

# 程朱理学中的佛老因素及其性质

——戴震的辨析及其学术经验

李承贵

(南京大学哲学系, 江苏 南京 210023)

**摘要:** 南宋以降, 程朱理学与佛老的关系便成了中国学术界讨论的一个重大课题, 在分辨、评论程朱理学与佛老关系的学术史上, 戴震无疑是格外引人注目的代表之一。戴震基于气化论, 认定程朱理学的概念、命题以及义理脉络, 皆取之佛老, 诸如“理”、理气关系、理欲关系、去欲复性之义理脉络等, 无不源自佛老, 并因此断定: 程朱理学的“理”是“得之天具于心”的空洞概念, 本体论是“理”“气”并为本体的“二本”论, “理”“欲”关系是重“理”轻“欲”的“存理灭欲”论, 义理脉络是变化气质的“复其初”。由于戴震对佛老的基本价值判断是异端邪学, 因而程朱理学所得只能是佛老异端思想另一种呈现。不过, 戴震的判断和批评是值得商榷的。因为从事实上看, 戴震的判断大多与事实不符; 从学理上看, 戴震的判断缺乏学理的支持。研究戴震关于程朱理学与佛老关系的辨析和批评, 不仅可以推进对程朱理学与佛老关系的思考, 而且可以获得极为宝贵的学术经验。

**关键词:** 程朱理学; 佛老因素; 戴震; 学术经验

**中图分类号:** B249.6 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2023) 08-0001-11

程朱理学与佛老的关系是中国哲学史上重大公案之一, 吸引了历代学者思考、争辩, 其中清代学者戴震的观点十分醒目且具挑战性。戴震认为, 程朱理学完全是佛老概念、命题、义理的移植, 从而也沿袭了佛老的消极与错误。那么, 戴震的判断与评价是否合乎实情呢? 如果戴震的判断与批评不合乎实情, 其原因又是什么呢? 本文拟对这些问题展开讨论, 希望有助于这一问题讨论的深入。

## 一、程朱理学源自佛老举要

通常认为, 程朱理学是以“理”为核心的博大精深的思想体系。不过在戴震看来, 程朱理学的基本范畴、命题、义理脉络等, 都是从佛老思想体系中转运过来的。此举其要者观之。

### 1. “理”源自佛老

戴震认为, 作为程朱理学核心范畴的“理”, 在《六经》、孔、孟处极为少见: “《六经》、孔孟之言以及传记群籍, 理字不多见。”<sup>①</sup> 那么“理”源自何处呢? 戴震断定源自佛老。戴震说: “其以理为气之主宰, 如彼以神为气之主宰也。以理能生气, 如彼以神能生气也……皆改其所指神识者以指

**基金项目:** 贵州省哲学社会科学规划孔学堂国学单列课题重大项目 (18GZGX04)。

**作者简介:** 李承贵, 福建省社科研究基地武夷学院朱子研究中心研究员, 南京大学哲学系教授, 贵州省马克思主义中国化“两个结合”的地方实践推动高端智库研究员, 研究方向: 中国哲学。

<sup>①</sup> 戴震:《戴震集》, 上海: 上海古籍出版社, 1980年, 第268页。

理，徒援彼例此，而实非得之于此。”<sup>①</sup>就是说，程朱以“理”为“气”之主宰，恰如佛老以“神”为“气”之主宰，以“理”能生“气”，好比佛老以“神”能生“气”，因此，程朱之“理”不过是佛老“神识”的改头换面。从孔孟之“理”的性质看，孔孟的“理”乃人伦日用之完全落实，程朱的“理”则是超乎人伦日用之绝对本体，因而程朱的“理”非源自孔孟，只能源自佛老。戴震说：“圣人亦人也，以尽乎人之理，群共推为圣智。尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已矣。推而极于不可易之为必然，乃语其至，非原其本。后儒从而过求，徒以语其至者之意言思议，视如有物，谓与气浑沦而成……举凡天地、人物、事为，求其必然不可易，理至明显也。从而尊大之，不徒曰天地、人物、事为之理，而转其语曰‘理无不在’，视之‘如有物焉’。”<sup>②</sup>这就是说，程朱只选择性地发挥“理”之“至”的意涵，将人伦日用之“理”推向极端，最终成为无所不在、无所不包的绝对本体。戴震说：“盖程子、朱子之学，借阶于老、庄、释氏，故仅以理之一字易其所谓真宰真空者而余无所易。”<sup>③</sup>因此，程朱的“理”只是由佛老的“神识”转说而已：“程子、朱子就老、庄、释氏所指者，转其说以言夫理，非援儒而入释，误以释氏之言杂入于儒耳。”<sup>④</sup>

## 2. “理气二本”源自佛老

一般而言，程朱理学中理气关系的基本模式是“理先气后”“理生气”，所谓“理”本，但戴震认为是“理气二本”，而且源自佛老。戴震说：“夫人之生也，血气心知而已矣。老、庄、释氏见常人任其血气之自然之不可，而静以养其心知之自然；于心知之自然谓之性，血气之自然谓之欲，说虽巧变，要不过分血气心知为二本……程子、朱子见常人任其血气心知之自然之不可，而进以理之必然；于血气心知之自然谓之气，于理之必然谓之性，亦合血气心知为一本矣，而更增一本。”<sup>⑤</sup>由于佛老认识到不能放任血气之自然，所以主张用心知静养之，而将心知之自然归为“性”，将血气之自然归为“欲”，所以是分血气心知为二本。程朱认识到不能放任血气心知之自然，从而增加“理之必然”，而视血气心知为气质，视“理之必然”为性，因此，程朱虽然合血气心知为一本，但又增加了“理”这个本，所以还是“二本”。程朱理学的“理气二本”，也表现在形体与神识关系的安排上。戴震说：“在老、庄、释氏就一身分言之，有形体，有神识，而以神识为本。推而上之，以神为有天地之本……遂求诸无形无迹者为实有，而视有形有迹为幻。在宋儒以形气神识同为己之私，而理得于天。推而上之，于理气截之分明，以理当其无形无迹之实有，而视有形有迹为粗。益就彼之言而转之。”<sup>⑥</sup>在戴震看来，佛老的本体是“神识”，这个“神识”在佛老思想体系中是绝对本体，并以为之实有；而程朱的“理”从“天”处获得，推至极点，使“理”“气”分离，以无形无迹的“理”为实有，而视“气”为粗。佛老将人身分为神识与形体，以神识为本；程朱视形气与神识为私，而“理”得于天，所以是“二本”。因此，程朱理学“理气二本”论完全是由佛老“二本”论转出，戴震说：“天之生物也，使之一本，而以性专属之神，则视形体为假合；以性专属之理，则苟非生知之圣人，不得咎其气质，皆二本故也。老、庄、释氏尊其神为超乎阴阳气化，此尊理为超乎阴阳气化。”<sup>⑦</sup>质言之，程朱与佛老一样，基于对血气心知之自然致害的认识，提出处理血气心知之自然所带来的问题而形成“理”“气”二本。佛老以“性”属神，视形体为假合，即形体与神是没有关联的两物，所以是“二本”，程朱则以“性”属“理”，以形气为假合，而“理”与气质无关，从而也是“二本”。因此，程朱理学是“理气二本”，且源于佛老。依戴震，佛老之所以分神识与血气

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第291页。

② 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第278页。

③ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第286页。

④ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第281页。

⑤ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第285页。

⑥ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第290页。

⑦ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第284页。

为“二本”，程朱之所以分“理”“气”为“二本”，皆缘于忧虑血气心知的自然性泛滥。那么，程朱是如何处理“理”“欲”关系的呢？其处理方式与佛老又是怎样的关系呢？

### 3. “存理灭欲”源自佛老

佛老分血气、心知为“二本”，且在于以“心知”规范“血气”、以“神识”规范“形体”，此意味着对“欲”的限制，因而佛老必然禁欲。那么，程朱是否主张“存理灭欲”呢？戴震的回答是肯定的。佛老视“欲”为害，程朱却以之为圣人之言。戴震说：“老氏所以言‘常使民无知无欲’，彼自外其形骸，贵其真宰；后之释氏，其论说似异而实同。宋儒出入于老、释……故杂乎老、释之言以为言。《诗》曰：‘民之质矣，日用饮食。’《记》曰：‘饮食男女，人之大欲存焉。’圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。人知老、庄、释氏异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也，于宋儒，则信以为同于圣人，理欲之分，人人能言之。”<sup>①</sup>佛老提倡“无欲”论，外形骸而以真宰为贵，程朱则杂佛老之言以为己说。佛老以“无欲”为尚，程朱则以“理”本论呼应。戴震说：“老、释之学，则皆贵于‘抱一’，贵于‘无欲’；宋以来儒者，盖以理之说说之。其辨乎理欲，犹之执中无权；举凡饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，则名之曰‘人欲’，故终其身见欲之难制；其所谓‘存理’，空有理之名，究不过绝情欲之感耳。何以能绝？曰‘主一无适’，此即老氏之‘抱一’‘无欲’，故周子以一为学圣之要，且明中曰，‘一者，无欲也。’”<sup>②</sup>佛老所谓“抱一”“无欲”，程朱理学则以“主一”契之，“主一”者，无欲也。佛老主张“欲生蔽”，程朱理学奉其为至理，戴震说：“自老氏贵于‘抱一’，贵于‘无欲’，……周子《通书》曰：‘圣可学乎？’曰：‘可。’‘有要乎？’曰：‘有。’‘请问焉。’曰：‘一为要。一者，无欲也；无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣哉！’此即老、庄、释氏之说。朱子亦屡言‘人欲所蔽’，皆以为无欲则无蔽，非《中庸》‘虽愚必明’之道也。”<sup>③</sup>这就是说，佛老将“蔽而不明”的原因归为“欲”，所以必须去欲，程朱理学认为无欲则圣、无欲则理明，所以程朱理学“欲而蔽”观念源于佛老。总之，佛老对立“理”“欲”的观念被程朱理学全盘接受，戴震说：“宋儒程子、朱子，易老、庄、释氏之所私者而贵理，易彼之外形体者而咎气质；其所谓理，依然‘如有物焉宅于心’。于是辨乎理欲之分，谓‘不出于理则出于欲，不出于欲则出于理’，虽视人之饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲，空指一绝情欲之感者为天理之本然，存之于心。”<sup>④</sup>这就是说，程朱理学改佛老所私者（神识、真宰、真空）为“理”，并以“理”为贵，改佛老所言形体为气质，并以气质有害为追究对象；但程朱所谓“理”，“得之天具于心”而与气化无涉，于是便有了理、欲之分，非此即彼，或出于理，或出于欲，二者必居其一；这样，人之饥寒哀怨、垂死冀生因属人欲而被否定，“理”便成了空洞绝情之物。因此，程朱理学“存理灭欲”论源自佛老。

### 4. “义理脉络”源自佛老

程朱主张“存理灭欲”，那么如何实现“存理灭欲”呢？戴震认为必须从义理上加以说明，从而表现为一种范导工夫进路的义理脉络。戴震说：“老、庄、释以其所谓‘真宰’‘真空’者为‘完全自足’，然不能谓天下之人有善而无恶，有智而无愚也，因举善与智而毁訾之……程子、朱子谓气禀之外，天与之以理，非生知安行之圣人，未有不污坏其受于天之理者也，学而后此理渐明，复其初之所受。是天下之人，虽有所受于天之理，而皆不殊于无有。”<sup>⑤</sup>按照戴震的分析，佛老以真宰、真空为自足，但又不能罔顾天下人恶、愚的事实，于是诋毁善与智，而将恶、愚归咎于“欲”，从而主张无欲说。程朱认为，人除了气禀之外，还受“理”于天，圣人之外没有不污坏其“理”者，因而需

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第274-275页。

② 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第327-328页。

③ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第274页。

④ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第322-323页。

⑤ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第279-280页。

要通过学习以“复其初”。这样，圣人之外的人虽然受“理”于天，但实际上跟没有接受无异。这就意味着气质有恶，从而与孟子性善说冲突。因此，为了契合孟子，程朱分气质、理义各为一性，而将理义之性归于天。戴震说：“程子、朱子见于生知安行者罕睹，谓气质不得概之曰善，荀、扬之见固如是也。特以如此则悖于孟子，故截气质为一性，言君子不谓之性；截理义为一性，别而归之天，以附合孟子。其归之天不归之圣人者，以理为人与我。是理者，我之本无也，以理为天与我，庶几凑泊附着，可融为一。是借天为说，闻者不复疑于本无，遂信天与之得为本有耳……而程子、朱子亦见学之不可以已，其本有者，何以又待于学？故谓‘为气质所污坏’，以便于言本有者之转而如本无也。于是性之名移而加之理，而气化生人生物，适以病性。性譬水之清，因地而污浊。”<sup>①</sup> 将理义归于天，意味着天赋“理”于我，从而为“理”与我凝合融为一体提供了保证。但程朱又面对另一种困境：一方面，程朱主张学无止境，另一方面，如果“理”本有则无需学习。所以，程朱必须假设本有之“理”必然出现被“污坏”的情形，便可以将“理”由“本有”置换为“本无”，这样，也就转“性”为“理”了，而气化生人生物过程中，必然发生污坏“性”的情形，于是必须相应地设计出“灭欲复性”的方法和工夫。戴震说：“不过从老、庄、释氏所谓真宰真空者之受形以后，昏昧于欲，而改变其说。特彼以真宰真空为我，形体为非我，此仍以气质为我，难言性为非我，则惟归之天与我而后可谓之我有，亦惟归之天与我而后可为完全自足之物，断之为善，惟使之截然别于我，而后虽天与我完全自足，可以咎我之坏之而待学以复之。以水之清喻性，以受污而浊喻性堕于形气中污坏，以澄之而清喻学。水静则能清，老、庄、释氏之主于无欲，主于静寂是也。因改变其说为主敬，为存理，依然释氏教人认本来面目，教人常惺惺之法。”<sup>②</sup> 这就是说，程朱以气质为我，又不能将“性”是非我，所以将“性”归于天与我从而言“性”为我所有，也只有将“性”归于天与我才能完全自足，进而断其为善，从而使“性”区别于我，因而虽然是天与我而自足，仍然可以追究“我之坏性”，从而为“学以复其初”提供根据。这也就是以水清喻“性”、以“受污而浊”喻“性”堕于形气中被污坏、以澄清工夫喻学。而所谓水静而能清，便是佛老以“静寂去欲”之工夫，程朱理学改为“主敬以存理”，所以是佛老以“常惺惺”之法体认“本来面目”之工夫的移植。因此，程朱理学“去欲复性”的义理脉络可以概括为：“以理坏于形气，无人欲之蔽则复其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之则复其初也。”<sup>③</sup> 诚如戴震所论，“理”是至善，得之于天；“理气二本”，“理”为气质所污坏；气质具体表现为“欲”，以“欲”污坏“理”，因而需要“灭欲复性”；“灭欲复性”即变化气质，从而必须配置工夫；如此便形成了程朱理学“灭欲复性”的义理脉络。显然，这种义理脉络是“理”“理气二本”“存理灭欲”等概念、命题的组合构造，这些概念、命题皆取自佛老，因而程朱理学“灭欲复性”的义理脉络不过是佛老义理脉络的改头换面而已。

## 二、佛老影响程朱理学的性质

戴震不仅认为“理”“理气二本”“存理灭欲”及义理脉络源自佛老，而且对这些概念、命题及义理脉络进行了猛烈的批评。

### 1. 批评“理自足”说

戴震认为，佛老的真宰、真空都是完满自足的，而程朱的“理”源自佛老，因而程朱的“理”亦是自足的。戴震说：“老聃、庄周、告子、释氏，谓得之以性皆同其神，与天地等量，是以守己自足，主于去情欲以勿害之，不必问学以充之。宋儒或出焉，或入焉，故习其说者不得所据，多流于

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第303页。

② 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第303-304页。

③ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第291页。

老、释。”<sup>①</sup>但“理自足”说与孔孟思想相悖，戴震说：“孟子言性善，非无等差之善，不以性为‘足于己’也，主扩而充之，非复其初也。人之形体，与人之心性比而论之：形体始乎幼小，终于长大，方其幼小，非自有生之始，即攫疾病小之也。今论心性而曰‘其初尽人而圣人，自有生之始即不污坏者鲜’，岂其然哉！形体之长大，质于饮食之养，乃长日加益，非‘复其初’；心性之资于问学，进而贤人圣人，非‘复其初’明矣……古贤圣知人之得于天有等差，是以重问学，贵扩充。”<sup>②</sup>在戴震看来，孟子虽然言性善，但并非无等差，而且不认为“性”（理）“足于己”，因而主张扩充工夫以增益之，而非“复其初”。这好比形体长大资于饮食、心性美善资于学问，因而不能说是“复其初”。既然心性并非天生自足，既然心性的美善需要学问，那么，程朱所谓“理自足”说便不足信了。

## 2. 批评“理气二本”说

戴震不仅认为程朱“理气二本”源自佛老，而且认为“理气二本”是错误的。从宇宙万物化生的秩序看，“气”在先，“理”在后，从而不能“理气二本”。戴震说：“夫天地间有阴阳斯有人物，于其推行谓之化，于其合一谓之神，天道之自然也；于其分用耳目百体，于其合一则为心，生物之自然也……人之血气本乎化，人之心知配乎神，血气心知无失，配乎天地之德，无憾无失，夫是之谓理而已矣。”<sup>③</sup>即谓有阴阳才有人物，阴阳之推行即是化，阴阳之合一即是神，此乃天道自然；阴阳大化之分用，即为耳目百体，阴阳之合一则为心，此即宇宙万物化生的自然过程。因此，人之血气本于化，人之心知匹配神，血气心知无失，则合乎天地之德，如此无憾无失，即是“理”。所以“理”在“气”后，此即“天之生物也，使之一本”。由“血气”“心知”关系看，有“血气”才有“心知”，所以不能“理气二本”。戴震说：“天下惟一本，无所外。有血气，则有心知；有心知，则学以进于神明，一本然也；有血气心知，则发乎血气之知自然者，明之尽，使无几微之失，斯无往非仁义，一本然也。苟歧而二之，未有不外其一者。”<sup>④</sup>就是说，有了血气才可能生心知，由心知才可能进于神明，一体贯通，故为一本；有了血气心知，那么发自血气之心知，才能完整、深刻地认识和把握血气自然，从而无时无地不表现为仁义，所以是“一本”。从儒家“理”“事”关系基本主张看，“理”在后，“事”在先，所以不能“理气二本”。戴震说：“后儒言理，由于不知理，要其后非原其先，就阴阳有阴阳不易之则，就人物事为有人物事为之则。以孔子言‘有物必有则’者转而言‘有则始有物’。且以‘理与气浑沦，不害物二物之各为一物’。故其言理也，求其物不得，往往取于老聃、庄周、释氏所谓神者以为言，欲超乎阴阳气化之上而并阴阳气化，所见胥失之粗。”<sup>⑤</sup>孔孟的“理”“事”关系主张是“有物有则”，先有“事”后有“理”，而程朱认为有“则”才有“物”，即便“理”“气”浑沦一处，亦不妨碍是二物，因而程朱是“理气二本”而与孔孟不符。

## 3. 批评“存理灭欲”论

为什么“存理灭欲”论是错误的？戴震对此做了以下分析：一是在理论上难以自圆其说。戴震说：“凡出于欲，无非以生以养之事，欲之失为私，不为蔽。自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明。”<sup>⑥</sup>这是说，欲是生养之事，有生养必有欲，欲之所以泛滥失控，不是因为认识之蔽，乃是因为利益之私。但凡人皆不能舍生养之道，故必有欲。戴震说：“天下必无舍生养之道而得存者，凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理！老、

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第438页。

② 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第437-438页。

③ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第394页。

④ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第286页。

⑤ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第393-394页。

⑥ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第274页。

庄、释氏主于无欲无为，故不言理；圣人务在有欲有为之咸得理。是故君子亦无私而已矣，不贵无欲。”<sup>①</sup> 有欲才有为，此“为”归于“至当不易”即是“理”，因而“理”出于“欲”，而又使“欲”归于“至当”，因而“存理”并不意味着“灭欲”。二是与圣人之学不合。戴震说：“夫尧、舜之忧四海困穷，文王之视民如伤，何一非为民谋其人欲之事。惟顺而导之，使归于善。”<sup>②</sup> 此谓尧、舜、文王皆以“为民谋欲”为事，只不过需要规范之而已。而《六经》、孔、孟又何尝以“理”抑制人欲？戴震说：“《六经》、孔、孟之书，岂尝以理为如有物焉，外乎人之性之发为情欲者，而强制之也哉！”<sup>③</sup> 孔孟的“理”并非外乎人性而绝灭人欲，而程朱的“理”与孔孟相反。三是导致人丧失是非观而说谎。戴震说：“及其应事，幸而偶中，非曲体事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，执其意见，方自信天理非人欲，而小之一人受其祸，大之天下国家受其祸，徒以不出于欲，遂莫之或寤也。凡以为‘理宅于心’，‘不出于欲则出于理’者，未有不以意见为理而祸天下者也。”<sup>④</sup> 由于程朱之“理”是“得之天而具于心”的绝情欲之空，且信奉“非理则欲，非欲则理”，因此，如果是非清楚明白，也就顺如其然，但如果是非错综复杂，必然导致以“意见”为“理”的现象，并坚信“意见”出于“理”而非“欲”，从而不去提醒人们警觉其中的问题。既然要求放弃“欲”才能求得“理”，但实际上人欲不可离，所以人们为了表示自己求“理”而不得不“忍割人欲”，这不是赤裸裸地诱使人们自欺欺人吗？戴震说：“今之言理也，离人之情欲求之，使之忍而不顾之为理。此理欲之辨，适以穷天下之人尽转移为欺伪之人，为祸何可胜言也哉！”<sup>⑤</sup>

#### 4. 批评义理脉络

诚如上述，戴震认为程朱理学源自佛老的“理”“理气二本”“存理灭欲”等概念和命题皆是错误的，因而由这些概念、命题构成的“去欲复性”义理脉络当然也是错误的。首先，“理”非至足。如戴震所言，无论从事实角度看，还是从儒家祖训看，都不存在完满至足的“理”，人性的完善需要学习和努力，因而没有“复其初”之目标。这样，“去欲复性”的义理脉络之目标被否定。其次，“理气非二”。在戴震看来，无论从宇宙论看，还是从理气关系看，抑或从儒家祖训看，都显示“理”源于“气”，“理气”是一本，而且一本于“气”。既然“理气一本”，因而不能依此分出“天地之性”“气质之性”，从而“去欲复性”义理脉络的理论基础被否定。再次，“理出于欲”。在戴震看来，无论从事实角度看，还是从儒家祖训看，“欲”是人的自然之性，“理”出于“欲”，有“欲”才有“理”，但作为“欲”之必然的“理”，责任是引导、规范“欲”以提升“欲”的品质，因此，“去欲复性”的工夫便成为多余。概言之，“去欲复性”义理脉络的目标、基础、工夫之所以都被否定，乃是因为这种义理脉络无法摆脱以下矛盾：“以理为我乎？以气质为我乎？设以理为我，以气质为理所寓于其中，是外气质也，如老聃、庄周、释氏之专以神为我，形骸属假合是也；设以气质为我，以理为气质所受，是外理也，如荀子以礼义属圣人之教是也；二者皆我，则不得谓纯乎善者一我，杂乎不善者又一我矣；苟非两我，则不得一譬之水，一譬之地矣。”<sup>⑥</sup> 在戴震看来，如果以“理”为我，即“理”先于气质，则是外气质于我，此如同“佛老以神识为我，以形骸为假合”，所以是分“理”、气质为二。但戴震认为，“理”出于气质，而非“得于天”。如果以气质为我，以“理”为气质所受，则是外“理”于我，此如“荀子以礼义属圣人之教”，亦是分“理”、气质为二。但戴震认为，“理”出于气质，而非圣人所立。如果以“理”、气质皆为我，那就不能说“纯乎善者是一个我，杂乎不善者是另一个我”，而实际上，程朱理学是“纯乎善者一我，杂乎不善者又一我”，

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第328页。

② 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第328页。

③ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第275页。

④ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第323页。

⑤ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第329页。

⑥ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第401页。

所以“气质”“理”必有一个非我，即“理气为二”。既然不能将“纯乎善者”“杂乎不善者”分属两个我，那就不会出现“杂乎不善者污坏纯乎善者”之情形。如果“理”与气质不是两个我，那就不能一个比喻为水，另一个比喻为地。而实际上，程朱理学是“一个比喻为水，一个比喻为地”，所以是“气质一个我、理另一个我”，即“理气为二”。既然不能将“理”喻水、将气质喻地，那就不需要“变浊为清”的工夫。概言之，“外气质于我”“外理于我”“纯乎善者与杂乎善者各为一我”“理为水气质为地”等，皆源于“理气二本”，亦即没有真正认识“性”。戴震说：“天之生物也，使之一本，荀子推以礼义与性为二本，宋儒以理与气质为二本，老聃、庄周、释氏以神与形体为二本……不知性耳。”<sup>①</sup>为什么说程朱“不识性”？因为作为“性”之气质与作为“性”之“理”，乃是一体两面之关系，并且，“理”出乎气质而疏通气质。戴震说：“性之欲，其自然也；性之德，其必然也。自然者，散之见于日用事为；必然者，约之各协于中。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德。故曰‘知其性，则知天矣’，以心知之，而天人道德靡不豁然于心，此之谓‘尽其心’。”<sup>②</sup>因此，所谓“识性”，就是能够正确地理解“性之欲”与“性之德”的关系，能够正确地处理“必然”与“自然”的关系，认识到“理”因气化而生，“气”是本，“理”是“末”。

对戴震而言，程朱理学关于“理”“理气关系”“存理灭欲”内涵的界定及其义理脉络的设计都是错误的，戴震说：“学者转相传述，适所以诬圣乱经。善夫韩退之氏曰：‘学者必慎所道。道于杨、墨、老、庄、佛之学而欲之圣人之道，犹航断港绝潢以望至于海也。’此宋儒之谓也。”<sup>③</sup>即谓程朱以佛老之道行圣人之学，犹如断港绝潢以航于海，是完全不可能的。那么，戴震的批评是否合情理呢？

### 三、对戴震检讨的再思考

戴震基于自我视域中的“程朱理学源于佛老”，对程朱理学展开了系统的批判，从概念到命题，再到义理，从形式到内容，再到价值，几无是处。那么，究竟如何看待戴震的批判呢？由于程朱理学在中国哲学史、儒学史上的重要地位，不能不对戴震的检讨进行再思考。

#### 1. 程朱理学源自佛老问题

依戴震所辨，程朱理学几乎所有内容皆是佛老的移植，但这个判断并不合乎实情。这里以“理”为例。其一，“理”源自儒家经典，而非出自佛老。程颢说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”<sup>④</sup>那么从哪儿体贴出来呢？程颢说：“读书者当观圣人所以作经之意，与圣人所以为圣人，而吾之所以未至者，求圣人心，而吾之所以未得焉者，用心，昼诵而味之，中夜而思之，平其心，易其气，阙其疑，其必有见矣。”<sup>⑤</sup>原来是从圣人之意中体贴出来！而且，《六经》中有“理”，《易传》云：“天下之理得，而成位乎其中矣。”（《易传·系辞上》）《礼记》云：“而万物之理，各以类相动也。”（《礼记·乐记》）所以二程才会说：“斯理也，圣人于《易》备言之。”<sup>⑥</sup>其二，从“理”蕴含的思维形式看，亦源自儒家经典，程颐说：“天下物皆以理照，有物必有则，一物须有一理。”<sup>⑦</sup>朱熹说：“凡天地生出那物，便都是那里有那理。”<sup>⑧</sup>冯友兰认为，程朱关于“理”的这种思维方式，源自《易》，他说：“《易传》的道则是多，它们是支配宇宙万物每个单独范畴的原则。正是从这个概

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第403页。

② 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第371页。

③ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第291页。

④ 程颢、程颐：《二程集》第2册，北京：中华书局，1981年，第425页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》第4册，北京：中华书局，1981年，第1207页。

⑥ 程颢、程颐：《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第74页。

⑦ 程颢、程颐：《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第193页。

⑧ 朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第3389页。

念推导出‘理’观念。”<sup>①</sup>其三，“理”的内涵是伦理。或许有人认为，戴震讲程朱的“理”源自佛老是从“理”的特性言，即“理”类似于佛老的“神识”“主宰”等，这就更不能说源自佛老，因为程朱的“理”与佛老的“神识”有着本质差异，二程说：“人伦者，天理也。”<sup>②</sup>朱熹说：“理便是仁义礼智。”<sup>③</sup>显然，程朱的“理”不是“神识”可以等同的。诚如高攀龙所说：“圣人之学，所以异于释氏者，只一性字。圣人言性，所以异于释氏言性者，只一理字。”（《心性说》）程朱理学与佛教的根本差别就在一个“理”字。最后，程朱批评佛老无“理”。程朱认为佛教根本就没有“理”。如朱熹说：“佛说万理俱空，吾儒说万理俱实。”既然程朱理学的“理”之概念、“理”之思维方式、“理”之内容旨趣等皆源于儒家，而且二程兄弟、朱熹等理学家无不致力于批评佛老思想中无“理”，明辨佛老之“理”与儒家之“理”的差别，怎么能简单地断定“理”源于佛老？

## 2. 程朱理学的本体论形态问题

哲学上的“二本论”或二元论，是认为多样性世界有两个不分先后、彼此独立、平行存在和发展的本原的哲学学说。那么，程朱理学中是否存在两个不分先后、彼此独立、平行存在的本体呢？即所谓“二本”呢？答案是否定的。这是因为：其一，就时间先后顺序言，“理”先“气”后。朱熹说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地，若无此理便亦无天地。无人无物，都无该载了。有理便有气，流行发育万物。”<sup>④</sup>就是说，即便宇宙万物全部毁灭了，这个“理”仍然屹立不灭。因此，如果以先后顺序判断，程朱理学显然是“一本”。其二，就逻辑顺序言，“理”是“气”所以然者。程颐说：“‘一阴一阳之谓道’，道非阴阳也，所以一阴一阳道也。”<sup>⑤</sup>即说“理”与阴阳并非一个东西，“理”是阴阳所以为阴阳的根据。朱熹说：“理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先气在后相似。”<sup>⑥</sup>陈来分析说：“这种逻辑在先的思想，实际上仍然认为理是本、是体、是第一性的，气则是第二性的。”<sup>⑦</sup>其三，“理”是绝对的、永恒的，“气”是相对的、变易的。二程说：“理在天下只是一个理，故推至四海而准。”<sup>⑧</sup>程颐说：“以有限之形，有限之气，苟不通之以道，安得无限量？”<sup>⑨</sup>冯友兰解释说：“盖理为超时空而不变者，气则为在时空而变化者。”<sup>⑩</sup>“理”是无限的，超越的。因而如果以是否具有绝对性判定“一本”或“二本”，那么程朱理学显然也是“一本”。其四，戴震将程朱的“理”与自己主张的“气化生万物”的“一本”嫁接在一起，视程朱的“理”为气化歧出之物，与气分离而独立为本体，所以是“二本”。但如上所言，程朱理学的“理”并非气化而有，而是先于“气”的存在，所以是“一本”，而且一本于“理”。其五，程朱理学的“变化气质”说，并不需要以“二本”为基础，因为“理”是至上本体，“气”是污坏“理”者，朱熹说：“气质是阴阳五行所为，性则太极之全体。但论气质之性，则此全体堕在气质之中耳，非别有一性也。”<sup>⑪</sup>既然，在“理”“气”关系中，就时间而言，“理”先于“气”，就逻辑关系而言，“理”是根据，“气”是末用，就形上、形下关系言，“理”绝对，“气”相对，就多关系言，“理”是一，“气”是多，就“性”之结构言，天地之性、气质之性不是两个“性”，只有天地之性，而且，作为天地之性的“理”并无任何改变，只是被气质遮蔽而已，显然，这种遮蔽“理”的“气”，并

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第243页。

② 程颢、程颐：《二程集》第2册，北京：中华书局，1981年，第394页。

③ 朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第159页。

④ 朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第114页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第67页。

⑥ 朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第115-116页。

⑦ 陈来：《宋明理学》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年，第166页。

⑧ 程颢、程颐：《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第38页。

⑨ 程颢、程颐：《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第204页。

⑩ 冯友兰：《中国哲学史》下，上海：华东师范大学出版社，2000年，第260页。

⑪ 朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第3132页。

不具有本体的资格。因此，戴震断定程朱理学的本体论形态为“理气二本”显然是不合乎事实的。朱熹说：“天下无二本，故乾坤变化，万类纷揉，无不由是而出。”<sup>①</sup> 万类纷杂，只有一本，这个一本就是“理”，朱熹说：“天道者，天理自然之本体，其实一理也。”（《论语集注·公冶长》）足见程朱“理本论”之明晰、之确凿。

### 3. 程朱理学中“必然”与“自然”关系问题

戴震耿耿于怀的，是程朱理学中的“自然”与“必然”关系，即认为在程朱理学中，“必然”在“自然”之外，崇尚“自然”而废弃礼义，以“必然”抑制“自然”。那么，戴震的判断和批评是否合乎实际情形呢？首先，程朱理学的“必然”并非源自“自然”之外，而是源于现实生活。历经动乱而建立起来的宋王朝，百废待兴，知识分子天生具有济世情怀、担当精神，诚如张载“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”所展示的，对新的朝代充满期待，也希望投身于这个时代贡献自己的一份力量。因此，程朱理学提出的“理”（必然）完全是顺应时代需要的结果，因而“理”虽然“先于”生活但不离生活，二程说：“离阴阳则无道。阴阳，气也，形而下也。道，太虚也，形而上也。”<sup>②</sup> 朱熹也认为“理”不离“气”，他说：“理未尝离乎气。”<sup>③</sup> “理”或“道”即本体即理想，“气”或“器”即末用即生活，所以程朱皆主张“理”不离“气”、本体不离生活，因而“理”是程朱建立的意义世界。牟宗三说：“惟天理是绝对的最后的。此是一切价值之标准，是最高价值，是价值自己，一切事业因它而可能，亦因它而有价值……它是具有普遍意义和永恒意义的。”<sup>④</sup> “理”是人间道德的本体，是伦理秩序的根据，是程朱的意义世界。因此，程朱理学的“理”是基于生活建构起来的极则，而非戴震所言犹如佛老的主宰、神识，这是对理学的严重误读，也太冤枉了理学家们了。亦因此，如果说程朱的“理”是“得之天而具于心”，也只是描述“理”之形上特性而已，即言“理”具有超越性、绝对性，是价值本身。因此，不能简单地认为程朱理学的“必然”是空，是意见。其次，程朱理学的“必然”并不意味着废弃礼义。戴震认为，程朱的“必然”等同于佛老神识，从而以“理”为贵，继而鄙视阴阳、废弃人伦。戴震的这个判断亦是站不住脚的。这是因为：第一，“理”是儒家伦理的根据，朱熹说：“宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”<sup>⑤</sup> 宇宙间只有一个“理”，这个“理”是万物所以然的根据，三纲五常是“理”之发用流行，所以是“自然”的“极则”，何谈废弃礼义？第二，“理”是儒家伦理义理的支撑，朱熹说：“盖性中所有道理，只是仁义礼智，便是实理。”<sup>⑥</sup> “性”（理）是本体，伦理具有“性”的特点，从而因为“性”或“理”而被肯定，仁义礼智乃“理”具体内容。第三，程朱理学在实践上建构、发展了儒家的“礼”。朱熹说：“圣人说个本体如此，待做处事事著实，如礼乐刑政，文为制度，触处都是。”<sup>⑦</sup> “复礼”是程朱的使命，朱熹说：“圣人之教，所以以复礼为主。”<sup>⑧</sup> 而且，朱熹批评佛老废弃人伦之理，特别是禅宗，则是将伦理彻底清除：“庄老绝灭义理未尽至，佛则人伦灭尽，至禅则义理灭尽。”<sup>⑨</sup> 因此，戴震批评程朱的“必然”废弃礼义，显然是不合乎实际的。再次，程朱理学的“必然”亦并不意味着抑制“自然”。戴震认为，程朱的“必然”乃“强制‘自然’”

① 朱杰人等主编：《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第2084页。

② 程颢、程颐：《二程集》第4册，北京：中华书局，1981年，第1180页。

③ 朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第115页。

④ 牟宗三：《心体与性体》中，上海：上海古籍出版社，1999年，第61页。

⑤ 朱杰人等主编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第3376页。

⑥ 朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第192页。

⑦ 朱杰人等主编：《朱子全书》第16册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第2078页。

⑧ 朱杰人等主编：《朱子全书》第15册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第1451页。

⑨ 朱杰人等主编：《朱子全书》第18册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第3930页。

使之从者”：“必然者，不易之则也，非制其自然使之强而相从也。”<sup>①</sup>那么，戴震的判断是否合乎实际呢？第一，程朱理学的“必然”关怀“自然”。张载就认为，饮食男女乃人之天性，无人可缺，张载说：“饮食男女皆性也，是乌可灭？”（《正蒙·乾称》）二程也认为，感官欲望、喜怒哀乐乃人自然之性，直率纯真，是为“天真”，如果去除感官欲望、抑制喜怒哀乐，则必丧失“天真”，二程说：“耳闻目见，饮食男女之欲，喜怒哀乐之变，皆其性之自然。今其言曰：‘必尽绝是，然后得天真。’吾多见其丧天真矣。”<sup>②</sup>足见程朱理学对“自然”的肯定。第二，程朱的“必然”引导、规范“自然”。张载指出，对于循“理”的自然情性，可以之为悦，对于悖“理”的自然情性，则必须及时改正，张载说：“循理者共悦之，不循理者共改之。”（《正蒙·中正》）二程认为“理”代表大多数人的利益，公心而不失“理”，就是与广大民众同利，而这种“利”必须得到肯定。二程说：“理者天下之至公也，利者众人所同欲。苟公其心，不失其正理，则与众同利。”<sup>③</sup>因此，程朱理学的“理”绝非“制其自然使之强而相从也”，而是顺其“自然”以疏导之，此即谓“理之所以具有超越的性格，不外是要从支配、统制现实的理法中排除由气所造成的现象界可变性和多样性，以保证其超时空的普遍正确性”<sup>④</sup>。可见，程朱的“必然”不仅关怀“自然”，而且引导、规范“自然”，从而升华“自然”的品质，怎么会成为对“自然”的钳制呢？

#### 4. 值得重视的学术经验

基于上述分析基本可以认定，戴震关于程朱理学受佛老影响的辨析以及对程朱理学的批评与实情存在较大出入。那么，何以如此呢？其中又隐含了哪些有益的学术经验呢？

其一，哲学形态的差异不应成为否定彼此的依据。戴震所以批评、否定程朱理本论，乃是在他看来，程朱的理本论与其主张的气化论形成了对立。但戴震的气化论与程朱的理本论虽然存在根本性差异，却是可以并存的：第一，任务不同。气化论是解释宇宙万物的来源、结构的学说，理本论则是探讨宇宙万象所本所依的学说；第二，形式不同，气化论是关于宇宙万物生成的自发性陈述，理本论是关于人文世界的自觉性建构；第三，特点不同，气化论是物质决定论，理本论是“理”为本的精神本体论；第四，品质不同，气化论属于自然世界，亦可称谓科学宇宙论，理本论属于人文世界，亦可称人文本体论。可见，戴震的气化论与程朱的理本论是完全不同、各具其用的哲学形态，因而戴震用于否定程朱义理脉络的“以理为我、以气质为我、二者皆我、苟非两我”四个假设都属无的放矢。显然，戴震并没有自觉到理本论的特殊性与合理性，并由于没有这种自觉而导致对理本论的否定。但实际上气化论与理本论是可以共存的，方东美说：“朱、戴之间，唯一差别，在于前者视理为超越性，而统摄万有；后者则视之为分析性，而内在于个别事物之条贯。此义足示：理之重要性，对宋儒而言，在形上方面；然对戴震而言，则主要仍在科学方面。”<sup>⑤</sup>这个判断非常精准。

其二，判断学说的特性切忌以现象代替本质。戴震对程朱理学与佛老关系的判断和对程朱理学的批评之所以出现不合乎实际的情形，在于他的认知主要还是停留在表面上和形式上，以现象代替本质。比如，断定程朱“理”来源于佛老，但无论是从概念上看，还是从内容上看，“理”遍存于儒家经典，并且其核心内容是儒家伦理，是儒家诸般伦理的本体，是儒家的意义世界，而与佛教的“神识”有着本质差别。再如，认定程朱理学的本体论是“理气二本”，可是，程朱理学的“理”是基于对社会现实批判而建构的本体，并非在“心知血气”基础上增加的本体，更不是纯粹先验的概念，而是一种客观精神，因而戴震的判断是表面的。再如，戴震关于程朱理学鄙视生活、弃绝人伦从而与圣人之学不符的判断，也是止于现象的判断。如上所言，程朱理学的“理”蕴含了对人间深沉的爱，

① 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第367页。

② 程颢、程颐：《二程集》第4册，北京：中华书局，1981年，第1180页。

③ 程颢、程颐：《二程集》第3册，北京：中华书局，1981年，第917页。

④ 村濑裕也：《戴震的哲学》，济南：山东人民出版社，1995年，第92-93页。

⑤ 方东美：《中国哲学精神及其发展》下册，台北：台湾黎明文化事业有限公司，2005年，第195页。

是对生命的深切关怀，不仅肯定人生，而且追求丰富多彩的人生，不仅不弃人伦，而且肯定赞颂人伦，其本质是在世的，而戴震的判断显然没有触及此，所以是表面的。可见，戴震的判断和批评之所以不合乎事实，原因之一就在于他的认识和判断仅停留在表面上，而没有触及程朱理学与佛老思想的本质差异，只注重形式的对比，不注重内容的分析，不能透过现象看本质，因而很难说戴震对程朱理学的本质结构和现实效果做到了透彻的把握。相比戴震，胡适似乎更能全面地认识程朱理学，胡适虽然继承了戴震批评程朱理学的思路，但也注意到“理”之积极面，认为“理”具有“平等精神，使个人的价值抬高”<sup>①</sup>之积极内涵。

其三，客观地对待解释实践及其基本要素。解释实践显形的、基本的元素主要有被解释文本、解释主体、解释过程、解释结果，因而如果希望对文本的解释获得成功，或许务必做到：第一，客观地对待文本。作为客观精神的文本进入解释者视域，解释者对文本所持的态度应该是客观的、同情的，而不是根据自己先在的价值主观地、随意地进行批评和否定，施莱尔马赫说：“我们必须努力成为文本所期待的直接读者，以便理解暗示的意思（allusion）和把握比喻的精确含义。”<sup>②</sup>戴震主观地视佛老为异端邪学，批评、否定佛老的本体论、心性论、工夫论，视佛老对程朱理学的影响为负面，之所以如此，就在于戴震将其认同的价值彻底地贯注于其分辨佛老影响程朱理学的学术实践中，贝蒂说：“理解必须要达到与作为心灵客观化物的文本所根深意义完全符合。只有这样，结论的客观性才被保证是基于可靠的解释过程。”<sup>③</sup>戴震的理解显然没有达到与佛老影响程朱理学这一文本及其所蕴含的意义相符合，原因就在于让价值完全主宰了他的学术思考和判断而不留任何余地。第二，客观地认识解释活动的复杂性。大凡解释实践，无不是一种复杂的、创造性的思维活动，诚如加达默尔说：“理解并不是一种复制的过程，而总是一种创造的过程……完全可以说，只要人在理解，那么总是会产生不同的理解。”<sup>④</sup>程朱对佛老的解释自然不能例外。但戴震不能认识解释实践的复杂性，将程朱学派对佛老的诠释简单化、平面化，片面地视为几个概念的拼凑和移植，严重低估了程朱学派在接受消化佛老思想实践中所做出的努力和创造，程朱学派吸收消化佛老而成程朱理学，“不仅包容了被解释的对象，而且包容了解释者自我理解”<sup>⑤</sup>。戴震忽视了程朱学派的自我理解，因而所做的分析和判断不能不失之偏颇。第三，客观地对待解释结果。一般而言，解释实践必然发生“意义增加”，加达默尔说：“谁想理解某个文本，谁总是在完成一种筹划。一当某个最初的意义在文本中出现了，那么解释者就为整个文本筹划了某种意义。”<sup>⑥</sup>在程朱对佛老展开的解释实践中，将佛老思想与儒学融为一体，在理论上进行创造性转化和创新性发展，这就是一种“筹划”，在这个筹划中必然出现“意义的增加”。戴震不能客观地、积极地、同情地理解和评估程朱学派之于佛老的解释实践，无视程朱学派在解释佛老实践中生发的“新义”，等同被解释文本与由解释主体通过解释创造的新文本，将没有被程朱学派吸收消化的佛老思想等同于程朱理学，从而无视了程朱学派作为解释主体的价值，亦无视了程朱理学作为新文本存在的价值。因此，戴震关于程朱理学与佛老关系的判断和评价，不仅有违解释学理论，而且背离了程朱理学与佛老关系的事实。

责任编辑：张利明

① 胡适：《戴东原哲学》，载姜义华主编：《胡适学术文集》，北京：中华书局，1998年，第1025页。

② 施莱尔马赫：《诠释学箴言》，载洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第24页。

③ 贝蒂：《作为精神科学一般方法论的解释学》，载洪汉鼎主编：《理解与解释：诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第154页。

④ 汉斯-格奥尔格·加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、朱建平译，上海：上海译文出版社，1998年，《编者导言》第16页。

⑤ 汉斯-格奥尔格·加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、朱建平译，上海：上海译文出版社，1998年，第57页。

⑥ 汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第343页。

## ABSTRACTS

### **Dai Zhen's Discrimination and Academic Experience: The Buddhist and Taoist Factors in Cheng&Zhu's Neo-Confucianism and Their Nature**

*Li Chenggui* (1)

Neo-Confucianism and Buddhism and Taoist has become a major issue that has troubled the Chinese academic circles. Dai Zhen is undoubtedly one of the most obvious representatives in distinguishing and commenting on the relationship between Neo-Confucianism and Buddhism and Taoist. Based on the theory of Qi Hua, Dai believed that the concepts, propositions and thought of Cheng&Zhu's Neo-Confucianism all originated from Buddhist and Taoist, such as "Li", the relationship between "Li" and "Qi", the relationship between "Li" and "desire", and the thought of desire restoration. Therefore, he concluded that the "Li" of Cheng&Zhu's Neo-Confucianism, "existing in the mind naturally", was an empty concept, and that ontology was "Li" and "Qi", which are both the bases of ontology. The relationship between "Li" and "desire" is the theory of "Li destroys desire", which emphasizes "Li" over "desire". Since Dai's basic value judgment on the Buddhism and Taoist is heretical and evil, Cheng&Zhu's Neo-Confucianism can only be another manifestation of being heretical. Dai's judgment and criticism are questionable, because, in fact, they are mostly inconsistent with facts, lacking the support of academic theory. This paper concludes that further study on Dai's discrimination and criticism on the relationship between Cheng&Zhu's Neo-Confucianism and Buddhism and Taoist will promote the thinking on the relationship between the two, and also provide some valuable academic experience.

### **On "Politics and Economy Separation" Reform in Village**

*Chen Ming* (77)

In modern social system, the division of labor and the differentiation between political field and economic field are inevitable, but there are different manifestations in different levels and scenes. In national governance, politics and economy have the characteristics of "inseparability", while in social governance, it is extremely necessary to separate them. The "separation of politics and economy" reform at the village level is limited to the relative separation of political and economic activities on the micro level, which conforms to the general logic of political and economic division of labor in modern social governance, and will not affect the "integration of politics and economy" in national governance. Currently, the separation reform, only limited to the economically developed villages, cannot establish the basic property rights platform and governance structure for the integrated development of urban and rural areas, and the reform will have limited dividends. But the reform in villages has a universal necessity and suitability for Chinese villages. To deepen the reform, it is necessary to formulate special operation plans for different types of villages.