

「勢」「道」之爭與禮樂美學

——柳宗元《封建論》的時間維度

■ 李忠超

浙江師範大學人文學院

柳宗元《封建論》乃是對歷代施行的封建政治制度得失之總結，他提出了一個重要的概念「勢」，通過對於周的封建和秦設郡縣制比較，得出結論封建不是出自於聖人之意而是「勢也」。柳宗元論證的邏輯首先從自然與人類原始生活狀態開始，自然有沒有它的開端，因為歷史久遠無法考量，這是無法具體探求的。但是人類之開端則是比較可以徵信的。他的理由就是由封建可以證明。所謂封建就是古代聖王不是不想廢棄，而是不得不為之，因為情「勢」如此。封建不是聖人之意，而是人之有初以來不得不為之的「必然趨勢」。

自有歷史以來，人在和自然的鬥爭中搏殺生存，但是僅僅依靠自身肉體卻是不能抵擋自然的力量，所以為了與自然相鬥爭，人類必須借助於外物。「苟卿有言，必將假物以為有用者也」。^[1]（《封建論》）而人一旦借助外物的力量獲取自然的成果必然會引發分配不均，即「爭」，有爭訟不已，就需要有人能「斷曲直而聽命焉」。而能夠睿智明斷，明察秋毫，為眾人所信服的必然就會讓人們去依從。而有些人一旦屢教不改，就要制定刑法來讓他感受到畏懼

而不敢再犯，於是就有了刑政。一旦聚之為群，不同部落不同身份，所爭訟的必然更複雜，引發戰爭，而那些有德有大之人在諸多群體中就能夠占居發號施令的位置，來安撫其族類，於是這些人就裂土分封，有了諸侯之列；儘管如此還是會引發更大的分配和爭訟，就需要方伯連帥，而方伯連帥，也要爭，這裏有德有大之人就要讓這些方伯連帥聽從自己，於是最終定於一。最後柳宗元指出了這一結構的層級順序，「是故有里胥而後有縣大夫，有縣大夫而後有諸侯，有諸侯而後有方伯連帥，有方伯連帥而後有天子。自天子至於里胥，其德在人者，死必求其嗣而奉之，故封建非聖人之意，勢也」。（《封建論》）

摘要：柳宗元《封建論》「意勢之辯」的本質是「體用之辯」，禮樂美學對禮樂制度的建構和生髮是在具體的歷史語境中，是有時間性的；理（經）學家堅持的無時間性的永恆之道則建構在「讀史喪志」之上，從體上講「道在六經」，從用上講，「道在事物」。經學家與史學家對勢的理解不同，經學家認為勢源於理，理決定勢；史學家認為勢必然的趨勢，是具體的歷史性客觀的發展。而柳宗元則是最先以史學家的立場，從具體的歷史性中出發否定了「封建是聖人之意」絕對、永恆、不變之道。

關鍵字：柳宗元、封建論、禮樂美學、勢、道、時間性

一、柳宗元《封建

論》的要旨概述

柳宗元的論證其實就是所謂封建不是出自聖人之意，而是自然發展情「勢」使然。古代禮樂制度源自於生民的日常生活乃是出自於技術——工具實踐，也就是對自然本質力量的物件化，自然的人化和人化的自然過程中互動中形成，人類要生存下去就必先借助工具本身來改造自然，這就柳宗



元一開始論述到的自然之有初，人類不能「自奉自衛」需要借助於外物，這個過程就必然會形成規範禮，規範就約束人的行為，但是有個問題：禮與心之間，孰為先後，如果禮在前就是聖人也要依循禮而行，所謂人心與道心，如果禮在心後，就是聖人作禮以規約人心，這個問題之所以重要乃是後儒不斷發揮，以天理抽象出來統攝一切，人能處理欲望不能自由，聖人可以從心所欲，不會因為自身欲望而害禮。在其行文中我們能夠看到是封建制度乃是出自於對世間諸侯征伐而作，是為了維護和諧穩定而不得不為之，也就是說這不是所謂的聖人要有意為之，其實這個邏輯就是禮在心前，而這個禮也就轉換成為理。也就是說聖人也要遵循的道心，「人心惟危，道心惟微」人心與道心就是宋代儒學所要遵循的天理人欲之辯，如此再看封建論就有了不一樣的內涵。^[2]

關於郡縣制與封建制得失，顯然柳宗元的最終觀點在於還是認同郡縣制，理由當然是郡縣制加強了中央集權而君主的權威也得以彰顯。他首先分析的就是周代得失乃是因為沒有「君君之心」，而問題的癥結也是封建，封建既然不是聖人之意，又造成國家不穩定當然應該廢，秦廢封建而行郡縣，為何二世而亡？柳宗元的理由是「亟役萬人，暴其威刑，竭其貨賄」（《封建論》），秦亡乃是苛政所逼迫之下只是造成「時有叛人而無叛吏」（《封建論》）天下反秦不是因為郡縣制度不好而是所作所為引發的「人怨」。漢承秦制，郡縣與封建並行，封建宗族，然而還是造成一系列爭鬥，最後「離削自守」，漢代郡國居半，「時有叛國而無叛郡」（《封建論》）叛國乃是因為封建割據自立為王，而郡縣由中央直接管轄，固可見「秦制之得」。而有唐之際，制州邑，立守宰，之所以有戰亂乃是兵將的反叛，「時則又叛將而無叛州」（《封建論》），唐代「安史之亂」反叛的乃是擁兵自重的將領，並不是州縣制度所致，究其根本乃是擇守不當。

其次，接著柳宗元設置三個設問來論證封建不如郡縣：第一，封建就是把土地分封變私有，「子其人，適其俗，修其理」（《封建論》）而施行教化就自然而然，但是設立郡縣能夠讓那些人

心思去修理，施行教化嗎？柳宗元就認為周乃是「失在於制，而不在於政」（《封建論》），秦雖然「有理人之制，而不委於郡邑是矣，有理人之臣，而不使守宰是矣，郡邑不得正其制，守宰不得行其理，酷刑苦役，而萬人側目，失在於政，不在於制」（《封建論》），而漢的問題就是「政行於郡不行於國」（《封建論》），總結下來就是郡縣制度很好，只是這個制度沒有合適的理人去治理，而國家統一的政令要通過理人的宰治來在郡縣施行，所以漢雖然有政有理卻郡國不行，政令在郡，而不能在國，也就是說設置郡縣，安排守宰，是沒有錯的，關鍵是如何具體安排，來讓君主的權力統治一以貫之，結合唐代的藩鎮問題得失柳宗元提出了「善制兵，謹擇守，則理平矣」。（《封建論》）

第二，就是封建讓國祚延長，而郡縣則短促，柳宗元就舉出東漢之後曹魏與西晉東晉的例子，就是因襲封建才如此短暫，「制其守宰，不制其侯王，侯王雖亂，不可變也，國人雖病，不可除也」。（《封建論》），封建讓侯王勢力過大，不能約束，不能管理，儼然獨立王國，這類似唐代藩鎮胡種武將割據之狀。「殷周聖王也，而不革其制」（《封建論》）柳宗元認為不是殷周不革，而是不得已。這是因為諸侯歸順人數太多，歸殷三千，歸周八百，都不能廢，只好「徇之以為安，仍之以為俗」。（《封建論》）唐代所面臨的問題與之類似，唐代胡漢交往中，其戰爭往來俘獲的夷狄往往令其仍留其地，貞觀四年（630年）李靖、李勣率領的唐軍打敗東突厥，唐太宗利用突厥酋長統治「分突利故所統之地，置順、祐、化、長四州都督府；又分領利之地為六州，左置定襄都督府，以統其眾」。^[3]「安史之亂」河朔地區戰亂不休和唐代的這樣的邊防策略不無關係，^[4]「天下指河朔若夷狄然」。^[5]

第三，柳宗元進而不得已的關鍵就是「夫不得已，非公之大也者，私其力於己也，私其衛於子孫也」（《封建論》），秦之所以變革乃是可以做到「公之大者也：其情私也，私其一己之威也，私其盡臣畜於我也」（《封建論》），其實就是說周代封建不能保證君主權力的統一，不能做到集權，「夫天下之道，理安，斯得人者也」（《封建論》），至此

柳宗元完全突破了就有了封建論的體系，推翻周代封建不是聖人之意，乃是當時情勢所然，而郡縣制才是王道之本，也就為君主中央集團的專制找到了內在的合法性。這裏柳宗元的儒學思想中已經深深帶有法家，尤其荀子一脈的印記，而這種道論的核心其實就是禮樂制度中定於一的問題，那麼所滲透在柳宗元精神風貌中很重要的一維也就是要凸顯君主賢明，而臣子守宰，聽命而用，這種專世濟世的思想和其對民生之艱緊密聯繫在一起，比較注重實際的政治功用問題。

柳宗元《封建論》的光彩耀人之處在於點名一個「勢」字，論證封建之本意不是出自聖人之心，而是出於「勢」。後世諸多評價柳宗元與韓愈之比較之作都認為柳的《封建論》獨步高標，王世貞《書柳文後》：「柳子才秀於韓而氣不及，金石之文亦稍峭麗，與韓相爭長，而大篇則瞠乎後矣」。^[6]柳文論事氣勢政論風氣自是獨具一格，茅坤《唐宋八大家文抄》卷二四：「一篇強詞悍氣，中間段落卻精爽，議論明確，千古絕作」。^[7]茅坤批評柳文「強詞悍氣」足以見柳文議論氣勢給人的直接感受，但茅的評價並不低，已然是「千古絕作」。樓昉《崇古文訣》卷一二：「以封建為不得已，以秦法為公，天下之制皆非正論，所以引周之失、秦之得，證佐甚詳，然皆有說以破之，但文字絕好，所謂強辭奪正理」。^[8]與茅坤類似，對於柳文之行文自然讚不絕口，佐證論證也是嘖嘖稱好，然而關於封建是否出自聖人之意，三代之封建與後世之不封建是否出自於勢。卻又有不少爭論，但樓昉還是以為柳文是「強辭奪正理」。

圍繞在柳文爭論的焦點的問題是「封建非聖人之意，勢也」。（《封建論》）作為柳文的核心論點，自柳文甫出，唐人司空圖《疑經後述》雲「意其多於救時」。^[9]「救時」可謂極為精道的概括，柳宗元所處之世正是唐代藩鎮割據之世，而藩鎮各自獨立，自立為王，霸佔一方，「唐之藩鎮，初非有取於封建之制，特自天寶之後，安史亂定，君臣幸安，瓜分河北地以授叛將，護養孽萌，以成禍根」。^[10]唐代藩鎮賦稅問題不能由國家統一，雖然施行「兩稅」之法但是割據勢力給唐王朝帶來危害甚大，藩鎮特權陵上，不經中央核准就可以私自任命

官員，儼然是獨立王國，「亂人乘之，遂擅署吏，以賦稅自私，不朝獻與廷，其與春秋所謂諸侯強而王室弱智患等」。^[11]由此，柳宗元關於封建之論實是有的放矢。

柳宗元強調「勢」顯然是出自史家的眼光。歷史學家重現實，講制度，因此談「封建非聖人之意，勢也」。柳宗元沒有脫離史學家關注的現實社會生活的根基。儒家歷史思維中「真實」事件與「道德」評價是一體的，在儒家歷史思維中包含著具體歷史事件的評定，這些具體歷史事件沿著史學家勾勒的時間線，是具體可以感知的特殊事件，而特殊的歷史人物，如堯舜禹參與到的歷史事件的建構，從中抽象出符合儒家禮樂制度文明的規範和原則，這就是在具體而特殊的歷史事件中發現「超時間性」的存在：

在中國傳統文化中，歷史思維的「時間」概念滲透出「超時間」概念，而且，「超時間」其實就是「時間」之被賦予道德內涵而成為一種道德規範，從而彰顯「歷史中的意義」或「歷史意義」。^[12]

儒家思想的這種歷史思維建構是以「特殊性」論「普遍性」，這種「普遍性」被後世儒者概括為「道」。也就是聖人之意，柳宗元對於封建制的建立分析顯然從時間性的角度切入，歷代沿革，所面對的具體語境都不盡相同，而聖人之道是在具體實踐中發展變化，需要與時俱進。不拘泥於聖人之言，因時而制方能符合聖人之意。柳宗元在把歷史事件中沿革變化的規律總結為「勢」，乃是有意識的把他認為的封建制興衰變異規律，從具體而雜多的歷史語境中進行普遍化的抽象。但是這種普遍化的抽象雖然是超時間性的，卻不是絕對永恆而不變的，要言之，

在儒家傳統中，「述事而理以昭焉，言理而事以範焉」，所謂「性與天道」皆寄寓於具體的前賢往聖之行誼之中，經典正是載「道」之器。在主張道器不二、理事圓融的儒家傳統中，普遍而抽象的理則，只有在特殊而具體的歷史經驗中才能覓得，所以儒家思想中的「普遍性」乃是一種「具體的普遍性」。^[13]

須明確的一點：歷史演進的過程，不是按照超驗而抽象的「道」或「理則」來進行實際運作，



不是完全按照聖人之意進行發展變化，而是在具體的歷史中抽象出來「超時間」的道德軌道，這些道德軌道本身具有「歷史性」——歷史賦予道德以定義，並通過具體的人與事而實現。黃俊傑先生在此處強調的具體歷史事件的抽象的道德本身具有的「歷史性」其實也就是「時間性」，所以回到問題的根本，儒家歷史思維本身就是「時間性」的，而「超時間性」概念的提出是一個相對的說法，放在道德規範發展歷史尺度而言依然是「具體的歷史性」。因此，我們需要回到唐代儒家禮樂制度中「具體的歷史」中。

二、唐代封建問題與思想史中的「勢」

(一) 唐代關於封建問題的爭議

唐代儒家禮樂制度中封建問題的「具體歷史性」的爭論，在太宗朝就已經開始。貞觀二年（628年）十二月，太宗使得國家長治久安，問群臣意見。蕭瑀認為歷代國家之所以能長久都在於能夠施行封建之法，而不能國祚長久的皆是廢除封建之法，蕭瑀明確表示支持太宗封建而太宗也是表示認可的，開始討論封建事宜。但是禮部侍郎李百藥卻認為「封君列國，藉其門資，忘其先業之艱難，輕其自然之崇貴，莫不世增淫虐，代益驕侈。離宮別館，切漢凌雲，或刑人力而將盡，或召諸侯而共樂」。^[12]分封子孫因為其家族榮耀而忘記創業之艱難，而「世增淫虐，代益驕侈」。這是封建之弊端，因此建議太宗「請待琢瑀成樸，以質代文，刑措之教一行，登封之禮雲畢」。^[13]李百藥還是比較含蓄溫婉。而作為一代經師的顏師古卻找了一個折中的辦法，貞觀開國之初不久，「人稀土廣」，^[14]民生多艱，施行封建卻是不可。而顏師古的折中之法是「量其遠近，分置王國，均其戶邑，強弱相濟」。^[15]雖然國家現在不能允許大面積的分封土地，還是可以分封小塊的疆域，並且「間以州縣，雜錯而居」，^[16]在州縣之間分封雜錯分割，使得其不能做大，各自守在自己的封地，顏師古的這個辦法一方面是滿足了太宗分封子孫的意圖，另外又可以避免歷代封建造成的地方獨立王國，最後造成弱幹強枝的局面，讓地方勢力發展受到局限，同時又可以在需要時拱衛王室。卻也為後來河朔地區

藩鎮將領培植胡族武裝割據提供了條件。

而能夠直言反對封建的還是當數魏徵。魏徵是明確反對封建，並且舉出五個理由。第一，經過隋末的戰亂，國家元氣大傷，百姓遭殃，剛剛有點生機而一旦分封就會造成「一朝棄之為諸侯之隸，眾心未定，或致逃亡」^[17]局面。第二，分封需要符合禮樂之制，而禮樂典章制度在立國之初還未修繕，「頓闕則理必不安，粗修則事有未暇」。^[18]第三，國家官員大夫都需要年資俸祿，而如果分封就會造成「薄賦則官府困窮，厚斂則人不堪命」。^[19]第四，緊著第三條，國家賦稅本來就是有限的，王畿之地賦稅收入有限而貢賦收入卻被分封掉，王室府藏必然空虛。第五，若進行分封而燕、趙、秦、代都是和蕃夷有關係，而匈奴問題還未解決，這些封國又較為偏遠，容易發生變亂。魏徵舉陳不能封建的理由都是根據當時的實際情況而言，「貴在相時，時或未可，理資通變」。^[20]總結魏徵的五條建議主要是根據當時的形勢而言，關於邊防問題到玄宗時釀成禍患，從這裏可以見出唐初分封弊端良多。

馬周認為固然要進行分封但是不能有所過於偏愛，還是要根據其才而進行衡量。「然則向之所謂愛之者，乃適所以傷之也。臣謂宜賦以茅土，疇其戶邑，必有材行，隨器方授，則翰翮非強，亦可以獲免尤累。昔漢光武不任功臣以吏事，所以終全其世者，良由得其術也」。^[21]於是，貞觀十一年（637年）六月六日唐太宗下詔分封，關於封建的爭論第一階段才結束。但是九天之後六月十五日，太宗改封長孫無忌為趙國公，房玄齡為梁國公，李靖為衛國公等。這次冊封之後，長孫無忌不願意去封地，並且上書皇帝，太宗最終也沒有強迫他去封地。而後因為皇子年幼就充當都督、刺史，貞觀十六年（642年），褚遂良建議：「年齒未堪臨人者，且留京師，教以經學」。^[22]

唐太宗之所以認為封建是必要的，其實還是源自儒家禮樂體系中親子關係，人倫秩序的維護。而後世對封建之事評價，劉秩的觀點還是具有很大代表性的，劉秩認為施行封建正是「天之所命，人事而已」，^[23]他認為李百藥是不懂得封建的意義在於「正塚嫡，安父子之分，使不相猜貳」，^[24]太宗

所以重封建不只為了國家的長久，更是為了「從化而省刑」，^[15]封建可以明確責任，明確教化、刑罰，「宣教化則仁義長，仁義長則尊卑別，尊卑別則禍亂息」，^[15]劉秩顯然更看重由封建內在的禮樂秩序，這種秩序的建立源自親子之愛，父子尊卑，父子子、君君臣臣，顯然是把封建認為這種和諧的人際關係秩序的外在制度化、社會準則化。而郡縣卻是「可以小寧，不可以久安；可以責成，不可以化俗」。^[15]郡縣制度只是小寧，不可起到化俗的作用，如果封建能夠按禮樂制度內在的體系運作卻是好的，但是後世出現的諸侯相互征伐，弑君之舉，人倫綱常的敗壞，雖然原因不是出自封建，但是卻表明禮樂內在的制度與外在社會政治需求之前存在張力。一方面我們是要遵循禮樂之道，尤其訴求正常的人倫關係，但是依靠這種關係自發地維護社會秩序就過於天真和幼稚，且充滿書生味了。另一方面在禮樂道德向善的要求之外就是以制度化外在於人法來規範人的行為，以此調和。

按照劉秩的觀點來看，封建顯然是出自於聖人之意，聖人之所以封建的原因是為了明確長幼之別，父子之分，各安其所，無相奪倫。從這一觀點出發封建之利是基於聖人因時，因地制宜，目的是「使大不至於難制，小不至於無賴，是故如身使臂，如臂使指，上下相制，罔不有順」，^[16]封建之道，就是因人之利而為之，而三代之失在柳宗元看來是「在制不在政」，廖偁認為柳宗元是知其末而不知其本，本末倒置。問題的關鍵在於三代之制，聖人立封建不是出自於某種情勢的所迫而不得已的選擇，把封建認為是勢是錯誤看法，廖偁的觀點是與劉秩一脈相承的禮樂之道，從反對者的立場看柳宗元顯然是大逆不道，並且是強辯而已。廖偁認為三代之所以不去封建的原因，不是沒有這種能力，而是封建就是歷代遵循的「道」，禮樂之道，親子之道。真正的問題在於天子之法亂，道失，而造成諸侯叛，不是由於諸侯叛而道不存，聖賢不能用，不肖行於世，批評道：「不究聖賢立法制必取法天地而立人，反以封建為勢」，^[17]這些才是問題的根本。與之持封建乃是聖人之意——道。還有胡寅，認為封建乃是天道，而郡縣以天下為一人是逞人之私欲。胡仲明是完全反對柳宗元認為的

「封建非公天下之大者，公天下自秦始」的觀點。但是後世對此二人的評價由朱熹之論可見，首先朱熹是肯定柳宗元封建只是歷代因革是不得已的，是勢。

封建只是歷代循襲，勢不容已，柳子厚亦說得是。賈生謂「樹國必相疑之勢」，甚然。封建後來自然有尾大不掉之勢。成周盛時，能得幾時！到春秋列國強盛，周之勢亦浸微矣。後來到戰國，東西周分治，報王但寄於西周公耳。雖是聖人法，豈有無弊者！^[18]

朱熹是肯定柳宗元的論點此外還對聖人之法提出了疑問，聖人之意不全無弊端。在朱熹看來聖人之所以採取封建乃是不以天下為一己之私，秦之後天下乃是帝王一家，一姓之天下：

以道理觀之，封建之意，是聖人不以天下為己私，分與親賢共理，但其制則不過大，此所以為得。^[18]

聖人分封天下與諸王共同治理，周天子與諸侯王之間的關係不是後代封建專制的君臣關係，尤其是明清之後臣子要三跪九叩，君臣有別，等級有差，但天下卻是公天下。例如《周禮》六冕禮制是按照等級權力分配，周天子所享的全部六冕而諸侯在各自封地可以根據祭祀等級不同服冕，等級祭祀與等級權力，等級服冕，是一種多列式結構，但是王權集中之後在唐代發生了「君臣冕服」級倒置的現象，而這一現象根源就在於《周禮》古禮周天子與封建諸侯之關係，相比後世截然不同。^[19]

其次就批評道關於封建的問題沒有絕對的非與是，不是所有制度都全是好的，沒有缺點。「柳子厚《封建論》則全以封建為非；胡明仲輩破其說，則專以封建為是。要之，天下制度，無全利而無害底道理，但看利害分數如何」。^[18]朱熹認為柳宗元論證時有偏差，聖人之所以立封建乃是為了給有德、有功、有親之人封賞，是「因自然之理而封之，乃見聖人之公心」^[20]自然之理就是禮樂之道，也就是廖偁等人所不斷強調的人倫秩序，教化之意，朱熹覺得廖偁批評宗元太過。對有德、有功、有親之人封不是聖人不得已為之，這是柳宗元之偏，朱熹認為自然之理勢與聖人不得已之勢有區



別，朱熹可以說洞見了道與勢爭論的核心。「知所謂勢者，乃自然之理勢，非不得已之勢也」。^[20]這個勢如果是出自於聖人之心不得已為之，就是情勢，但是如果出自於自然之理，為了維護禮樂秩序本身，那麼就是理勢。所謂情勢是聖人在分封之後欲吞併而不得，無可奈何。朱熹覺得這應該解釋為理勢，朱熹的舉出的例子是射中王肩，乃是因為征伐出自諸侯，如果征伐出自天子，就不會有了。朱熹的著眼點是在於這個理勢的具體情況而言，並沒有把這個問題絕對化分析。

(二) 思想史中三種「勢」的討論

思想史上關於勢的討論可以分為三期，第一期是先秦商鞅、慎到、韓非所提出的威勢，主要和變法有關問題；第二期是宋代陳亮、葉適等提出的宋金局勢問題，重點是關於形勢和道德本末的爭論；第三期是清代的王夫之等所提出和歷史發展有關的趨勢，涉及到勢的形成問題。^[21]因此，對於勢的理解可以分為「威勢」、「形勢」和「趨勢」三種。威勢乃是法家強調的統治者的權勢力量，主張勢治，法勢結合，這種依靠人力所設計的一種權勢，有無比的約束力量。形勢則是側重於時間上，一時有一時之勢，其實就是時勢。宋代王安石變法之所失敗就是在人情、時勢上沒有認清楚，這種時勢就是現實局勢。趨勢乃是歷史發展過程，研究史學的人遵從這一觀念，認為歷史發展中不是人的意志所能決定和改變的「必然之勢」。「郡縣之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉？」^[22]王夫之認為郡縣之治是勢之所趨，所指的就是歷史發展的必然。儒家思想的歷史思維的一個特徵就是從具體的歷史中抽象超時間性的規律或者規則，這些規則、定律不僅具有某種道德意義符合聖人之意，而且是歷史之必然，不能改變，從具體的歷史中抽象出普遍性，就是理。^[23]「順必然之勢者，理也；理之自然者，天也」。^[24]這種理不是經學家們所認為的那種永恆不變的理。在經學家們看來推動歷史發展趨勢乃是聖人的意志，而史學家們則是認為是客觀形勢。這種客觀形勢來源自具體的歷史，具有時間性的歷史事件，抽象成為一種普遍客觀的規律或原則。

人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饗飧取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其乎，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。^[25](《原道上》)

章學誠這段話和柳宗元《封建論》所表達的主旨一致，他們所理解的勢以史學家的眼光，並且是源自於具體歷史中「超時間性」的勢。

在柳宗元之前沒有人從歷史的角度來這樣看待勢，「制度的更改，和聖人的意志無關，只是形勢的轉變」。^[21]這就是歷史發展之必然，而聖人之「意」是主觀的，「勢」卻是客觀的。蘇軾對這一點把握的非常精準，把柳宗元的勢當作了「時」來解釋。「聖人不能為時，亦不失時，時非聖人所能為也，能不失時而已」。^[26]蘇軾的意思是說聖人之所以立封建是出自於當時的需要，三代之初立封建，不取消封建，是有原因的諸侯無罪，不可奪削。這個時候不能為，也就是時勢使然，「聖人不能為時」。而周衰，禮樂征伐自諸侯，造成禍亂，而到秦才變革之，吸取教訓，不封建，李斯之論所以不失時也是與之俱進，「不失時」。所以封建的問題不在於是否出自聖人之意，而在於是否符合當時的社會情況，不能因時制之，因人而利，其實根本是不懂聖人之禮樂之根本，禮樂制度之本就是以時為大，以為時用，講究的是通變。因此，蘇軾對柳宗元評價極高，「昔之論封建者，曹元首、陸機、劉頌，及唐太宗時魏徵、李百藥、顏師古，其後則劉秩、杜佑、柳宗元。宗元之論出，而諸子之論廢矣，雖聖人復起，不能易也」。^[26]

三、柳宗元「意勢之辨」與禮樂美學的「時間性」問題

柳宗元《封建論》引發的意勢之爭，後來發展為理勢之爭，再由理勢之辨，演變為經史之辨。經學家和史學家不同，經學家認為是理決定勢，而史學家則是認為勢決定理。而兩者的關鍵爭論在於經學家認為宇宙自然是至善的道德的，這個至善和道德是一切的源頭，所有的問題都要歸結於此，而歷史只是細枝末節。無關緊要。史學家則不認

為這個理就是勢的源頭，也不認為歷史事件一定是道德或者不道德的，歷史事件只是合理與否。何佑森先生認為理與勢的關係其實就是體用的關係，以杯子為例，杯子是器物，可以觸摸感知到其存在，這個杯子是真實的，就好像我們的身體是真實的一樣。喝水的時候將空杯子注滿水，用杯子喝水與杯子的體分開。這就是「器體道用」。^[22]而如果追問杯子的本源是什麼，如何形成的就必然超越人的經驗，這種超越的經驗概念就是道。它是不變的，永恆的，無時間性的。而它所創造出來東西則是暫時的，變化的，這就是「道器體用」。何佑森先生的這個解釋和柏拉圖的床的理式比較，理式就是經學家們抽象出來的普遍永恆的道德觀念，一切本源於此，而具體的床就是由理而生髮創造的，乃是暫時的，可變的，這就是史學家們所面對具體的歷史事件。所以何佑森先生總結為，從本源看，是理決定勢，從現象看，是勢決定理。「理勢合一」，「體用一源」就是這個意思。

而尊史其實就是在尊勢。柳宗元所持之立場乃是史學家的立場，時變，事變，一切都在具體的歷史語境去處理。事物隨時在改變，每個時代都需要面對自己的形勢。禮樂制度就是隨時變義，禮樂美學對制度的建構是在具體的歷史語境發生的，這種美學思想建構不是一種絕對抽象的永恆不變的，而是隨著制度本身，因時而宜。它是具有時間性的，具體的，發生禮樂生活中。儒家禮樂美學的發端在親子之愛，由親子之愛推之而發生的制度——封建，體現了儒家禮樂美學的政治制度建設和社會生活治理的理想。美學的本意是通過感官知覺到外部世界，鮑姆嘉通(Baumgarten)給美學的定義是感性認識的完善，而人能夠通過感官感知的主要媒介就是身體，五味、五色，眼、耳、鼻、舌、身，人們能夠直接接觸到物質世界。而對感覺經驗的分析所依靠最多還是經驗，經驗比人們能夠意識到更為客觀，因為作為知覺的客體經驗的到事實規定了主體對世界的感覺，正是這種經驗的先見或「前理解」決定了被感知材料，被知覺主體接受和存在的方式。美學行為的認識要求一個行為目的構成的世界，在這個世界內，按照先見或「前理解」的存在形式來確定實踐創造過程

的本質。

封建制，在柳宗元而言就其起源而言就是一個美學發生。在禮樂生活的具體歷史性的語境中，順著時間線，不斷在不同時代，解決不同的問題。

「夫禮之初，始諸飲食」。飲食所滿足的需要既是人的生理本能需要，也同樣是作為一種文明的象徵。飲食作為一種身體的慾望，感官的需要，同樣也是人類最初感覺世界的方式，饑餓使人認識到對食物的需要，滿足這種自然的慾望衝動就必須有所作為。宗元所論，人之所爭訟不已就是在原初的社會中對一切需要的分配不均。在自然面前人類最初的危機就是自我保存和延續的需要。而這種需要的建立不是一個人可以完成的，在集體和群聚的模式下人們可以相互保存，同樣也可以滿足延續的種族的需要。但是這些群聚模式之下的社會組織就需要一個秩序，而不同的先見形勢對這種秩序的理解自然千差萬別。也就是上文王夫之所說的，必然之趨勢，但是，禮樂美學對制度的建構不是按照經學家們闡釋的方式，否定具體事物，而是在具體的歷史中建構制度。如果說我們是按照這樣一套規則、理念和秩序構造，這種模式就是「理性」或「邏輯」的。反之，我們的交往活動中並不是依靠這些絕對的規則、理念和原則，來反映我們共同活動模式的秩序就是「美學」的。對經驗中的主體，人們通常有兩種假定：「一是主體從屬於一種方式，經驗到的物件准此而為某一個或者某一套形式關係提供例證；二是主體表現一種方式，每一個體以這種方式獨特地構造自身以及相互間的關係」。^[27]對這兩種方式而言都是從抽象中得到的，不同的是第一種是從現實性中，而第二種是從可能性之中，也就是不確定性。孔子對仁的論述可以作為一個例證，仁具體是什麼，孔子沒有給出一個具體而抽象普遍的概念，而是在每一次問答之中，讓仁不斷呈現在物件面前，面對仁本身的含義不是再是一個邏輯概念的問題，而是一個不斷在實踐中感知體悟，直覺物件本身的方式在行的過程中，是在具體情境體驗之中，這種模式之下的社會組織形式所要求的就是修身。儒家禮樂美學重視親子之愛，慈孝之愛核心也在於此，這已經不是西方科學範式中經驗一致性和普遍性的本



體論思辨，而是一個在具體意向性中所表現存在的意義。正是這種關係支配了中國儒家禮樂美學對社會國家政治的建構，而且支配了民族國家的精神向度。

從禮樂美學來角度來重新分析疏理柳宗元《封建論》及其歷代評價，認為封建是道出自於聖人之意，而否定宗元認為封建是勢的觀點體現了把道絕對化抽象化的趨勢與因時隨義之間的矛盾。持封建是聖人之意，出自道無非是把道絕對原則化，認為聖人有意為之而創造了一套適合社會生存發展的秩序。也就是說，封建作為一種是聖人抽象原則、規範和標準來制定出來的。換言之，禮是由聖人制定的，而這套制定的原則規範是聖人抽象出來的，後世都要無條件遵守這一套的原則和規範，道就是天理，是永恆不變的。這種對道的理解是抽象的，無時間性的道。而真正的道是與時、勢聯繫在一起的，就是會變化的，這裏可以聯繫魏徵「貴在相時，時或未可，理資通變」之語，其實魏徵作為隋代王通弟子，他的這種關於時的理解或許受到了其師影響。因為王通本人在《中說》中所強調核心就是時的重要性。此外蘇軾之論之所以精準的原因也在於此，不能為時，不失時就是把道與時、勢聯繫在一起。道不是絕對抽象的原則是一個變化需要不斷注入其可能性完善的物件，這裏對道的理解就是一個具有時間性的概念，是在不斷發展變化中，不斷物件導向本身的。「窮則變，變則通，通則久」，所以「天命不足畏，祖宗不足法」唯有這樣的勇氣與態度對道的理解方不墮為理(經)學家枯滯呆板的闡釋。

柳宗元《封建論》否定乃是把「聖人之意」作永恆、不變無時間性之「道」的解釋，他從具體的歷史性出發，在禮樂美學生活履踐中總結出「勢」這一「時間性」概括。「意-勢」，「理-勢」、「道-勢」之爭的背後乃是儒家經史之辯，經學家和史學家各持不同立場，部分經學家對道的理解乃是「永恆，不變的」，他們拒斥史書，以為「讀史喪志」，柳宗元所反對的「道」即是此種。而經學家解經方式多樣，以自我情感體驗沉浸經書，集合經史，認為「道」也是「有時間性」的不斷發展變化，隨著時代而充實著其內涵。顯然，從「具體的歷史性」

中抽象的普遍性的「超時間性」之道，究其本，也是「時間性」的，黃俊傑在《儒家思想與中國歷史思維》中忽略這一點，而何佑森先生則過於完全絕對化，把所有經學家都歸為一類，然而並非如此，如朱熹、戴震之論，所以，對「道」的時間性問題應該分開來看。

參考文獻：

- ¹[唐]柳宗元撰，尹占華，韓文琦校注：《柳宗元集校注》(北京，中華書局，2013年)。
- ²[唐]吳兢：《貞觀政要》(鄭州，中州古籍出版社，2008年)。
- ³[宋]歐陽修，宋祁：《新唐書》(北京，中華書局，1975年)。
- ⁴[宋]王溥，牛繼清校證：《唐會要校證》(上)(西安，三秦出版社，2012年)。
- ⁵[宋]司馬光編著：[元]胡三省音注：《資治通鑑》(北京，中華書局，2013年)。
- ⁶[宋]黎靖德編：《朱子語類》(長沙，嶽麓書社，1997年)。
- ⁷[清]章學誠，葉瑛校注：《文史通義校注》(北京，中華書局，1985年)。
- ⁸[清]王夫之：《船山全書》(長沙，嶽麓書社，2001年)。
- ⁹[清]王夫之：《讀通鑒論》，舒士彥點校(北京，中華書局，2013年)。
- ¹⁰陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿·唐代政治史述論稿》(北京，生活·讀書·新知三聯書店，2011年)。
- ¹¹張舜徽：《周秦道論發微》(北京，中華書局，1982年)。
- ¹²閻步克：《服周之冕——〈周禮〉六冕禮制的興衰變異》(北京，中華書局，2009年)。
- ¹³黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》(台北，國立台灣大學出版中心，2014年)。
- ¹⁴洪濤：《心術與治道》(上海人民出版社，2013年)。
- ¹⁵何佑森：《歷史思想中的一個重要概念——「勢」》，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》歷史與考古組上冊(台北，中央研究院，1989年)。
- ¹⁶[美]郝大維、[美]安樂哲：《孔子哲學思微》，蔣弋為譯(南京，江蘇人民出版社，2012年)。

註釋：

- [1] [唐]柳宗元撰，尹占華，韓文琦校注：《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013年），第185-189頁，文中夾註《封建論》皆出自於此。
- [2] 洪濤：《心術與治道》，《道德經》，張舜徽：《周秦道論發微》
- [3] [宋]司馬光編著，[元]胡三省音注：《資治通鑑》卷第一九三·唐紀九·太宗貞觀四年（北京：中華書局，2013年），第5096頁。
- [4] 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》關於胡族在河朔地區割據所論。
- [5] [宋]歐陽修，宋祁：《新唐書》卷一四八《史孝章傳》（北京：中華書局，1975年），第4790頁。
- [6] [唐]柳宗元撰，尹占華，韓文琦校注：《柳宗元集校注》第一冊（北京：中華書局，2013年），第216頁。
- [7] 同上，第210頁。
- [8] 同註[6]，第201頁。
- [9] 同註[6]，第191頁。
- [10] 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（台北：國立台灣大學出版中心，2014年），第48頁。
- [11] 同上，第158頁。
- [12] [唐]吳兢：《貞觀政要》卷第三（鄭州：中州古籍出版社，2008年），第142頁。
- [13] [宋]王溥；牛繼清校證：《唐會要校證》（上）卷四十六封建雜錄上（西安：三秦出版社，2012年），第707頁。
- [14] 同註[12]，第148頁。
- [15] 同註[13]，第710頁。
- [16] [唐]柳宗元撰，尹占華，韓文琦校注：《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013年），第202頁。
- [17] 同上，第203頁。
- [18] [宋]黎靖德編：《朱子語類》（長沙：嶽麓書社，1997年），第2412頁。
- [19] 閻步克：《服周之冕——〈周禮〉六冕禮制但是興衰變異》（北京：中華書局，2009年），第25頁。
- [20] 同註[18]，第2982頁。
- [21] 何佑森：《歷史思想中的一個重要概念——「勢」》，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》歷史與考古組上冊（台北：中央研究院，1989年），第241-249頁。

- [22] [清]王夫之：《讀通鑒論》，舒士彥點校（北京：中華書局，2013年），第1頁。
- [23] 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，第四章《儒家論述中歷史敘述與普遍理則》。
- [24] [清]王夫之：《船山全書》第十一冊之宋論十五論，宋論卷七（長沙：嶽麓書社，2011年），第177頁。
- [25] [清]章學誠，葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1985年），第119頁。
- [26] 同註[16]，第205頁。
- [27] [美]郝大維、[美]安樂哲：《孔子哲學思微》，蔣弋為譯（南京：江蘇人民出版社，2012年），第97頁。

The Confrontation of Power and Doctrine and the Temporality of Ritual and Music Aesthetics in LIU Zong-yuan's On Feudalism

LI Zhong-chao (Department of Chinese Language and Literature, College of Humanities, Zhejiang Normal University)

Abstract: Essentially LIU Zong-yuan's discussion on Confucian doctrine and political power originates from the relations between substance and function. From the perspective of aesthetics, the ritual and music system is temporal and was constructed and improved in specific historical contexts. On this point, Confucian scholars hold a disagreement that Confucian values are timeless eternity and Confucian principles bring out and determine political power, while they insist that substantially universal doctrines come from Confucian Classics, practically laws lie in existing things and reading historical records makes man weak. Unlike Confucian scholars, historians have a different understanding that political power would inevitably grow over Confucian doctrine in specific and objective historical context. In his article On Feudalism, LIU Zong-yuan, as a historian, is the first one who expounds the historic significance and denies the absoluteness and eternity in the claim that feudalism was born in Confucian saints' mind.

Key words: LIU Zong-yuan, On Feudalism, Ritual and Music Aesthetics, Political Power, Confucian doctrine, Temporality