

另一种“温柔敦厚”

——焦循诗教观的话语重构及学术史意涵

厉运伟

内容提要 在“温柔敦厚”诗教理论的学术史上，存在着来自于文苑和儒林传统的双重诠释向度。焦循的“温柔敦厚”诗教观建立在其“性灵”经学基础上，以“情之旁通”作为诗教的人性论基础。通过对“思无邪”的重新诠释，焦循消解了宋学语境中此一命题的理因素，而重建了其情本位的感性化诉求。“温柔敦厚”诗教观的核心纲领，是从以理为本体的“思无邪”话语，旋归于以情为取向的“止乎礼义”原则。此一转换的背景逻辑为儒林与文苑、汉学与宋学的对垒，其根源则在于儒家《诗》学内部孟学传统与荀学传统的相互对立与争持。焦循明举孟帜而阴行荀道，体现出在新的历史条件和话语背景下，力图通过《诗》学孟、荀双脉的学术合流以匡扶诗教、重振诗道的精神旨趣。孟学、荀学之间消长隆衰的相对关系，折射出学运悄然转移的历史动向。

关键词 焦循；温柔敦厚；诗教；性灵

清人章学诚尝谓：“后世之文，其体皆备于战国”“其源多出于《诗》教”^[1]。作为儒家诗教原则的“温柔敦厚”观念，不仅成为文苑诸家世代腾跃而终难脱出的意义之环，其本身亦始终处于流移不居的动态生成过程之中，其内涵与外延会随着历史情境的变化而产生调整与变化。就“温柔敦厚”诗教理论的学术史而言，当前学界多以清乾隆时的诗坛领袖沈德潜（字归愚，1673—1769）为此一理论的集成者与完结者。沈氏将“温柔敦厚”的诗教观念作为诗歌创作的根本原则，并以其对传统政教观念和王朝意识形态的维护而被视为“正统”诗学的代表。如张健先生指认沈德潜的诗学是“传统诗学价值系统的整合与总结形态”，是对“宋末以来绵延数百年的回归传统的思潮”的“总结和终结”^[2]。蒋寅先生也认定沈氏为“中国诗学史上最后的古典主义宗师，同时代表着古典诗学体系的完成”，其新格调诗学是对“儒家传统诗学观念的全面总结和最后的建构”^[3]。倘从诗文评的角度言之，此一观点或许无可争议。但是，如果我们承认

中国古代诗学结构中诗文评传统和诗教传统的共在状态，或者说在文苑诗学的传统之外，尚存在一个儒林诗学的传统，那么，沈氏绝非“温柔敦厚”诗教理论的终结者；在以沈氏为代表的诗人群体之外，来自经学研究领域的学者群体发展了“温柔敦厚”阐释的另一维度，并赋予其新的学术意涵，从而极大地延拓了此一理论的诠释边界和思想涵容度，焦循即是其中具有代表性的一位学者。

焦循（字里堂，一字理堂，1763—1820）是清代扬州学派的重要学者。在清代学术史上，扬州学派素以“通学”称最^[4]，而焦循更是被同里学者推誉为“通儒”^[5]。今人对于焦循之文学思想的研究，从早期专从文集入手、就文而论文，到近来兼述及其学术与文学思想的关系，取得了卓有成效的进步。然从整体看，“阐述其性理”方面或庶几近之，至于“平章其学术”方面则尚有待发之覆。本文不揣浅陋，拟结合焦氏整体的学术思想，重探其“温柔敦厚”之诗教观，力求通过寻绎其背后所指涉的学术源流与思想脉络，对焦氏“温柔敦厚”

诗教观的思想意涵及其历史地位作一客观评述，以就教于方家。

一 情之旁通：性灵与诗教

焦循的诗教观主要围绕《诗》展开，集中体现于《毛诗补疏序》中的有关论述。其云：

夫《诗》，温柔敦厚者也。不质直言之，而比兴言之；不言理，言情，不务胜人而务感人。

《诗》发于思，思以胜怒，以思相感，则情深而气平矣，此《诗》之所以为教与？^[6]

“温柔敦厚”一语出于《礼记·经解》：“孔子曰：‘入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，诗教也。……其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也。’”焦氏所诠之指有二：其一，比兴之文。所谓“不质直言之，而比兴言之”，即通过引譬联类的含蓄方式间接地表达情感，亦即《正义》所云“依违讽谏，不指切事情”之意。不过，对于“比”，焦循既反对郑众“比方于物”及郑玄“见今之失，不敢斥言，取比类以言之”的解释，也反对孔颖达“诸言‘如’者，皆比辞也”的说法，而是以“比”为“例”。比例即类推，“以此类推，可得引伸触类之义矣”^[7]。其二，相感之情。所谓“不言理言情，不务胜人而务感人”，“以思相感，则情深而气平矣”，诗教以情相感，原是众口相承之一般原理，然此相感之情，实涵摄于焦氏“性灵”之说。诚如其谓：“盖惟经学可言性灵，无性灵不可以言经学。”“词章之有性灵者，必由于经学。”^[8]故非深扣“性灵”之大义，则不足以得“温柔敦厚”之真诠，领会其精神凝注处。

焦循“性灵”之说，与“性善”同义。《尚书补疏》卷下：

灵之训为神，亦为善，则善之义为灵、为神。……不执于一，随时为变通，为灵，乃为善。《书》于善，多称灵。灵则能变化，故惟人性能转移，则为性善。性善，即性灵也。^[9]

可见灵与善、神互训，而突出了其能变化、转移之义。《孟子正义·梁惠王章句上》疏云：

灵训善，此说是也。灵德即善德也，灵道即善道也。则灵台即善台，灵沼即善沼。^[10]

由焦循的训释，可知灵即是善，性灵即性善。人性之灵与善，在于其能变化；性能变化，故灵而善：“人之有男女，犹禽兽之有牡牝也。其先男女无别，有圣人出，示之以嫁娶之礼，而民知有人伦矣；示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此教禽兽，禽兽不知也。禽兽不知，则禽兽之性不善；人知之，则人之性善矣。”^[11]人与禽兽之性的区别，在于人能通过教化而转变，所谓“人能变通，故性善；物不能变通，故性不善”^[12]。可见焦循虽袭取了传统的性善论，然不同于孟子的人性本善之说，而已移步换影，潜移默改为人性能善之义，故而焦氏所谓性善只是一种潜在生成的可能性，而非现成的本然状态，其间差别，当容后文详述。此处问题的关键在于，人性何以能善？按焦循的逻辑，人性因能变故善，故此问题即转换为：人性何以能变？

一曰知义。人与物性之所同，在于皆有食色之欲，然人能知，故能转移其性：“禽兽无知，直不能移其性之不善，所以与人异。则人无论贤愚皆能知，即皆能转移，愚者可以转而善，智者可以转而为不善。”^[13]知则可以转，转则可以善，故焦循《性善解》云：“能知故善。”^[14]所知者何？曰义。义者，宜也。“惟物但知饮食男女，而不能得其宜，此禽兽之性所以不善也。人知饮食男女，圣人教之，则知有耕凿之宜，嫁娶之宜，此人之性所以无不善也。人性之善，所以异于禽兽者，全在于义。”^[15]知义，故能行权，故能变通。

二曰通情。人与物性之所异，在于人能以己之情，通乎人之情。“人之情则能旁通，即能利贞，故可以为善；情可以为善，此性所以善。”^[16]又云：“性之善，全在情可以为善；情可以为善，谓其能由不善改而为善。”^[17]焦循认为，性发而为情，情化而为性，“非通乎情，无以正乎性”^[18]。这是对人的自然情感的极大肯定，也是对作为官方学说的程朱理学以理夺情的反拨。

故人能知义行权，同情感类，斯然后可以转移人性，变而向善。然知义与通情，仍是就一般现象层面而言，二者内在的深层依据，才是人性能变的终极原因。此一依据，在焦循曰神明。神明是人能知义的内在根据：

其先民不知夫妇之宜别，上下尊卑之宜有等，此才不能自达也。伏羲教之，无论智愚，皆知夫妇之别，皆知上下尊卑之等，所谓通其神明之德也。使性中本无神明，岂教之所能通？^[19]

神明又是通情的根本原因：

人之情何以可以为善，以其有神明之德也。神明之德在性，则情可旁通；情可旁通，则情可以为善。于情之可以为善，知其性之神明；性之神明，性之善也。^[20]

“神明”或称“神明之德”，源出《周易》。《易·系辞上》云：“圣人以此斋戒，以神明其德。”此“神明”作动词，谓使人通神致化、明晓事理。《系辞下》云：“于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”此“神明”作形容词，喻其德之高深不测、通变神化。焦循援之以释性，则兼取二义，并转之而为名词，用以指称人类心智的某种特殊功能或能力，它近乎人的某种精神力量，却又不限于精神，而是精神、情感、意志等多种能力的协调与综合运用；它类似于今人所说的最高理性，却又超出了理性，融理性、知性、感性、悟性于一体。正是由于神明的主宰作用，人才能感、能知，辨析诸事之宜而行权变，感会人、物之情而及类推，成为知义、通情的内在依据，也成为人性之能转移变化、能灵而善的终极因。故焦循谓：“神明之德，即所谓性善也，善即灵也，灵即神明也。”^[21]

“神明”一词拈自《周易》，源于焦循自身深湛的《易》学造诣和深会妙契，然亦有其学术与思想史的脉络可循。就学术思想的承继转进关系而言，焦循的神明之说，可谓近承戴震，远绍王阳明。戴震《原善》卷上：“呈其自然之符，可以知始；极于神明之德，可以知终。”^[22]《孟子字义疏证》卷中：“人能扩充其知至于神明，仁义礼智无不全也。”^[23]是已然标出“神明”之义，强调其作为知的最高境界。焦循论学最为推重戴震，自谓：“余尝善东原戴氏作《孟子字义考证》，于理、道、性情、天命之名，揭而明之若天日。”^[24]又作《申戴》篇，以为：“东原生平作诸书，惟《孟子字义疏证》二卷、《原善》三卷最为精善。”^[25]故其承绪东原之说而抽绎新解，亦为学术演进积薪居上的自然趋势。

不过，戴震所谓“神明”，偏重知性与后天的养成一面，是经过长期的训练与知识积累的结果，也是求知的最高目标与终极境界。王阳明亦讲“神明”，而突出了其悟性的、先天神秘性的一面。阳明谓：“心之神明原是如此，工夫方有着落。”^[26]这里的“神明”，指阳明心学中的核心观念——良知的特殊作用，又称“灵明”。阳明本孟子“不虑而知”一语而倡良知之说，良知即是“天理之昭明灵觉处”^[27]，“虚灵不昧，众理具而万事出”^[28]。故而心外无理，天理只在人心的自然灵觉处，人心以其虚灵明觉而发见，即是良知，所明觉的即为天理。良知的这种昭明灵觉的感应作用，即为“灵明”。焦循的“神明”说与阳明的“灵明”观念，在精神上遥相冥契。“神明”与“灵明”本为同义概念，“神”“灵”可以互训，神明即灵明，二者均指涉人心的特殊功能。焦氏作《良知论》，深契乎阳明良知之说内里流注的精神，谓其“真能以己之良心，感动人之良心”^[29]。以心感心，即焦氏所谓通情，其内在的依据，仍在于“神明”或“灵明”。而焦循之标举性灵、神明，意在重振经学研究中研究者的主观能动性和自觉意识，以矫乾嘉考据学末流之失。盖当其时，所谓汉学学者专以考据为业，破碎繆戾，汨没大义，故焦循目为“补苴掇拾之学”，并亟呼经学研究“乌得以不典之称之所谓‘考据’者混目于其间乎”^[30]。因而力倡性灵之说，以为“无性灵不可以言经学”，“以己之性灵，合诸古圣之性灵，并贯通于千百家”^[31]。从学术取向上来讲，则是欲借鉴王学的精神，以扩充和提升心的“神明”功能，来补救考据研究中性灵的汨没与缺失。正如全祖望所言：“吾观阳明之学，足以振章句训诂之支离，不可谓非救弊之良药也。”^[32]乾嘉之际，王学潜跃于汉学考据的学术潮流之下，隐而未沉^[33]。焦循以治经之通儒而“深信王学”^[34]，倡导性灵经学不遗余力，“证之以实，而运之以虚，庶几学经之道也”^[35]。与全氏所论，可谓颇相桴鼓也。

当然，焦循的“神明”说毕竟由深造自得而来，其汇通戴学与王学之精神而创辟新义，赋予“神明”这一观念以新的思想意趣，而呈现出独特的学术特征。

一则曰历史化。焦循一方面否定了神明的先天

神秘性，指出“神明之德，非生而即通者也”，为神明的后天习得预设了前提；另一方面又强调神明之于圣人和常人的区别：“生而知之者，圣人也；其贤人以下，则必待于教”^[36]。故神明有先觉（生而知之）与后觉（教而知之）之分，而人性亦有自觉与他觉之别，“人之性不能自觉，必待先觉者觉之”^[37]。神明之先觉者，属于特定历史时期，即人文初创时期的伏羲、神农、尧、舜、文王、孔子等圣人；而神明之后觉者，则隶归后世贤人以下。故焦循论性，常常渗透着浓厚的历史意识，每据不同的历史阶段具体论之。由于此种历史意识，焦循论性、论人智又颇具进化意味，强调人“能知而又知”^[38]，不断扩充自己的认知能力和范围。

二则曰知识化。焦循论学私淑戴震，强调神明作为知的最高标准与追求，同时又突出了知识的重要性，主张由知识的学习以进于神明之境。故神明既为能知的内在依据，又可凭知识的扩充而不断得以提升，二者辩证相生，互相促进。其谓：“圣人用功之序，先学而后思。盖学为人德之始功，思为人圣之至境。”“仁而智，乃为圣人。智本于知，知本于学。”^[39]由此神明的神秘性便告摧破，而可诉诸人的经验层面，由学以至。故而于求道论学，焦循主于通经，力求实证，“训故明乃能识义、文、周、孔之义理”^[40]，而驳斥心悟：“习先圣之道，即讲习六经，不凭空心悟也”^[41]。所针对的，正是明人“徒以心觉为宗，尽屏闻见”的讲学之法。

三则曰推重礼教与诗教。神明之进，由学而得，由教而致，故焦循谓：“人之性可因教而明，故善”，“性虽善，非教不明”^[42]。所教者，主于《礼》与《诗》也。钱穆先生尝指出，焦循论六经之教，诗教主通情，礼教主时变，而会通于《周易》^[43]，斯言切中肯綮。故其论《礼》，以时为大，主张审其时之所宜而损益变化之；论《诗》，以情为要，主张本于性情而感通迁移之。由《诗》《礼》之教而通情、知义，此进于神明之涂辙也。

可见，焦循“温柔敦厚”之诗教观，必置于其“性灵”说之思想体统内观之，始得探其阃奥。焦循强调以情相感，此情指可以迁移感化、“由不善而改为善”以进于神明之情之正者；至于情之不得其正者，如忿懣恐惧、好乐忧患，则“不能格物

也，不能通情也”^[44]。故诗教在于通情，本为焦循性灵说题中之义；而“温柔敦厚”的真切意涵，亦必于相通相感之情与相激相抗之理的两相对照之下，方得以全面的揭示。

二 礼让理争：从“思无邪”到“止乎礼义”的回归

焦循既以《诗》教不言理而言情，则又于情理之际反复辨析，以推衍其说：

自理道之说起，人各挟其是非，以逞其血气，激浊扬清，本非谬戾，而言不本于性情，则听者厌倦，至于倾轧之不已，而忿毒之相寻，以同为党，即以比为争，甚而假宫闱庙祀储贰之名，动辄千百人哭于朝门，自鸣忠孝，以激怒其君之怒，害及其身，祸于其国，全戾乎所以事君事父之道。余读明史，每叹诗教之亡，莫此为甚。^[45]

不同于文学家对个体性情之陶铸的关怀，也不同于道学家对抽象概念之辨析的偏好，焦循结合对历史兴亡的深沉思考，从情与理的关系出发探讨诗教的内涵及其得失。在他看来，“温柔敦厚”的诗教原则建立在以情相感的基础上，宋明以来却言理而不言情，终而导致诗教的缺失：“宋明之人，不知诗教，士大夫以理自持，以倖直抵触其君，相习成风，性情全失。”^[46]以理自持的弊端，往往是强分是非，争立曲直，乃至挟理自重，以一己之是非曲直，定天下之是非曲直，由是而起争讼与冲突，从而导致人际及社会关系的紧张。焦循于此颇为排斥，并予以大力挹伐：“明儒吕坤有《语录》一书，论理云：‘天地间惟理与势最尊，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺，即相夺，而理则常伸于天下万世。’此真邪说也。”^[47]平心而论，宋明儒将情感的位置放得相对较低，固然是一种缺憾；而其隆理道，亦因历史的际会，有其时代的必要性及合理性，以理抗势，以道统制衡政统，恰为宋明人精神、气节之可贵处。焦循于此一概抹杀，即如所含射的是当时作为官方意识形态的程朱理学，则于情尚有可原，而在学理上却已失公允，自戾乎其所谓执中一贯之道。

焦循既否定了“温柔敦厚”诗教原则中理的作用，则又强调和突出情的价值。其谓：

夫圣人以一言蔽三百曰“思无邪”，圣人以诗设教，其去邪归正奚待言！所教在思，思者，容也。思则情得，情得则两相感而不疑，故示之于民则民从，施之于僚友则僚友协，诵之于君父则君父怡然释。不以理胜，不以气矜，而上下相安于正，无邪以思致，思以嗟叹永歌手舞足蹈而致。^[48]

此援“思无邪”一语，以释“温柔敦厚”之教。盖就诗教思想的诠释史而言，自汉至唐，自是以“温柔敦厚”为纲；至宋代以后，则转以“思无邪”一语为教^[49]。焦循则通过具体的训释，反以“思无邪”之教，折而溯返为“温柔敦厚”之教。具体言之，其要有三：

其一，将“思无邪”一语诠释的重心，落于“思”之一字。此前所诠解者，或不及释“思”，或释为语辞而无义，或释为所思，而重心皆在“无邪”二字。焦循则凝力在“思”，其据《说文》，训“思”为“容”，或取《今文尚书·洪范》“思曰容”之义，孔安国于是句下注曰：“必通于微”；段玉裁又以“容”当作“容”，为深通之义。可见思之训为容，为通，诗教在思，即在于通情，仍不出前述性灵说之义项范围。由此则“思无邪”论论的重心转入于情之旁通，而非是非邪正的分争。

其二，至于“无邪”二字，则以“去邪归正奚待言”一语带过。而“奚待言”尤其意味深长，奚待言者，不必言可也。汉包咸注“思无邪”曰：“归于正。”犹是合乎中正平和之义。朱熹则直以善恶析分之，以为：“善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志，其用归于使人得其性情之正而已。”^[50]由此突出了善恶、邪正的对立，而有作者有邪与读者无邪、“淫诗说”之歧出。焦循不言邪正而言通情，以免于是非邪正之理上的无谓争讼，这正是其诗教观以“情”为根基的诉求策略使然。

其三，言通情而不言邪正，因于情之“不争”。“情与情相通，则不争”，“情通于家则家齐，情通于国则国治，情通于天下则天下归仁而天下平”^[51]。不争，斯所谓“温柔敦厚”也。情何以不争？以其能旁通，而神明主之：“情通则情之阴

已受治于性之阳，是性之神明有以运旋乎情欲，而使之善。”^[52]此旁通之情的获得，于圣人为自觉，于常人则有待于教：“盖人同具此神明，有能运旋乎情，使之可以为善；有不能运旋乎情，使之可以为善。此视乎才与不才，……惟其才不能自达，圣人乃教以达之。”^[53]故旁通之情，内则有神明以运旋之，外则有圣人立教以节制之。而圣人所立之教，端在于礼，而非理也，其依据则是“礼让理争”^[54]。焦循论礼让，则曰：

君长之设，所以平天下之争也。故先王立政之要，因人情以制礼，故曰：能以礼让为国乎何有？天下知有礼而耻于无礼，故射有礼，军有礼，讼狱有礼，所以消人心之忿而化万物之戾。渐之既久，摩之既深，君子以礼自安，小人以礼自胜，欲不治，得乎？^[55]

按《礼记·坊记》：“礼者，因人情而为之节文。”《史记·礼书》：“缘人情而制礼，依人性而作仪。”礼缘人情，因情制礼，原为儒家传统情礼观的基本原则，焦循则突出了其中“让”“不争”的因素，以为由于礼让的协调作用，可以渐摩人情，消除人心之忿，涤化万物之戾，终而至于平息天下之争，以达于不争。

论理争，则曰：

后世不言礼而言理。九流之原，名家出于礼官，法家出于理官，齐之以刑则民无耻，齐之以礼则民且格，礼与刑相去远矣。惟先王恐刑罚之不中，务于罪辟之中，求其轻重，析及豪芒，无有差谬，故谓之理，其官即谓之理官。而所以治天下则以礼，不以理也。^[56]

故治天下之大本，在于礼，而非理。因为“礼论辞让，理辨是非”^[57]，理只是作为礼的一种补充手段，聊作解决争端、决讼断狱的备用之具，不得已而用之。真正理想的解决争端的方式，是通过礼之辞让，止争于未发之先、矛盾激化之前。所谓“理足以启争，而礼足以止争”^[58]，这是礼诉诸人情的优势所在，也是礼对于情的规定。

可见，通过对“思无邪”的重新诠释，焦循最终消解了宋学语境中此一命题的理因素，而重建了其情本位的感性化诉求。由此，“温柔敦厚”诗教观的核心纲领，亦从以理为本体的“思无邪”

话语，旋而复归于以情为取向的“止乎礼义”原则。故焦循论诗，标立其帜曰：“诗本于情，止于礼义”，并强调“非不说理，拘于理者，非诗也”^[59]。从“思无邪”到“止乎礼义”的回归，其所折射的背景逻辑，却是诗教观念的宋学范式向汉学范式的转换。盖清代中期学术思想之一大转关，在“以礼代理”。钱穆先生论近三百年学术，尝谓：“东原之深斥宋儒以言理者，次仲乃易之以言礼。同时学者如里堂、芸台以下，皆承其说，一若以理、礼之别，为汉宋之鸿沟焉。”^[60]台湾学者张寿安也指出：“‘以礼代理’的思想走向，实为清学在思想上的主要发展特色，也是清代与宋明理学在思想上的主要分水岭。”^[61]焦循之“礼让理争”说，自为此“以礼代理”思想脉络中之一环，而与其余诸人学说相互发明。如戴震主张“以我之情絮人之情，而无不得其平是也”，又谓：“礼之设，所以治天下之情”^[62]，与焦循通情则不争、因情治礼的观念若合符契。凌廷堪于学理上辨析礼、理虚实之分，谓：“虚理在前，吾所谓是者，人可别持一说以为非；吾所谓非者，人亦可别持一说以为是也，如理义之学是也。”^[63]此正焦循所以斥言“理争”之由。而舍“理”言“让”，提出以“让”补“理”之不足，则为戴震同学程瑶田所首倡：“据理而执一，不以礼权之，亦不可通也”^[64]，主张“一以让应之”^[65]。以礼代理思潮的背后，跃动着的是清人以学术经世的真精神，其直接的意图，是将儒学从形上思辨的宋明理学形态，转换为形下实证的治世礼学，最终的目的则在于通过学术的再造，以重建知识的秩序、思想的秩序，从而为生活世界秩序的重建提供思想依据和理论的先导。故焦循重释“温柔敦厚”之诗教观，从“思无邪”的义理诉说回归于“止乎礼义”的情感原则，绝非空洞苍白的纯粹复古，或无意义的重复述说，而是具体历史语境中的话语重建，其中闪耀着学术经世的时代精神与思想脉动。

三 孟、荀之间： 《诗》学双脉的学术合流

焦循将“温柔敦厚”的诗教观念统摄于其深思

独造的“性灵”之说，舍理言情，以礼代理，从而在理论层面上实现了从“思无邪”的宋学范式向“止乎礼义”的汉学范式的转换。然汉学、宋学，犹不过道其面目，更当鞭辟入里以探其根本、寻其脉络，则一言以蔽之曰：明标孟帜而阴行荀道，通过《诗》学孟、荀双脉的学术合流，以实现重振诗教的最终目的。其间关捩，当容粗略辨析。

焦循的诗教观植根于人性论，其人性论源出于《易》学的感通理论，而具体的论证与展开却依托于《孟子》。焦循以为“古之精通《易》理，深得伏羲、文王、周公、孔子之指者莫如孟子”^[66]，于嘉庆二十三年（1818年）始撰《孟子正义》，而所述之旨，实不能尽合于《孟子》本文，而间相出入。其要者，孟子主人性本善，“我固有之也”；焦循则以变观之，以为人性能善，从而将善的“本性的固有”转变为“潜能的固有”。《孟子正义·告子章句上》疏云：

饮食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。惟物但知饮食男女，而不能得其宜，此禽兽之性所以不善也。人知饮食男女，圣人教之，则知有耕凿之宜，嫁娶之宜，此人之性所以无不善也。^[67]

可见焦循实分人性为食色之性与知宜之性两段，而不同于孟子性无不善之说。尤可注意者，焦氏实际是在肯定食色之性的基础上进而提出知宜之性的，故谓：“性善之说，儒者每以精深言之，非也。性无他，食色而已。饮食男女，人与物同之。”^[68]这种以人欲人情及心知作为人性本质之基础的观念，其近因固在于受戴震自然人性论思想的沾溉，而其远源则可溯及荀子。故于告子“生之谓性”一说，焦循乃引荀子“生之所以然者谓之性”以为解^[69]。是则焦循之性善观，乃包具“由不善而善”之义，实已兼桃孟、荀矣。益而言之，焦氏既以性善为由不善转而为善，其能转移变化的主宰则在于人所具有的“神明”，此“神明”二字《孟子》不载，而见于《荀子》者凡七处，如《劝学篇》：“积善成德，而神明自得，圣心备焉。”《解蔽篇》：“心者，形之君也，而神明之主也。”^[70]可见焦循的“神明”观念，在具体的表述上与荀子亦存在一定的关联性^[71]。又焦循以为神明之进，由学

而得,由教而致,“非教无以通其性之善,教即荀子所谓伪也,为也”^[72]。按《荀子》“人之性恶,其善者伪也”之“伪”字,清人多为辨说,以伪为“作为”之意,而非“诈伪虚假”之伪。如钱大昕《跋荀子》谓古书伪与为相通,“荀子所谓伪字只作为善之为,非诚伪之伪”^[73]。卢文弨《书荀子后》亦云:“世之讥荀子者,徒以其言性恶耳,然其本意,则欲人之矫不善而之乎善,其教在礼,其功在学。”^[74]焦循所谓性善乃“由不善而善”,其要则在于教,并引荀子为说,实已近于荀子“化性起伪”一端,而与钱、卢等人相呼应。由是可知,焦循虽本诸孟子论性,而在性善、神明、教化等核心观念上常常溢出孟子论说之范围,而已落入荀子思想之畛域。故今学者多以为焦循名为宗孟而实近荀,或依违于二者之间^[75]。

以肯定欲、情的自然人性论为根基,焦循重构了“温柔敦厚”的诗教话语,不言理而言情,以礼让代理争,复归于“发乎情,止乎礼义”的轨范,从而将“温柔敦厚”之诗教,推向礼的一边。而崇礼言《诗》、纳《诗》于礼,其源头恰在荀子;“止乎礼义”的诗教原则,是经荀子的创辟而成为汉代《诗》学的通行观念的^[76]。盖在《诗》学史上,自孔子、子夏后,深于《诗》者,当属孟子、荀子两大师。孟子一方面提出“知人论世”“以意逆志”的说《诗》方法,带动了《诗经》诠释的本位化转向,另一方面又通过以仁义说诗的实践凸显了《诗》的道德化特征;荀子则一方面以其崇经典、立权威的自觉意识推动了《诗》的经典化,另一方面又“隆礼义而杀《诗》《书》”,以《诗》附礼,使之走向礼义化。孟、荀《诗》学理论与实践的不同取向及其影响,实际上形成和代表了古代《诗》学的两大传统:一是本体还原的路线,又包括对注重知识还原的历史本体和强调价值建构的道德本体的不同诉求指向;一是通经致用的路线,表现为对《诗》作为王官之学的权威化效应和作为礼乐刑政之具的政教功能的关注。汉代,“孟、荀齐号”,汉儒于荀子的礼治、教化思想与孟子的仁义、仁政学说,均有所绍继。而据徐复观先生的考察,汉初思想界荀子的影响实大于孟子^[77],至盐铁会议后,孟子的影响始渐隆升。就《诗》学而言,齐、鲁、

韩三家《诗》似较接近于荀子“通经致用”的礼义化诗学一脉,《毛诗》则与孟子“知人论世”的历史化叙述相符契^[78]。唐代韩愈始倡尊孟抑荀,特别是宋代以后,孟子终于完成升格运动,得享亚圣之位列,荀子则被排除在道统之外。《诗》道由是入于孟学一脉,《诗》的道德本体建构与“思无邪”的义理化诉求,亦成为此期诗教思想的核心主题;至于荀学一系,则遭摆落,走向边缘化。清代中期,荀学复活并走向兴盛^[79]。清人对于荀子的肯定是多方面的,撮其要则有二:一在于传经之功。如汪中谓:“荀卿之学,出于孔氏,而尤有功于诸经。”^[80]以为《毛诗》《鲁诗》皆荀子之传,《韩诗》亦为其别子。嘉道间严可均、姚鼐亦表彰荀子传经之功,来为其当从祀张目,马积高先生认为此皆“本于汪氏”^[81]。晚清学者如王先谦纳荀子入《鲁诗》系统,俞樾桃《毛诗》于荀说,刘师培以《诗》之四家同源,共祖荀卿,正承乾嘉余绪而来。二在于隆礼之效。凌廷堪推崇礼学,主张复礼以代天理,而表彰荀子礼学,谓孟子“盖仅得礼之大端”,而荀子“所推者皆礼之精意”,又谓“荀子言仁,必推本于礼”^[82]。张惠言亦指出:“孔子言仁而孟子益之以义,荀子则约仁义而归之礼”,并以为“礼者,仁之检绳也”,“荀子之教,检身也详”^[83]。焦循亦深称荀子“先王恶其乱也,故制礼义以分之”之说,许以“可谓要矣”^[84]。清人对于荀子在《诗》方面的传经之功与在《礼》方面的阐述之效的推重,使《诗》之荀学一脉在清代的绍续和复兴成为可能。

焦循深惋诗教之沦于理义,主通情而止礼,故陈以主文谲谏之义,强调诗人美刺之意的优游婉顺、曲致表达:“后世之刺人,一本于私,虽君父,不难于指斥,以自鸣其直。学《诗三百》,于《序》既知其为刺某某之诗矣,而讽咏其诗文,则婉曲而不直言,寄托而多隐语,故其言足以感人而不以自祸。即如《节南山》《雨无正》《小弁》等作,亦恻怛缠绵,不伤于直,所以为千古事父事君之法也。”^[85]是则诗、礼相通,其旨皆在感动迁化,主让止争;其幕后的思想战场,却是黜义理、隆礼义的激烈交锋,以整振诗教于坠绪茫茫之中。其实,追溯“温柔敦厚”命题之原始义蕴,本涵摄诗教、

礼教于一体，故朱自清先生尝谓《诗》教不能离开乐教和礼教，“温柔敦厚”是个多义词，既是礼教也是诗教^[86]。这正是“发乎情，止乎礼义”原则所以成立的文化前提，也是荀子隆礼义而杀《诗》《书》、纳诗教以入于礼乐教化之轨的历史依据。焦循摒弃“思无邪”的义理化诉求，而折入“发情止礼”的礼教化脉路，实际上是在回归孟荀齐号的时代思潮中对《诗》之荀学传统的重振和复兴。

当然，焦循虽拒斥道德本体化的《诗》学追求，然于《诗》的知识还原与历史研究仍特为重视，故其极称孟子“知人论世”之说，又引顾镇《虞东学诗》的相关论述，援“知人论世”之法以济“以意逆志”，以为“必论世知人，而后逆志之说可用之”^[87]。而其三释《毛诗》，仍是以知识的考证与还原为主。可见，焦循对于《诗》之孟学统系的历史本体还原一途，仍保持极大兴趣，并付以理论和实践的双重探究；而于《诗》的社会功用方面，则向礼的领域推进，而入于《诗》之荀学统系一端，注重其政教功能的实现。统而言之，从“由不善而善”的人性论到“发情止礼”的诗教观，焦循一方面高举孟学大旗而为之张目，一方面又阴行荀道而藉以举纲，这正体现了其在新的历史条件和话语背景下，力图通过《诗》学孟、荀双脉的学术合流以匡扶诗教、重振诗道的精神旨趣。这种合流固然托诸复古的形式，而在内里的精神上却是如梁启超所说的“以复古为解放”，盖崇孟为宋代以来学术与思想上的常态，隆荀却是一种新的变量，彼此之间消长隆衰的相对关系，折射出学运悄然转移的历史动向。

明乎此，则可以回到篇首所提出的问题并予以回应。“温柔敦厚”的诗教观念，导源于儒家以学术经世的精神特质，以及依经立义的话语生成方式，具有厚重灵动、随变所适的多重丰赡意蕴和理论生长能力。沈德潜所揭示的诗教观念，只是“温柔敦厚”诗教理论多重意蕴中的一个方面，倘从思想的渊源上来说，仍可归入宋学特别是朱熹理学“以性统情”一脉^[88]。焦循的“温柔敦厚”诗教观则建立在他自拈出的“性灵”经学基础上，以“情之旁通”作为诗教的人性论基础，并从宋代以来偏重“思无邪”的义理教化观念，转而回向“止乎礼

义”的礼义教化观念，重构了一种有别于沈氏的、汉学范式的诗教理论，从而与前者形成了两相对垒之势。这一点，似乎尚未为学界所注意。盖因两人生不同时，相隔异代，一则主盟于乾隆前期之坛坫，一则驰誉于嘉庆以来之学林。然以历史的眼光来看，代表着儒林诗学传统的诗教理论毕竟已然生成，并与来自文苑传统的诗教观念形成思想上的争立状态。质而言之，儒林与文苑的争立只是表象，思想的深处则是汉学与宋学范式之争；而汉学与宋学范式之争仍未能尽其底蕴，究其本根，则源于儒家《诗》学内部孟学传统与荀学传统的相互对立与争持。沈德潜诗教思想的形成，可看作是《诗》之孟学体系内的道德本体化倾向在文学创作领域所产生的效应与回响；焦循诗教理论的建立，则可谓《诗》之荀学传统在新的历史语境和学术背景下的重振与复兴。将沈、焦诗教观的争立还原到《诗》学内部孟学与荀学两大脉络体系之争，清代中期诗教理论的多层面呈现与演进的内部线索，便得以清晰地揭示。由此亦可见证，古典诗学理论具有强盛而活泼的生命力，始终处于生发转换的动态过程中，会随着历史情境的变化、因学者诗人的重新诠释焕发新的生机。就这一点来说，“温柔敦厚”本身是一个开放的、有机的理论命题，它从未终结。

[本文系教育部人文社会科学青年基金项目“清代《毛诗序》诠释研究（19YJC751016）的阶段性研究成果]

[1] 章学诚：《文史通义校注》上册，叶瑛校注，第71页，中华书局2014年版。

[2] 张健：《清代诗学研究》，第511页，北京大学出版社1999年版。

[3] 蒋寅：《沈德潜诗学的文化品格及历史定位》，《文学遗产》2018年第3期。

[4] 张舜徽：《清儒学记》，第256页，华中师范大学出版社2005年版。

[5] 阮元：《通儒扬州焦君传》，《瞿经室集》上册，邓经元点校，第481页，中华书局1993年版。

[6] [45] [46] [48] [85] 焦循：《毛诗补疏》，《焦循全集》第3册，第1395页，第1395页，第1451页，第1395—1396页，第1450页，广陵书社2016年版。

[7][36]焦循:《易图略》,《焦循全集》第3册,第1069页,第1078页。

[8][14][25][29][30][31][35][40][44][51][54][55][56][57][58][59][68]焦循:《焦循诗文集》上册,刘建臻整理,第246页,第159页,第125页,第154页,第246—247页,第246页,第248页,第236页,第170页,第169—170页,第259页,第182页,第182页,第183页,第183页,第269页,第158页,广陵书社2009年版。

[9]焦循:《尚书补疏》,《焦循全集》第3册,第1302页,第1273页。

[10][11][21][37][41][66][72]焦循:《孟子正义》上册,沈文倬点校,第51—52页,第341页,第341页,第342页,第493页,“目录”第7页,第342页,中华书局2015年版。

[12][13][15][16][17][19][20][38][52][53][67][69][87]焦循:《孟子正义》下册,沈文倬点校,第789页,第631页,第797—798页,第811页,第812页,第812页,第811页,第793页,第811页,第812页,第797—798页,第792页,第690页,中华书局2015年版。

[18][42]焦循:《易通释》,《焦循全集》第2册,第434页,第439页。

[22][23][62]戴震:《戴震全书》第6册,第7页,第181页,第150页、第204页,黄山书社2010年版。

[24][39][47][84]焦循:《论语通释》,《焦循全集》第5册,第2473页,第2487页,第2496页,第2497页。

[26][27][28]陈荣捷:《王阳明传习录详注集评》,第116页,第241页,第70页,台湾学生书局1983年版。

[32]全祖望:《槎湖书院记》,《全祖望集汇校集注》中册,朱铸禹汇校集注,第1060页,上海古籍出版社2018年版。

[33]杨朝亮:《清代陆王心学发展史》,第288页,商务印书馆2018年版。

[34]钱穆:《阳明学述要》,第118页,九州出版社2011年版。

[43][60]钱穆:《中国近三百年学术史》,第506页,第544页,九州出版社2011年版。

[49][86]朱自清:《诗言志辨》,《朱自清古典文学论集》上册,第313页,第306页,上海古籍出版社2009年版。

[50]朱熹:《四书章句集注》,第53页,中华书局2012

年版。

[61]张寿安:《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》,第6页,河北教育出版社2001年版。

[63][82]凌廷堪:《校礼堂文集》,王文锦点校,第317页,第77页,中华书局1998年版。

[64][65]程瑶田:《程瑶田全集》第1册,陈冠明等校点,第97页,第95页,黄山书社2008年版。

[70]王先谦:《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第8页、第470页,中华书局1988年版。

[71][81]马积高:《荀学源流》,第312页,第304页,上海古籍出版社2000年版。

[73]钱大昕:《潜研堂文集》,《嘉定钱大昕全集》第9册,陈文和主编,第435页,凤凰出版社2016年版。

[74]卢文弨:《抱经堂文集》,王文锦点校,第140页,中华书局1990年版。

[75]参见陈居渊《论焦循〈孟子正义〉的易学诠释》,《孔子研究》2000年第1期;李明辉《焦循对孟子心性论的诠释及其方法论问题》,《台大历史学报》1999年第24期;田富美《依违于孟、荀思想的诠释——焦循〈孟子正义〉心性论探析》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2015年第1期;张丽珠《焦循以易入道的新义理观析论》,《兴大中文学报》2009年第26期。

[76]马银琴:《周秦时代〈诗〉的传播史》,第241页,社会科学文献出版社2011年版。

[77]徐复观:《两汉思想史》第2卷,第310页,华东师范大学出版社2001年版。

[78]刘毓庆、郭万金:《从文学到经学:先秦两汉诗经学史论》,李蹊批点,第146页,华东师范大学出版社2009年版。

[79]康廷山:《清代荀学史略》,第6页,中华书局2020年版。

[80]汪中:《述学校笺》上册,李金松校笺,第451页,中华书局2014年版。

[83]张惠言:《茗柯文编》,黄立新校点,第26页,上海古籍出版社2015年版。

[88]刘奕:《乾嘉经学家文学思想研究》,第180页,上海古籍出版社2012年版。

[作者单位:山东师范大学文学院]

责任编辑:吴子林