

☆ 宁夏社会科学院文库 ☆

异而同 同而异

【王岱舆对儒学的一种理解】

金贵
著



黄河出版传媒集团
宁夏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

异而同 同而异: 王岱舆对儒学的一种理解 / 金贵著. — 银川: 宁夏人民出版社, 2013.11

(宁夏社会科学院文库 / 张进海主编)

ISBN 978-7-227-05530-3

I. ①异… II. ①金… III. ①王岱舆(1570~1660)—伊斯兰教—宗教哲学—对比研究—儒学 IV. ①B969.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 253568 号

异而同 同而异——王岱舆对儒学的一种理解

金贵著

责任编辑 杨海军 马文梅

封面设计 张宁

责任印制 王艳

黄河出版传媒集团 出版发行
宁夏人民出版社

地址 银川市北京东路 139 号出版大厦 (750001)

网址 <http://www.yrpubm.com>

网上书店 <http://www.hh-book.com>

电子信箱 renminshe@yrpubm.com

邮购电话 0951-5044614

经销 全国新华书店

印刷装订 宁夏精捷彩色印务有限公司

印刷委托书号 (宁)0014027

开本 880mm×1230mm 1/32

印张 9.75

字数 210 千

印数 1000 册

版次 2013 年 11 月第 1 版

印次 2013 年 11 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-227-05530-3/B·178

定价 32.00 元

版权所有 侵权必究

前 言

明清时期,在中国伊斯兰教发展史上,出现了文化创新活动,这一活动通常被人们称作“汉文译著活动”。对于此活动的实践与倡导的先贤们暨“汉文译著家”文化倾向或文化认同问题研究,特别是与儒学关系问题的研究无论是在历史上,还是在现实中;无论是国外学者,还是国内学者;无论是穆斯林知识分子,还是非穆斯林知识分子;无论是西北学者,还是南方学者,都把它当成回族学或伊斯兰教研究中的“时髦”论题来看待,新的论文及著作不断问世,新的思想火花不断产生,成为与回族有关的学术会议及“回儒对话”“回耶对话”“回佛对谈”等会议的重要议题,也为现代“金陵学派”的产生提供了历史文化“基因”。这些都在以不同方式推动汉文译著活动含义及意义研究的深入。笔者以汉文译著活动的奠基人王岱舆为研究对象,从其所涉及的微观的命题、概念、范畴和思维方式出发,研究他与儒学的关系,以及蕴含在其中的文化认同问题,希望能有所发现。

在中国传统文化语境中,儒学在诸多方面居于主导地位,面对此种形势,作为一名旨在“用中土之汉文,展天方之奥义”的伊斯兰学者,王岱舆就不可避免地遇到与其他非儒学的外来世界性宗教学者在儒学背景下如何阐述“教门”“正道”“奥义”一样的问题,即如何处理与儒学的关系问题。事实上,王岱舆在

直面儒学等中国传统学问过程中，并没有绕开儒学而谈自己的“正道”。他对儒学所探讨的问题及探讨问题的方式公开地表明自己的立场，且在这种表明中表达了自己对伊斯兰文化和中国人身份的认同立场。这是更富有智慧的探讨。

根据其智慧的反思与理解，可以肯定地说，伊斯兰思想与儒学思想在王岱舆身上均有所显现。如何理解这种显现呢？在显现中，王岱舆是更认同伊斯兰呢，还是儒学呢？笔者从批判、认同与借用三个方面解释伊斯兰思想与儒学在王岱舆身上的显现，发现“异而同，同而异”是王岱舆思想的重要特征，即认为王岱舆在构建自己的思想体系时——仅从所运用的伊斯兰教与儒学这两种文化资源出发。尽管王岱舆主要运用了两种文化资源——伊斯兰教与儒学，但他的思想体系本身仍然属于伊斯兰思想体系，故他的思想与儒学本身相比，仍是相异的，对儒学的批判也就在所难免。同时，在批判中也有对其部分因子的认同立场。

另外，王岱舆的思想与儒学又有相同的地方，表现在他对儒学的认同方面。若仔细分析王岱舆对儒学的认同，可以发现，他对儒学的认同更多的是对其理想、观念及理念的认同，这也是伊斯兰所强调或不反对的。他的这种认同可以被看作是儒学与伊斯兰这两大文化体系在同一问题上的自然汇通，更重要的是他的这种认同体现了在传统中国语境下伊斯兰内涵以儒学方式表达的精神及与儒家文化寻求“文化理解”的主观愿望。由于伊儒两种文化在解决问题的思路与价值取舍上并不完全相同，故他对儒学的认同仍是有所保留的。

更为关键的是，王岱舆对儒学还有借用的方面，即借用儒学的一些范畴来表述伊斯兰教的相关思想与观点。此借用的出

现更能表达其思想的伊斯兰文化立场及与儒学思想之间的相异性,其借用中亦有对儒学的认同与批判之处。

上述王岱舆与儒学的关系就是:由异到同,由同到异,其中前异是否定,同乃肯定,后异是否定之否定;同中有异,异中有同。

不管怎样解释或理解王岱舆与儒学的关系,都要明白,王岱舆所做的努力并不是将其所代表或力主的伊斯兰文化体系与传统儒学尖锐地对立起来,他努力的目标是“求同存异,和而不同”,希望伊斯兰文化与儒家文化及这两种文化的载体——回汉两个民族能够相互理解与尊重,平等、和谐相处。

对王岱舆与儒学的关系,可以做这样的总结,即由异到同,由同到异;同中有异,异中有同;求同存异,和而不同。这就是王岱舆思想与儒学关系的基本特征,这种特征也能表明伊斯兰思想与儒学思想在王岱舆身上显现的真实性。

统而言之,从具体的观点出发,分析王岱舆与儒学的关系,不仅仅只是为了去解释王岱舆对儒学进行批判、认同与借用的原因、过程与论据,而是为了更好地理解回族文化或伊斯兰文化与儒学的异同,理解王岱舆时期伊斯兰教在中国的发展已经由单纯地对儒学某部经典或整个儒学或中国传统文化“文本”的“字面解释”工作,发展到了对其“文化意义”的“理解”地步,在这种变化中回族固有的伊斯兰文化的认同观并没有发生根本的变化,他们还成功地构建了一个以伊斯兰文化为体、为魂,中国传统文化为用、为形的中国回族伊斯兰文化生态体系,这个全新的文化生态体系的建立是回族历史发展的一种总结,并为其将来的发展提供理论支撑与动力。同样,这种变化或发展亦表明汉文译著为伊斯兰教在中国的发展提供了一条不同于

已

而

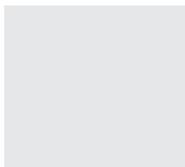
同

而

异

——王岱舆对儒学的一种理解

门宦在西北发展的另外一条路径，当然也是一条有意义的路径。不难理解，汉文译著与门宦这两条“意义路径”能在历史及现实条件下自发地发生联系，且此联系程度超乎想象。



目 录

前 言	1
导 论	1

批 判

一、对儒学“天”“天命”与天帝观念的批判	43
二、对孔子与子思“性与天道”论题的批判	60
三、对孟子及其宋明时期“心、性、天之间关系” 的批判	69
四、对儒学“夷夏之别”的批判	76
五、对儒学孝观念的批判	85
六、对儒学“性相近，习相远”命题的批判	101
七、对儒学“理同气异”学说的批判	107
八、对儒学殡葬用棺槨习俗及为亡人看风水 习俗的批判	112
九、对儒学关于妇女应守贞洁观念的批判	117
十、对儒学重道德伦理、轻法律倾向的批判	121

十一、对“易学”的批判 127

认 同

一、对儒学“忠君”观念的认同 133

二、对儒学“践迹”“升堂入室”认识方法的认同 140

三、对儒学强调人在宇宙间具有优异地位观念的
认同 144

四、对儒学“仁”理想的认同 151

五、对儒学“中和”思想的认同 156

六、对儒学“三纲”“五伦”伦理思想及“修齐治平”
思想的认同 162

七、对儒学强调“知行合一”理念的认同 168

八、对宋儒“人性善恶两重”理念的认同 173

九、对儒学“安贫乐道”理念的认同 177

十、对儒学“克己”“恕人”理念的认同 184

十一、对儒学人分“君子”“小人”理念的认同 189

十二、对儒学“格物穷理”理念的认同 192

十三、对儒学“人无远虑，必有近忧”判断的认同 196

十四、对儒学“文道统一”理念的认同 200

借 用

一、对儒学“人极”范畴的借用 209

二、对儒学“理”范畴的借用 222

三、对儒学“太极”范畴的借用 231

四、对儒学“形”“神”范畴的借用	240
五、对儒学“动”“静”范畴的借用	244
六、对儒学“体”“用”范畴的借用	254
七、对儒学“性”“命”范畴的借用	263
八、对儒学“心”范畴的借用	272
九、对儒学“成人”范畴的借用	284
十、对儒学“礼”范畴的借用	288
十一、对儒学“五常”范畴的借用	293
后记	300

导 论

一、关于王岱舆与儒学关系的研究背景

儒学指尊崇孔子学说的文化学派。在儒学诞生伊始,它只是中国诸多的文化学派之一,并无多少优势可言,可在汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以后,儒学渐成为国家治理的指导思想和理论基础。唐李世民确定的以儒学经典为考试内容的科举制度则进一步确认了儒学在中华文化结构中的主体地位。在长期的历史发展中,它作为一种文化心态、道德伦理、社会习俗、价值观念、思维方式,通过特有的文化遗传机制,在一代代人中间传递,影响着人们,以及社会中其他异质文化形态。异质文化,特别是外来文化,要想不被儒学所吞噬或孤立,并稳定、有生命力、长期地传承下去,就要同儒学保持有距离的接触政策,而非孤立政策。可以说,在传统中国,任何外来文化要想在中国大地生根、发芽、开花、结果,就要把处理与儒学之间的关系当作头等大事对待,任何有意或无意的回避或逃避的做法都是不明智的,其后果也极其严重。在中国历史上,世界三大宗教都因为直面且不反对儒学才能进入中国且取得不同程度的发展。

伊斯兰教于公元7世纪发源于阿拉伯半岛,是世界三大宗教中最为晚出的一神论宗教,同时也是世界三大宗教中发展最为迅速的一神论宗教。至于它何时传入中国,现有的关于中国回族及中国伊斯兰教的研究虽有所论及,却少有说服众人的观

点与论据。然而，不可忽视与达成共识的是，在中华文化辉煌的唐宋时期，就有大量的穆斯林商人、旅行家、使者、军士等各阶层的人作为文化交流的“中介”来到异域中国，他们中的一部分人由于各种原因滞留了下来，居住于特定的被人们称为“蕃坊”的区域。虽然生活在“异域”，可这些回族先民视“异域”为祖国，同时仍然保持着伊斯兰信仰，保持着伊斯兰的生活方式。伊斯兰教就这样和平而平缓地进入中国。

至明王朝时，伊斯兰教传入中国已经有数百年的时间了，可以说，在这漫长却又短暂的历史瞬间，伊斯兰教在中国发展的速度极其迅猛，信仰人口不断增加，清真寺如雨后春笋般出现在神州大地，阿訇及经师人才辈出，教义教学思想活跃。引人注目的是，伊斯兰教在中国发展过程中，不仅将一种信仰、一种生活方式、一种文化、一种科技成功传入中华大地，而且还催生了许多新兴民族的诞生，回族就是其中之一。^①

回族的形成离不开与周围群体的交往，可他们在交往过程中也形成了自己独具特色的文化。伊斯兰文化是其母体文化，但伊斯兰文化并不是其文化的全部。造成这种状况的原因就在于，回族文化是在一种开放—冲突的环境下形成的，而不是在一种封闭的状态下形成的。回族文化始终是在其母体文化——伊斯兰文化与异质文化的长期交流与互动中形成的，并保持鲜明而独立的特性。回族文化从来不是一座文化孤岛。回族在保持着伊斯兰信仰的同时，一直在自觉或不自觉、主动或被动地吸收着大量异质文化的因子，这些异质文化因子至少包括了

^①关于回族的形成，详见邱树森主编：《中国回族史》，宁夏人民出版社，1996年；白寿彝主编：《中国回回民族史》，中华书局，2007年。

儒、道、释三家,其中以儒学为主。

在现实生活中,回族穿汉服,用汉姓,与汉族通婚,讲汉语,用汉字;学习儒学经典,参加科举考试;积极入仕参与社会政治、军事生活;回族的清真寺、拱北及道堂的建筑风格逐步吸收了中国传统园林建筑风格;回族在丧葬中纪念亡人名称有的与汉族纪念亡人的名称相同;回族还对儒学许多理论学说,如“纲常理论”“修齐治平”“中和”等表示认同;对儒家哲学中的阴阳等理论进行了吸收与改造;等等。总之,通过这些现象可以看到,回族是在与汉族所力主的儒学的接触、交往中形成了自己的文化符号,在表证着自我;而他们精神信仰的核心伊斯兰教及其表达方式或表述方式也逐步地发生着变化。

这种变化有两个截然相反的趋势:一是为大部分回族人所坚持的。这些人尽管吸收了如此多的儒学因子,可他们并没有被儒学汹涌的浪涛所吞噬,他们仍然将伊斯兰教当成自己精神世界与世俗世界的核心,坚持着伊斯兰信仰的表达方式及伊斯兰的生活方式,坚守着伊斯兰的信仰阵地;而且可喜的是他们还向不了解伊斯兰的人士阐明伊斯兰的道理,扩大了伊斯兰教的影响,获得了教外人士的尊重与理解。另外一种趋势是少数回族人所实行的。这些人由于受儒学的影响,走上了“离经叛俗”的道路,他们的伊斯兰信仰及信仰表达方式也许只有自己清楚,他人已经很难分得清了,有的甚至连最起码的饮食禁忌都已放弃,也不希望他人提起自己的回族身份,至多是在临终时向子孙交代,自己要用伊斯兰的方式入土为安,却又得不到其子孙的理解。这类人数量虽不多,却对整个回族的形象及未来走势有着重要的影响。

回顾伊斯兰教发展历史,面对强势异质文化的影响,伊斯

兰教曾有过成功的经验。“四大哈里发”时期是一个重要时期，伴随着这一时期伊斯兰教向外传播的加快，穆斯林接触到比自己“先进”的各种文化形态，诸如希腊文化、古罗马文化、基督教文化等。伊斯兰文化在面对这些异质文化形态时，对其世俗的或理论的或哲学的、科学的“先进文化形态”，采取了积极的态度，吸收了先进的异质文化因子，从而形成灿烂的对阿拉伯—伊斯兰世界及对以后欧洲文艺复兴起到关键作用的中世纪阿拉伯—伊斯兰文化。然而，自拿破仑率领侵略军进入埃及以后，阿拉伯—伊斯兰世界就长期面临着西方文化的种种压力。面对这种压力，阿拉伯—伊斯兰世界有不同的态度，有提倡学习西方的改革派，也有基要主义者，而后者提出的变革方式为“一切回到《古兰经》里去”，希望用复古传统的方式使阿拉伯穆斯林社会的一致性得以保持与发展。

那么，对于生活在中国的伊斯兰文化，应该如何处理与有影响力的异质文化之间的关系呢？特别是在自己并不占主流地位的环境里，如何处理与最有影响力的主流文化学派暨儒学之间的关系呢？对于坚守伊斯兰信仰的回族而言，又应该如何对自己的实践进行理论总结与升华呢？是与主流文化学派断然决裂，顽固地退守到自己的宗教信仰里，也提出类似于古典或现代伊斯兰基要主义诸如“一切回到《古兰经》里去”的口号，或提出“遵经革俗”的变革方式呢，还是完全地抛弃伊斯兰信仰，完全地融入所谓的“主流社会”获得统治者的青睐，攫取各种“好处”呢？在传统中国社会，这些是摆在回族知识精英们面前的重大课题，也是回族知识精英们必须认真思考并正确回答的重要问题。

让人欣慰的是，王岱舆作为回族的“操心之人”“道学先

觉”，以其独到的眼光，敏锐的视角，超人的气魄与胆识，勇敢地担当了这项历史使命，对伊斯兰教与儒学的关系进行了认真的研究与探讨，作出了对整个回族的发展具有深远影响的回答。尽管他在研究与探讨中，由于工作的开拓性，在某些方面还需要再发展，可毫无疑问，他的尝试及其尝试的结果是前无古人、成绩斐然、影响巨大的。

王岱舆在以回族知识分子的身份阐述中国伊斯兰教的观点、理论的过程中大量引用、吸收了儒学的诸多观点、理论；同时，他还坚持了伊斯兰教的基本观点、理论，从而达到了向不明经文的回族穆斯林群众及其他不知或不理解伊斯兰教的非穆斯林传播一般性伊斯兰教知识的目的。他为回族建立起精巧的形而上学理论提供了成功的雏形，使得回族能够挺立起来。他的努力及其成就是成功的，故有教内人士对他衷心地称赞与拥护。他也能在穆斯林知识分子界及整个中国文化界保持住其作为中国穆斯林知识分子而非理学家的身份与地位。

同时，由于他在论述中国伊斯兰观点、理论的过程中，虽对儒学有或含蓄或严肃的批判，可他还是尽量强调伊斯兰文化与儒学的共同点，尽量吸收儒学的诸多概念、范畴与命题，并积极地与儒学人士进行沟通与论辩，以此来阐述伊斯兰教的观点。他的这种做法以及主动、自信的文化心态，也能使他在儒学人士中及整个中国文化界获得由衷的称赞。这可以从其著作及后学的研究与论述中发现。

二、关于王岱舆与儒学关系的研究

由于王岱舆等汉文译著家们在从事汉文译著活动中运用的文化资源，既有以儒学为中坚的中国传统文化，也有以伊斯

兰教为核心的伊斯兰文化，故对于在此活动中涌现的人物暨汉文译著家的文化倾向问题或文化认同问题研究，即王岱舆在运用两种文化资源过程中到底是倾向、认同儒学，还是倾向、认同伊斯兰文化？他被儒化了吗？他是“回儒”呢，还是“儒回”呢？对于这些问题的研究，学界是有不同意见的，存在争议。

首先，王岱舆本人是怎么来看这一问题的。他在《清真大学·弁言》里对于为什么写作“清真”《大学》即伊斯兰的“大学”的道理进行了解释。他说：“参兹《大学》义理，精详直达本原，特明真一。显正道之光明，驱异端之讹谬；静则具于胸中，用则弥于宇宙；贯微尘而不细，括天地而不广。扫除臣相，劈破空无，本因全复明德之源，导引归真之路，由此则脱离幻海，复回来岸，较之宏道兴伦纲常大典，孰有愈于此乎？果欲演说清真，阐斯元妙，非其人必不能解，不应受，亦不能受，诚得斯人，始宏斯道。……但期正人君子体念忠诚，参求至道，明心胸而大眼界，熔俗见而扫臆说，践迹真传，方有正得，似此磋磨，始知极大之证明，顿悟当身之古册，庶几不负作者之婆心，更阐清真之至道矣。”^①可以看出，王岱舆所认同或倾向的文化是伊斯兰教，因为，他指出，他参照儒学的经典《大学》而写作《清真大学》，其目的不在于“附儒以行”，它真正的“婆心”就是阐扬“清真之至道”，即伊斯兰“正道”。

王岱舆还在《正教真诠·自叙》中阐释了自己学习儒学的经历，阐述了对自己“本来”不敢有忘，及让儒者见到“清真之书”

^①（明）王岱舆著，余振贵点校：《正教真诠 清真大学 希真正答》，宁夏人民出版社，1988年，第228页。

的迫切心情，及宣传伊斯兰“天下公理”的愿望。这说明了他写作的真实原因，或曰他的真实文化目的性，或曰“文化本能”是伊斯兰。他说：“予祖属籍天房，缘入贡高皇帝，订天文之精微，改历法之谬误。高测九天，深彻九渊，超越前古，无爽毫末，帝心欣悦，以为非有正学真传不能及此。遂授职钦天，赐居此地，准免徭役，与国始终。三百年来，虽于此习熟之久，然而溯本推原，不敢有忘也。自予幼时，未习儒者之学。及乎成立，粗能识字，亦不过往来书记而已。至于壮盛，自惭庸鄙，始阅性理、史鉴之书，旁及百家诸子。稍通大义，觉其议乖道异，各相牴牾，揆之清真，悬殊霄壤。不自揣度，谬欲立言明厥至理。或晤诸家多滋辩论，彼恒不竞，为予理屈，于是诸君子之悦服者，每以不得全览正教之书为恨。予时有动于中，归而取所论记之，更于闲时漫然有作，集之数载，纸墨遂多，存要芟芜，得四十篇。其中理道悉本尊经，参以典籍，不敢自徇胸臆，毫发增损。……虽然论著固予一人之私，而理则天下之公，若以谦让之虚美而使天下公理废而不传，实非予之初心也。抑更有说焉，清真之书，儒者罕见。或因予之未备，而使后之有志者益畅其说，未必非予开之先也。又或者予祖以论订天文而得圣主之欣悦；予不佞亦得以阐发至道，而使天下正人君子略其芜蔓之词，大明正教之理。不负予祖之西来，与历代高曾克承正学之德，是亦予绳祖武之一端也欤！爰于篇首叙次其始末焉。”^①从中可以看出以下几点关键内容：其一，王岱舆认为诸家的学问都有其不足的方面。他在与诸家辩论时提出“至道”的道理时，诸家都表达了了解王岱舆阐扬的

^①（明）王岱舆著，余振贵点校：《正教真诠 清真大学 希真正答》，宁夏人民出版社，1988年，第16~17页。

“至道”道理的心情与愿望。其二，王岱舆也是从“悉本尊经，参以典籍”，即从伊斯兰文化的立场出发进行著述，且认为伊斯兰的道理也有其普遍性的一面。其三，王岱舆觉得自己应该秉承先祖传历法于“中土”的道义，正面地阐述伊斯兰教的道理，改变“清真之书，儒者罕见”的局面，并使后学能因此而使伊斯兰发扬光大。其四，王岱舆在自叙中十分清楚地说明了他的“先见”或“前理解”。他一出生就降生在回族的历史文化中，启蒙教育内容是伊斯兰文化，且把伊斯兰文化当成自己的本原，不敢有丝毫的忘记。“性理、史鉴之书，旁及百家诸子”等学问是他后来才学习的，且学习了这些后并没有改变他的“先见”或“前理解”。可贵的是，他还自信地认为“清真”文化较其他文化都有优势。

在王岱舆书中提供的序言、弁言等中，不同的人在看待王岱舆的文化倾向、文化认同问题时虽有所不同，但大部分学者都认为王岱舆的文化倾向或认同的文化是伊斯兰教。《希真正答·弁言》中说：“夫道一也，二则歧矣，道无容言也，歧则百家诸子三教九流纷然杂出，各标其新奇可喜之论，以眩世人之耳目，而惑乱其心志，有识者忧之，则不能已于言矣。……道一也，无则乱，二则乱也。若大千世界，而必有一至尊无偶者以为之主，此断断无疑者也。乃迷者则歧于理气空无之论。……而其造化之几微，隐显之体用，性命之玄旨，以及条律教戒之文，圣智凡愚之别，万物精粗之理，不容诬也。而世之由焉而不知，知焉而不察者，或歧于毫厘千里之误，盖人百其知知百，其用少，涉臆见则流于左道而不觉，此又不能已于言也。往日岱舆王子，每与予言及，则未尝不三叹也。于是或有问者，必正言答之，不惮反复明晓之，同人为之笔记，得若干则。伍君连城有心斯道者也，爰为参订，而以问序于予，予读之曰：是可使歧者一，而惑乱者