

吴世昌全集

第十卷

讲义三种

（修辞学·文字学·要籍目录）

吴世昌全集

第10册

第十卷 讲义三种

修辞学·文字学·要籍目录

河北教育出版社

目 录

修辞学概要	1
第一篇 导言	3
第二篇 明法	20
中国文学学概要	121
导言	123
第一编 文字之起源	128
第二编 文字之演变	137
第三编 文字之构成	147
要籍目录讲义	215
第一讲 目录学	217
第二讲 分类法	269
编后附记	300

修 辞 学 概 要

第一篇 导 言

龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿。云霞雕色，有逾化工之妙；草木贲华，无待锦匹之奇。夫岂外饰，盖自然耳。至于秋籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球铎。

——刘勰

第一章 溯 源

人类的语言起于何时，我们虽然无从确知，但其先于文字则可断言。我们如果认为败壁蛩吟，枝头莺啼，在虫鸟本身也和语言一样有情意的作用，则语言之起，大概可以说是即在生民之初吧。语言最原始的作用，只是传达本能的情意，例如啼饥号寒，寻侣觅偶，劳苦呻吟，恐怖惊呼……等等。人类逐渐进步，其所传达的情意也逐渐复杂，简单的语句、声调，已不足应付实际的需要，于是触类假借，借语引伸，文字孳乳，词类渐繁。夫假借引伸，有待巧思，孳乳繁杂，则须选择。所以修辞之学，在今日看来，也许有人以为只是一种润色文思、装点辞藻的奢侈品，但它的起源，却和一切学问一样，完全是由于实际的需要。文字起于何时，现在也难确知。就已有的材料而论，中国和埃及最早的文字，不过在五千年前左右。中国的甲骨文字，其所记大部是祭祀、田猎等民族大事与帝王名号，而且非常简略，几乎不成文理。但是传说中的神话故事，却很复杂，而且诡奇神秘，饶有趣味。这固然由于后代的损益，但也可以证明：原始的语言，远较它的

符号——文字或图画——为繁复详备。传说故事的诡奇神秘，一部分是由于原始人类的思想不清，一部分却正由于他们懂得修辞——所谓修辞，不必一定是修文章之辞，语言之辞也照样该修，而且其重要也不亚于前者。

但是语言毕竟有时间空间的限制，要把情意传之“久”“远”，势非借其他方法不可，于是只好靠文字来代替。而古代的文字应用，却非常困难：刻字要用锋利的金属或石片，被刻的材料是龟甲或兽骨，这些东西在古代都是贵重的，只有史官才能享用，普通人是不会有有的。即使有了也不是人人会使用的。所以传情达意，大部分还得靠语言。要使语言能够传之久远，必须具备两个条件：一是易于记忆，二是易于背诵。为这两个条件设想，则整齐的优于杂乱的，有韵的优于无韵的。所以各种原始的语言，大都音节单纯而韵调明晰。证以古印度、古希腊、拉丁各种语文，莫不皆然。近来西洋语言学者在非洲及南洋研究各种土人语言，也是如此。这种“语言韵文化”的现象，多少也有修辞作用在内。中国古代所谓“言之无文，行之以远”（左襄二十五年传引孔子语），也正是说明欲求“远”则必先求“文”。“文”就是修饰，使它有韵而雅驯，令人悦耳而利口。这样，在传达使命的“行”人既容易记得，说出来又文雅好听，自然就能传播遐迩了。因此，我们大致可以得到一个结论：修辞学起于实际的需要，而且语言上的修辞先于文字上的修辞。

语言既然须要求“文”，文字当然尤其如此。在这里，我们不妨附带说到中国文学史上常常争论的一个问题，便是：先有韵文，还是先有散文？如果流水账似的甲骨文字不能勉强算为文学，那我们只能承认韵文较散文为早。因为除了甲骨文字，则中国最早的文学作品，当推钟鼎铭辞及《诗经》（古文《尚书》当然不算），而这些材料却都是受过修辞洗礼的韵文。至于南方荆蛮区最早的文学作品，即所谓楚辞，自然也是韵文。所以修辞的起源，和中国古书之用韵文写成，有不可分割的关系。

第二章 征 史

“修辞”这名称,最早见于《易·乾卦》:“君子进德修业,忠信,所以进德也,修辞立其诚,所以居业也。”首标“立诚”,足见中国古代对于修辞,最注重忠实,换句话说,在于求真去伪,所以说:“圣人之情见乎辞”,“见乎辞”者,就是要赤裸裸的表现,不尚虚伪。但也并非全不主张修饰。《系辞》下称《易》:“其旨远,其辞文,其言曲而中。”曰“文”曰“曲”,明其很注重修辞。孔子主张言辞要与德行相称,言辞是文,德行是质。所以说:“质胜文则野,文胜质则史,文质彬彬,然后君子。”(《论语·雍也》)“有德者必有言,有言者不必有德。”(《论语·宪问》)“巧言令色”的人,在他看来是有言而无德,所以被他斥为“鲜矣仁”。因此他只主张:“辞达而已矣。”(《论语·卫灵公》)《仪礼·聘礼》所谓“辞多则史,少则不达。辞苟足以达,义之至也”,实即取《论语·雍也》之说而加以引伸。孔子这些主张,我们认为并不是如后人以为只求达意,他只是从消极方面防止“巧言令色”。我们看孔门有“言语”一科,举宰我、子贡为高足,(《论语·先进》)便可知孔子未尝不注重辞令。再看子贡说越王句践之备吴一段,(见《吴越春秋》)亦足见孔门弟子之善于辞令,不下于后来的苏、张、韩、墨。大概当时社会,尚未脱淳朴之风,民情简易,自不需要繁辞巧辩。《书·毕命》谓:“政贵有恒,辞尚体要。”亦不外此意。

下面的几个例子可以看出当时修辞的实在情形:

一、《左传》成公十四年:“君子曰:‘《春秋》之称,微而显,志而晦,婉而成章,尽而不污,惩恶而劝善,非圣人孰能修之?’”

二、《公羊传》庄公七年:“夏四月辛卯夜,恒星不见;夜中,星贯如雨……如雨者何?如雨者,非雨也。非雨则曷为谓之如雨?不修春秋曰:‘雨星,不及地尺而复。’君子修之曰:‘星贯如雨。’”

三、《论语·宪问》:“子曰:‘为命裨谌草创之,世叔讨论之,行人子羽修饰之,东里子产润色之。’”

以上一、二两例都是说明古代史官的修辞功夫。例一述当时人

的批评,所谓“微而显”、“尽而不污”,都是指《春秋》的修辞在求工求简。故当时亦称“笔”、“削”,“笔”是求工,“削”是求简。例二指出例证,可以见史官“削”春秋的真实情形,亦即是他的修辞功夫。例三说明郑人对于使命之郑重,孔子未尝不称善。惟与一、二例不同者:前者是指文字记载上的修辞,后者则指外交辞令上的修辞。郑子产之长于辞令,《左传》所记颇多,其最著者如襄公二十五年:郑献捷于晋,晋人问陈之罪,子产历数陈之罪,使士庄伯无话可说,赵文子以为“其辞顺,犯顺不祥”,不得不受郑之献。又襄公三十一年子产如晋,晋侯未见,子产坏馆垣而纳车马,晋侯派士文伯来责问,子产反而把晋侯责备一顿,使晋侯不但“谢不敏”,且因此建筑诸侯的使馆。其他类此之事,经传所记尚多。故知辩说应对之风,虽大盛于战国,而春秋末年实已启其渐。

及至战国时代,国际情形更加复杂错综,纵横游说之士,外交专对之才,应运而生。同时诸子百家,杂然并作,竞尚辞令,各扇其说;所以邀宠人主,争名市朝,诚如《系辞》所谓:“鼓天下之动者存乎辞”,更不能不讲究巧言动人;因之对于修辞的观念,也逐渐改变起来。就以孟子而论,他一方面要维持孔子“辞达而已”的主张,从反面说:“不以辞害意”,一方面又自己回护他的好辩,说是“不得已也”。《礼记·表記》篇谓“天下无道则辞有枝叶”,又说“情欲信”,这虽然还保存“尚简”与“立诚”之意,但下文说:“辞欲巧”,便不能不注重修辞的工拙了。不过求工求巧,也不一定要繁衍枝蔓,《曲礼》云:“不辞费”,便是要求简。我们如果常常记得古人笔札之难得,便知求简是古代修辞上很重要的一个条件。

荀子因为与孔子同有“正名”之癖,所以他叹息了一回“圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱”之后,便主张“正其名,当其辞”,以排斥“诱其名,眩其辞”(《正名篇》)。辞但求“当”,也和孔子之求“达”一样,在主朴质而不尚浮饰。可是他自己也“下笔不能自休”,在做完了许多体时经国的大文章之后,情不自禁地又做起赋篇一类骈俪文来。可见他之主张“辞但求当”乃是对当时许多煽浮辞以乱名实者而言,是经世的主张,而不是文学的主张。只要一涉文艺的园地,虽素主朴质

者亦不能自己。叔向云：“辞之不可以已也如是夫！”我们正可以借来移赠荀卿。

至于其他各家如苏、张、韩非之流，都是言谈辩说之士，其长于辞令自不待言。张仪因游说人主，被人捉住当贼打了一顿，有人奚落他没出息，他说：“视吾舌尚存否？”其自负辩才如此。可惜他并无关于修辞的著述传下来。但他们所游说的对象都是人主，他们只有一个“听者”，而没有“听众”，因之所着重的是揣摩人主心理，只要拣对方爱听的话来说，不求所说的话对于人人都动听。如韩非《难言》篇云：

言顺比滑泽，洋洋洒洒然，则见以为华而不实；敦厚恭祗，鲛固慎完，则见以为拙而不伦；多言繁称，连类比物，则见以为虚而无用；总微说约，经省而不饰，则见以为判而不辩；激急亲近，探知人情，则见以为谄而不让；闳大广博，妙远不测，则见以为夸而无用……

《说难》篇也大致相同，只是消极地避免对方个人所不爱听的话，而没有积极地提出一般的修辞原则来。至于其他惠施、慎到、田骈、公孙龙子之流，也尚辩说，其风致颇类古希腊的智士(Sophists)，似乎该有讲辩论技术一类书籍，可是“多方”的惠子，虽在当时书有五车，然经咸阳三月之火，我们已无此眼福。就现在所传的一鳞半爪看来，其所讨论的“坚白”、“异同”等问题，完全属于名学范围。也许其书失传，其中竟无像 Aristotle 的《修辞学》一类著作。这些纵横家和诡辩家没有遗产传下来，这是中国后来没有科学化的修辞学的最大原因。

秦罢百家，辩士无所施其技。汉兴，议论之士亦颇知辞令之重要。《说苑·善说篇》云：

子贡曰：“出言陈辞，身之得失，国之安危也。《诗》云：‘辞之绎矣，民之莫矣。’夫辞者，人之所以自通也。”主父偃曰：“人而无辞，安所用之？”昔子产修其辞而赵武致其敬，王孙满明其言而楚庄以惭，苏秦行其说而六国以安，蒯通陈其说而身得以全。夫辞

者乃所以尊君重身安国全性者也。故辞不可不修，而说不可不善。

又《新序·杂事篇》云：

昔者秦、魏为与国。齐、楚约而欲攻魏，魏使人求救于秦，冠盖相望，秦救不出。魏人有唐且者，年九十余，谓魏王曰：“老臣请西说秦，令兵先臣出可乎？”魏王曰：“敬诺。”遂约车而遣之。……秦王……发兵救之，驰骛而往，齐、楚闻之，引兵而去。魏氏复故。唐且一说定强秦之策，解魏国之患，散齐、楚之兵，一举而折冲消难，辞之功也。……唐且有辞，魏国赖之，故不可以已。

此其所引虽仍是前代故事，然其注重辞令的观念，认为不仅足以影响个人德行，且关国家存亡，比起战国时代来，实有过之无不及。但在那时候，在汉代的统一局面之下，实际上已经不需要纵横捭阖的外交辞令，刘向之流，在他们的著作内赞美“辞功”，不过是由于思古幽情，传作前代佳话而已。而况汉代君王之提倡尊孔崇道，使一切思想学术都被统一在“道统”的大纛下面，不敢抬头。文学修辞之类也不能例外，连“少而好赋”的扬子云也不得不承认那些是“雕虫篆刻”、“雾縠蠹工”。有人问他：“君子尚辞乎？”他回答说：“君子事之为尚。事胜辞则伉，辞胜事则赋，事辞称则经，足言足容，德之藻矣。”（《法言·吾子篇》）主张事辞相当，犹守孔荀旧义。（他的一面好赋，一面轻文，也正和荀卿相同。）所谓“事辞称则经，……”亦即孔子所谓“文质彬彬，然后君子”。后汉徐干则索性主张求文必先求“道”：“学者所以总群道也。群道统乎己心，群言一乎己口，唯所用之。……默则立象，语则成文。”（《中论》）这是说，文章先要有内容，才能做得好。

汉魏以后，佛教思想大量输入，在中国的文化上发生很大的变革，原来道统的风尚，经何晏、王弼诸人的摒弃，渐臻消歇。这一次的文化变革，对于修辞方面也发生很大影响。其最显著者，约有四端：第一是骈文的发展：辞尚繁缛，语必偶俪。其次是四声的起来：诗辨

声病,字征宫商。第三是析理文的缜密:梵典辩难,言务巧善。第四是对大众的宣传:“唱导”“转读”,俱赖辩给。四者都与翻译佛经有关系。兹分别论之如下:一、中国素来没有严格的骈文,即如《诗经》、《楚辞》、《乐府》之类,其文体也在亦骈亦散之间,不尽纯为对偶。梵文的佛典,大都是八音节的诗歌体裁,翻译者因为宗教的信仰,要严格遵守原制形式,不能不把中文融铸成四言的偈语。文士尤而效之,遂成繁缛偶俪的四六文体。二、四声的起来,据陈寅恪先生研究的结果是这样的:中国原来只有入声与非入声的分别是清楚的。因为入声均以“k”、“p”、“t”三声为收音,读起来很易分别。(近代国语入声分化为平、去二声,又当别论。)非入声之所以分为平、上、去三声,实系依据及模拟当时“转读”佛经之三声,而转读佛经之三声,又出于印度古时声明论之三声,即 udātta、svarita、anudātta,三者指声之高低徐疾,相当于英语的 pitch、accent、intonation(详见原著四声三问)。因为四声的辨别又引起八病之说,即平头、上尾、蜂腰、鹤膝、大韵、小韵、旁纽、正纽。其说另详。在这里不妨总括的说明一点:便是由于讲究声病,使不讲平仄的古体诗变为调平仄讲对偶的近体诗——五、七言的律、绝和排律。三、说到中国的说理文,自先秦诸子以后,久经消歇。印度的心理学、哲学、因明学随佛教传入中土,与中国原来的学术发生冲突,责难既起,争论斯烈。一时崇佛的文士沙门,遂不得不尚辩论,求巧善,哲学上心理学上的新名词,都需要新的注解,非能言者不能取信于人,一字一语之争,往往倾动公卿。四、至于对大众作通俗宣传,也是因为佛教而起。汉代聚徒讲学,只国家设立的学官——如五经博士——有此风气。东汉私人讲学,从者都是知识分子。魏晋南北朝之际,因为帝王的提倡,各处建立寺宇,常有法会道场。一时高僧大德,或善“转读”,或长“唱导”,可是听众未必都能懂得高深的佛经。主讲的高僧就得随机应变,演说佛教故事,以引起他们的兴趣来。或谈地狱恐怖,或说报应不爽,有时可以使听众吓得洒涕交流,兴奋异常(参看《高僧传》初集:《唱导》、《转读》诸篇;拙著《论变文的起源》)。从“转读”、“唱导”演变到唐代的“宝卷”,宋代的“平话”,乃至现在的“说书”,这一段中国通俗讲演历史,可以说完全是佛教造

成的。而在这些平话、说书的过程中,却把中国现代语言的修辞和应用训练得十分纯熟,促成明清白话小说的发展。以上所说佛教对于中国修辞学上的四种影响都是显而易见的。至于因此而牵涉到文学史上的问题,已非本文范围,故不详论。

齐、梁以来,骈四俪六的文体,柔靡轻清的声调,做得太久了,不免使人感到厌倦。颜之推最先反对专尚浮辞的骈文,他说:

文章当以理致为心肾,气调为筋骨,事义为皮肤,华丽为冠冕。今世相承,趋末弃本,率多浮艳。辞与理竞,辞胜而理伏;事与才争,事繁而才损。放逸者流宕而忘归,穿凿者补缀而不足,时俗如此,安能独违?但务去泰去甚耳。……宜以古之制裁为本,今之辞调为末,并须两存,不可偏废也。(《颜氏家训·文章篇》)

他虽然如此主张,但他生当乱世,一个人很寂寞,鼓不起改革运动来。一直要等到天下太平的唐朝,天才诗人李白闷得忍不住了,才大声疾呼地宣言道:“大雅久不作,吾衰竟谁陈?……自从建安来,绮靡不足珍!”(《古风十五首》之一)于是“文章应该怎样做?”这问题,便在唐代的人文坛上热烈地讨论起来。最起劲的当然是韩愈。他虽然以复古运动来打倒当时的骈文,但这不过是讨厌骈文的华而不实,并不因此就主张不必修辞。相反的,他倒是对于修辞最肯下功夫的人。他说他自己作文的经验道:“处若忘,行若遗,俨乎其若思,茫乎其若迷。”(《答李翱书》)又说:“唯陈言之务去。”在答尉迟生论文的信中说:“辞不足,不可以为成文。”他的学生们也是同样的见解:“义虽深,理虽当,辞不工者不成文,宜不能传也。”(李翱《答朱载言》)唯柳宗元自少学为文章,后来因受道统观念的影响太深,颇自悔文,如《答崔黯书》云:“学者务求诸道而遗其辞。……凡人好辞工书者,皆病癖也。吾不幸蚤得二病。学道以来,日思砭针攻熨,卒不能去。缠结心腑牢甚,愿斯须忘之而不克,窃尝自毒。”论到修辞方面,他说:“吾幼且少为文章,以辞为工。及长,乃知文者以明道,是故不苟为炳炳烺烺务采色夸声音而以为能也。”其言外之意,仍不外拥护孔子所谓“辞达而

已矣”的主张。所以他又痛诋《庄子》、《国语》之文。（集中屡见。大抵文人而维护道统者都有一种矛盾。他一方面非《国语》、《庄子》，一方面劝人作文要参之以《穀梁》、《孟》、《荀》、《庄》、《老》、《国语》、《离骚》、《史记》。）可是同样一句话，经苏轼一注解便不同：“夫言止于达意，即疑若不文，是大不然。求物之妙，如系风捕影，能使是物了然于心者，盖千万人而不一遇也，而况能使了然于口与手者乎？——是之谓辞达。辞至于能达，则文不可胜用矣。”以古文名世的几位大作者，对于修辞的主张虽不尽同，但他们各自都下过修辞功夫是无可置疑的。

自宋以降，明之李、王，清之桐城派皆注重修辞，讲究法则。王世贞的《艺苑卮言》所谓：“首尾开阖，繁简奇正，各极其度，篇法也。抑扬顿挫，长短节奏，各极其致，句法也。点缀关键，金石绮彩，各极其造，字法也。篇有百尺之锦，句有千钧之弩，字有百炼之金。”不仅注重修辞，且进而讨论修辞的方法。至公安派袁氏兄弟的崇尚性灵，反对李、王，在我们今日看来，只是文体派别之不同，并非不要修辞。近人妄分修辞、达意为两派，以李、王为修辞派，公安为达意派，一若袁氏兄弟为文未尝修辞者，不免厚诬古人。至于桐城派所主张义理、考据、词章三者不可缺一，的确较以前进步。今按其所谓义理即指德行，在求善；考据则在求真，词章在求美，亦即中国传统的修辞观念。在西译的“真美善”学说尚未输入中国以前，桐城派有此见解，也算难能可贵了。

第三章 定 义

上文所述是中国历史上对于修辞观念的变迁。总括起来，我们可以因时代的不同而看出几种区别：在汉魏以前所谓修辞，大都指言语而言。言语与行为是相对的，所以辞令与德行对举。两晋的崇尚清谈，也可以归入言语上的修辞。六朝唐宋以下所谓修辞，则指文章而言。辞令是否与行为相符，所牵涉的是道德问题，所以孔子有“巧言令色，鲜矣仁”之语。即如“文质彬彬，然后君子”一类话，也是指人

的行为品性而言,都与文学上的问题无关。至于文章上的修辞,如颜之推、韩愈、柳宗元、苏轼诸人所讨论的,其实即是文学上的内容与形式的问题,与现在所谓修辞学不尽相同。内容与形式,在传统的文学观念上,不论中国或西洋,都认为是两个对立的问题,学者主张其一,便有反对或放弃其余之嫌。而所谓修辞,又往往与形式相混,注重内容者,大都把它鄙为末枝小节。现在文学的概念已经改变,内容形式之争,修辞表意之辩,都以成为历史上的名词。在今日看来,辞即是意,除了辞,便没有别的意。如果一句话(辞)有两个意思(一个是“言近”之“言”,一个是“旨远”之“旨”),那也只是用辞适当而已。例如甲辞中有“言”有“旨”(文情并茂),乙辞有“言”而无“旨”(华而不实),丙辞有“旨”而无“言”(文不达意),则自当用甲辞。用乙辞的,正足见他根本就没有意思,大可不必做文章。用丙辞的,意思尚未成熟,当然说不像样。所以有内容即有形式,形式一经改变,内容即随之而异。断无形式改变而内容不变之理。文学上分内容与形式为二者,也正如旧时心理学上把人分为灵魂与身体二者同样错误。一个人身体的组织与别人不同,他的心意活动也自然各异。文学上的所谓形式,犹如人的身体,它与内容的关系,不是“在内”、“在外”的问题,而是打成一片的。孟子说:“不以辞害意”,可说他承认“意”随“辞”变,“辞”是可以害“意”的。韩愈主张“文以载道”,反对六朝以来绮靡浮艳之词,这可见他是极端注重内容的了,然而他自己作文所注意的是“唯陈言之务去”,正是修辞功夫。所谓“俨乎其若思,茫乎其若迷”,正是描写他运思与修辞打成一片的最好例子。假如只有辞藻而无意思,那就根本不能成为文章。反过来说,如果有人说:“我有意思,可是说不出来。”那是证明他没有意思,或意思不完全,不成熟。因为意思一经说出,便立刻发生二个问题:第一,说出来的是否与原意相符?第二,说出来的是否比原意更多或更少?如果说出来的辞与原意完全相符,而且不多不少,那正是苏轼所谓:“辞至于能达,则文不可胜用矣。”

所以我们现在讨论修辞学,必须了解这一点:文学上的内容与形式之分,现在已不复存在。因此修辞学与文学所发生的关系,不复如

前人所认为的形式问题,而牵涉到运思达意的整个写作过程。假如照杜牧所说:“文以意为主,气为辅,辞采为兵卫”(《玉海》二〇一卷),则修辞的目的,不仅在练兵,尤其要匡主。明白了这一点,我们对于流行的种种修辞学定义:什么修辞学是美辞学啦、修辞学是研究议论动人的法则啦……等等抄自东邻的议论,自然不必去理会了。

修辞学既牵涉到整个写作过程,它的研究对象,也不仅是旧时所谓寻章摘句的技巧,而同时须顾到谋篇运思的全部计划。也许有人要说:这样说来,修辞学不就是文学批评吗?我以为修辞学与文学批评,虽有一部分相同,但自有其不同的部分。大体说来,文学批评总有点“载道”的作用,不论其所载的是孔孟之道(如韩、柳、程、朱等主张)或上帝之道(托尔斯泰、安诺德主张),浪漫主义之道(苛勒立奇、华茨华斯主张)或唯美主义之道(波特米、王尔德主张),社会问题之道(易卜生主张)或马克思之道(左翼作者主张)。文学批评要说到“功用”问题,它脱不开道德观念(主张文学作品不受道德羁束者其实也是一种道德观)。修辞学则没有“载道”的作用,也不注意到作品本身的道德观念。文学批评者脱不了主观的立场,修辞学者则完全采客观的态度。在这一点上也可以说:修辞学比文学批评更加科学化。(最近西洋的文学的批评也渐趋科学化,如弗洛伊德以性心理分析方法批评文学及艺术作品,吕恰慈以心理学为基础之文学批评理论,其研究方法比较客观。但他们也自有其所载之道,兹不详述。上文所云,仅就大体而言,非谓文学批评不科学化也。)

附录 西洋修辞学的观念

西人所谓修辞学,其语源出于希腊文 Λόω(读音如英语 Reo),原意是流水,引伸作流畅,相当于中文所谓“口若悬河”“滔滔不绝”,英语所谓 Fluency。修辞学的正式名称,希腊文称为 Rhētorikē Tekhnē,其义为辩说的技术。Isocrates(前 436 ~ 383)为之下一定义曰:“劝说之学”(Science of Persuasion)。在当时常为人所轻视,一说到修辞学,便令人联想到夸张与诡辩。其后哲学家亚里斯多德(Aristotle)著修辞学(Rhetoric)与诗学、

政治学并行于世,书以人尊,遂为一般人所重视。中古时寺院大学中的三艺(Trivium)其一即为修辞学。十八世纪中英国牛津、剑桥二大学中尚设此科,其后废止。此后或尊之为修辞哲学(如 Campbell 等所著书之命名),或附骥于文学批评、作文文法诸书(如 Kaimes、Bain 诸书所述)。运遇殊不一致。其一度为人极重视固由于亚里斯多德之倡导,而后来为世所轻,亦未始非古希腊文 *Rhētorikē Tekhnē* 一语中含有“诡辩”之意的缘故。现在对于修辞学的概念已经改变,一切学术平等,则尊为哲学,附之书尾,都不是持平之论了。

亚里斯多德所著《修辞学》,其所注重者约有三事:第一,寻求可能的证明(The Possible sources of proofs);第二,讲求作风(The style);第三,研究语词排列之适当(The right ordering of the parts of speech)。其一属于逻辑方面,其二属于辞令方面,其三则属于文法方面。而且显而易见是专为演说议论而作。这种观念,直至近世未变。十七世纪的英国哲学家洛克(John Locke)认修辞学为演说的科学(The science of oratory),其目的在求说话之适当、文雅与有力。直至十八世纪,修辞一科,无论在英、法、德、意、西班牙各种文字中,其意义都是指说话的技术,与写作无关。十九世纪初,法国学者外格耐盖(Wilhelm Wackernagel)以为修辞学所包括的,不仅是演说的技术,凡写作哲学论文、历史记载,甚至史诗、戏剧的种种技术都属于修辞学的范围。至于西洋近代修辞学的专指写作而言,则完全由于印刷术的发达,使发表思想的工具,文字远较言语为便利。这是客观环境的使然,并非由于任何人的提倡。以后无线电的应用普遍起来,恐怕演说之术又要像古希腊一般重要了。