

晚明妇女的闭居与耶稣会士的反应

林中泽

(华南师范大学人文学院, 广东广州 510631)

摘要: 妇女闭居是古代和中世纪社会中性别歧视的产物,它在礼教控制下的传统中国最为典型,而在理学勃兴的明代则被推行到极致。这一事实在晚明来华的耶稣会士当中所引起的反应是双重的:一方面,他们以欣喜的态度接受它,认为这是被14至16世纪的社会变革所破坏了的西欧传统妇女规范在远东的重建;另一方面,他们又以忧虑的心情注视着它对宣教工作的不利影响。神父们企图通过种种变通的方式去协调这一矛盾,但并没能成功,其表面的原因是中国人的抵制和西方的教派斗争,而更内在的因素则深藏于两种不同文化的尖锐对立当中。

关键词: 晚明妇女; 闭居; 耶稣会士; 理学

中图分类号: K243; X02 **文献标识码:** A **文章编号:** 1009-5455(2002)01-0051-06

一、妇女闭居:不同的传统和现实

众所周知,儒学传统从“齐家”推及“治国”和“平天下”,故历来看重家庭伦理,将其当作全部社会政治伦理的基础,这与关心个人来世获救的基督教传统有着天渊之别。不过,由于16至17世纪的西欧所经历的一系列社会变革的推动,民族国家崛起及政府行政管理的迫切需要大大地增强了基督教的入世精神——耶稣会的出现本身就是宗教积极干预世俗事务的典型体现,人们对于现实社会政治秩序的渴求改变了传统的性爱观,因此从宗教改革起,夫妻及父子关系等家庭伦理之道开始为人们所关注。^①当16世纪末至17世纪初天主教耶稣会传教士最初来到中国时,他们发现中国人的家庭关系及婚姻制度对于基督教信仰的传播具有十分奇特的影响:一方面,他们在亲历了一个个在性伦理方面纯然异己的世界——如穆斯林的直截了当的男性多偶制、美洲与非洲土著居民那带有原始群婚制遗风的性生活以及南亚印度教徒五花八门和怪异无比的婚俗等等——之后,又在讲究和谐、秩序和稳定的中国儒学家庭婚姻观中重新找回了“文明”的感觉,据此,他们以为作为一个整体,中国人获救的可能性要远远大于其他的异教民族;另一方面,这种只重经世济民、“不语怪力乱神”和毫无来世观念的儒学文明,对于基督教来说仍是形同实异,人们无疑可以从亲身体验到不少与天主教性爱理论格格不入的东西。晚明来华耶稣会士处理这一严峻课题的根本方略和通常做法是:严格施行既定的“适应”政策,充分强调和尽力夸大天学与先秦

收稿日期:2001-10-22

作者简介:林中泽(1956-),男,广东海丰人,华南师范大学人文学院历史系教授,博士。

儒学在性伦理观上的共性,以天主教思想附会儒学文献中的某些章句,即用儒学的语言表述天主教的性爱观;而对于中国传统婚姻家庭关系及性伦理观中与天主教精神明显相悖逆的要素,则除了直接运用天学给予驳斥外,更多的是运用一种业经重新诠释过的“古儒”——实则为基督教化的儒学——去加以排除。

值得注意的是,中国传统性伦理及其实践过程中的某些制度和习俗,在传教士看来既是西方世界所缺乏,又是纠正当时西方社会流弊所亟需,因而在最初时常常受到衷心的赞赏——如中国家庭中的长幼尊卑关系及体面妇女的守贞和远离社会生活等,此点于传教士或许纯属偶然,于中西文化交流却不能说毫无意义。例如,利玛窦在由范礼安主编、他本人及罗明坚撰写的《圣方济各·沙勿略传》中,就把中国妇女的闭居生活列入中国人的优点来赞扬。^②他在1584年9月13日致西班牙税务司司长罗曼先生书中赞叹说:中国的“贵族妇女们很少离家出门,如须外出,都坐在覆盖着的轿里,由四个脚夫抬着走,但外人看不到她们,她们都是很有修养的妇女。”^③翌年11月5日,麦安东神父在致罗德里格神父书中也谈到:“葡萄牙人所惊奇的是对妇女方面的事,因为走遍整个广东(应为“广州”——引注)没有见到一个妇女。”^④曾德昭神父在其1638年完稿的《大中国志》中,^⑤对晚明时期中国妇女的闭居生活描述更详:“妇女完全与世隔绝。街上看不见一个妇女,哪怕上了年纪的也不外出,公开露面的妇女终生受谴责。男人也不许到女人家去访问她们。女人居住的那部分房屋可说是圣地,只为她们而设。……丈夫的父亲也不得入内,……如妇女外出拜访亲属,她们乘坐密封的轿子。……如妇女去拜佛,需要步行一段路时,用面纱把脸遮住。如妇女和父母、亲属一起乘船走水路……她们一言不发经过人们面前。她们认为妇女跟男人交谈,这微小的开端将打开危害她们名声的门户。”^⑥曾氏对此种情状虽感格外新奇,但仍予以积极肯定:“这种作法可以称作严厉的限制,但它对于她们的安宁及家庭的和谐,却成为一种(使万事变得容易)的有益因素。”与此同时,曾氏也意识到闭居的习惯只流行于上层妇女当中:“然而在中国这样的大国,上述习惯并非各地都同样遵行,……有的地方,普通妇女跟我们的女人一样外出,但高贵妇女则始终处在隔离的范围内。”^⑦

神父们的观察是符合实际的。中国上层妇女闭居习俗源远流长,它发轫于儒家“礼”中的男女授受不亲思想。《礼》曰:“男女不杂坐,不同椽枷,不同巾栉,不亲授。嫂叔不通问,诸母不漱裳。外言不入于梱,内言不出于梱。女子许嫁纓,非有大故不入其门。姑姊妹女子子已嫁而反,兄弟弗与同席而坐,弗与同器而食。父子不同席。男女非有行媒,不相知名,非受币不交不亲。……”^⑧此传统为此后历代所承袭,及至宋明时期,理学流行,统治者力倡殉义守节,上层妇女闭居习俗独盛。《明史·列女列传序》开宗明义指出:“妇女之行,不出于闺门,故《诗》载《关雎》、《葛覃》、《桃夭》、《采芣》,皆处常履顺,贞静和平,而内行之修,王化之行,具可考见。……”^⑨孟子在解释“男女授受不亲”时尚且认为在生命受到严重威胁时应当先救命后施礼,^⑩这种变通显然是建立在“命重于礼”的人道观念基础上的。而明人却完全颠倒了过来,视礼重于命。如程颐的“饿死事极小,失节事极大”,^⑪就与孟子的人道思想背道而驰。明代为保持男女之防而以命殉节的例子常载于史书,如妇人成氏,因逃水难登屋顶,偶见有家人不及穿衣者,遂下楼返室,拒不与赤裸者同处,终被淹死。^⑫崇祯时兴安大水,二女附一朽木,危在旦夕,有一筏驶来欲救之,二女见筏上有男裸,拒不受救,自沉于水。^⑬又崇祯末年,李自成兵乱,有庄氏者避难于一山洞,见有男子同处,无地自容,叹道:“无礼不如死。”遂自裁亡。^⑭虽然就下层妇女而言,实行闭居缺乏必要条件,遵此习俗者并不普遍,然其作为礼之重要内容,千百年来濡染社会,实有上行下效之功,它对于平

民妇女之羞耻心理,亦发生不可估量之影响,故只要有可能,她们便尽量避免抛头露面,社会更视作理所当然。如据史载,洪武年间有一南京贫寒女子,年幼失母,逼于生计,遂扮男装从其父谋生于外地达数年,后返回南京投其姊,其姊只是在证实其仍为处女之后才敢接纳她;一名曾与其共事的男伙计在获知其为女儿身份之后通过父母渠道向其求婚,竟遭此女死拒,邻里相劝亦无济于事,最后要借助官司的形式才使这对早已倾心相向的男女结合到一起。^⑮由此可见习俗和舆论的作用有多大!明代的男女之防对于寡妇影响尤大,如会稽有寡妇胡氏,有疾却拒医者把脉诊视,告其父曰:“寡妇之手岂可令他人视。”终至死。^⑯

诚然,妇女闭居的习俗在西方的历史上也曾经存在过,例如古代希腊上流阶层的妇女,在实际上就是与男子所控制的城邦社会相隔绝的。弗拉斯利列断言说:雅典的已婚妇女是从来不被允许跨出自家门槛的,而到了青春期的姑娘要是能被允许呆在家中的庭院里就已是万幸了,因为按惯例她们必须呆在她们不被自己家庭的男性成员所能看到的地方。^⑰实际的情形也许没有弗拉斯利列所讲的那么严重,不过雅典社会对上层妇女实行隔离政策却是事实。普鲁塔克报导说:梭伦在为雅典立法的同时也为妇女制定了一整套行为规则,如规定“妇女出外的时候,穿的衣服不许超过三件,带的饮食不许价值超过一奥玻尔,饭篮不许高过一肘。她们不许夜行,除非是坐在四轮车上,在车前挂灯照路。……”他还设立了一个“妇女监察委员会”,专门处理妇女在公共场所的出格行为。^⑱按苏珊·科莉的说法,在雅典,公共场所是男人的活动范围,家庭的私人居室则是女人的活动范围,这是极为明确的;只有出身极为低贱的女性,如女奴隶、妓女及外邦妇女,才会在公共场合抛头露面。^⑲恩格斯也曾谈到雅典妇女闭居的问题,他指出:雅典的妇女终日被幽禁在自己的房间里,未经允许便不能擅自离家;在街上,她们必须以头盖遮掩面部,并由年长女奴陪伴;当有丈夫的客人来访时,她必须退避,并单独用餐。^⑳可是,雅典妇女的闭居生活毕竟只是古典城邦开放政治的一个副产品,^㉑随着短暂的奴隶制民主制度的瓦解,这种妇女的隔绝政策也很快就烟消云散,它的影响力根本无法与作为二千年礼教沉淀的中国妇女闭居习俗相较。到了罗马时代——尤其是该时代的后期,频频暴露于公共视线中的体面妇女已多不胜数,这常常成为某些保守元老大为光火的原因之一。新崛起的基督教以拯救罗马的道德堕落相号召,因此新约对妇女的公共行为进行了限制,如使徒保禄要求女信徒在参加祈祷时应蒙头,他指出:“……凡女人祷告或是讲道,若不蒙着头,就羞辱自己的头,因为这就如同剃了头发一样。女人若不蒙着头,就该剪了头发;女人若以剪发剃发为羞愧,就该蒙着头。”^㉒保禄甚至企图禁止妇女讲道:“妇女在会中要闭口不言,像在圣徒的众教会一样,因为不准他们说话,他们总要顺服,正如律法所说的。他们若要学什么,可以在家里问自己的丈夫,因为妇女在会中说话原是可耻的。”^㉓不过,事实证明保禄的这些限制措施只是对日后的修女有效,对于广大的女信徒来说,既然能够被允许与男信徒一道参加教堂活动,别的任何限制在事实上就成为多余的了;须知教堂活动在整个中世纪里是基督徒的最重要和最常见的公共活动,女信徒一旦拥有了该项权利,便意味着她们的公共角色终于获得了男性社会的承认。因此,中世纪的女性得以借助宗教的杠杆去与男性进行密切的交往——尽管这种交往未必是平等的。到了文艺复兴时代,随着公众行为的世俗化,出类拔萃的贵族妇女更是活跃于上层社交圈中,此点在利玛窦的故国意大利尤为突出。布克哈特告诉我们:在15至16世纪间,才华洋溢的意大利贵妇常常成为各种文艺沙龙的主席,男士们多以结交她们为荣;贵族女性所受的人文教育毫不逊色于同等的男人;尽管贵族家庭的女孩有时仍被小心地与男性隔离开来,但已婚妇女则被赋予了与男人交往的极大自由。^㉔

二、神父的变通及其失败

南欧女性过多涉及公共生活所造成的性道德标准的急剧下滑,肯定早就被利玛窦等早期来华耶稣会士感受到了。作为深受人文主义影响的耶稣会士对这种现状深恶痛绝,是可以理解的,因为人文主义不仅仅意味着以世俗和宽容的态度去看待伦理问题,同时也意味着要唤起某种回归淳朴道德的健康的复古精神。因此,当利玛窦等人看到明代中国妇女被井井有条地隔离于男性社会时,他们便似乎有理由暗自庆幸人文主义者复归古典的梦想在中国得以实现。但是,实践证明,他们的这种欣喜是要付出代价的。妇女的闭居给神父们的工作带来了极大的不便,至少,在妇女闭居的晚明社会中,神父们再也不能照搬欧洲的模式对女性宣讲福音了。于是,一种变通的方法便应时而生,这种变通自然是利玛窦适应策略的一个有机部分。根据神父们的自述及反教人士提供的反面证据,对于中国女信徒的变通,似乎包括宣教形式和宗教仪规两个方面。

首先,在宣教形式上,神父们为了尽量避免与妇女单独相处,把工作重点放在男人身上,通过丈夫带动女眷入教。利玛窦在1607年10月18日致总会长阿桂委瓦神父书中报告说:南昌会院的苏如望神父因过劳卧病在床,有五名妇女要求进神父们的教堂去为苏如望的健康作祈祷,由于院长李玛诺婉拒她们进入这个男人的“禁地”,结果只好让她们们的丈夫代劳。费奇观在叙述他与徐必登修士^⑤于该年在北京郊外的“诸圣村”宣教经过时也暗示,他们的工作是有明确分工的:欧洲神父费奇观负责向年长的妇女和已婚妇女宣讲经文,中国籍修士徐必登给男人讲解,而未婚女性只可由经过训练的本地青年来宣讲。^⑥应当看到,耶稣会的适应策略在具体实施时也有许多不适应的地方,例如它无法让教堂模仿佛教寺庙的形式完全向公众开放,这样就使教堂内男女信徒的活动永远处于外界的猜忌和怀疑之中,因而便大大影响了妇女参与的积极性,故只有更加灵活变通才能挽回部分损失并减少嫌疑。金尼阁神父曾就此报导说:“我们的人穿上儒士服装之后,就不如以前作和尚打扮那样容易同妇女交谈了;只有在罕见的情况下,还得当着丈夫或一位男亲人的面,隔着门或帘子,他们才能给她们教育、指导她们。不过,当澳门修士能协助神父的时候,对她们传道可以容易些,但即使这时,丈夫,或一位男亲人,或两三位庄重的男教徒也必须在场。有一天,有位新入教的女教徒要某修士到她家去,修士拒绝了,因为不知道她家里是不是有个男人在场;女教徒生气了,邻人向她指出:她错了。我们的人这种做法毫无例外,即使对于习俗允许较少隔离的平民妇女,也是如此。……”^⑦看来,神父们自信如此的变通完全符合教廷的意旨和总会的精神,否则他们是不敢将这种处理方法如实地向欧洲的上司报告的。事实上,尽量避免在两性关系问题上被敌人抓住把柄,这本身就是耶稣会适应策略的一个体现。耶稣会的元老及海外传教的先驱圣沙勿略在1552年离开印度前曾忠告当时仍留任印度的伯尔茨神父(Berze):“尽可能少去妇女家里拜访她们,……如果她们已经结婚,要尽量让她们们的丈夫与上帝亲近。要花更多的时间来培养丈夫,而不是妻子,因为这样做会有更多的果实可以收获,男人们更加坚定不移。……”^⑧可见中国的耶稣会士并不是无例可循的。

在涉及女信徒的宗教仪规方面,神父们也作了适当变通,即免去了施洗者与受洗者之间身体触摸的内容,并常让中国籍的会士充当女信徒的施洗人。也许神父们早就预感到这种擅自改动教仪的做法无法获得西方同行的理解,因此他们在写回欧洲的信函及报道中对此种变通讳莫如深,不过此点从相关的反教文献中仍可获得昭示。吴尔成在《会审钟明礼等犯案》中录下耶稣会修士澳门人钟明礼等人的供词道:“……若妇人从教者,王丰肃差钟鸣仁前往女家,以圣水淋

之,止不用油。……”^④此说为钟鸣仁本人的供词所证实:明礼与鸣仁兄弟在南京时“为王丰肃招引徒众,若妇人从教者,不便登堂,令仁竟诣本家,与妇淋水宣咒,咒云:我洗尔,因拔的利揭,非略揭,西必利多,三多明者,亚们。大约淋过,妇人十五六口不记姓……”^⑤按天主教仪规,施洗涂圣油时必须是由施洗者涂抹受洗者的胸脯和额头的,这种严重违反礼教规范的作法当然是无法为中国社会所接受的,而淋圣水则不涉及到身体接触问题,因此保留这一仪式内容在神父们看来是最明智的选择:这既可以满足对入教者基本礼仪的要求,又不致招致中国人的太多反感。反教文献没有提到洗礼中其他涉及身体接触的内容,如涂唾液、敷圣盐等,这些大概也在被免去之列。此外,在为女信徒作告解时,神父们也突破了必须与告解者秘密独处的框框,地点由小密室改为大厅,大厅的一端站着一名公认为正直的中国信徒,他可以清楚地看到大厅另一端神父与告解者的一切活动,却无法听见告解的内容。^⑥

应当承认,这些变通对于神父们的工作是有积极促进作用的。据德礼贤载,1600年4月,南京始有全家受洗者;1601年6月,韶州有两名绅士夫人领洗;^⑦1605年2月,利玛窦在致马塞利神父书中提到信徒李应试的妻子在丈夫的带动下不仅入了教,而且极其虔诚,常办告解,并能背诵拉丁文痛悔经。^⑧同年5月利氏在致父书中则谈到北京有一古稀老人带动其妻子及其他家人入教的情景。^⑨1607年,费奇观汇报他与徐必登在北京郊外的“诸圣村”及“圣母升天村”传教的成果,提到大量的皈依者是妇女,这些妇女甚至形成一个以行善为职能的社会服务团体。^⑩到了明朝接近瓦解的最后时刻,汤若望神父更是创造性地继承了利玛窦的妇女策略,把宣教的目标转向了朝中的宫女。随着明廷的衰败,皇帝的深居简出达到了登峰造极的程度,宫女成了唯一可以接近皇帝的人,而能接近宫女者则是太监,为了达到最终皈依皇帝的目的,汤若望等人选择了宫女作为突破口,即利用容易接近的太监去带动宫女入教,而后再由宫女影响后妃乃至天子本人,据说成绩相当可观。^⑪

不过,神父们这些自以为得计的变通,到头来还是两边不讨好。一方面,耶稣会在中国的竞争对手——如多明我会和方济各会等,把这种变通视作寻衅的把柄。1639年6月3日,多明我会中国会长莫若翰(Juan Baptista de Morales)写信给澳门的耶稣会士李玛诺^⑫,反对耶稣会在宣教实践中过分迁就中国的异教习俗,信中列举了十二条指控,其中第二条即为:耶稣会神父们在为中国妇女施洗时,没有用唾液敷抹她们的耳部,没有用盐敷抹她们的嘴部,也没有用油敷抹她们的胸部和头部。^⑬耶稣会士傅泛际受李玛诺之托给莫若翰写了回函,他对此辩解说:在中国人当中,暴露妇女的胸部、触摸她的手和她的嘴都被看作是极其不正当和下流的;如果在所有地方中神父们都必须小心翼翼地遵守与妇女接触的规矩,那么在中国就更应当如此了。^⑭另一方面,中国的反教人士则既不理解神父单独给女信徒施洗和办告解的意义,也不明白为何教堂活动不能像寺庙祭祀那样被置于社会的公开监督之下,因此他们怀疑这些不婚不宦的远夷是性犯罪者。神父们的变通事实上并没有获得保守士大夫的谅解,如沈淮在《发遣远夷回奏疏》中就认为洗礼方式于男女信徒是一视同仁的,他指控王丰肃等“妄称天主,利驱术诱,愚民被其煽惑,不难出妻献子,至于擦油洒水,妇女皆然,而风俗之坏极矣。”^⑮而直接参与审讯钟鸣仁等人的徐从治虽知道其中的差别,但也认为即使只是向妇女洒圣水,也是于礼不符的:“……至于公然淋妇女之水,而瓜嫌不避,几沦中国以夷狄之风。……”^⑯许大受直斥天主教教戒名不符实:“又其设戒于丈夫子戒淫之外,复立一戒曰:不视他妻。至若从夷者之妻女悉令其群居而受夷之密教,为之灌圣水,滴圣油,授圣槊,啜圣盐,燃圣烛,分圣面,挥圣扇,蔽绛帐,披异服,而昏夜混杂又何欤?礼曰:男女无

辨则乱升。吾不知其乱于何底也。昔陈軫悦少妇，而娶晋人者，虽策士且修帷簿。今若此为阴阳倒置，忍言乎？不忍言乎？”^④而敏感的地方官员则喜欢把天主教的男女混杂与政治密谋联系起来，如福建提刑按察司告示指责天主教“男女混杂无分，丧心乖伦莫此为甚，且呼群引类，夜聚晓散，觊觎非分之福，懒惰生业之营。……”^⑤至于一些才浅学陋的地方士人，则多信道听途说，并加夸大，致有骇人听闻之效，如霞漳人苏及寓就谈到神父在为妇女施洗时，“默置淫药，以妇女人教为取信，以点乳按秘为皈依，以互相换淫为了姻缘，示之邪术以信其心，使死而不悔，要之发誓以咸其口，使密而不露。……”^⑥一些佛教人士也趁机落井下石，对神父们的妇女政策进行攻击，如杭州释普润就指责说：天学教士“暗洗圣水圣油，弹指点额而诡，驾言却崇以行怪，假托授秘而诲淫，伤风败伦，靡所不至，……”^⑦这一系列外来的敌视的确使神父们的工作十分被动，费奇观在报导北京郊外的传教工作时就谈到包括佛教在内的其他宗教势力为了与神父争夺势力范围，曾大肆制造对天主教极为不利的舆论：“……有人指斥我们……男女混杂不成体统，有人批评我们伤风败俗，竟然给妇女布道，并谓给妇女授洗，涂画她们的脸，有违男女授受不亲的习惯。……”据费奇观说，由于有人扬言要就男女风化问题控告神父，为了避免事态的恶化，北京郊外的宣教工作只好暂时停顿下来。^⑧更有甚者，在韶州有人竟诬告龙华民神父强奸妇女，只是因为神父们的朋友、时任广东副按察使的张德明从中斡旋，才使龙华民免于坐罪。^⑨

注 释：

- ① 史蒂芬·奥兹曼的研究表明，无论是新教革命还是天主教的内部改革，都存在一个共同的动因，即人们对于普遍紊乱的性生活和松懈无序的婚姻家庭关系的积弊已久的严重不满，因此宗教改革的一个明显的社会后果是在欧洲——包括新教地区和天主教地区，普遍建立起以家长制为核心并以相对稳定的家庭关系为内容的性伦理观。见 Steven Ozment, *When Father Ruled - Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press 1983, pp. 3 - 25.
- ② 裴化行著，管震湖译：《利玛窦评传》上册，商务印书馆 1993 年版，第 64 页。
- ③ 罗渔译：《利玛窦全集③·利玛窦书信集（上）》，台湾光启出版社 1986 年版，第 50 页。
- ④⑤⑥⑦⑧⑨ 罗渔译：《利玛窦全集④·利玛窦书信集（下）》，第 482, 331 - 332, 343, 267, 282, 342 - 345, 343, 330 页。
- ⑤ 费赖之认为该书是作者于 1638 年在果阿时完成的，见费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，中华书局 1995 年版，第 150 页。
- ⑥⑦ 曾德昭著，何高济译：《大中国志》，上海古籍出版社 1998 年版，第 37, 37 页。
- ⑧ 《礼记·曲礼上第一》。
- ⑨ 《明史》，卷三零一·列传第一八八。
- ⑩ “淳于髡曰：男女授受不亲，礼与？孟子曰：礼也。曰：嫂溺，则援之以手乎？曰：嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也，嫂溺，援之以手者，权也。”见《孟子·离娄上》。
- ⑪ 程颐：《遗书》，卷二十二下。
- ⑫ 《明史》列女列传一·成氏列传。
- ⑬ 《明史》列女列传一·成氏列传附兴安二女列传。
- ⑭ 《明史》列女列传三·庄氏列传。
- ⑮ 《明史》列女列传一·贞女韩氏列传附黄善聪列传。
- ⑯ 《明史》列女列传二·胡氏列传。
- ⑰ Roger Just, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge 1989, pp. 106 - 107.
- ⑱ [古希腊]普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，商务印书馆 1990 年版，第 187 - 190 页。
- ⑲ Susan Cole, "Women and Politics in Democratic Athens", See *History Today*, March 1994.
- ⑳ 恩格斯：《家庭私有制和国家的起源》，人民出版社 1972 年版，第 61 页。
- ㉑ 有关雅典妇女闭居生活与城邦开放政治的微妙关系，请参阅拙文《论古代雅典的妇女与民主政治》，载《华南师范大学学报》（社会科学版）1996 年第 3 期。

（下转第 135 页）

极逃避的作用。他们对享乐、爱好、欲望、感情、兴趣等一概地漠不关心,便是这种逃避的结果。不幸的是,这种结果也使他们逃避了自己的幸福,因为他们的善、幸福、道德是抽象的甚至是永远不可实现的。然而,恰恰正是这里体现了斯多葛派哲学家所特有的力量:内心的独立和性格的自由。人必须保持自己和自己的统一,才能寻找到幸福和快乐。除了和自己一致的感情外,无所谓一般的幸福。实际上,他们对幸福的理解也仅限于此。但是,就幸福的现实性来说,它总是与个人不一致,斯多葛人在乱世中努力地实现着与自身的统一。然而,世欲社会与哲人理想的冲突,致使斯多葛派哲人企图超越世俗之羁绊,以冷漠的态度通向人格之独立自由。

古希腊作为一个时代已经过去,它的哲学思想却启迪着人们不断地思索。现代的物质文明冲击着人们的思维,束缚了人们的自由。人们不断地发出自己是多么的不幸的叹息。物质利益、金钱、地位的竞争扰乱了人们的心灵,随之而来的是精神的空虚。人们感到了越

来越多的不快和不满,自身的价值不能实现和满足,人们似乎失去了自我。诚然,我们不能回到古希腊时代,逃避生活也不是现实。但是,晚期希腊哲人对人生、对幸福的理解,却启示着我们在现时代如何树立正确的幸福观,如何寻找我们自己的幸福。于是,生存,便成了现代哲学的主题。

注 释:

- ① 鲍·季·格里戈里扬:《关于人的本质的哲学》,三联书店 1994 年版,第 32 页。
- ②④ 罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆 1997 年版,第 295,295 页。
- ③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第 2 卷,商务印书馆 1997 年版,第 143 页。
- ⑤⑥ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆 1999 年版,第 176,177 页。
- ⑦ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年版,第 367 页。
- ⑧⑨ 黑格尔:《哲学史讲演录》第 3 卷,商务印书馆 1997 年版,第 75,30 页。

【责任编辑:华 子】

(上接第 56 页)

- ⑫⑬ 《哥林多前书》11:5-6; 14:34-35。
- ⑭ [瑞士]雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,商务印书馆 1983 年版,第 377、387-393,431-433 页。
- ⑮ 徐必登(1580-1611),澳门人,生平详见费赖之《在华耶稣会士列传及书目》上,第 106 页。
- ⑯ 转引自裴化行《利玛窦评传》下册,第 589 页。
- ⑰ James Brodrick, S. J., *Origin of the Jesuits*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1971, p.172.
- ⑱⑲⑳㉑㉒ 徐昌治订:《破邪集》,安政乙卯冬翻刻本(影印)上册,卷二,10a, 13b, 3a-b, 16b-17a, 36b。
- ㉓ Ralph R. Covell, "Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China", American Society of Missiology Series, N. 11, *Orbis Books*, Maryknoll,

New York 10545, p.61.

- ㉔ 德礼贤:《利玛窦年谱》,见方豪:《方豪六十自定稿》下,台湾学生书局 1969 年版,第 1575、1577 页。
- ㉕ 详见[德]魏特:《汤若望传》第一册,商务印书馆 1949 年版,第 180-193 页。
- ㉖ 李玛诺(Emmanuel Diaz Senior, 1559-1639),时任澳门会团长,详见费赖之《在华耶稣会士列传及书目》上,第 77-81 页。
- ㉗㉘ George. H. Dunne, *Generation of Giants: the Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, University of Notre Dame Press, Indiana, pp.272, 273.
- ㉙ 《破邪集》中册,卷四,18a-b。
- ㉚ 《破邪集》上册,卷三,34a-b。
- ㉛ 《破邪集》下册,卷八,22a。

【责任编辑:王建平】