

远东耶稣会史研究

戚印平 著

2006. 9

目 录

导 论 “为了胡椒与灵魂的拯救”	
——远东耶稣会史研究的视角与方式·····	1
第一章 一个传奇的形成与演变	
——有关使徒圣多马传教东方的若干记录与分析	
·····	9
第二章 沙勿略与中国 ·····	60
附录 1 1552 年 1 月 29 日沙勿略神父于柯钦致	
欧洲耶稣会员的信件 ·····	105
附录 2 1552 年 10 月 22 日沙勿略神父于上川岛致	
马六甲弗朗西斯·佩雷斯神父的信件 ·····	
·····	112
第三章 “Deus”的汉语译词以及相关问题的考察 ·····	116
附录 3 1551 年 10 月 20 日费尔南德斯修士	
于山口致沙勿略神父的信件 ·····	166
第四章 远东耶稣会士对于汉字、汉语的若干	
记述与研究·····	172

第五章	西方传教士关于茶与茶道的若干记述与研究·····	230
第六章	16 世纪葡、西两国武力征服中国计划 及其教会内部的不同反应·····	259
第七章	关于远东耶稣会士商业活动的若干问题·····	309
	附录 4 关于本会会员在中国与日本之间进行 贸易的报告·····	343
第八章	关于耶稣会驻澳门管区代表及其商业活动的若干 问题·····	356
	附录 5 驻中国(澳门)日本管区代表规则·····	400
第九章	范礼安与澳门当局签订的生丝贸易契约及 相关问题·····	414
第十章	远东耶稣会的通信制度 ——以 1587 年丰臣秀吉传教士驱逐令的相关 记述为例·····	443
第十一章	16 至 17 世纪的远东主教问题·····	478
	附录 6 耶稣会的教阶职务及相关问题·····	575
第十二章	江户时代的“禁书制度” ——兼论汉语基督教版书籍在日本的 流传·····	608
	附录 7 对治邪执论·····	647
参考引证书目·····		664
索引·····		680
后记·····		716

本书为：

浙江省社科基金重点项目

国家社会科学基金项目

教育部哲学社会科学创新基地

浙江大学基督教与跨文化研究中心项目

导 论

“为了胡椒与灵魂的拯救”

——远东耶稣会史研究的视角与方式

近年来,有关传教史以及东西方文化交流的著作不断涌现,研究水平不断提高。无论是新史料的发掘、研究视角与方法的多样化,都是以往所不能相比拟的。

与传统的研究视角相比,本书的研究可能较为异类。全书12篇文章及其附录资料,大都涉及以前不太为人关注的“边缘问题”。例如沙勿略与中国的关系、耶稣会士的商业活动、武力征服中国的计划、耶稣会内部的通信制度以及远东地区的主教任命问题等等。不仅如此,论文所涉及的内容和范畴亦颇为宽泛,正如本书的标题所示,作者试图从远东,甚至更为广阔的视角来解读历史人物与事件。如果我们将以往对入华耶稣会士的研究称为正史的话,那么本书的论述更像是前史、外传或新篇。

为此,我想在此对研究的基本思路作一简单说明。

其一,16—17 世纪的宗教传播以及由此产生的文化冲突,并非一国一地的个别现象。在哥伦布(Christopher Colungus)和达·伽马(Gama, Vasco da)等人完成历史性航行之后,不同修会的天主教传教士便跟随帝国的商船与军舰,前往世界各地传播“福音”。至少从那个时候开始,文化冲突已成为全球范围内普遍存在的共同问题。

与此相比,先后发生在亚洲,尤其是远东地区的宗教与文化冲突,具有更为鲜明的区域特色,相同或相似的社会形态(封建统治)、文化传统(佛教与儒学)以及建立在这一基础上的价值观念与行为习惯,不仅迫使传教士们面临相同或相似的问题与挑战,而且亦必然促使他们相互参照、借鉴或者直接利用这些宝贵的经验教训。加之耶稣会本身的组织形态与内部机制,相同或相似的文化经验很容易推导出具有普遍意义的认知模式,进而发展为相同或相似的传教策略,并最终积淀为彼此共有的文化传统。

正如我们对沙勿略(Xavier, Santa Francisco)的研究所表明的那样,虽然这位“东方传教圣徒”从未进入中国内地,但他可以从印度、马六甲、日本等地的传统实践中获得对于中国文化的认识,利用汉字的特殊地位,在境外编撰出第一部中文教理说明书;而他因地制宜的策略调整和探索精神,不仅为此后范礼安(Valignano, Alessandro)的“文化适应政策”(accommodatio)奠定了基础,而且还在利玛窦(Matthoeus Ricci)等人“合儒、补儒”的传教方针中发扬光大。

另一方面,文化区域自身的有机结构也必然导致冲突之间的有机联系。例如,由于传统观念和表述习惯而爆发于中国的“礼仪之争”,不仅在文化属性与表现形式上与此前日本的“大日如来误译事件”和稍后印度的“马拉巴礼仪之争”如出一辙,而且事件本身亦存在着显而易见的相互作用。事实上,不仅备受争议的

“天主”译名首先使用于日本的教会学校，而且率先发难、积极挑起论战，也是那些因长年传教日本而对儒家文化有深刻理解的日本耶稣会士。

其二，历史上从来就没有纯粹的文化与宗教，也从来没有纯粹的文化交流与宗教传播。正如有人将葡萄牙国王的海外政策概括成“为了胡椒与灵魂的拯救”那样，西方列强在全球范围内的势力扩张包括世俗利益和精神征服的双重内容，它犹如一辆马车的两个轮子，缺一不可，既相互依赖，又相互制约。事实上，在大航海时代广泛使用的“征服”(conquista)一词，其本身就具有殖民统治、宗教传播以及发展海外贸易等众多含义。

由于上述时代属性，不仅前往亚洲以及世界各地的帝国军队与商人们一直与传教士相互支持、密切合作，那些传播“福音”的修道士亦通常兼有多种使命，或因此拥有不同的身份。对于这一点，传教士本人是十分清楚而自觉的。1584年6月25日，首任中国耶稣会地区长上卡布拉尔(Francisco Cabral)神父在写给国王的信中坚定不移地表态说：“我向陛下递交这份报告(武力征服中国的计划)是出于两个动机：第一，作为基督徒与修道士，我负有仕奉于神，拯救灵魂的重大责任；第二，作为陛下的臣子与耶稣会的一员，我有服务陛下的义务。”^①

基于相同的义务，沙勿略会在抵达日本后写出的第一批信件中，指明建立商馆的合适地点，并同时提供了可获得丰厚利润回报的货物清单。而年轻的弗洛伊斯(Frois, Luis)修士亦在听说中国与倭寇发生激烈战斗的消息后，立即敏感地意识到蕴藏于战争背后的巨大商机，“因为中国人不能载着他们

① 凡出现于此后章节中的引文，这里不再标注出处。

的商品前往日本,这对葡萄牙人在日本的交易是极为有利的。”

当然,耶稣会士关注并积极投身于“不务正业”的商业活动,还缘于其自身的多种需求:首先,由于封建王权的强大压力,始终处于弱势地位的传教士只能将海外贸易的世俗利益作为策略性的工具,用以交换传教许可的政治筹码;其次,由于经费需求与固定收入之间的巨大差距,他们“不得不使用我主基督赐给五块面包和二条鱼的相同方法”,以商品交易的利益来满足衣食住行等最基本的生存需要。“如果不补充收入,耶稣会和基督徒就会有灭亡的危险”,所以传教士们可以先斩后奏,与澳门商人们签订有关生丝贸易的协定,斤斤计较于朝三暮四的生丝配额,并在澳门等地派驻专营此类事务的管区代表,在修院中设立声名远扬的“交易所”,每年赚取数千两白银的纯利。

需要指出的是,圣俗两方面的利益需求常常纠缠在一起,难以区分,加以某些更微妙的个人因素,情况会变得更加复杂;但另一方面,经济扩张的世俗使命和“福音”的宗教需要亦因此结成利益悠关、生死与共的利益共同体,并不得不接受一荣俱荣、一损俱损的最后结局。

其三,区域性的文化冲突及其矛盾演变并非孤立而封闭的自我体系,而是受到多种外部因素的影响,与之共同构成不断变化的历史过程。

众所周知,当天主教在全球范围内广泛传播的同时,它正受到欧洲文艺复兴和宗教改革运动的猛烈冲击,而发生在欧洲的文化与宗教冲突,亦在许多方面对远东传教士们的行为方式和思维习惯产生作用;同时期召开的托兰多公会议,更是对远东耶

稣会士的传教活动产生了直接的影响^①。

其次，罗马教廷与各国王室之间的复杂关系，亦对远东耶稣会的传教活动产生了直接而深刻的影响。根据教宗亚历山大六世(Alexander VI)在1493年5月3日划定的势力范围，葡、西两国分别在这一“教皇子午线”(Demarcacion)的两端，拥有被称为“保教权”的特殊权益。他们不仅有权推荐主教职人，而且所有的传教士亦必须以国王的名义，从里斯本或马德里出发，前往远东或世界各地传教。然而，脆弱的政治同盟很快因利益之争而破裂。许多人认为，1622年成立的传信部意味着教宗试图夺回传教事业的控制权。但事实表明，教廷的干预除了制造矛盾与混乱之外，对于信仰传播毫无助益。

① 在1583年写给耶稣会总会长的报告中，范礼安写道：“在耶稣会看来，神圣的诸公会议提倡的最好方法之一，就是对孩子们的完美教育。它能够使大人们按照他们的想象引导孩子们——正如俗话说的那样——，如果从乳房中吞下道德，那么良好的教养和学问在他们长大成人后也会成为习性。

日本人对欧洲的著者和书籍一无所知，而那些书中亦有许多绝对不宜让日本人知道的观点。理由是，这对他们来说是新奇的，有许多符合于他们(原有)宗派的观点，所以我担心他们会很容易堕落，陷入种种邪说，至少会使日本人丧失他们现在所拥有的极为优秀的单纯和素质。……因为对日本人来说，这一切都没有知道的必要，知道了反而有百害而无一利。无论是过去还是现在，日本亦与其他博学者毫无联系。对他们来说，无论亚里士多德、西塞罗或是其他权威，都是不存在的。所以，上述方法极易实行。

为了让他们从孩子时代就领会优秀的教义，我们不应以异教的诗和西塞罗的文章教授拉丁语，而必须依据那些憎恨恶德、记载着基督教德操和出色宗教材料的书籍。……这些书不能记载目前欧洲异教之书中的谎言和恶德。这些记录在早期教会时代曾拥有权威，所以无法禁止，而日本对此一无所知。应当根据我们的方针引入好书。带来这些坏书是极不恰当而有害的。这些新编的书籍应该在日本印刷，并严格禁止我们在日本的耶稣会员在日本教授其他东西。”范礼安：《日本巡察记》，松田毅一译注，平凡社，东洋文库，1985，第77、78—79页。

必须留意的是,王权与教权的矛盾在远东地区延伸并发展成为“传教权”的特殊形式。与葡萄牙结成利益共同体的耶稣会一直谋求独占日本和中国的传教特权,而受控于西班牙方济各会、多明我会以及奥古斯丁会士,则千方百计地渗透挤占前者的传统领地。当葡、西两国在 1580 年合并之后,双方的矛盾冲突不但没有消除,反而趋向高潮,并最终导致日本幕府采取禁教与锁国的极端措施。

如果进一步拓展视野,我们很容易发现对传教事业产生深刻影响的许多世俗事件。例如 1575 年葡萄牙人入居澳门后,这个远东港口不仅标志着葡萄牙海外帝国最终确立、世界贸易体系的大致形成,而且意味着远东耶稣会士获得了一个稳定的根据地,他们能够通过定期航船制度,于商业活动中获得经费来源。因此,当澳日贸易断绝之后,不仅澳门从繁荣走向衰败,耶稣会在远东的传教事业亦无可挽回地趋于没落。

关于对传教事业产生重要影响的不同因素,我们还可以举出许多,例如 1588 年,“无敌舰队”(Invincible Armada)远征英国时的全军覆灭;16 世纪末新教徒国家荷兰与英国的强势进入等等。错综复杂的事物关联及其相互作用,在不同的情境中呈现出万花筒一般的各种变化,令人眼花缭乱。事实上,各种因素的交叉互动就如同一个复杂的能量场,相互作用,且难分彼此。我们现在耳熟能详的全球化、一体化,其历史进程的真正起点就在于此。说得再形象一些,正是从那里开始,亚玛逊森林中蝴蝶翅膀的颤动已经可以在太平洋彼岸引起震荡和回响。

基于上述认识,作者相信,相对封闭而单一的传统研究模式不足以获得对于历史的完整认识与理解。说得更直白一些,中国教会史或中国传教史的考察,决不能自囿于国境线以内的有限范畴,而应当置于远东、亚洲乃至整个世界的大背景下加以考察并相互印证;也惟有如此,才能更为深刻、准确地把握中国教

会史和传教史的自身特点与本质所在。

另一方面,为了展示并说明与之相关的各种因素及其相互作用,作者放弃了令人振奋的宏观建构,研究的目的也不再指向具有普遍意义的一般性概念,而是试图通过一系列具体问题的个案分析,描述人物与事件的具体情境,以及它们在多种因素作用下的变化过程;作者的研究目的不在于推导“放之四海而皆准”的普遍规律或一般性概念,而是致力寻求并突显不同人物与事件在具体情境中的差异,描述非此即彼的变化过程。

需要说明的是,这里所说的情境与我们以往较多使用的环境一词有所不同,如果说后者更多地强调外在客观的物质因素,那么前者则更强调行为主体的精神需求与心理变化。我们会努力构建产生问题的特定环境,分析客观需要和自由意志之间的差异,关注这两者如何达成妥协与平衡,又如何体现于价值观念与行为方式的改变之中。

需要说明的是,这一情境逻辑并不意味着忽略外在客观因素的作用,相反,我们一直努力证明,自由意志的有效范畴非常有限,事态的变化也常常出人预料。在许多时候,宗教传播和文化冲突的实际状态与发展趋势总是事与愿违,它并不契合于有心栽花的理想动机,而通常是无心插柳的意外结局。

正因为如此,我们还强调并关注过程,试图尽可能详细地区别并分析特定情境中不断变化的各种因素及其相互作用。我们相信,历史事件、人物以及具体问题的意义与性质,常常在这一流变的过程中得以彰显,而它们之间的联系与作用,亦由此得以展示。变化不会结束,过程永无止境。历史深处的蝴蝶,至今还在我们身边和心灵中飞舞颤动。

第一章

一个传奇的形成与演变

——有关使徒圣多马传教东方的 若干记录与分析

在大航海时代的许多西方文献中,我们可以看到一则颇为神奇的传奇故事,即使徒圣多马(St. Thomas,一译圣多默、圣托马斯)曾奉命前往东方传教、甚至抵达遥远的中国,在那里传播福音。随着西方各国在亚洲的势力扩张以及传教士传教活动的蓬勃展开,这个故事越来越受人关注,并在好事者们的津津乐道与相关证据的发掘整理中,不断得到补充与完善。

—

使徒圣多马传教东方的故事可能初成于中世纪或更早时

期^①，但首先以亲历者身份、向西方人讲述圣使徒在印度的陵墓及其种种灵异奇迹的人，很可能是大名鼎鼎的马可·波罗(Marco Polo)。这位威尼斯商人在其《游记》(1299 年刊)中这样写道：

圣多玛斯(Saint Thomas, 即圣多马)教长之遗体,在此马八儿(Maabar, 马拉巴尔)州中一人烟甚少之小城内,其地偏僻,商人至此城者甚稀,然基督徒及回教徒常至此城巡礼,回教徒对之礼奉甚至,谓之为回教大预言人之一,而名之曰阿瓦连(Avarian),法兰西语犹言圣人也。基督教徒至此城巡礼者,在此圣者被害之处取土,使患四日热或三日热之病人服之,赖有天主及此圣者之佑,其疾立愈。基督诞生后 1288 年时。此城有一极大灵异,请为君等述之。

此地有一藩方,屯米甚多,皆屯于礼拜堂周围之诸房屋中。看守礼拜堂之基督教徒忧甚,盖诸房屋即尽屯米粮,巡礼人不复有息宿之所,数请于藩方,请空屯米之屋。而藩主不从。某夜,圣者见形,手持一杖置于藩主之口,而语之曰:“若汝不空余屋,俾巡礼之人得以息宿,汝将不得善终。”

① 圣多马为耶稣基督的 12 门徒之一。在外典《圣多马福音书》中,就有关于他前往印度传教的蛛丝马迹。最早将这些线索演绎成传奇故事的始作俑者,可能是同时代或稍晚些的摩尔人。根据他们的描述,使徒圣多马为向印度人传教而前往南部印度,并于公元 68 年(一说 72 年)在马特拉斯郊外的马拉巴尔殉教。摩尔人的这一传说在罗马教皇凯拉西乌斯一世(在位 492—496 年)时被列为禁书,但自从 636 年塞维利亚的伊西得尔(Isidor da Sevilla)认为马拉巴尔是圣徒的殉教地之后,相关的各种传说广泛流行。参见林斯霍腾(Lin'schoten, Jan Huyghen van):《东方案内记》,岩生成一等译,《大航海时代丛书》,第 1 期,Ⅷ,岩波书店,1978,第 165—157 页注释 6。

又冯承钧先生在翻译《马可波罗行纪》时亦有相关译注和按语。参见《马可波罗行纪》,冯承钧译,上海书店出版社,1999,第 429—430 页。

及曙，藩主畏死，立将所屯之米运出，并将圣者见形之事告人。基督教徒对此灵异大为庆幸，皆感天主及使徒圣多玛斯之恩。尚有其他大灵异屡屡发生，如疾病、残废及种种病苦之获痊愈之类，尤以对于基督教徒最为灵验。

看守礼拜堂之基督教徒所言圣者死事，兹为君等述之。据说圣者昔在林中隐庐祷颂，周围孔雀甚多，盖他处孔雀之众无逾此地者也。此地有一偶像教徒，属于上述之果维(Govis)族者，持弓矢猎取圣者左右之孔雀，发矢射雀，误中圣者之身，圣者立死。圣者死前曾传道奴比亚(Nubie)之地，土人皈依耶稣基督之教者，为数甚众。^①

马可·波罗没有详细记写圣使徒印度传教的行历，也没有注明消息的具体来源，但从他 1291 年曾奉命于福建泉州护送元公主去往伊利汗国的经历推测，他可能是在与南亚次大陆商人的接触中获得类似传说的。^②

众所同知，马可·波罗《游记》的出版在欧洲引起巨大轰动，它的广泛影响被认为是促成哥伦布(Christopher Colungus)和达·伽马(Gama, Vasco da)等人完成历史性航行的动力之一。与此同时，圣使徒传教东方的故事亦不脛而走，深入人心，甚至有许多虔信者将这个传说与圣经中的某些只言片语联系在一起，视之为使徒远行东方的预言和暗示。

与《游记》中许多异域风情的猎奇性描述不同，圣多马传奇的效用在于第一次在两种不同文明间构筑起某种精神联系，为欧洲的世俗读者以及虔诚而狂热的教会人士，提供了展开丰富想象的诱因，使他们有理由相信，早在千余年前的使徒时代，作

① 《马可波罗行纪》，第 428 页。

② 参见郭国义：《马可波罗行纪·前言》，《马可波罗行记》，冯承钧译，上海书店出版社，2000，第 1 页。

为西方文明核心的基督教就曾通过不为人知的途径,传播至遥远而神秘的东方。

从某种意义上说,这种认识为即将付诸实施的环球航行和宗教传播提供了必要的心理准备及精神支撑,正是这一先入为主的心理作用,葡萄牙航海家达·伽玛首次来到印度时,竟自作聪明地将卡利卡利(Calecut)视为基督徒的城镇,并言之凿凿地宣称,他曾在当地的“教堂”和“修道院”中见到了“圣母玛利亚”的像^①。

在获得果阿等定居点后,踌躇满志的葡萄牙人继续演绎着上述思维定式,他们将某些似是而非的宗教异象视为圣使徒留下的遗迹,并通过道听途说的信息传递,自觉或不自觉地为这一故事增补越来越多的细节。

1515年作为首位葡萄牙大使前往中国的药剂师托姆·皮雷斯(Tome Pires),曾在其《东方诸国记》(*Suma Oriental que trata do Maar Roxo ate os Chins*)一书中提及印度马拉巴尔地区(Malabar)的基督徒,并确定他们就是圣多马东行时期的基督徒后裔。他说:

这个马拉巴尔地区有始于使徒圣多马时代的15000名基督教徒。其中约2000人是有身份的人、骑士和商人、受尊敬的人,

^① 达·伽玛在他的《印度航海记》中说:“卡莱科(卡利卡利)这个城镇是基督徒的城镇。他们的皮肤浅黑,胡须和头发都很长,其中有全部剃去头发者,或修剪得很短的人,还有人在头顶留下少量头发,作为基督徒的标志。”又曰:“教堂有修道院那么大。……教堂的中央还有块石垒成的尖塔,有仅供一人通过的入口,有石阶一直通到那些入口。门是黄铜制成的,他们在其中安放了名为圣母玛利亚的小像。”达·伽马(Gama, Vasco da)等:《航海的记录》,林屋永吉等译,《大航海时代丛书》,第1期,Ⅰ,岩波书店,1965,第384、386—387页。

其他人是工匠与穷人。他们在这国中拥有特权,可以接触纳依莱^①。这些基督徒的居住地从 Chetua 到 Coulam,此外的其他地区从来没有住过基督教徒。我不想叙述自陛下时代以来的改宗者和每天改宗的人们,他们的数量很多。^②

在巴尔博扎(Barbosa, Duarte)作于 1518 年的《地理书》(*Liuro de Duarte Barbosa*)中,作者将这个脍炙人口的故事的涉及范围,扩展到非洲东海岸的索科特拉岛(Cocotora),并将岛上的基督徒说成是圣徒劝化者的后裔:

……这些海峡之间有三个岛屿,一个较大,两个较小。大的岛名叫索科特拉。岛上有非常高的山,山地很多,住着褐色的人们。据说他们是基督徒,但缺少教育与洗礼。他们只有基督徒的名声,但祈祷时使用十字架。

这些基督教徒没有教义,也没有为他们授洗的僧侣。他们

① 纳依莱(Naire),又称纳雅尔(Nayar),印度马拉巴尔地区的最具特色的种姓之一。现在不能确定他们是否为当地的原住民,但他们至少从 7 世纪起就生活在那里,并逐渐成为马拉巴尔地区的统治阶层之一。皮雷斯介绍说,马拉巴尔地区有纳依莱人 15 万,他们是持剑和盾的战士,同时也是射手。他们的首领受到人们的尊重,如果首领在战斗中死去,所有参战的纳依莱也必须死去,否则就会受到人们的嘲笑。参见皮雷斯:《东方诸国记》,生田滋等译注,《大航海时代丛书》,第 1 期, V, 岩波书店, 1978, 第 155 页及 156 页注释 6。

② 《东方诸国记》,第 164 页。需要补充的是,皮雷斯此书还多次提到其他地区对三位一体的信仰。他说:“Cambaya(坎帕亚)王国被异教徒夺去已将近 300 年了, Cambaya 有该王国近三分之一或数量更多的异教徒。……他们中间有一些纯洁、诚实、非常有节制的人,信仰着他们的宗教,过着优雅的生活。他们信仰圣母和三位一体。毫无疑问,他们曾经是基督教徒,因伊斯兰教徒而丧失了这一信仰。”又曰:“全马拉巴尔都信仰与我们相同的圣父、圣子与圣灵的三位一体,即三者是同一的,只有一个真神。从坎帕亚至马拉巴尔(地区)的异教徒都信仰它。正如记述使徒圣多马埋葬之地时详细论述的那样。”《东方诸国记》,第 107—108、154 页。

在很长时间只是名义上的基督徒。他们的全体成员集中在那里,召开会议,决定将几个人派往了解洗礼秘迹的世界。由于这一决定,有5人准备了大量费用,前往那个世界。他们到达亚美尼亚(Armenja),在当地遇到许多基督徒和统治他们的主教。他们了解这些人们的意志,决定派遣一位主教和5、6位圣职人员,为他们洗礼,举行弥撒,教授教理。这位主教在当地活动了5、6年,他回来后又有其他人去了那里。经过了很长时间,事态得到了改善。

这些亚美尼亚人是白人,说阿拉伯语和迦勒底语。他们有教堂的钥匙,常常进行祈祷,但我不知道他们的祈祷是否与我们修士的祈祷完全一样。他们的剃发与我们不同,那个地方(头顶中央,译注)有头发,而周围被剃掉了。他们穿白色衬衫,头裹长巾(turban),赤足步行,蓄着长胡子。他们是信仰虔诚的人,他们用与我国相同的祭坛举行弥撒,前面竖着十字架,举行弥撒的人被两名男子从旁挟着,在他们的支撑下步行。作为圣餐的代替,他们用祝圣后的咸味面包为教堂中的所有人举行圣餐。他们将所有祝圣了的面包分给众人。人们逐一起来到祭坛上,从僧侣手中接过它们。关于葡萄酒的方式如下,当时印度没有葡萄酒,所以他们获取来自于麦加和霍尔木兹的干葡萄,淹一个晚上,在次日举行弥撒时,挤出它的汁,用它进行弥撒。由于他们的洗礼要付钱,所以从马拉巴尔返回故国时都成了大财主。由于没有钱,很多人始终不能接受洗礼。^①

虽然巴尔博扎并没有正面描述圣徒在印度的活动,但他为该传说所作的重要贡献之一,是将读者的视线牵往更广阔的地域。事实上,谈论印度洋彼岸的索科特拉岛已经向读者们暗示

① 转引自生田滋:《巴尔博扎关于索科特拉岛的记述》,《东方诸国记·补注》,第553、572—573页。