

# 文明互鑒視域下明末佛教四大師之「天學觀」及其當代省察： 兼論袞宏與智旭對「天學」的回應

張浩鈺

ZHANG Haoyi

張浩鈺，上海師範大學哲學與法政學院哲學系博士研究生，曾參與編注《性說與論禮——夏大常文集》，並在《中國基督教研究》等雜誌發表論文，目前研究方向為明末清初天主教神哲學。



JEARC 2025,3(1): 129–152

## Original Articles

Correspondence to

**ZHANG Haoyi**

Shanghai Normal University

13870431968@163.com

ORCID

<https://orcid.org/0009-0007-4266-2757>



*Journal of East Asian Religions and Cultures* Vol. 3, Issue 1 (December 2025): 129–152

© 2025 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2025.3.1.129>

**Day of submission:** 2025.11.01.

**Completion of review:** 2025.11.28.

**Final decision for acceptance:** 2025.12.30.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

## Abstract

### The “Views on Heaven Learning” of the Four Great Buddhist Masters in the Late Ming Dynasty from the Perspective of Civilization Mutual Learning and Their Contemporary Reflection: Also on Zhuhong and Zhixu’s Responses to “Heaven Learning”

From the perspective of Catholic literature on Sino-Western cultural exchanges in the Late Ming Dynasty, Buddhism was mostly in a marginalized position and adopted a stance of passive response. However, viewed from the lens of civilization mutual learning, Buddhist figures in the Late Ming Dynasty made relatively active contributions to this cultural exchange. The encounter and dialogues between the “Four Great Buddhist Masters” of the late Ming Dynasty and Catholicism reveal the inclusiveness and amicable attitude of the late Ming Buddhist community when confronting foreign cultures. Meanwhile, as two of the “Four Great Buddhist Masters,” Yunqi Zhu Hong and Ouyi Zhixu responded to Catholic concepts of “the Lord of Heaven” (Tianzhu) and the “theory of the soul” from the standpoint of the integration of Confucianism and Buddhism. They also defended the Buddhist ideas of “abstaining from killing” and “reincarnation” theoretically, embodying the Buddhist cultural exchange concepts of “benefiting life and the people” and “friendly reception”—which represent universal ethical wisdom.

**Keywords:** Civilizational Mutual Learning; Late Ming Buddhism; the “Four Great Masters”; View on Heaven Learning; Interaction between Christianity and Buddhism

從天主教文獻來看明末中西方的文化交流，佛教更多地處於被排拒的地位及被動回應的立場。但若從文明互鑒的視域來看，明末佛教界人士在這場文化交流中有著較為積極的貢獻。從明末佛教「四大師」與天主教的相遇到彼此之間的互動對話可以窺探晚明佛教界應對外來文化的包容性與友善態度。同時，作為明末佛教「四大師」之二，雲棲株宏與蕩益智旭以儒釋合流的立場回應了天主教的「天主觀」與「靈魂論」，又對佛教的「戒殺」與「輪回」進行了理論上的辯護，其中無不體現出佛教「善生利民」、「友善接引」的文化交流理念，是具有普世性的倫理智慧。

**關鍵詞:** 文明互鑒；晚明佛教；「四大師」；天學觀；耶佛互動

## 一、問題引入：明末佛教界對文明互鑒有何積極貢獻？

明末以「四大高僧」為群體的佛教界在與「天學」的相遇到互動過程中，<sup>1</sup>無論是最初的對話還是後來的主動回應，無不體現佛教界在應對外來文化時的包容與友善的心態，這種主動要求文化之間融合的初心蘊含著對「多元他者」之間和諧的追求。沈清松先生曾認為要透過不同文化之間的相互交談來獲得對多元文化間的較高層次理解，他指出「多元文化」含有其主體性且應該尊重彼此之間的差異，這裡也更加意味著不同文化間應該由差異與互補，進而達到相互的豐富，共同尋求可普化的成分(Shen 2014, 4)。本文在多元文明互鑒視域下對佛教面對「天學」的態度為主題予以展開。

近二十年來國內外學界對於明清之際中西文化交流的研究已經取得了比較豐富的成果，對應的中西文獻也陸續集結出版，這些成果的研究模式總的來說可以分為「西學東漸模式」「跨文化模式」以及「內生建構」模式，其研究內容主要涉及耶穌會神父及其它修會會士對於中華本土之策略化福傳以及對中華文化（以儒家為主）之西譯西傳、明末天主教與儒學的相遇與融合、中國本土的排教以及天主教群體之護教等。

在此語境下，我們可以看到，耶穌會士與儒家天主教徒（以「明末三柱石」為主）確實充當了文明互鑒的主角，儒家與天主教之間的互動與融合是主動的。而當我們反觀佛教，其角色更多處於被排拒的地位與被動回應的立場。從天主教文獻來看，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552 - 1610）在《天主實義》中批判了佛教的「空觀」、輪回說與「萬物一體」的思想；徐光啓（1562 - 1633）《辟釋氏諸妄》從「破獄」「施食」「燒紙」「持咒」「輪回」「念佛」與「明心見性」等方面對佛教展開攻擊；楊廷筠（1557 - 1627）《天釋明辨》所涉及對佛教的批判展開為神佛之辨、教義之辨、十誡與五誡、教禮辨析等方面；另外還有張星曜（1633-1715?）的《辟略說條駁》與夏大常（?-1698?）的《泡制辟妄辟》，這些以辟佛為主題的天主教文獻其中有部分涉及到佛教界的被動回應。關於耶穌會士的辟佛，更多的是為了天主教在中國的傳播，而需要對其他

宗教展開攻擊。法國學者裴化行（H. Bernard, 1897-1970）指出傳教士辟佛的動機在於「排除因相似性而導致的混淆，凸顯天主教的獨特價值，尋求新的身份認同」（Bernard 1993, 166）。而針對儒家天主教徒的辟佛，則更多是出於對明末社會危機的挽救，由於耶儒雙重身份的限定，他們對佛教往往展開為理性的批判，同時以儒學作為輔助。周黃琴《論徐光啓的辟佛思想及其所引發的耶佛之辯》（Zhou 2017）就認為張星曜與洪濟將天主教教義設定為至上標準，而將儒學視為一種輔助手段。曾麒珮在《中國基督教思想的奠基—楊廷筠思想研究》（Zeng 2016）中指出楊氏以天主創世來否定佛教，實際上並未跳出儒家的視域，是基於現實的需要來對佛教進行價值重估，楊氏的辟佛可以說是一名儒家知識分子的理性抉擇。

但是，這裡的書寫模式更多是從天主教文獻來反觀佛教的被排斥以及被動回應。若從明末佛教文獻來看，佛教與天主教的相遇到互動表現為由被動回應到主動批判的過程。屬明末佛教「四大師」雲棲株宏（1535 - 1615）的《天說》與蕩益智旭（1599 - 1655）的《闢邪集》，另外還有密雲圓悟（1566 - 1642）的《辨天說》等都屬於回應天主教的文獻。「四大師」之一的紫柏真可（1543 - 1603）與憨山德清（1546 - 1623）都主動與耶穌會士開展深入的交際與對談。關於從明末佛教文獻本身來研究耶佛對話的成果並不是很多，如周黃琴《論徐光啓的辟佛思想及其所引發的耶佛之辯》從天主之辯、輪回之辯與殺生之辯三個主要方面探究了雲棲株宏對利瑪竇的回應，並以《利先生復蓮池大和尚〈竹窗天說〉四端》為文本考察株宏《天說》對其的批判（Zhou 2015）。另外還有鄭利鋒的《從「南京教案」到〈闢邪集〉——明末佛耶交涉研究》（Zheng 2017）與陳偉的《晚明臨濟宗禪僧密雲圓悟及其對天主教的批評》（Chen 2024）。此外，具體考察《闢邪集》的成果有劉鈍的《明末佛耶之爭—以〈闢邪集〉為例》（Liu 2017）李江陵的《鐘始聲〈闢邪集〉耶儒佛比較研究》（Li 2022）及盧毅的《藕益智旭〈闢邪集〉評析》（Liu 2017），還有一些不多的討論散見於專著中。

從這些研究成果來看，幾乎考察的都是佛教對天主教教理上的回應與批判，而較少有學者能夠指出佛教在這場耶佛之爭中所作出的積極貢獻。基於此，我們是否能夠以明末佛教「四大師」的相關文獻為依據，以明末清初文明互鑒為背景，來思考佛教界對文明互鑒是否有積極的貢獻？此種積極貢獻無論是在明末及當今是否依然有不可忽視之價值？因此，本文嘗試以明末佛教界「四大師」為中心，通過考察其與「天學」的相遇，尤其關注雲棲株宏與蕩益智旭對「天學」相關問題的回應，來思考佛教界在明末清初文明互鑒中的地位與貢獻。

## 二、明末佛教「四大師」與「天學」的相遇

### （一）形成：由「二宗主」到「四大師」

明末佛教「四大師」也即「明末四大高僧」，他們分別為雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清與蕩益智旭。「四大師」形成的過程可以說是由「兩大宗主」到「三大和尚」到「高僧四人」再到「四大師」。萬曆末年沈德符曾提出「兩大宗主」的觀念，他在《野獲編·釋道·禪林諸名宿》中提到：「最著則為蓮池、達觀兩大宗主。」清初錢謙益在株宏與紫柏的基礎上加入憨山德清組成「明末三大和尚」，後又增添雪浪宏恩建構為「高僧四人」的群體。<sup>2</sup>到明末清初蕩益大師的出現，佛教界將蕩益大師正式列入「四大師」的群體，如太虛大師在《中國佛學》中提到「明末四大師」為蓮池、紫柏、憨山、蕩益，印光大師也更加推崇蕩益，將其列為「四大師」之一。<sup>3</sup>從以蓮池、紫柏、憨山、蕩益構成的「四大師」群體來看，他們不僅對晚明佛教界的復興有所推動，而且隨著西學東漸的深入，他們或多或少的接觸了「天學」，同時其與「天學」的互動表現為最初的被動回應到後來的主動反擊。從「四大師」與「天學」的相遇到互動可以窺探晚明佛教界面對外來文化的應變方式與態度。

## (二) 相遇：「四大師」與「天學」

株宏與「天學」的相遇得益於虞淳熙與利瑪竇的辯論，涉及其主題的文章主要有三篇，分別為《〈畸人十篇〉序》、<sup>4</sup>《虞德園銓部與利西泰先生書》、《〈天主實義〉殺生辯》。在《虞德園銓部與利西泰先生書》中，虞淳熙重點指出了利瑪竇對佛教教義的陌生，他稱：

「側聞先生降神西域，渺小釋迦，將無類我魯人詆仲尼東家丘，忽於近耶。」

「及讀天堂地獄短長之說，又似未翻其書，未了其義者。……捨衛之堅，寧遽能破？」(Yu n.d., 264)

虞淳熙是立足於中國傳統儒釋道的背景來說明佛教在中國的地位，他認為利瑪竇對釋迦的藐視態度乃是對佛教的無知，然而佛教並沒有對中國聖賢之士造成欺騙，所以天主教的排佛不是輕而易舉的。虞淳熙還主張佛教與天主教之間存在融合的可能，「彼三藏十二部者，其意每與先生合轍。」可見，虞淳熙在此更多的是勸誡利瑪竇要通過佛教典籍來熟悉佛教義理，而並沒有以激烈的言辭來對「天學」進行反駁，相反還以「合轍」的說法來力求二者的融合。可知此時佛教界受到三教合一思潮的推動，主張通過耶佛之間的調和來消解天主教對佛教的批評。

株宏是以《答虞德園銓部》來首次被動回應天主教的發難，起因是虞淳熙轉寄利瑪竇的回信於株宏，<sup>5</sup>希望株宏能夠針對利瑪竇的批判有所反擊。株宏在回信中對利瑪竇毀謗佛法的行為表示不屑一顧的態度，他稱：

「向《實義》、《畸人》二書，其語雷堆艱澀。……然格之以理，實淺陋可笑，而文亦太長可厭。……且韓、歐之辯才，程、朱之道學，無能催佛，而況蠢爾么魔乎！此么魔不足辯，獨甘心羽翼之者可嘆也。倘其說日熾，以至名公皆為所惑，廢朽當不惜病軀，不避口業，起而救之」(Shi n, d, a, 270)。

株宏將天主教稱為「麼魔」，並認為利瑪竇是無知之人，其學說淺陋可笑，況且諸如韓愈、二程與朱熹等大儒之道學體系，都未能夠撼動佛教在中國的地位，那麼天主教作為邪說就更加不值得一提。最後他認為雙方辯論的時機在於天主教對儒學造成嚴重破壞之際，即天主教進一步

擴大傳教勢力，破壞儒家道統，這時候自己將出面辟此邪說。祿宏看似以佛教的慈悲心來對待外來學說，對「天學」擺出一副淡然處之的態度，事實上從側面反映了晚明佛教對儒學的依賴性，即佛教對天主教的反駁需要以儒學作為理論支撐，同時可以看到佛教界非常注重儒家知識分子對待耶佛互動的態度及選擇，是以此為標準來決定是否出面與天主教辯論。

祿宏在這之後暫時並未卷入耶佛之爭，而直到 1615 年（萬曆四十三年），祿宏作《天說》四則來回應天主教的批判。他稱：「一老宿言：『有異域人，為天主教者，子何不辨？』予以為教人敬天善事也，奚辨矣」（Shi n, d, b, 237）。在祿宏以《答虞德園銓部》回復虞淳熙之前，他對「天學」的界定乃是「教人敬天善事」，反映其深刻的儒家立場，祿宏將「天主」視為中國傳統中的「天」，並以佛教慈悲行善的心理認為天主教的傳播也是在行善事。而祿宏作《天說》可以被認為是對天主教辟佛的首次回應，其中涉及對天主觀、殺生與輪回的反駁。祿宏在反駁時往往借助儒家的觀點，這反映出佛教在晚明的地位以及三教合一思潮對佛教界認識天主教的影響。

紫柏真可與「天學」的接觸是其 1603 年與利瑪竇的交際。在《利瑪竇中國札記》中有關於紫柏和利瑪竇的記載：「這個達觀是個相當有學問的人，奸詐狡猾，熟悉所有的宗教派別，……他想會見利瑪竇神父，如果神父也能象某些官員那樣，先去拜訪他並屈膝參加他的話」（Ricci and Trigault 1983）。從利瑪竇的評價來看，紫柏對待天主教的態度是十分傲慢的，要求神父遵行禮節。但若是從耶佛之爭的背景來看，利瑪竇對紫柏的評價還是比較片面，其背後反映的是天主教對待佛教的敵對與鄙視態度。然而反觀佛教，紫柏在當時並未有過書信來與天主教進行辯論，反而是以一種「友善接引」的態度來邀請利瑪竇進行耶佛之間的交談，可以側面反映紫柏對待天主教的態度，是希望耶佛之間能夠有所調和的。

憨山德清也有相似的立場，他曾在 1604 年拜訪了龍華民，「他們長時間內談論了許多問題，憨山的唯一補救辦法是顯示神父談論的所有內

容都符合他傳授的佛教。」另外，憨山還贈予一首詩給龍華民：「十萬西來碧眼胡，渡江曾折一莖蘆。只今石室猶留影，試問前生是有無。」（憨山老人夢遊集卷第三十七·七十）<sup>6</sup>這首詩題為《贈西來梵僧》，憨山在這首詩中引入了菩提達摩的典故，其兼具「胡」與「僧」的雙重身份，意在說明文化之間的融合，指出佛法與中原文化之間是可以相互兼容的。而憨山將此詩贈予龍華民，暗含了他希望耶佛之間能夠消除矛盾而相互融合，凸顯了佛教友善與包容的品格。

蕩益大師與天學的相遇表現在他著《闢邪集》來回應天主教對佛教的發難，蕩益大師稱：「於是利馬竇、艾儒略等，托言從大西來，借儒術為名，攻釋教為妄，自稱為天主教，亦稱天學。……獨聖朝佐辟一書，頗足令邪黨結舌，惜乎流通不廣。……鐘振之居士於是乎懼，著《初徵》、《再徵》以致際明禪師」（Shi 2000, 1967）。蕩益大師對待天學的態度已不同於其他「三大師」，之所以有此不同還在於天主教的滲透以及對佛教界的不斷打壓。蕩益在這裡認為天主教「借儒術為名」實質在於附會儒家的「上帝」與「天命」的概念，以此來攻擊佛教，消解佛教在中國本土的合法性地位。其次，蕩益在這裡稱天主教為「邪黨」，認為天主教對佛教的攻擊體現的是宗教上的排他性。蕩益是希望通過《闢邪集》的傳播來凝聚佛教界的力量，以此來回應天主教對佛教的排斥。關於蕩益大師對天主教的具體回應，下文將詳細討論，此處不再贅述。

從「四大師」與天學的相遇來看，起初祿宏是以佛教的慈悲心來看待天主教，對天主教發難的回應也是從一開始的淡然處之轉向被動回應，其回應也是以儒學為理論支撐，實際上，祿宏是將儒學視為佛教能否在晚明立足的決定性力量。而從紫柏與憨山對待天學的態度來看，反映了佛教界對待外來文化友善、包容的接納態度。最後從蕩益對《闢邪集》的期望來看，也反映了明末佛教界在話語權上的弱勢，即他們必須依靠儒學的力量來匯集護教的聲音，從側面說明佛教對待不同文化的寬容心態。

### 三、雲棲株宏與蕩益智旭對「天學」的回應

株宏與蕩益是依靠儒家經典的力量來對「天學」作出回應，首先他們消解了「天主」的主宰性與人格性，進而以「心性論」來批判天主教的「靈魂論」，在對「戒殺」與「輪回說」作出辯護的同時，又維護了儒釋道三家的合法性地位。

#### （一）對「天主觀」的反駁

株宏將天主教的「天主」界定為「忉利天王」與「理」，一方面撼動了天主至高無上的主宰地位，另一方面又消除了天主本身所具有的人格性。他說道：「彼所稱天主者，忉利天王，一四天下三十三天之主也。……彼所知者，萬億天主中之一耳。……又言天主者無形無色無聲，則所謂天者，理而已矣」(shi n. d. b, 237)。這裡，株宏是借助佛教三千大千世界的宇宙觀來判定天主教的「天主」為「忉利天王」，從「小千世界」一直到「大千世界」，其中有萬億天主，而統治三千大千世界的為「大梵天王」，「天主」僅僅為萬億天主中的一位，「天主」與「大梵天王」的關係就如同諸侯與君王的關係。由此，天主所具有的主宰性被株宏通過佛教的宇宙觀得以消解。但需注意的是，株宏是以佛教的諸天來批判天主教的「天主」，實際上二者並不能等同，「天主」是最高的造物主，與佛教的諸天是無法類比的，可見株宏對「天主」並未充分瞭解。

株宏又出於天主的無形無聲而將其等同於宋儒所說的「理」，「理」或「太極」作為宇宙自然運行的法則，本身就是無意志無作為的，天主具有人格性，若天主是「理」，則並不能執行其該有的職能。利瑪竇在《天主實義》中將「理」判定為「依賴體」，「理」並不能作為世界萬物的本原，株宏在此以「理」來比附天主，恰恰是從利瑪竇對「理」的批判來得出「天主」不能夠作為萬物的主宰，這樣使天主教陷入了自我矛

盾中。蕩益智旭也以「太極」來消解天主的主宰性，他說：「若無形質，則吾儒所謂太極也。太極本無極，雲何有愛惡？雲何要人奉事聽候使令？雲何能為福罰？」(Zhong 2013, 1967-1968) 蕩益在這裡對天主的有形與無形進行了質疑，若天主是無形的，則等同於儒家所說的「太極」，太極本於無極，那麼天主並不具備主宰人事與賞罰的功能。蕩益強調「太極」沒有界限與方位，無形無象，萬物能夠獲得「太極」的全體，故「太極」與萬物是同體的。太極體現在萬物之中，卻沒有被萬物所限制。以此太極之理來反觀天主教強調天主外在於萬物，那麼天主便具有了具體的存在方位與界限，也就不是無始無終的，對於萬物而言也不再具有主宰性。可以看到，祿宏與蕩益看似從自身立場出發消解了天主的主宰性，但是將天主等同中國的皇帝與儒家的「理」或「太極」，是概念混淆的錯誤，學者郭朋指出，祿宏把佛教看得高於一切，但卻對天主教毫不瞭解(Guo 1982, 189)。可以說，祿宏與蕩益對「天主」的批判是缺乏說服力的。

再看蕩益對天主全能的反駁，他稱：

「天主之成天地，孰命之耶？工匠成房屋，不能為房屋主。彼成天地者，又烏能為天地主乎？」「天地未成時，天主何依耶？……又未有天地先有成天地之料耶？此料為本有之，為天主生之耶？且安置何所耶？為在天主身內，為在外耶？若在身外，則天主不徧一切。若在身內，不幾戕賊其身而以為天地萬物耶？」(Zhong 2013, 1974-1975; 1982)

首先，蕩益認為天主生成萬物存在矛盾，起因在於天主教認為萬物生成都必須依賴他物，於是蕩益假設如果天主創生萬物，那麼天主也必須依託於他物才能夠得以產生，這樣天主就不能成為宇宙萬物的本原。其次，蕩益通過借助形成世界萬物的質料來質疑天主生成萬物，他的問題在於創造世界萬物的質料，是否來源於天主，還是說原本這些質料就已經存在。若這些質料是來源於天主，那麼是安置在天主的身體之內，還是之外？如果是在天主的身體之外，那麼這些質料就既不是由天主創造，與天主無關；如果是在天主身體之內，那麼就等於天主毀壞自己的身體

來創造萬物，這與天主的全能相矛盾。蕩益在這裡通過指出天主創生萬物中的矛盾來對天主全能進行反擊。

鑒於以上回應，株宏與蕩益再次對傳統儒家的「天」進行了澄清與肯定。株宏以「南郊祀天」為起點，列舉了從夏商周一直到孔孟的「天道觀」(Shi n. d. b, 239)，強調先秦儒家對「天」的敬畏與詮釋已經具備了完整的體系，因而無需天主教的「天主」來加以補充。同時，儒家的「天道觀」來源於上古聖王的傳承，因而是歷史的正統傳道體系，側重的是現實的道德與社會秩序。而天主教的「天主」企圖以人格神的「天」來取代儒家的「天道」，株宏對此的質疑體現了華夏正統與外來新說的文化對立。蕩益指出了儒家「天」的三種內涵(Zhong 2013, 1976-1977)，即「望而蒼蒼之天」，相當於自然之天；「統御世間主善罰惡之天」，相當於「天主」而又不具備天主創世的功能，蕩益認為傳教士以「天主」來等同儒家經典中的上帝，是「大謬」；具有「靈明之性」，無始無終，不生不滅的「天」。蕩益在這裡借助了《中庸》「天命之謂性」與《孟子》「誠者天之道」等觀點，論證了儒家所講的「誠」是道德本體，可以作為天地萬物的本原，盡心知性便能知天，體現了儒家性與天道的貫通原則。這裡的「天」已經嚴格區分於「天主」，可以說是「義理之天」，在儒家「天道觀」已經完備的情況下，蕩益自然認為不需要一個超越一切的天主存在於中國傳統「天道觀」中。雖然如此之批判顯示佛教界對於傳統儒家道統的堅守，但是缺混淆了儒家的「天」與天主教的「天主」，因而其論證與反駁並未有效果。

## (二) 以「心性論」批判「靈魂論」

晚明佛教界以「心性論」批判天主教的「靈魂論」可以歸之於兩條路徑，第一是從傳統儒家的「天命之謂性」出發來強調人性無需外在由天主賦予，是對天主賦性的反駁；第二是從佛教「眾生皆有佛性」出發來主張天主與眾生之間的平等，認為靈魂並非出自天主。

蕩益借助儒家「天命之謂性」的觀點肯定心性本身源自於天道而並非由天主賦予，他稱：「『天命之謂性』，紫陽之解甚謬，吾已釋大意於前矣。夫可賦者，必其有形者也，心性有何形像而可賦乎？若無形像而仍可賦，則天主靈明，亦必有賦之者矣。又可賦則可奪，雲何有始而無終乎？」(Zhong 2013, 1981) 蕩益指出，可賦予的東西必定是有具體形質，而心性是无形無象的，無法被賦予，若強行認為無形象能夠被賦予，那麼天主的靈明也必然會出自更高的存在，這樣便會導致無窮無盡的推論。同時，既然假設天主賦予心性，那麼天主也可以剝奪心性，但是天主教又主張靈魂「有始無終」，「可賦」意味著靈魂的存在需要借助外力，這裡與其「無終」是相矛盾的。蕩益在這裡仍是出於儒家心性源於天道的立場，即人的道德本性是先天稟賦的，並非由外力的人格神主宰。從「可賦」到「必有賦之者」再到「可賦則可奪」，蕩益的論證暴露了「天主賦性」在邏輯上並不是自洽的。另外，蕩益指出朱熹對「天命之謂性」的闡釋將「性」等同於「理」，是對儒家心性論的偏離，但事實上蕩益在這裡是借朱熹的「性即理」來反駁「天主賦性」。

蕩益還借助天主的全能來反向論證靈魂並非出自天主：「天主既能造作神人，何不單造善神善人？而又兼造惡神惡人以貽累於萬世乎？」「天主既有全能，何以好善而人不善？惡惡而人反惡？……天主既生其心性，何不但生善心性耶？」(Zhong 2013, 1983) 釋圓悟在《辨天說》中也有相同反駁，他稱：「天主之魂，渾然至善之體……智者愚者，仁者暴者，萬有不齊？……然則天主何不一體同觀，平等化育。」(Shi n. d. 257) 蕩益與圓悟指出了天主教理論的致命弱點，即天主既然是全能至善的，又賦予人純善的靈魂，為何又造出世間諸種惡？天主教給出的解釋在於「惡」是出於人的自由意志，但這裡面臨的問題是既然天主能夠主宰一切，那麼為何又要強調「惡」是人的後天自為的結果？蕩益與圓悟在這裡確實指出了天主教內部的理論難題。

另外，蕩益對天主教「魂三品說」的反駁也是基於傳統儒家立場，針對天主教的「魂三品說」，蕩益稱：「靈與覺異，則有始而無終。覺與生異，何皆有始而有終也？……現見世之愚人，但念飲食淫欲，他無所

知，與禽獸何異？……故孟子亦雲：『人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。』」（Zhong 2013, 1978）在滿益看來，既然「靈」與「覺」有差異，而又說靈魂有始而無終，那麼「覺」與「生」也有差異，但天主教卻認為覺魂與生魂都是有始有終的，這裡即是自相矛盾。同時，滿益借用現實例證來證明靈魂未必為人所獨有，愚人沉迷慾望而與禽獸無異，動物卻有類似人之「靈性」的行為，這裡滿益破除了天主教所言只有人類獨有靈魂的偏見，從而驗證了孟子「人異於禽獸者幾希」的判定在於道德實踐，一方面凸顯了對孟子「性善論」的思考，即強調人與禽獸的區分並不在於靈魂，而在於是否有「良知」；另一方面也暗含了佛教的眾生平等觀對天主教靈魂等級劃分的批判。

比較滿益而言，釋圓悟是從佛教本身所強調的「眾生皆有佛性」出發，來批判天主賦予人靈魂。他指出天主教不識眾生：「一切眾生皆有如來智慧德相，但以妄想執著不能證得。……故執天主為天主、佛為佛、眾生為眾生」（Shi n. d. 249）。圓悟在這裡引用了《華嚴經》中的觀點，「一切眾生皆有如來智慧德相」也即一切眾生本自具足的清淨本性，正如《心經》所言「不生不滅，不垢不淨，不增不減」的真如法性，但因眾生由愚痴而產生虛妄之心，進而生發貪、嗔、痴等諸多煩惱，同時眾生過於執著外界，束縛自我於三界輪回之中，因此無法自證本身具足的清淨本性，所以佛教強調要「勤修方便，斷壞煩惱」。基於「眾生皆有佛性」的觀點，圓悟批判了天主教「不識眾生」，執天主為天主，執佛為佛，將天主與佛性等終極信仰真理視為相互排斥的實體；執眾生為眾生，又過於強化了自我與他者之間的界限，從而增加煩惱，不能領悟真如佛性。相反，「眾生皆有佛性」的觀點強調的是佛與眾生的平等關係，眾生須在自我「本心」內來尋求解脫煩惱之方法，即自我本心的修行，而並不需要假借外在的主宰力量來獲得拯救。可見，圓悟在這裡一方面以「眾生平等」來消解天主的主宰性，另一方面又以「眾生皆有佛性」來側面反擊天主賦予人靈魂的觀點。

圓悟繼續在《辨天二說》中強調天主與人之間的平等性。他稱：「而不知佛者覺也，覺者悟也。人人覺覺悟則人人皆佛矣，又何間於天人群

生之類哉？……以汝我從來具足者不自覺悟，而乃辟之，非自暴自棄與？」(Shi n. d. 252)圓悟以「佛即覺悟」為核心要理，以此破除了對佛性的外求與執著名相，進一步強調人人都具有對佛性覺悟的潛能，天主教因為不能夠覺悟從而自暴自棄，迷失本性。圓悟指出「佛無定形」，借助了《金剛經》中「若見諸相非相，即見如來」的觀點，破除對佛作外在形象的執著，同時反對將佛性理解成如天主一般的超越一切的本體，而是將佛性界定為人人都可以覺悟的清淨本性，眾生都能夠覺悟，不因外在的身份而有增減。從一切有情眾生皆有佛性到強調天主與人之間的平等，圓悟已然從佛性的角度消解了天主的主宰性，得出靈魂並不是由天主所賦予。猶如佛性，是人人本身具足的，是通過修行而向內求取以自我覺悟，最終獲得領悟佛法的能力。

### (三) 對「戒殺」與「輪回觀」的辯護

佛教以「不殺生」作為五戒之首，進而強調對普遍生命的尊重。利瑪竇在《天主實義》中針對佛教的「戒殺」與「輪回」展開了批評：「彼言戒殺生者，恐我所屠牛馬即是父母后身，不忍殺之耳。……則何疑於戒殺之說，而雲人能變禽獸？不可信矣。」「朔望齋素以戒殺生，亦自不通。……其心忍恣殺於二十八日，彼二日之戒，何能增、何能減其惡之極乎？」(Ricci n. d. b, 149-150)利瑪竇在這裡認為佛教的「輪回說」會擾亂正常的倫理關係。因為佛教所主張戒殺的理由在於現世所宰殺的牛馬，有可能是前世的父母。按照這樣的邏輯推論，現世所娶的妻子，也有可能是前世的母親；現世所用的役僕、責罵的小人，有可能是前世的兄弟、親戚、朋友等，因此，佛教的「輪回說」在利瑪竇看來有悖於人倫關係，人不能變成鳥獸，也不能變成別人，人以靈魂來與其他動物相區別。

株宏的回應絕大部分採用了儒家的說法，他稱：「《禮》禁同姓為婚，故買妾不知其姓則卜之，彼將曰卜而非同姓也，則婚之固無害。……《禮》雲：『倍年以長，則父事之。』……有長者在焉，是以父母為隸卒

也」(Shi n. d. b., 238)。株宏是以《禮記》中通過占卜之禮來破除娶妻疑慮的方式加以推論現世所娶的妻子，未必是自己的母親，以儒家的占卜來化解輪回中身份重疊的矛盾，進而最終明確殺生乃是大道明訓，嚴格界定「男女嫁娶」、「車馬僮僕」是人間正常的法則，屬於世俗活動，而殺生是造作惡業，二者不可混為一談。通過株宏的論證可以看出，佛教的「五戒」並沒有排斥合理的世俗秩序，而是在遵循世間秩序的基礎上，來引導眾生對善的修行。其次，株宏通過對「輪回說」的辯護來質疑人死而魂在的說法，從而進一步批判了天主教的靈魂不滅。他說道：「如謂人死，其魂嘗在，無輪迴者。……何不一致罰於斯、高、莽、操、李、楊、秦、蔡之流乎？」「既無輪迴，叔子何能記前生為某家子，明道何能憶宿世之藏毋釵乎？……何怪其言之舛也」(Shi n. d. b., 239)。株宏以「聖王為何不懲戒暴君」「諸君為何不懲罰奸臣」為例，若是靈魂不朽而常在，並未見現世中的善惡報應，因此「人死魂在」的說法不合理。株宏再借「輪回」與「前世記憶」，證明儒家經典中並不缺少輪回的記載，若對「輪回說」加以否定，則儒家經典中的輪回案例便不能得到解釋。可見，株宏大量引用儒家經典來論證「輪回說」的合理性，在批判天主教靈魂常在觀點的同時，也更多的涉及對生死及「善惡報應」的思考，以現實懲戒的缺失來質疑靈魂不滅，是對儒家關注現實倫理道德的體現，也再次反映了儒家對待「輪回說」的立場與對待鬼神的態度，並不是全盤否定而是「存之不論」。

另外，株宏在《天說余》中對「戒殺生」還進一步作出了辯護，一方面他認為殺生並不需要占卜就可以斷絕疑慮，原因在於殺生乃是「天下古今之大過大惡也，斷不可為」，因而並不存在需要通過占卜來解決的疑惑。另一方面，戒殺生並不會導致祭祀禮儀的荒廢。株宏稱：「不殺生而祀典廢，獨不聞二簋可用享，殺牛之不如禴祭乎？則祀典固安然不廢也。」(shi n. d. b, 240)株宏在這裡利用《周易》中的「二簋可用享」與「禴祭」指出祭祀之禮需要具備的是誠敬之心，故禁止殺生與祭祀之禮之間並不衝突，側面體現儒家與佛教在祭祀方面對「誠」的凸顯，而佛教更講慈悲之心來對待外界一切生命，是對自性本清淨的佛性確證。

綜上所述，從袞宏與蕩益對「天學」的回應來看，他們往往是借助儒家經典來與天主教抗衡，是以儒家的天道觀來消解天主的主宰性與人格性，進而憑借「天命之謂性」與「眾生皆有佛性」強調人性內在而無須由天主賦予，天主與眾生是平等的，還以傳統儒家對現實倫理的關注來為佛教的「戒殺」與「輪回」進行辯護。其回應雖揭示了天主教義理與中國傳統思想之間的根本衝突，維護了儒釋道三家的合法性地位，但是從他們的論證來看，往往缺乏對天主教義理的瞭解，導致混淆雙方概念，因此其回應是缺乏說服力的。

### 小結：晚明佛教界於文明互鑒的意義與積極貢獻

對於晚明的耶佛之爭，大部分的研究認為耶佛雙方都未能夠深入雙方教理，都存在對彼此教理有意或者無意的誤解，大都是停留在各自領域內的「自說自話」，因而都未得出具有價值的結論，(Xia 1995, 54-56; Li 2022; Xiang 2014; Zhou 2015)但也有研究指出雙方的誤解在辯論后期恰恰能夠體現雙方對彼此的瞭解(Liu 2022, 30-35)。可以說，耶佛之間的「誤解」，是出於護教的目的，似乎是雙方故意而為之的，但不可否認的是，晚明佛教界雖然對天主教教理進行了反擊，但其對這場文明對話所作出的貢獻與當代意義，是不容忽視的。

首先，從晚明佛教「四大師」與天主教的相遇到對話可以說明佛教界是以「友善接引」的態度來對待天主教等外來文化，即待人接物的真誠與對待眾生的慈悲，《辨學遺牘》有言：「彼此以學商證，愛同一體。」(Zhou 2013, 1483)對於早期耶佛對話來說，佛教並未以激烈的言辭來反駁「天學」，相反是以「合轍」求融合，以達至「愛同一體」，說明佛教界希望通過調和耶佛關係來消解天主教對佛教的敵對。所以在晚明耶佛之爭中，佛教的對話方式與立場加深了晚明思想界對西方文化的認識與瞭解，宗教之間對話的終極目的在於促進彼此的和諧。

其次，株宏與蕩益借用傳統儒家經典來為佛教作辯護，既揭示了天主教教理與中國傳統思想之間的根本衝突，又捍衛了儒家道統，更維護了儒釋道三家的合法性。蕩益有言：「是集一出，可以破邪，可以匡正，可以賢聖道，可以護國運。」(zhong 2013, 1990-1991)可見，晚明佛教界對於捍衛儒家道統的堅定信念。但從佛教對儒學的依附來看，一方面充分反映在三教圓融的趨勢下，佛教在晚明的地位需要借助儒學的力量才能得以穩固，也充分說明佛教所具有的文化包容性；另一方面又能夠反觀明末士大夫在中西異質文明的碰撞中，其身份認同還是比較模糊的。

另外，佛教對「天主賦性」的批判以及對「戒殺生」的辯護，體現了其「善生利民」，即眾生平等、以善為本、關懷眾生、和諧共處的理念。佛教珍視一切生命的價值，與儒家所強調的「仁愛之心」很相似，只不過佛程度更深，是以「慈悲」來強調對眾生的憐憫與慈愛。這種慈愛觀突破了個體生命的限制，強調以利益眾生為根本目標，成為維持社會和諧的一種柔性力量，是一種普世性的倫理智慧。同時，佛教的平等觀對於當今文明互鑒來說，打破了「文明中心主義」的藩籬，即視不同文明如「眾生」，在尊重文化差異的基礎上來實現文明互鑒。進一步而言，明末佛教界對待「天學」的態度推進了「多元文化世界」的構建，即和諧對比，尊重自我及其多元他者之間的差異性，充分展現中國哲學在跨文化哲學交流中的貢獻。總體而言，晚明佛教在耶佛對話中確實具有不可忽視的地位，其以本土文化回應異質思想，又不脫離大乘佛教的立場，這也是佛教基於晚明思潮尋求自身創造性轉化的體現。

## Conflict of Interest

本论文不存在任何利益冲突。

## Notes

<sup>1</sup> 所謂「天學」，孫尚揚先生指出，明末由西洋傳教士所輸入的西學被當時的士大夫稱為「天學」，其主要內容包括當時西方的科學技術與中世紀的基督教教理。高一志在《童幼教育》中將「西學」區分為「人學」與「天學」，他說：「人學之上尚有天學，西士所謂陡羅日亞

也。此學乃依古今經典與諸聖賢注論，剖析正道之本源而攻辟異端之邪也。」楊廷筠在《代疑篇》中也說：「其最重者謂為天學，名陡球日亞，皆究心超性之文，……其次為人學，名斐球所費亞，皆格物窮理之事。」徐光啓對「天學」亦有界定，他說：「大者修身事天，小者格物窮理，物理之一端別為象數。」可以說，「天學」包括了修身事天的宗教與道德，又包括了格物窮理的科學與技術。本文所講的「天學」指向的是修身事天的超性之學，即耶穌會士所傳播的天主教。另外，關於「天學」的有關討論。(cf. Sun 1994, 934-943; Zhao 2024, 161-169)。

<sup>2</sup> 錢謙益的《列朝詩集小傳》中有言「高僧四人」分別為：「憨山大師清公」「紫柏大師課公」「蓮池律師宏公」「雪浪法師恩公」。

<sup>3</sup> 關於明末「四大師」的具體形成過程與意義，詳細可參見 Wang 2022, 211-225。

<sup>4</sup> 關於《〈畸人十篇〉序》，未見於鄭安德所編的《明末清初耶穌會思想文獻匯編》之中，根據學者吳莉葦的考察，此序也未見於李之藻的《天學初函》，現僅見於《虞德園先生集》卷六，萬曆癸亥（1623年）刻本，收於《四庫禁毀書叢刊》，集部第43冊，北京出版社，2000年，第250-251頁。參見 Wu 2014, 328。

<sup>5</sup> 利瑪竇的回應虞淳熙的書信為 Ricci n. d. a. 266-270。

<sup>6</sup> 關於憨山德清與龍華民的交際，可參 song 2011 283-288。

## References

- Bernard, Henri. 1993. *Biography of Father Matteo Ricci. Translated by Guan Zhenbu*. Beijing: The Commercial Press. [Chinese Language Text] 裴化行, 《利瑪竇神父傳》, 管震湖譯, 北京: 商務印書館。
- Chen, Wei. 2024. “Late Ming Linji School Chan Monk Miyun Yuanwu and His Criticism of Catholicism”. *Religious Studies* 2. [Chinese Language Text] 陳偉, 《晚明臨濟宗禪僧密雲圓悟及其對天主教的批評》, 《宗教學研究》。
- Gong, Xiaokang. 2007. *Integration and Penetration: A Study of Ouyi Zhixu's Thought*, Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] 龔曉康, 《融會與貫通: 蕩益智旭思想研究》, 成都: 巴蜀書社。
- Guo Peng. 1982. *Buddhism in the Ming and Qing Dynasties*, Fuzhou: Fujian People's Publishing House. [Chinese Language Text] 郭朋, 《明清佛教》, 福州: 福建人民出版社。
- Li, Jiangling. 2022. *A Comparative Study of Christianity, Confucianism, and Buddhism in Zhong Shisheng's "Pixie Ji"*. Master's thesis, East China Normal University. [Chinese Language Text] 李江陵, 《鐘始聲〈闢邪集〉耶儒佛比較研究》, 華東師範大學碩士學位論文。
- Liu, Dun. 2017. *The Buddhist-Christian Controversy in the Late Ming Dynasty: A Case Study of "Pixie Ji"*. Master's thesis, Nanjing University. [Chinese Language Text] 劉鈍, 《明末佛耶之爭——以〈闢邪集〉為例》, 南京大學碩士學位論文。
- Liu, Feng. 2022. “Late Ming Christian-Buddhist Debate: Centering on Ouyi Zhixu's 'Pixie Ji'”. *Academic Research* 8: 30–35. [Chinese Language Text] 劉峰, 《晚明耶佛之辯——以蕩益智旭〈闢邪集〉為中心》, 《學術研究》。

- Meynard, Thierry 2019 *From Encounter to Acquaintance: Confucius and Aristotle Meet in the Ming and Qing Dynasties*. Beijing: Peking University Press. [Chinese Language Text] 梅謙立, 《從邂逅到相識：孔子與亞里士多德相遇在明清》，北京：北京大學出版社。
- Ming, Xue 2011 *Complete Works of Master Lianchi*. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House. [Chinese Language Text] 明學主編, 《蓮池大師全集》，上海：上海古籍出版社。
- Ricci, Matteo. n.d.a. “Master Li’s Reply to Yu of the Ministry of Personnel”. In Matteo Ricci, *Collected Correspondence on Differentiating Learning*, in Zheng An-de, ed., *Compilation of Jesuit Intellectual Documents in the Late Ming and Early Qing*, Vol. 1, Book 4. [Chinese Language Text] [意]利瑪竇, 《利先生復虞銓部書》，收錄於[意]利瑪竇, 《辨學遺牘》，鄭安德編, 《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第1卷第4冊。
- n.d.b. *The True Meaning of the Lord of Heaven: An Annotated Edition*. Annotated by Thierry Meynard, collated by Tan Jie, pp. 149---150. [Chinese Language Text] [意]利瑪竇著, [法]梅謙立注, 譚傑校勘, 《天主實義今注》。
- Ricci, Matteo and Nicolas Trigault 1983 *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 利瑪竇, 金尼閣, 《利瑪竇中國札記》，北京：中華書局。
- Shen, Vincent 2014 *Introduction to Cross-Cultural Philosophy*. Beijing: People’s Publishing House. [Chinese Language Text] 沈清松, 《跨文化哲學導論》，北京：人民出版社。
- 2016 *From Matteo Ricci to Martin Heidegger*. Shanghai: East China Normal University Press. [Chinese Language Text] 沈清松, 《從利瑪竇到海德格爾》，上海：華東師範大學出版社。

- Shi, Dalang 2000 “Preface to the Engraved Edition of Pixie Ji”. In Zhou Yan, ed. and collated, *New Compilation of Historical Documents on Catholicism in the Late Ming and Early Qing*, Volume 2. Beijing: National Library. [Chinese Language Text] 釋大朗, 《刻闢邪集序》, 周岩編校, 《明末清初天主教史文獻新編》(下), 北京: 國家圖書館。
- Shi, Yuanwu. n.d “Bian Tianshuo (Distinguishing the Doctrine of Heaven).” In Xu Changzhi, *Poxie Ji (Collection of Refuting Heterodoxy)*, in Zheng Ande, ed., *Compilation of Jesuit Intellectual Documents in the Late Ming and Early Qing*, Vol. 5, Book 57, p. 257. [Chinese Language Text] 釋圓悟, 《辨天說》, 收錄於徐昌治, 《破邪集》, 鄭安德編, 《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第5卷第57冊, 第257頁。
- Shi, Zhuhong n.d.a “Reply to Yu Deyuan of the Ministry of Personnel”. In Matteo Ricci, *Collected Correspondence on Differentiating Learning*, in Zheng Ande, ed., *Compilation of Jesuit Intellectual Documents in the Late Ming and Early Qing*, Vol. 1, Book 4. [Chinese Language Text] 釋祿宏, 《答虞德園銓部》, 收錄於[意]利瑪竇, 《辨學遺牘》, 鄭安德編, 《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第1卷第4冊。
- n.d.b “Tianshuo (On Heaven)”. In Xu Changzhi, *Poxie Ji (Collection of Refuting Heterodoxy)*, in Zheng Ande, ed., *Compilation of Jesuit Intellectual Documents in the Late Ming and Early Qing*, Vol. 5, Book 57. [Chinese Language Text] 釋祿宏, 《天說》, 收錄於徐昌治, 《破邪集》, 鄭安德編, 《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第5卷第57冊。
- Song, Liming 2011 *The Priest's New Robes: Matteo Ricci in China (1582–1610)*. Nanjing: Nanjing University Press. [Chinese Language Text] 宋黎明, 《神父的新裝: 利瑪竇在中國: 1582–1610》, 南京: 南京大學出版社。

- Sun, Shangyang 1994 *Christianity and Confucianism in the Late Ming Dynasty*. Beijing: Oriental Press. [Chinese Language Text] 孫尚揚, 《基督教與明末儒學》, 北京: 東方出版社。
- 1998 “Matteo Ricci’s Criticism of Buddhism and Its Impact on the Jesuit Missionary Activities in China”. *Studies in World Religions* 4 :85–94. [Chinese Language Text] 孫尚揚, 《利瑪竇對佛教的批判及其對耶穌會在華傳教活動的影響》, 《世界宗教研究》。
- Wang, Qiyuan 2022 *A Study of Buddhism in the Late Ming Dynasty: From the Perspective of Monk-Layperson Interaction*, Shanghai: Shanghai Classics Publishing House. [Chinese Language Text] 王啓元, 《晚明佛教考: 從僧俗互動的視野展開》, 上海: 上海古籍出版社。
- Wu, Liwei 2014 “Interactions Between the Buddhist Community and Catholicism in Late Ming Hangzhou”. *Journal of Chinese Literature and History* 1. [Chinese Language Text] 吳莉葦, 《晚明杭州佛教界與天主教的互動》, 《中華文史論叢》。
- Xia, Guiqi 1995 “Defending Orthodox Tradition and Rejecting Western Learning: A Review of ‘Poxie Ji’”. *Zhejiang Academic Journal* 1. [Chinese Language Text] 夏瑰琦, 《維護道統 拒斥西學——評〈破邪集〉》, 《浙江學刊》。
- Xiang, Yi 2014 *An Analysis of Christian-Buddhist Dialogue in the Late Ming and Early Qing: Centering on Ricci’s “The True Meaning of the Lord of Heaven”, Yuanwu’s “Distinguishing the Doctrine of Heaven”, and Zhubong’s “On Heaven”*. Master’s thesis. East China Normal University. [Chinese Language Text] 向懿, 《明末清初耶佛對話探析——以利瑪竇的〈天主實義〉與圓悟的〈辨天說〉、株宏的〈天說〉為中心》, 華東師範大學碩士論文。

- Yu, Chunxi n.d.a “Letter from Yu Deyuan of the Ministry of Personnel to Master Li Xitai”. In Matteo Ricci, *Collected Correspondence on Differentiating Learning*, in Zheng Ande, ed., *Compilation of Jesuit Intellectual Documents in the Late Ming and Early Qing*, Vol. 1, Book 4 [Chinese Language Text] 虞淳熙, 《虞德園銓部與利西泰先生書》, 收錄於[意]利瑪竇, 《辨學遺牘》, 鄭安德編, 《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第1卷第4冊。
- Zeng, Qiyue 2016 *The Foundation of Chinese Christian Thought: A Study of Yang Tingyun's Thought*. Doctoral dissertation, Zhejiang University. [Chinese Language Text] 曾麒麟, 《中國基督教思想的奠基——楊廷筠思想研究》, 浙江大學博士學位論文。
- Zhao, Zihao. 2024 “Tianxue and Catholicism in the Ming-Qing Transition: The Evolution of the Chinese Term ‘Tianzhu Jiao’”. *Religious Studies* 4. [Chinese Language Text] 趙子豪, 《明清之際的天學與天主教: 漢語「天主教」一詞的嬗變》, 《宗教學研究》。
- Zheng, Ande 2001 *Apologetic Debates Between Catholicism and Buddhism in the Late Ming and Early Qing Dynasties*, Kaohsiung: Fo Guang Shan Foundation for Culture and Education. [Chinese Language Text] 鄭安德, 《明末清初天主教和佛教的護教辯論》, 高雄: 佛光山文教基金會。
- 2004 *A Compilation of Jesuit Thought Documents from the Late Ming and Early Qing Dynasties*. Beijing: Institute of Religious Studies, Peking University. [Chinese Language Text] 鄭安德, 《明末清初耶穌會思想文獻匯編》, 北京: 北京大學宗教研究所。
- Zhong, Shisheng 2013 *Pixie Ji (Collection of Refuting Heterodoxy)*. In Zhou Yan, ed. and collated, *New Compilation of Historical Documents on Catholicism in the Late Ming and Early Qing*, Volume 2. Beijing: National Library, pp. 1967–1968.

[Chinese Language Text] 鐘始聲，《闢邪集》，載周岩編校，《明末清初天主教史文獻新編》（下），北京：國家圖書館。

Zhou, Huangqin 2015 "On the 'Cross-Cultural' Dialogue between Yunqi Zhuhong and Catholic Figures". *Voice of Dharma* 10. [Chinese Language Text] 周黃琴，《論雲棲株宏與天主教人士的「異域」對話》，《法音》。

2017 "On Xu Guangqi's Anti-Buddhist Thought and the Christianity-Buddhism Debate It Provoked". *Journal of Christian Studies* 2. [Chinese Language Text] 周黃琴，《論徐光啓的辟佛思想及其所引發的耶佛之辯》，《基督教學術》。

Zhou, Yan, ed. and collated. 2013 *Compilation of Historical Documents on Catholicism in the Late Ming and Early Qing*. Beijing: National Library of China Publishing House. [Chinese Language Text] 周岩編校，《明末清初天主教史文獻叢編》，北京：國家圖書館出版社。