

玄之又玄，众妙之门

老子不老，常读常新

老子

解读

刘坤生

著

上海古籍出版社

老子

解读

刘坤生

著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

老子解读 / 刘坤生著. —上海:上海古籍出版社, 2004. 1
ISBN 7—5325—3620—3

I. 老... II. 刘... III. 老子—研究 IV. B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 119755 号

责任编辑 罗 颢

老子解读

刘坤生 著

世纪出版集团 出版、发行
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

新华书店 上海发行所发行经销 上海古籍印刷厂印刷
开本 850×1156 1/32 印张 12.375 插页 2 字数 289,000
2004 年 1 月第 1 版 2004 年 1 月第 1 次印刷

印数: 1—3,100

ISBN 7—5325—3620—3

B·418 定价: 25.00 元

如有质量问题, 请与承印厂联系 T: 64063949

自序

我在大学课堂讲授《老子》课程已愈十年，虽颇受学生欢迎，但自觉愚钝，诠释大哲思想，常感力不从心。如此历时既久，常有体悟心得，对时贤高论与古注亦偶有不同意见；加上近二十年来中国社会向着市场经济方向的发展，急功近利和浮躁的风气在所难免；如此，老子致虚守静的人生修养，无为自然悯念苍生的道德政治理想，对矫正时代风气也依然有其价值，可谓“镇之以无名之朴”（《老子》三十七章。以下引《老子》只注篇目）。有此两点，我决心把自己这点体会整理出来，通过对《老子》八十一章“注”、“疏”、“论”的形式，将其公之于世，以接受时间的检验。其中“注”是就文字所作的考证与解释，“疏”是一章中就一节文字内容所作的疏释，“论”是全章哲学意蕴和价值的阐述。希望通过这种形式，使不同文化层次的读者，都能够研读《老子》原文，对五千言的本旨和价值，亦能有初步的把握。

—

拙著《周易老子新证》及《老子不老》的先后出版^①，在理论

^① 《周易老子新证》，江苏文艺出版社1992年版；《老子不老》台湾中天出版社1998年版。

上为本书完成已做了一些前期准备工作。从考证与注、疏的角度而言,七十年代出土的长沙马王堆帛书甲乙本和九十年代出土的楚郭店竹简本《老子》,已对“五四”以来疑古派对老子其人其书的存疑而产生的种种奇谈怪论,可以说是一扫而空。通过斟酌涵咏,本书理所当然要吸收出土三种版本的内容。

需要说明的是,我在从理论角度仔细辨析之后,认为出土的三种《老子》与通行的王弼本《老子》,在宗旨上并无根本的不同。王弼本的价值,诚如钱钟书先生在《管锥编》中所言,“王弼注本《老子》词气畅舒,文理最胜,行世亦最广”,钱先生一针见血地指出,“本之‘胜’否,依文义而不依字体”。^① 所以,本书只是适当吸收出土三种《老子》版本内容,文字上主要仍是依据王弼通行本进行疏释。

帛书甲乙本是战国末年至西汉初期的传本,而郭店楚竹简本至晚也是战国中期,约公元前四世纪中叶。从文字上将它们与王弼本互勘,常常显得十分有趣。例如:

“绝学无忧”句,见于王本二十章之首,蒋锡昌与高亨等学者认为此四字与十九章“绝圣弃知”句式相同,当属十九章之末。帛书本出土后,此四字甲本残缺,乙本将其置于十九章与二十章之间(乙本未分章节),之后各家注本多将其归于十九章之末。坤生仔细涵咏章意,认为仍应当从王弼本。理由是二十章句首之“绝学无忧”与句末之“我独异于人而贵食母”乃首尾互相映发,即心灵之自由(无忧)才能真正以道养己(食母)。以后战国郭店楚竹简本^② 出土,竹简本正是将此四句置于相当于王本二十章之首。

① 《管锥编》第二册 401—402 页,中华书局 1979 年第 1 版。

② 彭浩校编《郭店楚简老子校读》,湖北人民出版社 2000 年版。

又如,十五章王弼本、河上公本“古之善为士者”之“士”,傅奕本作“道”,帛书乙本作“道”,作“道”似已成定案,但楚竹简本为“长古之善为士者”(多一“长”字),亦证明王弼本等不误。以上两例足证王弼本文字不能轻易否定。当然,王弼本也不是十全十美,四十六章“罪莫大于可欲”句,帛书、竹简本及其他通行本都有,但王弼本缺此句。《韩非子·喻老》、司马迁《报任安书》引用《老子》,皆有此句,可见王弼本当补上此句。

王弼本之可贵不仅在于其“词气畅舒”,更主要在于王弼对老子理论的理解,往往发其根荄,值得我们重视。因有以“唯心”“唯物”对老子道的评价不同,今天许多“老学”专家,分析老子常争执不休,若再细分还有“主观唯心”和“客观唯心”之不同。总之,这些用西方某一类经典哲学范畴来处理中国两千五百多年前思想家的理论,到底是否合适呢?恐怕值得怀疑。倒不如多关注古人在《老子》上的疏论,或许能给我们更多的启发。关于此点,王弼观点就颇有贡献。试举一例:

魏正始中,何晏、王弼等祖述老庄,立论以为天地万物皆以无为为本。无也者,开物成务,无往不存者也。(《晋书·王衍传》)

直接地说,王弼等认为,老庄思想,无为是其根本。王弼常用本、末作为概念来表述他的思想。“以无为为本”之“无为”,既非以心造物之“唯心”,又非物质本原之“唯物”,如何可以作为理论的根本和万事万物的本体呢?用时下一些讲“本体”概念的哲学教科书内容来衡量,实在是扞格难通。

《老子》三十七章“道常无为”王弼注为“顺自然也”,而“无不为”注为“万物无不由为以治以成之也”^①。这里,“顺自然”既是

① 楼宇烈《王弼集校释》,中华书局 1980 年版。

大道产生万物的一种“不生之生”，而天道与圣人沾溉于大道，于是又成为一种面对万事万物的世界由修养而达成的虚静的人生境界。道家就是由这个境界而转出万事万物的本原。他把形而上存在的本体与根本的人生价值混而为一。由此，境界的追求也就是万物本体存在的显发，从而是物我难分心物为一了。从表述形式上言，价值的追求不是对实有的本体从正面作肯定或否定的分析，而是从其作用与功能上着眼。道家从作用层上来讲无，来显示道，这可以说是了解老庄理论的关键。所以，王弼“以无为为本”来概括老子道的理论，用现在的话语来说，就是从作用层上来展现本体^①。五千言中老子关涉道之言论只是很小部分，而在这很少的言论中，又多是谈道之功能和作用；因此，王弼这种认识比以“唯心”“唯物”来衡量老子思想，可能更接近老子理论的本质。这也是王弼对“老学”研究的重要贡献。

总之，从文字到内容，王弼注本仍有相当的价值，值得我们重视。

二

我们竖阅历史，横看中外，《老子》一书所受到的重视，可以说在典籍文化历史中罕有其匹。有人作过统计，《老子》是除《圣经》以外，被翻译最多的一部著作。此真所谓“东方有圣人出焉，西方有圣人出焉，其心同，其理同”。作为人类一种思想文化资源，《老子》中所蕴涵的思想自有其特异之处。老子自己说：“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”（六十五章）但是，欲清晰

^① 此种提法见牟宗三《中国哲学十九讲》，台湾学生书局1983年版；亦可参看拙著《周易老子新证·自序》。

平实地钩稽出老子理论中“玄德”之旨，却并非易事。自古至今，评说《老子》者何止千家，但笔者独服张汝舟先生^①之论断。张先生曾有言：“孔孟平实，说孔孟而须说出玄理；老庄玄妙，说老庄须说出平实。”言简意赅，真是深得其中三昧。如何能够平实地传释出老子玄妙的理论，正是这本小书中主要的追求。现试用平实与简略的方法，将本书中有关《老子》主要观点介绍如下：

第一，老子全书结构从理论逻辑上讲，均是大道理论的展开。展开的主要内容就是：“道”通过“有”与“无”，既源源不断地产生着万事万物，而万事万物又复归于“道”，形成这样一种双轨回向的运动方式。在这个“产生”与“复归”的过程中，有三点内容显示出老子理论异于他人的哲学内涵：

1. 老子考察出万事万物——包括社会价值层面——均是相对而存在，并无永恒与绝对；由此他认为，产生万事万物的那个“有”（存在），也应该是相对的，不足以代表永恒与绝对。如此，他没有顺着“存在”方向继续探究下去，而是将世界之本源回过头来将其归于“无”，认为“无”才是代表了“道”之永恒与绝对。所以四十章说：“天下万物生于有，有生于无。”王弼注为“将欲全有，必反于无也”，说的正是这个道理。

2. “道”之产生万物，是“道”以无为而创生。“弱者道之用”（四十章），弱到“绵绵若存”（六章），万事万物简直感觉不到“道”的作用和压力，万物是“夫莫之命而常自然”（五十一章）。老子将“道”之创生能力概括为“生而不有，为而不恃，长而不宰”（十章、五十一章），这种不占有、不把持、不主宰的创生，实际上是“不生

① 张汝舟（1899—1982）安徽合肥人，先后在皖、湘、黔执教，因先师宋柞胤在湘读书时为其入门弟子，先生乃笔者太老师，引语见贵州大学编印《张汝舟先生诞辰百年纪念文集》。

之生”。王弼注为“不塞其原”“不禁其性”。不塞其源，是万物生命源头的畅通；不禁其性，是万物淳朴自然之本性未受侵害。“道”的这种创生功能，自然要流溉天地与社会，这就是无为、自然概念的提出。

3. “道”之本体，不仅是“大象无形”（四十一章），人之感官无法感知，更重要的是其永恒的运动特征。“道”之整体永远作着“大曰逝，逝曰远，远曰反”（二十五章）的循环运动，“道”之内部是“有”与“无”的循环；万物出入于“道”之“有”“无”，同样是循环，而“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”（二章），万物内部更是对立而循环；再到社会价值层面，则是“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（五十八章），这“祸福倚伏”同样也是循环。所以，可以得出两点结论：

（1）老子认为，天道、人道、万事万物，永远处在变化运动之中；

（2）这种变化运动的形式就是由对立而转化，作着无尽的循环。

老子用循环运动贯穿其整个理论。四十章说：“反者，道之动也。”此一“反”字，首先是对立相反而相成，才有运动之产生；其次，是回返之返，于是才有循环之永恒存在。钱钟书先生将此一“反”字概括为“背出分训而同时合训”（《管锥编·老子》四十章疏），意谓既要分清相反与回返之意，更要了解两者不可分割，互为因果之关系；即：万物之所以可以回返，实因内部对立而循环；而事物内部之对立循环，实因万物之回返往复于“大道”也。钱先生此语，可谓探得其中之隐赅。

第二，大道之不可感知，大道之品格又如何可以了解呢？在老子的理论架构中，大道与万物之间，是以天地与圣人作为中介

性概念——也就是天道与理想的圣人之道。天地与圣人是上乘“大道”而下开万物与社会。老子这种想法是其来有自。中国自古以来的创生说，都是混沌两分而成天地，再生成万物，屈原《天问》：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？”这“上下”即是天地。《老子》四十二章说“道生一，一生二”，这“二”指的也就是天地^①。所以，一方面老子说：“天地尚不能久。”（二十三章）另一方面他又说：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。”（十六章）大道宽容公平的原则，即是由“王”（人之代表）与天来体现。天地这种双重的性格，恰恰是由其中介的性质所决定。

由此，老子要用天道体现大道公平、宽容的一面，来纠正不公平的现实社会，他说：“天之道损有馀而补不足，人之道则不然，损不足以奉有馀。”（七十七章）这也是老子哲学中最具现实意义的内容，老子也由此站到了民本主义的立场上。这里，有三点需要说明：

1. 从理论上说，是天道体现了大道的品格，而实际上老子是首先悟出了天道无为、公平的原则，然后将其赋予了大道。他说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）。天地创造的世界虽然是万象纷纭，但犹如万方乐奏的交响乐，是如此和谐而圆满，究其原因天地以无为的态度而创生，万物得以自由发展，而保持其淳朴的本性。

2. 老子对天道的这种体悟，既非立足于他当下社会阶级状况的分析，也不是源于某种经典的理论，所以他所开创的理论的价值能够超越时代而跨越地域，永葆其理论活力。因为只要天地存在，人类社会仍然还是一个不公平的社会，老子有关天道与人道的论述，就不会被遗忘。

① 详见本书四十二章疏、论。

3. 大道所体现的价值如果仅仅由天地来呈露,对于社会来说,毕竟有人物之隔。在老子和先秦其他先哲们看来,大道在社会和文化方面的价值,往往由圣人来体现。这种哲学的人格化,不是仅限于老子,而是中国民族哲学的特色。在五千言中的圣人,同样具备在道与人类社会两者之间,这样一种中介的特点。结合《老子》十五章等刻画圣人精神形象的内容来看,他们是养深行厚,和而不流,同而不污;是内心虚静,谨慎朴实。面对客观世界的纷扰,他们修养的功夫是“浊以静之,徐清”、“安以动之,徐生”(十五章)。圣人并不回避矛盾,心灵亦时有纷扰而浑浊,于是通过体道的修养,达致内心徐徐而清,恢复灵明,从而徐徐而生,充满了盎然的生机。老子的圣人有两个明显的特点:

(1) 是如七十章所言,“圣人披褐怀玉”。他们并非如后世的隐士,高尚其志而清标高举,而是混同于俗世,与常人并无差别,所异者在于怀玉而不渝,保持着内在精神的高贵和尊严。

(2) 是用之于政治,四十九章说:“圣人无常心,以百姓心为心。”是彻底的民本主义。这是主张为政者要体悟大道与天地无为的精神。这种精神表现出来就是公平与包容。以天道之“损有馀以补不足”,老子从而对现实社会中“损不足以奉有馀”的现象,进行了猛烈的批判。认为这种不平衡不仅违背阴阳冲和天地和谐的精神,而且也是有悖于大道,是人类社会难治的症结。所以他呼吁“孰能有馀以奉天下”,结论是“唯有道者”(以上七十七章),实际上就是得道的圣人。由此可见,后世那些远离社会高尚其志的隐遁之士,他们往往对社会不公持冷漠的心态;他们如果自称是源于老子,实在是有厚诬先哲之嫌,我们不能不辨。

第三,老子由圣人体道而呈现出的,也就是大道精神沾溉于人类,是一种具有高度精神生活的境界。这就是“无为”与“自

然”。这两个概念是互为表里，讲“无为”就涵着“自然”，因为“无为”的追求就形态表现上而言，就是“自然”。

“无为”由“无”抽象而来，它用于社会，是一种张扬民本消除为政者欲念的理想政治的追求，而用于人生，则是一种从否定和“消极”角度开始的一种心境追求。就老子所处时代之特殊机缘而言，“无为”否定的首先就是由周初而来的礼仪典制，是针对“周文疲弊”而来。在老子所处的春秋时代，贵族们在“周文”精神的笼罩下，心灵上由贪欲而充满了虚伪、造作和不真实的成分，缺乏内在真实的生命。道家对此感受非常的强烈，所以要追求如同“赤子”一样真实的价值和人生，在庄子干脆就称为“真人”。

“无为”否定的主要是两个层次：

1. 它要否定感官物欲的放纵。人受物欲支配，生理的生命纷驰耗散，自然是痛苦的，从而使人的精神不自由不自在。老子说“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足”（四十六章），所以他提出“致虚”“守静”，要淘汰掉人的贪欲。

2. 更重要的，也是“无为”重点要否定的，是存在于人之精神层面的理论观念。认为这些观念和理论对人的戕害更为严重，庄子的《齐物论》就是在这方面的理论提升。道家主要否定的，是以儒家为代表的体现周文礼制的观念。如“大道废，有仁义”（《十八章》，“绝仁弃义”（十九章）、“夫礼者，忠信之薄而乱之首”（三十八章）等等，五千言中触处皆是。这里的关键，是老子所要否定的，不是仁义礼智的内涵。否则，反对仁义礼智，老子岂不成了大恶和异端？他只是从作用层上，即道德追求，如何以最好的方式的体现上，对儒家的提倡方法进行了否定。王弼对此是有认识的，他说：“物有常性，而造为之，故必败也。”（二十九章注）造，就是造作。意谓：你儒家天天讲仁义，人人都以仁义为“文饰”，岂不是对纯朴道德的伤害？庄子说：“自有虞氏招仁义

以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性欤？故尝试论之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。”^①

这个认识是深刻的，也正确传释出老子批评儒家的本意。

老子除了在六十七章提出“三宝”概念外，很少正面提出自己的主张。他提倡“无为”只是顺着儒家的讲法，认为儒家的这些讲法都是有心为善，结果只是助长人们的虚伪，显得不“自然”。老子在三十八章提出明确的界线：“上德不德，是以有德”，意谓有德之人不以德为德（即不自以为有德）；“下德不失德，是以无德”，意谓无德之人生怕失了德（不失德），结果反而是没有德（无德）。直接地说，老子认为为善须出自本性，非有心为之。“无为”由此而开辟了虚无的心境理论，而这种虚无的心境表现出来，就是在人生上的“自然”。

中国文化典籍中“自然”一词，首见于《老子》。这个词在五言中有其特定的思想内容，它既不同于山川草木之自然界，也有别于今日作形容词和副词的“自然”一词。

“自然”之自，指自己；《广雅·释诂》：“然，成也。”所以，确切地说，《老子》中“自然”一词乃是“自成”的意思，自成就是自我完成。从词性上说，是主谓结构的合成词。《老子》书中共出现五个“自然”，其基本意义，都是不受他力所影响、所决定，而系“自我完成”，自己如此，表现出来就是自由自在，无所束缚。为什么自成就达致自由呢？此为理解老子“自然”意蕴的关键。因为世间万物之存在，必有前因，例如“我”之存在，系由我父母而来；无父母之“因”，如何可能有“我”之“果”？因而世间所有事物莫不受因果定律之制约，它们之间充满了千丝万缕般的联系，可以说因果定律无往而不在，要想“自我完成”而不受他力影响，从而

① 《庄子·骈拇》，郭庆藩《庄子集释》，中华书局1961年第1版。

达致自由，谈何容易。因而其境界几不可及，所以二十三章说“希言自然”，老子主张对“自然”要少讲慎言。

统观五千言，老子把“自然”用到了四个方面：

1. 说明道的形成。

现象界之一切事物，无不在因果系列之中，所以任何一事物，虽可影响其他事物，但也受其他许多事物的影响，所以从“自成”而自由的角度而言，就是不“自然”。即没有一个事物能够完全“自己如此”，自我完成。在因果系列中只有推到“第一因”时，才是他物之所因，而本身却不因于他物，这才是绝对意义上的自成而自由。这在老子便是他的道。所以他说“道法自然”（二十五章），是道无所仿效，仅效法它自己，它是自己如此，自我完成。老子从而赋予道以绝对的意义。

2. 老子以“自然”说明道创造万物的情形。

万物由道所创生，可见万物非自己如此，属不“自然”。但道是以“不生之生”方式创造万物，“夫莫之命而常自然”，在大道无为创生精神笼罩下，万物因无丝毫压力而能够自己掌握自己命运，从而呈现出“自然”。因此，万物之所以被创造而又能呈现出“自己如此”这种“自然”的状态，这个矛盾的解决，恰恰是大道精神的体现。

3. 老子用于政治而要求实现人民的“自然”。

此点体现了老子哲学的实践性，也是老子倡导“自然”的本旨所在。老子要求统治者体悟大道创生万物的精神，实行无为而治，使人民虽生活于政治中，而不感觉到政治的强制性，他们有充分的自由，感到是“自己如此”。他说：“功成事遂，百姓皆谓‘我自然’。”（十七章）意谓：事功已成而百姓都说“我自己完成”，与统治者无关。显然，老子目的是为着消除由政治所加于人民思想上的束缚和压迫。五十七章说：“我无为而民自化，我好静而民自

正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”自化、自正、自富、自朴,即是由各个角度表现出来的“自然”,人民因而得以自由。

4. 老子用“自然”为人生之本性。

老子主张“致虚”“守静”,要“归根”“返朴”,亦即守住人的“自然”。“自然”之本意是不假他力,老子因而认为,贵族与统治者为满足贪欲而追求“益生”的活动,会丧失人的本性和价值。《庄子·德充符》说“常因自然而不益生也”,是对老子人性“自然”思想最清楚的说明。这在老子就成为“益之而损”,他说:“损之又损,以至于无为。”“自然”也是老子“损之道”的主要内容和追求。若深而论之,老子虽然没有明确把虚、静、根、朴等明确说成“自然”,但他的这种观点隐含着人之“生而即有”的(人)性为“自然”,从而与“大道”精神相契合。

以上四点可以看出^①,老子以“自然”贯通道物、人我,亦即贯通其整个思想体系。钱钟书在《管锥编》中说老子“妙造‘自然’,出入入天”,并非是虚誉之言。

以上从三个方面阐述老子理论的内容,只是概而言之,其中大要与五千言本旨当不致相违太远。其他像老子与法家的关系,老子的兵家思想等,完全没有涉及,诸如此类读者可以从本书具体章节里去研讨。李白有一首《山中问答》,其以诗歌概括和浓缩老子思想,尤其是对老子理论中道与万物、人生的关系,有很好的把握。诗曰:

问余何意栖碧山,笑而不答心自闲。桃花流水窅然去,
别有天地非人间。

^① 此处四点分类,借用了徐复观先生的观点,参见徐著《中国文学论集·自然与文学的根源问题》,台湾学生书局1985年第6版。

“笑而不答”者，默而不言，“道可道，非常道”也；“心自闲”者，心灵虚静，不受物欲之牵扰也；“桃花流水窅然去”者，天地之无为也；“别有天地”者，是心与道通，物、我无隔，已无染于俗世之功名利害也。这里，太白虽只字未提老子，但其诗意已完全是“老意”。

三

这里有一个问题，从过去几十年“老学”历史发展来看，本书这种肯定多于批判的态度，是否会有失公允呢？这里古今注家的态度有很大的不同。古注作者对大哲取高山仰止的态度，由一己之心去体悟而尽量发掘其思想价值；今人则往往持由实证而疑古，以及阶级分析、社会进化论等“利器”，来分析批判老子。如此，得出的结论当然就不同。其中老子之“反智”“绝仁”的提法，确实容易使人误解。其次，老子的思想为法家专制理论所利用，以至于司马迁将老韩合传。再次，五千言本身的表述方式也为韩非的改造和利用提供了基础^①。这些都是不容讳言的。但是，误解与利用，属于阅读者的能力和目的，毕竟不是文本本身的责任。我们若具备正常的理性，不难将其两者分清。那么，什么是正常的理性呢？钱穆先生曾说：对古人要多作同情的了解。我认为，这就是正常的理性。譬如子女怀念父母，几十年亲炙身边，自然发现父母不够完美之处；但父母的劬劳抚育之恩，他们毕生努力于社会和家庭，是其人生之根本。如果由这种怀念发而为文，是专挑其不够完美之处丑化其形象呢？还是以诚挚同

^① 韩非对老子思想的改造和发展，可参看拙文《老韩辨》，文载《安徽大学学报》1987年第4期。

情的态度,寄托哀思激励后生呢?答案应该是不言自明。可惜几十年来,我们这些“子女”往往妄自尊大,以“社会进化论”为前提,先认定今人已远超古人,动辄借用各种“帽子”予以批判,这能说是一种正常的理性和同情的态度吗?杜甫《戏为六绝句》说“不薄今人爱古人”,又说“未及前贤更勿疑”,说的是文学创作,但思想史中做典籍释义的工作,也同样应该持这种态度。

其实,释义学一直是西方学术领域里的一门显学,其基本观点同样首先也是对被解释者的尊重。哲学家卡西勒(Cassirer)认为,“哲学上过去的事实,伟大思想家的学说与体系,不作解释便无意味”。上个世纪五十年代以来,极负盛名的意大利哲学家贝蒂(E·Betti)所提出释义学原则^①,已逐渐成为现代西方释义学的基础,值得我们借鉴。

贝蒂释义学基础就是:对象应该是独立自主的(不能被现实目的所利用),因此又称为“被解释对象的自主性原则”。这是所有原则中最基本、也是首要的原则。解释者应根据对象它们自己内在的发展逻辑、它们的整体性来理解。这就是说,解释应该符合作者的观点、意向和在创造过程中的构造冲动,而不应该根据与解释者有关的任何其他外在的目的。其次,是所谓整体性原则,即整体的意义必须是从它的个别成分中抽象出来,而个别成分也只有联系整体才能得到理解。

从对解释者要求而言,贝蒂首次提出理解的现实性原则。也就是说,被解释对象的思想与精神价值,在解释的过程中应成为解释者自身内在精神的一部分,从而成为他自己生活的现实。贝蒂又认为,释义是精神对精神的说话,如此,则只有在气质、禀

^① 参见张汝伦著《意义的探究—当代西方释义学》第三章,辽宁人民出版社1986年版。