[回族伊斯兰研究]

论王岱舆关于儒家悖论之思想

季 芳 桐

(南京理工大学 人文与社会科学学院,江苏 南京 210094)

摘　要:王岱舆在《正教真诠》中,系统地批评了儒家尤其理学思想家在理(性)与气方面的思想理论,指出"理本气用"与圣贤气禀论,"理同气异"与"理异气同"之间存在矛盾或悖论,并认为,性善、性恶、性三品的界说,以及由此引发的分歧使民众在道德修养方面难以适从。经过王岱舆的质疑与批评,宋明儒学理论上的诸多矛盾暴露出来。王岱舆由于以伊斯兰文化为背景,因此能够发现儒家理论中的一些矛盾,尽管他这方面的批评和解构或有可斟酌之处,可是其与人为善的动机和研究的成果不容置疑。

关键词:理本气用;心性;性二元论;理学

中图分类号:B968　　**文献标志码**:A　　**文章编号**:1002-0586(2007)01-0109-06

王岱舆"大概是生于明万历年间(1573—1619年),殁于清顺治年间,可能是顺治十四五年(1657—1658 年),活了五六十岁以上"[1](P322)。根据白寿彝的研究,王岱舆幼年主要是受宗教教育,20 岁时开始学习汉文,能写信记事。30 岁以后,阅读了子史和性理书籍,还阅读了佛道两家著作。他常以伊斯兰教理与教外人谈论,并把谈论写成文章,《正教真诠》是由这些的文章编辑而成的汉文著作。这部著作,既吸收了儒家的某些思想观点,同时,又对理学家的一些理论、观点提出质疑或批评。本文主要探讨后一方面内容,以述评王岱舆在这方面的研究成就与见解。

一

《正教真诠》分为上下二卷,共四十篇。上卷论述宗教哲学,下卷基本上是教法。该书除了论述伊斯兰教宗教哲学外,还对宋代理学家的一些哲学思想提出批评或质疑,其重点是他们的理气思想,即理善气恶、理本气用的观点。他说:"诸家皆言理同而气异,《性理》有云:'只是此理,随于气质之中而自为一性,但禀之清者为圣贤,如宝珠在清水中;禀之浊者为不肖,如珠宝在浊水中。所谓明明德者,是在浊水中揩拭此珠也。'夫明德既染,明明德者谁欤?若言明明德不是明德,但明德为万善之本,孰有逾于明德者乎?若是明明德者即是明德,如明德果能自明,始初自能不染,何必自染而后自明也?若言乃先觉觉后觉也,如尧不觉丹朱,舜不觉商均,伊尹不觉夏桀,文王不觉殷纣,孔子不觉阳货,下惠不觉盗跖,何也?且廉节者,处淫地,虽死而不乱其志;贪淫者,居净土,总外洁而内淫。贤者自贤,愚者自愚,岂因

收稿日期:2006-10-10

作者简介:季芳桐(1954—),男,江苏南京人,南京理工大学教授,历史学博士。

患难便随于不肖哉！若言气清气浊，便为圣为凡，虽尧舜亦偶尔为尧舜，桀纣亦偶尔为桀纣。因遭其时，尽由于气，其善亦不足以为善，恶亦不足以为恶，何也？原非本性故耳。噫！理性为本，气性为用，以上所见，体用颠倒，成人成物，略不由性，总不出气为，其理谬矣。”[1](P52-53)

这段话实际包括三方面内容。其一，关于“明明德”。“明明德”涉及三个问题：1. 恶自何有？2. 如何为善去恶？3. 谁是为善去恶的主体？按照理学家的理论：天理之性为善，气质之性则有清浊或善恶，禀其清者为圣贤，禀其浊者为不肖；并以宝珠喻理（即天理之性），以浊水喻气质（即气质之性），以为恶非本有而来自于外，即来自浊水，为善去恶或“明明德”的实践在于“揩拭此珠也”，即除去浊水之染。对于这个观点，王岱舆以为不妥，因为，“明德既染，明明德者谁欤？”换言之，天理若受污染，谁为之清除？因为宝珠受污染自己无法清除，“揩拭”需要外力，需要人的力量。同理，性理若受污染谁能为之清除？若认为自己能够清除，则追问道：自身若有此能力，当初便不会被染，何必染后再除；若无此净化能力，一旦被污染便难以清除。如人们所熟知，理在理学家的理论体系中，是根本，是本体，是与“天”并列的一个范畴，故称“天理”，而“太极”、“无极”这类范畴实际上是天理的另一种表述，只是在论述到万物起源时，多以“无极”或“太极”为最初源头。其实，天理、太极等皆是万物之本源、本体。由于天理是本源、本体，天理遭污染谁能为之清除？这恰就是圣人若受污染无人能够帮助一样。所以，理学家的上述观点确实存在矛盾或悖论。因为宝珠为浊水所染虽能说明恶自外来而擦去浊水可以为善的道理，但是无法说明万善之本（理）若受污染谁来为之清除的问题。故一经追问就陷入自相矛盾的境地。

实际上，宋明儒家关于内心遭受污染而须清除的观点并无不妥。朱熹认为，人心可分为道心与人心，道心是至善的，人心则有善恶，道德修养在于用道心统帅人心。王阳明的“四句教”更清楚地说明了这个道理。他认为，心是超越善恶的形而上的存在，是本体，不可以用善恶来界定，故是无善无恶，可意念发动后便产生了善与恶，因为，按照理学的理论，意是人身心的交通处，是身与心的连接处或中介。事物的反应要通过身、意而转到心；而心的反应也必须只有通过意才能够与身乃至外物发生关系。意处于这样的位置，就易受心或身影响、左右，若意受本心所支配，心身一致就表现为善；若被身即生理性所支配，则表现为恶。而本心良知具有认识善恶的功能，所以能够运用格物致知的方法即道德修养方法为善去恶。在王阳明的理论中，心或良知既是认识之主体，又是行为之主体。换言之，它既能知善知恶，又能为善去恶。正是由于这个形而上心本体的存在，以及心具有的认知与修养之功能，自然可以进行“明明德”的道德实践。而“明明德”的实践在于除去外物对于“意”的污染，让“明德”（良知）重新发出固有的光明。从修养论或功夫论之角度看，理学家上述思想并无不妥，完全可以成立，问题在于宝珠之喻。这一比喻虽然通俗易懂，可无法说明心、意、身三者关系以及清除意（念）上污染，让本心之光重显之道理。换言之，宝珠之喻根本无法反映出理学家上述之思想，所以，一旦受到质疑便无力招架。

其二，外在环境对于人的影响。王岱舆指出：“廉节者，处淫地，虽死而不乱其志；贪淫者，居净土，总外洁而内淫。贤者自贤，愚者自愚，岂因患难便随于不肖哉！”即外在环境（条件）无法改变圣贤与不肖。这一段实际批评了儒家的恶由外因而起，即宝珠因落浊水而遭污染的观点。对于这个批评，笔者有一定的保留。我们承认社会上道德水准极高的圣贤与道德极差的不肖是难以随环境而发生变化。但是，社会大多数人却往往因环境不同而发生变化，青少年尤其如此，所以，才有孟母择邻之典故。显然，理学家关于环境对人影响的观点可以成立，只是不适用于圣贤与不肖这两类。其实，在社会人群中这两类人是少数，而受环境影响的普通人却是大多数，所以我们不能仅以这两类人的情况否定理学家的整个观点。换言之，王岱舆批评虽然有一定道理，即认为，环境对于圣贤与不肖起不到什么作用，而内在因素才是最根本的，可是此立论并不能推翻理学家关于环境对人影响，即恶由外起的观点。

其三，气禀说有偶然论色彩。王岱舆认为理学家以气之清浊而为圣贤的思想有偶然论色彩。他说：“若言气清气浊，便为圣为凡，虽尧舜亦偶尔为尧舜，桀纣亦偶尔为桀纣。因遭其时，尽由于气，其善亦不足以为善，恶亦不足以为恶，何也？原非本性故耳。”这一批评确实击中了理学的要害，理学家无论二程还是朱熹在此方面皆有弊病。朱熹认为人之气禀或清或浊是源于先天的。他说：“人所禀之气，虽皆是天地之正气，但滚来滚去，便有昏明厚薄之异。盖气本是有形之物。才是有形之物，便自有美有恶也。”[2](P68)“人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则恻隐之心常多，而羞恶、辞让、是非之心为其

所塞而不发;有得金气重者,则羞恶之心常多,而恻隐、辞让、是非之心为其所塞而不发。水火亦然。唯阴阳合德,五性全备。然后中正而为圣人也。"[2](P74)

总之,圣凡皆由气禀,而气禀全由前定。应该指出这不仅是朱熹的见解,二程亦有相同的观点。他们将气与人分为三类,认为禀其至清之气为圣人,禀其清气为贤人,而禀其浊气为愚人。理学家一方面强调,理性为本气性为用,另一方面又提出,圣贤皆由前定、气定。换言之,前定之气又成了决定人品之关键因素。如此一来,这两个方面就相互矛盾:既然理为主,为何圣贤多受气之影响?若圣贤、百姓皆受气之影响,理之作用何在?如此追问理学家当然无法解答,因为气禀决定论与理本体论之间存在着矛盾或悖论。问题不仅如此,由于理学家一直强调道德修养,重视修齐治平,而又提出气禀先天说,实在不利于道德修养。因为圣贤若源于先天之气禀,后天修养的意义便丧失,而修养达到圣贤境界亦无可能。所以说,理学家的先天气禀不仅与自己的理本体论相冲突,而且又与一贯倡导的修养论相抵触。这实在是一个大的悖论。当代学者张立文的研究成果《朱熹思想研究》、《宋明理学研究》,对此皆有论述。但这些毕竟是今天的研究结果,处于明末清初的王岱舆能发现并指出其错误,实属不易。

二

王岱舆对于理学家的另一批评集中在"理同气异"与"理异气同"的问题上。他说:"'天命之谓性,率性之谓道。'二句乃理学之大原,惜难透彻。因此后学所见不同,皆缘本性各异,岂能得一哉。若孟子之'性善',荀子之'性恶',扬子之'善恶混',韩子之'三品',程子之'理气',今人以程氏之说为最,以善者为理性,恶者为气性,殊不知气质本于何有,有是种而后有是果,未有杏核而生李实者也。以上数说,总无定论,皆因源头未彻故耳。自宋以来,皆言理同而气异,所以《性理》有云:'性一也,流行之中,刚柔昏明,非性也。有三人焉,皆有目,能别五色。一居于密室,一居于帷下,一居于广庭之中,所见昏明各异,非目不同,其所居不一也。'或云:'亦有三人虽居于一,便有昏明不同者,当作何解?'若以是喻,其庶几乎?有三人同遭祸乱,一尽忠,一从贼,一迁就苟延,善善恶恶,可见其性不一也。岂有玉石不分,乘其乱世,而皆为叛逆哉!"[1](P54-55)"《性理》又云:'天有至粹,地有至精。人得之则为圣贤,鸟得之则为鸾凤,兽得之则为麒麟,介得之则为蛟龙,草得之则为灵芝,木得之则为松柏,石得之则为琼瑶。'此说较前大异,何也?前言理同而气异,是说乃先有万类不同之理,而后得天地精一之气,始成万物之形。据此又气同而理异也。似此同异,悬隔不啻天壤,皆出名流正论,使天下后学何取焉?"[1](P53)

这段文字较长而涉及内容较多,归纳一下,主要有三:1.儒学各家之心性观差异很大且无定论;2.理学家"理(性)同气异"的观点不能成立;3."理同气异"与"气同理异"存在矛盾。

对于第一个批评,应从儒学心性发展史来考察。儒家心性学说,自孟荀以后确实存在种种差异,不仅有性善或性恶之论,还有性三品论。可是进入宋朝以后,这种状况发生了变化,上述分歧归于一致而无多少差异。理学在性理方面的一致,得益于"天命之性"(义理之性)与"气质之性"观点的提出。当时,张载、二程、朱熹等皆主张性二元论。程颢说:"生之为性",性即气,气即性,生之谓也。人生气禀,理有善恶,然不是性中原有此两物相对而生也。……善固是性,然恶亦不可不谓之性也。"[3](P564)

程颢看来性有两种,即善性(义理之性)与气禀之性;义理之性是善的,气禀之性有善有恶。程颐亦有相同观点。"气有善不善,性也无不善也。人之所以不知善者,气昏而塞之耳。孟子所以养气者,养之至则清明纯全,而昏塞之患去矣。"[3](P597)"性无不善,而不善者,才也。性是理,理则虽尧、舜至于涂人,一也。才禀于气,气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚。"[3](P613)

这里的"才"指材质,它与气相关,两者合而言之为气质或气质之性。他也认为义理之性是善的,而气质之性则有善有不善,所以要养气。朱熹更明确道:"论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之。"[4](P670)"所谓天命之与气质,亦相衮同。才有天命,便有气质,不能相离。若阙一,便生物不得。既有天命,须是有此气,方能承担得此理。若无此气,则此理如何顿放!天命之性,本未尝偏。但气质所禀,却有所偏处,气有昏明厚薄不同。然仁义礼智,亦无阙一之理。"[4](P64-65)

从上可知,在人性论方面理学包括朱熹最大特点或贡献是将人性分为二,即天命之性与气质之性。换言之,理学由于在源头上认识(分辨)清楚,所以性二元论已经化解了"性善"、"性恶"、"性三品"之分歧。鉴于此,朱熹说:"孟子之论,尽是说性善。至有不善,说是陷溺,是说其初无不善,后来方有不善耳。若如此,却似'论性不论气',有些不备。却得程氏说

出气质来接一接，便接得有首尾，一齐圆备了。又曰：‘才又在气质之下’。如退之说三品等，皆是论气质之性，说得尽好。只是不合不说破个气质之性，却只是做性说时，便不可。如三品之说，便分将来，何止三品？虽千百可也。若荀扬则是‘论气而不论性’故不明。既不论性，便将此理来昏了。”[4](P65)

在朱熹看来，上述各家的观点或是论性而不论气，或是论气而不论性，皆陷于一偏，而二程等将义理之性与气质之性结合起来，提出性二元论才能化解了各家矛盾，使儒家的心性理论从此圆融而无偏颇。

既然大家对性之善恶已经有定论，王岱舆为何认为性之善恶“总无定论”？是王岱舆不了解宋朝理学的思想发展，还是又出现了新情况？问题恰恰在后者。明中期以来，儒家思想家如王阳明、刘宗周、黄宗羲、王夫之等讨论心性问题时，又提出一元论的观点。

王阳明说：“性善之端，须在气上始见得，若无气亦无可见矣。恻隐，辞让，是非，即时气。程子谓论性不论气不备，论气不论性不明，亦是为学者各执一边，只得如此说。若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性气之可分也。”[5](P61)

王阳明认为气与性是不可分的，由于气是善的，四端也是善。明末刘宗周也主张气一元论。他说：“理即是气之理，断然不在气之先，不在气之外。知此则知道心即是人之本心，义理之性即是气质之本性，千古支离之说，可以尽扫。”[6](P1521)

在刘宗周看来，义理之性即是气质之性，将其分为二是一种支离，从根本上看，气与理是不可分的。黄宗羲继承老师刘宗周的思想，也认为“先儒‘性即理’之言，真千圣之血脉也，而要皆一气为之”[7](P222—232)。显然，儒学发展到清代，思想家们在人性这类根本问题上还存在分歧，还继续进行着探讨。从学术角度上看，持续不断地进行着某类问题的探讨有利于学术争鸣，有利于学术发展；可是从百姓的道德修养看，却不利于民众之修养。因为人性问题是中国古代道德修养论的基本问题，在此方面存在分歧，往往使人难以适从。鉴于此，王岱舆提出了上述批评。

关于第二个批评，即认为理学“理（性）同气异”不能成立，应该是“善善恶恶，可见其性不一也”。笔者认为，可以从两个角度分析。其一，理学家在证明此问题时，举例不严谨，即不能够周延所有问题。理学家的证明是，“有三人焉，皆有目，能别五色。一居于密室，一居于帷下，一居于广庭之中，所见昏明各异，非目不同，其所居不一也”。这里以眼睛在不同的光线下有明暗不同，证明人的眼睛是一样的，而不同的只是环境。可是，王岱舆却举出两个反例以推翻上述论证：例一，“亦有三人虽居于一，便有昏明不同者，当作何解？”例二，“有三人同遭祸乱，一尽忠，一从贼，一迁就苟延，善善恶恶，可见其性不一也。岂有玉石不分，乘其乱世，而皆为叛逆哉！”实际上，这样的反证同样能够成立。显然，理学家在列举证明时没能考虑到这些，犯了不严谨错误。其二，若从理学家的性二元论理论来看，理学与王岱舆的观点皆可成立而并行不悖。理学的性同气异是指人的天命之性相同，气质之性相异，此本是性二元论的基本观点。上文所举理学家的论述：“性一也，流行之中，刚柔昏明，非性也。”这里的性指义理之性，意为人的义理之性是同一的，所以产生差异非本性之过而是外在环境影响。王岱舆的反驳“善善恶恶其性不一”是从气质之性立论，此立论只说明了人因气质之性不同而有善有恶。换言之，王岱舆从善恶之相异而证明气质之性不一。所以，王岱舆的观点与理学的理论并无矛盾，理学家在坚持自己观点的同时，亦可赞同王岱舆的命题。因为王岱舆的这个见解符合理学家的理论“理同气异”中气质之性相异的思想。换言之，理学家心性二元论理论实包含了王岱舆的这个观点，只是由于表述过于简单而易生误解。

对于第三个批评，即“理同气异”或“性同气异”与“理异气同”存在矛盾的问题。笔者认为，王岱舆这个批评是正确的，因为理学家认为，天有至粹，地有至精。人得之则为圣贤，鸟得之则为鸾凤，兽得之则为麒麟，介得之则为蛟龙。这确实证明了气同理异。试想，人之性理（人得之为圣贤）与万物之理（鸟得之为鸾凤等）虽不同，即理异。然，皆得同一之精气故各为其类中的佼佼者，这不是“理异气同吗”！可是，问题不在这段论证能否成立，而在于“理异气同”与上文的“理同气异”或“性同气异”之间存在矛盾、悖论。具体说，理学家为了证明人性本善恶由外起，说“理同气异”或“性同气异”，但为了证明人与万物若得其精气皆能为佼佼者，又引出“理异气同”。这样一来，前后观点就构成了悖论。所以，王岱舆感叹道，前言理同而气异，此则又气同理异也，而“似此同异，悬隔不啻天壤，皆出名流正论，使天下后学何取焉？”

三

通过上面的论述，可知宋明理学家在理气思想

方面确实存在矛盾或悖论，仔细分析其矛盾大致可划为三类：内在体系之矛盾；比喻不严谨产生的矛盾；探讨尚未定论而引发之矛盾。上文，“理本气用”与气禀决定圣贤、“理同气异”与“理异气同”之间的矛盾属于理论体系上的矛盾，这类矛盾在原有体系里难以解决或无法解决。“擦拭宝珠”、“眼睛明暗不一”等属于比喻不当而引发的矛盾。这类矛盾，若改用其他论证方法可以获得解决。换言之，若改用其他论证方法可以说清自己的观点而不至发生误解。至于“性善”与“性恶”、“性一元论”与“性二元论”的分歧则属于仍在探讨中尚未定论而引发的矛盾，这种矛盾随着探讨的深入总会获得解决。总之，除第一类矛盾难以解决外，第二、第三类矛盾都可以通过或改变论证方法或继续探讨下去而获得解决。尽管如此，它们皆是理学家理论上的矛盾或悖论，而发现并提出批评的是回回思想家王岱舆。

自宋初至明末理学发展已数百年，为何王岱舆之前无人提出此种批评？笔者以为，在中国古代社会中尤其宋明以来，儒家思想理论已经获得完全的话语霸权，以至无论士大夫还是庶民，无论在朝廷还是在民间，都以儒家是非为是非，鲜有批评的声音。宋代理学虽然有濂、洛、关、闽四大学派，可是讨论问题的背景皆是孔孟等儒家思想；明代王阳明后形成八个流派，但都以王阳明理论为宗旨。他们彼此尽管有一些分歧或矛盾，但皆是以儒家圣贤的言论为标准，都以儒家思想体系为背景。在这样的“视域”里，人们是很难发现或几乎不可能发现理学家体系里的矛盾或悖论，纵然发现其中的某些不妥也总是去“补台”、“圆场”，一些矛盾或悖论就被掩盖了、忽略了。王岱舆则不是这样，他的文化背景是伊斯兰教，是一种异文化。换言之，他是以一个不同于儒家思想的“视域”来观察、分析儒家文化，故能够发现其中的一些悖论。此外，他是一位具有较高思辨能力的人，一位率直之人，一旦发现问题又不愿隐而不言。所以，恰恰是他而非别人发现并提出理学家在理论上的诸多问题。或许有人以为佛教也是一种外来文化，为何没见系统批评儒家？这个问题比较复杂，需要专文进行探讨，这里只想简单地论述一下。笔者认为佛教虽是外来文化，可是早期外来的高僧如鸠摩罗什等主要从事的是翻译工作，并无意辨正儒家思想之是非和理论上的得失。以后，佛教在汉地向具有儒家文化传统的中国人传播，自然也难以批评儒家。加之，汉地信众包括高僧大德在出家前或是家庭的关系或是由于早期学习经历的关系[①]，皆受儒家文化熏习，故出家习佛后，纵然发现儒家的一些问题，也多以“补台”为主，故难以出现系统批评儒家的论著。

需要指出，王岱舆对于理学家悖论的分析具有解构性质，解构主义理论虽然产生于当代的欧洲，但是解构思想却源远流长，不仅存在于当代欧洲也存在古代中国，王岱舆对于儒家的批评就是典型案例。他解构儒家的理论主要集中在理学家的“理与气”或“理性与气性”的诸方面，应该说这是儒家道德的基础问题，也是理学家探讨的核心问题。经过他解构或批评，理学家在思想理论方面的诸多矛盾被暴露出来。可见，王岱舆的多数批评不仅深刻而且正确。它无论对于儒家的自我完善还是对于新思想的产生都具有积极意义，因为发现不足才需弥补，才需完善，进而推动学术发展。

作为一位回回思想家王岱舆在著作的一些篇章里批评了理学心性理论，并非显示自己高明，也非对儒家思想有偏见。下面一段话很能表达他的心声：“清真教道，指迷归真，劝人作善，止人为非，乃人道当然，无此则人道为不备。予既真知正学而不言，是为隐匿斯道，即作书言之，而不能恺切诚恳，犹无言也。如医家用药，不以受病之由与其患苦之所在，明告病者，彼必疑其不按吾病而妄投医药，虽有丹砂，瓦砾置之矣。且夫操戈同室，而欲不披发缨冠而救，非木石则奸顽人也。予即不肖，顾敢为此哉！”[1](P9)

王岱舆认为，作为医生当以治人疾病为根本，作为一位思想家当然希望“劝人作善，止人为非”。可是，在他看来儒学的心性理论莫衷一是难于适从，而理本气用与气禀决定圣贤论，“理同气异”与“理异气同”之间的矛盾又难以调和，使民众不知所从，为此提出了上述质疑、批评。尽管其批评或有可斟酌之处，但是其动机是希望人心向善，并非与儒家有宿怨。若是当时儒家士大夫能够了解能够吸收王岱舆这方面的成果，对于理学家理论的自我完善是有益的。遗憾的是他的成果并没有化为宋明理学自我完善的契机，这不能不说是一个遗憾。

从文化学的角度上看，发现并批评异质文化的不足，不是挑起文化冲突，也不意味文化交往的中断，恰恰是文化交往的开始，因为不足才需要借鉴，才需要吸收他文化之长，中国历史上的儒佛融合，中外文化融合无不如此。所以，不管从主观思想，还是从客观效果看，王岱舆的批评对于中华文化与伊斯兰文化的交流与融合皆有积极意义。今天，我们这些文化研究者，应当吸取王岱舆等前人的成果和经

验,进一步加强伊斯兰教文化与中华文化的交流,为这两种文化的沟通、融合创造有利条件。

注释:

①参见任继愈主编《中国佛教史》,北京:中国社科出版社1985年版1-3卷中的相关内容。

参考文献:

[1](明代)王岱舆著,余振贵点校.正教真诠·清真大学·希真正答[M].银川:宁夏人民出版社,1988.

[2](宋代)黎德清编.朱熹语类·卷一·性理一[M].北京:中华书局,1986.

[3](清代)黄宗羲,等.宋元学案·明道学案上[M].北京:中华书局,1986.

[4](宋代)黎德清编.朱子语类·卷四·性理一[M].北京:中华书局,1986.

[5]王阳明.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.

[6](清代)黄宗羲:明儒学案[M].北京:中华书局,1985.

[7]张岱年.中国哲学大纲[M].北京:中国社会科学出版社,1982.

On Wang Daiyu's Ideas or Confucian Paradox

JI Fang-tong

(Nanjing University of Science and Technology, School of Humanities and Social Sciences, Nanjing, Jiangsu, 210094)

Abstract: In A True Interpretation of the Orthodox Religion, Wang Daiyu gave a systematic analysis of Confucian, and especially neo-Confucian idealist philosophy on ethics and vital energy, and stated that there existed some contradictions and paradox between "ethics being the essence and vital energy for worldly affairs", saints' emphasizing energy, "ethics being the same and vital energy different" and "ethics being different and vital energy the same", holding that good by nature, evil by nature and good or evil by nature and the differences arising from them led to the inadaptability among the masses. The Confucian philosophy of the Song and Ming Dynasties, after Wang Daiyu's expounding, bore its contraditions in system and appraising ways. Because of his Islamic culure background, Wang Daiyu was able to find some contradictions in Confucian theory, Although his criticism and expounding are not perfect, Wang Daiyu's good-will motive and academic achievements are beyond doubt.

Key words: Feelings; Confucian idelist ideaology; Deconstruction

责任编辑:金　贵

封面图片说明

陈埭丁氏祠堂始建于明代,整体鸟瞰呈现"回"字形,现在基本保持原貌。2006年被列为全国重点文物保护单位。在其正殿的门楣和前廊上,保留着几组阿拉伯文的木雕和石刻。正中的鸽子图案实际上是阿拉伯文书法的变体,内容为"台思米":"奉普慈特慈的真主之名";鸽子两侧分别有两组木雕阿拉伯文"清真言"。(**周传斌** 摄影/文)