



从一体到相体：宋儒君臣共治的礼治理想*

雷 静

摘要：北宋士大夫基于《周易》的忧患大义，从儒家万物一体的仁学宗旨立论，主张士大夫与民同忧患、君臣同忧患的道义责任，强调君臣应以同道之谊而讲求道德、相互规诫。这是一种彼此制约型的伦理-政治关系，至南宋演变为士人对君臣关系的礼治理解。南宋经学家叶时《礼经会元》诠释了君臣共治的理念，郑伯谦《太平经国书》提出以相体作为政府体制，南宋末年的《周礼集说》进一步阐释相体为国家体统。宋代理学家提供了治道与治法的系统规划，共治话语的一体哲学、礼治理念、制衡机制，已经蕴含了治体的基本原则，可以说，有宋一代为后世贡献了治体论的政治传统。

关键词：一体；相体；体统；君臣；礼治

中图分类号：K244；B244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2026)02-0041-11

宋代政府被认为是古代君臣共治的政治典范，现有研究多集中于共治的政治理念或价值情怀，但对君臣共治作为一种政体所需考虑的问题和历史经验梳理较少^①。王夫之《宋论》贯通明代与宋代的历史经验，认为明王朝的败局、明季士大夫党争的政弊，恰可以追溯到宋代共治格局下的近臣政治与谏官竞言。王夫之这一论断通过其政治经验与历史洞察，揭露了一个容易被混淆但极其关键的问题：君臣的共同治理行为并不一定意味着善治，君主听从近臣宰相或者言官的意见，不足以构成共治的全局。在王夫之看来，言说和听从等君臣日常行为，必须纳入到“环相为治”的君臣制约体系，才能真正发挥共治的善治效力^②。相较于前代，宋代官制强化了君臣共生的政治关联^③，官制更重视因循前代^④，宋代士大夫的共治话语则更多超越了官制，聚焦于礼治的政治哲学、君臣一体与制衡

的政体。

一、君臣一体的忧患意识

宋代“与士大夫共治天下”“士以天下为己任”的现象，反映了皇帝与士大夫的治道共识，即君臣一体的责任观念，治理天下是皇帝与士大夫官员共同的职责。这种观念诞生于宋代特殊的立国背景，其时西北少数民族政权环伺，君臣一心拱卫家国的忧患意识，演化成天下一体的政治共识与共治理念。

北宋真宗朝宰相李沆被誉为“圣相”，清儒王夫之称他为“一代柱石之臣”，他善于用四方水旱、盗贼、天象异变等现象来警示宋真宗。王旦当时任参知政事，他提醒李沆，没有必要以此细微小事来烦扰皇帝。李沆则指出培植君主忧患意识的重要性：

收稿日期：2025-04-25

*基金项目：2024年度广东省本科高校教学质量与教育改革工程项目“岭南心学文献整理与文化保育融入中国哲学本科课程建设研究”(20240583)；2025年华南师范大学哲学社会科学跨学科重大培育项目“中国传统政治哲学体系研究”(562672179)。

作者简介：雷静，女，华南师范大学哲学与社会发展学院教授(广东广州 510631)，主要从事宋明理学、政治哲学(政体与国体)、责任伦理研究。

沆曰：“人主少年，当使知人间疾苦，不然，血气方刚，不留意声色犬马，则土木、甲兵、祷祠之事作矣。吾老不及见，此参政他日之忧也。”沆没后，真宗朝陵展礼、封山行庆，巨典盛仪，无所不举。^{[1]83}

李沆着意于培养少年天子的敬天恤民之心，举凡民间疾苦、自然灾害、盗贼作乱，都上呈真宗，使得皇帝忧虑戒惧，不敢轻易兴土木、军事、封禅等事，并遵循为政安静的休养生息之道，避免造成国家实力的消耗。李沆在世时，真宗尚有傲惧，但在李沆身故后，失去了这位圣相的制约，真宗耗费国力进行封禅，劳民伤财，造成了北宋中叶后的财政与政治隐患。继任宰相王旦不得不佩服李沆的远见卓识。最重要的是，李沆对党项、女真等政权觊觎北宋的局面有着深刻认识，他精于军事部署，主张在修明内政的同时拒绝与辽国讲和，意图团结全国上下从根本上解决问题。他不赞成“太平优游”的苟安心态，强调“国家强敌外患，足为傲惧”^{[1]83}的忧患意识，这不仅是用来约束帝王的，更是作为人臣的士大夫应有的责任自觉。

北宋中叶，宋神宗任用王安石为相，希望通过变法来改变国家内忧外患的局面，神宗与王安石成为君臣相得、得君行道的典范。王安石认为，与君同忧、与民同患是儒者、贤人的本分：

所谓儒者，用于君则忧君之忧，食于民则惠民之惠，在下而不用则修身而已。当尧之时，天下之民患于洪水，尧以为忧，故禹于九年之间，三过其门而不一省其子也。回之生，天下之民患有甚于洪水，天下之君忧有甚于尧，然回以禹之贤，而独乐陋巷之间，曾不以天下忧患介其意也。夫二人者，岂不同道哉？所遇之时则异矣……夫所谓忧君之忧、惠民之患者，亦以义也。苟不义而能释君之忧，除民之患，贤者亦不为矣。^[2]

王安石举禹受君命治水的例子，说明人民的苦难就是君主之所忧，也是儒者视民如伤之所患，君臣都具有安顿天下人民的责任。儒者承担责任有时与位的区别，如孔子可以得君行道，但颜回没有位，就通过修身来实现儒者的担当。他还特别强调，儒者承担责任，必须在正义原则下

行动，表明这种责任是道义责任，是道德-政治的义务，而不是工具性的职业目标。士大夫对于君主、人民的责任，并不局限于职位内容所规定的职责，而属于道德正义的范畴，因此可以贯穿在位与不在位两种时段，同时规定了儒者、士大夫的角色本质。

北宋末年，徽、钦二帝被金人俘虏，高宗仓促南渡立国，南宋建立在家国破灭的耻辱之上，故南宋士大夫的忧患意识更为强烈。他们认为，与君同忧、与民同患，正是儒家的正义，是士大夫与生俱来的责任，符合《周易》“与人同患”的经典大义。南宋名臣杨万里在他的《诚斋易传》中，阐发“圣人之忧患同乎人”的宗旨：

盖圣人之心同乎天，而圣人之忧患同乎人。何圣人之忧患同乎人也？……曷为有时而同乎天也？出而与民同患，退而以易洗心也。^[3]

这里王安石所认为的士人与君主、与人民同忧患的道义，被进一步延伸为“同乎人”这一天底下人共有的家国忧患，儒家士人的忧患意识更显示出基于“洗心”的道德内圣特质。这接续了北宋士人关于责任之道义本质的观念，也凸显了南宋士人对于履行道义责任修身工夫的思考。

在南宋易学家李杞《用易详解》中，“同人忧患”更是易道的原则，并由此来诠释体用。在解释《系辞传》“法象莫大乎天地”^{[4]第19册,544}时，李杞认为“此章专言蓍龟神物天生之，圣人则之，以同民忧患之意”^{[4]第19册,544}，将圣人探赜天地吉凶之象的宗旨，落实为同民忧患的责任使命。他指出：“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象见吉凶，圣人象之。河出图洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也，系辞焉所以告也，定之以吉凶所以断也。”^{[4]第19册,544}法天垂象不仅是对君王的警戒，更是圣人制作河图洛书、传承于士大夫的道统使命。他系统解释了《系辞传》九卦之义，揭示“此章三陈九卦以明圣人处忧患之道”^{[4]第19册,558}。

盖易之道虽妙乎不一，而实归于至一。不一者，圣人应世之用，而至一者，圣人忧世之心也。……然自其忧世之心观之，则其出入也。不过示以法度，其外内也，不过使之知所忧惧，明忧患变故之端，

使人兢兢，常若师保父母之临乎其前，而不敢失坠，率其辞以度其义，则前之所谓不可为典要者，盖有典常存焉。^{[4]第19册,558}

此章论易道之大，虽曰无常，而要其归，不过同民忧患而已。^{[4]第19册,558}

同民忧患的忧患意识，即易道的不变之常道，圣人的忧世之心与应世之用，即易道的体用两面。由体达用，即以天下人共存亡的忧患意识为出发点，设立国家法度，践行戒惧慎独的修身工夫，将儒家内圣外王之义、道德-政治实践都统摄于共生共存的责任道义宗旨之下。士大夫的责任承担，兼具易道的本体义和工夫义。北宋至南宋士以天下为己任的责任担当自觉，成为儒门道德与政治实践的体用宗旨，获得了易道之“至一者”——儒门信仰中至尊的地位。

士人的忧患意识获得儒门信仰与经学上的尊崇地位，由前述李沆约束真宗被作为史传范例可窥见端倪，这是士大夫与君主的互动、君相之间依存与制约不断演进的结果。北宋理学家刘安世评价李沆：“本朝名相固多矣，然最得大臣体者，惟李沆丞相。”^{[1]84}李沆注重培养君主的忧患意识，强调士人忧心天下的责任操守，被理学士大夫评价为“最得大臣体”，这也成为南宋士人的共识。在《宋会要辑稿·职官》中，南宋孝宗朝即以此为宰相的职责所在：

臣僚言：臣闻天之爱君，则时出灾异之证；臣之爱君，则时陈警惧之说。李沆事真宗，日取四方水旱盗贼奏之。或者以为细事不足烦上听。不知四方艰难之事不闻，则警惧之念有时而忘。忠臣爱君，正不当以水旱盗贼为细故而略之也。^[5]

忧患天下的责任自觉，成为宰相这一职官的首要大义，劝谏、警戒君主心存忧患，正如北宋神宗时宰相富弼所谓：“人君所畏惟天，若不畏天，何事不可为者！”^{[1]380}约束君王成为宰相的职责，说明宋代士大夫眼中的治道乃是天道之公，其客观性甚至超越了君主的个人意志。

且祖宗之时，经变多矣。故所立法度，极是稳便。

后之为相者，则或不然。好逞私智，喜变祖宗之法度，欲蔽人主，恶言天下之灾异。喜变法度，则纲纪乱；恶言灾异，则人

主骄，此大患也。^{[1]84}

在刘安世看来，爱惜民力、不轻易改变法度的治理原则，是君臣应共同遵循的朝廷纲纪，以此为标准来约束皇帝，是宰相的职责，故李沆是履行此职责的典范，而像王安石引导神宗改变法度，引起政局动荡、社会混乱，是以君臣的个人私智凌驾于法度纲纪之上的表现。刘安世曾受学于司马光，在政治上属于反变法的阵营，而作为台谏大臣，他是朝廷纲纪法度的代表，他的直谏更多地体现了约束君主的公义。

苏轼也基于儒家万物一体之仁的立场，强调忧患为君民、君臣一体的公义，指出时政弊端在于政府不与百姓同忧患，官吏不与君主同忧患，因个人私欲而遮蔽了责任，阻碍了王化。他将此义阐发为《决壅蔽》的策论。

今夫一人之身，有一心两手而已，疾痛痠痒，动于百体之中，虽其甚微不足以为患，而手随至。夫手之至，岂其一而听之心哉，心之所以素爱其身者深，而手之所以素听于心者熟，是故不待使令而卒然以自至。圣人之治天下，亦如此而已。百官之众，四海之广，使其关节脉理，相通为一……夫是以天下可使为一身。天子之贵，士民之贱，可使相爱。忧患可使同，缓急可使救。

今也不然……公卿大臣不能究其详悉，而付之于胥吏，故凡贿赂先至者，朝请而夕得，徒手而来者，终年而不获……举天下一毫之事，非金钱无以行之。……故曰省事莫如任人……欲事之无繁，则必劳于始而逸于终……臣故曰：厉精莫如自上率之，则壅蔽决矣。^{[6]246-247}

君主与人民之间的关系如同身体的心与手，本是一体依存，圣人治理天下就是本之于此。政府百官作为君主管理人民的代表，分布在国家各处，使民情得以及时上达，君主能够随时解决人民的疾苦，君臣上下、政府与人民之间感应相通，一体依存，故而忧患可同、缓急可救。苏轼这种与民同忧患的共识，奠基于万物一体之仁的儒家道德本体论及其治道立场，由此可见当时张载《西铭》所代表的理学家的一体之仁观念，是士大夫自觉承担的责任共识。从一体之仁的相感相应关系出发，苏轼批评当时

的为政弊端在于君主与大臣远离了百姓的疾苦,未能做到与民同忧患。政府机构庞杂,上下沟通渠道曲折复杂,难以一一回应百姓的诉求,转而将社会具体事宜全部交给了胥吏,而后者得以利用执行法度的便利,向百姓索取贿赂。他指出治理的关键不在于设立更加严密的法度,而在于执法者是否与民同忧患,国家的真实情况能否及时地抵达君主的御前。励精图治的要义,是君臣充分了解百姓需要,以此作为施政者的根本责任。苏轼还指出,宋军艰难抵抗西夏,不得不输币议和,即根源于政府官员漠视自身责任的墨吏风气,将帅明哲保身不敢担责,“其患起于天子无同忧患之臣”^{[6]280}。

北宋经学家刘敞也提出了类似的看法,他也以一体之仁来讲求治道,阐发君臣上下一体同忧的宗旨:

善治天下者,求之于其身而已矣。……圣人之治天下,能使百官万物如耳、目、心、口、手、足之不可相易,亦不相德,济之如一身,而天下安有不治哉?……故天子忧天下,诸侯忧其国,公、卿、大夫忧其家,所任大者忧亦大,所任小者忧亦小,非上独逸而下独苦也。古者以进为役,以退为休,劳力者安,劳心者忧。此其不以利私也,故上下一体也。^{[7]1486}

刘敞侧重于君臣责任一体的角色分工,从天子诸侯到公卿大夫,所承担的责任呈现为天下一国一家的等级序列,而相应承担责任的范围、重要性也随之不同。虽然大夫官吏承担具体的职责烦琐劳苦,但并不意味着君主与公卿宰相的责任是轻松的。君相所忧、所承担的责任角色是对天下所有人尽责,是一体之仁的治理格局中的主导者,故其应当具备劳心者忧、不以利私的大公无私的责任担当自觉。

在刘敞的同道欧阳修看来,大臣没有尽到职守,就是独留忧患于君,是严重的推卸责任、盗取富贵的不义行径。如他上奏弹劾宰相吕夷简“人臣大富贵,夷简享之而去。天下大忧患,留与陛下当之”^{[1]254}。欧阳修认为吕夷简在任期间,四夷外侵、百姓内困、贤愚失序、纲纪大坏,他作为宰相难辞其咎。当保州兵叛乱时,他弹劾太宗明德皇后的侄子、时任真定路都总管的

李昭亮,指出“天下之人共为朝廷忧之”^{[8]1550},而李昭亮身为大将,“不能统辖,致得保州士兵作乱”^{[8]1787},自己又违反军纪,将叛卒妇女人口纳入自家,不仅不体恤国家忧患之难,还中饱私囊。君臣一体、与天下人同忧患成为士大夫评判、弹劾官员的标准,因职责上的疏忽,其不仅要承担渎职责任,更要承受“弃君”“不与君同忧患”等近乎“不忠不义”的道德责难。这都反映了当时士大夫的责任意识并不局限于恪尽职守的尽责意识,更是自觉以天下为已任的道义担当。

王安石之弟王安国指出,君臣共忧患的一体关系,也是师友之谊。

《书》曰:“能自得师者王”,《诗》之《序》曰:“自天子至于庶人,未有不须友以成者”。然则师友之于人,其不可以无也如此。夫养父母,蓄妻子,而衣食出于其力者,庶人之事尽此矣,其所以虑于忧患之际甚微,而犹曰须友以成;况士大夫守宗庙与朝廷之事甚众,则不可以无友;士大夫尚然,又况诸侯守一国之大于乎?至于天子之势,大于诸侯,则尤不可以不学无师友也……盖以为所以望于吾者以道德,而其求也不勤,则其听也不一,故君之于臣也忘其贵,臣之于君也忘其贱。论道德于君臣之际,而无贵贱者,此天下国家之所以治也。^{[7]1439}

王安国引用《尚书》与《诗经》,指出师友关系本是大伦,乃是人与人同依存、共忧患所不可或缺的互助互友关系。只要存在生存忧患,师友关系就普遍存在于自天子到庶人的各阶层中。对于天子而言,他要担负起维系天下人共同生存的至高责任,其忧患最为广泛深远,职是之故,天子亟须与天下贤明君子为师友。在天下责任与忧患面前,君臣以共膺大任的道义结为师友,这是君臣伦常关系的本质,即彼此以道德相与讲求,而不分君臣上下等级贵贱。王安石与神宗之间的师友关系,堪称安国所谓“论道德于君臣之际而无贵贱者”的典范,这是基于一体之仁——与人同忧患的伦理-政治关系,超越了血缘与阶级,而以共担责任的道德正义来界定士大夫与君主的关系本质。虽然其有过于理想之嫌,但也是基于儒家一体之仁立场的合理推导。后来南宋朱熹等理学家的道统观

念，则将这种师友型的君臣伦理编织到道统-政统的合法性当中了。

极力反对王安石新政的司马光，也是基于对天下局势之忧患，来批评新政在实施过程中造成国困民疲的弊病：

今府库之宝，耗费殆竭；仓廩之储，仅支数月。民间资产，朝不谋夕；而用度日广、掇敛日急，河北、京东、淮南蜂起之盗，攻剽城邑，杀掠官吏，官军已不能制矣。若不幸复有方二千里之水旱霜蝗，所在如是，其为忧患，岂可胜讳哉？此安得谓之细事，保其必无，而恬然不以为意乎？贾谊当汉文之世，以为譬如抱火厝之积薪之下，而寝其上，火未及然，因谓之安。若当今日，必谓之火已燃而安寝自若者也。^{[7]1613-1614}

他在给丞相吴充的信中，论及新政急功近利的思路、敲剥百姓的官吏，认为这些问题造成人民贫困、破产失业甚至沦为流民，流民聚集成盗贼，打破了地方的治理秩序。在他看来，与民同忧患，不再是预先性的居安思危，而是在当下国力削弱、社会动荡的局势下，对政府已难以面对未来天灾人祸的实力判断。他因此提醒吴充，作为王安石罢相之后的继任者，责任尤其重大，为挽救当前忧患局势，必须停止一切新政。

宋徽宗时代，名臣张庭坚作为司马光的支持者，将忧患天下的思路，归结为安静休息的政策。他从尧舜禹三代圣王的治道经验出发，总结天下治乱的规律，即开国君臣从艰难中创立基业，深刻理解人民幸福则天下安宁、人民困苦则群雄争霸的道理，时刻忧心天下再度倾覆，所以国家法律设立务求约而不烦，政策实施必求宽松不苛，都是为了与民同忧患、休养生息。不敢轻易出政扰民，避免再次造成天下祸乱。然而治平之世，君臣忧患意识容易松懈，君主好大喜功，穷奢极欲，不喜劝谏忧患之言，而喜逢迎太平之声。为了避免国家再度倾覆，君臣应当以圣王为借鉴，“相与赓歌规戒，而其言及于救天命，康庶事”^{[7]1547}，君臣共忧患的关系更是相互规诫的制约关系，以国家的安宁、人民的幸福为超越君臣个人私利的责任使命。

纵而观之，北宋士大夫基于《周易》之忧患大义，从儒家万物一体之仁的立场出发，主张士

大夫与民同忧患、君臣同忧患的责任担当，也凸显了君臣以同道之谊而讲求道德、相互规诫，这是一种彼此制约型的伦理-政治关系，在南宋演进为士人对君臣关系的礼治理解。

二、君臣共治的礼治理念

宋代朝廷设立宰相，其政府由宰相统领百官。由南宋士大夫之礼学思想，可见其关于宰相官职之设立原因、君权与相权乃至君臣关系的礼治思考。

南宋经学家叶时为理宗朝的吏部尚书、龙图阁学士，素与朱熹友善。他所著《礼经会元》有专章诠释相权：

周礼冢宰，以天名官，为一王之相，兼三公之尊，而位六卿之长。自其主宰一职而言曰太宰，自其主宰百官而言曰冢宰，冢太之上也，其权岂不重乎。今观太宰之职，首曰佐王均邦国，又曰佐王治邦国，则是太宰以佐王为职也……宰相者，人主所与论道经邦，而进退百官者也。^{[9]第92册,10}

宰相之职，即《周礼》天官，作为一王之相而兼三公之尊，为六卿的官长。宰相也称为太宰、冢宰，太宰是就主宰一职而言，冢宰是就主宰百官百职而言，前者侧重于宰相专门对君主负责，后者侧重于宰相对百官具体的职事负总管之责。宰相官职的设立是为了辅佐君主，政事皆由君主亲自决策，权柄由君主亲自掌握，所以政由上出，宰相代表政府百官，听命于君主。君主的职责则在于选择贤明之人来就任宰相，由宰相来直接领导百官，处理具体政务，故具体政务是由宰相负责，如法度、贡赋、财用、外交、赏罚、官员任免、国防监察等事权都由宰相专权处理。君相之间是以道相交的关系，并以道义上的共识作为进退百官、组建政府的标准。

相权不可谓不重，皇帝对宰相的任用不可谓不专，除君臣道交的道德-政治伦理关系之外，叶时用皇极与民极的本体论来诠释君相一体的政体。

《周礼》叙六官，首篇皆曰：“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。”……周公作《周礼》之纲领，故于六典

迭言之。夫极之为言,有中之义,圣人以中道立标准于天下,而使天下之人取中焉。武王访洪范于箕子,以叙彝伦,而立以皇极居中,古今未有舍皇极而能立国者……愚窃曰:“经礼三百,一言以蔽之,曰为民极。”^{[9]第92册,6-7}

叶时采用了朱熹关于极的诠释,即极是万事万物的标准,是天理本体主宰万物所显露出的枢机,表现为中正之道,所作所为皆符合天理、无过与不及。皇极是皇帝作为君主的准则,也是国家政权的根本依据。民极则是政府设官分职,作为教化民众的标准,亦即管理民众的准则,表现为从天官到百官的行政体系,蕴含天官宰相的治理职责,以及百官所管辖的具体政事的职责。皇极是民极的主宰、标准,即为民立极惟在王畿、王畿立而后根本定,从君主专制的政体而言,皇极是政权的根本,也是作为民极的政府百官的主宰与准则。民极作为皇极落实为政府体系的表现,是百官的准则,所以《周礼》叙六官,篇篇都以民极之教为首。从伦理规范而言,民极是人民尊卑等级的伦理纲常,从道德教化而言,民极是礼乐教化的政教秩序。宰相也从属于民极主导的官职体系,也要遵循民极之伦理纲常和政教秩序,由此可见,皇极是统摄一切人的唯一标准。从百官等级与官职纲目来看,宰相在百官中等级最高,独揽治职,作为百官事职之纲领,所以宰相是皇极落实为民极的关键一环,其他官员通过宰相的统领而对皇帝负责。一方面,宰相在民极当中的首出地位,决定了他在道德上要能够辅佐皇极,帮助皇帝修养德性,承担作为天下人标准的责任;另一方面,宰相自身也是民极中的人伦道德表率,是人臣向皇帝负责、尽忠的楷模,作为政府百官的冢宰,他要承担起整个政府包括所有官员尽忠职事、奉行皇命的责任。

宰相辅佐皇帝成德的具体路径,则是通过宰相负责宫廷事务来体现的。此即叶时所谓太宰不仅统率政府百官,还统领宫廷内政。

太宰佐王统百官者也,而其分职率属不惟统王朝,而王宫之政得与焉。不惟统王宫,而王寝之政亦及焉。不惟及王寝,而王宫之政亦属焉。此见宫中府中合为一体,而

大臣无所不统也。盖天下之治,自闺门衽席之微而达之于朝廷,表著之位,自朝廷表著之近,而达于乡田井牧之间,未有内不理而外能顺,家不齐而国自治者。^{[9]第92册,66}

宫廷内政与朝廷朝政是内外一体的,对应于儒家由修身齐家到治国平天下的成德论。从宰相作为君主论道师友,辅助君主成德的角度而论,王宫内政,包括帝王与后妃的日常生活、夫妇之道等事务,都属于宰相的职责。成德工夫次第按照由近及远的规律展开,宰相辅佐帝王成为天下人的表率,首先是帮助他整顿后宫家政,使其成为妻子儿女及兄弟的榜样,由此推及,而成为天下人修身齐家的标准。基于此,叶时特列《奄官》一章,批评了汉唐皇帝宠信宦官,以宦官来管理内廷,导致他们窃取了皇权的历史教训。他指出,宦官作为刑余之人,仅供给内廷劳役,其职位不过是内小臣,既不可作为皇帝的亲信,也不可作为大臣,不可与公卿士大夫同朝并列。而汉唐皇帝任用宦官为耳目亲信,让他们监军、掌管皇帝机密,皇帝的私人亲信侵夺了宰相的职权。这样做的后果是破坏政府的体制,令德行低劣、学术无端之辈窃取了相权乃至皇权,天下失去了皇极标准,政府与社会的崩溃也就难以避免。从朝廷宫廷内外政事、官员统率于宰相的体制来看,君相之间不仅具有权力制约的关系,更有儒家道统统摄政统的合法性,这种权力制约关系从属于道德工夫的监督与辅佐。治道本之于成德工夫,则由修身齐家而治国。帝王个人的修身,是他作为天下人皇极的道德与政治之根本;而帝王的私人家庭生活,就从属于帝国政务的范畴,他身边亲近的内官,必须由宰相来统辖、约束,使其行为符合民极规范,而不仅仅是帝王私人意志的工具。这种制度设计固然符合儒家德政的理想,但却极大压缩了帝王的个人生活空间,在现实中往往难以实现。此外,基于皇极、民极的道德约束,相对于现代政治的制度约束,毕竟是软性的约束力量,君主作为口含天宪的唯一权柄,随时可以越过宰相的制约、道德劝诫,然而宰相制约君主的合法性途径,却只能基于道德来立论。所以现实中君相一体、君相相得的故事,取决于皇帝的性格、素养与度量,并不能成为君相制约机制的

常例。

三、作为共治体制的相体和体统

生活在宁宗朝与理宗朝之间的永嘉学者郑伯谦，也是南宋周礼学的代表人物，其所撰《太平经国书》之《宰相》篇特别重视相权，如四库馆臣评价，“其时武统于文，相权可谓重极，而此书《宰相》一篇，尚欲更重其权”^{[10]第92册，186}。郑伯谦在《自序》中批评了汉唐以来皇帝私欲对周礼制度的损害：

先王无自私之心，安家者所以宁天下也，存我者所以厚苍生也。三代以还，人主始自私矣……自汉唐以至今日，天下之治所以驳杂而难考，弊坏而不可收者，大抵出于是三者之间也。是以时君世主厌薄儒生，姗笑王制，悉意于浅功近利，就其自私之心，而姑为是目前苟简之谋，倘可以维持一世足矣，不暇及此宏阔之谈也。^{[10]第92册，187-189}

他回顾了三代至宋朝的政治制度，认为三代圣王的安家所以宁天下，存我所以厚苍生，皆因其创立的是人我一体、家国一体的大公无私的制度，后世则以周朝礼制能得其精神，故其国祚也最长久。但三代以后的君主都是从个人私欲出发来建立制度，所以其规模远不及周礼宏阔，而君主私欲往往会带来人民的普遍贫困、社会动荡，皇权的集中与皇帝宠信亲信导致法度紊乱、权力争夺，这些制度的弊端在几代以后就越来越突出，最终将国家拖入衰亡的深渊。而宋朝的王安石虽然有意用周礼，但其使用的政策过于功利，对人民财富的索取聚敛过于急切，所以为祸甚巨。后世的学者、政治家，或缺乏对周礼的了解，或时运不济无法施展周礼，或不善于运用周礼，使得周礼制度长期湮没、不被君主采纳，而君主以其个人意志与私欲来创立的制度，并不能长久维持。

为了体现周礼制度的大公之道，郑伯谦在《相体》篇中诠释了宰相的体制，将其分为太宰、小宰、宰夫三个部门分工制衡。太宰以八法治理政府各部门官员，包括部门制度（官属以举邦治）、官职制度（官职以辨邦治）、沟通制度（官联以防官治）、巡视制度（官常以听官治）、责任制

度（官成以经邦治）、律令制度（官法以正邦治）、刑罚制度（官刑以纠邦治）、审计制度（官计以弊邦治）。小宰则专门执法，以律法和刑罚制度来监督、规范、处置朝廷与宫廷的官员。宰夫负责监察，考察百官是否称职，报告太宰进行赏罚。另有宫正与内宰，负责管理官府、王宫的内部服务人员^⑤。

在宰相体制中，太宰与小宰、宰夫的职责，是根据三公论道、士大夫行道的分工原则来划定的。由太宰建立法度原则，由小宰和宰夫来执行。其中，小宰将太宰八法具体落实为执法的六职体系，宰夫又将小宰的六职法度体系落实为八职的监察体系。小宰与宰夫严格执行法度，就是尊崇了太宰的权威，而尊崇太宰就是更加推尊君主的公正法度、朝廷威严，由此使百官戒惧。所以，太宰、小宰、宰夫具有立法、执法、监察的分工，执法与监察部门往往严厉，太宰作为立法部门，则追求法的公正、简明与符合人情。但是三代以来，由于帝王私欲常常越过法度的公正，所以宰相论道、立法的职权常被侵夺，所谓“大臣之道揆不明”，而百官的法度也常常混乱。太宰作为立法部门，应当对负责国计民生的所有部门都做出规划，而汉初宰相借口清静无为，实则放弃了自己的责任。太宰的职责在于立法，而汉武帝以来宰相的职权被君主分散，所以宰相事实上转变为皇帝的刀笔吏、秘书。有时宰相利用皇帝的宠信，成为权臣，专意弄权固宠、排除异己。故郑伯谦总结道：“此太宰之立法，而小宰、宰夫之奉法，余之所以不得不论也。学者盖因其论，而知三代之下，事权之分合，与夫官制之本末源流。”^{[10]第92册，222}宰相作为辅佐君主的论道者，承担政府立法的责任；士大夫作为行道者，承担执法与监察的责任，所以宰相体制是立法、执法、监察三者分工协作的体系，并蕴含了各部门权力制衡的机制。郑伯谦认为，这样才能实现公天下的治道。而三代以后，君主的私欲破坏了宰相体制的完整性，导致士大夫群体游离于治理责任之外，多出现懒政、滥政、弄权等不良政治风气。

郑伯谦诠释太宰、小宰、宰夫三官兼统内外，即宰相统摄朝廷与内廷体制的必要性，更多是基于历代皇帝宠信权臣、外戚、宦官等亲信而

导致皇权旁落甚至被颠覆的历史教训。皇帝信任内廷而疏远宰相,令宫中府中本为一体而分裂为内外两处,宰相统领的政府丧失了事权,而政府中的御史也不敢直言进谏、冒犯皇帝及其亲信,政府的执法、监察功能日益瘫痪,开启了天下争权的乱端与亡国的先兆^⑥。在君主专制的前提下,皇帝的后宫不仅仅是私人领域,将其纳入到宰相主持的政府来管辖,就是为了给皇帝的私欲设置法度的栏杆,否则,皇帝可以通过内廷来架空政府。皇帝架空政府,短期来看实现了君主的绝对意志,但长期来看,政府的立法、执法与监察等管理职能并不会消失,而是转移到了内廷,集中到皇帝的专权范围。然而,从历史经验来看,乾纲独断却能开创盛世的英主往往是举世稀有,皇帝削弱宰相事权、巩固皇权,正是担忧后世子孙无法驾驭一人之下万人之上的宰相。而政府权力被转移到内廷,看似更好驾驭,实则是以牺牲政府管理的专业性与权威性为代价的,皇帝的权力不仅成为满足个人私欲的工具,同时由于失去了监管,也成为他的亲信们满足其私欲的工具。在郑伯谦看来,这将首先导致人民财富被掠夺、失业增加与经济崩溃。更重要的是,皇帝虽然分散了宰相的事权,但并没有建立起有效的制约体制,且由于小宰与宰夫的执法与监察职能本质上从属于太宰,所以随着相权被削弱,政府的执法与监察职能也相应被削弱了,此即郑伯谦所谓宰相不能任事而御史亦缄默^⑦。由于宰相制仍是政府的常设体制,所以内廷长官取得了宰相的实际地位,如出现所谓黄门宰相^⑧,这就是汉唐两代备受宦官专权荼毒、皇帝被玩弄于股掌的制度性原因。直到明代建立起相互制约的官制,才解决了历史上权相、权宦倾覆皇权的难题。

郑伯谦的上述观念被完整吸收到宋代遗民所著《周礼集说》中,该书的特点是集萃宋儒诸说,尤其在宰相制度的阐释方面,多引朱熹与吕祖谦的观点。郑伯谦所论相体,在《周礼集说》中被进一步阐释为体统。

关于宰相的职责,《周礼集说》引用朱熹的说法,指出太宰之职无所不领,六卿只是分别治理一事,而太宰要统领六卿之职,并且包括管理宦官、妃嫔等天子左右亲近之臣。因天子的近

臣与其身心关系最为密切,故《周礼集说》认为《天官冢宰》篇的用意最深切,这是从君主正心诚意修养工夫处着眼。

《周礼集说》引用吕祖谦的诠释,以进一步从历史经验阐明天官兼领内廷的德政意义:

不知夫三代以还,所以盪坏人主之心术,侵夺大臣之权柄者,往往皆是人为之。盖公卿大臣,其内外则有限,其进退则有时,不得日侍人主之左右前后也。若夫侍御仆从之人,备趋走使令之职,而人主宴私玩狎之际,无不与之同焉。比其极也,则变换其耳目,感移其心志,伺候以和其旨,奢靡以中其欲,小廉曲谨以示其信。人主一堕其中,则亦何所不至哉!周公深智远虑,有见于此,是以乱萌祸机之所至,无不究极,是以古人辅相之事业,皆格物穷理之学也。^{[11]第95册,4}

宦官近臣因朝夕服侍其起居饮食,最了解君主的性情、心理和欲望,也往往最得君主信任。一旦君主的信任与欲望被近臣利用,就会成为祸乱朝政的根源,这也是汉唐覆灭的主要原因。为了从制度上杜绝君主的信任被滥用,欲望被引偏,就需要将他的近臣纳入到天官的统一管辖。

天官统领六卿与内臣,即是宰相体统。“冢宰下兼六卿,事统内外,是以君心无所蠹,后世相权分而体统失,自汉文武始。”^{[11]第95册,12}宰相统摄朝廷与后宫百官,内外兼治,确保君主不被小人迷惑,自修身始而发为德政,这就是相权体统。然而汉文帝、武帝分相权、分内外,自此宰相丧失了体统。

《官制》曰:“天下之治,最患乎体统之不正。”使上下无以相临,人主之无所顾忌也。夫大臣之权,分裂四出而不在己,百官有司随所宠幸而迭用事,人主意向所在,群臣觊影而疾趋之。而为大臣者,反低回畏忌以取容,是无体统之为也……天下之多事,而治道之日不隆,其源流盖如此……体统之所在,大臣不以为嫌,而人主不以为专也。^{[11]第95册,12-13}

体统是规范君臣上下的制度原则,使官员的行为符合上下等级秩序,防止君主的意志与

行为被私欲所诱导。如果相权被分裂,体统被破坏,百官的任免就不再取决于统一的制度规范,而是由君主的宠信来任意决定。当君主的宠信成为群臣赏罚升迁的标准时,就会形成阿附腐败的政治生态,而宰相不敢担责,政府与宫廷都失去了体统的约束。制度失去了体统的规范之后,容易造成纲纪败坏、名分颠倒、爵禄滥用等伦理与法度崩溃的后果。没有了上下尊卑的伦理规范,政治伦理就表现为上下相凌的丛林法则;没有了法度的约束,君主就可以任意赏罚甚至诛杀大臣,君臣离心,政府沦为无法之地,国家将彻底丧失统治秩序。所以宰相的责任重大,在政府官制中居于首位,他要上对君主负责,下对百官负责。宰相统摄政府与宫廷职事,并不是个人的专权,而是要形成统一的制度规范,即以体统作为君臣统一的德政原则。在此意义上,宰相承担起体统责任,并不需要避专权之嫌,而君主也不认为这是大臣私意擅专,可见宰相体统是君臣的制度共识。

治道之有本也,盖三公之尊,下摄冢宰之职。冢宰之尊,下兼六卿之事……天下万务,无所不统,而王朝之上,内外朝廷之臣,关节脉理,犹为相应。……夫是以群士大夫之职业,有所统而不敢自恣;人主之心术,有所碍而不敢自私。……体统之正,孰大于此?悲夫!后世之人,不识此道也,夺大臣之权,而授之群臣;散天官之属,而归之百官;出内庭之士大夫,而置之外廷。……自汉以来,变故备矣。上不得以临其下,外不得以制于内,人主惟意所欲为,而小人惟利是视,君臣上下相与快意于法度之外,于是乱萌祸基,四面并起,而天下已不可为矣。^{[11]第95册,13-14}

之所以需要体统作为统一的制度规范,乃是根源于万物一体、君臣血脉相连的本体论。万物一体的本体论是宋人政论的共识,由此而成为政治伦理的原则。在一体论的架构下,君臣上下各有其天位天职,且彼此职事犹如一体当中的关节脉络,是相互制约共存的关系。这是宰相体统之总摄朝廷内外为一体的本体论基础,由此君主与百官都不敢逞其私欲私意,从而维护制度的公正。但后世君主出于私欲,无法

领会宰相制的体统、公正的规范意义,将宰相的权力分散给群臣,将政府与内廷的官员分分管辖,形成内外两种规范。宰相权力的分散,并不一定能够达到君主想要的群臣之间彼此约束的效果,反而会破坏政府与宫廷的制度规范,使得君主的宠信成为衡量官员行为合法性的唯一标准。没有统一的制度规范,君臣上下一体的伦理无法维系,由此纲纪法度也失去了统一的标准,而沦为君主满足私欲的工具。由一体之仁的本体论而有一体之公的政治哲学,体现了儒家仁政、德政的价值立场,凸显了公正的政治伦理作为治道的正义原则,由此要求以统一的制度规范来约束君臣的行为。

结 语

内忧外患的现实环境使得宋代君臣的忧患意识特别强烈,君臣共治、与士大夫共治天下成为君臣之间的责任共识。宰相制是实现君臣共治的制度基础,士大夫希望通过宰相统领政府与宫廷百官,辅佐皇帝修身成德,树立统一的政治伦理与制度规范。理学家万物一体之仁的理念,为这种一体之公的道德-政治哲学提供了本体论基础。在万物一体的架构下,论述君臣责任的一体关系,以及君臣责任分工等问题,成为宋代士大夫讨论君臣共治的核心议题,可见于理学家张载、二程、朱熹的义理阐释。

张载《西铭》开理学万物一体论的先声,其中蕴含了如下关于责任的义理:物我一体的伦理关系、基于此关系的性分责任,以及面对万物一体的生存境遇,一体之情的情感感应作为责任意识的来源。在此情感的基调中,士人以“四为句”立志,投身内圣外王的工夫实践,彰显了责任的情感与理性之一体两面的圆融。

作为宋明理学的开创者,二程提出了天理、仁体等理学核心范畴,确定了理学的基本问题。宋代君臣基于忧患意识,以君臣一体观作为君臣共治的思想基础,二程则从天理的角度,为君臣共治的治道奠定了本体论基础,由此可以由天道而推出治道,君臣相比、一体共治的动力亦来自天地感通之道。二程还致力于将一体之仁制度化,儒家宗法制的伦理政治建制蕴

舍的一体共存的价值被强调与升华,其角色伦理被内圣道德提升并转化为主动对天地万物负责的责任伦理,其伦理秩序被天理统摄,并拓展为公义、共治、大同的治道纲领与礼法制度。基于此,二程界定了君臣的责任内涵,包括宰相作为君主的师臣,以及君位与臣位的特质。

朱熹哲学具有高度自觉的济世意识,他在朝廷任职的时间虽然不长,但积极推动以儒家道统为宗旨的秩序重建,以道统彰显君主与士大夫共治天下的君臣责任。在南宋最后的五十年里,因宋理宗的推崇,朱熹思想成为国家文化教育、政府人才选拔的标准。后人一贯重视朱子在重建道统秩序的内圣之学以及外王治统合法性方面的努力,然而仔细梳理其中的理路,如朱子道统如何表现为君主、士大夫的责任,这种责任观如何奠基于他的格物致知的理学工夫论,由道统所统摄的学统与政统、道德与政治责任的一贯性等问题,有助于我们理解朱熹以道统来对宋代士大夫关于君臣共治的体统之共识的道德-政治哲学论证。

宋代士大夫论君臣责任,以皇极、相权、体统为中心;明代士大夫官员讨论君臣责任,则主要以国体问题为中心,并出现了日益严重的君臣信任问题。国体指君臣共同组成的政府及其典章制度,明太祖废置宰相以后设立的政府六部权力制衡体制,代表了国体的根本原则。从明代奏疏对国体的使用情况来看,明代中叶之后,国体出现的频率较高,尤其反映了内阁、部院等外廷机关与以司礼监为首的内廷机构之间的博弈。内阁大臣、部院官员劝谏皇帝的奏疏,往往以国体为合法性根据,来反抗司礼监、厂卫的种种不法行事,以维系儒家正统价值观下的国体纲纪。除了权臣权宦会遭到弹劾,连皇帝意图设立的专权机构,也会遭到反对,如成化十八年(1482年),六科十三道奏疏纷纷要求罢西厂,理由即西厂对百官苛责纷扰,大伤国体,明宪宗不得不允准。皇帝的信任与任命不完全是制度存在的合法性理由,它还必须符合祖制、符合国体权力制约的宗旨,并且在实践中接受检验。权臣权宦一旦有专权的痕迹,就会遭到弹劾。正德年间,明武宗不再宠信刘瑾,转而信赖太监张永之后,宣示处置刘瑾的诏书中定下的

即专权、危害国体的罪名。

宋代君臣间呈现出形式性的政体结构,以君相在上,虚拱无为,故无极而太极。形上形下界限分明,以彰显君臣共治之义,宰相、中书作为士大夫的代表,与君共治,即作为太极到万物的联结、形上形下之几,掌握治理原则,为王政本源。明代君臣则表现为实事性的政体结构,太祖废除宰相,而分散相权为六部事权,即如刘宗周所言,太极入在阴阳之中,故由理事合一来凸显事的治体意义,以系统一体来体现治体原则。是以政体、国体、祖制之一体,并非通过具体职权来体现治理原则,所以这是与君共理,更强调政事治理的体系性原理。但太极入在阴阳中的线索,或许在朱子太极观中已埋下伏笔,隐藏在朱子思想中的太极为心说^①,意味着天理居于天心,突出了太极作为动力以及太极流行整体系统的面向。

回顾王夫之《宋论》,其中尤为重视宋明两代君臣共治实践的体制问题,有宋一代贡献了治体论的政治传统^②,共治话语的一体哲学、礼治理念、制衡机制,已经蕴含了治体的基本原则,宋代理学家进一步提供了治道与治法的系统规划。相较于宋代,明代取消宰相、皇权集中的架构,君臣共治表现为君臣共理,治体问题转为国体问题,以此来约束皇权,就此而言,明代政体更为成熟^③。

注释

①对于传统政治的政体、治体问题,目前主要以杨光斌、任峰等学者的研究为代表,他们指出,基于中国传统政治的历史事实,把国家、政体、政党等源于西方思想史的概念置于中国历史中,会发现中国是文教国家而非民族国家,中国政府只能用治体论而非西式的政体论去解释。相对于西方政治学的政体传统,中国政治传统的核心是致治。历史政治学的治体论研究展现了传统政治哲学观念的丰富历史内涵,有助于建设中国政治哲学自主知识体系,但同时也面临着政治哲学作为价值导向的追问与挑战。参见杨光斌:《历史政治学:中国政治学的范式革命》,中国人民大学出版社2023年版,第56页;任峰:《立国思想家与治体代兴》,中国社会科学出版社2019年版,第237页;任峰:《道统与治体》,中央编译出版社2014年版,第325页。②王夫之:《宋论》,《船山全书》第11册,岳麓书社2011年版,第121—123页。③赵

鼎新著,徐峰、巨桐译:《儒法国家:中国历史新论》,浙江大学出版社2022年版,第337—340页。④邓小南:《宋代文官选任制度诸层面》,河北教育出版社1993年版,第1—2页。⑤⑥⑦参见郑伯谦:《太平经国书》,《景印文渊阁四库全书》第92册,台湾商务印书馆1986年版,第219—220、221、221页。⑧《魏书·王慧龙传》载有“时政归门下,世谓侍中、黄门为小宰相”。参见魏收:《魏书》,中华书局1974年版,第879页。⑨贺麟指出朱子两种太极说,即太极为理与太极为心,太极为心是其根本学说,参见贺麟:《黑格尔哲学讲演集》,上海人民出版社2011年版,第597页。唐文明认为太极为心是朱子太极观的重要补充,落实到朱子思想内部,太极为心即太极就是天心,则天理与天心为一体两面,若分说则天理是就宇宙万物的终极目的而言、天心是就宇宙万物的终极动力而言;若合说则天理与天心为一,终极目的就是终极动力,此为超越层的心即理。参见唐文明:《天理与天心:朱子太极说发微》,《孔子研究》2025年第5期。⑩任峰:《立国思想家与治体代兴》,第485—486页。⑪解扬:《话语与制度》,生活·读书·新知三联书店2020年版,第283页。

参考文献

[1]徐自明.宋宰辅编年录校补[M].王瑞来,校补.北京:

中华书局,1986:83.

- [2]王安石.王安石全集:第6册[M].上海:复旦大学出版社,2016:1165.
- [3]杨万里.诚斋易传[M].北京:九州出版社,2008:256—257.
- [4]李杞.周易详解[M]//景印文渊阁四库全书:第19册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [5]徐松.宋会要辑稿:职官七八[M].北京:中华书局,1957:4204.
- [6]苏轼.苏轼文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986.
- [7]吕祖谦.宋文鉴[M].齐治平,点校.北京:中华书局,1992.
- [8]欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安,点校.北京:中华书局,2001.
- [9]叶时.礼经会元[M]//景印文渊阁四库全书:第92册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [10]郑伯谦.太平经国书[M]//景印文渊阁四库全书.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [11]佚名.周礼集说[M]//景印文渊阁四库全书:第95册.台北:台湾商务印书馆,1986.

From Unity to Mutuality: The Ritual Governance Ideal of Shared Rule Between Monarch and Ministers in the Song Dynasty

Lei Jing

Abstract: Based on the awareness of hardships in the *Book of Changes*, the scholar-officials of the Northern Song Dynasty, drawing upon the Confucian thoughts of Benevolence for living things and people, advocated for the shared responsibility of literati and the people, and of the emperor and his officials. They emphasized mutual moral accountability, with the emperor and his officials guiding each other based on the principle of their conduct. This represented a mutually restraining ethical-political relationship. In the Southern Song Dynasty, this evolved into the literati's understanding of ritual governance in the relationship between the emperor and his officials. Ye Shi's *Li Jing Hui Yuan (Collection of Interpretations of the Book of Rites)* interpreted the concept of shared governance between the emperor and his officials. Zheng Boqian's *Taiping Jingguo Shu (Book of Governing the Country in Times of Peace)* proposed prime minister system as the basis of the governmental system, and *Zhou Li Ji Shuo (Collected Explanations of the Rites of Zhou)* in the late Southern Song further elaborated on prime minister system as the national system. The Neo-Confucian scholars of the Song Dynasty provided a systematic framework for governance, encompassing a holistic philosophy of shared rule, the concept of ritual governance, and mechanisms of checks and balances. These elements already embodied the fundamental principles of governance. It can be said that the Song Dynasty contributed a political tradition of governance theory to later generations.

Keywords: integration; Prime Minister system; political propriety; emperor and officials; ruling by the rites

[责任编辑/晓东]