

# 《近思录》所见北宋四子的政治思想

郭齐勇 刘莉莎

(武汉大学 国学院, 湖北 武汉 430072)

**摘要** 本文从《近思录》文本出发, 釐清北宋四子政治思想的内在理路, 即如何发现个人身上的“天道性命之贯通”以及如何在面向个人和群体的生活中去实现它, 由此达到内圣外王的统一, 成就圣贤气象。在这一政治理路下, 士人出处进退, 进行政治实践, 应以诚为本, 以民为重。四子皆认为要从根本上解决在位者的德性问题, 以使治统和道统相符, 同时还必须重视政治改革与制度建设。四子政治思想显示出儒家政治思想的延续性和不同于纯粹“内向”义理之学的儒家思想面貌, 对当今的政治实践仍有可资借鉴的重要意义。

**关键词** 《近思录》; 北宋四子; 理学; 政治思想

《近思录》是北宋濂溪、二程、横渠四先生思想材料的选辑, 由朱熹与吕祖谦共同编纂而成, 从中既可看出四子的思想概貌, 亦有朱子哲学体系之轮廓。此书对后世影响巨大, 钱穆将其与《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》、《六祖坛经》、《传习录》并列, 认为是中国人必读的七部经典之一。学界关于《近思录》的编纂、版本、传播等方面的研究成果较多<sup>①</sup>, 但专题性探讨不够。虽然宋明理学是学术热点问题, 而学界多关注心性即道德形上学, 对其政治思想缺乏深入全面的研究。当今儒家政治哲学越来越引起学者的重视, 例如余英时《朱熹的历史世界: 宋代士大夫政治文化的研究》一书强调了宋代儒学“内圣外王”的统一及秩序重建的时代诉求, 开启了研究政治思想史及理学文化的新视角。本文将延续此一思路, 根据《近思录》的文本, 釐清四子政治思想的内在理路及主要内涵, 从而更加清晰地揭示理学家在“内圣外王”这一传统的儒家政治实践途径中所表现出来的新的共性。

## 一、形上之道与政治理想

《近思录》作为朱熹亲自编订的文本, 是他对于四子思想的整体性概括, 指出了他们所共同面对的问题和解决方法, 其整体思路可以概括为: 如何发现个人身上的“天道性命之贯通”以及如何在面向个人和群体的生活中去实现它, 由此达

内圣外王的统一, 成就圣贤气象。

北宋悲剧性覆亡和南宋屈辱性处境, 使南宋的士大夫对北宋政治实践进行了反思, 王安石既已经“得君行道”, 为何却失败了, 朱熹等学者认为一定是其“道”——内圣之学有所偏差。当时的批评主要集中在王安石内圣学的核心部分窃取释氏, 失去了道统的价值本原<sup>②</sup>。朱熹通过对北宋四子学说的整理发现, 他们对“内圣”之学的把握是真正合理的。儒者必须反躬自省, 对宇宙本源、物质世界、社会关系之“理”进行观察和思考, 用宇宙论和本体论来诠释经典, 形成浑然一体的系统哲学, 从而重新规范伦理体系 and 政治体系, 才能真正实现“外王”之道。这一思想在《近思录》中有着非常明显的体现, 因此, 《近思录》既是整个宋代儒学秩序重建动向的体现, 也突出地展现了理学群体不同于其他儒家学者的“内圣”如何为“外王”提供超越而永恒保证的政治理路。

诚如邓广铭在总结宋学家所具有的共同特点时说: “因为要‘致广大’, 所以要经世致用, 都有其治国平天下的抱负; 因为要‘尽精微’, 所以都要对儒家学说的义理进行深入的探索。”<sup>③</sup> 《近思录》首卷论道体, 以明四子政治思想的本体论与人性论依据, 是四子整个思想体系的最初出发点和最后根源。虽然四子对“道体”的论述颇为不同, 但不妨碍他们通过宇宙论和本体论共同建

收稿日期 2013-06-25

立了一个道德形上学的体系，其要点在于强调“道体”为人性如何得以完善和现实秩序应如何合理的开展所提供的依据。

在《近思录》关于人性的选语中，主要继承和发挥了《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”和孟子的性善论——“继之者善也”。四子认为“性”无不善，而“才”则有待人的革新变化，如“性出于天，才出于气。气清则才清，气浊则才浊。才则有善有不善，性则无不善。”<sup>④</sup>“‘人性本善，有不可革者，何也？’曰：‘语其性则皆善也，语其才则有下愚之不移。所谓下愚有二焉，自暴也，自弃也。人苟以善自治，则无不可移者。虽昏愚之至，皆可渐磨而进。’”<sup>⑤</sup>着重强调人的天命之性善和变化气质的“用力”之功。天道性命之学落实到人的学习、修养、实践之上，表现出的则是人的创造性：一方面是向内创造高尚的道德和完美的人格；另一方面是向外的，这就涉及到他人和世界。那么如何实现自己生活的意义，如何建立一个秩序让每个人都获得这个意义呢？四子认为这有赖于自然发展的“道”的呈现——只要有圣人在位，推行足够的教化，可使每个人自觉成德。

天理下贯于人间，在个人、社会、万物中都体现着“理”，格物穷理则可以获得“知”。四子作了“德性之知”与“闻见之知”的重要划分，前者的对象是人，后者的对象是客观世界。在四子看来，认识能力和知识都是有限的，即使我们能够发现自然界的真理——只能是部分真理——如果我们不懂得人的内在德性和人群的最好秩序，都不可能找到真正的价值，价值必然要在人的世界中去寻找。因此他们都希望建立有秩序的人间社会，保证每个人有条件完成人之所以为人的“天理”，也就是向内可以发现自己的“天命之性”，向外可以扩充自己的仁心，“民胞物与”，治世济民。当人从日用躬行中循“天理”而行，将之活泼泼地体现出来，便可以保证人间社会的秩序，这是一个良性循环。如果每个人不能正心诚意，不求义而求利，失去了内在的德性，人们就会不择手段去求得自己或自己集团的利益，从而导致整个社会的败坏。

张载的“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”<sup>⑥</sup>可说是对内圣外王之道最好的概括。余敦康先生对此有非常精辟的论述：“这四句话表现了张载的哲学思路是遵循着由内而及外、立体以达用的顺序层层推进的。……但是，

从价值取向的角度来看，张载是把‘为万世开太平’的外王理想置于首要地位，遵循着逆而上推的思路，由外而及内，由用以明体。……对张载来说，他实际上是把这两条思路紧密结合起来，不断地循环往复，交错进行的，这也就是所谓合内外之道，一方面顺而下推，以心性之学作为经世之学的思想基础，另一方面逆而上推，以经世之学作为心性之学的价值取向，目的在于为儒学重建一个统一的内圣外王之道。”<sup>⑦</sup>这也正是《近思录》中政治思想开展的逻辑。

四子建构了形而上的“理”的世界，并从格物致知正心诚意开始，发展了一套如何发明心性，成圣成贤的道德修养论。道体的论证在于为理学家理想中的人间秩序提供永恒而超越的依据和保障，而人性的二元以及变化气质的修养工夫为行道培养了政治主体。他们的内圣学说亦为“外王”提供根本的政治价值和导向，并决定了其政治理想为王道政治。如程颢向神宗进言时所指出的：

得天理之正，极人伦之至者，尧舜之道也；用其私心，依仁义之偏者，霸者之事也。“王道如砥”，本乎人情，出乎礼义，若履大路而行，无复回曲。霸者崎岖反侧于曲径之中，而卒不可与入尧舜之道。故诚心而王，则王矣；假之而霸，则霸矣。二者其道不同，在审其初而已。《易》所谓“差若毫厘，谬以千里”者，其初不可不审也。惟陛下稽先圣之言，察人事之理，知尧舜之道备于己，反身而诚之，推之以及四海，则万世幸甚！<sup>⑧</sup>

以尧舜为代表的三代之王道，即是四子共同的理想政治。程颢认为，王霸之别存乎君主的初心，君主如果明白先圣立言之意，得天理之正，明察人伦之理，知道尧舜圣人之道无不具备于自身，只要反身而诚，将一心而推及四海，则天下可治，王道可立。对三代之治，程颐也同样推崇：

当世之务，所尤先者有三。一曰立志，二曰责任，三曰求贤。……三者之中，复以立志为本。所谓立志者，至诚一心，以道自任，以圣人之训为可必信、先王之治为可必行，不狃滞于近规，不迁惑于众口，必期致天下如三代之世也。<sup>⑨</sup>

君主的“立志”是政务的根本。只有君主以道自任，听从圣人的垂训，才能力行仁义之王道。对于王道的推行，张载也有论述：

横渠先生答范巽之书曰：朝廷以道学政术为二事，此正自古之可忧者。……大都君

相以父母天下为王道，不能推父母之心于百姓，谓之王道可乎？所谓父母之心，非徒见于言，必须视四海之民如己之子。……能使吾君爱天下之人如赤子，则治德必日新，人之进者必良士。帝王之道，不必改途而成。学与政不殊心而得矣。<sup>⑩</sup>

张载认为道学与政术本为一事。治道的根本在于“治德”，如果君主宰相均可以爱四海之民如自己的孩子，推父母之心于百姓，大公至正，则平日之道学与临事之政术便是不可分离、体用兼备的。君主宰相代表的是整个统治阶级，放到天下——国——家的系统中来看，君主就相当于一个家庭的父母，统治者应该视民如子女，推扩其父母之心，其实也就是爱民之仁心。虽然这种类比推扩并无现实的必然性，但四子以及后来的理学家们为之找到了“道”的依据——具体表达可以是“无极”、“太极”、“理”、“气”、“心”等以及“诚”的化育万物的原则。

对于最根本的“治道”而言，四子预设了由上而下的政治实践。儒家政治思想传统中一直有着这样的思想，即君主应该是道德上的完人，是天下道德行为的楷模，治乱的根本在于君主能否以仁心行仁政。《近思录》中体现了这种传统，如程颐说道：“治道亦有从本而言，亦有从事而言。从本而言，唯从格君心之非，‘正心以正朝廷，正朝廷以正百官。’若从事而言，不救则已，若须救之，必须变。大变则大益，小变则小益。”<sup>⑪</sup>治道的根本在于“正君心”，只有君主之心正，才能使百官之心正，才能谋求整个社会的公利，行“王道”之政。周敦颐也说：“治天下有本，身之谓也；治天下有则，家之谓也。本必端，端本，诚心而已矣；则必善，善则，和亲而已矣。……身端，心诚之谓也。诚心，复其不善之动而已矣。不善之动，妄也。妄复则无妄矣，无妄则诚焉。”<sup>⑫</sup>指出治理天下的根本在于修身，而身之所以端正在于心念真诚。总之，在四子看来，诚意正心，本是对于每一个人的要求和期许，而君主作为最重要的政治主体，更应该以此为治道之本。

如果说君主之正心是实现王道的根本，然而在现实政治中，常常是君志不定，君心昏邪。因此，四子认为臣子具有辅佐君主的责任，其中最根本的一条是“格君心之非”。自秦汉至唐，君臣关系逐渐变为臣向君尽忠这种单向的伦理，即便是正直的谏臣，也不敢妄论君心之非，只能从政事、人事上来指出君主的错误。然而四子却直承

于孟子，尖锐地指出君心是需要臣子来归正感化的：

昔者孟子三见齐王而不言事，门人疑之，孟子曰：“我先攻其邪心。”心既正，然后天下之事可从而理也。夫政事之失，用人之非，知者能更之，直者能谏之，然非心存焉，则一事之失，救而正之，后之失者，将不胜救矣。“格其非心”，使无不正，非大人其孰能之？<sup>⑬</sup>

此条是程颐解释《孟子》“君仁莫不仁，君义莫不义”之语。程颐谈到孟子三见齐王，只“攻其邪心”而不论具体的政事，这是因为睿智和耿直的臣子能纠正君主政事的过失、用人的不当，但是若君心不正，则政事永远不可能行于正途，便是永无穷尽，救不胜救了。所以天下之治乱，在乎君主的仁心，格其非心，则在于“大人”——“大德之人，正己而物正者”<sup>⑭</sup>，这也是孟子“唯大人为能格君心之非”<sup>⑮</sup>的意思。在具体的实践中，每一个臣子都有责任使君主能够正心诚意，经筵官职责尤为重要：

伊川先生上疏曰：三代之时，人君必有师、傅、保之官。师，道之教训。傅，傅之德义。保，保其身体。后世作事无本，知求治而不知正君，知规过而不知养德。傅德义之道，固已疏矣。保身体之法，复无闻焉。臣以为傅德义者，在乎防见闻之非，节嗜好之过。保身体者，在乎适起居之宜，存畏惧之心。今既不设保傅之官，则此责皆在经筵。欲乞皇帝在宫中，言动服食，皆使经筵官知之。有翦桐之戏，则随事箴规。违持养之方，则应时谏止。<sup>⑯</sup>

三代之时，设师、傅、保之官以教导皇帝或太子。师，着重启发君主的智慧，传授义理；傅，着重辅佐君主的德行；保，着重保养君主的身体。由于三代之下不设此三官，于是臣子不知所往。宋代设经筵官制，为皇帝讲论经史，便显得尤为重要。程颐认为经筵官应当承担起师、傅、保三官的职责，使君主时存畏惧谨慎之心，在日常生活中修养身心、培育德性。

在四子的政治理想中，除了强调正君心以正天下以外，还有浓厚的重民思想，他们都倡导爱民如子，以德治国。程颐在《春秋传序》中明确指出民是政治之本：“天之生民，必有出类之才，起而君长之。治之而争夺息，导之而生养遂，教之而伦理明，然后人道立，天道成，地道平。”<sup>⑰</sup>

在此一过程中，君子所要做的事便如《蛊》之卦象所说“君子以振民育德”，程颐解释道：“君子之事，惟有此二者，余无他焉。二者为己为人之道也。”<sup>⑧</sup>为己者，在于培育自己内在的德性；为人者，在于推扩此内在德性，以使万民皆可振其道德，也就是“教人者，养其善心而恶自消。治民者，导之敬让而争自息。”<sup>⑨</sup>《近思录》中反复强调了在上位者必须有爱民的仁心，尤其是有关程颢的一条记载：“明道先生作县，凡坐处皆书‘视民如伤’四字，常曰：‘颢常愧此四字。’”<sup>⑩</sup>可见其诚心和仁爱。

萧公权曾指出：“理学家哲学思想之内容互殊，而其政论则多相近。约言之，皆以仁道为政治之根本，而以正心诚意为治术之先图。”<sup>⑪</sup>此语颇中肯。四子的政治实践是一个由上及下的过程，这是特定的社会环境所导致的。四子是在承认君主合理性的前提下进行政治论述的，但并不认为天下乃君主之私产，而是天理在人世间的流行，为民立君长，使之治民、养民、教民，这是君主之“名”中所固有的“实”。儒家政治思想传统中向来有“圣人王”的理想，所以如何使君主正心诚意，使德才兼备者能各称其位，是四子所论述的重点。而士人君子一旦获得政治地位，也当将内在充盈活泼与道同体的诚意扩充出来，去除私心，以德育民，敦本善俗。

## 二、政治改革与制度建设

宋代士人的政治主体意识较前代更强，从范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的责任感和使命感，到后来君当与士人共治天下思想的提出等等，形成了一股政治潮流。士人发挥弘道精神，进行具体的政治实践，面对忧患，提出改革救弊、匡世济民的要求。“只是当时非独荆公如此，诸贤都有变更意。”<sup>⑫</sup>余英时详细梳理了这种呼唤秩序重建的政治文化及原因，说明“外王”之意是宋代儒学复兴的共同诉求<sup>⑬</sup>。无论是范仲淹庆历新政、王安石熙宁变法以及司马光、苏轼、二程对其改革的批评，都是在这一前提下开展的。

尽管二程和张载在历史上以反对王安石变法著称，然而他们并非泥古保守、因循守旧之人，在变法之初，他们是乐见其成的，只是后来认为荆公新学的内圣之学不正，导致其新法这一实现外王的途径无法成功，便转而致力于批评其学其政。从《近思录》来看，四子对合理有效、顺应天理民心的政治和社会改革都很赞同。四子一致

认为，变易实乃天地之道。周敦颐在《太极图说》中阐明了动静互根的生生之理：“太极动而生阳，动极而静。静而生阴，阴极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。……二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。”<sup>⑭</sup>张载在《太和》篇中也指出：“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊。其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。”<sup>⑮</sup>无论是以“无极”“太极”还是以“气”作为天地大化流行之本体，二子都指出了屈伸往来、循环变易乃是天地之理。程颐则进一步指明，根据这一天地之理，在社会伦理与政治之上，要“随时变异以从道”<sup>⑯</sup>。这一思想在《伊川易传》中随处可见，如释《恒卦》：“天下之理，终而复始，所以恒而不穷。恒，非一定之谓也，一定则不能恒矣。惟随时变异，乃常道也。天地常久之道，天下常久之理，非知道者孰能识之？”<sup>⑰</sup>“恒”并非是固定不变，世间万物处在恒常的变易之中，人所要做的是效法天地之变，明白变易的定理及寻求应对变易之道。

变易之道体现在政治实践中，就是“顺乎风气之宜，不先天以开人，各因时而立政”<sup>⑱</sup>，即依据当时当世的民风 and 具体条件，制定合宜的政治制度，而并非依据一成不变之陈法把持天下。四子认为，政治改革的关键在于圣人在位，亦即最高的政治主体——君主能够正心立志，修其圣明，同时要有辅佐君主的人才：

《泰》之九二曰：“包荒，用冯河。”传曰：人情安肆，则政舒缓，而法度废弛，庶事无节。治之之道，必有包含荒秽之量，则其施为宽裕详密，弊革事理，而人安之。若无含弘之度，有忿疾之心，则无深远之虑，有暴扰之患。深弊未去，而近患已生矣，故在“包荒”也。自古泰治之世，必渐至于衰替，盖由狃习安逸，因循而然。自非刚断之君、英烈之辅，不能挺特奋发，以革其弊也。故曰：“用冯河。”或疑上云“包荒”，则是包含宽容；此云“用冯河”，则是奋发改革，似相反也。不知以含容之量，施刚果之用，乃圣贤之为也。<sup>⑲</sup>

这是《周易程氏传》中解《泰》卦九二爻的注，九二以阳刚处下卦之中，有中行之德，臣子应该既有广阔无私的胸怀，又有积极进取的锐气和改革陈弊的勇气，既有防微杜渐的能力，又有任人唯贤，不结党营私的大公品质，上应五六柔中，佑助行为持中的君主，治世以成通泰。“包

荒”指的是要有包含荒秽之量，也就是臣子在执政之时，要有深谋远虑，改革最为深切的弊端，而不是被眼前的乱象所迷惑，轻易被触怒而暴扰百姓或政敌。“用冯河”本来是指徒步涉险过河，不用工具，比喻有勇无谋，鲁莽从事，但这里程颐显然不认为“冯河”徒然有勇无谋，反而对其“刚果足以济深越险”的勇气加以赞赏，认为在泰治之世，人们会习惯于安稳而因循守旧不思变易，如果没有英烈奋发正义凛然的臣子，无法革除社会弊病，常保安宁。所以程颐强调了“刚断之君，英烈之辅”，君臣携手，“以含容之量施刚果之用”，奋改革。在解《革》卦说道：

《革》之六二，中正则无偏蔽，文明则尽事理，应上则得权势，体顺则无违悖。时可矣，位得矣，才足矣，处革之至善者也。必待上下之信，故“巳日乃革之”也。如二之才德，当进行其道，则吉而无咎也。不进，则失可为之时，为有咎也。<sup>③</sup>

强调了进行改革的臣子必须“时可”、“位得”、“才足”。“时”指把握变革的时机，当进则进，因时而变；“位”指获得了进行改革的地位，得到了君主的信任，同时也能获得下级信任和顺应民心；“才”则是具体的行政才能。这在整个《伊川易传》中，都有着十分重要的理论作用。

至于改革的具体内容则十分广泛，如程颐在熙宁二年（106年）担任监察御史里行时，向神宗皇帝上奏《论十事札子》，针对现实之弊，从十个方面提出了具体的改革设计。《近思录》节录之，内容如下：“一曰师傅”，强调治道之本在于天子、臣子、庶民皆能通过学习，尊德乐善。“二曰六官”，论官制的重要性，需要依天地四时之正，设立合理有效的政府机构，程颐用“官秩淆乱，职业废弛”八字指出了宋代官制设立混乱、管理冗滞、职权不明，在位的官员德业不修等弊病，一针见血。“三曰经界”，要求改革土地政策，限制权贵富人大量占用土地而使贫民流离失所。“四曰乡党”，注重宗族和乡土社会的风俗秩序。“五曰贡士”，批评了当时的学校教育制度和内容，强调贡士应该明人伦、修道德、明礼义。“六曰兵役”，主张改革“府吏、胥徒”的军队制度，大力裁减冗兵，断其横行无忌及浪费国家财政资源，“禁卫之外，渐归于农”。“七曰民食”，发挥重农思想，“均田务农”，增加粮食储备，以备荒年。“八曰四民”，针对大量出现的游民，需引导其去诈伪之心，行自立更生之业，“均多恤寡”，以安

民众。“九曰山泽”，对自然资源的开发利用，必须有所节度，因时将养，不可竭泽而渔、暴殄天物，体现了可持续发展的生态思想。“十曰分数”，主张用礼制来定等差分别，维护社会秩序<sup>④</sup>。

需要注意的是，四子对制度建设也有许多有价值的论述。程颐所论十事，已包含这方面的内容，《近思录》卷九命名为“制度”，各注家诸如叶采、张伯行、施璜名为“治法”。叶采认为：“此卷论治法。盖治本虽立，而治具不容缺，礼乐刑政有一之未备，未足以成极治之功也。”<sup>⑤</sup>所谓治法，即指礼乐刑政制度，它们是“治之具”，缺一不可。具体来说，则主要有以下数端：

### 1. 礼乐制度

四子的一个重要政治原则是礼乐教化为本，如程颐认为孔子作《春秋》乃揭示了经世之大法，而并不是后世学者所谓的褒善贬恶。其要义在于：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶舞》”，后世学者应该“通其文而求其义，得其意而法其用，则三代可复也”<sup>⑥</sup>。《近思录》卷九开篇，以周敦颐之语综论古代礼乐：

濂溪先生曰：古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓大和，万物咸若。乃作乐以宣八风之气，以平天下之情。故乐声淡而不伤，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡则欲心平，和则躁心释。优柔平中，德之盛也。天下化中，治之至也。是谓道配天地，古之极也。后世礼法不修，政刑苛紊，纵欲败度，下民困苦。谓古乐不足听也，代变新声，妖淫愁怨，导欲增悲，不能自止。故有贼君弃父，轻生败伦，不可禁者矣。呜呼！乐者，古以平心，今以助欲；古以宣化，今以长怨。不复古礼，不变今乐，而欲至治者，远矣！<sup>⑦</sup>

乐对人心有调和教化之用，但是当今之乐却“妖淫愁怨，导欲增悲”，其根本原因在于“礼”不复在社会上发挥作用，统治只是繁琐的行政、刑罚，官员放纵自己的欲望，骄奢淫逸，而使下民困苦。若要减少“贼君弃父，轻生败伦”的现象，必须复礼乐之治。值得一提的是，周敦颐所指的是上层统治阶级的不合礼，而非下民。四子的政治改革理路都是由上而下的“风化”式，但是后世的帝王以理学思想为官方意识形态，却巧妙地将由上而下的责任变成了由下而上的义务，在上者并没有改变其“政刑苛紊，纵欲败度”，而下民却必须符合统治者所定义的“礼法纲常”了。

## 2. 宗法制度

二程和张载对于宗法制度都有详细的论述,《近思录》所选均为二程之论,主要强调宗族家族制度建设对于化民易俗、教化人心的重要作用。如程颐所说:“今无宗子,故朝廷无世臣。若立宗子法,则人知尊祖重本。人既重本,则朝廷之势自尊。古者子弟从父兄,今父兄从子弟,由不知本也。……只有一个尊卑上下之分,然后从顺而不乱也。若无法以联属之,安可?且立宗子法,亦是天理。”<sup>⑤</sup>程颐强调了宗子法有利于尊祖重本、定尊卑上下的名分从而社会安定,顺而不乱,在正本清源之后可以社会秩序产生的良性影响。他认为:“管摄天下人心,收宗族,厚风俗,使人不忘本,须是明谱系,收世族,立宗子法。”<sup>⑥</sup>修明宗族的家谱世系,使同族之人亲敬友爱,确立宗子制度,明确个人的身份职守,可使人尊敬祖先,不妄为。宗子法在宋代并不流行,由此造成人不知根本而轻浮流转,亲情伦理十分疏散,但如何重立此制度,似乎没有一个妥善解决的方法,程颐提出可效唐制:“今且试以一二巨公之家行之,其术要得拘守得,须是且如唐时立庙院,仍不得分割了祖业,使一人主之。”<sup>⑦</sup>仿照唐代所立宗庙院落,使祖业得守而人心不至离散。

## 3. 治军之法

程颐所提“十事”已涉及军队制度的改革,《近思录》中的其他相关论述主要在于制定兵役制度及治理军队的方法原则。程颐解《诗经·小雅·采薇》说:“古者戍役,再期而还。……每秋与冬初,两番戍者皆在疆圉,乃今之防秋也。”<sup>⑧</sup>古代戍守边疆的兵役,需要两年才回乡,可以保证在秋天于冬初之时,有两批戍卒在防御的岗位上,这是因为“北狄畏暑耐寒,又秋气折胶,则弓弩可用。故秋冬易为侵暴,每留戍以防之。”<sup>⑨</sup>而这种戍边制度正是根据胡人侵略为害的季节规律所指定的,宋代仍饱受夷狄之患,在国防制度上也应知己知彼,制定策略。程颐还指出,治军需明法度。他选取了韩信和周亚夫两位军事家为例,来说明领军之方:“韩信多多益办,只是分数明。”<sup>⑩</sup>“伊川先生云:管辖人亦须有法,徒严不济事。今帅千人,能使千人依时及节得饭吃,只如此者亦能有几人?尝谓军中夜惊,亚夫坚卧不起。不起善矣,然犹夜惊何也?亦是未尽善。”<sup>⑪</sup>韩信之所以能以寡御众,因其善用法度来指挥管理,兵士数目虽多,而能听从管辖、调度。而周亚夫虽然面对夜里军营中发生骚乱而镇静若常,但其管理

部众的法度没有做到完善的地步,才会有骚动发生。另外,四子认为志士当能言“兵谋师律”。邢和叔推崇程颢为通儒全才,认为他“至于兴造礼乐,制度文为,下至行帅用兵,战阵之法,无所不讲,皆造其极。外之夷狄情状,山川道路之险易,边鄙防戍,城寨斥候,控带之要,靡不究知。”<sup>⑫</sup>表明了儒家士大夫并非文弱之士,不仅关注礼乐制度,同时也能兵善武,对于兵法谋略都有深入的研究。而张载也认为:“兵谋师律,圣人不得已而用之,其术见三王方策,历代简书。惟志士仁人,为能识其远者大者,素求预备,而不敢忽忘。”<sup>⑬</sup>虽然战争军事是圣人不得已而用之之务,然而志士仁人心忧天下,不可不学此以为防备。

## 4. 土地制度

《近思录》中有关土地的制度主要有四条,一为“明道先生论十事”中的“经界”一事,要求改革土地制度,有复归于“井田制”的意向,其目的在于使耕者有其田、制民恒产。另三条为张载所论。张载也主张实施井田制,其意仍在“均平”,使有富贵权势者不得肆意兼并土地,而使民可以安居乐业。至于由井田而至封建,则是以着重土地分配的经济制度为基础,逐步建立封建制度,每个小封地内以宗法制来维系,相辅相成,兴礼乐教化。《横渠先生行状》中还记载了他曾准备在一乡之间进行社会实验:“买田一方,画为数井,上不失公家之赋役,退以其私正经界,分宅里,立敛法。广储蓄,兴学校,成礼俗,救菑恤患,敦本抑末,足以明先王之遗法,明当今有可行。”<sup>⑭</sup>学术界对于张载全面的复古主张已有相当多的论述,肯定其关注现实和解决现实问题的一面,并非盲目法古;同时认为其社会理想并不符合当时的生产力和生产关系的发展水平<sup>⑮</sup>。事实上朱熹在编《近思录》时已经意识到了此问题,认为虽是公天下之法,但已经不符合社会状况,很难实际推行<sup>⑯</sup>。

## 5. 刑罚

四子皆重视礼乐教化,同时认为刑律的现实功用不容否认,但也指出刑律存在缺陷:“圣人则知所以止之之道,不尚威刑,而修政教。使之有农桑之业,知廉耻之道,‘虽赏之不窃’矣。”<sup>⑰</sup>在一个修政教、行王道的社会,不应亦无需借用刑罚来威慑人民。卷九中选取的语录有两条:一是引用王安石的话,认为他说的“刑律书只有八分道理”<sup>⑱</sup>颇有见地。朱熹认为所阙的二分,“是欠

些教化处”<sup>⑧</sup>。刑律只能约束人的外在行为，而不能启发人的内在的善心性。

张载的井田——封建——宗法的复古主张，认为谨慎地行使肉刑有补充教养的作用。“井田而不封建，犹能养而不能教；封建而不井田，犹能教而不能养；封建、井田而不肉刑，由能教养而不能使。然此未可遽行之。”<sup>⑨</sup>张载主张减少死刑，代以肉刑来加强儆诫，本被定为死罪者，若改以肉刑，必当以免死为幸。“肉辟于今世死刑中取之，亦足宽民之死。”<sup>⑩</sup>张载继承了《周易·系辞传》中“小惩而大戒，小人之福”的思想。惩罚是刑的手段，拯救才是刑的目的。肉刑与死刑相比较，是减轻了惩罚，若以此小惩使犯罪者能感恩、启发其向善之心，便是一种仁义的体现。此条江永注道：“肉辟，墨、劓、剕、宫也。张子欲以此代死刑之情轻者，亦足宽其死过。盖失道而民散久，不幸人于死罪，所当念也。”<sup>⑪</sup>认为在先王政教失落的现实中，统治者有孟子所谓“罔民”之嫌，民众未得教化陷入死罪，应当对他们有所顾念。

理学家们的政治思想，向来以偏于保守和不重视制度建设而受人诟病，这实际上是一种误解。在北宋的社会环境中，君主制是被普遍认同的，区别在于是否可以达到道统与政统的合一。四子认为在这一大的政治制度下，根本在于正君心，而任何“法”的改变，都只是治标而不治本，新法的失败和法律条文的繁琐多变让人无所适从更让四子坚定了应从政治的根本性因素——人的身上着手，强调正心、修身、成德在政治中的基础意义。在具体的政治之用上，则同样重视治法的必要性。如程颐所说：“汉大纲正，唐万目举。本朝大纲正，万目亦未尽举。”<sup>⑫</sup>可见纲纪端正，君主与世人均可恪尽君臣、父子、夫妇之间的伦理，同时礼乐刑政等具体的制度完备才可真正达到治平。汉唐皆称盛世，但都只偏重一方，程颐此时认为在正纲常上宋朝可以称道，但还需改革和完善各项制度。又如张载论治法之重要：“法立而能守，则德可久，业可大。”<sup>⑬</sup>故在《近思录》中，第九卷专讲“制度”、“治法”，虽然所论并不详细，但可以看出在具体的政事和制度上，四子的思想绝非保守而迂阔，而是同样存在改革的要求，重视有效的政令和制度对于社会稳定进步的重要作用。

### 三、取士方法与为官原则

宋代主要以科举选士，皇帝主要依靠科举出

身的士人来治理天下，官僚政治代替了魏晋隋唐的贵族政治。显然，人才的得失便关系到国家的治乱兴衰，“天下之治，由得贤也。天下不治，由失贤也。”<sup>⑭</sup>从《近思录》的选编，可以看出四子对如何选取人才提出了自己的看法。其中突出的是，他们十分赞赏学校考选制度，如程颢认为可以通过教育兴学而得贤才：

明道先生言于朝曰：治天下，以正风俗、得贤才为本。宜先礼命近侍、贤儒及百执事，悉心推访有德业充备、足为师表者，其次有笃志好学、材良行修者，延聘敦遣，萃于京师，俾朝夕相与讲明正学。其道必本于人伦，明乎物理；其教自小学洒扫应对以往，修其孝悌忠信，周旋礼乐。其所以诱掖激厉、渐摩成就之之道，皆有节序。其要在于择善修身，至于化成天下，自乡人而可至于圣人之道。其学、行皆中于是者为成德。取材识明达可进于善者，使日受其业。择其学明德尊者为太学之师，次以分教天下之学。择士入学，县升之州，州宾兴于太学，太学聚而教之，岁论其贤者、能者于朝。凡选士之法，皆以性行端洁、居家孝悌、有廉耻礼逊、通明学业、晓达治道者。<sup>⑮</sup>

此条删选自程颢的《请修学校尊师儒取士札子》，程颢强调了治理天下以正风俗、得贤才为本，则官员不仅要德才兼备，还肩负着教化万民的任务，这也是向三代官师合一实施政治与教化的回归。得贤才的途径是：推访德性完备、学养丰富者为师，学生则是从县学、州学到太学择优而逐级升迁，太学汇聚了四方所贡之士而教育之，每年考评德才兼备者推荐给朝廷。教学的宗旨“必本于人伦，明乎物理”，教学的内容从洒扫应对开始，循序渐进，最后达成礼乐中和。程颢认为通过这种教育，可以培养出真正明礼义、道德完备又可经邦治国的贤才。程颐也强调了学校是讲明礼义的最重要的地方，同时讨论了现行的教育、考试等具体制度：

伊川先生看详三学条制云：旧制公私试补，盖无虚月。学校，礼义相先之地，而月使之争，殊非教养之道。请改试为课，有所未至，则学官召而教之，更不考定高下。制尊贤堂以延天下道德之士，及置待宾、吏师斋，立检察士人行检等法。<sup>⑯</sup>

三学，指的是太学、律学、武学。太学教授儒学、诗赋，律学教授律法，武学教授武艺兵法。

程颐批判了三学的旧制度，认为旧制的考试，排定名次，互相竞争，不符合礼义相先的教养之道；他继而提出可将考试改为课问，学官考察学生学问的深浅，有所缺漏，则召而教之，同时延揽天下道德之士，使学生有仿效的楷模。另在“尊贤堂”之外，立“待宾斋”、“吏师斋”以求贤士，立法度以检查士人的品行作为。

又云：自元丰后设利诱之法，增国学解额至五百人，来者奔凑，舍父母之养，忘骨肉之爱，往来道路，旅寓他土，人心日偷，士风日薄。今欲量留一百人，余四百人，分在州郡解额窄处，自然士人各安乡土，养其孝爱之心，息其奔趋流浪之志，风俗亦当稍厚。<sup>⑤</sup>

此处是针对王安石新法而言，程颐认为此种取士，纯属以利禄相诱，国学名额太多，四方人士争相谋求，舍弃父母恩养，奔波于功名道路，不重伦理，士风日薄；应该将国学的名额保留一百人，而将余下的四百个名额分到州郡之学中，使士人各安乡土，养其孝爱，消除奔走钻营之志。

二程强调学校考选制度，而北宋主流的选官制度是科举考试与恩荫补官，又由于朝廷重用科举入仕之人，故恩荫补官者人数虽众但地位下降。对于最重要的科举制，二程却并不认为这是求贤的最佳途径，而真正立志于内圣外王者，也不一定非要通过科举入仕。如《明道先生行状》中有言：“先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。”<sup>⑥</sup>关于科举制对士人的影响，二程论道：“人若不习举业而望及第，却是责天理而不修人事。但举业既可以及第即已，若更去上面尽力，求必得之道，是惑也。”<sup>⑦</sup>程颐并不反对人修习为参加科举考试的学业，但认为需要合度，科举是入仕的一条途径，能够考取即可，不必将全部精力，全置于此。清代张伯行注此条时列举了一些现象：“若只求工举业，去上面尽力，而求所以必得之道，则必有以斗奇夸艳为尚者，有以循声习吻为精者，有以崑说吉祥避嫌远忌为工者，有以寻行数墨比字栉句为诀者。又其甚者，缔结声气，弥缝主司，借决科名目为终南捷径。得失关情，身心废弃。种种弊窦，岂非大惑！”<sup>⑧</sup>这些都是沉迷于举业之流弊，因求必得，而荒废了成仁求道的修养工夫。

程颐认为，“科举之事，不患妨功，惟患夺志。”<sup>⑨</sup>朱熹亦有同感：“科举累人不浅，人多为此所夺。但有父母在，仰事俯育，不得不资于此，

故不可不勉尔。其实甚夺人志。”<sup>⑩</sup>这些言论表明，四子认为士人最重要的是立志、修身、求道，无需对于为官一事汲汲以求，可以看出他们并不太赞同以科举制作为选拔人才的最佳手段，因为恢复“三代之治”是四子共同的社会理想，治道的实现需要德才兼备的士人，“修学校”和“尊师儒”才是培养道德、成就人才的首要途径。所以二程格外重视的是学校考选制度，认为虽然可以在数日的考试中看出一个人的才能，但其品行却只能在长时间的相处之后才可以考察得出。通过学校对士人进行长期的教养，在学业基础上着重考察其德行，“在州县则先使乡里长老，次及学众推之；”<sup>⑪</sup>在太学者，先使其同党，次及博士推之。”<sup>⑫</sup>在学校中，推荐人和被推荐人朝夕相处，熟悉人品才具，有利于求得真正的贤才。

事实上，三代之时，学校还具有“公议”的重要作用，具有对军政大事进行商议、做出决策的功能<sup>⑬</sup>。到了私学盛起的春秋战国时期，学校继承了议政的传统，但也正是因为官学衰落、学校功能的改变，这种议论很难形成具体的决策而实行于国家，只能是对执政善恶的一种评价、议论和引领。如郑国子产主张保持学校自由思想的风气，要让学校师生自由议政，以使执政者防微杜渐，揭弊治过，于是有了“子产不毁乡校”的著名典故。其后齐国出现的“稷下学宫”，体现并发扬了“乡校”自由议政精神，也是古代知识分子“清议”的一个典型。这种学宫清议精神，后衍为古代知识分子的一种风范、一种追求，如东汉的太学生、名士就是这种精神的杰出代表。在宋代，王安石也有复兴学校之举，但二程批评他将学校的功能用错了。到了明清之际，黄宗羲为弘扬和再发现学校的议政功能，写下了《明夷待访录》中的《学校》篇，其中最核心的思想就是认为三代以下，学校失去了议政的功能，故要恢复到三代“必使治天下之具皆出于学校”、“公是非于学校”的状况。学校的功能不仅仅在于“养士”，更在于为整个社会营造一种独立于权力系统之外的“公议”的世界，学校能够参与政治制度和战略的设计，并有监督的权利和权力制约的力量，它代表了社会上正义的价值判断和舆论导向，亦即所谓“正气”。士权对君权有了限制，天下是非不必出于君。道高于势，正义高于权力，这种公议社会，最接近于儒家理想的政治社会，最具“三代遗风”<sup>⑭</sup>。我们必须认清四子思想在此脉络中是占有一席之地的。

儒家对社会政治抱着积极入世的态度，宋儒更以天下为己任，而要实现济世理想，最直接的便是出仕为官。为此，四子提出了为官的基本原则。首先是以诚为本。君主“正心”是治道之本，为官者、普通士人都同样需要“正心”，如张载所说“非惟君心，至于朋游学者之际，彼虽议论异同，未欲深较。惟整理其心，使归之正，岂小补哉？”<sup>⑥</sup>“诚”是最重要的原则，只有真心无妄，去私尚公，才可能发觉自己内心的善性并建立好的社会秩序。在劝诫君主时要以诚相感，“潜思存诚，覬感动于上心”<sup>⑦</sup>；在赈灾救民时，并非惧怕民将为寇乱，而应“惟当以诚意感动，覬其有不忍之心而已”<sup>⑧</sup>；在具体行政之时，“竭诚为之，不容而后去，又何嫌乎”<sup>⑨</sup>；在指出他人错误之时，“要使诚意之交通，在于未言之前，则言出而人信矣”<sup>⑩</sup>；在监察官和州县长官之间，“不若推诚心与之共治，有所不逮，可教者教之，可督者督之”<sup>⑪</sup>。总之，“以臣于君言之，竭其忠诚，致其才力，乃显其比君之道也。用之与否，在君而已。不可阿谀奉迎，求其比己也。在朋友亦然，修身诚意以待之，亲己与否，在人而已。不可巧言令色，曲从苟合，以求人之比己也。于乡党亲戚，于众人，莫不皆然。”<sup>⑫</sup>事实上人们不可能设计出尽善尽美的制度来保证人不谋私利，四子的解决方法在于使人人能正视内心之“诚”并将其发挥于政治事务中去。

其次，以公为务。“一心可以丧邦，一心可以兴邦，只在公私之间尔。”<sup>⑬</sup>在处理具体的政治事务中，需要以“公”作为原则，这当然也是从“诚”推广出来的，无私利之计较者，才能为公。程颐的一段话可当做对公私、义利之辨的一个概括：

孟子辨舜跖之分，只在义利之间。言间者，谓相去不甚远，所争毫末尔。义与利只是个公与私也。才出义，便以利言也。只那计较，便是为有利害。若无利害，何用计较？利害者，天下之常情也，人皆知趋利而避害。圣人则更不论利害，惟看义当为不当为，便是命在其中也。<sup>⑭</sup>

人皆知趋利避害，这是人之常情，但是凡事若只从计较利害的角度来看，心术便自然日渐流于盗跖之徒。而圣人根本不考虑利害，只看义上当不当为。义利之间本相去不远，“只是个公与私也”。程颐又进一步解释了何为“利”：

赵景平问“子罕言利”。所谓利者何利？”

曰：不独财利之利。凡有利心，便不可。如作一事，须寻自家稳便处，皆利心也。圣人以义为利，义安处便为利。……<sup>⑮</sup>

程颐认为“利”并不只是财利之利，凡有利心都不可，什么叫利心呢，是“寻自家稳便处”，即计较私人得失，而不能保证公正。如果以一己之私心，偏离了义之所安，即使得到了权力财物，也毕竟心有挂碍，不能泰然处之。

再次，教化为先。《近思录》中选取了程颢和张载为官时的政绩：

《明道先生行状》云：先生为泽州晋城令，民以事至邑者，必告之以孝悌忠信，入所以事父兄，出所以事长上。度乡村远近为伍保，使之力役相助，患难相恤，而奸伪无所容。凡孤茕残废者，责之亲戚乡党，使无失所。行旅出于其途者，疾病皆有所养。诸乡皆有校，暇时亲至，召父老与之语，儿童所读书，亲为正句读，教者不善，则为易置。择子弟之秀者，聚而教之。乡民为社会，为立科条，旌别善恶，使有功有耻。<sup>⑯</sup>

横渠先生为云岩令，政事大抵以敦本善俗为先。每以月吉具酒食，召乡人高年会县庭，亲为劝酬，使人知养老事长之义。因问民疾苦，及告所以训戒弟子之意。<sup>⑰</sup>

程颢在泽州的晋城做县令之时，以化民成俗为要务，同样，张载在云岩做县令之时，也以“敦本善俗”的教化为先。风俗淳厚，争乱自息，人和而政兴。此种教化，当以有德之人来推行。“先生所为纲条法度，人可效而为也。至其道之而从，动之而和，不求物而物应，未施信而民信，则人不可及也。”<sup>⑱</sup>此条是赞扬明道先生从道而行，不刻意而为，做事宽裕顺畅，游刃有余，民自然而然信任之，做到了以德化民。

#### 四、四子政治思想的价值重估

朱熹继承北宋六先生——司马光、邵雍、四子的道学传统，但后来将前二者排除在“道统”之外。朱熹将四子同尊为道学大宗，首先由《伊洛渊源录》开其端，至《近思录》得以确定，并产生了深远的影响。“内圣外王”之学的统一是《近思录》结构和文本所呈现出来的清晰面目，在政治思想上，主要集中在“外王”应该是以一种怎样的逻辑展开，为何此“外王”可以由四子的“内圣”之学中开出来（尽管在现实政治中并没有实现），以及《近思录》所教化的对象——士人应

该如何进行政治实践。人类世界的秩序是宇宙秩序的体现，天命下贯于人性之中。要达到合理的人间秩序，必以诚意正心为基础。而在现实的政治体制中，圣人王仍是理学家们最真诚的盼望。所以在位者，君主之心正是最为重要的因素，正心求贤可使有德之人获其位，德位相符，礼乐教化为本，即可风化天下。他们虽然重视法律，但认为人才是最根本的：“善言治天下者，不患法度之不立，患人材之不成。”<sup>⑧</sup>但是，德性虽然重要，四子已然感觉到了在当时的君、官、民的政治结构中，并无太大可能实现其政治理想，因为君主的正心本就是十分困难的事情，而其权力并不受到限制，但同时就算是最圣明的君主，也并不是直接施政者，与百姓之间是一个庞大复杂的官僚系统，官员是由科举制度而非二程所推崇的学校选拔制度中提炼出来，并不一定是求义的，而往往是求利的。程颐也曾感叹道“做官夺人志”<sup>⑨</sup>，对于官僚系统的失望和失察，使得这种政治理念无法实行，而他们将道路复归于三代的封建、宗法、井田，更加只能是美好的愿望。二程和朱熹都是明确反对科举制的，但他们的思想在之后的五百年中，却一直是科举考试的主要内容，这不得不说不是一种历史的吊诡。

然而，四子政治理想与现实社会的距离，无碍其政治思想的重大价值：第一，四子体现了理学家群体政治思想的共同诉求。宋代是儒学复兴的时代，四子以及朱熹、陆九渊等人共有的名称是“道学家”，他们并不局限于经义的解释，而是直承孔孟，复归于发展内在的道德理性，并建构了一套形上学的系统，这是他们区别于王安石、司马光、苏轼等士大夫的重要特色，尽管后者也是儒学的发扬者。关于如何实现“王道”、“三代之治”即如何重建人间秩序，伟大的思想家们都带着理想主义色彩（包括追求功利的王安石和陈亮等），但他们的意见却经常是不可调和的，在现实中他们经历了复杂的政治斗争，在思想领域也有著名的论辩——如朱陆的鹅湖之会，朱熹与陈亮的王霸义利之辩等。道学脉络的最终勾勒和确定是由朱熹完成的，最能体现道学这一群体的共同思想的是《近思录》，该书把理学诸子个体的思想集中起来，将四子分散的叙述整理出一个体系。此书作为思想的载体，在道学最后成为官方意识形态之后，客观上起到了统一儒家政治思想的作用。第二，四子继承和强化了儒家的德治主义传统。为何道学家们宣称自己是直承孟子，继绝学

于一千四百年之后？并非说儒家的德政在现实政治中没有追求和体现，而是其根源未曾指明，意即必须“反身而诚”，通过内在的道德自觉、将活泼泼之仁心推扩出去，达到“化成天下”的王道之治。这也是四子为何着重强调“格君心之非”的缘故。只有真正做到正心诚意，其治理天下的手段才不可能是功利的霸道。同时，也只有关注经世外王之学，才不至于流于佛老。这也是张载强调道学与政术本为一事的原因，是四子追求治道与政道、道学与道统相统一的诉求。第三，四子之政治思想具有二重性。四子思想本意是让人发现并实现自己的天地之性，人的思虑、活动都应是活泼泼的，具有生意的，是体用一源的。但是对于个人来说，从亲亲之感情可以推出仁民和爱物，但并不是必然推出的，这种内心的道德自觉如何让人得知呢？只能表现在遵守“礼”——外在的规范之上，这一套规范系统反而是不强调内心感受的。所以，我们常常非常憎恶伪君子，伪道学，于是从情感上觉得正是理学家们如此提倡道学，才使得中国近世社会陷入僵化。然而恰恰相反，毕竟内在的道德自觉是艰难的，遵循外在的规范容易得多，利用规范为自己谋利也容易得多，从而使规范损害了内心的诚意。按照礼的规范行事，如果没有背后的仁，必然是会僵化的。事实上四子政治思想的真精神在于道德的自觉，其德性主义的光彩并不因制度的僵化而减弱，只是在宋代的社会经济条件下，不可能以复古、礼乐、教化的途径实现这一“王道”的目标了。

总之，在四子的政治思想中，我们可以看到内在道德理性的发扬，士人弘道精神的光辉，对人民的爱养和教化，对社会公正、和谐的不懈追求，这些对于今天的政治实践原则仍有可资借鉴的重要意义。

#### 注释

①可参考程水龙：《〈近思录〉版本与传播研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

②余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店，2004年，第109页。

③邓广铭：《略谈宋学》，见邓广铭、徐规主编《宋史研究论文集》，杭州：浙江人民出版社，1987年，第12-13页。

④程水龙：《〈近思录〉集校集注集评》，上海：上海古籍出版社，2012年，第104页。下引《近思录》原文，皆出于此版本，只列书名、页数。

⑤⑥⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《〈近思录〉集校集注

集评》，第 46 页，第 306 页，第 713 页，第 716 页，第 755 页，第 745 页，第 710 页，第 751 页，第 751 页，第 794 页，第 415 页，第 218 页，第 749 页，第 919 页，第 3 页，第 113 页，第 395 页，第 44 页，第 415 页，第 722 页，第 674 页，第 759 页，第 416 页，第 760 页，第 834 页，第 812 页，第 814 页，第 808 页，第 808 页，第 809 页，第 810 页，第 837 页，第 840 页，第 842 页，第 727-728 页，第 839 页，第 842 页，第 844 页，第 746-747 页，第 754 页，第 764-765 页，第 798 页，第 798 页，第 1069 页，第 699 页，第 699 页，第 701-702 页，第 702-703 页，第 965 页，第 855 页，第 856 页，第 858 页，第 896 页，第 901 页，第 718 页，第 740 页，第 689 页，第 691 页，第 804 页，第 847 页，第 1069 页，第 994 页。

⑦余敦康：《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，北京：学林出版社，1997 年，第 277-278 页。

⑧杨伯峻：《孟子译注·离娄上》，北京：中华书局，2005 年，第 180 页。

⑨萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998 年，第 465 页。

⑩(宋)黎靖德编：《朱子语录》卷一百二十九，北京：中华书局，2004 年，第 3111 页。

⑪余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店，2004 年，第 183 页。

⑫参见《〈近思录〉集校集注集评》，第 769-770 页、程

颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004 年，第 452-454 页。

⑬李蕉：《张载政治思想述论》，北京：中华书局，2011 年。

⑭(宋)黎靖德编：《朱子语录》卷一百八，北京：中华书局，2004 年，第 2680 页。

⑮(宋)黎靖德编：《朱子语录》卷九十六，北京：中华书局，2004 年，第 2474 页。

⑯《经学理窟·月令统》，见(宋)张载：《张载集》，北京：中华书局，1978 年，第 296 页。

⑰《上仁宗皇帝书》，(宋)程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004 年，第 513 页。

⑱《为家君应诏上英宗皇帝书》，(宋)程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004 年，第 166 页。

⑲杨宽：《西周史》，上海：上海人民出版社，1999 年，第 403 页。

⑳(清)黄宗羲：《明夷待访录·学校篇》，见《黄宗羲全集》第 1 册，杭州：浙江古籍出版社，1985 年，第 10-14 页。

㉑《二程遗书》卷四，见(宋)程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004 年，第 231 页。

责任编辑 梅莉

## Neo-Confucianists' Political Thought in *Reflections on Things at Hand*

Guo Qiyong Liu Lisha

(School of Chinese Classics, Wuhan University, Wuhan 430072)

**Abstract :** On the basis of analyzing the specific text of *Reflections on Things at Hand* (*Jinsilu*), this paper figures out the synopsis and inner structure of the political thoughts of the four masters Zhou Dunyi, Cheng Hao, Cheng Yi and Zhang Zai who were also called Neo-Confucianists in Northern Song dynasty. The political thoughts of the four masters is that, a profound person (Junzi) must realize that human nature is imparted from heaven and need fully participate in the creative process of the cosmos to achieve the goal of the unification of inner sageliness and outer kingliness. Under this political characteristic, a profound person in his political practice should also be sincere and behave from the angle of common people. In order to cultivate the virtue of the incumbent, the four masters think that, political reform and institution building need to be emphasized. The political thoughts of the four masters present the continuity of Confucian political thoughts and reveal the Confucian thoughts which are different from the pure "inner" theory of philosophy and ethics. The political thoughts of the four masters have great significance to present political practice.

**Key words :** *Reflections on Things at Hand*; four masters in Northern Song Dynasty; Neo-Confucianism; political thoughts