

先秦儒家修辞要论

上編 先秦儒家修辭思想

本書裏的“修辭”是指有效地運用語言文字完成特定的言語表達目的的行為，包括口頭形式的各種話語活動，也包括書面層面的詞句調整與篇章結構安排等話語現象。值得一提的是，從體現形式上看，在先秦時期的文獻裏，“修辭”這一意義的稱代形式除了唯一的出現於《周易》中的“修辭”這一概念外，絕大多數是以“言”、“辭”、“說”、“辯”等詞語來表達的。筆者據此對相應文獻作了窮盡性的調查與歸納，對儒家文獻中所反映的修辭思想作了更有廣度和深度的概括，得出了系統性的思想脈絡。文獻中記錄的孔子、孟子、荀子以及《周易》為代表的儒家思想家和經籍中關乎修辭或話語的對象、原則、功能等的論述，就是筆者所說的“儒家修辭思想”，或稱儒家修辭觀。

筆者將儒家修辭思想歸結為兩個層面：一是普通修辭思想，即針對一般狀況下的言語行為而言的觀點。這些思想不僅僅適合於傳統中國社會的修辭活動，也適用於現代中國社會的修辭或話語活動，還與其他文化背景中的普通修辭或話語思想有更多的共同點；二是緣於儒家獨特的價值觀念而提出的有特定文化內涵的修辭思想，這些觀念或判斷，直接與儒家哲學範疇等相關，反映出儒家對修辭行為的性質、功能等所具有的獨特的理解。

限於學殖，也出於篇幅考慮，本編主要選擇先秦儒家代表人物孔子、孟子、荀子以及代表性文獻《周易》的相關論述為對象，對他們所體現的修辭思想進行較為徹底和準確地歸納，以期更合理地認識影響了我國幾千年修辭文化乃至整個傳統文化的思想根源。

第一章 孔子的修辭思想

孔子(公元前 551 年——公元前 479 年),名丘,字仲尼,魯國人。他是我國歷史上偉大的教育家、思想家。他充分吸收綜合周代禮儀文化,並加以發展,為儒家哲學思想的集大成人物。儒家思想對中國甚至周邊國家的傳統歷史文化都產生了深遠的影響。

僅據傳世文獻可以知道,在孔子看來,言語活動或修辭行為,絕非是簡單的表情達意的途徑,而是承載着深重道德及社會使命的人生藝術。孔子在回答魯定公的問話時,就在一定意義上強調了“一言而興邦”、“一言而喪邦”(《論語·子路》)的言語作用。劉向在《說苑·善說》中曾引用孔子弟子子貢的話也說明了言語行為的重要意義:“出言陳辭,身之得失,國之安危也。”他還在此基礎上直接說“辭”須“修”、“說”要“善”:“夫辭者乃所以尊君、重身、安國、全性者也,故辭不可不修而說不可不善。”^①因此,孔子除了對關涉禮儀倫理等哲學文化進行了終生的修治外,對作為人們交際工具和行為的語言行為或修辭藝術也同樣作出了許多非常精當深刻的討論。這些論點,無論在理論還是在實踐中,對後來漢民族口語和書面語的修辭表達與交際心理都產生了深遠的影響。當然,就目前,所能見到的傳世文獻來看,孔子修辭思想的表達與先秦多數哲學家討論話題的風格一樣,也是非常零散、缺乏連貫的,很少有集中而專門性的論述。何況集中反映孔子思想的《論語》本身就是其弟子編輯其平時語錄而成。但通過對這些看上去零散的言論的梳理,輔之以能反映孔子思想或言論的其他文獻如《左傳》、《禮記》等,我們應該可以初步勾勒出這位哲人

^① (漢)劉向著,向宗魯校證,《說苑校證》,中華書局,1987年,第267頁。

的修辭思想。^①

我們認為，較為完整而合理地描畫出孔子的修辭思想，對認識作為儒學集大成者孔子的修辭理論或語言思想有直接意義，對間接瞭解孔子的哲學觀等也有重要的輔助價值。

僅就筆者對先秦有關文獻的查檢發現，孔子有關修辭活動的思想是相當豐富且自成系統的。我們擬在前人研究的基礎上，結合自己的思考對此作一簡略而系統的歸納。筆者認為，依據孔子相關言論的內在特徵，孔子的修辭思想概括起來應該包括這樣兩個方面：普通修辭思想和儒學修辭思想。

1.1 孔子的普通修辭思想

普通修辭思想指的是與一般言語活動（包括口語和書面語）本身的形式、內容及效果等相關的思想，不直接涉及倫理、哲學等特殊文化參照因素。在這一方面，孔子既有豐富的理論思考，也有生動的實踐行為。據筆者觀察，可以將其普通修辭思想概括為以下四個層面：

1.1.1 “學詩”是修辭主體的必要素質

從修辭主體的基本素質來看，孔子認為，學習、瞭解《詩經》是進行言語行為的必備素養，“言”而有《詩》是一個人的品德修養等的外在反映。

《論語·季氏》記錄了這樣一段對話：

[1]陳亢問於伯魚曰：“子有異聞乎？”對曰：“未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：‘學詩乎？’對曰：‘未也。’‘不學詩，無以言。’鯉退而學詩……”

從這段父子對話的記錄可以看出，在孔子看來，作為君子，要想有“言”能“言”，

^① 關於孔子的修辭思想，已有多部（篇）論著作過探討，但總的看來，多嫌過於簡略，且多集中在普通修辭思想層面的歸納。這一特點表現在已經出版的修辭學史類的著作及論文中，如《中國修辭學通史——先秦兩漢魏晉南北朝卷》（陳光磊、王俊衡著，吉林教育出版社，1998年，第27—41頁）是這些論著中總結得較為全面的，介紹了孔子的“言之無文，行而不遠”說、“辭巧、辭達和文質”說、“修辭立其誠”說、“正名”說、“易其心而後語”說、“修辭與情境”說等部分。但囿於史論的篇幅限制，一些觀點尚未得到更全面的關注，個別理解也或可商榷。

學習掌握《詩經》是基本的素養。雖然我們未能看到孔子如何認定《詩經》與言說行為、修辭活動的關聯，但在《論語》中孔子對《詩經》也作出了多方面的評價。在孔子看來，《詩經》裏的詩句，在內容上都是純正無邪的，正所謂：

[2]子曰：“《詩》三百，一言以蔽之，曰：‘思無邪。’”（《為政》）^①

在社會功能上，《詩經》還可以讓人振奮，^②正所謂“興於詩”（《論語·泰伯》），《詩經》還可以提高觀察力，鍛煉羣體性，學習諷刺的方法，可以用來近侍父母，遠事君王，可以用於識別事物。《陽貨》中的這段話就對此作了全面概括：

[3]子曰：“小子何莫學夫《詩》？《詩》，可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。”

上述簡明扼要的總結，無疑為說明孔子提出的“詩”與“言”的緊密關係提供了注解。因此，他的這一結論性的話語充分說明《詩經》至少在春秋時期對士人君子言行的影響和意義。《詩經》即便在當時也不再僅僅是一部民間詩歌總集，不僅僅具備“可以興”、“可以觀”、“可以羣”、“可以怨”的文學社會功能，而且成為社會言語交際的必要載體或手段（另參見 10.2.1 節的討論）。我們還可以從文獻記錄下的當時公共交際、外交往來等諸多言語活動中清楚地看到《詩經》的修辭效應。無論是《左傳》、《國語》等史傳作品還是《論語》《荀子》等諸子散文，都可以看到《詩經》的影響。據夏承焘先生統計，“《左傳》引詩共一百三十四處，其中關於卿大夫賦詩的共三十一處”^③。《國語》引詩則也有三十一條（清，趙翼，《陔餘叢考》）。據洪湛侯先生所論，引詩之風，“至荀子達到極盛”，因為“《荀子》書中涉及《詩經》者共九十六次，引詩八十二次，其中轉述孔

① 案：本章內未加注書名的引例，均出自《論語》。

② 案：此處理解依照的是楊伯峻的翻譯，見《論語譯注》，中華書局，1980 年第 81 頁。但何晏《論語集解》引作：“包曰：興，起也。言修身當先學詩。”（《十三經注疏》，中華書局，1982 年，第 2487 頁）

③ 參見夏承焘，《采詩與賦詩》，《中華文史論叢》第一輯，1962 年。另，可能因統計角度不同，清人趙翼的統計，《左傳》引詩多達二百七十條（《陔餘叢考·卷二·古詩三千之非》，刊《續修四庫全書》子部第 115 冊，上海古籍出版社，2002 年）。

子所引五次、荀子弟子所引一次，荀子本人引詩七十六次”。^① 先秦文獻引詩不僅在數量上驚人，而且在修辭價值上也類型多樣。不僅是書面表達中可以引詩作為論證的依據甚至結論，而且大量的口語對話中也經常性地出現引詩、論詩的現象。在某種意義上，我們完全可以將“引詩”作為一個特殊的修辭或話語手段看待。我們認為，也正是有這樣的修辭表現，孔子纔作出了“不學詩，無以言”的斷論。

當然，這些傳世文獻中，我們所能看到的基本都是士以上人物的言語修辭，普通百姓的修辭實踐是否也有這樣的表現，現在難以考察了。孔子的這句原則性要求，具體的對象雖針對的是其子孔鯉，但我們也可以將對象擴延到更大的範圍，視作對一般修辭主體的言語修辭素質的基本要求。

1.1.2 修辭形式與效果

在這個角度上看，孔子主張“慎言”、“寡言”、“訥言”，反對“巧言”、“游言”，提倡名實相副的“文辭”、“巧辭”及口才。

在孔子看來，“言”不僅是實現交際目的的手段，而且與人的“德”、“信”等內在品德、素質等有不可分割的關係。因此，他認為在平時的生活中應該：

[4]子曰：“君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言……”

（《學而》）

[5]子曰：“君子欲訥於言而敏於行。”

（《里仁》）

不僅如此，“寡言”還是成“信”的手段，也是“信”的表現：

[6]故君子寡言以成其信。

（《禮記·緇衣》）

[7]子曰：“謹而信。”

（《學而》）

[8]孔子對曰：“……言不務多，務審其所謂……”

（《荀子·哀公》）

與此同時，他竭力反對“巧言”、“游言”。因為他認為這些言談形式有害於“德”、“仁”等道德理想：

^① 洪湛侯，《詩經學史》（上），中華書局，2002年，第92頁。

[9]子曰：“巧言亂德。”（《學而》）

[10]子曰：“巧言，令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。”

（《公冶長》）

“游言”也是“大人”所不屑的：

[11]子曰：“王言如絲，其出如綸；王言如綸，其出如紼。故大人不倡游言。”（《禮記·緇衣》）

因為在孔子看來，如果說話隨便甚至大言不慚，那內容一定是空洞虛假的，當然也就是沒有辦法實行了：

[12]子曰：“其言之不忤，則爲之也難。”（《憲問》）

也正是基於這種觀念，孔子對子路“率爾而對”所表現出的浮躁自負很不以為然，給予了他“哂”的評判（文見 1. 2. 3 第[53]所引）。顯然，子路的言談被看作“不忤”的一種表現了。

如果再進一步，那種一味逞口舌之能、華而不實的人，孔子就乾脆稱其爲“小人”。荀子在《荀子》中就借孔子之口下了這樣的判斷：

[13]孔子曰：“志之，吾語女，奮於言者華，^①奮於行者伐，色知而有能者，小人也。”（《子道》）

正因為有了這些認識，孔子甚至得出這樣的結論：作爲君主，在選擇人才時，除了能力、品德方面的要求外，在說話特點上也有限定——即不要選擇那些善於說話並言過其實的人，因為那樣的人華而不實，極易欺詐狂妄。

[14]魯哀公問於孔子：“請問取人？”

① “‘奮’，驕矜；‘華’，浮夸。”王雲路、史光輝，《荀子直解》，浙江文藝出版社，2000年，第355頁。

孔子對曰：“無取健，無取詘，無取口哼^①。健，貪也；詘，亂也；口哼，誕也。”
(《荀子·哀公》)

由此可見，孔子主張日常言語表達應“謹”、“慎”，要嚴肅地對待，反對花言巧語，即“君子於其言，無所苟而已矣”(《論語·子路》)。最基本的原則就是把話說得明白通達，這便是孔子所說的兩千年來為學人所熟知和遵奉的經典結論：

[15]子曰：“辭達而已矣。”
(《衛靈公》)

不過，值得我們注意的是，我們也能從孔子的言論中發現與“辭達而已”這一修辭基本原則看似矛盾的說法：孔子也明確地肯定了言語的才能和言辭的文采，即言說需要“佞”與“文辭”。

首先，他認為言語形式與內容須相符，說：

[16]子曰：“質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。”^②
(《雍也》)

子貢在回答棘子成“君子質而已矣，何以爲文？”的問題時說：

[17]惜夫子之說君子也，駟不及舌。文猶質也，質猶文也。虎豹之鞶猶犬羊之鞶。
(《顏淵》)

在子貢看來，內容與形式同樣重要，否則，拔去有文采的毛之後，虎豹的皮與犬羊的皮有多大的區別呢？

其次，在“文”與“質”相符的基礎上，他提倡“巧辭”、“文辭”，如：

① “‘哼’，同‘諄’，話多，指言過其實。”王雲路、史光輝，《荀子直解》，浙江文藝出版社，2000年，第366頁。

② 案：《論語注疏》（楊伯峻譯注，中華書局，1980年）對本句及下一句話中的“文”與“質”作了不同的分析。本句的“文”為“文采”，“質”却為“樸實”（第61頁），而下一句中的“文”為“文采”，“質”為“本質”（第126頁）。筆者認為不甚妥當。根據子貢的舉例解說，我們認為應取後一例的理解。在這一點上，筆者贊同周振甫先生的理解：“文質彬彬，文辭和內容都切合實際，然後像成德的君子。”（《中國修辭學史》，商務印書館，2004年，第11頁）

[18]情欲信，辭欲巧。

（《禮記·表記》）

之所以這樣，是因為形式精彩的言語可以有效提高表達效果，傳達自己的意圖：

[19]言以足志，文以足言，不言誰知其志？言之無文，行而不遠。晉爲伯，鄭入陳，非文辭不爲功，慎辭哉。（《左傳·襄公二十五年》）

好的口才也是他所贊賞的，如在《論語·雍也》中他便肯定了衛國大夫祝鮀的口才給外交帶來的成功：

[20]子曰：“不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。”

也正是有了這樣的觀點，他也提出反對不拘形式的直率，強調即便有中肯的內容和美好的交際目的，也要注意表達形式的適切，合乎禮儀，否則說話就會尖刻傷人：

[21]子曰：“恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞……”（《泰伯》）

不過，也正因有了上面的看似矛盾的論說，有人認為“孔子的修辭學說模糊而不清楚，甚至先後不同，所以後世的注疏家和文章家便作了種種臆說”，^①後人對孔子的修辭觀點的理解也就出現複雜的情形，實可謂衆說紛紜。

“辭達而已矣”，意思指：言辭，足以達意便罷了。^②對這句話，過去的注疏家曾作出了多種解釋。有人認為是指“辭”能達意通情即可，不必麗詞文飾，如孔安國注爲：“凡事莫過於實，辭達則足矣，不煩文艷之辭。”^③朱熹也取同樣的看法：“辭取達意而止，不以富麗爲工。”^④當然，也有人覺得上述理解過於片面拘泥，而“辭達”本身就蘊含了“文”，並不止於達意，蘇軾的論述就很有代表性：

① 鄭子瑜，《中國修辭學史稿》，上海教育出版社，1984年，第15頁。

② 此處取楊伯峻譯文，見《論語譯注》，中華書局，1980年，第170頁。

③ 劉寶楠，《論語正義》，見《諸子集成》，上海書店出版社，1986年，第349頁。

④ 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，第169頁。

“孔子曰：‘言之不文，行而不遠。’又曰：‘辭達而已矣。’夫言止於達意，即疑若不文，是大不然。求物之妙，如繫風捕影，能使是物了然於心者，蓋千萬人而不一遇也；而況能使了然於口與手者乎！是之謂辭達。辭至於能達，則文不可勝用矣。”^①

就今人的觀點看，對修辭的形式與內容的關係，也同樣有不同看法。有的將“文”理解為“文采”，將“質”理解為“質樸”，也即所謂“辭達”，並認為兩者並重，不偏不倚，兩相兼備。“文”與“質”之間是辯證統一的。^②還有人在此基礎上將這種理解上升到哲學意義，稱為“二元”說。^③另外一種觀點是將“質”理解為內容，“文”理解為形式，認為形式與內容相契合就是最佳狀態，辭令可以樸素，也可以機巧。^④

孔子的上述論述之所以引起歧解，首先是因為這些話多缺少完整的語境；其次，是對這些論述之間存在的背後因素及相互關係缺乏更系統的分析。

縱觀以上理解，我們覺得孔安國、朱熹等的理解是切合原義的，即便從字面訓釋上看也頗能順達：“達”即“通”，“已”即“止”，它表達出對言語行為的基本境界的判斷。相對來說，蘇軾的解釋則有曲為圓通的嫌疑，誤將表達的另一個層面的要求強加了過來。後世對它與“文”、“質”關係的理解，雖然在一定程度上抓住了“文”、“質”的關係與本質，但我們覺得，仍然在兩個方面未能對看似矛盾的論述給予更合理的解釋：一，從表達形式或效果上看，“辭達”或“質樸”與“巧”、“文”之間是如何構成有機關聯的？二，這裏的“彬彬”是針對同一個修辭文本而言還是針對不同的話語對象？如果是針對同一個文本又怎麼樣纔能做到既“質樸”又“巧、美”這樣原本作為兩個不同評價類型或層次的屬性的呢？如果它們是針對不同的修辭文本而言，那麼，作為修辭思想，這兩個層面的屬性或原則在什麼條件下纔可以相互銜接呢？因為我們知道，“辯證”也一定是有條件的。

筆者認為，總體上看，孔子對言語表達內容與形式之間關係的看法是較為複雜，且自成一體的，祇是由於這些觀點所體現的獨特方式給我們的理解帶來

① 蘇軾，《答謝民師書》，載《經進東坡文集事略》第四十六卷，見《四部叢刊·初編集部》（159冊），上海書店影印，1989年。

② 易蒲、李金苓，《漢語修辭學史綱》，吉林教育出版社，1989年，第42頁。陳光磊、王俊衡著，《中國修辭學通史——先秦兩漢魏晉南北朝卷》，吉林教育出版社，1998年，第30頁。

③ 吳禮權，《中國修辭哲學史》，臺灣商務印書館，1995年，第27頁。

④ 參見周振甫，《中國修辭學史》，商務印書館，2004年，第11頁。

了困惑。所謂“辭達”與“辭巧”的關係也不存在字面上看似存在的矛盾，兩者之間的關係確實是辯證地統一的。我們認為，如果將孔子的修辭思想分成兩個層次來看，“辯證”就好理解了：

首先，是基本層，即在一般的情況下，能够充分把握修辭的內容，並訴諸直接了當的所謂質樸的表達形式，能够把意思講明白即可，即“辭達而已”。也是在這個層面上，提倡“訥言”、“慎言”、“寡言”等，否則就是“浮言”、“游言”等。

其次，是機巧層，即在第一層面的基礎上，還能有效地取得積極效果，有助於實現“仁”、“義”、“禮”等社會功業和道德理想，那就允許甚至提倡修辭的巧麗。這時候的形式完全是積極地服務於內容的，即所謂言要“文”、要“佞”，否則，不顧內容或爲了實現“非禮”、“不道”等目的修辭，那就成了“巧言”，就成了“害志”之言。

貫穿兩個層面的一個不變的原則就是形式與內容的完美結合，也就是“文質彬彬”。在任何一個層面上，儒家修辭思想認為，“質”是首要的，其次纔是“文”，當然這裏說的“質”首先是與形式相對的內容，但在儒家修辭觀念裏，它更負載上濃厚的儒家精神內涵。正是在這個意義上，如果形式有悖於內容，則寧取“質”，而棄“文”。例如，一個人如果他不能遵照“仁”、“義”、“禮”等原則行事，“質”中無“禮”，即使他會說話，也當被看作禽獸：

[22]子曰：“鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？”
(《禮記·曲禮上》)

又如當有人說到“雍也仁而不佞”時，孔子立即駁斥說：

[23]焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？
(《公冶長》)

從孔子的回答中，我們可以看出，在他看來，與好的口才相比，“仁”等符合道德要求的“質”纔是更重要的素質。如果不知道“仁”，沒有“仁”的品質，好的口才是沒有價值的。那無非祇能強嘴利舌地與別人辯論，而常常惹人討厭。因此，正如前面介紹過的，孔子並非簡單地反對“佞”。同樣在《論語·雍也》中，因為祝鮀傑出的口才，纔使衛國在外交活動中取得優勢，此時的“佞”就得到了孔子的稱贊（例[20]）。

如果參考後世儒家代表荀子的進一步申述，更可以看到上述理解的合理：“凡人莫不好言其所善，而君子爲甚。故贈人以言，重於金石珠玉；觀人以言，美於黼黻文章；聽人以言，樂於鐘鼓琴瑟；故君子之於言無厭。鄙夫反是，好其實，不恤其文，是以終身不免埤汙傭俗。”（《荀子·非相》）

可見，在孔子的修辭觀裏，“仁”、“義”等儒家信條是根本，屬“質”的範疇，“言”及“佞”、“巧”等則是枝葉，屬“文”的範疇。以孔子爲代表的儒家修辭思想是一個較爲全面而科學的系統性的觀點：首先強調內容與形式有機結合的“文質彬彬”，這個意義的“質”是修辭活動的內容，“文”則是與內容相應的一般形式或手段，兩者的契合的簡單表述就是“辭達而已”；然後在符合儒家大義的基礎上，提倡追求言辭之美，甚至“巧”、“佞”，以求內容與形式在更高層次的完美結合，這個意義的“質”在上一層面基礎上融入了儒家精神內涵的內容，“文”則是在“巧”、“佞”基礎上融合了儒家禮義精神的禮儀要求。可見，“文”與“質”不可理解爲一般意義的內容與形式，更不合適理解爲“文采”與“質樸”等，否則子貢所說的“虎豹之鞶猶犬羊之鞶”（《顏淵》）這句話就很難解釋了，就很容易被忽而反對“巧言”（巧言令色鮮矣仁）忽而提倡“巧辭”、“佞”（“情欲信，辭欲巧”、“不有祝之佞，而有宋朝之美，難乎免於今世”）之類的表面形式上的矛盾所困惑。實際上，前後的“巧”的內涵與形式是有差異的。正是在這樣複雜的意義上，我們認爲用“文質彬彬”來概括儒家修辭思想的核心是合適的。也纔能凸顯出與墨家的“先質而後文”^①、道家的“重質而輕文”（“得意而忘言”《莊子·外物》）以及法家的“尚質而反文”（“好質而惡飾”《韓非子·解老》）等修辭思想有很大的不同。

正是在這個意義上，我們纔能更好地理解孔子這一段有關“名”與“言”關係的論述，纔能把握“名”與“言”、“事”等的緊密關係，理解“君子於其言，無所苟而已矣”的含義：

[24]名不正，則言不順，言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。（《子路》）

^① 見孫詒讓，《墨子閒詁·墨子佚文》，中華書局，2009年，第656頁。

這裏的“名”應該就是“名分”，^①它是體現儒家倫理價值內涵的另一個重要概念。孔子另一處論述也從側面說明了他對“名”等儒家觀念及行為的最高追求。前面我們曾談到，孔子認為學、用《詩經》是君子日常言行必須具備的基本素質之一。但我們切不可祇將這一要求局限於修辭技巧層面來理解，形式本身並不是孔子的本意。相反，表達手段無論如何都是他實現理想、入世成功的途徑。他在《論語·子路》中就以斷然的語氣說過這樣的話：

[25] 誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以爲？

在《禮記·禮器》中也曾經說過類似的話：

[26] 誦《詩》三百，不足以一獻。

從這兩段明顯帶有情緒的判斷中，我們可以清楚地看出孔子所謂的言——文關係：即便是對他來說“不學”則“無以言”的“詩”，也並不是修辭或言語的充要條件，它們就是形式或手段，而能以言（詩）“達政”、“專對”纔是最終目標。如果離開了這個目標，或沒有實現這個目標，再好的修辭，能誦再多的《詩》，也是沒有意義的。該段話再次與他的“文”、“質”說相呼應，與“言”、“名”觀也互為注解。下節要介紹的儒學修辭思想，也正是孔子修辭觀中對“文”、“質”關係的進一步深入的詮釋。另外，我們從《荀子》的論述中，也可以看到更明確的表達，對孔子的上述意旨作出了一脈相承的回應，我們完全可以將這段話看作對孔子“文”與“質”關係的直接佐證：

[27] 言而非仁之中也，則其言不若其默也，其辯不若其訥也；言而仁之中也，則好言者上矣，不好言者下也。 （《非相》）

可見，將孔子的普通修辭觀籠統地概括為“文質並重”或“文質彬彬”是不够全面的。

^① 該詞的解釋，參考了楊伯峻先生的注解，見《論語譯注》，中華書局，1980年，第135頁。

1.1.3 修辭活動與語境

從言語交際的一般原則上說，孔子明確指出言語活動要注意特定的時地、交際對象等語境因素，否則無論對表達者還是接受者都會帶來不利的影響。

語境就是言語行為發生的具體環境，是修辭活動得以發生並產生效果的條件因素。它包括上下文等話語構成因素，也包括言語活動的時間、空間及交際對象等非符號因素。兩千多年前的孔子當然不會獨立地對“語境”本身進行討論，但他從務實的角度非常直觀地，談到了言語活動進行時必須顧及到具體的時間、地點以及交際對象的屬性等這些語境因素。雖然所論極為樸素，但却很精當，這都是很了不起的。

首先，從表達者的角度上看，他提出了一些很有針對性的要求和看法。

根據他崇尚禮制的需要，言語活動有一定程度的時機性。如他對吃飯睡覺時如何說話作了說明：

[28]食不語，寢不言。

（《鄉黨》）

雖然古來對“語”與“言”的解釋不盡相同，但毫無疑問，這句話強調了在“吃飯”和“睡覺”時都不要說話是沒有爭議的。即使在現在，孔子對這兩種特殊語境下言語行為的限制，也是很有道理的。

此外，他還認為，不同職業的人在不同的職業場景，他們言語活動的特點是不同的，應該將言語活動的題材與職業緊密關聯：

[29]在官言官，在府言府，在庫言庫，在朝言朝。朝言不及犬馬……
在朝言禮，問禮對以禮。

（《禮記·曲禮下》）

相反，如果不顧時機地，不看對象地言說，他是不贊成的，而且態度甚為決絕。他曾經就與君子交談時容易出現的三種錯誤作過詳細地說明：

[30]子曰：“侍於君子有三愆：言未及之而言，謂之躁；言及之而不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。”

（《季氏》）

不僅如此，面對社會地位或文化水平不同的對象時，與其所交流的內容也

應有所區別：中等地位或水平以上的人，可以告訴他高深的學問；中等以下的人，就不可以和他談論高深學問了。這顯然比前面所談更深入了一個層次：

[31]子曰：“中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。”

（《雍也》）

可見，言語活動要注意對象是十分重要的，祇有這樣纔能做到有針對性。從言語活動對接受者所能產生的效果上說，也祇有這樣纔能做到不“失人”、不“失言”，否則就會導致言語不當的後果：

[32]可與言而不與言，失人；不可與言而與之言，失言。

（《衛靈公》）

從話語內容的真實性上說，如果隨便聽信傳言，且未加證實便談論傳播，在孔子看來，已經不再是關涉到信息的可信度問題，而是涉及到言語主體的品德問題了：

[33]子曰：“道聽而塗說，德之棄也。”

（《陽貨》）

由此可見，在孔子看來，人們不僅僅應該注意言語活動發生的時間、處所和對象的屬性，也要注意交際內容的可信度，這樣纔能使自己的修辭行為符合交際需要，完成交際任務。

其次，從接受者的角度上說，儒家也簡略但很精當地提出了理解別人的話語不可機械，要分清語境條件，否則就不免有膠柱之嫌。孔子弟子就曾對此作過解釋，曾子對孔子話語的誤解也與此有關。

據《禮記·檀弓上》記載，有一次，有子問曾子：“問喪於夫子乎？”曾子根據自己所聞回答到：“喪欲速貧，死欲速朽。”有子對此表示懷疑，說這不像一個君子該說的話。曾子着急地回答說，自己親耳聽孔子這樣說過，而且子游也聽說過。有子回答說，孔子那樣說，一定是有所指的。後來曾子將這件事說給子游聽。子游肯定了有子的懷疑和說法：

[34]甚哉，有子之言似夫子也。昔者夫子居於宋，見桓司馬自爲石

椁，三年而不成。夫子曰：“若是其靡也，死不如速朽之愈也。”死之欲速朽，爲桓司馬言之也。南宮敬叔反，必載寶而朝。夫子曰：“若是其貨也，喪不如速貧之愈也。”喪之欲速貧，爲敬叔言之也。

曾子後來又將這段對話告訴了有子，有子這纔點頭同意。因爲他知道，“夫子制於中都，四寸之棺，五寸之椁，以斯知不欲速朽也。昔者夫子失魯司寇，將之荆，蓋先之以子夏，又申之以冉有，以斯知不欲速貧也”。可見，曾子因爲沒有結合孔子言語的具體語境，而導致了對言語實質的誤解。在這個方面，典籍還記載了子贛類似的拘泥理解話語而直接受到孔子開導的實例：

[35]仲尼嘗。奉薦而進，其親也慤，其行也趨趨以數。已祭。子贛問曰：“子之言祭，濟濟漆漆然。今子之祭，無濟濟漆漆然，何也？”子曰：“濟濟者，容也，遠也。漆漆者，容也，自反也。容以遠，若容以自反也，夫何神明之及交，夫何濟濟漆漆之有乎？反饋樂成，薦其薦俎，序其禮樂，備其百官。君子致其濟濟漆漆，夫何恍惚之有乎？夫言豈一端而已，夫各有所當也。”

（《禮記·祭義》）

顯然，言語行爲是特定語境的產物，大多有特定的指稱（即“各有所當”），而子贛將孔子過去某個場景中的話語作了簡單的理解（即“一端”），試圖用來解釋另一語境中的現象，以致誤釋了老師的意思。

第三，從言語內容與對象的關係上看，孔子提出了一個看似非常簡單却對國人表達乃至生活理念都產生了重要影響的原則，即揚人之善、稱己之過：

[36]子云：“善則稱人，過則稱己，則民不爭。善則稱人，過則稱己，則怨益亡。……善則稱人，過則稱己，則民讓善。……善則稱君，過則稱己，則民作忠。……善則稱親，過則稱己，則民作孝。”（《禮記·坊記》）

在這一段話中，孔子從仁者的高度提出了這樣一個原則：多看到別人的長處，多稱揚別人的優點，而要多看到自己的不足和缺點。孔子認爲，做到了這一點，不僅僅是言說或修辭上的要求，還能產生積極的社會價值甚至政治效應——百姓不再爭奪權利與高低，而是能夠主動向善、盡忠、事孝。這與孔子所提倡的“貴人而賤己，先人而後己”（《禮記·坊記》）的道德原則達到了高度