

学校代码: 10475

学 号: 104752060019

河南大学研究生博士学位论文

性别、族群、宗教与文学

——妇女主义圣经批评视野下的五四女性文学研究

Gender, Community, Religion, and Literature:

A Study of May 4th female Literature from the Perspective of

Womanist Criticism on the Bible

专 业 名 称: 中国现当代文学

专 业 代 码: 050106

研 究 方 向: 中国新文学与外来文化

年 级: 二〇〇六级

研 究 生 姓 名: 郭晓霞

导师姓名、职称: 梁 工 教授

完 成 日 期: 二〇〇九年四月

论 文 主 题 词: 妇女主义/妇女主义圣经批评/基督教文化/五四女性文学

关于学位论文独立完成和内容创新的声明

本人向河南大学提出博士学位申请。本人郑重声明：所呈交的学位论文是本人在导师的指导下独立完成的，对所研究的课题有创造性的见解。据我所知，除文中特别加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

学位申请人（学位论文作者）签名：

郭晓霞

2009年4月15日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予博士学位。作为学位论文的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。

（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名：

郭晓霞

2009年7月1日

学位论文指导教师签名：

李工

2009年7月1日

中文摘要

五四女性文学是现代文学的重要组成部分，也是现代意义上的中国女性文学的开端。五四女性文学的研究进路主要有两条：一是从性别角度对五四女性文学做内部研究，这种研究忽视了五四女性文学的外部联系——基督教文化；二是将五四女性文学从属于现代文学，整体研究现代文学与基督教文化的关系，这种研究忽视了五四女性文学的性别主体特征。为准确而深入把握五四女性文学的特质，必须将内部研究与外部研究结合起来。

就外部而言，五四女作家深受基督教文化的影响。从传播学角度看，在基督教文化传播的链条上，作为传播者的西方传教士对于基督教文化在中国的传播起着重要作用。一方面，他们为吸取广大中国妇女入教，抨击中国陋习、在中国办教育、兴女学，并对基督教进行了适应性调整，突出尊重妇女、民主平等的思想，对中国妇女走出家庭、接受教育、反抗父权压迫起了一定的促进作用；另一方面，他们又具有一定的西方文化优越感，其居高临下的启蒙者姿态使中国妇女在欲迎还拒的心态下接受基督教文化。基督教文化经传教士的传播，最终到达了接受者的头脑中，而基督教文化能否被接受者接受以及接受的程度，还取决于接受者及其所受到的多种影响。就五四女作家而言，她们大都接受过基督教文化教育和影响，同时又深受中国传统文化和五四新文化的影响，加上个体独特的经历和情感体验，因此，五四女作家尽管在理智上对基督教文化欲迎还拒，但内在情感上对基督教文化抱有好感，并有一定的依赖性，有的还皈依了基督教。因此，五四女作家和基督教文化具有密切关系，基督教文化深深影响了五四女作家的创作。

但是，五四女作家对基督教文化的体验既具有鲜明的民族特色，又具有鲜明的性别特征。五四女作家身份上的这一特点和第三世界的妇女主义者极为相似，五四女作家对基督教文化的接受和表现与第三世界的妇女主义者对圣经的批评具有内在的关联。她们对圣经和基督教文化的认识基于相似的经验——本土妇女经验，包括民族经验，本土宗教、神话、文化遗产，女性的经验三个方面。她们都

关注相似的主题，如以上帝的性别问题为核心的“上帝论”，以耶稣的性别问题、耶稣与妇女的关系为核心的“基督论”，以两个与“罪”相关联的女性夏娃、马利亚为中心的“罪论”，以男女关系、人类关系为中心的“人性论”等。因此，妇女主义圣经批评为研究五四女性文学与基督教文化的关系，提供了理论依据和方法论支撑。由此，转入内部研究，探讨五四女作家接受和表现西方基督教文化的独特性。

关于“上帝论”，尽管中国自古就有“上帝”这一观念，但五四女作家笔下的“上帝”观念和“上帝”形象却具有基督教的文化因子。在时代影响下，五四女作家舍弃了基督教上帝学说中不合中国观念且不合常理的神秘部分，在创作中表现了更具情感色彩、人格色彩、性别色彩的上帝形象，主要有造物者、母性或女性的上帝、圣言的倾听者、精神寄托的对象等上帝形象。关于“基督论”，五四女作家和中国男性知识分子一样，并不认为耶稣具有神性，而将耶稣看作一个有着伟大人格的人。但和中国男性知识分子不同的是，女作家从本土妇女经验出发，看到了男性耶稣身上所具有的女性品质，如自我牺牲、受难、宽恕、博爱等，所以，她们更愿意把耶稣当作一个女性基督。五四女性文学中出现了一系列女性基督形象，其意义在于：以耶稣的男女平等思想和女性基督形象对抗父权等级思想，并最大限度地肯定女性的传统价值。和耶稣关系最密切的女性是耶稣的母亲马利亚，传统父权制社会却将马利亚打成一个谦卑、顺服、自我牺牲的母亲典范。五四女作家从自身处境出发，将马利亚看做一个世俗的、现实中的母亲，对母爱进行了不遗余力地歌颂，创作了一系列具有光辉色彩的母亲形象。这表明，五四女作家受中国传统文化和基督教传统文化影响，观念比较保守，缺乏审母意识。与圣母马利亚相对立的基督教女性是夏娃，在父权制思想下，夏娃集邪恶、软弱、欲望、无知等特征于一身，但在五四女性文学中，夏娃成为反叛封建大家庭、追求爱情和个人意识的新女性的同义语。五四女作家笔下的夏娃舍弃了传统社会“女子无才便是德”的愚民思想，大胆而执着地追求知识，探索人生意义，追求个体价值，积极而不激进。这一形象特征反映了中国女性温柔而敦厚的品质

以及中国女性和男性之间的同盟关系，独具中国特色。五四女作家还对基督教的人性论、人与人的关系进行了独特理解和表现。在基督教博爱思想影响下，五四女作家表达了建立超越性别、种族、阶级和不同见解的姐妹情谊的理想。她们描写了多种形态的姐妹情谊，但无论哪一种姐妹情谊，都是现代女性实现自我意识觉醒与寻求自我解放的一种途径，也是现代女性用以对抗男权专制而建构的一种女性文化理想，既有现实的积极意义，也有幻想的乌托邦色彩，尤其其中的女性同性之爱，透露出女性性别建构的迷离。但是，五四女作家最终超越了性别建构的迷离，将关注范围投向更为广泛的男人与女人、人与人的关系。受基督教文化影响，五四女作家对妇女解放运动大都持温和态度，没有将批判矛头直接指向中国男性，而是将男性看做妇女解放的同盟军。她们试图通过有效地处理好家庭与事业的矛盾，与中国男性一起建造一个男人与女人、人与人和谐的伊甸园。

以妇女主义圣经批评理论研究五四女性文学，最终揭示了性别、族群、宗教与文学之间的张力关系。五四女作家和中国现代男性知识分子一样，在中国文化语境中认识、诠释和接受基督教文化，使基督教具有了中国特色。但是，五四女作家受自身性别的影响，对基督教文化的接受明显又不同于男性作家。她们对基督教的一些教义和意象不自觉地做了调整，以适应自身情感的需要和女性的性别体验，使基督教具有了中国妇女的特色。这一特点在她们的文学作品中得到了最好体现。

关键词： 妇女主义； 妇女主义圣经批评； 基督教文化； 五四女性文学

Abstract

May 4th female literature is not only one important part of Chinese modern literature, but the beginning of modern Chinese female literature. There are generally two ways in the study of May 4th female literature. One is from the point of view of gender, which neglects its connection with the outside world, especially that of Christian culture, while the other, though takes the latter into consideration, affiliates it with modern literature, thus overlooks its gender features. In order to see the whole picture and the unique features of May 4th female literature, it is necessary to have the two approaches united.

The May 4th female writers are profoundly influenced by Christian culture. And western missionaries played an important role in its transmission in China. On the one hand, in order to exert influence on Chinese women, while criticizing the corrupt customs of China, they built up schools, including schools for women. They also adapted their religion to the Chinese needs, paying special attention to women's rights and equality between men and women. Thus encourage them to go out, receive education, and show defiance to the oppression from their male counterparts. On the other hand, many missionaries see themselves as enlighteners, and with a sense of superiority of their western culture, they also aroused a kind of hostility from them and make them hesitate to accept. Through the work of missionaries, Christian culture reached China. However, whether it was accepted or to what extent it was accepted by its recipients, was determined by the recipients and the different influences exerted on them. As far as May 4th female writers are concerned, though most of them were educated or influenced by Christian culture, yet they were still part of Chinese traditional culture and affected by May 4th New Culture. And they also have their own individual and emotional experiences. So their attitudes to Christian culture are

complex. Intellectually, they may hesitate. Emotionally they are in favor of and rely on it. And some of them are even converted. In this sense, May 4th female writers have much to do with and are profoundly influenced by Christian culture.

However, the influence of Christian culture on May 4th female writers in China took on both national characteristics and specific gender features, which resembled those features of womanists from other third world countries. Their exposure to and acceptance of Christian culture had a close relationship with those counterparts of the third world countries. Their understanding and cognition are based on similar experiences: national experiences, their own religion, myths, cultural heritage and female experiences. They are concerned about similar things, such as Godology which centers around the sex of God; Christology that focuses on the sex of Jesus, and the relationship between Jesus and women; Sin and Salvation surrounding Eve and Mary; and anthropology concerning the relationship between men and women, and human relations, etc. Therefore, womanist criticism on the Bible provides theoretical bases and methodology for the study of the relation between May 4th female literature and Christian culture. The dissertation discusses how May 4th female writers accept and display western Christian culture and its characteristics.

As to Godology, though China has had a “god” ever since ancient times, the concept and figure of God comes from Christian culture in May 4th female literature. Tinted with the color of the times, May 4th female writers abandoned the mysteriousness of Godology which goes against Chinese ideology, and created different images of God with strong emotions, personality, even female features. They include the Creator, God as Mother or Woman, audient to the holy words, and the target of spiritual reliance, etc.

As far as Christology is concerned, May 4th female writers, like their male counterparts, do not consider Jesus divine. Instead, they think him as a great man with

strong personalities. But unlike male intellectuals, women writers, conscious of their own female experiences, find in him some similar qualities, such as self-sacrifice, suffering, forgiveness, philanthropism etc. Because of this, they are more willing to consider him as a female. Therefore, they create many female Christ in their works. With Jesus' equality between the two sexes, and the female Christ images created they hope to show their resistance to traditional hierarchical patriarchal ideology, and also exhibit a strong confirmation of women's traditional values.

The most closely related female character to Jesus is his mother, Mary. Traditionally, she was described as a humble, obedient, and sacrificial mother in the patriarchal society. May 4th female writers, however, consider her a secular and real mother, and spare no efforts in praising the great mother's selfless love, thus created many great mothers in their writings, which not only implicates their Chinese roots and the influence of Christian culture, but also proves that they tend to be more conservative, and lack a sense of criticism concerning the images of mothers.

On the opposite side of Mary stands the figure of Eve, who is the embodiment of evil, feebleness, desire, and ignorance in patriarchal ideology. But in the May 4th female literary context, Eve is a synonym of the New Woman who revolts against feudalistic family and pursues love and personal independence. Their Eve, active but not radical, refuses to be fooled by the long-standing concept of "virtue women need no talents", and bravely and persistently pursues knowledge, explores meaning of life, and stresses personal value. Their image shows the gentle and honest qualities of Chinese women, and also their alliance with their male counterparts, which is a unique feature.

In their works, May 4th female writers exhibit their unique understanding and representation of the humanity of Christianity and the relationship between humans. Under the influence of philanthropist ideas, they express a kind of ideal of sisterhood

that goes beyond gender, race, class and different biases. Their works create different kinds of sisterly friendship, all of which are approaches of women's awakening of self-consciousness and their pursuits of self-liberation. These approaches represent an ideal, indicating their resistance to patriarchal despotism. Especially, the love between women themselves reveals the mystery of their construction of the female self. Here, their realistic significance goes hand in hand with a kind of utopianism. Yet, May 4th female writers go further, and expand their focus to the relationship between man and women, and between human beings in general. Influenced by Christian culture, most of them have a modest attitude to the woman liberation movement. Instead of criticizing their male counterparts, they consider men as their alliances. In their attempts to find a balance between their career and family life, they hope, together with men, they can create an Eden, where men and women, all human beings can live happily and harmoniously.

As a study of May 4th female literature from the perspective of womanist criticism on the Bible, the dissertation reveals the tensions on gender, community, religion and literature. Like their male counterparts, May 4th female writers learn, understand, and accept Christian culture in the Chinese cultural context, and thus endow Christianity with a Chinese feature. Yet, restricted by their own gender, their actual acceptance is different from male writers. Unconsciously, they adjusted the Christian teachings and images to their own emotional needs and their specific experiences, thus endows it with a feature of their own. This feature is well represented in their literary works.

Keywords: womanist; womanist criticism on the Bible; Christian culture; May 4th female literature

目 录

中文摘要

ABSTRACT

序 言	1
一、研究现状及问题的提出	1
二、研究方法及结论	9
三、各章节主要内容	11
四、创新及学术价值	14
五、术语界定	15
上编	17
第一章 五四女作家与基督教文化相遇的语境	17
第一节 历史语境	18
(一) 以基督教传播为先导的西学东渐	19
(二) “女性”成为意识形态争夺的对象	22
第二节 基督教在中国近现代社会之传播	24
(一) 传播背景和目的	25
(二) 传播的信息	28
(三) 期望值	31
第三节 五四女作家对基督教文化的接受	33
(一) 社会语境：基督教教育与宣传	33
(二) 文化语境：传统文化与五四新文化	35
(三) 个体语境：个体经历与情感体验	40
第二章 后现代语境下的妇女主义圣经批评	43
第一节 女性主义和妇女主义	43
(一) 女性主义	44
(二) 妇女主义	46
(三) 女性主义、妇女主义和圣经批评	49
第二节 妇女主义圣经批评的基本原则：本土妇女的经验	53
(一) 民族经验	54
(二) 本土宗教、神话、文化遗产	56
(三) 女性的经验	56
第三节 妇女主义圣经批评的基本议题	57
(一) 上帝论	58

(二) 基督论	60
(三) 罪论	62
第四节 妇女主义圣经批评在五四女性文学研究中的可行性	64
下编	68
第三章 上帝的面孔	68
第一节 跨文化语境中基督教的上帝形象之变异	68
(一) 基督宗教中的 God	69
(二) 女性主义神学的 Elohim	71
(三) 中国文化语境中的“上帝”和“神”	74
(四) 进入中国文化语境后的 God	76
第二节 五四女作家笔下的上帝形象	79
(一) 造物者	79
(二) 母性或女性的上帝	82
(三) 圣言的倾听者	90
(四) 精神寄托的对象	93
第四章 十字架上的耶稣与女性基督	96
第一节 五四女作家对耶稣人格的接受与体现	96
(一) 接受之一：耶稣的人性	97
(二) 接受之二：伟大的人格——“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”和“平等的博爱精神”	102
(三) 体现：女性化的基督	108
第二节 五四女作家笔下女性基督之意义	113
(一) 意义之一：对父权等级制思想的抗拒	114
(二) 意义之二：对女性传统价值的肯定	116
第五章 圣母马利亚：母亲形象的悖论	123
第一节 圣母形象和女性主义	124
(一) 传统社会对圣母形象的打造	124
(二) 现代父权制理论炮制的新“母亲神话”	128
(三) 女性主义学者探秘圣母形象	130
第二节 五四女作家与圣母形象	134
(一) 旧式圣母	135
(二) 新型圣母	140
第三节 寻找女性谱系——母女关系再探讨	145
第六章 夏娃：叛逆的女性形象	152
第一节 为夏娃解咒	152
第二节 “夏娃的女儿们”在中国	163

(一) 知识和哲学的苦闷	165
(二) 爱欲的苦闷	170
(三) 探寻地上乐园	178
第七章 夏娃与莉莉丝的联合：姐妹情谊	183
第一节 姐妹情谊如何成为可能	184
(一) 何以产生？	184
(二) 何以可能？	189
第二节 姐妹情谊的执着与迷离	196
(一) 五四女性文学中姐妹情谊之种种	197
(二) 姐妹情谊的迷离——同性之爱	200
第八章 夏娃与亚当的复和：伊甸园情结	207
第一节 五四女作家对两性关系之思考	209
(一) 一个矛盾：家庭与事业	209
(二) 两个概念：双性同体、性别差异	214
第二节 五四女性文学中的伊甸园意象	220
(一) 男与女和谐的伊甸园	221
(二) 人与人和谐的多彩花园	228
结语：性别、族群、宗教与文学	233
(一) 基督教对中国人和中国文学的影响	233
(二) 性别、族群对宗教体验和文学创作的影响	235
(三) “五四女性文学与基督教文化”研究之启迪	237
参考文献	241

序 言

一、研究现状及问题的提出

五四女性文学作为现代意义上的中国女性文学的开端，备受研究者关注。对五四女性文学的研究几乎与五四女性文学的创作实践同时进行的。五四女作家作为中国第一批现代意义上的女作家，从她们步入现代文坛之初，就受到格外关注。一方面，五四女作家的作品表现了“人”的觉醒及其社会使命感和责任感，传达了五四时期的社会情绪和时代精神，因此，受到进步知识分子的欢迎；另一方面，作者的女性身份和敏锐的女性视角，也受到文学研究者的关注。1919年10月7日至11日，《晨报》副刊发表冰心的小说《斯人独憔悴》，一星期后，《国民公报》便刊出署名“晚霞”的短评《寸铁栏谈〈斯人独憔悴〉》，之后，冰心的大部分小说、诗歌一经发表，均引起文坛的热烈讨论。除冰心外，庐隐、凌叔华、苏雪林等女作家的作品也在谈论之列。至20世纪30年代初期，有关五四女性文学的研究著作大量出现，成为现代文学研究领域的第一批研究著作，如辉群编《女性与文学》（启智书局，1928）、黄英《中国现代女作家》（北新书局，1931）、草野《中国现代女作家》（人文书局，1932）、黄人影编《当代中国女作家论》（光华书局，1933）、贺玉波《现代中国女作家》（复兴书局，1936）等¹。这些研究著作几乎涉及了活跃于五四文坛的绝大部分女作家，并根据研究对象的特点对这些女作家进行了分类把握，在相互比较中揭示女作家的创作特点，如在黄人影编的《当代中国女作家论》中，批评者毅真将冰心、苏雪林归入“闺秀派”，称凌叔华为“新闺秀派”，认为冯沅君和丁玲是“新女性派”作家²，在一定程度上揭示了几位女作家之间创作背景和个性风格方面的差异。但是，这些研究著作有一个共同的缺陷，即都是以男性的视角研究女性创造，忽略了作者的女性经验，故对五四女性文学

¹ 乔以钢、林丹娅主编：《女性文学教程》，石家庄：河北教育出版社，2007年，第293页。

² 毅真：《几位当代中国女小说家》，黄人影编：《当代中国女作家论》，上海：光华书局，1933年，上海书店1985年影印，第1-36页。

的评价仍然停留在传统观念上，如梁实秋认为，“古今中外的文学天才，通常算起来，在质量两方面女作家都不能和男作家相提并论的”，而冰心的短处是“在她的气力缺乏，或由轻灵而流于纤巧，则由浓厚而流于萎靡，不能大气流行，卓然独立”¹。这显然是传统审美经验对女性文学创作的偏见，没有看到女性独特的审美经验。

20世纪80年代以来，随着西方女性主义批评理论的引入，五四女性文学重新进入研究者的视野。研究者开始采用性别视角研究五四女性文学。比较有代表性的学术专著有孟悦、戴锦华的《浮出历史地表：现代妇女文学研究》²、刘思谦的《“娜拉”言说——中国现代女作家心路纪程》³、乐铎的《中国现代女性创作及其社会性别》⁴、李玲的《中国现代文学的性别意识》⁵、常彬的《中国女性文学话语流变：1898-1949》⁶等，更有一大批硕士、博士以五四女性文学的研究作为学位论文，2000年以来比较优秀的硕士论文如2001年曲阜师范大学卢长春的硕士论文《“五四”女作家创作综论》、2003年江西师范大学汪雨涛的硕士论文《五四女作家小说创作论》、2003年山东师范大学王颖的博士论文《女权理性视野下的中国现代女性文学》等。这些研究著作和文章均将性别视角引入五四女性文学研究中，并运用西方女性主义的一些理论解读五四女性文学中的一些现象，如孟悦、戴锦华的《浮出历史地表：现代妇女文学研究》运用精神分析理论分析五四女作家笔下的母亲主题和母女关系主题，虽然在方法论上值得商榷，但却提供了阐释的另一种途径。上述这些著述的共同困境是，当运用西方女性主义理论衡量、解读五四女性文学时，二者之间往往产生一些冲突，如以西方女性主义的观点上看，五四女性文学在妇女解放问题上很保守，甚至与西方女性主义理论是冲突的（如对母职的强调等）。对于这样的冲突，学者们一般将之归为妇女解放运动的初

¹ 梁实秋：《“繁星”与“春水”》，黄人影编：《当代中国女作家论》，上海：光华书局，1933年，上海书店1985年影印，第213-214页。

² 孟悦、戴锦华：《浮出历史地表：现代妇女文学研究》，郑州：河南人民出版社，1989年。

³ 刘思谦：《“娜拉”言说——中国现代女作家心路纪程》，上海：上海文艺出版社，1993年版，2007年河南大学出版社再版。

⁴ 乐铎：《中国现代女性创作及其社会性别》，郑州：郑州大学出版社，2002。

⁵ 李玲：《中国现代文学的性别意识》，北京：人民文学出版社，2002。

⁶ 常彬的《中国女性文学话语流变：1898-1949》北京：人民出版社，2007年。

级阶段不成熟的产物。显然，进化论的思想并不是放之四海而皆准的，西方女性主义理论也不是放之四海而皆准的。这里的问题是，五四女作家的文化背景、思想组成具有不同于西方女性、也不同当代中国女性的独特性。

随着现代文学研究的深入，五四女性文学的研究进入了另一个研究向度。现代文学研究者所达成的共识是，具有现代性的中国新文学产生的重要原因之一就是接受了西方文化的影响，所以，20世纪中国文学与作为西方文化总背景的基督教的关系已经成为20世纪80年代中期以来众多学者关注的课题。自1988年马佳在《中国现代文学研究丛刊》上发表《摇曳的上帝的面影——基督教文化和五四文学》¹的文章以来，这方面的论文不断涌现。90年代中期以后，一大批视野广阔、分析透彻的学术专著陆续出版。如路易斯·罗宾逊的《两刃之剑——基督教与二十世纪中国小说》²、马佳的《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》³、王烈耀的《基督教与中国现代文学》⁴、杨剑龙的《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》⁵、王本朝的《20世纪中国文学与基督教文化》⁶、王烈耀的《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》⁷、许正林的《中国现代文学与基督教》⁸、唐小林的《看不见的签名——现代汉语诗学与基督教》⁹、刘丽霞的《中国基督教文学的历史存在》¹⁰、陈伟华的《基督教文化与中国小说叙事新质》¹¹等。总体上看，“基督教与20世纪中国文学”这一课题的研究趋势有三个特点：一是从个案研究走向整体研究，二是由具体作品研究上升到文学、文化总体模式分析，三是由强调宗教影响的单极意义转变到宗教文化影响的多重意义。而作为

¹ 马佳：《摇曳的上帝的面影——基督教文化和五四文学》，《中国现代文学研究丛刊》，1988年第1期。

² 【美】路易斯·罗宾逊：《两刃之剑——基督教文化与二十世纪中国小说》，傅光明、梁刚译，台北：业强出版社，1992年。

³ 马佳：《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》，上海：学林出版社，1995年。

⁴ 王烈耀：《基督教与中国现代文学》，广州：暨南大学出版社，1998年。

⁵ 杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家与基督教文化》，上海：上海教育出版社，1998年。

⁶ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年。

⁷ 王烈耀：《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》，上海：三联书店，2002年。

⁸ 许正林：《中国现代文学与基督教》，上海：上海大学出版社，2003年。

⁹ 唐小林：《看不见的签名——现代汉语诗学与基督教》，北京：中国社会科学出版社、华龄出版社，2004年。

¹⁰ 刘丽霞：《中国基督教文学的历史存在》，北京：社会科学文献出版社，2006年。

¹¹ 陈伟华：《基督教文化与中国小说叙事新质》，北京：中国社会科学出版社，2007年。

现代文学的组成部分，五四女性文学也受到这些著作的关照。将基督教文化研究引入五四女性文学研究中，这在一定意义上解决了“五四女性文学与女性主义”研究的困境。但上述著作对“五四女性文学”的研究还不够深入，概括地说，具有两个显著特点：一是不够系统，仅论及一些明显受到基督教影响的女作家如冰心、苏雪林、庐隐，二是没有从性别角度区分出男女作家在接受基督教影响时的不同。2001年山东大学卢军的硕士论文《“五四”女性文学与基督教文化》弥补了上述著作在五四女性文学研究方面的不足，对五四女性文学与基督教的关系做了整体而系统的研究，但是性别视角的欠缺仍是“五四女性文学与基督教文化”这一研究课题的不足。

总体而言，“五四女性文学与基督教文化”的研究从属于“基督教文化与20世纪中国文学”研究的子课题，也从属于“中国女性文学”研究的子课题。但由于这种从属的性质，“基督教文化与五四女性文学”子课题的特殊性就没有得到足够的认识与研究。就目前的研究状况看，很少有学者从性别角度辨析五四女作家在接受基督教文化影响时与男性作家的异同，上述论著都忽视了这些作家的性别身份在文化接受、文学创作中的特殊作用。王珊首先注意到这一不足，提出基督教文化与五四女作家研究的视角不能“忽视了五四女作家特有的情感表达和思维方式所带来的独特性”¹。五四女作家对基督教文化的接受既有社会客观存在的原因，即特定的社会、思想和文化语境，又有源自主观本身的审美认识和心理需求，即个人独特的身世经历和情感体验。在性别视角下，王珊辨析了五四女作家在接受基督教文化时所具有的独特特点：一是吸收基督教的博爱精神、忏悔意识和祈祷方式而有所变形，二是塑造一系列具有基督意味而又源于现实的形象类型。王珊的性别化视角研究深化了“基督教文化和五四女性文学”这一课题。

但是，文化的传播和接受是一个极其复杂的过程，是传播者、传播信息、接受者等多种因素共同作用的结果。就五四女作家所接受的基督教文化而言，传播者主要是教会学校的传教士尤其女传教士。在当时特定的历史条件下，这些传教

¹ 王珊：《论基督教文化与五四女作家研究的视角与走向》，载《邵阳学院学报》2003年第3期，99页。

士究竟怀着何种目的传播了什么样的信息——基督教？显然，这个问题对于认识五四女性文学所呈现的女性意识和基督教之间的互动关系至关重要。在中国文学的历史长河中，五四女作家第一次以群体姿态书写属于自己的性别意识，但在反抗父权制文化过程中，却过多地弥漫着眷恋、徘徊、迷茫、忧郁的情绪。这种状况和五四女作家在旧传统、五四新文化、基督教文化三重视野下形成的文化人格有密切关系。就基督教文化而言，由于基督教提倡上帝面前人人平等的思想以及耶稣所表现的对妇女的尊重，加之中国戒缠足、尊妇女、倡女学又多由教会提出，所以，传统上认为基督教文化在中国妇女解放中起了积极的促进作用。王珊及其他学者大都从接受者角度研究基督教文化对五四女作家的影响，而对于处在 19 世纪末 20 世纪初基督教文化中西传播链上的传播者和传播信息的研究至今还重视不足，甚至无人涉及。

国外一些研究基督教传播史的学者首先注意到这一问题。美国学者戴懿华 (Melissa Dale) 在《从近年英文学术著作看妇女与基督教在近代中国的研究现状》¹一文中，对国外在“妇女与基督教在近代中国”的研究现状进行了综述。根据戴懿华的综述可知，亨特 (Jane Hunter) 1984 年出版的《高雅的福音：世纪之交在中国的美国女传教士》是最先研究在华女传教士的著作之一，引起了西方学者对于这方面研究的关注。随之，弗莱明 (Leslie A. Flemming) 编辑了 1986 年国家妇女研究学会会议上女传教士专题讨论的论文集《妇女工作为妇女：传教士和亚洲的社会变革》，该论文集将女传教士活动的研究带到了学术前沿，学者们开始研究女传教士对中国妇女解放运动所起的促进运动，如其中金 (Marjorie King) 的论文《输出妇女主义，而非女性主义：19 世纪美国女传教士致力于中国妇女解放》即探讨这一主题。除此以外，李 (Jane Lee) 在《妇女研究国际论坛 19》上发表了《介于附属品和母老虎之间：1905-1930 在华新教单身白人女传教士生活中的女性气质的社会构成》，厉荔在《亚洲研究》1999 年第 2 期发表了《传教团在苏州：索

¹ 戴懿华 (Melissa Dale): 《从近年英文学术著作看妇女与基督教在近代中国的研究现状》，陶飞亚编：《性别与历史：近代中国妇女与基督教》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 1-21 页。

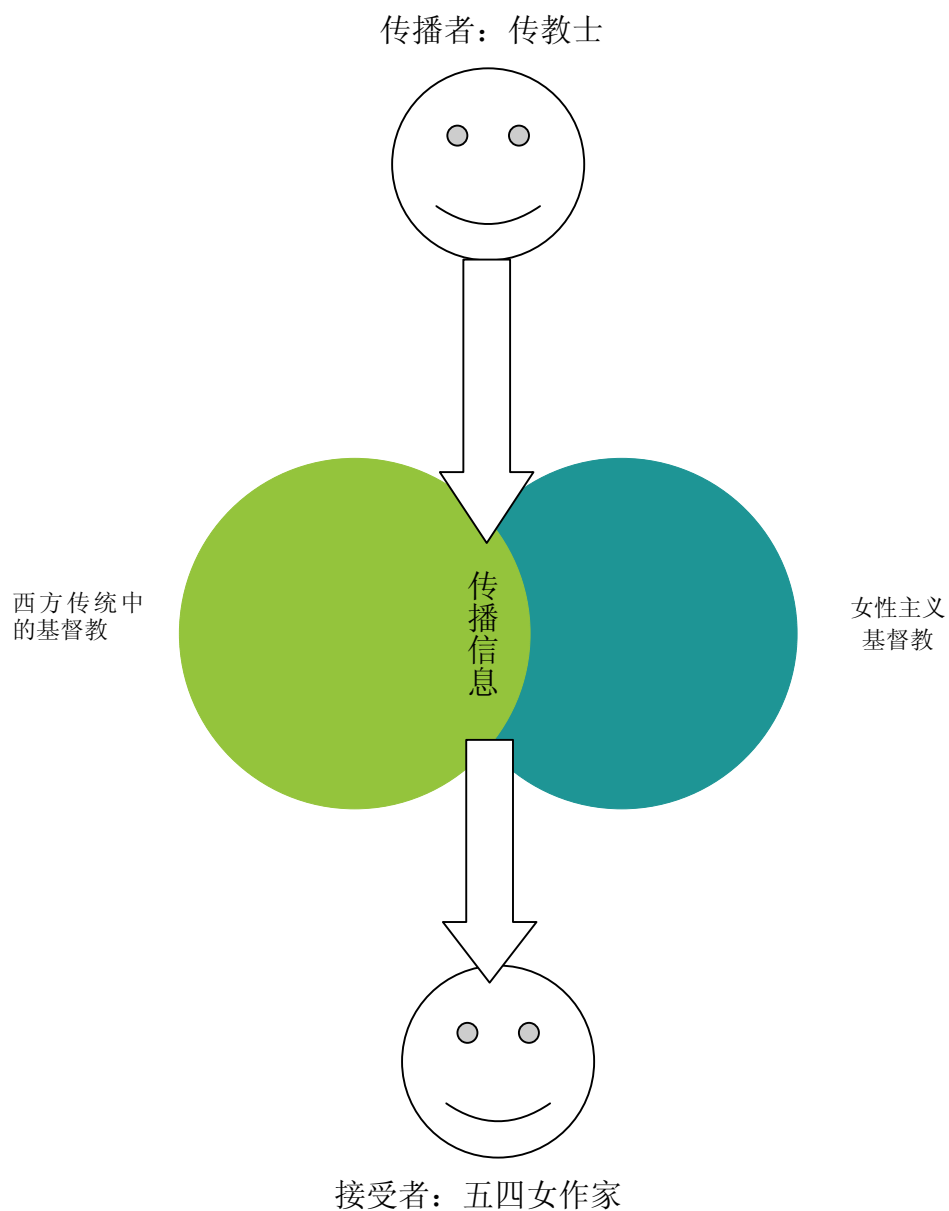
菲·兰尼欧和惠灵女子学校，1907-1950》，格雷尼姆（Gael Graham）于芝加哥《文化和社会中的妇女研究期刊》1994 第 1 期上发表了《性别、文化和基督教：中国的美国新教教会学校，1880-1930》，等等，这些文章均致力于研究中国妇女和西方女传教士的相遇。但这些西方学者普遍采用欧洲中心主义的模式，着眼于西方女传教士的研究。用“西方主动，亚洲回应”的模式看待传教士和中国人的这次相遇，中国人的作用便被视作是对西方主动“行为”的被动回应。但是西方学者对女传教士来华传教的原因探讨给我们带来了关键性的启示，那就是这些已婚或单身的女传教士不论是因为随夫传教还是被海外的冒险生活所吸引，抑或有感于宗教的召唤而欲拯救处于水深火热之中的“异教妇女”，其帝国主义心态是不昭自明的。

美籍华人郭佩兰的研究改变了这种欧洲中心主义的单维研究局面。1992 年美国亚特兰大学者出版社出版了郭佩兰的英文著作《中国妇女和基督教：1860-1927》¹，该作采取“以中国为中心”的研究，揭示出中国妇女和基督教的复杂关系。通过研究，郭佩兰指出：面对中国特殊的宗法制社会，传教士对传入中国的基督教进行了适应性调节和改变，使之具有了中国特色。所谓“适应性调节和改变”，即改变基督教原有的父权制内容，重点突出基督教的母性和女性特色，以吸引中国广大妇女并由妇女达致全民化。由此以来，传入中国的基督教便具了女性主义的“中国特色”。郭佩兰对清末民初基督教传播信息本身的研究具有一定的开创意义，从更深层次揭示了基督教对中国妇女解放所起的促进作用。

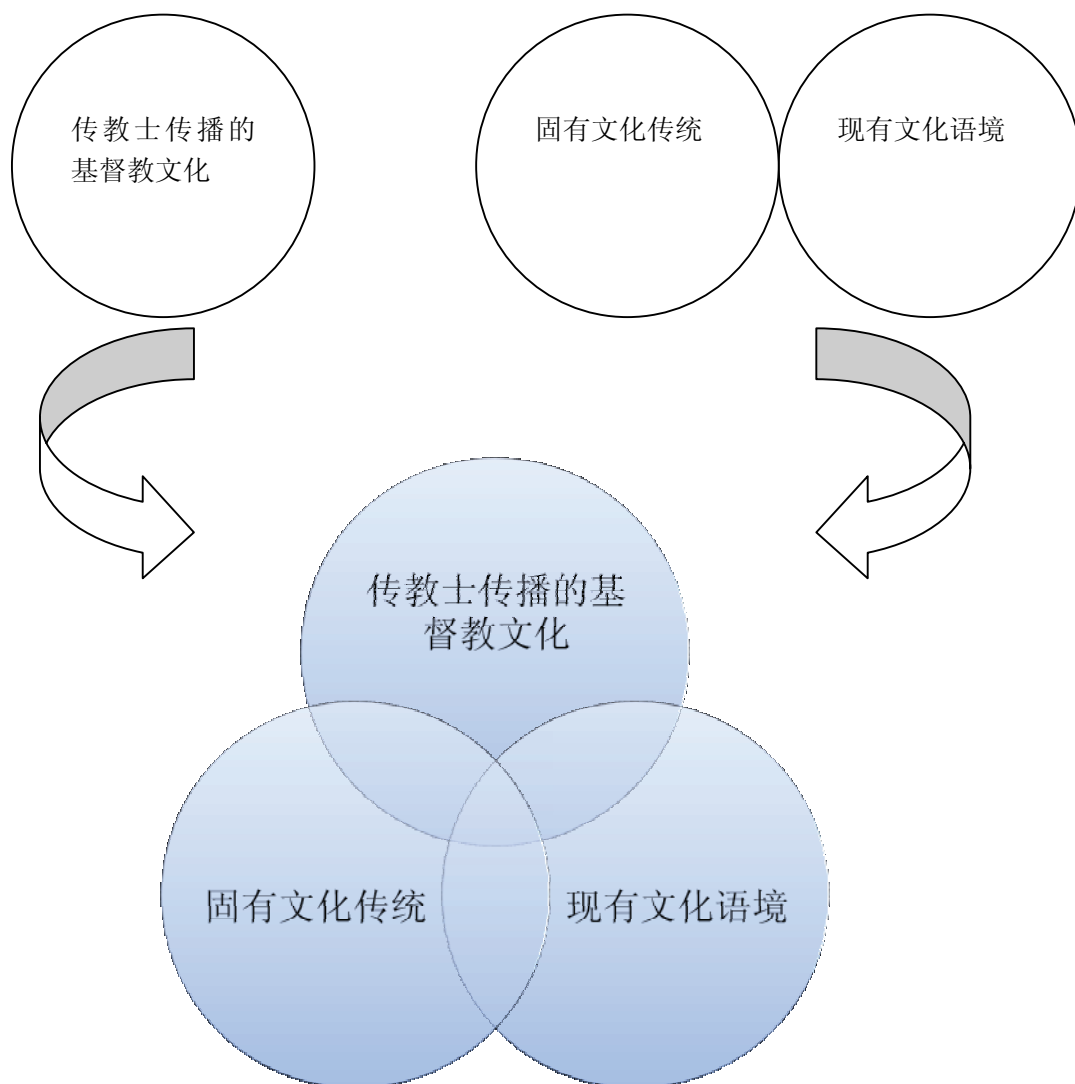
在上述研究中，我们可以看到，在“妇女与基督教在近代中国”这一主题中，西方学人侧重研究传播者——女传教士，郭佩兰注重研究传播信息——基督教在中国的适应和改变，结合国内学人对五四女作家所受基督教文化影响的研究，这样，传播者、传播信息、接受者三者之间就构成了极其复杂的关系网络：传教士在帝国主义的心态下有选择的传播基督教（如表一），五四女作家受固有传统文化的影响在五四新文化的整体语境中又有选择的接受来自传教士传递来的变化了的

¹ Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992).

基督教文化（如表二），之后，经过接受者个体过滤后的基督教文化也反过来影响了个体的生活和创作。



（表一：传教士对五四女作家进行基督教传播）



（表二：五四女作家思想状况）

本论文仍然探讨“五四女性文学和基督教文化”这一课题，力图弥补国内学人对此研究的不足，将五四女作家置于基督教文化传播链上接受者的位置，扩大传统研究中关于她们接受基督教文化的整体语境的范围，兼顾传教士及其传播的基督教文化信息在整个文化传播链上所起的重要作用，根本目的在探讨五四这个特定时期女作家这个特殊群体如何接受基督教文化影响、接受后又在作品中如何体现以及体现什么样的基督教文化。

二、研究方法及结论

西方学者最早注意到女性主义圣经批评即女性主义神学和女性文学之间的内在联系。英国学者巴巴拉·瑞格内(Barbara Hill Rigney)在1982年著有《莉莉斯的女儿们:当代小说中的妇女和宗教》¹一书,该书主要从基督、玛丽亚、伊甸园、夏娃四个方面探讨了玛格丽特·阿特伍德(Margaret Atwood)、玛格丽特·劳伦斯(Margaret Laurence)、多丽斯·莱辛(Doris Lessing)、托尼·莫里森(Toni Morrison)等当代女作家如何从女性的角度运用圣经意象表达她们的性别意识和思想主题,从而开创了运用性别视角研究女性文学与宗教关系的先河。与巴巴拉·瑞格内一样,美国学者詹妮蒂·金(Jeanette King)也将目标锁定在当代女性小说家身上,探讨女作家和圣经的关系,这方面的著作为《妇女和话语:当代妇女小说家和圣经》²。伊丽莎白·洁(Elisabeth Jay)则从理论上论述了女性主义神学与女性文学的相互关系,她在《妇女的位置》³一文中认为,由于女性主义神学更注重耶稣和上帝的人性从而对男性的态度较为缓和,因此女性主义神学在某种程度上使女性主义的狂热运动不至于偏狭,不至于极端地用母权制代替父权制,而且女性主义神学的全球意识对女性主义姐妹情谊以及男女和谐关系的建立具有重要指导意义。在这一思想的倡导下,伊丽莎白·克拉克(Elizabeth Clarke)运用女性主义神学具体分析了玛格丽特·阿特伍德的小说《侍女的故事》,在《女性主义者如何成为侍女?玛格丽特·阿特伍德的小说〈侍女的故事〉》⁴一文中认为,小说《侍女的故事》通过对一个幻灭的女性乌托邦世界地描绘,表达了作家对纯粹女性世界的否定以及对父权制的权力机构的批判,所以,阿特伍德主要攻击基督

¹ 莉莉斯(希伯来语: לילית, Lilith)最早出现于苏美尔神话,亦同时记载于犹太教的拉比文学。10世纪成书的圣经外典《本司拉的知识》中记载,她被称为亚当的第一个妻子,由上帝用泥土所造。因不满上帝而离开伊甸园。她也被记载为撒旦的情人、夜之魔女,也是法力高强的女巫,并教导该隐如何利用鲜血产生力量以供己用。Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (London: The University of Wisconsin Press, 1982).

² Jeanette King, *Women and the Word: contemporary women and the Bible* (New York: st. Martin's Press, 2000).

³ Elisabeth Jay, "The Woman's place", in David Barratt edited *the discerning reader: Christian perspectives on literature and theory* (Michigan: Baker Books, 1995), 103-119.

⁴ Elizabeth Clarke, "How feminist can a handmaid be? Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*", in David Barratt edited *the discerning reader: Christian perspectives on literature and theory* (Michigan: Baker Books, 1995), 235-250.

教会的等级制度而不攻击基督教本身，由此，该小说因对女性世界的反乌托邦描写而成为女性主义的《1984》¹。斯肯伯格（Cynthia Scheinberg）的《英国维多利亚时代的女诗人和宗教：犹太身份和基督教文化》²和达维斯（Ingrid Hotz-Davies）的《从17世纪到20世纪早期的英国女诗人的宗教身份的诞生》³主要研究了诗歌、宗教、性别之间的对话，前者以两个著名的基督教徒女诗人白朗宁夫人和克里斯蒂娜·罗斯蒂（Christina Rossetti）和两个不著名的犹太女诗人为研究对象，后者除白朗宁夫人和克里斯蒂娜·罗斯蒂以外，还涉及艾米莉·勃朗特、迪金森、弗吉尼亚·伍尔夫等许多女诗人。其他做个案研究的还有塞马伦（Marianne Thormählen）的《勃朗特姐妹和宗教》⁴（*The Brontës and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999）和雪莱·斯得维（Shirley A. Stave）的《托尼·莫里森和圣经：有争议的互文性》⁵等。

香港学者黄慧贞教授在《可怜的女人：亚洲神学批评分析与中国当代妇女小说》一书中，从后殖民主义和亚洲女性神学角度解读了香港女作家西西和吴煦斌作品中的香港文化⁶。

在中国大陆，最早提出女性主义神学与女性文学之间存在内在联系的是刘思谦教授，她在《“女性主义”和“神学”》一文中认为，女性主义神学在人性和神性的结合上解答了女性以及人类从哪里来和到哪里去的问题，“这（女性主义神学）和我国女性文学中的认识达成了某种共识”⁷。张翠萍则从个案出发具体找寻女性文学与女性主义神学之间的关联，她在《从〈简爱〉的圣经情结看其女性主义观》一文中认为，《简爱》既有深厚的圣经情结，又体现了自觉的女性意识，印

¹ 英国20世纪小说家乔治·奥维尔的反乌托邦小说。

² Cynthia Scheinberg, *Women's poetry and religion in Victorian England: Jewish identity and Christian culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

³ Ingrid Hotz-Davies, *The creation of religious by English women poets from the seventeenth to the early twentieth century: soulscapes* (Lewiston: Queenston-Lampeter, 2001).

⁴ Marianne Thormählen, *the Brontës and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

⁵ Shirley A. Stave, *Toni Morrison and the Bible: Contested Intertextualities* (New York: Peter Lang Publishing, 2006).

⁶ Wai-Ching Angela Wong, *the Poor Woman: A Critical Analysis of Asian Theology and Contemporary Chinese Fiction by Women* (New York: Peter Lang Publishing, 2002).

⁷ 刘思谦：《“女性主义”与“神学”》，《读书》，1999年第9期，第80页。

证了“女性和神和耶稣基督之间有一种天然的联系”¹，女性的弱者处境使她们渴望将自己有限的生命与一种超自然神力联系起来，从而获得女性的自爱自强。

受此启发，本论文开创性的引入妇女主义圣经批评这一理论，作为研究的切入点。妇女主义（womanist）这一术语出自美国黑人女作家艾丽斯·沃克。她在1983年出版的散文集《寻找我们母亲的花园：妇女主义散文》的扉页提出了妇女主义这一概念，主要指以反抗性别歧视、阶级压迫和种族歧视为主要目标的黑人女性主义。沃克提出妇女主义这一概念主要为了反抗西方白人女性主义者的欧洲中心主义和帝国主义心态，张扬有色妇女或第三世界妇女的本土精神。受此启发，黑人神学家首先运用妇女主义这一概念讨论黑人妇女与西方或曰白人基督教之间的关系，并由此建立了黑人的妇女主义神学。同时，第三世界以及身处西方社会的第三世界的圣经学者也认识到基督教文化与西方殖民扩张之间的共谋关系以及传教士不自觉的文化优越感，主张从妇女主义的角度研究第三世界的基督教文化。同样，运用妇女主义圣经批评的方法考察五四女性作家和基督教之间的关系，不但可以更深入的了解性别、宗教和文化之间的复杂性，而且有助于进一步把握五四女作家的创作个性、拓展女性文学的研究领域。

运用妇女主义圣经批评的方法，本文分析了五四女作家和基督教文学的关系，最终得出的结论是：五四女作家和中国现代男性知识分子一样，从中国文化语境中认识、诠释和接受基督教文化，使基督教具有了中国特色。但是，五四女作家受自身性别的影响，对基督教文化的接受明显又不同于男性作家。她们对基督教的一些教义和意象不自觉地做了调整，以适应自身情感的需要和女性的性别体验，使基督教具有了中国妇女的特色。这一特点在她们的文学作品中得到了最好体现。

三、各章节主要内容

本论文在序言和结语之外主要包括上编和下编两部分。序言主要对“五四女

¹ 张翠萍：《从〈简爱〉的圣经情结看其女性主义观》，《洛阳师范学院学报》，2006年第1期，第90页。

性文学与基督教”这一课题的研究现状进行综述，提出问题，介绍本文的研究方法、创新及学术意义，并对本论文所涉及的一些概念进行简单界定。上编主要是介绍文化背景及理论综述，为研究的展开提供广泛的背景和理论支撑。下编运用理论具体分析作家、作品。

上编由两章组成。第一章主要探讨五四女作家与基督教文化相遇的历史语境，并从传播学角度分析五四女作家所遭遇到的、传教士所传播的基督教文化的特点，最后落脚在接受主体——五四女作家——身上，从接收者角度探讨五四女作家接受基督教文化的内在原因。第二章主要介绍妇女主义圣经批评这一研究理论。该章首先通过辨析“女性主义”和“妇女主义”这两个概念，了解妇女主义是女性主义运动发展的产物，是对“女性主义”的修正和发展，具有对抗“女性主义”的意义。在此基础上，主要梳理女性主义这一批评策略在圣经批评和研究中的应用，由此引出妇女主义圣经批评这一理论。作为一种圣经批评方法，妇女主义圣经批评立足于本土妇女的经验，除依据女性共有的经验之外，妇女主义圣经批评主要以民族经验，本土宗教、神话、文化遗产等为理论建构的基本原则，形成了不同于西方女性主义的圣经批评方法，基本议题涉及上帝论、基督论、罪论等基督教核心教义。在介绍了妇女主义圣经批评的基本理论之后，本章从主体建构、观念、批评策略、对传统的态度以及主题方面，论证了妇女主义圣经批评在五四女性文学研究中的可行性，从而为下一步研究提供理论支撑和技术支持。

下编分为六章，从六个主题探讨基督教影响下的五四女性文学的特点。第三章从上帝论的主题出发，首先梳理了基督教的上帝形象在不同文化中的变异，以确立五四女性文学中出现的“上帝”是中国特色的基督教上帝，之后，具体分析五四女性文学中出现的上帝形象的类型和特点。五四女作家将上帝看作是奇妙世界的创造者，并具有母性或女性的特点，是母性或女性的上帝，它还是自己心声的倾听者和心灵寄托的对象。第四章是妇女主义圣经批评基督论的应用，主要探讨中国五四时期的女性对基督教耶稣形象的认识，以及五四女性文学中所刻化的耶稣形象的特点。五四知识女性祛除了耶稣身上的神性，将耶稣看作一个现实中

的人，并且是一个有着伟大人格的圣人，这个圣人具有中国女性的传统美德，所以是一个女性化的基督，这个女性化的基督的意义在于肯定了中国女性的基督化。第五章首先介绍父权制社会“母亲神话”的形成以及女性主义学者对母亲形象的讨论，揭示母亲形象及其内涵在不同话语下的意义。接着运用妇女主义圣经批评对圣母马利亚的研究方法，探讨五四女性文学中的母亲形象和母女关系，从而窥视出五四女作家具有基督教的女性观：无论是旧式圣母还是新型圣母，无不表明五四女作家对母亲身份的肯定和对母爱精神的颂扬。第六章从传统基督教的罪论入手，通过两个代表性的早期教父对罪和夏娃的论述，剖析西方男尊女卑思想形成的过程，然后介绍女性主义学者对夏娃意义的重新阐释，以此为理论背景，分析五四女性文学中的叛逆者形象。第三章至第六章，主要探讨基督教的人物形象在五四女性文学的接受和变异，通过对五四女性文学中的基督教人物形象的分析，揭示性别在宗教接受和文学创作中的影响。

第七章和第八章主要探讨基督教关于人性、人与人之间的关系在五四女性文学中的体现。第七章主要探讨的是姐妹情谊。姐妹情谊作为女性主义理论的重要概念，反映了人们对人性、人与人关系的认识。超越种族、阶级、性别和不同见解的姐妹情谊在西方女性主义学者看来是不可能的，第三世界的妇女主义者指出了西方女性主义学者所谓的“姐妹情谊”的虚假性，提出建立超越种族、阶级、性别和不同见解的姐妹情谊。妇女主义者的这一主张在这 20 世纪初期的中国就得到了提议和探索。本章首先从产生的原因和实现的条件两个方面分析了五四女性文学中姐妹情谊如何成为可能，接着具体分析了五四女性文学中存在的种种姐妹情谊，最后重点分析了五四女性文学中存在的姐妹情谊的一种——同性之爱。第八章主要从两个方面探讨五四女作家对人性和人与人关系的认识，一是男女两性关系，二是人与人的关系。五四女作家对知识女性婚姻与家庭之间的矛盾的认识，反映了她们对男女两性和人性的认识，她们笔下的伊甸园意象则体现了她们对完满人性的渴望。

结语部分，总结全文，点名主旨，得出结论，并由此结论阐明了性别、族群、

宗教与文学的相互关系，最后指出了本论文所带来的启迪意义。

四、创新及学术价值

1、 本论文的创新之处：

五四女性文学与基督教文化具有密切关系，这是不争的事实。从以往对五四女性文学的研究来看，研究者要么仅仅对五四女性文学做内部研究，而忽视了五四女性文学的外部联系——基督教文化，要么将五四女性文学从属于现代文学，整体研究现代文学与基督教文化的关系，而忽视了五四女性文学的性别主体特征。鉴于这种情况，本论文在前人研究的基础上，从性别角度入手，研究五四女性文学和基督教文学的关系，考察性别、族群、宗教和文学之间的内在联系和相互影响。为更准确把握中国五四女性文学的特质，本文根据五四女作家这一群体所具有的独特性，开创性引入妇女主义圣经批评的方法。

妇女主义圣经批评是第三世界的妇女主义者对基督教经典圣经的批评。尽管中国也属于政治、经济区域和文化概念上的第三世界国家，但是由于意识形态的影响，中国大陆并没有出现妇女主义圣经批评，大陆学人也没有引介妇女主义圣经批评这一理论。本论文对妇女主义圣经批评做了首次介绍，并首次尝试将这一批评方法运用于文学研究中，探讨中国五四女作家接受和表现基督教文化的民族特点和性别特点，这种方法不仅在五四女性文学研究中、乃至在中国文学研究中尚属首例。

本文的研究对象并不局限于五四个别女性作家，而对五四女性文学做整体地、系统地研究，从整体把握五四女性文学与基督教文化的关系，这在该研究领域也具有一定意义。

2 、本论文追求的学术价值：

(1) 研究宗教和文学的关系问题是一个跨学科的比较文学问题，考察二者之间的相互影响和相互关系，对于促进宗教、文学和文艺学等相关学科的发展不无裨益。

(2) 研究中国女作家和妇女主义圣经批评的关系是一个跨文化体系的比较文学研究课题，通过互相阐发可以印证不同文化的相互影响性。

(3) 研究女性与宗教、文学的关系问题关涉性别视角理论，运用性别视角分析具体文本，能为性别研究提供学理层面的依据。

五、术语界定

为避免本论文所涉及的一些概念、术语产生歧义，这里对这些概念、术语进行简单界定。

1、五四女性文学：本文所论述的“五四女性文学”主要来自学者李玲的观点，指冰心、陈衡哲、凌叔华、冯沅君、庐隐、石评梅、陈学昭、陆晶清、白薇、濮舜卿以及丁玲等女作家在新文学第一个十年的创作，是中国现代女性文学的源头。它始于陈衡哲 1917 年发表于《留美学生季刊》的散文《一日》，而以丁玲 1928 年发表于《小说月报》的《莎菲女士的日记》、《阿毛姑娘》为终结¹。

2、基督教：一般意义上，基督教是以信仰耶稣为救世主的宗教。天主教、新教、东正教以及其他信仰耶稣基督的派别通称为基督教。在中国文化语境中，“基督教”往往特指新教（又俗称“耶稣教”）。在本文语境中，“基督教”这一概念指广义上的基督宗教。

3、第三世界妇女：在本文语境中，“第三世界妇女”不仅指经济和政治区域概念中的亚洲、非洲、拉丁美洲地区的妇女，还指在北美、欧洲、澳洲等第一、第二世界境内的黑人妇女、亚洲妇女、拉丁美洲妇女以及原住民妇女。

4、女性主义和女性主义者：广义上讲，女性主义是以消除性别歧视、结束对于妇女的压迫、争取妇女的基本权利为目标的社会思潮。认同或奉行女性主义理论的人即为女性主义者。这一思潮本身观点不一、变动不居。在本文语境中，“女性主义”特指以西方白人中上阶层妇女为主体、以消除性别歧视、结束对于妇女的压迫、争取妇女的基本权利为目标的社会思潮，“女性主义者”特指认同或

¹ 李玲：《中国现代文学的性别意识》，北京：人民文学出版社，2002 年，第 121 页。

奉行西方白人中上阶层妇女的性别理论的人。

5、妇女主义和妇女主义者：“妇女主义”通常指黑人女性主义，它不仅关注妇女所受的性别歧视，同时还关注现实中存在的阶级压迫和种族歧视。“妇女主义者”通常指黑人女性主义者。在本文语境中，“妇女主义”泛指以第三世界妇女（本文语境中第三世界妇女）为主体、以消除性别歧视、阶级压迫、种族歧视为目标的社会思潮，“妇女主义者”泛指第三世界妇女（本文语境中的第三世界妇女）。

6、“女性主义和女性主义者”的内涵与“妇女主义和妇女主义者”的内涵既有重合之处，也有不同之处。重合之处是反对性别歧视，不同之处是“妇女主义和妇女主义者”除反对性别歧视、性别压迫之外，还反对阶级、种族等一切形式的等级压迫。“妇女主义”是“女性主义”发展的结果。

上编

第一章 五四女作家与基督教文化相遇的语境

基督教在中国历史上早已存在¹，但却没有进入中国社会生活和文学世界中，基督教与中国社会和文学有了真正全面的交流、互动出现在 20 世纪的中国²。近现代以来，基督教深深影响了中国社会生活，正如张爱玲所说：“现代中国电影与文学表现肯定的善的时候，这善永远带有基督教传教士的气氛，可见基督教对于中国生活的影响。模范中国人镇静地微笑着，勇敢地愉快地，穿着两年前的时装，称太太为师母，女的结绒线，孩子在钢琴上弹奏‘一百零一支最好的歌’。女作家们很快就抓到了礼拜堂晚钟与跪在床前做祷告的抒情的美。流行杂志上小说里常常有个女主角建立孤儿院来纪念她过去的爱人。这些故事该是有兴趣的，因为它们代表了一般受过教育的妻与母亲的灵的飞翔。”³在这样的背景下，出生于 19 世纪末 20 世纪初的五四女作家遭遇基督教文化，这是必然的结果。具体到五四女作家和基督教之间的关系，基督教文化与五四女作家的相遇有着特殊的历史语境，而从传播学角度看，基督教文化和五四女作家之间的关系受传播者——传教士、传播信息——基督教文化、接收者——女作家三个基本要素的制约，而每一个要素又分别受到多种因素影响。就接受主体——五四女作家而言，她们对基督教文化的接受，既有特定的社会、思想和文化语境的影响，也有源自主体自身的审美认识和心灵需求。因为“大凡一种外来的思想决不是无缘无故就能够在一个人的心灵上发生影响的。外来的思想好比一粒种子，必须落在‘适宜的土壤’上，才

¹ 历史上基督教共四次来华：1、唐代的景教是基督教在中国的第一次传播；2、元朝的“也里可温教”是基督教在中国的第二次传播；3、基督教第三次来华是明末清初，主要是天主教的传教活动；4、基督教第四次来华是清末民初，以新教传教士马礼逊 1807 年抵达广州为起点。

² 王本朝：《20 世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000 年，第 9 页。

³ 张爱玲：《中国人的宗教》，金宏达、于青编：《张爱玲文集》（4），合肥：安徽文艺出版社，1992 年，第 123 页。

能够生根发芽”¹。五四女作家接受基督教文化，既是文化碰撞的结果，也是精神遇合的产物。

本章主要探讨五四女作家与基督教文化相遇的历史语境，并从传播学角度分析五四女作家所遭遇到的、传教士所传播的基督教文化的特点，最后落脚在接受主体——五四女作家——身上，从接收者角度探讨五四女作家接受基督教文化的内在原因。

第一节 历史语境

所谓“五四”，首先是一个时代概念，即指五四时代或五四时期，这个时期以影响深远的五四运动命名。这个令人神往的时代广义上指1915年《新青年》杂志的创立至20年代中期这段时期。其次，“五四”也指五四运动、以及与它相关联的文化活动和历史事件的集合，包括以1919年“五四事件”为代表的学生爱国政治运动和以《新青年》为主要阵地的新文化运动。关于“五四”时期的特征和性质，胡适最早提出“文艺复兴”之说，他用欧洲文艺复兴的历史来比附中国思想文化传统的进化论，认为中国的文艺复兴运动自唐以来就已经开始，只是每次内容不同而已：第一次是唐代的文学复兴，第二次是宋代的哲学复兴，第三次是清代的学术复兴²，显然，第四次应该是“五四”时期的文化复兴。胡适的观点被后来的很多学者认同，如当代学者王富仁不仅把“五四”时期的文化运动称为文艺复兴，还将其概念延伸到当下³。他进一步指出，西方的文艺复兴和中国五四的文艺复兴的根本不同在于：西方的文艺复兴是自身裂变的结果，而“中国近现代文学决不是从自身攫取动力，而是从外国思想意识、政治、经济，直至文学的冲击中发展的”，“是在西方文化撞击下实现的”⁴。换言之，中国五四新文化运动产

¹ 茅盾《冰心论》，原载1934年8月《文学》3卷2号，转引自范伯群编《冰心研究资料》，北京：北京出版社，1984年，第244页。

² 胡适：《中国传统与将来》，欧阳哲生编：《胡适文集》（12），北京：北京大学出版社，1998年，第202-204页。

³ 王富仁在《中国的文艺复兴》一书中，第一讲即提出“我们正处在中国文艺复兴运动的历史长河中”。见王富仁：《中国的文艺复兴》，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第1-51页。

⁴ 王富仁：《中国的文艺复兴》，第3、43页。

生的重要原因之一是西学东渐，而基督教既是西学东渐凭借的手段，又是西学的重要内容，在五四新文化运动的萌芽、发展中具有重要作用。与西方文艺复兴相同的是，中国五四的文艺复兴同样提出了“人的解放”的时代命题，而占中国人口半数的女性成为关注和解放的对象。五四女作家正是在这样的历史语境下遭遇了基督教文化。

（一）以基督教传播为先导的西学东渐

近代以来的西学东渐仍然是以基督教传播为先导的¹。尽管基督教是伴随着帝国主义的强炮利剑再次传入中国的，从而使基督教留下殖民侵略势力帮凶之嫌，但传教士在西学东渐过程中所起的作用是不容忽视的。来华传教士在基督教传教事业的四大支柱——布道、出版、教育、医疗——中都做了积极的努力。鉴于中国的独特文化，传教士尤其通过大力发展出版、教育等宣传性事业，达到间接布道的目的。且不论传教士出于何种目的，其行为所带来的客观结果毫无疑问是传播了西方文化，刺激了中国社会的变革。具体来说，传教士在以下三个方面促进了西学传播尤其促进了中国妇女解放：

1、禁缠足、革陋习。19世纪末20世纪初，纳妾、吸鸦片、缠足曾一度成为西方想象中国的主要意象。虽然缠足之发生有多种原因²，但一旦成为普遍的文化现象强加于人，缠足就不仅仅摧残女性的身体，还成为实现父权制控制的有效手段。当传教士看到这种迥异于西方的缠足习俗时，尽管还不能认识到缠足和父

¹ 中国历史上第一次西学东渐时间是明末清初，主要为16世纪后期、17世纪、18世纪前期200年间。又有两个高峰：一是明末崇祯年间，此间盛行经世致用思潮，一些进步知识分子看到西方传教士所介绍的知识与国计民生、巩固边防有关，遂与其交往、合译一些科学著作，如熊三拔、徐光启合译《泰西水法》等。二是清初康熙年间，康熙任命传教士汤若望、南怀仁等为宫廷官员，对西方传教士传播西方文化持欢迎态度。第二次西学东渐以1811年马礼逊来华传教为开端，传播方式主要是出版西著，传播主体仍然是传教士。五四之后可谓第三次西学东渐，中国人成为东渐西学的主体。关于前两次西学东渐的论述可参见郭延礼：《近代西学与中国文学》，南昌：百花洲文艺出版社，2000年；熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年。

² 贾伸在《中华缠足考》中认为有四：一是人欲之要求，因女子已成为男人玩物，二是女性之约束，三是男女之区别，四是贞节之保持。李容楣在《中国妇女缠足史谭》中提出七点：男女有别，区分贵贱，保持种族特风，取悦男子，约束女性，易守箴草，利于婚配。参见吴燕娜：《从一本晚清小说管窥清末缠足运动和论述》，载吴燕娜编著：《中国妇女与文学论集》第二集，台北：稻香出版社，2001年，第153-190页。

权制之间的深刻关系，但对缠足的抨击却敲响了中国妇女解放的警钟。一方面由于不同的文化背景和宗教立场，一方面为了争取大量的中国女性信徒，传教士纷纷著文立说，从生理学、病理学角度指出缠足对女子身体之害，劝告女子不缠足。就当时传教士所办且影响深远的《万国公报》而言，共发表 40 篇禁缠足的文章，28 篇革陋习的文章，50 篇介绍国外妇女的文章¹。不缠足还成为当时女子进入教会女校学习的一个重要条件。正是在传教士的思想言论的影响下，中国开明之士才认识到缠足对女子之害，并最终作为政治事件“奏为请禁妇女缠足，以全肌肤，而维俗化，恭折仰祈圣鉴事”²，从而开启了中国妇女解放的第一步。

2、办教育、兴女学。与以往基督教在中国的传播不同，近代以来的来华传教士大力创办学校，欲通过办教育而传播福音，但客观上却给中国的教育带来了全新理念。相对于中国官学、私塾、书院等传统学校，教会学校在教学内容、教学方法和形式等诸方面都与中国传统教育有很大差异。除教授基督教义、传播福音知识外，教会学校实际上还安排有中文、英文、天文、地理、历史、算术、代数、几何、初等机械学、生理学、化学、音乐、体育等课程，教学方法遵循由浅入深、循序渐进的原则，课堂上鼓励学生提问、讨论³，形成所谓的“新学堂”。受此影响，当时中国政府官办的新式学校基本沿用这种西式模式。

更具有重要意义的是传教士还大力开办女学。自 1844 年女传教士阿尔德塞（Aldersey）在宁波创立宁波女塾以来，教会女子学校每年都在增加，学生人数也日益增多。据统计，1860 年中国共有 12 个教会女子学校，在校人数 196 人，1877 年增至 38 所学校，在校人数 524 人，1897 年全国共有约 300 个教会女子学校，在校人数达到约 7000 人，至 1922 年，教会女子学校的学生则有 60000 人之多⁴。进入 20 世纪，传教士又致力于开办女子大学。1905 年美国卫理公会妇女外国布道会支持建立了华北女子协和大学，是传教士在中国开办的第一所教会女子

¹ 统计数据来自王林《西学与变法——〈万国公报〉研究》附表：《万国公报》有关妇女文章一览表，见王林：《西学与变法——〈万国公报〉研究》，济南：齐鲁书社，2004 年，第 329 页。

² 康有为：《请禁妇女裹足折》，此奏折出自康有为：《戊戌奏稿》第 43-45 页，参见李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，台北：传记文学出版社，1975 年，第 508-510 页。

³ 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994 年，第 285-287 页。

⁴ 数据来自 Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992), 17.

大学，也是中国历史上第一所女子高等教育机构，其前身是美国派到中国的第一位新教传教士裨治文（Elijah Coleman Bridgeman）的夫人于 1864 年创办于北京的贝满女中，1920 年并入燕京大学。冰心在这所学校接受了从中学到大学的完整教育。其他的如创立于 1914 年的华南女子文理学院，以及创立于 1915 年的金陵女子文理学院等。

就西方而言，女子教育也是在 18 世纪末才出现，到 19 世纪中期后才开始普及，所以从历史的观点来看，西方传教士实际上是把当时在西方也很新鲜的女子教育及时地介绍到了中国¹。传教士在中国开展的女子教育所带来的客观效能显然已经远远超过了其主观目的。教会女学以西方的科学文化作为传教的媒介，有益于“西学”传播于中国；教会女子学校的创立冲击了中国传统封建伦理观念，为中国女子接受学校教育开了先河，也为此后中国自办女学提供了可资借鉴的经验，并直接或间接推动了中国妇女解放的进程。

3、办刊物、宣传基督教义。在传教士看来，文字布道是相当重要的传播福音的手段，所以西方传教士自进入中国以来就大力创办报刊，开办印刷所，大量翻译出版西书。就出版社而言，近代以来由教会所办比较著名的有墨海书馆（1843）、华花圣经书房（1845）、华美书局（1862）、美华浸会书局（1899）、伦敦圣教书会（1909）、上海协和书局（1915）、上海广协书局（1917）等。至 1917 年，全国仅新教所办的出版机构就有 65 家，1933 年达到 112 家²。显然，这些出版社的基本宗旨是传播基督教义，从基督教文字工作特别委员会在中国设立的基督教文字事业会 1918 年提出的一份报告中即可窥见。该报告认为以下 8 个方面的出版物是当时中国社会最急需的：

1. 既有注释又编排了特别参考内容的圣经节选本，以满足有文化的社会阶层；
2. 一些特别适合于福音运动的读物；

¹ 王忠欣：《基督教与中国近现代教育》，武汉：湖北教育出版社，2000 年，第 80 页。

² 何凯立：《基督教在华出版事业（1912-1949）》，陈建明、王再兴译，成都：四川大学出版社，2004 年，第 70 页。

3. 扫盲读物;
4. 妇女儿童读物;
5. 特别适合于青年的读物;
6. 灵修及传教士读物;
- 7 特别适合于中国牧师、传道人和其他中国基督教工作者的读物。¹

由此报告，不难理解教会出版结构所出书刊 80%为宗教类。尽管如此，他们还是出版了相当一部分西方的科学、社会、哲学等方面的书籍，对中国知识分子产生了深刻影响。如广学会所办的《万国公报》就介绍了大量西方思想，在 19 世纪末发行量达 38400 份，影响所及上自皇帝、军机大臣，下至普通知识分子²。由上述报告还可得知，传教士还非常注意妇女和儿童读物的出版。广学会出版委员会专门成立“妇女与儿童读物委员会”，并在 1912 年发行《女铎报》、1915 年发行《福幼报》、1929 年发行《女星》杂志，其中《女铎报》、《福幼报》享有较高读者支持率，发行量达到每期 4000-6000 册，甚至还有不少教外人士订阅³。书籍、报刊的现代化生产加快了文化传播的速度，扩大了文化传播的范围，它改变人们生活方式的同时改变了人们的思想。

（二）“女性”成为意识形态争夺的对象

在父权制的一维性别思想中，女性永远是被窥视、被拯救的对象，在女性被拯救、被赋予知识的过程中，男与女之间体现的是一种权力关系。既然性别（性）是考察权力和知识关系的极好舞台，那么当两种不同的权力话语交锋时，女性自然成为争夺的对象，成为占有话语权的象征。显然，传教士和中国男性精英都意识到中国女性对他们所具有的重要意义，对中国女性表现出了空前的关怀，这使妇女问题成为五四前后最重要的社会问题。

¹ 转引自何凯立著，陈建明、王再兴译《基督教在华出版事业（1912-1949）》，成都：四川大学出版社，2004 年，第 151-152 页。

² 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994 年，第 416 页。

³ 何凯立：《基督教在华出版事业（1912-1949）》，陈建明、王再兴译，第 90 页。

传教士清醒地意识到，由于中国男性在传统儒家文化影响下形成了士大夫思想，向中国男人传教难度很大，必须把突破口放在女性身上；女性易受感化，她们既是中国传统礼俗的主要信奉者，也是基督教最容易争取的对象。其次，妇女占中国人口的一半，是传教活动无论如何不能忽视的对象。第三，妇女是家庭的核心成员，一个妇女信教便可影响一个家庭，从而达到全民信教的目标。据记载，1883年一位传教士在信中写道：“这些女孩们比男孩更需要得到训练，她们在将来将产生更大的影响，如果我们得到了这些女孩，就得到了这个民族。”¹在传教士看来，征服了异教土地上的女人的意识，就征服了异教土地上的女人的身体，征服异教土地上的女人的身体，就征服了这个异教土地，所以征服了异教土地上的女人的意识，就等于征服了异教文化，是明显的“阳具”霸权行为。

对中国男性精英而言，“‘女性’这个性别符码承载的是新的民族自我的全部内涵，发挥抗衡殖民主义的民族主义意识形态的作用”²。在19世纪末20世纪初的历史瞬间，中国妇女从家庭的“依附者”一变而为新的民族国家的“国民母”或“女国民”，以及男性革命者或启蒙家的助手，妇女解放运动成为中国现代化进程的重要部分，甚至关键部分。这其中既体现了当时中国特殊的历史性状况，也流露出男性启蒙者复杂矛盾之心态，以及妇女命运之多舛。梁启超认为，中国之所以羸弱，原因在于中国“女子二万万，全属分利，而无一生利者”，“然吾推及天下积弱之本，则必自妇人不学始”³，进而倡设女学，使女子“上可相夫，下可教子，近可宜家，远可善种”⁴。中国男性自然不愿反思造成女子不学的根本原因，反而将自己装扮成救世主，却无法掩盖自私之本质。使女子放足以全肌肤的目的是“维俗化”，防止外人“骇笑取辱”⁵，国难之时，以“天下兴亡，匹夫有责，

¹ Laura E. Donaldson and Kwok Pui-lan edit, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (New York, London: Routledge, 2002), 3-4.

² 伊瓦—戴维斯：《性别和民族的理论》，载陈顺馨、戴锦华编：《妇女、民族与女性主义》，北京：中央瑞华出版社，2004年，第15页。

³ 梁启超：《变法通议》，载《饮冰室文集》（1），转引自李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，台北：传记文学出版社，1975年，第549-556页。

⁴ 梁启超：《倡设女学堂启》，载《饮冰室文集》（2），转引自李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，第561页。

⁵ 康有为：《请禁妇女裹足折》，出自《戊戌奏稿》，参见李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，第508-510页。

匹妇亦有责”激励成百上千的妇女肩负起救国重任，胜利之后，男人们却不能与女性共享成果。正如留美学者高彦颐所剖析的，男性发起中国女性解放运动的深层心理机制是，中国男人在欧洲白人面前丢脸，自己不能昂首，矮人一截，回过头来要去解放比他更该出色的女人¹，“近代中国的女权运动的萌芽和原动力竟是男人/男权在帝国主义冲击下所产生的自卑！”²

尽管中国妇女解放运动的发起者传教士和中国男性精英几乎很少考虑妇女自身的立场、经验，但却猛烈地敲响了中国女性觉醒的警钟。在西方传教士和中国男性精英鼓动和培养下长大的一代女性——五四的女儿们，并没有完全囿于师长之藩篱，开始了自己独立的探索。

第二节 基督教在中国近现代社会之传播

从基督教在中国的传播历史看，基督教的汉语阐释在历史上主要由传教士完成。和佛教在中国的传播相比，中国文化与佛教文化的交流有参与的极大热情，有“取经”和“译经”的主体行为，而中国文化面对基督教既缺乏热情，也没有曲折的“文化取经”故事，基督教在中国的言说主要被传教士所垄断。所以，学者王本朝指出，“基督教在中国不能忽略传教士这个中介”，因为“中国没有出现近似西方哲学阐释学的解经学，传教士有阐释霸权，哪怕是调整传教策略也是出于自身的需要，而不是受到中国文化的威胁”³。从文化传播学的角度看，传教士出于什么样的目的、传播了什么样的基督教，是基督教文化传播链条上起着重要作用的一个环节，认清这些问题，不但有助于了解基督教文化与中国文化的传播与交流，而且有助于认识基督教文化对五四女作家的积极和消极影响。

¹ 被学者公认为对中国妇女运动产生重要影响的作品《女界钟》开篇，作者金天翻开宗明义表白自己的写作目的：“梦想欧洲白色子，当此时日，口烟卷，手榔杖，肩随细君，挈带稚子，昂头掉臂于伦敦、巴黎、华盛顿之大道间，何等快乐，何等自在！吾恨不能往，吾惟以间接法知之。”参见金天翻著、陈雁编校：《女界钟》，上海：上海古籍出版社，2003年，第1页。

² 王政、高彦颐、刘禾：《从〈女界钟〉到“男界钟”：男性主体、国家主义与现代性》，王政、陈雁主编：《百年中国女权思潮研究》，上海：复旦大学出版社，2005年，第2页。

³ 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年，第5页。

（一）传播背景和目的

近代基督教是伴随着帝国主义的入侵传入中国的¹。1807年基督教新教传教士马里逊（Robert Morrison）来华，揭开了近代基督教在中国传播的序幕。之后西方国家纷纷派遣传教士来华，至1842年，各国派遣来华传教士共61人²，但因为当时中国政府海禁未开，禁止西人传教，这些传教士一直没有进入中国大陆公开传教，主要落脚点和活动地是南洋和港、澳、穗等地。1842年之后，形势大变。第一次鸦片战争清政府战败，被迫开放五口通商，打开了西方传教士进入中国大陆的大门。而第二次鸦片战争之后的《天津条约》中西人“自由传教”的条约规定则成为西方在华传教史划时代的新标志，一场以“十字架征服中国”为目的的传教运动迅速掀起。不同宗派的教会在中国竞相划分教区，发展教会组织，出版社、学校、医院迅速建立，基督教堂更是遍布中国大地³。

来华传教士因宗教派别思想不同，对传教方式有不同见解。学者杨天宏按传教方式将来华传教士分为“基要派”与“自由派”两派，指出：基要派主张按《圣经》原义宣传教旨，发展信徒；自由派则主张借助教育、科学、出版等文化事业启迪民智，吸引信徒，间接传教⁴。但是，无论传教士采取何种方式，其司马昭之心路人皆知。拯救异教土地上的人们堕落的灵魂，使其皈依主耶稣，既是吸引传教士来华的主要原因，也是传教士在华的根本目的。

传教士所具有的救世主心态和帝国主义的文化优越感，与父权制社会性别主义的行为在本质上是相同的，都是凌驾于“它者”之上的霸权行为，都体现了与“它者”之间的不平等关系。换言之，对父权制社会的性别主义而言，男人（Pm）=殖民者（A），女人（Pw）=被殖民者（B）；反之，对帝国主义或具有帝国主义

¹ 从基督教在中国的四次传播来看，前三次，中国国力强盛，文化发达，传教士无霸主心态，中西文化的交流和碰撞处于平等地位。第四次则不然，传教士具有文化优越感，在中西文化的交流和碰撞中，基督教文化处于强势。

² 熊月之：《西学东渐和晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年，第97页。

³ 据顾长声统计，到1920年，全国教堂总数已多达1万余所。参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1981年，第261页。

⁴ 杨天宏：《基督教与民国知识分子：1922年—1927年中国非基督教运动研究》，北京：人民文学出版社，2005年，第7页。

思想的传教士而言，殖民者（A）=男人（Pm），被殖民者（B）=女人（Pw）。现在的问题是，在这个文化方程式中，变量 A 和 B 的变化决定了变量 Pm 和 Pw。也就是说，等级压迫产生了性别分化，而绝不是性别分化导致了等级压迫¹。因此，当具有帝国主义心态的传教士（无论男女）处在殖民者的位置上，那么中国男人和女人都是被殖民者，这个时候，中国女性就处在帝国主义和父权主义双重压迫之下。遗憾的是，中国女性所遭遇到的来华传教士不但有以“十字架征服中国”的男传教士，还有欲“拯救异域（heathen land）姊妹灵魂”的女传教士。

西方女传教士来华的背景是中国男女授受不亲的宗法礼教对传教事业的阻碍，以及吸收女信徒对于传教事业的重要性。事实证明，女传教士工作成效远远超过男性传教士，所以西方传教组织也很重视女传教士的工作和派遣。有数据显示，1830 年美国来华传教士中女性占 49%，1890 年达到 60%，1919 年为 50%²。从身份结构看，女传教士有已婚、单身两种类型。已婚的女传教士多是随身为传教士的丈夫来到中国的。最初，已婚女传教士比重较大，考虑到她们多因家务使传教事业受到限制，西方差会鼓励单身妇女参加，提出“妇女工作为妇女”的口号。

另一方面，西方传教运动所建构的异教国图像——妇女深陷在异教黑暗之中、受父权制压迫——似乎特别吸引了西方中产阶级妇女。“解救异教徒姊妹”作为时代赋予的历史使命，成为此时西方女性性别价值的最好体现。而且在中国，种族的差异使她们享有更多国内无法实现的自由和特权，在帮助中国“愚昧无知的可爱姊妹”的过程中，她们不但充分体验到了西方文化优越感，还体验到自身价值的实现。参与中国传教的美国妇女深信她们能比留在国内参见加项妇女运动发挥更大的力量，不仅改善中国人的道德、净化中国的社会，更藉着传教工作以肯定自己，坚定信仰³。在西方中产阶级妇女看来，异域差传带给她们的是更广阔

¹ 关于帝国主义和父权主义之间的复杂关系可参见 Laura E. Donaldson and Kwok Pui-Lan edit, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (New York, London: Routledge, 2002).

² Marjorie King, “Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women’s Efforts to Emancipate”, in Leslie A. Flemming edited, *Women’s Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia* (Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989), 117.

³ 林美玫：《妇女与差传：十九世纪美国圣公会女传教士在华差传研究》，台北：里仁书局，2005 年，第 113

的妇女性别空间，也更能发挥她们组织、行政等方面的能力和特长，从而实现她们自身的价值。所以，西方越来越多的中产阶级妇女远渡重洋来到中国。据美国学者统计，19世纪进入异域传教行列的美国妇女比进入美国任何社会、宗教改革和妇女权利组织的都多¹。

由此可以见出，女传教士来华的根本目的在于自身的价值利益。所以与男传教士一样，来华的女传教士同样具有鲜明的救世主心态和帝国主义的文化优越感。有这么一个事例：一个来自中国的美国女传教士在纽约演讲时在黑板上画了一个圆点，将此圆点比作基督教，比作文化之光，将黑板比作无知的中国妇女，意思是以基督教的文化之光照亮黑暗无知的中国妇女²。这个事例只能证明一个问题，即来华的女传教士无形中成为殖民主义和奴隶制的共谋者。

女传教士所具有的帝国主义心态最形象地体现在她们在中国的生活中。她们为维护中产阶级的地位和生活大都雇佣中国妇女为其服务，除一部分女传教士使自己适应中国文化以外，大部分女传教士都尝试在中国创造出家的感觉，通过“家庭移植”把中国的生活圈建成了自己的家务帝国（domestic empire）³。她们不但采用庆祝生日、感恩节和圣诞节等重要节日的方式保持一种西方的生活方式，而且连家中的装饰风格都是其祖国的品味和风格，使访客感觉并非身处中国，而是置身于北美或者英国的家庭中。当然，女传教士在中国通过“家庭移植”能够排遣身居异乡的孤独感和距离感，但是，却折射出她们潜意识中的帝国主义心态。正如弗莱明（Leslie A. Flemming）指出的，“出于对自己文化的优越感和对教化的热忱，许多传教士尝试将美国的教会结构和家庭文化原封不动地转移到亚洲文化中来”⁴。

页。

¹ Marjorie King, “Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women’s Efforts to Emancipate”, in Leslie A. Flemming edited, *Women’s Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia* (Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989), 117.

² 这个事例《教务杂志》1934年曾有记载，亦参见 Kwok Pui-Lan, “Unbinding Our Feet: Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse”, in Laura E. Donaldson and Kwok Pui-Lan edit, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (New York, London: Routledge, 2002), 63.

³ 林美玫：《妇女与差传：十九世纪美国圣公会女传教士在华差传研究》，台北：里仁书局，2005年，第114页。

⁴ Leslie A. Flemming edited, *Women’s Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia* (Boulder, San

女传教士因为她们的性别曾受到西方男权社会的压迫，而在中国却因其阶级和种族权利受益。换句话说，女传教士同时作为被殖民化了的父权制的客体和殖民化了的有种族特权的主体而存在。最终，女传教士复杂而矛盾的身份特征造成了她们和中国妇女交流与对话的不平等关系，并加大了传播主体和受传对象之间的心理距离。

（二）传播的信息

基督教从产生之日就是一个向外传播的宗教。《圣经》明确指出，耶稣的信徒有责任传福音给天下的万民，而基督教徒只有在传教过程中才能感到耶稣的临在¹。历史上，基督教福音传播的历程充满着这种宗教与各种民族文化的冲突和相互影响。就基督教第一次与“异教文化”——希腊罗马文化——的相遇而言，基督教就表现出巨大的文化适应能力。王晓朝在《基督教与帝国文化》一书中首先对这次二希文化交流做了深刻剖析，他说：

基督教本身是一个动态的文化体系，按文化变迁的一般规律发展变化着。它的转型在一个具体的文化环境中发生，受各种各样的历史、物质、心理、社会因素所制约。由护教士所代表的拉丁基督教是文化扩张的主体，而罗马帝国及其文化是基督教进入其中并与之发生碰撞的外表环境。基督教对罗马帝国的胜利是基督教与希腊罗马文化之间碰撞与调和的产物，其结果是产生了一个基督教化的帝国和一个希腊化的基督教。发生变化的不仅有罗马，还有基督教本身。²

王晓朝据此现象提出了基督教发展的特点——文化冲突以及继之而来的不同程度的调和是基督教本身发展的一个根本动力。这一特点同样适用于基督教与中国近

Francisco & London: Westview Press, 1989), 3.

¹ 《马太福音》28: 19-20: “所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”《马可福音》16: 15: “他又对他们说：‘你们往普天下去，传福音给万民听。’”《约翰福音》20: 21: “耶稣又对他们说：‘愿你们平安。父怎样差遣了我，我也照样差遣你们。’”本文所引圣经引文均出自和合本《圣经》。

² 王晓朝：《基督教与帝国文化》，北京：东方出版社，1997年，第98-99页。

现代文化的相遇。在中国近现代的文化环境中，基督教所作的调整既不同于早期二希文化的调和，也不同于以往——唐代、元代、明末清初——基督教与中国文化的调和。为适应中国的文化环境，基督教的这次调整挑战了基督教的象征体系及其所具有的性别等级制度。

对于基督教与中国近现代文化的相遇和调和，美籍华人郭佩兰在翔实的第一手资料的基础上做了开创性研究，她的研究对于我们认识基督教和五四女作家的关系具有极其重要的意义。郭佩兰在研究著作《中国妇女和基督教：1860—1927》一书中，通过考察 God 的汉译问题、上帝之父的意象、耶稣和拯救的故事、耶稣和妇女的关系、夏娃和马利亚的女性象征这五个方面，建设性地指出：“在基督教象征体系和中国处境下的概念进行转换的过程中，我认为，有一个‘基督教象征体的女性化（feminization of Christian symbolism）’的过程。”¹

随着基督教在中国的深入传播，圣经的 God 的汉译问题最早在明末就已出现，但因为中国文化和汉语言的特点，这个问题的讨论一直持续到五四以后²。God 最初的希伯来文是 *Elohim*，希腊语为 *Theos*，在基督教教义中是一个精神实体，没有形象，没有开始和结束，中文主要有“天主”、“上帝”、“神”三种译法。近现代时期由于基督教与中国文化发生最深入的接触，译名问题的争论达到了白热化程度。根据郭佩兰的研究，原因有三：一是在中国的文化象征体系中，共同存在着男性和女性两种维度，如“道”由“阴”和“阳”组成，道生万物。二是中国民间宗教盛行女神崇拜，如“妈祖”、“观音”，信奉者既有男性也有女性。三是基督教用父亲形象表达上帝的仁爱，这一做法无法适应中国文化。在中国文化中，父亲的形象体现为严厉及绝对的权威，无法表达上帝和人之间的亲密关系，而且如果把仁爱的上帝比作人类的父亲，显然挑战了中国父亲的权威地位。鉴于此，西方传教士和中国基督徒试图用上帝的“父亲——母亲”形象调和中西文化的冲突。郭佩兰提到，美国传教士哈特沃（Charles Hartwell）将上帝描述成所有

¹ Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992), 29-64. 以下讨论主要来自该书的研究。

² 关于这方面的研究，可参见河南大学年程小娟的博士论文《圣经汉译中“God”的翻译讨论及接受》（2007年），未刊。

生物之源、所有民族与所有人父母的统治者；古兹拉夫（Gützlaff）用父—母意象描述上帝对其子民的保护和护理；女传教士玛丽（Mary Elizabeth Andrews）以母爱比作上帝之爱¹。

郭佩兰还发现，教会学校所开设的问答式和三音步式的基督教课程，大部分是讲耶稣基督的拯救而省略了整个《旧约》，这样的教材和课程显然适合中国当时渴望拯救者的历史处境，受到中国人的欢迎。可见，在当时的文化背景下，耶稣及其拯救的故事一传入中国就世俗化了。郭佩兰还从近现代中国流传的 4 本描述耶稣生活的小册子中发现一个奇特现象，即这几本小册子都提到了耶稣和妇女交往的故事，而且在作者的叙述中，妇女占据前台，耶稣则被置于背景。郭佩兰又注意到基督教的两个重要女性夏娃和马利亚在中国传播中的变化。所有的基督教教学课程都提到了伊甸园故事，但都没有谴责夏娃引诱亚当或首先犯罪。《耶稣正教问答》、《真理问答》、《初学问答》这三个教程将堕落同时归因于亚当和夏娃，而没有提到夏娃受引诱；《圣学问答》、《耶稣教问答》虽然提到引诱夏娃的蛇，但没有谴责夏娃。为吸引更多的女性信徒、得到更多中国人的支持，传教士既没有谴责、丑化被西方基督教会认为是叛逆、不顺服的反面形象夏娃，也没有故意提升被西方基督教会看作虔诚、尽责、顺从典范的耶稣之母马利亚。20 世纪早期，受当时科学思潮的影响，传教士基本上回避西方基督教教义中马利亚的圣处女身份，将其作为一个世俗母亲讨论，尤其中国社会正寻找新的母亲形象之时，关于耶稣之母的讨论多集中在马利亚的仁慈、耐心、牺牲等品质上。

通过上述几个方面的分析，郭佩兰最后得出，基督教的概念和象征在中国文化中发生了很大变化，为适应中国文化背景，基督教的象征体已经女性化²。尽管基督教出于传教的需要自身做了一些调整，但是这些信息一旦传播出去，将具有广阔的意义生成空间。正是因为这样的信息是适应中国当时的文化环境的，所以说当时的基督教促进了中国社会现代化的进程，尤其促进了中国妇女解放的进程

¹ Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927*, 41.

² Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927*, (Atlanta: Scholar Press, 1992), 56.

1。但让西方传教士吃惊的是，中国社会的发展尤其妇女的发展远远超出了他们的想象，或者说远远超出了他们的期望值。

（三）期望值

毫无疑问，女性化的基督教和西方女性解放运动思潮一起进入中国，成为中国妇女解放可资借鉴的重要思想资源，而来华传播基督教的女传教士则给中国妇女提供了妇女解放的可能空间和实际成果。女传教士最初的任务是传福音，但随着时间流逝，她们担当了另外的角色：教师、医生、学校管理者、医院管理者等，作为她们的学生、病人和教会女同伴的榜样，她们的行为表明：妇女也能在她们从事的领域有所成就。所以“女传教士的意义不在于她们宣传的内容，而在于她们本身的生活方式”²。但是，正如金（Marjorie King）在《输出女性特质而非女性主义：论 19 世纪美国传教士为解放中国妇女所做的努力》一文中所指出的，女传教士在华的作为与事业只能保守地视作美国传统社会所倡导的女性特质（femininity）的移植，而非女性主义（feminism）所倡导的性别观与价值的输出³。

首先，女传教士自身的思想就不是女性主义所倡导的思想，而是父权制社会所具有的妇女思想。郭佩兰认为女传教士具有的这种思想是“维多利亚时代的妇女思想”⁴，台湾学者林美玫将其称为“纯正妇女意识”¹，但无论如何定义，其

¹ 学者吕美颐的《基督教在中国近代妇女中的传播及其影响》、段琦的《清末民初美国女传教士在华的传教活动及影响》、丛曙光、邱兴旺的《基督教传教士与近代中国妇女》等都充分肯定了基督教对中国妇女的进步影响。可参见吕美颐：《佛教与基督教在中国近代女性中影响之比较》，《佛学研究》1996年；段琦：《清末民初美国女传教士在华的传教活动及影响》，《世界宗教研究》，1994年第3期；丛曙光、邱兴旺：《基督教传教士与近代中国妇女》，载《中共济南市委党校学报》，2006年第2期。

² Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927*, (Atlanta: Scholar Press, 1992), 21. 持这种观点的还有卡尔·史密斯，他在《十九世纪基督新教教会与中国妇女地位改进关系研究》一文中认为，19世纪基督新教在华的教会对中国妇女地位的提升有着不可磨灭的贡献，同时，女传教士成为她们所接触之中国妇女的性别典范，女传教士的言行为20世纪的中国妇运——中国妇女争取参政、担任政府官职，并要求和男性竞争工作平等权等奠下基础。可参见 Carl T. Smith, “The Protestant Church and the Improvement of Women’s Status in Nineteenth-Century China”, in Ching Feng(景风), v.20, n.2 (1977), 105-115.

³ Marjorie King, “Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women’s Efforts to Emancipate”, in Leslie A. Flemming edited: *Women’s Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia* (Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989), 117-135.

⁴ Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927*, 23; Kwok Pui-Lan, “Unbinding Our Feet: Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse”, in Laura E. Donaldson and Kwok Pui-Lan edit, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (New York, London: Routledge, 2002), 64.

本质都是一样的，是迎合传统父权制社会对妇女的道德要求，没有充分体现女性的自我意识。所以，尽管她们彻底地实现了妇女虔诚的品格、发挥所受的女子教育、展现了净化社会的道德勇气，但是她们谨小慎微，不在公共场域表达意见，不参与任何辩论，严守男女在性别上的互补功能。她们向中国妇女输出的思想仍然没有超出传统妇女思想的藩篱，她们推进的是一种“基督教式的家庭主妇”角色，这一角色不同于中国家庭传统，也不像西方女性主义者所呼吁的那样超越家庭，是介于二者之间的一种妥协。由于充分意识到了中国宗法社会的特征，女传教士希望皈依基督教的中国女性“不要和中国的宗法制及家庭领袖相对抗”²。

其次，受自身思想的限制，女传教士不可能输出同时也不能接受女性主义所倡导的性别价值观念。20世纪初，西方各种现代思想纷至沓来，中国社会尤其中国现代知识分子的思想发生了巨大变化，面对此种状况，传教士一方面不希望中国变化太快，认为某些传统东西不能丢弃，另一方面告诫中国知识分子区分基督教文化和西方世俗文化的区别，要求发展前者，抵制后者。传教士尤其害怕中国妇女在“解放”道路上“越走越远”，比如1911年辛亥革命爆发时出现的“女子敢死队”，最具有挑战性的是越来越多的中国女性进入公共领域，从事与男子一样的职业。女传教士的思想仍然是为人妻母，受教育的目的只不过是更好地服务于家庭。以传教为核心的教育、医务等“妇女的工作”被传教士认为是妇女革新最远的范围，而且关于决定妇女可以进入的公共领域的范围主要取决于其目的是为上帝服务还是为了其他。由于中国妇女远远超出了她们最初的期望和性别思想，女传教士以“恐惧”这一术语表达她们对中国女性主义运动的厌烦³。

¹ 所谓“纯正妇女意识”是指一种出现在19世纪美国的妇女意识，为当时的妇女杂志、宗教文艺、礼品刊物所广传和倡导。……所谓纯正妇女意识应该包括4个部分，即是虔诚（piety）、纯洁（purity）、服从（submissiveness）和爱家（domesticity）。虔诚应是妇女最重要的品格，是她生命的源头。纯洁的形象、服从父权的领导和爱护家庭是虔诚品格的外在表现。参见林美玫：《妇女与差传：十九世纪美国圣公会女传教士在华差传研究》，台北：里仁书局，2005年，第26页。

² Marjorie King, “Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women’s Efforts to Emancipate”, in Leslie A. Flemming edited: *Women’s Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia* (Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989), 118.

³ 女传教士的“恐惧”包括三个方面：1、政治激进主义，包括社会主义、普世主义、自由恋爱等。2、传教士的性别思想要么被忽视，要么被误解。3、中国女性完全西方化（20世纪以前，传教士将基督教和西方文化联系起来，20世纪以后开始强调二者之间的区别）。参见 Gael Norma Graham, *Gender, Culture, and Christianity: American Protestant Mission Schools in China, 1880-1930* (Michigan: A Bell & Howell Company,

由此可见，女传教士的思想加强了中国妇女的传统地位，某种程度上还阻碍了中国妇女解放运动的发展。反过来，在教会接受教育、受基督教文化深远影响、与女传教士接触密切的五四女作家，在五四前后轰轰烈烈的妇女解放运动中自然也就成了一个另类。

第三节 五四女作家对基督教文化的接受

任何个人或组织发出的讯息，只有最终达到受众的头脑中，文化传播的过程才最终完成。而接受者在接收讯息时又受到内在、外在多种因素的影响。具体到五四女作家对基督教文化的接受，“既有社会客观存在的原因，即特定客观存在的原因，即特定的社会、思想和文化语境，又有源自主体本身的审美认识和心理需求，即个人独特的身世经历和情感体验。”¹

（一）社会语境：基督教教育与宣传

显然，五四女作家成为中国第一批女性知识分子群体主要得益于女子教会学校的教育，早年教会学校的求学生涯使她们系统地学习西方科学文化知识，从而改变了女子“无才便是德”的无知命运，但同时也为她们提供了接触和认识基督教的机会，从客观上达到了教会学校办学的主观目的。因为“教会学校的学生，正在容易受影响的年龄，惯于把赞美诗与教堂和庄严、纪律、青春的理想联系在一起，这态度可以一直保持到成年以后，即使他们始终没有受洗礼”²。耳濡目染中，基督教的组织、仪式和观念在她们的脑海中留下了深刻的印象，使她们积累了对基督教文化和传教士的丰富的感性经验与知识，这些直观性经验和印象自觉或不自觉地影响了她们以后的生活和创作。

五四女作家所受的教育大都在教会学校完成。冰心接受正规教育的学校，均

1991), 298-300.

¹ 王珊：《文化碰撞与精神遇合——论五四女作家接受基督教文化的历史语境》，载《宁夏大学学报》（人文社科版），2003年第2期，第65页。

² 张爱玲：《中国人的宗教》，金宏达、于青编：《张爱玲文集》（4），合肥：安徽文艺出版社，1992年，第123页。

为教会所办的学校。从福州女子师范学校预科到北京贝满女中，再到协和女子大学、燕京大学以及留美的威尔斯利女子大学都弥漫着教会唱诗班的歌声与管风琴的和声。贝满女中时期对冰心思想的形成和性格的成长以及后来文学形象的生成尤其产生了至关重要的作用。冰心在《我的中学时代》中自称：“在我十几年海内外的学校生活中，也就是中学时代，给我的印象最深，对我的性格影响也最大”¹。在贝满女中，冰心接受了系统的圣经学习，圣经课从《旧约》读到《新约》，“圣经、英文我的分数几乎都不在 95 以下”，“我们每天上午除上课外，最后半小时还有一个聚会，多半是本校的中美教师或公理会的牧师来给我‘讲道’。此外就是星期天的‘查经班’，把校里的非基督徒学生，不分班次地编在一起，再到公理会教堂做礼拜以前，由协和女子书院的校长麦教士，给我们讲半小时的圣经故事”²。所以中学四年，为冰心种下了后来受洗入教的种子，也因着基督教义的影响，潜隐地形成了冰心爱的哲学。庐隐 9 岁便被送到北京东城的一所教会学校——慕贞学校度过 5 年时光，在教会学校的环境氛围中受到基督教的深刻影响，并一度皈依基督教。苏雪林早年也在教会学校——培媛女校求学，后来在里昂中法学院、里昂国立艺术学院学习，其间与天主教结下不解之缘，皈依天主教。回国后苏雪林曾在基督教学校景海女师、东吴大学任教。陈衡哲在美国著名女子大学——瓦沙大学学习期间，对基督教的历史做过详细考察，回国后不久，即发表了长文《基督教在欧洲历史上的位置》，对基督教文化作了较高评价。凌叔华于 1922 年进入燕京大学预科学习，翌年升入燕京大学本科外文系，主修英文、法文、日文，精通西方文化，对基督教极为熟悉。

良好的基督教文化教育使女作家比此时的男性知识分子对基督教的认识更为深刻，接受的影响也更切入肌肤。她们身处基督教的文化环境之中，对基督教文化不可能不受到潜移默化的影响，正如“一个欧洲人可以不相信基督教信念的真实性，然而他的言谈举止却都逃不出基督教文化的传统，并且必须依赖于那种文

¹ 冰心：《我的中学时代》，卓如编：《冰心全集》（7），福州：海峡文艺出版社，1994 年，第 380 页。

² 冰心：《我入了贝满中斋》，卓如编：《冰心全集》（7），第 471 页。

化才有意义”¹。

（二）文化语境：传统文化与五四新文化

受众所处的文化语境制约着对传播信息的接收。五四女作家所处的文化语境是五四思想启蒙与文艺复兴的复杂语境，“人”的觉醒与“重估一切价值”所带来的科学、民主、自由成为这个时代的主流思想，而影响中国几千年的传统文化作为集体无意识又深深烙在这个时代人的内心深处，使人们的言与行之间出现深深的裂隙。

1、“人”的觉醒与“重估一切价值”

西方思想中存在着三种认识人与宇宙的模式：一种是超自然、超宇宙的模式，集焦点于上帝，认为人是神创造的一部分；一种是自然的、科学的模式，集焦点于自然，认为人是自然秩序的一部分；一种是人文主义的模式，集焦点于人，以人的经验作为人对自己、上帝、自然了解的出发点²。自文艺复兴以来，在西方社会科学领域，一直是人文主义的认识模式占主要地位，个人主义成为西方现代文明的精神表征。而中国的儒家文化表现的是集体主义、整体主义的价值体系，自由独立的个体意识的缺失成为中国走向现代文明的根本精神障碍。因而，“个人”的觉醒，冲破“人的依赖关系”的个性解放，成为中国启蒙运动的中心课题，五四新文化运动思潮中个人主义因此泛滥³。觉醒的人称为“新人”，觉醒的女性便称为“新女性”。一时间，“人权”、“民权”、“女权”成为“新人”、“新女性”探讨的主要议题。从下表中国辞典所述的“民权”、“人权”、“女权”概念的变迁中可以看出人们对个人权利认识的深化⁴：

¹ 【英】T.S.艾略特：《基督教与文化》，杨民生、陈堂锦译，成都：四川人民出版社，1989年，第205页。

² [英]阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，董乐山译，北京：三联书店，1997年，第12页。

³ 学者高力克对此总结为5种形式的个人主义：自由主义的个人主义、尼采式的贵族个人主义、易卜生主义的个人主义、泡尔生式精神个人主义、中国式个人主义。详细论述参见高力克：《五四的思想世界》，上海：学林出版社，2003年，第1-25页。

⁴ 表格来自须藤瑞代：《近代中国的女权概念》，王政、陈雁主编：《百年中国女权思潮研究》，上海：复旦大学出版社，2005年，第43-44页。

年代	辞典名	人权	民权	女权
1903 年	汪荣宝、叶澜编纂《新尔雅》，上海明权社	无	无	无
1915 年初版，1933 年 16 版	(编校者 50 名)《辞源丁种二册》，商务印书馆	Personal right。法律名词。有广狭二义。广义指人类一切可主张之权而言。	谓天赋于民之自由与独立等权利也。古来贤哲创此说者不一。至卢骚氏之民约说论出，乃大昌明。	无
1923 年初版，1924 年 3 版	唐敬皋编《新文化辞书》，商务印书馆	“Individualism(个人主义)”个人主义思想根柢，是在个人对社会底观念中之一种天赋人权思想。依这说，人类在自然状态是平等的。神对于人类给与平等的权利，因而各个人应有自由发挥自己能力底权利。	“民权论”、“民权党”	无
1930 年初版，1932 年 4 版	编辑主 人：方毅、傅运森、编辑者 26 名《辞源》续编丁种一册，商务印书馆（1915 年的续编）	“人权宣言” (Declaration of the right of man)。一七八九年八月。法国议会开议立宪。采制度之为人类必要基础者。名曰人权宣言。	今县名。睢杞两县之北境。民国十七年划置民权县。设治于李坝集。属河南省。“民权主义”见三民主义条。	无
1933 年初版，1936 年 4 版	李鼎声《现代语辞典》，光明书局	Right of man(E); Droit de l'homme (F); Menschenrecht(G) (社)就一般的意义来说， ~是一切人在社会上的生存权与自由	“民权主义”(政)见“三民主义”、“五权宪法”。	Right of woman(E); Droit des femmes (F); Frauenrecht (社)即妇女在社会上、政治上、教育上有和男

		权。法律上的~, 则包括言论、信仰、居住、行动等自由权及财产所有权。最初提出~的口号的, 是法国大革命时的资产阶级。此等要求表现于人权宣言中。		子同等之权利与待遇。“女权主义” Feminism(E); Feminisme(F); Feminismus(G) (社) 音译“弗弥捏士姆”。 要求妇女在社会上、政治上、法律上、经济上与男子享受同等机会; 即要使妇女从男子的压迫束缚至下解放出来的一种自由主义。
1937年	张鹏云 《最近汉英大辞典》续编, 新中国印书馆	“人身权”(法)Personl right, “人格权”(法)Right of personality, “人权宣言”Declaration of the right of man, “人权自由”(宪法)Right of personal liberty	“民权保障”Protection of people’s right, “民权议案”Civil rights bill	“女权主义” Feminism
1947年	许新城 《辞海》 中华书局 (香港)	(Rights of man) 人民固有之权利。即人民在法律上自由平等, 有绝对不受任何人或团体非法侵犯之权利也。保障人权, 为近世民主主义运动目的之一。	一, 人民参与政事之权。即人民管理政事之权利也。 二, 今县名。属河南省在兰封县东南与山东曹县交界处。民国时期年析睢杞两县北部位置。	无

从上述表格可以看出, “人权”、“民权”概念直到五四前后才出现, “民权”观念逐渐演变成孙中山所主张的“民权主义”, 而“人权”则被看成是从西方思想中挪用来的概念, “女权”概念是伴随“人权”、“民权”概念的出现而出现, 基本内涵指“女性的权利或权力”。“人权”、“民权”、“女权”的共同之处在于以“人的自由和权利”为核心。

以个人自由为核心的人权意识显然无法苟同于中国传统文化中的群体意识，所以，以基督教文化为重要组成部分的西方文化成为中国现代知识分子倡导“人的解放”的思想资源。基督教所宣扬的平民意识包括男女平等意识、生命意识、终极意识与现代知识分子的人道主义情怀和个体生存体验有许多暗合之处。陈独秀、胡适、周作人等一批学人极力推崇基督教的博爱、牺牲精神，欲以此启蒙民众。诞生于现代思想启蒙语境中的五四女作家是新文化思潮下“人”的解放和“女性的发现”的产物，她们在基督的人格中见证的是自己及其母亲们的身影，甚至由此提出“人格救国论”。但历史告诉我们，基督教在五四时期很快便受到了质疑，并出现了 1922 年的非基运动，究其原因，除了五四的反帝思潮和借鉴西方文化以“重估一切价值”所带来的必然结果外，还与中国传统文化有密切关系。

2、耳濡目染之传统文化

中国传统文化主要以儒家思想为核心，基本特点是重视伦理道德，讲究“孝悌忠信、礼仪廉耻”，尽管三纲五常六纪以今天的眼观光看来有糟粕之处¹，但对于中国宗法制社会的规范和发展还是起到了一定的促进作用。五四时期产生重要影响的知识分子大都在童年和青少年时期接受过传统教育，对传统文化极为熟悉。且不说以提倡白话文写作而开启新文学传统的胡适 5 岁始在绩溪老家私塾受过 9 年私塾教育，国学基础深厚，也不说鲁迅 12 岁就读于三味书屋，就此时的女作家而言，最初所接触的文化教育仍然是旧式教育。五四时期的女作家大都出身书香门第，从小耳濡目染传统文化。陈衡哲、苏雪林、凌叔华、冰心、冯沅君、庐隐均为名门之后，自小学习四书五经、古典文学，除庐隐多在中学教授国文外，其他大都在某大学作古典文学研究。如冯沅君先后在河北女子师范学院、武汉大学、东北大学、中山大学教授和研究中国古典文学，被誉为中国著名的文学史家。苏雪林先后在教会所办的景海女师、东吴大学及安徽大学、武汉大学、台南成功大学教授新文学和古典文学，并大半生致力于屈赋研究。

尽管身处五四新文化运动之中，而且是新文化运动的干将，但传统文化已经

¹ 三纲：君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲；五常：仁、义、礼、智、信；六纪：诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友。

深深烙在五四女作家的潜意识之中，决定了她们徘徊于传统与现代之间的时代独特性。冰心、陈衡哲、凌叔华、冯沅君可谓“新思想与旧道德兼备的完人”¹，而苏雪林则因过多地囿于传统思想，成为五四时代的另类女性。苏雪林从小缠足，是五四时期少有的留过洋的缠足女知识分子。她最终接受了父母包办的婚姻，尽管很快因性格不合夫妻分居，但至死没有离婚。正应了鲁迅所言，“但在女性一方面，本来也没有罪，现在是做了旧习惯的牺牲。我们既然自觉着人类的道德，良心上不肯犯他们少的老的罪，又不能责备异性，也只好陪着做一世的牺牲，完结了四千年的旧账。”²受传统文化影响，苏雪林重孝道、讲情义，一生都在照顾、接济自己的姐姐及其孩子，结成了特殊的“姐妹家庭”³。苏雪林很纯真，虽然偏执地毕生反对鲁迅，但却能见出一个知识分子所具有的真性情。杨剑龙切中肯綮地指出了五四知识分子对传统文化复杂的态度，他的分析同样适用于五四女知识分子：

在新文化运动反封建的大潮中，他们常常以十分激烈的语言、激进的姿态批判否定儒家文化传统，但是他们的生活态度、行为举止往往又深深烙着中国传统的印痕，因此他们常常在社会言语上激烈地反儒家文化传统，在生活规范中又常常遵循着儒家伦理规范；虽然他们常常在理智上批判儒家文化的弊端，却常常在情感上留恋中国文化的博大精深。⁴

正如杨剑龙所言，“五四”时期中国知识分子的这种复杂状态的矛盾心理，同样表现在他们对待基督教与基督教文化的态度之中。一方面，中国现代知识分子在向西方寻求真理的过程中，将基督教文化作为西方文化的重要组成部分，对此表现出前所未有的欢迎姿态，将基督教文化的精神、情感、道德作为对中国文化的补充和完善。但是另一方面，在强烈的民族主义意识主宰下，一些知识分子将基督教与帝国主义划上等号，将基督教传播视为文化侵略。五四女作家同样在

¹ 冰心丈夫吴文藻语。转引自卓如：《冰心全传》（上），石家庄：河北教育出版社，2002年，第272页。

² 鲁迅：《随感录四十》，原载《新青年》6卷1期。转引自中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室编：《五四时期妇女问题文选》，北京：三联书店，1982年，第201页。

³ 在苏雪林看来，正是她对自己娘家的接济造成了夫妻关系最终破裂。在《浮生九四——雪林回忆录》中，苏雪林分析说：“他为什么这样恨我？最大原因，我把钱却津贴姊和嫂”。见苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第97页。

⁴ 杨剑龙：《基督教文化与中国现代知识分子：对“五四”时期一个角度的回溯与思考》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004年，第41页。

矛盾的心态中看待和接受基督教。苏雪林一方面“觉得天主教的神，和别教的神大异其趣，甚至佛教的佛都不如。佛氏虽号慈悲，但任人焚香拜佛，只是瞑目低眉，高坐不动，天主教的神却是非常活泼，非常富有生意，并且无尽慈祥，无穷宽大，抚慰人的疾苦，像父亲对于儿女一样”¹，另一方面又认为“美国教会来华办教育，开化中国之意少，养成教会忠顺奴才之意多”，“这种办教育的方式也是一种文化侵略”²。

（三）个体语境：个体经历与情感体验

经历，形成一个人的经验范围。同一信息内容，对经历不同的受众会产生不同的认知效果。所以，女性比男性更容易受宗教感染并表现出巨大的接受热情。女性的弱者处境使她们更容易领悟生命的有限性、短暂性和人性的脆弱性，也更容易将自己的短暂生命与冥冥之中无限的至高至善的力量联系起来。女性与宗教具有天然的联系，还在于女性的情感体验更加丰富、形象化、瞬间化、情绪化，其精神慰藉、情感补偿等宗教移情行为极易发生。茅盾在《冰心论》中曾说：“大凡一种外来的思想绝不是无缘无故就能够在一个人的心灵上发生影响的。外来的思想好比一粒种子，必须落在‘适宜的土壤’上，才能够生根发芽；而此所谓‘适宜的土壤’就是一个人的生活环境。”³女性皈依宗教，成为虔诚的信仰者，有其深刻的历史、社会、认识、心理等诸方面的原因，具体到五四女作家，主要体现为她们独特的个体经历和情感体验，诸如寻找精神依赖和归宿、实现自我价值、情感补偿、道德追求、渴求群体互助等。

西方心理学家几乎一致认为，童年经验对于一个人成年性格的成长具有极其重要的意义，在五四时期的女作家中，冰心的童年是最为幸福的。作为家中长女，冰心从小备受父母疼爱，小时常被身为海军练营营长的父亲谢葆璋带到海军舰上

¹ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第165页。

² 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第24-25页。

³ 茅盾：《冰心论》，原载1934年8月《文学》3卷2号，转引自范伯群编：《冰心研究资料》，北京：北京出版社，1984年12月，第244页。

玩耍。母亲杨福慈贤惠善良，知书达理，与父亲感情笃厚、唱和吟诗。开明民主的家庭氛围、关爱互助的人际关系使冰心深深沐浴在爱的阳光中：“我觉得我的童年生活是快乐的、开朗的，首先是健康的，该得的爱，我都得到了，该爱的人，我也都爱了。”¹童年撒播下的爱的种子最终在基督教博爱的思想土壤中萌芽，最终结出了冰心“爱的哲学”之果。在基督教入世救世普度众生的精神中，她看到了军人父亲身上体现的爱国思想；在耶稣爱和牺牲的典范人格中，她体验到了母亲那深厚的天性之爱和浸透了“温良恭俭让”的道德人格。

如果说冰心皈依基督教是童年经验与基督教思想的契合，那么苏雪林、庐隐、石评梅等作家则是因为情感残缺而企图在基督宗教中寻找精神归宿和情感补偿。苏雪林的人生经历中，有四个影响她一生的女性：顽固自私的老祖母、善良软弱的母亲、虔诚的修女马沙吉（《棘心》中的马沙修女）、牺牲自我的天主教徒海蒙（《棘心》中的白朗女士）。从小目睹愚昧自私的祖母经常为难甚至虐待母亲，又因苏雪林幼时性野、不服管教，祖母最憎恶她，常责令母亲打骂她，所以其童年毫无生趣，一提起童年便愀然不乐。她自称，“我生有一种抑郁病，始自童年，至老不衰。想必就是不愉快的童年所贻留给我的唯一礼物”²。不愉快的童年、对母亲的深深同情以及留学法国期间修女马沙吉和天主教徒海蒙无微不至的关照都为苏雪林投向宗教起了推波助澜的作用，但还有一个更重要的因素——女性炽烈爱情的受挫。为增加感情，热情烂漫的苏雪林多次向留学美国的未婚夫张宝龄鸿书传情，却遭到拒绝，感到羞恼交集、无地自容，欲解除婚约又碍于父命，遂接受洗礼成为天主教徒。从此宗教信仰成为苏雪林终生情感的归宿和灵魂的依托。

庐隐一生命运多舛。从小遭父母遗弃、缺乏家庭温暖，9岁便被送到收费低廉、条件恶劣的教会寄宿学校，孤寂又多病之中，庐隐只有将希望寄托在宗教中，期盼从上帝那里获得她在人世间得不到的爱。她说：“唉！我那时弱小的的心，是多么空虚，我的母亲不爱我，我的兄弟姊妹也都抛弃我，我的病痛磨折我，因此我为了这些而

¹ 冰心：《童年杂忆》，卓如编：《冰心全集》（7），福州：海峡文艺出版社，1994年，第220页。

² 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第3页。

哭，我感动的哭，我这空虚的心，在这时便接受了上帝。”¹成年之后的庐隐飘零流徙，爱情波折多难，孤独、悲哀、沉郁充斥着伤痕累累的心灵，从而形成一种难以解脱的悲观主义哲学。与苏雪林相同，庐隐接受上帝是为了摆脱空虚，寻求情感的慰藉和精神的救助，她在《或人的悲哀》一文中借人物亚侠之口说：“我并不是信宗教的人，但是我在精神无着处的时候，我不得不寻出信仰的对象来；所以我健全的时候，我只在人间寻道路；我病痛的时候，便在人间之外的世界，寻新境界了。”²

同样，石评梅自幼的孤寂生活和情感煎熬也使她把上帝作为情感寄托和心理倾诉的对象。在《再读<兰生弟的日记>》一文中，对于《兰生弟的日记》中的主人公罗兰生最终皈依上帝的行为，石评梅深表理解，她点评说：

一个人到了失败绝望无路可走人力无可为的时候，总幻想出一个神灵的力量来拯救他，抚慰他，同情他，将整个受伤的心灵都奉献给神，泄露给神，求神在这失败绝望中，给他勇气，给他援助，使一个受伤的心头，负了罪恶的心头，能有一个皈依忏悔的机会。³

石评梅语出此言，显然是对作品及其人物的深切共鸣与呼应，下面的这段话就是最好的证明：

我从前也是轻蔑基督教的一个叛徒，然而现在我虽未曾正式受洗作上帝的门徒，不过我心里除了母亲外，已有了上帝的位置，我在一种特殊的心境时，总是口口声声默念上帝，求佑于上帝的。虽然我自己也明知道那是一个虚无的神。⁴

由此可见，五四女作家尽管在理智上对基督教文化欲迎还拒，但内在情感上对基督教文化抱有好感，并有一定的依赖性，有的还皈依了基督教。至此，可以得出的结论是，五四女作家和基督教文化具有密切的关系，基督教文化深深影响了五四女作家及其创作。

¹ 庐隐：《庐隐自传·童年时代》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第561页。

² 庐隐：《或人的悲哀》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第39页。

³ 石评梅：《再读<兰生弟的日记>》，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，北京：书目文献出版社，1982年，第233页。

⁴ 石评梅：《再读<兰生弟的日记>》，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，第233页。

第二章 后现代语境下的妇女主义圣经批评

通过上一章的论述可知，近代以来的传教士出于自身需要，将“原典”基督教进行了适应性调节，使传入中国的基督教文化具有了中国特色。而具有中国特色的基督教文化又深深影响着五四女作家的思想和生活。再进一步，接受基督教文化影响后的五四女作家及其创作有什么特点，即接受效果或传播效应如何，这是本文的重点所在。而要深入研究基督教文化影响下的五四女作家及其创作的特点，必须从方法论上找到问题的突破口。鉴于上一章所分析的传播者、传播信息和接收者三者的特点，本文运用的是妇女主义圣经批评这一方法。

为研究需要，本章主要介绍妇女主义圣经批评这一研究理论。首先通过辨析“女性主义”和“妇女主义”这两个概念，了解妇女主义是女性主义运动发展的产物，是对“女性主义”的修正和发展，具有对抗“女性主义”的意义。在此基础上，主要梳理女性主义这一批评策略在圣经批评和研究中的应用，由此引出妇女主义圣经批评这一理论。作为一种圣经批评方法，妇女主义圣经批评立足于本土妇女的经验，除依据女性共有的经验之外，妇女主义圣经批评主要以民族经验，本土宗教、神话、文化遗产等为理论建构的基本原则，形成了不同于西方女性主义的圣经批评方法，基本议题涉及上帝论、基督论、罪论等基督教核心教义。妇女主义圣经批评理论在主体建构、观念、批评策略、对传统的态度以及主题方面与五四女性文学具有内在联系，因此，妇女主义圣经批评为“五四女性文学与基督教文化”这一课题的研究，在方法论上提供了一定的可行性和可操作性。

第一节 女性主义和妇女主义

“女性主义”和“妇女主义”是西方妇女解放运动中两个不同但又密切联系的两个概念。广义上，“女性主义”是西方各种妇女解放运动的总称，它的发展经历了几个不同时期。“妇女主义”发端于20世纪60年代的黑人女性主义，除

反对性别歧视外，妇女主义还反对种族歧视和阶级压迫。“女性主义”与“妇女主义”的差异影响了圣经批评。

（一）女性主义

Feminism 一词是 19 世纪 80 年代法国学者的发明，它只是在女性一词——法语拼写为 femme——后面加上“ism”（代表政治立场的词缀）¹。根据 1986 年美国《女权主义百科全书》的释义，feminism 出现于 19 世纪 90 年代，用以概括性别平等理论和妇女平等权利运动²。但在当时，“feminism”并不是被频繁使用的一个词，人们常用另一个术语“妇女解放”（women's liberation）指称当时的性别平等理论和妇女平等权利运动。直到 20 世纪 60、70 年代，“women's liberation”逐渐被扬弃，而“feminism”则逐渐被更多的人接受。在中国文化语境中，feminism 一词在 1920 年代被译作“妇女主义”，如《妇女杂志》1922 年第 8 卷刊登的署名“克士”（周建人）的文章《妇女主义的贞操观》中说，“妇女主义，英文叫做弗弥涅士姆（feminism）”³。1980 年代以来，最常见的有两种译法：女权主义和女性主义，前者强调这一运动的政治色彩和权利斗争，如学者张岩冰坚持用“女权主义”，后者突出这一运动在文化领域的批判。本文采用后一种译法⁴。

作为一种政治运动和社会思想，女性主义的发展经历了三次浪潮。第一次浪潮大约出现于 19 世纪中期到 20 世纪 20 年代，以自由主义女性主义为主，其妇女运动以中产阶级妇女为核心，主要政治目标是争取政治上的平等权利以及受教育与就业的权利和机会。由于它追求的目标仅限于平等机会和个体选择，没有考虑女性自身的价值和社会关系的复杂性，未能对当时的政治、经济和社会制度的基本机体构成根本的挑战⁵。

¹ 李小江等：《女性？主义——文化冲突与身份认同》，南京：江苏人民出版社，2000 年，第 16 页。

² 王润清：《Feminism 的释义》，参见 <http://www.frchina.net/data/detail.php?id=10363>。2006 年 4 月 5 日。

³ 转引自刘慧英：《“妇女主义”：五四时代的产物——五四时期章锡琛主持的〈妇女杂志〉》，《南开学报》（哲学社会科学版），2007 年第 6 期，第 4 页。

⁴ 由于国内出版的有关著作和译著译法并不统一，在下面的引文中，如是国内学者著译的原文，仍从作者原译法。

⁵ 王润清：《Feminism 的释义》，参见 <http://www.frchina.net/data/detail.php?id=10363>。2006 年 4 月 5 日。

然而，在 1920 年选举权修正案通过之后，妇女运动进入了一段长时期的沉寂，直到 20 世纪 60 年代才达至比较活跃的高潮。第二次浪潮中最早参加者主要是白色人种中受过良好教育的中产阶级妇女。她们在自己受教育和寻找工作的过程中发现，妇女经过选举权所获得的平等权利并未给她们带来真正的平等，不论是在教育领域抑或政治、经济和社会领域，她们仍然遭遇不同程度的性别歧视，有些甚至是对她们权利的践踏和劳动的剥削。于是，她们自觉地投入到一场清算父权制的运动，从历史学、心理学、文学、社会学、神学等各个领域对传统学科的主题与结构进行解构，尝试提出女性主义中心与原则的理论与概念。从思想流派看，这一时期的女性主义研究主要有激进的女性主义、马克思主义女性主义、自由的女性主义三大派别。

第三浪潮女性主义即 20 世纪 90 年代以来的女性主义，其特点之一是它的定义和产生的原因是多种多样的，取决于肤色、民族、种族、社会经济状况、阶级等各种因素，主要有后现代和后结构女性主义、多文化和全球化女性主义、生态女性主义、后女性主义等，它们观点和主张差异很大甚至相互排斥。总体上看，20 世纪 90 年代以来的女性主义在理论上经历了三个重要转变：一是从启蒙主义的宏大叙述中走出来；二是从对事物的研究转向对语言、文化和话语的研究；三是从追求男女平等转向强调妇女之间的差异¹。

从地域上看，20 世纪 60 年代以来，西方女性主义可划分为两个（法国派和英美派）或三个派别（法国派、英国派和美国派）。法国女性主义的代表人物是艾伦那·西苏（Helen Cixous）、露丝·伊利格瑞（Lucy Irigaray）和朱丽娅·克里斯蒂娃（Julia Kristeva），她们注重语言、哲学、心理分析等话语系统中女性的构成，强调女性受压迫的状况，致力于在语言领域中寻求突破；英国女性主义以探讨性别与经济的关系为己任，具有明确的政治性，代表人物有玛丽·雅各布斯（Mary Jacobus）、科拉·卡普兰（Cora Kaplan）等。以伊莱恩·肖瓦尔特（Elaine Showalter）为代表的美国女性主义者主要致力于挖掘女性经验和历史，通过分析文学作品中

¹ 苏红军：《成熟的困惑：评 20 世纪末期西方女权主义理论的三个重要转变》，苏红军、柏棣主编：《西方后学语境中的女权主义》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年，第 3-39 页。

恶女性形象和性别陈式，寻找背后存在的“真理”。

到了 20 世纪 80 年代初期，美国女性主义内部出现了另外一种声音。美国的一些黑人妇女意识到，白人女性主义者所关注的仅是那些“经过精心选择的受过大学教育的、中上阶层的、已婚的白人妇女的状况——她们是厌倦了休闲、家庭、孩子和购物，对生活有更高要求的妇女”¹，却忽视了非白人妇女和贫穷的白人妇女、尤其是黑人妇女的悲惨遭遇，存在着鲜明的种族歧视和阶级压迫倾向。随着黑人民权运动的深入开展，越来越多的黑人女性意识到白人女性主义者视黑人妇女的经验为异端的现实，于是她们将批判矛头指向受白人主宰的女性主义话语系统中的种族歧视，黑人女性主义由此诞生。从中还可以看出，女性主义前“黑人”（black）这一限定词的出现，直接起因于其中的白人霸权，所以，黑人女性主义是作为（白人）女性主义的对立面出现的。正是由于这种对立的局面，黑人女性主义者隐约感觉到，黑人妇女文化将被视为一种独特的孤立存在的文化形式。因此，为了缓解这种对立性/排他性，或更准确地说，为消解源自“黑人女性主义”这一术语的“分离主义”倾向，以便团结所有有色妇女，“妇女主义”便应运而生了，它的出现搭起了种族间妇女合作和黑人内部男女平等团结的平台²。

（二）妇女主义

妇女主义（womanist）这一术语出自美国黑人女作家艾丽斯·沃克。她在 1983 年出版的散文集《寻找我们母亲的花园：妇女主义散文》的扉页提出了妇女主义这一概念，并从四个方面限定其意义：

1、源自女人气（womanish）（“女孩子气” [girlish]——轻浮、不负责任、不严肃——的反义词）。一位黑人女性主义者或有色女性主义者。出自母亲对女儿的黑人民间用语，“你要做得像女人样”，即：像一个女人。通常指称蛮横、放肆、无畏或任性的行为；想要知道必被认为“有好处”的东西更多

¹ 【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001 年，第 11 页，

² 水彩琴：《妇女主义理论概述》，《甘肃行政学院学报》，2004 年第 4 期，第 131 页。

更深；对成年人的行为感兴趣；举止像成年人一样；成为成年人。可与另一个黑人民间用语互换：你要努力长大。负责任；严肃。

2、爱其他女人的女人，带有性欲和（或）不带有性欲。欣赏和更喜欢女人的文化、女人的情感适应性（把眼泪看作笑声的自然平衡力）和女人的力量。有时带有性欲和不带性欲地爱一个男人。为全体人民、男人和女人的复兴和圆满献身。除非定期的健康原因，不是一个独立论者。传统上的普救论者，如问：“妈妈，为什么我们是棕色、粉色和黄色的，可是和我们同样大的其他孩子是白色、浅棕色和黑色的？”答：“唔，你知道各种肤色的民族就像开满花朵的花园，有着各种颜色的花朵。”传统上有能力的，如问：“妈妈，我要到加拿大去，我要带你和一群奴隶一起去。”答：“这不是第一次。”

3、热爱音乐。热爱舞蹈。热爱月亮。热爱宗教。热爱爱情、食物和圆形物。热爱斗争，热爱民间故事。热爱自身。爱一切。

4、妇女主义与女性主义的关系如同紫色与淡紫色的关系。¹

沃克所谓的妇女主义实质上可以从三个层面来理解：一、指有色女性主义，二、热爱人类，尤其热爱女人，三、热爱生活。沃克提出妇女主义这一概念主要为了反抗西方白人女性主义者的欧洲中心主义和帝国主义心态，张扬有色妇女或第三世界妇女的本土精神。

沃克有关“妇女主义”的思想一经提出，在黑人妇女中间乃至整个第三世界妇女中间产生了巨大影响。根据水彩琴在《妇女主义理论概述》一文的梳理，自沃克提出“妇女主义”这一思想之后，柴·奥·奥古尼艾米等黑人批评家进一步发展和完善了妇女主义理论。奥古尼艾米在《妇女主义：当代黑人妇女英文小说的动态》一文中指出，一个妇女主义者在关注性别问题的同时，也要考虑种族、文化、民族、经济以及政治等一系列问题，她给妇女主义下了这样的定义：

黑人妇女主义是这样一种思想：它在体现黑人女性特征的同时，颂扬黑

¹ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), vi.

人传统，强化黑人理想，同时关注黑人内部的性别主义和世界权力结构中压制黑人的种族主义，它的理想就是黑民族的团结，以保证每个黑人都享有自己作为他人或兄弟或姐妹或父母的那份权力。这一思想的核心是：其目的就是妇女主义小说那种正面的、完整的结局所体现的自我拯救与健康生存间的动态关系。¹

在此，奥古尼艾米在反对性别歧视的同时，尤其强调民族团结和民族性，主张实现黑人民族（包括男性和女性）的自我拯救与健康发展的动态平衡。

受黑人妇女主义思想的影响，非洲、拉丁美洲、亚洲地区的妇女以及生活在北美、欧洲、澳洲等第一、第二世界境内的其他黑人妇女、亚洲妇女、拉丁美洲妇女以及原住民妇女纷纷著书立说，展开了对欧美白人女性主义的讨伐。她们根据自身的经验和处境出发，运用后殖民理论指认西方女性主义具有帝国主义霸权思想，西方女性主义“按照自身的知识生产谱系来建构第三世界的妇女形象，并把它编码为对第三世界妇女的系统的知识表述，进而通过文化优势造成对第三世界妇女的规约和知识内化，抹杀第三世界妇女认识自身、表达自身的能力”²。如 C. T. 莫汉蒂 (Chandra T. Mohanty) 在《西方的注视下：女性主义学识与殖民话语》一书中，对第一世界白人女性主义批评在评述第三世界女性形象，以及处理第三世界妇女问题时流露的东方主义进行了激烈批评³。她指出，西方白人女性主义以二元对立思维模式将自己和第三世界的妇女区分开来：第三世界的妇女=守旧=传统=无知，而西方妇女=文明=进步=智慧，这无疑重复了殖民主义者的基本理论⁴。后殖民女性主义批评家 G.C. 斯皮瓦克在其主要论文《属下能说话吗？》中宣称，作为殖民地的下层妇女（属下妇女）的“他者”，“受到双重的掩盖”，“在属

¹ 转引自水彩琴：《妇女主义理论概述》，《甘肃行政学院学报》，2004年第4期，第133页。

² 刘莉：《族群政治、性别政治和阶级政治的三维空间——后殖民女性主义批评视角简析》，《山西师大学报》（社会科学版），2004年第3期，第111页。

³ 东方主义是指第三世界学者对西方学者在研究东方社会时的文化局限以及殖民主义心态的批判。西方学者置自己在主体 (subject) 地位上，把东方文化视为它者 (other)，用自己的文化阐释东方文化，因此经常曲解东方文化的真实意义。萨义德的《东方学》一书对此进行了深入揭示和深刻批判。可参见【美】爱德华·W. 萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，2007年。

⁴ Chandra Talpade Mohanty, “Under Wester Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, 转引自林树明：《多维视野中的女性主义文学批评》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第202页。

下阶级主体被抹去的行动路线内，性别差异的踪迹被加倍地抹去了。问题不在于女性对叛乱的参与，或性别劳动分工的基本规则，这二者都‘有据可查’。相反，既作为殖民主义历史编撰的客体，同时又作为叛乱的主体，性别的意识形态建构一直是以男性为主导的。在殖民生产的语境中，如果属下没有历史、不能说话，那么，作为女性的属下就被更深地掩盖了”¹。有着沉痛的被殖民经历的台湾学者张小虹也表达了性别认同与族群认同及第一世界与第三世界的这种紧张关系：

白种女性要打入白种男性权力中心的同时，常常疏忽了这些争取到的位置是建立在种族歧视或剥削第三世界国家的基础之上，于是在男女分享权力的口号下，她们成为新的压迫者。当她们一心一意要发展新女性文化、打破传统父权桎梏的同时，往往仍是在欧美原有的文化架构中打转，忘了反省这架构中内存的民族本位主义与优越感。这些缺失推到极端，将使国际女性主义变成另一种新帝国、新殖民主义。²

从第三世界妇女的论述中可以看出，她们主要从自身处境出发，运用后殖民理论的批评策略解构西方女性主义者的中心主义价值。也就是说，第三世界妇女将女性主义和后殖民主义结合起来，批判西方白人女性主义的霸权思想，并将西方白人女性主义唯一关注的“性别压迫”拓展到“性别、族群、阶级压迫”的三维空间，拓展了“妇女主义”的内涵。

（三）女性主义、妇女主义和圣经批评

女性主义圣经批评与西方女性主义运动相伴而生。女性主义运动开始之际，一些女性积极分子意识到妇女解放运动的最大障碍来自教会。西方教会常把圣经作为校样性的标准文本（proof-texts）以判定让妇女保持在公共场所以外的合理性和否定妇女投票权的合理性。出于政治的需要，女性积极分子不得不从女性自己

¹ G.C.斯皮瓦克：《属下能说话吗？》，转引自罗岗、刘象愚主编：《后殖民主义文化理论》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第125页。

² 张小虹：《后现代、妇女：权力、欲望与性别表演》，转引自林树明：《多维视野中的女性主义文学批评》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第207页。

的角度阐释被男性引证以阻碍其发展的圣经经文。具有里程碑意义的成果是美国女性主义运动领袖凯蒂·斯坦因(Elizabeth Cady Stanton)于 1895 年编辑出版的《妇女圣经》一书,它拉开了女性主义圣经批评的序幕。早期很少有妇女在圣经或神学研究领域受到职业性的学术训练,基本思路是把问题定位在圣经文本本身,认为圣经是一个包含歧视妇女思想的父权制文本。

这之后直到 20 世纪 70 年代,女性主义圣经批评一直处于一个较为沉默的时期。进入 70 年代以后,女性主义圣经批评家不再仅仅满足于指出妇女在历史中的缺席与被否定,而是开始探索新的历史问题,以新的方法思考新的宗教历史,即根据女性经验、女性在场重新修订传统神学中的各种教义(如关于上帝,不再是男性神,而具有各种形象,要么以女性为中心,要么既是男性又是女性),提出有关教会的新理解(对等级教会结构的质疑),创造新的女性形象(如圣母马利亚不再是“温和的圣处女”,而是一个与上帝合作的独立女性,夏娃不再是所有恶魔之母,而是一个追求智慧的女性),建立了新的宗教仪式(在有关妇女的叙述中,她们均为积极主动的)。总的看来,第二阶段的女性主义圣经批评在方法上更加多样化,批评也更为自觉,对圣经与基督教传统的态度基本上不再局限于否定与批判,而更多地以基督信仰为中心,在女性主义视野下重建圣经隐没的阴性传统,进而把目光聚焦于解放的未来。也就是说,不论圣经传统中对妇女有再多的父权制偏见,女性主义圣经学者仍将“继续拥护圣经内容的价值”¹。

女性主义学者为取得圣经学术界的认可,积极著书立说。比较有代表性的如达莉(Mary Daly)的《超越上帝之父:导向妇女解放哲学》(1973)²和《教会和第二性》(1975)³、特丽波(Phyllis Trible)的《上帝与性别修辞》(1978)⁴等。

进入 80 年代,女性主义圣经批评的研究成果更为丰厚。温德尔(Elisabeth Moltmann-Wendel)的《女性主义神学景观》(1986)⁵从历史、哲学等方面探讨了

¹ Letty Russell, *Feminist Interpretations of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 4.

² Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon, 1973).

³ Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York: Harper and Row, 1975).

⁴ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978).

⁵ Elisabeth Moltmann-Wendel, *A Land Flowing with Milk and Honey: Perspective on Feminist Theology* (NY: Crossroad, 1986).中文译著参见【德】E. M. 温德尔:《女性主义神学景观:那片流淌着奶和蜜的土地》,刁承俊

女性主义圣经批评的理论基础。萝特（Rosemary Radford Ruether）的《性别主义与上帝言说》（1983）¹从解放神学的立场对女性神学礼仪提出了新的思索。特丽波的《恐怖的文本》（1984）²和菲奥伦查（E.S. Fiorenza）的《以她为念》（1983）³分别从女性立场处理了《旧约》和《新约》中的女性形象主题。

20世纪90年代以后，女性主义圣经批评进入一个复杂多变的新时期。一方面，术语“女性主义”已不再充分地描述和涵括所有关涉妇女的分析和思想阐释。在已建立阐释过程中包含妇女的有效性和必要性后，女性主义圣经批评家正从事与探索能区分不同妇女组群的各种特征与本质。换言之，在后现代社会，以妇女为中心的圣经阐释应该审查社会和经济的阶层、种族、国家和性定位，而这些因素又关涉圣经文本中的文学角色、现存文本中所体现的信仰以及古代和当代社会中的妇女状况。这种新的发展趋势具体表现为：

第一，女性主义圣经批评不再局限于对传统神学的批判和女性主义圣经批评的建构，其批评方法更加多样化，批评主题从关注历史、神学更多地转向关注读者和文本的文学问题。

第二，女性主义圣经批评者立场的分化明显加剧。根据欧丝柯（Carolyn Osiek）的分析，女性主义阐释圣经的立场可分为五大类。1、忠诚派（Loyalist），主张圣经来自神的启示，是神的言说，故其本质不可能有压制的成分，即或有，也只是释经者与释经传统的错误而非圣经本身的问题，代表人物是苏珊（Susan Foh）。2、抗拒派（Rejectionist），认为圣经及教会传统充满了根深蒂固的父权制思想，必须完全摒弃。此派以达莉为代表。3、修正派（Revisionist），认定圣经中的父权体系是基于历史性而非神学性的限制，但传统可以革新，角度可以更正。此派从圣经文本本身化解圣经传统中的父权文化，以特丽波为代表。4、解放派

译，北京：三联书店，1995年。

¹ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983). 中文译著参见萝特：《性别主义与言说上帝》，杨克勤、梁淑贞译，香港：汉语基督教文化研究所有限公司，2004年。

² Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984).

³ E.S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (NY: Crossroad, 1983).

(Liberationist), 认为圣经的中心信息是人类的释放, 女性主义阐释的目的在于使圣经中拯救男人的信息普遍化。解放派以菲奥伦查和路瑟为代表。5、升华派 (Sublimationist), 主张从圣经的传统象征中 (如以色列为耶和华的妻、教会为基督的新妇) 寻索永恒的女性形象¹。其中, 修正派和解放派影响最大, 升华派不成气候。

第三, 女性主义圣经批评不再仅局限于白人妇女的读经经验, 其关注对象更加普遍化。在解构主义理论的旗帜下, 女性主义圣经批评解构“妇女”和“女性主义者”的意识结构, 进而解构妇女在种族、阶层、文化、宗教中的附庸身份, 由此作为“白种女士 (White Lady)”的“它者 (the other)”所具有的女性主义身份也就得到确认。于是, 全球妇女在新的语境中进入多角度、全方位对话。黑人女性主义圣经批评、亚洲处境女性主义圣经批评、其他殖民地女性主义圣经批评悄然兴起², 并具抗衡鼎立之势。这些批评均从种族立场出发、根据本土妇女的经验解读圣经文化, 具有妇女主义的特点, 可共同称之为妇女主义圣经批评。正如米琳 (Pamela.J.Milne) 所指出的, “第三阶段 (当代) 女性主义圣经批评比第二阶段在成员组成上具有更多自我意识的非职业性成员, 并减弱了美国的中心地位, 这一阶段不仅关注圣经传统中的妇女, 而且也关注各种社会、历史背景中的

¹关于女性主义圣经批评不同立场派别的划分, 参见 Carolyn Osiek, “The Feminist and the Bible”, in A.Yarboro Collins(ed), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*(Atlanta: Scholars Press,1985), 93-106. 穆凯 (Heather A. McKay) 也对此有所介绍, 可参见 *A Feminist Companion to Reading the Bible*(Athalya Brenner ed, Sheffield: Academic Press, 1997), 69-75.也可参见刘秀娴的论文《主体、经验与妇女释经》,《中国神学研究院期刊》,1999年第27期。

² 黑人女性主义圣经批评的著述可参见: Delores William, *Sisters in the Wilderness* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993); Jacquelyn Grant edited, *Perspectives on Womanist Theology* (Atlanta: ITC Press, 1995); 安东尼·平:《上帝,为什么?黑人·苦难·恶》,周辉译,香港:汉语基督教文化研究所,2005年。亚洲处境女性主义圣经批评的著述可参见: Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990); Wong Wai Ching, “Negotiating for Postcolonial Identity: Theology of “the Poor Woman” in Asia”, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 2000 Fall Vol.16 No.2; 黄慧贞:《在殖民主义与国族主义之间——亚洲基督徒妇女的神学定位与远景》,《中国神学研究院期刊》,2001年7月第31期;³黄慧贞:《性别意识与圣经诠释》,香港:香港基督徒学会,2000年。第三世界其他女性主义圣经批评的著述可参见: Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (ST. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000); Letty M. Russell, Kwok Pui-lan ET. Edited, *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: The Westminster Press, 1988); Ursula King edited, *Feminist Theology from the Third World: a Reader* (New York: Orbis Books, 1994); Laura E. Donaldson, Kwok Pui-lan edited, *Postcolonialism, feminism and religious discourse* (New York: Routledge, 2002); Cheryl J. Sanders et. “Roundtable Discussion: Christian Ethics and Theology” in *Womanist Perspective*, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 1989 Fall Vol.5 No.2

妇女群体”¹。这样，随着女性主义运动的发展，当代圣经批评已经从女性主义批评悄然转向妇女主义批评。

本文主要关注以黑人女性主义圣经批评、亚洲处境女性主义圣经批评、其他殖民地女性主义圣经批评为核心的妇女主义圣经批评，并以此作为解读中国五四女作家的主要批评策略。

第二节 妇女主义圣经批评的基本原则：本土妇女的经验

妇女主义圣经批判仍然主张以“女性经验”作为批判原则，其哲学依据是现代诠释学中的现象学。与传统哲学所论的剥除理念色彩的客观存在不同，胡塞尔以现象学为哲学本体，其所谓的“现象”是超越“主—客二分”的哲学模式：“通过思想，我们并不仅仅是直接把握对象，……也是把握相关的主体经验，在经验中我们‘意识到’对象，在经验中……对象‘呈现’。因此它们被称为‘现象’”²。海德格尔发展、加达默尔重述的“此在的诠释学”³对先师胡塞尔进行了引申与整合，这种诠释学以“存在”为根本性问题，认为神学解释存在着“体验与价值的‘先结构’（a priori）”，要求通过内心体验研究呈现在意识中的“存在”。海德格尔以现象学为方法论，发展为以“实际生活经验本身的形式显现”的基督教认识论。他对保罗《加拉太书》进行阐释，认为保罗的“因信称义”实际上是在要求以人的原本生活经验为信仰的来源，他认为“这两者（犹太律法与信仰）的对立并不是最终性的，而只是一种先导。信仰与律法是两种不同的得拯救的方式。目标是拯救，而最终是生活”，所以，“原始基督教的宗教性存在于原始基督教的生活经验之中，并且这就是生活经验本身”⁴。妇女主义圣经批判受到哲学解释学的现象学方法论的启发，同时又排除了海氏“此在的诠释学”中所具有的“男性体验”的倾向，主张把圣经经典直接呈现在女性意识中，通过女人的体验

¹ Athalya Brenner Ed. *A Feminist Companion to Reading the Bible* (Sheffield: Academic Press, 1997), 58.

² 【德】加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，上海：译文出版社，1998年，第3页。

³ 杨慧林：《圣言·人言：神学诠释学》，上海：译文出版社，2002年，第63页。

⁴ 张祥龙、陈岸英：《解释学理性与信仰的相遇——海德格尔早期宗教学现象学方法论》，《哲学研究》，1997年第6期，第66页。

去研究经典在人的意识中呈现出来的经验。

为了对抗白人妇女经验对其他女性经验的忽视和歧视，妇女主义圣经批评突出强调以“本土妇女经验”为基本原则，包括三个方面：一是民族经验，二是本土宗教、神话、文化遗产，三是女性的经验。

（一）民族经验

身份认同是当代西方社会思潮中一个很重要的概念，以“地域空间”为思考点。对当今女性主义而言，运动的目标之一就是寻求跨国联盟，串联不同国家、地区的妇女，共同为翻转女性弱势地位而努力。但是，第一世界妇女和第三世界妇女身份建构的过程固然有异，即使同在第三世界但不同国家、地区的妇女，所面临的认同问题也往往有极大差异。鉴于此，妇女主义圣经批评以民族经验作为身份认同的起点，也作为本土妇女经验的基础。

第三世界的妇女认识到自身身份的复杂性。相对于西方白人妇女，她们具有第三世界、妇女双重身份和种族、性别、阶级三重压迫。对于一个第三世界的妇女基督徒来说，她比本土的妇女还多了一种身份，具有三重身份——第三世界，基督徒，妇女。相对于西方的帝国文化及语言，第三世界只是一个附属于他们的“它者”；相对于第三世界多元而丰富的宗教文化传统，基督徒只是一小群外国势力的附庸者，是本土国族文化的“它者”；相对于主宰权力及建制中心的男性及其主导的价值，妇女是赖之生存和赋予定义的“它者”。但是，在民族经验下，第三世界的妇女首先反抗的是来自西方的帝国主义文化。面对来自西方白人女传教对第三世界妇女的描述——无知、愚昧、受压迫更为严重，妇女主义圣经批评者立足于本民族经验批判西方传教士所具有的帝国主义的文化优越感，但同时却显露出自我身份的困惑。正如郭佩兰所表述的，作为一个来自无圣经文化背景的中国女性，在基督徒和中国人的身份之间，她产生了困惑，因为她感觉传教士所宣扬的“教会之外没有拯救”这句话很傲慢，侵犯了她的民族尊严，这句话意味

着要谴责她的没有基督教信仰的祖先、母亲和家人不能获得拯救而下地狱¹。由于肩上担负的沉重的历史重担，中国基督徒必须向中国人民辩解：我们不是外国侵略者的工具，我们也没有和侵略者充当同样的工具。

所以，以民族经验为基础接受和批评西方的基督教及其文化，这一要求使接收者和批评者陷入了一个两难境地——要么完全抵制和舍弃基督教文化，要么消除民族界限成为一个没有民族身份的基督徒。但是妇女主义圣经批评家指出，要在民族经验的基础上有选择地接受基督教文化作为民族斗争之源，同时有针对性地分析和批判基督教的帝国主义因素，从而提出建设本土化基督教²。

同时，还需要注意，建立于民族经验之上的民族意识很容易沾染上激进的民族情绪，从而遮掩女性的性别意识，甚至利用女性的性别意识。香港学者黄慧贞提醒道，“更为糟糕的是，对亚洲妇女而言，它（民族意识）使我们回到由后殖民主义民族主义者所发起的政治机构中，妇女只不过是多种压迫系统的受害者，她们唯一被拯救的出路是加入到战斗中和革命的男人并肩作战。”³关于性别意识和民族意识之间的冲突，妇女主义者的态度很明确——在民族意识消除了性别偏见之时，性别意识从属于民族意识。韩国学者郑景妍（Chung Hyun Kyung）说，“亚洲妇女爱亚洲男人，因为他们和我们分享了相同的尊严和斗争。我们的男人——父亲、丈夫、情人、朋友——被权力阶层、军事独裁者、殖民者迫害，我们感到愤怒和心痛”，但是妇女也不能因此停止对性别压迫的反抗，“正如美国的黑人妇女运动，黑人男人质疑黑人妇女首先是黑人还是首先是女人，黑人妇女极为恼怒，认为自己无论什么时候，永远是二者的结合，是‘黑人妇女’。因此亚洲女人永远是亚洲女人”⁴。

¹ Kwok Pui-Lan, “Mothers and Daughters, Writers and Fighters”, in Letty Russell, Kwok Pui-Lan etc., *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: The Westminster, 1988), 24.

² Kwok Pui-Lan, “Mothers and Daughters, Writers and Fighters”, in Letty Russell, Kwok Pui-Lan etc., *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, 30-31.

³ Wong Wai-Ching Angela, “The Poor Woman”: *A Critical Analysis of Asian Theology and Contemporary Chinese Fiction by Women* (New York: Peter Lang Publishing, 2002), 108.

⁴ Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 27, 35.

（二）本土宗教、神话、文化遗产

美国黑人女作家艾里斯·沃克在《寻找我们母亲的花园：妇女主义散文》¹一书中用“母亲的花园”隐喻黑人女作家所应该继承的文化传统，在沃克“母亲的花园”里有黑人民间宗教、黑人民间故事、民俗、口头追忆以及黑人音乐如爵士乐、巫歌、蓝调等，即一切民族文化。受此启发，其他国家和地区的妇女主义学者也主张继承本土宗教、神话和其他文化遗产，以此作为本土妇女经验的重要组成部分。

对第三世界妇女而言，基督教是一种具有文化侵略性质的外来文化，而第三世界妇女本身又身处在本民族文化之中，因此本民族文化成为她们看待和接受基督教文化的“先见”。妇女主义圣经批评主张立足于本民族的宗教、神话和其他文化遗产中探讨，突出本土妇女思想的特点。如韩国学者郑景妍所揭示的亚洲妇女信仰的特点，她们“信仰的中心不是耶稣、佛祖、孔子或其他任何一个占卜者，所有这些信仰对象帮助妇女克服生活的困难，但没有一个统治她们的内在生活。她们精神的真正核心是生活本身”²。鉴于亚洲妇女信仰的特点，中国学者则进一步提出，中文圣经应该由希伯来圣经、基督教圣经、儒家经典，甚至道教和佛教文本组成³。

（三）女性的经验

本土妇女经验还包括作为女性所普遍具有的经验。在对于女性经验的分析上，妇女主义圣经批评与西方女性主义学者的观点一致。路瑟将女性主义圣经批评的意识形态批判原则归纳为“女性经验的呼吁”。她认为，“人类经验正是论

¹ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983).

² Chung Hyun Kyung, "Following Naked Dancing and Long Dreaming", in Letty Russell, Kwok Pui-Lan etc., *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: The Westminster, 1988), 66.

³ Kwok Pui-Lan, "Discovering the Bible in the Non-biblical World", in *Semeia* 47(1987). 同时载 R.S. Sugitharajah Edited, *Voices from the Margin: Interpretation the Bible in the Third World* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 299-315.

释循环之起点和终点……‘经验’包括对神圣的经验、对自我的经验与对群体和世界的经验，这些经验处在一种互动的辩证关系中。……女性神学独特处不在于它把经验用作标准，倒是在于它是关于妇女的经验运用，那是昔日在神学思考中几乎被完全排斥了的”¹。在女性主义圣经批评者看来，女性经验不仅包含女性的生理学、心理学等方面的特质，还指妇女的受压迫经验，更重要的是指“她们对父权社会压在妇女身上所制造出来的负荷，突然醒觉的经验”²。具体说来，女性主义神学家所谓的“女性经验”包括五个层面。第一，女性特有的月经、性体验及怀孕、生孩子等身体经验。这种经验又有一个社会反映，如年轻妇女害怕怀孕，中年妇女害怕绝育、绝经，妇女害怕被人强暴等。第二，社会经验，指社会或文化关于作为女人的经验。传统女性社会经验由男性定义，致使妇女的社会意象是：妇女不如男性重要，她们以家庭为活动领域，其唯一有价值的工作是生养孩子，而男人以整个世界为活动领域，其意义在于意志与工作。妇女被传统教育成一个抚养者、贤内助，强调的是身体而非意志。第三，女性主义经验，即对女性的社会经验的反映与剖析。由于社会经验阻止女性追求个人才智、发展才能，女性认识到她们需要表现自己的经验而非接受男人所限定的经验。她们呼吁得到命名自身的权利，要求与男人平等的权利。简而言之，女性主义经验就是质疑社会关于做女人的一切东西。第四，历史经验。女性主义者清晰地看到，妇女被绝大多数历史书排除出来，如果她们被包括进去的话，那将是一副绝妙的讽刺画。女性主义诠释学家正在重写这部分人的历史。第五，女性的个人经验，即每个女性独有的个体经验。

第三节 妇女主义圣经批评的基本议题

根据本土妇女的经验阅读和阐释基督教传统和圣经，第三世界的妇女同样可

¹ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 12. 中译本参见萝特：《性别主义与言说上帝》，杨克勤、梁淑贞译，香港：汉语基督教文化研究所有限公司，2004年，第24-25页。

²转引自刘秀娴著《主体、经验与妇女释经》，《中国神学研究院期刊》，1999年第27期，第111页。

以建构自己的“女性主义神学”。所谓“女性主义神学”，是“批评的、文本的、建设性的、创造的重读和重写的基督神学”¹。由此定义可知，女性主义神学具有四个特点——批评的、文本的（情景的）、建设性的、创造的。另外从接受美学角度看，要了解妇女如何阅读和接受圣经，需要处理三个问题，即读者（reader）、文本（text）、语境（context）。关于读者，由于当代女性主义运动的多样性、发展性，作为读者的“妇女”的概念发生了变化，阶级、种族、伦理的不同使“妇女”的内涵变得不固定，所以读者不仅仅是妇女，而是所有处在这种状况下的人。关于文本，需要辨析两个问题：哪一个文本？为什么是这个文本？在确定了读者、文本之后，批评者需要将圣经文本和自己的处境或语境联系起来。由此可知，妇女主义圣经批评正是不同种族的妇女根据本土语境对圣经及其文化进行的建设性、创造的重读和重写，基本议题涉及基督教的上帝论、基督论和罪论等核心问题。

（一）上帝论

女性学者们一致认为，圣经在男性中心主义意识形态的编辑和诠释下，极度轻视女性，致使上帝的形象充满了男权意识，上帝是国王、法官、统帅，实行统治、审判、惩罚，其品质源于实力、君权、万能的男性理念。西方女性学者以考古学、人类学对女神的发现与论证为有力证据，运用历史批评、文学批评、语义分析的方法，肯定上帝的女性形象，发掘圣经中的智慧女神，从而摆脱父权制的限制。

她们首先从圣经中有关女神崇拜的蛛丝马迹中搜索出上帝新形象的论证。她们发现，希伯来的上帝（Elohim）具有阴性的一面：Eloah 是闪族女神，El 为男神，Elohim 则是男神、女神的统称；而且希伯来语“上帝同在”（Shekinah）的字面意思即表示一个女性的临在。特丽波还发现，希伯来词根 rhm 是子宫的隐喻，这个词的单数形式表明它仅属于女性特有的身体器官，复数形式意味着悲悯

¹ Natalie K. Watson, *Feminist Theology* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003), 2.

(compassion)、仁慈 (mercy)，引申为上帝的神圣之爱¹。此外，还有学者注意到希伯来文“智慧” (Hokmah) 与希腊语中智慧女神索菲娅 (Sophia) 有某种内在联系，力图发现圣经文本中智慧女神的传统。如温德尔通过对《旧约》智慧文学的解读，发现智慧被描绘成上帝的女儿、女伴，被称为姊妹、妻子、母亲、情人、女教师、女工程师等²。为了消除上帝的父权制意象，更有激进的女性学者提出要超越上帝的父亲形象³，建立新的三位一体⁴。

西方女性学者对上帝女性形象的论述丰富了基督教关于上帝的位格属性和临在形象的教义，破解了某种特定诠释被视为不可挑战的权威地位。在西方女性学者对圣经文本解读的基础上，第三世界的女性学者更多从自身处境出发，探讨可资利用的上帝的形象。以亚洲为例，韩国学者郑景妍 (Chung Hyun Kyung) 在《再次为成为太阳而奋斗：亚洲妇女神学介绍》一书归纳了亚洲妇女心中的基督教上帝的形象类型⁵，共有以下 5 种：

1、同时具有男性和女性两种形象的上帝。在亚洲妇女看来，上帝同时具有男性和女性两种形象，因为亚洲宗教文化中既有男神也有女神。亚洲妇女相信，上帝的包容性意象——男性和女性两种形象并存——能提升男女之间的平等和谐，使之建立平等的伙伴关系。

2、作为社团的上帝。亚洲妇女不是把上帝看作一个个体而是一个团体。这个团体以相互依靠、和谐共处、彼此成长为特征，每一个人在这个团体中都有自己的责任和义务，并以享有社团中的责任和义务为荣。而相互依靠、和谐共处、彼此成长的实现建立在权利平衡的基础上，所以在良好的社团中，上帝的形象不再是高居人类之上的独裁者，而是处在人与人关系中的社团群体。

¹ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 33.

² 【德】E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，北京：三联书店，1995 年，第 94 页。

³ 最典型的代表人物是玛丽·达利，她的著名名言是：“如果上帝是个男人，那么男人就是上帝。”在《超越上帝之父：通向妇女解放神学》一书中，她声称要阉割上帝之父。参见 Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 19.

⁴ 温德尔提出，建立亚拿、马利亚和圣婴耶稣女性模式的三位一体。参见【德】E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，北京：三联书店，1995 年，第 180-186 页。英国学者斯里主张建立创造者、救赎者和抚养者无性别化的三位一体。参见 Nicola Slee, *Faith and Feminism: An Introduction to Christian Feminist Theology* (London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2003), 32.

⁵ Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 27, 47-52.

3、在自然和历史中作为创造者的上帝。亚洲妇女相信，上帝是丰富多样而又美丽的宇宙的创造者。她们是在作为生育的母亲、厨师、花匠、作家、以及各种环境、氛围、生活的创造者的创造经历中体验到上帝的创造者形象的。当她们触摸自己的造物以及因创造所带来的伤痛时，她们体验到了生命之源——上帝。她们认为上帝参与了自己痛苦的创造历程，也参与了自己民族苦难历史的创造历程，并永远和痛苦者、受压迫者站在一起。

4、作为给予活力精神的上帝。坚韧、顽强的亚洲妇女把上帝看作自我权力和力量的体现者，上帝给予她们前进的动力和精神，而不是充当拯救者。她们认为，作为一个妇女，重要的是我在上帝之中，上帝也在我之中。

5、作为母亲和女性的上帝。根据亚洲妇女和母亲的经验以及亚洲的女神宗教传统，亚洲妇女很容易将上帝看作和蔼可亲的母亲和优雅的女性。作为母亲和女性的上帝能够和她们交谈，倾听她们的故事，和她们一起哭泣，一起争取权力。

上述5种类型基本上概括了亚洲妇女对上帝论述的情况。由此可以看出，亚洲妇女基本上根据自己的女性经验、生活经验并结合传统文化、民族处境言说上帝，感性多于理性。

（二）基督论

基督教信仰的核心在于耶稣基督，围绕耶稣基督展开的讨论和学说称为基督学。女性主义基督学关注三个问题，即基督耶稣的性别、耶稣对妇女的态度、耶稣和妇女的关系。

对西方的女性学者而言，耶稣的性别是一个让她们犯难的问题，不仅因为历史耶稣具有不可更改的男性形象，关键是西方教会以其男性身份规范人性以及上帝圣道，甚至压制女性，认为神以哪种形式的人显现，哪种形式的人就得拯救，而神没有以女人的形式显现，女人就不能按照男人得拯救的方式得神的拯救。所以女性学者们质疑：一个男性能拯救女性吗？¹为建构女性自己的基督学，西方学

¹ 萝特在《性别主义与言说上帝》一书中提出：一个男性的救赎者是否能拯救妇女？但对萝特而言，答案显

者巧妙地绕过耶稣的男性身份问题，并以耶稣对妇女的良好态度、耶稣和妇女建立的和谐关系为耶稣的男性身份脱解，以其具有的人性包容身份上的男性。如耶稣在井边与名声不好的女人谈话，打破禁忌治愈患血漏的女人，接受一个妓女为他涂抹香膏，宽恕行淫被捉的女人……这一系列叙事表明，耶稣以自己的行为实践俨然挑战了当时的父权制和性别角色刻板化的观念，体现出反抗世俗、主张两性平等的精神。

在妇女主义基督学中，耶稣的性别不是问题，尤其对中国妇女而言，男性本来就是她们解放的启蒙者、拯救者。正如上帝的男性意象和暗喻在一些文化中支持了男权统治，但在中国语境中，却用来讽刺性的挑战中国主流传统中父亲在家庭中的权威地位及其象征的等级制度。在西方女性主义学者看来，基督的概念和属性具有男性中心主义和性别等级性质，但是，第三世界的妇女却接纳了基督的概念和属性，并在新的语境中注入了新的意义。韩国学者郑景妍（Chung Hyun Kyung）归纳出亚洲妇女经验中的基督形象有 6 种¹，大致如下：

1、受难的仆人。这是亚洲妇女神学中关于耶稣最普遍的意象。居于屈从地位、受苦受难的亚洲妇女将自己的经历和耶稣的屈从、受难经历联系起来，从受难的耶稣身上看到了自己受难的意义。一方面，耶稣受难的仆人形象体现的自我牺牲的人格精神感动着受苦受难的亚洲妇女，另一方面耶稣通过自己受难换取人类完满人性的业绩鼓舞着亚洲妇女继续奋斗。

2、主。尽管这个意象有父权制的色彩，而且西方殖民主义曾用主耶稣的形象辩护他们对亚洲的经济、政治统治，但是亚洲妇女发现，这个主耶稣不同于未嫁之时的父亲之主、既嫁之后的丈夫之主、夫死之后的儿子之主，而是唯一爱她们、尊重她们的男人，所以亚洲妇女愿意从错误的权威中走出来，接受一个充分肯定

然是肯定的。她说，“从神学意义来说，我们可以说耶稣的男性位格没有什么意义”，因为在她看来，耶稣超越男性身份宣告消除等级制度，“并在自己人格里寻求一种服侍和相互的新人性”。参见 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 116-138. 中文译著参见 萝特：《性别主义与言说上帝》，杨克勤、梁淑贞译，香港：汉语基督教文化研究所有限公司，2004 年，第 132-153 页。

¹ Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 27, 53-73.

她们自我价值的权威。

3、以马内利（意为“上帝与我们同在”）。这是一个神学问题。郑景妍首先列举了印度神学家摩尼加·墨兰顿（Monica Melancton）和韩国神学家李于中（Lee Oo Chung）对“以马内利”的神学讨论，最后指出，对亚洲妇女（基督徒和非基督徒）而言，“以马内利”的意义在神学之外，即肯定自我价值。换言之，亚洲妇女要通过自我奋斗开拓完满人性，即从“上帝与我们同在”（*God-with-us*）到“上帝在我们之中”（*God-among-us*）最终到“上帝就是我们”（*God-is-us*）。

4、解放者、革命者、政治受难者。从殖民主义、新殖民主义、贫穷、军事独裁、多重父权制压迫下获得解放是20世纪亚洲妇女的热望，所以，在她们的经验中耶稣自然成为解放者、革命者、政治受难者的形象。

5、母亲、妇女和萨满（Shaman）。根据亚洲女性神学家的观点，耶稣尽管具有生理上的男性性征，但其经历、品质却体现了一个母亲、妇女、受压迫者的特征，所以她们认为耶稣不但是“女性的弥赛亚”，甚至本身就是一个“女基督”。

6、劳动者和谷物。亚洲妇女从底层经验出发将身边辛苦勤劳的母亲、劳动者和受难的耶稣联系起来，耶稣从圣坛走入民间，走入生活。对于处在饥饿中的下层贫民而言，上帝最伟大的爱就是食物。当他们从土地上收获到用以维持生计的谷物时，他们发现了这句话——“上帝如此爱这个世界以至于派来他最爱的儿子”——的意义。在贫民的经验里，上帝通过其他相关的人给他们食物，上帝也将自己“最爱的儿子”——耶稣基督——给他们。

由郑景妍的归纳分析可知，亚洲妇女在传统基督观念中注入了亚洲处境的理解，而且亚洲妇女的基督论在第三世界具有普遍意义。管中窥豹，可以得出妇女主义基督论具有三个特点：一是结合生活将耶稣的形象世俗化，二是根据女性自己的经验将耶稣女性化，三是在社会生活中给耶稣注入解放神学的思想。

（三）罪论

罪是基督教神学中一个很重要的概念。在基督教教义中，人类因始祖亚当夏

娃偷食禁果而犯下原罪，因耶稣为世人担当苦难而得救赎。在原罪与救赎这对范畴中，亚当对应耶稣、夏娃对应马利亚。原罪由女人而起，并由另一个女人来为救赎做贡献。这样，传统基督教二元对立思维模式将夏娃和马利亚置于两个极端：

夏娃	马利亚
不屈服的	屈服的
忧愁的	喜悦的
被诅咒的	被祝福的
黑暗	光明
罪	救赎
堕落	复归
定罪	赞扬
死亡	生命
失乐园	重获乐园
与恶魔结合	与上帝结合
性的	非性的

父权制强加在夏娃身上的罪性恰恰启发了女性主义者对父权制的批判。几乎所有的女性主义者都投身到一场清算父权制的斗争中，斗争的核心就是重新肯定夏娃的意义。尽管学者们分析角度和分析方法各有不同¹，但结论是一致的，即夏娃在父权制花园里对压抑妇女的势力敢于挑战，具有鲜明的女性意识。对于夏娃的叛逆者形象，第三世界的妇女和西方学者产生了共鸣，而对于压迫夏娃的男权社会和男性，第三世界的妇女在被殖民或半殖民的民族经验下批判力度相对减小，男女之间的关系相对缓和。

男权社会极力赞扬和推崇的马利亚对西方女性主义者来说是一个模棱两可的形象。关于马利亚的学说和观点不一，有学者认为，“马利亚形象自我矛盾的核心在于混淆了纯洁与性爱”²，也有学者认为，马利亚的矛盾在于她的处女身份和

¹ 影响最为广泛的方法有 Phyllis Tribble 的女性主义文学批评、Carol Meyers 的女性主义社会科学批评和 Phyllis Birds 的女性主义历史批评，关于三者研究的集中介绍可参见 Joseph Abraham, *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3* (Cambria: Paternoster Press, 2002).

² Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (London: The University of Wisconsin Press, 1982), 36.

母亲身份共存，这个共存状态无法仿效，因而无法讨伐¹。在西方女性主义者看来，马利亚既体现了男性所定义的无限的女性气质和无性的女人身份的荣耀（这是女性主义者极力批判和坚决舍弃的），又代表了女性崇拜的传统（这是女性主义者极力推崇和最终建构的）。总之，马利亚成为女性主义无法超越的二难困境。

但是，第三世界的妇女没有基督教神学背景，很容易识破马利亚的圣处女身份并舍弃之。揭掉这层神秘面纱，马利亚就成为世俗的第三世界妇女了。如伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth Johnson)认为马利亚的形象有穷人、边缘人(非婚怀孕)、暴力的受害者、正义的先知、女人²。

第四节 妇女主义圣经批评在五四女性文学研究中的可行性

对文学研究者来说，如何进行文学研究？这并不是一个胸有成竹、了然于心的事情。因为“任何一种文学批评方法论的理论合理性与可操作性，相对于无比丰富复杂的文学现象，相对于具体的研究课题来说，都只具有一个方面的合理性和可操作性”³。鉴于这种现象，刘思谦提出建立一种整合的批评范式。问题是，在建立整合的批评范式之前还必须找到一个切实可行的切入点。本文选取妇女主义圣经批评作为五四女性文学研究的切入点，可行性体现在以下几个方面：

首先，从广义上看，女性主义圣经批评即女性主义神学与女性主义文化批评之间具有内在的联系。女性主义神学和女性文学均以女性经验作为理解传统和书写自身的基本原则。女性主义神学家认为，经典神学及其在经典中体现的基本传统都是由男性经验而非人类的普遍经验塑造而成的，因而主张在女性经验的基础上重新解读圣经经典及建构女性的神学。女性主义文学批评家也认为在父权制文化传统中，男作家笔下的女性形象均是按照男性自己的想象塑造出的，所以形成两种基本类型：天使和妖女，而只有女性作家笔下的女性是按照女性自己的经验

¹ 如达利说：“没有妇女能达到那个境界，它让所有的妇女都回到夏娃的状态，本质上加强了妇女低下地位的普遍性。” Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 62.

² 转引自 Maurice Hamington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism* (New York, London: Routledge, 1995), 165.

³ 刘思谦等：《文学研究：理论方法与实践》，开封：河南大学出版社，2004年，第5页。

创造的，是真实可靠的。在创造实践中，女作家完全按照女性的经验进行写作，如法国当代女作家埃莱娜·西苏所谓的“女性写作”（*écriture féminine*）和露丝·伊瑞格瑞所谓的“女人腔”，表现女性的特殊经验与心声。从女性经验出发，女性主义神学首先重读圣经经典，发现圣经中关涉女性的故事叙述存在着男性中心主义的特色，比如圣经女性在履行完父权制功能后便从叙述中消隐，更有甚者为歪曲、凌辱女性，如《创世记》第19章8节记载，罗得为了保护两位房客而把他的两个还是处女的女儿交给所多玛人，任凭他们的心愿而行，而罗得的这一举动却被认为是忠义的。在质疑父权制传统下圣经妇女的男性叙述之后，女性主义神学家以女性经验建构起了女性自己的信仰神学，比如通过语言学，语义分析她们发现希伯来的上帝（Elohim）具有阴性的一面，并通过分析耶稣与女性的关系认为耶稣具有女性情怀并且尊重女性。同样，女性文学也质疑父权制文化中男性作家笔下女性形象的不真实，而且尤为重要，女作家在自己的作品中揭露父权制文化的同时，描写了一系列独立自主的、追求平等人格的女性形象，而这些具有光辉色彩的女性形象无非是女作家心目中的女神。

其次，从本文研究的主题看，主要考察五四女性文学与基督教文化的关系，即主要探讨五四这个特定时期女作家这个特殊群体如何接受基督教文化影响、接受后又在作品中如何体现以及体现什么样的基督教文化。鉴于五四女作家的性别特点，考虑到她们在与基督教文化相遇时的反应具有一定的性别色彩，因此需要从性别角度入手。而妇女主义圣经批评就是从性别角度认识、批评圣经和基督教文化的。从批评对象——圣经和基督教文化，以及批评视角——女性视角来看，在理论上可以用妇女主义圣经批评的方法探讨五四女作家对基督教文化的接受。

再次，从批评策略上看，妇女主义圣经批评的策略是妇女主义，即第三世界妇女的性别意识、种族意识和国家意识。五四时期的中国女作家属于第三世界妇女，具有第三世界妇女的性别意识、种族意识和国家意识。五四女作家对圣经和基督教文化的态度与妇女主义者对圣经和基督教文化的态度相似。她们都接受了基督教的博爱思想和男女平等思想，具有强烈的男女平等意识和博爱的思想，但

是，她们又往往站在本民族的立场上接受基督教，并利用基督教的一些思想为本民族的发展服务，如将耶稣的自我牺牲精神与民族精神和个人人格结合起来，而不太注重耶稣作为男性的性别特征。她们都挖掘了圣经中男女平等、和谐的因素，但出于反抗种族压迫和民族压迫的需要，都不将本民族男性看作女性受压迫的元凶，而当作妇女解放的盟友。她们都把母职看作女性的天性，将圣母玛利亚看作女性的典范，主张跨越阶级压迫、种族歧视、性别歧视的最广泛的姐妹情谊，渴望和谐的社会发展。总之，她们对基督教和父权制传统的批评主要采用“拿来主义”的策略上，批判地接受其中有益的成分，并在新的语境中注入新的意义。

最后，在批评主题上，妇女主义圣经批评的主题与五四女性文学的创作主题具有内在联系。从妇女主义圣经批评所探讨的基本主题看，主要有基督教的上帝论、基督论和罪论。其中，“上帝论”涉及上帝的性别问题，“基督论”涉及基督耶稣的性别、耶稣对妇女的态度、耶稣和妇女的关系等，“罪论”涉及基督教以“罪”为核心的人性论，包括罪的来源、罪的消亡或人的救赎，与“罪”相关的两个女性——夏娃和玛利亚便成为基督教人性论的中心人物，所以，“罪论”实际上探讨的是基督教的女性观。对于这些议题，妇女主义圣经批评者从第三世界妇女的立场出发，形成了不同于西方白人妇女的独特看法。

中国五四时期的女性文学受到基督教文化的影响，涉及了基督教的主要论题和教义，如对上帝形象的认识属于上帝论的范畴，对耶稣高尚人格的推崇属于基督论的范畴，肯定女性自身价值、追求男性平等、和谐发展属于罪论的范畴，由此描写了上帝、耶稣、夏娃、玛利亚等基督教人物形象。与中国男作家不同的是，五四女作家一方面从女性的经验和感受出发，一方面结合五四时期的时代语境，在文学作品中对基督教的人物形象赋予了新的意义，对基督教的一些教义和论题做出了独特理解和新的诠释。她们用上帝作为慈爱的父亲的形象对抗和批判中国家长制的父权权威，用上帝作为仁慈的母亲的形象表达对中国苦难而仁慈的母亲歌颂；她们认为耶稣是人而不是神，认为耶稣是男人不重要，重要的是他尊重妇女；她们崇敬玛利亚，不管她是神化的玛利亚还是现实中的玛利亚，她就是中

国母亲的象征；她们像夏娃一样追求知识、追求自我，但她们又不愿意舍弃亚当……这些认识体现了中国妇女面临着“中国—基督教（徒）—妇女”三重身份所带来的冲突。在各种身份相互冲突的过程中，当事人须不断作出取舍，并反复质问自己，不时要为不同身份互相冲突的“忠诚”问题勉力辩护¹。五四女性文学所探讨的有关基督教的议题与妇女主义圣经批评的基本议题基本相同，在对基督教文化的讨论中，她们则面临着相似的身份上的困境。

总之，妇女主义圣经批评从本土的民族经验、文化传统经验和女性经验出发，阐释基督教的上帝、耶稣基督、罪与救赎等议题，从而发展出一条不同于西方女性主义的圣经批评思路。中国五四半殖民地语境的女性知识分子在遭遇西方基督教文化时，对基督教的接受和理解因着种族不同于西方女性，因着性别不同于中国男性。而要探讨中国五四女作家接受和表现西方基督教文化的独特性，从方法论上看，妇女主义圣经批评是最有说服力的。而且，运用妇女主义圣经批评的方法研究五四女性文学，无论对妇女主义圣经批评还是五四妇女文学研究，二者相得益彰。五四女性文学是妇女主义圣经批评得以建构的资源之一，它丰富了妇女主义圣经批评的内容，反之，妇女主义圣经批评为五四女性文学研究提供了一个行之有效的方法，拓展了五四女性文学研究的领域。

本文主要从妇女主义圣经批评的基本议题出发，运用妇女主义圣经批评的方法，探讨中国五四女作家接受和表现基督教文化的特点，即下编的主要内容。

¹ 黄慧贞：《在殖民主义与国族主义之间——亚洲基督徒妇女的神学定位与远景》，《中国神学研究院期刊》，2001年第31期，第43页。

下编

第三章 上帝的面孔

上帝是基督宗教和犹太教信仰的核心。围绕着“上帝”所展开的讨论即“上帝论”，反映了讨论者对“上帝观念”的看法。然而，自“上帝观念”形成以来，对上帝言说和讨论的话语霸权一直由男性神学家占领，致使上帝的形象充满了男性中心主义意识，上帝以国王、法老、统帅、威严父亲的形象显现，具有统治、审判、惩罚的权力。鉴于父权制社会对上帝形象言说的独一霸权，女性主义神学家将上帝形象的女性主义言说作为女性主义神学建构的基础，从女性经验描摹上帝形象。第三世界的妇女主义者则从本民族的处境出发，以本土妇女的经验感知上帝。五四女作家则在中国文化语境中描摹她们感知的上帝形象，使上帝形象不仅具有女性特色，更具有中国特色。五四女作家对上帝形象的描绘，不仅丰富了妇女主义神学的上帝论，也丰富了基督教的上帝论。

本章为了准确把握五四女性文学中的上帝形象，首先梳理了基督教的上帝形象在不同文化中的变异，以确立五四女性文学中出现的“上帝”是中国特色的基督教上帝，之后，具体分析五四女性文学中出现的上帝形象的类型和特点。

第一节 跨文化语境中基督教的上帝形象之变异

“上帝”本为中国本土术语，中国史书很早就有记载。基督教传入中国后，传教士借用中国“上帝”一语命名基督教的独一真神。基督教所崇拜的独一真神希伯来文按读音转写为 *Elohim*，希腊文按读音转写为 *Theos*，拉丁文形式是 *Deus*，进入英语语境后都被翻译成 *God*，此四者因希伯来文化、希腊文化、拉丁文化、英语文化之差异自然在宗教形象和所代表的文化内涵上有了一定程度的变异。基督教所崇拜的独一真神在希伯来文化、希腊文化、拉丁文化、英语文化中的差异，

不在本文讨论之列。本文主要关注基督教所崇拜的独一真神在中国文化的变异，以确立五四女性文学中出现的“上帝”形象的本质。

（一）基督宗教中的 God

基督宗教中的 God 意为全知、全能、全智、全视、全权、全爱、全造的永远至高并永生者，无所不在、无所不能、无所不知、无所不有，是万有的创造者、宇宙的统管者、真理的启示者、选民的拯救者和罪恶的审判者。从神学角度看，它不存在于论证之中而存在于信仰之中，临在于信仰者心中、感知中，圣父、圣子、圣灵即是信仰者对临在者存在形式的人格化感知。所以，基督宗教中的 God 具有全能者、全知者、至善者、永恒者、人格性五个方面的属性。

从宗教神灵观的发展看，基督教的神灵信念与其说是独一神论，不如说是从泛灵论中经多神论及择一神论而最终形成的。据古希伯来经文记载，犹太教徒虽然从一开始就把他们的神看作是众神之首或万神之神，但并没有奉为“唯一的真神”。直到雅赫维晓谕摩西，指引他带领以色列人逃出苦难深重的埃及，犹太教徒才开始将雅赫维认作独一无二的崇拜对象¹。《出埃及记》详细描述了这一选择过程，当耶和华指引以色列人顺利逃离埃及后，摩西率众信徒高吟赞美诗：“耶和华啊，众神啊，众神之中，谁能像你？谁能像你，至圣至荣！可颂可畏！施行奇事。”（《出埃及记》15：11）²摩西的岳父叶忒罗又称颂道：“耶和华比万神都大……”（《出埃及记》18：11）正是从此以后，犹太教徒们不但将他们的神置于众神之上，而且认为是世间的独一真神，“摩西十诫”，开宗明义即申明：除了我以外，你不可有别的神（《出埃及记》20：2）。犹太教《旧约圣经》中的这位全知全能的独一真神后来发展成为基督教《新约圣经》中的 God，不同的是犹太教的独一真神是一个本体，基督宗教在此基础上发展出了圣父、圣子、圣灵三个位格。

¹ 张志刚：《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》，北京：东方出版社，1993年，第18-19页。

² 本文所引圣经经文均出自和合本圣经。

“耶和华”的称谓例证了基督宗教的 God 所具有的属性。摩西曾问显现在他面前的神叫什么名字，神自称“雅赫维”（希伯来语），意思为：“我是我在”、“我是我将临在”，中文圣经译为“我是自有永有的”（《出埃及记》3: 13-14），由于当时希伯来文献只标记辅音，所以用拉丁语字母来表示这个单词就是 YHVH。平时犹太人用“主人”（adonai）这个单词的发音来诵读 YHVH，只有每年犹太历七月初十大祭司进入至圣所时，才能在约柜前说出这个单词的正确发音。历史上圣殿多次被毁，祭司血统混杂于其他家族中，这个单词的发音也因此失传。宗教改革时期，马丁路德在德译希伯来圣经时很有想象力地把 adonai 的元音嵌入 YHVH 中，从而解决了 YHVH 的发音问题，由此成了 YaHoVaH，英语即为 Jehovah，译成中文即为“耶和华”。

尽管“耶和华”拒绝为自己规定某种显现形式，但对其信仰者而言，“耶和华”必须被设想为位格性的、可以指称的，所以基督教的神仍然是一个位格神，也就是说，基督教的神学是三位一体神学。暂且不论神学信仰层面上的三位一体神学问题的讨论，基督教的神不仅是位格神，而且还是一个人格神。这个人格神在传统上被认为更多的具有男性性征，如在圣经中，除了“耶和华”的称呼以外，基督教的神还被称为“父”、“主”、“王”以及《新约》中的“主耶稣基督”等。显然，根据女性主义的观点，这些称谓反映了圣经父权制编撰的痕迹。“父”、“主”、“王”这样的形象源于实力、君权、万能的父权等级理念。就 God 的英文意义而言，陆谷孙主编《英汉大词典》（第二版）认为 god 作为名词时有六种含义：“1 神 2 神像，偶像 3 男神 4 被极度尊崇的人（或物）；威权统治者 5 【G-】上帝，天主 6 【G-】（被认为具特定属性的）神”¹。由这个释义可知，因英语语境中 god 具有男性神的指称意义（女神是另一个词汇 goddess），作为基督教信仰神的特指 God，显然不会超越这种男性性别体认。

¹ 陆谷孙主编：《英汉大词典》（第二版），上海：上海译文出版社，2007年，第800页。

(二) 女性主义神学的 *Elohim*

女性主义神学家认为基督教的 God 受父权制文化影响歧视女性而多以父权等级色彩的男性形象显现，提出要超越上帝的父亲形象，挖掘圣经信仰中的阴性传统。特丽波认为，“在被忽视的篇章中，最突出的就是作为女性的神祇形象”¹。如前所述，她们以考古学、人类学对女神的发现与论证为有力证据，运用历史批评、文学批评、语义分析的方法，肯定上帝的女性形象，发掘圣经中的智慧女神，试图建立超越父权制限制的包括女性在内的基督教信仰。

学者们发现，希伯来文 *Elohim* 是众数形式，具有阴性的一面：*Eloah* 是闪族女神，*El* 为男神，*Elohim* 则是男神、女神的统称；而希伯来语“上帝同在”（*Shekinah*）的字面意思即表示一个女性的临在。斯威德勒（Leonard Swidler）在详细分析了圣经中存在的与女性有关的词汇后发现，列举了圣经中上帝具有女性特征的例子：

《箴言》31: 10—31: 上帝作为一个缝衣妇人

《创世记》3: 21: 为亚当和夏娃做衣服

《以赛亚书》49: 15: 作为母亲和乳娘（妇人怎能忘记她吃奶的婴孩，不怜恤她所生的儿子）

《以赛亚书》66: 13: 上帝作为一个慈爱的母亲（母亲怎样安慰儿子，我就照样安慰你们）

《申命记》32: 18: 生育人类的母亲（你轻忽生你的磐石，忘记产你的神）²

特丽波则运用性别修辞策略重点分析圣经中特定的文本，从而建立上帝和性别修辞之间的关联。她所发现的特定文本就是《创世记》第1章第27节：

And God created humankind in his image;

In the image of God created he him;

¹ Phyllis Trible, “Feminist Hermeneutics and Bible Studies,” in Ann Load, ed. *Feminist Theology: A reader* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990), 25.

² 转引自黄慧贞：《性别意识与圣经诠释》，香港：香港基督徒学会，2000年，第85页。

Male and female created he them.

（神就照着自己的形像造人，

乃是照着他的形像造男造女。）

在希伯来原文中，这节诗只有 7 个单词组成，分成三个诗行，每个诗行有 4 个单词。特丽波对这节诗歌作如下结构分析：

结构一：

a b c

And created God humankind in his image;

c' b' a'

In the image of God created he him;

结构二：

In the image of God created he him;

Male and female created he them.

从特丽波的结构划分中可以看出，这节诗歌采用了希伯来诗歌所特有的平行体（parallelism）和交错配列（chiasmus）的修辞手法。“显然，male and female 在结构上对应于 the image of God，而这种形式的平行表明语义的一致。同时，在这两个平行诗句的末尾，从单数代词 him 向复数代词 them 的转化为解释第一行中的 humankind 提供了一把钥匙。复数形式强化了人性（humanity）统一体中性别的差异”¹。

特丽波还借用英国文艺理论家瑞恰兹在其修辞理论中创发的“喻体”（vehicle）和“喻旨”（tenor）这两个概念²，认为这个平行体的诗节本身是一个隐喻，喻体是 male and female，喻旨是 the image of God，并且该隐喻为阐释圣经提供了主题线索。而根据保罗·利科的诠释学理论，隐喻功能的实现必须借助相互意义的整体排列——即网络，“一个隐喻求助于另一个隐喻，彼此一起保存能

¹ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 17.

² 瑞恰兹把比喻分为两个部分，喻体与喻旨，前者是一种具体的形象，后者则是从形象中引申的抽象意义。一般来讲，比喻中的明喻是喻体对喻旨的直接说明，而隐喻则要求喻体与喻旨“远距离”、“异质”。参见理论生活的博客：《文学四要素之作品》，<http://blog.5d.cn/user36/theoryword/200705/400217.html>。

量以共同唤起整体网络”¹。保罗·利科认为，这个隐喻的整体网络由“根喻”（root metaphor）和“部分隐喻”（partial metaphor）两部分组成，根喻把部分隐喻集合在一起，并将部分隐喻的意义分散在一个较高的层面上²。依据这一理论，特丽波认为，由根喻“上帝的形象”和部分隐喻“男人和女人”所构成的隐喻以两种方式发生作用：

一方面，通过将部分隐喻“男人和女人”置于一个包围性的网络中，它可以引起人们对部分隐喻的注意。如上帝作为父亲（《诗篇》103：13）、丈夫（《何西阿书》2：16）、国王（《诗篇》98：6）和战士（《出埃及记》15：3）的隐喻是对作为男性的上帝形象的部分表达。同样，上帝作为孕妇（《以赛亚书》42：14）、母亲（《以赛亚书》66：13）、接生婆（《诗篇》22：9）、主母（《诗篇》123：2）的隐喻是对作为女性的上帝形象的部分表达。特丽波认为，尽管在整部《圣经》中，神祇的男性隐喻占据了优势，但是女性主义诠释学强调了男性和女性在上帝形象中的平等关系，这也为女性主义者们进一步探究上帝的女性隐喻提供了诠释学动力。

另一方面，它可以使人们对在各种语境下包含了男性和女性的旧约传统引起注意。特丽波声称：“我们的隐喻可以发现《旧约》中关于男性和女性的传统，这一传统不论以何种方式都反映了生活的完满。通过引申‘上帝的形象’的范围，这些传统产生了一种性别修辞。”³

女性主义学者对上帝女性形象的论述丰富了基督教关于上帝的位格属性和临在形象的教义。尽管无偏见的基督教义认为，不论是用父亲或母亲比喻上帝，其用意是取他们角色中的含义，让人更真切地体会上帝“父严母慈”的属性，而不是说上帝是男性或女性。但是，女性主义诠释者对上帝女性意象的寻索，目的在于消除父权制的偏见，破解某种特定诠释被视为不可挑战的权威地位，为女性寻找可以信仰的空间，增强女性在生命历程中的自信心。不仅如此，她们还探寻出

¹ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 64.

² Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 64.

³ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 22-23.

圣经文本中智慧女神的传统。

学者们注意到希伯来文“智慧”（Hokmah）与希腊语中智慧女神索菲娅（Sophia）有某种内在联系。温德尔则更相信，重新发现《旧约》中的智慧形象比揭示上帝的母性特征更为重要，因为以母性形象展现出来的上帝形象，对许多女性来说，仍是一个把一些女人特征放在自己身上的男性上帝，是一个为稳定父权制效力的上帝，而智慧形象完全是女性的¹。显而易见，智慧这一庄重的形象后面隐藏着古代东方女性神祇崇拜的残余。智慧女神因其旺盛的生命力和创造力被奉为生命的施主、创造者和救世者。这一智慧传统在《新约》中得以延续。学者菲奥伦查（Elisabeth Schüssler Fiorenza）借 Q²对耶稣基督的阐释提出耶稣承继索菲娅传统的观点，认为耶稣所宣布的、上帝那无所不包的、无条件的爱，必须从索菲娅传统为背景才能理解³，克里斯特（Felix Christ）也在《耶稣·索菲娅》一书中认为，耶稣本人后来也被视为遭到拒绝和抵制的索菲娅，最古老的基督学成了索菲亚学⁴。

（三）中国文化语境中的“上帝”和“神”

“上帝”在汉语中本意泛指主宰天地宇宙的神，自古就在中国史书中出现。最早出现“上帝”一词记载的书籍是《尚书》和《诗经》。《尚书》：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，庞绥四方。”《诗经》：“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。”昊天上帝（尚书）或皇天上帝（北京故宫供奉的牌匾）是上天、天帝、天父（与“地母”相对）、皇天（与后土相对）、老天爷等的正式称谓。

中国文化语境中，人们在不同时代对“上帝”的理解有所不同。中国远古时代的“上帝”也被称为“天”。《说文解字》释：“天，颠也，至高无上，从一大。”

¹ 【德】E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，北京：三联书店，1995年，第93-94页。

² 德文 Quelle 的缩写，意谓“原始资料”，特指一部耶稣语录，是《马太福音》和《马可福音》共同使用的资料之一，大约成书于公元50年前后的外邦教会中心安提阿。

³ 转引自【德】E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，第95页。

⁴ 【德】E. M. 温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，第95页。

¹汉民族自古就认为，“天”是主宰自然界和人类世界的神圣力量，不但控制着社会发展的走向如对人间的庇护或惩罚，而且决定了个人的命运，如“天子”、“奉天承运”、“天祚”等是对前者概念的体现，“天命”、“天数”等是对后者信仰的体现。庄子认为，万事万物本于道，天由道而生。墨子把上帝鬼神看做人类之外的另一种生灵。东汉大儒郑玄声称“上帝者，天之别名”，并有六天之说，认为上帝有六位，即“昊天上帝”加东方青帝太昊（伏羲氏）、南方炎帝（神农氏）、中央黄帝（轩辕氏）、西方白帝（少昊）、北方黑帝（颛顼）五大方位上帝。宋朝理学派大儒朱熹认为，“天”、“帝”、“道”、“理”都是同一本体的不同称呼；心学派陆九渊、王阳明则认为“吾心即宇宙，宇宙即吾心”。由此可见，中国早期的“上帝”带有浓厚的人格神色彩，如《尚书》“商书·伊训第四”中提到：“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”后期儒家信仰中“上帝”人格神色彩消亡，仅被视为哲学上的无形无名的“本体”，称为“理”。而人格神的上帝信仰则为道教所继承，发展为“玉皇大帝”，主宰天界和神界，但已不再作为至上神（道教信仰，“道”的化身“三清”高于代表“天”的“上帝”）。²

中国语境中的“神”作为一种宗教观念，始于原始社会末期，最初指的是一种超自然的神秘力量。《易经·系辞传》称，“神无方，易无体”，“阴阳不测之谓神”，也就是说，阴阳交互作用而引起无穷的变化，其变化复杂丰富，没有固定的公式，不可完全预测，此乃神。先秦时代，自然神的思想在诸子百家中得到进一步肯定，孟子说：“圣而不可知谓神。”荀子也认为：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨薄施。万物各得以其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”在宋代哲学中，“神”仍然不是有意识的精灵和有人格的天神，一直指向自然现象的内在能动性。

而中国民间则一直是“多神崇拜”或“多神杂拜”。原始先民崇拜天神、日神、月神、星神等自然天体，还崇拜雷神、风神、雨神、云神等自然现象以及水

¹ 许慎（汉）：《说文解字》，北京：中华书局影印，1968年，第7页。

² 百度百科“上帝”词条，参见 <http://baike.baidu.com/view/3238.htm>。

神、火神、山神、海神等自然物，除此以外，民间还崇拜“地神”、“人神”、“财神”、“门神”等诸多群体以及各行各业的祖师神，另外还供奉外来神如如来佛、观音等佛教菩萨。总之，在中国民间，各类杂神与佛教的菩萨和道教的神仙享受同等的香火供祭。但在一神教信仰不同的是，中国拜神求仙具有鲜明的功利主义色彩，主要目的是求吉避凶、祈福消灾，这也是中国民间信仰难以产生那种为宗教信仰而牺牲的献身者或殉难者的主要原因。

至此可以见出，在中国文化语境中，无论是“上帝”还是“神”，都不同于基督教的 God，与女性主义神学的 *Elohim* 也有差异。从 *Elohim* 和 *Theos* 演变而来的 God 随着基督教传入汉语文化语境后，传教士采用意译的方法将 God 翻译成中国文化已有的“上帝”和“神”，显然已不能完全传达基督教教义的本义。

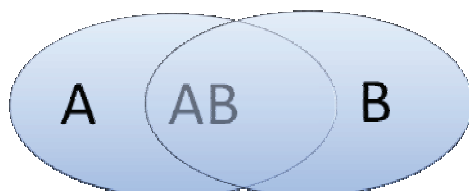
（四）进入中国文化语境后的 God

一种宗教对异域传播成功与否，很大程度上取决于信仰对象能否被当地信仰者接受，而信仰对象作为符号如何在新的语境中传达它所负载的意义至关重要。所以，基督教的信仰对象 God 的汉译一直受到传教士的格外关注。自明朝天主教传入中国以来经过 200 多年的争论，基督教的 God 的汉译最终保留三种主要译法：中国天主教的“天主”、新教的“上帝”、福音派基督教的“神”。显而易见的是，无论是“天主”、“上帝”、还是“神”，实际上都不是基督教中的 God，换句话说，基督教的 God 进入中国后变成了具有浓厚的中国色彩的上帝或神或天主，形象发生了变异。正如学者李滢波所言，“中国现今的基督教是中国化了的基督教，其上帝或神也是 God 的形象在中国文化语境中的变异，原始意义上的西人的 God 变成了西方的 God 与中国的上帝或神相结合的一种复合体 并被具有多神意识和上帝观念的中国人接受”¹。

要考察形象变异的原因，从传播学角度入手不无裨益。根据文化传播的理

¹ 李滢波：《从〈圣经〉中的 God 到中国的“上帝”和“神”——兼论跨文化语境中的形象变异》，载《外国文学研究》，2002 年第 1 期，第 134 页。

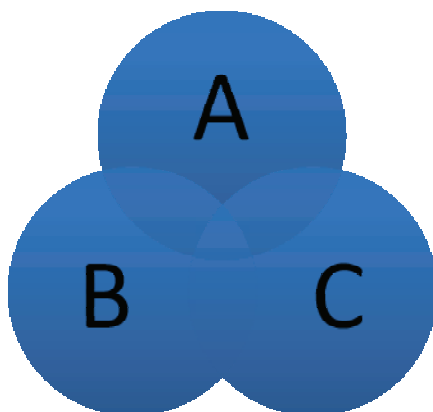
论，意义的交换和生成有个必要的前提，即交换的双方必须要有共通的意义空间，这里所谓的共通的意义空间有两层含义：一是对传播中所使用的语言、文字等符号含义的共通的理解，二是大体一致或接近的生活经验和文化背景，用图表示为¹：



图中，A 表示传播者的意义空间，B 表示受传者的意义空间，AB 表示双方共有的意义空间。在本文中，A 表示传教士传播的 God，B 表示中国文化语境中的“上帝”和“神”，AB 表示进入中国文化语境后的 God。AB——进入中国文化语境后的 God——的决定因素有两个：A 传教士传播的 God，B 中国文化语境中的“上帝”和“神”，在 B 一定的情况取决于 A 的内容。问题的复杂性在于处在传播过程中的动态 A 不是常量，而是根据 B 而变化的变量。如前文所述，郭佩兰曾指出，在“译名问题”（Term Question）的讨论中，西方传教士根据中国文化独特的宗教观念并为了“多快好省”地传播基督教，将基督教适应性的调整为能够吸纳广大中国信徒尤其女性信徒的具有女性主义色彩基督教²。西方传教士和中国基督徒试图用上帝的“父亲——母亲”形象调和中西文化的冲突。由于中国人具有阴阳和谐的宇宙观和民间崇拜女神如“妈祖”、“观音”的习俗，尽管 God 最终被译作具有较多男性色彩的“上帝”、“神”、“天主”，但是中国信徒并没有完全拒绝 God 所具有的女性特征。根据郭佩兰的分析，我们可以用下图表示基督教传播过程中 God 形象的变异特点：

¹ 郭庆光：《传播学教程》，北京：中国人民大学出版社，1999 年，第 53 页。

² 郭佩兰将这个特点称为“基督教象征体的女性化 (feminization of Christian symbolism)”。参见 Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992), 29-64.



图中，A 代表西方传统基督教的 God，B 代表女性主义神学中的 God，C 代表中国文化语境中的“上帝”和“神”，三者的交集就是进入中国文化语境后的 God。

既然中国文化语境中自古就有“上帝”和“神”的观念及称谓，那么中国现代文学中出现的“上帝”和“神”这样的词语到底是中国自己的“上帝”和“神”还是进入中国文化语境后的 God？关于这个问题，学者陈伟华以《文渊阁四库全书》（原文及全文检索版）电子版、《中国文言小说总目提要》、《中国古代小说百科全书》、《中国现代文学总书目》为检索对象，发现在标题中出现“上帝”一词的小说仅在《中国现代文学总书目》里才大量出现，由此他认为，“尽管在中国自古就有上帝的观念，但上帝这个符号进入中国小说系统是 19 世纪中叶以后的事情，即基督教文化真正与中国文化发生整合之后的事情。这就表明，中国小说中的‘上帝’符号的精神内核是基督教文化”¹。从现代作家和基督教的关系来看，笔者也认为中国现代文学中出现的“上帝”和“神”是进入中国文化语境后的 God，中国现代作家的“上帝观”和“神观”的精神内核是基督教文化。

在中国现代作家笔下，进入中国文化语境后的 God 因接受者个体信仰、经历、性别等的不同又具有不同的面貌，体现了不同的形象特点。本文主要探讨五四女作家笔下的上帝形象。

¹ 陈伟华：《基督教文化与中国小说叙事新质》，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 156 页。

第二节 五四女作家笔下的上帝形象

中国文化的融合和同化其他文化的能力在佛教身上已得到明证，当与具有强烈征服异教色彩的基督教相遇时，加上外在各种因素的影响，中国人在欲拒还迎的姿态下再一次中国化了外来文化。就五四时期而言，基督教的上帝观面临的不仅是中国文化的同化，还要挑战此时盛行的科学理性以及其他因素譬如个人思想包括个人性别思想等。受此时科学理性的影响，中国学者大都认为基督教神学中的道成肉身、三位一体等教义是荒诞不经、不可理解的。新文化运动领袖陈独秀的观点最具有代表性，他在《基督教与中国人》一文中指出，“我以为基督教是爱的宗教，我们一天不学尼采反对人类相爱，便一天不能说基督教已经从根本崩坏了。基督教低根本教义只是信与爱，别的都是枝叶”，提出要抛弃那些“盲目的、超理性的‘创世说’、‘三位一体’和各种灵异”，因为这“大半是古代的传说、附会，已经被历史学和科学破坏了”¹。庐隐也认为，“其实一部圣经，不过是文学家的一种想象，用来发挥耶稣的伟大精神的，何尝不是史实的记载？”²

受时代影响，中国现代智者舍弃了上帝学说中不合中国观念且不合常理的神秘部分，更多的将其人格化、情感化。尤其对于这时的女作家而言，摆脱家庭束缚的喜悦、踏入社会后的困惑、生命历程的坎坷、生活道路的艰辛以及对人生命运的追问等经验很容易与上帝信仰联系起来，从而使上帝的形象更具情感色彩、人格色彩、性别色彩。具体来说，五四女作家笔下的上帝形象表现为以下几种类型：

（一）造物者

在基督教教义中，上帝是万物的创造者，《创世记》第1章第1-27节记载上帝用6天创造了天、地及自然界的万物，第七天按照自己的形象造了人类。尽管

¹ 陈独秀：《基督教与中国人》，林茂生、杨淑娟编：《陈独秀文章选编》（上），北京：三联书店，1984年版，第483页。

² 庐隐：《庐隐自传·其他》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第603页。

“创世说”是盲目的、非理性的思想，但是许多诗人、文学家在对斑斓多彩的神秘自然做诗性探寻时，仍然会或多或少的将之上升到宗教信仰层面，使自然哲学宗教化。在五四女作家中，冰心较多的将上帝描绘成“造物者”形象。在冰心笔下，大海、明月、星空、春山、湖光、田野、雨水、长夜、落日等冰心作品中最常出现的意象，但这些无不是上帝的神功妙笔。所以，与中国以往的山水田园诗篇所不同的是，冰心将歌咏自然同哲学思考和宗教信仰联系起来，于是就出现了一个新的形象——自然的创造者——造物者上帝。《繁星》、《春水》等诗歌体现了女诗人对自然极其细腻的感触，但描摹的目的最终导向对造物者的歌颂，如“造物者呵！/谁能追踪你的笔意呢？/百千万幅图画，/每晚窗外的落日”¹。冰心对自然的哲学思考最终上升到了宗教信仰，她的宗教意识也和自然紧密联系在一起，“谈到我生平宗教思想，完全从自然之美感中得来。不但山水，看见美人也不是例外！看见了全美的血肉之躯，往往使我肃然的赞叹造物”²。

冰心所谓的“自然”有两层含义，一为形下意义，即指物质现象中的自然；一为形上意义，指哲学与心理学意义的自然。由颂赞形下意义的自然，进而颂赞造物主，“因你赞美了万能的上帝”³；由颂赞形上意义的自然，进而感悟造物主的存在，将中国哲学的怡然自得的境界和基督教的宗教体验结合起来。如1921年3月至1922年3月发表在《生命》第1卷第8册至第2卷第7册上的由《圣经》经文演绎而来的一组题名《圣诗》的诗，诗人在前言中说，“圣经这一部书，我觉得每逢念它的时候，——无论在清晨在深夜——总在那词句里，不断的含有超绝的美。其中尤有一两节，俨然是幅图画；因为它充满了神圣、庄严、光明、奥妙的意象”⁴。其中的《清晨》，传达出诗人在物我合一的状态中对上帝临在的宗教体验：

晓光破了，
海关上光明了。

¹ 冰心：《繁星·65》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第251页。

² 冰心：《寄小读者·通讯25·赞美所见》，卓如编：《冰心全集》（2），第254页。

³ 冰心：《寄小读者·通讯25·赞美所见》，卓如编：《冰心全集》（2），第255页。

⁴ 冰心：《圣诗》，卓如编：《冰心全集》（1），第163页。

我的心思，小鸟般乘风高举
飞遍了天边，到了海极，
天边，海极，都充满着你的爱。
上帝啊！你的爱随处接着我，
你的手引导我，
你的右手也必扶持我，
我的心思，小鸟般乘风高举，
乘风高举，终离不了你无穷的慈爱，阿门。

通过自然这个中介，冰心最终走向了赞美上帝、膜拜上帝之路：

嗟乎，祭者！
我因你赞美了万能的上帝，
嗟乎，祭者！
你引导我步步归向于信仰的天家。¹

冰心对自然的感悟首先是中国化的，其次是女性化的。西方人把自然看做是神秘莫测的，人与自然的关系也是对立的，《圣经》上说上帝5天创造了大自然，但这5天的意义在于引出第6天“人”的创造，从上帝创造世界的顺序看，是从低等到高等，所以人高于自然²，并统治自然，“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫”（《创世记》1：26）。他们认识，自然万象和人类不过是上帝权能、大能的具体体现。所以西方人怀着一种崇敬、感恩的心情颂赞造物者，感谢造物者赋予人类一切。但在中国人看来，自然却是美妙奇特的，与人的关系也是和谐的。冰心承继了中国文化中的自然观，在这一观念下，冰心体验的造物者较多的具有人格化色彩，自然本身就是造物者上帝，“万有都蕴藏着上帝，/万有都表现着上帝”³。在冰心笔下，造物者和人的关系不是

¹ 冰心：《圣诗·清晨》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第166页。

² 依照福音书的观点，“最后的将成为最先的”（《马太福音》18：4，《马可福音》9：35，《路加福音》9：48），动物高于植物，人高于动物。依次类推，女性主义学者认为，女人创造晚于男人，是整个创世过程的巅峰，所以，即使女人不高于男人，女人也决不低于男人，持这种观点的学者如特丽波，可参见 Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 36.

³ 冰心：《向往》，卓如编：《冰心全集》（1），第343页。

分离和对立的，而是和谐的伙伴关系，这显然是中国化的造物者上帝。

由于女性具有天然的生殖力以及敏锐的观察力和细腻的感受力，所以女性与自然有着天然的联系。冰心对自然的感触、对造物者的领悟是极其细腻和温柔的，如诗句“四无人声，/严静的天空下，/我深深的叩拜——/万能的上帝！/求你丝丝的织了明月的光辉，/作我智慧的衣裳，/庄严的冠冕，/我要穿着它，/温柔地沉静地酬应终生”¹。经过女性经验的关照，造物者弱化了威严、敬畏的特点，而强化了和善、仁慈的一面，即女性化了。

（二）母性或女性的上帝

在五四女作家的作品中，上帝的性别不是模糊不清的。在中国的文化语境中，她们和男性知识分子一样接受了上帝的“父亲形象”，比如冰心就没有完全否定上帝的“父亲形象”，她曾在《圣诗》中共4次称上帝为“父”，3次为“天上父”。苏雪林在自传体小说《棘心》中借主人公杜醒秋之口称，“她只觉得天主教所崇拜的神，和别的神大异其趣，甚至佛教的佛都不如。佛氏虽号慈悲，但任人焚香膜拜，只是瞑目低眉，高坐不动，天主教的神却是非常活泼，非常富有生意，并且无尽慈祥，无穷宽大，抚慰人的疾苦，像父亲对于儿女一样”²。尽管女性主义神学家认为上帝的“父亲形象”体现了父权制的权力等级思想，但对五四女作家而言，这里的“父亲”绝不是传统意义上中国家长制的父亲，而是一个公正（上帝面前人人平等）和仁爱的化身，也恰如她们心目中开明的父亲。所以在中国五四女作家笔下，上帝的“父亲形象”所体现的父亲般的慈爱恰恰挑战了中国家族宗主社会中父亲威严不可侵犯的绝对等级制度，而不是维护中国的父权制。易言之，西方女性主义神学家批评上帝的父亲形象，认为它使西方文化中的父权制合法化，但在中国文化语境中，上帝的父亲形象却被用来挑战中国社会的父权等级制³。

¹ 冰心：《晚祷》（一），卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第418页。

² 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林全集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第165页。

³ Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992), 56, 178.

但一方面因为中国开明父亲之难遇，一方面因为女作家对中国母亲和女性的切身体验，她们更易于用母亲形象或女性形象表征她们对上帝的体验。如此一来，女性主义神学家所创立的“母性或女性化的上帝”形象在五四女作家的作品得到了具体体现。

苏雪林《棘心》中的杜醒秋在皈依之路上有三个关键性的人物——母亲、白朗女士、马沙修女，杜醒秋最终皈依神与其说源自对神的信仰，不如说她在三位女性身上见证了神的形象和品质。尽管醒秋的母亲是封建父权制度不自觉的维护者，但是在苏雪林笔下，醒秋之母孝敬公婆、不辞劳苦、忍辱负重，甚至被赞美为“一位天生的圣徒”。慈母的形象深深影响着醒秋，不但使经过五四新文化洗礼的醒秋最终放弃个人幸福成就母亲遗愿，“终不能为一己的幸福而害了母亲”，而且在醒秋的皈依之路上起了推波助澜之作用。异域求学的醒秋得知远在家乡的母亲因家庭灾难和思女心切而病情加重，曾许诺白朗女士，如果祈祷能使母亲康复就皈依上帝，经过一夜不停的祈祷后即收到母亲康复的信函。从科学和理性上看，醒秋母亲的康复和祈祷之间不具有必然联系，但此时的醒秋正处于与未婚夫感情不定和迷乱之际，而对母亲又有愧疚和深爱之情，所以母亲的康复和祈祷这两件本来不具有必然联系的事情却对醒秋的心灵安顿以及皈依上帝起了推动作用。

作品中的白朗女士是一个极其虔诚和狂热的教徒。尤为重要的是，她热爱一切孩子，是一切孩子的母亲，将授课得来的收入全部用在穷苦孩子身上，自己一文都不享受，生活俭朴，衣着朴素，每餐只吃一个鸡蛋、一撮素菜和几片面包而已。她的博爱和善举深深感动了醒秋，她因此成为醒秋所认为的可亲可爱可钦佩的人。在她的督促与感化下，醒秋最终皈依了宗教。作品中另一位影响醒秋的人物是马沙修女。马沙修女本有一个富有而幸福的家庭，父亲为煤矿矿主，但却入道修行，冒着生命危险常年服侍肺病患者。醒秋这样描述马沙修女：

黑衣黑帽的女冠，

抚我如一小孩，

晨夕必替我亲颊问安，
并随时恳切的帮助我。
伊那深黑的眼光中，
含有慈祥的道气，
我见了便感到人们互相爱助的伟大。

又道：

但使我见到和善慈祥，
肯谦抑自己以扶助他人的妇人，
我的心灵便有说不出的感动，
因为我想到我的母亲了！¹

作者苏雪林曾在自传中谈到，《棘心》中马沙修女的原型马沙吉在苏雪林皈依上帝的道路上产生很大影响，她说：“我虽然奉赫克尔的话为科学真理，我却并不反对宗教信仰，现在见了马沙吉修女的苦行，更觉得公教的信仰之可贵了。”²可见，母亲、白朗女士和马沙修女一起丰富了醒秋对上帝信仰的感性经验，在她们身上，醒秋感到了上帝信仰的力量，看到了天主教“圣母”的影子。而对作者苏雪林来说，基督教的神所具有的“无尽慈祥”“无穷宽大”属性与其说是苏雪林理想中的父亲的品格，毋宁说是苏雪林感受中的母亲或女性的特性。它是苏雪林精神上的母亲，它无处不在，“这位母亲究竟在哪里，我说不清楚，但她的存在，却是无可疑的。她的精灵弥漫整个宇宙里，白云是她的衣衫，蓝天是她的裙幅，窈窕秋星有如她的妙目，弯弯新月便似她的秀眉，夏夜沉黑长空里一闪一闪的电光是她美靥边绽出来的笑”³。这个母性的上帝最终变成了天主教中的圣母马利亚，“她的白衣放射光芒，她的云发丝丝吹散在长风里，她的双臂交抱在胸前，正如一个母亲想着她孩子受难而无法援救因而心头痛楚的模样”⁴。

同样，冰心笔下的上帝也体现为母性化上帝。由于上帝的母性形象与传统基

¹ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第90页。

² 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第63页。

³ 苏雪林：《母亲》，沈晖编：《苏雪林文集》（2），第270页。

⁴ 苏雪林：《母亲》，沈晖编：《苏雪林文集》（2），第271页。

督教思想迥异，学者们甚至对冰心独特的宗教思想产生质疑。一部分批评者根据父权制的基督教义观认为冰心的宗教思想超越了基督教的范畴，如颜琪在《交融与呈现——冰心爱的哲学与基督教关系的比较解读》中认为，“冰心将母爱的力量无限夸大，甚至认为世界是由‘母爱’建立的，这与基督教的基本义理有较大出入。因而冰心的‘母爱’哲学是不完整与非纯正的基督教的意识形态的体现”

¹。台湾学者梁锡华也持这方面的观点，他在《冰心的宗教信仰》一文中声称：

基督教的《圣经》明白揭示，说世界是创造也罢，建造也罢，总是上帝之工(见《创世记》第一章)；长阔高深的爱，是基督的爱(见《以弗所书》第三章第十七至十九节)；人要寻的归宿、荫蔽、平安、福乐，都不在上帝之外(见诗篇多处经节，特别第九十、九十一、一二一诸篇以及四福音并使徒书信)。可是，冰心把这一切全归功于母爱。冰心诗文的思想，和圣经的教训显然有抵触，而最严重的一点，应该在母爱问题上。冰心赴美留学之后，对泰戈尔的崇拜减弱了(见《寄小读者·通讯二十一》)，对母亲的歌颂，变得更热烈，但却没有借《圣经》的话更深地认识上帝的爱……²

上述学者的论断基本立足点是传统的父权制基督教思想，其思路是：

基督教只有一位神，这个神是男神或至少为拯救男人的神（大前提）

冰心笔下的神是母亲，或至少是拯救女性的神（小前提）

冰心笔下的神不是基督教的神（结论）

这种论断的错误在于大前提具有严重的父权制偏见，而忽略了上帝在女性经验中的临在性。冰心所经验到的、所描绘的上帝显然已经超越父权制基督教的上帝观，与女性主义神学中的上帝形象不谋而合，培育这粒外来思想种子的“适宜的土壤”自然是冰心独特的女性经验，主要是对爱尤其是母爱的原体验。³ 今道

¹ 首都师范大学颜琪硕士论文：《交融与呈现——冰心爱的哲学与基督教关系的比较解读》（2006年），未刊。

² 梁锡华：《冰心的宗教信仰》，见梁锡华：《且道阴晴圆缺》，台北：远景出版事业公司，1983年，第268-269页。

³ “适宜的土壤”出自茅盾《论冰心》，他在该文中论述了冰心的基督教思想，认为“论冰心思想的人都说她受了基督教教义和泰戈尔哲学的影响，这种说法，我们只可认为道着一半。大凡一种外来的思想好比一粒

友信在《关于爱》中说：“人类有各种各样的体验，但所有人都要体验、而且时时都在体验的体验，这在哲学上叫做原体验。爱正是这种原体验。”¹冰心对爱的原体验因着独特的女性感受、女性经验，主要体现为具有母性、女性特征的爱，而根据法国女性主义学者、符号学家朱丽娅·克里斯蒂娃的分析，这种爱就是基督教中的“圣爱”（Agapê）。朱丽娅·克里斯蒂娃在《爱情传奇》一书中运用精神分析学分析了西方文化中“爱”的不同表现：“古希腊的 Eros、犹太人的 Ahav，基督教中的 Agapê，它们是不同的历史时期人们关于“爱”的观念；而基督教中的 Agapê 的引入应该是一场完全的革命”²。这个“圣爱”（Agapê）在《旧约》中原义为“爱的律令，爱的功绩”，在《新约》福音书中的意义则是“无条件馈赠”，即基督徒注定为神所爱，而不管其个人品质究竟如何。在人类的世俗之爱中，只有母性的爱或者母亲的爱具有基督教挚爱的性质，是最高形式的爱，是最本质的爱，因为“爱即非生物学亦非欲望，而是在此二者之间、在母亲的身体与象征之间游移着的想像的场域”。³

在基督教中，爱就是上帝，上帝就是爱。《约翰一书》4章8节说：“神就是爱”；《歌林多前书》13章13节说：“如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。”冰心也认为“上帝是爱的上帝/宇宙是爱的宇宙”⁴，“真理就是一个字：‘爱’。耶稣基督是宇宙间爱的结晶，所以他自己便是爱，便是真理”⁵。根据克里斯蒂瓦，再进一步，冰心对上帝是爱的体验则是母亲是爱，上帝和母亲互

种子，必须落在‘适宜的土壤’上，才能够生根发芽；而此所谓‘适宜的土壤’就是一个人的生活环境。”见茅盾《冰心论》，原载1934年8月《文学》3卷2号，转引自范伯群编《冰心研究资料》，北京：北京出版社，1984年，第244页。

¹ 今道友信：《关于爱》，三联书店，1987年，第1-2页。转引自刘思谦《“娜拉”言说——中国现代女作家心路纪程》，开封：河南大学出版社，2007年，第114页。

² Eros 译作欲爱，Ahav 译作爱，Agapê 译作圣爱。波拉·祖潘茨·艾塞莫维茨：《符号与象征的辩证空间——朱丽娅·克里斯蒂瓦哲学述论》，金惠敏译，载荒林主编：《中国女性主义》，桂林：广西师范大学出版社，2004年春，第141页。

³ 对克里斯蒂瓦而言，代表象征的是想像的父亲。母亲的爱推动了母亲身体向着母亲欲望场所的转移和欲望的满足，这个欲望就是对父亲的欲望。波拉·祖潘茨·艾塞莫维茨认为，克里斯蒂瓦本人将恋物癖描写成阳物力量对母亲的归属感，由此便是一个“母性父亲”的出现。参见波拉·祖潘茨·艾塞莫维茨：《符号与象征的辩证空间——朱丽娅·克里斯蒂瓦哲学述论》，金惠敏译，载荒林主编：《中国女性主义》，第142页。

⁴ 冰心：《圣诗·夜半》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡人民出版社，1994年，第165页。

⁵ 冰心：《自由、真理、服务》，卓如编：《冰心全集》（1），第199-200页。

为置换，处于同一位格。这样，克里斯蒂瓦从学理层面上阐释了上帝和母亲处于同一位格的可能性，比女性主义神学家对上帝母性形象的修辞学、实证学的论证要略高一筹¹，从而有力的回击了梁锡华等男性中心主义者对冰心基督教思想的质疑。

但是，对冰心而言，“她的爱的哲学并不是靠理智靠逻辑推理而形成的概念范畴，爱对她来说不是概念而是同她的血肉之躯联结在一起的生命体验和人生信念。”²以这份鲜活的体验作为立论的基础和前提，通过逻辑论证上升到宗教信仰层面，而一旦达到宗教层面，爱就无需论证，爱就是体验本身。从《超人》到《悟》、《问答词》，是从（母）爱——论证——（母）爱的过程，最初的前提和最后的结论都是不证自明的（母）爱。

《超人》的情节结构大致经历三个阶段：第一，没有爱的（孤独的）生活；第二，母亲（神）的显现；第三，爱的实现。它们的关系是：

没有爱的生活→母亲（神）的显现→爱的实现

小说以“超人”为题，通过母亲（神）的5次显现，主人公何彬否定了绝望虚无的超人哲学和没有爱的生活，肯定了充满爱的真正的超人的期待，实现了爱的生活，从而显示了母爱（神）的伟大感召力量。母亲（神）的意象以“慈爱的母亲，天上的繁星，院子里的花”这样的语句间接出现4次，第5次则直接向何彬和读者显现：“风大了，那壁厢放起光明。繁星历乱的飞舞进来。星光中间，缓缓地走进一个白衣的妇女，右手擦着裙子，左手按着额前。走近了，清香随将过来；渐渐的俯下身来看着，静穆不动的看着，——目光里充满了爱。”³这个白衣女子就是《启示录》中约翰所见到的基督异象：“灯台中间，有一位好象人子，身穿长衣，直垂到脚，胸间束着金带。他的头与发皆白，如白羊毛，如雪；眼目如同火焰。”（《启示录》1：13-14）不同的是，拯救何彬的不是父基督而是基督般的

¹ 如 Phyllis Trible 运用修辞学分析圣经中上帝的女性形象，参见 Phyllis Trible, *God and The Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978). 温德尔则运用考古学、社会学的方法论证上帝的母亲功能，参见 E.M. 温德尔：《女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的地方》，刁承俊译，北京：三联书店，1995年。

² 刘思谦：《“娜拉”言说——中国现代女作家心路纪程》，开封：河南大学出版社，2007年，第117页。

³ 冰心：《超人》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡人民出版社，1994年，第188页。

母亲，是母亲般的基督。她凝视着摇篮里的婴儿（儿时的何彬），像一幅圣母玛丽亚凝视圣婴耶稣的西方圣画，这里表现的正是冰心思想中的母性宗教意识。¹这个母性基督最后道成肉身——孩子禄儿成为爱的体现者。

冰心笔下的上帝是一个母亲般的上帝，抛弃了圣经中上帝严厉的父亲形象，具有母亲的情怀，她从不惩罚自己的子民，以博大的胸怀宽恕孩子任何荒谬的思想和行为，循循善诱，引导自己的儿女最终走向爱的国度。敬仰上帝、乐善好施的义人约伯在一夜之间家破人亡之时，也曾一度感觉人生短暂而无望，“我厌弃性命，不愿永活。你任凭我吧！因我的日子都是虚空”（《约伯记》7：16），耶和華以训诫的口吻告诫人类的无能、彰显自己的大能，使约伯在自卑中归降上帝。同样，冰心笔下的人物也如约伯，冷心肠的何彬认为：

世界是虚空的，人生是无意识的。人和人，和宇宙，和万物的聚合，都不过如同演剧一般：上了台是父子女女，亲密的了不得；下了台，摘下面具，便各自散了。哭一场也是这么回事，与其互相牵连，不如互相遗弃；而且尼采说得好，爱和怜悯都是恶……²

《悟》中钟梧坚信“人生只有痛哭，只有眼泪”，他认为“世界是盲触的，人类都石块般的在其中颠簸，往深里说，竟是个剑林刀雨的世界”，“无数盲触之中，有哪一件是可证明‘爱’之一字呢？”³《问答词》中的“我”感慨“人生一世，只是生老病死……浑浑噩噩……社会污浊，人生烦闷……”⁴面对发难者，引导者只是“微笑着”，用普泛性的母爱作为前设，以母亲的身份、上帝的身份论证万物的本原乃源自母爱（神）的伟大力量：

我的环境和你的不同，说别的你或不懂，而童年的母爱的经验，你的却和我的一般。自此推想，你就可了解了世界。茫茫的大地上，岂止人类有母亲？凡一切有知有情，无不有母亲。有了母亲，世上便随处种下了爱的种子。于是溪泉欣欣的流着，小鸟欣欣的唱着，杂花欣欣的开着，野草欣欣的青着，

¹ 王学富：《冰心与基督教——析冰心“爱的哲学”的建立》，《中国现代文学研究丛刊》，1994年，第3期。

² 冰心：《超人》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡人民出版社，1994年，第185页。

³ 冰心：《悟》，卓如编：《冰心全集》（2），第125页。

⁴ 冰心：《问答词》，卓如编：《冰心全集》（1），第224页。

走兽欣欣的奔跃着，人类欣欣的生活着。万物的母亲彼此互爱着；万物的子女，彼此互爱着；同情互助之中，这载着众生的大地，便不住的纡徐前行。懿哉！宇宙间的爱力，从兹千变万化的流转运行了。¹

冰心所赞颂的上帝实质上是一个母性的上帝，或者较多的具有母性的特质。学者王学富从宗教发生学角度最早论述了这一观点。他认为，冰心所赞美的母亲与宗教的上帝之间所反映的是一个母系宗教的问题。宗教的发展经历了母系神和父系神两个阶段，在母系神阶段，宗教积淀着人类对母爱的体现，母爱与神爱有着共同性，都是一种无条件的祝福，被看成是爱情的最高形式和最神圣的感情联系。宗教从母系神转向父系神，并不意味着摒除母爱和上帝的母性因素宗教的母系成分，只是增加了对父亲的生命体验：作为神的父亲是人类思想和行为的准则，故此相信神赏罚严明，最终会选中我作为他最心爱的儿子。最后，王学富得出这样的结论：上帝这个形象具有严父慈母的双重性质。²

在冰思想中，母亲和上帝之间的关联还在于母爱的无条件性和上帝之爱的无条件性的内在一致性。“她的爱是不附带任何条件的，唯一的理由，就是我是她的女儿”³，“我”十分信赖她给予的爱；不管“我”是如何的贫穷、如何的卑微，也不管“我”犯下多大的罪孽，母亲将永远爱“我”；不管“我”遇到什么风浪，母亲都将是“我”的避风港；如果“我”遇到坎坷，母亲都将伸出手来帮助“我”、拯救“我”、饶恕“我”。所以，冰心宗教的母亲因素主要体现在“我”爱上帝就如爱普天下的母亲，母亲之无条件的爱“我”就如上帝之无条件的爱全人类。

这种思想和女性主义神学的上帝观不谋而合。女性上帝观是女性主义神学得以确立的基石，但这种观点可能会带来一种误解——女性主义神学以上帝的女性形象否定和代替上帝的男性形象。事实上，女性主义神学“寻找女性的上帝就是寻找超越父权制范围和限制的整体生命”⁴，反对父权制的绝对意志，认为上帝具

¹ 冰心：《悟》，卓如编：《冰心全集》（2），福州：海峡人民出版社，1994年，第135页。

² 王学富：《冰心与基督教——析冰心“爱的哲学”的建立》，《中国现代文学研究丛刊》，1994年，第3期。

³ 冰心：《寄小读者·10》，卓如编：《冰心全集》（2），第101页。

⁴ 【德】E.M.温德尔：《女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的土地》，刁承俊译，北京：三联书店，1995

有相等的男性和女性形象¹，目的不是摒弃上帝的男性形象，而是在上帝的信仰中增进女性的经验。在一个男性仍然占统治地位的时代，五四女作家凭借自己的女性经验彰显了上帝的女性和母性形象，寻求觉醒的女性所信靠的力量。在上帝母亲面前，五四女作家立誓要做“圣洁的女儿”，于是无意识中，她们开创了一条“圣母—圣女—自然（智慧）”的新“三位一体”信仰。²

（三）圣言的倾听者

在五四这个新旧社会的过渡时代，作为走出家门、接受学校教育的中国第一代女性知识分子，她们所面临的问题和困惑远远大于同时代的男性，也是中国任何一个时代的女性所不可比拟的。但是对五四女性而言，同时代的男性有时候并不可靠，母辈女性又爱莫能助、不可信任，同时代的女伴则和自己一样迷茫，所以她们更愿意把上帝看作自己心声的倾听者，而不论她们是否信仰上帝。

细读冰心的作品可知，无论是颂赞造物者的伟大、万能还是体悟上帝之爱的完全、神圣，作者大都采用第二人称“你”叙述，面向第二人称“你”直抒“我”的胸臆，这样，作为第二人称的“上帝”就成了言说者倾听的对象。从效能上看，上帝作为言说者心声的倾听者可以与言说者直接对话，而且使言说者的感情更加真切、自然。对童年幸福、人生顺利的冰心而言，上帝倾听到的大都是她对大自然的歌颂、对母爱的深切体验、对儿童之天真的热爱赞赏。所以冰心的诉说和上帝倾听如同听话的乖乖女对慈爱之母的喃喃私语，在与上帝的诉说中，“烦恼和困难，/在你的恩光中，/一齐抛弃；/只刚强自己，/保守自己。/永远在你坐前/作圣洁的女儿，/光明的使者”³。

年，第91页。

¹ 除激进主义女性主义神学家以外，绝大多数学者都认为上帝同时具有男性和女性两种形象，并建议对神的称谓改为神/女神(God/Goddess)。关于这一思想可参见 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 47-71. 中文译本：萝特：《性别主义与上帝言说》，杨克勤、梁淑贞译，香港：道风书社，2004年，第59-86页。

² 尽管很多女作家都舍弃了上帝的“三位一体”学说，但不能排除她们对上帝形象的其他理解和新的发展。如冰心在《我入了贝满女中》一文自述对“三位一体”不予相信，盛英却认为，冰心信奉的“三位一体”是“上帝——自然——艺术”。参见盛英：《冰心和宗教文化》，《江苏社会科学》，2004年第4期，第147页。

³ 冰心：《晚祷（一）》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第417-418页。

但对庐隐和石评梅而言，上帝倾听到的更多的是言说者命运的多舛、人生的苦闷、心灵的忏悔。教会女子学校慕贞学院的求学经历使幼年的庐隐在孤寂病痛中十分虔诚的信奉了上帝，尽管这种信仰不够彻底，成年之后趋于破产，但她一直认为，“科学只能解释物质界的一切，至于精神界的慰安，还要求于宗教的信仰”¹。童年被母亲的抛弃、与第一任丈夫郭梦良的不幸婚姻、与李唯建婚姻生活中的磨难²，这些生活经历使庐隐及其作品笼罩上了悲哀伤感的基调。正如杨剑龙所分析的，“冰心更多地接受了基督教的博爱思想，构成了其小说温婉的风格；庐隐却更多地接受了基督教的最感内涵，形成其作品凄婉的风韵”³。所以，庐隐具有浓烈的罪感意识，作品中描写了一系列不幸的忏悔者，上帝则是忏悔的对象和倾听者。为了直接、真切的表达忏悔者的心声，庐隐多采用自视视角的书信体、日记体的叙事手法结构作品。在《蓝田的忏悔录》中，蓝田在日记中向上帝诉说了自己的身世——幼年丧母的蓝田由继母做主和一个纨绔少年订了亲，蓝田为逃婚离开家庭，但却在所谓的“自由婚姻”中相继被两名男子玩弄并抛弃，所以此时的蓝田向上帝作深深地忏悔：

哎！无所不知的上帝，——我当然不敢瞒你，并且是不能瞒你，当我逃避家庭专制，而求光明前途的时候，我不但是为我个人谋幸福；并且为同病的女同胞作先锋。当时的气概，是不容瞒无所不知的上帝，我自觉得可以贯云穿霄。然而我被他们同情的诱惑，恐怕也只有上帝知道，那是一个没有经验的女子，必不可免的危险！⁴

在这段话里，讲述者向上帝毫无保留地坦露自己的心声，上帝是一个静默的聆听者。在庐隐所写、以石评梅和高君宇的爱情悲剧为原型的《象牙戒指》中，主人

¹ 庐隐：《受了小朋友的责罚》，郭俊峰、王金亭主编：《庐隐小说全集》，长春：时代文艺出版社，1997年，第593页。

² 据庐隐好友、《海滨故人》中主人公之一宗莹的原型程俊英的描述，庐隐不顾社会责难，1923年与已有家室的北大才子郭孟良结婚，婚后两年郭即病逝，庐隐带着不满周岁的女儿护送郭的灵柩回福建老家安葬，受尽婆母和丈夫前妻的虐待。后与小庐隐近10岁的清华学生李唯建结婚，婚后生活拮据，而且丈夫李唯健对前夫之女甚为不容。参见程俊英：《回忆庐隐二三事》，林伟民编选：《海滨故人庐隐》，北京：人民文学出版社，2001年，第15-34页。

³ 杨剑龙：《旷野的呼声——中国现代作家和基督教文化》，上海：上海教育出版社，1998年，第100页。

⁴ 庐隐：《蓝田的忏悔录》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第302页。

公张沁珠因与有妇之夫伍念秋有过一段没有结果的恋情而拒绝了另一个男子曹子卿的爱情，致使曹为此抑郁吐血而逝，之后，沁珠便一直处于深深的自责和忏悔之中，“为了良心的诘责，我今后只有向他的灵魂忏悔了”¹。从此一颗忏悔、哀伤的灵魂的倾诉成为墓畔的哀歌，上帝成为哀歌的倾听者，“哎，上帝呵，谁也想不到我能以这一幅凄凉悲壮的境地，作了我此后生命的背景”²。同样，在《或人的悲哀》、《丽石的日记》等作品中，主人公忏悔、诉说的对象仍然是隐在或显在的上帝，但需要注意的是，作为圣言的倾听者的上帝和作品中的人物并不构成互动关系，他只是诉说者预设的受话者而已。

石评梅的作品也将上帝描写为沉默不语的聆听者形象。和高君宇的悲情之恋，不但使其作品具有一种挥之不去的悲剧感，还使生活中和作品中的石评梅给人留下忏悔者的印象。散文《涛语》回忆了自己与高君宇的恋情，满目皆是惆怅和忏悔，“上帝！容我在这明月下忏悔罢”，“上帝允许我的祈求罢！我生前拒绝了他的我在他死后依然承受他”³。在陶然亭墓畔深深的忏悔自己的残忍冷酷，成为石评梅表现最多的宗教仪式。

庐隐和石评梅等作家面对上帝体现的忏悔意识与基督教的忏悔意识是对应的，但“原罪”意识的淡薄使她们的忏悔具有很大的功利性，其本质表现为一种文学精神，表达了她们灵魂的叩问与自我更新的渴望。但是，文学作品叙述的忏悔意识与宗教意义上的忏悔是有区别的，后者追求的是个人对神单方面的责任，个人对自己绝对的谴责，而文学作品表现的忏悔，虽然也强调良知的绝对责任，但它并不绝对谴责个人，同时它表现内心冲突的过程比达到一个结论更重要⁴。因此，五四女性文学中叙述者对上帝的忏悔，实质上是灵魂的对话与自剖，已经深入到了人性的深层维度，而她们笔下的上帝也仅仅是无言的聆听者，不履行宗教审判。

¹ 庐隐：《象牙戒指》，《庐隐经典作品选》，北京：当代世界出版社，2004年，第248页。

² 庐隐：《象牙戒指》，《庐隐经典作品选》，第249页。

³ 石评梅：《涛语》，李蓉选编：《石评梅作品精选》，武汉：长江文艺出版社，2004年，第76、72页。

⁴ 刘再复、林岗：《罪与文学——关于文学忏悔意识与灵魂维度的考察》，香港：牛津大学出版社，2002年，第120页。

当上帝作为作者或叙述者心声的倾听者出现在作品中时，实际上这个倾听者是作者为自己的作品创造的理想读者，也就是伊瑟尔所谓的“隐含读者”。在伊瑟尔看来，文本的隐含读者不是指具体的实际读者，而是指一种“超验读者”、“理想读者”或“现象学读者”，它在文本的结构中是作为一种完全符合对阅读的期待来设想的¹。显然，这个隐含的读者具有作者自己的身影，也可称为“作者的读者”。所以，有学者认为，作者创造一个自我形象和一个他的读者形象；他创造的读者，一如他创造的他的第二个自我一样，而最成功的阅读是这样一种阅读：在此中，这些被创造出来的自我，即作者和读者，可以发现完全的一致²。对五四女作家而言，上帝既是她们心声的倾听者，也是她们自身的体现，诉说者和倾听者实际上是同一个主体，这种自言自语的方式恰恰反映了五四女作家的困惑与不自信，尽管她们一遍遍地说“主呵！/我已认识了自己”³。

（四）精神寄托的对象

宗教的功能之一就是给信仰者以精神的慰藉，基督教的上帝也因此成为信仰者的精神寄托。尤其对五四时期的女作家而言，新旧时代的交替、独特的个体经历、细腻敏感的性别体验等将她们与宗教自然的联系在一起。苏雪林说，“蜕变的时代总是痛苦的，诞生于这蜕变阶段的中国人，生来也要比以前以后时代的人多受痛苦”⁴。显然，五四时期的作家无法在旧有制度中找到信仰的支撑，而时代的伤痛促使他们把精神寄托在一个虚无的存在上。《棘心》中，浪漫多情的杜醒秋遭到木讷不解风情的未婚夫的拒绝后，将自己的感情寄托于宗教信仰上，“本来醒秋的信仰宗教原不是对于宗教有什么深切的了解，更不是出于什么敬爱耶稣基督的诚心，不过为弥补爱情的缺憾起见，想在宗教中寻一个安身立命之地罢了”⁵。

¹ 朱立元：《当代西方文艺理论》，上海：华东师范大学出版社，1997年，第295页。

² 转引自陈伟华：《基督教文化与中国小说叙事新质》，北京：中国社会科学出版社，2007年，152页。

³ 石评梅：“我已认识了自己”，李蓉选编：《石评梅作品精选》，武汉：长江文艺出版社，2004年，第353页。

⁴ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第22页。

⁵ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），第167页。

石评梅也泣诉道：“我们又是在这种新旧嬗替时代，可怜我们便作了制度下的牺牲者。心上插着利剑，剑头上一面是情，一面是理，一直任它深刺在心底鲜血流到身边时，我们展转哀泣在血泊中而不能逃逸”¹。于是，缠绕在叛逆传统与挑战自身的矛盾之间而不得解脱的石评梅，转向宗教寻求精神的慰安与寄托。在《再读〈兰生弟的日记〉》一文中，石评梅说：“我从前也是轻蔑基督教的一个叛徒，然而现在我虽未曾正式受洗作上帝的门徒，不过我心里除了母亲外，已有了上帝的位置，我在一种特殊的心境时，总是口口声声默念上帝，求佑于上帝的。虽然我自己也明知道那是一个虚无的神。”²从这种思想出发，石评梅对于《兰生弟的日记》中的主人公罗兰生最终皈依上帝的行为，深表理解，她点评说：“一个人到了失败绝望无路可走人力无力可为的时候，总幻想出一个神灵的力量来拯救他，抚慰他，同情他，将整个受伤的心灵都奉献给神，泄露给神，求神在者失败绝望中，给他勇气，给他援助，使一个受了伤的心头，负了罪恶的心头，能有一个皈依忏悔的机会。所以凡受过宗教洗礼的，他必能用平静的、慈爱的、温和的心情去宽恕别人，去发现自己。”³

无所不知、无所不能的上帝能够给人物提供信靠的力量，是人物前进的动力。庐隐《一个情妇的日记》中，挣扎于情爱斗争中的主人公祈求上帝的帮助：“上帝保佑我，并给我最大的勇气吧”，“上帝啊！给我最大的勇气，在人间——浅薄的人间，辟一条光明的神奇的道路，人们只知在定见下讨日子过，我尊重我的自我，完成我理想中的爱的伟大”⁴。庐隐还描绘了一系列基督皈依者的形象，他们在对基督的皈依中求得心灵的慰藉。《或人的悲哀》中的亚侠女士在探寻人生的真谛中屡遭失败，不但受病痛折磨，还陷入感情的漩涡，对人生悲观失望之际便将心寄托于宗教，“因为我似乎知道真理是寻不到的，不如暂且将此心寄托于宗教，或者在生的岁月里不至于过分的痛苦”，“我并不是信宗教的人，但是我在精神彷徨无着处的时候，我不能不寻出信仰的对象来；所以我健全的时候，我

¹ 石评梅：《婧君》，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，北京：书目文献出版社，1982年，第51页。

² 石评梅：《再读〈兰生弟的日记〉》，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，第233页。

³ 石评梅：《再读〈兰生弟的日记〉》，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，第233页。

⁴ 庐隐：《一个情妇的日记》，《庐隐经典作品选》，北京：当代世界出版社，2004年，第385页，第390页。

只在人间寻道路，我病痛的时候，便在人间之外的世界，寻新境界了”¹。亚侠内心世界的自我剖析反映出庐隐和一部分五四女作家对宗教的态度，而她们所寻出的信仰的对象就是上帝。《丽石的日记》中的丽石因感情的折磨而病卧时说：“我早已将人生的趣味，估了价啦，得不偿失，上帝呵！只求你早些接引！”²这些皈依者都不是虔诚的宗教信徒，其皈依的动机也不是炽烈的宗教热情，或出于病痛的折磨，或出于感情的矛盾，或出于人生的苦闷，具有鲜明的现实意义和功利主义色彩。

自然，一部分女作家因情感需求功利性地将上帝看做自己精神的寄托者，而对冰心来说，上帝则意味着人类精神的最高追求，是至善、至真、至美的代表，上帝作为精神符号所具有的能指意义也得到了进一步扩大。在正统基督教义中，上帝是没有属性的无限存在。在一个真正有宗教信仰的人的理念里，“上帝无非是一种象征，这种象征意味着人类进化的早期阶段就已经通过了人类本身所追求之物——博爱、真理、正义，以至尽善尽美。人们体会到生活是所以有意义是因为如上的原则给他们提供了发挥潜能的机会，这是对维系人类的生命发展唯一有价值的现实，人们视这种现实为‘终极关怀’，于是人们不在谈上帝，甚至不提上帝的名字”³。在冰心那里，上帝就是爱，如母亲般无条件的爱，是至高无上和尽善尽美的体现，是人追求的最高价值。

总的来看，五四女作家将自己的灵魂停靠于上帝，既不是迷信无知的体现，也不是软弱无能的选择，而是对虚无人生的抵抗进而对真善美的追求和对终极意义的探寻。

¹ 庐隐：《或人的悲哀》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第33页、39页。

² 庐隐：《丽石的日记》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，第58页。

³ 【美】弗洛姆：《爱的艺术》，萨茹非译，北京：光明日报出版社，2006年，第94页。

第四章 十字架上的耶稣与女性基督

耶稣是基督宗教教义的中心人物。基督徒与非基督徒的根本分歧在于是否相信耶稣是上帝的儿子和救世主（Savior），即“基督”（Christ）耶稣¹。基督信仰形成后的显著特点是由《旧约》一个位格的上帝转变为《新约》“圣父—圣子—圣灵”三位一体的上帝，而耶稣作为三个位格之一的“圣子”与上帝成为一体，这样，拿撒勒²的耶稣就成了基督教信仰中的基督耶稣。因耶稣身份上的男性性征，如何认识基督耶稣，就成为西方女性主义神学家一个无法回避的问题——一个男性能够拯救女性吗？但对第三世界的妇女主义神学家而言，耶稣的性别不是问题，尤其对中国妇女而言，男性本来就是她们解放的启蒙者、拯救者。尤为重要的是，第三世界的妇女在耶稣身上看到了妇女被解放的信息，从耶稣对妇女的良好态度、与妇女所建立的和谐关系中体验到了女性的尊严，从耶稣的低贱生活、受难经历中见证了自我困难的意义，从耶稣所宣告的解放信息中看到了民族、家庭、个人未来的希望。中国五四女作家在文学创作中表达了自己对耶稣形象的认识，丰富了妇女主义基督学的内容。

本章主要探讨中国五四时期的女性对基督教耶稣形象的认识，以及五四女性文学中所刻化的耶稣形象的特点。

第一节 五四女作家对耶稣人格的接受与体现

相对于上帝的抽象概念，无论是历史的耶稣还是神学的耶稣都具有较多的可感性，因此在中国现代文学中备受关注，且影响深远。学者王本朝指出，“耶稣

¹ “基督”为希伯来文“弥赛亚”之希腊文译音。“弥赛亚”（messiah）意为“受膏者”，得自一种加冕仪式：入选的士师、祭司或国王接受职位时，额头上要被抹以膏油，以示此人乃上帝所选，其治理将得到上帝的佑护。先知时代，弥赛亚特指未来的理想君主。从希腊化时期起，弥赛亚观念与犹太末世论思潮融为一体，弥赛亚日益具有属天属性，是犹太人世代盼望的复国救主，将在末世出现，协助上帝进行最后的审判。初期基督教诞生后，基督徒认为弥赛亚（基督）就是拿撒勒人耶稣。

² 拿撒勒是福音书所称的耶稣父母的家乡，位于巴勒斯坦北方加利利地区，耶稣在此长大。

形象是 20 世纪中国文学人物形象画廊里的一个重要形象”¹，许正林也认为，“相对于‘上帝’情感的淡薄而言，基督教耶稣的形象对中国现代作家的影响是巨大的”²。和这个时期的男性知识分子一样，五四女作家从自身经验出发，采取了“拿来主义”的策略，有所取舍地接受耶稣形象，并在文学作品中表现自我经验中的耶稣形象，具体体现为以下三点：

（一）接受之一：耶稣的人性

圣经中，耶稣的形象分为神性和人性两种。根据基督教教义，《旧约》乃基督的预表，隐藏着基督来临的信息，如摩西在水中被埃及公主救起，预表耶稣在约旦河中被施洗者约翰洗礼，而约书亚（Joshua）的名字是耶稣（Jesus）名字的语源。《新约》的前四卷即“四福音书”记载了耶稣的主要生平和思想，其中前三者《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》³主要从“人”的角度认识耶稣，虽然指称耶稣是上帝的儿子，但对耶稣与上帝的关系论述较少，第四卷《约翰福音》则主要从“神”的角度来认识耶稣，着重论述了耶稣与上帝的关系。《约翰福音》第一章写道，“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在”（《约翰福音》1：1-2），“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”（《约翰福音》1：14）。这里，“道”的希腊文为“逻各斯”（logos），原意为“言语”、“思想”、“概念”、“理性”。《约翰福音》“道”的概念来自希腊化时期犹太哲人亚历山大的斐洛（Philo）。斐洛深切感受到希腊哲学的深邃和犹太民族的狭隘性，决心用希腊哲学改造犹太教⁴。他借用希腊哲学中“逻各斯”的概念改造犹太教中的上帝观念，认为“逻各斯”是唯一先验的上帝与他所创造世界及人类之间的媒介，是一种宇宙理性，上帝的创造性和意志都体现在其中，并将其人格化为“上帝的长子”、“第二个上

¹ 王本朝：《20 世纪中国文学与基督教》，合肥：安徽教育出版社，2000 年，第 319 页。

² 许正林：《中国现代文学与基督教》，上海：上海大学出版社，2003 年，第 159 页。

³ 这三者因内容和措辞比较一致，被称为“对观福音”（the Synoptics），意为彼此可以互相参照。

⁴ 梁工、赵复兴：《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，上海：商务印书馆，2000 年，第 580 页。

帝”、上帝与人之间的“中保”，而摩西等圣者就是具体的“道”（逻各斯）¹。受斐洛影响，《约翰福音》利用古希腊哲学的逻各斯学说，巧妙地在上帝、道、基督和耶稣之间划上了等号，于是“耶稣=道=上帝”这个神学公式就成为基督教神学的最高命题²。

但总体上看，四部福音书共同体现的是耶稣所具有的“神人二性”：既是上帝的独生子，具有完全的神性，也是马利亚所生之子，具有完全的人性；同时神人二性又水乳交融地共存于一体³。至公元451年，卡尔西顿信经规定：“基督的神性与人性是同等完整的。按其神格而言，他与父同体；按其人格而言，他与世人同体，但无原罪。按神格而言，他在万世之先，为父所生；按人格而言，他在末世之中，为救世人，由‘上帝之母’童贞女马利亚所生。这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两种性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，每一性的特点反而因此得以保全，并汇合于一个位格、一个本体之中。”⁴耶稣的神人二性是基督教信仰的关键，基督教教义对此作了明文规定，《使徒信经》明确指出：

我信上帝，全能的父，创造天地的主；

我信我主耶稣基督，上帝的独生子；

在本丢·彼拉多手下受难，被钉在十字架上，受死，埋葬；降在阴间；

第三天从死里复活；

他升天，坐在全能父上帝的右边；

将来必从那里降临，审判活人，死人。

我信圣灵；

我信圣而公之教会；我信圣徒相通；

我信罪得赦免；

¹ 转引自梁工、赵复兴：《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，上海：商务印书馆，2000年，第580页。

² 梁工、赵复兴：《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，第602页。

³ 梁工：《精心剪裁为我所用——论茅盾小说〈耶稣之死〉对〈新约·福音书〉的改写》，《开封教育学院学报》，2003年第2期，第31页。

⁴ 梁工：《圣经指南》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年，第646页。

我信身体复活；我信永生。¹

这段话成为基督徒心中的誓言，在崇拜仪式中常常用来宣读。

而关于耶稣的历史性问题，近代以来的基督教神学家几乎都能认同耶稣其人的历史存在：确实有过一个具有历史意义的人物，他在本丢·彼拉多治下受难，他的生活方式就是福音书所描绘的生活方式²。这是基督教神学家对历史的耶稣所能做的最低限度的肯定，尽管如此，他们还是转向福音书中信仰的耶稣形象——被表现为救世主的、存在于超自然行动的神话结构中的、在神话与传奇中得到展示的耶稣。福音书中信仰的耶稣在世的工作具有三个层面的意义：上帝之言的宣告者、十字架上的受难者、死而复活的。也就是说，对基督徒而言，耶稣尽管具有肉身，但始终是上帝的临在、显现，即耶稣终究是一个神。

毫无疑问，耶稣是历史上确实存在过的一个具体自然人，他是基督教的创始人。原始基督教在创立的初期面临的问题是，“不将耶稣神化，不足以表达信徒们对这位创始人、领袖和导师的崇敬（须知，此时的基督徒已不仅仅是犹太人，其中已有大量的包括罗马人在内的外邦人），不足以扩大自己的信仰的影响；而将耶稣神化，又与犹太教—基督教的一神论信仰相矛盾。解决这一矛盾的结果，就是把圣父与圣子（基督耶稣）看作是一体二位，二位一体。再加上圣灵，就形成了基督教独有的三位一体学说”³。认识到耶稣被神化的过程之后，耶稣的神性就很容易被祛除。而祛除神性之后的耶稣，就是一个伟大的宗教思想家、改革家和天才的诗人⁴。

对五四时期的中国学者而言，科学和理性使耶稣的神性——如童贞女马利亚感受圣灵怀孕所生的奇特身世、以五饼二鱼使五千人吃饱等神迹，以及死而复活等——极易破灭。中国男性知识分子对基督教“盲目的、超理性的”灵异学说进行了批判⁵，女作家也从科学的立场认识基督教的耶稣，如庐隐认为：“其实一部

¹ 【英】麦格拉斯：《基督教概论》，马树林、孙毅译，北京：北京大学出版社，2003年，第200页。

² 麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第366页。

³ 李秋零：《耶稣是如何成为神的？——基督教三位一体、道成肉身教义的一种文化诠释》，《世界宗教文化》，1997年第3期，第23页。

⁴ 梁工、赵复兴：《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，上海：商务印书馆，2000年，第641页。

⁵ 如陈独秀在《基督教与中国人》一文中认为基督教的“创世说”、“三位一体说”和各种灵异大半是古代

圣经，不过是文学家的一种想象，用来发挥耶稣的伟大精神的，何尝不是史实的记载？”¹即使冰心、苏雪林这样信仰坚定的基督信徒，也没有完全认可耶稣的神性，而是感动于耶稣人性中伟大的人格。冰心不但把耶稣看成一个完全的人，而且还认为他是一个没有合法身份的私生子。她在《我入了贝满中斋》一文中说，“我们的圣经课已从《旧约》读到了《新约》，我从《福音书》里了解了耶稣这个‘人’。我看到一个穷苦家庭的私生子，竟然能有那么多信从他的人，而且因为宣传‘爱人如己’，而被残酷地钉在十字架上，这个形象是可敬的”²，这一看法在正统基督教看来简直是异端邪说，但却出自一个中国基督徒之口，从中可见出中国信徒对耶稣的独特理解。苏雪林借《棘心》中的杜醒秋之日记谈到了自己对耶稣的认识：

我已经知道宗教的好处，但恨不能信仰，因为我的理性，不能信耶稣是神和一切超自然的灵迹。前日寄宿舍请来一位神学博士演说，马沙再三要我去听，我却不过她的情分，只得去枯坐了个把钟头。神学博士讲的是耶稣人神两性，他说耶稣是一个有血、有肉、能受痛苦、能死亡的人，然而同时含有天主性，所以又是一个神。他说的时候，声色俨然，听者也穆然不动，没有一个表示疑讶之意者。我初次听到这样奇谈，只觉满肚暗笑，想不到号称文明的法国人，竟荒谬至此。讲完之后，我摇摇头走出讲堂，嘴里念着赫克尔书里的话：“文明民族之虚诞，文明民族之虚诞！”

造物主或者是存在的，所谓宇宙的神秘，我也承认有的，但我不能承认耶稣是神。³

杜醒秋或苏雪林的看法颇具代表性。由此可知，在中国特定的文化语境中，中国作家舍弃了耶稣身上的神性，接受了耶稣的人性。也就是说，耶稣形象在中国文化语境中经历了一个去神圣化而变为世俗化的过程。

的传说、附会，已经被历史学和科学破坏了。钱玄同只相信耶稣是个木匠的儿子，绝对不相信那“圣灵感孕”的话。陈独秀的《基督教和中国人》初见于《新文化中几位学者对于基督教的态度》，载《生命》2卷7期。参见林茂生、杨淑娟编：《陈独秀文章选编》（上），北京：三联书店，1984年版，第483页。

¹ 庐隐：《庐隐自传·其他》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第603页。

² 冰心：《我入了贝满中斋》，卓如编：《冰心全集》（7），福州：海峡文艺出版社，1994年，第471页。

³ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第106页。

现代作家对耶稣人性的肯定与五四时期的人本主义思想和非基运动不无关系。五四新文化运动的思想核心是人本主义/人道主义思想，中国知识界、思想界普遍反对“神权”、“君权”以及等级制度，反对一切对人的压抑，呼吁解放人的感情，提倡人道主义，在文学界更以“人的文学”期许新文学的建设。所以，对于基督教和圣经，新文化人也往往以理性的人道主义/人本主义眼光来看待¹。五四新文化运动的科学与理性主义直接造成了非基运动的出现。1922年4月4日，世界基督教学生同盟第十一次大会在清华大学召开，接着还召开了中国全体代表大会。由于大会声势浩大，激起了国内反对浪潮，上海首先成立了“非基督教学生同盟”，之后全国多个城市广泛建立反教团体，中国思想界、文化界、教育界有影响的新派人物大多卷入期间，青年学生亦积极投身非基运动。从下表可以看出全国开展非基督教运动的激烈状况²

组织或个人名称	时间	地点	申明的理由及活动方式
太原非基督教学生同盟	3月29日	太原	宗教为性灵之桎梏，思想之阻碍，资本家之护符
直隶高师全体学生	3月26日	保定	知识与迷信，绝对不能相容
南开学生非宗教同盟	4月1日	天津	宗教愈盛，真理愈泯，贻害社会，思之痛心
新中学会	4月8日	地址不祥	宗教反对理性的生活
武昌高师附中	4月	武昌	耶教为“侵略我国之先锋”
南昌非基督教大同盟	4月5日	南昌	在物质上既反资本主义，在人道上不能不反耶教
唐山工学界 240 人	4月12日	唐山	宗教以“鬼神之说压服多数人”
潮州中学师生 355 人	4月18日	潮州	基督教“摧残智慧，遏抑潮流”
回澜中学全体师生	4月19日	汕头	耶教“阻科学之发展，抑文化之进行”

¹ 祝宇红：《“本色化”耶稣——谈中国现代重写〈圣经〉故事及耶稣形象的重塑》，《鲁迅研究月刊》，2007年第11期，第33页。

² 表格来自杨天宏：《基督教与民国知识分子：1922年—1927年中国非基督教运动研究》，北京：人民出版社，2005年，第136-137页，略作改动。

从表格中可知，中国非基督教运动爆发的政治原因是日益高涨的民族主义思潮，思想基础则是新文化运动的理性主义以及人本主义/人道主义。可想而知，在这样的语境下，中国小说家就“往往致力于为耶稣‘祛魅’，力图将他刻画成一个人，而不是一个神，或者一个救主”¹。因此，在中国现代作家笔下，“耶稣形象主要被解释为一种人格化的和世俗化的意义，对教徒的耶稣和上帝的耶稣有潜在的反感”²。

总之，五四新文学在西方人文主义思想和科学主义思潮下随着耶稣形象的人性化、世俗化形成了中国几千年以来所缺少“人的文学”，对人的价值给以前所未有的肯定，但同时缺少的仍然是中国几千年所缺乏的——对神的敬畏。最具有宗教情怀的女作家也难以超越中国人和中国文学的实用主义和功利主义特色，在她们笔下，耶稣不但人化，甚至女人化，唯独不是神，既使具有神的色彩，也难以具有神的意义。这从另一个层面反映出中国人“人定胜天”的坚强自立精神，尤其中国女人在自我苦难中的坚韧精神。

（二）接受之二：伟大的人格——“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”和“平等的博爱精神”

祛除神性之后的耶稣就是一个世俗的弥赛亚、一个拿撒勒人。这个世俗的弥赛亚、拿撒勒人耶稣在中国现代文化语境中有三个不同的指向：一种强调耶稣身上的反叛性、革命性和顽强的斗争意志，藉此表达政治言论，如当时的国民党官员徐谦，他说：“人恒痛余对基督教则言革命，对革命则言基督教，……殊不知余所负之使命，即存乎期间。……余尝谓耶稣非传宗教，乃发明一种世界革命主义。当时不能直达，遂假犹太教之经典以文之。其实所言即反对治者阶级及智识阶级，打破资本主义，改造社会，解放妇女等，为后世社会主义之权兴，所异者

¹ 祝宇红：《“本色化”耶稣——谈中国现代重写〈圣经〉故事及耶稣形象的重塑》，《鲁迅研究月刊》，2007年第11期，第35页。

² 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年，第319页。

有思想而无方法耳。”¹作家茅盾通过小说《耶稣之死》作出回应，凸显一个“与仇敌势不两立的斗士——一位生命不息奋斗不止的勇者和毕生拼搏之后为信念捐躯的无畏英雄”²。第二种强调耶稣的贫苦出身，如林汉达作诗描绘耶稣的无产阶级特性：

无产阶级的耶稣哟，
你为何生在马槽里？
一睁眼，就是破的窗，败的壁，
风雨怎庇？大雪何处避？
驴马的生活你先尝，
奴隶的痛苦你留意。
狐狸有洞，飞鸟有巢，
你竟无枕首之地。你为何受冻受饿，将名利丢弃？
临死衣服被人剥夺，
安葬的还是别人的坟地！
……
你竖起十字架奋臂，
将特权阶级打倒，
揩尽贫民的眼泪。³

除上述两种指向外，还有一种声音，主张由心灵与精神的层次突出耶稣的人格力量，可以说是世俗弥赛亚的“第三种势力”。本文重点探讨的就是这种情况，前两种情况则不在讨论之列。

对耶稣人格力量的接受和强调，是对耶稣形象的“中国化”改造，体现了基督教在中国的“本色化”。中国基督教神学家赵紫宸于 20 世纪 30 年代撰写了《耶

¹ 转引自叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》，台北：久大文化股份有限公司，1992 年，第 199 页。

² 梁工：《精心剪裁为我所用——论茅盾小说〈耶稣之死〉对〈新约·福音书〉的改写》，《开封教育学院学报》，2003 年第 2 期，第 32 页。

³ 林汉达：《无产阶级的耶稣》，载《文社月刊》，第三卷六期，转引自叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》，台北：久大文化股份有限公司，1992 年，第 203-204 页。

稣传》一书，该书体现了中国基督教徒对耶稣的认识。在《耶稣传》的导言中，赵紫宸称这本传记用了三点有点杜撰性质的办法：“自己的读史法”、“纯乎想象的想象”、“辛苦艰难中所得的解释”¹，表明了本书的虚构性。从该书的体例看，书中导言的标题“请事斯言矣”来自《论语》。全书十二章每章的标题都取自中国典籍，出于《论语》以及杜甫、李白、朱熹、欧阳修、文天祥等人的诗文，如第一章标题为“宇宙方来事会长——文天祥（述耶稣时代）”，第二章标题为“而特不得其朕——庄周（述耶稣幼年）”，第三章标题为“全体大用无不明——朱熹（述耶稣的大觉悟）”等。这些标题差不多都出自中国圣贤之口，言外之意在于以中国圣贤比附耶稣，以“圣”解“神”。在赵紫宸这里，耶稣伟大的人格可以用中国圣贤的道德来诠释，可以说，耶稣首先是一位圣人，进而由人而神。显然，“这样的诠释透露出解释者深层心理中传统伦理思想的积淀”，“中国神学家面对西方基督教的耶稣，不由自主会在理解中掺入中国对圣贤的想象”²。

中国人自古崇圣，而对鬼神敬而远之，“不语怪力乱神”。钱穆在 1940 年代曾有《神与圣》一文，其中对“神”与“圣”的相同与相异有较为准确的概括。“神”与“圣”的相同之处在于，“不满意人类的全体，但同时又跳不出人类的全体，而别有所想望，于是遂有所谓神与圣者出现在人们的心里。神与圣只是一种超人的思想，而同时又是一种不离人生的想望。神与圣者是超人生而不离人生者”³。“神”与“圣”又是不同的：

神是非人间的，圣则是人间的。神是超人间而投入于人间的，圣是人间的而又是超出于人间的。换言之，就人而言，神应该是非自身的，超越的，绝对的。圣则是内在的，相对的，即自身而存在的。……神应该是全体主义的，而圣则是人本主义的。……神不仅创造了人类而且创造了整个宇宙。……圣则是由人类自身创造完成的，而且圣之在人类社会中而完成其为圣的地位

¹ 赵紫宸：《耶稣传》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》第一卷，北京：商务印书馆，2003 年，第 456 页。

² 祝宇红：《“本色化”耶稣——谈中国现代重写〈圣经〉故事及耶稣形象的重塑》，《鲁迅研究月刊》，2007 年第 11 期，第 37 页。

³ 钱穆：《神与圣》，转引自祝宇红：《“本色化”耶稣——谈中国现代重写〈圣经〉故事及耶稣形象的重塑》，《鲁迅研究月刊》，2007 年第 11 期，第 37 页。

的。¹

可以说，“神”与“圣”所代表的正是基督教文化和儒家文化对于超越性人格的不同理解。中国知识分子受“前见”文化——儒家“圣人”文化——的影响，自然而然地会用中国圣贤的道德比附、诠释耶稣人格。因此，“祛除耶稣之神性，标举耶稣之人格，并且用中国人理解圣贤的方式来理解耶稣，这透露出中国现代知识分子心理架构上的某种共通性”²。

陈独秀在《基督教与中国人》一文中将耶稣身上所具有的伟大人格归结为三点：“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”和“平等的博爱精神”，并向时人呼吁耶稣精神，“我们不用请教什么神学，也不用依赖什么教义，也不用藉重什么宗派；我们直接去敲耶稣自己的门，要求他那崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感与我合二为一”³。耶稣的伟大人格与中国五四时期的启蒙思想在一定程度上产生了契合。五四时期的女性知识分子也受“前见”文化影响，并从自身经验出发，接受耶稣的伟大人格——“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”和“平等的博爱精神”。

首先，五四女作家及其笔下的人物从世俗角度看待和接受耶稣背负十字架所体现的自我牺牲精神，以中国母亲和女性的受苦受难、自我牺牲精神比附耶稣崇高的牺牲精神。如苏雪林的小说《棘心》中的杜醒秋，将自己居于屈从地位、受苦受难的母亲的经历和耶稣的屈从、受难经历联系起来，从受难的耶稣身上看到了母亲受难的意义，并最终舍弃自己的爱情跟从受难的母亲。在醒秋看来，母亲虽不是宗教家，但德性之醇厚和宗教家并无差别，其牺牲克己之精神更在修女乃至耶稣身上得到了互证，联想到耶稣为爱人而钉十字架，而信徒爱人是模仿耶稣的榜样、是为耶稣伟大的人格所感化，以致感叹“母亲真是一位天生的圣徒”⁴。

¹ 钱穆：《神与圣》，转引自祝宇红：《“本色化”耶稣——谈中国现代重写〈圣经〉故事及耶稣形象的重塑》，《鲁迅研究月刊》，2007年第11期，第38页。

² 祝宇红：《“本色化”耶稣——谈中国现代重写〈圣经〉故事及耶稣形象的重塑》，《鲁迅研究月刊》，2007年第11期，第38页。

³ 陈独秀：《基督教与中国人》，参见林茂生、杨淑娟编：《陈独秀文章选编》（上），北京：三联书店，1984年版，第483页。初见于《新文化中几位学者对于基督教的态度》，载《生命》2卷7期。

⁴ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第90页。

冰心在耶稣身上体验到的是超越母亲而升华到全人类的自我牺牲精神。组诗《圣诗》中《客西马尼花园》、《骷髅地》、《天婴》是直接演绎耶稣事迹的诗，基本主旨是歌颂耶稣为世人受难、牺牲的精神。耶稣虽生于马槽、死于十字架的酷刑，而且一生“劳生”、“奋斗”、“牺牲”，时刻“奔赴着十字架，/奔赴着荆棘，/想一生何曾安顿”¹，诗人仍以“感谢”的心情和“恬默”的心灵“歌唱天婴降生”，原因在于诗人深深折服于耶稣在苦难中具有的坚韧和自我牺牲精神。

《客西马尼花园》、《骷髅地》这两首诗截取耶稣受难的横断面，在描写耶稣被钉十字架的悲惨情景的同时，诗人还采用蒙太奇式镜头切换手法刻画了看客麻木、冷酷的心态，“睡着的只管睡着，/图谋的只管图谋”²，“罪恶，山岳般堆压着他，/笑骂，簇矢般聚向着他”³，通过受难耶稣和麻木看客的对照，越发见出耶稣受难的意义：意义不在“横眉冷对千夫指”，而在“俯首甘为孺子牛”，何况耶稣恰恰在为这些麻木的看客受难？在这样的反讽中，诗人悟到现实中个体行为实践的方向，提出了“我+基督=?”的人生思索和“渗在基督的爱里”、“发扬他特具的天才”的具体行动。在耶稣榜样的力量下，自称是弱者的冰心毅然背负起了十字架，说“我只是一个弱者/光明的十字架/容我背上罢”⁴。

耶稣受难的仆人形象所体现的自我牺牲的人格精神深深感动着敦厚淳朴的中国现代女作家，但除了感动之外，耶稣对中国现代女作家还有另一方面的意义，即耶稣通过自己受难换取人类完满人性的业绩成为苦难中的中国妇女自我激励的鲜活动力。耶稣受尽磨难，以自我牺牲换来全人类的解放，自我价值也在其中得到体现。最终，在耶稣受难的意义中，中国女性看到了自我牺牲的意义。冰心的小说《我的学生》中的S以自我的生命换取了他人的生命，《一个不重要的兵丁》中的福和虽然被打伤致死，却因此救助了一个被打的孩子。这些形象无不具有耶稣的身影，他们以自我牺牲实现了人生的最高价值，成为人类的楷模。所以，耶稣的人格激励着中国女性，坚定了她们生活的信心，如命运多舛、多灾多难的庐

¹ 冰心：《圣诗·天婴》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第178页。

² 冰心：《圣诗·客西马尼花园》，卓如编：《冰心全集》（1），第167页。

³ 冰心：《圣诗·骷髅地》，卓如编：《冰心全集》（1），第168页。

⁴ 冰心：《春水·26》，卓如编：《冰心全集》（1），第355页。

隐把耶稣当作自己的人生楷模，以其伟大人格激励自己，声称“以耶稣那种伟大的人格，博爱的精神，很够得上人们的崇拜，我就以他为人生的模范，并不算坏”¹。

其次，五四女作家及其笔下的人物接受了耶稣博爱和宽恕的人格。基督教的基本教义可以归纳为两个字——博爱。在耶稣眼里，博爱分为两个方面：爱上帝和爱人如己。《马太福音》22：34-40、《马可福音》12：28-34和《路加福音》10：25-28都记载了耶稣的教导：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”在基督教义中，爱上帝是指在宗教生方面要全心全意地侍奉上帝。“爱人如己”是基督徒日常生活的基本准则，它的要求是：人应该自我完善，严于律己，宽以待人，“不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”（《马太福音》5：39），要爱仇敌（《马太福音》5：43-48，《路加福音》6：27-28，32-36），宽恕他人，因为“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯；你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯”（《马太福音》6：14-15）。

耶稣所宣扬的宽恕、博爱思想在中国近现代半殖民地半封建时代对中国知识分子而言难以接受，这一教义在基督教伴随着西方列强的入侵在中国广泛传播的事实面前黯然失色，越发激起中国人的反教心理。但部分中国学者还是将基督教和教会分开来看，并认为耶稣身上所体现的宽恕、博爱思想有益于五四新文化启蒙运动。就这时的女作家而言，她们作为女性具有天然的母性因素，比男作家更易接受耶稣的宽恕、博爱思想，或者说她们本身就是耶稣思想的体现者。冰心在《一个军官的笔记》中描写了一个具有浓郁宽恕精神的基督形象。作为一个驰骋疆场的军官，他对战争充满了强烈的厌恶感，不是“我打死了人家”，就是“人家打死了我”，都不过是那么一回事，所以，尽管自己受伤致残，他临终前还是宽恕了主战者和敌手，希望到一个没有死亡、悲哀、哭号、疼痛只有“和平”、

¹ 庐隐：《庐隐自传·其他》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第603页。

“怜悯”和“爱”的地方去。《一个不重要的兵丁》也宣扬耶稣的宽恕思想。作品中的福和虽无职位，却有“谦恭”、“爱心”和“宽恕”的精神，他因怜悯、救护一个被人打的孩子而受重伤，但却饶恕了打人者，重病而死。作者说：“他是一个不重要的军人，没有下半旗，也没有什么别的纪念，只从册上勾去他的名字。然而这营里，普遍从长官到他的同伴，有两三天，心灵里只是凄黯烦闷，如同羊群失去了牧人一般！”¹羊群和牧人的隐喻对应于众人和福和，福和被喻为具有宽恕思想的耶稣基督。在《国旗》中，冰心更是提倡跨越国界的全人类之爱。

总之，五四女作家从民族境遇和自我体验出发，舍弃了基督教神学中耶稣的神性因素，将耶稣当作一个历史存在的人物看待，而贫贱低下的出身在一定程度上拉近了耶稣和中国女作家的距离，她们依照女性经验理解和接受耶稣牺牲、宽恕和博爱的伟大人格，并在作品中描摹她们自我经验中的耶稣。

（三）体现：女性化的基督

具有男性身份的耶稣之所以能被五四女作家接受，除了耶稣身上所体现的崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神和平等的博爱精神，还有一个重要原因，就是耶稣具有尊重妇女的态度和男女平等的思想。

西方女性主义者在用非传统眼光细读《新约》尤其是福音书的过程中发现，耶稣与女人之间的关系远远超出父权制的藩篱：他在井边与名声不好的女人谈话；他拣选了一个女人宣告复活的消息；他打破禁忌治愈了患血漏症的女人；他还接受了一个可能是妓女的女人为他涂抹香膏；他宽恕了一个行淫时被捉的女人……这一系列叙事表明，生活在父权制社会中的男性耶稣以自己的实际行为俨然挑战了当时的性别等级制度，体现出反抗世俗、主张平等的精神。德国女性主义神学家温德尔从女性经验出发，发现在耶稣与女人们的交往过程中，女性表现出更多的主动性。例如一个患血漏症的女人主动摸耶稣的衣裳，要他给自己治病（《马可福音》5：15）；婚宴上耶稣的母亲发现酒用完了，要求儿子去倒酒，由此

¹ 冰心：《一个不重要的兵丁》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第311页。

耶稣才显出变为酒的奇迹来（《约翰福音》2：1—12）；一些女人如全城闻名的妓女（《路加福音》7：36）、抹大拉的马利亚（《约翰福音》12：1）、陌生女人（《马可福音》14：3），大胆地独自闯进别人家里或者另外的人群中，给耶稣抹香膏，完成象征性行动，暗示他的死亡、被葬和救世主角色。这些主动性的结果是，耶稣重新获得了力量，成为他应当成为之人。温德尔据此认为，耶稣与女性之间是相互影响的：

女人们从他那里得到福祉、健康、生命、酒、人性，她们同时也给予他感觉、使命、终生目标和团契，如果没有团契，使命和目的都会变得远离人类，变得抽象起来。她们获得生命力，对他寄托着希望、信任，寄托着超越他自身的景象。她们伴随他的旅程，把他变成他本应如此之人，变成所有人服务之人，变成能够安慰所有孤独者之孤独者，变成能够给予所有的人以自信心的自信之人，变成虽然走向死亡却并不孤单之人。¹

这段话表明，妇女的大胆和不顾一切成就了耶稣，使他去做应该做的事，完成作为拯救者的神圣使命。温德尔一方面肯定了耶稣对妇女的尊重，一方面肯定了女性的价值。而我们从耶稣与妇女之间的相互尊重、相互影响的事实中可以得出这样一个结论：只有尊重女人的男人才能够赢得女人的尊重和爱戴，女人更愿意尊重和爱戴尊重女人的男人。耶稣明确主张，“并不分犹太人，希利人，自主的，为奴的，或男或女；因为你们在基督耶稣里都成为一了。基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭辖制”（《加拉太书》3：28-29）。耶稣成为跨越种族藩篱的兼顾外邦人、边缘社群、被拒绝被压迫社群的基督，具有一定的女性主义精神。在耶稣身上，女性主义者体验到了正义、自由、完全的力量，看到了女性解放的未来图景。

当一部分激进的西方女性学者因为耶稣具有不可更改的男性身份而质疑“一个男人能否拯救女人”时，中国五四时期的女作家和第三世界其他国家的妇女却毫不迟疑地接受或跟从耶稣这个男人。在妇女主义基督学中，耶稣的性别不是问

¹【德】E. M. 温德尔：《女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的土地》，刁承俊译，北京：三联书店，1995年，第123页。

题，因为耶稣尊重妇女并宣告了男女平等和妇女解放的信息。对中国妇女而言，男性本来就是她们解放的启蒙者、拯救者，而耶稣又是她们人生经验中唯一一个用人的尊严爱她们、尊重她们的异域神，因此，具有妇女解放思想的耶稣不会因为男性身份而被中国妇女拒绝。女性主义圣经学者萝特的观点可以说明中国妇女对基督性别的看法，萝特认为，救赎的基督和被救赎的妇女的关系，不会形成最终的神学性别象征，基督不一定必须是男性，或那被救赎的不只是女性，而是包括新人性——男性和女性¹。中国妇女对基督形象的接受和改造基本上类似于她们对上帝形象的接受和改造。上帝的男性意象和暗喻在一些文化中成为父权统治的同谋，但在中国语境中却被用来讽刺性地挑战中国主流传统中父亲在家庭中的权威地位及其象征的等级制度，与此相似，被西方女性主义学者认为具有男性中心主义和性别等级性质的基督概念和属性被中国妇女接纳，但却在新的语境中注入了新的意义。

在五四时期的女作家看来，耶稣实质上传达了先知弥赛亚的传统，他是一个保护弱者、判断正义的谦卑形象，是一个为他人服务的仆人性的领导者典范。他与弱者、被压迫者的关系是互相关爱，而不是专横。从这层意义看，耶稣是一个被压迫者的解放者，给弱者、位于边缘者带来了福音。耶稣作为一个解放者，宣告了对阶层关系的断绝和解除，要结束那些强调特权和产生阶级分离的社会。所以，“从神学意义上，我们可以说耶稣的男性格最终没有什么重要性。它在父权的社会构架中有其社会的象征地位。但在这情况里，耶稣作为基督，作为那人性和传达神话语的代表，展示了对父权的倒空，宣称了新人性是藉着放弃特权阶级的生活方式，而开始与低下阶层对话。在类似的情况下，社会和宗教所拒绝的女性回应他，就有了社会的象征意义——一个反对父权专制的偶像崇拜的见证”²。

五四女作家不但从自己的民族经验认识耶稣，还从自身的女性经验感受耶稣，在耶稣身上体验到中国妇女具有的苦难、坚韧、宽恕、仁爱，从耶稣受难意

¹ 萝特：《性别主义与言说上帝》，杨克勤、梁淑贞译，香港：道风书社，2004年，第153页。Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1993), 138.

² 萝特：《性别主义与言说上帝》，杨克勤、梁淑贞译，第153页。Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*, 138.

义中看到了中国妇女未来的希望。从这层意义看，耶稣也是被侮辱、被损害、被压迫的女性的解放者。

需要进一步说明的是，当女性将自己的女性体验和耶稣联系起来时实质上是将自己基督化，而当女性被基督化时，基督在女性思想中也就女性化了。尽管五四女作家如同毫不质疑耶稣的人性一样毫不质疑耶稣的男性身份，但因为她们及其所经验的中国女性和耶稣有着相似的经历，所以她们更愿意从自我经验出发感受耶稣、描绘耶稣。由此一来，五四女作家笔下就出现了一系列具有自我牺牲精神、宽恕精神、博爱精神的形象类型，被学者王珊、马红英归纳为拯救者、宽恕者和受难者形象¹。在这些具有基督精神的形象中，以爱、牺牲、宽恕、谦让、坚韧等品质为核心的女性精神等同于基督精神，因此，无论是拯救者、宽恕者还是受难者，无不体现了作者的性别体验，成为女性化的基督体验。

冰心的小说《我的学生》中的S是一个典型的女性基督。小说采用了弗莱原型批评理论所谓的U型结构：欢乐的开始，受难，爱的实现。开篇对故事主人公S是一个单纯、活泼、好奇、精力充沛的女孩子，三年后这个“生在上海，长在澳洲，嫁在北平”、即使婚后仍将自己的家收拾成“澳洲中国公使馆”的贵妇人毅然离开繁华的都市，到偏僻的云南山区支援后方建设。这正是对耶稣舍弃天堂福乐、上帝之子的尊荣而降生世界为人类担当罪恶的效法。²凭借女性的坚毅，她在艰苦的云南山区竟然建立起人间乐园：

菜园里红的是辣椒、西红柿，绿的是豆子，黄的是黄瓜，紫的是茄子，周围是一片一片的花畦，阳光下光艳夺目，蜂喧蝶闹。菜园里的后面，简直就像个动物园！十几只意大利的大白鸡，在沙地上吃食，三只黑羊，两只狼犬……还有小孩子养的松鼠和白兔……³

S的菜园对应圣经中的伊甸园。在文学中，田园的文学类型“通常为一片宜

¹ 王珊、马红英：《“我们直接去敲耶稣自己的门——论基督精神与五四女作家笔下的形象类型”》，《邵阳学院学报》（社科版），2004年第2期，第61-63页。

² 王学富：《冰心与基督教——析冰心“爱的哲学”的建立》，《中国现代文学研究丛刊》，1994年第3期，第175页。

³ 冰心：《我的学生》，卓如编：《冰心全集》（3），福州：海峡文艺出版社，1994年，第270页。

人的郁郁葱葱的景色，到处是林间绿地、荫蔽的山谷、潺潺的溪水、明亮的月光，以及其他与女性或母性有密切联系的意象”¹。不仅如此，冰心在小说中还采用色彩来展现主人公的女性意识。红、绿、黄是光谱学中的三原色，代表了所有的颜色，紫色是象征虔诚的色相，美丽而神秘，具有强烈的女性化性格，表现着孤独与献身。这四种颜色出现在S的“伊甸园”里，表明热爱生活、具有强烈女性意识的S是所有女性的化身，紫色则预示了S的为他人献身。但是，值得注意的是，S并没有意识到自己的救世主身份，而完全融入到生活中，对自己的艰苦生活不曾有丝毫抱怨，“真好玩”的处世态度体现出中国女性坚韧、达观的精神。如同耶稣在十字架上为人类流血而死，最终她为救人性命，输血过多而死，完成了以自身拯救世人的使命，回归上帝本身，爱心得到实现。

与S女士遥相呼应的是庐隐《余泪》中的修女白教师。这位有着“纯洁温蔼的眼波”和“时现笑容的嘴唇”的“圣母那般纯洁”的修女为人类的互相残杀而深感羞耻决意上前线担当上帝的使者，“用基督的名义唤醒他们罪恶的梦”，“因为基督吩咐他们的门徒，爱他们的朋友，和爱自己一样”²，最后饮弹身亡，以自己的牺牲警醒世人、拯救世人，从而完成了基督的使命。《一个女教员》中的女教员也是一个牺牲个人幸福拯救百姓和国家命运的女性基督形象。

陈衡哲笔下的人物也多具牺牲精神。《西风》中的明月为洗涤尘世的黑暗与不平而舍弃与西风的爱情来到尘世做事，“我正是因为下面的世界太恶浊了，住在那里的人们只有下降的机会，没有上升的希望，所以我宁愿牺牲了红枫谷里的快乐，常常下去看看他们，想利用我这一点的爱力，去洗涤洗涤他们的心胸，并且去陪伴陪伴那比较高尚一点的人们的孤寂”³，具有牺牲精神的明月因女性化的角色功能担当了女性化的基督。石评梅更是奉行“宁人负我，我不负人”的人生哲学，在生活中遭遇了两次没有结果的爱情，并接连受到病痛折磨，却仍然以基督自喻：“这世界，四处都是荆棘，四处都是刀兵，四处都是喘息着生和死的呻

¹ 【加】诺思罗普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧等译，天津：百花文艺出版社，1998年，第243页。

² 庐隐：《余泪》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第164页。

³ 陈衡哲：《西风》，朱维之编：《陈衡哲散文选集》，天津：百花文艺出版社，1991年，第26页。

吟，四处都洒滴着血和泪的遗痕。我是撑着这弱小的身躯，投入在这腥风血雨中搏战着走向前去的战士，直到我倒毙在旅途上为止。”¹作品中体现了石评梅人生哲学和耶稣式牺牲精神的是那些给病弱肉体 and 迷途灵魂带来痊愈和新生的教会医生与护士。在《祷告——婉婉的日记》中，在福婴堂长大的女护士婉婉悉心照料、热情关怀一失恋的重病男子，劝他“不要太愁苦，我求上帝赐福你”，并给他读《圣经》、送花篮、替他祷告，虽然他仍然在寂寞孤苦中死去，但婉婉的无私关心和照料却在他生命的最后一段时光深深慰藉着他悲苦的心灵。苏雪林笔下的马沙修女和白朗女士，虔洁、谦逊、克己、忍让、扶助他人，身上也笼罩着耶稣基督的神圣光环，是基督的化身或圣母马利亚的显现。

五四女性文学中普遍存在着女性基督形象，这在一定程度上反映了五四女作家认识耶稣的独特特点。在她们看来，尽管具有生理上的男性性征，但其经历、品质却体现了一个母亲、妇女、受压迫者的特征，所以她们认为耶稣不但是“女性的弥赛亚”，甚至本身就是一个“女基督”。

总的来看，五四女作家从两个层面接受和表现基督教的耶稣形象，从而使耶稣具有两个方面的特点：一方面从儒家传统文化出发，她们祛除耶稣身上的神性，并用中国圣贤比附耶稣，将耶稣看成一个圣人，尊崇耶稣伟大的人格——“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”和“平等的博爱精神”；另一方面从女性经验出发，耶稣的经历就是中国女性的经历，耶稣不但是中国女性的知心朋友，而且坚定了中国女性生活的信心，所以女作家更愿意再现生活中的女性基督。从这两个方面而言，五四女作家心目中的救主无论是耶稣还是基督，无论是降至肉身还是上升为神，无论是男性还是女性，都无关紧要，底线是不再压制中国女人，并能体现中国妇女的价值。

第二节 五四女作家笔下女性基督之意义

在女性主义神学家和女性解放者共同关注的基督论中，中国五四女作家所描

¹ 石评梅：《绒情寄向黄泉》，李蓉选编：《石评梅作品精选》，武汉：长江文艺出版社，2004年，第83页。

绘的女性基督形象具有重要的意义。亚洲妇女神学家认为，在多元文化与多种宗教的亚洲，在肯定妇女经验及本土文化价值之余，重新反省系统神学中许多传统视之为不可动摇的教义，是亚洲妇女神学家责无旁贷的任务¹。她们提出可以用许多不同的方式来设想耶稣或圣灵或马利亚，甚至可以用非基督教传统的意象，只要表达了妇女的真实经验。如前文所述，韩国妇女神学家郑景妍在《再次为成为太阳而奋斗：亚洲妇女神学引论》一书中指出，亚洲妇女在理解耶稣时大致采用了两种进路：1、使用耶稣的传统意象，但赋予新的诠释意涵，2、大胆采用新的意象表述耶稣，以挑战传统的基督论。亚洲妇女最常采用的传统意象是“受难的仆人”、“主”、“以马内利”，新兴意象是“解放者、革命者、政治受难者”、“母亲、妇女和萨满(Shaman)”以及“劳动者和谷物”²。无论是前者还是后者，这些意象和新诠释都与亚洲妇女切身的生活经验息息相关。

中国五四女作家从真实的妇女经验出发，描绘了独特的女性基督形象，这个形象既不同于西方传统基督教中的弥赛亚形象，也不同于中国男性作家和男性神学家所理解的耶稣形象，还不同于西方女性主义者理解的基督形象。女性基督的形象既丰富了西方女性主义神学的基督论，也拓展了第三世界、亚洲妇女神学的基督论。

(一) 意义之一：对父权等级制思想的抗拒

传统的基督论是按照由上而下的进路依据三位一体的教义来论述耶稣基督的。在此脉络下，教会神学家强调耶稣作为三位一体第二位格的体现兼具神性和人性的特点，而忽视甚至否定历史耶稣实际在世的作为，即便提到，也多着墨于道成肉身、死而复活等神学议题，很少提及他在世上的言行，尤其是他与那些受欺压的、遭边缘化的外邦人、弱势群体和妇女之间的互动关系。

¹ 陈文珊：《耶稣如何是基督？——试探妇女神学的基督论》，
<http://www.ccccn.org/article/teo/basic/2008-07-31/2089.html>。

² Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), 27, 53-73.

根据女性主义神学的观点，这样的基督论非但没有传报“受压迫的得解放，被掳的得自由”的福音，也没有带来处在父权阶层最底层妇女的解放，反而成为父权制文化的同谋，加重性别主义的观念。特别是以“父亲”这个人类中心、父权制意象为主导的模式下，所建构出来的排他的、阶层化的系统性神学论述，就更易使基督论遭滥用，成为性别歧视的借口¹。萝特非常警醒地归纳了奥古斯丁《神学大全》中表述的基督论：

唯独男性才是人类标准或普遍的种别性别；只有男性才能代表人类完全的本性，而女性在生理、道德和精神上是有缺陷的。所以上帝道成肉身进到一个男性里，不是一个历史的偶然，而是一个本体论的需要。就如基督在一个男性身体上道成肉身，故此只有男性才能代表基督。²

这就形成一种男性中心主义的基督论，在这种论调下，耶稣的男性身份被强化，被理论建构成真正的人性，与此相对应，女性则成为第二性，是次级的性别或物种。尤为重要的是，由此衍生出一些列紧密相连的男性隐喻和男性意象，以及具有排他性的男性诠释与言说的霸权。

面对关于耶稣基督的男性中心主义论述，女性主义学者纷纷做出回应和反击。激进的女性主义学者如玛丽·达利质疑一个男性的救主能拯救妇女，坚持真正的女性主义者不能同时是个基督徒。而一些不愿意放弃基督信仰的女性主义神学家则从自己的经验和立场出发，重新建构一种既能实现自己的性别认同又能容纳耶稣的男性身份的新的基督论。根据陈文珊在《耶稣如何是基督？——试探妇女神学的基督论》中的论述，坚持基督教信仰的女性主义学者所建构的基督论大致有这几种：阴阳同体的基督论、灵性的基督论、人类解放的基督论、象征的基督论、比喻的基督论、亚洲处境的基督论等³。中国五四女作家笔下的女性基督形

¹ 陈文珊：《耶稣如何是基督？——试探妇女神学的基督论》，<http://www.ccccn.org/article/teo/basic/2008-07-31/2089.html>。

² Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 126. 中文译著参见萝特著、杨克勤、梁淑贞译：《性别主义与言说上帝》，香港：道风书社，2004年，第141页。

³ 阴阳同体的基督论主张，亚当原来是兼具男女二性，亚当男性与女性的分离，标志了人性的堕落，以及性别与罪恶的临到，而耶稣基督则是阴阳同体的新亚当，拯救我们脱离性别的分离。灵性的基督论则视基督是先知的灵，虽不否认历史耶稣与基督的独特关联性，但是主张基督并未在历史耶稣的身上完全体现，而体现在男女信徒之中。人类解放的基督论的代表人物是萝特，她认为耶稣的性别身份不重要，关键是对其代表全

象应该是对上述女性主义基督论的有力补充，而且是所有关于基督的女性主义论述中抗拒父权等级制度最突出者之一。

而且在中国文化语境中，女性的救主形象有力回击了中国封建的父权等级思想。几千年来以儒家文化为主流的中国封建社会通过一系列清规戒律如“三从四德”从思想上将妇女排除在社会生活、文化生活之外，又通过一些身体束缚如缠足等从生理上将妇女控制在家庭生活之内，从而造成中国妇女对男性从精神和肉体两方面的依附性。而对于中国女性长期以来具有的依附性特点，作为肇始者的中国男性不但不反思自身，反而越发歧视女性，甚至加罪女性。即使近代的开明人士，仍然具有一定程度的父权主义思想，认为中国羸弱不堪的原因全在中国妇女，中国“女子二万万，全属分利，而无一生利者”，“然吾推及天下积弱之本，则必自妇人不学始”¹。五四女作家通过女性的救世主形象向中国父权主义宣告：中国女性无时无刻不在牺牲自己以换取他人的幸福与解放、以无私的爱和博大的胸怀推动人类的生生不息，她们不但没有无所作为，反而是人类和社会的创造者、推动者、拯救者。因此，女性基督无疑是中国父权思想的一个巨大讽刺。

（二）意义之二：对女性传统价值的肯定

五四女作家之所以将耶稣描绘成女性，从表层看是源于耶稣基督的一些特性和女性的经历相似这样的事实：本质上的受害者，永远的受难，为着罪和整个世界作无辜的献祭和牺牲。西蒙·波伏娃在《第二性》中探究了妇女对耶稣血带关系的认识，如同耶稣在十字架上流血，女人每月一次经血、生孩子时也要流血，女人将自己看作男人献祭的受害者：

他是一个残缺不全的流着血的身体：她以超乎一切的热情，沉浸在对这

人类的解放。象征的基督论由天主教女性神学家伊丽莎白·琼森提出，她认为耶稣只是一个神学象征，在性别象征论诠释下，耶稣是男人不是问题，问题在于，有太多的男人不像耶稣。比喻的基督论认为，理解作为比喻的耶稣，关键在于理解他的存在方式，即他与上帝及他人的关系，而不是他的男性身份。亚洲处境的基督论以韩国神学家郑景妍为代表。参见陈文珊：《耶稣如何是基督？——试探妇女神学的基督论》，<http://www.ccccn.org/article/teo/basic/2008-07-31/2089.html>。

¹ 梁启超：《变法通议》，载《饮冰室文集》（1），参见李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，台北：传记文学出版社，1975年，第549-546页。

个被钉十字架上的圣者的冥想之中……她在上帝的羞辱中惊奇地发现了对人的废黜；这个被钉在十字架上的圣者是惰性的、被动的、遍体鳞伤的，他有一种苍白的、有血痕的，暴露在野兽、匕首、男性之前的受难者的翻转过来的形象，小女孩常常被迫认同于这一形象；他十分感动地看到，这个人，是人的上帝，扮演了她的角色。她就是那个被钉在十字架上的人，她被许诺会有耶稣复活的光辉。¹

生理上相似的痛苦经历至少使得女性在面对耶稣时产生了熟悉的感觉，丰富了女性认识耶稣的感性经验。对中国女作家而言，耶稣和她们似曾相识，除了这生理上的痛苦经历外，重要的在于生活中的种种磨难。无休止的劳作、付出、牺牲，还要被虐待、受歧视、遭凌辱，由此得出的结论是：女人来到世上似乎就是为了受苦。同样，耶稣来到世上也是为了受苦，他同样地劳作、付出、牺牲、被虐待、受歧视、遭凌辱。如前所述，五四女作家在耶稣身上更多地见证了中国母亲和女性受苦受难的历程，并从耶稣受难的意义——通过自己受难换取人类的完满人性——中看到了自我的价值，获得前进的动力。所以，与西方女作家不同，中国五四女作家将基督描绘成女性，更多地是藉此肯定女性具有的传统价值，而西方女作家将基督描绘成女性时，则更多地具有内在的反讽意识²。就反讽意义而言，中国女作家恰恰在用女性基督形象讽刺中国父权社会对女性存在价值的抹杀。

有意思的是，处在五四这样一个个性解放、思想解放的反传统时代，作为走出家庭接受学校教育的中国第一代女性，五四女作家并没有西方女性主义者表现的那样叛逆、决绝和激进，仍然肯定和保守被激进主义者认为不合时宜的传统价值。被学者毅真称为闺秀派的冰心、苏雪林、新闺秀派的凌叔华以及五四运动早期的陈衡哲，她们基本肯定女性在家庭的角色及价值，即使否定女性传统家庭角色的新女性派作家庐隐、冯沅君以及在传统与现代之间挣扎的石评梅，也同样强

¹ 【法】西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，北京：中国书籍出版社，1998年，第765页。

² 大部分西方女作家认为，女性基督形象在某种程度上肯定了男性强加给女性的牺牲、受难品质，从而削弱了女性的自我，所以，不大认可女性基督形象，反而运用女性基督形象达到反讽效果。因此在西方当代女作家笔下出现的女性基督多玩世不恭、犯罪、拒绝受难。关于西方当代女作家笔下的女性基督的研究，可参见 Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (London: The University of Wisconsin Press, 1982), 11-35.

调女性牺牲、谦逊、博爱的品质。她们大都将女性放在“牺牲”的位置上，主张用女性或母性的爱化解人世间的矛盾。她们礼赞爱和牺牲，认为它是女人的天性，“世界上若没有女人，这世界至少要失去十分之五的‘真’、十分之六的‘善’、十分之七的‘美’”，“她愿意为她所爱的对象牺牲了一切”，“她是无条件的，‘摩顶接踵’的牺牲了”，“叫女人不‘爱’了吧，那是不可能的，上帝创造她，就是叫她来爱，来维持这个世界。她是上帝化生工厂里，一架‘爱’的机器。不必说人，就是任何动物，只要一带上个‘女’字，她就这样‘无我’的，无条件的爱着，鞠躬尽瘁，死而后已！”¹所以，耶稣受苦的仆人意象之所以能对中国女作家有意义，在于广大的中国妇女与耶稣具有相似的受苦顺从经历，从而能够在自己的人性与伦理之间建立了意义的关联，并藉此看到了自己痛苦的意义。

但是，女性的这些品质在激进主义者看来，一方面已经过时了，另一方面强调这些品质还会在不经意间强化而非颠覆性别主义的刻板印象。她们由此认为，女性基督的意象并不能批判地理解与诠释女性自己的实况处境以及圣经中的耶稣故事，反倒延续了性别的意义框架，并成为要求妇女一味忍让、怯于反抗、甘心顺从父权宰制的鸦片²。在这种观点的启发下，有些女性便将女性的基督精神看作严重阻碍自我发展的负担。有这样一首诗：

啊！因为我生为女人
肩上便要承受很多沉重的担子
我想是因上主你而来
就天天承受担子
也没急躁与烦恼

但今天我感到混乱，
是你加诸我重担吗？

¹ 冰心：《关于女人·后记》，卓如编：《冰心全集》（3），福州：海峡文艺出版社，1994年，第306-307页。

² 参见陈文珊：《耶稣如何是基督？——试探妇女神学的基督论》，<http://www.cccn.org/article/teo/basic/2008-07-31/2089.html>。

不！这担子所以压下来
是因为我生为女人

我母亲所承受的担子
她匆匆地移交给我
全因为她
我很快便承担了

女人是忍耐与德性的表征
女神真诚地保护家族
随着节奏去啊去
我继续勇敢地承受着这个担子

在父母眼中我是一位孝顺的女儿
在兄弟姊妹眼中我是一个尽责的姊妹
在丈夫眼中我是一个贤妻
在儿女眼中我是生命之母

上主，我今天心乱了
你说爱你的邻舍等同爱你自己
又以行动指示
但我是否忘了去爱在“你”里面的“我”
因此我如斯心乱？¹

诗歌一开始，女主人公便哀叹生为女人的不幸，要承担沉重的担子，以忍耐与德性作为女性的表征，并在诉说自己故事的过程中，隐约地流露出一不满的情绪，

¹ 该诗是斯里兰卡诗人帕玛·亨斯文所作，题名为《重担》。参见 Padma Hensman, “Burdens”, in *In God's Image*, 1995, Vol.14. No.4, 41.

这一情绪凝聚在诗歌结尾，最终成为女主人公的“幡然悔悟”——怎么忘了“去爱在‘你’里面的‘我’”。该诗通过一个女人对自我牺牲的认识过程，否定了女性自我牺牲的思想。虽然这首诗来自斯里兰卡，却反映了一部分自我牺牲的女性的的心声。这部分女性的困惑在于，没有看到自我牺牲与自我价值实现之间的关系，而认为自我牺牲阻碍了自我价值的实现，所以，她们的“心乱了”。但是，中国五四女作家却认识到自我牺牲与自我价值实现之间的联系，将自我牺牲看作自我价值实现的方式，因此，她们平静地、愉悦地肯定了女性自我牺牲的价值，并将这些自我牺牲的女性提升到基督耶稣的位置。但是，五四女作家并没有宣扬女性屈服于男性、怯于反抗父权的思想，目的在于充分肯定女性的价值与品德。

为准确把握五四女作家笔下的女性基督形象及其体现的价值，我们需要从以下四个方面入手：

首先，要确认女性基督形象所体现的女性传统价值。五四女作家所礼赞的女性价值是此价值——克己牺牲、谦逊忍让、博爱宽恕之美好品质，这些品质不应随时代变化而消失；而非彼价值——三从四德、虚荣享乐、刁钻刻薄之恶劣习俗，这些习俗必将随社会进化而摒弃。封建父权社会下，此价值和彼价值同时并存，此价值不是女性在父权制社会下得以生存的权宜之策，乃是女性及全人类的善良本性；彼价值则是女性面对父权制压制而不得动弹时的自我沉溺之，更是女性及全人类应摒弃的劣根性。在新的时代下，妇女解放的目的就是要继承与释放此价值，舍弃与鞭笞彼价值。中国女性的解放进路正是在这一原则下进行的。在中国的历史语境、文化语境下，对中国妇女而言，妇女自己的利益和国家利益同等重要，女性身份和后殖民身份需要同时考虑。所以，女性的基督精神无论对风雨飘摇中的国家还是对迷茫徘徊中的女性个体，都具有特定意义。

其次，要厘清女性意识这个概念。根据学者乔以钢的定义，“所谓女性意识，在其表现上大体可分为两个层面：一是以女性的眼光洞悉自我，确定自身本质、生命意义以及在社会中的地位与价值；二是从女性立场出发审视外部世界，并对

它加以富于女性生命特色的理解和把握”¹。而无论从那个层面看，女性基督的形象都体现了女作家的女性意识：以女性的眼光和立场审视耶稣基督，进而确定女性自身本质、生命意义以及在社会中的地位与意义。在两千多年的封建父权等级社会中，中国妇女过着未嫁从父、既嫁从夫、夫死从子的他者生活，不但丧失了作为“人”的主体意识，而且还丧失了作为“女人”的女性意识。她们没有参与社会话语的权利，也没有表达自己经验的权利，是无言、无声的客体。五四女作家第一次以群体的姿态、主体的形式言说自己以及自己的经验，她们创造的女性基督形象就是最好的明证。

第三，还应注意，五四女作家笔下的女性基督不仅为他者生存而牺牲个体利益，还为民族、国家的复兴而奉献自己的生命，甚至为全人类的救赎而担当罪恶与献祭，具有更广阔的现实意义。前者如冰心《我的学生》中的S，中间者如庐隐《一个女教员》中的女教员，后者如庐隐《余泪》中的白教师。这些形象表明五四女作家笔下的女性基督超越了拯救个体的狭隘范围，而指向国家、民族进而全人类的广阔视野，由探讨个体价值进而思索人类的终极意义。正如学者王本朝所概括的，“20世纪中国文学以‘十字架’和耶稣意象表现的不是宗教的意义，而是现实的自我体验和民族境遇，用它来象征忍受苦难、担当责任和献身社会的自我身份和理想，或是讽刺现实里的背叛者和伪善者”²。这一特点同样适用于五四女性文学中的女性基督形象。

最后，在五四女性文学中，女性和耶稣之间的相互关联，不但没有延续性别意义框架，也没有成为要求妇女一味忍让、怯于反抗、甘心顺从父权宰制的鸦片，反而增加了女性的自信。耶稣的神性因素——通过自己的受难而成就全人类完美人性——在五四女性文学中具有一定的现实意义，它不但肯定了女性的价值，还为女性勾画了美好的未来图景。最终，五四女作家谱写了这样一条与耶稣相遇的道路：从认可耶稣到接受耶稣再到接受女性基督（或女性就是基督），实质上就是从“上帝和我们在一起（God-with-us）”到“上帝在我们中间

¹ 乔以钢：《中国女性与文学——乔以钢自选集》，天津：南开大学出版社，2004年，第158页。

² 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年，第325页。

（God-among-us）”最后到“上帝就是我们（God-is-us）”。在这条道路上，五四女作家认识到，拯救人类的是女性，拯救女性的还是女性。庐隐在《“女人成美会”希望于妇女》一文明确表达了这一思想：

为甚么妇女本身的问题，要妇女以外的人来解决？妇女本身所受的苦痛，为甚么妇女本身反不觉得呢？妇女也有头脑，也有四肢五官，为甚么没有感觉？样样事情都要男人主使提携。这真不可思议了！

妇女解放的声浪，一天高似一天，但是妇女解放的事实，大半都是失败……这是因为妇女本身没有觉悟，所以经不起磨折，终至于失败。

妇女解放问题，一定要妇女本身解决。¹

受耶稣人格精神的感动，五四女作家对母亲进行了前所未有的歌颂。接下来，要探讨的是五四女性文学中的母亲形象。

¹ 庐隐：《“女人成美会”希望于妇女》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第3页。

第五章 圣母马利亚：母亲形象的悖论

和耶稣最密切相关的女性就是耶稣的母亲马利亚。马利亚不但出身贫寒，其丈夫还是一个老实的木匠，却因儿子耶稣的神圣和伟大而出名，甚至成为膜拜的对象。在基督教教义中，马利亚是上帝和耶稣之间的中介，因耶稣的神圣，马利亚也具有神圣的品质，成为谦卑、顺服、自我牺牲的母亲典范。但是，女性主义神学家却在父权社会所塑造的圣母马利亚身上发现了父权制思想的悖论，即马利亚首先是一个女人，而女人是受到父权制社会谴责的，但是马利亚却逃避了父权制社会的谴责，成为一个不是女人的母亲，而没有母亲不是女人。围绕着圣母马利亚，学者们产生了不同的态度，一种认为马利亚是史前女神崇拜的残余，可以用来恢复和发扬女性崇拜的传统，如玛丽·达利认为“伟大的女神”已扮作马利亚，目的是把人类从奴役状态中拯救出来¹。戴维斯（Elizabeth Gould Davis）也在《第一性》中把马利亚看作“女性准则，复活的古代女神”²。另一种观点却认为，“马利亚学说不能成为妇女解放的象征，即使它保留有女性主义的意义，而这个女性主义是对大男子统治下的辅助补充”³，有学者还将马利亚看作一个废物，认为“她的神话所描写的现实是超现实，她所确信的道义符码已经被抽空”⁴。这两种观点对马利亚要么顶礼膜拜，要么彻底抛弃。与此不同，第三世界的妇女却从自身处境出发，将马利亚作为一个世俗的、现实中的母亲来看待，她身上既有具有传统母亲的优点，也有传统母亲的糟粕。五四女作家也通过自己对母亲形象的塑造，表达了对马利亚作为母亲象征意义的认识。

本章首先介绍父权制社会“母亲神话”的形成以及女性主义学者对母亲形象

¹ Mary Daly, *Beyond God the Father: toward of a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 96.

² 转引自 Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin, 1982), 48.

³ 这是萝特（Rosemary Radfoed Ruether）的观点，转引自 Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction*, 48.

⁴ 这是学者沃娜（Marina Warner）的观点。转引自 Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction*, 48.

的讨论，接着运用妇女主义圣经批评对圣母马利亚的研究方法，探讨五四女性文学中的母亲形象和母女关系，从而窥视五四女作家具有基督教特色的女性观。

第一节 圣母形象和女性主义

母亲身份和母亲形象是 20 世纪 80 年代以来女性主义运动最为关注的议题之一。母亲一方面具有创造之母、生育之母、抚育之母这样的性质和功能，另一方面又具有女性的身份，二者同时并存且不可分离，这就使得母亲身上所承载的文化功能极其复杂。而不同时代、不同社会、不同文化都从不同角度诠释和审视母亲，对母亲身份和母亲形象的认识也因此带上了各种主观色彩。面对传统社会打造的圣母形象和现代父权制理论炮制的“母亲神话”，女性主义者进行了严厉批评。

（一）传统社会对圣母形象的打造

传统社会为了打造适合父权制社会发展的圣母形象，采用了三个步骤：第一步是将一些具有自我意识、难以驯服的母亲们严厉鞭挞，使之出局；第二步是将女性限制在生儿育女的生活里，强调生育的价值，削弱女性的其他价值；在前两步的基础上，第三步顺理成章地为女性指出了生存的唯一方向——以圣母为典范。具体论述如下：

第一，受父权制厌女传统的影响，母亲形象也受到某种程度的牵连，一些具有个体意识、追求个体价值的母亲自然受到当时社会的谴责，成为万人唾弃的恶母。尽管《圣经》记载的“十诫”除了前三条有关信仰的诫命外第四条即为“当孝敬父母”，但是在父权制下的西方男性所写的文学作品中极少见到“良母”形象。刘岩在《西方戏剧中的母亲身份研究》一书中重点分析西方男作家在父权制思想中将母亲恶魔化的过程，她首先考察了古希腊三部涉及母亲形象的悲剧，认为埃斯库罗斯的《阿伽门农》中的克吕泰墨斯特拉是一个没有话语权的母亲，被历史以淫妇的形象记录下来；索福克勒斯的《俄狄浦斯王》中的伊俄卡斯特在历史上被定义为犯了乱伦罪和身份错乱的女人，她也没有话语权和决定权；欧里庇得斯

的《美狄亚》中的美狄亚被塑造成恶魔型的女人。这些母亲形象以原型的形式进入现代男性戏剧家的创作中。刘岩接着分析了挪威剧作家易卜生、美国剧作家奥尼尔、英国剧作家品特对母亲的刻画，认为这些作家笔下的母亲无不是上述母亲原型的现代变体，由此得出结论：自古希腊悲剧始，西方戏剧作品中母亲的形象多半代表了危险，她们通奸、乱伦、杀子，对男性秩序构成威胁¹。

尽管中国儒家文化以崇孝道、重秩序为核心，但是中国传统文化中也存在恶母形象，如《孔雀东南飞》中苛刻残忍的焦母、《西厢记》中封建呆板的崔母、《红楼梦》中迂腐无知的贾母、王夫人等。

同样，父权制体系下的基督教文化对母亲角色存在着恐惧甚至歧视的看法，认为女性生育是上帝对女人的惩罚，“加增你怀孕的苦楚，你生产儿女必多受苦楚”（《创世记》1：16），女人生产被认为是不洁净的，期间“不可摸圣物，也不可进入圣所”（《利未记》12：4）。女性特殊的生理特征，决定了圣经女子既不能担任祭司，也不能主持宗教仪式，在特定的时间内还不能参加宗教活动。

第二，特别强调母亲的生育功能。毫无疑问，尽管现代科技的发展可能会改变未来的母亲身份，但由母亲生育这种传统的人类繁殖方式仍将是未来社会最普遍的²。“夏娃”的希伯来和希腊文原意均为“众生之母”的意思。生育在父权制社会成为母亲主要的甚至是唯一的价值体现，而不育无论对男人还是女人都是最大的诅咒，因为男人需要孩子巩固他在社会的地位。圣经记载，当亚伯兰的妻子撒莱不能生育时，就让自己的使女夏甲与丈夫同房替自己生育（《创世记》16），这不但在《圣经》中甚至在整个父权制社会都被认为是合理的。而雅各的两个妻两个妾之间争宠的唯一方式就是竞相给他生儿子，结果雅各一生有十二个儿子还有一个女儿（《创世记》29：31-30：24）。这种现象在中国传统社会也很普遍，而且女性以不能生育为最大耻辱，不能生育的女性为了减轻自己的罪责只有主动为丈夫纳妾替自己生子。在这里，“女人=母亲=子宫”成为最自然也最有意义的等式。

¹ 参见刘岩：《西方现代戏剧中的母亲身份研究》，北京：中国书籍出版社，2004年。

² 全球化和现代科技的发展已经在很大程度上改变了传统的性别分工，家庭结构也将呈现多元化特点，曾经是完整生理过程的母亲身份也被解构。基因工程和试管婴儿等现代科技对母亲身份产生了巨大影响。参见刘岩：《西方现代戏剧中的母亲身份研究》，第4页。

亚德里安·里奇（Adrienne Rich）认为，从这个意义上说，耶和华那句“生育并繁殖吧”就成为发布给所有女性的一个纯粹父权主义的命令¹。

第三，全力打造圣母形象。在传统文化中，母亲形象经常与丰饶、生产、起源以及于死亡相关的事物联系在一起。母亲是生命的起源，代表了生命的开端、人类历史的开端甚至其它所有事物的开端。而且在生命的成长过程中，母亲还承担了主要的抚养工作。所以，母亲受到传统社会的极力推崇。

中国儒家文化的核心是崇孝道、重秩序，“在这样一个差序社会里，人们的社会关系是由内及外、由下及上、由母及父的”⁶。母亲作为一种文化符号和社会秩序的象征受到格外尊崇，如剜肉救母、沉香救母，以及佛教中目连劈山求母等即为古代尊母、孝母的极端体现。在这里，母亲代表的已经不仅仅是个体的存在，而是源于儒家文化“为有源头活水来”的祭祖、拜祖意识，“父兮生我，母兮鞠我，顾我复我，出入腹我。”⁷所以，在“凯风”⁸般母爱情怀的沐浴下，孟郊《游子吟》唱出了“慈母手中线，游子身上衣，临行密密缝，意恐迟迟归，谁言寸草心，报得三春晖”的母子深情。在儒家尊母、孝母思想影响下，中国传统文化中出现了枚不胜数的圣母形象，如为儿子营造良好环境而三迁其家的孟母、为使儿子铭记忠孝仁义为人生气节而不惜在其背上刺字的岳母等皆为古代圣母的典型。

基督教文化中的圣母马利亚折射了西方文化对母亲的崇拜意识，是西方社会中圣母形象的集中体现。显而易见，基督教中圣母马利亚崇拜是地球母亲和生育女神崇拜的延续。但是在基督教文化中，作为耶稣母亲的马利亚，和耶稣一样经历了由普通凡人到神化圣人的过程。在四部福音书中，耶稣的母亲马利亚并没有因为生了神子而自己成圣，她不但出身贫寒——出生并生活在巴勒斯坦加利利山南坡的小镇拿撒勒，而且还表现的似乎有点无知，如对上帝的使命——未婚生子

¹ Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York: W. W. Norton & Company Inc., 1976), 119. 转引自刘岩：《西方现代戏剧中的母亲身份研究》，北京：中国书籍出版，2004年，第8页。

⁶ 董国政：《中国传统棱角中的母亲》，参见 <http://dongguozheng.blshe.com/post/142/20292>。

⁷ 出自《诗经·蓼莪》，参见 <http://www.tianyabook.com/shijing/gufeng.htm>。

⁸ 出自《诗经·凯风》：“凯风自南，吹彼棘心。棘心夭夭，母氏劬劳。凯风自南，吹彼棘薪。母氏圣善，我无令人。爰有寒泉，在浚之下。有子七人。母氏劳苦。睨皖黄鸟，载好其音。有子七人，莫慰母心。”“凯风”、“寒泉”成为古典文化中“母爱”的象征。参见 <http://www.tianyabook.com/shijing/beifeng.htm>。

耶稣——一点也不理解，对自己儿子耶稣的很多行为也不能理解¹，所以“在福音书中，耶稣的母亲马利亚完全是一个世俗母亲的形象”²。

随着耶稣被神化，耶稣之母马利亚的地位也受到早期教父们的注意。然而女人夏娃在早期教父看来简直就是一个十恶不赦的罪人，是她背叛上帝而导致人类陷入苦难，女人也因此受到诅咒。而如何看待具有女人之身的耶稣之母马利亚？面对马利亚兼具母亲身份与女人身份这一事实，早期教父们首先从二元对立思维模式将夏娃和马利亚作为对立的两端，痛斥夏娃的堕落，讴歌马利亚的纯洁。教父们认为，马利亚由于其贞节的生活和对上帝的顺服，以及她怀圣灵生耶稣这一上帝赋予她的使命，已使她免除了夏娃给人类带来的罪孽，而成了人类救赎的起点，是堕落了的人类与上帝相联系的桥梁³。

马利亚形象在基督教义中逐渐受到重视。431年的以弗所宗教会议确立马利亚为“圣母”（Mary Mother of God, Theotokos, God-bearer）。而关于马利亚的永恒童贞女概念，则是在649年举行的拉特兰会议上由马丁一世主教提出，他认为马利亚在耶稣出生前和出生后都是完美的，具有永恒处女身份。这样，教皇、红衣主教、牧师、神学家以及所有惧怕天生女性身份的性能力和情感能力的人，堂而皇之地切除了马利亚身上的卵巢。马利亚逐渐成为所有女性的最高典范，成为超越于所有女性之上的圣母，成为所有男性和女性歌颂、崇拜的对象。马利亚身上综合了基督教给妇女定义的所有品质：自我牺牲性的爱、性贞洁、谦卑、富有感情，所以，“马利亚体现了男性所定义的无限的女性气质、无性别的女人身份的荣耀”⁴。

至此，父权制社会为女性打造了一个可以效仿的对象——圣母形象，使所有女性陷在一个深不可测的“母亲神话”中而不能自拔。

¹ 如《约翰福音》第2章1-14节记载，耶稣和母亲同去参加一个婚宴，席间，酒用完了，马利亚就对耶稣说：“他们没有酒了。”这时却遭到耶稣的喝斥，并称马利亚为“妇人”：“妇人，我与你有什么相干？我的时候还没有到。”

² 刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武汉：武汉大学出版社，2003年，第183页。

³ 刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，第184页。

⁴ Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1982), 36.

（二）现代父权制理论炮制的新“母亲神话”

母亲形象的父权制定义则始于近代心理学和精神分析学的发展，主要以弗洛伊德和拉康为代表。

弗洛伊德性别获得理论的核心是阴茎钦羡（penis envy），以人格结构理论和性本能理论为基础。弗洛伊德将人的心灵结构分为三部分：本我（the id）、自我（the ego）与超我（the superego）。本我即原我，是指原始的自己，包含生存所需的基本欲望、冲动和生命力，是一切心理能量之源，按快乐原则行事，不受道德束缚。本我是无意识的，不被个体所觉察。自我是“本我经由感知——意识的系统、受到外部世界的直接影响而有所修饰的那部分……自我试图把外部世界的影响带到本我身上，而影响本我的倾向”。自我遵循“现实原则”，部分在意识层面，部分在无意识层面，心灵可以作理性分析。超我是人格结构中代表理想的部分，它是个体在成长过程中通过内化道德规范，内化社会及文化环境的价值观念而形成，其机能主要在监督、批判及管束自己的行为，其特点是追求完美，所以与本我一样，超我是非现实的，大部分也是无意识的，遵循“道德原则”。在人格结构理论的基础上，弗洛伊德认为人类最基本的本能有两类：一类是生的本能，包括性欲本能与个体生存本能，其目的是保持种族的繁衍与个体的生存；另一类是死亡本能或攻击本能。他认为，性本能冲动是人一切心理获得的内在动力，并将人的性心理发展分为五个阶段：1、口欲期（oral stage）（如婴儿因哺乳产生快感）；2、肛门期（anal stage）（如小儿控制肠道产生快感）；3、性蕾欲期（phallic stage）；4、潜伏期；5、生殖期。俄狄浦斯情结（Oedipus Complex）¹即男孩对母亲的爱恋和对父亲的憎恨，产生于性蕾欲期。弗洛伊德这样描述俄狄浦斯情结：

当一个男孩（从两、三岁开始）进入利比多发展过程的阳具阶段时，……他会希望从身体上占有他[母亲]。……他早期被唤醒的男性意识试图取代父亲在母亲身边的位置。父亲因而成为男孩嫉妒的对象：他在父亲身上看

¹ 取自于古希腊悲剧家索福克勒斯的著名悲剧《俄狄浦斯王》。忒拜国王俄狄浦斯最终应验神的预言，杀父娶母。

到了力量和权威。父亲于是成为男孩的竞争对手——他阻碍男孩实现他的愿望，男孩也因此极力想摆脱他。这就是俄狄浦斯情结的含义。¹

按照弗洛伊德的观点，男孩子形成俄狄浦斯情结的同时产生了阉割的恐惧，从而克服俄狄浦斯情结，转化为对父亲的认同。而女孩子由于缺乏阴茎，又不能从母亲身上得到满足，则相应形成厄勒克特拉（Electra）情结（恋父情结），这就是弗洛伊德所谓的“阴茎钦羡”理论。在这个过程中，母亲起着重要作用。但根据弗洛伊德的理论，母亲对儿子和女儿的态度是不同的，因为：

一位母亲只有在她与儿子的关系中才能得到无限的满足感；这也是人类关系中最没有什么猜疑的关系。一位母亲可以把她自己内在被迫压抑的想望转移到她的儿子身上，从他身上得到她男性情结所谓能满足者。²

相比之下，母亲从女儿身上就无法得到同样的满足，因为女儿长大后就会步母亲的后尘，成为另一个母亲。在弗氏的理论中，母亲和女儿之间是相互充满敌意的³。

女性主义理论家对弗洛伊德的态度最初是相当敌对的，认为弗洛伊德充分体现了父权社会对女人的偏见，让西方文化中女性的进步倒退数十年，向男尊女卑的意识形态靠拢。如米丽特认为弗氏的心理分析是一种生物本质主义的理论，阴茎钦羡理论不但把性特质与解剖学、生物学、自然等同齐观，更是一种规训妇女的方法，尤其要压抑那些对两性关系所造成的社会、经济、政治地位不满意的妇女⁴。法国哲学家雅克·拉康紧步弗洛伊德的后尘，致力于重新发现和重新塑造弗洛伊德的学说，其著名的“镜像理论”即是对后者的改造。“镜像阶段”（the mirror stage）是孩童主体性建立的第一个关键时期。⁵6~18个月的婴儿不能区别主体与客体、自身与外部世界，此为“想像态”。此时婴儿还没有明确的自我中心，自我与客体处于一种封闭状态，它经历三个步骤建立自我：1、婴儿与母亲同时出现

¹ 弗洛伊德《女性特质》，转引自刘岩：《西方现代戏剧的母亲身份》，北京：中国书籍出版社，2004年，第12页。

² 弗洛伊德《女性特质》，转引自宋素凤：《多重主体策略的自我命名：女性主义文学理论研究》，济南：山东大学出版社，2002年，第100页。

³ Madelon Sprengnether, *The Spectral Mother: Freud, Feminism, and Psychoanalysis* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990), 161.转引自刘岩：《西方现代戏剧的母亲身份》，第13页。

⁴ 【美】凯特·米丽特：《性政治》，钟良明译，北京：社会科学文献出版社，1999年，第285-291页。

⁵ 对拉康的论述主要参考了宋素凤：《多重主体策略的自我命名：女性主义文学理论研究》，第109-112页。

于镜子面前时，婴儿只看到镜像，不能区分镜像与自身、自身镜像与母亲镜像；2、可以区分镜像与自身；3、因认出镜像是自己而高兴。历经镜像阶段的孩童对经由视觉性的认识途径形成自我后，进一步要发展成一个社会文化中的个体即象征秩序（the symbolic）中主体，而俄狄浦斯情结则是由镜像中的自我到象征秩序中的主体的一个中介，并经历三次作用。第一次作用发生在镜像阶段，拉康称之为“前俄狄浦斯情结”，以母亲、孩子和阳具的想象三角关系为特点。与前人所不同的是，拉康认为，在父亲介入之前的前俄狄浦斯时期，其实并非存在纯然的母亲和孩子的双边关系，第三者早就介入其间，拉康称其为“想象的阳具”¹，它是母亲欲望的对象。此时，恋母情结会使孩子想要成为母亲所欲的对象，即做她的阳具，填补她的空缺。俄狄浦斯情结的第二次作用从“想象的父亲”开始。“想象的父亲”非现实中真实的父亲，而是主体在幻想中对父亲角色的所有想象的建构。孩童从母亲的语言、行为中觉察到了“想象的父亲”的存在，并意识到了“母亲的阉割”。这种意识启动了俄狄浦斯情结的第三次作用，即“真实的父亲”的介入。在这个拥有阳具的父亲身上，孩子意识到自己不可能成为母亲所欲的对象即所欲的阳具，同时也意识到了自己的性，由此主体与父亲认同，进入一个象征秩序。

由上述可知，无论拉康如何变异弗洛伊德的学说，二者无一例外的都认为母亲是社会的客体，她们没有自己的欲望，体现为缺乏、被动，唯一的作用是促进（父权制）社会文化的建构。这种对母亲、对女人的偏见自然受到了女性主义最猛烈的攻击。

（三）女性主义学者探秘圣母形象

女性主义对母亲和母亲身份的关注肇始于弗洛伊德和拉康。他们通过将母亲客体化、边缘化维护和巩固了父权社会的秩序，这种行为使女性主义学者一方面看到了父权社会所塑造的“母亲神话”对女性自身解放的束缚，另一方面也认识

¹ 拉康用“想象的阳具”来描述这个想象秩序中母子关系的第三者。阳具不等于阴茎，阴茎是生物学上的器官名词，而阳具是从这个器官所衍生的想象与象征意涵、作用。

到重塑母亲身份在女性主义运动中的重要性。

女性主义学者从学理上对父权制社会打造的圣母形象和“母亲神话”进行了揭露和批判。根据女性主义的分析，尽管中西文化都对母亲表现出普遍的颂扬并推出理想中的圣母形象，但从本质上看，某种程度上都在维护父权制的思想和结构。推究中国儒家“尊母”文化的内在原因，则在于母亲在“相夫教子”的功能上潜在地维护了封建等级秩序。孟母三迁，岳母刺字，在一定意义上传达了母亲在国家人才培养和个人成长中所起的决定作用，从而建构了国家、社会的秩序。正是基于这一点，近代梁启超、谭嗣同等维新人士提出了“强国保种”论，近代妇女先驱吕碧城、何香凝等提出了“国民之母”论。所以，母亲的社会功能、民族功能和国家功能既肯定了母亲的社会价值和意义，也无形中抹杀了母亲的个体价值和意义。基督教文化为女性树立了一个纯洁、虔敬、无我、顺从的效仿对象，女人若要得到救赎，只有泯灭个体欲望而效仿圣母马利亚，这样，基督教文化通过打造圣母形象也扼杀了母亲的个体价值和意义。

圣经唯一正面歌颂的女性形象是以色列的“重要儿子的母亲”们，她们的身份及在文本中存在的价值由她们的儿子决定。如路得，其意义不仅在于其对耶和華信仰的忠诚，从女性主义角度看，当耶路撒冷的总督宣告废除混族婚姻的时候《路得记》提出了妇女作为犹太社群一分子本有的平等与自由，路得彰显了族群的排斥与融合状况下的叛逆性格¹。从另一方面而言，路得及拿俄米仍然没有摆脱父权制度给她们所化定的角色，甚至完全支持并顺服于父族价值之下。显然，代表男性权利和价值的波阿斯成为路得的“拯救者”。而路得的主动性也止于以色列的婚姻制度，为夫家生子续嗣。故事结尾强调了她的重大意义在于所生之子俄备得是大卫之祖父，此后，路得的故事不再演绎。因此，路得仍然处在一个为男性定义的空间，只能在有限的空间和特定的意义中努力。

除此以外，还有摩西的妻子西坡拉（《出埃及记》4：18），参孙的母亲（《士师记》13），大卫的妻及拯救者米甲、亚比该等，她们因夫而荣，因子而贵，在为

¹ 黄慧贞：《性别意识与圣经诠释》，香港：香港基督徒学会，2000年，第67页。

夫为子履行完应有的任务之后便消隐在故事之后。费瑞白奇（Adeline Fehribach,S.C.N.）指出：

在受限制的文学角色——所给的母亲性格中，母——子主题的男性中心主义叙述是显而易见的。这些女性角色不具有自己所属的权利，她的重要性仅局限在她是儿子的母亲尤其是重要儿子的母亲这个范畴内。这些受限制的文学角色在与男性相对应的关系中具有扁形文学特征。她们的典型性格所蕴含的父权制或男性中心主义因素存在于这样的事实中：希伯来圣经中的母亲们基于她们的儿子来确定她们的身份，这种被折射出来的身份常导致母亲间的竞争，如撒拉和夏甲、利亚和拉结及使女间的故事。这些典型性格中男性中心主义和父权制的最后一个因素是，母亲们一旦履行完她的父权制角色，便从舞台中撤离，直到她有可能需要再次履行下一个男性中心主义角色。¹

同样，马利亚的意义也仅是作为重要儿子耶稣的母亲而存在，无论是在迦南婚筵上还是耶稣受难之时，马利亚显现的重要原因无非是为了履行父权制的功能——彰显儿子的伟大。

女性主义学者艾德里安·里奇（Adrienne Rich）根据自己作母亲与女儿的经历和对历史的研究，认为母亲身份一方面是对女性影响非常大的人生经历，另一方面，母亲身份又是个父权话语界定和控制女性的社会机制，这两者之间存在许多矛盾，对女性造成很大的压力²。按照弗洛伊德思路，“一位母亲只有在她与儿子的关系中才能得到无限的满足感”，所以，成为一位母亲就是女性唯一的价值所在，这样，母亲从主体社会排除出去，囿于家庭和孩子，成为父权社会制造并施加于母亲身上的“女性奥秘”，并且“女性奥秘被弗洛伊德理论拔高成为一种科学的宗教，它对女子唱起了一种单一、过分保护、限制生活，否认将来的音调”³。所以，女性主义者普遍认为，母亲角色是父权制强加在女性身上的社会角色，这一角色由于以男性的价值观念为基础，因而束缚了女性寻找自我的个体性。

¹ Adeline Fehribach,S.C.N., *The Women in the Life of the Bridegroom: a Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*(Minnesota: The Liturgical Press, 1998),32-33.

² 苏红军、柏棣主编：《西方后学语境中的女权主义》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第225页。

³ [美]贝蒂·弗丽丹：《女性的奥秘》，巫漪云、丁兆敏等译，江苏人民出版社，1988年，第127页。

同时，女性主义学者还感觉到，“母亲本身对于男人来说已经成为一个文化概念，她自觉或不自觉地帮助男人保证父权制度的延续”¹。乔德罗（Nancy Chodorow）通过心理分析认为：

身为母亲的女性，生养了同样具有生育能力、同样愿意做母亲的女儿。这样的能力和需要是母女关系中根深蒂固的，又在母女关系中生长发展。相比之下，身为母亲的女性（以及身为非母亲的男性）生养的儿子，其抚养能力和需要却被系统地加以阻碍和压制。

……

作为家庭生活制度化特点和性别劳动分工的特点的女性所承担的母亲角色就得以自身循环再生。在这个过程中，母亲角色又使得与之相关的成人生活中性别社会学的其它方面得到循环再生。²

这样，母亲不经意间将母亲角色和母亲意识延续到下一代，女儿将取代母亲继续为男性世系生儿育女，儿子将代替父亲在社会中的地位，由此，母亲帮助创造和延续了父权社会的发展。

根据女性主义的进一步揭示，不但父权制社会通过圣母形象和“母亲神话”建构父权社会结构和社会秩序，而且那些跟从圣母或陷入“母亲神话”的母亲们不自觉地成为父权制社会得以延续的同谋。这样，女性主义理论本身对女性主义者提出一个问题，即女性主义学者将如何看待母亲形象和母亲身份？女性主义学者对圣母马利亚的态度反映了她们对母亲形象和母亲身份的思考。

如果将本文第二章第一节提到的西方女性主义圣经批评的5个派别（忠诚派、抗拒派、修正派、解放派、升华派）进一步宏观概括的话，可以归为3个基本类型：赞成派、反对派、中立派，由此出发，关于如何看待基督教传统和圣母马利亚，形成3种基本观点³：

¹ 刘岩：《西方现代戏剧中的母亲身份研究》，北京：中国书籍出版社，2004年，第21-22页。

² Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), 7. 38-39. 转引自刘岩：《西方现代戏剧中的母亲身份研究》，第22-23页。

³ 表格来自 Maurice Hamington, *Hail Mary?: The struggle for ultimate womanhood in Catholicism* (New York, London: Routledge, 1995), 45.

类型	关于基督教传统	关于圣母马利亚
类型 1 (赞成派)	正确地诠释, 将发现一个无性别的传统	如果正确解释, 马利亚传统的核心是女性的自治和权力
类型 2(反对派)	传统部分实质上是性别主义的, 新的传统必从现在经验和非圣经资源中形成	马利亚的故事如此天然地厌女, 以至于她不能被重新想象
类型 3(中立派)	传统既包含性别主义的元素, 也包含无性别主义的元素。无性别主义的元素必定被确认, 性别主义的元素必定被抛弃, 当代的经验必定被包括进去	马利亚传统既包含积极因素, 也包含消极因素。厌女元素必定被移除

这三种类型基本上也反映出了女性主义学者对待母亲身份的基本观点：完全认可母亲身份、反对母亲身份、合理继承并发展母亲身份。从学理上看，赞成派由于预设了正确的答案，所谓“正确的解释”就有牵强附会之嫌¹；反对派的观点自然过于激进和盲目，“一刀砍”的做法实为意气之举；中立派虽有中庸之嫌，但其客观冷静之态度、有取有舍之思想确实值得肯定。笔者持中立派观点。

五四女作家也参与了母亲形象和母亲身份的探讨，但由于时代、种族、文化、宗教等的差异，她们对母亲形象和母亲身份的理解独具特色。下文对此进行分析。

第二节 五四女作家与圣母形象

封建社会里，母亲在文化功能上已经超越女性身份的能指，俨然成为父亲中的一员。但在五四这样一个弑父的时代，母亲又似乎逃离了儿女们的讨伐，反而成为五四儿女们同情、依恋、歌颂的对象。以至于中国现代文学中出现了个奇特现象——俯拾皆是“俄狄浦斯”故事，如陈白尘的《报仇》、庐隐的《父亲》、茅盾的《动摇》、曹禺的《雷雨》等，基本情节都是儿子爱庶母。之所以如此，根本原因在于五四知识分子大都把母亲看作封建父权制的受害者，而不是同谋者。由于这种思想，他们同情多于反对、歌颂多于批判。受此影响，五四女作家也对

¹ 她们甚至肯定马利亚的处女身份，认为“基督教的童贞母亲和其他宗教的童贞女神，她们的童贞不是一个生理表述，而是来自男性控制下的她们自治权和独立性的一个强有力的象征”。参见 Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 12. 但不幸的是，马利亚却没有使用这个自主性权利，而完全屈从于自己的角色，所以她在自我方面没有真正的能力和权力。

母亲形象表现出了前所未有的关注。但是，相同的女性性别不但无助于女作家全面了解母亲，反而阻碍她们深度审母。除了苏雪林对《棘心》中的恶祖母进行了辛辣批判、以及袁昌英在《孔雀东南飞》中对寡母心理作了深度揭示以外¹，五四女作家大都热衷于描写和颂扬圣母般的母亲。总体上看，五四女作家笔下的母亲形象大致有以下两种类型：

（一）旧式圣母

这类形象多是年迈的、饱经忧患的受苦受难者和弱者，她们深受父权制压迫，但由于自己不觉悟却充当了父权意志的执行者，因此，我们可以将这类形象称为“旧式圣母”。对于这类“旧式圣母”，大部分五四女作家都表示同情，还有的女作家甚至表现了屈服和认同，但极少有人进行批判。

苏雪林的自传体小说《棘心》主要“以我的血和泪，刻骨的疚心，永久的哀慕”纪念和歌颂“一代完人”母亲。作者在1957年台湾的再版序言中说，“本书真正的主题，杜醒秋的故事尚居其次，首要的实为一位贤孝妇女典型的介绍，这位妇女便是杜醒秋的母亲杜老夫人”²。另外，小说的题目“棘心”出自《诗经·凯风》中的诗句“凯风自南，吹彼棘心。棘心夭夭，母氏劬劳”，也表明作者歌颂母亲之意。《棘心》中母亲的形象具有双重意义，一方面是宗法社会父权制文化的牺牲者，同时又因为没有觉醒的意识而成为这个文化的不自觉维护者。但是作者似乎不愿正视和批判母亲身上不自觉的父权立场，而过多地强调母亲在父权文化下的受害和牺牲，并由此赞扬母亲身上所具有的盛德懿行。

在苏雪林笔下，醒秋的母亲忠厚、坚韧、善良、勤劳，虽备受摧残，却能含辛茹苦、勉励自持，是中国传统妇女贤孝的典范：

醒秋母亲自幼在专制压力下长大，因此倒养成了她的“忍耐”“顺从”

¹ 袁昌英三幕剧作《孔雀东南飞》由汉代乐府《孔雀东南飞》改变而成，创新之处在于：从性心理与礼教压抑两条平行又交叉的线索展示焦母变态过程。学者常彬认为，袁昌英的《孔雀东南飞》开启了后来的《金锁记》、《玫瑰门》、《长恨歌》等20世纪女作家笔下心理分析小说深入人性内核、展示丰富母性的“审丑”源头。参见常彬：《中国女性文学话语流变：1898-1949》，北京：人民出版社，2007年，第114页。

² 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第6页。

的德行，又造成了她“勤勉”“节俭”的习惯。她天性仁厚，资禀又聪明，对于家务，粗细都来的。在家庭里，她是一个孝顺而能干的姑娘，嫁到杜家，她又立志要做一个好媳妇，相夫教子，做个贤母良妻。¹

醒秋母亲的身上渗透着作者母亲的身影。苏雪林在《浮生九四——雪林回忆录》中高度赞扬母亲的才德：

我母亲当这个家几十年，所受之痛苦也无可言喻。可是凭她才干的优长，计划的周密，和她自己忍辱负重，吃亏克己的德性，都应付过去了。²

在祖母的高压手段及把媳妇当作“物化”工具的剥削之下，忍辱负重、侍奉尊长、治理大家庭的母亲在作者眼里如同“完人”，并上比作诸葛武侯和张居正两位贤相³。正是这样一位近乎“圣人”、“完人”的母亲，使醒秋在法国无论如何接受平等、民主的思想，最终也不可能超越母亲所代表的“德行”文化的藩篱。当母亲所代表的理智轻而易举地战胜了秦风所代表的情感之后，接受无爱婚约就自然成了对母亲情感的完全认同：

假如母亲的地位换了她的祖母，则醒秋家庭革命的旗子早扯起来了。假如她母亲是寻常庸碌自私的妇女，或对子女惟知溺爱，不明大义的为母者，则醒秋也顾虑不到这么多。不幸的是她现在家庭革命的对象，偏偏是这样一个母亲，那么，她牺牲母亲呢？还是牺牲自己呢？⁴

两者权衡取其轻，最终醒秋遵从母命，在母亲的病榻前与家人许下的夫婿完婚，以自己的爱情婚姻对“高山仰止”的母亲做最后的献祭，并以“鸵鸟”的妥协方式在《绿天》中继续营造“美丽的谎言”，进一步确定母亲最后抉择的正确性、伟大性和自己最终选择的合理性。

醒秋做出妥协性选择的同时做出了另一个具有寓意性质的事情，就是皈依天主教。当然，醒秋之皈依与白朗女士的宣教与感化分不开，但还与另一位女性密不可分，即马沙修女。醒秋在马沙修女慈祥、虔洁、谦逊的德行中看到了母亲的

¹ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第11页。

² 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第10页。

³ 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，第11页。

⁴ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），第6页。

身影，二者互相印证，最终醒秋在精神上彻底回归母亲。

苏雪林笔下的母亲使人想到美国黑人作家艾里斯·沃克所描写的母亲：

她有一大堆孩子……她为我们缝制我们所穿的所有衣服，……她缝制我们要用的所有毛巾和床单。整个夏天都在腌制蔬菜和水果，整个冬天都在为我们缝制足够盖的被子……她没有一刻能坐下来不受干扰地想想自己的事情，她无时无刻不处在工作或她那众多的孩子们要这要那的吵闹声中。¹

但不同的是，苏雪林笔下的母亲除了具有传统母亲的仁厚、坚韧、善良外，作为父权文化的受害者和牺牲者，还不自觉地成为父权文化的维护者。面对这样的母亲，叙述者的态度直接体现了叙述者甚至作者的道德立场和价值判断。这也为女性主义运动提出了一个新的课题，即如何面对我们不完满的母亲？在沃克提出“寻找我们母亲的花园”后，一些第三世界的女性主义神学家指出，母亲的花园里，不仅有花和果实，还有杂草和昆虫，女儿们或者女性主义者要想使之成为一个好的园圃，必须小心观察，铲除杂草，消灭虫子²。

显然，醒秋从自己母亲的花园里在继承花和果实的同时，连杂草和虫子也一起继承了，而没有认识到这里有一个扬和弃的问题。龙应台在论证了主人公醒秋既是叙述者也是作者之后指出，苏雪林只扬不弃的原因在于她身上根深蒂固的礼教传统，认为“她的思想像漩涡上翻着的泡沫，泡沫是她所学的妇权新知，漩涡，是她体内根深蒂固的文化传统；漩涡的力量深不可测”³。

“漩涡上翻着的泡沫”是五四一代人思想的写照。这一代人少年时基本上都接受过旧式文化教育。苏雪林间断地上过几年私塾，所读的书也是三字经、千字文、女四书、幼学琼林等。像传统士人一样，苏雪林将忠孝仁义看作人生的最高境界，并对“忠孝”有自己独到看法，甚至于母亲对祖母绝对依从的“愚忠愚孝”，

¹ Alice Walker, "In Search of Our Mothers' Gardens", in Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), 238.

² Chung Hyun Kyung, "Following Naked Dancing and Long Dreaming", in Letty M. Russell and Kwok Pui-lan ed. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: The Westminster Press, 1988), 67. Ada María Isasi-Díaz, "A Hispanic Garden in a Foreign Land", in Letty M Russell and Kwok Pui-lan ed. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, 100.

³ 龙应台：《女性自我与文化冲突——比较两本女性自传小说》，国立成功大学中文系主编：《庆祝苏雪林教授九秩晋五华诞学术研讨会论文暨诗文集》，台北：文史哲出版社，1995年，第352页。

也认为不能以现在绳墨衡量上一代人¹。苏雪林又完全处身在新文化运动之中，而且亲身经历了1919年北京高等女子师范学校的“李超事件”以及由此引起的社会大讨论²，但这些新思想的冲击仍然没有超过文化传统的漩涡。《棘心》中的醒秋也曾一度抗议过，但最后还是妥协了。足见出漩涡的力量深不可测以及“弃”的艰难。苏雪林最终采用胡适式的“宁可不自由，也便自由了”的鸵鸟政策：既然命中注定割不断与儒家文化母体的那种千丝万缕的情丝，还不如转而放弃抵抗，回归母体，寻求精神的关怀，并在自我构筑的乌托邦情境中获得文本的喜悦³。苏雪林以自我牺牲完成了中国传统士人所追求的崇高与壮烈，但自我意识却永远淹没在集体无意识之中，女性主体意识也消隐在群体文化中。

在苏雪林看来，母亲是旧社会宗法礼教的牺牲者，但她的价值恰恰在其无我的牺牲。这种“有人无我”的极致境界就是耶稣为世人受难的境界，母亲因其受难牺牲品质成为苏雪林膜拜和仿效的对象。但是，对于新旧交替时代的知识女性苏雪林而言，她无法看到这个母亲还不足以成为受难者耶稣。耶稣受难是将光明与希望留于世人，母亲牺牲则把女儿同时带到苦难之中。无法成为耶稣，只有成为生育耶稣的母亲马利亚，但苏雪林又认识不到这个马利亚太逆来顺受。那么，这种认识的不足只有表明苏雪林本人对这些渗透着宗法性别秩序因素的传统文化的某种认可和价值肯定，表明苏雪林自我价值观的局限性。由于这种局限性，苏雪林这样的现代知识女性很难在母亲的花园里挑拣出虫子和杂草，难以超越马利亚的困境。

冯沅君对母亲形象的认识比苏雪林前进一步。冯沅君的小说具有苏雪林小说的情节结构——“母亲之爱”与“情人之爱”的冲突，但与苏雪林不同的是，冯沅君笔下的人物大都以“情人之爱”战胜了“母亲之爱”，尽管最终是“不得自由

¹苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991，第9页。

²李超为广西女子，北京高等女子师范学校的学生，苏雪林的同学。因拒婚，父母断了她的经济来源，李遂悒郁而死。苏雪林最敬重的老师胡适在《新潮》1919年12月1日第2卷1号上发表了特写《李超传》。同年，湖南女子赵五贞为抗议不合理婚姻在花轿中自杀，1919年11月21日《女界钟》特刊1号刊登了《赵五贞女士自刎纪实》。

³方维保《国家情怀：现代知识分子的成年镜像——论苏雪林的战时创作》，《淮北煤炭师范学院学报》（哲学社会科学版），2007年第1期，第9页。

宁可死”的悲剧。冯沅君也因此以大胆、叛逆而著称于五四女作家中。但细读《卷施》中的《隔绝》、《隔绝之后》、《慈母》、《误点》、《写于母亲走后》等小说，不难发现这样的疑惑：何以女儿已冲出家庭，爱情在事实上已经胜利，完成了决绝地叛逆，仍要回来征求家庭的谅解、母亲的同意，结果自投罗网呢？何以女儿明明已感到“母亲的爱”与“情人的爱”的冲突蕴涵“两种不相容的思想冲突”，却仍然抱着两种爱都能被满足的希望呢？学者乐铎一针见血地指出，“矛盾来自于‘母亲的爱’——女儿与母亲感情纽带的双重性，它既是母亲的双重性，也是女儿的双重性”¹。这里，母亲的双重性指母亲既是隐蔽又是束缚，既是被压迫者又是压迫者；女儿的双重性指女儿既叛逆又妥协，是鲁迅所谓的“将毅然和传统战斗，而又怕敢毅然和传统战斗，遂不得不复活其‘缠绵悱恻之情’的青年们的真实的写照”²。《隔绝》中的女主人公清晰地表达了女儿处于两重性的思想：“因为母亲的爱，所以不敢毅然解除和刘家的婚约，所以冒险回来看她老人家。因为情人的爱，所以宁愿牺牲社会上的名誉，天伦的乐趣。”³所以，即使最终女儿以生命的代价对抗身为压迫者的母亲，但却在遗书中表达了对自己行为的忏悔，认为“连累了你受社会上不好的批评。我的罪恶比泰山还要高，东海还要深，你看见我死了，只当我们家谱上去了个污点，千万不要难受”⁴。既已如此，又何出此言？只能说明一点：女儿深受传统思想影响，自主性不足，独立性不强。所以，到了后来的《慈母》、《误点》、《写在母亲走后》，母亲从后台走到前台，“母亲的爱”逐渐战胜“情人的爱”，主人公彻底折服于“世间唯一的、绝对的、神圣的母亲的爱”。

除此以外，凌叔华的《一件喜事》、《八月节》，石评梅的《弃妇》，袁昌英的《玫君》等小说也可见到“旧式圣母”的身影，但都难以见到批判的痕迹，多趋向于同情和妥协。

¹ 乐铎：《中国现代女性创作及其社会性别》，郑州：郑州大学出版社，2002年，第90页。

² 鲁迅：《〈中国新文学大系〉小说二集序》，《鲁迅作品集·且介亭杂文二集》，1937年上海三闲书屋出版，上海：上海文艺出版社，1991年再版，第36-37页。

³ 冯沅君：《卷施·隔绝》，袁世硕等编：《冯沅君创作译文集》，济南：山东人民出版社，1983年，第11页。

⁴ 冯沅君：《卷施·隔绝》，袁世硕等编：《冯沅君创作译文集》，第14页。

（二）新型圣母

这类形象是仁慈博爱的理想母亲。她们不但具有传统母亲的仁慈、善良、勤劳等美好品德，还具有救苦救难、普度众生的情怀，而且才智超群、与时俱进，是新型的圣母。

冰心和陈衡哲应该是“新型圣母”的主要倡导者和歌咏者。大部分学人都把冰心和陈衡哲推崇的“新型圣母”称为“新贤妻良母”，这种“新贤妻良母”不是建立在传统“男尊女卑”的思想之上，而是立足于男女平等思想之中；不是孤陋寡闻、愚忠愚孝者，而是才智超群、参与社会者；不是在“男主外、女主内”传统观念下被动禁锢于家庭，而是作为实现女性价值的一种途径主动回归家庭¹。

毫无疑问，冰心极其反对具有父权身份的母亲。《秋雨秋风愁煞人》中道德和学问超群的英云最后重返封建大家庭，郁郁寡欢，虽生犹死，在英云的悲剧中，英云的母亲似乎缺席实为悲剧的制造者，英云的婆婆（也是她的姨妈）这个顽固的旧式母亲更加速了英云的悲剧，使英云欲用新学治理家政的抱负在她组织的宴饮、打牌、听戏中化为泡影。《两个家庭》中的陈华民的妻子打着“妇女解放运动”的旗号整天出门应酬宴会，不管家政、孩子，实质上仍然是父权制社会中没有个体价值的母亲。相对照之下。冰心宣扬的是一种新型的为母之道，如《两个家庭》中三哥的妻子亚蓓，既像传统母亲一样料理家务，也与丈夫举案齐眉。冰心充分肯定母亲的身份和价值，在她笔下，这个母亲在为母过程中体现着自己的价值，她热烈地爱着“家”，以为一个美好的家庭，乃是一切幸福和力量的根源；她不但是丈夫和子女的匡护者，还有现代人的头脑，读书看报，关心政治²。因着这种主体意识和现代思想，冰心不会像《我的邻居》中的M太太一样完全迷失在母亲传统的家庭角色中，也没有现代女性徘徊于事业和家庭之间的苦恼，更不会像《西风》中的秋心和《我的房东》中的德利莎那样主张女性为了事业完全舍弃婚姻和

¹ 马美爱：《“五四”女作家笔下“贤妻良母”的新内涵》，《湛江师范学院学报》，2004年第4期，第39-42页。

² 冰心：《关于女人·我的母亲》，卓如编：《冰心全集》（3），福州：海峡文艺出版社，1994年，第191-195页。

家庭。她在《冰心全集·自序》中写道：“一九二六年，回国以后直至一九二九年，简直没有写出一个字。……缘故是因为那时我忙于课务，家又在上海，假期和空闲的时间，差不多都用在南上北下之中，以及和海外的藻通信里。”¹这种疏于创作的原因不是内在的，但却是真实的、客观的。为女儿的冰心感觉到了母亲永恒的爱，又在为母的艰辛中体会到了母亲的内在价值，尽管疏于创作，但未流露任何焦虑之情。

陈衡哲也愉悦地接受神圣的母亲职位。《一只扣针的故事》中的西克夫人是作者理想中的贤母形象。西克夫人在丈夫西克去世后本可以和自己年轻时深爱的恋人再次缔结良缘，但出于对自己儿女的爱与责任感而拒绝再婚。作者本意不在展现母爱与两性之爱的冲突，而在颂扬极具自我牺牲精神的伟大母爱。在作者看来，这种母爱不是礼教压抑下的妥协，而是当事人坚强意志和高尚人格的体现。《洛绮思的问题》再一次通过马德夫人的形象反映同一个理念：母职神圣。

这个“新贤妻良母”明显含混着基督教中的圣母影子。圣母马利亚的价值并没有作为直接拯救世界的形象出现，而是通过诞生、养育了一个能拯救世界的儿子——基督来体现她的伟大。她温柔、慈爱、圣洁的形象背后，充满着神性的基督精神和基督人格。在冰心小说《超人》中，那个身着白裙、温柔静穆、随清香缓缓而来、目光里满是爱的梦中母亲，正是作者理想中的圣母形象。

如果说部分五四女作家由于没有遗弃“旧式圣母”的不合理因素而受到指责，这是无可非议的，那么部分五四女作家因为过多张扬“新型圣母”思想而受到指责，显然是值得商榷的。中国的女性学者根据上述女性主义对母亲父权制功能的发现质疑冰心的母爱文学。王侃在《历史：合谋与批判——略论中国现代女性文学》（以下简称《历》）一文中认为：

在冰心的“爱的哲学”里，她将源于基督教义的具有超验性质的“爱”的观念置入母亲形象，使“母爱”这一观念既具有基督圣母的宗教圣洁，又具有中国传统“妇德”的世俗感性。在西方女权主义者早就指出，对母亲的

¹ 冰心：《冰心全集·自序》，上海：北新书局，1933年版，转引自周海波、孙婧：《寻找失去的天空——中国现代女性文学论》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第27页。

崇拜，其背后有深刻的男权意图，即掩饰母亲妊娠生育痛苦；……当她的“母爱”与传统“妇德”达成同构和一致时，实际上是在新的历史条件下女性意识的一种退步。¹

经过论证，论者基本否定冰心的女性意识，认为冰心缺乏“西式女权的坚韧与锐利，那种坚定的自我意识和一种决绝的奋斗意志”。这里，论者所犯的基本错误是机械地套用西方的女性主义理论分析既有基督教信仰又有中国传统文化背景的女作家，结果，由“正确的大前提”推导出了“错误的结论”。“正确的大前提”是，论者意识到冰心母爱的复杂性，指出了冰心“母爱”的两种质素——“基督圣母”、“传统妇德”。可惜，论者对这两种质素认识不够，甚至存在偏见，所以得出了“错误的结论”²，即“新的历史条件下女性意识的退步”。

妇女主义神学家认为³，尽管母亲有意或无意地帮助延续了父权制社会的发展，但是圣经叙述中的母亲并没有被塑造成父权社会的爪牙。在父权制的文化系统中，圣经叙述中的母亲能够利用男性（主要是自己的儿子）实现自己的权利和意志，她们在为母亲的过程中体现了自己的价值。妇女主义神学家发现，圣经中的母亲不但认识而且愉悦地接受自己的母亲身份。上帝用生产的苦痛惩罚夏娃的后代女人，但是当夏娃生下第一个孩子该隐（希伯来语意为“得”）时充满了喜悦之情，她说：“耶和华使我得了个男子。”（《创世记》4：1）这里用“得”（qaniti）而不用“生”（births），显然强调的是做母亲的喜悦而不是生产的痛苦。所以，按照女性主义神学的阐释，对女性而言，“做母亲不是上帝的惩罚而是上帝赋予的特

¹ 王侃：《历史：合谋与批判——略论中国现代女性文学》，《中国现代文学研究丛刊》，1998年第4期，第208页。

² 这个“错误的结论”很快受到一些学者的抨击，从而引发了一场关于冰心性别意识的讨论。基本有两种观点，除王侃外，孟悦、戴锦华也持否定观点，在其著作《浮出历史之表》一书中运用拉康的“镜像理论”，认为“冰心的问题在于，她那滞留于前俄狄浦斯阶段的女性意识萌芽，不足以满足她作为一个性别社会中的女性自我确定之需，而她的全部文化积蓄中又没有任何一种发自女性自我或催生女性自我的既成观念”，见孟悦、戴锦华：《浮出历史地表——现代妇女文学研究》，郑州：河南人民出版社，1989年，第75页。方玮也认为冰心母亲的旧式传统使冰心“在有意与无意间对传统女性观产生认同感”，她的“弱”则“更应该看作冰心对传统的男性审美情趣的刻意迎合”。见方玮等：《浅析冰心的性别意识与潜意识》，载《湖北经济学院学报》，2007年第7期，第138—139页。大部分学者都肯定冰心的女性意识。

³ 如 Lei Leah Bronner，她考察了圣经中大量的母亲形象，包括夏娃，撒拉，国王的母亲，寡妇如他玛、路得等，认为圣经中的母亲不但有命名儿子名字的权利，如夏娃生该隐，还通过儿子实现自己的经济利益和政治权利。见 Lei Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible* (Dallas etc.: University Press of America, Inc. 2004).

权”¹。

与父权制母亲神话将母亲作为生育工具不同，在妇女主义神学家看来，女人生育孩子尤其生育儿子的根本目的是在父权制的镣铐下“保障自己的生存利益”²。为了达到这一目的，圣经中的妇女甚至会采用欺骗的、为人不齿的手段，如《创世记》第38章记载，他玛在丈夫死后、丈夫幼小的弟弟不愿续嗣时只有化妆为妓女诱骗公公。这种手段在妇女主义神学家看来是“弱势群体保障个人利益的一种必要策略”³，在这种情形下，孩子成为母亲生命的依托，母亲将以生命的代价护卫他。不同于其他女性主义理论，妇女主义神学从另一种角度肯定了父权制社会母亲的价值，并让我们看到了父权制文化下母亲生活的艰辛以及母亲为获得自我身份的确认所作的艰辛努力。但是，妇女主义神学家也认识到，父权制度下教父们对马利亚的歌颂，与他们的救赎和禁欲思想联系在一起，而抹煞了马利亚作为一个女性和母亲的主体性。由此，马利亚实际上是被父权制文化供上祭坛的女性牺牲品，所以，妇女主义神学则祛除马利亚父权制的面纱，强调她身上的母性、慈爱和宽容，包括与自己儿子耶稣的真实的母子关系。正如妇女主义神学所论述的，在五四女作家笔下，这个母亲——“马利亚被重新培养成女性表面唯一的身份模式，被培养成新女性的象征型模式”⁴。

但是，《历》文显然将冰心的“母爱”误解为父权制基督教文化中没有个体价值的圣母马利亚之爱，而没有看到冰心等现代女作家歌颂的“新贤妻良母”是祛除了父权制面纱的“新型圣母”。激进主义女性主义对父权制社会中母亲身份的全盘否定显然是不足取的，而“如此激进观点，全面套用到具祖先崇拜、尤其生殖崇拜的中国文化身上，实在不太现实”⁵。“新贤妻良母”或“新型圣母”思想既和中国传统儒家文化相关，又与“五四”女作家所处的特定时代和认识有关。

¹ Lei Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible* (Dallas etc.: University Press of America, Inc. 2004), 3.

² Lei Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible*, 99.

³ Lei Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible*, 103.

⁴ 【德】E.M.温德尔：《女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的土地》，刁承俊译，北京：三联书店，1995年，第192页。

⁵ 盛英：《冰心性别意识辨析》，盛英：《中国女性主义文学纵横谈》，北京：九州出版社，2004年，第115页。

中国传统儒家文化历来重视母亲在文化建构中所起的特殊作用，近代以来的中国知识分子解放妇女的目的之一就是欲通过受教育的女性培养救国救民的下一代。在此背景下，解放妇女、歌颂母亲，就有一定的政治意义。另外，五四时代的知识分子普遍受到达尔文进化论的影响，对男女的“自然性”深信不疑，“母爱”被看成“最自然”的爱，是未来“自然而正常”的社会基础，与中国传统社会人为的、虚假的人伦关系格格不入。所以，“在中国现代化的进程中，母亲的形象就这样被赋予了特殊的使命：她是种族进化和社会进步的化身，她的爱为创建有人格的人和现代人际关系奠定了基础，她将正确地抚育未来中国民族的建设者”¹。尤其五四以来，中国现代文学中的母亲形象无论在男作家笔下还是女作家笔下都得到了前所未有的关注。正如美国学者夏丽（Sally Taylor Lieberman）在《母亲与现代中国的叙事政治》一书中所指出的，“母亲”在二十世纪早期的作品中“是中国现代性的重要形象代表，她代表的不仅仅是母亲，而是现代知识分子想象的、在理想社会中心的人际关系”，“这个理想化的母亲实际上是构想中的中国现代性的中心形象”²。所以，“新型圣母”在中国语境下，具有特定的文化内涵和时代价值。

总的来看，五四女作家笔下，无论是“旧式圣母”还是“新型圣母”，牺牲、仁爱、宽厚的圣母精神是她们的共同特征，不同的是是否成为父权社会的同谋，是否推动了社会发展。对五四的女作家而言，面对圣母，有一个扬与弃的问题，即弃圣母身上的父权制因素，扬圣母身上的母爱精神。妇女主义批评家艾丽斯·沃克在强烈的民族主义精神之下寻找母亲的花园，充分肯定黑人母亲的价值。沃克看到，母亲只有在她的花园里劳作着才是最美丽和最幸福的，母亲的花园蔓延了三个村庄，引来大批慕名者前来观看，花园里色彩斑斓的太阳花、牵牛花、玫瑰花、菊花……成为女性永远的隐喻³。冰心、陈衡哲、凌叔华、冯沅君、苏雪林等中国五四女作家无不都沐浴在母亲那“爱的春光”里，感受到了中国母亲所承载

¹ 参见沈睿：《她者的眼光——两本女性主义的中国现代文学研究著作》，《二十一世纪》，2002年2月号。

² 参见沈睿：《她者的眼光——两本女性主义的中国现代文学研究著作》，《二十一世纪》，2002年2月号。

³ Alice Walker, "In Search of Our Mothers' Gardens", in Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens* (San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), 231-243.

的苦难、牺牲与伟大。但是当我们置身在母亲的花园里时，不能完全迷乱于花园里姹紫嫣红的花，必须警惕花园里的杂草和虫子，既不回避母性中可能存在的人性弱点、盲点，也不回避“审母”带来的尴尬¹，尤为重要的是，还要随着时代的发展，开拓出新的母亲内涵。正如郭佩兰所说的，要“批判地继承传统中国文化和基督教思想，深入地发展有中国特色的妇女神学，与第三世界妇女一起，为人类整体的释放做出贡献”²。

第三节 寻找女性谱系——母女关系再探讨

中国五四女作家对母亲和母爱的歌颂，无意中预设了半个世纪后西方女性主义运动的发展。

20世纪80年代以来，西方越来越多的学者认识到，母亲身份的重新确认和新型母女关系的建立不仅可以抵制和反抗父权制社会尤其弗洛伊德等具有父权制思想的精神分析学家对母亲和女性的歧视，而且对重新建构女性的自我形象具有重要意义。法国女性主义在精神分析学说的基础上提出了女性主义发展的新气象——强调女性性征，重建新型母女关系³。如露丝·伊利格瑞将视线返回婴儿尚未受到“象征性秩序”的污染而与母亲保持亲密关系的前俄狄浦斯阶段，提出了“女性谱系”，主张重建类似于俄狄浦斯阶段的女性联系，恢复一种新型的母女认同。符号学家朱丽娅·克里斯蒂娃认为女婴在俄狄浦斯阶段进入社会秩序之时可能出现三种倾向：1、确认父权制文化秩序，2、趋向于母性秩序，3、在两个极端之间寻求平衡与调和。所以，克里斯蒂娃总结了20世纪60年代末以来法国妇女运动呈现出向母性回归的特点，女性不再以拥有与男子的平等为目标，而更倾向于强

¹ 常彬：《母爱颂歌的反弹旋律——“五四”及20年代女性母爱写作的理性反思》，《中山大学学报》（社会科学版），2004年第3期，第43页。

² Kwok Pui-lan, “Mothers and Daughters, Writers and Fighters” in Letty M. Russell, ed. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: The Westminster Press, 1988), 34.

³ 关于法国精神分析女性主义的这一观点，如露丝·伊利格瑞、朱丽娅·克里斯蒂娃、埃莱娜·西苏等，参见杨利馨：《女性主义与20世纪中国女性小说母性主题的演变》，《南京师范大学学报》（社会科学版），2006年第3期。其他女性主义者也越来越多地关注母性，如杰西·伯纳德（Jessie Bernard）的《母性的将来》、伊丽莎白·巴蒂特（Elisabeth Badinter）的《母爱》、南希·弗莱迪（Nancy Friday）的《我的母亲/我的自我》和南希·乔德罗（Nancy Chodorow）的《母性重演》等。参见贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001年，第155页。

调性别之间的差异。在埃莱娜·西苏看来，前俄狄浦斯阶段是一个充满着丰沛想象力量的时期，女婴由于尚未获得后台的“他者”身份意识而充满着自信和对对自己身体的喜爱之情，由此提出著名的“奥兰东方之行”¹。美国黑人女作家艾丽斯·沃克论文的题目《寻找我们母亲的花园》即表明追寻母性传承、回归精神家园这一主旨。黑人女性主义理论家贝尔·胡克斯也指出：

女性抚养孩子是重要而有价值的工作，社会中的每一个人都应该这样认为，包括女权主义者。它应该在重新努力思考母亲职责本质的女权主义范围中得到应有的承认、赞扬和庆祝；既不要把母亲职责当作一种被迫的义务也不要把它当作一种剥削或压迫；无论是女性独立完成还是与男性共同完成，都要把女性抚育孩子当作一种好的、有效的抚育。²

西方女性主义学者的上述思想显然是为了矫正激进主义者的弊端，更重要的是为了建构女神崇拜的谱系。如美国当代黑人小说家托尼·莫里森试图探讨“祖母—母亲—女儿”一脉相承的谱系关系。在她的小说《最蓝的眼睛》、《宠儿》、《所罗门之歌》、《苏拉》等中，父亲形象基本是缺席的，即使在场，也不是真正的主角，而且她笔下的祖母类形象尤为独特。无论是《宠儿》中的老祖母还是《所罗门之歌》中没有肚脐眼的彼拉多，无不像先知一样领导着、指引着母亲、女儿以及其他黑人女性和黑人男性。她站在石头上面向所有苦难的黑人演说，以自己独有的、一生的的经验讲述对生活的看法，鼓励黑人奋斗下去并热爱自己的皮肤、自己的身体，她要男人们跳动起来，要女人们痛快地哭泣。和苏雪林笔下狠毒、自私、愚昧、无知的祖母形象不同，这里的祖母像圣母马利亚，更像女神，她以自己的生命和灵魂庇护着黑人女性和黑人男性。相比较之下，在莫里森笔下，倒是女儿们最初比较无知、懦弱或者放任自流、不理解母亲、祖母，后来逐渐认识并认同母亲、祖母。所以，莫里森小说的基本情节可以概括为女儿由不理解到理解到认同母亲、祖母的过程，这个过程是确认以“祖母—母亲—女儿”为核心的

¹ “奥兰”本是西苏的出生地，喻指前俄狄浦斯阶段美好的世界。

² 贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001年。第157页。

女性家族谱系的过程，也是确立女神传统、建构女神信仰的过程。

与西方女性主义者不同，中国五四女作家笔下的祖母不是圣母马利亚，更不是女神，而是彻底的父权制代言人。《棘心》中的祖母是封建社会恶母形象的化身，集中了愚昧、专横、自私、残忍、懒惰等一切恶习。杜醒秋的祖母实质上就是苏雪林自己的祖母。在苏雪林的意识中，这个老太太不但从肉体上折磨自己（让苏雪林从小缠脚），从精神上摧残自己（认为女子无才便是德，不许苏雪林读书），而且亲手断送了她最亲爱的母亲和敬爱的大哥的生命¹。祖母超越女性的性别，俨然是父权制文化的体现者、象征者，她无形的大手通过母亲始终笼罩着女儿的生活，影响着女儿对生活的抉择。这样的祖母只有将母亲和女儿引向苦难，不能成为女儿膜拜的神祈。

在祖母的高压下，女儿和母亲之间相互同情、理解和抚慰，最终结成了强有力的纽带。这个纽带如同圣经中母亲和女儿为对抗父权制文化而结成的强有力的母女情谊。圣经中《路得记》所描绘的婆婆拿俄米和儿媳路得之间的情谊被女性主义神学家看作是“圣经中最理想的母女情谊”²，她们认为，尽管拿俄米和路得生理上是婆媳关系，但是拿俄米称路得为“女儿”，实为路得精神上的母亲。拿俄米一直策划着波阿斯和路得的结合，催促路得，“女儿啊！……你要沐浴抹膏，换上衣服。”（《路得记》3：1-3）故事结尾是母亲、女儿、孩子三位一体的和谐图景，孩子的生身父亲波阿斯是缺席的，“拿俄米把孩子抱在怀中，做他的养母”。（《路得记》4：16）所以，路得真正的拯救者不是男人波阿斯，而是其母亲拿俄米。路得对拿俄米的深情成为母女情谊的典范：

你往哪里去，我也往哪里去；你在哪里住宿，我也在哪里住宿；你的国就是我的国，你的神就是我的神；你在哪里死，我也在哪里死，也葬在那里。除非死能使你我分离，不然，愿耶和華重重地降罰与我！（《路得记》1：16-17）

对五四女作家而言，尽管有一些母亲如苏雪林和冯沅君笔下的母亲，身上体

¹ 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第7页，括弧内容为笔者所加。

² Lei Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible* (Dallas etc.: University Press of America, Inc. 2004), 68.

现着父权制文化的意志，是“旧式圣母”，但毫无疑问，母女之间的相互理解、同情、抚慰与亲情成为抵制父权制文化的强大精神联结。李玲认为：“‘五四’女作家从女儿的角度感受母女亲情、体会母亲的苦难，既是对自我青春生命的抚爱，也是对自然亲情的重塑，自有冲破封建礼教、舒展生命的现代思想价值。”¹也就是说，现代女作家对母亲的讴歌体现了觉醒的女儿们对残害母亲的专横暴虐的封建家长制度的不满和控诉，尽管有的女作家在强大的封建势力下最终妥协了。

因此，五四女性文学中的母女情谊具有两个特点。首先，在五四女作家笔下，无论是相聚时的欢乐，还是别离后的牵挂，抒写的无不是母女间的自然亲情。冯沅君在与母亲的聚散之间体会着母女之间的相互牵挂：“老母送别时的伤心，此时见她回来的惊喜，使继之深深感到母亲的爱的伟大”²，“房中黑洞洞的，再看不见那慈祥的老人，听不见她的慈和而爱怜的声音，”“不多几年就三十岁了，还是如此离不开母亲。明知月余她即回来，却又为之如此怅闷。哎，亲子之爱”³。苏雪林在《棘心》中也记述了相似的情景，女主人公醒秋清晨不到四点就“被一种轻微的步履声惊醒”，见“室内光线仍是一片黑暗，只觉得屋角里有个黑影儿，徐徐在那里移动”⁴，原来是母亲在南回之前仍惦念着女儿的衣箱杂乱，起来悄悄为其整理，细微之处见出母女深情。冰心笔下的母女关系也是和谐完美的。“母亲呵/我的头发，/披在你的膝上，/这就是你赋予我的万缕柔丝”⁵，这幅图景成为冰心笔下母女关系的写照。小说《第一次宴会》中，病中的母亲所想的是怎样为新婚的女儿增添新的快乐，而新婚快乐中的女儿想的是母亲的慈爱和良苦用心，竟然泪流满面：

她抽噎的止不住了，颓然的跪倒床边去。她感谢，她忏悔，她祈求上天，是母亲所牺牲，所赐与她的甜美和柔的空气，能从祷告的馨香里，波纹般的荡漾着，传会到母亲那边去！⁶

¹ 李玲：《中国现代文学的性别意识》，北京：人民文学出版社，2002年，第149页。

² 冯沅君：《误点》，袁世硕等编：《冯沅君创造译文集》，济南：山东人民出版社，1983年，第49页。

³ 冯沅君：《写于母亲走后》，袁世硕等编：《冯沅君创造译文集》，第56页。

⁴ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第17页。

⁵ 冰心《繁星·80》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第255页。

⁶ 冰心：《第一次宴会》，卓如编：《冰心全集》（2），第364页。

冰心将这个母女相依相伴、永不分离的状态升华到了母女合一、天人合一的境界，“这时宇宙已经没有了，只母亲和我，最后我也没有了，只有母亲；因为我本是她的一部分！”¹

其次，五四女作家试图以母爱作为人生风雨的精神庇护所，以单纯、和谐的母女关系填补社会中难以处理的复杂人际关系：

母亲呵！
天上的风雨来了，
鸟儿躲到它的巢里；
心中的风雨来了，
我只躲到你的怀里。²

妇女主义神学家强调母亲对子女尤其女儿的佑护，她们发现圣经文本中的女性在母亲缺席时往往受到威胁甚至凌辱，而在场的父亲或兄弟则无动于衷乃至成为帮凶。如罗得将自己还是处女的两个女儿交给罪恶的所多玛人“任凭你们的心愿而行”（《创世记》19：8）；耶弗他将自己的女儿作为燔祭献给神（《士师记》11：34-40）；利未人的妾回到父家被父亲交给丈夫，最后受到基比亚匪徒终夜凌辱而死，并被丈夫碎尸（《士师记》19：1-20：6）；这些女子遭遇如此残酷的原因是母亲的缺席。相对应，母亲的在场则是女性获得安全和幸福的保障，如路得和利百加在母亲的保护下分别获得了自己的幸福（《路得记》、《创世记》24）。女性主义圣经学者们注意到母亲的在场在圣经中多体现为“母亲的家”（mother's house）这一意象，如《雅歌》中的女主人公与男主人公约会的地方除了大自然外唯一提到的就是“我母家”、“怀我者的内室”（《雅歌》3：4，8：2）。³Mother's house 在五四女作家笔下就是女儿的荫蔽：

母亲呵！你是荷叶，我是红莲。心中的雨点来了，除了你，谁是我在

¹ 冰心：《寄小读者·10》，卓如编：《冰心全集》（2），福州：海峡文艺出版社，1994年，第101页。

² 冰心：《繁星·159》，卓如编：《冰心全集》（1），第279页。

³ M. H. Pope, Carol Meyers 和 Leila Leah Bronner 对 mother's house 的意象均有论述，Leila Leah Bronner 发现 mother's house 出现在《创世记》24：28，24：67，《路得记》1：8，《雅歌》3：4，8：2等，这几处所写的都是女主人公获得美满的爱情。参见 Leila Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible* (Dallas etc.: University Press of America, Inc. 2004), 67-77.

无遮拦天空下的荫蔽？¹

这里，母亲就成为具有子宫性质的安全、庇护的符号能指。

总体上看，尽管在面临母爱和情爱冲突时也有“冯沅君式”以死抗争的决裂，中国现代女作家在母女关系的处理上一直比较温和。这似乎与西方 20 世纪 80 年代以来妇女运动回归母性、重塑母女关系的主张极为相似。但是，笔者认为，由于五四女作家所处的文化语境不同于西方，所以，中国五四女作家对母爱的歌颂、对和谐母女关系的书写与西方女性主义运动的回归母性有所不同。最为突出的是，二者的指向不同。西方母亲本身具有一定的独立性和个体意识，而叛逆的女儿则偏离了母亲价值，破坏了母女关系，在这种情况下，回归母性、建立和谐的母女关系就是肯定女性价值、重寻女神信仰的传统。中国母亲是苦难者的象征，受传统文化影响，母女关系一直很好，所以，刚刚觉醒的五四女儿以前是母亲的贴身小棉袄，现在仍然是母亲坚定的同盟军，而反思母性缺陷就成为一条未能充分展开、并不占据主流地位的副线，这条副线只有到新时期当代女作家笔下才一跃成为主线。二者路径不同，但对女性完满人性的追求是一致的。

但是，中国一些女性主义研究者则根据“进化论”思想，将“五四”女作家的这一特点归为不成熟的表现，认为她们偏于书写母爱的原因是：“五四”女儿独立立足社会人生尚浅，精神感情未完全摆脱家庭，仍需家庭尤其母亲的庇护母爱的慰藉²。这种认识显然过于偏颇。还有学者套用弗洛伊德、拉康等人的精神分析理论，认为五四女作家是“永远长不大的母亲的女儿”，认为她们抒写“前俄狄浦斯阶段”的母女关系是有问题的，问题在于，“她那滞留于前俄狄浦斯阶段的女性意识萌芽，不足以满足她作为一个性别社会中的女性自我确定之需，而她的全部文化积蓄中又没有任何一种发自女性自我或催生女性自我的既成概念”³。这种认识既没有认清弗洛伊德、拉康等人的新父权主义面目，也没有认识到 20 世纪 80 年代以来西方女性主义者对母女关系探讨的意义，犯了机械主义的错误。笔者认

¹ 冰心：《往事》（一），卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994 年，第 460 页。

² 乐铎：《中国现代女性创作及其社会性别》，郑州：郑州大学出版社，2002 年，第 85 页。

³ 孟悦、戴锦华：《浮出历史地表——现代妇女文学研究》，郑州：河南人民出版社，1989 年，第 75 页。

为，五四女作家之所以偏重讴歌母爱、抒写和谐的母女关系，显然不是“不成熟”、“长不大”，而与五四女作家所处的文化语境和认识有关。

首先，五四女作家深受儒家孝悌、尊母文化影响，不可能彻底反叛母亲，反思母性缺陷。其次，在中国现代化的进程中，母亲又成为现代性的象征，追求进步的女作家在母亲身上看到了女性的价值。第三，女作家深受基督教妇女观影响，观念较为保守。和这时期的“超贤妻良母”思想不同，女传教士的思想仍然是为人妻母。和女传教士对中国部分激进主义的妇女解放运动产生“无名的恐惧”一样，大部分的现代女作家也表示厌恶甚至反对激进主义者的做法，如冰心曾在小说中声称：

关于妇女运动的各种标语，我都同意，只有看到或听到“打倒贤妻良母”的口号时，我总觉得有点逆耳刺眼。当然，人们心目中“妻”与“母”是不同的，观念亦因之而异。我希望她们所要打倒的，是一些怯弱依赖的软体动物，而不是像我的母亲那样的女人。¹

由此可见，种族、文化、宗教的共同影响，使中国五四女性文学出现了独特的母亲形象和母女和谐图景。

¹ 冰心：《关于女人·我的母亲》，卓如编：《冰心全集》（3），福州：海峡文艺出版社，1994年，第195页。

第六章 夏娃：叛逆的女性形象

在父权制的二元对立思维中，夏娃和圣母马利亚成为两极化人物形象的象征。作为圣母马利亚对立面而存在的夏娃集邪恶、软弱、欲望、无知等特征于一身，实质上体现了父权制社会对女人的恐惧、厌恶与压制。几乎所有的女性主义者一致认为，要为女性正言，必先为夏娃平反，众多女性主义学者将关注目光投向夏娃，展开了一场解除夏娃身上魔咒的运动。无论第三世界的妇女主义者还是西方的女性主义者，无不重新肯定了夏娃的意义，将其作为敢于反抗父权制思想的典型。在中国，夏娃更成为反叛封建大家庭、追求爱情和个人意识的五四新女性的同义语。

本章从传统基督教的罪论入手，通过两个代表性的早期教父对罪和夏娃的论述，剖析传统社会男尊女卑思想形成的过程，然后介绍女性主义学者对夏娃意义的重新阐释，以此为理论背景，分析五四女性文学中的叛逆者形象。

第一节 为夏娃解咒

纵观人类历史，自从依靠利剑进行统治和造成破坏的力量观念逐渐取代了作为圣杯用以维持和养育生命的能力和力量观念以来，不仅早期伙伴关系文明的进化被武装的征服所中断，而且妇女——作为一个群体，在男性意识和父权统治中永远成了诱惑、罪恶和堕落的象征。早在两千多年前，中国儒家大圣孔子就告诫男人们“惟女人与小人难养”，文艺复兴时期英国戏剧家莎士比亚借哈姆莱特之口说出“软弱，你的名字是女人”的名言，而有史以来最让女性们痛恨的是尼采在《查拉图斯特拉如是说》中所发的恶毒之言，“你去女人那里吗？别忘了带上你的鞭子！”

女人是祸水，而祸水源于夏娃：

我只怕你们的心或偏于邪，失去那向基督所存纯一清洁的心，就像蛇用

诡诈诱惑了夏娃一样。（《哥林多后书》11：3）

女人要沉静学道，一味地顺服。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。（《提摩太前书》2：11—15）

女性主义者要为女性正言，必先为夏娃平反。因此，为夏娃解除父权制的魔咒成为众多女性主义学者关注的议题。

几乎所有民族的创世神话都以超自然的形象描述了人的来源，毫不例外，基督教经典《圣经》也记载了上帝造人的故事，共有两处：

神说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。（《创世记》1：26-27）

耶和華神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当……耶和華神说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”……耶和華神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和華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。”（《创世记》2）

从逻辑上看，这两处记载显然自相矛盾，第一处上帝造男造女为同时，男和女都具有上帝的形象，而第二处中男女受造有先后之别，且所用材料不同¹。但是，早期教父却利用这两处发展了他们的二元对立思想，并以此作为男尊女卑思想的重要依据。

学者刘文明在《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》一书中，对早期教父奥古斯丁和托马斯·阿奎那的基督教父权制思想进行了深刻剖析。根

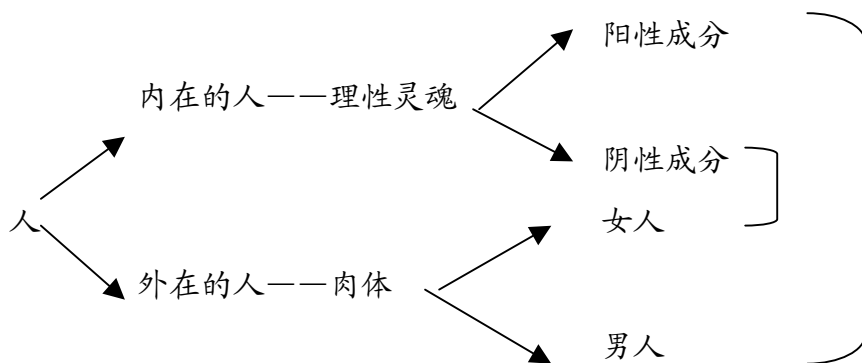
¹ 这两处创世神话的不同还不止于造人，梁工教授在比较了这两个创世神话后发现，它们对宇宙初始状态、创世顺序和方式的记叙各不相同，文字风格和神的名字也不一致，原因是二者出自不同的作者，形成于不同的地区和时间，写作目的也明显有别。其中第二篇产生较早，意在论证大卫血统的神圣起源，表现从伊甸园开始的神人关系史；第一篇产生较晚，于犹太王国沦亡后（公元前586年以后）呼吁族人忠于信仰，严守以安息日为代表的犹太礼仪，以维持民族的生存，推动复兴大业的进行。参见梁工：《〈创世记〉对创世的两种记载考辨》，《河南大学学报》（社会科学版），1997年第3期，第17-21页。

据刘文明的研究，奥古斯丁将圣经第一处的创造过程称为“成灵”，这一过程是上帝按照自己的形象同时创造了男人和女人的胚芽的过程，也是上帝按照自己的形象创造了人的理性灵魂的过程，即“内在的人”的形成过程，体现了人与其创造者——上帝的关系。他称第二处的创造过程为“成形”，这一过程是上帝在已有胚芽的基础上按男先女后的顺序创造人的躯体的过程，即“外在的人”的形成过程，体现了男人与女人之间的相互关系¹。“内在的人”与“外在的人”的结合而形成完整的人，这就是人的二元性。这样看来，女人夏娃在“成灵”阶段同样具有理性灵魂，是不是和男人一样体现上帝的形象呢？奥古斯丁的二元论思想显然不会让自己陷入悖论之中，他的高明之处在于提出了灵魂的二元论。他认为，按照上帝形象创造的理性灵魂，分为阳性成分和阴性成分。这两部分的作用和功能有所不同，阳性成分主要用于思考永恒真理，且与表现为男人的“外在的人”相关联；而阴性成分则主要致力于世俗事务，且与表现为女人的“内在的人”相关联，因为男人的躯体在肉体上代表着阳性成分，女人的躯体在肉体上代表着阴性成分。奥古斯丁的结论是：男人肉体上的优越使其与灵魂的阳性成分相一致，女人肉体上的卑微（受造于男人）则妨碍了她体现其灵魂中的阳性成分，因此，尽管男女有着相同的本性，同样具有与上帝形象相一致的理性灵魂，由于肉体上的卑微，她的肉体不能代表上帝的形象²。对于奥古斯丁关于人的二元性与灵魂二元性的论述，学者刘文明准确而简洁的梳理为以下脉络³：

¹ 转引自刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武昌：武汉大学出版社，2003年，第57页、63页。

² 转引自刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，第64页。

³ 转引自刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，第65页。



比较奥古斯丁，托马斯·阿奎那的男尊女卑思想有过之无不及。同样地，托马斯·阿奎那也将自己的父权制神学建立在二元论的基础上。首先，他以男性作为标准，称女人是“发育不健全的人”或“生育时没有成功成为男人的男人”，认为男人才是完善的人，是自然本性追求完美的结果，而女人则一来到世间便是“次等物”，是事物本性第二目的的结果，与自然本性相违背。其次，他认为，由于女人在肉体上卑微，而这种肉体的卑微又影响到理智方面，使得女人在理智上也不如男人。¹

奥古斯丁和托马斯·阿奎那对女性屈从地位的神学论述，成为后来基督教社会中男尊女卑思想的理论基础，深深影响了西方父权制社会的巩固和发展。男性优越、女性低劣的观念一旦建立，所有的人性弱点、过错、罪孽就有了指称对象，夏娃首当其冲成为这个指称对象。于是，夏娃由于软弱受蛇引诱，违背上帝禁令而偷食禁果，夏娃的罪孽延展到子孙后代，罪不可赦。奥古斯丁在《上帝之城》中对《创世记》所记载亚当夏娃的堕落犯罪曾作如下阐释：

人尚未堕落的状态正是魔鬼失去的，这引起了他的嫉妒，便企图诱使人逐渐陷入他的诡计。他选择了蛇作为其代言人，它与一切别的世俗动物同那两个人——男人及其妻子相安地生活在一起，并且受他们的管辖。他之所以选择蛇，是因为它狡猾而诡计多端，适于达到其目的。他以其天使性质的高贵，使这一动物屈从于他的邪恶目的，用做他的工具，首先去诱骗女人，进

¹ 转引自刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武昌：武汉大学出版社，2003年，第67页。

攻那人类联盟中的薄弱环节，以便由此战胜这一整体；他猜想男人不会轻易听他的话或受骗，但男人会顺从女人的过错。……因此，我们不可相信是因为亚当受骗了，以为魔鬼的话是真的，因而违背了上帝的戒律，而是因为他出于亲缘的考虑而顺从了女人，即丈夫顺从了妻子，一个人顺从了另一个唯一的人。¹

从这段话中可以探出奥古斯丁的思想：首先，关于人类始祖犯罪的原因和过程，大致是魔鬼的诡计、女人的轻信、亚当对女人的顺从；其次，关于人类始祖犯罪的量刑，1、夏娃首先犯罪，为罪魁祸首，2、亚当明知故犯，罪责与夏娃不相上下，3、亚当出于对夏娃的爱，不得已而犯罪，其犯罪动机是被动而非主动。奥古斯丁一方面认为亚当和夏娃具有同样的罪，一方面又为亚当开脱。托马斯·阿奎那将奥古斯丁的这一思想发展到了极端，更强调女人的罪孽，认为夏娃的罪孽要比亚当深重得多²。这样，经过早期教父带有性别偏见的阐释，夏娃就成为毒蛇的信徒、魔鬼的帮凶，是邪恶的化身。正如莱基在其《欧洲道德史》中所说，“女人被视为地狱之门和人类罪恶之本。她只要想到她是一个女人，她就应当感到有愧。她应当在不断的忏悔中生活，因为她给这个世界带来了灾祸。她应当为她的服侍而羞愧，因为这是她堕落的象征。她尤其应当为她的美貌而内疚，因为这是魔鬼最有威力的武器”³。

毫无疑问，作为女人代表的夏娃受到了父权制社会的歪曲、指责和谩骂。因此，女性主义学者认为，从女性视角重新解读、诠释圣经中有关夏娃的经文，不但非常必要，而且迫在眉睫。需要说明的是，女性主义学者萌发这种思想，依据的前提条件是，问题不在圣经本身，而在圣经隐含作者、叙述者、编纂者、翻译者、阐释者意识或潜意识中存在着性别歧视心理。

女性主义学者对比分析了《创世记》中的两个创世神话以及其中隐含的女性地位，力图证实上帝在创世过程中给予女人的位置与父权制所限定的女人的位置

¹ 奥古斯丁：《上帝之城》，第14卷，转引自刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武昌：武汉大学出版社，2003年，第71页。

² 转引自刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，第74-75页。

³ 转引自伯特兰·罗素：《婚姻革命》，靳建国译，北京：东方出版社，1988年，第42-43页。

截然不同。她们在细读文本之后，运用语义分析、修辞批评、文学批评、历史学和社会学研究等方法，逐步解除了夏娃身上的父权制魔咒。根据女性主义学者的研究，我们还可以归纳出女人夏娃身上具有三种基本品质：

第一，夏娃在精神和肉体上均不次于亚当。圣经中至少有两处经文可以佐证这一观点。第一处是第一个创世神话中所述“神就照着他自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女”。学者们发现，这里对神的称呼“艾洛希姆”（Elohim）在希伯来文中表示复数，而且从句法上看，“男人和女人”在句法排列上与“上帝的形像”对应。特丽波主要运用性别修辞策略，根据希伯来诗歌特有的平行体和交错配列修辞手法，分析了“上帝的形像”和“造男造女”之间的关联，强调男人和女人在上帝形象中的平等关系¹。男性学者杨克勤也赞同特丽波的分析，认为“上帝的形象表示男女在创造主面前为完整的人，缺一不可”，“在男女相伴、平等与相互依存的联合中并无高下之分”²。另外，美国《旧约》学者菲利斯·伯德（Bird）则从历史学角度入手，根据底本说理论³，将《创世记》1：27置于上下文的整体语境中考察。通过考察，她认为，“上帝的形像”既不能从精神上理解也不能完全从肉体上理解，上帝没有任何性别形象，只是一个空洞能指，因为这部分的作者即P底本“祭司派作者”的本意在于警示世人：上帝和人有本质区别，人类是按照上帝的形象创造的，但人是造物而不是上帝，所以分为男人和女人⁴。尽管伯德没有像上述女性主义学者一样肯定这段话具有男女平等思想，但至少否定了托马斯·阿奎那、奥古斯丁之流以男女喻指灵魂肉体对立的二元论思想。而且，伯德主要关注的是，上帝同时祝福了男人和女人，命令他们要结合并

¹ Phyllis Trible, *God and Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 17.

² 杨克勤：《夏娃、大地与上帝》，上海：华东师范大学出版社，2008年9月，第70、69页。

³ 18世纪中期以前的神学传统普遍认为，《旧约》首5卷《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》为犹太早期族长摩西所作，故称“摩西五经”。18世纪中期以来，学者对“五经”的作者所属问题产生质疑，主张这五卷书乃有多种原始文献陆续汇编而成，提出“J、E、D、P四底本说”，认为“五经”成书前的早期形式是四种主要文献，分别缩写为J、E、D、P，其中J、E、D编著于古犹太史上的王国时期（约公元前1028—前586），P编著于俘囚及复国时代（约公元前586—前332）；四底本经陆续汇纂，于公元前5世纪中后期形成流传至今的五部经卷。对这两个创世神话而言，第一个创世神话出自P底本，第二个创世神话出自J底本。参见梁工：《〈旧约·五经〉“四底本说”述论》，《北京图书馆馆刊》，1997年第2期，第62—66页。

⁴ Joseph Abraham, *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Feminist Reading of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3* (Cambria: Paternoster Press, 2002), 196-197.

生养众多，共同管理世界，这些文本的潜在意义为：男人与女人要成为一个和谐整体¹。所以，伯德与其他女性主义学者殊途而同归。

除了《创世记》1: 27 以外，学者们还注意到第二个创世神话中所述女人的创造本身即表明女人并不是劣等的，甚至还比男性更优越。周辉在其博士论文《西方女性主义诠释学研究》中集中介绍了特丽波对《创世记》第 2—3 章的性别修辞分析。根据周辉的研究，我们可以归纳出圣经批评学者特丽波 (Phyllis Trible) 所作的研究要点。在女人被创造的事件中，特丽波主要在三个问题上做文章。首先，从创造的顺序看，女人的创造在故事中最后出现，在伊甸园、各种植物与动物的创造之后。这一创造顺序成为父权制社会裁定女人从属地位的依据。特丽波对此种观点进行了反击，她依照福音书的思想，相信“最后的将成为最先的”（《马太福音》18: 4; 《马可福音》9: 35; 《路加福音》9: 48），因此，女人的最后被创造是整个创世过程的巅峰，是叙事的高潮²。希伯来文学本身的特点也在一定程度上支持了特丽波的观点。在希伯来文学中，一个意义单元的中心内容往往出现在开头或结尾处，《创世记》第一章中，男女的确是最后的，但又是所有创造物的顶点。特丽波的这一观点直接对抗与颠覆了传统诠释者对女人从属性的断言。其次，从创造材料看，女人由男人的肋骨而来，父权制社会常据此认为女人天生比男人低等并依附男人。特丽波犀利地批评了父权制观点的谬误，她认为：

称夏娃是“亚当的肋骨”是对文本的误读。这一文本仔细而清晰地表明，抽取出来的骨头需要神的工作才能变成女人、变成不被设计来支撑男性自我中心的论据。此外，声称肋骨意味着下等地位或从属关系，是将男人的品质凌驾于女人之上，叙事本身并没有这个意义。优势、力量、进攻性、统治和权力在《创世记》第 2 章里都不是男人的特点。³

在特丽波看来，被抽取出来的肋骨只是创造女人的质料，与创造男人的质料尘土、

¹ Joseph Abraham, *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Feminist Reading of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3*(Cambria: Paternoster Press, 2002), 205.

² Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 102.

³ Phyllis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, 转引自中国人民大学周辉博士论文：《西方女性主义诠释学研究》(1999 年)，第 39 页，未刊。

气息相比，肋骨意味着坚固、平等以及女人在创造过程中的独特性¹。第三，特丽波还从语义角度分析了《创世记》第2章18节中“配偶”（ezer）一词的含义，发现大部分情况下，希伯来单词“ezer”意味着优越性（superiority，如《诗篇》121：2，124：8，146：5；《出埃及记》18：4；《申命记》33：7），而在父权制的翻译中，这个词被译为 helper，则表示助手、从属、下级等含义（如《出埃及记》18：4；《申命记》33：7；《诗篇》33：20）²。这样，通过特丽波的剖析，女人在圣经及传统中的地位得以确认并得到了提升。

第二，敢于反抗权威。在伊甸园神话中，夏娃因为受蛇的引诱首先违背上帝诫命偷食禁果，由此成为父权制思想中所谓的“堕落的肇始者”。但是，在性别视角下，夏娃的这一行为显然具有另外的深意：敢于反抗上帝的绝对权威。女人夏娃的反叛精神实则继承了其前辈莉莉丝（希伯来语：לִילִית, Lilith）的品性。根据犹太民间传说，莉莉丝是夏娃之前的亚当的第一位妻子，由上帝用泥土所造。莉莉丝认为他们都是上帝用泥土所造，彼此是平等的，所以在与亚当同房时，坚决不同意躺在他的下面，奋起离开伊甸园，至死不回。上帝曾派了三位天使追赶莉莉丝，同时还带着这样的口信：如果莉莉丝不回到亚当身边，每天她将有100个孩子死掉。即便如此，她仍然拒绝回去³。对这样一个公然挑战等级制度的女性，父权社会的拉比们自然是恨之入骨。正如加拿大女性主义学者、宗教心理学家奈奥米·R·高登博格所指出的，“拉比们将其（莉莉丝）变成了一个夜间骚扰男人，使他们梦中遗精、患不育症的怪兽。拉比们把她说成在女人分娩时杀死她们并毁掉新生婴儿的恶魔。莉莉丝，第一个试图获得解放的女人，在犹太宗教界受到了可怕的压力”⁴。莉莉丝的形象受到女性学者的大力关注，绝大部分的当代女性主义神学家甚至要免去夏娃对女人的象征，欲以莉莉丝取而代之，如茱蒂斯·普拉斯科（Judith Plaskow）将莉莉丝对上帝和亚当的反叛看作当代女性运动的典型范

¹ 参见中国人民大学周辉博士论文：《西方女性主义诠释学研究》（1999年），第84页，未刊。

² Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 90.

³ 【加】奈奥米·R·高登博格：《神之变——女性主义和传统宗教》，李静、高翔编译，北京：民族出版社，2007年，第73-74页。

⁴ 【加】奈奥米·R·高登博格：《神之变——女性主义和传统宗教》，李静、高翔编译，第74页。

例¹。学者桑德拉·吉尔伯特（Sandra Gilbert）和苏珊·古巴（Susan Gubar）在《阁楼上的疯女人》中将莉莉丝描绘成“原型的女性创造者”和女性权威的象征：

她的历史所暗示的是：在父权制文化中，女性话语和女性“专横”——也就是说女性对男性统治的公然反叛——无法逃避地联系在一起，不可避免地具有魔法性。被人类社会驱逐出来，甚至被圣经不太神圣的公有编年史驱逐出来，这就是莉莉丝形象的意义：女人要拥有自我，必须付出代价。²

在此意义上，《莉莉丝》季刊的诞生，可以说是女性主义者推崇莉莉丝的极致，该杂志的编辑们认为，莉莉丝和亚当是平等的，她是独立妇女身份的体现³。

相比较而言，夏娃对男性权威的反抗、对自我的追求似乎不及莉莉丝。但是，也有学者注意到，莉莉丝很早就被流放了，她的一切行为实质上是无效的，反而夏娃的叛逆更具有现实意义，她在离开伊甸园的时刻提供了第三种选择，即对抗和自由。如美国文学批评家芭芭拉·H·瑞格内（Barbara Hill Rigney）认为夏娃比莉莉丝更具有内在人性，主张将内在人性中的夏娃解释为真实存在中的女人。她说，“夏娃不惜一切代价呼吁知识和自由，夏娃的对抗是直面现实：生活和不可避免的死亡”⁴。女性神学家玛丽·达利也持同样的观点，她在《超越上帝之父》一书中用一章的篇幅“驱除夏娃身上的恶魔咒语”，为其堕落辩护，认为由女人引起的堕落不是“自神性而堕落”（a Fall from the sacred），而是“堕落入神性”（a Fall into the sacred），因而也“堕落入自由”⁵。

无论如何，有一点是毋庸置疑的，即夏娃敢冒天下之大不韪而偷食禁果的行为与莉莉丝的叛逆一脉相承。对西方激进的女性主义者而言，她们较多主张莉莉丝式的叛逆。对中国五四女性学者而言，她们更关注夏娃直面现实的精神，更倾向于夏娃式的觉醒与反抗。

¹ Judith Plaskow, “The Coming of Lilith: Toward a Feminist Theology”, 转引自 Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1982), 93.

² Sandra Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* (New Haven: Yale University Press, 1979), 35.

³ 【加】奈奥米·R·高等博格：《神之变——女性主义和传统宗教》，李静、高翔编译，北京：民族出版社，2007年，第74页。

⁴ Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction*, 94.

⁵ Mary Daly, *Beyond the Father: toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 67.

第三、追求智慧。在上帝创造的伊甸园里，有两棵特殊的树——生命树和分辨善恶的树，而只有分辨善恶的树的果子是上帝惟一禁止不能吃的。这里所说的“分辨善恶的树”（the tree of the knowledge of good and evil），常被认为是“知识之树”或“智慧之树”，因此在圣经的一些英文版本中也做“Knowledge Tree”。关于上帝为何禁止世人追求知识和智慧一事，已不仅仅是神学问题，更是哲学问题¹，不属于本论文的讨论范围。如同女性主义学者所关注的，本论文所关注的是，恰恰是女人首先吃下了被上帝所禁止的“智慧之树”的果子，这一行为本身的寓意极为深刻。奥古斯丁认为，蛇之所以引诱女人而没有引诱男人在于，女人比男人软弱，是人类联盟中的薄弱环节，而男人因具有理性不会轻易受骗²。显然这是一种性别歧视的观点，遭到了女性主义学者的坚决反对。在女性主义学者看来，一方面，男人与女人生来就是平等的，他们的天性从来就是一致的，不能说女人比男人更软弱、更狡猾；另一方面，在女性视角下，蛇之所以“引诱”女人，是因为女人在整个神话中都是更聪明、更勇敢、更富于感受力的一方。“女人既是神学家又是翻译家，她思考了这棵树，将所有的可能性都考虑在内。这棵树好做食物，可以满足身体需求；它悦人耳目，可以满足审美与情感的欲望。更重要的是，它是智慧的源泉。因此，女人在采取行动时十分清醒，她的视野包括了生命的全部区域。”³也可以这么说，在“引诱”过程中，夏娃实质上并非被动地引诱，是积极主动地追求智慧的体现，而且在这一过程男人是缺席的，女人具有一定的独立性。而给丈夫吃的过程与其说是引诱，不如说是很开心的恋人之间的行为，即要把自己羡慕喜悦的东西与爱人分享。相比较而言，男人却是静默的、被动的、无动于衷的接受者。

¹ 举一个比较有见地的观点。张克政提出，上帝之所以不赋予人类理性和自由意志，是基于这样的考虑：首先，他不能容忍人类具有如他一样的理性和自由意志，因为人类一旦具有了理性和自由意志，就会变得难以管理，甚至会导致违抗他的命令的后果；其次，人类一旦具有了理性和自由意志，迟早有一天会意识到他们是按上帝的形象创造的，这种意识将会使人类从自身的罪恶里看到上帝的光辉形象中的恶的阴影，而这将彻底使他丧失相对于人类的权威性。参见张克政：《原罪的重新解读——亚当和夏娃暴露了上帝的秘密和缺陷》，《陇东学院学报》（社会科学版），2004年第3期，第22-24页。

² 奥古斯丁：《上帝之城》，第14卷，转引自刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武昌：武汉大学出版社，2003年，第71页。

³ Phyllis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, 转引自中国人民大学周辉博士论文：《西方女性主义诠释学研究》（1999年），第85页，未刊。

女性对知识和智慧的追求可以在圣经对智慧的女性化或女人化隐喻中得到进一步证实，还可以在希腊神话中智慧女神的形象上找到佐证。但不幸的是，父权制社会为了维护男性的中心统治地位，毫不留情地扼杀了女人的这一品性，并且变本加厉地对女性使用愚民政策，以铸造女人无知的假象。女性主义学者对女人智慧品质的彰显，无疑动摇了父权制统治的基础，挑战了男性中心主义的文化。

对中国近现代社会而言，男尊女卑的思想主要来自中国儒家传统文化。这时，传入中国的基督教在某种程度上反而批判了中国传统社会中的男尊女卑思想，促进了中国近现代社会男女平等思想的发展。华人学者郭佩兰对基督教在中国近现代社会的传播做了开创性研究，对于我们重新认识基督教和中国近现代社会发展变革的关系，具有极其重要的意义。她收集了大量第一手材料，通过对这些材料的分析、综合，发现了一个重要问题，即 19 世纪末期教会学校的宗教教程中的夏娃形象明显不同于西方传统中受诅咒的夏娃，当时有关夏娃的思想和讨论客观上已经具有女性主义的色彩¹。她注意到，在早期教会学校的宗教课程中，主要用“人”或“始祖”这样的词语指称亚当和夏娃的堕落。如本文第一章所述，郭佩兰在所研究的 5 个教程中，《耶稣正教问答》、《真理问答》、《初学问答》这三个教程将堕落同时归因于亚当和夏娃，而没有提到夏娃受引诱；《圣学问答》、《耶稣教问答》虽然提到夏娃受蛇引诱，但没有谴责夏娃。根据郭佩兰的观点，此时的传教士和宗教作品之所以没有谴责、歧视夏娃，原因有三个：首先，上述作品大都写于 1860-1890 年间，此时，中国越来越多的妇女加入了教会，面对广大的女信徒，也为了更便利地传教，基督教尽量减少诋毁女性。其次，传教士大都认为中国妇女是社会的受害者，有罪的反而是压迫妇女的中国父权制度和男性。再次，中外学者在讨论基督教“罪”的概念时，通常认为罪由男人所犯，部分原因是由于他们的读者主要是男性²。如中国信徒梁发在《劝世良言》中写道：“缘此因亚丹一人犯了天条大律之罪，遂引灾难艰苦入世界之中，而因犯罪，以致凡属

¹ Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992), 51-53.

² Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927*, 52-53.

人类者，皆有死流及于众人也”¹，而拜偶像、嫖娼、通奸、乱交、同性恋、偷窃、赌博、谋杀、酗酒等皆为罪的表现²。这些行为大都是男性所为，作者关于罪的讨论也主要针对男性而发。

没有材料证明中国教会学校和宗教学界的上述认识在五四时期发生了变化，所以，五四女作家从教会学校和周围的宗教环境中接受基督教思想时，并没有遇到谴责夏娃为万恶之首的信息。受此影响，五四女作家不需要对夏娃解除父权制魔咒，因为此时的夏娃已经是妇女解放运动的先驱。她们堂而皇之地借用夏娃的形象表达女性意识的觉醒，用圣经中男女平等的思想质疑中国传统文化中的男尊女卑观念。“夏娃”及“夏娃的女儿们”在中国成为觉醒女性的同义语。

第二节 “夏娃的女儿们”在中国

在中国现代文学中，“新女性”形象最具有女性主义学者所谓的“夏娃精神”，可称为“夏娃的后代”或“夏娃的女儿们”。

与西方女性主义学者对夏娃形象的重新建构有所不同，中国男性和女性一起参与了中国的夏娃形象——新女性——的建构。而且，正如中国妇女解放首先由男性启蒙一样，中国现代社会的“新女性”概念也由男性知识分子率先提出。可以这么说，与近代男性知识分子所倡导的“女国民”一样，“五四时代的新女性形象原型，并非因应社会自然变迁，或女性自身觉醒所诞生，而是由反传统主义者，且主要是男性，率先呼吁重构人与家庭、社会的关系，进而运用文字塑造出的现代人理想典型”³。伴随着挪威作家易卜生的戏剧《玩偶之家》的译介，中国男性知识分子将《玩偶之家》中的主角娜拉移入中国语境，进而打造成他们理想的五四新女性原型。

¹ 梁发：《劝世良言》，中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组编：《近代史资料》，北京：中华书局，1979年第2期，第2页。

² 参见梁发《劝世良言》在新加坡的修订版《求福免祸要论》，转引自 Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992), 53.

³ 许慧琦：《去性化的“娜拉”：五四新女性形象的论述策略》，台北中央研究院近代史研究所编印：《近代中国妇女史研究》，2002年12月第10期，第65页。

1918年6月15日《新青年》杂志第4卷第6号推出了“易卜生专号”，该期主要译介了易卜生的三部剧作《娜拉》（《玩偶之家》）《国民之敌》（《全民公敌》）、《小爱友夫》（little Eyoff），除此以外，还刊登了胡适的《易卜生主义》和袁振英的《易卜生传》。其中胡适的文章《易卜生主义》及其和罗家伦合译的《娜拉》影响最大，它们刺激当时的知识青年对个人、家庭、婚姻、贞操等问题展开广泛而热烈的讨论，并造成一股反抗包办婚姻与父权家庭的“娜拉热”。在胡适看来，娜拉对爱情与婚姻的感性期待、对法律与宗教的困惑质疑、对自身的反省与期许以及对改变现状的决心与勇气，正是他所力倡的“重新估定一切价值”精神的具体体现，所以，他以娜拉作为易卜生主义的代言人¹，有意向所有人宣扬娜拉“做一个人”的自主精神，认为娜拉不只是中国妇女的新楷模，更是所有青年的学习对象²。由此可见，胡适译介和塑造娜拉的心态是促进所有青年形象现代理想人格，这种心态在刘大杰1928年出版的《易卜生》一书中再次得到诠释：

在这剧本里面，易卜生的本意，并不仅是妇女解放问题，这是全人间的问题。这是利己的自我与自己牺牲的对立的灵肉斗争的悲剧。当丈夫站在门外，娜拉提好衣包讲再会的时候，娜拉不是男性，也不是女性，是未来的超人的象征。她看透了宗教的虚伪，看透了法律的虚伪，看透了爱情的虚伪，看透了人生的虚伪。不得不积极的，去找真的人生，去找理想的人生，去找未来的超人生。³

刘氏“娜拉不是男性，也不是女性，是未来的超人的象征”的论述和胡适的思想一脉相承，表明中国男性知识分子在塑造“新女性”时，着眼点不在“女性”，而在“人性”。正如台湾学者许慧琦在谈到五四新女性形象的论述策略时所指出的，男性知识分子所标榜的以娜拉为原型的新女性形象，实质上是一个去

¹ 胡适在《介绍我自己的思想》一文中明确指出：“娜拉抛弃了家庭丈夫儿女，飘然而去，只因为她觉悟了她自己也是一个人，只因为她感觉到她‘无论如何，务必努力做一个人’。这便是易卜生主义。”胡适：《介绍我自己的思想》，欧阳哲生编：《胡适文集》（5），北京：北京大学出版社，1998年，第510-511页。

² 许慧琦：《去性化的“娜拉”：五四新女性形象的论述策略》，台北中央研究院近代史研究所编印：《近代中国妇女史研究》，2002年12月第10期，第66页。

³ 刘大杰：《易卜生》，转引自许慧琦：《去性化的“娜拉”：五四新女性形象的论述策略》，台北中央研究院近代史研究所编印：《近代中国妇女史研究》，2002年12月第10期，第67页。

性化（desexualized）了的新女性形象¹。作家创作之前的前见和预设，是影响作家对其人物命运安排和形象塑造的重要因素²。中国男性作家受上述有关新女性观念的前见和预设，他们笔下的新女性形象蕴涵着男性自我的人格理想，他们在言说娜拉的表面之下深藏着言说自我的欲望³。

对五四时代的女性而言，在男性精英的启蒙下，她们理所当然地接受了男性精英所提出的“新女性”这一术语，但受自身性别和观念的影响，她们所表达的“新女性”内涵又具有鲜明的性别色彩。1919年9月，冰心在《晨报》上以“女学生谢婉莹”的署名发表了《“破坏与建设时代”的女学生》一文，对女学生提出着装、言论、日常行为等6个方面的要求，但除了追求知识、关心时政之外，其他要求如衣着朴素、勤于家事、关心儿童和妇女教育等仍然是传统社会女性应具有的品质和美德。所以，五四女作家在追求自我价值的同时，对父权制家庭的对抗并没有娜拉和莉莉丝那样义无反顾，也不像中国男性作家所描写和期待的新女性一样大胆和决绝。作为吃过“智慧之果”的夏娃和觉醒之后的娜拉，五四女作家成为言说的主体。这个言说主体从自我认识和个体经验出发言说着自我，展现了自我主体觉醒后的快乐与困惑。

（一）知识和哲学的苦闷

中国两千多年的封建社会一直打着“女子无才便是德”的幌子，束缚、压制女性对知识、智慧的追求。近代以来的男性精英知识分子意识到，封建社会对中

¹ 慧琦：《去性化的“娜拉”：五四新女性形象的论述策略》，台北中央研究院近代史研究所编印：《近代中国妇女史研究》，2002年12月第10期，第59-101页。

² 可举出的最典型的例子当推俄国男作家托尔斯泰在小说《安娜·卡列尼娜》中对女主人公安娜·卡列尼娜的塑造。尽管托尔斯泰超越了最初的设想——写一个出轨的受谴责的女子——而将安娜写成一个追求个性解放的正面女性，但作者最终还是让这个受人喜爱的女性得到了卧轨自杀的悲剧下场，安娜的悲剧显然和作者创作的前设及其女性观、婚姻观有很大关系。这是作者创作时难以逾越的障碍。

³ 男性作家在塑造新女性的同时，总是同时创造一个男性新青年，并将男性新青年和新女性之间的关系设定为启蒙/被启蒙、拯救/被拯救，这一关系“原本是五四时代知识分子对自我与民众的现代性关系的想象，但是，当这一场景转移到同一社会文化身份的男女知识者之间的时候，知识女性就被指定扮演智性未醒的民众的角色，知识女性成为知识男性想象男性自我性别主体的他者”。关于这一思想的论述，可参见刘传霞：《被建构的女性——中国现代文学社会性别研究》，济南：齐鲁书社，2007年，第117-132页；刘传霞：《言说娜拉与娜拉言说——论五四新女性的叙事与性别》，《妇女研究论丛》，2007年5月第3期，第39-45页，同时载《济南大学学报》，2007年第3期，第26-30页。

国女性的愚民政策不但贻误了自己的姐妹，还连累到自己的发展甚至国家的强壮，于是他们大力号召女同胞走出家庭，走入学堂。与夏娃主动、率先吃“智慧果”、追求知识不同，中国女性是在男性的启蒙下走入知识殿堂的，这就使得中国女性在接受知识之时产生些许动摇和苦闷。

庐隐的小说较多地体现了女学生和女性知识分子的知识苦闷和哲学苦闷。《海滨故人》中的5个女大学生的大学生活是庭院深处只知女红的传统女性做梦都无法想象的，但是，这些女大学生却认为“读书自苦”、“知识误我”：

露沙叹道：“十年读书，得来只是烦恼与悲愁，究竟知识误我？我误知识？”云青道：“真是无聊！记得我小的时候，看见别人读书，十分羡慕，心想我若能有了知识，不知怎样的快乐，若果知道越有知识，越与世不相容，我就不当读书自苦了，”宗莹说：“谁说不是呢？就拿我个人的生活说吧！我幼年的时候，没有兄弟姊妹，父母十分溺爱，也不许进学校，只请了一位老学究，教我读《毛诗》、《左传》，闲时学作几首诗。一天也不出门，什么是世界我也不知道，觉得除依赖父母过我无忧无虑的生活外，没有一点别的思想，那时在别人或者看我很可惜，甚至于觉得我很可怜，其实我自己倒一点不觉得。后来我有一个亲戚，时常讲些学校的生活，及各种常识给我听，不知不觉中把我引到烦恼的路上去，从此觉得自己的生活，样样不对不舒服，千方百计和父母要求进学校，进了学校，人生观完全变了。不容于亲戚，不容于父母。一天一天觉得自己孤独，什么悲愁，什么无聊，逐件发明了。……岂不是知识误我吗？”¹

从这段话的表层意思我们可知，中国女性生命觉醒过程中，最大的障碍来自中国女性几千年来沉积而成的依赖和惰性心理，所以形成了露沙们觉醒后不是更坚定而是要放弃解放的脚步这种现象。刘思谦一针见血地将这种现象称为“中国女性生命觉醒途上一个宿命的怪圈”，并将其上升到形而上层面，认为“从超越蒙昧糊涂始，到回归和难得蒙昧糊涂终，从反传统始，以皈依传统终，中国知识

¹ 庐隐：《海滨故人》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第80-81页。

分子就这样转着一个又一个思维的怪圈，永远在起点与终点之间往返循环。庐隐‘女儿国’里的人，就身不由己地陷入这个怪圈，左冲右突地总也拔不出身来”¹。

从更深层角度探究，中国女性生命觉醒途上的怪圈绝不是简单地循环往复。如果真让她们回归到识文断字、足不出户的传统生活中，她们肯定还会痛苦不堪，甚至还会产生西方接受过教育的家庭主妇所谓的“无以名状的难题”，即美国女性主义学者贝蒂·弗丽丹所称的“女性迷思”（*feminine mystique*）²。五四女作家的困惑，本质上是觉醒后对生命价值和终极意义拷问之后的困惑。庐隐的露沙们也曾追问“人生到底作什么？”，但由于她们奉行悲观主义的哲学，必然会产生消极遁世的情绪，连青春爱情也觉得没有意义，一切都是一场空，最终得出“枯寂的人生真未免太单调了！”这样的悲观结论。这样看来，露沙们“读书自苦”的表露是她们悲观主义哲学的体现，是追寻人生意义而不得之后的下策。

以问题小说走向文坛的冰心也思考着露沙们所思考的问题，探寻着露沙们所探寻的人生意义，如《超人》、《世界上有的是快乐……光明》和《烦闷》中的青年都为人生意义愁苦烦闷，精神濒临危机，几乎要自杀。但是与露沙们的悲观主义哲学不同，“爱的哲学”是冰心以一贯之的哲学理念。所以，冰心描写庐隐式或露沙式的哲学苦闷，是为建设“爱的哲学”做铺垫。而所谓“爱的哲学”，在冰心看来，就是上帝所代表的至善、至真、至爱，人生的意义就是向着上帝所代表的至善、至真、至美的无限接近与靠拢，在这一过程中，知识和智慧起了重要的中介作用。有诗为证：

我深深叩拜——

万能的上帝！求你丝丝的织了明月的光辉，

作我智慧的衣裳，

庄严的冠冕，

¹ 刘思谦：《“娜拉”言说——中国现代女作家心路纪程》，开封：河南大学出版社，2007年，第56-57页。

² 即所谓“快乐的（郊区）家庭主妇”对自己的生活状况并不满足，这些接受过高等教育的知识女性重返家庭，重新扮演女性角色，但总感觉除了丈夫、孩子与家庭以外，还应该有别的追求。贝蒂·弗丽丹对这种现象进行了研究，抨击了以女性传统价值为标准的“女性的奥秘”。参见【美】贝蒂·弗丽丹：《女性的奥秘》，巫漪云、丁兆敏等译，南京：江苏人民出版社，1988年。

我要穿着它，
温柔地沉静的酬应人生。
烦恼和苦难，
在你的恩光中，
一齐抛弃；
只刚强自己
保守自己。¹

冰心的哲学苦闷转化成了智慧的赞美、爱的追求、宗教的追求。冰心的乐观主义哲学以及对知识和智慧的礼赞，不仅对抗了五四时期知识大爆炸时代的部分悲观虚无思想，还高扬了中国夏娃渴慕知识的精神以及获得知识之后的愉悦。既然睁开了眼睛，就不要再闭上，也不可能再闭上。冰心警告觉醒的女同胞：

先驱者！
前途认定了
切莫回头！
一回头——
灵魂里潜藏怯懦，
要你停留。²

但是，对于五四时代的夏娃们而言，追求知识的过程显然充满了艰辛。冰心是幸运者，但陈衡哲、冯沅君、庐隐、苏雪林、白薇等人的求学之路却比较曲折、艰难。其中苏雪林的求学经历最具有代表性。从《浮生九四——雪林回忆录》一书的记载可知，苏雪林报考安徽安庆女子师范时遭到了守旧、固执的外祖母的反对，在多次哭泣、吵闹仍无结果之后，苏雪林以“不自由，毋宁死”的决心欲跳河自尽，这种情况下才获得祖母同意。报考北平高等女子师范时，家人以夫家催婚为由再次阻挠苏雪林继续深造。求学之念屡遭打击，苏雪林为能留学法国只有取先斩后奏之法。但是，具有悖论色彩和讽刺意义的是，知识和才华既成就了苏

¹ 冰心：《晚祷》（一），卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第417-418页。

² 冰心：《春水·158》，卓如编：《冰心全集》（1），第393页。

雪林，也伤害了苏雪林。丈夫张宝龄并不认可苏雪林的学问才华，他需要的是一个勤俭持家的传统女子¹，而吃了“智慧之果”的苏雪林越发不能忍受歧视女性才能的丈夫，便有了“结婚虽三十六年，同居不到四年”的不幸婚姻，也不曾生育，但恰恰又是这不幸的婚姻再次成就了另类才女苏雪林。她集教授、学者、作家、文学批评家等一身，一生著作丰厚、涉猎广泛，有小说散文集《绿天》、历史小说集《蝉蜕集》、自传体长篇小说《棘心》、散文集《屠龙集》、散文评论集《蠹鱼生活》、《青鸟集》、历史传记《南明忠烈传》、回忆录《文坛话旧》、《我的生活》、《我论鲁迅》、戏剧集《鸠那罗的眼睛》、专著《二三十年代作家与作品》、《中国文学史》、古典文学论著《唐诗概论》等等，自称得益于自己不幸的婚姻。她说：“我想我今日在文学和学术界薄有成就，正要感谢这不幸的婚姻。假如我婚姻美满，丈夫爱怜，又生育有一窝儿女，我必安于家庭生活，做个贤母良妻，再也不想到社会上去奋斗，则我那能有今日的成就？”²苏雪林的话可能有点言过其实，甚至有点狐狸吃不到葡萄却说葡萄酸的性质，但却道出了五四知识女性的困惑——知识误我？知识助我？苏雪林的遭遇极好地说明了女性追求知识的艰辛以及知识女性的艰难。

基督教有关夏娃的故事揭示了女性与智慧的内在联系，为追求知识，夏娃不惜冒着失去永恒生命的代价，并背上了千夫所指的罪名。中国的夏娃们承继基督教夏娃的精神，在追求知识的道路上艰难跋涉，既品尝到了“智慧之果”果肉的甘甜，也感触到了“智慧之果”内核的艰涩；既有眼睛明亮之后的新奇与快乐，也有睁眼看世界之时的忙乱与迷惑。作为现代中国觉醒的第一代女作家群体，她们显得有点匆忙、急躁、甚至肤浅，但这一切源自她们对知识的天然渴望，源自她们获得知识后对自我价值的追问，源自女性知识分子的坚实信念：不仅要活着，还要好好活着。

¹ 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第69页、81页。

² 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，第198页。

（二）爱欲的苦闷

五四女作家对人生意义的哲学探问具体化为对理想爱情的探寻。夏娃吃下“知识之果”后对自己赤身裸体的发觉是一个隐喻，喻示着男女情爱是自我认识的重要方面。但是，父权制社会对女性的身体、对女性的自我认识充满了恐惧，他们以各种形式阉割女性、压制女性欲望，如对女人行割礼等。中国封建社会尤其宋明理学鼓吹“存天理、灭人欲”，实质上男性并未受此限制，反而对女性变本加厉，形成了女子嫁鸡随鸡嫁狗随狗以及贞女烈妇的父权制思想，这种思想无视女性主体存在，严重摧残了女性的身心健康。因此，反抗封建礼教、追求爱情自由和婚姻自主成为女性觉醒后的共同呼声。

但是，并不是所有受过五四“人的解放”与妇女解放沐浴的女性都能够义无反顾走向自由恋爱和自主婚姻的道路，家庭环境、传统文化、个人性格、气质等无不深深影响并制约着人们生活的方式和抉择。五四女作家的个体经历与其作品中的女性一样，是五四新女性的写照。苏雪林在爱情婚姻方面的道德立场历来被认为是保守主义的，她个人的婚姻经历就是一个最好的明证。为求知识多次与家庭抗争，甚至置生命于不顾，但却接受了包办婚姻，并至死维持着名存实亡的婚姻而没有离异，如此对立不相容的两件事情同时存在于一人之身，确实有点匪夷所思。苏雪林不是没有觉醒，只是觉醒的不够彻底。她吃了很多“知识之果”，但这些“知识之果”中却掺杂了一些生长不好、长了虫子的果子——封建社会的礼教思想，某种程度上损害了苏雪林的身心健康。如果说苏最初的婚姻是迫于母命，那么婚后不幸生活的维持则完全是苏雪林自己的选择。她自己解释说：“我的婚姻曾引起人许多猜测，以为既如此的不美满，何不干脆离婚别寻良偶呢？以为我有旧脑筋，抱存有‘从一而终’的观念。其实也不是，我曾在一篇文章里辩过。我是一方面为一种教条所拘束，一方面为我天生甚为浓厚的洁癖所限制。我总觉得离婚二字对于女人而言，总是不雅。况那时我已薄有文名，过去受的屈辱已不少，若自己的名字再被刊布报纸，让那些好事的记者把我横涂直抹，实觉不

是滋味。”¹此处，所谓的“教条”指天主教禁止信奉者离婚的教义，笃信天主教的苏雪林自然遵守这一教义，所谓的“洁癖”实为传统文化中的个人名誉与气节，深受传统文化影响的苏雪林自然不愿意在此问题上纠缠。其中，基督宗教“男女平等”的思想促进了苏雪林追求女性应有的权利，但基督宗教中的父权制思想也成为苏雪林婚姻悲剧产生的原因之一。总之，基督宗教和传统文化中的父权制思想束缚着苏雪林对爱情和婚姻的追求，所以，她不可能走出愚昧的伊甸园，只有在自己虚构的情感乐园、精神乐园中作茧自缚，在小说《绿天》、《鸽儿的通信》所编织的童话故事和“一个美丽的谎言”中自欺欺人。

石评梅以切身的生命经历从另外一个角度抒写了“过渡时代的牺牲者”的爱情悲剧。在石评梅 26 年短暂的生命历程中，被世人议论最多的是她与中国共产党早期革命家高君宇的恋情，这段恋情常被认为是“忠贞不渝的”、“生死相依的”、“足以流芳百世的”“爱情佳话”²，实质上却是一场心酸苦涩的爱情悲剧。石评梅在遭遇高君宇之前，曾与有妇之夫吴天方有过一段短暂的初恋，根据庐隐的小说《象牙戒指》和祭文《祭献之辞》以及石评梅的小说《“只有梅花知此恨”》可知³，吴天放不愿意为石评梅离婚，而石评梅也不愿受道德谴责，主动结束了这段难言的恋情。初恋的创痛深深影响了石评梅对爱情婚姻的态度，并“强化了她心理结构中无意识层面的处女禁忌，从而上升为自觉的意识，决心以此来防范异性的伤害，保持住自己女儿身的价值”⁴。除了自我这一层面以外，对石评梅而言，“处女的禁忌”还有另一层意思，即石评梅日记中所写、被庐隐写入《象牙戒指》中沁珠日记中所表白的：“我不愿意和一个已经同别的女人发生过关系的人结婚”⁵，所以当高君宇最终和山西老家的原配离婚后，冯沅君仍然不愿意接

¹ 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局股份有限公司，1991年，第196-197页。

² 《风流才女石评梅》序文，转引自刘思谦：《“娜拉”言说：中国现代女作家心路纪程》，开封：河南大学出版社，2007年，第72页。

³ 《象牙戒指》中沁珠的初恋情人伍念秋为有妇之夫，曾写有“惟有梅花知此恨”的花笺，但并没有为沁珠离婚。庐隐为石评梅写的《祭献之辞》也提到，“W君又是已经有妻子的人，他对于评梅只不过游戏似的，操纵她处女的心。”石评梅的小说《“只有梅花知此恨”》主要讲述曾经相恋的一对青年各奔东西、各自成家的故事。

⁴ 刘思谦：《“娜拉”言说：中国现代女作家心路纪程》，第83-84页。

⁵ 庐隐：《象牙戒指》，《庐隐经典作品选》，北京：当代世界出版社，2004年，第208页。

受高君宇的爱情。前者是自觉地屈服和维护父权制社会强制性塑造的女性价值，后者则矫枉过正，是对男性价值的强制性要求，同样具有父权制的色彩。

对高君宇的拒绝除了她潜意识中形成的处女禁忌以外，还和石评梅思想中的道德禁忌有关。小说《弃妇》、《林楠的日记》表达了作者对被丈夫遗弃的包办婚姻中的妻子的同情：“表哥是男人，不顺意可以掉下家庭跑出去；表嫂呢，她是女人，她是嫁给表哥的人，如今他不要她了，她怎样生活下去呢？想到这里我真为这可怜的女子伤心！”¹对于这样的表白，正如刘思谦所指出的，石评梅潜意识中其实是在为拒绝高君宇的爱而进行道德上的自我辩护，向别人也向自己辩护，从而在心理上获得道德完善感的满足²。而且，五四时期的女性还没有认识到，在她不道德之前，他人的婚姻已经不道德了。所以，她们所谓的道德完善实质上是虚幻的，而虚幻的道德完善感实质上是道德上的自我欺瞒，代价是女性一生的幸福，结果是以三个人的痛苦维系了虚幻的道德和封建的旧礼教。在理智层面上，石评梅分明是觉醒的夏娃，喊出了“粉碎偏枯的道德”、“脱弃礼教的束缚”的宣言³，但自己却被她宣称要粉碎的桎梏、束缚所桎梏、束缚住了，可见她是思想上吃了“知识之果”后觉醒的夏娃，行动上仍然被父权制思想牵制，也可见出父权制枷锁之牢固、毒害之深入。庐隐在《象牙戒指》中指出了石评梅爱情悲剧的原因：

你为了一个幻梦的追逐而伤损一颗诚挚的心，最后你由因忏悔和矛盾的困搅，而摒弃了那另一世界的事业，将生命迅速地结束了，这是千古的遗憾，这是无穷的缺陷哟！⁴

其中，“一个幻梦”应该指石评梅的“处女禁忌”和“道德完善感”，但比较难理解的是，庐隐所说的“矛盾”指的什么？笔者认为，石评梅的“道德完善感”并没有通过拒绝所谓的“不道德”而得到满足，反而受到了道德的自我谴

¹ 石评梅：《弃妇》，李蓉选编：《石评梅作品精选》，武汉：长江文艺出版社，2004年，第150页。

² 刘思谦：《“娜拉”言说：中国现代女作家心路纪程》，开封：河南大学出版社，2007年，第85页。

³ 石评梅：《〈妇女周刊〉发刊词》，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，北京：书目文献出版社，1982年，第179页。

⁴ 庐隐：《象牙戒指》，《庐隐经典作品选》，北京：当代世界出版社，2004年，第281页。

责，是“道德完善感”与道德自我谴责之间的矛盾，而石评梅解决矛盾的方式则是对虚幻爱情的沉溺。从散文《涛语》、《我只合独葬荒丘》、诗歌《墓畔哀歌》、《扫墓》等作品中可印证的是，石评梅对死后的高君宇产生了强烈而真挚的爱恋。这爱恋中，有石评梅对高君宇之死的负疚与忏悔，也有真挚的爱情。但她的爱情更多的是对高君宇之爱的爱，本质上是虚幻的爱情。苏雪林沉醉于自我虚构的爱情乐园，同样，石评梅也沉溺于陶然亭畔的虚幻爱情，但不同的是，石评梅最终认识到，“什么虚荣的荣誉我都得到了，结果还是空虚的粉饰。而且牺牲了无数真诚的精神和宝贵的光阴去博那不值一晒的虚荣，如今，我还是毅然故我，徒害得心身俱碎。我悔，悔我为了一时虚名博得终身的怨愤”¹。

相对于苏雪林、石评梅，冰心是幸运而幸福的，幸运在于遇到了通情达理的父母，幸福在于父母认可的爱情和婚姻正是自己追求的。冰心认为，追求自由爱情是时代赋予的权利，但没有父母的认同则是不合理的。最能够体现冰心婚恋思想的小说是写于1923年、连载于1929年12月2日-12日的天津《益世报副刊》第18-25期上的《惆怅》，该小说并未收入《冰心全集》，但据学者方锡德的考证，短篇小说《惆怅》是冰心所作，并且反映了五四爱情故事的另一种叙述，在激进主义和自由主义流行的时代，提出了改良主义的爱情婚姻观——自己选择、理性裁决、父母俯允²。小说中的男主人公薛炳星对“青年与婚姻”的问题发表了见解：

我主张的是理性的婚姻，恋爱是根基于理性上的。两方面相互的觉得自己的婚姻，不仅是为家庭的幸福，而且能为社会造幸福，因着前途可成就的功业，所以两方面有永久互相帮助的需要，这样是以婚姻做一种建立事业的手续，这自然难为一般普通人说法，不过知识阶级的人，应有这样的理想。至于办法，在这过渡时代，自然先应有家庭方面的赞成和嘉许，才是完全。像那些两方面盲目的浅薄的恋爱，不顾家庭方面，只凭自己一时的情感，我是绝对不赞成的……³

¹ 石评梅：《蕙娟的一封信》，李蓉选编：《石评梅作品精选》，武汉：长江文艺出版社，2004年，第230页。

² 方锡德：《五四爱情故事的另一种叙述——介绍冰心未收集的短篇小说〈惆怅〉等佚文》，《中国现代文学研究丛刊》，2005年第1期，第232-250页。

³ 冰心：《惆怅》，转引自方锡德：《五四爱情故事的另一种叙述——介绍冰心未收集的短篇小说〈惆怅〉等佚

尽管这里的叙述者不等于作者，叙述者的思想不等于作者的思想，尽管人物的名字“薛炳星”和作者“谢冰心”有谐音方面的联系，但是，我们还是会将小说《惆怅》中所表现的爱情婚姻观和冰心的思想联系起来。根据方锡德的论述，依据有二：之一是吴文藻1927年7月写给冰心父母的《求婚书》，此《求婚书》虽由吴文藻执笔，实为冰心与吴文藻的“合谋之作”，概括起来，表达了三方面的内容：（一）恋爱是个人的自由，它犹如宗教，同样圣洁、庄严，具有个人性，必须真挚和专一；（二）恋爱和婚姻是理性的抉择，恋爱是人格的爱，依赖的是理智，真挚和专一的人格之爱是婚姻惟一条件，为人格而婚，即是理智；（三）不超越现实社会的伦理规范，不能贸然独断独行，必须请求父母的俯允¹。之二是方锡德所考证的冰心发表于1934年1月13日《北平晨报》副刊《妇女青年》第65期上的讲演录《今日中国女作家的地位》，在这篇讲演录中，冰心只介绍了苏雪林、凌叔华、丁玲、沉樱四位女作家，而对庐隐、冯沅君、石评梅、白薇、谢冰莹、林徽因等女作家却只字未提，这介绍与不介绍背后可见出冰心的思想观念、艺术标准和美学趣味²。

除此以外，笔者认为还有一个重要依据。晚年的冰心在《婚姻与家庭》杂志1986年第5期上发表的杂文《论婚姻与家庭》中明确表达了“理性地恋爱”的思想：

没有恋爱的婚姻是不道德！

恋爱不应该只感情地注意“才”和“貌”，而应该是理智地注意到双方的志同道合，然后是情投意合。³

显然，在冰心所描写的、所经历的家庭乐园中，作为上帝的父母是慈爱公正的，作为亚当的恋人或丈夫也是关爱体贴的，这种状态实质上是女性主义运动的目标和结果，冰心的起点正是他人的终点，所以，冰心是一个不需反抗和斗争的

文》，《中国现代文学研究丛刊》，2005年第1期，第237页。

¹ 方锡德：《五四爱情故事的另一叙述——介绍冰心未收集的短篇小说〈惆怅〉等佚文》，《中国现代文学研究丛刊》，2005年第1期，第237-238页。

² 方锡德：《五四爱情故事的另一叙述——介绍冰心未收集的短篇小说〈惆怅〉等佚文》，《中国现代文学研究丛刊》，2005年第1期，第245页。

³ 冰心：《论婚姻与家庭》，卓如编：《冰心全集》（8），福州：海峡文艺出版社，1994年，第5页。

夏娃，而这样的夏娃在五四时期是一个另类，并不具有典型性和时代特色。

1919年，《新诗年选》署名黄婉的新诗《自觉的女子》，最具有时代气息：

我没有见过他，
怎么能爱他？
我没有爱他，
又怎么能嫁给他？
……这简直是一件买卖，
拿人去当牛马罢了。
我要保全我的人格，
还怎么能承认甚么礼教呢？
爸爸！你一定要强迫我，
我便祇有自杀了！¹

这是觉醒的夏娃追求爱情的宣言。冯沅君、庐隐是五四时期最具叛逆精神的夏娃，她们在小说的形式塑造一系列大胆追求自由爱情的新女性、新夏娃，回应了上述诗中的呼声。冯沅君的《隔绝》、《隔绝之后》将恋爱自由提高到个体生命自由的高度——“身命可以牺牲，意志自由不可以牺牲，不得自由我宁死。人们要不知道争恋爱自由，则所有的一切都不必提了”²。小说中女主人公是夏娃精神的体现者，为争取爱情的权利最终付出了生命的代价。庐隐《丽石的日记》中的丽石、《彷徨》中的秋心、《海滨故人》中的露沙等都是叛逆的夏娃的化身，她们大胆地追求个人爱情，尤其露沙，勇敢地爱上了一个有妇之夫，比《象牙戒指》中的沁珠和现实中的石评梅更进一步。

但是，中国的夏娃们无论如何也不会成为西方女性主义学者推崇的莉莉丝，尤其是刚刚觉醒的中国第一代夏娃，一方面，民族文化积淀的笃厚善良的性格以及利己而不损人的道德原则，使她们在追求个人权利的同时，过多兼顾周围之人尤其亲人的利益，另一方面，基督教的博爱思想和人道主义精神，使她们更倾向

¹ 黄婉：《自觉的女子》，出自《现代诗选粹》，参见 <http://222.173.242.6:8081/slxy/xdsxc.htm>。

² 冯沅君：《隔绝》，袁世硕、严蓉仙编：《冯沅君创作译文集》，济南：山东人民出版社，1983年，第4页。

于弱者的一方。所以，死亡成了中国夏娃们解决母亲之爱与情人之爱的矛盾的必然方式，客观地说，这种方式不是唯一方式、也不是最好方式，或者说它根本就没有解决问题，反而是对问题的逃避。中西夏娃的区别还在于，西方夏娃们长期受到丈夫的父权制压制，故此，西方女性文学中夏娃的精神多体现为无爱婚姻中的女性为追求个人爱情红杏出墙；中国的夏娃们反抗的对象是具有父权制思想的父母，男性爱人反而成了她们的同盟军，故此，中国五四女性文学中，处在无爱婚姻中的女性是无语的，走出父亲家门的夏娃反而遭遇了已婚但无爱的亚当，她们受道德自律的煎熬也就在所难免了，即使露沙这样大胆的女性也不能幸免。也就是说，西方的夏娃或娜拉走出的是“夫家”之门，而五四女作家将她们出走的层次——若以传统女性从父、从夫的顺序位阶为标准来看——往回溯了一级，使中国的（未婚）娜拉在出走以后，才可能进入易卜生的娜拉所处的起始位置，即婚姻家庭中¹，这样，中国女性在出走以后面临的问题就不仅仅是经济问题，还有道德问题、婚后事业与家庭问题以及一些无法预测的社会问题等。如石评梅所指出的：

旧式婚姻的遗毒，几乎我们都是身受的。多少男人都是弃了自己家里的妻子，向外边饿鸦似的，猎捉女性。自由恋爱的招牌底，有多少可怜的怨女践踏着！同时受骗当妾的女士们也因之增加了不少……²

另外，五四女作家追求的大都是柏拉图式的爱情，对性则欲说还休。很难想象，“两个爱到生命可以为他们的爱情牺牲的男女青年，相处十几天而除了拥抱和接吻密谈外，没有丝毫其他关系”³，但这样的情形却是冯沅君小说《隔绝》、《旅行》中常有的。在冯沅君的小说中，男女青年之间的亲密行为永远止于解最后一层衣扣，他们还仍然受传统文化“性不洁”观念影响，把恋爱双方的禁欲视为爱情高尚纯洁的要素而引以为自豪。

¹ 学者邵宁宁指出，中国现代文学中，“叛逆家庭的女性所反抗的对象，与易卜生的娜拉其实有很大的不同，除个别例外，这些所谓追求女性解放的叛离，仍然是针对封建家长的。只有在逃离后组织起的小资产阶级家庭中，她们才可能进到娜拉的位置”。参见邵宁宁：《牢笼抑或舟船——20世纪中国文学中“家”的形象演变》，《西北师大学报》（社会科学版），1999年第5期，第25页。

² 石评梅：《弃妇》，李蓉选编：《石评梅作品精选》，武汉：长江文艺出版社，2004年，第151页。

³ 冯沅君：《隔绝》，袁世硕、严蓉仙编：《冯沅君创作译文集》，济南：山东人民出版社，1983年，第10页。

“性不洁”的观念是人们为禁止无节制性行为在心理上形成的具有强迫性质的理念，在父权制社会，这种观念灌输的对象主要是女性，因为在父权制思想中，女人具有强烈的性欲望，是性欲的化身。伊甸园神话的叙述隐含了父权制社会对女人的偏见。学者罗海姆指出，作为动词的希伯来词语“吃”本身有“交媾”的含义，在《圣经》全书中，“知晓”（knowing）是性欲的同义词，是与阴茎接触后的产物；在伊甸园神话中，阴茎还是蛇的具体化¹。所以，在父权制叙述下，伊甸园故事的本意就将女人看作性欲的化身，亚当受了女人的诱惑，而女人受了阴茎的诱惑。通过“性不洁”观念的灌输，女人进一步成为父权制社会的客体和他者，而那些追求主体价值的女性就毫不客气地被流放了，成为“遗臭万年”、“避之唯恐不及”的莉莉丝。

五四女作家受传统文化影响，不敢言性。冰心、陈横哲、苏雪林从初恋似的爱情直接进入婚后家庭，省略了性；冯沅君对性爱欲说还休，最为大胆的当推凌叔华和五四落潮后的丁玲。凌叔华的小说《酒后》中的女主人公采笱是一个真正意义上的欲望主体，她在酒后“受着文酒之风的吹拂”，向丈夫提出了一个“出轨”的要求：“闻一闻”因醉酒而熟睡在她家沙发上的另一个男子的脸。尽管最后征得丈夫同意之后还是放弃了Kiss，但是，“采笱的行为意味着新女性在现代性爱话语体系中对自己性权利的第一次主动的要求”²。丁玲发表于1928年《小说月报》第19卷第2号上的《莎菲女士的日记》，从女性视角展现了女性的情爱追求中灵与肉相冲突的情形。女主人公莎菲精神上鄙夷软弱的凌吉士，又为凌吉士的丰仪外表所吸引：

我用所有的力量，来痛击我的心！为什么呢，给一个如此我看不起的男人接吻？既不爱他，还嘲笑他，又让他来拥抱？真的，单凭了一种骑士般的风度，就能使我堕落到如此地步吗？³

在灵与肉的激烈冲突中，莎菲女士喊出了心灵上负着时代苦闷的创伤的青年女性

¹ 转引自【美】凯特·米利特：《性政治》，钟良明，北京：社会科学文献出版社，1999年，第80页。

² 徐仲佳：《性爱问题：1920年代中国小说的现代性阐释》，北京：社会科学文献出版社，2005年，第184页。

³ 丁玲：《莎菲女士的日记》，张炯主编：《丁玲全集》（3），石家庄：河北人民出版社，2001年，第78页。

的叛逆的绝叫¹，体现了女性对灵肉结合的爱情的渴望。但是，即使凌叔华、丁玲等女作家描写到女性对性爱的大胆追求，但其手法仍然比较含蓄，以对人物内心波动进行细致入微地刻画为主，具有一定的审美价值。这和20世纪80年代以来法国女性主义所鼓吹的“女性写作”以及中国90年代以来一些女作家所标榜的“身体写作”有很大不同²。笔者认为，以毫无节制的纵欲主义取代扼杀人性的禁欲主义，绝对是矫枉过正，尤其一些不自重的女作家打着女性主义的旗帜喊着妇女解放的口号，实质上是对父权制文化的刻意迎合，丧失了妇女解放的意义。夏娃若真出了这样的后代，真是枉食了智慧之果！幸好，五四女作家还存有东方女性特有的羞怯心理，而羞怯是人类文明社会所特有的情感，是“人的道德观念对性的裸露所持的批判态度”，是“人高于动物的特定形式”³。她们在自尊、自爱、自强的基础上追求爱，探寻灵与肉合一的爱。

（三）探寻地上乐园

对人间灵肉合一的爱的探寻，实质上就是对地上乐园的探寻。中国的夏娃们更注重现实和现世的生活，面对苦难与不幸，她们不是逃避，也不是怨天尤人，而是坦然地面对，在苦难中欣然地开创着未来。对她们而言，“不是她在花园中无知和屈服的时候，也不是她拣起苹果背叛的时刻，夏娃的英雄主义体现在离开伊甸园的时刻，面对自由的时刻”⁴。

女剧作家濮舜卿的三幕剧《人间乐园》取材于圣经《创世记》第4章亚当、夏娃偷食禁果而被上帝逐出伊甸园的故事，创作时间不得而知，最早收入作者1928年6月由商务印书馆出版的同名剧作集（作为“文学研究会通俗戏剧丛刊”

¹ 茅盾：《女作家丁玲》，袁良骏编：《丁玲研究资料》，天津：天津人民出版社，1982年，第253页。

² 女性写作（écriture féminine），又译作“阴性抒写”，由法国女性主义文学批评家埃莱娜·西苏在《美杜莎的笑声》一文中提出，指妇女“通过身体将自己的想法物质化；她用自己的身体表达自己的思想”。参见埃莱娜·西苏：《美杜莎的笑声》，张京媛主编：《当代女性主义文学批评》，北京：北京大学出版社，1992年，第195页。西苏提出的“女性写作”，其本质是生物主义和本质主义的思想。受此影响，以卫慧、棉棉、九丹、盛可以、木子美等一些所谓的“美女作家”提出“身体写作”，其本质是下身写作，向窥视癖者公然出卖色相。

³ 【保】瓦西列夫：《情爱论》，赵永穆等译，北京：当代世界出版社，2006年，第127页。

⁴ Barbara Hill Rigney, *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1982), 98.

第七种), 1933年再版, 1935年收入赵家璧主编《新文学大系·戏剧》卷。濮舜卿一直都很关注当时的妇女解放运动, 她创作的戏剧《人间乐园》以及《爱神的玩偶》、《黎明》等都是以妇女解放问题为核心, 但与同期其他女作家不同的是, 濮舜卿并没有仅仅停留在为妇女争权利的层面上, 而是深入探讨女性的生命存在价值。《人间乐园》从女性视角对圣经伊甸园故事进行了加工改造, 突出了女性的本位意识。对照圣经中的伊甸园故事, 可以看出濮舜卿的《人间乐园》在情节安排、人物设计、角色安排和主旨意蕴上等方面做了以下改造:

第一, 圣经中伊甸园故事的叙述结构主要采用了弗莱原型批评理论所谓的U型结构: 欢乐的开始, 犯罪, 受惩罚, 得拯救; 重点在于讲述人类男人因女人而犯下罪孽; 濮剧《人间乐园》的基本情节讲述女人和男人因违背上帝诫命而被逐出伊甸园后在人间建立乐园的故事, 重点讲述女人在男人的协助下建造人间乐园的过程。

第二, 在人物性格方面, 濮剧《人间乐园》的夏娃自始至终都较之亚当更为积极主动、坚定勇敢、果断刚毅。首先, 在吃“智慧之果”的过程中, 濮剧夏娃一改圣经中受蛇引诱的被动犯罪状态, 而早在蛇出现之前就对“智慧果”垂涎并对上帝禁令和上帝、天使特权产生质疑: (一) 这些果子又香又红, 应该很好吃; (二) 这些果子和旁的果子一样, 为什么吃了旁的果子不会死, 偏偏吃了这些果子会死? (三) 为什么上帝吃了不死, 天使们吃了也不死, 我们吃了就会死? 在这种质疑下, 她甚至准备主动去采摘, 不然, “到果子成熟的时候, 天使们就採了去。明天他们不是又要来採了吗? 我们今天不採了吃, 就没有时机了”。这时, 蛇才出场, 而且是夏娃首先向蛇问话: “蛇啊! 你是万物中最聪明的, 请你告诉我, 我可以吃善恶树上的果子吗?” 蛇应答: “有什么不可以呢?” 夏娃又问: “我听说吃了就会死。” 蛇回答: “不会死的。你吃了那果子非但不会死, 并且增加你的智慧。” 蛇“说完就走开了”。¹至此, 蛇完成了陈述事实的功能, 而夏娃自始至终都是一个具有独立意识的主体, 她“在偷吃禁果之前已深具生存智

¹ 濮舜卿:《人间乐园》, 赵家璧主编、洪深编选:《中国新文学大系第九集·戏剧集》, 上海: 上海良友图书印刷公司, 1935年, 第282-283页。

慧，并且在以往生存状态和生存历史的一再质疑中显示出平等意识和主体意识”¹。在这一过程中，亚当最初还懦弱地屈服于上帝，在告诫夏娃不要反抗上帝命令之后就缺席了。其次，在被谪之后，夏娃在智慧女神的鼓励下，积极主动为人间乐园的建造奋斗，在披荆斩棘中艰苦劳作，一次次与受上帝之命前来进行破坏的风、雨、雷、电、虎、蛇搏斗，同时还争取了多次唱反调的亚当：

我听智慧的忠告，立志要把同样的乐园建设在人间，我用了毕生的精力，才造了这样一个花园……我造这个花园吃了许多苦。第一你们的祖父以为非上帝不能造成乐园。他时常讥笑我，阻止我。我不知费了多少力量，才把他的心转移过来，乐意来帮我的忙，这块地上本来很荒芜的，我不知费了多少时间和力气，才把荆棘除去了。又不知费了多少心血和眼泪，才把这些花木给浇灌大了，时常怕风雨摧残了我的花儿，又怕虫鸟啄食了我的果子，最可恶的就是蛇，时常把我的花芽和树根咬掉……²

面对一次次挫折和失败，夏娃始终坚强自信、刚强乐观。与之相对应，剧作中的亚当在苦难和逆境中表现的迟疑、动摇，甚至讥笑、阻止夏娃，所以，是一个性格软弱、因循守旧的男人。显然，剧本将夏娃设定为主动、鼓励、引导和拯救的位置，将亚当设定为被动、被鼓励、被引导和被拯救的位置，从而颠覆了父权制社会设定的男性对女性引导、拯救的神话。

第三，在角色安排上，濮剧为充分彰显女性的智慧和力量、突出女性的主体意识，还别出心裁地增设了智慧女神这个角色。当夏娃怀着强烈的困惑和欲望从智慧树上摘下第一个果子之时，这个果子马上变成一个智慧女神，自此以后，这位智慧女神成为夏娃前进的动力，鼓励、引导、帮助夏娃应对种种苦难和障碍，因此，在结构上具有推动剧情发展的功能。在意义层面上，智慧女神是五四时期理性与启蒙精神的象征，体现了女性的独立自主意识。濮剧结尾处，当上帝对夏娃在人间建立的乐园甚为满意欢喜，进而决定将生命树上的果子赠与夏娃之时，

¹ 左怀建：《女性视角与夏娃形象的改写——读濮舜卿剧作〈人间乐园〉》，《名作欣赏·文学鉴赏》，2008年第12期，第119页。

² 濮舜卿：《人间乐园》，赵家璧主编、洪深编选：《中国新文学大系第九集·戏剧集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935年，第291-292页。

智慧女神却替夏娃表示拒绝，提出精神永生重于肉体永生的观点，这一观点显然是五四时代精神的体现。尤其对五四的女性而言，追求知识和智慧成为合理而正当的行为，挑战和颠覆了父权社会的女性教育观。面对智慧女神的挑战，占有绝对统治地位的父权（或男权）对女性的觉醒和主体性表示了某种恐惧和压抑，上帝要求夏娃和亚当将智慧女神驱赶出去，但是，吃了“智慧之果”后的女性的主体性已经逐渐成熟，她们最终把代表绝对统治的上帝赶出了乐园。另外，智慧女神身上凝聚着作者对社会历史、人类生活的思考。智慧女神所说的“你们是人，要去做人所应做的事”，正是对五四时期普遍存在的“人生究竟是为了什么”的哲学问题的最好问答，这个答案表明濮舜卿已经从冰心的宗教思索回到了现实生活，从存在意义上肯定了生存的价值。

第四，在主旨意蕴方面，濮舜卿通过夏娃失去伊甸园而建立人间乐园的过程，表达了存在主义的意蕴——对女性自我生命存在的苦难和责任进行勇敢迎接和主动承担。伊甸园的生活固然无忧无虑，但却是不真实的存在，因为那里没有自由和权力。而自由和权力必须争取才能获得，是意志实践的结果。夏娃主动获得“智慧之果”，勇敢地面对现实中的一切——困难、疾病、灾难以及必然死亡，虽失去了伊甸园的快乐，却得到了自由和权力。根据存在主义哲学，人的个体自由存在于现实的对抗中而不是逃避中，而无论这个现实是多么荒谬。莉莉丝选择了逃避，夏娃选择了面对（或对抗），所以，莉莉丝被流放了，夏娃最终获得了个体自由和解放。

对个体而言，自由意味着具有塑造自己未来的机会，意味着自己掌握了自己的生活。夏娃的选择和行为表明，我们只有通过积极参与创造自己的未来寻找我们所需要的“生存理由”，而现在的生存理由一定存在于将来，而非过去。波伏娃在《第二性》中也提出“超越自我”、“幸福在于行动”的思想，她说：“每个主体都要十分明确地通过开拓或设计去扮演自己的角色，而这种开拓和设计被视为一种超越方式。他只有不断地去追求别的自由，才能够取得自由。”¹濮剧中

¹ 【法】西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，北京：中国书籍出版社，1998年，第25页。

的夏娃通过自己的努力，开拓了女性解放的第三条道路——不是自我沉溺，不是逃避，而是直面现实。作者借剧中智慧女神之口赞许夏娃的行为，号召夏娃和亚当的后代大胆奋斗：“女子们！你们不要惧怕自己能力薄弱，只要有决心，有毅力，什么伟大的事业，都可以成就！男子们！你们应当尽你们互助的责任，和女子合作，看你们父母的样，把乐园多多建筑人间。”¹濮剧夏娃成为中国女性直面现实和苦难的化身，体现了中国女性的坚韧和在现实中奋斗的精神。

作家苏雪林身上就流动着濮剧夏娃的影子。爱情、婚姻的不幸并没有打倒苏雪林，她将生活的全部重心都加诸到学术研究和文学创作中，在战乱和流离迁徙中营造生活的乐趣。散文《灌园生活的回忆》叙写自己在战争大后方灌园、种菜、修砌阳沟、翻漏、砌灶、建筑鸡舍的生活，流露出作者在现实苦难中开创新生活的乐趣。后来所写的散文《抗战末期生活小记》、《想起四川的耗子——子年谈鼠》等也展现出苏雪林直面苦难的精神。如果说小说《绿天》、《鸽儿的通信》是苏雪林对无爱婚姻的逃避，那么散文《灌园生活的回忆》、《抗战末期生活小记》、《想起四川的耗子——子年谈鼠》等则是苏雪林苦难现实包括无爱婚姻（此时她与丈夫分居，实质上是单身生活）的直接面对，她试图建立一个没有上帝也没有亚当、而完全属于自己的人间乐园。

总体上说，中国的夏娃们热切地追求知识和智慧，在人生意义和女性的生命价值上上下下求索；她们追寻平等而自由的爱情，渴望灵魂与肉体合一的爱情；在爱而不得的情况下，在苦难的现实面前，她们不再奢望他人的拯救，拯救来自自己。一言以蔽之，中国的夏娃们存在于现实之中。

¹ 濮舜卿：《人间乐园》，赵家璧主编、洪深编选：《中国新文学大系第九集·戏剧集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935年，第292页。

第七章 夏娃与莉莉丝的联合：姐妹情谊

姐妹情谊 (sisterhood) 又译作“女性情谊”、“姐妹关系 (如黑人女性主义学者贝尔·胡克斯的著作《女权主义理论：从边缘到中心》中的术语 sisterhood, 中文版译作“姐妹关系”), 是女性主义理论中一个很重要的概念, 用来表达女性团结一致的情感, 其产生的动因在于女性主义学者争取女性团结以获得力量的愿望, 也基于女性四分五裂而无力反抗压迫的实际¹。根据《文化研究关键词》一书的归纳, 姐妹情谊在英美中有很深的传统, 从开始起, 女小说家之间的相互意识及她们对其女性读者的意识就表现出一种潜藏的团结, 但是真正明确提出这一概念的是女性主义学者伊莱恩·肖瓦尔特, 她在《她们自己的文学》中提出姐妹情谊是女性团结一致的情感, 而美国女性主义历史学家吉娜维斯对此概念进行了概括, 即姐妹情谊通常被理解为妇女在共同受压迫的基础上建立起来的相互关怀、相互支持的一种关系, 有两层含义: 一是指妇女由于独特性别特征而形成的特殊的妇女之间的关系, 这种互相关怀、互相支持、相依为命的感情同充满竞争的男性世界的伦理和价值观念截然不同; 二是以强烈的政治色彩团结受压迫者, 开展女性主义运动²。但是, 妇女主义学者却对白人女性主义学者提出的姐妹情谊不报乐观态度, 因为“妇女的解放论者对姐妹关系的观点是建立在公共压迫的思想基础之上的”, 而“共同压迫的思想是一种错误而虚伪的说法, 它掩盖和混淆了妇女们各种复杂的社会现实的本质”³。事实上, 性态度、种族主义、阶级特权和其他偏见把妇女们分裂开来, 这一社会现实瓦解了白人女性主义者所建立的姐妹情谊。黑人妇女积极分子弗罗伦斯·肯尼迪 (Florynce Kennedy) 对妇女之间是否存在团结表示怀疑, 她认为强调姐妹情谊常常掩盖了处于控制地位的资产阶级

¹ 魏天真:《“姐妹情谊”如何可能?》,《读书》,2003年第6期,第88页。

² 汪民安主编:《文化研究关键词》,南京:江苏人民出版社,2007年,第137页。

³ 【美】贝尔·胡克斯:《女权主义理论:从边缘到中心》,晓征、平林译,南京:江苏人民出版社,2001年,第51、52页。

白人妇女的情感要求，掩盖了很多妇女剥削和压迫其他妇女这一事实¹。

面对妇女主义者的质疑，我们也不得不追问，姐妹情谊如何成为可能？或问：如何建立超越性别、性态度、种族、阶级和不同偏见的姐妹情谊？在这一过程中，因着相似的终极追求，基督宗教起了重要的催化作用，推动着妇女主义者建构完善的姐妹情谊。在具有基督博爱思想的五四女作家的作品中，不但姐妹情谊成为可能，而且还具有丰富的形态，它所探索的理想正是妇女主义者的理想——建立超越性别、性态度、种族、阶级和不同偏见的姐妹情谊。可以这么说，五四女作家通过对姐妹情谊的思索，表达了对基督教的人性论、人与人关系进行了独特理解和表现。

第一节 姐妹情谊如何成为可能

作为文学创作和思考探索的一种理想，五四女性文学确实描写了姐妹情谊这一现象的存在。在五四女性文学中，姐妹情谊如何超越性别、性态度、种族、阶级和不同偏见而成为可能？这一问题实际指涉两个方面：何以产生？何以可能？即产生的原因和实现的条件。

（一）何以产生？

姐妹情谊作为女性主义理论和批评的重要组成部分，实际上是 20 世纪 60 年代以后女性主义运动面临各种困境和压力之时提出的，其诱因是女性之间的四分五裂。而女性之间的四分五裂甚至勾心斗角，正是父权制社会长期以来强制性打造的结果，因此，姐妹情谊在父权制社会中是历史性空缺。由男性所书写的历史（history—his story）记录和赞誉的是男性之间的深挚情谊，“桃园三结义”作为男性情谊的典范模式，展示的正是生死相依、荣辱与共、肝胆相照、永不背叛的兄弟情谊，而刘备所谓“兄弟如手足，妻子如衣服。衣服破，尚可缝；手足断，安可续？”就成为父权制社会所推崇的兄弟情谊的最好注脚。与之相对应，为了

¹ 转移自汪民安主编：《文化研究关键词》，南京：江苏人民出版社，2007 年，第 138 页。

反照出男性的宽阔襟怀和非凡气量，女性在男性历史上则被书写为互相嫉妒和排斥的分裂群体¹，女性之间更多的是争风吃醋、勾心斗角、彼此算计、互相提防，即使女性聚在一起也是闲言碎语、搬弄是非、甚至滋生邪恶，表现为“姦(奸)”。在男性话语霸权下，女性被认为心胸狭小、自私凉薄，女性之间不可能建立稳定深厚的情谊。女性主义学者指出了男性话语权力抹杀、压抑、弯曲女性情谊的本质：“男性批评家们把女性之间的关系看作是邪恶和不自然的，他们同意兰色姆的恐惧，即女人的团结威胁着男性统治和男性特征。”²

女性身份上的位移状态从某种程度上也阻碍着女性情谊的建立和稳固。“位移”在后殖民理论中多用于“描述由于殖民占领而引起的移动和与此活动相关的经历。位移现象指由殖民地入侵而引发的以奴隶或关押的形式从一个国家到另一个国家的流放，是从自己熟悉的地方迁移到陌生的地方的活动，可能是主动的，也可能是被迫的”³。从广泛意义而言，“出嫁”也是从一地到另一地的迁移，而“出嫁”这一事实的存在，使女性在身份上一直处于位移状态。出嫁前，由于时刻被告知或暗示要离开，女性在自我身份认同上不可避免地笼罩着动荡、易变、不稳定等特征，出嫁后，由于进入一个毫无根基的环境，女性作为夫家的后来者、外来客，仍然处于游离状态，而她原来的生活环境——父家也因她的离去疏远了她。就这样，女性成为男性所界定、所构筑以及所主宰的空间的一个永远的宾客，在身份上成为来自第三空间（Third Space）的、既不是这个也不是另一个的“杂交者”（hybridity）⁴。女性身份上的位移状态也是希尔曼所谓的“客人”状态——

¹ 宋晓萍：《女性情谊：空缺或叙事抑制》，《文学评论》，1996年第3期，第60页。这一观点来自弗吉尼亚·伍尔芙的“镜子”理论：“几千年来妇女都好像用做镜子的，有那种不可思议的、奇妙的力量能把男人的影子反照成原来的两倍大。”参看弗吉尼亚·伍尔芙：《一间自己的屋子》，王还译，上海：上海人民出版社，2008年，第48页。

² 【美】乔纳森·卡勒：《作为妇女的阅读》，张京媛主编：《当代女性主义文学批评》，北京：北京大学出版社，1992年，第55页。

³ Ashcroft B edited, *Key Concept in Postcolonial Studies* (London: Routledge, 1998), 73.转引自李青霜：《“位移”：解读艾丽斯·沃克作品的后殖民视角》，《江苏科技大学学报》（社科版），2008年第1期，第105页。

⁴ “第三空间”（Third Space）是美国学者爱德华·W. 索亚（Edward W. Soja）提出并运用的一个重要跨学科批评概念。首先，作为认为地理学的一种变革性方法，“第三空间”激励人们以不同的方式来思考空间意义。其次，作为一种后现代文化政治的理论与实践，“第三空间”体现了后殖民主义对文化帝国意识形态的抵抗，女性主义对父权中心主义传统的颠覆。最后，最为一种哲学思考向度，“第三空间”代表者当代思想对传统空间观念及其蕴涵的思想方式的质疑。如果将“第一空间”称之为“真实的地方”，“第二空间”称之为“想象的地方”，那么，“第三空间”就是在真实和想象之外，又融构了真实和想象的“差异空间”，一

“客人在这个群体里的地位从根本上来说是决定于这样一个事实，即他不是从一开始就属于这个群体，他给这个群体引进某种品质，而这种品质不是发自这个群体的自身……”¹。学者宋晓萍将其称为“错位”——

女性在家庭中又不在家庭中（娘家：将离开者；夫家：后来者）；在现时又不在现时（婚前：不定；婚后：丧失）；平等又不平等（官方话语：儿子女儿一样都是革命的继承人；家庭话语：男孩生来脸朝内，女孩生来脸朝外）。于是，女性常常意味着：分裂、短暂、迁移、多变、游离、不连续、后来、错位……不定等等；与男性所指示的连续、稳定、持久相比，显然后者更有可能建立起同性间的情谊。²

但是，事物的发展总是具有两面性。第三空间消除了所谓“本真性”、“本质性”这些意义的权威性，开启了创造、生成新意义的可能性。因此，从另一角度来看，女性身份上的位移状态以及自我主体在空间和时间上的分离游弋（甚至包括女性独有的孕育经历，这种一体之内产生另一体的过程也是主体分裂），这种相似的经验恰恰促使女性走在一起互诉衷肠，互相关爱，乃至建立深厚的姐妹情谊。虽然女性的上述经验或经历部分原因是父权制社会霸权统治的结果，但是，它也是黑暗中潜在的女性话语，女性可以利用这种经验结成强有力的团体，达成对父权话语的对抗。这表明，女性完全有建立姐妹情谊的内在驱动力。

五四时期的女性同样具有建立姐妹情谊的内在驱动力。在此驱动力下，五四女性姐妹情谊的广泛存在还和她们的生活、学习环境有关。五四时期，女性纷纷走出深闺宅院求学和工作，但接触较多的仍然是女性。当时从小学到大学招收女生的多是女子学校，1920年北京大学和南京师范高等专科学校（现东南大学前身）才开始开女禁，实行男女同校。总体上看，五四女性接受教育的学校仍然以女校

种“第三化”以及“他者化”的空间。可参见汪民安主编：《文化研究关键词》，南京：江苏人民出版社，2007年，第47页。“杂交者”（hybridity）又译作“混杂性”，此概念首先由霍米·巴巴运用在后殖民主义理论中，指由殖民行为所带来的两种文化接触地带所产生的跨文化形式。在后殖民话语中，混杂现象既不完全属于殖民者一方，也不完全属于被殖民者一方，而是两种文化身份之间的一个“它者”。

¹ 伊丽莎白·J·克罗尔：《排斥在天堂之外的性别与瞬间》，李小江等主编：《性别与中国》，北京：三联书店，1994年，第254页。

² 宋晓萍：《女性情谊：空缺或叙事抑制》，《文学评论》，1996年第3期，第62页。

为主，她们多就读于国内教会女子学校和国人自办女校。就高等教育而言，冰心就读于北京协和女子大学，该校后并入燕京大学，结构上仍是女部；庐隐、冯沅君、苏雪林、石评梅均毕业于北京女子高等师范学校。没有男性的女性群体，远离家庭生活，这样的环境客观上解除了封建礼教和父权制社会对女性情谊的限制，加之相仿的年龄、单纯的心理、共同的求学生活，她们很容易凝聚在一起，建立深厚的情谊。庐隐的小说《海滨故人》所描写的五个女大学生之间的情谊正是五四女性所建立的姐妹情谊的一种写照。

从传统观点看，这种女学生之间的少女情谊显然不够坚固，破坏力量一般来自异性的介入。《海滨故人》中朝夕相伴的五个女性终因嫁作他人妇而各奔东西，姐妹情谊在异性爱情和家庭婚姻面前不堪一击，因此，即使是欢喜的婚礼，姐妹们也禁不住伤悲：

只有玲玉、宗莹、云青、露沙四个人，站在莲裳的身傍，默默无言。仿佛莲裳是胜利者的所有品，现在已被胜利者从她们手里夺去一般，从此以后，往事便都不堪回忆了！海滨的联袂倩影，现在已少了一个。月夜的花魂不能再听她们五个人一齐的歌声。她们越思量越伤心，露沙更觉不能支持，不到礼完她便悄悄地走了。回到旅馆里伤感了半天，直至玲玉她们回来了，她兀自泪痕不干，到第二天清早便都回北京了。¹

根据学者刘传霞的研究，丁玲也将女性情谊的破裂归结为男性的侵入。《莎菲女士的日记》中的莎菲日记是莎菲写给女友蕴姊看的私人日记，莎菲将夺走自己女友的情人称为“苍白脸色的情人”，刘传霞认为，《莎菲女士的日记》可以看作是丁玲悼念与自己心心相印的、已经逝去的王剑虹之间友谊的伤逝之作²。

但是，对五四时期的女性而言，一方面受妇女解放思想和民主自由理念影响，一方面她们遭遇的男性某种程度上还遗有封建父权制思想，难以真正尊重女性，接触异性之后或婚后的五四女性极少有足以让她们彻底忘掉闺友而沉溺其中的美满生活。情感生活的失望困惑、自我价值的难以实现，使她们再一次将心扉朝向

¹ 庐隐：《海滨故人》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第91页。

² 刘传霞：《被建构的女性——中国现代文学社会性别研究》，济南：齐鲁书社，2007年，第287页。

有同样遭遇的同性。《莎菲女士的日记》中的莎菲所遇到的男性中，苇弟软弱无能，凌吉士庸俗不堪，莎菲所憧憬的“灵肉一致”的爱情理想成了天地间可望不可即的海市蜃楼，郁闷的莎菲只有在日记中向自己昔日的友人泣诉。受爱情苦苦折磨的石评梅和生活坎坷不幸的庐隐成为了至死不渝的好友。所以，从本质上说，婚姻和异性爱情并没有完全瓦解五四女性之间的姐妹情谊，反而成为她们进一步缔结姐妹情谊的催化剂。

此外，五四女性之所以能够建立广泛的姐妹情谊还和她们所具有的基督宗教情怀有关。毫不讳言，基督教的原初教义具有父权制色彩，和中国儒家学说一样，基督教主要推崇男性之间的兄弟情谊以及以兄弟情谊为榜样的男性朋友关系，而对姐妹情谊以及女性朋友关系视而不见。圣经《撒母耳记上》第18章至20章以赞誉口吻记载了约拿单与大卫之间亲密无间的情谊，尽管这种情谊实际上是基督教极为避讳和反对的同性恋。故事开宗明义点出约拿单和大卫之间的关系：“约拿单的心与大卫的心，深相契合。约拿单爱大卫，如同爱自己的性命。”（《撒母耳记上》18:1）“约拿单爱大卫，如同爱自己的性命”成为约拿单和大卫故事的主题，也是歌颂的主旨。但是，基督教的博爱思想主张每一个人都是上帝的儿女，要求儿女之间要彼此相爱，且如兄弟姐妹般相爱。可以肯定的是，具有父权色彩的基督教推崇兄弟情谊，但也绝不反对女性之间的深挚情谊。圣经《路得记》描写了两个不同年龄的女子——婆婆拿俄米和儿媳路得——之间生死相依、患难与共的女性情谊。运用女性视角分析，《路得记》的真正主角是拿俄米和路得，其中的男性角色，包括波阿斯在内，都是以女性英雄的配角形式出现的¹。更为激进的观点则认为，《路得记》这篇爱情小说不是描写路得和波阿斯之间的爱情，因为波阿斯和路得之间的关系没有丝毫的浪漫而言，只不过基于家庭责任和财产之上，而拿俄米和路得之间才真正具有生死与共的爱恋关系，是女性同性爱恋的榜样。且不说拿俄米和路得之间是不是女性同性恋，二人互相关爱、互相扶助则是不争的事实。她们虽然各自遭遇不幸（拿俄米丧子、路得丧夫），然而却能设身处地为

¹ 李焯昌、游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第50页。

对方着想：拿俄米顾虑媳妇以后的生活，路得顾虑婆婆无人照顾，善良和爱将二人紧紧联系在一起，建立了亲密和谐、生死相依的姐妹情谊。从这个意义而言，拿俄米和路得之间的情谊不仅是婆媳伦理关系的楷模，而且是姐妹情谊的典范。

深受基督教博爱思想影响的五四女作家深切关怀不同年龄、不同阶层、甚至不同种族的女性，她们在文学作品中表现了建立超越年龄、阶级、种族、不同见解甚至不同性倾向的姐妹情谊的理想。

（二）何以可能？

正如苏珊·J.道格拉斯在《少女都到哪儿去了》一书中所宣称的，关于所有妇女都是“姐妹”，不分种族、阶级、代沟和地区，因经历相同、同属受压迫的集团而结成一体这个观点是20世纪70年代女权主义者提倡的一个最强有力、最乌托邦式，因此也最具威胁性的一个概念¹。而在妇女主义者看来，要消除“姐妹情谊”这一概念内在的威胁性（即对不同种族、阶级等妇女差异性的抹杀），并建立现实的“姐妹情谊”，必须跨越种族、阶级、性别等多种藩篱。根据妇女主义者的观点，妇女不需要完全消除差异以求团结，只需要共同分享彼此的经历、文化和思想；妇女可以成为姐妹，前提是共同的利益和信仰、对差异的正确评价；所以只有在姐妹情谊以及姐妹结盟是真实的情况下，它才能强大起来。五四女性渴望消除影响妇女团结的多种障碍——性别歧视、种族歧视、阶级歧视等，分享彼此的经历、思想、文化，其文学作品中描写的姐妹情谊表达了她们的这一理想。

根据黑人妇女主义学者贝尔·胡克斯对姐妹情谊的深刻揭示，影响妇女团结的首要障碍是性别歧视。她指出，“在女性和男性之间，性别歧视首先表现在男性统治的形式上，这种统治导致了歧视、剥削或者压迫。在妇女之间，男性的性别至上主义价值是通过一种多疑的、防卫性的和竞争性的行为表现出来的”²。其中，男性对女性的性别歧视正是女性主义斗争的对象，它是性别歧视的显在表现，

¹ 转引自汪民安主编：《文化研究关键词》，南京：江苏人民出版社，2007年，第137页。

² 【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001年，第56页。

正是这一显在特征，女性之间迅速结成团体，讨伐上帝所创造的自己的另一半。实际上，男性并不都是压迫妇女的罪人，对女性进行迫害的也不全是男人，女性对女性的压迫才最为可怕。具有性别歧视的女性歧视自身的性别，也歧视其他妇女，自觉地维护男性对女性的性别统治，是女性对男性性别观念的无意识规训。女性间的性别歧视由于是隐性的存在，所以威胁着、阻碍着真正的姐妹情谊的建立。

中国封建帝王后宫中妃嫔之间以及封建大家庭妻妾之间的争风吃醋、勾心斗角、彼此算计、互相提防，正是女性间性别歧视的一种体现。圣经也记载有类似的故事。《创世记》第16章1-16节和第21章9-21节所记载的撒拉和夏甲的故事——美国神学家特丽波认为是圣经中妇女受迫害的恐怖的故事——就是妻撒拉迫害妾夏甲的故事。亚伯拉罕的妻子撒拉多年一直不育，就让自己的使女——埃及女子夏甲给丈夫做妾，怀有身孕的夏甲因“小看她的主母”，受到撒拉的苦待，夏甲只有带着身孕逃离了撒拉。圣经上说，这次逃离后夏甲受耶和华神的感召（从世俗角度看，应该是迫于生计，即将生产）自己回到了亚伯拉罕和撒拉的身边。若干年后，撒拉生有一子，“撒拉看见埃及人夏甲给亚伯拉罕所生的儿子戏笑，就对亚伯拉罕说：‘你把这使女和她儿子赶出去！因为这使女的儿子，不可与我的儿子以撒，一同承受产业。’”（《创世记》21：9-10）被亚伯拉罕赶出家门的夏甲带着孩子以实玛利在旷野中受尽磨难，后来独自一人将孩子抚养成人。正如学者特丽波所分析的，这个故事中的夏甲是一个受压迫者的形象，而应该为夏甲遭遇悲惨生活买单的不仅是亚伯拉罕这样的男性，还有撒拉这样的女性¹。

甚感欣慰的是，五四时代的中国女性能够超越狭隘的性别偏见，对曾经压迫自己的男性包括女性表现出了宽大胸怀。随着五四新文化运动对中国封建礼教的最激烈抨击，同受封建礼教毒害的五四女性消除了偏见，携起手来共同对抗封建父权思想。庐隐的小说《蓝田的忏悔录》、《时代的牺牲者》便表现了消除性别歧视的女性建立姐妹情谊的可能。在《蓝田的忏悔录》中，男子何仁和女子蓝田订

¹ Phyllis Trible, *Texts of the Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 27-29.

婚后又偷偷和另一女子成婚，与传统情节不同是，小说结尾写到新婚的何仁夫人得知蓝田和何仁的关系后赶来探望病中的蓝田，展示了与同一男子有感情纠葛的两个女性之间建立了友好关系。同样，在《时代的牺牲者》中，中学手工教员李秀贞的丈夫张道怀留学归来，设计谋抛妻离子，欲娶年轻貌美女子林雅瑜，而林雅瑜得知真相后，与母亲一起看望李秀贞，使李秀贞仿佛找到了“旅行沙漠中的伴侣”。这表明，只要女性自身不再受男性性别至上主义的影响，摆脱了男性性别主义的规训，就能与其他女性联合，共同建立起姐妹情谊。但建立姐妹情谊的目的绝不是妻妾相安、共同臣服于男性权威，而是对抗男权奴役，共同维护人的尊严。

膨胀工作和职业的价值，蔑视抚养孩子，是被男权规训的女性性别歧视的另一种表现。一些女性认为，抚养孩子、整理家务等传统女性生活没有意义，不能体现女性的价值，正如男性以职位、财产、功名等来衡量人生价值一样，女性的价值也体现在工作和事业中，这种观点正说明了对性别歧视意识的接受。妇女主义学者一直很重视女性在家庭生活中的重要性。当一些西方女性主义学者将母性和家庭生活看作妇女解放的一个障碍时，第三世界的妇女主义学者却指出，“虽然工作可能帮助妇女得到某种程度的经济独立或者甚至完全的经济独立，但对大多数妇女来说这并没有充分满足其人性的需要。于是，妇女们寻求在关爱的环境中从事工作导致了再次强调家庭的重要性和母性的积极方面”¹。实际上，第三世界的妇女把家庭工作看作是一种充满仁爱的工作，这种工作承认了她们作为女性、作为人类所表现出的关爱。

第三世界的妇女主义神学家也对女性在家庭中的角色选择和角色定型进行重新认识。《路加福音》第10章38-42节描述了从事不同工作的两个女性，妹妹马利亚在耶稣面前虔心听道、注重家庭之外的事业，姐姐马大忙于家务、疏于学习。对于这样的两个女性，第三世界的妇女主义神学家改变了传统上褒马利亚贬马大

¹【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001年，第154页。

的观点，对传统的性别角色定型进行了批判¹，并提出了全新的性别角色认识——不但对专心于工作和事业的女性提供充分的空间，也要对愿意全职照顾家庭和儿女的女性给以充分肯定，尊重其选择，重视其功能²。

19世纪末20世纪传入中国的基督教在思想上还很保守，对女性责任和义务的认识甚至还停留在维多利亚时代的妇女观上³。不可否认，当时进入中国的女传教士从事教师、医生、护士、传教士等工作，她们在很大程度上刺激了中国妇女走出家庭，从事中国传统妇女不曾梦想的职业，为中国妇女实现自我价值提供了新的图景。但是，大部分传教士都认为妇女走出家庭不是去占有男性的角色，变成“无性”，“妇女的工作”（即传统上女性所从事的教师、医生、护士、传教士等工作）是妇女革新最远的范围⁴。传教士创办女校的目的显然也是为了培养高素质的家庭主妇，这从当时教会女校的课程安排上可以得到证实。台湾学者林美玫所收集的美国圣公会在上海创办的第一所女子寄宿学校的课程表如下⁵：

上午	六时到七时	使用上海方言阅读四福音书
		早餐，整理内务及打扫宿舍
	八时半	祷告
	九时到中午	使用上海方言上阅读课和书写课
中午	十二时	午餐（米饭）
下午	一时到二时	绣花课
	二时到四时半	针线课

¹ 性别角色定型是指预设女性适宜做某类工作，男性则做另一些。传统观念为男性和女性设下了特定模式，一般情况是认为女性应当家庭主妇，做家务，扮演照顾者角色；而男性则外出工作赚钱、以事业为主。在工作选择方面，传统的角色定型亦把女性规范在某些类型的工作（如老师、护士、秘书）和职业（非管理和决策层）上。若男女角色互调，则认为不大适合甚至不可接受。

² 参见朱笏绫、林纯慧等编：《反思圣经中的女性：信仰小团体聚会资料册》，香港：香港天主教正义和平委员会出版，1996年。

³ 英国维多利亚时代以尊崇道德修养和谦虚礼貌而著称，此时英国社会，形成虔敬、善于持家、保守的妇女观。

⁴ Gael Norma Graham, *Gender, culture, and Christianity: American Protestant mission schools in China, 1880-1930* (Michigan: A Bell & Howell Company, 1991), 276.

⁵ 表格来自林美玫：《美国圣公会女传教士在华活动：以上海圣玛利亚女学为例》，载罗久蓉、吕妙芬主编：《无声之声（Ⅲ）：近代中国的妇女与文化（1600-1950）》，台北：中央研究院近代史研究所，2003年，第182页。

五时

晚餐

课外活动

晚祷

从该课表上可看出中国早期教会女校很重视家政课，这种情况一直持续到五四前后。1913年在山东召开的女传教士的“妇女大会”上，与会人士要学习以下科目：“现用福音真理”、“正常夫妻关系”、“妇女教育”、“妇女在家庭宗教中的作用”、“照料子女”以及“放足”等¹。

在此环境下，五四女作家大都注重家庭生活。冰心、陈衡哲在传统与现代的激烈交锋中一直客观冷静地守望着家庭，思考相夫教子、生儿育女、扶老携幼等传统女性职责。尽管庐隐认为家庭对妇女有失掉独立人格、失掉社会地位、埋没个性三大要害，提出“今后妇女的出路，就是打破家庭的藩篱到社会上去，逃出傀儡家庭，去过人应过的生活，不仅仅作个女人，还要作人”，但是她也认为，“在家庭制度还存在的今日，我们也不能说所有的妇女都到社会上去，置家事于不顾”²，而且她本人仍然对家庭潜藏着不可遏制的渴望，两次主动冲进婚姻的城堡，最后死于女人生命的一大关口——生育，以自己的生命履行了女性的天职。五四女作家的性别观念正是妇女主义者所提倡的，因此，没有性别歧视思想的五四女作家认同自己的女性性别，也就容易与自己的同性建立情谊。

种族歧视是影响妇女团结的又一障碍。妇女主义者指出，现实中的女性主义运动实际上是西方白人中产阶级妇女的运动，民族优越论的价值观使她们某种程度上歧视、剥削第三世界的有色妇女。艾丽斯·沃克在《黑人作家和南方经验》一文中，讲述了自己的母亲在饥荒年代去领救济面粉时如何受到一个白人妇女羞辱的故事³。本文第一章第二节也指出，19世纪末20世纪初来华的女传教士也具有一定程度的种族偏见。因此，不消除种族歧视，就不可能建立真正意义上的姐

¹ 山东师范大学朱小莉硕士论文《基督教女传教士在山东活动述论》（2001年），第53页，未刊。

² 庐隐：《今后妇女的出路》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第445、444页。

³ Alice Walker, “The Black Writer and the Southern Experience”, in Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), 15-21.

妹情谊。

如何消除种族歧视和种族偏见？首先，我们要认识到种族歧视的复杂性。除了白人妇女对其他种族的妇女存在偏见以外，托尼·莫里森在《黑人妇女如何看待妇女解放》一文中还指出了种族歧视的另一种存在，即黑人妇女对白人妇女的歧视：“黑人妇女发现要尊重白人妇女是不可能的”、“黑人妇女没有把白人妇女最为有能力的、完整的人来钦佩”¹。种族歧视的复杂性使我们认识到今后努力的方向——任何人（白人、黑人、其他有色人种）共同消除偏见。第三世界的妇女主义者常以圣经中的夏甲进行自我指称。正因为夏甲的埃及种族身份，她受到异族男人亚伯拉罕和异族女人撒拉的迫害和流放，但对第三世界的妇女而言，夏甲的意义在于她在被驱逐的苦难旷野中听到了上帝的声音：

当黑人妇女基督徒及其家庭陷入严重的社会和经济困境时，她们相信上帝会帮助她们从没有路的地方找到出路。当夏甲和以实玛利被赶出亚伯拉罕的家，没有食物和水，在荒野上漂泊的时候，上帝也正是这样做的。上帝开启了夏甲的眼睛，她看见了以前从未见过的水泉。在贫穷的非裔美国妇女之生存斗争的语境里，这又可以表述成上帝给夏甲（也可读做非裔美国妇女）提供了在她以前什么也看不见的地方看见生存资源的新视野。²

和黑人妇女一样，中国妇女在苦难中肯定自己的存在价值，并表达了与其他种族的妇女建立姐妹关系的渴望。苏雪林的《棘心》所描写的女主人公杜醒秋和白人妇女白朗女士、马沙修女之间的关系就是超越种族的姐妹关系。马沙修女、白朗女士对身在异乡求学的杜醒秋甚为关照，这其中不乏有传教的目的，但也有真情实意，如探病、邀请他人到自家做客、谈心等，所以，醒秋敬重马沙，爱白朗的心思也与日俱增，而“白朗也很爱醒秋，她虽有八百学生要爱，仍能将醒秋完全置之心坎”³，她们最终成为跨越种族的朋友。冰心的小说《相片》中，来中

¹ 转引自【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001年，第60页。

² Delores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993), 198. 转引自安东尼·平：《上帝，为什么？——黑人·苦难·恶》，周辉译，香港：汉语基督教文化研究所，2005年，第160页。

³ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林全集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第100页。

国传教的施女士和孤儿淑珍之间也建立了跨越种族的情谊，成为朝夕相伴、心心相印的母女。

作为第一、第二世界的属下阶层，第三世界的妇女不但要跨越种族界限，与第一、第二世界的妇女对话，还要跨越阶级偏见，与自己的属下阶层对话。五四女作家在这方面的努力卓有成效。冰心的小说《最后的安息》、《六一姊》描写了超越阶级的女性之间的真挚情谊，基本主题是歌颂富家小姐与贫家女子之间的友情。《最后的安息》中，富家小姐惠姑和童养媳翠儿之间的关系不是给与受的施舍关系，而是建立在人格平等的基础之上：

她们两个的影儿，倒映在溪水里，虽然外面是贫，富，智，愚，差得天悬地隔，却从她们的天真里发出来的同情，和感恩的心，将她们的精神，连合在一处，造成了一个和爱神妙的世界。¹

这是具有基督精神的、人与人之间的相互怜悯。同样，《六一姊》中，接受新式教育的知识女性“我”和仆人女儿“六一姊”之间也建立了超越等级差异的姐妹之情。作为具有阶级特权的知识分子，六一姊不仅不是“我”要拯救或启蒙的对象，反而是“我”生活的呵护者和关心者，她练达人情的话、不动声色的行为，抹平了等级文化带来的生命鸿沟。在五四启蒙的文化语境中，女作家疏离了五四启蒙话语，抛弃了精英知识分子居高临下的启蒙者姿态和身份，与属下阶层建立了超越阶级差异的女性情谊，达到了现代人道主义的高度。

妇女主义者指出，在夏甲的故事中，夏甲是一个受压迫者，这是因着她的国籍、种族、阶级和性别而受的压迫。正如特丽波所指出的：

作为一个受压迫者的表征，夏甲对许多人而言，变成了许多东西。尤其是各种受排斥的从她的故事中找到了自己的写照。她是受剥削的忠实使女；被男人利用、被统治阶层的女人凌辱的黑人妇女；代孕母亲；置身异邦、不受法律保护的居民；其他妇女；出走的青年；遭迫害的宗教逃亡者；单身的年轻孕妇；遭遗弃的妻子；抚养孩子的离异母亲；在超市里仅购买水和面包

¹ 冰心：《最后的安息》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第79-80页。

的女士；无家可归的女人；靠权力机构的救济为生的穷人；福利母亲；个人身份在服侍他人的过程中萎缩的自我埋没的女性。¹

但是，圣经上说，在基督里，“并不分犹太人，希利尼人，自主的，为奴的，或男或女；因为你们在基督耶稣里都成为一了”（《加拉太书》3：27-28）在消除了种族、阶级、性别和不同偏见之后，女人们走在了一起。学者朱迪思·普拉斯科·高登博格用夏娃和莉莉丝的相遇比喻团结在一起的女人，她这样描写夏娃与莉莉丝的相遇：

她们坐在一起聊着天，既谈到了过去也谈到了将来。她们的谈话不止一次，而是好多次，持续好多小时。她们互相教授着自己会的东西，互相讲着自己知道的故事，一起笑一起哭，这样周而复始地持续着，直到她们俩之间产生姊妹关系……在夏娃和莉莉丝回到充满发展潜力的伊甸园并准备共同重建花园的那一天，上帝和亚当期待着，并有点担心。²

第二节 姐妹情谊的执着与迷离

消除了种族歧视、阶级歧视、性别歧视和不同见解之后，五四女作家在外在环境和内在驱动力的影响下，在文学创造中构筑着属于女性自己的姐妹情谊神话。学者李玲将五四女作家笔下的女性情谊归纳为三种形态，一是青年女子之间的真挚友情；二是女性同性恋；三是受男权伤害的女性之间的相互同情³。在妇女主义圣经批评视角下，除了这三种形态之外，五四女作家笔下的姐妹情谊还有不同种族的女性之间的情谊和不同阶级的女子之间的情谊等。但是，无论哪一种姐妹情谊，都是现代女性实现自我意识觉醒与寻求自我解放的一种途径，也是现代女性用以对抗男权专制而建构的一种女性文化理想，既有现实的积极意义，也有幻想的乌托邦色彩，尤其女性同性之爱，透露出女性性别建构的迷离。

¹ Phyllis Trible, *Texts of the Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 28.

² 朱迪思·普拉斯科·高登博格：《尾声：莉莉丝的到来》，转引自【加】奈奥米·R·高登博格：《神之变——女性主义和传统宗教》，李静、高翔编译，北京：民族出版社，2007年，第74页。

³ 李玲：《中国现代文学的性别意识》，北京：人民文学出版社，2002年，第185页。

（一）五四女性文学中姐妹情谊之种种

五四女性文学中最为普遍的姐妹情谊是青年女子之间的真挚友情，它在冰心、庐隐、石评梅等作家笔下均有体现。但由于不同的个体经历、生活经验以及思想观念，她们所书写的青年女子之间的姐妹情谊又具有不同的内在特质。

冰心“爱”的哲学得益于她开明和谐的家庭环境、平顺幸福的人生经历、不曾受男权伤害的明朗健全的心灵以及基督教的博爱思想。在“爱”的哲学思想下关照世界，世界万物也都具有“爱”的光泽。“渗在基督的爱里”的冰心以“爱”为起点，呼唤女性之间的友情，以“爱”为终点，在女性情谊中实现了对终极意义的探寻。如《秋风秋雨愁煞人》中的英云等三个女学生互相关心、建立友谊的前提是她们有着共同的人生目标，即牺牲自己服务社会。在散文《好梦》中，同在国外留学的两个东方女性因着共同理想而成为知心朋友。在美丽的慰冰湖畔，她们畅谈着哲学、人生，共同憧憬着有价值的人生和美好的未来：“理想的和爱的天国，离我们竟还遥远，然而建立这天国的责任，正在我们最能相互了解的女孩儿身上。”¹在冰心这里，具有基督教色彩的“牺牲”和“爱”的思想是维系姐妹情谊的纽带，而冰心对“爱”的独特体验，使得她笔下的姐妹情谊更多具有宁静、祥和、温情脉脉的特点，既没有清算父权制历史的冷酷，也没有对抗男权统治的决绝，是女性健康人性的自然流露。冰心笔下的姐妹情谊处在一个免除了性别压迫、种族压迫、阶级压迫的理想状态，因此也就缺乏性别批判的色彩。

相对而言，受自身苦难经历和“悲哀”哲学的影响，庐隐笔下青年女性之间的姐妹情谊则笼罩着感伤、哀怨的情绪。在《海滨故人》中，露沙、玲玉、莲裳、云青、宗莹五个性格各异的青年女学生之间在朝夕相处中形成了真挚的伙伴情谊，她们天真活泼却又多愁善感，“对这白浪低吟”，“对着激潮高歌”，“对着朝霞微笑”，“对着海月垂泪”，还很时髦地患有“人生究竟为何”的时代“哲学病”，更为重要的是，她们面临着传统的异性情爱和婚姻的威胁，这种种因素最终使她们之间的姐妹情谊弥漫着挥之不去的浓重悲哀。另外，较多叛逆精神的

¹ 冰心：《好梦》，卓如编：《冰心全集》（2），福州：海峡文艺出版社，1994年，第83页。

庐隐实际上是以青年女子间的姐妹情谊对抗社会对觉醒女性的压抑。露沙和她的姐妹们深知，在当时男性中心主义思想仍然浓厚的社会里，女性仍然是社交场上的玩偶、家庭中的奴隶，只有女子学校允许女性和男性一样求学、交友，尽管它只不过是汪洋中的孤岛而已，但解除了封建礼教、父权社会对女性的种种禁忌，在这样的环境里，女性很快结为同盟。然而，这是一个有意构建的壁垒，“她们就在一切同学的中间，筑起高垒来隔绝了”，隔绝的不仅是异性，还有其他的同性姐妹，其脆弱性也就可想而知了。女友们各奔东西之后，不忘旧情的露沙构想了女友重聚的蓝图，于海滨选取一片“左绕白玉之洞，右临清溪之流”之佳地，建造一所精致小庐，但“昔人已乘黄鹤去”，“此地空余黄鹤楼”，面对空庐，只剩伤悲！“这‘海滨空庐’的象喻，便喻示‘女儿国’的解体，其中隐藏的深层心理，是以同性友爱的围墙来防守和掩饰对异性爱的若即若离、似迎似拒”¹。尽管这种短暂的、不牢固的姐妹情谊似乎印证着父权制社会所塑造的女性情谊特点，我们也毫不否认这是少女情谊的缺陷，但还是给青春迷茫的女性些许慰藉、光亮，揭示出传统父权制社会对女性压迫之深。

五四女性文学中姐妹情谊的第二种形态是受害女性之间的相互同情。这里的受害女性，主要指受男性伤害的女性。在庐隐的小说《蓝田的忏悔录》中，青年女子蓝田和新婚的何仁夫人同时受到男性何仁的伤害，在《时代的牺牲者》中，教师李秀贞和年轻女子林雅瑜同时受到男性张道怀的欺骗，她们和同一个男子有感情纠葛，但也都是同一个男子的受害者。这使我们想到圣经中撒拉和夏甲的故事，从女性视角看，撒拉和夏甲都曾受到男子亚伯拉罕的伤害。当年亚伯拉罕和撒拉在埃及逃亡时，亚伯拉罕唯恐埃及人垂涎撒拉的美貌而杀自己，就欺骗撒拉，不敢对埃及人承认自己是撒拉的丈夫，只承认撒拉是自己的妹妹，致使埃及法老将撒拉带到宫中要娶撒拉，亚伯拉罕还因此得到许多牛羊、骆驼、公驴、母驴、仆人、婢女（《创世记》12：10-20）。而夏甲和自己的孩子以实玛利最终也是被亚伯拉罕打发走的，有经文为证：“亚伯拉罕清早起来，拿饼和一皮袋水，给了夏

¹ 刘思谦：《“娜拉”言说：中国现代女作家心路纪程》，开封：河南大学出版社，2007年，第58页。

甲，搭在她的肩上，又把孩子交给她，打发她走。”（《创世记》21：14）在妇女主义圣经批评视野下，撒拉和夏甲都是男性权力的受害者，然而种族偏见、阶级偏见不但没有使二者团结在一起，反而互相伤害，最终都不能摆脱男性权力的魔掌，而且弱者更弱。因此，贝尔·胡克斯指出，“如果我们想要建立坚实的个人关系和政治团结，就必须重新开始努力去帮助妇女们忘掉性别歧视”¹。妇女主义者呼吁女性要消除自身所潜藏的性别歧视，团结起来，建立强有力的姐妹情谊²。这一呼吁在中国五四女性身上得到了回应。蓝田、刘秀贞以及何仁夫人等女性们既没有彼此嫉妒、互相伤害，也没有忍气吞声、妻妾相安，而是以及推人，以“人”的眼光和“爱”的理念同情受伤害的女性同胞，与之结成受害者同盟，在情感上互相慰藉：“姊姊，我们同作了牺牲品了呵！”³从实际效能上看，受害者并没有采取有效的手段惩治道德丧失的男子，在强大的男性势力和社会舆论面前，弱者缔结的精神同盟显得苍白而无力。庐隐小说中的女性受伤害之后终究还是沉沦于抑郁痛苦中，甚至绝望而死。但是，尽管如此，面对父权社会男性权力霸权和女性潜意识中的权力欲望，受害女性之间能够尽释前嫌并建立姐妹情谊，这表明女性已经迈出了关键性的一步，并具有人道主义的意义。

不同阶级的女性之间的情谊和不同种族的女性之间的情谊也是五四女性文学中姐妹情谊的表现形态，前者主要体现在冰心的《最后的安息》、《六一姊》等中，后者主要体现在冰心的《相片》和苏雪林的《棘心》中，本章第一节已对此进行了论述，此处不再重复。

除了上述几种类型之外，五四女性文学中还描写了另一种姐妹情谊——女性同性之间的爱恋，至少有三位女作家涉及这一主题，比较典型的作品有庐隐的中篇小说《丽石的日记》、石评梅的散文《玉薇》、凌叔华的短篇小说《说有这么一回事》。这是一种极端的女性情谊，某种程度上却流露出女性性别主体建构的迷离

¹【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001年，第59页。

²如贝尔·胡克斯将姐妹关系作为妇女政治团结的基础，可参见【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，第51-78页。

³庐隐：《蓝田的忏悔录》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第306页。

与偏失。

（二）姐妹情谊的迷离——同性之爱

可以肯定地是，五四女作家笔下所描写的如下女性关系就是女性同性之爱的关系。庐隐的中篇小说《丽石的日记》中，因找不到奋斗道路而陷入苦闷中的女校学生丽石“不愿从异性那里就安慰”，而女同学沅青对其极表同情，二人便“从泛泛的友谊上，而变成同性的爱恋了”，如同男女情人一样互相思念、爱慕、伤心、惊疑，并计划着以后要共同生活。凌叔华的短篇小说《说有这么一回事》中，女校学生影曼与比自己低一年级的女生云罗因分别饰演罗密欧与朱丽叶而相识，她们将戏剧中的角色现实化，饰演罗密欧的影曼以男性角色自居，饰演朱丽叶的云罗则对影曼表现出女性对恋人的依赖心理。雨夜共寝，她们还有了肌肤相触的亲昵行为：

影曼想把云罗的脸扳起来看，云罗只伏在她肩上嗤嗤地笑，笑的她肩膀发痒。她的唇正碰在云罗额上，不觉连连吻她。¹

石评梅在散文《玉薇》中也大胆袒露了自己对一位女学生的爱恋：

……除了我自己，绝莫有人相信我这毁情绝义的人，会为了她使我像星火火焰，烧遍了原野似的不可扑灭。²

另外，丁玲 1928 年发表的两篇小说《莎菲女士的日记》、《在暑假中》也被认为描写了女性同性之爱，其中的莎菲与蕴姊、德珍与春芝是同性恋爱的关系³。

现代女作家所描写的女性之爱有一个特定处境，即女子学校和女性为主的环境，在这样的环境里，异性交往相对匮乏，同性交往相对自由。从心理学、生理学角度说，“许多受雇于工厂和办公室、被女人包围、几乎见不到男人的女人，会很容易与女性形成色情友谊：她们会觉得，使她们的生命发生联系，无论在肉

¹ 凌叔华：《说有这么一回事》，傅光明、郑实编：《凌叔华文萃》，北京：文化艺术出版社，2002年，第226页。

² 石评梅：《玉薇》，余树森编：《石评梅散文选集》，天津：百花文艺出版社，1992年，第29页。

³ 刘传霞：《被建构的女性——中国现代文学社会性别研究》，济南：齐鲁书社，2007年，第287页。

体还是精神上都是简单的”¹。《说有这么一回事》中的影曼和云罗将戏剧角色现实化，实际上是对异性恋的一种模拟，这种模拟对许多青春少女和成年女性来说都不是前所未闻的。对作家的创造来说，五四女作家也是忠实于同时代女性的生存真相，反映“五四”这一特定时代中存在的特殊现象。就作家自身而言，她们大多成长、生活在女性聚集的地方，自身深切地体会到来自同性朋友的支持与抚慰，可以说同性友谊是她们青年时代最为重要的精神力量与情感支柱。就作家自身而言，比如庐隐之于石评梅、丁玲之于王剑虹，她们成为彼此的精神力量和情感支柱。

在五四女作家的作品中，同性爱的行为尽管也有拥抱、接吻等层面的身体接触，但更多的是精神层面的渴慕与呼应，交往方式主要是交谈、书信往来、倾诉、嬉笑，与严格意义上的同性恋还有一定差别。而且，从年龄构成看，这些女性大部分还处于青春不稳定期。根据波伏娃在《第二性》中对女性同性恋的分析，处于青春期的少女因为对母亲的固恋更容易对同性产生渴望，在与同性的触摸和拥抱中，“少女从中追求的既是一种解放，也是她在男性怀抱同样可以得到的安全感”²。随着青春不稳定期结束，少女的这一情况会发生改变，恢复正常。如果正常的成熟女人仍然只愿意在同性那里得到安慰，很可能就和她异性恋爱的失败有关，“对男人失望后，她很可能会找一个女情人来取代她的男性”³。也就是说，遭受父权制文化压迫或受男性伤害的女性对男性充满了恐惧，以同性之间的友爱和相互支持作为对男性社会和男性力量的一种逃避。由此出发，女性同性之爱具有更为广泛的意义。而现代女作家作品中的同性之爱就属于广泛意义上的同性之爱，学者刘传霞将其归入艾得里安娜·里奇所谓的“女同性恋连续统一体”的概念范畴里。她陈述了里奇的定义：

我说的女同性恋连续统一体，是指一个贯穿每一个妇女的生活、贯穿整个历史的女性生活范畴，而不是简单地指一名妇女与另一名妇女有性的体验

¹ 【法】西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，北京：中国书籍出版社，1998年，第476-477页。

² 【法】西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，第474页。

³ 【法】西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，第475页。

或自觉地希望跟她有性往来这一事实。如果我们扩展其含义，包括更多形式的妇女之间和妇女内部的原有的强烈情感，如分享丰富的内心生活，结合起来反抗男性暴君，提供和接受物质支持和政治援助，反对男人侵占女人的权利。¹

“女同性恋连续统一体”的概念内涵本质上包含于艾丽斯·沃克的“妇女主义”。根据学者水彩琴对“妇女主义”理论发展的梳理，“妇女主义”一词最初是沃克在1981年撰文讨论黑人“同性恋妇女”时提出来的，她认为无论在什么情况下，用“Lesbians”（同性恋女子）来指称黑人妇女都不合适或听起来不舒服。她认为：“那些热爱女性（不管性爱与否）的黑人妇女，只把自己想象成‘完整’女性——既爱别的女性也爱自己的父亲、兄弟、儿子等男性的妇女。”所以更妥帖的词应是 womanist 而不是 lesbians，沃克认为，womanist 一词包括的意义要比黑人妇女“优先选择同性、优先选择与同性同居”更广、更丰富。Womanist 一词“首先必须肯定的是与整个黑人社区，与整个世界的联系而不是分离”²。在1983年结集出版的散文集《寻找我们母亲的花园：妇女主义散文》的序言中，沃克对“妇女主义”进行了更为完善的界定，其中“妇女主义”的第二层含义指“那些带有性欲和（或）不带有性欲地爱其他女人的女人”³。沃克还通过小说创作表达自己对同性以及同性之爱的关切。如果说1982年的《紫色》的女性同性之爱的主题还属暗流的话，1989年《紫色》的续篇《我知交的神殿》（*The Temple of My Familiar*, 1989）则把《紫色》中的西莉和莎格非常明朗地定格在这种关系中。2000年发表的短篇小说集《伤心前行》（*The Way Forward Is With Broken Heart*, 2000）也屡屡涉及此类题材。生活中，沃克本人也毫不讳言自己在两度异性恋关系破裂之后产生了同性恋倾向⁴。但是，沃克绝不是为写同性恋而写同性恋，她对同性和同性之爱的关注显然有着另外的深意。在沃克笔下，同性恋是唤醒女性身体和心

¹ 转引自刘传霞：《被建构的女性——中国现代文学社会性别研究》，济南：齐鲁书社，2007年，第291页。

² 转引自水彩琴：《妇女主义理论概述》，载《甘肃行政学院学报》，2004年第4期，第132页。

³ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), vi.

⁴ 凌建娥《爱与拯救：艾丽斯·沃克妇女主义的灵魂》，载《湖南科技大学学报》（社科版），2005年第1期，第111页。

灵的情感交流方式，本身体现了对主流社会尤其是对父权制的反抗与否定，它既不是手段，也不是目的，而是通向自我与建立姐妹情谊的有效仪式。如《紫色》中的西莉一再受到来自异性的压迫（被继父强奸、被某某先生虐待），只有同性的莎格真正将她作为一个人、一个女人看待，在莎格的激励、鼓舞下，西莉苏醒的不仅是肉体的喜悦，还有女性身份和自我意识。所以，沃克所谓的同性之爱并不是传统意义上的肉体的吸引，而是一种更高层次的、开创性的友谊，她能够使黑人妇女在男性统治的父权社会中建立亲密的姐妹情谊，共同摆脱男性施加在她们身体与精神上的虐待，实现女性真正的自主、平等与独立¹。

从这个意义而言，五四女性文学中的女性同性之爱也属于沃克的“妇女主义”。《丽石的日记》中的丽石生活中实际上并不缺乏异性间的交往，但丽石却最终将情感寄托的对象转向同性，原因大致有二：一是心理上对现实婚姻中的女性处境感到恐惧。女友雯薇的婚姻在丽石看来如同一个恐怖的梦。雯薇“当初作学生的時候，十分好强，自从把身体捐入家庭，便弄得事实不如了”。想到雯薇内心深藏的悲哀，丽石对婚姻望而生畏。二是对社会现状的不满、对寻求人生出路的苦闷。单调、板滞的学校生活，道德虚伪的教员，某些女性的轻浮，男性对女性的恣肆和偏执……这一切“污浊的痕迹”都使丽石感到女性在男性社会生活的艰辛与压抑，而来自同性的相互同情和慰藉，成为丽石生活下去的动力：“沅青是我的安慰者，也是我的鼓舞者，我不是为自己而生，我实在是为她而生呢？”²由此可见，丽石以同性之爱凸现的是女性普遍遭受父权制文化压迫的现实，表达了女性间的友爱与支持在女性生活和生命中的意义。

同样，在妇女主义圣经批评视角下，对于艾得里安娜·里奇的“女同性恋连续统一体”和艾丽斯·沃克的“妇女主义”、以及中国五四女性文学中的女性同性之爱，妇女主义批评者强调的是女性之间的姐妹情谊，而不是她们的同性恋关系，她们提出姐妹情谊优先于同性恋关系的诠释观点³。这和基督教对同性恋的态

¹ 张淑菊：《两性回归与艾利斯·沃克的妇女主义》，《安徽文学》，2008年第8期，第369页。

² 庐隐：《丽石的日记》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第52、53页。

³ Margaret D. Kamitsuka, "Reading the Raced and Sexed Body in the Color Purple: Repatterning White Feminist and Womanist Theological Hermeneutics", in *Journal of Feminist Studies in Religion* 2003 Fall Vol.19 No.2, 59.

度有很大关系。尽管基督教并没有明确的经文表示坚决反对同性恋¹，但是，基督教永远无法避免在伦理议题上倾向保守小心，理由不仅在于社会性的制衡，更在于这样的信仰预设：神创造世界的确有一个伊甸园，但因罪侵入这世界，致使人与神、人与人、男与女的关系混乱，而同性恋绝对是罪的一种体现。在基督教的伦理思想下，女性基督徒学者在接受沃克的“妇女主义”时曾经一度产生迟疑和分歧。如在以“妇女主义视角下的基督教伦理和神学”为主题的讨论下，学者桑德斯（Cheryl L. Sanders）就反对妇女主义宽容同性恋，认为“提倡或赞同同性恋的妇女主义标准和黑人教会为促进黑人家庭完整和存续而形成的伦理模式之间存在着矛盾”，教会的责任是“加强和支持现存家庭、教育孩子结婚和做父母”，而“妇女主义在这一点上（同性恋、一夫一妻制）是模棱两可的”²。其他学者为避免陷入这个有争议的问题，在辨析“妇女主义”内涵时侧重强调它本身指涉的丰富意义，认为沃克的“妇女主义”具有广泛的外延，指出“沃克所谓的‘妇女主义者’是一个完整的妇女，不是部分的而是全然的、神圣的、周而复始的、整体的女人”³。这一看法是有一定根据的。沃克本人曾在一篇名为《权力的恩赐》的文章中再一次补充了“妇女主义”的内涵，她说：

我能想象那些黑人妇女，她们带有性欲或不带性欲地爱其他女人，而几乎不能想象古希腊妇女的同性恋行为；但是，与古希腊妇女不同的是，一个妇女主义者是一个完整的或周而复始的女人，她们全然地或神圣地爱其他妇女，还爱所有处在黑人或其他人的文化中的妇女……对她们父亲、兄弟、儿子而言，他们无论如何都不会感觉她们像男人。⁴

从这段话中可知，沃克并不主张单纯意义上的女性同性恋，所以那些女性同

¹ 香港学者李焯昌解读了圣经中著名的所多玛和俄摩拉的故事——常被认为是圣经反对同性恋的故事，发现《创世记》第18章16节至第19章38节的记载所多玛和俄摩拉故事的本意不在批评同性恋，而其他相关经卷如《以赛亚书》1章10节、3章9节、《耶利米书》23章14节、《以西结书》16章44节都提到了所多玛和俄摩拉两座城市的罪恶，但都没有提到同性恋的事。由此，李焯昌认为，旧约经文中没有必然的赞成或反对同性恋的看法。参见《李焯昌：旧约圣经与现代的同性恋问题》，<http://www.xici.net/b84677/d15942413.htm>。

² Cheryl J. Sanders, “Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective”, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 1989 Fall Vol.5 No.2, 90.

³ Emilie M. Townes, “Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective”, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 1989 Fall Vol.5 No.2, 95.

⁴ Alice Walker, “Gifts of Power: The Writings of Rebecca Jackson”, in Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), 81.

性恋者借着女性主义的旗帜招摇过市，实为女性主义运动的悲哀。基督教视同性恋为人类堕落罪恶下的一个牺牲品，同时又将其看作一种需要被同情被理解的弱势，对之给予了人道主义的关怀与理解。沃克将同性恋纳入妇女主义的范畴之中，是出于人道主义的同情与关怀，但绝没有将女性同性恋等同于妇女主义，也没有将同性之爱作为最高的爱的体现，更没有宣扬以之取代异性爱¹。片面的强调同性之爱，显然是性别主体建构的缺失和迷离，是妇女解放运动的歧路。

沃克强调的是女性同性之爱中的姐妹情谊在女性生活和生命的重要意义。《紫色》中西莉和莎格的关系就很好地体现了这一思想。妇女主义圣经批评家蒂劳瑞斯·威廉斯（Delores Williams）认为，西莉和莎格的关系表现了“一个强有力的黑人妇女在另一个受压迫的黑人妇女生活中起着催化剂的作用”²，不仅促使受压迫妇女认识自我并产生新的生活勇气，而且促使受压迫者在精神信仰领域重新思考宗教形象及其在妇女生活中的位置。在莎格的鼓舞下，西莉重新审视她一生坚守的某些宗教价值，主要集中在上帝、男人、教会等观念上。西莉曾把上帝想象成男人的样子，而一旦停止了这种想象，她就和上帝建立了一种建设性的关系。在莎格的帮助下，西莉开始把上帝理解成与外在环境——西莉、莎格、树和生命等——存在着关联，从这种解放的上帝教义出发，西莉为自己打造了全新的爱和尊敬，这又反过来转变了她的家庭关系。威廉斯如此论述：

西莉对“作为男人的上帝”的意识变化，使她从心理上解除了对丈夫的恐惧。她曾把丈夫想象得像上帝一样严厉。在多年的默默受难之后，西莉“进入了创造之中”。³

因此，在妇女主义思想中，女性同性之爱不但没有使异性爱破裂，反而加强了家

¹ 中国女作家陈染在《超性别意识与我的创造》一文中声称：“人类有权力按自身的心理倾向和构造来选自己的爱情。这才是真正的人道主义！这才是真的符合人性的东西：异性爱霸权地位终将崩溃，从废墟上将升起超性别意识。”参见陈染：《超性别意识与我的创作》，《钟山》1994年第6期，第107页。这一主张显然失之偏颇。

² Margaret D. Kamitsuka, “Reading the Raced and Sexed Body in the Color Purple: Repatterning White Feminist and Womanist Theological Hermeneutics”, in *Journal of Feminist Studies in Religion* (2003 Fall Vol.19 No.2),61.

³ Delores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993), 54.转引自安东尼·平：《上帝，为什么？——黑人·苦难·恶》，周辉译，香港：汉语基督教文化研究所，2005年，第152页。

庭组织，使分离的、受压迫的女性变得完整、自主。

但是，五四女作家却难以达到沃克的深度。无论是凌叔华的《说有这么一回事》、还是庐隐的《丽石的日记》以及石评梅的《玉薇》，最终结果都是异性爱对同性之爱的解体，叙述者表达的是同性之爱在异性爱面前的无力与脆弱。从进路上看，五四女性文学中的同性之爱发生的路线是“恐惧和缺乏异性爱情——陷入同性之爱——出现异性爱情——同性之爱解体”，比较沃克作品中同性之爱的路线“扭曲的异性爱情——同性之爱的启蒙——正常和谐的异性爱情”，可以看出，五四女性一开始就是已经觉醒的女性，因无力反抗不平等的异性爱情而陷入同性之爱中，但并没有将同性之爱作为异性爱情的启蒙。当异性爱情摧毁了丽石、影曼的同性之爱时，她们只有绝望乃至抑郁而死，均没有对异性、对两性关系作深入思考，徒留对命运不公的感叹：

哎！失望呵！上帝正是太刻薄了！我只求精神上一点的安慰，他都拒绝我！……

上帝真不仁，当我受着极大的苦痛时，还不肯轻易饶我……

哎！我不恨别的，只恨上帝造人，为什么不一视同仁，分什么男和女，因此不知把这个安静的世界，搅乱到什么地步？……

我早已将人生的趣味，估了价啦，得不偿失，上帝呵！只求你早些接引！¹

由这些感叹可知，丽石们的同性爱恋并没有改善她们对自身和两性关系的认识，反而加重了她们对两性关系的偏执观念和自我沉溺。由此也可看出，五四女性文学中的同性之爱和妇女主义之间存在着一定的疏离。从这个疏离中我们认识到，对男性的抛弃并不能从根本上解决社会的弊端，只有建立平等和谐的两性关系，才能缔结真正的美好生活。一旦我们关注的范围不再局限于狭隘的男性或者女性或者某一群女性，而是平等和谐的男女两性，伊甸园就不再仅仅是我们心中的梦想，它会成为一个现实。

¹ 庐隐：《丽石的日记》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第56-58页。

第八章 夏娃与亚当的复和：伊甸园情结

妇女团结起来，互相支持，这有利于妇女发觉自我意识，增强自主能力，但是，片面地强调姐妹情谊，并将女性受压迫的根源归结为男性、对男性大加讨伐，这种做法显然犯了机械主义的错误。具有妇女主义思想的神学家从来不主张女性与男性彻底决裂。毫无疑问，基督教像其他产生于阶级社会的宗教一样具有鲜明的父权制思想。它歧视、丑化、压制女性（流放莉莉丝，将一切罪孽推给夏娃），制造了一系列残害、践踏、凌辱妇女的恐怖故事（外邦女子夏甲被自己的主母和丈夫利用、侮辱、驱逐（《创世记》16：1-6；21：9-21）；公主她玛被自己同父异母的哥哥奸污、唾弃（《撒母耳记下》13：1-22）；利未人的小妾被匪徒凌辱至死后，被自己的丈夫肢解（《士师记》19：1-30）；耶弗他的女儿被自己的父亲杀戮、献祭（《士师记》11：29-40），还不许女性发出声音，只能沉静和一味地顺服（《提摩太前书》2：11-12）。但是，值得肯定的是，基督教也具有一定的男女平等思想，上帝面前人人平等以及不分种族、阶级、男女均能得到拯救的思想，就包含了男女平等的观念。妇女主义神学家更是从女性的经验出发，发掘圣经的积极因素。在妇女主义神学家看来，圣经中大量存在的男性压制、凌辱女性的残酷行为，正是人类犯罪受诅咒的结果。男女受造之初，彼此帮扶，和谐平等，自从人类在欲望的膨胀下背叛了上帝之后，不但人与神的关系发生了疏离，男人与女人的关系也发生了疏离，“女人要恋慕男人，男人要辖管女人”，但这绝不是上帝创造的本质，而是一种堕落。从创造论上看，“上帝就照着他的形像造男造女”（《创世记》1：27），上帝造的男女两性，都同样反映出上帝的形像；从女人的受造来看，夏娃是从亚当的身体所造，男女的关系是“骨中的骨，肉中的肉”的血肉关系；而且上帝取下亚当的一根肋骨造了夏娃，为什么没有从头部或是脚部取骨头呢？似乎有深刻的象征意义：女的不在男人的头上，也不在男人

的脚下¹。所以，男女在受造之初本质上是平等的，没有贵贱之分。从救赎论上看，人类的堕落是男与女一起的堕落，因此，救赎就是男与女一起的救赎：“在耶稣救恩的新创造底下，男与女的关系被更新了，男人要用耶稣舍己之爱爱自己的妻子，妻子对丈夫不再是为奴的惧怕，而是神圣盟约中的敬重。”²因此，妇女主义神学家认为，妇女解放运动的目的就是“重新思考在这时代当中被救赎之恩换回来的男与女，应如何回到属于这时代的、被上帝喜悦的、伊甸园中的男女关系上”³。

19世纪末20世纪初，再次传入中国的基督教为适应当时的中国文化背景对自身进行了适应性调整，根据郭佩兰《中国妇女和基督教：1860-1927》一书的研究，传教士主要调整了基督教中具有父权色彩的思想，尤其强调男女平等思想，宣扬“上帝面前人人平等，父、母、兄、弟、姐、妹人人平等”的教义，这对生活在孝悌忠义、男尊女卑的差序社会中的中国人来说冲击很大，甚至难以接受⁴。正是基督教的男女平等思想激发并促进了中国现代化的进程，尤其中国妇女解放的进程。但是，正如本文第一章第二节所指出的，由于传教士自身的思想具有一定的局限性，所以，传教士所传播的基督教在一定程度上产生了负面影响，限制了中国妇女进一步追求自身的解放，将自身局限于家庭之中好妻子和好母亲的角色。这也说明，中国现代社会的妇女解放运动没有西方女性主义运动那么激进和决绝。尤其受基督教影响的五四女作家，对妇女解放运动大都持温和态度，再加上她们与中国男性知识精英之间具有被启蒙与启蒙的关系，五四女作家更不会将批判的矛头直接指向自己的启蒙者——中国男性（知识精英）。她们试图通过有效地处理好家庭与事业的矛盾，与中国男性一起建造一个上帝喜悦、自己也向往的伊甸园。

¹ 唐为民：《论基督教的男女平等问题》，参见 <http://blog.sina.com.cn/tangweiminblog>，2008年9月26日。

² 陈韵琳：《女性主义、同性恋与基督教信仰》，参见 <http://www.xici.net/b2546/d2890795.htm>。

³ 陈韵琳：《女性主义、同性恋与基督教信仰》，参见 <http://www.xici.net/b2546/d2890795.htm>。

⁴ Kwok Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity: 1860-1927* (Atlanta: Scholar Press, 1992), 13.

第一节 五四女作家对两性关系之思考

在中国妇女解放的历史进程中，中国男性知识精英和女性知识分子对与妇女有关的各种问题进行过热烈讨论，在不同的历史时期，讨论的主题各有侧重。五四时期，知识分子主要讨论的是男女同校问题、女子的经济独立和社交自由问题以及两性关系问题¹。就五四女作家对两性关系的思考和讨论而言，她们主要从自身经验出发，以女性知识分子面临的困境——家庭与事业的矛盾——为切入点，审视两性关系。她们所思考的问题实际上指涉了西方女性主义理论的两个重要概念，反映了五四女作家对男女两性和谐关系的探索。

（一）一个矛盾：家庭与事业

女性如何最大限度地实现自我价值？要回答这个问题，首先要确定一个能实现女性自我价值的场域。传统观点认为，家庭是女性最基本的生存领域和生命归属，“夫贵妻荣”、“母以子贵”的观念传达出传统女性成功的标准以丈夫、子女的成就为基准，但女性这样的成功是以牺牲自我情感和需求为代价的。五四时期，自由、平等的“西风”吹醒了沉睡在家庭牢笼中的中国女性，“为人”先于“为女”一时成为五四知识女性最振聋发聩的呼声。于是，她们不再把家庭视为唯一安身立命的场地，而将女性自我价值实现的场域转向家庭之外的社会，以事业上的成就衡量自我价值的实现。如此以来，家庭和家庭之外的事业就成为判定女性自我价值实现的两个截然不同的标准，但这显然仍是父权制的二元对立思维模式。如本文第七章第一节所论述的，在教会学校接受教育、深受基督教家庭观念和中国传统家国观念影响的五四女作家实际上都不否定家庭生活，即使喊出

¹ 中国知识分子对妇女问题的讨论，在1900至1910年代所提出的是戒缠足、兴女学、妇女职业权、参政权以及婚姻自由权；在1910至1920年代则为男女同学、经济独立、社交自由、两性问题、家庭问题以及生育问题等；1930至1940年代关注的重点是家庭教育、妇女动员、离婚问题、儿童问题以及妇女继承权问题等。详细资料可参见中华全国妇联会妇女运动历史研究室主编《五四时期妇女问题文选》（北京：三联书店出版，1981年）；吕美姬、郑永福著《中国妇女运动》（1840-1921）（郑州：河南人民出版社，1990年）；李又宁、张玉法主编《近代中国女权运动史料》（台北：龙文出版社，1995年）；刘乃慈著《第二/现代性：五四女性小说研究》（台北：台湾学生书局有限公司，2004年）第40页注释53。

“打破家庭的藩篱到社会上去”的庐隐潜意识中仍然对家庭潜藏着不可遏制的渴望，两次主动冲进婚姻的城堡，最后死于女人生命的一大关口——生育，以自己的生命履行了女性的天职。但是，开启了智慧之眼的她们又不可能像她们的祖母们一样，将自己的一生完全消磨在繁琐的家庭生活中。对她们来说，为婚姻而牺牲事业和为事业而牺牲婚姻都不是理想的人生归宿，于是她们陷入了家庭与事业不能两全的困境中。

家庭与事业之间的矛盾成为五四女性文学中的一个重要主题。庐隐主要表现婚后女性对家庭生活的失望。《丽石的日记》中，结婚三年的雯薇在他人看来是幸福的，实际上她内心却深感悲哀，对婚姻生活充满了厌烦，她将婚姻比作买彩票，婚前几个月还存有希望，婚后就是中彩以后打算分配财产用途的时候，只感劳碌、烦躁。这样的婚姻使同伴丽石感到了惧怕。《胜利之后》则是众多已婚女子对婚姻的悔过和醒悟。沁芝、琼芳、肖玉等女性在婚姻的“胜利之后”有一种不可名状的失落感，空自嗟叹家庭生活对心向志趣的消磨。《何处是归程》中的沙侣也叹息“结婚，生子，作母亲。……一切平淡的收束了，事业志趣都成了生命史上的陈迹……女人，……这原来就是女人的天职……整理家务，抚养孩子，哦！侍候丈夫，这些琐碎的事情真够消磨人的了”¹。除庐隐外，冰心的《秋风秋雨愁煞人》、凌叔华的《小刘》也都揭示了不合理的家庭生活方式对新女性的扼杀。在这里，不合理的家庭成为束缚女性的囚笼，进到这个囚笼中的女性不但失去了社会的广阔天空，而且灵魂倍受摧残。五四女作家对家庭生活方式的质疑，反映了她们以家庭分工方式为契入点审视家庭对女性作为人的发展的限制。由于她们对家庭分工方式的认识还停留在传统的模式上，认可传统观念对女性的家庭分工模式，所以，她们将家庭看作对女性作为人的发展的限制。这种认识的局限性导致了她们最终陷在家庭与事业相对立的困境中。

作为现代知识女性，五四女作家不愿意在“料理家务”、“操持家政”的家庭事务中和“为妻”、“为母”的传统角色中消磨意志，她们试图通过放弃家庭

¹ 庐隐：《何处是归程》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第309页。

来解决家庭与事业的矛盾。凌叔华的《绮霞》中，酷爱音乐的绮霞为了修琴毅然放弃家庭；石评梅的《匹马斯风录》中，何雪樵为了革命事业断然拒绝男子吴云生的爱情而远赴战场；冰心《西风》中的秋心、《我的房东》中的德利沙为了自己的事业放弃了爱情；陈衡哲《洛绮思的问题》中的洛绮思也牺牲了爱情，选择了事业。结果表明，当这些女性为了事业而放弃婚姻和家庭时，她们并没有感觉到事业成功的快乐，反而再次陷入新的矛盾。《绮霞》中，优美的琴声和学生的赞许似乎表明绮霞事业的成功以及作者对主人公人生抉择的肯定，但是，结尾处学生的议论流露出绮霞生活不完整的缺憾，叙述者的声音也传达出作者对绮霞不圆满人生的同情。《匹马斯风录》中的何雪樵在疆场上最后想到了情人，想到了卸甲归田。《西风》的秋心没有功成名就之后的喜悦，只有无以排遣的寂寞和抑郁。《洛绮思的问题》同样表现了女性舍弃家庭后的失落感、孤寂感：

她此时才明白她生命中所缺的是怎么了。名誉吗？成功吗？学术和事业吗？不错，这些都是可爱的，都是伟大的，但它们在生命之中另有它们的位置。它们或者能把灵魂上升至青天，但它们总不能润得灵魂的干燥和枯焦。¹

洛绮思的心理典型地反映了女性为事业舍弃婚姻与家庭而又渴望家庭的心理，反映了事业型女性的矛盾心态。家庭与事业，何处是女性的归程？《何处是归程》似乎给陷入这一困境的女性一个答案，但是，它不但没有回答婚姻胜利以后的女性的归程，而且也没有回答事业胜利的女性的归程。为妇女运动奔走、事业有成的“姑姑”受尽他人的误解、嘲笑，感觉前途茫茫，悔恨没有及时结婚。

在处理家庭与事业的矛盾时，五四女作家因个体经历和哲学思想的不同，表现出两种不同的方式。庐隐童年家庭多有不幸，成年后与郭孟良组织的第一个家庭也不幸福，这使得她笔下的女性本能地排斥家庭。根据心理学上补偿心理，庐隐潜意识里又渴望家庭，所以她也不主张女性彻底抛弃家庭，完全以事业为主。那么，在家庭制度还存在的时代，如何处理家庭和事业的矛盾呢？她认为：

家庭是男女共同组织成的，对于家庭的经济，固然应当男女分担；对于

¹ 陈衡哲：《洛绮思的问题》，转引自【韩】崔晶晶：《重建家庭与女性的关系——以冰心、陈衡哲为中心》，《中国现代文学研究丛刊》，2002年第3期，第120页。

家庭的事务，也应当男女共负。除了妇女在生育期间，大家都应当就其所长服务社会，求得个人经济之独立。男女间只有互助的、共同的生活，而没有依赖的生活。

至于对于家务的料理，子女的教养，职业妇女似乎有不能兼顾之弊。但我们不能因噎废食，并且也不是绝对没有补救的方法，如果我们能找到一个性近于家事，而妥当的保姆，替我们整理家务，保育子女，在她们也是一种职业，不害她们的人格独立，经济独立，个性发展，种种方面，这所谓之两不相害而且相成。¹

这段引文表明了两层含义：一是男女互助、共同承担家庭的经济和日常料理；二是女性在不能兼顾家庭的情况下可以找他人代劳。这两层含义共同说明一个问题——女性在对家庭做了妥善安排后应以事业为重。

陈衡哲、冰心婚前生活在温馨的家庭氛围中，婚后建立了幸福、美满的婚姻生活，所以，与庐隐排斥家庭、注重事业不同，她们在家庭与事业出现矛盾之时，更侧重于家庭。冰心借小说中的人物之口表示，“关于妇女运动的各种标语，我都同意，只有看到或听到‘打倒贤妻良母’的口号时，我总觉得有点逆耳”。²尽管人们心目中“妻”与“母”的观念因人、因时代而异，但对冰心、陈衡哲而言，她们更倾向于“善持家政”、“相夫挈子”的家庭型女性，而对于那些因害怕家庭羁绊事业而放弃婚姻的新女性，她们则从自己的家庭观、女性观出发，通过这些新女性内心世界的痛苦和挣扎，表达作者自己的批判和同情。

在陈衡哲和冰心笔下，为人妻母的女性的生活没有庐隐式的无聊和沉闷，反而充满了快乐与活力，而无聊和沉闷的是那些不理家事的女性。这一特点在冰心的《两个家庭》得到了最典型的体现。《两个家庭》描写了两个截然不同的家庭：一个凌乱无章、儿啼女哭，丈夫因之自暴自弃、抑郁而死；一个井然有序、儿女聪慧，丈夫意气风发、事业顺达。差异来自于这两个家庭的女主人及她们对家庭

¹ 庐隐：《今后妇女的出路》，肖风、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第444-445页。

² 冰心：《关于女人·我的母亲》，卓如编：《冰心全集》（3），福州：海峡文艺出版社，1994年，第195页。

角色的不同认识，一个视家庭为藩笼，把家庭当作阻碍自我实现的绊脚石，疏于家事，一个把家庭当作自我价值实现的场域，善持家政。通过对比，作者的言外之意不显自明——肯定女性在家庭中的价值。冰心没有让新型贤妻良母亚茜直接表白观点，陈衡哲为亚茜的行为提供了思想依据。陈衡哲在《妇女与职业：结婚与家庭服务在妇女生命中的地位》一文中说：

假使一个女子在结婚之后，能把她的心思才力，都放在家庭里去，把整理家务，教育子女，作为她的终身事业，那么，我以为即使她不直接的做生利事业，她也不能不算是社会上有一个分利的人。她对于社会的贡献，虽比不上那少数超类拔萃的男人及女子，但至少总抵得过那大多数平庸无奇的男子对于社会的贡献了。但劬劳家务是一件牺牲很大的事业，知道的人既少，名誉的报酬也是等于零度。换言之，做贤母良妻的人，都是一种无名英雄。她们的努力常在暗中，而她们的成绩却又是许多男子努力的一个大凭借。她们是文化的重要基础。¹

至此，我们可以看出，五四女作家在家庭与婚姻的矛盾时采取了上述两种不同的方式，但是不管倾向于哪种方式，如果仍停留在传统的性别角色认识上，女性还是不能真正走出家庭与事业难以两全的困境。实践证明，传统的性别角色认定和家庭分工模式都不是绝对的，从心理和生理上看，女性似乎更适合处理家庭事务和与此相关的工作（如教师、护士、秘书），男性似乎更适合管理和承担有难度的社会工作，但是确实有一部分女性具有一定的管理和决策能力，一部分男性喜欢家庭事务。现代观念认为，只要能够最大限度地发展自我潜能，任何选择都是合理的。所以，庐隐对事业的侧重和陈衡哲、冰心对家庭的强调，二者之间并没有孰优孰劣的区分，最终目的都是为了充分实现自我价值，区别在于它们分别指涉了女性主义的两个不同概念。

¹ 陈衡哲：《妇女与事业：结婚与家庭服务在妇女生命中的地位》，转引自王菲：《空前之迹：中国妇女思想与文学发展史论（1851-1930）》，北京：商务印书馆，2004年，第495页。

（二）两个概念：双性同体、性别差异

庐隐对女性事业的肯定实际上指涉了女性主义的“双性同体”（Androgyny）概念。从词源上看，该词由希腊语 andro（男性）和 gyn（女性）组成，植物学上译作“雌雄同株”，动物学上译作“雌雄同体”，医学上译作“两性畸形”，表面意思指同一身体上兼具男性和女性的特征。这个词本不是女性主义的首创。古代神学、宗教都提到“双性同体”现象。在古希腊哲学家柏拉图的《会饮篇》中，阿里斯托芬认为人类在太初都是双性体，他描述了男人和女人合二为一的状态，这个人兼有的双重力量导致人类同天国抗衡，宙斯便将谋反者劈成两半，从此男人和女人开始永久地寻求另一半¹。圣经中的上帝也同时具有男性和女性的特征。但是，在文化研究领域，该词不同于医学上生理意义上的双性同体性，主要指兼具男性和女性精神的人，也指阳刚与阴柔的情感在一个人身上的完美体现。

女性主义理论之所以引入双性同体概念，同 20 世纪初期美国女作家弗吉尼亚·伍尔芙在《一间自己的屋子》中的思考有密切关系。在该书最后一章，伍尔芙提出了双性同体的思想，这不仅是那本书，也是她所有小说思想的关键所在。她认为，如同身体上的两性现象，人的头脑中也存在着两性，“在我们之中每个人都有两个力量支配一切，一个男性的力量，一个女性的力量。在男子的脑子里男性胜过女性，在女性的脑子里女性胜过男性。最正常、最适意的境况就是在这两个力量在一起和谐地生活、精神合作的时候”²，由于在这种融洽的状态下，脑子变得非常活跃而能充分运用所有的官能，所以艺术创作的最佳心灵状态是双性同体，“在脑子里男女之间一定先要合作，然后创作的艺术才能完成。男女之间必须先完成一段婚姻。整个的心一定要打开，如果要想明了作家是把他的经验异常完整地传达出来，心一定要有自由，要有和平”³。在伍尔芙这里，双性同体是作为一种文学创造的理想境界提出来的，它超越了性别、自我和语言，是创造的最佳心理状态和诗学意义上的理想境界。但对女性作家而言，意义还不止于此，

¹ 柏拉图：《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1959年，第189-193页。

² 【英】弗吉尼亚·伍尔芙：《一间自己的屋子》，王还译，上海：上海人民出版社，2008年，第137页。

³ 【英】弗吉尼亚·伍尔芙：《一间自己的屋子》，王还译，第145-146页。

其另外的深意在于为身陷两难之境的女作家提供了理论支撑。双性同体观念有利于打破男性和女性二元对立的界面，鼓励女性成为阴柔和阳刚兼备的个人。

虽然可能没有读到过伍尔芙关于双性同体思想的言论，但是，庐隐自身的思想和行为都暗合了伍尔芙的双性同体思想。尽管庐隐生活多有不幸，但现实中仍然乐观豪爽，抽烟饮酒，随性所欲，“高兴的时候，就哈哈大笑；烦闷的时候，就痛饮几杯；伤心的时候就大哭一场，看不顺眼的事情，就破口大骂，毫不顾到什么环境不环境”¹。同时代的苏雪林、冯沅君、刘大杰、刘济群在回忆庐隐的文章中均认为庐隐有几分男性气概，谢冰莹对庐隐的评价是“聪明、豪爽、痛快、勇敢”²。如果将庐隐的作品与其性格结合起来看，我们又感觉她的作品和其性格存在着严重脱节，凄婉悲哀风格的作品与豪爽洒脱的作者实不相符。庐隐本人也自述过她创作与自我相矛盾的现象，她说：

……在文章里，我是一个易感多愁脆弱的人，——因为一切的伤痕，和上当的事实，我只有在写文章的时候，才想得起来，而也是我写文章唯一的对象，但在实际生活上，我却是一个爽朗旷达的人。³

这是因为在创作中，庐隐并没有意识到自己的性别，而是进入了一种超越自我、性别与语言的最佳心理状态：

在我写文章的时候，也不是故意的无病呻吟，说也奇怪，只要我什么时候想写文章，什么时候我的心便被阴翳渐渐的遮满，深深的沉到悲伤的境地去。只有文章一写完我放下笔，我的灵魂便立刻转变了色彩。⁴

庐隐所说的状态，正是伍尔芙所谓的创作时的双性同体状态。在这种双性同体的创造状态下，庐隐传达的思想是双性同体的思想，她和她笔下的人物成为阴柔与阳刚兼备的人，露沙们、丽石们、沙侣们都将目光投在婚姻家庭之外，渴望以女人之身成就男性事业。庐隐对女性独立和外任事业的强调，有利于几千年来依附家庭和男性的中国妇女摆脱依附状态，增强独立意识。女性走出家庭，与男性并

¹ 谢冰莹：《黄庐隐》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年，第479页。

² 谢冰莹：《黄庐隐》，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，第480页。

³ 庐隐：《庐隐自传·其他》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第602页。

⁴ 庐隐：《庐隐自传·其他》，钱虹编：《庐隐选集》（上），第603页。

肩作战，这是五四启蒙思想下女性“人的意识”的觉醒，是时代的呼声，具有一定的积极意义。

但是，正如伍尔芙双性同体思想受到 20 世纪 60 年代以来一部分女性主义学者的质疑一样，庐隐重事业轻家庭的观念以现代的眼光来看也不是解决家庭与事业相冲突的最佳办法。玛丽·达利和亚德里安·里奇认为，即使双性同体是一个合适的道德理想，它作为一个政治目标也是不恰当的，因为它没有明确区分差别，双性同体的想法模糊了为同男性相区别而斗争的需要¹。伊莱恩·肖瓦尔特在《她们自己的文学》中专章阐述并评价了伍尔芙的双性同体观，指出双性同体是一种不现实的东西，是对女性气质和独特的女性经验的压抑²。这些批评者的观点尽管不一定完全正确，但作为见仁见智的论点，它带给我们的思索是：双性同体是不是有消除性别差异的可能？庐隐的作品没有给我们答案，但庐隐的追随者、发展者对此做出了解说。在庐隐之后的半个多世纪的中国妇女解放运动中，女性一直追随庐隐的步伐，以“走出家庭”为解放的旗帜，这个旗帜最终以“不爱红装爱武装”的“铁姑娘”为最高标志。如果说 20 世纪之初庐隐追随秋瑾等前辈努力追求“女中豪杰”是对父权制社会压抑女性才能、蔑视女性的一种强有力反抗，那么 20 世纪中期女性以“铁姑娘”为楷模则是以男性为标准、对男性行为的模仿，结果抹杀了女性的性别特征，助长了男性中心主义的社会观念。男女要平等，这是作为个体的人的觉醒，它强调的是性别主体的平等，但是，男女之间还存在着性别个体的差异，片面地以男性行为要求女性或以女性行为要求男性，不但不能实现真正的男女平等，还会造成性别的偏离。

由此引出另一个概念，性别差异概念，它与两性同体观念形成了对照。在后现代主义理论中，性别差异不是指男女两性之间的生理差异，而是一个变动不居的文化概念。要界定男女两性之间的差异，必先界定男性与女性的性别特征。传统哲学从二元对立思维模式出发，将男女两性的性别特征表述为截然对立的两极：

¹ 汪民安主编：《文化研究关键词》，南京：江苏人民出版社，2007 年，第 323 页。

² Elaine Showalter：《她们自己的文学：从勃朗特到莱辛的英国女性小说家》（增补版），北京：外语教学与研究出版社，2004 年，第 263-297 页。

男性	女性
灵魂的	物质的
理性的	感性的
稳固性	变动性
主动性	被动性
勇敢的	胆怯的
坚强的	脆弱的
非性的	性的
公共领域的	私人领域的
.....

表格中男女两性的这种差异和对立还可以继续罗列。

基督教在传统上也是将男女两性置于二元对立的结构中，本文第六章第一节提到的奥古斯丁的观点是上述表格的神学化、抽象化¹：奥古斯丁从二元对立思维模式出发，认为人具有二元性，即人由“内在的人”和“外在的人”两部分组成。

“内在的人”指人的理性灵魂，是上帝按照自己的形象创造的，是人形成的第一阶段，奥古斯丁将这个阶段称为“成灵”。“外在的人”指人的肉体，分为男人和女人，是人形成的第二阶段，奥古斯丁将这个阶段称为“成形”。那么男人和女人是不是在“成灵”阶段同样具有上帝的形象而具有相同的理性灵魂呢？奥古斯丁显然不会陷入这个悖论之中，他的二元对立思维和父权制思想还体现在对理性灵魂的认识上，他将理性灵魂分为阴性成分和阳性成分，认为阳性成分主要用于思考永恒真理，阴性成分主要致力于世俗事务，而且，阳性成分主要和男人相联系，阴性成分主要和女人相联系。这样，男人理性灵魂上的优越性使得他们在肉体上也具有优越性，而女人因为理性灵魂的劣势越发促进了肉体的卑微。奥古斯丁的这一思想称为其后父权制基督教思想的主要来源。

由此可知，将男性等同于理性、灵魂、主动，将女性等同于感性、物质、被动的思想，成为传统社会区分和认识男女两性性别差异的思维定势，这种思维定势甚至对近代一些男性哲学家、思想家仍然产生着影响。卢梭在《爱弥儿》一书

¹ 参见本文第六章第一节的论述和对其观点所做的图表分析。

中说：

我们用不着争论是男性优于女性，还是女性优于男性，或者两种性别是相等的，因为，每一种性别在按照他或她特有的方向奔赴大自然的目的时，要是同另一种性别再相象一点的话，反而就不能像现在这样完善了。¹

在卢梭看来，男女都应该保持各自的性别特征并充分发展它，即男性应该保持理性的性别特征，女性应该发展感性的性别特征，这样才能达到男女互补，两性关系更加完善；如果女性表现出较多的理性、男性表现出较多的感性，都是不正常的，是“非自然人”。

显然，传统社会对男性和女性的性别差异的概括是僵化的、教条主义的，体现了“父权制二元对立思维结构”和“性别本质论”。女性主义哲学家运用“性别分析”方法，对传统哲学中的性别特征及其描述进行了解构。哲学家吉纳维夫·劳埃德在《理性的男人》一书中对传统哲学进行性别分析，在她看来，在西方哲学传统中，“理性”一直与形式、心、灵魂、精神、超越、优势、公共领域、秩序、抽象、自主、文化相联系，“感性”或“情感”一直与本质、身体、物质、内在性、劣势、私人领域、无序、具体、服从、自然相联系；传统上理性和男人始终是关联在一起的，情感、感性和女性是关联在一起的，而且理性的男人与感性的女人之间，是主从地位的、二元对立的关系。她认为，传统哲学所建构的男女的性别特征，实际上从哲学概念的范畴就已经体现出了一种等级制和性别压迫的秩序，西方哲学所谈的“理性”和“感性”，实际上是被性别化了的“理性”和“感性”²。正如学者肖薇所强调的，在劳埃德这里，所谓“理性”和“感性”的性别化，并不是指人自然存在的思维能力被性别化，人自然存在的思维能力本身不因性别有所不同，而是只感性和理性的哲学范畴被性别化。一旦把理性、感性性别化之后，人们就会自然而然地产生两种看似完全正确的认识——女性生来就是感性的、缺乏理性能力的——而不会意识到女性所缺乏的“理性”实际上是

¹ 【法】卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，北京：商务印书馆，1991年，第527页。

² 转引自肖薇：《关于“性别差异”的哲学讨论》，参见 <http://www.studa.net/shehuiqita/080916/10455742.html>，2008年9月16日。

被父权制哲学性别化了的理性，它与女性生而俱有的作为思维功能的理性毫不相干¹。而当人们把被性别化了的“理性”运用到社会生活中时，对女性的贬低是很自然的事情。所以，劳埃德进一步指出：

理性的符号化与道德的性别化是紧密联系在一起。由于在符号意义上，理性、精神已经与男性联系在一起，感性、物质已经与女性联系在一起，这种联系和两性之间的性别差异本身就决定了道德的性别化。²

也就是说，由于“感性”与“理性”的区别，形成了两种道德：基于感性的道德和基于理性的道德，而由于“理性”优于“感性”，理性的道德就高于感性的道德，男人的道德也必会优越于女人的道德。由此，传统哲学和传统社会便建构了一个价值等级制。

劳埃德对传统哲学所作的性别化分析使我们认识到，传统哲学在解释“理性”和“感性”及其相关概念时存在着不平等的价值等级制和二元对立的成分，它扭曲了人们对男性和女性性别特征的认识。在祛除了“感性”、“理性”概念范畴上的性别化之后，男女两性的性别特征没有等级区别，本质上也没有优劣之分，只有形式上的差异。那么，如何看待男性两性形式上的性别差异？伍尔芙的“双性同体”思想是波伏娃“女人不是天生的，而是生成的”思想的注脚，她们的一致性在于这样的观点：男女两性的差异不是客观存在，是社会文化建构的结果，因此是可以消除的。但是，另外一些女性主义学者却充分强调性别差异，以此突出女性的地位，理由是传统社会以男性经验和标准看待女性，忽视了女性的经验，抹煞了性别差异。如伊丽格瑞就指出，“性别差异”是一个本体论的事实，女性主义不应该超越这样的事实，而“为了性别差异的工作能够开展起来，需要有一场思想和伦理学上的革命。我们需要重新解释，围绕着主体与话语、主体与世界、主体与宇宙、微观世界与宏观世界之间的关系而产生的一切”³。

¹ 肖薇：《关于“性别差异”的哲学讨论》，参见 <http://www.studa.net/shehuiqita/080916/10455742.html>，2008年9月16日。

² 吉纳维夫·劳埃德：《理性的男人》，转引自肖薇：《关于“性别差异”的哲学讨论》，参见 <http://www.studa.net/shehuiqita/080916/10455742.html>，2008年9月16日。

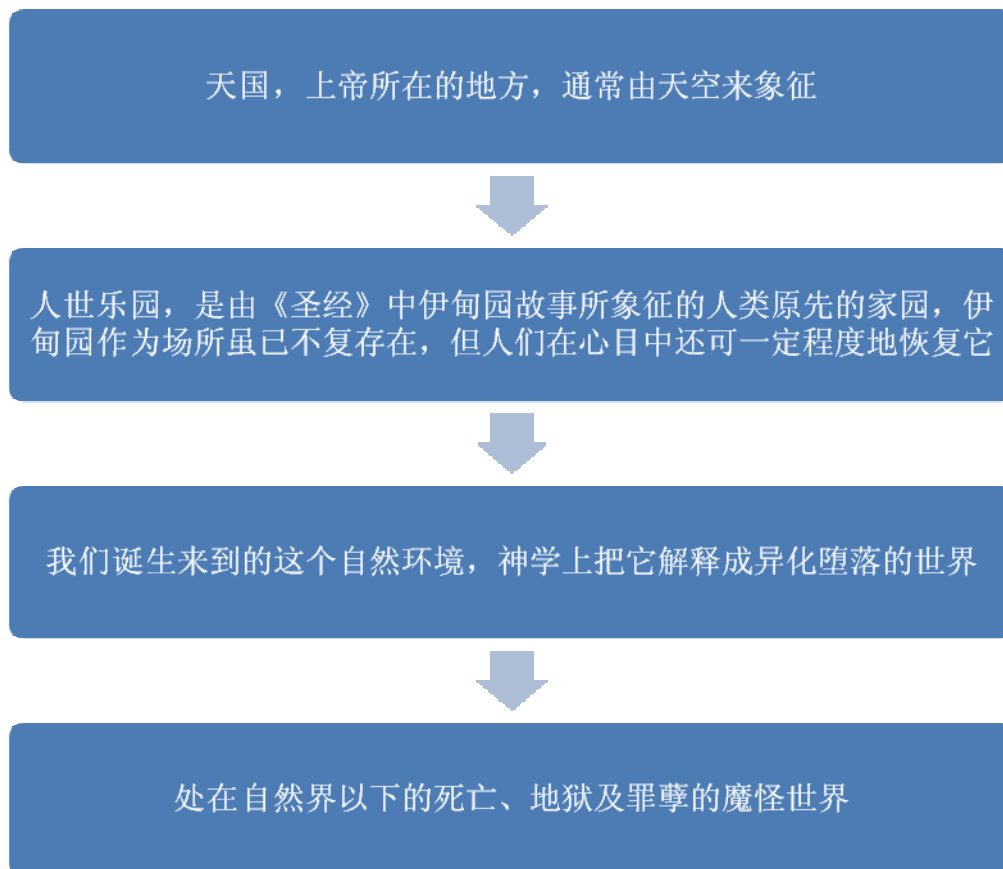
³ 转引自肖薇：《关于“性别差异”的哲学讨论》，参见 <http://www.studa.net/shehuiqita/080916/10455742.html>，2008年9月16日。

对五四女作家而言，庐隐试图通过强调女人在事业领域的成就来消除女性和男性的性别差异，陈衡哲、冰心则力图通过强调女性的传统职责来强调男女两性的性别差异。如何解读五四女作家在对待两性差异问题上的不一致？仅从女性主义的性别视角是无法正确阐释的。妇女主义的思想告诉我们，必须从历史的、社会处境的、民族的等多方面视角阐释不同时代、不同民族、不同历史处境中的妇女。所以，从历史发展的观点看，这两种思想在五四时期都有一定的积极意义，前者是救亡思潮下“女国民”思想的具体化，后者是启蒙思潮下“国民之母”思想的具体化，殊途而同归，在国家、民族、家庭的现代化进程中最大限度地实现女性自身的现代化。分工有所不同，意义完全一致。所以，只有对女性的工作和贡献（不论任何形式的）以及男性的工作和贡献（不论任何形式的）有了一个充分而正确的认识，婚姻家庭与事业的对立才能真正消除，男性与女性的和谐才能真正实现。心中的困境消失了，心灵中就会建立和谐的伊甸园，心灵中建立了伊甸园，现实中的伊甸园还会远吗？

第二节 五四女性文学中的伊甸园意象

《创世记》所描写的伊甸园虽然因人类始祖对上帝的背叛而永远失去了，或者说它根本就不存在，而是人类自我安慰的一个梦想，但是，它作为一种象征，早已成为人们心中的明灯，指引着人们无限地接近它。加拿大学者诺思洛普·弗莱对人类所具有的伊甸园情结的论述，具有普泛意义。他指出，从公元早期的几个世纪至少到18世纪之末为止，西方人广泛认为宇宙分为4个层面，用图表示为¹：

¹ 图表来自【加】诺思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，吴持哲译，北京：社会科学文献出版社2004年，第187页。



弗莱认为，人类既然诞生在第三层面即物质世界，他们一生下来便会受到一种道德辩证法的支配，奋发向上，尽可能地回到自己原先的家园¹。

五四女作家也有着浓郁的伊甸园情结。她们心所向往的乐园，不仅是一个男女和谐的伊甸园，还是一个“不分犹太人，希利尼人，自主的，为奴的，或男或女”的乐园，在这个乐园里，在基督耶稣里，“一切都成为一了”（《加拉太书》3：27-28）。

（一）男与女和谐的伊甸园

马克思曾说：“人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关

¹ 【加】诺思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，吴持哲译，北京：社会科学文献出版社2004年，第187页。

系。……从这种关系的性质就可以看出，人在何种程度上成为并把自己理解为类存在物、人；男女之间的关系是人和人之间最自然的关系。”¹然而，在几千年的父权制社会里，“女人必恋慕男人，男人必管辖女人”，男女之间形成了扭曲的、不平等的关系。随着妇女解放运动的深入发展，女性的它者地位、奴役状态逐渐得到改善，男女之间的不平等关系也在逐渐消除。但是，一些激进的女性主义分子把女性受压迫的根源完全归结为男性的压迫，仇恨男人，甚至套用父权制社会男性歧视女性的话语反过来谩骂男性²，使得女性主义运动成为两性之间的战斗。激进主义的女性主义者的行为是“翻身”后对另一性别的压迫行为，她们与男性之间的关系本质上仍是父权制的等级压迫关系，而不是正常的、平等的、和谐的两性关系。

对中国妇女而言，男性从来不是敌人，而是斗争中的同志，一方面因为中国男性精英与中国妇女之间建立了启蒙与被启蒙的盟约关系，另一方面也因为中国女性具有温柔、敦厚、善良的品性。石评梅就说：

我们相信男女两性共友的社会之轴，是理想完美的组织；妇女运动，与其说是为女人造幸福，何如说是为人类求圆满；既觉纯阳性偏枯的组织为逆理，同时也必须认识女子为中心的社会欠完美……女子由过去梦中惊艳后的运动，不是向男界掠夺，也不是要求颁赐，乃是收回取得自己应有的权利，同时谋社会进步，人类幸福的。³

庐隐也说：

我们所争的，只是同此头颅的人类平等，并不是两性的对敌，事实上两性在世界是相互生存的，若故为偏激之论，两性间树起旗帜，互相战斗，那种国的女子必要学《镜花缘》里女儿国把林之洋缠起足抹上脂粉来才能出前

¹ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，刘丕坤译，北京：人民出版社，1985年，第76页。

² 如激进的女性主义者黛维思（Elizabeth Gould Davis）在1971年声称：“最早的男人是变态的……男性是不正常的，以及男性的Y染色体是意外之下变异、是与人类无益。如此对男性的论调是近代遗传学家的发现所支持，先天性的杀人犯及罪犯拥有不只一个，乃是二个Y染色体……” Elizabeth Gould Davis, *The First Sex* (Penguin Books, 1982), 35. 转引自杨克勤：《女性神学对诠释学的挑战》，载刘小枫主编：《基督教文化评论》，贵阳：贵州人民出版社，1998年，第43页。亦载《道风汉语神学学刊》，1995年第2期，第80页。

³ 石评梅：《致全国姊妹的第二封信——请各地女同胞选举代表参加国民会议》，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，北京：书目文献出版社，1982年，第193页。

此一口怨气！如此冤冤相报，不独无意义，而且是大谬误。¹

石评梅、庐隐的这一思想和妇女主义者的观点极为相似。妇女主义者从第三世界的处境出发，并不把自己的男性同胞看作敌人，尽管他们中有些人曾歧视、残害自己的女同胞。黑人妇女主义学者贝尔·胡克斯在《女权主义理论：从边缘到中心》一书中曾用一章的篇幅告诉第三世界的妇女，男性不是女性的敌人，而是女性斗争中的同志。在胡克斯看来，男人虐待妇女，只能表明该男性道德沦丧、精神错乱、丧失人性，因此，“强调‘男人是敌人’显然把注意力从改变女性和男性之间的关系上转移开了，也从男人和妇女共同合作忘却性别歧视的途径上转移开了”²。根据胡克斯的观点，男性在结束性别歧视和性别压迫的斗争中至关重要，因此，她号召男性承担起改变他们和整个社会的意识的责任，而那些积极从事反对性别歧视斗争的男性就是女性的同志，在妇女解放运动中占有一席之地。同样，妇女主义圣经批评者也从来没有倡导女人与男人分离³，她们将性别视角引入圣经批评中主要进行两方面的工作：第一，对圣经文本中出现的性别偏差价值作反复的检讨，对两性权力的压制性关系提出深刻的批评；第二，开拓圣经中建立两性自由对等关系的模塑空间⁴。所以，在妇女主义或者妇女主义圣经批评视角下，五四女作家对两性关系的思考都不是激进的。

具体地说，五四女作家对两性关系的普遍看法是“男女两性共友”。在她们笔下，男性从来不是女性的敌人，他们一直是女性解放的启蒙者、引导者、同盟军。冯沅君的小说《隔绝》、《隔绝之后》中，女主人公隽华为自由爱情誓死搏斗，而与之相关的男性士轸在《隔绝》中一直都是缺席的，但是，尽管他最初不在场，却一直是女主人公与封建势力抗争的精神支柱，他“立志要实现易卜生、托尔斯泰所不敢实现的”的誓言激励着隽华，而隽华只不过是士轸精神意志的具体实践者。如果说《隔绝》中的男性士轸还是一个不在场的精神指导者，那么《隔绝之

¹ 庐隐：《中国的妇女运动问题》，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年，第27页。

² 【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译南京：江苏人民出版社，2001年，第91页。

³ Natalie K. Watson, *Feminist Theology* (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003), 3.

⁴ 黄慧贞：《性别意识与圣经诠释》，香港：香港基督徒学会，2000年，第23页。

后》中士轸则以自己的行为印证了自己的思想。士轸出场后的唯一行为就是“在袖中抹了点东西，放在口内吃了下去。长针在四与五之间，短针正和它成个直线，他们在人世间的使命算完结了”¹。至此，士轸完成了作为启蒙者、引导者、同盟军的使命。作者通过罗密欧与朱丽叶式的悲剧，旨在告诉读者，中国青年女性爱情悲剧的根源不在于男性，而在于封建旧礼教，中国男性和女性一样，是封建礼教的牺牲者。尤为重要的是，这些男性充分尊重女性，尽管有时禁不住欲望的驱使，但仍能在解女性衣扣解到最后一层的情况下能够保持清醒的理智，“好像受了神圣尊严的监督似的，同个教徒祷告上帝降福给他一样”，“极虔敬的离开”，“远远的站着”²，征询女性的意愿。即使男性的这种行为在现实中不堪一击，即使它不过是作家虚幻的理想，但它至少说明作家没有丑化、抨击男性，没有将男性当作女性的敌人。因此，这类尊重女性、没有性别歧视思想、积极从事解放妇女工作的男性，就是贝尔·胡克斯所谓的在妇女解放运动中占有一席之地的男性，他们是女性的同志。

即使对那些移情别恋的负心男子以及玩弄女性的浪荡男性，五四女作家在批判的同时也表现出了一定的宽容，和贝尔·胡克斯一样，只将他们斥责为道德败坏、丧失人性的败类。石评梅的小说《弃妇》中，叙述者只对被抛弃的“表嫂”表示深深的同情，并没有直接谴责抛弃者“表哥”，而“表哥”在信中对抛弃妻子是为了解放她的自我解脱，进一步减少了“表哥”身上的罪孽。和《弃妇》相比，庐隐的《蓝田的忏悔录》对残害女性的男子的批判较为激烈。小说中，受害女子蓝田已经认识到，一些男性可以不讲贞操、同时也可以狡兔三窟式地谈恋爱，根本原因在于父权社会赋予了男性凌驾于女性的特权。小说严厉斥责了玩弄女性的“狡猾而残忍”的男性。但是，小说以主人公蓝田的去世做最后的结局，这在主旨上大大削弱了批判的力度，使蓝田“与全世界妇女握手”与男性抗争的愿望成为一个宿愿。

¹ 冯沅君：《隔绝之后》，袁世硕、严蓉仙编：《冯沅君创作译文集》，济南：山东人民出版社，1983年，第16页。

² 冯沅君：《旅行》，袁世硕、严蓉仙编：《冯沅君创作译文集》，第20页。

五四女作家不但不与男性为敌，还与男性共友。她们渴望与男性携手共进，共创一个两性和谐、平等、交融、互尊、互爱的伊甸园。深受封建礼教伤害的苏雪林就在文集《绿天》中营造了一个创世之初的伊甸园。1928年由北新书局出版的第一版文集《绿天》仅包括《绿天》、《鸽儿的通信》、《我们的秋天》、《收获》以及童话剧《小小银翅蝴蝶故事之一》，虽然缺少1944再版时增补的一些篇目，但仅这些作品足以体现五四女作家对男女和谐关系的渴望。短篇小说《绿天》可以说是整部文集的一个序言，却是理解整部文集的线索和钥匙。在这个序言中，男女主人公自比亚当和夏娃，而整篇小说就是《创世记》中伊甸园故事的现实版。这是一个隔绝市嚣、水木清华的地方，青苔覆足，绿草茵茵，百花争妍，苍木擎天，百兽都驯扰不惊，亲睦无猜，“毛鬣壮丽的狮子却抱着小绵羊睡觉”，就连蛇“也不想劝人偷食智慧之果，只悠闲地蟠绕树上”。如同上帝创世的高潮是创造人类一样，《绿天》不惜花费大量笔墨描绘这绿天身处的自然万物，但是“最后的将成为最先的”¹，小说叙事的最高峰是亚当、夏娃般的人间伴侣：“流泉之畔，隐约有一男一女在那里闲步。这就是人类的元祖，天主用黄土抟成的人，地上乐园的管理者。”²但是，这个“绿天深处”绝不仅仅是《创世记》伊甸园的隐喻，它实际上在映射圣经中另一个乐园——《雅歌》中的乐园。在《创世记》第2-3章的伊甸园中，叙述者所提及的植物只有泛称的树木，在“绿天深处”，各种树木、花草、果实及各种香气都点缀在乐园中；伊甸园中，动物、植物和人处于一种紧张关系中，“绿天深处”，不但人与外在环境之间处于一种和谐的关系中，动物与动物之间、植物与植物之间都处于和谐之中。而在《雅歌》的乐园中，叙述者共提到21种植物、15种动物和多种香料，它们成为男女主人公爱情的隐喻。所以，从外在特征看，苏雪林《绿天》中的乐园隐喻的是《雅歌》中的乐园。

那么，这里就提出一个问题：这两个不同的喻指究竟有什么不同意义？圣经学者对两个乐园的解读给出了这个问题的答案。美国圣经学者特丽波首先对《创世记》第2-3章的伊甸园故事进行了重读和重释，认为《创世记》第2-3章的叙

¹ 《马太福音》第18章4节、《马可福音》第9章35节以及《路加福音》第9章48节均表述了这一思想。

² 苏雪林：《绿天》，沈晖编《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第225页。

事主题是生命、爱情和死亡，且文本的主题分为三个阶段：被创造的爱情、被玷污的爱情、被谴责的爱情，与此相应地，文本的情节结构又可分为三个场景：爱情的发展、因悖命而发生的转折、爱情的瓦解¹。在此基础上，她指出，《创世记》第2章所描绘、第3章所毁灭的乐园在《雅歌》中得以重获、扩展和改善，也就是说，“《雅歌》恢复了一个失落的爱情故事”²。那么，《雅歌》是对伊甸园的简单回归吗？中国学者李焯昌、游斌认为，《雅歌》与《创世记》传统在男女性别关系的问题上有着相同的起点，并有着相同的目的，但是，《雅歌》不是对伊甸园的单纯回归，“不是单纯地回到自然的原始状态，而是在经过了伊甸园事件的男女性别分离之后的合一（Unity）”，“而不是同一（Oneness）”，换句话说，“《雅歌》克服了伊甸园事件后男女之间的对立，在更高层次上回到了男女合一的主题”³。

学者们的分析给我们带来的启示是，既然《雅歌》不是对伊甸园的简单回归，那么苏雪林的《绿天》也不是对伊甸园的简单回归。经过伊甸园事件之后，男女性别关系长期分离、对抗、压制，经过双方努力，两性关系最终复合，但这个复合是历经艰辛登上高山之巅的喜悦状态。苏雪林的《绿天》写于婚后一年之内，这在苏雪林的婚姻史上是比较幸福的时刻。在此之前，苏雪林曾经多次试图解除婚约，后迫于母命，与张宝龄在苏雪林老家安徽天平岑下结婚并度过蜜月。让苏雪林欣慰的是，丈夫张宝龄常在母亲病榻前陪伴，深得母亲喜爱，还学会说岑下方言。蜜月后不久，他们就来到苏州天赐庄即《绿天》中所写的“绿天深处”生活，苏雪林自称这段时光是比较甜蜜的时刻⁴。由此可以推测，此时的苏雪林肯定了自己遵奉母命的行为，深深地感到自己的婚姻来之不易，并对未来充满了希望，故此写下了《绿天》。因此，《绿天》中的伊甸园是历经坎坷之后的伊甸园，虽然充满着“鸿蒙开辟以来的清气”，但更重要的是，它“包孕着永久的和平、快乐、

¹ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 72-139.

² Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 144.

³ 李焯昌、游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第150-151页。

⁴ 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局，1991年，第88页。

和庄严灿烂的将来”¹。

不幸的是，尽管苏雪林在《绿天》中播下了希望的种子，但是仍然没有收获到幸福的果实，《绿天》中历经坎坷建立的伊甸园只是昙花一现。如果说《绿天》还有一半属于事实的话，那么接下来，《鸽儿的通信》、《我们的秋天》、《收获》就完全是“美丽的谎言”。倘要探究失败的原因，只能说“命运将两个绝对不同的灵魂，勉强结合在一起”²。尽管失败了，但是其中一个灵魂“善于画梦”、“渴求于求爱”的精神仍然在昭示着人们，要为这个曾经的幻象而努力。

濮舜卿的戏剧《人间的乐园》也体现了女性与男性共友、共同建立伊甸园的思想。《人间的乐园》中，尽管亚当一再嘲笑、阻碍夏娃不自量力地在人间建造乐园，但是，夏娃并没有与亚当截然对立，也没有弃之不顾，而是一次次地鼓励亚当，争取亚当，有夏娃的言语为证：“他时常讥笑我，阻止我。我不知费了多少力量，才把他的心转移过来，乐意来帮我的忙。”³夏娃深知，人间乐园的建立离不开亚当的帮助。所以，剧本最后，作者借智慧之口，号召男女互相合作，为人间乐园的建立共同奋斗：

女子们！你们不要怕自己能力薄弱，只要有决心，有毅力，什么伟大的事业，都可以成就！男子们！你们应当尽你们互助的责任，和女子合作，看你们父母的样，把乐园多多建筑在人间！⁴

至此，可以得出结论：五四女作家绝没有以男性为敌之思想，而有与男性共友之理念。对当今一些激进的女性主义而言，五四女作家对两性关系的认识和处理无疑给她们提供了一些有意义的参照。从中国妇女解放运动的前辈的宗旨看，她们并没有将男人置于自己的对立面，带着一种先入为主的天然仇恨片面地诠释这个世界，更没有将解放的目标定位在“翻身”后进入压迫与统治阶层，而是为实现人类两性的和谐、平等、交融、互尊、互爱而奋斗。这样，五四女作家避免

¹ 苏雪林：《绿天》，沈晖编《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第225页。

² 苏雪林：《绿天·自序》，沈晖编《苏雪林文集》（1），第217页。

³ 濮舜卿：《人间的乐园》，洪深编选、赵家璧主编：《中国新文学大系第九集·戏剧集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935年，第291页。

⁴ 濮舜卿：《人间的乐园》，洪深编选、赵家璧主编：《中国新文学大系第九集·戏剧集》，第292页。

了以女性中心主义来代替男性中心主义的偏激。

（二）人与人和谐的多彩花园

伊甸园不仅是男人与女人平等和谐的乐园，还是人与神和谐、人与人和谐的乐园。但是，堕落发生之后，人类所失去的不仅是男人与女人的和谐关系，还失去了人与神以及人与人的和谐关系。根据妇女主义者的观点，既然人类的堕落是男人和女人同时发生，那么拯救就必在男人和女人身上同时实现，于是，男人与女人的关系得以修复。但是要真正回归伊甸园，男人和男人、女人和女人即人与人的关系也必须得到修复。五四女作家在这方面做了不懈努力。

首先，五四女作家表现了最为广泛的姐妹情谊。如本文第七章第二节所述，在五四女作家笔下，女性之间建立了深厚的情谊，这种情谊超越了阶级、种族、性别和不同偏见。如果以五四女作家为立足点来审视她们所描写的姐妹情谊，得出的结论是，作为知识分子的五四女作家与下层女性建立了姐妹情谊，如冰心的《最后的安息》中的富家小姐惠姑之于童养媳翠儿，《六一姊》中的知识女性“我”之于仆人女儿“六一姊”，在这一组姐妹关系中，五四女作家是主体，下层妇女是它者；作为中国妇女的五四女作家与帝国主义强国的妇女建立了姐妹情谊，如冰心的《相片》中的淑贞之于传教士施女士，苏雪林的《棘心》中的杜醒秋之于白人妇女白朗女士、马沙修女，在这一组姐妹关系中，五四女作家是它者，而帝国主义强国的妇女是主体。在第一组的姐妹关系中，作为主体的五四女作家抛弃了启蒙者居高临下的姿态和拯救愚昧的意识，而下层妇女也不再是愚昧无知的化身，反而成为具有主观能动性的言说个体。这表明，五四女作家在思想上达到了现代人道主义的高度。在第二组姐妹关系中，作为主体的帝国主义强国的妇女，一方面具有启蒙者居高临下的姿态和拯救异教妇女的意识，另一方面具有同情弱者的人道主义思想；而作为它者的中国妇女如同第一组姐妹关系中的下层妇女，她们不是愚昧无知的化身，而是具有主观能动性的言说个体。中国妇女一方面具有强烈的民族主义思想，另一方面具有博爱的人道主义思想。《棘心》中的杜醒秋

在留学法国的处境中一直具有强烈的民族主义意识，在和法国女传教士的交往中以及皈依天主教的过程中，醒秋一直为自己的民族身份而辩护，潜意识中认为自己“竟脱离了新文化的阵营，跑到帝国主义恶势力之下，当起一名小卒来”，中国留学生也“骂她是五四思潮的叛徒，帝国主义的帮凶，为金钱而出卖人格的无耻者”¹。随着交往的深入，第一世界白人妇女的启蒙意识逐渐减弱，爱和同情的情感逐渐增强。《棘心》中的白朗女士和马沙修女最初在传教目的下与醒秋交往，之后则完全基于人类之爱无私关照醒秋。《相片》中的女传教士施女士在与中国文化接触的过程中，并没有西方文化的优越感，而成为东方文化的崇拜者。最终，在爱的力量的感召下，以醒秋、淑贞为代表的中国妇女以博爱的人道主义思想与第一世界的白人妇女建立了深厚友谊，虽然批判性削弱了，但却提供了另一个解读殖民和后殖民文化的视角，即双方都要放弃民族偏见，在互相尊重彼此的民族文化的基础上建立跨民族的情谊。

其次，五四女作家探讨了最为完满的人性和最为广泛的人与人之间的情谊。与五四民主、平等思想相对立的等级差异思想首当其冲受到五四学人的批判，五四女作家也在文学作品中批判等级差异思想，表达民主、平等思想。冰心在小说《分》中以一个婴儿的视角叙写没有等级差异的人类关系。两个刚刚出生的婴儿在婴儿洗澡间结识并成为好友，但是，他们的生活以及未来的发展从一开始就因父母的差异而产生了不同和分离。屠夫的孩子住在低等产房，教员的孩子住在头等产房；屠夫的孩子尽管母亲的奶很足却面临着没有奶吃的未来，因为他的母亲为生计要给别人当奶妈，教员的孩子虽然母亲没有奶水，但回到家可以喝奶粉和桔汁；屠夫的孩子因除夕父亲要出去躲债、母亲要躲避债主的包围而推迟出院时间，教员的孩子因母亲在除夕不得休息而推迟出院时间；屠夫的孩子长大了要当屠夫，教员的孩子长大了要当文学家、音乐家、科学家。在医院的产房里、在婴儿洗澡间，两个婴儿或许还没有体会到彼此的差异，但是，当脱下医院的衣服，穿上父母准备好的两套截然不同的衣服离开医院时，两个婴儿、两个人的距离就

¹ 苏雪林：《棘心》，沈晖编：《苏雪林文集》（1），合肥：安徽文艺出版社，1996年，第171、172页。

一下子产生了，“我们从此分开了，我们精神上，物质上的一切都永远分开了”¹。在这里，婴儿的叙述视角增强了小说的批判色彩。作者通过两个婴儿的故事，讽刺了人与人之间的等级差异，但同时也描摹了没有等级差异的人类关系的蓝图，即两个婴儿在产房十日的共同生活中所建立的朝夕相亲的关系。

现实生活中，人与人的关系除了因衣帽产生等级差异外，还因肤色、地域产生种族、国别差异。在五四爱国思潮下，知识分子无不具有强烈的民族主义思想，但另一方面，对和平的天然渴望又使他们很容易与基督教的博爱思想、普世主义以及作为受压迫者的平民意识产生共鸣。而在中国人看来，基督教又是帝国文化的象征，尤其在阶级和民族矛盾加剧的二三十年代，基督教所宣扬的平等博爱思想和普世主义与其所属国家的殖民性之间更是形成了一个巨大的讽刺。于是，受基督教文化影响的中国知识分子对基督教文化产生了矛盾态度，进而质疑基督教文化所宣扬的普世主义。这里不排除某些传教士具有文化霸权思想和政治强权行为，但是，基督教教义本身并不等同于西方帝国主义。认清了这一事实之后，中国知识分子就能够从中国传统文化的“天下”关怀思想出发，认识基督教的普世主义，从而超越狭隘的民族主义，追求普世大同思想。冰心的小说《国旗》反映了这一思想。面对自己国家的国旗，每一个人心中都会升起一种异样的热烈的感觉——爱国情怀，但是，当看到了众多国家的国旗聚在一起，心中还会升起另一种异样伟大的感觉——“这小小的巾儿，百千万面，帐幕般零零碎碎的隔开了世界上的，天真的，伟大的爱！人类呢，都蒙蔽在这百千万面的旗影里，昏天黑地的，过那无同情，不互助的生活”在冰心看来，这些不同的旗帜最终会并在一起，幻成一种新的和平的标帜，因为“我们现在所知道的有限……等那完全的来到，这有限的必归于无有了”²。这一思想显然对应了《加拉太书》中的经文：“并不分犹太人，希利尼人，自主的，为奴的，或男或女；因为你们在基督耶稣里都成为一了。”（《加拉太书》3：27-28）可以见出，冰心的思想打破了狭隘的民族界限，具有世界性的普世意义。

¹ 冰心：《分》，卓如：《冰心全集》（2），福州：海峡文艺出版社，1994年，第462页。

² 冰心：《国旗》，卓如编：《冰心全集》（1），第181页。

冰心的普世观念既来自基督教的博爱、平等、世界主义思想，也是中国传统文化对“天下”关怀的体现，但不管是什么，其本质都是人类对和平的永久向往和对终极的无限追求。冰心采用文学的艺术手法以小鸟的意象表达了自己的向往和追求。1920年冰心发表了散文《一只小鸟》，文中，每日歌唱的小鸟最终被一个弹子射中死去，从此小鸟的歌声便消歇了。尽管这只鸟死去了，但热爱和平的冰心并没有停止歌唱。70年之后，已经90岁高龄的冰心又写下了《我梦中的小翠鸟》：

……我伸着左掌，掌上立着一只极其纤小的翠鸟。

这只小翠鸟绿得夺目，绿得醉人！它在我掌上清脆吟唱着极其动听的调子。那高亢的歌声和它纤小的身躯，毫不相衬。

我在梦中自己也知道这是个梦。我对自己说，醒后我一定把这个神奇的梦，和这个永远铭刻在我心中的小翠鸟写下来，……这时窗外啼鸟的声音把我从双重的梦中唤醒了，而我的眼中还闪烁着那个不可逼视、翠绿的光，耳边还缭绕着那动人的吟唱。¹

“纤小的身躯”一语表明，小鸟还是70年前那只“毛羽还非曾丰满”的小鸟，但歌声已由70年前“声音里满含着清一轻一和一美”的啁啾变成了“高亢的歌声”。可见出，小鸟作为贯穿冰心作品及其一生的重要意象，表达了冰心对和平向往的深情和对真善美之终极意义的探寻。

小鸟意象成为解读冰心诗歌的一把钥匙，如诗歌《清晨》中：

晓光破了，
海关上光明了，
我的心思，小鸟般乘风高举，
飞遍了天边，到了海极，
天边，海极，都充满着你的爱。
上帝啊！你的爱随处接着我，

¹ 冰心：《我梦中的小翠鸟》，卓如编：《冰心全集》（9），福州：海峡文艺出版社，1994年，第35页。

你的手引导我，
你的右手也扶持我，
我的心思，小鸟般乘风高举，
乘风高举，终离不了你无穷的慈爱，阿门¹

这里，小鸟是诗人自我的化身，它向着上帝乘风高举，无限接近。

人类之所以前进不止、奋斗不息，恰恰在于人类具有超越自我的需求以及对真善美的向往。正如弗莱所说：“人类若不是走下坡路，陷入罪孽，趋向死亡，而罪孽是一处禽兽达不到的卑劣境界，那就应奋发向上，尽可能地回到自己原先的家园。”²而人类自己原先的家园就是圣经中所谓的人与人和谐、人与神和谐的乐园。按照妇女主义圣经学者的观点，在人类经历了伊甸园事件之后，男人与女人的关系、人与人的关系、人与神的关系发生了分离，而男人与女人、人与人、人与神复合之后的伊甸园应该是一个多彩的大花园。这个花园不是某一地的花园，而是一个圆桌式的全球大花园，它消除了阶级关系和等级差异，花园中不同肤色、种族的男人、女人互相对话，男人和女人、人与人之间是伙伴关系而不再是侵略关系³。在这个多彩大花园里，人的完满人性得到了最大限度的实现。五四女作家正是朝着这个方向奋斗的。

¹ 冰心：《圣诗·清晨》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第166页。

² 【加】诺思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，吴持哲译，北京：社会科学文献出版社2004年，第187页。

³ Letty M. Russell, “From Garden to Table” in Letty M. Russell, Kwok Pui-lan etc. edited, *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Louisville: The Westminster Press, 1988), 143-155.

结语：性别、族群、宗教与文学

五四女作家受到了基督教文化的影响，这是本文研究的前提。五四女作家和中国现代男性知识分子一样，从中国文化语境中认识、诠释和接受基督教文化，使基督教具有了中国特色。但是，五四女作家受自身性别的影响，对基督教文化的接受明显又不同于男性作家。她们对基督教的一些教义和意象不自觉地做了调整，以适应自身情感的需要和女性的性别体验，使基督教具有了中国妇女的特色。这一特点在她们的文学作品中得到了最好体现。这是本文研究的最终结论。这一结论阐释了性别、族群、宗教与文学之间的张力关系。

（一）基督教对中国人和中国文学的影响

近代以来，基督教伴随着西方帝国主义的坚船利器再次进入中国，尽管传教士传播基督教的主观目的在于“十字架征服中国”，但客观上却带来了西方先进的科学文化，其所传播的基督教作为西方文化的主要精神支柱也深深影响了中国人和中国文学。基督教对中国人和中国文学带来了两个方面的影响：“人”的发现和“神”的终极追求。

1、“人”的发现

中国文化一直强调秩序、重视群体，君、臣、父、子、夫、妻、师、生之间的伦理秩序反映了中国的群体主义伦理观。近代以来，基督教在中国广泛传播，对中国产生的直接影响就是促进中国人发现了人的个体价值。基督教教义的深层内核实质上是人不是神，因为上帝和基督的根本意义在于人的拯救。“它将人的拯救设计为一个历史过程，使人从罪恶出发，最终达到完善永恒的彼岸，这种观念结构必然首先将人置于一种被否定的卑微地位之上，但与此同时却又蕴涵着对人的最大肯定”¹。因此，基督教是“以个人得救为终极目的的个人主义宗教”¹。

¹ 魏光奇：《天人之际：中西文化观念比较》，北京：首都师范大学出版社，2000年，第83页。

西方文艺复兴和启蒙运动实质上反对的是人在基督教中的异化，体现的是基督教的人本主义思想。中国新文化运动具有西方文艺复兴和启蒙运动的性质，它对“人”的发现显然受到基督教人本主义思想的影响。“人”的发现的同时是“女人”的发现，这一思想也与基督教不无关系。上帝面前，人人平等，人人都是独立的被拯救的个体，没有种族、国度、阶级之分，也没有性别之分。因此，基督教不仅促进了中国“人”的发现，也促进了中国“女人”的发现。由此，中国现代文学以“人”为中心，中国现代女性文学以“女人”为中心。

2、“神”的终极追求

所谓“神”，是人自身所创作的、寄予人自身想望的对象，它具有超越性和绝对性的特点。“神”的存在恰恰反映了人自身的有限性、不完美性、瞬间性，以及人们对无限性、完美性、永恒性的向往和追求。基督教的神是绝对的终极，绝对权能，绝对完美，绝对善，绝对永恒，这是基督教不同于其他宗教和中国文化的主要特点。中国文化肯定人生价值、追求现世生活，主张天人合一的世界观。受中国文化的影响，五四时期的知识分子并没有完全接受基督教的神学思想，对人的灵魂维度也没有做到深入思考。但是，基督教的“神性”已经悄悄“腐蚀”了他们的灵魂，冰心、庐隐、石评梅无不忏悔人自身的罪孽与渺小，渴望道德的完满，思考人生的终极意义。

就“神”的终极追求而言，宗教与文学有着天然的联系。宗教的超验性与启示性与文学的主观体验、情感表现、浪漫幻想等表现特征极为相似。尤为重要的是，它们都关注人性的超越，其终极追求都是人的灵魂旨归，都追求一种超越“此在”的存在，只不过在形式上，宗教建构的是一片形而上的王国，而文学建构的是一个令人心醉神迷的审美世界。宗教的启示性和超验性不仅可以为文学艺术提供主观体验与浪漫幻想的空间，而且可以使文学超越审美活动本身，趋近审美活动的本质——对自由的追寻。正如朱光潜说，“诗虽然不是讨论哲学和宣传宗教的工具，但是它的背后如果没有哲学和宗教，就不易达到深广的境界。诗好比一

¹ 魏光奇：《天人之际：中西文化观念比较》，北京：首都师范大学出版社，2000年，第85页。

株花，哲学和宗教好比土壤。土壤不肥沃，根就不能深，花就不能茂”¹。五四女性文学之所以能够超越古典闺阁文学而具有现代性，根本原因在于它表达和呈现了丰富的现代性内涵，包括女性生存状态的表达，如孤独、忧郁、虚无、罪恶和爱与牺牲等，这些原本属于人的情感、精神和灵魂世界的问题，却隐含和混合了基督教的文化因子。

（二）性别、族群对宗教体验和文学创作的影响

从心理学角度看，几乎没有什么体验是完全相同的，体验具有个体性，因人而异。体验受体验者各种“前见”之影响，这些“前见”除包括性别、文化、种族、阶级等多个方面。就性别而言，不同性别的人在宗教认识和宗教体验中会表现出不同特点。男性依据自身的性别经验，将上帝看作一个具有男性品质的神，是国王、法官、统帅、银行家，他施行统治、掌权、审判、惩罚、酬谢、支付等行为。女性依据自身的性别经验，将上帝看作一个具有母性和女性品质的神，她是女神、母亲，她施行关爱、照顾、怜悯、同情、帮助等行为。与此相同，不同性别的人在文学创作和文学活动中也会表现出不同特点。男作家根据自身的性别经验，侧重表现外在的社会生活如战争、政治等，风格粗放，女作家根据自身的性别经验，侧重表现内在的情感生活如爱情、亲情等，风格细腻。虽然这种性别体验和表现不是绝对的，但确实是客观存在的。就文化、种族、阶级而言，特定的种族、阶级、文化形成了特定的族群，而不同族群的个体对宗教认识和宗教体验有所不同，如殖民地人们、被压迫者、第三世界的人们更注重基督教的解放信息。同样，不同族群的文学创作和文学活动也有所差异，如西方文学擅长叙事，注重心理刻画，中国文学擅长抒情，注重行为描写。

历史告诉我们，传统基督教神学几乎完全由男性神学家根据男性的体验叙写，而忽略了人类组成的另一半女性的经验。传统文学也以男性作家的创作独霸天下，而湮没了女性文学的存在。五四女性文学是中国现代意义上的女性文学的

¹ 朱光潜：《诗论》，北京：三联书店，1984年，第74页。

开端，打破了男性中心主义的创作局面，丰富了文学创作。而且，五四女作家从本土妇女经验出发，认识和体验基督教，并在文学创作中表达了自己的认识和体验，丰富了基督教的神学思想。因此，无论对基督教神学还是对文学，五四女性文学都独具意义。总体上看，五四女性文学所表现的基督教教义和所刻化的基督教形象，体现为以下几个方面：

1、上帝形象的女性化和情感化

首先，在五四女性文学中，上帝不是一个宗教意义上的精神形象，而是一个文学意义上的情感对象，是女作家和主人公心声的倾听者和情感寄托的对象。上帝形象的情感化和女性丰富而细腻的情感世界有关。女性的感性化思维方式和细腻丰富的情感体验，使上帝形象具有较多的感性色彩和情感因素。其次，五四女性文学中的上帝形象更多地具有女性的品质，与自然、母亲、儿童有较多的联系，这源自于女作家的生活经验。

2、耶稣形象的女性化和人格化

五四女作家和中国男性知识分子一样，并不认为耶稣具有神性，而将耶稣看作一个有着伟大人格的人。但和中国男性知识分子不同的是，女作家从本土妇女的经历出发，看到了男性耶稣身上所具有的女性品质，如自我牺牲、受难、宽恕、博爱等，所以，她们更愿意把耶稣当作一个女性基督，以耶稣的男女平等思想和女性基督形象对抗父权等级思想，并最大限度地肯定女性的传统价值。

3、对马利亚母亲身份的肯定与赞扬

从本土妇女经验出发，五四女作家对母亲形象进行了不遗余力的歌颂，母爱成为文学创作的主题。这反映出五四女作家并没有完全舍弃马利亚的母亲品质，对作为母亲代表的马利亚，五四女作家认可了她身上所具有的母亲品质——谦逊、善良、顺服、自我牺牲。这是因为中国文化中的母亲与圣经中马利亚的形象是一致的，二者相互参照。在中国文化语境中，五四女作家很少反思母亲马利亚身上的缺陷，以至于颂母思想蔚然成风，母女关系空前和谐，而缺乏审母意识。

4、对夏娃形象的推崇

夏娃形象是五四知识女性自我形象的写照。五四知识女性就是觉醒而叛逆的夏娃，她们彻底舍弃了传统社会“女子无才便是德”的愚民思想，大胆而执着地追求知识，探索人生意义，追求个体价值，积极而不激进。原因在于中国女性温柔而敦厚的品质以及中国女性和男性之间的同盟关系。

5、对人类和谐关系的追求

五四女作家对人人平等、和谐的博爱思想有自己独特的理解。从本土妇女经验出发，中国女性之间以及中国女性与其他族群的女性之间建立了深厚情谊与和谐关系，形成了最广泛的姐妹情谊。不仅如此，中国女性还和中国男性建立了和谐的同盟关系，共同对抗父权制的等级思想和等级关系，为实现完满人性而努力。

由此可知，“五四女作家和基督教文化”是性别、族群、宗教与文学关系之研究的一个具体个案，该个案的研究揭示了性别、族群、宗教与文学之间的关系本质：不同性别、族群的个体对宗教的体验和认识有所差异，不同性别、族群的个体又依据各自的体验和认识进行文学创造，所以，文学作品中所反映的宗教意象和宗教意义因主体性别和主体族群不同而有所差异。具体到基督教和五四女性文学的关系，结论为：五四女性文学中所反映的基督教意象和基督教教义具有独特的性别特点和民族特色。

（三）“五四女性文学与基督教文化”研究之启迪

“五四女性文学与基督教文化”是一个跨学科（宗教与文学）、跨文化（中国文化与基督教文化）的比较文学课题。本文以性别视角作为研究的切入点，阐释了五四女性文学与基督教文化之间的关系，从中得出一些启迪。

启迪之一：如何最大限度地实现文化的传播与接受。

拯救异教土地上的人们堕落的灵魂，使其皈依基督耶稣，是基督教传教士来华传播基督教文化的根本目的。近代中国落后的面貌激发了传教士“帝国文化优越感”的“前见”，这使得本次基督教文化与中国文化的交流与传播不是建立在平等的基础上。在中国文化环境下，为实现传播目的，传教士对所传播的基督教

教义进行了适应性调整，使这次传入中国的基督教较为尊重女性和更强调平等思想。从接收者角度看，近代以来的中国学者在日益高涨的民族主义思想下，理性地、批判地接受了基督教文化的有益成分，并将其加以改造，以适应中国文化、表达时代精神。女性接受者则从中国女性的处境出发，对基督教进行了有中国妇女特色的改造。这表明，文化的传播和接受是传播者和接收者交流互动的过程。对传播者而言，应当尊重接收者的文化和生存语境以及由此所进行的诠释和改造，尊重文化交流所处的特定阶段的特定需求，并由此出发对所操控的内容进行适应性调整，以使其内容最大限度地融入到接收者的文化之中。对接收者而言，应当从本民族文化和自身经验出发，以外来文化的有益成分弥补传统文化中自我认识的局限，最终目的在于最大限度地实现人的完满性。

启迪之二：要正确认识女性、女性主义运动以及女性文学。

封建父权制文化对妇女存在着严重偏见，这种偏见并没有随着当今妇女解放运动的开展而彻底消除。虽然经过近百年的妇女解放运动，女性在政治生活、人身自由、社会教育等方面获得了应有的权利，但是传统社会形成的对妇女的偏见毅然残存于部分男性和女性的意识里。而且，随着当下女性主义运动出现的偏激和偏离状态，人们对女性主义运动以及从事女性主义、性别研究的学者还产生了一些偏见和误解，认为女性主义者要么是一些想要成为男人的女人强权者，要么是一些仇恨男人的女性同性恋者，要么是一些毫无幽默感的、刻板教条的狂热主义分子等。这些偏见和误解，一方面来自当今一些激进的女性主义学者过于偏激的、缺乏理性的言行，另一方面则是由于这些人对妇女解放运动缺乏足够的认识 and 了解。

不可否认，一些激进的女性主义者思想过于偏激，行为缺乏理性，如这部分人猛烈抨击和全然否定传统文化，认为传统文化具有压制妇女的男性中心主义色彩，基督教作为西方传统文化的重要组成部分，更是充满了父权制思想，要求女性彻底舍弃传统文化，抛弃圣经。这部分激进主义者的观点显然偏离了女性主义运动的最初目标，不能不说是女性主义运动的悲哀，无怪乎人们会对女性主义运

动产生厌恶之情，避之唯恐不及。但是，第三世界的妇女主义者和五四女作家却给人们提供了女性主义运动的另一途径。她们从自身经验和民族处境出发，从传统文化包括基督教文化中找到了一些可资利用的资源，批判并舍弃了基督教文化中的不合理因素，继承了其中的积极因素。第三世界的妇女主义者的精明之处在于，把女性主义当作一种策略，一种决定思考与行动的生活原则，反对和批判的是父权等级制度。中国五四女作家对传统文化的态度也较为客观、理性。她们批判封建父权等级制度和思想，与受父权等级制度伤害的男性一起奋斗，把自由、平等、和谐的伊甸园当作努力追求的最佳境界和企图实现的最美好幻像。

但是，受时代影响，五四女作家的思想也有一定的局限性，如她们独立性不强，对男性知识精英具有一定的依赖性，对传统文化中某些不合理因素批判不够，如对母亲身上的父权制意识认识不足，对女性身上的软弱性抱有同情等。但是，五四女作家以自己对女性主体的追求，消除了人们对女性的固有偏见，而她们和第三世界的妇女主义者的思想，有助于人们正确认识女性以及女性主义运动。

在基督教文化的影响下，五四女作家具有强烈的宗教情愫，这种宗教情愫对作家的创作产生了很大影响，使五四女性文学形成了清越超脱的风格。并且，受自身性别经验的影响，五四女作家又往往从女性立场出发，有取舍的选取基督教意象和教义，以表达自我的女性意识。这使得五四女性文学在考察世界和社会时，偏重对女性生存状况和命运的关照，探索女性自身性格和情感的发展，在观察方式、思维方式、表达方式上都具有鲜明的女性特征。也就是说，五四女性文学具有较多的宗教情愫和感性特征。同时，五四女性文学便具有另一个缺憾，即对人性、世界的丰富性缺乏深入的思索和探究。但是，我们不能因此就否定或轻视五四女性文学的价值和意义。社会生活是多种多样的，文学创作也是多种多样的。五四女性文学不但丰富了宗教体验的多样性，也丰富了文学创作的多样性，它的价值和意义存在于自身之中。正如冰心的《哀词》：

他的周围只有“血”和“泪”——
人们举着“需要”的旗子

逼他写“光”和“爱”，
他只得欲哭的笑了。

他的周围只有“光”和“爱”——
人们举着“需要”的旗子
逼他写“血”与“泪”，
他只得欲笑的哭了。

欲哭的笑

欲笑的哭——
需要的旗儿举起来了，
真实已从世界上消灭了！¹

¹ 冰心：《哀词》，卓如编：《冰心全集》（1），福州：海峡文艺出版社，1994年，第473页。

参考文献

英文论著:

- Abraham, Joseph. *Eve: Accused or Acquitted? An Analysis of Feminist Reading of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3*. Cambria: Paternoster Press, 2002.
- Ashcroft B, ed. *Key Concept in Postcolonial Studies*. London: Routledge, 1998.
- Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Reading the Bible*. Sheffield: Academic Press, 1997.
- Bronner, Lei Leah. *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible*. Dallas etc.: University Press of America, Inc. 2004.
- Chung Hyun Kyung, "Following Naked Dancing and Long Dreaming", in Letty Russell, Kwok Pui-Lan etc. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville: The Westminster, 1988.
- . *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.
- Clarke, Elizabeth. "How feminist can a handmaid be? Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*", in Barratt, David, ed. *the discerning reader: Christian perspectives on literature and theory*. Michigan: Baker Books, 1995.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- . *The Church and the Second Sex*. New York: Harper and Row, 1975.
- Dube, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. ST. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000.
- Fehribach, S.C.N. Adeline. *The Women in the Life of the Bridegroom: a Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*. Minnesota: The Liturgical Press, 1998.
- Fiorenza, E.S. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. NY: Crossroad, 1983.
- Flemming Leslie A., ed. *Women's Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia*. Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989.
- Gilbert, Sandra and Gubar, Susan. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1979.

- Graham, Gael Norma. *Gender, culture, and Christianity: American Protestant mission schools in China, 1880-1930*. Michigan: A Bell & Howell Company, 1991.
- Grant, Jacquelyn, ed. *Perspectives on Womanist Theology*. Atlanta: ITC Press, 1995.
- Hamington, Maurice. *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*. New York, London: Routledge, 1995.
- Hotz-Davies, Ingrid. *The creation of religious by English women poets from the seventeenth to the early twentieth century: soulscapes*. Lewiston: Queenston Lampeter, 2001.
- Isasi-Díaz, Ada María. "A Hispanic Garden in a Foreign Land", in Russell, Letty M and Kwok Pui-lan, ed. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville: The Westminster Press, 1988.
- Jay, Elisabeth. "The Woman's place", in Barratt, David, ed. *the discerning reader: Christian perspectives on literature and theory*. Michigan: Baker Books, 1995.
- King, Jeanette. *Women and the Word: contemporary women and the Bible*. New York: st. Martin's Press, 2000.
- King, Marjorie. "Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women's Efforts to Emancipate", in Flemming, Leslie A., ed. *Women's Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia*. Boulder, San Francisco & London: Westview Press, 1989.
- King, Ursula. ed. *Feminist Theology from the Third World: a Reader*. New York: Orbis Books, 1994.
- Kwok Pui-lan. "Mothers and Daughters, Writers and Fighters" in Russell, Letty M. ed. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville: The Westminster Press, 1988.
- . "Unbinding Our Feet: Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse", in Donaldson, Laura E. and Kwok Pui-Lan, ed. *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*. New York, London: Routledge, 2002.
- . *Chinese Women and Christianity: 1860-1927*. Atlanta: Scholar Press, 1992.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. *A Land Flowing with Milk and Honey: Perspective on Feminist Theology*. NY: Crossroad, 1986.
- Osiek, Carolyn. "The Feminist and the Bible", in Collins, A. Yarboro, ed. *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Atlanta: Scholars Press 1985.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- Rigney, Barbara Hill. *Lilith's Daughters: Women and Religion in Contemporary Fiction*. Wisconsin:

- The University of Wisconsin Press, 1982.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.
- Russell, Letty M. "From Garden to Table" in Russell, Letty M. Kwok Pui-lan etc., ed. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Louisville: The Westminster Press, 1988.
- . *Feminist Interpretations of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- Schaberg, Jane. *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Scheinberg, Cynthia. *Women's poetry and religion in Victorian England: Jewish identity and Christian culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Showalter, Elaine. 《她们自己的文学：从勃朗特到莱辛的英国女性小说家》（增补版），北京：外语教学与研究出版社，2004年。
- Slee, Nicola. *Faith and Feminism: An Introduction to the Christian Feminist Theology*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2003.
- Stave, Shirley A. *Toni Morrison and the Bible: Contested Intertextualities*. New York: Peter Lang Publishing, 2006.
- Sugitharajah R.S. ed. *Voices from the Margin: Interpretation the Bible in the Third World*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- Thormählen, Marianne. *The Brontës and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Trible, Phyllis. "Feminist Hermeneutics and Bible Studies," in Load, Ann. ed. *Feminist Theology: A reader*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990.
- . *God and Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- . *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*. San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
- Watson, Natalie K. *Feminist Theology*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003.
- William, Delores. *Sisters in the Wilderness*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1993.
- Wong Wai-Ching Angela, "The Poor Woman": *A Critical Analysis of Asian Theology and Contemporary Chinese Fiction by Women*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

英文期刊文章:

Hensman, Padma. "Burdens", in *In God's Image*, 4(1995).

Kamitsuka, Margaret D. "Reading the Raced and Sexed Body in the Color Purple: Repatterning White Feminist and Womanist Theological Hermeneutics", in *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2((2003).

Kwok Pui-Lan. "Discovering the Bible in the Non-biblical World", in *Semeia*, 47(1987).

Sanders, Cheryl J. "Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective", in *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2(1989).

——, Townes, Emilie M. "Roundtable Discussion: Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective", in *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2(1989).

Smith, Carl T. "The Protestant Church and the Improvement of Women's Status in Nineteenth-Century China", in *Ching Feng*(景风), 2 (1977).

Wong Wai Ching. "Negotiating for Postcolonial Identity: Theology of 'the Poor Woman' in Asia", in *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2(2000).

中文期刊文章:

【韩】崔晶晶:《重建家庭与女性的关系——以冰心、陈衡哲为中心》,《中国现代文学研究丛刊》,2002年第3期。

常彬:《母爱颂歌的反弹旋律——“五四”及20年代女性母爱写作的理性反思》,《中山大学学报》(社会科学版),2004年第3期。

陈染:《超性别意识与我的创作》,《钟山》1994年第6期。

丛曙光、邱兴旺:《基督教传教士与近代中国妇女》,《中共济南市委党校学报》,2006年第2期。

段琦:《清末民初美国女传教士在华的传教活动及影响》,《世界宗教研究》,1994年第3期。

方维保:《国家情怀:现代知识分子的成年镜像——论苏雪林的战时创作》,《淮北煤炭师范学院学报》(哲学社会科学版),2007年第1期。

方玮等:《浅析冰心的性别意识与潜意识》,《湖北经济学院学报》,2007年第7期。

方锡德:《五四爱情故事的另一叙述——介绍冰心未收集的短篇小说<惆怅>等佚文》,《中国现代文学研究丛刊》,2005年第1期。

黄慧贞:《在殖民主义与国族主义之间——亚洲基督徒妇女的神学定位与远景》,《中国神学研

- 究院期刊》，2001年7月第31期。
- 李青霜：《“位移”：解读艾丽斯·沃克作品的后殖民视角》，《江苏科技大学学报》（社科版），2008年第1期。
- 李秋零：《耶稣是如何成为神的？——基督教三位一体、道成肉身教义的一种文化诠释》，《世界宗教文化》，1997年第3期。
- 李滢波：《从〈圣经〉中的 God 到中国的“上帝”和“神”——兼论跨文化语境中的形象变异》，《外国文学研究》，2002年第1期。
- 梁工：《〈创世记〉对创世的两种记载考辨》，《河南大学学报》（社会科学版），1997年第3期。
- ：《〈旧约·五经〉“四底本说”述论》，《北京图书馆馆刊》，1997年第2期。
- ：《精心剪裁为我所用——论茅盾小说〈耶稣之死〉对〈新约·福音书〉的改写》，《开封教育学院学报》，2003年第2期。
- 凌建娥：《爱与拯救：艾丽斯·沃克妇女主义的灵魂》，《湖南科技大学学报》（社科版），2005年第1期。
- 刘传霞：《言说娜拉与娜拉言说——论五四新女性的叙事与性别》，《妇女研究论丛》，2007年5月第3期，《济南大学学报》，2007年第3期。
- 刘慧英：《“妇女主义”：五四时代的产物——五四时期章锡琛主持的〈妇女杂志〉》，《南开学报》（哲学社会科学版），2007年第6期。
- 刘莉：《族群政治、性别政治和阶级政治的三维空间——后殖民女性主义批评视角简析》，《山西师大学报》（社会科学版），2004年第3期。
- 刘思谦：《“女性主义”与“神学”》，《读书》，1999年第9期。
- 刘秀娴：《主体、经验与妇女释经》，《中国神学研究院期刊》，1999年第27期。
- 吕美颐：《佛教与基督教在中国近代女性中影响之比较》，《佛学研究》，1996年。
- 马佳：《摇曳的上帝的面影——基督教文化和五四文学》，《中国现代文学研究丛刊》，1988年第1期。
- 马美爱：《“五四”女作家笔下“贤妻良母”的新内涵》，《湛江师范学院学报》，2004年第4期。
- 邵宁宁：《牢笼抑或舟船——20世纪中国文学中“家”的形象演变》，《西北师大学报》（社会科学版），1999年第5期。
- 沈睿：《她者的眼光——两本女性主义的中国现代文学研究著作》，《二十一世纪》，2002年2月号。

- 盛英：《冰心和宗教文化》，《江苏社会科学》，2004年第4期。
- 水彩琴：《妇女主义理论概述》，《甘肃行政学院学报》，2004年第4期。
- 宋晓萍：《女性情谊：空缺或叙事抑制》，《文学评论》，1996年第3期。
- 王侃：《历史：合谋与批判——略论中国现代女性文学》，《中国现代文学研究丛刊》，1998年第4期。
- 王珊、马红英：《“我们直接去敲耶稣自己的门——论基督精神与五四女作家笔下的形象类型”》，《邵阳学院学报》（社科版），2004年第2期。
- 王珊：《论基督教文化与五四女作家研究的视角与走向》，《邵阳学院学报》，2003年第3期。
- 王学富：《冰心与基督教——析冰心“爱的哲学”的建立》，《中国现代文学研究丛刊》，1994年，第3期。
- 魏天真：《“姐妹情谊”如何可能？》，《读书》，2003年第6期。
- 杨利馨：《女性主义与20世纪中国女性小说母性主题的演变》，《南京师范大学学报》（社会科学版），2006年第3期。
- 张翠萍：《从〈简爱〉的圣经情结看其女性主义观》，《洛阳师范学院学报》，2006年第1期。
- 张克政：《原罪的重新解读——亚当和夏娃暴露了上帝的秘密和缺陷》，《陇东学院学报》（社会科学版），2004年第3期。
- 张淑菊：《两性回归与艾利斯·沃克的妇女主义》，《安徽文学》，2008年第8期。
- 张祥龙、陈岸英：《解释学理性与信仰的相遇——海德格尔早期宗教学现象学方法论》，《哲学研究》，1997年第6期。
- 祝宇红：《“本色化”耶稣——谈中国现代重写〈圣经〉故事及耶稣形象的重塑》，《鲁迅研究月刊》，2007年第11期。
- 左怀建：《女性视角与夏娃形象的改写——读濮舜卿剧作〈人间乐园〉》，《名作欣赏·文学鉴赏》，2008年第12期。

中文译、著

- 【保】瓦西列夫：《情爱论》，赵永穆等译，北京：当代世界出版社，2006年。
- 【德】E.M.温德尔：《女性主义神学景观：那片流淌着奶和蜜的土地》，刁承俊译，北京：三联书店，1995年。
- 【德】加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，上海：译文出版社，1998年。
- 【法】卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，北京：商务印书馆，1991年。

- 【法】西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，北京：中国书籍出版社，1998年。
- 【加】奈奥米·R·高登博格：《神之变——女性主义和传统宗教》，李静、高翔编译，北京民族出版社，2007年。
- 【加】诺思罗普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧等译，天津：百花文艺出版社，1998年。
- ：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，吴持哲译，北京：社会科学文献出版社，2004年。
- 【美】爱德华·W.萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，2007年。
- 【美】艾丽斯·沃克：《紫色》，杨仁敬译，北京：北京十月文艺出版社，1998年。
- 【美】贝蒂·弗丽丹：《女性的奥秘》，巫漪云、丁兆敏等译，南京：江苏人民出版社，1988年。
- 【美】贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001年。
- 【美】弗洛姆：《爱的艺术》，萨茹非译，北京：光明日报出版社，2006年。
- 【美】凯特·米丽特：《性政治》，钟良明译，北京：社会科学文献出版社，1999年。
- 【美】路易斯·罗宾逊：《两刃之剑——基督教与20世纪中国小说》，傅光明、梁刚译，台北：业强出版社，1992年。
- 【美】乔纳森·卡勒：《作为妇女的阅读》，张京媛主编：《当代女性主义文学批评》，北京：北京大学出版社，1992年。
- 【美】托尼·莫里森：《最蓝的眼睛》，陈苏东、胡允桓译，海口：南海出版社，2005年。
- ：《宠儿》，潘岳、雷格译，海口：南海出版社、中国文学出版社，1996年。
- ：《所罗门之歌》，胡允桓译，北京：外国文学出版社，1987年。
- 【希腊】柏拉图：《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1959年。
- 【英】T.S.艾略特：《基督教与文化》，杨民生、陈堂锦译，成都：四川人民出版社，1989年。
- 【英】阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，董乐山译，北京：三联书店，1997年。
- 【英】弗吉尼亚·伍尔芙：《一间自己的屋子》，王还译，上海：上海人民出版社，2008年。
- 【英】麦格拉斯：《基督教概论》，马树林、孙毅译，北京：北京大学出版社，2003年。
- 安东尼·平：《上帝，为什么？黑人·苦难·恶》，周辉译，香港：汉语基督教文化研究所，2005年。
- 冰心著，卓如编：《冰心全集》第1-9卷，福州：海峡文艺出版社，1994年。
- 波拉·祖潘茨·艾塞莫维茨：《符号与象征的辩证空间——朱丽娅·克里斯蒂瓦哲学述论》，

- 金惠敏译，载荒林主编：《中国女性主义》，桂林：广西师范大学出版社，2004年春。
- 伯特兰·罗素：《婚姻革命》，靳建国译，北京：东方出版社，1988年。
- 常彬：《中国女性文学话语流变：1898-1949》，北京：人民出版社，2007年。
- 陈独秀：《基督教与中国人》，参见林茂生、杨淑娟编：《陈独秀文章选编》（上），北京：三联书店，1984年版。
- 陈衡哲著，朱维之编：《陈衡哲散文选集》，天津：百花文艺出版社，1991年。
- 陈伟华：《基督教文化与中国小说叙事新质》，北京：中国社会科学出版社，2007年。
- 丁玲：《莎菲女士的日记》，张炯主编：《丁玲全集》（3），石家庄：河北人民出版社，2001年。
- 冯沅君著，袁世硕、严蓉仙编：《冯沅君创作译文集》，济南：山东人民出版社，1983年。
- 高力克：《五四的思想世界》，上海：学林出版社，2003年。
- 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1981年。
- 郭庆光：《传播学教程》，北京：中国人民大学出版社，1999年。
- 郭延礼：《近代西学与中国文学》，南昌：百花洲文艺出版社，2000年；
- 何凯立著，陈建明：《基督教在华出版事业（1912-1949）》，王再兴译，成都：四川大学出版社，2004年。
- 胡适：《介绍我自己的思想》，欧阳哲生编：《胡适文集》（5），北京：北京大学出版社，1998年。
- ：《中国传统与将来》，欧阳哲生编：《胡适文集》（12），北京：北京大学出版社，1998年。
- 黄慧贞：《性别意识与圣经诠释》，香港：香港基督徒学会，2000年。
- 金天翻著、陈雁编校：《女界钟》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 康有为：《请禁妇女裹足折》，李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，台北：传记文学出版社，1975年。
- 乐铄：《中国现代女性创作及其社会性别》，郑州：郑州大学出版社，2002年。
- 李炽昌、游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年。
- 李玲：《中国现代文学的性别意识》，北京：人民文学出版社，2002年。
- 李小江等：《女性？主义——文化冲突与身份认同》，南京：江苏人民出版社，2000年。
- 李又宁、张玉法主编：《近代中国女权运动史料》，台北：龙文出版社，1995年。
- 梁发：《劝世良言》，中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组编：《近代史资料》，北

- 京：中华书局，1979年第2期。
- 梁工、赵复兴：《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，上海：商务印书馆，2000年。
- 梁工：《圣经指南》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年。
- 梁启超：《变法通议》，李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，台北：传记文学出版社，1975年。
- ：《倡设女学堂启》，李又宁、张玉法编：《近代中国女权运动史料，1842-1911》，台北：传记文学出版社，1975年。
- 梁实秋：《“繁星”与“春水”》，黄人影编：《当代中国女作家论》，上海：光华书局，1933年，上海书店1985年影印。
- 梁锡华：《冰心的宗教信仰》，见梁锡华：《且道阴晴圆缺》，台北：远景出版事业公司，1983年。
- 林汉达：《无产阶级的耶稣》，叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》，台北：久大文化股份有限公司，1992年。
- 林美玫：《妇女与差传：十九世纪美国圣公会女传教士在华差传研究》，台北：里仁书局，2005年。
- ：《美国圣公会女传教士在华活动：以上海圣玛利亚女学为例》，载罗久蓉、吕妙芬主编：《无声之声（III）：近代中国的妇女与文化（1600-1950）》，台北：中央研究院近代史研究所，2003年。
- 林树明：《多维视野中的女性主义文学批评》，北京：中国社会科学出版社，2004年。
- 林伟民编选：《海滨故人庐隐》，北京：人民文学出版社，2001年。
- 凌叔华著，傅光明、郑实编：《凌叔华文萃》，北京：文化艺术出版社，2002年。
- 刘传霞：《被建构的女性——中国现代文学社会性别研究》，济南：齐鲁书社，2007年。
- 刘丽霞：《中国基督教文学的历史存在》，北京：社会科学文献出版社，2006年。
- 刘乃慈：《第二/现代性：五四女性小说研究》，台北：台湾学生书局有限公司，2004年。
- 刘思谦：《“娜拉”言说：中国现代女作家心路纪程》，开封：河南大学出版社，2007年。
- 等：《文学研究：理论方法与实践》，开封：河南大学出版社，2004年。
- 刘文明：《上帝与女性——传统基督教文化视野中的西方女性》，武昌：武汉大学出版社，2003年。
- 刘岩：《西方现代戏剧中的母亲身份研究》，北京：中国书籍出版社，2004年。
- 刘再复、林岗：《罪与文学——关于文学忏悔意识与灵魂维度的考察》，香港：牛津大学出版社

- 社，2002年。
- 龙应台：《女性自我与文化冲突——比较两本女性自传小说》，国立成功大学中文系主编：《庆祝苏雪林教授九秩晋五华诞学术研讨会论文暨诗文集》，台北：文史哲出版社，1995年。
- 庐隐：《庐隐经典作品选》，北京：当代世界出版社，2004年。
- 著，郭俊峰、王金亭主编：《庐隐小说全集》，长春：时代文艺出版社，1997年。
- 著，钱虹编：《庐隐选集》（上），福州：福建人民出版社，1985年。
- 著，肖凤、孙可编：《庐隐选集》，天津：百花文艺出版社，1983年。
- 鲁迅：《〈中国新文学大系〉小说二集序》，《鲁迅作品集·且介亭杂文二集》，1937年上海三闲书屋出版，上海：上海文艺出版社，1991年再版。
- ：《随感录四十》，中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室编：《五四时期妇女问题文选》，北京：三联书店，1982年。
- 陆谷孙主编：《英汉大词典》（第二版），上海：上海译文出版社，2007年。
- 吕美姬、郑永福：《中国妇女运动》（1840-1921），郑州：河南人民出版社，1990年。
- 罗岗、刘象愚主编：《后殖民主义文化理论》，北京：中国社会科学出版社，1999年。
- 萝特：《性别主义与言说上帝》，杨克勤、梁淑贞译，香港：道风书社，2004年。
- 马佳：《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》，上海：学林出版社，1995年。
- 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，刘丕坤译，北京：人民出版社，1985年。
- 麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年。
- 茅盾：《冰心论》，范伯群编：《冰心研究资料》，北京：北京出版社，1984年。
- ：《女作家丁玲》，袁良骏编：《丁玲研究资料》，天津：天津人民出版社，1982年。
- 孟悦、戴锦华：《浮出历史地表——现代妇女文学研究》，郑州：河南人民出版社，1989年。
- 濮舜卿：《人间的乐园》，洪深编选、赵家璧主编：《中国新文学大系第九集·戏剧集》，上海：上海良友图书印刷公司，1935年。
- 乔以钢、林丹娅主编：《女性文学教程》，石家庄：河北教育出版社，2007年。
- 乔以钢：《中国女性与文学——乔以钢自选集》，天津：南开大学出版社，2004年。
- 圣经（和合本）。
- 盛英：《冰心性别意识辨析》，盛英：《中国女性主义文学纵横谈》，北京：九州出版社，2004年。
- 石评梅著，李蓉选编：《石评梅作品精选》，武汉：长江文艺出版社，2004年。
- 著，余树森编：《石评梅散文选集》，天津：百花文艺出版社，1992年。

- 著，杨扬编：《石评梅作品集·散文集》，北京：书目文献出版社，1982年。
- 宋素凤：《多重主体策略的自我命名：女性主义文学理论研究》，济南：山东大学出版社，2002年。
- 苏红军、柏棣主编：《西方后学语境中的女权主义》，桂林：广西师范大学出版社，2006年。
- 苏雪林：《浮生九四——雪林回忆录》，台北：三民书局，1991年。
- 著，沈晖编：《苏雪林文集》第1卷、第2卷，合肥：安徽文艺出版社，1996年。
- 唐小林：《看不见的签名——现代汉语诗学与基督教》，北京：中国社会科学出版社、华龄出版社，2004年。
- 汪民安主编：《文化研究关键词》，南京：江苏人民出版社，2007年。
- 王本朝：《20世纪中国文学与基督教文化》，合肥：安徽教育出版社，2000年。
- 王菲：《空前之迹：中国妇女思想与文学发展史论（1851-1930）》，北京：商务印书馆，2004年。
- 王富仁：《中国的文艺复兴》，桂林：广西师范大学出版社，2003年。
- 王列耀：《基督教文学与中国现代戏剧的悲剧意识》，上海：上海三联书店，2002年。
- ：《基督教与中国现代文学》，广州：暨南大学出版社，1998年。
- 王林：《西学与变法——〈万国公报〉研究》，济南：齐鲁书社，2004年。
- 王晓朝：《基督教与帝国文化》，北京：东方出版社，1997年。
- 王政、高彦颐、刘禾：《从〈女界钟〉到“男界钟”：男性主体、国家主义与现代性》，王政、陈雁主编：《百年中国女权思潮研究》，上海：复旦大学出版社，2005年。
- 王忠欣：《基督教与中国近现代教育》，武汉：湖北教育出版社，2000年。
- 魏光奇：《天人之际：中西文化观念比较》，北京：首都师范大学出版社，2000年。
- 吴燕娜：《从一本晚清小说管窥清末缠足运动和论述》，载吴燕娜编著：《中国妇女与文学论集》第二集，台北：稻香出版社，2001年。
- 熊月之：《西学东渐和晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年。
- 须藤瑞代：《近代中国的女权概念》，王政、陈雁：《百年中国的女权概念》，上海：复旦大学出版社，2005年。
- 徐仲佳：《性爱问题：1920年代中国小说的现代性阐释》，北京：社会科学文献出版社，2005年。
- 许慧琦：《去性化的“娜拉”：五四新女性形象的论述策略》，台北中央研究院近代史研究所编印：《近代中国妇女史研究》，2002年12月第10期。

- 许慎（汉）：《说文解字》，北京：中华书局影印，1968年。
- 许正林：《中国现代文学与基督教》，上海：上海大学出版社，2003年。
- 杨慧林：《圣言·人言：神学诠释学》，上海：译文出版社，2002年。
- 杨剑龙：《基督教文化与中国现代知识分子：对“五四”时期一个角度的回溯与思考》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2004年。
- ：《旷野的呼声——中国现代作家和基督教文化》，上海：上海教育出版社，1998年。
- 杨克勤：《女性神学对诠释学的挑战》，载刘小枫主编：《基督教文化评论》，贵阳：贵州人民出版社，1998年。亦载《道风汉语神学学刊》，1995年第2期。
- ：《夏娃、大地与上帝》，上海：华东师范大学出版社，2008年。
- 杨天宏：《基督教与民国知识分子：1922年—1927年中国非基督教运动研究》，北京：人民出版社，2005年。
- 叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》，台北：久大文化股份有限公司，1992年。
- 伊丽莎白·J·克罗尔：《排斥在天堂之外的性别与瞬间》，李小江等主编：《性别与中国》，北京：三联书店，1994年。
- 伊瓦—戴维斯：《性别和民族理论》，陈顺馨、戴锦华编：《妇女、民族与女性主义》，北京：中央瑞华出版社，2004年。
- 毅真：《几位当代中国女小说家》，黄人影编：《当代中国女作家论》，上海：光华书局，1933年，上海书店1985年影印。
- 张京媛主编：《当代女性主义文学批评》，北京：北京大学出版社，1992年。
- 张志刚：《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》，北京：东方出版社，1993年。
- 赵紫宸：《耶稣传》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》第1卷，北京：商务印书馆，2003年。
- 中华全国妇联会妇女运动历史研究室主编：《五四时期妇女问题文选》，北京：三联书店出版，1981年。
- 周海波、孙婧：《寻找失去的天空——中国现代女性文学论》，北京：中国社会科学出版社，2004年。
- 朱光潜：《诗论》，北京：三联书店，1984年。
- 朱笏绫、林纯慧等编：《反思圣经中的女性：信仰小团体聚会资料册》，香港：香港天主教正义和平委员会出版，1996年。
- 朱立元：《当代西方文艺理论》，上海：华东师范大学出版社，1997年。

卓如：《冰心全传》（上），石家庄：河北教育出版社，2002年。

网络资料：

《李炽昌：旧约圣经与现代的同性恋问题》，参见 <http://www.xici.net/b84677/d15942413.htm>。

《诗经·凯风》，参见 <http://www.tianyabook.com/shijing/beifeng.htm>。

《诗经·蓼莪》，参见 <http://www.tianyabook.com/shijing/gufeng.htm>。

百度百科“上帝”词条，参见 <http://baike.baidu.com/view/3238.htm>。

陈文珊：《耶稣如何是基督？——试探妇女神学的基督论》，参见

<http://www.ccccn.org/article/teo/basic/2008-07-31/2089.html>。

董国政：《中国传统棱角中的母亲》，参见 <http://dongguozheng.blshe.com/post/142/20292>。

黄婉：《自觉的女子》，出自《现代诗选粹》，参见 <http://222.173.242.6:8081/slxy/xdsxc.htm>。

理论生活的博客：《文学四要素之作品》，

<http://blog.5d.cn/user36/theoryword/200705/400217.html>。

唐为民：《论基督教的男女平等问题》，参见 <http://blog.sina.com.cn/tangweiminblog>，2008年9月26日。

王润清：《Feminism 的释义》，参见 <http://www.frchina.net/data/detail.php?id=10363>。2006年4月5日。

肖薇：《关于“性别差异”的哲学讨论》，参见

<http://www.studa.net/shehuiqita/080916/10455742.html>，2008年9月16日。

未刊文献：

河南大学程小娟博士论文：《圣经汉译中“God”的翻译讨论及接受》（2007年），未刊。

江西师范大学汪雨涛硕士论文：《五四女作家小说创作论》（2003年），未刊。

曲阜师范大学卢长春硕士论文：《“五四”女作家创作综论》（2001年），未刊。

山东大学卢军硕士论文：《“五四”女性文学与基督教文化》（2001年），未刊。

山东师范大学王颖博士论文：《女权理性视野下的中国现代女性文学》（2003年），未刊。

山东师范大学朱小莉硕士论文：《基督教女传教士在山东活动述论》（2001年），未刊。

首都师范大学颜琪硕士论文：《交融与呈现——冰心爱的哲学与基督教关系的比较解读》（2006年），未刊。

中国人民大学周辉博士论文：《西方女性主义诠释学研究》（1999年），未刊。