

# 佛教齋戒能否融入天主教？ ——以 1668 年「廣州會議」與聶仲遷的 報告為例

梅謙立

廣州中山大學哲學系教授

## 中文摘要

本文主要分析 1668 年傳教士在廣州的爭論，爭論內容關於是否允許皈依天主教者保持齋戒。這個爭論反映出了傳教士之間對佛教齋戒在中國社會裡角色的不同理解與他們的不同神學及傳教立場。

**關鍵詞：** 齋戒、天主教會、耶穌會、廣州會議

# Could Catholics adopt Buddhist vegetarianism? The Canton Conference and Adrien Grelon's report of 1688

Meynard, Thierry

Professor, Sun Yat-sen University, Guangzhou

---

## Abstract

This paper analyzes the controversy among Catholic missionaries in Guangzhou in 1668 about whether or not to allow Chinese converts to continue their vegetarian fasting. This controversy shows differences in understanding of the role of Buddhist fasting in Chinese society, as well differences in their theological and pastoral approaches.

**Keywords:** Fasting, Catholic Church, Jesuit, Canton Conference

## 一、前言

關於明清天主教與儒家之間的互動，很多學者在理論及實踐兩個層次展開了深入的研究，而關於明清天主教與佛教之間的互動，研究大都集中於理論層次，比較忽略實踐層次。天主教進入中國時，它在很多方面效法了佛教，然而必須劃定相互界限來保持它的純粹性或特殊性。佛教與天主教都非常重視「齋戒」或「守齋」這種很重要的修道方式，然而在方法與目標上有很大的不同。傳教士都認為中國天主教徒可以繼續吃素，並同時遵守天主教的守齋規定，不過，爭論在於：他們受洗之前是否必須「破齋」，以表示他們已經放棄了舊信仰，完全接受天主教的新信仰。在 1668 年「廣州會議」上，傳教士分裂為兩派，一派以殷鐸澤(Prospero Intorcetta, 1626-1696)為代表，認為不需要在受洗之前破齋；另一派以聶仲遷(Adrien Grelon 或者 Greslon, 1618-1696)為代表，絕對反對吃素的人受洗，除非他們先破齋。在「守齋之爭」的背景之下，我們分析聶仲遷所寫的手稿報告《願意皈依天主教的守齋者是否必須於受洗之前破齋並且放棄守齋》，<sup>1</sup>並且將說明，傳教士對守齋與佛教之間關係的觀點，決定了他們的不同立場。

## 二、守齋之爭的背景

### (一) 天主教的守齋

相對於中國的守齋傳統，天主教守齋有截然不同的方法與目標。在方法上，主要限制飲食時間，規定在復活節之前「四旬期」(lent)的第一

---

※ 收稿日期 2017.9.1，通過審稿日期 2017.10.22。

<sup>1</sup> 耶穌會羅馬檔案館(ARSI): Adrien Grelon, “Utrum ieiunantes Sinici volentes ad fidem converti obligandi sint ad solvendum ieiunium eique renuntiandum antequam Baptismum suscipiant ? nec ne ?”, Jap.Sin. 158, ff. 51-61v.

天（聖灰禮儀週三）及耶穌受難日（聖週五）這兩天，都要受「大齋」（中午不吃，晚上清淡吃，不允許吃肉），還有四旬期內的四個週五有「小齋」（不吃肉）。另外，在參加每個星期天及其他節日的彌撒之前，不允許早上吃任何東西，才有心靈準備去領受「聖體麵餅」（holy host）。目標有三：(1)懺悔自己所犯之罪，(2)克服自己的慾望，(3)遠離世間事物而轉向天上事物。除了教會基本規定之外，每個基督徒也可以增加其他的修苦方式，並且每個修會有其他的規定及習慣。

在第四世紀，普利西廉(Priscillianus, 340-385)思想趨向諾斯替主義(Gnosticism)與摩尼主義(Manicheism)的二元論，貶低肉體，主張貧窮與素食的靈修方法。561年，葡萄牙布拉加(Braga)第一會議駁斥素食主義<sup>2</sup>，並且要求神父們必須吃葷。

在12-14世紀期間，法國南部的清潔派教徒(Cathars)所設置的守齋規定走向極端，離開了教會的主流傳統，禁止吃肉、魚類及雞蛋。法國國王及教會最終將清潔派教視作異端，壓制了他們的團體。在16-17世紀，正統信仰與正當的修行相互關聯，經常碰到守齋問題。新教主要反對守齋，認為人們為了免罪而守齋是迷信。而在法國，那些不遵守守齋規定的人被懷疑為新教教徒，被天主教會檢查。同樣，在西班牙，有人懷疑這些被迫皈依天主教的猶太人仍然堅持猶太教的潔食規定。在義大利南部，一些民眾受到了巫術的影響，被控告扭曲天主教守齋的本義。這些例子證明，在16-17世紀，對歐洲天主教來說，守齋是修行的重要標準，同時也是爭論的焦點。

---

<sup>2</sup> Heinrich Denzinger, *Symboles et définition de la Foi Catholique* (Paris: Cerf, 1996), n. 464, p. 166: "Si quis immundos putant cibos carniū, quos Deus in usus hominum dedit, et, non propter afflictionem corporis sui, sed quasi immunditiam putans, ita ab eis absteineat, ut ne olera cocta cum carnibus praegustet, et sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit."

## （二）對佛教齋戒的駁斥以及對天主教守齋的推動

由於天主教非常強調守齋，也將其視作修行的必要手段，來華傳教士推動了天主教的守齋，然而他們發現，吃素在中國很流行，不過，原因則很複雜，主要有：(1)經濟原因（窮人付不起肉類的價錢），(2)健康原因，(3)宗教原因，即遵守佛教的首戒（不殺生）或者相信輪迴。從佛教的角度來看，天主教的要求似乎並不高，因此在《天主實義》裡，利瑪竇為天主教的守齋進行了辯護，並且攻擊在輪迴信仰基礎上的吃素習慣。<sup>3</sup>利瑪竇還指出「朔望齋素以戒殺生，亦自不通。」<sup>4</sup>這裡，他所針對的對象並不是那些受戒的佛教徒如和尚或居士（利瑪竇在《耶穌會與天主教進入中國史》第一卷第十章把他們稱為 Ciaicuni 即齋公），而是那些每個月只有兩天不吃肉的民間人士。對利瑪竇而言，他們的做法有矛盾。

後來，傳教士及中國基督徒經常繼續討論「齋戒」或「守齋」問題。孫學詩（1594 年舉人）在《聖水紀言》（約 1612 年）中記錄了楊廷筠（1562-1627）與另一個基督徒袁升聞之間的對話。其中，楊廷筠為天主教的守齋進行辯護，從天主教教義出發說明，天地萬物之創造乃供人合理運用，「必謂六畜皆不可食，則天地似不必生。」<sup>5</sup>在《代疑篇》（1621 年）裡，楊廷筠以儒家學說中食葷的禮法為依據，批駁僅食素不合儒家禮法，「彼以食素認作上善，世間食葷，俱是大惡；聖王之法，卿大夫肉食，祀先者血食；聖之教，奉親者有酒肉，豈皆以惡事加於尊親耶？」<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘，《天主實義今注》第五篇（301-320 號），北京：商務印書館，2014 年，頁 154-159。

<sup>4</sup> 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘，《天主實義今注》，頁 151。

<sup>5</sup> 楊廷筠，《聖水紀言》（年份未定，1613-1616），ARSI: Jap.Sin. I,53.3 及 I,131；李天綱編注《明末天主教三柱石文箋注》，香港：道鳳書社，2007 年，頁 207。也參見 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome* (Armonk: M.E. Sharpe, 2002), pp. 86-87, 174-175。

<sup>6</sup> 楊廷筠，《代疑編》，李天綱編注《明末天主教三柱石文箋注》，頁 223。

1634 年，義大利耶穌會士羅雅谷(Giacomo Rho, 1593-1638)在《齋克》第三卷中討論了「齋飲食」及「擇食類」，反對佛教吃素，將其視作迷信。<sup>7</sup>1627 年，義大利耶穌會士艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)在《滌罪正規》中討論了以天主教守齋的方式「補贖」所犯的罪：或者神父要求信徒們守齋一段時間，或者信徒們自願發願要守齋，並且強調天主教的守齋與佛教的齋戒有所不同，後者為迷信，因其建立在輪迴觀念的基礎上。<sup>8</sup>約 1635 年，艾儒略的一位弟子在《天主聖教齋說》中區分了「心齋」與「口齋」二層，介紹天主教的「大齋」及「小齋」，指示「凡人慾齋立功，當存正志；大齋小齋皆行之，以謝天主日日所賜諸恩」，並列出守齋的九個益處。<sup>9</sup>不過，1647 年，艾儒略到了武夷山，發現很難使「守齋教徒」(secta ieiunantium)皈依天主教，因此允許他們保留吃素守齋，不過，不是為了拜偶像，而是為了敬拜天主。這種開放政策似乎有效，因為根據艾儒略的報告，很多人加入了教會，變成虔敬的教徒。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 羅雅各，《齋克》法國國家圖書館 Chinois 7341-7342；鐘鳴旦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》卷 19，台北：台北利氏學社，2009 年，頁 479-572。

<sup>8</sup> 艾儒略，《滌罪正規》，鐘鳴旦編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》冊 4，台北：台北利氏學社，2002 年，頁 337-580。

<sup>9</sup> 匿名《天主聖教齋說》，法國國家圖書館 Chinois 6881；鐘鳴旦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》卷 23，頁 6881-6899。本書提到了“艾老師”，這個“艾老師”應該是艾儒略。

<sup>10</sup> Thomas Ignatius Dunyn-Szpot, *Historia sinarum 1641-1687*; ARSI: Jap.Sin. 103, 65v: “Cum P. Alenus in hac montana venisset, totum populum invenit Secta Ieiunantium infectum, difficilimum ad Legem Divinam recipiendam. Ad cuius conversionem, cum ieiunia sua nollet relinquere, in aliis enim Sectis fuisse institutis abijeciendis faciliorem se offendebat, Pater reliquit illis sua ieiunia et poenitentias, suique mortificationes, modo illa quae in Idolorum honorem faciebant, ab idolis ad unius Veri Dei cultum et gloriam transferrent. Qua permissione facta, facile Legem Divinam susceperunt, et instructi debitae mysteriis fidei, ac probitate vita Christianae sacris aquis receperunt, ita vitam suam instituerunt, et vere Christianam, qualis inter primi seculi fideles Christi florebat, is, qui inter illos mansit aliquamdiu asserere non dubitant. Certabant inter se amore et sinceritate, erga hospites charitate

至遲從 1640 年起，為了天主教徒方便使用，耶穌會士發佈「瞻禮齋期表」，並不斷將其再版。<sup>11</sup>約 1662 年，義大利耶穌會士潘國光 (Francesco Brancati, 1607-1671) 出版了《聖教四規》；四規為守瞻禮、守齋期、解罪過、領聖體，其中對守齋規定有詳細的描述。<sup>12</sup>在 1662-1664 年間，弗拉芒耶穌會士金彌閣 (Michel Trigault, 1602-1667) 及奧地利耶穌會士恩理格 (Christian Herdtrich, 1625-1684) 在山西注意到，一些天主教徒「禁殺」並且「吃素」。<sup>13</sup>由此可見，傳教士一直對佛教齋戒持反對態度，然而，部分傳教士如艾儒略允許了一些基督徒保留吃素習慣，並不要求先破齋後受洗。

### （三）關於執行天主教守齋規定的爭論

另外，耶穌會士向中國天主教徒逐漸介紹了天主教守齋的規定及其意義。然而，在 1630 年初，在來到中國不久之後，方濟各會士及多明我會士批評了耶穌會的傳教政策：(1) 沒有介紹全部規定，(2) 在執行上要求太寬鬆，信徒未遵守基本的要求，如四旬期與星期天的守齋。1635 年在福州，葡萄牙耶穌會士傅汎濟 (Francisco Furtado) 以副省會長的身份，與西班牙方濟各會士利安當 (Antonio Santa Maria Caballero,

---

et liberalite, in sancta fidei professione fervor Spiritus.” 關於法文概括，參見 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)* (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932), vol. 1, n. 39, p. 130。

<sup>11</sup> 1695、1696、1697、1725 年的《天主聖教瞻禮齋期表》藏於梵蒂岡圖書館；參見張西平編，《梵蒂岡圖書館明清中西文化交流史文獻叢刊》第一輯第 37 卷，鄭州：大象出版社，2014 年，頁 609-642。

<sup>12</sup> 關於「守齋期」部分，參見鐘鳴旦編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》卷 5，頁 277-282。

<sup>13</sup> 參見 Fortunato Margiotti, *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738* (Rome: Edizioni Sinica Franciscana, 1958), p. 351。

1602-1669)及西班牙多明我會士黎玉範(Juan Bautista Morales, 1594-1664)討論教會政策。

將近一年之後，1636 年 11 月 10 日，傅汎濟向耶穌會總會長維特萊希 (Muzio Vitelleschi, 任期 1615-1645 年) 寫信，為在華耶穌會政策進行辯護。<sup>14</sup>其辯護涉及六個方面，第一個方面便涉及守齋問題，即在華耶穌會士所受的未公佈關於守齋的所有規定的批評。<sup>15</sup>傅汎濟的辯護如下：(1)他們經常派視察員(visitores)調查信徒情況；(2)除一些少數教徒之外，其餘大部分都遵守教會守齋規定；(3)很多教徒由於貧窮，吃得並不多，只吃米飯、草及豆類，不吃肉類；他們必須天天（包括星期天）勞動，必須進食，無法按照教會規定守齋。<sup>16</sup>

1640 年，傅汎濟另撰了一份報告，答復黎玉範所提的 12 個問題。第一個問題仍然是守齋問題。<sup>17</sup>他反駁說：(1)因為信徒們目前無法遵守所有的規定，所以耶穌會還沒有公佈所有規定；(2)耶穌會從羅馬得到了特殊許可，他們可以決定什麼時候執行規定。<sup>18</sup>傅汎濟補充說，他們在

<sup>14</sup> Francisco Furtado, *Informatio antiquissima: De praxi missionariorum Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in China, jam ab annis 1636 & 1640* (Paris: Nicolas Pepié, 1700), pp. 8-18.

<sup>15</sup> Furtado, "Epistola," *Informatio antiquissima*, p. 11.

<sup>16</sup> Furtado, "Epistola," *Informatio antiquissima*, p. 11: "Adeo tenuiter victitant Sinae, ut in ipsa etiam Europa eximerentur à jejuniis Christiani antiqui qui similiter victitant; Nam plerique Orizam tantum, & herbas comedunt, quibus aliquando admiscent aliquantulum faseolorum."

<sup>17</sup> Furtado, "Responsio Patris Francisci Furtado," *Informatio antiquissima*, p. 2: "Prima Quaestio: Primum est: quod Patres Societatis Jesu non obligant Christianos ad ea omnia servanda quaesunt de jure positivo: ut ad jejunandum, ad missam audiendam diebus dominicis aliisque festis, ad Confessionem & communionem annuam, & ad abstinendum a comestione carnis in die sancto Parasceves."

<sup>18</sup> Furtado, "Responsio Patris Francisci Furtado," *Informatio antiquissima*, p. 2: "Respondetur: Primo, Christianos Sinenses nondum capaces esse promulgationis omnium obligationum istarum suscipiendae. Secundo, habent Patres Societatis privilegium ab Apostolica sede, ad differendam promulgationem praeceptorum juris



守齋規定方面已經做出很多努力，比如發佈一些齋期表。<sup>19</sup>

從此可以看出，耶穌會士在中國已經有 60 年的經驗，比較理解中國情況，沒有很苛刻地要求信徒遵守天主教會守齋所有規定。相反，剛來中國不久的方濟各會與多明我會急迫地要求信徒完全遵守天主教的所有規定，由於他們認為耶穌會在教會守齋規定方面比較寬鬆，他們便傾向於控告耶穌會士允許中國天主教徒遵守佛教齋戒。

#### （四）佛教對天主教批評的反駁

一般來說，印度佛教並沒有把「齋戒」絕對化。漢傳佛教禁止吃肉開始於梁武帝時期（502-549 年在位）。明朝，祿宏(1535-1615)非常重視齋戒，認為眾生有佛性，殺生會產生很壞的業力，使人下輩子下地獄。因此，祿宏向大眾推動齋戒，寫作《生日不宜殺生》(1570)、《戒殺文》(1580)，並在杭州成立放生會(1608)。

祿宏是第一位撰文反擊利瑪竇的佛教僧人，在《天說》（1615 年）中，他主要批判天主教的「天主」觀念，還花了很長篇幅去反駁利瑪竇

---

positivi, usque dum tempus conveniens advenerit. Et vero cum Ecclesia a Deo edocta prudentissime in omnibus operetur, ac suadeat prudentia etiam humana non esse mediis utendum... Interim tamen cum suavitate procuratur, ut ad ea sensim assuecant, quo possint illa suo tempore promulgari, non cum damno, sed cum proventu animarum.”

<sup>19</sup> Furtado, “Responsio Patris Francisci Furtado,” *Informatio antiquissima*, p. 3: “Atque ad hunc finem unicuique istorum Christianorum datur singulis annis in charta impressus catalogus omnium dierum jejunii, Dominicorum & festorum anni, secundum dies mensis lunaris dispositorum. Ac jam cernitur effectus qui intenditur; quippe multi per integras quadragesimas jejunant, quibus alii Sabbatum in honorem Beatissimae Virginis adjungunt. Idem contigit circa auditionem missae in diebus festis & circa confessionem. Id quo minime obtinent a suis Christianis Patres aliorum duorum Ordinum. Siquidem imponunt illis solummodo obligationem jejunandi ter aut quater singulis annis, actoties audiendi sacrum diebus solemnioribus. Illi vero dum satisfaciunt huic obligationi, non curant de aliis jejuniis ac missis totius anni observandis.”

關於佛教「不殺生」的攻擊。<sup>20</sup>1623年，祜宏弟子許大受在《佐關》第七章中批評了天主教徒只受「二齋日」（即星期五及星期天）的做法：

因果感應，不但佛書詳之，史傳載之，惟黃魯直頌云「我肉衆生肉，形殊性不殊。元同一種性，只是隔形軀。苦惱從他受，肥甘爲我須。莫教閻老判，自揣看何如」最得戒殺之意。今夷不知鮮食是治世聖人之權，乃以殺爲宜；而以齋爲號、又別水族異於牲牷、宜充素食者，與回回之單不食肫、自殺自食之可咲，有何異哉？<sup>21</sup>

這裡，許大受引用北宋著名詩人及佛教徒黃庭堅（字魯直，1045-1105）的《蓮修必讀》表明，在死後陰間的懲罰之外，人對殺生有一種本然的厭煩及恐懼。如此，從利瑪竇與祜宏開始，構成天主教與佛教在受齋的問題上相互攻擊，這一問題構成雙方關注的焦點和分歧之所在。

### （五）民間宗教與齋戒

齋戒不僅是祜宏關注的問題，在明末清初時期，很多民間宗教將齋戒視作一個必不可少的修道方式。這些民間宗教自稱歸依佛教，然而與「正統」的淨土宗或禪宗不同，它們經常挑戰當時社會的成規。比如，姚普善(1578-1646)所成立的老管齋教流行於福建、浙江、江西，<sup>22</sup>剛好與天主教活動地區有重疊。隨著明清之際長時間的混亂，齋教獲得了發展空間，在各地建立了齋堂。1652年發動了起義，後來被清朝鎮壓。為了

<sup>20</sup> 祜宏，《天說》，徐昌治撰《聖朝破邪集》，《大藏經補編》冊28，台北：華宇出版社，1986年。

<sup>21</sup> 許大受，《聖朝佐關自敘》，《大藏經補編》冊28，台北：華宇出版社，1986年，頁288左上。

<sup>22</sup> 參見Hubert Seiwert, "Popular Religious Sects in South-East China," *Journal of Chinese Religions* 20(Fall 1992): 34-37。

避免清廷的鎮壓，一些齋教徒選擇進入佛教及天主教團體避難，但佛教和天主教均不太願意收留他們，因其擔心自己因此而被清朝視作「邪教」。

張先清在〈白蓮、無為與天主：清前期的天主教與民間宗教關係〉中分析民間宗教與天主教在三個方面的共同點：(1)在觀念上支持一真神、末世論、救世主；(2)在名字上，民間教派名號也與天主教存在一定相似性，如先天教、黃天教、龍天教；(3)在習慣上使用聖油、聖水、行聖號、口誦經文。<sup>23</sup>本文認為，在三者之外，齋戒也是民間宗教與天主教在習慣上的共同點；雖然規定內容有所不同，然而，它們同樣具有與佛教傳統不同的一些齋戒規則，比如天主教要求在時間方面限制飲食，白蓮教則要求所有信徒必須受戒吃素。這些新的齋戒規定挑戰了當時的社會秩序。

即便天主教試圖成為一種正當的宗教，在晚明能吸引一些士大夫，然而在清朝時期，天主教主要吸引了一些民間人士。如張先清所論：「天主教在入華傳教後，為了擴大教會在地方社會的影響，傳教士也曾重視吸收、改造民間教派的信徒，將之轉化為天主教徒」。<sup>24</sup>不過，傳教士很謹慎，避免天主教與民間宗教一樣被視作邪教。<sup>25</sup>

### 三、廣州會議與聶仲遷關於守齋的報告

#### （一）廣州會議關於守齋之決議

1664 年，楊光先(1597-1669)引發曆獄案件，二十多位傳教士被遣返

---

<sup>23</sup> 張先清，〈白蓮、無為與天主：清前期的天主教與民間宗教關係〉，《澳門理工學報：人文社會科學版》20：1，2017 年，頁 73-84。

<sup>24</sup> 張先清，〈白蓮、無為與天主：清前期的天主教與民間宗教關係〉，頁 75。

<sup>25</sup> 關於民間佛教，參見 Daniel Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976)。

廣州，於 1667-1670 年間被軟禁。從 1667 年 12 月 18 日至 1668 年 1 月 26 日期間，23 位神父召開了所謂的「廣州會議」，討論傳教政策，定下了 42 項決議。其中第 6 條如下：

吃素守齋的中國人，如果還沒破齋，不允許受洗，除非特殊情況，即不引起非議、可以證明有正確的理由持齋。然而，信徒們不能因為有人守齋而排斥他們聽道理，反而要溫和地帶他們見神父，讓神父給他們解釋規定。<sup>26</sup>

按照決議，一般必須先破齋才能受洗，然而允許一些「特殊情況」(in aliquo extraordinario casu)：(1)吃素守齋者提供正確的理由；(2)一般天主教徒都能接受，不引起非議。這兩個條件並不苛刻，留給每個傳教士很大空間按照實際情況做出決定。

即便 23 位神父一律支持這項決議，但是，對決議的理解還是發生了很大的分歧。聶仲遷認為，如果有人拒絕破齋，那就不允許受洗。他的報告完成於會議之後；然而，很可能在會議期間就表達了他對第 6 條決議的不滿，與此同時開始撰寫報告。上文我們所提及的利安當於 1668 年 4 月 9 日寫信給居於澳門的中國與日本耶穌會視察員(visitor)達·伽馬 (Luis da Gama, 1609-1671；任期 1664-1670)，說明他不承認廣州會議的決議。利安當對佛教齋戒很反感，在 1668 年所寫的《論中國傳教事業的重點》中批評佛教徒的觀念，即人們吃素以便在去世之後與天和合

<sup>26</sup> Louis de Cicé, *Acta cantoniensia authentica* (Paris, 1700), p. 21: “Non admittantur Sinae jejunantes ad Baptismum, non fracto jejunio, nisi in aliquo extraordinario casu in quo non sit scandalum, & alioqui constet de jejunandi recta intentione. Moneantur tamen seriò Christiani, ne tales jejunantes terreant ab audiendo Catechismo, imprudenter illis ipsorum jejunium exprobando; sed suaviter eos ad Patrem perducant, ab ipso Patre utique blandisculè de sua obligatione perdocentos”; 同樣，ARSI: Jap.Sin. 162, ff. 253-256: Feliciano Pacheco, *Praxes quadam discussae in pleno 23 patrum statutae et decreta*, Canton, 1668, p. 253。

而成佛。<sup>27</sup>於 1668 年 11 月 14 日利安當也從廣州給耶穌會總會長歐里瓦（Giovanni Paolo Oliva, 任期 1664-1681）寫信，揭露在中國天主教徒中有一些「菜公」（*ciaicuni*），農曆初一、十五日不吃肉，因為他們怕在彼岸受懲罰。利安當對此提出強烈的批評。<sup>28</sup>另外，西班牙多明我會士閔明我（Domingo Navarrete, 1618-1686）參加了廣州會議，在《爭論》（*Controversias*）中，他憤怒地責怪成際理（Feliciano Pacheco, 1622-1687）「願意讓那些守齋的假佛教徒受洗。」<sup>29</sup>

相反，支持比較開放的政策有殷鐸澤。由於聶仲遷在會議期間已經批評了第 6 條決議，並且準備寫報告；所以，殷鐸澤很快完成了他自己的報告，即《怎麼處理那些不願意在受洗之前破齋的人》，其中表示堅持第 6 條決議，並且說明：只要吃素人許諾他們守齋不是為了佛，而是為了基督，就可以受洗，不需要破齋。<sup>30</sup>另外，耶穌會副省會長成際理在《聖教規程》（1668）中向中國信徒按照廣州會議介紹規定，其中第 16 條解釋守齋的要求，明確說明「聖功不必講其神佛菩薩之虛妄」。<sup>31</sup>這表明，信徒被允許吃素守齋，不過，他們要理解到這樣的修行不必歸於「神佛菩薩」，而是要歸於天主。這是廣州會議所講的特殊情況。還有劉迪

---

<sup>27</sup> Antoine de Sainte Marie (Antonio Santa Maria Caballero), *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* (Paris, 1701), p. 145.

<sup>28</sup> Antonio Santa Maria, Caballero to Giovanni Paolo Oliva, S.J. (1600-1681), Canton, 14 November 1668; *Sinica Franciscana* (Madrid: Libreria Editorial Cisneros, 1995), Vol. 9.2, p. 1020.

<sup>29</sup> *Controversias*, p. 344；參見 Paul Rule, *Chinese Rite Controversy*: “This is the man who would baptize pseudo-Buddhist fasters”；尚未出版。

<sup>30</sup> Prospero Intorcetta, “Quid agendum cum jeunantibus in Sinis, si ante baptismum difficulter inducantur ad violandum suum jeunium?”, Canton 1668”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 71-77.

<sup>31</sup> 成際理《聖教規程》；參見 Keith IP Ka Kei 葉家祺, *The Canton Conference (1667-1668): Its content and significance*; a dissertation submitted to the Graduate School of the University of Saint Joseph University for the degree of Master of Religious Studies, May 2010, p. 122。

我(Jacques Le Faure, 1613-1675); 在 1668-1669 年期間, 他用拉丁文寫了一部大部頭著作為廣州會議進行解釋與辯護。其中他提到守齋問題, 在描述中國吃素守齋的習慣之後, 他探討了這些習慣的意義, 並明言, 在幾千人當中他沒有發現一個因相信輪迴而吃素的, 因此吃素與佛教無關, 並不是迷信, 吃素者持齋因此便是可允許的。<sup>32</sup>1670 年 3 月 2 日, 此書書稿在廣州得到副省會長何大化(António de Gouvea, 1592-1677)許可, 並被送到歐洲。

由上可知, 在廣州會議中, 傳教士試圖規範其宗教政策, 其中第 6 條決議提供一種政策來處理守齋問題。但是, 第 6 條決議受到包括聶仲遷、利安當、閔明我等傳教士的反對。

## (二) 聶仲遷及其關於守齋的報告

聶仲遷認為廣州會議所允許的特殊情況太寬, 應完全禁止吃素守齋者入教會, 不允許他們在任何情況受洗, 除非他們破齋。這裡必須說明他的背景。這位法國耶穌會士在其他耶穌會傳教士中有很特殊的經歷, 他曾於 1647 至 1650 年在加拿大傳教, 回法國之後, 他於 1654 年再次出發, 並於 1656 年到達中國, 其時他已三十八歲。1656-1665 年期間, 他的活動範圍主要在廣東及江西(南雄、贛州、吉安)。由於楊光先所引發的曆獄案件, 1665 年他抵達北京, 1666-1670 年, 他與二十多位傳教士一起被軟禁在廣州。<sup>33</sup>在此期間, 聶仲遷撰寫了他的主要著作《韃

<sup>32</sup> Jacques Le Faure, *De Sinensium ritibus politicis acta* (Paris, Nicolas Pepié, 1700), pp. 346-351; p. 348: "Non nego hunc sensum de transmigratione animarum quorundam Sinarum animis insedissee, sed inter tot ieiunantium millia, in quae incidi, non memini me reperire qui hanc ieiunii sui rationem adduceret."

<sup>33</sup> 參見: Louis Pfister, *Notices biographiques*, vol.1, n. 104, pp. 295-297; Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973), n. 390, p. 119。

軀統治時代的中國歷史》(巴黎, 1671)。<sup>34</sup>

聶仲遷的「守齋」手稿報告藏於耶穌會羅馬檔案館；標題為《願意皈依天主教的守齋者是否必須於受洗之前破齋並且放棄守齋》。報告末尾提及了「中國主保聖若瑟(Saint Joseph)」。<sup>35</sup>1668 年 1 月 26 日廣州會議的最後一天，傳教士將中國傳教事業托給聖若瑟，因此，聶仲遷的這份報告完成於廣州會議結束之後。另外，報告末尾還有達·伽馬的筆記及簽名如下：「報告由聶仲遷神父親自撰寫，澳門，1668 年 12 月 10 日。」<sup>35</sup>

我們很難確定聶仲遷在撰寫報告期間是否看到了殷鐸澤的報告。聶仲遷及殷鐸澤在會議時有了機會表達他們自己的立場，也許兩位獨立完成他們的兩個報告。不過，殷鐸澤讀到了聶仲遷的報告之後，他又寫了〈附件〉(additamentum)去反駁聶仲遷報告中的觀念。聶仲遷也看到了殷鐸澤的〈附件〉，因此又寫了「對殷鐸澤的問題的答復及其論點」<sup>36</sup>。這個答復比報告簡略得多，不過補充一些重要訊息來支持他的論點，特別是他搜集很多關於前輩傳教士在中國處理守齋問題的訊息，試圖證明，來華的第一批傳教士從未允許持齋者受洗。聶仲遷控告殷鐸澤等人

<sup>34</sup> Adrien Greslon, *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares 1651-1669* (Paris: Henault, 1671)。除了「守齋」報告及答復之外，耶穌會羅馬檔案館還保留兩份手稿：關於敬天及上帝的問題(Adrien Grelon, “De duabus literis Kim Tien; de duabus itidem literis Xamti dissertatio”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 327-336)，關於中國禮儀問題(Adrien Grelon, “De oblationibus apud Sinas de functis parentibus offerri solitis de tabellis et de Confusio”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 336-342)，還有關於教宗特使鐸羅的政令(Adrien Grelon, “Notae in declarationem Domini Maigrot”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 343-348)。

<sup>35</sup> ARSI: Jap.Sin. 158, f. 61v: “Este tratado he compuesto polo Padre Adriano Grelon, escrito de sua letra. Macao 10 de dezembro de 1668.”

<sup>36</sup> Adrien Grelon, “Responsio ad quaesitum et ad obiectiones P. Prosperi Intorcettae”; ARSI: Jap.Sin. 158, ff. 63-68。耶穌會羅馬檔案館也收藏這份〈答復〉，不過報告正文由聶親手撰寫，〈答復〉則由人代抄。

試圖改變過去的觀念及政策。他也控告殷鐸澤、魯日滿、穆迪我、潘國光曾經讓吃素的人受洗。

按照聶仲遷的這份〈答復〉，有 13 位傳教士反對殷鐸澤的立場。聶仲遷沒有提到名字，除了前面提及的利安當、閔明我兩位之外，可以從聶仲遷的〈答復〉中知道有耶穌會士如汪儒望(Jean Valat)、聶伯多(Petro Canevari, 1596-1675)、李方西(Francisco de Ferrariis, 1609-1671)，可能也有何大化。如果有 13 位傳教士反對第 6 條的決議，我們很難理解為什麼這個決議為何得以通過，因為參加會議一共有 23 位。不過，支持殷鐸澤的立場的人士之中有比較重要的人物，如副省會長成際理(1666-1669 任期)、前副省會長劉迪我(1661-1663 任期)，還有長輩潘國光，及其殷鐸澤同輩的魯日滿(François de Rougemont, 1624-1676)、穆迪我(Jacques Motel, 1619-1671)。另外，在耶穌會士之中殷鐸澤有較高的聲望，因為 1668 年居於廣州的耶穌會士投票，選他為代表(procurator)，派遣他於 1668 年 9 月 3 日從澳門出海，回歐洲報告情況。

殷鐸澤的報告和〈附件〉以及聶仲遷的報告和〈答復〉均被送往澳門。在這些文獻末尾，我們可以看到視察員達·伽馬的筆記：他確認了文獻的作者，並附上他本人簽名與日期：1668 年 12 月 10 日。之後，達·伽馬將文獻一同寄給羅馬耶穌會總會長，讓他做最終的決定。

### (三) 聶仲遷報告中的論證

聶仲遷的報告有 11 頁，一共 22 面，沒有劃分不同的部分，也沒有很強的線索，有不少重複，頻繁提出反對者（即殷鐸澤）的論點，並逐一進行反駁。這反映出報告文字比較接近廣州會議的爭論內容，可以看到很生動的討論，似乎是二人在進行現場辯論。

首先，聶仲遷提出了 4 個前提來確定論證的內容及範圍：(1)中國守



齋吃素的人不食肉、蛋、奶、酒、蒜、蔥；(2)他們守齋就是為了拜神佛；(3)他們不願意破齋，否則他們所累積的功德將消失，甚而會受神佛的懲罰；(4)一般中國人會看不起他們，把他們作為邪教。

聶仲遷這樣定義爭論：要皈依天主教者是否必須先破齋才能受洗？為方便讀者閱讀，我重新整理了報告的要點。

#### （四）早期耶穌會士的立場

聶仲遷先追隨早期傳教士的觀念，自稱他從年長傳教士中得知了早期耶穌會士的立場。他提及了八位前輩：艾儒略、郭居靜(Lazzaro Cattaneo, 1560-1640)、高一志(Alfonso Vagnone, 1566-1640)、龍華民(Niccolò Longobardi, 1559-1654)、費樂德(Rui de Figueiredo, 1594-1642)、傅汎濟、陽瑪諾(Manuel Dias, 1574-1659)、湯若望(Adam Schall, 1592-1666)，據說他們從來沒有讓吃素的人受洗，除非其先破齋。在報告裡，聶仲遷只提及以上八位早期傳教士的名字，並未提供具體的證明。

對此，殷鐸澤在其報告的〈附件〉中批評了這一點，提及了謝務祿(Alvaro Semedo, 1585-1658)並沒有要求吃素人先破齋才能受洗，不過殷鐸澤沒有提供證據。另外，他引用高一志的文字：「有些佛教徒曾經吃素，可以繼續保持他們的習慣，然而起碼他們要將其意向轉化為更好的。」<sup>37</sup>如此，高一志要求吃素的人改變他們原來守齋的「形式」(forma)，即守齋的意圖，不是為了佛，而是為了基督。

殷鐸澤引用高一志的話迫使聶仲遷從年長傳教士中搜集了更多訊息。在〈答復〉中，根據他的調查，他指出，高一志確實允許了新基督

---

<sup>37</sup> Intorcetta, “Quid agendum cum jeiunantibus in Sinis”; ARSI: Jap. Sin. 150, f. 70: “Comodantes alguns Pagodentos sejaõ dados ao jejum, facil he serana costumados a continuar, ao menos, som. mudar a intençãõ em melhor”. 按照殷鐸澤，引用來自高一志的手稿〈基督宗教的推動〉，而這份手稿在恩理格那裡。

徒繼續保持他們原來吃素的習慣，不過，他還是要求他們受洗之前必須破齋，吃一塊肉。<sup>38</sup>對此，聶仲遷沒有提出根據。如此，無論殷鐸澤或者聶仲遷，他們也很難確認高一志的具體做法。

前面我們提及了 1647 年艾儒略在武夷山讓一群「守齋教徒」受洗，並且沒有要求他們破齋，然而聶仲遷和殷鐸澤無知此事。無論如何，早期耶穌會士對守齋問題未設置一個統一的政策，而是每個傳教士按照具體處境來靈活處理。因此，我們很難依據早期耶穌會士的做法解決爭論。

### （五）守齋意圖的主觀成分

按照天主教的神學倫理學，一個行為分為兩個方面：「質料行為」(material act)指客觀上的行為本身，這裡指吃素的具體內容；「形式行為」(formal act)指主觀上的意圖，這裡指吃素的個人意圖。如果個人的意圖非善，他犯了「形式之罪」(formal sin)；如果行為本身非善，他犯了「質料之罪」(material sin)。聶仲遷試圖證明，在行為的兩個方面，吃素都有罪。這一小節先討論「形式」方面。

吃素的意圖是否為善？按照殷鐸澤的觀念，人們受洗之後可以保持吃素習慣，因為這種行為在倫理層面不是惡的，而是中立的，甚至於是善的。對聶仲遷而言，雖然理論上一個人可以把吃素與迷信分開，不過，因為他是在長時間的拜佛實踐中培養這種吃素習慣的，事實上他很難脫離佛教的影響。

聶仲遷提及了兩個反例：如果一個基督徒許諾他不會與妾發生關係，能不能允許他收留妾？或者如果一個基督徒許諾不再拜偶像，能不能允許他在家保留佛像？聶仲遷認為答案是否定的，因為人們很難做到這些。

<sup>38</sup> Adrien Grelon, "Responsio ad quaesitum et ad obiectiones P. Prosperi Intorcettae"; ARSI: Jap. Sin. 158, f. 64v.

聶仲遷提到妾的例子並非偶然，因為聖經常使用「妾」的比喻說明，如同一個不忠於妻子的男人因納妾而犯罪，那些不忠天主而拜其他神的以色列民族也在犯罪。納妾與否對於考慮入教的明清士人實乃一大難題。李之藻(1571-1630)、韓霖(約 1596-1649)等均先去妾方領洗，而王徵(1571-1644)在入教後因無子嗣而娶妾。<sup>39</sup>第二個反例（在家保留佛像）也涉及到很具體的情況：一般神父會要求燒掉佛像，或者讓別人燒，不允許在牌位上將佛像與基督像並列。

如此，「破齋」、「休妾」、「燒佛像」成為皈依基督的具體表現，而如果有人不願意這樣做，那麼很難相信他真正地皈依基督，而可能被懷疑同時侍奉佛及基督，不完全相信唯一基督可以拯救他。這在吃素問題上表現在，他不願意放棄過去所積累的功德。

因此，當神父要求破齋時，沒有純粹信仰的人會拒絕，用一些藉口保持他們吃素的習慣。比如說他不喜歡吃肉，不過，聶仲遷反駁說：只需要一次性吃一點點肉，便表示此人已破齋。另一個藉口是：如果吃肉，他們會受歧視，不過，聶仲遷反駁，與印度情況不同，在中國不會發生這種情況，與之相反，大部分人會讚成破齋。如此，聶仲遷判斷，拒絕破齋的人沒有很純粹的意圖，他們吃素的意圖並沒有改變，還是堅持迷信。如此，他們都犯了「形式之罪」。

從報告中我們得知傳教士安排了一些「破齋」活動去測驗人們的真正意圖。聶仲遷陳述了一個很有意思的故事：有一次一個神父到達一個村莊，一次性準備給四百人受洗，不過其中有三百人吃素，因此，神父要求每個人吃一點點肉。傳教士很可能在很多地區安排了這種類似的「破齋」活動，或者在宴會中，或者在儀式中。不過，這一次發生了兩

---

<sup>39</sup> 黃一農詳細地討論過這一難題，見氏著《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005 年，頁 131-174。

個意外：第一，有三位老太太拒絕吃肉，因此不能受洗；第二，有一些人假裝吃肉，事後偷偷吐出來。對聶仲遷而言，這樣的「破齋」測驗了人們的真正意圖。

在報告末尾部分，聶仲遷也提及了一種「強勢理由」：吃素的人曾以吃素方式拜佛，他們都在犯罪，不過沒有認識到這一點。如今傳教士告訴他們真正的信仰，使他們認識到真理，他們必須為其所犯的罪懺悔。如果現在他們不聽從傳教士，也不願意破齋，那麼他們就因拒絕信仰而犯了更大的罪。如此，吃素本身是第一層次的罪，不過，拒絕破齋是更高層次的罪。

聶仲遷基本不相信吃素人的話。當他們表示他們的吃素習慣與佛教無關，或者他們為了基督吃素的時候，他判斷他們內部意圖是假的。聶仲遷的立場很強硬，因為傳統倫理神學家如阿奎那肯定個人的倫理判斷：個人必須按照良知(*conscience*)做出決定，教會無法代替個人的倫理判斷。<sup>40</sup>

#### （六）守齋行為的社會性成分

今天也許我們會把吃素視作一個個人的選擇。我們前面提到，對個人而言，吃素本身可能沒有善惡之分，是中立的。不過，吃素不僅是一種個人行為。我們不能忽略吃素行為的社會性成分，因為社會賦予吃素某種涵義，人們會據此判斷這種涵義的善惡。如此，聶仲遷進一步說明，無論吃素的「形式行為」（即意圖）如何，從「質料行為」去觀察，吃素還是一個「質料之罪」。

由於齋戒是佛教的重要標誌，那麼，即便一個人已經將其吃素習慣

<sup>40</sup> 參見聖多瑪斯·阿奎納著，周克勤等譯，《神學大全》第2冊第一集第62題第8節第3釋疑，高雄／台南：中華道明會／碧岳學社，2008年，頁211。

完全基督化（此時他未犯「形式罪」），然而他還是犯了「質料罪」，因為吃素習慣一般來說歸屬於佛教，而不歸屬於天主教，亦即，個人的吃素習慣無法脫離佛教的齋戒涵義。

廣州會議的召開表明，神父們允許一些天主教徒持齋，不過要避免引起非議。而對聶仲遷而言，這樣的非議無法避免，因此不能允許這樣的情況發生。

關於這一點，需要聯繫到天主教對迷信的理解才能得到解釋：一個基督徒要保證他敬拜的對象是正確的、唯一的天主，他也必須使用正當的方式對其進行祭拜。這就是說，為了敬拜天主，個人意圖的純粹性是不夠的，還要考慮社會給這個敬拜行為所賦予的涵義。以異教的儀式敬拜天主是不對的。對此，聶仲遷引用聖保祿《格林多人前書》：「外教人所祭祀的，是祭祀邪魔，而不是祭祀真神。我不願意你們與邪魔有分子。你們不能既喝主的杯，又喝邪魔的杯；你們不能既共用主的筵席，又共用邪魔的筵席」（10:21-22）。在同一個段落，聶仲遷引用聖保祿（保羅）及阿奎那來說明他的意思，他是從耶穌會著名神學家蘇亞雷斯(Francisco Suarez, 1548-1617)的著作中抄錄了這個段落。這本著作討論英國聖公會的禮儀，蘇亞雷斯認為，如果一個天主教徒即便在他個人意圖上很清楚要堅持他信仰的純粹性，那麼，原則上他不應該參與聖公會的禮儀，免得有人以為他承認聖公會。<sup>41</sup>聶仲遷表達了類似的觀點：「如同倫理神學家教導，以異教徒儀式朝拜天主犯了致死的罪，因為他不以正當的方式朝拜天主。」<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Francisco Suarez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (Coimbra, 1613), liber VI, caput 9.

<sup>42</sup> Adrien Grelon, *Utrum ieunantes*, f. 57: "Unde vulgo docent Theologi scholastici et morales, eum qui gentilium ritibus ac caeremoniis cultum vellet exhibere Deo, peccare mortaliter quia licet Deo cultum exhibeat, non tamen eo modo quo debet."

具體來說，聶仲遷描述了中國天主教徒、大眾社會、政府等為吃素行為所賦予的特定涵義。第一，聶仲遷認為，中國天主教徒比傳教士更保守，都認為吃素是迷信，絕對不允許吃素人受洗。如果神父們允許，這會導致很大的醜聞，破壞基督宗教信仰的純粹性。我們應該相信聶仲遷的說法是正確的，這反映出當時中國天主教徒的觀念：作為社會中的少數團體，他們必須加強他們信仰的純粹性，否則他們便會消失於民間宗教之中。

第二，聶仲遷也考慮教會之外更廣泛的社會。如果允許天主教徒吃素，中國天主教會將被置於民間宗教之中，主流社會因而將更加排斥天主教。不過，殷鐸澤對此有相反的看法：中國人譴責奢侈的生活，重視樸素的生活方式，傾向於克制自己的慾望，因此，吃素使天主教更為接近大眾社會的道德價值觀，能夠樹立天主教會在大眾社會良好的道德形象。我們能夠看出，這二人對吃素持相反的看法：聶仲遷將吃素視為少數邪人的迷信，嚴格禁止天主教守齋，不允許有任何例外；殷鐸澤則認為，吃素的習慣可以作為一個克己的修道方式，也可以融入天主教會，並有助於教會的發展。按照聶仲遷的說法，殷鐸澤傾向於鼓勵吃素的人保留他們的習慣(III-5)。確實，鑒於第 6 條決議及後來成際理及劉迪我所撰文件的寬容性，他們的政策確實給吃素人打開了入教的大門。

第三，吃素也有政治性成分。聶仲遷擔憂，如果天主教會容納大量吃素的人，天主教可能會被官方懷疑為邪教。在「曆獄案件」的背景之下，當傳教士們在廣州被軟禁時，很容易理解聶仲遷的擔憂。在報告的前面部分（第四個前提），聶仲遷提到，有時官兵到齋教徒家中檢查，為了脫離危險，齋教徒會從外面購買肉類，以欺騙官兵。當齋教徒被官兵抓走時，他們會說自己是天主教徒。基於此，聶仲遷認為，天主教會不應與民間宗教有任何聯繫。

#### 四、結論

通過守齋吃素這個案例，我們能夠看到明清之際天主教、佛教、民間宗教之間的複雜互動。在廣州會議中，傳教士爭論吃素的涵義，以及在怎樣的條件之下，這個原屬於佛教的修道方式能夠融入天主教，或者不應被允許。在其報告中，聶仲遷分析了吃素的兩個重要成分：個人的意圖及行為的社會性涵義。即便個人的意圖是純粹的，他的吃素行為也難免受到社會各個層次的道德和政治判斷。不過，正如個人意圖是很難被外界確認一樣，行為的客觀性因素及其倫理價值也不是單一的；因此聶仲遷與殷鐸澤在吃素的涵義上有著兩種不同的理解。與聶仲遷相比，殷鐸澤代表了比較開放的態度，以推動天主教的本地化。禮儀之爭的結局是天主教會的本地化進程就此中斷。<sup>43</sup>四百年之後，經由宗教間的對話，天主教與佛教可以更為深入地理解對方。在天主教方面，不少神職人員或信徒已開始學習佛教打坐的修行方式，並將其融入自己的基督宗教信仰。同樣，很多天主教徒如今也能逐漸理解吃素在宗教、文化、社會、甚至政治上的價值，從而可能將吃素習慣基督教化。

※感謝佛光大學佛教研究中心「近世東亞佛教研究與文獻」研究計畫及「廣州與中外文化交流研究中心」的支持。感謝中南大學譚杰博士、華南師範大學賴嶽山博士、復旦大學王喜亮博士生對本文的建議。也感謝兩位專家的審核意見。

---

<sup>43</sup> 關於 19-20 世紀新教傳教士禁止吃素，參見：Eric Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese religion* (Berkeley: University of California Press, 2004), pp.153-169。

## 引用書目

- 《天主聖教齋說》，鐘鳴旦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》卷 23，台北：台北利氏學社，2009。
- 《天主聖教瞻禮齋期表》，張西平編《梵蒂岡圖書館明清中西文化交流史文獻叢刊》第一輯第 37 卷，鄭州：大象出版社，2014。
- 《天說》，祿宏著，徐昌治撰《聖朝破邪集》，《大藏經補編》冊 28，台北：華宇出版社，1986。
- 《代疑編》，楊廷筠著，李天綱編注《明末天主教三柱石文箋注》，香港：道風書社，2007。
- 《滌罪正規》，艾儒略著，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》冊 4，台北：台北利氏學社，2002。
- 《聖朝佐闢自敘》，明·許大受著，《大藏經補編》冊 28，台北：華宇出版社，1986。
- 《聖水紀言》，楊廷筠著，李天綱編注《明末天主教三柱石文箋注》，香港：道風書社，2007。
- 《齋克》，羅雅谷著，鐘鳴旦編《法國國家圖書館明清天主教文獻》，台北：台北利氏學社，2009。
- 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘，2014，《天主實義今注》，北京：商務印書館。
- 黃一農，2005，《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社。
- 張先清，2017，〈白蓮、無為與天主：清前期的天主教與民間宗教關係〉，《澳門理工學報：人文社會科學版》20：1，頁 73-84。
- 聖多瑪斯·阿奎納著，周克勤等譯，2008，《神學大全》，高雄／台南：中華道明會／碧岳學社。
- Chan, Albert. 2002. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*. Armonk: M.E. Sharpe.
- de Ciccé, Louis. 1700. *Acta cantoniensia authentica*. Paris.
- Denzinger, Heinrich. 1996. *Symbolae et definitio de la Foi Catholique*. Paris : Cerf.
- Dunyn-Szpot, Thomas Ignatius. *Historia sinarum 1641-1687*; ARSI: Jap.Sin. 103.
- Furtado, Francisco. 1700. *Informatio antiquissima: De praxi missionariorum Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in China, jam ab annis 1636*



- & 1640. Paris: Nicolas Pepié.
- Grelon, Adrien. “Utrum ieiunantes Sinici volentes ad fidem converti obligandi sint ad solvendum ieiunium eique renuntiandum antequam Baptismum suscipiant ? nec ne ?”; ARSI: Jap.Sin. 158, ff. 51-61v.
- Grelon, Adrien. “Responsio ad quaesitum et ad obiectiones P. Prosperi Intorcettae”; ARSI: Jap.Sin. 158, ff. 63-68.
- Grelon, Adrien. “De duabus literis Kim Tien; de duabus itidem literis Xamti dissertatio”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 327-336.
- Grelon, Adrien. “De oblationibus apud Sinas de functis parentibus offerri solitis de tabellis et de Confusio”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 336-342.
- Grelon, Adrien. “Notae in declarationem Domini Maigrot”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 343-348.
- Greslon, Adrien. 1671. *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares 1651-1669*. Paris: Henault.
- Intorcetta, Prospero. “Quid agendum cum jeiunantibus in Sinis, si ante baptismum difficulter inducantur ad violandum suum jeiunium?, Canton 1668”; ARSI: Jap.Sin. 150, ff. 71-77.
- Ip Ka Kei 葉家祺. 2010. *The Canton Conference (1667-1668): Its content and significance*; a dissertation submitted to the Graduate School of the University of Saint Joseph University for the degree of Master of Religious Studies.
- Le Faure, Jacques. 1700. *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris, Nicolas Pepié.
- Margiotti, Fortunato. 1958. *Il Cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*. Rome: Edizioni Sinica Franciscana.
- Overmyer, Daniel. 1976. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pacheco, Feliciano. *Praxes quadam discussae in pleno 23 patrum statutae et decreta*, Canton, 1668; ARSI: Jap.Sin. 162, ff. 253-256.
- Pfister, Louis. 1932. *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, vol. 1. Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique.
- Reinders, Eric. 2004. *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese religion*. Berkeley: University of California Press.
- Sainte Marie, Antoine de. 1701. *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*. Paris.
- Santa Maria, Antonio. 1995. Letter to Giovanni Paolo Oliva, S.J., Canton, 14 November 1668. *Sinica Franciscana*. Madrid: Libreria Editorial Cisneros, Vol. 9.2.

Seiwert, Hubert. 1992. "Popular Religious Sects in South-East China." *Journal of Chinese Religions* 20: 33-60.

Suarez, Francisco. 1613. *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*. Coimbra.

