

# 關於《老子》之雌性比喻 的詮釋問題

劉笑敢

香港中文大學哲學系教授

關鍵字：《老子》 雌性比喻 文化象徵 女性主義 詮釋標準 詮釋定向

在一次道家學術研討會上，一位著名的道家學者半開玩笑地說，世界女性主義大會應該高懸老子畫像，奉其為鼻祖。此說雖為戲論，卻也事出有因。眾所周知，《老子》中的雌性比喻之重要，不僅在先秦典籍中是獨一無二的，而且在全世界古代哲學與宗教典籍中也可能是唯一的。《老子》中的「雌」、「牝」、「母」等辭彙的出現和地位明顯比「雄」、「牡」、「父」多而寓意深遠，其「柔弱勝剛強」不僅是哲學和方法論的主張，而且也似乎有著某種性別暗示或性別取向。不過，如何理解和詮釋《老子》中的雌性比喻，如何發掘這種比喻的現代意義，這

---

本文曾在香港中文大學「現象學與道家哲學」研討會上宣讀（2003年3月14-15）。王慶節、劉國英、孫周興、陶國璋等人的發言對筆者多有啟迪和鼓勵，在此向所有發言的朋友致謝。在此之前，筆者曾發表過三篇與本文課題相關的文章，因篇幅或時間所限，三篇皆是比較初步簡略的論說。本文是在原有基礎上全面系統的充實和發展，討論了新的課題，補充了新的論證，提出了新的論點。不過，筆者的基本立場和觀點並沒有改變。原來的三篇文章是：“A Taoist Perspective: Appreciating and Applying the Principle of Femininity,” in John C. Raines and Daniel C. Maguire, eds., *What Men Owe to Women: Men's Voices from World Religions* (Albany, N.Y.: The State University of New York Press, 2001), pp. 239-257；道家、道教與性別平等問題，收入蘇慶華主編：《一體多元的文明價值》（吉隆坡：馬來西亞創價學會與馬來西亞大學中文系，2002年），頁73-100；試析老子中的雌性比喻關於地方性知識的全球化意義的一個實例，收入劉海平主編：《文明對話：本土性知識的全球化——中國哈佛燕京學者第三次學術研討會論文選編》（上海：上海外語教育出版社，2002年），頁274-288。

種雌性比喻與當代風靡全球的女性主義運動是否可以發生關連或交涉，似乎討論不多。通行的觀點多認為老子哲學中的雌性比喻是古代母系社會或生殖崇拜的反映；但也有人認為老子的雌性比喻並非推崇雌性特點，而是強調陰陽同體、雌雄合一的理想 (androgynous ideal)。本文強調，《老子》中的雌性比喻應該作為文化象徵符號解讀，而不應該作為實際的男女性別問題討論。《老子》之雌性比喻的文化象徵意義可能對現代女性主義運動也有重要的挑戰或啟迪作用。

本文從四個方面展開討論。一、如何解讀《老子》之雌性比喻的文獻；二、如何理解這些雌性比喻的意義，及如何評價流行的詮釋以及獨特的說法；三、《老子》之雌性比喻對現代社會，以及女性主義運動是否有啟示意義；四、以本文為例探討在中國哲學史的研究實踐中，運用西方詮釋學理論會遇到哪些問題及理論課題。

## 一、文獻解讀

首先考查「牝」字。《老子》八十一章中有三章五次用到「牝」字，相比之下，「牡」字只出現兩次<sup>1</sup>，都是在與「牝」字對稱時出現的。關於「牝」字的使用，最值得注意的是第六章以「玄牝」來比喻宇宙之本根：

谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地之根。

綿綿呵其若存，用之不勤。<sup>2</sup>

本章連續用「谷神」、「玄牝」、「玄牝之門」和「天地之根」，逐層深入地比擬、描述宇宙或萬物的起源和根據。谷神直接來源於山谷的形象，其特點是深邃、空寂。「神」雖有鬼神之神的涵義，但在老子思想體系中，這種「神」的作用是受道的制約的<sup>3</sup>。神的另一種意義是神妙難測的作用，與《易·繫辭》「陰陽不測之謂神」的神相同<sup>4</sup>。此章中的神也不是一般之鬼神，而是用來比喻描述虛空、

<sup>1</sup> 牝見於第六章兩次，六十一章兩次，五十五章一次。牡字見於五十五與六十一章。

<sup>2</sup> 本文中的《老子》原文以帛書本或竹簡本為主。帛書本依據國家文物局古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1980年）。竹簡本依據荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。通行本主要依據高亨：《重訂老子正詁》（北京：古籍出版社，1956年）。

<sup>3</sup> 如三十九章「神得一以靈」，此神即神靈之義，但此神的作用來源於道。老子用它來烘托「一」或「道」之最高、最根本之作用，並沒有神靈的實質性意義。

<sup>4</sup> 如《老子》二十九章「天下神器不可為也」，六十章「其鬼不神」，其中的「神」都不是鬼神之神。

幽深之物的神秘、玄妙的作用。史華茲 (Benjamin Schwartz) 認為，山谷的特徵完全是由中空的空間以及對流入的河川溪澗的被動的受容性所決定的，而這些特徵又是和雌性的性別角色和生殖功能相聯繫的<sup>5</sup>。這也就是老子為什麼要用「玄牝」來進一步定義「谷神」的原因。「玄牝」就是玄妙莫測的雌性之物，比谷神更為抽象，其特點是內部的空間和容受性；而「玄牝之門」則進一步突出「玄牝」的中空、開放、吐納的特性。這些特性也就是「天地之根」的主要特點。

這？的天地之根是不是永恆的或實體性存在？對此，老子故意不作明確斷定，所以說「綿綿呵其若存」。老子常用「若」字，表達他謹慎的、不肯斷言的態度。這一點，帛書本、竹簡本的句式、語氣比通行本表現更為明顯。不過，儘管天地之根不一定是永恆的實體，但它確有「綿綿」不絕、「用之」不竭的功能，所以說「用之不勤」，「勤」，盡也<sup>6</sup>。「用之不勤」就是為萬物所依賴的功能永無盡期。這似乎相當於永恆之義，但這不是實體之永恆，而是功能之不絕；不是靜止之永恆，而是動態作用之無限。

天地之根是中國哲學對宇宙起源、萬物基礎的一種比喻式概括，也就是老子所說的道。在《莊子》中也稱為「本根」。玄牝、天地之根、本根的比喻都是以現實世界之物比喻宇宙萬物最後、最高的根源和根據。就其最後、最高的意義來說，它們和西方的形而上學的概念有類似之處，但就其與現實世界相貫通而非相隔絕的關係來說，則不能算是西方式形而上學的概念。就本文的重點來說，這？值得注意的是，老子把萬物的總根源和總根據與雌性的性別特徵相聯繫，而不是與雄性的生殖功能相聯繫，對照基督教和猶太教傳統中的男性上帝形象，其意義就值得玩味。

老子的雌性比喻不僅用來描述宇宙的起源和根據，而且用來說明人類社會行為的基本原則。換言之，這些雌性比喻不僅具有實然或描述性意義 (descriptive)，而且具有應然或規範性意義 (normative, prescriptive)<sup>7</sup>。六十一章說：

<sup>5</sup> Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985), p. 200.

<sup>6</sup> 高亨：《重訂老子正詁》，頁 18。

<sup>7</sup> 或曰，一個概念不可能同時既是實然的，又是應然的。實然、應然的對立之說源自休謨 (David Hume, 1711-1776)，在西方引起長期討論。休謨之說乃就認識論和邏輯推理而言，對宇宙論、本體論等領域並沒有涉及，對古典哲學沒有回溯效力，對中國哲學更沒有制約意義。同時西方哲學界也已經認識到實然與應然之分不是絕對的。哈佛大學教授 Hilary Putnam 新著之標題即是「事實與價值之分立的坍塌」(*The Collapse of the Fact/Value*)

大國者，下流也，  
天下之牝也，天下之交也，<sup>8</sup>  
牝？以靜勝牡。  
為其靜也，故宜為下也。

這？以雌雄關係來比喻說明大國應該採取的外交原則。老子強調，大國應該甘居下游，以懦弱謙下為國策。在一般的對外交往中，大國通常會炫耀其偉大，展示其強盛，自居於他國之上。老子所說顯然是針對這種現實或一般的態度所作的批評和建議。河流之下游已經是比喻，「天下之牝」則是進一步的比喻，是為了引出「牝？以靜勝牡」的道理，從實際效果的角度來說明大國懦弱謙下的意義。這顯然是中國哲學通常使用的類比論證。史華茲說，雌性在性交活動中，表面上是被動的，然而，「牝？以靜勝牡」，實際上是女性在生育過程中扮演著引導的角色，她們在性交和生育過程中的行為方式都是「無為」之為。所以她們代表著非自我堅持的、非自私精明的、非精心考慮的、非特定目的的生育和生長過程。靠著這樣的過程，空虛引起了充實，安靜引起了行動，「一」引出了「多」。所以，雌性是老子之無為原則的典型體現<sup>9</sup>。史華茲的分析精闢地揭示了老子的雌性比喻和他的哲學主張之間的有機聯繫。

「牝？以靜勝牡」的論證是從效果出發的，似乎是功利主義的論證。然而，狹隘的功利效果絕非老子哲學的最高關切或最高價值。在本章中，老子更關切的是大國、小國各得其欲的自然的、和平的關係和秩序，而不是強權壓迫下的秩序。老子顯然是反對大國恃武力之強而征服小國、統一天下的。本章接著說：「夫大國者不過欲並畜人，小國不過欲入事人。夫皆得其欲，則大者宜為下。」這？的論證仍然是從效果出發的，但不是單從大國、或單從小國的立場出發，而是從天下的立場出發，主張大小各得其所，和睦相處。這？老子並不反對大國「並畜」小國的欲望，只是主張大國以雌柔之道實現此願望，而此願望的實現是自

---

*Dichotomy and Other Essays* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002]). 著名倫理學家 Peter Singer 也論證過實然與應然之爭的瑣屑性 (triviality) (Peter Singer, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*, ed. Helga Kuhse [Oxford: Blackwell Publishers, 2002], pp. 17-26.)

<sup>8</sup> 此句通行本作「天下之交，天下之牝」(見高亨：《重訂老子正詁》，頁127)。相比之下，帛書本文句為勝。本章講的是大國的外交原則，「天下之牝」是對「下流」的比喻，「天下之交也」則是比喻後的結論。

<sup>9</sup> Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p. 200.

利、利他的雙向互惠，因為小國可以自然依附於懦弱謙下之大國，而沒有喪權辱國的擔憂。與春秋戰國時期的歷史事實相對照，老子的理論似乎是不顧事實的一廂情願，但從人類的共同利益和共同理想來看，暴力征服畢竟不是最佳選擇。大國與小國之間、強國與弱國之間、一切國家、種族之間的自然的、和平的、和諧的世界秩序，畢竟是永遠值得嚮往和追求的。

《老子》中的「雌」字也是一個典型的比喻之辭。《老子》中兩次提到「雌」，而「雄」字只出現一次。《老子》第十章說：

載營魄抱一，能毋離乎？  
搏氣至柔，能嬰兒乎？  
滌除玄鑿，能毋有疵乎？  
愛民活國，能毋以為乎？<sup>10</sup>  
天門啟闔，能為雌乎？  
明白四達，能毋以知乎？

本章講身心修養問題，除涉及養氣、健身以外，還涉及認識論和政治哲學。本章有四句以否定句式提出正面價值，即「毋離」、「毋有疵」、「毋以為」、「毋以知」，兩句以肯定的句式提出具有正面價值的比喻形象，即「嬰兒」與「雌」。全章的重點在於強調虛靜柔弱、被動專一的原則。這「能為雌乎」也體現了雌性特徵在老子哲學中的價值意義。「天門」，從修身的角度講即感官七竅，「天門開闔，能為雌乎」涉及的就是精心調息之類的修煉方法。不過，自河上公、王弼以來，「天門」又可作天地之門的意思。河上公云：「天門謂北極紫微宮。」王弼云：「天門謂天下之所由出也。」按此義，則天門與上文之玄牝之門就有了相同的意義，皆以「門」之空處比喻世界萬物之所從出，以雌性空虛、開放的特點為正面價值，而其他各句也都與雌性柔弱、安靜、被動等特點相一致。老子再次將雌性比喻與萬物之所從出聯繫起來，說明雌性的特點和原則在老子哲學中的重要地位。雖然天門作為五官與天地之門意思相去甚遠，但古人認為天地一大宇宙，人體一小宇宙，二者皆可說「天門」並非不可理解之事。無論取「天門」的哪種意義，老子推重雌性特點的立場都是至為鮮明的。

<sup>10</sup> 此句帛書甲本殘，乙本原作「能毋以知乎」，與下文重複。見國家文物古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書（壹）》，頁95。河上公本與王弼本句序略有不同。此據河上本校改。河上公本據王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年），頁34-36。王弼本據樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），上冊，頁22-24。

以上牝、雌二字都是概念性比喻，在二十八章中，老子則用雌雄對比的方式提出了一個更重要的方法論命題。

知其雄，守其雌，為天下溪；  
為天下溪，？德不離，  
？德不離，復歸於嬰兒。

這？，老子再次重複使用了雌的比喻和流水、嬰兒的形象。這些形象的比喻都是為了表達抽象的哲學理念，表達老子哲學的基本主張。特別是「知其雄，守其雌」的說法，形象而明確地表達了老子的價值性和方法性原則。這一命題的重點當然是「守其雌」，但正確理解的要害則在於「知其雄」。「知其雄」點明老子的說話對象是「雄」者，而不是「雌」者。「知其雄」不僅僅是認識到「雄」之特點的優勢，而且是實際具有「雄」之優勢的狀況，是對自己的實力之強大、自信之飽滿的充分了解和掌握。然而，正是這樣的「雄者」，應該「守其雌」。老子並不是針對雌者或弱者提倡雌柔之道的。「其雄」是實然已有之優勢，「其雌」則是應當採取的姿態、方法、原則，而不是自身的「雌」性特點或弱點。「守其雌」就是要以懦弱謙下的姿態面對世界，處理社會政治問題。顯然，這？的「知其雄」是讓步，相當於「即使」、「儘管」引領的條件，「守其雌」才是主句，是重點。這？的「雌、雄」並不是一個事物的並列或等價的兩個方面。（這種理解與下面第二部分要討論的一個觀點很不相同。）本章反復提到的是「天下」，是「聖人」，所以老子關切的是社會與人類的生存狀況，而不是個人或一國的利益。這與上文所說的對天下的和平秩序的關切是相呼應的。

顯然，老子主張「守其雌」並不是因為不懂得或不具有雄性特點的優勢和價值，更不是來自於吃不到葡萄就說葡萄酸的狐狸式的自我安慰或排遣，而是經過對社會、歷史深入觀察、思考而得出的嚴肅的論題。「知其雄」的說法說明老子所表彰的「守其雌」者不是不懂得或不具有雄性力量和自信的人，而是強者、主導者應該實行雌柔的原則。總之，老子的雌柔原則不是為弱者而設計的權宜策略，而是普遍的、特別值得大國、強者，即「雄」者重視的根本性價值、方法和原則。

「雄者」應該「守雌」，那麼，雌者、弱者呢？老子主張「柔弱勝剛強」，由此看來，老子並不主張雌者、弱者永遠自甘柔順，一味守雌、示弱，而是應該有自強的信心和耐心，以及確實的努力去等待和爭取變化。然而，強者尚且應該守雌，弱者則更不應急於求勝，更不應逞強躁動，這是顯而易見的推論了。

另一個值得注意的是「母」字。《老子》五章中七次用到母字，而「父」字在通行本中僅出現一次，在帛書本中也只有三次<sup>11</sup>。「母」字的女性涵義比「雌」和「牝」更為明顯，然而，老子並不是講父母之母，而是討論天下之母，因此，其涵義仍然是雌性的比喻，而不是通常的人之母。與第六章以「玄牝」比喻天地之根一樣，老子常用「母」來比喻「萬物之始」。《老子》第一章就說：

道可道也，非？道也，名可名也，非？名也。

無名，萬物之始也；有名，萬物之母也。

通行本作「無名，天地之始」。帛書本兩句皆作「萬物」，說明「有名」與「無名」是一物之兩面，「始」與「母」也是一事之二稱，並無先後上下之分。與萬物之母相同的是天下母。第二十五章說：

有狀混成，先天地生，

寂寥獨立不改，可以為天下母。<sup>12</sup>

未知其名，字之曰道，吾強為之名曰大。

此處原文用竹簡本。與通行本和帛書本不同的是竹簡本第一句不是「有物混成」，而是「有狀混成」，說明道沒有固定或明確的具體形狀，但並非一無所有。顯然，老子並沒有把道作為一「物」。道有狀而無形，說明老子認為道是一種存在，但不是通常有一定形體之物。另外，竹簡本和帛書本都沒有通行本中的「周行而不殆」一句。說明最早的《老子》只講「獨立而不改」，並沒有明確提出循環運動的思想。顯然，「天下母」和「萬物之母」都是比喻世界萬物之所從出，也就是「道」的雌性特徵。這與「玄牝」的比喻一樣反復肯定了宇宙之總根源和總根據的雌性特徵<sup>13</sup>。

<sup>11</sup> 母字見於第一、二十、二十五、五十二、五十九章，而「父」字僅在通行本四十二章中出現一次，在帛書本中則有三次，即二十一章多兩次。

<sup>12</sup> 此竹簡本文句之「寂寥」從李零釋讀，見李零：《郭店楚簡校讀記》增定本（北京：北京大學出版社，2002年），頁3。「天下母」，傅奕本、王弼、河上公本均同，惟帛書本作「天地母」。分別見〔唐〕傅奕校：《道德經古本篇》，收入嚴靈峰編：《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年），第17冊。樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁63-65。王卡點校：《老子道德經河上公章句》，頁34-36。國家文物局古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書（壹）》，頁97。

<sup>13</sup> 母的另一意義是與子相對，母用來表達根本的意思，相當於後來本末的概念。《老子》中提到根本之「本」（二十六、三十九章），但沒有以本末對舉。

## 二、意義詮釋

顯然，老子有意地、一貫地用雌性比喻來表述他的基本思想。與「牡」、  
「雄」、  
「父」相比，「牝」、  
「雌」、  
「母」不僅在使用數量上占絕對優勢，而且在比喻的對象、思想的表達方面也處於明顯的更重要的地位，是他的類比論證的基本元素。那麼，應該如何理解這些雌性的比喻或象徵符號呢？這？我們先分析似乎針鋒相對的兩種觀點，然後提出我們的解釋。

李約瑟 (Joseph Needham) 可能是流行觀點的始作俑者，以及被廣泛引用的代表人物。他把老子的雌性比喻歸結為古代的母亲系社會：「古代社會極有可能是母亲系社會，難道這不是道家極為重要的雌性象徵符號所殘留的最古老的意義嗎？」在談到道教時他又說：「道教思想中諸多（與雌性相聯繫的）方面在儒家和佛教中毫無蹤跡，這些因素一定與古代原始部落集體主義中的母亲系社會因素有一些聯繫，一定是古代道家哲學中突出的雌性比喻的反映。」<sup>14</sup> 李約瑟是就道家 and 道教來講的，不限於對《老子》及其雌性比喻的解說。不過，他的觀點涵蓋了對《老子》原文的分析，顯然包括並適用於他對《老子》的詮釋。後來的人大多明確把這種觀點應用於對《老子》的解釋。陳張婉辛 (Ellen Marie Chen) 說：「我們強烈地感覺到《道德經》的思想形式來源於母亲系社會存在的啟示。」她進一步把《老子》中的某些觀念與生殖崇拜聯繫起來：「根據宗教與早期哲學的聯繫，我們相信『無』、『弱』、『黑』、『虛』等觀念本來是與生殖力崇拜相聯繫的。」<sup>15</sup> 這種觀點在中國本土也有廣泛市場。如張智彥說：「老子崇尚陰柔決不是偶然的。它是老子思想繼承上古文化的女性崇拜的體現。」<sup>16</sup> 還有人鄭重其事地用數百頁的篇幅

<sup>14</sup> Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), Vol. 2, pp. 105 & 151. 根據 Roger Ames, 類似觀點見於 W. T. Chan, *The Way of Lao Tzu* (New York: Bobbs-Merrill, 1963), p. 13; M. Kalternmark, *Lao Tzu and Taoism* (Stanford: Stanford University Press, 1969), trans. Roger Greaves, 58ff.; Arthur Waley, *The Way and Its Power* (New York: Grove Press, 1958), p. 57; Roger Ames, "Taoism and the Androgynous Ideal," in Richard W. Guisso and Stanley Johannesen, eds., *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship* (Youngstown, N.Y.: Philo Press, 1981), p. 21.

<sup>15</sup> Ellen M. Chen, "Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism," *International Philosophy Quarterly* 9 (1969): 401 & 403.

<sup>16</sup> 張智彥：《老子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，1996年），頁 115。



討論《老子》與女性和生殖崇拜的關係<sup>17</sup>。不過，其書所羅列的只是世界各民族都可能有生殖崇拜的材料，但這些材料並不能證明老子思想與生殖崇拜有任何實際關連。

顯而易見，廣泛流行的觀點不一定是正確的。稍加考察和推斷，就會發現流行的看法其實是缺乏歷史根據和文獻根據的。一個基本事實就是通常所謂的母系社會的說法至今沒有確實的證據。母系社會 (matriarchy) 是十九世紀人類學提出的特指女性占據社會統治地位的社會型態。這一概念自提出起就處於爭論之中，人類學、社會學、考古學的研究至今沒有發現確實的證據，說明人類原初社會有一個女性在社會政治、經濟生活中占據主導地位的社會型態<sup>18</sup>。施舟人 (Kristofer Schipper) 強調女性在人體活動中的主動地位和作用，但是他也指出，不能將道教的這種特點歸之於並不存在的母系社會的影響<sup>19</sup>。至於人盡皆知的中國古代所謂「知其母而不知其父」的階段只是一種家族制度，是女性家長制，在家族以外，在社會中從事政治、經濟活動的主要還是男性，這並不是一種特殊的社會型態。所以有人把它叫作「母系繼嗣制」<sup>20</sup>。不少考古學學者根據一些挖掘的墓葬資料，推定古代的仰韶文化即母權社會。然而，這些墓葬資料並不充分，推理也不夠嚴謹，相反的材料和解釋也很多，很難作為定論<sup>21</sup>。

既然沒有證據說明歷史上存在過母系社會，那麼，將老子哲學的雌性比喻歸之於母系社會的影響自然就是空穴來風，不值得認真討論。歷史上有過女性家長的家族制度，那麼，是否應該假設老子哲學是女性家長制殘餘的結果呢？當然不能。女性在家族內的家長地位不等於社會政治、經濟生活中的主導地位，在歷史上很難產生持久的文化影響。至今我們還可以發現某些族群有類似的女性家長，但她們在社會生活中並沒有統治地位。老子哲學關心的是社會的秩序、天下的和諧，說他的思想來源於某種家族制度的影響，是沒有說服力的。

歷史上似乎存在過男性生殖器崇拜，也似乎有過女性的生殖器崇拜，那麼，是

<sup>17</sup> 蕭兵、葉舒憲：《老子的文化解讀——性與神話學研究》（武漢：湖北人民出版社，1994年）。

<sup>18</sup> Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Penguin Books, 1988), p. 150.

<sup>19</sup> Kristofer Schipper, trans. by Karen C. Duval, *The Taoist Body* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 125.

<sup>20</sup> 孟凡夏：青年學者陳剩勇提出新論——中國上古沒有「母權制」階段，《光明日報》第2版，1995年4月3日。

<sup>21</sup> 參看杜正勝：《古代社會與國家》（臺北：允晨文化實業公司，1992年），頁8-15。

否可以說老子哲學中的雌性比喻是女性生殖器崇拜的產物呢？不行，這也是行不通的。歷史上有過什麼，這和老子是否受過什麼影響是兩件事，二者之間並沒有必然聯繫。單單拿出大量男性或女性生殖器的石刻、陶器、圖片、遺跡、實物，都不能說明老子的雌性比喻與其有關。如果說可能有關，那麼，老子為什麼只受女性生殖器崇拜的影響而不受存在更廣泛的男性生殖器崇拜的影響呢？

總之，女性家長制或生殖器崇拜的證據本身不能證明老子知道它們的存在，更不能證明老子確實受過其影響。把老子的雌性比喻歸結為女性家長制或生殖崇拜說到底都只是揣測之辭，只是大膽聯想的結果，沒有任何確實的證據。因此不能作為學術觀點進行嚴肅的討論。所謂女性家長制或生殖器崇拜是上古時代的事，距老子時代至少千年以上，在文字尚未產生或流通極少、部落眾多、交通不便的情況下，以口耳相傳的方式把上古時期的家庭生活方式或性崇拜流傳給老子，這已經是難以想像的了，又假定老子由此得到靈感而創造一個全新的哲學體系，這就更近於天方夜譚了。實際上，現代人知道上古的女性家長制和生殖崇拜也不過是近代以來的事，是近代考古學家及人類學家在世界各地進行比較研究後的新發現。老子那個時代是否對女性家長制有基本的了解，是否知道有一種可以叫作生殖器崇拜的現象，這本身就是值得懷疑的問題。

更重要的是，把老子哲學和上古女性家長制或生殖力崇拜聯繫起來，對於研究、解釋老子哲學不能提供任何有意義的新內容，反而把老子的普遍性的關懷、深刻的哲理引向狹窄的、現實的性別的考慮，從而轉移、淡化、貶低了老子哲學深邃的意境和廣泛的啟示意義，甚至也不利於從女性主義立場出發來利用和發展老子哲學。

事實上，《老子》根本沒有考慮或涉及性別問題。上述雌性比喻都是比喻之辭，並不是老子的實際的關切。這？的關鍵問題是如何看待老子所說的「牝」與「雌」。顯然，這些詞彙本身不是哲學概念或思想術語，而是為了表達思想主張而使用的比喻之辭。借用修辭學的術語來說，這些雌性詞彙不是「本體」，而是「喻體」。正如作家會把姑娘比喻為鮮花，其關切、描寫的對象顯然是姑娘和姑娘之美，而不是鮮花本身。如果有人以為作家注意和描寫的是鮮花，那顯然是顛倒了本末主客。同樣，老子的雌、牝等比喻之辭所描述的對象是宇宙起源、萬物根本、治國之方、處事之本，並不是任何真實的雌牝之體。《老子》的關切中心與男女問題並沒有直接聯繫，所以《老子》五千言只講雌雄、牝牡，而不講男女。

在春秋戰國時期，男女二字的使用已經相當普遍，雖然這兩個字都有其他涵

義，如「男」可指爵位，「女」可作第二人稱代詞「你」，但作為人之性別的男女二字已經使用相當普遍。如

維熊維羆，男子之祥；維虺維蛇，女子之祥。（《詩經·斯干》）

有女懷春，吉士誘之。（《詩經·召南·野有死麋》）

今男女同贄是無別也。（《左傳》莊公二十四年）

偃曰：男女辨姓。（《左傳》襄公二十五年）

宮牆之高足以別男女之禮。（《墨子·辭過》）

此其為敗男女之交多矣。（《墨子·節葬下》）

唯女子與小人為難養也。（《論語·陽貨》）

齊人歸女樂，季桓子受之。（《論語·微子》）

男女無別，則民無廉恥。（《管子·權脩》）

女有家，男有室，無相瀆也。（《管子·大匡》）

仲尼聞之，以為別於男女之禮矣。（《國語·魯語》）

異類雖近，男女相及，以生民也。（《國語·晉語》）

男女授受不親。（《孟子·離婁上》）

帝使其子九男二女 以事舜於畎畝之中。（《孟子·萬章上》）<sup>22</sup>

筆者認為《老子》的主體是春秋末年的作品，但可能摻雜後來的文字。在男、女二字普遍使用的春秋戰國時期，《老子》中卻一個「男」、「女」都不用，這應該不是偶然的。

一般說來，先秦典籍中的男女二字都大大多於「牝」、「雌」二字。「牝」、「雌」二字在一般情況下只用來指禽與獸，很少用來指人之男女。老子所用的「牝」、「雌」二字在其他典籍中相當少見。如《尚書》中「牝」二見，無「雌」；《左傳》中「雌」二見，無「牝」；《論語》中「雌」一見，無「牝」；《孟子》中「牝」、「雌」皆無。與此相反，《老子》多用「牝牡」、「雌雄」，而完全不用更為普遍使用的「男女」二字。據此推斷，老子顯然不是要談男女問

<sup>22</sup> 《左傳》中「男」七十見，「女」二百十九見。《墨子》中「男」二十六見，「女」六十二見。《論語》中「女」十九見，多指「你」，無「男」字。《管子》中「男」七十八見，「女」一百八十四見。《孟子》中「男」八見，「女」二十見。《詩經》中男三見，女一百零五見。《尚書》男七見，女五見。《國語》中男二十六見，女八十四見。這？字數由李寧君小姐代為統計，由於電子版本不同，統計結果有出入，待校正。這？統計是比較粗略的，沒有對字義作詳細辨析。但從例句中已經不難看到，以男女二字指男女之義，在春秋戰國時期已經相當普遍。

題，所以他完全不提「男女」二字。我們硬要把他的哲學和男女問題和女性生殖崇拜和母系社會拉到一起，難道不是嚴重的誤會嗎？

老子為什麼用「雌、牝」而不用「男、女」？這可能是老子自己完全沒有想到過的問題。他可能只是十分自然地用他應該用的辭彙表達他自己的思想而已。但是從詮釋者的角度，我們不妨假設自己處於老子的地位來推想用「雌、牝」而不用「男、女」的原委。首先，從消極的方面來說，這樣作是希望可以避免誤解（儘管事實上並沒有避免現代人的誤解）。其次，從積極的角度來看，其意義恐怕在於「雌」、「牝」的說法既可與動物甚至萬物相通，有廣泛的普遍性，又可隱含男女之別，引發人們對社會生活的聯想，對人類的社會生活有較為直接的暗示意義。這樣既有相當的普遍性意義，又有較明確的針對性，正適合表達老子思想的普遍的基本價值和行為原則。雖然，「雌」和「牝」一般用於鳥類和獸類，但並非完全不可以用於人類或物類，如《管子·霸形》「楚人攻宋、鄭 令人有喪雌雄」，李白詩 雙燕離 也有「憔悴一身在，孀雌憶故雄」<sup>23</sup>，都是以雌字比喻人的實例。「牝」字用於事或物可見於《國語·越語下》：「凡陳之道，設右以為牝，益左以為牡。」又《禮記·月令》「修鍵閉」一語，鄭玄《注》：「鍵，牡；閉，牝也。」孔穎達《疏》云：「凡眷器入者謂之牡，受者謂之牝。」<sup>24</sup> 這說明「牝」、「雌」二字有更普遍的意義，而男女二字則僅限於人類之兩性，不可用於動物或事物，缺乏普遍性意義，不適用於描述宇宙和社會之普遍特性和原則。這在古代和現代是一樣的。

然而，老子為什麼不用更有普遍性的陰陽二字呢？老子曾提到「萬物負陰而抱陽」，從特定的層次來講，陰陽的觀念與「雌」、「牝」有異曲同工之妙，但陰陽使用更為普遍和抽象，往往與純粹的自然現象相聯繫，缺乏足夠的與人事有關的形象的聯想意義，因此也不足以表達老子所要表達的思想。比如說「知其雄，守其雌」意思生動而形象，但是如果說「知其陽，守其陰」則意義晦澀不明；又如，「牝？以靜勝牡」一句，人皆知其意，但是如果說「陰？以靜勝陽」則無法通過兩性活動的聯想來表達老子在社會生活中提倡柔韌原則的基本主張。關於男女、陰陽、雌雄等字的用法，《墨子·辭過》有過明確的說明：

<sup>23</sup> [清]王琦注：《李太白全集》（北京：中華書局，1977年），頁226。

<sup>24</sup> [清]阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），下冊，頁1381。

四時也，則曰陰陽；人情也，則曰男女；禽獸也，則曰牝牡雄雌也。真天壤之情，雖有先王，不能更也。<sup>25</sup>

這說明古代陰陽二字主要用於自然現象，男女只用於人類自身，而雌雄、牝牡則用於動物。這就很好地解釋了老子用字的道理。這講的只是一般情況，因此沒有提到我們所介紹的牝牡、雌雄偶然用於人或物的情況。牝牡、雌雄用於人或物，最初可能是比喻式說法，並不是最初最基本的詞意。

總之，老子用「雌」、「牝」的比喻而不用陰陽、男女的說法，與其思想的實際關切和內容是密切配合的，是其思想的適切性的需要。老子關心的是人類社會的最終狀態和日常狀態，這不是以宇宙自然為中心那樣的普遍性問題，所以不適於以「陰陽」為譬喻；這又不是男女之間地位高低那樣具體的問題，所以也不適於使用「男女」這樣具體的辭彙。當然，老子的思想命題本身既有普遍性、抽象性特徵，也有一定的具體性、針對性。只是我們應該準確地把握其普遍性和具體性的實際內容和確切地位，避免走向過分誇大其普遍性的一方，或過分誇大其現實性、具體性的一方。老子哲學的普遍性指一般的人類的生存狀態，不限於一時一地的人群。從《老子》原文的表達上來看老子關心的是普遍的人類社會的存在條件和狀況，儘管當時的人並不知道異域的人群是什麼樣的。而且，這種關切是以宇宙的普遍存在法則為根據的，不完全侷限於人類社會本身。老子哲學的具體性是指老子的普遍關切還是以人類社會生活為中心，而不是更為抽象的宇宙演化和萬物的本質。「雌」、「牝」的比喻超越於男女之事，又隱喻男女之行為，這恰好可以說明老子哲學關切人類之社會行為，又要達到超越具體行為的普遍哲理的層次。而「陰陽」、「男女」都無法恰切表達老子的這種既現實又普遍的關懷和主張。總之，老子哲學中的雌性比喻隱含了男女性格的差別，或者說可以引起男女性格特點的聯想，但其關切的中心論題、其比喻論證的方向，是無關於男女之別的，至少不是直接關於男女社會地位之高下的。這一點，老子哲學和道教理論有明顯不同。道教歷史上有過夫妻同為祭酒的傳統，有過大量女仙、女道的記載，有關於女性修煉的特殊經典，也有討論男女交合的房中術<sup>26</sup>。這些直接涉及男女之別的內容在老子哲學中卻完全付之闕如。

與流行觀點針鋒相對的是安樂哲 (Roger Ames) 的論點。他強烈反對以李約瑟為代表的對道家思想的雌性解說，堅持老子哲學不是以雌性為特點，而是以雌雄

<sup>25</sup> [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986年），頁34。

<sup>26</sup> 參見拙作：《道家、道教與性別平等問題》。

同體或陰陽和諧為理想<sup>27</sup>。他的論證方法相當特別。他先把老子的雌性比喻放在一邊，首先強調老子之道是有機的整體 (organismic and holistic)，而有機體理論強調各個部分相互決定、相互定義，互為條件。因此，要理解一個部分，就必須理解整體<sup>28</sup>。而道家的真人就是這種永恆之道以及自然之道的具體體現，或者說是道的對等體或摹本 (analogue)。這是安樂哲立論的兩個前提。根據這兩個前提，他提出道總是包涵對立雙方的，正如「明道若昧，進道若退，夷道若類」(四十一章)，而道家的真人也是「大成若缺 大盈若沖 大直若屈 大巧若拙 大辯若訥」，據此，道家的圓滿人格就一定應該是包涵雌雄對立雙方的和諧體 (conciliation of the feminine/masculine dichotomy)。由此出發，他對老子的雌雄比喻作了別具匠心的解讀。比如，他說「知其雄，守其雌」中的「知」就是王陽明所說的「知是行之始，行是知之成」之知，因此「知其雄」就是在行動中體現「雄」之特點<sup>29</sup>。按照這種解釋，「知其雄，守其雌」的意思就是既要在行動中體現雄性特點，又要體現雌性特點，而不是像通常大家理解的那樣，主要是強調實行雌柔之道了。用這樣的解讀方法，安樂哲的結論就是老子哲學既非提倡陽剛之道，也非提倡雌柔之道，而是打破了雌雄之二元對立，提倡雌雄同體、陰陽和諧的 (androgynous) 理想人格。這種論證方法的關鍵在於他不是從直接理解《老子》中的雌性比喻的文本入手，而是從道為有機整體的前提出發，由此重新解釋《老子》的文句，把雌雄比喻的意義塞入雌雄一體的框架中。由此而來，「道」之概念的複雜性被歸結為整體論之有機體，真人之道與宇宙本根的關係被簡化為對等體，雌性比喻的意義與巧拙、曲直、成缺之間正反相依的辯證關係都成了同樣的陰陽合體。

說道家的理想人格是雌雄同體的，這似乎是無可辯駁的正確。然而，這和老子哲學的基本理論和基本概念沒有多少關係，和他的雌性比喻也沒有直接的必然的聯繫。安樂哲的詮釋忽略了、跳過了或者說是抹煞了《老子》中的雌性比喻的可能涵義和意向。如果說《老子》的理想人格是陰陽和諧、雌雄同體，那麼孔子之堅定和仁厚，耶穌之嚴峻與寬容，釋迦之超拔與慈悲，不都是雌雄同體的楷模嗎？儒家、佛教、基督教的理想人格不都是陰陽和諧的嗎？如此說來，《老子》中的雌性辭彙遠多於雄性辭彙該如何解釋？道家思想與其他哲學、宗教體系的不

<sup>27</sup> Ames, "Taoism and the Androgynous Ideal," in *Women in China*, pp. 21-45.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 37.

同特點又在哪??

不錯，老子是主張社會和諧的，「道法自然」之真意可能就是社會的自然而然的秩序與和諧。老子又講過「萬物負陰而抱陽」，所以認為老子崇尚陰陽和諧是絕對正確的。由此也可以「引申出」或「推導出」男女兩性和諧的思想，以及道家真人自身的陰陽同體的觀念，但這並不是老子雌性比喻本來的意思。從本文第一部分對老子之雌性比喻的解讀來看，我們找不出道之陰陽和諧的結論或真人雌雄同體的理想。社會秩序之和諧與道之陰陽協調與真人之雌雄同體顯然不是一回事。安樂哲的解釋不是《老子》文本可能提供的直接意義。

此外，如何實現陰陽和諧呢？老子哲學是通過提倡雌柔原則來實現和諧的，只有通過雌柔原則來制衡和糾正片面強調雄武扞格、逞強爭鬥的風氣，才有利於實現社會的和諧。在這？提倡或強調真人雌雄同體的理想，並不能對充滿殺伐、爭鬥、弑君、僭越的社會現實，提供針鋒相對的直接救治方案，而雌柔原則才是對恃強凌弱、逞強爭霸的社會現實的直接回應、批評和救治。因此不充分肯定老子的雌柔原則，就不能反映老子哲學的基本特點，也不可能達到社會和諧的狀態。

筆者認為，通行的觀點和安樂哲的特殊觀點都沒有就老子的雌性比喻「本身」的意義作出令人信服的解釋。再以鮮花與美女的為喻，通行的觀點是把鮮花當成了分析解說的對象，忘掉了鮮花所比喻的、更重要的是姑娘，錯把鮮花當成了姑娘之美的根源，似乎沒有鮮花，也就沒有了姑娘之美。而安樂哲的觀點似乎是強調美女不僅有鮮花之美，更有扶持鮮花的綠葉之姿，一定要為姑娘披上綠葉才合乎理想。換言之，通行的觀點把老子的雌性比喻之辭本身實化成歷史上、現實中實有的男女地位高低的世俗性問題；而安樂哲則把這種雌性比喻虛化為不偏不倚、沒有傾向的雌雄同體的中性概念。這兩種觀點都是對原典的誤讀。根據什麼說他們的詮釋是不好的呢？本文第四部分再作討論。

究竟應該如何解讀老子的雌性比喻呢。筆者認為，要以文本解讀為主要依據，恰當理解這些雌性比喻的基本意義。一方面不應該把老子的雌性比喻歸結為所謂實有的男女關係或男女的地位高低問題，另一方面也不應該否認它在兩性特點上的價值傾斜。綜合這兩方面來看，老子的雌性比喻相當於文化象徵符號。與女性性別特點有象徵意義上的關連，但不反映實際的男女特點及兩性地位高低的問題。

我們都知道，老子的雌性比喻是對老子哲學最高概念「道」、中心價值「自

然」，原則性方法「無為」之生動的、形象化論證。這些比喻是為了突顯道、自然、無為的特點和功能，這些與男女性別是沒有直接關係的，不強調這一點，就轉移了老子哲學的中心關切。然而，把世界之本根比喻為玄牝，這和基督教上帝的父親的形象畢竟有根本不同，這？的性別暗示也是不能抹煞或視而不見。強調「牝以靜勝牡」，這種比喻很難說沒有價值的傾向。懦弱、謙下、虛靜，顯然不是傳統社會男性行為的特點。再以比喻來說，否認老子哲學的雌柔特點，就等於否認了鮮花和姑娘都有美之特點，即否認了喻體和本體的一致性。

此外，我們還要看到，雌性比喻的使用令老子哲學更為生動、豐富、形象化而易於理解、傳播，因而不是可有可無的，這是顯而易見的。但是，還應該看到，這些雌雄比喻畢竟是輔助性的、補充性的。沒有這些比喻，老子的中心概念、基本理論不會有根本性缺失。因為在大多數情況下，老子對道、對自然、對無為都有比較直接的解說。比如「道生一，一生二，二生三」、「道法自然」、「無為而無不為」等等，這些較為直接的表述或其它的類比，都可以將這些基本概念的特點、性質、功能交代清楚。因此，這些雌性比喻不是決定性的內容，只是補充性論證的需要。所以，誇大這些雌性比喻的意義或抹煞其意義都不是嚴肅的態度。

總之，眾多雌性比喻更充分、更形象地突出了老子提倡的自然、容納、柔韌、懦弱、謙下、虛靜、和諧、無限等概念、價值和方法。這些觀念都接近於傳統習慣所認定的女性的性格特點，而和男性特點適成對照，因此，這些雌性比喻雖然不是直接指涉男女問題，但畢竟隱含了在兩性之間更推重雌性特點的價值取向。正如以鮮花比喻美女必定是承認鮮花之美的。這就是老子的雌性比喻作為文化象徵符號的性別意義。據此，我們也可以將老子對雌性特點的推重，稱為雌柔原則或慈柔原則。不過，這種性別傾向畢竟只是「隱含」在文化象徵符號之中的，而不是直指男女之別。但是，也正因為此，我們不必糾纏於女性主義的許多關於現實問題的討論，而直接從文化價值、從社會整體的角度來討論社會秩序問題，包括男女問題。

### 三、現代應用

那麼，根據上文的理解，將老子的雌性比喻放到現代社會的背景下，會有什麼可能的意義和發展呢？母系社會是現代女性主義者非常希望相信的理論。如果



否定了母系社會存在的可能性，拋開老子之雌性比喻與所謂生殖崇拜或女性家長制的關係，那麼，老子的雌柔原則與當今社會的男女平等問題還有沒有關係，與所謂女性主義還有沒有相關性呢？

這？，我們應該從兩方面來看。一方面如上文所論證，老子的雌性比喻並非直接談論男女問題，因此，在表面的直接的層次上，老子哲學並沒有直接涉及男女平等、提高女性地位的問題。但是，這不等於這些雌性比喻與女性主義思潮毫無關涉的可能。在筆者看來，老子哲學實際上是從更普遍、更根本的層次上，論證了雌柔原則在宇宙、世界、社會、人生中的重要意義，它是世界存在、運行的原則的體現，因此也是人類應該效法、實踐的原則，這一點顯然有利於我們重新認識女性的特點及其在現代社會的價值。換言之，雖然老子哲學中的雌雄、牝牡都不是就人類社會男女地位問題來說的，然而，作為文化象徵符號，它們卻從超越的、普遍的高度，為我們思考人類社會中男女之關係、男人之行為原則以及男女之和諧，提出了富於挑戰性的啟示。同時，從更廣泛的意義來說，這種文化象徵符號也為我們思考一般的社會課題、社會秩序、社會和諧的問題，以及國際關係的問題，提供了新的參照系和思考方向。

為了避免簡單地將老子哲學與女性主義思潮相比附，我們有必要對女性主義做一個極為概略的了解。興起於歐洲和美國的女性主義思潮和運動源遠流長，是在歷史上的廢奴運動、勞工運動、人權運動之中孕育並逐步發展起來的<sup>30</sup>。二十世紀六十年代的的女性主義理論產生從新左派運動分離出來的婦女運動，主要爭取女性的選舉權，隨後的女性主義運動則以爭取墮胎權為主要的實際訴求。在女性的實際社會運動中產生了各種各樣的女性主義理論，雖名目繁多，但並非有名無實。僅佟恩 (Rosemarie P. Tong) 依據思想理論的概括分類，就包括自由的女性主義、激進的女性主義、馬克思主義的女性主義、社會主義的女性主義、心理分析的女性主義、性別的女性主義、存在主義的女性主義、後現代女性主義、多元文化的女性主義、全球化女性主義、生態女性主義<sup>31</sup>。此外，也有人根據社會標準

<sup>30</sup> Candice Fredrick and Camille Atkinson, *Women, Ethics and the Workplace* (Westport, Conn.: Praeger Publishers, 1997), p. 19.

<sup>31</sup> Rosemarie P. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2<sup>nd</sup> ed. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998). 此書第一版有中譯本，刁筱華譯：《女性主義思潮》(臺北：時報文化出版公司，1996年)。

而分出黑人女性主義，以及同性戀女性主義<sup>32</sup>。顯然，這些形形色色的女性主義主要都是針對現實社會中的女性解放的問題，雖然有哲學家參與這些討論，但以現實的男女問題為出發點則是一致的。這一點與老子哲學有重要不同。老子哲學不是討論現實的男女社會地位高低的問題，而是把雌雄、牝牡當成象徵符號來考慮，這就超越了實際的男女問題，達到了普遍的哲學層次來反思這個實際問題，這可能是老子哲學對當代世界可能有的獨特貢獻。

色彩繽紛的女性主義理論是在歐洲和美國的社會現實中產生的，與老子哲學的時代背景沒有任何直接的聯繫。然而，思想理論的相互影響和回應是可以超越時空之界限的。近代德國的海德格爾 (Martin Heidegger, 1889-1976) 就在老子哲學中找到了共鳴和靈感，中國的曹禺也從古希臘戲劇中借鑒了藝術營養。從文化象徵的意義來看，老子哲學的基本主張與女性主義的理論有著某種相關性。女性主義理論的基本出發點是要改變女性對男性的服從地位，提高女性的自我意識，改變男性單方面主宰人類社會歷史的不合理現象，這當然不是老子哲學的中心課題。但是，老子哲學所關心、所提倡的雌柔原則所體現的自然的秩序、自然的和諧，實質上也包括了對傳統的男性英雄主義或霸權姿態的批評，因此也有可能把女性和男性的關係問題包括進來。老子哲學的雌性比喻，對雌性特點的肯定以及對雌柔原則的推崇，也可以從更根本的層次回應和補充當代女性主義的某些理論和主張。進一步說，雌柔原則所針對的天下的問題，放到今天的世界，對現代的國際關係也可以有重要的啟示意義。

首先，應該如何看待傳統社會對男女之別的成見 (stereotype)？對傳統社會描述的女性特徵是否應該全盤否定呢？顯然，老子所描述的雌性的特點不可避免地反映了人們對女性的傳統看法。當代女性主義思潮認為傳統社會中關於女性的描述是女性之受壓迫、受歧視的根源之一。傳統社會認為女性應該溫柔、順從、被動，不應該像男性一樣主動、強悍、獨立。多數女性主義者認為這種所謂的女性美德是男權社會強加在女性身上的精神枷鎖，是女性之所以甘於忍受男權壓迫的社會歷史根源和思想根源。女性的特點完全不是或主要不是生理上的男女之別造成的，而是男權社會的歷史文化為了鞏固男人的利益而塑造出來的。這種分析大體是成立的。然而，老子哲學告訴我們，「牝級以靜勝牡」，「柔弱勝剛強」。在老子看來，雌性的柔順特點並不一定是弱點或負面特徵，這不是對女性的限制，

---

<sup>32</sup> Ben Agger, *Critical Social Theories: An Introduction* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998), Ch. 5.

而是揭示女性特點優於男性之處。《老子》是一部男人寫給男人看的書，老子決不是要以傳統的對女人的偏見來壓迫女人，而是要男人，特別是在社會中占據主導地位的男人，包括大國的管理者、領導者實行雌柔的原則，這樣才可能實現無為而治，實現自然的和諧，即自然的社會秩序以及國際秩序。顯然，這♀的雌柔原則不是現實中的女人的行為原則，而是文化象徵中的原則，因此男人實行這種原則並不等於實行女人的原則。事實上，現實的女人的特點是無法定義的，女人可以柔情似水，百般溫柔，也可以堅貞不二，寧死不屈，甚至可能因感情破碎而冷若冰霜，出奇地殘忍。這些完全不同的特點都能在歷史或現實生活中找到實例。不從文化象徵的角度，而從現實生活中之男女的角度是無法確定女性特點的。從文化符號、價值象徵的角度考慮傳統社會賦予女性的柔順的特點，就可以避免現實的女性特點的複雜性。老子的雌柔原則不是女性的弱點，而是一種正面的價值，是占主導地位的男性應該採取的原則。在今天提倡這種雌柔原則，應該是有利於提高女性的社會地位，並實現男女的平等與和諧的。和其他各種宗教相比，受到老子哲學影響的道教對女性就較多重視，較少歧視，這當然不是偶然的。

因此，從老子哲學出發，我們可以問，如果推翻了男權的壓迫，或者為了推翻男權的壓迫，是否應該對老子所描述的雌性的美德及其力量全部否定，從而自覺或不自覺地以傳統社會的男性美德、男性英雄主義，甚至男性霸王習氣來改造和塑造現代女性？如果現代女性都以傳統社會的男性英雄主義為解放的標誌和努力方向，是否真的有利於女性的社會地位和生活素質的提高？其實，那樣做正是以傳統社會男性霸權的價值為價值，並不於糾正男性的征服者、統治者的心理傾向，因此不利於從根本上創造一個適於女性乃至全人類和諧生存發展的環境。

第二個問題，應該如何改造男性統治的社會？有些激進的女性主義者不僅對男性占主導的社會規範和習俗進行了有力的批判，而且認為性別歧視和壓迫並不是一種可以孤立解決的社會現象，而是一切不平等和壓迫的最深層的根源，是比馬克思主義所講的經濟壓迫、階級壓迫更根本的根源。更為極端的觀點認為，社會的政治壓迫、經濟剝削、種族歧視，甚至侵略戰爭都與性別歧視和壓迫有一定的聯繫。如 McClintock 指出：沒有性別權力的概念就不可能理解帝國主義。性別權力並不是帝國表面的光輝，不是附加在階級、種族的決定性機制上的短暫的閃

光。相反，性別力量從一開始就是保障和維繫帝國事業的基本動力<sup>33</sup>。這種觀點把帝國主義的侵略性與男性權力緊密聯繫起來，顯然有簡單化傾向，其可靠性很值得懷疑。性別與政治的關係還需要進一步探討。如果整個社會的價值觀念不改變，女性當權也不一定必然體現或發揮女性的傾向溫柔的特點，不一定能夠實現天下的某種安定與和平。如古埃及的 Cleopatra 女王，中國的武則天和慈禧太后當政，並沒有體現女性溫柔的特點，並沒有比男性皇帝更慈悲。當代世界也還有「鐵娘子」的稱號。事實上，女性掌權也不可能以雌柔的原則來治理國家，因為整個社會的價值體系是男性英雄主義或霸權主義的。反過來，如果社會的價值體系得到修正，那麼男性掌權者也可能實行老子式的無為而治，如中國漢代的文景之治。在傳統的男性主導的社會？，追逐權力、擴大疆域、炫耀權勢這些霸王式的行為也常常被當作英雄的特質而受到廣泛歌頌和讚美，甚至受到女性的崇拜，這當然會影響女性的行為方式。這種以男性特徵為主導的價值觀與對異國、異族、異域、他人的占有欲、統治欲和男性對女性的占有欲、控制欲是否有本質的相同呢？有些女性主義者認為前者不過是後者的同樣的心理特徵的延伸，由資本主義的全球化無限擴張引起的生態困境也與男性主義的膨脹征服的性向密切相關。從歷史事實的角度來看，這些論證還有待檢驗，但是從文化象徵的角度來看，侵略行為的確和男性特徵有更密切的聯繫。而雌柔原則則是對侵略性、擴張性這些男性的文化象徵的批判與制衡。

值得注意的是，男性英雄主義的行為特徵不必限於男性才有。因此，要根本改變女性受壓迫的社會地位，單單批評男人的行為是不夠的，更重要的是要制約和糾正傳統社會鼓吹的男性英雄主義中的侵略性、擴張性的因素，這方面，老子哲學不僅提供了批判的武器，而且提供了正面的理論主張和價值體系。比如，老子主張「戰勝以喪禮處之」，這顯然是對鼓吹戰爭的擴張性理論的批評和糾正。

人們往往誤以為老子哲學是無所事事的哲學，是懦弱者退縮逃避的理論。實際上，在激流巨浪中「處眾人之所惡」而不隨波逐流，需要極高的遠見和極大的勇氣，決不是弱者的行為。老子所主張的雌柔原則不是懦弱的主張，而是補充、制約、糾正擴張性的男性英雄主義的理論，這種理論有利於人類的和平、和諧以及均衡的發展。如果說當代的女性主義理論是以批判男性社會的弊端為主要貢獻，那麼，老子哲學恰巧可以從正面為如何改造男性霸權社會，提供建設性的藍

---

<sup>33</sup> Sara Mills, *Discourse* (New York: Routledge, 1997), p. 79.

圖。

最後，我們是否可以建設女性主義的形而上學或曰 metafeminism？女性主義運動是從反抗社會現實中的男權壓迫現象出發的，因此側重於實際的訴求，如選舉權、墮胎權、平等就業、性向選擇等等，因而，其訴求是強烈的、具體的，能夠引起社會的廣泛注意，從中也產生了大量的理論著作。然而，這些理論著作也大多是針對社會實際問題的，很少有從哲學本體論出發的論證。這方面，老子哲學又恰可為女性主義理論提供一個參照體系。老子哲學的雌柔原則不是直接的關於男女平等的理論，而是從屬於一個大致完整的哲學體系。正如上文所述，老子認為，世界的總根源和總根據是道，道的形象以雌性的空虛、開放、不有不恃為特徵，是一個相當獨特的本體論體系，適與一神論的主宰的男性化上帝為對照，有利於我們重新思考應該如何去描述宇宙之本原以及世界之秩序的根據。

世界是否由一個男性神創造和主宰？這是從老子哲學的本體論出發，可以對男權社會提出的根本性挑戰。認真回應這一挑戰就需要重新思考男權社會的神學基礎或本體論基礎，從而有利於從根本上修正男權單獨主宰世界的霸權地位。所以說，老子哲學不是直接的男女平等的理論，卻可以從本體論的高度對男權社會的根本理論基礎作出挑戰和修正，並為女性主義理論提供一個形而上的參照系。這可能是老子哲學對女性主義理論的潛在而巨大的貢獻。

當代社會仍然是男性英雄主義占主導的社會。一些對女性的讚美也是從男性的欣賞角度出發的。然而，希望男性在剛毅、決斷的同時，也具有某種柔性的特徵，也是普遍的價值取向。美國著名的籃球運動員麥可·佐敦 (Michael Jordan) 之所以倍受讚賞，不僅僅因為他的球技好，還因為他待人謙虛、友好、和善、周到，從不炫耀或咄咄逼人。著名電影演員阿諾·施瓦辛格 (Arnold Schwarzenegger) 能夠扮演有一定深度與柔情的角色之後，他的雄壯男子漢的形象才受到廣泛歡迎。在國際事務中，大國如果一味炫耀自己的強大，要求別人無條件服從，必然遭到冷遇、唾棄、甚至反抗；如果大國能夠禮讓小國，必然贏得更多尊重。這些事實說明，老子主張「知其雄、守其雌」是有實際的現實意義的。事實上，老子的雌柔原則決不是軟弱、退讓，而是高度自信、自強，高度的智慧，加上博大的人道精神的象徵。如果我們可以通過研究老子哲學，把這些未被充分認識與自覺實踐的原則，變成自覺的價值，從而把古老的東方智慧運用到現代世界的社會生活和政治生活中，那麼，我們的世界就多了一分促進和諧、和平、友好的精神力量。

#### 四、詮釋學討論

本文作為對《老子》中的雌性比喻的新詮釋，涉及到一些詮釋學理論問題。這？就以本文的詮釋活動為例，討論一些有關運用詮釋學理論的課題。

首先，關於詮釋標準的問題。本文批評了李約瑟和安樂哲的觀點，提出了筆者自己的觀點。顯然，筆者認為他們的觀點是不對的，或者是不夠好的。那麼，我根據什麼理論說自己的詮釋是正確的、比較好的，而他們的是不正確、不夠好的呢？傳統的方法論詮釋學相信有文本的本義或作者的原意，本義、原意是詮釋活動追求的目標，也是判別一種詮釋好或不好的標準。自從哲學詮釋學問世，我們都認識到對原意或本義的相信，其實是沒有根據或把握的，一時間，似乎好的詮釋和不好的詮釋沒有一個清楚的標準。有人更明確宣稱沒有孔子其人，儒家學說沒有確定的內容，任何人的解釋都是對儒學內容的塑造。任何人的詮釋都是個人「需要和願望」的表達<sup>34</sup>。美國著名解構主義哲學家 Richard Rorty 則認為，不需要任何類似於標準 (criterion)、規範 (standard)、核心 (core)、共性 (commonality) 之類的概念，如果說有一個標準，那也就只能是真誠 (sincere)<sup>35</sup>。那麼，我們的詮釋活動是否還有一個基本的方向或目標呢？應該如何處理和回答這類問題呢？

我們都接受哲學詮釋學的深刻的觀察，那就是沒有一個客觀的靜止地存在在那？，等待我們去發現的文本的本義，承認每個詮釋者都必然會有自己獨特的前見作為理解的前提，因而不可能有一個眾人一致的詮釋結果，因而詮釋的結果可能是無限豐富的。但是與此同時，我們應該警惕和防止任意的詮釋，不受任何制約和檢驗的詮釋。筆者認為，所謂無限的可能的詮釋不是任意的，不是沒有任何範圍和制約的無限，而是在一定範圍內的無限，在一定遊戲規則中的無限。比如，世界各地都有籃球比賽，每場籃球比賽都是獨一無二的，每個籃球運動員的動作特點也都各個不同，即使是人人公認的最好的球員，也沒有人能夠摹仿重複，因此，我們可以說籃球比賽可以有無限可能的打法。但是，這不等於沒有限制，沒有規則。無論如何，籃球運動員不能用腳踢球，不能有意傷害對方的運動員。事實上，沒有限制，沒有規則，也就沒有籃球比賽。同樣，沒有詮釋的標準，也就不可能有詮釋活動。

<sup>34</sup> Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1997), p. 285.

<sup>35</sup> 據 Rorty 二〇〇一年六月二十三日在新加坡國立大學演講時回答筆者的提問。

傳統的或方法論的詮釋學強調詮釋的客觀標準，不變的文本本義，這一點受到哲學詮釋學有力的批判。那麼，如何判定一個好的詮釋和一個不好的詮釋呢？這似乎不是哲學詮釋學的中心課題，因此著墨較少，但也並非付之闕如。海德格爾說過：「解釋領會到它的首要的、不斷的和最終的任務始終是不讓向來就有的先行具有、先行視見與先行掌握以偶發奇想和流俗之見的方式出現，它的任務始終是從事情本身出來清理先行具有、先行視見與先行掌握，從而保障課題的科學性。」<sup>36</sup> 迦達默爾也說過：「誰想理解，誰就不能聽任自己隨心所欲的前意見，以便盡可能始終一貫地不聽錯文本的意見——直到不可能不聽到這些意見並且摧毀任意的理解。誰想理解文本，誰就得準備讓文本講話。因此，受過詮釋學訓練的意識必定一開始就感受到文本的它在性。」<sup>37</sup> 「只有讓理解者自己的前提產生作用，理解才是可能的。解釋者創造性的貢獻不可取消地附屬於理解的意義本身。這並非證明主觀偏見的私人性和任意性是合理的。」<sup>38</sup> 這些原則無疑是正確的。但是如何在詮釋活動中具體體現這些原則呢？或許我們需要一些比較具體的概念。

在拋棄了客觀先在的不變的文本意義的概念之後，仍然要「準備讓文本講話」，要避免「偶發奇想和流俗之見」引發的前見，「避免私人性和任意性」，「從而保障課題的科學性」，或許我們需要找到一個新的概念來體現這種要求。不錯，哲學詮釋學解放了我們的思想，使我們看到了文本詮釋的豐富的多樣性，甚至是「無限」的可能性。然而這種「無限」的多樣性是就存在的無限可能來說的，並不是就詮釋的目標來說的。就詮釋的目標和結果來說，其實是有一個聚合點或範圍的，我們可以把這個聚合點或範圍稱作「模糊意義域」或「彈性意義圈」，「意義域」和「意義圈」說明有一個方向、目標、範圍，「模糊」和「彈性」說明意義域或意義圈標明的是可能性的範圍，因此沒有固定不變的邊界。強調有一個意義域或意義圈是為了說明我們的詮釋活動是有一個方向的，不是漫無邊際的。然而，意義域的邊界對每個詮釋者個人來說都是不明確、不固定的，所以，每個人在進行詮釋時，沒有感到任何束縛。意義域或意義圈的概念強調我們的詮

<sup>36</sup> 海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》修訂譯本（北京：三聯書店，1999年），頁179。

<sup>37</sup> 漢斯·格奧爾格·迦達默爾著，洪漢鼎、夏鎮平譯：《真理與方法 補充和索引》（臺北：時報文化出版公司，1995年），頁69。

<sup>38</sup> 同前註，頁122。

釋不可能是任意的，比如，儘管我們有充分的詮釋的自由，可以盡可能運用自己已有的前見，但無論如何我們不應該把《論語》解讀為芭蕾舞教材，不應該把莎士比亞的劇本解釋成中國菜譜。這說明詮釋活動畢竟要受到某個標準或範圍的制約。意義圈或意義域就是為了表明這種範圍和制約。

模糊意義域或彈性意義圈只提供了一個大致的方向。在具體的詮釋活動中，要檢驗一個詮釋說法可以接受或成立，或者說要達到一個可以令人信服的詮釋，我們還應該明確強調文本的最終依據的地位，這就是海德格爾所說的「從事情本身出來」清理自己的前見，也就是迦達默爾所說的「準備讓文本講話」。然而事情本身、文本本身的意義仍然要由詮釋者自己來表述，這？的表述就仍然需要一個稍微具體一些的標準，比如文本的中心地位。一個詮釋的好壞，應該以文本本身「可能有」的理解範圍來決定。這個可能有的範圍取決於哪些條件，這是一個相當複雜的問題，本文不準備展開討論，這？可以簡單討論的一點是應以文本意義的「直接性」為詮釋的目標和評價一種詮釋的標準。李約瑟和安樂哲對老子的雌性比喻的詮釋都不是「直接」依據文本自身的。李約瑟把老子的雌性詞語的意義引到上古社會的母系社會，即使母系社會真的存在，這種意義的發掘也不是從文本本身出發的，而是靠歷史事件附加的。這當然不是說，在詮釋活動中不應該廣泛參照歷史的、文化的、民俗的、異域的等等多方面的資料，不是說不應該有廣泛的大膽的聯想，而是說這一切最終要以文本的「直接性」為中心，要回到文本的「直接性」來檢驗。文本中根本沒有男女的字樣，因此從男女的社會統治地位的角度來解讀老子就是非直接的。同樣，安樂哲的解讀也不是直接從老子的雌性比喻本身出發的，而是從所謂的道的有機體整體性概念出發的，而道的有機體整體性概念也不是嚴格地從老子文本直接引出的。同時，他以明代王陽明的知行合一的特殊之「知」來解釋「知其雄」的一般之「知」更是時間的倒錯，嚴重違背歷史的可能性，因此他的詮釋結果對老子的雌性比喻來說是扭曲的。當然，不依據文本的直接性也可能出現有意義的思想，但很可能與文本詮釋無關，至少不能算是好的詮釋活動。

一個好的詮釋必須從文本的中心地位和直接性出發，但是不必侷限於文本的直接性意義。植根於文本的直接性意義，還可以甚至應該超出文本的直接意義才是更好的詮釋。本文嘗試將老子的雌性比喻與現代女性主義課題聯繫起來討論，就是超出文本直接意義的一個嘗試。從文本直接意義出發而超出文本直接意義的引申意義或發展意義，可能仍然屬於模糊意義域或彈性意義圈，但是所謂「過度



詮釋」的結果可能就超出了模糊意義域或彈性意義圈的範圍。

其次，關於理解、詮釋與應用的關係問題。傳統的詮釋學把理解、詮釋和應用看作詮釋活動的三個要素。哲學詮釋學則揭示了這三者的一致性和同一性。迦達默爾說：「解釋不是一種在理解之後的偶爾附加的行為，正相反，理解總是解釋，因而解釋是理解的表現形式。」<sup>39</sup>「在理解中總是有某種這樣的事情出現，即把要理解的文本應用於解釋者目前的境況——應用，正如理解和解釋一樣，同樣是詮釋學過程的一個不可或缺的組成部份。」<sup>39</sup>這種觀察是深刻的。筆者所要強調的是，我們都注意到了理解與詮釋的一致性和同一性，但是對應用這個環節，我們注意得還不夠。而應用其實是和理解、詮釋過程結合在一起的，不過，這個意義的應用對我們多數人來說是不自覺的，就像在哲學詮釋學出現以前，我們對於理解與詮釋的密切關係不夠自覺是一樣的。本文特別提出現代應用一部分，從老子之雌性比喻的角度延伸到對現代女性主義的討論，就是希望將詮釋活動的應用部分明確化、自覺化，也希望引起學術界對詮釋活動中的應用部分有更多的自覺和努力。不自覺的應用是小範圍的，不一定會對現代生活有重要影響。而我們更需要的是比較自覺地研究詮釋與應用的關係，比較自覺地考慮將詮釋對象的意義用到不同時代、不同地域所可能產生的效果。而較大範圍的，對現代社會與人類有關、有益的應用則不僅是學術事業本身發展的需要，而且也是學術活動與社會現實互動的一種途徑。這樣，在維護象牙塔之超脫和純潔的同時，也可以產生對現實社會有意義的影響。

這一點對於中國哲學史的研究或許有更為重要的意義。通常所說的中國哲學，往往是指古代的哲學。現代的中國哲學是一個有待發展、有待成長的領域。西方哲學似乎是現代的象徵，即使是古代西方哲學也是直接通向現代世界的，因為所謂現代社會、現代性都是從西方文化的土壤中生長出來的。而中國的現代化似乎恰恰是要突破自己的古老傳統才能實現。也就是說，中國古代哲學傳統與現代社會是不相干的，甚至是衝突的。雖然已經有很多文化衛士在為中國哲學和傳統文化的延續和復興而努力，但是成效不彰。原因之一就在於現代中國社會是多種異質文化嫁接、衝突和融通的結果，而不是從中國傳統文化的基礎上直接生長起來的。這樣，我們要為傳統文化在現代社會尋找土壤或砧木時就相當困難。這還需要長時期多方面的探索。不過，詮釋學理論或許是值得認真嘗試的途徑。按

<sup>39</sup> 漢斯·格奧爾格·迦達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：時報文化出版公司，1993年），頁402。

照哲學詮釋學的理论，理解、詮釋本身就是應用的過程，如果我們有好的詮釋，能夠將對古代哲學的現代理解、現代詮釋以及現代應用圓滿地結合為一體，那麼，傳統哲學在現代土壤上的生長就多了一條途徑，多了一個苗圃。而且這很可能是最好的途徑，最容易培育鮮花的苗圃。

第三個問題是關於詮釋學和詮釋活動的內容範圍問題。這個問題出於傅偉勳所提出的創造性詮釋學及其引起的批評。傅偉勳提出，「做為一般方法論的創造的詮釋學，共分五個辯證的層次，不得隨意越等跳級。」<sup>40</sup>這五個層次是：

玲「實謂」層次：原思想家或原典實際上說了什麼？

菱「意謂」層次：原思想家想要表達什麼？或他想說的意思到底是什麼？

茆「蘊謂」層次：原思想家可能要說什麼？或他所說的可能蘊涵是什麼？

姪「當謂」層次：原思想家（本來）應當說出什麼？或創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？

妹「必謂」層次：原思想家現在必須說出什麼？或為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？

這？的第五個層次「必謂」後來根據劉述先教授的建議改為「創謂」<sup>41</sup>，更突出創造的詮釋者即是思想家的角色。對傅偉勳的五個層次，劉昌元提出一些批評。首先，實謂的研究雖然很重要，但他本身似乎不在解釋學的範圍之內。其次，創謂也未必屬於正式解釋學工作的範圍之內，因為所創造的思想也許根本離開了文本內證的支持，在這種情況下不如乾脆說解釋者創立了新說。如果創造的解釋有文本內證支持，或只是將文本可能的深意揭露出來，那麼就仍屬於蘊謂或當謂。第三，蘊謂與當謂的界限模糊不清。劉昌元認為，五個層次可以簡化為「意謂」和「蘊謂」兩個。意謂指文本的字面意思，而不是獨立於解釋者的文本的客觀意義。蘊謂指文本可能蘊涵的深層義理，它不必在文本作者的意向之內，而必須有脈絡證據的支持<sup>42</sup>。

我贊成傅偉勳的五層次說，也接受劉昌元的分析。我認為我們可以把兩個人的分歧看作是詮釋學研究的範圍問題和詮釋活動所涉及的領域問題。詮釋學研究

<sup>40</sup> 傅偉勳：《創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一》，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁10。下面的五個層次的介紹見頁10。

<sup>41</sup> 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（臺北：東大圖書公司，1994年），頁239。

<sup>42</sup> 劉昌元：《研究中國哲學所需遵循的解釋學原則》，收入沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》（臺北：五南圖書公司），頁84-85。

有廣義和狹義之分，詮釋活動的領域也有廣義和狹義之分。傅偉勳的五層次是廣義的說法，又特指中國哲學的方法論問題，這在他的文章的副標題中已經標明。對於中國哲學的詮釋來說，訓詁考據之學不是人人都必須作、可以作的，但是對這個學科中的詮釋活動來說卻是必不可少的基礎，作為一個學科的詮釋活動的基礎來說，把它包括進來，作為詮釋活動的起點應該是可以接受的。創謂如果指一般的思想活動，也不必直接依據對經典的解釋，但是如果是由文本解釋生發出新的思想體系，稱為創謂也未為不當。如王弼註《老子》，卻創造了一個新的玄學體系，就可以稱為創謂活動，這畢竟不同於脫離文本註釋的思想創造，因此也可以包括在詮釋活動之中，作為詮釋活動的最高階段。蘊謂與當謂的界限不清也不是重要問題，重要的是五個層次說展示了詮釋活動的一個光譜式領域，包括從傳統的小學工夫到哲學理論的創造。對很多學者來說，他的工作不需要涉及五個層次，一個、兩個就足夠了。但中國哲學這個古老學科確實是在訓詁考據、文獻整理的基礎上生發出、創造出眾多新的思想體系。如朱熹的《四書集注》，就或多或少地涉及實謂層次的訓詁和文獻整理，也達到了建立新思想體系的創謂的層次。現代人不必都從實謂的層次作到創謂的層次，不同專業、不同興趣的學者可以側重於某一兩個、兩三個層次，但心中不妨明白這門學問是可以從最基本的字義訓詁、文本整理作到思想創造的。所以我認為，傅偉勳所說的是實踐中的詮釋活動的全部可能的光譜領域，而劉昌元所說的是哲學詮釋活動的中心工作。本文對老子之雌性比喻的詮釋和應用工作大致相當於中間的三個層次，但是如果有人可以同時作到五個層次，作好五個層次，那豈不是達到了極致？如果任何人都達不到這個極致，那麼在這個領域中的學者分別努力，共同切磋，集體創作的結果，總應該有很多的優秀作品分別填補這五個層次。至少，這是中國哲學史這個學科發展應該有的目標和理想。

從理論研究的角度來說，傅偉勳所涵蓋的是廣義的詮釋學所可能包括的內容，既包括歷史的、文獻的詮釋學或方法論詮釋學所關注的基本工作，也包括哲學詮釋學所允許的現代的創造性詮釋。而劉昌元所說的則鎖定在與哲學詮釋活動有關的範圍，屬於哲學詮釋學所關心的範圍，排除了歷史詮釋學或文獻詮釋學的工作，也排除了在文本詮釋的基礎上創造新體系的必要性和可能性。這可能是一般哲學訓練出身的學者所從事的工作範圍。顯然，一般哲學系的研究是不必包括所謂實謂的層次的，而作為一個學者而不是作為一個思想家，創謂的層次也不是必須的。總之，我認為應該承認詮釋活動的領域和詮釋學研究的對象都可以有

廣、狹兩義。當然，廣義和狹義的詮釋活動、廣義和狹義的詮釋學研究之間都不可能有一道清楚的、不可逾越的界限。

第四，關於詮釋過程中的兩種取向或定向。筆者在研究中國哲學的詮釋傳統時，發現中國哲學詮釋傳統的一個重要特點是在相當完整的經典詮釋的基礎上構建新思想體系，如王弼註《老子》而建立「以無為本」的玄學體系，郭象註《莊子》而建構「性足為大」的玄學體系，朱熹以《四書集注》為中心，確立了宋代理學體系的中心理論，王夫之以註《周易》、《四書》等經典而表達新的哲學體系，牟宗三則廣釋儒、釋、道經典而建立了當代新儒學的最龐大的思想體系<sup>43</sup>。顯然，從現代人的思維方式和研究方式來看，從理論上來看，詮釋文本和創造自己新的思想體系是兩件很不相同的工作，一個是以解釋對象為中心，一個是以自己的當代的思想創造為中心，但是中國哲學家們畢竟將這兩者結合起來了，而且出現了上述重要的哲學家 and 思想家。在這樣的工作中，實際隱含著兩種取向：一方面要盡可能貼近所詮釋的文本，大多是過去的、甚至是古代的文本，另一方面則是從詮釋者的時代感受，甚至使命出發，面向當下，甚至面向未來。一方是文本，一方是現實；一方是古代，一方是現代和未來。這兩個方向之間是應該有緊張或衝突的。就本文的工作來說，第一、第二兩部分的工作是面向文本及歷史詮釋的，第三部分則是立足現代和未來的。這兩方面的工作的銜接、過渡、融為一體是有相當困難的。然而，王弼、郭象、朱熹、牟宗三等人似乎不錯地解決了這種困難，其中奧妙、機制值得探索。

當詮釋的對象是古代文本的時候，那麼一般的「視域融合」的理論也就會面對當代和古代之間的關係問題。但這個問題和我們所要討論的詮釋中的兩個方向並不相同。第一、視域融合是兩個主體、即文本之視域與詮釋者之視域之間的關係問題，我們提出的兩種定向的問題則是在詮釋者的思考活動之內。第二、視域融合一般是以詮釋對象，即面向文本古代為主，而面向現代的問題可能是隱蔽的、不自覺的、次要的。但是，在上述以文本詮釋為形式創建新體系的情況下，就不單是以古代為中心了。雖然詮釋者開始必然會面向古代的文本，但為了回應當時、當下，以至未來社會的要求或爭論，詮釋者要不斷回到當代的境遇之中，最終是以當代的新體系的創造為中心。上述王、郭、朱、牟都是如此。當然在實際詮釋過程中，這兩個方向是不斷往復，相互影響的，不是絕對的一先一後。這

---

<sup>43</sup> 拙作：《經典詮釋與體系建構：中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議》，《中國哲學史》（季刊）2002年第1期，頁32-40。

就是一個統一的詮釋過程中兩種定向的既對立又協調的關係。

兩種定向的結果是以詮釋古代經典的形式建立了新的思想體系。當然這樣的活動可能成功，也可能失敗。一般說來，我們會認為這種思想創造的形式或方式是戴著腳鐐跳舞，一方面是不必要的，另一方面是束縛思想的。然而事實是，在中國哲學史上，除了先秦百家爭鳴的時代是各種思想的奠基時期以外，後來的最重要的思想家大多數都是以完整的經典詮釋的方式建構思想體系的，例外只有陸九淵與王陽明。而王弼、郭象、朱熹、王夫之、牟宗三都是自己時代理論創造的高峰。這似乎提示我們，以經典詮釋的方式建構新的思想體系，一定有其某種優勢，是應該認真探索研究的。

兩種定向的成果一方面是對原有經典的註釋之作，另一方面是新的哲學或思想體系的建構。因此，我們對這樣的著作的評價也應該有不同標準。對於一般的詮釋著作，我們可能要側重看它是否從文本的直接性出發，是否切中模糊意義域的中心，是否提供了新的最好的解釋。簡言之，以文本詮釋作為評價的重點。但是對於以建構新體系為中心的著作，則不能單以此為標準，還要加上理論創造的標準。這兩個標準並用，我們會發現某些詮釋著作在思想建樹方面有重要的創新，但是對文本的詮釋則可能扭曲甚多，如郭象的《莊子注》；有些著作的詮釋似乎還可以，但沒有重要的思想建樹，如朱熹的《詩集傳》；而有些詮釋著作則在原典詮釋和思想創造兩方面同時達到了高峰，如王弼的《老子注》。當然，最理想的情況應該說兩個標準都達到最高水平、兩個方面渾然一體。但是，在一般情況下，如果只用一個標準，則可能抹煞了另一類著作的成就。所以，作為對中國哲學詮釋著作的評價工作，應該兩個標準共用，或分別使用，避免以一個標準去評價所有著作，抹煞另類著作的貢獻，並形成學派偏見。

## 關於《老子》之雌性比喻 的詮釋問題

劉笑敢

關於《老子》中的雌性比喻，最流行的觀點以李約瑟為代表，認為《老子》思想來源於上古的母系社會以及所謂的女性生殖崇拜。另一種觀點是安樂哲的獨特解讀，強調《老子》的雌性比喻並非強調雌性特點，而是提倡雌雄一體、陰陽和諧。本文主張《老子》的雌性比喻是文化象徵符號，既不應把它們簡化或歸約為男女問題，也不應否認這些比喻的性別暗示和喻意。由此出發，老子哲學可能對現代的女性主義運動提出重要的啟示或挑戰，比如，如何評價傳統社會的女性特點，如何糾正男權社會的弊端，如何建立女性主義的本體論。

最後，本文以此為例，探討如何判別一種詮釋的高低好壞，如何體現理解、詮釋以及應用的一致性，以及如何看待詮釋過程中的兩種定向的問題。

## On Interpretations of the Female Metaphors in the *Laozi*

LIU Xiaogan

The popular interpretation of the female metaphors in the *Laozi* claims that the thought of the *Laozi* must have a connection with archaic matriarchal elements and the worship of female reproductivity in primitive tribal societies. An alternative, unique theory argues that the female metaphors in the *Laozi* advocate an androgynous ideal rather than femininity. This article interprets *Laozi's* female metaphors as cultural symbolism, instead of as simply treating problems of the relationship between men and women. These cultural symbols, inspired by female features and implying the principle of femininity, are used to promote Daoist theories.

As cultural symbols, the female metaphors suggest Daoist principles such as non-action and naturalness. To modern societies and the feminist movement, *Laozi's* principle of femininity may contribute inspiration and even challenges. For example, are soft, yielding, obedient, and tolerant qualities, traditionally attributed to women, necessarily negative, ought to be abandoned? Must modern women take male values and behavior as their own in order to realize emancipation? Is it possible to build a female ontological theory with the wisdom of *Laozi's* philosophy?

As for hermeneutical theories and practices, this article argues that there should be a relative standard to evaluate any elucidation to prevent arbitrary and willful interpretations. The article explores the significance and possibilities of the coherence and combination of understanding, interpretation, and implication according to philosophical hermeneutics. It is also observed that there are two interpretive directions in the Chinese hermeneutical tradition: one is to reveal the meaning of texts, and the other to build a new system of thought inspired by the text. They are not always in harmony.

**Keywords:** *Laozi* female metaphors cultural symbolism feminism  
hermeneutical standard interpretation direction