《宗教与世界》丛书

妇女与世界宗教

WOMEN AND WORLD RELIGIONS

D.L.卡莫迪 著
D.L. CARMODY

四川人民出版社

妇女与世界宗教

邓尼丝·拉德纳·卡莫迪 著
徐钧尧 宋立道 译

四川人民出版社

责任编辑：汪　渺
封面设计：杨守年　陈万福
技术设计：凌志云

·《宗教与世界》丛书·
妇女与世界宗教
D.L.卡莫迪 著　徐钧尧　宋立道 译

四川人民出版社出版（成都盐道街3号）
四川省新华书店发行
成都印刷一厂印刷

开本850×1168mm 1/32　印张6.75　插页4　字数 130 千
1989年12月第1版　1989年12月第1次印刷
ISBN 7—220—00683—2/B·47　印数：1—2,000 册

定价：3.30 元　（软精装）

《宗教与世界》丛书

总 序

提起宗教，人们往往想起西天的佛，天上的神；然而，宗教就在我们周围的世界上。提起宗教，我们自然想起寺庙的烟，教堂的顶；然而，宗教就在人们的心中

作为历时最为久远、分布最为普遍、影响最为深广的人类现象之一，宗教与人的世界紧密相联。人类文明的各个部门，人类活动的各个方面，从哲学思想到文学艺术，从政治经济到文化教育，从道德伦理到惯例习俗，从科学理论到音乐美术，无论是社会的价值取向和共同素质，还是个人的心态结构和行为模式，都同宗教有着起初是浑然一体，尔后又相互渗透的关系。

马克思说："宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。""人就是人的世界"，要理解人，就要理解这个世界；要理解这个世界，就必须看其理论，挈其纲领。

当代宗教学家贝格尔说："宗教是人建立神圣世界的活

动。”世界是人所理解的世界，要理解世界，就要理解人；要理解人，就必须考察其一切活动，其中包括人为世界立法，寻求或建立意义世界的活动。

现代宗教思想家蒂里希说：“宗教是人的终极关切。”人有种种关切和追求，但人不同于世间万物，因为人有精神性的、超乎自然和超越自我的关切和追求；人不但有对自我的意识，有探索人生意主的愿望，而且有对终极存在或宇宙本原（尽管对之有不同的理解）的意识，有探索它并同它和谐一致的愿望。要理解人与世界，就必须研究形形色色的人生观和世界观，其中包括这种精神性的终极关切，包括这种超越自我而与终极存在和谐一致的愿望。

这一切，都与宗教有关，都显示出宗教与世界的关系。

在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中，宗教同第一个层面相互影响，同第二个层面相互影响又相互重迭，同第三个层面既相互影响相互重迭，而且在其中还往往居于深层和核心的地位。在了解世界上各个民族或国家，了解它们的文明或文化的时候，我们应该尽力兼及于它们与宗教的错综复杂的关系，兼及于它们在各方面的历史发展和现实状况与其宗教的广泛深刻的关系；应该尽力从第一和第二层面深入于第三层面，深入于精神核心。编辑出版这套丛书，就是力求在对各族各国的社会文化和人类文明的认识中，增添角度，拓宽视野，由表及里，由浅入深，进而达到不仅识其形，而且知其神的境界！

对于宗教的人生观世界观内涵的研究，在我国应属一个“三径就荒，松菊犹存”的领域，在这个领域，我们应该尽力从全世界的思想资料中，了解全人类的各种看法；应该尽力从

自己的生活实践中，借助对这些思想资料的思考和批判而提出自己的看法，从而增进人类对自己、对世界的理解。编辑出版这套丛书，就是力求从这些思想的无尽长河中，掬起涓滴奉献国人，并且期望在不久的将来，国人可以将新鲜的活水，汇入其中！

何光沪

1988年1月于北京

前　言

此书的产生，缘于我担任世界宗教课程教学及妇女研究的经历。它的目的，是要提供一个适合一般世俗读者或大学生兴趣的关于妇女和宗教的概览。任何人只要了解这个题目本身是如何庞大，便会明白这里的表述必须多么简括，“概览”一词最终是多么重要。我仅希望本书对整个课题能提供些许认识，能推动有兴趣者作进一步的研究。每一章后面所附的书目，标明了我的直接资料来源，它们或许对作这种研究的人有些助益。

许多同事和朋友都帮助过我，他们给我提供资料，鼓励我进行写作。在此我对这些人谨志感谢：西德尼（Sydney）和罗伯特·麦克阿菲·布朗（Robert McAfee Brown）、罗伯特·科恩（Robert Cohn）、约翰·艾斯波西托（John Esposito）、保罗·马杰里（Paul Magelli）、朱迪思·普拉斯科（Judith Plaskow）、罗斯林·波普（Roslyn Pope）、哈罗尔德·西林（Harold Schilling）、艾洛伊斯·斯尼德（Eloise Snyder）以及多洛西·沃尔特斯（Dorothy Walters）。另

外，我还要感谢艺术及人文科学研究所和宾夕法尼亚州立大学自由艺术学院研究处的财政资助，使我在1976年的环球旅行得以成行；我也曾得到威奇特州立大学研究及资助计划处的帮助，1978年夏又得到明尼苏达州科律治维尔的普世运动及文化研究所的热情接待和帮助。

最后，我特别要感谢我的丈夫约翰·卡莫迪（John Carmody），他对本书提了批评意见，并做了许多打字工作。

邓尼丝·拉德纳·卡莫迪

中译本序

“男女平等”、“妇女解放”，这些口号在现在很多人看来，或者是几十年前的古董，或者是像“工、青、妇”机构之类的装璜，总之，是说说而已、可有可无的宣传，是可以充耳不闻、“左耳进右耳出”的词藻，是被当今令人眼花缭乱的无数新玩意淹没了的众多旧玩意之一而已！甚至，可悲的是，你若还想以“谁无姊妹？”来抨击至今尚存的虐待妇女现象，很快就将引不起任何共鸣了——新一代的“小皇帝”们，是没有弟兄姊妹的！

然而，几十年前的妇女解放运动的目标，真的不再需要为之奋斗了吗？被人目为装璜的“妇联”，没有必要改革成为五亿人口的真正公仆和代言人吗？答案就在我们身边时时发生着的事实之中：乡村里包办婚姻和女童失学的宿疾未消，城市中又添了女学生、女青年求业难的新病（而且，有几个男青年娶得起不“自带饭碗”的新娘呢？），更不必提那一桩桩令人发指的杀害女婴事件！当然，不时也能听到“妇女已解放得过分了”之类说法，但是，在小孩子常常听到的父母吵闹之中，在

成年人常常为之心烦意乱的夫妻不和之中，不是还隐含着更深刻的妇女问题，隐含着关于妇女地位和妇女解放的新的观念冲突吗？

在当今的世界上，妇女问题，年深日久，女权意识，与日俱增。难怪在西方，女权主义运动历久不衰，在我国，“女性学”热潮方兴未艾。不过，就追求社会与人生真正的自由和解放、真正的和谐和幸福的人而言，在看待妇女运动与女性学的时候，显然必须，也必然要超越生理学以至心理学的角度。

妇女地位的分析，妇女解放的行动，不单需要社会学和伦理学的思考，经济学和政治学的思考，哲学和人学的思考，而且需要历史学的思考，宗教学的思考，甚至神学的思考。原因很简单：世界各民族妇女长期以来所处的地位和所受的待遇，乃是各民族的具体历史的产物，而且同各族人民的宗教观念和宗教制度有关，同他们对于神和神性的理解有关。

《妇女与世界宗教》一书，就是从历史学、宗教学、神学角度，对世界妇女状况与妇女解放问题所作的考察和思考。

作者邓尼丝·卡莫迪是一位美国女权主义的宗教学者。她曾在波士顿学院获文学硕士和哲学博士学位，现任威奇特的堪萨斯州立大学宗教学副教授。1976年，她在一些研究机构资助下，与丈夫作了一次环球旅行，考察世界各地的宗教与妇女状况。这本书就是她长期研究宗教与妇女问题的结果。在谈及写作此书的目的时，她指出：由于宗教对妇女状况影响甚大，“所以，客观的宗教研究，有助于妇女看清她们当前境况的种种原因”。

这本书首先向我们提供了现代宗教学关于宗教的一种典型理论：宗教关注的是人生的根本意义，是人的终极探求，是人

与其精神生命的本质——神秘者之间的关系，不论人们把这神秘者叫做存在、空无还是上帝。人类无休无止的“知与爱”的行动，使人超越自身而趋向这个神秘者。所以卡莫迪博士认为，宗教总是力求引导人“从自私走向人性，从死亡走向生命，从卑琐走向爱”。

但是宗教体验的表现形式，总受到文化传统的制约。在早期的母权制社会中，古代宗教并没有性别歧视的色彩，古人所理解的神是男女兼体的，甚至主要是女性的或母性的，因为生殖和生命受到极大的尊崇。在后来的父权制社会文化传统中，妇女落到了低男人一等的从属地位，于是男女权利不平等的情况，便程度不同地存在于世界各大宗教之中了。本书用大部分篇幅探讨了古代宗教、印度教、佛教、中国宗教和日本宗教、犹太教、基督教和伊斯兰教等各大宗教文化中的妇女地位，叙述了其从古至今的演变过程，分析了妇女地位低下的宗教根源，同时也未忽略宗教对改善妇女地位的正面作用。在这里，作者为我们展示了一幅世界各大文化影响下的丰富多彩的社会风俗画卷，我们既可以读到各民族关于妇女的生动有趣的传说故事（例如在中国几乎见不到的犹太教经典《塔木德》中的犹太故事，印度和日本的远古传说等等），又可以读到不少先贤圣哲关于妇女问题的生花妙语（尽管有些我们不一定赞成。例如托马斯·阿奎那说“妓女像宫殿里的下水道”，马丁·路德说“婚姻是上帝给无节制造成的伤口扎上的绷带”等等），更可以了解到世界各大宗教关于妇女的或褒或贬的丰富多彩的象征。

作者一方面为妇女解放大声疾呼，另一方面又认为，虽然宗教有歧视妇女的历史，但是宗教不等于压迫，妇女运动不应该抛弃宗教，而应当将其性歧视的糟皮同其具有解放作用的麦

粒筛选开来。在本书最短的然而却是最精粹的最后一章《神学思考》中，作者提出：就自然而论，人类必须珍视自然与女性的宗教性联系（“如果我们热爱同生命靠近的一切，那地球就仍会是美丽的，我们所有的孩子就仍会是聪明的”）；就社会而论，上帝的意志就是实现正义和爱，这种解放神学的观点同女权主义是一致的，但妇女运动应该仅仅运用“光明和生命”，使用人道的、非暴力的、道家“无为”的方式来争取解放（“像风一样轻柔……通过转变心灵而赢得胜利”）；就自我而论，现代女性（男性也一样）的自我实现，乃是超越自我的过程，所以，帮助人们超越自我的真宗教，是同人道主义的女权主义一致的（它们都以“正义、同情心和自由”为目标，都“反对认为别人没有自己珍贵的那些人的罪”，而“这些正是来自上帝的真正诫命）；最后，就神性而论，由于宗教的核心就是美化自然、解放社会、治愈自我，所以它使人类向着尽善尽美或“神性”前进。神性是既令人敬畏又令人向往的神秘，是最真实最纯粹的终极实在，所谓“上帝之国”，象征着在真与爱占主导地位的情况下，生活应该成为的状态。为了在表达神性或表述神秘时，不再重复父权主义或大男子主义的歪曲，女权主义必须强调上帝既包含男性又包含女性，或者，是超越于两性差异的（这样，“人们才有可能建立一种积极的神学，或找到开发宗教的不可替代的源泉的途径”）。

这些说法，可以使我们了解本世纪60年代以来在西方蓬勃兴起的“妇女神学”的一些基本观点。妇女神学既是对神学和宗教哲学领域内几千年男性统治的抗议和纠正，也是人类面临的妇女问题在宗教领域和思想理论领域中的一大反映。我们不能不注意到，在我国，对这一重要现象和妇女神学本身的研

究，还是一片空白。

也许，作为妇女问题核心的男女不平等，是被最多的人视为合理的不合理的事，是被最多的人容忍的难容之事，是人类在最长久的时间中熟视无睹的对人的束缚和压抑，是人类在最亲密的人际关系中打进去的疏远的楔子。如果说长期以来延续至今的父权制，是对远古的母权制的一种颠倒，那么现在已经初露端倪的大男子主义的垮台，是不是会走向一种“大女子主义”呢？假如人类彼此不可分离的这两大部分，只会彼此轮番“报复”，那么，人类的命运也太可悲了！显然，在男女关系上，出路也只在于合作，而不是对抗。如果从全人类的幸福和解放来考虑妇女问题，我们就会感到，卡莫迪博士在此采用的世界历史的角度，她以神学语言表达的“超越两性差异”的高度，的确是十分需要的。

何光沪

1988年9月7日于北京

目　录

导　言

妇女对世界诸宗教的体验，实际上是与人类文化共存的，因而，让我们先来看看本书的思考重心，考虑一下：（1）宗教理论简述；（2）宗教与当代女权主义意识；（3）世界历史的观点；以及（4）本书的重点与内容。 11

宗教理论简述

宗教的核心是神秘——人在本性上注定要过比其能理解的更为丰富的生活。因而，从历史上看，宗教总是围绕着这样一些问题：生是什么？死是什么？我们何以存在？何以必须受苦？从远古以来，对这些问题的强烈关注产生了神话、祭祀崇拜以及道德规范。即令在今天，宗教仍然在探求，是什么东西促进着人的完整性，是什么东西培育着诚实与爱，“上帝”又是如何同罪恶和死亡作斗争的。即令在今天，这些古老的问题

仍然存在，因为神圣的神秘并不像问题，①它超越于我们之上，超出了我们的认识范围。

因此，“神秘”是“上帝”的替换词。它被有意挑选出来以便激发我们去意识到：我们并不知道，也不能理解宗教问题的核心。不过，我们可以体验到这个核心，因为它包含在我们所有的有意义的思想和情感当中。例如，每当我们因面对壮丽的日落或某人的深刻痛苦而屏息静气时，我们便体验到了神秘。换言之，我们体验到，任何美丽或重大的事物，都关涉到生命的整体意义。于是，我们便知道了，神秘是我们的精神生命的本质。

12

古往今来，遍及东西方的各种宗教都致力于表现、传达这神秘并协调与这神秘的关系。它们都试图赋它以名称，力图把它作为存在、非存在、空无、圆满、父亲、母亲或精神来予以把捉。不过它们也都承认，神秘是超出这些名称的，它之不符合我们给予的名称，远甚于其符合的情况。作为整体，它总比任何具体的部分和名称都“更多”、“更大”。事实上，信仰的终极的保证与支持，始终是对神秘之超常的、压倒一切的强烈体验。

从理论上说，人们可以证明，所有的人都有一种趋向神秘的倾向，因为所有的人都希望不受限制地知和爱。就是说，这对孳生的欲望永远不会满足：认识并不能耗尽知的冲动；爱只会增强爱的能力。进一步说，每一个知或爱的行动都使我们“超越”。例如，有益的理解，并不是我所希望、所想象或所

①法国存在主义哲学家马塞尔区分了两大范畴：“神秘”与“问题”。所谓“问题”，是可以加以认识的客观的东西；而所谓“神秘”，并不是纯客观的东西，所以不可认识，只有参与其中，才能对“神秘”有所体验。——译者

猜想的东西，而是希望、想象和猜想本身。借助它，我超越自身，与客观的实在相遇。同样，爱是超越自我，而去寻求那真正是善的、真正是有价值的东西。它使人进入道德：如果我珍视这种价值（如朋友、国家、正义等等），我将为之做些什么？

于是，每一个知或爱的行动可以促进我的成长，使我超越现在的自我。然而，这种成长与超越也使我成为与神秘相抗争的人，因为一切自我超越都是迈向整体、迈向大全。有人可能会说，知的目标，就是阿奎那（Aquinas）所预见的“至福直观(beatific vision)”。只有把握了我这个世界的原因、开端及其彼岸，我对于理性之光的追求才达到了目的；同样，只有达到了纯粹的（创造性的、能救治人的）爱，奥古斯丁在人的动机的核心之处看到的“不安宁的心”才会获得平静。因而，如果我们不断提出问题，不断寻求自己判断的依据，不断进行争取有净化作用的爱的斗争，就是说，如果我们在这一重要的意义上是人，那么，我们就会以宗教为归宿。所以，宗教是最卓越的自我超越。正是知与爱的波浪，把我们送出海岸，带到浩瀚的整体的大全那里，带到上帝那里。 13

尽管一切人都有寻求宗教与神秘的倾向，因为他们基本的冲动会将他们置于“上帝”面前，但是，这倾向是会衰退或麻木的。这就导致了被称为世俗主义的呆滞不前，因为一当神秘被废弃，单调也就越发显得沉重。然后，恐惧、忙碌和自私自利便阻碍着求知与爱的驱动力。人的视野日趋狭窄。许多人淹没在这个世界的泡沫之中，淹没在各自的“我”之中。各宗教在传统上都谴责这种自我禁锢，宣讲（若不是实行的话）一种自我超越的理论，并力图引导人从自私走向人性，从死走向生，从偏狭走向爱。这便是它们永恒不灭的人道主义。

宗教与当代女权主义意识

如果宗教的核心是神秘，而神秘又超越了性别（保罗所说的“在基督之中既无男人又无女人”便是这种传统的典型），那么宗教体验也就是超越性别的。换言之，宗教的基本特征乃在于：对于神秘个人是开放的还是封闭的，其愿意还是不愿意参与神秘。性别并不涉及这个特点。神秘所要求的根本的诚实与爱，超出了染色体的差别。但是，一切宗教体验的的确确也是属于不同性别的人们的，因而其体验的表现也就具有性别色彩。当然，体验与其表现方式是交织在一起的。此外，最富于宗教性的体验也要以人们的传统为中介。就是说，一个人出生于其中的文化类型，规定了他可能获得的宗教体验的类型。因而，一方面，各大宗教都不否认个人直接接触神秘本身的可能；另一方面，个人如何诠释这种接触又常常受到其文化传统的制约。欢乐的喜悦、儿童的死亡、爱的价值、性的作用、修静的方式、克己的地位，所有这些通向神秘的不同门径，一般说来，其形式或解释都得通过既有的传统。因此，这些传统关于男女两性的看法，也就在很大程度上形成了男男女女从其最佳体验即从其具有改造作用的领悟、爱心以及同神秘的相遇所得到的东西。事实上，本书的一个主题正是：由于妇女的体验受到其社会地位低下的感觉的影响，因而她们通向神秘者的平等的道路，也受到了宗教的损害。

14

当代女权主义者敏锐地感受到了妇女社会地位的低下。信教的（对神秘开放的）女权主义者因而受到了一种二难境地的

困扰：我必须在我的宗教和我的女权主义之间作一抉择吗？事实上，许多女权运动者的确感到，各宗教都不可救药地具有性歧视倾向。在她们看来，各种宗教传统都没有什么权威性，妇女解放运动必须将其连根铲除。但另一方面，有些女权主义者又觉得，若与神秘完全隔绝，她们可能会损失某些东西。她们争辩道，这完全不是什么“解放”，而是钻进了死胡同，是非人化，是与一种神性——它表现为创造性的、能救治人的爱——的美和力相分离。

所以，这些女权主义者虽然承认各宗教中有许多性歧视的东西，但她们反对将宗教与压迫等同起来。

这正是我的态度。毫无疑问，世界各大宗教在妇女问题上都有可疑的历史记录。毫无疑问，世界各大宗教常常是宗教体验的不可信的传达者。然而，在我们心中造成这些判断的光和爱，却是神秘所产生的，就是说，它们也是宗教性的。而正是因为这些宗教有时尚能使这光与爱成为可能，所以宗教并未完全地腐败。因而，我们的部分任务，就是要扬弃宗教的那些性歧视主张的麸皮，而将（真正具有解放性质的、有生存能力的）真正的宗教的麦粒保留下来。

这些麸皮将仍然会使人注目。例如，佛教的女信徒不能领导宗教社团；印度教通常主张妇女无权获得解脱；伊斯兰教认为妇女的证言仅仅相当于男人的一半；基督教称女人为柔弱者和神的形象的较模糊的影象；而犹太人则赞美上帝未使自己成为女人。但是，真正的宗教——就所有这些传统的核心声明看来——又主张非常神圣的诚实与爱，它们并不具有性别区分的特点。因而，这些传统是某种混杂的袋子。它们在从社会方面压迫妇女的同时，又从神秘的方面解放她们中的多数。

所以，宗教因为包括所有的人类，因而是十分复杂的。真实性与虚伪性都在竞相争取人们的灵魂。事实上，这二者是辩证地联系在一起的，因为真实性并非人们可以一劳永逸地拥有或得到的东西。它经常只不过是将虚伪性拖开。事实上，每当我们离开虚伪性一步，我们就会感到有必要进一步离开它。因此，一个真正的妇女，就是坚持不懈地在爱和知中间寻求自我超越的人，尽管她也有私心，也会遭受不可避免的挫折。因此，真正的宗教，也就是一种乐于使自身超拔出那些陷阱的传统。

世界历史的观点

在今天，改造宗教对妇女的态度的一种有效的手段，便是当代的世界历史的观点。我们的时代是一个前所未有的诸种文化合流的时代。各界的妇女和几乎所有的文化都在彼此交流。国际妇女年的集会，关于亚洲妇女、印度妇女、巴西妇女的文章与书籍，电视及报刊的报导——所有这些都使公众了解到当今世界妇女地位的相似性和差异性。在种种文化差异的背景中，我想强调两点相似性。

首先，有一种持久的基本的人性。无论在什么地方，妇女的社会化都倾向于使她们感受到其低于男人一等的处境，但是，这种社会化却没有摧毁她们追求知与爱的基本冲动。另外，妇女们共同的从属地位也以彼此相似的方式限制着她们的知和爱的能力。例如，母亲们（无论其为犹太人、穆斯林、中国人、印度人还是爱尔兰天主教徒）全都易于进行情感上的支配。因为她们几乎没有什么官方的、制度化的地位和权力，她

们都情不自禁地想使丈夫或子女觉得内疚。通过相互交流，她们可以爽快地承认这是受到虚伪的诱惑的结果，也许会将它归咎于种种不受制约的力量。在推心置腹的女伴中间，至少有一些妇女会表示，她们将尽力不以操纵利用情感的方式来对抗社会的经济剥削和政治剥削。虽然没有什么好处，但仅仅因为是正当的，她们将仍以知识的武器来战斗。 16

第二点共同因素——尽管有种种文化差异——是宗教的影响。宗教是世界历史的中心。即令浮光掠影般地读一读各种主要文化的历史，也会明白这一点。古代诸宗教表现了神人之间密切的相互作用，产生出渗透于大多数人——无论是史前的人还是后来的人——的生活中的活生生的礼仪和神话。东西方的"高级"宗教多少突破了这种神话创造，产生了植根于人的良心之中的道德法则。但是从火地岛到莫斯科，各种宗教都勾勒出各个社会的世界观的轮廓。事实上，即令是那些蔑视宗教的个人，也正生活在具有浓重宗教气氛的文化当中。

宗教对妇女的影响是非常重要的。事实上，时至今日，在妇女的社会形象和自我形象中，仍然保留着许多来自宗教的东西。例如，在宗教史中，就充满了娼妓与处女、母亲与巫婆这些矛盾物；缠足与堕胎也同样与宗教史相关。所以，客观的宗教研究，有助于妇女看清她们当前处境的原因。这正是本书的主要目的。

本书的重点和内容

本书的重点，是论证在传统宗教社会中妇女所扮演的角色

地位。我们尤其要考察，关于妇女的神圣性与邪恶性的传统宗教象征。总的说来，妇女一直扮演着从属的角色。一个妇女通常得依附于某个男人——作为某个父亲的女儿，或某个丈夫的妻子，或某个儿子的母亲——才能获得其自身的地位。实际上，几乎在任何文化当中，即令是结婚和离婚这种事，都无须妇女的同意。东西方各宗教传统事实上都同意，妇女绝不应是独立的，而应始终是隶属者。因此，传统社会系统地采取了许多步骤，来确定妇女的从属性和依附性。比如，印度教就不给女
17 人系圣线，这是宗教性的新生的象征。佛教的尼姑，即令在摆脱家庭的监护之后，仍然要侍候哪怕是最年轻的和尚。基督教徒则教导其主妇们在教会内要缄默，要顺从她们的丈夫，因为丈夫是她们的头，正如基督是教会的头一样。而妇女隔幔的深闺制度则要求穆斯林妇女用帷幔把自己遮盖起来，只有她们的男人才可以看见她们，其部分原因是，伊斯兰教衡量妇女获救的标准，不是依据她们是否服从真主安拉，而是依据她们是否服从她们的丈夫。

与此相关，东西方在规定妇女教育这一点上，也是半斤八两。它们都同意，阻止妇女的智力生长，是保证其卑下地位的最好办法。所以印度教妇女不读《吠陀经》，犹太妇女不习《托拉》，中国妇女也不钻研儒家经籍。妇女只应研习做妻子的技巧，这一理论散布于世界各地。正是由于对妇女的自由和教育进行的这些既定限制，因而毫不奇怪，她们在传统上只能扮演妻子和母亲的角色，而不能成为教士、拉比①、古鲁②或萨笃

①拉比（rabbi）犹太教法学学者。——译者

②古鲁（guru），印度教的导师。——译者

（“圣者”）。

如果人们研究一下隐藏在这种社会规定后面的心理动机，就会惊异地发现，关于妇女的神圣性与邪恶性的各种宗教象征的丰富性和含混性。显而易见，关于妇女的从属地位的最意味深长的证据之一，是要么认为她们比男人更好要么认为她们比男人更坏这样一种倾向，因为这种倾向暗示着：只有男人才是正常的，才有适度的人性。结果，女人或者被拔高为女神、贞女、母亲，成为纯洁、仁慈和爱的象征；或者被谴责为娼妓、巫婆、诱惑者，成为变节、恶毒和淫荡的象征。从历史上看，她们一直未能平等地分有同样的人性，她们的社会职位和宗教职位主要也并不是由她们的才能来确定的。

此外，关于妇女的宗教象征也偏重于恶的一端。流传甚广的关于吞噬一切的子宫的神话，可见于古代的传说、审判女巫的证词以至弗洛伊德的分析中；还有那令人毛骨耸然的伽厉（kali），即印度教中那佩戴着骷髅项链的嗜血和毁灭的女性；佛教中也有魔罗（撒旦）的女儿们企图引诱觉悟者佛陀，使其不能实现和宣讲神圣的中道的故事；伊斯兰教让火狱中住上妇女，因为她们天生就是忘恩负义的“弯曲的肋骨”。犹太教和基督教也给它们的信众散布以小孩为食的利勒特① 和使人类遭受灾祸的夏娃的故事。结果，我们揭露的历史事实往往不免严酷，成了未来必须了结的一份借贷清单。不过，为了尽点力以实现这种了结，为了具体表现我所持有的关于关注神秘的真正的宗教具有解放作用这一信念，我们将对将来利用妇女宗教史的好处，作一些积极的思考，并以此作为本书的结束。 18

①利勒特（Lilith），犹太教传说中的女魔，据说她在夏娃之先，为亚当的第一个妻子，以后成了邪恶的精灵。——译者

参考书目

G.裘科·布利克（C.Jouco Bleeker）和乔·威登格仑（Geo Widengren）主编：《宗教史》（Historia Religionum），莱顿，E.J.布利尔出版社，1969年，1971年。

文·L.布鲁夫（Vern L.Bullough）：《从属的性别》（The Subordinate Sex），巴尔的摩，企鹅图书公司，1974年。

玛丽·戴尔（Mjry Daly），《超越上帝的父亲》（Beyond God the Father），波士顿，灯塔出版社，1973年。

安尼·B.特列韦尔（Anne B.Triver）：《宗教》（Religion），载《符号》（1976年冬季号），第434—442页。

米尔希·埃利亚德（Mirlea Eliade）：《圣界与俗界》（The Sacred and the Profane），纽约，布雷斯·哈科特和世界出版公司，1959年。

莱特·M.格罗斯（Rita M.Gross）：《超越男性中心论》（Beyond Androcentrism），米苏拉，学者出版社，1972年。

伯纳德·洛内甘（Bernard Lonergan）：《神学中的方法》（Method in Theology）纽约，赫尔得公司，1972年。

鲁道夫·奥托（Rudolt Otto）：《神圣者之观念》（The Idea of the Holy）纽约，牛津大学出版社，1958年。

弗里德里克·J.斯特伦（Frederick J.Streng）：《理解信教的人》（Understanding Riligious Man），加州，伯尔蒙特，狄更森出版公司，1969年。

埃里克·沃格林（Eric Voeglin）：《秩序与历史》（Order and History），巴吞鲁日，路易斯安那州立大学出版社，1956—1974年。

第一章

古代宗教

古代宗教形成于科学与神话尚未分化的小规模社会中。就 19
是说，古代人倾向于依据出自想象的故事，而不是现实的理论的或科学的观察力来解释他们的现实处境。例如，他们将许多自然现象如下雨或干旱等的发生归因于神的力量，认为神对人的善恶会作出反应。这样一种世界观与我们现代人的看法不同，它缺乏由近代科学培养起来的那种经过检验的审慎的思维。例如，古代人不能分清圣界与俗界。在他们看来，任何实在部潜在地是神圣的——都倾向于具有宗教的神秘与力量。所以，闪电与闪电击中的树都显示了神圣，结果，“实在”犹如铁板一块，几乎没有分化出自然与超自然、常识与理论、感情与理性等等相互对照的领域来。

美洲印地安人、爱斯基摩人、非洲俾格米人及澳洲土著人的宗教，至今仍停留在科学理性产生之前的时代，仍反映着强调人与自然力混然一体的文化时代。历史地看，这一文化重心正是人类的正常状态，因而在考察古代人的妇女观时，我们要讨论

的是塑造了我们的大多数祖先的那些态度。我们的考察将分三步进行。首先，我们将大致勾勒出古代宗教思想的主要特征。其次，我们将引证一些实例，看一看古代社会中的妇女
20 角色和妇女形象。第三，我们将设法概括一下，根据古代的宗教思想，这些角色与形象揭示了古代妇女宗教的哪些内容。

古代的宗教思想

既然古代社会介于远古人类时代和现代社会之间，因而古代宗教思想便有大约350万年的时间跨度。此外，既然无论是史前社会还是古代社会都基本上是蒙昧的，那么我们现在要探究的这些社会的思想就根本没有什么文字记录可供参考。换言之，最古的人类思想，只是口头传说的和形象艺术的，而不是书写下来的。不过，带有宗教象征意义的人工制品，似乎在所有的考古发现中都能见到。这些制品本身就显示了显然是人类的文化的发展水平。由此看来，人类刚进化到可以反思他们的环境时，他们便开始寻求意义，探索神秘。这说明，宗教同人类本身一样古老。

要从众多各不相同的古代文化中抽象出任何规范的“思维”或典型的“思维”都是极其危险的。仅以北美为例，在欧洲人来到之前，那里就有近2000个不同的文化群体，其中许多群体之间并无相互可以理解的语言。尽管如此，这些部落之间，它们与其他古代文化群体之间，似乎仍有某些重要的共同点，依据这些共同点，学者们可以导出关于早期人类文化的一些一

般假说。就我们的目的而言，有四个共同的特征特别能说明问题。由于古代人的世界观的紧密不分的性质，这四个特征相当于古代宗教的四个核心：神圣者、生殖力、神话礼仪和萨满。

在古代人看来，神圣者是确实真实的东西。它是生命力与秩序的基础。因此，对古代人说来，一个首要的宗教问题或诫令就是：人类可以生活在与神圣者的充满热情的结合当中，从而感受到整体大全；人类也可以疏远神圣者，从而感觉到分离或"堕落"。这便形成了古代的一个基本等式：生活在与神圣者的和谐结合当中，与来自天空、大地和海洋的生命力保持和谐，就 21
会体验到和平、欢乐和充实；而若由于无知或邪恶意志，不能与神圣者同步，就会招来灾难。此外，神圣者绝不是什么界定了的"只是星期日"一类的实在。它是持续不断的又是无所不在的。因而，古代人便觉得，每一天都带给了他们与终极和神圣结合或分离的证明。一次成功的狩猎、作物所需的雨水、身体的健康及部落的安宁——所有这一切都证明了人与实在者即神圣者的和谐。另一方面，狩猎落空、干旱、疾病及争吵或战争都显示出个人或集体危险地失去了与神圣者的结合，有必要恢复平衡。所以，神圣者这一力量的来源和真实的实在者，便既具体又神秘。它为何要这么行动或它如何行动，也许不为人知；但它的确在行动着，如同日常的喜与忧一样显而易见。

此外，由于把任何事物都当作神圣者活动的必然结果，古代思维便将神圣者具体化。大地与天空、石头与动物、劳动与性以及生与死——所有这些创造物都属神圣者的范围。事实上，古代人从任何一种令人畏惧的、美丽的或充满力量的事物上，都能感受到神圣者的脉搏。因而，神圣者是一切人类活动的背

景并具有极其深刻蕴意。狩猎、耕作、纺织、冶炼——所有这些古代的行业都受到它的触及的影响。例如，在有的狩猎群体中，那些其妻怀有身孕的男人，除非万不得已，否则不得出猎。因为他们相信，生命是神圣的并以某种方式而成为一体，无论它是附着于人或动物还是植物身上。既然怀孕是神圣的事件，那么，那些与之有关的人超出生存的必需而去杀害生命便是不合适的。同理，在收割之前，许多民族也要祈求植物的宽恕。一位印地安的祈祷人会向一棵树解释说，它的树皮要用来做婴孩的衣服。神圣者除了在幻视的追求中、狂喜的出神中以及诸如地震、日月蚀和火山爆发等自然现象中令人注目地显示之外，它倾向于通过所有古代文化曲折地反映出来。

最后，古代人通常将神圣者描绘为两性兼体的即它既是男的又是女的。这一点对我们的论述意义重大。事实上，两性兼体是古代人表示全体、力量以及独立自存的普遍公式。人们似乎
22 觉得，神圣性或神性如果要具备终极力量和最高存在的意义，它就必须是两性兼体的。但这个公式并未消除两性的差别，因为性别差异被认为是从这基本的兼体形式中演化出来的。就观念而言，它是派生的，就顺序言，它是在后的。所以天父神及地母神可能都是两性兼体的——它们同样首先是神圣的。所以，我们可以这样来谈论典型的古代认识：雄雌两性同时并存于超越其上的产生一切的神秘当中。

生殖力是古代宗教思想的另一中心。它生动地表现了神圣者如何具体地渗透到自然界。不过，要明白这一点，我们必须懂得，在远古时代，纯粹的生存是一项最基本的事业。而生存又要求有足够的食物和孩子。所以，最初的宗教关注就是人的首要关注：如何从神秘力量那里获得可供个人及民族生活下去

的物质资料。除了我们可以用打猎、采集、逃避疾病、生育、保护儿女等称为实用性的手段之外，有证据表明，史前人也像今天的蒙昧民族一样，他们还求助于宗教的生存手段。例如，从西伯利亚到近东都发现过怀孕妇女的小型塑像、正在跳生殖舞蹈的男人和女人的图画以及具有醒目的生殖器官的动物图案等等，所有这些都表现了祈求人与动物的生殖力的巫术仪式。在法国一个洞穴中发现的那幅旧石器时代的壁画——“三兄弟巫师”，也许表现的便是某个“动物的主”。他有人的脚、公鹿的角、母鹿的耳朵、猫头鹰的眼睛、熊的掌和马的尾。而他的阴茎和睾丸则特别突出。整个形象显然是仪式想象的产物，目的是集中表现生殖和狩猎的力量。

古代生殖力观念的另一方面是关心死后的存在。我们有证据表明，约在50万年前，北京附近的龙骨山洞中，人们在安葬死人时已有了希冀死后再生的观念。在别的一些地方，人们在安葬死人时，也把死人摆弄成胎中婴孩的姿势，似乎暗示出坟墓便是子宫。这些都说明，某些初民竭力以“有某种东西”会留存下来的直觉去打破死的桎梏。在他们的神话中，这个“某种东西”可以承担梦中出游的角色，可以想象为非物质的实在，它可以像火从木柴上放出的烟，也可以是某种具有枯荣周期的类似植物的东西。这样一种“灵魂”就可以在人死后仍伫留不去，并赋予祖先们以某种准物质性的留存物——某种不只在儿孙们的记忆中延续的东西。它也可以使古代人把死亡看作是向另一种生命的过渡，在那里，某种更为精巧的生存是完全可能的。所以，人们的生命力也可以反过来激活另一种生物，甚至激活另外一个人。

23

这样，生殖力也就成了古代人关心的生与死及与死对立的

生的母体。究竟这是否能使远古人类设想出一个单一的、高踞其上的力量（神），还有争论。古代人最为普遍的观念看来更可能是某种宇宙赐予的观念——一种使存在不断更新的自然生命和人类生命的源泉。天空与大地便是这一神意力量的两个显明的负载者。万物之上的穹窿般的天空，仿佛处于监护与控制的地位。也许因为它包容着太阳和雨水，所以天空诱使古代人的思想去寻求那自上而下分授生命能力的终极原理。而由于收获与人的出生相联系，所以大地仿佛采取了母亲的样式，成了作为一切生命之源的伟大母亲的主要具体形式。所以古代人的崇拜及其信仰常常集中在生殖能力上。在史前部落群体中，这样的崇拜可能是将天空与男性的强暴和致育的雨水相联系，而将大地与女性的妊娠和周期性生产相联系。

神话礼仪是古代人表示其统一意义的基本方式，包括他们与神圣者的统一，与社会成员的相互统一并与作为个体的自身的统一。神话以讲故事的方式来解释所发生的事。因此，"历史"开始于人们讲述诸如他们如何来到这个世界以及他们又是什么东西这些故事的倾向中。当然，在当代，"批判的"历史由于严格地把握住了历史的根源和论据而与神话区别开来了。尽管如此，若无人类在想象的记忆中把握他们已经经历的事件及这些事件的意义这种先天能力，这种历史是不可能形成发展起来的。"礼仪"指的是仪式行为。在古代条件中，它包括演出、舞蹈和戏剧性的参与方式等，而部落的神话的历史与现实则都存在这些活动中。神话与礼仪一道，规定了古代人类确定自己在这个世界中的位置、与神圣者的相互作用、激发社会的团结、困扰科学的观察者等等的特定方式。

应该记住，并不存在单一的古代宗教思想，而只有具有共

同的特征的众多个体的思想，我们可以用两个创世神话来说明古代的宗教礼仪。这两者都证明了这样一种信念：世界是有意识地产生的，人类是神有意识的行动的结果。这两者都不能导出现代西方人称之为科学的创世理论的东西，但这两者又都具有洞察人类状况的精明眼光。

温纳巴哥印地安人将世界的创生描绘为纯粹的神的思想的过程。当父亲——地的创造者——醒过来时，他因为不知道怎么办而痛哭涕泣。当他注意到自己的眼泪从天上落下而变成了水时，他明白了，凭借愿望，他可以使其他许多事物得以诞生。于是他希望有光和地，它们出现了。然后他用土造了一个像自己的东西。但它不能应答，父亲便给它造了灵魂和心，使它有了生气而能应答。所以，对温纳巴哥人说来，创世是意志使然，并且人类也有某种神圣的根源，他们具有相似性和目的性：他们之被创造出来，是为了与神交谈。

加拿大极地的中爱斯基摩人有一个叫塞德娜（Sedna）的女神，她的创造活动更为复杂。其中一种神话传说，由于她被她的父亲从船上扔到了海里（他剁掉了她紧紧抓住船的手指），因此她居住在海底。她的手指变成了为爱斯基摩人生存所必需的海豹、鲸鱼及海象等各种海生动物。另一种神话又说，塞德娜的父亲杀死了她的狗丈夫，将她及她与狗丈夫养的孩子扔在海岛上。塞德娜用她的靴子底做了小船将孩子们送走，他们有的成了白人的祖先，有的成了印地安人的祖先或精灵。（但没有成为爱斯基摩人的祖先，因为爱斯基摩人与大多数古代民族一样，他们认为自己属于正常类型的人，所以才对如白人、红人或其他异族等异常人种大惑不解。）

在关于塞德娜的神话中，创世可以以许多方式发生：如生

25

物学的、意志的或"物理的"方式。塞德娜能够生育，她是海生动物的物质根源，还用鞋造成船；在另一个神话中，她还让一个死了的孩子复活。将所有这些联系起来，可以发现，爱斯基摩人懂得女性的生殖力，对海生动物与神的生殖力的关系有兴趣，并感到了生命力是顽强的。（我们这里略去了在塞德娜与她父亲之间的关系中蕴含的丰富的心理分析方面的含义，而只是指出了爱斯基摩人有杀害女婴的习俗。）

学者们指出，由塞德娜的手指和靴子的变化而形成的创造力或许与妇女在爱斯基摩人的社会中的作用有关。那里的妇女发明了防水的衣服、帐篷、睡具、船篷等这些部落生存所必需物的器具。此外，她们是用兽皮来制作这些生存必需品的，而就居住在海滨的部落而言，她们通常是用海兽皮来制作的。这样的劳动掩蔽在种种禁忌之下，有的禁忌实际是对妇女们何时可以劳动的时间所作的限制。所以妇女们都竭尽全力以危险的高速疯狂地劳动，累得仿佛"手指都要掉下来了。"因此，在提供给部落以生活必需品的妇女的劳动与提供给人类以生活资料的神的活动之间可能有着某种相似性。如果真是这样，我们还可以引证关于月经的禁忌和季节性仪式来说明爱斯基摩人的思想中充满了关于神的力量与人的活动使命之间的神话类比关系，从而解释许多女性劳动的礼仪化特征。换句话说，神的创造工作（以手指造成动物，以鞋造成船）是人类的创造活动（人将动物的皮再制为有用的产品）的范例。（此外，爱斯基摩妇女的生产活动也驳斥了这种轻率的人类学假定：古代妇女模仿自然，而男人则取法文化。这点后面还要谈到。）

26

因为创造是最基本的神话主题，而主要关心将人类与神的

宇宙结合起来的古代礼仪也常常再现这一主题，因此，学者们往往过分关注形形色色的古代创世神话。例如，除了上面所谈及的两个神话外，他们还发现了好些创世说：如通过分开原初的海从而捞出土地来，通过动物祭祀、宇宙之卵、性交、肢解人体以及手淫等方式创造世界。与此相关，再现这些创造活动的礼仪也就是多种形式的了。不仅个人的活动如缝纫、打铁、种植和盖房等是依据创世神话的模仿行动，而且新年的节日也是复述和再现这些神话故事，因为每年整个宇宙都必须周期性地重新创造一次。这些节日表现了人们对世界散灭回到混沌之中又再回复到秩序这一主题的一种心理对应，因为古代人类定期地庆祝新年，使之变为一次合法的混乱（狂欢），然后才重建其严格的道德纪律。因此，无论是解释技艺的起源，提供生与死的背景，加冕统治者或是祛除疾病，古代人都倾向于通过重现创造的神话来重构其现实。

最后，我们必须提到学者们所称为"过渡礼仪"的那种仪式。这是生命周期的一些仪式——出生礼、成人礼、婚礼和丧礼。每逢这种时候都是进入另一新的发展阶段的开端，它意味着与神秘者的密切联系又进入了一个新阶段。为了与神圣的原始模型，与"太初"完成的事物保持和谐，人们必须举行出生礼，再过渡到成人礼、婚丧礼等等。给人印象最深的礼仪是成年礼。男青年的成人礼通常强调忍受痛苦。女青年的成人礼则强调，她们应按特定社会对她们的要求而为其未来的女性工作做好准备，因而更富有戏剧性。对男女两性来说，成年礼仪都是接受有关性行为教育，有关部落神的本性的知识教育和有关成人责任所要求的纪律的教育的一次机会。出生礼、婚礼和葬礼也同样是部落全体成员再次与神圣者结合的时候。正是通过人

生的短暂即走向死亡的历程，神圣者向人类揭示了自身。

至此，我们已经考虑了古代宗教的三个核心：神圣者、生殖力以及神话礼仪。尽管为了认识的明晰性，我们是将这三者分离开来叙述的，但我必须重申，它们原本是内在地结合在一起的。例如，神圣者即那渗透于一切实在之中的神秘者通常是具体化在古代人对生殖力的关切之中的；反之，生殖力不但使古代人的关于神圣者的观念更为丰富多彩，而且也使它借以戏剧化地表现自身的神话礼仪更为丰富。我们最后要考察的一个宗教核心是宗教职能的履行者即萨满①，它最有规律地表现了古代的宗教思想。谈到萨满的作用，我们也就转到了宗教-生殖力-神话礼仪这个复合体的更为人格化的实例上来了。

米尔希·埃利亚德②说，萨满是古代出神（ecstasy）技术的专家。萨满一词源于西伯利亚的巫师，而当地的萨满与中亚的萨满都是通过"征服"死亡而获得出神的能力的。而其他地区如东南亚、印欧、南北美洲、中国的西藏地区的萨满的原初动机及其主持仪式的作用，则使得征服死亡的意义不那么突出。与此相似，各地区挑选萨满的方式也不一样。在有的地区，这个职务是世袭的，而在其他一些地方，其挑选的方式则更具戏剧性——其萨满是依据独自发呆、癫痫发作或一些异常的自然事件（如被雷击）来指定的。最后，尽管大多数萨满都是男性，但在许多文化传统中也承认女萨满，而像古代日本的一些文化中，女萨满（常常是盲人）在人数上还占有优势。

在西伯利亚萨满教（它通常被当作一种典型）中，一旦某

①这里泛指一切原始宗教的巫师一类人物。——译者

②米尔希·埃利亚德（Mircea Eliade，1907—　　），当代美国著名的宗教学家，原籍罗马尼亚，曾在印度实地研究过印度教。——译者

人被一些老资格的萨满选为其候补人，这些萨满就会向他传授他们的传统知识和技法，此后他还得接受一次关键性的满师的考验。这是一次痛苦、死亡和复活的出神的和礼仪化的体验。他会被肢解，被裹在冻上了冰的床单里，他必须用其“魔力的热”将它烘干，而且，他的某些器官——这得视该部落以什么器官例如心、肝还是骨头为命根而定——也要换掉或更新。在整个考验过程中，其身体的颤抖和死是持续的。他的死将带他到神灵之国，而后神的力量又使他复活，并常常给他重新制造了新的有魔力的器官。这样，他就成为天地之间的中介。 28

从神灵那里归来后，新萨满便可以履行其社会职能了。他的主要任务是法病、将死人引到神灵那里去并担任生死两界的传话人。这些任务可以说明古代宗教的好些情况。例如，萨满显然具有人类个体与宇宙的双重起源。就是说，萨满的宇宙将分为其肉体滞留于其中的人界和其灵魂可单独漫游于其中的天界。通过出神的技法（唱歌、跳舞、吞下禁忌物或别的什么麻醉物），萨满的灵魂可以摆脱他的肉体而漫游到神那里。当他治疗或照料病人的灵魂时，通常都使用这种方法，事实上，这也就是其部落的人需要获得神的力量或神的指导的时候。因而，每逢患病、作物歉收、打猎落空或别的任何危险之时，萨满们便会唱歌跳舞，站到鼓上并“飞”起来，招请精灵相助，或者爬到宇宙之树上向上天求援。

以上描述了我们可称之为萨满典型的西伯利亚萨满。下面我们得仔细地审视一下与之关系非常密切的一些变种，即日本的那些女萨满。在这里，我们必须指出，萨满教的外延可以加以扩大，而包括诸如美洲印地安人的幻视寻求和古代非洲的占卜术等出神入迷现象在内。既然幻视寻求（企求亲自见到个人

的保护魂灵）是男性成年礼的标准特征，所以萨满教就扩及到美洲印地安人男性的大多数。同样，显示未来，与死者交谈等占卜性出神的活动，也使许多非洲人（包括妇女在内）体验到一种摆脱了其日常局限的出神。因此，一般说来，萨满教暗示着：出神境界使得古代人长期认为是可能的并且也是他们所希
29 求的某些东西活化了。因为灵魂出窍，同超常、异常甚至反常的力量打交道，是一种扩展自己世界的方式；是一种超越自身并且在许多场合中服务于他人的方式。在大多数古人看来，萨满展示了通往神圣者即那真实的实在者或十分令人生畏又令人向往的神秘者的道路。

古代社会中的妇女角色和妇女形象

通过对古代宗教思想的一些特征的考察，我们可以试问：它给妇女规定了什么角色和形象。首先，古代妇女的命运绝不轻松，有大量证据表明，由于其神圣的生殖力关系到部落的生存，其经济作用至关重大，因而她们受到部落人们的尊重。例如，在诸如非洲的俾格米人一类的狩猎群体和采集群体中，妇女既要作为猎手参与捕杀野兽，又要提供植物类的食物。在美洲的一些土著人当中，妇女们不仅要进行种植，而且还要将男人的捕获物加工成食品、衣物和家庭用具。作为萨满与占卜人，女人也有很高的社会地位，一般说来，古代人都尊崇妇女的一切母性。

解释古代宗教中的女权主义的方式之一，便是强调那反映了男女两性的经济共同性质的古代神圣性的两性兼体特征，强

调古代人对母性生殖力的注重。具体地说，这引起了关于大女神(the Great Goddess)生殖力宗教的讨论。在这方面，学术界仍处于起步阶段，所以我们尚不能知道其最终结果，以下仅仅是对目前看来是最富有成果的诸种假设的概述。

首先，有相当的证据表明，在史前(旧石器或新石器时代)及早期历史的时代，女性神受到崇拜。从西班牙直到俄国的广大地区都普遍实行这种崇拜。第二，尽管大女神有许多称呼，并在许多宗教中受到尊崇，但是其名称和崇拜的相似性比其差异性更为重要。所以，我们有充分理由来谈论一种单一的、半统一的大女神宗教。怀孕妇女的塑像、据信与女性生殖力有关的象征（蛇、某些树木）、描述女神多种特征的神话，以及以母性为中心的礼仪——所有这些东西的存在是如此的普遍（大约在以中东为中心的一个巨大的地域圈内），以至于有力地暗示出某种形式大致统一的、以大女神为主宰的宗教文化或文化层。 30

第三，解释大女神宗教的普遍性的一种假设是将这种宗教与古代人的下列信念联系起来：即生殖完全是女性的“创造”。古代人目睹了妇女渐渐大起来的身孕和生养孩子；所以，女性的创生能力是相当公开的、清楚明白的和显而易见的。另一方面，男人在生育中的作用却不太明显，而更隐蔽一些。结果，种族延续的重大任务，即向下一代显示和表现战胜死亡所必须的神圣生殖力的任务便落到了妇女身上。换言之，假如神圣性是以生育为中心的，那么我们就有充分理由认为，妇女享有神圣的生殖力，即某种伟大的宇宙母性。此外，由于一切人都倾向于根据人性推断来构想“神性”，因而人们也就有理由假定，大女神代表着古代人从人类自身经验中推导出来的下述结论：初民们认为新生命的创造活动是最神秘、最令人敬畏和最重要

的。

不管人们的假定如何，围绕大女神有着许多考古材料和神话材料并有待人们解释。在苏美尔、巴比仑、埃及、非洲、澳大利亚和中国，都有创世的女神。在印度、爱尔兰和苏美尔，其女神还享有创造了具体的文化艺术的殊誉，这些地方的人们认为，是女神创造了字母、语言和书写系统。其他文化也有将农业及医药追溯至某些善良的女神的传统。苏族印地安人(Sioux Indians)则将水牛的起源归因于某个神圣、美丽的女性神。由于前述推论性假设有其优点，因而我们必须这样推测：古代妇女对其部落的语言、耕作、医疗活动曾作过巨大贡献。按照古人的思维程式，所有这些活动都与神圣者相关。而由于所有这些活
31 动都被归功于女性神，因而人们有理由说，妇女是神的主要传达人。

也许，包含在利比亚、安纳托尼亚、保加利亚、希腊、亚美尼亚和俄罗斯的亚马孙女勇士的神话中的战斗力量更为复杂。也许古代妇女真的与男人并肩战斗过，也许她们的性的力量和女性社会权威在早期妇女潜能的意识中激起过尚武精神。最后，既然在早期社会中妇女备受尊重，因此，或许她们的"普通"行为也会导致我们所发现的那种对大女神智慧的普遍尊崇。例如，前基督教时代的凯尔特人便崇拜作为智慧与知识的女神的凯里敦（Cerridwen）。希腊人的德米特尔（Demeter）和埃及人的伊希斯（Isis）则是立法者，即忠告和公正的贤明施与者。埃及人还赞美玛特（Maat）-宇宙秩序女神，而美索不达米亚的伊希塔尔（Ishtar）则是预言者，是美丽的女王和人民的指导者。

实际上，在公元前8世纪，尼姆洛德（Nimrod）——那

里崇拜伊希塔尔女神——似乎是由妇女担任法官。因为正如强调妇女生殖力的神圣性的社会崇拜大女神是合乎逻辑的一样，这种崇拜会提高妇女的社会地位也同样是合乎逻辑的。并且事实上，我们也有着证据可以表明，就对待妇女的态度而言，古代宗教文化较之后来的社会更为公正。具体地说，女性的出生常常是喜庆的事；妇女在宗教仪式中受到尊崇；妇女可以是史官、医生或顾问；部落的历史将许多文化贡献（如澳洲人的男性仪式）归功于女性的发现；妇女还可以参加社会的决策活动。由于这些原因，许多学者认为，大女神文化是和平的而不是好斗的，是民主的而不是专制的。

最后，我们还要对与大女神宗教有关的一种礼仪说几句。这便是被后来的男性统治的宗教（犹太教、基督教、伊斯兰教）所强烈谴责的神娼。当然"神娼"一词本身是由批评者赋予的。他们将这种抬高女性性行为的作法斥之为卖淫和污秽。（这类攻击中的这一尖刻用语表明，批评者像对"卖淫"行为一样对之反感。）但在相隔久远的我们看来，这似乎表明，女神文化是极为强烈把性与性交看作是神圣的——是秘意的显示：即神圣者的启示和与神圣结合的方式。如果情况真是这样，那么神庙中的妇女即女神最秘密的献身者的性活动便是崇拜活动，而不是淫荡行为。（在印度教与佛教中都发展出了密教，在其中性交被认为是一种宗教乘载，但密教主要是服务于男性的修练进程的。）

32

此外，女神文化似乎也没有将某些孩子斥为不合法的孩子这样一种社会习俗。既然它们属于母系社会（如果人们相信，只有妇女才应对子女负责，这便是自然的结论），因而孩子的合法身份又仅依据其母的身份就可以确立。所以，所有孩子无

一例外地都是合法的。反过来，父系文化则不得不致力证明每一孩子的父亲身份，因为孩子的血统、遗产和合法地位都取决于其父亲。当父权的先知宗教（犹太教、基督教和伊斯兰教）与中东的女神习俗相遇时，这两种强有力的势力便发生了冲突。男性的自我抑制、社会权威及神学构成（如男性神祇）都注定要将女性神庙崇拜看作是严重的威胁。既然父权的宗教在这一冲突中获得了胜利，它们的经典和文化权威便成为“正统”，而注重女性生殖力的宗教便成了肮脏的邪教。由此引起的妇女的从属性社会地位及其性活动的被限制，是后面几章的主题，但在这里，我们至少必须告诫一句，女性神的献身者们决不是放荡的，也许它仅仅是要表达某种相当健康和自然的对神圣性的体验，因为在她们的社会中，妇女的神圣性是理所当然的。

依据不多的史前和早期历史的古代宗教社会的资料，我们可以得出结论说，女性角色和女性形象是以其母性生殖力为中心的，它反映了对某一女性神祇的强烈崇拜，是强有力的文化根源，并通常产生了妇女对文化或政治的参与，及对妇女的尊重，而这些是后来的、被认为是更高级的宗教社会很难同它相比的。

33 循着时代往下，我们遇到了其古代世界观更容易为我们所研究的其他民族，因为他们及其后代都还活着。传统的非洲人和土著美洲人便是这样的两个民族。虽然对于他们的女性仪式、其妇女角色和妇女形象的主要根源的研究一直很缺乏，而只是在最近才加快了研究步伐，但十分明显，这些女性仪式较之男性仪式至少是同样细致、同样受到重视的。刚果的非洲俾格米人便是这方面的一个非常肯定的例证。他们以喜悦的态度看待月经初潮，认为这是个人和部落的喜庆日子。在他们看来，经

也是一种礼物，那是感恩的场合，是召唤人们赞颂生命。俾格米妇女以多种多样的方式将这种态度表现出来。实际上，年轻的姑娘们急切地盼望月经来临。因为一旦月经来临，她们便可以到僻静处向她们的母亲或其他女性长辈学习部落的专门知识。然后，她们便可以作为成年人而加入部落之中，参加社交宴会，参与哪些可以参与的活动，并作为新的适龄的女人而挑选其未来的丈夫。这些年轻女人的举止充分表现了她们的自信和骄傲。最后，从其进行的庆祝活动历时较长的情况来看，俾格米人不像其他许多宗教民族，他们既不认为谈及月经初潮便是污秽，也不羞于或怯于提到它。

塞拉利昂的非洲人也证明，他们对妇女是积极地加以赞美的，因为在他们那个社会中，女性既表现得自尊也受到社会的尊重。很有意义的是，这种习俗的根源是宗教性的，因为男人和女人各自都有着支配其生活的社团，特别是在行成年仪式期间。珊德（Sande）即妇女社团由各地方分会组成。未成年的女人将为其母亲所在的分会（母家社会的基础）所接纳，一旦她结了婚，她便加入她迁往居住的地方即丈夫所在村落的珊德分会（男家地方的社会基础）。一般地说，她将回到其母所在的村里生小孩，接生的人常常便是她行成年礼仪的指导者。由于珊德各个分会的这种联系，珊德的妇女们组成了一种相互支持的网络，它可以超出单个的村落疆界而提供社会服务并施行宗教和民俗上的影响。

例如，由于妇女在婚娶事务上拥有发言权，珊德社团便成为新郎新娘双方的男女亲族进行磋商的机构。因而，情况正与那种认为妇女只是父辈和丈夫的抵押品的观点相反，珊德分会允许妇女自己作出决定，她们可以自由地迁居到父母、公婆或 34

男方所属的群体中去，也可以迁居到女方所属的其他村落中去。事实上，珊德是各部落一体化的主要根源，因为它甚至允许妇女作跨种族跨语言的迁移。

所以，每个珊德的女性首领或称玛乔（majo），也就负有重大的责任，她监护成年礼仪，保证其可靠性；她精通妇科知识并能提供这方面的咨询和帮助；她还负责分配范围广泛的治疗各种心理疾病和生理疾病的药物。实际上，一个受人尊重的玛乔常常到处奔波，因为邻近的珊德分会时常会邀请她去帮助举行成年礼或治病。一个玛乔若真正地显示了其才能，她就会成为在政治上和文化上均有重大影响力的跨分会的人物。她自己所在的分会也支持她在各个分会之间往来，因为她的威望和影响将为这个分会增添荣誉。

年轻女性所借以加入珊德而成人的入会仪式，通常是按照先在僻静处向她们传授有关知识的传统方式进行的。所传授的知识主要是关于这些新成员在未来如何做一位合格的妻子和种地人。由于珊德的妇女们可能同时成为一个男人的妻子（她们的社会是一夫多妻制的），因而，为了防止她们的丈夫可能进行的挑拨离间，在她们之间建立一种亲如姐妹的关系就十分重要。而对入会者施行阴蒂切割的习俗便是建立这种关系的手段之一。

阴蒂切割是一个非常痛苦的过程，但它得到了团体强有力的支持。为了安慰入会者，其他妇女将为她准备食物并为她唱歌跳舞，她们还力图使她相信，现在的痛苦将确保其未来的生育力，并且，对其丈夫说来，这是她在道德方面和社会方面成熟的标志。（青年男性在成年仪式上得忍受切开背上肌肉的痛苦，以标明其已过渡到能够承担责任的成年人。）学者们也认为，

切割阴蒂除掉了女性身上最后一点“男性”特征，因为阴蒂常被人们认为是一种类似阴茎的器官，因此切割阴蒂可以使妇女彻底地符合其女性的社会地位。

人们可以看到，珊德及其多重文化功能使得人类学家关于古代妇女只与自然相联系而男人才与文化相联系这种观点复杂化，甚或是驳斥了这种论点。在珊德中，妇女在从青春期直到生孩子这整个过程中，珊德一直在教导着她以便对她们的本性施以有力的文化控制。事实上，珊德禁止其成员滥交，而且规定她们必须依据某种明确的卫生法则生育和哺育她们的孩子。这与任其自然发展完全不同。最后，珊德是个有目的的组织（它显然是文化的一部分），通过它，妇女们积极地建立起种种规则，这些规则不仅可以指导她们自己的生活，而且对于形成其整个部落社区也具有意义。这样的文化影响看来不仅会使珊德的妇女超越于任何本能的自然主义之上，而且还可以解释她们何以会有如此的自豪感和尊严感。在珊德当中，她们认识到了，做一个女人是做人的完美途径，是一条通往生殖力和秩序的神圣力量的无限的道路。

我们已经看到，古代的人类居住在一个充满神性的宇宙中，其中神圣者渗透于所有实在之中。对于塞拉利昂的妇女来说，神圣者可以是相当肯定的。然而，在所有的古代人中，神圣力量也有某种毁灭的潜能，因为像疾病、瘟疫、天灾及部落冲突等均被视为是神秘力量出了岔子。为了免受其不可捉摸的破坏力的伤害，古代部落一般都立有禁忌以禁止某些被认为可能招来危险的行为。一个广泛实行的禁忌是针对月经期的妇女的。事实上，许多（其实是大多数）古代民族都相信，男人必须回避月经期的女人，因为她们会释放出某种危险的“女性力

35

量”。（在较高级的宗教中，人们也通常认为，月经会导致对仪式的污染。）

这种将月经视为危险、污秽的否定性评价，似乎是后起的、歪曲了的解释。依据学者们对这种古代习俗——即月经期要回避社会其他成员——的原始意图的解释，这一禁忌表现了对妇女生殖能力的尊崇。例如，在美洲土著人当中，月经期的妇女就被认为是特别强大的，因为她身上的神圣性表现得特别明显。这就要求遏制这种神圣性，以免它伤害它的负载者或那些她可能遇到的其他人。此外，女性的力量即生殖力的本质是与猎人的杀生力量正相反对的另一极，所以，妇女与武士不能相遇。如果他们的力量相遇，整个神圣的体系就会丧失平衡。这样，神力便会肆虐，从而引起瘟疫、火灾、洪水、作物歉收或狩猎落空。既然妇女生殖力具有明显的月经标志，因此明智的办法便是用禁忌将这种力量守护起来。这种守护包括肯定的与否定的两种。这就是说，禁忌作为一道屏障，可以将生殖力保持在有益于部落的范围内；也可以将男性力量和女性力量的冲突排除在部落范围之外。

36

此外，诸如此类的禁忌常常对社会有利。例如，美洲印地安人将月经期间的妇女隔离起来，就可以使妇女脱离劳动和她丈夫的要求而获得休息。帕帕戈（Papago）妇女则将月经期间称之为假日，而且乐意看见由于没有她们而男人们手忙脚乱的情形，其他的妇女禁忌也有这样的作用，它们的目的在于，保护女性力量，使妇女的紧张生活得到缓解。男人必须通过幻视探求或入会考验才能获得力量，与此不同，美洲印地安妇女的力量是与生俱来的。其大部分规范其生活的禁忌可以视为对这种神力的某种礼赞，即是一种荣誉，而不是污染或肮脏的标志。

对古代妇女宗教的总结

由此，我们可以了解到，古代社会倾向于为妇女和男人这二者都提供一种肯定的宗教角色。其相互区别的礼仪和团体都明确表达了社会的这一信念，即妇女的本性、角色、力量和贡献是为社会所必需的和同男子的一样，应予尊重的。在主要价值观侧重于与神圣者相结合或保持和谐的文化当中，古代妇女的角色及形象自然一直被奉为神圣。女性的神圣性（即女性角色和形象汇聚其上的力量）的主要中心是生殖力；通过其神话仪式和萨满信仰，古代社会特别戏剧性地强调了妇女的母性特征。诚然，古代妇女通常是经济活动的充分的伙伴。诚然，她们中的许多人被萨满化、神圣化了，特别是在史前部落中，她们甚至就是统治者。但妇女角色的基本的特征，仍然在于潜在的母性。 37

因为，如果古代妇女曾在古代农业兴起时起过主导作用，那么，这可能是由于她们的子宫使她们类同于大地母亲。如果妇女曾统治过古代母系群体，那么，这也许是因为她们象征着大母亲神，即那位主宰着一切有寿命、会生长的东西的统治者。如果妇女曾经历过被人遗弃的危险（例如杀女婴），那么，这可以是因为一个部落需养活的人口太多而不能再冒险增加后代。而如果妇女曾经是文化艺术的保护人，那么，这多半是因为这些活动是与抚养儿童（歌曲和诗歌与社会化活动有关）或生孩子（医药艺术）相联系的。

从根本上说，古代妇女之所以一直充满活力并享有盛誉，

是因为在她们当时的文化中，她们为下一代的生存而进行的斗争特别受到重视。从她们的子宫中流出的生殖力，保证了人类得以延续。但随着人类与这种生殖力逐渐失去其活生生的联系，以致同生殖的世界相疏远，从而妇女便日益丧失了其以宗教为基础的社会地位。从古到今的文化变迁历史，当然是一个漫长而复杂的过程。在它的许多发展阶段上，妇女都远远不只是母亲。然而，褒奖妇女和压制妇女的基本的历史线索都从未过多地背离母性，这样的说法看来更为公正。当妇女被认为不如男人，或被贬低为只是一种供男人取乐的玩物时，从根本上说，这是因为她们的"那种养育的创造力"已经被看成一种可有可无的东西，或者受到了轻视（这常常是以巨大的文化损失如野蛮行为和流血等为代价的）。在下面的论述中，请读者时时不要忘记这种"养育的创造力"。它虽不是问题的全部，但却可以是说明问题的阿莉雅德纳① 的线索。

参 考 书 目

哈特利·伯尔·亚力山大(Hartley Burr Alexander)：《世界边缘》(The World's Rim)，林肯，内布拉斯加大学出版社，1967年。

约瑟夫·艾皮斯·布朗（Joseph Epes Brown）：《神圣的烟斗》(The Sacred Pipe)，巴尔的摩，企鹅图书公司，1971年。

弗兰茨·波雅斯（Franz Boas）：《中部爱斯摩人》(The Central

①阿莉雅德纳（Ariadne），希腊神话中的人物，米诺斯王的女儿。她帮助希塞乌斯（Thestus）逃出了迷宫。——译者

Eskimo)，林肯，内布拉斯加大学出版社，1964年。

沃尔特·霍尔顿·卡普斯（Walter Holden Capps）：《土著的眼光》（Seeing with a Native Eye），纽约，哈泼与罗公司，1976年。

米尔希·埃利亚德（Mircea Eliade），《澳洲的宗教》（Australian Religions），伊萨卡，康奈尔大学出版社，1973年。

米尔希·埃利亚德：《萨满教》（Shamanism），普林斯顿大学出版社，1972年。

G.霍吉金斯（Hodgkins）：《塞德纳：爱斯基摩人女神中的超验者的形象》，（Sedna: Images of the Transcendent in an Eskimo Goddess），载莱特·M.格罗斯主编：《超越男性中心论》，学者出版社，1977年，第304—314页。

E.O.詹姆斯（James）：《史前宗教》（Prehistoric Religion），载裘科·布利克和乔·威登格仑主编：《宗教史》（Historia Religionum）第1卷，莱顿，E.J.布利尔出版社，1969年，第23—39页。

阿道夫·E.詹森（Adolf E.Jensen）：《原始民族中的神话与崇拜》（Myth and Cult among Primitive Peoples），芝加哥大学出版社，1963年。

M.I.刘易斯（Lewis）：《出神的宗教》（Ecstatic Religion），巴尔的摩，企鹅图书公司，1971年。

卡洛尔·P.麦克科马克（Carol P.Mac Cormack）：《生物事件和文化控制》（Biological Events and Cultural Control），载《符号》（Signs），1977年秋季号，第93—100页。

约翰·S.穆比提（John S.Mbiti）：《非洲的宗教与哲学》（African Religions and Philosophy）花园城，双日出版社，1970年。

谢里·B.奥特纳（Sherry B.Ortner）：《女性之于男性是否如自然之于文化？》（Is Female to Male as Nature Is to Culture?），载米歇尔·罗萨尔多（Michelle Rosaldo）及路易斯朗费尔（Louise Lamphere）主编：《妇女、文化与社会》，斯坦福大学出版社，1974年，第67—87页。

梅林·斯通（Merlin Stone）：《当神是妇女的时候》（When God Was a Woman），纽约，代尔出版社，1976年。

科林·吞布尔（Colin Turnbull）：《森林民族》（The Forest People），纽约，西蒙-舒斯特出版社，1962年。

鲁思·昂德希尔（Ruth Underhill）：《红种人的宗教》（Red Man's Religion），芝加哥大学出版社，1965年。

第二章

印度宗教

印度宗教差不多存在了6000年，并且，在这数千年中，这 39
块次大陆生养了为数巨大的人民（预计到2000年时将达到10亿人）。考虑到这两个事实，人们对于我们几乎能在印度宗教中找到信仰和行为的所有形式也就不会觉得惊奇了。此外，印度教这一大多数印度人实行的包罗万象的生活方式是令人难以置信地散乱。它没有关于神的核心观念，没有创教者或独一无二的先知，没有单一的权威经典，没有一套普遍的教条，也没有划一的道德法则。但是，达磨(dharma,法或责任)——这个词多用来指宗教——实际上与印度人的生活是一样久远的。因而，印度教既是渗透一切的，又是极端宽容的。它塑造了印度生活的各个侧面，还支撑着古代的原始信仰和高度发达的哲学体系。一个印度教徒可以崇拜众多或单一的神灵，其形式可以是实行极度的自我禁绝的修炼或肆无忌惮的放纵，在林中隐棲或在庙中过节，完全禁欲或沉溺于性的放纵。而我们的任务，是要探寻一下印度教和印度佛教及其主要异端在许多世纪中是如

何看待并塑造了印度妇女的。

早期的印度宗教

早期印度的宗教似乎是哈拉帕人（Harrapans）和雅利安人的宗教的混合，前者从公元前4000年至公元前2000年在印度河流域曾很繁荣，后者则是在公元前2000年左右从西北部入侵印度河流域的。有些学者将哈拉帕人的生殖力崇拜和瑜伽称为“史前时期的印度教”，其他一些学者则认为，印度教植根于
40 吠陀教即雅利安人的宗教之中，它通过其经典即吠陀① 表现出来。因此，发展了的印度教表现出对这两个早期来源的依赖，是不容争辩的事实。

既然哈拉帕人没有留下任何文献资料，我们就只有根据考古学家发现的小塑像和印章等等来推断他们的宗教。这些东西暗示出一种对生殖力的强烈兴趣，即对某种原型湿婆（proto-shiva）的崇拜（一群动物围着一个有三面脸的、瑜伽姿态的、阴茎勃起的神像）以及对某个母亲神的崇拜。修苦行者凝神专注于作为生命力之神的湿婆，以及标志后来印度的特点的崇尚女性力量的风气，可能就潜伏在印度哈拉帕祖先那里了。

一般说来，早期印度人对生殖力的这种关注与我们前面关

①吠陀（the Veda），婆罗门教、印度教最古老的经典，成书大约在公元前2000年至公元前1000年，用古梵文写成。吠陀本集有4部，即《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿阇婆吠陀》，广义地说，吠陀包括吠陀文献，即包括解释发挥本集的较晚著作，如“梵书”、“森林书”、“奥义书”等。——译者

于古代典型的宗教思想所说明的事实，是一致的。就哈拉帕人而言，其兴趣也许相当注重女性，因为早期印度河流域的文明是定居的农业形式的文明。与此相对照，雅利安人却是草原上的游牧的和好战的民族。由于有关材料证据的限制，这多少有一些猜测的成分。但哈拉帕文化的特征使印度教长时期的吸收神圣“母亲”的可能性是存在的。“母亲”这个词首先是指村落的保护人，即人们为获得庇护而祈求的女性神灵。他们的崇拜者一直主要是普通乡民，并且，女神本身多少是“否定性”的，与其说是与祈福不如说是与避邪有关。晚期印度教女神也常常是否定性的，而在称作《阿阇婆吠陀》的雅利安符咒书集中，她们也通常与疾病和灾难相关联。

这种母亲崇拜还同一种印度的大女神宗教相混合。到了吠陀时代，这种宗教已经广泛传播开来，其女神也有了许多名称和形式。（后来的印度教对诸神的女性配偶的兴趣也许就是这种早期大女神膜拜的残余。）吠陀经本身就是一种很难弄明白的资料源泉，因为它收集了极为庞杂的颂诗、神话、礼仪、法术以及出自许多不同的、无名的源流的哲学。依据传统的说法，这些启示的表达只有沉溺于出神冥思中的圣者才能听见。无论其史前形态如何，它们都清楚地表明：女神是早期印度极为醉心的主题。

例如，萨拉米耶（Saramya）即“快跑者”作为任性的创造的意志，便是突然出世的。她是人生的模范；并且，作为死神的母亲和阿湿波（阿湿波是为医治人类疾病而降生的双马童）的母亲，她提出问题也创造解决问题的方法。又如萨拉玛（Sarama），她用智慧挫败了偷走光亮的魔鬼，并恢复了宇宙的秩序。吠陀时代的诗人们曾从银河中看见了她经过天上留 41

下的痕迹。再如，萨拉斯伐底（Sarasvati）女神，她是闪电和雷鸣的女儿，她授与人类以灵光。像大河一样，她把直觉的喷泉和创造力倾注于人类意识之中。因此，在最原始的层次上，印度吠陀时代的大女神宗教，使得那种产生了死亡与治疗、巧妙地恢复了宇宙秩序并给人以顿然领悟的直觉知识的爆发性力量女性化了。

此外，吠陀经谈到了世间一切的无限之母阿地底（Aditi）。作为无限者，她是两性兼体的：她是母亲、父亲、儿子、诸神、存在及非存在，是一切已生和将生的事物。她也是技巧（尤其是为最好的符咒和献祭所需的礼仪技巧）之母。随着吠陀宗教逐渐成为高度祭师化的宗教，随着吠陀宗教日益主张正确无误的礼仪操作可以保证宇宙秩序并迫使神灵就范，阿地底的地位日渐重要。与此多少有些相关的还有瓦克（Vak），即支配所有语言的女神。瓦克无需男性相助便怀了孕并生育了创造者。瓦克是单性生殖的，是宇宙秩序的子宫似的根源，是神性，是通过启示传达给先知和圣者的吠陀经典——永恒不灭的话语——的作者。

上面的五个称号并未穷尽吠陀女神的内涵。作为地母神，她生育了一切创造物。作为莲花女神（Lotus）、室利（Sri）和拉克希米（Laksmi），她拥有美丽、力量和财富并可以将这些东西恩赐于人。实际上，地母已经变成了一对女神：尼尔蒂（Nirrti）和普里特维（Prthvi）。作为尼尔蒂，她掌管着朽坏、死亡，并导致秩序的破坏，她是一张吞噬一切的大口，耗尽了万有，而作为普里特维，她是这万有之母。有趣的是，普里特维本身始终与天父神相连。只有与他相伴，普里特维才有求必应，慷慨施与，养育一切。

吠陀大女神的另一种二元性又使她表现为黎明与黑夜两姐妹。因而，她是太阳的羞红了脸的新娘，但也是黑暗与邪恶——她急于回复到宇宙的黑暗即恶魔的世界中去。另外，黎明是骄傲的，并且必须由男性的(最初是作为风暴的)因陀罗(Indra)神加以征服。黑夜由于她的千眼即星星而是明亮的，但又是不能看透的——她在万物之上都涂上了一层粘滞的污垢。《梨俱吠陀》将这污垢比作罪恶。依据传统说法，黑夜女神具有双重性格：这位温和的母亲将柔和的光泻在她熟睡的孩子身上；这位凶恶的女神又将世界包裹在隐藏着恐怖的沉重黑暗之中。 42

因此，印度的大女神明显地具有多元性和极度的矛盾性。她有夸张了的生殖力，因为她是自然、神、人、智慧、死亡和秩序的创造性源泉。但她也是一位危险的母亲，除非与天父神相联系，否则她便会成为强暴、毁灭、骄傲及罪恶之源，并导致失败。即使依据这些早期材料，我们也可以清楚看到，在传统上，印度人倾向于将女性同力量、能量（Sakti)和物质性自然（Prakrti）这样一些或有益或有害的东西联系在一起。尽管印度教宇宙论也以史前文化为根据，但它仍是把女性当作某种男性精神（Purusa）的对应物，这是很有意义的。如果女性是能动的自然，那么，男性精神便是“那赋予自然以结构的东西”。它们二者的结合便产生了具有结构的实在和受到控制并因此而有益于人类的力量。如果女性原理是具有生殖力的和善的，那男性原理也就是必不可少的。单单有女性原理，它往往是邪恶和危险的。

只是由于后来的哲学家们精心炮制的物质和精神的理论才使上述理论得以阐明，但这一理论是潜存于早期人类关于地母神需要天父神才能成为慷慨施与的神，妇女是土地而男人则是

使她们受孕的构造性种子等观念之中的。正规地说，包含在这种结构中的寓意通过湿婆（Shiva）和伽厉（Kali）的神话是可以得以领会的。应诸神之邀，伽厉消灭了罪恶巨人及其大军。然而，她自己却激动得失去了控制，而沉溺在疯狂的舞蹈中，这就震撼了整个世界，使之面临着崩溃的危险。诸神也无法制止她，直到她的丈夫躺在她的脚边，世界才获得拯救。伽厉之所以立刻停止了舞蹈，是因为忠诚的妻子若踩在她丈夫身上，是
43 不可想象的事情。通俗地说，如果丈夫管不住妻子，世界肯定会崩溃，这便是人民大众从这个传说中领悟到的东西。

不过，奇怪的是，这一证据似乎也指明，吠陀时代本身是妇女相对自由的时代。至少，吠陀时代的妇女较之以后时代她们的姐妹们，具有更高的社会地位，尽管学者们尚未准确地弄清出现这种情况的原因何在。有一种假设认为，这是因为早先哈拉帕人的大女神崇拜赋予了女性以威望，而后来的雅利安父权思想却腐蚀了妇女的价值。但在另一方面，也有人争辩说，仁慈的女性神祇观念的是雅利安人提出来的；而哈拉帕人关于危险的女性的神话或许才是后来掺杂进去的。无论如何，吠陀时代的妇女们明显地受过相当良好的教育，他们似乎也可以参加宗教仪式。在有的仪式中，到场的人不仅有婆罗门祭司，还有他们的妻子（也许这是出于两性兼有的完整性的观念）。此外，吠陀时代的妇女们也有其自己的礼仪，奥义书中还记载了像伽尔基·瓦恰克纳比（Gargi Vacaknavi）这样的女哲学家，她提出的那些深刻的问题甚至弄得圣者耶纳瓦基耶（Yajnavalkya）也心烦意乱。有些吠陀颂赞被认为是妇女写的，好些学者、诗人和导师的名单中也都有女性的名字。

诚然，即令吠陀时代的妇女，也是依附于她们的父亲、丈

夫或长子的，但她们有着财产权以减弱这种依附。例如，在公元前4世纪，妇女可以独立地拥有一定数量的钱财，而另一部分则由其丈夫代为保管。她死后，她那一部分钱并不传给其丈夫或其儿子，而由其女儿继承。同样，比起后来的时代，早期的妇女享有更多的自由，她们可以旅行，进庙参拜，在无人陪同的情况下参加节日活动和与男人交往。

尽管如此，吠陀时代妇女最受赞美的角色仍然是驯服的妻子这一角色。事实上，在经典文献中，这一角色比母亲角色更占优势。抬高驯服妻子这一角色的理由，无疑在于前边指出的母亲神的含混性质。她既是具有生殖力的和善的，又是邪恶的和危险的。与此相对照，温顺的妻子则是安全的，因为她受到其丈夫控制。理想的情况是：她快乐、精明、贞洁、诚实、谦卑而机智。她总是在丈夫之后沐浴、吃饭、睡觉。她从不嫉妒也不愚蠢或懒惰，更不会违背丈夫的意志。能做到这一切的角色模范有悉达（Sita）和萨维图（Savitu），前者在其丈夫罗摩（Rama）遭到流放时仍然伴随着他，而后者对其丈夫萨蒂耶班（Satyavant）的忠诚则使他死里逃生。这种模范行为被载入中世纪的一个著名故事。一位妻子正坐在一堆火前，她的丈夫枕着她的腿睡觉。她的孩子正朝火爬去，但她纹丝不动，以免弄醒自己的丈夫。当孩子跌进火焰时，她便祈祷火神阿耆尼（Agni）。为了报偿她作为妻子的对其丈夫的周到关怀，火神使他们孩子舒适地坐在火中间，不受伤害，直到她的丈夫醒过来。

以后，印度妇女逐渐形成了妻子的奴性。事实上，温顺成了贤妻的首要德性——她是“男人的一半”，是他的幸福、舒适和勇气的源泉。由此，她得到了尊重、荣誉和大量的珠宝及赞美。在人类早期时代，妻子们似乎拥有较为清楚的权利。正如

44

吠陀时代的妇女可以研读经典（而后来的妇女已经不能这么做了）一样，根据像德罗帕蒂（Draupati）这样的史诗人物，我们可以知道，妇女们也可以责备自己的丈夫，如果他们不遵守法规、行为不公正或使人受苦的话。后来的编辑把德罗帕蒂弄成一位歇斯底里的悍妇，从根本上说，她不过是在履行她自己的职责。因此，在早期宗教中，妻子在某些方面与男人是平等的，而不只是男人的附属品。

但到了佛陀的时代（公元前500年），妇女们已不许涉及吠陀经典，并且不能正式参与正统的祭祀活动了。从第一部吠陀到第一部法典（公元前1500年至公元前100年），印度妇女的宗教角色持续不断地衰落了。其中的一个主要原因是女性的婚龄从15或16岁降到了10岁甚而5岁。这就消除了妇女受教育的可能性，从而也就消除了她们担任宗教职务的机会，由此妇女就被固定到妻子和母亲的角色上。

总概地说，早期印度宗教给了妇女以一定的地位。大女神神话将女性显示为创造者，显示为秩序、美、善和知识等的源泉。不过，这个大女神也被说成是毁灭性的，是与死亡、疾病和灾难相联系的。而男性诸神尽管通常是毁灭性的和残暴的，但也被描述成很有目的、很有节制和不那么任性的。所以，在早期宗教中已经有了后来限制妇女自由、压制她们的宗教权利和社会权利的种子。

45

古典印度教与佛教

到了印度宗教的早期阶段终结之时（约公元前500年），为

后来的哲学家和立法者（即史诗的作者）发展了的基本观念已经沉淀下来，这就导致了我们称之为古典印度教的全盛时期。如果要以简明的方式来陈述这一体系的鲜明特点，那么，它的特点可以是信仰业轮回解脱并承认种姓制度。依据这种关于人类状况的信仰，发展了的印度教认为，我们对于自己与神圣者即阿特曼（Atman）合一的真实本性是完全无知的。由于这种无知，我们便无法脱离无穷的轮回（samsara）。轮回的层次取决于我们前世生活的性质即业(karma)。因此解脱（moksha）便是依据觉悟——领悟到我们与阿特曼的同一——而突破轮回和业的循环。解脱是宗教的核心目标，因而，人们对它的追求主要是依据人们的种姓和性别形成的。在古典印度教中，最能简单明了地标明妇女的地位的是这样一个传统的共同信念：即无论妇女的种姓如何，她们都不能获得解脱，除非她来世再生为男人。

从逻辑上说，生为女身是恶业的结果，它意味着，在此世轮回中，她是无权获解脱的。为了加紧对妇女的束缚，宗教正统剥夺了她们积累善业的最受尊重的方式即研究经典和沉思冥想。这样，妇女的解脱修行即瑜伽（yoga）便主要是通过“劳作”的方式、特别是通过做一位贤妻——这意味着抬高她的丈夫——才能有所进展。因此，我们可以发现将自己的丈夫奉为神灵并做他的最忠实的崇拜者这样的诫律。《摩奴法典》①（约公元100年）训导妇女们，即便她们的丈夫是残废的、不忠实的、酗酒的、蛮横无礼的或放荡的，也要忠实于他。为了将 46

① 《摩奴法典》（Manusmvti），亦称《摩奴法论》，婆罗门教典籍之一。记载有关吠陀的习俗，惯例和说教的条文，但必须注意，它并非现实的法律手册，毋宁说体现了婆罗门的理想伦理准则。——译者

这种态度礼仪化，宗教正统提出，妇女要早晚膜拜他丈夫右脚姆趾，给它沐浴、焚香、举着灯火在它跟前晃动。

即令丈夫死后，这种对丈夫的忠诚仍被认为应该继续下去。与男人（及吠陀时代的妇女）不同，在古典印度教的社会结构中，寡妇是禁止再婚的。社会要求她们完全避开男人，并强迫她们认为，她们是其丈夫死亡的原因，她们以其恶业(karmie jaw)吞噬了自己的丈夫。在严格的印度教家庭中，寡妇是悲剧性的人物。她只能过苦行的日子——睡在地上，每天只能吃一顿饭，并不得食用蜜、肉、酒或盐，更不得用油膏香水或穿着有色彩的衣服。到中世纪时，她们还得剃光头发。既然任何品行的放纵不但会危及她们自己的吉利再生，而且也会危及其丈夫的吉祥转世，所以，其丈夫的家庭随时留意着迫使她们过苦行生活。到中世纪时，甚至实际从未完婚的童婚女孩也必须遵守这一切规定。

最后，《摩奴法典》说，妇女再婚是如此严重地侵扰了她对前夫的责任，以致她今生将蒙受耻辱，来世将变为豺狗。因此，年轻寡妇对印度教具有三重危险——克夫、月经以及可能成为一个无用的豺狗。由于她接近死亡，因而她是污秽的，对社会来说，她是包袱，几乎是不可接触的。这样，许多寡妇决意跳进焚化其丈夫的火堆里，就不足为奇了。但即令如此，也有另外一条限制：除非基于纯洁的夫妇之爱，否则自焚行为也没有功德可言。尽管童婚和萨蒂（“投身于火”）在现代印度为法律所禁止，但在传统的重负之下，这两种事情仍时有发生。

所以，古典印度教的妻子是一种不值得羡慕的非常阴暗的类型。而作为母亲的印度妇女的角色与形象稍微复杂一些。从

传统角度来看，她们的荣誉来自其生育男孩。这甚至可以使她们获得比神还具有神性这样的夸张的赞誉，并获得比父亲高出10倍的尊重。大哲学家高羯罗（Shankara）写道，尽管可能生下一个坏儿子，但绝无一个坏母亲。抽象地看，母亲是受到尊敬的，但具体地看，生下一个未来的母亲则是一个黑暗的日子。首先，正如已经指出的那样，这会被认为是恶业的结果。其次，这造成了准备一份嫁妆的经济负担，甚至时至今日，若无嫁妆，女孩子仍是嫁不出去的。因此，人们便很容易懂得，生了个女孩往往被说成是“生了个废物”的原因。 47

尽管作为妻子，印度教妇女几乎完全处于从属的地位，但其母亲身份却一直是她们获得较高的社会地位的主要途径。正如人们所预期的那样，甚至时至今日，这在很大程度上影响着印度妇女的感情分配。罗丝（Ross）曾用下列指数来表示印度家庭中感情关系的强度（数字越大，感情关系越强）：母子：115；兄妹：90；兄弟：75；父子：74；夫妇：16；姐妹：5。母子感情关系的强度显示了印度妇女的生存及价值之所在。它显然使婚姻黯然失色，因为强烈的母子感情必然导致夫妻情感联系的衰落——在印度扩大的家庭中，妻子要为在婆家立住脚而努力奋斗，但往往会失败。此外，妻子必须顺从到膜拜的地步，可能也妨碍了家庭的温暖并使其情感实现所必需的情感报偿成为不可能。姐妹关系的淡漠则意味着，印度的姐妹关系是竞争性的和软弱的，而较深的兄妹关系也许表明，女孩企图寻求得宠于家庭的掌上明珠。最后，父女关系和母女关系指数的缺乏也似乎同样意味着不祥。

印度教的母亲身份的更深一层的含义，是与大女神特质有关的那种两面性。我们知道，大女神常常被称作母亲——她既

是爱者、接受者和养育者，又是恨者、拒绝者和毁灭者。女神从未被称为“妻子”，这也许表明，妻子的角色完全等同于从属和软弱。因此，正是母亲角色才可以具有某种潜在的控制力或统治力，例如控制人们的性活动。在神话中，这些将自己对性活动的控制权转移给其丈夫的女神们是仁慈的、有生殖力的；而坚持自治的女神则是毁灭的、恶毒的。妇女在宗教祭祀中的低贱地位与这种估价有关，因为生孩子被认为比月经更具
48 污染性质。无论在吠陀经中还是在法典中，都有许多妻子的角色楷模，但却都没有母亲的角色楷模。无论如何，一位母亲比一位温顺的丈夫的崇拜者更具危险性。她生养了另一个人（而不是“废物”，人们可以这样希望）；依据自己的权利她引人注目地生存着。因此，她便具有威胁性了——然而，这种威胁又是必要的，因为社会必须有儿子。结果，她便具有高度的两面性或矛盾性，就像大女神——那女性力量本身一样。

公元前563年，命定的佛陀悉达多·乔答摩出生于印度北部，而成为一个武士种姓的成员。在度过舒适的青年时代并结成一门美满的婚姻之后，他却被世间的痛苦的景象所打动，而去寻求觉悟。在离弃后来被称为“桎梏”的妻子和幼儿之后，他企图获得解脱，他先是追求出神，然后又苦苦修行，最后还进行了哲学冥想。（印度的男子抛弃家庭关系而专心寻求解脱是合法的。）6年之后，当他认识到欲望是受业桎梏的关键时，他获得了正觉。唯有舍弃欲望，人才能脱离痛苦的轮回世界而进入完美的境界（涅槃）。

佛陀（“成正觉者”）聚集了一些门人开始宣讲他的这一新见解。从本质上说，他宣讲了四正谛：一切实在都是苦；痛苦的关键是欲望；欲望可以被断灭；而绝灭欲望的方式是遵循

八正道（正见、正志、正语、正业、正命、正精进、正念及正定）。遵循八正道最好的环境便是佛教僧侣社团（僧伽），也正是在这里，我们发现了佛教关于印度妇女的许多看法。

有鉴于印度教的解脱只限于上层种姓的男子，因此，佛教对一切愿意听讲的人宣讲，它主张，涅槃是一切愿意实践四正谛的人都可以达到的境界。凭着此愿，人们便可以立下修行誓言。誓言的核心是三宝："我皈依佛、法、僧"。由于对妇女进行了宣讲，因而佛陀不得不面对她们要求加入僧团的请求。有的资料——它们很可能表现了后来的僧人编纂者的意图——断言，佛陀勉强地应允了妇女的要求，并哀叹她们将减短纯粹宗教的寿命。 49

尽管不太情愿，但佛陀毕竟向妇女们敞开了佛教的宗教生活的大门，这就使她们可以在嫁人和做母亲之外而选择解脱。它意味着一种职业，一个获得更多的独立性的机会。女孩及其家庭就不必再一心一意地盘算弄一份嫁妆和安排婚事了。事实上，印度的童婚的确被看作是应受谴责的。具体说来，女性佛教徒似乎都可以自由地前往佛陀说法布教的地方。由于她们忠诚于法并乐善好施而受到称赞。我们可以看到，她们与早期的女性基督教徒有些类似，因为第一批女性佛教门徒都能讲道、传道，并以时间和金钱来热心地支持这个新兴事业。

除了给婚姻提供一种替代物，佛教还不可避免地使妇女在婚嫁的决定中和夫妇生活中具有更多的发言权。事实上，佛教的婚姻观接近于把男女视为平等的观点。对于妻子，丈夫应该尊重、礼貌、忠诚、不专横和爱慕。而对于丈夫，妻子则应尽责、忠诚、能干、勤俭、殷勤侍奉公婆、并小心看管丈夫的钱财。一个佛教徒妻子分享权利的一个具体方式，是决定其子女的未

来生活。例如，只有父母双方同意，孩子才能进入寺庙。此外，已婚妇女有继承权，她们可以不受干涉地处置自己的财产。通常人们也并不要求甚至也并不希望寡妇过隐居的生活，而对于一个谴责杀牲祭祀、杀人或自杀的宗教来说，萨蒂一直是受憎恶的。最后，信奉佛教的寡妇可以加入僧团，在其中她们可以获得非常有益的宗教性的友谊，或者她们也可以留在俗界，再婚、继承遗产、管理她们自己的事务。

然而，到了经典文献形成的时代（公元前2世纪时），这种有关妇女的积极看法开始减弱，并且人们可以看到，妇女被当作危险的诱惑的不祥主题已经出现。这一主题出现的根源之一似乎是社会对男子独身的压力。许多僧侣以往都是一家之主，对他们说来，其妻子在其视野之外并不意味着她们就一定在其想象之外。在大量涌现的关于佛陀前生的《本生经》（Jataka）故事中，人们可以发现，有关妇女的不忠实是它们强调的重点。妇女（她们常常被描绘成丑恶的、盲目的和卑鄙的）经常背叛自己的丈夫、父亲、儿子和修行者们（他们常被说成是高贵的、忠诚的、慷慨圣洁的），其原因在于她们那无法驾驭的性要求。这类故事的动机似乎很清楚，它是要支持男子压抑其性的冲动。

50

佛教的经典令人沮丧地开始将妇女当作僧侣们完善化的障碍，妇女被描绘成在性的方面贪得无厌的、嫉妒的、愚蠢的、且大都是令人厌恶的人。与此相应，僧人的品德也越来越不在于某种慈善的生活，而日益转变成一种禁欲的事业。这种观点对人们的婚姻生活也有影响，它将有德行的妻子规定为贞洁的妻子，这就实际上剥夺了妇女的自由而且将自由的女人看作是对宗教的威胁。这样，佛教的经典文献最终还是摹仿了印度

教，认为好的妻子完全是恭顺的，她只讲顺耳的话，使丈夫的一切愿望称心如意，对丈夫百依百顺。

在僧伽内部，尼姑的地位也恶化了。与男人不同，女人出家，必需征得其丈夫的同意。无论是作为个人还是作为集体，尼姑被认为是从属于和尚的。只有和尚才能解释法，而且在雨季安居时，尼姑庵内必须有一位和尚助持。当然就管理其尼姑庵而言，尼姑还是有些发言权的，她们也一直被认为是可以成正觉和入涅槃的。然而，那种认为尼姑不会引起教派分裂（这就是说，她们不会具有形成一个新的教派的影响力）的普遍看法却表明了尼姑的政治地位的低下。同时，佛教继续向尼姑提供这样一种慰藉：她们的善业将使她们再生为男人，由此，她们将获得在来世得以解脱的机会。为了增强尼姑的意志，佛教在这方面树立了诸如佛陀的母亲这类典型。这位母亲在生下儿子7天之后便死去，继而转世为男性神灵；此外，还有那位有善德的少女，由于其“专心修习男人的思想”，结果再生为神的儿子。流传的故事说，佛陀本人从未遭受过为女性所生的耻辱，而许多人则怀疑，女人本身根本不能成为佛陀，成为绝对获得正觉的人。随着佛教的发展，妇女获得了某些宗教权利，但她们仍然首先是“非男人”。 51

很清楚，那种把妇女视为和尚修行的障碍的观点在很大程度上是受到了僧伽强调独身主张的影响，但又是什么东西使得妇女被看成是妨碍人类精神发展的普遍障碍呢？福尔克(Falk)于1974年曾指出，是那个熟悉的“女性等于生殖”的公式。在古代印度人中，自由联想很容易产生将女人等同于性、后代、母性、养育、富足、谷物丰登及畜群繁衍等的观念。有的佛教作家看中了这一点，便将妇女说成是性贪婪的，她们永

不疲倦地交媾和生育。她们的这种需求是如此的强烈，以致只要她们可以得到满足其需求的手段，她们就不会承担自己的责任。早期保守的佛教（上座部）将女人的欲望与同轮回相当的生育——即生命力的变易的、无穷的再分配——联系在一起。既然流转轮回是敌人和牢狱，所以女性也就没有两样。因此，女性成了象征性的力量，体现着业的束缚。在佛陀遭遇欲望和名利之神即魔罗的女儿的故事中，信众可以看到这种以警诫形式出现的象征。为了阻止佛陀获得正觉（因为这会威胁魔罗对流转控制力），魔罗便派出自己的3个美丽的女儿：欲望、快乐和情爱。也正是由于经受住了她们的诱惑，这个完善者才得以进入涅槃从而获得了救世的真理——这是因为他能够战胜具有诱惑力的感官的世界，即女人的世界！正如印度教最终将女人亟蔑为宇宙物质一样，佛教最终也将女人斥之为桎梏。

导致印度教和佛教两者都染上阴暗深刻的厌恶女性的倾向的，是印度人所共有的某种信念。除非嫁给一位能驾驭她的丈夫，女人才不足以为害，在印度教的想象中，女人的形象是蛇，是死亡、阴间、地狱之门，是娼妓和淫妇。摩奴这位古典的立法者对此解释说，女人简直就是邪恶本身：

> 诱使男子堕落，是女人的天性。……因而贤者决不可
> 52 听任妇女引诱……因为在人世间，妇女不但可以诱使愚者而且也可以诱使贤者堕落，使之成为情欲和愤怒的奴隶。人们不应在僻静之处同其母亲、姐妹和女儿呆在一起；因为欲望的力量十分强大，它甚至可以统治最贤智的人。
>
> （《摩奴法典》Ⅱ·213—215）

所以，摩奴得出结论，女人同虚伪本身一样腐败，这是一条不变的法则。

古典佛教也同摩奴法典一样流露出憎恶女性的色彩，这从它绘声绘色地描绘悉达多如何弃家出走以求觉悟的故事中可以看出，下面便是一个诋毁妇女的传说：美丽的舞女们为未来的佛陀表演，但他却睡着了，因而这些女人就无可奈何地耸肩蜷缩成一团。当悉达多醒来时，看见舞女们都睡着了：唾液从她们嘴里滴出来；浑身是汗液；有的磨牙，有的打鼾；有的衣裙不整，“以致于令人恶心地露出了私处”。这场景很使悉达多作呕，所以他将欢宴的大厅看成停满尸体的停尸场。

同样，诸如佛音（Buddhaghosa）一类著名的禅观大师们也鼓励僧人专注于肉身的可憎。例如，在和尚中间流传着这样一个故事：有一个和尚遇见了“一个穿戴打扮有如天仙的”美貌妇人。那妇人刚才还与她丈夫恶言相向，一看见这位和尚，她便想得到他。她高声大笑以引他的注意。这位和尚果然吃了一惊，他抬头看见了她的牙齿，这使他立即想起了白骨，于是顿生厌恶之情。这样，他便立即获得正觉。毫不奇怪，下面这段有关佛陀与其得意门人阿难（Ananda）的对话会被认为是真实可信的：

“世尊，对待妇人我们举止应当如何？”

“就当没有看见她们，阿难。”

“但如果看见了她们，那该怎么办呢？”

“不要同她们说话，阿难。”

“但如果她们要同我们说话呢？世尊，我们怎么办？”

“警惕自己，阿难。”

后期传统与现代

53 到了8世纪或9世纪的通俗时代，在印度，佛教多半已被印度教所吸收，它的实质已经移植到了异国。在这两种宗教传统完全结合成一种古典形式之后，统治印度宗教的思想运动去掉了它们的差异而回复到前雅利安（哈拉帕的）根源上。这便是虔信主义，它表现为各种各样的守贞专奉（bhakti）、性力教（shaktism）和密教信仰。它是人民大众的运动，不属于祭司、哲学家或僧侣的宗教，从而它对印度妇女产生了相当大的影响。例如，像一般宗教运动一样，印度虔信运动也无视种姓差异和性别差异。其大多数团体甚至对不可接触者也敞开大门，并且它们还承认妇女同样可以是神的信徒。事实上，既然它是民主的情感运动，也不寻求太多的义理，因而在许多人眼中，虔信主义就特别适合于妇女。

如罗摩奴闍（Ramanuja）之类的哲学家力图给虔信主义提供理论根据，但人民大众在湿婆或佛陀的塑象面前倾诉衷情时是无需哲学理论的。对于目不识丁的小店主或守着奄奄一息的婴孩的母亲来说，关于解脱或涅槃本质的争论是没有任何意义的。但这两种人都懂得痛苦、爱和忧虑。所以，对于正是由于湿婆的苦行与斋戒才使得宇宙不出乱子的说法，他们是能够响应的。同样，这两种人也能够为表现大慈大悲的佛陀的塑像所吸引，并兴高彩烈地庆祝他的诞辰。像我们一样，印度人也易于爱上“活生生的某人”而不愿追求抽象的神学争论。

在形式上，印度的虔信运动从在拉吉伽特（Raj-Ghat）

的甘地墓上洒花瓣的简单作法到庆祝乡村节日，形式各异。可以说明佛教的虔信运动对待妇女的态度的简便方法是研究一下大乘哲学中智母（般若，Prajnaparamita）的地位，以及金刚乘各派密仪对待妇女的方式。至于印度教的虔信运动，我们 54
则可以集中考察一下守贞专奉和密教对印度教妇女意味着什么。

大乘佛教产生于发生在乔答摩去世后约200年的分裂运动中。它是一个更为自由的思想派别，它强调，人类经验中的任何东西都可以把人引向觉悟，因为一切事物最终都会揭示出它们的空来。所以，般若智慧便是看出一切实在中的某种同一性。它可以超越“此世”与“来世”的区别。般若母便是由无物可以自足而知万法为一这样一种见解的拟人化。基于大乘所强调的这种“一”的禅（zen），以震聋发聩的公案（koans）来表达这种领悟。公案是不合逻辑的套语，人们用它来猛烈震动人心使之摆脱二元对立。因而，禅师可以促使门人去集中思考其父母出生之前门人自己是什么模样，或者一个巴掌拍出的响声。与我们的论题有关的是：大乘佛教将这种般若即最高智慧看作是女性的。

由于般若与涅槃一样，都是不可想象或不可思议的，所以通常并不被描绘为女神，尽管某些后期虔信宗派这样描绘过它。然而，正是这种仁慈的、有如母亲的领悟力，才将可悲的人类从无明、痛苦、业和轮回中拯救出来。换句话说，它是一种高度同情的智慧，即充满大慈大悲的智慧（Mahakaruna），等于佛教的博爱或宗教之爱——它推动了诸佛和菩萨孜孜不倦地以正觉救渡一切众生。从这方面看，般若波罗蜜多便成了“诸佛之母”，成了他们的根源、养育者和支持者。

从心理学的角度看，对隐藏在这种将佛教智慧女性化背后的直觉，我们只能惊叹不已。一方面是鼓励人们努力抛弃所有现世的依靠，以便凭"空"生活；另一方面是使他们确信最终的实在性以及正觉；那么，何以前者就比后者更可以是一种温和的支持性的慈悲呢？与具有两重性的印度教的母亲女神不同，般若波罗蜜多是纯粹的解放，"她本身"是没有任何依附或染污的东西，因此她可以抵制、躲避和防止流转的风暴和世间争斗与欲望的痛苦的袭击。以这种方式，她驯服了许多人，使其无所畏惧地赴身于正觉的深渊。就像从鸟巢中被掀出的鸟，那响应智母的灵魂，既不会在地上摔得粉碎，也不依赖任何可见的力量。它将凭其双翼飞翔——现实地说，它将目光锐利地活着，并在流转中找到空性的涅槃。

55

我们知道，印度教的母亲形象一直具有矛盾性质——她既是必要的又是危险的，既是被人爱戴的又是使人畏惧的。针对般若的这种差异，一种形而上的解释是，印度教已将物质与精神分裂开来，而大乘佛教则倾向于保持二者的统一。印度教哲学总是倾向于将物质（Prakrti）视为女性的，因而是具有束缚性的东西；而把精神（Purusa）看成是男性的，因而如果人要获得解脱，就必须摆脱物质的束缚。所以，印度教的大女神就像是鲁道夫·奥托（Rudolf Oto）所描述的"神圣"——某种既诱惑人又令人害怕的神秘。她对人的爱护及其生殖力，使得她是如此的诱人；但她的束缚性禀性，她的此时此地的物质局限性又是令人恐怖的。从文化上看，正是渴望纯粹的精神解放的冲动，才使得印度教将女性视为桎梏和陷阱。

大乘佛教由于并不把物质与精神相对立，所以它避免了对女性进行这种形而上学诬蔑。更确切地说，它把这二者看成是

相互并列相互依存的。对般若的信仰使得人们能够将通常所见的精神与物质都看成偶然的、无常的、从宗教上看是不值得追求的东西。真正的解脱，真实的无条件的存在即涅槃是超越这二者之上的。因此，就佛教世界观的核心而言，它所寻求的是某种整体性，用哲学语言说，这种整体性反映了男女之间的平衡和对女性的尊重，而这种平衡与尊重在古代宗教思想中是通过两性兼体得以表达的。

实际上，大乘佛教的这种直觉的影响在于，它并不将妇女看成消极的，也几乎并不认为妇女是“诱惑者”或“陷阱”，这就使它与更为传统的印度教派别，甚至包括保守的上座部这样的“印度”派别相区别。与此相关，大乘佛教不太强调寺院生活及独身生活，而抬高了世俗生活并肯定了婚姻生活中也有获得觉悟的可能性。这就使人们把妇女更多地看成男人的伴侣，同样，它也使人们不至于害怕和轻视“现世”。因而人们应该正视和理解而不是逃避和否定流转的世间。涅槃即在流转之中。成正觉便是从根本上于饮食和斋戒、性交与禁欲中都得到空的圆满性。这正如一部基本的般若经所说的那样：“彼欲离此世间求清静者无由获正觉。” 56

在印度教和佛教这二者中都存在的那种密教，是神秘主义、巫术、瑜伽和虔信主义的某种混合物。这个词本身指的是一类指南性的典籍，它们解释说明印度宗教从这种混合物中发展出来的秘仪，佛教密宗采用了涅槃与流转同一的大乘信仰。既然万法是空，因而无物可以成为禁忌或塔布。相反，事事都可以触发觉悟之机，只要采用了适当的修法。具体说来，密教徒只要严格听从其导师的指教，就可以从事社会通常禁止的如喝酒、食肉以至性交等活动。对他们说来，从事这些活动并非为

了享乐，因为如果这样便会增加他们的业和桎梏，他们乃是以之作为一种解脱的手段。例如，独身者为了摆脱欲望与恶业而谴责性交，但密教徒却斥责他们的谴责，因为他们肯定所有功德和无欲之欲之空的本质。因而可以预料，正是性交（maithuna）的这种仪式性运用，是密教影响妇女的主要方面。

我们应注意到，佛教密宗的中心角色是般若。事实上，它已成为智慧之母。其男性的对等者为善巧方便（Upaya，方法技巧）。在象征意义上，智慧与善巧的结合便是直觉与行动的结合，即佛教将之与觉悟相并列的那种所见和所行的结合。通过某种类似巫术的摹仿或类比，密教认为修炼者可以通过性交获得智慧与善巧两神的结合。通过想象的或肉体的性活动，男女的交互作用共同反映了神圣的宇宙原理。由完满地控制感官所达到的完满结合，使修炼者可以正确地把握住觉悟的两性兼体的精髓。

57 在印度教和道教（中国土生的宗教）的性瑜伽术中，十分明显，女性主要是服务于男性的精神进展的。在这两种传统中，男子要学会控制精液而同时引起女性情欲、亢进。其理由在于，这样男子可以保持其（与精液联系在一起的）生命力并摄取女性为生命力。而佛教密宗似乎对此有不同的理解。既然他们认为智慧与善巧都是必需的，因而被利用的不可能单是女性方面。换句话说，这里有着某种使双方相互利用或相互受益的趋向，它是通过摹仿般若智慧与善巧方便的相互合作而得以形成的。

在西藏特别有影响力的佛教金刚乘（Vajrayana）一派中，密宗信念使妇女也成为导师或大师。这样的妇女称作“悉达”（Siddha），她们被认为是已经完全觉悟的。由于金刚乘

传统依赖师徒相授的传法世系，因而悉达本身便有类似“授圣职”的制度意义。悉达的教法具有显明的特征，其中之一是它推进了大乘佛教的空的观念，他们告诉其追随者，不要将自己想成任何受世俗习俗束缚的确定具体的东西。他们的“发疯的智慧”既可以通过种种怪异行为，也可以通过践踏世俗禁忌而表现出来。此外，金刚乘还形成了度母（Taras）即作为诸佛之配偶的女神或女性救主的观念，这对大众的虔信特别具有影响力。

尽管如此，印度社会结构中固有的性歧视仍然使得妇女难于成为导师，即令是金刚乘密教也是如此。拉克希明卡拉（Laksiminkara）的例子可以对此作出说明。她是8世纪时生于印度西北部的著名悉达。由于当时印度西北部是金刚乘密教的中心，所以拉克希明卡拉从幼年起便接受了密宗学说。因为她有王家血统，所以她7岁时便许配给了邻近王国的印度教国王。她在家研习坦陀罗达9年之久，并受了灌顶的秘仪，然后她出嫁的日子到了。从此倒霉的事接踵而至。因为邻国从宫廷到民间大众对作为佛教徒的她十分不满，所以她在夫家的城堡外受到非常冷淡的接待。当她在宫外等候时，正值王家出猎的人们归来，他们带着一只刚杀死的鹿。她作为佛教徒的心灵受到震撼，竟昏死过去，苏醒过来之后，她将自己的嫁妆珠宝尽悉散净；又将自己反锁在屋内，赤身裸体佯作疯狂。历尽许多磨难以后，她又在赤贫中流浪了7年，按照密教中喜欢采用的否定世俗价值观的手法，她始终装成神智不清的人。最终她所受的苦使她获得了最深刻的觉悟。她的弟子甚众，其中包括她的丈夫和她的兄弟。毫无疑问，关于拉克希明卡拉的生平的大部分故事只是传说，但它表明了成为女密教大师的可能性。

58

与此同时，在印度教虔信运动的主流之内，大女神又回复到显著的地位。从大约公元1000年开始，印度教密教系统创造了许多天（Devi）。既然天就是女神，那么它就包括难近母（Durga）、伽厉（Kali）、乌魔（Vma）、瓦克（Vak）、雪山神女(Parvati)以及一些可追溯到历史初期的女神。如同佛教密宗一样，印度教密宗强调要完全破除社会的世俗见解，特别是以礼仪性性交作为求解脱的手段。这种礼仪性性交大都取法于神祇夫妇的结合，特别是湿婆与诸天的交合。由于诸天是湿婆的配偶(性力)，所以印度教的这一密宗形式便称为性力派。此派信徒在夜里秘密集会，大啖通常禁食的酒肉，然后进行礼仪性交媾。在理论上，这说不上是滥交狂欢。事实上，男性信徒要不求感官满足地从事所有这些行动，必须事先有多年研习经典和瑜伽修炼的经历。在预备性的祈祷式上，信徒们被一再提醒，其女性伙伴不是普通妇女而是性力（Sakti）本身。如果他们不如是来看待这些妇女，他们便会染上污垢并聚积了恶业。

关于印度教密宗的妇女角色的资料是很混杂的。显然，与正统的印度教传统不同，她们可以加入许多不同派别，有时候也可以影响其中的修行者或导师。另一方面，关于这些仪式的大部分文献表明，在普通情况下，妇女只是男人精神进步的工具——她们的价值主要在于她们体现了性力。在这种性力的象征范围内，我们发现，古代印度教关于妇女的矛盾心理也反映在密教运动中。作为难近母，天（Devi）以其贞洁在天上占有一席之地，但她又可以耽于酒肉和血祭。作为乌魔，她引诱水牛魔怪，又杀掉它，喝了它的血。作为伽厉，即“黑色女神”，她披挂着头盖骨的饰物并喝牺牲者的血。她的大多数形

59

态，都是危险的、暴躁的、放荡的、凶残的、复仇的。所有这些都与通常印度教妻子的懿行相反，后者被认为只有服从丈夫才能得到解脱，所以，这些东西看来多半是男人们在宇宙论方面的想象的产物。事实上，女天的大部分信徒都是男人。因而，女性的力量，与其说是印度教妇女的宗教尊严的积极象征，不如说是某种服务于男人的需要的东西。女天是补充湿婆的消极的力量即纯粹的智力——湿婆之力——的积极力量。尽管印度教密宗对妇女开放，而且也是诸如寡妇殉火葬等反妇女的社会习俗的对抗力量，但它始终保持的是精神男性高于物质女性的传统二元论思想。无论如何，印度教密宗始终是边际性的神秘主义的运动，对民众并无广泛的影响。

所以，正是守贞专奉，即那种有神论的爱的宗教，塑造了大多数印度妇女，并大都反对二元论、种姓区分和性别歧视。实质上，守贞专奉是教导人们，必须通过对某一人格神炽热的情感奉献才能获得解脱。这个神可以是男的也可以是女的，但最为流行的是湿婆和毗湿奴（Visnu），后者常以克里希那（Krishna）的化身出现。这与一般的守贞专奉的观念正相符合：神是男性，而人类是女性（这便使虔诚信仰仿效婚姻而成了爱的结合）。而关于克里希那与牧女们调情的故事则更具罗曼蒂克色彩。如果信徒对她的神爱得非常炽烈，她就会摆脱自我中心和害怕产生业的任何忧虑。在与神的狂喜的结合中，由于牧女们被与之逗乐的克里希那所哄骗，因而她将获得某种解脱的预感，即哲学家们所描绘的存在、喜悦和智慧等无条件的状态。当然，这种虔信运动的一大长处在于，人人都可以去爱，它不需要很多学问或闲暇。人们也无需作禅定、修苦行或讨好祭司。诚然，多数守贞专奉派似乎都堕落成为毫无价值和荒诞

60

不经的感情主义，堕落成为某种印度教的“真正的告白”。但另一方面，它又得到了深刻的思想家和无懈可击的圣者的支持。因为，除了全心全意地去爱之外，他们确实无从看到有任何更为强大的力量可以改造人类生活，也看不到有任何其他力量更可成为终极神秘的核心象征。

从政治上看，守贞专奉的功绩在于，它肯定妇女有权获得解脱，而且在有的派别中，还允许妇女系圣线（新生的标志），允许他们参拜圣所，和对本尊神立誓，并鼓励她们接受教育。守贞专奉对热烈的爱的专注，养育了大量的诗和歌词（许多教派都通过宗教游吟诗人来传播其教义），其中许多诗歌和歌词便出自守贞专奉于湿婆或克里希那的女信徒之手。这些妇女可能会这样写道：“我热爱美丽的神，没有羁绊，没有恐惧，没有亲族，没有国家。”她们的歌中夹着情爱的渴望以及无私的许诺。信徒们也像密教信徒一样，往往置社会习俗于不顾，以显示他们的彻底的奉献身。他们争辩道，为拥有一个神圣情人，他们可以将配偶、家庭、财产甚或自我尊严视若敝履。

当然，社会压迫很有可能增加了守贞专奉的某些过激行为的强烈程度。例如，许多婚姻从感情上说想必是不能忍受的，男女双方的撮合完全依据于门当户对，而且他们常常年龄相差悬殊。正如我们前面引述的关于感情关系研究的结果所表明的那样，在现代印度家庭中，夫妇之间通常都不能使对方的感情得到满足。另一方面，人们又鼓励（即令今天仍然如此）年轻姑娘将她们的婚姻浪漫化，并且对丰富的感情想入非非，不过今天这些民间故事与诗歌已经被电影取代了。这样，守贞专奉的宗教常常成了受福佑的、合法的逃避手段，以求躲开过于卑俗的人世配偶而去寻求某个完美的神的爱人。玛哈德维

(Mahadevi)在12世纪时就写过一些献给湿婆的很有影响力的诗歌，她痛苦地抱怨她的公婆和她不忠实的丈夫——“此人毫无神性”。为了报复，她要与湿婆私通。显然这首诗有其寓言意义，其中丈夫与婆婆代表了业的束缚。此外，它也表明，守贞专奉在性歧视以及社会对妇女的压迫的气氛中拥有的民众基础。既然宗教的核心功能之一是将它的信徒从人生的死寂沉闷中解救出来，那么对于守贞专奉运动给予众多完全受到忽视的印度教妻子以一个表达自由的爱的机会，人们就不应加以污蔑诽谤了。

此外，《薄伽梵歌》① ——印度最受尊崇的宗教著作——也是对守贞专奉的强有力的认可。它让克里希那说，一切热爱他的人都可获救。实际上，《薄伽梵歌》所揭示的重大启示之一是：克里希那本人爱他的信众，这就使他成为与哲学家们的神情冷漠的梵和自我迥然不同的膜拜对象。守贞专奉还经常将克里希那与他的恋人拉达（Radha）结合在一起，如同湿婆派将湿婆与雪山神女结合在一起一样。结果便使印度教神祇两性兼体化，甚至在造像中，湿婆与毗湿奴两者都是两体兼体的——一半是男身，一半是女身。这样一来，妩媚与刚强、温柔与力量、物质与精神、女性气质与神性的潜隐都结合在一起了。神的这种两性兼体的性质偶尔也反映在守贞专奉的诗歌当中，它倾向于蔑视在神界和人界作任何性别区分。因此，拉达是这样谈及她与克里希那之间的爱的：“他并非男人，我也不是女人。爱将我们融合为一个完美的整体。”同样，献给湿婆的诗

① 《薄伽梵歌》（Bhagavad－Gita），意为“世尊之歌”，是印度史诗《大婆罗多》中的第6篇。它分为18章。内容是有关印度哲学中数论、瑜伽和吠檀多的学说，借自在天对阿鞠那王子说教表达出来，给印度教解脱论提供了形而上学的基础。——译者

歌坚持主张："自我"超出了胡子或乳房，络腮胡或长头发的区别。因而，细心的人可以发现，在守贞专奉的神性观念中已包含了两性平等的种子。

在现代印度，人们可以看到一个保存着6000多年历史所关注的重心的活的宗教博物馆。其中有多神崇拜与泛灵论，有高度的冥想和野性的性力教，还有因为长期接触基督教与伊斯兰教以以最近接触科学的世俗论和马克思主义而产生的形形色色的思想变种。然而，尽管基督教可能早在1世纪时就已传到印度，但今日印度仍只有2%的人口是基督教徒。麦格拉思（McGrath）认为，基督教妇女传教士于19世纪末和20世纪在改善印度妇女的地位方面做了很多工作，特别是新教的传教政策使妇女能够进入高质量的学校接受教育。而伊斯兰教在1200—1700年间对印度的政治统治，则降低了女眷的地位。古兰经就是性歧视的基础。印度教的守贞专奉找到了苏菲主义（"伊斯兰虔信主义"）这个支持爱的神秘主义的精神伴侣，而西方人的影响，特别是英国人的影响，则改变了印度人关于科学、教育和政治组织等的观念。英国统治者与穆斯林统治者都反对寡妇殉火葬，但伊斯兰教给妇女蒙上面罩，从而加深了性别隔离。英国人则反对童婚、卖淫、杀女婴、禁止寡妇再嫁等所有这些习俗。

62

甘地这位印度独立的缔造者将妇女解放作为他的政治宗教纲领的基础。曾有7万名妇女参加了他领导的著名的反对征收食盐税大军，许多妇女的法律权益都发端于甘地的倡导。其中包括禁止性歧视和将选举权扩大到妇女的1949年宪法，结束了印度一夫多妻或一妻多夫习俗、允许离婚并确定了最低婚龄（女子15岁，男子18岁）的1955年的婚姻法；1956年取缔娼妓和

和1961年取消嫁妆的法令。

遗憾的是，这些法令远未扭转传统习俗。例如，在嫁妆的立法通过15年之后，具有一个受过良好教育并获得理想职业的儿子的高级种姓的家庭至今仍要索取1万美元的嫁妆，外加一辆小汽车、一台电视机或一台冰箱。一个农村的家庭则指望“捞到”约2000美元的现款和一台缝纫机或一台半导体收音机。穷人家庭为了攀上一位有可能发达的女婿往往会欠下几代人才能偿清的债务。在一个90%的婚姻仍是包办代替的国家里，几亿妇女所能得知的仍然是，她们的价值取决于她们所能拼凑的嫁妆的价值。由于这个原因，以及与公婆在一起生活的压力，女性自杀已经成了一大社会问题。1975年，仅新德里一地就有89位妻子自杀身亡，而印度的报刊上也时常报道妇女的“意外”死亡事件，这很有可能是因为丈夫对嫁妆的数量特别不满而谋杀了妻子。最后，嫁妆造成的这些毒害性影响还支持着这样一种信念：生女儿是恶业的结果，这又反过来导致了对女孩的“温和的”忽视以及高百分比的女婴死亡率。同样，生男孩的愿望，迫使许多印度妇女一再怀孕，而这本是她们极不情愿的。 63

因此，现代印度正处在传统与新理想的十字路口。妇女可以上大学，但人们仍希望她成为一位温顺的妻子并生育一大群儿子。同样，她仍然面临着做一个循世者(sannyasi)或做一个神圣的男人的妻子的二难境地：因为她的丈夫为了追求解脱，他可能会抛弃他的全部家产，包括他的妻子。一旦这个男人选择了他的新道路，他便会经历一次仪式性的死亡和新生，改名易姓，并摆脱其以往所有世俗束缚与世俗义务。他自由了，而他的妻子却被拴住了——她究竟是他的妻子还是寡妇？她常常什

么都不是，因为他可以根本不承认与她有任何关系。甚至时至今日，没有丈夫的妻子仍然是悲剧性人物，因为印度社会仍然是以家庭为轴心而得以运转的。因此，忠实的妻子肯定面临着这样的痛苦：她要么反对她的丈夫对精神完善的追求，要么就接受她自己的社会地位和宗教地位的下降（因为从宗教上说，她积累善业的正常方式是服侍丈夫）。

这种二难境地有一种部分的解决方式，那就是这位妻子本人也成为一位循世者，而这会使一些著名印度宗教领袖的家庭生活增色不少。作为循世者，她被要求过一种陪伴其以往丈夫的独身生活。事实上，那位苦行的丈夫将接受其妻的充分的关心照顾。而这位苦行的妻子则享有关心照顾其丈夫的特权。她有七世是属于“他的”，直到他获得解脱不再重生！而且，甚至这种共同生活也依丈夫的好恶为转移。既然他的动机是要抛弃义务，并以之作为其诚挚的宗教追求的标志，因而他常常会拒绝妻子陪伴他。印度教传统认可了男人的某些自由，例如，据说大哲学家罗摩奴闍便为其妻的严格正统观念所惹恼，于是，他就把她打发回她父母家去，并不经她的同意或允许便做了循世者。与此相类似，圣雄甘地为使印度摆脱英国统治，也把独居生活作为加强自我修养的部分内容而身体力行，对此他也没有对其妻子卡斯图尔芭（Kasturba）多作解释。神秘主义神学家罗摩克里希南（Ramakrishnan）结了婚，但拒绝履行婚姻责任，虽然他的确表现出对妻子的炽热的爱和感情。总的说来，这套弃家循世的传统仍然是男人们逃避夫妻责任的最终的方式，也是印度妇女宗教地位低下的最终的标志。

64

罗摩克里希南对现代印度宗教想象的影响，使他的妇女观成了一个良好的例证，足以使我们结束对印度教传统的爱憎两

重心理的考察。他曾警告说，“女人与黄金”使人远离正觉，而且既然女人是人们渴求黄金的主要原因，所以女人就是轮回本身。因此，与女人多讲话便等于与之交媾。另一方面，罗摩克里希南自己的宗教生活又一点离不开大女神，以致到了梦萦魂绕的地步。他主要的神秘体验是见到伽厉即黑色女神，而且他的密教灌顶仪式也是由某位女导师主持。当他向克里希那祈祷时，他“变成”了女人，他有6个月的时间穿着女人的衣服，摹仿女人的动作。（他的有些门人说，在那段时间内，他甚至来了月经）。所有这一切都出自一个男人，正是他宣称，任何乐于同女人接触的苦修者无异于吞下他自己吐出的唾液。因此，直到最近，印度妇女的力量是强大的和神圣的只是就抽象的意义而言的，而具体说来，它一直是令人害怕、受到蔑视并通常是低于人的地位的。

参考书目

A.L.巴萨姆（Basham）：《印度奇迹》（The Wonder That Was India），纽约，格罗夫出版社，1954年。

G.布勒尔（Buhler）：《摩奴法典》（英译本），德里，莫蒂拉尔·巴纳尔西达斯（Motilal Banarsidass）出版社，1971年。

爱德华·孔茨（Edward Conze）：《佛教禅定》（Budahist Meditation），纽约，哈泼火炬图书公司，1956年。

R.N.丹德卡尔（Dandekar）：《印度教》（Hinduism），载《宗教史》第2卷，第237—345页。

兰希·福尔克（Nancy Falk）：《古代佛经中的妇女形象：魔罗的

女儿》(An Image of Woman in Old Buddhist Literature: Daughters of Mara)，载朱迪思·布拉斯科夫（Judith Plaskow）和琼·阿诺尔德·罗海罗（Joan Arnold Romero）修订主编：《妇女与宗教》（Women and Religion），米苏拉，学者出版社，1974年，第105—112页。

兰希·福尔克：《德罗帕提和法》（Draupadi and Dharma），载M.莱特·格罗斯主编：《超越男性中心论》，米苏拉，学者出版社，1977年，第89—114页。

阿拉卡·赫吉特（Alake Hejit）：《妻子还是寡妇？——弃家修行者的弃妇的地位》（Wife or widow? The Ambiguity of the status of the Renounced Wife of a Sunnyasi)，宣读于美国宗教学院，圣弗朗西斯科，1977年12月。

J.托马斯·霍普金斯（Thomas Hopkins）：《印度宗教传统》（The Hindu Religious Tradition），加州恩赛诺，狄更森出版公司，1971年。

I.B.霍尔纳（Horner）：《原始佛教下的妇女》（Women Under Primitive Buddhism），纽约，杜登出版社，1930年。

斯特拉·克兰姆里希（Stella Kramrisch）：《印度的大女神》(The Indian Great Goddess)，载《宗教史》1975年5月号，第235—265页。

乔那·罗杰斯·梅西（Joanne Rogers Macy）：《完美的智慧——诸佛之母》（Perfection of Wisdom: Mother of All Buddhas），载《超越男性中心论》，第315—333页。

艾伯塔斯·马格努斯·麦格拉思修女（McGrath, Sister Albertus Magnus）：《现代天主教徒关于妇女的信念》（What a Modern Catholic Believes About Woman）芝加哥，托马斯·摩尔协会出版社，1972年。

T.W.奥根（Organ）：《印度教：历史的发展》（Hinduism: Its Historical Development），伍德伯里，巴隆教育丛书，1974年。

A.K.罗摩奴阇（Rama Nuja）译：《谈湿婆》(Speaking of Siva)，巴尔的摩，企鹅图书公司，1973年。

H.理查德·罗宾逊（H.Richard Robinson）和威拉德·L.约翰逊

（Willard Johnson）：《佛教》（The Buddhist Religion），第2版，加州恩赛诺，狄更森出版公司，1977年。

爱林·D.罗丝（Aileen D. Ross）：《城市中的印度教家庭》（The Hindu Family in Its Urban Setting），多伦多大学出版社，1961年。

阿文德·萨尔玛（Arvind Sharma）：《罗摩克里希那·帕拉玛萨——一个神秘主义者的妇女观的研究》，载莱塔·格罗斯主编：《超越男性中心论》，米苏拉，学者出版社，1977年，第115—124页。

苏珊·沃德勒（Susan Wadley）：《印度教传统中的妇女》，载《符号》，1977年秋季号，第113—125页。

第三章

东亚宗教

66 中国和日本几千年的文化是由几种宗教传统形成的。儒教和道教是中国土生土长的宗教，佛教虽然在公元1世纪时传入中国，但很快也变形而带上了鲜明的中国特征。最近，中国的共产主义（它也许可以称为准宗教）则一直在改变着以儒教为基础的传统及马克思主义。同样，在日本较短的历史过程中，日本将其古代观念集中表现在神道教中，它改造了佛教并适应现代的思想创造了一些“新的宗教”。但对东亚文化说来，有连续性的核心基础仍然是儒教伦理，因为它规范着家庭生活及政府行为。

当然，即使要将不同的东亚宗教区别开来，也会使人误入歧途，因为无论是中国抑或是日本，都从未将其不同的文化方式分离开来或对立起来并据此进行思考。所以才有这么一句中国谚语：“入仕为儒，辞官为道，身死为佛。”日本人的婚礼通常由神道教神官主持，葬礼则按佛教仪式举行。因此，声称以儒教为中心，绝不意味着否认它与别的一些见解有着相互

作用。

中国人固有的妇女观

中国固有的宗教，无论是儒教还是道教，都吸收了古代的史前的信念。有趣的是，有证据表明，这些信念是在母系社会结构中形成的。例如，中国的神话谈到某位伟大女性祖先，首先，依据她自身的权利，她就享有支配一切的权利，其次，她是英雄的母亲。此外，这些神话还显示出在王权统治之前，权力掌握在一对神圣的夫妇手中，他们共同司理着政治、家庭和宗教等活动。依据我们对其他文化的考察，这可能表明中国史前社会有一个母亲女神的文化基层，有某种强烈的两性兼体的观念。后来的理论认为，自然由阴（女性）阳（男性）构成，还有道（“宇宙及社会的道”）的雌柔的女性色彩，这些可能都植根于这一基层之中。

可以肯定的是，最早形成的中国信仰中就包含了阴阳和道这样的观念。还包括着泛灵论（“敬畏鬼神”）和祖先崇拜。泛灵论的产生似乎源于中国人对支配世界的不可控制力量的强烈依赖感。从而它倾向于认为每一种事物都有生命，岩石、树木河流和山岳都像人和动物一样，确实有其灵魂。后土是相当符合字义的称呼，万物由之生出的神圣性，不能不明显地是有生命力的。祖先崇拜——举行仪式礼敬死者以祈福避祸——只是泛灵思想的一个方面，因为死者的身体虽归于后土，但其灵魂仍在咫尺之间。

到了离孔子（公元前551—公元前479年）不远的传说时

代，在中国占主导地位的政治结构已经是男性统治了。在这位大师那里，贤愚不肖也多半是男子。不过据说，他也曾找到一部《易经》（占卜的书），其中女性力量先于男性力量，但这似乎并不影响孔子对以往事物的解说。确切地说，孔子真正用来创立他所说的先人之道的宗教成分主要是强调秩序和复古，这多半是因为，它们是那个混乱和战争的年代的当务之急。也就是说，它们是孔子对"先贤"们的看法："述而不作，信而好古。"（《论语·述而》）

孔子所谓的"往昔"是一个和谐的黄金时代——无论在浩
68 浩的宇宙间、不同民族之间、个人之间，还是个人内心之中，都是如此。道统治着一切，阴阳协调，天地安宁。要恢复这种和谐，社会必须有可以将以往伦理具体化并加以实施的统治者。孔子并未发现一个乐于将他的原则付诸实践的统治者，所以，他只满足于培养有前途的年轻人。对于女人，据说他讲过，"近之则不逊，远之则怨"。他的教海可以概括为礼、孝、仁、道四个概念。

礼是指正确的行为和祭祀礼仪，以5种尊卑关系为基础：君臣、父子、夫妇、兄弟和长幼。孝是指子女的孝道，它将这5种关系维系在一起。根据孝，人们在父母生时服侍他们，死后则哀悼尊崇他们，还要礼敬统治者并对所有地位高的人表示谦恭。仁是孔子所说的最高的美德：仁慈、纯善和爱。它维持这5种关系使之不致流于暴虐或卑屈。最后，道是指达致和谐的道路。对孔子来说，道意味着先贤们已经发现了的社会的礼节和端庄得体（因为与自然是和谐的）。因此，接受了孔夫子的指导的中国是一个重视家庭的、有高度秩序的并具有等级观念的社会。稳定的和谐是其最高的善。

尽管中国妇女的社会地位是由儒道释的观点在数世纪的历史过程中塑造而成的，但儒教却是最具影响力最憎恶女性的。这集中体现在夫妻关系中，因为在这里，妇女地位明显地低于男子。例如，尽管中国社会以祖先崇拜为根底，但女儿却没有权利上供，因此有“再漂亮的女儿，也抵不上八字脚的儿子”的说法。此外，在许多时期里，极端的贫困迫使不少父母杀死了社会需要的未来的母亲，以减少当时供养不起的过多人口。五儿两女是当时人们所争取的比例数，杀害女婴的习俗便是由此导致的。再有，如果女婴得以幸存，她也可能被卖掉，因为她以后反正是要嫁出去的。“童养媳婚姻”——女孩子在她将来的婆家生活——便是出卖女孩的变种。无怪乎这些女孩通常的名称可以译成“奴隶姑娘”（奴家）了。 69

尽管有钱人家的女人大致可以不受这些罪，但她们的婚姻很少是称心如意的。事实上，城市里上层社会的女人比乡村穷人还要缺少行动的自由，后者为生计所迫，还可以到井边、到集市上或到河边洗衣处去。对于所有的中国妇女来说，订婚几乎意味着隔离与限制。在很大程度上，这是因为儒教要求女性婚前贞洁和婚后忠诚，由此保证家庭的稳定和家族有秩序地世代相继，而这一切对于祖先崇拜也是非常重要的。在儒教非常严正的时代里，上述情况几乎导致了两性间的彻底隔离，甚至达到丈夫与妻子的衣服都要用不同的衣橱来保管的程度！所有这些都表明，婚姻几乎纯粹是为了传宗接代——妻子主要是儿子的来源。她不是丈夫的朋友、伴侣或爱人。这些职能只能由男人或名妓来履行。因此，妻子很少接受教育。俗语对此概括道：“教女孩子读书，就好比给别人的地除草。”

但是，在典型的家庭中，妇女不仅是其丈夫而且更是其婆

婆的所有物。这两者都可以任意打骂她。新娘如果意识到，其丈夫总是首先忠实于他的母亲，那么她就得赶快给自己生个儿子——这是她未来的权力来源。她在娘家是没有地位的（所有的土地只在家中其兄弟之间分配），因此，她只能顺从，等待并策划计谋。还有一句俗话说，“娶媳妇的神气活现，嫁女儿的忍气吞声。”但如果嫁出去的女子暴亡，情况就会倒转过来。她的娘家便会因其名誉被践踏而陷入狂怒并冲到死者的丈夫家中，将所有东西悉数捣尽。

因此，中国妇女尽力以种种感情纽带来拴住孩子（尤其是儿子）的做法是十分典型的。这已经成为了母亲在陌生人中的唯一慰藉。既然儒教认为，教养孩子要求与孩子疏远，所以它鼓励，一旦孩子满6岁，父亲就应将自己的感情封闭起来。母亲也会假装同孩子保持一定的距离，但在实际上，她们仍然热心地听他们的话，替他们出谋划策，保护他们免受（她们自己也会施行的）惩罚。另外，使中国妇女能够编织这张母性之网的手腕，是她们还在孩提时代就开始学习的。在四五岁时，她就常常是弟妹们的小“母亲”了。如果她想享有自由，她就得学会控制被监护人。尽管她们并未懂得这一点，但她们已经按她们对此的愿望而身体力行了。的确，当她们并不懂得这些手段的含义时，她们在强求、打岔、哄骗、推卸责任等方面就有相当的才能了。因此，当她还是她的弟弟与父母之间的代言人时，她将来向孩子转述丈夫的言论的技巧便已经成熟。“妈妈说”或“孩子要”之类的话通常将她自己愿望掩饰起来。既然男孩子很少扮演这种代理家长的角色，所以他们不像女孩那样受过这种复杂的情感外交的锻炼。

70

成年时，一个能言善道、脾气急躁的家庭主妇有时能够利

用丈夫和婆婆来达到自己的目的。通过恰到好处的发脾气，她可以利用丈夫的迷信治住他，因为她丈夫可能相信，夫妇不和是不祥之兆。例如，一个妇女若想维护家业而制止其丈夫到邻里去赌博，她可以到那里去发一通脾气，使丈夫成为不受欢迎的人。同样，聪明的女子可以利用她在井台前、河沿边自然发展起来的关系，利用非正式的声援系统。如果某个受苛刻的婆婆的虐待或受残酷的丈夫的欺凌的妇女懂得如何诉苦，她就能争取一批人站到自己一边，发动一场有效的社会舆论的攻势。以流言蜚语来刺激她的婆婆和丈夫，他们通常就会改变方式，因为对于他们来说，“丢脸”是最可怕不过的事了。

不过，这种间接的操纵人的能力大约是儒教允许妇女养成的唯一能力，因此，妇女就只能在这几个自我形象中进行选择：奴仆、悍妇和工于心计者。但道教徒多少改变了妇女的这种境地，因为他们对自然的方式的理解在许多方面都是男女平等主义的。哲学意义上的道家——我们将它与后来的更具迷信色彩的道教相区别——对达致个人宁静和社会和平的途径都持有一种诗意的看法，它强调通过玄想和非暴力的权术而达到阴阳两种势力的平衡。照老子和庄子的说法，道家认为，社会秩序最需要的是能够直观宇宙之道的个人。既然这种道是温和、无为和柔弱的，所以循道之人也应如此，既然道如天下母，那么，正如艾伦·玛丽·陈所发现的那样，母性之爱对中国人的思想便有相当的影响力。 71

老子传说是《道德经》的作者，他非常想以道来规范人民的行为。反映他这一愿望的最核心象征或许就是朴（未经雕琢过的大块）。朴集中体现了一个潜在的、开放的、具有无限创造力的、极有可能成为的人。朴——表明了这种东西并不是如

玉石、木头、大理石、金或铁一类的确定的东西。它强调的是其未经雕琢的状态。它是整体，并不由任何工具造成；它不是固定不变的；否则，它就永远被规定了。所以，老子主张居于粗陋、自然和未完成之中。如此我们便可以天下无敌，就会是大全、完整、无所欠缺。只要作为自然的赤子，便可以如此，这样也就处于道之中了。

道家通过实践无为而获得的那种能力（称“德”）的象征包括了水、谷、婴儿和女性。尽管这些象征物明显具有使妇女行为刻板化的危险潜力，但它们代表着宇宙力本身的运行方式这一事实，压倒了这种潜力并在事物发展过程当中确立了“女性的”仁慈和温柔。此外，尽管中国文化一般认为女性的本质是阴，是对更为积极的力量即阳的服从，但道家仍然坚持，阴阳是相辅相成的，这二者都是平衡和完整所不可或缺的。结果，这至少导致了终极实在与人类完善的部分地两性兼体化。最后，当道家使得杀害女婴成为非法行径时，它实际上取得了一个引人注目的胜利。

哲学上的道家专注于达到和谐人生的个人努力，而宗教上的道教则不可思议地转移了注意力，而醉心于寻求长生久视甚至肉身不朽。其中心内容是食物配置、吐纳导引、炼丹和性瑜伽（房中术）。因此有的道士迷恋其食物中的阴阳平衡，另一些则致力把握“胎息”之功。不少人因为服用金丹（实则是称作“不死药”的硫化汞）而过早死去，还有许多人则参加了某些“秘仪”派别，这些派别流行着这样一种观念：如果能够获得某种“纯阳之体”，人便可以长生不死。既然这些“密教徒”认为精液是男性生命力的精髓，他们的房中术也就是男人据以“摄取”女性生命力而同时又不因射精而丧失自己的生命

72

力的技巧。要达到这个目的，他们可以通过一再使女性处于情欲亢奋的状态（据说此时最适宜“采阴”），而他们自己则抑制精液使之“输入脑中”。（天啦，实际上它进入了膀胱，然后随小便排出。）道教经典坚持认为，不应让妇女懂得这个原理，免得她们不肯“配合”。（有些人认为，妇女们会因这种“损耗”而受到伤害；另一些人则认为，女性之阴是取之不尽的，但若她知道这是男人所必需的，她们便会以此来控制男人。）最后，在佛教影响下，道士们也形成了自己的修道制度并允许独身修持，这就意味着，妇女和阴都变得不太必需了。

中国的佛教与现代

至少在公元1世纪时中国便有了佛教，在以后的较长的时间中，它经历了从被热情接受到新的中国式玄想的发展过程，经历了与儒教和道教的混合及受到严重迫害的历史时期。作为复杂的思想体系，它主要的诱人之处在于其阐释实在之本质的深刻的形而上学，以及达到个人觉悟的精细的禅定技巧。这两者都源于大乘佛教诸派别，但又涂上了中国人关于自然并非某种应予逃避的幻觉，而是某种应与之融合的和谐这一观念的色彩。一般地说，佛教倾向于与道教和民间宗教合流并给世俗民众提供了一种无所不包的大杂烩，包括各种节日和焰火，诸多鬼怪和祛邪术，慈悲的菩萨及无所不能的神灵。 73

与哲学上的道家相似，佛教也有助于中国妇女抵抗儒家的憎恶女性的情绪。例如，它宣扬佛性在万有之中，这就暗示着，社会平等比社会差别更为基本。在某种程度上，例如在

印度，僧团便使这种平等制度化。当然，如果认为性别、出身或财富对和尚或尼姑们毫无影响，那就过于天真了，但是，寺院规章的确限制了个人拥有的财产，禁止阶级差别并申明了两性的平等。因此，尼庵便应运而生，在这里，妇女们可以过一种冥想和为他人做法事的独身修道生活。这实际上使她们摆脱了妻子和母亲角色的被奴役地位，并使许多妇女第一次获得了学习的机会。

大约4世纪中期，僧团的皇室赞助人提高了女尼的社会地位。皇帝和皇后敕建了许多尼庵，由于皇室的倡导使得寺院生活具有很高贵的社会地位，因而这些尼庵对于那些有才能的妇女很有吸引力。这种机会的受益人之一便是尼姑妙音，即那位通晓佛学和世俗学问的很有才能的作家。她曾与朝廷的大臣和文人们商讨过国事。公元385年，皇帝赐给她一座有300多名尼姑的新尼庵。她得到的赠品是如此之多，富得惹人嫉妒，以致每天在她的尼庵大门等候求见的竟达数百人。

当然，像妙音这样炙手可热的妇女并不多。但许多尼姑的确成了有钱人家的妇女的顾问。她们可以进入妇女的内宅，给人治病，提供宗教指导，教年轻姑娘读书，主持佛教法会等。可以想见，这些都是不合儒生们的胃口的，因而一当皇室对佛教徒的恩宠衰微之后，人们就会听信尼姑淫乱不法、毒害年轻姑娘等流言。虽然如此，尼姑的僧团仍然是婚姻之外的一种选择，除非在短暂的迫害时期它遭到遣散；同时，它还为寡妇提
74 供了一种宗教安慰和宗教友谊的源泉。尽管尼姑们受到戒规的相当大的限制，但她们获得支持和友谊的机会要比在家的姐妹们多一些。

就那些在盛世时其生活单调乏味、在乱世时则悲惨可怜的

民众而言，佛教是他们希望的巨大源泉。通过积累善业，他们可以获得更好的社会地位，甚至在天堂再生。这样，一种对宗教簿记的热情便流行开来。为天堂的快乐景象所吸引，对地狱惩罚的情景的畏惧，使许多人孜孜不倦地致力积累大量的善业“进帐”。为表达虔信，观音菩萨成为这种努力的拟人化中心，而特别有趣的是，尽管这位菩萨原本是男的，但中国人几乎全都将他变作女身加以崇拜。结果，观音成为慈悲女神而为半数亚洲人所崇拜。她最普通的形象是，她有着一千只手，每只手上都有一只眼睛，象征着她对人类无限的、无所不见的同情，在寺院中，禅定得以发展，僧尼们力图借此寻求在自身之中观见观音，而在宫廷中，朝臣们则就这位大觉士对进入涅槃是何等关键的问题展开了讨论。乡村妇女称赞她是能够理解她们的姐妹。迟至本世纪50年代中期，新加坡的华人妇女扶乩时，还吁请观音菩萨帮助她们寻找死者亡灵，并与之相会。

概括地说，传统中国的基本宗教态度（它是儒道释的总体结果）是憎恶女性的，即妇女的地位是低下卑微的，但实际习俗或做法却是多种多样的。例如，在有些时代寡妇可以再嫁，而在另一些时代这却是被禁止的。同样，清教似的风气也时盛时衰，在佛教或道教地位上升时，它可能温和些，而当儒教得势时，它又强硬些。但总的说来，儒家伦理逐渐地使社会规范僵硬化，它强迫妇女将自身禁闭起来，使夫妇的正常关系法典化，并在实际上是自发地取消了男女之间的相互作用。这集中表现在：即令某位丈夫觉得他的新娘很有魅力，他也得思考再三才能表露。甚至夫妇间的亲密谈话让人看见时，社会习俗也会斥之为“不要脸”，在有的家庭中还常备着一根绳子，用以打结记录年轻夫妇单独呆在一起被人看见的次数。日

75

后这根绳子可以公诸于众，以煽动人们嘲笑这对相爱的男女。而集中地体现了儒教对待妇女的态度的缠足的习俗，似乎是在10世纪左右形成的，它一直延续到20世纪中期。因此，对妇女说来，传统的宗教荣耀是从缠足开始的。如果她是一位富于牺牲精神的妻子，又是生育了几个儿子的母亲，那么到老年时她对其儿子和媳妇就会享有某些权力并受到他们的孝敬。到死时，其葬礼也会具有相当的规模，尽管不能与父亲的葬礼相比。

从19世纪最后的10年起，一个妇女精英联盟（其中绝大部分是城市知识分子、艺术家、作家和学生）开始鼓吹变革。她们猛烈抨击缠足、纳妾、杀害女婴及买卖女孩。更有积极意义的是，她们兴办了女子学堂和报纸，并为妇女的某种职业生涯提供了某些机会。当1912年清朝灭亡民国兴起之时，至少有少部分妇女中坚将这些变革推向了顶峰。尽管只有这些较为杰出的妇女才是妇女精英，但她们在落后地区有着许多远房姐妹，结果她们所追求许多东西很快便具有了公众的性质。例如，在广州农村，从19世纪初到20世纪初，就有相当多的妇女或者拒绝嫁人，或者即令结了婚，也拒绝“圆房”。那些已婚妇女将婚礼之后的“回门”习俗加以扩展而在娘家一呆就是许多年。尽管有的妇女最终回到了丈夫的身边，但也有一些妇女直到绝经期仍分居在外。那些拒绝嫁人的妇女通常以观音的名义起誓而成为独身者并结成一些姐妹团体，她们相信，观音便是一位[illegible]

近一个世纪，她们是利用了某种有趣的经济环境和宗教条件，才获得了某种使人印象深刻的独立地位。从经济上看，广州地区以蚕丝业为主，这个行业在传统上以雇佣女工为主。它尤其乐于雇佣未婚女子，因为她们被认为更为可靠（没有孩子拖累），在宗教习惯上也被认为更清洁（没有受怀孕和生育的污染，因而不至危害丝蚕）。有意义的是，在这一地区妇女并不缠足，并且由于蚕丝生产需要妇女所以也很少杀害女婴，尽管这并非出于对妇女本身的尊重。随着19世纪中期蒸汽机的引进，蚕丝业中对男工的需求在实际上已经消失。这样，男人们纷纷移居海外寻找工作，于是农村人口便主要由妇女和儿童组成。由于特别需要单身的妇女，因此她们可以挣到足够的钱来供养其父母和弟妹。这就大大削弱了人们对老姑娘的敌视。尽管分居的妻子负担要重一些，通常她必须供养她的公婆、丈夫、孩子以及她丈夫的小老婆（及其孩子），但她比一般的无工作的妻子还是具有更大的独立性。妇女们的这种艰苦劳作一直持续到1935年工业崩溃时，而迟至1950年代，原籍广州的移民妇女在新加坡仍然保持着她们的生活方式和姐妹团体。

从宗教方面看，女子抗拒出嫁的做法得到了某些混合信仰派别的支持。这些派别是由城市地区的儒学权威们逼迫而导致的。它们信奉某个母系女神，强调男女平等，特别坚持不可逼迫人婚娶。由于其将佛教对独身的尊重与当地的禁忌观念混合起来，因而它们通常不鼓励妇女生育。在有的地区，独身姐妹团体较之佛教尼庵能够为妇女提供更多的人身自由，同时也为妇女在某个宗教“家族”中成为一个“祖宗”提供了机会。许多姑娘可在其中认字读书，这就使她们能够看懂这些宗派的宣传册子和文献，从而增强她们摆脱传统的屈从地位的信心。 77

在中国，有关生育的一些禁忌可追溯到远古时代，这与我们在爱斯基摩人和美洲印地安人那里看到的情况相似，只是这些禁忌一直保存到现代。1972年在台湾进行的调查研究表明，无论是男人还是女人，只要接触到经血，都被认为不能参加祭祀。因为正如产后的排出物一样，这种血是女性潜在能力的标志，而依照中国的民间生物学，它又是婴孩骨肉的根源。所以，这种血既肮脏又强大，这似乎可以说明何以道士们在驱鬼祓魔的仪式中要用到它。与此相关联，妇女们固有的不洁使得她们在民间宗教中只配祭祀主要是“地位低下的女神”和鬼魂，即“超自然存在物中的肮脏者”。另一方面，在由男人主持的乡村节日中被礼敬的神祇才是高级的神祇。因此，作为乡村政治权力的巨大支柱的名望、羡慕和感激，主要是由男人分享的。

与此多少有些相关的是，对经血的这种心理偏执明显地影响到一般围绕女性性力量的两重感情。一方面，新娘给丈夫带来了一种“力量”，没有这种“力量”，丈夫便不能得到男性后嗣。因此，从价值上看，它可以具有“善的”价值。另一方面，这种力量又是被列为禁忌的，它无疑会发展出一个母系家庭来，在其中，男性后嗣与母亲的关系较之与父亲的关系更紧密。这显然威胁到丈夫的权力，并使其新娘有可能是“恶的”。同样，孕育胎儿和创造生命的同一经血又与生孩子的危险和污染联系在一起。由于它可以预示死亡的凶兆，因此巫师们常用它来施行法术。所以，总的说来，经血和流经血的女性在中国男性大众的眼中是非常暧昧不定的。过了绝经期的妇女好像不那么暧昧不定，但其长期积累起来的母亲权谋方面的经验却使得她们成为驾驭情感和使人丢脸显眼的大师，所以她们并不能完全能加惠于人。

因而，即令是在现代中国的社会生活中，由于强烈的民间的或传统的或古老的倾向，妇女的社会角色仍带有污染和危险的阴影。生育本身即是不洁的和危险的；妇女每生一个小孩，在一段时间内就会是不洁的（如果生的是女孩，将有40天不洁；生男孩则有30天不洁），而当母亲死后，她就会因其造成过这种污染而受到惩罚。依据一种民间传说，她们将忍受痛苦的煎熬，只能以经血和血块为饮食。只有自我牺牲，成为一个“良母”才能抵销这种严酷的命运，而既然“良母”主要地是多生儿子并为他们辛苦劳作，死而后已，因此实际上，中国的民间妇女注定要将某种具有矛盾情感的自我形象内在化。 78

与新文化和五四运动（1916—1920年）有关的一些改革运动，都试图改变有关妇女的一些法律制度，但大部分中国农村妇女接受的仍然是这样的谚语教诲：“面条不是米，妇人不是人。”当毛泽东和共产党于1949年掌权后，他们将“妇女问题”提到很高的地位。1950年5月1日公布的《婚姻法》取消了以儒教为基础的旧婚姻制度，废弃了重婚、纳妾、童婚、嫁妆及对寡妇再嫁的干涉。它主张男女双方婚姻自由，一夫一妻，男女两性均拥有离婚的平等权利及教养孩子的平等权利。而使共产党感到困惑的是，女性的抗议还异常强烈，自杀率也持续上升。年轻的妇女们大都缺乏勇气反对父母，而后者无论新的法律如何规定，都希望继续包办她们的婚姻；年长的妇女则担心一旦她们将孩子抚养成人，其孩子就会自行其事，从而使她们失去孩子对母亲的忠诚。所以，共产党逐渐意识到，婚姻改革将是个长期的任务。

与此相反，共产党在土地改革方面的努力得到了妇女的热情支持。在传统的中国，妇女无权拥有土地。1952年的土地改

革法令——它宣布不分性别给每个贫苦农民以一份土地——肯定是革命性的。生女儿不再是恶运；媳妇也不再被看作是牲口。每个妇女都以自己名义获得一份土地所有证。这就是妇女拥护
79 新政权的主要原因。此外，妇女在长期的母亲家务活动中磨练出来的政治才能也发挥了作用，有些妇女成了村寨的领导，妇女团体也组织起来以时常提醒当局注意防止旧式的男性统治的局面重新出现。

无论如何，根据共产党的报告和一些冷静的指示来看，妇女改革运动就混同男女而言是成功的。1964年5月25日发表的一个有关“同工同酬”的报告特别指出，有的干部因为头脑中的封建思想作祟，还按旧章办事，从而使得男女同工不同酬（男人的工分比女人多）。这既降低了妇女的积极性也少给了她们的工作报酬。另一方面，这些指示还大量谈到了有关妇女的种种问题，如产假不扣工资，日间托儿所，避孕的好处，注意哺乳的母亲的工作分配，关心不愿提到自己的病症的年长妇女以及那些其自尊心在旧社会已经受到创伤的妇女等等。

这样，这些努力导致了部分的进步。可是，在进入1970年代以后，婚姻仍然是以男家为主的，这就意味着生产队女社员得不到学习专业技能的机会（因为她们反正很快就要去别人的地里除草了）。由于已婚妇女必须到一个新的地方和生产队，所以，如果她们的丈夫不是当地人，他们一般就没有什么影响力，也不会获得任何受人尊重的地位。这就可以理解，共产党并未彻底根除对于女性的刻板意识和偏见。所以，诸如“好强的女人无德，有德的女人不好强”一类的说法仍然影响着人们，或者说，妇女的形象仍然表现为“对他人的依赖，情感的脆弱，政治观点的模糊”。尽管男女双方通常都外出工作，但

妇女却抱怨说，她们的丈夫常常拒绝分担家务活；同时，城市妇女群体与农村妇女群体由于变化的步调不太一致，因而在这二者之间仍然存在某些矛盾，并且，由于年长妇女正在失去其对媳妇的支配权力，因而在年轻妇女和年长妇女之间也存在着某些矛盾。最后，对一个外部观察者来说，所有这一切都可归结为这么一个根本问题：中国妇女在摆脱了毛泽东所说的四大绳索（封建压迫，宗族压迫，宗教压迫和男子压迫）的束缚之后，是否将不得不受到极权主义意识形态的思想控制？

日本的传统妇女观

日本民族与其固有的宗教这二者的起源都是不很清楚的。神道即“神之道路”是公元552年以后为区别于刚刚传入日本的佛教而赋予日本本土宗教的名称。简言之，神道的基础是日本人在面临一切不寻常的东西、美丽惊人的东西或使人恐惧的东西时所体验到的敬畏之情。结果便是“卡米（神）”的泛滥，奇怪的石头、山洞、统治者、高大的树木等中都有令人敬畏者即卡米存在于其中。正如我们将看到的那样，妇女通常是神的亲近者，她们也可以成为“卡米”。这些妇女（萨满师）丰富了从早期直到当代的日本历史。神道教发展成为一种混合了自然崇拜、生殖礼仪、祖先尊崇、祓除礼仪、占卜等等——所有这些均集中在与神的交往上——的大杂烩，以至于女萨满师（巫子）也各有相当不同的职业。

考古学家认为，在新石器时代（公元前4000年或更早些），日本人崇拜生殖，因为他们曾制作了许多孕妇的小塑像。这些

小塑像有涨起的乳房，鼓起的肚子及古怪得像鬼的脑袋。由于她们都被称作“山形”（“像山的东西”），因此她们可能与时至今日仍有影响力的一种民间信仰有关，这种民间信仰认为，在人的出世或再生中，山起着作用。例如，古代的民间传说就说，山的神母会给旅人指路，照看房屋或庙宇，帮助和考验猎人们。有一则神话则讲道，山的神母装成一位带着一个新生儿的穷姑娘，出现在两个猎人兄弟面前。哥哥因怕受她不洁的血的污染，拒绝了她乞食的请求，而弟弟则由于将他自己的午饭施舍给了她，因而后来得到了优厚的报答。

这样，这种早期的宗教复合体可能就包含了多种成分，例如崇拜大女神，关注生殖力，泛灵论及诸如怕血的禁忌等。这
81 个女神似乎与人们对妇女的安全顺产的高度关心以及与人们对产妇的一般护理的强烈关注有关。好些世纪之后，直到神道教与佛教合流之时，寺院苦修者仍要在山中经历具有萨满色彩的考验，其中最高一道仪式便是进入一个大子宫。这是一间挂满红白两色布条的大厅，它象征着大母亲那血淋淋的胎室。仪式结束时，被认可的苦修者要拼命往山下狂奔，并大喊大叫，后者象征着刚出世的新生儿的啼哭。

此外，人们有着充分证据表明，早期日本在政治上是母权制。公元200年左右到日本访问的中国商人发现，那里许多氏族国家都是由女人统治着。她们被称为女祭司或女巫师，即危险时刻特别需要的具有萨满能力的人。其中卑弥呼（Pimiko）或希弥呼（Himiko）女王最为著名，她从180—248年间统一并治理着30多个国家。根据历史的记载，在她统治的68年间，她一直将自己关在一个有1000个侍女的城堡内，只允许一个男人接近她，并将她的话转达给人民。她的这种深居不出的做法以及

迷惑人民的能力，似乎是许多萨满女王都具有的特征。事实上，通常是在混乱（瘟疫或战争）的时代，才把这些女王抬上了权力的地位。

例如，有位早期天皇的姑母，由于神灵附体，因而她启示了一场将使国中人口半数丧生的瘟疫的原因，由此她便获得了巨大的影响力。她还通过解释某位女出神者的古怪的歌曲而预言了一场暴乱。关于她的传说，在一则具有典型意义的古代故事中达到了顶峰。这是一则讲述一位好奇心重的妻子和她的神圣丈夫的故事。通常，她的丈夫（神）只是在夜间降临与她相聚，但是有一次，她劝说丈夫呆到天明，以便让她看看他究竟是什么模样。当她看清他只是一条金色的小蛇时，她后悔万分，并用一根筷子刺进自己的阴部，倒地死去。她的丈夫遁回山上的神龛，并责备她缺乏控制力而羞辱了他。其他一些女王，例如，在古代日本经济文化发展的转折时期当政的神功皇后等，都是更为好奇的出神者（或是对弗洛伊德主义者有利的东西）。她们是强健有力的，尽管不可否认地也是具有魅力的，以致时至今日，有些统治者和有些神道祭司还将她们列在自己的半神祖先中。 82

早期的女萨满也发挥过相当重要的文化作用，因为正如我们今天在偏远的乡村仍能见到的那样，这些妇女常用诗歌来表达她们神灵附体的体验。早期日本的许多诗歌均出自妇女之手，这些诗歌的质量可以表明，这些妇女一定受过良好的教育。而诗歌的主题——悼念亡夫或亡兄、赞美自然之美或爱的狂喜等——则暗示出，诗歌的作者们均有可以利用的相当广泛的人生阅历。随着第一次与中国文化的重要接触，这一点便有了变化，因为日本人是如此地为中国文化所服膺，因此他们全

盘地接受了儒家伦理。反过来，这就导致了妇女地位的下降。到8世纪下半叶，妇女当权已经被认为是不合理的了。从那时起，只是在严重的危机时刻，才给予妇女以在短时期内施展政治影响的机会，而到了15世纪，妇女几乎丧失了所有政治权利。

妇女社会地位的这种变化多数都通过文学作品表现了出来，这些作品描述了中世纪的两种观点，即宫廷女官的观点和理想的女武士（“勇士-骑士”）的观点。平安时代是日本的黄金时代，这一时期的宫廷女官尤其表现得优雅和浪漫。此外，她们中有许多人都是有才华的作家，因为这一时期（10—11世纪）的成熟的文学作品几乎都是妇女写成的。具有讽刺意味的是，这是因为男人们大都局限于笨拙地摹仿中国的形式（妇女们被认为是不能掌握汉语的）。从大量的宫廷女官们的日记中，可以看到一幅贵族美女的画像——扑了白粉的脸，描在额上浓厚的假眉毛，染黑的牙齿，可曳地的浓密黑发。一般认为，宫廷妇女们是被禁锢起来的，但这些日记中记载了许多私通和夜间幽会。在紫式部女官所著的《源氏物语》——也许这是世界上第1部长篇小说——中，也描绘了大致相同的场景：女官们正是处在这种色情的宫廷生活的中心。

83

不过，古典时期上层阶级的妇女比我们在这里描绘的要复杂得多，因为从她们的日记中可以看到，她们饮酒赋诗和那些似乎是永无休止的挑逗调情都由她们领悟到人生的无常而抵销了，也许应该说，所有这一切都有着一个完全不同的背景。毫无疑问，这里有明显的佛教学说的影响，但无论其根源如何，许多宫廷女官都深知她们放荡淫乱的生活是空虚的，这一点十分明显。

所以，上层阶级的生活倾向于促使日本妇女将其创造能量倾注在艺术上。由于不能从政和过分闲适，她们无所不包的母性也就得不到发挥，因而她们只能主要致力于日本的美学。而日本的官方历史（这是为了提高皇室地位并证明日本文化同中国文化一样值得尊崇而将传统的神话汇集起来的编年史）居然给妇女们提供了更强有力的、或者至少是更具政治性的作用类型，这或许很是奇怪的。写于8世纪初的这些历史大都以创世神话作为叙述的起点，这些创世神话说，最初的某对神性夫妻生育了日本列岛，然后生出太阳女神即天照大神(Amaterasu)，然后，天照大神便顺次成了天皇家族的神圣祖先。这使得日本成为自认为直接起源于某个女神的独特的（如果不是独一无二的）国家。显然，最初的女王反映了天照大神气味，而皇权的神道标志也将以后的诸王同她的庇护联系起来。的确，这些神话也展示出了后来的性别歧视的端倪（最初的一对夫妇之所以生出一个有残疾的后代，正是因为女方违背了正当的规定："女人先说话是不恰当的"），不过，它们更为有力地展示的是古典时期的妇女地位已经从其最初接近于神和权力的高处降下来了。

到12世纪时，平安黄金时代堕落成了自相残杀的战乱，幕府将军以其为之而生为之而死的武士的地位突出起来。在将近700年的时间内，这种赎武的封建主义主宰着日本文化。武士精神是儒教有关等级制度、社会分层和礼仪约束等固定观念传播的肥沃土壤，也正是通过这二者的相互作用，才产生了称为"武士道"（武士之道路）的不成文的规范。值得注意的是，信奉武士道的日本家臣武士们并不像欧洲中世纪的骑士，他们的武士精神并不包含骑士们对妇女的理想的但通常是不切实际

的赞美。武士们专心追求的，是通过鼓吹自己的功绩和显赫的门第来威胁敌人。此外，武士们长期受到要绝对忠于其幕府将军及武士兄弟们的训练，这就使得他们多半不能与妇女有什么关系。

由此产生的结果是十分奇怪的：武士道理想对妇女的要求使得她们成为女勇士和家庭奴隶的混合物。首先，武士道理想总愿她们克服女性的脆弱并同男性的坚强相较量。许多年轻姑娘还接受过这样的训练：要克制感情并在必要时用她们一成年就被赠以的匕首自杀。这种自杀的诱因非常之多，其中最主要的诱因是贞操受到威胁时。事实上，有的教本就十分平静地教导姑娘们怎样将剑刺进喉咙的恰当部位，之后，下肢又应如何靠拢，以便在死时仍然保持端庄。另一种自杀的诱因，是发现某位武士对她的爱威胁到他对幕府的忠诚时。一个警诫性故事讲到，某位少女自毁容貌（我们或许可称之为折中性的措施），以使她的恋人清醒过来。另一个故事说，有位年轻妻子听说夫妇的感情竟使有的武士在战场上贪生怕死，便给她的丈夫写了封信，说她将立即自杀，以使他能在未来的战斗摆脱妻子的约束而将一切献给幕府。第三个故事讲述了女性自杀的又一种诱因，即荣誉也可能要求一位武士妻子自杀。一位叫今朝(kesa)的女子的名誉受到某位有权势的贵族的危害，于是她答应这位贵族，如果他杀死了自己的那武士丈夫便嫁给他。这位贵族也同意了。于是她告诉他潜入她的卧室杀死湿头发的熟睡者。夜里，她确信其丈夫已经喝醉并熟睡之后，她洗了头发，静静地躺在那里等待自己的命运。

其次，武士道妇女们的坚强主要是服务于幕府将军的。她为丈夫而献出自己的生命，是为了让丈夫也献身于其幕府将

85

军。妇女的价值并不在战场上，但在家中，她们的尚武精神却是荣耀的。例如，一位叫熊也氏的女子，她丈夫打仗去了，而将她与两个儿子留在了家中，为了免遭逼近的敌军的蹂躏而保全家门的清白，她甚至走向了杀死儿子(经过必要的解释后)的极端。她的两个儿子也理解了母亲的用意，在告别了其在外的父母和死去的祖宗之后，母亲用剑将他们杀死。接着，在一位忠心仆人的帮助下，她自己也扑倒在自裁的刀剑上。

武士道的这种忍辱负重的精神成功地塑造了晚至20世纪的日本人。它可以部分地解释第二次世界大战中的“神风”飞行员的行为。甚至像川端康成和三岛由纪夫这样的著名作家的自杀，也只能根据武士道精神的背景予以解释。尽管儒教给武士道理想提供了基础，但禅宗为使之存在下去时常为之提供一些自我克制的内容。从13世纪起，禅师们就教导日本人通过坐禅来获得觉悟。坐禅即冥想，它是使人的身心达到完全统一于整体大全的一种修养法。随着这种修炼实践及大全影响到茶道及花道，它也影响了武术。因此可以理解，妇女的修炼更多地是与美学有关而不是与打仗有关，但是，甚至在今天，在那些忘我的、受到漠视的日本妻子和母亲的背后，仍然存在着那也曾产生过剑术与箭术的礼教习俗与宗教哲学。

现代日本的妇女

到了19世纪末，武士们的影响显然已经让位于商人了，而日本正处在经济现代化的道路上。随着与西方的接触日益增多，德川时代的锁关主义逐渐消亡，许多年轻人纷纷出国留

学。现代日本男子的忠诚大都转移到了实业方面，与大多数男
86 子所扮演的这种经济角色相应的，是艺妓（geisha）的女性角色——她们是供新的老爷们取乐的工具。艺妓并不完全是妓女，她们还常常是有才能的演艺者和老板。她们也许研习过多年的音乐、诗歌和礼仪。尽管有的艺妓也提供性服务，但这个行业的主要活动在于使顾客舒适、快乐和轻松。在家中，男人将妻子看成某种具有多种职能的东西：孩子的母亲、家务的主管、为一个家庭的正常生活所必需的器具。而在艺妓表演的场所，妇女们则成了具有同情心的服从者、自我中心意识的支持者、优雅的逗乐者、散心的陪客和美丽的装饰品。

从德川时代的文学中，可以清楚地看到妇女形象这种分裂的端倪，其中最受人喜欢的戏剧主题是责任与感情之间即妻子与艺妓之间的冲突。在舞台上，德川时代对这种冲突的解决总是倒运的恋人们双双自杀——为了履行责任而允许这种牺牲。在今天的日本，艺妓行业不仅潜藏着情感冲突，而且是阻碍妇女进入实业界的樊篱，因为日本的大公司仍然可以家长式地收买其所有男子聚集在艺妓馆内。正是在这种场合，非正式的然而却是实实在在的商业活动才得以进行，而各实业群体的家族关系也在此不断地得以再创造，当然，在这种场合，女雇员是被冷冰冰地撇在外面的。与此相关，大公司会定期为其职员们提供不扣工资的休假（常常就在公司自己的别墅内），但却禁止他们携带妻子儿女。因此，日本的实业界除了女职员和女秘书，几乎没有给妇女任何地位。

19世纪末至20世纪初，在明治王朝的统治下，传统的家庭被称为“国家的行政组织的建筑材料”。按典型的儒家风尚，理想的家庭是三世同堂，而所有的家庭成员都一致效忠天皇。

婚姻的存在，不是为了充实男女双方的生活，而是为了为祖先的家庭或世系养育更多的继承人。这个“家庭”是父系制的（因为从15世纪起女孩就不再有继承权了），而新婚妻子若不赶快怀孕，她的丈夫就会用“这子宫是借来的”这句俗话来嘲弄她，然后打发这不幸的人回娘家去。如果夫家有钱，可以采取的办法便是弄个小老婆或设法收养个孩子。因此，这种家庭也几乎不给妇女以丝毫面子。 87

从战前时代开始，工业化使日本社会产生了很多变化。例如，家中的第二个和第三个儿子（他们不是继承人）大都搬出家庭自谋生路了，这就产生了更多的核心家庭，因为他们都不会在自己的父母身边结婚生孩子。当然，大多数婚姻仍然是由男女双方的家长安排（甚至在今天，这种婚姻的比例估计也达到了50%），但他们自己也日益获得了更多的发言权。从1920年代开始，妇女开始进入一些新型的公司，主要是做办事员和打字员，对于许多妇女来说，这意味着经济上获得适度的独立。某些儒教的刻板信条开始松动，社会上出现了“现代女郎”——一种经常出入于高级舞厅和咖啡馆的打扮入时的摩登女郎。但到了1930年代，这些场所大都被军国主义者关闭了，因为他们认为，这些行为和妇女的自由是“非日本的”。

第二次世界大战之后的美军占领时期是改变日本妇女地位的巨大动力。道格拉斯·麦克阿瑟（Douglas Mac Arthur）推行了日本妇女的合法选举权、平等获得教育机会的权利和完全的公民权。一大批妇女回到了实业界，不过仍然只能从事一些较为低下的工作。1978年，日本女权主义领袖相对说来仍寥寥无几，她们认为，真正的男女平等还是遥远的梦。尽管日本的大学生占日本总人口的34%，而其中有50%是女性，但社会仍期

望她们嫁人并建立一个家庭，所以，谋求职业不过是学校生活和婚姻生活之间的过渡阶段。

当然，所有这一切都是就城市妇女而言的。在农村，目前的状况也有相当的改观。在上世纪与本世纪之交，大部分农村居民都获得了初等教育，报纸、征兵及旅游也使他们明白了不少事理。然而，传统习俗大都未受触动，从而他们的宗教的、社会的和政治的传统也并未受到严重威胁。在很大程度上，甚至时至今日也仍然如此。例如，对乡村生活的人类学研究就展示
88 出，农村姑娘在考虑其前途时的极为矛盾的心理。从法律上说，她们有着更多的接受教育和选择职业的机会，但家庭要求她们嫁人并承担繁重的农业体力劳动的压力却十分强大。所以，她们痛心地对研究人员说，她们最幸福的日子，是负起婚姻包袱之前的“青春时代”。

在今天，日本的农村妇女一旦嫁人，便处在我们讲到中国时说到的那种儒教环境中：受其婆婆的控制，外加另一种威胁，这就是，如果她不能很快怀孕，就会被打发回娘家去。尽管女婴也是受欢迎的——总算是生育吧！但妻子怀孕时常使丈夫去朝拜观音庙，祈求平安生产，而婆婆则找出了她的草药包。希望总是属于男孩的，女孩很快就明白了她们的地位是在哥哥弟弟之下。她们总是后吃饭，后洗澡，后上学。这种低一等的地位逐渐使农村女孩变得相当狡猾。在她们腼腆的举止后面，她们学会了惩罚男孩子又不招致责骂。例如，一个小姑娘可以把她兄弟的帽子藏起来，然后又热心地帮着他寻找。研究者发现，男孩们尽管外表上看起来十分任性、自高自大，但在母亲的娇纵下反而变得依赖性相当强。这似乎可以说明日本男子的一般倾向：不承认妻子的平等地位，但又将她们当成代理母亲，即舒

适的生活的安排者。

从宗教上看，日本农村仍然保留着女巫师及其影响。这些妇女的活动混合了民间信仰、神道教和佛教，她们仍然履行中间人和预言者的职能，比如在佛教的被魔驱邪仪式中。从传统上看，巫子通常是五六人结伴出行，定期在乡村巡回。她们给人算命、替病人祈祷、与死者通灵、清洁家宅如此等等。巫子团体现在已不巡游，这部分是因为以往当局对她们总是怀有敌意，常常污蔑她们是妓女，并且最终总是当局占了上风。但在一些很偏远的地区，仍然有巫子活动。例如在本州的东北地区，瞎眼的女孩仍然会正式地给巫子做学徒，接受3—5年的训练、学习出神、占卜、与鬼魂交往的技术以及传统的歌谣和民间传说。在举行满师仪式——这通常以死而复活的主题为标志——之后，她们便毕业并可以给人做法事了。事实上，她们甚至可以不仅是一般的法师，而且还可以是专家——擅长于同刚死的人打交道，并因此而安慰死者的亲友。 89

多少世纪以来，这种萨满传统——如今它主要存在于农村——对文化产生了巨大的影响，因为巡游的巫子团体似乎已经创造了或者发展了诸如民歌演唱、诗歌朗诵甚至宗教绘画等等的艺术。这些艺术一开始就是为了教导人们懂得其宗教传统才创造出来的，不过它们已经同歌舞剧场、文乐和人形净琉璃狂言的演出等社会行业联系在一起了。这倒很有讽刺意味，因为传统的日本剧场是不许妇女登台的。

巫子的萨满信仰虽然有了改变，但仍对妇女们有影响力，并对好几种日本的“新宗教”的产生起过重要作用。这些宗教大都兴盛于第二次大战之后。虽然其根源可追溯到与现代事物

一般说来，这些领袖——其中有许多妇女——都在肉体和精神上受过巨大的创伤，而后又由宗教幻象所治愈。他们组织新的宗教团体，其目地就是为了帮助其他人分享这种幻象、治疗和安宁。战后的状况从心理上说是非常压抑的，以至有几百万人接受了新宗教的福音。其中有些杰出的妇女是令人敬仰的值得信任的，有少数几个社会改革家，其他的则是些骗子，但所有这些人均在很大程度上得力于那固有的传统，即妇女特别接近神的看法。

不过，总的说来，人们从不指望日本妇女把男性的统治地位颠倒过来。占领期间，如果某个男子有位专断的妻子，那么他就会常常听见人们这样的讽刺："可怜的家伙。他娶了个麦克阿瑟。"我不知道今天日本人会怎样表达这类意思，但是很清楚，巫子们的有影响力的受人尊敬的姊妹们，在当今东京的街头是难以找到了。

参考书目

R.比尔兹利（Beardsley）、J.霍尔（Hall）和R.沃尔德（Ward）：《乡村日本》（Village Japan），芝加哥大学出版社，1959年。

卡门·布莱克（Carmen Blacker），《日本的宗教》（Religions of Japan），载C.裘科·布利克（Jouco Bleeker）和乔·威登格仑（Geo Widengreu）主编：《宗教史》（Hiatoria Religionum），第二卷，莱顿，E.J.布利尔出版社，1971年，第516—549页。

L.文·布鲁夫（Vern Bullough）：《从属的性别》（The

Subordinate Sex)，巴尔的摩，企鹅图书公司，1974年。

邓尼丝·拉德纳·卡莫迪（Denise Lardner Carmody）：《道教徒对女权主义的看法》（Taoist Reflections on Feminism），载《活着的宗教》（Religion in Life），1977年夏季号，第233—244页。

艾伦·玛丽·陈（Ellen Marie Chen）：《作为大母的道及母性爱对中国哲学形式的影响》，载《宗教史》（History of Religions），1974年8月号，第51—64页

伊丽莎白·克罗尔（Elisabeth Croll）：《中国的妇女运动》（The Women's Movement in China），伦敦，英中教育研究所，1974年。

J.康奈尔（Cornell）和R.史密司（Smith）：《两个日本乡村》（Two Japanese Villages），安·阿波尔，密歇根大学出版社，1956年。

H.拜伦.厄尔哈特（H.Byron Earhart）：《日本的宗教：统一性与多样性》（Japanese Religion：Unity and Diversity），第二版，加州恩赛诺，狄更森出版公司，1974年。

沃纳·艾科恩（Werner Eichhorn）：《中国文明导论》（Chinese Civilization：An Introduction），纽约，布利杰尔出版社1969年。

J.费正清（Fairbank）、E.赖肖尔（Reischauer）和A.克雷格（Craig）：《东亚：传统与变革》（East Asia：Tradition and Trasformation），波士顿，霍顿·米福林出版社，1978年。

马歇尔·格拉内特（Marcel Granet）：《中国的文明》（Chinese Civilization），纽约，巴涅斯及诺贝尔出版社，1951年。

一野堀江（Ichino Hori）：《日本的民间宗教》（Folk Religion in Japan），芝加哥大学出版社，1968年。

约纳坦·列奥纳德（Jonathan Leopard），《早期日本》（Early Japan），纽约，时代生活图书公司1968年。

约翰尼斯·马林格（Johannes Maringer）：《绳文时代的泥偶》，（Clay Figurines of the Jomon Period），载《宗教史》（History

of Religions），1974年11月号，第128—139页。

都中直（Chie Nakane）：《日本社会》（Japanese Society），伯克利，加尼福尼亚大学出版社，1970年。

李约瑟（Joseph Needham）：《中国的科学与文明》（Science and Civilization in China）（第5卷：化学及化学技术），剑桥大学出版社，1976年。

稻三丹野（Inazo Nitobe）：《武士道——日本的灵魂》（Bushido：the Soul of Japan），东京研究社，1941年。

埃德温·赖肖尔（Edwin Reichauer）：《日本的过去和现在》（Japan Past and Present）第3版（修订版），东京，图特尔出版社，1964年。

曾地菊西户（Socihi Saito）：《基督教对日本文化影响的研究》（A Study of the Influent of Christianity on Japanese Culture），东京，1931年。

阿瑟·史密斯（Arthur Smith）：《中国的乡村生活》（Village Life in China），纽约，雷维尔出版社，1899年。

C.N.泰（Tay）：《观音——半个亚洲崇拜的对象》（Kuan-yin：The Cult of Half Asia），载《宗教史》1976年11月号，第147—177页。

朱东之（Chu Tung-tsu）：《汉族社会结构》（Han Social Structure），西雅图，华盛顿大学出版社，1972年。

马杰里·沃尔夫（Margery Wolf）：《中国妇女——新环境中的旧技巧》（Chinese Women：Old SKills in a New Context），载M.Z.罗萨尔多（Rosaldo）和L.朗费尔（Lamphere）主编：《妇女、文化与社会》（Woman，Culture and Society），斯坦福大学出版社，1974年第157—172页。

沃尔夫（Margery Wolf）与韦特克（Roxane Witke）编：《中国社会中的妇女》（Women in Chinese Society），斯坦福大学出版社，1975年。

H.S.K.山口：《我们日本人》（We Japanese），宫下，箱根社，1936年。

E.泽克（Zurcher）：《佛教对中国的征服》（The Budhist Couquest of China），莱顿，E.J.布利尔出版社，1972年。

第四章

犹太教

92 与基督教和希腊文化基本上同为西方文化之源的犹太教，对于宗教女权主义者来说，既引人入胜，又障碍重重。例如，希伯来《圣经》对贤慧的妻子竭力褒奖（《旧约·箴言》31：29）①，但对好争吵的女人也不乏微词："想拦阻她的，便是拦阻风，也是用手抓油"（《旧约·箴言》27：16）。好言的抚慰和无聊的蠢言，当然都出自显然是父权社会中的男人之口。以下我们将分三个阶段来勾画出犹太教中的妇女形象，即父权制的初期，《塔木德》②时期和现代时期。

《圣经》时期

据希伯来《圣经》记载，古代以色列人的宗教经历了约

①《旧约·箴言》31章29节："才德的女子很多，惟独你超过一切。"——译者

②《塔木德》（Talmud）希伯来文talmūdh的音译，原意为"教学"。犹太教口传律法集，为仅次于《圣经》的主要经典。公元175年开始编辑，200—210年成书。5世纪下半叶又进行了释义和补编，形成定本《塔木德》。——译者

1 000年（公元前1200—公元前200年）的发展，还有某些追溯得更为遥远的回忆和传说。它逐渐发展成为一种严格的一神教，其基本概念是，唯一真神上帝已与以色列人订立契约，使这一民族成为他自己的子民（上帝自己便是一个父家长）。在这个上帝的约束之下，早期犹太人把稳定的家庭生活当成自己最坚强的支柱之一。这直接导致对控制妇女性行为的关注。例如，我们已经看到的在近东地区曾十分流行的大女神宗教，在此却遭到强烈的谴责，这既是因为它冒犯了以色列人的一神教，也是因为它威胁着男人的统治。如果允许妇女在祭祀中占有突出地位，如果祭祀中的性行为得到宗教的认可，那么男性对祭司职位的控制权和确切无误的世系及继承关系就会破碎。所以，诸先知严厉谴责迦南人的“淫乱”，企图毁除代表巴力 93
和阿施塔特这两个专司生育的迦南男女神的一切偶像。

由于宗教信仰的缘故，以色列人一般在女儿成年后不久即将她们嫁人。新娘应该是处女，但新郎不一定非得是处男。如果新娘不是处女，而且她的丈夫可以确证这一点，那她就要被石头砸死——因为她背叛了自己的父亲（《旧约·申命记》22：13—21）。她被认为是在父亲的鼻子底下“行了淫乱”，而她作为父亲的财产是不应该这样做的。与此相关的是，一个已婚妇女如果被怀疑与人通奸，那她的丈夫可以要求她接受神的裁判（《旧约·民数记》5：11—31）。虽然这种神裁法——喝下用仪式备下的水——并不严厉，但祭司的祷告、被审者的起誓以及普遍相信犯罪将引起不孕的信念，却必然常常在心理上造成沉重的负担。起初，那些对自己妻子作虚假指控的男人们似乎并不受到惩罚；只是到了后来他们才挨打受罚，并需交纳一笔罚金给妻子的父亲。

此外，男人都不会接受神裁法的制裁，因为妻子不能指控丈夫不忠，而男人则可以纵情于嫖宿妓女，尽管妓女是邪恶的。总的看来，早期以色列人的道德显示出双重的标准，妇女要保持比男子严格百倍的贞洁。或许正是由于这一原因，如果一个男子强奸了一个未婚姑娘，在经得她父亲的同意和送给一笔聘金之后，他必须娶这位姑娘。作为一种惩罚，他不得与她离婚（《旧约·申命记》22：28，29）。但是通奸对于男女双方来说却意味着死亡（《旧约·利未记》20：10）①，因为奸夫侵犯了另一个男人的财产，而奸妇则冒犯了自己丈夫的权威。

妇女属于自己的丈夫或父亲。但是，她们又不像奴隶那样仅仅是财产。习惯法也赋予她们某些被保护权。例如，虽然妇女不能主动提出离婚，但是如果没有实质性的理由或正式的判决，她们也不可被任意离弃（《旧约·申命记》24：1—4）。如果一个妇女的父亲有钱，或者她本人特别聪明或意志坚强，那她通常会过得很好，因为以色列社会尊重财富、智慧和意志。最后，丈夫被告诫要爱自己的妻子，《圣经》认为婚姻纽带要比父母和子女的关系更为牢固；夫妻成为“一体”。（《圣经·创世记》2：24）正因为此，婚姻成为上帝与整个以色列民族签订契约的一个主要象征。

94

《创世记》中关于男人和女人如何被创造出来以及他们最初如何行为的记载，是关于两性关系的一个重要的、具有指示意义的象征。它表明：（1）男人和女人是由达到创世高潮的上帝的直接行动而造成的；（2）他们互相补充，共同构成了人类。这一切的提出颇具有戏剧性：让女人从男人的肋骨中生

① 《旧约·利未记》20章10节：“与邻舍之妻行淫的，奸夫淫妇都必治死。”——译者

成，使她成为适合于男人的一个帮手。它是从男性的观点出发而写成的，它使第一个男人实际上在说："她正是我需要的，是完全与我相适的一个配偶，是我的骨中之骨。"在创造的过程中，《创世记》直观地感觉到了两性的一种基本的平等。

而且，在谈论堕落（分裂了的人类状况）的时候，《创世记》把两性描绘为早期以色列男女行为的两种类型。所以既聪明又务实的夏娃断定树上的果子吃起来美味可口，看起来赏心悦目，而且还可能是智慧的源泉——真是唾手可得的便宜。亚当只是吃下妻子已经准备好的东西。他们两人都犯了罪，都受到了惩罚。"从此之后"，男人必须要汗流满面地劳作，女人必须要承担怀胎的苦楚。后来的《圣经》传说把夏娃当成罪的根源，显示了对女人的厌恶（《旧约·传道书》25：24）①。但是，原先的故事仅仅将男女两性与这样一种生命的神秘相联系，这种生命远远不如我们的直觉认为应该的那样丰富。

《圣经》中的其他妇女形象也支持了《创世记》认为第一个女人夏娃是聪明正派的看法。拔示巴是一位聪明伶俐的妇女，来自提哥亚，撒母耳用她来使大卫和押沙龙和解（《旧约·列王记上》1：11—31；（《旧约·撒母耳记下》14：1—20）。黛博拉是一位能干的女先知；路得是一位高尚的媳妇；以斯帖能够拯救自己的人民。《箴言》第31章（我们在先前已经引证过）显示了以色列妇女应仿效的那种典范，它以为妇女全部的成就（而不仅仅指其性别特征）都应该得到褒奖，只要丈夫想从他们这个最平等、最亲密的所有物身上获得最丰厚的产品。另一方面，《箴言》描绘了理想的妻子："她一生使丈夫有益

①查《传道书》并无25章。——译者

无损”（31：12）。这一点可能恰好表达了以色列男人们所怀有的恐惧。女强人可能变得像大利拉，她利用自己的聪明、美貌和亲昵行为制服了参孙（《旧约·士师记》16：4—21）。大利拉是一个异邦人，但是任何一个新娘也同样如此，既然她离开了自己的父亲而与丈夫结合在一起。所以受到双重担忧的，正是那个诱人的非以色列妇女，因为她不仅能诱使一个男人丧失自己的权威，而且还能诱使他放弃自己的信仰（《旧约列王记上》11：1—8；《旧约·士师记》3：5—6）。正如所罗门的嫔妃们诱惑了他的心，耶洗别腐蚀了亚哈，那些与生殖女神相联系的女人们很可能包含着麻烦。

以色列妇女使自己丈夫“得益”的主要办法就是养儿育女。不能生育是很可怜的，它是上帝审判的一个征兆。如果一个以色列妻子不能很快成为一个母亲，那她就要怀疑自己是否在主的面前有罪。如果丈夫的姬妾能够生育，那做妻子的处境会加倍困难，因为丈夫的小老婆满足了丈夫的心愿，常常会因此而获得更大的宠爱和更实在的地位。没有子女的寡妇几乎成了不幸和贫困的代表，因为没有任何亲人来关心她。尽管《圣经》中许多关于这一父权制时期的故事以不孕来显示上帝的力量和爱的天意，但它们也间接地证明了以色列妇女怎样受到自己子宫的支配（《旧约·创世记》16：2—4；30：15—26）。最后，虽然父权时代的多妻制逐渐让位于一妻制，但这对无子女的妇女只意味着更大的麻烦，因为不孕随之也就成了离婚的合法理由（《旧约·申命记》24：1—4）。

关于性爱，《圣经》的主要观点是，在婚姻的范围内它是正当和有益的。《雅歌》以歌颂性爱著称，它描绘了一幅关于健康的性关系的迷人图画。它的材料基本上是世俗的情诗，并

引人注目地表现了爱情双方的感情共鸣。例如，女性似乎可以追求男性而无需顾虑她将会被看作是一个妓女，而男性似乎也可以献身于女性而无需顾虑会丧失男性的身份。《圣经》的编者能够收录这些材料，这表明以色列人的宗教具有稳固的基础，它不仅把性关系看成是健康有益的，而且甚至还把它看成是上帝与自己的人民相互作用的一个象征。 96

这并不是说《圣经》时期的妻子主要是自己丈夫的爱人。肯定不是。她最主要的责任，如前所述，就是为丈夫持家。一个以色列妇女主要是通过养育子女来侍奉上帝、丈夫和民族的（《旧约箴言》31：1—9）①。作为母亲，在挑选未来的女婿或让子女侍奉上帝方面，她能发表一些意见。继承权常常导致母亲的利益和她自己儿子的利益相结合，我们已经提到过的以色列的王太后们的操纵行为充分证明了这一点。有时候一个王太后甚至可能亲自执掌政权，比如，亚他利雅在自己儿子死后就掌权达6年之久（《旧约·列王记下》11：1—4）。

母爱成了《圣经》文学中的一个强有力的主题，最终甚至成为表现上帝对以色列之爱的一个主题。有许多故事记载了母亲为丧失子女而悲痛不已（《旧约·撒母耳记下》21：8—14；《旧约·列王记下》4：18—20），一位母亲告诉所罗门王，她宁愿完全放弃自己的孩子也不愿意让他在与另一位妇女的争夺中被扯成两半（《旧约·列王记上》3：16—27），这位母亲成为一种母性的利他主义的典型。就上帝之爱而言，母性的主题是父权制的神学盔甲中一个难得的裂缝。《以赛亚书》说，没有一个母亲能忘记吃奶的孩子（49：15），同样，上帝也不可

①疑为31：10～31之误。——译者

能忘记自己的人民。如同一位母亲，他安慰着在囚禁中被折磨的人民（66：13）。所以，那时候，当在以色列人苦难的刺激下，在与神立约的关系中，出现了柔和的一面时，母爱就成了一个最现成最贴切的类比。

在这一时期，以色列妇女基本上是以男人为中心的；但在宗教方面，他们也能在某种程度上成为上帝的独立的工具，因为她们可以作预言。底波拉、胡尔达和诺瓦利都是女先知（最后一位是伪先知）。所以，不同于祭司的具有神力的职位，对妇女是开放的，如果上帝向她们传话的话。妇女担任专职的哭丧妇（《旧约·耶利米书》9：17）、接生婆（《旧约·创世记》35：17）、神庙中的歌手（《旧约·以斯拉记》2：65）和女保姆（《旧约·路得记》4：16）之类的事也常有提及。对于一些妇女来说，娼妓是一种专职职业，社会对于娼妓是宽容的，
97 但她们没有什么地位。还有一些妇女担任巫女，但这是危险的，因为《申命记》（18：12）称，“凡行这些事的，都为耶和华所憎恶”。《出埃及记》18章22节表明，巫术——魔法和占卜——可能主要是女性的技艺，该节的禁条写道：“行邪术的女人，不可容她存活”。和神娼们一样，那些其工作超乎男性统治体制之外的妇女激起了很大的愤怒。

可能正是这种愤怒，加之女人在祭祀方面的不洁，使得以色列妇女不得担任祭司。《出埃及记》35章22—29节表明，人们承认妇女对圣幕的贡献就是慷慨的，但又认为在月经期间的妇女不能照看献祭的祭坛。妇女在月经来潮以及此后的7天之中是不清洁的；而遗精只使男人“不洁净到晚上”（《旧约·利未记》15：16）。在生下一个男孩之后，一个妇女被认为会不洁净7天，就像在行经时一样，此后还要在产血不洁中居家33天。

如果生个女孩，这两个期限都得加一倍（《旧约·利未记》12：1—8），在经过这段净化时间后，她还需请祭司为她补赎。

从律法上说，妇女和男子处在同样的道德和食物禁忌的规定之下（《旧约·利未记》11）。叛教对男人和女人都意味着死亡，妇女显然要奉献赎罪的祭品。妇女可自愿参加每年3次的朝圣，但必须要出席7年一次的集会。如果自己的丈夫或父亲不表示反对，妇女可以向上帝立下专门的圣化的拿茨柔①誓愿（《旧约·民数记》30：4—16）。一个经过这样圣化的男人值50枚金币，而一个女人只值30枚金币。

简言之，以色列妇女具有作为母亲的地位，但是几乎没有什么宗教和政治的地位或权力。在宗教仪式中她们最多只是旁观者。而且，她们在礼仪方面的不洁净还使人们对她们怀有一种矛盾心理，以至于在重大行动（例如圣战）中，男人们总是被告诫不要走近一个女人。所以，虽然希伯来《圣经》不赞成独身，但它却认为与上帝紧密相关的纯粹的宗教精神是主张禁欲的。这种看法显出这样一种心理，妇女在宗教方面几乎成了对男性的主角地位的一种阻碍，或许这种心理支持了允许男人为偿还债务而出卖自己女儿为婢这种早期习俗（《旧约·出埃及记》）21：7—11）。的确，《圣经》在这里显示了对妇女待遇问题的关注，但是在像《创世记》19章这类可怕的段落中，两个仍为处女的女儿都被献了出来，以求得所多玛②人不致伸手伤害男性的旅客。很显然，一旦情况紧迫，许多妇女就会被献出来任人 98

①拿茨柔（Nazirite），古代希伯来人中一种圣化的人，禁饮酒、剃发或触摸死尸。——译者

②所多玛为古代巴勒斯坦一城镇，居民以邪恶而著称，后被耶和华毁灭。在英语中，所多玛人（Sodomite）又有同性恋者之意。——译者

蹂躏。法律尊重父亲和母亲，但它又使妇女在从摇篮到墓地的整个一生中都处于依附地位。至少字面上是如此，因为如果丈夫死了，那他的男性亲属即可占有死者的妻子（《旧约·创世记》38），这种做法是强制性的，因为妇女不能拥有财产，也很少有机会能获得财富。男人只是在没有儿子的情况下，他的女儿才可以继承财产。最后，在婚姻方面，摩西这样谈论青年女子："她们可以随意嫁人，只是要嫁同宗支派的人。"（《旧约·民数记》36：6）

《塔木德》时期

《塔木德》是一部多达63卷的犹太教经文汇编，其中包括学者和律法家的观点、民间传说、哲学和神学思辨、医学和科学理论、判例解释、逸闻轶事、人物传记以及其他一些内容。"塔木德（Talmud）"一词原意为"教学"，主要是讲解"托拉（Torah）"即上帝的律法或戒律的意义。关于《塔木德》的学问，并不是为了个人的学识或"科学"的知识，而是要服务于共同的团体在神圣性和社会性方面的成长。自公元70年圣殿陷落后，在长达若干世纪的以色列境外的流浪生活中，编纂进而又研习《塔木德》的拉比们，通过援引先例和轶事，并将其改造吸收以适应信仰的新需要，而应付了离乡背井、遭受迫害、希腊文化、基督教以及现代世俗主义的挑战。以色列宗教演变为犹太教并一直存在到20世纪，这在很大程度上要归功于他们的劳作。

《塔木德》对妇女的描绘大体上还是善意的——如果她是

一个贤妻良母的话。换言之，拉比们基本上没有更改《圣经》的观点。他们只是稍作调整以适应新的环境和犹太人生活在经文学习中所占据的新中心："女人何以获得荣耀？唯有送孩子到犹太教堂中习诵《托拉》①、送丈夫到拉比学校中进行研读。"因而，人们主要关心的是挑选一个贤慧的妻子。《塔木德》讲述了不少这样的故事：一个好男人由于娶了一个坏女人而堕落，一个坏男人由于娶了一个好女人而得到改造。流行的观点是，"未婚男子不是男子"，因为他虽生活着却"没有欢乐、没有幸福、没有善行"。相应说来，在被自己的丈夫改造成一个完全的女人之前，一个女人只是"一个假人，一个无形的坯块"。事实上，对配偶的需要是如此迫切，以至"人为了结婚之需可以卖去一卷《托拉》"。所以，据说上帝在6天之内创造出宇宙万物，但此后他一直在忙于安排人们的婚姻大事，这种说法就毫不奇怪了。 99

在《塔木德》中，指称婚姻的一般术语是"基都希安(Kiddushian)"即神圣化。丈夫使自己的妻子圣化，对待妻子就像一件奉献给圣所的物品。他应该尊重妻子，因为"如果没有她在家中他就感受不到欢乐"。在实践中，"一个男人应该少吃少喝，穿得可好一些，但应尽更大的努力使自己的妻子儿女体面。"所以，毫不奇怪，虽然妻子完全依附于自己的丈夫，但她们对于姻婚快乐、钱财、医疗和丧葬都有明文规定的权利，如果丈夫死亡或发生离婚，她们还有权获得一笔规定的钱。如果妻子被绑架，丈夫有义务将其赎回，即使这会使他倾家荡产。在丈夫死亡的情况下，未亡人的女儿也应得到一笔钱

①希伯来语对摩西律法的称谓，指《旧约圣经》的首5卷，即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》。——译者

财。这条规定的目的是要平衡遗产由儿子继承的法律。

妻子对丈夫的义务规定得特别具体详细。首先，她要提供丈夫身体需要的服务，使他能够学习《托拉》。一个堪称贤妻的典范是拉比埃利埃泽之妻。在丈夫生病的时候，她为他精心制作60种不同的食物。另一些典范则是这样一些妻子：她们在禁止性交的月经期内还天真纯洁地曲意侍奉自己的拉比丈夫。在性生活方面，作为一个贤妻，她们懂得自己的奉献不仅可以使丈夫快乐，而且还可使他避免诱惑。《塔木德》认为，男人是很容易被人勾引的（“男人宁可走在一头狮子后面都不可走在一个女人后面”），因而，一个富有理解力的妻子是维护丈夫德行的最大保障。所以，毫无疑问，《塔木德》用了相当长的篇幅讨论月经规律是有一定原因的。

100

除了身体服务（性生活和家务）之外，妻子还应有使自己的丈夫学习《托拉》的能力。这种学习是不向妇女开放的，虽然也有诸如“男人有义务让女儿学习《托拉》”之类的训诫。很显然，这些训诫难以抵挡下面这些强烈的反对意见，如“凡向女儿讲授《托拉》之人，就好比教其淫荡”，“宁让大火烧毁《托拉》，勿让《托拉》传授妇人”，如此等等。绝大多数犹太人妇女都被教导要帮助自己丈夫的精神发展。所以雷切尔虽然是一个富有的年轻姑娘，却愿意向一个贫穷的牧羊人，未来的拉比埃克巴求婚，因为她看到了他的才智。但她的家人却因此把她赶了出去。于是她独自生活了12年，在此期间，她的心上人在她的支持下完成了学业。她最终获得了自己的荣耀，她的丈夫带着数千名学生回到了故乡，当着她的面告诉这些学生，他的知识，还有学生们得到的知识，实际上都来自自己的妻子。

这类故事既意味着鼓励妻子作出无私的奉献，又意味着告

诚丈夫不要忘恩负义。比如拉夫·拉丘麦总是在赎罪日前夕回家。有一年他埋头于书本以至忘了回家。他的妻子在家里焦急万分，忍不住放声大哭。她的第一滴眼泪刚落下，她丈夫读书的阳台倒塌了，结果她丈夫摔死了。同样风格的还有拉比犹大亲王的故事，他的儿子离开妻子出外学习了12年，当他回来时发现妻子已经不能生育了。犹大亲王便祈祷上苍让媳妇恢复生育能力："如果她被离弃，人们将会说一个忠诚的女人白白等待了这么多年。如果再娶一个妻子，人们又会说一个女人是妻子，另一个女人是妓女。"他的祈祷后来获得了成功。这个故事通篇在竭力歌颂犹大亲王谴责对婚姻不负责任的儿子，突出生育的中心地位，贬低多妻制（当时是合法的），并表明了 101
《塔木德》时期犹太人对舆论的关注。

如同在《圣经》时期一样，《塔木德》时期的犹太教也认为不育是可怕的——孤寡者犹如死人。很显然，多子多产是很受人们欢迎的："在来世，女人们将天天生养子女。"如果怀孕有可能有害于母亲，那也允许避孕。但同时，更被强调的是，孩子是家庭和民族的建设者。孩子被认为是上帝无价的赠与，更应该储藏好，因为他们易受到伤害和染上疾病。所以，当拉比迈尔在为两个儿子的早逝痛哭不已之时，妻子反过来劝他想想他自己说过的话：借物须归还原主，祈祷"主给了我们，主又取回去了，感谢主的英名！"

虽然所有的孩子都是来自上帝的礼物或借物，但男孩总是要享有更多的欢乐。这就产生了这样一些谚语："家有儿子者幸福，家有女儿者悲哀。"女儿是一件"无用的财宝"。她使父亲担惊受怕：年轻时担心她被人引诱；成年时又担心她嫁不出去；结婚了担心她不能生育；年老了又担心她行习巫术。所

以，《塔木德》在注解了《民数记》第6章24节即“愿耶和华赐福给你，保护你”之后，又加上了“愿耶和华赐福给你得到儿子，保护你没有女儿，因为她们需要精心的指引”。

尽管《塔木德》如是注解，但担惊受怕的更可能是做母亲的，这或许是为了女儿，但确切地说是为了儿子。有许许多多的故事表现了母亲对于自己儿子的过分体贴：他不想吃了；他太热了；他太冷了。但主要的忧虑还是关心儿子的灵魂，因为宗教教育是从幼年开始于家中的。所以，拉比多萨·宾·哈金那斯的母亲要把摇篮搬到学校，好让儿子从婴儿时期就能听到诵读《托拉》的声音。而《圣经》中的女英雄如底波拉和胡尔达之所以能在《塔木德》中受到赞扬，也并不是因为她们是先知，而是因为她们是妻子和具有献身精神的母亲。

102 关于离婚，塔木德学者们的宗教直觉是把这种特权保留给男人的，但同时也关心着妇女的利益和权利。“无论她本人是否同意，都可以与一个女人离婚，但要与一个男人离婚则必须经得他的同意。”只有与人通奸的女人才必须要把她离弃。《塔木德》的法学家们总是尽力设法拖延离婚案的判决，以扩大和解的机会。而且，规定得很详细的准备离婚诉状的程序和支付“克储巴”（结婚时分授给妻子处理的财产）阻碍了草率匆忙的离婚行动。所以，如果一个男人娶了一位糟糕透顶的妻子，而他又给了她一笔财产，他大可诵诵《哀歌》第1章14节：“主呵！你把我送入她们之手，我休想在她们底下站起来！”但是，干出丑事的女人如要离婚，则得不到“克储巴”，这些丑事包括未戴头巾在公共场合露面，大喊大叫，或在街上闲荡。

另一方面，拉比们也试图缓和《圣经》中关于男人才有权

提出离婚的戒律。他们求诸于《塔木德》的戒令："在丈夫说'我要与妻子离婚'之前，法庭可以向他施加强大的压力。"同意妻子离婚请求的原因，包括丈夫性无能（这被认为是男人不育），拒绝性关系和离家出走的时间超过其工作所需。学者们往往极为宽厚地同意妻子的要求。丈夫患有痔疮、甲状腺肿或麻风病，或者从事拾狗屎、铜匠或制革匠等职业也能成为妻子离婚的理由。在后一种情情下，即使一个女人在结婚之前知道丈夫的职业将会使他产生难闻的气味，她也可以这样申辩："我本以为我能忍受，但现在我发现我忍受不了。"但是男人失踪，无论时间多长，都不能成为离婚的理由。除非一个女人能够找到两个男证人（妇女一般既不能担任证人也不能担任法官）证明她丈夫已死，她才能够再嫁。不过在解释并不严格的情况下，只要有一个证人，甚至一个女证人也就够了。

在宗教上，《塔木德》的中心观点是认为妇女无需学习《托拉》，这使她们无法参与全部的宗教活动。人们并不坚持妇女遵守在某些特定时间内参加某些活动的戒律（例如祷告），因为这些活动可能与她们操持家务相冲突。但是有些拉比用《圣经》里"丈夫将统治着妻子"这段话来解释这种例外情况，主张某些专门的宗教义务会使女人摆脱丈夫的直接控制。在祈祷礼拜前必须进行的点名中，妇女不能计入在内，她们也不能主持祈祷礼拜。虽然没有法律明文规定不允许妇女读《托拉》，但这样的行为还是因为"会众的尊严"而被禁止。甚至可以说，在当时，妇女哪怕表现出一点点博学都会引起男人的愤怒。《塔木德》也用同样的调子说："如果男人要让妻子在星期五夜里为他背诵祷告文，那他必定要受到诅咒。"

103

上述的情况也有例外。这些例外表明，妇女部分地参加了

祭祀和仪式。例如，她们有义务吟诵迎接和告别安息日的祷祷文，在逾越节参加西都尔聚餐，在掣签节要听人念诵《以斯帖记》。此外，还要求妇女在月经之后7天去进行“米克瓦(mikvah)”(宗教礼仪的沐浴)，磨面粉制作安息日面包，以及点燃安息日蜡烛。行“米克瓦”的义务只是关于家庭洁净法律的一部分。其他法律还包括关于饮食的规定，既然妇女要负责准备一日三餐的菜饭，她们常常通晓关于饮食的法律。但妇女的全部领域基本限于持家过日子的物质领域。公共宗教的精神领域完全是男性支配的。这意味着妇女在公共仪式中只能是旁观者，她们只能与男人相隔绝而默默地祈祷，只能是使男人能够学习和男人的虔诚的“助手”。

在较为广泛的“形象”方面，塔木德学者们对妇女的评价有一个相当宽泛的幅度。一方面是夸张地赞美妇女。例如，当人民请求拉比阿巴·希卡祈雨时，他领着妻子一起上楼，各人站在一个角落，恳求上帝的慈悲。第一片云彩就是从他妻子站立的那个角落的方向出现的。同样，妇女被认为对穷人更富有同情心。当马尔·乌克巴和他的妻子遇到极大的生命危险时，她的妻子让他放心，他们不会受到伤害，因为她对穷人乐善好施。《塔木德》并不在乎赞誉妇女的聪明机敏。有一个男人想同其没有生育力的妻子离婚，告诉她可以带任何她想要的东西回娘家。当他醒来之后，他发现自己被带到了岳父的家中。拉比迈尔习惯于祈祷让一切有罪之人都消灭，而他却遭到了妻子贝鲁里阿的指责，她提醒说：《诗篇》第104章是请求一切罪而不是一切罪人从地上消失。

104

当时的妇女在宗教上可能是有洞察力的。她们也可能是圣洁的。许多拉比认为，妇女履行礼仪律法比男人更为热情。他

们引用了一些虔信妇女的例子。比如，有一个年轻美丽的姑娘，她总是在祈祷不要让自己使得一个男子失去他在天堂的位置。拉比迈尔的妻子贝鲁里阿不仅意志坚强地承受了两个儿子的死亡，而且她本人也成了一个杰出的《托拉》学者，一天之内就掌握了300条法律，热情地专心于学业。有一次她踢了一位正在默默学习的学生，批评他对《圣经》中这段话的无知，即只有当身体各个部分都积极地参与其中之时，才能最有效地获得知识。尽管如此，贝鲁里阿仍然遭受了令人遗憾的惩罚。她还嘲笑拉比们常说的一句话："女人轻浮"，因此她的丈夫拉比迈尔为了试试她的贞德，让自己的一个学生去引诱她。她最终没有经住诱惑而失身了，结果含羞自尽。她的羞耻被后来的拉比们归结为女性的软弱。

所以，对于《塔木德》对妇女作出肯定评价的意愿，人们可以找到一些反证。就让妇女在宗教方面出头露面而言，《塔木德》有一种挑剔的甚至是厌恶女人的趋势。贝鲁阿里或许是极端恶劣的例子。但即使女先知底波拉和胡尔达也未能逃脱非难。底波拉被批评为是傲慢无礼的，被称为一只黄蜂；胡尔达被称为一只鼬鼠。更能说明问题的，或许是拉比们老是在大声叫嚷着一个时时再现的主题：女人是诱惑者。女性的声音、头发、大腿对圣人特别具有干扰作用，他们总是把这些东西叫做引起性欲的诱惑物。还有一种倾向，它把妇女描绘成在性方面是热烈的，甚至是贪得无厌的，以至于形成了诱惑人的女妖怪的神话。沿着这一思路，人们可以读到这样的经文："不得允许一个男子单独睡在屋子里，任何单身睡在屋内之人都将被利兹特缠住。"如果和女人交谈过多，哪怕是和自己的妻子，也会使男人丧失自己的记忆力（这是学习《塔木德》的必

105

要条件）。如果一个月经来临的妇女走过两个学者之间，在月经初期她会使其中一人致死；在月经末期，她会引起这两个人的不和。两个女人如果在街头相对而坐，那她们必定是在行使巫术。事实上“妇女中的大多数都喜欢巫术”。

月经的禁忌和对女巫的谴责当然显示了《塔木德》宗教中古代的（也可以说是原始的）痕迹。人们可以把它与犹太人民间宗教中流行的游魂和有生命的假人联系起来。相比起来，《塔木德》关于妇女的习见还算“合理”一些：“有四种品性属于女人：她们好吃、懒惰、妒嫉心强，还喜欢偷听别人谈话。”妇女还被认为是多嘴多舌的：“世界上的话，女人说了九成，男人只说了一成。”有的时候妇女还被认为是喜欢奢侈、爱发脾气、互相之间毫无怜悯之心的人。最后这个恶习反映在这个故事中：有一个饥饿不堪的女人，她的邻居突然跑来“看她在做什么菜”，但实际上却是要来羞辱她的贫困。

至少可以说，《塔木德》的学者们继承了《圣经》对妇女既爱又恨的矛盾心理。一些学者把《圣经》对女性厌恶的开端归结于祭司传统的影响，这种传统开始于犹太人流浪时期，并且沿续下来支配了经文形成之后的时期。例如，这种心理可以追溯到《以西结书》和《撒加利亚书》把女性和宗教上的不洁净相提并论的趋向。到流浪时期结束和《塔木德》时期开始之时，妇女普遍被认为是不洁的、附属的和低人一等的。作为祭司传统法利赛教派的继承人，拉比们只是拣起了早期《圣经》的象征，这些象征用女性的爱来象征上帝的关怀，并鉴赏和辨别
106 贤慧善良的女人。一方面，他们把《托拉》称做上帝的“女儿”和以色列的“新娘”。另一方面，一个女人又可以被描绘成“满口充满血污的大水壶”。《塔木德》时期的妇女也时常进行

反击。有一个极为活泼的女人在拉比犹大作出了不利于她的判决之后，抱怨说他的老师撒母耳本来可以待她更公正一些。当问起她是否认识撒母耳时，她傲慢地回答说："噢，当然。他又矮又胖，大腹便便，牙齿很大。"结果这位女人马上就因此而被逐出了教门。

现代时期

《塔木德》对待妇女的态度构成了中世纪犹太文化的一大部分。虽然妇女在私下里通常得到保护，在公众场合也能受到尊重，但她们的法律地位、宗教地位和社会地位，大学者迈蒙尼德却作了这样的概括，他把她们统统归于"女人和无知者"一类。然而犹太教中世纪被称为"卡巴拉"的神秘主义运动却强调神性具有女性的一面（舍金纳），受这一神秘哲学的影响，民间传说已经进行了这种类比，如太阳和月亮等于男人和女人。在一开始，两性之间是平等的，如同太阳和月亮一样。由于夏娃的罪，月亮缩小了，女人丧失了自主性，舍金纳遭到放逐。当救赎到来之时，舍金纳将会返回，妇女将会再次与男人处于平等的地位。卡巴拉教徒对神性的女性一向是如此心迷神往，以至于他们总要念诵《箴言》第31章10—31节对一个贤妻良母的赞颂来赞美舍金纳。但是卡巴拉教派和《塔木德》时期的犹太教一样是以学习为中心的，所以妇女能参加这种学习是极为罕见的。而且，卡巴拉教派认为人性包括女性和男性两个方面——是一种阴阳。女性被看成是消极的，处于左边，而男性被认为是积极的，处于右边。所以，从根本上说，正是女性

107 方面易受魔鬼的影响，因此许多卡巴拉教徒宣称与男人相比女人要更残忍、更不聪明、更少具有创造精神。

哈西德教派是18世纪兴起于东欧的献身主义或虔敬派运动。在表面上它似乎向犹太妇女提供了一种比较令人满意的精神生活，正如虔信运动照顾到了印度妇女的感情需要一样。其特征是一股情感的热流，对上帝之爱和玩乐成了感情的中心。哈西德教派并不反对“乡村”生活的道德准则，但是支配中世纪晚期和现代初期犹太人生活的三件幸福仍然是《托拉》、婚姻和善行，而后两者则规定了女人的全部生活轨迹。

同样，19世纪中犹太妇女也没有什么变化，被称为改革运动的1846年的布雷斯劳教会会议要求两性在所有宗教领域的平等，但它几乎未被人理睬。但对个别有进取心而又不乏才华的妇女来说，活动的范围稍大了一些。例如亨里埃塔·索尔德的经历就是一个证明。她在1890年代投身于争取犹太妇女平等地位的活动，进入犹太神学院学习，并在巴勒斯坦度过了她一生中最后的10年时间，建立起了著名的医疗保健系统，它发展成为今天以色列的哈达萨医疗组织。索尔德也不乏机智，常常把诋毁她的男人叫“我们更为愚笨的同类造物”。

第二次世界大战前大批涌入美国的犹太移民也带来了很多乡村生活的价值观念，而那些逃避希特勒的犹太移民也很少对传统方式发生疑问。只是伴随着1960年代的抗议运动，犹太人才逐渐强烈地意识到性别不平等的事实，而他们的传统方式是很容易导致这种不平等的。不可否认，自从启蒙运动以来，许多受过教育的犹太人已经认为正统教条是要不得的。这仅仅强烈地显示出犹太妇女在制度、公职地位和权力方面的低下状况是经历了缓慢的过程才引起公众注意的。但自从1970年代初期以

来，许多犹太女权主义者（男女都有）已在激烈地批判传统的女性从属地位，为宗教改革而积极奔走。

我们已经看到，《塔木德》严格限制了妇女的宗教作用。 108
只要《塔木德》仍然是犹太人教最根本的权威，提高妇女地位的努力就必须要改变它的意义，或者是通过重新解释，或者是通过新的立法。例如，如果妇女要遵守戒律，成为拉比，提出离婚诉讼，或者在宗教法庭上担任证人，那“哈拉卡”（法律）的传统形式就必须有很大的改变。由于那些掌管法律的人大都是十分保守的，所以许多女权主义者已与正统犹太教相疏远，只是在非常开明或革新派的圈子内从事活动。在这些人群中，她们可以充满说服力地论证今天的妇女并不需要免除受时间约束的义务，这是因为家务劳动已不太繁重，同时也因为男人应该分担家务劳动的一部分。而且，她们还认为，这种豁免至少在今天几乎不可避免地意味着妇女的祈祷并不重要，她们的精神生活要低于男人的精神生活，社会也不需要她们的宗教贡献。这一理由是很有说服力的。她们说，妇女有资格参与礼拜仪式，应该受到训练，能让她们增长才干，阅读《托拉》。尤其是那些没有丈夫代表她们在公共场合祈祷的女人（单身女人、寡妇和离婚妇女），在传统上已经受到双重的排斥，她们需要这种参与礼拜仪式的机会。

与更充分地参加宗教仪式内在地位联系在一起的，是要求学习《圣经》和《塔木德》的更多机会。没有这种机会，拉比的法令和立法的改革都是不可能的。正如那些同情女权主义的犹太人清楚地看到的那样，只有在出现了女法官的时候，根源于过去的女性顺从习惯的不平等才有可能得到纠正。同样，只有在听到妇女的学术见解的时候，一些神秘的禁忌，比如与月经

相联系的禁忌才会被消除。在一开始，月经只是不洁的根源之一，它并不比男子的遗精更令人不安。但随着历史的发展，它成为人们注视的一个主要焦点，它本身聚集了拉比们许多心理恐惧和对女性的厌恶情绪。到“子宫是腐败之地”的格言形成之时，妇女已经成为一个可怕的法律和自我形象的牺牲品。只有当固定比例的宗教领导人和法官本人也来月经的时候，这一格言长盛不衰的影响才能消失。

在犹太人的民法方面，妇女也仍然需要在一些地方得到解脱，因为民法常常是和“哈拉卡”（教法）相混合的。妇女就像聋哑人和白痴一样仍然属于“被保护”之列——例如，不允许她们在法庭上露面。她们没有平等的继承、结婚和离婚权利。被遗弃的妻子仍然不能离婚和再婚，除非她能证明自己丈夫的死亡。在以色列，这种民法条文已经使得最近3次战争造成的寡妇常常受到双重折磨。她们已经失去了参战的丈夫，但由于尸体未被发现，她们又失去了再婚的合法权利。如果男人们要受到这种法律的约束（这样说并不仅仅是个笑话），那么事情老早就会改变了。在许多人看来，民法中这种规定的不变，继续证明了犹太男人的大男子主义和传统宗教对女人的厌恶情绪。

为了反对这种状况，女权主义者不仅号召妇女参加宗教学习，而且还发明了新的仪式，从而让犹太妇女的形象，在女人自己和整个社会的眼里都能得到改变，从一个不起眼的帮手变为一个成熟的和平等的参与者。例如，在传统的结婚仪式上，新娘完全默不作声，这样婚礼很容易加强其黯淡无闻或不被当人的形象。新式的婚礼则尽力要显示男女双方是严格的伴侣——人类正如《创世记》教导的那样，生来就有男人和女人。

同样，在女性生命的各个阶段也设置了若干仪式，好让女孩一生中的关键时刻能够得到隆重庆祝，就和男孩子的情况一样。这意味着以特别的祝福庆祝一个女儿的诞生，在女孩"赎罪"之时也像对男孩一样送给她礼物，在女孩成年时安排让她们读《托拉》的"巴特·米扎瓦"的仪式，等等。女权主义者们认为，这只是一个社会正义问题。她们的观点正越来越多地被人们所支持。

在今天的以色列，人们可以特别清楚地看到古代传统与对社会正义的新的要求之间的冲突。独立宣言保证社会和政治权利完全平等，而不论宗教、种族或性别的区别。1951年的妇女平等权利法给予已婚妇女以拥有财产和监护孩子的平等地位。它还使得违背妇女意志单方面的离婚成为一种犯罪行为。1964年的同工同酬法同样适用于私人和政府雇工。但是，许多这些为民法规定的权利，尤其是围绕婚姻的权利，都被宗教法庭冲淡或取消了。宗教法庭不放弃自己传统的、《塔木德》的方式。由于它们的影响，一个一意孤行的丈夫仍然可以不让自己的妻子离婚，无论这种夫妻关系对妻子已怎样不可能。正统派在这些问题上也只能采取强硬政策，因为他们用来为旧的宗教特权辩解的口号是"民族安全"，鼓吹宗教是以色列主要的统一力量。结果，如果一个女人未经正统教律批准而再婚，那相当一部分人会认为她的子女是私生子，不可以和合法的婚生子女结婚。在劳工领域，妇女被作为"妇女"加以保护。这意味着禁止妇女做夜工和重体力活，并且比男人要早退休。孩子的哺乳和养育也完全由妇女承担。所以，劳工立法从整体上看并没有脱离性别问题上的陈旧观念。

110

最后，"农业公社"自吹自擂的平等在实践中已被证明是

不完全的。今天只有不超过10%的妇女工作在受重视的生产领域。既然就是与领导作用和委员会工作相联系的，所以农业公社现在大都是由男人管理的，妇女成了托儿所、洗衣房和食堂里的工作人员。而且，这一低社会阶层已经由我国定化了。例如，1972年220名来自农业公社的大学生只有14名是女性。观察家们注意到，随着农业公社的妇女返回到被隔离的地位，她们又开始为自己性的魅力而担忧，求助于美容术的帮助。而在另一方面，工业化和妇女运动似乎在向这些趋势提出挑战，而且生儿育女可能很快就不再成为民族的迫切需要。然而，对以色列妇女来说，就如对全部犹太妇女一样，她们如此热情地肯定或追求的种族-宗教的同一，仍然为传统的《塔木德》每日祈祷文的阴影所笼罩："我感谢你——上帝，因为你没有使我成为女人。"

111

参考书目

菲利斯·伯德（Phyllis Bird）：《〈旧约〉中的妇女形象》（"Images of Women in the Old Testament"），载罗斯玛丽·R·鲁瑟（Rosemary R.Ruether）主编：《宗教和性别歧视》（Religion and Sexism），纽约，西蒙-舒斯特出版社，1974年，第41—88页。

雷·莱塞·布隆伯格（Rae Lesser Blumberg）：《基布兹妇女》（"Kibbutz Women"），载伊格里森（Iglitzin）和罗斯（Ross）主编：《世界妇女》（Women in the World），圣巴巴拉，历史女神图书公司，1976年。

马丁·布伯（Martin Buber），《哈西德主义和现代人》（Hasidism and Modern Man）纽约，哈波火炬图书公司，1966年。

A.科恩（Cohen）：《普通人的〈塔木德〉》（Everyman's Talmud），纽约，肖肯图书公司，1975年。

伊萨多·爱波斯坦（Isadove Epstein）：《犹太教》（Judaism），伦敦，企鹅图书公司，1959年。

朱迪斯·P.戈登堡（Judith P.Goldberge）：《尾声：利勒特的来临》（"Epilogue: The Coming of Lilith"），载《宗教和性别歧视》，第341—343页。

朱迪斯·豪普特曼（Judith Haputmann）：《〈塔木德〉中的妇女形象》（Images of Women in the Talmud），载《宗教和性别歧视》，第184—212页。

R.特拉弗斯·赫尔弗德（R.Travers Herford）：《〈塔木德〉的伦理学》（The Ethics of the Talmud），纽约：肖肯图书公司，1962年。

伊丽莎白·科尔顿（Elizabeth Koltun）主编：《犹太妇女》（The Jewish Woman），纽约，肖肯图书公司，1976年。

普尼拉·拉哈瓦：《通过法律提高妇女地位：以色列的实例》（"Raising the Status of Women through Law: The Case of Israel"），载于《符号》（1977年秋季号），第193—209页。 112

尤金·J.李普曼（Eugene J.Lipman）主编：《密西拿》（The Mishnah），纽约，诺顿出版社，1970年。

雅各布·诺伊斯纳（Jacod Neusner）：《托拉之道路》（The Way of Torah）第2版，恩赛诺，加利福尼亚，迪克森出版公司，1974年。

塞缪尔·桑德穆尔（Samuel Sandmel）《〈圣经〉的欢乐》（The Enjoyment of Scripture），纽约，牛津大学出版社，1972年。

格什姆·G.肖勒姆（Gershom G.Scholem）：《犹太教神秘主义的主要趋势》（Major Trends in Jewish Mysticism），约纽，肖肯图书公司，1961年。

理查德·西格尔（Richard Siegel）等编：《犹太教书目》（The Jewish Cafalogue）费城，犹太人出版协会。

韦布洛斯基：《犹太教》。载《宗教史》第2卷。第1—48页。

乔·威登格伦（Geo Widengren），《以色列-犹太人的宗教》（"Israelite-Jewish Religion"），载《宗教史》第1卷，第223—317页。

杰弗里·威高德（Jeoffrey Wigoder）等：《犹太人的价值观念》（Jewish Values），耶路撒冷，凯特出版社，1974年。

马克·兹保罗斯基和伊丽莎白·赫佐格（Mark Zborowski and Elizabeth Herzog）：《生命属于人》（Life Is With People），纽约，肯肯图书公司，1962年。

第五章

基督教

理想地说，本章最好以耶稣本人对妇女未经修饰的看法为开端。但不幸的是，我们所有关于耶稣言行的记载都来源于他死后几十年中其信从者整理的回忆。这些信从者的解释已增添了他们信仰的色彩，即耶稣是基督——犹太人等待已久的弥赛亚。但是一些重要的《新约》学者们仍然相信，在那些寓言——耶稣使用的隐喻性描绘，尤其是关于上帝王国的教义——之中，我们可以清楚地揭示出历史上的耶稣是怎样说的和怎样想的。 113

这些寓言以及《福音书》其余部分对于耶稣的描绘反映出的对妇女的看法，是十分坦率的：在所记载的耶稣言论中，并没有任何可被看成是反对女性、厌恶女性或性别歧视的内容。例如，这些寓言反映了对男性和女性均等的关注或同情，即使按照今天的一般标准，这种均等也还是相当引人注目的。比如，耶稣教导人们应该如何珍视天国，他就用一个男人寻找失去的羊作比喻（《新约·路加福音》15：4）。他同时又把这与一个

寻找丢失的钱币的女人相提并论（《新约·路加福音》15：8）。同样，有一些比喻讲述了男人在半夜讨求饼吃和在地里种芥菜种的故事）《新约·路加福音》11：5—8；《新约·马太福音》13：31），而有一些比喻则谈到了女人到不公正的法官那里要求正义和把酵面和面粉混在一起的故事（《新约·路加福音》18：1—5；《新约·马太福音》13：33）。那位将钱财分给仆人的男人（《新约·马太福音》25：14—30），在10个前去迎接新郎的童女那里又有一种完全对应的形象（《新约·马太福音》25：1—13）；那位想用自己的谷仓储藏谷物的男人，
114 则被那位把自己最后一分钱都捐献给神庙的寡妇抵销了。

换句话说，这位先知先觉的讲故事者①，运用男女两性都经历的事例来向全体听众宣讲。同样，他既治愈了贾鲁斯的女儿和百夫长的男仆，也治愈了彼得的岳母和生下来就是瞎子的男性盲人。求治出血症的妇女，坐在井边的撒玛利亚妇女，像狗一样乞讨一点饼的妇女——这些人全都因她们的信仰而受到赞美，就像接受救赎的男人一样。当耶稣为人治病而毫不顾及流血不止的女人在宗教礼仪上的不洁之时，当他破除安息日休息的律法而为一个妇女治病之时（《路加福音》13：10—13），或者，当他从一个妇女的女儿身上驱除恶魔之时（《路加福音》7：2—10），耶稣显示出自己并未被约束妇女的律法所束缚，就像他未被约束男人的律法所束缚一样。既然在耶稣时代的犹太教中，妇女被规定为二等公民，他的民主精神显然是十分突出的。

而且，耶稣有一些很接近的妇女朋友。《约翰福音》第11

①指耶稣基督。——译者

章5节说他素来爱马大和马利亚以及拉撒路姐妹。关于耶稣使拉撒路死而复活的整个记载说明，耶稣既为对妇女的同情也为对拉撒路本人的关怀所推动。当马大向耶稣抱怨马利亚不分担家务活的时候，这种亲密的友谊再次表现了出来（《路加福音》10：38—42）。此外，虽然后来的基督教传说把马大和马利亚归于从事积极思辨活动的那类人，但耶稣的确是支持马利亚有权无需顾虑地追随自己，而且也理解马利亚在为许多必不可少的事务分心操神。（今天也许有人会说耶稣本应该亲自帮助马大干一些活，好让两人能在一起沉思冥想。）

抹大拉的马利亚是另一个与耶稣关系密切的妇女。研究高度艺术化、象征化的《约翰福音》的学者们指出，当耶稣把自己说成是"善良的牧人"之时，他谈到"自己的"信徒在听到他叫名字时可以辨别出他的声音。结果在《约翰福音》中，当耶稣复活之后第一次出现在抹大拉的马利亚面前时，耶稣一叫"马利亚"的名字，马利亚马上就认出了耶稣。这一故事具有双重的意义。既然耶稣的"自己人"就是那些在最后的晚餐上和他在一起的最亲密的信徒，那么，《约翰福音》中的这一插曲就意味着：像马利亚这样的妇女也能够像构成"十二门徒"（新的以色列支派）的那些人一样接近耶稣。马利亚本人和她向信徒宣布耶稣复活的好消息的使命，都具有一种类似使徒的崇高性，这一点已为西方教会所确认。它颁行了抹大拉的马利亚节这一规定——唯一能享受这一荣耀的另一位妇女是童贞马利亚。 115

在《约翰福音》第4章中，我们还发现能反映耶稣对妇女态度的另一个证据。第一，耶稣在井边礼貌地和撒玛利亚妇女的直接谈话，既使这位妇女吃惊（4：9），又使他的门徒奇

怪不已（4：27）。第三，在耶稣时代，拉比的教义认为撒玛利亚的女人“从摇篮时期开始就有月经”，换言之，她们始终是宗教仪式上的不洁之源。而耶稣同一个女异教徒说话，显然给自己造成双重的沾污。最后，由于这位妇女表明了信仰和忠诚，耶稣就让她到村上报信，报告耶稣的来临，结果许多人开始信仰耶稣（4：39）。很明显，耶稣并不遵从成规禁忌。

而且，耶稣把男人和女人都简单地看成是需要他帮助的个人，看成是自己的合作者或朋友。他向妇女提供的并不是独特的而是同等的服务，他并没有专门为妇女规定一套女人们必须遵循的妇德。面对相当大的反对势力，不顾会遭到诽谤的后果，耶稣和他那个时代的贱民阶层以及低人一等的穷人、罪人、税吏、麻风病患者、妇女交往。这表明了他彻底的博爱。由于当时社会的压迫，这种交往使耶稣最终成为保罗所说的“绊脚石”和“傻瓜”。为了这些被社会所鄙视的人，耶稣不无遗憾地自愿与现存体制为敌。但这差不多是不可避免的，尽管如果至福要归于为即将显现的天国所赐福的平民大众，如果穷人和下等人也能进入天国，而富人要对此乐意犹如骆驼穿过针眼。

116

但有一点也表明耶稣似乎也是他那个时代的牺牲品，这就是在12位“有力量的人”中没有一位妇女。很显然，他向妇女宣教，同意她们成为信徒，接受她们的友善和帮助。同样明显的是，在耶稣看来，权威是用于礼拜仪式的，力量是用来指导照顾他人的需要的。但是，没有任何妇女能担任重要的高级职务或担任教会的领导，直到今天这仍然是基督教会的特色。那些对历史抱忍耐态度，并且意识到犹太教父权主义的人会认为，早期妇女的被排斥是社会条件造成的。那些旨在从字面上阅读

历史，或者决意为男性特权进行辩解的人会声称，在教会权力中具有一种内在的因素使妇女无法和男人平等分享教会权力。在婚姻、离婚、再婚方面（《马太福音》19：3-9；5：32；和《马可福音》10：11，12），耶稣用其严格的标准一视同仁地对待男人和女人，因而取消了许多犹太教男性的特权。门徒们都感到吃惊："男人和妻子既是这样，倒不如不娶。"（《马太福音》19：10）同样，耶稣并不把通奸看成是侵犯了另一个男人的财产，而看成是男人和女人都同样要为其承担个人责任的罪。所以人们甚至怀疑，当耶稣的追随者决定排斥妇女担任教会的领导之时，他们是否尽到了责任，就像他们对导师的怀念一样。如果在保罗的督促下可以"革新"而让非犹太人和犹太人平起平坐，那他们本可以通过革新，而让妇女和男人平起平坐的。

耶稣门徒继承耶稣宗教的历史故事开始于《使徒行传》。这部著作记载，一开始，就有一些妇女开门迎接受迫害者（12：12；16：15），向新入教者报告好消息（18：26），具有先知的天赋，被列入了圣徒之林（17：4；21：9；9：37-42），并且天天阅读《圣经》（17：11，12）。男人和女人都从《使徒行传》报告的预言和奇迹（弥赛亚时代的信号）中得到益处。《使徒行传》描绘了一个小团体，它为爱所维系，大家共同分享一切物品。在一开始的确存在着建立亲密的平等主义的美好机会。但是，是什么使得基督教徒丧失了这一机会，而使妇女成为教会的二等成员的呢？ 117

虽然因果关系十分复杂，但大多数作者都一致认为，是希腊化的且常常是对物质、人体和妇女持怀疑态度的诺斯替教的文化背景，以及犹太教的父权主义（在大多数社会偏见中都发生作用的自利意识）相结合，使得基督教的男人们也对妇女担

忧不已，从而坚持他们的屈迫地位。假如对此要进行激烈地争辩，我们可以指出保罗对待妇女的态度就是个极好的例子，它反映了早期尚处在发展中的基督教神学与它的文化环境之间的紧张关系。在《哥林多前书》第11章和第14章中，保罗责备妇女不该不蒙着头就去参加祷告和讲道，要求她们在教会中闭口不言，并且"总要顺服"，而原因则"正如律法（《托拉》）所说"。现在的评论家们注意到了，哥林多人以奉行诺斯替（"秘密知识"）教仪而臭名昭著。在心醉神迷的感受的刺激下，男人和女人们相互争吵，藐视性道德，毫不顾及教会的权威。一个没有蒙头就来到教会的女人可能正是要表明她属于诺斯替教派的身份。所以保罗的言论也是劝告性的（"回到信徒之中"），而不是说教似的（"你不可说预言"）。

保罗提及律法反映了他的犹太教意识。根据拉比的道德说教，一个女人故意揭开自己的面纱就可构成离婚的理由之一，因为这是淫荡的一个标志。而保罗提及天使——"女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号"——或许意味着妇女必须要避开堕落的天使，因为在犹太教神话中天使可能是诱惑者；或者意味着纯洁的天使必须要避开妇女（不吉利的妖精）。我们首先应该清楚地看到，保罗在这里主要是想恢复良好的风尚。他从未禁止妇女参加讲道，也从未否认她们也可和男人一样注入圣灵。更令人不安的是，他认为男人无需蒙头是因为他是神的形象和荣耀，而女人则是男人的荣耀（11：7）。在整个基督教历史中，这一点一直是支撑男性至上纲领的一个牢不可破的信条，虽然该信条也为这样的论断所平衡，即"按照主的安排"，男人和女人是互相依赖的（11：11，12）。

118

在《哥林多前书》第14章中，保罗关心的是建立起教会

（“精神方面的启发”），所以他鼓励所有能够作先知讲道的人都要有成熟的判断、博爱和规矩的行为举止，当别人讲道时自己闭口不言，当没有人翻译他们的“方言”时就默默祷告，“因为神不是叫人混乱，乃是叫人安静”（14：33）。在这句话之后，就是要求妇女在教会中保持安静，有问题回家问自己丈夫的教喻。这样一来，保罗就把妇女的问题看成是起反作用的、有害于宣讲教义的。这是对哥林多人一个特殊问题的独特分析。保罗又进一步说道：“因为妇女在（教）会中说话原是可耻的。”这里人们又一次听到了拉比的腔调。我们可以回想起，女人的声音连同她的头发和大腿一样都对神圣的贤哲们具有干扰作用。如果这实际上就是保罗反动的部分，那么它就表述了保罗对基督教信仰和纯洁性的理解的阴暗的一面，因为它意味着，保罗认为女性的表现同基督教礼拜多少是不一致的。

《加拉太书》第3章第28节是保罗的另一段经文，它对于理解《新约》关于妇女的观点极其重要，因为保罗在这里说，在基督之中（整个基督，包括头脑和躯体）“并不分犹太人，希利尼人（希腊人），自主的，为奴的，或男或女。”换言之，男人和女人在新的特许中都合为一体，都同样是“照着应许承受产业的”人（3：29）。新的特许就是基督复活和即将归来以完成历史而造成的末世论的环境。究竟它在保罗粗略的伦理学说中占有怎样的地位还很难判断，因为他并非始终是朝向逻辑或博爱的使徒。在《哥林多前书》第7章第36—38节中，他赞成独身在家居住，或许这是因为他认为这尤其适合于末日。当然他认为贞洁是圣灵的一种超凡魅力或才能，但这是否必然需要贬低婚姻，尚不很清楚。《以弗所书》第5章表明，婚姻是基督与教会合一的一个象征，但保罗是否为该书的

作者仍有争议。《以弗所书》第5章第22—23节同样也有男性至上的言论："你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头；他又是教会全体的救主。"

119

总而言之，从历史上看，"在基督之中"实际上已有"男""女"之分，这是十分清楚的。其原因之一是，保罗以及其他一些早期教会的领导人，并没有将他们超性别的平等教义和妇女充分参与教会权力、职务和生活结合起来。到了田园风格的使徒书如《提摩太前书》（虽然传统上认为出自保罗之手，但现在学术界一致认为它并非保罗的作品）时代，对基督复临的期望已经破灭。女人因而应该没法通过恪守妇道而得到拯救。引证这段经文，妇女应该

> 廉耻、自守，以正派衣裳为妆饰，不以编发、黄金、珍珠、和贵价的衣裳为妆饰；只要有善行，这才与自称是敬神的女人相宜。女人要沉静学道，一味的顺服。我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静。因为先造的是亚当，后造的是夏娃；且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。然而，女人若常存信心，爱心，又圣洁自守，就必在生产上得救（《提摩太前书》第2章第9—15节）。

基督教关于夏娃（女人）应对原罪承担责任的主要基调正是从此开始的。最后，在《新约》的最后一部书即《启示录》中，关于淫妇和新娘的主题又将妇女在基督教中的未来命运罩上了朦胧的阴影。

教父时期和中世纪的基督教

曾经使保罗在哥林多遇到很大麻烦的诺斯替教派继续像瘟疫一样折磨着“教父”时代（2—5世纪）的教会。它的二元论（物质是恶、精神是善）有着许多名称，但一般来说它采取这样两种形式——或者是一种鄙视肉体的严格的禁欲主义，或者是一种谴责道德的放荡的自我纵欲，把救赎看成是一个特许的神选择的问题。总的来说，教会的教父们对这两种态度都予以谴责，教导说一切被造物本质上都是善，而救赎必须要有自制和善行。但他们本人又是禁欲的，因为他们相信“堕落的”本性限定了被造物的善，因而需要起纠正作用的修行。不幸的是，这使得他们常常贬低肉体、性生活和妇女，因而阻碍了他们自己使基督教与诺斯替教派相分离的努力。 120

在宗教的女性特征方面，由于诺斯替教派有在神情中融合一种女性成分的趋势，教父们进一步发展了对女性的厌恶情绪。例如，根据某些诺斯替教三位一体的观点，神的诸位格竟说，“我是圣父”，“我是圣母”，“我是圣子”。而且，许多诺斯替教派在它们的宗派活动中吸取了这种两性兼有象征的隐含意义，允许妇女部分地担任领导的角色。德尔图良是2世纪的一位非洲教父，他斥责这些诺斯替教派的妇女是异教徒，辱骂她们无耻而又放肆，因为她们竟敢预言、传教、驱魔和主持洗礼。但又不同于与他同时的某些正统主义者，德尔图良并不禁止女执事讲道，只要她们受到男人们严格的监督。在回答德尔图良等人的攻击时，诺斯替教徒争辩说，皈依他们的宗教

也就消除了性别差异。虽然他们自己混乱的性行为常常使这种辩解难以自圆其说，但它还是对基督教的虔信产生了相当大的影响。例如，佩帕图阿这位22岁的已婚妇女是一位女先知，在她殉难之前经历了一次显圣，在其中她被剥去了衣服，变成了一个男子，尽管她仍然好像是女人。

当然，性对于教父时期的基督教来说，并不是一件无足轻重之事。作为被造物的一部分，肉体、性、女人、婚姻这一切都必然是善。但是，作为经验，性又是一个强有力的冲动，常常与早期基督徒同神圣性相联系的精神宁静处在冲突之中。从男性的观点出发，女人刺激起了这种难以抑制的冲动，所以女人至少是值得怀疑的，且不说她本质上是邪恶的。免除性的危害，与女人保持距离，最好的办法就是鼓励独身禁欲。戒绝性
121 欲，保持贞洁也就被吹捧为较高层次的宗教方式。

事实上，有相当多的例子表明了早期基督教颂扬未婚独居以及贬低婚姻性交。比如，在叙利亚教会中只有未婚基督徒才能受到洗礼；奥利金和其他一些早期基督徒由于自我阉割而得到赞扬（但同时也遭到谴责），婚姻关系被认为降低了祷告的效力。德尔图良宣扬贞洁方面的任何过失比死亡都更糟糕。这位伟大的雄辩家竟这样谈论妇女：女人是“邪恶之门”，“最先抛弃神的律法的人”，因为她们，“神之子都不得不死”。他虽然极为勉强地赞成结婚（他本人就结过婚），但是再婚的寡妇在他看来却会收获“适合末日的果实，乳房下垂，子宫恶臭，小孩哭叫”。亚历山大的克雷芒尽管既赞成结婚又赞成独身，但事实上还是明显地偏向后者。依据他的观点，婚姻仅仅是为了生殖，生殖应该无需情感，已婚男子可以更好地实行节欲，天堂将会使男人和女人（他基本上认为他们是平等的）免

除性行为，女人应该严格地使自己在穿着举止方面端庄稳重。

到了公元3世纪，誓愿单身独居的人数显著地增多，认为女人即是邪恶的论调更为流行。在君士坦丁统治时期，基督教成为罗马帝国的国教（4世纪初），其所受迫害大为减少，流血的红色殉道者被贞洁的白色殉道者取而代之，约翰·克里索斯托是一位很有影响的东部教会教父，他主张贞洁，因为结婚仅仅是为了生殖，而世界当时（约382年）已到处是人，因而婚姻仅仅成了向罪的让步。在他看来，首次婚姻比嫖宿妓女要好，但再婚则是一种蠢行。实际上，再婚的寡妇决不会得到幸福，因为男人喜欢“其他人没有占有和使用的东西”。他在自己的早期著作中谴责妇女应该为大卫和所罗门的罪负责，尽力使自己把妇女想象为令人恶心的储藏唾沫和浓痰的仓库（他很有点像打坐的佛教高僧）。父亲应该使自己的儿子像躲避烈焰一样躲避女人。 122

在西方，哲罗姆（Jerome）对处女大加赞颂，称颂她们是“来自荆棘的玫瑰，来自泥土的黄金，来自蚌壳的珍珠”。他显然发现自己的独身生活是艰难困苦的，把学习希伯来文部分当作是一种排遣和修炼。出于同样的原因，他鼓吹严格的斋戒和肉体折磨，因为虽然“上帝并不喜欢我们饥肠辘辘，但这对保存博爱之心必不可少”。福音寓言中关于收获量30、60、100倍的比喻，被哲罗姆解释为结婚、守寡和未婚童贞。他通过描绘女人们在丈夫身边会遭受的痛苦，繁重劳动和人身虐待的恐怖，从中获得的收获又较小，来使得她们心灰意懒。

奥古斯丁是最有影响的西方教父，他不像哲罗姆那样狂热而尖刻，但他也算不上是妇女的支持者，“我不知道还有什么事物比女人的拥抱和肉体的结合更能使男人的心堕落。而没有

这些，男人则不会要妻子。”而且，在奥古斯丁看来，追求婚姻快乐总是一个可宽恕的罪，但如果不可能生育了，比如在绝经期后，那么，追求性快乐就是一个不可饶恕的罪了。所以，一个男人应该珍爱自己妻子的灵魂，但应像憎恨敌人一样憎恨她的肉体。如他在《忏悔录》中所述，在他著名的改宗之前，他曾和一个女人同居多年，生有一子。人们不知道他那位昔日的“敌人”对此会如何感想。至少可以说，奥古斯丁的改宗使他发现，女人并不是上帝完整的影像。只有和作为女人头脑的男人相结合，女人才是上帝的影像。因而夏娃不可能是人类堕落的主要动因，在生育中包含的原罪的传播过程中，女人的功能就是激起性欲。

托马斯·阿奎那虽不是一位“教父”，但却是第二位西方最有影响的基督教神学家，他的观点实际上是奥古斯丁的妇女观和亚里士多德的生物学在13世纪的综合。托马斯似乎摆脱了一直使教父们心神不安的性的缠绕，但他把女性看成是被错误生下来的男性。这样，女人自然要从属于男人，其地位比奴隶还要低，因为后者的从属地位是不自然的。奸污处女破坏了女人的肉体，但女人的肉体说到底只是男人精子的孵化器，既然精子潜在地包含了整个胚胎。因此，避孕是有罪的，因为它破坏了精子自然作用的目的。更为阴暗的看法是，托马斯发现，女人比男人在道德上更脆弱，更迷恋奸情。或许是由于这一原因，他接受了奥古斯丁所谓“合法的不道德”的概念：娼妓就像宫殿里的下水道，取消了卖淫，“你会发现地上将充斥着鸡奸等等污秽”。

123

在教会鼓励和推动独身不婚的过程中，婚姻和妇女都遭到粗暴的对待。但是它给那些许下誓愿保持童贞而开始宗教生活

的妇女又带来怎样的命运呢？我们可以回想起，在基督教第一个世纪，教堂里还有女执事（通常是寡妇和处女）担任各种重要职务。她们在东部教会中逗留的时间要比在西部教会更长一些，因为东部教会在性别隔离方面更严格些，需要妇女担任如为女性施洗这样的职务，这种洗礼是赤身裸体浸泡在水中。所以东部教会中的女执事要指导新入教者，为受洗者涂油，探视女病人，装敛死者的尸体，当处女被指控没有遵守誓愿之时还要担任身体检查人。

进入中世纪后，女执事就从基督教的舞台上消失了（西方教会在11世纪，东方教会在14世纪）。她们在教会中令人尊重的象征地位很久以前就被神圣化的处女所取代了。从一世纪开始，誓愿贞洁的妇女就过着十分朴素的为教会献身的生活。随着修道院的兴起，一种遵照安贫、守贞、顺从的誓约的共同生活开始形成。这种修道生活的基础是一种更早的习俗，它到3世纪对已达到公开的程度，经过自己父亲的同意，一位青年妇女可以在教会会众面前立誓自己终身独居。11世纪的教会法规再次肯定必须要有父亲或丈夫的同意才能独身。从5世纪开始的蛮族入侵，使得过一种集体的宗教生活更具有安全感，所以到了中世纪以后，凡是要追求宗教完美的妇女，凡是家里人认为她不可能嫁个好丈夫（嫁妆是一个问题）的妇女，都会去做修女。这已成为相当普遍的习惯。许多有钱的妇女也以当修女来躲避战乱，女修道院一般说来成了慈善施舍的对象。一些修女院里还流行一种豪华的宗教生活，每日祷告中都唱美丽而又庄严的圣歌。而另一些修女院则不过是奢华的贵族妇女的储物箱。 124

中世纪晚期富于宗教气质的妇女有两个十分有趣的典型。

她们能反映当时妇女的宗教地位。一位是诺里奇的朱莉安娜。她是一位英国女隐士——独自隐居的修女。她的《启示录》是英国神秘主义的一个极好标本，对于今天的女权主义神学家意义非同寻常，因为它极其优美地谈到了上帝的母性，和"我们的母亲基督"。另一位是马杰瑞·肯帕（Margery Kempe）。她曾向朱莉安娜求教，但属于另一类型。她是一位无拘无束的女富翁，已结过婚，但相信自己的使命是单身独居。为了响应上帝的这一感召，她多次前往圣地朝圣，与教会当局发生过相当具有风险的冲突，后者总是谴责她是女巫。后来，根据她认为是直接来自基督的启示，马杰瑞与自己的丈夫通过谈判达成了一个协议（后者很不情愿放弃自己的婚姻乐趣）：如果丈夫起誓终身独居，那她就为他偿付债务，并且放弃自己的星期五斋戒。她写道，一旦丈夫同意（接受这种敲诈？），他们的爱情就会加深，因为现在是友谊而不是性的占有将他们联结在一起的。

但是随着时间的演进，修女生活变得日益封闭，越来越受压抑，因为男性的教会机构日益加强了对修女的控制。除此之外，这些机构还总是强迫修女们忘记自己是女人。在此起作用的思想观念来自早期基督教的一些格言（如"处女在心理上是男人，即使在肉体上是女人"）和中世纪基督教的一些观点（如阿奎那就认为男性是同理性和精神相联系，而女性则同性和物质相联系）。因而当一个妇女作宗教起誓时，人们就认为她已经响应感召而否定了自己的本性。在阿奎那看来，女人的本性也使得她们不适宜担任教士，女人也不应该公开讲道，因为她们没有权威，而可能激起男人的淫欲，而且缺乏智慧。所以毫不奇怪，教士们总是蔑视女性。例如，圣格特鲁德的作品得到了

125

她一位教士朋友的这种赞扬："这些作品并不是女性化的，就是说，并不是微不足道的"。

但是，格特鲁德、米彻蒂德和其他一些中世纪修女留下了许多具有高度学术性和洞察力的作品，她们预示着阿维拉的特丽莎的来临。这位16世纪的西班牙神秘主义者最终被宣布为教会的"博士"。但在绝大多数情况下，女修院并不是合格教育的源泉，因为中世纪教会并不专门推进妇女教育。所以如果一位修女受到良好教育，主要是因为她具有较高的社会地位而不是因为她具有宗教背景。早在6世纪，教会当局就主张建立一种收容所有修女的修道院（"隔离院"），其限制是如此严格，以至不准她们离开一步，甚至到隔壁的教堂也不被许可。除了教士和修理工，任何男人都不可进入其中，世俗妇女不可在里面居住，儿童也不可在院内受教育或居住。其口号是：Aut maritus aut murus（要么要丈夫，要么要一堵墙）。破坏院规意味着遭到鞭打、罚饿或被革除教籍。在宗教改革前，已有一些妇女（医护骑士团、第三级圣职团、修女团成员）过着一种由方济各会和多明我会男修士发展起来的积极的宗教生活，但她们为数不多。比如，多明我会和方济各会的修女们仍然必须与尘世隔绝，居住在修道院内。实际上，从卜尼法斯八世（1298）到格列高利十三世（1572）的所有教皇都坚持完全的修院制度。庇护五世（1566）还须布教谕，如果修女未经许可擅离修道院就要被革除教籍（只有他本人才能颁布这样的敕令）。要在发生瘟疫、麻风、火灾的情况下才能得到书面的许可！中世纪有一些女修道院院长，其中有些院长拥有管理男人的权力，但在男性宗法权力结构中，这只具有很微弱的影响力。

当然，论述中世纪基督教的妇女观，不可能不考察童贞女马利亚崇拜和对女巫的迫害。从一开始，马利亚就是妇女形象中矛盾心理的结晶，因为她既是处女又是母亲——这一奥秘她的凡人姐妹中几乎没有人够能掌握。人们有点色情地描绘她“渴望着上帝”，用《雅歌》中的形象对她进行赞美。在民间宗教
126 中，马利亚还被看成是一位慈母般的保护有罪者免遭耶稣惩罚的守护神。有一个传说还谈到，一位女修道院长脱离了自己的修女生活，与情人在一起生活了两年时间。她每日都祈祷马利亚的保护。马利亚顺从地在修道院中为她遮住了丑行，隐蔽了她的罪，直到有一天这位女修道院长忘记了祈祷为止。由于形象上的矛盾，流行的虔敬观念既把处女马利亚看成是一位无情的天国女王，又把她看成是几乎因悲哀而发疯，倒在十字架下的母亲。在中世纪，她变成了“我们的母亲”（早期神学强调她是神的生育者），这意味着在俗人的想象中她经常被融会或混淆于神性之中。

总的说来，对马利亚的崇拜，目标乃是某个极超凡的人物，而普通妇女的形象和地位并未因此而受到裨益。这一点在中世纪对女巫的迫害中表现得再清楚不过了。尽管在8世纪和11世纪，官方已彻底谴责了女巫的概念，1484年教皇英诺森八世还是任命多明我会教士雅各布·斯普伦格和亨利·克雷默作为调查官，领导了一场反对巫术的战争。1486年他们发表了一本小册子《反女巫之锤》。该书汇集了中世纪人的想象，描绘了那些邪恶的、性欲贪得无厌的、把自己交给撒旦的女性的特征、习惯和技能。社会历史学家认为，像这两位调查官所具有的这种深切的焦虑，其原因可追溯到13世纪的动乱以及像黑死病这样的灾难，前者还包括与一些强大的诺斯替教派的冲突。时代

要求替罪的羔羊，处在社会边缘的妇女和犹太人便是最可利用的。在13—18世纪之间，成千上万的“巫术之士”（或许甚至高达100万）因此而丧生，其中大部分是妇女（女巫）。

《反女巫之锤》论记的前提是，女人天生邪恶，虽然涂抹着美丽的颜色。她生来愚笨，缺乏信仰，渴望撒旦般的无度纵欲。一个女巫可以冻结或偷走男人的器官而使他阳萎无能。作者引证了一个“普通的报告”：有一个受害者请一位女巫归还他丢失的器官。这位女巫叫他爬到一棵树上，从一个她隐藏了许多男人器官的鸟窝中去拿一只。这个男子想拿“一个大点的”，女巫却训斥他说，那是属于一位教区教士的。两位作者还一本正经地描绘了女巫怎样做人工流产，“脑袋、脚和手的碎片一点点地”流了出来，仿佛他们自己亲身经历一样。他们从哪里搜集到这一切故事？很大部分取自女巫在重刑之下的招供。人们不能不悲哀地评论16世纪宗教改革的局限：它并没有为这些处于社会边缘的妇女做任何事，她们继续遭受酷刑和火焚，甚至在新世界里也依然如此。 127

到现在为止，我们关于中世纪基督教的研究主要集中在西方。在东方，1054年与罗马教廷分裂后，东正教的发展显示了在教阶制宗教下它自身关于妇女问题的变化。从很早的时候起，希腊基督教既赞成神圣化的不婚独居，也赞成圣礼式的婚姻。尼斯的格列高利是一位很有影响的教父。根据他的观点，这两种选择中的任何一种都能治愈由人的堕落而引起的性别划分，恢复上帝的形象。因而，在14世纪之前，女执事一直能在信徒面前执行圣事；具有奉献精神的妻子和母亲在民间信仰中变成一种已释罪的灵魂。关于夏娃，东正教多少缓和了西方认为她是一位卑下的原初妇女的看法。例如在6世纪，罗曼罗斯的

赞美诗就把夏娃称作马利亚的“母亲”，是第一个理解道成肉身意义的人。东正教还以肯定的口气谈到了抹大拉的马利亚，在它的辩智学（“关于智慧的思辨”）中，它赋予圣灵以女性的属性，从而多少使上帝兼有了两性的特征。

但是，这些积极的发展并未阻挡一种相当醒目的对女性的厌恶情绪。我们曾经谈到过的一个恶棍约翰·克里索斯托，在东方教会中也很有影响。人们可以在后来的俄国谚语中发现他的精神，例如，“感冒发烧也比娶一个恶妇做老婆好”。寡妇们被迫进入修道院，或者至少过一种与世隔绝的独身生活，尽心尽力地为自己丈夫的得救而祷告。男人则被告诫不要轻信自己妻子要当修女的诺言，从而留下钱财支持她们去修道院：“狡猾的女人在掌握了自己丈夫的财产之后，就会像一个妓女一样再去嫁人。”如同在西方一样，马利亚崇拜也未能使普通妇女免遭这种敌意。东方主教们在以弗所公会议（431年）上推动通过了关于神的生育者的教义，他们的继承人又教导说，马利亚无论在耶稣诞生前后或在耶稣诞生之时，她都是童贞女。有许多节日庆祝马利亚一生中的重大事件，有些奇迹（比如一次瘟疫的消除）也总是要归功于她代人祈祷。虽然童贞女马利亚一直被认为死后肉体上了天堂，但她的遗骸（如头发、指甲等）以及衣物被展示在许多教堂中，就像西方教会一样。事实上，东方的马利亚肖像画已经成为一种高级的艺术形式，人们普遍认为，马利亚的圣像已与她的神圣存在相融合，以至于面对痛苦或渎神的行为之时，它也会流泪流血。在东方，马利亚仍然是一位完全的人，所以，庇护九世关于圣母马利亚纯洁受胎说的信条（1854年，该信条宣布马利亚无原罪）在东正教那里遭到了拒绝。

128

很难看出这种对具体的女性神圣性的关心与俄国人对打婆

子儿女不追究责任的做法之间有什么一致之处。做丈夫的虽然被劝告在打老婆时不要用铁棍或木棍，也不要打眼睛、面部或胸脯，但他们显然有权力、甚至有责任“为了他们的灵魂”而鞭打他们的依附人。这在西方也同样如此，中世纪的城镇法就给予丈夫鞭打妻子的权利。有一种极端蛮横的态度十分流行，它认为，女人如果妨碍自己的丈夫，那她就有可能指望自己的脸被撕碎（这当然是说说而已）。无论在西方还是在东方，中世纪都不是基督教妇女解放的时代。

宗教改革和现代基督教

新教改革及其信徒具有神职身份和强调个人良心重要性的教义，本来可以提高妇女的地位，使之摆脱在中世纪地位低下和受威胁的状况。不幸的是，宗教改革的伟人中似乎没有人考虑到《圣经》父权主义中所包含的性别歧视，所以他们回到《圣经》中去的主张对于妇女的权利没有做出什么贡献。实际上，由于禁止了对马利亚和圣徒的献身崇拜，以及关闭了女修道院，宗教改革反而拆除了一些对妇女最有帮助的安全阀。这一点多少由对婚姻的新的珍视（虽然婚姻被矛盾地认为并非圣事）① 和发展群众教育的措施而得到了补偿。但是，在性的解放方面，宗教改革并不比罗马教廷更有远见。 129

引人注目的是，路德在基督教对待妇女矛盾心理的长篇故事中又写下了新的一章，因为他既心安理得地享有自己的妻子

①天主教把婚姻列为七件“圣事”之一，而新教的两件圣事中并不包含婚姻。——译者

凯蒂，又认为婚姻是"上帝给无节制造成的伤口扎上的绷带"。女人不可能成为基督教的教士，因为她们是"撒旦的教士"。根据路德对《创世记》的解释，女人的主要作用就是有益于生儿育女。人堕落之时，夏娃就已经低亚当一等。当女人随丈夫而姓，从而接受丈夫控制之时，女人这种低于男人的地位就通过象征表现了出来。当丈夫外出打仗和做事时，妻子应该"像一根钉在墙上的钉子"呆在家中。所以她们的责任不是教化或统治。她们的领域就是生儿育女，照顾家庭。

但与此同时，路德又认为，男人在许多方面也依赖女人，早期基督教教父对妇女的责骂往往是搞错了。男人和女人都需要性欲的医疗作用，所以如果一个男人阳萎无能，那么他就可以通过一种秘密的"二次婚姻"，设法让妻子满足。路德指出，这种对性作为医疗作用的需要是如此强烈，以至不婚独居者中真正名符其实的不会超过千分之一，而罗马教廷把宗教贞洁制度化则犯了一个严重的错误。实际上，路德认为不婚独居是违反自然的，因此他赞成当时一些医药学家的观点，认为它将使人体失去健康、虚弱无力、多汗、多体臭等。对于妇女来说，还存在着一个附加的《圣经》因素，即她们的日常得救要通过生育子女："让她们自己以行动来支持自己吧。这就是她们生存的目的。"和奥古斯丁一样，路德认为，没有罪，性交就不可能发生，这意味着一个男人不能毫无羞耻之情地谈论一个女人。

与这种世俗性和准固恋情绪（某些评论家在谈到路德的"生殖主义"时的称谓大）不相同，加尔文在谈论性时更加严
130 正。他认为妇女的目的不仅仅是生儿育女。但他的这一观点对妇女地位是否有利也是令人怀疑的，因为他的意思是，妇女是男人不可分离的伴侣，要"帮助男人生活得更舒适"。由于堕

落而造成的改变，不是使女人从自由地位转向从属地位，而是从从属地位转向奴隶地位。既然基督教的婚姻是“把一个肉体和一个灵魂结合为一体”，那它就应该保护妇女免遭社会的奴役。另一方面，所有基督教妇女，无论她们是处女，还是已婚妇女或寡妇，都属于家庭，服从男人的控制。最后，在日内瓦，一个不忠实的妻子应被判处死刑。

针对罗马教廷，加尔文指出，它的规定有着自相矛盾之处：一方面把婚姻当成一件圣事，而另一方面又认为它与担任圣职不相合而禁止教士结婚。根据其自身的权利，他警告夫妇们不要把婚姻当成过份沉溺于性的刺激手段。他自己的理想妻子应该是“温和、殷勤、不傲慢无礼、节俭、富有耐心、愿意关心我的健康”。在他看来，几乎不存在什么理由能为离婚辩解——当然，行为粗俗、身遭威胁、精神上的残酷或受到殴打都不能成为离婚的理由，因为这些比起丈夫统治自己妻子的权利来，重要性要小得多。

宗教改革初期，日内瓦的妇女分成新教和天主教两个互相敌视的集团。这两个集团除了恶语相向之外，还互扔石头，把对方要洗的衣物扔到河里去。改革派妇女抨击女修道院，鼓吹反对坚守童贞和马利亚崇拜的罪恶，反对罗马教廷对《圣经》的曲解和滥用。而修女们则发出一片喧闹，大喊大叫，终于向来访者敞开了大门。从这些以及其他一些有记载的活动来看，新教妇女似乎比许多记载所显示的更为活跃。她们已不受不婚独居的约束，只是被强制地处在屈从地位，因为《圣经》规定了家长对自己家庭的统治权力。

真正提高妇女的社会地位和神学地位的，是后来各个教派而不是路德教徒或加尔文教徒。例如，浸礼宗和勃朗派（公理宗

131 的前辈）到17世纪中叶已有女传道士。贵格会的创立者乔治·福克斯认为基督教的目的在于恢复宗园中的两性平等。贵格会圣徒的名单中包括玛格丽特·费尔（"费格宗养育之母"）、伊丽莎白·霍顿（曾在英格兰、牙买加和北美殖民地传教）、玛丽·戴尔（在波士顿殉道）、伊丽莎白·弗赖伊（监狱改革家和废奴主义者）和萨拉·格里姆克（废奴主义者和女权主义者）。虽然清教徒认为妇女太不洁净，故不能主持洗礼，但他们同时也强调婚姻是为了互相伴随和互相爱慕，而不仅仅是为了性交和生殖。约翰·弥尔顿认为，没有真正的和谐一致，就不可能有可靠的婚姻。但是，清教徒只允许男人来辨别婚姻的不和谐和提出离婚。女人应当通过温顺来赢得爱情。

在19世纪中，玛丽·贝克·艾娣(Mary Baker Eddy) 创立了基督教科学派，她以父母合一的上帝代替了基督教的父亲上帝。这对治愈疾病更有效力。艾娣的宗教把疾病和罪都叫做幻觉，它们基于这样一个更深刻的幻觉之上，即认为肉体是真实的。没有肉体，一个女人就可以成为男人精神上的平等者。艾娣经过一个痛苦的过程才达到这一结论。她早年曾逃脱了严厉的信奉加尔文教的父亲，克服了在她那个时代视为女人的标志的娇柔、脆弱的性格。她的《父-母上帝》很大程度上要归功于安妮·李。安妮·李于1774年把震颤派从英国传到了美国。李本人具有一种神授能力，她以一对男女——耶稣和她自己——作为赎罪的中心。她经历了极大的个人不幸（贫困、一次不幸的欲姻、4个孩子的早夭），但却坚守这样一个伟大信念：通过禁欲主义和不婚独居才能得到救赎。她的震颤派教团实行完全的两性平等和严格的独身制，整个教团建立在与基督结合（类似于她本人与耶稣神秘的婚姻）的基础之上。

这些乌托邦的、幻想的、神秘主义的教派女创始人在新教基督教诞生后的150年间放弃或者改革了新教，发扬了早期诺斯替教派妇女和正统教会中非传统主义者如马杰瑞·肯普的主动精神。而凯蒂·路德（Katy Luther）和艾德莱特·加尔文（Idelette Calvin）①则依然留在家庭内，但她们和其他较为传统的妇女都已把家庭作为虔敬和文化的中心。由于她们完全投身于骚动和不安的早期宗教改革，她们给世俗尊严的新观念也添加了声誉。 132

反宗教改革运动中的天主教妇女主要包括许多修女。她们从16世纪开始一直在尽力争取克服远离尘世的隔绝状态，投身于社会服务工作。她们的成功充其量不过是混杂的。例如，安杰拉·梅里西建立了厄尔苏拉修女团，通过教育妇女和儿童以振兴基督教徒家庭。她得到了教皇的批准，并引起了米兰主教查尔斯·博罗曼奥的注意。他邀请厄尔苏拉修女团到自己的教区活动，但同时又坚持要求她们严格地遵守修院制度。与此同时，一小队厄尔苏拉修女团的成员在巴黎取得了很大的成功，结果遭致一些耶稣会教士的恼怒，他们尽力要使这些修女回到修道院去。由文森特·德波尔和路易丝·德·玛丽拉创建的“博爱之女”组织也学习了这种方式，但同时她们并未成为修女。由于没有当众起誓和不穿戴宗教服装，她们可自由地照顾和帮助穷人。具有讽刺意义的是，唯一能够积极从事慈善工作的信教妇女竟然是那些并未信奉官方宗教的妇女。16世纪由特兰托公会议倡导的对天主教改革的控制是如此强有力，以至于直到1900年之前，修女还没有正式享有积极参与社会生活的权利。

①马丁·路德和约翰·加尔文的妻子。——译者

近来，卡尔·巴特的神学极大地影响了欧美的新教教会，所以女权主义作家们一直在探讨他关于妇女的观点。在这种探讨中，巴特的《圣经》中的上帝被证明是统治的男性和主人，是一位极其聪明地安排两性地位的造物主。在他看来，女人完全是男人的派生物。巴特认为，这并不意味着对女性尊严的任何损害，也不意味着减低两性之间互相的性要求，更不意味着不平等或特权。尽管巴特本人能够提出这种说法，但很少有读者能够接受。正如他在《教会教义学》中所指出的那样，妇女的宗教任务就是服从自创造之时便内在于自然的秩序。具体说来，她对男人的A来说是B——A起主导和推动作用；B跟随A，起听从和协作作用。如果一个男人滥用了他自然的卓越地
133 位，神的秩序并不会丧失效力，妇女的反叛也不会变得正当。女人如果安分守己，不管别人待她如何，她就会被上帝当成是胜利者。在巴特自己的著作中，当代妇女可以复述巴特的这一句话："男人或男性的神学家一直是太多了。"

保罗·蒂里希是另一位最重要的现代新教系统神学家。他提出了上帝是"存在的基础"这一概念，许多人都发现这具有潜在的解放作用。除此之外，蒂里希比巴特更加重视并深思了文化的意义，他把文化作为神学对话中内在的伙伴。关于妇女、关于妇女的宗教-文化状况，蒂里希几乎没有明确地表达过什么意见，但他的"存在的基础"既有男性的属性，又有女性的属性，他对人类理性的分析对于情感研究具有重要的意义。尽管并不是他的学生，但新近的女权主义神学家玛丽·戴利等人还是吸收了一部分蒂里希系统神学的思想。

直到最近（15年以前），天主教的妇女还一直在为争取获得呼吸的空间而奋斗。例如，1912年出版的《天主教百科全

书》就声称，妇女“与男人相比在肉体和灵魂两方面都要次一等”。该书认为，妇女争取平等的工作和报酬的斗争“不符合福音的标准”，并指出，“就大学从事的研究而言，两性决不可能处在平等地位”。妇女的真正力量在于她的“间接影响，”这种影响“将会因政治平等而遭受严重损害”。由此，这部百科全书引出了这样的结论：即使是“常识”，都会赞同教会反对妇女的选举权。

1967年版的《天主教百科全书》纠正了这种性别歧视，但是在1917年的《教会法典》中尚未得到纠正，尽管它一直处在改革的过程之中。有点像《塔木德》一样，教会法也很难得到改变，因为受到这种法律训练的人一般已经形成了一种思维定式，使他们不情愿让社会变动影响长期坚持的传统。特别是，教会法不仅禁止妇女担任教士之类的圣职，甚至还禁止她们在弥撒时充当助祭（假如有男人可充任此职的话）。如果一个女人被召来充当弥撒的助祭，她必须要站在圣坛之外念祈祷文。这和男人不一样，男人可直接进入圣坛。妇女也不可以主持洗礼，除非在紧急情况下，而且没有男人在场时。只是最近的教会法第845条才有所放松，同意如没有教士在场，世俗男人或修女（但不是世俗妇女）也可以分发圣餐。读经人（朗读《圣经》段落的人）也禁止由妇女担任。把妇女与天主教宗教仪式隔离开来的做法，表明了一种仍然残留的对“污染”的恐惧。 134

但是，教会法最令人厌恶的地方还是它规定的在婚姻案例中的某些程序，具体说来，是以未履行事实婚姻为理由要求取消婚约时，必须经过体格检查。1942年，曾就谁可以和应该负责这种婚前检查的问题进行过一次探讨，结果由宗教法庭颁布了一条命令，规定需要由内科医生（男医生）来担任这一工作，任

何由“具有医生资格的妇女”出具的证明都必须要由一位“内科医生”证实。在这一程序中，法官一般要命令被检查者在事先洗澡30分钟，检查者一般要提供关于处女膜形状、种类、尺寸、位置、弹性情况的详细报告。经过这一切程序之后，已经蒙受婚姻失败创伤和体格检查屈辱的妇女还要遭到一组教士的盘问审查。

当然，在天主教和新教女权主义者中已开始出现一些变化。她们在涉及神学、宗派社会政治问题的广泛领域内抨击基督教对妇女的厌恶情绪。在神学方面，她们抨击的首要目标就是圣经教义和传统教义。这些教义在历史上一直被反复引证作为妇女低人一等的证据。与这种揭露或非神话化相联系的是这样一种努力，即清除传统得以形成的语言、象征和教义中敌视妇女的成分。更为积极的是，女权主义神学家还进行了这样一项根本性的工作：清除《圣经》中上帝的父权主义成分，使神性可以开始既表现为男性又表现为女性，并且能超越一切性别的局限。通过到立新的仪式、象征和模式，女权主义者还希望恢复基督教妇女的自豪感和对自我价值的意识。例如，伊丽莎白·舒斯勒·费奥伦莎（Elisabeth Schussler Fiorenza）就发展了抹大拉的马利亚的形象，显示了她作为当代妇女信仰的一个典范而具有的丰富意义。

135

在宗派问题上，妇女担任圣职已成为她们团结一致的呼声或组织起来的焦点。因为许多人看到，教会一方面在宣扬人权，同时却又拒绝让教会内半数以上的成员享有基本的尊严和平等的机会，如果这不是伪善的，至少也体现了非正义。当然，许多新教宗派都任命妇女担任圣职，但是罗马天主教和东正教（它们的教徒加在一起接近10亿人）却都不允许妇女担任圣

职。然而，正如最近已担任圣职的圣公会妇女已经经历到的那样，仅仅是担任圣职还是不够的。几乎所有的教派都半有意识地串通一气，干着如一份报告所称的使妇女“无足轻重”的勾当，从而使她们可悲地无法履行自己的讲道职责。那些为保持自己的女权主义与基督教信仰一致而斗争的妇女，会根据在获得权力、报酬、尊严、担任礼仪领导以及发挥自己能力方面的平等机会来衡量她们所属的宗派。目前，任何一个有勇气听取妇女意见的宗派都会听到激烈的批评。

最后，社会政治问题与神学和宗派问题并不是毫无关连的，因为基督教女权主义者对待堕胎、离婚、同性恋者的权利、平等权利法以及其他一些争论，同一切其他女权主义者一样敏感。目前，基督教妇女最可悲的状况或许是在持有权力的男人们的操纵之下，她们分成了保守派和自由派、福音派和激进派、反堕胎者和赞成堕胎者① 而互相对立。在美国南部严格奉行《圣经》的地带，我已看到基要主义的教会和罗马天主教徒联合起来，投票反对给同性恋者以公民权，而另一方面，教会对性教育、黑人居民、日托中心毫不关心，对单身妇女、遭到殴打的妻子和儿童不提供任何关怀和帮助，如此等等，所有这一切都严重损害了教会的声誉和可信程度。德国哲学家尼采绝不是妇女的朋友，他曾冷嘲热讽地写道，最后一个基督徒已经死在十字架上。基督教女权主义者要批驳尼采，但她们却发现，自己的教会给了尼采很多的帮助。②

①原文为“赞成生命者”与“赞成选择者”，前者指胎儿有生命权，后者指孕妇有选择权。——译者

②指教会的做法很多都不像基督徒应有的做法，从而帮了尼采关于人们都未真信基督这一说法的忙。——译者

参考书目

尼古拉斯·阿西尼也夫（Nicholas Arstniev）：《俄国人的虔信》（Russian Piety），伦敦，信仰出版社，1964年。

威廉·W.巴西特（William W.Bassett）：《教会法规和改革：新开端的日程表》（"Canon Law and Reform: An Agenda for a New Beginning），载戴维·特雷西（David Tracy）主编：《朝向梵蒂冈》（Toward Vatican）第3卷，纽约，西伯里出版社，1978年，第196—213页。

伯纳德·库克（Bernard Cooke）：《服务于圣经和圣事》（Ministry fo Word and Sacraments）费城，弗特里斯出版社，1976年。

伊丽沙白·克拉克和赫伯特·理查逊主编：《妇女和宗教：基督教思想资料集》（Women and Religion: A Sourcebook of Christian Thought），纽约，哈泼与罗出版公司，1977年。

乔治·P.费多托夫（George P·Fedofov）：《俄国宗教精神》（The Russian Religious Mind），坎布里奇，哈佛大学出版社，1946年。

伊丽沙白·舒斯勒·菲奥伦莎：《女权主义神学》（"Feminist Theology"），载《神学研究》（Theological Studies）1975年12月，第605—26页。

约瑟夫·格雷米林：《和平与正义的福音：自教皇约翰以来的天主教社会学说》（The Gospel of peace and Justice: Catholic social Teaching Since Pope John），马里诺尔，纽约，奥比斯图书公司。

卡特·海伍德和苏珊·希亚特：《妇女的平庸化》（"Trivialization of Women"），载《基督教和危机》（Christianity and Crisis）1978年6月26日，第153—162页。

弗拉基米尔·罗斯基（Vladimir Lossky）：《东方教会的神秘主义神

学》（The Mystical Theology of the Eastern Church），纽约，圣弗拉基米尔出版社，1976年。

彭尼索恩·休斯(Pennethorne Hughes)：《巫术》（Witchcraft），巴尔的摩，企鹅图书公司，1965年。

艾伯塔斯·马格努斯·麦格拉思修女，《一个现代天主教徒关于妇女的信仰》（What a Modern Catholic Believes about Women），芝加哥，托玛斯·莫尔协会，1972年。

韦恩·米克斯：《两性兼体的形象：早期基督教一个象征的运用》（"The Image of the Androgyme：Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity"），载《宗教史》（1974年2月号），第165—208页。

罗斯玛丽·R.鲁瑟主编：《宗教和性别歧视》，载《犹太教与基督教传统中的妇女形象》，纽约，西门与舒斯特公司，1974年。

苏珊·塞塔：《女性的拒绝：女性的肯定。玛丽·贝克·艾娣的父母上帝》，载格罗斯编：《超越男性中心论》，密苏拉，学者出版社，1977年，289～304页。

乔治·塔瓦德：《基督教传统中的妇女》（Women in Christian Tradi iton），诺特里·戴姆大学出版社，1973年。

玛丽娜·沃纳：《独一无二的女性：童贞女马利亚的神话和崇拜》（Alone of All Her Sex：The Myth and Cult of the Virgin Mary），伦敦，韦登菲尔德与尼科尔森出版社，1976年。

第六章

伊斯兰教

137 世界宗教中最年轻的一种宗教，是一种严格的一神教，它的基础是611—621年间先知穆罕默德所得到的一系列启示。由于穆罕默德把这些启示体验为要他去“诵读”的要求，所以这些启示的汇编便叫做《古兰经》，意为“诵读”。《古兰经》的核心是一句简单而又刻板的信仰表白：“除安拉外，再无神灵。穆罕默德是安拉的使者。”人对上帝（安拉）正当的反应就是彻底顺服，这就是“伊斯兰”和“穆斯林”两词所表示的意义。穆斯林宣称，在穆罕默德之前，上帝已通过其他先知——易卜拉欣（亚伯拉罕）、穆萨（摩西）、和耶稣——转达过启示。但穆罕默德是这一先知系列确定无疑的最高代表，是“封印”先知。伊斯兰教的纲领就是启示宗教的顶峰。最能体现伊斯兰教在实践中如何作用的是它自己关于五大“柱石”的概括：（1）表白中心信仰（念诵上文提及的清真言）；（2）一日五次礼拜；（3）莱麦丹月斋戒；（4）交纳用于施舍的赋税；（5）一生中至少去麦加朝觐一次。这五大柱石支撑的

就是对上帝的存在、权力、审判和仁慈的记念。

自从伊斯兰教兴起于阿拉伯半岛，它很快便传播开来。今天，不仅在中东，就是在非洲、巴基斯坦、印度尼西亚、中国和苏联，它都是一支重要的力量。实际上它是发展最快的世界宗教。而且，它还具有一种深刻影响文化的伊斯兰的方式，因为它本身是作为一种总的世界观而存在的，几乎不容忍在宗教性和世俗性之间有什么区别。所以，当我们讨论《古兰经》的妇女观、传统伊斯兰教中的妇女以及现代穆斯林的看法时，我们会十分逼近千千万万的伊朗人、阿尔及利亚人、土耳其人、 138
印度尼西亚人、伊拉克人甚至美国人的生活的核心。

《古兰经》的妇女观

学者们一致认为，穆罕默德的启示对于妇女来说是给她们带来了相当大的好处，因为就在伊斯兰教产生之前，阿拉伯妇女几乎还没有任何权利。但是古代阿拉伯也留下了一些证据，表明它是一种母系氏族制，或者至少可以说是一个母系社会。最早的诗歌把妇女描绘成勇敢的武士和具有较高社会地位的人。多夫制很可能习已为常，世系和财产继承都根据母系。在当时的“萨迪卡”婚姻关系中，一个女人可以自己挑选丈夫，接受一笔象征丈夫意愿的彩礼，并且可以根据自己的意愿而和丈夫离婚。在结婚之后，妇女居住在自己的部落，她们的孩子也被看成该部落的成员。因为“萨迪卡”婚姻基本上是只要有婚姻当事人的互相同意即可，所以它既无需证人也无需保护人。至少可以说，古代阿拉伯的一些妇女还有强有力的平等权

利。

与“萨迪卡”婚姻并存的显然是“巴尔”婚姻，它具有严格的父权制性质。这种婚姻的最早形式是抢婚。后来，妇女成了买卖的对象，她们的父亲或最近的男性亲属得到一笔新娘的财礼，以交换属于她们和未来子女的权利。在这种情况下，新娘要前去丈夫的部落，并且没有离婚和继承遗产的权利。有一种假设认为，“巴尔”婚姻最初只涉及到女俘或异族妇女。但它逐渐取代了“萨迪卡”婚姻，而变成一种常规。这是向父权家长制整个转变过程中的一部分，适应了男人保护父亲遗产继承形式和家庭组织的要求。对于妇女来说，其结果是平等的结束和对婚前贞洁的压抑性的强调。

到穆罕默德时期，“巴尔”婚姻已成为规则，妇女变成了财产。事实上，7世纪阿拉伯的游牧部落既是父权家长制又是多
139 妻制的，一个男人能够买下或偷抢到多少妻子，他就有权利占有多少妻子。妇女就像财产一样从她们的父亲手里转到她们的丈夫手里，在丈夫死了之后再转到儿子手里。（伊斯兰教禁止寡妇与继子结婚，认为这是“可耻的”。）因为男孩要贵重得多，所以生女孩就有一种羞耻感，杀溺女婴的现象十分流行。此外，妇女既不从事狩猎也不从事打仗，她们在经济上处在依附地位。由于频繁的怀孕和营养不良，妇女的体质很虚弱，很容易成为强盗的捕获物，成为部落之间战争争夺的财物。结果造成妇女的唯一价值就是生养儿子。如同谚语所指出的：“男人可以忍受一切，就是不能忍受提到他的妻子”，“女人是撒旦的鞭子”，“既不要相信一个国王、一匹马，也不要相信一个女人”。

穆罕默德的追随者几乎全都把《古兰经》逐字逐句地理解

为上帝的话。《古兰经》试图把对部落的忠诚转变为对一个更广泛的宗教共同体的忠诚。这就使得注意的中心从部落单位转移到了扩大的家庭。所以。《古兰经》反对弃杀女婴（16:58，59），并且力求在婚姻、离婚和财产继承方面保护妇女，把她们的权利建立在一种根本性的与男人的宗教平等之上，即男女都顺服地依赖于安拉。在婚姻方面，《古兰经》要求女方的同意，并且让女方自己成为彩礼的接受人。它把多妻制限制为娶4个妻子，条件是男人能够供养和“公平地”对待她们每一个人（4：3）。人们认为穆罕默德倾向于赞成一妻制，但他被迫向先前漫无限制的多妻制作了妥协，这部分是因为无休无止的战争消灭了大批男性人口。

关于离婚，《古兰经》的允许似乎是勉强的，因为它一再鼓吹“重修旧好”（2：228以下），要求有3个月的等待时间，部分是为了确定妻子没有怀孕，并且规定在等待期中丈夫要供养妻子，而且还对妻子如果怀孕的情况也作了规定。妇女也有离婚的权利（如以丈夫离弃为理由）。如果妇女主动提出离婚诉讼，那么她的丈夫就可以保留一部分她的嫁妆。除了离婚之外，《古兰经》还给予妇女在受到虐待的情况下向宗教法庭的法官报告受到伤害的权利。最后，由于限制了丈夫与同一妇女多次离婚的权利（最多只允许两次），《古兰经》对男人的反复无常多少也设置了障碍。妇女还从《古兰经》对父权制的遗产继承习惯的改革中得到了好处，成为有权继承份额相当于其兄弟份额一半的继承人。（男性必须供养所有的受赡养者。）妇女可以支配她们自己的珠宝首饰以及她们自己的收入。 140

在宗教方面，男女都有义务遵循五项基本要求，都有资格

根据自己个人的德行而得到拯救或惩罚。与后来的习惯相反，妇女在穆罕默德时代可以在清真寺里参加祈祷，有证据显示，在伊斯兰教初期的几个世纪里已有伊斯兰妇女的修道院。宗教教育对妇女也是开放的，初期阶段还出现了女学者和女圣徒。总的看来，《古兰经》大大改善了阿拉伯妇女的境遇。

上面这些是大多数学者的观点，但也有人以穆罕默德第一个妻子赫蒂彻的例子对此加以诘难。她是一位独立的女富翁，拥有一个商队，是一个商人的遗孀。难道伊斯兰教之前的妇女真像大多数人认为得那样受到压迫吗？是的。因为赫蒂彻只是由于比她所有的男性亲属活得更长（因而处在整个制度规定之外）才得以获得财富和独立。对于绝大多数妇女来说，《古兰经》在理论上是一次相当大的改革和提高，虽然它的实际作用尚在争论之中。先知死后，《古兰经》所规定的权利迅速消失，这使人们怀疑即使在先知生前，他的改革是否真有效果？《古兰经》本身的根本原则是男性具有凌驾于女性之上的权力："男人是维护妇女的，因为真主使他们比她们更优越，又因为他们所费的财产"（是供养她们）。所以，"贤淑的女子是服从的"。"你们怕她们执拗的妇女，你们可以劝戒她们，可以和她们同床异被，可以打她们"（4:38）①。一些为伊斯兰教辩解的学者忽略了《古兰经》关于妇女的这一部分观点，使得他们的学术可靠性大打折扣。

141 同样，作为一个权威的出处，《古兰经》还使后来主张强制妇女蒙面纱和幽闭的穆斯林心安理得。《古兰经》第33章第59节谈到，应告诉妇女蒙上她们的身体，以免在外面遭到侮

①应为4章第34节。——译者

辱，这大概仅是指穆罕默德时期麦加的当地条件而言。但是它后来被用来证明蒙面纱的合理性。还有其他一些段落也明确地谈到妇女引起的性危险。（它成为蒙面纱的主要理由。）例如《古兰经》第33章第53节说，“你们向她们（先知的妻子）索取任何物品的时候，应当在帷幕外索取，即对于你们的心和她们的心是更清白的。”在第2章第282节人们可以读到，在法庭上作证，两个女人只抵一个男人。第2章第223节则把妇女说成是男人随意耕种的田地。《古兰经》谴责淫荡（4:24），并且显示了对妇女性需要的关注（4:129），但《古兰经》的妇女形象大都是消极的。最后，月经给这一消极的形象带上了一顶帽子，因为《古兰经》把月经看成是一种疾病或不洁之源。因此，宗教平等仅仅是在安拉面前的平等。它并不必然要求社会平等或对权利的同等机会。

传统穆斯林的妇女观

研究伊斯兰教的学者几乎毫无分歧地一致认为，先知死后的几个世纪中妇女地位大为下降。保守的学者认为，穆斯林妇女的自由逐渐丧失的时代在10—14世纪；另一些学者则认为更早一些。至于其原因，最经常被提及的有伊斯兰教传播的非阿拉伯地区流行的对妇女的厌恶情绪、穆斯林政权完全由男性所统治以及有关先知传说（圣训）的影响。例如，在叙利亚、波斯、埃及和印度，伊斯兰教进入了具有强烈父权制性质的文化之中。因而，波斯诗歌后来把妇女描绘成色情的和没有头脑的，这大概既归因于严格的穆斯林精神，也归因于前伊斯兰教

的影响。关于政权，也很难说男性占统治地位的权力究竟是后几个世纪中妇女被幽闭的原因还是其结果（先有鸡还是先有蛋？）。一方面，男人们进行战争、执行法律、从事学术活动；而在另一方面，诗人们又赞美妇女是热情奔放的玩偶、妖娆的模特儿。既然《古兰经》并未规定必须有一个男性的神职人员阶层，也未明文禁止妇女接受教育，那么在漫长的传统主义的若干世纪中，妇女几乎完全被排除在穆斯林宗教仪式和学术活动之外，也就显得特别可悲了。

142

圣训的产生当然不能脱离这种性别歧视日益严重的社会。毫不奇怪，圣训对女性的厌恶情绪变得越来越明显，把后来的一些偏见都塞给了先知，并进而把这些偏见合法化。主要的圣训集产生于9世纪，它们包含了一些不可能的故事。比如，（1）穆罕默德经过特别的显圣看到大火（地狱）中的大多数人都是妇女；（2）先知说如果偶像崇拜不被禁止，他就命令一个做妻子的在丈夫要性交的时候把身体卷曲起来，因为这时候上帝的恩典正好在她身上；（3）穆罕默德说，在女人在身体上屈从于丈夫之前，不可能认识信仰的强烈欢乐。

由于这些以及其他一些因素，结果使得伊斯兰教在实践中很快废除了《古兰经》中妇女所具有的权利。与妇女权利的缩小密切相联系的是穆斯林妇女的蒙面纱和深闺制度，因为这使妇女完全同公众领域相隔离，至少不再遭到蔑视和人格毁损的威胁。在一种愈来愈具有清教主义色彩的强制气氛中，《古兰经》关于端庄行为的规定（如第24章第31节）被援引来证明女人的整个身体都是不可外露的阴私，因而需要居于深闺之中。对于男人来说，回避女人就成了美德："安拉将褒奖那些看到美丽的妇女就闭上眼睛的穆斯林。"同样，当朋友外出时，男

人不应去朋友家作客，因为“魔鬼就像你血管中的血在你体内流动不停”。甚至还有这种针对妇女的过于牵强的告诫：两个女人不要坐在一起，以免一个人回去后向自己的丈夫描绘另一个，而使他受到诱惑。

由于深闺制度，妇女不再能经常去清真寺。既然清真寺是文化教育中心和宗教中心，妇女在文化上很快就完全处在边缘地位。她们在社会、心理和经济上都被撇在死气沉沉的状态中，这就完全阻碍了她们整个人的发展。她们受到的阻碍是如此的严重，以至她们已不适应公共生活。这在实际上造成了一个无法中止的恶性循环。对于中上层妇女来说更是如此，因为农民妇女还必须要种地、做饭和纺织。她们生活艰难，但其中有些人作为接生婆、护士或看相者而具有一定的地位。在宗教方面，妇女的幽闭状态意味着她们很少得到信仰方面的指导或鼓励以履行自己的宗教责任。所以穆斯林妇女一般来说特别迷信或对什么事都漠不关心。1950年代的一项调查表明，90%的蒙面纱的伊斯兰教妇女既不祈祷也不履行其他宗教义务和责任。 143

在先知死后的5个世纪里，妇女又再次成了财产——先是她父亲的财产，后被对她拥有绝对控制权的丈夫买下。事实上，《古兰经》为妇女规定的大部分权利已经消失。她们在自己的婚姻问题上不再有发言权。彩礼归她们的家庭；提高自己家族的地位成了父亲出嫁女儿的主要目的。由于恢复了《古兰经》以前的习惯法，童婚现象相当流行，小新娘按照古老的“巴尔”婚姻的方式被出售。一旦被卖出之后，妻子就完全处在丈夫控制之下，如果拒绝服从丈夫，甚至可以被监禁起来，这种惯例在埃及一直沿续到1970年代。对《古兰经》法律的另一项

废除，是对妇女继承遗产权利的防范。通过被称为“瓦克夫”（宗教公产）的机构，一个家庭可以提名那些将要分享其产业的人，而把女儿冷落在一边。同样，到了伊斯兰传统已经形成的时代，离婚变成了男人的特权，甚至《古兰经》关于等待或逐渐冷淡一段时间的规定也被弃之不顾。现在只要丈夫说三声“我休弃你”，或者甚至只要说“我休弃你三次”，即可与妻子离婚。《古兰经》规定，证实通奸的指控需要有4个证人，但传统主义者却认为，如果丈夫对这一指控起誓4次，那妻子
144 就是有罪的。关于孩子监护权的诉讼现在几乎是自动地以有利于父亲一方而得到判定（在丈夫扩大的家庭中，有许多妇女照顾这样的孩子），没有生育一个男性继承人的妇女一般都要被离弃，这已成为一些穆斯林国家另一个仍在起作用的惯例。

正如我们的评论所显示的那样，传统伊斯兰教的妇女观——在伊斯兰教向阿拉伯以外地区传播和扎根于其他文化时期中形成的各种看法——在进入20世纪之后仍然具有很大的作用。现在已经出现了一些改革运动，表明变化正在加快。所以，未来可能会大不相同。但是1972年，马拉喀什的一位被丈夫离弃的妇女仍然能体现她的伊斯兰姐妹在过去10个世纪中所忍受够了的软弱无力地位。这位妇女的家庭拒绝支持她要求与遗弃者离婚的行动，理由是离弃者是“亲戚”（一位表兄），如果把他的行为公开将有辱他们的名声。依靠自己的力量，这位妇女不可能进行离婚诉讼，也不可能养育自己和孩子。尽管受过良好的教育，但这位妇女仍然是深闺制度这类传统的继承者。它们使得妇女只能依赖于男人的控制和供养——我们要说，只能是光着脚丫，大着肚子，软弱无能。只有男人才有钱供养家人，因而只有男人才能发号施令。处在这一行列两端的

妇女（比如贝都因的劳动妇女或懒散的闺阁太太）都证实了这一规则。贝都因妇女既被人看不起又具有一定的独立性，因为她们参加劳动，在经济上占有重要地位。而深居闺阁太太们的懒惰，则被认为是使她们的男主人的巨大财富和权力增光生色的一大礼物。

人们可以把这种对女性软弱地位的分析和对典型的穆斯林家庭生活的描绘结合起来，从而写一本约有85%的穆斯林妇女经历了几百年之久的剧本。在其中，家庭是农业的、扩大式的、基本上自给自足的；尽管十分贫穷，但也还是根据劳动分工组织了起来。女性角色就是作一个温顺的女儿、驯服而又多产的妻子、强壮的婆婆或丈母娘、慈爱的祖母、乐于助人的姊娘。但其关键角色还是当一个"养儿育女"——首先是生儿子用的——的"怀孕的袋子"。事实上，大多数穆斯林妇女被看成是X，即Y之母。所以毫不奇怪，许多谚语都把绝经期说成是绝望的年龄。换言之，女性的角色就是充当一件工具。男孩是"房屋的顶梁柱"，良好的祝愿就是希望一个人有"7个儿子和7次朝圣"。由于民间传说认为胎儿的性别取决于父母中占上风的一方，因而成了女孩的父亲也就破坏了一个男人的男子气。出于这些以及其他许多原因，在一个小女孩诞生时，"房间的门槛也会哭上40天"。 145

从关于来世的材料中可以清楚地揭示男性穆斯林的妇女观（最后审判是《古兰经》所主要关注的）。许多圣训都使得穆罕默德去证明，地狱中女性人口占有很高的比例——这主要是因为这么多的妇女对自己的丈夫忘恩负义、毫不忠诚。既然对安拉忘恩负义、不信不忠对男人来说是主要的罪，那么先知这些证言的显著特征就是认为女人之所以该受谴责，不是因为她

们对安拉的过失，而是因为她们对丈夫的过失。在一种极度讨厌偶像崇拜的宗教中，这表明了一种极度的盲目——或者说表明了男人的狂妄傲慢。

根据另一条圣训，正是妇女的生理特性使她们处于不利地位，因为由于月经期的虚弱，使她们常常不做斋戒和礼拜。但斋戒本身对妇女也是有争论的，因为它使得妇女对丈夫的用处要大为减小，或者说使她们身体不那么柔软了。因而据说先知曾作出过妇女要在丈夫允许的情况下才能斋戒的规定。根据“女士”杂志，直到1977年，还有一名未得到丈夫的允许就擅自斋戒的妇女，结果被开枪杀害。最后，妇女在火狱（地狱）中占有多数还因为她们缺乏得到拯救的足够理智：“女人就是女人，先知——愿真主保佑他平安——就说女人既缺乏头脑又缺乏宗教。”这一切说法都大大背离了《古兰经》坚持个人为得救或受罚负责的教义。

而且，那些得到拯救的妇女还主要是献身的母亲：“到复
146 活的日子，她的儿子将用脐带拖着她进入乐园。”与男人的实现不同，女人的实现都千篇一律地被描绘为，她们总是与自己的丈夫和孩子在一起，并且仍然服从于他们。关于得救的男人在天国尽情享受“胡尔”的生动描绘，显示了一幅真正富有想象力的表明妇女在天国地位的图画。天国中除了有清凉的微风、棕榈树、流淌的溪流、丰富的美酒佳肴之外，还有许多眼睛乌黑、健康美丽的处女，她们肌肤透明，甚至能显现骨髓。除了尘世的妻子之外，每一个男人还有7位“胡尔”作伴。她们不仅美丽无比、秀色可餐，而且还从不生病，也不会来月经和怀孕（如果男人希望，她也能在一个钟头内为他生一个孩子），更不会发脾气或嫉妒吃醋。男人在进入天国后，他的生

命力要超过在尘世的100倍，所以每个月他能够和1000名“胡尔”发生性关系，而且，这些“胡尔”还有自我愈合的能力，每次都能以处女的身份回到男人的身边。但是，男人这种对于世界末日的设想也还带有一点忧虑的色彩，因为关于最后审判的末世论的说明也谈到了地震、洪水、丈夫服从妻子、男人为女人劳累、女人以50：1的比例在数量上超过男子，这一切都“引起了更大的蒙昧”。把女人当成享乐对象的男性的渴望遭遇到这样一种令人痛苦的恐惧：这种做法似乎包含着某种不义，因而需要从根本上加以改变。其结果当然造成对妇女形象的另一种极大的矛盾心理。

回到尘世和历史之中来看，穆斯林妇女的形象是由男性的名誉和欲望这两个因素塑造出来的。比如，妇女不能工作，因为否则做丈夫的荣誉将会受到损害，人们会以为他无力供养她。出于同样的原因，妇女常常成为狂暴的族间血仇的中心。丧失理智的男人的嫉妒心理往往激起了这种族间血仇。为了名誉或卧室里的自我，男人要求女人能高人一筹地带来快感，同时又要表现出温顺和感激之情。在另一方面，名誉也使得男人互相之间不暴露自己的性器官，禁止谈论别人的妻子，甚至杀死自己的姐妹（只要她在婚姻上有一点点不忠。但如果她的丈夫要杀她，他就很可能发动一场血亲复仇）。名誉隐藏在《一千零一夜》这类流行故事所展现的想象之中，隐藏在充满阴谋的闺阁制度之中。然而，由于深闺制和多妻制减少了男人接近 147
体面妇女的机会，所以在许多穆斯林文化中集聚了很大一股难以发泄的性的情感。其结果之一就是造成了矫揉造作的男子同性恋。尽管宗教领袖对此很不赞成，但它在有钱人中间十分风行，腐蚀了很多男性青少年。社会对男子气概和多子多孙的强

调，使得真正的同性恋完全不被容忍。大量进行繁殖的人类乃是征服需要的一种奇怪的扩张。

在印度伊斯兰教中，人们可以进一步发现名誉、深闺和闺阁制、以及多妻制的历史中所包含的丰富色彩。在中世纪的印度，闺阁生活降低了传统的印度教对婚姻和母性的尊重程度。由于深闺制度，伊斯兰教的统治还大大改变了印度人的两性关系，因为体面的妇女不再能在公开场合同男子说话。她们必须要蒙上面纱，她们的生活受到了前所未有的限制。良家妇女和淫女荡妇之间开始形成一种严格的区别，体面的妇女从小就被灌输这样的意识：她们的婚姻将是多妻制。离婚在社会上是不被赞同的，所以可以结婚的女子不得不出于屈从和策略而向男子挑逗。而另一方面，高级妓女又需要活泼健谈，勾人心弦，并愿意为人所用，所以她们反而受到较好的教育，具有大得多的行动自由。实际上她们是被印度伊斯兰诗歌浪漫化的妇女。

但是学者们注意到，高级妓女以及当时所有的妇女都逐渐被看成是诱惑物或陷阱。因此，许多告诫人的故事都描绘女人以淫荡的声调勾引旅行者、甚至圣人。这些故事所描绘的形象表明，男人在这种引诱面前总是束手无策、不能自持的，所以只有严格地避开妇女才能保持宗教纯洁。有许多虔诚的著作还详细谈到，只要一看到或碰到女人的手臂、面孔（哪怕她是亲戚），都会遇到危险。每一个故事、每一幅图画、每一本书，都在为构筑使深闺制合理化的宏伟大厦添砖加瓦。到了14世纪，一种混合了印度教和伊斯兰教（苏菲派）的虔信主义，对瑜伽和法术产生了一种令人可怕的兴趣，它最终导致了对行巫者的迫害和关于女人魔力的荒诞无稽的传说。那些被怀疑是行巫术的妇女（一般也是处在社会边缘的）常常要被迫接受神裁

148

法的审判，如果被认为有罪，那就要受火刑烧死。

在波斯，人们可以发现穆斯林妇女屈从状态这一主题的另一种类型。波斯的统治者反对教妇女读书写字，认为这是“极大的灾难”，而且还认为，“女孩最好不要生下来。如果降生到人间，她最好嫁人或被埋葬”。波斯流行的一条圣训还引用先知的话说，妇女问题的本质就在于女人来自一根弯曲的骨头（阿丹的肋骨），“如果你想把这根骨头拉直，那你就会把它折断；如果你把它弃在一边，它又始终弯曲如故”。在穆斯林世界的其他地方，妇女的“弯曲性”变得更加生动。与性相关的身体部位都被称之为“惹麻烦的”，并且有明确的指示告诉人们如何处理它们。直到1962年，苏丹穆斯林还实行阴蒂切割术，其理由是这种办法“可使妇女摆脱性的束缚，让她们履行自己作为母亲的真正使命”。而且，阴蒂切割术也是防止不贞行为的一种屏蔽：“阴蒂是女性手淫的基础，这种手淫在炎热气候下是常见的现象。手淫的精神基础是幻觉。在幻觉中，一个女人沉缅于性的想象之中，这不可避免地使得她精神上不贞，因为她在心里已有了通奸的意念，而这是走向肉体不贞的第一步，必然会最终导致家庭的瓦解。”

只有男性的慎重和深闺制才能防止女人的淫荡、贪婪和判断上的弱点。毫不奇怪，穆斯林的“圣者”已经建立起了各种女性性格类型的一览表，所以新郎们至少可以娶淫荡女性中毒害性最小的人。

此外，值得注意的是，有一些穆斯林妇女已经战胜了这种厌恶和敌视女性的情绪，赢得了纯洁或博学的声名。例如，苏达·宾特·伊巴里（Shuhda bint Al-Ibani，死于1178年）就被称为“妇女界的骄傲”，她的宗教知识使她赢得了许多学生。

栽纳卜·宾特·沙里(Zaynab bint al-Sha'ri,死于1219年)是另一位著名的女学者，而卡里玛·宾特·阿赫默德(Karima bint Abmad,死于1066年)则是一位引人注目的圣训转述人。当然，能够产生这些知识妇女的普通环境始终是相当罕见的。不过，除了她们之外，还有更多的女圣徒。伊斯兰教的虔信派叫做苏非派，它对妇女的态度比保守主义的正统派更为开放。各类教团的圣徒名册上就包括了很大一批妇女。所以，在开罗、阿尔及利亚和旁遮普都曾有不少记念女圣徒的圣地。而今天在北非和土耳其仍有成千上万的妇女加入当地流行的神秘主义宗教团体。

149

最为著名的穆斯林妇女是拉比亚·艾达维亚（Rabi'a al-Adawiyah，712—801），她的传记大部分已成为传说，但对她的崇拜却是相当惊人的。拉比亚是第四个女儿。当她出生时，她的父亲经历了一次显圣，说这个小女儿将会成为一个大圣徒。这给她父亲带来了安慰。拉比亚很早就成了孤儿，后被出卖为奴，经历过饥饿的生活和蒙面强盗的威胁，但由于神灵的保佑，她活了下来。由于她和真主建立了一种密切的关系，所以，她从未考虑与人结婚的问题。在她创造的奇迹和她本人心地单纯的魅力吸引下，数以百计的门徒云集到她身边。另一位穆斯林妇女瓦拉达·宾特·穆斯塔克菲（Walladah bint al-Mustakfi,约1001—1080）则有着另一种完全不同的生活和影响。她是一位出生于西班牙科尔多瓦、具有自由精神的女诗人，非常美丽，才华横溢。父亲是一位富有的哈里发。她本人公然蔑视现行的习惯，既不嫁人，也不戴面纱。她的住宅成了男女艺术家和诗人的沙龙。她有三个情人，其中两个是男人，一个是女人。她的诗作保存下来的很少，但她那种放荡的

生活方式却使她名传千古。

但是在传统的伊斯兰教中，生机勃勃和有影响的妇女毕竟是稀少的。那些起来反抗压迫的妇女可以宣告她们和穆罕默德最钟爱的妻子阿以莎是相通的。当阿以莎被错误地谴责与人通奸，后又得到澄清时，她指责先知和自己父母对她的怀疑。但是在现成的对《古兰经》或穆斯林文化的解释中，这条女权主义的独立路线却很少受到支持。既然这种传统的观点只是从本世纪才开始受到动摇，既然它在今天仍没有衰落，那么绝大多数穆斯林妇女实际上一直只被当成半个人看待。但是现在毕竟吹起了变革之风，所以下面我们来看一看现代穆斯林妇女关心的事情。

现代时期

从20世纪开始，主要由于受到和西方接触的影响，一些书籍、诗歌、报刊杂志上的文章开始注意伊斯兰教中的妇女问题。最早进行这一努力的开拓者，由于激起了传统主义者和既得利益集团的怒火，常常为此而失去工作，或者被迫为求生而逃亡。例如，土耳其女权主义者哈利德·艾迪卜·阿迪瓦尔(Halide Edib Adiwar)就差一点没有逃脱官方的迫害。多妻制、离婚法和深闺制是批评者的主要目标，她们的目的是要使半个穆斯林世界摆脱完全可以被称为奴役的一种恐惧、苦难和愚昧。比如，写于1915年的一篇批评报告就报道了有一些老年妇女，在她们十几岁时作为新娘来到夫家之后，还从来没有离开过。1923年埃及妇女运动的创始人哈达·沙拉威(Hada Sh'- 150

arawi，当众扔掉了自己的面纱，她那位有钱的丈夫（也是她的表兄）立即与她离了婚。在整个1930年代，面纱变成了一个巨大的考验，妇女能够面对世界的程度成了测量进步的标志。到1950年代，据一些调查报告公布，还存在着非常广泛的童婚，与此相关连的十几岁少女的自杀事件正在上升。

令人十分惊奇的是，人们还可以发现1960年代传统主义进行反击的文章；例如认为穆斯林离婚和再婚的频繁就是男子气概的一个征兆。甚至到了1970年代后半期，还有许多青年男子为面纱辩护。他们声称，没有面纱他们将凶恶地对待和伤害看到的所有妇女。出于同样的原因，他们还为多妻制辩护，认为这符合自然和他们伟大的要求。甚至阴蒂切割也继续有人为它辩护，一些人认为，它是把妇女从罪中解救出来的一种手段，另一些人则说，既然妇女的性交能力是男人的20倍，如果男人要保持统治权和控制权，那阴蒂切割就完全是必要的。

然而，主要是由于工业化以及与此相伴的城市化、妇女直接面对大众传播媒介，再加上对非穆斯林世界妇女生活的了解，变革正在把这些传统主义者推出主流之外。随着教育机会的扩
151 大，由于发展中穆斯林国家需要自己人民的全部才智，由于它们对西方的批判十分敏感，妇女不再完全被看成是家庭佣人和孩子妈了。在生育控制和限制童婚两方面也取得了一些进步，虽然还谈不上是完全的成功。那些已经获得学位的妇女开始改变劳动力的构成。比如，有许许多多的妇女现在可以担任教师、医生或律师，尽管仍然存在着这样一种强烈趋势，即由妇女担任妇女教育、儿童医疗保健和婚姻法方面的专业人员——这些职业的社会地位当然要低一些。

中产阶级和下层穷人妇女的遭遇要更差一些，因为许多人

认为，她们的办公室工作、工厂工作、甚至许多家务劳动都要过多地接触男人，因而是不体面的。另一方面，更多的学会专业技术的中产阶级妇女正在离开自己的国家到国外工作，而在国内愿意为妇女的生活承担全部经济责任的男人也大为减少。例如，离婚的妇女越来越多地要被迫去寻找一个工作。在那些已经开始实行生育节制计划的国家，人工流产的比率和由女方提出离婚的比率都很高。这表明，妇女正在为坚持支配自己生活的权利而奋斗，节制生育成了这一行动的第一步。

但是，到目前为止，穆斯林世界几乎还谈不上有名副其实的妇女运动。有钱的和受过良好教育的妇女对于领导一场运动并无什么兴趣，大概因为这可能会威胁到自己的特权地位，而广大群众则深深地陷在贫困和愚昧之中。所以妇女解放的决定因素就是控制人口（穆斯林妇女是世界上生育率最高的）和开明的立法。这种立法正在清除可耻的童婚现象、野蛮的离婚惯例和遗产继承权的不平等，即使这些法律的贯彻和实施远不是尽如人意。宗教机构常常反对这些进步的立法，许多妇女对自己新的权利也一无所知。此外，差不多在一切方面——工作、选举、教育、避孕、旅行——如果没有丈夫或父亲的同意，妇女很难利用自己的新机会，因为男性统治的习惯比对妇女的具体的虐待行为要更为死硬不化。于是改革的困难便在于反对妇女主动提出离婚的压力、主张童婚的压力等等（对法律是不难搪塞的）。男人的名誉仍然意味着要抖露新娘的睡衣来证明她是处女，出于嫉妒而殴打妻子的男人仍然能从持同情态度的法庭那里得到缓期服刑的宣判。 152

这种进步与反动扭结在一起的一个有趣缩影，就是现代阿尔及利亚。在法国统治的130年中，男人和妇女都只有很少的

权利。事实上，法国人对穆斯林传统的蔑视，使得男人和妇女都顽固地坚持深闺制、蒙面纱和多妻制，并以此作为加强阿尔及利亚人自豪感的方式。在反法战争期间，妇女作为男人的伙伴和男人一起参加斗争——走私、刺探情报、埋设炸弹、甚至为了行动方便而穿上西式服装。1962年实现和平后，新宪法规定了两性平等。但是在战争的压力消失之后，旧模式又重新出现，妇女又被推回到从属地位。比如，关于通奸的处罚，对待妇女要比对待男人严厉一倍；只有男人才可以和外国人结婚；男人只通过简单的起誓即可离婚的权利也再次得到肯定。在新生的阿尔及利亚，宣传机器竭力鼓吹，妇女如果通过鼓动要求社会、法律和经济平等，其努力便偏离进步，那就是不爱国的行为。她们应该起支持作用，留在家中，通过志愿性的慈善工作为自己赢得尊敬。

在穆斯林父权主义的统治下，妇女一直遭受到巨大的压迫，这种压迫堪称为“世界宗教的最坏部分”。但即使这样，妇女天生的机智仍然创造了自我保护、自豪感和创造性的飞地。例如，柏柏尔妇女创作了大量的歌颂自由的歌曲。她们在歌中讲述华丽的通宵狂舞、指责蛮横无理的丈夫、歌颂实在的或想象的自由和欢乐。与此同时，她们的歌曲还嘲笑男人对待妇女的粗野，揭露男人的兴趣就是要她们当母亲，“生儿子、生儿子、生更多的儿子！”同样，突尼斯妇女公然反抗她们生活中的不平等，拒绝认为自己低人一等，在摇篮曲中她们还对小女儿唱道：“一个女孩要胜过一万个男孩”，“她是我的好运气”。

153

妇女还有另一种自我保护的方式，它的宗教性质更为明确，这就是“萨阿”（Sar）的附体。在埃及、苏丹、埃塞俄

比亚、阿拉伯半岛和索马里，穆斯林一般都相信精灵，这使得精灵附体和驱除恶魔成为重要的现象，妇女也常常让精灵“附体”，以便获得平衡自己丈夫那几乎是绝对的权力和反复无常的杠杆。在这些场合，附体的精灵根据各种需要进行解释的奇怪语言提出了许许多多的要求（如要买新衣服或香水之类），而另一些妇女就收钱解释精灵的语言。精灵的力量在受害者及其朋友身上都能达到极点。如果顺从精灵的要求还不能驱除精灵，那种精灵附体的妇女就会乱说乱动、狂暴凶狠、或者会大病一场。而她本人对这一切毫无责任。许多丈夫感到自己被人所操纵，但绝大多数都甘心服从，因为他们害怕神灵附体完全可能是真的，一旦精灵得不到安抚，情况还可能会加剧。这样一来，面对日常生活中遭受虐待和控制的压力，妇女形成了自己的安全阀。

最后，在考察现代伊斯兰妇女风俗习惯的时候，人们还注意到了由虔敬主义教派发展起来的圣地所起的重要作用。这些圣地通常是一些不显眼（但有的也很奢华）的建筑物，它们被认为是存放当地某一圣徒遗物的场所（一般是圣徒的坟墓、住宅或显灵的遗址）。有趣的是，穆斯林的圣徒们，无论男女，在社会上都是异常的人物。他们的异常行为常常还包括蔑视男女之间的被视为惯例的关系，主张自主和平等。如有一个圣徒就因放弃自己做丈夫的权利而闻名，因为这些权利扰乱了他妻子的平静。圣地对于妇女起到了医疗作用，因为当她们在圣地上进行祷告寻求帮助的时候，可以找到一条途径宣泄她们的担忧（如不孕症）、愤怒（如遭到殴打）、希望等等。与医生不同的是，圣徒似乎不构成任何威胁，他是“我们中的一员”（绝大多数圣徒本人都是农民），并且所要的花费也不多，因

154 为祈祷的妇女只有在自己的祷告被听到，得到她们所祈求的孩子、治疗或其他一切之后，才献上一份贡品。

此外，还有另外一些妇女在圣地上常常强化了一种诉诸神圣力量的意识。单纯倾诉自己的苦恼往往减轻了一些痛苦。有时候，旁观的妇女还会围在求诉者的身边，听她尽情吐露自己的委曲，然后再想办法给她以支持、建议甚至具体的物质帮助。如果我们没有忘记妇女已被排除在清真寺和正统的宗教仪式之外，那我们就可以看到真正的信仰在很大程度上可以通过这种心理剧而活跃起来。因为表示自己对非正义的看法，寻求一条途径以冲破罪恶和死亡这类极限的问题，实际上就是真正的信仰。但是，圣地制度的局限在于，它很少被搬进市场去号召社会变革（许多地方官员之所以支持圣地，目的完全是为了维护现状）。然而，任何关心妇女真实疾苦的人，都不能因此而全盘否定这种制度。伊斯兰教要进入现代世界，当务之急是要实现这种转变：使圣地制度不太为妇女所必需，使妇女的绝望处境得到缓解，使她们在政治上更有力量。

参考书目

A.优素福·阿里(A.Yusuf Ali)：《神圣的古兰经》(The Holy Qur'an)，纽约，哈夫纳公司，1946年。

乔治·奥尔格劳夫(George Allgrove)：《东方的爱情》(Love in the East)，伦敦，吉布斯·菲力普斯公司，1962年。

约翰·L.埃斯波西托(John L.Esposito)：《穆斯林妇女正在变化中的作用》("The Changing Role of Muslim Women")，载《伊

斯兰教和现代》（1976年2月号），第29—56页；约翰·L.埃斯波西托：《伊斯兰教中的妇女权利》（Women's Rignt in Islam），载《伊斯兰教研究》（1975年6月号），第99—114页。L.文·布鲁夫：《从属的性别》，巴尔的摩，企鹅图书公司，1974年。

E.沃洛克.弗尼埃和B·吉坦·贝兹甘主编：《中东穆斯林妇女言论集》（Middle Eastern Women Speak）奥斯丁，得克萨斯大学出版社，1977年。

约瑟夫·格拉西阿尼（Jeseph Graziani）：《当代穆斯林阿拉伯家庭中妇女的地位》，（The Status of Women in the Contemporary Muslim Arab Family），载《中东评论》（1976—1977年冬季号），第41—51页。

马歇尔·G.S.霍奇森：（Marshall G.S.Hodgson）《伊斯兰的冒险》（Venture of Islam）第2卷：《伊斯兰在中世纪的扩张》，芝加哥大学出版社，1974年。

K.K.伊斯坎德尔（Iskander）：《王公之镜》（A mirror for prince），伦敦，格列塞特公司，1957年。

鲁本·利维（Rueben Levy）：《伊斯兰教的社会结构》（The Social Structure of Islam）剑桥大学出版社，1965年。

I.M.刘易斯著：《出神的宗教》，巴尔的摩，企鹅图书公司，1971年。

法蒂玛·梅尼斯（Fatima Mernissi）：《妇女、圣徒和圣地》（"Women, Saints and Sanctuaries"），载《符号》（1977年秋季号），第101—112页。

M.穆吉布（Mujeeb）：《印度穆斯林》（Indian Muslims），蒙特利尔，麦吉尔大学出版社，1967年。

J.J.史密斯（Smith）：《来世生活中的妇女：古兰经和圣训中所见的伊斯兰教的观点》（"Women in the Afterlife: The Islamic Views as Seen from Qur'an and Tradition"，《美国宗教研究院杂志》（1975年3月号），第39—50页。

朱迪斯·斯蒂姆（Judith Stiehm）：《阿尔及利亚的妇女：名誉、生存和伊斯兰社会主义》（"Algerian Women: Honor, Survival and Islamic Socialism"），载伊格里森和罗斯主编：《世界妇女：比

较研究》(Women in the World, A Comparative Study) 1976年，第229—241页。

纳迪雅·优素福(Nadia H. Youssef)，《穆斯林世界中的妇女》(Women in the Muslim World)，载上述杂志，第203—217页。

第七章

神学思考

在思考妇女的宗教经历的神学意义之前，让我们简要回顾 156
一下我们的材料。首先，我们记得，在许多文化起源之初，妇女是人性的平等所有者，神性兼有男女两性的特征。古代社会的这两个特点是互相交叉的。但是，如果我们的出发点是人性，那我们就会注意到，妇女和男人是平等的，因为她们具有必不可少的经济、文化和宗教作用。例如在经济上，正是由于妇女清理了灌木丛，男人才能够打猎，正是由于妇女采集果实，男人才能够修补他们的鱼网、雕刻他们的弓箭。事实上，农业完全有可能是女性的发现和最早的专业，因为古代各民族都把它紧密地和母性的生殖联系在一起。

在文化上，妇女哺育和照看子女，使她们在许多部落都成为医药和诗歌民谣的保存者。通过接生、烹调和采集，她们成为医生和药剂师。通过催眠曲和讲故事，她们使儿童向过去和那些属于他们世界的事物敞开了心扉。从宗教上说，这些活动都是神圣的，因为它们全都与生命的秘密和力量相关连。而妇

女在自己的存在和自己的行为中都是神圣的，因为生命的血是通过她们而流动的。所以毫不奇怪，妇女有着一整套用来灌输和展现她们神圣性的仪式。结果，成为一个女人就是成为一个人的极好方式。

由于这一原因，古代神学一般兼有男女两性的特征。那就是说，在我们怀着优越感而称之为原始文化的事物中，在世界宗教的起源阶段，神性的神秘总是一种女性-男性的整体。这一点证实了妇女力量的至上性。任何同妇女研究班讨论过"大女神"的人都会懂得这种至上性怎样在继续起着作用，都会懂得当代妇女怎样在渴望复兴她们在上帝象征中应有的地位。仅仅指明终极实在"像我"一样是母性的、女性的，这对许多人来说就已经是一种解放了，因为它消除了一种深刻的低人一等的意识。

"在开始的时候"①事情要好得多，"开始"既是神话又是历史的事实，只是加强了这一判断。换句话说，妇女们知道，她们在历史的绝大部分时期中所处的附属地位是一种堕落，它背离了人性在刚产生时"必定"已经是的那个样子。如果考古学和史前史显示出这种"必定"具有一种宗教的和社会的实在性，显示出实际上有过一个"上帝是一个女人，女人头顶着王冠"的时代，那么它们就点燃了在受压迫的妇女心中酝酿已久的火星。这就是这么多妇女认为古代宗教研究最令人兴奋激动的原因。

当然，也存在着一种把人类开始阶段的事情浪漫化的危险，女权主义的学者们正确地警告我们，不要描绘出某个母权

①或译"起初"、"太初"。很多民族的神话或宗教经典都以"太初"为起始。——译者

制的凯米洛特①。但是，只要对世界宗教作一基本考察，就可以肯定事情如何必定如此，因为它将会证明，如果最初没有两性兼有的神性，那么相互平等的人性就是许多预言家幻想的一部分。例如，佛陀和耶稣两人都与妇女关系密切，这与他们当时的习惯是相对立的。穆罕默德通过提高妇女的地位而改革了他那时的文化。希纳莱人的《圣经》教导说，人生来即有男性和女性。同样，日本的原夫妇双方，对于日本民族的开始都具有同等的重要性；《吠陀》的证据显示出，古代印度妇女从事研究和担任献祭；古代中国则把阴阳作为宇宙的二个同等因素，让一对为王的夫妇作为宇宙的统治者。

但是，在上述每一个例子中，都存在着一个与早期相互平等人性观相背离的"堕落"，在这种堕落中，妇女变成了附属者。换句话说，性之相异，战胜了共同的人类本性，因为男人认为女人与他们的差别要比他们的共同性更重要。不幸的是，宗教相信了这种性别差异的说法：女基督徒被要求在教会中默不作声，女犹太教徒不被邀请去诵读《托拉》，女穆斯林在清真寺中不受欢迎。在东方，女印度教徒只有在重新投胎成为男人之时才能得到解脱，女佛教徒不能成佛，中国妇女之于男人如同平民百姓之于帝王。因而，即使当"俱乐部"是宗教、"场地"是崇拜的时候，也张贴着这样的告示："妇女不得入内！"结果，整个世界妇女都只受到极少的正规教育，都被当成男人的宗教进步的工具，都被认为是比较软弱的一类，都被更多地与自然而不是与文化相联系。 158

更为糟糕的是，大多数重要的宗教都把女性和现实中黑暗

①凯米洛特（Camelot），是传说中的公元6世纪英国亚瑟王的宝座.——译者

的、虚假的、非理性的、不洁净的一面联系在一起。例如，月经和生孩子总是被看成肮脏污秽的。由于这一原因，犹太教妇女每月必须去一次“米克瓦”（宗教沐浴），基督教妇女在分娩之后必须要到教堂接受让她返回教会的宗教仪式。中国的母亲担忧死后作为玷污者而遭到的惩罚。伊斯兰教、基督教、犹太教、印度教和佛教的圣人贤哲全都认为女人比男人更淫荡——从弯曲的肋骨到魔罗①的女儿。这种男性心理投射的最坏之处，就为阴蒂切割、缠足和深闺制这类风俗习惯找到了理论根据，用它们来抑制女性的越轨。

根据今天的标准来看，这些宗教在历史过程中使自己成了妇女的压迫者——成了有大量债务需要偿清的传统。但还没有多少宗教完成了这一任务，也没有任何宗教将女人同男人一样平等看待。所以，只有通过有选择地把注意力集中到宗教的最完美的直觉之上，人们才有可能建立一种积极的神学，或找到开发宗教的不可替代的源泉的线索。所以，在看到了宗教的保守方面之后，我们在结论中要强调那些具有伟大价值的珍贵部分。为了方便和全面起见，我们可以分别在自然、社会、自我和神性这几个小标题下对它们进行论述。

自　　然

159　正如古代宗教揭示的那样，妇女以一种特定的方式表现了自然的生殖力——那令人敬畏的生命力量。今天，我们是否可

①魔罗是梵文Mara的音译，为印度古代神话传说中欲界第六天“他化自在天”之王。——译者

能超越一直包含这一力量的神话，而把它看成是自豪的源泉？我相信是可能的，虽然在此过程中我们必须要避开诸如“解剖乃是命运”这样一些毒龙。因为尽管有这样的龙，生殖仍然是一个奇迹，自然仍然是周而复始的，“道”仍然是使人欢娱的。生殖是一个奇迹，因为即使在一个被性缠绕的时代，爱情的果实①、孩子的啼哭和微笑，仍会使我们的脉搏加快，仍会告诉我们，我们为何来到人间。尽管人口正在爆炸，节制生育正成为绝对必要，但每一个母亲仍然使我们对我们置身于其中的奇妙的事物体系，对亿万年来一直支配我们的生命力的伟大史诗深怀敬意。今天，我们必须要支配生命，但是自然是如此广阔无垠，以至我们仍然被更深刻地支配着。我们对生态学——生命的网络——了解得越多，我们在干预自然时就变得越加谨慎，我们在化学方面的傲慢自大就越能使我们自食苦果。如果我们要作为一个物种而生存下去，我们就必须学会服从而不是违反自然。在这方面，自然与女性之间的宗教性联系可以证明是非常珍贵的。

首先，服从自然意味着一种不把自身当成是利用自然而当成是培育自然的技术。我们的土地和我们的孩子，他们如何得到最好的培育？难道高尚文雅和以理服人就不应有一个重要位置？难道我们没有发现好斗尚武的、男性崇拜的观念在撒播尸体、撕裂土地？可以滋养生命的智慧，不是婆罗门或武士的智慧，而是般若波罗蜜多的智慧——即已经超越二元对立的智慧，表现为音乐和戏剧的智慧。它是一种道，是一种母爱。它是一种依然发展着的创造性，它与月亮一起运转，珍视那未经雕

①指孩子。——译者

蕾之太朴。对于今天人们的情感说来，它是一种生态学生活方式的核心，是完全女性的。所以，让妇女欢欣快乐吧：如果我们热爱同生命靠近的一切，那地球就仍会是美丽的，我们所有的孩子就仍会是聪明的。

这是有些宏大而高渺，但是只要稍稍注意一下世界的饥饿，就可以知道它是何等的具体：妇女生产了世界粮食的绝大部分，尤其在热带地区更是如此，但是当来自发达国家的专家开始实行生产机械化和绿色革命之时，她们实际上却被忽略了。结果，在像印度这样的国家，西方的援助仅仅使有钱人和地主获得了好处。乡下的穷人，其中半数人的月收入不超过5美元，他们实际上已失去了根基，这主要是因为未采取任何措施来建立印度妇女与土地的联系。

160

再如，节制生育计划已经降低了妇女的经济作用，虽然根据中国的情况可以清楚地发现，只有当人们在经济上感到安全，无需六七个子女在自己晚年赡养自己时，降低出生率才能取得最大的成功。与此相关的是，尽管许多证据已经证明，男性避孕措施使用起来比起女性更为简便、更不具有危险性，妇女仍然一直是供化学试验用的豚鼠，这就导致了从心脏病到高流产率的一系列后果。所以实际上可以说，只有通过使粮食生产科学和医药科学彻底女性化，才能真正使这些至关紧要的领域符合生态学要求。像安妮·迪拉德（Annie Dillard)这样的博物学家表明：即使不是农民、不是医生，也能使这种生态学具有宗教性。

社　会

正如宗教史所揭示的，妇女在通常情况下总是处在社会的边缘，和穷人及无权无势者同属一个阶层。一般说来，妇女的身份不在受人尊重的博学之士之列，而属于“心地单纯的信徒”。在根置于《圣经》的正义观念的西方神学看来，这意味着妇女一直是并且将继续是争取解放的第一战士、上帝之国的第一公民。所以我们先来讨论一下《圣经》的这一思想。

拉丁美洲的当代神学家可能是《圣经》的解放主题的最雄辩和最有影响的阐述者。在他们当中，马克思主义的阶级分析与希伯来《圣经》以及历史上耶稣的先知式的关切结合了起来，共同构成了一个有力的信条，即上帝的意志就是让人类实行正义，上帝的道路就是一种彻底与世俗权力相对立的受难的爱。事实上，上帝完全被说成是站在对于社会边缘的人的一方，而反对富人和有权有势者一方。正是爱推动着解放主义者们的上帝，不管“她”①赞成还是反对。但这种爱是具体的和政治性的，就像耶利米与耶约雅敬的冲突、耶稣与文士和法利赛人的冲突一样。只有通过实践——信仰的行动——人才能够了解契约（无论新约旧约）意味着什么。只有把上帝之爱和为邻人尽力统一起来，人才能够坚守神圣的戒律。最后，只有认识到压迫是一种社会的痛症，绝大部分财富都是在罪中获得的，人才能设想一个弥赛亚的时代要求有多么彻底的变革。

161

①指上帝。——译者

在我看来，这些都是解放神学论证中的共同论题。人们可以看到，它们很容易被用来解决妇女在社会中的困境问题。但不幸的是，拉丁美洲的神学还没有怎么感受到妇女遭受压迫的事实（而且黑人解放神学家有时称妇女运动为种族主义的转移视线，这也是污蔑性的）。然而幸运的是，女解放神学家似乎决心坚持这种看法：被征服者应该团结战斗，而不应互相敌对。不管在哪个国家或哪种文化中，公平的机会对于妇女来说实际上是不存在的。性别已经全面地与金钱和种族相结合，使得妇女已完全类似于穷人和遭到种族歧视的人。这是一个事实，尽管有些穷人和遭到种族歧视的人自己也在歧视妇女。《圣经》说，将来会有一个不同的天地，那些担任先知工作的人将能获得先知的报酬，《圣经》的这种保证使妇女神学家们进入到自己的未来可能达到的深度——她们可以希望什么，是什么样的爱要求她们承受苦难。但对于许多妇女来说，就如对于许多拉美人和黑人一样，圣经的预言绝不是对致残园的应许，而是光明和生命。

当然，《圣经》的这一预言仅仅允许使用光明为武器①，这就突出了妇女社会史的一个微妙特征。由于妇女在正式场合始终是软弱无力的，所以她们感到不得不用迂回、谄媚、操纵和欺骗的方式进行战斗。直接对抗的方式不适合于她们，因为这只能导致嘲笑和失败。所以，值得注意的是，许多妇女保存了一种对于具体正义的敏锐感觉，这体现在她们对人对痛苦的敏感之中。《圣经》的解放的一个更深远的后果是使这种敏感释放出来并阻止使用阴谋和欺骗。由于使人直接面对根本性的问

162

① "光明"有"知识"或"理性"之意。——译者

题，并反复灌输上帝与我们追求正义和爱的本能紧密相连（即使不是相等同）这一信念，因而《圣经》的宗教重新制订了比赛规则，例如，它提醒我们注意耶稣提出这一问题时的非常积极的社会意义："如果牺牲了一个人的灵魂而赢得整个世界，那又有什么益处呢？"

这些是西方的观念，但是我发现它们与道教的无为非常接近。事实上，作为一种政治策略，无为也许比《圣经》的预言更为实用，因为它是由没有启示论或末世论期望的人民创造出来的——他们的视野完全集中在此世。无为意味着"不做"。它主张说服而不主张暴力，认为克服困难要在它还容易的时候着手，像重视外部世界一样重视内心世界。为什么？因为这就是神圣的自然本身——道的运行方式。对于道教来说，在同样大的程度上也对于女权主义来说，我们如何行动——即我们的行动过程——至少和我们的目标一样重要，因为，除非我们在转变过程中一直是人，否则，当我们达到我们的目标时，我们将不成为其人。如果政治要从根本上发展成为正当的生活，我们可以从无为中学到很多东西。例如，我们美国人目前生活中许多卑下的行为都和我们政治程序中的侵略、强制、暴力和自私密切相连。因为道教反对的是与《圣经》文化和资本主义文化有很多共同之处的中国的父权主义，所以它能够很好地纠正威胁到今天解放主义者的大男子主义和大男子气概。如同以利亚的轻声细语，如同耶稣的非暴力主义，道教也提醒我们注意：即使真正的宗教力量可以合法地拿起武器，它也不可能成为对立的残暴、对立的仇恨。像大海一样古老，像风一样轻柔，无为就通过诱使敌手走向静点而解除其武装，通过转变心灵而赢得胜利。

自 我

古代宗教传统中的自我通过各种过渡礼仪而分享自然的神
163 圣性。从出生、成年到结婚直至死亡，自我具有一个完整的传授和启示的日程表。研究宗教的女权主义作家把这种宗教仪式上经历的整个循环与当代西方人的生命周期进行比较，开始主张创造现代的过渡礼仪。这些礼仪对于妇女可能特别实际，因为妇女生命中的许多转折点都能戏剧性地得到体现——如首次月经、怀孕、闭经等等。出生、结婚和逝世显然都需要更富有意义的仪式化，而我们的社会向大多数妇女提供的还远远达不到这一标准。目前，非仪式化的转折点如离婚，也同样有这种要求。许多妇女发现，离婚的日子简直是一个可怕的荒漠，这主要因为在公开场合并未举行任何仪式来标志它的结束和开始。所以女权主义神学的一个主要议事日程就是要重新制订传统的仪式，使它们能适应时代的需要，并且进一步扩充这些仪式。这样，我们的自我就能够更有意义地经历种种时期。

正如我们在讨论社会时已经指出的那样，今天有宗教气质的自我也需要参加争取解放和正义的斗争。无论是利用预言、无为还是其他方式，信仰宗教的妇女都在被召唤走向乌托邦。乌托邦就是“无场所”，它是应该存在但目前尚未实现的事物。换句话说，她们的乌托邦，就是要达到宗教的境界——达到《新约》至福的智慧、佛教慈悲的精神，等等。佛教的慈悲与无我的教义密切相关，而耶稣的至福与自我牺牲的爱相互关连，这绝非出于偶然。但是要理解这一点，还必须要深入探究佛教

的打坐和基督教的祈祷。如果这样做了，那么人们就会清楚地看到，宗教对现代妇女的自我最深刻的帮助，就在于它们对自恋情绪和自我中心主义的抨击。

这并不意味着妇女不需要培育、发展和具有一种自豪感，不需要爱她们的自我。作为处在社会边缘的人，妇女的社会形象十分可怜，她们常常不爱她们的自我，没有强烈地意识到她们的身份和价值。事实上，建立体现美和力量的生命周期的各种仪式，其主要原因之一就是要让妇女坚强起来，使她们确信女人的力量和"她的经历"①就是做人的极好途径。但是，落实这一点之后，还必须补充一点，那就是：最深刻的家教体验者和思想家都认为，自我的实现是一个丧失自我的过程——是一个挣脱自我的镣铐、以便和庄子一道"逍遥漫游"，或者和阿维那的特丽莎神秘结合的过程。 164

用西方人的话说，默祷通过使人全神贯注于上帝而丧失自我。它可以渐渐地显示上帝始终在先——始终是更伟大的神秘者。如同一个情人，默祷者的上帝和自我结合在一起，使生命日益为两者所共享。神秘者越来越不是某种外在的事物。它越来越成为人自己的视界和中心。克尔凯郭尔看到了这一点，他认为自我就是与绝对者的一种联系。爱克哈特和哈拉智感到了这一点，谈到了与上帝相同一。利兹约的特列萨（Thérèse of Lisieux）体现了这一点，她毫无羞愧地向上帝要鲜花。做一个有神论的默祷者，就是要通过把自我失落在上帝之中而找到自己的自我，通过用自己全部的思想、感情、灵魂和力量去爱上帝而与之融合成整体。尽管有压迫也有滥用的情况，但通

①原文为"herstory"，是与"history"（历史）相对立的一个词，因为它将后者的his（他的）改成了her（她的）。——译者

过这种方式，宗教就成了通向生命深层和善良德行的重要途径。我们大家最终都要被茫茫无边的星空、死亡、愚蠢和我们对爱如饥似渴的需要所征服。因为只有宗教才有一个最终的“阿们”，所以只有它才能够“救赎”——才能够使小小的、被征服的自我有希望获得永恒的意义。

宗教可以使我们免除人以死为结局的束缚，可以助长自我的超越；但是，在许多人看来，这并不能证明宗教的默祷就和彻底的社会变革完全相容。毫无疑问，宗教的默祷经常是与后者不相容的。同样无可争议的是，宗教的来世思想常常证明了马克思认为宗教是一种鸦片的论断，证明了费尔巴哈认为上帝是一个吸食人性之血的吸血者的论断。但是也有许多富于启发意义的反驳者：如伊丽莎白·库布勒-罗斯（Elisabeth Kübler Ross），她彻底变革了护理生死者的制度；特里萨嬷嬷（Mother Teresa），她使加尔各答的饥饿状况为世界所重视；巴伯拉·沃德（Barbara Ward），她一直强烈地反对把世界划分为富国和穷国的经济。她们每一个人都怀着激情献身于非常具有意义的、使人获得解放的工作，都通过直接面对神圣的神秘者而推动了这种工作。

当然这3位妇女并不能说明全部问题，但她们破除了认为
165 默祷意味着不关心政治的通行看法。更具有普遍意义的是，自我的真诚和爱是默祷的核心内容，而对它们所含意义的分析，显示了人道主义的（对立于意识形态的）女权主义与真正的（对立于民间的或社会惯例的）宗教之间的一种汇合。因为，真正的宗教（其稀少罕见时时刻刻都使宗教学者压抑不安）所要求的，正是人道主义的女权主义所追求的，那就是：正义、同情心和自由。它致力于建立一个尊重理智和善德的社会；它

反对特权和损人利己——也反对那些认为别人没有自己珍贵的人的罪。我相信，这些正是来自上帝的真正诫命。

神　　性

因为所有重要的宗教的真正核心——即它们的创始人及圣徒的憧憬和爱——就是美化自然、解放社会、治愈自我，所以它使人类向着尽善尽美或“神性”前进。神性就是既令人敬畏又令人向往的神秘，就是最真实、最纯粹的终极实在。在一切西方宗教看来，它是世界的终极和开端；在一切东方宗教看来，它是毫无掩饰的真和美。因而宗教研究的首要好处，或许就是使我们的使命具体化，即顺从我们最具有人性的冲动和洞见——这正是我们来到人世的目的。在群山的静谧之中，在共同劳动的人们谦卑的善德之中，在创造的欢乐之中，神性都触及了我们的生命。最终，我们是否承认这种神性，我们如何称呼这种神性，这一点无关紧要。唯一重要的是：我们对它的触动要有反应，我们要聆听它的召唤。如果我们对它们还盲然无知，如果我们还没有为对它们的希望所吸引，那我们也不会去寻求上帝、阿特曼（大我）、佛性，甚至一种正义的社会制度。上帝之国事实上不过是一个伟大的象征，它显示了在真和爱占主导地位的情况下生活应该成为的那个样子。同样，解脱、涅槃、“乐园”都产生于心灵之中，它们隐喻了存在、意识和至福——隐含着完美和实现。所以，宗教如我们奇特的人性一般，是不可避免而又自相矛盾的。我们不能逃避尘世的现实，我们同样也不能否定对天国的直觉。宗教就是这不可分割 166

的两极相摩擦所产生的火花。

表现这一思想的另一方式是，宗教使我们意识到人类生活的限度问题——未来的各种神秘、我们的心朦胧察觉到的完满。在这方面，上帝变成了对我们的一切偶像进行判断的审判者，因为除了神圣的神秘者，任何事物都不能获得宗教的忠诚。于是，在上帝之中就有一种伟大的自由，因为上帝使一切非终极物都成为相对者了。快乐、财富、权力——这些都不是神圣的唯一者。只有真诚和爱的界标才是绝对的。其余的一切都不是必不可少的——它们对于人的肉体和灵魂一样，既可能好又可能坏。

于是，人们可以看到，绝不可能充分地把握住“上帝”，它始终是“更高的”和“超越的”。摩西听到的声音是“只要我与你同在，我便存在！”通过信仰、希望和爱，你将会认识我。我不是任何民族或宗教集团安全可靠的所有物。尽管如此，摩西和其他先知不得不结结巴巴地谈论神性，所以他们只有利用他们的文化传统的语言。结果，在绝大多数场合，他们的神学就把父权制的偏见和局限也奉为神圣的教义了（对此我们已经清楚地发现了）。如果今天仍然有必要谈论上帝和终极的实在（答案是肯定的），那么我们就必须尽量小心，确保不使用歪曲的语言。对于妇女来说，这意味着坚持认为上帝既是男性又是女性（虽然“她”超越了两者），终极的目标必然既体现了男性经历又体现了女性经历的需要、经验和深度。

所以，比如说，如果我们想要运用关于神性力量的古代象征，那我们必须要使地母和天父都同样处在中心地位。如果我们想要吸收东方人对超越一切自我和燥动的神圣至福的直觉，那我们就必须要想到般若波罗蜜多和母性的道。当我们从伊斯

兰教和《圣经》关于神的审判，从揩干每一滴泪水的上帝的形象中得到慰藉之时，我们必须要记住成千上万的妇女在怎样痛苦地哭泣。当我们以耶稣代表关心、诗意、受难、治愈，代表肉身形式的神性达到的复活时，我们必须要强调耶稣的圣灵赋予了妇女至少和男人同样的力量。实际上，为了减轻过去这么长时间的父权制造成的不平衡，我们必须坚持女权主义的上帝论和担任教职方面的女权主义的优先论，应该成为新的教皇们、大拉比们、达赖喇嘛们、传道的主持人们优先考虑的重要问题。否则就要宣布他们的权威不受信任以作为惩罚。 167

最后，因为在女权主义的宗教中存在着一种我在其他任何地方都没有见过的力量，所以我对未来充满希望，我相信，宗教的往昔可以很好地教育我们。我们不能逃避我们的过去；桑塔亚那（Satayana）正确地指出，那些无视“历史”①的人注定要重犯历史的错误。我们的任务就是筛选我们的传统——脱出小麦的麦粒、烧掉麸皮。如果以正确的方式进行这一工作，宗教就会提供一种动荡与安宁的美妙融合。因为宗教的乌托邦希望，在我们现存的非正义中还没有一座永久之城。由于宗教的神性始终远远位于我们前面，以支持和爱为“先行”，所以“所有事物的深处都蕴含着最珍贵的清新活力”。因此，东方宗教最后是以宁静和平（Shanti）来为妇女祝福的。同样，西方宗教最后向妇女以及神学思考者显示了他们的退场赞美诗：上帝永存！

①原文为“berstory”，参见前一条译注。——译者

参考书目

I.G.巴伯（Barbour）：《有限的资源和人类的未来》（Finite Resources and the Human Future）明尼阿波利斯，奥格斯伯格出版社，1976年。

P.E.贝里曼（Berryman）：《拉丁美洲解放神学》（"Latin American Liberation Theology"），载托里斯和伊格尔森主编：《美洲神学》，纽约，西伯里出版社，1976年，第20—83页。

邓尼丝·拉德纳·卡莫迪：《道教徒对女性的看法》，载《生活中的宗教》（1977年夏季号），第234—244页。

邓尼丝·拉德纳.卡莫迪和约翰·托尼·卡莫迪：《最大的奇迹：世界宗教导论》（The Wonder of It All: An Introduction to the World Religions），圣斯图阿特，马萨诸塞，达克斯伯里出版社，即将出版。

约翰·B.科布和戴维·雷·格里芬：《过程神学导论》（Process Theology: An Introductory Exposition），费拉德尔菲亚，威斯敏斯特出版社，1976年。

S.D.科林斯（Collins）：《不同的天和地》（A Different Heaven and Earth）福格谷地，宾夕法尼亚，贾德森出版社，1974年。

安妮.迪拉德（Annie Dillard）：《畸蛇小道上的朝圣》（Pilgrim at Tinker's Creek）纽约，哈波斯杂志出版社，1974年。

杰西·米兰达（Jose Miranda），《马克思和圣经》（Marx and the Bible），马里诺尔，奥比斯图书公司，1974年。

斯蒂芬·尼尔：《众人眼中的耶稣》（Jesus Through Many Eyes），费拉德尔菲亚，弗特里斯出版社，1976年。

朱迪斯.普拉斯科夫：《女权主义对神学的改造》（"The Feminist Transformation of Theology"），载《超越男性中心论》，学者出版社，1977年第23—33页。

R.R.鲁瑟（Reuther）：《新妇女新尘世》（New Women New arth），纽约，西伯里出版社，1975年。

莱蒂.拉塞尔（Letty Russell）：《女权主义视野中的人类解放——一种神学》（Human Liberation in Feminist Perspective——A Theology），费城，威斯敏斯特出版社，1974年。

乔恩.索伯里Jon Sobrino:《十字路口上的基督论》(Christology at Crossroads) 马里诺尔，纽约，奥比斯图书公司。

埃里克.沃格林（Erie Voegelin），《秩序和历史》（Order and History）第4卷：《普世主义的时代》（The Ecumenic Age），巴谷鲁日，路易斯安那州立大学出版社，1974年。

佩内洛普.沃什布恩（Penelope Wash bourm）：《成为妇女》（Becoming Woman），纽约，哈泼与罗公司，1977年。

索　引*

*索引后数字系原书页码，即为中译本边码。——译者