

晚明的佛耶相遇：1643—1644 年成都冲突之新见*

[法] 梅谦立 著 杨虹帆 译

提 要：晚明的佛耶相遇留下的重要文献，在过去数十年一直是学界关注的对象。本文探究的关于 1643—1644 年成都一场短期但剧烈的冲突的文件，鲜为人知且从未出版。这份手稿的作者是这场冲突的亲历者、葡萄牙籍耶稣会士安文思。手稿包含 6 份译成葡萄牙语的文件。根据这些文件和其他资料，本文试图重建冲突中各事件的过程，并阐明这场冲突的根源。本文将表明，成都冲突是 1632 年住持密云圆悟在浙江发起的反天主教运动的延续，但明朝末年成都僧人的政治危机感极大加剧了这场冲突。

梅谦立 (Thierry Meynard)，哲学博士，中山大学哲学系教授；杨虹帆，哲学博士，福建师范大学外国语学院讲师。

主题词：四川 佛教 密云圆悟 破山海明 耶稣会士

一、序言：晚明的佛耶冲突

与佛教的冲突对于明末天主教而言几乎是如影随形的。由于这两种宗教之间有许多明显的相似之处，自罗明坚 (Michele Ruggieri, 1543—1607) 和利玛窦 (Matteo Ricci, 1552—1610) 以来的耶稣会传教士被迫解释教义上的种种差异，并坚持天主教的正统实践，不与佛教实践相混淆。如此一来，传教士和中国基督徒经常贬低佛教。与天主教不同，中国的佛教是非排他性的宗教，容忍各种宗教的多样性。这可以解释为什么佛教对种种天主教攻击的反应是温和且渐进的。

在《天说》(1615) 中，云栖株宏 (1535—1615) 公开参与辩论，不仅涉及宗教信仰，还涉及诸种实践。《天说》印行一年后，南京礼部侍郎沈淮 (?—1642) 禁行天主教，而意大利籍耶稣会士王丰肃，后改名高一志 (Alfonso Vagnone, 1566—1640) 将责任归咎于僧侣。除开王丰肃所言，僧伽的参与并无明确记载，并且与此案相关的官方文件从未提及与佛教的冲突，而是指责天主教威胁儒家政治和道德。稍后，株宏弟子许大受 (1580—1650) 于 1623 年在浙江以其著作《圣朝佐辟》开启反天主教运动，但是僧伽并未直接介入这场迅速平息的运动。^①

不过自 1632 年以来，僧伽转为有系统地介入一场在浙、闽两省发生的反天主教运动，这点可由密云圆悟 (1566—1642) 和费隐通容 (1593—1661) 的著述证实。如耿宁 (Iso Kern) 所言，随着圆悟的参与，中国佛教徒进入了“反天主教活动的第二阶段”。^② 他们与天主教发生了公开冲突，并非因为教义上的分歧，根本原因在于他们将天主教的迅速发展视为一种实实在在的威胁。这一原因部分是由新近抵达福建的方济各会和多明我会士的直接传教方法所激发的，而由此产生的反应是 1637 年天主教在福建遭禁。^③ 在这次禁教中，圆悟通过支持《破邪集》的编撰而发挥出重要作用，该书收集了 59 篇反天主教文本，包括与南京教案相关的官方文件和许多佛教徒的文本，如株宏的《天说》和许大受的《圣朝佐辟》。有些文本与圆悟联系密切，如他亲自撰写的《辨天三说》，还有一篇出自其门人通容的文本。圆悟将编订这部文集的任务托付于通容和在俗弟子徐昌治 (1582—1672)。^④ 晚明的禅师们亲自参与一场反天主教运动，这或许看似奇怪，但是吴疆最近已给予解释，禅师们可根据其顿悟的经验发展出一种非常严格的正统观念，并且圆悟的确针对一些禅宗同道写过极具论辩性质的文本。^⑤ 因此，无怪乎圆悟会亲自参与针对天主教的严厉论辩。

圆悟的反天主教运动是建立在与士大夫的牢固联盟之上的。许大受已为这样一种联盟奠定学者基础，他将三教合一重塑为针对第四教——天主教——的防御计划，但是许大受没能将之付诸实践。通过佛教寺院强大的制度基础以及与浙、闽文人和官员的联系，圆悟将佛教与儒家精英反天主教的联盟付诸实际行动。如吴疆所言，“密云圆悟和费隐通容显然想要掌握这场运动的领导权”^⑥。

二、有关 1643—1644 年成都冲突的三份旧文件

这场佛耶冲突恰恰发生于农民起义领袖张献忠（1606—1647）进入成都的数月前，而关于这场冲突的许多历史记载，稍后在张献忠实施的大规模杀戮中，一定遭到破坏，这点引起了众历史学家的注意。由此观之，意大利籍耶稣会士利类思（Lodovico Buglio, 1606—1682）和葡萄牙籍耶稣会士安文思（Gabriel de Magalhães, 1610—1677）的报告构成了一个珍贵的信息来源。当张献忠于 1644 年 8 月进入成都时，这两位耶稣会士已经离开这座城市。张献忠于 1644 年 12 月 4 日称帝，接着一位天主教的重要支持者由张献忠升至礼部尚书，他将两位耶稣会士召回并安排在张献忠朝廷效力。在 1649 年和 1651 年，安文思就那些未经披露的悲惨事件撰写了两份报告。^⑦只有 1649 年的报告留存至今（72 页，或 36 叶），并且部分内容自葡萄牙语译成拉丁语。^⑧这份从未全文发表的重要文件叙述了张献忠在四川实施的大屠杀，包括对整个成都天主教社群的摧毁。蜀王朱至澍（？—1644）自尽，但其长子投降了。另一名皇亲藏身于大慈寺，而据安文思载，当张献忠得知此事时，他下令屠杀僧人 2000 名。^⑨此后，张献忠将怒气转向微小的天主教社群，并最终转向所有成都居民。不过，利类思、安文思和他们的澳门籍仆人蔡按铎（1620—1670）奇迹般地死里逃生。^⑩

在本文中，我们将不讨论张献忠在成都的统治，而是聚焦于 1643—1644 年的佛耶冲突。仅有 3 位教会史学家曾提及这场冲突。法国耶稣会史学家费赖之（Louis Pfister, 1833—1891）在上海接触到耶稣会传教区的古老文件，在撰写利类思的传记时，他用半页的篇幅描述了这场冲突。^⑪尽管这段描述篇幅短小，但从中可收集到重要信息。首先，费赖之给出了两位成都天主教社群庇护者的中文名：领洗时圣名为多默的武官员阎督（为“Yen Tou”音译），和看来从未领

洗的官员吴继善（？—1644）。^⑫费赖之提及 4000 名和尚的聚集，刑部针对天主教的判决，以及在成都城内散播反天主教的诽谤或小册子。在费赖之看来，这场教难是由一些因纳妾而未获允领洗的官员挑起的，而众和尚仅起次要作用。然而，安文思传记的作者费依莲（Irene Pih）虽然是根据费赖之的记载描述这场冲突，却对纳妾制或僧人嫉妒是冲突原因这点提出质疑，并且她认为真正的原因可能是政治方面的。^⑬

除开费赖之的简短记载，巴黎外方传教会的神父古洛东（François-Marie-Joseph Gourdon, 1842—1927）在其《圣教入川记》（1918）中用中文进行了篇幅更长的记载，长达 9 页。^⑭由于常驻四川，古洛东对该省的天主教史产生兴趣，并且去上海寻找耶稣会传教区的历史文献。从古洛东的中文文本中，我们可收集到基本信息如下。

一千六百四十一年，利司铎在新奉教中先选三十人，为之付圣洗……领洗中有一名伯多禄者，系皇室后裔……〔页 4〕

皇室中亦有某夫人奉教事主，系伯多禄之同宗。按此夫人被魔缠扰，无法可制，愈求神拜佛，愈受魔害……伯多禄即将天主圣教道理，为之宣传一番……言毕，即将所佩之十字一枚取下，送与夫人……夫人自供十字之后，不觉魔害，其家亦清吉平安。夫人遂求入教，率领全家学习道理，未几即领圣洗……

……幸上年〔1642〕安文思司铎由浙江杭州府到川，襄助传教事宜……〔页 5〕

当时二位司铎驻成都日多，故成都教务较各州县尤为兴旺……新奉教中有武官员名阎督者，洗名多默，年已七十，曾入道党……其下属兵士、仆从进教者，殊不乏人。

阎督率领子侄及其全家领洗后，在本己府第内建筑圣母〔页 6〕堂一所……

……然礼、刑各署之官多未能得领洗之恩，因若辈娶有姬妾，不愿离弃故也。官员中未得领洗者，以此事引为己辱……遂商议驱逐二位神父出省……筹议甚久，有谓：“……被告系西国之名士，德才兼优……若西士一旦被诬，上司查出虚情，反坐之罪，实属自取。为今之计，不若借刀杀人为妙”……

……众道士遂召集同党及他党中人共计四千，大开会议，明目张胆与利、安二司铎

作对。公同议决，欲将二司铎送官，要求置之死地。有某道士向众宣言〔页7〕曰：“西人妖言惑众，劝人舍弃中国古来之教……背弃菩萨。害及国家……离弃列祖列宗昭事之典……因该西人到川，为贼间谍，探我虚实，以便引张献忠入我成都”……〔页8〕

众道士集议后，即将恶谋刷印成篇。其中诬言妄语诋毁西人者，全属杜撰。印竣后，即满城布散。并在蜀王府及成都府二处捏词妄控，均被批驳。后竟往刑部具控，亦未蒙邀允，反受驳斥。众道士心仍不死，大集省城内外各寺观僧道约六千人，齐赴刑部衙署……〔页9〕

……刑司因各官之请求，又见众僧道之鼓噪，心无主张。又恐激成变乱，难以卸责，即时允准，将禀呈接收。一面发差往提利、安二司铎到案，一面详细调查实情……

再说多默阁督此时正在神父处……旋令兵士多名看守圣堂，保护神父……

……当时有官名吴继善者，由北京到成都管理县纂，带有汤若望〔德国耶稣会士(Adam Schall von Bell, 1592—1666)〕致利类思之函……及闻僧道交恶之事，不禁错愕者久之。后吴县令拜谒省垣各官，道及西人来华之意以劝人行善为宗旨，其人品之高尚，学问之渊博，为华人难及。且将京中西士等如何辅助国家，如何受朝廷之待见……详叙一番……〔页10〕

……然蜀王府中之太监……受僧道贿赂，每日沿街布散谤帖，毁谤圣教，攻击司铎……僧道等见太监出头与西人作对，愈觉得势。于是扰害教友人家，拆毁圣像、圣物与及教内书籍等，任意毁〔页11〕坏……一日夜下，二位神父见有火警，圣堂四周被人暗置引火之物。幸某教友觉查，即将引火各物移去……

僧道辈欲害神父及教堂，一连半月之久……阁督，将圣教道理辨明，刷印成篇，沿街张贴……率领马兵六百名，各持器械，沿街逡巡。凡遇毁教谤帖伪书等，即时拆毁，另贴自作之简明文告，保卫圣教。僧道等见阁督如此作为，大为灰心，不敢欺凌教友。而故作反对之官绅辈，亦不敢擅作威福，仇视西人。

利、安二司铎作辩护书后，并将徐阁老

〔徐光启，1562—1633〕、杨翰林〔杨廷筠，1557—1627〕先年辩诬之书四卷，散给众人阅之。成都人士阅此书后，莫不称美圣教。当时奸人之一切诬言妄语，如烟失散……〔页12〕

道党种种暴行，攻击圣教。后刑司暨官府查实，分别首从，将为首滋事三人严办；余皆薄责，充留省外；其余附和之辈，亦受应得之罚。〔页13〕^⑤

如我们所见，这段记载要比费赖之的详细许多。古洛东提及多默阁督原本是道士，并且他的皈依引发了其他道士的嫉妒，因此表明天主教与一个道士群体的对立。

除了费赖之和古洛东，第三份描述这场冲突的古老文件见于波兰耶稣会士茨博特·杜宁(Tomasz Ignacy Szpot Dunin, 1645—1713)所著的《中国史》(*Historia Sinarum*)。不同于费赖之和古洛东，茨博特·杜宁从未到过中国，但是却受托承担根据罗马总部所存档案撰写耶稣会传教史的任务。遗憾的是，他的著作至今尚未出版。这场佛耶冲突仅占据两叶(4页)。如同费赖之和古洛东，茨博特·杜宁很可能是根据安文思的报告撰写出一份概述，因为记载非常相似。^⑥

这三份古老资料已为我们提供了关于这场冲突的宝贵信息。虽然支持天主教的行动者身份很明确，如多默阁督和吴继善，但是反天主教运动发起者的身份和动机却模糊不清。费赖之论及僧人，却用了“道士”这个中文术语；古洛东似乎认识到这场运动是由道士煽动的。再者，成都的这场冲突是偶然的，抑或如同1632年圆悟在浙、闽发起的运动，是一场精心策划的活动结果？这是一场地方性、孤立的冲突，还是与全国范围内各宗教和政治团体争夺影响力有关？道教或佛教的宗教团体与成都的儒家精英之间是否存在压制天主教的联盟？最后，这场冲突的根源是文化(纳妾制问题)、宗教(敌对团体间的竞争)、政治(效忠明朝)，还是其他？

三、安文思的报告和关于这场冲突的其他一手资料

我们已描述了关于这场1643—1644年成都冲突的3份古老资料。现在让我们看看一手资料。在讨论安文思尚未发表的报告之前，我们先讨论利类思和安文思所著的已发表材料中对于这场冲突的少量简要提及。

当安文思于1677年在北京逝世时，与他相伴36年之久的利类思在撰写的讣告中简短提及

这场冲突。

两年后，此地发生了一场针对福音宣教士的暴力迫害，这是由该省的和尚发起的，他们从邻近城市聚集到一起，人数众多，到该大都市的所有官署指控神父们叛乱。正值这个国家因教场起义而动荡不已之时，刑部的首席官员担心发生暴动，遂下令将神父们好好修理一番，然后逐出本省边界。但是神父们相信天主的援助和官员的庇护，后者中绝大部分是他们的朋友，不会摒弃他们的传教点。于是，和尚们每天在城市的主要街区张贴针对神父和官员的谤帖。然而，一位基督徒武官员 [多默阎督] 让兵士撕掉谤帖而妥善解决此事。另一方面，神父们写了几本书，在其中解释和宣扬他们信仰的真理，并且驳斥对手的种种骗局。这场迫害持续了三个月；但后来，和尚们不管是害怕保护神父的官员，还是没有钱在省会维持下去，都相继返回；接着，袒护神父的该城知县 [吴继善] 卸除和尚首领的职务；这使其余所有人都沉默了，并且完全制止了那场骚动。^⑩

利类思在此提及数个重要因素：僧人们在成都的聚集，以谤帖或伪书的方式开展了3个月的反天主教运动，僧人们散去和卸除一位佛教住持的职务。武官员阎督和成都知县吴继善的干预亦有所提及。有趣的是利类思并未提及纳妾制的问题。

在《中国新志》(Nouvelle relation de la Chine)中，安文思在讨论中国人高度尊重自身的文化和历史时，间接影射了这场冲突。他提及按察使(安文思译作“刑部主席”)^⑪的谴责，表述如下：

如果这些外国人留在他们的居住地，没有激起或传授种种新学说，则“中国之大，无所不容”，意即“这个国家如此辽阔，能够同时容纳本地人和外国人，还有足够的空间容纳更多人”。但是，如果他们传授任何与我们在这个伟大帝国所宣称的神圣且真正的教义不同的新教义，或者如果他们去恐吓和欺骗百姓，就将他们每人都罚四十鞭子，并驱逐出省。^⑫

安文思认为关键问题是中国人对其文化优越性的信赖，而这不允许引入像天主教这样的新学说。

我们还有必要提及学者罗安东(Antonino Lo Nardo)近期编订的利类思报告。该报告由

闵明我(Filippo Grimaldi, 1638—1712)于1682年写成，其中涉及呈向刑部的对天主教更为准确可信的指控，即叛乱罪(*delitto di ribellione*)。据闵明我的说法，这场迫害只持续了3个月，且有一位佛教住持遭撤职。^⑬

继利类思、安文思、闵明我在已出版著作中对这场冲突的3段简要提及之后，我们现在转向安文思写于1644年的葡萄牙语手稿。这份报告很可能是费赖之、古洛东和茨博特·杜宁记载的共同来源，但这需要通过对这几份资料进行精细地文本分析来确定，而我们在此不予着手。^⑭安文思的这份报告从未出版过，我们现在正努力将其转写、刊布。关于晚明佛耶冲突的记载比较少，且往往相当简洁，而这份报告却因为非常详细而引人注目，其篇幅超过24叶(48页)，并且包括6份由安文思译作葡萄牙语的中文原始文件。我们将在此分析这场冲突的展开直至解决，将格外关注中国僧人在冲突中的参与以及他们所写的文件，这些文件仅存于安文思的葡萄牙语译文中。我们的兴趣并不在于了解天主教对这场冲突的反应，而在于通过唯一可用的材料，即安文思的报告，了解佛教的参与。这一初步探索使我们了解到，这场冲突远非一起孤立事件，而是受到了圆悟的影响。

安文思该报告的完整名称为《关于利类思神父1639年和安文思神父1642年的四川之行，以及在该省省城由众和尚发起的反对天主法律及其宣教人的重大教难的报告》(罗马耶稣会档案馆, Jap. Sin. 126, ff. 129r—152v.)。

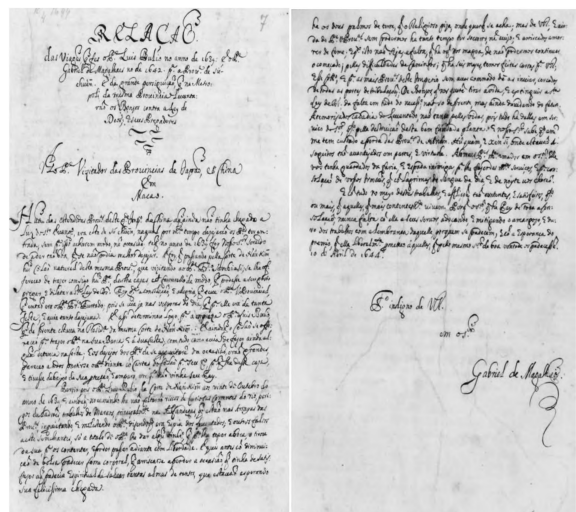


图 1 及图 2

安文思所著《报告》(*Relação das viagens*)的首叶和末叶，罗马耶稣会档案馆和汉系列文献第126号，第129r及152v叶。(已获授权)

作者是安文思这点很清楚，因为最后一叶（152v）上有他的签名。文件日期显示为 1644 年 4 月 10 日。地点没有提及，但我们知道安文思当时仍在成都。这份报告是写给居于澳门的耶稣会视察员的。视察员的姓名没有出现，但我们知道 1644 年担任此职的是曼努埃尔·阿泽维多（Manuel de Azevedo, 1581—1650）。^②

这份文件的保存状况十分好。该报告包含一些小节标题，也有一些出自安文思之手的旁注，用作进一步解释，还有些出自他人之手的旁注引人注意，特别是关于从杭州到四川的方法。

如文件名所示，这份文件有两大部分。前 12 页（6 叶，ff. 129r—134v）叙述利类思于 1639 年以及安文思于 1642 年抵达成都的情况。在南京，一位阁老在返回四川家乡的途中邀请利类思前往。由于阁老尚需在南京处理事务，利类思于 1639 年 10 月 20 日率先赴川。安文思没在报告中提供这位阁老的姓名，不过费赖之认为此人为刘宇亮（？—1642），绵竹人，曾在朝廷任高官，最高职位为 1638—1639 年间任内阁首辅。^③刘宇亮是耶稣会士的有力支持者，但是安文思的报告没有显示他是否领洗。1640 年 3 月 1 日，利类思抵达成都并且会见了刘宇亮的二子之一，或为刘裔充，或为刘裔锡。由于其父过去一直信奉道教，且花费大量钱财在绵竹修建寺庙，这个儿子担心利类思在利用其父的轻信，故极少支持利类思。刘宇亮的宗教信仰需要专门探索。他先是资助修建关帝庙，又于崇祯十一年（1638）建了上帝宫，^④不过这座上帝宫的主殿似乎放置的并非基督的塑像而是玉皇大帝的，该殿毁于 20 世纪。利类思在成都有 7 个月是住在刘宇亮之子提供的小屋内，和一名来自澳门的仆人一起生活。安文思没有给出仆人姓名，不过此人指的是蔡按铎。^⑤

刘宇亮抵达成都后，利类思于 1640 年 10 月 4 日（圣方济各·亚西西纪念日）接收了一处刘宇亮购入的房屋，毗邻刘氏在成都的府邸。这处房屋成为四川的第一座天主堂。经由刘氏推介，利类思获得众成都高官的支持，而且他还能够在百姓间发展天主教。利类思致函副省长傅汎济（Francisco Furtado, 1588—1653）请求经济援助，后者答复让利类思派蔡按铎前去领取财资。当蔡按铎抵达杭州时，他将利类思遭受口腔出血一事告知傅汎济。原计划前往云南的安文思自告奋勇，改为前往成都协助利类思。安文思在报告中极尽详细地描述

了他的旅程，从杭州、苏州、南京、武昌、荆州、重庆、乐山直至成都。

接着，如完整的报告题目的第二部分和这部分标题所示，安文思叙述了“四川众和尚针对天主教及传教士所掀起的重大迫害”（*Grande perseguição que na metropoli da mesma Provincia levantarão os Bonzos contra a ley de Deos e seus Pregadores*）。这段叙述的篇幅超过 18 叶（ff. 135r—152v）。其所叙述的各种事件始于 1643 年 6 月，即众僧人第一次集会的日期，直至 1644 年 3 月这场冲突得到解决。由于安文思已于 1642 年 8 月底抵达成都，他是整场冲突的见证者。^⑥安文思是站在天主教的立场上叙述的，但其叙述是相当可信的，因为他提供了种种中文原始文件的葡萄牙语译本，甚至保留了诋毁传教士的内容，如“那些邪魔野种”（*hums diabolicos filhos bastardos*）。他十分小心地在括号里插入自己的评论。许理和（Erik Zürcher, 1928—2008）曾认为安文思关于张献忠统治的报告是基于其亲身体会^⑦，而且我们也没有确切理由怀疑其报告涉及与佛教冲突部分的真实性。其基本内容可根据下表分为以下 12 部分。

主题分类，罗马耶稣会档案馆和汉系列文献第 126 号，第 135r—152v 叶

阎多默皈依天主教；按察使司的一些官员皈依，但也有些官员因纳妾而不得领洗并因此受挫	ff. 135rv
1643 年 6 月，4000 名和尚首次集会，发表反天主教言论并筹备诋毁运动，手段为请求官方，小册子和离指和尚的著作；号召 12 月的下一次集会	ff. 135v—136r
关于离指的书的 4 项提醒：1. 主要是天童和尚的《辨天三说》的摘要，接着是离指的序言，请愿书和小册子；2. 评论在括号内；3. 中国有三教；4. 众官员的姓名	ff. 136v—137r
离指的序言：他和天童和尚关于天主教的讨论；研究天主教；三教与天主教不相容；传教士诱骗人皈依的计策；强迫皈依者烧毁佛教书籍并破除斋戒；天主教挪借佛教学说；叛逆明朝以及惧怕军事征伐；重印《辨天三说》，出版于 1643 年 12 月	ff. 137r—139v
《辨天三说》的摘要	ff. 139v—140r
1643 年 12 月，以百姓的名义向按察使请愿禁止天主教	ff. 140v—142v
1643 年 12 月，按察使针对基督徒下令	ff. 142v—143v

续表

阎多默和吴继善干预以保护基督徒；当地藩王（Regulos）的太监干预；众人包围天主堂达两周，直至《天学传概》出版	ff. 144r—144v
3 份反天主教小册子的文本；西藏喇嘛加入反天主教运动；佛教和尚进入基督徒房屋以破坏圣像	ff. 145r—146r
吴继善宣布支持天主教，并且 8 位高官致信住持	ff. 147r—147v
反对众官员及阎多默的小册子	ff. 148r—149v
天主教著作的出版和这场冲突的结局	ff. 150r—152v

这个大纲显示出成都僧伽共同决议的反天主教行动，有两次大规模集会，一次是 1643 年 6 月的筹备，另一次是同年 12 月的实行。这场运动包括出版一部由僧人离指作序的反天主教著作和圆悟的《辨天三说》。除了详细叙述各事件，安文思还将种种文本和文件译成葡萄牙语，而中文原件大多已佚失，如离指的序言、呈给按察使的针对天主教的指控，以及在成都附近散发和张贴的数本小册子。

在完整转录了安文思的这份报告后，我注意到古洛东提供的一些因素，如伯多禄的女性同宗信奉佛教，或多默阎督率领马兵 600 名，在安文思的报告中似乎并未呈现。很可能安文思写了另一个稍有出入的版本。

四、离指的序言

在这场冲突中发挥核心作用的离指和尚（Li Chi）是谁？所幸安文思给我们提供了这两个汉字的意思，即“意图的分离”（*apartador de intentos*, f. 136v）。再者，他翻译了离指的序言，其中包含丰富的生平信息。

首先，此人生于四川，且自天启元年（1621）起开始造访该省各佛寺，之后前往贵州、山西（五台山）、北京、山东和南京。崇祯四年（1631），他终于抵达浙江，在此与天童（*Menino de Ceo*）和尚相见。无疑，后者指的就是宁波天童寺住持圆悟。离指在序言里提及，一日其师天童问他“异端之法是否已入川”（*Por ventura na vossa Provincia de Sichuan entrou ja aquella Lei dos Hereges?*），但是离指回答他没听懂这个问题。的确，利类思于 1639 年方抵达四川。

与离指的相见表明早在 1631 年，圆悟已忧心于天主教的传播。恰在 1630—1631 年间迁至宁波天童寺之前，圆悟在福建黄檗山度过了 8 个月，在此接触到禅宗的临济宗。居于黄檗山期

间，他与新近逝世的前首辅叶向高（1559—1627）的家人有过联系。圆悟一定知道叶向高是意大利籍耶稣会士艾儒略（Giulio Aleni, 1582—1649）的有力支持者。^② 1631 年在宁波，圆悟向离指表露他对天主教传播的担忧，不过要到 4 年后，1635 年他才撰写反天主教的著作。

离指回到四川，并在此前往拜见著名的破山和尚（*Quebra Montes*）。既然离指和圆悟之间已经建立起关联，那么很清楚破山正是破山海明禅师（1597—1666），他于 1627 年成为圆悟的法嗣，1633 年回到四川，在此传承圆悟衣钵。^③ 离指在序言里提及破山曾流露出对天主教传播的恐惧。离指可能于 1633 年在万峰太平寺，或者晚些时候在中庆寺与破山见面，这两座寺庙均位于梁山。

离指在“叫做新鲜墙壁的山”（*monte chamado frescos muros*）居住数年，此处很可能指的是青城山。^④ 在与圆悟以及破山的讨论后，离指阅读佛教的九部经十七论，甚至整部《大藏经》和《道藏》，但是他在其中找不到耶稣、亚当和厄娃的名字。在 1635 年至 1642 年间的某个时段，他读了圆悟的《辨天三说》。

至此，安文思打断离指的序言，插入一段关于圆悟的背景解说。据此，圆悟很早便撰写了一部反天主教著作并前往杭州，但由于徐光启和李之藻（1571—1630）尚且在世，他担心遭遇挫败而避免了直接交战。圆悟一直没有印行这部著作，并将之交由离指在四川出版。由于李之藻和徐光启分别于 1627 年和 1630 年逝世，这意味着圆悟是在 1630 年之前撰写的《辨天三说》。然而如前所述，这部著作写于 1635 年。当安文思于 1644 年撰写报告时，他忽略了圆悟的著作已于 10 年前出版。

结合所有因素，我们现在能确定离指（Li Chi）的身份了。在《锦江禅灯》（1672）中，丈雪通醉禅师（1610—约 1693）介绍了四川众禅师的传记。我们可找到关于离指禅师的记载如下：

离指示禅师，壁山陈氏子。志懂傲骨，气硬心孤，以本分钳锤接方来，人或难之。受明和尚 [破山] 记荊。居嘉陵草堂寺。见诸方泛泛接人，遂作滥觞偈以嘲之。常辩泰西教为邪说，而天主拉徒众隐去。午日观竞渡，作偈曰：“忽闻江鼓震，率尔引中和。信步观飞棹，倚藤听唱歌。丘隅少止鸟，水国多游鹭。回首天将晚，悠悠从市过。”后

徙新繁之河西，无恙而终。门人遵遗命，阖维粉骨为饼，施水族焉。^④

“离指”之意与葡萄牙语的“*apartador de intentos*”相匹配。其他传记因素也与安文思报告所提供的种种指示相匹配。离指来自四川（生于璧山附近）；他是破山住持的弟子。此外，其性格强硬。对于我们确定身份至关重要的是：他经常论说泰西教何其邪恶。我们尚未发现离指于1643年12月在成都出版的反天主教著作的任何记录，并且我们也没发现他为这部著作作序的任何痕迹。我们可设想，这篇序言仅通过安文思的葡萄牙语译本得以存留。在上述丈雪通醉的简短传记中，我们得知的额外信息是：离指通常居于嘉陵（现属南充）草堂寺，但逝于成都。这首作于端午节的偈表达出他独立的姿态。

离指在成都期间居于何处仍然是个问题。是大慈寺、昭觉寺，还是他处？事实上，离指与昭觉寺的联系似乎最紧密，因为光绪二十二年（1896），该寺住持中恂，连同俗家弟子罗用霖出版《重修昭觉寺志》，其中包括离指的传记。1649年，安文思曾提及离指于1644年遭张献忠处死^⑤，但是这条信息显然有误，因《重修昭觉寺志》提及他逝世的确切日期为1664年1月8日（癸卯，十二月十一日）。由于记载称他享年60岁，我们可推出他生于1604年。记载还称他出家为僧35年。^⑥其他资料也让我们了解到1644年后离指的经历。1649年，佛教居士兼忠于明朝的遗民刘道开（1601—1681）来到嘉陵，而离指在其藏身处保护他。^⑦近15年后，效力清廷的高官兼著名诗人杨思圣（1621—1664）与离指相见，他就晚年离指赋诗一首^⑧，又在病中写诗一首赠予离指^⑨。在其生命最后阶段，离指仍与忠于明朝的遗民相交，如诗人阎尔梅（1603—1679），后者曾在诗中提及离指^⑩。

根据安文思的报告，众和尚于1643年6月第一次聚集并在成都的大寺庙商讨筹备计划，很可能是在昭觉寺。集会期间，四川的大和尚讲述了天主教的威胁，并宣布有必要将之从四川连根拔除。显然安文思并不在场，他所报告和尚的话是自别处听得。也许破山当天曾发表反天主教的讲话，因为他分担着圆悟对于天主教传播的忧虑。破山有理由选择离指写一部反天主教著作，因为他和圆悟都曾鼓励离指研究天主教以驳斥之。

在四川的大和尚概述之后，还有一场落实将来具体行动的发言：潜入天主教团体以收集指

控，申求数个官方部门，在城内散发小册子，在衙门和天主堂前聚众抗议，甚至还有焚烧基督徒的房屋。据安文思报告，大和尚通知四川所有寺庙，要求众和尚于十一月（即12月）到成都集会。这可能呼应了佛教于十二月八日举行的腊八节。关于谋杀的计划似乎并不可信。尽管安文思描绘了一场暴力冲突，但是最终无人遇害。

安文思还指出第一次集会期间的种种怪异举动，如众和尚饮酒，甚至还向复仇之神献祭一只公鸡！虽然密宗佛教徒偶尔会向大威德金刚、文殊菩萨的忿怒相献祭一只公鸡，但是禅宗僧人不可能进行如此血腥的祭献，而我们相信此条信息有误。这表明安文思对佛教，对禅宗和净土宗，对正统佛教和异端群体的了解十分有限。

五、圆悟的《辨天三说》和安文思的葡萄牙语摘要

1635年，居士黄贞向圆悟展示其反天主教著作《不忍不言》，后者于同年9月撰写了一篇短文（约800字），后称作《初说》。^⑪圆悟弟子木陈道忞（1596—1674）为圆悟的文本增添了自撰的序言，题名《说由》。有人可能认为离指使用的《辨天三说》是《破邪集》（1639）中的版本，但事实上他用的是一个早期版本，因为安文思所译的出自道忞序言的因素，在《破邪集》中悉数删除了。^⑫例如，安文思提及天主教起初由利玛窦传入中国（*Esta Lei que chamam de Tianzhu foi instituida pelo barbaro Matteo Ricci*），但这些话出自道忞（天主教……自利夷玛窦者倡也），而非圆悟。同样，安文思提及天主教势力在广、闽尤为强大（多有其人，而广闽尤甚），但这是错误的，因为耶稣会士关闭了肇庆和韶关的初期传教点，在广东已无任何永久基地，除非此处指的是澳门。对于广东这一成问题的提及从道忞传给离指和安文思，但未见于《破邪集》。至于《初说》一文本本身，安文思概括出圆悟的主要论点：“他们企图消灭并诋毁佛陀，而忽略了佛陀恰恰是每一个人；因此，诋毁他就相当于诋毁自己。”^⑬饶有趣味的是，安文思将之理解为一逻辑论证（*sylogismo ou solescismo*）。

圆悟撰写《初说》之后，便派遣僧人唯一普润（？—1647）将之在全杭州张贴，以期迫使天主教加入一场正式争论。但是3个星期之后仍然没有反应，于是株宏的在俗弟子张广湑受遣至杭州天主堂，向傅汎济朗读《初说》并询问其反应。然而，这位葡萄牙耶稣会士不予作答，并唤来李之藻之子李次彪替代自己，但是后者亦不作

答，而要求圆悟亲自前来。当张广湑答说圆悟现居于宁波时，这些基督徒许诺赠送一本天主教著作《辩学遗牍》（约 1624），但是当张广湑返回天主堂时，他们拒绝赠予此书。这促使圆悟写就《二说》（约 1200 字，略长于《初说》）。道忞再次增添一篇短序，同样题名《说由》（600 字）。

在对《二说》的摘要中，安文思仅提及两点。第一点，佛教徒指责基督徒不愿散发天主教著作，而安文思将这一指责视为“最大的谎言”（*grandissima mentira*）。事实上，提及基督徒拒绝赠予《辩学遗牍》的并非圆悟，而是道忞，因此这点未见于《破邪集》。不过，圆悟在自己的文章中暗示天主教的秘传如同白莲和闻香的。安文思提及的第二点是汉传佛教的核心观念，即“佛陀是一种无固定形式的知觉，在天中是天，在人中是人，眼不可见，耳不可听，所以诋毁佛陀就是诋毁自己”。^④安文思没有作进一步评注，但是佛陀存在于每一个人的观念一定会让他认为是泛神论。

和《初说》一样，《二说》也在杭州张贴，但再次没能引来自基督徒的反应。1635 年秋，圆悟让张广湑返回杭州天主堂以展示他撰写的《二说》。杨廷筠的门生范中收下《二说》，但是他甚至还没看一眼就拒绝进一步讨论，因为佛耶二教分歧过大，是无法取得一致的。这促使圆悟撰写《三说》，篇幅比《初说》和《二说》长许多，约 4200 字，其中表明了佛耶之间种种根本分歧。道忞又增添了一篇短序，再次题名《说由》（600 字）。

这次安文思没有翻译任何道忞的内容，而只翻译了圆悟的文章，从中选取 3 点。第一点，张广湑向圆悟报告了范中的话，后者就佛教的“空”与天主教的“实”表达出利玛窦式的区分。圆悟对此更正曰佛教自身并非空，而是出于空，并且他引用明朝洪武帝所作的《心经序》：“佛之教实而不虚，正欲去愚迷之虚，立本性之实。”^⑤安文思在译文中展现出佛教的道德维度，但是忽略了其形而上学的维度，后者将现象世界的空等同于佛性的实。

安文思选的第二点是圆悟拒斥人类灵魂的存在及其在天主中的起源：如果天主没有灵魂，他就不能赋予人类灵魂，而如果天主拥有灵魂，那么人类的灵魂应该是完善的，但是我们可以看到情况并非如此。^⑥安文思再次将之理解为一逻辑论证（*dilema*）。

第三点也即最后一点关乎佛教的轮回，和利

玛窦一样，安文思将之与毕达哥拉斯相联系。圆悟将灵魂轮回视作业力和我们没能领悟本性的结果，因此人类灵魂并非来自天主。安文思以此言论结束译文，而省略了《三说》的其余部分。^⑦

简言之，圆悟批评天主教的教义以及天主教拒绝参与公开辩论，而倾向类似白莲和闻香的秘传。不过，圆悟从未在著作中称天主教为“邪教”，并且从未呼吁官府禁止天主教。与之相反，离指的序言强有力地表明天主教是邪教、叛逆明朝这一观点，因此序言提倡根除天主教的运动。

安文思的报告告诉我们，离指的著作印刷了数千册且广泛散发给众高官和百姓。圆悟曾在浙江使用类似策略，而成都的众僧人可能在模仿他的工作。据安文思所记，这场面向公众的运动适得其反，因为百姓开始辱骂官员在处理天主教问题时过于松懈。安文思的叙述表明，这场反天主教运动在百姓中相当成功，但在士大夫中并非如此。的确如此，士大夫们清楚天主教所享有的庇护，特别是自 1635 年以来，北京的耶稣会士们完成了历法修订并将新历法呈给崇祯帝（1611—1644）。

六、向按察使请愿与发起调查

按察使最初驳回了针对天主教的第一次指控，但是在圣诞节那天，成都的大和尚聚集了一群人来到按察使司。聚集的人数从先前六月集会的 4000 增加到 6000。按察使司内那些同情佛教的官员和那些想领洗却遭拒的官员恳请长官接收对天主教的指控。众官员提及陕西已落入叛军手中。显然，李自成（1606—1645）占领西安造成了极大焦虑，而按察使司的一些官员将天主教视作一个力图推翻明朝的叛乱团体。

安文思翻译了 1643 年 12 月呈交按察使司的请愿书。请愿书提供了关于设立第一座供男性使用的天主堂的宝贵信息，这有赖一位来自绵竹的阁老，为他们在铜线街（*Fio de bronze*）购置了一处房屋。如前所述，这位阁老指的是刘宇亮。请愿书同样提及供女性使用的圣母堂，设立于阎统帅（多默阁督）的住所，还提及 13 位耶稣会士受遣前往 13 个省，每去一个省都携带 1 万克鲁扎多（*cruzados*），但最后一点似乎属于捏造。请愿书提供了关于基督徒社群生活的准确信息，如一段对于圣洗礼仪的精准描述。^⑧

请愿书据说是“以百姓的名义”呈交的，但是据安文思所记，这实则是众和尚撰写的。这是

有一定依据的，因为第一次是指控基督徒向佛教徒传教，要求他们不要拜佛，打破斋戒，甚至鼓励僧人结婚。请愿书提及天主教在精英阶层发展迅速，包括刘宇亮的两个儿子（尽管这两个儿子和他们父亲一样，似乎不曾领洗）和成都知县（吴继善，亦未领洗）。安文思评注道，基督徒社群尚十分弱小，他将天主教的急速传播视为夸大，这也是这份请愿书由和尚撰写的证据。请愿书提及，天主教威胁到佛教自身和更广泛的三教的存亡，基督徒甚至可能杀害僧人。请愿书回顾在三教中，佛教尤为重要，且明朝创立者洪武帝本人曾是佛僧。^④

这份呈交按察使的请愿书直言不讳地宣称巡抚、巡按和知府不愿禁止天主教，唯有寄希望于他。请愿的主要论点是在天主教和企图取代正统佛教并推翻明朝的叛乱团体之间建立一种“不言自明的联系”（*tacita correspondencia*），指出天主教与白莲这等邪教（*Lei diabolica*）的相似之处。^⑤请愿书指控天主教以圣牌（*veronicas*）的方式传播迷信，从而伤害百姓，并敦促按察使在成都所有房屋，包括文官和武官的房屋中搜查圣牌、书籍和武器。请愿书还敦促按察使查封天主堂内的4箱钱，这些钱都标有巡按御史的标志。^⑥请愿书末尾敦促迅速采取行动，其落款日期为1643年12月（崇祯十六年十一月）。^⑦

作为对请愿书的回应，按察使发布命令（*despacho*），要求成都知府和各知县调查并惩处基督徒。这项安文思所翻译的命令表明，“以百姓名义”呈交的请愿书实则出自四川的大和尚，很可能是破山。这项命令复述并确认了请愿书所提及的许多内容，但也增加了其他论点。例如，基督徒认为灵魂和身体在死亡时都会消灭，因此他们不向亡者献祭。另一个论点是天主教提倡在五伦之外，基于个人的伦理。^⑧

遵照按察使的命令，补厅发布了一道落款1643年12月的指令，逮捕利类思。^⑨奇怪的是，补厅请求众高官不要干涉这道指令。然而，多默阁督还是进行了干预，他通过钱财和理论说服补厅撤案并让知府处理。适才从北京返回成都的知县吴继善也进行了干预，他告知按察使事实上耶稣会士因出力修历而获皇帝青睐。按察使撤案了，但是警告耶稣会士不要激怒众和尚。然而，众和尚从本省藩王（*Regulos da Provincia*）的太监和正二品官员（*segunda letra*）处获得支持，他们继续在按察使司前聚集大量人群，并将天主堂包围了两个星期。两位耶稣会士和天主堂

内的当地基督徒已做好为信仰殉道的准备。^⑩

七、通过小册子进行的诋毁运动和对基督徒房屋的袭击

小册子在这场冲突中发挥了重要作用，这很可能是受到圆悟的方法启发。1635年，为挑衅基督徒参加公开辩论，他曾让人将他的《辨天三说》张贴于杭州街头。同样在成都，离指撰写并散发反天主教的小册子，目的是在城中挑起对天主教的反感。安文思翻译了3份这样的小册子。第一份小册子仅提及蛮夷利类思的名字，册中报告了按察使决定发起调查并警告众人不要试图保护利类思，以使本城能恢复平安。^⑪第二份小册子比第一份篇幅略短些，其中提及天主教在重庆的种种行动，包括利用巫术生财。这份小册子指出，基督徒正邀叛乱团体入川，他们应该受到当地官员的调查。^⑫第三份小册子篇幅还要短些，警告道，基督徒正以火与烟为记号呼召百姓造反，并哀叹当局无所作为。^⑬简言之，这3份小册子攻击天主教，并批评当局不作为。安文思提及众和尚否认撰写这些小册子，反而说他们遭基督徒陷害，将责难推给佛教徒。知府了解这种狠毒的恶意，但他还是接受了基督徒捏造反天主教小册子的说法。

安文思提及西藏喇嘛作为西藏统治者的使者来到成都，他们提出将基督徒作为佛陀之敌予以驱逐的请求。西藏喇嘛的请求得到当地一位藩王的支持，但遭到一位官员拒绝。安文思提到西藏这一地名及其中文名称。他也解释了“喇嘛”这一名称来自藏语词汇。安文思陈述其计划是收集并撰写更多关于西藏的信息，呈交耶稣会视察员，但是看来1647年耶稣会传教点在成都的悲惨结局没有让他实现其计划。^⑭

安文思报告了两起和尚进入基督徒房屋破坏基督和圣母圣像的案件。这两起事件似乎是个案，并不属于有计划的袭击。然而，许多皈依天主教的人面临亲友要求他们藏匿圣像的社会压力，不过众基督徒表露出他们不隐藏自己信仰的决心。^⑮这突显了圣像在成都社群中是基督徒身份的标记^⑯。

众基督徒每天聚集在天主堂，写请愿书并报告和尚们的暴行，但未提及他们的姓名。形势更为猛烈的迫害从1643年12月25日持续到1644年1月6日。基督徒们再次受到用炼金术制造银钱的指控，而且一场针对天主堂的纵火案由一名基督徒制止。^⑰

八、数位高官支持天主教但刘家退缩

如我们在前文所述，按察使已决定对基督教社群发起调查。然而，一些高官对天主教示以支持。知县吴继善撰文肯定天主教学说与士大夫的相符，而且由于传教士卓越的天文学 (*mathematica*) 才干，朝廷已将历法改革的任务委派给他们。吴继善将请愿书斥为胡搅蛮缠，甚至辱骂众和尚为恶人。成都知府也为基督徒进行了口头辩护。^④

12月28日(诸圣婴孩庆日)，8位属于成都最高层的士大夫来到天主堂，撰写一封致住持的集体信，陈述天主教在各方面都很完善，丝毫没有叛逆皇帝，住持与其担心基督徒，不如担心那些游僧。^⑤

可是张献忠已入川，而佛教徒认定天主教徒是应该铲除的间谍。这表明佛教徒对明朝覆灭越来越感到恐慌。他们写了一份小册子，点名指控6位高官袒护天主教：一位知府、两位知县和其他3人。^⑥

一位著名士大夫、已故刘宇亮的友人致信利类思，出人意料地宣称四教(儒释道和天主教)是有4位古老的上主(*senhores*)，他们都在天堂和平相处。这或许是我们拥有的第一份融合四教的宣言，这是主流佛教徒和儒士，以及耶稣会士和中国基督徒所反对的。这位士大夫告诉利类思，利玛窦对佛教表现出妥协态度，因为他在《天主实义》中坚持地狱的存在，这点像佛教，而且利玛窦在其著作中没有要求烧毁佛经和佛像。^⑦

这位士大夫在此批评的烧毁佛像这一实践，在晚明基督徒中相当常见。对于佛教一方，他批评一些无知的人不明白天主教的天主和佛陀其实是同样的天。我们并不确切知道这位士大夫将天主、佛陀等同于天的用意，不过安文思在一处评注中解释道，对于儒家而言，圣人之善使他们等同于天地。照此，孔子、佛陀、老子和耶稣都将等同于天。士大夫在信的末尾提出一条实用的建议：既然成都的佛教徒正狂热反对天主教，两位耶稣会士应该离开成都而搬到绵竹，这是刘宇亮的故乡，离成都有两天的路程。

收到士大夫的信后，利类思的确给刘宇亮的长子刘裔充寄了一封信，但他并没请求到绵竹避难，而是请对方致信成都各高官并提供亲身证言。然而，刘家刚发生过一场腥风血雨的家庭冲突，于是刘家长子拒绝相助。见刘家拒绝示以支持，那些先前支持成都基督徒群体的高官开始保持距离，避开天主堂，而另一些官员仅在夜间来

到天主堂。不过，两位耶稣会士仍然决定留在成都。^⑧

九、阎氏的皈依及其对天主教的支持

根据费赖之和古洛东的记载，武官员阎氏曾是一位道士，而针对教会的迫害是由觉得受到天主教威胁的道士发起的。但这更确切的含义是什么呢？根据安文思的报告，阎氏属于一个严格吃斋的团体，不拜佛，并等待一位救世主的来临。此处不拜佛的表述可理解为不以佛陀为主要崇拜对象。有种可能是阎氏隶属于一个教派，如等待弥勒佛来临的白莲教。不过，这点似乎不太可能，有数个原因。首先，明朝认为像白莲教这样的团体是叛逆的，武官几乎不可能加入，并且我们将在下文看到，阎氏的一篇文章认为天主教与儒家思想相符。其次，离指在他为圆悟著作撰写的序言里提及白莲教一次，而安文思将之音译作“*Pe Lian*”^⑨。因此，安文思知晓白莲教及类似团体，但他从未提及阎氏属于任何这样的团体。最后，阎氏同某位僧侣关系密切(古洛东认为是道士)，而这一宽泛称呼的僧侣在此情况下应该指的是一位佛僧。排除了隶属某个教派后，阎氏更可能隶属于主要拜弥勒佛，但不排除佛陀的净土宗。他皈依天主教看起来并非那么不切实际，因为这两种信仰都期待一位救世主来临(弥勒佛或基督)。

阎氏皈依仅发生于反天主教运动开始的一个月前，即1643年11月。安文思将他的及时皈依视为天意的安排。在这场运动中，阎氏前往天主堂，在排除一切领洗障碍后(这很可能意味着他破除了先前的斋戒^⑩)，大概在12月21日，即圣多默徒庆日，他领受洗礼并取圣名为多默。他的兄弟、儿孙悉数加入教会。^⑪

阎多默的皈依激怒了一位名叫“Cotu”的僧人，他与离指和成都大和尚同为这场反天主教运动的3位首脑。由于我们已主张阎氏原先隶属于净土宗，这位“Cotu”极可能是成都净土宗的僧人。过去，他曾在家乡杀害一名男子，后来出家，而他在成都最初受到阎氏庇护。“Cotu”撰写了一份简短的小册子，由安文思翻译，其中，这位僧人邀众人杀害阎多默和两位耶稣会士。

阎多默表明愿为他的新信仰殉道。他与两个儿子、一个孙子一起撰写了一份小册子，以示对天主教的支持，又带领50名兵士并吹奏号角，在成都数个地方张贴这份小册子。^⑫

十、四本天主教著作出版和冲突得到解决

为回应离指的反天主教著作，成都基督徒群体再版了3本中国基督徒的著作和1本葡萄牙耶稣会士的著作。其中第一本是黄鸣乔（1604年进士）所作的《天学传概》，初版于1639年。选择这本著作是有策略的，因为该书解释了自唐朝以来天主教在华的古老性，以及从各位明朝皇帝处领受的诸种恩惠。第二本著作是杨廷筠所作的《鸛鸾不并鸣说》，创作年代还要更早一些，约于1616—1622年间出版。第三本著作是苏如望（João Soeiro, 1566—1607）所作的《天主圣教约言》，这是一本介绍基督信仰的基础教理书，有较短和较长的诸种版本，在晚明数次再版。最后一本提及的著作是中国基督徒张赓（约1570—1646/1647）所作的《天学解惑》，这是一本天主教护教集。

除了安文思的这份报告提及以外，这4个1644年的成都版本并不为人所知。我们可以注意到杨廷筠的反佛教著作，如他的《天释明辨》及《代疑篇》，并未入选，而只有他的《鸛鸾不并鸣说》入选，该书没有直接攻击佛教而是将天主教与邪教，更明确地说是与白莲教和无为教相区分。这几本著作意在表明天主教不是反叛团体，而是自唐朝就介绍入华的古老学说，并且近期还获得了各位明朝皇帝的庇护，而且根据安文思所载，这几本著作的出版完全改变了人们对天主教的想法。

吴继善下令将这3位和尚逐出成都：该城的大住持，曾反对阎多默皈依的僧人“Cotu”，和撰写反天主教著作的离指。佛教徒利用他们的关系以阻止针对僧伽的进一步惩处，而两位耶稣会士表示愿意就佛教徒的反天主教运动原谅他们。人们再次涌向天主堂，就连先前支持反天主教运动的当地藩王也来到天主堂。不料这3位和尚所受的驱逐竟救了他们性命，因为就在几个月后，张献忠不仅除掉了忠于明朝的遗民和僧伽，还除掉了几乎所有成都人口，包括基督徒群体。

结 语

晚明时期，天主教提出一种排他性宗教的模式，将自身与佛道这样长久受到认可的宗教相对立。利类思、安文思和中国基督徒们可能在成都参与了怀有敌意的行动，如烧毁佛经和佛像。然而，这场运动的时长（1643年6月至12月的6个月筹备，接着1643年12月至1644年2月的3

个月活动期）、范围（数千人参与，包括成都的僧伽和高官）和手段的多样性（请求官方、出版书籍、小册子以及聚众抗议）表明，这是一场组织及计划十分完善的运动，致力于在四川禁止天主教，除非将其置于一个更宽广的框架，否则无法理解。如其序言所示，当离指于1643年得知天主教正在四川立足时，他发起了成都的反天主教运动，以完成圆悟交托于他的任务，并且作为圆悟在浙江和福建运动的延续。由于这场成都冲突源于佛耶之间全国范围的冲突，因此其解决不仅要依靠当地力量，也要依靠全国的力量。这场地方冲突所涉及的知识 and 制度资源并非仅靠当地佛耶群体开发，而是主要从北京和江南地区引进。离指再版了圆悟的《辨天三说》，而成都的基督徒再版了几本中国天主教徒的著作。再者，明朝末年，天主教在首都的政治地位发挥了决定性作用。不知不觉中，诸种争论已在他处形成，并在成都再现。

不过，这场成都冲突具备一些我们在他处找不到的地方特点。1643年，张献忠的军队正在向成都进发，四川的形势变得极其严峻。在这场军事危机的背景下，成都冲突不关乎诸种教义分歧，也不关乎不同的宗教实践，而是本质上关乎是否对明朝尽忠。四川的僧伽对可能摧毁明朝以及明朝佛教政治根基的政治威胁极其敏感。成都的佛僧将天主教视为那些企图推翻明朝的叛乱团体中的一员，于是他们发起了一场极其猛烈的运动，因为他们感觉到危险的紧迫性。这场成都冲突可能是由诸种当地事件引起的，如纳妾制的问题。安文思将这一问题视为这场冲突的重要原因，而这一观点在费赖之和陆商隐的分析中得到延续，但我们对文本的分析表明，政治原因更为显著。

佛教基于挽救明朝而反对天主教的运动受到了误导，因为基督徒长期以来用大炮和新历协助明朝廷。成都的高官们对天主教作为明朝的支持者有着更深的了解，并且他们不想失去这个虽微小但有战略意义的盟友。尽管1632年，圆悟在福建成功聚集到士大夫的支持，成都的僧伽却未能获得后者支持。佛教对天主教的攻击失去了儒家权威这一决定性因素，而在非佛教徒看来，这可能是一个宗教团体对另一个宗教团体的攻击。佛教阵营受到挫败，而天主教得以恢复其活动。

这次佛耶冲突以天主教获胜告终，但是这两个团体由张献忠毁灭了。因为坚持效忠明朝，僧伽遭张氏大批杀戮。天主教社群经历了一条更为

曲折的道路。吴继善降于张氏，并获赏礼部尚书一职。当两位耶稣会士受邀效力张氏朝廷时，他们将之视为一个推行天主教的特殊机遇，但是1645年，吴氏在仪式上犯错并遭处决。对于利类思和安文思而言，脱身为时已晚，于是他们见证了亲手建立的整个天主教社群的消亡。

(责任编辑：若火)

* 本文系教育部人文社会科学研究规划基金项目“西方自然哲学与中国哲学在晚明的相遇《寰有诠》研究(1628年)”(22YJA720005)的阶段性成果。本文曾提交给2022年8月12—14日在英属哥伦比亚大学召开的“历史、比较及理论视角下的宗教和地方社会”会议。卜正民(Timothy Brook)教授对这篇会议论文的回应使我做出进一步修改，本人向他致以感谢。有赖《耶稣会历史学会》(IHSI, 罗马)的卡米拉·罗素(Camilla Russell)博士相助，我获得了原始文件的优质扫描本。华南师范大学的赖岳山博士帮助我找到一些关于离指和尚的中文资料。复旦大学的陈玉芳博士将她的罗马耶稣会档案馆和汉系列文献第127号(ARSI ms. Jap. Sin. 127)的中译分享给我。杨虹帆博士曾阅读本文初稿并提出一些建议。复旦大学文史研究院副院长董少新教授亦就全文，特别是葡萄牙语的中译提出宝贵的修改意见。本人向以上诸位表示感谢。

- ① [明] 许大受撰，[法] 梅谦立 (Thierry Meynard)、杨虹帆校注，赖岳山校核：《圣朝佐辟校注》，高雄：佛光文化事业有限公司，2018年。
- ② Iso Kern, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern: Peter Lang, 1992, pp. 14—37.
- ③ Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, Taipei: Ricci Institute, 1997, p. 152.
- ④ 关于《辨天三说》的翻译和分析，参 Iso Kern, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern: Peter Lang, 1992, pp. 94—106; Jacques Gernet, *Chine et Christianisme*, Paris: Gallimard, 1982, pp. 110—112, 295—296; Douglas Lancashire, “Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China,” in *Journal of the Oriental Society of Australia* 6, 1968—69, pp. 92—95.
- ⑤ “黄檗派禅师的正统论源于对顿悟和法脉传承的严格实行的重视。对他们来说，正统论的意义基本上限于禅宗内部。在与传教士的论战中，我们发现对正统的判分打破了宗派的界限，具有了跨宗教的意涵；其他宗教传统也被纳入这一语境中，并根据根本的‘正道’加以判分。”(吴疆原作，吴蕊寒译：《与传教士的际会：中国十七世纪禅宗与天主教的思想交锋》，《多元共存 和谐共生 未来共享：2018 嵩山论坛论文集》，北京：光明日报出版社，2019年，第149页)
- ⑥ 同注⑤，第145页。亦参吴疆的博士论文，Wu Jiang, *Orthodoxy, Controversy and the Transformation of Chan Buddhism in Seventeenth-century China*, Harvard University, 2002, pp. 197—217.
- ⑦ Gabriel de Magalhães, *Relação da perda e destruição da Província el Christandade de Suchuen e do que os padres Luis Buglio e Gabriel de Magalhães passarão em seu cativo, Pro Padre*

Visitador das Províncias de Japoa e China, 18 May 1649, ARSI, Jap. Sin. 127, ff. 1r—36v. Gabriel de Magalhães, *Relação das tyrantias obradas por Canghien chungo famoso ladrão da China*, em e anno 1651.

- ⑧ François-Marie-Joseph Gourdon, *Notes du P. Gourdon sur l'histoire de la mission du Sichuan*, 1646—1647; Ms. AMEP 596, 58 pages.
- ⑨ 参 Erik Zürcher, “In the Yellow Tiger’s Den Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644—1647,” in *Monumenta Serica* 50.1, 2002, pp. 355—374, 366.
- ⑩⑫ 关于蔡按铎，参 [法] 梅谦立 (Thierry Meynard): 《落下麦子：澳门籍耶稣会辅理修士蔡按铎生平考略》，《澳门理工大学学报》2022年第4期，第67—75、67—75页。
- ⑪ Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine: 1552—1773*, Shanghai: Imprimerie de la mission catholique, 1932—1934, n. 80 (Buglio), p. 231.
- ⑫ 据许理和 (Erik Zürcher, 1928—2008) 称，吴继善是成都知县，参 Erik Zürcher, “In the Yellow Tiger’s Den Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644—1647,” in *Monumenta Serica* 50.1, 2002, p. 358. 安文思将其中文名译为“U Ki xen”，参 Gabriel de Magalhães, *Relação da perda e destruição da Província el Christandade de Suchuen e do que os padres Luis Buglio e Gabriel de Magalhães passarão em seu cativo, Pro Padre Visitador das Províncias de Japoa e China*, 18 May 1649, ARSI, Jap. Sin. 127, f. 3r. 吴继善是江苏太仓人，于1637年中进士。
- ⑬ Irene Pih, *Le Père Gabriel de Magalhães, un jésuite portugais en Chine au XVIIe siècle*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, pp. 29—32. 再者，陆商隐 (Luisa Paternicò) 曾简要提及1643—1644年的佛耶冲突，她应该是完全依靠费赖之的记载，提起这场教难的两个原因：众僧人的嫉妒和天主教禁止纳妾导致一些士大夫受挫，参 Luisa M. Paternicò, “Ludovico Buglio e la sua rocambolesca avventura cinese,” in *Sulla via del Catai* 11, 2014, pp. 63—70, 70.
- ⑭ [法] 古洛东 (Gourdon) 著：《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981年。
- ⑮ 同注⑭，第4—13页。该书注释误将安文思入川年份推为1641年，同注⑭，第6页，注释八。
- ⑯ Tomasz Ignacy Szpot Dunin, *Historia Sinarum*, ARSI, ms. Jap. Sin. 103, ff. 29v—31r.
- ⑰ Gabriel de Magaillans, *A New History of China*, English translation from French by John Ogilby, London: Thomas Newborough, 1688, pp. 342—343. 这本传记附于《中国新志》末尾，该书是安文思于1668年在北京用葡萄牙语写的关于中国的记载，并于1688年出版法译本：Buglio, “Abrégé de la vie et de la mort du R. Père Gabriel de Magaillans, de la Compagnie de Jésus, missionnaire de la Chine,” in Gabriel de Magaillans, *Nouvelle relation de la Chine*, Paris: Claude Barbin, 1688, pp. 373—374. 亦可参考先前转译自英译的《中国新志》中译本的相应内容，与本文的译文稍有出入。[葡] 安文思、[意] 利类思、[荷] 许理和著，何高济译：《中国新史》，郑州：大象出版社，2016年，第170页。

- ⑮ 安文思将按察使译作“刑部主席”。事实上，这个官职具备“提刑”和“按察”的双重功能。
- ⑯ Gabriel de Magalhães, *A New History of China*, English translation from French by John Ogilby, London: Thomas Newborough, 1688, pp. 62—63; Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine*, Paris: Claude Barbin, 1688, pp. 77—78.
- ⑰ Antonino Lo Nardo, “P. Ludovico Buglio S. J. (1606—1682),” in *Intorcelliana* 2.3, 2020, pp. 52—57. 原始文件：“Breve relatione della vita e morte del padre Ludovico Buglio missionario della Cina scritta dal padre Filippo Grimaldi nella corte imperiale di Pekin alli 4 ottobre 1682,” in ARSI, Fondo Gesuitico, 722/4; ASV (Archivio Segreto Vaticano), Miscellanei dei Gesuiti, arm. VIII, 58, ff. 16r—21v.; Archivio di Stato-Roma, Gesuiti, Miscell. Pacco 5.
- ⑱ 在现代学者中，只有意大利史学家白佐良 (Giuliano Bertuccioli, 1923—2001) 在其所著的利类思传记中提及安文思的这份报告的存在，并且他就“[两位耶稣会士] 反对那些企图鼓动百姓反感他们的佛、道地方神职人员”作注。参：https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-buglio_%28Dizionario-Biografico%29/, 2023年3月12日。
- ⑳ Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1542 à 1800*, Rome: IHSI, 1973, p. 322.
- ㉑ 参 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine; 1552—1773*, Shanghai: Imprimerie de la mission catholique, 1932—1934, n. 80 (Buglio), p. 230. 费依莲认为刘阁老的出生地为绵州，这是绵竹市所在的地区。Irene Pih, *Le Père Gabriel de Magalhães, un jésuite portugais en Chine au XVIIe siècle*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, p. 36.
- ㉒ 肖清和：《昌明天学，吃紧为人——利类思与〈超性学要〉》，《道风：基督教文化评论》第48期，2018年，第224—263、227页。
- ㉓ 关于安文思抵达成都的日期，费依莲提供的是1642年8月28日。Irene Pih, *Le Père Gabriel de Magalhães, un jésuite portugais en Chine au XVIIe siècle*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, p. 28. 然而我们的文件上是1642年8月29日。
- ㉔ Erik Zürcher, “In the Yellow Tiger’s Den Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644—1647,” in *Monumenta Serica* 50.1, 2002, p. 357.
- ㉕ 参同注⑤，第140页。
- ㉖ Wu Jiang, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 97. 破山并非四川的首位禅师。如果我们不算传奇人物张定边 (1318—1417) 的话，首位禅师可能是1624年回到四川的聚云吹万 (1582—1639)。
- ㉗ 距成都约100公里的九峰山有座清凉寺。据传，张定边败于朱元璋后来到此地信奉佛教，并设立临济宗九峰派。但是“清凉”并不与“Cim Chin”这一音译相匹配，因此我认为青城山更有可能。另一种可能是安文思将此地与离指出生地壁山相混淆了。
- ㉘ [清] 丈雪通醉撰：《离指示禅师》，《锦江禅灯》，《卍新纂续藏经》，东京：国书刊行会，1975—1989年，第85册第1590经。除离指外，离指在佛典中亦称离指方、离指上座等。
- ㉙ 参 Gabriel de Magalhães, *Relação da perda e destruição da Província el Christandade de Suchuen e do que os padres Luis Buglio e Gabriel de Magalhães passarão em seu cativo, Pro Padre Visitador das Províncias de Japoa e China*, 18 May 1649, ARSI, Jap. Sin. 127, f. 16v.
- ㉚ “离指禅师，壁山陈氏子，志秉傲骨，气硬心孤，本分键锤接方来，人或难之……三十六癸卯，徙新繁之河西寺。于十二月十一日示寂，阖维粉骨为饼，施水族焉，遵遗命也。世寿六十，夏腊三十五，嗣破山明。”见 [清] 释中恂、罗用霖编：[光绪]《重修昭觉寺志》卷2，成都：昭觉寺，清光绪二十二年 (1896) 刻本。
- ㉛ “己丑 (1649)，至嘉陵，参离指和尚，云：‘有《合辙》全本’。庚寅 (1650)，乃求得而卒業焉，则又跃然，叹未曾有。[离指] 和尚谓余：‘《合辙》固善，不如《正脉》之尤善也。’余又求正脉读之，初苦其科掇烦碎，屡阅屡罢。及观其简识取根，不用天台止观，种种卓见，高出群疏。相传莲师初见此本，望北焚香，搭衣礼拜。良有以也。’ ([明] 刘道开撰：《编辑始末》，《楞严经贯摄》，《卍新纂续藏经》第15册第0303经第96页)
- ㉜ “钟动黄昏山寺秋，白云红树隐沙洲。老僧闲坐心无事，独对门前江水流。”见 [清] 杨思圣撰：《示离指和尚》，《且亭诗钞》，清康熙六十年 (1721) 本。
- ㉝ “病废苦奄然，来求避世方。峨眉何处是，为我散清凉。险路巴山远，尘心旅梦长。皈依如不弃，瓶钵任徜徉。” ([清] 杨思圣撰：《病中赠离指和尚》，[清] 蒋超撰：《峨眉山志》卷16，清康熙刻本，《卍新纂续藏经》第45册第331页)
- ㉞ “川北杨总戎十月既望猎于阆中之玉峰，招余往观，将以骑射犬鹰示武于远人也。围令而复移者三，竟日无双蹄片羽，杨不乐，余作此歌志之。时同杨犹龙、孙黄中、离指和尚。” ([明] 阎尔梅撰：《玉峰猎有序》，《白舂山人诗文集》诗集卷4，清康熙刻本)
- ㉟ 关于黄贞和《辨天三说》的背景，参 Douglas Lancashire, “Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China,” in *Journal of the Oriental Society of Australia* 6, 1968—69, pp. 92—95.
- ㊱ 约20年前，周岩 (别名周駉方) 在上海图书馆发现了这个极其珍贵的版本。周駉方：《跋天童密云禅师辨天说》，《文献》1999年第4期，第285—287页。
- ㊲ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 139v: “destruir e dizer mal do Pagode Fe; não sabendo elle que cousa he Fe, porque o Fe não he outra cousa que cada hum dos homens em si mesmo; logo dizendo mal do Fe, he o mesmo, que dizer mal de simesmo.” “余观其立天主教以辟佛，则知彼不识佛者，果何为佛，又何足与之辨哉？……我佛暗明星悟云：‘奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，但以妄想执着不能证得。’……今彼以妄想执着而欲辟佛，是则自暴自弃，自辟自矣。” ([明] 释圆悟撰：《辨天初说》，周岩编校：《明末清初天主教史文献新编》，北京：国家图书馆出版社，2013年，上卷，第385—386页，亦参同本注，下卷，第1891页)

- ④① Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 139v. 与中文原文相较:“佛者觉也, 觉者悟也……故佛无定形, 在天而天, 处人而人, 不可以色相见, 不可以音声求, 以其即汝我人人从本以来具足者也。以汝我从来具足者不自觉性, 而乃辟之, 非自暴自弃与?” ([明]释圆悟撰:《辨天二说》, 周岩编校:《明末清初天主教史文献新编》, 北京: 国家图书馆出版社, 2013 年, 上卷, 第 388 页, 亦参同本注, 下卷, 第 1893 页)
- ④② Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 140r. 与中文原文相较:“范君谓‘佛教虽重性灵, 然偏虚不实, 唯我天教明言人之灵魂出自天主, 则有着落, 方是大全真实之教……’佛教偏虚不实, 余言不足重。” ([明]释圆悟撰:《辨天三说》, 周岩编校:《明末清初天主教史文献新编》, 北京: 国家图书馆出版社, 2013 年, 上卷, 第 393 页)
- ④③ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 140r. 中文原文如下:“若无灵魂, 天主且属乌有, 何以灵魂出自天主? 若有则天主之魂, 浑然至善之体, 出者既然则为所出者莫不皆然: 今一家之内, 一乡一邑之间, 何以智者愚者仁者暴者, 万有不齐? ……然此如如正体, 无始无终, 不自天来, 匪从人得, 故曰: 无所从来, 亦无所去, 故名如来。但迷之则生死始, 悟之则轮回息, 使天主苟不自悟, 则亦浮沉三界之人耳, 乌能以灵魂与人哉?” (同注④②, 第 395—397 页)
- ④④ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 140r. 中文原文如下:“一切众生所以轮转三界、流浪四生者, 盖业感为其累也。业感之累, 始于妄想之所因; 妄想之因, 始于不达本性之故, 以其不达本性, 着于前境, 缘境为识, 循识为业, 由业得报, 故有六道种种差别之异果。果识为因, 重发现行, 而轮回于是乎不息矣……然此如如正体, 无始无终, 不自天来, 匪从人得, 故曰: 无所从来, 亦无所去, 故名如来。但迷之则生死始, 悟之则轮回息, 使天主苟不自悟, 则亦浮沉三界之人耳, 乌能以灵魂与人哉?” (同注④②, 第 396—397 页)
- ④⑤ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 141r.
- ④⑥ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 142v.
- ④⑦ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 142r.
- ④⑧ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 142v. 刘之勃是当时的四川巡按御史, 但是没有文件记载他与天主教的关系。张献忠于 1644 年进入成都时, 他拒绝投降并遭处决。
- ④⑨ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 142v.
- ④⑩ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, ff. 142v—143r. 事实上, 利玛窦已经允许中国基督徒举行祭祖礼仪, 而此处引用的理由颇为有误。
- ④⑪ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 143rv. 安文思将“补厅”等同于葡萄牙语中的“Meirinho-mor”或“Alcaide-mor”。
- ④⑫ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, ff. 143v—144r.
- ④⑬ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 145r.
- ④⑭ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 145r.
- ④⑮ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 145r.
- ④⑯ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 145v. 安文思来华前, 在印度生活了三年 (1634 年 12 月—1637 年 4 月), 他一定对安德拉德 (Antonio de Andrade, 1580—1634) 有所听闻, 后者是耶稣会西藏传教点的创始人, 不久前刚辞世。1624 年, 耶稣会传教点在古格 (Guge) 统治者的保护下, 在阿里土林 (Tsaparang) 建成, 但是 1631 年, 这位统治者被推翻, 而传教点也遭摧毁。
- ④⑰ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, ff. 145v—146r.
- ④⑱ 自利玛窦时期开始, 众基督徒就避免展示十字架, 因为这经常被人误解为刑具, 作为替代, 他们在家中甚至在外展示救世主基督和圣母的画像。参 Erik Zürcher, *Kouduo richao: Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007, vol. 1, pp. 45—46.
- ④⑲ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 146v.
- ④⑳ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 147r.
- ④㉑ 安文思称住持“Ki çay”有“continuado cresente”之意, 这可能与“继裁”有关。Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 147v.
- ④㉒ 这三位官员叫做“Ho”“Kia”“Chi Lin”, 参 Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 148r.
- ④㉓ 其实利玛窦在其著作中严厉批评佛教, 并认为佛教徒从西方窃取了地狱的概念。参 [意] 利玛窦 (Matteo Ricci) 撰, [法] 梅谦立 (Thierry Meynard) 注, 谭杰校勘:《天主实义今注》, 北京: 商务印书馆, 2014 年, 第 108 页, 第 130 号。
- ④㉔ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, ff. 148v—149r.
- ④㉕ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 142v.
- ④㉖ 关于允许吃斋的人领洗的问题, 参 Thierry Meynard, “Could Chinese Vegetarians Be Baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon's Report of 1688,” in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)* vol. 87, fasc. 173, 2018—I, pp. 75—145; “Could Chinese Vegetarians Be Baptized? (2) The Canton Conference and Prospero Intorcetta SJ' s Report of 1668,” in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)* vol. 88, fasc. 176, 2019—II, pp. 285—341.
- ④㉗ Gabriel de Magalhães, *Relação das viagens*, ARSI, Jap. Sin. 126, f. 149r.
- ④㉘ 在张献忠迫害期间, 安文思宣称已收养阁多默之孙, 施洗后取圣名方济各 (Francisco), 参 Gabriel de Magalhães, *Relação da perda e destruição da Provincia el Christandade de Suchuen e do que os padres Luis Buglio e Gabriel de Magalhães passarão en seu cativo, Pro Padre Visitador das Provincias de Japoa e China*, 18 May 1649, ARSI, Jap. Sin. 127, f. 11v.