

# 韩柳《天说》的话语形态与历史世界<sup>\*</sup>

孙羽津

**内容提要** 《天说》系韩愈、柳宗元同题共作之文，折射出“韩柳异同”这一经典论题的复杂面向。长期以来，《天说》的哲学化阐释在学术史上占据主导地位，遮蔽了该文的文学属性。实际上，《天说》并非一般意义的辨名析理之作，而是韩柳假借天人话语，批判唐德宗晚期政局的托讽之文。韩柳在《天说》中的对立姿态，本质上亦非哲学观点的对立，而是柳宗元加入王叔文集团之后，与韩愈在政治立场上的分化所致。然而，韩柳政治立场的异趣别径，并未妨碍二人古文创作的同气相求。在《天说》中，韩柳将借物托讽、叙事警世、感时说理熔于一炉，充分反映了说体文的创作倾向，集中体现了说体文的文体特质，共同开辟了与论体文貌合神离的夔绝之境。

**关键词** 韩柳异同 元气阴阳 话语形态 本事 文体特质

## 引言

大凡文学史上颉颃并称之人物，为后世津津乐道的同时，也不免于被轩轻抑扬之命运。这一现象在韩愈、柳宗元那里表现得尤为充分。二子并世之日，虽亦互有批评，但大抵建立在理解与敬重的基础之上，颇存“和而不同”之风。后世则难免以一己之思想倾向、文学好尚，或扬韩抑柳，或扬柳抑韩，自唐季迄今，绵亘千载，聚讼未休，形成学术史上一道独特景观。客观地讲，历代之评鹭，对于研究韩柳异同不乏参考意义，但也存在未审韩柳文之话语形态及文体特质而率作褒贬的情况，对此应予甄别稽考。

韩柳为文，穷极变化，非但善于以小明大、以事正名、因事说理，亦尝以宏指微、以名寓事、借理言事，特别是在中唐诡谲动荡的政治背景之下，沿此道作度语以远祸全身，实有不得已之现实考量在焉。论家若未留意于此，则往往难得真诠，轩轻韩柳的有效性前提亦不复存矣。比如，今见于柳集的《天说》一文，历来被视为韩柳天人论辩的重要文献。古之扬韩抑柳者，自宋儒石介至清儒张履祥，率皆指责柳宗元对上天赏功罚祸的质疑背离了儒家固有的天命观念，斥其“汨彝伦”“诬诞不经”云云<sup>①</sup>。近世以降，扬柳抑韩之风一度大盛，又有学者批判韩愈主张的“人祸元气阴阳”与“天能赏功罚祸”之说，认为他“把天地万物的自然属性和人的社会属性纠缠在一起”，是一种逻辑混乱的“神学天命观”，转而称赞柳宗元之说“近乎今之唯物家言”<sup>②</sup>。

<sup>\*</sup> 本文为国家社会科学基金青年项目“唐至北宋礼制与文学研究”（项目编号19CZW033）阶段性成果。幸承两位匿名评审专家指教，在此敬申谢忱。

<sup>①</sup> 石介《与范十三奉礼书》，陈植锷点校《徂徕石先生文集》卷一五，中华书局1984年版，第184页；张履祥《读诸文集偶记》，陈祖武点校《杨园先生全集》卷三〇，中华书局2002年版，中册，第838页。

<sup>②</sup> 任继愈主编《中国哲学发展史·隋唐卷》，人民出版社1994年版，第523—525页；章士钊《柳文指要》，文汇出版社2000年版，上卷，第394页。参见侯外庐主编《中国思想通史》，人民出版社1959年版，第4卷，上册，第357—360页。

历代抑扬之说，是耶非耶？不妨先从根本处追问：韩柳论辩的实质究竟是什么？果为天人之际欤？《天说》中有句非常重要的提示语，即柳宗元在回应韩愈时说的第一句话“子诚有激而为是耶？”<sup>①</sup> 这似乎暗示了韩愈之说并非客观意义上的辨名析理，而是受到某种刺激、在某种情感的驱使下表达出来的。柳宗元此语，曾引起学者的重视，比如冯友兰认为韩愈是在借天人之说“发牢骚”<sup>②</sup>，孙昌武认为韩愈表达了在“社会不平面前的无可奈何的悲哀”<sup>③</sup>，这都启发我们应进一步探究《天说》蕴含的现实性因素。若再上溯至清代，何焯曾明确指出韩愈有意“迂谬其说”，故设“引而不发”之“瘦词”，“隐然见天视自我民视，天听自我民听，时主已日在危亡之中”之情状；韩愈之所以描述得如此隐晦曲折，乃是由于事涉“非吾所得指斥”之人，不便直言批判<sup>④</sup>。按照何焯的逻辑，在韩愈“有激而为是”的背后，应当存在着一个真实的事件，这一事件中至少包含“时主”（时之君主）、“非吾所得指斥”者（时之权臣）以及“天视自我民视，天听自我民听”之“民”（时之百姓）三重人物关系。然而，何焯之说十分简略，并未明言三者之间究竟存在何种关系，亦未探究包含此三者的事件脉络。或许正因如此，何焯之说并未引起足够重视，留给今人极大的探索空间。由此进一步推想，如果韩愈真的是在假借天人之说托寓时事，那么柳宗元“有激而为是”之语，是否表明其已觉察到韩愈借说理以寓时事之玄机？柳宗元既然有意回应韩愈的“有激”之说，那么柳说又有多大可能仅仅停留在辨名析理的层面？是否会与韩说一同触及具体事件及人物，进而表达自己的立场呢？凡此推断，尚待深入《天说》文本肌理，详为考论。

### 一 普遍与特殊之际 《天说》的阐释向度

今按《天说》开篇，韩愈自言欲作“天之说”，却并未泛论天人，而是描绘了一幅百姓呼告上天的具象场景：

韩愈谓柳子曰：“若知天之说乎？吾为子言天之说。今夫人有疾痛、倦辱、饥寒甚者，因仰而呼天曰‘残民者昌，佑民者殃。’又仰而呼天曰‘何为使至此极戾也？’若是者，举不能知天。”（《柳宗元集校注》卷一六，第4册，第1089页）

其中，夫人、残民二语，诸本无注，前人亦鲜留意。夫人，《左传·襄公八年》：“夫人愁痛，不知所庇。”杜预注“夫人，犹人人也。”<sup>⑤</sup> 残民，《汉旧仪》引汉武帝敕云“残民贪污烦扰之吏，百姓所苦。”<sup>⑥</sup> 结合韩说义脉可知，所谓“今夫人”，不外乎现实社会中陷入生存窘境的普通百姓，而所谓“残民者”当即残害百姓的官员，“今夫人”与“残民者”之间存在着受害与施害的关系。百姓们之所以仰而呼天，主要就是因为残民之官不仅没有得到应有的惩处，反而权势日昌。要言之，《天说》开篇非抽象地探讨天人义理，而是鲜明地呈现出托寓现实的话语倾向，点出了现实中的人物（百姓、权臣）及其生存状态（百姓受害、权臣得势）。

然而，在文章中段，韩愈并未直接针对这一现实问题提供解决方案，而是宕开一笔，施展起辨名析理之笔法：

夫果蠃、饮食既坏，虫生之。人之血气败逆壅底为痲痲、疣赘、痿痔，亦虫生之。木朽而蝎中，草腐而萤飞，是岂不以坏而后出耶？物坏，虫由之生。元气阴阳之坏，人由而生。虫之生而

① 尹占华、韩文奇校注《柳宗元集校注》卷一六，中华书局2013年版，第4册，第1090页。

② 冯友兰《中国哲学史新编》，人民出版社1994年版，中卷，第702页。

③ 孙昌武《柳宗元评传》，南京大学出版社1998年版，第174页。

④ 何焯著，崔高维点校《义门读书记》卷三五，中华书局1987年版，中册，第627页。

⑤ 阮元校刻《十三经注疏·春秋左传正义》卷三〇，中华书局2009年版，第4册，第4210页。

⑥ 孙星衍等辑，周天游点校《汉官六种》，中华书局1990年版，第41页。

物益坏，食啮之，攻穴之，虫之祸物也滋甚。其有能去之者，有功于物者也。繁而息之者，物之仇也。人之坏元气阴阳也亦滋甚。垦原田，伐山林，凿泉以井饮，窆墓以送死，而又穴为偃溲，筑为墙垣、城郭、台榭、观游，疏为川渎、沟洫、陂池，燧木以燔，革金以镛，陶甄琢磨，悴然使天地万物不得其情，幸幸冲冲，攻残败挠而未尝息。其为祸元气阴阳也，不甚于虫之所为乎？吾意有能残斯人使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，是则有功于天地者也。蕃而息之者，天地之仇也。（《柳宗元集校注》卷一六，第4册，第1089—1090页）

韩愈借助“物”与“虫”的比类，着重说明了所谓“元气阴阳”与“人”的历时关系：其初，“元气阴阳之坏，人由而生”，然而有了“人”之后，“人”会进一步“为祸元气阴阳”。值得注意的是，韩愈并未止于“元气阴阳”与“人”二者关系的描述，而是最终以“吾意”二字领起，鲜明地表达了自身立场：要维护“元气阴阳”，惩处祸乱“元气阴阳”之人（即所谓“残斯人”）。

问题的关键在于，“元气阴阳”与“人”之所指究竟为何？长期以来，学者多将“元气阴阳”理解为其本义，即化生天地万物的阴阳二气，而将祸乱“元气阴阳”的“人”理解为其普遍义，即人类。这样一来，韩说就被解释为“人类乃戕害天地万物之祸首”<sup>①</sup>，“人类同自然界作斗争，为人民谋利益，是对‘元气阴阳’的破坏，因而遭到天的惩罚是理所当然的”<sup>②</sup>，“人类在本性发展上就是‘天地之仇’”<sup>③</sup>，等等。如果按照此种“天人相仇”的逻辑，人类的一切生产生活都属祸事，必然受到上天的惩罚，那么，摆在人类面前的只有两条路，要么生产劳动，要么无所作为。不幸的是，二者殊途同归，前者的结果是横遭天谴，后者的结果是坐以待毙。由此可见，“天人相仇”之说，本质上是建立在反对物质生产基础上的反人类说，即人类无论如何不能亦不应存在于天地之间。反观韩愈平生持守的儒家思想，将物质生产作为“相生养之道”，倍加重视。韩愈在《原道》中特别指出，包括“为之宫室”“为之葬埋祭祀”“为之城郭、甲兵以守之”在内的一系列人类活动，都属于通达天道的圣人之教的范畴<sup>④</sup>。不仅韩愈本人如此，即便上溯至诸子百家，也绝无“天人相仇”这般浅陋荒诞的言论。这样看来，一旦把“人祸元气阴阳”的“人”理解为一般意义上的人类，韩愈的“天说”便为无稽之谈，不仅与其本人思想背道而驰，在逻辑上亦无立锥之地。韩愈何苦言不由衷，儿戏般地与柳宗元作此等论说，自讨无趣呢<sup>⑤</sup>？

由此可见，如果按“元气阴阳”的本义和“人”的普遍义作解，势必遭遇阐释困境，无论如何也难以自圆其说。这启发我们进一步反思：韩愈虽然用了大量篇幅来探讨所谓“元气阴阳”与“人”的关系，但其真正目的是否在于辨名析理？普泛化、哲学化的阐释路径是否适用于《天说》？是否果如何焯所言，韩愈有意“迂谬其说”，借以表达对“非吾所得指斥”之权臣的怨愤？如果关联起紧随其后的结语部分，便不难作出确切的回答。其文云：

今夫人举不能知天，故为是呼且怨也。吾意天闻其呼且怨，则有功者受赏必大矣，其祸焉者受罚亦大矣。子以吾言为如何？（《柳宗元集校注》卷一六，第4册，第1090页）

随着“今夫人”这一标志词以及百姓呼天这一标志性场景的再现，文章意脉已鲜明地接入权臣当道、百姓被残的社会现实之中，与开篇形成了紧密的呼应关系。百姓们之所以“呼且怨”，是因为权臣残民；但在韩愈看来，百姓们并不真正了解所谓的“天”，因为“天闻其呼且怨，则有功者受赏必

① 罗联添《韩愈研究》，学生书局1988年版，第169页。

② 卞孝萱等《刘禹锡评传》，南京大学出版社2011年版，第173页。

③ 《中国思想通史》，第4卷，上册，第359页。

④ 韩愈《原道》，马其昶校注，马茂元整理《韩昌黎文集校注》卷一，上海古籍出版社2014年版，上册，第18—19页。

⑤ 钱穆曾怀疑“天人相仇之说，恐非韩公真实意见”（钱穆《杂论唐代古文运动》，《中国学术思想史论丛》，东大图书有限公司1983年版，第4册，第59页），可惜未作申说。又，近年来一些学者将韩说解释为环境保护思想，未免以今例古，且本质上仍未出离“天人相仇”之逻辑。

大矣，其祸焉者受罚亦大矣”。这说明，“天”并非不为百姓做主，而是对于百姓所遭受的苦难尚不知情，如果一旦“闻其呼且怨”，必然做出赏罚分明之举。由此可见，结尾处韩愈是在安抚百姓的情绪，希望百姓相信“天”的公正性，同时期待“天”能够严惩权臣、为民做主。由此可见，文章首尾的现实意蕴呈现为完整的逻辑闭环状态，那么，介乎其间的谲诡论说（以下简称“中段论说”）又有多少可能只是纯粹的辨名析理，而未与首尾所批判的社会现实存在任何关联呢？

其实，韩愈在以“今夫人”领起篇末首句的同时，又设另一标志词冠于次句之首，即“吾意”。如果说篇末的“今夫人”是有意呼应开篇“今夫人有疾痛、倦辱、饥寒甚者”的话，那么，所谓“吾意”，亦让人联想起中段论说里同样以“吾意”领起的一句话“吾意有能残斯人使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，是则有功于天地者也。”两处“吾意”同为韩愈本人之意见，其所指自当一以贯之。既然韩愈在结尾彰显的“吾意”是严惩权臣、为民做主，那么在中段论说部分的“吾意有能残斯人使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少”，亦当不外乎严惩权臣之意，更确切地讲，所谓“残斯人”即严惩权臣。

若沿此推论下去，在中段论说语境中，“斯人”是“祸元气阴阳”之“人”的代称，“残斯人”一语既被还原至严惩权臣的现实话语之中，那么，“祸元气阴阳”之“人”也就不应被视为“人类”，而当特指残害百姓的权臣。通观韩愈之说，只有当“祸元气阴阳”之“人”特指残害百姓的权臣时，开篇、中段、结尾三节的意脉才能贯通无碍，韩愈批判权臣、同情百姓的现实关怀才得以安顿，其以民为本、笃信“天听自我民听”的儒者本色才得以彰显。

要言之，对韩说的理解与阐释，有必要改变一直以来普泛化、哲学化的阐释向度，而应深入文本细节，厘清意脉关系，抉发其同情百姓、严惩权臣的现实意蕴，并以此观照全篇，问题自然迎刃而解。而韩说之所以长期陷于哲学化的幻象之中，原因就在于韩愈笔法狡黠，化生出多个能指，不同能指时隐时现，错杂相间，易使读者产生一种辨名析理的阐释冲动。今将前文论及的各个能指按先后次序，汇为一表，以便体察作者之用心。

[表 1]

现实人物	称谓（开篇 a）	称谓（开篇 b）	称谓（中段 a）	称谓（中段 b）	称谓（结尾）
百姓	今夫人	民	—	—	今夫人
权臣	—	残民者	人	斯人	其祸焉者
作者（韩愈）	吾	—	—	吾（吾意）	吾（吾意）

由上表可知，能指的不断变化主要集中在“权臣”一栏，这再次印证了何焯“非吾所得指斥”的推断，充分反映了韩愈为远祸全身而“迂谬其说”的创作心理。然而，无论怎样“迂谬其说”，只要文章有一定旨，便不难发现其间的草蛇灰线。如前文所论，“今夫人”的复现，表明权臣残害百姓这一现实背景贯穿始终，而“吾意”的重出，表明批判现实的作者意图的在焉。这启示我们，或许有必要调适以往的阐释向度，尝试从普遍走向特殊，进而探究《天说》的话语形态及其蕴藏的历史世界。

## 二 自然与社会之际 《天说》的话语形态

如果说，韩愈所谓的“祸元气阴阳”之“人”不应理解为“人类”，而是特指现实社会中残害百姓的权臣；那么，为权臣所祸的“元气阴阳”是否也具有特定的社会属性呢？

众所周知，早在汉代天人感应话语形态中，阴阳即被视为“王事之本，群生之命”<sup>①</sup>，其运行状态

<sup>①</sup> 班固著，颜师古注《汉书》卷七四《魏相传》，中华书局1962年版，第10册，第3139页。

与现实政治的善恶得失被紧密关联起来，如董仲舒《对贤良策》云：

今之郡守、县令，民之师帅，所使承流而宣化也；故师帅不贤，则主德不宣，恩泽不流。今吏既亡教训于下，或不承用上主之法，暴虐百姓，与奸为市，贫穷孤弱，冤苦失职，甚不称陛下之意。是以阴阳错缪，氛气充塞，群生寡遂，黎民未济，皆长吏不明，使至于此也。（《汉书》卷五六《董仲舒传》，第8册，第2512页）

在时人看来，由于各级主政者不贤不明，未能让天子的恩泽惠及治下，甚至“暴虐百姓”，从而导致“阴阳错缪”的状态。可以说，阴阳的变化与主政者的所作所为、与百姓的生存状态息息相关，具有鲜明的社会属性。

到了唐代，元气阴阳的社会属性被不断强化，如陈子昂《谏政理书》云：

元气者，天地之始，万物之祖，王政之大端也。天地之道，莫大乎阴阳；万物之灵，莫大乎黔首；王政之贵，莫大乎安人。故人安则阴阳和，阴阳和则天地平，天地平则元气正矣。（徐鹏校点《陈子昂集》卷九，上海古籍出版社2013年版，第229页）

在唐人看来，“元气”固然具有“天地之始，万物之祖”的自然属性，但作为“王政之大端”的社会属性才是关键所在，只有实行“安人”之“王政”，才能真正达到元气阴阳的调和状态。在这种实用理性话语中，元气阴阳的自然属性已被其社会属性所涵摄，几至泯然。于是，元气阴阳越来越多地与纪纲、法度、政教、政理一类词语对举，成为政治秩序和社会秩序的象征，如“纪纲废，政教烦，阴阳错于上，人神怨于下”<sup>①</sup>“变理阴阳，平章法度”<sup>②</sup>“政教不修，则阴阳隔并”<sup>③</sup>“阴阳愆和，政理乖度”<sup>④</sup>“阴阳调而生植以滋，政理孚而黎献咸若”<sup>⑤</sup>“康物毗政，协宣元气”<sup>⑥</sup>等等。相应地，对元气阴阳的重视、维护与调和，被赋予保持政局稳定、维护社会秩序、重视国计民生的涵义，而担负这一职责使命的，自然是一国之君和各级主政者<sup>⑦</sup>。其中，各级主政者是直接责任者，在任免中央和地方主政者的制诏中，“调元气”“调阴阳”或“阴阳不调”“阴阳愆和”是君主勉励或斥责大臣的常用话语。如果主政者政教卓著、兴业安民，往往会得到“调阴阳以成岁功，赞化育而熙帝载”<sup>⑧</sup>“和阴阳于太阶，致吾君于尧舜”<sup>⑨</sup>一类的赞誉，可见主政者有功于元气阴阳，也即有功于君主的帝业。如果主政者败坏纪纲、肆意妄为，以致民不聊生，就会上感阴阳，上天会通过各种水旱灾异谴告君主，此时君主应当顺承上天的意志，“代天行法”<sup>⑩</sup>，“策免三公，励精百揆……所以答天谴也”<sup>⑪</sup>。

由此可见，在唐代国家意识形态及话语形态中，元气阴阳象征着纪纲法度之下的王政与民生，象征着政治秩序和社会秩序，各级主政者对此负有直接责任，君主负有终极责任，君主一旦发现主政者肆意妄为，祸乱王政民生，就应严明赏罚，确保元气阴阳恢复到调和状态上来。

① 孔颖达《礼记正义序》，董诰等编《全唐文》卷一四六，中华书局1983年版，第2册，第1476页。

② 白居易《除张弘靖门下侍郎平章事制》，谢思炜校注《白居易文集校注》卷一七，中华书局2011年版，第2册，第896页。

③ 唐玄宗《答裴光庭等贺雨诏》，《全唐文》卷三〇，第1册，第335页。

④ 常袞《代杜相公让河南等道副元帅表》，《全唐文》卷四一七，第5册，第4265页。

⑤ 唐玄宗《中书门下等官赐钱造食诏》，《全唐文》卷三〇，第1册，第338页。

⑥ 邵真《易州抱阳山定惠寺新造文殊师利菩萨记》，《全唐文》卷四四五，第5册，第4535页。

⑦ 唐玄宗《答三请上尊号表批》云“方与卿等上调元气，下遂苍生。”（《全唐文》卷三七，第1册，第408页）

⑧ 陆贽《萧复刘从一姜公辅平章事制》，王素点校《陆贽集》卷七，中华书局2006年版，上册，第213页。

⑨ 李白《崇明寺佛顶尊胜陀罗尼幢颂并序》，王琦注《李太白全集》卷二八，中华书局1977年版，下册，第1310页。

⑩ 欧阳修、宋祁《新唐书》卷五六《刑法志》引唐太宗语，中华书局1975年版，第3册，第1412页。

⑪ 常袞《久旱陈让相表》，《全唐文》卷四一七，第5册，第4263页。

反观《天说》，其与上述话语形态之意蕴极为相似。权臣做出“残民”之举，为害百姓，被指祸坏“元气阴阳”。在如此写实的语境之中，“元气阴阳”已不可能停留在其自然属性层面，而必然彰显其社会属性，作为王政民生的象征而存在。要言之，“残民”是社会现象的具体描述，“祸元气阴阳”是具有天人感应色彩的话语表征，其实一也。

“元气阴阳”的社会属性，不仅彰显于文本语境与文章义脉之中，还体现在某些关键词语之中。韩愈在描述“人”对“元气阴阳”的破坏时，罗列了“垦原田，伐山林，凿泉以井饮，窆墓以送死”等一系列破坏自然的行为，看似渲染“元气阴阳”的自然属性，最后却笔锋一转，把“人”的行径定性为“攻残败挠”，实际上这是对“人”之特定含义与“元气阴阳”之社会属性的强烈暗示。所谓“败挠”（亦作“挠败”），历代常与“国政”“国经”等词连用，用来批评权奸之臣败坏王政纪纲的现象，或用来表达军事战斗的失利，唯独没有用以形容人类破坏自然界之例。在唐代，以“败挠”（“挠败”）批判王政纪纲的情形更是屡见不鲜，如陈玄礼谓杨国忠“挠败国经”<sup>①</sup>，裴度上疏云“奸臣作朋，挠败国政”<sup>②</sup>，等等。由此可见，“败挠”（“挠败”）的行为主体是权奸之臣，其对象是王政纪纲，韩愈以“败挠”一语总括“人”对“元气阴阳”的破坏，是对开篇“残民”现象的本质界定，强烈暗示了“人”指称的是权奸之臣，“元气阴阳”象征的是王政纪纲。由此反观从“元气阴阳之坏，人由之生”到“人之坏元气阴阳也亦滋甚”之话语脉络，便不难理解为：纪纲败坏、王政凌迟之际，有权奸之臣乘隙而起、主政当道，继而更加肆意妄为，残暴百姓，进一步祸乱王政纪纲。

既明乎此，《天说》中“天”的意蕴亦不难索解了。在韩说结尾处，韩愈强调“天”一旦听到百姓的呼声，“其祸焉者受罚亦大矣”，认为“天”必能惩处祸乱纪纲的权奸之臣。这里所谓的“天”已不再通过灾异谴告，而是直接做出惩处权臣之举，可见此“天”已被赋予高度人格化之特征，与现实社会中“代天行法”的君主别无二致了<sup>③</sup>。

以上通过对《天说》话语形态的分析，揭示了“元气阴阳”的社会属性和“天”的人格属性，呈现了以“人”代指权奸之臣的话语机制，印证并勾勒出何焯所谓的“君主”“百姓”“权臣”三重人物关系。今通观韩说，开篇描叙百姓困厄呼天的场景，意在揭露权奸之臣的残暴行径；中段化用天人感应话语，暗寓纪纲败坏与权奸当道的恶性循环，揭示“残民者昌”这一乖戾现象的根源所在；结尾借助天能赏功罚祸之说，表达了对权奸之臣残民祸政的深恶痛绝和对当世君主惩恶安民的无尽期待。可以说，韩说通篇体现着鲜明的事件化倾向和托讽时政的创作动机，具体可划分为以下四个方面。

1. 政治环境：从“元气阴阳之坏，人由之生”到“人之坏元气阴阳也亦滋甚”的状态，暗示着当世政局已陷入纪纲败坏与奸臣当道的恶性循环，此种局面之造成，盖非一日之寒。

2. 人物特征：权奸之臣的仕宦生涯，应在上述政治环境下展开，他乘纪纲败坏之隙，发迹当道，继而更加肆意祸乱王政纪纲。

3. 事件特征：从“今夫人有疾痛、倦辱、饥寒甚者”“仰而呼天”及“残民者昌”数语可见，现实中出现了民不聊生的惨象，权奸之臣对此事件应负直接责任，却并未遭到惩处。

4. 托讽动机：从“吾意有能残斯人使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少”及“吾意天闻其呼且怨”“其祸焉者受罚亦大矣”数语可见，韩愈同情民生、嫉恶如仇，并寄希望于当世君主，相信君主必能整肃纪纲、惩恶安民。

若韩说确有本事寓焉，则须同时满足上述四重特征，否则便不必轻言托讽。

① 刘昫等《旧唐书》卷一〇六《杨国忠传》，中华书局1975年版，第10册，第3246页。

② 《旧唐书》卷一七〇《裴度传》，第14册，第4422页。

③ 更何况《诗经》以降形成了以“天”代称君主的创作传统与阐释传统，参见李存山《天地信仰与儒家的普世道德》，《国际儒学》2021年第1期。

## 三 德宗与顺宗之际 《天说》的历史世界

一般认为，韩柳交游不晚于唐德宗贞元十五年（799）<sup>①</sup>，至唐宪宗元和十四年（819）柳宗元去世为止，历经德宗、顺宗、宪宗三朝。那么，韩愈在《天说》中所寄望之君，便不外乎德、顺、宪三帝。其中，宪宗奋发有为，实现了唐室中兴，被誉为“中外咸理，纪律再张”，即便宪宗晚岁未能尽惬人望，依旧是“政道国经，未至衰紊”<sup>②</sup>。至于顺宗一朝，王叔文集团当政，实施免除赋税、释放宫女、取消宫市等一系列举措<sup>③</sup>，有效地改善了民生。要之，顺、宪二朝庶几乎治，皆不必以“元气阴阳之坏”托讽之。

而唐德宗时，其初亦能“励精治道”“五典克从”<sup>④</sup>，至贞元以降，德宗不复有早年经纶之志，日益猜忌多疑，以致国家政制形同虚设，群小乘隙窃权当道，时人目为“纪纲大坏”<sup>⑤</sup>。史载：

（德宗）躬亲庶政，不复委成宰相，庙堂备员，行文书而已。除守宰、御史，皆帝自选择。然居深宫，所狎而取信者裴延龄、李齐运、王绍、李实、韦执谊洎渠牟，皆权倾相府。延龄、李实，奸欺多端，甚伤国体；绍无所发明；而渠牟名素轻，颇张恩势以招趋向者。（《旧唐书》卷一三五《韦渠牟传》，第11册，第3729页）

在贞元时期出现的这批权臣中，有的尸位素餐，有的邀买声名，其性质最为恶劣的当数裴延龄和李实，因为他们掌权当道之后，有着“奸欺多端”的行径，极大损害了“国体”，也即国家赖以维系、国政赖以运行的纪纲法度。可以说，正是由于裴延龄和李实的存在，才使贞元政局彻底陷入纪纲败坏与权奸当道的恶性循环之中，这与《天说》描绘的“元气阴阳之坏，人由之生”到“人之坏元气阴阳也亦滋甚”的趋势若合符契。

从时间上看，裴延龄自贞元八年（792）领度支起揽权横行，直至贞元十二年（796）去世<sup>⑥</sup>，在这段时间里，韩柳各自忙于应试、宦游，无甚交往<sup>⑦</sup>，故《天说》不可能作于此时，所讽当与裴延龄事无涉。相比之下，李实当权的时间晚于裴氏，其于贞元十九年（803）任京兆尹，“恃宠强愎，不顾文法，人皆侧目”<sup>⑧</sup>，而贞元十九年正是韩柳同官御史的时期，若云二人于此时托讽时政，无论从交往的密切程度，还是从职事的相关程度来讲，可能性都是相当大的。

有关李实败坏纪纲法度的斑斑劣迹，《旧唐书》记载颇详：

故事，府官避台官。实尝遇侍御史王播于道，实不肯避，导从如常。播诘其从者，实怒，奏播为三原令，谢之日，庭诟之。陵轹公卿百执事，随其喜怒，诬奏迁逐者相继，朝士畏而恶之。又诬奏万年令李众，贬虔州司马，奏虞部员外郎房启代众，升黜如其意，怙势之色，警然在眉睫间。故事，吏部将奏科目，奥密，朝官不通书问，而实身诣选曹迫赵宗儒，且以势恐之。前岁，权德舆为礼部侍郎，实托私荐士，不能如意，后遂大录二十人迫德舆曰：“可依此第之；不尔，必出外官，悔无及也。”（《旧唐书》卷一三五《李实传》，第11册，第3731—3732页）

① 参见施子愉《柳宗元年谱》，《武汉大学人文科学学报》1957年第1期《韩愈研究》，第162—164页。

② 《旧唐书》卷一五《宪宗纪》，第2册，第472页。

③ 参见《旧唐书》卷一四《顺宗纪》，第2册，第406—408页《新唐书》卷七《顺宗纪》，第1册，第206页。

④ 《旧唐书》卷一三《德宗纪》，第2册，第400—401页。

⑤ 陆贽《论裴延龄奸蠹书一首》，《陆贽集》卷二一，下册，第670—678页。

⑥ 参见《旧唐书》卷一三五《裴延龄传》，第11册，第3720—3728页。

⑦ 参见张清华《韩愈年谱汇证》，《韩学研究》下册，江苏教育出版社1998年版，第55—93页《柳宗元年谱》，《武汉大学人文科学学报》1957年第1期。

⑧ 《旧唐书》卷一三五《李实传》，第11册，第3731—3732页。

李实自任京尹以来，不避台官，陵轹公卿，怙势诬奏，甚至强行干涉吏部试和礼部试，打破了国家官僚制度的底线，将德宗朝“纪纲大坏”的趋势推向了无以复加的境地，以“人之坏元气阴阳也亦滋甚”托讽之，可以说是再恰当不过的了。

更值得注意的是，李实还有一桩残暴百姓、令时人“无不切齿以怒”<sup>①</sup>的恶政：

（贞元十九年）京兆尹嗣道王实务征求以给进奉，言于上曰：“今岁虽旱而禾苗甚美。”由是租税皆不免，人穷至坏屋卖瓦木、麦苗以输官。优人成辅端为谣嘲之；实奏辅端诽谤朝政，杖杀之。（司马光编著《资治通鉴》卷二三六，中华书局1956年版，第16册，第7604页）

李实为了进奉固宠，不恤旱情，肆意征求，以致百姓困苦不堪；成辅端同情百姓，讥刺李实恶政，却惨遭杀害。此间情势一如《天说》开篇所谓“残民者昌，佑民者殃”的“极戾”状态。当时百姓在租税重压之下，被迫“坏屋卖瓦木、麦苗”，失去了赖以生存的物质条件，势必导致《天说》所谓“今夫人有疾痛、倦辱、饥寒甚者”的大量涌现。

面对李实的暴政，时任监察御史的韩愈痛心疾首，旋即写下《御史台上论天旱人饥状》（以下简称《状》）一文，极言百姓疾苦：

右臣伏以今年已来，京畿诸县夏逢亢旱，秋又早霜，田种所收，十不存一。陛下恩逾慈母，仁过春阳，租赋之间，例皆蠲免。所征至少，所放至多；上恩虽弘，下困犹甚。至闻有弃子逐妻以求口食，坏屋伐树以纳税钱，寒馁道涂，毙踣沟壑。有者皆已输纳，无者徒被追征。臣愚以为此皆群臣之所未言，陛下之所未知者也！臣窃见陛下怜念黎元，同于赤子；至或犯法当戮，犹且宽而宥之；况此无辜之人，岂有知而不救……伏乞特敕京兆府：应今年税钱及草粟等在百姓腹内征未得者，并且停征。（《韩昌黎文集校注》卷八，下册，第655—656页）

此文不仅生动反映了百姓“疾痛、倦辱、饥寒”之“甚”的惨状，揭露了李实“残民”的酷烈程度，同时充分表达了对唐德宗终止恶政、救民水火的强烈愿望。韩愈开篇便称颂德宗“恩逾慈母，仁过春阳”，这样看来，百姓的困厄并非德宗的主观过失，实因“群臣之所未言，陛下之所未知”，即德宗受到蒙蔽，不了解真实情况所致。如今既陈实情，“岂有知而不救”，可见韩愈相信德宗定会有所作为。反观《天说》，韩愈在开篇和结尾处均描绘了百姓困厄呼天的场景，但在韩愈看来，这只不过是百姓“举不能知天”的表现，并非“天”的主观过失，结尾又指出“天”一旦听到百姓的呼声，就一定能顺应民意、赏功罚祸。由此可见，韩愈所塑造的“天”的形象和他心目中的德宗一样，都是爱护百姓的。韩愈以“不知天”消解百姓怨天的行为，实际上就是为了维护“天”的正义形象，这与韩愈《状》中“恩逾慈母，仁过春阳”的正面称颂相辅相成，寄寓了韩愈对德宗的绝对信服与无尽期待。

值得注意的是，韩愈虽然勇于上疏、直陈民瘼，也不得不避忌权势正盛的李实，故《状》中只是点出了京兆府，表达了停征救民的意愿，却未敢直言指斥李实之罪。而其惩处李实的真实愿望，只能借助更为隐晦的、疏离现实话语的其他文体予以呈现。比如，韩愈同年所作《讼风伯》云：

维兹之旱兮，其谁之由？我知其端兮，风伯是尤。山升云兮泽上气，雷鞭车兮电摇帜，雨寢寢兮将坠，风伯怒兮云不得止。暘乌之仁兮，念此下民；闕其光兮，不斗其神。

嗟风伯兮，其独谓何！我于尔兮，岂有其他？求其时兮修祀事，羊甚肥兮酒甚旨，食足饱兮饮足醉，风伯之怒兮谁使？云屏屏兮吹使醺之，气将交兮吹使离之；铄之使气不得化，寒之使云不得施。嗟尔风伯兮，欲逃其罪又何辞！

上天孔明兮，有纪有纲；今我上讼兮，其罪谁当？天诛加兮不可悔，风伯虽死兮人谁汝伤！（《韩昌黎文集校注》卷一，上册，第70—71页）

韩愈借助楚辞体生动呈现了由所谓风伯一手造成的旱灾：由于风伯作祟，使上天雨露不得施惠；

<sup>①</sup> 《旧唐书》卷一三五《李实传》，第11册，第3731页。

下民被迫拿出肥羊美酒上供，风伯却依然无动于衷地残暴下民。其间，与风伯形成强烈对比的，是仁爱下民的上天。为此，韩愈上讼于天，期待上天严肃纪纲，惩罚风伯。总体来看，《讼风伯》的情境设定，与李实施暴“残民”，韩愈上状、寄望德宗的史事极为近似，宋人旧注即认为此文讽刺的是贞元十九年李实“不顾旱饥，专于诛求，使人君恩泽不得下流，如风吹云而雨泽不得坠也”<sup>①</sup>。

值得注意的是，此文既借风伯讽刺李实，便不必再像《状》中那样有所避忌，从开篇的“风伯是尤”到“欲逃其罪又何辞”，再到“天诛加兮不可悔，风伯虽死兮人谁汝伤”，批判风伯的口吻层层加重，充分表达了韩愈期待德宗严惩李实的强烈愿望。由此反观《天说》，韩愈坚信“天”听闻百姓的呼声后，就会使残民者受到严惩，这与《讼风伯》“今我上讼”、天加诛于风伯的描叙如出一辙。不仅如此，“风吹云而雨泽不得坠”的繁复铺叙本身亦是“元气阴阳之坏”的生动体现。可以说，《讼风伯》与《天说》具有十分密切的互文关系，为探明《天说》托讽动机及其本事提供了有力佐证。

要言之，从贞元政治的总体局势，到李实当权及其贞元十九年苛征残民的种种细节，再到韩愈寄望德宗、惩恶安民的主观动机，与前述《天说》四项托寓特征一一吻合。特别是韩愈贞元十九年所作《讼风伯》《御史台上论天旱人饥状》二文，前者专事托讽而激切嘲骂，后者务求写实而意稍委曲，二文分别从正面和侧面、可能性和必要性的双重角度表明：当韩愈有意向柳宗元表达自己对于时局的态度而又不便明言的情况下，有可能且只可能采用像《天说》这样谲诡的托讽话语，殆非如此无以全身，非如此亦不足以寄意。

以上既证韩说之本事，便不难窥见继之而出的柳说之旨。柳宗元在《天说》后半部分对韩愈既有褒扬又有批评，其文云：

柳子曰：“子诚有激而为是耶？则信辩且美矣，吾能终其说。彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地。浑然而中处者，世谓之元气；寒而暑者，世谓之阴阳。是虽大，无异果蓏、痲痔、草木也。假而有能去其攻穴者，是物也，其能有报乎？繁而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也；元气，大痲痔也；阴阳，大草木也，其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬。呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大谬矣。子而信子之仁义以游其内，生而死尔，乌置存亡得丧于果蓏、痲痔、草木耶？”（《柳宗元集校注》卷一六，第4册，第1090页）

柳宗元开篇即点出韩说“有激而为”的特质，旋即称赞其“信辩且美”<sup>②</sup>，若非柳宗元觉察到韩愈借说理以讽时事之绝妙笔法，恐怕不必如此褒扬韩说。在此基础上，柳宗元提出“吾能终其说”，表明己说实承韩说而作，并能终结韩说之旨。这样看来，柳说也不可能是纯粹意义上的辨名析理之文，而应接续韩愈“信辩且美”的修辞策略，对韩说的托讽旨意有所回应。要之，柳说开篇二句不仅为理解韩说提供了方向性指引，也预示着柳说自身的话语风格，诚为《天说》全篇之枢纽。

既明乎此，再看此后柳宗元对韩说之批评——通过重新定义天地和元气阴阳，逐一强调其自然属性，消解其社会属性，最终指出“天”是不可能赏功罚祸的——便不难体会到柳氏更为激进的政治立场。在韩说中，“天”象征的是当世君主唐德宗，“元气阴阳”象征的是王政纪纲，也即现行政治秩序，而柳宗元对“天”和“元气阴阳”的还原式界说，本质上否定了唐德宗“代天行法”的合理性，消解了唐德宗主持下的王政纪纲的权威性。对此，柳宗元自然不便公开表达，于是延续了韩说的托讽策略，通过话语属性的转换，暗中寄托自己的政治立场。

柳宗元之所以拥有如此激进的立场，殊不足怪，主要原因在于他那时已成为王叔文集团的骨干成

<sup>①</sup> 魏仲举《新刊五百家注音辨昌黎先生文集》卷一二，上海涵芬楼影宋本，第18b页。需要说明的是，宋人旧注在此句之前还有一句，云“德宗贞元十九年，正月不雨，至七月甲戌始雨，公时为四门博士，作此专以刺权臣裴延龄、李齐运、李实等”。按，裴延龄、李齐运均卒于贞元十九年之前，无预其事，盖宋人误记。

<sup>②</sup> “辩者，谓巧言也”。参见王卡点校《老子道德经河上公章句》卷四，中华书局1993年版，第307页。

员之一，这一集团依附于太子李诵（即后来的唐顺宗），涌动着政治变革的潜流。《资治通鉴》唐德宗贞元十九年条云：

叔文谲诡多计，自言读书知治道，乘间常为太子言民间疾苦。……太子曰“寡人方欲极言之。”众皆称赞，独叔文无言。既退，太子自留叔文，谓曰“向者君独无言，岂有意耶？”叔文曰“叔文蒙幸太子，有所见，敢不以闻。太子职当视膳问安，不宜言外事。陛下在位久，如疑太子收人心，何以自解！”太子大惊，因泣曰“非先生，寡人无以知此。”遂大爱幸，与王伾相依附。

叔文因为太子言“某可为相，某可为将，幸异日用之。”密结翰林学士韦执谊及当时朝士有名而求速进者陆淳、吕温、李景俭、韩晔、韩泰、陈谏、柳宗元、刘禹锡等，定为死友。而凌准、程异等又因其党以进，日与游处，踪迹诡秘，莫有知其端者。（《资治通鉴》卷二二六，第16册，第7602—7603页）

其时，太子李诵及王叔文集团关心民间疾苦，不满于德宗主导下的现状，但又担心触犯忌讳，招致灾祸，因此选择隐忍韬晦，欲待太子顺利即位后再采取行动。无论柳宗元当日是否有“求速进”的主观意愿，他既为王叔文集团中“定为死友”的骨干成员，自然会认同并遵循这一集团的基本价值理念和行动策略。由此反观《天说》，我们更能深入窥悉韩柳异同之动因，揭开其间蕴藏的历史世界：

贞元十九年，韩愈一意关心百姓疾苦，在政治上却无党可依，只能寄望于现行之“天”——唐德宗，但同时又忌惮权臣李实，故作《御史台上论天旱人饥状》而闪烁其辞，又作《讼风伯》与《天说》专事托讽。作为同官好友，柳宗元深知韩愈用心，然而他又是王叔文集团之骨干，内心拥护太子李诵，欲言却不便明言，值此隐忍韬晦之际，只能延续韩说的托讽策略，通过话语属性的转换，寄托对德宗的不满。总之，韩柳在《天说》中的相异之处，主要表现在他们对于“天”的态度截然相反，这看似二人哲学观点的对立，实则由于他们政治立场的差异——韩愈寄望德宗而尊“天”，柳宗元寄望太子而轻“天”；而韩柳的相同之处，则体现在文学修辞层面，即二人之说皆属“有激而为”，皆因有所忌惮、不便明言而采取了借说理以讽时事的托讽笔法，以致《天说》通篇谲诡幽隐、暗藏机锋，读之或为辨名析理、议论天人之修辞狡计所蔽，而难悉本旨矣<sup>①</sup>。

## 余 论 韩柳说体文之特质

拨开千年以降轩轻韩柳的层层迷雾，揭下《天说》哲学化的阐释面纱，重申其话语形态，究明其托讽旨意，还原其作为文学作品的本质属性，有助于深入理解韩柳二人在文学创作上的同气相求和政治立场上的异趣别径，有助于深入把握“韩柳异同”这一经典论题的复杂面向。如果进一步追问，历代何以多将《天说》视为辨名析理的哲学文献？除了韩柳笔法深曲这一直接原因，从根本上讲，或许与说体文的文体认知不无关系。

长期以来，说体往往被视为论体之下的二级概念，被定义为“解释义理而以己意述之”<sup>②</sup>，甚至被说成“与论无大异也”<sup>③</sup>，几为论体所湮，统为辨名析理之正体。之所以如此界定，殆因说体文的源头往往被追溯到《说卦传》和《说文解字》等学术著作，这固然无可厚非，但若以此衡量韩柳之说体文，便遮蔽了问题的复杂性。今按韩柳说体文共计17篇，其中韩集收6篇（《师说》《杂说四首》《猫

<sup>①</sup> 何焯虽然意识到韩说之“废词”，但论柳说时又云“柳子则直以天为无心矣，则古圣人曰天位、曰天禄、曰天职者，岂其诬歟？天既无心，人之仁义又何能自信歟？言之似正而实昧其本，于韩之废词亦有所不察也”（《义门读书记》卷三五，中册，第627页），惜乎未达一间矣。

<sup>②</sup> 吴讷《文章辨体序说》，于北山、罗根泽校点《文章辨体序说 文体明辨序说》（合刊本），人民文学出版社1962年版，第43页。

<sup>③</sup> 徐师曾《文体明辨序说》，《文章辨体序说 文体明辨序说》（合刊本），第132页。

相乳说》),柳集收11篇(《天说》《鹤说》《祀朝日说》《捕蛇者说》《措说》《乘桴说》《说车赠杨诲之》《谪龙说》《复吴子松说》《黑说》《观八骏图说》,合为一卷)。这17篇作品中,只有《祀朝日说》《乘桴说》2篇属于较为纯粹的辨名析理之作,余者皆存在着鲜明的现实观照,甚至蕴含着具体而微的现实事件,主导着全篇的言说方式和修辞风格,与辨名析理之正体相比,存在不同程度的异质性。具体可分为以下三类:

一曰感时说理。这类作品虽然本质上仍属说理,但在强烈的现实观照的驱动下,辨名析理是在特定情境下展开的,具有鲜明的现实指向性,因此往往无法确保逻辑的周延及论证的普遍合理性。比如韩愈《师说》是针对当时士大夫耻于相师的风气而作,为了纠正这一风气,文中特意标举孔子师从老子之说,然而韩愈对此实不以为然,认为那不过是道家的附会,韩愈思想与《师说》的文本呈现之间存在着明显矛盾。但从另一层面讲,此即文体风格使然。《师说》作为说体文,乃感时而发,孔子师从老子之说,或可视为一种修辞策略,而非正言,不必深究。此外,柳宗元《措说》也存在类似特点,限于篇幅,兹不赘。

二曰叙事警世。这类作品已然摆脱了辨名析理之窠臼,以述说现实事件为主体,至篇末才转入道理与教训,理由事而生、因事而明,警世之意更加真切可感。比如柳宗元《捕蛇者说》,主体部分为记事记言,篇末转入“苛政猛于虎”之说,猛烈批判现实社会中的“赋敛之毒”,哀民多艰,讽刺辛辣。韩愈《猫相乳说》结构笔法相近,先叙述猫相乳之事及马燧之功业,最后赞颂马燧修身齐家之德、善持禄位之能,与《捕蛇者说》相比,一为讽刺,一为称道,皆非空谈道理,乃是根于时事而有益于世者。

三曰借物托讽。韩愈《杂说四首》,柳宗元《鹤说》《说车赠杨诲之》《谪龙说》《复吴子松说》《黑说》《观八骏图说》等皆属此类,占韩柳说体文总量的六成以上,是其主体风格。其中韩愈的《杂说四首》,前人评云“《龙喻》言君不可以为臣,《医喻》言治不可以恃安,《鹤喻》言人不可以貌取,《马喻》言世未尝无逸俗之贤。”<sup>①</sup>柳宗元以《鹤说》讽“当途者昔资子厚之气力而今不知报”<sup>②</sup>,以《说车赠杨诲之》讽杨诲之“圆其外者未至”<sup>③</sup>,以《谪龙说》讽“非其类而狎其谪”者,殆自寓贬谪之身世<sup>④</sup>,以《复吴子松说》讽“人或权褒贬黜陟,为天子求士者”<sup>⑤</sup>,以《黑说》讽“不善内而恃外者”,流露出对朝廷“以藩治藩”政策的批评<sup>⑥</sup>,以《观八骏图说》讽人才选拔机制的教条与异化,率皆借物托讽之作。值得注意的是,这类作品存在三重共性特征:一是假借之物的自然(物理)属性与社会(人伦)属性密切相关,便于象喻托讽,比如《说车赠杨诲之》之“车”具有“圆其外而方其中”<sup>⑦</sup>的特点,适可象征为人之道,又如《杂说四首》之《龙喻》,以龙象征君主,更是不言自明的。二是借物托讽之书写,多具事件化特征,特别是《鹤说》《谪龙说》《黑说》等篇,有相对完整故事情节,甚至具有小说化倾向,巧妙幻化出丰富生动的托讽空间,托讽之笔得以游刃其中。三是托讽主题往往与现实政治密切相关,而且很多涉及全局性、关键性、制度性的问题,比如君臣关系、纪纲法度、选人用人、藩镇政策等。

① 黄震《黄氏日抄》卷五九,吴文治编《韩愈资料汇编》,中华书局1983年版,第2册,第547页。

② 韩醇题注柳宗元《鹤说》之语,《柳宗元集校注》卷一六,第4册,第1106页。

③ 柳宗元《说车赠杨诲之》,《柳宗元集校注》卷一六,第4册,第1137页。

④ 柳宗元《谪龙说》,《柳宗元集校注》卷一六,第4册,第1144页;卞孝萱《唐传奇新探》,江苏教育出版社2001年版,第220—223页。

⑤ 柳宗元《复吴子松说》,《柳宗元集校注》卷一六,第4册,第1149页。

⑥ 柳宗元《黑说》,《柳宗元集校注》卷一六,第4册,第1152页;孙昌武《柳宗元传论》,人民文学出版社1982年版,第382页。

⑦ 柳宗元《说车赠杨诲之》,《柳宗元集校注》卷一六,第4册,第1136页。

由此反观《天说》一文，实将感时说理、叙事警世、借物托讽熔于一炉，感时而先叙其事，复借辨名析理之辞，收托寓讽刺之功，诚可谓韩柳说体文集大成之作。全篇看似说理而非正言，先叙其事而匿其志，着意托寓而绝去具象之物，转而寄诸“天”“人”“元气阴阳”诸概念之中，使人浑然莫识其端，而宛转嘲骂之心，已毕于短制矣。更为重要的是，从《天说》的创作形式上看，该文系韩柳同题共作，这在二人的古文创作历程中当是绝无仅有的。韩柳在《天说》中一道采用托讽策略，寄寓现实关切，集中展现了说体文的文体特质，充分反映了说体文的创作倾向，共同开辟了与辨名析理之论体文貌合神离的夔绝之境<sup>①</sup>。

[作者简介] 孙羽津，中共中央党校（国家行政学院）文史部副教授。发表过论文《元和政治与奇诡诗风之关系窥管》等。

（责任编辑 刘京臣）

<sup>①</sup> 韩柳的这一创作倾向，时人亦颇留意。刘禹锡《天论》开篇云“余之友河东解人柳子厚作《天说》，以折韩退之之言，文信美矣，盖有激而云，非所以尽天人之际。故余作《天论》，以极其辩云。”（卞孝萱校订《刘禹锡集》卷五，中华书局1990年版，上册，第67页）“有激”云云，本是柳宗元评论韩愈的话，刘禹锡用以移评柳宗元，意谓韩柳皆有激而云，《天说》通篇含有强烈的现实指向，非为辨名析理，故云“非所以尽天人之际”。而刘禹锡的兴趣点，已不在“有激”之事上，直欲“极其辩”以“尽天人之际”，故其题未袭“天说”之名，亦未衍作“续天说”，而是易“说”为“论”，以示返诸论体之正。具体来看，刘禹锡分别从“法大行”“法小弛”“法大弛”三类情形出发，深入探讨天人关系，进而引入“理”“数”“势”等哲学概念，以证成其“天与人交相胜”之论断，通篇条分缕析，显豁畅达，极尽辨名析理之能事，与《天说》之隐晦委曲形成鲜明对照。凡此，适为我们体认论、说之别提供了重要依据。