

· 中西文化 ·

作為實學的西學： 楊廷筠對西學的評判與實學思潮

錢 晉

[提 要] 明末士人楊廷筠在《代疑續篇》中，將西學視為“實學”，認為其相較於佛、道的“虛無”更具實踐性，符合儒家的道德實踐。這一觀點與明末實學思潮相契合，折射出當時士大夫階層對社會衰敗的憂慮及對改革的渴望。借助狄爾泰的詮釋學理論，將楊廷筠的思想置於明末政治、經濟與知識背景中加以解讀，可以看出，他對“西學”的推崇，與其對明末社會危機的關切緊密相關。

[關鍵詞] 楊廷筠 西學 實學 代疑續篇 天主教

[中圖分類號] B248.99 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2026) 02 - 0082 - 08

在德國哲學家威廉·狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 的哲學體系中，“關聯” (Zusammenhang) 是一個核心概念。狄爾泰認為，人類經驗、歷史事件和文化現象並非孤立存在，而是嵌套於一種有機的關聯性之中，必須在整體脈絡中加以理解。其哲學中的另一個核心概念是“Erlebnis”，這個德語詞通常譯為“體驗”，以區別於日常用語中的“經驗” (Erfahrung)。“體驗”特指個人當下活生生的內在經歷，如愛、痛苦、喜悅或創造性靈感等，它是個體親身感受到的，具有很強的內在性。這兩個概念在狄爾泰的詮釋學理論中有機結合：歷史被視為所有個體體驗的總和，而不同體驗之間的相互連結即構成所謂的“關聯”。^①對狄爾泰而言，詮釋者的任務在於揭示文本 (或其局部，如某一概念) 所依託的“關聯”——即個體體驗的集合——並以此為出發點去理解它。

本文試圖依據這套理論解讀明末中西交流史上的重要文本《代疑續篇》。從楊廷筠的這篇作品中，可以窺見明末中國士人審視來自西方的人與事物的典型方式。儘管楊氏以天主教徒身份撰寫該文本，其中仍可見到諸多具有代表性的觀點。本文聚焦於《代疑續篇》中“實”這一概念：楊廷筠屢以“實學”稱西學，以“實行”喻耶穌會士之舉。“實”這個字的涵義似乎並不難理解，然而，“實”在明末語境中的具體意涵為何？若從狄爾泰詮釋學的角度看，楊廷筠在運用此概念時所依託的“關聯”——即其背後的體驗網絡與歷史語境——究竟為何？這正是本文試圖探討的核心問題。

一、楊廷筠其人和他的《代疑續篇》

楊廷筠 (字仲堅，別號淇園) 是明末中西交流史上的關鍵人物。關於他的研究很多，其中包括

鐘鳴旦(Nicolas Standaert)的專著《楊廷筠：明末天主教儒者》。楊廷筠1562年出生於浙江杭州仁和縣一個官宦世家，1579年中舉，1592年通過廷試獲三甲第36名。^②考取進士後，他先後擔任江西安福縣知縣、蘇松巡按御史、江西按察司副使、湖廣按察司副使。天啟三年(1623)升任光祿寺少卿，天啟四年(1624)改任順天府府丞。

在仕途之外，楊廷筠的思想深受多元文化的影響。從他的傳記資料中，可歸納出三個主要的思想來源：宋明儒學(尤其是陽明心學)、佛教和天主教。

首先，楊廷筠初仕江西安福，在那裡任職七年。明後期安福是陽明心學重鎮，“江右王門”的一些重要代表人物如劉元卿、王時槐曾在此居住和講學。當時書院興盛，楊廷筠在任期間此地便有數所書院。有記載顯示，楊廷筠曾與在當地活動的心學名士有所交往，根據鐘鳴旦的研究，“當時楊廷筠的學術圈子主要在安福。他曾寫過一首詩，記述與劉元卿、劉喜聞同遊書林洞之事，這證實了他與劉元卿相識”。^③

佛教是另一重要思想來源。楊廷筠的故鄉杭州是明代佛教中心之一，名刹林立，高僧雲集，如雲棲株宏(蓮池大師)。楊廷筠年輕時及1609年辭官後均長居杭州。正如鐘鳴旦所指出的，楊廷筠在家中深受佛教思想薰陶。其父雖為儒士，卻篤信佛教，並積極參與“放生會”等活動。楊廷筠亦常與佛教人士往來，如狂熱的佛教徒虞淳熙(曾與利瑪竇書信論戰)，亦結交馮夢禎等學者。楊廷筠的這些生活經歷，顯示出他與佛教文化的深厚淵源。

第三個影響來源是天主教。據《楊淇園先生超性事蹟》^④記載，他是通過李之藻的介紹與耶穌會士相識的。李之藻是一位皈依天主教的士大夫，在耶穌會傳教過程中發揮了關鍵作用。在1611年李之藻父親的葬禮上，楊廷筠認識了耶穌會士郭居靜(Lazzaro Cattaneo)與金尼閣(Nicolas Trigault)，以及來自澳門的修士鍾鳴仁(Sebastião Fernandes)。根據這段記載，正是這次會面激發了楊廷筠對天主教信仰的興趣，但他並未立即受洗，而是經過數年猶豫後才最終皈依。與其他入教的中國人不同，楊廷筠的皈依並未伴隨顯靈等超自然事件。與李之藻、徐光啟相比，他對傳教士用以吸引學者的科學技術也關注較少。鐘鳴旦認為，楊廷筠的皈依或許更多源於其長期對倫理、靈性與宗教的深層興趣。^⑤

楊廷筠生平中的關鍵事件之一即所謂的“南京教案”。這場教案自萬曆四十四年(1616)始，延續至次年(1617)。它的主要發起者是南京禮部尚書沈淮。沈淮多次上疏萬曆皇帝，力陳外國人(即耶穌會士)在華活動及天主教傳播之弊，奏請朝廷加以禁絕。在他的再三敦促下，朝廷於1617年頒令驅逐傳教士。然而，在楊廷筠和其他與耶穌會士交好的官員的積極斡旋下，大部分歐洲傳教士得以留在中國，其中郭居靜、龍華民(Niccolò Longobardo)、畢方濟(Francesco Sambiasi)與艾儒略(Giulio Aleni)等數人更曾避居於楊廷筠在杭州的宅邸，獲得其庇護。

楊廷筠大部分涉及天主教或西學的作品均寫於南京教案之後，即天主教在華合法性遭受嚴峻挑戰的時期。其現存作品共五部，按時間順序梳理如下：

第一部為《聖水紀言》，撰於1617年之前，以對話體形式介紹並闡釋天主教核心教義。至1621年，楊廷筠完成了兩部重要作品：《天釋明辯》針對當時天主教與佛教間爭論最為激烈的話題，為天主教進行辯護；《代疑篇》則回應中國士人對天主教普遍存在的一些疑問，同時解釋了天主教信仰的主要信條和部分西學內容。

1620年，朝廷鎮壓民間宗教組織白蓮教，雖非針對天主教，但在南京，一名天主教徒被誣陷為白蓮教支持者，導致許多教徒被捕。在此事件的影響下，楊廷筠於1622年撰寫《鴟鵂不並鳴說》，

以釐清天主教與白蓮教的根本區別。

最後一部護教作品為《代疑續篇》。該書雖在楊廷筠逝世(1627年)後,於1635年方正式刊行(附有奉教士人張賡於同年所作跋文),但其內容實際撰於1625年至1627年間,亦即南京教案發生約十年之後。在這段時期,中國天主教社群依然處於政治危機之中,故該作延續了明顯的“護教”取向。與《代疑篇》類似,楊廷筠在這部作品中進一步闡述天主教教義、傳教士活動及相關西學知識,以回應眾多士人對天主教和耶穌會士的非難,並通過辨析關鍵教義,強化天主教與佛教的分別。

下文將著重討論楊廷筠在《代疑續篇》中對“實”這一概念的運用。

二、“西賢之學皆實學也”

在《代疑續篇》中,楊廷筠明確表達了他對“西學”的判斷。^⑥所謂“西學”,在晚明士人的語境中,泛指經耶穌會士傳入中國的歐洲知識體系,涵蓋神學、哲學、數學、天文學與技術知識等諸多領域。^⑦楊廷筠在文中宣稱,西方宗教教人“貴自”,即重視自己的靈魂;^⑧西方神學包含如“三位一體”等“超性之理”,^⑨等等。他多次以“實”字概括西學特質,如稱“釋吾不知,所知西學件件踰實耳”,^⑩“西賢之行皆實行,其學皆實學也”。^⑪這個字似乎能夠最好地概括楊氏對西方知識以及西方人的整體看法。這一表述並非孤例,在明末涉及歐洲文化或耶穌會士的中文文獻,尤其是入教士人的文集中,“實”字頻繁出現,如羅明堅的《天主實錄》(1584)、利瑪竇的《天主實義》(1611)皆以“實”為題。

徐光啟是最早皈依天主教的中國士人之一,也是傳教士將歐洲科技著作翻譯成中文的重要合作者之一。^⑫1612年,徐光啟與耶穌會士熊三拔(Sabatino de Ursis)合作翻譯了《泰西水法》,他在“序”中強調西學之“實”:

泰西諸君子,以茂德上才,利賓於國。其始至也,人人共歎異之;及驟與之言,久與之處,無不意消而中悅服者,其實心、實行、實學,誠信於士大夫也。^⑬

奉教士人王徵在《畏天愛人極論》(1628)中則自述“余惟求天之所以命者而不得,故屢學之而屢更端,總期得其至當不易之實理云耳”。韓霖和張賡在《聖教信證》中亦斷言“夫天主教為至真,宜信宜從”。由此可見,“實”已成為當時奉教士人用以概括西學與西人的核心語彙。

為深入剖析“實”在楊廷筠筆下的意涵,需聚焦於《代疑續篇》第十五節“踰實”。“踰實”是“跖實”和“踏實”的同義詞。該節開篇即批判道教和佛教的虛無,視其為世亂之由。這種說法符合當時儒家的主流觀點。面對佛老空虛之學盛行的現狀,楊廷筠指出:“憂時君子,挽回無術,不得不亟以踰實救之。”因此,在他看來,“實”是醫治時代弊病的良方。儒家固然是匡時濟俗的利器,但據楊氏所說,儒者雖然“踰實顯行”,但久為影射者所竊據,“曷若取西來天學,與吾儒相輔而行乎?”^⑭也就是說,儒家的知識和道德修養固然“踏實”,但其地位早已被佛老空虛之徒所竊取,因此儒學應與西學相輔相成來改變這一局面。在楊廷筠看來,歐洲傳教士的宗教實踐和知識對改造中國的思想界和社會具有深遠的意義。具體而言,“實”在楊廷筠關於“西學”的論述中呈現出三層意蘊:

首先,“實”是“空”“無”這兩個與佛教、道教思想密切相關的概念的對立面。楊廷筠強調:

夫二氏虛無之教,固自有說,何至搢亂天下,遂敝不可返哉?蓋虛無者,義理之一,則亦奸偽之淵藪也。古人知其然,故言道必曰“費而隱”,言誠必曰“微之顯”。費不離隱,微必云顯,兩端並舉,實無奇,實至當,斯無敝也。若止揭一虛無,何所依據?但持論操奇,登壇或能動眾,又且名流為之標位,而譏儒究之不了,故偽者借以立名,巧者因之取捷,一唱

百和，靡然從風，而遂成江河莫返之勢矣。憂時君子，挽回無術，不得不亟以躋實救之。^⑮

在這段話中，楊廷筠不僅從義理層面批判佛老學說中的“虛”和“無”，更指出當時許多人只是借佛老之言來揚名立萬、故弄玄虛，以此煽動信眾，這種現象已呈“江河莫返之勢”。在他看來，這種行為並非真正契合佛、道思想中的“虛”“無”，而只是以空洞、虛妄和謊言為表現的世俗偽飾。楊廷筠所倡導的“躋實”之學，正是要根除這種徒具虛名而無實質的學問與行為。

其次，在提及天主教的宗教實踐時，楊廷筠同樣以“實”來加以褒稱。他寫道：“時有課、日有稽、月有省、歲有簡察，循序漸積，皆有實功。一步蹉跌，即為玷缺。如是乃為實學耳”。^⑯在這裡，楊廷筠明確表達了他對天主教的欽佩，或者更確切地說，是對耶穌會士嚴格宗教實踐精神的讚賞。傳教士在中國宣揚的教義中經常包含鼓勵信徒通過苦修以根除罪惡的段落；人性往往被比作一塊田地，若任其自然荒蕪，不加耕耘，終將為野草所侵，變為荒地。故信徒需藉由祈禱、自省與懺悔等修行，不斷剔除內心的“雜草”。由此可見，楊廷筠所推崇的，是歐洲傳教士在宗教實踐中體現出的嚴謹與自律。正是這種有規律的、嚴格執行的紀律，使得宗教實踐“皆有實功”。“實功”一詞正是理解楊氏用“實”來描述“西學”的關鍵所在，因為它表示，“實”這個形容詞的意義在於天主教不僅包含抽象的理論，而且還規定了具體的修行，使人在克己方面真正取得進步。而在儒家語境中，克己正是成聖的必要條件。

其三，“實”亦指言行合一、躬身踐履的品質。楊廷筠讚揚西人“所言愛己愛人，皆躋實做事，自盡本心。是以言之所出，即躬之所履；外之所踐，即心之所思。經典如是，敷教亦如是；初來如是，歲久亦如是；一人如是，僑眾亦如是”。^⑰楊廷筠強調了耶穌會士所講授的天主教核心教義——“愛人如己”——與他們行為之間的一致性。他沒有列舉耶穌會士在華行為的具體事例，但在明末的中文文獻中，不乏中國士人對傳教士種種善舉的觀察，如照顧病人和窮人。這與引文中所說的“皆躋實做事”相對應。因此，楊廷筠用來形容“西學”的“實”字，其含義中也包含了“躬行實踐”的意思。

三、楊廷筠與實學思潮

如上所見，明末皈依天主教的士人多以“實”字來描述西學。這一概念在當時的語境中並非罕見，而恰與明末盛行的“實學”思潮相呼應，“實”在實學思想家的文本中同樣佔據重要地位。值得注意的是，《代疑續篇》中“實”字的語義範疇(semantic field)與實學思想家作品中的語義範疇在一定程度上是重合的。在此有必要對這兩個語義領域進行比較，以釐清它們之間的關係。

在中國思想史上，並無特定的思想流派被稱為“實學”。雖然“實學”一詞在宋代初年已被普遍使用，但直到南宋時期才被賦予特定的含義，指代某種思想風格，而此種風格在明末達至頂峰，並持續影響清代。由於這一術語涵蓋了不同時代和不同思想脈絡的作者，難以對其作出精確定義。三卷本《中國實學思想史》主編葛榮晉以“實體”和“達用”兩個概念概括此一思想傳統：

中國所謂實學，實際上就是從北宋開始的“實體達用之學”，是一個內容極為豐富的多層次概念。在不同的歷史時期、不同的學派和不同的學者那裡，其實學思想或偏重於“實體”，或偏重於“達用”，或二者兼而有之，或偏重於二者之中的某些內容，情況雖有區別，但大體上不會越出這個範圍。^⑱

明朝末年，實學在士人階層的影響達到頂峰。實學風氣的興起，與當時的思想和政治形勢密切相關：吏治腐敗促使許多士大夫退出官場，其中一些人通過結社、建立書院等方式針砭時弊，持續對社會施加影響。明朝出現了許多由在野文人組成的社黨，與維新思想密切相關的“實學”在這些組織

中找到了肥沃的土壤。例如，東林黨即聚集了顧憲成、高攀龍等重要實學思想家；東林黨於 1626 年被迫解散後，試圖延續其精神的復社也是如此。

由於“實學”不是一個嚴格意義上的思想流派，並無系統化的思想體系，只能通過分析一些被公認為實學思想家的著述來把握其核心思想。中國大陸已經出版了兩部彙集主要實學思想家的著作：前述《中國實學思想史》以及陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編的《明清實學思潮史》。¹⁹本文將以這兩部著作為基礎，考察明末實學語境中“實”字的語義範疇，儘管它們並未詳盡無遺地列出所有與這一思潮有關的思想家。

縱觀被普遍認為參與實學思潮的明朝文人，可以清楚地發現，他們對“實”字的運用與楊廷筠頗為相似，且涵蓋以下三個方面的意涵：

首先，與楊廷筠一樣，這些實學思想家亦以“實”為“空”、“無”之反義詞，並借此批判佛、老及王學末流。如羅欽順針對“禪家所見只是一片空落境界”指出：“蓋通天地人物，其理本一，而其分則殊。必有以察乎其分之殊，然後理之一者可見。既有見矣，必從而固守之，然後應酬之際或無差謬，此博約所以為吾儒之實學也。”²⁰同樣，明末清初思想家王夫之亦從元氣實體論角度駁斥佛、老及心學末流的空虛之學，並指斥王陽明後學“廢實學，崇空疏”。²¹由此可見，實學思潮中所使用的“實”字與“空”、“無”確相對立。

其次，強調苦行可產生“實功”，使修煉者逐步邁向聖人境界，此一觀念亦常見於明末實學文本。孫慎行主張“日用人倫，循循用力，乃所謂實學”，反對僅憑“頓悟”即可成聖的說法。²²唐鶴徵亦激烈批評以王畿為代表、篤信“頓悟”的現成派：

或謂未悟以前之苦功，皆是虛費之力，此不然也。悟前悟後，凡有實功，皆實際也。顏子悟後而非禮勿視聽言動，固真修也。使原憲而有悟，則其克伐怨欲之不行，亦真修也。²³針對不重視功夫修養的理學末流，何廷仁亦言：

今之學者，乃不慮知病即改，卻只慮有病。豈知今之學者，要皆半路修行者也，習染既深，焉能無病？況有病何傷？過而能改，雖曰有病，皆是本來不染，而工夫亦為精一實學耳。²⁴

最後，《代疑續篇》中“實”字的第三層含義——強調學說的實踐性——也在實學文獻中有所體現。明末思想界的重要人物焦竑極力強調“行”的重要性：

先儒言才學便有著力處，既學便有得力處，不是說了便休。如學書者必執筆臨池，伸紙行墨，然後為學書；學匠者必操斧運斤，中鉤應繩，然後為學匠。如何學道只是口說？口說不濟事，要須實踐。²⁵

在他看來，“學道”與學習一門手藝並沒有什麼不同，如果說學徒工必須操作工具，那麼學道者也必須將書本上學到的知識應用於生活之中。這一觀點與孫奇逢的格言“躬行實踐，舌上莫空談”²⁶相應和。

與《代疑續篇》中的“實”字相比，實學思潮語境中“實”的語義範疇顯然更為廣泛。除上述三個方面外，被稱為“實學”的知識領域還包括自然科學、測量學與機械製造、醫學等技藝，外加“經世致用”的社會經濟之學，乃至在清朝達至頂峰的考據學。由此可見，楊廷筠以“實”來界定“西學”的做法，正屬於明代實學文獻中“實”字語義範疇的一部分。

四、楊廷筠的關懷

楊廷筠是這樣描述西學的：“經典如是，敷教亦如是；初來如是，歲久亦如是；一人如是，儔眾亦

如是。”這一看法顯然建立在他對歐洲文化的片面了解之上。除了屈指可數的幾位耶穌會士，他從未接觸過任何其他歐洲人，也從未聽說過新教改革或宗教戰爭——關於那些可能玷污天主教形象的話題，傳教士們在中國聽眾面前一致保持沉默。因此，楊廷筠關於西方的描述僅能反映其所體驗到的歐洲文化之一隅，其中無疑投射了他對某種理想化的文化狀態的想像。

然而，這段文字不僅透露出其對西學的理想化解讀，更折射出他對學術本身的深切期待，以及對中國文人社會現狀的隱然不滿。楊廷筠所強調的“言行一致、古今一致、知行一致”，在某種意義上恰恰暗示了他所感受到的中國文人社會的缺陷，即學術與實踐之間的斷裂、歷史與當代之間的疏離、以及理論與社會現實之間的脫節。晚明文獻中的類似批評屢見不鮮，尤其是在與實學思潮相關的論述中。

楊廷筠對“西學”的推崇和對中國文人社會現狀的不滿，必須置於晚明具體的思想與社會政治背景中來理解。為釐清《代疑續篇》中“實”這一觀念的語境，有必要考察當時的社會現實：

首先，農民與統治階層（包括官吏、享有特權的宗室與王公貴族等）之間的矛盾日益尖銳。明代土地制度中，“官田”免稅而“民田”課稅，導致明末時期皇室、藩王及權貴大量侵佔民田，土地兼併嚴重。據研究，萬曆四十年（1612），官方記載的宗室人口已近 60 萬，河南、山東、山西等各王府所需祿米之數較明初激增數十乃至數百倍。^②同時，“皇莊”在明末增至數十處，佔地數萬頃；自憲宗至武宗時期，賜予勳戚的莊田數量便增加了 80 餘倍。^③大量農民喪失土地，流民問題加劇。

其次，明朝面臨持續的外部軍事壓力。自 1618 年起，蒙古與滿洲勢力不斷侵擾邊境，朝廷為應對戰事，不得不增加稅賦以維持防禦。財政危機之下，萬曆帝自 1596 年起派遣宦官赴各地開礦徵稅，宦官借機盤剝商民，導致怨聲載道。^④1618 年至 1636 年間，朝廷多次加徵土地稅，其中 1636 年的稅率已達 1618 年的兩倍以上。然而，稅收的實際增收效果有限，^⑤重負最終主要落在農民身上，尤其是北方和西北方的農民。

此外，頻繁的自然災害加劇了社會動盪。1556 年陝南大地震的官方死亡人數為 83 萬人，而實際數字很可能超過 100 萬；其後該地區又接連發生地震；從 1580 年起，華北五省遭遇近十年的大旱與瘟疫。多重危機交織之下，匪患與農民起義此起彼伏；萬曆至崇禎年間，規模較大的農民起義至少達 36 起；^⑥同時軍隊內部亦不穩定，1509 年至 1644 年發生了超過 60 起兵變。^⑦

實學思潮的影響在明末達至頂峰，其思想內涵在很大程度上可視為文人群體對當時社會、經濟與政治現實的一種回應。在對這一時期的歷史背景進行粗略勾勒的基礎上，或許可以追問：一位明末實學思想家對於他所處的社會究竟抱有怎樣的體驗？通過爬梳文獻可見，他們的態度主要體現在以下兩個方面。

首先，實學思想家普遍對世局表現出深切的憂慮與不安。這種憂懼既指向國運的衰微，亦涵蓋對民生疾苦的關切。如徐光啟曾慨嘆：“時時竊念國勢衰弱，十倍宋季，每為人言富強之術：富國必以本業，強國必以正兵。”^⑧另一些人則對苦難中的百姓表現出更多的同情，如呂坤在詩中寫道：“憫其飢，念其寒，誰不可憐子女？肯推毫髮與蒼生，不枉為民父母。”^⑨

其次，是實學思想家們與之相應的強烈責任感與行動取向。他們不僅批評自己所屬的士人階層在面對危機時的怠惰與麻木不仁，更致力於自行推動社會變革。比如，顧憲成和高攀龍等東林學人直言不諱地批評新實行的賦稅措施，並持續向朝廷提出賦稅改革的要求；^⑩唐鶴徵深入研究吳地水患，提出水利改良之策；^⑪徐光啟則通過農學試驗撰述專書，並投身於明朝的軍事防禦工作。^⑫

在此基礎上，可借助狄爾泰的詮釋學理論，將實學文獻視為明末士人生命體驗的表達，進而重

構其內在關聯的“經驗網絡”。總體而言,明末實學思想家的生命體驗呈現出兩個顯著特徵:其一,體現為對“他者”的雙重關懷——作為臣子憂心國運,作為儒者同情百姓;其二,表現為對自我的雙重自覺——既清醒認識到士人階層所陷入的虛無境界與道德崩潰,又孕育出強烈的個體使命感和責任感,乃至獨立於朝廷推動變革的擔當意識。這兩重關懷是明末實學思想家生命體驗的重要特徵。依狄爾泰之見,文本即生命體驗之外化形式。^③因此,唯有將其思想與著述置於此種經驗結構的脈絡中,方能深入理解實學思潮的歷史意義與精神實質。

上一節的討論指出,楊廷筠在《代疑續篇》中所使用的“實”這一概念,與實學文獻中對這個字的運用相似。由此引申的問題是:楊廷筠是否基於類似的生命體驗進行寫作?或者更確切地說,他將西學視為一種“實學”,是否可以說是上述這兩重關懷的一種體現?以下嘗試結合楊廷筠的生平材料,對此問題作初步探討。

現有資料顯示,楊廷筠的經歷和作為與許多實學思想家們頗為相似。首先,楊氏與東林學人有所交往。據《東林書院志》記載,楊廷筠曾於書院創立時捐銀 20 兩;顧憲成的作品中亦提及楊氏多次參與東林書院的聚會。^④除人際交集外,楊廷筠的一些作為也與許多實學思想家相似。比如,在擔任湖廣和四川按察使期間,他曾多次反對在民生艱困之時加徵稅賦。根據鐘鳴旦的說法:“楊廷筠在安福時便盡責地上疏,請求為民減稅,後來在其他地方視察時亦多次申明,然而他的請求皆遭否決。不過,他仍持續反對太倉府囤積糧食,疏請罷止蘇、松改織綾三十萬事,又請免除蘇州、松江、常州和鎮江四府的河工加賦,並再次反對三吳地區(蘇州、潤州及湖州)增加賦稅等政策。”^⑤

楊廷筠這樣做的動機不得而知,但可以肯定的是,他在履行地方官職責時積極致力於減輕百姓的賦稅負擔,其立場與某些當權者的做法形成明顯對照。另一點值得注意的是,他曾多次上奏,呼籲官員廉潔奉公。據官方文獻,楊廷筠曾於萬曆三十二年(1604)借日食之象,與張問達等官員聯名上疏,直諫皇帝勤政愛民。^⑥這反映出他對吏治清明的追求,以及不計個人利害、要求君臣各盡其責的立場——此類行為亦常見於東林人士。此外,楊廷筠與中國天主教會另外兩位重要人物——徐光啟與李之藻的書信往來顯示,他曾參與購買火器以裝備明朝軍隊的計劃。而他在《省括編》中有關軍事的論述,更明確地彰顯出他對軍事防禦的關注並不僅僅停留於理論層面。他對於國運的憂慮,對民生疾苦的關切,以及他作為個體和士人階層之一員所展現的責任意識,皆可從其生平中窺見一斑。

結 論

在前文曾引述的一段話中,楊廷筠明確表達了對時局的憂慮:“憂時君子,挽回無術,不得不亟以蹠實救之。”這位晚明士人具體所憂為何,今已難以確知。但通過前文分析可以推測,當這位皈依天主教的士大夫撰寫《代疑續篇》時,尤其是在他用“實”這一概念來界定“西學”時,他所表達的思想極有可能與其對時局的關懷密切相關。他所討論的雖是來自“遠西”的他者,所關切的卻是明帝國和文人階層的命運,以及生活於其下的百姓的處境,尤其是那些在危機中首當其衝、卻又無力自救的弱勢群體。換言之,正是這種對民眾及自身命運的關切,構成了他對“西學”乃至歐洲文化做出判斷的經驗基礎。也正是其危機意識與責任感,使他敏銳地覺察到“西學”作為“實學”的價值,並將這一特徵轉化為天主教在華傳播的合法性依據。

若此假設成立,那麼可以肯定的是,我們與“他者”的關係與我們與自身的關係是無法分割的,因為它們互為表裡。從楊廷筠的例證可見,我們審視“他者”——無論是不同種族、抑或是不同文

化之人——的方式，深深植根於我們與自身（包括所屬族群、國家以及身邊的人）的關係之中。

[本文在撰寫過程中，承蒙中山大學哲學系梅謙立（Thierry Meynard）教授提供幫助，謹致謝忱]

①③⑧見狄爾泰：《精神科學中歷史世界的建構》，《狄爾泰文集》第3卷，安廷明譯，北京：中國人民大學出版社，2010年。

②③⑤鐘鳴旦：《楊廷筠：明末天主教儒者》，香港聖神研究中心譯，北京：社會科學文獻出版社，2002年，第6頁；第10頁；第70頁。

④法國國家圖書館（BnF）藏，古恆（Maurice Courant）編目第1097號。

⑥關於明末清初“西學”或“天學”在中國的接受，參見任大援：《The Influence of Tianxue (Heavenly Learning) on Chinese Thought in the Seventeenth Century》，Sankt Augustin: Monumenta Serica, 2021, 69:1, pp. 143-160。

⑦參見鄒振環：《晚明漢文西學經典》，上海：復旦大學出版社，2011年，第3~26頁。

⑧《代疑續篇》，兩卷，法國國家圖書館藏，古恆編目第7111、7112號，見第三節“貴自”。

⑨《代疑續篇》，第四節“明超”。

⑩《代疑續篇》，第41頁右面。

⑪⑬《代疑續篇》，第55頁右面。

⑫關於徐光啟對西學的看法與實學思潮之間的關聯，參見張踐：《實學思潮背景下徐光啟信仰問題的研究》，王滿棟、陳進國主編：《北京宗教研究》第一輯，北京：中國社會科學出版社，2017年，第193~204頁。

⑬③③徐光啟撰，王重民輯校：《徐光啟集》，北京：中華書局，1963年，第66頁；第454頁。

⑭⑮《代疑續篇》，第54頁左面。

⑰《代疑續篇》，第55頁左面。

⑱葛榮晉：《中國實學思想史》，北京：首都師範大學出版社，1994年，第9頁。

⑲陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編：《明清實學思潮史》，濟南：齊魯書社，1989年。

⑳羅欽順：《困知記》續下，閻韜點校，北京：中華書局，1990年，第84頁。

㉑王夫之：《船山全書》第四冊《禮記章句》卷四十二，長沙：岳麓書社，1996年，第1468頁。

㉒㉓吳光執行主編：《黃宗羲全集》第17冊，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1578頁；第664頁。

㉔吳光執行主編：《黃宗羲全集》第14冊，第492頁。

㉕焦竑：《崇正堂答問》，見《焦氏澹園集》卷之四十七。

㉖孫奇逢：《夏峰歌》，見張斐然等輯：《三賢集》卷十二，清光緒廿四年（1898）版。

㉗黃冕堂：《論明代後期的社會危機和明末農民大起義的歷史背景》，濟南：《山東大學文科論文集刊》，1979年第1期。

㉘李志軍：《西學東漸與明清實學》，成都：巴蜀書社，2004年，第8頁。

㉙胡子恒：《明代中晚期的貧富分化與井田之辯》，湖南常德：《武陵學刊》，2022年第5期。

㉚James B. Parsons, *The Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty*, Taipei: Rainbow-Bridge Book Company, 1970, p. xiv.

㉛尚俊穎、何增科：《被犧牲的半壁江山：地域不平等如何引發明末起義？》，廣州：《開放時代》，2023年第3期。

㉜林延清：《論明代兵變的經濟原因和歷史作用》，《明史研究論叢》第4輯，南京：江蘇古籍出版社，1991年。

㉝呂坤：《呻吟語》，王秀梅譯注，北京：中華書局，2018年，第866頁。

㉞《明清實學思潮史》第一卷，第708頁。

㉟㊱《明清實學思潮史》第二卷，第518頁；第735~740頁。

㊲㊳㊴參見鐘鳴旦：《楊廷筠：明末天主教儒者》，第39~40頁；第12頁；第12~13頁。

作者簡介：錢晉，巴黎第一大學（Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne）哲學系研究人員，博士。

[責任編輯 陳志雄]