

# 聖方濟各·沙勿略和印度耶穌會

曼 索\*

從來沒有像在 15 和 16 世紀時候那樣，歐洲的基督教高層、教團、甚至冒險家們被基督的最後號召動員起來：“你們往普天下去，傳福音給萬民。”（馬可福音，16:15）這是歐洲基督教世界找到的用來平息所有關於教化“異教徒”和“野蠻人”的議論的理由。但是，可以肯定地說，這不是唯一的理由。眾所周知，發生在 15 世紀的大規模征服行動和地理發現有其經濟、政治和宗教的多重原因，重塑並開啟了從前的“聖戰精神”，並將其與 16 世紀末葉“傳教團”和“傳教士”<sup>(1)</sup> 理念為中心的一種新的全球傳教思想融合在一起。事實上，在與伊斯蘭世界的爭鬥中，葡萄牙人和西班牙人採用的中世紀古老的聖戰思想體系是建立在對領土的武力征服基礎之上的，不能適應 15 世紀地理大發現開啟的現實。現在，需要通過言語將基督的號召付諸實踐，這不是因為一些人不主張和不使用武力，而是考慮到這些地區與歐洲都會的距離及其政治形勢。然而，隨着葡萄牙在一個亞洲飛地政治主權的擴展，福音的傳播總是伴隨着深刻的文化衝突，就像在果阿發生的典型情況那樣。在這裡，從一開始，就主張摧毀當地的文化和宗教，建立一個天主教和葡萄牙政權下完全的“基督城市”，正如席爾瓦·迪亞士（Silva Dias）在回憶中強調的那樣：“我們的公德觀念建立在意識形態方式和功利性的基礎上，兩者結合，理論與實踐融為協調一致的統一體。”<sup>(2)</sup> 16 和 17 世紀宗教和世俗的編年史家都曾強調過在征服與傳教之間的這種內在聯繫，甚至寧願用前者來命名自己的著作。<sup>(3)</sup> 嚴格地說，葡萄牙的擴張歷史實際上是將三個互相關聯的方面結合在一起，即貿易、軍事和宗教，三者不可分離，否則，便會造成研究和理解上的局限性。它們同樣有助於對 16 和 17 世紀基督教傳教事業甚至葡萄牙在印度飛地所遇到的困難作出解釋。自從 1542 年聖方濟各·沙勿略來到印度的時候起，基督教傳教事業在這裡就不是一帆風順的，這不但是由於 16 世紀歐洲宗教界出現了嚴重危機，同時也是由於在面對其它宗教蔭庇之下的那些具有千年文化和思維方式的社會中的文化特性、各種權力和影響時，教團及其成員顯得準備不足。在多種因素的環境之下，沒有一個針對印度環境的特殊的傳教計劃，即使到了 16 世紀末葉更為有組織的傳教活動開始的時候，至少存在着四種不同形式的傳教活動<sup>(4)</sup>：1) 專門為葡萄牙和歐洲殖民地服務的傳教活動，從一般的教育活動擴展至傳播宗教教理；2) 以使葡萄牙政治統治下的本地居民皈依為目的的傳教活動；3) 試圖在受伊斯蘭教強烈影響下的地區例如大莫臥爾王國和蘇丹國的臣民中間，甚至更遠些的古波斯王國傳教；4) 最後，依靠耶穌會士在當地社會和文化實行本土化的傳教活動，就像羅伯特·德·諾比利（Robert de Nobili）後來在馬杜賴（Madurai）遇到的那樣的情況。我們要強調的是，如果不將地區特點與研究戰略相結合，對耶穌會士們在印度一些地區的活動進行研究將是不可能的，這是因為這些地區的文化特殊性迫使耶穌會士在其傳教活動中，除了遵循某些基本的原則之外，還必須遵循各種不同的本土化、牧靈和福音傳播戰略。因此，我們試圖更深入地走進那些後來成功接受了新耶穌會成員的印度地區。

\* 曼索（Maria de Deus Beites Manso），歷史學博士，葡國埃武拉大學助理教授，葡國東南亞研究中心負責人，主要研究方向為 16-17 世紀耶穌會在亞洲以及葡萄牙殖民地婦女歷史。



### 神話與早期基督教傳教之間的印度

在中世紀的歐洲，人們對印度的瞭解是模糊不清的，許多傳說與神話令貴族和皇室着迷。從文學作品到地理資料，從貿易交流到一些冒險者的遊記，可以說，中世紀歐洲對那片遙遠土地的夢想和揣測全部來自通過埃及和東地中海地區的商路運送到意大利城市特別是威尼斯的大量香料。由於1498年瓦斯科·達·伽馬（Vasco da Gama）航海成功，這種局面才有了較大改變；但是，一些關於地理和文化的想象一直延續到19世紀歐洲學術界“東方學”學說建立之後。直到1500年，達·伽馬本人還是認為印度居民“雖然並非純正”，但都是基督徒。<sup>(5)</sup>混亂來自對印度地區的宗教文化，包括對印度教和當時尚不瞭解的基督徒多馬（S. Tomé）缺乏認識。

除了想象中使徒多馬的傳教活動和基督教教廷和組織與東方一些教派的接觸之外，直到1320年西方基督教才通過多明我教團（S. Domingos）若奧修士（Frei João）領導的團體的工作與印度有了最初的聯繫。這個團體包括四位宗教下級教團的人員：湯瑪斯·德·多倫迪諾修士（Frei Tomaz de

Tolentino）、賈克梅·德·帕杜阿修士（Frei Jacome de Pádua）、佩德羅修士（Frei Pedro）和德梅提奧修士（Frei Demetrio），後兩位修士不是多明我會的兄弟。<sup>(6)</sup>這些教會人士在來到波斯和霍爾木茲之前，曾經拜謁過多馬在梅利亞波爾（Meliapor）和科羅曼德爾（Coromandel）海岸留下的遺蹟。<sup>(7)</sup>然而，由一個在基督教精神管轄下的教會組織按照正規方式發起的活動直到1505年才開始。從此以後，在印度出現了一些零散的多明我會修士，祇是到了1548年，才建立了一個傳教士隱修院和在其領導下的羅薩里奧（Rosário）小教堂。<sup>(8)</sup>據記載，直到1542年，方濟各會還是唯一一個從事傳教事業的教團，雖然他們的工作是在其它教團教會和世俗僧侶的幫助下進行的，一般來說，他們在印度的作用就像船上的彌撒室。1532年，聖方濟各會修士在果阿建立了一個有二十名修士的修道院。<sup>(9)</sup>他們把活動延伸到了柯欽（Cochim）、紹爾（Chaul）、科倫坡（Colombo）、巴薩伊姆（Baçaim）、科朗（Coulão）、馬納爾（Manar）、塔納（Thana）、門格羅爾（Mangalor）、第烏（Diu）、克蘭加諾爾（Cranganor）、巴爾代（Bardez）和其它地區。<sup>(10)</sup>有可能是在1533年設立果阿主教區的時候，在印度的基督徒的人數大約達到了十萬<sup>(11)</sup>；但是，應當對這些過於整齊的數字持審慎態度，它們大多表明了品質，而非嚴格意義上的數量，這是編年史學家們和佈道者們常用的做法。

儘管傳教事業在按部就班地進行着，但由於傳教人員缺乏和傳教活動缺乏內在的連續性，結果並不盡如人意，造成這種局面的不僅是由於傳教的準備工作不足，還由於葡萄牙的政治支援不利。在幾乎半個世紀中，基督教事業無論在“異教徒和摩爾人”的皈依方面，還是在多馬的信徒皈依羅馬<sup>(12)</sup>方面都進展緩慢。1535-1537年間，漁業海岸（Costa de Pescaria）大約五萬帕拉瓦人（paravá）<sup>(13)</sup>皈依基督教，這並不能證明傳教事業取得的成績，因為大量的皈依者不是由於傳教士們的功勞，而是由於政治和經濟利益。16世紀20年代和30年代初期的

海上戰爭，以及穆斯林的壓迫，使得當地居民紛紛投靠到葡萄牙的庇護之下。<sup>(14)</sup>

傳教事業進展緩慢的主要原因是當地居民千年文化傳統造成的羈絆和控制着海洋和貿易的穆斯林的存在。因此，初期的傳教事業部分是在臨近葡萄牙要塞的地區展開的。<sup>(15)</sup>至於皈依的印度人，路易士·菲利浦·湯瑪斯（Luís Filipe Thomaz）認為，初期主要是那些“邊緣人：以不純潔聞名的種姓的漁民、流氓、妓女、葡萄牙士兵的姘婦、聚集在要塞和修道院周圍的乞丐、低種姓的人，大規模的傳教活動並沒有展開。”<sup>(16)</sup>

### 耶穌會士的到來

自 1542 年開始，在耶穌會士那瓦勒人聖方濟各·沙勿略（1506-1552）的富有靈感的引導下，最早的耶穌會士來到果阿，開始了天主教傳教史上真正的新時代。在葡萄牙飛地，他們找到了一個能讓他們在其它教團中立足的空間，動員了從大學、甚至從歐洲的神學院來的人，他們借助於新的佈道和教職人員的流動方法，真正使基督徒的數量在許多葡萄牙人居住的地區至少比從前的時期有了大的增長。<sup>(17)</sup>耶穌會士似乎真的將印度的一些低種姓的印度人吸引到了基督教世界來，不但使他們分享到新的宗教信仰承諾給他們的博愛，更重要的是使他們依稀看到了在當地社會的傳統結構中不能發生的社會和經濟轉變的機會。形成對照的是，耶穌會士們也吸引了少數高級種姓的印度人到基督世界，但這些新入教的人總是極力維護他們的傳統特權和已有的生活方式，一些人甚至希望得到葡萄牙飛地貿易管理的重要位置。嚴格地說，耶穌會在印度的葡萄牙人地區的傳教活動不但沒有結束種姓制度，而且即使譴責其深刻的的不平等、不公正和剝削的時候也是異常地輕描淡寫。<sup>(18)</sup>這說明，從接觸印度的初期開始，聖方濟各和其他耶穌會士就極力尊重並常常使自己適應現存的等級社會的現實。

即使是在採取了適應當地社會等級制度的做法的情形下，來到印度的耶穌會士明顯地為提高基督

教活動的文化和象徵意義作出了貢獻。因此，我們看到，從 1542 年開始，耶穌會士們就在努力以更盛大和宏偉的方式闡述他們的宗教信仰，把希望寄託於宗教節日來吸引皈依者。正是由於這個原因，他們經常舉辦大型的葬禮、復活節慶典、做佈道經場，甚至演出宗教劇。同時，耶穌會還在葡萄牙印度飛地建立教會學校、住宅、教堂和禮拜室，為貧困和邊緣階層的人建立社會慈善設施。<sup>(19)</sup>採用“調查和應急方法符，培訓傳教士應對在亞洲環境中可能遇到的最困難和最複雜的局面<sup>(20)</sup>也是從耶穌會士開始的。最初取得的“成功”，特別是在葡萄牙僑民、土生葡人和皈依的奴隸中間取得的“成功”，使得基督教政治-宗教政權為他們“充當僕人”，就像果阿主教若奧·德·阿爾布克爾克（D. João de Albuquerque）明確指出的那樣：

強調他們對靈魂所做的工作和成果，我不敢用筆記錄下這些，也沒有時間來描述（……）。最後我要說的是，他們是點燃的火炬，照亮這裡如磐黑夜。感謝盛名而光榮的上帝差遣他的僕人們從事這些工作。不論他們在何方遊歷，當他們有求於我的時候，我都給予他們一切來拯救靈魂：教皇賦予我的全部權力和威嚴。<sup>(21)</sup>

但是，不論是溢美之辭，還是過於空泛的總結，它們都可以作為耶穌會在印度的“輝煌”時期的註腳。在 16 和 17 世紀，印度地區各種極其多樣的政治、經濟和文化關係錯綜複雜，因此，如果不把耶穌會士們在印度一些地區的活動與當地形勢相結合，要全面地——或者，如果我們用“實質性地”——評價耶穌會士們在印度的歷史是不可能的。在這方面的研究中，與當地形勢相結合意味着必須突出耶穌會士們所到地區和他們試圖傳教的地區的文化特殊性。

### 文化領域的互動

16 和 17 世紀，在我們今天稱之為印度的次大陸正出現一個以政治、社會和文化形式組成的地區，



聖方濟各·沙勿略在果阿治癒一病人（布本油畫） 里斯本仁慈堂聖羅克教堂聖器室收藏 作者 André Reinoso（17世紀） 攝影 Julio Marques

其民族的多元性成為關鍵因素，這是長期不斷入侵、遷徙和人口活動的結果。這種千百年來形成的歷史遺存使得不同的宗教和文化同時存在於印度，雖然印度教佔據主導地位，但是，伊斯蘭教的影響也在迅速擴大。在民族、文化和宗教多樣性的環境中，必須同樣強調政治制度的多樣性：16世紀，莫臥兒帝國替代了德里強大的蘇丹王國；古吉拉特（Guzerate）或坎貝（Cambaia）王國、德康（Decão）蘇丹國、維查耶那加爾（Vijayanagar）帝國，以及馬拉巴爾（Malabar）海岸的獨立王國或附屬國；他們都是重要的政治實體，與他們並存的還有領土面積較小的在其他政治制度控制下的地區。<sup>(22)</sup>自15世紀開始，歐洲人特別是葡萄牙人的出現使這裡出現了新的局面，改變了其“政治格局”、地區聯盟制度和貿易流通環境。從1505年任命第一位總督起，一個君主政治的實體，即“印度國”<sup>(23)</sup>開始在這裡建立起來，在這個飛地上組成了連接城市、要塞和沿海商棧的網路，並在後來從莫三比克擴大到澳門，從而保證葡萄牙的主權和影響的各種需求。

葡萄牙是印度地區最早歐洲殖民化模式的始作俑者，由此衍生出政治、經濟、社會和宗教的變化，尤其是在果阿地區。<sup>(24)</sup>1510年，在佔領了大城市之後，正是在果阿，基督教產生了重大的影響，甚至試圖實施一項“基督城市”計劃，這在通過談判和與當地盟友以及當權者權利分享的方式控制的印度和東南亞的其它葡萄牙飛地是沒有過的。

從很早的時候起，葡萄牙人建立的海上帝國就與西印度洋聯繫在一起。他們的主要活動都是以葡萄牙皇家名義集中在這裡展開，無論在軍事上，還是在貿易和宗教方面都取得了進展。與此形成對照的是，在科摩林角（Cabo Comorim）以東的地區，卻鮮有關於歐洲影響的紀錄。<sup>(25)</sup>葡萄牙人在孟加拉灣沿海地區的立足也是一個現實，這大約發生在16世紀20年代，從那時起，這裡就成為得到梅利亞波爾的多馬的基督徒支持的馬六甲商人或從西印度洋軍隊開小差者的落腳點。其中一些人的社會背景不大清楚<sup>(26)</sup>，他們多與商人和私人冒險家有關係。<sup>(27)</sup>

葡萄牙人以不同方式在印度洋和東南亞地區站

住了腳，其活動方式因地區不同而各異。葡萄牙人的控制在果阿（Goa）、霍爾木茲（Ormuz）、馬六甲（Malaca）、達芒（Damão）和第烏地區是通過征服取得的，而在其它地區，例如在柯欽，是通過簽署協議；在科摩林角以東地區，有許多葡萄牙私商居住在那裡，他們的目的是從當地活躍的貿易活動中獲得個人利益。<sup>(28)</sup>16世紀中葉，其中一些中心地區雖然並無貿易上的重要性可言，例如梅利亞波爾的多美，卻享有獨特的地位。但是，這種情況就不曾在16世紀最初的十年中重要的葡萄牙私商中心帕雷亞卡特（Paleacate）出現，這裡的基督徒有二、三百人之眾。<sup>(29)</sup>在形成了私商和冒險家組成的“影子帝國”的那些地區，很難說曾像在印度和東南亞的其它地區例如亞齊（Aceh）、西爪哇（Java Ocidental）、科羅曼德爾、以及馬拉巴爾和胡茶辣<sup>(30)</sup>的一些港口那樣出現過葡萄牙的貿易壟斷，在這些地區商人們都極力地維護個人的利益。

但是，對葡萄牙在這些地區<sup>(31)</sup>的政治和貿易影響的研究不斷深入的過程中，對葡萄牙宗教活動開展情況的研究卻沒有進展。我們知道，從亞洲海上擴張之初起，僧侶們跟隨着商人和士兵，建立寺廟並試圖建立教區，然而，直到耶穌會16世紀40年代出現在這些地區的時候，才在傳教事業和殖民政權之間建立了密切的聯繫。事實上，聖方濟各·沙勿略在給依納爵·羅耀拉（Inácio de Loyola）的說明信中就曾提出，印度的基督教事業祇有在葡萄牙人的保護之下才能生存並發展。<sup>(32)</sup>在1542年到達果阿之後，這位納瓦羅的耶穌會士就意識到，鑒於基督教傳教事業對社會帶來的變化，沒有政治權力當局對傳教士活動的支持，工作將難以展開。因此，在另外兩封信中，沙勿略闡述了他的想法：

在馬拉巴爾沿海地區的傳教工作比在其它地區更順利平穩地展開，並且更容易鞏固，因為整個夏天，我們的果阿艦隊在這個海岸遊弋，使得國王們和異教徒先生們不敢造次，甚至不敢冒犯神父和基督徒<sup>(33)</sup>；（……）向內陸走，有婆羅門人（bramens）和納依爾人（nayres）和其他貴

族種姓的人，他們勢力大，而且非常迷信，不允許別人在他們當中取得大的成果（……），由於他們在當地勢力大，因此，在那裡無法取得任何進展。<sup>(34)</sup>

正如依納爵的弟子們所記述的那樣，由於那裡是一個“摩爾人的地區”，他們承認在孟加拉傳教遇到的困難。伊斯蘭教的影響始終是一個無法迴避的障礙，雖然幾乎沒有語言的交流，但是衝突卻是公開的。<sup>(35)</sup>因此，耶穌會士的佈道也都避開伊斯蘭教地區和王國，以便使“異教徒”基督化。同樣的情形還曾在比斯納加（Bisnaga）和維路爾（Velur）發生過，但在耶穌會到達的半個多世紀之後，基督徒和傳教士的數量都沒有任何實質性的增長：

（……）一位耶穌會教士住在比斯納加，他的大部分時間是和其他兩人住在維路爾，那裡祇有為他們服務的四個男孩是基督徒，在比斯納加王室和維路爾既沒有皈依者也沒有基督徒，他們在那裡的目的是在梅利亞波爾收取每年五千多銀幣（*pardão*）的租稅。<sup>(36)</sup>

一般來說，16和17世紀耶穌會在印度的活動是與葡萄牙政權的實際影響同步發展的，例如在果阿地區、在“北方”和馬拉巴爾地區，或者說，在那些可以為葡萄牙的戰略利益和聯盟體系服務的地區，例如大莫臥兒王國。但是在馬拉巴爾，由於本地政權對耶穌會士們的反對，局勢常常動盪不安，然而，依納爵的弟子們——包括聖方濟各會的修士們——並不因此而放棄其使命，他們得到了葡萄牙皇室及其在“印度國”的代表支持。皇室中央權力和他們在海外的代表始終都鼓勵在印度飛地建立宗教機構，部分原因是宗教機構在當地的影響可以為葡萄牙帶來政治和經濟上的好處。這種情況曾出現在大莫臥兒王室，特別是在16世紀末，吸引來了僅僅在兩個主要城市拉合爾（Lahor）和阿格拉（Agra）建立了教堂和基督之家的一個傳教團。但是，基督教事業並沒有被發揚光大，因此，傳教士們轉而面

向那裡的葡萄牙居民包括商人、士兵和戰俘提供服務，從而忘記了當地土著居民。<sup>(37)</sup>像莫臥兒皇帝一樣，他的臣民們祇對基督教的一些文化現象心存好感，而傳教士們則認為，這要歸功於教堂的裝飾，當當地人需要一些美好祝福的時候<sup>(38)</sup>，常常能引來他們的一些供奉。基督教的外在表達方式與印度教和佛教儀式有某些相似之處——聖像、焚香、唸經、善男信女們的等級等等——但是，當地的宗教活動甚至其禮儀的意義並不被指責其為“妖魔”的傳教士們廣泛地理解，他們不懂某些文化的相近性能夠導致容忍並有利於基督教的傳播。<sup>(39)</sup>同時，神學的爭論似乎令國王高興，特別是在印度的葡萄牙人帶來的政治聯盟和貿易發展令阿克巴（Akbar）感興趣，因此容忍了傳教士的影響。<sup>(40)</sup>雖然耶穌會士們承認他們的影響微乎其微，大莫臥兒的政治利益和葡萄牙當局卻勸說他們留下，以便說服皇帝與他們聯盟共同對付來自歐洲的荷蘭和英國的競爭者。考慮到國王的權力，葡萄牙認為有必要與其保持友好關係，因為在耶穌會士們到來之前和阿克巴佔領了孟加拉之後，葡萄牙人被允許建立一個自由港，這個自由港就是後來的烏古林（Ugulim）。<sup>(41)</sup>1632年，這個城市被阿克巴的孫子庫朗（Kurrão）<sup>(42)</sup>王下令摧毀。

從耶穌會使團的建立及其取得的結果來看，儘管不連貫和統一性差，卻幾乎覆蓋了整個印度領土。<sup>(43)</sup>但是，他們經常是一無所獲，如果從耶穌會在印度的傳教事業的宗旨之一是要利用各種方式保證大規模地吸引人們皈依基督教，甚至認為為了達到崇高的目的可以不惜一切<sup>(44)</sup>這個思想來看，更是如此。在印度的皈依事業、宗教和社會影響、神學院、教堂和許多其它表明耶穌會影響的形式都必須尋求葡萄牙飛地的保護。

### 葡萄牙政治影響下的耶穌會

儘管耶穌會在印度、東南亞和遠東地區迅速地傳播開來，但就印度地區而言，其活動基本上是在“北方省”、果阿地區，以及南方的馬拉巴爾。<sup>(45)</sup>所謂

“北方省”，是指達芒、巴薩伊姆和紹爾，在那裡，耶穌會士們主要的活動集中在那些飛地<sup>(46)</sup>的要塞和商棧。在那些要塞裡有許多葡萄牙人，他們需要精神上的支援<sup>(47)</sup>，因此，巴薩伊姆成了受到各個教團<sup>(48)</sup>青睞的城市。正是在那些飛地，無論是個人的捐助，還是田地的購置<sup>(49)</sup>，耶穌會積聚了無數財產，尤其是在達芒和巴薩伊姆。例如一個來自霍爾木茲名叫伊薩貝拉·德·阿吉亞爾(Isabel de Aguiar)的寡婦捐建了巴薩伊姆教會學校，她沒有孩子，把自己的全部財產都留給耶穌會士。<sup>(50)</sup>儘管這是一個很受葡萄牙影響的城市，傳教卻非輕而易舉<sup>(51)</sup>，一些傳教士抱怨說，住在這個地區的“人員很雜”——一般來說，他們按所屬宗教分成“猶太人、摩爾人和異教徒”——，同時，皈依基督教的人面臨着深刻的社會排異性。<sup>(52)</sup>在其它北方城市，情況和在巴薩伊姆一樣。雖然葡萄牙的軍事影響很大，但是，本地宗教界對基督教的抵抗時有發生。葡萄牙政治和宗教當局曾試圖動員果阿的機構加入到對本地民眾的傳教事業中<sup>(53)</sup>，甚至主張搗毀當地的“佛塔”，代之以教堂和基督教十字架。對基督教事業不利的敵對環境有助於解釋達芒的宗教形勢，在這裡，具有強大影響的是伊斯蘭教和印度教，基督教是一個僅限於葡萄牙居民的，特別是住在要塞城堡裡的軍事人員的少數宗教，而在內地——維爾吉(Virgi)、喬地亞(Choutia)和戈萊(Cole)——則沒有發現真正的基督徒。不可回避的事實：離葡萄牙的軍事保護越遠，傳教士的影響越小，皈依者的數量越少，這個“規律”在伊斯蘭教影響深刻的地區尤其明顯。

面對在印度各地的困難和葡萄牙佔領模式的不同，耶穌會士們肯定曾遇到過基督教界內部流行的“障礙”，基督教其它教團的活動並不總是能完成。方濟各會的情況就是這樣。方濟各會的修士們比耶穌會士早幾十年來到印度的葡萄牙飛地，獲得了一些宗教特權和地區，而且不願意與新來的耶穌會“分享”。早在16世紀初，在巴爾代地區，聖方濟各修士已經建立了一座聖方濟各修道院(Convento de S. Francisco)、雷伊斯·馬戈斯教堂(Igreja dos

Reis Magos)、聖博阿文圖拉(São Boaventura)和雷伊斯(Reis)教會學校、聖達菲神學院(Seminário da Santa Fé)，以及十七個教區並配有各自的教堂。在坎貝、巴薩伊姆、達芒、第烏、紹爾、克蘭加諾爾、坎納諾爾(Cananor)、柯欽、科朗、馬納爾(Manar)、賈法納帕唐(Jafanapatão)和馬六甲也建立了修道院。<sup>(54)</sup>

在葡萄牙政治影響較大的地區，例如果阿和“北方省”就受到不同的影響，有時，祇是行動方式和傳教方法就可以造成其優勢，並影響到兩個教團所使用的不同傳教機制<sup>(55)</sup>。但是，在葡萄牙控制的地區，兩個教團借助於相同的方式進行傳教，那就是建立羅馬天主教教堂，努力消除當地文化，例如摧毀他們的“佛塔”，禁止他們的節日、儀式，驅除那些不願皈依基督教的人。<sup>(56)</sup>驅除印度教教徒和“摩爾人”——祇可能在葡屬地區——可能產生精神層面的作用，卻使貿易流通出現解體的傾向，甚至導致從立法上尋求問題的解決。我們同樣必須承認，許多原本屬於其它宗教的教民的皈依，特別是在非葡萄牙控制的地區，是出於社會或經濟利益考慮而採取的權宜之計：對於許多人來說，既然印度的種姓制度不能帶給他們任何改變和提陞的機會，基督教就成為他們尋求改變其社會地位的唯一途徑。<sup>(57)</sup>

在當地政權能夠保證傳教士影響的地區，形勢是複雜的。由於在保持和規範教徒方面遇到的困難，皈依者的數量有限，許多人在受洗之後並不遵守天主教的基本戒律。一些傳教士甚至抱怨無法“約束和懲處”這些人，因為新教徒的社會義務祇是對本地當局而言，而不是對傳教士而言。<sup>(58)</sup>祇是由於16世紀40年代之後寺院被摧毀和16世紀60年代開展的傳教活動，基督教才在葡萄牙人切實控制的地區，尤其是在果阿和巴薩伊姆地區，建立了較為穩固的根基。<sup>(59)</sup>

在馬拉巴爾，特別是在那裡的沿海地區，絕大部分傳教活動是由耶穌會傳教士們開展的。堂·若奧三世(D. João III)提供的保護使他們獲得了物質和人員的條件，從而給予這些基督徒精神指導，這從一開始就引起了方濟各會修士們不滿。在16世紀

和17世紀之交，雖然時間不長，耶穌會甚至被方濟各會修士們排除在他們的教堂之外，在捕漁海岸尤其是這樣。雖然依納爵的弟子們和菲利浦王朝的君主之間的關係不像從前那樣密切，然而這並未妨礙在17世紀當方濟各會修士和耶穌會士之間關係緊張時，特別是在印度南部，民政當局多次採取了有利於耶穌會士的立場。部分原因是教團對該地區貿易所給予的支援。<sup>(60)</sup>但是，1601年下達的一項詔書規定，將印度的傳教地區在方濟各會和耶穌會之間做一個劃分，以此從整體上解決困擾基督教傳教事業的許多問題。然而，在我們看來，這個決定既可以視為弱化耶穌會在印度的權威的一種嘗試，也可以理解為消除聖方濟各修士和耶穌會士之間矛盾的一種努力。<sup>(61)</sup>不過，除了在像前面提到過的個別時期<sup>(62)</sup>，耶穌會的領導地位從未被取代過。如果說曾有過弱化耶穌會活動的政治企圖的話，這個目標沒有實現並不是由於缺乏手段，而是由於耶穌會的活動對於那個地區的政治、經濟甚至宗教利益至關重要，在16世紀中葉的一段短暫時期內甚至影響到政權的內部。

在16和17世紀，其它教團的活動，特別是聖方濟各會、多明我會和奧古斯丁會，遠遠超出了幫助在印度飛地的葡萄牙人的範圍，因為他們居住在葡萄牙人控制地區之外。<sup>(63)</sup>根據記載，這些教團負責建立了修女院，雖然這是很久以後的事情，但是，他們總是遠遠避開耶穌會的影響。面向女性而設立的果阿聖莫尼克修道院（Santa Mónica）、塞拉聖母院（Nossa Senhora da Serra）和聖瑪利亞·馬達萊納（Santa Maria Madalena）修道院都是在奧古斯丁會修士堂·阿萊索·德·梅內塞斯（D. Aleixo de Menezes）的影響下在1598-1610年期間建成的。這也許就是這位大主教找到的確立其所屬教團影響的方式。後來出現的這些機構也可能與“印度國”始終所處的嚴重社會矛盾有關，其中女性的社會特殊性是一個方面，雖然也有一些基督姐妹的影響，但是歐洲女性的影響微乎其微。從一開始，建立聖莫尼克修道院的問題就在聖方濟各會的三級聖職階層之間引發了分歧，他們主張建立一個第二聖方濟各會，而堂·阿萊索·德·梅內塞斯大主教在一些貴族和當地社會名流

的支持下，決定建立一個聖奧古斯丁教團指導下的修道院。<sup>(64)</sup>它的建立同樣使人記住了在整個果阿地區不斷開展的宗教傳教的努力。亞洲的一個葡萄牙影響的主要城市，時至今日，那個“古老的果阿”仍然用它那些古老的建築和遺蹟見證着天主教宗教事業的傳播。<sup>(65)</sup>那是一個真正實施以建立神學院、住宅為特點的東方“基督城市”計劃的時代，它不僅培養了本地神職人員和皈依者，還培養了來自歐洲的傳教士。1542年，聖方濟各·沙勿略在描述為大約一萬五千到兩萬教民提供服務的教堂和禮拜室時這樣寫道：

很明顯，果阿是一個完全的基督城市。有一個寺院，那裡有許多聖方濟各會的修士、一個富麗堂皇的主教堂和許多牧師和教民。<sup>(66)</sup>

在眾多基督教建築物中，建於1548年的以聖保祿命名的耶穌會教會學校很突出。後來，聖達菲修道院成為耶穌會學校的附屬機構。除了幫助來到這裡的耶穌會傳教士之外，聖保祿學院擔負着教育功能，特別是對孩童的培養。1597年，曾經有七百名學童在果阿的這所耶穌會機構裡學習讀書、寫字和算術。<sup>(67)</sup>事實上，依納爵的弟子們從來都十分重視對本地人的教育問題，這不是因為他們認為本地人有多麼高的智力水準，而是因為他們認為這是招募和培養未來傳教士的一種形式，而單靠歐洲神學院來的傳教士是一件既困難又昂貴的事情。<sup>(68)</sup>這間學院還擁有一些住房用於保護皈依者和傳授教理。住房高額的租金由耶穌會大修道院支付。直到堂·若奧三世執政期間，所有葡萄牙控制地區的耶穌會神學院都以動產和不動產捐贈的形式積聚了大量收入。甚至在果阿的聖保祿學院也從堂·塞巴斯蒂昂（D. Sebastião）那裡得到了四個村莊。<sup>(69)</sup>但是，在柯欽的神學院情形就有些不同，從來沒有得到過像果阿那樣多的收入。因此，在1601年的菲利浦執政期間，那裡的傳教士們抱怨說他們得到的收入僅能維持大約二十四人需要，還提到一些耶穌會的修道院僅靠乞討生活。<sup>(70)</sup>從資料記載我們知道，在1570年至1580年期間，在葡萄牙收入增加了

141%，在1575-1599年期間，果阿省的收入增加了100%，但是，在雙重政體期間卻減少了，這也許與“印度國”的經濟和財政變化有密切的關係。

在西印度南部，葡萄牙在馬拉巴爾的影響和傳教士的活動方式與果阿“基督城市”所發現的方式相當不同。卡利卡特（Calicut）王國和當地穆斯林貿易利益之間的長期聯繫正可以解釋他們對葡萄牙人的敵對態度和葡萄牙人來到印度洋地區最初的十五年間的一連串的衝突。<sup>(71)</sup>小的自治政權和社會組織結構呈現出多樣性，尤其是政權依附於高級種姓的印度人和穆斯林掌握着貿易控制權，這些都給葡萄牙與這些小王國之間的關係造成很大困難。在他們的政治轄區內，政治事務與經濟事務分離，陸地事務與海上事務分離。面對難以避開的伊斯蘭商人，葡萄牙的政治貿易戰略被迫拋棄結盟和協議外交，而採取軍事衝突。實際上，葡萄牙人是在伊斯蘭商人控制着海上航線的時期來到印度洋的，通過這些航線，遠洋貿易出現在印度的大部分沿海城市。<sup>(72)</sup>在這種複雜而競爭激烈的格局中，與在大西洋發生的情況相反，不可能在印度洋實現貿易霸權<sup>(73)</sup>，祇有通過與本地當權者的協定建立貿易關係。因此，正是為了在卡利卡特之外的市場獲得香料，才與坎納諾爾、柯欽和科朗的王國建立了聯盟，但是，貿易控制和任何的“葡萄牙式的和平”在這個地區都是不可能的，正像一個軍人所描述的那樣：

過去在蒙特戈（Mondego）和特茹（Tejo）河沿岸發生的戰爭在這裡的大洋上重演。在瓦斯科·達·伽馬踏上卡利卡特海灘之後，一場沒有信仰、沒有寬恕的戰爭開始了。柯欽的印度王子轉向了我們，薩莫林（Samorim）仍然忠於他們從前的臣民：大批分享了馬拉巴爾其餘部分的小王子在無休止的爭鬥中搖擺不定，時而偏向這一方，時而倒向另一方。<sup>(74)</sup>

儘管在馬拉巴爾出現了政治和貿易方面的困難，各個教團包括耶穌會總是對本地的宗教活動懷有興趣。雖然他們知道在這裡的傳教注定是失敗的

結果，耶穌會士們卻極為這一地區的皇家利益和戰略服務，“表現出對國王的友誼和對葡萄牙人的熱愛”<sup>(75)</sup>。安東尼奧·博卡羅（António Bocarro）曾說過，本地的納伊爾人為了不失去他們的種姓地位很少有皈依基督教的，而穆斯林“不論何種形式”都不會皈依基督教。<sup>(76)</sup>無論如何，南方的連續不斷的宗教活動可能與其傳統有關，那裡應當還有聖徒多美發展的基督徒。<sup>(77)</sup>雖然他們人數少，沒有政治企圖，因為權力都掌握在印度人手裡，也沒有經濟上的重要性，因為海上的控制權掌握在穆斯林手裡，多美的基督徒卻享有社會聲譽。耶穌會士們總是對與他們取得聯繫表現出極大的興趣，希望將他們納入羅馬公教中來，但在歐洲神父和這個敘利亞-馬拉巴爾（siro-malabar）僑民之間出現了分歧，加上一些不稱職的傳教士和對非羅馬公教禮拜儀式的不尊重，種種努力最後的結果卻是將多美的基督徒定性為“基督教教派的異教”（heresia nestoriana），因此，極力將羅馬律法強加在這個馬拉巴爾宗教的頭上。1599年，在果阿大主教、奧古斯丁會的堂·阿萊索·德·梅內塞斯的積極領導下舉行了迪安佩爾（Diamper）主教會議。在後來的17世紀，也就是1608年，當設立副主教職位時，又出現了新的誤解<sup>(78)</sup>，一群有不同教義和禮儀的教徒站出來表明他們的主張：這些馬拉巴爾的基督徒不相信瑪麗亞的貞潔，不相信聖餐中麵包和葡萄酒變為耶穌的身體和血，也不相信聖子，他們不崇拜聖像，僅僅把洗禮、聖體和神品視為聖事。<sup>(79)</sup>產生於宗教、文化和世俗社會傳統的這些和其它矛盾是正統的天主教難於匹敵的，就連革除教籍的威脅也奈何他們不得。在迪安佩爾主教會議上所作的將這些基督徒納入羅馬公教的承諾成為一紙空文，人們意識到硬性改變非但不能被理解，從本地、社會和文化的角度看，更不符合多年形成的宗教習俗。

### 耶穌會士：新的使命觀

路德改革和歐洲新教的發展對中世紀西方存在的唯一有組織的教會的權威構成了挑戰，剝奪了在

此之前強加給歐洲封建社會的規範功能和社會及倫理影響的重要部分。羅馬教廷和新教以及新思潮之間的矛盾、對抗和排斥異己充斥着整個 16 世紀，因為“熱愛並實踐他們的宗教常常意味着與其它宗教的鬥爭”<sup>(80)</sup>。羅馬教廷失去了空間、政治領地和可觀的民眾，甚至呼籲用重新奪回失去的宗教領地的辦法和通過傳教團的新活力喚回幾乎徹底被新教奪走的信徒。正是在這種分裂、責難和對抗的環境中，耶穌會賴以為根本動力的羅馬教廷也開始進行（反）改革和改良。依納爵·德·羅耀拉建立的教團和一小部分在巴黎的學生幾乎“體現”了天主教的改革和經過改良的現代傳教文化。<sup>(81)</sup>

與傳統的教團和托鉢僧修會不同，耶穌會的創立成員沒有與羅馬教廷的舊教規和教權明確決裂，相反，他們綜合地代表了修行和宗教信仰的現代潮流，強調耶穌受難的價值理論，主張對行為和對生活慈悲憐憫。<sup>(82)</sup> 他們認同建立在特倫托公會議（Concílio de Trento）確定的天主教神學基礎之上的天主教教義範圍內的個人價值及其思想自由，主張重視首創精神、自由和批判能力，歌頌在天主教照耀下的人類智慧價值和他們的方法論與技術。但是，他們提倡順從，尤其要順從羅馬教廷和教皇，這使得費爾南多·普利托（Fernando Prieto）認為耶穌會充滿了人的悲劇：

它是一個奇談怪論，由於在上司的控制和臣子的創造力之間的矛盾，耶穌會的歷史充滿了人的悲劇。<sup>(83)</sup>

這種矛盾在其實踐活動中對路德教義和新教進行批駁並為自己開脫，主張羅馬教廷的等級結構是神聖的原則，甚至強迫教廷權力當局在面對任何國家干預的時候必須挺身而出。但是，由於歐洲北部國家和新教的傳播之間的密切聯繫，這種局面並沒有發生。因此，自從新教團成立之初開始，依納爵·德·羅耀拉寧願維護在教義方面極有影響的以多明我會<sup>(84)</sup>和高於一切的教皇為代表的中央集權的結構。

以堅決維護順從、紀律、等級和羅馬教皇權力

的觀點為基礎，依納爵·德·羅耀拉和他的同伴們建立的修會結合不同的社會成員建立了金字塔式的管理結構，與其它教團相反，其權力從“教宗”——或稱其為創始人——向社會的其餘成員分散，以此決定一個終身領袖<sup>(85)</sup>的任命。另一個應當考慮的方面是耶穌會早期的檔中軍事術語的使用，這使得一些歷史學家將“基督連隊”誇張地理解為“軍事組織”形式下的新宗教團體。這些用詞在當時的形勢下並不令人感到吃驚，它使人想起羅耀拉的軍人出身和那樣一個動盪的宗教爭鬥和戰爭時期。應當認真地看待宗教和精神改良中的這些重要觀點，它將埃杜瓦爾多·洛倫索（Eduardo Lourenço）的實證主義曾向我們提到過的“依納爵革命”引入羅馬教廷，重建湯瑪斯主義教義，表現超然的實用主義，為達到目的而不計後果，其目的卻常常與神的意志混為一談。<sup>(86)</sup>

### 耶穌會在葡萄牙的建立

根據編年史記載，堂·若奧三世是第一個支持並正式接受耶穌會計劃的歐洲君主。這位國王熱心於對在海外開展活動的神職和宗教人員的工作進行革新，他似乎在新修會的組成和計劃中找到了一個加強亞洲地區傳教事業可能的解決辦法。<sup>(87)</sup>當時，仁慈的君主和他的合作者特別熱心於動員這樣的人和教團，即他們的宗教背景和道德表現優於非教民，他們的教團優於處在葡萄牙飛地和控制地區動盪中的傳統教團。耶穌會士們已經使貞潔、順從和貧窮深入到他們的心裡，承諾可以到教皇派遣他們去的任何地方，這些特點立刻賦予耶穌會巨大的活力和效率，這些都在後來葡萄牙人影響的東方複雜的環境中成為有用的工具。<sup>(88)</sup>

從整體上看，葡萄牙耶穌會士的投入重城市而輕農村，但在建立教會學校方面，積極地宣導者並不總是耶穌會士，還有其它宗教和世俗人士提出要求或者建議。當這些保護和利益不能如願時，甚至發生過類似馬德拉（Madeira）接受饋贈的首領反對在豐沙爾（Funchal）建立教會學校，認為耶穌會士

是“間諜”<sup>(89)</sup>這樣的事情。嚴格地說，耶穌會在葡萄牙的建立不能僅僅從表面上看就得出得到皇室、或者準確地說是得到了王國上層社會顯赫人物的支持這樣的結論。這種支持難道僅僅應當被理解為耶穌會宗教改良的結果或者由於大多數的修會成員來自官宦之家這個社會現實？眾所周知，在討論葡萄牙16世紀耶穌會影響的成因時，這件事情總是被提及，但這個題目需要長期的跨學科研究，它涉及社會、宗教、政治歷史的不同領域，卻還沒有足夠多的葡萄牙歷史學家的參與和越來越嚴格的分工和專業劃分。無論如何，耶穌會成員自身的社會學歷程還沒有被完全研究透澈，如果說在初始階段，許多人來自官宦之家，那麼在後來，許多卑微的工匠、商人、退役士兵、官僚、冒險家也進入了耶穌之家。<sup>(90)</sup>另一項試圖揭示是甚麼原因促使16世紀歐洲青年加入當時有六十年歷史的耶穌會的最新研究顯示，許多新耶穌會士希望逃避“世界的混亂和危險”，而大約一半的人與其說關注其他人的幸福，

倒不如說他們更關注拯救自己的靈魂。<sup>(91)</sup>很少有人真的希望在葡萄牙帝國遙遠的土地上獻身於另一種“拯救靈魂”的事業。

另一個值得考慮的方面是關於候選人的地區和“民族”來源。這是一件相當重要的事情。從整體上說，無論是全面審查還是會憲，都沒有禁止新教徒加入社會團體的規定，一些人甚至身居要職，在印度，一些人曾到過例如捕魚海岸那樣遙遠的地區或者東南亞的摩鹿加群島（Molucas）。就個人來說，耶穌會的成員和其它修會的成員都曾經要求不要接納來自“少數民族”的人。堂·塞巴斯蒂昂和堂·恩里克（D. Henrique）樞機主教也曾向教皇要求，希望耶穌會不要接納一名新教徒，同樣，克勞迪奧·阿瓜維瓦（Claudio Acquaviva）會長曾阻止“猶太人和摩爾人的後代”在沒有特別批准的情況下加入修會（1593年訓喻）。<sup>(92)</sup>與此相反，許多葡亞混血的教徒卻不斷被接納，但是，他們幾乎都是歐洲神父的僕從。對於在“葡屬印度”出生的人，范禮安（Valignano）懷着種



聖方濟各·沙勿略在果阿講道（布本油畫）

里斯本仁慈堂聖羅克教堂聖器室收藏 作者 André Reinoso（17世紀）攝影 Júlio Marques

族優越感輕視他們，由於他們表現出氣候和缺乏教育帶來的“缺陷”，因此直到17世紀晚些時候，歐亞混血仍難於為修會和大教團所接納。<sup>(93)</sup>

在葡萄牙，對耶穌會機構的幫助從戰略上調動了皇權，尤為明顯的是堂·恩里克樞機主教，他開始將傳教的工作從屬於葡萄牙皇家的海外領地擴展到耶穌會最早的傳教團內部。歐洲其他統治者卻基本上沒有出現這種情況，他們當時正將大的注意力集中在如何強化越來越專制的政權上，例如西班牙的情況就是如此，讓耶穌會士參與到海外的傳教事業是若干年之後的事情。葡萄牙君主的支援部分的還由於最早的耶穌會士對皇室的影響，耶穌會士例如西蒙·羅德里格斯（Simão Rodrigues）和萊昂·恩里克（Leão Henriques）多次被指派擔任堂·若奧三世、堂·恩里克樞機主教和堂·塞巴斯蒂昂的告解神父。在許多評論家看來，這種關係導致了他們能夠影響政府的內部政策和殖民政策，但是，類似的活動到了菲利浦時期基本上停止了，原因有二：耶穌會士不再是皇家的告解神父，他們的位置被多明我會修士所代替；耶穌會士過份的“中立”既不能給宮廷帶來好處，也不能給葡萄牙越來越強大的政治上的反對派任何實惠。因此，在達多利爾·奧爾登（Dauril Alden）看來，與人們所記述的相反，除了在臨近17世紀40年代的時候發生的極少數幾次鼓勵光復的講經佈道之外，菲利浦時期的耶穌會士們的作用相當消極。面對日漸失去的政治影響，憂心忡忡的印度耶穌會派人調查他們自己的活動，試圖以此向全歐洲天主教界表明他們的“精神征服”和在牧靈民眾中所享有的聲譽。與彙編的年度報告一樣，這種做法所起的作用就像強大的宣傳工具，不但可能避免來自教會方面的調查，還可以避免政治、經濟和管理方面的追究。在適當的時候，我們將對這方面皇室的各種要求做一個分析。<sup>(94)</sup>

### 為東方傳教的修會

雖然葡萄牙沒有受到新教改革後果的影響，其內部不需要一個新的對羅馬教皇百般順從的修會，

卻在海外傳教領域遇到了迫切的問題和挑戰。未發現的和已經在葡萄牙佔領管轄下的土地之大，距離葡萄牙本土之遠，以及越來越突出的人口問題，都對堂·曼努埃爾（D. Manuel）及其繼任者實施與其政治和貿易影響相適應的新皈依者戰略造成了困難。除了教職人員人數少之外，其應對傳教地區和民眾的宗教、文化和社會複雜性所做的準備也不足。沒有任何其它教團包括托鉢僧修會能夠以軍人的姿態回應複雜的傳教活動提出的挑戰並以基督徒的態度適應葡萄牙影響下的亞洲地區的環境<sup>(95)</sup>。耶穌會以其中央集權的組織結構、紀律、活力和凝聚力，以及適應本地環境的態度和將信仰與教育相結合的做法，似乎使其成員做好了在別人失敗的地方取得更多成功的準備。同時，耶穌會發展成為被統一的靈修綱領聯合在一起的組織，其精神指導直接來自依納爵·羅耀拉及其非常著名的《神操》（*Exercícios Espirituais*）。這部禱告手冊的教誨、人員培訓和精神完善很快引起了許多智識分子和信徒的興趣，使得《神操》變成了基督教靈修的現代歷史上的一個里程碑和特蘭托教廷的歷史上必不可少之的檔之一。<sup>(96)</sup> 依納爵·羅耀拉撰寫《神操》的最高目標是向他的追隨者解釋他的思想和基本路線，同時，作為耶穌會及其成員集體和個人行動的精神嚮導。這是他找到的指導新皈依者“以良好的方式默想並進行全面懺悔”<sup>(97)</sup>的方式，藉此提供獲得一系列美德的一種方式，除此之外，把摹倣基督的生活作為教廷和傳教事業改良的方式。

以依納爵·羅耀拉的操練計劃為基礎，修會成員接受的培養常常集中在個人默想方面，似乎更難發現它的實際的社會和宗教反響：在印度一些地區進行集體施洗之後，並沒有進行宗教和精神方面的真正的培養和規範，同時，許多新入教者，一般來說那些基督化的孩童和奴隸，僅僅是名義上的基督徒，對於靈修事業要求的忠誠幾乎並不認同。一些研究者認為，依納爵的傳教計劃是非常雄心勃勃的，因為他所關注的是為基督征服國家和大陸——世界的拉丁化，對皈依的方式和“品質”<sup>(98)</sup>則不感興趣；祇有基督教可以拯救他們，因為它是唯一的

和真正的宗教。因此，一般來說，耶穌會士們試圖把自己當作由上帝“選拔”出來的人來拯救和完善人類，這是明確寫入耶穌會會憲中的：

耶穌會的目的不但是要靠神力拯救和完善自身靈魂，而且同樣要靠神力幫助拯救和完善身邊的人的靈魂。(99)

為了達到傳教的目的，耶穌會十分重視對前往亞洲進行宗教活動的耶穌會士和候選人加入修會所設的條件和要求。為了提高神父的品質，建立了新的神學院和教會學校，科英布拉的神學院被認為是培養被派往葡萄牙人到達和立足的各個海外地區<sup>(100)</sup>的“使徒的搖籃”。從一開始，這就是聖方濟各·沙勿略的戰略命令；在此之後，也是路易士·岡薩爾維斯(Luís Gonçalves)神父接受的命令，他在1561年曾勸教省巡視員在葡萄牙多住一些時間，加強教省的工作，以便按照修會的精神“培養和教育許多人”<sup>(101)</sup>。在第二次給加斯帕爾·巴爾索(Gaspar Barzeo)神父的指示中，聖方濟各·沙勿略甚至建議他不要在耶穌會接受“來自少數地區和軟弱的人，因為修會需要有靈魂、來自各地並且可以到各地去的人”，強調說“在耶穌會，我從來沒有給那些經過多年證明沒有智識和美德的人授予教職，因為修會的教士由於修會會規和職責的原因有這種需要，相反則會造成許多許多麻煩。”<sup>(102)</sup>儘管在16世紀末耶穌會開始在招募東方傳教士方面遇到了困難，但仍然堅持了在初期採取的謹慎做法，甚至常常表現出對招募社會背景複雜的成員的反感，例如對許多士兵和冒險者採取的態度那樣，這些人通常被認為“無知”，他們祇希望從耶穌會尋求庇護，以逃避17世紀葡萄牙東方飛地日常生活的貧困。

在選拔傳教地區的教省省長的問題上，耶穌會採取了更為謹慎和嚴格的要求。1582年，駐日本的耶穌會巡查員范禮安曾說，任何上級祇有在得到“適當的人”<sup>(103)</sup>幫助的情況下才能完成他的使命，並就印度教省省長的推選問題建議說：

(……)在整個耶穌會裡，沒有任何一個工作像印度教省省長那樣日理萬機，他對我們修會內和修會外的人都有着至高權威，手中掌管着重要而繁重的工作，他不僅負責分散在語言和習俗紛呈的王國和教省各地的耶穌會，還負責這些王國和教省的所有基督教事務和傳教工作。他遠離羅馬，靠近印度，從寫信到接到回信至少需要一年半的時間，若為其它地方，則需要三、四年，甚至五年的時間。<sup>(104)</sup>

### 一個豐富的修會，還是一個闊綽的修會？

耶穌會士們在亞洲的活動不僅僅體現了一個受到皇室高層保護、充滿活力和軍事化的、被極大地動員起來投入傳教活動的新修會在組織和精神上的優勢，在亞洲葡萄牙具有政治影響和開展貿易活動的地區，耶穌會士們的流動同樣要求更多的物質投入：昂貴而漫長的旅行、宗教服裝運輸上的花費、書籍傳播開銷鉅大、教會學校和神學院的興建需要大量資金，很多時候當這些學校和神學院建成時，還需要資金進口或者由當地優秀“藝術家”生產神像，修建祭壇、裝飾和其它一些鉅額投資，沒有這些投入，要想通過“節日”和禮儀來吸引當地民眾的興趣將是非常困難的。因此，耶穌會除了得到皇家的投資和本地的保護之外，需要不斷積累動產和不動產收入，眾所周知，在這些貿易例如與日本的白銀貿易和摩鹿加群島的丁香貿易<sup>(105)</sup>的利潤的管理和使用中佔有重要位置。儘管耶穌會反復強調這些是他們在“印度國”的唯一生活來源，一項深入的調查很快就表明，這類收入和財產的獲得遠遠超過了他們基本運作的需要，使耶穌會成了在東方活動的最闊綽的天主教教團。

尤其是從17世紀初開始，隨着關於葡萄牙東方影響“衰敗”的爭論越來越強烈，越來越多的人指責批評耶穌會囤積財富，在果阿甚至出現了“他們是薩爾塞特(Salcete)的主人”的說法。經濟實力使耶穌會得到了加強，一些印度民眾對耶

耶穌會的忠順超過了他們對皇家當局的忠順，耶穌會的經濟實力為此做出了決定性的貢獻。經濟實力的積累和對地區控制能力的加強使得反叛行為在葡萄牙印度飛地及其影響地區的耶穌會士們中成為普遍現象。實際上，無論是負責任的耶穌會士，還是那些寧願“皈依上帝換口飯吃”也不願意去保衛一個不能給他們帶來任何好處的空想帝國的士兵和冒險者，不服從皇家命令的事情越來越多。自從16世紀末以後，這些人加入耶穌會加劇了道德敗壞，降低了招募標準。因此，許多耶穌會士的文化和道德水準距離其創建者相差甚遠，這就難怪范禮安對一個柯欽教會學校的神父的違規行為所使用的極其粗暴的語言：“（……）他們是一些糟糕的鄉巴佬，心術不正，穿着教士服醉熏熏地走在街上。”<sup>(106)</sup>似乎沒有必要長篇累牘地強調富有和墮落在耶穌會的一些地區和一些成員中同時存在的狀況，作為一個歷史現象，當然會有大量的關於這方面的反耶穌會士的文字在葡萄牙18世紀廣為流傳。

耶穌會士大量聚斂財富的話題已經引起了利浦當局的擔心，但皇家沒有辦法也沒有興趣過問這件事情，更不關心耶穌會擁有財產的準確數字。當時，他們已經形成了一個類似國中之國的局面<sup>(107)</sup>，在印度這種情況尤為明顯，但是，由於距離遙遠，政府的控制和監督鞭長莫及。除此之外，一個總督通常在一個地區祇停留三年，這個時間不足以對一個如此廣大卻如此不連貫的“帝國”有透徹的瞭解，而大部分傳教士長期居住在客居國，一些人甚至再也不離開，大部分耶穌會士的情況就是這樣。<sup>(108)</sup>他們除了長期居住之外，並不以個人名義而是幾乎以“團體”的名義開展活動，從而使他們得以建立社會群體、實施更加穩固的社會影響並常常與政府抗衡。調查或限制耶穌會的各種旨在追逐經濟優勢的活動特別是不斷出現的腐敗行為，似乎無助於瞭解印度國的“衰落”和變化主要是由於經濟和政治原因造成的，以及耶穌會士無法逃避的權力的重新分配和在印度洋地區的競爭。

## 耶穌會和其他人的傳教活動

歷史學也是對各種環境的研究。嚴格地說，關於耶穌會在亞洲聚斂財富的爭論是在特殊的歷史環境下形成的。在印度、中國、日本或東印度尼西亞，耶穌會士們面對的是皇家揮霍無度、經濟活躍、貿易發達的等級森嚴的社會，難以使用16世紀初期用來研究美洲居民時使用的“野蠻”或者“亞當以前”狀態的概念。在亞洲世界，這個“另一個”是不同的，它有着以有組織的活躍的宗教體制例如印度教、佛教、或者自13世紀壯大起來的由商人、傳教士、先知、兄弟會和波斯君主傳承的伊斯蘭教為特徵的千年文明底蘊。耶穌會在印度民眾中採用的傳教方式從整體上看沒有表現出對當地文化任何特別的尊重，他們採取的是強制推行有時甚至是要當權者、當地的政治和區域權力的掌握者投降的做法。與此同時，耶穌會建立的學校和神學院儘管用來培養一些當地的人，但是順理成章地成為西方基督教價值觀的傳播工具，他們不考慮理解的問題，更不關心當地文化的保護。我們所見到的正相反：為了強制推行基督教，耶穌會士們必須尋求政權和上層社會的支持和保護，耗費鉅資，投入資金到典禮儀式中，以此吸引新的皈依者和持懷疑觀點者的贊賞。因此，葡萄牙和當地政權的首腦常常出現在大型的慶典儀式即集體受洗儀式上，很多時候，總督或當地的“王子”們成為這些大型儀式的見證人和贊助者。在耗費鉅資舉行的豪華盛大的儀式中，他們得到了安慰。

沒有這些巨額的投入，印度的天主教傳教就沒有發展，甚至常常是不可能的。因此，作為便捷而具普及性的方式，耶穌會自聖方濟各·沙勿略時代起，就把在印度建立基督世界的希望寄託在對葡萄牙飛地的葡-亞後代或本地出生的孩童進行宗教教育和培養上，由於這些孩童對本地宗教瞭解不多和他們特殊的社會地位，比較容易接受基督教。耶穌會的一切計劃都是為了取得結果，但這些孩童不宜太小，應當認識並會講母語，以便日後能用葡萄牙語和當地的語言學習教義要理，然後成為當地使團的

助手。對孩童的培養曾作為成年人的榜樣在歐洲使用過，包括在那些忠於羅馬的國家內部。宗教巡遊的情況就是這樣：“整個城市沉浸在宗教巡遊帶來的歡樂之中，孩子們舉着旗幟列隊穿過街道，成群的人跟在他們的後面。”<sup>(109)</sup>

雖然祇是一個宗教團體，耶穌會同樣把科學和教育作為其宗教意義的傳播方式。這種做法不但表明了中世紀經院制度的崩潰，同時也反映出在當時對教育和消除歐洲新教異教以及（重新）建立一個天主教機構的關心。<sup>(110)</sup> 正是在東方，耶穌會士們先於在歐洲開始把他們的思想付諸實施。早在1542年，聖方濟各·沙勿略就對在果阿建立一個教會學校“教育孩子”表現出極大的熱情。第二年，耶穌會士們就曾教授過拉丁語<sup>(111)</sup>，這在依納爵·羅耀拉看來，有助於宗教和文化的密切結合。<sup>(112)</sup> 這些機構既可以用来培養本土的教士階層，也可以培養來自歐洲的新皈依者和傳教士。在耶穌會到來之前，米格爾·瓦斯（Miguel Vaz）和迪烏戈·波爾巴（Diogo Borba）已經在1541年建立了聖菲達兄弟會<sup>(113)</sup>，其領導人、教區神父和精神指導逐漸由耶穌會士修士擔任，從1548年開始，全部為耶穌會士掌握。聖保祿學校後來與這個神學院合併，成為在印度的最大的天主教建築之一<sup>(114)</sup>，1543年1月落成並由聖方濟各·沙勿略負責主持，祇是到了1545年，尼古勞·蘭西羅托（Nicolau Lancilloto）才被任命為校長兼修道院院長。在這一年，這裡有大約六十名年齡在二十至二十一歲之間的學生，也有一些七、八歲的學生和一些奴隸在他們主人的要求下來此就讀。實際上，這所學校有兩個學院，一個是為那些希望成為神父的學生而開設，其學生必須學習古拉丁文、哲學和倫理神學，另一個則是為那些想成為“文化人”和學習數學的人所設。<sup>(115)</sup> 修會堅定地相信，這種學校制度以其基督教育的“優越性”為出發點，能夠保證天主教在印度的發展，從而增加皈依者的數量。這種努力獲得了一些影響，尤其是在果阿這個“基督城市”，但是，在印度的其它地區卻幾乎全部宣告失敗。最終，從聖方濟各·沙勿略聖徒使命英雄般開始的時候起，嚴格地說，天主教就從未深

入到印度社會和民眾千年的文化和人們的頭腦中。留下的祇是英雄、烈士和那個關於“東方聖徒”的傳說，然而，聖方濟各·沙勿略夢想中的東方傳教和征服事業，以及以歐洲為中心的勝利凱旋和宗教的烏托邦，這一切並沒有發生。

#### 【註】

- (1)《基督教大事記》（*As Grandes Datas do Cristianismo*），弗朗索瓦·勒布倫（François Lebrun）主編，里斯本，新聞出版社（Ed. Notícias），歷史圖書館，頁139。
- (2)席爾瓦·迪亞士（J. S. da Silva Dias）：《堂·若奧三世時期的文化政策》（*A Política Cultural da Época de D. João III*），第2卷，科英布拉，科英布拉大學哲學學院，1969，頁805。
- (3)費爾南·德·蓋羅斯（Fernão de Queiroz）神父，耶穌會神父在錫蘭短暫的精神征服……（*Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão ordenada pelo Padre da Companhia de Jesus ...*）；保羅·達·特林達特（Paulo da Trindade）修士：《東方的精神征服》（*Conquista Espiritual do Oriente*），這本書記述了東方印度多美教省下級修士在從好望角到遙遠的日本列島的三十個王國佈道和使異教徒皈依方面所作的一些較為重要的事情。三卷，菲力克斯·洛佩斯修士做序並做註釋，OFM，里斯本，海外歷史研究中心，1962-1967。
- (4)《基督教史》（*Histoire du Christianisme*），主編馬耶爾（J. M. Mayeur）、彼得里（Ch. Pietri, A. Vauchez）和韋納爾（M. M. Venard，第8卷：《懺悔時代（1530-1620）》（*Le temps des confessions 1530-1620*），Desclée，1992，頁795-796。參看：《印度國政治行政結構》，路易士·菲力浦·湯瑪斯（Luís Filipe Thomaz）：《從休達到帝汶》（*De Ceuta a Timor*），里斯本，Difel，1994，頁207。關於葡屬印度帝國的觀念，我們強調下面的想法，見第207頁：“當面對帝國的通常概念的時候，葡屬印度帝國在我們看來帶有一些特別之處，有時帶有一些不諧調之處。除了空間上沒有連續性之外，其機構混雜，地理和管轄的邊界不清，這些都是它的不同尋常之處。造成這種局面的原因是，在一般情況下，帝國代表着某些地理區域的政治結構，而印度國實際上是一個網絡，也就是說，一個在不同區域之間溝通的體系”。
- (5)路易士·菲力浦·湯瑪斯：《發現與傳教》（*Descobrimento e Evangelização*），參看頁119。
- (6)在1548年之前，多明我會的影響都是個人名義的，因為祇是從這個時候起，他們的影響才開始以團體的形式出現，當時，在果阿建立了一個修道院。

- (7) 里斯本國立圖書館，手抄古籍 177，頁 322；BPE, CV/2-6，頁 1。
- (8) 馬特烏斯 (F. Mateos)：《聖方濟各·沙勿略的傳教地區》(“Campo de Apostolado de San Francisco Javier”)，《西班牙傳教事業》(*Missionalia Hispanica*)，年 9，第 25 期，聖托里維奧·德·莫格羅維何 (Santo Toribio de Mogrovejo) 學院出版，1952，頁 452-480。
- (9) 曼努埃爾·佩雷拉·貢薩爾維斯 (Manuel Pereira Gonçalves)：《16 世紀方濟各會修士在印度的影響》(“Presença Franciscana na Índia no século XVI”)，《葡萄牙在世界》(*Portugal no Mundo*)，里斯本，Alfa 出版社，頁 108-109。參看：羅伯特·施林普夫 (Robert Schrimpf)，《魔鬼與灑聖水的刷子》(“Le Diable et le goupillon”)，果阿 1510-1685。《葡屬印度，傳教與貿易》(*L'Inde Portugaise, Apostolique et Commerciale*)，米凱萊·昌德納 (Michele Chandeigne) 主編，巴黎，Autrement 出版社，紀念專輯，1996，頁 115-134；阿基里斯·米爾曼 (Achilles Meersman) 修士，O. F. M.：《印度古老的方濟各教省》(*The Ancient Franciscan Provinces in India*)，班加羅爾基督教協會出版社 (Bangalore Christian Society Press)，1971。
- (10) 曼努埃爾·佩雷拉·貢薩爾維斯：《16 世紀方濟各會修士在印度的影響》，參看頁 108；見羅伯特·施林普夫，《魔鬼與灑聖水的刷子》，果阿 1510-1685。《葡屬印度，傳教與貿易》，米凱萊·昌德納主編，巴黎，Autrement 出版社，紀念專輯，1996，頁 115-134。《果阿主教管區的教會歷史回憶錄》(*Memória Histórica Eclesiástica da Arquidiocese de Goa*)，新果阿，聖方濟各·沙勿略之聲印刷，1933，頁 1-61。儘管方濟各會修士到過許多地區，但是，直到 17 世紀初期，主要的基督教中心僅僅局限在葡萄牙要塞和商棧附近。
- (11) 《果阿主教管區的教會歷史回憶錄》，新果阿，聖方濟各·沙勿略之聲印刷，1933，頁 30。我們認為，這是一個誇大的基督徒數字。
- (12) 萊昂·布林東 (León Bourdon)：《1547-1570 耶穌會和日本》(*La Compagnie de Jesus et le Japon 1547-1570*)，巴黎，古本江基金會葡萄牙文化中心和葡萄牙紀念發現事業全國委員會，1993，頁 65。
- (13) 漁業海岸的低種姓社會。
- (14) 桑賈伊·蘇拉馬尼亞姆 (Sanjay Subrahmanyam)：《葡萄牙帝國在亞洲 1500-1700 政治和經濟史》(*O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*)，里斯本，紀念和社會，1996，頁 129-130。
- (15) 馬特烏斯，參看頁 472。
- (16) 路易士·菲力浦·湯瑪斯，參看頁 119。歷史學家強調指出，當聖方濟各·沙勿略到達印度的時候，柯欽和果阿的基督教團體大概有上萬個，而其它地方僅有幾百個。
- (17) 1546 年，由於耶穌會士和方濟各會修士的工作，巴爾代和薩爾塞特十分之九的居民成了基督徒。在 1560-1563 年期間，紹拉姆島 (Ilha de Chorão) 變成了基督徒島。16 世紀末，薩爾塞特有三萬五千名基督徒，分佈在十一個教區。《18 世紀下半葉的果阿：社會-文化雜論初稿》(*Goa na Segunda Metade de Setecentos: Esboço de um Ensaio Sócio-Cultural*)，新里斯本大學人文科學學院博士論文，里斯本，複印本，1994，頁 243。
- (18) 特奧托尼奧·德·索薩 (Teotónio de Souza)，*Goa to Me*，新德里，Concept 出版公司，1994，頁 85。就連多美的基督徒都珍惜他們的種姓，拒絕同新基督徒一起做彌撒或聆聽教義。
- (19) 熱蘇斯·瑪麗婭·格蘭內羅 (Jesus María Granero)，耶穌會：《依納爵·德·羅耀拉的傳教活動和方法》(*La Acción Misionera y los Métodos Misionales de San Ignacio de Loyola*)，西班牙傳教圖書館 (Bibliotheca Hispana Missionum)，第 6 期，布林戈斯，《傳教團的世紀》(*El Siglo de las Misiones*)，頁 170。
- (20) 伊帕拉基雷 (I. Iparraguirre)：《依納爵的神操》(“Los Ejercicios Espirituales Ignacianos”)，《傳教研究》(*Studia Missionalia*)，第 5 卷，Roma, Apud Aedes, Pontifical Universitatis Gregorianae, 1950，頁 8。
- (21) 安東尼奧·達·席爾瓦·雷戈 (António da Silva Rego)：《文獻》(*Documentação ...*)，第 7 卷，頁 31。
- (22) 席爾瓦·雷戈：《葡萄牙東方傳教史 (1500-1542)》(*História das Missões do Padroado Português no Oriente (1500-1542)*)，第 1 卷，印度，里斯本，殖民地總署 (Agência Geral das Colónias)，1949，頁 9-10。
- (23) 關於葡屬印度國概念可參看：瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科 (Maria Manuela Sobral Blanco)：《葡屬印度國。從霍爾木茲的投降柯欽的失守 (1622-1663)》(*O Estado Português da Índia. Da Rendição de Ormuz à Perda de Cochim (1622-1663)*)，第 1 卷，影本，里斯本大學文學院博士論文，1992，第 1 頁及背面。
- (24) 參看：熱內維耶夫·布雄 (Geneviève Bouchon)：《一個殖民社會的早期經驗：16 世紀的果阿，葡萄牙歷史，歐洲歷史》(“Premières Expériences d'une Société Coloniale: Goa au XVIe. Siècle. Histoire du Portugal. Histoire Européenne”)，巴黎研討會論文集，22-23，1986 年 5 月，巴黎，古本江基金會，葡萄牙文化中心，1987。
- (25) 這件事情可參看：桑賈伊·蘇拉馬尼亞姆：《貿易和衝突。1500-1700 葡萄牙在孟加拉灣的影響》(*Comércio e*

- Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700*), 里斯本, Edições 70, 1994。
- (26) 同前, 同上, 頁 67。貝利·迪費 (Bailey W. Diffie) 和喬治·維納斯 (George D. Winius): 《葡萄牙帝國的建立: 1415-1580》(*A Fundação do Império Português: 1415-1580*) , 第 2 卷, 里斯本, Vega 出版社, 《歷史文獻叢書》(Coleção Documenta Historica), 1993, 頁 192-193。
- (27) (28) (29) (30) 同前, 同上, 頁 70。關於印度國的行政結構, 可參看路易士·菲利浦·湯瑪斯: 《從休達到帝汶》, 頁 207; 頁 85; 頁 87; 頁 134。
- (31) 關於這個問題, 同樣參看: 路易士·菲利浦·湯瑪斯: 《從休達到帝汶》, Difel, 1994, 頁 149-591。
- (32) 特奧托尼奧·德·索薩: 《果阿於我》(*Goa to Me*), 新德里, Concept 出版公司, 1994, 頁 89。
- (33) 耶穌會羅馬檔案館 (A. R. S. I.), *Provincia Goana et Malabarica*, 果阿 17, 頁 56-57。
- (34) 范禮安 (Alessandro Valignano): 《耶穌會在東方印度的初始和發展的歷史 (1542-64)》(*Historia del Principio y Progreso de la Companhia de Jesus en las Indias Orientales (1542-64)*), 若澤·維奇 (Josef Wicki) 出版, 羅馬, 耶穌會歷史學院 (Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu), 1944, 第 1 頁。在另一份耶穌會羅馬檔案館的文件果阿 51 頁 242v, 可見到: “……因為在葡萄牙國王的土地上, 我們可以更容易地做我們要做的事情……”
- (35) 費爾南·格雷依羅 (Fernão Guerreiro): 《1600 年至 1609 年期間耶穌會神父關於日本、中國、卡塔約、蒂多雷、特爾內特、安波那、馬六甲、勃固、孟加拉、比斯納加、馬都雷、漁業海岸、馬納爾、錫蘭、特拉萬科爾、馬拉巴爾、索多馬拉、果阿、薩爾塞特、拉合爾、第烏、上埃塞俄比亞或者布列斯特-若奧、莫諾塔帕、安哥拉、幾內亞、塞拉里昂、佛得角和巴西事務的年度報告》(*Relação anual das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão China, Cataio, Tidore, Ternate, Amboino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnaga, Madure, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia a alta ou Preste João, Monotapa, Angola, Guiné Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos annos de 1600 a 1609*) , 第 1 冊, 阿爾杜爾·維埃加斯 (Artur Viegas) 主編並做序的新版, 科英布拉, 大學出版社, 1930, 頁 285; 費爾南·格雷依羅: 《1604 年至 1605 年期間耶穌會神父在東印度、這個王國的其它征服領土和在那裡的皈依及基督教事業的報告》(*Relaçam Annual das Cousas que fizeram os Padres de Iesu nas partes da Índia Oriental & em algumas outras da conquista deste reyno nos annos de 604 e 605 & do processo da conuersam & christandade daquelas partes*) , 里斯本, Pedro Crasbeeck, 1607, 頁 98。
- (36) 耶穌會羅馬檔案館, 果阿 17 (1611), 頁 71-72。
- (37) 安東尼奧·博卡羅 (António Bocarro): 《印度國各城市和城鎮地圖集》(*Livro das Plantas de todas as Cidades e Povoações do Estado da Índia*) , 2 卷, 伊莎貝爾·希德 (Isabel Cid) 摘錄, 里斯本, 國家印刷鑄幣署 (Imprensa Nacional-Casa da Moeda), 1992, 頁 78。
- (38) 費爾南·格雷依羅: 《1604 年至 1605 年期間耶穌會神父在東印度、這個王國的其他征服領土和在那裡的皈依及基督教事業的報告》, 里斯本, Pedro Crasbeeck, 1609, 頁 139-140。
- (39) 博克瑟: 《葡萄牙的海洋帝國 1415-1825》(*O Império Marítimo Português 1415-1825*) , 里斯本, Edições 70, 頁 92。
- (40) 特奧托尼奧·德·索薩: 《中世紀的果阿。17 世紀的城市和內地》(*Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*) , 里斯本, Editorial Estampa, 1994, 頁 29-30。
- (41) 安東尼奧·席爾瓦·雷戈: 《大莫臥兒的第一個傳教團》(“A Primeira Missão Religiosa ao Grão Mogol”), 《神聖的盧濟塔尼亞》(*Lusitania Sacra*) , 第 4 冊, 里斯本, 教會歷史研究中心, 1959, 頁 161。1633 年, 基督徒遭到迫害, 對耶穌會神父的好感不復存在。他們的一個教堂被取締, 神父被拘禁, 但是後來, 教堂被歸還。里斯本國立圖書館, 手抄古籍 7640, 頁 60-60v。
- (42) 里斯本國立圖書館, 手抄古籍 7640, 頁 60-60v。
- (43) 范禮安在 1579 年的一份報告中描述了地域之廣的情況: “(……) 從果阿到梅阿科 (Meacó) 大約一千五百里, 可見這個省從一端到另一端的距離之遠, 不僅如此, 教會學校和各地之間的距離也很遠, 隨著我們的人的深入, 距離越來越遠……”, 安東尼奧·席爾瓦·雷戈: 《東方葡萄牙教會歷史文獻》(*Documentação Para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*) , 第 12 卷, 里斯本, 殖民地總署, 頁 473。
- (44) 埃杜瓦爾多·洛倫索 (Eduardo Lourenço): 《葡萄牙和耶穌會士》(“Portugal e os Jesuítas”), 《海洋》(*Oceanos*) , 第 12 期, 里斯本, 葡萄牙紀念發現事業全國委員會, 1992, 頁 47。
- (45) 果阿省: 果阿聖達菲神學院 (Seminário da Santa Fé de Goa, 1542)、果阿聖保羅教會學校 (Colégio de S. Paulo de Goa, 1548)、巴薩依姆耶穌學校 (Colégio de Jesus de Baçaim, 1560)、巴薩依姆神學院 (Seminário de Baçaim, 1548)、拉紹爾依納爵·羅耀拉教會學校 (Colégio de S. Inácio de Rachol, 1574); 拉紹爾神學院 (Seminário de

Rachol, 建立年份不詳)、達芒聖女教會學校 (Colégio das Onze Mil Virgens de Damão, 1581)、塔納聖母教會學校 (Colégio da Madre de Deus de Taná, 1599)、塔納神學院 (Seminário de Taná, 1551)、第烏聖靈教會學校 (Colégio do Espírito Santo de Diu, 1601)、喬爾聖佩德羅和聖保羅教會學校 (Colégio de S. Pedro e S. Paulo de Chaul, 1611)、莫三比克阿森松教會學校 (Colégio da Ascensão de Moçambique, 1613)、阿格拉降生聖母學校 (Colégio de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> do Nascimento de Agra, 1630)、班朵拉學校 (Escola de Bandorá, 1576)。馬拉巴爾省: 柯欽聖母教會學校 (Colégio da Madre de Deus de Cochim, 1560)、柯欽神學院 (Seminário de Cochim, 1560)、馬六甲教會學校 (Colégio de Malaca, 1576)、瓦依比科塔聖十字神學院 (Seminário de S. Cruz de Vaipicota, 1584)、科朗教會學校 (Colégio de Coulão, 16 世紀)、科朗神學院 (Seminário de Coulão, 16 世紀)、杜蒂戈林教會學校 (Colégio de Tuticorim, 16 世紀)、杜蒂戈林神學院 (Seminário de Tuticorim, 16 世紀)、梅利亞波爾教會學校 (Colégio de Meliapor, 16 世紀)、梅利亞波爾神學院 (Seminário de Meliapor, 16 世紀)、特爾內特教會學校 (Colégio de Ternate, 17 世紀)、克蘭加諾爾教會學校 (Colégio de Cranganor, 17 世紀)、可倫坡教會學校 (Colégio de Columbo, 17 世紀)、賈法納帕唐教會學校 (Colégio de Jafanapatão, 17 世紀)、孟加拉教會學校 (Colégio de Bengala, 17 世紀)、內加帕唐教會學校 (Colégio de Negapatão, 17 世紀)、安巴拉卡塔教會學校 (Colégio de Ambalacata, 1633)、安巴拉卡塔神學院 (Seminário de Ambalacata, 1663)、多坡教會學校 (Colégio do Topo, 17 世紀)- 弗郎西斯科·羅德里格斯 (Francisco Rodrigues), 《葡萄牙和傳教團的耶穌會》(A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões), 波爾圖, 新聞界使徒出版社 (Edições do Apostolado de Imprensa), 1935。關於這方面的事情, 參看: 福爾圖納托·德·阿爾梅達 (Fortunato de Almeida): 《葡萄牙教會史》(História da Igreja em Portugal), 達米昂·佩雷斯 (Damião Peres) 主編新版, 波爾圖, 文明書局 (Livraria Civilização), 1968, 頁 25-36; 關於南方省, 可參看: Res 985P, 頁 33-67; 耶穌會羅馬檔案館, 果阿 48, 頁 161-162v。

- (46) 瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科: 《葡屬印度國。從霍爾木茲的投降至柯欽的失守 (1622-1623)》, 第 1 卷, 影本, 里斯本大學文學院博士論文, 1992, 頁 32。
- (47) 根據安東尼奧·博卡羅, 同前, 第 108 頁: 巴薩依姆是“一個葡萄牙人的城市”, 這裡居住着大約四百個葡萄牙人, 大部分為貴族, 還有大約二百個“黑人基督徒”。關於北方

省, 參看: 《印度國和北方省》(“O Estado da Índia e a Província do Norte”), *Mare Liberum*, 第 9 期, 里斯本, 葡萄牙紀念發現事業全國委員會, 1995 年 7 月。關於葡萄牙在波斯灣的影響, 參看: 安東尼奧·迪亞士·法利尼亞 (António Dias Farinha): 《葡萄牙人在波斯灣 (1507-1538)》(Os Portugueses no Golfo Pérsico, 1507-1538)。《關於歷史的重要文獻貢獻》(Contribuição Documental e Crítica Para a sua História), 里斯本, 里斯本大學文學院歷史學博士補充論文, 1990。

- (48) 參看: 《北部地方的葡萄牙史詩》(“A Epopeia Portuguesa nas Terras do Norte”), 瓦斯科·達·伽馬學院刊, 第 25 期, 巴斯托拉 (Bastorá), 朗熱爾印刷 (Tip. Rangel), 1935, 頁 2-40。根據安東尼奧·博卡羅, 同前, 頁 108, 那裡有大約十五個耶穌會士, 八至十個多明我會修士, 三十個方濟各會修士和八個奧古斯丁會修士。
- (49) 巴薩依姆、馬希姆 (Mahim)、薩爾塞特和卡拉加 (Caranjar) 的教團有許多生產大米和鹽的村莊, 其產量超過二十一萬六千銀幣。在達芒, 他們有水田、菜園、船隊、鹽井和棉花田。瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科, 同前, 第 1 卷, 頁 38。
- (50) 若澤·維奇: 《印度文獻》(Documenta Indica), 第 16 卷, 第 217 頁, 頁 553。
- (51) 葡萄牙在印度的影響特別是以其擁有一支海上力量為特徵, 這個事實經常有利於葡萄牙人在一些地區被接受: “(……) 肯定, 大洋的海灘之外我們有一小塊土地似乎是一件非常不利的事情, 它會削弱我們的海上力量, 還會影響到我們為使印度人保持與我們的友誼並相信我們祇滿足於海上而沒有任何野心侵佔他們的土地的努力 (……)”, 里斯本國立圖書館, 箱 206、151, 頁 2。
- (52) 席爾瓦·雷戈, 《文獻……》, 第 4 卷, 頁 59。
- (53) 安東尼奧·博卡羅, 參看頁 96。
- (54) 瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科, 參看第 1 卷, 頁 265; 若澤·維奇: 《印度文獻》, 第 12 卷, 頁 959。
- (55) 席爾瓦·雷戈: 《文獻……》, 第 12 卷, 頁 492; 1580 年, 巴薩依姆有十五、十六個耶穌會士和十二或十四個聖方濟各會修士。同前, 第 12 卷, 第 958 頁, 1583: 聖方濟各會修士們對巴薩依姆的基督事業負有一半的責任。
- (56) 關於巴薩依姆, 我們建議參看: A. B. 布拉甘薩·佩雷拉 (A. B. Bragança Pereira): 《葡萄牙人在巴薩依姆》(“Os Portugueses em Baçaim”), 《葡萄牙東方》(O Oriente Português), 第 7、8、9 期, 新果阿, 貢薩爾維斯印刷社 (Imprensa Gonçalves), 1934-1935, 頁 192-193。耶穌會使用的方式將在另一章中研究。
- (57) 塞巴斯蒂安·貢薩爾維斯神父 (Sebastião Gonçalves): 《耶穌會士在東方王國和省的歷史及其他他們為使異教徒皈依

- 我們的天主教所做一切的歷史》(*História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*)，耶穌會士若澤·維奇出版，科英布拉，大西洋，1957，第1卷，頁80。
- (58) 若澤·維奇，《印度文獻》，第6卷，頁89。
- (59) C. R. 博克瑟，《葡萄牙的海洋帝國(1415-1825)》，里斯本，Edições 70，1992，頁83。
- (60) 兩個教團之間的敵對尤其表現在對漁業海岸教堂的爭奪上和對帕拉瓦居民的精神指導方面。
- (61) 《葡萄牙海外電影資料通訊》(*Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa*)，第3期，里斯本，1958。如果我們注意到1596年的一封信，也許原因應當歸於不同教團的傳教團的工作表現，因為，國王要求根據巴爾代的聖方濟各會修士、索洛爾和帝汶(Solor e Timor)的多明我會修士，以及漁業海岸的耶穌會士所採用的向異教徒傳教的方式為他們提供幫助。值得一提的是，當時，柯欽的主教是聖方濟各會的。這種局面有利於耶穌會在所有基督徒中享有完全的至高地位，當然，同樣是這個原因造成了這個地區出現的許多分歧。
- (62) 關於果阿省，這樣的劃分顯得更為平和，因為，正像我們已經提到的那樣，葡萄牙在這裡具有實際的影響。這是相對耶穌會和其它教團而言的，因為有時方濟各會修士和奧古斯丁會的修士之間發生衝突，例如建立聖莫尼克修道院(Convento de Santa Mónica)的時候。
- (63) 多明我會的影響直到1548年都是個人名義上的，因為祇是從這一年開始，他們才以團體的名義工作。除了居住在果阿之外，他們在紹爾、柯欽和馬六甲都建立了修道院。1553年，果阿地區在三個教團之間做了劃分，他們開始負責十五個村莊的牧靈工作。奧古斯丁會的修士是1572年來到東方的，主要致力於在孟加拉和波斯的傳教。
- (64) 關於這個事情可參看：法蘭西斯科·貝當古(Francisco Bethencourt)：《葡萄牙帝國的修女院。聖莫尼克修道院的例子》(“Os Conventos Femininos no Império Português. O Caso do Convento de Santa Mónica”)，《葡萄牙擴張中的女性面孔》(*O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*)，第1卷，里斯本，婦女平等與權利委員會(Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres)，1994，頁631-652。
- (65) 奧爾蘭多·里貝羅(Orlando Ribeiro)：《果阿的獨特性》(*Originalidade de Goa*)，里斯本，第三屆葡萄牙-巴西研究國際研討會論文集單行本，1959，頁170。
- (66) 耶穌會舒爾哈曼(Schurhammer)：《方濟各·沙勿略的生活和時代》(*Francisco Javier. Su vida y su tiempo*)，第2卷，那瓦勒政府(Gobierno de Navarra)，耶穌會，1992，頁347。
- (67) 席爾瓦·雷戈：《文獻……》，第12卷，頁483。
- (68) 關於異教徒的智力表現和能力，參看：“... es gente ser poco primor y de poca capacidad, y parece como dixo Aristoteles de su naturaleza nacida para servir... es gente miserable y avarienta grandemente...” - 席爾瓦·雷戈，同前，第12卷，頁475。
- (69) 里斯本國立圖書館，手抄古籍176，頁77-78。我們要強調的是，根據皈依的方式，這些傳教士需要高額的資金。一方面，這些開支用於建設教會學校、住宅(……)另一方面，由於接受基督教的人中大部分人是窮人，開支還被用於在皈依之前和之後必須做的給養保證。
- (70) 耶穌會羅馬檔案館，果阿15，頁60-61。這是耶穌會士表達的意見。也許需要他們指出數額和乞討方式，因為祇有這樣，我們才能知道其價值。實際上，給予果阿和柯欽教會學校的資金是不能相比的，但是，我們也知道，傳教士與果阿或者馬拉巴爾的基督徒的關係是不一樣的，這與葡萄牙不同程度的影響相一致。因為，本地基督徒常常幫助傳教士，例如帕拉瓦人的情況就是這樣。這是因為，大部分情況下，基督徒的義務是對耶穌會士而言的，而不是對葡萄牙國王而言。
- (71) 若熱·曼努埃爾·弗羅雷斯(Jorge Manuel Flores)：“卡利卡特(Calecute)”，《葡萄牙發現歷史辭典》(*Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*)，第1卷，路易士·德·阿爾布克爾克(Luís de Albuquerque)主編，里斯本，讀者協會(Círculo de Leitores)，1994，頁162。
- (72) 熱內維耶夫·布雄：《瓦斯科·達·伽馬航海時代印度沿海地區的伊斯蘭化》(“A Islamização das Regiões Costeiras da Índia na Época das Viagens de Vasco da Gama”)，《海洋》，第33期，葡萄牙紀念發現事業全國委員會，頁16。這位歷史學家指出，葡萄牙人對在馬拉巴爾遇到的穆斯林的數量感到吃驚。但是，儘管人多，卻不佔多數。克拉拉(Kerala)的伊斯蘭教民分屬兩個派別：Pardeshi(外國人)和Mappila。前者主要集中在卡利卡特，包括了所有民族的穆斯林，例如波斯人、土耳其人和埃及、沙特和敘利亞的阿拉伯人。後者則主要居住在邦納尼(Ponnani)、潘塔拉伊尼-克蘭(Pantalayini Kollam)、托爾莫帕坦(Dharmapatam)和坎納諾爾。柯欽和卡利卡特同樣有一些來自遠東的人，他們肯定是參加過鄭和航海的中國穆斯林的後代。(頁18)。
- (73) 關於這方面，可參看：若熱·曼努埃爾·弗羅雷斯：《馬拉巴爾》，《葡萄牙發現歷史辭典》，第2卷，路易士·德·阿爾布克爾克主編，里斯本，讀者協會，1994，第655頁；參看：Zinadim：《葡萄牙人在馬拉巴爾》(*História*

*dos Portugueses no Malabar*), 16世紀阿拉伯文手稿, 大衛·洛佩斯 (David Lopes) 出版並翻譯, 里斯本, 國家印刷署, 1898。

- (74) 《一個印度士兵的回憶》(*Memórias de um Soldado da Índia*), A·德·S·S·科斯塔·洛博(A. de S. S. Costa Lobo) 編輯的大英博物館葡萄牙文手稿, 里斯本, 國家印刷署, 1987, 頁60。
- (75) 耶穌會羅馬檔案館, 果阿64, 頁13。
- (76) 安東尼奧·博卡羅, 同前, 第190頁。16世紀和17世紀遇到的障礙是一樣的, 因為傳教士常常指責柯欽的薩莫林對他們進行迫害, 並且定期報告在葡萄牙人控制之外的地區出現的不穩定局面以及對基督徒的迫害。耶穌會羅馬檔案館, 果阿16, 頁5-6; 果阿17, 頁54-55; 果阿51, 頁300-301。
- (77) 里斯本國立圖書館, 手抄古籍299, 頁78v。根據這份手抄古籍, 基督徒的人數由大約兩千體面的人和大約二十五個窮人組成。如我們已經指出的那樣, 馬拉巴爾最初的基督徒處於低賤和貧窮的階層, 這種情況在果阿沒有出現過的。
- (78) 費羅利(D. Ferrolì): 《馬拉巴爾的耶穌會士》(*The Jesuits in Malabar*), 班加羅爾, 1939。
- (79) 安東尼奧·迪亞士·法利尼亞神父: 《宗教信仰在東方的傳播(殖民歷史參考資料)》(*A Expansão da Fé no Oriente (Subsídios para a sua História Colonial)*), 里斯本, 殖民地總署, 1943, 頁211-213。
- (80) 讓·德萊蒙(Jean Delemeau): 《改革的產生與確認》(*Nascimento e Afirmação da Reforma*), 聖保羅, 先鋒(Pioneira), “Nova Clío”叢書, 1989, 頁162。
- (81) 費爾南多·普列托(Fernando Prieto): 《思想和政治模式的歷史》(*Historia de las Ideas y de las Formas Políticas*), 第3卷: 現代(Edad Moderna), (1.復興和巴羅克)(*1. Renacimiento y Barroco*), 馬德里, 聯合出版社, 1993, 頁327。
- (82) J. S. 塞巴斯蒂昂·達·席爾瓦·迪亞士: 《葡萄牙宗教情感思潮(16-17世紀)》(*Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séc. XVI-XVII)*), 2卷, 科英布拉, 科英布拉大學出版社, 1960, 頁168。
- (83) 費爾南多·普列托, 同前, 頁327。
- (84) 耶穌會士與這個教團有很多不同。例如, 放棄唱詩班工作, 使他們有更多的時間去外部傳教, 排除婦女, 認為她們不大符合教徒生活的要求, 而祇限於做為教徒服務的內部工作。尤其擁有自由去為別人服務。關於這方面, 參看: 特奧托尼奧·德·索薩, “Freedom for service: individually guided retreats”, 依格尼斯(*Ignis*), 第16卷, 第101期, 1987。

- (85) 多利爾·奧爾登, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, 第1卷, 加利福尼亞, 斯坦福大學出版社, 1996, 頁8-10。
- (86) 埃杜瓦爾多·洛倫索: 〈葡萄牙和耶穌會士〉, 《海洋》, 第12期, 里斯本, 葡萄牙紀念發現事業全國委員會, 1992, 第47頁。關於這方面, 參看: 勒內·費洛普-米勒(René Fulop-Miller), *Les Jésuites et le Secret de Leur Puissance*。《耶穌會歷史》(*Histoire de la Compagnie de Jesus*)。Son Rôle dans l'Histoire de la Civilisation, 巴黎, Plon, 1933。
- (87) 席爾瓦·迪亞士: 《葡萄牙宗教情感思潮(16-17世紀)》, 冊1, 科英布拉, 科英布拉大學出版社, 1960, 第641頁。見: 若阿金·拉瓦霍(Joaquim Lavajo): 《16世紀阿倫特茹的耶穌會士和傳教團》(“Os Jesuítas e as Missões no Alentejo no Século XVI”), 埃武拉教會會刊單行本(*Separata do Boletim Igreja Eboense*), 第15期, 1991; 若阿金·拉瓦霍: 《D·恩里克樞機主教和埃武拉教士階層的形成》(*O Cardeal D. Henrique e a formação do Clero de Évora*), 埃武拉神學院四百年歷史大會文集單行本(*Separata do Livro de Actas do Congresso de História do IV Centenário do Seminário de Évora*), 埃武拉, 1994。
- (88) 皮埃爾·蕭尼(Pierre Chaunu), *Église, Culture et Société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme 1517-1620*, 巴黎, C. D. U. / SEDES, 1981, 頁398。埃爾曼·蒂希勒(Herman Tuchle)和其他人, *Nouvelle Histoire de l'Église*, 第3卷, 巴黎, Ed. du Seuil, 1968, 頁157-162。
- (89) 多利爾·奧爾登, 同前, 頁34-35。關於教會學校的建立和耶穌會士人數的增加, 可參看: 耶穌會士法蘭西斯科·羅德里格斯: 《葡萄牙幫助下的耶穌會歷史》(*História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*), 七卷, 波爾圖, 1931-1950。
- (90) 多利爾·奧爾登, 同前, 頁35。僅僅根據我們讀到的資料, 我們認同這樣的觀點: 在初期階段, 其創建者和一些成員都是貴族, 但我們也知道, 祇有在出現重要人物的時候, 他們的社會群體才會被提到。在後來看到的有關印度的資料中, 經常出現精心選擇人員和禁止士兵進入的內容, 因為有許多人將加入修會視為逃避貧窮和戰爭的手段。由此我們認為, 不同社會階層的人曾經被接納。B. F. U. P., 第3卷, 第8-10期, 第64期, 第2卷, 第5-7冊, 第74期。最後這份檔指出, 1630年, 大約一百二十名宗教人士進入了這些修道院, 又有三百人準備這樣做, 而後者是士兵。事實上, 士兵加入他們的教團或者非常接近和傾向他們這件事似乎讓耶穌會感到高興, 因為他們曾多次試圖建立一個士兵兄弟會。由於果阿教會的反對, 這個願望未能實現。

- (91) 科恩 (T. V. Cohen), "Why the Jesuits Joined, 1540-1600", 加拿大歷史協會 (Canadian Historical Association), 歷史出版社, 1974, 多倫多, 1974 (多利爾·奧爾登引用的研究資料, 頁 37)。
- (92) 接受新基督使徒堂·恩里克令樞機主教感到不快。他指示對這個活動進行的兩次調查可以證明這一點。埃武拉教會學校遲遲不能開學似乎表明了他對修會缺乏熱心。關於這個情況, 可參看: J. S. 達·席爾瓦·迪亞士: 《葡萄牙宗教情感思潮 (16-18 世紀)》, 卷 1, 科英布拉, 科英布拉大學出版社, 1960, 頁 175。
- (93) 所有的資料都是從多利爾·奧爾登的著作中得到的, 雖然這些不是他的研究成果, 但是他引用了關於這個問題的一些文章。頁 255-259。關於歐洲來的耶穌會士的絕對權威, 同一位作者提供的書目表現了一些不同看法: 儘管是個別的情況, 據 1584 年的書目顯示, 14.6% 出生在帝國的耶穌會士曾在印度國和日本服務; 這個資料是若澤·維奇公佈的, 《印度文獻》, 第 13 卷, 頁 601.58。
- (94) 作為例證, 我們援引應修會的要求而進行的多次調查中一次調查的摘要: "科摩林角神父的施洗者、耶穌會的貢薩洛·費爾南德斯先生告知閣下, 為了上帝的榮耀, 對於這些神父, 無論是在葡萄牙還是在任何其它地方, 那樣做都是不合適的, 自從 1542 年方濟各·沙勿略神父來到這裡直到現在, 修會的神父們在漁業海岸、科摩林角和大約五十里格遠的馬納爾島致力於傳教和基督教事業, 建立教堂和教會之家, 他們靠下面的文章中提到的所有開支維持生活。因此, 請求閣下派人向文章中提到的證人們瞭解情況。在此, 本人誠實地將他們的證言一併附上" - 做於 1583 - 若澤·維奇, 《印度文獻》, 第 12 卷, 1972, 頁 753-816。
- (95) 若澤·馬爾克斯 (José Marques): 《從 15 世紀末的葡萄牙的宗教狀況到巴西的傳教事業》 ("Da situação religiosa de Portugal, nos finais do século XV à missão de Brasil"), 《歷史雜誌》 (Revista de História), 第 11 卷, 國立科學研究院 (Instituto Nacional de Investigação Científica), 波爾圖大學歷史中心 (Centro de História da Universidade do Porto), 波爾圖, 1991, 頁 50-51。
- (96) (97) 威廉·班熱特 (William Bangert), 同前, 頁 20; 頁 35。
- (98) 耶穌會 I·伊帕拉基雷: 《聖方濟各·沙勿略的使徒靈修》 ("Espiritualidade Apostólica de S. Francisco Javier"), 曼雷薩 (Manresa), 第 24 卷, n.º 90, 馬德里, 1952, 頁 281。
- (99) 依納爵·羅耀拉: 《耶穌會會憲》 (Constitutiones Societatis Jesu), 二卷, 西班牙文本, 絹本, 羅馬, 依納爵歷史文獻, 1936, 頁 7。
- (100) (101) 法蘭西斯科·羅德里格斯: 《葡萄牙幫助下的耶穌會歷史》, 第 3 卷, 頁 518; 頁 519。
- (102) 席爾瓦·雷戈: 《文獻……》, 第 5 卷, 頁 156。
- (103) 若澤·維奇: 《印度文獻》, 第 13 卷, 1972, 頁 187-688。
- (104) 若澤·維奇: 《印度文獻》, 第 17 卷, 1988, 頁 137。
- (105) 大英博物館, 編號 9852, 席爾瓦·雷戈公佈, 同前, 1958, 頁 613-629。
- (106) 若澤·維奇: 《印度文獻》, 第 17 卷, 頁 157。
- (107) 例如下列這些情況: 1588 年, 修會被禁止接收國家的禮物, 改為每年給修會兩千銀幣。他們抱怨說這筆資金的價值比禮物的價值低, 君主重新批准他們接受饋贈 - J. H. 達·庫尼亞·里瓦拉 (J. H. da Cunha Rivara), APO, 影本 3, 第 113 頁和第 441 頁; 1589 年, 儘管知道修會簽署了貿易協定和他們所擁有的財產數量, 他仍然命令支付給他們高額的報酬 - 同前, 同上, 影本 3, 第 180 頁。1591 年, 所有的教團被禁止購置不動產 - 同前, 同上, 影本 5, 卷 3, 頁 1280-81; 影本 6, 頁 760; 影本 3, 頁 593。
- (108) 博克瑟: 《17 世紀中期的葡屬印度》 (A Índia Portuguesa em Meados do Século XVII), 里斯本, Ed. 70, 頁 11。
- (109) 這種情況出現在埃武拉 - ANTT, Mss da Livraria, n.º 690, 頁 215。
- (110) 沙爾莫特 (F. Charmot), 耶穌會, *La Pédagogie des Jésuites: Ses principes, son actualité*, 巴黎, Éditions SPES, 1951, 第 29 頁。參看: 《耶穌會的教育特點》 (*Características da Educação da Companhia de Jesus*), 里斯本, Gracos, 1987。
- (111) 法蘭西斯科·羅德里格斯, 同前, 第 104 頁; F·沙爾莫特, 耶穌會, 同前, 第 40 頁; 里斯本國立圖書館, 手抄古籍 1528, 頁 70-76v; 里斯本國立圖書館, Res 985P, 頁 4-5。
- (112) 沙爾莫特: 《耶穌會》, 同前, 頁 41。
- (113) 《印度文獻》, 第 18 卷, 第 811-826 頁 - 聖達菲教會學校規章 (Regimento do Colégio da Santa Fé)。
- (114) 在果阿省, 修會有十所學校和三個神學院 - 果阿、阿格拉、巴薩依姆、喬爾、達芒、第烏、拉紹爾、塔納和莫三比克。在馬拉巴爾省, 建立了八所學校和兩個神學院 - 安巴拉卡塔、孟加拉、柯欽、曼加納帕唐 (Manganapatão)、梅利亞波爾、馬納帕爾 (Manapar)、勃固、特拉萬科爾、瓦亞布魯 (Vayapuru)。在塞爾薩特, 瓦依比科塔、杜蒂戈林和馬六甲都設立了教育機構。1594 年, 果阿的聖保羅教會學校有七百多學生, 包括初級學校的學生。法蘭西斯科·羅德里格斯, 同前, 冊 1, 卷 1, 頁 166-167、169。參看頁 38 注釋 76。
- (115) 維林卡爾 (J. Velinkar): 《17 世紀果阿的耶穌會教育方式》 ("Jesuit Educational Style in Sixteenth Century Goa"), 第三屆印葡歷史國際研討會, 1983。

RETRATO:DE:MÍCER:FRANCISCO:XAVIER.  
DA:ORDEM:DA:COMP.ª:DE:IESV. Anno. 1542.

