

太阳女神的沉浮

——日本文学中的女性原型

学

子

书

斋

学子书斋

太阳女神的沉浮

——日本文学中的女性原型

叶舒宪 李继凯 著

陕西人民教育出版社

(陕)新登字 004 号

学子书斋

太阳女神的沉浮

—日本文学中的女性原型

叶舒宪 李继凯 著

陕西人民教育出版社出版发行

(西安长安路南段 376 号)

陕西省新华书店经销 陕西师范大学印刷厂印刷

850×1168 毫米 长 1/32 开本 4.25 印张 120 千字

1992 年 9 月第 1 版 1992 年 9 月第 1 次印刷

印数 1—1,000

ISBN 7—5419—3343—O/G · 2899

定价:2.20 元

目 录

引言:本书对象与方法	(1)
第1章 太阳女神	(6)
——日本神话中的女性	
1-1. 太阳女神之谜	(6)
1-2. 太阳女神的诞生	(9)
1-3. 现实中的女性中心世界	(12)
第2章 月宫仙子	(19)
——传说中的女性	
2-1. 《竹取物语》与光的原型	(19)
2-2. 不死药与月亮崇拜	(21)
2-3. 文学中的女性中心世界	(25)
第3章 美人贵宫与落洼女	(28)
——早期物语文学中的女性	
3-1. 从天上到人间	(28)
3-2. 女性中心世界的置换	(34)
3-3. “回忆母亲”的结晶	(35)
第4章 《源氏物语》:日本女性的长恨曲	(39)
——紫式部笔下的女性	
4-1. 光源氏:男性中心世界的确立	(40)
4-2. 超常之爱:个人恋母情结与文化恋母原型	(42)
4-3. 女性群像:普遍的受难者	(50)
4-4. 咏叹调:长歌可以当哭	(63)
第5章 失却光彩之后	(70)

——武士文学和町人文学中的女性	
5-1. 两歧:隐形与沉沦	(70)
5-2. 施虐:欲尊而反卑之	(73)
5-3. 在“好色”的背后	(78)
第6章 复归女性中心世界	(87)
——近代作家笔下的女性	
6-1. 时代变革中的文学与女性	(88)
6-2. 《棉被》:一个先兆	(91)
6-3. 魔鬼派的性别政治	(97)
第7章 “可爱又可怕的母亲”	(108)
——现代作家笔下的女性	
7-1. 多元文学中的反叛女性	(109)
7-2. 从恋母到超时间的爱	
——《千鹤》与川端康成的纯爱主题	(114)
7-3. 影视文学中女性的亮相	(124)
结束语:“恋母”与“圆圈”的启示	(127)
后记	(129)

引言：本书对象与方法

川端康成有一句名言：“女性比男性美，这是一个永恒的主题。”如果这话同贾宝玉关于男人与女人由不同质料造成的议论一样，仅仅道出了一个作家的心理癖好和创作偏向，那毕竟是不值得深究的。然而，我们在川端这句话的背后，依稀感触到隐伏在日本文学长河的深层之中的一个集体无意识的原型。它的存在和作用，构成了日本文学史中某种奇特景观，在世界文学范围内看亦属罕见。

自从古希腊哲人亚里士多德在其《政治学》中断定东方人因地理条件的限制比西方人孱弱，且缺乏个性，在西方世界便开始形成一种牢固的偏见：东方民族是天性低劣的人种。这一偏见在 19 世纪的黑格尔著作和 20 世纪的汤因比著作中依然发出强烈回声。然而，西方人向来对东方女性另眼相看，好象她们是介乎天使与人之间的别一种优异生物。对于不满于克吕泰美斯特拉的复仇、美狄亚的杀子、麦克白夫人的狠辣、嘉尔曼的放纵、包法利夫人的幻想的西方作家来说，东方文学中的女性才是“二分之一人类”的理想形态，她们或温柔娇美如希腊神话中的腓尼基公主欧罗巴；或忠孝顺从如《圣经·旧约·路得记》中孝事婆婆的摩押女子路得；或多情而含蓄如印度剧作家迦梨陀娑《沙恭达罗》中的净修女沙恭达罗……

大致说来，西方人对东方女性美的推崇经历了一个由近及远的对象化推移过程。最初是希腊神话中的小亚西亚女性（腓尼基处于所谓

“近东”),接下来是《圣经》中的古希伯来民族的女性和《一千零一夜》中的阿拉伯女性(所谓“中东”);近代以来又发现了南亚次大陆的印度女性,且看一下这一发现在德国大诗人歌德和席勒那里所激起的兴奋和惊叹吧:

《沙恭达罗》德译本 1791 年问世后,席勒这样写道:“在古代希腊竟没有一部诗能够在美妙的女性温柔方面,或者在美妙的爱情方面与《沙恭达罗》相比于万一。”^① 歌德看了该剧及迦梨陀娑的另一长诗《云使》后赋诗赞道:

还有什么东西更可爱可亲!

同沙恭达罗、那罗,应该接吻!

1868 年日本明治维新以后,这个东亚岛国的文化日益为西方人所瞩目,东方女性美的标准形态于是乎再度东移,从远东的南部移向东部,人们终于在这神秘的扶桑之国发现了一种更为“女性化”的女性。不仅是欧美人,甚至在中国人眼中,日本的女性也是世界上最讲究礼节、最温顺柔美、对男性(家主)最恭敬顺从的女性群体了。亲眼目睹者兴奋地列举着例子;从小说与银幕等传播媒介中获得这种印象的人们,对此也津津乐道。不是吗,读过小林多喜二的《为党生活的人》或川端康成的《雪国》的读者,大概都不会忘记那位为掩护地下工作者而自愿与之同居的笠原女士,和那为照顾行将就木的病人而奉献柔情与青春的叶子。说她们是日本现代女性的典型代表也许并不过分。然而,日本女性是生来如此和仅仅如此吗?她们的历史命运如何?她们的灵魂和性格经历过怎样的发展和变化?

当我们尝试用原型批评的眼光对日本古今文学中的女性形象进行历史的巡礼时,对上述问题便逐渐形成了较为清晰的答案。本书便是这一巡礼的初步结果。众所周知,在文化心理的广阔背景上,在社会历史的长河中,文学只是一个方面,一种浪花,但却是一个切近生活、显示生

^① 迦梨陀娑《沙恭达罗》,季羨林译本序,人民文学出版社 1980 年版,第 19 页。

命奥秘的重要方面,一种永不消逝、奇瑰多彩的人类精神的浪花。通过对这一方面涵容的文化信息的捕捉,和对这种浪花的摄取,我们可以揭示一些关乎日本民族命运的谜,可以从深层的无意识矿藏中探珠觅宝,从宏观上理解文学中女性原型的置换变形与作家创作心态及现实中女性命运的微妙关系,并从一个层面上把握日本文学发展的某些规律的特色。

明确了本书的研讨对象,还有必要预先说明一下本书常用的术语和总体方法。本书题为《太阳女神的沉浮》有以下几层用意:第一,作为日本民族宗教神道教信仰的主神和日本神话中的高天之主,太阳神是一位女神,这在世界各民族文化中是比较特殊的。太阳女神的存在本身就透露着日本文化的某些特性,并预先注定了日本文学中女性形象的最初风貌。从这一意义上说,太阳女神便是日本神话时代提供给后世文学的一个女性原型。第二,所谓“太阳女神的沉浮”,其象征意义为日本文学中女性形象的命运升降,这里的“沉浮”一词可以喻示本书所运用的历时性观照的动态研究角度。第三,太阳神由女性充当,日本文化的这一特异之处对该民族的深层心理及其文学表现产生了极为深远的影响。从母系社会以降的日本人对母亲(女性)的崇拜、眷恋、赞美的传统心态来看,也可以借用精神分析学的术语,把这种特殊心态称为“文化恋母情结”或“文化恋母原型”。不过要强调的是,这里的“母”是文化母亲,其内在涵义是指母系文化所形成的女性崇拜。而“文化恋母”的本义则是指对祖国初始形成的这种原始意识的保留与延续。在受到父权之化压抑的情况下,文化恋母情结就化为民族集体无意识中的原型,暗中支配着或制约着后人的思想行为,尤其是艺术创作。总之,在本书中,太阳女神、女性原型、文化恋母原型等术语的使用是具有象征意义上的联系的。

就本书尝试运用的方法论而言,可简称为文化原型的精神分析,亦即把当代女权主义批评的研究角度、原型批评的理论方法和精神分析的思路与术语有机地综合起来,试图突破传统的文学研究的局限,把文学同文化传统、民族心理特征的研究结合为一体。从这一意义上说,文

化原型的精神分析方法具有人类学的性质,^①因为它所要揭示的不仅是人们意识到的现象,更重要的是挖掘意识背后的无意识的东西。正如笔者之一在另一部著作中指出的那样:“原型批评在实质上可以看作是对文学的人类学研究,……尽管这种批评也关注社会历史问题,但其考察文学现象的思路和方法与传统的社会历史批评有明显的不同:原型批评家不是在意识的层次上工作,即把特定的文学作品同特定的社会历史做直线性的联系(马克思早就说过,‘困难不在于理解希腊艺术和史诗同一定社会发展形式结合在一起。’),而是要去发掘作品中潜在的、人们意识不到的却又是反复出现的东西,这种东西同社会历史问题的联系不是直线性的。”^②在这里,我们把出现在不同时代的不同作家的作品中潜在的、反复出现的东西称为“文化原型”,因为它的产生和它的作用是具有深刻的民族文化根源或人类文化根源的。美国著名批评家费德莱尔(L. Fiedler)对“原型”概念的发挥最接近文化原型的意义,他说:

我说的“原型”是指由观念和感情交织而成的一个模式,在下意识里广泛为人们理解,但却很难用一个抽象的词语来表达,同时它又是那么神秘,不经过周密的考察是完全无法分析辨明的。这种复杂的心理情结需要通过某种模式的故事,既体现它又象是掩盖它的真正含义;待到它的原型意义被“分析”出来,或者根据表达它的语言找出了它的寓意之后,整个奥秘才会昭然若揭。^③

就本书的论域而言,我们发现文化恋母原型在整个日本文学中正是这

① 在这方面,国内尚无先例,国外的尝试可参看吉泽·若海姆(Geza Roheim)《精神分析与人类学》,纽约1950年版;斯宾德勒(G·D·Spindler)《心理人类学的建立》,加州大学出版社1985年版。

② 叶舒宪《探索非理性的世界》,四川人民出版社,1988年版,第194—195页。

③ 同上书,第193—194页。

样一种“由观念和情感交织而成的模式”。当我们把精神分析的思路从临床学和个人心理的领域引向文化领域的时候,这种无意识的模式便成为可以把握和分析的对象了。

较早将精神分析引入文化史研究的德国学者纽曼已经指出,在众多艺术家和作家心灵中占主导地位的母性原型,能够激活作家的创造力,焕发他的灵感。而具有创造力的作家心灵深处则总是葆有母性原型,并受其暗中支配,同以男性为中心的父权文化的价值常规发生冲突,亦即同他们所处的现实世界发生冲突,“他们就象神话中的英雄,站在父亲的世界的对立面”^① 一般的社会成员或许在接受文化教育的过程中逐渐放弃了母性原型世界,同父权文化相适应,相认同了,他们变成了父权社会中循规蹈矩的成员;而创造性的个人则往往深受恋母情结的强力支配,成为父权社会中敏感而痛苦的异己者,反叛者。准此,孤独就成了天才的艺术家和作家与生俱来的不幸,他们的创作为集体无意识原型的最直接显现提供了具体空间。由此可以理解,文化恋母原型为什么总是体现为文学中各种女性形象,而本书的直接分析对象,为什么选择了自神话到当代作家笔下的女性形象。

^① 纽曼(Erich Neumann)《艺术和创造性无意识》,英译本,普林斯顿大学1971年版,第185页。

第1章 太阳女神

——日本神话中的女性

1—1. 太阳女神之谜

日本古代典籍《神皇正统记》的卷首赫然写道：

大日本神国也。天祖始肇国基，日神永传皇统，唯我国为然，异朝无与伦比，故称为神国。

尽管这段话出自中古的北畠亲房的笔下，然而却回荡着远为古老悠长的声音，并且随着这声音的延续，人们还会听到这样庄严的宣告：

我国系神国，万事皆由天照大神安排。

天照大神（或译作天照大御神）即指在高天照耀发光的日神，也就是通常所谓“太阳神”。把自己的国家、民族看成是太阳神的子孙后代，这在世界上许多地区都普遍存在，中国商代的皇帝以命名太阳的“十干”来称呼自己，便是一个突出的例子。姜亮夫先生说：“古帝王中有太昊、少昊、金天、葛天、祝融诸帝王，此光明崇拜之反映于最高统治阶级之说明。至夏以后，则帝王多以日名。禹娶涂山，生启，而曰辛、壬、癸甲，……夏氏最后三王以日名，姑不计，殷人则帝王与帝王之妃或母亦皆以

日为名。”^① 这样看来,日本古人将自己的“神皇正统”追溯到太阳神那里,并不是什么奇特现象。^② 然而,值得注意的是太阳神的性别:这位为日本人“安排万事”、“永传皇统”的太阳神竟是一位女性!

在这女性太阳神的神话表象背后潜伏着怎样的文化之谜呢?

从比较神话学的立场看,在世界各主要文化区域的神话体系中,作为太阳神或天空主宰神而出现的大都是男性神。在苏美尔神话——人类最早有文字记载的神话——中,地位至高的天神安(An)和威力最大的风神恩利尔(Enlil)均为男性,太阳神乌图(Utu)亦为男性;在古埃及神谱中,至高主神便是太阳神拉(Ra),为男性;在巴比伦神话中,主神马杜克和太阳神舍马什均为男性;古希腊神话体系完整,那也是一个由男性统治着的天上世界,主神宙斯和太阳神阿波罗、赫利俄斯均为男性。至于希伯来神话中的上帝耶和华作为圣父而存在,其性别不言自明。在古代印度神话中,与埃及的情况相似,创造主神大梵天也是男性太阳神的化身。^③ 由于太阳神创生了宇宙万物,所以由他充当宇宙主宰是理所当然的。这是神话的简单解释。另外,现代的神话学家还有进一步的解释。肖特尔(A. W. Shorter)便指出:

在某些国家中,有一种自然现象主宰其他现象,这便是太阳。太阳不仅发出令人景仰的光和热,而且也是生命的赋予者,它使人类所播种的粮食生长成熟。因此,我们发现埃及人同其他原始民族一样,把太阳当作神来崇拜,而且更进而将太阳神奉为主神和宇宙创造者,视为一切生命之源,也就不足为奇了。^④

① 姜亮夫《楚辞学论文集》,上海古籍出版社,1984年版,第79页。

② 参看松前健《大和国家与神话传承》,东京,昭和六十一年版,第二章一节,“日本神话的构成和大和国家的体制”。

③ 参看《五十奥义书》中译本,中国社会科学出版社1984年版,第148页。

④ 肖特尔《埃及神》英文版,伦敦,1937年版,第4页。

当我们把考察的视线从几大古典文明转回日本列岛时，日本太阳神的性别就显得较为特异了：女太阳神在神话和宗教体系中占据着中心地位，被奉为高天原（神灵界）上的主神。

其实，太阳神由女性角色来充任，这种情况尽管有其特殊性，但在世界神话中还是可以找到例证的。中国古书中的羲和便是一位女太阳神，相传她曾生下“十日”，可以称之为太阳母亲。不过，到了后来，这位女太阳神逐渐丧失了本来面目，成为给太阳驾车的“日御”了。此外，我国布依族神话《十二个太阳》和独龙族神话《猎人射太阳》中，也都有女太阳神和男月神分管昼与夜的情节母题。然而，更引人注目的不光是日本的太阳神为女性，而是女性太阳神在日本神话中充当了天神世界的主宰，占据着至高无上的位置。这一点，无论是各大文明古国的神话体系中的女神，还是各原始民族、少数民族神话中的女神，都无法与天照大神相比。从另一角度看，女神的出现总是作为男神的配偶和陪衬。希腊的天后赫拉在众女神中最为尊贵，但同男性相比，也只得屈居人妻之位，而且是风流好色的宙斯的七个妻子之一。赫拉始终为争宠和吃醋而斗，她尊荣的外表之后的内心苦楚，不亚于一夫多妻家庭中的任何一个女子。中国的羲和虽贵为太阳母亲，但也只是帝俊的配偶，《山海经·大荒南经》记载明确：“羲和者，帝俊之妻，生十日。”看来她在原始神话中的主要功能不过是为男性太阳神帝俊生孩子而已。到了屈原时代，人们让她委屈地充当了为太阳驾车的女性马车夫！对比之下，日本的太阳女神真可谓得天独厚了，她不象其他民族神话中的女神，作为男神的配偶、从属、陪衬而存在，她是名符其实的独神。人们不知道她有丈夫，也不知道她有没有性伴侣。也许她为了保持至高无上的荣耀地位，必须以抑压自己的欲望为代价吧。但不管怎么说，天照大神确立了她作为日本国始祖的身份，她在后世日本人心中是无可比拟的神圣母亲，尽管父亲并不存在。

1—2. 太阳女神的诞生

天照大神并不是日本神话中最早的神，她的崇高地位是如何奠定的呢？这得从她的诞生说起。

据日本上代典籍《古事记》中的神话，在天地未开，一片混沌之时，出现的第一位神是天之御中主神，他没有性别，是个中性的神。然后出现了“神世七代”众神。众神昭示一对名叫伊邪那岐命和伊邪那美命的兄妹神创造了国土和生灵。二神站在天浮桥上，用一根长矛伸下大海，当长矛提起时，顺着矛头滴下的泥沙和盐在海中凝成一岛，叫自凝岛，这便是世界上最初的陆地空间。二神降到岛上，又以性交后生育的方式创造出日本列岛，以及海神、山神、地神、河神、树神、草神……最后，伊邪那美命因生下性情热烈的火神被烧伤阴部而死，伊邪那岐命在愤怒之下将火神斩首，又到黄泉国去寻妻，被赶了出来，逃到大海边洗涤时，创造了单性生殖的奇迹，太阳神由此而诞生：

伊邪那岐命洗左眼时化成的神，名叫天照大御神。
洗右眼时化成的神，名叫月读命。洗鼻子时化成的神，
名叫建速须佐之男命。

这时候，伊邪那岐命非常高兴地说：“我生了不少孩子，最后终于得到三个贵子。”于是取下脖子上戴的玉串，摇动得琮琤作响，赐给天照大御神，并对她说：“去治理高天原！”^①

在这个情节中，最后降生的三个孩子被奉为众多孩子中的“贵子”，分别获得父神特有的宝物——权力的象征，分别被指派为天国，夜之国和海洋的统治者，这同父权社会中盛行的长子为贵，长子继承的制度截然相

^① 安万侣《古事记》，中译本，人民文学出版社，1979年版，第15页。

反,反映的是母系氏族社会中的幼子继承制。而天照大神在晚生的“三贵子”中地位最高,得到了象征天界至高权力的玉串,她出现在高天原上,使得高天原和苇原中国(人世间)“天光大亮”。这同其他民族的创世神话中,先有日月星辰,后出现宇宙万物的次序明显不同,也反映了母系社会中光明崇拜与女性崇拜相结合的特征。这些都是日本神话特殊性的表现,也透露了日本文化之根的某些奥秘。

太阳女神的崇高地位虽然由其出身所确定,但从一开始就受到男神挑战。她的弟弟速须佐之男命(日本史书中又称素盞鸣尊)不愿屈居海洋之神的卑位,为此大闹情绪,哭闹得灾祸横生。这里似乎暗寓着母系社会的传女制与父系社会的传子制之间的古老冲突。当伊邪那岐命责问他时,他甚至宁愿到亡母所在的黄泉国地狱中去,也不愿治理海之国,这句话或许过分明显地表现出了儿子恋母心理,使得父神勃然大怒,将儿子赶走。

不得志的速须佐之男命借口要同姐姐辞行,来到天国。他来时“山川摇动,国土震动”。天照大神震惊之时,已洞烛幽微,猜到了弟弟的不良居心,遂做好了防御准备。速须佐之男命见状,知道硬取不成,便提议与姐姐比赛生孩子,获胜者长住高天原。结果却输给了姐姐。弟弟无奈何只好耍赖,硬说自己赢了,并“乘胜大闹”,把天斑马倒剥了皮,扔进天织女的机房里,天织女受惊后,梭子击中阴部而死去。姐姐目睹弟弟兽性发作(其行为象征着性攻击),躲到天石屋中,高天原顿时成了一片黑暗。这一下引出了八百万天神来干预此事,他们先设法让太阳女神从天石屋中走出,恢复了天国的光明,接着,“八百万众神共同商议,让速须佐之男命拿出千台赎罪的物品,罚他割去胡须,拔掉手指甲和脚趾甲,然后把他赶走。”^①据注释家解说,拿出赎罪物象征罚款;割须、拔甲象征体刑;赶走象征流放刑。在受到这三重惩罚之后,这位造反的男神终于臣服于太阳女神,后来到人间成了立功的著名英雄。从这次姐弟之争所象征的远古男女势力的斗争来看,是以男性的失败受罚和女性的完

① 《古事记》中译本,第22页。

全胜利而告终的。女神的胜利使这块“以日为本”的国土确立了女性中心的文化传统，天照大神成为世代代日本人心目中的神话母亲的原型。她是一位温暖而慈爱的母亲，同其他文化中那专横而凶暴的父亲形象大不相同。

暖

在日本神话中，除了太阳女神的崇高地位得到突出表现之外，还有一些故事、情节同样突出了女性对男性的优势或权威。如著名的黄泉国神话，讲到死去的伊邪那美命来到这块地下之国中执掌权柄。当她的夫君来到黄泉国看见她的“本相”时，她感到了受侮辱，派黄泉丑女追赶夫君以求报复，继而又派八雷神率黄泉军追赶，最后自己亲自追赶，夫妻发出了诀绝的誓言。由此，地下世界同天上世界一样，也确立了女性的绝对统治。

日本神话中的女性形象所占据的优越地位，可以说是世界各父权制文明的神话中罕见的。一般而言，“男子在所有神话里都被看作是有规范性的，而女性则是这一规范性的变异和偏差。这就是说，男性是重要的，是物种之范，是‘标准’人。而女性则是男性的变体。”^①对于这种普遍现象，法国女权运动领袖西蒙娜·德·波伏瓦曾根据《圣经》创世神话加以深刻的阐发，她在《第二性》中写道：“妇女被视为二等生物，永远不会恢复一等生物性质的生物，成为绝对的‘异类’，没有可能改变。这是一种使另人感到满意的信念，每一种创世神话都在表现它，明显的莫过于通过基督教而渗透在西方文明中的创世记传说。夏娃不是象男人一样同时被造出的，她不是用男一种材料造的，也不是用造亚当所用的材料造的：她出自第一个男人的肋骨。甚至她的出生本身也不是独立的；上帝不是为了造她而造她，不是为了让以直接的崇拜来回报创造之恩而造的她。她是被指派给男人的；是为了使亚当免除孤独，上帝才将她给了他。在她的伴侣那里才有她的起源和她的目的，她以二等生物

另

① 珍妮特·希伯雷·海登等《妇女心理学》，中译本，云南人民出版社 1986 年版，第 28 页。

身分充当了男人的补充物。”^① 对照日本的创世神话,可以肯定的说,这里不存在扬男抑女的性别歧视,女性的相对权威和优越地位在日本文明初始之际是非常明显的,这也是日本文化独特的所在。

日本的女神究竟为什么会得天独厚,保持着对男性的优越呢?

要解答这个问题,我们必须从神话世界中抽身出来,去探索历史。

1—3. 现实中的女性中心世界

现代神话学者们一致承认,过去曾被当成初民非理性幻想产物的神话其实正是初民理性——神话思维的产物,其中必然蕴含着它所由产生的时代的历史真实。随着历史的变迁,神话思维的时代一去不返了,神话中蕴含的真实反而成了文明人无意识的东西,只有通过理性分析和研究才能将它重新变为意识的东西。

日本神话中存在的女性中心世界并不是偶然发生的,它深深地植根于日本上古史中现实存在的女性中心世界——即母系氏族社会。由于特殊的原因,日本的母系社会延续得很长,给日本文化带来了深远影响。考古学材料表明,在公元前九千年左右至公元前三世纪的新石器时期(即日本史称的绳纹时代)的出土文物中,“有许多显示女性性特征的土偶,这些土偶表达了人们对承担生命生产的女性能力的敬畏及对丰收的祈祷。可以推测,女性的地位在这个时代并不低下。”^② 公元前三世纪至公元三世纪是日本史上的金石并用时代,这时发展起了农耕文化,“妇女在农业生产中的作用与男子并无明显差异。直到现在,日本各地残存的稻作节仍以女性为中心,表明了人们对女性作用的重视。种植水稻与狩猎和放牧不同,并不特别需要爆发力、握力、背肌力等用于攻击

① 西蒙娜·德·波伏瓦《第二性》(The Second Sex),英译本,纽约,1974年版,第159页。

② 富士谷笃子主编《女性学入门》,中译本,中国妇女出版社1986年版第5页。