

写在前面的话

妇女研究，作为一门真正跨学科研究的学科，在西方也不过几十年的历史。它的产生、发展，与西方女权、人权运动有着深刻联系，且随着社会的变化，也不断变化着。当“第三世界女性主义”、“后现代女性主义”诸种思潮在西方学术舞台此起彼伏的时候，中国文化界对妇女问题的关注大多还停留在感性的直观上。与不断变化的中国妇女现状相比较，我们的学术追踪，显然是缓慢的。正是基于这一现状，我们的几位学人，在这里开始了一次有趣的跋涉。妇女研究，是一门很难独立的学科，它本身所覆盖的精神空间，差不多跨越了人文科学的各个领域。这也恰恰使我们的当代学人，从另一个角度上，丰富了对东方文化自身的认识。东方人对妇女问题的现代意味的阐释，其参与价值是毋庸置疑的。它至少提供了一种西方人所少有的精神视角。

中国文化中对妇女问题的认识，早在几千年前就大致形成模式，且对东方诸国有不同程度的影响。从妇女的命运来看东方社会结构和文化结构，可做的探讨显然很多。晚清以来，许多文人已逐渐意识到妇女解放问题，到了“五四”时期，鲁迅、周作人等人的呐喊，把女性解放问题提到了很高的文化层次上。如今翻看“五四”先驱者们的遗著，亦可听出那呐喊声音的纯净、真诚。直到今天，它对文化人的影响仍十分深远。

但“五四”时期对妇女问题的关注，大多杂糅在“文学革命”、“思想启蒙”等问题里，尚未形成一门独立的研究学科。只是近些年来，门户得以开放，留学人员增多，对妇女问题的认识渐成风尚。随着西方诸种思潮的影响加大，中国的妇女研究已提到了日程上来。近些年来我们在社会学、女性文学批评等领域出现的成就，说明妇女研究的条件已开始走向成熟。

本套丛书是东方文化人对东方妇女乃至世界妇女生存现状、文化现状的一次透视。东方人自然不会像西方人那样以一种新式逻辑秩序向传统挑战——不管西方理论怎样变来变去，对东方人来说，世界的存在是可以通过知识的归纳与事实的顿悟而抵达本质世界的所在的——虽然它缺少所谓“体系”与“主义”，但这是几代东方人用生命所结成的智慧之果。人们在这些多彩的理性世界里，可以谛听到有关东方妇女的奇妙的声音。我们相信，本套丛书无论在史料还是理性的思考上，均会给人们带来一种新奇与愉悦。

这是一次美好的合作。我们的七位女作者和三位男作者，以各自特有的敏锐与智慧，探入各自研究领域的学术前沿，将他们真诚的生命足迹留在了这套丛书里。我们要感谢作家出

出版社为这套丛书的顺利出版所做的诸多努力；我们还要特别感谢北京莱曼实业有限总公司的总经理杜文彬先生，他是一位非常有眼光的现代企业家，曾多次支持和赞助国内的文化事业，正是由于他的关心和鼎力相助，才促成了这套丛书的问世。

《莱曼女性文化书系》是大家共同努力的结果，我们相信，这套丛书也将为 20 世纪中国妇女文化的研究，做出重要贡献。

王 绯 孙 郁

1995 年 7 月于北京

目 录

引 言	(1)
创世神话中的女性崇拜	(5)
宗教起源与神的两性兼体	(18)
原始宗教奇观：奥林匹斯的女神谱系	(30)
世界各大宗教的妇女观	(43)
天国乐园中的女性乌托邦	(59)
宗教起源与发展中的女性力量	(73)
宗教史上的女巫现象	(87)
宗教史上的女性修行.....	(101)
宗教禁忌与女性生理.....	(117)
世俗女皇与教会的政治角逐.....	(129)
宗教经典中的女性形象.....	(142)
宗教文学与女性作家.....	(158)
西方女权运动与宗教改革.....	(178)
传教士与中国近代妇女启蒙.....	(193)
当代女权主义神学及其影响.....	(206)
结语：走向和谐之路.....	(223)
主要参考文献：	(230)

引 言

宗教与女性的关系千丝万缕。这不仅仅是因为在世界上有大约百分之五十的教民属于女性，或者说在宗教传说覆盖的势力范围内，女性人口占有相当大的比例，而且是因为，无论在宗教的起源，还是在宗教的发展方面，女性都曾经起过十分重要的作用。

早在远古蛮荒时代，当人类的初民们还居住在洞穴里，以树叶蔽体，以燧石取火的时候，人们便从女性的伟大的生殖力那里得到了启示。大地一次又一次的冬去春回，草木一次又一次的开花结果，日月一次又一次地沉落上升，这与母亲一次又一次地孕育着新的生命何其相似！初民们从这种相似中感受到了一种神秘的恐惧与喜悦，他们意识到女性的伟大生殖力是与上天的意志相通的，母亲使得种族繁衍绵延的伟力代表着神的旨意。所以，在洪水、地震、灾荒、雷电等自然灾害频繁发生的时代，生命力脆弱的初民们一旦萌生祈求天神保佑的观念，他们便自然赋予他们心目中的神以女性的形象，这就是女神崇拜——原始宗教的产生。流传迄今的那么多美丽的创世神话，都以女性作为中心，这说明女神崇拜在各民族的宗教起源中几乎是一个相当普遍的现象。

然而，女性崇拜毕竟只是母系社会的产物，当人们在同自然的斗争中愈来愈有经验，生命力也愈来愈强壮时，女性的重要性便相对减弱了，代之而起的是父权社会的诞生。男人们开始建立自己的宗教，因为，男人们在同自然环境的斗争中已经有了富余的精力，他们不仅要解释山川草木，鸟兽虫鱼以及风雨雷电这些自然力的由来，而且要进一步诘问自身的究竟了。我是什么？我从哪里来，要到哪里去？这个对人类本体的基本关怀将人的精神与肉体劈成两半，精神蓦然升华，向着人的终极归缩与最高理念探求。于是，天父的形象诞生了。天父或者是创世主（如耶和华），或者是先知（如穆罕默德），或者是先觉者（如佛陀），他们无论被称作什么，实质上都是人类最高理念与终极实在的象征，好象暗夜中的一盏明灯，指引着迷途的羔羊返回自己的精神家园。当然，由泛神转变为一神，由自然力崇拜转变为最高原则与理念的恪守，这种真正具有神学意义的宗教的诞生，根底里还是父权建立之后社会杀戮掠夺、动荡不安的现实的反映。因为随着父权而来的是私有制的兴起，社会开始以家庭为轴心而运转，这种私有制度把社会成员创造的财富划归为个人拥有，从而极大地刺激了人类本性中的贪婪与占有欲。部落与部落之间，个人与个人之间，家族与家族之间的争夺残杀，永无休止。所以，在现存的那些宗教经典中，很少不是浸透着血腥、充满着正义与邪恶的斗争的。在这种社会背景下由男子所创立的各个宗教，必然地就具有男子中心倾向。女神崇拜的流风余绪虽然还残存着，但各种宗教的经典几乎都是按照男性的观点与利益，把女性散放在他们所乐意放在的位置上。当代神学与妇女问题专家 D·L·卡莫迪博士说，世界各大宗教在妇女问题上都有可疑的历史纪录，指的就是各种宗教与生俱

来的性歧视现象。

今天来看，在妇女的社会形象与自我形象的塑造中，确实仍然保留着许多来自宗教的东西，因为几千年来，妇女们一直顺从地恪守着男人们为她们立订下的行为规范，一直安份地充当着男人们愿意她们充当的角色。尤甚的是，由于宗教以想象、直观与体验的方式与神融为一体，它与妇女的好幻想、重情感、神经脆弱、感官灵敏的生理心理特征较为吻合，妇女往往是以一种难以想象的热情，成为以男性为立法者的宗教的虔信者。而妇女本身的苦难以及宗教教义许诺给妇女的解脱前景，使得妇女教徒的虔诚无论哪一时代，都比男性教徒要狂热、坚贞得多。宗教对妇女生存的影响直灌人心，深入持久。所以，世界上对于女性的各种性歧视现象，表面看来好象是社会、法律之不公造成的，实际上则是与隐藏在习惯背后的宗教观念的制约息息相关。这种宗教观念的制约，在以宗教立国的民族（如犹太、穆斯林以及一些基督教国家）是如此，在那些并不以宗教立国的民族（如中国）也概不例外。正是意识到了这个问题对现代妇女解放运动的重要性，近一个多世纪以来，一些女权主义神学家在研究宗教与女性的关系上作出了不懈的努力。她们的目的在于通过对宗教经典教义的重新阐释与理解，以帮助妇女坚强起来，培育、发展和具有一种自豪感，使她们确信女人的力量。她们把地母与天父同样处在中心地位，强调天父或者先知赋予了妇女至少和男人同样的力量与信心。为了减轻历史上长期的父权制造成的不平衡，她们还勇敢地提出并坚持着女权主义的上帝论和担任教职方面的女权主义的优先论。以上种种说明，那些着手研究宗教与妇女关系的女权主义者们，其侧重点在从理论上对传统神学观念进行抗争。

本书对于宗教与女性问题的研究，将另辟蹊径。除了在必要的时候涉及到神学理论，本书最主要的目的在于通过探本溯源，索隐抉微，以翔实的资料展现出宗教史上妇女与宗教究竟有过哪些关系。考察的对象包括宗教传说，宗教经典，宗教文学以及在宗教史上有文字记载的历史故事。从卷帙浩繁的典籍中理出一条清晰的思路来，这是相当艰难的，但也是饶有趣味的。因为从这种宗教史的考察中，我们企盼着能够为读者提供一幅有关宗教与女性问题的社会风俗画卷，画卷中有繁花似锦的春日，也有风刀霜剑的凛冬，它能让你为古代祖先的聪慧与幽默莞尔一笑，也能使你为古代宗教中的无数先贤面对女性时所显示出的愚昧与残忍而扼腕叹息，陷入沉思……我们也注意到，世界各地的宗教，都有自己的渊源与传统，与女性所发生的关系也随自己的传统与渊源而各具特征，不能一概而论。因而在具体论述中，本书将以中国的宗教历史作为主要考察对象。一者，中国的宗教传统一向与女性关系密切，代表着东方宗教的特征，与西方宗教传统既有相通之处，又恰恰能当作参照背景，二者，尽管妇女神学在西方学界与宗教界已经蓬勃兴起，但在中国，对宗教与女性关系的研究尚是一片空白。本书的目的即在为这一研究领域的开拓提供一些有意义的思想资料和启示。

创世神话中的女性崇拜

许多历史悠久的古老民族都有自己的原始宗教，也有自己的创世神话。这些远古神话虽然见诸于文字记载已经是很晚的事情了，但它们在民间口头流传的时间十分久远，因而从起源的角度看，神话传说可能比原始宗教要早，至少是同步发生，有过一段交叉影响的时代。19世纪初叶兴起的自然神话学派，通过对古印度人、古伊朗人、古希腊人、古罗马人和古日耳曼人的神话与宗教的比较研究，指出远古的宗教信仰产生于对种种天体现象的神化，因为人们尚处于蒙昧阶段，对威力极大的风雨雷电以及移换流转的日月星辰等等天体自然现象茫然莫解，于是根据自己的经验加以幻想，将这些天体物象赋以人形或兽形以解释疑团，从此产生了神话，而宗教幻想的形象也由此而来。自然神话学派在上世纪的宗教起源学说的研究中产生过很大的影响，虽然这一学派执著于阐释古老的星辰神话，把宗教视为人类纯粹思冥的活动，忽略了诸如农事崇拜、祖先崇拜等活动在宗教史上的重要地位，未免有点片面，但他们以大量的资料证明了宗教起源与神话发生之间的密切联系，这对后人研究宗教史学是很有启示意义的。

既然宗教起源与远古神话有着密切的联系，那么我们在研究宗教与女性的关系时就不能不首先注意到各个民族创世神话中的一个比较普遍的现象——女性崇拜。这种现象的产生是母权制氏族社会以女性为中心的社会生活的反映，显示着初民们心理上对于伟大的生殖力的敬畏与顶礼膜拜。从旧石器时代到新石器时代这一漫长的岁月里，人类生产的方式是十分简陋的，除了弓箭的发明和使用在狩猎上外，生产工具进步甚微。由于这个时期社会的生产力十分低下，生产工具极端简陋，使得依赖渔猎和采集为生的初民难以存活与发展，因而，人类自身的繁殖就成了社会发展的决定因素，成了种族绵延唯一的保证。在母系氏族社会中，初民们是从母亲那里确认自我身分的，男女两性在生殖过程中的共同作用尚未被联系起来认识，只有母亲的伟大生殖力成为神的意志的表现，受到对种族繁衍有着本能的关切的初民的感恩与崇拜。这种生殖力崇拜的心理与情绪推及到其他各种生产活动与社会活动中，以及对风雨雷电山川草木日月星辰等自然现象进行解释的认识活动中，女性自然就占据了初民想象的中心。于是，在各个部落用于祭祀的诸多图腾中，大量地出现了女性生殖器的象征，当代民族学家杨堃先生曾正确地指出这一点：

图腾是女子生殖器的象征或“同体”。图腾是妇女生殖力的象征物，图腾崇拜，乃是对女性生殖器象征物的崇拜，也是对氏族本身的“神化”与崇拜。^①

① 《女媧考》，《民间文学论坛》1985年第6期。

黑格尔在讨论象征型艺术时也曾指出原始人类的生殖器崇拜在世界各民族之间的普遍性：

东方所强调和崇敬的往往是自然界的普遍的生命力，不是思想意识的精神性和威力而是生殖方面的创造力。特别是在印度，这种宗教崇拜是普遍的，它也影响到佛里基亚和叙利亚，表现为巨大的生殖女神的像，后来连希腊人也接受了这种概念。更具体地说，对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形状来表现和崇拜的。这种崇拜主要地在印度得到发展，据希罗多德的记载，它对埃及也不陌生。^①

中国古代母系氏族社会也同样存在女性生殖器崇拜的现象，郭沫若早在几十年前就从古文字学的角度引经据典考证出“妣”本为女阴的象形字，“祖”为男根的象形字，因而上古以来的崇拜妣祖，说明中国的远古初民曾先后实行过女阴崇拜和男根崇拜，由此才发展出对女性和男性祖先的崇拜，以及一切神道设教。^②近些年来我国几处原始社会遗址出土的文物已证实了国内学者的这种推断。如青海乐都柳湾原始社会墓地出土的人像彩陶壶，在器表上塑绘有一个裸体女像。其头面在彩陶壶颈部，器腹部为身躯部位。女像乳房丰满，用黑彩成乳头。夸张捏塑的女阴，又用黑彩勾勒出轮廓。辽宁省喀喇沁左翼蒙古族自治县东山嘴红山文化建筑群址出土有多件个体红陶女塑像的裸体部位。这些出土的裸女塑像在造

① 《美学》，商务印书馆 1979 年版，3 卷上册，第 40 页。

② 《释祖妣》，《甲骨文字研究》，人民出版社 1952 年版。

型特征上极力突出怀胎育儿的肚腹，同时将视线凝聚到女阴部，产生了突出新生命门户的效果，生动地记录了我国远古先民实行女性生殖器崇拜的现象。

著名的人类学家爱德华·泰勒曾说，人类最初级的宗教是对“灵”或“精灵”的信仰。原始人由于浑沌未开，对于他们自身以及所熟悉的同类们常遭遇的种种异象，如梦境、幻觉、疾病乃至死亡，感到困惑莫解，对于他们自身以外存在的日月星辰，草木花果的活动变化也感到神秘奇怪，于是断定有一种形体极微小与人同形同貌的东西寄寓在人体之内，主宰着这一切。这个寄寓在人体内的东西就是原始人的所谓“灵”，由这一灵的信仰生发开去，则花开叶落的活动是因为草木“有灵”，星转斗移也是因为日月有灵。随着观念的转为繁复，“灵”的观念逐渐由精灵溶化为神祇。精灵与神祇是与人同形同貌的，因而，在母系氏族社会里，当初民们用精灵和神祇来解释一切大自然的神秘现象时，他们所喜爱的精灵与神祇便毋庸置疑地都选择了女性。

根据袁珂先生的考证，原始氏族社会母权制的晚期，大约相当于新石器时代，这时已是神话发展的阶段，因为这个时期产生的神话，已经有了“人格化的神灵”的概念，而不是像原始社会前期神话那样只是有生命有意志的活物。而这些已经人格化了的神祇，也就是马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中所说的“大主宰”，“并非男性，而是女性”。这种女性神崇拜现象为诸多新石器时代的考古发现而证实。如小亚细亚沿海地带、爱琴群岛、巴尔干半岛、法兰西、英格兰以及斯堪的纳维亚等地发掘出许多新石器时代的女神雕像，而男性雕像则仅偶有所见。

至于已经通过口头或文字流传下来的母系氏族社会中的

神话，能够展现女性神祇瑰丽姿彩和女神崇拜倾向的资料就更为丰富与翔实。如印度古代神话中，女神曾是极为让人醉心的主题，一些美好洁净的自然景观被赋予以女性性别，其中有雪山女神、黄昏女神、银河女神等等。她们各具有特定的超自然之力，或统摄一定的范畴，受到民间的崇拜。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，把直觉的喷泉和创造力倾注于人类意识之中。有的女神活动被后世演化为十分美丽动人的传说，如银河女神的传说，银河女神即恒河女神，相传远古时期，一国王因无嗣而日夜愁苦，后来祈求大神湿婆赐子。时隔不久，一王后果然生一子，另一王后却生一苦瓜状之物。国王欲弃之，忽然得到神启，要他将其中之籽分置于盛有奶油的六万个容器中，便可得到六万个儿子。国王遵照神启而行，果然应验。只是这六万个儿子出世后个个力大无穷，惹事生非，使三界生灵不得安宁，后来这六万个儿子被一苦修行者目中射出的神光化为灰烬，若干年后，国王的玄孙即位，为了超度这六万列祖而去喜马拉雅山修苦行达数千年之久，终于感动银河女神，答应下凡净化其列祖之灵。银河虽然愿意成全他的孝心，但担心大地难以承受她那降自天字的洪涛巨波。国王的玄孙便又力行苦修，终于感动大神湿婆，允诺予以襄助。于是，银河之水自苍穹而降，直落到湿婆头上，经其发间，化为涓涓细流，自喜马拉雅山缓缓而出。圣洁的河水经其列祖遭劫的地方，列祖之灵得到净化，终于升入天堂，这便是恒河在印度被敬奉为圣河之由来，也是印度民族的先民为恒河这一伟大庄严的自然现象所作的浪漫解释。

女神崇拜最为突出的表现是远古初民对部落由来的解释与追溯。由于远古时代几乎没有便利的交通，人们拘于一域，

以为天下尽在己，因而他们在创世神话中对自我部落的起源的追溯实际上便是对人类起源的解释。目前所知最早的创世神话是苏美尔（Sumer）人留传下来的，在这个传说的最初形式中，女神 Nammu，也就是“海之神”创造了宇宙，她独力生下了天空，大地及其间的万物。加拿大极地中的爱斯基摩人也有一个叫塞德娜（Sedna）的创世女神，传说她居住在海底，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。塞德娜的父亲杀死了她的狗丈夫（爱斯基摩人的生存与狗联系非常紧密），将她与狗丈夫养的孩子扔在海岛上，塞德娜就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。古印度《吠陀经》中的吠陀女神被称作万有之母，她生育了一切创造物，而支配所有语言的女神瓦克（Vak），无需男性相助便怀了孕并且生育了创造者。这位单性生殖的女性，在《吠陀经》中的象征意义是很明显的：

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。^①

在诸多创世神话中的女性开辟神之中，中国的女媧虽然见之于经籍的事件并不多见，但她补天造人的创世之举却被描绘得十分宏伟壮观。《大荒西经》上记载：“有神十人，名曰女媧之肠，化为神，处栗广之野。横道而处。”这里提到的女媧能以肠化为十个神人，已经具有女性开辟神的形象特征。

^① 〔美〕D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》四川人民出版社，第38页。

《淮南子·说林篇》也记叙了女娲与诸神共同创造人类的一段神话：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。”这则神话中的黄帝、上骈、桑林均为男性神祇，但他们只是生产出人类的某一肢体，而且还只是女娲之化身，可见母系氏族社会中女性中心的婚姻与生育情况。“天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。”这个传说见之于汉代应劭所撰《风俗通》。应劭在记载之前冠之以“俗说”，说明此传说乃是以民间口头流传为根据。记载女娲炼石补天传说则见之于《淮南子·览冥训》与《补史记·三皇本纪》等书，故事大意为，在女娲晚年时，诸侯之间有共工氏，“任智刑以强，霸而不王，以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维缺”。女娲于是“炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极”，“聚芦灰以止淫水，杀黑龙以济冀州”。支撑天的柱子断裂了，维系地的绳子折断了，天地苍苍，河海茫茫，山崩地沉，还是女娲把自己创造的人类从这次浩劫中拯救过来。

把有关女娲的各则神话联系起来整体地看，从抟土造人到炼石补天，实际上包含了创世与救世两大主题。前者是远古初民对人类由来的解释，后者则表现了远古初民在经常遭遇到的大自然的淫威面前，对人类创世主的信赖与依托，而这种社会心理与集体意识的产生，就有点接近宗教的情绪了。在中国，类似于女娲这样的创世女神在少数民族的传说中也是很多的，如壮族人的“妹洛甲”，侗族人的“萨天巴”，瑶族人的“密洛陀”都是具有创世格的女神。有的与女娲的特征颇为类似，在壮族中流行着妹洛甲尿湿泥土，捏泥造人的故事，几乎与女娲抟土造人的情节相同。

很有意思的是，许多民族的神话中都有女性创世神，而

当社会发展由母系氏族社会演进到父权制的氏族社会时，这些女性创世神又遭遇到同一的命运，她们大都被加以篡改重造，或者女性开辟神变成了男性开辟神，或者独自化生养育万物的女神成了某位男性开辟神的妻后。女娲即是一个典型的例子，在公元 3 世纪所出现的著作中已经记载下了盘古开天辟地的神话：

首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。

这则神话铺排构想是细密周致的，比较视天有柱视地有维的初民的混沌未开的神话思维而言，显然出之较晚。据现代学者常任侠与闻一多考证，盘古乃伏羲的音转。如此说无误，则女娲与伏羲本是配偶神，其因流传演变而使女神的开辟神让位于男性的开辟神的迹象，更是分明可见。中国古代神话中还有几位母权制氏族社会传述的重要女神，如“生十日”的羲和，“生十二月”的常羲，她们生下了日月，也可以说是与女娲一样具有开辟性质的创世女神，流传演变到国家形成即奴隶制社会开始时期，同样分别做了天上上帝的妻子。

在苏美尔人的创世神话中，也曾发生过类似的修订。由于苏美尔人后来受到数次游牧民族的入侵，而游牧民族已经由男性领导而且有以男性为中心的宗教信仰，因而，苏美尔人创世神话的架构虽然基本保存下来，但创世女神 Nammu 的角色则被显著地冲淡，她的名字变成 Tiamat，代表“咸水

之海”，而男神 Marduk 一下子上升为第三高位的大神，他在雷电、暴风雨及烈火的协助下，追杀 Tiamat，把她像甲鱼一般肢解。男神取代了女神的角色，这是由母权向父权转移的社会政治权力演变的结果，如苏美尔神话中的 Marduk 是巴比伦的正神，只要巴比伦的国势强大，国王汉摩拉比（Hammurabi）希望这样，就可以作出这种修证与篡政。同时，也是社会发展后男性对于生殖过程中自身作用认识加深了，因而，作为生殖崇拜的对象的化育万物的女神，也就随着女人地位的降低与女权的旁落而受到贬抑。父权制度由母系氏族社会蜕化出来后，一直延续到奴隶社会和封建社会，经历了漫长的历史时期，具有神学意义的宗教形态大多是在父权制下产生形成与发展的，反映着男性中心社会的价值观与生活实质。我们今天只是能从某些未经篡改或者篡改得不太厉害的远古神话里，可以看到女权曾经辉煌过的痕迹。但是，由于这些具有明显女性崇拜倾向的远古神话自身的巨大魅力、以及它们对民族文化心理根深蒂固的潜在影响，各民族由男性创立起来的各种宗教形态无可避免地要与它们发生精神上的内在联系。

首先，人类学家们不断发现，母系氏族社会中女性生殖器崇拜的流风余绪，一直在某些开化较晚或者人文地理环境闭塞的少数民族或原始部落中残存着，它们对这些民族自身的宗教信仰与宗教禁忌产生了深刻的影响。叙利亚有一种特殊教派，叫做“纳赛尔斯”（Nezaires），他们的宗教是基督教与亚洲人性崇拜的奇异结合。他们在教会规定的几种节日中，最隆重的是“子宫节”。节日来临，他们便聚集在崇拜之地举行最神圣最隆重的宗教典礼。女教徒们全身裸露，男人们怀着神圣的敬意向女人们行视，虔诚地跪在她们面前，拥抱着她

们的大腿，恭顺而虔诚地亲吻她们的腹部和阴部。这种典礼仪式十分庄严虔诚，没有淫猥的感觉，因而“纳赛尔斯”教徒也被称为“子宫崇拜者”。在中国云南省和四川省毗邻的泸沽湖地区，居住着尚保留母系制的摩梭人。他们将女性生殖器看作生命的来源，具有繁衍人口的神力，因而对于各种具有女性生殖器特征的自然物都顶礼膜拜。那些作为女阴象征物的所在之处，大都有一幽泉，象征“产子露”。妇女们在与男子交媾之前，会到那里焚香、点灯，供上祭品，叩头祷告，祈求生育、多育、育健儿^①。女性生殖器崇拜的遗风即使在一些经济文化较发达的地区也存在着，据说，在日本 Yeddo 地区附近有个洞穴，洞穴中间有个巨大而逼真的女阴雕刻，经常有朝圣者来此敬拜，这一雕刻由于虔诚的崇拜者无数次的亲吻与抚摩，已经平滑发亮。而与生殖力崇拜紧密相关的农事法术仪礼，也可见于当代日本某些宗教活动中^②。

其次，女神崇拜倾向在宗教的发展中有可能出现回溯的趋势。譬如印度教在早期对生殖力有一种强烈兴趣，对女神主题也极为醉心。到了吠陀时代，印度教中的母亲崇拜还同印度一种大女神宗教相混合，造成了印度教史上女神最为辉煌的时代，教典中的女神具备许多的名称与形式。到公元前 500 年左右，印度教完成了由早期形态向古典形态的过渡。随着宗教对种性制度的承认与认同，妇女的地位开始沦落，权利受到漠视，而宗教中的女神也从中心移到边缘的位置上。但是，这种宗教主流发展到公元 1000 年左右，大女神又通过印

① 引自赵国华著《生殖崇拜文化论》。

② (俄)谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社，第 289 页。

度教三大教派之一的性力派回复到显著的地位。性力派因其圣典为《坦多罗》，亦称坦多罗派，主要以大神湿婆之妻难近母、时母、吉祥天女和婆罗室伐底等女神为崇拜对象。这一教派在教义上笃信上述女神的活动力即性力（Sakti）是宇宙万物赖以创造的本原，每一神祇无不具有其自身的性力，否则将无任何所谓力可言。而在这种性力崇拜中的女性本原，是男性本原望尘莫及的，所以，尽管印度教中的大神湿婆也是与其妻难近母一样受到性力派崇拜，但是正如一部性力派教徒献给难近母的颂诗《美之流》中所说：“惟有与沙格蒂（即 Sakti 性力）同一，湿婆始可施展他那作为万物主宰的神威，如无沙格蒂，湿婆亦无力稍事动作。”换言之，倘若没有难近母，湿婆就无非是没有付诸实施的潜能罢了。湿婆的重要性竟一降如此！

由于崇拜性力，这一教派在仪式上主要的特点有献祭、轮座、亲证与魔法。所谓轮座实则是男女杂交，亲证则是一种特殊的瑜伽修持。他们强调要完全破除社会的世俗见解，特别是以礼仪性的男女杂交作为求得解脱的手段。他们的典礼仪式往往是在夜里秘密集会，大啖通常禁食的酒肉，然后进行礼仪性交媾。这种仪式不能说是滥交狂欢，因为在预备性的祈祷式上，信徒们仍被一再提醒，其女性伙伴不是普通妇女而是性力本身，如果他们不是如此看待这些妇女，他们便会染上污垢并聚积恶业。而男性信徒一般也通过多年研习经典和修炼瑜伽在从事这种仪式时并不追求纯粹的感官满足。在性力派的典籍中，难近母被视为宇宙之母，她不仅是炽热的情爱那种无与伦比之力的化身，而且是慈母之爱的体现。崇拜者之敬女神，犹如子女之奉母。而女神同样待崇拜者以慈惠，使之偎依身侧，最终与女神达到同一，从而臻于极乐，享

受无可估量永世长存之福乐，崇拜者因之得救并获永生。甚至宇宙万物的生灭也完全系之于女神的慈母之爱。倘若难近母作刹那间的闭目小憩，整个宇宙连同诸神顷刻之间化为乌有，只是那慈母之爱使女神有所克制，世界遂得以延续，世界万物才生生不息，绵延繁衍。宇宙万物的创造者与保护者的神圣地位与崇高荣誉又从男性神回到了女性神身上，由此可见远古时代女神崇拜的创世神话其影响力是多么持久深远。

母系氏族社会中女神崇拜倾向对后世宗教的影响，还表现在一些渐渐融入到宗教的民间传说中的女性逐渐被神化，成为新的崇拜对象。这种现象在中国比较突出。如夏禹之妻即启母涂山氏，最早出现于民间传说，事迹并不多见，只是由于禹治理洪水以使天下清平安乐，人们爱屋及乌，故在崇敬大禹的同时也将启母神格化了。又如涂山氏之妹少姨、虞帝二妃湘夫人等也都被民间赋予神的品格，享有旺盛的香火。在战国时期，连大诗人屈原也在作品中借助这些由民间传说升格上来的女神形象来表现他的崇高的理想追求，可以想见当时崇拜女神之风较之早期母系氏族社会并不逊色多少。

当然，这时毕竟已有国家出现，父权制取代了母权制，无论神话传说还是宗教都无不打上父权建立这一时代的烙印，因而，这时期的女神崇拜已被注入进了新的内容，在社会属性与内容意蕴方面已经不同于早期母系氏族社会的女神崇拜。如启母之神格化，除了与大禹有关外，也是由于她教子有方，正好适合于男性统治者推行女性德化教育的需要。而其他的一些女神在传说中也大多有可歌可泣的事迹，或表现出对爱情的忠贞，或表现出对某种追求的执著，所以有的学者将此类后起的女神称之为“英烈女神”，以此与早期母系氏

族社会中以生殖力崇拜为基础的“创世女神”相区别^①。这些英烈女神神格化后也被偶像化，民间不断为她们修庙立碑，作舞祭祀。而历代皇帝也常利用这些女神的传说为自己添彩贴金。“周穆王来游太室，先征夏启之居；汉武帝有事嵩山，即访姁开之石。”^②姁开即启母别字，因避景帝讳，故改启为开，今嵩山中岳附近“万岁峰”下尚存有启母石。经过数百年乃至上千年的流传演变，这些由传说升格的女神不少被吸收到宗教神谱中去，中国的道教有许多女神就来源于此。正是这种不断注入新的内容的女神崇拜倾向，构成了中国道教宗教形态的一个重要特色。

① 詹石窗：《道教与女性》，上海古籍出版社。

② 詹石窗：《道教与女性》，上海古籍出版社。

宗教起源与神的两性兼体

无论是一神教还是多神教，是自然宗教还是人为宗教，神总是宗教的主要构成因素，宗教最早就是从对神的恐惧或者赞美开始的，现在的宗教依然以对神的顶礼膜拜作为主要仪式。

我们已经指出在史前（旧石器或新石器时代）及早期历史的时代，受到初民崇拜的神大多数属于女性，这是因为当时的社会尚处于母系氏族阶段，女性的生殖力直接关系到部落的生存与繁衍，女性从事着被初民们认为是最神秘、最令人敬畏和最重要的新生命的创造活动，因而初民们乐于将女性视为伟大的宇宙母性的显现，视为神的主要传达者。大女神宗教一般都属于自然宗教，是远古初民们在生产力简陋和认识水平低下的状况下自发地产生的。

但是，当生产力水平发展到一定阶段，社会上人类所创造的财富开始有了剩余，饥饿寒冻以及凶猛野兽的威胁相对减弱，女性的生殖力就显得不那么重要了。而由于人类创造的剩余财富的再分配引起了氏族部落的纷争，具有健壮体魄与好斗性格的男性的重要性就日益显露出来。于是，社会由母系氏族公社向父系氏族演变。当男人们真正从女人那里夺

来了对社会与家庭的控制权，他们就要求有相应的宗教来宣传男性中心的观念，这样，人为宗教就产生了。如犹太教、基督教、古典印度教、佛教以及后起的伊斯兰教都是这种人为宗教，是父权制社会诞生后的产物，反映着男性中心式的父权观念。

不过，从母系氏族社会演变到父系氏族社会，经历了一个比较漫长的过程，而人为宗教的产生也往往与本民族或部落已有的女神崇拜的原始宗教有着程度不同的渊源关系。在这个比较漫长的社会演变与宗教转型的历史过程中，女神崇拜观念与男性中心观念显然是相互冲突但又相互影响、相互渗透的。其结果当然是男性中心观念占了绝对的上风，居于统治的地位，但女神崇拜观念也在这个冲突过程中给父权制的人为宗教打下了烙印，这就是许多宗教在神的形象创造上所出现的两性兼体现象。这种现象不仅为人们了解原始宗教的女神崇拜倾向以及人为宗教与原始宗教的渊源关系提供了例子，而且也为某些宗教派别的回归女神崇拜提供了宗教经典的理论依据，近代女权主义在解释古代宗教时也十分注重从这一现象来阐释古代男女两性的经济共同性质。

女神是早期印度教极为醉心的主题，吠陀时代的印度教就是大女神宗教。在吠陀经中，世间一切的无限之母阿地底（Aditi），是母亲和父亲，男和女两性兼体的，是一切存在及非存在，是一切已生和将生的事物。在吠陀宗教逐渐成为高度祭师化的宗教时，阿地底的地位也日渐显得重要。还有支配所有语言的女神瓦克（Vak），她是宇宙秩序的根源，是神性即通过启示传达给先知和圣者的吠陀经典这一永恒不灭的话语的作者，她是单性生殖的，无需男性相助便怀孕生育了创造者，因而她也是男女兼有的完整观念所导致。吠陀时代

的印度妇女较之以后时代的姐妹们具有更高的社会地位，她们明显地受过比较良好的教育，也有参与宗教仪式的权利。奥义书中曾记载了像伽尔基·瓦恰克纳比这样的哲学家，她提出的那些深刻问题甚至使圣者耶纳瓦基纳也无所适从。在关于吠陀时代的学者、诗人和宗教导师方面的名单中，有不少的名字是女性的。

不过，这种两性兼体现象恰恰说明了男性的重要性开始显露，这在一些女神与男神的关系上略见端倪。譬如作为万有之母的生育女神普里特维 (Prthvi)，她与死亡之女神尼尔蒂 (Nirrti) 同是地母演变而来的，尼尔蒂掌管着朽坏、死亡并导致秩序的破坏，而普里特维掌管生育创造，但是她本身始终与天父神相连，只有与天父神相伴，普里特维才有求必应，慷慨施与，养育一切。这说明地母神已经是一位危险的母亲，除非与天父神相联系，否则就会成为毁灭与强暴的罪恶之源。又如黎明女神与黑夜女神两姐妹，其中骄傲的黎明女神必须由男性的因陀罗 (Indra) 神加以征服，她才愿意光照大地。还有女神伽厉 (Kali) 的故事也说明男性权力在大女神宗教中的提高。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，沉溺在疯疯癫癫的舞蹈中。她的狂舞震撼了整个世界，诸神也无法予以制止。眼看整个世界面临着崩溃的危险。这时，她的丈夫躺倒在了她的脚边，伽厉立即停止了舞蹈，世界于是获得了拯救。伽厉之所以会从狂舞中清醒过来，是因为一个忠诚的妻子若是踩在丈夫的身上，那将是不可想象的事情。以后印度妇女逐渐强化起来的对丈夫的奴性，从这个神话可以找到宗教的滥觞，因为这个神话里暗寓的意义就是，如果丈夫管不住他的妻子的话，世界就会发生灾难。吠陀时代大约是在公元前 2000 年

至公元前 1000 年间。这段时间里，以女神崇拜为特点、以农业文明为基础的哈拉帕文化受到以父权制为中心的游牧部落雅利安人的文化入侵和影响，反映在宗教上，则是哈拉帕人以生殖力崇拜与瑜伽为特点的史前印度教不仅出现大女神两性兼体现象，而且男性神的地位开始提高。正是根据这种情况，女权主义者 D·L·卡莫迪曾指出：

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。^①

从吠陀时代进入到古典印度教时代，妇女的地位一落千丈，不仅包办婚姻、寡妇殉葬等恶劣的习俗像梦魇一样纠缠着备受歧视的妇女，她们接受教育和参与宗教的权利也被大大削弱。中世纪时，印度教兴起了虔信运动，肯定妇女也有权获得解脱，并允许妇女系圣线、参拜圣所和对神立誓，是对中世纪印度教性别歧视倾向的一次反拨，因而在社会上受到压抑的女性中间有着十分广泛的基础。

虔信运动在神学上的一个特点就是将印度教神祇两性兼体化。在神的造像中，湿婆与毗湿奴两位大神往往是两性兼体，一半是男身，一半是女身，从而使妩媚与刚强、温柔与

① [美] D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社，第 42 页。

力量、物质与精神、女性气质与神性的潜隐都结合在一起了。神的这种两性兼体性质反映在虔信运动的信徒们的诗歌创作中，可以看到，诗人们很不情愿在神界和人界作任何的性别区分。虔信运动的诗歌创作主题或者是表现黑天的化身克里希那与他的恋人拉达之间的爱情，或者是表现信徒自我对于神的热烈而又神秘的爱。这些信徒往往置社会习俗于度外来表示自己对于神的彻底无私的奉献，为了拥有一个神圣的情人，他们可以将配偶、家庭、财产甚或自我尊严视若敝屣。“我热爱美丽的神，没有羁绊，没有恐惧，没有亲族，没有国家。”当然，也没有性别的卑俗的区分。这些献给湿婆的诗歌中的“自我”往往超出了胡子或乳房、络腮胡或长头发的区别，而歌颂克里希那与拉达的诗歌，也把他们完美地融合在一起，正如拉达所说：“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。”从哲学意义来说，这种由两性兼体而达到整体性，已经包含了男女之间的平衡和对女性的尊重。

根据著名神话学家袁珂先生的考证，中国古代神话中最早的开辟神是一位女性，也就是人所共知的女媧。女媧抁土造人的神话保留下来了中国母权制氏族社会神话的迹印。但是后来神话的流传发生了演变，在封建社会中期的三国时代，出现了盘古开天辟地和化生万物的记载。女性的开辟神女媧让位给了男性的开辟神盘古，这正是原来的母权制让位于父权制的社会演变在意识形态上的反映。盘古的传说见诸文字虽然较晚，但它的故事肯定已经在民间口头上流传了很久。我们曾提到有语言学家和神话学家考证出盘古乃伏羲的音转，而伏羲在古代神话中则是女媧的配偶神，就是一个证据。在母权制氏族社会向父权制社会的演变过程中，中国文化也曾出现过两性兼体的现象。例如在青海乐都柳湾出土过一个两

性人陶壶，该人面部粗犷，耳、目、口等器官较大，胸前有一对小的乳房，体肥魁梧，上肢肘关节还涂以黑色，表示强健有力，显然是一个男子形象，但其生殖器既似男根，又有女阴特征，因此学术界称其为“一人两性的形象”。河南禹县瓦瓷窑贴有一种抓髻娃娃，头为双髻，具女性特征，但长有男根，可见是男女两性同体。

宋兆麟先生在他的《生育神与性巫术研究》一书中，对这些考古资料进行了分析，指出这种两性兼体现象既不是女阴崇拜，也不是男根崇拜，而是处于上述两种崇拜之间的一种过渡性产物，是母系制向父权制过渡在生育信仰上的反映。不过，就神话而言，它的主要特征并不在于某个大神的身体兼具男女两性的区别，而在于神话中的女性神与男性神往往配成夫妇，共同司理着自然与社会，天界与人间的实务。

正是由于中国神话体系具有这种男女平衡完整的特性，中国的宗教与哲学逐渐形成了一个最基本的观念，即一阴一阳之谓道。道即是本体、自然、太一，是由阴（女性）阳（男性）所构成。阴阳合一，则相辅相成，化育万物，阳盛阴衰或阴盛阳衰，自然秩序与规律就会遭到破坏。这种基本观念可以说产生于母性民族文化向父权文化转变的过程，但在父权制文化形态建立之后，仍然贯穿到了各种宗教与哲学的形成中，以至使中国的宗教与哲学中的“道”都带有雌柔的女性色彩。

道教是中国的本土宗教，一向是崇拜女性神仙的，阴阳合一、阴阳互补是它修行炼道的理论基础，它与女性之密切关系我们将在另一章中详细介绍。不妨先来看看从印度东传而来的佛教在中国化的过程中，是怎样被中国传统的阴阳合一观念所影响，形成两性兼体现象的。

根据佛的理论，在西方净土中无一切差别相，种族、国家等等皆消除差别，一视同等，当然也包括无男女差别相，无男无女故也无男女之间的不平等。所以佛说“法身无性”，“一切诸法非男非女”。根据这一佛义而形成的早期佛教造像，从佛、菩萨到飞天，都是没有男子生理特征的非男非女、亦男亦女的形象，实际上即是一种无性的“法身”形象。佛教之所以能够很快地获得中国的士大夫与平民百姓的认同，是因为它在东传的过程中逐渐强化了对母性的赞颂以迎合中国的孝的观念（当然这只是原因之一），同时也是因为中国的士大夫与平民百姓根据自己的国民心理结构对佛教做了主动的改造。把佛教造像由无性人变成两性兼体就是中国化的改造之一。

在佛经中，佛与菩萨都是男性，对此，中国的佛信徒与艺术家并非不知道，但中国人传统的雌柔的哲学心态使得他们往往喜欢把佛和菩萨想象成温柔安详、可亲可近的慈母，可以随时帮助他们化险为夷，化凶为吉。于是，佛教艺术家们便突破了印度佛教“法身无性”的造像原则，造创出了各式各样的男身女相的菩萨像。如莫高窟第三百八十四窟佛龕左侧的唐代供养菩萨像，看上去就是一个梳着高高发髻，眉长颐丰的少女，露在微微下垂的眼帘里的凝视着的眸子，隐约含笑的樱唇和叉手跪下的娇柔，都是活脱脱的少女神态。据说有些寺院的菩萨形象干脆就以贵族家庭的女侍为模特儿。《释氏要览》卷中就指出：“自唐来笔工皆端严柔弱似妓女之貌，故今夸官娃如菩萨也。”到唐代时，佛教造像的主要审美风范已经转向沉静、文秀、优雅，因而那些男身女相的佛与菩萨像的姿势仪态显得轻盈、安详、圆润而微妙。这种两性兼体的佛菩萨像，一方面给人以慈和安详的感觉，另一方面

也必然带来一种神秘幽邃的色彩，给人无限的遐思与联想。

更有趣味的是，中国佛教把菩萨男身女相，两性兼体化似乎还不够，干脆进一步把那些深受人们喜爱的菩萨由男身改变为女身。观世音菩萨在中国的经历最为典型。有关观世音菩萨的佛教经典很多，最基本的应是《法华经》中的《观世音菩萨普门品》。观世音菩萨之所以如此称呼，是因为佛经中说众生遭遇各种苦难之时，只要称念观世音菩萨的名字，“观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱”。甚至向观世音祈求生个好儿好女，世皆可如愿。正是由于这种大慈大悲，救苦救难的菩萨品格，观世音在中国深受佛教徒的喜爱与崇拜，观世音的神话也就迅速得到传播，而且越编越多，越编越奇。在印度佛经中，观世音菩萨乃为男性，但有时化为女身显示灵迹，如佛经上有位毗那夜迦，象头人身，性格极为荒暴，为了调伏他的暴戾，观世音菩萨曾化身女性与他拥抱相合，使他的野性得到驯伏，并引领到佛智的境界上来。在中国，自宋代以后，观世音的形象已被广泛地定型为女性。

流行的观音形象有两种，一是“千手观音”，源出于南宋祖琇《隆兴佛教编年通论》，据载唐代道宣向天神问观世音缘起，天神说过去有国王名庄严，与夫人生有三女，最小女儿名妙善，长得慈祥秀丽，因抗拒父母为之婚配，出家入山为尼。后父亲长癞，有神僧自称善医，但需“无瞋人手目”，妙善公主献上自己的手和眼。其父病愈，与母入山致谢，见是女儿。妙善显化“千手千眼圣像”后还复本身而死，升天成为菩萨。二是鱼篮观音，源出于元代念常《佛祖历代通载》及明代宋濂所作《鱼篮观音像赞》等典籍。据说唐陕西有马郎妇者，“风韵超然，姿貌都雅”，求婚者众多。妇约以能背诵《观世音菩萨普门品》、《金刚经》及《法华经》者则嫁之，唯

有马姓青年如约，及婚，客未散而妇命终。后有老僧来访，至妇墓用锡杖拨开，唯见有金锁子骨而已。此马郎妇者即观世音显化，而又有传说马郎妇原来是个挎着鱼篮卖鱼的，因此后世观世音造像中，马郎妇观音多作鱼篮观音。观世音造像中还有水月观音、白衣观音、杨柳观音等，皆作女性形象，所据经典不甚明确。不过，无论是何种女性观音，其形象都是端正姝丽，给人以安详、慈爱、宁静的感觉。在中国人的心理中，阴代表着柔和、慈祥，阳代表着刚强、严厉，观世音菩萨大慈大悲、救苦救难、有求必应的品格本身具有阴柔的母性，中国人把他由男身变为女身确实是一个创举，对佛教在中国的广为流行起到了很大的促进作用。而且，根据中国传统哲学中的阴阳合一、相辅相成才能构成道的完整性的基本观念，如果真像印度佛教所说的那样，女性有五不能，不能成佛也不能成菩萨，在诸佛诸菩萨的世界里只有本身为男性的无性人，在中国人的心理中，那样的世界会是多么寂寞与单调！

在犹太教与基督教的《圣经》中，创世者也是被描绘成两性兼体的，《创世纪》的第一章第二十七句就说：

神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。

在创世纪第五章则以更明确的陈述反复强调说：

在上帝创造人的那一天，上帝是照自己的形象创造的，然后上帝祝福他，叫他的名字为亚当。

上帝照自己的形象造男造女，这当然说明上帝本身就是两性兼体。希伯来人的传说《塔木德》中也曾指出，上帝创造出的亚当是两性同体的，他的头伸到云中，上帝使他睡倒，并从他身上拿走了一些东西，上帝用这些东西做成普通的男人和女人，并将他们分散到世界各地。与耶稣同时代的犹太哲学家菲洛在解释亚当神话时则指出：亚当是一个双重的，两性同体或雌雄同体的“酷似上帝”的人。

上帝把亚当分成性的两个部分，一个男性，另一个女性——夏娃——她是从他身上取走的，对原来被分开的双性重新结合的渴望，是性欢乐的本源，这是所有罪恶的开始。

这种两性兼体的创世神话，对后世理解上帝与基督产生了一定影响。早在使徒时代，圣徒保罗就说过，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。

也就是说，在基督复活和即将归来以完成历史而造成的来世论的环境中，男人和女人在新的特许中都将合成一体。基督身为男性，而他的母性特征在基督教的历史中不断地有神学家加以着重阐释，尤其是那些宗教神秘主义的神学家们。如14世纪末的英国，诺里奇的朱利安女士写过一本《神爱的启示》。朱利安是一位独自隐居的修女，她的著作通过自己的神秘的宗教感受，极其优美地谈到了上帝的母性和“我们的母

亲基督”。在她看来：

上帝是我们的父亲，但也是我们的母亲，而且他还是我们真正的配偶，我们的灵魂即是他所爱的妻子。

在我们被造的过程中，他使我们结合在一起，并使我们与他自己合一；通过与上帝的合一，我们得以保持和我们被造时一样洁净和高贵。

朱利安还认为，基督和圣母也是在爱中合一的，以至圣母伟大的爱成了她伟大的痛苦的原因，而基督与我们之间伟大的合一意味着当他备受痛苦之时我们也处在痛苦之中。朱利安最有影响的名言就是：

上帝为能够成为我们的母亲而高兴。

上帝为他成为我们的配偶，为我们的灵魂成为他的爱妻而高兴。

这里的上帝显然是身兼男女两种性别，既有父性又有母性。

D·L·卡莫迪博士指出：

两性兼体是古代人表示全体、力量以及独立自主的普遍公式。人们似乎觉得，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。^①

① [美] D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社中文版。

这个“古代人”的概念当然应该特定在由母系制向父权制过渡的时代。在这一时代，当父权的先知宗教（犹太教、基督教和伊斯兰教）与原已存在的女神宗教习俗相遇时，这两种势力必然发生冲突，在冲突的过程中留下了后来新兴的人为宗教中的两性兼体现象，但冲突的结果毕竟是父权的先知宗教取得了胜利。于是，它们的经典和文化权威便成了当然的正统，而残留有女神崇拜，注重女性生殖力的宗教就成了异端或邪教。像基督教早期教派诺斯替教派在它们的宗教活动中汲取了神的两性兼有的象征意义，就曾被正统的教会斥为异教徒。在整个的宗教发展史上，女性的辉煌时代是在史前文化之中，作为人为宗教中的神的两性兼体现象，也不过是这种辉煌时代的一个见证而已。

原始宗教奇观：奥林匹斯的女神谱系

远古时代各民族的原始宗教中对女神的崇拜，在希腊人那里曾经发展成一个色彩纷呈的蔚然奇观。这个奇观在古希腊神话中被完整地保存下来了，成为后世研究蒙昧时代和野蛮时代人类活动形式的珍贵资料。

希腊神话的发展有两个大的阶段：一个是前奥林匹斯神系阶段，这一神系所反映的主要是人类蒙昧时期和野蛮时期前一阶段的情况；另一个是奥林匹斯神系阶段，这一神系主要反映在荷马史诗里，体现的是英雄时代的社会面貌。而这两个神系并不是截然分开的，其中主要的神祇是承继的，共同反映出从母系社会到父系社会这一个极其漫长的人类历史阶段的生活。

希腊神话可以说是古代希腊人的圣经，它反映了古希腊人对于宇宙生成的创世构想。奥林匹斯神系中的许多大神曾各自都是一些希腊城邦的守护神而成为当地人崇拜礼敬的对象，一些大神则被分别司掌各种人类的生产活动，得到满足的司掌神恩赐给人类以丰收与和平安乐，受到刺激而忿怒的司掌神给人类带来灾难与祸害，必须通过献祭拜祀才能消弭。这种情况都说明，希腊人所创设的这个庞大的奥林匹斯神殿，

正是古代希腊人多神崇拜的原始宗教观念的体现，所以有的学者曾称古希腊民族的宗教为“奥林匹斯教”。^①

古希腊人是这样构想天地之开辟的：未有宇宙的时候，统治一切的是一位混沌神和他的妻子黑夜女神，他们的儿子黑暗推翻了父亲，娶母为妻生下两个孩子，即光明与白昼。他们创造了地母该亚，地母又创造了天父乌拉诺斯。不久地母又与天父结合生出一大堆儿女，叫做提坦诸神。乌拉诺斯害怕自己的孩子夺去他的权力，便将提坦诸神幽禁在一个叫塔耳塔洛斯的地下深渊。地母该亚极力动员她的孩子们起来斗争。其子克洛诺斯率领众提坦起来反叛，夺取父位，做了天界的统治者。但克洛诺斯又害怕重蹈父亲的旧辙，于是把生下来的每一个子女都吞进肚里。其妻瑞亚又怀宙斯时，就躲到克里特的狄克太山洞里生下孩子，然后用破布包了一块石头作为新生儿子交给克洛诺斯。克洛诺斯连看也没看就一口吞下，以为从此天下万事大吉。宙斯长大成人后，设法让父亲吃了一种呕吐剂，使他把吞下的孩子挨次吐了出来。宙斯就和这些被吐出来的兄弟姐妹们联合起来和克洛诺斯交战。战争进行了十年，最后地母该亚决定让宙斯胜利，以宙斯胜利后把库克罗普和伊该翁从塔耳塔洛斯救出来为条件。宙斯答应了条件，被救出的库克罗普把雷电交给了宙斯。于是，宙斯就和众神居住在希腊北部的奥林匹斯山上，宙斯成了众神之父，掌管雷电，统治天国和人间。

显然，这则神话大概是产生在蒙昧时代的早期或中期，其内容是母权社会的生活的反映。因为在这组神话里，起着突出与决定作用的是妇女，两次政变都是由女神所发动，而且

^① 参见〔美〕戴维·利明等著《神话学》，上海人民出版社中文版。

在提坦战争中，最后的胜负也是由地母该亚来决定。从家庭关系方面看，男神之间没有任何道德感情上的联系，关心子女安全的乃是女神，这正是母权社会的家庭关系特征。到宙斯在奥林匹斯山上建立神的大家庭并享有高于一切的权力时，奥林匹斯神系实际上已是人间家长制氏族社会的反映，宙斯统管一切权力就是人间氏族男性首领权力增长的表现。所以，古代希腊神话反映了人类社会从母权制到父权制这样一个漫长的发展过程。母权社会里崇拜女神，父权制社会里崇拜男神并逐渐向一神教转化。古希腊神话正是由于兼具这两种不同社会阶段的宗教崇拜的特征，才有可能在一个已经比较发达的崇拜英雄的父权制社会里，对那些名目众多的女神们还那样充满着迷恋的热情，以至在天父宙斯所统辖的奥林匹斯神殿里，光彩夺目而且活动频繁，人间香火不断的恰恰是这些女神们。

在奥林匹斯山居住的女神们，大都还享有一定的权力，她们或者是某个城邦的守护者，接受这个城邦里的居民的崇拜，或者掌司人类生活生产的某一个方面，在特定的时候接受崇拜者的祭祀。

综观这些女神们所分掌的权力，我们可以看到，古代人类一些最为重要的生产活动实际上还是为女神们所控制的，从这里可以体会到母权社会中女神们的重要性在希腊人的意识中并没有完全消失。这些掌管权力的女神们大都有自己身世与活动的美丽传说。譬如专司农业生产的农神得墨忒耳，传说她有一个美丽的女儿布拉忒派茵，被冥王哈得斯抢去冥国为后。得墨忒耳十分悲伤，她离开奥林匹斯山，踏遍天涯海角寻找爱女，放弃了对农业的管理。结果大地上一片荒芜，什么也不长，天父宙斯也得不到贡品，无奈只好同意得墨忒耳

的请求，允许其女返回大地。不幸的是布拉式派茵吃了冥界的六颗石榴籽，为此每年必须在地下住六个月。每当女儿去冥界时，得墨忒耳就心绪不佳，无心管理农业，于是大地草木枯零，呈现出严冬景象。待她的女儿回来了，她又重新掌管自己的职司，大地才又绽绿吐翠充满生机，呈现出春天的景象。大自然界一岁一枯荣的现象与农神得墨忒耳的悲欢离合联系在一起，反映了古代希腊人对春夏秋冬四季变化原因的富有想象力而又具有人情味的解释。由于农业是农民定居和安乐的基础，因而到公元前6—5世纪，随着农业地位在希腊人生活中的提高，得墨忒耳又成了立法、家庭和婚姻的保护神，在奥林匹斯诸神中占有重要位置，在希腊各地有许多同她有关的节日和神秘仪式，人们往往用公牛、母牛、猪、水果、蜂房、果树、禾穗、罌粟等与农事有关的物品向她献祭。

在农业尚未发达以前，希腊人的生产活动是以畜牧业为主，掌管兽牧业的动物保护神就是宙斯和勒托所生的女儿阿耳忒弥斯，与兽牧业相联系，她还曾经是树林与植物女神。阿耳忒弥斯的名字在最早的迈锡尼文物中已有记载，献给她的祭物主要是鹿和熊，据说在阿提卡，阿耳忒弥斯的祭司是披着鹿皮跳祭神舞的。在希腊神话中，这位女神被描述得有点性情暴躁，喜欢恶作剧。关于她的传说也很多，比如阿克泰翁看到她和自然女神一起洗澡，羞恼之下她把阿克泰翁化为一只鹿，又让五十只猎犬把他撕成碎片。还有阿德墨托斯在结婚时忘记向她献祭，这位女神居然在阿德墨托斯新婚的床上放进一条毒蛇。在荷马史诗中，阿耳忒弥斯由兽神变成狩猎女神了，所以在古典造型艺术中，阿耳忒弥斯往往被塑造成一个年轻的女猎手，身着短衣，背着箭袋，身边是她的祭物赤牝鹿。阿耳忒弥斯是最受希腊人崇敬的神祇之一，此神

庙宇之多达八十余处，堪称希腊诸神之冠。希腊的月亮女神赫卡蒂司管分娩，希腊和罗马的妇女怀孕后要向月神进行祈祷，祈求她在产期给与帮助。人们认为月亮对怀孕与分娩均有巨大影响，大概是因为经验证明绝大多数的分娩都是在夜晚进行的，或者是在月亮处于统治的时间内发生的。由于分娩与生产有相类似的联系，因而至今在很多从事农业的民族中仍然存在着对月亮的迷信，认为月亮对土壤的生产力会产生巨大的影响。譬如，一些农民在春天的上弦月中不给葡萄剪枝，另一些农民却在下弦月时不给葡萄剪枝，玉米等一类果实在地表收获的庄稼宜于上半月播种，而马铃薯一类果实在地表收获的庄稼宜在下半月播种。这些禁忌迷信都与月神司管分娩的神话传说有联系。

除了执掌重要的生产活动外，希腊神话中的女神们还往往代表着一些天界人间都是最为美好的事物。如智慧女神雅典娜，她是宙斯与墨提斯（此词希腊文意为智慧）的女儿，据说墨提斯怀孕时，宙斯害怕墨提斯生出比他更聪明更强壮的孩子，就把墨提斯吞下肚去。但此后宙斯觉得脑袋剧痛，只好请儿子赫拉克勒斯用斧头劈开脑袋，雅典娜就从里面跳了出来。雅典娜是希腊最著名的城邦雅典的守护神，雅典城就是由她的名字而命名的。雅典娜凭借自己特有的智慧给人们传授了纺纱、织布、造车、造船、冶金铸铁、制鞋、雕刻等各种技艺，她还发明了犁和耙，驯服了牛羊，因此她又是农业和园艺的保护神。雅典娜也是全希腊最受尊敬的神祇之一。据《希腊道里志》所载，各地为敬奉雅典娜而立的庙宇与圣地有七十三处，其中最重要的是雅典城的帕特农神庙，里面塑有雅典娜神像，形象非常高大。她身穿长衫，手执投枪、盾牌，头戴战盔，右手托着胜利女神的小雕像。这个高达二十

米的雕像，一向被视为古希腊最优秀的艺术作品。之所以在供奉的神庙里把这位智慧女神塑造成一副战士的形象，大概是因为雅典娜凭借着自己无穷的智慧，喜欢到处招惹是非的缘故。她十分宠爱英雄奥德修斯和阿奇里斯，曾指挥狄俄墨德斯射伤了战神阿瑞斯，也保护佩耳修斯战胜了美杜萨，佩耳修斯把美杜萨的头献给雅典娜，雅典娜就用它装饰自己的盾牌。

与雅典娜齐名的有性爱与美貌女神阿芙罗狄忒，她原来是小亚细亚的丰饶女神，传至希腊后演化为美与爱之女神，是女性妩媚的理想化身。她之所以名阿芙罗狄忒，是因为她生于海水泛起的浪沫（来自希腊文 aphros，意即泡沫）。她的最古老的崇奉地在塞浦路斯岛，所以她又被称作“塞浦路斯”。对阿芙罗狄忒的崇拜带有图腾时代的痕迹，她的圣物有海豚、鸽子、芍药、罌粟、苹果等，它们都和阿芙罗狄忒曾做过海神、丰收之神与爱神有关。阿芙罗狄忒的表征物是她的一条神奇的腰带，在这条腰带里隐藏着她诱人的秘密，因而少女在结婚时往往要向她献上一条刺绣的腰带。在荷马史诗中，她曾帮助特洛伊人抗拒斯巴达人的进攻，因为帕里斯把那只金苹果判给了她。阿芙罗狄忒还是妓女的保护神，居住在她的神庙中的女祭司就是用肉体换钱为女神服务的。在爱情上，阿芙罗狄忒正如她的名字一样是水性杨花的。她是跛足的锻冶之神赫淮斯托斯的妻子，但她却常和战神阿瑞斯以及凡人中的美少年阿多尼斯等偷情，并生有诸多子女。在她的身上，较多地体现了古代希腊人所特有的人文主义倾向。

在奥林匹斯神系中，某些神祇是或多或少具有一些抽象意蕴的，有些神祇实际上就是抽象概念之化身。值得指出的是，那些代表着美好事物的抽象概念也多被赋予给女性神祇。

如青春女神赫柏，是宙斯和赫拉的女儿，当人间最伟大的英雄半人半神的赫拉克勒斯中毒身亡来到奥林匹斯神界时，宙斯把赫柏嫁给了他，体现了青春与勇敢的结合。公义女神是忒弥斯，她曾受到天神之父宙斯的诱奸，生下时光三女神和命运三女神。记忆女神是谟涅摩叙涅，她与宙斯也有恋情，生下了九位文艺女神缪斯。健康女神是医神艾新库累普的女儿，她曾用牛奶喂了一只大蛇，当患病的人来到神庙询问神谕的时候，先由她根据大蛇对所献供奉的进食情况判断病情。但实际情况则是神庙中拥有许多女侍者，她们的任务是通过性交测试病人的情况。如果男性患者在性交中尚有精力，则被认为是病情不重，很快即可痊愈。如果在接触中男人无动于衷，毫无反应，则说明情况是很不乐观。和平女神是厄瑞涅，她与战神相对应，为人类带来安居乐业与和睦。自然女神明托，被冥王哈得斯所追逐爱恋，结果被冥后珀耳塞福涅化成了薄荷草，运气殊为不佳。命运女神摩伊拉，是奥林匹斯神系中唯一不受宙斯权力管辖的神祇，她不仅左右人生，奥林匹斯山上的神祇亦任其摆布。谢·亚·托卡列夫曾指出：

通观希腊人的宗教，命运这一观念有着不容忽视的作用。

无论是荷马的叙事诗中，抑或希腊悲剧大师的创作中，这一观点均有反映。然而，命运之无可抗衡，这一构想与其说是民间信仰，毋宁说是氏族部落贵族的哲学——神话思辨。而这种思辨，正是反映了氏族部落贵族在日薄西山的氏族制度陷于崩溃及其旧有根基土崩瓦解

的时期所持观点。^①

这段话对我们理解命运女神为何在奥林匹斯神系中拥有左右一切的特殊性有参考作用。在希腊神话享有特殊意义的还有复仇女神厄里倪厄斯，这些令人生畏的女性精灵原为母系亲族的保护神，她们惩罚那些违犯誓约、怠慢客人、不从父母，不敬老者的罪恶与杀人凶手，其惩罚范围兼及阴阳两界。她们的特点是对犯罪分子穷追不舍，犯罪分子不得到相应的惩罚就决不罢休，在荷马史诗中，奥瑞斯忒斯因弑母而被复仇女神追究，落得九死一生，奥狄浦斯也因弑父并与其母结婚而历尽人间苦难后最终惨死。不过，如果犯罪者表示忏悔，并净了罪，复仇女神即不再迫害他们。后来，随着氏族复仇观念的消失，复仇女神的作用也就由实际上的迫害而转为专门折磨罪犯的良心了。在荷马史诗中，复仇女神的数目还未固定，后来逐渐定形为三个，即提西福涅、阿勒克托和墨盖拉。按照赫西俄德的说法，复仇女神是从乌拉诺斯的血中产生的，但也有传说她们是夜神或地神同黑暗之神所生。在后世的造型艺术中，大都是把姣好美丽的容貌赋予那些代表美好事物的女神们，但复仇三女神或者被塑造为三个丑恶的老太婆，手执鞭子，头缠毒蛇，或者被描绘成三个生翅膀的妇女，眼中滴着鲜血。形象凶狠丑陋，这只是因为她们执掌的事业是不留情面的，由于她们的事迹是正义的，代表着人间的要求公正的意志，因而复仇女神在人类心目中也应该是美好事物的化身。毫无疑问，以上所述种种女性神祇，均

^①〔俄〕谢·亚·托卡列夫，《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社，第451页。

系人为创造的化身，其名无非是相应概念的普通名词。但这些人喜爱或渴望的名词大都被赋予女性，这正说明了古代希腊人的观念意识中尚留存着母权制社会中女性崇拜的流风余绪。

事实上，奥林匹斯山上虽然是由父权统治着，但女神对于男神的反抗也是有力而猛烈的，这可从赫拉与宙斯的关系中略见一斑。赫拉是克洛诺斯和瑞亚的长女，是宙斯的姐姐和妻子。宙斯同她结婚后保守了三百年的秘密才宣布赫拉为自己的妻子和天后。赫拉在奥林匹斯山上的地位应该说仅次于宙斯，她是自然力量的化身，也像宙斯一样握有霹雳和闪电，能够行云布雨。她还是婚姻之神和夫妇爱情之神，妇女的保护神以及孕妇产妇的保护神。她本人可以说是那时候最有道德的女神之一，她是婚姻忠诚的热情鼓动者，是不忠诚的死敌。但她的丈夫宙斯却是一个放荡不羁的淫神，到处拈花惹草，体现着父权制部落酋长对部落成员拥有的权力。赫拉对宙斯无可奈何，于是便去打击迫害与宙斯私通的女神，赫拉的这些报复行为在希腊神话中构成了许多有趣的传说。如卡力斯托是人间一个温柔美丽的少女，有一天她在山林中追猎野兽，困倦时睡熟在草地上，众神之父宙斯诱惑了她，生下一个男孩名叫阿卡斯。赫拉知道后大发雷霆，把美丽的卡力斯托变成了一只大母熊。阿卡斯长大成人之后，有一天狩猎中碰到了母熊，正在他举起长矛要刺时，宙斯为了让他们母子相认，便用神法将阿卡斯变成了一只小熊。为使这母子俩不再发生意外，宙斯把他们提升到天上，成为在北天上闪耀着光辉的大熊星座和小熊星座。勒托与宙斯结合后怀上阿波罗和阿耳忒弥斯俩兄妹，但赫拉利用权力使勒托无处安身，各地的神庙都不接受她去分娩，最后历尽折磨，只好到一个

叫得洛斯的小岛上生下孩子。宙斯最宠爱的人间儿子赫拉克勒斯的多灾多难的经历也是赫拉一手制造的，赫拉克勒斯的母亲阿尔克墨涅属于佩耳修斯一族，当她临产时，宙斯决定在这天诞生的英雄将成为佩耳修斯一族和凡间其他人的统治者。赫拉就使出法术，推迟了赫拉克勒斯（宙斯是他生父，安菲特律翁是他名义之父）出生的时间，而让佩耳修斯的孙子欧律斯透斯先出世，于是赫拉克勒斯就注定要受欧律斯透斯的统治，而且演出一系列动人心弦的英雄事迹，所谓赫拉克勒斯在希腊文中就是“因赫拉的迫害而建立功勋的人”的意思。人们似乎都倾向于把赫拉看成一个喜欢妒忌，爱吃醋，心地狭窄的女神，因为对于希腊人而言，婚姻上的不忠对于神的伟大并没有什么影响。尽管希腊人主张一夫一妻制，拒绝多配偶制，但又觉得婚外行为并没有什么可怕的，特别是一个神有权去享有而且去做他喜欢做的事情。不过，设身处地为赫拉想想，宙斯的放荡行为也确实难以容忍的，因为他凭藉着自己无上的权力，在做出各种风流韵事时几乎是到了毫无顾忌的地步。妒忌的赫拉则能使这位不朽的主宰常常发现自己扮演一个妻管严的角色，而且常常以能够逃避妻子的监视而沾沾自喜，这在一定程度上反映出父权制建立后，处于婚姻制度下的女性对自我权利的捍卫。对于赫拉的干涉，宙斯有时也暴跳如雷，但在许多情况下宙斯还是小心翼翼，尽量避免激化冲突，显示出一个理亏者的胆怯。如宙斯看上凡女伊娥后，就在大地上铺了一朵云来挡住赫拉的视线，但是云本身引起了赫拉的猜疑，她突然来到这对恋人面前捉奸。宙斯想挽回困境，于是将伊娥变成了一头牛。赫拉请求得到这头牛，宙斯看到无计可施，否则要引起她更多的猜疑，只好胆小地同意了她的请求，尽管他知道这头恋人变的牛到了赫

拉手里后就不会有好日子过。宙斯的胆小是否也意味着赫拉身上还保存有母权制社会中女性的余威呢？

这种女神崇拜的风习肯定也影响了古希腊宗教中的女性观，这一点可以从希腊神话中潘多拉的故事得到证实。宙斯在征服了自己的父亲克洛诺斯并取得神界的统治权后，便将自己的叔父诸提坦人派去做各种工作。阿特拉斯被迫将世界扣在自己的肩上，普罗米修斯和厄庇墨透斯则被指派去创造动物和人。由于普罗米修斯过于袒护人类，从宙斯那里偷来了火送给人类，这样，人就可以用它来制造自卫武器，创造自我改善的工艺美术，使自己比所有动物都优越，因而宙斯产生了忌恨，决心要设法陷害人类。于是，宙斯命令锻冶之神依照女神的式样造了一个女人，里面胸腔放上一颗狗的心肝，然后叫众神资助给她一切的技艺与美，如雅典娜送给她智慧，阿芙罗狄忒送给她美貌。宙斯与众神创造的这第一个女人就叫潘多拉，意思就是“众赐”。大神将她送去给普罗米修斯，但普罗米修斯知道宙斯的计划，辞谢不受，又去送给他的兄弟，厄庇墨透斯接受了并娶其为妻。潘多拉有一个箱子，是神给她的，嘱咐她不要打开观看。但潘多拉按捺不住好奇心，有一天终于破了这个戒约，箱盖一启，里面关着的罪恶辛苦疾病都飞了出去，潘多拉慌忙关上箱子，却把不曾飞出的希望永远关在里面了。自此以后，人生便多不幸，而与希望绝缘了。

在这个传说中，我们看到的是，古代希腊人把人间痛苦的原因归于女子。之所以起这种女人乃是祸源的观念，大概与当时氏族社会中争斗杀戮十分频繁，而这些争斗杀戮大多与女子有关。譬如耗时达十年之久的特洛伊战争，多少英雄屈死他乡，多少家庭妻离子散，起因就是为了帕里斯在阿芙

罗狄忒的怂恿下拐走了墨涅拉俄斯的美丽妻子海伦。再加上古代希腊文化是一种享乐文化，希腊人都抱一种现世主义的人生态度，纵情声色，而在纵欲之中自然就有失望与痛苦。所以，古代希腊人对于女性的祸源观念，“只是从事实上得来，不过是男尊女卑社会里一种平常的态度罢了。”^①与希伯莱文化中的女子不净观相比较，希腊人的女性观念应该说是比较温和的。如果把潘多拉当作希腊人心目中女人的象征的话，那么，女人真是够富有的，她既有雅典娜的智慧，又有阿芙罗狄忒的美丽，一切神所拥有的特长她都拥有，而对这一切希腊人也是欣然接受的，虽然可能会为此而蒙受灾难，但也不愿为了避免灾难就去割舍自己的所爱，因为他们把女人的美丽与智慧看作一种神赐，对女人的美丽与智慧的享受也就是对神的感恩。在这方面，希腊文化显然同将女性视为不洁，要求人们为了保持神圣性而远离女性的希伯莱文化有明显区别。

希腊原始宗教中的女性崇拜风习同样也影响到了古代希腊文学。虽然晚些的希腊喜剧由于在性质上是一种讽刺的俗曲，因而对女性颇多讽刺之词，但那也并非专对妇女而言。早些的希腊悲剧对于女性的态度却是非常严肃的，有些描写即使在今天看来也是颇有力量的。

最早的悲剧家埃斯库罗斯着重于用虔诚的宗教思想来解释神话传说的意义，他的悲剧中的妇女与男人形象都不过是神的傀儡，没有个人的自由意志；稍后些的索福克勒斯开始摆脱宗教的束缚，按照普通的心理来描写古代的事情，所以他的悲剧里的女性就有了独立的性格。如安提戈涅因为葬兄

① 周作人：《欧洲古代文学上的妇女观》。

得罪，甘心就死，做了英雄的壮举，实际上却是一个温和的弱女子。而欧里庇得斯的悲剧多写世间所谓恶德的女人，曾被史家称为憎恶女性者，但其实不然，他对这些所谓恶德的女人很有同情，甚至多少还有些辩护。譬如写美狄亚因其夫他娶，遂用法术谋害新妇，又杀了自己的子女，驾飞龙车逃去。这种女人在平常的眼光看来是恶妇无疑了，但欧里庇得斯却认为她“爱情如死之坚强，嫉恨如阴间之残忍”，这是一种自然人性的发露。这种共同的人性到处存在，只因因缘湊泊，于是便不幸发生悲剧，正如星星之火都有燎原的可能性，不过有的没有遇风，所以无事罢了。从这种悲剧里既能体会剧中人物的命运而为之悲哀，又能考察自己的共同人性而对于将来有所恐怖。亚里士多德就是从这些优秀的剧作里总结出理想的范型来的。这些优秀的悲剧家都出生在距今两千五百年前，即时，像基督教、佛教、伊斯兰教等等父权先知宗教尚没有诞生，但社会已经基本完成了由母系制度到父系制度的演进。希腊文明在整个西方文明中属于最早发达的一支，也是人文精神与现世主义最为浓郁的一支。希腊文化后来被罗马文化所吞并，希腊神话也成了罗马神话，那些女神们也只是换了名字而被罗马帝国的人们崇拜着。罗马帝国衰落后，这种带有女神崇拜的宗教遗风被日渐强大起来的犹太——基督教称为异教而受到压制。但以古希腊神话传说为基础之一的古希腊文化在经过数百年的湮灭后，终于在文艺复兴时代被人文主义鼓吹者们所重新发掘起来，促进了西方文化中人文主义思潮的勃兴，成为在西方文明中能够与希伯来文化并驾齐驱的最重要的源泉。

世界各大宗教的妇女观

目前世界上拥有众多信徒的几大宗教如基督教、犹太教、伊斯兰教、印度教、佛教、道教等，都是由男性先知、觉悟者所创立，虽然各个宗教创建的时代与条件环境并不一样，但它们几乎都是适应父权制社会的需要而产生的。从母系氏族社会解体到父权制氏族社会的产生，这是一个充满了血腥气的历史过程。在洋溢着母性的和平的母系氏族社会中，人们的主要敌人是凶恶的自然力量，人们的最大恐惧即种族的绝灭乃是出自对于自身生命力的脆弱感。而在向着父权制氏族社会的发展中，人们的主要敌人则变成了人类自身的贪婪与占有欲。争斗、屠戮、抢劫，伴随着私有制度的建立而蔓延，而肆虐，这种现象在各种宗教的经典文献中都可以找到丰富的证据。于是，在狩猎捕捉等各种劳作中炼就强悍坚实的躯体和残忍好斗的性情的男人的重要性就与日俱增了。男人们建立起了自己的权威，同时需要对自己权威的正当性与合理性作出解释。因而人类的信仰从史前宗教的原始思维中蜕化出来，各种具有神学意义的宗教形态也就应运而生了。这种种真正意义上的宗教与母系氏族社会普通流行的大女神崇拜已有本质上的不同，因为它们虽然创设了天父、先知，但这

类天父与先知其实乃是人类自己的最高理念与原则的神格化，宗教创设的真正目的在于为争夺不休的人类提供一个对世界的共同看法来弥合人类的分歧，提供一个应共同遵守的契约来缓和人类之间的争夺。人类之间涵盖最广的当然是男女关系，人类之间互相争斗的许多症结都是从这一组关系中生发出来的。所以，当母系氏族社会解体，男人在家庭和社会都赢得了支配性的权力时，他们就必然在自己创设的宗教中宣布自己关于女人的观点，以便对自己拥有的权力与地位作出合理与正当性的解释。

因此，各个宗教的经典无不重视对妇女问题作出直接或间接的回答，而这种种回答也无不打上宗教创始时代社会态势与思想背景的烙印。固然，由于各个宗教所植根于的民族文化背景与历史传统是不同的，对于妇女的观点也会纷陈杂错，未必一致。但今天看来，诸家宗教在一些重要的观察方式与立足点上明显有着相似的倾向。

首先，女性普遍处于被保护者的地位，各种神祇与先知都嘱咐丈夫保护自己的妻子、父亲保护自己的女儿，神与人所达成的许多契约都是对妇女的安全而言，譬如说几乎没有哪家宗教不对向妇女施暴的行为予以严惩的。值得注意的是，这种保护并非出自对于女性人格的特别尊重，也很难说是对女性生理柔弱特征的特别照顾，本质上这种保护是对妇女从属于男人的肯定，是对私有财产神圣不可侵犯的一种约法。既然女人从属于男人，属于男人的私有财产，神当然要求男人们尽职尽责保护这种特殊的财产了。其次，正如上帝按照自己的模样创造人类一样，男人也在用自己的模样作唯一的标准来给女人定性。既然男人赋予自己以人的正常形态，而女人在生理上形体上都与男人有别，于是，当一些宗教经典认

真地描述女性时，要么就把她们奉为圣洁的圣母贞女而送进天堂，要么就把她们贬为万劫不复的恶魔而坠入地狱，她们要么就比男人更好，要么就比男人更坏，却一直未能与男人一样平等地享有同样正常的适度的人性。由这种倾向，导致宗教经典中的女性形象几乎只是神圣性或者邪恶性的宗教象征物。再次，母系氏族社会中占支配地位的是以生殖力崇拜为中心内容的女神崇拜，而在进入父权制时代的宗教创设中，由于男人逐渐意识到自己在生殖过程中的地位与作用，而用生产力的发展使人类生存更为容易，女性的生殖在社会上的重要性也相对减弱，因而女性生殖力的神圣性在宗教中也明显有所褪色。其主要征兆就在于，在男人与女人的性关系中，神与先知告诫女人要以取悦自己的丈夫为职责，既然互相取悦已经与生殖具有同样的重要性，那么，女人在性关系上的被动角色又从生理上证明了女性对于男性的从属地位。上述几点，就是社会进入父权时代之后，宗教创设中所表现出的对于女性观点的一般思维倾向。尽管各种宗教在自身的历史发展中，妇女观点也是在不断地变化着，但这些一般倾向的影响却深远有力不可忽视。

印度作为世界四大文明古国之一，它的宗教起源与发展也是很早的，大约在公元前四千年哈拉帕人在定居的农业文明基础上产生了生殖力崇拜和瑜伽，到公元前两千年左右，游牧与好战的民族雅利安人从西北部侵入印度河流域，带来了父权思想。所以由这两个源泉兴起来的早期印度教明显具有女神崇拜与男权思想并存交错的事实。一方面，早先哈拉帕人的大女神崇拜赋予女性以威望与荣耀，因而妇女普遍受到尊重，活动也比较自由，可以旅行，进庙参拜，也可以在无人陪同的情况下参加节日活动和同男人交往。但另一方面，后

来的雅利安人的父权思想也正在贬低妇女的价值，妇女最受赞美的角色不仅是慈爱的母亲，而且加进了驯服的妻子，而后者甚至比前者更占优势。到公元前 500 年左右，印度教完成了由早期阶段到古典阶段的发展。这时印度教出现了一部很重要的经典《奥义书》，它与吠陀经的多神制不同，它假定宇宙只有一个真实的存在，这个实在就是永恒不朽的、无限而不可知的、没有性别的梵。生活于世界上的万物实际上只是梵的表现，一切现象都是由于对实在的真实属性的无知而产生的假相，因而只有真正认识生命是假相之后，才能摆脱轮回，得到永生，而与梵融合为一。而稍后的另一部重要的经典《摩奴法典》则肯定了种姓制度，认为“为了繁衍人类，他（指大梵天——笔者注）从自己的口、臂、腿、足创造了婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗”高等种姓的成员至少经历了一次生命，而最低贱的种姓成员只是开始他们的生死轮回，因而“无上尊主对首陀罗只规定了一种义务，即服役于上述种姓而不忽视其功绩。”在这一阶段，解脱成了印度教义的中心目标，但人们对解脱的追求又主要是依据各自的种姓。种姓当然是父权制度，男性中心的产物，是由男性的出身而决定的，由此，宗教的解脱也就成了男性的专利品。而妇女，无论她属于何种种姓，都不可能获得与梵合一的解脱境界，除非她来世转生为男人。为了使这种宗教规定得到圆满的理由，印度教的教义开始把女人看作是邪恶的，《摩奴法典》十分明确地指出：

诱使男子堕落，是女人的天性。……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。

同时，印度教还把女性同男性对立起来，认为女性是物质性的，代表着一种既诱人又令人害怕的情欲，而男性是精神性的，代表着人对于纯粹的精神解放的追求。这种形而上学的对立，暗示着女性是男人求得解脱与正觉的陷阱，男人要想获得纯粹的精神解放，必须要冲破女性的物质性的桎梏与束缚。因此，为了限制和消解女性的邪恶性力量的影响与诱惑，《摩奴法典》不仅告诫：“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。”而且明确规定妇女应该呆在家里，置于家庭中首要男性的管理与保护之下。“小姑娘，青年妇女，老年妇女，虽在自己家里，决不应随己意处理事情。”“妇女少年时应从父，青年应从夫，夫死从子，无子从丈夫的近亲族，没有这些近亲族，从国王、妇女始终不应该随意自主。”“妇女决不要寻求脱离父亲、丈夫和儿子，因为脱离他们，她要使两家都被人轻视。”^①摩奴法典还训导妇女们，即使她们的丈夫是残废的，不忠实的，酗酒的，蛮横无礼的或放荡不羁的，也要忠实于他。因为生为女身是恶业的结果，妇女要想获得解脱，须通过劳作的方式也就是做一位贤德的妻子积累善业，为下世修得一个男身。《摩奴法典》虽然并非现实的法律手册，也不是宗教的律戒大全，但它是记载有关吠陀的习俗，惯例和说教的条文，体现了婆罗门的伦理原则，是对那一时期道德伦理的理想描述，从中我们可以看到当时的印度教徒对妇女的基本观点。

由于长期以来印度社会中妇女的地位十分低微，晚起的佛教在女性观上也继承了印度教厌恶女性的基本倾向。带有

^① 《摩奴法典》5：147—149。

浓厚的平民色彩的新兴佛教，虽然在种性问题上对印度教造成了很大的冲击，一切众生皆有佛性的口号赢得了广大下层百姓的欢迎，但是在男女性别的等级与优劣观上它与印度教如出一辙，而且在理论上有了更详细更琐碎的证明。在佛教看来，男为七宝金身，女为五漏之体，其优劣高下不言而喻。所以，在佛教善恶果报的轮回之圈中，男人积了善德可成正果，女人积了善德所得到的重大奖励只是来世成为男身，男人聚了恶业下辈子或许只是沦落为女人，而女人若是聚了恶业下辈子则非投胎牲畜不可了。佛教为了求得正觉，号召信徒斩断尘缘，出家修行。但人非草木，孰能无欲，尤其难空的就是这个“色”字，不仅一般凡胎俗子难以断除对女人的性欲，即使一些得道高僧仍不免在美色面前目乱神迷，心旌摇动，多年修炼功底就此毁于一旦。中国有句谚语，叫“色”字头上一把刀，反映的就是在佛教影响下人们对性诱惑的恐惧心理。因此，佛教与印度教一样，把女人视作教徒修行证果的障碍，视作一种邪恶的诱惑力量的化身。不过，佛教的高明处在于，它不是要求把女人关在家里以限制她们的邪恶力的发挥，而是从修行者主体出发，强调修行者主体意识对于女性诱惑力的漠视。于是，佛教在妇女观上发明了所谓不净观与幻相论。中国有一本宣扬佛义的书籍曾说：

男女之道，人之大欲有焉。欲火动时，勃然难遏，纵刀锯在前，鼎镬随后，犹困侥幸于万一，若独藉往圣微词，令彼一片淫心冰消雪解，此万万不可得之数也。且夫理之可以劝导世人助扬王化者，莫如因果之说矣，独至淫心乍发，虽目击现在因果，终不能断其爱根，唯有不净二字可以绝之，所谓禁得十分不如泆得一分也。

此段话可谓得佛戒淫之心要。芙蓉白面，须知带肉骷髅，美貌红妆，不过蒙衣漏厕，佛陀子是这样嘱咐信徒们如何看女人与美色的。据《释迦谱》卷三资料，佛祖当年在修炼时就用过这种法力无边的“不净观”。魔王波旬嫉妒和害怕佛的威力，派了三个美丽的女儿去诱惑正在修炼的佛祖。这三个女子都艳丽非凡，但一经佛祖之眼，艳丽女人便被看作革囊盛臭，于是化为老母，变得“头白面皱，齿落垂涎，肉销骨立，腹大如鼓”了。佛陀与他的得意弟子阿难有一段关于女人的对话也是饶有意思的，阿难问：“世尊，对待妇女我们举止应当如何？”佛陀回答：“就当没有看见她们。”阿难又问：“但如果看见了她们，那该怎么办呢？”佛陀说：“不要同她们说话。”“但如果她们要同我们说呢？世尊，我们怎么办？”阿难继续问道。佛陀最后的答案是：“警惕自己。”看来将女人看作不净，将美色看作幻想，就是警惕自己的重要法门了。它虽然有点接近自我欺骗，但佛徒不断重复地使用这种法门，于是在生理上培养起一种对女人的肉体憎恶感，其灭欲的功能不能不说是行之有效的。

佛教的女性观与印度教的女性观有继承处，也有不同处。最为突出的区别在于，以种姓制为基础的印度教对女人持有一种男性中心的态度，而佛陀则是以一种博大慈悲的胸怀来看待女人的。《入楞伽经》上说：

我观众生轮回六道，同在生死，共相生育，迭为父母兄弟姐妹，若男若女，中表内外，六亲眷属。

《梵网经》上也说：

一切男子是我父，一切女子是我母，我生生无不从之受生，故六道众生皆是我父母。

由此可见，在众生的品级生成方面男女有别，六道次第，但在救度方面，佛陀则是万物平等，无内无外，“常住慈悲心，孝顺心，方便救护一切众生”。不分贵贱，无论贤愚，所以，佛教创立之初即打破种姓制度，抛弃了印度教不允许女人修行求证的陈规，允许女人加入僧团修行传道。据说，佛陀开始传教时，他的姨母与一些女性要求加入学道修行，佛陀开始并不同意，因为他预感到如让女人入教出家，他的宗教至少要短五百年的寿命。但最终他还是冒着宗教短命的危险答允了她们，这正是佛陀随类变化，舍己利他，尊重一切生命的伟大同情心与博大之爱的表现。

佛教还十分重视保护妇女，中国古代名僧慧远在其《华严经音义》中曾阐释过佛家的这种态度，他说：

女人志弱，故藉三护：幼小父母护，适人夫婿护，老迈儿子护。

这里“志弱”一词有两方面的内容，一方面是指指出女人在生理上身体上较男人柔软，不耐暴力的凌虐；另一方面则是指女人比男人的命运更为悲惨，因为她不仅要像男人一样承受众生不免的苦难，而且还要独自承受生为女身而得之的苦难，如十月怀胎，一朝分娩，月经来潮等等。佛教经籍中曾对这些女性特有的生理上的苦难作过淋漓尽致的渲染。“须知妇人苦，从此莫相轻”。中国许多著名诗人对于妇女的这种同情心，无疑一个主要的思想源泉即来自于佛教的影响。把

女人当作男人的私有财产予以保护，这分明是男权中心的利己主义，而从世间苦难的承受程度出发强调对妇女的爱悯与保护，则是利他。佛教对于妇女的这种博大的慈悲与同情心的发露，感动与吸引了众多的女性信徒。早在佛陀创教时期，他的妻子与一些女戚成了他最早的弟子之一，为弘道传教作出了许多贡献。在后来的发展中，尤其是在下层群众中，女性信徒的数量以及痴迷程度明显优于男性信徒，个中原因与佛教的妇女观是有着密切联系的。

基督教是世界上遍布范围最广的教会之一。它的教派众多，在两千年的历史中演变也较大，这个宗教对于女性的观点实际上也是在不断变化的。从《新约》等有关基督教的经典看，历史上的耶稣本人对于妇女的态度与当时在希伯来文化中占主导倾向的犹太教是不一样的。犹太教把女性看作二等公民，为女性规定的社会与家庭角色是贤妻良母，并且有把女性看作不洁净的厌恶倾向。而耶稣则平等公正地看待一切男女。他不仅运用男女两性所经历的事例来向大家传道，如将男人寻找失去的羊与女人寻找丢失的钱币两个譬喻相提并论来劝诫人们珍视天国，而且对女性的痛苦与疾病表现出了与男性均等的关注与同情。圣经中有一个故事是十分伟大感人的：耶稣有一次从一个村庄路过，看见一个妇女因犯了奸淫而被众犹太人捉住，正要按照犹太规矩处以死刑。正当大家包围住那位妇女就要投掷石块时，耶稣挺身而出，对众犹太人说：“且慢，请让从来没有犯过罪的人来掷第一块石头。”这一问，众犹太人竟一时哑然，没有谁敢前来掷第一块石头。《圣经》还记载耶稣甚至为流血不止的女人治病时毫不顾及经血在宗教礼仪上的不洁，在为急症的女人治病时也敢于破除安息日休息的律法。耶稣还有一些关系密切的妇女朋友，《约

《约翰福音》第十一章第五节中说他素来爱玛利亚以及拉撒路姐妹。耶稣曾在《约翰福音》中说自己是“善良的牧人”，自己的信徒在听到他叫名字时可以辨别出他的声音。果然，当耶稣复活之中第一次出现在抹大拉的玛利亚面前时，耶稣一叫玛利亚的名字，玛利亚马上就认出了耶稣。这段小插曲暗示了耶稣的对妇女的观点，即妇女只要虔诚地信奉他的教义，也是能够成为像“十二门徒”那样的有力量的人的。耶稣鼓励同意妇女们信奉自己，但是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，他只是把男人和女人都看成需要他帮助的个人，看成自己的合作者和朋友，他要为一切低人一等的穷人、罪人、疾病患者和妇女祝福，让他们升入天国，这正是基督的最伟大的同情与博爱的表现。这种男女平等的观念是自觉地无畏地与现存体制和正统观念相对抗的，因而耶稣终于成了那个社会的牺牲品而被钉上十字架。耶稣的信徒虽然遵守了耶稣在基督之中“并不分犹太人，希利尼人（希腊人），自主的，为奴的，或男或女”的无性别无等级的救度观，但在对妇女的态度与看法上已经逐渐背离基督本人的精神。如保罗在《哥林多前书》第十一章和第十四章中，责备妇女不该不蒙着头就去参加祷告和讲道，因为男人无需蒙头是在于他是神的形象与荣耀，而女人则是男人的荣耀。保罗还要求女人在教会中保持安静，缄口不言，有问题回家问自己丈夫的教谕，而其理由则是女人在教会中说话原是可耻的。这些看法明显受到了犹太教的影响，可以看到犹太教将女人的声音连同她的头发和大腿都视作对神圣的贤哲们的干扰这一妇女观念的痕迹，同时也为以后的基督教会进行严格的妇女管制提供了教义基础。

在耶稣本人眼里，通奸并不被视为一个男人侵犯另一个人的私有财产，而是被当作两个人包括男人和女人都同样要为其承担个人责任的罪恶，男人和女人是平起平坐的。但在他的一些早期使徒的言论中，这种平等观逐渐被一种夏娃（女人）应对原罪承担责任的基本倾向所取代。在《提摩太前书》第二章中，圣者说：

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。

《以弗所书》第五章也有意思相同的宣谕：

你们做妻子的，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，他又是教会全体的主。

上帝先按自己的形象创造了亚当，然后从亚当身体里取下一根肋骨创造了夏娃，而夏娃被蛇所引诱偷吃禁果，从而被上帝处罚，这是基督教圣经中最重要而象征意义最丰富深刻的故事，基督教的基本观念“原罪说”即由此而来。但这一象征故事被早期教会的圣徒们这样运用来解释女人问题，这就不免为妇女在基督教中的命运罩上了浓重的阴影。中世纪最著名的基督教神学家托马斯·阿奎那甚至把这种女人要

顺从男人的观念，通过亚里士多德式的生物学的阐发，推到了极端。他认为，女人既然是被错误生下来的男性，那么，女人自然要从属于男人，其地位比奴隶要更低，因为奴隶的从属地位是被人强迫的，不自然的，而女人的从属地位是天生的，本质规定的。女人在道德上比男人要脆弱，她易于受诱惑也容易诱惑男人，因而女人不适宜于公开布道，不适宜于当教士，只应该设法通过恪守妇道而得到拯救。到了中世纪，基督教鼓励单身独居，提倡苦行僧似的禁欲主义，显然是与这种将女人视为邪恶诱惑的妇女观点的流行有关。文艺复兴以后，中世纪的禁欲主义被人本主义思潮所荡涤，基督教关于妇女的看法在以后的数百年中也在不断地发生变化，尤其是近一两个世纪以来，方兴未艾的女权主义运动渗透到了神学领域中，基督的教义得到女权主义神学家的重新阐释，在西方宗教界与文化界产生了很大影响，对此我们将在后面予以详细介绍。

伊斯兰教是世界上最年轻的大教，它的先知穆罕默德诞生于公元7世纪早期。在此之前，阿拉伯妇女的地位是十分低下的，其突出的表现是妇女成为男人的财产，一个男人能够买下或偷抢多少妇女，他就有权占有她们作为妻子。妇女既不从事狩猎也不从事打仗，在经济上完全处于依附地位。由于妇女地位低下，生女孩是一种可羞事件，溺杀女婴的情况非常普遍。穆罕默德创教之后，对妇女的恶劣的生存状况作了一些改善。《古兰经》严禁弃杀女婴，并且专辟《妇女章》，为在婚姻、离婚和财产继承方面保护妇女立下了法律条例。同时将宗教教育对妇女开放，让妇女到清真寺里参加祈祷，提倡在安拉面前男女平等，妇女也可根据个人的德行得到拯救或惩罚。《古兰经》对男人的为所欲为也作了一些明确

的限制，譬如规定穆斯林男人最多只能有四个妻子，而且必须是在他的经济状况许可的条件下才能拥有这个数目。在当时的阿拉伯，征战频繁，男人们经常在部族战争中被杀死，而女人又只能在婚姻中才有合法地位，所以有限制有条件的多妻制对妇女们是显然有利的。穆罕默德所作的这些改革，在一定程度上缓解了当时社会对妇女的压迫，提高了妇女的地位。不过，《古兰经》中也存在着另外一种思想，如第四章第三十八节中说：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（指供养妇女——引者注）。“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。”另外，《古兰经》也主张男女隔离，妇女应该幽守深闺，出门应该蒙上她们的身体以免在外面遭到侮辱。到公元10至14世纪，那些主要的穆斯林国家都已进入具有强烈父权性质的文化之中，先知的这些言论遂被加以发挥，形成了传统穆斯林的妇女观，而穆斯林妇女在先知穆罕默德时代享受到的一些自由和权利则逐渐地被加以限制。

这种传统的穆斯林妇女观包括两方面的内容。其一，女人缺乏宗教感，因为她们缺乏得到拯救的足够理智。有的圣训曾说：“女人即是女人，先知——愿真主保佑他平安——就说女人既缺乏头脑又缺乏宗教。”而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。基督教曾引申上帝用亚当肋骨造夏娃的创世传说来证明女人蕴藏着邪恶力量的顽固与可怕。所以，传统穆斯林还引用《古兰经》中先知通过特别的显圣看到大火（地狱）中的大多数人都是妇女的故事来贬低女性。在穆斯林世界中流行的许多告

诫人的故事描绘女人怎样以淫荡的声调勾引旅行者甚至圣徒，而男人在这种引诱面前则总是束手无策或者难以自持的。这些妇女观点成为穆斯林世界对妇女实行深闺制与强制妇女带面纱的隔离制的理论基础。由于这种观点，对于男人而言，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。对于女人而言，从公共生活中和社会场合中退回到深闺幽院，也就成了必然的命运。于是，穆斯林传统的妇女观的第二个内容就是，女人首先是生儿子用的，即所谓“怀孕的袋子”。女人的理想角色除了在父母管辖下做一个温顺的女儿，最重要的则是在丈夫的供养与管辖下做一个驯服而又多产的妻子，有福份的话则可作上强壮的婆婆与慈爱的祖母。在穆斯林世界里，良好的祝愿就是希望一个男人有“七个儿子和七次朝圣”，而没有生育一个男性继承人的妇女很难避免被离弃的命运。所以，在穆斯林的一些流行的谚语中都把妇女的绝经期说成是绝望的年龄，在一个小女孩诞生时，“房间的门槛也会哭上四十天”。而在穆斯林的天国中，得到拯救的妇女也主要是献身的母亲，因为“到复活的日子，她的儿子将用脐带拖着她进入乐园”。伊斯兰教产生较晚，其宗教戒律非常严格，使得传统的观点有着相当强大的控制力量，这种妇女观点也持续了近千年的主导地位。直到本世纪以来，随着工业化进程的加速和社会改革的开始，这种传统的妇女观才受到挑战，妇女的境况在穆斯林世界中才逐步得到改善。但传统观念势力依然是比较强大的，在穆斯林世界中，女权主义尚处于萌生阶段，对妇女的认识要完全蜕去中世纪时代的父权中心的痕迹，还需要一段相当长的时间。

综上所述，这些在世界历史上产生过重要影响的宗教对于妇女的态度，都不同程度地存在着男尊女卑的倾向，妇女

除了取悦男人，并且为男人生儿育女传宗接代之外，没有别的更为重大的社会责任与义务需要她们去承担。这种宗教上的性别歧视观念是母系氏族社会解体父权制度产生后在意识形态上的反映，无论东西方的宗教几乎都完成了这样的转变过程。但也有一个比较重要的宗教是个例外，这就是古老中国的本土宗教——道教。道教正式产生于东汉时期，但其渊源却十分古老。中国远古社会中，人们对日月星辰河海山岳和祖先甚为崇拜，视之为神灵，对它们进行祭祀和祈祷，并由此而逐步形成一个天神地祇和人鬼的神灵系统。

道教在创立时承袭了这种神灵思想及其系统，这一点与世界各地宗教是相似的。而它的独特性就在于它在承袭这种神灵系统时并没有像其他宗教形态那样用男性神祇去剥夺女性神祇的权力，而是让女性神祇与男性神祇处于同等的地位。它不仅以母系氏族社会流传下来的女性神祇为基础，而且将后世产生的在社会上有一定影响的女性神仙都收罗起来，构筑了一个庞大的女神体系，从而在宗教的演变发展中始终保持一种女性崇拜的倾向。这从几个方面表现出来，其一是两汉之前那些记载女性神仙故事传说以及崇拜仪式的典籍有相当一部分被道教奉为经典，而道教中人又在后来的宗教活动中不断创作新的女神女仙传记。其二是在道教传说中，那些带有氏族血缘关系特征的女性神仙，往往有许多男性高徒与崇拜者，如《墉城集仙录》中的金母元君即西王母，包括周穆王、汉武帝、东方朔、董仲舒、茅盈三兄弟等在内的皇公大臣均是她顶礼膜拜的弟子。其三是道教的符咒斋醮都不同程度地灌注了女性崇拜的观念。如道教的《灵宝六丁秘法》，其中许多符箓、符印都是以九天玄女、丁卯玉女等等女性神仙命名，道教常用的所谓“六丁符法”，即是敬请六位神女下

凡相助。当然，道教女性崇拜倾向的产生也与中国传统哲学思想的影响密切相关。公元126年至144年，张陵在西蜀鹤鸣山创立道教时，即奉战国时期的哲学家老聃为教主，以《道德经》为主要经典。老子哲学论无为之道，主张以静胜动，以柔克刚，负阴抱阳，专气致柔，在本质上属于女性崇拜的主阴思想，这一点现在已被许多学者所认同。《道德经》作为道教的圣经，隋唐以来至明正统年间，在多次道教经书汇编中必定占有很大份量，随着道教在民间的广泛传播，《道德经》的教授也逐步通俗化了。“由于主阴的思想本来就是女性崇拜的哲学化，当它成为道教的理论基础之一而被广泛宣传和应用时，必然反过来加强女性崇拜，促进女性崇拜的发展。”^①因此，与其他宗教形态相比较，道教在自己的宗教实践与日常社会生活中是能够尊重妇女，平等对待妇女的。尽管后来以阴阳互补为理论基础的养生术沦为末流时，有将女子视为鼎鑊之嫌，但在总体看来，道教一贯崇拜女神，允许妇女修炼，在教团中也能允许妇女享有较高的地位，这对缓解中国传统正统儒家思想对于女子的轻视与压制，无疑是起到一定作用的，同时，对于中国国民心理结构以及文学艺术都产生过深远的影响。

^① 詹石窗：《道教与女性》，上海古籍出版社，第49页。

天国乐园中的女性乌托邦

凡是宗教，无论它用何种语汇，何种形式来说明，它总是把它的宇宙结构大致划分为三大部分，即世俗世界，神圣王国与地狱。世俗世界是人类自身居住的生存环境，这里充满了烦恼、痛苦、消沉与失望，充满了争斗，疾病灾祸与死亡，芸芸众生在这种混乱无序的恶劣环境中挣扎，或者造种种恶业，墮落于阴森惨酷、万劫不复的地狱，或者积种种善果，获得解脱与救赎，往生于光明普照的神圣王国。美国宗教学家斯特伦曾经指出，宗教中的神圣王国是一种永恒的，完美的，至善的实体，居住在这一王国中的“神圣”往往是一种人格化的终极理念。它在人类意识中成了人类境遇里固有弱点与不洁的对立物，由于它的终极性，它为人类的言行确立了界限，使人类通过贯穿于历史之中的尊重、人性以及对惩罚的恐惧意识到，一旦人类的言行完全对立于人们从神圣行为与神圣语言中所认识到的、永恒而普遍的结构，人类的末日就将来临。

这种对神圣王国的思考当然是现代人对于宗教目的与手段的哲学意义上的解释，它深刻地揭示了各种宗教的宇宙结构划分的心理基础。确实，在古代人心目中，除了自己生存

的那个尘俗世界之外，还有一个天国，一个地狱，其用意是再明确不过的了，这就是扬善去恶，奖善惩恶。凡是积善行德获得救赎的，人们就想象着把这个尘世中难以得到的理想的、完美的、幸福的事物奖赏他，反之则将其打入地狱，尝受苦恼人间还难以想象的种种苦楚。在这种企求与恐惧的交织中，宗教也就诞生了。所以，宗教学上的神圣王国实际上就是人类心目中的天堂乐园，凡是苦恼世界难以实现的梦想，人们就让它到天堂乐园里去付诸实施，宗教的天堂乐园成为人们欠缺的现实一种虚幻的满足与补充。当人们将远古时代的各种神话传说收集起来，创设某个宗教形态时，人们总是不吝将最完善最美妙的语言、形象、体态，和最为自由洒脱无忧无虑的生存方式赋予给神圣王国的居民们。我们讨论了一些大宗教的妇女观点，看到大多数宗教对于世俗女性往往抱有鄙视的态度，不少民族的妇女甚至连在宗教中获得解脱与救赎的机会也没有。在男性中心观念比较严重的宗教中，能够有幸进入天国乐园居住的女性选民，当然可以说是上帝的羔羊，是男性选民的女性乌托邦的化身，那么，她们在天国乐园中的境况与地位究竟如何呢？

最幸运的天国女性应该说是中国道教中的女神、女仙以及女真人们。这三种女性的神、仙、真人是既相联系又有层次区别的。女神源出于远古时代的神话，是远古初民对女性生殖力崇拜的产物，后来演变为人类创世的始祖而受到礼赞，并被宗教化为具有超自然伟力的神格女性。女仙比女神产生得较迟，最初女仙观念是依附于女神崇拜的形态中，它的原型有两种，一是古代养生炼气的女性先驱，如道教经典之一的《南华经》即《庄子》记载的南伯子葵请教女偶存神养生之法的故事。女偶即是一个著名的女仙，她能收视返听，精

神内守，从而能忘记天下，忘记外物，忘记自身，与自然同体，故无古无今，无生无死。另一种原型是古代的女性隐者。这两种原型中修炼品位较高的升格成为女仙，能超脱生死，超脱肉身而入于自由之境。品位较低的则是女真人，虽不能无生无死，却也能摄卫养生，返老还童。道教主张养生修炼，自然便会把各种传说中的女仙与女神融合起来，以壮大自己的声势，从而构成了一个庞大的女神谱系。东晋初期，著名道士葛洪写《神仙卷》十卷，虽不是专门表现女性崇拜的，但他记述下来的太玄女、西河少女、程伟妻、麻姑、樊夫人、东陵圣母等六位女神仙的传说是在民间和道教团体中广为传布的。第一个编制道教神谱的梁道士陶弘景，他在《真灵位业图》中的第二阶位排列了许多女神仙，在第四阶位中也排列了许多玉女。到了唐末，道士杜光庭著《墉城集仙录》，专门为女性神仙立传。他设想女性神仙们有一个总的归宿，这就是昆仑山的墉城，为仙主西王母所管辖。而且这些女神仙们有相当一部分还具有氏族血统关系，如南极王夫人林容真，据说是西王母第四女，云林右英王夫人媚兰，为西王母第十三女等等。总集居地与氏族血缘关系的建立标志着道教女神仙谱系的形成，以后随着道教的发展，女性神仙成员不断增多，她们的形象也由简单到复杂，对世俗人间显示的灵迹也愈传愈奇。

道教的女性神仙们有些有自己的职责，如天后娘娘是守护海上的航海神，泰山的碧霞元君有送子娘娘之誉。有些女神则掌管着一方的权力，如仙主西王母即总管着一切女性修行者能否得到正果的权力，三界十方女子凡登仙得道者，皆属于她。六丁神女常被请到人间攘灾救难，有的仙女亦常被道士通过符法醮法召来凡世为道士的修道活动服务。在民间

传说和道教经典中，还常常乐此不疲地提到玉女下凡嫁夫，或为献身救穷，或为了结宿缘。前者如《搜神记》中所记，魏齐北郡佐吏弦超曾梦见天帝可怜其孤苦，故遣天上玉女下嫁，后来果然有玉女前来相从，玉女“姿颜容体，状若飞仙”，自称七十岁，看来却只到及笄之年。不久，弦超向玉女吐露天帝之言，玉女遂告别而去，弦超挽留不及。这类故事对民间影响很大，一直在民间广为流传的《天仙配》故事即显然脱胎于此类道教记载。后者如“柳毅传书”故事龙女为感戴柳毅传书救难之德，化身下嫁，生儿育女，相偕天年，最后皆仙化而去。尽管有这些职责与权力，但总的看来，道教王国中的女性神祇们的生活还是十分闲暇的，因为道教建立这样一个女神谱系，主要是向信徒展现修炼道行能获得的好处，同时奖励义妇烈女，补偿那些受到过极大冤屈的无辜者。关于后者，在道教女神谱中曾占据极多的份量，典型例子如流传甚广的蚕神故事。高辛时蜀地有父母女三人亲密地生活着，某日，父被贼人抢去不知去向，女儿思念父亲不思饮食，母亲亦非常痛苦，便在众人面前公开表示，如有人能将父亲平安找回，定将女儿许配给他。听到这番话，父亲常骑的马突然跑了出去。几天之后，父亲骑着这匹马平安回来了。以后，这匹马一经过姑娘身旁就嘶鸣不已。父亲不愿将女儿嫁给马，反而把马给杀了，把马皮晾在院子里。有一天，姑娘经过马皮旁边，马皮突然扑上去将姑娘裹住，一起飞升而去。过了几天，人们在桑树底下发现了马皮。父母也都梦见女儿驾着那匹马，乘着云彩来到面前说：“天帝因我不忘义，授我为九天仙嫫，司掌天下蚕业。”正是由于建立女神谱系所包含的这种奖励与补偿的性质，道教运用极为瑰丽宏富的想象，将女神们居住的仙山琼阁描写成一个世间无与侔匹的极乐胜地。

早在《南华经》中，庄子就曾揣想，“藐姑射之山，有神人居焉，”这些神人“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”道教创立之后对于神仙之状的描摹，大都以此为蓝本，特别突出了神仙之不死与能飞升两大特征。在富于神通变化方面，道教的女性神仙享有与男性神祇同等的功力，不仅能将自己化形为飞禽走兽及金木玉石等自己所需要的各种形态与物体，而且画地成河，撮壤为山，兴云致雨，女神们也并不逊色于男神。这种神通使她们能够突破时空之阻隔，取得任意所为的自由。这种平等与自由在现实生活中是难以实现的，而道教中的女神形象则以一种虚幻的形式满足了现实中女性在重重压抑与束缚之下求得发挥扩展自我的潜在欲望。在道教经典与各种记载下来的传说中女神们不仅具有神通，而且个个都是绝丽佳人，或者姿态婀娜，芳颜永驻，或者清秀隽逸，飘飘欲举；或者素手雪肤，雍容华贵。即使有的女神在最早的传说中形象很不雅观，后来也被道教有意加以美化。譬如道教最为崇拜的西王母，在上古神话中可不像后来传说的那么富有魅力和浪漫诗情。她住在昆仑山上的一个山洞里，相貌像人，却长了一口虎牙，一条豹尾，头发乱得像鸡窝，身边还有几只青身红头黑眼的大鸟供她驱使，她那时的职责是主“灾厉王刑残杀之气。”到《穆天子传》中，西王母这种令人恐怖的形象才开始发生变化。到汉初，司马相如《大人赋》中的西王母还是一个“嚙然白头戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使”的白发老太婆。道教兴起后，终于把这位白发苍苍的老太婆改造成为年三十许，既有成年女性的福态以显示其尊严华贵，又有妙龄女郎的姿色以显示其美丽多情。传说西王母特别垂青汉武帝，曾乘着紫云车，带着几千位神仙去看望这位人间君主。传说是这样描

写西王母的：“侍女年可十六七，服青绫之桂，容眸流盼，神态清发，真美人也。王母上殿东向坐，著黄金裙属，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履玄鵙凤文之璠。视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。”这一派雍容华贵的气度姿色当然是一般宫廷命妇难以比拟的。既然在仙界“众女霓裳，冰颜艳质，与世人殊别，”那么她们住的地方也必然是“异香芬馥，泉石明朗……天清霞耀，花芳柳暗，丹楼琼宇，宫观异常，”^①不沾上丝毫尘埃俗气的世外桃源了。道教为天国女性所设想的生存环境与生活方式与生活情调曾经深刻地影响过中国文学中那些才情十足而又好道羡仙的浪漫主义诗人们，而且正是在他们的手中，天国女性的绝丽姿色，优雅情调，被描绘得淋漓尽致，千娇百态。白居易一曲《长恨歌》写唐玄宗思念杨贵妃，而请道士作法邀请已经列入仙籍间的杨玉环相见的故事。“忽闻海上有仙山，山在虚无缥缈间，楼阁玲珑五云起，其中绰约多仙子。中有一人字太真，雪肤花貌参差是。金阙西厢叩玉扃，转教小玉报双成。……风吹仙袂飘飘举，犹似霓裳羽衣舞，玉容寂寞泪阑干，梨花一枝春带雨。”这诗中“小玉”乃吴王夫差之女，早已被道教列入仙籍，而“双成”即“董双成”，是道教传说中西王母的侍女，《汉武帝内传》曾有“西王母命玉女董双成吹云和之笙”的记载。在白居易的笔下，这些天上的仙女被调来充当杨玉环的侍婢了，她们衬托了杨玉环在女仙中地位之高，同时也说明，正是道教关于女神仙的传说的浸润，刺激着白居易驰骋想象，写下了这首千古绝唱。

^① 《拾遗记》卷十。

与道教相似，佛教也根据自己的教义将世界结构划分为佛国世界和世俗世界，而且肯定这两种世界是同时并存的。不过佛教对于宇宙结构的划分，正如它所谓的三千大千世界，较之道教似乎要繁复很多。因为道教关于天国的描述虽然也分有层次等等，有些得道仙人也与世俗人间杂处，就居住在世间的名山大川之中，但它的世界结构基本上是天国与俗界两两相对的。天国住的是神仙，俗界住的是凡人。佛教如大乘佛教也宣传佛所居住的世界是净土、净界，与世俗众生居住的所谓“秽国”秽土、俗界相对立，但佛教的世俗世界却包括了欲界、色界和无色界三个层次，而那些高于人类的上界生类，也就是神话中的“天部”，也与地狱的鬼众，地面上的畜牲、阿修罗以及住在南瞻部州的人类一样同属于俗界的范畴。在佛教看来，欲界由低到高有六个层次，最高一层是“天”而天又有六重，住在这六重天的上界生类，或者具神通伟力如四大天王，或者通体光明能照耀世界如弥勒菩萨，或者自在受乐自由变化的他化自在王等等，因为不离食欲与淫欲，所以也不能超脱无常，跳出轮回。所以据说当年持世菩萨就曾告诫住在协利天的帝释：“天宫寿福有期，莫将富贵奢华，便作长时久远。”“任使天宫多富贵，任有花开香满路，终归难免却无常。”真正能够超脱轮回，等齐生死，“其国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐”的世界，只有佛所居住的净土也就是佛教徒心往神驰的佛国。佛典《无量寿经》、《阿弥陀经》、《华严经》等曾经极尽铺排之能事，描述了佛国乐园的辉煌宏大，庄严奇妙的景象与“随意所欲，应念即至”的神奇而绝对自由的生存方式，《阿弥陀经》描绘“西方弥陀净土”周围有七重栏楯，七重罗网，七宝行树重重环绕。国土平坦，气候温煦，地皆以金银玛瑙等自然七宝合成，到处覆

盖着奇花异卉，香味馥郁，七宝树上的金枝玉叶光彩夺目，花间林下还有各种羽毛美丽的鸟儿在昼夜歌唱。这里的宫殿、楼阁、讲堂、精舍都用七宝建成，外面又覆盖着各种宝石，每临深夜仍光同白昼。往生到这里的人们已经断除一切烦恼，人人都以上求佛道，下化众生为己任，一切物质财富都是社会公有，黄金七宝就如人间的泥土一样触目皆是，人们所需之物是应念而至，随意所欲。这种庄严奇妙富足自如而且带有共产主义色彩的佛国乐国，在人欲横流，世积乱离，充满生老病死之苦恼的社会中，是很容易获取崇信者的。

不过，佛教的这一极乐之地却没有为女性留下一席之地，这并不是佛的一时疏忽，也不是说佛不让妇女修行达到最高的本位，而是由佛教的教义所规定的。首先，佛法认为，宇宙万法的事相，各各差别不同，界限分明，是为事法界。平等的理性即真如，为一切事法所依，生佛平等，无二无差别，是为理法界。佛教的修慧炼定，其中目的之一就是要达到去除一切差别心，六相圆融，自在无碍的精神境界，所以，在佛国净土中最重要的一个特征就是“其土庄严之事悉皆平等，无有差别”。既无种族相，无国土强弱相，也无男女相。男人和女人都已成佛，只有佛性显现，没有了男女性别，佛国之中当然也就找不到具有生理独特性与差别相的女人了。其二，佛教认为女身是业报身，受苦受难低男人七宝金身一等，所以女人修行积得善果，也必须转化为男身后然后成佛。《法华经》卷四曾说女有五障，一不得作梵天王，梵天子因中修持善戒，得获胜报而为天王，若女人身器欲染，则不得作梵天王；二不得作帝释，帝释勇猛少欲，修持善戒，报为天主，若女人杂恶多欲，故不得作帝释；三不得作魔王，魔王善“因位”十善具足，尊敬三宝，孝奉二亲，报生欲界他化自在天

而作魔王，若女人轻慢嫉妒，不顺正行，则不得作魔王；四不得作转轮圣王，转轮王因中行十善道，慈愍众生，报作轮王，若女人无有慈愍净行，则不得作转轮圣王；五不得作佛，如来行菩萨道，愍念一切，心无染著，乃得成佛，若女人之身口意业受情欲缠缚，则不得作佛。但是，女人不得作佛或净土中没有女人这毕竟与大乘佛教人人皆可成佛之思想相矛盾。于是，佛典便创女人转男身成佛之说。如阿闍王之女阿术达发菩提愿，转女身得当来作佛之授记，罗阅祇国优迦长者之女须摩提转女身而为沙弥，受成佛之记。“女转男身”是菩萨佛陀赐给善女人的最好的福祉之一，《地藏菩萨本愿经》说：

若有女人，厌女人身，尽心供养地藏菩萨画像，及土石胶膝铜铁等像，如是日日不退，常以华香饮食，衣服缯彩，幢幡钱宝等物供养。

如此虔诚奉佛，得到的报答也不过是“百千万劫，更不生有女人世界”而已。于是，当女人首先希望脱离女身而进入佛国，佛国乐园中又从何而来女性呢？值得指出的是，佛陀没有在自己的净土神话中为女人留下一席之地，并不意味着慈悲的佛陀没有为女性准备好一个天国乐园。因为在众生悉皆平等的佛国中，既然没有种族相，就不会有种族之间的争夺残杀；既然没有国土强弱相，就不会有国家之间的侵略掠夺；既然没有男女差别相，也就没有了男人对于女人的压迫，女人也就不会独自经受男人所幸免的种种肉体苦难与精神磨折了。照此逻辑推论，佛教的天堂乐园中没有女性，实在是聪明的佛陀为世间芸芸妇女设想的解脱苦难以奔极乐的

根本性的方式。当然，这只是佛陀的一种宏愿，善男信女们的世俗理解未必不产生一定的距离。尤其是当佛教传入中国之初，受到中国本土宗教道教的抵制。在两教争取信徒的竞争中，道教为女性准备了一个那么丰富多彩，活灵活现的女神仙的世界，较之佛教那充满玄学意味的无差别相的佛国，自然要更能获得尘俗中并不厌恶女身但求自由富贵的女性们的青睐。确实，如果女人不能直接修道成佛，佛陀，菩萨与罗汉全给男人们占据了，那么对于讲求实际，不惯玄想的中国女性来说，女性修行还有什么指望呢？女信徒又何必要皈依佛门呢？所以，佛教在中国只好入乡随俗，打破清规，造出了一位女性菩萨，这就是在中国妇孺皆知的观世音。观世音在印度佛教中是一位男性王子，与其弟大势至同为父亲阿弥陀佛的左右胁侍。有的佛经又说他是莲花所化生。《观世音菩萨得大势至菩萨授记经》云：

昔金光狮子游戏如来国，彼國中无有女人。王名威德，于园中入三昧，左右二莲花化生二子，左名宝意，即观世音；右名宝尚，即是得大势。

观世音在佛经中曾多次化为女身超度众生。根据这些线索，中国的佛教把观世音的性别固定为女性，其慈悲心肠与母爱情怀，再加上美丽女身，深受中国的女信徒们的爱戴与欢迎，给她们带来了往生极乐世界的希望与信心，佛教也藉此在中国的女信徒中立稳了脚跟。

基督教是相信末日审判的宗教，它的教义明确指出，世界总有一天要毁灭，当末日审判的钟声鸣响时，只有信奉上帝的人才会获得拯救，进入天国。所以在基督教中，信教者

被称为上帝的选民。不过，基督教的圣经对于天国并没有作详细的描述。我们只是知道，上帝是仁爱、博大、正义、自由的化身，天国是上帝的领地，而上帝又是全知全能的，进入天国的选民也就超越了充满污秽、痛苦、烦恼与血腥的世俗世界来到了光明正大，平等富足之理想境地。《圣经》说：

心中离弃耶和华的，那人有福了！因他必像沙漠的林松，不见福乐来到，却要住旷野干旱之处，无人居住的碱地。倚靠耶和华，以耶和華為可靠的，那人有福了。他必像树栽于水旁，在河边扎根，炎热来到，并不惧怕，叶子仍必青翠，在干旱之年毫无挂虑，而且结果不止。

这终究还只是上帝对选民的尘世生涯的许诺，上帝最早让人类始祖居住的伊甸园，圣经中也只有寥寥数语的交代，而不像道教与佛教那样铺采摛文，郑重其事。之所以不对天国做过多的描绘，无疑与耶教的入世精神有关，基督的使命就在于引导世人救赎自己的原罪，而不在用出世间的虚幻天国来招引信众。所以，圣经中甚至连天使也很少出现，有些地方天使作为传送上帝谕旨的信使而出现，也往往是中性者。他们被提到时，总是以“他”或者“上帝的天使”代称。《马可福音》第七章谈到：“当他们从死亡中复生时，他们既不能婚娶也不能出嫁而是成为天国的天使。”这也暗示天使是一群没有性别与彼此相似的中性人，这与后来文艺中的绘画与描述天使为女性是大不一样的。

西方文化有两大源泉，一是希伯莱文化，犹太教与基督教的圣经新旧约全书是希伯莱文化的古代经典，另一源泉是古希腊文化，以古希腊神话传说与荷马史诗为典范之作，它

们反映着古希腊人的以多神崇拜、享乐纵欲为特征的原始宗教思想。古希腊人鄙视女人，但却崇拜女神。一方面，他们创造了一个潘多拉的故事来蔑视女人。故事说普罗米修斯和他的兄弟厄庇墨透斯共造万物及人类，但是因为普罗米修斯过于袒护人类，大神宙斯生了嫉恨，就依照女神的式样造了一个女人，却放上一颗狗的心肝，然后叫众神资助，给她一切的技艺与美，并称她为潘多拉。大神将她送给普罗米修斯，但普罗米修斯知道宙斯的计划，不肯接受；宙斯又去送给他的兄弟，厄庇墨透斯收受了，娶她为妻。结果潘多拉违反戒约，打开关有罪恶辛苦与疾病的箱子，给人类带来了不幸。另一方面，古希腊人又让女人在神祇之间占据许多重要的位置，如美神与恋爱之神，智慧女神，复仇女神，还有不少山川河泊，花木草卉的司掌之神也都是女性充当。女神们居住在奥林匹斯山上，这是古希腊人的天国，掌管着人间的事务，享受着自已保护者的祭祀，过着自由自在，无拘无束，偶尔也有点甜蜜的小烦恼的幸福生活。在古希腊人那里，天国与俗界并没有完全隔绝，神人经常杂处，并且时有往来，凡人登上奥林匹斯山许愿还愿亦是常事。女神崇拜反映出了古希腊人对女人所抱有的理想范式，也可以说是古希腊宗教中的女性乌托邦。这从潘多拉的故事寓意中也可看出，因为女人是按照女神形象而创造的，可悲的是创造主宙斯给她安装了一颗狗心，所以才堕落如斯的。古希腊文化随着罗马帝国的衰败而湮灭了好多个世纪，直到14世纪逐渐被考古学家从佛罗伦萨挖掘出来才重为世人知晓。这种文化古迹的出土与发现刺激并推进了欧洲的文艺复兴运动，深刻地影响着基督教文化的发展。

比较而言，同样作为相信末日审判的宗教，伊斯兰教对

于天堂的描绘比基督教要明确得多。在《古兰经》中，先知反反复复地告诉信徒们，那些实践真主的誓约而且不破坏盟约的：“他们将进入乐园。他们的祖先、妻子和后裔中的善良者，都将进入乐园。众天神从每道门进去见他们，〔说〕：祝你们平安！这是你们因坚忍而得的报酬，后世的善果真优美。”^①那么，这乐园是什么模样的呢？《古兰经》第四十七章说：“敬畏的人们所蒙应许的乐园，其情状是这样的：其中有水河，水质不腐；有乳河，乳味不变；有酒河，饮者称快；有蜜河，蜜质纯洁，他们在乐园中，有各种水果，可以享受；还有从他们的主发出的赦宥。”《古兰经》第五十六章中又说：“最先行善者，是最先入乐园的人。这等人，确是蒙主眷顾的。他们将在恩泽的乐园中。许多前人和少数后人，在珠宝镶成的床榻上，彼此相对地靠在上面。长生不老的僮仆，轮流着服侍他们，捧着盞和壶，与满杯的醴泉；他们不因那醴泉而头痛，也不酩酊。他们有所选择的水果，和自己所爱好的鸟肉。还有白皙的、美目的妻子，好像藏在蚌壳的珍珠一样。”“幸福者，幸福者是何等的人？他们享受无刺的酸枣树，结实累累的香蕉树，漫漫的树荫，泛泛的流水，丰富的水果，四时不绝，可以随意摘食。”显而易见，穆斯林的真主所许诺的天国乐园是美丽富足但又朴实的，既不像道教的那样诡谲奇幻，也不似佛教的那般金碧辉煌。它实实在在，反映出长期跋涉与生活在沙漠中的阿拉伯民族的生活理想，是阿拉伯半岛上自然条件最好的绿洲的缩影。值得注意的是，真主的宣谕都是用的男性的第三人称，但这并不是说天堂乐园中没有妇女。真主赐福给天堂中的女性们，首先，她们将十分美

^① 《古兰经》第十三章。

丽鲜嫩，她们皮肤白皙光洁，就像藏在蚌壳里的珍珠；其次，她们将永远是处女，每一次和男人交接之后，真主将“使她们重新生长，”重新恢复处女的贞洁，“在他们的妻子之前，任何人和任何精灵都未与她们交接过。”再次，她们将免除凡世间的分娩痛苦，她们将不生孩子，但是如果男人愿意，她们也可以立刻给他们生下一个而且毫无痛楚。天堂妇女的这三条福祉，除了第三条免除了女性的生育痛苦这一生理麻烦之外，其余两条虽然女性们并不会拒绝，但其实却是用来为男性服务的，满足的是男性的美色欲望。可见，宗教意识毕竟是现实世界与社会生活的一种特殊形式的折射，在父权制相当严格，男性中心倾向严重的社会里，即使宗教在天堂之中为女性创设了一个虚幻的乌托邦，那里仍然免不了要烙下男子中心主义的种种烙印。

宗教起源与发展中的女性力量

宗教与女性有不解之缘。在许多宗教的创始传说中，可以看到宗教的创始人往往有些与女性相关的美丽故事。耶稣的母亲玛利亚是一个圣洁的童贞女，她从圣灵感孕，生下耶和華的儿子，这位被耶和華指定来拯救人间的耶稣。耶稣降生那天夜里，天空明亮如同白昼，夜空里万紫千红，有天使守候在分娩的圣母身旁，还有天兵伴随着悦耳的乐声盘旋而来，与天使一起同声赞美“在至高之处，荣耀归于上帝，在大地之上，平安归于父所喜悦之人”。这个美丽的传说后来不知被多少神学家加以阐释研究，从而促进了基督教神学理论的发展，而圣母崇拜也在基督理论中是一股相当不弱的势力。佛教的创始人释迦牟尼的母亲净饭王王后摩耶夫人也是感孕而生。佛陀降诞前，净饭王的宫庭中现出各种瑞祥之相，百鸟群集在王宫顶上，鸣声相和，四时花木，悉皆荣茂，池沼内突兀盛开大如车盖的奇妙莲花。摩耶夫人得到预感退入后宫，凝神静思，这时，天上菩萨化作一头六牙白象投入胎中。摩耶夫人孕期满后，净饭王按照当时风俗派宫女和卫队护送摩耶夫人回娘家生育。她们走到迦毗罗卫城与天臂城之间的兰毗尼园，便到园中憩息。这时已是春天，鸟语花香，娑罗

树正盛开着满树繁花。王后走到娑罗树王之下，想去攀扶树枝，忽然有一枝自动下垂到她的手边，她伸手握住，端然而立，悉达多太子就从她右肋出生，出生后就向四方上下各行了七步，开口说道：“天上地下，唯我至尊。”这种传说当然都是宗教为了宣传教主的神圣性而做的附会，但它们也饶有意味地暗示着宗教与女性之间十分密切的联系。

在宗教发展史上，尽管许多宗教都在教义上对女性持有不同程度的偏执之见，对女性的能力与智慧或者怀疑，或者干脆抹杀，在宗教事务上采取性别歧视政策，不给女性以施展才智的机会，而从母系氏族社会演变到父权制奴隶社会和封建社会之后，千百年来对于妇女施行的奴化教育也使她们在从事较为高级的宗教职业方面受到妨碍，所以当人们去到各大宗教中寻找排列著名的宗教家与神学理论家时，男性总会占据绝大部分的比例。但是，女性毕竟是伟大的，富于宗教感的，即使处在相当艰难困苦的生存环境与教育环境中，千百年来，她们中仍然有不少杰出之士奋起抗争男性中心的社会传统与习惯势力，投身于宗教事业，为宗教的起源与发展做出了一定的贡献，在宗教发展史上留下了虽然稀少却弥足珍贵的足迹。

在传说中，耶稣的母亲玛利亚和释迦的母亲摩耶王后都是最早皈依了她们儿子所创立的宗教，对于传播流布她们儿子的教义起到了很好的影响作用。佛经对于摩耶王后的宗教活动还有不少传说记载，如《地藏菩萨本愿经·观众生业缘品第三》叙述摩耶夫人请问地藏菩萨“阎浮罪报，所感恶趣”的故事。地藏菩萨详细描述了“无间地狱”的情况，以及何种劫报当入无间地狱受罚的事情。“若堕此狱，从初入时，至百千劫。一日一夜，万死万生，求一念间暂住不得，除非

业尽，方得受生。”如此惨怖景象，说得圣母慈悲大发。“摩耶夫人闻已，愁忧合掌，顶礼而退。”一种悲天悯人的菩萨心肠，跃然纸上。所以，《阿弥陀经》安排摩耶夫人往生兜率宫，受到佛教净土宗的膜拜。当然，这些传说固然美丽，却缺乏历史本事作为依据。耶稣与玛利亚是否在历史上实有其人，基督教神学家与历史学家尚有争论，佛陀与摩耶王后虽在历史上查有实人，但摩耶王后的种种行踪及最后归宿无疑是佛教有意的神化。因此，在世界影响最大的几种宗教中，倒是伊斯兰教主穆罕默德的妻子赫蒂彻，在帮助穆罕默德创立伊斯兰教以及帮助丈夫传播真主的旨意方面，做出了至关重要的贡献。这些事迹，在伊斯兰教的经典中有所记载，而在阿拉伯穆斯林的历史中也有案可稽。

赫蒂彻是叙利亚诺法勒族的一位富裕的孀妇，她的两位前夫都已去世，她独自一人支撑着丈夫遗留下来的家产经营。当时，出身贫穷的穆罕默德受雇于她，替她经办商务。穆罕默德人虽贫穷，但性格富有魅力，真主使他集温顺、忍耐、冷静、公正、谦逊、洁雅、慷慨、勇敢、知耻、克己等等美德于一身，深为阿拉伯人所折服。赫蒂彻听说过穆罕默德的品德，就雇请他去帮助经商，在一次商务行动中，穆罕默德获利极丰，而且沿途不断出现吉象。据说在他这次商业旅行中，真主出于对圣人的爱护，就把一朵彩云化为伞盖遮住圣人头顶上的骄阳，使他免受烤晒之苦。那朵云彩不偏不斜地遮在圣人身上，商队的其他人，谁也不能同他分享。这一切使赫蒂彻十分看重自己的雇客，相信日后穆罕默德一定能成大事，并主动向穆罕默德求婚。结婚时赫蒂彻年届四十，穆圣刚满二十五岁。婚后，赫蒂彻为穆圣生了四男两女。

赫蒂彻一生对于穆罕默德的宗教有着十分重大的意义

首先，赫蒂彻的丰裕的财产使穆罕默德摆脱了为人帮佣以维持生计的贫寒困境，这位正直高尚，具有神性的青年从此有了闲暇时间来思考他感兴趣的人类问题。据说穆罕默德在将近四十岁时，常到麦加城北五公里的希拉山上去，在一个山洞里静居隐修，昼夜沉思冥想。这是天启到来之前，宗教即将产生前的准备阶段，而这些没有赫蒂彻的经济支持是难以想象的。其次，也可以说是最重要的，便是赫蒂彻的忠诚、信赖与理解，给了穆罕默德创立宗教以巨大的精神支持。公元610年2月的一个夜晚，在山洞里隐修已久的穆罕默德于精神恍惚之际，突然接到真主的天启。他站在山顶上，面前出现了天使吉卜利勒，吉卜利勒告诉他，真主差遣他作为预言者、警告者降临于全人类，引导全人类从愚昧的黑夜走向文明的光辉。后来吉卜利勒又多次出现他面前，向他宣布真主让他充当使者的恩赐。与天使的首次会面，使穆罕默德恐惧极了，他几乎是浑身发抖从山洞中跑回家，让妻子赫蒂彻用被子把他裹起来，以求镇静。这时正是赫蒂彻用坚定的信念劝慰和鼓励穆罕默德相信真主的选择。而且，赫蒂彻还建议并陪同穆罕默德去拜访通晓《圣经》、熟悉列圣经历的老人渥赖凯·本·奈派勒，从老人那里得到了善意的鼓励和前途的预言。为了坚定穆罕默德的信念，鼓励他开始传播自己的宗教，赫蒂彻没有等待更多的异迹出现，就率先皈依了伊斯兰教，成为她的丈夫的第一个信徒。在穆罕默德传教之初，环境是比较险恶的。由于穆圣传播教义以死者复活和末日审判为核心，抨击了社会上不顾民族义务，排斥近亲贫人，欺凌孤儿弱者，侵吞财产，唯利是图的罪恶，宣布末日审判是对个人道德行为的清算，信道及行善者将进入下临诸河的乐园享受优厚的报酬，而不信道的罪人则将被罚入火狱备受熬煎，

这些以天启名义发出的警告教诲，直接触及麦加的社会现实，受到下层群众的欢迎，但却也受到持世俗享乐观念的麦加贵族的反对与抵制。穆罕默德常常处于生命危急之中，而且不得不背井离乡躲避迫害。在这最初传道的艰难时刻，赫蒂彻一直伴随在穆圣身边保护他、帮助他、鼓励他，直到自己辞世而去。所以，就穆罕默德而言，“赫蒂彻对他的信任和支持，特别在伊斯兰教的初期阶段，具有决定性的影响”。^① 赫蒂彻高尚而又执著的信仰以及为信仰而献身的行为，是女性影响宗教的起源发展的一个伟大典范。她生前，穆罕默德对她十分尊重，伊斯兰教以及前伊斯兰教文化都允许一夫多妻，但赫蒂彻在世时，穆罕默德一直没有另娶妻子，就是这种影响力的最好证明。她身后，也理所当然地赢得了穆斯林世界的崇敬与爱戴。

男性与女性在生理气质上的不同，在一定程度上能够影响其对于宗教的体验方式。男性比较侧重玄思，因而宗教史上大多数著名的神学理论家都是男性独领风骚；女子比较侧重直觉，容易身心投入情境，这种直觉型的体验方式给女性成为神学家带来了一定的妨碍。不过，一旦这种直觉型的体验方式达到相当高的剧烈程度，它也很可能从别一种蹊径产生对某种宗教教义的独特领悟。如果体验者受过一定的教育，具有把这种属于自己的领悟表述出来的能力，就很有可能对宗教教义有所创新，甚而至于创立新的教派。这种情况在宗教史上是能够举出不少例的，它们无疑代表着女性对宗教理论的发展所做出的贡献。最著名的当数伊斯兰教的女圣徒拉比亚。拉比亚·阿达维亚出生于公元717年，她在兄弟姐妹

^① 《伊斯兰教史》，任继愈主编，中国社会科学出版社，第48页。

中排行第四，据说当她出生时，她的父亲经历了一次显圣，说这个小女孩将会成为一个大圣徒。拉比亚早年生活十分坎坷，不仅很早就成了孤儿，而且还被拐卖为奴，经历过饥馑与死亡的折磨。后来她的主人见她信仰虔诚，就释放了她。出生显圣的传说以及生活之路的坎坷坚定了她对真主安拉的信仰，她宣誓独身不嫁并将终身奉献给安拉。在修行过程中，她是最强烈的情感去体验安拉的存在，她的天赋与她的直觉的专执的体验方式终于使她达到了与真主同在和情感交流的精神境界，产生了对于安拉的一种难以言表的神秘的爱。她认为，安拉是永恒的美，达到美的道路是忘我的无限的爱。由于她专注于对安拉之爱，因而她无暇思考先知，也无暇去仇恨恶魔。这种以追求个人与安拉之间的一种直接的知觉为目的的禁欲主义与苦行主义的体验方式，以及关于“神秘的爱”的学说，成为伊斯兰教神秘主义发展的第一阶段，后来，拉比亚的神秘的爱的主张又构成了伊斯兰最主要的教派苏非派神秘主义的理论基础。所以说拉比亚是苏非派的创始人之一应该说是不为过誉的。拉比亚在伊斯兰教中影响很大，在她创造的奇迹和她本人的高尚心地以及性格魅力的吸引下，数以百计的门徒曾云集在她身旁。她去世之后，在她的影响下，还出现过许多女苏非。仅公元1150年至1250年之间，在阿勒颇就有七个女道堂。所以，圣徒拉比亚不仅在神学与教义方面对伊斯兰教有重要贡献，而且也以自己的行为实践推动了穆斯林妇女的宗教活动。

19世纪中后期，美国的玛丽·贝克·艾迪（Mary Baker Eddy）也是一个著名的女性宗教领袖，她从英国基督教的震颤派那里受到启示，创立了基督教科学派，以父母合一的上帝代替了基督教的父亲上帝。她的宗教派别把疾病和罪都叫

做幻觉，而这些幻觉又基于一个更深刻的幻觉之上，即认为肉体是真实的。如果摒弃了肉体的诱惑，把肉体真实看作一层幻觉而已，一个女人就可以在精神上与男人处于平等地位。在早期基督教的父亲上帝注入母性的内容，并使之合一，这多少已经带有女权主义神学的意味了。

在中国，从教理上对宗教做出贡献的女性也能从历史上找到。如道教的魏华存，相传乃是晋朝司徒剧阳文康公魏舒之女，幼而好道，“静默恭谨，读《老》、《庄》、三传、五经百氏，无不该览，志慕神仙，味真耽玄，欲求冲举，常服胡麻散，茯苓丸，吐纳气液，摄生养静，亲戚往来，一无关见”。^① 后来传说她曾得诸神人授予“神真之道”《黄庭内景经》，并在道教内丹术的传授上起了极为重要的作用。自魏晋以来，道教各派都很尊崇她，尤其是上清派茅山宗竟托其名，把魏华存当作本宗派的第一位缔造者。另一位女道士孙不二对道教的教理与法术也颇有贡献。孙氏乃金代人，为浙江宁海豪族孙忠翊之幼女，全真道第二代掌教人马钰之妻。金世宗大定年间，孙氏与其夫马钰相继出家，师事全真道创始人王重阳。孙氏常随王重阳上街乞化，悟得修丹妙理，著有《孙不二元君法语》一书，提出“坤道工夫次第”之论，初步建立了女丹的学说。道教兴盛之后，许多女性加入修行队伍之中，女丹学说的建立，反映了这些女性修行者的愿望与要求。后来女丹学说在宗教修行实践中不断丰富完善，孙不二当然功不可没。

在宗教史上留下芳名的，除了上述一类在教理上有所建树的女性的教派创始人或教派领袖外，更多的是那些品格贞

^① 《太平广记》，卷五十八《魏夫人传》。

洁，信念虔诚，往往通过长期坚持不懈的苦修而达到高超道行的女信徒们。由于她们以自己对宗教教律的恪守以及对道德品行的修炼为广大妇女信徒树立了楷模，因而常常被本宗教奉为圣女，而且也博得男性教徒的尊重与敬仰。

公元 8 世纪时，生于印度西北部的公主拉克希明卡拉 (Laksiminkara) 从幼年起便接受了佛教的密宗学说，她在家研习密宗经典达九年，并且接受了灌顶的秘仪。但是，她七岁时被许配给了邻近王国的国王，国王信奉印度教，所以她出嫁时受到非常冷淡的接待，邻国从宫庭到民间大众都对她信奉佛教大为不满。当她在宫外等候迎亲队伍时，正好遇上夫家出猎归来，人们带着一只刚杀死的鹿。人间的残忍使她的佛性受到强烈震撼，竟昏死过去了。苏醒过来后，她将自己的嫁妆悉数散给穷人，好像受到佛的召唤一样，开始了自己的苦行生涯。先是将自己反锁在屋内，赤身裸体佯作疯狂，历尽了不知多少磨难。后来她又在赤贫中流浪了七年，最终她所受的种种世间苦使她获得了最深刻的觉悟，成为印度佛教史上一位著名的女密宗大师，她的苦修和品格甚至感化了她的信奉印度教的丈夫，她的丈夫和兄弟后来都成了她的众多弟子中的一员。

公元 7 世纪 80 年代，英国惠特比修道院女院长希尔德辞世。由于她本人的崇高的声望和圣洁的品德，她的去世成了当年英国教会史上的一件重大事情，并且当时就被崇爱她的人们附会以许多灵迹吉象。据说在她辞世的同一时刻，相隔十余里远的一个修道院里的修女忽然听到空中传来的钟声，然后满屋子里充满了从天上照下来的亮光。这位修女看见希尔德院长的灵魂由众多天使引领陪同着，在那亮光中被携带上天。这种美丽的传说，甚至在被誉为英国历史之父的比德

笔下，也被饶有兴味地征引。希尔德之所以获此殊荣，在比德著名的《英吉利教会史》上占有很长的篇幅，被宗教史家们津津乐道，当然是由于她对教会兢兢业业所做的贡献，譬如她在管理修道院的几年间，一直倾注全力于完善修道院生活和修道院院规，同时也在于她用自己的言行教导那些爱好生活的人们怎样去保持正义、虔诚、贞洁，尤其是和睦与博爱等种种美德。而且希尔德也十分聪慧，不但凡夫俗子平民百姓在需要时可以向她随时求教，有时甚至国王与王族成员也慕名前来向她请教圣经的问题。所以，在曾与她接触过的那些教徒与百姓们眼里，她就是一个完美的典型，人们也就真诚地相信她虽然离弃了人世却在天国获得了灵魂的永生。

如果将这些在宗教史上享有盛誉的女圣徒们放到一起来观察，就不难发现她们之间有些共同的特点。譬如，她们往往出身高贵富裕，但为了救苦度难，为了天国的永生，宁愿舍弃世俗的福禄愉乐。拉克希明卡拉本有王家血统，希尔德也是国王的亲戚，她的姐姐是东英吉利王的母亲。她们往往倡导苦行禁欲，敢于正视与勇于承受肉体的磨难。拉克希明卡拉于赤贫中流浪漂泊，还要佯装疯颠，希尔德也长年身患热病，以软弱的躯体坚强的意志从事着行善的伟业。而且，这些女圣徒们往往具有超常的宗教热狂，希尔德之所以能以羸弱的受尽磨折的病体做下如此多令人纪念的圣事，拉克希明卡拉敢于尽数散尽自己的嫁妆珠宝以及赤身裸体反锁自己以达到苦修目的，没有超常的宗教热狂是难以想象的。17世纪的女圣徒吉恩·玛丽·格恩扬甚至在十二岁时就把耶稣的名字刻在自己的肉身上。她十六岁时被父母嫁给格恩扬，但格恩扬几乎不可能从这件婚事中得到幸福，因为她整天不停地在祈祷。她在二十四岁时，决定做耶稣的配偶，终生侍奉伟

大的主，于是写下一个庄严神圣的婚约，用她的印章戒指盖了印，还用自己的鲜血在婚约上签了名。但这种宗教狂热如果走上极端，像俄国19世纪的东正教的鞭挞派推行在女人身上割除卵巢和乳房来禁欲，那当然是有点荒谬了，然而，它对于那些品行高洁而且教养优雅的女性而言，却是驱使她们终于成为宗教史上的女性明星的一股强大的心理动力。

《圣经》中记载，曾有好几次有女人前来拜见耶稣，她们跪在耶稣面前虔诚地吻着耶稣的脚趾，并用极贵重的香膏涂抹在耶稣的脚上。此事引起了耶稣门徒的不满，抱怨说这香膏可以卖三十多两银子周济穷人，何必要用那么贵重的东西呢？但耶稣却说，她们在我身上做的是一件美事，因为常有穷人和你们同在，要向他们行善，随时都可以，只是你们不常有我。这里耶稣所表彰的就是妇女们崇拜主并将主常放心中的宗教情感。后来耶稣遇难并复活，也是妇女们在墓旁看守并被复活的耶稣委派最早向人间宣告他复活的福音的。《圣经》的这些记载都暗示着妇女的宗教情感往往是十分强烈的，只要宗教教义允许她们参加教会活动，那些普通妇女的真纯的宗教情感爆发出来，往往会凝聚成教会活动的一股积极的力量。而且，由于父权制与男性中心主义的长期统治，妇女们甚至包括那些王公贵族家的妇女们很少有机会在社会政治中施展自己的才能，因而宗教场所与活动往往就成为她们表现自己的最佳机会。所以，不仅在中世纪十字军东征这样重大的宗教事件中，妇女曾经起过十分显著的作用，而且在平时由教会、僧院等组织的慈善、公益活动中，妇女比男性显得更为热心与专注，有时妇女竟成为慈善活动的主力。妇女通过宗教活动从事慈善工作，不仅得到教会集团的许可，而且常常得到官方的许可，尤其是在那些压迫禁锢妇女比较严

重的国家里更是如此。如阿尔及利亚在本世纪 60 年代谋求独立的战争中，妇女作为男人的伙伴曾一道参加斗争，刺探情报，埋设炸弹等等军事行为都有妇女的英勇参与。但是独立战争胜利之后，新宪法虽然规定了两性平等，穆斯林宗教传统势力的回复终于还是把妇女又推上从属地位。于是，官方的宣传机器总是不厌其烦地向妇女鼓吹，妇女如果通过鼓动要求社会法律和经济平等，其努力便会偏离进步，她们应该支持国家，留在家中，通过志愿性的慈善工作为自己赢得尊敬。

不过宗教固然是对女人的束缚，但在某些特定的时代里，或者在两种不同文化形态发生碰撞的机遇时，宗教往往也能有效地成为妇女反抗压迫自己的社会陈规陋习的强劲支持。譬如伊斯兰妇女所受传统习惯势力的影响是比较多的，伊斯兰教对这些传统习惯也是持肯定态度的，但她们往往又学会了通过宗教的方式来进行自我保护。在埃及、苏丹、埃塞俄比亚、阿拉伯半岛，穆斯林一般都相信精灵，这使得精灵附体和驱除恶魔成为很重要的事情。妇女们为了反抗丈夫的压迫，就常常让精灵“附体”。在这时，附体的精灵根据各种需要进行解释的语言提出许多要求，如果要求不能得到满足，精灵附体的妇女就会乱说乱动，狂暴凶狠，甚至大病一场，而她本人对这一切茫然无知，毫不负责。宗教习惯使得丈夫们害怕神灵附体完全可能是真的，一旦精灵不得安抚，情况可能还会加剧，所以，他们尽管有时感觉到自己正被人操纵，但在巨大的宗教心理压迫下也只好俯首就范，甘心服从，而机智的妇女也就通过这种宗教的法门获得平衡自己丈夫那几乎是绝对权力的杠杆。

在中国，缠足一直是戕害妇女身体健康的恶劣风习，

根基于男性病态的审美心理，却一直不能得到禁止。19世纪后半叶，基督教在中国的传统势力渐渐扩大。1895年，有十位不同国籍的妇女传教士在中国成立了“天足会”，并向光绪皇帝递交了一份反缠足备忘录，要求对缠足者实行罚款，不承认缠足女子的合法地位等等，她们还要求入会成员的孩子仅与不缠足者结婚。开始时，反缠足运动并未受到重视，但后来参与其中的妇女越来越多，而其中最主要的又是加入基督教会的女信徒。尽管缠足这一陋习真正根除是在陋习所依附的社会制度被根除以后，但基督教会中的妇女首起发难，并坚持不懈地从事着斗争，这种与陋习抗争的力量当然也是得益于宗教信念，得益于基督关怀救护同胞姐妹的博爱精神。

在工业革命之后的今天，一切似乎都已科学化了，但是宗教思潮却在这种科学社会中悄悄升温，相比之下，在西方社会，常去教堂礼拜的女性明显多于男性，在中国，经常进庙烧香，临山拜佛的也大多是女性，削发为尼隐居静修的知识女性也时有所闻。二千年前，释迦牟尼曾感叹允许女人修道将使他的佛教短寿五百年，没想到现在中国竟是众多女香客使得他的庙宇香烟不断，这中间的暗示真是意味深长。

最后应该着重指出的是，世界上许多民族除了拥有正统的一种或数种宗教之外，有时在社会最底层还会流行一些民间宗教。这些民间宗教往往是正统宗教的流衍或异端，由于宗教的或世俗的原因被排斥在外，遂自成体系，发展成独立教团，并为了求取生存而被迫走向下层社会。这些民间宗教与男性中心社会的传统观念往往是悖逆的，没有正统宗教的男尊女卑思想，或者这种观念比较稀薄。二则他们一直处于被取缔的地位，为了求取生存他们并不会在教众方面有过多的苛求。因而，民间宗教往往为女性脱颖而出成为宗教领袖

创造了更多的机会。

1837年，日本有一位名叫中山美伎子的家庭妇女创立了天理教。中山美伎子本是一名女巫，丈夫死后，以跳神、唱神歌、医病为生。有一次在给其长子举行治疗仪式时突然被一位大神所控制，这位大神说：“我是真正的和原始的神，我曾一度命定地隐居起来。现在我从天而降来拯救所有的人类。我想以美伎子的家作为神的住所，并让美伎子担任神与人类联系的媒介。”美伎子和她的一家先后七次抵制神的控制，但后来美伎子终于顺服，变成“在天统治者”的代言人，创立了天理教，写下《神示集录》作为该教经典。该教宣称世上一切皆神所有，罪恶之源在于人心中的欲念，只要能去掉欲念，诚心信神，互相亲爱，尽力本业，和平幸福的“地上圣国”就会实现。此教当然被正统的国家神道教与佛教斥为异端。但它在民间发展却较快，曾经一度产生过较大影响。

在中国这样一个历史悠久，幅员广大的文明古国，各种可供宗教依托的神话传说也很丰富，因而民间宗教的流行也是常见的现象。在许多民间宗教的创立、传播与守业的过程中，女性确实曾经放射过令人惊讶的光芒。明代无为教教主李宾去世之后，教权就由其妻普光接续。李宾夫妇生有二女，佛号普净与普照。后来都嫁给万全县康家，成为清初黄天教的宗教领袖。而黄天教的第五代教主也是女性，即李宾的外孙女米康氏普贤。在女性掌教期间，她们还写了《太阴生光普照了义宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》等宗教经典，将佛道思想杂糅，告诫门下信徒修证清净无为的金丹大道。既有经典又有组织，黄天教在几位女性教主的掌持下在清初民间社会形成了一股势力，以至清初统治者不得不花很大气力予以查办。在社会矛盾日趋激化，阶段斗争十分严峻的情况下，民

间宗教往往摇身一变成为下层群众起义抗争官府的重要力量。在明初朱元璋、朱棣统治的半个多世纪中，民间宗教如香会、红巾军、白莲团等纷纷揭竿起事，涉及面几达半个中国，其中影响最大的当推山东女宗教领袖唐赛儿的起事。唐赛儿为蒲台百姓林三之妻，“少诵佛经，自号佛母”，“预言成败事颇验，往来益都、安丘、即墨、寿光诸县”，“以其教施于村里，悉验，民翁然从之”。^①唐赛儿开始传教时仅以宗教为目的，并未有政治雄心。后来她的信徒愈聚愈众，方圆数百里竟达数万。官方感到恐惧，派兵予以追捕，于是唐赛儿被逼造反。开始以益都为据点，声势浩大，前去捕压的官兵皆被消灭，皇帝便派官员前去招安，唐赛儿亦不投降，后来皇帝只好调总兵安远侯柳升率重兵围剿，事败后唐赛儿隐匿民间，当局于山东境内广为搜捕，牵连女尼万数，但终于还是找不到她的下落，其机智与谋略实不下于男性。

^① 事迹可见明沈德符《万历野获编》卷二九等资料。

宗教史上的女巫现象

巫是一种准宗教现象，它起源于早期原始社会，各个原始部族几乎都曾经出现过巫术现象。这是因为原始社会人类认识能力与生产能力低下，无法抵御和解释风雨雷电地震洪灾等自然灾害的袭击。人们相信在这些自然伟力后面肯定有神灵辖制与操纵，为了禳灾解难，救病医疾，预卜吉凶，人们需要有一种能力超常的人能够充当神灵与人类的媒介，向神灵表达人的祈求，或者代神灵宣谕神的意志，于是，就有了巫师的产生与巫术活动的开展。《苏联大百科全书》中指出：

巫术是一种附有信仰的仪式，即相信人能通过超自然的途径对他人、动物、自然现象，以及想象中的鬼神产生影响。

因而，巫师的特点就在于具有“超自然力”，并能借此力而与鬼神交往，并驱使为之服务。

最初巫师的职能基本上是靠幻想的超自然力保护氏族、村社及其成员和牲畜、农作物不受恶鬼或精灵加害，驱赶致病作祟之妖邪，随着阶级社会的兴起，巫师力量逐渐增长。巫

师往往是由部族的头人兼任。巫术早于宗教产生，它与宗教不相同之处在于，巫术尚不涉及神灵观念，而且尚未对客体加以神化，向其敬拜求告，它的行为目的是力图影响和控制客体。但是，由于巫术是与鬼神的交往，而当时民间所流传的一些鬼神故事后来渐渐被融入到宗教的神谱中去，所以巫术与宗教的联系很密切。一旦民族的宗教产生了，巫术活动有的就被纳入到宗教发展的系统中去，巫师往往就由宗教的祭司所担任。但是，当宗教由原始形态发展到神圣宗教，也就是具有真正神学意义的宗教形态之后，巫术与宗教的关系又十分复杂起来，是合是离，各个民族的宗教并不一致。譬如在中国，道教就与巫术有千丝万缕联系，它的斋醮符咒仪式，它对天上神祇的调遣祈助等等，都明显带有巫术的遗风，或且说是巫术的神道化。中国古代遇上干旱，往往请道士作法求雨，这种道教仪式既有信仰的一面，即把龙王奉为司雨之神，遇有干旱必要贡献祭品加以祈祷，求其赐雨人间，但也有巫术的一面，龙王被道士加以摆布与控制着，如果龙王不肯降雨，作法的道士就可以下令用火燎烤龙王塑像，让它自己也去感受一下缺乏雨水的苦楚。这种仪式便是宗教与巫术合流的最好证明。但在基督教等宗教那里，巫术则被视为妖术，巫师被视为魔鬼撒旦的信徒，从而加以压制与取缔。不过，无论是合是离，是吸纳还是压制，宗教与巫术的关系总是斩不断理还乱的。

一提到巫术，人们总是会马上联想到妇女，因为无论在西方还是在东方，巫总是和女联在一起的。在中国巫术最早出现的时候，“巫”就是女性巫师，男性巫师那时叫“覡”。《说文》释：

巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。

《汉书·郊祀志》也说：

民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之。在男曰覡，在女曰巫，使制神之处位，为之牲器，能知四时牺牲，坛场上下，氏姓所出者以为宗。

中国史前文献记载：“炆婢出雨，勿炆妣之其雨”，“其妣求雨于南口”^①。其中“婢”“妣”都是女巫名，西汉时期，统治者相信方士，许多巫覡云集京师。女巫在宫中自由行走，请神治病，占卜吉凶，对宫中政事甚至都能产生影响。宋代，在东南和沿海地区兴起并且流行的妈祖信仰也是由巫术而致。妈祖本来是宋代湄州的一个农家女，生前为名巫，能知人祸福，在方圆数百里颇有声誉，死后被奉为妈祖并传到其他地区。中国的各民族，不仅汉族，其他的少数民族中都普遍流行女巫，据统计，在1900年到1945年中间，鄂伦春族共有三十九个萨满，其中女萨满占有二十四人。

在西方世界，“巫士”几乎就成了女人的同义词。根据有关巫术犯罪的档案记载，男女巫士性别所占比例在英格兰大约是女性占百分之九十二，在德国、苏格兰和法国，女性占百分之八十。据兹古塔的《俄国的巫术审判》一书记载，在12世纪的俄国，当官方搜捕巫士之时，他们采取的办法很简单直接，就是把全体女性居民集合起来。基克希弗的《巫士审判》一书也证实，1492年，莱茵河地区的朗根多夫行政当

^① 详见《巫与巫术》，宋兆麟著四川民族出版社出版。

局为了控告和取缔巫术，逮捕了除两名妇女之外的所有成年女性。在苏格兰西海岸的科尔群岛，一个男子声称自己受到一个变成绵羊的巫婆的攻击，他甚至十分蔑视无礼地说，只要把科尔岛上所有的妇女都关在一个围栏内，他的狗就能嗅出那个巫婆是谁。

巫术与宗教都是人类幻想的产物，并把幻想当成真实，企求借助幻想去避祸得福。但是，为什么宗教的创立往往有赖于坚忍不拔的男性力量，而巫术则似乎成了女人的专利品呢？这中间除了巫术自身的特征外，无疑还有着深刻的性别文化的根源。

从起源学的角度看，巫师多由女性担任，首先是由于巫师大概产生于旧石器时代晚期也就是母系氏族社会中期。考古学发现，在法国、西班牙等地所保存的旧石器时代晚期的洞穴岩画，其中一些戴着兽形面具跳着神秘舞蹈的形象就是巫师。中国古代传说和民族学资料中最早出现女巫的记录也大概是在这个时代。在母系氏族社会时期，妇女不仅是生产、生活、生育的主力，也是血缘纽带的体现者，并且管理氏族事务，担任氏族首领。巫由于其职责是通过与神鬼的交往与控制来为氏族禳灾解难，需要有能力、有知识，而且有较尊地位的人来承担，因而，最初的巫师往往由女氏族长兼任，这是合乎情理的推断。随着巫术的逐渐专门化，后来才出现了一些专门以巫术为职业的女巫。由此可见，母系氏族社会是女巫的时代。在当时，女巫的地位是受到尊崇的。这从今天一些少数民族保留下的远古遗风中也可得到证明。如中国的瑶族、黎族虽然有些男性充当巫师，但男性巫师在跳神时必须穿女巫师的服装，东北地区的汉族男巫受到满族风俗的影响，在请神时也要穿上女巫的裙子。西伯利亚雅库特的男巫在跳

神时，胸前要挂女性乳房模型，戴有假发，平时也穿妇女服装，做针线活。当地的吉里亚克族的男巫还要学妇女讲话。

这些男扮女装之举，可能是对更为古老的女巫的崇敬。^①

但是，当母系氏族社会演变到父系氏族社会之后，男性建立起了带有父亲威权性质的神圣宗教，女巫的地位从此一落千丈。尽管它有时还会受到上层贵族集团的青睐而兴盛，但这一般只是昙花一现。从总的趋势来看，巫术起源时的一些神鬼概念已被宗教收入自己的体系，而巫术本身则处于异端的地位备受压抑，这在西方基督教文化中表现得尤其突出。在基督教世界里，巫术信仰代表的是这个社会规范价值与伦理观念的反面形式，譬如理想妇女的特征是温柔贤淑，但女巫装神弄鬼，出头露面，打扮得怪模怪样，而且还具有富于侵略与控制性质的神通。这些都是与男性中心社会的理想妇女的观念大相径庭的，为男性所不能容忍。所以，在基督教世界里，“巫士这一范畴是男人们建立的，以用来否定妇女”。^②凡是那些行为怪异、超群脱俗的女性很容易被指控为女巫，基督教会史的巫女迫害归根结蒂乃是妇女迫害，是对社会中违背传统价值观念的女性的一次次的大清洗。不过，在父权意识十分严重而妇女地位特别低下的宗教文化中，恰恰又是巫术这种异端活动或为女性们冲破男性权威观念的压抑来发泄一下自我创造与攻击本能的有效渠道。她们或者利用巫术活

^① 宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社出版。

^② 克里斯蒂纳·拉娜：《巫术与宗教》，今日中国出版社出版。

动进行自我保护，如穆斯林妇女常常让神灵附体，向男人们提出种种要求，通过这种似有似无的神灵来迫使男人就范以满足自己；或者在潜意识中利用巫术活动对男性所规定的理想妇女形象与观念进行反叛，借此打破谨小慎微、忍辱负重的女性生活标准和温文尔雅、贤慧端庄的女性风度标识。在西方，后世的集体巫术活动具有狂欢淫乱甚至暴力的倾向，就是因为：

男人们可以用刀之处，女人们却只能用言辞。妇女与男人不同，她们对侵略行径没有正常的发泄途径，因而，无论是被禁止的，还是虚幻的暴力行动，法术是她们唯一的武器。^①

可以说，这种假装的保护与潜意识的本能倾泄，就是妇女在男性中心的社会里，尽管受到鄙视与压制，仍然热衷于巫术活动的潜在的社会文化心理的原因。

在中世纪，具有基督教文化倾向的民间传说总是把女巫当作一种重要主题，而且有一套比较相似的叙事模式。女巫实际上已由具有通神能力的人衍变成令人寒栗的“女妖”，她总是魔鬼撒旦的信徒，魔鬼会在契约上写上自身的职责和女巫应尽的义务。按照这项契约，女巫必须采取各种手段危害人类和上帝，而撒旦则答应庇护她们。参加巫婆狂欢夜会是女巫的一项职责，这种狂欢集会女巫与男巫们同妖魔鬼怪们一起举行的，但女巫总是集会的主要参与者。女巫们事先全身涂满一层巫术油膏，然后骑着扫帚或通火钩飞往狂欢集

^① 克里斯蒂纳·拉娜：《巫术与宗教》，今日中国出版社出版。

会地点。她们离家时是从烟囱里飞出去的，有时也变成狗、母猫、兔子，由地下钻洞前往集会场所。一切女巫都必须出席这种狂欢夜会，因为在会上要礼拜撒旦，还要举行亵渎上帝的活动。撒旦本人从夜会开始就已端坐在宝座上，女巫们纷纷降落在他四周的地面上。她们一个个走到他跟前，向他致以深深的敬礼，接着转过身去亲吻他的左手左脚和屁股。然后大家围成一个圆圈，开始跳环舞。夜半时分，一个最老最丑的巫婆与撒旦坐在一排，用手势发出酒宴开始的号令，宴席上摆出的全是癞蛤蟆、尸体，未受洗礼的死孩的肝脏和心脏等等，酒宴后又开始跳舞狂欢，撒旦要与每一个巫婆进行淫乱。临近早晨时举行黑色弥撒，魔鬼身着黑色的长袍，走到祭坛上，拙劣地模仿基督教弥撒的做法，无礼地戏弄基督教的各种礼仪。撒旦再次用血和硫磺给信徒们祝福。而女巫们也一个个放肆地诅咒上帝和在十字架上狂舞。破晓时分，随着公鸡报晓的啼叫声，这一切陡然消逝得无影无踪。女巫们各自飞奔逃回自己的家中，在飞回家的路上，巫婆们还一直往田野和人畜的头上喷洒巫术油脂和粉末，把邪气和灾殃散播四方。

巫术由攘灾除祸的职能而逐渐被社会怀疑为灾祸之源，这在各民族文化中皆可找到实例。中国汉代时就有过著名的“巫蛊之狱”。据《汉书·江充传》记载，汉武帝久病不起，江充认为是巫蛊所致。汉武帝便令江充治理巫蛊，果然在宫中挖出木人。江充与戾太子有隙，趁机陷害，说在太子宫中挖出木人最多，致使戾太子一怒之下，斩江充，焚巫覡，不久便兵败自杀。后来田千秋讼太子冤，此案才得以昭雪。可见当时以巫术害人已经是常见手段了，而且连聪慧英明如汉武帝也是十分相信，益现其危害之剧。但中国的佛道宗教很少

与巫术发生严峻的冲突对立。

在世界诸宗教中，真正与巫术势不两立的看来只有基督教。在基督教文化影响下的民间传说将女巫们说成是万恶之源，并相信她们能变化妖形，骑扫帚飞驰，基督教对此类无稽之谈不仅设法维持，而且添油加醋，唯恐善良的人们不相信。对女巫的这种构陷，势必引爆中世纪基督教会以反对巫术为名而对妇女开展的那场迫害战争，成千上万的巫士遭到宗教法庭或官方当局的处死，其中绝大部分是苦难深重而冤屈无告的妇女。

迫害女巫的战争最高潮是在15世纪末，当时教皇英诺森八世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和监督这场基督教与巫术的战争。这两人曾写了一本臭名昭著的小册子《反女巫之锤》，书中汇集了中世纪人关于女巫的想象，猛烈地指责女巫是恶魔撒旦的帮凶，把女人说成轻信、智力低下、饶舌、嫉妒、易怒、说谎、水性杨花，甚至把社会上淫乱、杀婴乃至13世纪以来欧洲的动乱以及像黑死病之类的瘟疫灾难，都说成是女巫之罪。这本书取得的最大成功便是把数以千百计的妇女送上绞架和干柴堆。现在回头检视这场持续了数百年的基督教与巫术之战争，让人触目惊心的恐怕已不是教会在迫害女巫方面所引证的理论之荒谬（因为那毕竟是中世纪人积聚了许多时代的一些想象与观念），而是一旦宗教教会机构丧失了理智，或者为了某一个特定的目的时，他们在迫害妇女方面是那么的残酷与随心所欲。被送交宗教审判台的当然有从事过巫术活动的女巫师，但大多数妇女则仅仅是因为自己的平日言行在某些方面不符合教会的规定而已。据以判罪的往往是由严刑逼拷出来的口供，招供了的所谓“女巫”，可以忏悔重新皈依基督，但

是不忏悔与忏悔了的“女巫”在处理方式上也只有直接焚烧和斩首以后再焚尸之区别。被抓住了的“女巫”还被鼓励揭发同伙，因而在重刑之下，妇女常常由于熬不住痛苦而胡乱攀说，一些良家妇女也就莫名其妙地被扔进焚烧的干柴堆上。在所有的女巫迫害案中，私刑处死也屡见不鲜，迫害接近尾声的18世纪初，爱丁堡高级法院曾拒绝判处一位被控告犯有巫术罪的妇女珍妮特·康福特有罪，而是把她送回到她的家乡皮腾威姆。可是，她的邻居们却把她吊在一只船和码头之间，用石头砸死了她。

那些具有审判权力的教士们鉴别女巫的方法，其荒谬性在今天可能是让人难以置信了。由于基督教教会相信民间的传说（在女巫和撒旦签订契约时，魔鬼曾经触摸了女巫身上的任何地方，她就变得麻木了，这样她将没有任何感觉），因而，检验一个被猜想为女巫的方法就是，剥光她的衣服，切割或针刺她身体的各部位，寻找麻木点。被指控的妇女在这种情况下，往往由于惊恐而变得歇斯底里，并且再也没有疼痛的感觉，这样她就轻而易举地被判有巫术罪了。另一个确定女巫的办法是，剥光衣服，使之裸体后，把她的右拇指捆在左脚大脚趾上，同时，把左手捆在右脚大脚趾上，这样她的手臂便成为交叉的十字，在她腰部系上一根绳子，然后扔到深水中，如果她是女巫，将会漂浮上来，如果她沉下去，她将被从水中拉上来并被宣告无罪。但是，裸体的人体比重略小于水，如果这个女人挣扎得不厉害，身体一般是会浮起来的。这样，很少有女人能从这种荒唐的检验中幸免于难。由中世纪开始的这场迫害女巫的战争一直持续了两三个世纪，曾有一个气势汹汹的教士尼古拉·莱米，竟吹嘘自己在十五年烧死了九百个女巫。由此可以推想，整个欧洲曾有多少妇

女因所谓巫术罪而葬身火海。值得指出的是，在这数百年中，欧洲曾经经历了文艺复兴运动与宗教改革运动，但镇压女巫的流风所至，连一些十分清醒的人本主义知识分子也未能免俗，那些最杰出的头脑在这个问题上的认识水平竟同普通群众一样低劣。譬如法国的让·波且于1580年出版的《巫者邪狂症》这本小册子，曾被认为是“比任何其他的书更能在全欧洲重新点燃烧死女巫的木柴”的书，以至法国女权主义理论家玛依玳·阿尔毕丝杜尔和丹尼尔·阿尔莫扎特在她们的著作《中世纪以来法国女权运动史》中坚定地指出：

在巫术问题上整个16世纪人们都怀着同样的心理状态。而建立起来的镇压机构只是一架巨大的机器，其目的是清除一切不忠于父亲政权的分子：社会地位低下的人，女人……

凭心而论，在许多民族的历史上，巫术所起的作用并不像基督教世界所渲染的那样十恶不赦。人类学家曾把巫术分为白巫术与黑巫术两种，黑巫术显然后起于白巫术，它以设蛊害人为目的，与巫术起源时的功能正相悖逆；白巫术才真正继承了早期巫术禳灾解难、去邪除恶的进步意义。虽然所有的巫术都是根据主观愿望，把这种主观愿望建筑在错误的总结和片面的联想上面，带有本质上的虚伪性与欺骗性，但在它产生的初期，由于人类认识理解能力本来低下，这种巫术的产生毕竟是人类认识自己发现自己的能动性的反映，给予人类取胜的信念，鼓励人类满怀勇气去与自然作斗争。而且，尽管巫术本质上是反科学的，但施巫者在长期的巫术实践中往往会总结出一些有益的经验，这些经验是从生活积累

中得来的，不能说完全没有包含科学的因素。这尤其在巫术与医术的关系中可以得到证实。古代一些民族是没有专门医生的，治病行医由女巫代替。草菅人命的女巫当然是有的，但说女巫的行医完全是胡闹也未必尽然，否则为什么巫医能够在一些开化较晚的民族那里流行甚久呢？譬如中国医学内科病的火疗法和熏疗法，就得益于巫医的发明，现在已经证明对于某些特殊病症确实效果显著。至于外伤治疗，巫医神通更大。中国的珞巴族遇到刀伤化脓，必请女巫诊治。她先请神驱鬼，然后用嘴把脓血吸出来，吐在木盒内，认为把鬼吸出来了，伤口便会愈合了。独龙族巫医为患者治病之前，先在家熏烟，使自己处于昏迷状态，并摇铃起舞，请神附体。到病人跟前必洗手，漱口，佯作从天上接来神药，往患者头上滴下。但巫医主要的治疗过程还是在于疏通按摩。用嘴吸毒，疏通按摩，这些动作都是有病理学根据的。女巫往往有拜师学艺的经历，又有多年行医的实践，对这些治疗方法应该是很熟悉的，而请神附体等等其实只不过是她们显示自己与常人不同的一种障眼法罢了。

特别值得注意的是，在后来的巫师中，曾分离出来一种专门从事巫术治疗的巫医。如中国的达斡尔族的“巴西尔”巫师，以领娘娘神治病，专医疥癣与骨折等外科疾病，该族的“巴列钦”则专门给孕妇正胎位、接生。这些巫医不仅会请神附体，一般都有不少专门性的医学知识，她们就是后来兴起的专科医生的雏形。这种情况在世界各民族都是普遍的，贝尔纳在《历史上的科学》一书中指出：

官方的医学把植物药材和矿物药材编成条目，有关这些的知识，曾由各原始文化期的巫医们如女巫们传授

下来。

或许正是由于意识到了巫术对于人类进步的这种未必无害但亦有益的联系，中国古代的官方以及官方宗教对女巫现象大部分时候是采取视若无睹听之任之的态度。直到20世纪中期，中国共产党执政后大力倡导科学，扫除迷信，同时支持鼓励女人走出家庭从事集体劳动，提倡妇女自食其力，反对好逸恶劳。此后，像女巫这类带有明显迷信色彩的活动才真正在公开场合绝迹消匿。40年代中国作家赵树理写过一篇很有名的短篇小说《小二黑结婚》，其中的三仙姑就是一个以跳大神为职业的女巫。在新政权领导下，三仙姑意识到了做女巫是羞耻的事情，脱下花花绿绿的女巫服装加入了劳动妇女的行列，形象地说明了共产党政权对女巫的改造及其提供出路的宽容政策。

颇有讽刺意味的是，在现代高度科学发达的社会里，巫术在中国这块远东土地上已近没落，而在有着长期禁巫历史的基督教世界里，巫术却大有起死回生之势。据一个统计材料表明，在一些发达资本主义国家中，巫术竟成了一门时兴的职业。本世纪末期在德国总共有一万名以上的专业巫婆或巫师，以搞巫术在巫术领域里耕耘。仅巴黎一地1985年即有近两千名非洲巫师开业。美国大约有一万五千名来自欧洲与非洲的巫婆散布各地。^①在20世纪的今天，巫术事业也有了很大的变化。当代在西方做一名巫婆不但不是危险和见不得人的事，反而备受崇敬，十分体面。如今那里的巫婆都成了时髦人物，她们也开始享受和利用现代科学技术成果，她们

^① 以上资料见〔俄〕格里戈连科著《形形色色的巫术》。

不再是趁深更半夜躲在黑暗的角落、地下宫殿、林中空地中进行活动的幽灵，而是在光天化日之下招摇过市，大吹大擂，甚至公开刊登广告，乐意接受记者采访的闻人了。据说曾参与拍摄影片《魔鬼的眼睛》的“巫婆国王”梅克森·莫里斯曾接受记者访问。当有记者问她当代巫婆与中世纪巫婆有何不同时，她侃侃而谈：“那个年代我们的同行只能暗中活动。不然的话，教会法庭审问官会把她们放到火堆中烧死的。今天我们不怕公开亮相。我们乐意接受新闻记者和摄影记者的采访。让他们拍照拍个够吧，拍下我们怎样熬煮爱情的饮料，不少人喝这种饮料还上了瘾呢！拍下我们怎样召唤灵魂，怎样呼风唤雨，怎样用妖术迷人，怎样制作扫帚。”当记者问她是否可以骑在扫帚上飞行时，莫里斯毫不迟疑地回答：“当然可以，只是我不能当众这么做，这是我们的新规约禁止的。”其口齿伶俐，应对自如真好像是一位富有经验的外交官。在工业垄断的时代里，巫术也在走上集团化。在美国就有一家巫术公司，为一个叫雪莉安·塔巴特尼克的女人所创立，其手下拥有三百名女算命者。另一个叫希拉的女巫也曾创立一个巫术公司，雇用数百个女算命者和笔相专家，既为私人指点迷津，也为垄断资本家服务。而有了垄断组织，也就会有国际性的联络。于是，就有了国际巫婆巫师代表大会的成立与召开。

当然，能够公开在社会上开展营业的主要是从事白巫术的女巫们。尽管从事白巫术的技巧手段千差万别，但是有一种对待巫术及其起源的共同观点把她们联系在一起。据她们说，白巫术起源于自然界的善良力量，故这种巫术只准许应用于对人类有益的目的，包括治愈病人，为人排忧解难，助人脱离困难。二战结束后，许多巫婆还常常以二次大战的功

臣自居。据这些巫婆说，1940年夏天，英国的巫婆们曾齐集汉普郡的森林中，举行巫术仪式，将所有的巫术子弹都瞄准了德国的元首，涣散其斗志，使其无法入侵英国。从事白巫术的女巫们虽然声称其目的是有益人类，但真正驱使她们行使巫术的还是丰厚的利润。西方世界名气很大的女巫西比拉·利克，居住于佛罗里达州一所小巧而舒适宜人的住宅里。她祖母娘家曾出过十代巫婆，因而具有纯熟的传统巫婆技艺的功底。她把巫术与占星术结合起来，到处在报章杂志上开辟巫术讲座，接受记者访问，收取入会会费，生意办得十分红火，使她一下子成为女巫中有名的富婆。1956年在英国召开的第二次国际巫婆巫师代表大会就是在她的大力赞助下召开的。女巫们的生意红火利润丰厚说明社会上的需求量大。在经受过现代科学发展与女权运动洗礼的西方世界，女巫职业终于能和基督教文化同时存在了，不仅社会对女巫的需求在增加，而且女人们也对这门职业发生兴趣，这究竟是百余年来女性解放运动的成就呢？还是女性尚未完全解除束缚的象征？这真是一个值得深思的问题。

宗教史上的女性修行

在宗教发展史上，宗教的理想人格往往是通过宗教徒的宗教实践予以表现的。加入教团或隶属于教会的团体组织进行道德品格上的修炼，是宗教实践的一种主要形式。在佛教有寺庙，在耶教则有修道院，在道教其勤修苦练的场所也设在高山深林之中，取名为“观”。宗教大致都采取区分层次的吸引信徒的方式，既树立宗教的理想人格为世俗中芸芸众生提供范榜，又允诺只要信仰教主和教义就有机会升入天国净土。对前者有种种严苛的戒律要求遵守，对后者则放宽要求。佛教的比丘需受具足戒，而在家居士只需大致遵守佛门不淫，不杀生，不打诳语，不偷盗、不饮酒等五大戒律即可。那种理想的宗教人格，当然是由虔诚的信徒通过志愿向主献身的方式进行长期修持才能获得的。

由于各家宗教的世界观念及解脱方式并不一样，因而，宗教徒的修持也就出现两种不同的趋向：一种以耶教与佛教为代表，提倡禁欲，主张苦行，宗教徒的修行往往是通过对有形肉体的自觉摧残，对于内心情欲的有意压制来达到磨炼意志的目的；另一种趋向则以中国的道教与佛教的密宗为代表，他们主张对体内的欲望加以引导，对人的身体中蕴藏着的丰

厚的潜能加以发掘，以便达到他们所宣扬的精神世界。

在宗教史上，这两种修行方式，都曾有大量女性参与进去。这些加入了宗教教团的虔诚的女修行者，她们与一般的女信徒不一样，因为她们抛弃了尘世的一切快乐享受，自愿献身于主，毕生从事宗教事业，与男性修行者一样承受着教团的严格的律仪戒条的约束。但是也正因为她们是女性，因而在教团之中，她们不仅要遵守男性宗教徒所必须遵守的戒律，而且宗教往往还特地为她们准备好一整套独特的条款，为她们安排好了种种带有明显性别色彩的宗教角色和修行途径。事实就是这样的残忍：在两千年的宗教史上，当女人们被允诺进入天堂，她也无法摆脱性别留给她的标识，或者要比男人们麻烦得多，或者只是男人手中的一根探路的拐杖……

耶稣在《圣经》中教导信徒们要节俭、宽容、忍让、和睦与博爱，并没有提到禁欲与苦行。实际上在《圣经》中有不少章节歌颂过女性形体之美，描述过两性之爱的欢娱与快乐。基督教最早主张并实行修道主义的人是生于科普特的安东尼，在他出生的年代里，基督教已经进入教会阶段，教会中的神职人员骄奢淫侈，生活十分腐败，激起许多虔诚信徒的不满。大约在公元270年，安东尼在埃及中部科马的一个村庄里发愿过禁欲生活。十五年后，他离开社会独自隐居，实行禁食，过着极其严格的克己生活，并且不停地祈祷，用抑制灭绝欲望的方式以求同上帝亲近。这种禁欲主义获得一些虔诚信徒的支持，实行隐修者在基督教中逐渐增多。公元315年至320年，在埃及的坦本尼西，有一位叫帕科缪的修道主义者创立了基督教第一所修道院，并且建立了一套修院制度约束前来修道院进行集体隐修的修士。基督教教会后来分裂

成东西两大派别，这两大派别都有自己的修院制度。公元4世纪下半叶，凯撒利亚主教巴西略制定的修院制度为东派教会所遵循，它的特点在于注重祈祷，读经和生产劳动，提倡行善，不主张实行苦行主义。大约一百年之后，西派教会隐修士本尼迪克创立了一套以禁欲主义为思想基础的修院制度，并逐渐在西派教会中流行开来，天主教的修道院均遵循本尼迪克制度。自从修道院开始建立进行集体修行，男性和女性就是分隔聚居，不相混杂。最早建立修道院的帕科缪就曾建立了一所女修道院供有志于隐修的女性聚住。女性出家隐修，称为修女，英文又作 Sister，在中国的天主教修道院中有时也称“姆姆”。凡是出家加入修道院的信徒须向天主发愿，一般为三愿，即神贫（绝财）、贞洁（绝色）、听命（绝意），发誓之后才能成为正式的修女。在天主教会的女修道院中，做修女者往往要经受一年的“预科”训练，但是一经立誓做修女之后，便终身不能反悔。修女都着统一的服装，白帽黑衫，把身体的各个部位遮得严严实实。修女们必须遵守严格的作息制度，每天必须祈祷七次以上。在七十二条规定中，包括了不准发怒、不准说笑、不准埋怨、不许贪吃贪睡、一有邪念就要报告长上等等。经过多达十二个阶段的训练，修女们大都被磨砺得心如静水，面容枯槁。许多修女都是少女时代即立誓奉身天主而入院隐修的，与世隔绝的生活使她们保持着心灵上的纯洁，但同时也造成了她们在日常生活知识方面的贫乏与精神的狭窄。这一点，在西方的一些文学作品中都能得到说明。修女们往往坚忍、执著，富有牺牲精神，具备舍己度人的人格力量，但修女们却最难接近，其性格阴冷，面容严峻，行为举止乖戾，目光偏狭等等都令人难以忍受。西方文学创作中的修女形象无疑是千余年来女修道院生活的真

实反映。

当然，在千余年的教会史上，女修道院也绝非净土，一旦教会的纵欲倾向泛滥猖獗，女修道院有时便会首当其冲，不幸沦为堕落的教士们放纵情欲的妓所娼寮。但总体看来，在女性受到严重压抑的时代里，女修道院的建立毕竟为妇女们提供了一个避躲人世险恶，斩断人间烦恼的避难所。在封建时代，西方世界的妇女在婚姻情爱上是相当不自由的，政治婚姻、财产婚姻、门第婚姻将妇女的意愿彻底地拒斥在两性关系之外。所以往往有许多王族公主，侯门淑女为了一段不如意的婚事而遁迹于修道院中，甘愿献身于主而不愿去侍候丈夫的淫威。而一些下层百姓家的生计维艰的女孩们，也往往在饥馑之年走投无路之际进入修道院聊以度生。一遇灾荒与战乱，女性往往是最为沉重的苦难承受者，修道院自然便成了她们最为理想的去所。因为按照规定，修道院拥有一定的土地财产，修女们可以自力更生，自谋其食。尤其对女性重要的是，修道院奉行读经制度，从而使许多在世俗世界中因种种原因而没有求学机会的女性获得了认字读书的机会。如著名的法国波尔罗亚尔女修道院，在17世纪时，这座女修道院由于人才辈出，学风炽盛，一时竟成为詹森主义和巴黎的文学活动中心。在1665年，这座女修道院的大多数修女还敢于悖逆教会的旨令，拒绝在谴责詹森的文件上签名，结果被押往凡尔赛原址接受停圣事的处分。中世纪有不少修女如格特鲁德、米彻蒂德等曾留下了许多具有高度学术性和洞察力的作品，16世纪西班牙神秘主义者特丽莎甚至最终被宣布为教会的“博士”。正是由于严格的品格训练和良好的学习条件，一般中层社会乃至王公贵族的家庭都愿意将未出嫁的闺女放到修道院中，与修女们共同生活几年，以培养她们的宗教感

与宗教所教导的女性品德。

随着女修道院的完善与发展，男性的教会机构也日益加强了对修女的控制。这种控制主要表现在不允许修女享有积极参与社会生活的权利。在6世纪时，教会当局的口号是：

要么要丈夫，要么要一堵墙。

要求修女必须幽闭在修道院里，不许离开一步，甚至到隔壁的教堂也不被许可，修道院因而被称作“隔离院”。到中世纪时，所有的教皇都坚持完全的修院制度，庇护五世还颁布教谕，如果修女未经许可擅离修道院就要被革除教籍，只有在发生瘟疫、麻风、火灾的情况下才能得到书面的许可，而且只有他本人才能颁布这样的教令。所以，在宗教改革前，已有一些妇女如医护骑士团、第三级圣职团等，过着一种由多明我会和方济各会的男修士们发展起来的积极的宗教生活，但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。自从16世纪以来，天主教的许多修女一直在努力争取克服远离尘世的隔绝状态，投身到社会服务与慈善工作中去，但收效并不太大，而且遭到来自男性教会机构方面的极大压力。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。这种有益于社会的举动曾赢得比较开明的教皇的同情与批准，并引起了米兰主教查尔斯·博罗曼奥的注意。但是，一小队厄尔苏拉修女团的成员在巴黎却招致了一些耶稣会教士的强烈愤慨，他们尽力要把这些修女送回修道院去。流弊所至就连米兰主教查尔斯·博罗曼奥也不能免俗，他一方面同情修女们要求积极的宗教实践的心情，并请厄尔苏拉修女团成员到他管辖的教区

去活动，另一方面他又坚持要求她们严格遵守修院制度。由此可见，基督教中男女修行其承担的责任与义务是一样的，但享受的权利却有很大差别。男人可以从事积极的主动的宗教实践，而女性则只能从事消极的被动的封闭性的修行活动。其冠冕堂皇的理由是修女们已经献身事主，不能再到世俗的浊流中污秽自己的圣洁之身，其潜在的心理意识则仍然是父权制社会中男性对女性的占有欲与控制欲、以及由此而来的幽闭妇女于深闺大院的男性中心主义。

在佛教中，出家修行的女性叫作“比丘尼”，其居住修行之处叫作“尼庵”，类似于基督教的修道院。印度始有比丘尼，起于释迦听许姨母摩诃波闍波提出家；后来又有五百释种女出家得度。在中国，据《比丘尼传》卷一所载，最早出现出家修道的女性是在西晋建兴年中（313—319），尼净检剃发修行，师从西域僧智山。后在宋元嘉十一年（434），又有慧果、净音等三百余女性，于建康南林寺戒坛从师剃度。此后比丘尼逐渐增多，宋太始二年（466）朝廷任命比丘尼宝贤为僧正，法净为京邑尼都维那，主管处理尼庵与比丘尼之间的诸等事务。在日本，则自司马达等之女善信尼从高丽僧惠便出家，为女子出家之始。

佛教虽然认为女子有五障、六欲，属业报身，难以成佛，但对于女子出家修行并不拒绝。在印度，自从佛陀允诺姨母出家之后，志愿出家的妇女日益增多。因为在男尊女卑的古代印度，只有参与宗教事业的女性才能摆脱嫁人和做母亲的厄运而选择解脱与获得独立。对于家庭而言，女孩出家修行可以使父母不必为一份嫁妆犯愁为难；对于出家的女孩而言，追随名僧修行，也可获得接受教育的机会。在佛陀讲法的早期佛教阶段，出家修行的妇女看来是比较自由的，她们可以

随便前往佛陀说法布教的地方。佛经中还记载着一个有名的公案，出家修行者离意女甚至就坐在佛陀的身边入定，连功力深厚的文殊菩萨也没办法让她出定回答问题。所以这些早期的女性佛徒大都能讲道传道。在传统的印度教看来，妇女做了寡妇就等于进了地狱，再嫁将是十恶不赦的，所以除了跳进火堆殉葬就是幽居在家苦行。佛教允许寡妇出家修行则是为苦难的寡妇提供了第三条道路。在僧团中，寂寞孤独的寡妇们可以获得非常有益的宗教性的友谊，使生活比较充实与生动，因而佛教允诺妇女进入僧团修行，无疑是对妇女社会地位的一种提高与改善。

在中国，妇女出家修行也许并不像印度那么踊跃，因为中国儒家传统的伦理观的核心是“孝”，男人虽然处于社会与家庭的中心，但女人一旦熬到母亲的地位，尤其是做了有出息有功名的儿子的母亲，那么这个女人在家庭中还是相当有地位的，在社会上也是相当荣耀的。儿子违忤母亲与违忤父亲同罪，所以在传统的中国家庭中，妇女非到迫不得已时不会抛弃家庭寻求解脱。这样，出家为尼往往成了妇女最后的避难所，进入尼姑庵的女性往往被人揣想着或者有一段不可告人的情事，或者有一种悲惨难说的经历。在普通下层群众中就流行着这样一种禁忌，认为遇见尼姑就会晦气倒运，尼姑往往成了社会最底层的弱者。鲁迅先生名作《阿Q正传》中的男主角阿Q是一个人人都敢欺负的流氓无产者，然而就是这样一个人居然敢大大咧咧地去调戏尼姑，还以此大为得意，可见在中国尼姑的地位后来变得如何的低下。不过，在上层社会与知识阶层中，尼姑还是受到尊重的。因为比丘尼在庵中清修，诵习佛经，精通妙理，有较好的学问修养，她们往往成为有钱人家妇女的顾问或闲客。

国最伟大的经典小说《红楼梦》中就有一个多才多艺才思明敏的尼姑妙玉，她是金陵十二钗之一，经常出入于贾府小姐的闺房，深为贾府的公子淑女们敬重与崇拜。历史上这种名尼也很多，有的甚至能在朝廷与大臣文人们共商国事。与基督教教会极力阻止修女从事院外的宗教实践不同，印度佛教一开始便允许女性修行者传道布道，而中国佛教也允许甚至鼓励女修行者走出尼庵，到社会上行善传教，如为人治病，为信教者提供宗教指导，教年轻姑娘读书，主持佛教法会等等。这种区别的根源或许在于：基督教传统下的女性修行被认为修道是以身奉主，一些走向极端的修行者甚至常常进入幻境，立誓把自己的童贞献给耶稣，因而当然是以保持个体身心的圣洁为主。而佛教传统下的修行的最高境界是菩萨行，即救难度人，发大慈悲心。女性并没有献身佛陀之观念，而是献身于佛陀开创之事业，因而，个人解脱是独觉禅，进不了佛国，只有于有情世间中解危救难，舍己度人才能得成正果，女性修行者于此大原则当亦不例外。

但是，佛教的女性修行却也绝非人间乐事。基督教与佛教都以禁欲与苦行作为修道的基本方式。在基督教中，修女除了不能像修士一样自由出入教堂从事宗教许可的社会慈善与福利事业外，所承受的责任与义务与修士大体相同。而在佛教中，不仅男性僧人必须遵守的各项戒律对比丘尼同样具有约束力，而且还对女修行者设立了一些专门的戒律。佛陀时代，五百余释种女剃度时，其戒条就达三百四十八数。在中国，西晋建兴年中，净检首先出家为尼时，受的是与比丘同样的戒律，即佛法十大戒。后东晋咸康年间，僧建从月支国来，带回《摩诃僧祇比丘尼戒本》，于是，净检与同志三人又重新按此戒本，请县摩羯立比丘尼戒坛受具足戒，以后中

国比丘尼剃度基本上是按此戒本而行。比丘尼戒大致包括八波罗夷，十七僧残，三十舍堕，一百七十八单提，八提舍尼，一百众学，七灭净等。这些比丘尼律仪的特别制定明显带有性别歧视的倾向，这种倾向在佛陀特别与比丘尼制定的八敬法上表现得特别明显。据说佛陀得意弟子阿难代佛陀姨母请求让她加入僧团修道，佛陀先是不同意，认为女人加入教团将使宗教短寿五百年，后因阿难坚请，佛陀勉强同意，但为防止女性出家者惑乱正教，便设八敬戒，要求比丘尼必须尊敬比丘，如果能遵守，便听任出家。佛陀姨母摩河波闍波提等顶戴信受，遂得戒，以后八敬戒便成为比丘尼出家剃度的重要戒条。所谓八敬戒即：1. 每隔半月，比丘尼必受比丘指导一次；2. 跟从比丘安居；3. 安居结束，必从比丘众中求自恣忏悔；4. 从比丘受具足戒；5. 不可辱骂比丘；6. 不可数说比丘所犯之罪过；7. 犯轻罪时，从比丘而忏悔；8. 比丘尼即已出家受戒百年，亦须向新受戒之比丘礼拜。这八条戒律核心即在女性出家修行，习诵的是男人的思想，因而必须向男性修道者拜师，其中第五条与第六条树立的便是师道尊严。由于八敬法规定比丘尼跟从比丘修习佛法，遂使男女修行者之间有了较多的交往，较之基督教修道院所采取的严格的隔离制度，佛教似对女修行者要宽容些。但整个八敬法中尤其是第八条所透露出的观念其实都表现出佛陀对女性修行者甚或全体女性之德行、品性、智慧的严重怀疑，所以才会费尽心机为女修行者格外设立那么多繁琐细碎的戒条。值得指出的是，佛陀是十分注重人情物理的宗教家，他的宗教教义本身具有浓重的平民色彩，因而，佛教为比丘尼设立的专门戒律，往往具有适合女性生理特点的优长之处。譬如《僧祇律》卷四十下为比丘尼的杂诵律仪，其中有五跋渠，关

于女修行者的坐法、箠席法、缠腰、袂衣、饰服、洗衣，复钵、入厕、沐浴乃至月期浣衣、结纱纺缕等等都有详细的规定，真所谓“三千威仪八万细行”。佛教中比丘尼往往端庄肃穆，仪态典雅，行有行姿，坐有坐相，不能不说是得益于对这些比丘尼律仪的长期练习。

耶教与佛教的修行奉守的是禁欲主义，男女之性关系尤其是重戒，被修士修女、和尚尼姑视若洪水猛兽。但是，性爱毕竟是人之大欲，而且是人类之繁衍绵延的必经之途，在许多民族的创世神话中都曾经历了女性生殖崇拜的过程，这些以生殖崇拜为核心的创世神话对宗教的产生影响也是相当深刻的。所以，一旦宗教教会间出现异端甚至反叛力量，首先冲击的也是宗教的禁欲倾向。基督教建立以后，历史上一一直有种与正统教义抗衡的敌对思潮在暗中潜流，时起时伏，这就是撒旦崇拜。崇拜撒旦的信徒引用的也是《圣经》中的资料，但大都反其意而行之。这些撒旦信徒需聚在一起模仿基督教的仪典举行黑色弥撒，但其仪典的中心主题便是狂欢，最后以男女之间的杂交作为仪典的最后高潮。中世纪的巫术迫害主要就是以撒旦信徒为借口掀动起来的。到了20世纪，撒旦崇拜依然存在，在美国加利福尼亚州还有撒旦信徒团体公开登记，作为宗教组织在社会上进行活动。当然，撒旦信徒的狂欢是西方世界中的人们在基督教禁欲倾向的长期压抑下偶一松弛自我，放纵自我的表现。这种纵欲狂欢并没有宗教理论上的支持，信徒们也并未自觉寻求这种支持，所以谈不上宗教修行问题。

而佛教密宗却不一样，它是从正统佛教中分化出来的一个教派，既遵守佛教关于无常与解脱的基本观念，但同时又吸取印度教性力派的观念以及古代印度的女神崇拜观念，构

筑起了自己独特的思想体系和解脱方式，即通过男女双修、乐空双运的方式来获得最高的佛智。正统佛教以淫欲为大戒，凡犯此戒的比丘或比丘尼均将被僧团放逐，而密宗却恰好相反，主张“先以欲钩牵，后会入佛智”。所以，印度左道密宗在集会崇拜之时，即以一裸体女子为崇拜的本尊，教徒们围绕四周，先饮酒，食鱼，再食肉，期待性交，最后再以男女乱杂之欢乐为终结，合称五摩字真言。这种集会密宗称为圣轮，最后的性交乃是最秘密最重要最神圣的仪式，被称为密教的无上瑜伽。密宗由莲花生最早传入中国的西藏。据说，莲花生在西藏修密传道时，曾有五个共同修行的女性伴侣，其中之一就是西藏领主赤松德赞的王后意希错结，可见密宗佛教当时在西藏之流行。在密宗的修行中，女性修行者当然是十分重要的，因为她是男性教徒必不可少的修行伴侣，她在密教中被称为明妃、佛母或世间空行母，可见她在密教中是受到尊重的。但是，女性修行者在整个修行过程中所处的地位究竟如何令人怀疑。据资料记载，修密僧人在修行时必须举行多次灌顶仪式，才能从入密门进入到修习最高密法无上瑜伽密。所谓密灌顶法大体如是：修密弟子找一个年满十二、十六或二十岁的童女，至密室内用幔帐隔开，将此女奉献其师以作“明妃”，次由其师加持金刚。(密义指男性生殖器)莲花(密义指女性生殖器)，并将“俗女身观空之后，生天女身”。然后，其师携“明妃”入屏幕内，行所谓大瑜伽坦特罗法(即行男女之事而“入定”，密宗称作“男女和合大定”)，弟子在幕外以布遮目跪候。行毕，其师偕“明妃”至幕前，以大指无名指取所谓“摩尼宝”，并念诵《金刚鬘经》及主尊咒等，置弟子口中。此时弟子要想，这是毗卢佛等一切如来总集体性，而把“摩尼宝”咽下。然后，“明妃从定起，不著衣

服，于莲花中取甘露滴，如是置彼口中，彼亦如上而饮”。所谓“摩尼宝”、“甘露滴”又称“赤白二菩提心”，密义实指男女精血，这就是密宗灌顶法。密灌顶毕，弟子去遮目布，其师将“明妃”手置弟子手中，以自左手执彼二手，以自右手持金刚杵置弟子头顶，教云：“诸佛为此证，我将伊授汝。”于是弟子便可与“明妃”相伴去修行了。由此密灌顶法来看，“明妃”表面上看去是修密仪式中不可缺少的角色，其实，她的地位是被动的，受支配的，在明妃、世间空行母、佛母的庄严名称下充当着男性修得无上瑜伽密的工具而已。

道教的修行有一套自己的理论体系。由于道教理论的根基是女性崇拜，因而女性修行在道教中占有很重要的位置，道教也为女性修行的方式方法、目的境界做过比较深入的研究。比较而言，佛教和耶教的修行是禁欲、无生、磨折肉体，道教的修行宗旨并不禁欲，而是节欲和利用欲望，不是无生而是养生，不是磨折肉体，而是保护肉体，充分调动和挖掘肉体的潜能。所谓长生不老，飞升变幻，都是道教修行欲要达到的境界。所以道教的修行目的的一方面是积德圆性，这与其他宗教一样；另一方面是炼形化体，这却与其他宗教大为不同。就女性修行而言，道教也有男女双修，阴阳互补，但道教的女修行者比佛教密宗的女修者略多一点主动性，她可以与男子同修，也可以自己独炼。由于目的是炼形化体，是养生，因而加入道教出家修行的道姑虽然也要遵守一定的戒条，但远不如佛教繁琐。佛教比丘尼戒都是要求比丘尼无条件地、被动地遵守，而道教传授给女修者的，主要是一些可以主动采纳的养生炼形的方法与禁忌。《历世真仙体道通鉴后集》记载了许多女修行者养生健身与美容的故事。如宣州贫家女王奉仙，年十四而巧遇仙女，常神游天宫，与仙人谈论长生度

世之事，修得肌肤丰洁宛若冰玉，明眸异貌，有天人相，智辨明悟，人所不及。还有女真王妙想，幼年学道，学养生之法，凡五十余年而貌如十八九岁人。而葛洪的《神仙传》更是描绘了一幅颇具讽刺意味的漫画：

仙人山甫有一个外甥女，体弱多病，山甫给了仙药，令其服下，女服药之时，已七十岁。一服之后，稍还少容，色如婴儿。至汉代，有使者途经西河，于城东见一女子笞打一老翁。翁头白如雪，跪而受杖。使者怪而问之，女子答曰：这就是我的儿子，因不肯服药，致此衰老。

原来这个女子即是仙人山甫的外甥女，因童颜不老，人称西河少女。这些女修者得此“健美佳颜”，或因得服仙药，或因高人指点，或因仙人密授玄机，总之都是以不同的途径方式学到了一种延年益寿、养生美容的方术。从道教文献记载看，道教女修者使用的方法大致有“反胎”、“沐浴”、“按摩”、“内浴”、“干浴”等等。“反胎”即使自己回到童真状态，也就是神情心理上的返朴归真。沐浴即使皮肤受到热水刺激，使血液流动加速，促进新陈代谢，脉络畅通。“内浴”即是扣齿咽液，用自己的体液来洗涤内藏器官组织中滞积下来的污物废气，使之洁净。“干浴”与按摩相似，也是促进血液循环，增强皮肤弹性的保健方法。这些方术显然是有生理学与医学根据的，至今仍在为现代女性美容健身而沿用。

道教允许入道修行者过正常的家庭生活，这样，男女之间的两性关系在修行过程中也就无可回避了。而且，两性关系是人的欲念之根，人的无名欲火往往由此而来，所以道教

修行也十分重视处理这种关系。他们根据中国传统哲学思想中阴阳五行互采互补的理论，为男女信徒的性行为规定了一定的目的、程序与方式，性行为成了道教修行的一个重要环节，这就是中国房中术的滥觞。一般说来，道教教导信徒在性行为中要注意节欲，要掌握方法，正所谓：

房中之事，能生人，能煞人，譬如水火，知用之者可以养生，不能用之者，立可死矣。^①

如果信徒遵照一定的方法程序进行房事，则抽坎填离，采阴补阳，经常试炼，臻于至境，则男女俱仙。正是这种男女俱仙的允诺吸引了许多女信徒加入到这种两性修炼中来。但实际上，道教所教导的方法无非是男子的控精术，即守住脐中，静默不语，当到高潮之时便控精不射，使其慢慢回收体内。如此反复，使同修的女子欲火炽盛，这样就达到采阴补阳的目的。控精术源于道教对人体的一个很不科学的认识，即认为人的精液如果控之不射，可以回流到大脑中去，所以道教之房中术又叫“还精补脑术”。在这种修行中，女性曾被允为能够与男子同登仙界，其实说穿了仍然不过是男子修行的工具，是被采的对象。所以后世学者称道教修行“以女子为鼎饔”不是没有道理的。在起初，道教的男女双修是在夫妻之间进行，但后来那些沉迷于房中术的道士为了采补增益而想方设法多娶妻妾，而道家的一些经典也宣扬这种紊乱的男女关系，宣称能御十二女，令人老有美色，能御九十三女，年万岁，这就更加堕入末流了，与道家真正的修炼宗旨差异万

^① 陶弘景：《养性延命录》卷下。

里，而女性修行者在修行过程中的陪衬与工具性质也就更加昭然了。

或许正是为了补救道教这一流弊，全真道著名女道士在前人经验的基础上创立了女丹理论，这在道教的女性修行中有着极为重要的意义，因为她主张克制七情六欲，而且摒弃了所谓采阴补阳之说，主张自采自补。女丹理论认为，男子外阳而内阴，女子外阴而内阳，男子夺外阳而点内丹，女子夺内阳而点外丹，所以通过一定的方式方法，女子可以自身修炼，自采自补，以自身之阳补自身之阴。从要领和基本程序上看，女丹修炼和男丹修炼有其一致处，两者都把人体比做一个炉鼎，头为鼎，腹为炉，如天在上而地在下，而把体内的精、气、神当作合成内丹的原始物质和必备条件，把调整呼吸的节奏和力度，看作是掌握炼丹“火候”的方式。不过，女丹之所以成为道家女性修行的一种方术形式，就在于它有男丹修炼所没有的特点，其中最突出的相异处就是：女丹的第一步骤就是“斩赤龙”，即断经血。道教清修派认为，女子若经血不断，则丹不成。因为妇女以血亏为本，长期经血缠绵，中老年后，往往血竭气衰，故要炼丹，须从补血益气入手。“斩赤龙”断经血的目的就是补血益气。关于其方式，《樵阳经·女工修炼》中说得比较具体：

太阴炼形与男子修炼之法大同小异。初功下手，闭目存神，大休歇一场。使心静息调，而后凝神入于气穴（在两乳间心窝上）。将两手交叉捧乳，轻轻揉摩二十遍，将气自下丹田微微吸起三十六口，仍用手捧乳，返照调息。久久自然真气往来，一开一合，养成鄞鄂，神气充足，真阳自旺，其经水自绝，乳如男子，是谓断。

龙。

该经宣传其修炼效果为：“面如桃花肤似雪，到此赤龙永断绝。清静法身本无尘，功满飞升朝玉阙。”

但是，以“斩赤龙”为基本特色的女丹炼法，在道教清修派看来，本属秘诀，涉及于此的经籍往往言之不详，不得师传，外人很难下手，所以，真正能否达到道教所描述的境界，难以证实。不过，女丹炼法的创立，不仅是道教针对男女双修之流弊而做的自我调整，而且是女性修行者摆脱男性控制支配的一种可贵的尝试，是女性修行者独立精神的体现，在宗教史上是值得研究的现象。

宗教禁忌与女性生理

禁忌在西文中叫作 Taboo (塔布)，是玻里尼西亚的一个字眼。现在已经很难找到一个和它意义相当的译词，因为它代表的是一个早已不再被保有的观念。严格地说，禁忌指的是某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质的东西之存在，它的基本依据在于远古初民相信有一种神秘的力量能够依自然的或直接的方式，附在一个人或物的身上而产生一定的结果。大英百科全书对于禁忌的目的做了如下解释：

达到直接禁忌的目的，包括保护重要的人物如领袖，僧侣以及弱小者如妇女和儿童不受到那种叫玛那的神秘力量的伤害，防止以手触摸或接触到死人尸体所引起的危险或误吃某些食物；保护或避免危及生命的重要行为如生产，成人礼，婚姻，性机能等等受到干扰；保护一般人不受神鬼的愤怒或其力量所伤害等等。

所以，人类学家伍恩特 (Wandt) 曾形容塔布即禁忌是人类最古老的无形法律。在宗教和神鬼观念产生之前，禁忌不是建立在宗教仪式上而是建立在自己本身上，破坏禁忌所遭

受的惩罚，是由一种精神上的或自发的力量来控制，即由破坏的禁忌本身来执行报复。后来，当神鬼观念与宗教信仰产生时，禁忌便很自然地同它们结合起来，神鬼观念被用来使附着于人或物身上的那种特殊神秘力量（玛那）更为明确化，而一些宗教的赎罪或净化的仪式也说明人们尝试用适当的仪式来除去禁忌的企图。^①

随着历史的发展，社会的演变，人类认识水准的提高，禁忌的观念与形式也在不断发生着衍变。有的甚至完全脱去了远古初民时代所有的原始内容，而徒具一种代代沿袭的说不清楚真确内容的空洞形式。但总的说来，在人类自身历史的演进中，禁忌这种古老的无形法律所起的作用是很明显的，无往而不在的，只是在宗教占据意识形态统治地位的国度里，禁忌往往与宗教戒律结合在一起，或者本身就被宗教吸收为戒律；在宗教感比较淡薄的民族里，禁忌则通过风俗礼仪而影响人生。从时空范围上看，禁忌有长久性的，也有暂时性的，长久性的禁忌包括冒犯领袖、僧侣等具有神圣性的人物或者死者尸体之类具有隐秘力量的所有物；暂时性的禁忌则是冒犯某一种特殊的环境情况，譬如妇女的月经期与分娩期等等。从性质内容上看，禁忌则可划分为神圣的或不洁净的两个方面，而且这两个方面甚至可以体现在同一禁忌形式中。各民族的宗教几乎都有一些禁忌直接与女人相关，这些禁忌或者具有神圣性，或者具有不净性，都体现着女人的生理特征。因为，在宗教产生的时代里，社会往往动荡不安，争战频繁，妇女由于其生理特征，她既是弱小的被保护者，又是民族赖以繁衍绵延的生殖力的象征。她既是不洁的，因为造物主使她

^① 以上论述参考了弗洛伊德《图腾与禁忌》一书。

每月要流血一次，但同时又是神圣的，因为她的身体里能够孕育出新的生命。所以，形形色色的宗教禁忌自然也就与女人有了比较密切的关系。

月经是女人最基本的生理特征之一，月经禁忌因之也是某些宗教最为通行的禁忌。弗雷泽认为，女人在经期普遍受到许多限制与幽禁，其原因在于原始人对于月经出血极端恐惧。这种月经出血现象带来的精神恐惧周期性地冲击着原始人的头脑，深刻地影响着他们的生活与习俗。在《金枝》中，弗雷泽曾经举出许多例证，来说明原始人类时期少女月经初潮必须隔离的现象。许多部落都在自己的营地中设有小屋，专供月经来潮的妇女使用。通常她必须与其他人彻底隔绝开来，膳食自理，餐具独用，而且要不断地警戒和注意不让男人看见自己。原始人对妇女经事的恐惧显然包括两个方面的理由，一是认为妇女经血是不洁净的，所以要求月事中的妇女隔离起来，不要见阳光，也不要接触大地，以免经血污染了生活的伟大源泉。二是认为妇女经血来得神秘而不可解释与观察，因而可能有一种神秘的力量依附其中，会给人带来灾害。据弗雷泽的考察，南非的布希人相信，月经期间应被严格隔离的姑娘，如果看了男人一眼，那么，这个男人无论原来身体是什么姿势，或手里拿着什么东西，都会马上就地定住不能动弹。如果妇人的经血滴在地上，牛从上面经过也会死亡。在不列颠哥伦比亚的搬运工印第安人中，对女孩青春期的月经初潮的害怕与恐惧达到了登峰造极的程度。女孩常被隔离达三四年之久，一个人孤独地生活在荒山野地里，住在远离人世的小茅屋内。人们用一块兽皮制成的大头巾将她的脸、胸部和脚都遮盖起来，手臂和大腿则用强健的带子捆着，以驱除她身上由月经初潮带来的邪气。人们相信在这段时间里，女

孩对任何一个瞥她一眼的人都会构成一种威胁与危险。澳大利亚南部康特贝部落里的男孩子从小就受到告诫，切不能见到妇人的这种血渍，否则就会头发早白，终生体质虚弱。澳大利亚中部的迪埃里人还相信，妇女月经期间如果吃鱼或下河洗澡，河里的鱼就要死光，河水也将干涸。这种影响不仅是个人性的，而且是部落集体性的。正是由于有这种种灾害降临，所以，有些原始部落对于违反隔离规定的妇女处罚十分严厉，轻则受到鞭笞，重则加以处死。

围绕妇女生理上的这一神秘现象而产生的许多迷信，在欧洲文明民族中也并不亚于原始的未开化民族。据普林尼的《自然史》记载，行经期的妇女如果触摸了酒，酒就要变成酸醋，她还会使庄稼枯萎、蔬菜烂坏，果实早谢，钢铁生锈等等。在欧洲各地，至今仍以为月经期中的妇女如进入啤酒厂，酿出来的啤酒就是酸的，如摸了啤酒、葡萄酒、醋或牛奶，这些东西就要变质，她如果做果酱，果酱不能存放，她如果骑母马，母马就要流产。这些文明民族中的迷信，显然是原始人类恐惧妇女月经带来灾害的心理的流风余绪。而后起的一些宗教为了显示出男女之间的性别差异，显示出男尊女卑的宗教倾向，吸取了原始人类对妇女月事视为不洁的看法，将妇女之月经当作一种宗教禁忌。如犹太教经典与伊斯兰教的《古兰经》都认为行经时期的女人是不洁净的，佛教在比丘尼戒律中专门为修行尼姑处理月事规定了一套繁琐细致的做法，而犹太教的圣法经传中甚至说，一个妇女，月经期间，若从两个男人中间走过，其中一个男人肯定要死亡。这种做法也实在是为文明人的迷信提供了理论依据。据13世纪的医学专家阿伯突斯·玛格乌斯说，当时有一个基督教会的神父曾经请求他把“妇女的奥秘”写进他的著作中，因为这位神父

相信自己发现了“正在排泄月经的母亲带有一种毒素，这种毒素能够杀死摇篮中的婴儿”。而另一位叫作古拉乌米·德·拉·莫特的医学家竟也津津乐道地描述了一位正在月经期中的女佣人是如何把他的一瓶白葡萄酒转变成一瓶醋的。^①

与月经禁忌相联系的是分娩禁忌。分娩必然流出大量的血，这被视为月经一样的不洁净，而且由于古代医疗技术之低劣，女人死于分娩的可能性极大，因而使得分娩一事于不洁净之上又添加了一种强烈的恐惧。在基督教世界中，有一项称为“安产感恩礼拜”的宗教活动，可谓宗教的分娩禁忌最为确切的证明。安产感恩礼拜是一种宗教性的对新母亲的净化仪式，一般在分娩后的四周到六周之内举行。这项习俗存在于所有基督教改革运动之前的东西方基督教教会的仪式中。后来清教徒拒绝实施这种礼拜仪式，但是在英国的圣公会和天主教的教堂中，这种习俗却一直维持到20世纪。这种安产感恩礼拜仪式的经典依据出自《旧约·利未记》，这一章圣经规定，一个妇女在生了男孩之后的七天里是不清洁的，生了女孩之后的十四天里是不清洁的。她在生了男孩之后的三十天、生了女孩之后的六十六天内不能进入教堂。最后她要在圣堂的门口对神父献礼，那时“将清除她血管里流出的东西，使她净化”。在新教中仪式往往是这样进行的，分娩过的新母亲站在教堂门口等着，一直到牧师来带她进去。牧师手里拿着他的白色法衣，新母亲的左手紧握着白色法衣，拿着献祭的蜡烛。牧师开始祈祷，就这样，两人同时向祭坛走去。这时，牧师开始从头朗诵《约翰福音》，读完后，他让新母亲吻圣经中读过的那一页。而在法国的天主教徒中，其具

① 以上材料可参见〔加〕爱德华·肖特著《女性身心史话》一书。

体做法则是在做完弥撒后，新母亲在教堂门口等待神父，新母亲被神父用圣水喷洒，手里拿着点亮的蜡烛，感谢了圣母玛丽亚之后，新母亲要吻神父的长袍的褶边，她自己被领向祭坛，在那里她留下自己的献礼。这种仪式处处都似乎启示着分娩过的新母亲意识到自己是肮脏的。

在中国，佛教与道教对于分娩的妇女没有特别的禁忌，因为中国传统的儒家思想确认不孝有三，无后为大，生育往往被当作一件神圣的大事，至少分娩之痛苦能够得到社会的普遍谅解与尊重。但在某些特殊的环境与时候，流行于民间下层的佛教与道教，也常会弄些所谓的“血光之灾”来唬人。中国现代著名作家巴金的小说《家》中写到一个情节，高家儿媳瑞珏要分娩了，恰巧这时高家老太爷去世了，如果同在一个大院内既生产又办丧事，分娩的血光将会玷污老太爷的尸体，使老太爷的灵魂不得安息。于是，分娩者只好远远地迁居到城外的一家陋屋内生产，由于没有及时的医疗而难产死亡。传统的习惯势力是如此强大，高家有两代人受过新式教育，并不相信所谓血光之灾的禁忌，但终于还是挽救不了一个无辜弱女子的悲剧命运。

很明显，在禁忌分娩的宗教世界里，分娩者只有通过诸如安产感恩礼拜之类的净化仪式，她才得到重新进入社会的许可。这种净化形式，就是人们通过宗教的力量来削减乃至泯灭禁忌所具有的危险性与危害性。反之，如果一位生育之后的妇女在到教堂接受宗教仪式之前离开了她的住所，那么，伴随着禁忌的一些惩罚性事件就有可能发生。

在里包地区，人们相信，如果一位新母亲在接受宗教仪式之前闯进了一个陌生的房子中，这房子就会被焚

毁。在希尔斯贝格，如果看到一位新母亲要进屋来，人们就用扫帚把她轰出去。在加尔，不允许新母亲在接受宗教仪式之前从井里打水，否则她会把井水弄脏或井水干涸。在匈牙利的赫维什州，新母亲应在产后两周接受宗教仪式，她的婴儿也应于此时接受洗礼，随即进行一次大扫除，房间要被重新粉刷，彻底地加以修饰并用圣水喷洒。^①

在英国的部分地区，邻居们也不允许新近分娩过的妇女进入他们的家中，直到她们做了安产感恩礼拜。如果一个分娩的妇女在做安产感恩之前死了，她甚至无权被埋入公墓中。在欧洲的许多地方，分娩中死去的妇女往往被埋在公墓的角上，与基督教所谴责的谋杀者与自杀者混在一起，甚或埋在整个公墓的围墙外边。在1525年，宗教改革领袖马丁·路德曾强烈地反对把死亡的母亲埋葬在公墓围墙后面的做法，但是，在1528年，布雷斯劳的市议会仍坚持不让把死去的产妇埋在道路的两旁，因为人们要在这些路上行走或做什么事情，他们要求把死亡的产妇埋到公墓的角上，或靠在墙边的地方，因为那里没有什么活动。两百年后，布雷斯劳的新教宗教会议重新讨论这个问题，尽管一位法律专家出具文件说，设想中的妇女的不洁是并不存在的，但布雷斯劳市议会决定继续按习惯办事，把死亡的产妇埋在公墓之外的保护性大门的里面，以保证过路的人不受“发出的腐败气味的影晌”。这些针对死亡产妇的种种规定，看起来是为了保护生者不受死者的伤害，但其实质却是体现了受到男性观点支配的欧洲基督教

① 参见《女性身心史话》，〔加〕爱德华·肖特著。

文化对于妇女身体特质的一种恐惧感。

直至18世纪法国大革命之前，法国等一些欧洲的封建君主国家，国王或者封建领主在法律上对他的属民中的年轻女性仍然拥有初夜权。国王或者封建领主在属民结婚之时，如果对新娘的姿色颇有兴趣，他就可以要求实施这种初夜权，而且他也可以通过交易的方式将此权利转让给别人。这种对女性极不尊重的陋习，看起来似乎是一种社会关系、阶级利益的体现，所谓普天之下，莫非王土，国王拥有一切，当然也包括拥有享受处女贞洁的权利。但从更深一层的文化心理来看，其中隐藏着的是早期原始人类对于女性生理特征的恐惧感。某些原始部落的人们出于对生殖神的敬畏，相信年轻女性的处女膜附有一种神秘的魔力，一般平常之人是抵御不了这种魔力的，一旦沾惹上则不免生出灾害磨难。所以，这些部落的年轻女性们在结婚之前总是要履行一个破除处女膜的仪式，这种仪式不是由她所选择的丈夫来履行，而是由部落里最具权威的酋长或者掌管宗教祭司的人来执行。因为人们相信，酋长或者祭司们是具有神力的，能够破除魔力给人带来的灾变。由于祭司们也曾经充当这种仪式的执行者，因而这种习俗也在一些地方性的民间宗教中演变成为一种众所公认的宗教禁忌。在有些民族里，女孩子甚至在举行成年仪式时，其中有一项节目就是破除自己的处女膜。有的地方还专门设置有执行此种仪式的神庙，所供奉的神就是一个硕大的男性生殖器官。女孩子成年了，便来到神庙中，在这样的神像上坐上一会儿。这当然不是象征成年的处女将自己的贞操首先献给了神，而是说她们在凭借神的力量来破除自己身体内的处女膜禁忌。欧洲基督教文化中，某些国王对臣民拥有初夜权，应该说是从这种处女禁忌中演化而来的。中国现

代著名小说家沈从文先生的作品《月下小景》曾叙述了一个十分优美而又凄烈的故事：在一个保有原始宗教遗风余泽的深山部落里，两个心地纯洁、情感真挚的少男少女相爱了，真挚的爱情使得美丽的少女发愿要把自己完整地奉献给心爱的人。但是，这个部落里仍然流行着一种习俗，成年的少女不能与她第一个从事性生活的人正式结婚，若有违背者上天将降以灾难，而违背者本人也要被处死。所以这个部落的少女们总是匆匆忙忙地将自己的贞操随便送给一个自己遇到的男人，然后再与自己心爱的情人结合。沈从文小说中所描述的这种习俗显然也是古老宗教中处女禁忌的一种流变，只不过破除禁忌的执行人由具有神力或权威的领主祭司换成了一般性的无关者而已，所体现的还是处女膜的破除对于婚姻与夫妻双方皆是不吉祥事件这一先民心态。男女主人公为了一个完整的爱，就不能不同这种宗教禁忌相抗争，最后双双殉情，在一片溶溶月色中相拥着走向死亡。近几个世纪来，随着封建制度的土崩瓦解，国王领主对少女拥有的初夜权已被彻底废弃。在文明社会中，像沈从文先生笔下那对少男少女的爱情悲剧也不会再度发生了，但是，处女禁忌与初夜权作为历史名词，对研究宗教与女性之间的关系是具有很重要的启发意义的。

由于对女性身体抱有类似的不洁的误解与偏见，在一些原始宗教或远古遗风保留较多的半开化的部落里，女人本身也成为部落与宗教中某些重要的圣事、仪典或重大的有关生死存亡的生产活动的禁忌。弗雷泽收集到的许多材料很能说明女人在宗教禁忌中的重要性。据说，加罗林群岛中有一个乌阿普小岛，岛上居民以捕鱼为生，出海捕鱼成为他们最为重要的生产活动。在捕鱼期间有一系列关于女人的戒律，如出

海前必须住在男人会所，不得看包括自己妻子在内的任何女人的面孔。如果他的妻子、母亲或女儿要送点什么东西给他，或者想与他说几句话，她必须背对男人会所，面向海岸在下首站着，然后渔人才可走出来同她说话。如果违反这些戒律，那么，海里的飞鱼必定要在夜间钻瞎他的眼睛。在以狩猎为生的一些未开化的民族中，遇上围捕珍贵的或危险的凶猛动物时，对女人的禁忌尤其严格，将此视之为成败存亡的关键。如不列颠哥伦比亚的卡利尔印第安人在布置陷阱猎熊之前一个月就同妻子分居，甚至不用妻子用过的器皿，只用桦树皮特制的杯子喝水。如果忽视了这一戒律，即使熊落入陷阱也会逃脱。战争中的战士出发，在一些民族中也是要求回避女人的，如克里克联盟的印第安人和其亲属部落间，如遇上战争，战士出发前的三天三夜，不能与妇女同居，同自己的妻子也不能接近，这显然是由于宗教的虔诚与约束来使自己保持圣洁，不犯神怒，以求得神在战争中保佑自己。在印度东北部阿萨姆邦山区的一些部落，在对外进行袭击时，或者袭击之后，既不能同自己的妻子同居，也不能吃妇女烧煮的饭食，甚至连对女人一句话也不能说。据弗雷泽《金枝》所载，该山区有一次有个女人无意中对处在战争禁忌中的丈夫说了句话，事后她知道了自己所犯的可怕罪过，居然吓得病死了。

人类步入文明社会之后，宗教大多是反映着男性的意志与观点，佛说男人是七宝金身，女人五漏之体，《圣经》中记载是女人首先受了蛇的欺骗而诱惑男人犯了偷吃“禁果”之罪，而女人被上帝罚定必须以月经与分娩之痛来偿还原罪等等，无疑都是对先民关于女性生理特征的恐惧感的一种理论化，以致早期犹太教、基督教、伊斯兰教不允许妇女担任高级神职，早期基督教不允许妇女走进弥撒的圣坛，佛担忧妇

女加入僧团将使圣教短寿五百年，都与宗教对女性生理特征的偏见有关。

虽然从生理特征上认为女性是不洁净的，因而视之为禁忌的观念在各民族的宗教中流布颇广，但也有些地区或民族的民间宗教恰恰与此观念相反。如新墨西哥印第安族中的阿柏奇人，把女孩的月经初潮看作是一种强大的超自然的恩赐，不仅宗教中担任神职的祭司们会亲自躬身跪在一排端庄淑丽的少女面前，乞求她们的抚摸，以便由此得到神灵的赐福，而且部落里所有的婴儿和老人也都必须来到姑娘们跟前以祛病驱邪。在这些部落里，月经初潮的女性并不被视为祸害灾难的根源，而是成了宗教性的吉祥恩福，成了人们献殷勤和追求的对象。刚果的非洲俾格米人也是以喜悦的态度看待月经初潮的，少女的月经初潮被认为是个人和部落的喜庆日子。因为他们将经血视作神赐的礼物。年轻的姑娘们急切地盼望月经来临，一旦月经来临，她们便有资格到僻静的地方向她们的母亲或其他女性长辈学习部落的专门知识了。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，并作为新的适龄的女人挑选未来的丈夫。月经初潮对她们来说，显然是一种感恩的场合，是对人们赞颂生命的一种召唤。在另一些部落里，月经期的女性虽被隔离开来，被视为禁忌，但其认识基础不是根植于女性的不净观念，而是根植于女性生殖能力的崇拜。如在美洲的一些土著人中，月经期中的妇女被认为是特别强大的，她身上的神圣性也表现得特别明显。月经期中的妇女之所以被视之为禁忌，目的在于对这种神圣性与强大伟力的遏制，以免它伤害它的负载者或那些她可能遇到的其他人。妇女与战士不能相遇，猎人与妇女不能同居，也是因为武士与猎人的杀生力与女性的生殖力在本质上是不能

相容的，如果违反了禁忌，则整个神圣的体系就会丧生平衡，神力就会肆虐横行，引起瘟疫、火灾、洪水、作物歉收或狩猎落空。如果说，以视女性生理为不洁做基础的宗教禁忌是对女性的一种否定，那么，这种以视女性生理特征为神圣做基础的宗教禁忌便是对女性的一种肯定。

禁忌本身的作用是保护性的，就以女性生理特征为基础的宗教禁忌而言，神圣性质的禁忌是保护女性的生殖力，使其保持在有益于部落与种族的范围内，保护那些难以承受女性生殖力的强大力量的凡夫俗子以免受其伤害；不洁性质的禁忌则是保护男性和各种神圣事物不受这种不洁秽物的玷污，并使众人免受其害。从禁忌的起源来看，确实有关女性生理的各种宗教禁忌都是有利的。但是也应看到，诸如此类宗教禁忌一旦产生以后，它们就形成道道屏障，对在父权中心的封建社会中受着深重苦难与压迫的妇女本身也产生了一定的保护作用。譬如月经禁忌要求妇女在月经期间实行隔离，它虽然禁止了女性从事宗教礼拜活动，却可以使妇女暂时脱离劳动和她的丈夫的要求而获得休息。所以，连女权主义宗教学家 D·L·卡莫迪也认为此类宗教禁忌常常对社会有利：

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。

这是颇有道理的。

世俗女皇与教会的政治角逐

在宗教发展史上，宗教教团与世俗当局之间的关系十分复杂微妙，而且多有变化。在世界各民族几乎都可看到这种现象，宗教教会为了扩大自己的势力范围，以至达到成为国教的目的，经常向世俗当权者投送秋波，以宗教神圣的名义为世俗权力辩护、颂扬，为世俗权力的合法性提供神诺与圣喻的依据。而世俗中的国王与皇帝为了统一思想，稳固人心，强化统治的理论基础，也常常给予宗教教会以许多特权，两者的共同利益使宗教教会与世俗权力相互联系得很是紧密。但是，各大宗教都有许多派别，而且宗教教义本身也在不断地被新生的教派予以重新阐释，同时，世俗界的国王皇帝好恶性情亦有不同，于是，一旦宗教教会与世俗权力当局发生利益冲突时，教会与世俗当局就会由相互联系相互利用而转为相互倾轧。所以在宗教史上，教会与世俗当局之间的利害纷争与政治角逐是经常发生的，有的甚至衍变成为宗教战争，造成十分严重的后果。从总体态势上看，一些重要宗教战争或者教会与世俗当局的利害角逐，由于往往是在新的生产力条件与新的思想文化背景下产生的，虽然给社会带来了巨大的动荡与牺牲，但毕竟还是推动了宗教自身的改革与发展。

无论在西方世界还是在东方世界，能够登上世俗权力顶峰的女性相当少，几成凤毛麟角。但很有意思的是，在本世纪以前的历史上，几乎登上女皇宝座的女性们都对宗教事务抱有极大的热情。她们是世俗界的领袖，是国家权力的象征与执行者，但同时她们又极希望扩大自己对宗教事务的干预。她们以其特有的聪明、机警、狠辣、果断，频频向宗教领袖发出挑战，大力插手宗教教会的各项事务，直到把教会纳入到自己管辖的范围之下。

由于历史与文化特性的原因，西方世界中女性登上世俗权力顶峰的机会要比东方世界多得多，因而女皇或者太后、或者女性贵族与教会进行政治角逐的事例屡见不鲜。早在公元8世纪末到9世纪初，拜占庭帝国的皇后艾琳已使教会权势人物侧目而视。在她之前，她的丈夫利奥四世以及前任国王君士坦丁利用平民群众中流行的保罗派教义，支持破坏圣像运动，以此来打击、遏制教会日益膨胀的势力。艾琳在其丈夫逝世后登朝摄政，立即废除了君士坦丁与利奥四世的宗教政策，明确表示反对破坏圣像运动，并于公元787年下令召开尼西亚主教公会议。会议制定了包括严禁收藏异端书籍、贵族无权自选主教、不准主教和修道院长变卖教会财产等二十二条教规，并下令恢复神像，允许在神象前焚香点烛。这次会议因其重要性并为基督教东西两派教会共同承认，在教会史上称之为“第七次公会议”。公元802年，艾琳皇后被废黜，亚美尼亚王朝的利奥即位后，再度颁布废除圣像崇拜的法令，艾琳女皇的宗教政策随着她的权势的失落而被废置。直到公元842年，米歇尔三世的母亲狄奥多拉皇太后亲自摄政，这位女性再次重申尼西亚主教公会议的决议，恢复圣像崇拜，并且运用手腕使持续了一百多年的圣像崇拜之争，在统治集团

内部握手言和。公元11世纪与20世纪之间，世俗皇帝与教会教皇在神职叙任权问题上争斗得十分利害激烈。世俗皇帝认为，皇帝的权力既然来自神授，他就是上帝所允立者，因此他就不是一般平民信徒，而是具有了神职的司祭，他可以代表基督，在掌握世俗政权的同时，还可依靠属下神职界和世俗贵族掌管属灵的或属世的事务。这种皇帝兼有神权理论当然会遭到教会的强烈反对，以至演变成了长达二百年之久的长期纷争。而一些当时著名的世俗女性贵族，如意大利北部最强大的封建领主多斯加尼女伯爵底特里丝及其女儿马梯尔达等，都直接介入了这种纷争，对纷争双方的力量平衡起了不少的影响作用。

16世纪后半叶，法国发生了一次长达三十多年的宗教战争，即胡格诺战争。当时法国基督教教会已经分成三大派别，一是传统的天主教派，坚持旧教的教义信条、教阶制度和繁琐的宗教仪式；二是信仰加尔文新教的胡格诺教派；三是王族天主教派，以执政的瓦罗亚家族为代表，他们虽然信奉天主教，但根据自己的利益，在不同的时期里，对传统的天主教派与胡格诺派采取不同的政策。三派之中，传统的天主教派与胡格诺教派势不两立，而王族天主教派则左右飘摇。这场战争就是在胡格诺贵族集团和国王、天主教贵族集团之间进行的，宗教斗争与政治斗争交织在一起。在这场战争的背后操纵局势的重要人物，就是当时在法国王宫摄政的女人凯瑟琳王后。凯瑟琳·美第奇是亨利二世的遗孀，出身于意大利名门，她姿色出众，性情刚毅果断，权力欲特别强烈，而且善于玩弄政治权术。战争发动后，她作为国家的统治者，对新旧两个教派之间采取“均衡政策”。胡格诺派强大了，她就联合天主教派对付胡格诺派，反之，如果天主教派强大了，她

就转向联合胡格诺派反对天主教派，她自己还在两派之间充当仲裁者。毫无疑问，这是一个女政治家玩弄的伎俩与策略，其目的是通过两派之间的互相残杀来削弱他们的力量，以便加强自己和王族对国家的统治。不过，凯瑟琳在战争中的所作所为一方面强化了自己的统治地位，另一方面毕竟也在某些方面有益于造成国家宗教自由的局面。譬如在1560年12月，她看到国家因宗教争端几近陷入全面内战，为了避免这种可怖情况的发生，她决定调解新旧两教派的矛盾，于是在奥尔良召开“三级会议”，参加会议的有王室天主教和新教三方的代表。尽管两大对立教派互相指责对方是异端邪说，斗争相当激烈，但在凯瑟琳的强力干预下，三级会议终于决定：允许新旧各教自由集会，但任何人都不准携带武器。为了压制天主教派的过激行为，凯瑟琳王后在1562年初还颁布了敕令，承认新教的长老会和牧师大会，允许新教在城外自由举行宗教仪式，在城市里，新教徒可以私下举行集会。这个敕令在教会史上被称为“圣日耳曼敕令”或“一月敕令”。在当时的历史条件下，三级会议的决定与“一月敕令”的颁布当然可以说是一件有利于国家民众与宗教的好事。因为它在事实上承认了新旧两个教派的客观存在，承认了它们的信仰和活动自由。在胡格诺战争结束时，最后的胜利者亨利四世颁布了著名的“南特敕令”，基本上体现了新旧两教政治、经济、社会地位平等的原则，其中主要的内容显然与凯瑟琳的“一月敕令”有一脉相承的关系。

由于凯瑟琳王后后来被迫退出摄政，而她自己在执政策略上过于实用主义，她的调和新旧两派矛盾的方针未能贯彻始终，最后还是由男性皇帝加以实施与完成。而在基督教会史上，有些男性皇帝意欲实行的宗教改革举措，由于种种原

因未能如愿，后来则由继任的女性国王毕其功于一役。英国的伊丽莎白女王与俄国的叶卡捷琳娜二世就是两个最著名的范例。

伊丽莎白女王是在公元1558年开始继承王位的，她是亨利八世的女儿，与她的前任英王玛丽一世是同父异母姊妹。在她上任前的几十年中，英国基督教正在发生重大的变化，雄心勃勃的亨利八世为了加强都铎王朝的中央集权，在海上争霸战中斗垮对手西班牙，果断地同罗马教廷公开决裂，公开站到宗教改革运动的行列之中，利用世俗权力在英国开始推行自上而下的宗教改革。公元1534年，亨利八世授意英国国会通过了教会史上有名的《至尊法案》，宣称英国国王是英国教会在世间唯一的最高元首，英国国王对英国教会拥有决定教义、施行圣事和制止异端的权力，由国王提名而被任命的神职人员不再向教皇宣誓但必须向国王宣誓。亨利八世还大张旗鼓地没收那些富有的修道院的财产并封闭了它们。在宗教教义上他则对当时广泛流布英国的宗教改革运动先驱路德的神学思想表示宽容与友好，从而使他既在国内得到不愿再受罗马教廷挟制的广大民众的拥护，也在国际上赢得了反对罗马教廷的盟友。亨利八世逝世后，他的幼子爱德华六世继位，由爱德华·西摩公爵摄政，继续奉行亨利八世的统一国教的政策。英国国会通过了《教会统一法案》。稍后几年，曾经坚决支持亨利八世同罗马教廷断绝关系的坎特伯雷大主教托马斯·克雷默主持制定的《四十二条信纲》在英国国会也获得通过，英国宗教改革运动看起来已经充满生机，形势大好。

但是，公元1553年，爱德华六世突然夭折，玛丽一世继位。玛丽是亨利八世与凯瑟琳的女儿，在信仰上深受其母天

主教传统的影响，仇视宗教改革运动。她一当上国王，立即全面废除亨利八世和爱德华六世所实行的一切宗教改革措施、所颁布的一切有关宗教问题的敕令，还处死了坎特伯雷大主教托马斯·克雷默，与罗马天主教会重新恢复关系。天主教宗教法庭重新开设，许多男女修道院重新开放。对于宗教问题，她采取了十分严厉的镇压措施，规定除正统天主教外，其他教派均属非法，并大肆捕杀宗教和政治对手，被史学家称为“血腥的玛丽”。在玛丽一世统治时期，英国宗教改革运动受到严重挫折，转入低潮，不少宗教改革运动的积极分子流亡到了欧洲大陆。

就是在这样的历史背景下，伊丽莎白女王继玛丽一世当上了英国女王。在重振英国国教，完成乃父未能完成的遗志方面，伊丽莎白表现出了过人的韬略、坚忍与灵活性。她是亨利八世与安妮·博琳的女儿，从小受的是新教教育，对新教有着坚定的信仰与喜爱，但在姐姐当政时期，她不得不暂时归宗天主教以求以后一展宏图。据说，她的姐姐玛丽一世因忧患成疾病入膏肓时，不得不把王位传给妹妹，但玛丽对伊丽莎白很不放心，在临死时还在问伊丽莎白是不是天主教徒。为了使政权平稳交接，伊丽莎白表示，如果她不是一个虔诚的罗马天主教徒，但愿上帝让她天诛地灭。在接见罗马教廷特使与举行加冕典礼时，她也同样作出了信奉天主教的声明。但这位老练机警，洞达事理的女君主即位之后，立即策动了新教的复辟。她首先对新教贵族委以重任，起用信奉新教的人士参加政权，并利用新教领袖大多数是大中资产阶级，在广大民众中享有一定的声誉的优势改组国会，使新教势力在国会中占据多数。然后坚决推行其父亨利八世的宗教政策，重新宣布亨利八世的《至尊法案》为合法。由于伊丽

莎白自幼接受新教教育，对新教教义极为精通，因而她不仅从组织上、行政上对新教予以扶持，而且召集新教神学家全面审定新教教义，依据加尔文和马丁·路德的神学思想对《四十二条宗教法规》作了修改和补充，后来又将其压缩为三十九条。1571年，国会通过法案，正式批准《三十九条》作为英国国教的教义和信仰原则，规定它为英国国教必需遵守的法规。该法规以立法形式强调了国家和国君对教会的权力，规定过去缴纳给教皇的各种宗教捐税全部转归英王，从而标志着英国国教的正式确立。确立英国的国教地位，摆脱罗马天主教廷的控制，削弱教会对于财富的攫取，并使教会财富用之于富国强民，这是亨利八世的宗教改革目标，经过严重的曲折反复，亨利八世的梦想终于在伊丽莎白女王手上实现了。尽管为了控制权力，稳定国家，伊丽莎白在执政后期对激进的宗教改革者清教徒们采取了镇压政策，表现出了相当大的保守性，但她在英国宗教改革运动中所起到的重大作用与所做出的历史功绩仍然是值得肯定的。

俄国的叶卡捷琳娜二世与英王伊丽莎白的处境基本相似。在她继位之前，俄国最能干的沙皇彼得一世已经推行自己的宗教改革方针。其改革的目的与亨利八世的目的十分相似，一是要使教会按组织和行政系统隶属于国家，二是要消灭教会的经济实力，这两点彼得大帝都勇敢并且彻底地完成了。他不仅利用强劲的政治手腕使教会日益成为国家机构的附庸，使神甫们在国家社会生活中的各个方面为他自己效劳，而且按照准确、详细的清单从教会当权者手中接收他们的一切田园、渔牧场、村庄、建筑物以及现有的资产，以便以后能支配这一切财产。但是，彼得大帝逝世后，彼得二世继位，社会上逐渐出现一种恢复旧宗教制度的倾向，教会与王权之

间的角逐变得激烈起来。正是在这种时候，叶卡捷琳娜二世走上了历史的前台。

不过与伊丽莎白不同，叶卡捷琳娜是通过自己的力量夺取皇位的，她的丈夫彼得三世是一个道德品质十分恶劣的人，在继位之前几乎就已遭到全国自上而下的憎恶。叶卡捷琳娜看准了这一形势，策划了一场流血政变，她领导下的一群近卫兵军官谋杀了彼得三世，于是，她便以叶卡捷琳娜二世的称号登上了皇位。叶卡捷琳娜深谙基督教义，熟知一切基督教会的历史，在她上任宣言中曾十九次提到上帝，表现出对于东正教的虔诚信仰，以至在彼得大帝时期备受压抑的教会势力曾一度对她抱有幻想，希望她能支持教会复辟旧的宗教制度。教会的算盘当然打错了，在这样一个精明强干雄心勃勃的女政治家那里，国家利益无疑高于宗教利益，王权无疑高于信仰。在一次主教公会上，女皇做了相当有名的讲演，她以最直接了当的语气警告教会的主教们不要存有保留掌管财权的妄想。她提醒他们说：

你们的职责是管理教堂，履行圣礼，传经布道，保护信仰，进行祷告和禁欲……你们是圣徒的继承人，上帝嘱托圣徒教诲人们蔑视财富，圣徒自己就很穷，圣徒的天国并非来自人世，——你们懂得我所说的话吗？这一真理我是从你们的嘴里听到的。假使你们没有违背自己的职称，假使你们没有在良心上遭到痛苦，那么，你们怎么能够，怎么敢于占有无数的财富，拥有能使你们在实力上与沙皇相匹敌的那种无限的权力呢？……你们都是受过教育的人，所以你们不可能看不见这一切财产都是从国家那里窃取的……假如你们服从法律，假如你

们是我最忠实的臣民，那么，你们就把你们用不正当的手段所占有的一切，马上归还给国家。^①

对于那些敢于反对自己夺取教会财产的人，叶卡捷琳娜采取了毫不妥协的镇压措施。当时有个叫阿尔谢尼·马采耶维奇的都主教，写了两份冗长的声明寄给主教公会，把叶卡捷琳娜二世夺取教会财产的行为同犹太、叛教者尤里安和其他一些不尊重《圣经》的历史人物相提并论，主教公会把这两份声明转寄给女皇，请她自己决定如何处理。叶卡捷琳娜在声明上做了批示，不仅驳斥了这位都主教的反叛思想，而且运用自己丰富深厚的神学知识，揭露了这位都主教在神学上的异端邪说和对《圣经》许多篇章的带有煽动性的曲解。对这种公开挑衅的人，叶卡捷琳娜果断地将其流放到偏僻遥远的北方去了。叶卡捷琳娜从继位直到病逝，统治俄国达三十四年之久。在这长期的统治里，由于出色的政治才能，她的政权地位极为巩固，几乎没有哪个王位僭望者敢于起来推翻她。教会也清楚地看到了这一点，所以，不管女皇有什么举措，教会都以最动听的词句赞颂她，并要求教徒们完全服从她。在使得教会完全成为国家机器中的一部分和彻底夺取教会财产以充实国力这两项宗教改革任务中，叶卡捷琳娜二世甚至比彼得大帝完成得还要好，因为她的长期统治，使得教会连试图对独立地位表示最微小奢望的条件也不再具有了。

在中国，皇位无论是长子承袭制还是兄弟承袭制，都是传男不传女，女性是不可能通过正常的渠道达到国家王权的

^① 此讲演载《莫斯科大学俄国古代史上的帝王社会活动讲座》第2部。本书转引自《宗教史》下册第42页。

顶峰的，但也有个别皇后通过摄政的机会逐渐将权力掌握在手中，最终称帝改号，登上皇帝宝座。盛唐时期武则天称帝即是一例。

武则天是唐高宗之妻，高宗自显庆（656—661）以后，因患风疾，不能亲理朝政，百官表奏，皆由武则天详决，武则天实际上已经开始掌握了唐朝政权。公元684年高宗去世，武则天立亲生儿子李显为中宗，但不久又把他废去另立睿宗。到公元690年武则天自己登上帝位，改国号为周，武周朝代经过十五年，在李唐势力压迫下，武则天不得已又将帝位让给儿子中宗。从摄政到改号再到禅让，前后共达四十余年，这四十年在唐朝数百年江山历史中当然只是一个插曲，但由于武则天励精图治，任人为贤，因而在政治功绩上承太宗开国时代的雄浑气象，下启玄宗贞观之治的盛世，在历史上武则天算得上一个英明君主，即使李唐王朝正统势力复辟之后也不能对她有所贬毁。

武则天在由摄政到夺取帝位的过程中，所凭藉的力量之一就是宗教。早在摄政之初，她已有攫取帝位的非份之想，并且处心积虑地通过宗教这一神权势力来制造舆论。唐朝开国皇帝李渊父子于群雄竞起之中获得天下，为了使自己的天下看起来是得之于神授与天意，他们把自己的祖先上溯到了道教所尊奉的始祖李聃，并且立道教为国教。在魏晋南北朝之间，佛教与道教相争日甚，但佛教略占上风。唐朝开始，皇帝虽然也礼奉佛教，但道教以本家自居，俨然已凌驾于佛教之上。武则天欲称帝，也从李渊父子那里学到了假托神意的计策，并把目标转向佛教。公元688年，武氏让自己的亲族伪造瑞石，上刻“圣母临人，永昌帝业”，令雍州人唐同泰表称获之于洛水。武则天便为此石命名为“宝图”，后又改为

“天授圣图”。

当时，受到压抑的佛教中也有明智之士，看出了武则天的用心，并以此为弘扬佛法的可乘之机，也积极地参与了这类假托天意的活动。在获得“圣图”的同年，便有人伪造瑞石于汜水，文有“三六年少唱唐唐，次第还唱武媚娘”，“化佛从空来，摩顶为授记”等，进一步暗示武则天当天子是佛的意志。次年，沙门直接参入，表上《大云经》，并造《经疏》，称经中所说“即以女身当王国土”者，即应在当今的武则天。据此，武则天看到时机成熟，便于当年正式称帝，并改国号为周。同时“敕两京，诸州各置大云寺一区，藏《大云经》”。几年后，菩提流志等又译《宝雨经》上武则天。此经乃梁曼陀罗仙所译《宝雨经》之重译，但菩提流志等新添上佛授记“日月光天子”于“摩诃支那国”，“故现女身为自在主”的内容，颇应武则天改名为曌，登基称帝之景，因此受到武则天的重赏。

武则天登基之后，直接面对的政敌便是李唐家族。为了巩固自己的皇权，武则天一方面从朝廷政权中逐渐清洗李唐家族及其亲信，扶植自己的势力，另一方面则控制舆论，在宗教上举佛抑道，以此贬黜李氏的宗系。因此，武则天一即位便宣布“释教开革命之阶，升于道教之上”。^①武周之世，佛教备受崇奉。武则天本人自封金轮大帝，她令神秀禅师入京行道，亲加礼拜，又征慧安禅师入禁中问道，待以师礼，于朝政百忙之中不惮费时修习佛法。而且，她还打破了唐太宗由玄奘法师一统译场的局面，广泛接待各方面译僧，除最著名的南印菩提流志外，还有实叉难陀、于阗提云般若、中印

^① 《资治通鉴》卷204。

地婆诃罗、汉僧义净等。

济济一堂，大大繁荣了当时的佛经翻译事业。唐代佛教到武则天时代达到极盛，佛道力量对比明显有利于佛教，甚至出现了道教徒弃道为僧的现象。这无疑是武则天大力扶持之结果。不过，为了崇奉佛法，大张声势，整个社会都被调动起来。“铸浮屠，立庙塔，役无虚岁。”^① 武则天命僧怀义作夹纈大像，其小指犹容数十人，日役万人。“所费以万亿计，府藏为之耗竭。”^② 九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇，劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰，势必又引起僧侣阶层与世俗地主在经济利益上的矛盾。武则天之后，数代帝王照例提倡佛教，僧民之数继续上升，寺院经济持续发展，大大削弱了朝廷实力，加重了国家的负担，由此终于导致了唐武宗的“会昌灭佛”。当然，这一责任并不能由武则天来承担，因为会昌灭佛已经是武则天称帝之后百余年的事了。

武则天对于佛教的另一贡献也许可以说是最有意义的贡献，乃是她 在宗教思想体系上，着重扶植了华严宗。华严宗之所以能够成为历史上一大宗派，直接受益于她的大力支持。武则天本人身为佛教信徒，对佛教义理亦有深研。她所延请的说法和尚都是当时国内最有学问的佛法大师。她曾经为《金刚经》写过开经偈：

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

① 《新唐书》卷125《苏环传》。

② 《资治通鉴》卷205。

据说云何梵偈子也是她作的，偈云：

云何得长寿，金刚不坏身。
复以何因缘，得大坚固力。
云何以此经，究竟到彼岸，
愿佛开微密，广为众生说。

这两个偈语，在佛教史上是很有名的，称得上是大手笔。但武则天之所以偏重华严宗，是因为此宗所奉的根本经典《华严经》，以法界为总相，统摄万有，万有又各自独存，圆融自在。一部《华严经》把世界形容得廓大恢宏，无穷无尽，颇合盛唐时期国家博大雄浑和含容万象的气魄。公元692年，武则天派军收复西域四镇后，即发使于阗，求访八十卷本《华严经》梵本和译者实叉难陀回到长安。公元695年，实叉难陀在洛阳译毕，武则天亲受笔削，并制序文，赞颂此经“添性海之波澜，廓法界之疆域”。华严宗的正式创立者法藏大师也被武则天封为“康藏国师”。华严宗与禅宗义理较为相近，如法藏之徒孙澄观著《华严大疏》等，杂有不少禅宗见解，而澄观的上首弟子宗密则主张过融合华严与禅宗，提倡教禅一致。联系武则天在理论上推崇华严经，在师事上礼拜禅学大师神秀等情况，可见武则天礼佛，不仅仅有着贬李抑道的重大的政治背景，而且与她个人的学养、性情与对佛学的理解有着密切的关系。

宗教经典中的女性形象

宗教对于女性的基本观点，有的通过宗教的创立者以布道的方法直接表露出来，有的则通过宗教经典中女性形象的塑造以譬喻或者象征的方式给信徒们以启示。前者如伊斯兰教的《古兰经》，后者如基督教与犹太教的《圣经》、佛教的诸种经典以及道教的《南华经》等等。这样说并不是指《圣经》、佛经等宗教经典没有直截了当地表明对妇女的看法，事实上基督与佛对女性的本质、权利、义务、责任以及她们的社会地位、宗教地位都有比较明确的规定。这些经典之所以还要通过种种女性形象的塑造来强化它们的妇女观点，一方面是由于经典本身是民族历史的记录，另一方面是由于宗教创立者的文学素养很高，对用文学的方式来传教布道具有特别的兴趣。朱维之先生在他的著作《基督教与文学》中开篇第一章就名之曰“诗人耶稣”。指出诗人耶稣他情感丰富，思想彻底，想象力卓越，因而，他传道的话语“是图画是诗歌，只寥寥的几笔，将宇宙中的神妙，都活跃的烘托出来”，^① 历万

^① 赵紫宸：《耶稣传》。

古而常新。而且，这位诗人也是最成功的寓言家或小说家：“他从不用抽象的方法向大家讲说他底思想，他随时随地都能编织具体的故事来作比喻或象征。”^① 耶稣自己也明确说过：“我要开口用比喻，把创世以来所隐藏的事发明出来。”所以，《圣经》既是一部宗教圣典，又是一部浩瀚恢宏的史诗，它有着洪荒时代的神奇传闻，有着古代初民的优美诗歌，部落冲突的刀光剑影令人回肠荡气，人间性爱的缠绵情思又使人心仪神往。那牧歌悠扬的田园风光，那漂泊流离的异乡跋涉，那先知圣徒的艰忍卓绝，那民族蒙难与新生的悲歌慷慨，构成了一个个娓娓动听的故事。释迦牟尼佛也是一个诗人似的宗教家。由于佛教初兴时只是一个根基不牢的小团体，传统的婆罗门教和各种外道势力都很强大，为了求得自己的生存与发展，释迦牟尼佛十分讲究说法艺术以强化布道的感染力量。他循循善诱，用具体、形象的东西来启发听众，让听众透过形象的事例来领悟他的道理。这些形象的事例有些是直接来自日常现实生活中撷取而来的，因其与听众的人生经历密切相联而容易动人心弦，有些则是利用与改造民间流传的现成的故事传说，它们由于家喻户晓，妇孺皆知，佛陀信手拈来现身说法，因而起到了十分有力的感化效果。佛陀以后，他的徒弟也继承了老师的这种说法艺术，致使佛经中的故事传说俯拾皆是，浩如烟海。

虽然人类从母系氏族社会进化到父系氏族社会，男女之间的地位发生了巨大的变化，但是，无论这种变化达到何种程度，人类的社会与生产活动毕竟是由男女两性共同承担的，人类的文化财富也是由男女两性共同创造的。宗教经典作为

^① 朱维之：《基督教与文学》，上海书店版，第28页。

民族历史的一种记录，或者作为民族文化的一种综合，无论它对女性抱有何种偏见，它的记录与综合都不可能不包括女性的活动。所以，诸如圣经和佛教经典中的故事传说都大量地涉及到了女性，女性形象之优美、生动、深刻、传神，相较于男性形象的塑造也毫不逊色。尤其是由于故事传说的女性形象塑造采用的往往是譬喻、象征、描写的手法，具有较高的文学性，那些比较成功的女性形象本身的意蕴具有文学形象的丰富层面与多维性。这样，尽管反映男权意识的各类宗教经典中性别歧视倾向较为严重，大多数女性形象的描写与性别歧视倾向相吻合或者基本一致，但也有不少女性形象却能突破这种性别歧视的主观倾向，显示出不同寻常的对于女性的尊重与崇拜，因而在研究宗教与女性的关系上更能引起人们的注意。

从现代女性的眼光来看，宗教经典中的女性描写最难令人接受的，也许是女性常常被塑造成为诱惑者。在《圣经》中，开篇第一章写夏娃受到蛇的欺骗，忍不住偷吃了善恶树上的禁果，自己吃后还诱惑亚当也吃了一个，结果遭到上帝的惩罚，这一象征性极丰富的故事为《圣经》的女性形象奠定了基调。“蛇”在这个故事中指的是“魔鬼”、是“罪恶的象征”，而夏娃接受蛇的欺骗则说明是女人性格软弱，意志不坚，最容易与罪恶和魔鬼势力联系在一起，诱使男人一起堕落。故事的涵义是相当明显的，否则，为什么不是亚当受到蛇的欺骗呢？在这一基调下，《圣经》中曾有几个著名的男性英雄经受过这种诱惑的考验，他们有的成功了，因而得到上帝的赞许与青睐，如以色列始祖雅各的儿子约瑟。他因为聪明过人，才智出众而受到父亲的偏爱同时又遭到兄弟们的妒嫉，结果被兄弟们卖给过路的商人，辗转到了埃及法老的护卫长波提

乏家里做家奴。波提乏的妻子见约瑟长得秀雅俊美，又聪明能干，便频送秋波，挑逗调情，想引诱约瑟与之通奸，但约瑟都巧妙地拒绝了。有一次，这个女人见屋中无人，便扯住约瑟强求与她成奸，约瑟丝毫不为所动，挣脱她的纠缠赶快跑掉了，不料外衣落到这女人手中，女人恼羞成怒便以外衣为证，反诬约瑟企图调戏她。约瑟经受住了考验，所以虽然被波提乏关入监狱受到磨难，但上帝最终提供机会让约瑟当上了埃及的宰相，位极人臣，享尽荣华，而且与家人团聚。有些上帝的宠儿如参孙、所罗门等在女人的诱惑面前英雄气短，上帝也毫不留情地抛弃了他们。参孙乃以色列但族人玛挪亚之妻蒙恩怀孕所生，是上帝赐与以色列人的拯救民族的英雄。他神力无穷，情性豪阔，常使敌人闻风丧胆。但他多情好色，毫无顾忌，常与姿容秀美的敌族女子卿卿我我，堕入情网就不能自拔，终于在一个敌族女子甜言蜜语的多次哄骗下吐露出自己神力无边的秘密所在，最后力软就擒，受尽折磨与侮辱。所罗门是大卫王的儿子，上帝曾惠赐给他无穷的智慧。在他的统治下，以色列国强民富，达到鼎盛，但是随着国势的昌盛，所罗门沾沾自喜起来，而且对女色的嗜好极度膨胀，在他的后宫据说“有妃七百，有嫔三百”。更为严重的是，所罗门搜罗到了许多异教女子供己玩享，在她们的诱惑唆使下竟在宫中搞起各种异神崇拜，树立了众多的偶像、祭坛和庙宇。上帝一怒之下，遂让以东人哈达、亚兰人利逊等人率兵与所罗门为敌，使他在惊惶恐怖中度过晚年以示惩罚。当然，《圣经》中的男性英雄与女性诱惑之间的精神搏斗，不止以上三例，但这三例都是特别有意味的。在人格上约瑟代表忠，参孙代表勇，所罗门代表智，《圣经》看来是在告诫人们：当女人诱惑男人去犯罪时，无论男人有多大的勇力和多高的智慧，

都不足以抵挡住往下堕落的坠力，惟有对上帝的忠诚才能护佑受惑者幸免于难。

佛教倡一切众生皆有佛性，其中自然也包括女人。虽然佛说男人是七宝金身，女人是五漏之体，女人必须修炼转生为男身后方能成佛，女尼出家修行必须接受男性僧侣的指导监督，但佛大慈大悲，普渡一切众生，不仅向苦难深重的妇女们敞开宗教生活的大门，使她们能够在传统的嫁人和做母亲之外选择人生的解脱，而且特别要求世俗中的男性信徒要对女人保持尊重、礼貌、忠诚与爱护的态度。不过，一个显著的矛盾也横亘在佛教与女性的关系之中。佛教的解脱要求断绝尘缘，出家修行，但这却不是很容易就能做到的。世俗中的名缰利索容易斩断，而女人的美色却难以割爱，因为名缰利索是外在之物，通过个人的意念即可制止其膨胀发展，但性的要求与欢娱美色是存在于人的肉体中的内在的生理要求，并不是精神意念的操作就能随意驾驭的。为女人美色所误而堕入地狱，不仅凡夫俗子如此，即使高僧大德也常有失足者。所以，佛教虽然并不像印度教那样对女性有一种潜在的憎恶情绪，但对于女性诱惑的戒备并不亚于基督教。它把女性当作象征性的力量，体现着业的束缚。《六度集经》中弥兰的故事便是佛对世人警惕女性诱惑的劝戒。弥兰遭遇海难，漂流到了一座银城，城中清泉淙淙树木茂盛，有四个天仙般美丽的女子迎接他。弥兰与四个美女在一起幸福地生活了一千多年，但是弥兰还不满足，趁美女们熟睡时偷偷出城，走到另一座金城。城里出来八名玉女服侍他，比银城美女漂亮多了。这更加刺激了弥兰对女色的追求，次次出逃，次次好运：在水晶城，出来了十六名美女，在琉璃宝城，他得到了三十二名美女。就这样在各个城市同美女们生活了几千万年，

但最后一次出逃走进的却是一座铁城。弥兰刚进铁城，不仅没有一个美女迎接，反而被城中鬼卒架上一只飞快旋转的铁轮顶在头上，火烧火燎，痛苦万分，他不得不为自己对女色的贪欲付出头顶铁轮六亿年的代价。

除了这种果报模式的劝戒外，在佛教经典中，女性的诱惑还被当作考验修行者的定力的一种手段，经常用之于各种类型的说教故事。不仅一般的罗汉善士要过这一关，就是佛与菩萨也常在女性的美色诱惑面前接受考验。《摩登迦经》中写佛的大弟子阿难为摩登迦女所爱恋和迷惑，最后在佛陀的帮助下挣脱了恋情。《杂宝藏经》写佛陀的胞弟难陀，因为贪恋美妻不肯出家，佛陀为教化他，施展大法把他带到天界，让他看到天上有更多更漂亮的美女，这种方法可真有点以毒攻毒的意味了。佛陀本人也多次受到美色的围攻，在佛陀成道之前，宫廷中的美女们为佛陀踟蹰起舞，极尽妖妍，但佛陀却鼾然入睡，无动无衷。为了阻止佛陀获得正觉，魔罗也曾派出自己的三个美丽女儿，即欲望、快乐和情爱来挑逗诱使佛陀堕落，但佛陀丝毫不为所动，终于得成大道，获得救世度人的终极真理。为了显示女色诱惑之厉害和佛陀菩萨抗拒诱惑志力之坚固，佛教经典在讲叙此类故事时，对女性妖娆可人的美貌、体态、衣着、风姿、神采极尽铺写之能事。如马鸣菩萨所作《佛所行赞》中《离欲品》一章写官中嫒女以色相诱惑太子一段：

尔时彩女众，庆闻优陀说，
增其踊跃心，如鞭策良马。
往到太子前，各进种种术，
歌舞或言笑，扬眉露白齿。

美目相眇睐，轻衣现素身，
妖摇而徐步，诈亲渐习近。
情欲实其心，兼奉大王旨，
慢形媒隐陋，忘其惭愧情。
太子心坚固，傲然不改容，
犹如大龙象，群象众围绕，
不能乱其心，处众若闲居。
犹如天帝释，诸天女围绕，
太子在园林，围绕亦如是。
或为整衣服，或为洗手足，
或以香涂身，或以华严饰，
或为贯璎珞，或有扶抱身，
或为安枕席，或倾身密语，
或世俗调戏，或说众欲事，
或作诸欲形，规以动其心。
菩萨心清静，坚固难可转。
.....

又如卷二《合宫忧悲品》写佛陀出家，宫中嫒女之悲伤：

后宫诸嫒女，闻马鸟兽鸣，
乱发面萎黄，形瘦唇口干，
弊衣不浣濯，垢秽不浴身，
悉舍庄严具，毁悴不鲜明，
举体无光耀，犹如细小星，
衣裳坏褴褛，状如被贼形。
.....

这种淋漓尽致、九曲迴旋的繁复铺写，当然使得女性形象鲜明细致，栩栩如生，在这一点上，佛教经典确实较之其他的宗教经典更接近于文学艺术的精神。

由于基督教、犹太教、佛教、伊斯兰教等都是适应父权制度社会的强化和巩固而产生的宗教形态，体现着男性中心的社会意识，因而无论其宗教的根本教义有何种区别，它们在伦理观上对妇女的要求都是一致的：要求妇女做贤妻良母，忠实于她们的丈夫和家庭。在这种家庭伦理观指导下，宗教经典中的故事一方面树立起一些理想的贤慧妇女作为妇女仿效的典范，一方面则刻画出许多对丈夫不忠实的“背叛者”形象以示警戒。

比较而言，《圣经》虽然在最后的启示录中用“淫妇”与“新妇”的形象作神喻，通过一系列异象来揭示上帝终将战胜邪恶势力，给世界带来新天新地的真理，这种“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。”^①但《圣经》的侧重点在于从正面塑造恪守妇道的理想范型，如摩押女子路德就是一个高尚的媳妇、她在丈夫去世、寡嫂离家的情况下，始终追随侍奉着年老体弱的婆婆拿俄米，婆媳二人相依为命过着艰辛的日子，即使长途跋涉或者靠拾麦穗为生，路德也毫无怨言，一如既往。最后路德得到善报，耶和华奖赏她，让她嫁给一个心肠慈善的大财主波阿斯，生儿育女，成了以色列人的始祖。这个故事在《圣经》文化浸润的社会中可说是脍炙人口的。

与《圣经》略有不同，佛教经典尽管也讲叙了许多孝顺媳妇、贤慧妻子、慈爱母亲的故事，但是，佛教的说法者却

① [美] D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社中文版。

用了更多的精力与智慧来塑造“背叛者”的女性形象。谴责女人的不忠实和讥讽在女性背叛者玩弄下的愚蠢男人，成为佛教经典中说法故事的一个常见主题。《佛本生故事》中的“臃包本生”一章，叙述一个大祭司为了得到一个贞洁的女子，收养了一个怀着女儿的孕妇，待女儿生下后便把母亲打发走，把女儿交给自己的女仆看养，不让她见到任何男子。这个女孩长大后，便完全归大祭司一人享有，成了大祭司向国王夸耀的本钱。国王知道此事后，决定设法破坏这个女子的贞节，于是命令一个浪子执行此事，浪子只是略施小计就得手了，这个号称贞洁的女子不仅背着大祭司与浪子寻欢作乐，而且变着戏法玩弄大祭司，让偷情的男人殴打丈夫取乐。所以，当蒙在鼓里的大祭司又向国王夸耀时，国王笑他：“婆罗门啊！怎么能除了你的女子？她已经失去贞洁，你以为将女孩一出娘胎就锁在七层楼台里，就能管住她。其实，即使你将她藏在你的肚子里，带着她进进出出，也不能管住她。”最后总结的真言是：“没有一个女子是忠于一个男子的。”平民百姓如此，王妃公主亦不例外。《六度集经》卷二《波罗奈国王经》中叙述波罗奈国太子迦兰暂弃王位，带着妻子到深山中学道修行。可是王妃奈不住寂寞与情欲，竟每当王子出去修行时，便与一个没有手脚的残疾男人通奸，日久天长，淫妇与奸夫视迦兰为眼中钉，直想谋害他。有一次，妇人假装头痛，要向山神还愿，骗迦兰到一座悬崖峭壁旁，冷不防将丈夫推下悬崖，然后满心欢喜回家去了。这个故事后世曾被一些好事的文学家改编成另种主题，这个妇人被当作勇敢追求爱情的烈女，但在佛经本意显然是一个应受天谴的背叛者，所以该国司掌刑法的大臣判决说：“再大的罪也莫过于背叛正确的道理而走入邪路的叛逆之行。应当将罪人钉在那女人背上，使

她永远就着他。”这个判决的潜台词暗示，这个淫妇也许又会抛弃她的奸夫另寻新欢。从现有的历史资料来看，早期的印度人曾经流行过一种大女神宗教，早期印度恒河流域的定居的农业文明使得印度人十分崇拜女性的生殖力，在男性化的雅利安文化尚未在恒河流域占据上风时，印度民族中的女性地位是很高的，相对而言女性在性的方面也就享有相当的自由度。佛经中的故事许多是民间流传已久的现成传说，佛教说法者只是略加改编用来说明自己的教义。所以，佛教故事中女人不忠实的主题如此频繁地出现，其实也是上古时代印度民族由母系社会转变到父权制社会的过渡时代的社会生活的反映。但佛教说法者如此热衷于塑造“背叛者”的女性形象，也许潜含着这样一种目的：情与欲往往是联系在一起的，因欲生情，由情而欲，情魔欲障都是修行得道的主要敌人。既然女人在性欲的方面贪得无厌，诱人堕落，而在情的方面也心猿意马，朝秦暮楚，那么，男性僧侣也就更有理由斩断尘缘，拒绝诱惑，抛弃家累，专心致志寻求体证解脱之道了。热衷把女人塑造为不忠实的“背叛者”，就是要从情的角度强化出家人对女色诱惑的憎恶心理。

基督教耶稣的十二圣徒与佛教释迦牟尼的五大弟子都是男性，女性在耶教与佛教的历史上没有走向高级神职圣事的幸运。但是，《圣经》与佛教经典中却出现了大量的虔诚的女信徒。她们不像男性圣徒那样为弘道护教而奔波争斗，而是以白璧无瑕的圣洁者的面貌出现。她们虽然没有男性圣徒那样煊赫的功绩，但是她们对上帝或者佛的信念却比任何人都来得纯洁、诚笃和坚定。圣母玛利亚以童贞女从上帝圣灵感孕，生下耶稣，她自称是主的使女，甘心情愿让天使的报讯在自己身上应验。她温柔慈爱，尽心照看培育幼小的耶稣，而

当耶稣长大成人开始在人间执行上帝的救世使命时，玛利亚是最早皈依耶稣的信徒。“我的心唯尊我主，我的灵以救主为荣。”圣母的形象以其无以言说的圣洁与虔诚、温柔与慈爱影响着后世的宗教、艺术与文学。《圣经》中耶弗他的女儿被打了胜仗的父亲许诺献祭给上帝，当她的父亲为此事而伤心痛哭时，她却平静地安慰父亲许诺给上帝的事情就不能后悔。她要求父亲宽限几天，让她和昔日的伙伴们聚集起痛悼她以处女而死，然后带着欢乐喜悦的笑容走向了父亲为她准备好的祭坛。这种为主献身的精神以及神秘的体验成为后世修女们崇仰仿效的典范。

与《圣经》相似，佛教经典对释迦牟尼佛的生母摩耶夫人也做了富有意蕴的神化与圣洁化。玛利亚是感孕圣灵，摩耶则是梦见白象投胎；玛利亚是童贞女珠胎暗结，摩耶则是从右肋下降生释迦；玛利亚临产时夜空照耀如同白昼，天上万紫千红，有天使盘旋而至齐唱赞美歌，摩耶降诞佛陀时，则是百鸟群集，鸣声相和，四时花木，悉皆荣茂。同玛利亚一样，摩耶王后也是自己儿子的最早信徒。由于佛教的教义是女性不能直接成佛，要转男身才能往生佛国，因而摩耶夫人去世之后被安排住在帝释天的兜率宫里，未能完全超脱轮回，这比起玛利亚在基督教中的地位确实要逊色很多，但佛教经典在通过吉祥瑞相来圣化她的人格，通过善行事迹来刻划彰明她的慈悲、博爱的大德方面，却比《圣经》对玛利亚的刻画要更为细致、繁复。如果说玛利亚在《圣经》中活动不算很多，她的形象被凝结在一个圣洁的概念上，以至给后代的宗教家和艺术家创造圣母的形象留下了广阔的想象空间，那么，摩耶夫人虽然身后在佛教中并不显赫，但她的本身形象在佛教经典中却要鲜明，具体得多。

在佛教经典中，同摩耶夫人的宽厚慈悲性情比较接近的信女形象很多，最著名的譬如鹿母夫人。鹿母夫人前生是个礼佛的妇人，去世后灵魂聚集在一个婆罗门常去小便的地方，后来一只林中母鹿来此地，感应怀孕生下了鹿母夫人。她美丽端庄，温柔和蔼，尤其是她每走一步，脚后立即现出一朵美丽的莲花，光彩夺目，清香扑鼻，被国王知道后立即迎回宫中娶为妻子。国王十分宠爱，但王妃宫女却不由得妒火中烧，总想找茬儿让她难堪。后来，鹿母夫人怀孕期满生下一百个蛋，妒嫉她的嫔妃们找到机会了，便向国王诬告她是鬼怪，还把她生的一百个蛋用壶装起扔到大江中，这一百个蛋被帝释天所救，送到一个美丽富饶的国家，每个蛋里都生出一个相貌英俊、武艺高超、智慧过人的男孩。这一百个男孩英勇善战，把邻国全都征服后，又向自己降生的国家挑战了。国内人人惊慌，但鹿母夫人相信这一百个勇士一定是那失散的一百个儿子，就向束手无策的国王自请迎敌。在敌阵前，鹿母夫人解襟出乳，她的双乳立即射出一百道乳汁，射向一百个儿子的口中，儿子们马上就明白了面前的夫人就是他们的妈妈，立刻放下武器向母亲叩头请罪，大家见面又悲又喜，两个敌对国家从此也亲密友好。这个美丽的故事在佛教文化世界中流传甚广，尤其是鹿母夫人的脚下莲花朵朵，清香洁雅，正是佛教最为崇仰的圣洁的象征，因而深得人们的喜爱。

宗教经典中对圣洁、虔诚的女信徒形象的描写有一个显著的特点：只要她们的生活出现困难或者危厄，上帝的天使或者佛与菩萨就会降临在她们身边，给她们以保佑。

天主教《圣经》中《达尼尔书》第一篇附录叙女信徒苏撒纳的故事。苏撒纳是住在巴比伦的犹太人约雅金的妻子，她美丽贤惠，敬畏上帝，举止教养很好，有两个犹太人长老垂

涎苏撒纳的美色，朝思暮想要占有她。有一天，他们潜藏在苏撒纳的花园里，乘苏撒纳独自沐浴的时候企图强奸她，苏撒纳坚贞自持，大声呼救，那两个长老见有人赶来计难得逞，便反诬苏撒纳在花园里与人通奸，违反第七条诫命，判处苏撒纳死刑。在这危急关头，苏撒纳向上帝求救，上帝垂听到了苏撒纳的呼声，便派但以理出面主持正义，用智慧制服了那两个长老，按照摩西律法把他们处以死刑，为贞洁的苏撒纳恢复了名誉。

佛教经典中也不乏此类故事。著名的须大拿太子的故事中有一个圣洁的女信徒，这就是太子的妻子曼坻。她年青美丽，天下无双，心地仁慈，诚心礼佛。跟着乐善好施的须大拿太子不惜赴汤蹈火，吃糠咽菜，也从无怨言。不过曼坻毕竟是一个母亲，当丈夫把她的两个活泼伶俐的孩子也施舍给了别人时，曼坻急得嚎啕大哭起来，她既不忍想象自己的亲生爱子为别人充当奴仆的凄惨苦痛，也不愿因自己而使丈夫违背他普度众生的愿望。正在这伤心难过又束手无策之际，帝释天来到人间，满足了曼坻的三个愿望，使老婆罗门把两个孩子还卖到叶波国他们的祖父那里，最终让曼坻和须大拿太子与父亲湿波王重新欢聚。《六度集经》卷五《国王本生》故事叙善王的妻子为恶龙所掳，但她身陷魔窟，却像莲花一样，居于淤泥而清净不染。后来善王率领猴兵打败恶龙，将妻子救了出来，但他怀疑妻子已被恶龙玷污，总是闷闷不乐。有一天终于下决心要把妻子休掉，在这危急时刻，妻子无法自辩，只好请佛作证，她说：老天爷在上，如果我讲的句句是实话，请老天爷马上裂开一条大缝，证明善王妻一身清白，于是夫妻和好如初。

这类圣洁者女性的故事普遍采用的是天人感应的叙事模

式，虔信者一心系主，紧急关头自然求主保佑，上帝或佛明察秋毫，对圣洁的虔信者有呼即应，这种天人感应模式揭示的正是宗教神学“主与你同在”的主题。

如果从文学价值来评估，圣经与佛典中塑造得最为生动的女性形象应该说是那些机智而勇敢的女性们。她们或者运用出色的聪明机智保护自己，争取自己的应得权利。如《圣经》所述他玛的故事，他玛是雅各的孙媳妇，丈夫年轻暴死，使她独守空房。按照犹太法律，她须与丈夫的弟弟俄南同房，但俄南知道生下儿子不归自己，就每次同房都把精液遗在地上。后来俄南也死了，他玛还没有怀孕，而俄南的弟弟示拉还小，公公犹大就叫他玛暂回娘家。按照老规矩，只要犹大家还有儿子，他玛就只能是他家的人，不能再嫁。他玛在娘家左等右等，也不见公公家来人接她回去同示拉圆房。眼看生儿子传宗接代的希望就要落空，他玛只好运用计谋铤而走险了。她脱下丧服，把自己装扮得花枝招展，然后蒙上面纱在公公经常去的地方恭候。等公公犹大来了，她就假装是妓女上前勾引犹大，犹大果然上钩，但犹大当时没带他玛所索要的一只羊，他玛便要求他将印章、绶带和手杖三样东西作当头。完事之后，犹大回去牵羊，他玛则带着犹大的印章、绶带和手杖回娘家。后来果然怀孕，消息传出，犹大以为儿媳妇失了贞节，勃然大怒，要众人按律法把他玛活活烧死，但他玛早已成竹在胸，将犹大当时留下的信物拿出作证，犹大一见即明白了，于是马上承担责任。他玛此次幽会给后世带来无数英雄豪杰，成了赫赫王族的一位先祖。也有不少机智勇敢的女性平时驯服温柔，只是贤惠的妻子或者母亲，但到了某一个关键时刻，平日耀武扬威的男子束手无策，反而是她们挺身而出，拯救民族与国家。《圣经》中的基尼女人雅仁

从容不迫诱杀迦南元帅西西拉，伯夙利亚城里的年轻寡妇犹滴在敌军兵临城下、城中战士准备投降的危急时刻，假作投降来到敌营，用计策迷住敌方元帅何乐弗尼，既保住了自己的贞洁，又刺杀了敌军主帅，使强大的敌军群龙无首，终于在城中以色列军队的反攻下溃败退逃。这两位勇敢机智的女性都成了以色列民族的救国英雄，其英雄业绩代代相传，千古流芳，确实让后世的犹太教徒与基督教徒刮目相看，显示出古代女性其应变的机智与临危的勇敢本不在男性之下。

值得注意的是，佛教经典中对机智勇敢的女性形象的描写，有时完全是在与男性的愚笨与怯懦的对照中进行的。《贤愚经》卷七《梨耆弥七子品》讲叙了一个很有意思的巧媳妇故事。这个聪明机智的姑娘叫毗舍离，舍卫国波斯匿王手下一个叫梨耆弥的大臣听说了毗舍离的美名，经过考察便娶她做了儿媳妇。巧媳妇的故事在民间传说中经常能够见到，但这卷佛经却把毗舍离放到国家大事中去经受考验。当时舍卫国有一个邻邦咀叉始罗很不友好，常有侵略舍卫国的野心。有一次，咀叉始罗国王想试探舍卫国有没有贤能聪明的人，便派一个使者三人舍卫国进行考察。第一次来带了形状、大小、毛色都一模一样的两匹马，叫舍卫国君臣识别哪一匹是母，哪一匹是子。第二次来带了两条长短粗细一模一样、皮肤花纹毫无差异的两条蛇，要舍卫国君臣识别哪一条是雌，哪一条是雄。第三次送来一根一丈长的大木头，两头粗细相等，上面没有任何疤痕，要舍卫国君臣识别哪一头靠着树根，哪一头靠着树梢。舍卫国无论君臣，全是面面相觑，束手无策，三次难题都是毗舍离轻而易举解决了，使得咀叉始罗以为舍卫国大有能人，从此不敢小看舍卫国了。《贤愚经》卷十一《无恼指鬘品》讲叙了另一个聪明女子的故事。在南瞻部洲波罗

奈国，国王好色，放荡胡闹，后宫无数姝女仍不满足，竟然下了一条命令，国中所有的姑娘，出嫁之前，先要陪国王睡觉，然后才能与丈夫结婚。国内妇女只要长得端庄美丽，就被他抢进宫去，糟踏够了再赶出来。全国百姓对他恨之入骨，可是谁也不敢公开出来反抗。一天，这个女子在街上人来人往的地方公然脱光了衣服站着小便，旁边的人看见都惊呆了，个个骂她不知羞耻，但这个女子回答道：“既然大家都是女人，女人在女人群里脱光衣服，又有什么不好意思的？你们这些女人能站着小便，不感到羞耻，我为什么不能呢？”旁边的人说：“我们明明是男人，你怎么把我们说成女人呢？”这个女人正言厉色地说：“你们难道还算得上是男人吗？不！这个国家只有国王一个人是男人，其他的人都是女人，如果是男人，怎么能容忍国王如此侮辱他们的妻子姐妹和女儿呢？”一席话说得旁边的人一个个低下头，惭愧地走开了。于是，一传十，十传百，全国的男子汉都觉得这个妇女的话十分有理，于是，大家集合起来，终于把国王活活打死了，使荒淫的国王受到应有的惩罚。这个故事所叙述的女性，简直是大智大勇，能使所有怯懦的男子黯然失色，无地自容。当然，像这样明显地把男女对照起来描写的故事毕竟在佛教经典中只是少数的几例，并不能据此就否认佛教经典中的性别歧视倾向。但是，佛教经典以及《圣经》中对于女子的机智勇敢的赏识与颂扬也说明，当宗教经典吸取社会上新鲜活泼的民间传说来说法时，宗教传道者观念中的男尊女卑思想有时就会受到淡化，而宗教本质上的慈悲与平等观则促使宗教的布道者自觉或不自觉地抹去他们眼前观看妇女时的那片有色的云翳。

宗教文学与女性作家

何谓宗教文学？答案有狭义也有广义。从狭义的角度来看，宗教文学当指宗教实践中用来宣传教义的具有文学特征的作品。如佛教中的偈子，每当说法者讲完某个段落的意思，就唱上一段偈子予以总结，偈语用五、七言诗体写成，具有文学作品的形式，有些写的高明的偈子往往是一首上乘的诗作。佛教中的宝卷也可划入宗教文学范畴。基督教做礼拜时所唱赞美诗和圣歌，是基督教仪式中不可缺少的一部分，当然也是宗教文学。从广义的角度来看，宗教文学可以泛指那些用宗教的情感、观念来处理题材与生活的，并且突出地表现出某种宗教信仰的文学创作。这类作品的题材或许是宗教内容或许不是宗教内容，创作这类作品的作者或许是教徒或许不是教徒，但作者所要表达的却是一个宗教性的主题。

狭义的宗教文学由于其操作与流传有一定的封闭与规定性，故在文学史上没有占据重要的席位，但是它们对于古往今来的文学创作所产生的影响却是有迹可循的。至于广义的宗教文学，在文学史上多如恒河沙数，尤其是在以宗教立国的民族中，宗教与文学之关系更是密不可分，在西方基督教

文化世界，中世纪的哲学、文学几乎都成了宗教神学的附庸，成了宗教教义的翻版或传声筒。当然，中世纪的基督教对于哲学、文学的驱使只是一个比较极端的事例。在通常情况下，宗教与文学的联姻或者说宗教情感与信仰对于文学的渗入，对文学自身内涵的丰厚深邃是一种有力的促进。因为宗教不只是关注世俗的此岸世界，而且关注着神圣的彼岸王国，不只是关注着人世间的眼前利害，而且关注着生存的终极理念，所以，一种有幸获得了宗教基质的文学，往往会具有恢宏、博大、深邃的品格。正因为此，在文学史的长河中，这类广义的宗教文学不仅数量多，而且名篇杰作，灿若星汉。而这许多的名篇杰作，又有大量的出之于女性之手。这大概是由于不论何种宗教，多少都带有一点神秘主义倾向，而女性的生理特征使其重直觉，重体验，容易进入那种迷狂似的与神同在的精神境界，因而对于宗教的倾心与执著往往比男性来得强烈。当那些富有教养的女性用文学的形式来抒发自己的情怀时，她们也就容易倾向于揭示自己与神圣的主之间的精神联系，以及自己在宗教活动中所体证到的种种与神交流沟通的感受。可以这样说，几乎每一个国家的文学史中，都会有杰出的宗教文学，几乎每一个国家的宗教文学，都会有出色的女性作家，而那些真正出色的女性作家，只要是有着纯正的宗教信仰的，尽管她创作的兴趣和题材都在世俗世界之中，她总不会忘记时时向她伟大的主倾诉心中的赞美与祝祷。

在印度，古代宗教与古代文学是很难分离研究的，许多宗教经典如《吠陀书》等本身就是民族的史诗，而民族的史诗如《罗摩衍那》、《摩河婆罗多》所描述和歌颂的，也是印度教中的一些受人崇仰的大神的英雄业绩，宗教教义的文学性熏陶了一代代的宗教徒，造成了印度古代文学宗教主题的

发达与深入。女性作家从这种具有文学性的宗教经典中获益尤多。因而，人们能有幸看到，每当印度教有一种新的教派崛起时，总会有些出色的女性诗人跻身其中，用自己充满宗教色彩的创作宣传着自己教派的观念与主义。

活跃于公元6世纪的著名的泰米尔语女诗人迦莱卡尔·安迈娅尔，就是南印度印度教虔诚运动的发起人之一。相传她年轻时嫁为商人妇，后来遭到遗弃，遂悲观厌世，出家皈依湿婆教。她的传世之作有虔诚诗集三种：《神奇安达迪》、《双华鬘》和《古老神圣巴迪格姆》，诗歌主题是吟咏对湿婆大神的毫无保留的爱与奉献，以及在与神的结合的狂喜中所获得的宗教的解脱感。安迈娅尔的作品是泰米尔语虔诚文学中最早的诗篇，她打破了传统的阿哈瓦尔等诗歌格律，在诗歌形式上有所创新，对后来的泰米尔诗歌文学产生过一定的影响。公元6世纪的南印度虔诚运动还产生了另一个教派毗湿奴教派，这是印度教的一大派别，以毗湿奴、毗湿奴的配偶吉祥天女以及毗湿奴的各种化身作为宗拜对象，其教义渊源于早期的《往世书》、后期的《奥义书》、史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》等。安达尔是泰米尔语毗湿奴教派中最著名的女诗人，她家学渊源深厚，父亲是泰米尔语的大诗人贝利亚尔瓦尔，从小受到良好的宗教与文学的教育。长大后遵从父亲的教诲，终身不嫁，把毕生精力与全部的爱都奉献给了毗湿奴天神。她的作品有虔诚诗集两部：《提鲁巴瓦伊》和《纳奇亚尔圣言》。“巴瓦伊”是南印度民间流行的一种民歌形式，在每年的马尔迦里月，也就是泰米尔历的九月，泰米尔族姑娘每天清晨都要成群结队地到河边去洗澡。姑娘们一边在河中活泼地玩耍戏水，一边放开银铃般的嗓子唱歌祈祷天神。歌词一般是姑娘们信口所编，内容主要是祈祷天

神赐福人间，风调雨顺，国泰民安，或者是祈求天神保佑她们找一个如意郎君，结成美满幸福姻缘。这种祈祷歌就叫做“巴瓦伊”歌。安达尔的《提鲁巴瓦伊》共收有三十首宗教虔诚诗歌，诗人借鉴了这种民歌的艺术形式，也沿用了这类祈祷民歌的基本主题。在这些诗歌中，女诗人以一个牧女的形象出现，怀着无限虔敬的感情歌唱毗湿奴大神的化身之一黑天。如集中有两首诗是这样的：

涌念着齐天圣者的英名，
我们在水中嬉戏欢腾，
祈求三月降雨，国泰民安，
禾苗茁壮，鱼虾戏水田间。

瓶中的鲜花引来蜜蜂无数，
圈里的奶牛肥壮，乳汁如注；
我们祈祷，我们歌唱，
祈求天神赐给我们永恒的财富。

安达尔的《纳奇亚尔圣言》共一百四十三首，这些诗歌把宗教虔诚的内容与艳情诗的形式结合在一起，主要抒发作者对毗湿奴天神忠贞不渝的爱恋之情，被爱恋与崇敬的大神与爱恋者和虔信者在心灵上是相通的，感应的，如其中一首诗这样写道：

当牧牛人毫不知晓时，
我们将牛群赶到树丛中放牧，
而这是我们最大的礼物哟，

你——无所欠缺的你出生在我们当中。

在这首深受后人喜爱的赞美诗里，女诗人把自己描绘成一位吵醒了熟睡的大神的牧女，字里行间蕴蓄着对毗湿奴大神的一种女性所特有的温存与柔情。安达尔的诗歌对后世的影响是长远而深刻的，一千多年来，她的《提鲁巴瓦伊》不仅在泰米尔纳杜的毗湿奴教徒中传诵不衰，而且被译成其他达罗毗荼语言，在安得拉邦和卡纳达克邦等地区也广为流传。至于她的《纳奇亚尔圣言》，在今天南印度毗湿奴教徒的婚礼上，人们仍然喜欢吟唱这些诗歌。

印度教早期已经萌发的虔诚主义，由于七八世纪中商羯罗的教义和思想的传播，并没有得到足够的发展，直到公元12世纪时，由于罗摩奴阍的倡导，虔诚运动才又在南方开始兴起，而且很快就蔓延到了印度北方。虔诚运动反映了印度教内部改革的要求，它继承了早期虔诚主义的思想，倡导虔诚膜拜大神特别是大神的化身黑天或罗摩，认为只要虔诚地念其名字就可以获得解脱。这对那种主张要经过烦琐礼仪才能得到解脱的某些垄断宗教的婆罗门祭司是一种打击。在传入印度的伊斯兰教的影响下，虔诚运动提出在大神或其化身面前人人平等，首陀罗也有虔诚地拜神的权利，并且允许妇女参加教派，从事宗教修行活动，因而在中世纪印度教的虔诚运动中也出现了许多有成就的女性诗人。

虔诚文学在中世纪的印度文学中是主流倾向，而虔诚文学中影响最大的是以描写大神黑天为主题的诗歌，这就是所谓“有形派”的“黑天支”。属于这一支的诗人认为神明是有形的，因而特别着重描写黑天和众多的牧区女子的爱情。众多的牧区女子象征着千万个个体灵魂，而黑天则是最高的灵

魂，个体灵魂与最高灵魂通过情爱和性爱结合。在这类主题中，女性诗人往往移情诗中，把自己当作同大神结合的性爱对象，体验与神合而为一的神秘的灵魂颤悸，因而较之男性诗人的虔诚诗歌，情感显得更其隐秘而幽深。米拉巴伊是这时期虔诚文学中最重要女诗人之一，她本是西部拉杰普塔纳的王公女儿，年青时就守寡，在家里备受排斥，多有磨难，后来下决心从家里逃了出来，做了虔诚派的苦行僧。米拉巴伊一共写了二百多首有关黑天内容的诗。在诗中她常把自己当作黑天大神的新娘，有一首诗描写她与所爱的大神的分别：

米拉的心在河里身上，
看不见他，我的眼睛痛苦地渴望着。
啊！我的主，自从你离开了我，
我的心片刻也不安宁。

诗歌的感情深沉而又真挚，大胆而又含蓄，把黑天大神作为自己的情人说明女诗人对于爱情生活的向往，写黑天的爱情生活实际上就是对自己的处境失望后的寄托。从宗教中寻找慰藉，这几乎是古印度的处于不利社会环境中的女性诗人们共同的创作心态。

中国的道教文学十分发达，参与写作的不仅有深受道家思想影响的文人学士，也有隐居深山、餐风饮露的道教修行人员，其中不少是女性修行者。唐天宝以后道姑诗的流行就是一种引人瞩目的文学现象。^①《全唐诗》卷八百六十三所收“女性诗”以及卷八百六十四、卷八百六十五所收“神鬼诗”

^① 关于中唐道姑诗，本书参阅了詹石窗先生的《道教文学史》，在此谨致谢。

当中，有一些就属于女性道教中人的作品。道姑们或者尺素传书相互酬唱，或者诗言其志，抒发遁世隐修之畅想，从而为这一时期的道教文学大观园增添了奇花异草。

造成这一时期的道姑诗的流行，原因是多方面的。首先，唐代开国之后，推崇道教，道教势力借助王权发展特别迅速。虽然中间经过武则天时期的扬佛抑道，但毕竟时间短暂，不足以损坏道教的根基，到唐武宗会昌灭佛后，道教势力更其昌盛。唐代道教繁荣，吸引了许多女性参与进来，有些贵族女子也以到道庙清修作为时髦。如曾经为政治目的而倡佛抑道的武则天以及名噪一时的贵妃杨玉环都曾一度当过道姑，据清人龚自珍《上清真人碑书后》中指出：一代妃主凡为女道士可考于传记者四十余人。这些王侯贵族的女子入道修行，本身具有很高的文化程度，而那些仿而效之的一般女性，即使本来目不识丁，但入道修行后能够学习道教经典，耳濡目染，熏习浸润，自然也会提高文化素养。道教女性修行者队伍的扩大以及女性修道者文化素养的提高，是中唐以后道姑诗流行的基本条件。其次，道教崇拜女仙，早在两晋南北朝时期，就已有道教中人假托女仙之名以作诗歌，如《洞真太上紫度炎光神元变经》内有《西王母授经时作颂三篇》，即是道士假托之作。隋唐之际，假托女仙之名作诗现象有增无减，像《全唐诗》中所收上元夫人《赠封陟》、《再赠》、《留别》诗以及慈恩塔院女仙《题寺廊柱》、《后土夫人》、《王母》、《麻姑》等均属此类。这些托名之作，宣扬的是宗教教义，表现的是道教幻想中的神仙世界景象，抒发的是修道者对修得仙风道骨的执著之情与自得之意。在道教中，女仙是女性修行者的理想典型与修道所要达到的境界，所以，当依托女仙之名而作的诗歌频频出现的时候，道姑们自然会群起而效之，吟

诗作赋，成为风雅。这些假托诗一方面大大刺激了道姑们的想象力和兴趣，推动了她们从事诗歌创作抒发情志，一方面也确实为她们从事诗歌创作提供了摹仿的范本。道姑诗正是在这些条件与因素的综合作用下诞生和流行起来的。

中唐道姑诗的主要内容乃是以道家神仙思想为基础，述离凡之志，表逍遥之乐。据《历世真仙体道通鉴后集》卷五记载：

唐顺宗朝，南海贡卢眉娘，称北祖帝师之裔，自大足中流落岭表，幼而慧悟，工巧无比，能于一尺绢上绣《法华经》，字如粟米；又作飞仙盖，以丝一缕为盖五重，中有十洲三岛。每日食胡麻饭二三合。宪宗嘉其聪慧而奇巧，遂赐金凤环，以束其腕，知眉娘不愿往禁中，遂度为黄冠，放归南海。

此卢眉娘就是一位有名的道姑诗人。她曾被皇帝召至宫闱作为皇妃公主们的伴读，与同被召进宫闱的成都才女卓英英等时有唱和。这里略举两例：

锦城春望

和风装点锦城春，细雨如丝压玉尘。
漫把诗情访奇景，艳花浓酒属闲人。 （卓英英）

蚕市初开处处春，九衢明艳起香尘。
世间总有浮华事，争及仙山出世人。 （卢眉娘）

理 笙

频倚银屏理凤笙，调中幽意起春情。
因思往事成惆怅，不得缱山和一声。 （卓英英）

但于闺阁熟吹笙，太白真仙自有情。
他日丹青骑白凤，何愁子晋不闻声。 （卢眉娘）

以上两首唱和诗题目一样，情调意蕴判然不同。因为卓英英虽是才女，但毕竟无出尘之想，她的诗眷恋人间春情，和风徐吹，色彩艳丽，即使有点愁情怅意，着眼之处也在世事之中。卢眉娘的诗则充满了道教的慕仙情怀与离凡之慨。在前诗中，卢眉娘虽然也感到春光的律动，但对人世间的春景是持否定态度的，对世间的浮华之事更是语含讥讽。在后一首诗中，女诗人借用道教经典《列仙传》子晋吹笙的典故表达自己的修道理想，相信只要在闺阁中把笙法练得烂熟，虔诚地吹奏，太白山上的仙子也会深受感动而下凡授传修仙之术的。有了仙术，升天有路，有朝一日骑上白凤，冲举云霄，那时就用不着为听不到子晋笙歌而发愁了。这两位女诗人的唱和诗一是沾滞世事，一是脱尘离俗，其中格调当然不必硬分轩轻，因为卢眉娘以其女道姑的个性气质与追求灌注于诗中，她的诗已属于宗教文学的范畴了。

稍晚于卢眉娘的道姑诗人杨敬真等曾在西岳云台峰上“为诗道意”，在道教史上与文学史上都传为佳话。今存有杨敬真与其四女友之《会真诗》若干首：

人世徒纷扰，其生似梦华，
谁言今昔里，俯着视云霞。 （杨敬真）

几劫澄烦思，今身仅小成。
誓将云外隐，不向世间存。 （马信真）

绰约离尘世，从容上太清。
云衣无绌日，鹤驾没遥程。 （徐湛真）

共作云山侣，俱辞世界尘。
静思前日事，抛却几年身。 （夏守真）

从以上几首道姑的“会真诗”中可以看到，这些自发入道的女子视人世为烦恼，视生命如梦幻，她们的美好理想是驾鹤骑凤，飘然出世，到蓬莱仙岛太清胜境去过神仙般的生活。这种神仙境界正是道教向信徒的许诺。在中国古代封建社会里，妇女虽然在家庭与社会中受到保护与尊重，但是这种保护与尊重却是她们牺牲掉自己的青春、才华而换来的。妇女被要求在家中充当贤妻良母，她们没有机会到社会上施展自己，发挥自己，而是在繁琐劳累的家务中耗费一生。因而，道教允诺的神仙境界无拘无束、潇洒自在的清真生活，对那些自命才华的女性们特别有吸引力。当她们入道之后，回首人世的纷扰，展望仙界的消闲，自然写出来的诗就会以否定人世和美化仙界为主要内容。有的道姑诗还记录下了道姑们修道时的经过、体验和感觉。据传，元和十二年，虢州湖城天仙乡吴清之妻杨监真，因病不食，每每静坐入定；一夜忽然不见，两日后从牛屋上归。自称乘鹤到华山仙方台见尊师，

因念父在，请归。女冠驾鹤送回，监真遂得“仙诗”五首。其中第一首是这样的：

道启其心觉渐清，天教绝粒应精诚。
云外仙歌笙管合，花间风引步虚声。

杨监真是一位在乡村修行的道姑，当她生病时，便运用道教的修行方法来疗理。经过一番静坐冥想，她尝到了思专神一的甜头，认为这是道启的结果。同时她还辅以道教的辟谷之法，休粮绝粒，精减不二。大概是因为绝食与静坐，时间一久，便产生了幻觉，仿佛听到了从云端传来仙歌道曲，笙管之声。这种听视共幻效应说明女诗人内心深处隐藏着慕道思仙之情是多么浓烈。在中唐道教盛行的时代，一个乡村道姑修养尚且如此，在都市中纷纷以慕道求仙为时髦的侯门才女们也就可想而知了。

晚唐时，道姑诗在鱼玄机那里达到巅峰。玄机字幼微，一字蕙兰，本为补阙李仁妾，后在长安咸宜观出家为女道士。鱼玄机幼喜读书，才思过人。出家为女道士后常以诗寄托情怀，与当时著名诗人温庭筠等常有赠答。她虽为道姑，其诗题材主题却较为广泛，悼亡、送别、寄赠、和韵、游戏等等，皆有所作。但有些诗以感怀为主，带有十分显著的道教色彩。如《愁思》：

落叶纷纷暮雨和，朱丝独抚自请歌。
放情休恨无心友，养性空抛苦海波。
长者车音门外有，道家书卷枕前多。
布衣终作云霄客，绿水青山时一过。

当然，鱼玄机作为一个女性修道者，肯定未臻仙境，因为她尽管枕畔尽是道家书卷，养性却未能专一，以至因笞杀女童而被官府处以极刑，羽化升仙的“希望”是没有了。不过，作为一个才华卓绝的女道姑诗人，她的地位却是可以在文学史上同许多世俗中男性诗人相比肩的，所以，《全唐诗》中专为她列了一卷。

圣歌（又称赞美诗）是基督教文学中的主要部门之一，据牛津大学出版的《圣歌集》序文中说，在19世纪末叶，全世界为各地教会所通用的圣歌已达四十万首之多。圣歌是教会用歌，其主题也就带有纯粹的宗教性质。它的主题在各个教派中大致是相同的，也就是怀着十分虔敬与欢喜的心情，赞美上帝创造了这么美丽奇伟的宇宙，赞美上帝之子、人类救世主耶稣的诞生。通过这种如痴如醉的赞美鼓励人们热爱生命，拥抱生活，积极奋进，同时给一切受难者以同情的安慰。圣歌是基督教徒献给造物主的颂词，它的创作既不为名更不为利，只是教徒灵感所至，献给主的一片爱心与敬意。因而，圣歌的作者不分性别，不分国度，哪里有基督教的存在，哪里就有圣歌的诞生。在这难以数计的圣歌作品中，女性作家的成就是无比辉煌的，因为许多男性诗人的兴趣十分广泛，写作圣歌是一时的兴会，而许多女性诗人用情专一，把毕生的精力都用到了圣歌的创作上。她们所创作的一些圣歌作品，如史梯儿的《为主而生歌》，史托夫人的《与主同在歌》等，几乎风靡全球，各个国家的基督教徒都可以用不同的语言同唱这一首圣歌，不用互作介绍也会感觉到心正在贴近，为着沐浴神思而共同跳动。据说，海船西王哈加号失慎焚毁时，水手和搭客都奔出舱外跳海逃命。有一个青年在船旁看见他妻子已经在波涛中挣扎，自己也跳下水去，叫她紧紧握住他底

肩膀。不一会儿，她筋疲力尽地说：“我捏不住了。”疲倦的丈夫却回答说：“再忍耐一下！——我们唱《万古磐石》罢！”于是夫妻俩同声唱起圣歌来：“万古磐石为我开，容我藏身在主怀，愿因主流水和血，洗我一生诸罪孽……”歌声一起，体力复苏，在波涛上挣扎的同难者也兴奋起来了。这时远远的有一只船驶来了，但不知体力能不能支持到底，他们只是继续歌唱着，祈祷，就靠着圣歌激发起来的超人的力量，他们终于摆脱了死神上了救生船。这个故事与“泰坦尼克”号沉没时一千六百个男人肃穆地唱着《更加与主接近》的圣歌从容而没一样地美丽动人，可以说明圣歌在西方文化中所起的影响之大。

女性诗人所创作的圣歌之所以感人至深，而且别有韵味，与她们个人的生活经历大有关系。一些诗人或者身体虚弱，一生被病魔纠缠；或者命途坎坷，穷困潦倒以至终生；或者爱情失意，带有精神的创痕独自漂泊人间。但是她们都不消极，不悲观，而是以赞叹的心情颂扬造物主的伟大，表达对生命的热爱。英国女作家爱力奥德（1787—1871），一生在病中度过，她在病中的唯一慰藉就是创作圣歌。她的作品有《病人底圣歌集》一部，在医院的病友间流传甚广，给那些辗转于病榻上的同道以莫大的安慰，而她自己正是凭着创造圣歌，诵唱圣歌，获得坚忍卓拔的生存毅力，竟以多病之身活到八十二岁的高龄。美国盲女诗人柯洛丝珮（1823—1885）生下来六个月就双目失明，从来没有欣赏过青山绿水，春花秋月，可是因为对于主的无限崇爱与赞美，在她心灵的明眸中享尽了无穷的美景。她一生写过的圣歌多达八千余首，而且首首都是快乐心情的流露。譬如她的名作《在主手中》有一段是这样写的：

脱离疑惑之迷雾，
脱离诸般忧戚。
世上困难已无多，
也没几许泪滴。

读来让人直感觉到一股勃勃奋发的生命勇气，体验到一种宗教的生命启悟：春花易谢，秋月易缺，看不到春花秋月并不足憾，胸中只要有主同在，盲女心灵中的美丽与光明却是永恒的。史梯儿（1716—1780）也是一个伤心断肠人，她的未婚夫是个英俊潇洒的青年，两人深深相爱，正期才子佳人双双于飞之际，不料在吉夕之前一日，少年因在河中沐浴不慎失足溺死。这突如其来的惨剧使史梯儿伤感终身，此后她体弱多病，终生辗转于病榻之中，同爱力奥德一样，她也是把病中余生都献给圣歌的创作，以此为消遣和心灵的慰安。她最出名的作品是《为主而生歌》：

倘若有何世间幸福，
不蒙圣心允许，
但愿靠近慈悲恩座，
恭献祈祷之声。

求赐镇静感谢之心，
教我不发怨声，
要求分赐慈悲大爱，
使我为主而生。

但愿“主属于我”之望，
贯彻生活路程，
愿主临格，照耀前方，
程终加倍光明。

教会使用的普通圣歌集几乎都收有这首圣歌作品，它出自一个久病难愈、身体衰弱的女人之手，却没有丝毫的颓糜消极之音，真是难能可贵。因为普通的人们都希望自己有一个健康强壮的体格，多少年青人向来壮志凌云，一旦健康被损坏便丧志灰心，万事皆休，这是十分可惜的事。正是由于人类有这种软弱的缺点，因而人们喜爱诵唱这类女诗人所写的圣歌。它们蕴蓄其中的对造物主的赞美、对基督的爱、对神恩普照的前程的向往，不仅可以给病者以心灵的安慰，而且对自称健康者也是一颗导路的明星。美国最早而又最伟大的女圣歌作者白朗夫人是另一类的生活坎坷者。她两岁时便父母双亡，寄养在亲戚家中却备受虐待，心受重创，直到十岁时尚无机会接受教育。后来嫁给白朗一个油漆匠，物质状况未曾改善，仍然为经济所压迫。生计虽然窘困艰难，但一颗虔诚的向主之心常使她胸中充盈着诗情。每当傍晚薄暮时分，她就放下孩子与家务到大自然中去静思默想。那时白朗夫人家境清寒，几栋茅舍尚未葺盖完备，上漏下湿，一间较好的屋子又给她的病姐姐作了疗养室。恰巧屋的旁边有一座贵妇人的花园，园中花木扶疏，香气馥郁，每到黄昏，白朗夫人就去园中馨香祝祷，与神做情感心灵的交流。可是有一天园子主人严词厉色地漫骂她在园中徘徊是欲行偷窃，这一凌辱使白朗夫人羞愤难言。她回到家里，待儿女们就寝以后，她独自抱着哺乳的幼女，在厨房里一面痛哭，一面写下一首

圣歌，寄给那贵妇人说明自己之所以在园中逗留的原因。这首圣歌就是她的杰作之一《薄暮漫游歌》：

我爱偷闲安静片时，
放下儿女，劳愁
用这薄色苍茫时候，
向神感谢，祈求。

我爱对宴美景良辰，
亲迎夕露降临，
吟味地底幽静，神秘
永觉富丽清新。

我爱置身孤寂之中，
忏悔之泪痛流；
更没有人窥探，偷听，
我所向神祈求。

我爱高抬心眼望天，
那幸福的春光，
使我一见复舒气力，
任他风雨飘摇。

基督教是一种热爱自然的宗教，基督从小到死都亲近大自然，常在高山上，斜坡下，或在湖水边，野地里，向群众说教。虽然他有时也在城市中会堂里教训人，但每当身体疲劳，灵感枯竭时，便赶紧离开那熙攘嘈杂的环境，好像逃走

一般的独自到深山野林中去祈祷冥想。在那里，天父赐给他新的力量，新的灵感，像一道清泉润泽他的干喉，于是他又催迫自己去向群众吐露诗一般的福音。由此可见，白朗夫人的《薄暮漫游歌》体现出的正是基督教徒们喜欢接近大自然，由大自然而接近天神，细察天父造化的美妙的普遍心态，因而才在全世界的基督教徒中引起如此深深的共鸣。

除圣歌领域外，有些女性作家在宗教抒情诗和宗教问题的小说方面，也有斐然的创作成就。且不说在19世纪以前的浪漫主义文学思潮中有不少女性诗人跻身其中，严肃而庄严地用诗歌表现着宗教主题，即使在19世纪世俗文学十分流行的时代里，也曾有克里斯蒂娜·罗塞蒂，埃米莉·勃朗特等女性作家并不随波逐流，一如既往地用她们的诗作着宗教的冥思与玄想，为19世纪的诗歌创作注入了一脉清波。克里斯蒂娜·罗塞蒂对英国国教极为虔诚，在完全接受基督教传统和高雅艺术方面，与17世纪的著名诗人十分相似。她的诗歌充溢着基督的克己精神，要求人们为了信仰而作出牺牲，从而在优雅的诗歌语言中体现出宗教的崇高感。如：

上帝给我力量撑起自我，
这世上最沉重的负担，
这推却不掉之忧虑烦恼。

其他一切都是身外之物，
我锁上门，把它们挡在外面，
那骚动，沉闷和闲荡的一切。

.....

埃米莉·勃朗特作有《冈达尔诗集》，其中一些诗作曾被海伦·加德纳博士称赞为“伟大的宗教诗歌”。^① 她的诗歌特色在于利用冈达尔故事的浪漫主义形式来表达其强烈的信仰，表达对于虔诚灵魂与上帝交感的确切的意识。如《囚徒》中的几个有名的诗节：

但首先是静寂的和平及无声的安祥降临，
悲痛挣扎和强烈渴望都骤然停止，
柔和的音乐抚慰着心胸，
对这无声的和谐，
在我舍弃尘世前决不能梦想。

接着那“无形者”渐露端倪，
那“未知者”揭示了自身的真理，
我的外部感觉已经消失，
只是内在本质还在感受——
它的翅膀几乎毫无约束，
在港湾里有它的家，
它俯视脚下的深渊，
测定最终的界限！

在这类诗歌里，埃米莉·勃朗特试图把她对神的幻觉以及奉献感赋予她的“梦幻上帝”，在与神和“梦幻上帝”的交感中，诗人明晰地体验到灵魂与肉体之冲突。“灵魂感受到肉体，而肉体感受到锁链！”但是，诗人并不想失去这种冲突所

^① 海伦·加德纳：《宗教与文学》，中文版第186页，四川人民出版社出版。

产生的刺痛与折磨，因为，诗人坚信“磨难越是痛苦，祝福就会越早来临”。所以，埃米莉·勃朗特的诗歌具备了一种非凡的宗教力量，以至海伦·加德纳博士不无夸张地评价说：“与她相比，19世纪的大部分男诗人都似乎成了柔弱的女性。”^①

在宗教问题小说创作方面，英国女作家伊里娥特(1819—1880)之影响是可以与同时代的狄更斯、萨特雷鼎足而立。伊里娥特自幼失学，自修成材。三十九岁时方出版《牧师生活风景线》，引起人们注意。翌年出版长篇小说《亚当贝特》，名声骤起，继而《织工马南传》与《罗梦拉》使她一跃而成为当时最为重要的作家之一。伊里娥特的小说题材大都取自当时英国工人阶级中发生的新教复兴运动，探讨的几乎都是宗教问题。《亚当贝特》写一个农夫，具有基督教徒的忠信、纯爱、勇敢的品格，几经冤屈，但终于获得胜利。小说中着力描写的两位女性，一贞一淫，善恶报应昭明，整个小说充满着基督教的道德教训。《织工马南传》写一个基督教信仰的迷失与复归。织工马南本来对上帝很虔诚，对朋友很友爱，生活很有生趣。后来，好友威廉谋害教会长老，偷去公款，却把血刀和钱袋放在马南房里，而教会竟用抽签法判定马南是罪人，把马南逐出教会。马南的未婚妻因此也强迫他解约，嫁给了威廉。受到这种重大的打击，马南不再相信上帝，他以为上帝即使有也是不公正的。从此，马南远离故乡，弃绝人间一切的亲友，不爱上帝，不爱人类，只爱钱了。十几年下来，他积蓄了不少钱，每天晚上拿来数一数，以此作为唯一的安慰。不料屋漏偏遭连夜雨，一天晚上他的钱被一个青年

^① 海伦·加德纳：《宗教与文学》，中文版第185页，四川人民出版社出版。

浪子偷走了，马南疯子似的请求人们帮他捉贼，但无论如何也捉不到，因为那个小偷已连人带钱都掉到一个山洞里去了。这第二次的刺激使他与人们有了接触的机会，略略改变了他极其孤僻的性情。在一个圣诞节的晚上，一个被遗弃的荡妇抱了个小女孩去寻找她的负心汉，在路上重病死了。小女孩爬进马南的屋子。马南失钱之后百无聊赖，便把这个小女孩收养下来。这个天真幼稚的小女孩使马南萌发了爱心，恢复了人性，于是为了这个小女孩，马南又去做礼拜了，而且和邻人们往来十分亲密。孩子在马南家里生活了十六年，虽然过的是清贫的生活，但饱尝了人间的爱怜，后来她虽然知道了有钱有势的生身父亲是谁，也不愿离开老马南而去。这一切使老马南相信，上帝毕竟是公正的。虔诚的基督教徒信仰的迷失与复归这一主题在基督教文学中是很常见的，《圣经》中上帝与撒旦打赌，让撒旦无缘无故地去打击忠诚的约伯，以考验他对上帝的信仰是否真诚的故事，可说是最早的滥觞。《织工马南传》无疑也受到《圣经》模式的影响。

西方女权运动与宗教改革

女权主义有各种各样的定义。女权主义理论家琳·杰姆斯与安娜·帕克儒斯卡曾指出：

一方面，它可以是一种极为敌视男性的激进哲学，它的目标是“推翻政权，消灭金钱制度，驱逐男性，创立完全的自治体制”，另一方面，它也可以是一种不依赖直接的革命行动去实现妇女权利的比较随和的行为，在当权的男子耳中是一个温和的字眼。

这两者的共同之处就在于，她们都认识到在父权制社会中，男人压迫女人，因而女人不得不奋起反抗，不同处则在于对压迫起因的认识与怎样去反抗压迫。就女权主义运动的方式而言，前者也就是那种激进的女权主义运动，显然是距我们今天不太遥远的事情，它是伴随着资产阶级革命运动的产生而发生的。它的主要特征是妇女问题作为一个重要的社会问题被提上历史日程，受到社会的广泛关注，同时，广大妇女既包括中产阶级家庭的女性也包括下层无产阶级的妇女都积极地参与进步，提出维护自身利益的合理要求。资产阶

级在反封建斗争的过程中提出的天赋人权、自由、平等、博爱等口号，也成了妇女争取自身解放的有力武器。而后者，即以温和的方式和个体反抗的方式争取妇女自身权利的斗争则贯穿了整个人类文明历史，不仅现在仍在继续着，而且早在父权制社会建立之初，就有一些受过良好教育的女性以及一些对妇女持同情态度的男性们，看到男女两性的不平等，因而为争取女性的社会权利作着不懈的努力。尽管在封建时代中，女权的呼声是那么微弱与稀少，恰似空谷足音，但是，她们的努力毕竟为后来的妇女解放运动提供了历史的借鉴和思想资料，同时对在某个特定的时代里缓解男性对女性的压迫也起到了一定作用。从斗争的对象来看，女权主义所面对的敌人是整个的父权制度，包括政治、法律、意识形态、社会组织与风尚习俗，也包括宗教。尤其是在西方世界，宗教之信仰是全民性的，是一种国家意识形态，对国家的组织形式、法律制定和人文习俗有着重大的影响作用。宗教由于要捍卫自己的教条教义，要保持正统地位，因而天生具有保守性。基督教是典型的父权先知宗教，进入教会时代的基督教具有明显的性别歧视倾向，妇女在基督教会的传统角色实际上是二等公民。例如，在大多数基督教派别中，妇女在宗教集会中没有投票权，不许她们担任圣职，不许她们站在领受圣餐的栏杆后面等等，在社会与家庭的传统角色也被基督教会规定为贞洁与顺从。在很大程度上，基督教的教义为西方社会中的男女性别差异以及男性对女性的压迫提供了合理性与合法性的理论依据。因而，贯穿于西方文明史的为争取女性权利而作的长期的斗争，就不能不与宗教教会发生直接或间接的冲突，而宗教教会也就成为西方历史上反女权主义思潮的最坚固的堡垒。西方女权主义运动与基督教会的恩恩怨怨，万

史上从来就没有断歇过。

女权主义与教会的思想冲突一开始还没有上升到妇女的地位这种实质性的问题，而是局限于一些妇女本身的枝节问题，譬如是否有权选择生育或不育，是否有权要求性快乐等等，或者便是一种被动的、消极的带有明显自卫性质的对妇女原罪的辩解。即使是对这些问题，教会的正统的神学家们也会依据《圣经》，予以严厉的声讨或压制。教士们常常不失时机地重提亚当与夏娃的历史，把原罪的责任全都推到妇女身上。

对于妇女的形体美，教士们总想用一种诅咒来警告男人们加以蔑视，著名的皮埃尔·达米扬就写道：

当你把一个妇女的四肢接在怀中的时候，请你欣赏她不久就显露出来的肠虫，血浓和令人无法忍受的奇臭，这腐烂的代表终将使你谨慎地对舞台上美的伪装表示鄙视。

在中世纪的基督教会，持这种看法的教士们几乎是大多数，有的甚至更为激烈。

关于性行为，教会更加无视妇女要求的权利。教会认为，性行为的目的是传宗接代，任何一个女人，如果由于寻欢作乐而不是为了生育而和男人发生性关系，这个女人就犯了十恶不赦的罪，必下地狱。就是在夫妻之间，性的目的也是传宗接代，超越此生育目的的性行为也会给男人带来污点，因此最好加以避免。在这种理论下，性交中断，手淫，女子同性恋都被教会视为道德败坏，必予严惩。尤其是那些企图避孕或中止怀孕的妇女，教会绝不轻易放过，他们认为女性自

由选择自己是否生育，冒犯了神的威严与恩惠，在忏悔十条中特别规定犯有此种罪行的人应得的惩罚。中世纪的教士布沙尔·德·瓦尔姆曾经指出贫困是堕胎或溺婴的主要原因，他说：

如果杀死自己孩子的母亲是一个穷人，那么她的罪只及生活富裕、能养育孩子而又不愿养育孩子的母亲的罪孽的一半。

这种说法把犯罪的轻重与妇女的经济处境联系起来，对贫困的妇女迫于无奈而堕胎和中止怀孕表示同情，但它恰恰反映了中世纪教会对于避孕和中止怀孕的禁止就是对女性要求自我决定是否生育的权利的一种压制与否决。我们在介绍世界各大宗教的妇女观时曾提到过中世纪最有影响的神学家托马斯·阿奎那的理论，他曾以亚理斯多德的理论解释圣经，得出妇女是天然机能不健全的人，因而男人必须高女人一等的结论：

男人生来就是为了从事最高贵的事业，智力的事业，而女人生来就是为了传宗接代。

托马斯·阿奎那的这种经院神学正是中世纪基督教会对于妇女要求自身权利的标准回答。

当然，教会对要求拥有权力的女性不仅在思想上予以围剿，而且也利用教会从世俗政权中攫取来的法律权力，从肉体上予以镇压。中世纪宗教裁判所建立之后，被以女巫的罪名押上绞架与火堆的女性，有些就是敢于以实际行为向男性

权威挑战的巾帼豪杰。如法国著名的民族女英雄，奥尔良姑娘冉·达克的命运就是这样。当她年满 17 岁时，英国人及其同盟者勃艮第人占领了整个法国北部，希望得到王位的查理太子及其支持者处于束手无策的绝境之中。这时，这个满怀忧国之情的农家少女，长途跋涉去见查理，希望能够以自己的榜样鼓舞同她一样朴实的法国农民去克敌致胜。查理正在绝境之中，只好把希望全寄托在她身上。在冉·达克感召下，法国人恢复了对胜利的信心，重新展开了攻势，冉·达克指挥着救国大军，身先士卒，屡次受伤，仍然冲锋陷阵。这位村姑的勇敢极大地鼓舞了法国士兵，使法国军队连连告捷，查理太子也当上了皇帝。然而，在一次战斗中，冉·达克受伤后被英军俘虏，英军本来就痛恨她，就以巫女的罪名交给宗教裁判所审判。查理本来可以赎回这位村姑的，但看到冉·达克威望日高，对王朝是一个威胁，于是对这位女英雄的命运置之不理。而罗马天主教会也难以容忍一个女人具有如此大的号召力，竟然敢宣称自己代表着上帝的意志。于是在宗教势力与王朝势力的勾结下，这位民族英雄、巾帼豪杰终于被宗教裁判所送上了火刑架。象中世纪晚期的马杰瑞·肯帕(Marory Kempe)，也是一位具有女权主义思想的基督教徒，她多次前往圣地朝圣，虔诚相信上帝，但她的行事无拘无束，任意率行。她结了婚，但相信自己的使命是单身独居，不愿履行教会规定的妻子的职责，也就是说不愿让丈夫对自己进行性的占有，最终她与自己的丈夫通过谈判达成协议。如果丈夫起誓终身独居，那她就为他偿付债务，尽管丈夫很不乐意放弃自己的婚姻乐趣，但马杰瑞·肯帕还是坚定地捍卫了自己的自由权利。这些特立独行的女权思想导致她与教会当局发生过相当具有风险的冲突，教会当局总是诬蔑她是女巫，要

不是马杰瑞·肯帕生活的时代宗教裁判所已经臭名昭著，说不定便会被教会以女巫之名送上熊熊燃烧的柴堆。所以，在教会的思想钳制与肉体消灭的双重压迫下，中世纪里虽然有些女权主义思想的萌芽，但不是呼声微弱得让人难以分辨，就是刚一冒头则被教会以及教会所引导的社会舆论所窒息。

针对教会凭藉神的名义来压制女性的自由与权利，一些机智的女权主义者以其人之道还治其人之身，她们也通过研究《圣经》、通过对神学的阐释来发挥女权思想。最著名的当数中世纪晚期女权主义的代表人物克里斯蒂纳·德·比尚。比尚于1364年生于威尼斯一个贵族家庭，受过良好的教育。她通过自由恋爱而结婚，这在当时是十分罕见的。后来她的父亲与丈夫相继去世，家道不幸中落。她便以写作挣钱来负担寡母与两个弟弟的生活。玛依玳·阿尔毕丝杜尔与丹尼尔·阿尔莫扎特在《中世纪以来法国女权运动史》中曾称她是从现代意义上估价的“名符其实的第一位女权主义者”。她有关女权问题的著作有《女士之城》和《三德书》两部。《女士之城》的前半部分讨论两性平等问题，大部分论证都与神学有关。她以为，上帝是以完美的形式把女人创造出来的，女人也和天使一样是在天堂里制造的，上帝对女人非常重视，因为上帝赐予她的灵魂和赐给男人的灵魂一样高贵，赐予她的身体和赐给男人的身体并无二致。女人确实比男人的体力要弱，但是智力并不落后，所以，比尚从上帝造人这一基本的神学观念入手，证明男人与女人生来就是平等的，这种观点明显已跳出中世纪传统神学的圈子。而且她还第一次提出了两性差别是由社会的不公正所造成的观点。她说：

如果社会习惯允许女孩子进学校，像男孩子一样学

习科学，她们一定会学得一样好，能像男孩子一样辨别各种艺术和科学的差异。

比尚提出的天赋平等的口号对以后女权主义运动的兴起产生了很重要的影响。大约晚生比尚一百二十年，科隆产生了一位多才多艺的男性女权主义者考尔纳留斯·阿格里巴，他既是一位医生，又是一位专攻过民法与教会法的哲学博士。所以他把生理学与神学结合起来，写了一篇轰动一时的论文《论女性之高贵和优越》，文中从旧约中的注释撷取有关段落，运用神学的观点和圣经故事，证明女性优于男性，把比尚的天赋平等说又向另一极端推进了一步。在这篇曾被译成所有欧洲语言的论文中，阿格里巴热情地赞颂女性的美丽、女性的平衡和协调。在他那里，女性的肉体不再是令人厌恶的对象，女性的形体美也不再是一种罪恶，而是上帝的赐予。最耐人回味的是，这位男性女权主义者还猛烈地抨击了男人以及由男人、立法者和教士共同制订的不公正的法律。他提醒人们回顾历史，男人历来是万恶之源，他们犯罪、通奸、乱伦，无恶不作，却到处控告妇女的“劣迹”。这正是对教会常把原罪起源归之于女性的有力驳斥。18世纪法国资产阶级爆发了大革命，法国的乃至欧洲的妇女们热烈地参加或响应支持这场革命，欧洲的女权主义运动如火如荼地开展起来，掀起了人类女权运动史上的第一次高潮。

此后，女权主义在自由、平等、博爱和天赋人权的革命观点指引下步入更广泛的领域，所采用的武器与理论依据已不必局囿于对圣经的阐发和对神学的理解了。但是，也有不少女权主义者仍然从宗教神学中拾取武器，来抗击教会势力对女权主义运动的指责与阻挠。如同圣西门齐名的空想社会

主义者昂方廷还从宗教神学的角度提出男女平等的必要性，他的教条是既有男性的上帝，又有女性的上帝，人们尊敬他和她的上帝，这是两性合一的神明：天父和天母。在19世纪创立了基督教科学派的女权主义者玛丽·贝克·艾娣，其基本教义也是以父母合一的上帝代替了基督教传统的父亲上帝。这种重新将传统的父亲上帝还原为父性与母性，男性与女性两性兼体的形象的神学努力，对20世纪兴起的女权主义神学产生了一定的影响。

女权主义思潮的兴起与蔓延，就好像一条贯穿人类文明史的河流，先是涓涓细流，不断汇集各地川流，终于形成浩浩荡荡的局面直奔大海。它所产生的冲击与影响是随着时代的发展而增长的，冲击与影响的幅度是整个社会的各个部门。尤其是16世纪人文主义思潮的兴起和18世纪启蒙主义的倡扬，都对女权运动以强烈的刺激与支持，使得女权主义思潮在西方基督教世界里的影响日益扩大深入。

正统的基督教会虽然从来就是压制女权思潮的严厉堡垒，但是它也并非铁板一块。在教会内部，每个时代也有一些有识之士或者本身具有女权思想，或者受到女权主义思潮的启发，他们尝试过在教会内部通过宗教教会制度的改革来改善妇女的处境，提高妇女的地位。早在1101年，著名的封特弗洛修道院的创始人罗伯特·达尔勃里赛尔就曾设想过提高妇女的地位。他是一个隐士兼行脚僧人，他痛感他那个时代世风衰颓已到极点，所以他到法国西部传教，力图复兴宗教。他不歧视女性，答允她们参加宗教活动，他的后面总跟着一大批男男女女，大家都把他奉为使徒。白天是行路与讲道，晚上大家都在乡间歇脚，男男女女杂处一起，安然入睡，体现着在上帝天父面前大家都是兄弟姐妹的思想。他希望通

过提高妇女的地位来改变传统教义对妇女的偏见与歧视，所以他创立封特弗洛修道院，并把修道院置于妇女的管理之下。他的所作所为曾经引起教会当局的严重不安，安吉尔的主教曾命令他和已婚妇女分开。不过后世的历史学家对他表示了很大兴趣，有人称他是个了不起的宗教改革者，甚至还有人把他当作“女权主义”的创始人，中世纪女权主义者的标兵。^①

欧洲社会经过16世纪人文主义思潮的洗礼之后，在17世纪上半叶，素以保守著称的天主教会内部也曾出现过一股女权主义的潮流，其代表人物是杜·波斯克神父和德·格拉那等。在人文主义思潮的影响下，虽然宗教界的上层人士在妇女问题上仍采取强硬的态度，但是在中下层，对各种妇女问题已经有了一种温和与进步的看法，天主教女权主义潮流就是在这种背景下产生的。参与者写了十余篇文章阐述自己的主张，其主要目标是建立男女两性平等的思想。他们认为妇女“既不应当是奴隶，也不应当是主人，而应当是伴侣”。他们还说：

上帝在创造人类时，对两性一视同仁，男人和女人都是由同一只手捏成的，他们都得遵守同样的法律，得到同样的归宿。

后来，这股女权主义思潮又转向妇女教育问题的探讨，他们坚持认为教育是妇女的权利，妇女不仅要读圣书，而且要读一般的文化书籍和哲学著作，甚至并不反对妇女们钻研迄

^① 此材料参见《外国女权运动文选》，中国妇女出版社出版，第135页。

今仍是男子专利的逻辑学、物理学和雄辩学。当然，这些主张已经不是新东西了，在社会上早已有人用同样坚定的口气提出过了，但是这些主张来自教会内部却是令人可喜的，因为它标志着在宗教界内部也已经有些见识高明的人士正在与根深蒂固的反女权运动的传统相决裂。

对世界历史和基督教历史产生影响最大的是 16 世纪马丁·路德和加尔文领导的宗教改革运动，这次改革运动使西方基督教再次分裂为天主教与新教两大系统。马丁·路德和加尔文领导的新教运动与 16 世纪勃兴的人文主义思潮有相当密切的关系，它的历史功绩在于确认了人的信仰自由原则。改革者猛烈抨击了久已成为无上权威并且排斥任何不同理解的天主教会正宗教义，认为人的信仰应当取决于人的内心理解，而非取决于外在的强制。这就是说，每一个教徒亦即每一个常人的理性，可以独立判断教义的是非，径自理解《圣经》的真谛，而这种判断与理解毋须凭藉教皇及其统治下的教会的权威，教会也无权剥夺个人对《圣经》真谛独立思考的权利。这样，新教就把人的信仰从天主教正宗教义的禁锢下解放出来，为近代西方的宗教自由和某种程度的思想自由树立了先声。既然新教运动是对天主教正宗教义的改革，是信仰自由的体现，在理论上说来，它能够成为女权主义运动在宗教方面可以依靠的支柱。新教的教义强调个人良心的重要性，因而本来也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，宗教改革的领袖们在重新理解《圣经》时，似乎没有人真正考虑到了《圣经》父权主义中所包含的性别歧视，所以，他们在妇女权利的问题上，态度一直是暧昧而矛盾的。一方面，他们确实做了一些对妇女有益的事情，提出了一些对妇女有利的教义，譬如为

了建立一个世俗的更近人性的宗教，改革派把婚姻看成神圣的，废除了修道院制度，准许担任神职的教士结婚，向信徒们宣称妻子是“上帝赋与一个男人最重要的礼物”，要求信徒们忠实地做妻子的丈夫。而且男女双方相爱，下决心同居，就应该勇敢地保全自己的良心，不要顾虑教皇是否准许，或是否违背教会律例与人为的法律。

中世纪里受过教育的男人不论是结过婚的还是未结婚的，都会因为女人而生活在矛盾的情感与矛盾的情动之中，女人究竟是天使还是恶魔，中世纪的男人不能首肯其一。

教会里教士被规定独身修行，而且号召信徒为上帝守贞，其根底里就是畏惧女性，将女性当作罪恶。新教的领袖们鼓励教士结婚，废除守贞制度，号召信徒珍视婚姻，这无疑是对女人为罪恶之源的中世纪天主教传统观念的反拨。又如，宗教改革领袖肯定了性欲对人体生理卫生的积极作用。路德认为，性欲对男人和女人都有医疗作用，没有它，人体将失去健康，虚弱无力，多汗多体臭。因而，早期基督教教父对妇女的责骂是错误的，不婚独居是违反自然的，而罗马教廷把宗教贞洁制度化是反人性的。据此，路德摒弃了天主教会把性交仅仅当作生殖手段的观点，而是把男女的性活动既当作生殖的手段，又当作人性的合理的健康的要求。从这一基点出发，路德对女性关于性的要求表示支持，以为如果一个男人阳痿无能，那么他就应该通过一种秘密的“二次婚姻”，设法让妻子满足，这种大胆的想法多少体现了女权主义的观点。对于妇女的教育，宗教改革的领袖们也比较重视，路德曾经

认真地向教徒们提出建议，要求他们送自己的女儿到学校去。

另一方面，宗教改革的领袖们也发表了许多不利于女权运动发展的意见，一个突出的表现就是，他们虽然认为女人并不是罪恶之源，但是他们仍然接受了男人与女人之间有差别的假定。根据这种假定，新教领袖们把男人与女人的职责作了严格的划分，路德认为，男人的责任是教化或统治，女人的领域是生儿育女，照顾家庭。尽管新教把这两件事都看作是神的旨意，是神圣的职责，但男女差别已经十分显著。加尔文对理想的妻子的描绘是：

温和，殷勤，不傲慢无礼，节俭，富有耐心，愿意关心我的健康。

妇女虽然是男人不可分离的伴侣，但她在家里的一个重要职责是：

要帮助男人生活得更舒适。

正是出于这种职责的划分，新教尽管表面上重视妇女教育，但在实际上甚至比更早一些的女权主义者更后退一步，因为他们相信：

妇女之所以要受教育，其目的是使她们更好地治家、管家，用基督精神抚养子女。

由此可见，16世纪的声势浩大而且确实改变了基督教历史的宗教改革运动，实际上并没有真正触动妇女的解放问题：

一方面抽象地主张把男性和女性从中世纪的愚昧无知中解放出来，另一方面在实际行动中又把妇女关在家庭的小圈子里。^①

妇女受到来自天主教教会方面的压迫减轻了，但家庭里受男人管制的枷锁却来得越紧了。不过宗教改革运动毕竟已经否决了天主教会正统教义的权威，开了宗教信仰自由的先河，因而它本身虽然没有带来妇女的解放，但它还是为女权运动的脱颖而出提供了比较有利的思想背景。

路德与加尔文之后，属于新教系统的一些教派在提高妇女的社会地位和神学地位方面做过一些工作，如浸礼宗和公理宗的前辈勃朗派到17世纪中叶时已让女性担任传道士，贵格会的创立者乔治·福克斯认为基督教的目的在于恢复乐园中的两性平等，贵格会的圣徒中出现了许多女性，包括贵格宗养育之母乔治·福克斯的夫人玛格丽特·费尔，废奴主义者和女权主义者萨拉·格里姆克，监狱改革家伊丽莎白·弗赖伊，在波士顿殉道的玛丽·戴尔和曾在北美殖民地传教的伊丽莎白·霍顿等等。这些教派在提高女性的社会地位与神学地位方面所做的努力，无疑是得益于16世纪那场伟大的宗教改革运动的启示与鼓励。

20世纪以来，取得长足发展的世界女权运动已经向社会的各个方面全面铺开，在政治方面争取选举权、参政权；在劳动方面争取同工同酬与劳动保护；在婚姻方面争取财产继承权，避孕堕胎权；等等，并且已经或者正在获得成功。在

^① 《外国女教运动文选》，中国妇女出版社，第163页。

宗教方面，女权运动主要体现在对妇女担任圣职的要求。

在20世纪中，世界女权主义运动的中心已经从欧洲转移到了美国，妇女要求担任圣职的呼吁也主要是在美国获得反响和取得初步的胜利。在美国，第一次担任圣职的妇女是公理会教徒安东尼特·布朗，她于1856年担任牧师，接着是奥林匹亚·布朗于1863年担任牧师，在当时这种圣职任命是相当罕见的。由于20世纪初美国妇女争取选举权运动取得了很大发展，并在1920年的宪法第十九次修正案中达到辉煌的胜利，因而，美国的一些宗教团体被这股女权主义旋风所冲击，逐渐打开了圣职这一向妇女关闭的大门，撤除了妨碍妇女担任圣职的障碍。美国1960年的户口调查材料表明，女性牧师4727个，占牧师总数的2.3%，到1970年，女牧师人数增长32.9%，到1976年，全国教会联合会的一份调查材料表明，各新教教宗中共有10320位女牧师，分布在71个教会中。妇女任圣职人数的进一步增加，这一征兆也可以从神学院的入学注册材料中得到证实。1972年到1979年，美国新教神学院的妇女入学人数增长了203.9%，而同一时期男性只增长了28.8%，在新教神学院注册的实际妇女人数，已从1972年的3358人增加到1979年10208人。^①女人能够担任圣职，能够走上讲坛布道，这说明中世纪基督教关于女性是不洁净的古老谎言已经被女权主义者们攻破，父权先知宗教的性别歧视，已经被抽掉了一块重要的理论基石。

不过，女权主义在这一领域内尚未取得最彻底的胜利。从上面一些令人鼓舞的统计中也可以发现一些阴影，譬如，能

^① 以上各统计数字均转引自罗纳德·L·约翰斯通著《社会中的宗教》一书，四川人民出版社中文版。

够允许妇女担任圣职的，大都是承继了宗教改革以来新教传统的各教派，而保守的罗马天主教会，以及在美国两百多个教会中的一半对此仍持反对态度。在美国牧师人口总数中，女牧师所占的比例仍然是少得可怜的。而且在已经担任女牧师的那些女性中，也存在着一种被隔离和孤立起来的危险，教会往往像过去对付那些较激进的牧师那样，派她们充当校园牧师这样不太重要的角色，或者委派她们管理教宗以及全基督教会各种科层机构的行政职务，而不是委派她们去担任举足轻重的教区牧师职务。由此可见，女权运动要想在女性担任圣职这一问题上取得更彻底的胜利，女性要在宗教教会中取得与男性完全均等的地位，还需要长期不懈的努力。

传教士与中国近代妇女启蒙

宗教是不受海洋和疆域限制的，每一种宗教都希望自己的神能受到普天同拜，而民族之间的征战、迁徙、流动乃至商业间的旅行交往，都可能导致宗教之间的传播，流布或互相影响。就世界最有影响力的几种宗教而言，最具扩张性而且对传教最有热情的当数基督教会。早在中世纪时，罗马天主教会就在传教方面立下了辉煌的业绩，几乎使欧洲大陆与不列颠诸岛全部成为基督的领地，而且其影响也通过商人渗透到了遥远的古老东方。到17、18世纪，基督教新教势力后起直追，不仅在美洲大陆向印第安土著传播福音，传教士的足迹随着殖民战争与商业几乎踏遍了太平洋与印度洋地区大部分国家，掀起了基督教又一次传势事业的高峰。从18世纪末到19世纪初，在美国和欧洲大陆，各种教派和跨教派的传教机构纷纷成立，传教事业由个人的冒险行为变成有组织有计划、受到国家赞助与教会支持的集体活动。

每一个国家和民族都有一定的宗教，每一个国家或民族的文化或者是以本民族的宗教特质为特质，或者是以本民族宗教的特质为根基，宗教往往便是文化结构中的最为活跃的部分。所以，宗教之渗透就是文化的渗透，宗教之冲突体现

的就是文化之冲突。在中世纪罗马天主教时代，尽管西方世界内部各王国之间强弱不一，因而以强凌弱纷争不已，宗教冲突也此起彼伏难以平息，但东方的文明古国也正在鼎盛时期，所以西方世界天主教势力向东方的渗透是在两个平等的主体间进行的，天主教的传道对其民族的宗教与政治构不成任何严重的威胁，因而其本土宗教与本国政治权力也就对外来的宗教势力持宽容默许的态度。而到基督教新教所掀起的第二次传教高潮时，情形已发生明显的变化。像中国与印度这两大文明古国都已走向衰颓灭落，相反，英国 17 世纪的工业革命给欧洲资本主义社会的发展带来了极大的促进，科技的发达，生产力的高水平使得国家强盛，同时也促长了欧美大陆上的资产阶级向外寻找殖民，掠夺财富，划分势力范围，充当世界霸主的野心。所以，这一次高潮中的传教活动往往是伴随着资产阶级的殖民活动，在坚船利炮的支持下开展的，传教士本人有意无意地变成了侵略者的一种工具。在这种倾斜的政治、军事情势下，传教的势力发展相当迅速，但遇到的阻力也相应增大，两种文化的冲突碰撞也就不可避免。从 19 世纪以来，世界各地的殖民国家或半殖民国家都曾面临过这种文化冲突。

如果暂时将这种文化冲突的殖民化与侵略性的背景搁置不论，仅就文化自身的发展来看两种不同型态的文化的冲突，那么，这种冲突对于作为冲突一方的本土文化应该说是一件好事，尤其是对中国、印度这样有着几千年文明历史的古老文化更是如此。

文化是民族生活积淀的产物，积淀愈多愈久，文化的惰性与封闭就愈严重，文化发展的自身张力就愈微弱。在这种情况下，只有一种强劲的外来文化的撞击才能唤醒它的沉睡，

激活它自身调整的内在力量。所以，列宁曾经风趣地说过：

历史喜欢作弄人，喜欢同人们开玩笑。本来要到这个房间，结果却走进了另一个房间^①。

19世纪后期和20世纪初期，由西方帝国主义殖民战争而引起的在殖民地和半殖民地国家发生的文化冲突，本来带有明显的文化侵略与掠夺的性质，但在客观上却促进了这些国家新文化运动的兴起。这一点历史的“玩笑”，也许在传教士活动与殖民地半殖民地国家的妇女启蒙之间的关系上体现得最突出。因为在这些被殖民、被侵略的国家里，文化形态大都还停滞在封建甚至半奴隶制时代，妇女在政治经济甚至人权方面都处于社会的最底层，许多封建时代积淀下来的陈规陋习仍然像枷锁一样束缚着妇女的自由。而这时的西方世界女权运动已经初见成效，两种不同形态的文化一对照，使得那些束缚妇女自由与个性的陈规陋习一下子显得难以容忍起来。所以，西方传教士来到殖民地，为了争取支持，吸收教徒，往往把妇女看作主要的争取对象，也就不遗余力地为打破那些本土文化中对妇女束缚最大的陈旧制度而奋斗。在印度沦为英国的殖民地之后，基督教妇女传教士在政府的赞助下大量地涌入这个文明古国，她们反对童婚、卖淫、杀女婴，也破除了禁止寡妇再嫁的旧习俗，同时让妇女能够进入高质量的学校接受教育。尽管在英国人统治印度期间，印度社会始终处在种族歧视的阴影之中，但在西方传教士的种种努力下，妇女的地位与生存环境却得到了一定程度的改善。

^① 《列宁全集》第20卷，第458页

中国的情况与印度既相似又不太相似。相似之处在于，中国妇女在几千年的封建社会里也是备受歧视与压制的。女子不仅被剥夺了政治、经济、教育等方面应有的权利，“妇无公事”，“牝鸡无晨”，而且，封建统治阶级还建立了一套严密的女教体系来禁锢与奴化妇女的思想。汉代的《女诫》为女教范本的第一篇，开女子奴化教育的先河，接踵而起的有《女则》、《内训》、《女论语》、《闺苑》、《闺诫》、《母训》、《妇学》、《教女遗规》、《女教经传通纂》、《女学言行录》等等。这些女教之作在社会上广为流传，对妇女举手投足都做了严格的限制，窒息着妇女的反抗精神及其自我意识的发展。中国现代革命的领袖人物毛泽东指出中国妇女的命运比男性尤其悲惨，因为她们不仅同样受到政权、神权、族权的压迫，同时还要受到家庭中夫权的管制，这是切合中国封建时代妇女生存状况的论断。因此，西方传教士在中国首先争取的传道对象也是生活在最底层的痛苦的妇女们。《剑桥晚清中国史》一书曾经作过如此描述：

新教教徒中，很多人明确信奉男女平等的原则，而且决心投入一场十字军运动，以争取中国妇女的平等权利。^①

由此可见西方传教士对中国妇女问题的强烈兴趣，尤其是来华传教士有相当数量的女性。据《万国公报》披露：“1903年耶稣教西人在东方传道者男女 2950 人，男 1233 人，内有妻 868 人，女之未嫁 849 人。”如此多的女性传教士来到中国，

^① 《剑桥晚清中国史》上册，第 627 页。

一方面她们自身的文化素质使她们更加痛切地感受到中国妇女问题的严重性，一方面她们的性别又使她们与中国妇女阶层的接触有更多的便利，因而传教活动向妇女展开则是很自然的事。

中国与印度不相似处则在于，印度当时已完全丧失主权，国内处于英人的管辖之下，因而热衷于女权问题的传教士可以促使殖民当局颁布法令来提高女性的地位，扫除女性解放的障碍。中国虽然自鸦片战争以后，一直处于挨打境地，签订了一系列丧权辱国的条约，出租了许多口岸给殖民者，实际上仍然是一个主权国家，封建王朝所依赖的古老文化的根基依然十分浓厚。帝国主义者可以挟枪炮之威逼令中国封建政权出让土地与经济利益，而以文化侵略为特征的西方传教士却不太可能影响清政权颁布法令来使中国的“每一个山头 and 每一个山谷中都设起光辉的十字架”。^① 在这种情况下，那些热衷于“争取中国妇女的平等权利”的十字军骑士们采取的策略就是，攻心为上，首先从思想上和破除社会上的陈规陋习方面对中国妇女进行启蒙。历史就是这样给中国开了一个令人尴尬的玩笑，一个有着古老文明的国家，其妇女解放的火种首先是从西方传教士那里点燃的。

传教士对中国妇女进行启蒙的首要步骤，就是在教会创办的报纸上探讨妇女问题。传教士是中国近代报刊新闻事业的始作俑者，他们一方面创办以西人为对象的西方报纸，让来华的西方传教士、商人与外交官等了解中国社会，另一方面也创办以中国人为对象的中文报刊，作为宣传基督教教义、传播西学知识的工具。鸦片战争以后，传教士创办的中文报刊

^① 卫斐列：《蒲安臣与中国第一次派赴外国列强的使团》，第119页。

数目激增。最著名的有《中外新报》、《六合丛谈》、《中外杂志》、《教会新报》(后改名为《万国公报》)、《益闻录》等。其中一些报刊对中国的妇女问题是比较热心的,经常发表一些评论,直接抨击缠足与溺女婴等恶劣习气,对教会信徒中的包办婚姻也直言不讳地表示不满。另外,还大力介绍经过人文主义与女权运动洗礼后的西方妇女的生活概况。林乐知译述的《基督教有益中国说》一文宣扬:“女学愈先、国势愈强,欧洲之成效昭然矣。男女并重,而悉教以读书,使女子亦得列于俦类之中,不存菲薄之心,此教中诸益之最大者。”有的文章介绍西方的婚姻制度:“既娶妻不准纳妾,此例固人所共尊而不敢犯,且为人所乐从。”^①著名的《万国公报》对美国、德国与瑞士等国推广义务教育,兴办女学的情况也多有提及。有的文章指出:“30年以来,欧美两洲女子亦都以读书为先务,遂欲与男子公同应试。”“美国准其预试,未几英亦踵而行之。”^②另外,美国与欧洲妇女积极参加社会工作,从事社会活动的情况,如美国女医外出、英国女子从军、美国妇女发起禁酒运动等等;欧美一些杰出的妇女人物,如德国天文学家嘉禄林,法国女画家濮穉等等,亦都被介绍给中国的读者。《万国公报》为了探讨中国妇女问题,还曾以润笔洋三十元的高价在社会上广泛征集稿件。

当然,传教士对西方妇女解放运动的消息之介绍毕竟是有限的,因为他们着重介绍的是基督教世界中妇女的生活状况,而不是常常与教会产生矛盾的西方绵延不衰的女权主义运动,所以像1791年出版的《女权拥护论》(伏尔斯顿克拉

① 《议改婚嫁旧例未果》,《万国公报》,光绪元年三月。

② 《妇女应试》,《万国公报》,光绪十八年十二月。

夫脱)和1869年出版的《妇女的服从》(约翰·穆勒)这两部欧美女权主义的经典之作,直到戊戌变法以前居然没被介绍到中国来。而西方资产阶级领导的妇女解放运动的历史以及著名的女权主义运动领袖,西方传教士的宣传文字亦很少提及。不过,这些教会杂志透露了大洋彼岸妇女的生活状况,揭露了中国妇女生活的不合理与不卫生,这对在老大帝国的好梦中沉睡了多少时代的中国人来说,毕竟是大开了眼界。尤其这些报纸大都是在上层与中产阶级社会中流传,而这些家庭中的女性大都是当时或者未来的知识分子,在中国广大妇女群众尚未觉悟和组织起来之前,这些受到西方思想影响的良家闺秀与名门淑女往往成了妇女解放运动的先驱。戊戌时期,如康有为的女儿康同薇、梁启超的夫人李蕙仙、谭嗣同的夫人李闰、《无锡白话报》的女老板裘毓芳以及经元善夫人、沈敦和夫人等等,都是妇女解放的积极分子。由此可见,传教士创办的刊物虽然传播有限,但在培养中国最早一代妇女解放运动的女性干部方面是功不可没的。

在破除陈规陋习方面,西方传教士下力最甚的是反对妇女缠足。女子缠足独见于中国,堪称“国粹”。此风最初起于五代,在宋代开始成为一种时尚,有些妇女不仅自愿缠足,而且强迫自己的女儿缠足。缠足反映了中国男子以女性为柔弱的病态的审美观念,给中国的妇女带来严重的身心摧残。清朝政府成立后禁止满族女子缠足,但对汉族女子缠足听之任之,此恶劣风气一直沿袭到清代末年尚不得止。西方传教士来到中国后,对这种残害妇女的恶俗都表现强烈反对。他们散发传单、小册子、并利用教会办的报刊宣传缠足有百害而无一利。广学会办的《万国公报》在这方面起到了急先锋的作用,该报刊发了《卫足论》、《劝释缠足论》、《劝戒缠足》、

《缠足论衍义》等一系列文章，严辞抨击缠足恶习。《劝戒缠足》一文痛陈缠足之弊，认为缠足有四大害，一是摧残身体，使妇女血气不行，足胫常冷不温，步行艰难，进而“召痼疾”，“戕生命”；二是影响家庭，女子因缠足而不能操作，致使男人而作女工；三是危害社会，妇女因缠足而无法从事生产，造成“民用空乏，而国计困穷”；四是耽误教育，“妇女既缠足，多不能赴稍远之会堂所道礼拜，又不能入塾读书，伤闺闾风化。此不第害及其身，并害及其魂”。许多传教士写的文章都用男女平等的观点，指出女子缠足是“辜天恩，悖天理”的事情。厦门一位牧师写的《戒缠足论》颇有代表性，他说：

缠足之事，实僭上帝之权，犯罪匪轻。稽考古昔，上帝抔土为人，嘘气人鼻而成血气之身。次令亚当酣睡，取其一肋骨成为女人，四肢五官纯备无缺，由是生育众多。无论男女手足皆同，今观天下，除中国以外，妇女均无缠足，可见上主造人之足形，男女无二致，此古今之通义也。

且缠足亦失爱主爱人之道。原上帝造人，四肢五官各适其用，男女皆同，是以女足不异于男足。故掌以着地，指以跋足，均循其性之用。而人乃缠屈其指，曲折其趾，使之缩而不伸，竟厌其天然，而不憚其矫揉，不怕其痛苦，并不顾其艰于行步，斯乃坏上主所造之形器，将善足戕贼而变为逆性之施，夫不率性之道，即逆理。所为逆理，则获罪于上帝。

所以文章最后大声疾呼：

可见缠足实闺门之颓风，大获罪于上帝，我教会速宜除此弊焉！^①

传教士除了撰文抨击缠足弊害，申述天足利益之外，还不厌其烦地呼吁清政府对缠足一事“严加申警”：

若恐查察骚扰，则惟限三品以上官员所生子女皆书之籍，岁遣旗籍命妇遍查之，有缠足者罪其父母。如此，则贵家皆不缠足，其缠足者，不编而自成贱籍矣。

吁请清朝政权实施禁止缠足，这当然是不明中国国情的西方传教士的不切实际的幻想，因为缠足之风本身就是有赖于中国传统官僚士大夫们的病态审美观与癖好而存在的，加上鸦片战争以来，清朝政权一直处于内外交困风雨飘摇之中，自顾政权不暇，哪有心思关照女子缠足之事。不过，得不到清政权的法令支持，传教士们便自己行动起来做些实际的工作。

首先，他们在自己办的教会学校里禁止女子缠足，1867年杭州的一所教会学校规定，凡是由校方供应膳宿的女生均不得缠足。1872年北京的一所教会学校更进一步规定所有女生均不得缠足。其次，传教士在信徒中成立“天足会”以作示范。1875年，伦敦传教会的牧师麦嘉温夫妇会同一些在厦门的传教士组织了中国第一个“天足会”（The Natural Feet Society），该会规定凡不愿为女儿缠足者均可入会，入

^① 《万国公报》，第11卷（1878·1879年）。

会者立约画押，保证履行公约，不为女儿缠足，也不与缠足者通婚。该会开始就有 40 名中国妇女入会，后来发展到 80 余家，在当时教会内部造成了一定声势。20 年后，传教士开展反缠足活动达到高潮，以英国立德夫人为首的十位不同国籍的女传教士与女善士筹集捐款，选举董事，在上海成立“天足会”，该会的活动宗旨是：

专司劝戒缠足，著书作论，印送行世，期于家喻户晓。在会诸友，皆有同心，体救世教爱人之心，务欲提拔中华女人而造就之。先以释放其足为起点，除其终身之苦，然后进谋其教导之法。

该会规定，凡入会者，皆先释放其家中女人之足，且于他日永不再缠女子之足，也不娶裹足之女为儿媳。在成立的第二年，该会就联合国际妇女联合会，向光绪帝递交了一份反缠足备忘录，虽然总理衙门以禁止缠足难以实现为辞拒绝了她们的要求，但西方传教士向缠足这一陋习发起的大张旗鼓的攻击，在 19 世纪末期的中国社会确实起到了振聋发聩的作用。

兴办女学，可以说是西方传教士向中国妇女进行启蒙所做的最有成效的实际工作。1844 年，英国“东方女子教育协进会”委派教士爱尔德赛夫人在宁波创办中国第一座教会女子学校；1850 年，美国圣公会传教士禅治文夫人于上海创立禅治文女塾；1851 年，美国圣公会琼司女士在上海设立文经女塾；1853 年，天津传教士设立淑贞女子小学；1859 年，福州设立了育英女书院；1867 年，法国传教士在上海设立经言女校，后改名崇德女校。据在华基督会传教士 1877 年大会记

录，到该年为止，基督教在华所设女日校 82 所，女寄宿学校 39 所，共招收女学生 2101 人，在中国各通商口岸及其他城市出现了“教会所至，女塾接轨”的局面。毫无疑问，传教士创设女学，其实际目的是为了培养中国籍的女性传教骨干，培养中国的女基督教徒。1892 年基督徒年会在英国伦敦举行时，会上就有女教士宣称：

中国大势重男轻女，故男子虽多读书而女子之读书者绝无仅有，实非救世教人之可比。崇尚救世教之大国男女并教，国无有不教之读书之理。而此数十年中教之育之益形兴盛，惟中国女子二十万人员或难觅一读书明理之女。大抵儒释道教与回回教每视教女为无关要健，而不知女不学于治家之事终有所不合。故遂遍劝好善之女教士分诣中国普教妇女，咸使之读书，俾共和泰西各国救世教之良法美意，庶乎中国不致落于他国之后耳。^①

不过，从教会女学开设的课程看，除了《圣经》这门重要的宗教必修课之外，还包括中国传统经书与自然科学常识两部分。如 1864 年开办的贝满女校所开课程就有四书、女儿经、算术、地理、历史、科学初步、生物、生理学等。在 1887 年，以英美为主的基督教传教士在上海成立“教科书编纂委员会”（1890 年更名为中华教育会），为教会学校编纂了大量教科书以及地图、图表，其中部分为宗教宣传，而多半系非宗教性的科学知识的介绍。

几千年来，中国广大下层群众妇女根本没有接受教育的

^① 转引自《中国近代教育大事记》，第 4 页。

可能，中等人家的女儿虽然能认几个字，但读的都是女儿经等通俗女教教本，即使上层官僚允许自己的女儿跟着母亲或姐嫂学点文化，也不过是念念四书，至多不过多读几首诗词而已。科学文化是中国近代以来新文化运动的主要内容，是现代人认识世界的主要工具，教会女学以此作为传教的媒介，当然是对中国妇女的一种思想启蒙，有益于“西学”在中国的传播。同时，教会女学的创立，冲击了中国传统的“女子无才便是德”的伦理观念，为中国女子受学校教育开了先例。

19世纪末掀起的戊戌维新运动是中国近代妇女解放运动的肇始，维新运动的领袖们无不关心和重视中国妇女的生活现状与未来命运，康有为的《大同书》以突出的篇幅论述了中国妇女问题，从自由，平等，独立等天赋人权的观念肯定了女性的自然要求与权利。梁启超也为社会上妇女受压迫受奴役的状况愤愤不平，指出由于“男女平权之论，大倡于美，而渐行于日本”，其结果是“美国斯胜”，“日本以强”，因而他大力宣传提高妇女地位。严复也指出要使妇女自强：“必宜与以可强之权，与不得不强之势。”维新运动由于有一批上层清朝官员参与，在政界与群众中具有相当号召力，所以，他们在解放妇女方面推行了一系列具体措施，其中最有成效也最有意义的即是禁止缠足与兴办女学。据说康有为曾在1898年上《请禁妇女裹足折》给光绪，从勤政殿出来后还与重臣李鸿章辩论缠足问题，把缠足提高到导致国家积弱的原因之一严重程度。广东、上海、湖南、湖北、四川、福建等地纷纷成立不缠足会。由于维新派的努力，1898年8月，光绪皇帝发布上谕，命各省督抚劝说禁止妇女缠足，终于使禁止缠足成为官方法令。在兴办女学，普及女子教育方面，维新派的认识更为深刻，所做的工作也更加广泛。在经元善与梁

启超等人的筹备奔走下，中国人自办的第一所女子学校“中国女学堂”于1898年6月正式开学。梁启超曾为创设女子教育亲自写了《倡设女学堂启》和《女学堂试办章程》，号召天下有识之士，都来关心女学，“昌而明之，推而广之”。康有为、梁启超、严复等维新派人士的思想当然是非常广博的，非一般西方传教士能比肩。他们从事维新的主要思想基础是西方资产阶级的人文观念，但是，从他们反对缠足，兴办女学等等具体措施来看，显然也是受到西方来华传教士的影响。事实上，这批维新派人士与西方来华传教士之间的关系是比较密切的。1897年11月，经元善夫人出面在张氏味莼园宴请“泰西诸女士之足以匡扶女学者”，到会者一百二十余人，其中除各国驻沪领事的夫人外，大部分是牧师夫人与教会中的女士。会上一面征集捐款，一面商讨女学堂章程等事宜。由女学会倡办的中国女学堂开学后，其课程设置也是模仿教会女学而制定。著名的传教士李提摩太夫人还应邀每月访问中国女学堂一次。戊戌维新失败后，经元善因谏阻废光绪帝，触怒了慈禧太后，遭到通缉后携家避走澳门。行前，他将女学堂托付给李提摩太夫人，校产也划教会门下注册，其目的也无非是想借助教会力量来保存女学堂。

当代女权主义神学及其影响

20 世纪的世界是一个多元化的世界，以加速度前进的人类文明史在这个世纪里演变得空前迅速，社会生活的万千成分不断发生着新的动荡、分化与组合。从新科学，新技术到新观念急速膨胀，使社会生活的多元化过程变得复杂多样，令人叹为观止。而这一切在科学迅猛发展的西方世界尤其显著。西方文化是以基督教文化为基础的，基督教的神学是西方人文科学的基本观念之一，当社会生活在科学技术进步的推动下发生急速分化、演变与组合时，西方基督教神学也随之变得日益复杂纷繁与多元化，有各种各样的学派、思潮和体系共存互生。“各传统、各思想典型的因素俱在，或相互排斥，或相互会通，或彼此并存，有的神学以本体、本质分析为主，有的以人的主体为重，有的以社会具体状况为主，有的以天主的精神，爱与美为重。”^① 60 年代开始出现在美国的女权主义神学就是以社会具体状况为主，反映特定的社会集团利益的新兴神学体系，属于政治神学的一种。

^① 《神学论集》，（台湾）光启出版社，第 75 集，第 55 页。

女权主义神学在 60 年代应运而生，一方面有着庞大复杂的宗教神学多元化的社会思想背景，一方面也是西方妇女解放运动发展的必然结果。20 世纪初，西方世界中绵延不衰的妇女解放运动的中心由欧洲移到美国，取得了相当可观的成绩。到 60 年代，在黑人民权运动影响下，美国妇女解放运动跃入一个新时期。女权主义者们不仅谴责男尊女卑、男性压制妇女的社会现象，进而向加尔文宗教改革以来新教已经形成的传统观念——妇女的主要责任是抚养孩子，操持家务——提出挑战，要求妇女能同男子一样享有各种社会条件，充分进入当代美国社会生活的主流中，真正与男人结成伙伴关系，而不是从属关系。这种争取妇女权利的女权主义运动到 60 年代末在美国已成为一股势不可挡的社会力量，它势必对神学界与宗教界产生冲击。所以，虽然早在 20 世纪的上半期，已经出现了一些比较活跃的女性神学家，如爱维琳·昂德希尔，乔治亚·爱玛·哈克尼斯和西蒙娜·韦尔等等，她们的写作内容尚是以灵性问题和神秘主义为主题，没有真正反映作为西方社会问题之一的女权运动的利益。只有在 60 年代以后，由于风云涌动的女权主义运动的影响与推动，不仅女性神学家在日益增加，而且这些女性神学家开始把妇女地位问题同宗教概念，甚至同上帝观念联系起来，从而也就产生了女权主义神学这一西方当代神学中比较活跃的一支力量。

当然，这种神学很难指出是谁具体创立的，人们一般认为瓦莱里·赛文是该神学的先驱者之一。她于 1960 年发表了一篇题为《人类境况：一种女性的观点》的文章，文中指出，历史上的基督教神学是建立在男性观点基础上的，他们不仅忽视妇女经验，而且强化了妇女从属于男子的地位。赛文的这一观点显然已经提出了女权主义神学立论的一个基石，但

在当时由于超越了大多数教会妇女的思想水平，因此没有受到足够重视。1968年，美国天主教会修女玛丽·达丽在黑人民权运动和妇女运动的促进下，深入思考了教会对妇女压迫的问题，撰写了轰动一时的著作《教会与第二性》，书中强调了正是教会强化与助长了男尊女卑思想，从而使教会成为一种压迫妇女的工具的观点，被人们视为第一部明确含有女权主义的神学著作。此书出版之后，女性神学家中响应者甚众，女权神学著作也就雨后春笋，遍地开花了。

就性质而言，女权主义神学是以犹太——基督教神学为基础的，反对性别歧视、主张男女平等的一种妇女解放神学。它在神学研究上采用归纳法，强调实践性，同解放神学和黑人神学一样，都是出自对社会不公与压迫的一种特定经验的反响，其内容侧重在于对传统神学作深刻的批判，所涉及的题材也十分广泛，包括政治、经济、历史、文化、哲学、心理、生理、生态等各个方面。综而观之，女权主义神学尽管内容涉猎广泛，但其对传统基督教神学的批判大致集中在三个方面。

一是批判传统犹太——基督教宗教人际关系中的等级制观念与男尊女卑模式。这是所有女权主义神学家都十分关注和热衷讨论的问题，女权神学家们大都创造性地继承和发展了基督教历史上一些女神秘主义者的观点，认为上帝有男性属性，同时也有女性属性，上帝不是一位与人争高下的君主，而是唤起人们去争取解放的朋友。从此基本观点出发，女权神学家对《圣经》以及经典神学著作中歧视妇女的段落，对每日宗教活动中歧视妇女的行为与现象，作了彻底全面的清算。在传统神学中，上帝和救世主都是男性形象，到处可见把男人视作头脑、理性、主动性，而把妇女作为身体、感情、

被动性的比喻。上帝成了一位至高无上、超验、要求人类服从他的威严的君主或父亲的形象，这种形象在神学中为人类关系中的一切等级制提供了一个模式，即上帝统治人类，教士统治平民，男人统治女人，丈夫统治妻子，主人统治仆人，“高等种族”统治“低等种族”，父母统治子女。基督教教义中明确规定妻子要服从丈夫，教会不许妇女走上圣坛发言讲道等等歧视妇女行为，都是源出于这一模式。所以，女权神学家尖锐地指出，人类的神学正是造成人类等级观念和性别歧视的主凶之一。对基督教的原罪观，女权神学家也明确指出它是用来束缚妇女的一种思想工具。传统神学中宣传人犯罪是由于骄傲自恃，不听上帝之语。人要得救就需补赎，即要谦卑，要有自我牺牲的爱，把一切都奉献给他人。表面上看来这一教义适用于一切人，但实际上只对妇女适用，因为在传统神学中，男子整体形象是神的代表，人之犯罪归于妇女之诱惑。所以，女权神学家认为基督教倡扬的谦卑与爱的传统，实际上是在父权制统治下的一种扭曲的妇女经验，是男人对妇女的变相操纵，以便让妇女完全为男子做自我牺牲，使女子的才能完全被埋没。

二是批判犹太——基督教神学传统把精神和肉体相分离的二元论。犹太——基督教传统受到诺斯替派和希腊哲学的影响，把事物的存在与生成，把个体人格的心与身、灵与肉用形而上的二元方法分割开来，抬高心与灵的一面，而贬低乃至否定身与肉的方面。如中世纪著名神学家奥古斯丁就把性交这属于肉的行为与动物的淫欲相提并论，认为除繁衍后代，任何目的的性交均是邪恶与罪孽，人若无罪，也就不会发生性交。在否定与贬斥肉欲的同时，基督教传统把女人视为肉欲的化身，视为引诱男人堕落的邪恶，妇女的生理特点

如月经、妊娠、生育则被视为人类犯罪与上帝惩罚的结果。于是，女人一降生到世，她的身体便与这种“低等物种”的命运相联系，或者成为天生的繁殖后代的工具，或者生存的目的只是“帮助男人生活得更舒适”（加尔文语）。女权主义神学家们认为正是基督教传统中这种灵与肉、精神与物质，理性与感情的二元分离，为宗教以及整个社会的性别歧视提供了理论依据。千方百计贬斥女性的传统神学虽然也树立了让人顶礼膜拜的妇女形象，如圣母玛利亚，但玛利亚被说成了童贞女感孕，被免除了所谓“原罪”，因而教会中流传的玛利亚神话仍然是来源于男性的、教士的、禁欲主义的神学观念，不足以代表整个女性的命运也不能成为妇女解放的象征。女权主义神学家对教会直接将妇女与她们的“性”即肉身相连系的做法是十分反感与厌恶的。针对基督教传统中灵肉二元分离的观念，女权神学家无论在理论上还是在现象分析中都注意强调女性作为“人”其灵与肉的整体性，强调妇女可通过理性的选择超越其身体。她们还运用现象学的方法对女人“是一个身体”和“有一个身体”做了描述，强调身体是妇女自己的，是个人活动的结构中心，是一种“伸入这一世界的存在方式”。既然女性的身体是作为主体个人的身体，而不是客体的身体，因而女性对自己的身体拥有毋庸置疑的主权。在这种理论的指导下，女权神学家在介入社会生活时，坚决主张妇女拥有是否生育或是否中止妊娠的选择权利，反对一切用暴力摧残妇女身体的恶劣行为，同时也极力反对色情文学艺术中恣意蹂躏和侮辱妇女的描写。

三是批判基督教对“自然”世界的错误态度。在人类思想史上，对待自然往往有两种态度：一种态度是将自然视为神秘的力量，视为宇宙万物的根源，从而产生畏惧感；另一

种态度是把它视为造物主的低级被造物，是人类的工具。基督教倾向于后者。基督教禁欲主义者往往把自然视为一瞬即逝的幻影，使高等事物分心的干扰。因而在自然与文化组成的二元论中，自然往往被基督教置于否定的一端。在基督教中存在着一种强烈的“人是自然的主人”的思想。这种思想观念促进了西方对自然的认识的进步与科学技术的发展，但把自然视为为人利用受人控制的工具，又往往使人们在利用开发自然时漠视自然与人类生存环境的恶化。这本来是一个自然环境与生态的命题，女权主义神学家之所以会对这个命题感兴趣，是因为基督教传统将女性视为“更接近自然”，缺乏理性。对基督教的关于自然的态度进行批判，实际上就是从理论上对基督教传统中性别歧视倾向的釜底抽薪。女权神学家们认为，上帝严肃地对待一切造物，决不会把这种对“自然”掠夺性的、等级制的模式作为其创世秩序的基础。她们要求赋予“自然”以真实的价值，人类应该真正认识到他们同自然的依存关系。人的智慧和自由决不应是自然的敌人或障碍物，相反，它们应使人类更好地去了解自然，建立起人与自然的合理的依存关系。80年代以来不少女权主义神学家积极参与世界绿色和平运动，与她们这种对自然的态度有着直接的联系。

当代女权主义神学兴起的文化思想背景是比较复杂的，她们虽然都是以犹太——基督教神学为基础，所要达到的目的也是一致的，但是由于各种各样的文化哲学思潮对女权神学的影响与介入，以及其他宗教的一些神学思想譬如说古代女神崇拜等的影响，女权神学本身也是比较复杂的。根据女权神学家在哲学和政治上对妇女受压迫原因的不同看法，我们大致可以将当代女权主义神学分为三种类型。

一是激进派。这一派把妇女受压迫的原因简单地归结为男人的专制。男人是压迫者，女人是受压迫者。她们认为，男人本性比女人低劣，他们追求的社会组织目标也同女性不一样。在历史某一时刻，他们推翻了权利平等的母系制社会制度，建立起父权制社会，并通过其生理上的强力，巩固了对政治、经济的控制。所有的父权制先知宗教像封建主义、弱肉强食主义一样都是父权制说教的基石。这一派女权神学家对传统的基督教神学持彻底的批判态度，而且从根本上否定教会结构，认为在教会中，妇女决不可能以平等伙伴关系同男人一起工作，人们寄希望于教会内平等，就如同在三K党内要求平等一样，是不切实际的幻想。她们认为只有母权制社会才能有真正的男女平等，因而她们呼吁妇女们团结起来互相支持，扶持“姐妹之道”以共同对付男性。所以，这一激进派的女权神学家不少人脱离了基督教会，其支持者也大多是女性同性恋者。

二是自由派。这一派态度比较温和，在北美占有较大势力。这一派女权神学家把妇女受压迫归之于社会的不公正，包括法律和政治结构中歧视妇女的观念与政策，而这种不公正的产生又是植根于深刻的传统基督教文化上的。她们认为“男”“女”性别角色概念的产生就是社会造成的。在传统犹太——基督教文化中，女孩从小受的教育就是要求她们顺从、虔诚、有教养，而男孩则从小就培养其事业心、进取性、主动性。在60年代之前，美国妇女的活动范围仍主要是家庭，其角色仍主要是妻子和母亲。这种狭小的活动范围，加上宗教从小就灌输给她们的谦卑精神，使她们天然地有一种不如男人的自卑感。社会与法律虽然允许妇女参政，但公共舆论并不鼓励妇女从政。宪法允许妇女从事工作，但社会习俗对

妇女工作有一种顽固的排斥，因而妇女所从事的大都是男人不愿意干的、工资低待遇也差的二等工作。面对这种情况，这一派女权神学家积极提倡对女性进行新的角色教育，女性应从小鼓励其自主、奋进、具备事业心，掌握各种实际技能，而对男孩则要教育他们懂得如何持家。此外她们也提出要改革政治、法律上及实际工作部门中一些歧视妇女的具体规定。她们不像激进派那样攻击男人，甚至退出教会，而是鼓励妇女们怎样把握好自己的主动性，在教会中与社会中都同男子结成伙伴关系。

三是基督教社会主义派。这派的特点在于采用某些马克思主义的社会分析方法，从妇女在社会中的经济、政治地位上寻找妇女受压迫的原因。该派女权神学家深受拉美解放神学家的影响，对资本主义持批判态度，但并不赞成无产阶级专政理论，因为她们认为马克思主义理论并不能解释“性别”在人类社会关系中的深层意义。这派女权神学家主张用社会公义原则开展各种社会主义运动来提高妇女的政治经济地位，争取妇女的平等权利，同时她们亦认为女权主义神学应该是全人类的，而不只属于女性。妇女解放运动也要同其他受压迫者的解放密切联系起来，如果女权运动仅仅关心性别歧视问题，它就会仍然是白人上层阶级的运动，只有联合其他被压迫阶级，才能共同争取政治经济上的全面解放。

除了上述三个主要派别外，一些亚非背景的女权神学家各自结合自己的文化背景，发表了一些不同于白人妇女的女权主义神学主张。如黑人妇女曾经产生了一种“妇女主义神学”(Womanist Theology)，她们坚决反对激进派那种与男子势不两立，水火不容的做法，而是主张黑人妇女应同黑人男子联合起来，共同战斗，这样才能保证在追求黑人解放的同

时争取到自身的解放。

60年代以来，各种派别的女权主义神学都曾出现过一些出类拔萃的理论家与领袖人物。在此，我们对其中几位最具代表性的女权神学家略作介绍。

玛丽·达丽 (Mary, 1928. 10—)，波士顿学院神学系教授，曾获天主教大学硕士学位和瑞士弗里堡大学哲学博士学位。主要从事宗教哲学、妇女问题与伦理学研究，著有《教会和第二性》、《超越天父：试论一种妇女的解放神学》、《妇女/生态学》等。她是激进派女权主义神学的代表人物，1968年出版的《教会和第二性》使她一举成名。在这本书中，她猛烈批评了基督教、特别是天主教中那些歧视女性的观念、观点和实践；在稍后出版的《超越天父：试论一种妇女的解放神学》中，她直言不讳地指出上帝应该死亡，因为它在犹太——基督教传统中已为众人知道是个男性。玛丽·达丽认为，上帝这一概念应该代之以神学家保罗·蒂里希提出的那种上帝概念，即上帝是最终的意义和现实，是一种过程而不是一个“人”。她对现存教会中妇女能否获得平等地位深感绝望，因而她主张妇女们退出原宗教机构，努力去建立一个新组织。1971年，她在著名的哈佛怀恩堂讲道中正式提出这种激进主张。在这次讲道中，她把妇女运动说成是“退出共同体”。她号召妇女们建立一个新的共同体，在其中她们相处如姐妹。这种姐妹关系包含着一系列新的特性，它能摧毁性别上的陈规的可信性，它对上帝做了新的定义并使父权制的宗教失效。

带着向两性不平等社会中各种歪曲现象挑战的使命，它要以建立一种对现实的新观念而成为对现实流行

观念的对抗力量。^①

已经提高了觉悟的妇女，是精神流放者，她们的超越观念是去寻求可以用来代替制度化的宗教中的东西的另一种表达形式。

当你能对这种机构表示否定的时候，你就能开始更加明确，更为有力地对一个真正的运动表示肯定，这是你的姐妹们过去、现在和将来的运动。^②

玛丽·达丽是如此说，最终也如此做了。对教会与妇女问题研究越深入，她对教会中歧视妇女的现象就愈是深恶痛绝。她后来越来越激进，终于在1975年脱离了已经参加多年的天主教修女会和天主教会。

露丝玛丽·卢瑟(Rosemary Ruethr 1936.11—)美国最著名的天主教女权神学家，教会史学家之一，盖略特——福音神学院神学教授。1965年在克雷门研究生院获宗教史博士学位。60至70年代曾先后在格里高利华盛顿大学、普林斯顿神学院、哈佛大学和耶鲁大学宗教系任教，应各大学和教会邀请作报告多达五百余次。她出版了大量著作，重要的有《解放神学：人类的希望面临着基督教历史和美国权利》、《宗教和大男子主义：犹太教和基督教中的妇女形象》、《新妇女/新世界》、《玛利亚：教会的女性面孔》、《大男子主义和上帝的谈话：一种女权主义神学》、《妇女指导：女权神学课本》、《妇女教会：女权主义文学界的神学和实践》等。卢瑟是一位

① 《妇女运动，退出共同体》，《宗教教育》第67期。

② 《教会和第二性》，〔美〕纽约，哈珀与罗出版公司，第39页。

温和的社会主义派神学家，在美国影响深远。卢瑟曾就现代女权主义所要求的男女两性在品质、权利与期望等方面真正的平等与转变问题发表了一些经典性的意见，其中有代表性的是女权神学应该是全人类的，女权主义运动不应仅关心性别歧视以及妇女解放的途径在于“激进的服从”等等。她从宗教史的研究中，注意到妇女历史上曾经行使过一定的领导权，并从教会内部做出过贡献。譬如修女和那些专门从事特殊宗教工作的姐妹们所组成的宗教团体所树立的榜样是众所周知的，而且殉道是没有性别之分的，在这一过程中，妇女被认为是贡献给先知的礼物。而且，当至福千年这样的改革运动深得人心的时候，妇女就能步入领导地位，因为正是这个运动的性质唤起人们对某些家庭、宗教组织与社会传统期望和模式的质疑。她也指出了那些强调平信徒作领导的与那些强调由经过正规训练诸如由罗马天主教批准的牧师来领导的宗教组织之间的重大区别。她认为：

有天赋的人，而不是那些为传统机构所授权的人，才应被推为领袖。在这种情况下，妇女也就成为领袖。

她还进一步指出，圣灵降临派各群体及其传统已为妇女提供了更多的机会，因为“圣灵的天赋”可能赋予任何人而无论男女。因此，只要一个人被视为圣灵的载体，那就不必介意其是男是女，就必须对这个人及其带来的信息引起注意。由此可见，卢瑟在宗教史研究中注意发掘基督教会史上非正统的思想传统以及各种曾经被天主教视为异端的神学观点。她认为，妇女解放运动应当从历史中援用此类模式和先例，证明她们现在在宗教机构中为了改造和扩大今日教会生活的眼

界而正在前进。这种改造的不可分割的工作是必须对传统的以及现代的玛利亚学进行重新评价（这是一种围绕着罗马天主教中的圣女玛利亚而产生的神学）。卢瑟指出，必须去掉女性消极的观念，但她主张改革，而不主张革命，也不主张抛弃基督教的内核，她要革新现存结构而不是要使之瓦解和死亡，所以，她本人也一直留在罗马天主教会里，呼吁在改良的范围内采取行动。

D·L·卡莫迪是美国堪萨斯州立大学宗教学副教授，曾获波士顿学院哲学博士学位。她的主要著述有《妇女与世界宗教》等。1976年，她在一些研究机构的资助下，与丈夫一起环球旅行，对世界各地的宗教与妇女状况进行深入的考察与研究。她认为，世界各民族妇女长期以来所处的地位和所受的待遇，同各民族的宗教观念和宗教制度的关系是很密切的，这种宗教观念中包括他们对神和神性的理解。早期人类处于母权制社会中，那时的原始宗教并没有性别歧视的倾向，因为初民理解中的神往往是男女兼体的，甚至主要是女性的，体现着生殖力与生命繁衍受到的极大的尊崇。只是在父权制社会文化传统中，妇女才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，也便不同程度地出现于世界各大宗教之中了。D·L·卡莫迪也属于温和的女权主义神学家，她一方面为妇女解放而大声呼吁，另一方面又指出，宗教本身不等于压迫，妇女运动不应该抛弃宗教，而应将其性歧视的麦壳同其具有解放作用的麦粒筛选出来。她指出，就自然而论，人类必须珍视自然与女性的宗教性联系；就社会而论，认为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一致，但妇女运动应该仅仅运用“光明和生命”，使用人道的、非暴力的方式来争取解放；就自我而论，现代女

性的自我实现，乃是自我超越的过程，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“反对认为别人不及自己珍贵的那些人的罪”，而这些正是来自上帝的真正诫命；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。神性是令人敬畏又令人神往的神秘，是真实纯粹的终极实在。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，女权主义运动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。在男女关系上，是合作还是对抗，这种出路的选择使女权主义运动产生了温和派与激进派，改良派与革命派之间的区别。D·L·卡莫迪是温和主义者，她从世界历史的高度所做的“超越两性差异”的神学思考，人类如何避免男女之间的轮番“报复”、对于女权主义运动如何避免走向“大女子主义”的极端，无疑是启人深思的。

劳米·哥登堡 (Goldenberg Naomi) 同玛丽·达丽一样是一个激进的女权主义神学家。她的特色在于，她虽像玛丽·达丽那样认为妇女是不可能代表男性的上帝，但她并不鼓吹脱离教会，“退出共同体”，她另辟蹊径，企求从巫术中寻求解决妇女在宗教及其他方面的从属性这一古老问题的办法。这种企求是有它的理论依据和历史依据的，因为，在巫术中，传统的、历史的宗教是根本被颠倒了。女性被认为是领先的；虽然女神都有男性配偶，虽然这些男性也被当作神，但女神无论是在威望还是在权力方面都居于男神之上。使巫术与大多数宗教不同的东西，不仅在于它支持女性的优越地位，

而且还因为它同宗教中总是包含着的一种力量（或者是上帝或者是处于彼岸世界的其他超自然的力量或权力）作出了激进的决裂。巫术把神性置于其自身之内，它的激进的革命性质就在于它用内心的神取代了一切传统的宗教体系和其表现形式。在阐述巫术对于宗教中的男女不平等这一古老问题解决的重要意义时，哥登堡曾举 1976 年 4 月 23 日在波士顿举行的有数百名妇女参加的全国首次女牧师问题会议的晚礼拜活动为例：

在波士顿中心的一个教堂里，人们发表定下基调的演说并举行一个开幕式。全神贯注地听完两个题为“妇女的权力：能量的再生源泉”的讲演以后，听众变得活跃起来。声音由低到高，她们有节奏地喊：“女神还活着——巫术还活着。”妇女们以舞蹈、顿足、拍手呼喊来唤起女神。她们站在教堂的长凳上和讲坛上及在赞美诗歌中袒着胸舞蹈。我相信，如果有安详、白发的牧师在这里，他一定会以为是天启来临了。^①

不过，哥登堡认为波士顿会议期间的这段插曲并不能被描写得很快活，因为这是妇女们在崇拜男性神的教堂中感到愤怒和痛苦的表现，是妇女们在借用这次机会对向她们租赁教堂的父性宗教进行嘲弄与蔑视。这种愤怒与嘲弄不是愉快的，而是正当的。哥登堡评论说：

在传统的教会的教堂中高喊“女神是活着的”，其实

^① 《变化中的上帝》，〔美〕波士顿比康出版社，1979 年。

也是宣告妇女是活着的，女性是神圣的。波士顿的妇女正在树立她们作为新的女人的形象来向传统文化中关于上帝是一种非物质的男性精神的形象挑战。在波士顿会议的开幕式上，女神骄傲地代表女性身体的存在和对女性的存在取决于男性的宗教权威这种诬蔑的愤慨。女神在这样那样的仪式中决不仅仅象征了一种偶像和图画。相反，她被看作是一种推动每个妇女以其尊严在首次全国集会上的力量。^①

在这里，我们可以看到哥登堡对于巫术中女神观念的重视以及对通过巫术复兴来解决妇女在宗教及其他方面的从属性问题所充满的信心。

美国是女权主义神学的摇篮和大本营，近三十年来，美国女权神学的影响正在逐渐扩大，欧亚大陆直接受到它的冲击，而世界其他地区亦受波及。在美国女权神学影响下，欧洲也很快出现了一批女权神学家。她们批判传统教会和圣经中对妇女的歧视，要求对圣经重新解释，同时在教会内部要求按立女牧师。其中最著名的有德国的赛勒和莫特曼·文蒂。赛勒是德国科隆语言学院教授，纽约协和神学院的客座教授，她的研究以世俗神学和政治神学著称，主要著作有《代表：上帝之死神学的一章》、《无神论的信仰上帝》、《文学之神学兴趣的标志》。她在神学上提出了一个较有独创性的观点：基督并未取代我们的地位，而只把这种地位向我们揭示出来，于是我们就可以自己来承受这种地位。只有这样，即把基督解释成我们的“代表”，而不是“代替者”，他需要“我们的赞

^① 《变化中的上帝》，〔美〕波士顿比康出版社，1979年。

同”，才能够捍卫人的尊严和责任感。这一观点实际上把拯救问题在很大程度上交给了人自身。莫特曼·文蒂的主要著作有《妇女解放——圣经与神学争论》、《成为自我之人：耶稣周围的妇女》，她是要求重新解释圣经的代表人物，并且在这方面做出了引人瞩目的成就。在女权神学家的推动下，欧洲的新教与天主教会较之以前开始重视妇女问题的研究，如荷兰内伊梅根天主教大学中设立了“女权主义与基督教研究所”，杜宾根大学内汉斯·孔所在的普世研究所也专设了妇女与基督教问题的研究项目。这些研究机构，既是欧洲女权神学推动下的产物，同时又促进了欧洲女权神学的发展。

同样的情况也发生在亚洲。1989年，设在香港的“亚洲妇女文化和神学根源中心”与设在菲律宾的“第三世界神学家普世协会亚洲妇女委员会办公室”联合出版了《我们敢于梦想：像亚洲妇女那样去实践神学》一书，里面收集了菲律宾、印度、台湾、香港、马来西亚、南朝鲜、新加坡等国家和地区教会妇女及女权神学家的文章。她们都结合本国及本地区社会、文化和教会情况，对照圣经，对歧视妇女的现象进行了抨击。她们也认为，要真正实现消灭性别歧视，实现男女平等是一个十分艰巨而长期的任务。

欧美国家女权运动源远流长，在妇女解放方面取得了不少进展，但离妇女解放要达到的神圣目的尚差很远，亚洲国家历史上女权运动比较薄弱，缺乏相当的理论准备，因而亚洲妇女解放较之欧美任务更为艰巨。

总的说来，女权神学最初滥觞于美国，在美国神学界与女权主义运动中取得了重要的成就，然后向世界各地辐射。目前，女权神学已成为一种具有世界意义的神学种类，而且随着社会的发展，女权神学家提出的问题越来越多，女权神学

的内容也越来越丰富，对一些问题的分析也日益深化。女权神学正处于迅速发展的时期。

结语：走向和谐之路

从远古时代原始宗教的女神崇拜，一直到当代西方女权主义神学的兴起，我们对宗教与女性之关系的考察，已经贯穿了几千年的人类文明历史。无论这种关系在历史上给予妇女们以怎样痛苦的感受，宗教与女性之间的关系确实实是十分密切的。不容讳言，自从世界上各种父权制先知宗教建立以后，宗教与女性之间的关系就变得很不公平起来，是女性们承担起这个世界上日常生活所必须的琐屑的劳务，承担起人类绵延所必要的育儿哺女的繁重家累，让男人们一无牵挂地与他们的神对话，思考着种种形而上的终极问题；是女性们运用她们的聪明才智促进了各种宗教文学与艺术的繁荣，也使得宗教本身更有姿彩。然而，宗教回报她们的除了种种生理上的污蔑、种种教义上的歧视，剩下的就只有一点以维护父权制度与男性利益出发的对于女性弱者的“保护”。所以，在女性的权利正在受到重视的今天，回顾几千年来宗教与女性之间所发生的种种恩怨，人们心里往往会觉得相当沉重。

不过，总结历史总是有益的，它能够给我们以沉痛的教训，同时也能够启发我们一种对未来的思考。在考察宗教与

女性的关系的过程中，我们发现，除了需要特别重视这种关系的不公平性质外，有两点历史的动向却也是应该引起人们注意的。

首先，由于这种不公平的关系是男性通过父权制的建立强加给女性的屈辱，不是女性自愿承受的，因而在文明史上女性对宗教歧视与压迫的反抗从来就没有停止过，只是不同的时代不同的背景有不同的反抗方式而已。像基督教、伊斯兰教、印度教和佛教以及日本的神道都曾经有过神秘主义的潮流兴起，而神秘主义潮流中的理论启示往往直接得之于古代原始宗教中女神崇拜的启示，神秘主义的宗教理论家中不乏女性教徒，而从神秘主义潮流中得益的则多是虔诚的妇女信徒。妇女对于巫术的特别兴趣，甚至把巫术变成妇女的专利品，其中也潜含着女性借巫术的力量同正统的宗教的压迫相抗衡的心理动因。

其次，在宗教与女性的关系上，历史似乎是在走着—个马鞍形的弧线。在许多文化起源之初，女人的活动是神圣的，因为她们体现着生殖力的伟大，全都与生命的秘密相关连。女人在自己的存在和行为中展现着女性的神圣性，同时她们也创造了一整套用来灌输她们之神圣方式的仪式，所以那时的宗教是女神崇拜的宗教，神性的神秘总是一种女性——男性的整体，女人与男人是平等的。父权制的建立使男性颠覆了女神宗教，女性的地位开始堕落，而且经历了一个漫长的历史时期。直到近代，女权主义向宗教领域的渗透，终于使宗教自身开始反省对女性的态度是否合理与公正。尤其是近几十年来，女权主义与神学的结合产生了妇女自身的解放神学，这对宗教与女性之间的关系的变化提供了一个新的契机。尽管宗教与女性之间的问题不是一个时代就能解决了的，而且

就目前状况来看，这种关系的改善并不是令人满意的，但毕竟有些成就是引人瞩目的。譬如前面我们已经提到基督教会已经允许女性担任较高的神职，不少教会都承认和默认了妇女堕胎权，有些教会甚至还承认了同性恋的合法权益，许多教会在慈善事业方面更关注妇女问题的解决，如为在职妇女办日托以解决孩子的照顾问题，为妓女开办服务机构以帮助她们寻找正当的工作和解决她们的具体问题等等。在穆斯林世界中，虽然迄今还没有名符其实的女权主义运动，但是由于政府的政策干预，宗教对妇女的态度也有所改善，生育控制与限制童婚方面都取得了进步，许许多多的妇女现在可以走出家门去担任教师、医生或律师等社会工作了。这些让人鼓舞的事实告诉我们，宗教对于女性几千年的压制确实已经开始松动，女人地位的堕落早已到了最低点，现在正在沿着新的曲线向上回升。

把这两点历史的动向联系起来看，我们是否可以认为宗教与女性的关系将会在一个新的历史高度上重现古代的和谐呢？这是完全可能的。不仅是因为人类文明史的演进已为这种和谐的实现创造了一定的条件，如科学发展促进了人类对自身生理现象的认识，从而摧毁了女性不净与女性原罪的古老谎言，工业技术与信息传播的飞速发展减轻了妇女的传统家务负担，加强了妇女同外界社会的各种联系，妇女出外工作所取得的成就也向世人证明着自己的能力并不比男性弱，而且是因为，也许可以说更重要的是因为人类历史上的沉重教训一次又一次地说明了，在这个由男人的理性所统治的世界里现在是多么地需要女性智慧的滋润。

何谓女性的智慧？归根结蒂，女性的智慧就是珍惜生命的智慧。时至今日，在几千年争强斗狠的男性崇拜传统的偏

执中吃够了苦头的西方人已经意识到整体地对待世界的重要性，因而他们在解决种种人文危机时将眼光投向东方的道家哲学与佛家智慧，这正是片面发展着的西方男性理性精神在寻找女性智慧滋润的表现。女权主义神学家往往也从这种思路中得到启发。D·L·卡莫迪博士这样动情地说：

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，珍视那未经雕凿之太朴。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。^①

宗教与女性的关系演变所走过的马鞍形的历史弧线，对于现代女性而言，也未尝不是一种福音。妇女解放固然可以通过许多种途径达到，如国家政策的实施，社会风气的变迁，社会各种团体对女性的开放，节育措施的推广，家庭劳务方式的变革等等，这种种途径在中国的妇女解放事业中曾经有过比较显著的成绩，但在那些以宗教立国或者宗教思想与习俗特别浓厚的国度与民族中，宗教往往是妇女解放运动最为顽固的反动堡垒，它不仅自己向妇女运动实行封闭，而且通过对社会习俗与道德风尚的影响来阻碍妇女解放的步伐。所

^① [美] D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社出版，第179—180页。

以，在这类国度与民族中，妇女解放的程度如何超越自我往往要看妇女与宗教之间的关系是怎样的。现在，经过一个多世纪的女权运动的冲击与催动，各种宗教为了使自己适应社会与时代的潮流，都有着与女性改善关系的意图和举措。在这种形势下，妇女应该怎样采取主动的态度，使宗教与女性的关系最终由压制与被压制的曲扭关系走向新的和谐之路呢？

对此，西方女权主义神学家曾作过认真的讨论，除了少数的激进派妇女神学家主张妇女退出宗教，自己组成新的团体之外，大多数妇女神学家都主张女性应该更加主动与积极地参与到宗教事务活动中去，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观点，促进宗教更大程度地向女性开放，使妇女能在宗教团体中亦像在其他社会团体一样，能够获得一种实现自我的满足感。同时，妇女也要学会利用各种宗教中最有价值的观念与准则来维护自身的利益。《新约》至福的智慧，佛教慈悲的精神，道教阴阳合一的观念，这些至高的宗教境界对于妇女的彻底解放无疑都是有益的，真正的宗教所追求的正义，同情心，博爱与自由，正是人道主义的女权主义运动为自己树立的乌托邦。这些就是人道主义的女权运动与真正的宗教之间能够紧密地汇合一起的精神基础。当广大的妇女与广大的宗教界人士都意识到这种精神基础的存在，并且从这一精神基础出发去致力于建立一个尊重理智与善德的公平社会时，宗教与女性的关系由长时期的别扭而走向和谐就是不可避免的事了。

根据目前大量的资料事实可以断定，20世纪最后的20年中，宗教正在全球范围内呈现复兴的趋势。在美国，福音传道运动给美国社会带来了强有力的冲击，宗教在个人生活

中的重要性不断增强，宗教教会成员也在不断增加，而相信宗教会不断影响美国生活的人数自 1971 年以来已经增长了三倍。在俄罗斯，随着苏联的解体和自由经济体系的建立，人们开始从东正教传统中寻找信仰。在中国这样有着世界七分之一人口的大国，在改革开放的过程中，宗教的对外交流活动日益频繁，而国内群众每逢节日到佛庙道观进香还愿的人数也在剧增。在日本，二战以后在美国的干预下建立的宪法确定了政教分离的原则，各种宗教随着国民经济的复苏都恢复了活动，使宗教界存在着多元发展趋势，但自从 70 年代以来，复活国家神道运动空前发展起来。^①在南亚诸国及一些地区，佛教仍然作为国教影响着社会生活与道德观念。

造成这种全球范围内的宗教复兴思潮的原因是多方面的，其中最主要两点或许是在个人在寻找失落的意义和全球正在高科技中走向同一。就前者而言，经过近百年来持续不断的世俗化过程，社会价值观念与人生意义已像层出不穷的游戏之论一样五花八门，斑驳陆离，人们在精神上无所依著，感到前所未有的茫然，于是重新转向宗教，因为宗教恰恰能给人们带来个人的意义与归属感，带来价值观念的确定性。就后一点而言，高科技的膨胀发展已把如何保护人类的生态圈和社会圈提到议事日程上来。未来学家们认为，我们需要更加尊重人类而不是机器；更加尊重自然的正确地位，而不是仅仅把它当作我们制造的对象；更加尊重超越个人愿望之上的社会的需要，更加强调与饥饿的人们共享食物，而不是我们独享；更多地关心世界而不是关心自我。他们促使我们用

^① 参见《宗教与日本现代化》，村上重良著。

对一切人的幸福的关心去替换个人的私心。^① 这种全球意识不仅是与宗教道德与价值观念非常一致，而且显然正是以为而不争珍惜生命为核心的女性智慧的张扬。由此可见，本世纪末叶全球范围内的宗教复兴潮流正在为宗教与女性之间的关系改善提供一个新的契机，经过 20 世纪女权主义思潮洗礼的现代女性怎样把握住这个契机，使宗教与女性的关系达到和谐，这不仅对未来的女性，而且对未来的宗教，都是一件具有深远意义的重要事情。

① 参见香农·L·荣格《宗教与美国现代社会》。

主要参考文献

新旧约全书

古兰经 马坚译，中国社会科学出版社 1981 年版。

释氏十三经 中国佛学院编，书目文献出版社 1989 年版。

道藏辑要 (成都二仙庵刻本四十二函)

中国神话史 袁珂著，上海文艺出版社 1988 年版。

世界古代神话 [美] 塞·诺·克雷默著，华夏出版社中文版，1989 年。

基督教会史 [美] 威利斯顿·沃尔克著，中国社会科学出版社中文版，1992 年。

伊斯兰教史 金宜久主编，中国社会科学出版社 1990 年版。

中国道教史 任继愈主编，上海人民出版社 1990 年版。

中国佛教史 杜继文主编，中国社会科学出版社 1991 年版。

中国民间宗教史 马西沙、韩秉方著，上海人民出版社 1992 年版。

妇女与世界宗教 [美] D·L·卡莫迪著，四川人民出

版社中文版，1989年。

道教文学史 詹石窗著，上海文艺出版社1992年版。

基督教与文学 上海书店1992年影印本，朱维之著。

外国女权运动文选 中国妇女出版社1987年出版。

中国妇女运动 吕美颐、郑永福著，河南人民出版社。

性与性崇拜 〔美〕O·A·沃尔著，光明日报出版社中文版，1989年。

世界各民族历史上的宗教 〔俄〕谢·亚·托卡列夫著，中国社会科学出版社中文版，1985年。

社会中的宗教 〔美〕罗纳德·L·约翰斯通著，四川人民出版社中文版，1991年。