

论女性主义解读《圣经》的新视角

邹广胜

内容提要: 女性主义的价值立场使其获得了重新认识世界、重新定位各种传统价值观念的一个新的尺度。女性主义批评的一个重要成就表现在对传统经典文本的重新解读上,并在解读中重塑自我。对《圣经》的重新解读,是整个女性主义解放运动的重要组成部分,同时女性主义的解读也为我们重新认识《圣经》这个西方文化中最为经典的文本提供了一个其他任何批评都无法代替的新视角。

关键词: 女性主义 《圣经》 上帝 解读

中图分类号: G0

文献标识码: A

文章编号: 1002-5529(2008)05-0101-07

随着20世纪60年代后现代主义在欧美的兴起,女性主义批评作为后现代主义一个重要的组成部分也取得了显著的发展。女性主义批评的一个重要成就表现在对传统经典文本的重新解读,而对《圣经》的解读更是充分展示其既注重传统又标新立异、既注重文本又注重价值立场、既处于边缘又期望占据中心位置的基本特点。女性主义理论家对《圣经》的重新解读作为女性主义运动的一个强有力的部分对当代西方解释学的发展产生了很大影响,对西方文化中无所不在的男性话语霸权产生了很大的冲击,使性别的解放与政治的解放、文化的解放、宗教的解放密切联系在一起,成为女性主义批评一道独特的风景线。女性主义批评保持了整个后现代思想运动的一些基本价值理念,如对解构的推崇、对边缘的强调、中心的消解及对不确定性的迷恋等。但作为一种与传统有着不可分割

的价值批评模式,其内在的复杂性自然是不言而喻的。性别作为人类存在的基本差异模式,和宗族、阶层是密切联系在一起的。从人类存在初始就存在对性别的思考,东西方文化都是如此。但女性主义批评高举自己的价值理想,在对传统进行充分解构与反思的基础上,揭示西方传统文化男性逻各斯中心主义存在的基本模式及其内在运作机制,试图对性别在新时代的文化语境中所具有的重要意义提出自己的思考,确有其不可替代的作用。

《圣经》中有着丰富的女性形象,如夏娃、撒拉、夏甲、利百加、拉结、利亚、马利亚等,都是西方文化中众所周知的人物。但我们仍不得不承认,她们的知名度与同她们一起生活的男人如亚当、亚伯拉罕、挪亚、摩西、参孙、扫罗、大卫甚至耶稣、彼得等相比,仍处于较低的位置,更不要说其他那些无论从宗教、历

史文化甚至文学的角度都值得令人记住的女性形象了。如摩西的姐姐米利暗、圣经中唯一的女士师女先知底波拉、大卫及耶稣的先祖路得、聪明貌美的王后以斯帖、英勇救国的雅亿、所罗门的母亲拔示巴、征服所罗门的示巴女王、始终跟随耶稣的抹大拉的马利亚,以及捐出仅有的两个小钱的寡妇等等。正如女性主义理论家斯皮瓦克所说:“她们的身份取决于各种文本中所使用的男人这个词。”(张京媛:303-04)她们的光辉被男性中心文化传统的叙事所掩盖,始终以一种陪衬、边缘的角色出现。她们往往作为爱情与权利的附着物而存在,她们真正的价值在于跟随与忠诚。所以相对于与她们共同生活的男性而言,她们的形象、性格、身份都是模糊的。她们的身份就是男人的妻子,她们的品德就是美丽、忠贞与献身。伍尔夫说:“在大人物的传记中,我们常常看到她们一眼,可是又轻捷地躲到暗中去了。”(伍尔夫:55)当然,耶稣曾给男性与女性同样的关注与爱护,而耶稣的出生、死亡、复活、整个的传道过程都伴随着女性的见证。尽管《圣经》中说道:“妇女在会中要闭口不言,像在圣徒的众教会一样,因为不准她们说话,她们总要顺服,正如律法所说的。他们若要什么,可以在家里问自己的丈夫,因为妇女在会中说话原是可耻的。”(《哥多林前书》14:34-35)但耶稣仍然以平等的态度来对待女性,甚至经常以一个尊重并偏爱女性的仁者出现。他倾听她们的谈话,替她们治病,和她们一起出生入死。他的母亲圣母马利亚与抹大拉的马利亚则成为他终生最忠实的朋友与信徒,虽然她们并没有成为他的十二门徒。但随着《圣经》的传播与解释,随着基督教的世俗化、耶稣形象的父权化,耶稣身旁伟大的女性也渐渐淡出人们的视野,消失在各种解经家人为制造的遗忘中。从耶稣的十二门徒中没有一个是女性看来,人性化了的耶稣同样具有历史的局限性,而这种局限性后来就

直接成为教士性别身份与教阶等级制度的直接根源。从女性主义批评的角度看,《圣经》中的女性形象无非分成两类:一种是洁白无瑕的天使,一种是不可拯救的恶魔。像天使一样纯洁无瑕的女性形象在《圣经》中可谓无处不在,这正是《圣经》超越同时代任何其他作品的地方。我们在《路得记》这篇很容易受人忽略的短文中就能看到,女性代表一切爱的理想形象,这种爱超越种族、性别甚至亲情,路得也因此成为《圣经》中最令人难以忘怀的平凡而又伟大的女性形象之一。路得作为一个外乡人,一个受人轻蔑的寡妇,一个贫苦之人,在西方强大的男性叙事传统中充分展示了女性主义批评所极力寻找的价值理想。

《路得记》讲述一个名叫以利米勒的伯利恒人,由于饥荒带着妻子拿俄米和两个儿子到摩押去寄居。两个儿子娶了异族摩押女子为妻,其中一名叫路得。后来,以利米勒和两个儿子都死了,只剩下拿俄米和两个儿媳。当拿俄米要重回犹大地时,路得为了照顾拿俄米,不顾婆婆的劝阻,毅然跟随她回到伯利恒。拿俄米始终把异族的儿媳当作自己的女儿,而路得也把自己的婆婆当成生身父母来侍奉,经常在麦地捡拾遗落的麦穗来维持二人的生计。她的身影我们可以在法国大画家米勒的油画作品《拾穗者》中看到。路得的善行感动了同族的大财主波阿斯,在拿俄米的撮合下,他们最终结合在一起。尽管《申命记》讲到了犹太人对摩押人的排斥:“摩押人不可入耶和华的会;他们的子孙虽过十代,也永不可入耶和华的会。”(《申命记》,23:3-4),但他们的孩子就是后来以色列历史上最伟大的君王之一——大卫的祖父,也是耶稣的嫡系祖先。拿俄米借着与儿媳的爱又重新获得了青春与生命,路得也因此被众长老比为建立以色列的拉结和利亚。

这个朴素的毫无波澜的故事并不是讲因

果报应：因为路得做了好事，就得到了好报；更不是讲拿俄米在丈夫和两个儿子都在世时的幸福生活；而是讲她在失去最亲的三个亲人后，与她毫无血缘关系的儿媳对她的爱与关心，二者并因此都得到祝福。我们并不清楚《路得记》的作者是谁，是一位女性作家抑或是一位男性作家，尽管有很多经学家借《路得记》第四章第 18 至 22 节关于路得是大卫的曾祖母的经文叙述，坚持把作者解读为与大卫有密切关系的人，如撒母耳、拿单、亚比亚他等。至于《路得记》的含义更是因解读者立场与视角的不同而不同。虔诚的基督徒自然解读为信仰的力量：路得由于显出爱而成为虔敬委身的榜样，她的行为与《路得记》的叙述原则是符合《圣经》的理念的。《撒迦利亚书》讲：“不可欺压寡妇、孤儿、寄居的和穷人。”（《撒迦利亚书》，7:8—10）《出埃及记》讲：“不可欺压寄居的。”（《出埃及记》，23:9）《利未记》讲：“在你们的地收割庄稼，不可割尽田角，也不可拾取所遗落的，要留给穷人和寄居的。”（《利未记》，19:9, 23:22）《申明记》讲：“你在田间收割庄稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留给寄居的与孤儿寡妇。”（《申明记》，24:19）甚至按当时的律法，为了防止寡妇在穷困中度过余生，当某人的丈夫去世时，死者的兄弟就应当娶她为妻。如果死者没有兄弟，与死者最有血缘关系的人就应该娶她为妻。《申明记》讲：“兄弟同居，若死了一个，没有儿子，死人的妻不可嫁外人，她丈夫的兄弟当尽弟兄的本分，娶她为妻。”（《申明记》，25:5）

但在女性主义批评那里，这些隐含了逻各斯中心主义的所谓无上的爱与信仰并不是其真正关心的主题。她们关心的是路得的形象是如何通过传统的话语模式塑造出来的，在看似毫无破绽的完美叙事中如何隐含了一种男权话语的中心模式与基本价值观念。当路得怀孕生子时，夫人们对拿俄米说：“耶和

华是应当称颂的，因为今日没有撇下你使你无至亲的亲属。愿这孩子以色列中得声名。他必提起你的精神，奉养你的老，因为是爱你的那儿妇所生的，有这儿妇比有七个儿子还好。”（《路得记》，4:13—15）当拿俄米抱着孩子时妇人们又说：“拿俄米又得了孩子。”路得的价值，不仅体现在对神的虔敬上，更为重要的是：“养老”与“生子”乃是文本中真正隐含的主题，因此才显出“有这儿妇比有七个儿子还好”。无论如何，路得的价值也无法超越她的曾孙大卫，她的价值也正体现在她是大卫的曾祖母，使“满满出去”“空空回来”的拿俄米重新“满满获得”，中介的作用乃是路得实现其女性价值的根本途径。正如被众长老比为建立以色列家的拉结和利亚的形象融合在雅各的伟大形象中一样，路得也因为其后裔大卫而获得真正的历史地位。很显然，路得如果不是大卫的曾祖母，那该如何评价其献身的虔敬与祝福呢？而这正是女性主义关心的真正主题：女性的价值到底如何实现，它是如何被各种看似合理的话语权利扭曲而改变了自身？这一切都是女性主义理论家对后现代主义理论在文学批评中的具体运用，即对话语模式既揭示又掩盖，既彰显又遮蔽的本质特征予以揭示。

女性主义理论家关注更多的则是《圣经》中所叙述的负面女性形象。在这类形象中我们首先想到的便是夏娃这个众所周知的女性形象。《创世记》中的记载是这样的：

耶和华神说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”……耶和华神使他沉睡，他就睡了；于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨造成一个女人，领她到那人跟前。那人说：“这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。”因此，人要离开父母与妻子连合。二人成为一体。

《创世记》中关于人类诞生的最早记载，

特别是关于女人来自男人肋骨的论述,成为《新约》、《旧约》对待性别关系的基本价值依据,并且通过《圣经》的传播对西方文化产生了深远的影响。女性主义理论家凯特·米勒特对此评论说:

尽管我们处于一个理性化的时代,早已抛弃了对它的字面上的信仰,但在感情上我们对它笃信如初。这一有关女性是人类苦难、知识、罪孽的根源的神话,直到今天还在左右着我们的性态度,因为它是西方男权制传统最重要的理论根源。(米勒特:79)

女性从男人肋骨中产生的观念,隐含了男性为整体,女性为部分的意念。从部分依附于整体,即可得出女性必然依附男性的基本价值观念,女性自然也就成为沉默的另一半。特别是《创世纪》关于夏娃被蛇引诱并被逐出伊甸园的记载,更从另一个角度论证了男性与女性之间的基本价值取向。女性的好奇、轻信、容易被引诱而堕落的原型反复呈现在古今中外经典的文学作品中。女性的冲动得到的不是眼睛的明亮,不是智慧与对善恶的分辨,而是由欲望直接带来的罪恶与惩罚。不是亚当的软弱,而是夏娃的软弱,直接导致了悲剧的产生。但女性主义所反复追问的是:为何不是男性的软弱,而是女性的软弱导致了男性被引诱?亚当的悲剧为何不是他们自身没有战胜女性的诱惑、没有战胜自己的欲望,而是由于女性的劝诱而陷入悲剧的深渊?为什么《提摩太前书》要说“不是亚当被引诱而是女人被引诱”?女性作为弱者,作为被创造者,为何总是背着真正的罪魁祸首的罪名,而男性却往往以受害者的角色出现?虽然亚当的软弱、失职、违背上帝的意志同样是人类灾难的根源,但“女人要一味地驯服,我不许她讲道,也不许她管辖男人,只要沉静。因为先造的是亚当,后造的是夏娃。”(《提摩太前书》2:11—12)这就是原因所在,其内在的性别逻辑也必然如此显现。

我们同样可以通过分析大量所谓的女英雄形象来揭示其文本塑造过程中所隐含的男性权力话语模式。女英雄寡妇尤迪的故事就是一个典型,她的形象往往成为画家笔下的一个重要题材。同《士师记》中靠智慧与引诱杀死西西拉的女英雄雅亿一样,尤迪在敌人兵临城下、民族危亡的关头,利用自己的美色,挺身而出,深入敌营,智取敌将之首,挽救了以色列的灭亡。挽救民族危亡的重大历史使命往往被叙述为男性的天然职责,然而正是他们的无能和愚笨使一个寡妇在历史的关键时刻做出重大贡献。但尤迪的救国计策仍不得让我们深思,因为这还是那种从远古就流传下来的老方法——美人计:

她脱下了丧服和孀衣,洗过澡,擦上昂贵的香料。她梳拢自己的头发,扎上一条发带,穿上漂亮的衣裳,这是当她丈夫玛拿西在世的时候,每逢喜庆的日子,她才穿的衣裳。她穿上皮凉鞋,佩戴上全副名贵的珍珠宝石;戒指与耳环,手镯与足钏。她把自己打扮得这样漂亮,以致使她确信,任何男人看见她都会为之倾倒。(《圣经后典》:60)

我们阅读到这里自然为尤迪的英勇无畏而感动,同时也为这种古今中外千古流传的“美人计”而感到悲哀:“以色救国”和“以色误国”的本质都是一样的,都是讲女色的巨大诱惑力与它隐含的无限危险。无论是天使的女性还是魔鬼的女性,都是男性话语根据自身的价值立场塑造的合乎自身需要的文本形象。至于圣亚里克西在结婚前夕抛弃貌美年轻的妻子,逃到荒野去过禁欲主义的生活,又或拉斐尔的圣母画像中所显示的女性所特有的崇高、圣洁、宁静与庄严,其实质都反映了现实中男性对女性的偏见与恐惧。(鲍晓兰:101)正如女性主义理论家所指出的,整个《圣经》的编撰、解释、传播、传译、接受,都是按照父权制的不公正传统来进行的。如《罗马书》第16章开始出现的女子菲比,在现在的版本

中多为助手与女仆,而在古代的版本中却是一位真正的领导与指挥者。(温德尔:81—86)

文本隐含的价值立场在很多直接的论述中都得到印证。《便西拉智训》里随处都可见到这样的论述:

且莫屈尊于任何女人。且莫与处女一见钟情,若然你得被迫作新郎。在街上走路时不要左顾右盼,也不要徘徊在乡间的小路上。每逢你遇上一个漂亮的女人,都要把脸扭到别处去。有许多人曾经被女人的美貌引入了歧途。美女能燃起情欲,好像她是一团火。且莫与他人妻子共同就餐,也不要与她一起喝酒。恐怕你被她的魅力所引诱,被自己的情感所毁灭。(《圣经后典》:165)

这位伟大的智者不仅担心男性对女性的抵抗力,更要担心女性的诱惑力,字里行间充满了对女性“祸水”的恐惧和憎恨。然而男性为何要受到这般威胁,难道他是为了女性的利益和幸福吗?不,他只是出于自己的“无法控制”,出于自己的本能,不是他无法控制女性,而是他无法控制自己。控制与女性的交往是控制自己欲望的一个极为重要的部分,因为“酒和女人往往会使聪明人做出糊涂事”。所以当我们在《便西拉智训》中看到“毒不过蛇,狠不过女人”、“比起妇人惹起的麻烦来,任何别的麻烦都不值得一提”这样的话,就不会感到很奇怪了。只有贤惠的、沉默寡言的妻子才是男人所需要的,因为“贤惠的妻子乃是丈夫的欢乐,她有能力使丈夫日益强壮。沉默寡言的妻子乃是主的恩赐。这样的素养是无法用语言来赞美的。淑静的妻子具有无限的魅力,这是一种高贵得无法形容的品质。”总之男人的需要是女性赖以塑造自己的根据,只有得到男性的认可,她的价值才能得到充分的体现。当然我们应该明确,《圣经》中的女性形象乃是整个西方文化的基本表征,而不仅仅是《圣经》自身的特点。其对女性的矛

盾态度我们在西方其他经典文本中也可看出,而这里才真正反映出女性主义理论所具有的现实意义和巨大的力量。

女性主义所极力批判的、在中外文学中反复出现的关于“女性乃堕落的造物”的命题,与针对妇女的“黑色教育学”密切联系在一起。我们从中国的《诗经·斯干》讲述如何培养贵男贤女的方法到今日充斥网络媒体的各种影视广告图像,都充分说明了波伏娃的那句名言:女性不是天生的,而是教育的结果。这不仅仅是女性的历史,更是延续至今的现实。弗洛伊德主义对女性的偏见是众所周知的事实,其对女性认识能力的低估、对女性感情的偏见、对女性肉体缺陷的看法,甚至其男女道德标准不同的理念,都表明从女性的角度重新思考评判人类的文化历史决不是女性主义理论家空虚无聊的自寻烦恼。(李银河:109)所以马克思所述“根据男女关系可以判断整个文明程度”绝不是虚言。(马克思:72)在人类所具有的宗族、阶层及性别差异中,性别差异是最为永久、最为复杂的根本差异,也许它将伴随整个人类发展的始终。因而作为弱者的女性的解放,也就成为整个人类文明进步的最为重要最为根本的标志。

福柯说,长期以来妇女被困在她的性别上,无论是人文科学还是自然医学都从各个角度来论证女性的局限、论证女性的脆弱;她们很容易生病,还给别人带来疾病,甚至说她们就是别人的病。(包亚明:40)神学家阿奎那与奥古斯丁都对女性持与此相同的态度。(昆:111—112)究其原因乃是强大的现实男权力量及女性屈辱从属的地位的真实存在,也是人类最古老的性别差异及其等级模式在文本中的反映,而不仅仅是所谓菲勒斯中心主义随意在文本中及男权话语模式中自身运作的结果。倍倍尔、马克思、恩格斯、波伏娃甚至都把妇女处于弱势的原因归于身体的弱小、女性的生理特征。(李银河:13—15)正如

福柯所说：“权利基本上不是经济关系的维持和再生产，而是力量关系……权利是力量关系借以展示和得到具体体现的方法。”（莫伟民：257）当然文本中的女性形象在展示现实本质的同时，也对现实的形成与塑造起到了重要作用。各种貌似客观的叙述被一种更为隐蔽的、更为策略性的、更为持久的话语权力及利益冲动所左右。对此女权主义理论家斯格特做了精辟的论述：“概念化的语言都用某种差异来表达意义，性别差异是反映差异的主要方法，因此性别成为理解意义，理解各种复杂人际关系互动的一种方法。”（李银河：171）性别差异成为人类理解自身文化解构的基本模式：如二元论的思维方式把男人与女人截然对立起来，认为男人代表心灵、理性、积极性、自主性、善良、崇高，女人则代表身体、情感、被动性、依赖性、罪恶、优美等；意志与理智对身体感情的控制与男人对女人的控制相对应，卢梭、叔本华、费希特、尼采、弗洛伊德都发表过类似的观点。奥古斯丁也认为：“情感是肉体，理性是灵魂，女性是肉体的化身，男性是灵魂的化身，男性下令，女性服从的家庭是正确的。”（温德尔：84）柏拉图关于德尔菲神庙女预言家迷狂状态的描述就是这种理论的初始，我们在但丁的《神曲》中就能看到这种理论的具体运用，维吉尔与贝特阿丽采在他的人生里程中担当的不同角色就是证明。福柯指出了18世纪以来西方社会出现的一个重要的文化策略就是女性身体的癡病化（hystericization of the female body）。“神经质的女人”与“患忧郁病的女人”充满了文化中关于女性的描述。（谢里登：240—45）由此性别差异也成为人类展示自身价值观念、价值立场、价值取向的重要场所，性别差异与宗族纠葛及阶层的对立缠绕在一起，使人无法单纯从性别角度来理解与解释性别问题。

性别研究首先是文化研究，而不仅仅是

文本的分析与解读。因此女性主义理论家往往从马克思主义那里吸取理论资源与力量，认为女性的解放与经济的解放密切联系在一起。恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》、《反杜林论》等著作中反复引用了傅立叶“妇女解放的程度是衡量普遍解放的天然尺度”的观点。（马克思、恩格斯，第三卷：610—727）马克思在《1868年12月12日致路·库格曼的信》中说：“没有妇女的酵素就不可能有伟大的社会变革，社会的进步可以用女性（丑的也包括在内）的社会地位来精确地衡量。”（马克思、恩格斯，第三卷：586）更重要的是，他们都把对妇女的解放与整个社会文明的进步结合起来看待。恩格斯在《1885年7月5日致盖·吉约姆-沙克的信》中详细阐明了这个观点：“我深信，只有在废除了资本对男女双方的剥削并把私人的家务劳动变成一种公共的行为以后，男女的真正平等才能实现。”（马克思、恩格斯，第四卷：672）因此，女性缺乏自身的文本叙述者、无法展示自身的存在的原因，并不仅仅在于文本与话语权力方面，性别的叙述只是一种文化展示自身本性与价值策略的特殊场所。

因此上帝的性别问题也并不是仅仅从《圣经》文本的解读中就能够得到解决的。《圣经》中最令人困惑的问题：上帝的性别到底是什么？是“他”还是“她”？是“He”还是“She”？英文《圣经》中自然都是用“He”来指称上帝，从没有用“She”来指称上帝，但这并不意味着上帝的性别就是男性，至少从女性主义的立场来看是这样。汉语译本生造了“祂”来回避这个令人棘手的问题，但问题仍然存在。当然《圣经》并没有明确告诉我们上帝的性别，《路加福音》说：“耶稣说，这世界的人，有娶有嫁。惟有算为配得那世界，与从死里复活的人，也不娶也不嫁。因为他们不能再死。和天使一样。既是复活的人，就为神的儿子。”（《路加福音》，20：30—36）《圣经》也

曾把上帝比喻为一位母亲,((《以赛亚书》,66:13),或是像一位孕妇,((《以赛亚书》,42:14)由此一些女性主义者得出“上帝既是父亲,也是母亲”的结论。女性主义理论家温德尔则从《旧约全书》的解读中发现上帝更是一个母亲的形象,而且指出发现上帝比从理论上揭示上帝的母性更为重要,也更符合女性主义理论的根本意义。因此她坚决反对基督观中的男性主义话语模式,反对耶稣“已经变成男人”、“变成了合乎时宜的男人理念”的观点,特别是他的十二门徒也同样是男性的观点。这种只有男性才能成为基督真正门徒、成为道的传承者的理念,直接导致了男性才是“基督徒生活和教会引导者的基本模式”。(温德尔:117—18)在女性主义理论家看来,男性的上帝直接导致了男性就是上帝的逻辑秩序,因为在现实的逻辑面前,上帝是男性与男性就是上帝是二而一的。富于实力与君权意义的男性上帝形象充满了各种关于男性的权利象征:上帝是负责统治、审判、惩罚、奖赏的国王、法官、统帅与管家。现实的权利与话语的权利密切联系在一起,以至于至今人们也无法理清《圣经》中关于神与男性之间的内在联系。事实上,无论从《旧约》中女性人物的数量还是从信仰的虔诚上来看,都无法证明这种理念的合理性。但正是这种极端的男性中心偏见压抑了基督教从早期就具有的多元发展的可能性。

当然,令人遗憾的是我们仍然无法证明女性主义对上帝的性别的论证,也许此问题的产生,正是由于人始终用自己的二元论存在方式来思考上帝及其存在方式,也许神根本就不存在性别的问题。耶稣没有经过性的结合就出生,本身就是证明。也许人本质的局限产生了这个俗世无法圆满解决的困惑,正如上帝的肤色与他使用的语言,也都是人强加在上帝身上的疑惑的标志。如果人总是用自身的局限来思考上帝的永恒,用狭隘的

利益来思考无私的爱,那么最终总是无法得到满意的答案。女性主义自身依然无法摆脱性别的二元对立所带来的理论困境,而真正的女性解放也许正是对这种二元对立思维方式的解构与超越。 □

参考文献:

1. 《圣经》和合本。
2. 《圣经后典》,张久宣译。北京:商务印书馆,2004。
3. 阿兰·谢里登:《求真意志》,许林译。上海:上海人民出版社,1997。
4. 包亚明主编《权力的眼睛——福柯访谈录》,严锋译。上海:上海人民出版社,1997。
5. 鲍晓兰:《西方女权主义研究评介》。北京:三联书店,1995。
6. 弗吉尼亚·伍尔夫:《一个自己的房间》,王还译。北京:三联书店,1992。
7. 汉斯·昆:《基督教大思想家》,包利民译。北京:社会科学文献出版社,2001。
8. 凯特·米勒特:《性的政治》,钟良明译。北京:社会科学文献出版社,1999。
9. 李银河主编《妇女:最漫长的革命》。北京:三联书店,1997。
10. 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第三卷。北京:人民出版社,1997。
11. 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第四卷。北京:人民出版社,1997。
12. 马克思:《1844年经济学——哲学手稿》。北京:人民出版社,1979。
13. 莫伟民:《主体的命运》。上海:三联书店,1996。
14. 温德尔:《女权主义神学奇观》,刁承俊译。北京:三联书店,1995。
15. 张京媛编《当代女权主义文学批评》。北京:北京大学出版社,1992。

作者单位:浙江大学人文学院,浙江 杭州 310002