

## 理学视野下的《尚书》诠释

——论林之奇《尚书全解》的思想意义

陈良中

**摘要:** 林之奇《尚书全解》是第一部援《学》、《庸》和理学思想系统阐释《尚书》的著述,他极力反对象数学的诬妄,高扬了作者唯物及无神论精神。林氏激烈批判了王安石《新经尚书义》的穿凿附会,以经学为武器展开了对占统治地位的新学的思想斗争。该书对其后《书》学研究有着引领和指示方向的作用。

**关键词:** 林之奇; 尚书全解; 理学; 思想

**中图分类号:** K221.04

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1009-1017(2008)03-0081-05

林之奇(1112-1176年),字少颖,号拙斋,福建侯官人。从学吕本中,吕祖谦乃其门人。中绍兴二十一年(1151年)进士第,由宗正丞提举闽舶参帅议,遂祠禄家居,自称拙斋。事迹具《宋史》本传。《尚书全解》<sup>①</sup>是林之奇祠禄家居时博考诸儒之说而成,全书共四十卷<sup>②</sup>。书首有林之奇《自序》,其孙林岍淳佑庚戌(1250年)五月《序》和邓均《序》三篇文字,分别介绍了著述主旨、成书情况(尤其是《洛诰》以后诸篇的由来)及刊刻情况。该书征引文献丰富,保留了宋人《书》学的大量资料,是第一部以理学思想解《书》的专著。但学界罕有研究者,今就其思想成就做初步探讨,以就正于方家。

### 《尚书》与理学思想的会通

林之奇生活的南宋初期正是理学蓬勃发展并逐步占领思想统治阵地的时代,理学家在对抗佛老思想时,对原始儒家极少论及的性与天道问题展开了充分的探讨,力图为现实人生提供理论依据并重

振式微的儒学。林氏从学于吕本中(按吕本中祖父吕希哲师从程颐,本中自幼对理学闻见习熟,少长从杨时、游酢、尹焞游,得亲承理学),得理学之正,故其《尚书》疏解中每阐发其理学思想,实现了时代精神与经典的交融,为经典的“现代化”开辟了新的路径。

首先《尚书全解》阐发了基于理学家气禀说与中人之性(性三品)的人性论思想。如《太甲上》“王惟庸罔念。伊尹乃言曰:‘先王昧爽丕显,坐以待旦。旁求俊彦,启迪后人,无越厥命以自覆。慎乃俭德,惟怀永图。若虞机张,往省括于度则释。钦厥止,率乃祖攸行,惟朕以怿,万世有辞’”一节,林氏以孔子“惟上智与下愚不移”之说论太甲品性,谓太甲实中人之性,“伊尹知其性之可移而为智,故谆谆然以诲之,则冀其改过以迁善。”从而论述了他把人性分为上智、下愚与中人之性三品的人性论观点,云“上智不可移而为愚”、“下愚不可移而为智”、“故智者而与之恶则将移而为恶,愚者而与之善则将移而为智,此则谓中人之性,以其可上而可下也”(《全解》卷十六)。按经文本训太甲要效法先王以图长治久安而留名后世,林氏所谓“中人之性”乃借经以发挥一己义理,实与经文本旨无关,实循宋学之路径。关于“中人之性”的说法造端于孔子“惟上智与下愚不移”之说,东汉王充明确提出“中人之性”<sup>③</sup>,韩愈《原性篇》又详加讨论。<sup>④</sup>宋儒程

① 按该书又名《尚书集解》,见《宋史·艺文志》、林之奇《拙斋文集》、朱彝尊《曝书亭集》(卷三十四《东莱吕氏书说序》)、《闽中理学渊源考》(卷七《文昭林拙斋先生之奇》)。此准林岍编定所名。

② 按麻沙伪本为五十八卷(今不存),其孙林岍整理本为四十卷,《通志堂经解》准林岍本。但《全解》自《洛诰》以后非林之奇著。本论文引用《尚书全解》文字用《通志堂经解》本,所论仅取《洛诰》篇以前林之奇自著者为据并注明卷数。

收稿日期: 2007-06-12

作者简介: 陈良中(1972—),华东师范大学古籍所博士生,研究方向: 朱子学文献与学术史。

③ 王充《论衡》(四部丛刊初编本)卷三《本性篇》云:“夫中人之性在所习焉,习善而为善,习恶而为恶也。至于极善极恶,非复在习。”

④ 马其昶校注,马茂元整理《韩昌黎文集校注》,上海古籍

颐继承了韩愈说法,《二程外书》卷六伊川语云:“‘上知’,高远之事,非中人以下所可告,盖踰涯分也。”

<sup>①</sup>在程颐看来,人性是有上智、中人与下愚的差别的。又云:“子曰:‘君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫!’此非自得也,勉而能守也。‘多闻择其善者而从之,多见而识之,知之次也’,以勉中人之学也。”<sup>②</sup>程氏认为只有中人才可能以教化导之向善。从林之奇对人性的论述来看,直接的思想源泉当是二程。

关于人性的这种差异源于“气质之性”,林之奇在论《洪范》“皇极畴”中对此有详尽的阐述,他认为人皆禀“天命之性”而生,初未尝有“智、愚、贤、不肖之分”,但人所禀受有“气质之性”存于其间,所以论天命之性则人“凡受中于天者均一性”,是无差别的,但论其气质之性则“有上智焉、有下愚焉,而于上智、下愚之间乃有中人之性焉”(《全解》卷二十四)。林之奇以天命之性与气质之性解释了人性差异的根源。天命之性与气质之性的说法是由程颐提出的,云:“‘生之谓性’,与‘天命之谓性’,同乎?性字不可一概论。‘生之谓性’,止训所禀受也。‘天命之谓性’,此言性之理也。今人言天性柔缓,天性刚急,俗言天成,皆生来如此,此训所禀受也。”<sup>③</sup>又云:“人生气禀,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也。”<sup>④</sup>程颐认为人之为人,在本质上是善的。但人禀气而生,所禀不同就产生了善恶之不同。林之奇融会了韩愈与二程的人性论观点,又把它纳入《洪范》“皇极”思想中,形成了他独特的人性论学说,认为“下焉者自暴自弃,上之人虽设皇极以教之有所不从也,则是皇极之所教者惟中人而已。”中人可以语上,亦可以语下,修“皇极”之教,则世之中人皆可以进而为上智;不修“皇极”之教,则世之中人皆将流而为下愚。林之奇根于“性三品”的人性论,反复阐述了“皇极”之教的意义在于“诱天下中人而纳之于善”。林之奇还借“皇极”探讨了物欲之蔽。他认为民禀受于天莫不有“皇极之道”,但“因物有迁”,桎于“蕞尔形体之微”,至于偏陂反侧而失其固有之中,“流于物欲而不能自反”。也就是说人性是本善的,但民容易被外物移易,

物欲障蔽,要恢复人性本然之善就需人君模范天下“建皇极于上”,去民“偏陂反侧”(《全解》卷二十四)之性以新民。林之奇关于人性“物欲之蔽”的思想同样来自二程。<sup>⑤</sup>其实“皇极畴”本宣扬的是源于上帝意志的神权政治和暴力统治,与道德教化无关<sup>⑥</sup>。林氏之说颇背经文本旨,这里的阐说无疑是借经发挥其理学思想。林之奇继承了二程人性论观点,并以此为基础探讨了君主教化何以可能,以及教化的阡限。这就是他反复阐述“中人之性”的价值指向。林之奇解经中理学思想的应用是圆通自如的,确实深得程氏理学阡奥。这种阐释无疑是一种合目的的创造,同时也表明理学已成为了重要的时代精神。

其次在士大夫提倡和科举的推动下,宋代《大学》、《中庸》逐渐成为现实思想资源,《大学》之修养路径,《中庸》之终极关怀已渗透到知识群体内心世界中<sup>⑦</sup>。在此大背景下,林氏解《书》常会通三者,建构其理学思想。林之奇解《书》充分应用了《大学》思想,引《大学》格致诚正、修齐治平思想以解《皋陶谟》“慎厥身修”,<sup>⑧</sup>认为尧、舜之治

<sup>⑤</sup> 程颢、程颐,《二程集》,第123页。《二程遗书》卷十一云:“人心莫不有知,惟蔽于人欲则忘天德一作理也。”

<sup>⑥</sup> 详参刘起鈇《尚书校释译论》,中华书局,2005年,第1207页。

<sup>⑦</sup> 《宋史·张知白传》卷三十一“仁宗即位(1022年),进尚书右丞,为枢密副使,以工部尚书同中书门下平章事、会灵观使、集贤殿大学士。时进士唱第,赐《中庸篇》,中书上其本,乃命知白进读,至修身治家之道,必反复陈之。”按张知白进相在天圣三年(1025年)。(页10188)《宋会要辑稿》“天圣五年(1027年)四月二十一日赐新及第《中庸》一篇。”天圣八年(1030年)四月四日载:“赐新及第进士《大学》一篇。自后与《中庸》同赐。著为例。”(选举二之七,中华书局,1957年,页4248)王应麟《玉海》卷三十四“天圣赐进士《大学篇》”条云:“天圣八年四月丙戌,赐进士王拱辰,宴于琼林苑,遣中使赐御诗及《大学篇》各一轴。自后登第者,必赐《儒行》、或《中庸》、《大学篇》。”(《四部丛刊》本)章如愚《群书考索》卷十八“天圣八年,自后登第赐字,必遣中使赐《儒行》、或《中庸》、《大学》以为常。”(《文渊阁四库全书》)朝廷以《学》、《庸》赐新进士,是要求他们以二书思想为修身从政之本。这种做法无疑大大提高了二书的地位,使束之高阁的经典进入了现实的思想世界,在铸造精英的灵魂时改造着现实社会。

<sup>⑧</sup> “言人臣欲谟弼谐以启迪人主之德,则当使人君慎厥身修。盖‘古之欲明明德于天下者,物格而后知至,……自天子至于庶人,一是皆以修身为本,其本乱而未治者,否矣。其所厚者薄,而所薄者厚,未之有也。’古之所以明明德于天下始于格物、致知、正心、诚意者,凡欲以修身而己身既修矣,则扩而充之,至于家齐而后国治,国治而后天下平,无不可者。……尧、舜之治天下,禹、皋陶、稷契之陈谟于君,其叙未尝不本于此。”(卷五)

出版社1986年。韩愈云:“性之品有上中下三。上焉者,善焉而已矣;中焉者,可导而上下也;下焉者,恶焉而已矣。”

<sup>①</sup> 程颢、程颐,《二程集》,中华书局,1981年,第207页。

<sup>②</sup> 程颢、程颐,《二程集》,第95页。

<sup>③</sup> 程颢、程颐,《二程集》,第313页。

<sup>④</sup> 程颢、程颐,《二程集》,第10页。

天下，禹、皋陶、稷、契之陈谟于君，其叙“未尝不本于此”，把《大学》的修养方法作为了君主修养的普遍规则。林之奇反复使用《大学》这一思想解读《尚书》，凸显了理学家修养论的现实意义，在《尚书》研究史上是开先河的。他认为《洪范》“八政”是“圣人以其正心、诚意、修身之道，达之于天下国家者”，《洪范》“始于五行以尽性，五事以践形，尽性践形以致知、格物、正心、诚意以修其身”，全篇讲述的是“尽性践形”的至道。很显然林氏是用自己理学思想在重构《洪范》主旨，远非经文本旨。《大学》之修养方法成为了林之奇解《书》的重要思想资源，贯穿于《尚书全解》全书中。林之奇以《大学》为人主治天下之要道，《大学》不仅提供了修养的方法论，同时还有超越的终极追求，下学而上达，通过修身而至“止于至善”完美境界。其解《益稷》“安汝止，惟几惟康”就运用《大学》“知止章”为解，要求通过修身达至对人伦事理的圆融，这就是“内圣”的功夫。儒者修身的目的不只在独善，还要肩负“新民”的社会责任，追求“外王”的功夫。《说命下》解“惟学逊志，务时敏……惟敦学半，念终始典于学”云：“人之学也，岂以独善其一身而已哉！”“学之始仁以成己，学之终智以成物”（《全解》卷二十），“成物”实与《大学》“新民”之纲领同一旨趣。经林氏的解读，《大学》之“三纲领”、“八条目”已完全融入到了《尚书》思想的建构之中。

同样《中庸》也成为林之奇解《书》的重要思想资源。解《大禹谟》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，林氏谓“此尧、舜、禹三圣人相授受之际，发明其道学之要以相畀付者”，把这十六字看作圣人授受天下的秘旨，并借韩愈“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传”（《全解》卷四）之说，建立起了儒家的道统谱系。他还结合《中庸》“中和”思想，展开了对儒家心性之学的探究，为道统注入了丰富内容，辞云：

《中庸》曰：‘喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和’，苟于其既发而为私欲所胜，则将发而不中节矣。夫所发者既已危而不安，则未发者亦将微而难明，诚能惟精惟一以安其危，则喜怒哀乐中节而和矣。所发者既和，则未发之中亦将卓然而独存矣，故能允执厥中。此盖与《中庸》之言相为表里，自尧、舜、禹以至孔、孟所以相传者，举不出此。（卷四）

林之奇用《中庸》“中和”思想阐释了《大禹谟》“道心”、“人心”，从林氏所论“所发者既已危而不安，未发者亦将微而难明”的阐释来看，他是以“已发”为人心，“未发”为道心的。他把心分为两个层面，为私欲所胜则为“人心”，胜私欲则为“道心”，提出了要警惕“所发”的修养论，修养要“惟精惟一”以安其人心，由所发之和而达“未发之中”而把握“道心”。林氏此说为朱子“操存涵养”心性论的建立提供了宝贵的思想资源。

林氏准《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”阐释《洪范》九畴，认为自“初一日五行”，五行运于天地之间，是发明“天地之性”、“中和之实”。自五事、八政而下则“率性之谓道，修道之谓教也”（《全解》卷二十四）。用《中庸》思想概括了《洪范》的全部内容，以全新的视角作出了创造性的解释，结论虽有可议之处，但却卓然可备一说。又“皇极畴”论云：“《洪范》之于五行，发明尽性之理已系于此矣，则圣人建大中以为治天下之本者既由是广而充之，至于五事敬、八政农、五纪协，则治天下之规模法度毕备矣。”（《全解》卷二十四）林氏引《中庸》以解《洪范》，内圣与外王思想交相辉映，形成了儒家“治天下之规模法度”。《中庸》与《尚书》思想的交融，一个一个远较佛老悠远的道统谱系确立起来了，同时又展开了对儒家心性理论的颇有深度的掘进。《大禹谟》“十六字心传”与《中庸》“中和”思想的交汇不仅为圣圣传心提供了可以探寻的思想轨迹，而且还为儒家道统思想提供了基本文献，表明了儒家道统绝非虚构。心性论是儒道得以承传的基础，是区分儒道与异端的标尺。儒家道统思想又是心性论的最终归宿，是改造现实人性的依据。

虽然林氏之说颇背经旨，但理学和《大学》、《中庸》思想的灌注，确实赋予了《尚书》这部古老经典以时代思想的新鲜血液，使其常读常新。经典与经学家就在这种相互碰撞中塑造着时代精神。

### 义理与象数之争

北宋《易》象数学空前发展，象数学者相信黑白子的《河图》、《洛书》，以象数解释天地万物。又以《洛书》为《洪范》之本，象数就逐渐介入了《尚书》之《洪范》篇中。北宋范谔昌《大易源流图》谓“《洛书》之九畴本《河图》自然之数，虚皇极于中，而八畴分布四正四维，五行置于坎一，五事置于坤二，五纪置于巽四，五福置于离九，一以九畴

之次叙陈列于《河图》之卦次。”<sup>①</sup>范氏把《洪范》九畴配于《易》之八卦，认为《易》与《洪范》同源，他的意图不是援《易》以解《范》，而是重新引五行以解《易》。其后邵雍《皇极经世观物外篇》认为“圆者《河图》之数，方者《洛书》之文，故羲、文因之而造《易》，禹、箕叙之而作《范》也。”<sup>②</sup>从数的角度把《易》、《范》联系在一起。象数学者对《河图》《洛书》的阐述，开启了以数演《范》的门径。象数派发展的同时，义理派亦有很大发展，理学家程颐完全以义理解《易》而反对以象数解《易》，<sup>③</sup>林之奇禀承程颐义理一脉，极力批驳了象数学的诬妄，展现了高昂的唯物精神。他以《洪范》为大禹所作，“天赐禹《洪范》九畴，彝伦攸叙”就如同说“天诱其衷”。言天赐是因为“古人之语于其最重者必推于天”，<sup>④</sup>反对神话传说的怪异，批驳了《河图》、《洛书》说的荒谬，对《洪范》的由来作出了历史化的解释。林氏批判以《易》之象数解《洪范》的荒唐。他认为五行畴所谓一二三四五为五行之顺序，只是“列此五者之目”，与《易》之数、《洛书》本文无关。他按象数学者的逻辑推演，“一曰水至五曰土”可附会以“一二三四五为五行之生数”，那么“五事其所谓一二三四五者，岂皆亦有数邪？以至五纪、五福亦皆五物也。如五行谓可以系之于数，则此五纪、五福必皆可以数系之，以至于八政必合于八之数，三德必合于三之数。”结果必然是各畴均可以数言，无疑这一结论是难成立的。林氏驳斥说“今于其它不以数言，而独于五行则以约生其数，学者遂从而深信之，以为《洛书》之本文果如此，何其不思之甚邪！”进而林之奇阐发了《易》与《洪范》根本不存在联系的观点，解“五行畴”谓《洪范》“以五行为本”，其“与《易》大衍之数变通而不穷者固已如冰炭之不相入矣，安得以数而推之乎？”（《全解》卷二十四）坚决反对以《易》之象

数推演《洪范》，认为二者本不相类，相互牵合，必然导致牵强附会。正如《五行传》天人感应之说“牵合相从，徇其从己之见以为至当之论”，“失圣人之意远矣”。认为箕子所陈九畴是陈其事如此，谓《五行传》“其所以配五行、五事，太抵皆失于穿凿，非自然之理也。”矛头同样指向象数一派。象数学者相信可以通过象数了解人事吉凶、宇宙规律。林之奇却反对“明鬼尚怪”，以卜筮决疑，他解《洪范》“稽疑畴”，提倡践履行实，要求尽人事以合天道，反对一托于卜筮的不稽。但其后演《范》一派并未接受这一进步观点，其荒谬较汉《五行传》有过之而无不及。林之奇是论，于其时代可谓卓尔不群。

林之奇这种唯物精神还反应在他解《书》力驳怪力乱神之说和讖纬之说。如解《禹贡》“导洛自熊耳，东北会于涧、瀍，又东会于伊，又东北入于河”一节批评禹凿龙门、辟伊阙、析城、底柱、破碣石之说“皆已甚之论”。凿山通水，非九州之民力所能堪！不是出于人情，圣人不为。驳斥巨灵擘石的传说“乃世俗之所见”。林氏对大禹治水的神话传说做出理性批判，进行了历史化的解释。今天看来，林氏是缺乏历史意识的，但这一批判却彰显了他的唯物与无神论精神。解《咸有一德》“夏王弗克庸德……爰革夏正”一节，林氏指出祥瑞之说不仅使人主“不知取必于其德，而妄意符命于不可测之间”，还为篡逆者提供了一种凭据，“使王莽因之而篡汉者，推其源流，皆汉儒之罪也”。从而阐明了人主必以德得天下，否定符瑞之说的诬妄不实与欺世愚民，其实这也潜在否定了正史所载帝王行迹之异事，褪去了帝王身上神圣的光环，其思想具有着强大的战斗精神，这种无神论和唯物精神是值得称扬的。

林之奇对神话的历史化，批评汉儒讖纬、天人感应之说，驳斥宋儒以象数《易》解《洪范》的荒谬，都展现了他的唯物精神，其思想认识高出当时儒者远甚。

## 理学与新学的斗争

林之奇生活于两宋之交，当时王安石新学独行科场，林氏有激于当权者借《尚书新义》为口实误国，故作《尚书全解》阐明理学家之义理，批评王安石解经好异与穿凿，杂刑名法术之学，反对王安石新学的驳杂。在经学时代，经学一定程度上就是政治斗争的工具，林氏对王安石《书》说的批评展现了理学与新学的交锋，是一场争夺思想阵地的较量。《尚书全解》对王安石《书》学的批评，真实展现了经学经世的本质特征。

① 王铁《宋代易学》，上海古籍出版社，2005年，第33页。

② 朱熹《易学启蒙》朱子全书本，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第211页。

③ 《朱子语类》卷67，刘砺录朱子曰：“已前解《易》，多只说象数。自程门以后，人方都作道理说了。”

④ 林氏《尚书全解》卷24云：“古人之语于其最重者必推于天，典曰天叙，礼曰天秩，命曰天命，诛曰天讨，凡出于理之自然，非人之私智所能增损莫非天也。‘帝乃震怒，不畀《洪范》九畴，彝伦攸斁’，犹所谓天夺其魄也。‘天乃锡禹《洪范》九畴，彝伦攸叙’，犹所谓天诱其衷也……今世所传《洛书》五行生成之数大抵出于附会，不足信也。若以为龟背之所负有五行五事等字，则其说迂怪矣。某窃谓天乃锡禹《洪范》九畴，犹言天乃锡王勇智耳，不必求之太深也。”

林之奇《尚书全解》多指摘王安石《尚书新义》好异与穿凿，一是王氏解经每字务为训释，如解《太甲》“不惠于阿衡”，王氏<sup>①</sup>云：“保其国如阿，平其国如衡”，林氏批判云“此皆是随字立义，未必得其当时所以命名之旨，犹毛氏解‘尚父’曰：‘可尚可父’云尔”（《全解》卷十六）。《武成》“为天下逋逃主，萃渊薮”，王氏解曰：“归之之谓主，萃之之谓聚，藏之之谓渊，养之之谓薮。”（《全解》卷二十三）林之奇虽赞成王氏说，但经文本谓“纣为众恶之所归”，王氏之说随字立义，非经文本义。陈善云：“王氏之学，率以一字一句较其同异，而父子之论，自不能一如此。殆其末流之弊，学者不胜其异。”<sup>②</sup>对荆公解经字字锱铢必较的做法提出了批评。一是批驳王氏妄为义理。解《牧誓》“王左杖黄钺，右秉白旄以麾”，王氏云“钺所以诛，旄所以教。黄者，信也；白者，义也。诛以信，故黄钺。教以义，故白旄。无事于诛，故左杖黄钺。有事于教，故右秉白旄”（《全解》卷二十三）。林氏批驳曰“惟其喜凿故也”。左杖黄钺以为仪，秉麾非右手不能，此事理之常，而王氏妄相附致，张为议论，皆非其实。论《君奭》篇之不同称呼，王氏曰：“此诰或曰君奭，或曰保奭，或曰君者，主王而言则曰君奭，主公事而言则曰君而已，主保事而言则曰保奭也。”林之奇批评王氏“喜为凿说，一至于此”，并按其逻辑推衍指出如《康诰》之篇或曰朕其弟小子封，或曰小子，或曰封，或曰小子封，或曰汝封，或曰汝，亦皆有说（《全解》卷三十三）。王氏谓《康王之诰》篇所设之物、所陈之器皆有其义，以至或在左，或在右，或在东，或在西，或在房，或在序，皆义之所寓，“在东则有取于仁，在西则有取于义，以至有为道之序，有修德之序”，牵合破碎以求配于仁义道德，必非先王之本意。林氏曰“其说之凿莫此为甚！”（《全解》卷三十七）一针见血，直指王氏解经之弊。

① 林之奇《尚书全解》所引王姓《书》说有三：魏王肃、宋王博士和宋王安石。于王肃多直称姓名（37处），或称字王子雍（11处），只有上文引王肃之说时，为行文方便偶称王氏（2处）。王博士（6处）于林之奇书中常与王氏并引，二者不相混。引王氏（共313处）说常与程颐、刘敞、苏轼并引，并多称其穿凿乱道，可断定实指荆公。称引介甫（12处）、荆公（2处）。参程元敏先生《三经新义辑考汇评（一）——尚书》详考。（台湾，国立编译馆，1986年，页257-262）。按《全解》《洛诰》以后非林之奇手著。

② 陈善《扞虱新话》卷1，文渊阁四库全书本。

王安石以《三经义》一道德，成习俗，作为变法的理论依据。林之奇便由经义入手批评其解经杂刑名法术之学，以此作为攻击新学的手段。如《盘庚》“起信险肤”，王氏曰：“造险肤者，所不待教而诛”。考之经文，盘庚于造险肤之言者皆教之而不忍诛，林之奇谓王氏之说大害义理，盖其欲借此言簧鼓以惑天下，欲快意于一时老成之人言新法之不便者，皆欲指为造险肤之人而悉诛之（《全解》卷十八）。《论语·尧曰》云：“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼”，荆公之说欲以止“言新法之不便者”之口，但却违背儒家要义。“同而不和”对于不同意见，儒者倡导从谏如流、兼收并蓄，而不是消灭异己。解《康诰》“予惟不可不监汝德之说于罚之行”，王氏曰：“民悦汝德乃以汝罚之行也。有罪而不能罚，则小人无所惩艾，骄陵放横责望其上无己，虽加以德未肯心说，故于罚行然后说德也。”王氏之说不合经文本旨，经文本谓周公诰康叔欲其勤德慎刑。王氏倡法，意谓殷俗之薄非罚不能齐整其民而使之迁善，林之奇认为王氏之说“盖其新法之行，不附己者皆私斥逐，故以此借口”（《全解》卷二十八）。《尚书全解》中批评王氏尚法之处特多，举此以见一斑。林之奇批判《尚书新义》，实质是对当时占统治地位的王氏新学的批判，是以经学为手段展开的思想斗争，是理学与新学的交锋。

另外，林之奇解经旁征博引，为我们保留了大量宋人《书》说材料，尤其是有关王安石《尚书新义》的弥足珍贵的材料。他以理学思想解《书》，援《学》、《庸》入《书》以及对王安石《书》学的批判展现了经学作为意识形态的鲜活个例。他的唯物观及无神论精神，他对《古文尚书》的疑辨等多方面都深刻影响着后来《书》学的研究与发展。朱子论曰：“三山林少颖说亦多可取。”<sup>③</sup>蔡沉作《书集传》不少取资于林之奇。林氏《尚书全解》确实是宋代《尚书》学之佳构。

（英文信息转第14页）

③ 朱熹《晦庵先生朱文公文集》，朱子全书本，2002年，第2754页。

史料中，既有称“王妃”者，亦有称“王后”者，比如日本光仁天皇宝龟年间（公元 770 年左右）的国书中，就有这样的话：“史都蒙等归蕃。以大学少允、正六位上、高丽朝臣殿嗣位送使，赐渤海王书。又弔彼国王后丧”（《续日本纪》卷 34：宝龟八年五月癸酉）。就是在这种政治经济方面对中原政权没有依赖关系的情况下，渤海国文人撰写的两位公主《墓志》，竟然在文化渊源、行文风格等方面，还斤斤于中原主流文化的认同。应当说，这是当时渤海国

主流意识的生动反映。也许正是由于这个原因，一直到中原政权鞭长莫及的渤海国亡国前后，这个少数民族地方政权从来就没有放弃对中原政府的萦怀，甚至有的上层人士在渤海国亡国后还流亡到中原，成为当时朝廷的座上宾。至于下层百姓亡国后被视同汉人加以管理的记载，也经常见于正宗史书。这就是文化渗透压对政治经济交往的巨大影响所造成的虽然奇特，但也实属必然的历史现象。

### **Studying Cultural Collision and Fusion Between Chinese and Japanese From the Inscription of ZhenHui and ZhenXiao Princess**

**Lü Shu-bao**

(The College of Liberal Arts of GuangXi University for Nationalities;Nanning;GuangXi;530006)

**Abstract:** The inscription of ZhenHui and ZhenXiao princess reflects profound Chinese culture, it has been valued by the academic circle since these two pieces of tombstone were unearthed. This article compares related classical books of Chinese culture and detailedly explains the text of these two princesses' inscription. On this foundation, comparing other inscription texts which ages are not far from, we can get a such conclusion: the text style of those tow princesses' inscription is not the general style of Tang Dynasty, but is nearly like the contemporary political power of minority or even Japanese style. From this point, this article demonstrates four aspects about this phenomenon of cultural collision and fusion: the stagnating quality of fashion chasing; cultural interaction between imitators pushing by the cultural contempt; the lost identities during the process of pursuing advanced culture; the huge influence on economic and political exchange which is produced by the pressure of cultural infiltration. And the article believes that it is a kind of unusual cultural phenomenon during the process of Chinese and Japanese cultural collision and fusion.

**Key words:** ZhenHui; ZhenXiao; The style of inscription; The profound meaning of culture; Chinese and Japanese culture; Collision and fusion

(责任编辑：黄云鹤)

---

(上接第85页)

### **To study the thoughts of Shangshuquanjie**

**CHEN Liang-zhong**

(Institute of Classical studies, East Normal University, Shanghai 20062;

Institute of Chinese Literature and News, Chongqing Normal University, Chongqing 40047.)

**Abstract:** Shangshuquanjie is an important work which written by Lin Zhiqi. The work reflected that the writer was a materialism and atheism. And it's the first work about Shangshu which interpreted with Daxue and Zhongyong and the Neo-Confucianism's ideas. It refuted Wang Anshi's Xinjingshangshuyi which read too much into Shangshu. It made strong impact in the domain of Shangshu studying.

**Key words:** Lin Zhiqi; Shangshuquanjie; Neo-Confucianism ; thought

(责任编辑：刘兵)