

「予欲無言」——

《論語》中的論辯與孔子對「言」的態度

伍 曉 明*

摘 要

本文從論辯這一問題出發，進而考察《論語》中孔子對言的某種「曖昧」態度，以闡明孔子何以一方面警告言對於社會和道德秩序的危險性，另一方面又強調言在建立與維持這些秩序時的重要性，以及他何以自己欲無言而又不得無言。本文指出，孔子對言的這一「曖昧」態度是結構性的，亦即，是由言本身的某種雙重性質所決定的。本文由此又進而討論了《論語》中兩種已經不再能為傳統修辭學概念所範圍的修辭方式，即反問與提喻，分析此二種言說方式所蘊涵的哲學意義，並闡明它們與孔子思想的內在聯繫。

關鍵詞：辯、言、反問、修辭、論語、孔子

一、引 言

考察《論語》中的論辯或論爭是以西方傳統中對論辯或論爭的研究為參照的一項研究，因此在某種意義上帶有比較研究的性質。¹ 這一研究所關心的是，與西方源自古希臘的哲學論辯傳統相比，我們是否也可在中國思想傳

收稿日期：2007年1月25日，通過刊登日期：2007年10月1日。

* 作者係紐西蘭坎特伯里大學語言和文化學院中文高級講師。

- 1 本文初為2005年7月20-23日在國立臺灣大學舉行的學術會議「論辯：東方與西方」而作，係以中文和英文分別寫成。英文稿曾於會上宣讀。會議的論題是東西方的哲學論爭或論辯傳統。會議組織者為我派定的題目是《論語》中的論辯。筆者隨後又對本中文稿做了數度補充與修訂。

統的源頭確認類似的現象。然而，爲了使任何這樣的比較成爲可能，首先需要的是回到中國傳統本身，闡明其對論辯的理解。只有先分別闡明各個被比較者，真正有意義的比較工作才有可能開始。但對於論辯的理解必然與對於語言本身的基本理解連在一起。因此，本文將集中於此項基本工作，即從論辯這一問題出發來考察《論語》中孔子對於言的態度，而暫不在中國傳統與西方傳統之間做任何直接的比較。在此一考察之後，我將對《論語》中的某些言語方式所蘊涵的哲學意義做一初步的分析，以期引起更進一步的研究興趣和更加明確的比較工作。

二、《論語》中的論辯

首先應該承認，我們在《論語》中很難發現長篇的、系統的論辯 (systematically sustained argument or disputation)。這與《論語》一書的性質當然並非無關。²《論語》中很多以格言形式出現的孔子對弟子的教導，最初應該都是從對話中出現的，但對話者卻並非始終在《論語》的記載中出現，所以其中很多言語本來具有的對話性質或論辯性質已不再顯而易見。但是，即便我們相信，只要努力，就可以恢復《論語》中很多章節的論辯性質，似乎也還是很難找到真正令人激動的論辯痕跡。孔子與宰我之間關於三年之喪的對話，可能是《論語》中所明確記載的極少數可真正被稱爲論辯的對話之一。³但在這一論辯中，孔子似乎沒有能夠說服宰我改變自己的

2 清·劉寶楠，《論語正義》：「《釋名》〈釋典藝〉：《論語》，紀孔子與弟子所語之言也。論，倫也，有倫理也。語，敘也，敘己所欲說也。……《藝文志》云：論語者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。門人相與輯而論纂。故謂之『論語』。此謂夫子與弟子之語，門人論之。何異孫《十一經問對》：《論語》有弟子記夫子之言者，有夫子答弟子問者，有弟子自相問答者，又有時人相言者。有臣對君問者，有師、弟子對大夫之問者。皆所以討論文義，故謂之『論語』。案如何說，是夫子與弟子時人各有討論之語。非謂夫子弟子之語，門人始論之也。」見《諸子集成》（北京：中華書局，1954），第1冊，頁420。據此，「論語」之義乃有所討論之語。討論則需要討論者，故爲對話。而討論之論則不可能不涉入論辯之辯。

3 另一段包含著至少一個回合的論辯的對話，見於《論語》〈先進〉「子路使子羔爲費宰」章，我們下文將會涉及。其他略帶爭論性質的段落爲：《論語》〈季氏〉「季氏將伐顛與」章，主要爲孔子對冉有（求）的批評以及冉有的狡辯（16/1），以及《論語》〈子路〉「衛君

看法。或者更應該說，孔子似乎從一開始即放棄了與宰我進行深入全面之論辯的欲望。

宰我問：「三年之喪？期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣！」

子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」

曰：「安。」

「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」

宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」（〈陽貨〉 17/21）

此章的整體語境當是有關三年之喪的討論。當時顯然還有其他人，也許是其他弟子在場。居喪按照當時的觀念乃禮之非常根本的一項，所以宰我與孔子討論的是一個非常重要的問題。顯然，有關三年之喪之長短的疑問在這裏已經出現了，是以宰我才有此一問。然而，此章文中雖以「問」字將宰我置於求教者的地位，但宰我實非僅在單純地發問。他提出了自己的明確看法或論點，即居喪之期應該從三年改為一年，並試圖讓孔子同意。宰我的論辯方式是先使用訴諸結果之辯（argument by consequence）。這一論辯所蘊涵的前提是，禮樂需要君子經常性的維持。他由此即推出，如果君子長期不能維持禮樂，禮樂就會崩壞；所以，三年之喪在時間上是太長了。然後，他又使用了一個訴諸類比之辯（argument by analogy）：既然一個自然周期為一年，那麼，與此相似，作為文化行為的居喪應該也只需要一年。這是一個組織周密的論辯，目的當然是想說服孔子。

但孔子這裏卻沒有針對宰我提出的論點作出正面回答和進行直接討論。相反，他抓住的是他認為是隱藏在宰我的論點之後的東西，即說話者的所謂「動機」。宰我的論點在孔子對他的反問中被含蓄地「翻譯」為這樣一個不良的自私動機的表現：你就是想可以盡早重新享受你自己的生活，對不對？孔子的這個反問有不同方面，是一個被「多重規定」著的問題。這一問題蘊涵

「子而為政」章，亦主要為孔子對子路的教訓（13/3）。我們將於下文中討論孔子的正名說時涉及此章。本文以下引《論語》時將僅於引文後括弧中列出《論語》的篇名及篇章號，不另註。

著，居喪時人之棄絕享受（「不安」）是自然的，因為人此時由於哀傷而不可能有任何享受欲望。這是訴諸（人性這一自然）「事實」之辯（*argument by a fortiori*）。但是，這一反問同時卻也蘊涵著這樣的承認，即人之享受的欲望也是自然的。

孔子期待著宰我接受他的含蓄問題中所蘊涵的否定性回答：人不可能在親喪一年後即安享美食錦衣。這樣，孔子就可以據此而建立三年之喪這一文化行爲的合理性了。但是宰我卻從自己的立場合乎邏輯地作了一個肯定性回答：既然自然事物以年爲周期，那麼居喪的孝子在一年之後重新享受正常生活，當然也是很自然的。由於似乎沒有期待宰我會有這樣一個肯定的回答，孔子無法開始根據普遍的、自然的人性事實來建立三年之喪的合理性。這就是說，宰我不接受孔子問題中所蘊涵的基於「自然事實」的論辯，因為宰我自己的論辯同樣也是一個基於「自然事實」的論辯，而二者所根據的自然事實是不同的。在這一點上，孔子就引進了另一個論辯前提：君子與小人之不同。孔子對宰我說，你安心你就這麼做吧！君子不這麼做，是因為他不可能安心。此話中隱含的是，宰我不是君子。孔子這裏訴諸了一個先定的二元對立：君子與小人。君子不可能安於父母之死，所以才實行三年之喪。而這一二元對立又蘊涵著，人性不是普遍相同的：有人不能（很快）安於父母之喪，有人則能（很快）安於父母之喪。既然你宰我能很快就安於父母之喪，你就根據你的感覺去做吧（「今女安，則爲之！」）。言外之意是，你若如此，那老師我也就無話可說了。孔子即以此結束了一個幾乎才剛開頭的論辯。但是，在沒有接受孔子的論點的宰我出去以後，孔子卻訴諸一個被假定爲「普遍」的事實，而在其他在場者面前批評宰我之不仁：所有人都享受三年的「父母之懷」，所以才應該有三年之喪。孔子之以三年的「父母之懷」來使三年之喪合理化，一如宰我之以自然周年來使居喪之期的縮短合理化，也是一個訴諸類比之辯。當然，置於孔子的整個思想中看，他之維護三年之喪的必要性，可能有遠遠超出此段論辯在字面上所表現出來的理由。⁴但若僅就這一論辯本身而言，孔子似乎沒有獲得什麼成功。而且，孔子似乎自始即無通

4 關於此一問題的具體分析，請參閱拙著，《吾道一以貫之：重讀孔子》（北京：北京大學出版社，2003），頁172-176。

過論辯而明示道理的欲望。爲什麼呢？的確，若與西方哲學傳統之自始即喜愛論辯相比，孔子在《論語》中似乎表現出一種也許可以被描述爲基本上「不信任論辯」的態度。而這可說是與西方傳統幾乎完全不同甚至截然相反的。爲什麼孔子似乎不喜歡論辯呢？

三、聖人之不辯與中國傳統中之「辯」

我們也許可以從《莊子》〈齊物論〉中的一段話開始。這段話很好地說明了爲什麼聖人，亦即理想的人，不辯。

夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭。此之謂八德。六合之外，聖人存而不論。六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰：辯也者，有不見也。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者園（圓）而幾向方矣，故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？⁵

這裏，從道的「觀點」（當然，嚴格地說，道不可能有任何「觀點」）看，理想的狀態是「不辯」。而「聖人」即代表著這一理想狀態。辯或需要辯，即已經蘊涵著道之不全或道之喪失。因此，「聖人懷之」而「不辯」。然而，首先，何謂辯？

〈齊物論〉中「分」與「辯」連用，表明「辯」與「分」在意義上是相連的。「分」意味著分開本來不分或混在一起者，從而明確個別事物的個體性及其同一性，是以「辯」與「分辨」之「辨」通。⁶但是，別人總有可能

5 清·王先謙、劉武，《莊子集解·莊子集解內篇補正》（北京：中華書局，1987），頁20-21。王先謙於「有倫有義」語後有注曰：「《釋文》：崔〔譔〕本作『有論有議』。俞〔樾〕云：『崔本是。下文云「存而不論」，「論而不議」。又曰：「故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。」彼所謂分、辯，即此有分有辯。然則彼所謂論、議，即此「有論有議」矣。』案：上言『有畛』，倫義非畛也。當從俞說。」本文從王說從俞說。

6 例如，《莊子》〈齊物論〉中說：「夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎？其無辯乎？」此段中之「辯」意即為「分別」。見王先謙，《莊子集解》，頁13。

不同意我所做的區分，於是我就需要為我的分法做出說明和解釋，以維持我的分法，並期望甚至迫使別人接受。說明和解釋我之分則有賴於言，而此種言即辯。因此，分要求辯的支持；分也自始即已蘊涵著辯，因為分不僅必須在言中進行和完成，而且也必須被完成為言。「辯」就是在語言之中通過語言來進行分，並且將分之得確立為言。是以辯不僅意味著活動，而且也意味著結果。⁷ 正因為分已然為辯，而辯亦已然為分，所以「分辨」之「辨」與「論辯」之「辯」通。「辨」可以耳、目、鼻、舌、身，「辯」則必以言。⁸ 感官之辨能辨所覺所感，言語之辯或思想之辯則可辯是非曲直。

從字源看，漢語中這個可以翻譯“controversy”的「辯」字，以某種方式有趣地對應著此英語詞的結構。⁹ 後者則源於拉丁語的“controversia”。“Controversia”來自“controversus”：有爭議的，可爭辯的。此詞則由“contro-”——相對，相反，反對，再加上意味著「轉過來」的“vertere”的過去分詞“versus”構成。其字面意思為「使轉身相對於……」，「使轉過來反對於……」。轉而相對於什麼或反對於什麼，當然蘊涵著一所相對或反對者。「辯」之字形則為兩罪人（法庭上的兩造）通過語言相對而爭論各自之是非曲直。但在《說文解字》中，「辯」之義被定為「治」：「辯，治也。从言，（言）在『辨』之間。」辯何以為治？段玉裁注曰：「治者，理也。謂治獄也。」處理訴訟或官司需要分辨是非曲直，而分辨則需要言。《周禮》〈秋官·小司寇〉中有「辯其獄訟」一語，可輔《說文解字》此解之注。¹⁰ 而其間有「言」的「辨」字似乎乃「辯」之本字。¹¹ 《說文解字》釋此「辨」

7 《周易正義》〈繫辭上〉：「辯吉凶者存乎辭。」刊於清·阮元重刻，《十三經注疏》（影印世界書局縮印阮刻本，上海：上海古籍出版社，1997），頁77。

8 《後漢書》〈王充、王符、仲長統列傳第三十九〉載東漢仲長統〈理亂篇〉云：「苟目能辨色，耳能辨聲，口能辨味，體能辨寒暑者，……。」見南朝·宋·范曄撰，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷49，頁1649。

9 此乃就「辯」字之源或本義而言，非謂此字僅可有此一英文翻譯。

10 見漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字段注》（《四部備要·經部》，臺北：臺灣中華書局，1971），第4冊，第14篇下，頁17；另據周禮，掌國中之鄉士，掌四郊之遂士，掌野之縣士，及掌都家之方士，皆於其治內「聽其獄訟，察其辭。辯其獄訟，異其死刑之罪而要之。」賈公彥疏：「辯，別也。獄謂爭罪，訟謂爭財。」見漢·鄭玄注，《周禮注疏》，《十三經注疏》，頁875-877。

11 王筠《說文句讀》：「『辯』即『辨』之彙增字。」轉引自漢語大字典編輯委員會編，《漢

字曰：「罪人相與訟也。从二『辛』。或從『言』。」¹² 據此來看，本來寫作「辯」的「辯」字原有訟者相爭相辯之意。而如果「辯」字中之「言」字乃後來插入，那麼這似乎顯然是要強調，辯或爭必須「通過」語言（“pass through” language）。「罪人」通過語言爭辯，而法官即根據其爭辯做出判斷。所以「辯」才也有「治獄」之意，亦即，「對法庭上的爭辯做出判斷」。

就此而言，漢語中的這個「辯」字有一似乎不太高貴的「出身」。「辯」在漢語中似乎從一開始就可以意味著訴訟中互相對立者之間的這樣一種爭論：爭論者甚至可能欲不惜歪曲真偽、顛倒是非、混淆黑白而以言語洗清自己，因為這一本名為「辯」的言語行為之成功與否，甚至可以關乎一個人的生死。但是，這樣的辯同時又要求著一超乎對立雙方的高高在上的第三者，即傳統所謂之「治獄者」或法官。他亦需要「辯」，需要治獄者或法官之「辯」，亦即，需要根據爭辯者各方的「言辭」而分辨是非並作出裁決，從而恢復被訴訟之辯所擾亂之治。但超乎個別的、互相對立的辯者的治獄者或法官之辯，乃是為了結束一切辯之辯，亦即，是為了確立或恢復任何辯所可能打破的完整的公正或公正的完整而進行的辯。這裏，似乎應該立即就引一句孔子有關聽訟的話：「聽訟，吾猶人也。必也，使無訟乎？」（〈顏淵〉12/13）¹³ 請允許筆者不對這一要求長篇評論的話在此文中作任何評論，而僅

語大字典》（武漢：湖北辭書出版社；成都：四川辭書出版社，1989），頁4045。

12 《說文解字》釋「辛」之義為「臯」。釋「臯」為「犯法也，从辛自。言臯人臧臯，苦辛之憂。秦以臯似皇字，改為『罪』。」同註10，見《說文解字段注》，第14篇下，頁16；徐灝箋曰：「臯、罪古字通。見於經傳者不可枚舉，亦非秦人始改用之。竊謂臯从辛者，辛即辛也。」見氏著，《說文解字注箋》（臺北：廣文書局，1972），第7冊，頁5144。郭沫若說：「辛、辛實本一字……字乃象形，由其形象判之，當係古之劓剕。《說文》云：『劓剕，曲刀也。』」其所以轉為愆、臯之意者，亦有可說。蓋古人於異族之俘虜或同族中之有罪而不至於死者，每黥其額而奴使之。……余謂此即黥刑之會意也。有罪之意無法表示，……故借施黥之刑具劓剕以表現之。」（見氏著，〈釋支干〉，《甲骨文字研究》（臺北：民文出版社，1952），分頁見177、180-182。

13 楊伯峻《論語譯注》（北京：中華書局，1980）將孔子此語譯為：「審理訴訟，我跟別人差不多。一定要使訴訟的事件完全消滅才好。」（頁128）後一句的現代漢語翻譯不盡貼切。劉殿爵譯為：“In hearing litigation, I am no different from any other man. But if you insist on a difference, it is, perhaps, that I try to get the parties not to resort to

將其作為某種可以指向筆者的基本論題的一個標誌，或者某種隱喻。

於是，從「辯」的詞義看，至少有兩種辯，而二者是連在一起的。第一種辯是因為出現了個體之間的不同，有不同才會有問題，於是單個的辯者要為自己的立場、自己的利益甚至自身的存在而辯。此種辯意味著，某種不需要辯也無知於辯的理想狀態可能已經喪失。所以，此種辯似乎「邏輯」地要求第二種辯：作為治之辯，結束辯之辯。後一種辯期望恢復或確立前一種辯——特定個體所進行的辯，出於特定個體並為了特定個體之辯——所打破的或喪失了的理想狀態。而這也就是說，後一種辯所期望的是最終的不辯和無辯。莊子所說的聖人即是這樣一種形象：他已然包容著眾人所欲辯之一切，因而已經是道或某種理想整體的「體現」，而這可能才是最高的善。這樣，當我們看到今本《老子》第 81 章中竟然說「善者不辯，辯者不善」時，可能就不會吃驚了。老子此話當然有「形而下」的或日常經驗上的意義。但「辯者」之「不善」最終只是因為，大道不稱，大言不辯。河上公注《老子》此語為：「辯者，謂巧言也。」¹⁴ 對辯的這一解釋可以讓人聯想到孔子關於「巧言令色」所說的話。《老子》第 45 章中又說：「大巧若拙，大辯若訥。」¹⁵ 這在某種程度上也可以讓人想到孔子所說的「剛、毅、木、訥，近仁」。孔子的這些話，下文將有具體分析。目前筆者則僅欲指出，在先秦時期，在中國文化傳統的源頭，就已經存在著某種對於辯有所保留的謹慎態度。《左傳》「襄公二十九年」記吳使季札在戚聞鐘時即有「辯而不德，必加於戮」之評語。¹⁶ 《呂覽》〈察今〉中有言：「天下之學者，多辯

litigation in the first place.” (D. C. Lau, *Confucius: The Analects*, Harmondsworth; New York: Penguin Books, 1979, p. 115) 理雅各譯為：“In hearing litigation, I am like any other body. What is necessary, however, is to cause the people to have no litigations.” (James Legge, *The Chinese Classics*, vol. I, Oxford: Clarendon Press, 1893, p. 257) 二者中劉譯似較優。孔子此語乃一反問，與「必也，正名乎？」（《子路》13/3）的句式完全一致。孔子這裏應該是在回答別人問他將如何聽訟。孔子先以一個低調的回答來表示，他在處理訴訟時跟別的處理訴訟的人不會有什麼兩樣。但他隨即又將自己區別於他人：若一定要說他有什麼不一樣的話，他處理訴訟最終是想要結束一切訴訟，使不再有任何訴訟出現吧。參見下文對反問這一語式的具體分析。

14 漢·河上公注，王卡點校，《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），頁 307。

15 同上註，頁 178-179。

16 晉·杜預注，《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，頁 2008。季札此語見於下列語境之中：

言利辭。」¹⁷此不無批評之意。後來漢代王充在《論衡》〈物勢〉中講到論辯中的兩種勝利，一種是「非而曲者為負，是而直者為勝」，另一種則可以是「抑或辯口利舌，辭喻橫出為勝。」¹⁸《莊子》〈天下〉篇中更明確談到所謂「辯者之囿」：「桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意。能勝人之口，不能服人之心：辯者之囿也。」¹⁹

根據〈天下〉篇中的這一看法，辯者的局限即在於，辯——普通意義上的辯——並不真正產生或改變什麼。如果一定要說辯能產生或改變什麼，那也只是言中發生的事。而在「口」與「心」或言語與思想的傳統二元對立中，前者通常都被認為是第二性的或從屬性的。所以，辯者在語言上的勝利並不是真正的勝利，而這蘊涵著，真正的東西是與語言無關的。在此種不利於辯的普遍風氣之中，欲維護孔子之道的孟子之感到自己不得不為自己之辯而辯，就是非常可以理解的了。《孟子》中有一段他與學生公都子的對話，即從後者問他是否如外人所說之「好辯」開始。非常有意思的是，孟子這裏卻恰以「辯（護）」的方式為自己之被批評為「好辯」的行為「辯」。他說自己並非喜辯，而是為了維護聖人之道而不得不辯：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。」²⁰如果辯在時人心目中根本就沒有任何消極意義的話，孟子大概是不需要如此來為自己辯的。因此，甚至區分了聖人、士君子、小人之辯，並明確肯定「君子必辯」的荀子，也認為儘管君子有辯之必要，但小人之辯卻一定要消滅。²¹「歧視」

「(季札)將宿於威。聞鐘聲焉。曰：異哉！吾聞之也。辯而不德，必加於戮。夫子獲罪於君以在此。懼猶不足，而又何樂！」杜預注：「辯，猶爭也。爭，爭鬪之爭。」

17 漢·高誘注，《呂氏春秋》，《諸子集成》第2冊，頁177。

18 漢·王充著，黃暉撰，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁153。

19 清·王先謙，《莊子集解》，頁298。

20 《孟子》〈滕文公章句下〉，見清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），頁461。據楊伯峻《孟子譯注》（北京：中華書局，1960，頁450），《孟子》中「辯」字五見。

21 《荀子》〈非相〉，見清·王先謙撰，《荀子集解》，《諸子集成》第2冊，頁53、55。「君子必辯」一語在〈非相〉篇中兩見，其一之上下文為：「君子必辯。凡人莫不好言其所善，而君子為甚。是以小人辯言險而君子辯言仁。言而非仁之中也，其言不若其默也，其辯不若其訥也。」同上，頁55。（筆者案：訥同訥。）而讓「小人」沉默的最好辦法當然是完全消滅能辯之人。能辯之「小人」被荀子稱為「奸人之雄」，其害被認為有過於盜賊，因此「聖

此種被認為不可信任的「小人之辯」意味著，辯在最好情況下也是有利有害，可利可害，就像德里達（Derrida）所分析的柏拉圖的“pharmakon”（良藥 / 毒藥）一樣。²²

由此看來，在這一傳統中，即使最必要的辯也被認為是需要慎用的雙刃利器，有益有害，可好可壞。喜辯並且善辯的所謂「名家」，即前面《莊子》〈天下〉篇中說到的桓團、公孫龍之徒，以及墨家之辯，之所以在中國傳統中受忽視或受壓抑而不得發展，與這一對辯的流行看法可能不無內在關聯。然而，輕視辯的最根本的原因還是上引《莊子》文中所道出者：最理想的狀態或最高的境界應該是無辯也不需要辯，而聖人即體現著這一理想。因為，辯即分，而「分也者，有不分也；辯也者，有不辯也」，亦即，分則喪其全，辯則遺其總。而聖人之不分不辯即因聖人已懷總與全，或者說，聖人即總與全。

四、「予欲無言」

辯或論辯當然屬於言說。狹義的論辯只是諸言說模式之一。然而，如果言或說在最根本的意義上已經就是辯 / 辨，那麼，極而言之，真正的或絕對的不辯必然要求不言。而孔子，作為聖人，即確有某種完全「不言」的理想或欲望。下面就讓我們具體分析一下這一欲望或理想蘊涵著什麼。

孔子一次跟子貢說：「予欲無言。」子貢問：「子如不言，則小子何述焉？」孔子沒有直接回答這一問題，卻反問：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（〈陽貨〉 17/19）在這一對話中，孔子似乎在將自己與

王起，所以先誅之也。然後盜賊次之。盜賊得變，此（亦即，小人）不得變也。」難道能辯之「小人」的不可被改變不正是因為他也可以「言之有理」而「持之有故」，因此能夠與所謂君子「辯難」嗎？我們將在正文中就孔子的看法而分析這一點。至於荀子對於辯的看法，需要另文專題分析，此處無法詳論。此處值得一提的只是，在〈非相〉中，荀子對「人之所以為人者」，亦即，對人之本質的討論，是從肯定「以其有辨」開始的。荀子肯定「人道莫不有辨」，而「辨莫大於分」。他然後才轉而討論言之重要、「談說之術」、以及君子之辯的必要。這裏，雖然荀子沒有明言，但我們正文中所討論的分辨之「辨」與論辯之「辯」，在他這裏的內在聯繫是很顯然的。

22 參考 Jacques Derrida, translated by Barbara Johnson, *Dissemination* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. 61-172.

從不說話的天隱隱相比：天無言，我為什麼不可以無言？當然，這裏首先應該記住的是，孔子的這一想不說話的欲望是說出來的。其次應該注意的則是，爲了要說出他不想說話這一欲望，孔子不僅使用了言，而且還使用了言所提供給他的能使這一不想說話的欲望可以很好地影響和說服聽者的各種表達手段：反問和比喻。讓我們把關於反問的分析留到最後。這裏先討論比喻。分而言之（作爲「衆人」，我們這裏不能僅僅「懷之」，而只能「辯之以相示也」，故必須進行區分），比喻乃比+喻。比爲以此類彼，或以彼類此。喻乃以此明彼，或以彼明此。合而言之，比喻乃某些間接的語言表達方式的一個總稱。言其「間接」是因為我們通常都假定，言能「直接」言其所言。但這一「直接」其實並非總是那麼「直接」，亦即，其實並非總是毫無疑義的。因爲，從根本上說，言既爲言就已不可能直接。²³不過，讓我們有限地承認「直接」與「間接」的這一對立，並暫借之以展開討論。所謂「間接」指似乎本應無間者之間插入了第三者，而一切可能的含混、曖昧、曲解、誤會即可由此開始。所以，一個比喻的意義始終是一言而不止一意的，並因此而始終可以超過或逃出言者的控制。因此，比喻的使用已經超出了「辭達而已矣」這一原則的界線。

就孔子之言而論，這段以反問和比喻方式說出的話不僅意義複雜，而且也不無曖昧。孔子此話中至少包含了兩種屬於比喻的「修辭」手段：一、天本身的某種擬人化；二、孔子自己與天之間的隱含的類比。但是，當被形容爲「不言」的天與「四時」的輪流交替和「百物」的自然生長被聯繫起來的時候，天與後二者之間的關係也被某種意義並不完全確定的比喻性關係而非「事實性」關係所規定了。不說話的天這一形象不僅將天比爲人，而且同時也把天與人對立起來。天不言，人言。人本質上就是需要說話者。而人說話是因爲人需要建立、維持或恢復秩序。但是，天之不言可以意味著不能說話，或能說話而保持沉默。而天既然被比爲人，那麼天之不言就是能說話卻不需要說任何話。而不需要說話在孔子這裏是因爲，在高高在上的天之下，「四時行焉，百物生焉」，亦即，「天（之）下」的一切皆已井然不亂，和諧

23 因爲，「言與一爲二」，而「二與一爲三」（《莊子》〈齊物論〉語，見王先謙，《莊子集解》，頁20）。言已經與「不可分」之一對立，並因此而始終已經分裂了那不可分的、「直接」的一。

有序。因此，天與四時百物的關係乃是上下關係，而在上者乃是在下者的確立者和維護者。這就是說，正因為「天（之）下」已經存在著理想的秩序狀態，所以天，「高高在上」之天，作為秩序的確立者和維持者，才不需要說話。這樣，當孔子將自己隱隱比作天時，孔子可以被理解為是在通過比喻，亦即，通過某種修辭手段，而建立這樣一個重要論點：最理想的狀態應該是像天那樣完全不需要說話的狀態，所以他希望自己也可以不需要說話，而這一不需要說話則意味著完美秩序的已經存在。而他的這一要「像」天那樣無言的欲望同時又蘊涵著，他視自己為「像」天那樣負有維護天下秩序的責任。但是，不言這一欲望卻又只能從言而來：它不僅是只能被說出，而且也只能從言中產生出來。所以，不言必是言之無法被滿足的欲望。正因為已經在說話，才會想不說話。但這蘊涵著，說話，或者，更準確地說，感到有說話的必要，感到需要說話，甚至需要說出「欲無言」或「不想說話」這樣的話，已經就是不需要說話或無言這樣一種理想狀態的喪失。而這一喪失則必然是一自「始」即已「在此」的喪失，因為「無言」這一理想，作為言之反面，作為言之消除和回到有言之前，必然只能產生於有言。只因為已經有言，只因為言已在此，方能渴望不言和無言。因此，無言必以有言為條件，而且無言這一希望或理想也只能在言中被說出來。所以，這一極其可欲的「先於」言的理想狀態其實必然「後於」言，或更準確地說，必然「同」於言，或必然與言「同時」。正是這一其實必然後於言或同於言的「原始」喪失，才引起了想要追回這一「原始」喪失的欲望。

因而，理想的、無需於言的秩序其實必然自始即已破裂和喪失。但這一「原始」的，甚至應該說，「先於原始的」破裂和喪失，同時也就是言的可能性，以及任何秩序產生的可能性。然而，在對於言與秩序的傳統看法中，秩序的建立又總是作為對一個其實始終已然失去了的理想秩序的恢復。此亦中國傳統何以始終有一個從越遠越好的過去中發現理想狀態、理想秩序的傾向。孔子之不欲言而不得不言是因為，他的時代是「天下無道」，而他則「志於道」，亦即，以尋找和恢復道為己任。孔子明確說過，「天下有道，丘不與易也」（《微子》18/6）。發現道的迫切性表現在孔子一句以誇張為修辭手段的話中：「朝聞道，夕死可也！」（《里仁》4/8）然而，「聞」道當然離不開言。將自己所「聞」之道傳達於他人，傳達於天下之人，也離不開言。所

以，孔子雖欲無言，卻又不得不言。而從根本上說，言，亦即，只要開口說話，已經就是最根本的辯／辨。孔子需要以言「辨／辯」道：通過言而「辨」（別）道於非道，通過言而「辯」（明）道於非道，即使孔子的這些「辨道／辯道」之言在他自己的希望中最終也許只是爲了恢復「不辯」和「無言」。所以，爲了讓天下聞道，從而讓天下有道，孔子不欲言而不得不言，不欲辯而不得不以某種方式辯。而爲了最終的不辯和無言，孔子在實際生活中卻始終需要以諄諄言之的「誨人不倦」的師的形象出現。但如果在孔子這裏，言最終只是爲了實現一個完全不需要言或幾乎完全不需要言的理想狀態，那麼《論語》中孔子那些言已之不欲言，或言而又似無言的話，就可以理解了。

五、「巧言亂德」

然而，如果理想的狀態真被相信是無言，是不需要言，那這就已經蘊涵著，言被理解爲不僅可以是不必要的，而且其本身即已爲對（無言的、不需要言的）理想狀態的某種破壞。而聖人之不得不言則只是爲了消除那些已經擾亂和破壞了理想狀態的言，從而「恢復」那無言也不需要言的理想狀態。這樣，我們才可以開始理解，爲什麼在實際上需要不停地說話的孔子，一個在某種意義上以言爲其生命的師，卻甚至會憎惡言。當然，這一憎惡從表面上看僅僅表現爲對某種特定的言——「巧言」——的憎惡。而孔子所謂「巧言」，首先可徑就其字面意義來理解，亦即，說得靈巧或巧妙的話。若根據河上公對《老子》「善者不辯，辯者不善」的注解，辯即意味著巧言，那麼巧言當然蘊涵著辯與能辯。所以，孔子對巧言的態度也是對辯的態度。《論語》中記載，孔子數次表示他憎惡「巧言」：「巧言令色，鮮矣仁」（《學而》1/3；《陽貨》17/17）；「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」（《公冶長》5/25）我們知道，「巧言」在《詩經》〈小雅·巧言〉中就已經具有貶義。²⁴但爲什麼若說一個工匠的手「巧」（《孟子》：「公輸班之巧」），那就是欣賞；說一個女人的笑巧，那就是讚美（《論語》中引《詩經》：「巧笑倩兮」）；而說一個人的口巧，亦即，言巧，話說得巧，那就是貶斥？

24 「巧言如簧，顏之厚矣！」見宋·朱熹，《詩集傳》（上海：上海古籍出版社，1958），頁141。

話說得巧難道不好嗎？

至少可能是這樣的：手巧就能做出更好的、更有效的器具，從而更能影響人的物質生活（人之身），笑巧就能「做出」更好的表情，從而更能影響人的感情（人之心），而舌巧或口巧就能「做出」更好的言語，從而更能影響人的思想（人之德）。然而，所有這些巧在價值上都不是確定無疑的。且不說前兩種巧所具有的「曖昧」意義以及可能引起的反對（這裏我們會想到《莊子》中「有機械必有機心」之說，以及孔子的「未見好德如好色者」之說），即僅就言之巧而論，做得越好的言就越能影響人之德，而此種影響在孔子看來可能遠非對人有益。孔子明確地說：「巧言亂德」（〈衛靈公〉 15/27）。從德的保持來說，巧言被認為是某種從外而來但是卻能擾亂德之寧靜之物。然而，如果君子之德確可為「巧言」所亂，那麼言就不可能是絕對外在於德之物。能夠亂德之言與德本身必然具有某種內在的聯繫，亦即，德必然始終有受到言之影響的可能。而德之所以能受言的影響則只能是因為，德「其實」就只是言，亦即，是通過言並且就作為某種言而被構成者。德「本身」自始即已為言。的確，孔子自己即已明確地肯定了這一點：「有德者必有言」（〈憲問〉 14/4）。所以，德只能在言中形成，並且只能形成為言。因而，德才需要言來保持，並且最終只能作為言，作為某種特定的言，而被保持。

孔子自己的「言（語）——（德）行」就體現了這一點。當弟子們向孔子問仁或問其他諸德或問君子時，孔子就通過言而對弟子之所問者作出規定。弟子們則向師保證一定要實行師之所言者。²⁵能真正實行這些必然只能在言中被形成與規定者即為有德之君子。但也正因為如此，德，亦即，某種或某一套特定的言，某種或某一套以特定方式說出的、被以某種方式認可為德並被實踐為德的言，才可以為其他各種言——各種所謂「巧言」——所擾亂。所以，為了德之寧靜或安全，為了保護德之為德，又必須反對某些言，亦即，那些被認為非德之言，可以亂德之言。巧言既然是亂德之言，因而從德的觀點來看也必然是無德之言。所以孔子才一方面說：「有德者必有言」，另一方面卻又接著說，「有言者不必有德」（〈憲問〉 14/4）。而孔子之能這樣

25 參見《論語》〈顏淵〉：「顏淵問仁。……顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」（12/1）
「仲弓問仁。……仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣。』」（12/2）

說正是因為，德，孔子心目中的德，傳統所規定的德，只是一套特定的言。當這樣的言被確定為德或德之言（德的語言表現）時，其他的言即必然成為無德之言與亂德之言。然而，這些「無德」與「亂德」之言必然只能是不同的德之言，是能夠形成不同的德之言。²⁶所以這樣的言才有可能亂德——擾亂傳統或既成社會秩序所認可的德，或擾亂傳統及社會秩序本身。這樣，一方面，德被對立於言，尤其是巧言，而通過這一對立，德就被置於言之外或言之上。德不是言；德高於言。另一方面，德又被密切聯繫於言：有德者必有言。而這也就是說，德其實並不外於言，德其實也是言。所以，德才可以為言所亂。於是，孔子所欲言者與他實際所言者不同：他想說的是，言應該只是德之外在「表現」，而他實際說的是，言從根本上形成或結構德，因此言也可以「亂德」——擾亂那些孔子所欲以言表達和維護的德。

六、「佞人殆」

從君子之德這一層面看，亦即，從個人之德的層面看，巧言是對作為個人的君子的一個威脅，因為巧言亂德。能巧言為佞；巧言者乃佞人。是以憎惡巧言的孔子對佞人當然也持否定態度。在《論語》中，據他的學生記載，孔子屢次表示他對「佞」與「佞者」或「佞人」的明確憎惡。²⁷而與孔子對巧言的批評（「巧言亂德」）相比，在他對佞人的憎惡中，巧言者對個人之德所形成的威脅之中所隱含的對整個社會秩序的威脅被明確化了。

就像巧言之「巧」本身不僅不含貶義，而且首先是對人手之能力的讚美一樣，「佞」字起初也不含貶義。此字的本義或第一義為「才能」。故說自己「不佞」是自謙沒有才能。²⁸「才能」意義上的「佞」何以竟開始主要或完全

26 可以想一下離我們不遠的五四時代的情形。當時，新文化鼓吹者之言在傳統文化之保守者的心目中顯然是亂德之言。當然，我們現在可以看得稍微清楚一點了：當時二者之間的衝突是不同的德之言之間的衝突，而不是德之言與亂德之言之間的衝突。至於此類衝突所涉及的複雜問題，本文此處無法涉及。

27 據楊伯峻，《論語譯注》，頁240，「佞」字於《論語》八見。實為十見。

28 楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981，頁865）「成公十三年」：「寡人不佞」注：「不佞，當時習語，十六年傳『諸臣不佞』、昭二十年傳『臣不佞』、《魯語上》『寡君不佞』皆可證。不佞，猶言不才，不敏。」

意味著言的才能，說話的才能，亦即，「口才」，而且是消極意義上的口才，能夠巧言而亂德者的口才，這是一個很有意思的問題。看來，在「佞」字中也許有這樣一個意義演變的過程：人最根本的能力或才能乃是說話，所以才能才首先和最終都是口才，亦即，是說話的才能。²⁹ 而此一才能尤其為政治和道德領袖——孔子之君子——所必須。但是，我們以上的分析也表明，有言或說的技巧，或能說，卻又是一個從任何既成的政治和道德秩序來看都非常可疑的甚至危險的才能。因為，那在言中形成的，並且本身即被形成為言的政治和道德，也可以而且必然最終也只能在言中被否定和改變。而在言與言之「辯」或「鬥爭」中，能言者當然具有優勢，所以也具有更大的威脅力和危險性。於是我們可以開始理解，為什麼一個既成的秩序或傳統本身會壓抑言的能力或能言者，而一個志在維護那正在或已經失去的秩序或傳統的人，會一方面憎惡各種各樣的佞或能言，但卻又會被其他人——似乎已經不再關心這一秩序或傳統之存亡的人——看成是在「為佞」：「微生畝謂孔子曰：『丘何為是栖栖者與？無乃為佞乎？』孔子曰：『非敢為佞也。疾固也。』」（《憲問》 14/32）

這裏，直言批評孔子者似乎是一長者。佞這裏仍應被理解為口才或辯才。劉殿爵將此「為佞」譯為“trying to practice flattery”，理雅各譯為“(being) an insinuating talker”，均有未達。³⁰ 「為佞」意味著與人辯。批評孔子的這一長者是在以對孔子的行為佯為不解而對其到處如此說話表示不贊同：你不會就只是想炫耀你的辯才或能說吧？孔子的回答則蘊涵著，他並非一定要這樣，而只是不喜歡僵化的狀態（「固」）而已。孔子不喜歡的「固」乃是「頑固」者之「固」。孔子明確地宣稱，他自己就非常小心地不讓自己有這種毛病。³¹ 固意味著能堅持自己之意見者。而堅持自己的意見必然體現為堅持自己之言。所以，固才也需要言來破。正因為如此，不喜歡固的孔子才需要運用自己說話的才能。而如此運用自己的說話才能去破他人之

29 《春秋穀梁傳》「僖公二十二年」：「人之所以為人者，言也。人而不能言，何以為人。」《十三經注疏》，頁 2400。

30 見 D. C. Lau, *Confucius: The Analects*, p. 115 及 James Legge, *The Chinese Classics*, vol. I, p. 287.

31 「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（《子罕》 9/4）

固，就難免不被他人視作「爲佞」。

孔子當然不承認也不覺得自己在「爲佞」。因爲，在他看來，最無辜的佞也要招致他人的憎惡。《論語》中記載：「或曰：『雍也仁而不佞。』子曰：『焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁。焉用佞？』」（《公冶長》5/5）此處，向孔子說話的人將仁與佞作爲兩種不同的品德聯繫起來。這一聯繫蘊涵著某種對比，但說話者似乎不僅並沒有在否定性的意義上使用「佞」，而且似乎對孔子的這個學生冉雍的「不佞」，亦即，沒有口才或辯才，表示某種遺憾。孔子在這一場合的回答則爲佞塗上了濃厚的否定色彩：佞意味著能夠與他人辯並且在辯中佔上風，而這在孔子看來卻只能被他人憎惡。所以，人即使可以不仁，也不需要佞。而不需要佞意味著：不應該佞。

佞於是成爲一個否定性的判詞。孔子批評子路時，子路與孔子辯，孔子就說：「是故惡夫佞者。」³²但是，說子路是「佞者」並不是回答子路的問題，亦即，不是反過來爲說服子路而與之辯，而是以此來結束子路跟他的對話。「佞者」是對子路的一個宣判，而不是跟子路的一個論辯。說一個人是佞者或佞人，應該被辯論的或正在被辯論的問題就被「解決」了。《論語》中這一看似簡單的局面其實包含著很多值得分析者。孔子這裏批評子路的一個做法：不應該讓無學之人去管理人。子路則提出了一個不同於孔子一貫看法的看法：不必非得讀書才可稱爲學，實際生活中也可以有學，也可以學。於是，一個關於什麼可以稱爲「學」的真正的辯論已經由子路開其端。作爲學生的子路和作爲讀者的我們都期待著孔子進入這一論辯，以闡明自己的論點。但是，孔子不僅不與子路辯，卻反而以對於辯者本身的否定而否定了辯本身，並且同時「解決」掉了需要辯論的問題。對辯者和辯的否定不僅蘊涵著這樣一種信念，即正確的道德和政治原則不是通過辯而被發現和確立的，而且也蘊涵著一種高高在上的態度。這就是說，這一否定表現了認識上和道德—政治上的某種權威主義。

的確，要是有了治國的實際政治權力，孔子說他要實行的主要政策之一就是「放鄭聲，遠佞人」。爲什麼？當然不僅僅只是爲了恢復一個更爲簡單

32 「子路使子羔爲費宰。子曰：『賊夫人之子。』子路曰：『有民人焉，有社稷焉。何必讀書，然後爲學？』子曰：『是故惡夫佞者。』」（《先進》11/25）

更爲純樸的過去，「鄭聲」和「佞人」則已經過於虛偽浮華，³³ 而是因爲「鄭聲」和「佞人」直接威脅著理想的社會秩序：「鄭聲淫，佞人殆。」（《衛靈公》 15/11）³⁴ 根據《論語》中的記載，孔子在另一個場合會更明確地表示了其何以憎惡鄭聲與佞人：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」（《陽貨》 17/18）「利口」，亦即，鋒利如刀劍之口，因而可以像武器一樣傷人之口，按西方傳統修辭學說是比喻中之所謂“synecdoche”，舉隅或提喻，即以局部喻整體或以整體喻局部。「利口」這一表述以局部所喻之整體即佞人。佞人之利口是危險的武器，足可以顛覆「邦家」，所以當然應該被「遠」，亦即，被放逐於遠地以保證理想秩序的安全。在《論語》的這兩個場合中，孔子一處以鄭聲與佞人並舉，一處以紫色、鄭聲與利口並舉。「紫（色）」、「鄭聲」與「利口」本身皆爲某種比喻，而這些比喻本身的並列則爲「排比」（parataxis）。後者本身也屬於修辭手段。這些修辭手段的使用則明確和加強了孔子的一個論點：越是能影響人的事物就越必須被保持在某種限度之內，否則這些事物就會顛覆它們在其中起著關鍵作用的、甚至賴其以存在的那些秩序。顏色，作爲禮的語言中的辭彙，在禮中起著重要作用；音樂，作爲調和秩序者，對理想秩序當然不可或缺；能說者則是理想秩序之形成和維護所必須者。然而，一旦這些東西超出限度，或被做了超出限度的使用，它們也可能會威脅理想秩序。超出限度即爲「過」，而我們知道，孔子是相信「過猶不及」的。我們可以說，對孔子而言，紫是朱之過，鄭聲是雅樂之過，而佞人或利口是言之過。「過」意味著：超過，過度，過分。紫色、鄭聲、利口所蘊涵的過是這些能影響人者之影響力的過。而過即所謂淫。所以，超過了雅樂之限度的「鄭聲」被批評爲「淫」。而如果鄭聲乃樂之淫，那麼紫色即爲紅色之淫，而巧言利口或佞人則爲言語之淫。換言之，鄭聲與紫色與佞人或利口皆在亞里斯多德爲

33 孔子此話的直接語境讓人有可能作如此理解：「顏淵問爲邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。』」（《衛靈公》 15/11）

34 《論語正義》：「孔〔穎達〕曰：『鄭聲、佞人亦俱能惑人心。……』正義曰：『惑於鄭聲則思淫亂，惑於佞人則當危殆。』下篇子曰：『惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。』（筆者案：見《陽貨》 17/18。此章前即爲「巧言令色，鮮矣仁」一語之第二次出現）利口即佞人，二者皆似是而非，故亦惑人也。」見《諸子集成》第 1 冊，頁 339。劉寶楠父子在解釋此節時提到了《陽貨》篇中的這段話。

“rhetoric”所下的定義上有很強的「修辭性」，³⁵因而對於一個既定的社會秩序是非常危險的，所以它（他）們才必須被放逐。³⁶

但是，如何確定「適當」限度呢？如何為這些既非常危險又絕對必要的事物確定限度呢？沒有這些「過」，亦即，沒有事物之限度的已經被突破，我們又如何能知道它們的限度？亦即，如何知道它們相對某一特定秩序之必然有限的需要而應該被保持在其內的那些限度？這些才是最根本的問題。於是，孔子在譴責凡此種種「過」所可能具有的「不正當的修辭力量」或對人的「不良影響」之同時即肯定了，這些過度、過分之「言」（禮、樂皆為某種「言」，皆應被理解為言）的存在恰恰證明了一切所謂適合、適當、適度的人為性：沒有「自然（而然）」的適度，只有「文化（規定）」的適度；因此也沒有「絕對」的過分，而只有「相對」的過分。

七、「慎於言」、「先行其言」、「正名」

與孔子對巧言、利口、佞人的警惕與憎惡相應，《論語》中的一個被以不同說法反覆強調的主題是「慎於言」。孔子說：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉。可謂好學也已。」（〈學而〉1/14）這是孔子對君子之為君子的描述或要求，其中即包含著「慎於言」。君子為什麼是「慎於言」者，或為什麼要「慎於言」呢？慎於言作為一個行為原則意味著，言是應該被謹慎對待的東西。我們在對待什麼東西的時候需要謹慎呢？容易出問題的東西，一不小心就會自己出問題或讓我們出問題的東西，危險的東西：例如，鋒利的刀。而我們已經知道，言即是有如此危險之物。因

35 亞里斯多德所說的“rhetoric”既是一種以諸可能手段影響說服聽眾的藝術（“finding all available means of persuasion”），也是對此一藝術的研究。參見 Hoyt H. Hudson, “The Field of Rhetoric,” in Maurice Natanson and Henry W. Johnstone, Jr., ed., *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1965, p. 22. 漢語目前的通譯多為「修辭學」，而此乃由「修辭立其誠」一語而來。不過，應該注意的是，在漢語中，即使是在“rhetoric”意義上理解的「修辭（學）」，也與“rhetoric”不盡相合。是以我們此處的「修辭性」是有引號的。

36 此即前文提到的「放鄭聲，遠佞人」。至於孔子的這一立場與柏拉圖在《共和國》（*The Republic*）中所表達的欲放逐詩人於共和國之外的立場之間的相似與不同，我想可以先留給讀者自己去比較。

此，慎於言首先乃是一項保險措施：小心地對待言，從而盡量降低和減少其可能造成的問題甚至危害。是以孔子才如此教導一位想學做官的弟子：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；……言寡尤，……則祿在其中矣。」（〈為政〉2/18）作為一個為官或處世原則，希望在自己的言語中盡量少犯錯誤，這當然無可指摘。而我們這裏所關心的則是此種原則所蘊涵的對言之危險或威力的強烈意識，以及此種意識在特定文化結構中所導致的特定方向：民間甚為流行的「禍從口出」，從根本上說，難道不也正是出於對言語之危險或威力的同樣意識嗎？

當然，為了減少言語中的錯誤，或降低言語對自己或他人的危險，我們不僅自己要慎於言，而且應該知道我們在跟誰說話。選擇可以與之說話的人也屬於慎於言的範圍。而孔子是這樣表述這一原則的：「可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。」（〈衛靈公〉15/18）在與他人的交往之中，君子應該既不失人，亦不失言。這裏，不失言與不失人同樣重要。然而，我們真能如此理想地做到既不失言亦不失人嗎？為了不失人，我就必須先開始跟他人說話。而此時此刻我還不可能知道我是否能夠或應該跟他說話。因此，我一開始說話，就已經在冒失言之危險。但如果我不想冒此危險，如果我一定要等到弄清此人是否可與言者，我就有可能從一開始即已失人——失去我能夠並應該與之說話的人。所以，為了不失人，我在某種意義上就必須首先「失言」：首先開口說話。而當我先開始說話的時候，我尚不知道也不可能知道我是否會失言。而如果為了永不失言，我就必須永遠都不先開始說話。但這樣一來，我必然從一開始就已經「失人」，而且也已經失言——在一個絕對的意義上失去了言。而如果「知者」應該是既不失人也不失言者，那麼我們就注定永遠不可能是真正的知者。我們作為言者本質上就不可能是這樣的知者。所以，為了不失人，而且也不在單純的、絕對的意義上「失言」，我們就必須先開始發言或說話——向他人或他者，向每一個他人或他者，發言或說話。我們沒法首先選擇我們的「可與言」者。發言或說話就是將自己「裸露」給他者，同時也是將自己在自己之言中交給他者：交到其手中，聽憑其支配。所以，說話，或發言，首先即已是「失言」，是某種意義上的失言，而「失言」則必然也是「失己」，亦即，是失去那個只有在完全不言不說之時才（不）可能「完整」和「充實」的自

己。然而，也只有先如此失言而且失己，我們才可能既不失人，也不在雙重意義中的任何一種意義上失言。而且，也只有我們在我們通過失己而防止了失人與失言的時候，我們也才能夠得己——得到一個具體的、能言的、能於應他者的、能為他者負責的自己。

因此，在極其根本的意義上，言，應該守而勿令其失之言，應該使之始終達於應達之人之言，其實並不在我們的絕對控制之下。在我們說出「慎於言」這一要求時，我們其實已經不「謹慎」了。為什麼？因為，言必然始終為言於他人之言，哪怕此「他人」只是我們的那個此時此刻正在自言自語的「自己」。如果真是這樣的話，那麼我們又怎麼能有絕對把握事先就相信，我們的這一「慎於言」的要求已經言於那真正的「可與言」者呢？我們不總是有可能不聽我們自己的話嗎？我們不甚至經常都不是我們自己的「可與言」者嗎？我們不經常都是在與我們自己「論辯」嗎？而知者之所謂不失人亦不失言，作為一個理想或一個欲望，不恰恰也包含了不辯的理想或想要盡量避免論辯的欲望嗎？

在孔子之所論中，慎於言這一原則還表現為，在言與行這一經典的二元對立中，言被認為應該是一個人首先所能行者，而且，理想地說，應該是一個人所已經做到者：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」（〈里仁〉 4/22）這就是說，自己做不到的事，古人是不敢說的。所以，君子必須「先行其言，而後從之」。（〈為政〉 2/13）³⁷ 這是孔子對子貢關於君子之問題的一個回答。這意味著，一個人應該讓自己之言跟在自己之行的後面，而不是走在其前面。這當然好像只是俗話說的，做了再說。但是，孔子的這一說法中其實包含著某種值得思考的不可能：一個人怎麼可能先行其言呢？「先行其言」意味著，在言與行的相對位置中，言必然既在行的後面，又在其前面。行其言當然要求先已有言，而且要求言先已規定著應行者，並且先已是應被行者。這就是說，言在行先。然而，「先行其言」又意味著，讓行先於言，而

37 劉殿爵的翻譯是：“He puts his words into action before allowing his words to follow his action.” (D. C. Lau, *Confucius: The Analects*, p. 64)。此似不甚貼切。理雅各的翻譯是：“He acts before he speaks, and afterwards speaks according to his actions.” (James Legge, *The Chinese Classics*, vol. I, p. 150)。此亦非令人滿意的翻譯。

這也就是說，不能讓此先者先，必須讓此先者不先，必須讓此先者後於其所先者。所以，此處有一個典型的「雙重要求」或「雙重約束」：言不能先於行；言必須先於行！而這也就是說，言之在「先」的地位在被否定之時被肯定了，但當然同時也在被肯定之時被否定了。

言與行的這一「曖昧」聯繫在整個中國傳統中有深刻影響。將言如此緊密聯繫於行，讓言僅僅成爲行的「事後」肯定，甚至讓行本身成爲言，決定著對言之本質的一種理解：言不是用來與人論辯以顯示或達到「真」或「真理」的，而只是用來肯定行爲的；言後於行並附屬於行。³⁸ 所以，孔子說：「君子欲訥於言而敏於行。」（〈里仁〉 4/24）而君子之所以要讓自己言語遲鈍是因爲，這是表明一個人已經接近了仁的一個基本特徵：「剛、毅、木、訥，近仁。」（〈子路〉 13/27）當孔子的學生司馬牛向孔子問仁的時候，孔子也說，「仁者，其言也訥。」「訥」的意思是，言不易出，說話謹慎。爲什麼會是這樣呢？司馬牛不解。孔子就說，做起來難的事（仁），說起來能夠不難嗎？³⁹ 我們當然也可以「反問」一句：說不清楚的事情，做起來能容易嗎？亦即，如果沒有已經形諸於言，沒有已經在言中獲得社會、政治、文化上的價值肯定與認可，還能有任何有「意—義」之行嗎？行，人之行，難道不始終都是而且始終必須是有「意」而且有「義」之行嗎？

以上分析試圖表明，孔子對言確有一種根本上的「曖昧」或「矛盾」態度。稱其爲「根本」並不是想說，這是孔子思想中的薄弱之處，某種通過更深刻更有力的邏輯思考即可避免者。此種「曖昧」或「矛盾」是結構性的。

38 例如，可以參較《春秋左傳》「襄公二十四年」范宣子與穆叔關於不朽的對話。穆叔謂「三不朽」爲：「太上有立德。其次有立功。其次有立言。」《十三經注疏》，頁 1979。此雖肯定言亦爲一「不朽」，但言乃排在德與功（行之結果）之後。

39 「司馬牛問仁。子曰：『仁者其言也訥』。曰：『其言也訥，斯謂之仁已乎？』子曰：『爲之難，言之得無訥乎？』」（〈顏淵〉 12/3）此節理雅各譯爲：“The man of perfect virtue is cautious and slow in his speech.” (James Legge, *The Chinese Classics*, vol. I, p. 251); 劉殿爵譯爲：“The mark of the benevolent man is that he is loath to speak.” (D. C. Lau, *Confucius: The Analects*, p. 112)。案：「訥」爲言語遲鈍，「訥」爲言不易出，說話謹慎。二者的基本意思都是“slow in/of speech”。劉殿爵兩處都沒有忠於原文，而是似乎有意將「訥」與「訥」翻譯得更有利於他所理解的中國君子的形象。理雅各基本上是忠於原文的。

憎惡巧言、利口、佞人，要求君子慎於言，要求君子不失言又不失人，要求君子先行其言，甚至要求君子有意讓自己不能言，甚至將不善言、不能言確定為仁的一個基本特徵——決定著這些原則的最基本的因素，其實乃是對於言的根本力量及其根本危險的意識和承認，儘管這一意識經常體現為未被意識，而這一承認經常以不承認的形式出現。所以，一方面，孔子有對言的某種深刻的警惕，但另一方面，他又必然把言放在第一位。與如何為政相聯繫的孔子著名的「正名」說的複雜涵義之一就是（我們在這裏不可能專題分析「正名」這一複雜問題的各個方面），實際上，言才是一切，而且就是一切。行——至少是人之行，社會之行——不可能獨立於言，更不可能先於言。行不僅不可能獨立於並先於言，而且，沒有言就不可能有任何行——有「意一義」的行，「成功」的行（「言不順，事不成」）。所以，必須通過使名正而使言順，並通過使言順而使事成。在此，孔子所要求的恰恰正是君子「先行其言」的反面：為政的君子必須能「先言其行」。

然而，必須強調的是，正名不僅只是為了成事的言或說，而且其本身就已經是在行事和成事。正名所成之事就是讓事事物物——在孔子的論述中，尤其是社會秩序和倫理關係中的事與物——皆符合其名。但是，正名這一需要本身卻已經蘊涵著，名本身始終有可能不正，或名本身已然不正了。而名本身之有可能不正則意味著，名之正與不正實乃「約定俗成」之結果，亦即，僅為政治上、社會上、文化上的規定。而這樣的規定則始終都是相對的：人們始終有可能說某名並未得到正確的使用，人們也始終有可能挑戰任何一名之被公認為正確的使用方式。名命之而成；名命之而正。命名需要言；命名即發言。名之或命名已經是在行事與成事。而為了名，為了命名和正名，就必須能夠對他人（被認為不知「正名」者或使用「不正之名」者）說出並論證一名之如何方為正用，以及此名之如何已經失其正用。所以，正名這一只能在言中完成的事本身其實就已經是行，而且是非常複雜非常困難的行——「言（中之）行」。而這一正名與順言工作當然不僅要求一般意義上的能「言」，而且要求真正的能「辯」：能夠通過言區分不同的名，能夠通過言對不同的名做出意義上的規定，並且能夠通過言來維持諸名的被相信為正確的使用方式。有了如此為言所維持著的「正名」，一般意義上的行才有了標準和保證。所以，孔子這裏又接著說，「君子名之必可言也，言之必可行

也。」(〈子路〉 13/3)「名之必可言」即意味著，君子必須能夠解釋為何此名應如此而非如彼，為何此名應名此物或此事而非彼物或彼事。而「言之必可行」則意味著，君子必須能夠將自己的解釋確立為行為的普遍原則。所以，「君子於其言，無所苟而已矣！」(〈子路〉 13/3)而「無所苟」則要求著言的準確與精細。但是，所有這些均蘊涵著，在非常深刻、非常根本的意義上，行，孔子和整個中國傳統所如此重視的行，不僅並不先於言，而且言本身已經就是行，甚至是最根本的行，是使孔子所理想的有「(意)義」之行成為可能者。因為，依孔子所言，行必須合乎義，而行之(正)義則離不開言之(意)義。

八、《論語》中之「修辭」：反問與提喻

如果我們還沒有忘記孔子之欲將某種言——巧言——和某種能言者——佞人——放逐於理想之邦以外的欲望，那麼我們就會看到，為了恢復一個純樸簡單的理想秩序而要求的對某種能言者的排斥，與為了建立這樣一個秩序而要求的對某種能言者的需要，其實正是言的根本性的「曖昧」地位的一個表現。理想的政治秩序和社會秩序需要言來建立和維持，並且就作為言(禮、樂、政、刑皆為「言」)而被建立和維持。但是理想的政治秩序和社會秩序又欲放逐言——某些被確定為言之過者，某些被確定為「過度」或「過分」之言，因為言既是任何特定秩序的可能的破壞者，但同時也是而且甚至「首先」即是其建立者。所以，孔子似乎是希望通過他的言而建立這樣一個秩序：在這一秩序中，言不再真正是言。換言之，孔子所希望的似乎正是「通過」言而實現理想的「無言」。

孔子的「君子」，或孔子自己，就生活在言的這一曖昧和這一曖昧的言中。所以，作為志在恢復 / 建立某種其實必然始終已經失去了的理想秩序(傳統)的人，孔子的理想「君子」，或孔子自己，必然發現自己欲訥於言而不得不敏於言，欲不辯而不得不善於辯，欲無言而不得不無於言。孔子在將言貶到從屬地位的同時，肯定了言的根本意義上的重要性，但在肯定言的這一重要性的同時貶低言。從孔子對待言的這一「曖昧」態度出發重讀《論語》中之言，我們也許可以看到幾個非常值得注意的「修辭性」特徵。這裏

所謂「修辭性」特徵，是指爲了在言中或通過言而達到特定目的而設計或使用的手段。

如果我們接受以上的分析，並且回憶一下孔子明確宣布的一個關於「修辭」本身的，亦即，關於語言的具體使用的基本原則，「辭達而已矣」（《衛靈公》15/41），那麼我們對孔子的某種反對「修辭」的態度也許不會感到驚訝。當然，首先，孔子的這一有關辭或修辭的原則本身在意義上並非一目了然，因而需要專題分析，而此處的篇幅不允許我們如此。但是，從孔子對巧言、利口和佞人的一貫憎惡以及孔子的慎言原則來看，孔子的這一修辭原則意味著，說話只要足以表達要表達的意思就可以了，而不必另外再有修飾，否則就是淫或過度。這樣解釋出來，孔子的這一「修辭」原則與他對巧言、利口、佞人的憎惡以及對言的謹慎是一致的。根據這樣的原則，當問題涉及的是語言在具體場合的具體使用時，孔子明確宣布出來的立場似乎是反對任何「修辭」的。然而，如果我們仔細考察《論語》中的語言使用，就會發現，似乎反對修辭的孔子在語言的具體使用中仍然離不開修辭。而孔子說話中的一些反覆使用的修辭方式，則典型地反映著我們的分析所欲指出的孔子對於言的基本「曖昧」態度。

在《論語》中，孔子最常用的一種說話方式似乎就是本文開始不久即已提到的，自《論語》之始即已出現的反問。《論語》中此種說話方式非常值得注意。《論語》中所記錄的很多孔子的話，雖然沒有一個明確的對話者，但卻是以反問或所謂「修辭性問題」（rhetorical question）的方式說出來的。漢語傳統中似乎並沒有一個詞可專指這一在西方修辭學中得到規定的言語方式。所謂反問或「修辭性問題」是後來的或翻譯的說法。而「反問」在漢語中也有另一個意思，亦即，在對話中反過來詰問對方，因而與「修辭性問題」並非完全相當。西方傳統的和現代的修辭學研究將此種問題形式定義爲以問題形式出現的肯定，意在加強表達效果和對聽衆的影響力。此種問題因而並不期待一個回答。按照這種看法，我們會將孔子的這種說話方式理解爲，他只是在以反問的形式間接表達著自己的正面陳述和肯定。這種說話方式從第一章就開始了。

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」（《學而》1/1）

孔子的弟子也採用此種說話方式：

孝悌也者，其為仁之本與？（《學而》1/2）

根據孔子的「(反)修辭」立場，我們當然可以說，此種反問的說話方式其實已經超出了「辭達而已矣」的原則，因為與直陳相比，此種反問方式已經是「修辭」，儘管孔子似乎並未有意將此種說話方式作為修辭來使用。而這也就是說，孔子使用反問時似乎是自然的、無心的，而此種自然與無心則蘊涵著，使用反問乃是當時普遍接受的成規。然而，孔子的反問真是這樣一種完全「清白」的說話方式嗎？即以《論語》中的第一段話為例，我們真能自信地絕對地確定，孔子只是在以成規性的反問這一形式「肯定」著什麼嗎？「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」：「學一習」，至少有時對有些人來說，可能遠非某種享受或快樂；遠來的朋友則可能意味著責任甚至負擔；而當我們的好處或才能不為人賞識時，我們也並非總能做到不生氣。因此，聽到孔子這樣自己「問」自己或「問」某個實際的或理想的對話者時，我們其實並不能毫不遲疑地肯定，我們聽到的只是一些並非真正需要回答的「自言自語」，或一些只是以「問題」為形式的肯定，僅僅意在邀請和要求我們的贊同。這樣，我們其實也不可能毫無疑問地確知孔子自己對這些「問題」的回答。於是，在更近距離的細緻觀察之下，我們對所謂修辭性問題的自信就開始動搖和消失了。因此我們需要問，反問或修辭性問題這種似乎如此常見的、也許是相當成規性的說話方式，究竟蘊涵著什麼？⁴⁰

40 《論語》中類似的似乎並不要求回答的反問還可以舉出很多。當然，對習慣於某種傳統的閱讀方式的人來說，此類「反問」之「不成問題」是「毫無疑問」的。因此，筆者的分析可能會受到懷疑。然而，真正應該被懷疑的也許正是此種「不成問題」的自信。讓筆者此處僅再舉一極端之例：「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」（《子罕》9/4）這裏，誰又能自信地說，孔子的「文王既沒，文不在茲乎？」只是一個以反問為形式的肯定或斷言？置身於此種危急情況之中，孔子難道就沒有一絲一毫的憂慮？「喪斯文」已經是迫在眉睫的可能，而孔子顯然也已經做了兩種精神準備：「天之將喪斯文」與「天之未喪斯文」。因此，孔子的反問，「文王既沒，文不在茲乎？」同時是問題與回答，疑問與確信。在這一反問中，孔子既欲肯定而又有疑問，雖有疑問卻又欲肯定。於此，閱讀已經不再可能自信地劃出其間的明確界線，也不再可能自信地二者擇一了。

作為某種問，它蘊涵著被問者亦即某種對話者。它以自身所特有的形式邀請並期待著某種回答。然而，此種形式的問同時又設法向被問者表明，它自己並不需要回答，它自己已經就是回答——對自己的回答。然而，這一回答，作為回答，卻又始終只能將自身保持在一個問題的形式之中，並從而將自身始終保持為一個問題。這裏，問題與回答之間的界線於劃出之同時即被抹去了。我們不再能自信地區別回答於問題，或區別問題於回答。於是，我們對通常所謂修辭性問題的經典定義的信心就被動搖了。在以問題為回答的形式之中，在問題這一形式「之下」，已經沒有任何回答，已經沒有任何真正的肯定，沒有任何「之下」。此種反問乃問而不問，但又始終是不問而問。邀請回答但又並不邀請回答，不邀請回答但又同時邀請回答。不肯定同時亦已在肯定，但又始終是肯定而又無所肯定。在這樣的說話方式中，問題與回答之間的明確界限被有意模糊掉或被突破了。反問既是問題也已經是回答：其問題中已經蘊涵回答，但其回答中又仍然蘊涵問題，並且始終仍然是問題。因此，反問乃是始終不可能與自身同一者。反問始終只能以不是自己而是自己，並且始終因為是自己而不是自己。因此，真正的反問並不是一個把自己假扮為問題的肯定，儘管聽者甚至說者自己經常將此種反問僅僅當成這樣一個偽裝的肯定。相反，在這樣的反問中，有一種真正的，亦即結構性的不確定，或真正的、結構性的開放，但此開放又隨時有可能被（追求確定意義的強烈欲望）結束或自己結束自己。此種不（欲）（絕對）確定但似乎同時又已經確定的說話方式，同時蘊涵著言之謹慎和言之大膽。謹慎：言者至少不欲作出直接肯定，並因此而束縛自己於自己之言。大膽：言者讓自己之言停留在結構性的不確定之中，並因此而讓自己之言在說出之時就不再受自己的直接控制。而這一同時的大膽和謹慎又蘊涵著說者對語言的某種基本態度：言不是一切；言就是一切。所以，所謂反問或修辭性問題這種如此常見的說話方式，在《論語》中既是某種——也許是自然而然的、不自覺的或無心的——修辭手段，但又已經超出通常所謂修辭手段。在孔子的論述中，此種說話方式其實是支配言或說的一個基本原則，但此一基本原則必然是一雙重原則：言不能說出一切；言必須說出一切。

也正因為如此，或正是出於這一基本意識，孔子，作為師，在回答弟子或學生的問題時，即使不使用反問的方式，也似乎從來不求「詳盡」或「準

確」。在《論語》中，孔子與弟子之間關於仁的意義的討論，可能就是相當有代表性的例子。孔子多次被學生問到仁，而且我們可以想像，《論語》中孔子那些沒有以直接回答的形式出現的關於仁的說法，也都是有關仁的討論的，而討論則必然蘊涵著對話者。但是，孔子在不同的場合對仁做出了種種不同的說法，而從這些說法中，我們似乎無法歸納出一個有關仁的基本「定義」。因此，如果根據西方的哲學論辯傳統所確立的標準，孔子似乎未能成功地回答仁「是」什麼，也未能成功地向他的對話者或向我們「證明」仁為總全之德。這一「未能」可能會被某些人視為哲學論辯的失敗。然而，對孔子而言，關於仁的討論，以及關於其他重要概念的討論，其實可能並不以達到一個明確的定義（亦即，以定義的形式回答「是什麼」這一標準的西方哲學問題）為標準和目標。孔子的做法似乎是，每次都根據具體的語境而僅僅說出仁的某一「方面」或某一「特徵」，而就以此「方面」或「特徵」作為仁的某種比喻。

例如：「唯仁者能好人，能惡人」（〈里仁〉 4/3），「仁者先難而後獲」（〈雍也〉 6/22），「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也〉 6/30），「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽」（〈雍也〉 6/23），「仁者不憂」（〈子罕〉 9/29），「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』」（〈顏淵〉 12/1），「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨』」（〈顏淵〉 12/2），「樊遲問仁。子曰：『愛人』」（〈顏淵〉 12/22），「樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也』」（〈子路〉 13/19），「仁者必有勇；勇者不必有仁」（〈憲問〉 14/4），「子張問仁於孔子。孔子曰：『能行五者於天下，為仁矣。』請問之。曰：『恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人』」（〈陽貨〉 17/4），等等。

在這些說法中，仁在其某一「方面」或「特徵」中似隱似現。這些「方面」或「特徵」當然並不是仁「本身」。例如，勇被描述為仁「本身」之規定性特徵之一，但勇當然並不即等於仁。愛人也被孔子形容為仁「本身」的一個根本性特徵，但愛人當然也不即是仁「本身」，假使仁真有所謂「本身」可言的話。孔子似乎說到了仁之方方面面，但卻似乎從來也沒有明言何為仁，

或「仁是什麼」。它們似乎皆僅為仁「本身」之某種比喻。而若按西方修辭學的說法，這些比喻可進一步被確定為“*synecdoche*”，即所謂「提喻」。但是，標準的提喻是成規性的，亦即，提喻的可理解性有賴於說者和聽者之接受關於部分及其所屬之整體之間的關係的某些共同約定。而正因為如此，所以通常的「提喻」才只是修辭手段。然而，在孔子這裏，與他對語言和說話的基本態度不無內在聯繫的此種說話方式卻並非僅僅屬於某種成規性的修辭。因為，在孔子這裏，雖然仁的諸多「方面」或「特徵」皆被提及，但其所屬之「本身」或「整體」卻從未出現。而此一不出現卻並非是由於孔子之有意將之隱藏。孔子明言自己對弟子無所保留：「二、三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二、三子者。是丘也。」（《述而》7/23）「行」，即所作所為，當指作為師之孔子對弟子之教。準此，孔子之以種種說法喻仁就不是可以某種「引而不發」的教育方法解釋者。也許孔子之不正面明言仁之為何或仁是什麼，正是因為仁出於其本性或仁「本身」即不適合此種正面明言。也許仁「本身」就只能居於種種提喻之中，捨此即無任何藏身之地。於是，孔子關於仁的討論，成了通過種種表面上類似於「提喻」的修辭手段而對於仁「本身」所做的惟一可能的描述。而既然在這些「提喻」之中，所被代表的仁「本身」或整體不僅只是「修辭性」的不在場，亦即，不僅只是被有意隱藏起來了，而是真正的不在（亦即，並非只是不在此處而在其他地方），所以這些「提喻」中所出現的仁的「方面」或「特徵」，其實也不再可以被稱為「方面」或「特徵」。它們作為一些「能指」（*signifiers*），僅僅將我們指向其他更多的「能指」，而不可能將我們最終指向任何明確的「整體」，亦即仁「本身」。於是，這些「提喻」乃是被普遍化了的「提喻」（*generalised synecdoche*）。所謂「普遍化的提喻」則意味著，所喻始終不在或永遠闕如的比喻。《論語》中關於仁的全部說法就構成這樣一個「普遍化的提喻」。我們如欲按照那一定要追問「是什麼」的精神去追問仁「是」什麼，就只能在這些普遍化了的提喻中進行無限的運動。而我們的任何力求將仁之意義「定於一尊」的做法，在這樣的普遍提喻之中，都必然只能是暫時的和武斷的。

九、結 論

關於孔子對言的基本態度，關於《論語》中的「修辭」，關於孔子的特殊的論辯方式，這樣的「普遍化的提喻」可以告訴我們什麼呢？在任何更為深入和詳盡的專題分析以前，讓我們以下述可能只具有暫時性的提示結束這篇論文。

作為聖人，孔子的最高理想是不辯和無言。不辯和無言是理想的秩序。中國傳統對言的態度在此既形成孔子的這一立場，但同時也為孔子的這一立場所加強和延續。但是，不辯和無言這樣的欲望只能是辯和言本身所產生的欲望，是從辯和言中所產生的欲望。在以言表達不辯和無言的欲望中，我們可以發現孔子對言的態度中的關鍵曖昧，而這一曖昧乃是言之本質所必然具有的「曖昧」的某種「反映」。不辯和無言意味著，理想的秩序不需要言，所以言是附加的和後來的。聖人需要言和辯只是為了恢復理想的無言。所以，聖人將自己置於辯之上，並在不得不辯時反對辯，而且欲將辯放逐於理想秩序之外。但是，為理想秩序的維護和建立所必須的言的能力和言又意味著，這樣的秩序其實始終是通過言而建立的，而且其實就只能作為言而被建立。所以，理想秩序所遵循的道其實並非外在於言並高於言。並沒有外在於言並且高於言之道。言即道；道即言。於是，要求自己慎於言的君子，或孔子自己，有意或無意地採取了一些符合這樣的對言的曖昧態度的說話方式：其中一是不再能在傳統修辭學中被定義的「修辭性反問」，另一是我們這裏暫名之為「普遍化的提喻」者。這樣的「普遍化的提喻」在將我們指向其所代表的整體的同時，否定任何這樣的整體，在將我們指向言之外的同時，否定任何這樣的言之外。這一方面是言的極度謹慎，另一方面則是言的極度大膽。在孔子的論述中，一方面，言不可能言仁，因為仁作為德——作為「全德」——在言之外並高於言；另一方面，仁並不在言之外，仁其實就「是」並且也只「是」這些似乎時時都在以「部分」暗示「整體」的言。而這意味著，我們不可能在這些「普遍化的提喻」之中找到整體，不可能在這些關於仁的修辭之言或比喻之言的背後發現仁。這或許亦可解釋，為什麼《論語》中關於仁的問題不能被翻譯為一個「仁是什麼？」的問題，或為什麼「仁『是』什

麼？」這一問題嚴格地說並不是一個「中國式」的問題，因為這一問題所要求的是一個亞里斯多德意義上的定義：區分+合併。而聖人不辯。聖人之不辯蘊涵著，聖人能夠包容一切而為理想整體。然而，假如我們可以退一步而承認在某種意義上真可以有這樣的整體的話，那麼這一整體其實也只能存在於「普遍化的提喻」之中。其中，整體的出現將必然只能是無限延遲的。聖人即使在願意或需要時，也不可能將其所懷之整體「和盤托出」。但這當然也意味著，這一不可能被和盤托出的，或不可能被以任何整體方式而整體說出的整體，始終都已經以某種自己的方式而在言中了。這一在而不在的或不在而在的整體，就只存在於孔子的或我們的始終不可能以某一終極之言結束的有限言語——孔子的或我們的那些必然永遠都不可能完整的「隻『言』片『語』」——之間。

對於歷來都纏繞著《論語》讀者的一個問題：為什麼《論語》只是「隻言片語」的集合，而這一集合竟然能成為中國傳統中的「第一經典」？我們現在可以提出某種可能的回答了。正因為孔子對言的謹慎，所以我們沒有孔子親筆寫下的東西：孔子不想讓他的言，必然是「隻言片語」的、必然不完整的言，束縛或固定他。而又正因為孔子在言上的大膽，所以他敢於就以「隻言片語」來談論仁。這一大膽則出於對於這樣一種必然的意識，即人其實只能如此說話，否則人就永遠無法開口發言。當然，孔子似乎沒有想到，或者是，即使想到了卻也不可能防止他的這些「隻言片語」被編輯為一個某種意義上的「整體」，一個從根本上即不可能完整的「整體」。而我們，作為《論語》的讀者，其實卻始終也不可能擺脫這樣的閱讀欲望，即，通過這些「隻言片語」而重新達到孔子之言所「提喻」的那一似乎應該在言之外的整體。然而，在《論語》中，我們卻必然始終都只能通過一「隻言片語」而走向另一「隻言片語」，並期待著，而且其實已經在那無邊的「普遍化的提喻」之中，達到了那聖人欲不辯而懷之的、那從不出現的、也不在任何地方的「整體」。《論語》本身也許就是言之兩極——言之謹慎和言之大膽——的一個隱喻，而這也許就是孔子以其對於言之必然「曖昧」的態度——而非以其「直接」所言者——所「間接」教於吾人者。

寫於Christchurch — Sydney — 臺北，2005年5月—7月

改於北京，2006年12月

定稿於Christchurch，2007年1月

再改於Oxford，2007年4月

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·高誘注，《呂氏春秋》，《諸子集成》第6冊，北京：中華書局，1954。
- 漢·河上公注，王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993。
- 漢·王充著，黃暉撰，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字段注》，《四部備要·經部》，臺北：臺灣中華書局，1971。
- 漢·鄭玄注，《周禮注疏》，清·阮元重刻，《十三經注疏》，上海古籍出版社影印世界書局縮印阮刻本，上海：上海古籍出版社，1997。
- 魏·王弼等注，《周易正義》，清·阮元重刻，《十三經注疏》，上海古籍出版社影印世界書局縮印阮刻本，上海：上海古籍出版社，1997。
- 晉·杜預注，《春秋左傳正義》，清·阮元重刻，《十三經注疏》，上海古籍出版社影印世界書局縮印阮刻本，上海：上海古籍出版社，1997。
- 晉·范寧注，《春秋穀梁傳注疏》，清·阮元重刻，《十三經注疏》，影印世界書局縮印阮刻本，上海：上海古籍出版社，1997。
- 南朝·宋·范曄撰，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 宋·朱熹撰，《詩集傳》，上海：上海古籍出版社，1958。
- 清·劉寶楠撰，《論語正義》，《諸子集成》第1冊，北京：中華書局，1954。
- 清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 清·王先謙撰，《荀子集解》，《諸子集成》第2冊，北京：中華書局，1954。
- 清·王先謙、劉武撰，《莊子集解·莊子集解內篇補正》，北京：中華書局，1987。
- 清·段玉裁注，徐灝箋，《說文解字注箋》，臺北：廣文書局，1972。

二、近人論著

- 漢語大字典編輯委員會編 1989 《漢語大字典》，武漢：湖北辭書出版社；成都：四川辭書出版社。

- 伍曉明 2003 《吾道一以貫之：重讀孔子》，北京：北京大學出版社。
- 郭沫若 1952 〈釋支干〉，《甲骨文字研究》，臺北：民文出版社，頁151-336。
- 楊伯峻 1960 《孟子譯注》，北京：中華書局。
- 楊伯峻 1980 《論語譯注》，北京：中華書局。
- 楊伯峻 1981 《春秋左傳注》，北京：中華書局。
- Derrida, J. translated by Barbara Johnson. 1981. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hudson, Hoyt H. 1965. "The Field of Rhetoric." In Maurice Natanson and Henry W. Johnstone, Jr., ed., *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Lau, D. C. 1979. *Confucius: The Analects*. Harmondsworth, New York: Penguin Books.
- Legge, James. 1893. *The Chinese Classics*. vol. I, Oxford: Clarendon Press.

**“I Would Prefer Not to Speak”: On Argumentation
in *The Analects* and Confucius’s Attitude
toward Speech/Language**

Xiaoming Wu*

Abstract

Starting with the question of argumentation, the article examines in *The Analects* a certain ambivalent attitude that Confucius has towards language and speech, explaining how Confucius has, on the one hand, to warn against the dangerous power of language/speech in social and moral aspects, and why he must, on the other hand, insist on the importance of language/speech in maintaining these, as well as why he has to keep saying something while not wanting to speak at all. The article shows that Confucius’ ambivalence towards language/speech is structural, i.e., it is determined by the double nature of language and speech themselves. Based on this, the article discusses two modes of speech found in *The Analects*, traditionally defined as rhetorical questions and synecdoche, and shows why they can no longer be confined within the boundaries set by traditional rhetoric, what philosophical implications they may contain, and how they are intrinsically related to Confucius’s thought.

Keywords: argumentation, language/speech, rhetorical question, rhetoric, *The Analects*, Confucius

* Xiaoming Wu is a senior lecturer of Chinese in the School of Languages and Cultures at the University of Canterbury in Christchurch, New Zealand.