Globethics Repository



明末儒家基督徒楊廷筠之耶儒融合思想探析 [Exploration and analysis on Yang Tingyun's reconciliation of Christian Thought and Confucian Thought]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	YANG, Xiu
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 01:21:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165305

明末儒家基督徒楊廷筠之耶儒融合思想探析

Tingyun Yang, A Confucian Christian's Reconciliation of Christian and Confucian Thought in Late Ming Dynasty

楊秀
YANG Xiu

Abstract: Yang Tingyun, who lived in the late Ming Dynasty, is one of three most famous figures in the history of Chinese Catholicism. Besides his ministry in the Church, Yang's major contribution lies in his effort to reconcile Confucianism and Christianity. The author of this article studies Yang's concepts of "God-the Supreme Parent" and "Character Formation". He also analyzes how Yang attempted to reconcile Christian thought with Confucian precepts, what he was able to preserve and what he had to discard. In demonstrating how Yang brought together Eastern and Western thought, the author also unveils the posture and approach of religious believers in that historical period.

Keywords: Confucian, Christian, Tingjun Yang, Reconciliation of

一、 楊廷筠：明末儒家基督徒

依據比利時魯汶大學教授鐘鳴旦（Nicolas Standaert）的博士論文《楊廷筠：明末基督教儒者》、台灣大學教授方豪的《中國天主教史人物傳》所載，楊廷筠（1557-1627）出生於明嘉靖三十六年，杭州仁和人，26 歲考中進士，歷任江西安福縣知事（1592），監察禦使（1598），湖廣道禦使（1602），江蘇督學（1609）。萬曆三十七年（1609），告歸，據丁志麟《楊淇園先生超性事蹟》所載："其自督學解組歸也，左右圖書手，未嘗輟帙。越扶台諸公深相敬慕，將使人矜式，爰選西湖佳勝，籍皋比而推公講席。公倡道，結真實社討論勤修遐邇知名。優婆比丘襲竺乾衣缽之傳者，恒以禪秉中之。於是，公之門有禮僧之室焉。持珠授偈者環堵。公雅好施與凡寺剎台殿多所修建。"[①] 從這段文字可以看出，53 歲的楊廷筠開始供養佛教寺廟和僧人，研習佛教教理。然而，令人驚訝的是，兩年後，楊廷筠卻突然受洗，轉入了天主教。

《楊淇園先生超性事蹟》載："先事，西泰利瑪竇先生來賓於廷，倡明天主之道，公蓋習聞其說而未之悟也。"[②] 這段表述了楊廷筠在京城時（約 1601 年）與利瑪竇相見論學。又載："歲辛亥，我存公官南都，與利先生同會郭仰鳳、金四表交善，比告歸，遂延郭、金二先生入越，適乃尊疾篤時，因以終傅之事重之

[①] 轉引自鐘鳴旦：《楊廷筠：明末基督教儒者》，香港神聖中心譯，北京：社會科學文獻出版社，2002 年，第 66 頁。

[②] 轉引自方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：中華書局出版社，1988 年，第 127 頁。

托之。公聞李封君歿，往唁，見二先生，欣然叩其宗旨；既往懇觀主像，竦息瞻拜，恍若大主臨而命之也，因延先生至家，厚禮之。”[①] 這裏我存公指李之藻，郭仰鳳指郭居靜，金四表指金尼閣。又曰：“公因乏嗣，故置側室，公子二，有庶出。比公固請領洗，而先生為許，公躊躇且久，私謂我存公曰：‘泰西先生乃奇甚，僕以禦使而事先生，夫豈不可，而獨不能容吾一妾耶？若僧家者流，必不如是！’我存公喟然歎曰：‘於此知泰西先生非僧徒比也。聖教誡規，天主頒之，古聖奉之；奉之德也，悖之刑也，德刑昭矣。阿其所好，若規誡何？……’公忽猛醒，痛改前非，屏妾異處，躬行教誡。於是先生鑒其誠，俾領洗焉。”[②] 這裏講述了楊廷筠入教的前後過程，從其原先與利瑪竇的結交，到後邊的“恍若大主臨而命之也”，再到屏妾受洗。楊廷筠不但自己入教，還帶動他的整個家庭入教，其父親妻兒也先後入教。入教後，楊廷筠不但處處庇護和傳播天主教，而且還為天主教與儒家思想的融合作出了極大貢獻。

楊廷筠所處的時代，是明末的政治腐敗時期，也正值“東林黨”與“閹黨”的爭鬥時期。基督教第三次傳入中國，就是在這個時期，當時國外來華的傳教士有利瑪竇（1552-1610）、龍華民（1559-1654）、龐迪我（1571-1618）、郭居靜（1560-1640）、金尼閣（1577-1628）、艾儒略（1582-1649）等，他們與楊廷筠交往密切。同時代的國內著名人士有李贄（1527-1602）、紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）、蓮池袾宏（1535-1615）、徐光啟（1562-1633）、李之藻（1565-1630）。不同於李贄、四大

[①] 轉引自方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：中華書局出版社，1988年，第128頁。

[②] 同上。

高僧及後邊的黃宗羲、王夫之，楊廷筠、徐光啟、李之藻等儒者選擇與外國傳教士接觸，接受他們的先進器物、科學知識和異國宗教。在三柱石中，楊廷筠主要是接受外國傳教士的異國宗教。

二、“天主—大父母”思想

在此篇中，筆者將對鐘鳴旦教授在其博士論文中提出的楊廷筠的“天主—大父母”思想，做更深一步的追源與分析。“天主”一詞，是誰率先用來指稱“God”，學界尚未考證。“此語出源自《史記·封禪書》：‘八神，一曰天主，祠天齊。’又說根據‘最高莫若天，最尊莫若主’之句而稱‘天主’。”[①] 傳教士們用“天主”來表示他們信仰之神乃至高至上的主宰。明末利瑪竇為傳播天主教，首先運用湯瑪斯·阿奎那的理論向中國人證明“天主”即“God”的存在，然後，他將“天主”與中國的“天”、“上帝”銜接起來。利瑪竇的《天主實義》載：“吾天主，乃古書所稱上帝……曆觀古書，而知上帝與天主特異以名也。”[②] 這一思想架構，使天主教適應中國文化並順利傳播，其作用是非常巨大的。再則，利瑪竇將“天主”與中國的“大父母大君”、儒家“仁本位”思想融合。“夫父母授我以身體發膚，我固當孝；君長賜我以田裏樹蓄，使仰事俯育，我又當尊。矧此天主為大父母也，大君也，為眾祖之所出，眾君之所命，生養萬物，奚可錯認而忘之？”[③]

---

① 《基督教小辭典》，卓新平主編，上海：上海辭書出版社，2008年，辭條“天主”。

② 轉引自張曉林：《天主實義與中國學統》，上海：學林出版社，2005年，第125頁。

③ 張曉林：《天主實義與中國學統》，第130頁。

楊廷筠作為中國的天主教徒，曾與利瑪竇論學累日，且在教難時收容龍華民、郭居靜、金尼閣、艾儒略等傳教士，說明他與來華主要傳教士有深入的接觸。於是，楊廷筠對利瑪竇“天主—大父母大君”這一思想做了修改和發展。他說：“中庸何以言道而根諸性，言性而根諸天命。而世間何物非理，大聖大賢何以論極則處乃歸天乎。程子雲：‘在物焉理。’此言不繆則有物然後有理，物乃資立者，理乃依賴者。理何以能生物乎，理既不能生物，必有生之者，所謂主也，吾人大父母也。”這段話表明他將古代的“天”、“大父母”與天主教的“天主”等同了。並且他還說：“即雲：‘父母生我’，而天又賜衣食以全父母之生；‘師保成我’，而天又賦靈性以受師保之成。恩不更大乎？故儒教以為大父母而西國以為一真主。不可不認，不可不感，即不可不事。事者如子之事父母，體其心而已。體其心而循理，作善父母，豈有不喜，豈有不降福？不體其心而逆理，作惡父母，豈有不怒，豈有不降殃？故曰：‘事親如事天’，又曰：‘及爾出亡’、‘及爾出遊衍’。安在其不相通也？”[①]

從以上這兩段話，我們可以看出：第一，楊廷筠將利瑪竇“天主—大父母大君”轉變成“天主—大父母”，這裏體現了中西文化的差異，古代中國向來是王權至上，神權只是輔助。《尚書》《詩經》上雖也有記載“上帝”的主宰力，但相對沒有西方“God”那樣強大的干涉力。董仲舒的宗教神權思想（天譴說）也差點使其喪命。加之當時許多保守派排斥天主教，若指“天主”為“大君”，勢必會招徠統治者的猜忌。楊廷筠的轉變有助於天主教避免統治者的威脅而順利傳播，這也表明他在利瑪竇之後進一步融

[①] 孫學詩：《聖水紀言》，見鐘鳴旦、杜鼎克《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第八冊，台灣：台灣利氏學社，2002 年，第 23 頁。

合耶儒關係。第二，利瑪竇只是提出“天主”是“大父母”，楊廷筠在這裏論證了“天”是“大父母”的原因在於，其“賜衣食以全父母之生”、“賦靈性以受師保之成”。第三，“事者如子之事父母，體其心而已。體其心而循理。”這是傳統儒家的心性論修身之學，而句中的“理”則是儒家的“仁義禮智”。可見，楊廷筠將天主教的“天學”，與中國傳統之“心性之學”有機結合起來。

“天主”是天主教的核心概念，整個西方基督教都是基於“God”這一“中軸線”展開的，從神的“三位一體”到“基督論”，再聯繫到人的得救。而儒家的核心一直以來都是“仁”，修道之人通過格物窮理，盡心知性，以獨善其身兼濟天下，最終達到“平天下”的理想國度。“仁”的本是孝，將“天主”與“父母”聯繫起來，便是把儒家的核心與天主教的核心緊密地融合在了一起，故而可以說楊廷筠的“天主—大父母”思想是思想結合的一個經典範例。

三、 耶儒融合的“性修理論”

宋明理學的程顥提出：“仁者，渾然與物同體。”[①] 這是對孟子“萬物皆備於我”[②]的發展。它是儒家至上的“仁者”道德境界的詮釋，與張載的“民胞物與”思想相似，展現了“聖人”與“天地萬物”合而為一的儒家“天人合一”理想模式。而楊廷筠在反駁佛教的“輪迴”思想時，卻得出了“物性不同人性，人性不同天主性”。他說：“如林木依類而生，依期而長，止有生魂，

① 程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2006年，第16頁。
② 朱熹：《四書集注》，南京：鳳凰出版社，2006年，第370頁。

而不知趨避，是無覺魂也。禽獸有林木之生長而能趨能避，是有覺魂，而不論義理，是無靈魂也。人魂兼具三能，能辯理之是非，別人之可否。”[①] 既然“物性不同人性”，那麼佛教的“輪迴”思想就受到了威脅。在此同時，程顥的“仁者渾然與物同體”思想也受到了挑戰，因為程顥的“仁者渾然與物同體”思想是建立在萬物同源於一“天理”基礎上的。由此可見，儒家基督徒楊廷筠在本體論上已傾向於天主教的“上帝”（即“天主”），這是迥然不同於宋明儒的“天理”、“太極”、“良知”等本體範疇的。這也反映出基督教的人神和諧關係（to be with God）思想與中國“天人合一”思想的區別。

既然“物性不同人性，人性不同天主性”，楊廷筠在解釋“天命之謂性”一句時，就特別強調天命之妙，不可輕擬。他批評過去的儒者說：“後儒不得其解又強為解，乃謂命即是性，天即是人。總是這個於穆不已，在天為命在人為性，特一物而兩名。若造化分體與人人各得造化一體，謂之物各一太極。”[②] 前面已提到楊廷筠在本體論上已與宋明儒“分道揚鑣”了，故而他解釋“天命之謂性”為“天主性”，是不同於人性、物性的。

接著，他還提到：“靈性惟由主賦所以必無散滅，無散滅所以必有報應，報應之事，有天堂有地獄，粗言之似乎涉跡，精言之極為玄微。蓋天主全能大智至善萬福，既超人性以上，必思通已所有以與人其，於是乎受其所分者有善報，而天堂之賞亦人性未有之賞也。棄其所分者有惡報，而地獄之罰亦人性未有之罰也。

[①] 楊廷筠：《代疑篇》，見利瑪竇，《天主教東傳文獻》初編，台灣：台灣學生書局，1982 年，第 520 頁。

[②] 楊廷筠：《代疑篇》，見利瑪竇，《天主教東傳文獻》初編，台灣：台灣學生書局，1982 年，第 538 頁。

既報其生前，又報其死後，既報其靈性，並報其肉身。極言天主報人，無所不盡正是超性者之作用。”[①] 這是說“天主”作為“超性者”（這就是“人性不同天主性”）不但賦予人“靈魂”，即是人性，又設之以“天堂地獄”來獎善懲惡。

那麼，人性裏面包含了甚麼，人性又如何才能夠與神性聯繫起來呢？楊廷筠認為：“聞之人有三種性光，良知良能謂之本性之光，即不在教，人人有之。既奉聖教篤信勤行，天主又加寵，名厄辣濟亞，明悟愛欲益增力量，謂之超性之光，惟善人有之。至死後，天神降接，又加種德力為生陟階梯，謂之真福之光，惟至死不犯誡人有之。此三種光皆聖神自具。人能信奉，與聖神同德，同德則機神。自合如萬燈相照，重重攝入。”[②] 這段話先提出人人有之的“本性之光”是良知良能，這是對儒家“良知”（仁義禮智）“我固有之”[③]的沿用，而之後的“超性之光”則是惟有信仰天主教才能夠具有，這是對基督教“信望愛”三大信則的遵循。他說：“市天國者，艱難而已，言人似拂人情，而欲求超性之榮樂，非勵超性之工夫，不可幾也。”[④] 他說的超性之工夫就是在困難中磨煉，格物窮理。所以他又說：“以義理為養性之糧，窮理為升天之具。”[⑤]

正是當人性具備了三種性光後，人才能與進入天堂與聖神的超性同德（即是基督教所說的建立起了完美的人與神的關係），使人性與神性聯繫起來，這是基督徒的終極追求。“性修理論”是儒家的修行方法和理論，天堂地獄和人與神的結合則是基督教的

[①] 楊廷筠：《代疑篇》，見利瑪竇，《天主教東傳文獻》初編，第539頁。
[②] 同上，第614頁。
[③] 同上，第615頁。
[④] 楊廷筠：《代疑篇》，見利瑪竇，《天主教東傳文獻》初編，第573頁。
[⑤] 同上，第543頁。

內容，可見儒家基督徒楊廷筠絕妙地融合了中西哲學思想。

四、 結語

縱觀楊廷筠的一生，其自幼是受儒家文化薰陶長大的，青年時期參加科舉考試成為官員，53 歲時，告病回杭，開始對佛教的出世思想感興趣，並與地方的僧侶結交，供養寺廟，家有禮僧之室。兩年後，他卻受洗加入了天主教，並對明末天主教作出了突出貢獻。楊廷筠轉向佛家倒是可以理解的，自古中國的官宦都有這種情況。然而，其加入天主教這一歷史事實卻是值得探究的。對此，《楊淇園先生超性事蹟》裏的描述相當簡潔。只提到楊廷筠先與利瑪竇論學，後邊與郭居靜等相見時“欣然叩其宗旨”，禮拜天主像時又“恍若大主臨而命之也”，接著便受洗入教了。可見當中有很多神秘性色彩，具體的細節和原因已不可考。筆者認為，當時朝綱腐敗，奸人當道。王陽明的心學走向末流，士大夫好談心性，無益於社會。李贄等輩又斥責儒家的封建禮教。楊廷筠苦慮儒家思想在面對社會問題時的無能。佛家又是太過於出世。由此他轉而尋求另一種救世思想，天主教對宇宙世界的闡釋，相對簡潔易懂，不似佛理晦澀。另外，傳教士的人格魅力（道德高尚）、先進科學與器物對他也有一定的吸引力。

經過前文對楊廷筠思想的概括，可見楊廷筠對儒家和天主教的貢獻不在於理論方面的更新，而在於融通兩家思想的努力，其認為天主教可以彌補儒家的不足。然而，由於楊廷筠晚年 55 歲才改信天主教，所以他身上的儒家底層內涵是抹不去的。從他身上，我們能看到儒家的“立功立德立言”，據《安富縣誌》載，他在任知事時的“緩催科，均徭役，賦民不苦之尤。加意學校，月有

課，歲有試，引接後進，勤勤不倦”[①]。地方人士謂之為仁侯。擢監察禦使後“曾諫阻鑛稅，疏劾閹人陳奉、馬堂、陳增等奸狀，並諫阻取太倉庫金”[②]。在加入天主教後，他還是為地方做公益事務。《楊淇園先生超性事蹟》記載的兩件事也鮮明地反映了他堅持儒家與天主教融合的“知行合一”。一是在南京教案發生時，有人告訴他保護傳教士會受連累，他卻說：“師弟相從，義也，居恒聞道，自謂生死不渝，一遭臨難而棄之，寧惟不嫌於情，即學問亦非矣！”[③]二是在其重病將死前，依舊寫書“闡明天主事理”，家人勸他別勞思，他說：“聖教妙理，人未能祥，我深知之，俟我寫盡此意而辭世，豈容默然不言耶？”

參考文獻

1. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：中華書局出版社，1988。

2. 利瑪竇：《天主實義》，中國基本古籍庫。

3. 孫尚揚，鐘鳴旦：《一八四零年前的中國基督教》，北京：學苑出版社，2004。

4. 孫尚揚：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1994。

5. 孫學詩：《聖水紀言》，見鐘鳴旦、杜鼎克《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻(第八冊)》，臺灣：臺灣利氏學社，2002。

6. 楊廷筠：《代疑篇》，見利瑪竇，《天主教東傳文獻》初編，臺灣：臺灣學生書局，1982。

7. 張曉林：《天主實義與中國學統》，上海：學林出版社，2005。

8. 鐘鳴旦：《楊廷筠：明末基督教儒者》，香港神聖中心譯，北京：社會文獻出版社，2002。

9. 朱熹：《四書集注》，南京：鳳凰出版社，2006。

[①] 鐘鳴旦：《楊廷筠 明末基督教儒者》，第7頁。

[②] 方豪：《中國天主教史人物傳》，第126頁。

[③] 同上，第136頁。

作者簡介：楊秀，南京大學。

Email：yang.xiu1984@gmail.com

Introduction to the author：Yang Xiu, Nanjing University