

楊廷筠思想中從個體性向主體性轉化之探究

鄭安榮

韓國水原大學國際學院助理教授

提要

明末第一代儒家天主教徒楊廷筠在成為信徒之後，致力於天主教義理的闡發，形成一套知識系統。然而，楊廷筠為甚麼要在信仰與解說天主之外，對基督這個極為陌生的宗教形象及相關文化內涵加以接納？他對基督的接納和宣揚，究竟是希望透過天主教回歸儒家哲學，還是企圖以儒學對天主教進行反證？換個角度來說，當楊廷筠尋找接近中國意義的翻譯，而不是天主教的原意之際，他是如何解釋、轉變以及再造這些文化和想法？而這些思想又是如何被融合，甚至消解於原來的文化當中，並賦予新的涵義？本文將楊廷筠思想置於晚明以儒學為基礎語境的時代背景進行考察，重新思考與解讀楊廷筠是如何融通天主教與儒學，並賦予這些文化與想法新的意涵以及歷史意義。

關鍵詞：楊廷筠、儒家基督徒、個體性、主體性

輔仁
宗教研究

投稿時間：2020.06.29；刊登日期：2020.10.05；責任編輯：黃少梅

前言：楊廷筠思想中從個體性到主體性轉化之探究

作為明末中國第一代儒家天主教徒的楊廷筠（1562-1627），出生於杭州的名望世家，與徐光啟、李之藻一起被稱為天主教的「三柱石」。（方豪，1988:126）楊氏自幼接受傳統的儒家教育，隨後通過科舉出仕。受到晚明社會現實與東林學風的影響，楊氏對地方實務及道德實學非常關注。他曾皈依佛教，並積極支持佛教事業的發展。（曾麒玥，2016:15-16）然而，當天主教以順應儒家的「實學」面貌出現，同時帶來人生歸宿的答案，很快就贏得他的認可。成為信徒後，楊氏致力於天主教義理的闡發，形成一套知識系統。本文的主旨不在於描述於明代時期的耶穌會士如何在中國翻譯和傳播西方天主教思想。而是以楊廷筠為例，探討明代士大夫對天主教的詮釋活動中，如何作出各有偏重的取捨。借鑒於前人研究的成果，本文將楊廷筠的思想置於晚明以儒學為基礎語境的時代背景中進行考察，重新思考其思想的歷史意義。在簡略回顧了學界對楊氏理論的定位與分析後，本文透過對楊氏理論的分析，解讀楊氏如何融通天主教與儒學，並賦予這些文化與想法新的意涵。

壹、 學界對楊廷筠思想的定位

學界對楊廷筠思想的研究有非常豐碩的成果。比利時學者鐘鳴旦具體的分析了楊氏的天主創世、大父母、天賦人性、天堂與地獄觀（2002）；而張曉林則重點分析了楊氏宇宙創生、四元行與五行及四大假和的辨析、人性論、愛人學說。（2005）許蘇民對儒家與天主教的人性論、以及天主教的博愛觀與儒家的「仁者愛人」進行比較。（2012：186-194）王定安分析楊廷筠思想中的「原同」觀（2011：140-144），而賈慶軍則探討楊氏「萬物一體」及人性等觀念。（2009：74-77）除此之外，還有學者從明代社會及學術背景、個人經歷、學養及精神等追求各個方面探討楊廷筠等第一代天主教徒的入教原因。（菲德生、朱鴻林：1991：477-493）

然而，他們對楊氏的思想卻把持著全然不同的看法。有學者認為楊氏是「新儒家基督道統」，並稱他為天主教儒者。在他們看來，「明代思想的遺產」仍保留在楊氏的思想結構中，而楊氏所堅信的天主教只是儒家理念的某種變式，那是楊氏的思想特色。而且，楊氏也順應了明末思想的十二大潮流，

¹ 關注倫理道德，也具備政治才能。因此，「以儒融耶」的楊氏仍位居於儒家道統之內。這股聲浪的倡導者，以鐘鳴旦為主。（2002: 265-271）

於《楊廷筠：明末天主教儒者》的著作中，鐘鳴旦對楊廷筠思想進行了有系統的梳理。他將楊氏的思想分為「與天的關係」和「與人的關係」兩方面，並論述其天主、創造、宇宙、天堂地獄、人性、行善、德行、實踐等問題。在此基礎上，他將楊氏的思想定位為「新儒家基督道統」，即一種居於非官方學術團體的哲學道統（以明末東林學派為代表）與更自由的道統之間（以劉宗周等為代表）的道統形式。這樣定位的依據在於：

一方面，楊廷筠的新道統在很多方面跟東林學派相同，尤其在學術研究、客觀倫理、實學及反對佛家方面；但另一方面，他有對程、朱學派抱懷疑的態度，重氣多於理，也有綜合的傾向，接受多種宗教價值。……最突出的一點則是對神的信仰，以及用明顯的「外來」學說重新闡釋儒家思想。（2000：267）

鐘鳴旦指出，他們的主要特點就在於宗教虔誠與精神修養、倫理道德的實質與實學、政治才能和科學興趣。明末的天主教學者們各有側重，而楊廷筠更注重第一方面，他以對至高存在的回應為主。鐘氏進而強調，楊氏選擇天主教是為了透過宗教來回歸原始的儒家。所以，不能以對神的信仰和對最高存在的回應來斷定楊氏已偏離儒家系統。換句話說，楊氏的哲學雖然以一種「綜合主義」的方式呈現，可是他的學術內核卻是「內在的正統」。

¹ 即 1.注重理性的形而上學的形式，及注重個人尋求真理的體現；2.強調實踐；3.對時代的日用需要產生醒覺；4.明白時間不可倒流，今日與往日不同，因而提高歷史意識，而不是緬懷過去；5.強調生命及天地生生不息的創造力；6.越來越物質世界（氣）及物質我（氣質）的實質。7.傾向批判性的理性主義；8.傾向深邃的人文主義；9.提倡壹種綜合潮流；10.尋求儒家原來的本質，離開宋代理學的形而上哲學，回到孔子的身教及言教之中；11.傾向古典儒家中「天」的概念的有神論因素，並以此抗衡朱熹多神論的形而上學；12.更深入地研究古典作品，以之作爲哲學思辨的模式及權威根源；並藉精細的文字批判學，認識到歷史、語言及哲學上的改變。（鍾鳴旦，2002:264。）

然而，鐘氏這種解讀方式遭賈慶軍嚴厲駁斥。賈氏認為，楊氏思想的特點就在於其矛盾性。鐘氏只將視角侷限在楊氏的「融合」面是有問題的。他說：

鐘氏只看到楊氏思想的混合性，而沒有看到其思想的矛盾性，於是就斷定他是一個成功的文化融合者……筆者對楊氏的評價是：他有意做一個混合論者，即融合儒耶，卻不自覺地、潛在地，成為一個革命者，即要以耶之思想來替換儒之內核。他的革命行為使其混合行為成為了不可能，其結局只能是：要麼是儒，要麼是耶穌，不可能既是儒又是耶。（2009:75）

在矛盾的基礎上，賈慶軍認為，楊廷筠思想內部的中西交流失敗了。因為儒家與天主教在文化存有太大的差異，根本沒有進行嫁接的可能。如果將楊氏的思想擴展到整個明末的背景下來看，天主教還是被儒家打敗的。

也有學者將楊廷筠歸為「儒家一神論」，並稱他為儒家天主教徒。² 他們認為楊氏不屬於儒家道統，而是典型的「以耶涵儒」。因為楊氏不只是以天主教的價值替代新儒家道統的無神論與現世主義的價值趨向，而且還建立起以天主一神、靈魂不朽、天堂地獄為要點的思想統緒，這足以表明他已脫離儒家道統的價值傳承。（張曉林，2005：328-329）

他們認為楊氏不屬於儒家道統，而是典型的「以耶涵儒」。因為楊氏不只是以天主教的價值替代新儒家道統的無神論與現世主義的價值趨向，而且還建立起以天主一神、靈魂不朽、天堂地獄為要點的思想統緒，這足以表明他已脫離儒家道統的價值傳承。（張曉林，2005：337）

許理和與龍華民都認為楊氏的關注點只集中在「天主」的概念上，忽略了天主教的其它內容。謝和耐也持有相同的觀點。他認為楊氏所提倡的「四教合一」並未深入天主教的核心議題。（1989：68）然而，根據鐘鳴旦的研究，楊氏對耶穌降生、三位一體等與基督論相關的重要概念都做出合宜的解

² 「儒家一神教（論）」的概念是荷蘭學者許理和提出。基本上，許理和並沒有將「儒家一神教」抽離儒家道統來考察。中國學者張曉林則認為這種新理論是對新儒家道統的背離，在中國哲學史上有獨特地位。（張曉林，2005：328-329。）

說。這與張曉林的態度是一致的。柯毅霖也提出，楊廷筠毫無避忌基督的奧秘。

比較中國傳統中老子和佛陀的奇蹟的誕生後，楊廷筠駁斥了對基督觀念的懷疑、疑慮。聖母因神聖的恩寵而受孕。我們早已瞭解楊廷筠用來解釋艾儒略宗教著作中耶穌為童貞女所生的比喻：太陽透過玻璃瓶發光。在楊廷筠所有主要著作中都提到三位一體的奧秘。
(1997：337)

以上的討論顯示，楊廷筠對天主教思想的瞭解是全面而深入的。這不只表明了楊氏基督信仰的努力與真誠，也反映出天主教的神聖信仰對象在他理論當中的地位與價值。可是，楊氏為何要在信仰與解說天主之外，對基督這個極為陌生的宗教形象及相關文化內涵加以接納？他對基督的接納和宣揚，究竟是希望透過天主教回歸儒家哲學，還是企圖以儒學對天主教進行反證？回答這些問題之前，本文將對楊氏所處的時代背景先有個概略性的解讀。

貳、 楊廷筠所處的時代背景

晚明中國社會的反教者多把持著一種「非我族類，其心必異」的敏感。對他們而言，外來的天主教是深具政治威脅性的。（沈澗，1996：63）這種「蠻夏之防」的心態，也先後引爆了南京教案與福建教案，傳教士被驅逐，傳教事業一度受阻。其次，反教者也認為「一個社會的既有次序—行為與觀念—的破壞……其強勁的力量主要不是源於自身，而是源自外來的。因此，以既有文化為本位，實質上便蛻變成了本土文化的封閉化。」（何俊，2013：242）因此，不只是在政治上打壓天主教，也在學理上以衛道者的姿態對天主教進行反擊。

就以「天主」的概念為例。天主教的「天主」概念是超越人的經驗世界，而「天主」的主宰性也預設了人的卑微，以及人在認知能力上的有限。這顯然不是作為主體的人於中國文化中所呈現的自覺狀態。反教者以氣為萬物之原，也以氣之動靜去解釋宇宙生成、萬物生養。同時，以理為事物的本質。人類也在氣與理的作用中產生與發展，完全無需天主來創生並規劃天地萬物。
(釋行聞，2003：385-386)

即便如此，正如楊廷筠所言，中國人向來不排斥神性人物與其降生神話。但是，耶穌的誕生與存在卻帶給他們極大疑惑。（2003：588）其中的原因在於，耶穌受難的形象和事件都與儒家的精神相違背。（釋性潛，2003：384）於講求仁義禮智信的德化禮儀之邦，耶穌赤身裸體的宗教受難行為顯然是不適宜的。而且，在儒學視域中，茹苦與精神超越並不存在必然的關聯性，更何況對耶穌施以酷刑是一種官方行為，對於受苦的標榜等同於對統治者權威與行為正當性的否認，「彼刻《天主教要略》云：『天主生於漢哀帝時，其名曰耶穌，其母曰亞利瑪』又云：『被惡官將十字架釘死。』是以西洋罪死之鬼為天主也。可乎，不可乎？」（吳爾成，2003：79）

在耶穌為「罪死之鬼」的前提下，任何朝向天主與仿效基督的宗教行為與戒律都失去有效理論支撐，即便其行為有為善的意圖，也不足以跳出私慾橫流、破壞家庭及社會責任的非法行列。（徐大受，2019：221）

此外，明代的傳統科學雖然出現了像李時珍、徐霞客等著名的務實家，可是，這股潮流並未帶動大幅度的啟蒙。大部分晚明士大夫仍沉浸在心性之學的追問中，對於思想界的變動與社會發展的實際需要並不關心。他們對器物之學還是停留在「與夫修渾沌氏之術者之見取於仲尼乎，縱巧亦何益於身心？」的觀念上。（徐大受，2019：221）而科技所帶來的可能便利也被與人情的放佚關聯，陷入一種「人情勞則思，佚則忘善」的態度之中。（朱維錚、李天綱編，1983：68）

總的來說，在中國內向型的體道方式背後，是對「心」的重視。人心與器物在哲學上具有高下之別，對於「心」而言，技術的成就不能直接帶來身心的昇華。因此，西方科技的成果也必然和科學方法一樣遭受拷問。

參、 楊廷筠的思想結構

楊廷筠對天主教的理解，受到利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610），郭居靜（L.Cattaneo, 1560-1640），金尼閣（N.Trigault, 1577-1628）等傳教士的影響。（王治心，2012：25）對基督奧秘進行探知與吸納，是楊氏融通宗教與儒學的努力方向。他不但以儒學融合宗教，也將基督理論納入儒家的「仁義」框架之中，為儒學提供更大的拓展空間。以下處理的問題是，當楊氏尋找接

近中國意義的翻譯，而不是天主教的原意之際，他是如何解釋、轉變以及再造這些文化和想法？而這些思想又是如何被融合，甚至消解於原來的文化當中，並賦予新的涵義？

一、 從「靈魂」出發的人性論

楊氏的人性論是架設在宋明儒學的傳統上，堅持性善論，也批判東林學風的「無善無惡」論。（楊廷筠，2003：366）他認為儒學和天學在道德之本與道德實踐的問題上都有相同的主旨。他以《中庸》「天命之謂性」為邏輯元命題，通過《周易》「繼之者善，成之者性」來實現「宇宙本體」向「道德本體」的過渡，完成生物「個體」向道德「主體」的轉化。（曾麒玥，2015：24）

即便如此，楊氏並沒有全盤複製儒家的人性論。他以「靈魂」為「性體」，「人性」是「靈魂」形式化的呈現。「靈魂」是理性的認知能力，其主要功能是「辯理之是非，別人之可否」。（楊廷筠，2003：520-521）楊氏側重靈魂在實踐上的意義，將「良善」作為「習善」的自然結果。把焦點導向道德工夫的動態開展，以避免因對「良善」的偏執而步入晚明空疏論體的不良學風。（曾麒玥，2015：24）而且，楊氏認為，「天命之謂性」指的是人性「從天降之，猶官有職，從朝廷與之。」（楊廷筠，2003：536）這意味著靈魂在本質上是與天相同的。靈魂因天而具有先驗絕對性。這與宋明理學「性即理」與「心即理」的思路是一脈相承的。然而，楊氏與儒家的異質也由此而生。（曾麒玥，2015：26）

楊氏明確的指出，「天學之基，求端於信。孔子曰：人而無信，不知其可也。西書向天主三德，曰望，曰愛，而信為之基。宗徒之性薄錄十二端，而我信為之綱。」（2003：412-413）這充分表明他思想的建立是以對「天主」的「信」為前提。他整個理論是建立在對宗教的確信。而新儒家思想作為一種完整的知識系統，卻以道德人性為中心觀念，以理氣本體為形上依據，通過人性與天理的同一，使人獲得現實的超越性，並在道德的實現中帶來現實和諧。換言之，儒學的中心是道德人性，此人性既能與體系當中的形上本體相連，又是道德主體的形成與倫理關係的實現依據。而神在這個系統中根

本沒有存在的必要，因為儒學理論建立的前提只是對內在道德的需要，目的是道德本身於此世的達成。

同時，楊氏也肯定「利益自己心性」的道德實踐，稱其為「真善」。可是，「真善」只不過是天主的恩寵，人應認識自身的侷限，一切都以昭事天主為目標，這才是至善。（2003：473-474）「真善」與「至善」的區分意味著楊氏不再停留在儒家人性論的框架之中。天命之性助人成就的已不再是單純的儒家內在道德性，而是人的內在宗教性。人也不再是單純的以實現倫理道德為目的的道德主體，而是以朝向天主為目的的宗教主體。

非常明顯的，楊氏的人性觀是對儒耶人性特點的整合。他利用靈魂賦予人性更豐富的內涵，使之包含了良知、良能的道德本性，又涵蓋了判斷善惡並知善之當為的理性認知，還實現了逐？（還是『趨』）善之能力的道德實踐，更成就了靈魂不朽的善之永恆。同時，由於楊氏靈魂所具有的儒耶雙重性，使得由人性而推展出來的道德實踐也帶有雙層內涵。（2003：471-474）

除此之外，楊氏也用同樣的闡釋方法去解讀「原罪」之義。楊氏指出：「先之代贖，贖其原祖以來所遺之原罪，即壞性之根，造罪之種者是。」將「原罪」解釋為「壞性之根」，而非「性本惡」，表現出楊氏某種文化闡釋上的「策略」，而「造罪之種」則為人的現實性提供了理論根源。總的來說，楊氏似乎有意迴避「原罪說」，在《代疑篇》、《代疑續篇》、《天釋明辯》等主要作品當中只有五處提到原罪。

二、以「靈魂」驅動的道德主體

確立了道德主體之後，楊氏處理的是靈魂的道德性與宗教性結合的可能。而這一問題直接涉及到楊氏對天主的理解。

借助於利瑪竇將天主等同「華言上帝」的理路（1986：415），楊氏對天主的理解也從批判理、氣本論開始。他的批判所運用的主要依據就是理氣無知覺「靈才」，所以不能創造有序的宇宙。（2003：368-369）在楊氏看來，天地萬物「必有大主化成其間」，能實踐這種宇宙造化的，只可能是天主。（2003：505）所以，宋明理學所謂的「理」若不是「靈才」，或有智慧的主體，便不能造物。

事實上，雖然新儒家的宇宙生成論不包括任何知覺靈才的成分，但也有實現萬物生成與次序的依據。例如，周敦頤指出，宇宙的生成過程中，先由太極發展出對立統一的陰陽二氣，再生產相生相剋的五行，最後在二氣與五行的激盪中萬物自然生成。（周敦頤，朱熹，呂祖謙，1980：111-132）張載以「一物兩體」之氣的陰陽對立指稱太極，認為天地人都是在太虛之氣的「兩體」對立中，凝聚而來、消散而去，並且，「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。」（張載，2000：87）通過理，使得萬物的生成毀滅具有了合規律的表現。而朱熹則認為理自有促使萬物生成變化的動力，這種動力與陰陽之氣相連。³

也就是說，理本身就具有規律性的含義，充分保證了萬物的生成齊備有序。基本上，楊廷筠並沒有完全否認新儒家的理論。當他否認「理」為創造者的同時，也為其保留了客觀獨立的重要地位。（鐘鳴旦，2002：145-146）他雖然接受「天主」，卻迴避了神七天造天地之說，也沒有強調亞當和夏娃存在。這兩個陌生的概念不符合中國歷史資料所記載。於他的著作中，楊氏有意保留原始質料間相生相剋的思想，「四行各自為用，與別行絕不相同，而無一物可少。四元行合則生旺，爭則衰絕。萬物藉此以成，此非他物所成也」（楊廷筠，2003：344），也傾向於支持傳說中皇帝、伏羲和神農是中國第一個祖先的說法。⁴

此外，楊氏將天主親切地稱為「大父母」，並要求人們以「子事父母之心」侍奉天主，作善天主。（楊廷筠，2002：22-23）所以，人應「愛天」、「敬天」。至於人與他人，人與萬物，則因為共有大父母而成為手足關係。在「大父母」的前提下，宇宙本體自然具備倫理道德性，人作為被創生者所具有的道德本質於各種道德原則不僅有了合法來源，更能得到直觀體現。因此，相較於新儒家的宇宙本體，倫理化的「天主」雖然少了哲學思辨的意味，

³（宋）朱熹，《張子書之一》，（宋）黎靖德輯：《朱子語類》卷 98，明成化九年陳煒刻本。

⁴利瑪竇也注意到這一矛盾，雖然他沒有排除伏羲和神農的存在，可是他還是認為亞當和夏娃是第一批人。（利瑪竇著，劉俊餘，王玉川合譯，1986：552，9-553，5。）

卻更能反映出天人的聯結，也更有效地說明人與人之間的關係，並促進道德實踐的開展。

換句話說，無論楊氏的「大父母」指的是祖父母、還是父母，其中有一個意涵是肯定的，即天主在極大程度上是一種宗法血緣意義上的存在。這種理解削弱了神的宗教性，而加強了其倫理內涵。在這個基礎上，可以看到楊氏的「二分」理論進路：最高本體同時具有倫理本質與宗教本質；核心觀念「靈魂」具有道德本體與萬古不朽的二重性；人作為主體同時蘊含了道德主體和宗教主體之義；實踐包括道德實踐與宗教實踐；通過實踐可以帶來現世的和諧並有助靈魂通達天堂。這些都是楊氏思想遊走於儒耶間的證明。這也意味著在對其思想進行定位時，不能單就以儒或以耶加以判斷。

總之，經過楊氏對天主教至上神的倫理化解讀，道德本體與宗教本體合而為一，使源自於此本體的靈魂也自然實現了道德性與宗教性的統一，並行地進行道德實踐與宗教實踐，開展出範圍更廣大的和諧。這種宗教個體與道德主體相結合的理論有三方面的意義：

- （一） 儒學所架構的倫理道德系統，在理論上堪稱完美。但理論上的圓融並不同於現實層面的無礙。這些理論上的反面矛盾在晚明時期尤為突出。道德工夫在道德自負中被逐漸消解，學風空疏虛浮。這反映出儒家哲學由生物個體向道德主體過渡的現實困境：理論上的先驗道德性，無法保障現實之人對此道德性的實在體認及拓展。天主教哲學在一定程度上解決了儒學的困境。即以神在信眾中的力量促進道德訴求的達成。
- （二） 人與天主的動態關係，使人不會封閉在自我的主體性當中。也就是說，人的心靈和精神若能向天主開放，因著來自天主的光明，心靈就不會自我封閉，也不會封閉在太過人性化的人文主義當中。（沈清松，2004：187）
- （三） 在儒家「天人合一」的精神理想中，人傾向於將萬物看作整體存在，人我界限較為模糊。天主教哲學當中的人與物卻是截然不同的概念，人的理在於靈魂，而物之理僅在於生長知覺間，兩者並不存在相感的可能。物對人而言只是純對象性的存在，因此，人可以因著對物

體的興趣而對它進行觀察和研究，把握其不同於人的本質。這種科學的格物模式也促進了清代科學思維的發展。

三、「靈魂」不朽

儒家沒有直接處理人性不朽的問題。但他們提出了「性即理」與「心體即性」會隨著人類的生生不息而永恆延續，這何嘗不也反映出人的超越性？楊氏認同利瑪竇所帶來的天、人、物不同體觀。這種觀念以「靈魂」為基礎，將人與動、植物從本質上區分開來；也以人的侷限性與神的圓滿性分別人與神。每一個個體都具有源於天主之氣，所以每一靈魂都是完整而特殊的，每一個個體都可憑藉自身的靈魂實現自我的超越。

非常明顯的，楊氏把不朽指向個人。靈魂不朽使人的善性獲得永恆的價值，這不僅是儒學之義，更是對性善本體超越性的強化。肉軀死亡後，歸止於彼岸一天堂或地獄。這裡值得一提的是，楊氏也以非常儒學式的進路對天堂、地獄這些非儒家的概念進行解讀：

天主化成天地，即分為三等。至清至善者，在天之上；至濁至惡者，在地之下；清濁分善惡半者，在天地之中。此等分別，是自然恰好。上下二處，是有定之所；唯中間一處，可上可下，為無定之處。

（楊廷筠，2003：516）

楊氏認為，天堂能讓人獲得超越肉身享樂的精神滿足。地獄則帶來精神的無限憂苦。（楊廷筠，2003：455）而且，楊氏也以至善之性對應至清天堂，這與儒家以沒有氣質污染的天命之性對應至高之理非常相似。除此之外，楊氏也很看重天堂地獄對人現世行為的規勸作用。他借天堂地獄說區分了屬天的「聖」和「真」與屬人的「俗」和「妄」。當下的福禍都是「世禍」，與之相對的是永恆的「真福」、「真禍」。「真福」的獲得必不以世間的福禍為依據。善人受苦是為了獲得從天主而來「真福」，惡人受福則是墜入「真禍」的陷阱。（楊廷筠，2003：510）

可以說，人要得到永恆的安樂就不該逃避現世之苦，反而應以「茹苦」為幸。通過承受天主所降之苦，才能擺脫逐境而生的善惡，獲得真實德行與全善的靈魂，以通達天堂。（楊廷筠，2003：510）於此，不朽的靈魂為進入

天堂提供了客觀依據。在靈魂「自專」選擇的基礎上進行苦行，則為進入天堂創造了主觀條件。通過靈魂，不僅實現了此岸與彼岸的聯結，也實現了從此岸向彼岸的過渡。

簡而言之，道德實現於儒家的理論體系中是根本的目的，而目的的實現就意味著其理論建構的完成。但是，對天主教來說，道德絕非最終目的，那只是達到目的的過程中所帶來的結果之一。靈魂因其不朽注定不能僅以現實為實現自身的場域，必須有超越此世的所在作為安宅。於這個環節，楊氏思想的其中一個重要意義就在於，他不僅敏銳的察覺到儒家的傳統敘事已不能滿足實際的需要，也突破了舊有的民族主義思考模式，對西學加以吸收，並且建構出一套以靈魂為基礎、上承最高本體、下接物理世界以降的倫理關係，從而開展出由生物個體—宗教個體—道德主體的綜合面貌。

職是之故，不難理解，為什麼楊廷筠選擇通過基督這一飽受質疑的「異質」形象來推動道德重建，而不從中國文化自身中去尋找救治資源。這似乎表明了楊氏已充分的意識到，儒學在道德確立的過程中，「個體」向道德「主體」的不良僭越，而導致晚明學風空疏。（徐光啟，1963：432-433）換句話說，在楊氏看來，儒學的問題不在於「主體性」的形上建構，也不在其行而下的理制公域，而是禮制如何向個體滲透。

誠然，楊氏對基督的吸納，無論在理論上，還是現實上，都對儒家學說的完善形成助益。楊氏的闡釋，實以中國義理去「格」天主教之「義」。基督觀念被納入儒學「仁義」的整體框架中，藉以消除天主教的異域性。而神人二性的基督，不只為人的超越提供具體的榜樣，也增進人的自信心。而且，基督的受難及人對受難的仿效，可為道德理論的落實提供新的支撐點。這等同於在「個體」與「主體」之間注入了以耶穌為實在目標的宗教「個人」作為過渡，為人達至充分全面的自覺設下了堅實而神聖的基礎。

基於同樣的理念，無論是對佛教義理還是戒律進行批判，楊氏仍以儒學道德學說和實際社會功效為判斷準則。這種標準具體的體現在他對天主教思想的篩選與解說。換句話說，楊氏所尋索的是能與儒家相互促進的學說。他看重的是通過義理的引導與行為戒律達到「為善去惡」、「心性誠徹」的效果。他所需要的是能夠轉化晚明虛浮學風，促進世人貫徹道德實踐的學問。（楊廷筠，2003：255-256）

與其說楊氏是以耶闢佛，不如說他是以儒闢佛。或者，更準確的說，楊氏所謂「闢」並非對佛教的徹底放棄與反駁，而是基於實際的需要，對佛教進行的價值重估。（楊廷筠，2003：317-318）正如徐光啟所言：「奈何佛教東來八百年，而世道人心未能改易」（1963：432），即佛教之非並不是起義理毫無可取之處，而主要在於其未對世道人心發揮應有的歸正作用。所以，楊氏放棄佛教而轉入耶教並且闢佛的舉動不是單純的個人信仰行為和感受的轉換，而是作為一名典型儒者的責任與理想。

肆、 結論：「靈魂」拯救的外推

楊廷筠固然在很大程度上仍以儒學視角來審視天主教，並以儒家思想來涵攝天主教義理，但其信天主、尊耶穌、重科學的內容已明顯的超出了傳統儒學的範疇。尤其當楊氏以天主為出發點，以靈魂拯救為目的的博愛，迥然不同於儒家以家庭為出發，以道德人性的實現為目標的等差之愛。（董平，2006：41-46）楊氏的「天主--靈魂」二重性把二者妥當的加以融合。首先，靈魂蘊含的良知良能與天主的緊密關聯，賦予等差之愛和博愛切實的理論依據。其次，「大父母」所蘊含的深刻倫理意涵，把家庭的「親親之愛」擴充到全天下，把等差之愛和博愛皆囊括其中。換言之，博愛基本上就是擴大化的「親親之愛」。

張曉林指出，楊氏所言之愛，基本上是以天主教的神聖關係替代了儒家的宗法關係。（2007：12）或許，更確切地說，楊氏是用神聖關係涵蓋了宗法關係，借用神力結合人的血脈情感，並以一種儒家的視野和口吻表達出天主之德，「夫天主造成世界，常欲彼此交愛，以暢滿其生生之仁，」進而秉持著這份「仁」去敬天愛人。（張曉林，2007：13）楊氏的重點在於對天主教的宗教理論進行吸收，並通儒學義理相合相補，以促進道德實踐的有效開展。從治學思路而言，楊氏的進路是由上而下，既是從道（天主）的高度出發，直接關照人的道德性，從而為儒學的道德實踐建立依據，達到補益儒學，滿足時代需求的效果。

楊氏對天主的接受雖然並沒有脫離對「實」的需求，但他求實的態度卻不能被簡單的解釋為「效用」思維。從根本上來說，楊氏是在進行道德性命

追問的同時，探尋現實生活中的還原。這是儒家知識分子對天人之際與社會價值的自然追尋。如果只侷限於現實實用層面，他也不可能開展出天主信仰。如果他不真誠於天主之理，也不可能確信於基督教之用。所以，楊氏對基督的接納和宣揚，不應被單純看作是對宗教或是儒學回歸，而是一種更為複雜的宗教與哲學的互證，是對來世與現實，個體生命及社會責任的共同關注。

總之，無論儒家傳統或天主教觀念，兩者中的任何一方都不能涵攝楊氏思辨的全貌。楊氏對耶儒雙方的觀念雜揉，是一種「以儒融耶」與「以耶涵儒」的交融過程。如果要對其思想在這一過程中所呈現的面貌加以描述，可以說是「儒耶互證」，其中儒與耶的存在分別代表了楊氏的社會責任與人生理想。或許在不同的需求下，楊氏會對儒與耶有不同側重，但整體而言，楊氏的「儒耶互證」理論是時代要求和個人生命追求的結合產物。於楊氏理論所開展出來的「個體性」向「主體性」的轉移，頗具現代性的色彩。或許，那正是中國現代性萌芽所在。而楊氏以個體性學說與儒家主體性哲學相結合的理論進路，也為儒學與西方文化的融合開出了更多的可能性。

輔仁
宗教研究

參考文獻

專書

- 方豪（1988）。〈楊廷筠〉，《中國天主教史人物傳》（上冊）。北京：中華書局。
- 王治心（2012）。《中國基督教史綱》。上海：古籍出版社。
- （宋）朱熹：〈張子書之一〉，見（宋）黎靖德輯：《朱子語類》，卷 98，明成化九年陳煒刻本。
- 朱維錚、李天綱編（1983）。《徐光啟著譯集》。上海：古籍出版社。
- 周敦頤，朱熹，呂祖謙（1980）。《周子通書》。台北：中華書局。
- 沈澐著，徐昌治編（1996）。〈參遠夷疏〉，《朝聖破邪集》。香港：建道神學院。
- （明）吳爾成，鄭安德編（2003）。〈會審王豐肅等犯案（並移咨）〉，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，第 1 卷。北京：北京大學宗教研究所。
- 利瑪竇著，劉俊餘，王玉川合譯（1986）。《利瑪竇全集》。台北：輔仁大學出版社。
- 何俊（2013）。《西學與晚明思想的裂變》。上海：人民出版社。
- 柯毅霖著，王志成、思竹、汪建達譯（1997）。《晚明基督論》。四川：人民出版社。
- （明）徐大受著，梅謙立，揚虹帆校注（2019）。〈聖朝左闢〉，《明清東亞佛教稀見文獻叢刊》。佛光大學佛教研究中心。
- （明）徐光啟，王重民輯校（1963）。〈辯學章疏〉，《徐光啟集》下冊。北京：中華書局。
- （宋）張載撰，王夫之註（2000）。《張子正蒙》。上海：古籍出版社。
- 張曉林（2005）。《天主實義與中國學統一文化互動與詮釋》。上海：學林出版社。
- 曾麒玥（2016）。《中國基督教思想的奠基—楊廷筠思想研究》。浙江大學博士論文。
- 楊廷筠著，鄭安德編（2003）。〈天釋明辯〉，〈代疑篇〉，〈代疑續篇〉，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，第 3 卷。北京：北京大學宗教研究所。

- 楊廷筠著，鐘鳴旦、杜鼎克編（2002）。〈聖水記言〉，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 8 冊。台北：利氏學社。
- （明）釋行聞（2003）。〈拔邪略引〉，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，第 5 卷。北京：北京大學宗教研究所。
- （明）釋性潛（2003）。〈燃犀〉，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，第 5 卷。北京：北京大學宗教研究所。
- 謝和耐（1989）。《中國文化與基督教的衝撞》。遼寧：人民出版社。
- 鐘鳴旦著，香港聖神研究中心譯（2002）。《楊廷筠—明末天主教儒者》。北京：社會科學文獻出版社。

期刊論文

- 王定安（2011）。〈明末清初中西文化同異之辨—以楊廷筠的「代疑篇」、
「代疑續篇」為例〉，《宗教學研究》第 1 期：頁 140-144。
- 沈清松（2004）。〈明末清初耶穌會士來華外推策略哲學評析〉，《東亞文化》第 42 期：頁 187-222。
- 許蘇民（2012）。〈論晚明基督教哲學家楊廷筠〉，《中國文化》第 2 期：頁 186-194。
- 菲德生、朱鴻林（1991）。〈徐光啟李之藻楊廷筠成為天主教徒試釋〉，《明史研究論叢》第 2 期：頁 477-493。
- 張曉林（2007）。〈仁者愛人與愛人如己—楊廷筠論儒耶之「愛」〉，《中國天主教》第 6 期：頁 12-13。
- 董平（2006）。〈「親親」而「仁民」，「仁民」而「愛物」—儒家道德哲學之「倫理生態」系統的形成〉，《哲學研究》第 6 期：頁 41-46。
- 曾麒玥（2015）。〈以儒融耶還是以耶代儒—宋明儒學知識系統與楊廷筠宗教知識系統之比較分析〉，《河北學刊》第 5 期：頁 23-28。
- 賈慶軍（2009）。〈論楊廷筠思想的矛盾性〉，《北方論叢》第 2 期：頁 74-77。

A Study of the Move from the Individual to the Subject in the Writings of Yang Tingyun

TEE An-Chu

Assistant Professor, International College, Suwon University, Republic of Korea

Abstract

Yang Tingyun of the late Ming Dynasty was one of the first generation of Confucian Catholics. After he became a Catholic he devoted himself to the elucidation of Christianity and formed a system of knowledge. Apart from believing in God and elucidating his faith, why is that Yang sought to explain what was for him a previously unknown faith in terms drawn from his own culture? In becoming a Catholic and spreading his faith, did he seek to return to Confucian philosophy by means of Christianity, or did he aim to use Confucianism to reflect on Christianity? In other words, when he sought Chinese equivalents to translate Christian terms even where they diverged from the original Christian meaning, how did he himself understand what he was doing? To what extent could his Chinese terms be integrated with the Christian originals, or did they lose their Chinese identity and take on a new meaning? Against the background of the late Ming, this article provides a fresh interpretation of Yang's blending of Christianity and Confucianism, bringing a new significance to both cultures and ways of thought.

Keywords: Yang Tingyun, Confucian Christians, Individuality, Subjectivity

輔仁
宗教研究