

穆斯林學者王岱輿著作引述及 應用經書探論

楊晉龍

中央研究院中國文哲研究所研究員
高雄師範大學經學研究所合聘教授
臺北大學中國文學系合聘教授

一、緒論

經學史研究的範圍相當廣泛，當然無法面面俱到，除一般性經學詮解內容表現的研究之外，事實上還有許多可以研究的範圍，例如以非經學類著作涉及引用經書文本狀況的研究而論，這類研究的書籍大致還可以再區分為「宗教性文本」與「非宗教文本」兩類，筆者即曾以「宗教性文本」為基本研究對象，設計了一個「經學與宗教之融通」的系列研究課題，主要在探討經書及經書詮解專著與宗教性書籍互相引述的表現及其意義，了解宗教性文本使用及如何使用經書文本，或經書詮解專著使用及如何使用宗教性文本的狀況與功能，這篇探討分析明末清初穆斯林學者王岱輿(1584?-1660?)著作引述經書文本狀況的論文¹，即是該系列研究課題的成果，研究的內容係經書文本在宗教文本中的

本文為國科會專題研究計畫「明清之交穆斯林漢文著作中的經學運用」(NSC 94-2411-H-001-078-)之成果。感謝國科會經費及人力的協助。本文初稿曾發表於二〇一二年十一月七日高雄國立中山大學中文系、清代學術研究中心；中央研究院中國文哲研究所合辦的「第七屆國際暨第十二屆全國清代學術研討會」中，感謝戴景賢老師及學長陳鴻森教授的指正。還有其後未具名學者們細緻且富有價值的審查意見，不僅讓此文的訛誤減至最低，同時還提供相當有學術價值的後續研究議題，謹此致謝。

¹ 王岱輿的實際生平並不明晰，生卒年係推測而得的近似值。見白壽彝：〈王岱輿傳〉，《中國穆斯林》1982年第1期，頁12-13。

應用與價值的問題。注意到伊斯蘭教徒著作的理由，在於發現有關儒家經典與傳世宗教關係的研究表現，經學研究者幾乎都只注意到道教、佛教、基督宗教等信徒寫作表現的情況，卻對另一個在中國流傳上千年，且有幾千萬信眾的伊斯蘭教學者的著作與儒家經典的關係，並未給予應有的注意。但無論就中國整體的學術研究或經學整體的研究，或宗教學研究而言，自然不能遺忘這個上千萬中國人信仰的宗教，因此纔設計此一研究議題，希望經由王岱輿的研究，逐漸累積對伊斯蘭教的了解，於是可以更進一步探討伊斯蘭學者漢文論著與儒家經典的關係，同時附帶希望提供經學研究者，另一個值得開發的研究領域。

伊斯蘭教相關的研究在漢語世界已經相當豐碩²，即使像臺灣此一伊斯蘭教非常不普遍的地區，學術界在這方面的研究也相當可觀³。若以和中文領域相關的儒學思想方面的研究而論，仔細考察學者們的成果，可以發現學者們的研究重點，大都是從思想史或思想的研究角度入手，最被重視的大致是伊斯蘭教教義與儒學思想，尤其與宋明理學之間的關係，或者與佛教和道教的關係，至於從經學或經學史角度進行研究，則至今還沒有見到。儒學思想和經學史的研究之間，當然有其「交集」之部分，前賢的研究成果，例如類似謝爾達或何玉紅等涉及經學的研究內容⁴，或關於中國伊斯蘭文化背景及漢文論著訊息及內容等方面，都對本文的研究頗有助益。不過本文關注的不是相容或相異思想

² 例如以大陸地區「中國知網」(CNKI)查詢，截至二〇一三年五月三十日止，若以「伊斯蘭」為「關鍵詞」，則自一九九九年起的博士論文有一二二筆、碩士論文八〇五筆；自一九五八年起有單篇論文二五三五三筆。若以「穆斯林」為「關鍵詞」，則自一九九九年起的博士論文有八十二筆、碩士論文四四三筆；自一九六五年起單篇論文有九九八八筆。非漢文研究中國伊斯蘭教的簡略訊息，可參考沈清：〈國外的中國伊斯蘭教研究〉，文史知識編輯部、國務院宗教事務局宗教研究中心合編：《中國伊斯蘭文化》（北京：中華書局，1996年），頁58-63。日本學術界的研究，參考魯忠慧：〈日本對中國伊斯蘭教研究概述〉，《回族研究》2000年第3期，頁93-97。

³ 臺灣地區的相關研究，截至二〇一三年五月三十日止，進入國家圖書館的相關網頁，若以「伊斯蘭」為「關鍵詞」及「篇名」，則學位論文有一〇二筆、單篇論文三〇〇筆。若以「穆斯林」為「關鍵詞」及「篇名」，則學位論文有三十四筆、單篇論文一三六筆。

⁴ 謝爾達：《〈論語〉與《古蘭經》主要相關思想的研究》（臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，1993年），探討《古蘭經》與《論語》仁與仁慈的內涵、品格修為的要求、大同世界的理想及人生觀等方面的相近處及其時代意義。何玉紅：《明清時期伊斯蘭教中國化研究》（蘭州：西北師範大學歷史學系碩士論文，2003年）中的「儒學與經學：科舉制度的影響」一節，論述伊斯蘭教徒為了參加科舉考試，必然閱讀《五經》與《四書》之事實。

的探索，而係專注於儒家經籍與穆斯林學者論著關係的問題，研究討論的重點僅在王岱輿著作引述應用儒家《十三經》的狀況，而非全面性宏觀式探討整體伊斯蘭教思想與儒學的關係，這是本文研究立意上與前賢不同之處。

選擇王岱輿為探究穆斯林學者著作與經學關係的基礎，主要是因為王岱輿是研究傳統中國伊斯蘭思想的學者們公認的「中國伊斯蘭教史上的文藝復興時代」的明清之際⁵，博通「回、儒、釋、道」等四家的穆斯林學者⁶，係所謂「回儒」四大著譯家的第一人⁷，更是現在所知以漢文表現「融合儒回」或「借儒家觀點詮釋伊斯蘭經典」的開創「漢文譯述伊斯蘭教經籍的先河」的第一人⁸，以具有開創性地位的王岱輿為研究的奠基，當然就具備有較高代表性的意義⁹。王岱輿的地位如此重要，當然不會受到冷落¹⁰。但專門研究者中無論是臺灣的蔡源林(1963-)¹¹，日本的堀池信夫(1947-)¹²，大陸的余振貴(1946-)¹³、孫振玉

- ⁵ 李焯然：〈明代穆斯林的漢文著述與儒家思想〉，《回族研究》2006年第2期，頁5-10。
- ⁶ 梁以浚：〈正教真詮敘〉說：「岱輿王先生之四教博通，諸家畢覽。」見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》（銀川：寧夏人民出版社，1988年），頁3。
- ⁷ 「回儒」的稱法是日本學者桑田六郎提出。見桑田六郎：〈明末清初的回儒〉，池內宏編：《東洋史叢書：白鳥博士還曆記念》（東京：岩波書店，1925年），頁377-386。其他三位「大著譯家」：江蘇的劉智(1662?-1735?)、雲南的馬注(1640-1711)、雲南的馬德新(1794-1874)。李長慶：〈伊斯蘭文化與中國傳統文化的合璧：明清四大經學家漢文譯著簡談〉，文史知識編輯部、國務院宗教事務局宗教研究中心合編：《中國伊斯蘭文化》，頁26-34可參考。
- ⁸ 余振貴：《王岱輿》（銀川：寧夏人民出版社，1986年），頁65。
- ⁹ 金宜久：《王岱輿思想研究》（北京：民族出版社，2008年），第1章第1節〈研究王岱輿思想的意義〉，頁2-4所言可參考。
- ¹⁰ 有關王岱輿研究二〇〇六年之前的部分狀況，可參考金宜久：《王岱輿思想研究》，頁4-8。至於其他的研究狀況，若僅是涉及王岱輿的研究不計，直接以「王岱輿」或其著作為標題的論文：臺灣二〇一三年五月止單篇論文僅有蔡源林〈從王岱輿的「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉一篇。大陸「中國知網」(CNKI)單篇論文(1982-2013.05)四十五篇；學位論文(2008-2013.05)六篇。研究專書(1986-2013.05)有四部。
- ¹¹ 蔡源林〈從王岱輿的「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉，收入劉述先、林月惠編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁297-335。還有《伊斯蘭、現代性與後殖民》（臺北：臺大出版中心，2011年），第6章第2節〈王岱輿「三一」論與《天方性理》的蘇非思想〉，頁268-274。
- ¹² 堀池信夫有：〈王岱輿について〉《哲學·思想論集》第30號(2005年3月)，頁61-79；〈王岱輿の眞一について〉，《國學院雜誌》第106卷第11期(2005年11月)，頁257-268；〈王岱輿の數一について〉，《國學院中國學會報》第51號(2005年12月)，頁1-14；〈『清真大學』の三一構造〉，《中國伊斯蘭思想研究》第3號(2007年3月)，頁10-82。
- ¹³ 余振貴單篇論文不計，則專書有：《王岱輿》。

(1956-)¹⁴、金宜久(1933-)，研究重視的都在儒家思想和伊斯蘭思想的探索，尤其王岱輿表現的儒家思想或伊斯蘭思想，而未觸及經學方面的問題。但伊斯蘭思想來自《古蘭經》和《聖訓》；儒家思想源自傳統儒家《五經》，宋代以後則為《十三經》，因此從經學史角度探討王岱輿著作引述應用儒家經典的實況，除了可以了解儒家經書對宗教性著作的滲透實況，因而有助深化經學史研究外，對深入了解王岱輿儒家思想的內涵，了解儒家思想滲透進入中國伊斯蘭思想家，了解伊斯蘭思想與儒家思想交流等等實況，當有相當正面的助益，這就是選擇王岱輿為研究對象的學術意義與價值所在。

王岱輿思想方面的研究，前人的成果斐然，本文因此將重點放在分析探討王岱輿著作與儒家《十三經》文本的關係及其意義上，並不涉及思想方面的分析探究。研究之際使用的文獻，包括：儒家《十三經》¹⁵；王岱輿的《正教真詮》、《清真大學》及其弟子編輯的《希真正答》和附錄等三書¹⁶。寫作的操作程序，除說明研究動機及研究意義的「前言」外，首先簡介伊斯蘭教基本常識、王岱輿及其著作；其次蒐尋歸納王岱輿著作中引述《十三經》文本的表現；三則分析王岱輿引述《十三經》文本的意義；最後歸納研究所得的成果及其在經學史上的意義或其他可能的學術價值。研究涉及的議題，還包括王岱輿選擇引入儒家《十三經》的目的及產生的作用，王岱輿思想與儒家關係的議題，本是研究明代以來「回儒」思想者，都會注意到的共同問題，在前述超過萬筆的論著中，已有不少學者觸及，因此不再贅述，本文重在歸納王岱輿本身的說法，說明王岱輿認為「回」「儒」可以引述互通的理由，使得前述的問題可以更加明晰。本文的探討主要還是以經學傳播擴散整體發展的大方向為研究重心，希望經由穆斯林學者引錄儒家《十三經》文本實況的探討分析，了解穆斯林學者對儒家經典的接受或應用狀況，以及儒家經典滲透進入宗教性文本的傳播流行

¹⁴ 孫振玉單篇論文不計，則專書有：《王岱輿及其伊斯蘭思想研究》（蘭州：蘭州大學出版社，2000年）；《王岱輿·劉智評傳》（南京：南京大學出版社，2006年）。

¹⁵ 以下《十三經》均用清代阮元刊刻《十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1981年）。

¹⁶ 王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，以下均用此版本，唯頁一四五—二二四重複收錄一九三一年中華書局本《正教真詮》，因該書係經後人整理，因此僅供參考。然余氏點校本改為簡化字，故參考周燮藩、沙秋真主編：《中國宗教歷史文獻集成·清真大典》（合肥：黃山書社，2005年），第十六冊收錄的版本校訂。有關王岱輿著作的內容，參余振貴：《王岱輿》，頁22-29、34-40、41-45，該等處有一般性的介紹。

情形，以觀察傳統中國儒家經典在伊斯蘭教徒漢文著述內發展的狀況，以期有助於經學史研究更全面的了解。

二、伊斯蘭、王岱輿及其著作概說

伊斯蘭教與基督教都是相信「唯一真主」的一神教。「伊斯蘭」的意義為「順從」、「和平」；伊斯蘭教的基本教義為：順從並信仰宇宙獨一無二的最高主宰「安拉」及其意志，以求得兩世的和平與安寧；伊斯蘭教的信仰者稱「穆斯林」，義為「順從者」¹⁷。最早以漢文記錄伊斯蘭教較詳細的相關訊息者，就現在所知當是唐朝杜環（730-800 前後）的《經行記》¹⁸。宋金元之際，除鄭樵（1104-1162）《通志·大秦》和馬端臨（1254-1323）《文獻通考·大秦》，亦引述《通典·大秦》的文字之外。再如彭大雅（1200 前後）和徐霆（1230 前後）的《黑鞮事略》、李志常（1193-1256）《長春真人西遊記》、劉祁（1203-1259）《北使記》、周密（1232-1298）《癸辛雜識》等，亦有相關記載¹⁹。明代注意到伊斯蘭教訊息較著名的有陸容（1436-1494）²⁰，以及受陸容影響的郎瑛（1487-1566）²¹，同樣有涉及伊斯蘭教義和思想等方面訊息的記載及個人式的評論，兩人大致從正面角度敘述及評論。再者雖然元憲宗二年（1252）就有「回回戶」的戶籍，但王恽（1228-1304）則謂「回紇今回回」，可知王恽之前或當時，或有稱「回回」為

¹⁷ 參考易斯瑪儀·卜育克切雷畢著，黃思恩譯：《伊斯蘭：普世信仰》（臺北：希泉出版社，2005 年）。

¹⁸ 該書已經佚失，根據〔唐〕杜佑：《通典》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年影印文淵閣《四庫全書》，第 605 冊），卷 193〈大秦〉，頁 14b-15a；卷 193〈大食〉，頁 29a 等兩處引述，曾言及「大食法」，謂其國人「不食豬、狗、驢、馬等肉，不拜國王、父母之尊，不信鬼神，祀天而已」和「一日五時禮天」等伊斯蘭教相關的內容。以下《四庫全書》皆用「影印文淵閣本」，用《四庫》本，乃因這些引述的論著，不涉及本論文探討的內容，同時文本上也無爭議。

¹⁹ 引述這些宋、金、元諸書之目的，僅在說明唐代至明代之間，有關伊斯蘭教的訊息並未消歇。但這些說詞大致與《經行記》的記載相近，故不再繁引以省篇幅。此因未具名審查學者的提醒而增補，謹此致謝。

²⁰ 〔明〕陸容：《菽園雜記》（《四庫全書》，第 1041 冊）卷二記載：「回回教門異於中國者，不供佛、不祭神、不拜屍，所尊敬者惟一『天』字。天之外，最敬孔聖人」（頁 8b）。

²¹ 〔明〕郎瑛：《七修類稿》（北京：中華書局，1961 年），卷 18〈回回教〉，頁 263。以為「入中國乃隋時，自南海達廣。」文中甚至有「吾儒亦有不如」的尊崇之語。

「回紇」者²²，故而有意識自我「分類」下形成具有獨立民族自覺意識的「回回族」，大致要到明代纔正式成立²³，伊斯蘭教在明代因此稱做「回回教」，清真寺則或稱「禮拜寺」、「清淨寺」或「淨覺寺」。根據一般常識性的了解，伊斯蘭教進入中國中原地區，大致如郎瑛所言，約在隋唐之際²⁴，但由於教規的關係，多以阿拉伯語口頭傳述，甚至把漢文貶稱為「哈他」，即「訛誤不實的文字」，因此並沒有漢文著作出現，直到明代嘉靖年間(1522-1566)，纔出現有系統且刻意以漢文講說或詮解伊斯蘭教義的專門學習場所及論著²⁵。

明清之間穆斯林學者借用儒家經典與觀念，詮解伊斯蘭教義的漢文著作，一般稱為「以儒詮經」或「以儒詮回」。首先是胡登洲(1522-1597)創建中國式的「伊斯蘭教經堂教育」，雖未留下可驗證的課本，但根據必讀的課本襲用儒家《十三經》之名而稱「十三本經」；稱「古爾邦節」為「忠孝節」，大致可以合理推測，當有漢文教讀課本²⁶。此外山東張忻(?-1658)出版於崇禎七年(1634)的《清真教考》；安徽宣城詹應鵬(1560-1640前後)出版於崇禎九年(1636)的《群書匯輯釋疑》，以及不知作者的《省迷真原》、《證主默解》等書，都是明代穆斯林用漢文寫作的著述，可惜這些書都已佚失，難以了知其詳²⁷。

²² [元]王惲：《玉堂嘉話》(《四庫全書》，第866冊)，卷3，頁11a。如：劉祁〈北使記〉即稱作「回紇」。

²³ 秦惠彬：《中國伊斯蘭教與傳統文化》(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁40-49。李健彪：〈回回民族的形成和發展〉，收入中國社會科學院宗教研究所等編：《伊斯蘭文化論集》(北京：中國社會科學出版社，2001年)，頁326-352。

²⁴ 金吉堂：《中國回教史研究》(臺北：珪庭出版社，1971年)，頁42-57有相關的討論，金氏主張「貞觀二年(628)」傳入。馬旭俊：《伊斯蘭教入華時間考略》(長春：吉林大學專門史碩士論文，2008年)，謂伊斯蘭教傳入中國的時間在「八世紀初到八世紀中葉。」(頁40)

²⁵ 金宜久：《中國伊斯蘭探秘：劉智研究》(北京：東方出版社，1999年)，頁2-15有相關的討論。馬次伯：《伊斯蘭教在中國》(臺北：唐山出版社，2001年)，上卷，第4節〈清代回漢隔閡的表面化〉，頁101-105和下卷〈回教文化沒落〉，頁160-161等兩段，亦有參考的價值。

²⁶ 葛壯：《伊斯蘭教與中國社會》(臺北：東大圖書公司，2002年)提到胡登洲的經堂教育制度「使通用漢語的中國各族穆斯林之間產生了一種獨特的帶有濃郁的伊斯蘭教特色的『經堂語』。這種包含著大量阿拉伯語和波斯語、漢語以及這三種語言之混合語的辭彙，在很大程度上成爲聯繫各族各地穆斯林的文化紐帶。」(頁143)或可間接證明「經堂教育」使用漢語教學，因而可能有漢文課本存在的推測。

²⁷ 以上兩段所論，主要參考下列論著：白壽彝：《中國回教小史》(銀川：寧夏人民出版社，2000年)，頁28-35。還有附錄的陳漢章一九二六年三月出版的〈中國回教史〉及

明清兩朝穆斯林開始用漢文介紹伊斯蘭教，即一般所謂「以儒詮經」的活動，最早出現在江南地區，除伊斯蘭教本身的教義和宗教傳續問題外²⁸，由於伊斯蘭教的思想觀點，對一般漢人而言非常陌生，甚至可能還有一些誤解，因此當時著書的重點，大致放在解說伊斯蘭的基本思想觀念與宗教行為及規矩等方面，寫作意圖兼有辯駁常人誤解²⁹、說明教義真相、宣揚伊斯蘭教義³⁰、駁斥佛老觀點等等多重目的與功能³¹，王岱輿的《正教真詮》、《清真大學》、《希真正答》等三書，大致就是處於此種環境氛圍下完成的著作。以上是與本文寫作相關的伊斯蘭教的基本常識。

信仰伊斯蘭教的「回回族」，由於宗教本身與族群的自我封閉性高³²，對教外的人際參與意願並不高，在傳統中國的「社會參與」上並不普遍，更由於

陳垣一九二七年九月出版的〈回回教入中國史略〉等兩文。王懷德、馬希平：《經堂教育：伊斯蘭教育的民族化》（西安：陝西人民出版社，1999年）。楊懷中、余振貴：《伊斯蘭與中國文化》（銀川：寧夏人民出版社，1995年），頁131-134、340-425。李興華等：《中國伊斯蘭教史》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁505-601。金宜久主編：《伊斯蘭教史》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁378-402等。

²⁸ 就如周燮藩、沙秋真：《伊斯蘭教在中國》（北京：華文出版社，2002年），頁109-110提到的問題：回族人口越來越多，但信仰卻越來越薄弱。或者也可能如余振貴所推測，因為「外來的基督教，也刊印了不少具有中國色彩的漢文著作。」如：羅明堅一八五四年刊行《天主實錄》、利瑪竇一六〇四年刊行《天主實義》，以及至一六四四年，耶穌會教士在華印刷一百五十種宗教書籍，「天主教教理書籍出版也大致相同」的刺激之故。見余振貴：《王岱輿》，頁16。

²⁹ 顧炎武就有「唐之回紇，即今之回回是也。……惟回回自守其國俗，終不肯變，結成黨夥，為暴閭閻，以累朝之德化，而不能馴其頑曠之習，所謂鐵中錚錚，庸中佼佼者乎？（或作：所謂食桑葚而懷好音，固難言之矣！）天子無故不殺牛，而今之回子終日殺牛為膳，宜先禁此，則夷風可以漸革」等不友善的言論。見徐文珊點校：《原抄本日知錄》（臺北：臺灣明倫書局，1979年），卷29〈吐蕃回紇〉，頁844-845。

³⁰ 王岱輿說：「清真之經典不乏，而教外莫有能知者，以文字之各殊也，予特著論以彼達此。」見王岱輿著，余振貴點校：〈問答紀言〉，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁10。

³¹ 葉哈雅·林松：〈從《天方典禮》看劉智「以儒釋伊」的時空背景〉，葉哈雅·林松、蘇萊曼·和龔：《回回歷史與伊斯蘭文化》（北京：今日中國出版社，1992年），頁182-191。葉哈雅·林松的觀點是「既有宣傳伊斯蘭教的動機，亦有適應社會環境的願望。」（頁183）米壽江、尤佳：《中國伊斯蘭教》（北京：五洲傳播出版社，2004年）說：「既著眼於教內經堂教育的需要，也為了向教外知識界及其他人士闡述伊斯蘭教的基本教義。」（頁64-65）堀池信夫：〈王岱輿について〉「三著述の契機」，頁67-69可參。

³² 金吉堂說：「正教在華，有閉關自守之稱。」見金吉堂：〈王岱輿阿衡傳〉，見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁329。

教內長期使用阿拉伯語及波斯語誦讀伊斯蘭教的經書或解經，在學術上自然很難和其他使用漢字的群體溝通³³，這種生活於漢語漢字社會，卻用另一種語文進行思想溝通的現象，一直要到胡登洲建立「經堂教育」後，纔逐漸緩慢改變。生存在十六、七世紀的王岱輿，距離胡登洲的時代，已將近一甲子之久，但伊斯蘭教徒使用漢語，或以漢語表達伊斯蘭經典的狀況依然不普遍，當時學界也未予注意，有關王岱輿個人的相關資料及其學術對外傳播的狀況，除其著作內提供的部分蛛絲馬跡，以及教內人士著作稍微提及外，當時及其後的漢文學界，並沒有任何較確實可信的文獻材料可資參考。即使經過了近四百年，還是只有王岱輿自己所言的資料，就是祖先來自「天房」，還有「幼時未習儒者之學」，「至於壯盛，……始閱《性理》、史鑑之書，旁及百家諸子」³⁴，以及他人提及死於北京葬在北京等，較為實際可信的資料外，至於其學術淵源，出生於揚州或南京³⁵？生於何時卒於何年³⁶？這些基本資訊，至今依然各說各話，缺乏一致性的共識。不過雖是如此，但經過學者們努力蒐尋，大致還能描繪出這位生存時間和劉宗周(1578-1645)、錢謙益(1582-1664)等相近的「回儒」的生命輪廓：

王岱輿，名涯，自稱真回老人。明萬曆年間生於南京，祖先是來自阿拉伯的明朝欽天監，因此是信仰伊斯蘭教的回回族民。三十歲之前接觸的是教內之學，但已經認識漢字，三十多歲纔認真閱讀教外的《性理大全》和史書、《通鑑綱目》、諸子百家諸書³⁷。明朝滅亡，大約在清兵攻進江南的前後離家，最

³³ 真回老人(王岱輿)：〈正教真詮自敘〉：「清真之書，儒者罕見。」見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁17。

³⁴ 真回老人(王岱輿)，見同前註，頁16。

³⁵ 見金宜久：《王岱輿思想研究》，第3章第2節〈王岱輿的出生地問題〉，頁68-73的討論。

³⁶ 王岱輿的生卒年，有許多不同的說法，唯較多人接受的當是白壽彝所謂「生於明萬曆年(1573-1619)間，死於清順治年間，可能是在順治十四、五(1657-1658)」的推測，見白壽彝：〈王岱輿傳〉，頁12。金宜久：《王岱輿思想研究》，第3章第1節〈王岱輿的年齡問題〉，頁63-68，則以為出生年「大致在一五九二/一五九三—一六〇七/一六〇八年之間」，「去世時(1657或1658年)」。孫振玉對生年沒意見，但認為「王岱輿大概是在清順治十四年(1657)中秋前不久於北京去世。」見孫振玉：《王岱輿及其伊斯蘭思想研究》(蘭州：蘭州大學出版社，2000年)，頁7。又孫振玉：《王岱輿·劉智評傳》，頁65同。余振貴以為「大約生活在公元一五八〇—一六六〇年期間。」見余振貴：〈點校題記〉，見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁4。

³⁷ 《禮記·曲禮上》：「三十曰壯。」「壯盛」當是已過三十歲。

後抵達北京，死在北京，並葬在北京。一生完成出版《正教真詮》、《清真大學》，死後弟子並編有語錄類的《希真問答》。³⁸ 這是根據現在所知可信資料所作的簡略介紹。以下簡述其三部著作的相關資訊。

(一)《正教真詮》——學者都同意這是王岱輿最早完成的著作，由於有梁以浚崇禎壬午年(1642)二月寫的〈序〉，可知此書完成於明代。書分上下卷，共四十篇，旨在解說伊斯蘭教義。書名「正教」二字具有雙重意義，對伊斯蘭教徒來說，「正教」就是伊斯蘭教³⁹，對教外人士來說，「正教」自是指最純粹而合於法則規範的「正宗」或「正統」之教。「真」字也可以具有雙重意涵，就宗教言，當然會聯想到「獨一無偶」的「真主」⁴⁰；就一般而論，「真」是純正實在之意。這部書是公認現存穆斯林學者有系統「以儒釋回」的最早漢文著作⁴¹。

(二)《清真大學》——是王岱輿另一部闡明伊斯蘭教義的專書，完成和出版時間不明。全書分「題綱」(統說)、「本題」(真一、數一、體一)和「總論」

³⁸ 此段敘述主要參考下列諸論著：白壽彝：〈王岱輿傳〉。金吉堂：〈王岱輿阿衡傳〉，見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁328-330。羅萬壽：〈王岱輿〉，中國伊斯蘭百科全書編委會編：《中國伊斯蘭百科全書》(成都：四川辭書出版社，1994年)，頁580。金宜久：《王岱輿思想研究》，頁62-90。孫振玉：《王岱輿及其伊斯蘭思想研究》，頁1-7。孫振玉：《王岱輿劉智評傳》，頁55-65等。雖然回教界較認同馬君實為王岱輿之師的推測，但金宜久以馬君實〈序〉的落款為「江寧馬中君實父題」，因而說「儼然以『父』自稱；而『父』一詞有『師傅』、『師父』的意思。」(頁87)，顯然將這個「父」字，當作「父親」的「父」，這卻是個誤解。實際上這個「父」字乃是「甫」字，表示「起始」而引申為「匆促完稿」或「草率完稿」之類的謙詞。見馬景：〈馬君實與王岱輿關係考述〉，《世界宗教研究》2011年第4期，頁133-142。此處「甫」字筆者之論原誤，因未具名審查學者之指教而修正，謹此致謝。

³⁹ 《古蘭經》云：「你們要端行教正，不要分裂。」見伊斯梅爾·馬金鵬：《古蘭經譯注》(銀川：寧夏人民出版社，2005年)，第42章第13節，頁612。王岱輿《正教真詮·正教》：「真久不偏謂之正。」見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁72。

⁴⁰ 王岱輿《正教真詮·真一》：「真主止一，無有比擬。」《清真大學·題綱》：「真主者，獨一而能有。……惟有真主，止一無偶也。」見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁19、147、229、231。

⁴¹ 問永寧在二〇〇七年六月蘭州大學舉辦的「宗教對話與和諧社會學術研討會」中，提交〈三百六十年前的一樁學術公案：試論《正教真詮》對《天主實義》的襲用〉的論文，論證兩書雷同的文字，即使屬實，並不妨礙此書為王岱輿著作的事實。見陳聲柏、張永路：〈「宗教對話與和諧社會」學術研討會綜述〉，《蘭州大學學報(社會科學版)》第35卷第4期(2007年7月)，頁88-91。問永寧的報導見頁九十。

(三一：兼言造化教門性命、生死、空無等事) 等三部分。「清真」一詞，大約是元代以後逐漸形成，用來專指伊斯蘭教的專用詞彙，到王岱輿時已經確立。「大學」一詞，在此是借用《四書》之名，也有指較高深學習內容之義，亦即：王岱輿所謂「大經大學、本經本學、正教經學」等「三大經學」中，「如天地之覆載，日月之升沉，晝夜之卷舒，四時之代謝，萬物之消長，古今如一，始終不二，茲皆獨一之徵，分明認主之理，豈非大經大學」，以及「正學有三：曰大學，曰中學，曰常學。大學者，歸真也；中學者，明心也；常學者，修身也」等的「大學」之義⁴²。再者以「清真大學」為書名，並有「大學正宗，『作證』之言⁴³，特明主僕至大之理，真一、數一之殊」，以及「須知引此二端(佛、老)，恐有誤落偏歧者，得聞此論，始悟諸渺茫自揣之妄也，……聊為指示，……得乎正覺，堪為引導之由」之論⁴⁴，則可知本書當是為教內人士而寫，這和《正教真詮》兼有對教外辯說的意圖稍有不同。

(三)《希真問答》(包括〈附錄〉、〈剩語〉)——這是王岱輿和他人論辯教義的語錄，死後由學生伍連誠蒐錄編輯而成，以問答方式呈現，約有一五〇條左右。重點在通過不同身分者的答辯，藉以批駁「異端之說」而闡明伊斯蘭教義。此書對教外意圖辯說的性質，比《正教真詮》更為明顯，這或是學生藉來堅定某些心志不定教友之用。書前馬忠信〈弁言〉落款時間為順治戊戌年四月十五日(1658年5月16日)，可知此書編成於此時之前，開始流傳的時間不明。伍連誠等用「希真」為書名，顯然把提問的對象，當作「欣羨伊斯蘭教義」的求取者，並不是平等地位的論學者，這是學生及伊斯蘭教徒角度的觀點。

以上是伊斯蘭的意義、王岱輿三本著作的釋名及其形式、編著及出版狀況的概略介紹⁴⁵。王岱輿的著作雖然在教內受到推崇，但在教外幾乎毫無影響，中國社會一般群眾對伊斯蘭教，依然冷漠陌生幾乎一無所知，否則也就不至於出現雍正七年(1729)之前「屢有人具摺密奏」，請求雍正帝(1678-1735；

⁴² 王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁35、76。

⁴³ 王岱輿說：「清真正教，入德之門，認主之要，首言『我作證』一句。……『我作證』一句，喚醒古今醉夢。」見同前註，頁80。

⁴⁴ 見同前註，頁229、248。

⁴⁵ 前述討論的內容，參考楊懷中、余振貴：《伊斯蘭與中國文化》，頁383-400所言。由於本文預設的讀者並非專業研究伊斯蘭的學者，而是經學或其他相關的研究者，故而纔有這些基本內容的介紹。

1723-1735 在位)「嚴加懲治約束」⁴⁶。乾隆四十七年(1782)六月,廣西巡撫朱椿(1709-1783)甚至要把伊斯蘭教的「回字經」(《古蘭經》)和劉智的「漢字《天方至聖實錄年譜》」等書籍列入「禁書」⁴⁷。即使到二十一世紀的今天,受過教育的人都知道伊斯蘭教,但對多數華人而言,伊斯蘭教依然是個「特殊存在」,完全無法和後於千年纔傳入中國地區的基督宗教相比,這自然與伊斯蘭教本身不熱衷傳教,導致相關漢文著作不多,以及一般學者不加理會,因而缺少駁斥其說而引發討論熱潮的冷漠相關⁴⁸。由此可知,無論是讚美或駁斥其所引發的「傳播」效應,對宗教或思想的擴散、生存、繁衍等的重要性。以下歸納、分析王岱輿著作引述應用儒家《十三經》的狀況。

三、王岱輿著作引述經書的實況

明清之際的王岱輿等穆斯林學者,所以進行伊斯蘭教義的「漢文」化,除因外在環境改變,必須在政治上表明伊斯蘭教的安全性考慮外,實則也有伊斯蘭教本身的原因,主要是中國與阿拉伯之間的交流逐漸困難,生活在中國的伊斯蘭教民,逐漸無法領會阿拉伯文或波斯文的意義,因而不得不透過教民比較熟悉的漢語與漢文進行宣教活動。在這個伊斯蘭教義漢文化的過程中,某些穆斯林學者因而根據傳教與宣傳的需要,針對在中國社會具有較大影響力的儒、道、釋等觀點,進行必要的辯駁或利用,由於道教與佛教並非官方主流文化認同的對象,故而被建構作為批判的對象,儒家思想則是主流文化與政治認同的學問,雖有少部分受到「不符經典原意」的批判,但大多數則被當成積極利用的工具⁴⁹。雖然嘉靖年間,山東濟南清真寺掌教陳思撰寫的〈來復銘〉,已引

⁴⁶ [清]鄂爾泰、張廷玉等編:《世宗憲皇帝實錄》,《清實錄》(北京:中華書局,1986年),第8冊,卷80,頁47-48。

⁴⁷ [清]慶桂、董誥等編:《高宗純皇帝實錄》,《清實錄》,第15冊,卷1158,頁506。朱椿的生卒年據[清]陸錫熊:〈榮祿大夫都察院左都御史朱公墓誌銘〉,《寶奎堂集》(《中國基本古籍庫》),卷9,頁75-76。

⁴⁸ 關於負面駁斥具備傳播功能的簡單分析,可參考拙作:〈從「現代經濟理論」論《四庫全書總目》:經濟學及其相關概念與傳統中華文化研究〉,《故宮學術季刊》第26卷第1期(2008年9月),頁133-169文中的相關討論。

⁴⁹ 即進行丁明仁所謂強調伊斯蘭教義與儒家相近的「隔教不隔理」的論證。見丁明仁:《伊斯蘭文化在中國》(北京:宗教文化出版社,2003年),頁46-47。

述儒家經典為說⁵⁰。不過穆斯林學者的漢文專著引用或應用《十三經》文本，就現存文獻而論，還是以王岱輿最為典型也最有系統。本文主要探討王岱輿引述《十三經》的實況，故將王岱輿著作視為一體，不依時間先後與自著或編輯的區分。王岱輿著作引述儒家《十三經》的狀況，就其敘述形式而言，大致可以分為下述幾種方式：（一）標明書名的引述；（二）不具書名的引述；（三）不具名融入行文的引述；（四）不具名融入行文的改寫。以下依類詳述之。

（一）「標明書名的引述」——指直接表明引文來自何書的引述方式。這類型引述形式的案例，在王岱輿著作中僅有七處，共引述十二句例：來自《周易》五例、《尚書》三例、《詩經》二例、《左傳》二例。引文出現於《正教真詮》者五處九個句例⁵¹；《希真正答》則有二處三個句例⁵²。《正教真詮·似真》引述《周易》「乾元統天」雖出自〈乾卦·彖辭〉，但文句實出自宋代楊安國(985?-1060)、程頤(1033-1107)和朱熹(1130-1200)⁵³，並非《周易》原文。

（二）「不具書名引述」——這種引述類型有兩種狀況：一是標出人名或學派名稱；一是行文中帶有指示性詞彙，如「所謂」、「曰」等之類。此種類型的引述出現在十八處，共引述二十八句例。在《正教真詮》有十四處二十二個句例⁵⁴，在《希真正答》有四處六個句例⁵⁵。引文來自《周易》一例、《尚書》

⁵⁰ 哈吉·易卜拉欣：〈來復銘淺析〉，文史知識編輯部：《中國伊斯蘭文化》，頁165-169可參。

⁵¹ 見《正教真詮·似真》「《書》有曰」（頁41）、「以《易》學為文字之祖」（頁41-42）；〈夫婦〉「《詩》云」（頁68）；〈預備〉「〈舜典〉曰……又曰」（頁105）、「《易》曰……又曰」（頁106）等處。前述頁碼係指王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》一書的頁碼，下文皆同。

⁵² 見《希真正答》「《詩》云」（頁265）、「《春秋》許世子不嘗藥……；趙盾不討賊……」（頁269）等處。

⁵³ 「乾元統天」一詞，見〔宋〕范祖禹《帝學》：「皇祐二年三月」（1050年4月）引楊安國之言曰：「帝王與天地同德，乃乾元統天之事。」（〔《四庫全書》，第696冊〕，卷5，頁6b）〔宋〕方實孫《淙山讀周易》：「大哉乾元，萬物資始乃統天」下，引「伊川曰：『乾元統天，言天之道也。』」（〔《四庫全書》，第19冊〕，卷1，頁9a）〔宋〕黎靖德編《朱子語類》：「乾元統天，蓋天只是以形體而言，乾元即天之所以為天者也。」（〔《四庫全書》，第701冊〕，卷68，頁26b-27a）

⁵⁴ 見《正教真詮·問答紀言》「孔孟之道」（頁9）、「知我、罪我」（頁10）；〈自敘〉「美疢不如藥石」（頁16）；〈真一〉「太極生兩儀」（頁19）；〈前定〉「堯曰」（頁30）；〈真聖〉「知天命……諄諄然命之」（頁39）；〈易真〉「於禽獸者……無是非之心」（頁46）；〈性命〉「罕言命與仁……夫子之文章……天命之謂性……性善」（頁54）；〈夫婦〉「非禮勿視」（頁68）；〈真忠〉「天子不能以」（頁89）；〈至孝〉「犬馬亦皆有養」（頁91）；〈預

二例、《詩經》一例、《禮記》三例（〈大學〉、〈中庸〉、〈曲禮〉各一例）、《春秋》一例、《論語》八例、《孟子》十二例。王岱輿在此類引述經典的方式，有時是直接引述文句，如「無是非之心，非人也」之類；有時則是隱括文意，如「孔孟攻異端、拒揚墨」之類。其中《正教真詮·易真》（頁 46）的引述與《希真正答》（頁 283）的陳述，內容相近。

（三）「不具名融入行文的引述」——這種類型乃直接把經典原文引入行文之中，經典文句成爲王岱輿行文的一部分，這種類型的引述共出現九十六處，引入的經典例句有一一一例。在《正教真詮》有七十處八十二個句例⁵⁶；在《清真大學》有一處二個句例⁵⁷；在《希真正答》有十六處十八個句例⁵⁸；在〈附

備〉「仁義……仁政……王天下」（頁 105）；〈宰牲〉「爾愛其羊」（頁 119）；〈正命〉「昭事上帝……有命在天」（頁 135）等處。

⁵⁵ 見《希真正答》「顏子名回」（頁 282）、「攻異端、拒揚墨……於禽獸者……無是非之心」（頁 283）、「四十而仕」（頁 290）等處。

⁵⁶ 見《正教真詮·問答紀言》「披髮纓冠」（頁 9）、「予不得已」（頁 10）；〈自敘〉「越人之關弓」（頁 16）、「繩祖武」（頁 17）；〈眞一〉「苟非其人」（頁 21）、「身體髮膚」（頁 23）；〈元始〉「無臭無聲」（頁 26）；〈普慈〉「不怨天」（頁 33）；〈眞聖〉「致中和」（頁 39）；〈似眞〉「無聲無臭」（頁 42）；〈易眞〉「道聽塗說」（頁 43）、「攻異端」（頁 45）、「萬物之靈」（頁 46）；〈昧眞〉「鳶不飛」（頁 48）、「索隱行怪」（頁 49）；〈迥異〉「各正性命……先覺覺後覺」（頁 52）、「五刑之屬……仁人尚能愛人」（頁 54）；〈性命〉「窮理盡性」（頁 55）、「率性爲道」（頁 56）、「西子蒙不潔」（頁 57）、「棄天下如敝屣，視富貴如浮雲……各正性命」（頁 58）；〈眞心〉「盡心知性」（頁 60）；〈生死〉「無所不用其極」（頁 62）、「知命者」（頁 63）；〈人品〉「萬物之靈……萬物之貴……人者仁也」（頁 64）、「異於禽獸」（頁 66）；〈夫婦〉「太極成兩儀……大人……萬物之靈」（頁 67）；〈仙神〉「人獨能弘道」（頁 69）、「謙能受益」（頁 71）；〈正教〉「原始要終……生民以來」（頁 73）；〈正學〉「不作聰明……至善」（頁 75）、「不恥下問……知之爲知之」（頁 77）、「十室必有忠信……茅塞……欲罷而不能」（頁 78）；〈作證〉「惟人靈於萬物」（頁 80）；〈五常〉「四海之內」（頁 83）、「禮之本也……正其意念……勞其筋骨……首出庶物」（頁 84）；〈眞忠〉「君子務本……自生民以來……無父無君」（頁 88）；〈至孝〉「莫大乎事親」（頁 91）、「自誠而明……自明而誠……窮則善身……不孝有三」（頁 92）；〈聽命〉「孝悌忠信」（頁 94）；〈友道〉「四海可爲兄弟」（頁 99）、「不失其時」（頁 101）、「止於至善」（頁 102）；〈預備〉「人無遠慮」（頁 106）、「小人之無忌憚」（頁 108）；〈較量〉「非禮勿視」（頁 115）、「自誠而明……獨善其身……齊家治國」（頁 116）、「不可須臾離也」（頁 119）；〈宰牲〉「誠中形外……踐迹入室……循循導引」（頁 120）；〈葷素〉「人爲萬物之靈」（頁 121）、「小人雖無忌憚……太極生兩儀」（頁 122）；〈利穀〉「其與禽獸也幾希……仁者愛人」（頁 126）、「若己納諸溝中」（頁 128）；〈風水〉「首出庶物……太極而生兩儀」（頁 131）；〈正命〉「自生民以來」（頁 135）；〈今世〉「降之大任，必先苦其心志」（頁 139）等處。

⁵⁷ 見《清真大學·總論·三一》「過與不及……物有本末」（頁 243）。

⁵⁸ 見《希真正答》「升堂入室」（頁 258）、「無是非之心」（頁 262）、「無聲無臭」（頁 266）、

錄〉有三處三個句例⁵⁹；在〈剩語〉有六處六個句例⁶⁰。其中引自《周易》者十二例、《尚書》十二例、《詩經》七例、《禮記》二十二例（〈大學〉十一例、〈中庸〉十例、〈禮器〉一例）、《論語》二十八例、《孝經》二例、《孟子》二十八例。這種引述類型出現的經典文句，大致都保留該文句在經典中的原意。唯《希真正答》「交友天下，舍己從人，養老恤孤，扶危濟困」（頁278）一例，本用《尚書·大禹謨》「稽于眾，舍己從人，不虐無告，不廢困窮，惟帝時克」句義；《孟子·公孫丑上》「大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善」一段，大致在解釋《尚書》此段，故將兩者當一例看。

（四）「不具名融入行文的改寫」——此種引述類型乃王岱輿有意或無意之間，借用或順著儒家經典的文本，根據自己的需要，進行拆散式的改裝，把經典的文句拆散後，融入自己的行文，或者順用其意，或者進行批駁，甚至加以發揮或重新解說。由此可見王岱輿對儒家某些經典非常熟悉，可以隨心所欲運用及轉換。此種拆散融入行文的表現方式有二：一是特殊詞彙的借用；一是將經典詞彙靈活轉換成自己的行文。特殊詞彙的借用一類，較常出現的例子有「明命」、「異端」、「克己」，還有稍微多見的「中節」等詞彙。這些詞彙及概念都是源自儒家經典：「明命」一詞，來自《尚書·太甲》「謔天之明命」（頁116）及〈咸有一德〉「受天明命」（頁120）⁶¹；「異端」一詞，來自《論語·爲政》「攻乎異端」⁶²；「克己」一詞，來自《論語·顏淵》「克己復禮」⁶³；「中節」一詞，

「五刑之屬三千」（頁268）、「若堯舜帥天下以仁」（頁269）、「天何言哉」（頁275）、「齊明盛服，昭事上帝」（頁276）、「人能弘道……人爲萬物之靈」（頁277）、「舍己從人」（頁278）、「誠中形外」（頁285）、「升堂入室」（頁286、291）、「人爲萬物之靈……性相近，習相遠」（頁292）、「眾惡必察……舜察邇言」（頁294）等處。

⁵⁹ 見〈附錄〉「若不踐跡」（頁297）、「格物致知」（頁300）、「德不孤處」（頁303）等處。

⁶⁰ 見〈剩語〉「魚躍鸞飛」（頁315）、「萬物總備於我」（頁317）、「不踐跡」（頁318）、「夫人必自侮」（頁319）、「德不孤」（頁320）、「誠中形外」（頁321）等處。

⁶¹ 「明命」，出現在《正教真詮》，頁23、24、28、29、39（4例）、40、41、43、50、51、53、59（3例）、60、66、67、69、70、72、75、81、82、83、85、87（2例）、97、111、113（2例）、118（2例）、119（2例）、126、127。《清真大學》，頁245。《希真正答》，頁277、278（2例）、279、280（2例）、285、290。〈附錄〉，頁302。總共出現在三十九處五十例。

⁶² 「異端」，見《正教真詮》，頁15、33（2例）、35、43、44、45、46、66、72、73、88、96、99、116、122、132。《清真大學》，頁244、245（2例）、248（2例）。《希真正答》，頁259、280、283（2例）、284、290等。總共在二十四處出現有二十八例。

⁶³ 「克己」，見《正教真詮》，頁28、59、60、73、83、93（5例）、94（3例）、99、110。

來自《禮記·中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」⁶⁴。從其行文方式觀之，這些詞彙已儼然成爲王岱輿的常用詞，由此可見儒家經典對其影響之大。另一類則是王岱輿將儒家經典的詞彙，靈活的運用轉換成自己的行文，謹將這種引述類型的表現狀況表列如下⁶⁵：

著作來源	引述內容	經典出處
正教真詮· 自敘	至於壯盛，自慚庸鄙。(頁 16)	《禮記·曲禮上》「人生……三十曰壯，有室。」(頁 16) ⁶⁶
真一	道不定，則信不篤。(頁 19)	《論語·子張》「執德不弘，信道不篤，焉能爲有？焉能爲亡？」(頁 171)
真一	首圓象天，……足方象地。(頁 23)	《周禮·冬官考工記·輅人》「軫之方也，以象地也。蓋之圓也，以象天也。」(頁 614)
前定	使萬物各得其所，其至公之謂也。(頁 30)	《論語·子罕》「吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所。」(頁 79-80)
普慈	若聖賢受命，修道立教，掃滅諸邪。(頁 35)	《禮記·中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」(頁 879)
真聖	蘊萬物之性，乃其資始而資生者是也。(頁 38)	《周易·繫辭下傳》「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」(頁 171)

《希真正答》，頁 273、277、278、279。總共在十三處出現有十九例。

⁶⁴ 「中節」，見《正教真詮》，頁 83、89、90、126。《清真大學》，頁 243。《希真正答》，頁 274、278、279 (2 例)、285。總共在九處出現有十例。

⁶⁵ 誠如未具名審查學者所言，列表固然能增強論述的可靠性，但不免也會有「『附錄』移至正文的錯覺」，故而將前三種比較單純的引述類型表格刪除另做處理，唯第四類的這種引述較爲複雜，爲了提供較可靠的證據，故而保留表格。感謝審查學者的指正提醒。

⁶⁶ 「經典出處」的頁碼，指清代阮元刊刻《十三經注疏附校勘記》(臺北：藝文印書館，1981 年影本) 各該書的總頁碼，下文均同。

		《周易·乾卦·彖辭》「大哉乾元！萬物資始，乃統天。」(頁 10) 《周易·坤卦·彖辭》「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」(頁 18)
真聖	天命之義，乃真主敕命天仙，降傳至聖，從天而下，故謂之天命，非所謂天降之命也。(頁 39)	《禮記·中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」(頁 879)
真聖	覺兆之命，得之者治國安民，修身行善，亦聖人之事也。(頁 39-40)	《孟子·盡心上》「古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身；達則兼善天下。」(頁 230)
似真	夫清真之本，乃尊明命而認化生之真主，知至聖為人極之大原。(頁 41)	《周易·咸卦·彖辭》「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」(頁 82)
似真	若不能認己，則不能格物；不能格物，則不能窮理；不能窮理，則不能淨性明心；不能淨性明心，則不能識自己之本來；不能識自己之本來，則不能知至聖；不能知至聖，則不能奉事真主矣。(頁 41)	《禮記·大學》「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」(頁 983)
易真	數一乃物之資始。(頁 45)	《周易·乾卦·彖辭》「大哉乾元！萬物資始，乃統天。」(頁 10)
迥異	正教遵真主之明命，修道而立教。(頁 51)	《禮記·中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」(頁 879)
迥異	夫明德既染，明明德者誰歟？若言明明者不是明德，但明德為萬善之本，孰有逾	《禮記·大學》「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」(頁 983)

	於明德者乎？若是明明德者即是明德，如明德果能自明，始初自能不染，何必自染而後自明也？(頁 52)	
真心	倘值性善，率之則正；……清真之教，克己之私而不自用，不自用而真心始露，然後以不自用無己之真心，遵真主之明命，修道而立教，……皆緣不自循率此性也。……上智者履仁義，循靈性之人心，亦莫過齊家治國，忠孝而已。(頁 59)	《禮記·中庸》「愚而好自用，賤而好自專。」(頁 898) 《禮記·中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」(頁 879) 《禮記·大學》「身修而后家齊，家齊而后國治。」(頁 983)
生死	且人認主，忠君孝親，齊家治國，德澤天下，芳流千古，身雖未動，神游宇宙之間。(頁 62)	《禮記·大學》「身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」(頁 983)
人品	人極原一人，夫婦為二人，一人者人也，二人者仁也。是故三綱五常，君臣父子，莫不由夫婦之仁而立也。(頁 64)	《周易·序卦》「有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下。」(頁 187-188)
夫婦	大哉無極，乃夫婦之始，太極乃萬象之原。是故無極顯性命，非性命則無神鬼；太極成兩儀，非兩儀則無天地。無極之始，太極之原，總一大人耳。所謂人極者，即斯大人之心也。……非夫婦則無君臣、父子。(頁 67)	《周易·繫辭上》「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴。」(頁 156-157) 《周易·乾卦·文言》「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」(頁 17)

		《周易·序卦》「有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。」(頁 187-188)
夫婦	必須遵守清貞，趨正避邪，從好去惡。所以乾坤交，泰，萬物咸亨，造化之根，發育之理，弘道興倫，三綱五常，亘古不息，莫不由夫婦而立。其理蓋有不能盡述者焉。(頁 69)	《周易·泰卦·大象》「天地交，泰。」(頁 42) 《易經·坤卦·彖辭》「品物咸亨」(頁 18) 《周易·序卦》「有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。」(頁 187-188)
仙神	所以人獨能弘道，道所以專責於人，……因人乃天地萬物之至全至貴，雖天仙神鬼，莫不因人而有也。(頁 69)	《孝經·聖治章》「天地之性，人為貴。」(頁 36)
正教	真久不偏謂之正，惟精獨一謂之忠，純潔無染謂之誠。(頁 72)	《尚書·大禹謨》「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」(頁 55)
正教	凡有志修德立善者，不由正教，雖竭盡心力，不足克己而歸真，……論其法，皆指示成人之至理。(頁 73)	《周易·蹇·大象》「君子以反身修德。」(頁 92) 《論語·憲問》「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」(頁 125)
正教	眾然其說，遂爾居安忘危，興造不已。(頁 73)	《左傳》襄公十一年「《書》曰：『居安思危。』思則有備，有備無患。」(頁 547)
正學	是故棄規矩不失方圓，世人不用；棄權衡不差銖兩，世人不取，何也？因自用不可	《禮記·經解》「禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。故衡誠

	<p>獨恃，惟定法可公行也。……夫立身之本，無過於學，若涉海之指南，大匠之繩準。(頁 75)</p>	<p>縣，不可欺以輕重；繩墨誠陳，不可欺以曲直；規矩誠設，不可欺以方圓。」(頁 846)</p> <p>《禮記·中庸》「愚而好自用，賤而好自專。」(頁 898)</p> <p>《孟子·盡心上》「大匠不為拙工改廢繩墨。」(頁 243)</p> <p>《孟子·告子上》「大匠誨人，必以規矩；學者亦必以規矩」(頁 205)</p>
正學	<p>或有學人，特為多聞，茲乃徒知；或以售學，茲為賤利；或欲人知，茲乃枉勤；或為誨人，茲乃仁義；或為治己，茲為大智。故學之上志，惟認己之學為正道也。正學之義，不獨效先覺之行止。(頁 76)</p>	<p>《論語·述而》「多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」(頁 64)</p> <p>《孟子·萬章上》「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。」(頁 170)</p>
正學	<p>歸真可以認主，明心可以見性，修身可以治國。(頁 76)</p>	<p>《禮記·大學》「意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治。」(頁 983)</p>
正學	<p>通於道者，未嘗不文；通於文者，不必有道。(頁 76)</p>	<p>《論語·憲問》「有德者必有言，有言者不必有德。」(頁 123)</p>
正學	<p>為師者忌英才而不共學，罔思教地之甄陶。(頁 77-78)</p>	<p>《孟子·盡心上》「得天下英才而教育之，三樂也。」(頁 233)</p> <p>《論語·子罕》「可與共學，未可與適道。」(頁 81)</p>
五常	<p>中節之謂禮；禮，其為人之本歟！(頁 83)</p>	<p>《論語·學而》「孝弟也者，其為仁之本與！」(頁 5)</p>

<p>眞忠</p>	<p>自斯已下，認己修身，忠君事親，處夫婦，交友朋，治國齊家，莫不由是本而發，舍此別圖，則有歧路之悲矣。夫忠於眞主，更忠於君父，方爲正道……況於無父無君者，又何如哉！（頁 88）</p>	<p>《禮記·中庸》「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」（頁 887） 《禮記·大學》「身脩而后家齊，家齊而后國治。」（頁 983） 《孟子·滕文公下》「無父無君，是禽獸也。」（頁 117）</p>
<p>眞忠</p>	<p>假使佛說盡行，人皆無父，則斯人之種必至於絕，而佛法亦不得行矣；人皆無君，則爭奪屠膾，相殘相滅，而佛之覺亦無以自立矣。禁人婚娶，道原自絕；更戒殺生，禽獸日增，世界皆畜類之所有，三綱五常，天地三光，萬事萬物，誠皆棄物矣。（頁 89）</p>	<p>《孟子·滕文公下》「無父無君，是禽獸也。」（頁 117）</p>
<p>眞忠</p>	<p>若今之世人，不能奉君親於無過之地。（頁 90）</p>	<p>《禮記·禮運》「故天生時而地生財，人其父生而師教之……故君者立於無過之地也。」（頁 430）</p>
<p>至孝</p>	<p>所謂至孝者，三品皆備，奉親於無過之地，使不墮於違逆之中（頁 91）</p>	<p>《禮記·禮運》「故天生時而地生財，人其父生而師教之……故君者立於無過之地也。」（頁 430）</p>
<p>至孝</p>	<p>正教之道，不孝有五，絕後爲大：其一乃不認主；其二乃不體聖；其三乃不親賢；其四乃不生理；其五乃不習學。認主而後心正，體聖而後意誠。緣聖品乃自誠而明也，賢人乃自明而誠也。（頁 92）</p>	<p>《孟子·離婁下》「世俗所謂不孝者五：惰其四支，不顧父母之養，一不孝也；博奕、好飲酒，不顧父母之養，二不孝也；好貨財、私妻子，不顧父母之養，三不孝也；從耳目之欲，以爲父母戮，四不孝也；好勇鬪狠，以危父母，五不孝也。」（頁 154）</p>

		<p>《孟子·離婁上》「不孝有三，無後爲大。」(頁 137)</p> <p>《禮記·大學》「知至而后意誠，意誠而后心正。」(頁 983)</p> <p>《禮記·中庸》「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」(頁 894)</p>
至孝	<p>親賢而後身修，生理而後家齊，習學而後國治。……窮則善身，達而善世，流芳千古，四海尊崇，雖死猶生，何絕之有？(頁 92)</p>	<p>《禮記·大學》「心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治。」(頁 983)</p> <p>《孟子·盡心上》「窮則獨善其身；達則兼善天下。」(頁 230)</p>
聽命	<p>此指分明令人聽命克己，而不自用也。(頁 93)</p>	<p>《禮記·中庸》「愚而好自用，賤而好自專。」(頁 898)</p>
聽命	<p>凡人欲全斯道，必若世人皆似逾己，以尊己之心敬人，則庶幾矣。(頁 94)</p>	<p>《孟子·離婁下》「愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。」(頁 153)</p>
首領	<p>凡己所不能受者，切勿加之於人。(頁 97)</p>	<p>《禮記·中庸》「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」(頁 883)</p>
首領	<p>凡諸君長，若無太過不及，惟以公平治世者。(頁 98)</p>	<p>《論語·先進》「過猶不及。」(頁 98)</p>
首領	<p>正人以公爲道，以和爲美也。(頁 98)</p>	<p>《禮記·儒行》「禮之以和爲貴，忠信之美。」(頁 977)</p>
友道	<p>爾等以己之喜悅，可施之於人；己之不欲，當存之於己，始終自一焉。(頁 99)</p>	<p>《禮記·中庸》「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」(頁 883)</p>
友道	<p>君子之交如松柏，不因貧賤而凋落；小人之交如桃李，皆緣勢利而鮮妍。(頁 100)</p>	<p>《禮記·表記》「故君子之接如水，小人之接如醴；君子淡以成，小人甘以壞。」(頁 919)</p>

友道	如扁鵲之治病，無論深淺，莫不效驗，但中於膏肓者，亦不能治矣。(頁 101)	《左傳》成公十年「未至，公夢疾爲二豎子，曰：『彼，良醫也，懼傷我，焉逃之？』其一曰：『居肓之上、膏之下，若我何？』醫至，曰：『疾不可爲也，在肓之上、膏之下，攻之不可，達之不及，藥不至焉，不可爲也。』公曰：『良醫也。』厚爲之禮而歸之。」(頁 450)
取舍	惟智者淡此而濃彼，樂道德以安貧，却富貴如腐朽。(頁 104)	《論語·學而》「未若貧而樂道，富而好禮者也。」(頁 8) 《論語·述而》「不義而富且貴，於我如浮雲。」(頁 62)
取舍	謀富與貴，未得時求得，便自不安；既得時恐失，又不能已。(頁 104)	《論語·陽貨》「其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣。」(頁 157)
預備	本世之報，不足以顯真主達成德之功，亦不足滿人成德之量。(頁 107)	《周易·乾卦·文言》「君子以成德爲行，日可見之行也。」(頁 16-17) 《孟子·盡心上》「君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者。」(頁 242)
察時	夫人之一身，有視聽聞言之妙，總括於正心之理。(頁 109)	《禮記·大學》「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。」(頁 983)

參悟	是故揚人之善與隱人之惡易，顯己之惡與隱己之善難。(頁 112)	《禮記·中庸》「舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」(頁 880)
參悟	美者嘆賞，令其自高；妒者毀詆，令其自侮。(頁 112)	《孟子·離婁上》「夫人必自侮，然後人侮之。」(頁 128)
利名	傲踐迹而上，不踐迹而下，倏然墮落，疾如雷電。(頁 114)	《論語·先進》「不踐迹，亦不入於室。」(頁 99)
利名	未成之善，宜自愧而隱藏，尚可自伐乎！(頁 114)	《論語·公冶長》「願無伐善，無施勞。」(頁 46)
較量	以不淨之飲食，立身而修道，若以泥水而浣白衣，愈浣而愈汗矣！(頁 116)	《孝經·開宗明義章》「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」(頁 11)
較量	必先去惡，而後始能至善，故有所不為方能為，正此義也。(頁 117)	《論語·子路》「狂者進取，狷者有所不為也。」(頁 118)
葷素	若事親不備，謂之不孝。(頁 122)	《孝經·紀孝行章》「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。」(頁 42)
葷素	有人極而後有男女，有男女而後有夫婦，夫婦交合，孳生百骸。(頁 122)	《周易·序卦傳》「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦。」(頁 187) 《周易·繫辭下》「男女構精，萬物化生。」(頁 171)
葷素	聽命自然，略無冀慕而自專也。(頁 123)	《禮記·中庸》「愚而好自用，賤而好自專。」(頁 898)

<p>博飲</p>	<p>當此之際，須與不離，安定靜慮何存；不睹不聞，戒慎恐懼何在？……當其局中，或值迅雷疾雨，略不顧盼。……忘身及親，又況正心修身之功，一朝盡棄。（頁 124）</p>	<p>《禮記·中庸》「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」（頁 879） 《禮記·大學》「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。……意誠而后心正，心正而后身脩……自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。」（頁 983） 《禮記·玉藻》「若有疾風迅雷甚雨，則必變，雖夜必興，衣服冠而坐。」（頁 548）</p>
<p>博飲</p>	<p>所以聖賢修詣，貴及其時，一息怠迷，如失連城重寶，汲汲皇皇弗敢刻懈。（頁 125）</p>	<p>《周易·乾卦·文言》「君子進德脩業，欲及時也。」（頁 14） 《禮記·問喪》「汲汲然如有追而弗及也……皇皇然若有求而弗得也。」（頁 946-947）</p>
<p>利穀</p>	<p>盈倉箱以需利，積京坻以待時。（頁 129）</p>	<p>《毛詩·小雅·甫田》「曾孫之稼，如茨如梁；曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。」（頁 471）</p>
<p>正命</p>	<p>清真之道，以死亡爲正命，哀感爲人情。（頁 133）</p>	<p>《孟子·盡心上》「盡其道而死者，正命也。」（頁 229） 《禮記·問喪》「哭泣無時，服勤三年，思慕之心，孝子之志也，人情之實也。」（頁 947）</p>
<p>正命</p>	<p>處常不易，則不近人情；心過悲哀，則有違正命。（頁 134）</p>	<p>《禮記·問喪》「哭泣無時，服勤三年，思慕之心，孝子之志也，人情之實也。」（頁 947） 《孟子·盡心上》「盡其道而死者，正命也。」（頁 229）</p>

<p>清真大學· 題綱·統說</p>	<p>是故主僕分明，真數一定，然後始知明德之源。知明德之源，而後明明德，明德明而後真知，真知而後知己，知己而後心正，心正而後意誠，意誠而後舌定，舌定而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治。(頁 229-230)</p>	<p>《禮記·大學》「大學之道，在明明德。……物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」(頁 983)</p>
<p>真一·本題</p>	<p>是故明心認主，修身宏道，必須始詣清真正教，更期見道明賢。何也？有正教而無正人，……有正人而無正教，……烏得行於正路。(頁 233)</p>	<p>《禮記·大學》「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。」(頁 983) 《孟子·離婁上》「義，人之正路也。」(頁 132)</p>
<p>數一·代書 第三章</p>	<p>繼命立極⁶⁷，綱維終始，是為大成。(頁 237)</p>	<p>《孟子·萬章下》「孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。」(頁 176)</p>
<p>數一·代書 第三章</p>	<p>欽差者，代理人神與萬物，莫不賴其提拔，誠三綱之大綱，五倫之大倫也。(頁 237)</p>	<p>《論語·微子》「長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。」(頁 166)(《孟子·公孫丑下》「內則父子，外則君臣，人之大倫也。」(頁 73))</p>
<p>體一·本題</p>	<p>乾坤男婦亦如然，踐迹升堂方入室。(頁 238)</p>	<p>《周易·繫辭上》「乾道成男，坤道成女。」(頁 144) 《論語·先進》「不踐迹，亦不入於室。」(頁 99)</p>

⁶⁷ [宋]朱熹：〈大學章句序〉「天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極。」見《四書章句集注》(《四庫全書》，第 197 冊)，頁 1a。

<p>總論·三一</p>	<p>緣夫正教有真主之明命，至聖之真傳，德源之指引，此本正心修身之大本，缺一而不可也。(頁 245)</p>	<p>《禮記·大學》「意誠而后心正，心正而后身脩……自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。」(頁 983)</p>
<p>總論·三一</p>	<p>夫人靈於萬物，因其有心有意而欲為，能推禮義，善辨是非。(頁 247)</p>	<p>《尚書·泰誓》「惟人，萬物之靈。」(頁 152)</p>
<p>希真正答</p>	<p>故明知者，不獨知己，而且知人。(頁 265)</p>	<p>《論語·學而》「不患人之不己知，患不知人也。」(頁 9)</p>
<p>希真正答</p>	<p>未發之謂理，已發之謂事。(頁 266)</p>	<p>《禮記·中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中。」(頁 879)</p>
<p>希真正答</p>	<p>上古之世，道德隆盛，人多樸實而無為，所以結繩可治，後人興仁義，作禮樂，澆漓漸開而多事。(頁 268)</p>	<p>《周易·繫辭下》「上古結繩而治。」(頁 168)</p>
<p>希真正答</p>	<p>推其功過，而加諸賞罰，絕無太過不及之差，略無絲毫遺失之誤，此為至公而至全也。(頁 270)</p>	<p>《禮記·中庸》「知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。」(頁 880)</p>
<p>希真正答</p>	<p>人心至靈，如平旦未應事之時，固是寂然未發，於未發中，固常惺惺不寐。(頁 271)</p>	<p>《尚書·泰誓》「惟人，萬物之靈。」(頁 152) 《孟子·告子上》「雖存乎人者，豈無仁義之心哉……其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。……故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。」(頁 200)</p>

希真正答	即若舜在山澤，文囚羑里，雖處卑賤，實足顯其大賢耳。(頁 274)	《孟子·盡心上》「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。」(頁 232)
希真正答	陽和一動，萬物咸亨。(頁 274)	《周易·坤卦·彖辭》「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。」(頁 18)
希真正答	人為萬物之靈，首立綱常，以正心誠意修身為本，其立身之道，莫要於衣食，少有缺乏，則身不能立，而道亦不修。(頁 277)	《禮記·大學》「意誠而后心正，心正而后身脩……自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。」(頁 983)
希真正答	人有施濟之義，既生世間，理當正心修身，齊家立業，生財處世，皆所不免者。(頁 278)	《禮記·大學》「意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治。」(頁 983)
希真正答	叛正從邪，茲可謂報本之仁乎?(頁 279)	《禮記·郊特牲》「唯社，丘乘共粢盛，所以報本反始也。」(頁 489)
希真正答	若本智不明，仁義不徹，禮不中節，信必不全，皆緣不明三綱外之大綱，五倫外之大倫耳。(頁 279)	《禮記·中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」(頁 879) 《論語·微子》「長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。」(頁 166)(《孟子·公孫丑下》「內則父子，外則君臣，人之大倫也。」(頁 73))

希真正答	其君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之道，皆自此源而發，莫不互有所歸焉。(頁 279-280)	《禮記·中庸》「曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」(頁 887)
希真正答	世人隨波逐浪者多，真知定見者寡，遂亦道聽塗言，而竟以非為是，以是為非，良可悲也！(頁 283-284)	《論語·陽貨》「道聽而塗說，德之棄也！」(頁 156)
希真正答	因此一節，乃立身修道之大端。(頁 285)	《孝經·開宗明義章》「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」(頁 11) 《禮記·中庸》「為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。」(頁 887)
希真正答	始降終升，先分後合，人全證果，謂之大成。(頁 287)	《孟子·萬章下》「集大成也者，金聲而玉振之也。」(頁 176)
希真正答	故夫天地大理，莫不具載於人，而有中外之別，中者乃正心誠意，因心有喜怒兩稍，意有賞罰貳矣。(頁 289)	《禮記·大學》「意誠而后心正，心正而后身脩。」(頁 983)
希真正答	所以身有所不到，而心無所不至焉，是之謂也。(頁 291)	《禮記·大學》「小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。」(頁 983)
希真正答	興利除害，首先在人，次及於物，不可徒見於物也。(頁 292)	《周易·繫辭下》「恆以一德，損以遠害，益以興利，困以寡怨。」(頁 173)
附錄	既如小知遇患，妄求苟免；大知臨難，視死如歸者比也。(頁 299)	《禮記·曲禮上》「臨財毋苟得，臨難毋苟免。」(頁 12)

附錄	身心不二，掃卻諸邪，唯知獨一真主，始受命修道而立教焉。遂以此道奉君親於無過之地，履清正而不更，復明命而無愧，始終得一，生死皆然，是為忠孝之大本也。(頁 302-303)	《禮記·中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」(頁 879) 《禮記·禮運》「故君者立於無過之地也。」(頁 430) 《禮記·中庸》「中也者，天下之大本也。」(頁 879)
剩語	鸚鵡能言，多不過三言兩句。(頁 309)	《禮記·曲禮上》「鸚鵡能言，不離飛鳥……雖能言，不亦禽獸之心乎？」(頁 15)
剩語	也須要剛柔相濟。(頁 311)	《左傳》昭公二十年「清濁、小大，短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周疏，以相濟也。」(頁 861)
剩語	樂道忘貧，尚為未悟在。(頁 312)	《論語·學而》「未若貧而樂道，富而好禮者也。」(頁 8)
剩語	安身立命。(頁 315)	《孟子·盡心上》「夭壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。」(頁 228)

王岱輿著作中這種類型的引述，總共出現九十處，所引經典例句共一二六例。由於已將相關文句列出，因此不再作繁瑣的說明。引述的文句來自《周易》二十一例、《尚書》三例、《詩經》一例、《周禮》一例、《禮記》五十二例（〈大學〉十七例、〈中庸〉二十一例、其他十四例）、《論語》二十例、《左傳》三例、《孝經》四例、《孟子》二十一例。引文出現在《正教真詮》者五十九處八十八個句例；在《清真大學》有七處九個句例；在《希真正答》有十八處二十一個句例；在〈附錄〉有二處四個句例；在〈剩語〉有四處四個句例。其中《清真大學》(頁 237) 和《希真正答》(頁 279) 的「大倫」概念，《孟子》之言大致是《論語》內容的發揮，因此歸入《論語》而不計入《孟子》。這種在行文中出現經典文句的引述類型，雖然多數還保留該文句在經典中的原意，但也有少

部分王岱輿會另做發揮，例如「天命」（頁 39）、「認己格物」（頁 41）、「修道立教」（頁 51、59、302）、「不孝有五」（頁 92）、「正心」（109）⁶⁸、「正路」（頁 233）等內涵，明顯都經過王岱輿伊斯蘭化的改造。

以上乃實際閱讀王岱輿存世著作所歸納出其引述或應用儒家經典文句的實際表現，這些引述呈現的意義及價值，下文將進一步分析說明。

四、王岱輿著作引述經書的分析

根據前文的實證觀察統計之外，若再將《尚書》「明命」三十九處五十例、《論語》「異端」二十四處二十八例、「克己」十三處十九例、《中庸》「中節」九處十例等四個常見詞彙的引例計入，則王岱輿現存著作至少在二九六處行文中，引用三八四次儒家經典文句協助其觀點之傳達。就各書引述儒家經典多寡的狀況而論：（一）《正教真詮》二〇八處行文引述二七七次；（二）《希真正答》五十九處行文引述七十一一次；（三）《清真大學》十三處行文引述十八次；（四）《剩語》十處行文引述十次；（五）《附錄》六處行文引述八次。就引述儒家經典文本的來源及數量而論，則如下表所述：

經典名稱	周易	尚書	詩經	周禮	禮記			左傳	論語	孝經	孟子
					大學	中庸	其他				
次數	39	70	11	1	29	42	16	6	103	6	61

經典文句出現次數多寡的情況，依《十三經》排列是：《論語》、《禮記》、《尚書》、《孟子》、《周易》、《詩經》、《左傳》、《孝經》、《周禮》等九種經典。依《四書》和《五經》系統排列則為：《論語》、《尚書》、《孟子》、《中庸》、《周易》、《大學》、《禮記》、《詩經》、《左傳》、《孝經》、《周禮》等十一種經典。了解王岱輿著作引述儒家《十三經》文本狀況後，接著要追問的是王岱輿引述《十三經》用意何在？引述出現的經典及其數量多寡是否有學術上的意義？亦即要對王岱輿引述儒家經典，以及引述經典出現頻率高低的學術意義，進行必要的了解。

⁶⁸ 如：《正教真詮·真心》曰：「正心之義，乃歸認真主之人。」（頁 58）

首先就引述他家文本為說而論，王岱輿曾自問自答說：「清真之經典不乏，而教外莫有能知者，以文字之各殊也。予特著論以彼達此，悉屬借用，……大要予不得已之辯，獨懼夫道之不明，欲以盡吾心焉耳！」（頁 10）這話固然是回答引述「佛」「道」文本之故，但當可推論亦是引述「儒家」經典之故。這段話和「清真之書，儒者罕見。或因予之未備，而使後之有志者益暢其說，……使天下正人君子略其蕪蔓之詞，大明正教之理」（頁 17）相同，都在宣示其寫作是站在傳述及說明清真之道的的基本立場，引述諸家文本，不過是「借用」與清真之道相通的道理，目的是讓教外人士了解並相信清真之道，使清真之道能大行於世。

王岱輿相信清真之道能大行於世，主要是因為他認為清真之道直接來自真主或上帝，是世上最接近終極真理的學問，故曰：「清真之本，乃尊明命而認化生之真主，知至聖為人極之大原，……知至聖者乃無極其體，太極其用。……一得皆得，何等直截，豈若諸家之毀本塞源，虛無寂滅者比哉！」（頁 41）儒家之道和清真之道同源，同樣來自真主或上帝，同樣要掃除違逆綱常，「無父無君」的異端（頁 15）。後世流傳的儒家之道和清真之道所以不同，主要是受到兩個因素的影響：一是上帝變亂語音後產生變異，導致「文字之各殊」。王岱輿曾根據伊斯蘭教經典的記載，認定古代曾經有過「大眾語音皆一，彼此同心」的時期，但人受到傲念影響而妄作非為，真主於是「分雜其音」，使其不致於闖禍。其後「伏羲與其語音同類者，相隨遷於東土，故始重立文字，復開土字而創建一切」。這指的應是中國的儒家傳統，他認為伏羲時代「猶仿佛清真，惟事一上帝而已，絕無二道」，其後則「因思憶親恩，感仰君德及大人之惠」的「忠孝之念」而拜仙佛，「及去古既遠，失其遺意」，於是「正教之真傳」（頁 73-74），遂因而被遺忘，這就是儒家之說和清真之道同源卻異流之故。一是秦始皇焚書坑儒的影響。王岱輿說：「因強秦之坑儒焚書，古典殘缺，雖宋儒苦心哀集，未免少加損益，恐其未得堯、舜、周、孔之全備耳。」（頁 41）秦代的焚書坑儒導致古典殘缺，於是異說紛紜，「惟清真正教，歷歷皆有原本，一字一句，非明命真傳，聖人實授，不敢輕入經文，此所以宇宙同聲，萬古不易也哉！」（頁 43）清真經典為近真的「原本」，儒家經典則是「分雜其音」和「重立文字」後，且受「秦火」摧殘而不全的「殘本」，因此儒家之說無法與清真之道相比。王岱輿因有此認知，故要著書立說，以申明「清真之道」的實際內容，讓歧誤者回歸清真正道，對象當然包括孔孟之後的儒家學者。

王岱輿既認定清真之道最為近真，於是對那些自認為不符合清真之道的觀點，或重新解釋，或糾正辯駁。以儒家為例，如以「念、施、戒、拜、聚」為「五常」（頁 82）；解「正教之五常」曰：「仁為感念真主之造化；義為代理真主之普施；禮為拜謝真主之恩慈；智為辨認真主之獨一；信為全信真主之明命。其君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之道，皆自此源而發。」（頁 279-280）他又認為「正教之五常，雖言表裏，本自源流，直指身心，不論人我，誠所謂源清而流自清矣！」（頁 87）亦即清真之「五常」纔是終極正論。解飲食之「異端」為「節日不殺」（頁 122），此自與《論語》之異端有別；王岱輿曾說儒者以「忠孝」為本（頁 276），謂「忠孝乃儒者之樞機」（頁 134-135），但解「忠孝」則是「身心不二，掃卻諸邪，唯知獨一真主，始受命修道而立教焉。遂以此道奉君親於無過之地，履清正而不更，復明命而無愧，始終得一，生死皆然，是為忠孝之大本也」（頁 302-303），此自是伊斯蘭化的解說。解「不孝有五」和「絕後為大」之說⁶⁹，則以「不認主」、「不體聖」、「不親賢」、「不生理」、「不習學」及「失學」，取代《孟子》的「惰其四支、博弈好飲酒、好貨財私妻子、從耳目之欲以為父母戮、好勇鬥狠以危父母」及「絕後代」之內容，並且特別強調歷來解說《孟子》「不孝有三，無後為大」的觀點有誤，認為《孟子》據此而指「舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也」之說，「不特未達舜心，而且可疑有六」（頁 92）。王岱輿之疑曰：

如「絕後」之義，果為不娶，當即以「不娶」二字為本，何等直截，何等明白，亦不至天下後學，有妄解之誤，可疑一也。何故必以「絕後」二字代之，豈非以文害義乎？可疑二也。倘其本意乃「絕後」，非不娶也，後學誤以不娶解之，可謂註不合題，可疑三也。設若不娶，果為不孝，必瞽叟命舜娶，舜故違而不娶，舜為不孝矣，可疑四也。或未命舜娶，舜不敢娶，茲舜之孝，非為不孝，可疑五也。若舜因娶為孝，而不告其親，可謂因孝反為不孝，可疑六也。即此詳之，惟以「絕後為大」，而釋「舜之不告而娶」非正論矣。大都此段公案，千古未發，且試言其正而待達者共商焉。夫舜之不告，惟恐瞽叟不從其娶，則有違君命，是為不忠，而且大褻國體，所以舜寧自己承擔不告之不孝，必不忍以抗君不忠之罪加之於親，

⁶⁹ 《孟子》原文係「無後為大」，然王岱輿卻全作「絕後為大」，若非王岱輿刻意改動，則當時坊間《孟子》俗本或有作「絕後為大」者歟？

而更全君臣之禮。茲不特彼忠孝兩全，而又以親之抗命，隱而為忠，其東土忠孝之至矣哉。⁷⁰

王岱輿認為「不孝有三，無後為大」和「舜不告而娶」要分開來看。他認為「絕後」其實是「失學」之義，故謂「絕後者，非絕子嗣之謂，乃失學也」（頁92）。這是王岱輿的新解。王岱輿對於《詩經·大雅·文王》「上天之載，無聲無臭」歷來的解釋，也有「十義未詳」的疑惑，王岱輿說：

予詠此詩，有十義未詳。今儒者以「上帝」稱「上天」，於天地之「天」，亦稱上天，上帝乃主宰⁷¹，天地乃巨物，稱謂混同，尊卑莫辨，一也。由天地而有上下之名，因日月而定東西之位。茲上天之名，若未有天地之天而立，是時本無上下之分，無從加「上」之稱，若已有天地之後而立，其天地之上天，理宜另立一名，始有區別，未詳二也。若以上天乃「蒼蒼之天」，所載者乃上帝，即若下地載下物，上天載上帝，其理猶暢於上帝之自載，未詳三也。但不知上帝所載何物？若水之載舟，舟之載物乎？但水自水、舟自舟、物自物，三者不能渾為一體，故云「載也」。凡為一體者，則不可言載，未詳四也。解者以「載」為「事」⁷²，凡事自外來，若人之相遇者，言載則可；事自內而發者，若君之敕命行於天下，必不可言「自載其命」，未詳五也。且事之義，大則為政，小則為事，乃治理也、職掌也、營幹也、事物也、事業也、事迹也、事理也。未發之謂理，已發之謂事，以此事迹，能無聲無臭，其理不符，未詳六也。且聲臭乃上帝之用，若無聲臭，有體無用，可乎？凡有體而無聲臭者，木石也；有體而有聲臭者，靈覺也。但飛行之聲臭，必假乎氣質之緣，唯上帝之聲臭，不假諸緣，自能發露，不與萬物相等，固不可謂「無聲無臭」。須知有聲臭，能令無聲臭；無聲臭不能為有聲臭，即若人能造物，物不能造人。若無聲臭，則聲之靈覺，自何而有？未詳七也。若非聲臭之本體，雖有氣質之緣，必無聲臭之理，即若木偶是也。若有聲臭之本體，雖無氣質之緣，必有聲臭之理，即若盲聾是也，未詳八也。解者以聲為氣感、臭為氣聚，此惑於「外感內本」之殊，竟以一例而解。內本者，乃能聲能臭；外感者，

⁷⁰ 見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁92-93。

⁷¹ 「上帝，天之主宰也。」見朱熹：《詩經集傳》（《四庫全書》，第72冊），卷6〈大雅·文王〉，頁3a。

⁷² 「載，事。」見同前註，卷6，頁3b。

乃載聲載臭。比如金玉不能自響，擊之有聲，能使有聲者人也，承載此聲者金玉也。沉速諸香，不能自發其味，焚之始發，能使其成臭者人也，承載此臭者香也。較之當體，眼耳鼻舌，亦復如是。若「無」能見，雖有目必不視；若「無」能聽，雖有耳必不聞。須知見聽之機，原非耳目，無耳目，亦無所承載，未詳九也。即此方知不假諸緣而能聲臭者，上帝；假諸緣而能聲臭者，人神；無聲臭而承載聲臭者，萬物。若「無」能聲能臭，則萬物之聲臭全無，豈可謂無聲無臭哉！未詳十也。茲論與詩人本旨未知相協與否？⁷³

王岱輿認為以個人認知的「上帝」解「上天」，就會出現他所說的十個「矛盾」。因此反對以「上帝」解「上天」，因為兩者有別，不得混同，因此著論以明之，雖謙稱「與詩人本旨未知相協與否」，但至少認為當時流行的解釋並不恰當。

歸納王岱輿在其著作中積極表明的立場，以及消極性辯駁解經之說訛誤的相關表現，大致可以了解王岱輿具備強烈「真主」一元觀的思想，認定只有來自唯一真主的道理纔是真理，因此有許多「與吾同者」的儒家之說，其實和伊斯蘭都淵源於「天房國」（頁 74），所言之道理當然和伊斯蘭「同源」，只因真主雜亂語音，又經過秦火肆虐，纔造成儒家的「失真」，但兩者依然有某些共通之處，所以有「孔孟之道，修身、齊家、治國，與吾同者」（頁 9-10）之說，從其所謂「與吾同者」和前文謂舜是「東土忠孝之至矣哉」（頁 93）的用詞，可了解王岱輿自居於「非中國」的清真立場，這種立場從其自我表白的〈自敘〉來看，更是清楚。王岱輿說自己幼時「未習儒者之學，及乎成立，粗能識字，亦不過往來書記而已。至於壯盛，……始閱《性理》、史鑑之書，旁及百家諸子，稍通大義，覺其議乖道異，各相抵牾，揆之清真，懸殊霄壤，不自揣度，謬欲立言，明厥至理」（頁 16）。這段話有幾個重點：（一）說明清真之道纔是其學問的根基，儒家只是輔助性的工具學問；（二）因為有清真之道的根基，閱讀儒家及百家諸書稍通大義時，就發覺儒家及百家「議乖道異」，相較於清真之道「懸殊霄壤」。（三）因為發現儒家及百家「議乖道異」，激起他類似「白人的負擔」那種「救世」之心，於是想透過「立言」，辨明清真所言纔是「至理」，目的當然是要諸家歸順於清真之道。由此可了解王岱輿「借」儒家經典為說，並非清真之道有問題，反而是儒家之道有問題。「借」的目的是向教外人士傳

⁷³ 見王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁 265-267。

播清真之道，不僅完全沒有附和儒家的意願，反而是希望透過自己的辯說讓儒家學者相信清真之道。至於「立言」中有與儒家相同者，乃是儒家之說中有「與吾同者」之故，可見王岱輿「清真為主」的立場非常明晰。

再者，王岱輿引述儒家經典次數的多寡，除表現王岱輿自身的思想觀點外，還涉及王岱輿對經典的熟悉度，以及當時學術風氣的概況。就學術風氣而論，由於宋理宗（1205-1264；1224-1264 在位）開始，即以朱熹（1130-1200）的《四書集註》作為科舉考試的標準答案；到了元代，朱熹其他經學著作也列為科舉考試的標準用書；等到明代永樂帝（1360-1424；1402-1424 在位）下令編成《四書五經大全》和《性理大全》後，朱熹的《四書》與《五經》相關論著，以及程朱一系理學家的觀點，於是全面性進入官學領域，明代因此是歷史上程朱一系學說獨占鰲頭的時代，生活在明末清初的王岱輿，就是在這種學術風氣中著書立說。從其著作引述儒家經典次數多寡的情況為《論語》、《尚書》、《孟子》、《中庸》、《周易》、《大學》、《禮記》、《詩經》、《左傳》、《孝經》、《周禮》的狀況，以及《四書》引述次數為《五經》一·五倍以上的實情觀之，可以察見當時整體學術的風氣，以及《四書》整體尤其《論語》，相對於《五經》，其傳播滲透更廣更深入的狀況。

王岱輿引述《孝經》雖僅有六次，但足見王岱輿確實讀過《孝經》。根據中外學者的研究，明末江浙地區曾興起提倡閱讀並實踐《孝經》的活動⁷⁴，生長於江浙地區的王岱輿，或者即受此提倡《孝經》的影響，因而不知不覺的引述《孝經》為說，這當然也可以反過來作為明末江浙地區，確實存在閱讀實踐《孝經》活動的一個旁證。

考察一般引述前人文本的作用或功能，大致有四種狀況：一是該文句已經成為普遍使用的一般性「成語」或「典故」，因而使用之際並沒有任何家派或門戶的考慮，只是單純而無意識的當作一般性的文句使用。二是當作宣揚或詮釋作者某種思想的輔助性文本。三是用以說明某一家沒有注意的道理，或用以協助說明某種不同的解說或理念。四是用來作為批評反對者的根據，或者反駁不同觀點的墊腳石。王岱輿引述儒家經典為說是有意為之的，並非不自覺受

⁷⁴ 明末江浙地區提倡閱讀實踐《孝經》活動的狀況，參考呂妙芬：《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：中央研究院、聯經出版事業公司，2011年），頁99-131的相關討論。

影響，故而第一種狀況並沒有出現，亦即王岱輿所以要向儒家靠攏，並強調儒家思想和清真之道相近，當然與儒家為官方主流地位的身分相關，王岱輿主要是借用當權的儒家經典以鞏固清真的地位，並企圖向儒家傳播其教義，甚至有引導儒家學者向清真靠攏的意圖，基本上並沒有認同儒家或研究儒家義理的意願。

王岱輿引述儒家經典的作為，除表現出儒家經典對宗教文本滲透的實情外，還可以有另一層的學術意義。伊斯蘭教自唐代傳入中國以後，直到明代嘉靖年間，纔開始「漢文」化，但與外界的交流依然相當少，學術交流更是幾乎沒有，身為穆斯林的王岱輿以漢文著書立說，並引述儒家經典解說證明清真之道，以及用清真之道批駁道、佛兩家的作為，無論是辯駁常人誤解，說明教義真相，宣揚伊斯蘭教義，或駁斥佛老觀點等的作為，在實質上確實開啓了伊斯蘭教與儒道佛三家學術對話的契機，同時也展現了伊斯蘭文化融入中國文化的高度可能性，後來的發展雖然不盡理想，但王岱輿創造出來的學術對話和融合的契機，依然具備非常重要的學術意義與價值，這也就是筆者選擇王岱輿為首要研究對象的另一個重要原因。

就王岱輿引述儒家經典為說的整體表現而論，從經學傳播的角度來看，可知傳統中國即使是傳布宗教信仰的文本，依然無法脫離經學影響，由此亦可見經學對傳統中國學術滲透之深。經學滲透到傳統中國學術的每一個層面，這當然是個普遍認同的基本共識，但本文透過實際的引述狀況，更加確實並深入的證實此一「普遍性」的認知，可以排除「不能證實或證偽」的流俗之說的「偽科學」層次，進入「可證實」的科學層次。除此之外，透過分析王岱輿引述的意圖及表現，還可以了解王岱輿是以發揚傳播伊斯蘭教清真之道的立場，「借」諸家文字，或正用發揮，或反用駁斥，以表現清真之道。引述儒家經典是要「借」儒家與清真之道相近的思想，說明傳播清真的道理。王岱輿認為儒家之道與清真之道同出一源，但儒家經典經過「語言雜亂」和「秦火焚毀」的影響，因此其中有許多不明之處，王岱輿遂重新加以解說，使其更符合經典的本旨。可知王岱輿是「借」儒家經典以充實清真之道，儒家只是個協助解說清真之道的重要工具，並不具備主位的位置或主導的功能。王岱輿只是一位讀過儒家經典，利用儒家經典傳播清真之道的伊斯蘭學者，故而無論將其歸入「儒者」之列，或稱作「回儒」，皆不十分恰當。至於稱其「以儒詮經」或「以儒詮回」，恐怕不如改作「借儒傳經」或「引儒傳回」，更切實際。從王岱輿「借儒傳回」

的實際意圖與表現而論，宗教人士引述儒家經典，固然表現了儒家經典對宗教的滲透影響力，但同時也展現了儒家經典存在「多元」解讀的可能性，就如宋代司馬光(1019-1086)「經，猶的也，一人射之，不若眾人射之，其為取中多也」的觀點那樣⁷⁵，無論從傳統或從現代學術研究的角度觀之，儒家經典此種「多元詮解」的潛能性，當然也就是儒家經典「所以是」經典的重要原因。

五、結 論

本文是立基在筆者自我建構的經學史整體性思考下設計而成的研究議題，希望透過經書被選擇應用的表現，觀察分析經書在傳播層面上擴散到其他學科或學術範圍的情形，以了解經書被接受而傳播流衍的狀況。歸納分析王岱輿著作中引述儒家經典的實況與意義，就是立基在前述意義下的探討，目的是經由王岱輿著作引述儒家《十三經》表現的實況，了解儒家經典滲透進入伊斯蘭教經典的情況，以及穆斯林學者如何應用儒家經典的問題，所得結果大致如下：

經由詳細閱讀並歸納王岱輿《正教真詮》、《清真大學》及《希真正答》等著作的文本，確定王岱輿至少在二九六處行文中，引用三八四次儒家經典文句，協助其傳達清真的觀點。分析王岱輿著作引述經典文句的來源，若依《十三經》系統，則有《周易》、《尚書》、《詩經》、《禮記》、《周禮》、《左傳》、《論語》、《孝經》、《孟子》等。若依明代學界以《四書》和《五經》區分的系統，並且按照引述次數多寡狀況排列，則是：《論語》、《尚書》、《孟子》、《中庸》、《周易》、《大學》、《禮記》、《詩經》、《左傳》、《孝經》、《周禮》。觀察引述次數的多寡，《四書》引述次數為《五經》的一·五倍以上，這和明代重視《四書》的情況大致相符合。此一排列同時也可見王岱輿對《四書》及《尚書》、《周易》的文本較為熟悉，這當然也可能是這幾部經書有較多符合王岱輿傳播清真之道需要的內容，因此引述較多，然而若不是對這些經典文本非常熟悉，自也無法判別那些文本符合清真之道。引述《孝經》的次數雖然不多，但非常巧合的是王岱輿生活時代的江浙地區，正興起一股閱讀、研究與實踐《孝經》的風潮，王岱輿的引述或許也可作為江浙地區確實存在此一風潮的旁證。

⁷⁵ [宋] 司馬光：〈古文孝經指解序〉，《傳家集》（《四庫全書》，第1094冊），卷68，頁12b。

分析王岱輿引述儒家經典的原因，可以發現王岱輿是站在「非中國人」及「清真爲主」立場的自覺性引述，主要是「借」儒家經典爲清真之道服務，接受符合清真者而駁斥不符合清真者，目的是說服諸家認同清真之道纔是終極真理，因而拋棄錯誤的認知而信服清真。王岱輿的理由是清真與儒家之道，皆來自真主的明命真傳，清真一系傳授從未中斷。儒家的源頭伏羲在真主「分雜語音」之後，從「天房國」抵達中土，由於「重立文字」，再加上「秦火」焚燬的關係，儒家保留的因此是「殘缺」之道，不如清真之道的周全近真。引述儒家經典是因爲符合清真之道，不符合者如：「不孝有三，無後爲大」，則獻「六疑」而重新解說；「上天之載，無聲無臭」，則提「十未詳」且重新作解。可見王岱輿的引述只是借用當權的儒家以鞏固清真地位，主要是向儒家學者傳播清真教義，隱含有引導儒家學者向清真靠攏的意圖，王岱輿並沒有認同儒家或研究儒家義理的意願，因此稱王岱輿爲「回儒」，說王岱輿的著作是「以儒詮回」並不妥適，王岱輿是道道地地的清真學者，著作引述儒家經典的目的在「引儒傳回」。不過經由王岱輿「引儒傳回」的表現，正也顯示儒家經典「多元性」解讀的可能，這也就是經典所以是經典的原因。著作中引述儒家經典對王岱輿而言，不過是借來作爲服務清真的「奴僕」而已，因此僅僅具備墊腳石的工具性地位，並不具備終極真理的意義或價值。

王岱輿引述儒家經典的作爲，雖是基於服務清真立場的引述，但卻也同時開啓伊斯蘭與儒家對話的窗口，創造了伊斯蘭與儒家思想融合的可能，這或者是王岱輿等穆斯林學者漢文著作在學術上最重要的貢獻。不過，王岱輿著作中以儒家經典爲清真服務的基本原則，實際上隱含著要求儒家思想「清真化」的要求，這種學術思想「非中國化」的表現，正也顯示當時伊斯蘭教徒存在「自成一家」的族群觀，同時也表示這個族群主動與身存社會保持距離的自我疏離，這種狀況似乎和早期移居到世界各地的華人相同，「心」永遠和「母國」連成一氣：傳統華人的「心」在「中國」，所以要祭祀祖先、要落葉歸根；傳統伊斯蘭教徒的「心」在「天房之國」，不僅生前祈禱要面向麥加「克爾白」(al-Ka`bah)，死後埋葬同樣也要面朝「克爾白」(天房)的方向。這或者是伊斯蘭和儒家思想最相近之處。

明代後期以後穆斯林學者寫作漢文論著，援引儒家經典爲說的情形，雖然無法證實爲普遍性的作爲，但絕非僅是王岱輿個人單一孤立的事件，透過王岱輿「借儒傳回」的論著及其表現的歸納，固然也可以大致了解其他穆斯林學者

引述運用儒家《十三經》的狀況與作用，但由於這些穆斯林學者的文化出身與自我定位不同，在運用儒家經典之際，可能就會有某些不同的差異性出現，這些實際運用的狀況與差異性的內涵，對於伊斯蘭與儒家交流的了解，以及穆斯林學者心態的了解，都頗有再進一步研究的價值，這類有關穆斯林學者群體方面的表現，自也是值得考慮的研究方向，這是以後可以再繼續探討的議題。本文經由實際的閱讀、篩選、歸納、分析王岱輿的著作，提供了諸如王岱輿著作引述儒家經典的實際表現狀況，還有引述的背景、原因、企圖、意義與貢獻及伊斯蘭教徒的自我定位等答案。所得成果對有意了解或探討王岱輿個人思想內涵、寫作目的、引述意義、王岱輿著作與儒家關係、穆斯林的自我定位，以及經學史、思想史、伊斯蘭中國化、伊斯蘭和儒家思想關係等等方面的研究者，或者也有某些實際的助益。

穆斯林學者王岱輿著作引述及 應用經書探論

楊晉龍

本文從經學史的角度歸納分析伊斯蘭教徒王岱輿(1584?-1660?)著作中,引述儒家經典的表現及其學術意義與價值。經由實際閱讀、篩選,確定王岱輿至少在二九六處行文引用三八四次儒家經典,若依《四書》、《十三經》及引述次數多寡排列,則有《論語》、《尚書》、《孟子》、《中庸》、《周易》、《大學》、《禮記》、《詩經》、《左傳》、《孝經》、《周禮》等十一種經典,《四書》引述次數為《五經》一·五倍以上,符合明代重《四書》的學風。引述《孝經》則或與當時江浙地區重視《孝經》的風潮相關。經由分析了解王岱輿認定清真之道纔是終極真理,儒家亦源自清真,後因受語言文字與秦火影響,雖有部分與清真相同,但終究不如清真之近真,故其引述係自覺借用儒家經典為其傳播清真之道服務,儒家經典僅有工具性價值,故稱其為「回儒」或「以儒詮回」並不恰當。王岱輿的引述行為不僅證實儒家經典對宗教著作的滲透及「多元性」解說的經典性,同時也開啓了儒回對話和融合的契機。研究成果對有意了解或探討王岱輿個人思想、寫作目的、引述意義、穆斯林自我定位,以及經學史、思想史、伊斯蘭中國化、伊斯蘭和儒家思想關係等的研究者,或能提供部分有益的參考答案。

關鍵詞：王岱輿 伊斯蘭 穆斯林 經學 儒家 傳播

The Chinese Muslim Scholar Wang Daiyu and His Use of Confucian Canons

YANG Chin-lung

This paper addresses the Chinese Muslim scholar Wang Daiyu and his use of such Confucian canons as the *Four Books* and the *Thirteen Classics* in his works. On top of Wang's cited works is the *Analects* of Confucius, next to which, in percentage order, are the *Book of Documents*, the *Mencius*, the *Book of Changes*, the *Great Learning*, the *Book of Rites*, the *Doctrine of the Mean*, the *Classic of Poetry*, the *Chunqiu Zuo zhuan*, the *Classic of Filial Piety*, and the *Zhou Rites*. There are almost twice as many citations from the *Four Books* as from the *Five Classics*, and this goes quite well with the Ming emphasis on the *Four Books*. Wang's use of the *Book of Filial Piety* may be influenced by Jiangsu and Zhejiang's interest in this particular work. Wang not only believed in the Halaal Doctrines as the ultimate Truth, but also thought that Confucianism owed its genesis to the same doctrines. Wang declared that Confucianism deviates from the Halaal Doctrines only because the Qin burned especially the philosophical works that it did not like. Notwithstanding, Wang still employs Confucianism instrumentally to preach Islamism, I do not think it proper to describe Wang as a Muslim Confucian, nor do I deem it correct to argue that Wang intends to use Confucianism to expound Islamism. Citation of Confucian texts in Wang's works, however, bespeaks the powerful influence of Confucianism on other Chinese religions than itself. It has also inaugurated the dialogue between Confucianism and Islamism. I hope that by analyzing Wang's use of Confucianism, one can understand more about his works and the other fields in Chinese canon studies as well.

Keywords: Wang Daiyu Islamism Muslim Chinese canon studies
the dissemination of Confucianism

徵引書目

- 丁明仁：《伊斯蘭文化在中國》，北京：宗教文化出版社，2003年。
- 中國伊斯蘭百科全書編委會編：《中國伊斯蘭百科全書》，成都：四川辭書出版社，1994年。
- 方實孫：《淙山讀周易》，收入影印文淵閣《四庫全書》第19冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 王岱輿：《正教真詮·清真大學·希真正答》，周燮藩、沙秋真主編：《中國宗教歷史文獻集成·清真大典》，合肥：黃山書社，2005年。
- _____著，余振貴點校：《正教真詮·清真大學·希真正答》，銀川：寧夏人民出版社，1988年。
- 王懷德、馬希平：《經堂教育：伊斯蘭教育的民族化》，西安：陝西人民出版社，1999年。
- 司馬光：《傳家集》收入影印文淵閣《四庫全書》第1094冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 白壽彝：《中國回教小史》，銀川：寧夏人民出版社，2000年。
- _____：〈王岱輿傳〉，《中國穆斯林》1982年第1期，頁12-13。
- 伊斯梅爾·馬金鵬：《古蘭經譯注》，銀川：寧夏人民出版社，2005年。
- 朱熹：《四書章句集注》，收入影印文淵閣《四庫全書》第197冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- _____：《詩經集傳》，收入影印文淵閣《四庫全書》第72冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 米壽江、尤佳：《中國伊斯蘭教》，北京：五洲傳播出版社，2004年。
- 何玉紅：《明清時期伊斯蘭教中國化研究》，蘭州：西北師範大學歷史學系碩士論文，2003年。
- 余振貴：《王岱輿》，銀川：寧夏人民出版社，1986年。
- 呂妙芬：《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：中央研究院、聯經出版事業公司，2011年。
- 李長慶：〈伊斯蘭文化與中國傳統文化的合璧：明清四大經學家漢文譯著簡談〉，收入文史知識編輯部、國務院宗教事務局宗教研究中心合編：《中國伊斯蘭文化》，北京：中華書局，1996年。
- 李焯然：〈明代穆斯林的漢文著述與儒家思想〉，《回族研究》2006年第2期，頁5-10。
- 李健彪：〈回回民族的形成和發展〉，收入中國社會科學院宗教研究所等編：《伊斯蘭文化論集》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 李興華等：《中國伊斯蘭教史》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 杜佑：《通典》，收入影印文淵閣《四庫全書》第605冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 沈清：〈國外的中國伊斯蘭教研究〉，收入文史知識編輯部、國務院宗教事務局宗教研究中心合編：《中國伊斯蘭文化》，北京：中華書局，1996年。
- 阮元等編校：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1981年。

- 周燮藩、沙秋真：《伊斯蘭教在中國》，北京：華文出版社，2002年。
- 易斯瑪儀·卜育克切雷畢著，黃思恩譯：《伊斯蘭：普世信仰》，臺北：希泉出版社，2005年。
- 金吉堂：《中國回教史研究》，臺北：珪庭出版社，1971年。
- 金宜久：《中國伊斯蘭探秘：劉智研究》，北京：東方出版社，1999年。
- _____：《王岱輿思想研究》，北京：民族出版社，2008年。
- _____主編：《伊斯蘭教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
- 范祖禹：《帝學》，收入影印文淵閣《四庫全書》第696冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 郎瑛：《七修類稿》，北京：中華書局，1961年。
- 孫振玉：《王岱輿·劉智評傳》，南京：南京大學出版社，2006年。
- _____：《王岱輿及其伊斯蘭思想研究》，蘭州：蘭州大學出版社，2000年。
- 秦惠彬：《中國伊斯蘭教與傳統文化》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 馬次伯：《伊斯蘭教在中國》，臺北：唐山出版社，2001年。
- 馬景：〈馬君實與王岱輿關係考述〉，《世界宗教研究》2011年第4期，頁133-142。
- 馬旭俊：《伊斯蘭教入華時間考略》，長春：吉林大學專門史碩士論文，2008年。
- 陳聲柏、張永路：〈「宗教對話與和諧社會」學術研討會綜述〉，《蘭州大學學報（社會科學版）》第35卷第4期，2007年7月，頁88-91。
- 陸容：《菽園雜記》收入影印文淵閣《四庫全書》第1041冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 陸錫熊：《寶奎堂集》，收入劉俊文總纂：《中國基本古籍庫》，北京：愛如生數字化技術中心，2006年。
- 鄂爾泰、張廷玉等編：《世宗憲皇帝實錄》，收入《清實錄》第8冊，北京：中華書局，1986年。
- 楊晉龍：〈從「現代經濟理論」論《四庫全書總目》：經濟學及其相關概念與傳統中華文化研究〉，《故宮學術季刊》第26卷第1期，2008年9月，頁133-169。
- 楊懷中、余振貴：《伊斯蘭與中國文化》，銀川：寧夏人民出版社，1995年。
- 葉哈雅·林松、蘇萊曼·和龔：《回回歷史與伊斯蘭文化》，北京：今日中國出版社，1992年。
- 葛壯：《伊斯蘭教與中國社會》，臺北：東大圖書公司，2002年。
- 慶桂、董誥等編：《高宗純皇帝實錄》，收入《清實錄》第15冊，北京：中華書局，1986年。
- 蔡源林：〈從王岱輿的「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉，收入劉述先、林月惠編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年。
- _____：《伊斯蘭、現代性與後殖民》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- 魯忠慧：〈日本對中國伊斯蘭教研究概述〉，《回族研究》2000年第3期，頁93-97。
- 黎靖德編：《朱子語類》，收入影印文淵閣《四庫全書》第700-702冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

謝爾達：《〈論語〉與《古蘭經》主要相關思想的研究》，臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，1993年。

顧炎武著，徐文珊點校：《原抄本日知錄》，臺北：臺灣明倫書局，1979年。

桑田六郎：〈明末清初の回儒〉，池内宏編：《東洋史論叢：白鳥博士還曆記念》，東京：岩波書店，1925年。

堀池信夫：〈王岱輿について〉《哲學・思想論集》第30號，2005年3月，頁61-79。

_____：〈王岱輿の眞一について〉，《國學院雜誌》第106卷第11期，2005年11月，頁257-268。

_____：〈王岱輿の數一について〉，《國學院中國學會報》第51號，2005年12月，頁1-14。

_____：〈『清真大學』の三一構造〉，《中國伊斯蘭思想研究》第3號，2007年3月，頁10-82。