

楊屾《知本提綱》研究

——十八世紀儒學與外來宗教融合之例

呂妙芬

中央研究院近代史研究所研究員

一、前言

楊屾(1699-1794)號雙山，陝西興平縣人。他所研發的蠶桑技術對於陝西及北方的農業有極大的貢獻，推動了三原、鳳翔、漢中等地的蠶桑業¹。他在歷史上主要以農桑專業被表揚與紀念，目前有關楊屾的研究著作，也都集中寫其農業成就²。事實上，楊屾的思想體系龐大，遠非止於農桑之學。他吸收了某些天主教或伊斯蘭教的觀念，與儒學融合，自創出一套涵括天人，貫通死生的思想體系。他稱上帝是創造萬有的主宰，為一切秩序與價值的根源，也把自然界和人間世的一切，都井然有序地安排在自己的思想架構中。對他而言，農業屬「農」、「工」、「禮」、「樂」四業之一，乃養民之本，固然很重要，卻非個人生命或政治治理的終極價值。楊屾的思想體現著對個人救贖問題的深刻關切，他相信宇宙與人世的一切均源於上帝的創造，故人生最重要的目的在於認

本文接受行政院國家科學委員會補助(NSC100-2410-H-001-065-MY3)，助理徐維里、瞿惠遠協助研究；張波在史料上給予極大幫助；李焯然教授、楊正顯博士提醒我要留意中國伊斯蘭教的文獻，在此一併致謝。

¹ 陳正奇：〈關中學人·布衣楊屾〉，《西安教育學院學報》1996年第1期，頁50-52；李虎：〈論楊屾的農業情結〉，《安徽農業科學》2007年第13期，頁4054-4056。

² 除了註1所列，另見William Rowe, *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp. 236-243; Chang Woei Ong, *Men of Letters Within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2008), pp. 184-187。

識上帝，昭事上帝。他相信：人若能順服帝命而修業全仁，最終不僅個人的靈魂可以上升帝庭，永享福樂，整個人間世也得以按著上帝的命定永續存在。

然而，楊屺這套雜糅外來宗教與儒學的思想少為人知，人們常稱其學以農桑為本，卻忘了他不斷強調的上帝。為什麼會如此？我想主要與後代學者所重視的面向不同有關。楊屺的弟子雖不少³，但在歷史上留下紀錄者很少，使得楊屺之學的傳播受到限制。而《知本提綱》的流傳也遠不及其蠶桑專著《幽風廣義》，此除了因《知本提綱》中用詞特別，影響士人對它的接受度之外，也與書的內容有關⁴。《幽風廣義》是楊屺根據十餘年植桑養蠶、繅絲織紉的經驗所著，並於乾隆六年（1741）上呈陝西當局，建議振興蠶桑，受到相當重視⁵。陝西巡撫陳宏謀（1696-1771）也很賞識楊屺的蠶桑專業⁶，故此書流傳較廣。至於《知本提綱》，楊屺後來又將其改寫為更精要的《修齊直指》，以便教化⁷，但《修齊直指》成書後，恐怕也進一步減低《知本提綱》的流傳度。

道光年間（r. 1821-1850），楊屺獲朝廷褒揚而奉祀鄉賢祠，此主要與當時陝西巡撫楊名揚（楊名颺，1772-1851）欲振興蠶桑實業有關⁸。光緒二十六年（1900），興平縣官紳為其建專祠，並訂每年農曆四月四日為祭祀日⁹。晚清劉光蕡（1843-1903）也極力推崇楊屺之學，除了思想上相契外，也與維新運動的理想相關¹⁰。光緒三十年（1904），張元際（ca. 1852-?）重刊《知本提綱》十卷

³ 從〔清〕楊屺：《知本提綱》（乾隆十二年刻本，民國十二年補版印本，陝西師範大學圖書館藏）。卷首所列校刊姓氏，可知楊屺門人至少有六十餘人。本文以下引用《知本提綱》皆據此版本。

⁴ 〔清〕劉光蕡：〈劉古愚先生總評〉，《修齊直指評》（臺北：新文豐出版公司，1989年《叢書集成·續編》第43冊），卷首，總評頁2a-b。

⁵ 楊屺撰，鄭辟疆、鄭宗元校勘：〈幽風廣義弁言〉，《幽風廣義》（北京：農業出版社，1962年），卷首，弁言頁3-4。同書卷首亦可見劉芳乾隆五年（1740）序。

⁶ 〔清〕顧騷修，〔清〕王賢輔等纂：《白河縣志》（臺北：成文出版社，1969年《中國方志叢書·華北地方》第277號，影印光緒十九年刊本），卷13，頁11a-12a。關於楊屺的蠶桑專業與陳宏謀在陝推行蠶政，見William Rowe, *Saving the World*, pp. 236-243.

⁷ 《修齊直指》一書的寫作宗旨，見〔清〕齊倬：〈修齊直指序〉，收入劉光蕡：《修齊直指評》，卷首，序頁1a-2a。齊倬用了五年的時間為該書作註，齊序撰於乾隆四十一年（1776），故推想楊屺《修齊直指》約作於一七七一年。

⁸ 楊名揚極喜愛《幽風廣義》，將楊屺的作品上呈朝廷，宣宗手諭褒嘉，並命崇祀鄉賢。參王廷珪修，張元際纂：《興平縣志》（《中國方志叢書·華北地方》第230號，影印民國十二年〔1923〕鉛印本），卷5上，頁18b-19a。

⁹ 同前註，卷2，頁16a-b。

¹⁰ 劉光蕡是味經書院院長，其重視工商農桑實政，反纏足，提倡儒學教化等主張，均與楊屺有相近處，相關思想可見劉光蕡：《煙霞草堂文集》（民國七年〔1918〕蘇州思過

本，總結其學曰：「先生之學，在尊帝以盡性至命；先生之事，在農桑以養生立命。」¹¹但張元際更強調其農業成就，認為楊岫的農業主張即使在清末仍有推廣的價值¹²。徐懷璋（1858-1932）撰寫的序也說：「雖宗旨離合間或出入於他教，然精力獨詣，不為依託影響之談。」¹³從語氣可知，此書內容若有可取之處，顯然不在生命信仰的層面，而在農桑等實用知識及強調日用倫常的特色。民國十二年（1923），《知本提綱》再次重刊，但一九五〇年代王毓瑚編輯《秦晉農書》時只選了《知本提綱》中有關農業的一卷收入，此亦使後來讀者只見楊岫的農桑專業，難以得知其更廣大的思想脈絡¹⁴。以上種種後代學者對楊岫之學的提倡與過濾，應是影響目前楊岫研究僅限於其農桑成就的主要原因。

本文主要根據十卷本《知本提綱》¹⁵來解讀楊岫的思想，將說明楊岫思想具有一種神、人符應貫通的世界觀，從上帝創造萬有到人間秩序的安排，從君、親、師遞分上帝權柄以共治天下，到以人為上帝之子，並清楚描述人死後的賞罰與歸宿等，顯示其雜糅儒學與外來宗教的學問風貌。另外，透過與天主教及中國伊斯蘭教的比較，本文也試圖說明楊岫之學仍以儒學為本，完全肯定儒學對政治與人倫秩序的安排，但也吸收其他宗教的思想，加深儒學庶民化與宗教化之意涵。

楊岫思想包含天主教或伊斯蘭教的成分是可以肯定的，尤其在思想的整體架構上更類似與儒學融合的中國伊斯蘭思想，不過楊岫應非天主教徒或伊斯蘭教徒，此下文再論。根據弟子鄭世鐸（1735 舉人）¹⁶的描述，楊岫「生於草野

齋本，中央研究院郭廷以圖書館藏）。關於劉光蕢與康、梁等維新人士思想相近，以及書院刊刻經世實學之書與推廣維新思想的密切關係，見王天根：〈西北出版中心味經刊書處與維新氛圍的媒介建構〉，《史學月刊》2009年第10期，頁36-46。

¹¹ 張元際：〈補印知本提綱序〉，收入楊岫：《知本提綱》，卷首，張序頁2a。

¹² 張元際表示，若依楊岫之法擴充之，先在地方試辦，讓農民確實體驗到農業改革的利益，再由各省中央推廣，成效必定比由中央全副採買新農耕器具更好。見張元際：〈楊雙山先生事略〉，收入劉光蕢：《修齊直指評》，卷首，事略頁1a-2a。

¹³ 徐懷璋：〈知本提綱序〉，收入楊岫：《知本提綱》，卷首，徐序頁1b。

¹⁴ 此書除了《知本提綱》外，尚包括楊秀元《農言著實》、祁寯藻《馬首農言》，由北京大學於一九五七年出版。

¹⁵ 西安師範大學古籍室、上海圖書館古籍室藏。

¹⁶ 鄭世鐸為長安縣人，雍正十三年（1735）舉人，乾隆三十九年（1774）任同州府教授，乾隆四十四年（1779）任湖北建始縣知縣。未見其他生平史料。〔清〕張聰賢修，〔清〕董曾臣纂：《長安縣志》（《中國方志叢書·華北地方》第227號，影印民國二十五年〔1936〕重印本），卷9，頁37b；〔清〕李恩繼、文廉修，〔清〕蔣湘南纂：《同州府

之中，不由師傅，默悟至道，學推本原」¹⁷。楊岫自述己學則曰：「閉戶屏事，力索詳探，盡棄語言文字，剪除陋習葛藤，靜思九載而得。」¹⁸也明言自己曾考察遠外諸國宗事帝君之例：

嘗考自古聖帝明王創制立法，誥誡臣民，皆以事帝為正向，依帝為標準。又察諸遠外諸國，莫不宗事帝君，不約而同，足徵帝有尊嚴定體，凜凜在上，統御羣倫。¹⁹

由此可見，中國古代典籍與外來宗教，都是楊岫思想的資源。而他的家鄉陝西在明清時期則是伊斯蘭教和天主教的重要教區，此對於其學之蘊釀應該有重要影響，以下先簡介二教在陝西流傳的情形。

伊斯蘭教在陝西的流傳有長遠的歷史。據馬士年研究，伊斯蘭教在唐初已進入陝西，南宋到元代，又有一波大的發展，主要因為此時期有更多穆斯林人從阿拉伯、波斯、中亞等地來到陝西，與原先定居的穆斯林融合，形成回族，也使伊斯蘭教傳布更廣。明代陝西回族人民雖有反抗王朝的鬥爭活動，但明朝廷修護清真寺的優容政策，及企圖以儒家思想融會伊斯蘭教的作法，取得一定的成效。明代後期到清初，伊斯蘭學者如王岱輿（1570-1660）、馬注（1640-1711）、劉智（1660-1730）等人，開始用漢語編譯書籍，闡揚伊斯蘭教，他們都是融合儒學與伊斯蘭教的重要學者。此時中國伊斯蘭教受儒學的影響更加深，穆斯林的風俗禮儀中也雜糅了儒家的成分。從明代後期到一八六二年回民起義間的兩百年，是伊斯蘭教在陝西發展的高峰期²⁰。

天主教在明末也傳到陝西，王徵（1571-1644）扮演了重要的中介角色²¹，耶穌會士金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1629）、湯若望（Johann Adam Schall

志》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷7，頁82b；〔清〕熊啓詠纂修：《建始縣志》（臺北：文成出版社，1975年），卷5，頁4a。

¹⁷ 鄭世鐸：〈知本提綱後跋〉，收入楊岫《知本提綱》，卷末，鄭跋頁13b。

¹⁸ 楊岫：〈弁言〉，《知本提綱》，卷首，弁言頁17a。

¹⁹ 劉光蕢：《修齊直指評》，頁3a。

²⁰ 馬士年：〈伊斯蘭教在陝西的傳播發展與演變〉，收入寧夏哲學社會科學研究所編：《清代中國伊斯蘭教論集》（銀川：寧夏人民出版社，1981年），頁177-216。王岱輿、劉智等人只零星翻譯《古蘭經》的經文，全部《古蘭經》的最早中譯本出版於一九二七年。馬堅：〈譯者序〉，馬堅譯：《古蘭經》（北京：中國社會科學出版社，1981年），頁1-2。

²¹ 關於王徵的生平與著作，見宋伯胤：《明涇陽王徵先生年譜》（西安：陝西師範大學出版社，2004年）；黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：清華大學出版社，2005年），第4章，頁131-174。

von Bell, 1591-1666)、曾德昭 (Alvaro de Semedo, 1585-1658)、傅汎際 (Francisco Furtado, 1589-1653)、方德望 (Etienne Le Fevre, 1598-1659)、杜奧定 (Augustin Tudeschini, 1598-1643)，先後到過陝西傳教。此地明末已修建教堂，教徒人數也逐漸增長。據王雪研究，順治年間陝西教徒人數達一·二萬人，康熙初年達二萬人，小會堂不計其數，教民中有會團組織約四十個，信徒人數約佔全國天主教徒總數（約十五萬）的百分之四十，在清初羅馬教廷對中國傳教區的規劃中，陝西是重要的傳教基地²²。十八世紀的禮儀之爭，迫使耶穌會士紛紛返回北京，陝西的天主教事業逐漸由方濟各會士接掌，信徒人數仍持續增加，西安南堂也修建於此時。但禮儀之爭愈演愈烈，終於導致康熙五十九年（1720）清廷下令禁教²³，雍正即位後更加厲行禁教政策，天主教受到相當打擊與破壞，但並未滅絕。道光年間，陝西教徒仍約有一·三萬人，天主教在陝西的根基並未瓦解²⁴。

由於伊斯蘭教和天主教有共同淵源，都承繼了希伯來人的一神信仰，《古蘭經》和《聖經》也有許多共通處，伊斯蘭教接受《聖經》中的摩西五經、大衛詩篇和新約福音書，也承認耶穌做為先知所傳講的信息，故兩教除了基本信仰教義的分歧外，存在許多共通點²⁵。兩教在中國與儒學彼此翻譯融合的過程也都是從明末開始，在明末清初兩教文獻的漢語語境中，不僅許多觀念接近，引用傳統儒學資源以詮釋教義的作法也頗類似，兩教的漢語著作均呈現某種與儒學交融的色彩²⁶。以王岱輿的《正教真詮》和王徵〈畏天愛人極論〉為例，闡明上帝化生天地萬物以養人，上帝施行賞罰，以「陟降上帝左右」和「帝

²² 王雪：《基督教與陝西》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁46-76。

²³ 關於禮儀之爭，詳見李天綱：《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998年）。

²⁴ 王雪：《基督教與陝西》，頁99-111。乾隆四十九年嚴厲禁教，緝拿教徒，對陝甘地區天主教造成破壞，但仍未斷絕。參見湯開健、劉清華：〈明清之際甘青地區天主教傳教活動鉤沉〉，《蘭州大學學報》（社會科學版）第35卷第5期（2007年9月），頁54-66。

²⁵ 關於基督宗教（包括天主教、新教）與伊斯蘭教的異同，見鄭振華：〈伊斯蘭教與基督教在基本信仰上的分別〉，見 http://www.hkbm.org/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=176&Pid=10&Cid=31&Charset=big5_hkscs，檢索日期：2011年11月30日。

²⁶ 關於王岱輿以先秦儒家原典詮釋教義的作法與天主教學者與儒家對話的方式相近，見蔡源林：〈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，2005年），頁297-335。

庭」來指稱天堂，魂分為「生魂」、「覺魂」、「靈魂」三品，靈魂為形身之主，人死後魄散而魂不滅，地獄之永苦非今世之苦所能比擬等觀念，以及要世人認得創造天主，遵其命而不逾越、不棄逆，以盡昭事之誠，並體其愛人之心以相愛，最終共遊於天鄉，都存在於兩個文本中²⁷。而這些觀念也都是楊岫《知本提綱》中的重要觀念。因此，楊岫的思想除了傳統儒學以外，中國伊斯蘭教與天主教都可能是重要的來源，但到底他確實受到那一方的影響，則不易判斷²⁸。以下讓我們先進入《知本提綱》的內容。

二、從《知本提綱》看楊岫思想

據楊岫自述，《知本提綱》一書是他閉戶屏事，花了九年的時間靜思、詳究推測所得，著成時間約在乾隆十二年（1747）²⁹。此書著作的目的，是為了教化庶民與婦幼，楊岫說自己「言理據事，盡刪空幻之辭；言事靠實，不作蒙混之語。節次條列，透關顯明，務使蒙童稚子便於領悟，即閨閣婦女亦易通曉。」³⁰為了教化的目的，他控制書的篇幅，將正文寫得簡要，再由弟子鄭世鐸、兒子楊生洲作註評，加入更多細節與說明。後來，他為求更精簡，又著作簡要本《修齊直指》，並由門人齊倬作註，此亦可見其著述的目的確實是為了教化庶民與童孺婦女³¹。

從《知本提綱》的內容，我們可清楚看出一套結合中國儒學與希伯來一神論的龐大思想體系，試圖將宇宙創生、自然萬物、人性與身體、人生目的與價

²⁷ [明]王徵：〈畏天愛人極論〉，收入宋伯胤：《明涇陽王徵先生年譜》，頁118-140。另外，中國古代對於死後天界官僚組織有「天庭」之稱，其中主人為「天帝」，且有天帝使者傳遞旨意。參見蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：麥田出版，2004年），頁211。

²⁸ 從觀念而言，我無法判別楊岫是吸收天主教或中國伊斯蘭教，不過晚清劉光蕢只提及基督教的影響，我的同事吳啓訥教授根據自己田野考察的經驗，也注意到興平縣即使到今天都仍保留非常多天主教堂，這些都傾向支持楊岫與天主教有關。然而，就無原罪觀、兩世並重的思想內容而言，楊岫思想與漢化的中國伊斯蘭教有相近處，既然無法確定，本文對此持保留態度。

²⁹ 楊岫：《知本提綱·弁言》，卷首，弁言頁21b。

³⁰ 楊岫：〈提綱源流〉，同前註，卷首，源流頁8a。

³¹ 鄭世鐸將《知本提綱》定位為一本向眾人講述造化之機、人極之旨、物理之樞，使人自知三序之理，自信本具不朽之靈，而能起畏望之心的訓蒙專書。鄭世鐸：〈知本提綱後跋〉，同前註，卷末，鄭跋頁15a-b、19a。

值、人世間一切分工職能，以及鬼神、生死、善惡、賞罰等，均安置其中，理出彼此呼應貫通的關係。書中不僅涉及天文、養生之學，對於楊岫熟悉的農業知識更有詳細的說明。由於全書內容廣泛，本文無法針對所有細部內容進行深入討論，只能就全書重要觀念與思想架構進行說明，希望展現出楊岫之學的全面性，以修正過去學界專重其農桑成就的看法。

（一）符應貫通的神、人世界觀

楊岫之學和傳統儒學最大的差異在於，他將一切存有與價值的根源、生命意義與學習目的，均指向一位有位格的上帝。他宣稱宇宙間一切有形有體之物，及一切法則均本於上帝。他的學說從上帝創造天地萬物與人類說起，認為上帝對於受造萬物均有命定，人之受造尤為尊貴，故人生在世，應將一切置諸以上帝為核心的價值體系，以認知上帝對自己之命定，以昭事上帝為終極目的。他也訴諸上帝公義的審判機制，保障其思想與價值體系，並指示人死後靈魂的永恆歸宿。因此，楊岫之學具有一種貫通幽明死生的宗教向度。他特別強調，人生首應明白「始、中、卒」三序之理，亦即當知道生命的起源為何？生存的目的為何？生命的永恆歸宿何在？楊岫所給予的答案均指向創造的獨一上帝。他指出：(1) 人當知自己的生命乃上帝所賜（受命）；(2) 人活著一切所為均應順服帝命，以修業全仁（順命）；(3) 人死後，靈魂將按照其在世所為進入永恆境界：善者復命闕庭，惡者永陷欲囿（復命）³²。這個思想大架構近似伊斯蘭教與天主教，但也有儒學的淵源，部分接近董仲舒（179-104 B.C.）的天人合一之學，如萬物由天所造；人之形體類同於天；比附五常之德與陰陽五行；肯定君權神授等，均有類似之處³³。楊岫說自己是窮經考傳，切身詳察而得，劉光蕢則極力說明楊岫所言是儒家傳統本有的上帝之學³⁴。不過，雖然上古儒學確有人格神上帝觀³⁵，但此觀念在近世儒學中較衰微，宋明儒者也很少談論死後永生狀態中的賞罰，而且楊岫的某些觀念確實吸收了希伯來一神論的觀

³² 此為《知本提綱》全書的內容，詳見下文討論。亦見同前註，卷首，弁言頁 1a-22a。

³³ 關於董仲舒的天人合一思想，將人與天類比，將儒教理念與天道一體化，及其君權神授的理論，見鄧紅：《董仲舒思想研究》（臺北：文津出版社，2008年），頁 106-125。

³⁴ 楊岫在《知本提綱·弁言》中引《詩》和《尚書》（見卷首，弁言頁 13b、15b-16b）；劉光蕢：《修齊直指評》，頁 3a、32b-33a。

³⁵ 張亨：〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業公司，1997年），頁 249-284。

點，這一點連徐懷璋、張元際、劉光蕢也都承認³⁶。

本節主要根據《知本提綱》，闡述楊岫思想體現一種神、人對應的世界觀，及其對於人世間各種職能與權責的看法。《知本提綱》中有不少楊岫獨創的概念，為便於閱讀，我將特有名詞整理一表，附於文末（表一）；也試著圖示楊岫的思想架構（見圖三）³⁷。此處我先簡介幾個與數字有關的重要概念。

「一本」意指上帝是獨一最終之本體；「一元神世」指上帝主宰的純靈世界。「兩間」指「元世」（或稱神世）和「著世」，即上帝主宰之純靈神世與大君主宰之有形世界的合稱；「二恩」則是帝、君之恩。「三序」意指人始自、中為、卒歸之道，亦即生命之來源、生命的意義、生命之最終歸宿。「四命」為大本、助修、啟牖、時數，意指上帝賜人五常大本之命；上帝命萬物助修倫常之需；上帝親自啟示開導人；上帝命鬼神依法執賞罰之律³⁸。「四命」的原則又是人世間政治教化的根源，故又衍伸出：君行「四政」、親行「四典」、師行「四規」之論。「五本」意指帝、性、君、親、師；而帝又為其他四本之本。君、親、師又合稱「三本」，是遞分上帝權柄以治天下者。「性」指人性，稟具上帝之靈，是形身之主，也是人之所以能修道全仁，最終復命闕庭的重要根據。

下文則分別探討楊岫的創造論、天人符應貫通的世界觀，及其對人間著世之秩序及政教權職的看法。

1. 一元上帝創造人間著世

楊岫明確宣稱有一位無始無終、具位格的上帝創造了宇宙萬有，是天地萬物的共父。他說：

粵稽混沌之先，厥惟一元之世。色象未昭乎中外，形質尚隱於溟滓。惟皇上帝，統御其中，秉造化之樞，是為帥元之大君，肇萬有之原，實乃生人之共父。蓋帝道建而一元始命，元氣著而萬理中出。³⁹

這段話很容易讓人聯想到希伯來宗教的創世論。據〈創世紀〉所記，創世之前，地空虛混沌，淵面黑暗，上帝的靈運行在水面。上帝憑著話語 (Logos) 創

³⁶ 見張元際：〈楊雙山先生事略〉，卷首，事略頁 1b；劉光蕢：《修齊直指評》，頁 1b、4b。

³⁷ 楊岫說自己體悟推測造化之源流，凡古句有與造化合者，即用之；有與造化不合者，即棄之。見楊岫：〈知本提綱凡例〉，《知本提綱》，卷首，凡例頁 2a。

³⁸ 同前註，卷 2 下〈順命章〉，頁 2a-3b。

³⁹ 同前註，卷 1 〈一本帥元〉，頁 2a-3b。

造光，分出光、暗；再造空氣，分出天、地；又陸續創造花植蔬菓、飛禽走獸，最後才按著自己的形像造人，命人管理萬物⁴⁰。綜觀楊岫論創造的文字，其創造論明顯與其相同者有：(1) 在創世之前的混沌狀態中，有一具位格、無始無終的上帝統御其間；(2) 萬物受造乃出於上帝的命令⁴¹；(3) 上帝先創造天地萬物，最後才造人；萬物之中，人受造最為尊貴，上帝賦予人管理萬物之職。楊岫強調人的受造在萬物之後，又說上帝先創造天地萬物，讓一切環境與物用均齊備之後，才創造人，故萬物受造的目的，主要為資助人類修身之用，即所謂「物造八則，皆備生人之用」⁴²。關於此，劉光蕢也指出：「此即耶穌造天地萬物，然後造人之說。」⁴³

儘管如此，楊岫的創造論仍具濃厚中國本土思想元素，且加入自己的創發。讓我們來看楊岫如何描述上帝創生萬有的過程：

上帝主一神之念，鬼神運兩化之機。陰陽顯跡，有物成體。清陽浮越在表者，凝為少陽之天。濁陰降就重心者，結為少陰之地。太陽化火，隨天而轉。太陰化水，浮土而息。天以九重圍凝於外，職司覆冒，包括旋轉，大行施之功。地以圓球奠定於中，主夫承載質體，孕育著含化之德。火主光煖而天以包裹，故能炎上達下，招地水以上騰。水司潔潤，而土以蒸發，故能就下達上，合天火而下降。一元分四有，純體自立而不雜；四精合一氣，五行流動而不息。……氣為四精之會，統合陰陽之半，居中相聯，和則著體成形。天、火、地、水，該盡大造之功用；間配合和，顯著一元之

⁴⁰ 《聖經：和合本修訂版》（上帝版）（臺北：臺灣聖經公會，2011年），〈創世紀〉，第1章，第1-31節；第2章，第7節。另外，《天主教要》：「天主者，乃天地萬物之一大主也，是乃至神無形之體，無始無終，永活永王。……未有天地之先，獨有一天主，以其全能全德，化成天地人物，而常為之宰制、保護、開引，令萬彙各得其所，且又至義至公，賞善罰惡，毫髮不爽，或於人生前，或於人死後，總無一人或遺者。所以宇內萬民皆當認生我、御我之大原大主，而虔奉之，萬不容緩也。」楊岫思想大旨與此相符合。《天主教要》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：台北利氏學社，2009年），第23冊，頁29-30。

⁴¹ 創造過程的細節並不完全相同，此見下文討論，但萬物受造出於上帝命令則是相同的。

⁴² 楊岫：《知本提綱》，卷1〈一本帥元〉，頁16b。「萬物皆備於我」當然是儒家本有概念，不過在整個宇宙萬物被創造的過程中，人的創造居於何時？未必有清楚一致的說明。王廷相就認為人之受造在大地之後，但約與金石草木同時。見〔明〕王廷相：〈金木非造化之本〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），第2冊，頁671。

⁴³ 劉光蕢：《修齊直指評》，頁1b。

理氣。鬼神發陰陽之機，陰陽著造化之奧。⁴⁴

楊岫構想上帝創造萬物的過程為：上帝首先以一元之氣，命成鬼神。鬼神是陰陽之知靈，統帥陰陽以奉行上帝之命。上帝和鬼神均是無形之靈，關係像君主與官吏，鬼神以上帝所定陰陽理氣之機，運化以施行造化。而造化需要形質，故鬼神運陰陽之氣先化成五行；五行是最純粹的形質，也是造作萬物的基本元素，又稱五純⁴⁵。楊岫所謂的五行與傳統觀念不同，意指天、地、水、火、氣⁴⁶；前四者又稱「四有」⁴⁷。創造的次序是一元先分四有，四有為萬物創生之基礎；四有之元精合為一氣，故曰「氣為四精之會」，即氣居天、地、水、火之中，流動不息，合稱五行。天、地、水、火、氣五行均具陰陽，陰陽之知靈為鬼神，鬼神與陰陽的關係即理氣的關係，兩者也是施行造化的基礎。楊岫又說：

天動地靜，水升火降，錯綜醞釀而推行有漸者，鬼神之所以通也。二氣銷鎔，一理準則，堙鬱構精而時育庶類者，人物之所以生也。於是帝體立而萬象森嚴，帝用實而條理明晰。⁴⁸

簡言之，天、地、水、火四有錯綜醞釀，但其間推行有序，乃因鬼神運機之妙；陰陽二氣銷鎔變化，其中又有理則，由四有而造物之材料具，天地萬物由此而生。雖然楊岫創生論在強調具位格的一元上帝施行創造方面，與理學家有明顯差異，但其中許多概念，如以鬼神為氣之靈，五行為形質，五行各具陰陽等，仍頗接近；也與王廷相（1474-1544）以元氣化生天、地、水、火及萬物之說，相當接近⁴⁹。從楊岫描述宇宙創生的過程，我們也可以讀出不少中國本土的語彙與概念，例如天生萬物，萬物皆備人所用等概念，中國本來就有；一神、兩化、元氣、陰陽、鬼神、五行等名詞，也都是中國本有之詞，且多與創生有關。例如，《禮記》：「夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命」⁵⁰；周敦頤（1017-1073）論道體創生，無極

⁴⁴ 楊岫：《知本提綱》，卷1〈一本帥元〉，頁3b-9a。

⁴⁵ 五純之名，見劉光蕢：《修齊直指評》，頁6a。

⁴⁶ 一般以金、木、水、火、土為五行。

⁴⁷ 伊斯蘭教的「四行」為水、火、氣、土，與楊岫之四有不同。

⁴⁸ 楊岫：《知本提綱》，卷1〈一本帥元〉，頁9b-10a。

⁴⁹ 王廷相：〈答何栢齋造化論十四首〉，《王廷相集》，第3冊，頁972-974。

⁵⁰ 孔穎達疏：「必本於大一者，謂天地未分混沌之元氣也。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1965年影印《十三經注疏附校勘記》本），卷22，頁18b。

而太極，太極分陰陽兩儀，陽變陰合生五行，二五之精，妙合而凝，二氣交感，化生萬物⁵¹；張載 (1020-1077)《正蒙》言天地之氣聚散，絪縕相盪，生化萬物，及其有無、隱顯、神化之道⁵²。《雲笈七籤》則從無象之元氣，化生天地二儀，再講到三才、四時、五行、六律、七政、八風、九氣，萬物化生的過程⁵³。儘管如此，楊岫用詞多自創新義⁵⁴，顯示其思想具高度自創的特色⁵⁵。

楊岫認為天地間一切事物均按上帝的計畫和法則創造，故其根源與主宰權須上溯一元上帝。但上帝純靈無形，畢竟與有形世界不同，故楊岫思想中又明確區分了上帝「元世」、人間「著世」兩個世界（兩間）。兩間雖同本而貫通的密切關係，卻絕然不同。元世乃神靈無形、永不滅幻之世；著世則為理氣陰陽五行假合，變化不息的有形世界。《知本提綱》從上帝創造萬有講起，不斷強調上帝乃著世之本，是真正發號施令之主宰，但事實上全書又是以人間著世為主要關懷，書中所記內容亦主要說明人間應然的秩序與治理之道，以及人生所當盡的職分與歸向。楊岫說上帝已將統管著世的權柄賦予地上的君王，君王又遞分治權予親、師，共同按照上帝統御元世的法則（即四命）治理著世（見圖一）。

帝之四命	大本	助修	啟牖	時數
君之四政	教	養	兵	刑
	禮、樂	農、工		
親之四典	教	養	戒	懲
師之四規	範形	導神	訓約	課督
性之四功	正念	力學	矯偏	糾過

圖一：元世、著世的治理法則

⁵¹ 陳榮捷：《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年），卷1，頁1。

⁵² 〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，1985年），頁7-10、15-19。

⁵³ 〔宋〕張君房編，李永晟點校：〈元氣論并序〉，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003年），卷56，頁1218。

⁵⁴ 楊岫：〈知本提綱凡例〉，卷首，凡例頁2a。

⁵⁵ 另值得注意的是，楊岫在說明天文學時，天度、九重天、日月蝕等概念均吸收了西學，其他如氣之清者為天，重濁者為地，地居中央，五行是質，五行中各具陰陽等，則是中國本有之說。此處關於天文文獻的判讀，感謝祝平一教授惠予協助。

2. 帝權遞分：君、親、師三本共治天下

元、著兩間具同本而符應的關係，上帝為元世之主宰，著世亦必設立一統帥之主。楊岫說上帝將統管治理著世的最高權柄賦予君王⁵⁶，君王也是天下一家的共父，擔負著教養、管理萬物以彰帝命之責⁵⁷。這種看法符合《尚書》、《詩經》對天與君王關係的看法，地上的君王承受天命治理萬民，他是惟一有權與天往來的個人⁵⁸。君王既是上帝在著世的全權代理人，楊岫說其施政應首重昭事上帝，故需慎幾微之念，以期做到「本帝念以施政」的理想。君王個人修身與郊祀之典都是其與上帝相通的重要管道，也是楊岫所強調的君職⁵⁹。至於君王具體施政大要，則主要本上帝之四命，體現為「教」、「養」、「兵」、「刑」之四政，和攸關教養之四業⁶⁰。以下分別說明君之四政與四業，以及與君共治天下之親、師的權責，並討論楊岫特殊的五倫觀。

(1) 君統著世：定統御之大分，立治理之四政

楊岫認為王政有四大要點，即「教」、「養」、「兵」、「刑」四政。四政本於上帝之四命。楊岫云：

分性著形，先需教養之功；依形生欲，兼賴兵刑之範。兩間原出於一本，四政仍準於四命。建學立師，分道統以垂教；崇農貴穀，重民命以牧養。強梗亂制者，威之以兵；愚頑藐法者，惕之以刑。⁶¹

四政之中，以教為先，乃經國之首務；然要行教化，又需先養民。教養之政，凡目萬端，楊岫特別標出「禮」、「樂」、「農」、「工」四業為綱領。其中禮、樂專司教化；農、工則為養民⁶²。（見圖二）楊岫說上帝為人類預備了萬物，供人

⁵⁶ 鄭世鐸：「理氣著為人物，帝權即著為君權，故上帝帥元體，即統御一元未著之理氣；大君分帝權，帥著體，即統御已著之理氣。」楊岫：《知本提綱》，卷 4〈帥著章〉，頁 1b。

⁵⁷ 楊岫：「夫大君統治化，即統造化。臣民依大君，即貫統屬。故萬民之命，懸於一君之心，一君之心，帥乎寰宇之氣。君心正，寰宇皆正；君心安，寰宇皆安。感格乎於同氣，安危本於一念。」同前註，卷 4〈帥著章〉，頁 8a；亦見卷首，弁言頁 7b-8a。

⁵⁸ 關於此，參見鐘鳴旦著，何麗霞譯：《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》（臺北：光啓出版社，1998 年），第 6-7 章。不過，此並不表示楊岫沒有孔、孟以下儒學將人之德性歸源於天的看法。

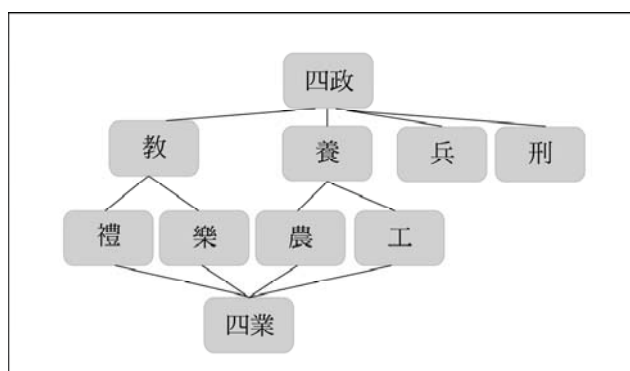
⁵⁹ 楊岫：《知本提綱》，卷 4〈帥著章〉，頁 8b-9a。

⁶⁰ 同前註，卷 4〈帥著章〉，頁 9a。

⁶¹ 同前註，卷 4〈帥著章〉，頁 19b-20b。

⁶² 楊岫：「其目凡萬端，其綱惟四業。農、工、禮、樂事實通乎身家天下，養利節和。」見同前註，卷 5〈修業章〉，頁 1b。

助修之用，君王統治，必先要推明上帝助命，裁成創造，修明禮樂制度之則，以助人明道全倫，也要重視農、工，提供人民生活所需。故謂禮、樂、農、工四業，其事通乎身家天下，其道該乎修齊治平，是人之所以能全仁復命的關鍵，也是君王治理天下的綱要：「天德王道，皆賴四業，雖欲須與離之而不能。」⁶³簡言之，「教」以禮、樂為綱領，「養」以農、工為綱領。



圖二

禮者天地之節，樂者天地之和⁶⁴。禮、樂的設立主要為陶養人性，禮教人五常之敬，樂乃臻一元之和，兩者有相需互化之功⁶⁵。楊岫說：

敬著形而為禮，序氣成物；和著聲而為樂，達化通神。敬和共原，顯著有節愛之別。禮樂一本，感通專性命之功。禮貴得中而勝則離，故和之以樂；樂貴致和而勝則流，故節之以禮。禮樂相需而化，氣血堅定而平。敬和主中而御外，禮樂制外而養中，惟內外之協應，自性形之兼調。……蓋通帝衷而復元命，惟藉敬和之實；致中和而符感應，允賴禮樂之功。⁶⁶

楊岫又說，禮之表現乃具體儀節，能顯明五倫之道，立五常之體⁶⁷；樂凝成五音聲韻，本乎五神，動五臟，調五常，養五常，以明仁和之本⁶⁸。由上可知，禮、樂雖關乎儀節與樂器聲律之事，但楊岫主要講究其對修身養性的作用。

⁶³ 同前註，卷5〈修業章〉，頁1b-2b。

⁶⁴ 同前註，卷6下〈修業禮樂〉，頁33a。

⁶⁵ 同前註，卷6下〈修業禮樂〉，頁1a。

⁶⁶ 同前註，卷6下〈修業禮樂〉，頁2a-5a。

⁶⁷ 同前註，卷6下〈修業禮樂〉，頁5a-18b。

⁶⁸ 同前註，卷6下〈修業禮樂〉，頁18b-33a。

在此特別說明，禮在楊岫思想中佔有極重要的地位。楊岫以禮為君德之代表，能夠體現五常⁶⁹、節敘五倫。五常是上帝的屬性，而如同著世彰顯元世，君權體現帝權一般，禮也體現了上帝的屬性。五常又與五倫相配：君臣（禮）、父子（仁）、師友（智）、兄弟（義）、夫婦（信）。楊岫對五倫秩序的看法並不以父子之倫為首，而是首重君臣之倫，認為君臣乃其他四倫之綱，並將師友之倫提升到兄弟、夫婦之上。他說：「夫君臣肇立人極，父子首定世系，師範分君職以布道統，友誼助師範以廣教化，兄弟別支派以佐家，夫婦參帝道以傳種。大命相貫於對待，定序自分乎重輕。」⁷⁰此不僅呼應著他對君、親、師三本的重視，亦顯示其重視師友的用意。劉光蕢贊同楊岫的看法，並闡釋曰：「古聖王以君兼師，……而以朋友居五倫之末；後世君不兼師，教無所統，而友承之，不得不參師友於君父之間……性道之精微，賴師以明，師友之倫不得不重。」認為楊岫「序五倫以師友與夫婦互易，雖與古異，實聖門之旨」⁷¹。這樣的觀念也呼應近世民間普遍祭拜天、地、君、親、師的習俗，據余英時研究，君、親、師與天、地並列為五的思想可上溯《荀子》，普遍實踐於民間則約在晚明之後，且常有尊師道之意涵⁷²。

養民之綱領在農、工；楊岫說：「夫欲修四業之全，宜先知農務之要。」⁷³《知本提綱》用了相當的篇幅，詳細說明農業的重要性與相關知識，這部分是楊岫特殊的專業成就，也是他最為後人稱道之處。在農業方面，楊岫首標農、桑，因其提供人民衣、食之所需，是生民活命之關鍵，同時又有性別分工的深意。君王躬耜田、皇后親蠶桑的神話與禮儀，即男耕女織社會分工的立法與典範，對楊岫而言，是不可移易的天道與治國準則⁷⁴。楊岫又在農業總項之下，

⁶⁹ 五常為禮、仁、智、義、信。

⁷⁰ 鄭世鐸註曰：「重謂君臣、父子、師友；輕謂兄弟、夫婦也。」見楊岫：《知本提綱》，卷 8 之 1〈明倫章〉，頁 6b-7b。

⁷¹ 劉光蕢：《修齊直指評》，頁 9b。

⁷² 余英時：〈「天地君親師」的起源〉，《現代儒學的回顧與展望》（北京：三聯書店，2004 年），頁 126-131。

⁷³ 楊岫：《知本提綱》，卷 5〈修業章〉，頁 3b。

⁷⁴ 楊岫：「大君躬耜田，皇后親蠶桑，立政同示耕織。聖君祭先農，聖后祀先蠶，垂法共昭典禮。君統陽綱，道協上帝；后統陰教，德配大君。男女互陶其化，臣民咸被其澤。」同前註，卷 4〈帥著章〉，頁 11b-12a。關於男耕女織性別分工的文化意涵，見 Li-Hsiang Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation* (Albany: State University of New York Press, 2006), pp. 79-80。

標出耕、桑、樹、畜四項，合稱四農⁷⁵，然後詳盡地說明四農的專業技術。例如耕種方面，如何因地制宜講求耕道，如何選種及播種，如何防害，如何灌溉，如何製作肥料等⁷⁶。至於蠶桑，楊岫有感於陝西人民必須以糧食到外省換布，導致衣食皆缺，故從一七二五年開始投入研發種植棉、麻與樹桑養蠶的技術。經過十餘年的努力和實驗終於成功，興平、周屋一帶農民也仿效。一七四一年，楊岫以其研發蠶桑的專業技術著成《幽風廣義》，上陳陝西布政使帥念祖（1723 進士），希望由省府來推廣⁷⁷。後來陝西在省城、鳳翔、三原三地均設有蠶局和蠶館，負責推廣蠶桑並給予專業技術指導而有成⁷⁸。在《知本提綱》中，楊岫除了說明蠶桑的專業知識外，也強調蠶桑之業提供衣服，遮蔽裸體，攸關倫紀男女，故其重要性實勝於食；蠶織又為女工之本，耕、桑並重，人道乃成⁷⁹。至於樹藝，是有關果樹與樹木之培育法，畜牧則包括飼養五牲⁸⁰、鵝鴨等家禽與蜜蜂等事，均是耕、桑之閒可從事的農家副業⁸¹。楊岫自己精通醫道，除了蠶桑上的成就，其畜牧的知識與實務，亦備受稱許，此均可見《幽風廣義》卷下⁸²。他有感於秦中園圃久廢，樹藝失法，故參考典籍，自闢養素園，提倡園制，認為不僅在經濟上可佐農桑，更可為士人養高助道之資⁸³。

工業一項範圍極廣，包括一切器具與建制，百工技藝均屬其中。楊岫說：「蓋經營圖度者，工之本也。耳目手足者，工之具也。耕織器物者，工之質也。禮樂教化者，工之文也。權能原本於帝靈，制作自繼乎天工。」⁸⁴意指人類工藝創作，雖不能像上帝一念之神化，不用材料就自然天成，但同樣是出於一神兩化，念帥氣變之妙，故工藝創作是人之巧思操作，其功用亦可謂繼天工

⁷⁵ 楊岫：「耕以供食，桑以供衣，樹以取材木，畜以蕃生息。」楊岫：《知本提綱》，卷 5〈修業章〉，頁 5a。

⁷⁶ 同前註，卷 5〈修業章〉，頁 9b-39a。

⁷⁷ [清]帥念祖：〈幽風廣義敘〉，收入楊岫：《幽風廣義》（上海：上海古籍出版社，1997 年《續修四庫全書》第 978 冊，影印清乾隆五年寧一堂刻本），卷首，2a-3b；李鳳岐：〈關中農學家——楊岫〉，《農史研究》第 8 輯（1989 年），頁 101-103。

⁷⁸ 李鳳岐：〈關中農學家——楊岫〉，頁 101-103。

⁷⁹ 楊岫：《知本提綱》，卷 5〈修業章〉，頁 39b-40b。

⁸⁰ 五牲是牛、馬、驢、豬、羊之牝者。見同前註，卷 5〈修業章〉，頁 60b。

⁸¹ 同前註，卷 5〈修業章〉，頁 51a-62a。

⁸² 有關楊岫深於醫道（尤其獸醫之道），見張元際：〈楊雙山先生事略〉。

⁸³ 楊岫：〈幽風廣義弁言〉，《幽風廣義》（臺北：藝文印書館，1970 年《關中叢書》第 9 函），卷首，弁言頁 3b；〈養素園序〉、〈園制〉，收入同上書，卷下，頁 35a-45a

⁸⁴ 楊岫：《知本提綱》，卷 6 上〈修業工業〉，頁 1b-2a。

而參造化⁸⁵。至於工業之細目，楊岫又區分為身工、物工、事工、色工四類，共列舉二十二項專業技術⁸⁶。楊岫認為人需衡量自己的才能方可從事各項工藝技術，惟「男耕女織」是不可變易的定則，人人需要遵守，而書數醫藥因切身之要，亦無分男女，人人均應兼理⁸⁷。

相對於教、養乃立政之本，兵、刑則為行政之輔。楊岫說，君王主政之所以需要兵、刑，推其原乃因氣化形生之欲，不能時時中理，故需申誠懲罰。兵、刑設立的基本原則，可上溯上帝四命中之啟牖與時數，即啟示教導與申誠賞罰必明之律。兵、刑雖然重要，但屬輔弼地位。楊岫特別強調兵不可不設，但不可輕用，設兵以選將為先，選將則應才德並兼，將兵一心，忠主衛民則是定亂之所據⁸⁸。他又強調刑政必立法度，讓賢臣奉其刑政；必準例而行，毋陷酷苛而傷天和，亦勿存姑息而養奸惡⁸⁹。雖然楊岫認為人命尊貴，不可任意殺害，但他贊成死刑，認為以刑殺絕仁者乃止惡之必要手段，故稱其為義殺；義殺可視為上帝之譴，也是犯罪之人咎由自取⁹⁰。

(2) 親帥家庭：建統帥之規範，定修齊之四典

君王統御著世，必須遞分權職以落實治教之責。親（家長）是君王授命統管家庭教養工作的領袖。楊岫云：

大君宰著體，統帥遞分於家長，帥家佐聖治，自主原本乎君權。聚家為國，家齊而國自治。積身成家，身修而家自齊。治平統於大君，修齊主於家長。⁹¹

此處雖用《大學》修齊治平的語言，但理念並不相同。《大學》主要講君子之學以修身為本，身修而後家齊，才能層層推致以落實治國平天下之政，故修身的個人是主體。楊岫所言則更多關乎治理權的來源、分配與範圍，家是國的一部分，家長之權乃君所授，主管家內的「教」、「養」、「戒」、「懲」之責，此四者又稱為四典。但是，家、國又都源自上帝，上帝才是一切教化與治理之最終

⁸⁵ 同前註，卷 6 上〈修業工業〉，頁 3a-b。

⁸⁶ 身工乃切身之工，共八：耕、織、針、廚、釀、醫、商、御。物工乃用物之工，共八：金、木、土、石、水、火、獸、珠。事工乃應事之工，共四：書、數、兵、刑。色工乃彩色之工，有二：染彩、繪畫。見同前註，卷 6 上〈修業工業〉，頁 5b-6a。

⁸⁷ 同前註，卷 6 上〈修業工業〉，頁 7a。

⁸⁸ 同前註，卷 4〈帥著章〉，頁 52a-63a。

⁸⁹ 同前註，卷 4〈帥著章〉，頁 63a-64b。

⁹⁰ 同前註，卷 4〈帥著章〉，頁 66b-67a。

⁹¹ 同前註，卷 7〈帥家章〉，頁 1a-b。

本源，故楊岫主張家庭內的教育也應以教導子弟認識上帝、昭事上帝為首要目標。

楊岫說「教」、「養」、「戒」、「懲」四典雖並重，但帥家宜先教導，而教導之實行又以立祠為本，即主張藉由祭祀來教導子孫知本、報本：「祠為教本，立教首重建祠。道乃祠原，建祠尤宜明道。」⁹²值得注意的是，此處報本之「本」並不限於祖宗血脈之本，而是意指帝、君、親、師四本。換言之，楊岫所構想的家內祭祀並不限於祭祀祖宗，祭祀對象更包括帝、君、親、師。楊岫家祠的具體規制如下：家祠要建於居室之左，做為事祝報本，立教之定所⁹³；家祠內則包含祀帝君與祀祖考兩個系統。他說：

析分內外，以別兩事之庭。特備器物，以著專誠之敬。前事帝君，報本以定宗向，宗向定，則身有依歸。後事祖考，推恩以明繼續。繼續明，則人益重本。⁹⁴

鄭世鐸註曰：

於祠宇前庭，上奉帝、君之位，明示大本，崇報上帝降衷、大君保存之二恩，以定宗向。使知生則盡道，身享太和；死則復命，靈歸帝闕。始有自來，中有自為，卒有自歸，實非草木鳥獸，隨生隨滅者可比。⁹⁵

在楊岫的家禮中，君王做為著世的最高統治者，也是被尊崇禮敬的對象⁹⁶。在帝、君牌位之左右，又要奉祀倡道立教之聖師，以左聖右師為序排列⁹⁷。楊岫的家禮儀式與朱子《家禮》不同，而與當時民間在家中設牌主拜天、地、君、親、師的實踐相近。關於此，鄭世鐸則說：「若至道不明，惟知奉祀祖考，而昧帝、君、師三本大恩，縱竭盡衷誠，終為迷原失本之人也。」⁹⁸可見楊岫家祠的規制與其思想緊密相關，主要欲教養家庭成員明白上帝之命定，以期能達順命修業全仁之境。以「上帝之道」為指歸的思想，也讓他的家禮突破家庭血脈的限制。

⁹² 同前註，卷7〈帥家章〉，頁22a。

⁹³ 同前註。

⁹⁴ 同前註，卷7〈帥家章〉，頁22b-23a。

⁹⁵ 同前註，卷7〈帥家章〉，頁23a。

⁹⁶ 楊岫認定帝、君一本，人必須先盡君命才能盡帝命，這也是家庭和學校均同祀帝、君的理由。關於此，下文再討論。

⁹⁷ 楊岫：《知本提綱》，卷7〈帥家章〉，頁23b。

⁹⁸ 同前註。

祖宗的神主安放在家祠的後庭，鄭世鐸云：

吾人性、形兩體，雖分統於帝、君，而世系相傳，實賴父母生育之恩。……故即於祠宇後庭內，立先世神主，由親恩推及祖宗，以明繼續之道，使子孫事祝其中。既報祖考之恩，益重帝、君之本矣。⁹⁹

家庭擔負著人類生命繁衍的神聖創造，有無可取代的地位，祖宗和父母更是人類血脈生命的直接來源，也是家庭祭祀的主要對象。楊岫在《知本提綱》中詳細說明了大小宗祠的規制、禮儀、贍田、管理等，強調要做到祭祀不乏，修脯有出，周濟貧廢，獎戒善惡，祠講不輟¹⁰⁰。事實上，就這個部分而言，楊岫許多看法與明清時期重視家祠、家禮的宗族文化並無大異，只是他的家祠不限於祭祀祖先，同時也要祭祀帝、君、聖、師。

在楊岫的構想中，家祠是家庭教育的重要場所，女子與兒童的教育也主要由家庭負責。每天晨昏家長要帥領闔家男女焚祝，朔望之日全家更要息工，在家長的帶領下，於家祠中習禮樂，並且聽講。焚祝的禮儀依次拜帝君、聖師、祖考，詳細程序如下：

先於帝、君之位，行三跪九叩之禮，恭奏樂章，贊美帝、君之道。次於聖、師、祖、考之位，各行二跪六叩之禮，畢則群子姓於家長前，行一跪三叩之禮。餘仍各依世次行禮。男祝既畢，內主復帥婦女焚祝，禮同男子。……兩祝俱畢，復分男左女右，依班排立，家長坐祖考之側，反覆宣教一切教戒規程，詳明開示，務使婦孺一一領悟。¹⁰¹

講教的內容則是：首先闡明帝、君分統兩間之道，讓子弟明白兩間各有主宰；次解說倫業實踐之功，使知元靈復命而不滅之理。最後則處理家庭庶務，包括議家政分職，以敦和好；詢私懷隱意，以伸怨抑¹⁰²。另外，《知本提綱》對於胎教、嬰教、童教、女教¹⁰³、農桑、牧畜等家庭經濟，與家規之警戒與賞罰，

⁹⁹ 同前註。

¹⁰⁰ 同前註，卷7〈帥家章〉，頁29b-45a。

¹⁰¹ 同前註，卷7〈帥家章〉，頁24b。

¹⁰² 同前註，卷7〈帥家章〉，頁24b-26a。

¹⁰³ 八歲入祠學書數之法，十歲入宗學。楊岫主張男女並教，設專所以教女子，擇本宗五十以上賢明老婦為師範，規程儀禮並同男學。宗女八歲皆令受學，先教以習字計數，次教以三序、五本、四職、八行之道。十二歲即令出學，再習針織。若無女師，則於本族男子中擇六十以上，素有德望之人，付以女學之職，但不可輕延外姓。詳見同前註，卷7〈帥家章〉，頁26b-29a、34a-b。

也都有清楚說明¹⁰⁴。家庭除了教、養之責，也擔負對子弟警戒、懲罰之責：「祖派功業，世守詳勒於石銘；獎善戒惡，規程豫示於木榜。族譜常修，褒貶同於國史；戒約時申，嚴明切於王制。」¹⁰⁵其治理原則仍上推帝之四命，與君之四政同理。楊岫這套家禮儀節頗有「家庭禮拜」的風貌，他也嚴厲要求子弟不得信奉異教¹⁰⁶，此應與其思想體現的宗教精神密切相關¹⁰⁷。

值得注意的是，楊岫對婦女相當尊重，反對男尊女卑的看法。雖然他並沒有挑戰儒家區分男女社會角色的觀念，但他強調男女的生命同出一本，沒有尊卑之分，這一點也類似伊斯蘭教¹⁰⁸。他說：「五行共造，殊體自別陰陽；一帝分靈，受命不異男女。」¹⁰⁹鄭世鐸進一步闡釋：

不可以男剛女柔，氣質不同，遂疑性有各殊，因有貴男賤女之說。蓋以形而言，受造之料，共出五行，雖有殊體陰陽之別，實為感合生育之需，亦自具有一神兩化之妙。以性而言，同分一帝之靈，即同受一帝之命，所以躬修如一而升沉無二，更何有男女之異乎？¹¹⁰

楊岫也主張男女並教，家庭要建立專門教育女子的場所，選擇本宗五十歲以上之賢明老婦為師範。他嚴戒嫁女爭聘或出售寡婦¹¹¹，也反對纏足。據稱他曾請禁纏足，雖未成功，但仍在自家中實行¹¹²。

¹⁰⁴ 同前註，卷 7〈帥家章〉，頁 26a-29a、45b-81a。

¹⁰⁵ 同前註，卷 7〈帥家章〉，頁 36b-37b。

¹⁰⁶ 楊岫：「教丁男，勿流入異教；戒婦女，勿從事邪行。」同前註，卷 7〈帥家章〉，頁 35b。此處並無意要說楊岫此舉乃受外教影響所致，因為清代士人可能也有類似的主張，唐彪（1644?-?）在《人生必讀書·治家上》中也有男女共同受教的主張。唐彪：「宜摘取經史中近情可行之禮，及律例要款，又歷代所傳嘉言懿行，班氏〈女戒〉，陸氏〈新婦譜〉等篇，集成二冊。四季請善講者，在于堂上，令男子依長幼坐於外，女子依長幼坐於內，遮以簾幕，靜聽講解。」〔清〕唐彪：《人生必讀書》（清康熙五十三年序刊本，日本內閣文庫藏），卷 8，頁 3a。

¹⁰⁷ 楊岫也反對地方上的淫祀，見〔清〕劉芳：〈幽風廣義敘〉，卷首，敘頁 1。

¹⁰⁸ 伊斯蘭教認為神創造男女平等，男女在靈性與宗教地位上也平等，雖然男女的社會職分有區別，但神所應允的來世報償則同樣提供給男性與女性。楊岫的男女觀與此接近。關於伊斯蘭教的婦女觀，見林長寬：〈神賦女權——《古蘭經》之婦女觀〉，收入財團法人弘誓文教基金會編：《宗教文化與性別倫理》（臺北：法界出版社，2008年），頁 527-557。

¹⁰⁹ 楊岫：《知本提綱》，卷 2 上〈事帝章〉，頁 5a-b。

¹¹⁰ 同前註，卷 2 上〈事帝章〉，頁 5b。

¹¹¹ 楊岫：「嫁女爭聘，實同牧畜以辱宗。售孀取財，無復人倫以敗俗。」同前註，卷 7〈帥家章〉，頁 43a。

¹¹² 張元際：「又疾女子裹足為敝俗，請禁未果，皆自行於家。」見張元際：〈楊雙山先生

綜上所言，楊岫家政的觀念，一方面符合明清宗族文化：重視家祠祀祭，祠分大宗小宗，立宗規，設贍田，立宗學，明家訓等。另一方面，他特殊的思想反映在教育目的與家祠規制上，迭有創新。最重要的是，在楊岫的思想中，社會與治理的秩序並不是從個人自身開始，而是從上帝向人間之君、親、師遞分流行；家並不是國之本，一元上帝才是國與家之本，故整個座標系必須轉換，以至高一元上帝為核心。家庭是上帝授權治理人間著世的一環，其地位在國之下，然因擔負生命傳衍的創造之工，又具有某種無可取代的地位。家庭教育的最終目的，是要讓子孫認識上帝，知道元靈復命不滅的道理，能敬畏五本，以「望」與「愛」的心態修業盡倫。故即使是家祠內的祭祀，仍以上帝為最崇高的祭祀對象。

(3) 師主教化：明統帥之定序，立授受之四規

另一與君王共同承擔教化之職者是師。師主教權，是傳道與學脈之所繫，也是啟人智慧，領人修業盡倫，全仁復命的啟迪者，攸關國家治化之成敗。楊岫云：

夫師者，君道之分統；徒者，繼統之嗣續。依形入世，人具渾璞之體，君道建極，師宣開明之化。是以師道立而國本鞏固，師教行而王政永理。師眾而教澤廣布，師正而治道休明。倫理默序於學校，昇平顯著於閭巷。明統帥之定序，立授受之四規。¹¹³

前文已論及，楊岫把師友的地位提升到兄弟、夫婦之上，此可說是對家庭之外以道為聯屬之人際關係的重視。楊岫的思想既以上帝為依歸，以全仁復命闕庭為終極價值，歷代能全仁復命的聖賢，必然在上帝闕庭中獲得重要地位，而身負傳道之職的教師，則是引導人靈魂最終能上登闕庭的關鍵人物。楊岫云：

大哉師道，乃人倫之範，允矣教澤，實天闕之階。故聖人尊師如帝、君，親師如父母，所以繼統明道，意在盡智全仁。¹¹⁴

惟推明乎上帝之啓命，自深知夫專師之教道。啓命神接，默聞著形之迷；教道形通，顯導元靈之明。兩間互化，二恩（案即帝慈、師恩）並重，違教即是違師，悖師即同悖帝。¹¹⁵

事略》，事略頁 1b。

¹¹³ 楊岫：《知本提綱》，卷 9 之 1 〈帥學章〉，頁 1b-2b。

¹¹⁴ 同前註，卷 8 之 3 〈明倫師友〉，頁 4a-b。

¹¹⁵ 同前註，卷 8 之 3 〈明倫師友〉，頁 5a。

從「允矣教澤，實天闕之階」，可見楊岫強調師教首重闡明上帝之啟示，為庶眾指引明道全仁、復命闕庭之途徑。楊岫又說師之職為：「上焉序人倫，贊化育，達政事，通鬼神，俾躬修咸知階梯。下焉啟愚蒙，開心胸，推物理，別是非，使生民盡明本量。」¹¹⁶特別值得注意的是，楊岫心目中的「道統」已不再是士人的專利，而是向全體庶眾開放的。此亦與其學說有關，既然上帝是天下眾生的共父，性靈不朽是眾人皆同，而闕庭或欲囿又是眾人的最終歸宿，那麼教化與道統也是生民共有，無士庶或男女之別，故他主張教化要能兼婦女，施教並及僕奴，讓六民、五廢共肩道統之傳¹¹⁷。

楊岫非常重視師教，認為師分五職，師法應世代傳衍。他指出：

生徒已範於講教，良法更定於世學。師分五職，道宗始教之哲。學重世守，法立佐治之公。六民盡化，務設世傳不廢之學；世學不廢，尤在師法贍田之助。¹¹⁸

所謂師分五職，即始師、宗師、世師、支師、本師五等職分。始師為首倡道統之師；宗師為始師之宗徒，繼為通學之師者；世師是始師之子孫，宗師推立以司學舍者；支師是宗徒之外，其他分支之師，類似家法中小宗的概念；本師則是所有生徒受業的本師。楊岫說「師法原同宗法」，道脈傳承有一定的規矩¹¹⁹，才能形成傳衍廣布、又具有統宗的學術傳統。楊岫很看重由師徒自立設教以佐治的世守之學，又說道統世學乃為君王布教，本質上與官學無異¹²⁰。在楊岫的思想中，道統完全隸屬君權，是服從、輔佐君王以教化天下者，並沒有對抗或矯治政權的作用。這種強化君權，讓道統臣服君權的思想或也反映了乾隆朝君權高張的政治實情。

至於師教的內容，除了傳授各種知識與專業技術外，主要仍以明道為宗旨，即旨在講明一元、兩間、三序、四命、五本之旨¹²¹。教師同樣要秉上帝四命的原則，立「範形」、「導神」、「訓約」、「課督」四規。範形，意指教養使身有法式，首關乎祭祀的禮教，所謂「立教範形，先設祝庭以正向」。學校內的祠祀同樣包含兩套系統，推尊帝、君：

¹¹⁶ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁4b。

¹¹⁷ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁9a。

¹¹⁸ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁24b-26a。

¹¹⁹ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁28a。

¹²⁰ 同前註。

¹²¹ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁19b。

前事帝、君，推兩間道統之本；後事先聖，示至道傳授之宗。本原明而萬理自得，宗向正而躬修易力。出入肅揖，常惕明神之質臨；朔望焚祝，更凜兩觀（案即帝、君鑒觀兩間）之甚適。報本明序，統屬定於拜謁；整儀積誠，畏望勵於同學。¹²²

學校行禮的規制與家祠相近，每朔望之日，師躬帥諸生，先於帝、君位前，行三跪九叩禮；再於先聖位前，行二跪六叩禮；然後宗徒帥諸生向師行一跪三叩禮，諸生復向宗徒行三揖之禮。禮畢，諸生各依入學次序，對立三揖¹²³。其他尚包括各種知識與行為教育。

導神是性靈教育，旨在「開啟元靈神體之本明也」¹²⁴。導神以思悟為法，既像希伯來宗教的上帝啟示，又像宋明理學的心性工夫。楊岫云：

理本幽深，失法雖智難測。教有奧機，得訣雖愚必明。訣莫妙於導神，法惟存乎思悟。性元本靈，依形遂至蔽明。著形即昏，思悟自能入神。思本一靈之機，悟即一靈之化。機動則思生，化啓則悟明。思生於靈，思則通神。悟生於思，悟則達化。一靈相感而意合，兩神符契而默通，精思啓悟則靈益明，明悟致思則思益靈。思悟相參，幽微無證，入微之微，無窮其窮。¹²⁵

可見導神主要是讓人的性靈通明朗悟，達於通鬼神的神化之境。人靠著思悟之功，能通靈致明，變化氣質，為聖為賢；至於思悟的方法，要以靜定立體，凝一莫擾¹²⁶。

訓約，意指為學的規範與條約，包括學習要有日持五要四克，時防六弊七廢的態度；身體弱者，惟求一本之學；年富力強者，廣讀經濟之書；勿涉空幻之詞或詞藝虛文，遠離酒色等一切敗德之事¹²⁷。至於課督，則是考覈與賞罰，首先要立課程並詳加記錄，作為考覈之依據，每日要將所念、言語、行事、所悟之理，一一詳記於冊，依限送考，驗其是非邪正，以別其良窳，施其勸懲。按年齡與表現之優劣，各訂賞罰標準¹²⁸。這一套操作，對於生活在流行功過格

¹²² 同前註，卷9〈帥學章〉，頁17a-b。

¹²³ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁18a。

¹²⁴ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁16a。

¹²⁵ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁28b-30a。

¹²⁶ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁30b-33a。

¹²⁷ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁33b-45b。

¹²⁸ 同前註，卷9〈帥學章〉，頁46a-49a。

文化的明清中國人，應不陌生。

綜上所論，《知本提綱》雖從上帝創造萬有寫起，也不斷強調一切存有均本於上帝，一切價值與規範皆源於上帝，但是書中最多的內容其實是關於人間世界的治理，尤其是關於如何教化、養育、規戒、賞罰之事。楊岫有君權神授的思想，賦予君王極高的權力，君王是上帝在人間的全權代理人，是人間著世的共父，君臣之倫也居五倫之首。家庭、學校則是另外兩個輔佐，落實君王教化的場域，親、師遞分君權，共同擔負教養戒懲之責而治化天下。因此，君、親、師三本是人間治化的關鍵，君臣、父子、師友三倫也是五倫中最重要之倫敘。楊岫這套思想讓他在重視家庭倫常與親親、仁民、愛物的儒家文化中，既保有一定的文化親近性，又改變其中一些重要的意涵，如高舉君臣關係於父子之上，將拜祭帝、君、師的禮儀引入家祠祭祀，且將其置於祖先崇拜之上。也沒有給家庭或道統任何挑戰君權的空間，因為在權力的源頭上，上帝已授命君王作為其在人間著世的全權代理人。

（二）人的特殊地位與生命意義

楊岫認為，在上帝創造的一切中，人最尊貴，具有一種能連繫兩間的特殊稟賦。上節所論，包括著世規模及君、親、師三本治化之道，都屬於著世與人事的範圍，也都與人特殊的受造有關。楊岫將「性」（人性）與帝、君、親、師並列為五本，顯示人重要而尊貴的本質，此也是人能遵帝命以治化的關鍵。本節旨在說明楊岫思想中的人觀與生命意義，及其所構想的生命奧旨與至上福樂。

1. 人乃上帝之子

楊岫說人在所有受造物中最尊貴，因為在眾受造物中，只有人最像上帝，具有上帝之子的身分：

上帝傳統，著體以建人倫；生人受命，入世以承帝道。賦質分形，各具天地。降衷成性，自立主宰。身肖帝體，尊榮超於萬有；權參造化，知靈異乎物群。夫性者，上帝之分體；形者，依性之器具。性本帝靈，分權實能自主；形成五行，情囿無異生覺。¹²⁹

¹²⁹ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁1a-2a。

先秦儒學典籍中同樣有人比萬物尊貴的觀念，如「天地之性人為貴」、「天命之謂性」「人之〔為〕人，本於天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上類天也」之說¹³⁰。至於人與物之差別，孟子用人的道德本性來解釋，朱熹（1130-1200）等理學家則以氣稟之偏全來說明：「天命之性，人受其全，則其心具乎仁、義、禮、智之全體；物受其偏，則隨其品類各有得焉，而不能通貫乎全體」；「仁、義、禮、智，物豈不有，但偏耳。」¹³¹楊岫的解釋不同於儒學，他採取天主教和伊斯蘭教靈魂（性命）三品的觀念，即植物擁有生性，動物有生、覺二性，只有人是在生、覺二性之外，更具有上帝的靈性。也只有具靈性的人類，能夠洞悉上帝之命，才能順帝命以治理天地萬物¹³²。鄭世鐸在註文中，更標出「人為帝子」的身分，說人類的性、形皆肖上帝，故其尊榮之品遠超萬有之上¹³³。此近似〈創世紀〉「上帝按著自己形象造人」的看法¹³⁴，而遠於宋明理學以氣稟偏全或精粗來解釋人與物的差異。

楊岫說：「性、形相依，始合兩間之體；元、著互立，共成接世之功。」¹³⁵意指人最特殊之處在於同時具有形軀和上帝之靈，是宇宙萬物之中唯一能夠同時兼具元世與著世特性的受造物，也是唯一能夠連繫兩間的受造物。動植物雖有形體，卻無帝靈，故無法思悟上帝之道；鬼神雖靈，卻無形體，只能奉上帝之命行事，無法治理世界¹³⁶。鄭世鐸曰：

兩體凝合，人道始立，良由人為帝子，子必肖父，所以人必肖帝，原與鬼神之體迥相別異。蓋鬼神乃帝以一元之氣，命成陰陽之體，有元無著，純

¹³⁰ 語出《孝經·聖治章》、《中庸》、《春秋繁露》。蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷11，頁318。桓譚《新論·正經》亦云：「人抱天地之體，懷純粹之精，有生之最靈者也。」見〔清〕嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺北：世界書局，1982年），《全後漢文》，卷14，頁9a。

¹³¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），卷62，頁1493、1492。

¹³² 楊岫：「性分三等，命析人物之殊。……草木金石，得一為生性，……鳥獸蟲魚得二兼生、覺，……惟帝生人，特降衷靈之性。」楊岫：《知本提綱》，卷1〈一本帥元〉，頁16a-19b。靈魂或性命三品的說法，見〔清〕王岱輿：《正教真詮》（銀川：寧夏人民出版社，1988年），頁61-64；〔明〕利瑪竇：《天主實義》，收入朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001年），頁26。

¹³³ 楊岫：《知本提綱》，卷3上〈帥形章〉，頁2a。

¹³⁴ 《聖經：和合本修訂版》，〈創世紀〉，第1章，第26節。

¹³⁵ 楊岫：《知本提綱》，卷2之上〈事帝章〉，頁10a-b。

¹³⁶ 楊岫：「分元依著，人道原別於鬼神。」同前註，卷3上〈帥形章〉，頁3a。

善無欲，實為奉命之臣工。¹³⁷

楊岫的「鬼神」略同於天主教和伊斯蘭的天使，二教都相信天使是無形質之靈體，是服事上帝的差役，例如《正教真詮》說天仙九品，其職司略可分三等，都是執行真主之命¹³⁸。二教也都認為人的地位崇高，《聖經》說上帝揀選人與其同工，普傳福音而治理世界；楊岫也說人受造既肖帝體，人稟賦的權力亦是要與上帝同工，參天地之造化，人的意念亦具有使萬有生成消毀之能力。鄭世鐸曰：

人體既肖帝體，人權即參造化，凡萬有之生成消毀，又皆由於吾人自主之一念。……人所統帥，即帝所統帥，萬有之物受統帥於帝，即受統帥於人。¹³⁹

此處「人權即參造化」，也與儒學人盡性能參天地，贊化育，或人居三才之一，能補天憾之看法相似¹⁴⁰。另外，清初學者王嗣槐（1620-?）也有類似看法，如其言：「蓋以天之命人以性，通乎生死而命之，人之事天以性，亦通乎生死而事之者也。」即強調天賦予人之性，是人能夠事天，通乎生死的關鍵。王嗣槐又說聖人之道貫通幽明、死生一理，他雖不認同佛教天堂地獄之說，但他從陰陽之理推論，人死後「無形之神」可能受苦，則與楊岫思想相近¹⁴¹。此也顯示，除了中國伊斯蘭教與天主教思想外，清初儒學的發展對於理解楊岫思想仍是不可忽視的一面，值得更多研究。不過，與王嗣槐或其他理學家相較，楊岫人格上帝的觀念更鮮明，他對於個體靈魂永生及死後不同歸趨的說明也更明確。

另外，楊岫的人觀具有鮮明的二元論色彩：人是形（肉體）、性（帝靈）的結合體，兩者雖有依存的關係，但主次地位與分別屬性十分清楚。形是後天假合，變化不息，死後即消散；性則是帝衷元靈，內具五常，永不改變，不能

¹³⁷ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁3b。

¹³⁸ 《聖經：和合本修訂版》，〈希伯來書〉，第1章，第14節；〈約伯記〉，第1章，第6節、第2章，第1節；〈啟示錄〉，第7章，第1節、第8章，第2節。伊斯蘭教的神仙觀，參見王岱輿：《正教真詮》，頁69-72。

¹³⁹ 楊岫：《知本提綱》，卷3上〈帥形章〉，頁2a。

¹⁴⁰ 例見〔清〕許三禮：〈三補憾〉，《天中許子政學合一集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年《四庫全書存目叢書·子部》第165冊，影印清康熙刻本），總頁706-707。

¹⁴¹ 〔清〕王嗣槐：〈太極圖說生死論〉，《太極圖說論》（《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，影印清康熙三十五年刻本），卷2，頁2b、〈太極圖說鬼神論〉，同上書，卷2，頁19a-b。

磨滅¹⁴²。既然性本帝靈，乃純一神體，毫無物蔽與不善，應為全身之主宰，完美的性、形關係應如此：

是以元體立而著形有主，俾五官百骸皆盡其職。性主明而造化自晰，使倫業事物各得其序。制御不紊於一身，兩體聯貫於同氣。¹⁴³

若形不能受性之管轄而欲望叢生，將會導致性困囿迷¹⁴⁴。楊岫把罪惡的問題歸因於形之氣質易受物蔽而生欲¹⁴⁵，但基本上，楊岫相信人的靈性具有統帥全身的能力，並強調人之元靈雖源於上帝，卻不受制於上帝，念起念滅，皆有自主之權¹⁴⁶。

性作為五本之一，其統帥的原則亦本於帝之四命，表現為「正念」、「力學」、「矯偏」、「糾過」四功¹⁴⁷，即所謂「正念立統帥之主宰；力學明性形之至道；矯偏適中，制形情之私欲；糾過刻責，修自新之階梯」¹⁴⁸。人念本於帝念，故如同上帝的意念帥理氣以成造化，操萬物生成消毀之柄，人念亦帥形氣以著吉凶，亦即人之意念主宰著一切殃祥禍福之生成消毀¹⁴⁹。楊岫非常強調人之意念要默接帝念，即明白上帝的旨意。他又進一步強調，而畏、望是正念之大要，認為人若能真正畏憚（敬）上帝，並對陟降上帝左右的終極福境有所盼望，必能使自己的念頭歸正，遵行帝命¹⁵⁰。他又說，力學首重窮理，窮理主要為明白上帝之道，故人必須盡思悟之能，資講問之益，詳究兩間之理，以誠修四業、五倫。

矯偏與糾過的主要目的是為防止人因氣質之偏而迷惑本性。楊岫有一套統合人之五臟、五常及身體與精神相關活動的理論（參見表二）。矯偏與糾過是從身體、行為、意念各方面，克制並矯正負面的思緒與行為。值得特別說明的是，楊岫強調人要「日對越於帝君，修省正念。時警惕於神察，改過自新」。若察覺自己念慮隱疚時，應長跪帝、君前以自罰，至於言動之間明顯的過錯，

¹⁴² 參見楊岫：《知本提綱》，卷3上〈帥形章〉，頁2a-3a。

¹⁴³ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁4a。

¹⁴⁴ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁9a。

¹⁴⁵ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁9a-10a。

¹⁴⁶ 「自主之權」是楊岫所用之語，類似自由意志的概念。同前註，卷1〈一本帥元〉，頁34a、42a。

¹⁴⁷ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁11b。

¹⁴⁸ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁11b-12a。

¹⁴⁹ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁12b。

¹⁵⁰ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁14b-15a。

則要坦誠向親、師認錯¹⁵¹。這種自省與懺悔的行動，同樣具有明清中國本土文化與外來宗教的混雜元素。

2. 貫通生死的生命奧旨

楊岫之學有貫通生死，闡明生命奧旨的意涵，具有鮮明的宗教色彩¹⁵²。他明確指出人生命的源頭與最終歸宿都在上帝，不斷述說為學首務在知三序，通神明之理，並具有教化啟蒙庶眾的熱忱。在這點上，楊岫之學與中國伊斯蘭教和天主教都更接近，均宣講超越今生財利富貴，追求永生的信息，雖然這樣的思想也同時有著中國儒學發展的脈絡可尋¹⁵³。《知本提綱》的註者鄭世鐸也談到自己對生命意義追求的經歷，他說自己曾懷著「深有不甘朽滅之想」到處尋求，最後受到楊岫的開導才找到答案，也因此投入《知本提綱》的註解工作¹⁵⁴。可見追求「永恆不朽的生命」是《知本提綱》著作的重要目的。

楊岫如何構思生命的意義？死生幽明之間又如何貫通？他認為每個人都受命於上帝，各人有自己的命定¹⁵⁵，而且每個人都可以靠著天賦的性靈，得知上帝賦予自己的命定（知天命）。他說：「人生有為性具知命之靈。命即上帝之勅書，性為奉命之臣子，順命則自盡其職，違命則自絕其本。」¹⁵⁶人既知天命後，就應該要像臣事君，子事父一般地順命盡職；若能如此，最終便能復歸上帝闕庭。因此，「明性道」是楊岫學問的核心，因為只有性道明，歸宿之途才能正。他說：

帝道明，則生人之本得；性道明，則歸宿之途正。性為帝子，宜推恩於降

¹⁵¹ 同前註，卷3上〈帥形章〉，頁32a-b。

¹⁵² 他批評那些認為人死後靈魂消散者，是使人「生無宗向，死無歸宿」，以致肆無忌憚。見同前註，卷首，源流頁2a-b。

¹⁵³ 同前註，卷首，源流頁8b。例如，晚明陳龍正說：「聖人生無他事，小心翼翼，昭事上帝而已。其沒也，在帝左右，歸平生之所通。」楊岫所云即與此有類似之處。〔明〕陳龍正：《幾亭全書》（東京：高橋情報，1993年影印日本內閣文庫藏康熙四年刊本），卷3，頁4a。關於此的討論，參見拙作：〈明清儒學關於個體不朽、死後想像、祭祀原理之論述〉，二〇一二年六月二十至二十二日臺北中央研究院「第四屆國際漢學會議」發表之論文。

¹⁵⁴ 鄭世鐸：〈後跋〉，《知本提綱》，卷末，鄭跋頁14b。

¹⁵⁵ 鄭世鐸：「生人各受上帝之命，身入人世，遞相傳衍，以承繼帝道於無窮。」楊岫：「受命有尊卑，因而統帥有等差。」同前註，卷3上〈帥形章〉，頁1b、卷10〈感應章〉，頁4a。

¹⁵⁶ 同前註，卷2下〈順命章〉，頁1b。

衷；帝乃性原，必盡道於事祝。聖主□王，莫不事帝如父；普天率土，實皆同道合符。陟降左右，千聖盡宗復命之神。追遠報功，萬國共證不朽之性。¹⁵⁷

又說：

立身先正趨向，躬修首重昭事。正向務在認帝，昭事貴於明性。知帝則知生有所自，立身不期而自正。知性則知卒有所歸，躬修不勉而自力。¹⁵⁸

以上均強調為學首務在認識上帝，人要知道生命的最終歸宿，才能走在正途。

關於人生命的最終歸宿，楊岫說道：

上帝降衷，生人受五常之命。兩間分統，二恩錫念化之權。命為職守，領賦總歸於全仁。權以盡職，分卑自主乎理氣。受命必復，躬修還其原賦。修悖不同，錫權因有予奪。予則念化自如，奪則囿迷無主。¹⁵⁹

人人稟受帝命，最終必要按其在世的表現接受檢驗。能夠忠順帝命，修業盡倫而全仁者，不僅在世蒙福，死後亦能回歸闕庭，永享元福之樂，此即所謂「著毀元還，明命恭復於闕庭；眷降恩沛，錫權神化於本靈」¹⁶⁰。至於悖命而廢職棄仁者，結局並非如草木腐朽而已，其性靈更要永遠受到欲囿之苦。楊岫說：

囿有困形困性之別，苦有有形無形之分。有形之苦，外來而形受，性主其中，即損形而易過。無形之苦，内生而性受，形安於外，雖毀形而難消。¹⁶¹

人死後，形體消散，無形體之苦可言，但元靈之性不滅，故不能全仁復命者，其靈要永受欲囿之苦。楊岫表示，與短暫人生相比，這永苦更是人應該留意而極力避免的：「百年如暫，利害不過瞬息。欲習本衷，囿迷遂無底止。」¹⁶²明清儒學論述中，雖有許多強調當世修德（如聖賢）能使人臻於不朽的討論，但多認為愚凡者死後將與草木同腐朽，很少人言及性靈將永遠受苦的刑罰¹⁶³。

另外，楊岫也相信人的一切意念與行為都在上帝監臨之中，更具體地說，

¹⁵⁷ 同前註，卷2上〈事帝章〉，頁22a-23a。

¹⁵⁸ 同前註，卷2上〈事帝章〉，頁1a-2a。

¹⁵⁹ 同前註，卷9之3〈復命章〉，頁1a-2b。

¹⁶⁰ 同前註，卷9之3〈復命章〉，頁5a。

¹⁶¹ 同前註，卷9之4〈欲囿章〉，頁5b-6b。

¹⁶² 同前註，卷9之4〈欲囿章〉，頁7b。

¹⁶³ 參見拙作：〈明清儒學關於個體不朽、死後想像、祭祀原理之論述〉；拙作：〈從儒釋耶三教會遇的背景閱讀謝文滄〉，《新史學》第23卷第1期（2012年3月），頁105-158。

是在上帝所差派的鬼神監臨之中。這套嚴密的監察系統既是賞罰絕對公義的保證，也是明確貫通死生幽明、元世與著世的機制¹⁶⁴。他說人從五端發出的善念，通常是上帝鬼神的啟示，故當付諸實行而莫問；但形氣之欲常使人產生邪曲意念，則應立即剪除。簡言之，楊岫相信人若精思，必能知道上帝之命，而吉凶休咎之關鍵，就在是否能順從帝命與剪除欲念¹⁶⁵。雖然楊岫也說事勢變化多端複雜，人之內在意念殊難判定，加上事有大小輕重，報應有遲速久暫之別，故賞罰之事一般人極難測度¹⁶⁶，但是，他仍堅信這套機制在上帝命令與鬼神執法下是完美無誤的。他說：

惟帝鑒不爽，量順逆以降命；兼鬼神無欲，執理律而稱施。大君著其權，命本一貫；官吏持其法，律無二致。條理爰別於氣機，禍福不越乎明暗。吉凶有自，帝命既非偏私；變化由人，鬼神更無錯誤。¹⁶⁷

禍福原非泛遭，明暗更無疎漏，詳推吉凶之由來，自知倫常之關重。¹⁶⁸

綜上所論，楊岫在《知本提綱》所要傳達的最重要訊息，並不僅在農桑或養生之學，也不僅是家庭、學校的祭祀之禮或教育之責，而是關乎人生命終極價值的信仰，是欲教導領引眾人追求不朽的生命。他不斷向人說明生命有其尊貴的本源與命定，生命並不終結於肉體的消亡，而有一永恆的歸宿，故人需要洞察貫通死生幽明的奧秘。因此，人觀在楊岫思想中具有重要意義，因為人性稟賦帝靈，是引人洞悉生命奧旨的鑰匙。人透過思悟，可以全然領受上帝的心意，唯有明白帝命，方能順命而活。此不僅關係楊岫的修養工夫與教化的內容，也是他高度肯定人之價值的主因，他明確宣稱：所有的人，包括殘廢、隸吏、奴僕，受造同樣尊貴，均具有「帝子」的尊貴身分。

（三）雜糅他教的創新思想

楊岫思想雖與天主教有相近處，但也存在著鮮明的差異，若我們將楊岫思

¹⁶⁴ 關於中國晚明以降，愈來愈多士人相信上帝監臨與善惡果報等觀念，見吳震：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺大出版中心，2009年），第8章。

¹⁶⁵ 楊岫：「迎機而起，應念而作，順定命而凶可化吉。既啓而昧，已明而暗，違定命而吉終成凶。休咎端在乎此，殃祥盡基於斯。」楊岫：《知本提綱》，卷2下〈順命章〉，頁17b。

¹⁶⁶ 參見同前註，卷10〈感應章〉，頁7b。

¹⁶⁷ 同前註，卷2下〈順命章〉，頁18b-19a。

¹⁶⁸ 同前註，卷8之1〈明倫章〉，頁3a。

想與《中國圖說》所載晚明傳入中國的天主教聖規概要做比較，便可以清楚看見兩者之異同。無論上帝觀、創造論、靈魂三品觀，形滅而靈魂不朽，死後靈魂接受上帝公正審判，以及良善的靈魂要升到天庭永享福樂，惡人的靈魂要下地獄永受懲罰，均顯示兩者相近的看法¹⁶⁹。強調人要認識上帝並遵行上帝的教導與法則，要知道自己生命的起源與最終歸宿，並看清通往天堂的路徑，楊屾的教化亦與天主教的宣教內容十分接近。然而，楊屾的思想沒有原罪、洗禮、耶穌、救恩、十誡等天主教核心教義，此即明顯與天主教不同。相較而言，楊屾思想的基本架構實更接近中國伊斯蘭教，除了伊斯蘭教與基督宗教相同的思想來源外，伊斯蘭教沒有原罪觀，強調兩世並重的思想架構，均與楊屾更接近。楊屾使用的某些語詞也顯出與中國伊斯蘭教的親似性，如他一再強調的「始」、「中」、「卒」三序，也見於晚明梁以浚《正教真詮·敘》中，而較少見於天主教文獻¹⁷⁰。儘管如此，楊屾應該不是伊斯蘭信徒，因為我們從他的著作看不到真主、真一等重要的宗教語彙，未言及《古蘭經》，也看不到關於伊斯蘭教重要的功課「五功」之教導與實踐¹⁷¹，而且他的畜牧業包括養豬，與伊斯蘭教的禁令不符。楊屾自己也表達了尊崇中國先秦儒家經典與制度的態度，晚清劉光蕘在闡釋其學時，雖承認楊屾受到督基宗教的影響，卻也極力強調其學本諸儒家經典，昭事上帝是中國本有之教¹⁷²。

以下討論楊屾如何構想人間世與上帝元世的關係，以及人死後進入永恆樂境或苦境的判準。

1. 著世乃神國之彰顯，五倫為升天之階梯

楊屾思想沒有原罪觀，人類沒有墮落，仍保有起初受造的尊榮形像，也沒有因犯罪而導致與上帝隔絕，故不需要上帝的恩寵 (grace) 與救贖，此與天主教的人觀及救贖論形成根本的差異。《知本提綱》雖論及情欲會迷囿性靈，不過蒙蔽只是一時，並沒有本質地破壞或污染人性，故只要人願意，人可以（也

¹⁶⁹ 阿塔納修斯·基歇爾著，張西平等譯：《中國圖說》（鄭州：大象出版社，2010年），頁230-243。

¹⁷⁰ 〔清〕梁以浚：〈敘〉，收入王岱輿：《正教真詮》，頁2-4。

¹⁷¹ 五功指念、禮、齋、天課、朝覲。即信仰的表白、一日五次禮拜安、守齋戒、施濟貧困、平生至少一次朝覲天房。見勉維霖主編：《中國回族伊斯蘭宗教制度概論》（銀川：寧夏人民出版社，1997年），頁31-52。

¹⁷² 劉光蕘：《修齊直指評》，頁32a-33a。

只能夠)靠著自修去人欲,復本性,保有與上帝心意相通的管道。人性本乎帝靈,楊岫又稱其為「帝子」¹⁷³,父子(天人)心意相感通是自然的,此與儒學認為人能知天、事天相近¹⁷⁴,也與沒有原罪觀的伊斯教較接近。簡言之,人靠著自己的本性便足以思悟帝命,上通神明。

楊岫明確指出人死後有兩種歸宿:或復命闕庭永享福樂,或下降欲囿永受苦楚。此雖近似天主教與伊斯蘭教,但仍有不同,二教都有肉身復活的概念,楊岫沒有,他認為人的形軀終究要隨著死亡而永遠消散,性卻因稟帝靈而將永遠長存,故末後的審判也只針對人的性靈進行審判。至於審判與賞罰的最終判準,天主教訴諸耶穌在十字架上的犧牲,神恩典的救贖;伊斯蘭教訴諸對真主的信仰與善行。楊岫則更接近中國傳統惠迪吉,從逆凶的觀念,主要以符合人倫的道德行為作為審判之標準。他說:

夫上帝統五常之道,五常著氣為五行,生人依五行之體,五行著理為五倫。理氣總合為一本,倫常互貫為帝命,念慮復聯於帝衷,理氣仍符於鬼神,散殊周於萬類,協和同於天地。生成消毀,變化皆由五行;禍福休咎,感應盡出五倫。¹⁷⁵

五倫一仁,交修自達天闕。倘一倫之有虧,即復命之無由。復命功在全仁,仁為通帝之血脈;全仁功在盡倫,倫實復命之階梯。¹⁷⁶

對楊岫而言,五倫、五常源於上帝,是不可移易的真理。「盡倫全常者,順道而吉;悖倫廢常者,逆道而凶」是上帝規定的律則,不能改變。因此,盡倫全常也是人能夠歸闕復命,陟降上帝左右的關鍵;鬼神在執行帝命以施賞罰時,也主要是依倫常為法則,即所謂「鬼神質臨,權衡仍準於倫常」¹⁷⁷。換言之,楊岫認為人永生的下場完全取決於他在世的道德表現,尤其是儒家具體規範人際關係的五倫,除此以外皆被認為是「異端邪教,空幻欺人」¹⁷⁸。此想法當然有中國本土思想的淵源,例如「惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百

¹⁷³ 楊岫:《知本提綱》,卷2上〈事帝章〉,頁22a。

¹⁷⁴ 例如陳龍正:「萬物隨天地之氣,惟人能順天地之性。」「天地以人為心。天子一動念而萬民吉凶焉,故天立應;聖人為生民立命者也,故與天合焉。」陳龍正:《幾亭全書》,卷1,頁2a、卷2,頁4b。

¹⁷⁵ 楊岫:《知本提綱》,卷8之1〈明倫章〉,頁3b-4a。

¹⁷⁶ 同前註,卷8之1〈明倫章〉,頁9b-10a。

¹⁷⁷ 同前註,卷8之1〈明倫章〉,頁5b。

¹⁷⁸ 見劉光黃:《修齊直指評》,頁15a齊俸註。

殃」或「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子脩之吉，小人悖之凶」¹⁷⁹。這種天按照人行為施行賞罰的思想根深柢固烙印在中國人的心靈，關於此，吳震在《明末清初勸善運動思想研究》書中有詳細討論，李隆獻研究鬼靈復仇事例之文亦有說明¹⁸⁰。而這樣的想法也為某些十七世紀的中國天主教徒所接受，梅歐金 (Eugenio Menegon) 研究閩東天主教徒指出，郭邦雍 (ca. 1582-1649) 對死去祖先的想像，便是因道德成就而能陞降上帝左右¹⁸¹。

另外，天主教和伊斯蘭教都認為現今世界不完美，兩教都有末世論，都強調末日的到來很突然，在那時間的終點，上帝之國才會降臨，並進行終末審判，這樣的思想也提供宗教批判現世制度的理據。在楊岫的思想體系中，人間世界沒有因罪而敗壞，現世體制也無需被質疑，也沒有末世論。楊岫把世間一切規範與制度提升到帝命的高度，作為元世（上帝國度）的具體彰顯，人間著世本身即具有正當性與完美性。因此，他相信只要君王治理得當，這個世界便可永續存在。楊岫這種高揚人性，肯定現世，尊崇君王，以儒家五倫為標準的秩序觀，均更接近儒學。

楊岫這樣的思想架構，也讓他筆下的上帝缺乏對人間著世的主宰力¹⁸²。儘管他一再強調上帝是著世的主宰，然而在他的思想體系中，上帝實無插手的餘

¹⁷⁹ 屈萬里：《尚書釋義》（臺北：中國文化大學出版部，1980年），頁236；陳榮捷：《近思錄詳註集評》，卷1，頁1。天主教信徒亦引此說明天主必施賞罰，例見〔清〕朱宗元：《拯世略說》（合肥：黃山書社，2005年《東傳福音》第5冊），頁46（總頁274）。

¹⁸⁰ 李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，《文與哲》第16期（2010年6月），頁139-202。

¹⁸¹ 當時部分傳教士也持教會之外有救贖的想法，如未聽聞福音的人，可能因德性獲救贖。Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2009), pp. 272-273。朱宗元也說，未聞教之成人君子有可能被錄於永賞之列。見朱宗元：《拯世略說》，頁40（總頁272）。

¹⁸² Charles Taylor 說到西方十七、十八世紀重理性的時代，基督教神學的上帝觀也出現變化，上帝仍是創造者，給人理性、主宰最後審判，但不干預人世。這樣的上帝觀與楊岫頗類似，兩者雖無直接影響關係，但我們知道儒學曾經受到十八世紀歐洲啟蒙思想家的欣賞，主要與當時人文主義抬頭有關；在中國，楊岫則以具高度人文主義的儒學為底蘊，吸收外來宗教觀念，重新詮釋傳統經典，得出類似的上帝觀。Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), ch. 6.

地，因為一切秩序與法則都已頒布清楚，甚至人間的政治組織，權力分配，倫常法則都是不可移易的命定，沒有改變或質疑的可能¹⁸³。他的學說一方面為我們呈現出一種層層符應，秩序井然，無有爽差的景象，從帝命到鬼神差役，從人性到人的自由意志，吉凶禍福報應不爽，人之命運操之在己，無可推諉。但另一方面，這個秩序系統卻也格外僵硬而機械化，人的能力、地位與職分都出於上帝的命定，世上的政權也出於帝命，人只能接受和服從，按著既定的社會要求「順命而活」，盡君命更是盡帝命的前提¹⁸⁴。因此，現實社會種種不合理的制度、不平等的關係都可能藉由「帝命」獲得不可動搖的合理性，人們毫無質疑或反抗的理據。

造成這種影響的理由之一是，楊岫學說缺乏任何質疑現有體制、反結構的精神樣態。沒有質疑，沒有弔詭，故也失去超越的可能性。此又與他學說的基本精神有關，他思想中的「上帝」或「天人關係」之所以如此清楚，主要因為他是以「因著推元，本元符著」的原則推論出來的心得。換言之，他是從人間君王的威嚴與治理，想像上帝的規模：

理雖微而事則彰，道即隱而物則顯。欲詳帝道之奧旨，細推人世之由來。精察君極之治理，方知帝道之有據。一知無所不知，一錯無所不錯。以大君九重之居，推見帝體之尊嚴；以設官命職之等，推見鬼神之分察。封拜之榮，可推其恩錫；刑罰之辱，可推其譴責。陰陽兩間，同秉造化之權；帝君一本，互理陰陽之道。¹⁸⁵

楊岫承認他對上帝的認識是自己閱讀與苦思的心得，他主要以現世制度去推想上帝元世的一切。也唯有如此，才能保證「本元符著」。因此，我們可以說，楊岫是以理論塑造出一元上帝，用以保證儒家君權與五倫秩序的有效性。在他的學說和信仰裏，唯有順服人間在上掌權者的順民，唯有完全符合政治與社會標準的良民，才可能復命闕庭。上帝的國度（元世）更多為人間既定秩序背書，並不賦予人批判現實的權柄。

2. 儒學庶民化與宗教化的表現

¹⁸³ 楊岫的上帝觀類似基督教神學中，相信上帝完成祂的完美創造之後，就不再插手的看法。

¹⁸⁴ 楊岫：「君命復，則帝命亦復。君命隕，則帝命亦隕。……盡君命，即所以盡帝命，功立於人世，福永於神天。」楊岫：《知本提綱》，卷9之3〈復命章〉，頁4a-b。

¹⁸⁵ 同前註，卷2上〈事帝章〉，頁13a-15a。

楊岫將《知本提綱》定位為蒙書，所預設的讀者包括婦女、兒童及一切識字的庶眾。《知本提綱》的內容也確實包含一般百姓日常生活經濟與教化的層面，所傳講的無論性靈不死，死後審判，上帝庭享永樂，下欲囿受永苦等，也都無分男女老幼或社會階層。因此，楊岫之學比傳統儒學更具庶民化的傾向，也賦予所有人追求生命終極價值的機會。他所構想的社會教化機制，也相應體現這種庶民化與宗教化的學說內容。

近世中國最具社會性與庶民化的儒學教化工作，除了社學和鄉約外，主要還靠家庭承擔，尤其是家庭內的家禮與教化活動。在儒家家禮的祭祀原則中，基本上以血脈相連、同氣相通為感格的原理；子孫對祖先的祭祀雖具有連結生死，貫通幽明的作用，但目的並不在於追求祭祀者個人的生命不朽，更多是家族的傳延。另外，某些近世儒者則將個人性體不朽、神靈不散的概念，與永恆的道體聯繫，主張人通過自身的道德修養，可能達到與道體和眾聖賢相通的境界。但這樣的不朽觀有相當侷限性，只有少數道德成就媲美聖賢者才能達到，其他人最終都要如草木一般腐朽消亡¹⁸⁶。換言之，傳統儒學並沒有清楚為庶眾全體，指出一條通向個人性靈不朽的途徑。但楊岫不同，他的學說明確具有一種不分賢愚，相信眾生不朽的觀念，也確實為男女庶眾指陳一條生命終極歸屬的途徑，故更具庶民宗教的特色。

除了思想內涵的庶民色彩外，楊岫對於教化落實的構想亦然。他不僅讓家庭和學校兩大教化系統，共同輔佐君權以推行治化，他也很重視地方社會性的教化工作。他認為以官教民的效果，不如以民教民，故地方上選拔鄉正、社長、保長、保甲，均是有關教化推行的重要工作。而透過家庭、學校與地方，他所設計的教化機制也涵括了社會中的所有人。從其規畫，我們也看到所有教化系統，都秉持同一原則：均指向以敬拜上帝，使人認識上帝之道為最優先的目標，並都融合敬拜儀式與講教功能。以下先看楊岫對地方教化的主張：

每朔望應集合六民，要求大家息了工作，一起來聚會。會中除了有肅恭向帝、君、先聖祝拜的儀式，還有向民眾講明道統的講教活動。講教的內容則是：

¹⁸⁶ 例見謝文滂：《謝程山集》，收入（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年《四庫全書存目叢書·集部》第209冊，影印清道光三十年[1850]刻本），卷3，頁3a-b、卷4，頁35a。亦參見程海霞：〈晚明江右士人王塘南「全歸」思想探析〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版）2010年第4期，頁23-30。

首推帝君分統，性形互宰之道。次詳修業盡倫，元靈復命之理。道推帝君，先明畏敬以立身；理詳復命，更知望愛以加功。演儀禮揖讓之容，檢身窒欲；習音樂歌咏之節，致和淑性。歲計講聽數日，全仁各獲元福。¹⁸⁷

這個朔望舉行的聚會，參加者是全體庶民（不包括女性），甚至殘廢之民也要參加¹⁸⁸。聚會中的教導主要是為民眾講明三序之理，使其明白帝君分統之權及復命享福之盼望，期使庶眾能知敬畏，能修業盡倫以至仁¹⁸⁹。這個活動既似中國鄉約，又與宗教禮拜儀式相似¹⁹⁰。

從教義與教化落實的包容性而言，楊岫確實為廣大眾生提供了一條儒學式的宗教追求之路，且以上帝命定與終末審判為保證，在日常生活中實踐五倫與五常之德，則是人接受終末審判的標準。楊岫要人順服地接受自己的處境，並從其中看出上帝對自己的命定，然後竭力地活出自己當盡的職分。楊岫之學沒有提供任何挑戰今世社會身分差異、資源不均或為政者濫權的理據；不過他也說，在永恆的靈魂國度裏，現世的社會身分並不重要，公義與平等終將彰顯：「官民男女，復命即為肖子；富貴貧賤，棄命均同亡臣。」¹⁹¹

三、結論

本文主要根據《知本提綱》討論楊岫的思想，他的上帝觀、人性論、個體性靈魂不朽、死後靈魂接受審判，以及類似天堂與地獄的概念等，雖然也有中國本土的淵源，但也吸收了外來宗教的思想成分，形成一種以儒學為基調，卻又比傳統儒學更具普遍庶民性與宗教意涵的新思想內容。不僅如此，楊岫更試圖將人間一切事物秩序與價值體系，都安放在他這套思想大架構中。君王是上帝授權統管地上萬有的統帥，他應以禮樂教化人民，發展農工以養民，並確實統御兵、刑二權，防惡定亂。家庭和學校是兩個輔佐君王治理的重要場域，故親、師是遞分君權以施行教養和戒懲的兩大領袖。君、親、師三者的權力與治

¹⁸⁷ 楊岫：《知本提綱》，卷4〈帥著章〉，頁23a。

¹⁸⁸ 同前註，卷4〈帥著章〉，頁22a-b。

¹⁸⁹ 詳細說解，見同前註，卷4〈帥著章〉，頁23b-24a。

¹⁹⁰ 不僅要求民眾罷工與會，會中先拜祝帝、君，與基督教安息以禮拜上帝相近，講教的内容，以及取基督教「信」、「望」、「愛」之「望」、「愛」二者，亦有類似之處。

¹⁹¹ 楊岫：《知本提綱》，卷9之3〈復命章〉，頁7a。

理原則都來自上帝，共同擔負著順帝命以教化、治理天下的重責，而他們教化的首要宗旨，則是引導人認識上帝之命並謹切遵行。

楊岫思想雖具有明顯的希伯來宗教一神論的色彩，但也有明顯的差異。他沒有原罪觀，沒有基督或上帝恩典救贖的想法，沒有以神國價值批判現世的向度，沒有現世毀滅或更新的末世論，也沒有強調信仰與誦經的重要。現世政權及一切事物秩序就是上帝創造與命定的實然彰顯，君王是上帝的全權代理人，故人只有順服地上君王及其所規畫的制度，在現實人際關係中盡力活出自己的職分，最終每個人都要在以五倫所代表的道德標準下受檢驗。因此，楊岫之學在重視追求超越現世之永恆價值的同時，又強烈規範著每個人的角色與職分，也限制人的行動力，人沒有任何質疑或要求改變現況的權力。雖然他一再強調上帝是一切的主宰，然而在其秩序井然、毫無爽差的神、人世界圖象中，上帝其實是無能而被動的，只成為地上君權與五倫秩序背書的理論源頭。

如果我們把楊岫的思想，與王啟元 (ca. 1559-?) 的《清署經談》略作比較，可以發現一些明顯的異同¹⁹²。兩人同樣與希伯來宗教思想有交涉¹⁹³，均具有位格的上帝觀，以及某種先天與後天符應合一的觀點¹⁹⁴，同樣藉君權神授以強化皇權¹⁹⁵，在五倫中高舉君臣、父子、師友為主要三倫¹⁹⁶，也同樣強調儒家綱常不可移易的真理性，並拒斥釋、道二氏¹⁹⁷。然而，王啟元更多以君王政教體制為主要考量，主張只有天子可以尊天¹⁹⁸，他的孔教論並不特別關注個人生死的問題，不僅沒有對死後情狀的描述，沒有終末審判，也不涉及廣大庶眾，故不像楊岫之學有庶民宗教的性格。

最後，根據鐘鳴旦 (Nicolas Standaert, SJ) 對天主教徒嚴謨 (1709 貢生)

¹⁹² 關於王啟元思想，見陳受頤：〈三百年前的建立孔教論——跋王啟元的《清署經談》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第6本第2分（1936年6月），頁133-162；吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，頁461-470。

¹⁹³ 王啟元明顯反對天主教，尤其耶穌降生說。見〔明〕王啟元：《清署經談》（明天啓三年序刊本，中央研究院傅斯年圖書館善本書室藏），卷5〈天主公論篇〉，頁43a-47b。

¹⁹⁴ 王啟元說天有二局，一為天地自生之局，上帝握天地之大權；一為天地生物之局，即天地創生萬有。他以上帝為至精至神，無形，天之自生者亦兼鬼神而言，均與楊岫元世與著世之別相似。見同前註，卷2〈上帝統天篇〉，頁5a-9a。

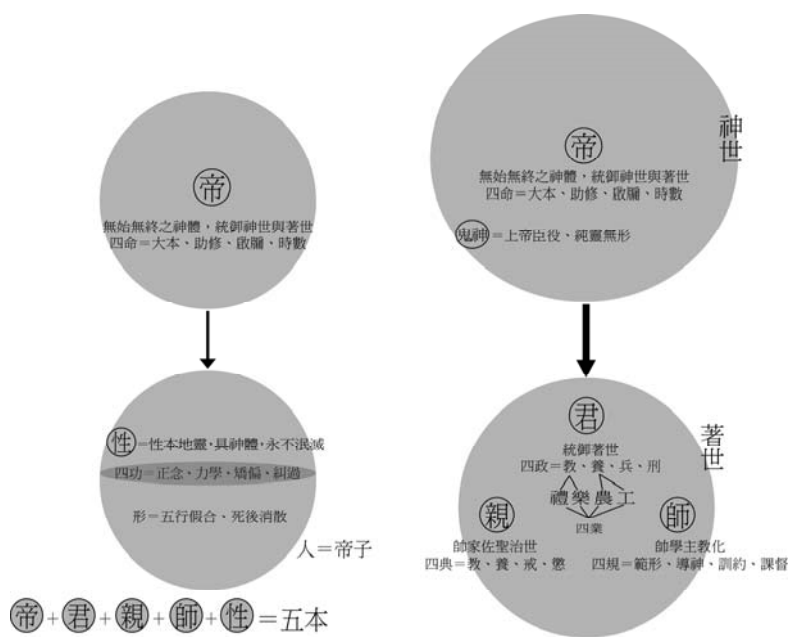
¹⁹⁵ 王啟元主張儒者之道，惟以天子為宗，政教一出於天子。見同前註，卷3〈聖真統壹篇〉，〈聖教尊周篇〉，頁8a-10b。

¹⁹⁶ 同前註，卷2〈聖定天局篇〉，頁10a-14a。

¹⁹⁷ 同前註，卷3〈聖教綱常篇〉，頁16a-19a。

¹⁹⁸ 同前註，卷3〈天子御天篇〉，頁1a-b。

的研究，我們若將其與楊岫比較，也可得到一些有意義的參照。楊岫對於上帝特性的描述與嚴謨頗接近，兩者都反映出當時傳教士以士林神學為主的認知，例如楊岫指出上帝的屬性為至尊無對、無始無終、純神無形、創造萬物、統管萬有、無所不在、靈明威權、至仁至義、好善惡惡、賞善罰惡，此均與嚴謨及利瑪竇的描述相近¹⁹⁹。楊岫和嚴謨一樣，他們所構想的「天（帝）一人」關係都同時具有可畏與可親的雙重面向。上帝是可畏的，因此人應懷著敬畏之心，戰兢敬謹地順服帝命。上帝是可親的，嚴謨和楊岫都同樣構想著每個個人能夠（應該）與上帝（天）發生親密的關係²⁰⁰。對楊岫而言，不僅上帝的命定臨到世上每個人，無論貧窮富足，不分男女老少，每個人都要明白上帝對自己的命定，並努力持守實踐，而且最終必須自己單獨面對上帝的審判，決定自己靈魂的永恆歸宿。在日常生活中，每個人也都能夠敬拜上帝，向上帝懺悔。這些有關上帝與個人生命親密關係的想像與教導，都為中國儒學注入新的思想與精神面貌。



圖三 楊岫思想圖解

¹⁹⁹ 鐘鳴旦著，何麗霞譯：《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》，頁 59-62。

²⁰⁰ 同前註，第 10-11 章。

表一 楊岫《知本提綱》名詞表（據《知本提綱》製）

語詞	涵義
元體	先天純一之神，無毀還之理。
著體	後天假合之形，有從化之機。造化既成之後，天地奠位，人物顯跡，是謂著體人世。
一本	上帝，為統帥元體，主宰造化之大本。
一元神世	人物先天之原本。
兩間	元世（神世）、著世。
鬼神	陰陽之知靈，上帝之臣役。
兩曜	日、月。
三序	始有自來、中有自為、卒有所歸。
三本	君、親、師。
三性	生性、覺性、靈性。
三病	七氣之病（生性）、食色勞逸之病（覺性）、七精之病（靈性）。
三教	胎教、嬰教、童教。
三罪（父母失教）	囿迷上帝之衷靈、流蕩大君之生齒、敗壞祖考之嗣續。
四有	天、地、水、火。四有之體，至純不雜。
四精	四有之元精。四有各輸具元精復合為一氣，居於四者之中，是為氣域。
四命	大本、助修、啟牖、時數。
四功	正念、力學、矯偏、糾過。
四政	教、養、兵、刑
四業	農、工、禮、樂
四典	教、養、戒、懲
四規	範形、導神、訓約、課督
農之四綱	耕、桑、樹、畜。
工之四綱	身工（耕織針廚釀醫商御）、物工（金木土石水火獸珠）、事工（書數兵刑）、色工（染彩、繪畫）。
四克	寡嗜欲、收放心、戒貪博、平意氣
四域	色、酒、財、氣。
四惡	賭、盜、奸、淫。
婦之四職	孝事舅姑，能得歡心；慈育子女，各有成立；勤理蠶織，衣被不乏；精造飲食，烹調合宜。
五星	辰、白、熒、歲、填。

五臟（五官）	肺、心、肝、脾、腎。肝統精為冢宰元臣，兼領四臟。
五腑	大腸為肺之腑；小腸為心之腑；膽為肝之腑；胃為脾之腑；膀胱為腎之腑。
五常	仁、禮、智、義、信。
五端之情	慈愛、肅恭、謙遜、容讓、肫誠。
五行（五純）	氣、天、地、水、火。
五倫	君臣、父子、師友、兄弟、夫婦。
五綱	國禮、家禮、鄉禮、室禮、身禮。
五本	帝、性、君、親、師。
五要	誠、謙、問、思、勤。
五廢	聾、瞽、啞、癱、攣。
五師	始師（首倡道統之師）、宗師（師之宗徒，繼為通學之師）、世師（師之子孫，宗師推立以司學舍）、支師（宗徒之外，一切群徒各為分支之師）、本師（生徒受業之本師）。
五牲	牛、馬、驢、豬、羊之牝者也。
六民	士、農、工、商、兵、胥。
六弊	溺於文辭、牽於訓詁、惑於異端、不問、不習、不思。
七政	日、月、五星專司歲功之政。
七情	出於形，生於五內。 怒（肝）、喜（心）、恐（腎）、憂（脾）、悲（肝）、驚（膽）、欲（心包）。
七氣	生於五行。 風、火、暑、寒、燥、濕、厲。
七廢	自傲、自欺、自惰、自暴、自棄、自是、自畫。
物造八則	草、木、金、石、鳥、獸、蟲、魚八類。
婦之八行	恭以律身，莊雅不苟；謙以相夫，遜美不居；讓以處眾，安分不爭；誠以盡職，繁勞不辭；貞以居室，敬慎不失；潔以製服，污垢不染；巧以執事，針黹不感；默以謹言，是非不生。
十二科	政事、文學、天文、水利、農、工、禮、樂、兵、刑、醫、數。

表二 (據《知本提綱·帥形章》整理：

五臟	肝氣		心火		腎水		肺天		脾土	
五常	(失)仁		(失)禮		(失)智		(失)義		(失)信	
十圍	殘忍	忿怒	傲驕	貪吝	妄言	嗜淫	妒忌	怠惰	欺詐	食饕
十克	廣愛	平情	嚴格	廉惠	謹言	循貞	讓善	勤業	積誠	節食

楊岫《知本提綱》研究

——十八世紀儒學與外來宗教融合之例

呂妙芬

楊岫 (1699-1794) 號雙山，陝西興平縣人。他在歷史上主要以農桑專業被表揚與紀念。然而，楊岫的思想體系龐大，遠超出農桑之學的範圍。他吸收了天主教或伊斯蘭教的觀念，創造出自己獨特的思想。爲了說明楊岫有機會接觸天主教或伊斯蘭教，本文首先介紹明末清初陝西地區的伊斯蘭教與天主教的發展。接著，透過解讀楊岫的重要著作《知本提綱》說明他的思想系統，指出無論是人格上帝、創造論、人間秩序觀，或是對死後的想像，包括靈魂不朽、靈魂將依是否克盡倫職而接受賞罰，有類似天堂與地獄的觀念等，都顯示楊岫思想雜糅儒學與外來宗教的元素。最後，本文亦試圖比較楊岫思想與天主教及中國伊斯蘭教，說明楊岫固守儒學之處，並分析其學具有儒學庶民化與宗教化之意涵。

關鍵詞：楊岫 儒學 關學 天主教 中國伊斯蘭教

Yang Shen's *Zhiben tigang*: A Synthesis of Confucianism and "Foreign" Religions in the Eighteenth-Century China

LU Miaw-fen

Yang Shen (1699-1794) was a Shaanxi scholar renowned for his knowledge and achievements in sericulture, which also dominate the existing scholarship about him. Yang Shen's works, however, reveal much wider concerns beyond agriculture and demonstrate a highly inclusive system of thought that synthesized Confucianism and Christianity or Chinese Islam. To ascertain the availability of Christian and Islamic knowledge to Yang Shen, this paper first briefly discusses the history of Islam in China, especially in Shaanxi, and the development of Christian missions in Shaanxi during the early Qing.

It then proceeds to study Yang Shen's thought based on a close reading of his work *Zhiben tigang* (*An Outline of Knowledge of Essential Principles*). There is no modern reprint of *Zhiben tigang*. Even though it has been little noticed in modern scholarship, it represents significant elements of the intellectual tapestry of the eighteenth-century China. By focusing on *Zhiben tigang*, this paper elaborates on Yang Shen's ideas, including the creation of the universe by a personal God, the concept of personal soul, the similar principles between the invisible spiritual world and the concrete visible world, the ideal political and social orders, the duties of life, and the imagination of an afterlife. It also compares Yang Shen's thought with Christianity and Chinese Islam, expounds on the popular religious connotations in Yang's Confucian thought, and discusses both the innovations and limitations in Yang's thought in terms of personal salvation, gender equality, and political rights.

Keywords: Yang Shen Confucianism Guanxue (Guanzhong scholarship)
Zhiben tigang Christianity Chinese Islam

徵引書目

- 《天主教要》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 23 冊，臺北：台北利氏學社，2009 年。
- 王天根：〈西北出版中心味經刊書處與維新氛圍的媒介建構〉，《史學月刊》2009 年第 10 期，頁 36-46。
- 王廷相：《王廷相集》，北京：中華書局，1989 年。
- 王廷珪修，張元際纂：《興平縣志》，收入《中國方志叢書·華北地方》第 230 號，臺北：成文出版社，1969 年。
- 王岱輿：《正教真詮》，銀川：寧夏人民出版社，1988 年。
- 王雪：《基督教與陝西》，北京：中國社會科學出版社，2007 年。
- 王嗣槐：《太極圖說論》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第 1 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995 年。
- 王啟元：《清署經談》，明天啟三年序刊本，中央研究院傅斯年圖書館善本書室藏。
- 朱宗元：《拯世略說》，收入《東傳福音》第 5 冊，合肥：黃山書社，2005 年。
- 余英時：《現代儒學的回顧與展望》，北京：三聯書店，2004 年。
- 利瑪竇：《天主實義》，收入朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001 年。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺大出版中心，2009 年。
- 呂妙芬：〈明清儒學關於個體不朽、死後想像、祭祀原理之論述〉，臺北：中央研究院「第四屆國際漢學會議」發表之論文，2012 年 6 月 20-22 日。
- _____：〈從儒釋耶三教會遇的背景閱讀謝文滄〉，《新史學》第 23 卷第 1 期，2012 年 3 月，頁 105-158。
- 宋伯胤：《明涇陽王徵先生年譜》，西安：陝西師範大學出版社，2004 年。
- 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，上海：上海古籍出版社，1998 年。
- 李虎：〈論楊岫的農業情結〉，《安徽農業科學》2007 年第 13 期，頁 4054-4056。
- 李恩繼、文廉修，蔣湘南纂：《同州府志》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，《文與哲》第 16 期，2010 年 6 月，頁 139-202。
- 李鳳岐：〈關中農學家——楊岫〉，《農史研究》第 8 輯，1989 年，頁 101-103。
- 屈萬里：《尚書釋義》，臺北：中國文化大學出版部，1980 年。
- 林長寬：〈神賦女權——《古蘭經》之婦女觀〉，收入財團法人弘誓文教基金會編：《宗教文化與性別倫理》，臺北：法界出版社，2008 年。
- 阿塔納修斯·基歇爾著，張西平等譯：《中國圖說》，鄭州：大象出版社，2010 年。
- 勉維霖主編：《中國回族伊斯蘭宗教制度概論》，銀川：寧夏人民出版社，1997 年。
- 帥念祖：〈爾風廣義跋〉，收入楊岫：《爾風廣義》，《續修四庫全書》第 978 冊，上海：上海古

- 籍出版社，1997年。
- 唐彪：《人生必讀書》，清康熙五十三年序刊本，日本內閣文庫藏。
- 馬士年：〈伊斯蘭教在陝西的傳播發展與演變〉，收入寧夏哲學社會科學研究所編：《清代中國伊斯蘭教論集》，銀川：寧夏人民出版社，1981年。
- 馬堅譯：《古蘭經》，北京：中國社會科學出版社，1981年。
- 張亨：《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化實業公司，1997年。
- 張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年。
- 張載：《張載集》，北京：中華書局，1985年。
- 張聰賢修，董曾臣纂：《長安縣志》，收入《中國方志叢書·華北地方》第227號，臺北：成文出版社，1969年。
- 許三禮：《天中許子政學合一集》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第165冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 陳正奇：〈關中學人·布衣楊岫〉，《西安教育學院學報》1996年1期，頁50-52。
- 陳受頤：〈三百年前的建立孔教論——跋王啟元的《清署經談》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第6本第2分，1936年6月，頁133-162。
- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 陳龍正：《幾亭全書》，東京：高橋情報，1993年。
- 湯開健、劉清華：〈明清之際甘青地區天主教傳教活動鉤沉〉，《蘭州大學學報》（社會科學版），第35卷第5期，2007年9月，頁54-66。
- 程海霞：〈晚明江右士人王塘南「全歸」思想探析〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版）2010年4期，頁23-30。
- 黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：清華大學出版社，2005年。
- 楊岫：《幽風廣義》，收入《關中叢書》，臺北：藝文印書館，1970年。
- ____：《知本提綱》，乾隆十二年刻本，民國十二年補版印本，藏陝西師範大學圖書館。
- ____撰，鄭辟疆、鄭宗元校勘：《幽風廣義》，北京：農業出版社，1962年。
- 熊啟詠纂修：《建始縣志》，臺北：文成出版社，1975年。
- 蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，臺北：麥田出版，2004年。
- 劉光蕢：〈劉古愚先生總評〉，《修齊直指評》，收入《叢書集成·續編》第43冊，臺北：新文豐出版公司，1989年。
- ____：《煙霞草堂文集》，民國七年[1918]蘇州思過齋本，中央研究院郭廷以圖書館藏。
- 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，2005年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 鄧紅：《董仲舒思想研究》，臺北：文津出版社，2008年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。

- 謝文瀾：《謝程山集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第 209 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年。
- 鄭振華：〈伊斯蘭教與基督教在基本信仰上的分別〉，見 http://www.hkbm.org/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=176&Pid=10&Cid=31&Charset=big5_hkscs，檢索日期：2011 年 11 月 30 日。
- 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，臺北：世界書局，1982 年。
- 蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992 年。
- 鐘鳴旦著，何麗霞譯：《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》，臺北：光啟出版社，1998 年。
- 顧騷修，王賢輔等纂，《白河縣志》，收入《中國方志叢書·華北地方》第 277 號，臺北：成文出版社，1969 年。
- Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2009.
- Ong, Chang Woei. *Men of Letters Within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911*. Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2008.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Rowe, William. *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.