

# 尊王與王霸

——由李覲、王安石論政治的秩序與批判

李 尚 謙\*

## 提 要

「尊王」與「王霸」是儒家政治思想的兩個重要主題，兩者間的意涵有所重疊，亦存在可能的衝突。因為「尊王」大抵是現實政治上支持君王的號召，是以鞏固秩序為著眼；而「王霸」則寓含對現實中統治者的批判意識，是高持理想以嚴判政治良窳為使命。過去學界並未正視兩者的關聯性，僅視作不同論域的主張。本文以李覲為主，並及王安石，探究其王霸政治觀的異同，指陳北宋前期存在由尊王論者介入王霸討論的一種特殊立場，名之為「秩序的王霸論」，與源自先秦儒家傳統的「批判的王霸論」相左；進而勾勒北宋前期思想中「尊王」與「王霸」二主題的匯合與交錯，並於該發展中，嘗試指出李覲所預示之轉折意義，以及王安石奠定宋代「批判的王霸論」之關鍵地位。

---

本文 111.09.12 收稿，112.02.16 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系碩士班四年級。DOI:10.29419/SICL.202307\_(56).0004

**關鍵詞：**李靚、王安石、尊王、王霸、儒家政治思想

**Across “Reverence for the king” and  
“King/hegemon” :  
The Transition of Political Thought from Li Gou to Wang  
Anshi**

Lee Shang-chien\*

Abstract

“Reverence for the king” (尊王) and “king/hegemon” (王霸) are two important issues appearing in political thought in ancient Confucianism. “Reverence for the king” refers specifically to practicing political advocacy for the emperor, whereas “king/hegemon” contains a strict distinction between kingliness and hegemony, which implies a critical consciousness towards power. The former tends to place the most emphasis on pragmatic concerns pertaining to maintaining the stability of order, while the latter concentrates on distinguishing hypocritical regimes from a legitimate regime based on human ideals, even if such an idea may exist only in theory. In past studies, scholars have usually categorized these two issues as separate domains independent of each other, and as a result the intersection between “reverence for the king” and “king/hegemon” has not been well explored. This article thus elucidates both

---

\* M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

the partial overlap as well as tension and antagonism between the two concepts. These overlaps and tensions can be detected by respectively examining the historical tradition and the concrete context in which political realities unfolded. Focusing on the ideas of ancient Confucian scholars Li Gou (李覲) and Wang Anshi (王安石) of the Song Dynasty, this article primarily investigates their different perspectives on the latter issue in the early Northern Song dynasty. Also, the intersection and divergence between two issues, “Reverence for the king” (尊王) and “king/hegemon” (王霸), could be illuminated by identifying two stances on the distinction between kingliness and hegemony. The first stance is depicted as being interfered and even dominated by “reverence for the king,” resulting in the “ordered form of king/hegemon”, and the other is conversely referred to as “critical form of king/hegemon”, which carried on the Confucian tradition from the Pre-Qin Dynasty. Finally, this study verifies both Li Gou’s transitive sign in Chinese political thought development and Wang Anshi’s critical position for reviving the Pre-Qin Confucian tradition.

**Keywords:** Li Gou, Wang Anshi, “Reverence for the king,” “King/hegemon,”  
Confucian political thought

# 尊王與王霸

——由李覲、王安石論政治的秩序與批判

李 尚 謙

## 一、前言

在李覲思想中，北宋「尊王」思潮與宋人論辯「王霸」在發展上實具高度密切的關聯性。因此本文將以北宋李覲為中心，並及王安石，討論「尊王」與「王霸」在北宋政治思想史的交涉與意義，而這是過去學界或單獨論北宋「尊王」，或單獨論宋人「王霸」的前行研究所未加以探討的綜合性專題。<sup>1</sup>

指陳「尊王」與「王霸」的關聯性之前，宜先說明兩者的既有區隔。所謂既有區隔，首先能就論述領域的分類而見。譬如廣為人知的宋初背景，乃承五代割據之亂，遂興起一股尊王的思潮。學界中對尊王思潮的討論，概屬經學研究的範疇，尤其表現在北宋新興的《春秋》學身上，如孫復、劉敞、孫覺、程頤、蘇轍、

---

<sup>1</sup> 相關的學位論文，分別有以尊王為題的倪天惠：《宋儒春秋尊王思想研究》（臺北：國立政治大學中文所碩士論文，1982年），亦有以王霸為題的陳盈瑞：《宋代王霸思想研究——以心性觀點為主軸的探討》（臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，2006年）。至於單篇論文或專書單獨涉此二題者亦夥，本文因篇幅考量，不分別作二題各自之前沿回顧，而將隨文參引相關資料以作對話討論。

崔之方等。<sup>2</sup> 與此相對，王霸論首見於先秦，尤其孟子最著。此後隨《孟子》學在唐宋升格，加上宋人反覆省思古今異同，王霸新意迭出，王霸論一躍為兩宋以降備受矚目的治道主題。故一般而言，「尊王」概屬五經為主的經學範疇，而「王霸」則屬《孟子》學政治思想範疇。不僅如此，若再細分，從二主題的代表對象來看，在尊王方面應屬孫復、劉敞、孫覺的《春秋》經學解釋；而王霸方面則應屬朱子與陳亮圍繞歷史評價、人心道心的王霸之辨。因此若依據（1）經典材料的異同（屬五經的《春秋》與屬後來四書的《孟子》），以及（2）涉及的討論內涵（君臣名分與人心道心），則可概括分類而說：在（1）與（2）的對比間，基本上前者是在傳統漢唐經學的脈絡下討論，而後者則處在宋代新興的理學情境下進行辯論。總之，就二者主題的典型而言，概見其往往被置於不同學術觀點下分別看待，因此它們大可被視作彼此獨立而無直接關聯的學術與政治主題。而本文認為實際上兩者間關係匪淺。至於指明這一層關聯性的方法，時處中古經學遺緒與宋代理學過渡期間的北宋前中期，並於其時扮演並發揮極其特殊地位的李覲與王安石，將是很好的例證。方法上，本文將「王霸論」分作兩種路線進行分析，其一為負擔「尊王論」使命而介入影響的「秩序的王霸論」，以李覲為代表；其二為源自先秦儒家傳統的「批判的王霸論」，以王安石為代表。藉由觀察兩種路線分別在二人身上的分合對比，本文試圖為二人政治思想的差異及其

<sup>2</sup> 葛煥禮指唐宋有所謂新《春秋》學，以尊經、重義、雜揉三傳及諸家之說為特色。代表人物主要以中唐啖助、趙匡、陸淳為代表，其影響下及北宋諸家，如程頤所謂「至唐陸淳學於啖、趙，號為達者，其存書有《纂例》、《微旨》、《義統》，今之學者莫不觀焉。」北宋·程頤：〈南廟試策五道〉，《河南程氏文集》，卷2，《二程集》上冊（北京：中華書局，2006年），頁466。葛著分章序列北宋《春秋》學人物，有孫復、劉敞、孫覺、程頤、蘇轍、崔之方共六位，各人每章論其思想特點皆曰「尊王（抑霸）」，而程、蘇、崔三人則曰「尊王是霸」，已見尊王立場亦須附表對「霸」之態度。見葛煥禮：《尊經重義：唐代中葉至北宋末年的新《春秋》學》（濟南：山東大學出版社，2011年），頁87-318。

中變化提供思想史鳥瞰的詮釋路徑，並由是勾勒「尊王」與「王霸」兩者在北宋前中期政治思想的交錯、會合與發展。

## 二、尊王與王霸主題的基本內容

在進入具體比較析論前，以下將先說明尊王與王霸在北宋初期的基本內涵，提供用以概覽二者表面論述的基本框架。

### （一）尊王主題

李觀（1009-1059年），字泰伯，北宋建昌軍南城人，稍晚於孫復（992-1057年），人稱盱江先生。南宋余允文為反駁李觀、司馬光、蘇軾、鄭厚等人非孟的言論，著有《尊孟辯》，此書蒐集若干李觀《常語》的佚文，可以補充不少材料。其中可見一則，李觀大抵認為孔子作《春秋》的用意以尊王為目的：

大哉孔子之作《春秋》也，援周室於千仞之壑，使天下昭然知無二王。削吳楚之葬，辟其僭號也；諱貿戎之戰，言莫敢敵也。微孔子則《春秋》不作，則京師不尊，為人臣子不當是哉。<sup>3</sup>

李觀贊許齊桓、管仲成就的尊王攘夷霸業，稱其為「深知君臣之禮如此」。<sup>4</sup>而對於貶抑管仲的孟子，他則譏諷之曰：「夫使孟子謀之，則桓公偃然在天子之位矣。」<sup>5</sup>故在他看來，孟子勸諸侯行王道，是大悖於孔子之教：

<sup>3</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），卷中，頁17。

<sup>4</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁17。

<sup>5</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁17。

學者又謂「孟子權以誘諸侯，使進於仁義，仁義達則尊君親親，周室自復矣。」應之曰：「言仁義而不言王道，彼說之而行仁義，固知尊周矣。言仁義可以王，彼說之則假仁義以圖王，唯恐行之之晚也，尚何周室之顧哉？嗚呼！今之學者雷同甚矣。是孟子而非六經，樂王道而忘天子，吾以為天下無孟子可也，不可無六經；無王道可也，不可無天子。故作《常語》以正君臣之義，以明孔子之道，以防亂患於後世爾。」<sup>6</sup>

基於尊王的立場，他認為天子名位代表著的政治秩序，比起治道內容的王道理想還要重要。若兩者不可得而兼之，他明確表態寧願選擇前者，而非後者。換言之，他認為政治秩序的維持（「正君臣之義」、「防亂患於後世」）遠比政治理想的捍衛來得重要。此即李覲以「尊王」主題基於秩序要求發而為對王霸論的實質介入。

然而，在論李覲之尊王前，值得稍微檢視孫復，以為北宋《春秋》學發展的參照。因為尊王一義，漢唐經傳雖已發明，但融會三傳說法，將《春秋》經中所潛藏的尊王之義深刻、完整地做出詮釋，主要貢獻在孫復（稍長於李覲）。<sup>7</sup> 孫復在《春秋尊王發微》中指出，孔子作《春秋》是「以天下無王而作也」，<sup>8</sup> 且是因應東周政治秩序混亂而發。該混亂乃起自諸侯分裂，王道與王權薄弱，如其云：

觀夫東遷之後，周室微弱，諸侯強大，朝覲之禮不修，貢賦之職不奉，號令之無所束，賞罰之無所加，壞法易紀者有之，變禮亂樂者有之，弑

<sup>6</sup> 北宋·李覲：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁26。

<sup>7</sup> 姜義泰：〈孫復之尊王思想〉，《北宋《春秋》學的詮釋進路》（臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2013年），第4節，頁131。

<sup>8</sup> 宋·孫復：《春秋尊王發微》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，文淵閣四庫全書第147冊），經部5，春秋類，卷1，頁3。

君戕父者有之，攘國竊號者有之，征伐四出，蕩然莫禁。天下之政、中國之事，皆諸侯分裂之。平王庸暗，歷孝逾惠，莫能中興。<sup>9</sup>

孫復認為孔子之作《春秋》是「懼萬世之下亂臣賊子交軌乎天下，故以聖王之法，從而誅之」。<sup>10</sup> 是以《春秋》自隱公而始，以明天下不復有王。此正揭黷王道（大中之法），<sup>11</sup> 進而批判王權旁落、諸侯大夫擅權的失序：

夫禮樂征伐者，天下國家之大經也，天子尸之，非諸侯可得專也。諸侯專之，猶曰不可，況大夫乎！吾觀隱、威<sup>12</sup> 之際，諸侯無小大，皆專而行之。宣、成而下，大夫無內外，皆專而行之，其無王也甚矣。故孔子從而錄之，正以王法。<sup>13</sup>

又如：

隱、威之際，天子失道，諸侯擅權。宣、成之間，諸侯僭命，大夫專國。至宋之會，則又甚矣。何哉？自宋之會，諸侯日微，天下之政、中國之事，皆大夫專持之也。<sup>14</sup>

因此對孫復來說，「尊王」在於認為政權不該下移以致諸侯大夫取代王者的居中主宰地位。<sup>15</sup> 所謂「天子、天王，王者之通稱」，<sup>16</sup> 所尊之「王」也就是居於中

<sup>9</sup> 北宋·孫復：《春秋尊王發微》，頁3。

<sup>10</sup> 北宋·孫復：《春秋尊王發微》，頁8。

<sup>11</sup> 「夫欲治其末者，必先端其本。嚴其終者，必先正其始。元年書王，所以端本也。正月，所以正始也。其本既端，其始既正，然後以大中之法，從而誅賞之，故曰『元年，春王正月』也。」北宋·孫復：《春秋尊王發微》，頁3。

<sup>12</sup> 「威」為「桓」字避諱。

<sup>13</sup> 北宋·孫復：《春秋尊王發微》，頁6。

<sup>14</sup> 北宋·孫復：《春秋尊王發微》，頁97。

<sup>15</sup> 姜義泰：《北宋《春秋》學的詮釋進路》，頁132。

<sup>16</sup> 北宋·孫復：《春秋尊王發微》，卷8，頁81。

心的天子。進而若再考慮秦漢以後皇帝制度形成的唯一絕對之君主形式，這個「尊王」亦近同尊君。<sup>17</sup> 故尊王內容是講究政治地位的秩序，並維繫君臣間的當然名分。而推尊天子的政治意圖，則表現為對君臣民上下階等當前政治秩序的維護。此與宋初建國歷唐末以來藩鎮割據，天子與中央黠弱、地方則擁兵自重的局勢緊密攸關。<sup>18</sup> 因為「尊王」之倡源自周朝封建制度下的天子與諸侯關係，專務講求政治倫理的秩序性，縱使時移事異，由秦至宋，中央與地方早已在皇帝郡縣制上行之有年，但秩序性的要求在政治場域中，尤其是甫經頻繁上下爭亂的時代中，仍舊切合現實所需，為求政權穩定不可或缺的建設首務。<sup>19</sup>

再進一步探究歷史意涵，則應注意「尊王」作為政治訴求在具體語境中宜有明確的呼籲對象，這個對象也就是古代封建背景下由天子所冊封的諸侯；至若秦漢以下改行郡縣，也可引申指對皇帝最具威脅、卻也最具實力能捍衛朝廷的強有力者。因此「尊王」是將具體的行動寄望於一強有力者，亦即王霸論中所謂

<sup>17</sup> 特用「尊君」一詞以表，是刻意連結其中國政治史的常見意涵：「尊君」常與「卑臣」連言。並常形容秦漢以降至明清皇帝君權不斷擴大，或相權與士人政治地位不斷收縮的長期現象，乃至所謂「專制」政治的形成。故此處指出「尊王」的現實意義之一在於「尊君」，也就是暗示君權擴大之主張。我希望能透過故意引發當代直覺上對於中央權力擴張（乃至專制擴大）的批判反應，以突顯接下來將討論的另一類王霸論者早已行之在前的批判典範。此外亦有一對比可觀：有宋一代政治理想的尊王尊君，與現實中宋室的積弱，正有複雜的對應關聯。宋鼎宗嘗言：「惟其尊王賊霸之說，雖主五代藩鎮之弊政，實本趙氏務強主勢之家法。故抑霸賤霸之說盛，則王權尊矣。然王權雖尊，無改於宋室之積弱。及趙鵬飛、家鉉翁等，雖汲汲以尚霸為天下倡，已無力挽既倒之狂瀾矣。」宋鼎宗：《春秋宋學發微》（臺北：文史哲出版社，1986年），頁160。

<sup>18</sup> 「生于太宗淳化三年，去宋之代周僅三十年，去宋之統一不足二十年。五代之禍亂見聞猶新，推源究始，不能不歸罪于藩鎮之跋扈，與夫唐室之衰弱。其所說者為周，所指者實為唐。自陳新義，豈三傳所能侷限！」牟潤孫：〈兩宋《春秋》學之主流〉，《注史齋叢稿》（北京：中華書局，2009年），頁71。

<sup>19</sup> 杜德榮認為，孫復、劉敞等的《春秋》學，胡瑗、司馬光等的禮學，皆反映針對現實形勢而發的宋初尊王的要求。而李覲則是對尊王主題進行闡發最具系統性與條理性的人物。杜德榮：〈李覲的尊王政治哲學芻論〉，《鵝湖月刊》第43卷第2期總號第506（2017年8月），頁37。

「霸者」。是以在此意義上「尊王」已先在字面形式上與「王霸」脫不了關係。

20

然而，孫復之尊王，與李觀之尊王有所不同。試以一則孫復文字析論：

威<sup>21</sup> 公圖伯，內帥諸侯，外攘夷狄，討逆誅亂，以救中國。經營馳驟，出入上下三十年，勞亦至矣。然自服強楚，其心乃盈，不能朝於京師，翼載天子，興衰振治，以復文、武之業。前此五年，致王世子於首止，今復致宰周。公於葵丘，觀其心也盈已甚矣！孟子稱五伯，威公為盛，葵丘之會，諸侯束牲，載書而不歃血，初命曰：「誅不孝，無易樹子，無以妾為妻。」再命曰：「尊賢育才，以彰有德。」三命曰：「敬老慈幼，無忘賓旅。」四命曰：「士無世官，官事無攝，取士必得，無專殺大夫。」五命曰：「無曲防，無遏糴，無有封而不告者。」豈美威哉？蓋疾當時諸侯，有所激而云爾。故曰：「五伯者，三王之罪人也；今之諸侯，五伯之罪人也。今之大夫，今之諸侯之罪人也。」此葵丘之盟，威公之惡，從可見矣。<sup>22</sup>

圖伯即圖霸。圖霸者，即成就「內帥諸侯，外攘夷狄」的功業者。而這份功業即表述霸者在達成「中國」這一政治體對內與對外的全權領導權，霸者在這份恢弘的功業上展現充分的主觀能動性。此則材料顯示，相比霸者功業（「經營馳驟」之勞），孫復更在意霸者對上下等級秩序所造成的威脅——「其心也盈已甚」。如

<sup>20</sup> 「尊王」亦嘗「賤霸」（另類立場也有「尊王是霸」），此亦見「尊王」與「王霸」二主題的交涉。蓋「尊王賤霸」，本身即源自孟學的心性觀點。追溯其源，最先是韓愈作「貴王賤霸」一語，其後則待北宋，王禹稱為首先，而後呂蒙正、聶冠卿、范仲淹、富弼皆簡要及之。直至宋初，「尊王賤霸」皆是未間斷的主流評價立場。陳盈瑞：《宋代王霸思想研究——以心性觀點為主軸的探討》，頁 145-146。

<sup>21</sup> 「威」為「桓」字避諱。

<sup>22</sup> 北宋·孫復：《春秋尊王發微》，卷 5，頁 48。

他對桓公的心理上的批評是「其心乃盈」，對具體政治行事上的批評是「不能朝於京師，翼載天子」。就後者政治行事的指摘而言，顯然「率諸侯」與「攘夷」等舉措，尚不盡符尊王期待的條件。這就意味著，締造如此功業的人尚若不願放棄其政治上自主的意識以臣服京師，不願消除英雄般傳奇功業的主角定位以自居於附屬的羽翼配角，那他就不能免於「罪人」之惡。是以對孫復來說，攘夷者未必盡尊王，要真正做到「尊王」，並不關乎這些「率諸侯」的強有力者對內對外功業如何宏大，而僅在於君臣名分之當然維繫。此外更應注意，其判斷並不以外在行事為準，而乃聚焦在滿盈與否的「心」（如挾天子以令諸侯，可以是外在形式上的尊王，但非真正的尊王）。

其次，比觀李覲在策問出題時，曾表達對《春秋》大義隱含「王非周」的不安，孫復與李覲的分歧或由此而見：

問《春秋》書「王」，所以見王者上奉時承天，而下統正萬國，吾習諸此，未始不舍業而嘆：深矣先王之法也！然公羊子曰：「王者孰謂？謂文王。」杜元凱曰：「所書之王即平王，學者往往未知所傳。」今之儒生又有異意，謂《春秋》以天下無王而作。蓋號令賞罰，天子之事，孔子不敢私之，故書「王」以著號令賞罰之所由出。若是則王非周也，孔子藉之云爾。吾心亦不安，茲用商於二三子，繹聖人之心，懋君臣之義，吾有望焉。

23

對一般素習《孟子》學傳統的學人而言，「王者」一詞不必實指具體的周天子，大可泛指理想政治的期待，而「無王」正以指陳世道之亂。然而，如「今之儒者

<sup>23</sup> 北宋·李覲：〈策問六首〉，《李覲集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），卷29，頁335-336。粗體標示為作者所加。

所論」，所據「無王而作」云者，明顯即指孫復。此見李觀並不贊同其說，因他主張「王」必實指周天子，否則對於「王非周」的立論他感到十分不安。

是以孫復「尊王」一義，概可歸結為兩點：第一、霸者之業固然恢弘，但仍不足以免於「罪人」之難。因此孫復非如重視事功的學者那樣試圖強調或彰顯霸者的成功及其正面價值；相反地，他強調唯有「心」上也能尊敬並臣服於天子，始是「尊王」真諦。這種聚焦於「心」的動機論，無疑是極為嚴格的檢核標準，其意義在於展現對霸者近乎吹毛求疵的挑剔，不僅其中不涉及任何對霸者價值之肯定，甚至可說當他大體同意以「罪人」定位霸者時，或許早已寓含對霸者一定程度的貶抑。<sup>24</sup> 第二、李觀與孫復的不同，首先在於孫復以內在「心」之盈否作為尊王的判準，而非僅就外在形式（名位身分）而論，此與李觀有別；其次孫復主尊王，預設的是《春秋》乃為「天下無王而作」，即不認實存的周天子即完全代表尊王所訴之「王」。此亦與李觀之持尊王義不同。這意味著二人雖然同樣作為尊王論者，但對於王霸思考並非只有一種答案，而就更遠的思想發展來說，孫復注意到「心」在鑑別政治上的重要性，則似乎為王安石以「心術」論王霸、回歸《孟子》學王霸論埋下了伏筆，<sup>25</sup> 此義容後再陳。

<sup>24</sup> 孫復對霸者所持的態度似乎容有詮釋空間，分歧多是圍繞在究屬強烈否定的「賤霸」，還是有所保留但仍輕微否定的「抑霸」。如漆俠即指孫復是「抑霸但不賤霸」，或如陳盈瑞進一步視之為「未抑霸者」。先見漆俠：《宋學的發展與演變》（石家莊：河北人民出版社，2002年），頁224-226。後見陳盈瑞：《宋代王霸思想研究——以心性觀點為主軸的探討》，頁145-146。然而，若特加重視文中「心盈」一語的分量，則孫復當亦主「賤霸」。此說亦見輿援，如孫復也明指僖公二十八年經文以襄王自狩為文，乃是「黜強侯而尊天子」，或哀公十四年西授獲麟曰：「是故《春秋》尊天子、貴中國。貴中國，所以賤夷狄也；尊天子，所以黜諸侯也。尊天子、黜諸侯，始于隱公是也；貴中國、賤夷狄，終于獲麟是也。」姜義泰更據以指出，「對孫復來說，《春秋》如何表現『尊王』，則體現在『賤霸』等評價中。」姜義泰：《北宋《春秋》學的詮釋進路》，頁136。

<sup>25</sup> 孫旭弘：「孫復於《春秋》學中以「心術」探討「王霸」問題僅僅具有萌芽性質，當王安石開啟心性內涵的肇機後便淹沒無聞了。」雖對孫、王間發展關係的描述角度略有不同（本文以為伏筆，孫著以為後者流行後，取代並掩蓋了前者），實則觀察到同

## (二) 王霸主題

對於王霸的思考，本文認為可以分為兩大路線：第一種是秩序的，這往往是基於尊王立場而推擴的思考，其內容為簡單的名位論。第二種是批判的，這是繼承孟子的思路，嚴格分辨性之／假之、以德／以力、公／私、義／利等差別，則涉及政治權責、正當性，乃至於革命正義的思考。以下分別說明：

「秩序的王霸論」，如李觀或司馬光，他們傾向就政治地位去分辨王霸。如李觀說：

(1) 皇、帝、王、霸者，其人之號，非其道之目也。自王以上，天子號也，惟其所自稱耳。<sup>26</sup>

(1) 霸，諸侯號也。霸之為言伯也，所以長諸侯也。豈天子之所得為哉？道有粹有駁，其人之號不可以易之也。世俗見古之王者粹，則諸侯而粹者亦曰「行王道」，見古之霸者駁，則天子而駁者亦曰「行霸道」，悖矣。

<sup>27</sup>

在李觀定義中，「王」指的是天子之號，「霸」指的是諸侯之名，且是諸侯中較具代表性、居領袖地位者。司馬光亦然，他曾說「合天下而君之之謂王」，而「霸」因是侯伯舊職，故曰：「周衰，二伯之職廢。齊桓、晉文糾合諸侯以尊天子，天子因命之為侯伯，修舊職也。伯之語轉而為霸，霸之名自是興。」<sup>28</sup> 顯然在「秩

一個發展線索（孫復係萌發前導者）。孫旭弘：〈宋代《春秋》學中的王霸之辨〉，《居今與志古：宋代《春秋》學研究》（北京：中國社會科學出版社，2014年），頁156。

<sup>26</sup> 北宋·李觀：《常語下》，《李觀集》，卷34，頁372。

<sup>27</sup> 北宋·李觀：《常語下》，《李觀集》，卷34，頁372。

<sup>28</sup> 北宋·司馬光：《迂書·道同》，《司馬文正公傳家集（五）》（上海：上海商務印書館，1937年），卷74，頁911。

序的王霸論」眼中，「王」與「霸」的不同在於二者政治地位的根本差異。因此李觀主張，「王」與「霸」兩種身分所展現的不同政治施為（王道／霸道），理應是取決於職位權責所區別的內容：

所謂王道，則有之矣，安天下也。所謂霸道，則有之矣，尊京師也。非粹與駁之謂也。<sup>29</sup>

居於王者之位，施政以「安天下」為目標；居長諸侯的霸者之位，則以「尊京師」為目標。此之謂王道與霸道。復由末句而見，李觀還反對透過「純／駁」去分辨王霸的傳統看法。並根據新的職位權責的定義，他重新評價歷代帝王的政治功績：

如使紂能悔過，武王不得天下，則文王之為西伯，霸之盛者而已矣。西伯霸而粹，桓文霸而駁者也。三代王而粹，漢唐王而駁者也。<sup>30</sup>

三代與漢唐所指皆是天子帝王，故皆稱「王」；西伯與桓文封建制度下的身分則屬諸侯，故皆稱「霸」。他明確將「政治地位的身分」與對「政治施為的評價」區分開來。對於「政治施為的評價」，這裡涉及「純／駁」的對比，復宜稍作說明：「純／駁」是用以形容不同的政治施為之道，並以此形容、區分王霸。此方法最早見於荀子：「粹而王，駁而霸，無一焉而亡」。<sup>31</sup> 若追蹤荀子原文語境，實際上它承自荀子論擇賢取相的重要性而來。在論述中荀子首先立下的命題是「彼持國者，必不可以獨也」，首揭人君不可以獨恃一己之氣力才智，宜尋求賢

<sup>29</sup> 北宋·李觀：《常語下》，《李觀集》，卷34，頁372。

<sup>30</sup> 北宋·李觀：《常語下》，《李觀集》，卷34，頁373。

<sup>31</sup> 戰國·荀子：《王霸》，清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2007年），頁390。

人君子的輔弼，故曰「強固榮辱在於取相矣」。<sup>32</sup> 至於取相與用人的好壞，以及自身德行能力之優劣，將造成政治上不同的結果，即「王」、「彊」、「危」、「亡」等稱呼。進一步地，荀子根據取相用人區分王道與霸道，他說：「國者，巨用之則大，小用之則小；綦大而王，綦小而亡，小巨分流者存。」<sup>33</sup> 在這裡，取相用人若能夠全然地、純粹地「巨用」，即所謂「粹而王」；取相用人若是駁雜不純的方式（「小巨分流」），雖未能達到王道，卻也使國家不至於危亡（至少能存續），即所謂「駁而霸」。這一段對於王道與霸道的區分方式，大抵思路是：政治施為如何（道之粹駁），將分別導向不同的政治結果（王霸危亡）。故事實上就荀子而言，確如司馬光所述為「自孟、荀氏而下，皆由王道而王，由伯道而霸。」<sup>34</sup> 惟司馬光雖正確描述了荀子的王霸區分，卻在評價理解上有誤。如他詰難這種論法將「道」分裂為二（「道豈有二哉？」），就顯得未盡其實。這一評價錯誤的關鍵在於他並未掌握孟荀的王霸之辨，並非就形上根源層面去問依循道德意義上的「道」是整全抑或分殊，事實上王霸之辨是孟荀直面時代政治現實的回應，本身就是針對具體行事施政的分辨需求而說。譬如荀子原文的粹然深者指的是「先義而後利，安不恤親疏，不恤貴賤，唯誠能之求」；駁雜淺者指的是「先利而後義，安不恤是非，不治曲直，唯便僻親比己者之用」。此見兩種具體治理的圖景，僅是政治現象上的分別。換言之，所謂王道與霸道之所謂「道」，即如「友敵之道」般，指的是一般意義的方法，而非道德或本體意義上的「道」。倘若非要較真，欲指認道德本體意義上的「道」，或許惟以義為先的粹然深者可稱是。

在孟子亦然，道仍是一。惟孟荀論王霸的差別大抵在荀子多以現象上的施政行事來分王霸，而孟子多聚焦心術動機辨王霸。不過二人的共同點才是最重要的，即他們皆未採取政治名位的原始定義來作為王霸的區分。而這也正是李

<sup>32</sup> 戰國·荀子：〈王霸〉，清·王先謙：《荀子集解》，頁 389。

<sup>33</sup> 戰國·荀子：〈王霸〉，清·王先謙：《荀子集解》，頁 389。

<sup>34</sup> 北宋·司馬光：《迂書·道同》，《司馬文正公傳家集（五）》，卷 74，頁 911。

觀與孟荀根本不同的所在。譬如在李觀及其所代表的「秩序的王霸論」看來，王霸僅僅只是單純地區分政治上的名分地位，應與政治施為的評價標準劃清界線。因為兩套系統一屬名分地位的客觀分判，一屬政治好壞的主觀評騭，兩者不容混淆。然而，這一區分乍看涇渭分明，似乎廓清了許多牽纏夾雜的概念，實際上卻是誤將先秦王霸政論的思想精萃簡單化。名位與身分固然是「王」與「霸」的基本意義，但隨著時間步入戰亂紛起、列國相爭的戰國時期，王霸之辨能興起成為一個重要的時代議題，正是因為孟荀二人在政治思想上率皆突破這一層僅僅標示身分性的王霸意涵之規模。儘管二人分殊王霸的重點略有不同，但他們同樣都不滿足於完全依繫身分地位的區分，並且也都同樣以勸勉為政者施行更好的政治（勸諸侯行王道），而重新申說王霸，並視作重要的言說策略。此一政治思路，概可稱之為「批判的王霸論」。它著眼的是如何提供評價政治好壞的準繩，及思考如何才堪稱理想的政治（即何謂「王道」）。且其價值莫過於透過反省某一典範或準繩的界定，提供人們別於現有的標準的、能用以甄別現實政治的批判性眼光——凡不符構想的「王道」，儘可黜之為以力服人、「假之」的霸者之政。

關於「批判的王霸論」，最具代表性的創始人物是孟子。他對於王霸的主要分辨見於以下這則材料：

以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。<sup>35</sup>

本章涉及龐大的詮釋傳統，其中尤以宋人詮釋爭論最為令人注目。孟子文中的「以力假仁」與「以德行仁」，是欲說明王霸根本的不同，但具體的不同究竟是

<sup>35</sup> 戰國·孟子：〈公孫丑上〉，南宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年），頁325。

手段上的不同，還是動機上的不同，抑或是整體治道的不同？若側重於「以力」與「以德」之辨，則會主張是手段有別，如呂祖謙，<sup>36</sup> 或是明儒呂坤，<sup>37</sup> 但並不可取；<sup>38</sup>若著眼於「假仁」與「行仁」之分，則會主張關鍵在於心術動機之不同，此如程顥與朱子以「誠」與「偽」之分來區分王霸，<sup>39</sup> 或明儒黃宗羲以「由仁義行」與「行仁義」區分王霸；<sup>40</sup> 若著眼於「所假」與「所行」皆是「仁」，

<sup>36</sup> 「大抵王霸之分，王以德，霸以力。以德為尚，則終始如一；以力為尚，未有始盛而終不衰者。」南宋·呂祖謙：《左氏傳說》，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2010年），第7冊，頁48。

<sup>37</sup> 「王霸以誠偽分，自宋儒始。其實誤在『五伯假之』、『以力假仁』二『假』字上，不知這『假』字只是『借』字。」「以德以力，所行底門面都是一般仁義。如五禁之盟，二帝三王難道說他不是？難道反其所為？他只是以力行之耳。『德』、『力』二字最確，『誠』、『偽』二字未穩，何也？王霸只是個窟分別，不消說到誠偽上。若到細分別處，二帝三王便有誠偽之分，何況霸者？」明·呂坤：《呻吟語》（臺北：河洛圖書公司，1974年），頁252-253。

<sup>38</sup> 這個說法難成立。其一是霸者也會示民以信，營造德行令名，是以正是在「德」的面具下，才引發其後宋儒揭露其為「偽」的必要。其二則是霸者政治舉措並非全賴武力，如田浩所言，「霸道強調的是結果而不是武力。」〔美〕田浩：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》（南京：江蘇人民出版社，1997年），頁22。認為無論王霸都在各自程度上倚賴武力（亦可引伸為權力、權勢），故是否依恃「力」並非王霸之辨的癥結。關鍵實在於事功結果與道德動機二者在政治討論中究竟如何界限——此困難即表現為個人德性與社會結果的矛盾，也是王霸之辨進而演變成義利理欲之辨的核心理由。總之，即只就手段（德、力）著眼，容易輕忽王霸問題於政治思考上的深度。

<sup>39</sup> 程朱皆以誠偽分辨王霸，如明道〈論王霸筭子〉：「故誠心而王則王矣，假之而霸則霸矣，二者其道不同，在審其初而已。」北宋·程顥：〈論王霸筭子〉，《河南程氏文集》，卷1，北宋·程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁451。朱子則曰：「假仁者，本無是心，而借其事以為功者也。」「以德行仁，則自吾之得於心者推之，無適而非仁也。」「霸之心，誠偽不同。故人所以應之者，其不同亦如此。」南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁326。

<sup>40</sup> 如黃宗羲在《孟子師說》言：「王霸之分，不在事功，而在心術。事功本之心術者，所謂『由仁義行』，王道也。只從迹上模倣，雖件件是王者之事，所謂『行仁義』者，霸也。不必說到王天下，即一國所為之事，自有王霸之不同，奈何後人必欲說『得天下方謂之王』也！譬之草木，王者是生意所發，霸者是翦綵作花耳。」明·黃宗羲：《孟子師說·齊桓晉文之事》，卷1，明·黃宗羲：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），第1冊，頁51。又言：「霸者只在事功上補湊，王者在心術

一改是王非霸的批判立場而欲在一定程度彌合王霸間的鴻溝，則不屬「批判的王霸論」，而近於重視事功結果的主張，如北宋司馬光謂「夫仁所以治國家而服諸侯也，皇、帝、王、霸皆用之。」<sup>41</sup>、「王霸無異道。昔三代之隆，禮樂征伐自天子出，則謂之王；天子微弱，不能治諸侯，諸侯有能，率其與國同討不庭，以尊王室者，則謂之霸。其所以行之也，皆本仁祖義……」，<sup>42</sup>或是南宋陳亮謂「謂之雜霸者，其道固本於王也。」<sup>43</sup>在其眼中王道與霸道實則道一而同，皆是仁道，惟所得深淺與成功大小有異（司馬光語），王霸之辨僅是「做得盡」與「做不盡」的區別，<sup>44</sup>則主張的是「理想政治」與「（現實中）成功政治」之別。

在上述三類詮釋中，第三類往往為「秩序的王霸論」者所持，如司馬光與李觀，卻也是最遠於《孟子》文意者。如《孟子》原文說明王霸之間的差異，其一為統治者的為政過程「以力假仁」與「以德行仁」，其二為反映在百姓身上之統治效驗「力不贍」與「心悅誠服」兩處的字面上對比。在兩兩對比間，藉由「仲尼之徒，無道桓、文之事者」一句，則可知原文已清楚確鑿地表示孟子「尊王賤霸」之批判立場。故持第三類說者，即持「秩序的王霸論」者，在理想王道政治與現實成功政治間並未嚴分，往往與孟子有所扞格。相對地，「批判的王霸論」者則為之說解，以闡發並捍衛孟子真意為任。雖然，謹慎區分先秦孟子之意與後來宋人詮解之意有其必要，但《孟子》文本中寓含的義理規模，概與宋人批判的王霸論（第一二類皆可廣泛屬之）之立論基礎相當一致，因為他們並不刻意彌合

上感動，民之應之，亦截然不同。」明·黃宗羲：《孟子師說·霸者之民》，卷7，明·黃宗羲：《黃宗羲全集》，第1冊，頁51。

<sup>41</sup> 北宋·司馬光：《疑孟·堯舜性之也湯武身之也五霸假之也》，《司馬文正公傳家集（五）》，卷73，頁899。

<sup>42</sup> 北宋·司馬光：〈中宗孝宣皇帝下〉，《資治通鑑》（上海：上海古籍出版社，1991年），上冊，卷27，漢紀19，頁183。

<sup>43</sup> 南宋·陳亮：〈又甲辰秋書〉，《陳亮集》（石家莊：河北教育出版社，2003年），頁270。

<sup>44</sup> 南宋·陳亮：〈又乙巳春書之二〉，《陳亮集》，頁276。

孟子嚴分王霸的鴻溝，且仍堅持孟子「尊王賤霸」的基本立場，大抵仍沿繼孟子區分王霸的架構規模前行。反倒是「秩序的王霸論」者，雖同樣接受王道理想，卻並不因此貶抑霸道與霸者，反而受現實中主張尊王的緣故，而予那些現實中有所成功、有條件藩衛中央的霸者青睞有加，更為求現實致用，而刻意消弭、柔和王霸間的差異。

深入辨析諸說對於孟子的詮解何者近是，並非本文重點。<sup>45</sup> 這裡僅呈顯孟子王霸之辨的豐富性。至於一二類的詮釋差異，無論側重點在手段方法還是心術動機，我認為皆屬中國政治思想自孟子以下，致力於詳加分辨王霸的動態過程。換言之，本文認為「批判的王霸論」要點並不在於提供固定不變的定義，而在於隨著歷史發展，不斷因應批判需要而發掘並更新王霸其「辨」。此即前述批判的王霸論所共享的精神：群儒不斷探問王霸的異同究竟，比如探問何謂王道，即探問如何才是理想的政治？又如探問何謂霸道，即探問現實中取得重大成功之政治是否已稱得上理想？前一問寓含堅定崇高的理想精神，後一問則顯示思理之際未嘗須與脫離可行性評估的實踐性格。王霸之辨的主題便由歷史的不斷探問構成，而真正持「批判的王霸論」之思考者將不會滿足於固定的王霸區分，與其輕易接受一個標準答案，他們毋寧質疑王霸之間任何過於簡單的分判。固然，一個簡單明確的對於好政治之固定標準，比起不斷變動、隨時反省的批判，更容易為為政者所達成、或宣稱達成——但事實上人類社會從來不因任何具體的事件達標而臻至理想，無論是十八世紀推翻舊時代君主與體制的人民革命，或是冷戰結束迎來民主的最終勝利——歷史並不曾在跨越任一個典範標竿後即

<sup>45</sup> 王霸之辨諸家說法的整理與分析，可參李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，《中國文哲研究集刊》第13期（1998年9月），頁243-267。他認為就程度上的差別區分王霸，可概稱為「王霸同質論」；而就本質上的區分，則可稱作「王霸異質論」。他並指出前者的內涵代表的是一種「功效倫理學」、「功利主義倫理學」的立場；後者則代表一種「存心倫理學」（如荊公、明道、朱子、梨州），而孟子屬此。

迎來真正意義的終結。<sup>46</sup> 人類總是迎來新的挑戰，因此也需要不斷創新的批判。而「批判的王霸論」正展示這種追問不休的精神，因為源自孟子以來的這批思想家，其思考政治的出發點皆是人民本位的，而非君主本位的，<sup>47</sup> 他們是以作為普遍的「人」之立場而不斷追問什麼是好政治這一問題，而非作為附屬於科層官僚中的「臣」之立場而提供簡便可行且未嘗不可令人勉強滿意的答案。

與此相比，李觀由「尊王」立場出發之「秩序的王霸論」，未能如先秦思想家那般更深刻地反省誰人宜為王、該人又如何為王，以及為何為王，<sup>48</sup> 是以他無法進入過去孟子所開闢的「批判的王霸論」之境域。就思想評價而言，其論雖釐清簡化了戰國時期以後日趨繁複的王霸概念，卻也損傷了更深廣的王道理想，以及潛藏留以政治批判的空間，而成為因應致用精神主導下之簡單名位論。

<sup>46</sup> 這裡暗指的是法蘭西斯·福山在《歷史的終結與最後一人》所宣示的論調，〔美〕法蘭西斯·福山著，李永熾譯：《歷史的終結與最後一人》（臺北：時報文化出版社，1993年）。

<sup>47</sup> 黃俊傑：〈孟子王霸三章集釋新詮〉，《文史哲學報》第37期（1990年7月），頁191。

<sup>48</sup> 根據杜德榮的說法，李觀本人似乎也嘗試在秩序與善政間的張力尋求平衡，他強調李觀維護名分的秩序體制同時，也有責君行道和責臣盡忠兩方面的努力。見杜德榮：〈李觀的尊王政治哲學芻論〉，頁44。然而問題在於，秩序與善政間的衝突並不是一廂情願地責君、責臣就可能解決，它其實是權力本身如何能善的轉化問題。且就整體儒學與政治的互動而言，李觀在這方面並無特殊的突破，其倡言無非典型儒家士人共同的主張與心願，故我認為這個問題尚待後來「批判的王霸論」才能有所突破。

### 三、李觀王霸論的具體內容與意義

#### (一) 為完善秩序的王霸論而非孟

基於尊王的理由，李觀似乎對先秦王霸主題所埋藏對既有政治秩序的鋒芒，感到芒刺在背。因孟子認定其時代並無真正意義的王者，即使事實上周室天子名義仍在，孟子仍謂「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作」、<sup>49</sup>「王者之不作，未有疏於此時者也」，並為缺少真正王者的亂世景況記下見證，故云：「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也」。<sup>50</sup> 而這一認定，即使同時代的孫復也以「為無王而作」來解釋孔子作意，李觀也不表贊同。他選擇堅持現實政治秩序的穩定，是以孟子之勸諸侯不啻「以仁義為篡器」<sup>51</sup>，而在李觀眼中也成為壞亂君臣倫理的罪人：

(1) 孔子之道，君君臣臣也；孟子之道，人皆可以為君也。天下無王霸，言偽而辯者不殺，諸子得以行其意，孫吳之智、蘇張之詐、孟子之仁義，其原不同，其所以亂天下一也。<sup>52</sup>

(2) 孟子曰：「五霸者，三王之罪人也。」吾以為孟子者，五霸之罪人也。五霸率諸侯事天子，孟子勸諸侯為天子。苟有人性者，必知其逆順耳矣。……嗚呼！忍人也，其視周室如無有也。<sup>53</sup>

<sup>49</sup> 戰國·孟子：〈離婁下〉，南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 413。

<sup>50</sup> 戰國·孟子：〈公孫丑上〉，南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 316。

<sup>51</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁 15。

<sup>52</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁 13。

<sup>53</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁 14。

李觀對孟子的批評理由為：第一，孟子的政治思想，實際上是將「王」與「霸」原本依據政治地位區分的界限泯除，改以其他方式進行區分。這導致「王」與「霸」呈現出相即又相離的曖昧色彩，即王霸之分無論就手段方法、心術動機、事功成就哪一種，雖暫時能得到某種區分，卻也不再確鑿地依繫於固定不變的名位與身分，致使「王」與「霸」變成彈性且可相互轉換的靈活關係。而當名位身分一旦鬆動，現實中的強臣便有了晉升稱王的可能。如孟子自言關於「得天下有道」而佈陳的政治建言，都是針對「今之欲王者」而說，可見申說王道的對象廣涉列國諸侯，並不限定周天子一人，如任一諸侯願意聽從，肯捲袖躬行其道，孟子則信心十足地保證道：「然而不王者，未之有也。」<sup>54</sup> 同樣的例子也見於他對齊宣王的話：「夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，則勿毀之矣。」<sup>55</sup> 顯見諸侯也能行王政、作王者，則孟子眼中成王或成霸，乃是一種人人努力可為的後天成果，而不必再依繫於禮樂宗法的封建規定，或血緣世系的先天屬性。李觀故指斥孟子之說：「謂諸侯能以取天下矣，位卿大夫，豈不能取一國哉？為其君不亦難乎？」<sup>56</sup> 並批評：「行王政而居明堂，非取王位者何也？」<sup>57</sup> 「言仁義可以王，彼說之則假仁義以圖王，唯恐行之之晚也。尚何周室之顧哉！」<sup>58</sup> 直斥孟子不尊周室，所行無非是教諸侯取位代周。

第二，當孟子申說歷史上的王者與王道典範，自不可避免地涉及革命之義，以及王道仁義之效力。孟子主張革命的正當性：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者謂之『賊』，賊義者謂之『殘』。殘賊之人謂之『一夫』。聞誅一夫紂矣，未聞

<sup>54</sup> 如〈梁惠王上〉論王道之始、〈梁惠王下〉論王者憂樂以天下、〈公孫丑上〉論天吏之道、〈告子下〉向宋慳說仁義，結語皆是「然而不王者，未之有也」。分別見南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 282、295、327、477。

<sup>55</sup> 戰國·孟子：〈梁惠王下〉，南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 301。

<sup>56</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁 22。

<sup>57</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁 25。

<sup>58</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁 26。

弑君也。」<sup>59</sup> 又孟子主張若修文治，便能在地僻民疏的有限條件下發揮驚人效力，如「王不待大，湯以七十里，文王以百里」，以及所謂「地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，……夫誰與王敵？故曰：『仁者無敵。』王請勿疑！」<sup>60</sup> 可見孟子的政治思想絲毫不為既有的政治秩序所羈，不僅從他本身自居不召之臣與帝王師，大有道德學術凌駕君臣倫理之勢，他也不再懷抱復興周室的尊王舊理想，<sup>61</sup> 與之相對的則是為新時代造新王的努力，如蕭公權所言：「孟子黜霸，其意在尊王而促成統一。然所尊非將覆之周王而為未出之新王，所欲促成者，非始皇專制天下之統一，而歸先秦封建天下之統一。簡言之，孟子之意在乎立新政權以復舊制度。」<sup>62</sup> 對此，也是李觀難以接受的思想，他遂批評：「不得已而伐紂，可也。紂猶未伐，功未加於民，而遽自立，以昭其私焉。」<sup>63</sup> 李觀乃主張革命應是不得已而為，否則天下秩序將無以維繫。像孟子那樣積極勸人稱王，目無君主，是教天下後世之人暗懷私意而行篡弑，反而是「不仁之甚」，因此他說：「天下之地，方百里者有幾？家家可以行仁義，人人可以為湯武，則六尺之孤，可託者誰乎？孟子自以為好仁，吾知其不仁甚矣。」

64

<sup>59</sup> 戰國·孟子：〈梁惠王下〉，南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 306。

<sup>60</sup> 戰國·孟子：〈梁惠王上〉，南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 285。

<sup>61</sup> 梭山、梨洲皆承孟子精神。如《孟子師說》引一則典故：「松問梭山云：『孟子說諸侯以王道，是行王道以尊周室？行王道以得天位？』梭山云：『得天位。』松曰：『如何解後世疑孟子教諸侯篡奪之罪？』梭山曰：『民為貴，社稷次之，君為輕。』象山再三稱歎曰：『家兄平日無此議論！』」黃宗羲於隨後按語點評：「孟子之時，周室僅一附庸耳，列國已各自主，齊秦且稱帝矣，周室如何可興？以春秋之論加於戰國，此之謂不知務。」恰似對李觀等「秩序的王霸論」者說。明·黃宗羲：《孟子師說·「放桀伐紂」章》，收入明·黃宗羲：《黃宗羲全集》，卷 1，頁 56。

<sup>62</sup> 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版社，1982 年），頁 100。

<sup>63</sup> 北宋·李觀：《常語下》，《李觀集》，卷 34，頁 373。

<sup>64</sup> 北宋·李觀：《常語》，收入南宋·余允文：《尊孟辯》，卷中，頁 23。

相較李觀，王安石則大異其趣。王安石極為推崇孟子，認為「夫堯舜周孔之道，亦孟子之道也；孟子之道，亦堯舜周孔之道也。」<sup>65</sup> 大力肯定孟子紹續聖人道統的地位。而他也是《孟子》學於唐宋升格運動的重要角色。具體來看，他讀《孟子》也不像李觀那般對孔子尊周而孟子不尊的分歧感到困擾，也沒有基於宋初尊王思想而對革命之倡深感不安。他著名的翻案文字〈伯夷頌〉，即說明了他對於革命的態度：

武王倡大義於天下，太公相而成之，而獨以為非，豈伯夷乎？天下之道二，仁與不仁也。紂之為君，不仁也；武王之為君，仁也。伯夷固不事不仁之紂，以待仁而後出。武王之仁焉，又不事之，則伯夷何處乎？余故曰聖賢辯之甚明，而後世偏見獨識者之失其本也。嗚呼！使伯夷之不死，以及武王之時，其烈豈減太公哉！<sup>66</sup>

伯夷叔齊「扣馬而諫」、「不食周粟」一事，其故事解讀攸關武王革命是否具正當性。文中他論辯伯夷形象，孔孟兩位聖人並無異見，惟司馬遷提出異說。王安石肯認前者，並駁斥後者。主要理由是推定武王伐紂時伯夷叔齊據年歲計算，應早已去世。而他並斷言「使伯夷之不死，以及武王之時，其烈豈獨太公哉！」此假設言論雖無關歷史真實性之論辯，卻十足可作為王安石對革命態度與看法的表達。此一態度實與批判意識相通，即認為凡為君者不仁，則居其臣下者不僅可以「不事不仁」，革命亦可以響應參與。而面對經典禮儀的權威，如君臣上下秩序雖為禮所要求，王安石也認為其中留有通權達變的餘地，一如〈非禮之禮〉中所說：「夫君之可愛，而臣之不可以犯上，蓋夫莫大之義，而萬世不可以易者也。」

<sup>65</sup> 北宋·王安石：〈荀卿〉，《臨川先生文集》集外輯編，卷1，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》（成都：巴蜀書社，2005年），頁2179。

<sup>66</sup> 北宋·王安石：〈伯夷〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，卷26，頁965。

桀紂為不善而湯武放弑之，而天下不以為不義也。」<sup>67</sup> 此見王安石尤其強烈之「批判的王霸論」傾向。<sup>68</sup>

大抵而言，孟子「批判的王霸論」所表現的複雜含混、未穩固確定的名位關係，以及申說王道時必然關聯的革命之義，和百里可以王天下的效力，皆是任何現存政治秩序無法容受的威脅。《孟子》學興衰概與「批判的王霸論」立場相表裡，王安石便是北宋前中期此一發展具奠定意義的領軍人物。至於李觀，代表在此之前宋初尊王思想的高峰，他毫無保留地表達對身處戰國時孟子的政治建言表示反對，而這一非孟背後真正的用意，則是為了排除孟子王霸之辨含藏的批判精神，以完善「秩序的王霸論」之建構。

## （二）與批判的王霸論交集之可能

李觀雖主張「秩序的王霸論」，但在細微處，如他思考諸侯或霸者的使命與評價時，卻不經意地涉入「批判的王霸論」之關懷，何以見得？

首先，下則引文為典型「秩序的王霸論」立場：

嗟乎！當今天下可試言之歟！儒生之論，但恨不及王道耳，而不知霸也，強國也，豈易可及哉！管仲之相齊桓公，是霸也。外攘戎狄，內尊京師，較之於今何如？商鞅之相秦孝公，是強國也，明法術耕戰，國以富而兵

<sup>67</sup> 北宋·王安石：〈非禮之禮〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，卷 30，頁 1059。

<sup>68</sup> 與之相比，饒富趣味的是程頤作為同時期的理學人物，他也批評王安石「以武王觀兵為九四」是「大無義理」。其思路反如李觀一般，近於「秩序的王霸論」一路。如他說：「如今日天命絕，則今日便是獨夫，豈容更留之三年？今日天命未絕，便是君也，為人臣子，豈可以兵脅其君？安有此義？」北宋·程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷 19，《二程集》，頁 247。又有一則：或問王介甫有言：「乾之九三，知九五之位可至而至之。」如何？子曰：「使人臣每懷此心，大亂之道也，且不識湯武之事。」北宋·程顥、程頤：《河南程氏粹言》，卷 1，《二程集》，頁 1203。若此，則《孟子》學的政治批判性在王學、理學間似乎猶非一致。具體如何，或有待進一步研究。

以強，較之於今何如？是天子有帝王之質，而天下無強國之資，為忠為賢可不深計？<sup>69</sup>

相較於「批判的王霸論」者對「霸」基本上持否定態度，如奠定此一基調的孟子說：「五霸者，摟諸侯以伐諸侯者也，故曰：五霸者，三王之罪人也。」<sup>70</sup> 李觀則站在相對的立場，他在一定程度上肯定霸的價值——此一肯定，卻非完全的推崇褒揚，而是有所條件的認取。他感嘆道：

嗚呼！霸者豈易與哉？使齊桓能有終，管仲能不侈，則文王、太公何慝焉？《詩》曰：「采葑采菲，無以下體。」蓋聖人之意也。<sup>71</sup>

「慝」字為慚愧之意，引詩則出自〈邶風〉，意旨為不以所短棄其所長。此皆肯認霸者之政（霸道）具可資於治道的成功特質。申而論之，還可解讀兩個隱含的訊息：第一，李觀其實熟悉「批判的王霸論」之內容，如他所述「儒生之論，但恨不及王道耳。」他所要對話的「儒生之論」，即「批判的王霸論」。否則，倘依據「秩序的王霸論」與尊王的立場，他應僅視霸道為「尊京師」之道，而霸者僅為諸侯之長，那麼「尊京師」乃屬理所當然的為臣本分。倘就尊王立場言，本不該有「豈易及」、「豈易與」的辯難。換言之，「豈易及」、「豈易與」之語是李觀站在論敵角度說話，為了與持「批判的王霸論」者進行對話商量時的特別用語，而這一用法正反映李觀並非不諳「批判的王霸論」內容；第二，相較孫復面對北宋政治現實的處境而單獨主張「尊王」（而不同時介入王霸論），它顯示李觀受尊王論影響後，更企圖在面對現實、提出救弊建議的同時，將「尊王」也一併應用

<sup>69</sup> 北宋·李觀：〈寄上范參政書〉，《李觀集》，卷 27，頁 300。

<sup>70</sup> 戰國·孟子：〈告子下〉，南宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 480。

<sup>71</sup> 北宋·李觀：《常語上》，《李觀集》，卷 32，頁 364。

於王霸主題中（換言之，即介入到王霸論中）。<sup>72</sup> 如他舉傳統霸道的內容：「外攘夷狄，內尊京師」、「明法術耕戰，國以富兵以強」，皆頻頻叩問：「較之於今何如？」顯見他所思考的王霸問題極具現實性，都是為了與當前政治作一能夠激發其進步的對比。此外，對於霸者之政的內容，他也不像孫復那樣單恃尊王之義去批評霸者之心盈，而是將之視作現實中值得取鑑的成功典範。這顯示不惟尊王係針對現實政治而發，王霸論也承擔起相應的現實意義，故就這點而言，李覲據以思考尊王與王霸的現實關懷，實已不自覺地觸及到「批判的王霸論」作為核心的現實批判性。

然而這僅止於表面上關懷現實的相似，對證明尊王論者與「批判的王霸論」精神二者間有力的連結，猶嫌薄弱。更強力的證據則在於，李覲雖一方面表現盡是尊君思想與簡單的名位論，然而另一方面，他常顯示一些不似典型尊君主張下的政治建議，或者說不那麼絕對的名位論立場。舉例來說，如李覲在一面主張尊王的同時，卻有著大膽分權的建議：

何不於朝野之間，舉守郡監兵之職？勿拘資級，務取英才。至如荆、潭、揚、壽、昇、洪、杭、福、廣、桂諸部，宜命大臣為之節制，重其操柄，許以便宜，辟召豪傑，咨詢計策，淹之歲月，庶可鎮安。若謂假以威權，事當疑阻，則小白、重耳非無土地，陳勝、吳廣豈是侯王？或以霸主而尊周室，或以匹夫而亡秦族。逆順之心，豈皆形勢使然也？<sup>73</sup>

<sup>72</sup> 也不僅僅是王霸論，杜德榮指出尊王主題在李覲政治思想的影響更是全面的。「推尊王權是李覲政治思考的基本原則、立論前提和中心關切，他對禮治的崇揚、對王霸的辨正、對孟子的非難和外攘夷狄的主張，都是服務於尊王的政治目標的。」杜德榮：〈李覲的尊王政治哲學芻論〉，頁 44。

<sup>73</sup> 北宋·李覲：〈寄上富樞密書〉，《李覲集》，卷 28，頁 304。

引文中可見，他對宋初現實的建言是「宜命大臣為之節制，重其操柄，許以便宜」，若僅以北宋尊王主題乃承唐末五代藩鎮之亂而發，那麼李觀這番主張反而顯得突兀而不可理解。這種分權主張可謂大異於典型尊君思想往往要求集中權力的傾向，李觀似乎也自覺於這一矛盾，故他說「若當假以威權，事當疑阻」即準備回應任何尊君／尊王論對於分權的可能疑慮——此處再度顯示李觀思想中「尊王」與「王霸」二主題的交涉重合。他的回應是主張春秋時期的桓、文稱霸，坐擁土地，即是封建制度敢於分權的結果（以周天子的權力而言），而此一分權也令他們俱足條件能締造尊王攘夷的顯赫功業；反論則主張秦末陳勝、吳廣以布衣之身，起自民間，政策背景是秦始皇推行郡縣制，嘗試取消封建分權，以實現「收天下之兵聚之咸陽，銷鋒鑄鐻，以為金人十二，以弱黔首之民」<sup>74</sup>的永久寢兵理想與高度中央集權政治。乍看之下，始皇帝的作法本來是為根治東周戰國之病，即司馬遷所言：「秦既稱帝，患兵革不休，以有諸侯也。於是無尺土之封，墮壞名城，銷鋒鏑，鉏豪桀，維萬世之安。」但事與願違，結果那些無方寸土地、名分與權力的黔首之民揭竿起義，他們「憤發其為天下雄，安在無土不王？」<sup>75</sup>最終促成秦朝的瓦解。這一歷史教訓使得李觀得出結論：「順逆之心豈形勢使然也？」他因此認定：大膽分權並不必然構成中央的威脅，中央理應對能力足以藩衛中央的強臣予以信任，而強臣才有可能報以效忠，如此四方有守、天下皆具能力勤王的形勢條件才可望達成。至於分權疑慮，陳勝、吳廣的例子已說明分權形勢並無力左右臣民的順逆之心。至此，方更進一問，倘體制形勢無法決定臣民的順逆之心，那麼政治有效統御的基礎究竟是什麼？其正當性又來自哪裡？李觀的回答是「義」：

<sup>74</sup> 西漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駙集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：〈秦始皇本紀〉，《史記》（北京：中華書局，2014年），頁354。

<sup>75</sup> 西漢·司馬遷：〈秦漢之際月表序〉，《史記》，頁922。

天下，古之天下也，而疆弱異。謂秦曰疆者，非也。彼秦取以疆而守以弱，罷侯置守是也。秦亡積千載，而天下之弱彌甚。刺史郡守寄客於外，兵非吾兵，食非吾食，以服人者，三尺法耳。一旦當事，則刑罰鞭朴非亂賊所畏也。授首且不暇，孰為勤王哉？義苟在焉，胙之以國何害？苟為不義，陳勝、吳廣豈嘗據大權也？<sup>76</sup>

李觀解釋，「罷侯置守」雖使秦不再重蹈東周封建崩毀之亂，但也無法長保天下，理由在於秦朝的統治基礎（「以服人者」）僅在法律，而不在「義」。「苟為不義……」說明僅僅倚靠條文律令的強制性，無法真正有效地服眾，如臣民在苛政下自顧不暇，便絕無可能在中央政權遇危難時挺身勤王。相反地，「義苟在焉……」，則分權於下不僅無害，還能提供霸者藩衛中央的條件。<sup>77</sup> 可見真正應當且有效的統治基礎在於「義」，這足以令我們重新檢視李觀不停穿梭於尊王主題與兩種王霸論的身姿：他出發的前提是尊王與「秩序的王霸論」，講究的是君尊臣忠以及名位相符的政治倫理。然而具體措施上，他主張的卻是分權這種大異於尊君往往以集權為典型的措施。為此，他必須論證分權如何能建立王者與霸者間良好的藩衛關係，及如何最終締造穩定的政治秩序。而在他表達「分權」這一時務對策中的主張，便透露關鍵的線索，足令我們能穿透尊王與「秩序的王霸論」的表面，並嘗試去把握李觀理論體系隱而未發的傾向。該關鍵的線索，也就是文中所說作為統治基礎「義」。

「義」必須超乎既有的地位名分而探問政治本質。因為就理論以析，若尊王表現為尊君的要求，而「秩序的王霸論」專注於顧全政治地位之維持，此等名位

<sup>76</sup> 北宋·李觀：《慶曆民言·崇衛》，《李觀集》，卷 22，頁 240。

<sup>77</sup> 這基本上是周代體制「封建親戚，以藩屏周」宋代版本，惟秦漢以後郡縣施行以久，故他建請的分權並不限於血緣關係的皇室子弟，而是開放向所有賢才的封建作法——「勿拘資級，務取英才。」北宋·李觀：〈寄上富樞密書〉，《李觀集》，卷 28，頁 304。

論關注的是「名」，自然無關乎統治正當性的思考，也必無涉於「義」。然而，李觀為辯護分權主張而意外地延伸到政治正當性的思考，顯然他提供的最後答案「義」已超逾起初尊王論與「秩序的王霸論」之範疇，他故因此不自覺地進入到「批判的王霸論」之思考中。是以，若從整體政治的構想著眼，他的「尊王分權」最終導向的其實是「尊義分權」，「義」遠比政治地位上的「王」身分重要，這才可以參合他所謂：「母以有子而尊，君以有民而貴」、「倚君之貴而不能愛民，國之喪王也」，<sup>78</sup> 在此若我們也將得民心、保民愛民視作一種政治上的「義」，<sup>79</sup> 那麼當他失去了這種「義」而導致「國之喪王」，就很好地驗證了尊義大於尊王的論斷。

至於李觀對「批判的王霸論」之不自覺的涉入，與他原先所屬的尊王與「秩序的王霸論」立場，又該如何區辨？本文的解釋是：「尊義分權」是就整體政治的構想著眼。尊王與「秩序的王霸論」則不然，它是李觀作為儒者、居於臣位，以同為知識階層的其他士人為對象，從個體倫理行動的角度進行思考，因此討論的層面有別。換言之，「尊義分權」是李觀對於整體政治的應然想像，是本文經由解釋，發掘李觀作為尊王與「秩序的王霸論」者時自身並未自覺到的思想轉折；而他自覺對名位身分等秩序的捍衛，則是他個人明確的自我立場表達，係他對士人自己立身處世必須捍衛的個體倫理責任之堅持。

至此，李觀在「尊王」與「王霸」二主題交涉中的轉折意義應已浮顯。總結來說，首先李觀依據尊王主題而主張「秩序的王霸論」，如極力維護君臣間的名份秩序，因而批評孟子不尊周室，概出於人臣個體倫理行動的角度。其二，肯認

<sup>78</sup> 北宋·李觀：《潛書》第五，《李觀集》，卷 20，頁 214。

<sup>79</sup> 愛民或許是一種義，君心明辨天理人欲也許也是一種義，如何是符合道義的政治，這應是一大命題，這裡不再細究。不過對於該主題的思考，我認為也就是「批判的王霸論」之主要內容，其責任即在於對於什麼是符合道義的政治，提供各式各樣的思路與解答。

霸政與霸者，則另外出於有所侷限的現實理由，而非出於理論思想的應然理由。其三，他在肯認「霸」的現實理由中已隱然涉及「批判的王霸論」之關懷，其中關鍵在於「尊義分權」的主張，已「暗合」於孟子以來「批判的王霸論」之精神。故李覲政治思想本身可說是矛盾的，他一方面清楚意識到自己投身於捍衛尊王理想，並據以建構「秩序的王霸論」，但另一方面卻下意識地在觸及政治本質之際重歸「批判的王霸論」之懷抱。李覲的這種矛盾性，或許代表宋初政治思想的一個擺盪，而這一不自覺的擺盪，或許將由王安石來扮演一槌定音的角色。

#### 四、李覲與王安石的比較

胡適曾形容李覲是「不曾得君行道的王安石」，<sup>80</sup> 以為兩人思想存在許多相似處。不過若就「尊王」與「王霸」而言，李覲與王安石之間的差異大到足以視作北宋儒學政治思想的重要轉變，而在轉變的差異中，也暗含政治思想史發展上潛藏的關聯性。

##### （一）李覲與王安石的根本差異

如前所述，李覲的現實關懷其實足與先秦儒者論「批判的王霸論」精神相互共鳴，然而縱使關懷一致，究是一隱而未顯的伏流。故相比於王安石，他的政治思想仍宜分判為「秩序的王霸論」者，這主要是由李覲的君臣觀所決定。

先由李覲對霸者使命職務之構想以見：

圖國在忠，用忠在力，濟力在權。力者，兵也，食也；權者，所以制兵食也。忠而無力，則忠非其忠；力而無權，則力非其力。忠非其忠，死

<sup>80</sup> 胡適：〈記李覲的學說——一個不曾得君行道的王安石〉，潘光哲主編：《胡適文存》第2集（臺北：中研院近史所，2019），頁23-37。

無益也；力非其力，令不從也。獎周室者，豈特威、文之忠，齊、晉之力也？豈特齊、晉之力，霸王之權也？無力無權，則豫讓一劍，徒自快耳。<sup>81</sup>

李觀將霸者設想為有權有力之強臣，並認為霸者價值正在於他的實力（「力、權」）。進而按照「尊王」構想的君臣秩序，這些深具實力的強臣理應報國以「忠」，而王者天子幸而得霸者強臣的輔佐，如此是尊王論與「秩序的王霸論」兩相結合後對政治秩序之完美想像。在這君臣倫理中，理想是上下各盡其崗位職務，這是李觀肯定與強調霸者的主要理由。然而這種想像，實與「批判的王霸論」在構想核心上大異其趣。因為李觀對君臣的構想乃源自在上位者對強臣的現實需要，發而為對霸者之肯定；倘若換在「批判的王霸論」看來則否，其王霸君臣的關係構想是自以學士臣子之姿去直面在上位者，並責問人君應抉擇自身究竟該效法仁義存心的王者與王道，抑或甘居於未脫私欲限制的霸者與霸道。它並非如前者是一種理論意味濃厚的理想制度性分工，而是直接發為政治主體面對「權原」的現實行動。在此意義下，霸者必然是被否定的，因為這一步否定，乃是促成人主以王者王道為目標之先決條件。其否定之義，即在斷絕君王畫地自限之後路。王安石在和神宗的會面便表現這一精神：

上謂安石曰：「朕久聞卿道術德義，有忠言嘉謀，當不惜告朕，方今治當何先？」對曰：「以擇術為先。」上曰：「唐太宗何如主？」對曰：「陛下每事當以堯舜為法。唐太宗所知不遠，所為不盡合法度，但乘隋極亂之後，子孫又皆昏惡，所以獨見稱於後世。道有升降，處今之世，恐須每事以堯舜為法。堯舜所為，至簡而不煩，至要而不迂，至易而不難，但末世學士大夫不能通知聖人之道，故常以堯舜力高而不可及，不知聖人

<sup>81</sup> 北宋·李觀：《慶曆民言·崇衛》，《李觀集》，卷 22，頁 240。

經世立法，常以中人為制也。」上曰：「卿可謂責難於君矣。然朕自視眇然，恐無以副卿此意。卿可悉意輔朕，庶幾同濟此道。」<sup>82</sup>

此則對話可見王安石以致君堯舜為念，在回答神宗所問的唐太宗之事，他貶損唐太宗的評價，並轉告以堯舜之道。另外一例是神宗曾在王安石面前喟嘆魏徵、諸葛亮誠不世出之人，王安石反而告以：

陛下誠能為堯舜，則必有咎、夔、稷、高；陛下誠能為高宗，則必有傳說。魏鄭公、諸葛亮皆有道者所羞，何足道哉！<sup>83</sup>

對比中，為君者的堯舜高宗／唐太宗劉備，或是為臣者的咎夔稷高傳說／魏徵諸葛亮，推廣而言即是後代「批判的王霸論」重要的子題——三代聖王與漢唐人主之辨。這在後來南宋朱子與陳亮數通書信詳辯王霸中即見，關涉的是歷史上漢唐政治究竟該如何評比的爭議。綜上，王安石概屬「批判的王霸論」，其政治信念是得君行道，寄望神宗自身能取法堯舜，因此理想的古代王者形象就是目標，而當前現實中的天子（神宗）便是實現王道、促成改變的行動對象。至於漢唐人主，則自然貶抑成不足為道的霸主之政。此是「批判的王霸論」對待霸道與霸者的態度。

至此，可以得出二論對於霸者價值的看法異同。「秩序的王霸論」就政治秩序的外部需求而論（向君主自身以外尋求強臣援助），以尊王為終極，以霸者為助援，故云「無王道可也，不可無天子」；「批判的王霸論」就政治權原的自我建設與轉化上言（希求君主自身蹈行仁義，取法三代），以王道為終極，以王者為

<sup>82</sup> 南宋·楊仲良編：〈神宗皇帝·王安石事迹上〉，《續資治通鑑長編紀事本末》（北京：北京圖書館出版社，2003年），第4冊，卷59，頁1908-1909。

<sup>83</sup> 南宋·楊仲良編：〈神宗皇帝·王安石事迹上〉，《續資治通鑑長編紀事本末》，第4冊，卷59，頁1914。

對象，而以霸者為不齒。前者從現實考量出發，通過肯定有力強臣有資於尊王之事實，進而肯認霸者價值，卻轉而落空為一種理論上分工制度的形式設計；後者則從最高人文理想出發，獨尊三代美政，是以在面陳人主如何擇術時，將絲毫不留予現實君王任何能停逗於霸政不前之口實，必嚴加否定霸者價值，卻轉而落實成政治實踐的行動要求。兩者理想與實踐之交錯，亦富深趣。

此外，再看李觀現實建言中「尊義分權」之構想，對比其潛在精神與李觀正面表現出來的「尊王」、「王霸」主張間的隱晦糾纏狀況，王安石依據自身對新時代王霸論的思考，對天子／諸侯、郡縣／封建的評價立場就清晰地多，展現出一股別開生面的新風氣。他在〈周秦本末論〉析論：

周強末弱本以亡，秦強本弱末以王，本末惟其稱也。周有天下，疆其地為千八百國，制方伯、連率之職，諸侯有不享者，舉天下之眾以臨之；有不道者，合天下之兵以誅之，自以為善計也。及其蔽，巨吞細、盛憑弱，而莫之能禁也，以至於亡，無異焉，強末弱本之勢然也。秦戒周之亡，郡而不國，削諸侯之城，銷天下之兵聚咸陽，使奸人雖有覩心，無所乘而起，自以為善計也。及其蔽，役夫窮匠操鋤耰棘矜於天下，雖欲全節本朝，無堅城以自嬰也，無利兵以自衛也，卒頓顙而臣之。彼驅天下之眾以取區區孤立之咸陽，不反掌而亡，無異焉，強本弱末之勢然也。後之世變秦之制，郡天下而不國，得之矣，聖人復起不能易也。銷其兵，削其城，若猶一也，萬一逢秦之變，可勝諱哉？<sup>84</sup>

相較李觀根據尊王而主張分權，目的是為了營建地方上的藩衛，有如古代封建制度一般，王安石則不如李觀那樣近乎主張恢復一種非血緣的類封建。他經過

<sup>84</sup> 北宋·王安石：〈周秦本末論〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，集外輯編卷1，頁2169。

比較周代封建與秦朝郡縣兩種權力體制的弊病，最終得出的結論仍是以秦朝郡縣體制為主的格局，但他同時補充其修正：不能如秦朝那般「銷兵削城」，必須在中央集權的郡縣體制下同時維持四方一定程度的守備能力。這一種配置，在〈桂州新城記〉回顧皇祐年間儂智高叛亂事可以得到印證：「依智高反南方，出入十有二州，十有二州之守吏，或死或不死，而無一人能守其州者，豈其材皆不足歟？蓋夫城郭之不設、兵甲之不戒，雖有智勇，猶不能以勝一日之變也。」<sup>85</sup>概可見者，王安石所尊的王者或天子，並不必需仰賴封建框架下的諸侯霸者，反而秦漢以下的郡縣守吏就可以擔起藩衛之任。此是不泥於封建舊聞，而能通變思索現實政治問題之徵。

另一方面，王安石對尊王、尊君問題的答案並不表現在王霸論的理論構劃中，而僅是政治實務中因應需求而為的策略。這表現為當他推行新法面臨輿論壓力時，王安石有時會表現似乎是尊君的傾向，譬如神宗面臨大臣批評新法的壓力時，王安石即告以「陛下欲以先王之正道勝天下流俗，故與天下流俗相為重輕。流俗權重，則天下之人歸流俗；陛下權重，則天下之人歸陛下。」<sup>86</sup>文中以權為喻，有意加強君主砝碼之重。然而其砝碼之說的現實背景，卻明確暗示其工具性，即加重砝碼（尊君或尊王本身）並非他真正的關心所在，其目的僅是為了使新法推行的支持度能倒向他所在的這一方。

總結而言，原先在李觀思想中已高度交涉甚至結合的「尊王」與「王霸」二主題，在王安石則復見分開之勢。因為王安石對尊王主題所包含的尊君主張並不真正在意，這使得他在構思王霸論時能夠不再受制於君臣名位的先置條件，可謂王霸論擺脫尊王論的介入影響。而這一擺脫或剝離的具體例證就在於君臣觀的轉變，即由李觀、司馬光等對禮制秩序下君臣關係之絕對性，悄然轉變為君

<sup>85</sup> 北宋·王安石：〈桂州新城記〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，卷 45，頁 1567。

<sup>86</sup> 元·脫脫等撰：《宋史·王安石傳》，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，附錄 2，頁 2248。

臣間在王道理想的共同目標下（人臣得君行道、以民為本）平等對待之相對性。

87

## （二）在王霸論發展中的地位與思想史意義

王安石〈王霸〉一文，宣告「批判的王霸論」於焉重振：

仁義禮信，天下之達道，而王霸之所同也。夫王之與霸，其所以用者則同，而其所以名者則異，何也？蓋其心異而已矣。其心異則其事異，其事異則其功異，其功異則其名不得不異也。王者之道，其心非有求於天下，所以為仁義禮信者，以為吾所當為而已矣。以仁義禮信修其身而移之政，則天下莫不化之也。是故王者之治，知為之於此，不知求之於彼，而彼固已化矣。霸者之道則不然，其心未嘗仁也，而患天下惡其不仁，於是示之以仁；其心未嘗義也，而患天下惡其不義，於是示之以義。其於禮信，亦若是而已矣。是故霸者之心為利，而假王者之道以示其所欲。其有為也，唯恐民之不見而天下不聞也。故曰其心異也。……故王者之道，雖不求利，而利之所歸。霸者之道，必主於利，然不假王者之事以接天下，則天下孰與之哉？<sup>88</sup>

王安石將王霸的區別解釋為「心異」，也就是後來為理學所繼承的誠偽之別。在他看來，王者是如實地「為所當為」，其心「不有求於天下」，仁義無論是其心中

<sup>87</sup> 此如黃俊傑申說宋儒王霸論與君臣觀具密切關係時所言：「宋儒爭辯孟子王霸論，多與其君臣觀互為表裏。大抵以王霸為同質者，多主君臣關係之絕對性，如李觀、司馬光是；以王霸為異質之敵體者，則多主君臣關係之相對性，如余允文、張九成、朱子、張栻是。蓋前者以霸者受命於王而為中央之重臣，兩者間乃上下之統屬關係，故彼輩論君臣關係多就名份之立場，強調人君之權威；後者確認王道政治以民為主體，故於君臣之間多主平等對待之關係。」黃俊傑：〈孟子王霸三章集釋新詮〉，頁 203。

<sup>88</sup> 北宋·王安石：〈王霸〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，卷 30，頁 1060-1061。

存念，抑或具體施政中，皆是真誠表現與作用著；霸者不然，霸者多了一層設計，他是在意他人的眼光，而刻意地表現出仁義，唯恐人不知道他光鮮的外表，如此作法只是為隱藏其私己性的心念與目的（「霸者之心為利」）。

文中，王安石舉以齊桓公為曹沫所劫，要脅其歸還魯地為例，指出齊桓公脫困後選擇守信歸地，即是霸者的用心與作為。因為其心實不欲歸地，但奈何唯恐失信於天下，心中便多了一番算計，乃不得已而勉強歸之。此即不誠，此即作偽。與之相對，王安石認為此案例若使王者為之，「則勿歸焉可也」，<sup>89</sup>認為即使違背受脅迫的盟約而選擇事後不歸地，仍不失其為王道。又或另一史例，以晉文公伐原，約三日而退，期限將至而原卻未降。當時已有消息指出敵人有意投降，軍吏建議晉文公稍待幾日，或可不戰而勝，然而晉文公卻以三日之約必須守信，乃不顧現實形勢之異，必欲示民以信。此即霸者在意形象，刻意包裝的政治宣傳。與之相對，王安石認為若使王者為之，「雖待其降焉可以也」，<sup>90</sup>認為即使違背最初三日退兵的承諾，把握難得的戰略機會，仍不失為王道。這兩個案例顯示霸者往往拘泥名譽、經營宣傳形象，反而指出王者之道應是充滿靈活彈性的權變。這一反尋常印象中以為王道往往流於政治宣傳，其理想僅是迂闊不切實際的印象；相反地，由「心異」的誠偽之別入手，便使王霸的區辨遠離具體政治內容的界定，而脫離那些政治表面的形式爭執。如此，政治的批判意識才得以徹底地建立其自身，因為唯有將評價政治的尺度置諸純粹地動機心術，由義利誠偽的內在自省出發，才不致使任何權謀野心家盜襲王者之迹，在表面工夫上以理想口號妝點其統治正當性。<sup>91</sup>

<sup>89</sup> 北宋·王安石：〈王霸〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，卷 30，頁 1061。

<sup>90</sup> 北宋·王安石：〈王霸〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，卷 30，頁 1061。

<sup>91</sup> 對這種將王霸之辨歸結於心術的論法，也存在另一種批評角度，即如孫旭紅：「這種作法也就失去判別真假仁、義、禮、信的客觀標準，他判斷真假仁、義、禮、信是主觀的。這就使他能夠藉口動機不純，沽名釣譽等，把齊桓、晉文恪守信義的行為，貶低為虛偽的信義，相反他也可藉口動機純正，把背信棄義的行為美化為真正的堅守信

是以據此思路，王霸之差皆源於人主一心之差，心上的誠偽義利將是決定政治隆污的關鍵。因此王安石的政治實踐便是以正君心為行王道的第一步，如他對王珪論交趾事務時的回應，即告神宗曰：「蓋天下之憂不在於疆場而在於朝廷，不在於朝廷而在於人君方寸之地。故先王詳於論道而略於議事，急於養心而緩於治人。」<sup>92</sup>而這也正是他在現實政治建言中不斷反覆強調者，如〈上時政疏〉：

蓋夫天下，至大器也，非大明法度，不足以維持，非眾建賢材，不足以保守。苟無至誠惻怛憂天下之心，則不能徇考賢材，講求法度。<sup>93</sup>

或是〈論舍人院條制〉：

自古亂之所生，不必君臣為大惡，但無至誠惻怛求治之心，擇利害不審，辨是非不早，以小失為無傷而不改，以小善為無補而不為，以阿諛順己為悅而其說用，以直諒逆己為諱而其言廢，積事之不當而失人心者眾矣，乃所以為亂也。陛下以臣等所言為是，則宜以至誠惻怛、欲治念亂之心考核大臣，改修政事，則今月八日指揮為不當先改矣。<sup>94</sup>

義。」、「這種過於期待君主個人修養的結果，不但使宋儒無心謀劃約束與激勵君主行為的外在機制，也缺少對「理想社會」合理的制度設計。」（孫旭紅：《居今與志古：宋代《春秋》學研究》，頁 158、169。）我認為此處評價歧異，蓋緣於對道德行為或政治舉措是否應有一「客觀」標準，或者進一步問：人們是否還可能建立一「客觀」標準，而能避免落入無論道德還是政治的教條主義陷阱？

<sup>92</sup> 南宋·楊仲良：《續資治通鑑長編紀事本末》，第 5 冊，卷 87，頁 2780。

<sup>93</sup> 北宋·王安石：〈上時政疏〉，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，卷 2，頁 64。粗體標示為作者所加。

<sup>94</sup> 北宋·王安石：〈論舍人院條制〉，《臨川先生文集》集外輯編，卷 1，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，頁 2170。粗體標示為作者所加。

引文可見，「至誠惻怛求治之心」重複出現，儼然是治道關鍵，實現理想的發動樞紐。君「心」的強調，不僅遙遠地呼應前引孫復對於霸者「心盈」的指摘，<sup>95</sup>也說明王霸之辨剝離任何外在形式的指標（或井田封建、或民各有恆產皆富足、或國民皆好禮知義、或四方無戰事等等，甚或 OECD 所制定的美好生活指數或我國「國民幸福指數」）<sup>96</sup>，而進入執掌權力之主體身上細微的心術動機省察（就詮釋的意欲而言，也可說是復歸孟子的初衷），無怪乎北宋末孫贖盛讚之曰：「臨川自丞相王文公以鴻儒碩學啟建後覺，為大宗師，天下之俗，一變通經學古，尊王賤霸，源源然日入於道德矣。」<sup>97</sup>

王安石王霸論的思想成就，就長遠而言，是先秦孟子政治傳統的復興；就近而言，則是正面地將伏流於李觀政治思想中隱晦未顯的「批判的王霸論」關懷，由尊王論中解放出來。對王安石王霸論的思想成就，錢賓四先生指出它是一個整全體，涵蓋了其時代前後思想發展的兩個分支，<sup>98</sup> 其一是王霸合一，不欲德

<sup>95</sup> 在朱子眼中，孫復也是尊王黜霸同一脈絡下的人物。他曾說：「本朝道學之盛……亦有其漸，自范文正公以來，已有好議論，如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定，到後來遂有周子、程子、張子出，故程子平生不敢忘此數公，依舊尊他……然數人者，皆天資高，知尊王黜霸、明義去利，但只是如此，便了於理未見，故不得中。」南宋·朱熹，南宋·梨靖德編，王星賢點校：《朱子語類·本朝三》（北京：中華書局，2004年），頁3090。

<sup>96</sup> 「美好生活指數」（Better Life Index, BLI）是由「經濟合作暨發展組織」（Organisation for Economic Cooperation and Development, OECD）所提出的統計指標，共11領域，如居住、工作、收入、教育等，而轄下共涵蓋24項國際指標，此細項多屬具體且外在的形式，如平均每人客廳數、每人可支配所得、就業率、空氣汙染、加害標準化死亡率、受雇者工時過長比率、自評健康狀況、自評生活狀況等主客觀指標。參 OECD 組織有關 Better Life Index 網站專頁(<https://www.oecdbetterlifeindex.org/>)中華民國行政院也曾參考國際指標，推出國內使用的「國民幸福指數」，並於2016年停止編布指標之綜合指數與排名，並停刊相關年報。見行政院主計總處綜合發展處公告資訊：[https://www.dgbas.gov.tw/News\\_Content.aspx?n=3601&s=97111](https://www.dgbas.gov.tw/News_Content.aspx?n=3601&s=97111)

<sup>97</sup> 北宋·孫觀：〈宋故鄒府君次魏墓誌銘〉，《鴻慶居士集》（北京：商務印書館，2006年，文津閣四庫全書第1139冊），卷36，頁382。

<sup>98</sup> 錢穆，〈王荊公的哲學思想〉，《中國學術思想史論叢（五）》（臺北：蘭臺出版社，2000年），頁50-60。

業分途的願景；其二是主張建本心地以開事功，將心性與事業功利融成一片之願景。這兩種願景也就是本文主述的兩類型王霸論偏執持取的來源。因按錢先生所論，前者「王霸合一，不欲德業分途」的延伸變體，即李觀與司馬光所重，他們主張「王霸無二」，故優先看重社會大羣福利事業，由出世返回淑世主義，惟終究不脫唐人境界（韓愈、歐陽修）。而王安石的特出，即在於他的新王霸論雖含此義，卻不單獨侷限於此，而顯見更大的格局。至於後者「建本心地以開事功」，則由程朱理學一派攝取，他們多數相信事功究竟須由心性流出，而事功又不足以包攬心性，循此推導，遂將大群集體的政意味轉向小己性行的修養，如此重點便轉向義利之辨。以本文立場觀之，偏取第一類願景的李觀與司馬光，即「秩序的王霸論」代表，其要義王安石王霸論亦併涵之。至於第二類願景，發而為理學思考政治的主調，為宋代「批判的王霸論」之重要典型，並作為後來南宋圍繞心術動機（天理人欲）爭論王霸之先聲。但無論哪一種，皆未若王安石王霸論規模來得周全。所以言周全，是本文繼錢先生思路之下更進一步的省思：即「王霸合一」一語正符王安石所論，然究須與李觀、司馬光之「王霸無二」加以細辨。因後者所謂「無二」，乃言王霸之治道不應有二，治道應是統一的，遂將傳統上既有的王霸之辨簡化為政治地位的名號差異，勉強令治道與德業免於分途。故其近於李明輝所謂「王霸同質論者」。至於王安石能符「王霸合一」，理由則有所不同。他論王霸之所以能夠合一，並非絲毫不作分別，或如李觀那樣委諸身分名位之原始定義，而係由王安石只緣於一心之轉以辨王霸，故其一心之差可使王霸異質殊途，因此足以無罣礙地充分發為尊王賤霸的批判——故依李明輝而言此屬「王霸異質論者」；然一心之差亦可一念至誠惻怛而轉，有「我欲王，斯王矣」之感，則王霸經此關口躍遷，方可上言「合一」。正以其是兩面之轉，方能在可轉換的意義上言「合一」；亦正以二端本來「異質」，方能有「合一」之努力必要，亦方能有境界可陳。相對地，若視為本來同質，則不消說合一，亦無

法可說。是以王安石「異質」、「合一」之王霸論，乃非如李覲等必依繫絕對的名位論，欲持王霸之名異沿如彼，卻將王霸之道混同若此，此則頂多稱作「無二」，而未能企及義理層面上的「合一」。故王安石之論乃更顯正大周全。

合而觀之，王安石論王霸同時兼顧了兩方面：其一是唐末宋初的經世思想，具體表現為尊王思想影響下之「秩序的王霸論」；其二則是北宋中期以後逐漸興盛的性理道學。在他的思想中，無論是回歸《孟子》學、更鮮明的理想色彩、對君臣絕對關係的鬆動，乃至於義理層面上兩部分涵蓋前後思想偏執的周全性，都顯示在王安石身上，關鍵地位，亦由是可見。

最後總結來說，宋代王霸論初步實現從漢唐經學性格逐漸走向後來理學性格的轉變，其意義也同時代表宋代政治思想從現實君臣等階秩序的維護，走向叩問治道理想、尋求得君行道，重申以民為本的路線。李覲為前一類主張的殿軍，其思想本身的錯綜與自我矛盾似乎預示新的轉變即將來臨，而王安石則扮演真正意義上的轉變先鋒。倘試延展夏長樸對兩宋王霸論的比較描述：「南宋以後，王霸的辯論就由心術、手段、地位的不同轉成為義利之辨，進而成為天理人欲之辨。」<sup>99</sup> 那麼本文補充的是：北宋在李覲以前，王霸的辯論內容由地位為主導（「尊王」），而在王安石以後，王霸的辯論復歸《孟子》學傳統心術、手段等批判的面向而作分別。至於南宋所聚焦的義利之辨、天理人欲之辨，亦仍延繼王安石所重啟的「批判的王霸論」之基礎。

## 五、結論

王霸之辨是少數士人能據以批判政治良窳的重要傳統，其核心是對政治的批判意識，而這一主題同時也是士人在秦漢帝制的環境中稍能置身事外，多少

<sup>99</sup> 夏長樸：《李覲與王安石研究》（臺北：大安出版社，1989年），頁291。

享有一點在旁估量指點、對古今帝王政治評頭論足的餘裕。然而尊王一義，則截然異趣。尊王思想是引發自現實政治存續危機的憂患意識，是以凡在政治上高倡尊王者，絕非無端地尊崇某一過去已故的先王，其尊王必有現實所指。既如此，則必然對於現實政治某一價值抱持肯定，如對君臣倫理的秩序抱持肯定即是一例。是以尊王之論的思路，必然是出於當前的政治主體，而不會是在旁的評議者姿態。兩者一經對比，便顯見尊王與王霸二論的交涉實際上也就是政治的秩序與批判意識之辨。

根據本文，當李觀將宋初尊王思想引入王霸論中，王霸論也就從在旁觀者角度的批判，變為以政治主體自身為出發的政治行動主張，既使得他遠離了先秦傳統的孟荀政治思想，其結果也是減卻了王霸論中可貴的批判性。但話雖如此，若進一步細究，藉由尊義分權的例子卻仍可發現李觀在針對現實政治的建言議論中，實不自覺地藏有「批判的王霸論」之探索，亦即其隱而未顯的政治批判意識。本文將李觀這一模糊未明的態度視作一種轉折意義的預告，並比觀稍後的王安石，發掘其別於李觀的思想主張如尊孟、肯定革命等，以及王安石能直陳政治理想而不受限於現實形勢之迫，或是君臣觀能不再負擔秩序名位之包袱，進而能於思想內涵上以心術界說王霸。在本文看來，王安石的這些主張不啻宣告「批判的王霸論」之再生，亦是向《孟子》學的重大回歸。不僅如此，就義理層面而言，王安石的王霸合一境地更不僅包含了唐末宋初的經世關懷，也下啟理學依道德性命義利論政的先河。因此，若就思想發展以觀，本文傾向認為李觀思想中的模糊徘徊，就如同一條思想發展中的伏流，大抵直至王安石方告明朗，並正式宣告從尊王論的支配中解放，從而奠定宋代「批判的王霸論」。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- 西漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》，北京：中華書局，2014年。
- 東漢·班固撰，清·王先謙補注：《漢書》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 北宋·孫復：《春秋尊王發微》，《文淵閣四庫全書》第147冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 北宋·王安石，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，成都：巴蜀書社，2005年。
- 北宋·司馬光：《資治通鑑》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 北宋·\_\_\_\_\_：《司馬文正公傳家集》，上海：上海商務印書館，1937年。
- 北宋·李覯：《李覯集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 北宋·程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 北宋·\_\_\_\_、\_\_\_\_：《二程集》，北京：中華書局，2006年。
- 北宋·孫覿：《鴻慶居士集》，《文津閣四庫全書》第1139冊，北京：商務印書館，2006年。
- 南宋·余允文：《尊孟辯》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 南宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。
- 南宋·朱熹，南宋·梨靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。
- 南宋·陳亮：《陳亮集》，石家莊：河北教育出版社，2003年。
- 南宋·楊仲良：《續資治通鑑長編紀事本末》，北京：北京圖書館出版社，2003年。

南宋·呂祖謙，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集》，杭州：浙江古籍出版社，2010年。

明·呂坤：《呻吟語》，臺北：河洛圖書公司，1974年。

明·黃宗羲：《孟子師說》，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

明·黃宗羲撰，清·全祖望補，清·王梓材等校：《宋元學案》，臺北：世界書局，1991年。

清·王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，2007年。

## 二、近人論著

牟潤孫：〈兩宋《春秋》學之主流〉，《注史齋叢稿》，北京：中華書局，2009年。

宋鼎宗：《春秋宋學發微》，臺北：文史哲出版社，1986年。

李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，《中國文哲研究集刊》第13期，1998年9月，頁243-267。DOI:10.6351/BICLP.199809.0243

杜德榮：〈李觀的尊王政治哲學芻論〉，《鵝湖月刊》，第43卷第2期總號第506，頁36-46。

姜義泰：〈孫復之尊王思想〉，《北宋《春秋》學的詮釋進路》，臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2013年。DOI: 10.6342/NTU.2013.02307

胡適：〈記李觀的學說——一個不曾得君行道的王安石〉，潘光哲主編：《胡適文存》第2集，臺北：中研院近史所，2019年，頁23-37。

倪天惠：《宋儒春秋尊王思想研究》，臺北：國立政治大學中文所碩士論文，1982年。

夏長樸：《李觀與王安石研究》，臺北：大安出版社，1989年。

孫旭弘：《居今與志古：宋代《春秋》學研究》，北京：中國社會科學出版社，2014年。

- 陳盈瑞：《宋代王霸思想研究——以心性觀點為主軸的探討》，臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，2006年。
- 黃俊傑：〈孟子王霸三章集釋新詮〉，《文史哲學報》第37期，1990年7月，頁191-232。DOI: 10.6258/bcla.1989.37.03
- 葛煥禮：《尊經重義：唐代中葉至北宋末年的新《春秋》學》，濟南：山東大學出版社，2011年。
- 漆俠：《宋學的發展與演變》，石家莊：河北人民出版社，2002年。
- 蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版社，1982年。
- 錢穆：〈王荊公的哲學思想〉，《中國學術思想史論叢（五）》，臺北：蘭臺出版社，2000年，頁50-60。〔美〕法蘭西斯·福山著，李永熾譯：《歷史的終結與最後一人》，臺北：時報文化出版社，1993年。
- 〔美〕田浩：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》，南京：江蘇人民出版社，1997年。