

历史之势与生民之意： 柳宗元政论中的政治与道德^{*}

刘 顺^{**}

摘 要：柳宗元政论对“公”“私”在政治生活中的影响的考察，将政治与道德之分野与互动的考量，提升至极高的理论水准。其关于“人”之分析，不再聚焦于性之善恶，而以“志”与“明”为贤愚分判的标准，并以之为达成社会有效治理的重要前提。经此迂回，道德维度的影响被重新置入政治生活。在回应中唐社会危局并确立为士之道的过程中，相较于韩愈、李翱一系偏好对于心性问题的探索，柳宗元将理民及物作为运思的重心，并在对佛教思想的接受中形成了道在物中、理事不二的基本判断，从而为“志”与“明”现实品格的获取奠定了理论基础。

关键词：柳宗元；封建论；政治与道德；志与明；理与事

Abstract: Liu Zongyuan's investigation on the impact of "public" and "private" in political life elevates the consideration of the division and interaction between politics and morality to a very high theoretical level. This understanding makes Liu Zongyuan's analysis of "human" no longer focuses on the good or evil of human nature, but takes "ambition" and "insight" as the criteria for judging the good and the foolish, which is an important prerequisite for effective social governance. Consequently, the influence of moral dimension is reintegrated

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“初盛唐的儒学与文学”（项目号：16XZW003）的研究成果。

^{**} 刘顺，文学博士，黑龙江大学文学院教授、博士生导师。

into political life. Compared with Han Yu and Li Ao who prefer to explore psychological problems, Liu Zongyuan regards “li min ji wu” as the focus of his thinking in response to the social crisis in the mid-Tang Dynasty, and the basic judgments that “Tao is in matters” and “reason and matter are the same” have been formed in his acceptance of Buddhist thought, which lays a theoretical foundation for the acquisition of realistic character of “ambition” and “insight”.

Key words: Liu Zongyuan, Feudalism, Politics and morality, Ambition and insight, Reason and matter

柳宗元的政论文字，以《封建论》最为系统亦最具影响，无论是以“柳宗元之论，当为万世法”^①，还是言其“未必得圣人意”^②，多认可其作为士人政论中“大文章”的历史定位^③。但中唐之时，“四郊多垒”的藩镇格局，以及由宋而清皇帝专权下封建—郡县双轨的制度现实，在为后世的柳文解读提供语境指引的同时，也将问题的思考聚焦于封建与郡县制度的现实合理性上，由之弱化了柳宗元政论相对于主流政论的特出之处及其所可能潜在具有的普遍意义。^④而20世纪以来历史学界在方法论与历史规律探寻上的热情，虽然一度提升了柳宗元政论的典范价值，但移植于西学的文本解读，却似乎恰恰忽略了政治与道德之分野与互动在西方政治理论中的重要影响^⑤，柳文在国家权力形成过程及社会治理实践中对于道德的关注，也自然难以赢得应有的同情的理解。虽然传统中国的政治言论本即有明显的道德偏好，但“道德的政治”与“政治的道德”或因迫于现实压力，或因受限于理论自觉，而缺少分

① 苏轼：《论封建》，见《苏轼文集》卷五，孔凡礼点校，中华书局2008年版，第158页。

② 柳宗元：《封建论》“程敦夫论曰”“黄唐曰”，见《柳宗元集》卷三，中华书局2006年版，第75页。

③ 章士钊：《柳文指要》，中华书局1973年版，第83页。柳文的后世解读，吴文治《柳宗元资料汇编》（中华书局2003年版）做了较为全面的收录，可参看。

④ 熊十力论汉儒四善，三为“通经致用”：“‘非徒侈博闻，事笺注。’但其致用，只在帝政之下言匡济。如辅君德，及用人行政方面，竭力以图功效。但自汉以迄清世，所谓名儒名臣，经国济民之大业，不过如此。至于社会及政治上的许多根本问题，如君主之权力，及贫富不均等等，汉以来儒者，似少能注意。因其只为考据之业，未知于大处用思故耳。”熊十力：《熊十力全集》第三卷，湖北人民出版社2001年版，第814—815页。

⑤ 参见尚文华：《道德与政治的分野与互动》，《哲学研究》2017年第2期。

疏的言说惯习，却压制了政治与道德深度思考的空间，例如权力的来源与谱系、效用与目的乃至“国家与乡里”及“国家与个人”互动的边界与规则等政治观念的一般问题均难得到有一定历史深度的讨论。在此意义上，柳宗元政论对于传统政治观念的首要价值，当不在于其对于历史事件的描述是否真实、其关于历史演变的捕捉是否有效，而在于其对于政治一般性问题的思考尝试。

一、国家权力形成及社会治理中的德性问题

对于国家权力形成过程的追溯，在儒学自身的传统中，自孔子而逐步建立其以帝、王为分期的古史脉络。虽然，孔子及其弟子所建立的古史，对于历史的开端以及国家权力的起源问题有着明显的理念化的处理方式，而多少与历史学所追求的真实拉开了距离。但帝系构建与帝德考辨及王制摹画的经学旨趣，对于人性、生活方式以及华夏文明之政教精神的影响，却极为深远。^①故而，对于藏经于史的历史理解而言，历史“起源”的不同理解与确认，即可能隐含着在政治、人性与生活方式等理解上的差异。柳宗元对于国家权力起源的描述，虽然逻辑推论的成分要远大于考古学意义上的事实清理，但其更近于荀子而疏远于孟子一系的上古文明“简史”^②，却自然有其超越史实层面的“经学”关怀。

元和三年（808），身在永州的柳宗元作《贞符》，论曰：

惟人之初，总总而生，林林而群，雪霜风雨雷雹暴其外。于是乃知架巢

① 参见陈赞：《周礼与“家天下”的王制——以殷周制度论为中心》，中国人民大学出版社2019年版，第1—10页。

② 《孟子·滕文公下》：“当尧之时，水逆行，泛滥于中国。蛇龙居之，民无所定。下者为巢，上者为营窟。《书》曰：‘洚水警余。’洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驱龙蛇而放之菹。水由地中行，江、淮、河、汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。尧舜既没，圣人之道衰。暴君代作，坏宫室以为污池……沛泽多而禽兽至。及纣之身，天下又大乱。周公相武王，诛纣伐奄，三年讨其君，驱飞廉于海隅而戮之。灭国者五十，驱虎豹犀象而远之。天下大悦。《书》曰：‘丕显哉，文王谟！丕承哉，武王烈！佑启我后人，咸以正无缺。’世衰道微……邪说暴行有作，臣弑其君有之，子弑其父有之。孔子惧，作《春秋》。”朱熹：《四书章句集注·孟子集注》卷六，中华书局2010年版，第271—272页。

空穴，挽草木，取皮革，饥渴牝牡之欲驱其内，于是乃知噬禽兽，咀果壳，合偶而居，交焉而争，睽焉而斗，……然后强有力者出而治之。往往为曹于险阻，用号令起，而君臣什伍之法立。德绍者嗣，道怠者夺，于是有圣人焉曰皇帝，游其兵车，交贯乎其内，一统类，齐制量，然犹大公之道不克建。于是有圣人焉曰尧，置州牧四岳持而纲之，立有德有功有能者参而维之，运臂率指，屈伸把握，莫不统率。尧年老，举圣人而禅焉，大公乃克建。^①

柳宗元所勾勒的上古文明简史，颇易见出荀子影响的痕迹。在此一文明演进的脉络中，保全生命的饮食男女之欲以及因之而生的种种纷争斗乱成为文明演进最为本原的驱动力量。相较于孔孟一系，对于人性良善的自觉，柳宗元更认同荀子关于“性本恶”的认定。^② 由于自然欲望的驱动，个体出于自我保全的需要而有合群的规则与生活，并逐步实现群体德性的进步，而以尧舜禅让的公天下为政治文明的巅峰。柳宗元既以“厥初罔匪极乱”，世间的有序生活以“有力者出而治之”为前提，则政治组织（国家）在文明起源与存续的价值上必然优先于个人。但因此而生的问题，首先在于，在群体性的生活之前是否存有一个类似“原子式”的个体？如若这样的个体只是一种逻辑假设，其又如何回应个体在现实世界之内所必然具有的基于血缘之上的自然认同？而若以群体生活为生命的基本事实，则在此过程中，人性或道德又会发挥何种作用？这是否意味着在文明演进过程中，道德不仅是此过程的结果，而且是在其展开伊始即为不可忽视的因素？其次，如果接受原子式个体的设定，也会遭遇此种个体如何展开公共生活的问题。即使出于理性的考量，有序的生活是可以实现的群体目标，但这样的生活在何种意义上是德性的？如若理性不含有德性的维度，“公天下”只是某种修辞手法的借用，而究其实不过为出于功利考量的某种均衡状态，那么理性的判断、推理与自我节制的能力又如何与道德情感及能力建立内在的关联？虽然，以上的追问有着明显的现代学术的背景，但在柳宗元的政论文字中，对如何由纷乱走向有序、

① 柳宗元：《贞符》，见《柳河东集》卷一，上海古籍出版社2008年版，第18页。

② 关于荀子“性恶”的解读，学界颇有差异。可参见黄玉顺：《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》，东方出版社2015年版，第309—449页。

由欲望走向道德的回应却随处可见。

与孔孟一系重视帝系与帝德在理解上古文明中的核心位置相类，“圣人”同样是柳宗元历史理解的关键环节。

呜呼，天地之道尚德而右功，帝王之政崇德而赏功。故尧舜至德，而位不及嗣，汤武大功，而祚延于世。有夏德配于二圣，而唐虞让功焉。功冠于三代，而商周让德焉，宜乎立极垂统，贻于后裔，当位作圣，著为世准，则涂山者，功之所由定，德之所由济，政之所由立，有天下者宜取于此。^①

“圣人”是有功德于人世，德性与能力均可称完满而又有天赋特性的文明制作者。孔孟对于帝系与帝德的谱系构造，让“圣人”具有了相应的历史品性。以肉身方式存在的“圣人”在充任政治领导角色的同时，也使得人类文明的创造与突破乃至理想的政治生活成为可能。但“圣人”在历史演进中的意义凸显，却有着颇为明显的人为制造的痕迹。历史的解释者试图以此典范谱系的树立，以应对历史脉络建构中的难题。因为“圣人”德性与能力的完满，群体生活的困惑以及群体规则与制度、日常生活方式乃至未来的政治远景诸问题均再难产生撼动人心的力量，一切只待圣人的再次临世或生活的钟摆再次回归圣王的频次。在《涂山铭》中，柳宗元称扬圣王的功德，与孔孟的历史解读理路大体接近，但其不同之处则在于，柳宗元所生活的中唐，皇帝称圣已是李唐延续数代的政治传统，而皇帝制度也是不可挑战的政治思考的前提。“圣人”的存在，以人在生命之始的天赋差异，回避了对于个体自然平等的可能假定，在合理化等差性的社会结构分化的同时，也弱化了对于人性的思考所可能具有的颠覆效应。但在柳宗元的政论文字中，却对“圣人”的历史影响保持了极为谨慎的态度。

夫殷周之不革者，是不得已也。盖以诸侯归殷者三千焉，资以黜夏，汤不得而废。归周者八百焉，资以胜殷，武王不得而易。徇之以为安，仍之以

^① 柳宗元：《涂山铭》，见《柳河东集》卷二十，第351页。

为俗，汤武所以不得已也。夫不得已非公之大者也，私其力于己也，私其卫于子孙也。秦之所以革之者，其为制公之大者也，其情私也。私其一己之威也，私其尽臣畜于我也。然而公天下之端自秦始，夫天下之道，理安斯得人者也。使贤者居上，不肖者居下，而后可理安。今夫封建者，继世而理。继世而理者，上果贤乎？下果不肖乎？则生人之理乱者未可知也。将欲利其社稷，以一其人之视听，则又有世大夫世食禄邑，以尽其封略，圣贤生于其时，亦无以立于天下。封建者为之也，岂圣人之制使至于是乎？吾固曰：“非圣人之意也，势也。”^①

“圣人”在历史演进中的作用，受到历史之势的极大制约。其对于文明的制作与开创，乃是应势而为的结果，历史自身演进的结构与态势，方是最终的决定力量。柳宗元在《封建论》中对于“圣人”的定位，在后世受到了程度不同的批评。^②但其对于“圣人”历史作用的有意压制，当并非出于对人的观念与行动在历史进程中之影响的忽视，而是在皇帝圣化而政局又殊非太平的时局之下，对于皇权的约束尝试以及对于政治前景的谨慎乐观。“势”有“事势”“时势”与“理势”之别，虽然，在柳宗元处，其对于“势”的解读偏于事势与时势，更意在强调其所具有的不可违的特性，而未能明确势中之理的“当然”之义，但对于“势”乃自然与社会自发性后果的理解，却让柳宗元对于社会治理中整体解决思路表现出明显的拒绝态度。相较于孔孟对于“圣人”的赞誉，柳宗元则意在强调所谓“圣人”在历史中能力的限度乃

① 柳宗元：《封建论》，见《柳河东集》卷二，第48页。

② 此种批评，主要聚焦于“势”与“公”“私”的理解。“商周之初，上古诸侯棋布天下，植根深固，是以新故相继，势如犬牙，数世之后，皆为故国，不可复动，是则然矣。今以当时事势推之，所谓古诸侯者，土地人民其存余几，亦何不可废，不可动之有？武王、周公定周之初，封建可也，郡县亦可也。圣人之心以公而不以私：封建则世守其国家，而以天下之地与天下为公；郡县则更易其守令，而以天下之权为一人之私。公私之分，而享国之久近存焉耳。”马端临：《文献通考》，中华书局1986年版，第2060页。朱熹言：“子厚说‘封建非圣人意也，势也’，亦是。但说到后面有偏处，后人辩之者亦失之太过……且封建自古便有，圣人但因自然之理势而封之，乃见圣人之公心。且如周封康叔之类，亦是古有此制。因其有功、有德、有亲，当封而封之，却不是圣人有不得已处。若如子厚所说，乃是圣人欲吞之而不可得，乃无可奈何而为此！不知所谓势者，乃自然之理势，非不得已之势也。”黎靖德编：《朱子语类》卷一百三十九，中华书局1986年版，第3303—3304页。

至道德的瑕疵。“夫不得已非公之大者也”，殷周封建众国并非出于公天下的政治情怀，而是迫于形势之下的顺势而为。相较于孔孟在对周礼的回眸中，由“家天下”的制度设计追求“公天下”之超越性的经学旨趣，柳宗元则表现出由经入史的理性姿态，认可历史的格局与态势在文明型构与演进中的主导作用。虽然，在其关于殷周封建制度的言述中并未对两者间的差异过多关注，也未能理解周代的制度设计对于其后华夏文明的奠基作用，故而，多少弱化了人类的参与与创造在历史演进中的价值^①，并由此导致了其理论逻辑上的不自洽。但其尝试在政治与社会间建立关联理解的分析视角却有着超越于时代的意义。柳文时人以为“雄深雅健，似司马子长”^②，其尤要者非为所谓文学技法与艺术风格的接近，而是“究天人之际，通古今之变”的意图上的亲近。因受限于时代的学术风气与技术条件，柳宗元难以在社会基础的观察与解读上展现出“历史考古”的知识深度，其对于古今之纵向维度的偏好，在司马迁以来的史学传统中，难以真正发现中央—地方之横向维度在历史解释中的价值，也自然不足以形成对原有解读模式的根本挑战。^③

① “然则周道亲亲，而文昭武穆，施及邢、茅、胙与毕、召之裔，皆分茅土，岂非道与？曰：此武王、周公定天下之微权，而千古之未喻者也。古之天下，人自为君，君自为国，百里而外，若异域焉，治异政，教异尚，刑异法，赋敛惟其轻重，人民唯其刑杀，好则相昵，恶则相攻，万其国者万其心，而生民之困极矣。尧、舜、禹、汤弗能易也；至殷之末，殆穷则必变之时，而犹未可骤革于一朝；故周大封同姓，而益展其疆域，割天下之半而归之姬氏之子孙，则渐有合一之势；而后世郡县一王，亦缘此以渐统一于大同，然后风教日趋于画一，而生民之困亦以少衰。故孔、孟之言治详之矣，未尝一以上古万国之制欲行于周末，则亦灼见武王、周公绥靖天下之大权，而知邱民之欲在此而不在彼。以一姓分天下之半，而天下之瓦合萍散者渐就于合，故孟子曰‘定于一’。大封同姓者，未可即一而渐一之也。春秋之战亟矣，而晋、鲁、卫、蔡、曹、滕之自相攻也鲜，即相攻也而无掬指舟中、焚茨侵海之虐。当其时，异姓庶姓犹错立于外，而同姓者不能绝援以自戕，此周之所以亲亲；而亲亲者非徒亲也，实以一姓之兴，定一王之礼制，广施于四海，而渐革其封殖自私、戕民构乱之荼毒也。”王夫之：《读通鉴论》卷二十，中华书局1975年版，第1556—1558页。

② 韩愈：《柳子厚墓志铭》，见刘真伦、岳珍注：《韩愈文集汇校笺注》卷二十二，中华书局2010年版，第2417页。

③ “柳宗元的《封建论》是一篇取材于历史以论述封建制在政治上可行不可行问题的文章。以近代以前的人的历史认知衡量，他的论述确有相当的说服力，惟仍有举证偏颇之嫌。他的具体论证事例都只是取自封建制已渐趋崩溃的西周晚期以来的历史。至于封建制在周初巩固统治、积聚国力、奠定八百年政权基础的功效，及其所以然的道理，他却未予以重视。……柳宗元没有去探究古代封建制的社会基础，以及它演变的历史，不了解在皇帝职位仍行世袭的情形下，仍有依赖血缘团体为保障政权安全最为可靠的力量需要，所以认为封建制必不可行。”管东贵：《从宗法封建制到皇帝郡县制的演变——以血缘解纽为脉络》，中华书局2010年版，第125—126页。

在尝试建立政治与社会之间关联的同时,柳宗元也自政治的德性维度对社会生活做出相应的解读,“公”“私”之辨遂构成其史论中极具穿透力度的组成部分。柳氏以为公共生活维度的“公”与个体以及群体维度的“私”之间,并不存有直接的对应关系,个体维度之“私”可能成就公共维度的“公”;混淆不同维度日常生活运行与凝聚的内在差异,以“公”为唯一尺度,相反则会造成公共社会的失序与混乱。“私”作为一种个体或群体自爱与自我保全的情绪与诉求,并不必然导致“恶”的产生,且其存在也为意志的自我实现提供了最为根本的推动之力,进而形成社会层面不同的利益诉求及力量比对格局,人类生活的文明演进缘此“大势”方葆有生机。以政治的力量强化社会日常生活及整体目标上的“公”与“义”,在导致道德的虚伪和腐败的同时,也会因道德与政治过于亲密而引发权力的恐怖与生活的灾难。身处中唐士人自省与自愧风气之下的柳宗元,自然知晓道德的不足仰赖。^①政治与道德并不产生必然的冲突,甚而道德的政治人物是政治生活的必须,但道德一旦成为政治行动的依据与考量的根本标准,则必然导致对政治与道德的双重伤害。在国家治理的认识上,柳宗元与韩非子的思考有一定程度的重叠。^②区分“政”与“制”,追求大公之制并以之为政治运作的规则与限度,在标榜以“生民之意”为社会治理之核心意图的同时,将具体政治行动中的动机与意图的善恶考量置于边缘——柳宗元对“公”的谨慎,即使是在子学重兴的中唐,也有难以掩盖的光芒。

子厚之论封建,不仅为从来无人写过之大文章,而且说明子厚政治理论

① “今夫取科者,交贵势,倚亲戚,合则插羽翮,生风涛,沛焉而有余,吾无有也。不则饕饮食,驰坚良,以欢于朋徒,相贸为资,相易为名,有不诺者,以气排之,吾无有也。不则多筋力,善造请,朝夕屈折于恒人之前,走高门,邀大车,矫笑而伪言,卑陋而媁媁,偷一旦之容以售其伎,吾无有也。”柳宗元:《送娄图南秀才游淮南将入道序》,见《柳河东集》卷二十五,第415页。关于中唐时期的士人自省风气,可参见王德权《为士之道——中唐士人的自省风气》(政大出版社2001年版)第二章的相关论述。

② “且夫尧、舜、桀、纣千世而一出,是比肩随踵而生也;世之治者不绝于中,吾所以为言势者中也。中者,上不及尧、舜而下亦不为桀、纣,抱法处势则治,背法去势则乱。今废势背法而待尧、舜,尧、舜至乃治,是千世乱而一治也;抱法处势而待桀、纣,桀、纣至乃乱,是千世治而一乱也。”王先慎:《韩非子集解》卷十七《难势篇》,钟哲点校,中华书局2013年版,第427—428页。

系统，及其施行方法之全部面貌。……吾人自文中仔细看来，子厚所暗示之推广义，则由秦达唐，封建虽经秦皇大举破坏，而其残余形象及其思想，乃如野火后之春草，到处丛生。是必须有秦皇第二出现，制与情全出于公，而以人民之利安为真实对象，从思想上为封建余毒之根本肃清，此吾读封建论之大概领略也。^①

章士钊由《封建论》而生发的思考，有着特定时代的理想气息，“制与情全出于公”的憧憬，指向对圣人出世的期待，但其也因此与柳宗元对于政治与道德复杂关联的考量失之交臂。^②甚而时至今日，柳宗元在公私之辨上的理论成就依然未能成为一般知识领域的常规认识。历史之势的制约以及道德与政治之间的分界，均会削弱“圣人”在社会治理与历史演变中的作用，即使柳宗元对于“圣人”的挑战并不彻底，但其形象相对于孔孟一系中的完满已颇为单薄。

与其“圣人”观念相呼应，柳宗元在天人关系上的主张，同样将皇权的合法与神圣天命相剥离，而以世间的德性与功绩作为衡量的标准。柳氏否定天命的存在，在天人关系上主张“天人不相与”，但其认可人受命的偶然性。“生死悠悠尔，一气聚散之。偶来纷喜怒，奄忽已复辞。为役孰贱辱，为贵非神奇。一朝纆息定，枯朽无妍媸。”^③“一气聚散”的认识本有人之自然生命先天平等的理解上的可能，但若过度放大“气之清浊有体”的解释效力，则又不免将后天的差异归于先天的偶然。故而，柳宗元对于“一气聚散”的强调，自然会形成对现世诸多不平等现象的有力质疑。

余曰：嘻。世固有事去名存而冒焉若是耶。步之人曰：“子何独怪是，

① 章士钊：《柳文指要》，中华书局1971年版，第83页。

② “‘雨我公田，遂及我私。’先公而后私也。‘言私其豮，献豮于公。’先私而后公也。自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣，故先王弗为之禁。非惟弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私以成天下之公，此所以为王政也。至于当官之训，则曰以公灭私，然而禄足以代其耕，田足以供其祭，使之无将母之嗟，室人之谪，又所以恤其私也。此义不明久矣。世之君子必曰‘有公而无私’，此后代之美言，非先王之至训也。”顾炎武：《言私其豮》，见《日知录》卷三，严文儒、戴扬本校点，上海古籍出版社2018年版，第141—142页。

③ 柳宗元：《掩役夫张进骸》，见《柳河东集》卷四十三，第744页。

今世有负其姓而立于天下者,曰吾门大,他不我敌也。问其位与德,曰:‘久矣其先也’然而彼犹曰我大,世亦曰某氏大。其冒于号有以异于兹步者乎?向使有闻兹步之号,而不足釜锜钱镈刀铚者,怀价而来,能有得其欲乎?则求位与德于彼,其不可得亦犹是也。位存焉而德无有,犹不足大其门,然世且乐为之下,子胡不怪彼而独怪于是。”^①

在柳宗元对于社会治理的构想中,“使贤者居上,不肖者居下,而后可以理安”^②。分辨贤能与不肖之别,且使各当其位,是社会有序而能给民之求的前提。判定贤能的标准则在于后天的社会治理能力,即使此种能力有天赋的成分,但无论是所谓天命还是血统等先天因素均不应成为左右判断的决定因素。然而,社会生活的事实却常为贤能与不肖颠倒其位的态势^③,世人不惟难以真正地识别与理解贤人,甚而会在日常接受的惯习中,认可权力结构的私化与封闭。^④柳宗元尝试合理化“贱妨贵、远间亲、新闻旧”的社会流动^⑤,以此为对抗“家天下”所极易导致的阶层固化。但权力自我复制的社会生物学倾向,在皇权的时代,必然展现出对血统的高度依赖。在权力的社会基础无法根本改变的情形之下,柳宗元“旧调重弹”的“任贤”主张,既缺乏足够辨识度的制度设计,也难以对抗制度运行过程中权力群体的共谋自觉^⑥,故

① 柳宗元:《永州铁炉步志》,见《柳河东集》卷二十八,第467—468页。

② 柳宗元:《封建论》,见《柳河东集》卷一,第48页。

③ “人或权褒贬黜陟为天子求士者,皆学于圣人之道,皆又以仁义为的,皆曰我知人我知人。披辞窥貌,逐其声而核其所蹈者,以升而降。其所升,常多蒙翥祸贼僻邪,罔人以自利者;其所降,率恒多清明冲淳不为害者。彼非无情物也,非不欲得其升降也,然犹反戾若此,逾千百年乃一二人,幸不出于此者。”柳宗元:《复吴子松说》,见《柳河东集》卷十六,第301—302页。

④ “彼困于昏乱,伏志气,屈身体,以下奴虏,平难泽物之德不施于人,一得适其僭,其进晚尔,而人犹幸之。彼神于昏乱,抗志气,肆身体,以傲豪杰,残民兴乱之技行于天下,一得适其僭,其死后尔。而人犹祸之。悲夫,余是以咸宜之。”柳宗元:《咸宜》,见《柳河东集》卷二十,第360页。

⑤ 参见柳宗元:《六逆论》,见《柳河东集》卷三,第60页。

⑥ “基层政府间的共谋现象具有这些制度化的特点:一方面,这些共谋行为大多与正式政策法规的明文规定不一致甚至相悖,旨在应付、欺骗上级政府,因此多以非正式形式出现。但另一方面,这些行为并不是个别官员或个别部分的私人活动;在很多情况下,它们在正式组织结构下公开运作,以政治部分的组织权威辅以实施,甚至是大张旗鼓地予以部署安排。这些做法已经成为上下级政府甚至中央政府的‘共享常识’。”周雪光:《中国国家治理的制度逻辑——一个组织学的考察》,生活·读书·新知三联书店2017年版,第198页。

不得不依赖于社会治理者的道德自觉，并由之强化政治话语中道德化表述的强度。但道德话语的流行度与社会治理的专业化之间常错位而行，故而，柳宗元的两难，实可视为特定权力关系结构下知识群体的共有经验。因为对于人类治乱循环的历史过往的熟谙，对人类智力与道德水准的清醒^①，柳宗元在社会治理的目标设定上，并无陈义过高的前景悬设。一个“理想或最好的社会”并不在其理解的视域之内，治乱依然是其进行历史评估最为基本的判定标准。虽然大体稳定而均衡的社会并非理念构想中的最佳方案，但它也或许是最为有效、最可追寻的总体目标。^②但即使柳宗元虚化“圣人”在历史中的作用，且对政治与道德之间的关联保持了足够的警惕，其依然将社会有效治理的期待，聚焦于社会“贤能”，期待此一群体能够具有相应的政治品行与能力，因此，在柳宗元的政论中，国家整体层面上的政治与道德的疏离在个人领域则依然有着高度关联的必要。

二、“大人君子”的治理能力与道德责任：“明”与“志”

在儒家政治言述的传统中，人性善恶常与国家治理的方式与理念直接对应，此种对应既是理想政治的起点，也是社会治理的判准与目标。此种理解自我合法化的一个重要方式，是化国为家、化家为身，从而形成身体修辞的强大影响。^③与之相较，对于人性能力及其与道德责任之间的关联则疏于考察。社会治理的相关规则与技术的讨论，也不免处于较为边缘的位置。^④但

① “中之正不惑于外，君子之道也。然而显然翹然，秉其正以抗于世，世必为敌仇，何也？善人少，不善人多，故爱足下者少，而害足下者多。”柳宗元：《与杨晦之书》，见《柳河东集》卷三十三，第524页。

② “‘治’未必就是最优状态，却是社会合作和社会改进的必要条件。‘治乱’模式试图说明的是‘什么是有效的秩序’而不是‘什么是应该的’，或者说，试图说明的是‘什么是祸福的社会条件’而不是去解释‘什么是最好的理想社会’。”赵汀阳：《历史之道：意义链和问题链》，《哲学研究》2019年第1期。

③ 参见萧延中：《试论“中国思维”中的“身体隐喻”》，见杨儒宾、张再林编：《中国哲学研究中的身体维度》，台湾大学人文社会高等研究院东亚儒学研究中心2018年版，第167—212页。

④ “‘术’字，本非不好底事。只缘后来把做变诈看了，便道是不好。却不知天下事有难处，须着有个巧底道理始得。当齐王见牛之时，恻隐之心已发乎中，又见衅钟事大似住不得，只得以所不见者而易之，乃是他既用旋得那事，又不抑遏了这不忍之心，此心乃得流行。若当时无个措置，便抑遏了这不忍之心，遂不得而流行矣。此乃所谓术也。”黎靖德编：《朱子语类》卷五十一，第1223页。

对人性善恶与道德责任的过度偏好，却会导致儒家政论传统对于社会治理的想象，更适合一个层级清晰且群体间互动关系极为明确而简单的“理想”社会。^①儒家政论对于社会治理的作用发挥不得不依赖于或借助于其他思想流派的创制与影响。于此传统之下，柳宗元对于人的理解，既出于建基于政治经验之上的谨慎，亦是其迥出时辈的识度使然。

柳宗元《天爵论》曰：

仁义忠信，先儒名以为天爵，未之尽也。夫天之贵斯人也，则付刚健纯粹于其躬，俾为至灵，大者圣神，其次贤能，所谓贵也。刚健之气，钟于人也为志。得之者，运行而可大，悠久而不息。拳拳于得善，孜孜于嗜学，则志者其一端耳。纯粹之气，注于人也为明。得之者爽达而先觉，鉴照而无隐，眈眈于独见，渊渊于默识，则明者又其一端耳。明离为天之用，恒久为天之道。举斯二者，人伦之要尽是焉。故善言天爵者，不必在道德忠信，明与志而已矣……故人有好学不倦而迷其道、挠其志者，明之不至耳。有照物无遗而荡其性、脱其守者，志之不至耳。明以鉴之，志以取之，役用其道德之本，舒布其五常之质，充之而弥六合，播之而奋百代，圣贤之事也。然则圣贤之异愚也，取此而已。使仲尼之志之明，可得而夺，则庸夫矣。授之于庸夫，则仲尼矣。若乃明之远迹，志之恒久，庸非天爵之有级哉。故圣人曰：敏以求之，明之谓也；为之不厌，志之谓也。^②

柳宗元以得天赋之刚健、纯粹之气，为人之“志”与“明”。前者是一种追求生命意图自我实现而同时又具有道德意味的持久的意志力，后者则是

① “人君之于天下，不能以独治也。独治之而刑繁矣，众治之而刑措矣。古之王者，不忍以刑穷天下之民也，是故一家之中，父兄治之；一族之间，宗子治之。其有不善之萌，莫不自化于闺门之内；而犹有不帅教者，然后归之士师。然则人君之所治者约矣。然后原父子之亲、立君臣之义以权之；意论轻重之序、慎测浅深之量以别之；悉其聪明、致其忠爱以尽之，夫然，刑罚焉得而不中乎？是故宗法立而刑清。天下之宗子各治其族，以辅人君之治，罔攸兼于庶狱，而民自不绝于有司。风俗之醇，科条之简，有自来矣。《诗》曰‘君之宗之’，吾是以知宗子之次于君道也。”顾炎武：《爱百姓故刑罚中》，见《日知录》卷六，上海古籍出版社2018年版，第282页。

② 柳宗元：《天爵论》，见《柳河东集》卷三，第49—50页。

一种极高明的判断能力。“志”与“明”相互影响，相互成就。故而，“志”作为生命意图，于圣贤君子而言，应“拳拳于得善，孜孜于嗜学”；“明”作为具有天赋特性的判断能力，则要求君子“吨吨于独见，渊渊于默识”，具备抉择生命方向以及在特定的社会环境中达成生命意图的能力。因为“明”所提示的生命方向与实践路径，“志”方能避免“迷失其道”的危险，并进而获得超越于个体意欲之上的公共性与普遍性；而“明”若无“志”之支撑，既易于丧失其德性的维度，也会失去其在追求公共福祉的实践中磨砺提升的可能。^①由此，于柳宗元而言，“明”与“志”实为一体。相较于儒家好言性之善恶的传统，柳氏对于“明”“志”的论述，在对善恶之所以然做出依据分析的同时，也体现出明确的在公共领域考察行动者之意图、路径与能力的特性，从而在伦理的善恶与政治的治乱之间建立起本然的关联。虽然，在宋明而后的儒学谱系中，柳宗元在人物谱中并非不可或缺，但若以思想的深度而言，其在中唐乃至后世本应具有更高的思想史位置。

在今日文史学界关于中唐社会与思想的常规考察中，安史之乱是极易得到关注的历史事件，而隋唐政治之社会基础缓慢变化的长过程则易于受到漠视。然若以士人群体的当世言论为据，则颇能见出此一群体对基层社会变化的敏感。^②当朝廷—乡里关系发生重要变化时，士人在科举及官员任命制度的规约之下，不得不奔走于权门，其社会影响力的发挥也越来越依赖于制度性权力的获取。士风的腐败以及士人介入地方行使社会治理能力的弱化，导致了此时期士人自省之风的兴起。^③如何有效参与社会治理，确立士

① 虽然，柳宗元以天赋之气论“明”“志”，但无论是意志力还是判断力，两者均不否认后天生命经验的作用，故而，在柳宗元的言述中，即使并未明确言及后天生命实践的影响，但也应是其言中之意。我国学界对“明”在儒学思想中之作用的考察，当以杨泽波《孟子性善论研究》（上海人民出版社2018年版）最为系统深入。

② 参见王德权：《为士之道——中唐士人的自省风气》，政大出版社2012年版，第69—107页。

③ “然而，崇重当朝冠冕为何会发生‘天下奔竞而无廉耻’的现象？其意当指崇重冠冕的背景下废乡官、行科举导致的变化，乡官既废，入仕者皆须命于朝，加上入仕者众，科举遂成为当时处身权力圈外的士人追求仕进的较佳管道，因此发生并扩大入仕资格的竞争。其次，吏部既总全国人事之权，铨选也成为争夺职位的场所，观乎唐代前期铨选多次引发参选者与吏部主事之前的冲突，不难理解争官竞职的激烈程度。由此观之，柳芳《修乡党之行》、柳冕《奔竞之风》等说，大抵出自废乡官、行科举的背景。”王德权：《修身与理物——中唐士人自省之风的两个面向》，《台湾师大历史学报》第35期，2006年。

人的身份认同,常常成为言语论争背后的基本议题。在此意义上,柳宗元以“志”“明”共举,以明贤愚之别,但就士人参与社会治理的自觉而言,以“志”为先,似乎更能体现中唐时期的思想特点。

今丈人乃盛誉山泽之臞者,以为寿且神,其道若与尧舜孔子似不相类焉,何哉?又曰:饵药可以久寿,将分以见与,固小子之所不欲得也。尝以君子之道,处焉则外愚而内益智,外讷而内益辩,外柔而内益刚;出焉则外内若一,而时动以取其宜当,而生人之性得以安,圣人之道得以光。获是而中,虽不至耆老,其道寿矣。今夫山泽之臞,于我无有焉。视世之乱若理,视人之害若利,视道之悖若义;我寿而生,彼夭而死,固无能动其肺肝焉。昧昧而趋,屯屯而居,浩然若有馀,掘草烹石,以私其筋骨而日以益愚,他人莫利,己独以愉。若是者愈千百年,滋所谓夭也,又何以为高明之图哉?^①

饵药自寿或其他注目一己之私而自外于天下理乱之人,是心眼俱冷的自私者,也自然不是以尧舜孔子之道自任者的同行者,士人之“志”应以世之安危、人之利病为急务。这也意味着,人性责任的自觉承担是士人身份确认的前提。因为对于世人乃至其他生命体的关切,人的生命具有了超越的道德意义。而同时,也因为“志”所具有的自我实现的生命冲动,对于人性责任的承担即意味着自我的生命将在特定的方向上,以历史而具体的方式加以展开,进而使个体的生命获得公共维度的存在意义并展现出相应的人生境界。^②

彼伊尹,圣人也,圣人出于天下,不夏商其心,心乎生民而已。曰:孰能由吾言?由吾言者为尧舜,而吾生人为尧舜人矣。退而思曰:汤诚仁,其功迟,

① 柳宗元:《答周君巢饵药久寿书》,见《柳河东集》卷三十二,第519页。

② “以人之为人的本质规定为关切之点,人性境界同时在二重意义上体现了存在的自觉:就何物存在而言,它意味着确认人不同于自然的存在,后者相应于人禽之别;就为何而‘在’而言,它意味着以成己与成物为存在的内在指向,后者蕴含着对人自身存在意义的深沉体认。人性境界的以上内涵,既展现了精神世界的深沉性,也表现了其超乎个体的普遍品格。”杨国荣:《论意义世界》,《中国社会科学》2009年第4期。

桀诚不仁，朝吾从而暮及于天下可也。于是就桀。^①

贞元永贞之际，身在长安的柳宗元曾受教于陆质，颇受新《春秋》学派“原情为本”治经方法的影响^②，在个体行动之意义的判定中，重视对行动意图的考察，并以此作为意义赋予的重要参照。伊尹五就桀而仕，故有后世儒者的非议。但柳宗元则以伊尹行动的抉择，乃出于“心乎生民”，不拘浮名，不尚狷介，实为士人之典范。此种见解，亦见之于柳宗元对陆质释“纪侯大去其国”的称赏。^③圣贤之人既以“心乎生民”为本，则必然在特定的历史情境中实践其意图指向，其相应的行动能力遂由之成为目标达成的前提。

今之号为有志于治者，咸能知民困于杼轴，罢于征徭，则曰：司牧之道，莫先于简廉奉法而已。其或材拘于局促，智限于罢懦，不能斟酌盈虚，使人不倦。以不知事为简，以清一身为廉，以守旧弊为奉法。是心清于椽闼之内，而柄移于胥吏之手。岁登事简，偷可理也；岁札理丛，则溃然携矣。故曰：身修而不及理者有矣。^④

虽然在儒家的言说传统中，修身通常被设置为齐家治国的起点，但两者间巨大的裂隙却易于被道德至上的接受惯习所掩盖，而表现出对政治生活过于理想化的平面想象。这既压制了儒家政治学理论的拓展空间，也会造成士人群体实际社会治理能力的弱化。柳宗元时代的中唐，士人与乡里的分离在

① 柳宗元：《伊尹五就桀赞》，见《柳河东集》卷十九，第336—337页。

② “是故《春秋》以权辅正，以诚断礼，正以忠道原情为本，不拘浮名，不尚狷介，从宜救乱，因时黜陟，或贵非礼勿动，或贵贞而不谅，进退抑扬，去华居实，故曰‘救周之弊，革礼之薄也’。”陆淳：《春秋集传纂例》，见《四库全书》第146册，上海古籍出版社1987年版，第379页。

③ “淳闻于师曰：‘国君死社稷，先王之制也。’纪侯进不能死难，退不能事齐，失为邦之道矣。《春秋》不罪，其意何也？曰：天生民而树之君，所以司牧之。故尧禅舜，非贤非德，莫敢居之。若捐躯以守位，残民以守国，斯皆三代已降家天下之意也。故《语》曰：‘唯天为大，唯尧则之。《韶》尽美矣，又尽善也。《武》尽美矣，未尽善也。’‘禹无间然矣。’达斯语者，其知《春秋》之旨乎？”陆淳：《春秋集传微旨》卷上，见《四库全书》第146册，上海古籍出版社1987年版，第550页。

④ 刘禹锡：《答饶州元使君》，见《刘禹锡集》卷十，卞孝萱校订，中华书局2004年版，第124页。

强化士人漂泊感的同时,也意味着士人必须以重建“士人—乡里”关系作为自我身份确认及参与社会治理的基本路径。社会治理发生于较为复杂的人际以及人物之际,相较于修身主要指向自我行为与心灵状态的规约与省察,有效治理需要在政治生活的基本共识之下,于特定的环境中实现有序的群体生活,治理目标的达成与否依赖于行动者的判断力、技能乃至对时机、方法与结果等因素的综合把握。在政治生活中,良善的意图并不足以实现所追求的行动目标,故“有志于治者”须“明于治”^①,而“明”者则以“大中之道”为政治行动的基本原则。

果以为仁必知经,智必知权,是又未尽于经权之道也。何也?经也者,常也,权也者,达经者也,皆仁智之事也。离之滋惑矣。经非权则泥,权非经则悖,是二者强名也,曰当斯尽之矣。当也者,大中之道也。离而为名者,大中之器用也。知经而不知权,不知经者也。知权而不知经,不知权者也。偏知而谓之智,不智者也,偏守而谓之仁,不仁者也。知经者不以异物害吾道,知权者不以常人拂吾虑,合之于一而不疑者,信于道而已者也。且古之所以言天者,盖以愚蚩蚩者耳,非为聪明睿智者设也。^②

“经”是人类漫长历史生活中所逐渐生成、演化而趋稳定的制度、规则、典范以及众人习以为常的惯习,接近于广义的制度概念。^③其存在表明正当与必然在政治生活中所具有的主宰能力,但政治生活必须面对和回应偶然的挑战,甚而此种挑战会不断祛魅正当与必然的恒定与普遍,以提示其本所具有的偶然。^④偶然是政治生活难以预测的变量,虽然,“经”可为特定情境中的行动者在相关事件中建立关联提供可能,但行动者必须能够在此指引之下

① 在柳文中曾多次提及“明”对于生命的意义。其《零陵三亭记》曰:“邑之有观游,或者以为非政,是大不然,夫气烦则虑乱,视壅则志滞,君子必有游息之物,高明之具,使之清宁平夷,恒若有余,然后理达而事成。”《柳河东集》卷二十七,第457页。另《永州龙兴寺西轩记》(第464—465页)、《永州龙兴寺东丘记》(第462—463页)、《永州法华寺新作西亭记》(第463—464页)诸文均有论及。

② 柳宗元:《断刑论下》,见《柳河东集》卷三,第58页。

③ 参见罗祎楠:《历史视野中的中国国家治理》,《中国社会科学》2019年第1期。

④ 参见刘顺:《高宗武则天时期的“古典”与“当世”之争》,《唐宋历史评论》第7辑,2020年。

做出恰当的行动应对。因为政治生活中偶然事件的发生乃为必然，故而最大的必然正是偶然，而偶然也因必然（正当与必然）得到理解的可能而方始事件化。政治生活的偶然与必然要求行动者以审慎的态度与明辨的能力加以应对，若两者皆有不足，或偏执其一，则难以达成社会有效治理的行动目标。柳宗元所追求的“大中之道”，依旧不离“志”“明”合一的基本思路。也正因对于“大中之道”的坚持，其更能在社会治理的过程中表现出应对策略的开放性。

柳子曰：君子有二道，诚而明者，不可教以利，明而诚者，利进而害退焉。吾为是言，为利而为之者设也。或安而行之，或利而行之，及其成功一也。吾哀夫没于利者以乱人而自败也。故设是，庶由利之小大登进其志，幸而不挠乎下，以成其政，交得其大利，吾言不得已尔。何暇从容若孟子乎。孟子好道而无情，其功缓以疏，未若孔子之急民也。^①

柳宗元虽并无明确的上智下愚不移的主张，但其文本中多次言及对不同群体的区分对待，已足以表明其在关于人性的理解上与韩愈的亲近。“志”作为一种有着明确指向的意志能力，实为人“欲”之一种。柳宗元强调圣贤之志在其生命过程的展开与生命意义的确立中的作用，同样也认可普通民众对于欲望追求的合理，甚而在其文明生成演化的进程中更视之为最为本源的推动力。故而，在社会治理中，柳宗元认可“利”的积极价值，但行动者对于如何达成利益的实现以及如何在大利与小利之间做出准确的判断，却殊非易事。

今世之嗜取者，遇货不避，以厚其室，不知为己累也。唯恐其不积，及其怠而蹶也。黜弃之，迁徙之，亦以病矣。苟能起，又不艾，日思高其位，大其禄，而贪取滋甚，以近于危坠，观前之死亡，不知戒，虽其形魁然大者也。其名人也，而智则小虫也，亦足哀夫。^②

① 柳宗元：《吏商》，见《柳河东集》卷二十，第362—363页。

② 柳宗元：《螾蝓传》，见《柳河东集》卷十七，第313页。

逐利是个体欲望的自然展开，但作为一种生命行动，需经正当性的考量，并同时应在效用的适宜及行动方式的合理有效上得到检验。因为利益通常所具有的稀缺性，无论是物质利益还是可加转换的符号利益，均要在人际互动的关系框架之下予以衡量。对于利益的过度追逐，既会导致个体生命可能空间的压缩，也会产生群体关系的失衡。社会治理者理应知晓逐利的效用与限度，也应明确欲望在日常政治社会中对民众心态及行为方式的影响，并由之选择相应的治理方式。“越人信祥而易杀，傲化而偈仁，病且忧，则聚巫师，用鸡卜，始则杀小牲，不可则杀中牲，又不可则杀大牲，而又不可则杀亲戚飨死事，曰神不置我已矣。因不食蔽面死，以故户易耗，田易荒，而畜字不孳。董之礼则顽，束之刑则逃，唯浮图事神而语大，可因而入焉，有以佐教化。”^①民众会在日常生活中因受到欲望的支配而有诸多纷争，甚而不惜为恶以求得欲望的满足。但因群体制度与惯习的规约，行动者大多期待行动的正当性能够不受质疑。故而，如何在民众群体中建立正当性的话语资源，对于社会治理而言尤为必要。此种话语资源不追求形态的系统与深刻，而更青睐可视化程度较高且善恶二元对比分明的话语资源。与韩愈有着明确的排佛姿态不同，柳宗元对于佛道、诸子乃至地方性的知识与信仰资源，均以“佐教化”为标准加以利用。韩柳之别，于柳宗元而言也即是孔孟之别，孟子陈义虽高，然“好道而无情，其功缓以疏，未若孔子之急民”。在此意义，以民生为急的柳宗元虽是一位有着极高为政热情的社会治理者，但其对于民众以及基层社会的理解，却让其较之韩愈更为理智而审慎，更强调传统的正当性资源的影响，承认“且古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳”的合理。柳宗元是中唐士人群体中极少能够关注到时之古今、地之南北与民之智愚的影响，而又具有丰富社会治理经验的政治人物，其影响在宋儒而后儒学史中的低落，也恰恰反映了及物维度在儒家政论领域的相对弱势。

三、历史生活的检验：事与理的一体不二

台湾学者王德权曾自修身与理物的不同取向，理解中唐士人在应对时局

^① 柳宗元：《柳州复大云寺记》，见《柳河东集》卷二十八，第465页。

并回应“士何事”追问的过程中所形成的取径差异，为解读中唐的思想世界及韩柳之别提供了重要的理论参照。^①虽然此种分疏不免对历史事实的简化处理，但在此框架之下，某些原本处于焦点之外的言论却可因之得到重新打量的机遇。柳宗元以“及物”为士人应对危局参与社会治理的基本方式，并不是对修身问题的搁置，也不是对理论构建的漠视，而是追求在意图、路径、方式与效用的整体性中，确立一种思想的效用与价值。无论中唐士人在修身与及物上有何种境界的标榜与理论的构想，若无历史生活的具体检验，则不免流于语词不及物的空转。^②柳宗元对于事（物）与理（道）一体关系的主张，作为一种介入中唐思想世界与社会生活的方式，既指向以南宗禅为代表的言说风习，也在回应社会关系巨变之际士人群体所面临的挑战，而尤以后者为要。

在《柳河东集》中，有一篇名为《东海若》的奇特文字，颇能见出柳宗元在事与理关系上的理解：

今有为佛者二人，同出于毗卢遮那之海，而汨于五浊之羹，而幽于三有之瓠，而窒于无名之石，而杂于十二类之蛭虺。人有问焉，其一人曰：“我佛也，毗卢遮那五浊三有无明十二类，皆空也，一也，无善无恶，无因无果，无修无证，无佛无众生，皆无焉，吾何求也！”问者曰：“子之所言，性也，有事焉。夫性与事，一而二二而一者也，子守而一定，大患者至矣。”其人曰：“子去矣，无乱我。”其一人曰：“嘻，吾毒之久矣！吾尽吾力而不足以去无明，穷吾智而不足以超三有离五浊而异夫十二类也。就能之，其大小劫之多不可知也，若之何问者？”乃为陈西方之事，使修念佛三昧一空有之说。于是圣人怜之，接而致之极乐之境，而得以去群恶，集万行，居圣者之地，同佛知见矣。向之一人者，终与十二类同而不变也。^③

① “中唐士人重构为士之道，发生‘修身’与‘理物’两条路线之争，出现以孟荀优劣为主题的议论。不同于韩愈重心性修身，柳宗元承袭开元以来面向外部世界、挽济生民的立场，强调士人理物在维系世间秩序的职能。”王德权：《为士之道——中唐士人的自省风气》，第373页。

② “任何社会生活的逻辑和规则都不会自行空转，倘若没有人用自己的言行和思考参与其中，没有发生在人与人之间的‘事件化’过程将这些逻辑和规则激活，没有认为自身和他人的生命历程加以‘叙述转化’和‘解释重置’，文化也便无法得到传承和延续。只有进入到具体的人的世界中，社会才会敞开，才会获得真正的生命。”渠敬东：《探寻中国人的社会生活》，《中国社会科学》2019年第4期。

③ 柳宗元：《东海若》，见《柳河东集》卷二十，第364—365页。

柳宗元是中唐于佛教义理有精深理解的少数儒家士人,自称“自幼好佛,求其道,积三十年”^①,受天台宗的影响尤为明显,亲近天台宗“一心三观”之说,批评禅宗的自性清净,顿悟见性与返照心源。^②其对禅宗的态度亦体现于被视为净土宗名文的《东海若》。该文中为佛者二人的差异,在中唐的语境中,乃是禅宗与净土宗在解脱根据、修行路径与方法上的根本分歧。^③而若悬置柳宗元在佛教不同宗派间的具体态度,其接受与批评的基本依据乃是“体用不二”的认知方式。《送琛上人南游序》曰:“今之言禅者,有流荡舛误,迭相师用,妄取空语而脱略方便,颠倒真实,以陷乎己而又陷乎人;又有能言体而不及用者,不知二者之不可斯须离也,离之外矣——是世之所大患也。”^④南宗禅马祖一系主张“平常心是道”,于南宗乃至佛教的简易与世俗化本有推廓之力,但其风即行,遂成呵佛骂祖、蔑视经戒、无修无证的禅林习气,在弱化佛教与世俗之距离的同时,也弱化了佛教作为一种宗教存在的依据与必要。言体而不及用,即为事与理的两截。“体”在秦汉思想中业已成为核心概念,是理解、描述、规定形下与形上对象的本质性范畴,至王弼,“体”已具所以然之义,既是众体各别的特质,也是众体一体的依据。^⑤“用”有运用、作用、表现之义,至李唐时,以上诸义已大体齐备。^⑥而在中唐时期的佛教思想中,体用相即、理事不二及理事圆融已是极为流行的基本教义^⑦,并由此推动了中国古典思想的范式

① 柳宗元:《送巽上人赴中丞叔父召序》,见《柳河东集》卷二十五,第423页。

② 参见孙昌武:《柳宗元与佛教》,《文学遗产》2015年第3期。

③ 参见张勇:《论柳宗元的〈东海若〉》,《文学遗产》2009年第2期。

④ 柳宗元:《送琛上人南游序》,见《柳河东集》卷二十五,第428页。

⑤ 参见贡华南:《从“形与体之辩”到“体与理之辩”——中国古典哲学思想范式之嬗变历程》,《中国社会科学》2017年第4期。

⑥ “凡天地万物,皆有形质。就形质之中,有体有用。体者,即形质也;用者,即形质上之妙用也……假令天地圆盖方轮为体为器,以万物资始资生为用为道;动物以形躯为体为器,以灵识为用为道;植物以枝干为器为体,以生性为道为用。”李鼎祚:《周易集解》卷十四,见《北京图书馆古籍珍本丛刊》第1册,书目文献出版社1988年版,第253页。

⑦ “从楞伽师时代起,禅法思想就十分重视体用相即。洪州禅师们认为,在‘随缘任用’的过程中,可以直接体悟真如之体,所以提倡‘平常心是道’。沩仰宗沿着这种思路,既坚持‘平常心’原理,保证顿悟禅风的推进,又予以适当修正,突出体用的相即一致。……这种思想显然受华严宗‘理事圆融’说的影响,他们一再说‘理事不二,真佛如如’,其实是把华严宗理事统一圆融境界看成禅宗顿悟成佛的意趣。”潘桂明:《中国佛教思想史稿》,江苏人民出版社2009年版,第800—801页。

由“体”向“理”的过渡。柳宗元处此进程之中，其对话词的使用也常体、理（道）互用，虽然“理”偏于事物间关联与秩序以及对人之意味的考量，但尚未成为最高的范畴。于过渡期的思想形态而言，柳宗元对于体用相即与理事不二的使用实可大体等而视之。理（道）是以语词概念所形成的对于特定对象、领域乃至生活世界之理解的体系性的话语形式，包含对认知对象之实然、所然、应然以及当然的把握。“理”所表现的是思者对于对象的事实认知与价值评判，“事”则可以理解为人的活动及其结果^①，在此意义上，“理”即为“事”。但于柳宗元而言，“理事不二”并不意在说明“理”即为“事”，而是强调无无事之理，“理”必在“事”中方有现实的品格；同时“理”也必在“事”中，方能得到认知与价值层面的检验，并由之确定其效用的高低与德性的真伪。

相较于柳宗元天人之论在儒学史上的影响，其对于“事”的关注则极少能引起后世理论分析的兴趣。但也正因此一特点，柳宗元以融经入史的方式，尝试提升儒学应世的能力，并以此作为儒学确立影响的根本路径，其与韩愈、李翱一系也由此分途。“近世之言理道者众矣，率由大中而出者咸无焉。其言本儒术，则迂回茫洋，而不知其适；其或切于事，则苛峭苛核，不能从容，率泥乎大道。甚者好怪而妄言，推天引神，以为灵奇，恍惚若化，而终不可逐。故道不明于天下，而学者之至少也。”^②柳宗元并不以中唐儒学的危机在于“儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息”^③，而是近世儒者或空言理道而不能行用于当世，或有应世之初衷，但又不得其法，由此，儒学遂成为

① “何为‘事’？概要而言，‘事’可以理解为人的活动及其结果。人的活动即人的广义之‘为’，所谓‘事者，为也’，这一意义上的‘事’，首先与‘自然’相对，荀子曾言简意赅地指出了这一点：‘不事而自然谓之性。’‘事’表现为人的作用，‘自然’则意味着人的作用尚未参与其间，从而，‘事’与‘自然’构成相反的两端，‘不事’与‘自然’则彼此一致。在荀子看来，本然层面的性尚处于人的作用之外，其特点表现为无涉于‘事’而自然。对‘事’与‘自然’关系的以上理解，从一个方面彰显了‘事’与人及其活动的关联。从赞天地之化育，到经济、政治、伦理、科学、艺术等活动，‘事’展开为多重形态。引申而言，人的活动既关乎行，也涉及知，从而，广义之‘事’也兼涉知与行。”杨国荣：《基于“事”的世界》，《哲学研究》2016年第11期。

② 柳宗元：《与吕道州温论非国语书》，见《柳河东集》卷三十一，第506页。

③ 刘禹锡：《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》，见《刘禹锡集》卷四，第57页。

书斋之内的文字游戏。^① 儒学若欲挽救衰世，应以切事及物为目标取向，其理道的言说应有制度依托、路径设计以及方式展演等一系列的整体思考。

夫皮冠者，是虞人之物也。物者，道之准也，守其物，由其准，而后其道存焉，苟舍之，是失道也。凡圣人之所以为经纪，为名物，无非道者。命之曰官，官是以行吾道云尔。是故立之君臣、官府、衣裳、舆马、章绶之数，会朝、表著、周旋、行列之等，是道之所存也；则又示之典命、书制、符玺、奏复之文，参伍、殷辅、陪台之役，是道之所由也；则又劝之以爵禄、庆赏之美，惩之以黜远、鞭扑、桎梏、斩杀之惨，是道之所行也。故自天子至于庶民，咸守其经分，而无有失道者，和之至也。失其物，去其准，道从而丧矣。^②

当在最高范畴领域争胜佛老，并不在柳宗元理论构想的视域之内时，在“方内”的现实生活中，确立儒学区别于佛老的特性，让儒家之道具有了鲜明的现实品格。制度、路径与方式的形成过程，是特定的社会群体对于所遭遇问题的回应，也是群体意志的逐步成型。故而，对于“事”的注重，乃是对于制度与文化环境以及群体互动过程的焦点化。柳宗元以理事不二作为考量思想构造与实践的判准，于儒学而言，则意味着能否理民及物乃是圣贤“志”与“明”最为根本的依据之所在。

圣贤理民及物，以生民之意为“志”，有超越一己之私、公为天下的德性高度。但生命行动的理解有意图、方式、目标、结果以及效应等不同角度，对于行动尤其是复杂行动的德性价值的判定殊非易事，且行动的德性价值既然体现于行动者在自由抉择的条件下对生命责任的自觉承担，故而，在具体的行动境遇中才能有效考量行动的道德含量以及行动者的德性水准。

天下之士为修洁者，有如河间妇之始为妻妇者乎？天下之言朋友相慕望，

① “仆少尝学问，不根师说，心信古书，以为凡事皆易，不折之以当世急务，徒知开口而言，闭目而息，挺而行，蹶而伏，不穷喜怒，不究曲直，冲罗陷阱，不知颠踣，愚蠢狂悖，若是甚矣，又何以恭客之教而承厚德哉！”柳宗元：《答问》，见《柳河东集》卷十五，第280页。

② 柳宗元：《守道论》，见《柳河东集》卷三，第51—52页。

有如河间与其夫至切密者乎？河间一自败于强暴，诚服其利，归敌其夫犹盗贼仇雠，不忍一视其面，卒计以杀之，无须臾之戚，则凡以情爱相恋结者，得不有邪利之猾其中耶。亦足知恩之难恃矣。朋友固如此，况君臣之际，尤可畏哉！^①

河间妇以道德秀洁为人所称赏，但一旦力迫于外，利诱于中，即不免为败德之人。中唐士人本即有士风腐败的社会观感，人心多伪诈，“等闲平地起波澜”^②也几为士人之常行。柳宗元对河间妇的书写，实是对此时期士人好以道德标榜而实多落井下石者的愤慨。^③由于道德所具有的对行动正当化的巨大能力，在士人以“生民为意”的自我标示中，可能掩藏着以此谋私的可能，社会治理者的行动意图须经实践的展开方能得到真伪的考量。而行动者的判断力亦同样见之于特定境遇中选择的适恰。

凡大人之道有三：一曰正蒙难，二曰法授圣，三曰化及民。殷有仁人曰箕子，实具兹道以立乎世。故孔子述六经之旨，有其尤殷勤焉。当纣之时，大道悖乱，天威之动不能戒，圣人之言无所用，进死以并命，诚仁矣，无益吾祀故不为，委身以存祀，诚仁矣。与亡吾国故不忍，具是二道，有行之者矣。是用保其明哲，与之俯仰，晦是谟范，辱于囚奴，昏而无邪，隤而不息。故在《易》曰：“箕子明夷，正蒙难也。”及天命既改，生人以正，乃出大法，用为圣师，周人得以序彝伦而立大典。故在《书》曰：“以箕子归作洪范，法授圣也。”及封朝鲜，推道训俗，惟德无陋，惟人无远，用广殷祀，俾夷为华，化及民也。率是大道，蒙于厥躬，天地变化，我得其人，其大人欤！^④

① 柳宗元：《河间传》，见《柳河东集·河东先生外集》卷上，第796—797页。

② 刘禹锡：《竹枝词》（其三），见瞿蜕园笺注：《刘禹锡集笺证》，上海古籍出版社2018年版，第853页。

③ 此种感慨乃是中唐时期欲确立为士之道者的共识，如韩愈《柳子厚墓志铭》曰：“呜呼，士穷乃见节义，今夫平居里巷相慕悦，酒食游戏相征逐，诮诮强笑语以相取下，握手出肺肝相示，指天日涕泣，誓生死不相背负，真若可信，一旦临小利害，仅如毛发比，反眼若不相识，落陷阱不一引手救，反挤之，又下石焉者，皆是也，此宜禽兽夷狄不忍为，而其人自视以为得计。”

④ 柳宗元：《箕子碑》，见《柳河东集》卷五，第73—74页。

社会的有效治理需要贤者居上、愚者居下的分层结构，处身位置不同，则职守与责任不同，参与社会治理的方式亦有差异。大人之道有三，应时而变，处中而行。而于当世的士人群体而言，其“明”遂体现于“守官行道”原则的坚持。“孟子曰：‘有官守者，不得其职责取。’然则失其道而居其官者，古人之不与也。是故在上不为抗，在下不为损，矢人者不为不仁，函人者不为仁，率其职、司其局，交相致以全其工业。易位而处，各安其分，而道达于天下矣。且夫官所以行道也，而曰守道不如守官，盖亦丧其本矣。”^①《守道论》驳斥“守道不如守官”之说，但又以“未有守官而失道，守道而失官之事者也”，则在对“官”之理解有异于时人之外，亦逗漏出中唐士人在特殊的历史时局之下，对于介入社会治理不得不依赖于制度性权力之获取的事实的认可。但守道与守官之间，总不免在理想与现实、目标与路径等诸多方面难以应合的复杂态势，故而士人当秉持“方其中，圆其外”的应世之道^②，以在及物与修身之间寻得平衡。唯有在具体的历史境遇中，“明”方得适恰的检验与磨练提升的机遇，士人之“志”的成就亦因之而可能。

四、结语

柳宗元为文主张“得其高朗，探其深赜”^③，故其谈辨论理的多周密精深，其政论文章实足为其中之翘楚。虽然在后世的接受中，《封建论》对于“势”的关注更易引发解读阐释的热情，但其对于公、私于政治生活之影响的考察，则将政治与道德之分野与互动的考量，提升到极高的理论水准之上。也因由此认识，柳宗元对于“人”之分析，不再首先聚焦于性之善恶，而以“志”与“明”为贤愚分判的标准，也以此为达成社会有效治理的重要前提。经此迂回，道德维度的影响被重新置入政治生活。在回应中唐社会危局并确立为士之道的过程中，相较于韩愈、李翱一系偏好对于心性问题的探索，柳宗元则将理民及物作为运思的重心，并在对佛教思想的接受中形成了道在物中、

① 柳宗元：《守道论》，见《柳河东集》卷三，第52页。

② 参见柳宗元：《与杨诲之第二书》，见《柳河东集》卷三十三，第531页。

③ 柳宗元：《与友人论文书》，见《柳河东集》卷三十一，第511页。

理事不二的基本判断，从而为“志”与“明”现实品格的获取奠定了理论基础。虽然，在宋明而后的儒学史中，柳宗元并无特出的历史位置，但若衡以中唐时期的思想实况，后世则无疑错失了一位重要的思想人物，也因而与一些具有极大拓展空间的理论问题失之交臂。