

春秋辞令研究

陈彦辉

中华书局

目 录

序	傅道彬	1
第一章 春秋：一个讲求辞令的时代		1
一 “辞令”考释		2
二 春秋时代的言与辞		9
三 士人阶层与春秋辞令		21
四 春秋辞令理论的成熟		26
五 春秋时代关注辞令的原因		31
第二章 春秋礼制与春秋辞令		48
一 礼的源起与礼乐文化		48
二 春秋辞令的礼的思想的体系化		57
三 非礼勿言：春秋辞令以合礼为中心的言说方式		72
第三章 春秋行人制度与行人辞令		84
一 春秋时期的行人制度		84
二 行人赋诗与春秋时代的用诗风气		105
三 行人辞令的语言艺术		119
四 春秋行人形象		124
五 春秋行人路线考		131
第四章 春秋笔法与春秋辞令		140
一 春秋笔法源流		141
二 春秋五例与春秋辞令		145

第五章 春秋辞令与战国策士辞令	162
一 春秋辞令与战国策士辞令对《诗》、《书》态度的差异	164
二 春秋辞令和战国策士辞令论说方法比较	169
三 春秋辞令与战国策士辞令风格比较	182
第六章 春秋辞令的历史意识与审美意义	189
一 “立德、立功、立言”：春秋辞令的历史意识	189
二 春秋辞令的审美意义	200
结 语	217
参考文献	219

序

春秋时代是以鲁国史书《春秋》而命名的，以一部书来命名一个时代，这是中国历史上惟一的。也许正因为这个时代是以一部书命名的，决定了这个时代是充满礼乐文化风韵的，是富有诗乐精神和书卷气的。有一种精神是春秋精神，有一种文化是春秋文化，有一种风度是春秋风度，有一种气象是春秋气象。春秋士人或效命于战场，披坚执锐，豪气凛然；或奔走于列国，赋诗言志，文采斐然；春秋人格不偏于一隅，不限于一端，体现出元气淋漓酣畅、精神饱满圆融的特征。德国哲学家尼采一生都走在朝拜古希腊的路上，在他看来古希腊的上空是一口蔚蓝的钟，地中海的风清新而酣畅，人们或是在阳光下、大海边，或是在角斗场上、辩论会里，尽情地显现着他们的才智与激情，舒展着身体也舒展着精神。在中国历史上可以和古希腊媲美的只有春秋时代，这不是一个最美好的时代，却是一个少有的思想自由的时代。

春秋时代是一个讲求辞令的时代。辞令创作走向全面的社会生活，赋诗言志，唇齿留香；行人辞命，情采飞扬；君臣应答，文雅风流，辞令的理论与创作走向了全面的成熟与繁荣。刘勰说：“陶钧性情，功在上哲，夫子文章，可得而闻，则圣人之情，见乎文辞矣。先王圣化，布在方册；夫子风采，溢于格言。是以远称唐世，则焕乎为盛；近褒周代，则郁哉可从，此政化贵文之征也。郑伯入陈，以文辞为功；宋置折俎，以多文举礼，此事迹贵文之征也。褒美子产，则云言以足志，文以足言；泛论君子，则云情欲信，辞欲巧，此修身贵文之征也。然则志足而言文，情信而辞巧，乃含章之玉牒，秉金科之玉律。”（《文心雕龙·征圣》）依照刘勰的见解，这一时期一方面是孔子为文言立范，文言的创作与理论有了新的格局与气象；一方面是以子产为代表的春秋文士集团在社会生活中把辞令推向全面的社会实践；而以“文以足言”为标志，代表着文言理论的体系性成熟，正缘于此，刘勰以“组织辞令”（《原道》）、“建言修辞”（《宗经》）来概括春秋时代的尚言风尚。辞令创作的成熟

与繁荣，反映了春秋时代文学的成熟与繁荣。

但是应该看到我们对春秋时代的研究还很不够，这不仅表现为数量上的贫乏，也表现为认识上的误解。很长一段时间里，我们习惯于把这一时期仅仅看成是礼崩乐坏的乱世，而没有注意到春秋时代一方面是礼乐的破坏与僭越，一方面也是礼乐精神的强调和建设，我们不应忘记《诗经》、《春秋》、《易传》等一系列礼乐经典都是在这—时期完成的。

陈彦辉的博士论文选择“春秋辞令”作为研究的对象，是带有为春秋文化“正名”的用意的。他的硕士论文研究的是“春秋行人辞令”，而在接触这一题目之后，作者渐渐注意到春秋时代的辞令艺术，不仅仅是外交场合的行人的专利，整个社会都充溢着辞令艺术之美。在一个讲究辞令的时代，不仅诸侯城邦间文采风流，即使面对国内问题也无不表现出修辞炼意、书卷流香，显示着理性的成熟与进步。因此作者很快把目光转移到春秋时代整个社会的辞令创作的研究上来，力图从“辞令”入手写出那个时代的整体文化风貌和时代精神。彦辉为人古朴而执着，也不善于言辞，而他却凭借着勤勉和努力，把文章写得有声有色，别开生面，可见他的用力之勤、体悟之深了。

这次中华书局决定出版他的博士论文，作为他的博士指导教师，从心里为他高兴。坐在哈尔滨的长夜里，忽见窗外飘着纷纷扬扬的雪花，漫天皆白中不由地想起“千树万树梨花开”的诗句来。毕业后，彦辉去了广州，那里该正是梧桐树绿、木棉花红的时刻吧？

傅道彬

2006年11月5日写于哈尔滨雪夜中

第一章 春秋：一个讲求辞令的时代

中国历史上的春秋时代，文学、史学和哲学都得到高度发展，为中国文化的形成奠定了坚实的基础。春秋时期知识阶层对辞令的讲求成为非常重要的文化现象，天子、诸侯、卿大夫乃至王孙、公子等拥有知识的贵族阶层，都开始重视辞令，在各种场合特别是庄重严肃场所的言谈中越来越讲究文饰言辞，把讲求辞令作为遵从礼仪和表现个人修养的主要手段，整个社会形成一种重视辞令、讲求辞令的风气。因此，当我们回顾春秋时代的辞令时，就会发现那个时代经过精心修饰雕琢的辞令，呈现出典雅、含蓄、委婉等优美风格，正如唐人刘知己所说“寻《左氏》载诸大夫词令、行人应答，其文曲而美，其语博而奥，述远古则委曲如存，征近代则循环可覆。必料其功用厚薄，措思深浅，谅非经营草创，出自一时，琢磨润色，独成一手”^①。《左传》和《国语》作为春秋时期重要的历史文献，记载了大量辞令，这些风格各异的辞令蕴含了春秋时人历史、哲学、政治、宗教思想，也展示了春秋时期知识阶层的礼乐文化修养和人格理想，是春秋时代知识阶层思想和智慧的结晶。

春秋时期辞令在整个社会生活中起到了巨大的作用。春秋时期无论是邦国之间的交往，还是各诸侯国内部政事的处理，都需要特定的辞令来完成。春秋时代王纲解纽、诸侯争霸，各邦国之间兼并战争此起彼伏，这使得处理邦交事务成为各国政务中十分重要的内容，因此春秋时期出现了十分频繁的邦国之间的聘问会盟活动，作为各国使者的行人也成为春秋时期往来于邦国之间最忙碌的人员。诸侯之间频繁的朝聘会盟，使春秋时人认识到恰当的辞令对处理邦国间关系的重要性，因此才有“为命：裨谏草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，

^① 刘知几《史通·申左》，辽宁教育出版社，1997年，121页。

东里子产润色之”这样复杂的制作辞令过程^①。春秋行人精心制作辞令,是为了在朝聘会盟中为维护本国利益而据理力争,春秋时代著名行人如鲁穆叔、郑子产等都是凭借雄辩、文雅、有礼的辞令获得对方尊重,在维护国家尊严的同时,也为本国争取了最大利益。对于辞令在邦交中的重要作用,孔子评价说:“《志》有之:‘言以足志,文以足言。’不言,谁知其志?言之无文,行而不远。晋为伯,郑入陈,非文辞不为功。慎辞也。”^②辞令不仅在邦交中是维护邦国利益的重要手段,在处理国内政治中也扮演着重要角色。春秋时期的国君或卿大夫在讨论政事时,为了达到预期的目的,都认真设计恰当的辞令,使自己的主张更容易被接受,取得理想的言说效果,因此,无论是提出某种政治理想的国君,还是为邦国提供有益建议或对国君某种行为提出异议的卿大夫,在他们的辞令中都可以看出认真谋划、精心修饰的痕迹。春秋时期出现了以道自任的士人阶层,他们在现实生活中自觉追求并切实实践着君子人格,知书识礼、谈吐文雅、讲求辞令是他们的特点,他们的行为对春秋时代讲求辞令的社会风气有良好促进作用,使越来越多的人开始注意修饰言辞。本章从考释“辞令”入手,考察历史上关注言辞的历史过程,分析雅言形成以及思想家、哲学家、历史学家等使用雅言的主体对辞令价值的重视程度,探讨士人阶层成熟与辞令成熟的关系,在此基础上,分析春秋时代如此关注辞令的原因,以期对辞令在春秋时代的重要意义有全面认识。

一 “辞令”考释

“辞令”,简称为“辞”,是指经过修饰或文饰后的言词。“辞”在先秦时期主要有“讼辞”、“辩解”、“解说”、“言词”、“文词”等含义^③。关于“辞”的本义,汉许慎《说文解字·辛部》:“辞,讼也。”^④段玉裁认为“辞”的本义是“说”,即解释、解说,“辞,说也。今本说讹讼。《广韵》七

①《论语·宪问》,《论语注疏》,185—186页。李学勤主编《十三经注疏》,北京大学出版社,1999年。以下引用《论语》内容无特殊说明皆据此版页码,不再注明。

②《左传》襄公二十五年,杨伯峻《春秋左传注》(修订本),中华书局,1990年,1106页。以下凡引《左传》无特殊说明皆据此书页码,不再注明。

③《汉语大字典》,四川辞书出版社、湖北辞书出版社,1993年,1683页。

④(汉)许慎《说文解字》,中华书局,1963年版,309页。

之所引不误。今本此说讹为讼。讠字下讼讹为说，其误正同。说者，释也”^①。段氏认为把“辞”解释为“讼”是讹误的结果。清徐灏在《说文解字注笺·辛部》中认为“辞”的本义为“凡有说以告于人者谓之辞”^②，把“辞”理解为“辩解”、“解说”；清朱峻声《说文通训定声·颐部》：“辞，分争辩论谓之辞”^③，也认为“辞”有“辩解”之意。清桂馥在《说文解字义证》中，通过引用《尚书》、《左传》等文献中的例句说明“辞”的含义有“讼”和“说”二义，采取了兼容并包的方法^④。以上是学者对“辞”的本义的几种理解。实际上，无论是“理狱争讼”的“讼辞”，还是“有说以告人”的“说辞”，它们在最根本的意义上都是“言词”，同时，为了增强表达的效果，使自己的“讼辞”在争讼时能够占有优势，或者使“说辞”能更好为对方理解、接受，有必要对这些言词进行修饰、文饰，那么，这些经过修饰加工后的“言词”就成为“文词”，也就是我们所说的“辞令”之“辞”。

“辞”不仅是经过文饰的“讼辞”、“说辞”、“辩解”之辞，还是政令之辞。《诗·大雅·板》：“辞之辑矣，民之洽矣。”高亨注：“辞，指王朝政令之辞。”^⑤修饰后可以成“文”是这些文词的基本特征，即《荀子·正名》所说：“心合于道，说合于心，辞合于说。”杨倞注：“言经为说，成文为辞，谓心能知道，说能合心，辞能成言也。”^⑥鲁庄公吊问宋水灾之辞和宋襄公的回敬之辞就属于这种成文之“辞”：

秋，宋大水。公使吊焉，曰：“天作淫雨，害于粢盛，若之何不吊？”对曰：“孤实不敬，天降之灾，又以为君忧，拜命之辱。”

臧文仲曰：“宋其兴乎！禹、汤罪己，其兴也悖焉；桀、纣罪人，其亡也忽焉。且列国有凶，称孤，礼也。言惧而名礼，其庶乎！”既而闻之曰公子御说之辞也。

（庄公十一年，187—189页）

文中鲁庄公吊问宋国之言和宋国对答之语都属于“辞令”，在春秋时期简称为“辞”。双方在辞令中都选择符合礼制的词语，如鲁国使者用

① 段玉裁《说文解字注》，巴蜀书社，2001年，754页。

② ③⑤《汉语大字典》，四川辞书出版社、湖北辞书出版社，1993年，1683页。

④（清）桂馥《说文解字义证》，中华书局，1987年，1300页。

⑥ 杨倞注《荀子》，上海古籍出版社，1996年，239页。

“吊”来表示此次聘问宋国是由于宋国受水灾，友好邻国鲁国前来慰问，是遵从“吊礼”。《周礼》云：“以吊礼哀祸灾。”郑玄注云：“祸灾谓遭水火。”^①宋襄公答辞中之所以称自己为“孤”，也是为了合礼，《礼记》云：“夫礼者，自卑而尊人。”^②因为“诸侯见天子曰‘臣某侯某’。其与民言自称曰‘寡人’。其在凶服曰‘嫡子孤’”^③。此处宋公自称“孤”是用凶礼，所以下文云“列国有凶，称孤，礼也”。又，宋公辞令中“拜命之辱”也是依礼而用，《礼记》云：“大夫见于国君，国君拜其辱。”^④显然，对话双方所使用的词语都经过认真选择，所以这些经过修饰的“辞”才呈现言简义丰的特征。此外，“若之何不吊”一语在厚成叔吊卫侯之辞中也曾出现^⑤，很明显，这些吊问之辞在一定情况下已经形成固定格式。从这段对话中我们可以得知：首先，春秋时期很多应对辞令，特别是重要场合的辞令，很少是临场即兴发挥，一般需要擅长辞令的人员事先制作；其次，既然有些辞令需要预先创制，那么这些辞令一定经过或简或繁的文饰、加工过程；最后，要根据礼制的要求确定辞令中的关键词语。

“辞令”春秋时期也称为“命”。我们看《论语》和《左传》中的二则记载：

为命：裨谿草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。

（《论语·宪问》，185—186页）

子产之从政也，择能而使之：冯简子能断大事；子大叔美秀而文，公孙挥能知四国之为，而辨于其大夫之族姓、班位、贵贱、能否，而又善为辞令。裨谿能谋，谋于野则获，谋于邑则否。郑国将有诸侯之事，子产乃问四国之为于子羽，且使多为辞令；与裨谿乘以适野，使谋可否；而告冯简子使断之。事成，乃授子大叔使行

①《周礼·大宗伯》，《周礼注疏》，463页。李学勤主编《十三经注疏》，北京大学出版社，1999年。以下引用《周礼》内容无特殊说明皆据此版页码，不再注明。

②《礼记·曲礼上》，《礼记正义》，17页。李学勤主编《十三经注疏》，北京大学出版社，1999年。以下引用《礼记》内容无特殊说明皆据此版页码，不再注明。

③《礼记·曲礼下》，143页。

④《礼记·曲礼下》，118页。

⑤《左传》襄公十四年，1014页。

之，以应对宾客，是以鲜有败事。北宫文子所谓有礼也。

（襄公三十一年，1191 页）

很明显，这两则材料说的是同一件事，都是说郑国大臣子产能够用人所长，善于用人，并且都涉及到处理邦国关系时起到重要作用的“辞令”。虽然《论语》和《左传》中对此称呼不同，《论语》中称“命”，而《左传》中称为“辞令”，但是实际上内容相同，由此可以初步断定春秋时期“辞令”也可以称为“命”。这个判断也可以从《左传》中找到证明：

楚少宰如晋师，曰：“寡君少遭闵凶，不能文。闻二先君之出入此行也，将郑是训定，岂敢求罪于晋？二三子无淹久！”随季对曰：“昔平王命我先君文侯曰：‘与郑夹辅周室，毋废王命！’今郑不率，寡君使群臣问诸郑，岂敢辱侯人？敢拜君命之辱。”彘子以为谄，使赵括从而更之，曰：“行人失辞。寡君使群臣迁大国之迹于郑，曰：‘无辟敌。’群臣无所逃命。”

（宣公十二年，733—734 页）

引文中赵括所说的“行人失辞”是指晋随季应对楚少宰的辞令，也就是彘子认为的谄媚之辞，更正后的辞令是：“寡君使群臣迁大国之迹于郑，曰：‘无辟敌。’”在最后的“群臣无所逃命”中“命”无疑也是指这段辞令，可见，春秋时人把“辞”或“辞令”也称为“命”。

“辞令”称为“命”，是因为“命”与“令”本为同一字，“甲、金文令、命同字”^①。又林义光《文源》云：“诸彝器令、命通用，盖本同字。”^②“令”的本义为发出命令，《说文》：“令，发号也。”段注：“号部，曰号者，呼也；口部曰呼者号也。发号者发其号呼以使人也，是曰令。人部曰使者，令也。义相转注。引申为律令，为时令。”^③“命”，《说文》曰：“使也，从口令。”段注：“令者，发号也，君事也，非君而口使之，是亦令也。故曰命者，天之令也。”^④认为“命”是“令”的一种，从范畴上从属于“令”。

①《汉语大字典》，四川辞书出版社、湖北辞书出版社，1993年，47页。

②《汉语大字典》，四川辞书出版社、湖北辞书出版社，1993年，254页。

③段玉裁《说文解字注》，巴蜀书社，2001年，440页。

④段玉裁《说文解字注》，巴蜀书社，2001年，62页。

刘勰亦谓：“诏命动民，若天下之有风矣。降及七国，并称曰令。”从文体的意义上认为“命”和“令”相同^①。

“辞令”，在春秋时期一般指应对宾客或议论政事时所使用的经过文饰的言词。它广泛运用于社会的各个领域，并经过了一个由事神之辞向事人之辞转变的过程。“命”和“令”在甲金文中是同一字，因此“辞令”也常常称为“辞命”，二者意义相同，西周或西周以前它们指代的是应用于向神鬼祈福求祥的一套专业术语。《周礼》：“王之所以抚邦国诸侯者：岁遍存；三岁遍覲；五岁遍省；七岁属象胥，谕言语，协辞命。”郑注：“辞命，六辞之命也。”贾公彦疏：“云‘辞命，六辞之命也’者，以辞命连言，明是大祝六辞之教命也。”^②郑、贾二人都认为这里的“辞命”是指大祝的六辞。那么大祝所掌六辞具体是什么呢？《周礼》云：

大祝掌六祝之辞，以事鬼神，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筮祝。掌六祈以同鬼神，一曰类，二曰造，三曰，四曰，五曰攻，六曰说。作六辞，以通上下亲疏远近，一曰祠，二曰命，三曰诰，四曰会，五曰祷，六曰誨。

（《周礼·春官·大祝》，658—663页）

大祝的职责是通过辞说告人鬼天神地祇，以祈福祥、求永贞。关于“六祝”，郑司农云：“顺祝，顺丰年也。年祝，求永贞也。吉祝，祈福祥也。化祝，弭兵灾也。瑞祝，逆时雨、宁风旱也。筮祝，远罪疾。”^③这六祝中，“顺祝”、“年祝”、“吉祝”是对国家未来福祥的一种祈祷，而“化祝”、“瑞祝”、“筮祝”则是祈求对天灾人祸的规避。“大祝”通过“类”、“造”等祭祀仪式与上帝、后土、日月星辰、山川等神灵沟通。这些因神而异的沟通方式有固定名称，即“六祈”，郑玄注云：“祈，嚠也，谓为有灾变，号呼告神以求福。天神、人鬼、地祇不和，则六疠作见，故以祈礼同

① 刘勰《文心雕龙·诏策》，周振甫《文心雕龙注释》，人民文学出版社，1981年，214页。

② 《周礼·秋官·大行人》，1007页。

③ 《周礼·春官·大祝》，658页。

之。”^①大祝通过呼号的方式与各路神灵沟通，希冀以自己的虔诚与努力获得神灵间的协同，免灾得福。

《周礼》对不同情况下与神灵沟通的“辞”做了详细规定与命名，即“祠、命、诰、会、祷、谏”，这些统称“六辞”。“六辞”在不同场合的使用由大祝负责，郑司农云：“祠，当为辞，谓辞令也。命，《论语》所谓‘为命，裨谏草创之’。诰，谓《康诰》、《盘庚之诰》之属也。盘庚将迁于殷，诰其世臣卿大夫，道其先祖之善功，故曰以通上下亲疏远近。会，谓王官之伯，命事于会，胥命于蒲，主为其命也。祷，谓祷于天地、社稷、宗庙，主为其辞也。……谏，谓积累生时德行，以锡之命，主为其辞也。……此皆有文雅辞令，难为者也，故大祝官主作六辞。”^②贾公彦疏曰：“此六者，惟一曰称‘辞’，自余二曰已下不称辞，而六事皆以辞目之者，二曰已下虽不称辞命诰之等，亦以言辞为主，故以辞苞之。”^③大祝在不同场合所针对不同目的所作的辞，虽有名称各异，但可以统称为“辞”。

“六辞”的适用对象不仅包括了尊贵的神灵，更多的则是在公开场合使用与神灵无关以人事为目的的言辞。“六辞”中的“祠”，郑玄云：“一曰辞者，交接之辞。《春秋传》曰‘古者诸侯相见，号辞必称先君以相接’。”^④很明显，这里“辞”是指诸侯相见之时的礼仪性辞令。“命”，郑玄引《论语》为例，考之原文《论语·宪问》：“子曰：‘为命：裨谏草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。’”结合前面分析，可以得知，这里所谓的“命”也是指辞令而言，但辞令的运用主体不一定是诸侯相接，也可以是卿大夫等。“诰”，指文告，也包括君主向其臣民宣布事项的言辞记录。“会”，是指会同盟誓之辞；“祷”，祈求天地、社稷、宗庙之神，希望获得佑护之辞。“谏”，郑司农认为是根据死者生前德行表现，人主为其作辞以示悼念。^⑤

在上文的分析中我们得知，大祝所掌“六祈”是通过一定的言辞祈福于鬼神，也因人世间的灾祸提出指责。无论是祈福祥还是攻说神鬼，都是事神之举，它的一个最基本的要求是严肃庄重，在举行仪式时大祝的心里认为神鬼能够听到他们呼告之声，并会对此作出相应的反应，否则他们的行为就失去了存在的意义，只能是自娱自乐。因此在

①②④《周礼·春官·大祝》，661页。

③《周礼·春官·大祝》，662页。

⑤“诰、会、祷、谏”的解释综合了各家说法。参见《周礼注疏》卷第二十五，663页。

祭祀仪式上他们的呼告之辞也必然有一定之规,必须经过大祝运用自己的知识、根据自己对神鬼的理解加以精心设计,这些呼告经过一代或几代作为社会知识和思想界精英们的谋划、讨论、修饰、润色,最终形成规范的事神辞令。如果我们不考虑其应用对象,辞令的制作和传承在技术层面上是相同的,事神之辞与事人之辞同样需要广博知识和思想背景的支持,也就是说具备制作事神之辞能力的大祝同时也兼有制作事人之辞的能力。那么,在文化发展的初期,具有这种知识技能的人在当时是极少的,因为“六辞”属于“文雅辞令,难为者也”,所以才由“大祝主作六辞”^①。随着贵族对文化的重视、教育的发展、邦国事务增多、重民轻神思潮的兴起,以及在朝聘盟会燕享等人事方面对辞令需求的大大增加,需要更多熟识辞令的人来参与,人们把事神的注意力逐渐向人事方面转移,原来专门由宗教神职人员负责的辞令开始由神职人员以外的人员掌理,从而完成了事神之辞向事人之辞的转化。

西周时期辞令由大行人、小行人、司仪和象胥等官员掌理。《周礼》:“大行人……若有四方之大事,则受其币,听其辞”^②;“小行人……凡四方之使者,大客则摈,小客则受其币而听其辞”^③;“司仪掌九仪之宾客、摈相之礼,以诏仪容、辞令、揖让之节”^④;“象胥掌蛮、夷、闽、貉、戎、狄之国使,掌傅王之言而谕说焉,以和亲之。若以时入宾,则协其礼与其辞言传之。凡其出入、送逆之礼节、币帛、辞令而宾相之”^⑤。春秋时期,受社会交往增多和礼乐文化教育等因素的影响,辞令不仅是邦交人员的专业知识,文雅优美的辞令开始成为衡量个人修养的重要标准,正如《礼记》所言:“凡人之所以为人者,礼义也。礼义之始,在于正容体、齐颜色、顺辞令。容体正,颜色齐,辞令顺,而后礼义备。”^⑥辞令与“容体”、“颜色”一起被看作是检验人是否具有“礼义”的一个重要标准,并且上升到“人之所以为人者”的高度。这时,辞令的含义发生了变化,它不仅仅指邦交场合的特定话语,而是扩展到所

①《周礼·春官·大祝》,661页。

②《周礼·秋官·大行人》,1005页。

③《周礼·秋官·小行人》,1011页。

④《周礼·秋官·司仪》,1017页。

⑤《周礼·秋官·象胥》,1032页。

⑥《礼记·冠义》,1614页。

有交际场合应用的“言词”。

“辞令”的含义不是“辞”、“令”二词意义简单的叠加，上文对“辞”、“令”的详细分析中我们可以得知，“辞令”的义项主要是继承了“辞”的含义，从语言学的角度来说它是个“偏义复词”，重点在“辞”而不在“令”。它不仅仅包含形式上动态的言说之“说”，也包括意在使言说对象信服，遵从说者意愿的明确目的性。它实际上是言说者以语言为主要载体，以动作、表情为辅助手段，结合言说的场合、对象，以实现言说的目的为终极目标富于艺术性和创造性言说的通称。在表现形式上，它可以是一段精彩绝伦、令人耳目一新的演说，也可以是经过精心谋划、反复修饰的长篇大论，又可以是令人回味无穷、富于哲理和思辩意味，使对手无力反击的简简单单的一句话。因此，我们所探讨的辞令不等于“言词”，不是所有的“言词”都可以归属于“辞令”的范畴，只有经过精心修饰后的语言才能称为“辞令”，“辞令”、“文雅”的特点决定了它是“文辞”，是“修辞”。

二 春秋时代的言与辞

春秋时代知识阶层在《诗》、《书》、礼、乐的教育和熏陶下，普遍追求一种可以体现《诗》、《书》、礼、乐修养的文雅语言，这种语言被称为“雅言”。知识阶层对雅言的追求、运用和持续的关注，最终导致春秋时代尚言（尚辞）风气的形成。春秋时代的尚言风气在西周以来长期关注言、辞的历史基础上，随着“六艺”之教在社会上广泛推行和雅言的兴起而最终形成。

（一）从《尚书》到《诗经》：尚言传统的历史轨迹

春秋时期尚言风气的形成，是历史上“言”、“辞”不断受到重视和强调的结果，在《尚书》和《诗经》中可以发现其发展变化的轨迹。

1. 《尚书》对“言”、“辞”的重视

《尚书》是我国现存商周史料中保存比较完整和颇具史料价值的文献。虽然历史上学术界对于此书部分篇章的形成年代存在分歧，但有一点是可以肯定的，此书的绝大部分内容是真实可信的。正因为如此，我们可以根据这部“上古之书”来研究和探讨商周时代人们对于“言”、“辞”的一些看法。

（1）“嘉言”、“谗言”与《尚书》之“言”

《尚书》中包含“言”的语句有 60 多个，主要涉及给人们带来积极影响的“嘉言”和不符合事实或出于不良目的的“谗言”两类言词。

“嘉言”出自《虞书·大禹谟》，原文为：“帝曰：‘俞！允若兹，嘉言罔攸伏，野无遗贤，万邦咸宁。稽于众，舍己从人，不虐无告，不废困穷，惟帝时克。’”孔安国和孔颖达把“嘉言”解释为“善言”^①，舜这里强调“嘉言罔攸伏”是一个理想政治存在的前提，只有当言路广开、无所窒碍之时，“嘉言”才能自由传达到君主耳中，那么，政治的得失、官员的善恶都能通过言词得以公正的评判，社会上所有贤才能为君所用，达到百姓安居、天下太平的理想局面，因此，只要有利于贤才在位、万邦安宁的善意的言辞都属于“嘉言”，如：

①皋陶曰：“朕言惠，可底行。”禹曰：“俞，乃言底可绩。”皋陶曰：“予未有知思，曰赞赞襄哉！”^②

（《尚书·皋陶谟》，110 页）

②帝曰：“来，禹，汝亦昌言。”禹拜曰：“都！帝，予何言？予思日孜孜。”……皋陶曰：“俞！师汝昌言。”

（《尚书·益稷》，112—113 页）

③敢有侮圣言，逆忠直，远耆德，比顽童，时谓乱风。

（《尚书·伊训》，205 页）

④圣谟洋洋，嘉言孔彰。惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。尔惟德罔小，万邦惟庆。尔惟不德罔大，坠厥宗。

（《尚书·伊训》，206 页）

⑤盘庚迁于殷，民不适宜有居，率吁众慙，出矢言，曰：“我王来，既爰宅于兹，重我民，无尽刘。”

（《尚书·盘庚上》，225 页）

⑥汝不和吉言于百姓，惟汝自生毒，乃败祸奸宄，以自灾于厥身。乃既先恶于民，乃奉其恫，汝悔身何及？相时 民，犹胥顾于箴言，其发有逸口，矧予制乃短长之命？

（《尚书·盘庚上》，230 页）

⑦迟任有言曰：“人惟求旧，器非求旧，惟新。”古我先王，暨乃

①《尚书正义》，87 页。李学勤主编《十三经注疏》，北京大学出版社，1999 年。以下引用《尚书》内容无特殊说明皆据此版页码，不再注明。

②《尚书正义》，110 页。

祖乃父，胥及逸勤，予敢动用非罚？

（《尚书·盘庚》，232页）

⑧古人有言曰：“抚我则后，虐我则仇。”

（《尚书·泰誓下》，280页）

⑨王曰：“古人有言曰：‘牝鸡无晨；牝鸡之晨，惟家之索。’今商王受惟妇言是用，昏弃厥肆祀弗答。”

（《尚书·牧誓》，285页）

⑩王曰：“呜呼！封，汝念哉！今民将在祗遘乃文考，绍闻衣德言。”

（《尚书·康诰》，361页）

在①中“朕言惠”，孔疏：“我之此言，顺于古道，可致行，不可忽也。”^①这里的皋陶提出“惠”的标准是言词必须在思想上与古道一脉相承，在实践中可以运用于行动，这样的“言”才可以称为“惠”。大禹亦有同感，说出“乃言底可绩”，也是用可以致功的标准来衡量皋陶的语言。②中涉及到的“昌言”在《尚书》中多次出现，其含义为“当言”，即恰当的言词。什么样的言词才可以称得上恰当？当帝舜要求大禹“昌言”时，禹用回顾自己多年孜孜不怠、谨奉臣功行为作答，皋陶称赞此言为“昌言”，从禹的话语中可以看出他认为尽职尽责、谨奉臣功，使得民众安居的实际行为才是最好的言词。其他如③中的“圣言”是指“圣人之言”，圣人之所以为圣，是因为其超出常人的智慧和行为，圣人的话语无疑也具有无可辩驳的真理性；⑤中的“矢言”指“正直之言”；⑥中的“吉言”、“箴言”亦为“善言”；⑩中的“德言”是指具有真理性的言词。《尚书》中对古人言词引用也较多，如⑦、⑧、⑨，其中⑦引用的是为众人熟知的古贤人之语，其他则是人们已经认可其真理性的古语。正因为古语经过时间和实践的检验具有不可辩驳的真理性，对其称引才可以作为自己观点有力证据，增强自己语言的说服力和可信度。

“谗言”出自《周书·秦誓》：“惟截截善谗言，俾君子易辞，我皇多有之！”孔颖达疏曰：“‘谗’犹辩也，由其便巧善为辩佞之言，使君子听之回心易辞。”^②“谗言”是指那些无事实根据，为一己之私而强辩的奸邪之言，如：

①《尚书·皋陶谟》，110页。

②《尚书·秦誓》，570—571页。

①无稽之言勿听，弗询之谋勿庸。可爱非君？可畏非民？……钦哉！慎乃有位，敬修其可愿，四海困穷，天禄永终。

（《尚书·大禹谟》，93页）

②何迂乎有苗？何畏乎巧言令色孔壬？

（《尚书·皋陶谟》，103页）

③慎简乃僚，无以巧言令色、便辟侧媚，其惟吉士。

（《尚书·罔命》，532页）

④尔尚辅予一人，致天之罚，予其大赉汝。尔无不信，朕不食言。尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦。

（《尚书·汤誓》，191页）

上文①中的“无稽之言”，孔疏：“无可考验之言，勿听受之。”①②、③中的“巧言”，孔传：“巧言，静言庸违。”②这是用《尧典》共工之事解释“巧言”，意为言行不一。其他“食言”、“浮言”、“谗言”、“流言”把各种类型“谰言”基本概括出来。它们都是想借助语言的力量，通过不正当的方式达到自己的目的。

无论是“嘉言”还是“谰言”，都可以使言说者通过或正或反的途径为自己服务。对于个人、团体、国家乃至整个社会，它的影响无处不在，当人类可以熟练运用语言时，“嘉言”与“谗言”就相伴出现了。为截断“谗言”获得“嘉言”，在舜的时代已经设立“纳言”之官。《尚书·舜典》：“帝曰：‘龙，朕丕谗说殄行，震惊朕师。命汝作纳言，夙夜出纳朕命，惟允。’”孔颖达疏曰：“帝呼龙曰：‘龙，我憎疾人为馋佞之说，绝君子之行，而动惊我众人，欲遏之。故命汝作纳言之官。从早至夜出纳我之教命，惟以诚信。’”③舜设立“纳言”一职的目的就是要使自己每天听到的言词都真实，这也是“纳言”的工作原则。因为舜认识到谗言“绝君子之行”、“动惊我众人”，才设立“纳言”，以趋利避害。为了获得对自己施政更全面准确的评价，舜除设立“纳言”之官外，也通过工乐之官以纳谏言，即《尚书·益稷》中帝舜所说：“予欲闻六律、五声、八音，在治忽，以出纳五言，汝听。予违，汝弼。汝无面从，退有后言。钦

①《尚书·大禹谟》，93页。

②《尚书·皋陶谟》，103页。

③《尚书·舜典》，81页。