

中国古典“风教”思想探源

◎ 常 达

[摘 要] 中国古典“风教”思想以自然之风喻政教之化，强调王者以德化民、移风易俗。风教思想与风俗观念关系紧密，一地风俗由自然与政教共同塑造，王者之德如风之偃草，能潜移默化、改变民情。“风教”思想不仅重视自上而下的教化，还通过礼乐制度、采诗观风、巡守赏罚等方式，实现政教与民俗的双向互动。同时，良好的风教追求“大一统”格局下的多元共存，其精髓在于“中”“正”而不在“齐”“同”。中国古典“风教”思想主张尊重地方民俗、因地制宜施行教化，在自然与政教、普遍与特殊的不断平衡中，塑造着中华文明的“多元一体”格局。

[关 键 词] 风教；风俗；移风易俗；多元一体

[中图分类号] B22 **[文献类型]** A **[文章编号]** 2095—7270（2026）03—0098—07

[基金项目] 本文系国家社科基金青年项目“先秦儒家家国关系研究”（24CZX015）的阶段性成果。

[作者简介] 常达，中国社会科学杂志社编辑。

教化是传统中国思想的关键概念之一。无论是五帝三王的圣王传统、晚周时期的诸子百家还是秦汉以后的王朝政治，施行良好教化一直是各种制度、思想与文化的主要目的。在古代关于教化的文本中，“风政”“风教”等形容又是极具特色的表达，如《晋书》云：“禎祥显应，风教肃清，天人之功成矣，霸王之业大矣。”^[1]《宋书》亦言：“万邦风政，人治之本。”^[2]古人用“风”来比喻王者的政教，既有其生动的自然宇宙观背景，亦展现出希图政教推行于天下的普遍愿望。从历史上看，以“风”比喻政教的传统出自晚周，至汉代而盛行，其背后蕴含

着彼时人们对古典政教特征的独特理解。因此，本文以先秦两汉文本为主要对象，以期从源头处勾勒出中国古典风教思想的产生背景、具体指向与基本精神。

一、从“风俗”到“风教”

“风教”的说法源于古人对于“风俗”的理解。在战国秦汉的思想世界中，风、云、雨等自然现象皆源于“气”的变化与作用。地气上升至天空，接触到高山上的岩石，“触石而出，肤寸而合”，形成云朵，再产生降雨。也就是

说,一片大地上的水土,皆由一方“地气”所决定,生活在这片土地上的民众依靠土地而生,取得基本的生活资料。《汉书·地理志》云:“凡民函五常之性,而其刚柔缓急,音声不同,系水土之风气,故谓之风。”^[3]正如常言所谓“一方水土养一方人”,不同地区的民众因各自所处“地气”不同,其生活习惯、性情好坏皆有差异,在很大程度上成为各地风俗的鲜明体现。

不过,一地之风俗的形成并不仅仅来源于“风气”,同时还会受到统治者的影响。南朝梁代皇侃解释《论语》“君子之德风,小人之德草”一句云:“君子,人君。小人,民下也。言人君所行,其德如风也;民下所行,其事如草。……言君如风,民如草,草上加风,则草必卧。东西随风,如民从君也。”^[4]民众的行为受到君主的影响,二者的关系如同风与草。以之类比,君主亦如自然中的山川,或直接或间接地塑造着民众的性情。君主之好恶、取舍与动静,一方面展现为个体的言行,另一方面则显示为具体的政治制度。周平王东迁后,礼崩乐坏,诸侯国的君主依各自好恶行事,《诗序》遂有“国异政,家殊俗”的说法。西汉经师匡衡总结说:“郑伯好勇,而国人暴虎;秦穆贵信,而士多从死;陈夫人好巫,而民淫祀;晋侯好俭,而民畜聚。”^[5]如果一国之君的嗜好有善有恶,那么其治理下的国人也随之欲求不一,形成了不同的“民俗”。

由此可见,一地之风俗实际上具有自然与政教两个成因,“风俗”一词包含自然之“风气”与政教之“民俗”。不过,自然世界中的山川水土更具有稳定性,政教则因人而异、因时而变。汉代王充在《论衡·率性》篇中说:“凡含血气者,教之所以异化也。”^[6]凡由血气所生之人,都能因教化而改变,这充分说明政教塑造风俗的力量。那么,为何会有以“风”喻教的说法呢?可以从以下两个方面来理解。

一方面是侧重自然之风展现出的天道与天时,并在天人关系的视野中强调王者施教时应顺应天道。战国秦汉时期通行“八风”之说,《白虎通》释云:“风者,何谓也?风之为言萌也。养物成功,所以象八卦。阳立于五,极于九。五九四十五,日变,变以为风,阴合阳以生风也。”^[7]风使万物萌动,有生养万物之功。《白虎通》以《易》之八卦为例,说明一年中每四十五日阴阳二气搭配不同,由此产生不同种类的“八风”。八风之冷暖代表了季节的变化,每一种风的到来,意味着万物状态有所改变,故而“王者承顺之”,在为政时也要符合每种风的特征。例如,“条风至,则出轻刑,解稽留”^[8],“条风”在冬至、立春之间,万物尚处于保存、生养的状态,王者应当减轻刑罚。又如,“景风至,则爵有德,封有功”^[9],“景风”为夏至之风,阳气最盛,象征王者德性最为充沛之时,故而应封建诸侯有功之人。因此,“八风”说明王者之政应当合于天气的流动,如若施政良善,其效果便会如风“养物”一般,故有“风教”“风政”之说。

另一方面是侧重风对万物的鼓动、感应之效,以此比拟教化对风俗人心的普遍影响。最早明确将“风”与“教”联系起来叙述的是《诗序》,其言:“风之始也,所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉,用之邦国焉。风,风也,教也。风以动之,教以化之。”^[10]《诗经》有风、雅、颂三大类,其中以“风”为首。风即国风,记载的是诸侯政教。诸侯施教于上,民众皆有所应,正如风吹而草偃。《诗序》又言:“诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗。”^[11]民众感怀君主之风,言说君主政教之情,史臣记录下来,便构成了不同诸侯国之“风”。“风”同时也体现了圣贤之治道的流布与传承,如《关雎》主要歌颂文王后妃之德,是周文王“正夫妇”之道的体现。周家以此诗教化王畿之臣民,再让

诸侯教于其国之臣民。于是，从天子到庶人皆知夫妇之正道，文王之政教行于天下。《诗序》言“先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”^[12]，此为“风天下”之始，也即教化之始。

《关雎》作为一首描写周王室家内之事的诗歌，何以能成为教化之始？据《韩诗外传》记载，孔子曾对其弟子子夏言道：“大哉《关雎》之道也，万物之所系，群生之所悬命也。……天地之间，生民之属，王道之原，不外此矣。”^[13]一言以蔽之，《关雎》的教化地位，就在于夫妇之伦背后的“生民”之义。虽然《关雎》本身以后妃之德所代表的夫妇之家为中心，但孔子却将其定位为“万物之所系，群生之所悬命”，这表明在孔子眼中，《关雎》一诗体现出的“生民”并不是单纯描述家族内部的繁衍不息，而是在更宏观的意义上解释了人类文明之所以存续的动因。《易·序卦》对人伦的诞生与文明的起源有一经典论述：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”^[14]没有男女结合为夫妇，便不会有子女的问世，更遑论父子与君臣。因此从开端上讲，夫妇之伦堪为人伦之始。在《韩诗外传》中，子夏听完孔子之言后感叹：“大哉《关雎》，乃天地之基也。”^[15]《关雎》之所以能为“天地之基”，正是在生成的意义上成立的，这种“生成性”既包括天地万物的自然生成，也包含了从夫妇、父子、君臣中衍生出的礼义、亲尊等伦理德性。汉元帝时，匡衡被举荐入朝为官，便常常援引《诗经》来议论政治得失。他说：“臣又闻之师曰：‘妃匹之际，生民之始，万福之原。’婚姻之礼正，然后品物遂而天命全。孔子论《诗》以《关雎》为始，言太上者民之父母，后夫人之行不侔乎天地，则无以奉神灵之统而理万物之宜。……

此纲纪之首，王教之端也。”^[16]匡衡所言“生民之始，万福之原”，与孔子的“生民之属，王道之原”如出一辙。天地有生生之大德，而“生民”作为生生之德在人伦上的显现，必然需要以夫妇为始进行展开，并以此为起点，不断推扩至众生与万物。正因如此，由夫妇之伦衍生出的、以父母与子女为核心构成的“家”，才在天地生民的过程中显得尤为重要，并成为“纲纪之首”与“王教之端”。

自《国风》之首《关雎》蕴含的人伦之道始，天子政教经王畿推扩至天下，代表了儒家典型的王道秩序。在《诗经》中，“风”“雅”“颂”象征着周天子之政教推行于天下的过程。汉代郑玄注“雅”“颂”云：“雅，正也，言今之正者，以为后世法。”“颂之言诵也，容也，诵今之德，广以美之。”^[17]《诗经》中的《小雅》《大雅》，皆是周文王、武王治理周家、邦国、天下的记录，其典范意义足以为后世王者法则。《诗经》中的《周颂》则是周公致太平后的史诗，记录了周室太平德洽的美好政教。可以看到，从“风”至“雅”再至“颂”的太平图景，正体现出自“家”而至“天下”的普遍政教：王者以“风”为始，正人情以兴政教；以“雅”为继，齐邦国以教天下；以“颂”为终，化天下以致太平。

二、以教化俗

在理解“风教”观念的起源与背景后，我们再来看其在中国古典政治思想中的具体指向。毫无疑问，施行教化最终是为了移风易俗，而这一过程是通过自上而下的方式实现的。鉴于此，我们仍主要从风教思想的源头——《诗经》学的视域着手展开论述。

上节提到，一地之风俗会受到一国之君政教的影响。由于各国诸侯封地各异、风气固殊，其君好恶又皆不相同，各地风俗必然会良莠不

齐。举例而言,“故唐有尧之遗风,魏有俭约之化”^[18],唐、魏之国曾是尧、舜、禹等帝王所居之地,其民广受舜之亲耕、禹之尽力于沟洫的教化,仍存有俭约之风。但是,周家太平之后,两国国君过于俭朴,以至于“俭啬褊急”而“俭不中礼”,祭祀贡奉不足,失礼之甚。在《诗经》中,《魏风·葛屨》《唐风·蟋蟀》两首诗歌皆以此讥刺两国过于吝啬的风俗。各国民众随国君之好恶,其人情皆变,风俗各异,遂有“变风”之诗,以至于形成了晚周“礼崩乐坏”的局面。对此,《诗序》总结道:“至于王道衰,礼义废,政教失,国异政,家殊俗,而变风、变雅作矣。国史明乎得失之迹,伤人伦之废,哀刑政之苛,吟咏情性,以风其上。达于事变,而怀其旧俗者也。”^[19]那么,面对“礼义废,政教失,国异政,家殊俗”的局面,天子作为“威加四海,齐正万方”^[20]的天下共主,改易天下风俗并使其归于正,就是天子必然的使命。所谓“一国之事为风,天下之事为雅”^[21],天子整齐各国风俗,此之谓“移风易俗”。

不过,天子虽然在名义上富有天下,其实际的直接治理范围却仅限于王畿之地。如何在这片有限的空间中改易天下的风俗?对此,匡衡的一段话可以带来启发:“臣闻教化之流,非家至而人说之也。贤者在位,能者布职,朝廷崇礼,百僚敬让。道德之行,由内及外,自近者始,然后民知所法,迁善日进而不自知。”^[22]天子的教化,并不是亲自到天下人面前言说布道,而是依凭自身之德,辅以贤能之士,自近而远,逐渐影响到亲族、臣民,使天下人感于教化而不自知。具体来讲,一方面需要修身而厚施,使言行均合于法度;另一方面建立良善的制度,如轻徭薄赋、修筑城郭、建设学校等。如此一来,民众便知常法,生活富足且知晓礼义。此外,儒家还特别重视“乐教”的功能。《孝经》载孔子曰:“移风易俗,莫善于乐。”^[23]《礼

记·乐记》云:“乐也者,圣人之所乐也,而可以善民心。其感人深,其移风易俗,故先王著其教焉。”^[24]乐之所以能够“移风易俗”,在本质上是圣人之教感动人心的结果。在《仪礼》中,记载着乡大夫行乡饮酒礼时,有着“乃合乐:《周南·关雎》”^[25]之举,又载诸侯燕饮臣子与宾客时,亦有“遂歌乡乐,《周南·关雎》”^[26]的礼节。这些均可说明,《关雎》作为乐诗,是王者之风的体现,在邦国、乡人之间广为吟诵。如此,天子的教化润物细无声,是最高层级的“风教”,匡衡称之为“教化之原本,风俗之枢机”。

天子以教化俗,其目的是实现天下风俗的和正。诸侯国的风俗可以各异,但对于天子而言,天下的风俗正是诸侯国风俗的共同状况,不可善恶并存。天子之风需要达到的效果也因此与诸侯不同,《汉书·地理志》云:“孔子曰:‘移风易俗,莫善于乐。’言圣王在上,统理人伦,必移其本,而易其末,此混同天下一之虚中和,然后王教成也。”^[27]对于天子、圣王而言,天下风俗必须至于“中和”的境地,才可以宣告教化功成。此处的“乐”即是《诗经》中的《雅》乐,作为天子圣王政教之《雅》,具有“移风易俗”的功效。东汉应劭在《风俗通义》中亦认为,无论是自然之“风”还是政教之“俗”,都有“或直或邪,或善或淫”^[28]之别,圣人必须“作而均齐之”,使之归于“正”。

三、以俗观风

以教化俗虽然是上行下效的过程,但并不意味着民俗只是一味地被塑造。实际上,在中国古典的风教思想中,还存在着明确的上下相通的面向,也就是以俗观风的可能性。《礼记·经解》开篇便言:“孔子曰:‘入其国,其教可知也。’”^[29]接着,《经解》分别从“六经”之教出发,对其分别对应的风俗特征进行了概括:《诗》教

“温柔敦厚”《书》教“疏通知远”《乐》教“广博易良”《易》教“絜静精微”《礼》教“恭俭庄敬”《春秋》教“属辞比事”。如果以此“六经”施教不当,也会起到反面效果,如“《诗》之失愚,《书》之失诬,《乐》之失奢,《易》之失贼,《礼》之失烦,《春秋》之失乱”^[30]。这充分说明,通过观一国一家之俗,便可知天下之教有道无道,这就反过来对政教的施行产生了约束、警醒乃至匡正的作用。

对于王者、天子而言,知晓天下各国之风俗的渠道有多种方式。首先,从乐诗的角度来看,与采诗官这一职业以及“诗言志”的性质有关。《汉书·艺文志》云:“古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正也。”^[31]《食货志》详言道:“孟春之月,群居者将散,行人振木铎徇于路,以采诗,献之大师,比其音律,以闻于天子。故曰王者不窥牖户而知天下。”^[32]采诗官的职责是广泛搜集民间诗歌,而这些诗歌反映了民心的喜怒好恶,从中可以判断王道之兴衰。因此,《诗序》云:“治世之音,安以乐,其政和。乱世之音,怨以怒,其政乖。亡国之音,哀以思,其民困。”^[33]《诗经》也以治世、衰世之别,分出了正风、正雅与变风、变雅。

其次,除了这种“王者不窥牖户而知天下”的方式以外,经典中的巡守制度也可以承担此功能。《尚书·舜典》载舜巡守四方诸侯:“岁二月东巡守,至于岱宗,柴。望秩于山川,肆觐东后。协时月,正日,同律度量衡。修五礼、五玉、三帛、二生、一死,赞。如五器,卒乃复。”^[34]舜考察诸侯为政,最重要的内容便是“同律度量衡”,音律是制定一切制度的标准,各地礼器用度存在差异,但制器标准不可私拟。又《礼记·王制》云:“岁二月,东巡守,至于岱宗柴而望祀山川,觐诸侯,问百年者就见之。命大师陈诗,以观民风;命市纳贾,以观民之所好恶,志淫好辟;命典礼考时月,定日,同律,

礼乐制度衣服正之。”^[35]除了器物制度的考核,天子还要询问当地耆老,让太师收集“民风”、呈上民众喜爱购买的货物,这些皆是地方风俗的范畴。因此,天子巡守时,还能够通过考察诸侯的制度以及民众的生活状况,获知民间的风俗。

在巡守的过程中,天子政教与诸侯风俗上下交通。诸侯之风俗通过歌谣上达于天子,天子根据太师所采之风,得以“以俗观风”,对四方诸侯的政教进行勘正。《王制》云:“山川神祇有不举者为不敬,不敬者君削以地;宗庙有不顺者为不孝,不孝者君绌以爵;变礼易乐者为不从,不从者君流;革制度衣服者为畔,畔者君讨;有功德于民者,加地进律。”^[36]也就是说,诸侯若不祭祀土地、先祖,礼乐制度不按照天子颁布的法令执行,都会被施以相应的惩罚,小至削地绌爵、大至流放诛杀。可以想见,或许诸侯在巡守时会竭力隐瞒其不敬、不孝、不从之处,而太师采集的民风,才是更为真实的“风俗”,可以如实反映诸侯政教的善恶。因此,有罚亦有赏,若诸侯政教有功德,民风淳厚,天子也会通过增加封地、礼器等方式进行赏赐。倘若诸侯各国均能做到风俗醇正,此即为“太平”。那么,达致太平的巡守便衍化为“封禅”,唐代孔颖达说:“其封禅者,必因巡守,太平乃始为之。”^[37]封禅与巡守在仪制上类似,区别在于巡守主要考察天下风俗,封禅则是在天下太平后告天成功。因此,以整合风俗的巡守制度为背景,天子面对天下多元风俗的政教,最终需要达至的是中国古典政治文明的最高理想——太平。

四、多元一体

在中国古典的风教传统中,始终蕴含着一种基本精神,即为多元一体。析言之,也就是

差异性与统一性的平衡。前文已言，各地因风土有异、教化不同而产生各色风俗，说明天下人的生活方式本是多元的；同时，天下的礼乐政教皆自天子出，又天然要求“混同天下一之乎中和”，说明天子之教具有普遍一体的特征。在《春秋公羊传》中，天下秩序的一统由王者历法之“正月”为系，天子风教改易各地风俗的过程，便是完成“大一统”政教格局的过程，其“移风易俗”的目的也是要达成“大一统”。

在“大一统”的意义上讲，天子风教可看作对天下差异风俗的整合，《汉书·地理志》“圣王在上，统理人伦，必移其本，而易其末”^[38]，《风俗通义》“圣人作而均齐之，咸归于正”^[39]皆是此意。那么，这是否意味着经由天子“移风易俗”后，诸侯国治下各地的多元化风俗全部消失，尽归于天子风教之俗呢？我们还是从自然与政教两方面来理解。

首先是自然。对此，《礼记·王制》中有一段非常重要的论述：“广谷大川异制，民生其间者异俗，刚柔、轻重、迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移。”^[40]这段文字强调了“广谷大川”所塑造的自然风俗的独特性与稳定性。人类生活于大地之上，总有不可更改的品性之异，这又会形成生活方式上的差异。对于天子而言，对待不同区域的自然之俗，应保持“修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜”的原则。如果某地的政教出现问题，天子要在巡守知晓后，修之齐之；相反，若某地之政教无过，天子亦毋须改易当地的生活方式。在《王制》的语境中，中国与蛮夷戎狄等地区的生活习俗截然不同，因此正确的方式并不是强行使戎夷的风俗与中国之民相同，而是应当让他们在各自水土之上安居乐业。不过，尊重当地风俗、因地制宜，并不意味着放弃教化。政教的手段虽有限

度，但其“风”“化”的力量却无远弗届。无论是“故远人不服，则修文德以来之”^[41]，还是“礼闻来学，不闻往教”^[42]，都体现出这一点。据《尚书大传》载，在遥远的交趾之南有越裳国，听闻“周公居摄六年，制礼作乐，天下和平”，于是“以三象重译而献白雉，曰：‘道路悠远，山川阻深，音使不通，故重译而朝。’”^[43]可见，周公致太平之佳话广为流传，越裳国国君甚至派出使者前赴后继以归附周家。周天子的政教从未施加于交趾之南，其德却可以超越地理的范围而影响千里之外的民众，这就是“风教”润物细无声的作用。从这一角度讲，对于远方的民众而言，或许“不易其俗”才正是吸引其主动归于天子政教的重要条件。

其次是政教。《礼记·曲礼》有言：“君子行礼，不求变俗。祭祀之礼，居丧之服，哭泣之位，皆如其国之故，谨修其法而审行之。”^[44]此处的“君子”有人臣、人君两种理解方式，若是前者，那么所指的是臣子出行于他国，仍需行本国礼法，以示不忘本；若是后者，所指的便是君主在施行教化时应当尊重当地旧俗，“如其国之故”“谨修其法”。郑玄便取后者，他举《左传》定公四年所载周公封康叔于殷虚、“启以商政”，封唐叔于夏虚、“启以夏政”的例子，指出周公在殷虚行商政、在夏虚行夏政的做法正符合“君子行礼，不求变俗”之意。顺理成章地，他将“法”解释为“其先祖之制度”^[45]，也就是说，周公顺应的本俗并非殷虚、夏虚的自然风土之俗，而是沿袭自夏、殷二代的礼仪法度，如祭祀、居丧、冠昏之礼等。这意味着，这些政教制度已然“化风为俗”，融入民众的生活方式之中。同时也应看到，《曲礼》所言的是“不求变俗”，而非“不变俗”，“不求”即“不务”，指不必要、不必须之义。实际上，《曲礼》后文又言“去国三世，爵禄无列于朝，出入无诏于国。唯兴之日，从新国之法”^[46]，这也为“化俗”

的可能留下了足够的时间与空间。

从以上两例可见,不可移易之风俗的存在,表明“大一统”的政教格局并不是强行抹杀差异的同一体,而是在最大程度上葆有多元性的存异体;同样,以教化俗虽然不可务求,但多元之俗却始终存在着被风教感化的可能性,这种可能性既出于施教者本身的道德感染力,也出于潜在的受教者发自内心的本性本能。因此,真正良善之风教实际要达成的是“中”“正”,而非“齐”“同”,这也对作为风教之所出的最高统治者的德性提出了极高的要求,非圣者不可为之。

五、结语

通过以上分析,我们简要梳理了中国古典“风教”思想的渊源与内涵,并揭示出其作为传统政治核心观念之一的基本精神。“风教”思想根源于自然宇宙观与政治伦理的类比与交融,它将自然之“风”的流动、感通与化育之特性与政教对民众的教化作用联系起来,形成了“上行下效”的教化方式。它既承认地域性风俗的差异性,又强调王者应通过道德感召与制度建构实现移风易俗的政教目标。这一过程并非强制同化,而是“以教化俗”与“以俗观风”之间的双向互动。在此基础上,“风教”的终极理想是在“大一统”框架下追求“修其教不易其俗”的多元一体格局,最终通向太平之治。它试图在自然与人文、统一与多元、政教与民俗之间建立一种动态的平衡,其对于差异性的尊重与对教化普遍性的追求,至今仍能够为我们理解国家与社会治理带来启发。■

[注 释]

[1] 房玄龄,等. 晋书[M]. 北京:中华书局,1974: 81.

[2] 沈约. 宋书[M]. 北京:中华书局,1974:111

[3][5][16][22][27][31][32][38] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962:1640,3335,3342,3335,1640,1708,1123,1640.

[4] 皇侃. 论语义疏[M]. 北京:中华书局,2013:314.

[6] 王充,黄晖. 论衡校释[M]. 北京:中华书局,1990:78.

[7][8][9] 班固,陈立. 白虎通疏证[M]. 北京:中华书局,1994:341,344,345.

[10][11][12][18][19][20][21][33] 郑玄,孔颖达. 毛诗注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,2013:5-6,6,12,14,17-19,14-15,14,9.

[13][15] 韩婴,许维通. 韩诗外传集释[M]. 北京:中华书局,1980:164-165,165.

[14] 王弼,韩康伯,孔颖达. 宋本周易注疏[M]. 北京:中华书局,2018:489.

[17] 郑玄,贾公彦. 周礼注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,2010:880.

[23] 皮锡瑞. 孝经郑注疏[M]. 北京:中华书局,2016:100.

[24][29][30][35][36][37][40][42][44][45][46] 郑玄,孔颖达. 礼记正义[M]. 上海:上海古籍出版社,2008:1498,1903,1903,491-492,492,496,537,13,141,141,141.

[25][26] 郑玄,贾公彦. 仪礼注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,2008:286,431.

[28][39] 应劭,王利器. 风俗通义校注[M]. 北京:中华书局,1981:8,8.

[34] 孔安国,孔颖达. 尚书正义[M]. 上海:上海古籍出版社,2007:82.

[41] 程树德. 论语集释[M]. 北京:中华书局,1990:1137.

[43] 皮锡瑞. 尚书大传疏证[M]. 北京:中华书局,2015:244.

责任编辑:李冬叶