

試論《說文解字》的歷時與共時研究

陳雙新

河北大學人文學院

東漢許慎的《說文解字》是我國第一部系統的將一萬多漢字「分別部居」、析形索義的文字學著作，它對我們正確地分析認識漢字、準確理解古代文獻典籍都起着不可或缺的作用，問世一千九百年來在同類著作中恐怕還無出其右者。然而學術界對它的評價並不是始終如一的。在十九世紀之前，小學家們差不多都是定許說於一尊，將其奉為圭臬，這可以說是對《說文》的完全肯定時期；但二十世紀初以來隨着地下的甲骨文金文等古文字資料的日漸出土和古文字學研究成果的日益顯著，匡謬責難《說文》者逐漸增多，甚至出現任意貶低《說文》，以非許為是、貶許為榮的傾向，對它的評價也就走入了另一個極端。正如沈兼士所說：

自來學者對於許慎《說文》之態度，約分兩派：尊之者謂其得誦真傳，其字，本字也；其義，本義也。懸之國門，殆若勿能一字增減。斯說之不可當，今已知之矣。毀之者謂其為「鄉壁虛造」。如欲「觀古人之象」，則有傳世之甲骨卜辭鼎彝刻銘在，此直以之覆瓿可耳。余謂為此說者，其不知《說文》之真價值，不能利用其材料以研究文字訓詁變遷之消息，亦與前說等耳……曩者過尊《說文》謂其獨傳倉史之文固非，今乃矯枉過正，並其可信者而亦敝屣棄之，豈非至可惜之事耶！¹

可喜的是，近些年來，絕大多數學者都能做到在深入研究的基礎上既不盲目信從也不隨意詆毀許慎及其《說文解字》，對它的評價應該說是日漸客觀公允。從傳統語言文字學的角度也好，從古文字學或漢字發展史的角度也好，不管結論是否客觀可信，但基本上都站在實事求是的立場，以辨證的眼光看待《說文》。需要指出的是，學術界所持的這種較為客觀和公允的評價大多都是從一個相同的角度，即把《說文解字》放在漢字幾千年發展演變的歷時層面進行審視（本文稱之為歷時研究），特別是站在比《說文解字》產生的

1 沈兼士：《右文說在訓詁學上之沿革及其推闡》，《沈兼士學術文集》，中華書局1986年12月，74頁。

時代及其所收字形早得多的古文字學的角度。當然，從這個角度進行研究是十分必要的，利用出土的古文字材料印證或糾正《說文》的析形解義，客觀的了解每個漢字的來龍去脈，有助於我們更科學全面地認識《說文》在解讀文獻、分析漢字形義關係等方面的學術價值和不足。即便從這個角度來看，學術界公認的是，《說文解字》並沒有因比其早得多的古文字資料的出土和某些字形分析與解釋有誤而動搖它在文字學史上的崇高地位。事實證明，《說文》中第一次明確界定的、以對小篆形體的分析為依據而提出的六書理論仍基本上適用於甲骨文等古文字資料；《說文》中保存的大量古文、籀文、或體及許多文字的古本義，很多不見於傳世典籍而與甲金文字相合²，這些字形在考釋古文字中的作用是不言而喻的。就是站在古文字學的立場，考察《說文》對9353個字所作解釋，其不可取者一條一條羅列起來似乎很多，但就總體而言，所佔比例仍極小，最多不超過2%。³這裏面還包括《說文解字》在一兩千年的傳抄翻刻過程中可能帶來的諸多訛誤和篡改。因此，古文字的考釋和古文字學的發展更加證明《說文解字》的重要性，任何憑借幾個古文字的例證肆意誇大《說文》的錯誤、貶低《說文》的價值的做法都是有失公允的。

然而，如果僅僅是做到這一點，我們覺得還很不夠，正如祝敏申指出：「利用甲骨文、金文的材料，去糾正《說文》字形、說解的失誤。這樣，也是結合了考古學、古文字學去研究《說文》，也有學術意義。可是，如果走向極端，拘泥於一字一句，甚至一筆一劃的得失，流於給《說文》『挑錯』，就會一葉障目，不能對整個《說文》作出科學的評價。」⁴因此，我們在利用最新出土材料繼續對其進行客觀深入的歷時研究的同時，還應從共時的角度進行研究和評價，即把它放在當時的政治、思想、學術背景下，全面認識和揭示《說文解字》「分別部居」、析形解意的系統性，並以此為視角理解被一些人視為不盡科學甚至帶有神秘和譏諷色彩的詞義解釋。著名史學家陳寅恪先生說過：「對於古人之學說，應具了解之同情。……必須具備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人立說之用意與對象，始可以真了解。所謂真了解者，必神游冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情。」⁵今天我們研究《說文》，同樣不可缺少這種「了解之同情」，要在了解並融入許慎生活的時代背景上，解讀和審視它（本文稱之為共時研究）。對那些從漢字發展史來看被認為是無理的解釋，與

2 裘錫圭《〈說文〉與出土古文字》、郭小武《〈說文〉篆籀字匯與甲骨文字考釋》（二文均載《說文解字研究》第一輯，河南大學出版社1991年8月）、趙誠《說文解字的形和義》（《語言研究》1985年1期）、曾憲通《三體石經古文與〈說文〉古文合證》（《古文字研究》第七輯）、祝敏申《〈說文解字〉與中國古文字學》（復旦大學出版社1998年12月）等著作中均對此有詳細論述和大量例證。

3 這個數字來源於陳焯湛先生《甲骨文的發現與說文解字研究》一文（2001年8月手稿，未發表）

4 祝敏申：《〈說文解字〉與中國古文字學》，復旦大學出版社1998年12月，2頁。

5 陳寅恪《馮友蘭中國哲學史上冊審查報告》，《金明館叢稿二編》，三聯書店2000年。轉引自鄭家建、吳金喜《論清華國學研究院時期的陳寅恪》，《文藝理論研究》2006年1期，34頁。

其僅僅判斷其對錯，不如多探討許慎何以要如此解釋。

二

許慎生活於今文經學與古文經學經過長期論爭而後者日漸昌明的東漢早中期。其時，今文經學派利用以當時通行隸書記錄的前代舊典，根據主觀需要拆解字形，闡發聖人的「微言大義」，強調經世致用，慣於以唯心主義的態度解釋經學，進而用來穿鑿比附時政，直接為當時的封建統治、倫理道德提供思想根據。古文經學派則根據舊宅牆壁所出和民間徵得的傳世古書，以恢復古書的本來面貌為目的，主張在語言文字上下功夫，重點解決經籍中的文字、聲韻、訓詁等問題，力求保持先秦的儒學的史官文化傳統，反對隨心所欲的解釋古代文獻。許慎是古文經學派大師，站在捍衛古文經學的立場撰著《說文》，一方面是借文字證經書，另一方面是用經書考文字。⁶ 破除鄙夫俗儒的「巧說邪辭」，為文字正本清源，根據古文學派的觀點來解釋「六藝群經之詁」，發揚「五經之道」，讓文字更好的起到替王室宣教明化的作用。然而漢初即已興盛的佔統治地位的陰陽五行學說、「天人感應」觀念、君權神授思想，特別是先秦文獻中就已存在的對字形進行政治思想觀念方面的說解，不可避免的影響到許慎的思想和著述。

從今天的認識來看，本來極易理解而《說文》卻給了讓人摸不著頭腦的解釋的最典型例子大概是一到十的自然數。現將其解釋列於下表：

數字	《說文》釋義
一	卷1上：惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。
二	卷13下：地之數也。從偶一。
三	卷1上：天地人之道也。從三數。
四	卷14下：陰數也。象四分之形。
五	卷14下：五行也。從二。陰陽在天地間交午也。
六	卷14下：易之數。陰變於六，正於八。
七	卷14下：陽之正也。從一，微陰從中斜出也。
八	卷2上：別也。象分別相背之形。
九	卷14下：陽之變也。象其屈曲究盡之形。
十	卷3上：數之具也。一為東西，丨為南北，則四方中央備矣。

從歷時的角度看，許慎對這十個數的解釋，除「八」較接近本義外，其他都不是它們的初義。如果我們僅把《說文》當作一部查檢漢字本義的字典，這些釋義無疑是不科學

6 參閱王蘊智：《中國的字聖——許慎》第一章「許慎生活的時代氛圍」，河南人民出版社1994年8月。

的。然而，這些解釋正體現著貫穿《說文》全書的許慎的哲學思想——儒道互為表裏的陰陽五行說。⁷

據研究，人類有數字概念，這是人類最初從動物界分離出來而成為人的重要標誌之一。數字崇拜是世界上各個民族在文化啟蒙之初的共同特徵。中國古代先民對數字的崇拜主要表現為對一至十這十個基本數字的崇拜。在古代中國人的文化觀念中，這十個基本數字都不單是數學意義的數字，它們還具有美學意義、祥瑞意義、世界觀及宇宙觀意義等；每個基本數字都包容著遠古時期已有的天文、地理、人倫、哲學、藝術、原始宗教、日常生活等各方面知識。⁸《說文》對這十個數的解釋正是如此。

我們看看《說文》「一」釋義的來由。實際上從先秦開始，特別是諸子學說紛呈的時代，為了達到更具體形象、通俗易懂的表達效果，文人儒士們常借助漢字形體用以闡述某種觀點，如「止戈為武」⁹、「自環為△，背△為公」等等，使得漢字在直接表意之外還有間接表意的功能¹⁰。許慎無疑知道「一」為數之始，然而他棄易就難。

漢族的先民認為，遠古時天地未分，混沌一片，後來逐漸變化，輕而上浮為天，重而下凝為地。先秦時期的理論家就把最初形成天地的元氣叫做「太一」，或稱「大一」。《禮記·禮運》篇云：「必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時。」《淮南子·詮言》云：「洞同天地渾沌為樸，未造而成物謂之太一。」於是，「一」為天地之源成為古代中國人的共識。許慎所解釋的「一」避開了它的數學意義，而引向先秦哲學裏的「太一」，指宇宙最早的狀態，義即最巨大的整體與統一，與「混沌」、「鴻蒙」等詞語所指相類似，包

7 參閱鄒曉麗：《論許慎的哲學思想及其在說文解字中的表現》，《北京師範大學學報》1989年4期。

鄒先生在該文中還指出：「許慎受道家思想影響，用『始一終亥』來概括全書。『一』是天道。『亥』是地支之末，指地。『始一終亥』即《說文解字》所收9353個字囊括了天地間的萬事萬物。」業師王寧先生等人認為：「許沖《上說文解字書》：提出『方以類聚，物以群分』，又說這部書『天地鬼神，鳥獸昆蟲，雜物奇怪，王制禮儀，世間人事，莫不畢載』。為了『畢載』和『類聚』、『群分』，《說文解字》將分部湊成540，含6×9×10在內，6為陰之極，9為陽之終，10又是全數，暗含著包羅萬象的意思。所以，《說文解字》本來就是一部從文字訓詁出發而映射至百科萬物的漢字文化庫。」見王寧、謝棟員、劉方著《說文解字》與中國古代文化·前言，遼寧人民出版社1999年12月。

8 王永寬：《論河圖洛書與緣故物象崇拜》，《中州學刊》2006年1期，147頁。

9 《左傳·宣公十二年》記載晉楚邲之戰，楚勝晉敗，楚之潘黨向楚王建議曰：「君盍築武軍而收晉師以為京觀？（楊伯峻注：收晉師而封土即謂之武軍；建造表木而書之，即謂京觀。）臣聞克敵必示子孫，以無忘武功。」楚子曰：「非爾所知也。夫文，止戈為武（楊伯峻注：……春秋時人因賦予以哲學意義，所謂『戰以止戰』，亦猶『刑期無刑』、『殺以止殺』之意，而造字之初固未必能了此。）……夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和樂、豐財者也，故使子孫無忘其章……武有七德，我無一焉，何以示子孫？」見楊伯峻《春秋左傳注》第二冊744~746頁，中華書局1981年3月。《說文》卷十二下：「武，楚莊王曰：夫武，定功、戢兵，故止戈為武。」許慎的解釋顯然來源於《左傳》。

10 王文元認為：「西方字母文字的表音功能都是具體功能，而漢字具有直接表意與間接表意這樣兩種表意功能。直接表意具有語言文字方面的意義，間接表意則具有哲學、美學、政治學、民俗學等與文字本身無直接關係的意義。」見《論漢字多元性》，《社會科學論壇》2005年4期，6頁。

含著古代中國人的宇宙發生論。道家《太平經》：「天數起於一，終於十。」所以，「道立於一」是說天道從一開始分化。分化之初，氣之輕清者上浮而為天，氣之重濁者下沉而為地，於是世界由一個混沌的元氣中分解為天、地。有了天地，就變化出萬物來了。

先秦以及漢代文獻中都有不少這類用法¹¹：

《老子》第四十二章經：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

《莊子·天地》：「一之所起，有一而未形。」成玄英疏：「一，應道也。」

《韓非子·揚權》：「道無雙，故曰一。」

《淮南子·詮言》：「一也者，萬物之本也，無敵之道也。」

《列子·天瑞》：「一者，形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人。」

由於「一」的概念被推崇到萬物之始、造化之源的地位，古代中國人對於「一」的崇拜便形成根深蒂固的文化觀念。不僅如此，西方哲學中也有「太一」這個概念。太一意謂單一、獨一、沒有界限、沒有區分，自身渾然為一。古羅馬帝國時期新柏拉圖學派哲學家普羅提諾認為，世界萬物都是由太一產生出來的；太一是絕對超驗的神，是一切存在物的源泉和最終原則。這和中國古代哲人的認識大體一致。¹²

如果我們再聯繫到《說文》「一」部所舍括的「元、天、丕、吏、上、下」等字可知，「一」的上述意義是貫穿於其中的。同樣，《說文》將「二」解釋為「地之數也，從偶一」，與《易經》中的陰陽觀念直接相承。《易·繫辭上》：「天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。」孔穎達正義曰：「此言天地陰陽自然奇偶之數也。」這十個數中，單數為天，雙數為地。八卦符號中，乾的起始是一道較長的短線，爻象為陽；坤的起始是兩道較短的短線，爻象為陰。由此，一為陽二為陰，奇數為陽偶數為陰。陰陽是互相對立的兩種事物或事物的兩面屬性，對於有生命的動植物來說，陰陽相合，始能繁育。若說一是萬物之原，二則是生命之母。¹³

這樣我們就大致可以理解許慎對簡單字形給以複雜解釋的用心。倘若我們僅僅根據古文字裏的「一、二」不作此解、字形也不過是一個簡單明確的指事符號，就對《說文》橫加指責，那是過於膚淺和簡單地看待它了。

許慎對「三」的解釋要與對「王」的解釋聯繫起來看才好理解，見下文。

11 參閱漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》（縮印本）1頁「一」的第14義項，湖北辭書出版社、四川辭書出版社，1992年12月。

12 參閱王永寬：《論河圖洛書與緣故物象崇拜》，《中州學刊》2006年1期，148頁。

13 參閱上注。

三

《說文》卷一上對「王」的解釋是：

王，天下所歸往也。董仲舒曰：「古之造文者，三畫而連其中謂之王。三者，天、地、人也，而參通之者王也。」孔子曰：「一貫三為王。」

林沄先生根據甲骨文、金文字形和出土事物，多方論證「王」字本象斧鉞形，而斧鉞本為軍事統率權的象徵物，引申而指最高統治者的名號。¹⁴ 這個結論基本已成定讞，因而許慎的解釋常遭非議。其實，這個解釋所表現出的王權思想，並非許慎獨有的見解，也不僅僅流行於漢代。《白虎通·卷二》：「王者，往也。天下所歸往。」陳立疏證云：

《乾鑿度》云：「王者，天下所歸往。」……《韓詩外傳》五：「王者，往也。天下往之謂之王。」《風俗通》引《書大傳》云：「王者，往也。為天下所歸往。」《呂覽·下賢篇》云：「王也者，天下之往也。」《穀梁莊三年《傳》：「其曰王者，民之所歸往也。」《古微書·文耀鉤》云：「王者，往也。神所向往，人所樂歸。」又《元命苞》云：「王者，往也。神之所輪向，人所樂歸。」《荀子·正論篇》：「天下歸之謂之王。」王、往雙聲，疊韻為訓也。¹⁵

可見，「王，天下所歸往」是先秦至漢一直應用的聲訓。但所引董仲舒的一段話頗為晦澀。董仲舒有《春秋繁露》中對王權至高無上的思想有很多闡述¹⁶：

卷五《滅國上》：王者，民之所往；君者，不失其群者也。故能使萬民往之，而得天下之群者，無敵於天下。

卷十《深察名號》：受命之君，天意之所予也……深察王號之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黃科、往科。合此五科以一言謂之王。……是故王意不普大而皇則道不能正直而方，道不能正直而方則德不能匡運周遍，德不能匡運周遍則美不能黃，美不能黃則四方不能往，四方不能往則不全於王。故曰天覆無外，地載兼愛，風行令而一其威，雨布施而均其德，王術之謂也。

卷十一《王道通三》：古之造文者，三畫而連其中謂之王。三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是。

董仲舒是在漢景帝時期做過博士官的大儒，他在《舉賢良對策》和《春秋繁露》中著意宣揚君權神授和天人感應思想，使王權神話。許慎接受了這個思想並著之《說文》，由此可以看出，許慎在經今古文鬥爭中雖站在古文經學的陣營之中，但不偏執一端，而是博採眾長，在一定程度上吸納了今文經學的學術成果。實際上，董仲舒德思想也淵源有

14 林沄：《說王》，《考古》1965年6期。

15 清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》上，中華書局，1994年8月，45頁。

16 以下引文版本出自《二十二子》，上海古籍出版社，1986年3月。

自，前引陳立德疏證可以看出一斑，更何況至尊的孔子還說過「一貫三為王」的話。儘管孔子是否說過此言，無文獻可查，但他的忠君尊王思想是無可置疑的。這裏的「三」就是前面數字解釋中提到的「天地人之道」的「天地人」¹⁷，而「人」又是其中的關鍵。《說文》卷八上：「人，天地之性最貴者也。」《孝經·聖治章第九》：「子曰：『天地之性人為貴。』」《老子·二十五章》：「故道大，天大，地大，人亦大。」這裏的「人」顯非凡人，而是能參與天地化育萬物的「君子」、「聖人」¹⁸，所以《荀子·王制》說：「故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統。」一個「丨」把三畫貫通起來，就成了通天立地的君王。「一貫三為王」的思想，既符合中國古老的哲學思想，又滿足了統治階級的政治需求。所以，許慎並引孔子與董仲舒，接受此解而不計較學派立場。

由上可以看出，中國古代王權思想，從周至漢，歷一千多年，不斷擴散浸潤，早已構成一種文化，從思想家到平民，無不接受這種文化的灌輸與熏陶。而且，人們充分利用漢字的表意功能，把這種文化濃縮附著在「王」這個形體結構中，使之永久化。這樣來看，許慎的解釋，與其說是解釋字義，不如說是闡述古往今來的王權思想和文化。¹⁹

四

「玉」從古至今在我國人民的生活中，上至最高首領下至平民百姓，都倍加珍視，古人更是把它視為聖潔的化身。其作用從原始宗教社會的法器到祭祀鬼神的原始禮器，發展為貴族階層用以表示身份、地位的佩飾。在青銅器出現之前，它也成為探尋中華文明起源及早期社會發展程度的核心物質載體。玉以它的質、色、聲等本身擁有的特點，和握之給人細膩、溫潤的感覺，千百年來，人們賦予了它諸多高尚的道德品性，可謂美、德兼備。其受寵愛以致達到「君子比德於玉」、「君無故，玉不去身」、「寧為玉碎，不為瓦全」的程度。這種一以貫之的崇玉之風，實難有他物可相比附。當我們看到距今五六千年內蒙古翁牛特旗紅山文化「玉龍」、巴林右旗紅山文化「玉豬龍」、浙江餘杭良渚文化「龍首玉鐏」和玉琮²⁰，無不為遠古先民的智慧而驚嘆，更可見中華民族崇尚美玉的傳統文化

17 參閱王鏞《神秘的「三」》，《文史知識》1991年1期。

18 在中國古代，無論是儒家還是道家，都主張「天地人」三極。並說天的作用在化，地的作用在育，人的作用在贊。天能給出條件來，使得一切東西產生變化，從無到有；地會提供各種物質資源，來養育萬物；人的作用是贊，贊就是幫助。人要幫助天地來化和育，天地人是一個互相補充的關係。這種關係到一起就是參。天地人各自化、育、贊，三者合在一起就是參。所以儒家有一個說法就是「參贊化育」。這三者合在一塊，就合成一個完整的、完美的、和諧的大自然。當然，能起到這種「參」的作用也只有君王。參閱龐樸《從一分為三談中國人的智慧》，《新華文摘》2005年16期，39~40頁。

19 參閱王寧等著《說文解字》與中國古代文化》第四章，遼寧人民出版社1999年12月。

20 參閱劉志雄、楊靜榮《龍與中國文化》第一章第四節，人民出版社1992年11月。

觀念由來已久²¹。

由此，我們不難理解許慎對古文字字形僅僅象一串玉的象形字「玉」所作的解釋：「石之美。有五德：潤澤以溫，仁之方也；鰓理自外，可以知中，義之方也；其聲舒揚，專以遠聞，智之方也；不撓而折，勇之方也；銳廉而不忤，絜之方也。象三玉之連。」這裏，「玉」集中了仁、義、智、勇、絜等人類具有的高貴品質，這也是先秦人們對玉的共識²²。先秦古籍中此類說法甚多：

《荀子·法行》：子貢問於孔子曰：「君子之所以貴玉而賤珉者，何也？為夫玉之少而珉之多邪？」孔子曰：「惡。賜，是何言也。夫君子豈多而賤之，少而貴之哉。夫玉者，君子比德焉：溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛而不屈，義也；廉而不劓，行也；折而不撓，勇也；瑕適並見，情也；扣之，其聲清揚而遠聞，其止輒然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。詩曰：『言念君子，溫其如玉』，此之謂也。」

《管子·水地》：夫玉之所貴者，九德出焉。夫玉，溫潤以澤，仁也；鄰以理者，知也；堅而不蹙，義也；廉而不劓，行也；鮮而不垢，潔也。折而不撓，勇也；瑕適皆見，精也；茂華光澤，並通而不相陵，容也；叩之，其音清搏徹遠，純而不殺，辭也。是以人主貴之，藏以為寶，剖以為符瑞，九德出焉。

不同文獻分別談到玉有「五德」、「七德」、「九德」，甚至「十一德」²³，簡直無以復加了。也因此，玉在古代用途非常廣泛，舉凡祭祀、政治、朝聘、人際、服飾等生活中各種大小事宜，皆以玉標示皇權至高至尊（國璽）、友誼愛情純潔堅貞²⁴、衣帽服飾高貴華美、為人品性高雅守信、君臣上下尊卑有別²⁵等等。可見，先秦時期的人們，從統治階級到平民百姓，都具有濃厚的玉文化意識，都把玉和玉製品放置到崇高而結潔的地位。許慎的解釋是總結和吸取了自上古至漢人們對玉的司空見慣的應用、習以為常的理解和無人不有的愛憐。

另外，王寧師還提到，據《說文》「斨」，許慎著《說文》時一定見過不少傳世或傳抄的

21 最近發現的迄今年代最早（8000年前）的內蒙古敖漢旗興隆窪遺址玉器，在玉料的選擇、造型特徵和雕琢工藝等方面均開創了中國玉器之先河，在東亞地區玉文化發展史上佔據先導地位。參閱薄潔萍：《古玉藏史——文明和文化的視角》，《中華讀書報》2006年1月18日第4版。

22 參閱王寧等著《〈說文解字〉與中國古代文化》第七章，遼寧人民出版社，1999年12月。

23 《禮記·聘義》所載玉的「十一德」為「仁、知、義、禮、樂、忠、信、天、地、德、道」，與《荀子·法行》多相同。見《十三經注疏（附校勘記）》下冊，中華書局，1980年9月，1694頁中。

24 《詩經·衛風·木瓜》：「投我以木瓜，報之以瓊琚」「投我以木桃，報之以瓊瑤」「投我以木李，報之以瓊玖」。「瓊琚」「瓊瑤」「瓊玖」皆為玉名或「玉之美者」。

25 《禮記·玉藻》：「君子無故，玉不去身。君子於玉比德焉。天子佩白玉而玄組紱，公侯佩山玄玉而朱組紱，大夫佩水蒼玉而純組紱，世子佩瑜玉而綦組紱，士佩瑀而緼組紱。」《十三經注疏（附校勘記）》下冊，中華書局，1980年9月，1482頁下。

先秦古文、經書、鍾鼎彝器以及當代的各種俗體文字，但《說文》中並未盡列，它們能否被收錄，標準可能是看那些形體能不能進入許慎分析得出的構形系統。而有些小篆比之其古、籀形體有明顯的訛變，其中恐怕不乏許慎根據他的系統性原則進行規整的因素。分析《說文》540部首的劃分和9353字的歸部(特別是其中一些今天看來不合理的分部和歸部)，不能不考慮到這個因素。這也是我們在課題講解和研究《說文》時需要考慮的。

誠然，我們所說的對《說文》的共時研究，也要實事求是，不能曲為之說，絕不是出於維護《說文》而對那些確實難有理據的解釋硬找理由。要做到對《說文》在「了解之同情」的基礎上的客觀闡釋和評價，僅憑某一個人或某一學科的知識，雖然很有難度，但以之作為努力的方向應該是可行的也是必要的。本文僅為拋磚引玉，誠盼批判指正。

(註：本文的核心觀點來源於本人在北師大中文系博士後研究期間業師王寧先生的課堂講授，對王先生等人所著《〈說文解字〉與中國古代文化》多有參考，謹此致謝。文中不準確、闡釋有誤之處由本人負責)

參考文獻

1. 《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年3月。
2. 《禮記正義》，《十三經注疏(附校勘記)》，北京：中華書局，1980年9月。
3. 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》(縮印本)，武漢：湖北辭書出版社，成都：四川辭書出版社，1992年12月。
4. 劉志雄、楊靜榮：《龍與中國文化》，北京：人民出版社，1992年11月。
5. 清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》上，北京：中華書局，1994年8月。
6. 裘錫圭：《〈說文〉與出土古文字》，《說文解字研究》第一輯，開封：河南大學出版社，1991年8月。
7. 沈兼士：《右文說在訓詁學上之沿革及其推闡》，《沈兼士學術文集》，北京：中華書局，1986年12月。
8. 王寧、謝棟員、劉方：《〈說文解字〉與中國古代文化》，沈陽：遼寧人民出版社，1999年12月。
9. 王蘊智：《中國的字聖——許慎》，鄭州：河南人民出版社，1994年8月。
10. 楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1981年3月。
11. 曾憲通：《三體石經古文與〈說文〉古文合證》，《古文字研究》第七輯，北京：中華書局，1982年。
12. 祝敏申：《〈說文解字〉與中國古文字學》，上海：復旦大學出版社，1998年12月。
13. 龐樸：《從一分为三談中國人的智慧》，《新華文摘》，2005年16期。
14. 王永寬：《論河圖洛書與緣故物象崇拜》，《中州學刊》，2006年1期。
15. 鄭家建、吳金喜：《論清華國學研究院時期的陳寅恪》，《文藝理論研究》，2006年1期。
16. 鄒曉麗：《論許慎的哲學思想及其在說文解字中的表現》，《北京師範大學學報》，1989年4期。

【本文屬專著類】