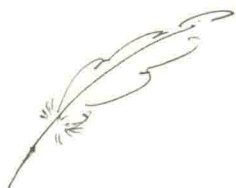


西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

亚里士多德注疏集

刘小枫 ● 主编



[美] 加佛 Eugene Garver ● 著

品格的技艺

——亚里士多德的《修辞术》

Aristotle's Rhetoric: An Art of Character

马勇 ● 译

华夏出版社

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

亚里士多德注疏集

刘小枫 ● 主编



品格的技艺

——亚里士多德的《修辞术》

Aristotle's Rhetoric: An Art of Character

[美] 加佛 Eugene Garver | 著

马勇 | 译

华夏出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

品格的技艺:亚里士多德的《修辞术》/ (美)加佛著;马勇译. —北京:华夏出版社, 2014. 5

(西方传统: 经典与解释)

书名原文: Aristotle's rhetoric: an art of character

ISBN 978-7-5080-7982-0

I. ①品… II. ①加… ②马… III. ①亚里士多德 (前 384~前 322) —修辞学—著作研究 IV. ①B502.233 ②H05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 039267 号

品格的技艺: 亚里士多德的《修辞术》

著 者 [美]加佛

译 者 马 勇

责任编辑 陈希米

责任印制 刘 洋

出版发行 华夏出版社

经 销 新华书店

印 刷 北京建筑工业印刷厂南厂

装 订 三河市李旗庄少明印装厂

版 次 2014 年 5 月北京第 1 版 2014 年 5 月北京第 1 次印刷

开 本 880×1230 1/32

印 张 12.875

字 数 338 千字

定 价 56.00 元

华夏出版社 地址:北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028

网址:www.hxph.com.cn

电话:(010)64663331(转)

若发现本版图书有印装质量问题,请与我社营销中心联系调换。

“亚里士多德注疏集”出版说明

在马其顿宫院长大的亚里士多德(公元前384—322年,其父曾任亚历山大大帝祖父的御医)17岁赴雅典留学(公元前367年),师从柏拉图凡二十年,直到先师去逝。公元前343年,亚里士多德回马其顿任亚历山大傅保。亚历山大登基后,亚里士多德重返雅典开办吕凯昂学园(公元前335年),讲授诸学,流传下来的讲稿奠定了西方学问的基本形态,史称西方学问的第一集大成者——亚里士多德的好些哲学术语,如今也已成为我国学述的常用词。

在我国西学研究中,古希腊学术研究一向寂寞,唯亚里士多德例外,从未遭受冷落:吴寿彭先生自知天命之年发奋翻译亚里士多德,历时三十年,垂译后学,其濯滋甚;苗立田先生主持翻译亚里士多德全集,嘉惠学林,模范昭明。

“知典型之在望,亦可以感发而兴起”。观当今西方学界亚里士多德研究进展,始知我国研究之差距不可谓不大。我辈后学理当追前辈德范,自励身心,再图精进。“亚里士多德注疏集”旨在从两方面推进我国的亚里士多德研究:从笺释入手完善亚里士多德汉译全集,采西人各家经诂纬织亚里士多德诠释——汉语学术欲究西学根柢,非如此不可。

2009年5月

古典文明研究工作坊
西方典籍笺释部乙组

献给魏格纳 (Charles Wegener)

πίστεις γάρ τοι ὁμῶς καὶ ἀπιστίαι ὥλεσαν ἄνδρας.

因此,信任与背信同等地毁掉人。

——赫西俄德,《工作与时日》

致 谢

[xi]这样的研究虽然耗时甚久,但一俟完工,便衷心愉悦,其喜悦之一就是有机会公开感谢诸位一直帮助我的人。当我还是芝加哥大学思想分析(Analysis of Ideas)和方法研究(Study of Methods)委员会的研究生时,就开始苦苦思索和探讨《修辞术》(*Rhetoric*)。长期以来,我一直同布斯(Wayne Booth)、麦克肯(Richard Mckeen)、斯密格斯凯斯(David Smigelskis)、魏格纳(Charles Wegener)和威克(Warner Wick)就《修辞术》而交流不倦,这些交流向我显明了自己的兴趣所在。

本书一些先期工作得益于国家人文基金的夏季奖学金,但更受益于我所主持的两期国家人文基金的夏季研讨班,一期是为高中教师讲述《修辞术》和布克(Kenneth Burke)的《动机的规则》(*A Grammar of Motives*);另一期是向对亚里士多德专家不算熟稔的大学教师讲述亚里士多德。我要感谢那些听众和国家人文基金。更近一些的时候,华盛顿大学的古典学系和语言传播系(Classics and Speech Communication Departments)给了我一个机会,能够在关于亚里士多德《修辞术》的研究生研讨班中教授本书的草稿。学生们和同事们,尤其是哈兰(Michael Halleran)、坎贝尔(John Campbell)和布伦德尔(Mary Whitlock Blundell)给了我巨大的帮助。麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)、莫林(John Moline)、罗蒂(Amelie Rorty)和斯多克(Michael Stocker)曾因推荐信的缘故,长期受到我的叨扰。我想我从他们的工作中学到了很多,这一点显而易见。

我的研究的一些早期成果如下:《作为一部哲学作品的亚里士多德的〈修辞学〉》(*Aristotle's Rhetoric As a Work of Philosophy*),刊

于《哲学和修辞学》(*Philosophy and Rhetoric*)杂志第19期(1986)1-22页;《人的功能和亚里士多德的修辞学技艺》(*The Human Function and Aristotle's Art of Rhetoric*),刊于《哲学史季刊》(*History of Philosophy Quarterly*)第6期(1989)133—146页;《亚里士多德的〈修辞学〉无意地摧毁了科学的原则》(*Aristotle's Rhetoric on Unintentionally Hitting the Principles of the Sciences*)刊登在《修辞术》(*Rhetoric*)第六期(1989)381—393页。仅有最仔细的读者能够发现那些论文在本书前三章中的痕迹。前两章的不同部分在德瑞克大学、斯坦福大学和多伦多大学宣读过。

“明智的理性和诸情感”(本书第四章)的更早版本曾交付给波士顿学院、布鲁克林学院、芝加哥大学、拉斯维加斯的内华达大学、[xii]华盛顿大学和美国哲学协会。我从阿德勒(Jonathan Adler)、布伦德尔、麦金泰尔、奥姆斯特(Wendy Olmsted)、理查德森(Henry Richardson)、罗蒂、斯密格斯凯斯、斯多克和魏格纳的批评中受益良多。

“制作伦理的演说”(本书第六章)与第四章有着相似的曲折历程。第一个版本在1988年于圣母玛利亚大学举办的国际哲学和文学协会会议上宣读过,在那里比亚罗斯托斯基先生(Don Bialostosky)和马沙尔先生(Don Marshall)在回应中说了特别有挑拨性的事情。我1988年主持的国家人文基金的夏季关于亚里士多德的研讨会(面向非亚里士多德专家)的参与者们阅读了一个改进了的稿本。第三个草稿交付给了波士顿学院,最终以《制作伦理的演说:亚里士多德的〈修辞学〉的教诲》刊登在克兰瑞(John Cleary)主编的《波士顿地区古代哲学讨论会论文集》的第五册(美国大学出版社,1990)。贝尔菲瑞(Betty Belfiore)、凯熙(Ken Casey)、克兰瑞、格瑞斯伍德(Charles Griswold)、勒夫(Michael Leff)、莫德拉克(Deborah Modrak)、奥姆斯特、罗蒂、杨(Charles Young)和一位波士顿地区研讨会的匿名读者都提供了改善这篇论文的论证和清晰的评论。

“如何区分修辞家和智术师以及哪类人会胜利”(本书第七章)

曾提交了两次,一次是言语交流协会;另一次是古代希腊哲学学会和美国语言学协会共同举办的会议。爱荷华大学和俄亥俄州立大学的听众听到了“推理为何能说服”(本书第五章)的版本。麦克哥罗西先生(Don McCloskey)、奥卡斯先生(Don Ochs)、斯托克和托马斯(Laurence Thomas)为这一章提出了有益的评论。

我的很多同事以耐心和友善阅读了这本书不同章节的很多草稿。除了那些已经提到的人们,肯利(Tom Conley)、哈珀(Ed Halper)、柯叶特(David Keyt)和那些无名的评论者为这本书和那几篇杂志做出了尤其有益和细致的评论。但我需要单单指出阿德勒、德普(David Depew)和杨在这些年中持续地和充满精力地翻阅我的各种各样的草稿,我感到自己非常幸运地有如此多各种各样彼此互补的读者和朋友。

回想起当我读研究生的时光,我才意识到我有多少是需要归功于魏格纳。回顾我迄今的整个生涯,我依然意识到欠着他很多。他是一个真正完美的人。以前我推迟了对他的感谢,是因为我希望将我的第一本书献给我的妻子班尼特(Jane Bennett)。在这里我抵抗住要将这本书献给我的儿子列奥(Leo)的诱惑,因为他让我从容地完成了这部手稿,而没有要我陪他去打球;我还要抵抗住将这本书献给我父母的诱惑,因为我在每一件事上都亏欠他们。我非常高兴可以将这本书献给我的老师魏格纳。

目 录

致 谢	1
导论 亚里士多德的《修辞术》和德性的专业化	1
第一章 亚里士多德的《修辞术》:在技艺与智慧之间	23
第一节 亚里士多德的目标:一种城邦的、实践性的修辞 技艺	23
第二节 导向的目的与给定的目的	31
第三节 从内在和外在目的到活动和运动	53
第四节 修辞术和明智	65
第五节 城邦性的与专业性的诸技艺	70
第二章 修辞术的种类	82
第一节 实践演说的双重性和善的多样性	84
第二节 双重性、功能和三种修辞术	94
第三节 双重性、多样性和不可通约性	104
第四节 从导向性的目的到种类	116
第三章 修辞术的论题和实践理性	121
第一节 论题以及政治学与辩证法的联姻	122
第二节 审议修辞术:卷一第四章至第八章	132
第三节 炫示修辞术:卷一第九章	148

2 品格的技艺

第四节	法庭修辞术:卷一第十章至第十五章	153
第五节	论题和实践理性	161
第四章	明智的理性和诸情感	168
第一节	易败坏的情感和有能力的情感	168
第二节	情感在修辞论证中的位置	175
第三节	善意和血气	182
第四节	亚里士多德的情感定义:情感如何修正判断	186
第五节	快乐、痛苦和好的实践决定	197
第六节	情感的政治功能	210
第七节	诸情感、善的行为和善的生活	220
第五章	推理为何能说服	225
第一节	论证和说服	229
第二节	论证和说服:性情和信任	241
第三节	逻辑的形式和修辞的形式	248
第四节	例证论证如何说服	252
第五节	省略推理论证如何说服	260
第六节	修辞的说服和实践理性	271
第六章	制作伦理的演说:我能够太理性吗?	276
第一节	问题和证据	278
第二节	品格和修辞的虚构	285
第三节	修辞术为何需要性情	291
第四节	性情和信任:演说者和听众	302
第五节	表面的性情和真正的性情	310
第六节	格言如何制作伦理的演说	317
第七节	修辞术、聪明和明智	323

第七章 如何区分修辞家和智术师以及哪类人会胜利	329
第一节 活动和实践	329
第二节 技艺和德性的内在目的	333
第三节 技艺和讲真话的德性	340
第四节 道德的视角和修辞的视角	353
第五节 修辞术的道德含混性和道德的道德含混性	359
第八章 亚里士多德的《修辞术》和明智的历史	367

导论 亚里士多德的《修辞术》和 德性的专业化

[3]①在这个世纪的英语学界中,本书第一次以整本书的篇幅对亚里士多德的《修辞术》进行哲学解读。我知道,这样的断言听来颇为不逊,但我这样做所意指的事情非常明确。称这本书是哲学探究,首先需要强调的是,《修辞术》应作为一种哲学探询而被解读,也要靠哲学标准来判定。当然,很多人习惯上用《修辞术》来阐释《尼各马可伦理学》、《论诗术》或者是亚里士多德的其他著作,但还没有谁为《修辞术》提供一种哲学研究式的读法,这种读法着眼于这部作品本身的完整和其本身的哲学趣味(philosophic interest)。^②称我的解读是哲学式的意思是说,我在解读《修辞术》时,心中怀有就当代哲学问题而从中有所收获的希望。我希望,读者读完本书时不会以为我这是虚言浮词。

① [译按]原书页码用方括号标出。所有注释除译者说明外,皆是本书作者的注释。作者在本书中用英文拼写的希腊文,译者将其全部改回为希腊文,下同。

② 哲学家们有两个有代表性的评论,第一个是, W. D. Ross,《亚里士多德》(Aristotle),页275:“《修辞术》乍看上去似乎是关于文艺批评、次等的逻辑学、伦理学、政治学和法律知识一堆古怪东西的混杂,并且被一个清楚地知道如何利用人的心灵弱点的狡猾之徒混合在一起。”第二个,参 G. E. R. Lloyd,《亚里士多德:其思想的发展和结构》(Aristotle: The Growth and Structure of His Thought),页273:“在《修辞术》中他讨论了修辞术这个职业的窍门,以及公共演说家们可能用来赢得案件的种种策略。”

称这本书是首次以整本书的篇幅对《修辞术》进行哲学处理,也是为了强调,对《修辞术》的解读,是将其看作亚里士多德的一部作品,亦即还需要依赖于他其余的作品。我的方法与埃斯(Gerald Else)和维斯(Jakob Wisse)相反,前者在推荐《论诗术》时说,读者不得不“用《论诗术》自身的术语来解释《论诗术》,而无需涉及亚里士多德其他作品”,后者最近将类似方法应用于《修辞术》,他“着重强调避免使用亚里士多德其他作品来解释《修辞术》”。^①与亚里士多德的其他作品不同,《修辞术》和《论诗术》常常受到这种方式的处理。例如,它们并不与亚里士多德的其他作品一起出版,而是在《希腊修辞术》(*Rhetorices Graeci*)的文集中出版。与亚里士多德其他作品的历史不同,这两本作品有其自身独特的历史,我更愿意通过提供一种可供选择的替代方法,来使方法论的传统更少些魅力。

如果亚里士多德的《修辞术》不曾存在过,很难说哲学的历史会有什么不同,因为,这部作品在哲学史上没有什么影响。这个问题也超出了我研究计划的范围,但值得我们注意的是,如果修辞学的历史失去了亚里士多德这部作品,也不会有太大的不同,[4]因为它的影响已经边缘化,尽管如果一部经典能够作为崇拜的一个对象,《修辞术》毫无疑问在万神殿中有一个位置。然而,它的影响已经被忽视。即便“修辞学”最近变成了一个相当受尊敬且受欢迎的科目,亚里士多德的《修辞术》依然在相当程度上没有受到重视,尽管它对于涉及如解释学、明智[*φρόνησις*]和实践理智之类主题的讨论有潜在价值。《修辞术》为实践理性的复杂性提供了一个丰富的

① Gerald F. Else,《亚里士多德的〈论诗术〉:论证》(*Aristotle's Poetics: The Argument*),页443;雅各布·维斯,《从亚里士多德到西塞罗的伦理和情感》(*Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*),页12。关于将对这种解释策略运用到《论诗术》上的批评,参Jonathan Lear,《净化》(*Katharsis*),尤其是页336,第十行:“《论诗术》不意味着一个自我封闭的世界,它是亚里士多德哲学整体的一个部分。”

连结点,它关注的焦点在于具体的和实践的行为,从而提供的复杂性和深刻洞见远远超过《尼各马可伦理学》中的简短评论,而最近的讨论仅仅基于《尼各马可伦理学》。

所以,我不是将本书作为使哲学的一部核心作品的争论变得繁荣而做的贡献,而是将其作为对一个未经开发的领域的一个论辩性的呈现。我的希望是,对《修辞术》的这项研究能够改变关于明智、品格和论辩的讨论的未来方向。

对《修辞术》这样一个哲学的探询,对我来说似乎如此及时,以至于我为之前没有做这项工作而感到惊奇。人们最近对修辞学的兴趣与对在《尼各马可伦理学》和《政治学》中发现的亚里士多德的实践哲学的兴趣,有一个同等重要的复兴。但是,在这两种趋势之间,几乎没有什么联系。修辞学的复兴有众多来源:解释学、对科学革命的研究、针对认识论和“基础主义(foundationalism)”的论辩。亚里士多德伦理学和政治哲学的复兴,是在如“德性—伦理”和“社群主义”的名目下进行的,它试图将个体和共同体、理性和欲望、理性和历史紧密地绑在一起。

这两种复兴的核心目标是,使理性行动的模式和标准变得清晰,使其不再是机械地模仿科学推理的一个假设—演绎(hypothetico-deductive)的景象。我们被告知,理性必须将其目标和其标准连结在一起。理性必须与实际的、具体的思考的人连结,必须作为言说情境的一个部分或是处于某种境遇中深思熟虑的个体被感知到。亚里士多德将修辞学与逻辑术、诸德性绑在一起的同时,又让修辞学独立于这二者,所以某人可能认为,修辞学在很多同时代的作品中处于核心,因为它提供了一种推理模式,这种模式目的明确、具体且保留着推理。

对当代的一些研究来说,《修辞术》提供了极为有益的和颇具启发的资源;对另外的作品来说,我认为《修辞术》针对那种简单快捷地使用修辞术而无法获得在逻辑术和政治学中不能发现的东西的做法提供了适时的警告。亚里士多德说,修辞术是由分析性的知

识和政治知识中伦理的那一部分构成的(卷一第四章 1359b9)。修辞术与其根源的关系为留意到这种有益的和被忽视的联系提供了一个机会,[5]同时也提供了机会去问:实践理性是否有其自身的逻辑;逻辑关系是否能简单地转化成修辞的情境。相似地,这也提供了一个机会去思考:政治家是否比修辞家知道一些更多的事情,或他们是否用同样的知识做着不同的事情。在修辞学、逻辑术和政治学之间的关系也提供了拒绝将修辞学同化于逻辑术和政治学任何一方的理由。

关于在思考修辞学的重新发现和亚里士多德实践哲学的复活之间的联系时忽视了《修辞术》的例子,请考虑:阿伦特(Arendt)在《人的境况》(*The Human Condition*)中强调“演说”在政治生活中的角色时,根本没有提到“修辞术”和亚里士多德的《修辞术》。类似的情况也发生在麦金泰尔对亚里士多德哲学的“实践”概念的探究中,在说到实践和德性的关系时,他也没有提到“修辞术”和亚里士多德的《修辞术》。在我的这本书中我将频繁地使用一个发现,这个发现将我自己的探究置于一个当前更为著名的事业的语境之中。尽管修辞术是那种属于非性情德性实践的一个范例,对《修辞术》的分析依然应该依存于我们对涉及称某事是一个实践行为的理解,因此,也得依存于对实践、技艺和德性之间关系的理解。对《修辞术》更加完整的思考,应该可以将我们置于一个更好的位置,去促进或批判阿伦特和麦金泰尔从事的事业。

每个人在阅读《修辞术》或任何一部经典文本时,都要面对动机问题或含蓄或明显的背景。我对《修辞术》的强烈兴趣,不仅是因为我认为,这本作品丰富了关于修辞学、实践理性和复兴亚里士多德的实践哲学当前的讨论,而且因为,我想使我称为“明智的历史”的事业发展得更加完整。对理性完善的实践性的使用有一个历史。古希腊语将能够完善地进行实践性思考的能力称为明智,它的拉丁语翻译是 *prudentia*。在英语中没有一个简单且准确的对应词,我比较喜欢用 *prudence* 这个词,将其定义为对理性完善的实践性的

使用。当我写《马基雅维利和明智的历史》时,我选择了我对亚里士多德《政治学》卷一第七章 1255b18-23 处的评论作为我的题词:“术语‘主人’指的不是知识,而是某一类特定的人,术语‘奴隶’和‘自由人’也是一样的情形。”^①在成为某一类特定的人和拥有知识之间的区别,是我的这项研究的核心,因为,《修辞术》也像马基雅维利的《君主论》一样,涉及采取一项核心的政治行动的前景,以及观察这项行动何种程度上可以通过某种技艺来实现。在我的结论“亚里士多德的《修辞术》和明智的历史”这一章里,我将努力使现在的讨论成为明智历史的部分。

[6]明智的历史是一种观念的历史。写其他种类的历史是可能的,其中的主角不是观念,而是像伯利克勒斯或波尔吉亚(Cesare Borgia)^②的那种伟业,或是因果性的作用力,诸如西西里僭主的驱逐、雅典民主制的兴起、天主教的腐败以及民族国家的兴起。但是,我意图追踪的明智的历史,是指实践理性的观念发展。那种历史很大一部分是实践理性和其他理性形式——尤其是技艺理性或 τέχνη [技艺]——的关系转变的故事,以及实践理性与其他值得欲求的道德和政治性的个人权力之间的关系转变的故事。在时间的流逝中,这些核心术语(理性、技艺^③和品格)的含义都改变了。现代对这种关系——比如,在对职业伦理的讨论中,技艺价值(craft val-

① 我以那个听起来很不谦逊的断言开始,即这是对亚里士多德《修辞术》的首次哲学式处理。而且我还将加上以下同样听起来不谦虚的断言——我希望我的这本书对其来说是一个贡献的那个领域是一个迄今还几乎没有什么进展的领域。(一个更早的贡献是我的《马基雅维利和明智的历史》[*Machiavelli and the History of Prudence*], University of Wisconsin Press, 1987)。

② [译注]凯撒·波尔吉亚是意大利文艺复兴时期的一位统治者,瓦伦西亚的大主教和枢机主教。1475 年出生于罗马城,1507 年逝于维亚纳。马基雅维利在《君主论》中很推崇他。

③ [译注]作者用 craft 和 art 分别来区分技艺的不同层次。译者将 craft 译作技术,将 art 译作技艺。

ues)和道德价值之间的关系——的忧虑就是明智的历史的一个方面,马基雅维利的《君主论》试图教导技艺是一个稳定和荣耀的统治者。亚里士多德的《伦理学》是另外一种教诲。

在明智的历史中,至少有好几个阶段都包含亚里士多德的《修辞术》和马基雅维利的《君主论》,明智和修辞术之间的关系有一个核心的关联,我希望它们可以再次紧密相关。亚里士多德对理智性的德性——他称为明智[φρόνησις]——的表述在明智的历史上是一件极其重要的事情,重要的原因有两个:这个表述本身具有理智的丰盈,它确立了明智的历史后来发展方向的诸道路。然而,《修辞术》对后世理解明智的影响被忽略了,我在此将《修辞术》呈现为更好地理解亚里士多德的明智概念、明智的历史和实践智慧,对今天来说能有何种影响的一个源泉。因此,重要的是,考虑到亚里士多德赋予他的核心术语,如技艺、明智,ἀρετή[德性]、λόγος[理性/言辞]和ἦθος[性情]的特殊含义;以及亚里士多德赋予那些技艺性的观念和优先于它们的技艺性规范——如技艺或技术,明智或实践智慧,德性、理性和品格——之间的联系的特殊含义。

本书的标题——亚里士多德的《修辞术》:品格的技艺——的意图是,彰显他实践性和城邦性(civic)^①的修辞之艺的方式,这种技艺存在于实践理性活动——对这种技艺来说,道德品格是必要的——和可以买卖和教授的工具性活动之间。修辞技艺的这种位置使得修辞术探究对理解实践理性来说很重要,也使得理解品格的诸德性(the virtues of character)对于技艺和实践上的成功之间的关系非常重要。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德通过明智与品格的诸德性之间的关系和它与技艺的对比来为明智下了定义;《修辞术》则集中在明智、技艺和道德德性之间的三角关系,在思想中不同的先入为主的成见上。

① [译注]在本译文中,civic皆译作城邦的,或是城邦性的,意在突出这个词的政治含义。

激起对《修辞术》强烈兴趣的核心问题是,是否能够拥有一种城邦性的修辞技艺,如果能够拥有,一方面,这样一种城邦性技艺如何能够在专业性的技艺中为自己找到一个位置;〔7〕另一方面,伦理的和政治的行动事关德性,而非技艺。做出政治决断和法律判决、提出建议、在政治和法律事务上劝服他人,这些都是本质性的政治行动。完成这些行动,就成为一个公民,那些无法完成这些行动的人们,就不是一个公民。并且除非是一个公民,否则没人会做这些事情。亚里士多德想要表明,对于公民权和人的幸福来说,这些至关重要的政治行动在多大程度上受制于理性的分析和一种技艺的呈现。一种城邦性的修辞技艺将与技艺几乎不相容的性质和对公民的适当性结合在一起。由于理解《修辞术》依赖亚里士多德其他作品的背景,就使得这些问题变得既困难又紧迫。

很容易理解一门专业的修辞技艺是什么样的,但要理解一门技艺如何可能在成为一门技艺的同时却无需成为一个专业的专家,因而会被出售、交换或出租,这很困难。一门专业的修辞技艺就像任何权力一样,可以证明相互敌对的观点或事情,然而,城邦活动的目的是善。如果城邦活动以善为最终的目标,那么对修辞技艺如此狡猾的处理难道不是必然会变得低劣吗?城邦活动看起来太高贵,不能屈从于技艺的标准。亚里士多德的警告:“演讲者应该有力量使对手信服,正如三段论的情形……不是说我们应该做到两方面(因为一个人不能说服人们去做错事),而是为了我们不失通向真实事物的道路。①”(卷一第一章 1355a29-32)在大多数修辞家那里,

① [译按]参页 336。关于亚里士多德引文的翻译,《尼各马可伦理学》源于廖申白的译本(《尼各马可伦理学》,北京:商务印书馆,2008);《政治学》源自吴寿彭的译本(《政治学》,北京:商务印书馆,2008);《论灵魂》源于吴寿彭的译本(《灵魂论及其他》,北京:商务印书馆,2007);其他的亚里士多德译文皆源自苗力田主编的《亚里士多德全集》(苗力田主编,北京:中国人民大学出版社,1994)。后文不再说明。如有例外,随文注出。

这一警告如何变成仅仅是一厢情愿的想法？

这整本书几乎是对亚里士多德自己论证的一个分析。事实上，这本书不包括对《修辞术》历史语境的探究。我认为，本书能够帮助在这时候提出一种城邦性的技艺问题，从而去想象一种叙述，在这种叙述中，将狡猾的理智和城邦活动联合在一起，从而实践性的政治紧急状况变得成问题。然后，请想象一种传统的社会，在其中，所有的个体都知道他们的身份以及这种身份应承担的职责；在其中，无需讨论就清楚地知道，谁是好人以及在特殊的情境中要求什么样的善。城邦活动中核心的正当表现(right performance)是出生、习惯和通过效仿某个长者或更好的人受到的教育之类的事情。请想象：当某个外来者，要么是一个外邦人，要么是一个来自更低等级的人宣称能够做得同样的好，或是比那些受传统教育和听家庭故事——正是在这些故事中包含着这个共同体活动的大多数价值观——长大的某些人做得更好时，他们所感受到的震惊。技艺——τέχνη，可以成功教授的技艺——对已经建立的秩序是一个威胁，因为技艺提供了平等的机会，并且个人的能力可以代替出身。

就如同那个常常讲述的故事一样，以柏拉图开始，描述了智术师们的政治史和他们对修辞术的传播。在民主政治家手中，修辞术是一种自由的力量，可以用来打击根深蒂固的特权的不合理性。我之所以用抽象的术语讲述这个故事，是因为我想让这一点变得清晰可见，[8]即在修辞技艺热心而盲目的拥护者和叛变的民主政体论者之间，没有必要的关联。反理智主义者明确地声称，他们作为一种民主的力量频繁地被利用去推翻一种现存的秩序，这种秩序以某些正当价值或内在声音的名义，基于专业的条件或资格而存在。如同品格一样，理智的“建立”能够存在。技艺和知识能够成为排除外来者的原因，正如外来者可能运用这些原因获得进入内部的资格。

亚里士多德没有讲述任何一个这样的故事，在他的解释中，我没有发现任何这种类型的叙述，既没有任何相互抵触的叙述，也没

有含蓄的叙述。我认为,他之所以没有对背景的叙述,是因为他严肃地对待这些观念:修辞术可以证明彼此对立的事情(rhetoric proves opposites);任何技艺都缺乏其本身的目标,必须为它们设立外在于它们自身的目标。如果如此,那么在技艺的进步和任何独特的政治结果之间,就没有必然联系。正是由于这个原因,我认为,我对《修辞术》的分析能够承担忽视它的历史语境的责任。在城邦活动和技艺方法之间的联系可以采取很多形式,但是,理智和品格之间的联系是所有联系的核心。我的分析正是聚焦于这个联系。在第一章里,我将讨论:亚里士多德发展了的在理智和品格之间的联系,在城邦特殊的政治语境下,这种联系是唯一完整地可被理解的联系。

《修辞术》表明,劝服性的言辞和完善的实践理性如何能将理智和品格综合成一个整体;《修辞术》并不追求使得综合得以可能的背景性假设。在理智——尤其是在技艺中表达的理智——与有各种各样表现的品格之间的联系,是我这本书的主题,所以我将那些关于在理智、品格和一种额外的因素即雄辩之间关系的更深刻的问题置于一旁,这些问题在《修辞术》卷三中变得至关重要。

任何人都希望思想和品格紧密结合。毕竟,善的意图常常由于缺乏远见而引起麻烦。并且,纯粹的理智的且官僚的(bureaucratic)理性——其努力消除伦理的和情绪的考虑——同样令人感到恐惧。这样的观念——个人的判断、经历和智慧能够被一个客观的决定程序所取代——会使得大多数人感到恐惧。相反,我们可以在一种伦理性的理想中找到安慰,这种理想使得理智和品格共存。人们近乎认为在一次公平的对决中,真理会战胜谎言与谬误,理智不会腐化我们的道德生活,相反会使之变得更加充实。在所有这些问题上,亚里士多德站在天使一边。但是,凭借一种实践理性的技艺,综合思想和品格是难以成功的。亚里士多德有权利说它们能够综合成一个整体。我们这些人虽然没有这样的权利,却也常常这样说。

我对《修辞术》的探究,看起来非常不同于《修辞术》本身。我

发现《修辞术》是一部极其草率的作品。它本身为反思提供了材料,但它对于那些我发现的关键问题却一声不吭。伯奈特(John Burnet)[9]评论亚里士多德作品的话用在此处,评论《修辞术》是再合适不过了:“几乎没有哪个哲人像亚里士多德那样难以去解释——如此说他是完全真实的——因为他坚持讨论那些并非根本性的问题的全部方面,那打动我们的真正的问题却消失在一个玄妙深奥的句子里。”^①

对于我们在亚里士多德身上感受到的以及伯奈特所捕捉的这种挫折,我认为有一个简单的实质性解释,这种解释超过了那些如此明显的原因,如亚里士多德文本作为讲座笔记并不意在公开出版,以及这些文本后来的编辑、流传和破坏的历史。我们希望亚里士多德创作一个慎重且详细的例子的地方,亚里士多德却是很随意的,另外,同时代的读者对亚里士多德详细分析的要点都是很乐意地接受了,这对同时代读者来说也是很容易的。亚里士多德对于这一点很自信:自然产生了一个问题的同时也提供了解决的原料,尤其是他对城邦的本性充满了自信。这种自信掩盖了从外部——即我们所站的地方——看上去的一系列涉及德性和技艺——尤其是修辞技艺——的令人讨厌的偶然性。亚里士多德并不需要反思那些对我们来说才是关键性的哲学问题。在接下来的阐述中,我在探询亚里士多德似乎认为我们应该能够轻易接受的那些断言和推论时,将强调这些偶然因素。

因此,《修辞术》提出了对我们来说至关重要的哲学问题,而亚里士多德认为这些问题是非常简单的。麦金泰尔以这样的方式表达了修辞术和明智的历史的基本问题:“卓越的成就和胜利的成就都要求有效的实践理性;实践理性对是否有能力学习是很重要的;如果事实如此的话,那么卓越的成就必然要求实践理性的那种方式

^① “亚里士多德”,见不列颠学院论文集 11,1924(“Aristotle,” *Proceedings of the British Academy* 11, 1924)。

就不同于胜利的成就必然要求实践理性的方式。”^①

从我们的观点出发,亚里士多德可能看起来是天真和浅薄的,因为他没有认识到怀疑的力量关于修辞术问题的挑战:真理是否能够全面战胜谬误,真理自身在何种程度上能够被承认,符合德性的或狡诈的行动是否常常导致成功,具体体现于一个好城邦的律法中的实践理性是否与要求达到我们自身私人目标的实践思想(practical thinking)有关系。^②如在《尼各马可伦理学》中一样,他自信地假设,存在一种单一的人的功能,即人的善和一种最好的生活,能够轻易地弥合伦理和修辞术之间的深渊。即,在我的思虑(关于我自己来说什么是最好之物)与我对你的劝诫(对你来说什么是最好之物)之间没有任何间隙,因为人的善对我们双方来说都是最好的。

① 麦金泰尔,《谁的正义? 何种合理性?》(*Whose Justice? Which Rationality?*), University of Notre Dame Press, 1988, 页 28。

② 泰勒(Charles Taylor)断言,在亚里士多德的实践理性和一种实践的理智之间的根本性差异预设了其主要的任务是反驳怀疑主义:“我们现代的实践理性概念——我的说法或许是歪曲了的——是被道德怀疑主义的重压塑造的。即便那些不会给怀疑主义提供基础的概念——为了尽最大能力反对怀疑主义——也会频繁地采取怀疑主义的形式。在这种实践理性中含有现代理智文化最普遍的特征,一个人可以称这种倾向为认识论的首要性,即思考某物是什么的问题,要依照这个问题如何被知晓”(《解释和实践理性》[*Explanation and Practical Reason*], 页 208)。我们读到的一个类似的故事,与此同时发生了根本性的变化(Thomas M. Conley,《欧洲传统中的修辞术》[*Rhetoric in the European Tradition*], 页 162):“十七世纪开始倾向于摆脱文艺复兴时期的修辞术概念,此时修辞术主要是作为辩论的工具——我们称之为对不确定性的掌握,然后开始将修辞术看做是理解通过情感影响行为的说服手段的能力。”Conley指出,例如霍布斯改变了亚里士多德的修辞定义,并着重强调了通过对情感的处理来赢得论辩。也参页 177:“在修辞术和政治哲学中,正如我们在雷梅和霍布斯那里看到的,传统上将理性理解为一种自动的能力和能控制情感和引导意志的能力,现在被一种新的模式取代了。在古代的模式中,理性向行为者建议诸善,并为这些理性的行为者提供行动的理由。在现代的模式中,理性是无效的,没有能力推动行动。在现代的模式中,只有激情才能推动行动。”

在那种意义上,亚里士多德可能是天真的,但他绝不是盲目的。亚里士多德并不享有希罗多德和埃斯库罗斯在希波战争之后表达的那种乐观主义。他无疑意识到了独特的暴行,如雅典城中政治煽动家的成功带来的暴行;[10]他也意识到了诸如苏格拉底瞄准的那类理论上的挑战。在讨论自夸这种恶习时,他说,那些意图得到钱财而自夸的人们“总是假装自己具备有用的技能和那些不会被发觉的伪装的技能,如预言术、智慧和医术(《尼各马可伦理学》卷四第七章 1127b19-21)”,几乎没有这样的观察者,他们愉快地认为听众能轻易理解他们本身的真理和谬误。

然而,当他谈论修辞术时,因为上述这些明显的现象不是他注意的核心,亚里士多德才显得天真。一旦某人转向一种现代怀疑论的视角,那些独特的暴行就会变成一个更庞大模式的部分,在这种模式中好的行为和好的结果之间各种各样的联系是被切断的。一个实践理性的概念——在其中理性内在地持续推动——似乎要么是错误的,要么是不易理解的。一种我们所有人享有的人之行为的理想——这种理想意味着只要你和我是更好的,那么对我来说的最好之物对你来说也就愈是更好之物——看起来是形而上学方面独特的辩护。对我们来说,亚里士多德可能看起来是天真的。然而对亚里士多德来说,我们看起来,不但不是富有经验的,反而是不自然的(unnatural)。^①

① 见 Jonathan Lear,《亚里士多德:理解的渴望》(*Aristotle: The Desire to Understand*),页196,此处表达了一种类似的判断,即亚里士多德不可被认为是天真的,因为他没有感受到对怀疑主义的恐慌:“亚里士多德接近伦理学的一个优势就是,以一种完全新颖的方式拒绝怀疑主义。与他用自身的术语对伦理表示怀疑相反,亚里士多德表明了那些生活在伦理中的人有很好的理由如此生活。然而,这样的方式有其缺陷。主要的危险在于,如此生活使得一个人没有足够的批判精神。通过指出现实中的伦理生活来称赞伦理生活,存在这样的危险,即一个人将会为这种状态辩护而死亡。如果一个人不能跳出他所生活的社会,他如何能批判地反思这个社会的任何一个方面?”

但是我认为在亚里士多德认为的关键问题和我们当做是核心的问题之间的差异是如此巨大,以至于不管我们多么尊敬亚里士多德的论辩和答案,我们都不能接受它们。我们也不可能仅仅将他的答案作为对他的问题的回答,因为他没有为我们准备直接的答案。至于《修辞术》对我们来说有什么价值这是一个问题,我将在最后一章中转向这个问题。为了仅仅采取一种过于简化的概要式的实例,亚里士多德的方法邀请我们直接注意作为一种行动的修辞学,而不是盯着可能激发一位修辞家的动机或是这些实践引起的效果。修辞学作为一种活动有其自身的价值,是成功和失败的条件,它激起对内部复杂性的兴趣,正如亚里士多德做的,将修辞学看做一种能够提供明显利益的活动。

只有认为动机和结果常常能够被忽视——要么是因为它们是不相关的,要么是因为它们没有形成严肃的实践的或理智的问题——这才是一种值得追求的方法。在其他的动机不能与实践协调一致的语境中,亚里士多德的作品就会干扰我们处理真正的问题的尝试。在某些语境中,康德漫不经心拒绝修辞术的观点就是合适的:

修辞的力量和言辞的完美(它们一起构成了修辞术)属于美好的技艺;但是雄辩术(*ars oratoria*),这种通过利用人的弱点来实现自己目的的技艺(不管它在目的上或实际上多么有益)不值得受到任何无论什么样的尊敬。更甚,在雅典和罗马,雄辩术仅仅在一个时期达到了顶点,而正是在这个时期政府加速了雄辩术的毁灭,以及任何真正的爱国的思考方式都灭绝了。^①

① 康德,《判断力批判》(*Critique of Judgment*), sec. 53, 198/328, 页 63。
[译按]根据作者所引英文译出。

在这些语境中,如果诸活动的结果,直接的或是非直接的,有意的或无意的,都支配着注意力,那么对这些活动本身内在价值的思考[11]随后就可能变成一种不负责任的对视野的缩减。在这种情形下,杜威(John Dewey)对大的共同体的研究对当代来说是一种恰当的修辞术探询。^①

亚里士多德《修辞术》最重要的问题是,是否能够存在一种城邦的修辞技艺,以及公民权的本质活动是否能够作为理性分析的对象。如果亚里士多德心中的那种公民权不是今天的一个选择,那么他的核心问题对我们来说似乎就是没有意义的。我将在结论中回到这个异议上来,但是我认为解释学的概念循环所依据的基础是非常强大的。亚里士多德将这种城邦技艺的问题,明确表述为对我们所有人都能够运用的修辞术的一种担忧。他告诉我们,修辞术具备一种证明彼此敌对观点的能力,这种能力允许我们就一个问题的对立面进行证明。没有哪个亚里士多德主义者会特别地将这种能力视作一个起始点。然而,我们所有古代人和现代人都这样去实践,仿佛必定有比这种能力更好的修辞术。但问题是,这种更好究竟有多好。我们所有人常常推断,由于某些人关于某个问题说得更有力量,他或她就必定有智慧且值得信赖。我们将美国的命运托付给那些自我展示的大师们。我们认为,那些就他们的委托人的清白讲得极为自信和毫不畏缩的律师们,一定真正相信他们说的东西,并且很可能有极好的理由去相信。学生们被那些能够留下极为关心他们的印象的老师们所吸引,他们感到从这些老师那里学到了很多東西。当然,因为我们都熟悉这些推断明显是错误的情形,所以我们想知道如何最好地去思考,以超越演讲术的这种现实。

^① 杜威,《公共和公共的问题》(*The Publics and Its Problems*),页126:“有太多的公众和太多对我们现存的资源的处理的公共关心。一种民主式的组织起来的政府的问题主要地且本质地是一个理智的问题,在某种程度上,优先于年龄的政治事务没有提供一个平行对比。”

我的例子可能暗示了:某人的修辞能力没有更进一步暗示关于这个人的任何东西;某人有天赋而成为一个诗人或是医生的方式也几乎没有表明关于这个人能力的——做出实践的伦理决定的能力——任何东西。然而,亚里士多德没有赞同这种驳斥性的态度;相反,他站在同样普遍的一种观点的一边,尤其是当涉及实践的事务,当修辞术的这种能力成问题时——尽管这种能力似乎是宝贵的道德品质极易犯错误的某种表征。毕竟,这种能力为行为提供了非此即彼的建议;能够预见可能的结果;能够结合各种因素对某个问题产生影响;能够探索不同种类证据的可能性——这些能力是那些优秀的修辞家和有实践智慧的人展示的。其他的技艺(technicians)和实践智慧之间几乎没有重叠,所以在其他技艺的情形中也几乎没有诱惑去从技艺能力中推断出明智。我们希望知道,对修辞技艺的实践者的审视(scrutiny)和怀疑的恰当标准。我认为,根本没有任何亚里士多德主义者属于这个类型。这关系到我们所有人能够分享的东西。不同的人会不同地表述问题,这就是为什么我认为强调亚里士多德关键术语的技巧性意义和非技巧性意义非常重要。不同的人在[12]不同的环境下,为了不同的目标会提出不同水准的审视,并相信那些从修辞能力到实际的明智能力的推论。但是所有人都应该认识到亚里士多德有益的方法的丰富性。

另一方面,我并不认为亚里士多德能为我们回答这些问题。事实上,我不认为在我们的境况下,这些问题会没有任何原则性的答案。我认为,亚里士多德能够为这些问题提供答案,但他的答案仅仅适合他自己探询的有限的环境。他能够将修辞术和其最近的邻居,尤其是明智本身联系起来,其原因是他提出这些问题所居于的那个政治语境。但是理解他的解决方案和他的背景假设之间的联系,能够帮助我们最好地做到在我们的环境中所能做的。

我的这本书不是对《修辞术》的注疏,而是对相关论题的一个有序探究。尽管我的这项讨论没有遵循《修辞术》本身的秩序,但我想提供本书论述的一个简明概述。在这个概述中,我将介绍亚里

士多德针对涉及修辞术和实践理性问题的方法的两个方面,这两个方面将支配我的论证。首先,他提供了实践理性和修辞术的一幅图景,而修辞术与品格有着亲密和复杂的关系。明智的历史是一个改变在实践理智和品格之间关系的历史,那些关系被多方面定义过。亚里士多德对品格和理智的综合是一项了不起的成就。我们可以看到,有时理性和品格是彼此冲突的,所以它们的综合就是一项成就,而不是给定的结果。如果修辞技艺是一种城邦的技艺,那么它必须综合狡猾(artfulness)和公民权明显彼此对立的性质;凭靠这种技艺,那种综合将理性和性情[λόγος和ἦθος]之间的冲突转换成了和谐一致。

第二个方面有同样的相似性。谈论理性就是在谈论标准,因此也就是在谈论形式(form)。正如理性与品格紧密相联,所以修辞术中的形式也与目的和原因相联。正如理性和品格偶尔会彼此冲突,所以逻辑术的形式有时也会变得独立于目的和原因。在《论灵魂》的一处,亚里士多德谈到灵魂是作为一种“始料因的形式”[λογος ἐνύληος](卷一第一章 403a25),并且我将完全运用这种表达捕捉亚里士多德对理解实践理性的独特贡献,即这样一种对形式的理解:形式适用于物质,形式具有目的性。我认为,由于这个问题在这两个方面的复杂性,就会呈现出理性、品格和形式概念的丰富。第一个论题是关于“什么使得亚里士多德对理性和性情的综合能够成功”的一个探究。这个论题贯穿了整本书,并且是前两章最重要的主题。

[13]贯穿整本书,我还要追踪第二个主题。我们从一开始就看到,修辞术不得不清楚地表达一种理智能力(reasoning)——这种能力对于不断变化的细节有着适当的灵活和回应,并且适合于一个超越了技艺和方法的范围的领域。亚里士多德的修辞术让技艺来控制这种易变性,使得修辞术变得易于理解,同时无需消除这种不可简化的细节。因此,《修辞术》提供了在不可通约和彼此冲突的善的情形中进行探讨的资源。存在四种这样的资源:三种类型的修辞

术;局部推理的方法,这种方法能够从敌对的原则出发证明敌对方;诸种情感,这些情感允许异常的例外;以及对实践推理来说一组次要的共同主题和其他的共同特征。对实践环境的独特性和易变性来说,这些一起构成了多种多样的资源。第三章到第五章是在多变的实践情境中考察这个主题。

同时,内在于修辞术力量中的灵活性提出了这样一个问题,即是否有任何伦理性的东西可以控制如此明显不可靠的力量。对亚里士多德来说,要根本上成为一门技艺必须具备制作的力量和理智性的德性——灵魂之理性部分的一种善的功能。修辞术的力量和修辞术以及作为德性的明智之间究竟是什么关系?修辞术的这两种对立面如何能共存?第六章和第七章就探究这些问题的各个方面。

因此,我的这本书就包括三个部分。前两章通过论述《修辞术》自身的整体性和其深刻的哲学问题——修辞术作为一种政治的技艺,与技艺和政治这双方都有着复杂的关系——而制作了一幅《修辞术》作为一本哲学式著作的图景。第一章“亚里士多德的《修辞术》:在技艺与智慧之间”可以被看成是对《修辞术》卷一第一章至第三章提出的问题一个扩展了的反思,在此处亚里士多德仅仅表明了修辞术如何能够成为一门技艺,以及为何修辞术狡猾的一方面要受限于论证,他称此为省略三段论。第一卷剩下的内容是关于三种类型的修辞术:审议修辞术、法庭修辞术和炫示修辞术。第二章“修辞术的种类”论证:这三种修辞术彻底探讨了修辞术实践性和城邦性的一面,因为只有这三类修辞术才是修辞术的实践——真正本质的实践——内在的目的。只有当修辞术在狭义上有一个功能(function)——这个术语要在亚里士多德哲学的意义上理解——时,修辞术的实践才是真正的技艺和真正的实践。修辞术只有以这种受限的形式去实践,修辞术的政治含义才是一种形式和具备一种功能。这两章共同表明了作为一种技艺的修辞术和修辞术的实践拥有一种自治的能力和整体性,这种整体性为实践赢得了其自身哲

学的思考和政治的思考。

接下来的四章详细探讨了那种能证明敌对观点的修辞力量的不同方面。它们依次考量我上面提到的那些能够协调一个具有不可通约的善和彼此冲突的选择的实践性世界的方法。〔14〕这三种修辞术自身,首先许可一种双重的和不可通约的特定论证,即某些正义和公正的行为可能是彼此冲突的,在这种论证的结论上和论证模式上都如此,与此同时某些别的论证却是最有用的。因此,第三章“修辞术的论题和实践理性”探究了亚里士多德对这三种修辞术的独特主题的运用。这些主题允许他在卷一第四章至第十五章详细讲述一种必须具备灵活性的理性。

但理性是确信(conviction)的三种源泉之一,另外两种是性情和激情。第四章“明智的理性和诸情感”考察了第二卷的前十一章,在那里亚里士多德明确地讨论了激情在修辞论证中的位置。在《修辞术》开始,亚里士多德将激情从修辞技艺中排除出去,也没有解释重新长久地专注于诸情感的原因。这些情感对理解和公正对待实践的具体处境的多变性来说是一个更加重要的资源,我也表明了亚里士多德如何使诸情感受他的论证控制,同时却没有消解理性和激情之间的差异。

第二卷最后的章节再次回到理性上,但不同于卷一第四章至十五章中关于理性的含义,关于后者我在第三章里叙述过了。对于《修辞术》随后的那些章节中有趣的问题,以及我的第五章“推理为何能说服”是关于修辞术的力量是否如此巨大以至于推理论证能够控制听众,以及修辞术自身劝服性的力量是否能够打破理性的形式和政治的功能——这种功能使得修辞术首先成为一门城邦性的技艺——之间的联结。通过亚里士多德的详细阐述,修辞技艺变得更有力量,通过他的处理,修辞的实践愈是显得具有自主内在的价值,修辞术带来的伦理问题也就变得更加急迫。

有三种说服论证的资源:理性、激情和性情。《修辞术》有两大部分集中于理性的主题:卷一第四章至第十四章和卷二第十八章至

第二十六章,我的第三章和第五章分别讨论这两部分。激情也占据了一大部分:卷二第二章至第十一章,我的第四章讨论了这部分。但是没有平行的部分处理性情本身。在《修辞术》中缺席了对修辞术的伦理问题的明确考虑,也就是说,在其中缺席了对修辞的性情的考虑。这两种缺席是我的书的第三部分讨论的主题。由于这些缺席,我必须在此刻放弃在我的阐述和亚里士多德自己的阐述中的那种内在关联,而我一直在本书的中间部分追踪这种关联。首先,在第六章“制作伦理的演说:我能够太理性吗?”中,我表明了亚里士多德的修辞技艺中性情那种巧妙的修辞性位置。修辞术那种能够证明敌对的观点和就双重的以及彼此冲突的价值进行证明的力量是一种极其危险的力量,除非性情能够控制它。

[15]最后的两章,“如何区分修辞家和智术师以及哪类人会胜利”和结论“亚里士多德的《修辞术》和明智的历史”集中于今天阅读《修辞术》时所能提出的所有问题。此处的主题不是作为证据的三种资源之一的性情,而是在宽泛意义上对修辞术整体的道德评价和政治评价的性情和伦理学。我的问题是,修辞术一种内在的性情是否足以阻止修辞术那种能为相反事物证明的力量威胁到所有的道德和政治价值。

这本书的最后一部分偏离了对《修辞术》的一种内在分析,在那种内在分析中我努力呈现和理解亚里士多德自己的一种城邦技艺的概念,为的是探究《修辞术》如何能够帮助我们理解那些哲学问题,这些问题可能起初将某人带到了《修辞术》的面前。这样的—个偏离凭借对性情的考虑而发生显然是十分恰当的。然而,同时性情也是论证的三种资源之一,是亚里士多德对修辞术进行分析的一个内在概念,也是解决技艺和德性之间联系的一个总体的术语。我们必然想知道,性情的这两种含义是否有共同点。但是请注意这一点:至少先于亚里士多德自己的分析的精致,对于论证另外两种源泉——理性和激情——来说却没有类似的问题。有一个很好的原因认为:这些关于性情的问题位于修辞事业的核心,也处于明智

的历史的核心。

亚里士多德首次引进了这种观点:性情是说服论证的源泉,他强调了这一事实,即性情必定是来自于论证本身,而不是演说者某种先在的名声(卷一第二章 1356a5 - 13)。他没有必要就激情和性情做出任何类似的证明。人为诱发的诸情感作为人为操纵(manipulation)的无意识的和非自愿的结果——其目的是反对某人更合理的裁定——无论如何是不可欲的,但是一个人所能提供的所有谴责都不能使这些情感变得不真实。当技艺面对情感的时候,它与现实是可以相容的。类似地,一个巧妙地被构造的论辩依旧是一个论辩,因为它是算计的结果。但是技艺和现实之间的联系在对性情的思考中居于首要地位——作为技艺产品的性情与那种导致善的行为的性情究竟有什么关联?纷乱无序的性情和实践的性情是如何联系在一起的?

如我的研究显示的,《修辞术》和亚里士多德其他作品的联系是变化的。首先,我遵循亚里士多德自己将修辞术、逻辑术和政治学看成一个整体的做法,我将《修辞术》置于亚里士多德其他作品的语境之下。为了阐明《修辞术》,我试图运用从他其他作品而来的论证和思考。如我已经说过的,我认为当在这个语境之下审视《修辞术》时,它变成了一部更加有趣的作品。只要我能够表明《修辞术》自身的论证和整体性,[16]以及我的分析的要点的转换,那么我就将尽力表明《修辞术》就其他作品不得不所讲的东西,而不是从相反的方向进行。例如,在《尼各马可伦理学》卷六对明智的思考以一些非常简短的讨论结束,事实上精辟的格言涉及明智和伦理德性之间的内在关联。任何看到那里对于好的行为和好的推理的联系只有一个有限的说明的人都会感到失望。《修辞术》帮助我们走得更远。修辞术是既是一种可以证明敌对观点的力量,也是导向善的目的的一种理智的德性。直面修辞术这两方面之间的联系为我们提供了一个机会去思考比《尼各马可伦理学》提供的更多细节,而后者提供了明智对于道德德性的依赖性——与其本身的独立

性一样,以及在明智和与道德无关的计谋之间的联系。

总体而言,我想要论证:亚里士多德关于精巧的修辞术(*artful rhetoric*)作为一种论证的原初性概念,使得伦理学的一种新的概念成为可能,也使得理性和性情之间的联系的新概念成为可能。我将表明正是这种伦理学的新概念使得亚里士多德的《修辞术》今天值得受到我们重视。

最后,除亚里士多德的《修辞术》之外,我需要就书中的脚注和参考文献说些话。将《修辞术》作为亚里士多德作品整体的一个部分来阅读,意味着反对将其作为修辞历史的一部分来阅读,因为那种历史几乎完全将其排除在亚里士多德的其他作品之外来思考《修辞术》。因此,在言语交际的传统中我没有发现有益的东西,也没有使用那些关于《修辞术》的大多数著作,因为这种传统忽视了将亚里士多德的其他作品作为解释《修辞术》的一个工具。由于同样的原因,我很少引证那些将《修辞术》置于亚里士多德自身的历史语境中的研究著作。那种方式倾向于将《修辞术》从亚里士多德的其他作品中分离出来,就如同对《论诗术》所做的那样。

相反,读者将会发现,参考文献将《修辞术》置于亚里士多德其他作品的语境中,置于对明智历史的哲学问题进行探究的语境中,置于涉及修辞术和实践理性的当代问题的语境中。我将这些文献当做补充性的探究,为的是帮助读者确定方向:它们意在将我的探究置于其他探究的语境之中,同时表明,为何在当今应该满怀热情地阅读《修辞术》。但是,我认为所有这些都是不那么必要。读者可能出于其他原因对《修辞术》感兴趣,或是那些已经相信《修辞术》内在的有趣性的读者应该能够完全忽略它们。事实上,在写这本书的几个阶段中,我一直都试图冒险删去所有脚注。但是我没有找到盟友或那些支持我这个计划的读者。(我一直试图将这些作为一个探究写进实践理性中,并删除有关《修辞术》的所有参考文献。但没有人会喜欢这个做法。)

[17] 尽管我以貌似傲慢的断言开始这个导论,即我的这本书是

这个世纪中英语学界首次以一本著作的篇幅哲学式地处理亚里士多德的《修辞术》，但我想以一个谦逊的注解来结束这个导论，不是要从我的断言那里后退，而是表明这个断言不是自夸，而是希望。我意在将这本书看做对《修辞术》一系列研究的开始，以及作为对实践理性和其历史的当代研究适当的开始。如果我断言这是一个开始，我也虔诚地希望这不是结束。

第一章 亚里士多德的《修辞术》： 在技艺与智慧之间

[18]政治学规定了在城邦中应当研究哪门科学,哪部分公民应当学习哪部分学问,以及学到何种程度。我们看到,甚至那些最受尊敬[ἐντιμοτάτας]的能力,如战术、理财术和修辞术都隶属于政治学。

——《尼各马可伦理学》1094a29 – 1094b4

第一节 亚里士多德的目标:一种城邦的、 实践性的修辞技艺

你不觉得这是一种耻辱,一种缺乏教养[ἀπαιδευσίας]的佐证,当人们不得不使用从异邦引进的司法艺术,奉承外邦人为自己的大师和法官,因为本地人缺乏能力?①

——《王制》卷三 405b

亚里士多德的《修辞术》通过综合技艺与其对城邦民的适当性之间那种几乎不可调和的性质,详细阐明了一种城邦性的修辞技艺。很容易就看到一种专业化的修辞技艺是什么样的,但很难看到某物如果没有因此而出售、交易或租借,如何可能成为一门技艺。城邦活动似

① [译按]译文源自王扬译本,《理想国》,北京:华夏出版社,2012。

乎太高贵而不能屈从于一门技艺。一门专业化的修辞技艺,像任何力量,能证明敌对的观点,然而城邦活动以善为导向,然而很难看到修辞术如何能够是一种能证明敌对观点的力量同时却以善为导向。亚里士多德的警告,是如何仅仅成为大多数修辞家虔诚的希望呢?

一个人应该能够就一个问题的正反两方面进行说服论证,正如在三段论推理中那样,这不是说我们实际上要两方面都去做(因为一个人不应该就那些败坏人的事物进行说服),而是为了真实的情形不逃脱我们的注意。(卷一第一章 1355a31-33)

[19]一种城邦性的修辞技艺的观念产生了延伸到专业化和城邦性之间的张力之外的问题。亚里士多德关于他的技艺的断言似乎将修辞术变为了一门技艺和一种能力,这种能力通过详细阐明某个领域的规则而超越了那些规则。他的修辞术是一门实践的技艺,但是由于实践与特殊情境过于紧密的联系而使得它不能与种种规则完全相关。那种要求具有完全的实践性资格的活动似乎太特别,同时也太过高贵,而不能屈从于一门技艺。“我们称某些受限的领域中的人无论何时都善于考虑去促进——一个没有技艺存在的领域中——某些卓越的目标的人是明智者。”(《尼各马可伦理学》卷四第五章 1140a28-30)如果对于一般的简介陈述(formulations)来说,精确是不可能做到的,那么“特殊情形下的言辞就越发是不确定的。因为特殊情境下的言辞谈不上有什么技艺或是专业[παραινέλιαν],行为者必须考虑[σκόπειν]在每一种情形中合宜的时机[τό καιόν]是什么样的”^①(《尼

① 除了我明确提到《优台谟伦理学》(Eudemian Ethics)外,当我说到“Ethics”时都是指《尼各马可伦理学》。有时,《优台谟伦理学》提供了一些对于《修辞术》有益的东西,我也使用了这些东西。但是我没有发现这两部伦理学作品之间与阐明《修辞术》相关的东西有什么重要的差别。我对亚里士多德伦理学的大部分参考,就这两部伦理学著作而言无论如何都是共同的。所以,我一般指的是《尼各马可伦理学》,因为这本著作对大多数读者来说更加闻名。

各马可伦理学》卷二第二章 1104a7 – a10)。

亚里士多德的《修辞术》是一个政治的探究,但绝不是对修辞理论或“实用哲学(applied philosophy)”的首个探究。《修辞术》也是本章题词所要求的那种类型的政治性探究。通过阅读《修辞术》,政治家们能够明智地控制修辞术在城邦中的位置。这样的一个探究告诉城邦公民和立法者就政治目标——从关于证据的原则的立法到关于教育和娴熟的偏离论证的立法——的多变而言,关于一门技艺他们需要知道些什么。这对于政治家们认识一门技艺与另一门技艺之间的关系是有益的,由此他们也可以知道,哪些问题对于修辞术是独特的,哪些问题又是与其他技艺共有的。他们可能无需成为一个实践者或是专家就可以评价某些技艺的产品,在那种情况下,一门专业的技艺同时不是一门城邦的技艺,就是可能的。

在《普罗塔戈拉》开头,希波克拉底就是一个范例。他被苏格拉底的建议搞糊涂了,因为苏格拉底说,向一个智术师学习会将他变成一个更大的智术师,同时苏格拉底通过区分 *ἐπὶ τέχνῃ* [关于技艺] 的学习(目的是变成像他的老师那样一个专业的教师)和 *ἐπὶ παιδείᾳ* [关于教养] 的学习(这才适合于自由且富有的年轻人[ὅς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον, 312b])阻止了希波克拉底上当受骗。如果某种事物是一种城邦性的技艺,那么它将比其产生的结果更有价值。我们不应该像希波克拉底那样在实践这种技艺时感到羞耻。

由于在《尼各马可伦理学》中频繁地与技艺做比较而发展了明智和道德德性,亚里士多德至少暗示了实践和技艺是不相容的,因此一种实践的技艺是不可能的。除非有一种实践的技艺,否则一种城邦性的修辞技艺无法存在。由于一种实践的技艺是我们探究中的核心问题,接下来我需要集中对这种技艺的可能性进行详细讨论。此处我仅希望通过指出一处亚里士多德依赖的来自于实践技艺的不可能性的一个暗示,简略地提出这个问题。一旦他能够确立管理奴隶是[20]属于品格的事务,那么他就无需通过更深入的讨论来断言没有一种管理奴隶的技艺或知识。

主人之所以成为主人不是由于[他拥有]知识,而是由于主人是一个特定的类型,类似地,奴隶和自由人也是[由于他们属于特定的类型才称为奴隶和自由人]。(《政治学》卷一第七章 1255b20 - 27)①

假若如此,那么主人和奴隶指的是人的类型这一事实,似乎就成为否定奴隶技艺和主人技艺存在的原因,这与我之前引证的《尼各马可伦理学》卷六第五章 1140a28 - 30 一起暗示了,只有支配这个主题的技艺不存在,我们才能称人类具有实践智慧。如我接下来观察到的,亚里士多德在奴隶、主人和自由人的讨论中继续弱化品格和技艺之间的区别,并承认存在关于这些事物的技艺。但是一个人必定依然对这一点感到困惑,即为何深思熟虑的能力和明智没有隶属于同样的论证:既然这些事情([译按]奴隶、主人和自由人)属于品格的事务,因此难道不是处于技艺的范围之外吗?成为一个好的演说者似乎在许多方面都依赖于成为一种特定类型的人,而不是拥有一种知识。如果知识隶属于技艺,那么它与品格的联系就应该取消。如果深思熟虑和判断是自由民本质性的活动,那么就如同自由本身,它们属于成为某种类型人的事务,因此它们也不具备一种技艺。

我选择从《政治学》中引证上面的那段话,而没有选择《尼各马可伦理学》中的好几个段落——在那些地方,亚里士多德就技艺和品格、制作与行动做了严格的分离——原因是这几行文字表明了,一种实践技艺明显的修辞上的矛盾(oxymoron),这个矛盾不单单是由于亚里士多德哲学理论词汇的特殊要求而产生的,而且是由于一般经验产生的,在这种经验中一些事情依赖于技艺,另外一些事情则依赖于实践者是哪个类型的人。我的目标不是从《尼各马可伦理

① [译按]方括号内皆是译者补足的意思,后文不再注明,如有例外,另注。

学》或是《政治学》中摘引几段话对《修辞术》施加影响，而是试图阐明在伦理学和政治学中遇到的问题与在政治家的修辞性检省中遇到的问题之间的连续性。

作为城邦性技艺的修辞术结合了技艺的性质和城邦的公民身份。因此，它将以那些政治活动为中心，这些政治活动是不确定的，也不可能具有专业化的性质。对军费预算的深思熟虑与设计一个新导弹的试验相互敌对。专门的技艺和专业化与城邦的公民身份是不相容的，因为专业的技艺依赖知识，而不是依赖于成为某个特定类型的人。“然而奴隶属于凭着本性就是的那种人或物，制鞋匠却不是如此，任何别的工匠也非如此。”（《政治学》卷一第十三章1250b2）如果技艺能够是不确定的（indefinite），那么[21]就会存在实践的技艺，即某种程度上不排斥品格的技艺，因为它们事关实践终极的特殊性。

《修辞术》关涉的是没有专家且每个人都可以对其发表观点的人类事务的那些方面。正如普罗塔戈拉在对苏格拉底的回答中注意到的，修辞术领域是政治和正义的领域（《普罗塔戈拉》318-319；参《拉克斯》184-185，《美诺》89-96，《王制》I.332-333，《高尔吉亚》449-450）。如果修辞术是一门实践的和城邦的技艺，那么它就不会是一门专业的技艺。然而，看起来似乎是，技艺当然是专业性的，即每一门技艺都针对一个确定的对象。但实践似乎旨在一个不确定且非专业的目的。是否存在一门针对不确定目的的技艺，是在面对尝试清晰阐明一种修辞技艺时的众多问题之一。^①

① 没有“确定的目的”是否取消了修辞术作为技艺的资格这个问题，在修辞术的历史上被不断地提出来。参，例如，Sextus Empiricus，《驳教师》（*Against the Professors*）1.187-196：“因为每种技艺都有一个固定的和不变的目的，例如哲学和语法学，如果修辞术是一门技艺，它就必须声称有这样或那样的目的。但修辞术没有固定不变的目的，因此它不是一门技艺。”另参西塞罗，*De Oratore* 1.3.12。

我早先指出的那个例子——管理奴隶的例子再次与此相关。管理奴隶与确定的或是有限的技艺[ὀρισμένοις τέχναις]在《政治学》卷一第二章 1253b25 处相互对照。因为亚里士多德论证成为一个专制暴君(despot)是那种类型人的一种功能,从而也就没有一门技艺,因此将修辞术变成一门实践的和城邦性的技艺就不是一项微不足道的任务。专业性的技艺不是城邦公民身份的一个部分。城邦公民不确定的任务也不具备专业技艺的特征。

我已经说过我认为《修辞术》的目标是什么。《修辞术》是一项政治性的探究,意在将修辞术理解为一门能够参加城邦实践活动的技艺。在继续前进之前,我需要就《修辞术》不是什么说些话。^①

到目前为止,我已经遗失了我曾读到过的众多事情的踪迹,这些事情宣称或假设《修辞术》是针对柏拉图对修辞术的攻击的一个辩护。很容易就能将我们的诸学科史构建为巨人——柏拉图和亚里士多德;牛顿和莱布尼茨;康德和密尔;韦伯和杜尔凯姆——之间的争论。在亚里士多德的作品中当然有很多处针对柏拉图的辩论,但是亚里士多德作品的一般主题(thrust)不是为了争论。对柏拉图的攻击由于策略的原因仅攻击那些特定的要点。^②

① 我的研究还有些东西没包括进来。我遵循亚里士多德,没有讨论《修辞术》的历史语境和政治语境。近来的几本大部头的著作有助于理解《修辞术》的实际历史语境,参 K. J. Dover,《在柏拉图和亚里士多德时代的希腊民众道德》(*Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*); Cynthia Farrar,《民主思想的起源》(*The Origins of Democratic Thinking*); Carnes Lord,《亚里士多德政治思想中的教育和文化》(*Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*); Josiah Ober,《雅典民主制中的大众和精英》(*Mass and Elite in Democratic Athens*)。我的理解的背景是阿伦特的《人的境况》(*The Human Condition*)。

② 柏拉图的名字仅仅出现在卷一第十五第十三章 67a16,卷二第二十三章 1398b31 和卷三第四章 1406b32;苏格拉底的名字出现在卷二第二十章 1393b4,卷三第十四十四章 15b30。我认为麦克科恩(Richard McKeon)正确地理解了柏拉图和苏格拉底缺席的原因。参《亚里士多德的修辞术和诗学》(*Rhetoric and Poetic in Aristotle*),页 205-207:“亚里士多德知道,对哲学性方法

《修辞术》如同《论诗术》一样，没有明确攻击过柏拉图或苏格拉底，也没有明确提到柏拉图或苏格拉底关于修辞术的学说或讨论。可以用各种方式来解释这一沉默——并不是真正沉默而是有间接的和秘密的教诲（messages）；柏拉图的学说是如此广为人知，所以没有必要指名道姓提到这些学说的作者；语境清楚地表明，亚里士多

的反思和将这种方法应用到对伦理问题的处理不会早于苏格拉底的探究，但他在分析修辞术和诸种技艺时没有提到苏格拉底的开创性工作。相反，他在《修辞术》中没有提到之前时代对这个主题的哲学探究……苏格拉底和柏拉图被提到时仅仅是作为修辞术的例证和箴言。尽管他倾向于在其他所有的主题上批评柏拉图，但他对柏拉图对话中关于修辞术和诗学的讨论的沉默可以看做是，他自己意识到他抛开前人的方法——使前人的例证与他对修辞和诗学问题根本不相关——太过激进了。”

关于《修辞术》是对柏拉图的一个回应的普遍假设，参 W. Rhys. Roberts, 《亚里士多德的修辞术对柏拉图的提及》（References to Plato in Aristotle's Rhetoric）。罗伯特认为亚里士多德的第一个句子“修辞术是辩证法的对应物”就是模仿“苏格拉底在《高尔吉亚》（465d）中令人讨厌的评论，‘修辞术是高级烹饪术的对应物’”（344），并下结论说，亚里士多德在《修辞术》中用一个影射“半带恶意地，半带嬉戏地开始了对修辞术的讨论”，意味着对柏拉图的论证的无声的回应。但罗伯特的宣称让我的研究变得更加有力，因为这样的柏拉图式的模仿并没有严肃地反对柏拉图提出的修辞术的问题。较近的洞察柏拉图对《修辞术》的影响的评论者，参 William W. Fortenbaugh, 《亚里士多德对演说风格的态度》（Aristotle's Attitude toward Delivery）。Wesley Trimp 用来判断的证据更加敏锐，他似乎同意：“不管在两种竞争的修辞体系之间有多少相似性和差异，某人总是无意地听到亚里士多德不是在与伊索克拉底对话，而是在与柏拉图对话。”（*Muses of One Mind*, 页 18）

此处我看到《修辞术》和《论诗术》的处境类似。《论诗术》的读者类似于《修辞术》的读者，常常假设《论诗术》是对柏拉图的回应。例如，Brian Vickers, 《为修辞术辩护》（*In Defense of Rhetoric*），页 160：“在《论诗术》中，保卫悲剧免受柏拉图的那种非难，在《修辞术》中他部分地回应了他的老师对修辞术的指责，尽管他也同意柏拉图的某些要点。”关于反驳类似的普遍的假设——《论诗术》必定是对柏拉图的回应——的观点，参 Paul Woodruff, 《亚里士多德论模仿》（*Aristotle on Mimesis*），尤其是页 73 - 75。

德的主张意在否定柏拉图和苏格拉底说过的东西——但是这些解释没有一个可以为《修辞术》本身所确定。亚里士多德否定了柏拉图对话中苏格拉底断定的很多事情,但就单独这个事实还不足以认为《修辞术》有一半在进行争论。没有人就修辞术写下的东西能够避免就某些特定的事情说些什么,亚里士多德与苏格拉底相互矛盾这个单独的事实比起[22]亚里士多德与西塞罗彼此矛盾这个事实就表明他在攻击西塞罗,没有更多的证据表明他在反对苏格拉底或是针对苏格拉底的攻击在为修辞术进行辩护。在对待共产主义上的相似性和差异就表明柏拉图的《王制》是对阿里斯托芬的《公民大会妇女》的回应吗?说亚里士多德在攻击苏格拉底或柏拉图难道不是比说是这两位哲人在攻击亚里士多德更加令人奇怪吗?我要强调,我不认为《修辞术》是一个针对柏拉图的辩论,不仅因为我认为这是一个矛盾的扭曲了的假设,而且因为我认为《修辞术》那种非争论的特点本身就值得注意。接下来我这就《修辞术》的这种特征提出一个解释。

当我认为——《修辞术》是对柏拉图的一个回应,或是针对苏格拉底对修辞术的攻击而为修辞术的一个辩护——这种说法错误的时候,毫无疑问亚里士多德的理智世界在很多重要方面都是柏拉图的一个遗产。亚里士多德说,苏格拉底是第一个关心恰当的定义的人,并开创了逻辑术;也是第一个对伦理进行哲学探究而不仅仅是对物理学进行探究的人。用一种稍微过于简化的说法是:柏拉图创造了“修辞术”这个词;涉及情感(emotions)、经验的经验和感觉(feelings)的“激情(passion)”的用法不是很古老。如果哲学在柏拉图和苏格拉底之前就存在,那么在他们之后哲学变得极为不同了,另外,如果没有他们的作品作为前提,亚里士多德的思想是不可能的。再说一遍,《修辞术》不是针对柏拉图关于修辞术的思想的论辩。^①

① 我拒绝关于《修辞术》“充满自信的假设”的表达,例如,Stephen G. Salkever,《悲剧和民众的教育:亚里士多德对柏拉图的回应》(*Tragedy and Education of the Demos: Aristotle's Response to Plato*),页277:“我们可能自信地认

第二节 导向的目的与给定的目的

亚里士多德这样开始他的《修辞术》：尽管我们所有人都靠着运气或是经验去说服，依然必定存在一种劝服的技艺：

因此所有人都以某种方式运用这二者[修辞术和辩证法]；因为所有人在某种程度上都试图批评和坚持某个论证[如在辩证法中的那样]，为他们自己辩护或是攻击别人，如在修辞术中那样。在一般公共事务中，一些人出于无意这样做，另外一些人则是由于习惯获得的能力。但是既然这二种方式都是可能的，显然通过跟随其中一种方式做同样的事情也就是可能的；因为研究为何有些人凭着习惯而另一些人却是偶然成功运用了它们的原因是可能的，同样地，所有人都会立即承认这样一种研究是技艺的活动(1354a3 - 11)。

在别的情形下，这样一种推论可能是容易的，并且这样一个松散的技术概念也不会造成什么损害。希波克拉底(Hippocrates)的《论古代医术》(*On Ancient Medicine*)以相似的证据论证一种医术

为，亚里士多德的解决方案多么不同于柏拉图的解决方案，但是，他关于什么问题需要解决和他用来解决这个问题的大多数词汇都来自于柏拉图。”

关于修辞术是柏拉图的一个创造，参 Thomas Cole,《修辞术在古代希腊的起源》(*The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*)，和 Edwin Schiappa,《普罗塔戈拉和理性》(*Protagoras and Logos*)。(我在《哲学和修辞术》(*Philosophy and Rhetoric*)25(1992):306 - 310 评论过 Cole 的书。)关于 pathos, 参 Thomas Gould,《古代的诗与哲学之争》(*The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*), xii, n, 11. 其他四个近乎是同时代的例子(德漠克利特, 修昔底德, 高尔吉亚和色诺芬)表明,“对 pathos 的应用有一个柏拉图的来源”。

(an art of medicine)的存在开始:

一些实践者是卑劣的,另外一些则是卓越的;如果[23]一种医术根本不存在,那么这种状况就不会存在……但所有人都是同样没有经验和无知,对疾病的处理在一切方面就会是随意的。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中提供了一个类似的关于技艺的自由的定义,他称技艺是理智的德性:

任何一种技艺都与涉及产品制作的逻各斯品质相关,没有这种品质也就没有技艺。因此,一种技艺就是一种涉及产品制作真实的逻各斯品质……运用技艺就是学习如何准许某种事物存在和不准许其存在。(卷六第四章 1140a9-13)①

但是亚里士多德在《修辞术》中的第一个推论对大多数人类活动来说都是无效的。我们从不凭靠技艺,而是凭着运气和经验做成事情。很多人类活动似乎是凭着运气和习惯完成的,同时无需以任何明白的方式承认是受到了技艺的帮助。我认为我们能够看到,在通过将修辞术与它各种近邻进行对比而使修辞术变成一种技艺时,会处于什么样的危险中,同时,这些近邻对于《修辞术》提出的哲学问题和后来的修辞史都是重要的。②

① 关于技艺补充自然的观点,参《政治学》卷七第十七章 1337a1-3:“所有的技艺和教育都是为了弥补自然中所缺乏的要素。”关于技艺取代机运,参《优台谟伦理学》卷八第二章 1247a13-17:“智慧不是非理性的,并且能解释为何如此行动的原因,然而凭靠运气的人们不能说他们何以能够取得成功。”关于技艺的自由定义似乎应用在《政治学》卷一第八章 1256b23 处对战争技艺的定义上,更贴切的是应用于对演讲风格的技艺的定义,在《论诗术》第十九章处提到的某些东西类似于现代的演讲理论。

② 我很少能发现《修辞术》的其他读者,这些读者能分享我关于《修辞术》

我们凭借运气和习惯做出道德决定，但亚里士多德否认存在一种这样的技艺。不存在关于德性的技艺，对亚里士多德来说，德性和技艺常常是相互敌对的。智术师(sophist)伊索克拉底以及很多后来的修辞家们会宣称，德性能够像修辞术那样被传授，并且通过教授修辞术，德性就可以教授；但亚里士多德从未想要做出这样一个宣称。

接下来，我们就演说者和他们凭借运气和习惯劝服的人们（〔译按〕指听众）做出判断，但是在《修辞术》中没有任何暗示表明不仅存在一种针对演说者的技艺，而且存在一种针对听众的技艺。后来将修辞术变成一种做出判断或是进行解释的技艺的理论家们，发现了一种能够判断哪种建议最好以及哪种解释符合一个文本的技艺，但亚里士多德的为了说服而寻找有效方法的技艺，在帮助听众判断修辞的诱惑方面没有任何作用。也不存在一种关于政治判断的技艺。好的听众不可能通过学习一门技艺产生；好的听众就是好的公民。但是某种程度上，与修辞演说的接受一面（〔译按〕即这里讨论的听众）相反，更多讨论的是关于修辞演说的制作方面。

最后，亚里士多德自己给出了好几个不存在技艺的实践方面的例子，其中最著名的就是隐喻法(metaphor)（《论诗术》第二十二章1459a6-7）。在类似的词句中，修辞家和诗人或许能够取悦他们的听众，但是不存在关于快乐的技艺。这看起来似乎是一个针对苏格拉底在《高尔吉亚》中攻击修辞术的一个影射，亚里士多德说道：“快乐不是一种技艺的产品这个事实是非常合理的；因为一门技艺不属于任何别的活动[ἐνέργεια]，而是一种能力[δύναμις]。”（《尼各马可伦理学》卷七第十二章1153A23-25）〔24〕很多后来的修辞家使得隐喻法的发明成为根本性的，但对亚里士多德来说，修辞术愈

中缺少“修辞术是一门技艺”的论证的含义。参 Alexander Nehamas,《〈修辞术〉和〈论诗术〉中的怜悯和恐惧》(Pity and Fear in the Rhetoric and Poetics), 页292-309。

缺少技艺的一面,其离题的方面就更多。^①

那么,这就是接近修辞术本身的三种不同的例子,在其中亚里士多德最初的符合因果的推论就是不成功的:道德德性、政治判断和隐喻法。此外,我认为这个推论在这三个例子中失败的原因也是各不相同的。在什么样的条件下一种共同的人类活动才能变成有系统的研究和实践的主题呢?

正如刚才所列的反例表明的,我自己比亚里士多德更加关心将修辞术称为一种技艺所冒的危险。他似乎将从修辞术活动到技艺的推论看做是很容易的。在卷三第十章再次效仿了这个最开始的推论:“凭借自然的天赋或实践制作[机智和深受喜欢的话]是可能的,我们的这番研究正是要表明这点。”(1410b7-8)那里并没有暗示目前的这个研究将成为一种第三来源,与自然和实践的能力一起产生了这些类型上的德性。即使有一种揭露自然的或是经验的成功的原因的技艺,这种技艺与实践的联系还是一个更深层的问题。原因的知识无法解决这个问题。一种修辞技艺不是必然地会将任何一个人制作成一个更好的演说家。

另外,亚里士多德自己也批评那些轻易从实践到技艺进行推论的人。他在第一章里攻击的所谓的修辞技艺恰恰由于太过随意地

① Sarah Broadie,《亚里士多德的伦理学》(*Ethics with Aristotle*),页330:“亚里士多德反对快乐是善这个宣称:不存在专门产生快乐的手艺(1152b18-19),然而人人以为每种善都是相应的手艺产生的产品。亚里士多德通过那个论证回答说,没有哪种活动会是善的,因为不存在关于一种活动的手艺。因为一种活动不可能成为一种产品,只有条件才能。这就是为何不存在关于快乐的手艺的原因,因为快乐是一种活动。”正如他似乎在此做出了让步,承认了化妆和烹饪的技艺——这正是苏格拉底在《高尔吉亚》中与修辞术对比的技艺——所以他在讨论专制制度和奴隶制度时,在反对它们之后,又对它们做出了一个类似的让步。我接下来会讨论这个让步,但我认为这两种让步的含义是,从避免争论语词的含义到专注于在称某种东西为一门技艺时关键的东西是什么,换句话说,就是在技艺技巧性的理智和伦理德性之间的关系。

进行这种推论而失败了。他说，智术师们忽略了所有说服论证 [πίστις] 中最重要的那部分，他称修辞术仅有这个部分隶属于一门技艺 [αἱ γὰρ πίστεις ἐντέχον ἐστί μόνον]（卷一第一章 1354a13）。① 通

① πίστις这个词用来指修辞活动的效果（例如，I. 2. 1355a5, I. 9. 1367b29）和能带来说服的论证的过程（例如，I. 1. 1354a14, I. 2. 1356b6 - 8, II. 20. 1393a21 - 24）。Grimaldi (*Studies*, 58ff) 看到了πίστις的三重相关的含义：“（1）πίστις是一种思想的状态，例如信念或确信，当一个人接受了一个说服论证或一个证明时就会导致这种状态；（2）πίστις是一种质料的源泉，这种质料来自于对一个主题的逻辑分析，来自于对演说者和听众的品格的研究，来自于对在这个主题和情境中的听众的潜在的情感的研究。正如πίστις每一种含义的确信的源泉——是伦理和情感，而不是指省略论证方面，我称之为πράγμα，是这个主题的逻辑方面——带来了证明性的力量，要么是在自身中，要么是在一种推理或归纳的形式中具有的力量；（3）πίστις就仅仅作为治疗的源泉。”（页 58 - 59）类似地，Kennedy 在他对这一段的注释中也说，他没有翻译πίστις这个词：“πίστις在不同的概念中有不同的含义，‘说服论证意味着说服、相信的含义’。在 I. 2. 2 - 3 亚里士多德区分了技艺带来的说服和非技艺带来的说服，并基于品格、逻辑的论证和唤醒情感将说服的含义划分成三种。在第一章中，熟悉辩证法的读者们并不拥有凭借品格和情感进行说服的知识，因此他们会想当然地认为，πίστις就是指‘逻辑的论证’。在 3. 17. 15 中，πίστις指的是与品格的呈现相对照的‘逻辑论证’。”

请参 Quintilian, 《演说家的教育》(*De Institutio Oratoria*) 5. 10. 8: “希腊人给予了πίστις这个术语所有的论证形式，尽管文学的翻译是 *fides*，即一种 ‘a warrant of credibility’，但最好的翻译是 *probatio*，即 ‘proof’。”

我将在下一章中转向πίστις作为 *fides* 这种最后的、最根本性的含义。关于此处的含义，参 Alexander Mourelato, 《巴门尼德的路径》(*The Route of Parmenides*)，页 136, n. 1: “语义学的研究倾向集中对这个词根 (πειθ) 的家族的两个分支的研究，即，一支是，πειθο、πειθωμαι，另一支是，πιστος、πιστις等等。这种分割尽管在修辞术的历史和神学的历史上作为学者的兴趣对分割的反思是可以理解的，然而，这种分割却是误导性的。因为它允许我们忽视这个事实，‘说服’和‘信服 (fidelity)’或‘信念’都是πίστις的含义，并且这对希腊人来说都是同样的概念。”也请参 Barthes, 《古老的修辞术》(*The Old Rhetoric*)，页 53: “我们应该避开将这个词πίστις翻译成 proof 的习惯，但对我们来说，这个翻译有

过这样说,亚里士多德必定为技艺设置了比他最开始的那个推论更加严格的标准,《尼各马可伦理学》中关于技艺标准定义也暗示了这一点。说服论证不是修辞术的唯一部分,即对它的熟练使用使得一个演说者取得成功,所以亚里士多德限制一门修辞技艺的原因必定不同于成功地实现外在的目的([译按]说服听众),《修辞术》必定也在于别的目的,而不是促进实践的成功。(接下来我将为此处关于将πίστις译成说服论证(proof)辩护,正如本书已经在做的,我也将指出这个基本术语其他方面的含义。)

至于一门技艺的可能性,必定具备能够被多方面称之为的,要么是一种内在的善和一种内在的目的,一种引导性的目标;要么是对于实践有一种建构性的目的与外在给定的目的。^①在这一章余下的部分,我将详细解释这个区分,但在这里提一下亚里士多德在《修

一种科学的隐含意义,在对修辞的πίστις进行定义时,它恰恰缺席了。更好的翻译应该是:确信的原因、说服的方式、确信的手段、信心的调解者。”

① 关于外在目的和内在目的之间的关系,参我的《亚里士多德的道德谱系》(*Aristotle's Genealogy of Morals*)。修辞术和其他的技艺有资格成为麦金泰尔(《德性之后》[*After Virtue*])称之的“实践”:“我用一种‘实践’指的是社会性的共同建立的人类活动的复杂和连贯的形式,这种活动形式的内在的善在努力达到卓越的标准的过程中被实现,同时这种卓越的标准也适合于和部分地受这种活动形式的限制,通过人的力量来达到卓越,以及相关的目的和善的概念也得到了系统性的延伸。”(页187)“一个实践中那种独特的东西部分是以这样的方式实现的,相关的善和技艺技巧的目的的概念——每一种实践都要求练习某种技艺技巧——通过人的力量的延伸和部分受限于每一种特殊的实践的内在的善,这些概念得到了转化和丰富”(页193)。我将依赖术语学和 Broadie 对给定的目的和导向性目的的分析,参《亚里士多德的伦理学》(*Ethics with Aristotle*),页190-198。例如:“健康是医术考虑如何对待一个病人时的出发点,在采取所有步骤去治疗病人的意义上,包括明智的考虑;但是在导引性的前提中呈现的技艺技巧性的目标则是引导医生得出一个确定结论的出发点。前一个出发点符合在明智考虑中采用一种不管行为会暗示什么的观点;后一种出发点解释了为何会达到这个结论,以及为何会要采取这个行为”(页195)。

辞术》中的定义和他提出的另外两种技艺和能力——辩证法和医术——的类比就够了。

修辞术的功能[ἔργον]不是去劝服[οὐ τό πείσαι]而是在每种情形下看到劝服的有效方法[25][τό ἰδεῖν τὰ ὑπαρχόντα πῶς ἀναπερὶ ἐκάστον],这一点在其他所有技艺那里也是正确的。(卷一第一章 1355b10 - 10)

让[ἔστο]修辞术被定义为一种能力[δύναμις],在每一种情形下[περὶ ἐκάστον]看到劝服的有效方法[δεόπεσαι τό ἐνδέχμονεον πῶς ἀναον],其他的技艺却没有这种功能[ἔργον]。(卷一第二章 1355b26 - 28)

在每种技艺中,都可以在成功地获得某些外在的目标——如劝服、证明或是治疗——与在做每一件事时尽最大的力量实现其目标之间做出区分。后一种就是技艺的功能。哪里成功是唯一的价值,哪儿就不可能有技艺存在。

医生深思熟虑,抄写员却不会。尽管错误以两种方式发生(因为我们要么在估计上犯错,要么在实际做某件事时的感觉方面犯错),在医术上这两方面犯错都是可能的,但是语法上的错误仅仅发生在我们的感觉和行动中。(《优台谟伦理学》卷二十第十章 1226a33 - 37;也参《尼各马可伦理学》卷二第二章 1104a2 - 10,卷三第三章 1112a33 - b6)①

① 培根也评论过两种成功,有趣地区分了那种思想中只能由结果来判断的医生与律师和修辞家:“医术的主题是如此多变,以至于使得这门技艺越是具有推测性,就越是为欺骗留下了更多的空间。其他的技艺和科学都是由其力量和能力来判断的,而不是由成功或事件来判断的。律法是由其辩护的能力来判断的,而不是引起问题的能力;领航员是通过其导航的能力来判断的,而不是通过航海的运气;同时,医生和政治家没有能够清晰地证明他们的能力的特殊的活动,但他们主要受到事件的责难。”(《学问的进步》)(*Advancement*

医生不可能总是治疗成功,但是作为一个医生,他必定在每种情形下都成功地找到了有效的治疗方法。类似的,修辞家可能没有说服他的听众,但是,在一个给定的情形中,他发现了可能的说服方法,他就会练习他的修辞能力,从而实现他的修辞术的功能。

我发现“有效的”或是“可能的”方法[τὰ ὑπάρχοντα, τὸ ἐνδέχμενον]的限度是非常有趣的。如果我们慷慨地假定,亚里士多德试图告诉我们一些避免使用不存在的、无效的或是不可能的方法或是同义反复——诸如,尽最大的努力就是一个人所能做到的最好——不只是一些很有用的建议,那么什么样的信息能够归于亚里士多德这一点就是完全不清楚的。亚里士多德自己没有将他关于有效方法(τὸ ἐνδέχμενον)的说法看做是冗词赘句,因为他区分了此类的方法和其他随便什么的方法(ἐκ πάντος τρόπου)。但如何提出这样的—个区分是令人费解的,也是至关重要的。^①

of Learning), ed. Kitchen, 157 – 158)

① ἐνδέχμενον和ἐκ πάντος τρόπου的对比在《论题篇》中也存在:“当我们具有了相似于修辞、医学以及诸如此类的能力时,我们就会具备完全的方法。这就意味着我们从那些可以利用的材料出发以达到其目的。因为修辞学家并不用一切方式去说服人,医生也不用一切方式去治病。只要他没有忽略任何可以利用的手段,我们就应该断言他已充分地拥有了科学。”因此,我的表达依赖于这个假设,即亚里士多德在下述三个段落中提出同样的区分,即《修辞术》卷一第一章的结尾处、第二章的开始处和《论题篇》的卷一第三章。《修辞术》中的两个段落明显是相关的,因为第一个段落总结了第一章的结论,第二个段落是第二章开始的定义;因此,我宣称τὸν ἐνδέχμενον和τὸ ὑπάρχοντα就是可以互相代替的。《修辞术》中的第一个段落涉及说服的“现存的方法”(τὸ ὑπάρχοντα),并宣称修辞术在这个方面类似于医术,然而《论题篇》中的那个段落则说,辩证法在这个方面类似于修辞术和医术;在这两种情形中,这个类比存在于一种功能取得成功和训练一种功能之间的区分,尽管训练在第一个段落中被描述为受限于是说服“现存的方法”,在另外一个段落中则指说服“可获得的方法”(ἐκ τὸν ἐνδέχμενον)。卷一第二章中对修辞术的定义和《论题篇》中的那个段落最终都使用了说服“可获得的方法”这个词组,为它们的能力划定了界限。《修辞术》和《论题篇》在现存的方法和其他的方法之间的关键要点是——外加这个

一个人无需思考这些问题就能够成为一个成功的实践者。好的修辞家也没必要担忧修辞术在什么样的条件下才是可能的,或是担忧在导向性的目标和给定的目标之间的区分。然而,如果《修辞术》不是写给修辞家的而是写给那些需要理解修辞术在城邦中的位置的立法者,那么给定的目标和导向性的目标之间的区分就是至关重要的。城邦性的和专业性的修辞术区分对于立法者的决策是至关重要的,这种区分依赖于给定的目标和导向性目标的区分。

在我看来,关于界定导向性目标的第一个麻烦是这样一个事实,即亚里士多德似乎根本没有发现这个问题是困难的或是麻烦的,而不顾这个事实——正如我已经指出的——[26]智术师们由于拥有一个太过随意的技艺概念(这种概念仅仅根据什么是有效的来决定)而犯错了。这很好地表明,为何亚里士多德通常是不受这些我称之为最高深的哲学问题干扰的。确实存在某些技艺。一些有目的性的人类活动能够通过技艺来达到目的。举个例子,悲剧是一种自然的艺术形式,但是它的存在仅仅出于一系列依赖于杰出人物创新的发展。政治是符合自然的,“相应地,每一个人都凭借本性具有一种朝向这种合作关系的冲动[*ὄρεση*]。并且,第一个创建城邦的人对最大的善负有责任”(《政治学》卷一第一章 1253a29-31)。

因此,这个事实——任何特殊的内在目的对于一些给定的外在目的是可靠的方法——是因情况而定的,其之所以视情况而定,是因为不管那些目的是多么自然和重要,通过技艺的发展去实现它们都是偶然的。内在目的和外在目的之间的区分是人类世界的特征。自然的对象具备那种能够被期望在正确的环境中实现其目标的能力,同时,这人为的(*artificial*)人类世界包含一系列与这样的规律性相匹配的尝试。在随后的章节中,我将召回在《形而上学》中关于理性的能力和非理性的能力[*δυνάμεις*]的区分,在其中理性的能力

事实,两种情形对每个人来说都是可获得的,并且都可以证明敌对的观点或事物——在《修辞术》开篇的第一行,修辞术被说成是辩证法的对应物。

[δύναμεις]引发对立的事物,所以缺乏在力量(power)和那种在非理性能力[δύναμεις]中发现的现实性之间的必然联系。重要的外在目的可能仅仅偶然地与那种能够成为技艺目标的建构性的目的相联系。医术也许仅仅能处理不重要的小病。皮肤科医生自信地清除了粉刺,但精神病专家面对严重的抑郁却是无能为力的。我的自制仅当与我是否处于被控制下没有太大关系时才会发生作用。我能够对游戏和困惑进行逻辑的思考,但关于生活却不行。

工具理性要求实现外在的目的,这也是一个因情况而定的事实,并且我将会把实践理性更加完整的含义与技艺和德性联系起来。这个事实——高贵与那种最完美地满足了行为者的行动以及本质上具有政治功能的行动彼此紧密相关——也是因情况而定的。小提琴拉得极好和参加世界级的铁人三项变得极为专一,以至于实践者变得不适合做别的事情,亚里士多德会称这类人为平民百姓(vulgar)。伦理的和政治的生活却并不需要这样的要求。^①

如果城邦如亚里士多德说的那样自然,那么所有此类的偶然性在城邦中都得到了满足。在城邦中,它们不再是偶然的。这就是称城邦是自然的意思。在城邦之外,它们是视情况而定,它们的偶然性正是我们生活的非自然性的一个表征。在亚里士多德陈述的语境中,所有这些事情都是自然的,但是在今天理解亚里士多德陈述的语境下,它们就不再是自然的。这也是[27]为何亚里士多德在回答那些关于修辞技艺的问题——我将其看做是困难且深奥的哲学问题——时非常直接和不加反思。因此,我将注意力放在了前提和那些在亚里士多德看来是不成问题的推论上,我更进一步认为,《修辞术》比起对亚里士多德的第一批观众,如今的读者对其有更多理

① 在《论诗术》中也有类似的内在目的和外在目的之间的冲突。有人之所以认为史诗优于肃剧,就在于它不庸俗,且吸引更好的观众。但亚里士多德拒绝承认这个标准,反而说肃剧是更有力量的,因为它能实现本质性的目的(第二十六章 1461b26 – 1462a15)。

论上的兴趣。这已经不是第一次了：在理论上的收获伴随着实践上应用的丧失。

亚里士多德关于修辞术力量的定义为我们提出了，决定在何种条件下谈论技艺的一种力量或完成某种行为的技艺才是合理的问题。从活动到技艺的推论并不是如亚里士多德认为的那样明白无误。修辞术的论证核心与省略推理论证也不是明白无误的。通过审查已有的实践而获得的结论是不能辨识的，更不用说通过审查已有的教诲了。

甚至对亚里士多德来说，当他在讨论中将论证看做是某些别的探询或技艺的源泉时，论证在修辞术中也没有占据特权的地位。在《论诗术》中，他告诉读者向《修辞术》就思想请教更多的东西。他说，思想（*διανοία*）包括“通过言说（*ὑπο τοῦ λόγου*）产生所有的效果，包括论证和驳斥所唤起的那些最大化和最小化的情感，如怜悯、恐惧、愤怒等等”（第十九章 1456b2 - 7）。然而，此处挑选出来的“论证”在《修辞术》中根本没有什么特殊的位置。

然而，他将人为的证明与植根于演说中的说服和在卷一第二章 1356a1 处的论证看做是同一的，在这同一处，人为的证明被称作是通过言辞的证明。必定有一个不言而喻的前提允许亚里士多德将技艺精湛的修辞术（*artful rhetoric*）狭窄化为论证。只有这个观念——技艺拥有内在的对象和内在的目的——才能证明将技艺和论证等同是正确的。

亚里士多德要求对论证的这种单独考虑的独创性。他在《谬误论证》（*De Sophisticis Elenchis*）的结尾处通过单独考虑逻辑术中的三段论独创性做了同样的宣称。他没有在其他任何作品中将自己呈现为一个创新者。他将自己在科学上的贡献看做是一个累积起来的事业的附属部分。他唯有在非科学的修辞能力和逻辑能力上将自己看做是一个革新者。亚里士多德的独创性在于《物理学》（*Physics*）中持有的运动有一种内在原则的观念和在《尼各马可伦理学》与《政治学》中持有的行为具有一种内在目的的观念，以及形成

的关于论证的新奇观念。

因此,他在有技艺的和无技艺之间做的区分不仅仅是对一个明白的观察的报道。如何提出什么是有技艺的和什么是无技艺之间的界限转变成了《修辞术》中进行的论证,正如在《论诗术》中提出城邦公民和外邦人之间的界限,城邦的部分和仅有的必要条件之间的界限,目的和必要性之间的界限,都转变成了那里进行的论证一样。在最后一章,我将回到这个问题上来。然而,这个区分将每时每刻[28]在那些实现一个不得以发明出来的目的方式和那些实现一个仅仅是已经被使用过的目的方式之间进行。由法庭上的证人宣誓或是发表一个声明可能会劝服陪审团。这将直接实现给定的目的。这不可能旨在为了或是实现修辞术实践的导向性目的。我们能够发明计谋(*resources*)。在后来的修辞家那里,发明与判断相互对立,但是在此处发明的对立方却是有用处的。

每种技艺就像每种德性一样都有两个目的。对于没有与之相应技艺的活动则仅有一个目的,即实现外在的已经给定了的目的。修辞术的定义和它与辩证法和医术的对比一起凸显了关于目的的区分。某些仅有一种外在目的的活动是κίνησις[运动],它们只有在结束和成功的时候才算完成。另外一些具有导向性目的的活动——旨在外在于它们自身的善——却符合完成和完美的内在标准。亚里士多德称一种ἔργον[行为]的完成和实现为ἐνέργεια[活动]。^①除非实现外在的目的是值得的,没有人会去发展一门技艺。只有当技艺自发地发展它们自己的目的之时,它们才不会丧失它们

① Cope,《亚里士多德的修辞术》(*The Rhetoric of Aristotle*)卷一页83:“*ἡ ἐνέργεια*这个技术性的术语和它的反面*δύναμις*遍及亚里士多德的整个哲学。”卷一页261:“关于*δύναμις*和*ἐνέργεια*这个主题,在亚里士多德哲学的物理的、伦理的、形而上学的、基础性的所有的对立面中,都没有修辞术的位置……亚里士多德没有在任何地方给出这些对立面的完整的和易理解的描述,而是假设了这种知识。”

给定的目的。修辞术以给定的目的——说服——出现，但修辞术作为一门技艺有其自己内在的导向性的建构性目的。外在的目的是作为运动的修辞术的目的，内在的目的是作为活动的修辞术的目的。^①他告诉我们：

在思想和技艺中的产品，其中的某些从不会自发地产生，例如，一匹马或是一尊雕塑……仅仅在具备某种目的[的时候才会产生]，但另外的一些却是偶然地产生，如，健康和安全（《后分析篇》卷二第一章 195a3 - 6）。

内在的目的从不会自动地实现，而是只有凭借思想才能实现。我能够偶然地（by accident）确信某事，但是我却不能偶然地（by chance）理解或是制作一个论证。

不只是德性，而且像修辞术和医术这样的技艺也能够拥有内在的目的因此成为ἐνέργειαι（活动），这实在令人惊奇，因为亚里士多德将德性与这类技艺对比就是基于这个基础。大量的努力已经将《形而上学》第四卷关于ἐνέργειαι—κίνησεις^②（活动—运动）的种类和恰当的活动的区分运用在探究他的伦理作品上。尽管亚里士多德没有明确地使用活动和运动的区分去构思他的《尼各马可伦理学》，然而一旦这种相关性被指出，它的应用就是不可阻挡的。在这里，我想将这种研究扩展到《修辞术》。

医术外在的目的——它设置了它自己的问题——是关于健康

① 运动（motions）是不完全的现实（actualities）：《物理学》卷三第二章 201b31 - 32；参卷八第五章 257b7 - 9 和《论灵魂》卷二第二章 417a1 - 17，卷三第三章 431a6 - 7。与亚里士多德类似，我有时也会将ἐνέργειαι与运动（motions）比较，但这不是否定运动也是ἐνέργειαι的一种，尽管是一种不完全的ἐνέργειαι。

② 近来关于ἐνέργειαι/κίνησεις和πρᾶξις/πόσις的区分的著作很多。我在我的《亚里士多德的道德形而上学》（Aristotle's Metaphysics of Morals）中对此有所贡献，那篇文章有一份参考文献。

的一幅普通的画面,我们不选择去一个建筑师而是选择去一个医生那里就是为了健康。导向性的或是建构性的目的则是这个医生为恢复我们的健康而开药的时候就考虑到这些目的。根据专家和病人分有的给定的目的,医生将他的技艺定义为导向性的目的。知道目的是什么和将这种目的看做是可欲的[29]只有对医生来说才是可能的,而不是门外汉。医生拥有的内在目的允许他或她驳斥病人:你或许认为自己是健康的,事实上你却不是。我们将看到对于修辞术来说是否也能够进行这样一个类比:修辞家能够告诉他的听众事实上他们没有被说服吗?①

与他其他的论著关于修辞术忽视了内在目的的批评类似,亚里士多德也批评了关于政治和政制的研究,我认为这个类比是有益的。每个城邦,就像每种技艺和德性,既拥有给定的目的,又拥有内在的、建构性的目的。与修辞术内在的目的类似,通过仔细探究发现,政治学内在的目的也不是显而易见的,而大多数人在这两种情形下以同样的方式仅仅努力实现其外在的目的就犯了错。各个国家(states)的建立仅仅是为了生活的缘故,但是它们的存在却是为了好生活。生活是政治学的外在目的:如果人们无需国家就能够自我保护和进行再生产,国家就永远也不会被创建。好的生活是一种

① Samuel Goroviz and Alasdair MacIntyre,《朝向一种易出错的医术理论》(*Towards a Theory of Medical Fallibility*)是对亚里士多德在“内在的”和“外在的”成功之间、作为一个医生恰当地行动和治愈疾病之间做出的区分的延伸处理。他们分离了伤口(外在的失败)的概念和治疗不当(内在的失败)的概念,并且指出这样一个区分之所以讲得通,仅仅因为医术不是对关于身体的知识的应用,不是一种应用科学,而是亚里士多德所说的技艺或力量所代表的那种东西。

也请参麦金泰尔,《德性之后》,前揭,页188:“我们称善是内在的,有两个原因,第一是因为我们仅仅能够以国际象棋或是其他的游戏种类才能说明它们;其次是因为它们仅仅能通过成问题的实践中参与的经验才能被确定和认出。那些缺乏这种相关经验的人没有能力作为内在之善的判定者。”

建构性的目的。国家的好与坏,如卢梭表明的那样,不是由于人口的大小与增长,也不是植根于它们的财富(正如在亚里士多德的时代很多思想),而是植根于有多少公民是有德性的(《政治学》卷三第九章 1280b9-11)。忽视内在的目的也许不会使国家在获得安全或是财富上变得更坏,却使得作为国家本身变得更坏。类似地,我将论证亚里士多德没有宣称说,他的技艺的实践者比旨在取胜的演说者们更会说服。但后者将是会变得更坏的修辞家,因为他们不再是城邦的修辞家。

导向性的目的就是技艺之实践的建构性目的。因此,导向性的、内在的或是建构性的目的是通向给定的目的的手段。凭着获得的内在目的,医生也能完成给定的目的。说得更准确些,正如亚里士多德提出的关于修辞术和辩证法的定义,医生没有必要一定完成给定的目的,但他必定会尽一切可能去完成。在医术实践和修辞术实践中,医生和演说者会实现导向性的目的,但并不保证也会实现给定的目的。不管一个人是否旨在实现给定的或是导向性的目的,都无法实现这样的保证。那么,导向性的目的就是实践的首要 *ἐνέργεια* [活动], 并且是尽最大努力去实现的目的,次要的活动是给定的目的在实践上的成功。

然而,政治学的例子看起来是不同的,并且我的类比帮助创造了一个对修辞术的导向性目的和给定目的之间的联系更加透彻深入的理解。如果活着是政治的外在目的,而活得好是内在目的,这似乎就是在说,活得好是通向活着的目的的一条道路。并且,这看起来似乎是推理的归谬论证。

[30]事实上,活得好是活着的一个特定的方面,也是活着其中的一种方法。(我也认为这是唯一一个对苏格拉底在《申辩》中关于德性导致幸福的宣称辩护性的解释。)对那些不参加政治活动的人来说——这些人是“消费者”,例如某个现代民族—国家的公民虽然交税和偶尔投一下票,实则根本不是政治的参与者,而是政治行为—政治活动的受益者——政治活动仅仅被看做通向生活的手

段,也就是说是通向财富和安全的手段(《政治学》卷三第六章 1278b23-30)。以同样的方式,当我雇佣一个律师时,我想要的是修辞术外在目的的成功。我想要赢。从客户的视角看来,巧妙地实现内在目的只不过是获得这样一个外在目的的手段。这样一种外在的视角不是生来就应该受到谴责。如果没有客户,律师也没有什么可去讨论的。如果道德德性的行为不总是产生可欲的结果,它们的吸引力将会很小。从这样一种外在视角看来,导向性的目的是通向给定目的的手段。但这样一种视角却不是政治家们的视角。

尽管我意识到给定目的与建构性目的之间的区分并不是《修辞术》熟悉的一个区分,我依然想要顺着这个类比和来自《论诗术》的那个类比分析《政治学》。省略推理论证是说服论证的躯干,这种技艺性的证明与论证性的证明是同样广泛的(coextensive),这些是哲学性的而非经验型的宣称,这与情节是肃剧的灵魂的宣称有着同样的情形。

即便演员的演出极有效果[ψύχαγονικον],也是最不符合诗艺的,同时与诗的制作[ποίητικες]也没有什么关系。事实上,悲剧的力量[δύναμις]根本无需演员和表演也可以存在。另外,为了实现演出的效果,服饰供应商的技艺要比诗人的技艺更有权威[κρίσιον].(《论诗术》第六章 1450b16-20)

在实现吸引、感动和赢得观众这些给定的目的上,演出比情节更有效果。但是唯有情节能够实现悲剧的建构性目的,即通过那些情感κάθαρσις[净化]怜悯和恐惧。^①

① 像通常那样,亚里士多德使事情复杂化了(《论诗术》第十四章 1453b1-7):“恐惧和怜悯有时源于戏剧场面,有时是被实际的插曲安排引起的,这是更受欢迎的,并且是一个好诗人的标志……凭借求助于眼睛产生这种效果是不属于技艺的,并需要外在的帮助。”

以我一直以来运用的观点看，苏格拉底在《高尔吉亚》中指控智术师根本没有导向性目的，而是仅有大众给定的目的，而后者不足以决定一门技艺的目的。智术师有一种熟练的技巧，一种 *ἐμπειρία* [经验/阅历] 去达到给定的目的，即说服。但是，没有更好的理由反对，智术师能像一个好的弓箭手那样可能成为一个好的教练并帮助他的徒弟变得更成功。然而，苏格拉底所说到的智术师的技艺缺乏导向性的目的。至少在《高尔吉亚》中，苏格拉底认为根本不存在这样的导向性目的。（在《斐德若》中所有的技艺都拥有同样的导向性目的，即人的善。）

[31] 某些“手艺”没有导向性或是建构性的目的。举个我所知道的修辞术之外的例子：厨师的技能 (skill) 是准备饭菜——苏格拉底拿这种技能与修辞术做比较。对于传授目的来说，这可能是适合的，但某人或许能够为这种总体的技能 (that overall skill) 的部分建立直接的目的 (ends)。存在好厨师使用的有启发的和有助于记忆的同时也可以被教授的规则：决定什么能够提前准备或提前就烹饪好；在上菜之前什么应该恰当地做好；总是预先加热烤炉，在将食物放入烤炉之前，总是记得将烤炉预先加热调成烘烤；努力调和一餐饭中不同的味道、颜色和材料。传授和引导能够存在。厨师读本和厨师技校让人们更擅长烹饪。但如果没有建构性的目的，那也就不存在技艺，没有任何理由认为烹饪术拥有一个导向性的目的。如果你们不享受我已经准备好的饭菜，我也不能告诉你们是你们错了。根据亚里士多德的说法，技艺是类似于“手术成功了，病人却死了”的这种实践，并且这种类比是合适的；相反，那些没有技艺的实践受这条格言“顾客永远是正确”支配。

亚里士多德承认存在这样的技艺。存在生产性力量 (productive powers) 的种类，这些生产性的力量有义务服从理性的处理但却不具备导向性目的。这些力量不需要那种理由去接受苏格拉底归咎于修辞术的那些反面的隐含的含义。我已经提到过比喻 (meta-

phor), 亚里士多德说这是无法学会的。因此, 不存在比喻的技艺, 不管它有多么高贵和重要。这里还有另外一个《论诗术》里的例子, 某些事情在修辞术上可以很有效果, 但却不符合技艺:

如果他们的自然能力是平等的, 那么凡是实际上处于感情中的人就是最能使人信服的人; 一个为巨大的悲伤和愤怒所激发的人最大程度上能使人信服[ἀλεθινότατα]。这就是为何诗人要么需要一种敏感的天性(a sympathetic nature), 要么需要一种疯狂, 前者让人易于感受, 后者激发人的灵感。(《修辞术》卷三第十七章 1455a30 - 36; 对照, 卷三第一章 1404a12 - 19)

这就是这个世界的偶然性特征, 即绝大多数重要的生产性能力的对象拥有建构性、导向性目的, 所以它们的生产行为能够被理性化。不以这种方式受技艺影响的说服也有很多有价值的特征, 并且这些特征中的很多变成了后来修辞术、艺术和诗艺历史中核心的价值——诸如天赋(genius)、优雅、自然(naturalness)和风格等等。如果这些就是给定目的的核心方面, 那么也就没有理由认为, 亚里士多德理解的技艺会规律地、可靠地和有效地实现给定的目的。

即便我按照需要规律地制作令人炫目的比喻, 或总是鼓动正确的言辞让听众跟随我, 在亚里士多德的眼里, 我依旧是在根据偶然(chance)行动, 而不是根据技艺。规律是技艺和自然的[32]表征(sign), 而偶然(chance)的表征是缺乏规律(《物理学》卷二第五章 196b21 - 30)。但是我已经讨论过, 对一门技艺来说, 一个内在性目的是最基础且根本的性质。由于同样的原因, 偶然(chance)之所以具有这样的特征, 不是由于其缺乏规律性, 而是由于凭借形式的遗传(transmission of form)不发挥作用的再生产。我必须详细地解释这个核心概念, 形式的遗传(transmission of form)。在生物学上, 亚

里士多德能够给出为何那两种性质——形式的遗传和规律——有必要互相协调的原因。^①自然性的再生产将父母的形式遗传给其后代。自然哺育真实(nature breeds true)。

然而,在技艺和实践中,这两种性质的联系是视情况而定的。天赋、疯狂或是个人的经验可能使得在法庭上的成功几率极大,但这依然不是由技艺导致的。修辞技艺的本质不是取胜(winning),而是论证(arguing)。亚里士多德之所以将论证置于修辞技艺的核心,是因为这是唯一一个实现说服的方法,在这种说服中一种形式通过省略推理论证从演说者那里传递给听众。我不得不回到形式的遗传(transmission of form)这个概念上,但我想首先集中于外在目的和内在目的之间的关系上。

在给定的目的和导向性目的之间一旦存在区别,那么必然会有冲突。医生可以这样告诉我,尽管我的身体符合大众的健康定义,事实上我生病了,或是反过来对我说。富有的城邦也可能是不健康的(sick)。同样地,本领高超的修辞家也可以宣称,通过找到有效的手段,他实现了他的技艺的导向性目的,然而听众给出了结论:那实现了修辞技艺给定的目的——说服——的对手胜利了。即便这个给定的目的不是修辞技艺的目的,它依然是驱动演说者的目的。正如我之前说过的,亚里士多德没有提供这样一个保证:导向性目的总是会以最好的方式去实现给定的目的。如果这话属实,那么所有的政治家就会把注意力集中在德性上,因为德性会带来财富和安全。技艺拥有不同的属性(nature),在人类事务中,第一和第二现实性(first and second actuality)不总是整齐地相匹配,即便在最好的环境下也是如此;而且环境越糟糕,它们之间就越不匹配。

^① Dorothea Frede, *Necessity, chance, and "what happens for the Most Part" in Aristotle's Poetics*, 页 217, n. 12: "一致性最多能告诉我们某物不可能是别的东西,但它不足以告诉我们为何它应该是这个样子。"

因此,要求技艺娴熟的修辞家避免使用那不属于一门技艺的所有窍门是愚蠢的。甚至我这样宣称是更愚蠢的:旨在实现内在的目的总是实现外在目的最有效的方式。因此,在《修辞术》中,有好几次要求演说者应该直接将注意力集中在实现这个给定目的上,在这几个地方,演说至少是技艺娴熟并且是最善于猜测(stochastic)的(例如,卷二第二十一章 1395b10 - 11:“演说者应该努力猜测[στοχαζέσθαι]他的听众如何形成他们先入为主的意见以及这些意见是什么,然后用一般的术语向他们说话。”对照《王制》493a - b,《高尔吉亚》464b - 465a;也参《尼各马可伦理学》卷二第六章 1106b27 - 28)。^①一个律师可能会雇佣一个顾问来帮助他决定,如何选择将会给出他渴望的结论的陪审员。亚里士多德[33]还没有愚蠢到会提前决定是否值得付费给这个顾问。达罗(Clarence Darrow)过去常常将一个笔直的大头针插在他的雪茄上,为的是烟灰不会跌落。其烟灰会越变越长,直到他的对手做出关于他的结论,那时陪审团会注意他的雪茄而不是对手。这样做会影响外在的目的——说服,但不是通过娴熟的技巧,因为他找不到同时也没有能力运用任何有效的说服方法。^②

在导言中,我引证麦金泰尔的说法:“卓越(excellence)和胜利

① 这些矛盾是否产生了一种“修辞术的道德”的问题是本书第七章的主题。关于理性和推论之间的关系的不同概念,参 William W. Fortenbough,《亚里士多德的道德德性概念和它的知觉作用》(Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role),页 82。

② Stephen G. Salkever 指出的内在目的和外在目的之间的矛盾意味着,政治学——用休谟的话来说——不能简化成一门科学。审议总是必要的。参《亚里士多德的社会科学》(Aristotle's Social Science),页 492:“如果那些最适合于实现政治的最终目的(有德性的公民)的礼法,也是最适合于实现目的(和平和团结)的礼法,那么社会科学原则上就可以为那些关涉种种礼法的问题提供精确的答案,这些礼法能最好地服务于城邦的目的。不幸的是,这些假设的先条件常常不是关键,人类事物问题的核心处于一种张力中,这种张力不接受精确的理论性解决方案。”

(victory)这两种成就要求高效的实践理性；这对于懂得这一点非常重要：卓越成就对实践理性的需要是否不同于胜利的成就对实践理性的需要，如果二者确实不同，那么这种不同究竟是什么样的。”^①我在那时说过，这个句子提出了修辞术和明智的历史核心的问题。在亚里士多德那里，那两种类型的卓越可能要比它们对我们所能是的更加良好地连接在一起，但对亚里士多德来说，这两种成功依然是有区别的。

一种实践越多地依赖于技艺，留给偶然的空间也就越小；“技艺和τύχη[偶然]是敌人：那些最富有技艺的工作也是偶然涉入最少的”（《政治学》卷一第十一第十二章 58b36；也参《后分析篇》卷一第三十章 87b19，《尼各马可伦理学》1140a17-20；也请对照《优台谟伦理学》卷八第二章 1247a5-7, 21-22）。医术才是亚里士多德技艺的模型，而不是走钢丝术、箭术或是比喻创作术。在存在一门技艺的情形中，实践者会做得更好，因为他们的注意力集中在导向

这两种目的之间的联系在卢班(David Luban)对阿伦特作品的分析中被很好地捕捉到了。David Luban,《解释黑暗时代》(*Explaining Dark Times*), 页 221-222:阿伦特的“政治概念似乎针对的是未成熟的我们，它似乎忽视了这个事实：政治行动习惯上都有特殊的目的而不是满足一种做某些伟大的事情的渴望。但阿伦特承认了这一点。她尖锐地区分了一种行动的含义和这种行动的目的，并攻击了这两个怪异的结论。（它之所以是怪异的，是因为它是极权主义意识形态的根源，这种意识形态将‘历史的含义’看做是我们能够有意识地实现的事物，正如它好像是一种目的的一样。）这目的是一种行为的特定目的，然而其含义却是普遍的。但她争论说，我们能够通过注意到在‘为了什么缘故(for the sake of)’与‘为了什么(in order to)’之间的差异而保持这些被挑选出来的目的。一个木匠实现其行为为的是制作一个桌子，但‘他作为一个木匠的整个生活是受某些别的事情支配的，换句话说，受一种包容性的‘为了什么缘故’的概念的支配，由此他首先变成了一个木匠’（《在过去和未来之间》[*Between Past and Future*]，New York: Viking, 1963, 页 79）。以这种思想为基础，这样说才不是矛盾的：政治共同体是为了非道德化它们的居民的缘故而建立的，而不是为了实现特定的目的；或者政治行动是为了荣耀的缘故。这似乎是伯利克勒斯的物质概念”。

① 《谁之正义？》(*Whose Justice?*)，页 28。

性目的上,而不是给定的目的,并且导向性目的更具决定性;更容易将注意力集中在它上;当你已经偶然碰上了它时更容易识别;也更具实践性;更容易确定方法实现的目的。但是正如最后一个例子表明的,事实上技巧娴熟的修辞家更占优势。如果技艺不能驱逐偶然(chance),那么也就没有理由认为,受内在目的引导的手艺人(artist)能够与那些有着幸运的经验并旨在直接实现给定目的的对手竞争成功。不管是否能够驱逐偶然以及在多大程度上能够驱逐,都是这个世界的不确定特征。

与偶然(chance)和命运(fortune)不同,自然和技艺是凭着遗传的形式在运转。无论如何,在原因和来自遗传形式的结果之间存在规律性。^①因为技艺是唯一一个引起运动的外在原因,规律和技艺之间的联系比规律和自然之间的联系要弱得多。在给定目的和导向性目的之间的冲突来自于这个事实:技艺是一个外在的,而不是内在的运动原则,如亚里士多德在《物理学》中说的,以及如他在《形而上学》中说的,技艺是一种理性的能力。然而,在修辞术内部,论证只有凭借形式的遗传才能进行说服。

[34]尽管技艺不能保证它们会实现它们的给定目的,但它们还有别的更好的对它们有利的事情。技艺是理智的德性。对于能够成为一门技艺的某些事情,不仅仅是其结果,还有其实践必定是值得欲求的。

要是一门真正的技艺没有一个内在的、导向性的目的,就不能被算作一种理智德性。德性是高贵的,并且是美好生活的部分。一门技艺或许是一件值得去拥有的事情,即便这门技艺没有内在的目的且是随机的,但既然如此,唯一值得欲求的就是这门技艺的结果。

① 参 *Metaphysics* VII. 7. 1032a32 – 1032b33。以及 Lear,《亚里士多德:理解的渴望》(*Aristotle: The Desire to Understand*), 页 33:“在自然的世界中形式至少有三种传递的方式:通过两性繁殖,通过人工制品的创造和通过教授(teaching)。”我在此处讨论,我们应该扩展“教授”的含义以覆盖修辞术。

如果我能让我的奴隶为我做这件事,我将会是很富裕的。其结果是值得欲求的,但这不是一种值得欲求的品格。

这就是希波克拉底在《普罗塔戈拉》中对智术的态度。他想要智术的结果,并认为它们是如此地有价值,以至于他愿意通过努力学习来获取它们,但他想要的仅仅是足以产生这些结果的那部分知识。为了他已有的目的,他想拥有政治技巧(political skill)。如果修辞术有其自身的目的,他却不想要这个部分。因此,这样的一种技艺不会是德性,也不会是美好生活的部分。尽管所有的“技艺”由于它们的结果都是有价值的,但拥有内在目的的技艺本身具有价值并且因此被看做是理智德性。政治家们不得不就一门技艺产品的价值和其实行的价值提出彼此独立的问题,亚里士多德的《修辞术》为做出这样的区分提供了指导。

实现给定目的的必要条件和实现建构性目的的必要条件之间的关系,是今天阅读《修辞术》的一个根本原因。在具体体现于修辞技艺中的理智类型和体现于明智中的公民的理智之间的联系是什么呢?(当技艺被称为一种“理智德性”的时候,技艺如何承载“德性”这个术语呢?)在修辞术内部,符合技艺地去行动和努力去赢之间的联系是什么呢?

第三节 从内在和外在目的到活动和运动

内在的、建构性的目的是道德德性内在目的的技艺性等价物,而道德德性旨在高贵,因此也是它们本身的目的。这两种建构性目的是它们自身目的的首要现实性,首要现实性又导致了值得欲求的次要现实性。但重要的不是将修辞术同化为道德。修辞性说服不是修辞术本身的目的,也妨碍道德德性的实现。在道德德性中发现内在目的和在修辞技艺中发现内在目的,这两者之间有一个平行的结构,但这个类比不允许我们将修辞术同化为品格的德性。因为这样做太容易了。

与正义和节制不同,说服不值得因为其自身的缘故就去选择和追求。[35]如亚里士多德说的,说服并不会产生什么别的东西,它不是一个值得去做的活动。但富有技艺的说服是一个有其自身目的的活动,这种目的的成功实现就完全包含在它的演示(performance)中,正如亚里士多德在修辞术定义中说的那样。他说修辞论证是一种活动,是为了确认一种不同于取胜的竞争标准。如果某些事情“在卓越和善(goodness)方面不是在其本身类型方面卓越,例如,当一个医生或一个长笛演奏者在他们恰当的优异的形式方面不缺少任何东西时,我们就拥有一个完全意义上的医生和长笛演奏者(《形而上学》卷五第十六章1021a15-18)”,那么这些事情就是不完整的。当听众被说服了的时候,演说者就实现了其给定的目的;当一种运动结束之时,就是完成了的,正如我步行回家,当我到家之时就是完成了的。当演说者们找到说服的有效方法和做了论证之时,演说者就实现了导向性目的;当一种活动实现了其形式时,就是完成了的。我成功地且全然地从事观鸟的活动,即便我并没有看到一只鸟。这就是运动和活动之间的差异。完成某事就是实现某种形式。技艺是生产性的活动;它们改变原料的形式,从而形成产品。当生产性的活动通过形式的遗传创造出了它们的产品时,它们就实现了某些形式。

一种城邦性修辞技艺会将说服解释为发生在言辞(the speech)中的某种事情,而不仅仅是言辞所使用的手段。将修辞性的说服理解为一种活动,不是要温习某些奇怪的亚里士多德主义者的观点。富有技艺的说服是在论证活动中完成的某些事情,然而其他种类的说服是凭着言辞完成的。在语言实践理论中,所有的说服旨在一种语效性(perlocutionary)效果,然而亚里士多德将修辞论证变为一种语言表现行为(illocutionary)的活动。前者是修辞术的给定目的,后者是修辞术的导向性和建构性目的。^①

① 关于πειθο和炫示性演说之间关系的一个更早的评论,参 Mourelatos,《帕蒙尼德的路径》,前揭,页142-144。

在《物理学》中，建房者正在从事建房的活动与已经建好的房子是同一的。在修辞术这里，演说者正在进行说服行为与听众被说服也是同一的（《物理学》卷三第三章 202b5；《形而上学》卷九第八章 1049b24-26）。在这两种情形中，与运动和活动之间的比较不同，我们看到运动就是活动，同时让我们回想起在《物理学》第三卷第一章中将运动定义为作为潜能的活动。如果富有技艺的活动通过形式的遗传与正在行动的行动者和正被处理的质料的一致性而获得成功，那么亚里士多德说智术师只是忽略了制作重要的东西——使人信服的论证[πίστεις]，修辞术只有这个部分可以依照技艺来对待[αἱ γὰρ πίστεις ἐντέχνον ἐστί μόνον]（1354a13）——就是完全似是而非的。一种说服论证就是一个活动。

我需要详述那个令人惊奇的论点，并为之辩护。通过使用一种亚里士多德主义的现实性概念——这个概念依赖于潜能（potency）和现实（act）的区分，实际原因和实际效果的同一性，运动和活动之间的区分——就消除了亚里士多德叙述中明显的含混性与不一致。[36]例如，πίστις作为论证、性情和激情三种模式之一负有双重的责任，但这三种模式中，只有被称为是πίστις的那种也被共同地称为πίστεις。论证的“逻辑”来源也被称为是理性和τό πράγματα[实践活动]。作为论证的一种来源，πίστις是一种潜能（potentiality）；但作为论证本身，它是一种现实（actuality）。省略推理论证被称为是说服论证的躯干，但注释者们不断兴奋地谈论作为一种形式的省略推理论证，而这与说服论证的身体是相反的。^①注意到这些——对潜能与现实的区分、首要现实性与次要现实性的区分以及实际效果与实际原因之间是同一的这种并列的主张——会允许我们为这些难题

① 关于省略推理论证作为身体和形式，参，例如，Grimaldi，《研究》（*Studies*），页137：“当亚里士多德称省略推理论证为σῶμα τῆς πράγματα πιστος[说服论证的躯干]（1354a15）时，它确定地显得是在推论的意义上的形式，某种能够包含和给予πίστεις形式的东西。”

做个分类。

论证是唯一的一种能够在正在进行的行为中完成自身,而不是在结束后才完成自身的修辞术的言辞类型。因此,论证也就是唯一的一种拥有内在目的、导向性目的的修辞术言辞类型,从而也就是仅有的属于技艺的言辞类型。论证拥有形式,以及之所以它是在正在进行的行为中完成自身,原因是“完整地拥有一种形式”也就是完善自身。依据图纸设计将砖块和木材组合在一起的建筑者们与建筑物正不断地增高有着不同的本质(entity)。正在建造一所房子的行为是不断变化的行为,这被描述成房子正在被建造(《物理学》卷二第三章 195b17-21;对照《动物之生殖》(*Generation of Animals*)卷二第一章 734a30)。在战场上我通过救护我们的战友而完成了外在的目的;这种行为作为运动,与我征服和蔑视对死亡的恐惧是不同的。但是这种救护战友的行为当被富有德性地完成时,也能够被看作是一种活动,在这种行为中,选择尽我所能去救助我的战友与掌控我自己的恐惧以及选择方法去征服恐惧从而充满信心是同样的行为。《尼各马可伦理学》表明,也有一些能够作为活动而存在的工具性行为。那些行为就是道德德性。^①

《修辞术》表明了与说服这种工具性行为类似的一些事情。确信或信服是一种效果,有时候是语言的效果,有时候是另外一些东西的效果,偶然地与大多可能的原因相连接,正如我救助我的朋友能够被作为德性、职业精神、羞耻、愤怒、无知或是别的事情的一种效果一样。亚里士多德在《修辞术》中的问题是,这种效果在多大程度上以及这种效果的哪个方面能被变成一种与某人进行劝诱性演讲的实际原因同一的实际效果?演说者可以做很多事情去影响外在的目的——说服。但问题是,为何说服的这个方面——但对于原因和效果来说是同一的——应该被限制在论证中?

① 我在《道德德性和活动的双层含义》(*The Moral Virtues and the Two Sides of Energeia*)中详细地讨论了这个宣称。

一个成功的论证是在演讲中完成的,并且演说者和听众共同地分享这个论证。很难说,在教师或学生的观念中——要么是在一本书要么是在黑板上——是否有一个说服论证存在。激情是更容易去定位的,并且我认为知晓在何处放置一个说服论证的困难是一个它们是活动的表征。亚里士多德会说,在那种情况下,一种同样的说服论证——同样的形式——存在于那些所有的地方。[37](之前,我做了一个在论证作为形式以及作为修辞术的内在目的与情节作为悲剧的形式和净化作为悲剧的内在目的之间的一个比较。通过给出这个分析就会发现,净化究竟是存在观众那里还是位于情节中的争论是无止境的,也根本无需对这一点感到惊奇。)建筑、教学和说服这些行为将一个形式从行为者那里传递到承受者那里。这就是为何运动甚至是活动的原因,即使是不完美的。当演说者和听众拥有同一的活动,说服就通过形式的遗传发生了。论证是唯一这样的一种说服,即通过形式的遗传而发挥作用。因此,如果修辞技艺有一个内在的目的,并且能够成为一种运动,那么它必然受限于论证。

如果说服这种行为的任何部分能够在演讲中完成,如果任何一种说服能够包含一种在进行说服的演说者的活动与听众被说服的过程之间的同一性,那么说服论证明显是不二之选。当我给你提供一个几何学的证明,你没有必要喜欢它、牢记它和依照它来行动;就我成功地演示这个几何学证明的行为来说,最为必要的是你认识到那就是我正在做的。说服论证就是我在演讲中做的某些事情。我正在进行的行为不能保证你能看懂和理解这个证明,但除此之外我没法证明它。“我通过证明意指的是能够产生科学知识的三段论,换句话说,也就是凭着我们掌握的仅有的事实让我们能够获得知识的三段论[καθ' ὃν τό ἐχέιν αὐτόν ἐπιστέαμεθα]。”(《后分析篇》卷一第二章 71b19)存在一些我能够做的从而让你更容易接受我的证明的事情,或是让我的证明变得更加值得注意的事情,但是这些事情与证明本身是明显有区别的。证明一个定理是我能够在论文中做的

事情,然而让你留意到我的证明则不是我能在论文中做到的,这只能凭借(by)演讲才能实现,而不是在证明中。在获得你对证明的关注的过程中不存在形式的遗传。亚里士多德用这样一个区分将属于技艺的那部分从对技艺来说仅仅是必要的东西中分离了出来。

与此相反,一种情感性的吸引是一个运动。(为了避免混淆,我想在此处做一个提醒,即,一方面亚里士多德常常将运动与活动进行对比;另一方面,他又将运动定义为是活动的一个种类。)一种情感性的吸引仅仅完全地存在于听者的心里。当演说结束了,这种情感性的吸引依然存在。当我生气的时候,我就不再会被激怒了,或是被引诱变得愤怒。这就是运动的本质,即只当它被完成的时候才是完整的。但对立的一面则适用于活动。老师正在全力证明某事,学生的理解则通过证明来实现,尽管学生也正在进行获取知识的运动,老师正在从事使某些要点被理解的运动。证明布满了整个黑板,而怒气则仅仅在终点才显现。变得愤怒和处于愤怒的状态中是有区别的。我看得出来,通过注视黑板上的证明,我已经成功地证明了一个定理;[38]然而通过观察你是否在生气,我已经成功地激怒了你。这就是对于在行为中和在言辞中证明某些事情来说意味着的东西。活动的一种检验的标准就是同时既是一种尝试又是一个完成。说服论证就像这样:激发愤怒又没有激发。

当亚里士多德观察的时候,做了这样一个区分:

引言最迫切的、独特的作用(*ἀνάγκαιοτατον καὶ ἰδίον ἔργον*)就在于:说明[正在进行的]演说的目的是什么(*τὰ τέλος οὐ ἐνέκατελος*)。因此,如果主题是清晰或是不重要的,那么就没有引言的必要了。其他各种被采用的引言都是补救性的(*ἰατρεύματα*),对修辞的各个种类来说也是共同的。(卷三第十四章 1415a21-25)

说服论证是一种实现导向性目的的活动,而严格意义上旨在实

现给定目的的情感性吸引则是运动。接下来有一个次要性的对比：说服论证依赖于听众认识到演说者正在做的事情是什么。除非你意识到了那就是我正在做的事情，否则我不能向你证明任何事情。这样的一种认识对于情感性吸引的成功来说是既无必要又不充分的：如果我认识到你正试图恐吓我，这不会必然导致：因此我就受到了恐吓，另外，无需我是否意识到你正在做的事情，你都可以恐吓我。在极端的情况下，理性的吸引依赖于诸如此类的事情被看到，而情感性的吸引常常——但并不总是如此——依赖于隐藏这些事情：如果我尽力显得卑微一些以便激发起你的同情，那么当你意识到了这一点，我的行为就不可能获得其意欲的效果。论证是一种有目的性的行为。论证的成功依赖于一个被分享的目的。之所以这个目的是被分享的，是因为其自身的位置，它不能被识别（identified），或是不能被赋予个体化（individuated）。这就是说原因和效果是同一的时候所意指的含义，这种同一性的含义对于现代耳朵们来说似乎是很奇怪的。^①

通过探究发现，技艺和论证之间的同一性并不是显而易见的。外在目的及其实现无需理论，仅仅凭借经验就易于知道。在亚里士多德的术语那里这些是更为我们所熟知的。内在目的是凭借本性

① 参，例如，Hintikka,《知识和被知者》（*Knowledge and the Known*），页88，在有目的的交流中让他注意到存在两种类似于《修辞术》卷一第一章中的成功标准：“在一种结果的有目的的生产中，一种双重的创造似乎发生了。除了在一种纯粹的原因的含义中产生结果，行动者通过他的知识、他的信念和他对一种结构的期待——在这种结构中，甚至当行动者失败时，结果也可以得到讨论——进行创造。”关于用一种不同的习语表达类似的事情，参 Michel de Certeau,《当我们相信时我们做了什么》（*What We Do When We Believe*），页200：“为了假定其对象（期待的事情）是值得相信的，信念必定也假定，别人在一种特定的意义上也‘相信’，因此他通过赋予他的天赋而相信自己是有所使命的。这是一种在其他人那里的信念的信念，或是在那使得他相信他所相信的东西的信念，等等。别人的信念是一种在别人那里被视为理所当然的信念。”

才广为人知的,仅仅作为理论整体(theoretical network)的部分才是易于理解的。这就是为何智术师们没有能够看到富有技艺和蕴含论证性是同一回事,因此而忽略了论证的原因。^①在《尼各马可伦理学》和《政治学》中,只有那个知道什么是善的生活的人才是那个能够看到赚钱生活是不完美的和一种运动——不是一种真正的活动——的人。类似地,一旦亚里士多德表明存在一种修辞的活动,并且这种活动受限于论证,只有此时对情感的谴责才应该被当做不只是一种偏好的表达或道德理想来对待。

《修辞术》并不期待一种可实践的演说理论。亚里士多德并没有通过着眼于各种各样的语言现象和找到那些在其中某种效果是在行为内部实现的行为,来单独考虑修辞术富有技艺性的一面。[39]修辞的论证或许是一种语言表现行为的行为,但亚里士多德没有通过这样的区别来安排修辞术的位置。相反,他集中注意,每种修辞术是关于什么内容的,并找到一个主题对象——在其中一个演说者提供的论证与听众获得的说服力论证能够是同一的。一种修辞活动的问题不是一个语言问题,而是一个政治问题。亚里士多德的《修辞术》的主题是一种城邦性的修辞技艺。

亚里士多德《修辞术》第一卷是这样开始的:通过在理性和情感之间做了一个区分而将修辞术的建构性目的与论证认为是同一的。但仅仅通过与情感的对比就将修辞术与论证认为是同一的并不足够充分。在理性和情感之间做的这个区分就如同在偶然和技艺之间的区分一样,起初看来是清楚的,但转而证明是非常成问题的。理性和情感太过容易变成论证的一种惯用语句,并胡乱地构成富有技艺的修辞术的差异。只有采取一种阿基米德式的观点——

① 以同样的方式,《论诗术》宣称,情节,这一肃剧的灵魂,不是一种明显的经验的事实,或是技艺努力的直接目的。第六章 1450a30-35:“那些初学创作肃剧的人往往在台词和性格方面要比在情节的安排上能够较快地成功,早期诗人大都如此。”这是情节是肃剧的灵魂和本质的证据。

这对实践来说是不可能获得的——才能以一种有原则的方式将理性与情感区分开来。^①“在很多地方,法律都禁止谈论[案件]主题之外的事情;在审议大会中裁定者们要足够警惕这一点”(卷一第一章 1355a1-3)。在审议修辞术中,这样外在的规则是没有必要的。这样的规则不必要是幸运的,因为这样的规则是不可能的。何种事情是“主题之外”的事情,是一个只有听众才能做出的判断。通过决定一个演说者应该做什么——他应该论证——以及他应该就审议的主题论证什么,亚里士多德将说服的部分隶属于技艺。在作为技艺的修辞术——从其中提出了技艺性的和非技艺性的区分——之外,没有稳当的论点;相应地,没有任何惯例允许在一个演说中间保留这一点。一个立法者能够从《修辞术》中学到的最核心的教诲是,学会如何识别能够通过外在的立法加以解决的修辞术的那些问

① 由于类似的原因,在为技艺性的说服(*artful persuasion*)下定义时,与情感相比,真诚和公开性所起的作用就如理性的作用那么少。密尔(Mill)就为何这些类型的差异不能起作用给出了一个很好的理由。“真诚”极其相似的标准变得越是难以公正地判断,就表明这个案件越是重要。他在《论自由》(*On Liberty*)中说:“采取如此说的人的一些意见是合适的:在以节制的方式和不超越公正讨论的界限的条件下,应该允许所有意见的自由表达。很多人可能会说,将意见的自由表达固定在这些假设的界限上是不可能的;否则这个试验对于那些意见受到攻击的人来说就是一种冒犯。我认为,经验表明,这种冒犯不管何时都是显著的和有力的,那些强硬地逼迫他们的对手和那些他们发现难以回答的人们,对他们自身来说都是一个难缠的对手,如果他对这个主题表达任何强烈的情感的话。但尽管从一种实践的视角来看,这是一个重要的考虑,并进入了一个更加根本性的对象中。无疑,断言一种意见的方式,即便这种意见是真实的,也可能受到强烈的反对,并公正地招致严厉的责难。但是这种原则性的冒犯最不可能清楚地认识到确信,除非凭借偶然自欺欺人。他们中最危险的人会强词夺理地争辩,去压制事实或论证,谎报事件的因素,歪曲相反的意见。但即便是最严重的程度,这一切都是由那些不思考的人或是很多其他方面都无知或无能的人,在一种完美的信念下去做的。但几乎没有可能有充分的理由,从良心上认为这种歪曲在道德上该受惩罚;更不用说用法律去干涉这种有争议的不端行为了。”

题,以及那些其唯一的解决办法是更好的实践的问题。我认为,正是由于这个原因,一部写给政治家的作品才会包含如此多的实践性的细节和技艺性的建议。

论证性和富有技艺被认为与实践和审议的主旨是一致的。这是说服者和被说服者的一个方面,而后者能够成为演说者的一种活动。之前我表明过,亚里士多德通过将“有效的方法[ἐκ τὸν ἐνδεχόμενον]”从其他的实现外在目的的方法中分离出来,而单独考虑了修辞术的导向性目的。有效的方法[ἐκ τὸν ἐνδεχόμενον]也是审议自身的主题(卷一第二章 1357a5;《论灵魂》卷三第十章 433a29)。因此修辞术的主题和审议的主题是一样的。其他的技艺,如医术也被定义为是实现一个给定目的的有效的方法。这个差异在其他技艺那里的表现是,那些给定的目的是受到限制的,因此也能够被规定。修辞术有一个不确定的给定目的——说服——因为修辞术是关于不确定的目的和实践多变的特殊性的技艺。^①柏拉图[40]通过试图让他的修辞术对话者们给出修辞术的目的或对象的定义,而迫使这些人进入悖论、不安和羞愧的处境中。亚里士多德通过将修辞术变为一种不确定的技艺,从而避免了这些问题。修辞术的目的是普遍的,正如修辞术的主题也是审议的主题,亦即,那些极为个别特殊的事情——不存在一种技艺可以处理这些事情——“议员和陪审团实际上正在审判当下的且独特的案件”(卷一第一章 1354b7 - b8)。

使修辞术实践的一方面最大程度地教化和驯化(civilizes and

① Broadie,《亚里士多德的伦理学》(*Ethics with Aristotle*),页 209:“尽管任何给定的生产作为一种事实都是特殊的,如果它发生的话,它的特殊条件对于作为一种生产的本性来说都是外在的和偶然的。但一种行为的特殊性属于行为的本质,因为这是判断这个行为是好的坏的特征。这个结论依赖于行为发生的时间、地点、行为者与那些影响他的东西的关系、可预见的结果、代价和被牺牲掉的选择等等。”

domesticates), 能影响信念和判断的活动, 并能使那些不光彩的手段发挥最小的作用, 例如, 利用与听众不相干的情感发挥作用。如果仅有说服微小的方面能够隶属于修辞术或是被邦民实践, 这将会是一个不同的故事, 以及一个不同的城邦。之前我提到过一系列偶然的情形, 即影响作为一种城邦技艺的修辞术的计划: 任何特殊的内在目的都依赖于某些外在的给定的目的, 这是一种视情况而定的事实。同样地, 重要的外在目的与能够变成一门技艺的目标的建构性目的紧密联系在一起, 这一点也是视情况而定的。高贵总是与那些最能彻底满足行动者的活动和那种具备根本的政治功能的的活动联系在一起, 这一点也是视情况而定的。我指出过, 工具理性需要实现外在目的和实践理性更完满的含义——此处的实践理性是与技艺和德性联系在一起的——这也是视情况而定的。然而, 这些在《修辞术》中没有被当做偶然情况对待是一个城邦自然性的一个表征, 正如我上面注释中指出的。

亚里士多德的政治计划是使得修辞术的行动性——即活动——的一面最大化, 同时使得影响信念和判断的活动更加富有教养, 以及使不光彩的手段——如, 利用与听众不相干的情感发挥作用——转变成具有微小刺激的作用, 而那些不光彩的手段使得苏格拉底和反对智术师派的保守者感到愤怒。亚里士多德首先通过找到一个如此棒的情形 (such a best case)——其原因和效果是同一的, 并扩展了他处理说服情形的说法, 在这种说服中, 整个效果不能单独凭借说服行为来构成——来实施这个最大化策略。因此, 与其他引致行为或是赞成的诱因截然相反的是, 他首先将修辞技艺控制在论证之内, 然后通过尽可能解释说服活动多大程度上能够被看作是包括伦理和情感诱惑在内的论证性说服, 扩展了超过我们原初期期望的论证概念。他首先将修辞术的主题限制在能够处理某些别的事情上, 然后在一种次要的意义上表明, 修辞术的主题如何能够处理任何事情。他将注意力集中在审议修辞术上, 将其作为一个最好的事例, 然后表明他的论述如何能导致技艺性地处理法庭修辞术和

炫示修辞术上。

尽管一个演讲的本质(substance)是由形式和质料构成的,依然必须重视质料。质料是必要原因和条件:[41]一个人必须具备技艺性的处理风格和方式,这是必要的(例如,卷三第一章1404a3)。在一种次要的意义上,质料的必要性受深思熟虑和技艺的支配,因为它们次要的意义上也是善:用我在接下来两章中将要依赖的术语就是,它们不是总体的善,而是特殊的善,这二者不是彼此单独考虑的,而是相关的。《论题篇》卷三第一章(116b8-10):“总体的善要比特殊的善更值得选择,例如,享有健康比一个外科手术更值得选择,前者是总体的善,后者仅仅是特殊的善,亦即对那些需要一个手术的人来说。”甚至在众所周知的很难将其与前两卷整合成一个整体的第三卷里,这也能适合修辞术的范围,尽管这种处理超出了我的探究范围。^①亚里士多德的策略是以形式的思考开始,然后使用形式和质料的统一来获得更广泛的修辞术力量。

① 标准的观点是卷三中的观点被后来的编辑者加入到前两卷中的观点。Wisse最近表示,这三卷作品是分别独立完成的,最后由亚里士多德将它们组合到一起。且不管后来的古希腊哲学的汇编者和传记作家的证据,主要的证据是,卷一和卷二从未涉及卷三中的任何内容,除了卷二末尾转化那个话题过渡的段落。

我并不认为这些与我的目的有什么关系。我认为,卷三相对地独立于前两卷这一点已经得到承认,另一方面,它们构成一个单一的作品至少要比将卷三附属于亚里士多德其他作品更讲得通。换句话说,一个人写作过渡性的段落,这些段落能够使得三卷作品成为一个单一的作品,但它依然不像前两卷那样有很强的整体性。那个温和的观点对我的目的来说足够了,这个观点将卷一和卷二看做一个持续的论证,为了增强这种论证,会偶尔求助于卷三。关于更多的材料和理论,参 Jakob Wisse,《从亚里士多德到西塞罗的伦理和激情》(*Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*),页333-336, William Grimaldi,《研究》,49-52, Carnes Lord,《亚里士多德作品的早期历史》(*On the Early History of the Aristotelian Corpus*),和 Paul Moraux,“*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristotle*”。

第四节 修辞术和明智

你们见过一个哲人同时也是一个狡猾的人，通过魔法或是巫术学习东西从而超越了那凭借普通的明智和谨慎能够知道的事物吗？

——休谟(David Hume),《政治论文集》
(*Political Essays*), 163

那些旨在为了获得利益而夸口的人们，宣称具备满足其他众人的才能，以及当他宣称，他是某类人，但事实上他不是此类人时——如，一个智慧的人[*σόφια*]，或是一个医生——具备不被发现的才能。

——《尼各马可伦理学》1127b19-21

我一直在修辞术和德性之间发展一个类比，因为这二者拥有导向性目的，因此也属于活动。但亚里士多德关于修辞术进行的主要类比不是德性，而是医术。修辞术和医术的类比是一个提醒，即迄今为止，在这个类比的大多数情况下，对修辞术来说还没有什么独特的东西。所有的技艺都拥有内在的目的。在所有的技艺中，在技艺从事者的活动和行动的活动之间都是同一的。修辞术是一种处理明显超越了方法的领域的活动。但是对医术来说这没什么不同——“我们要求的叙述类型应该反映主题—内容；以及关于行为和权宜之计(*expediency*)的问题，就像关于健康的问题，没有一个固定的[和不变的答案]”(《尼各马可伦理学》卷二第二章 1104a3-5)。医术和修辞术二者看起来都是其主题超越了理性范围的技艺。

但是依然存在差异，即使是差异的程度有所不同。修辞术比医术更高贵、更富有理性，也更受到内在的、导向性目的的引导。这是一个关于这个实践的世界的偶然事实：越是高贵和权威的技艺，其

越具备支配地位的就是内在的、导向性的目的。一门修辞术技艺是由民众在他们的城邦活动中实现的,然而医术却不是这样。由于修辞术的这种高贵[42]和理性,其建构性的目的就具有超越于仅仅是一个可靠的和有效的朝向给定目的的方法的价值。一门技艺越具有理性,其实践者也就越有权威去完美地运用这门技艺,“一个舵手要比一个木匠更善于判断船舵的方向,同样地,用餐的人要比厨师更善于判断一个宴会的好坏”(《政治学》卷三第一章 1282a22 - 24),^①但是正如我已经提到过的,我的医生能够告诉我,即便我感觉自己是健康的,但事实上我不是。对马鞍制作者可以这样说,尽管骑手从马鞍上掉下来了,但马鞍的肚长很不错,但这样说毫无意义。但是医生和修辞家可以说,手术很成功,但病人死了。从苏格拉底开始,当人们说真正的政治家做的要比仅仅告诉人们喜欢听的更多时,他们就指向一种内在的善的统治。修辞术比医术更高贵,同时也是更危险的,因为内在的目的更占支配地位。在开始的时候,我指出政治有不确定的目的,而修辞术就是一种谈论这些不确定目的的技艺。这些目的之所以是不确定的,就是因为它们不能被从外部去决定。它们是内在的目的,它们总是在实践中被行为者限定和判断。生产性的技艺是由消费者来判断的,也就根本不会提出类似的问题。

政治的决断的问题来自于这样一个事实:外在和内在目的——对整个政治来说,就是仅仅活着和活得好的区分;对修辞术来说是

① 也请参《物理学》卷二第二章 194a33 - b7:“既然技术制作质料——有的是单纯地制造,有的是把它制成合用的东西——又,我们使用这些东西时好像它们是为我们而存在的,因为我们也是某种意义上一个目的。因此,技术也有两种:一为支配原材料的技术,一为具有知识,换言之,一为使用者的技艺,一为制造者的技术。因此使用者的技术某种意义上也是制造者的技术。当然也有分别:使用技术是认识形式,生产技艺则是认识质料。例如舵手知道舵的形式,并且对舵的规格提出要求。而造舵的木工知道该用什么木材,通过哪些制造活动以达到目的。”

赢和论证的区分——不能顺利地结合在一起,即便是在自然的城邦中也不能。况且,没有任何理由希望次要技艺的内在目的会简单地隶属于那些明智的和政治的技艺。当说到某些与“手术很成功,但病人死了”类似的事情时,技艺从事者正在诉诸医术实践的内在标准,而不是病人和医生共享的那种外在的目的。实践给出权威,所以一种实践性技艺的实践者,而非一种工具性技艺的实践者,才能够判断那种技艺不是简单地隶属于使用者。制作者做出的判断和使用者的判断之间的内在联系,演说者和听众做出的判断之间的内在联系,在此处是非常复杂的,这种复杂性超越了那种其外在目的占主导、建构性目的仅仅是实现外在目的的一种途径的技艺。

亚里士多德在《政治学》中表现出了这种差异:

这属于同样的人去判断某人是否以正确的方式去治疗以及是否治愈了和使某个遭受了特殊疾病的人变得健康,这就是医生;对于其他一切经验和技艺[ἐμπείριας καὶ τέχνης],也是这样。如医生的功过应该由医生们集合起来加以审查,其他从业者的功过也应该由同业加以审查。但是“医生”这个术语[是能够被运用于]普通的手艺人和精熟的手艺人的,以及那些在这门技艺的这个方面有教养[πεπαίδυμενος]的人们;这[43]后一种类的人在几乎所有的技艺中都是存在的,并且我们将进行判断的任务分配给那些有教养[πεπαίδυμενος]的人们,而不是分配给那些知道这门技艺的人们。(卷三第十一章 1281b40 - 1282a8)

这足以表明,内在目的只能由实践者做出判断,因此消费者的判断就会被怀疑、被修改,甚至被拒绝——当那些内在的善占支配地位的时候。在政治演说史上有很多伟大的例子都是失败的演讲,这与其病人没有活下来却成功的手术类似。内在目的打开了批评外在目的的可能性。

如果亚里士多德没有表明修辞术对于其内在目的占支配地位来说是一个足够高贵的技艺,那么立法者唯一的问题就是引导修辞术的效果。由于内在目的的支配地位,立法者不得不考虑实践中的修辞术和修辞术的产品。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德在明智和技艺、制作和行动(making and doing)之间做了一个尖锐的对比。技艺和性情是不可调和的。正如他在《形而上学》卷九中说的,技艺和能力(powers)是理性的δύναμεις[能力]。理性的能力是生产对立事物的能力,所以一个人不能从能力推断其产品,或是从产品推断其行为者(《形而上学》卷九第二章 1046b22 - 24, b8 - 9)。好的技艺的产品不会告诉我它们的制作者也是好的。理性的能力是同等适用于相反事物的能力。亚里士多德说,因此它们的实践除了知识什么也不能获得。有德性的行为需要品格。道德德性允许从行为到行为者的推论,因此它们不是对立事物的能力。我们不去进行这样的推论:某人是一个医生,因此这个人就是健康的,但我们却对修辞术和明智进行同等持续的推论。我们假设如果某人能够给出好的建议,他或她就必定是一个好人。在修辞术和其他技艺之间的区分为政治性地理解修辞术设置了独特的问题。

针对从修辞技艺到德性的典型推论的回应是揭露其假面具,并降低了我们的期望。相信某个宣称她的委托人是无辜的律师是天真幼稚的,一个人必须理解法庭辩论的惯例。类似地,荷马必定不会采用一个专家在军事策略上的建议。另外,那由于其角色而深深爱上一个演员的评论者需要这些持续增加的诡辩去抵制一个类似的谬误(fallacy)。更加平常的是,经验会提供丰富的关于在实际论证中技艺并不能担保德性的证据。

亚里士多德并没有简单地揭露从演讲到品格的推论的虚假之处,而是提供了这种推论有效的最低限制。这些推论的有效性的限制条件将会是我随后章节的核心主题。但在此处,我认为首先注意到这一点就足够了:当修辞术被看做是一门实践技艺的时候,它并不是被当做一种模仿来对待。模仿是作为产品而被评价的。[44]

实践不具备内在的运动原则，正如自然的对象一样，但是它们却拥有内在的价值原则。因此，它们不是生产性或是模仿性的(mimetic)。^①

其次，我们认为那些能给出健康建议的人们是有德性的，因为我们从《尼各马可伦理学》中知道，明智和善要比知识更好：

一种技艺的产品是由其自身的品格来决定它们是否被造得很好；所以，当它们被制作出来时，它们就足以处于正确状态。但是对于显得有德性的行为来说，如节制地，或是公正地，并不足以使得它们就处于正确的状态中。相反，当行为者做这些事情的时候，必须也是处于正确的状态中。（卷二第四章 1105a27 - 32；也参卷五第八章 1135a15）

亚里士多德某种程度上注意到了诗学的和实践技艺之间的差异，恰是由于这个原因，这种差异引起了对实践技艺可能性的怀疑：

但是在政治学的情形中难道明显不同于其他的科学和能力？因为，在别的科学和能力方面，传授能力的人们，如医生和画家，同时也是实践者。但是在政治学方面，那些声称教授政治学的智术师们从来不实践。相反，从事实践的是政治家们，他们所依赖的似乎是某种能力和经验而非思想。（《尼各马可伦理学》卷十第九章 1180b33 - 1181a3）

要是使得实践尽可能较少地屈服于技艺，虽然我们可以雇医生来治疗我们的身体，但——正如在这一章开头引述的《王制》中的话表明的——我们不能听从明智者来为我们做出决定（《尼各马可伦理学》卷六第十二章 1143b30 - 35）。城邦性的修辞术不能被委

① Grimaldi,《研究》,8. n. 8:“很难看到修辞家如何不同于诗人那样的制作者，这也是亚里士多德关心的。”

派。请回想苏格拉底在《普罗塔戈拉》开篇给予希波克拉底的关于购买食品和购买智慧之间差异的警告：你能够从市场买一袋子食品，还可以尝尝其味道和检测一下，但是 you 从市场上买回来的思想则是进入了你的灵魂中。我们不需要拥有进行自我治疗的知识，以及超越涉及如何挑选一个好医生的知识，但是我们需要对实践判断更具有实践意义和持续性的判断。医术有两个目的，一个针对实践性的治疗的内在目的，以及一个外在的善——健康。修辞术也有两种目的，内在的善是在任何情形下发现说服的有效方法，外在的善是成功地进行说服。我们推断，某个给出好的建议的人必定是明智的，因为正是凭借明智才能形成好的建议。〔45〕听众必须判断修辞家们的导向性目的和给定的目的。

这就是在修辞术和其他技艺之间的关键差异。修辞术是最贵贵的技艺，也是对城邦来说最危险的技艺。同时，它也是最理想的技艺。所有的技艺和能力都能适用于对立的事物，但唯有修辞术能够证明敌对的事物。所有的技艺都是一种理性的制作能力。修辞术是一种在其中理性完全占统治地位的技艺。正如政治学是建筑性的技艺，所以修辞术也是最具技艺性的技艺。所有技艺中，政治学是伦理上的完美，修辞术是技艺上的完美。当听众推断好的演说家必定是聪明的或是有德性的时候，他们就是在表达他们自己的关于修辞术应该隶属于政治学的意见，以及修辞术应有的高贵性。所有的技艺都有隶属性，只有修辞术的隶属是成问题的。立法者要想做出明智的关于技艺在法律上的决定，就不得不知道更多关于修辞术的东西。我早先说过，伦理的活动和技艺性的活动能够分离。因此修辞术总是可能类似于政治学。

第五节 城邦性的与专业性的诸技艺

我宣称《修辞术》的目的是清晰地阐明一种城邦性的技艺，而

非一种专业性的技艺。如果亚里士多德能够成功地做到这一点，这将是一个令人印象深刻的成就，因为一种城邦性技艺的概念几乎是一个矛盾的术语。一门城邦性的修辞技艺如何与其技艺性和城邦性二者联系起来，会告诉我们很多关于理性在实践中的作用的知识，以及关于理性和性情之间的相互关系的知识。认为《修辞术》的目的是详细阐述一种城邦性的技艺有着重要的优势：这使得亚里士多德的目的是哲学性的而非辩论性的，这也有益于将《修辞术》和亚里士多德的其余作品连接为一个整体。

但是我的论点依然存在一个明显的困难。亚里士多德从未在《修辞术》里明确地说过任何与此类似的话。我从《尼各马可伦理学》卷一第二章引述的题词提到，将修辞术作为受政治家们所掌控的更加荣耀的能力之一，但是这并不具有足以强大的证据从而以此为基础建立一个解释。然而，在《修辞术》自身内部有一个地方，亚里士多德在那里就我对他的计划——将修辞术创建为一种城邦性的技艺——的解释给出了直接的证据。他说，这门技艺的核心是审议性的，而非法庭审判性的，因为审议对一个城邦公民来说是更加高贵也是更适宜的，同时也是更普遍、更少专业性的（卷一第一章1354b24-25, b31）。之前我说过，亚里士多德宣称他的修辞术强调论证这一独创性。正是审议性的修辞术能够使论证变成核心。亚里士多德在《修辞术》中的独创性使得审议变成核心性的，[46]从而使得修辞术成为一种城邦性的活动。但，这依然是一个勉强的证据。我认为存在更多的证据，但要想获得这些证据，需要采取一种柏拉图式的迂回（detour）方法。

通过内战与对外战争这二种截然不同的战争的类比，来形成一种城邦性技艺与其相反的专业性技艺的概念，这看起来是很奇怪的，但我想努力获取我的首个非亚里士多德主义先例去详细阐述一种城邦技艺的概念。在柏拉图《法义》的第一卷，雅典陌生人区分了内战和对外战争——最激烈的 $\chi\acute{\alpha}\lambda\epsilon\pi\omicron\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ [内战] 和温和的对外战争（ $\pi\omicron\lambda\iota\ \pi\rho\acute{\alpha}\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ）（629d）。反击那些外部的敌人，职业的勇气就

足够了,但是“一个人不可能在内战中证明 he 自己是忠诚的和健全的,如果内战完全缺乏善的话”(630b)。对外战争有雇佣兵就够了。在我的类比中,对专业性的修辞术来说,一门专业性的技艺与一个职业士兵的勇气是类似的,这都是必要的,因此某个城邦可以雇佣别的人去战斗或是去论辩。存在一个清晰的目的和成功地实现外在目的是价值的唯一手段。在那些情形中,将不存在从修辞术到德性的推论。修辞术的内在目的也不会发挥任何作用。相反,雅典陌生人认为内战需要完全意义上的德性。

有一种类似于要求德性的修辞术吗?如果没有德性,难道至少要将注意力集中在建构性的目的上,而不仅仅是在说服这个外在目的上?存在一些修辞的情形,在这种情形中可以雇佣一个专业性的修辞家去完成说服的工作?一种城邦性的修辞术是这样的:其内在性目的才是利害攸关的。^①听众不是敌人,城邦性的修辞家们必须在他自己和他的听众之间建构一种城邦性的联系。内战和对外战争之间的差异这种类比将城邦性的修辞术——凭借它们的目的——从专业性的修辞术中区分了出来。在《法义》的其他地方,柏拉图将一种城邦性技艺从它的实用的(*banausic*)和专业的合作者那里区分了出来——凭借对谁是这种城邦技艺的演说者和听众的

① 历史性地讲,修辞术的职业性技艺与外邦人的到来有关。参 Dover,《理智的自由》(*Freedom of the Intellectual*),页 52:“雅典人有充分的理由认为,理智是来访的外邦人依赖雅典一小部分富有的且杰出的家族的赞助、友好和慷慨带来的……我们应该考虑到这种可能性:外邦的智识人得到了很好的训练,通过他们富有的雅典赞助人,对雅典的政策施加了重大的影响,但他们对政策的执行却没有责任。作为外邦人,雅典人可能会认为他们不会将他们的忠诚献给雅典民众,并且他们相对地忽视了这种敌意,这种敌意是由于他们对传统事物的怀疑性反对引起的。甚至这一点也是可能的,雅典人,达蒙(Damon)或苏格拉底,他们赢得了作为富有且有权力的人们的‘老师’的美誉。他被认为是选择一种外邦人的角色而脱离了共同体,招致了民众的憎恨,同时他又作为一个让自己堕落的城邦公民,而招致了严厉的惩罚,然而一个外邦人身份的堕落却不会招致什么。”

判断。这一次的类比不是战争而是医术：

在我们的共同体的病人中，存在一些与自由人一样的奴隶，一般地说，就按照对待奴隶那样去对待这些病人中的奴隶，给予他们一个急匆匆的出诊，或是在诊所中接待他们。一个这种类型的医生从来不会向他的病人抱怨什么，也不会要求什么；他会以一种完结了的知识的语气和以一个命令者直率的风格给予他的病人一些经验性的告诫，然后十万火急般地奔向下一个病人那里——这就是他如何减轻他的主人给予他的医术劳作。自由的实践者，他们大多数都是自由人，通过在开始的时候就以科学的方式研究事物来对待他们的疾病，并把患者和他的家庭视为他的心腹。因此他从受苦者那里学到了一些东西，同时[47]指导病人实现其最好的能力。直到他赢得病人的支持之前，他不会开出他的药方；并且当他这样做了之后，他稳步地旨在创造服从。（《法义》卷四 720c - e）^①

所以，亚里士多德在《政治学》中说：

由于某人的实践或是学到的某些东西的缘故，这也产生了一个差异。某人或是为了自身，或是为了朋友，或是依据德性而所行或学就是自由的，然而如果这个人是依从他人而经常做同样的事情，那就是劳役工人或是奴隶的品格了（卷八第二章 1337b17 - 21）。^②

① [译按]根据作者英文引文译出。

② 参卷三第四章 1277b2 - 7：“这些被统治者作为奴隶或佣工所从事的鄙俗行业，贤人或政治家或好公民，作为统治者是无需加以研习的——偶尔他们为了自己的事情操作一些贱役，应当视为例外，这时候的劳务不是在主奴或主雇关系上操作的。”也参《修辞术》卷一第九章 1367a30 - 31：“不要从事一种鄙俗的行业是贵族的，因为不依赖于他人的生活才是自由人的生活。”“宽宏大量的人不可能让其他别的人决定他的生活，除非是他的朋友”。（《尼各马可伦理学》卷四第三章 1124b31 - 1125a2）

这里的关键问题在于研究和探询,是由内在的目的或是实践的目的决定的,还是由外在的目的或是工具性(technical)的目的决定的。

城邦性的修辞术旨在演说者做的论证和听众接受这些论证之间的一致性。在演说者和听众之间的这样一种城邦性的联系不总是可能的或是必要的。根据我从《法义》中引证的段落,没有任何理由限制某人自身走向真实,即在对外战争中的城邦性的勇气。同样地,在《修辞术》中,有几个地方修辞术应该只注视外在的目的。这就是我想要将其称为普遍的修辞术,与之相反的是,修辞术被限定在政治主题和政治目的之下。“即便我们拥有最准确的知识,对我们来说要想在演说中使用这些知识去劝服某些观众也是很不容易的”(卷一第一章 1355a24-27)。如果《修辞术》的目的就是详细阐述一种城邦性的技艺,而不是一种专业性的技艺,那么其专业性的用途——当然是正当的——就是来自于受限的修辞术的派生物。同样地,职业的勇气对完美的勇气德性来说就是次要的。(甚至修辞术的非技艺性的论证,同样也是派生物。在卷一第十五章 1376a29-32处,亚里士多德说到关于见证(witness)的论证“应该从源自省略推理论证的同样的主题中被挑选出来”。)有时,修辞术会是仅仅必要的,而非高贵的;没有任何理由不去雇佣一个专家去劝服某人的小孩要吃药。但我们仅仅通过外在成功的手段来判断这个专家,即只能通过他是否能够劝服这个小孩吃药来判断。只有受限的修辞术拥有内在的目的。唯有受限的修辞术受限于论证。唯有受限的修辞术依赖于德性和城邦公民权,因此也是一个政治的活动。

在开始我就强调过,决定《修辞术》的目标能否实现的偶然情况(contingencies)。一个更具偶然性的因素是受限的修辞术——这是一门真实的实践技艺并且被形象化为一种活动——应该统治普遍的修辞术。在下一章里,我将讨论修辞术的三种形式——审议的、法庭的和炫示的——是其形式与它们的功能同一的种类,然而

从这个意义上看，修辞术的其余部分由诸多根本不属于其所在种类的事例构成。修辞术技艺上的核心种类应该也是[48]最高贵的，对一种实践的政治生活来说也是最核心的，同时不是由一般而言的技艺的本性或特别是修辞术的本性产生的。极可能的是，今天政治性的修辞术具有末端的重要性，其不可能成为修辞术其他形式的核心。

在修辞术的历史上，当上述事情发生的时候，修辞术就变成了——一种普遍的技艺，而不再是一种城邦性的和实践的技艺。说服就不再是一种活动，而是一种旨在实现一种外在目标的运动。决定去做最好的事情和让别人去做这些事情就变成了彼此分离的功能：医生之所以是医生，正是凭着决定我需要什么才成为医生的，但医生却凭靠修辞术才让我吃下这些药。在这样的情形下，对亚里士多德来说是边缘的考虑就变成了修辞术的核心：τό πρέπον[卓越]、καίρος[时机]、礼仪、天赋、sprezzatura[潇洒]。在城邦性的修辞术这里，亚里士多德能够说——正如他在卷二开始处做的一样：“有三个为何演说者自身是说服性的原因；因为除了逻辑术证明，还有三种我们必须相信的事情，就是实践智慧、德性和善的意志。”（卷二第一章 1378a6 – a9）在普遍的修辞术中，这些德性被最小限度的真诚和竞争取代了。对这样的技艺来说，亚里士多德在《尼各马可伦理学》卷二第四章中就技艺的宣称依然适用：知识足以获得正确的结果。当实现外在目的变成了唯一的价值，修辞术就需要额外的道德限制以区别于论证活动本身，以阻止其开创一种自然的新状态。

一种活动越是高贵和可敬(honorable)，就越少可能被转换成专家或是奴隶。主人必须知道如何管理奴隶，因为这样的知识“根本就不高深也不重要，因此，对于那些不想被这些事情烦扰的人来说，一个管家(overseer)就可以承担这种工作，同时主人们就可以从事政治或是哲学”（《政治学》卷一第七章 1255b32 – 37；对照卷一第二章 1253a11 – 18）。如果修辞术是一门城邦技艺，那么好的邦民就不会将修辞术的实践委托给别人，即便别人能够胜任。招募雇佣兵

去打对外战争这没有什么错误,但这在一场内战中却行不通。这就如同一对繁忙的父母告诉他们的孩子:“这里有一些钱,自己去为自己买一个生日礼物。”^①

我从《法义》那里受到启发找到了这些类比。但是就我的城邦修辞术思想来说,也存在一个亚里士多德主义式的类比。在《政治学》卷八中就音乐的讨论——那一讨论是不完整的——其所关心的问题非常接近于我想要就修辞术提出的问题。对音乐的处理检验了音乐从而决定了其在城邦中的位置。在那里故意留下了很多未回答的问题——这些问题只对于专家才是重要的——并且询问了什么种类的音乐研究和音乐实践适合于邦民而不是专家。

《修辞术》提供了一个更加庞大和更加完整的同样类型的检验。如果存在一种简单的要求如此广泛的处理能力(power),这种能力就是修辞术——最高贵的技艺,最容易与政治本身混淆的技艺。[49]亚里士多德在《政治学》中没有处理修辞术,因为修辞术复杂得足以需要在《修辞术》中对其进行完全充分的讨论。他不能够在《政治学》中如他对音乐所做的那样,涉及修辞术很多技术性的问题,因为修辞术更高贵同时也更危险。

亚里士多德在《政治学》卷八以注意音乐对消遣的益处开始,

① 与内在不能被委托的善相关的实践,在布坎南(Allen E. Buchanan)那里得到了解释,参《评价共产主义者对自由主义的批判》(*Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*),页869:“内在的善不是独立于公有关系的公有活动的目的,好像这种公有关系仅仅作为朝向那些善的手段。而且,尽管这些善,用经济学家的话来说,进行共同生产,但它们不是公共的善,因为它们是被排除在外的——事实上,是被内在排除掉了。换句话说,内在的善要求将自己奉献于两个以上的人或更多的人,但由于它们的本性,那些不进行这样奉献的人是不能获得这些善的……因为内在的善对于那些假装奉献的人来说原则上是不能获得的,免费搭车的问题不会威胁到它们的生产,正如它不会威胁到公共的善。某种程度上,共同体的特殊的善就是参与共同体活动的善,这种善内在于彼此合作的过程中,那些不奉献自己的人不可能有希望获得这种善。”

并且一再地否认实用(utility)对于城邦是一个障碍。

我们还得必须研究这种结果是否是偶然的,以及音乐的本性[φύσις]是否比[仅仅给予快乐]更为高尚[τιμιότερα]……[我们还必须]研究在某些方面音乐是否对品格和灵魂有益。倘使由于音乐我们的品格能够获得一种特定的品质,那么这种影响就是显而易见的。(卷八第五章 1339b42 - 1340a7)

音乐绝不仅仅是有用的,它有其内在的品质。对一个城邦民来说,音乐也是值得追求的,因为它影响品格和灵魂。那些影响——不管它们是什么——都是音乐不能被仅仅看做是纯粹的工具的证据。^①关于一种活动是否是政治活动的检验是这种活动是否影响了那些从事这种活动的人的灵魂的检验。因此,对成功和完成的判断就基于对行为者的判断,而不仅仅是对产品的判断;就是基于内在

① 那些在法律学校关心一种主张是否仅仅是一种技术的人们——当他们争论说,法律的败坏不是因为运用时被败坏,而是因为它对灵魂和实践者的品性的影响——会使用同样的测试。我从 James B. White 的这些著作中学到了很多:《法律的形象》(*The Legal Imagination*),《当语词失去它们的含义》(*When Words Lose Their Meaning*),《赫拉克勒斯之弓:关于修辞术和诗术的原则的随笔》(*Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of Law*),《作为翻译的正义:一篇关于文化和法律的批判主义的随笔》(*Justice As Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism*)。参 John O. Cole,《法律教育中的苏格拉底式方法:道德演讲与和解》(*The Socratic Method in Legal Education: Moral discourse and Accommodation*); William Epstein,《辩证法的经典传统和美国的法律教育》(*The Classical Tradition of Dialectics and American Legal Education*); William C. Heffernan,《不是苏格拉底,而是普罗塔戈拉:法律教育的智术基础》(*Not Socrates, but Protagoras: The Sophistic Basic of Legal Education*); David Luban,《律师和正义:一个伦理的研究》(*Lawyers and Justice: An Ethical Study*); Luban,《在律师—委托人关系中的党派偏见、背叛和自主性》(*Partisanship, Betrayal, and Autonomy in the Lawyer - Client Relationship*); Joseph Vining,《权威之物和权威者》(*The Authoritative and the Authoritarian*)。

目的判断,而不仅仅是基于外在目的的判断。

在《政治学》卷八中,音乐讨论的类比依然拥有更大的力量。亚里士多德要询问的是,城邦民是否会学习音乐以及如何学习音乐。音乐的职业化是危险的。变成一个太过优秀的音乐家是粗俗的(vulgar)。大多数人都学习音乐似乎是一件危险的事情。我们可以为那些仅仅属于业余爱好的人们保留一些竞争的机会,就如同现代奥林匹克运动会努力做的,禁止那些专业人士学习某些技巧。例如,通过使那种学习变得很昂贵,像玩马球(playing polo)或是掌握希腊作曲。以这种方式,城邦性的和专业性的区分就变成了一种由社会阶级决定的区分。^①我认为亚里士多德自己的回应是更有趣的。专业化唯一的动机是一种外在的动机,而不是富有技艺的力量自身(the artful power itself)发展的结果。

非常明显的是:学习音乐既不应该成为他们后来的事业的一种障碍,也不应该因为学习音乐而使得身体变得粗俗不堪,从而不应该成为军事和政治锻炼的障碍……这些事情与学习音乐都有联系,他们不要教学生们学习在职业竞赛中所演奏的那些曲目,这些曲目都是很艰难且是相当怪异的[这些曲目已经进入现行的竞赛中,并从竞赛中进入了现行的教育中]。(《政治学》卷八第六章 1341a6-14)

亚里士多德注意到,对修辞术来说过度的精确无法做到说服(《修辞术》卷二第二十二章 1395b28-1396a1)。相反,通过将其贬低为听众的一个错误,亚里士多德表明了非说服性的修辞术是被感

① 对照《政治学》卷二第十一章 1273a21-38:“能轻松地使用语词和词组,以及避免咬文嚼字一般而言是良好教养的标志,它的反面则几乎不值得一个贤人去追求。”(Theaetetus 184c)又参 Alasdair MacIntyre,《谁之正义?》(whose Justice?),页 113:“这某种程度上是对这些德性的高贵性及其优雅的表现产生的结果的贵族式疏忽。”

知为专业性的修辞术而非城邦性的修辞术。当亚里士多德在《修辞术》中[50]宣称某些适当的结论时,说这些结论无需更多的精确性,他就在一种城邦的技艺和专业的技艺之间做出了区分。专业化和精确性不是一种技艺在其历史上自然而然的发展(《政治学》卷一第十一章 1258b37 - 38;参,卷二第十章 1271b24 - 25)。在随后的一章中,我将就亚里士多德关于过度的精确的警告从城邦技艺的视角提供一种解释。我将表明在一种城邦技艺看来,变得过度精确不仅仅使得演说者更难进行说服,而且在伦理上也不会成功,在品格上也是一个错误。

城邦性的修辞术旨在实现内在目的,因此受内在的标准和价值支配,然而专业性的修辞术,正如纯粹工具性的和理性的能力,旨在实现外在的目的,因此受隐蔽不明的动机支配。变得精确的唯一原因就是一个隐蔽不明的动机。另外,在《政治学》中对音乐的处理是适当的,因此也值得被广泛引用:

这样,我们就乐器极其所需的技巧而言,实在应该摒弃任何专业的训练方式。所谓职业训练,其本意就在使学徒们可以参加竞赛。在公开演奏中,乐人的操作并不着意在自己身心的修养,而专心取悦于他们面前庸俗的听众,这些听众实际上追逐着一些鄙薄的欢娱。所以我们认为登场演奏,总是乐工的能事,不是自由人的本分。而且演奏者自身也会在剧场中渐渐趋于庸俗。他们[为取悦听众而]从事乐艺的宗旨原来已经卑下,而听众的庸俗又往往使乐艺降格;于是艺人们为投听众的所好,就不仅仅淹没了自己的心志,连自己的身体也不得不按照时尚的兴趣而忸怩作态了。(卷八第六章 1341b9 - 19)

此处推论性的结论阐明了我关于城邦与专业技艺的断言。专业性的技艺仅仅旨在外在的目的,即听众粗俗的快乐,而不是实践者对听众进行教育。因此,专业的技艺对城邦民是没有价值的,也

贬低了实践它们的人。在《修辞术》中,法庭修辞术尤其倾向于精确,因为它的演说能够具备一种更加精巧的(ἀκριβέστερα)品格(卷三第十二章 1414a7-18,第十七章 1418a2-4);所以专业技术的机会和危险在法庭修辞术种是最大的。如果有好的法律和好的听众,技术性的技艺大师们就不会是说服性的。专业化仅仅在受限的修辞术和在败坏的情形下才会是危险的。

如果我关于《修辞术》的整个论点是正确的,这部作品就是一种政治性的探究,[51]这决定了修辞术在城邦中的位置。如果是这样的话,那么,亚里士多德认为,在他的文本中,这样的探究需要修辞术详细的种类和实践性的知识,就令人奇怪。在《政治学》中,亚里士多德陈述了一个关于城邦音乐家是否应该学习演奏长笛的讨论,但是整部《修辞术》就是为这些细节所标记的。它自身就是这种精确性的现成且准确的描述。

让我简单地归纳一下这章的结论。亚里士多德的《修辞术》详细阐述了一种作为城邦技艺的修辞术,混合了几乎不可能协调的技艺的性质和针对邦民来说的适宜。一种城邦性的修辞术如何将其技艺的一面和其城邦的一面联系起来,将告诉我们在行为中理性的作用,以及思想和品格的相互关系。

当宣称有一种修辞技艺的时候,其关键要害是什么呢?如果有一种修辞技艺,那么就城邦活动与技艺性的表演之间的关系这个事实会告诉我们什么呢?

当我以这种方式提出这个问题时,它就像是亚里士多德就这些问题根本没什么要说的。但我已经论证,他通过给出的关于修辞技艺的独特性的定义来谈论这些问题,这个定义认为技艺娴熟与实践的内在目的是同一的,即在每一种情形下发现有效的说服手段。内在的和建构性的目的与道德德性的内在目的有一种技艺上的平衡,后者旨在达到高贵,从而是它们自身的目的。一旦亚里士多德发现了这样的一种内在目的,那么技艺拥有了价值和自身优异的标准,并且这标准不能被简化为成功地说服一名听众。亚里士多

德不仅决定修辞术有一个内在的目的,而且表明这个目的存在于论证中。亚里士多德在《修辞术》中最大的创新就是发现,论证是一种说服技艺的核心。

与诸德性一样,修辞技艺有内在的标准和价值。但我已经论证过,不将修辞术同化于德性是重要的,尽管这二者都拥有内在目的。事实上,内在目的这个发现可能会使事情变得更糟,并驱使修辞术和德性更大程度的分离,因为如果修辞术有其自身恰当的价值,那么比起修辞术自身纯粹的工具性价值来说,它就会变成德性的一个更有力量的竞争者。亚里士多德依据其独特的标准,越是坚定地将修辞术建立为一种技艺,对于详细阐明修辞术和政治之间的关系来说就是越发至关重要——阐明这种关系在接下来的两章里将成为首要目的。

第二章 修辞术的种类

[52]《修辞术》中令人惊奇的教诲之一就是,立法者(the legislator)——对他来说,这些是注定的——需要知道关于修辞术实践的如此多的技术性细节。这位立法者必须从一种形式技术的视角来判断,修辞术看起来像什么,即便这是一种他自己也不赞同的视角。这位立法者必须理解修辞家们的策略性思考,尤其是那些策略性思考隶属于更高的目的时。当属于那些更高目的的策略性思考的时候,一位政治家无需知道修辞术内部更多的东西就能够规范修辞术的效用(effect),但是要想明智地在法律上将修辞术确立为一种活动,就需要更为详细地理解修辞术。

由于我的意图不同于亚里士多德的意图,所以我忽略了很多亚里士多德陈述的并且花了很多时间去迅速地论证的细节。亚里士多德发现三种修辞术的存在与他发现的大多数结论一样是不成问题的,然而我认为,确认这些种类的那种果断是一个巨大的成就。我在上一章中指出,他在《修辞术》中将审议修辞术置于修辞活动的核心,然而对于他的竞争者和大多数人来说,法庭修辞术才是能够想到的第一种修辞术。审议修辞术以一种独特的有力量的方式将形式和功能组合在一起,因此提出了修辞术种类的精确含义的问题。在这一章中,我会探究,为何存在三类修辞术,并且在细节上集中关注种类的形式[εἶδη]。集中于修辞术的种类如何形成将有助于进一步详细阐释ἐργόν[功能]和活动的概念——这两个概念位于亚里士多德修辞论证概念的核心,同时也有助于阐明在论证和政治环境之间的联系,论证和意图之间的联系。

类似地,亚里士多德似乎将辩证法的功能、修辞术的功能和政

治学的功能之间的关系同样看做是不成问题的。在下一章里,我将集中于形式的主题,从这个意义上去讨论修辞术和政治学之间的关系,以及修辞术和辩证法之间的关系。柏拉图似乎造成了下面的两难境地:要么存在一种与政治智慧同一的“真正的修辞术”;要么修辞术是一种远离真理的技艺,因此[53]它根本不适宜成为城邦的一个部分。亚里士多德不得不要求修辞术隶属于政治学,同时又让其拥有自身内在的目的和整体性。

亚里士多德在《修辞术》中伟大的创新是发现了论证才是说服技艺的核心。如果存在三种说服论证的源泉,分别是理性、性情和激情,那么在《修辞术》中,理性就位于两种根本不同的伪装之中。在卷一第四章至第十四章处,理性位于省略推理论证中,也是说服论证的核心——形式和功能是不可分离的。在卷二第十八章至第二十六章理性推理论证已经获得其自身的力量。卷一第四章至第十四章对于现代读者来说是难以理解的,因为它将说服处理成一种逻辑性的,而不是情感性或是伦理性的,但在任何意义上,这一点要想被承认为是合理的都是不容易的。理性推理或一种理性推理的源泉如何可能既是逻辑性的又是没有条理的?

修辞论证与它们的意图如此密切——这是亚里士多德能否成功的关键——以至于很难看到修辞论证如何能是有条理的。当形式与功能紧密相连之时,“形式”意味着什么呢?修辞术种类提供的政制情境属于解决方式的部分。正如论证的形式在一种非常不同的意义上,主题属于另外一个部分。这一章中的修辞术的两种形式和下一章中的理性推理主题,将表明省略推理论证如何能位于作为城邦性的修辞术的中心。我们将看到,为了形式和功能连结起来,论证必须最终与品格连结起来,目的是形成一种城邦性修辞技艺。随后,在第五章中,我将回到关于省略推理论证和理性的第二种处理方式上来,在那里论证的逻辑形式和修辞功能之间的连结被取消了。

第一节 实践演说的双重性和善的多样性

至于说到快乐时,考虑某人自己的一件事情,这造成了很大的差异。确信无疑的是,这不会是没有意图的,即每个人都拥有其自身的喜好;这是自然的事情。

——《政治学》1263a40 - b1

对所有的个人来说,上行和下行是不一样的,正如对宇宙来说也是如此。

——《论灵魂》416b3 - 4

为何存在三种修辞术类型?这个问题的答案似乎是如此明白以至于这个问题根本就不值得提出来。简单的观察和纯粹的推论表明,正如亚里士多德在《修辞术》开篇就说的那样,我们所有人“都试图批评或是坚持一个论证[正如在辩证法中],并为自己辩护或是攻击他人(卷一第一章 1354a3 - 5)”。[54]当他在卷一第三章的开始引入三种修辞术的时候,他没有看到有什么是成问题的:

修辞演说的种类[εἰδή]有三种,因为有三类不同的听众,这些不同类别的听众涉及演说的目的或实现[τέλος]……民主大会的某位成员就是一个关于判断将要发生的事情的例子,一个法官是判断过去发生的事情的例子。一个旁观者则关注演说者的能力。因此可知,必然[ὅστ' ἐχ' ἀνάγκης]有三种不同的修辞演说,审议演说[συμβουλευτικόν]、法庭演说[δίκανικόν]、炫示演说[ἐπιδείκτικόν]……这三种演说各自的目的都是不同的,并且有三种不同种类的目的[τέλος δὲ ἐκάστοις τούτων ἑτόρον ἔστι, καὶ τρισὶν οὐσι τρία]。(卷一第三章 1358a36 - b21)

在接下来的几行里,他确定了那些目的:

审议演说者的目的是有利的或是有害的……法庭演说者的目的是正义或不正义……赞美或谴责的炫示演说的目的是受人尊敬的或是可耻的。(b22-28)

正如《修辞术》继续表明的,我们懂得了,每种修辞演说都有其自身的典型方式:审议演说最大程度上依赖于举例,法庭演说依赖于省略性推论,炫示演说则或多或少地依赖于这两种方式(卷一第九章 1368a23-35)。

我抵制对这个问题——即,为何是三种类型的修辞术——的任何经验性答案。这种实践组合或许能够给出答案和超越这个问题,但它们的定义和它们之间的相互关系却不能。亚里士多德越是多列举它们的性质,他就越不可能从他的简单观察中得出他的结论。正如《修辞术》显示的,亚里士多德将——正如他说我们应该如此——从我们显得更为熟知的事物转到那些我们真正地更为熟知的事物上(例如,《后分析篇》卷一第二章 71b33-72a5;《尼各马可伦理学》卷一第三章 1095a31-b4,第七章 1098a34-b8,卷七第一章 1145b1-7)。修辞术的种类在开始是作为我们熟知的材料给出的。那些同样的类型变成了探询的结论,凭着它们的本性,以及一般来说它们与修辞术的关系和彼此之间的关系为人所知。作为种类的三种修辞术的地位,它们的种差(*differentiae*)和相互关系,不能通过简单的探究就为人所知。例如,它们共同地穷尽了所有领域吗?它们是彼此排斥的吗?通过纯粹经验的方法,根本就不可能回答这些问题,修辞术的种类究竟是不是凭借其与演说的等级相似性而分类的,或者是否有一种更加强大的同一性的种类——如在他的生物学中所做的。

而且,假如如此,亚里士多德就不能从存在三种修辞术这个给定的事实转移到对这种现象给出一个理性的解释。没有这样的事

实是给定的,明显有很多修辞术的实践事例不属于他的三种修辞术类型。^①因此,亚里士多德提到修辞术的超越政治的应用,例如当一个数学老师必须给顽固的学生解释[55]平均值定理(the mean value theorem)时。那些不被其主题所限定的修辞术不属于三种类型修辞术的范围。我将论证这些修辞术没有内在目的,从而其形式与功能也就不能达到同一。

我将表明,修辞术的类型是实践活动的本质类型,那些不属于这些种类的修辞实践事例,例如数学老师的例子,在我们的实践生活中不占核心位置。修辞术的种类最好地展示了说服的形式和功能,因此也展示了修辞活动的目的,而不是一般意义上的修辞术或是伟大人物的说服行为。那些不属于这三种类型范围内的修辞术事例之所以被需要,是由于听众的软弱或是紧急事件(exigencies),但三种修辞术是实践理性发挥作用的事例,因为在精确意义上讲,它们是实践理性发挥作用的事例。如我接下来要表明的,这个论点之所以极为独特,正是由于在修辞术的种类和政府的三个部分之间没有一致性。

在第一章里,我强调了《修辞术》植根于城邦的特定环境中的

① 三种修辞术是亚里士多德自己的创新,这不像克罗克(Peter J. Crook)通过考察指出的那样明显。参 Peter J. Crook,《语言、真理和古代希腊的法律》(*Language, Truth and Law in Ancient Greece*), *Language and Communication* 5 (1985), 页 241:“直到亚里士多德确定了三种不同的修辞术之前——法庭修辞术、审议修辞术和炫示修辞术(炫示修辞术不像法庭修辞术或审议修辞术是一个完备的术语)——修辞理论家们必定某种程度上在研究合适的说服以对应不同的听众上一直是有缺陷的;因为他们可能没有看到在不同的听众之间有什么重要的或可确认的差异。”显然,我不同意他括号里的插入语。克罗克也指出了确认出三种修辞术种类的重要意义,参页 242:“关于只有三种修辞术的宣称,或者说在修辞术被发现的语境下只有三种修辞术,也导致了修辞理论被看做是在任何语境中都可以为任何人提供正确的说法。”Kennedy(前揭,页 75)给出了外交使节提供的一种演说类型,这是亚里士多德没有提到的;任何修昔底德的读者必定认为这种演说类型是修辞术非常重要的例证。

方式,同时也证明了城邦的自然本性和我们自身生活的非自然本性。亚里士多德单单挑选三种修辞术和他使得这三种修辞术成为修辞技艺的核心,以及他对这门技艺更普遍方面的缺乏兴趣,更为深远地表明了我们的世界和他的世界之间的距离。

在某种程度上,我关于为何有三种修辞术的困惑,恰恰是亚里士多德造成的更一般的困惑的一个表征。我认为,这三种修辞术与“四因”和“十诫”的情形是一样的。关于它们的必要性并没有超越性的推论和证据。但它们也不仅仅是经验性的。这种分裂不能捕捉到这类事情的状态。如果城邦是自然的,以及如果自然世界在科学上不是非常不同于其一般的理解,那么这个列表就落到超越性世界和经验性世界之间的某个地方了。从我们居住的这个世界很难回想到那样的一个世界。^①

康德抱怨亚里士多德的分类是武断的,因为它们不能被系统地推论出来。同样的指责在此处也适用。我想表明为何修辞术必须要拥有种类,在这些种类中实践理性练习其双重的功能。从这种双重性转到修辞术的三个种类,不可能通过哲学推理来完成,而是通过检验城邦的政制形式来完成,正是城邦的政制形式限定了人类能力的发挥和人类的繁荣。

修辞术的种类是由它们的目的、它们实践的和习俗的情境以及它们常常用来实现这些目的的手段限定的。修辞术的种类虽然是习俗性的,但并不因此就是任意的或是不真实的。这就是如同“十诫”[56]、“四因”以及其他的类型,如何能够有一个既非经验性的又非超越性的情形。存在复多的修辞术种类这一事实,而非实践演说的一个单一系统这一事实,产生于亚里士多德描述的实践世界的本性。实践语言的多样性是实践的善之多样性的结果,也是亚里士

^① 在我已经引证的里尔(Jonathan Lear)的评论中关于在亚里士多德和我们之间的差异的更进一步的研究,参 Paul Feyerabend《为亚里士多德辩护》(In Defence of Aristotle)。

多德发现多样的善的准确的结果。

亚里士多德在什么对我是好的与什么是单纯的好的之间看到了一个实践性的区分,这个区分就是实践的善与实践语言的多样性的最终源泉:

什么是高贵与什么是正义——是政治学中探究的主题——的主题充满着差异和变化,以至于它们看起来似乎依赖于习俗而不是自然。然后,诸种善也同样是变化不定的,因为它们也会造成对许多人的伤害。(《尼各马可伦理学》卷一第三章 1094b14 - 19)

“‘善本身’有两种含义:一种是不受条件限制的善,另外一种对于某事或是某人有益的善或与其相关的善”(卷七第十二章 1152b29;也参《论题篇》卷一第五章 102a26,卷二第十二章 115b11,22 - 30)。^①在地球的所有动物和所有实体中,唯有人类能够在什么是此地此刻对个人好的与什么是对某个种类好的之间做出区分。^②在不受条件限制的善或是抽象的善与什么是对我而言在此时此地的善之间的区分,是抵达实践和修辞术的多重种类的第一步。有时,人们会错误地选择表面的善而放弃真正的善,但有时他

① 《尼各马可伦理学》中关于总体的善和特殊的善之间更进一步的区分,参 Paula Gottlieb,《亚里士多德和普罗塔戈拉》(Aristotle and Protagoras)。在后来的修辞术著作中,如西塞罗的《希腊修辞术》(Rhetorica Ad Herennium),这个区分变成了绝对的问题和假设性问题的区分。

② 参《尼各马可伦理学》卷五第五章 1176a3 - 10:“每种动物似乎都有其自身恰当的快乐,正如每种动物都有其恰当的功能……因此,那些不同种类的动物也有不同种类的快乐;同时,那些属于同种的动物拥有同样的快乐是合理的。然而,事实上,至少在人类中,快乐是极大地不同的。”又参《政治学》卷七第十三章 1332b3 - 8:“人类以外的动物凭借天性活动,其中只有少数动物能够凭借习惯稍稍有所获得。人类除了天赋和习惯又有理性的生活,理性实为人类所独有;因此这三端必须求其相互间的和谐。”

们应该选择对他们而言是善的事物,而非单纯就是善的事物。凭借理性和明智而活着的存在——甚至是那些好城邦中的公民——必然会面临善的多样性。我们的政治状况越是不自然,在不受限制的善和受处境限制的善之间的差异越大,善的多样性就会越大。无限的积累(unlimited accumulation)的发现和经济的自治,扩大了那些旨在于活着而非活得好的人们的眼界。在这样的情形下,就应该无需任何理由认为,也会存在一种单一的最好的生活,更不必说一种普遍的善了。一旦对我而言的最好之物与不受条件限制的最好之物之间差异过大,对人类之善的分析就丧失了意义。^①

要是在善本身和诸善之间,在什么是善与对我而言什么是善的之间没有区分,那么就应该有一个普遍的实践理性,这个理性会同时告诉我们应该做什么,什么是对的,以及什么是善。然而,善的多样性是被实践地而非理论地组成的。在一个自然的城邦中,修辞术的种类将会是习俗性的,而不是任意的。从柏拉图开始,将善的多样性变成一个理论问题的尝试使得多样性成为不合逻辑的或是非理性的。(唯一的要点在于,这种多样性是否是一种错觉,以及这种多样性是否应该被根除,或者这种多样性是否暗示了伦理学实际上是非理性的。这是柏拉图和智术师们之间争论的要点。)

[57]亚里士多德不仅认为这样一种做法是理智上的谬误,他还更进一步认为将什么是善与我们应该做什么同化为一体是不正义的原因。不正义源于某些人从某些事情是好这个事实推论出这些事情对他而言也是好的。相反,他说,我们应该选择那些事实上对

① 参 Bernard Williams,《伦理学和哲学的限制》(*Ethics and the Limits of Philosophy*),页126:“如果应当(ought)被看做是与发生在这个实践性的问题‘我该做什么(what should I do)’中和在‘所有被考虑的事情’回答了这个问题中的应该(should)等同的话,那么就不能从是(is)推论出应当(ought)。这样的一个答案,作为实践推理的一方面的一个结论,不能从支持它的前提中被逻辑地推论出来。”

我们是善的事物,并希求对我们而言是善的事物同时也是不受限制的善(《尼各马可伦理学》卷五第一章 1129b1-17;对照《修辞术》卷一第七章 1365a35,《形而上学》卷七第三章 1029b5f)。同样地,《尼各马可伦理学》卷三第十章的不节制者[ἀκολάστος]认为,因为快乐是善,所以他应该旨在获得快乐。^①

这些尝试不仅在理智上是错误的,而且在伦理上也是错误的。某些事物能够成为真正的[ἀπλός]善,但在某些特定的环境中却是不可欲的。如果思索半身雕像和荷马的诗歌都是一种内在的善的活动,这并不意味着我应该立刻就从事它。内在的价值和不受条件限制的价值是不一样的。^②由于这些复杂的困难,实践就不能压缩

① 在《政治学》中类似的推论是党派之争和革命的起因。举个例子:“寡头和平民派对于正义各有其认识,但他们的认识既不充分,所持的正义也是不完全的,各人都只看到正义的某些方面。譬如在平民政体中,‘正义’就被认定为分配政治权力的‘平等’。这确实是平等,但只限于同等人之间的平等,不是普及全体的平等。在寡头政体中,却以政治权力的‘不平等’分配为合乎正义。这确实也是正义,但只限于不平等人之间而言,也不是普及全体的正义。他们都没有考虑到人的因素,因此做出了糟糕的判断。”(卷三第九章 1280a8-13)另参 John Finnis,《伦理学的基础》(*Fundamentals of Ethics*),页 70:“道德哲学的历史,尤其是在将道德哲学的方法与神学的恰当方法区分开的那几个世纪中,是一种缺少研究调解原则(intermediate principles)的历史。对这种原则的研究,引导了从关于人类之善的判断到关于正确去做事的判断的过渡,被所有种类的理智、精神的和文化的结论给阻碍了。注意到一种寻找虚假的或至多仅仅是片面的伦理思想的不幸倾向,这种伦理思想凭借将一种简单的原则作为可以得出所有伦理结论的公理或是根本的原则,或是用所有已经被解释过道德德性的术语来表达。”

② 参 Michael Stocker,《伦理学中的反例的一些问题》(*Some Problems with Counter-Examples in Ethics*),页 281:“如果一种价值 *v* 在任何地方都是内在的,那么它就在每一个地方是内在的,某些人就会认为这是内在价值的一种概念性的概念。某些人也会认为不是在每一个地方都好的东西仅仅是工具性的好。但这仅仅是内在价值或绝对或无条件的结论。”参 James D. Wallace,《道德相关性和道德冲突》(*Moral Relevance and Moral Conflict*); Christine Korsgaard,《善的两种区分》(*Two Distinctions in Goodness*)。

到理论层面上去。因此,明智、选择和修辞术就是必要的。

随后,在第二卷,亚里士多德会说,智术师的技艺事实上是一种对某个假设出来的简单的洞见的详细阐释,这种假设出来的洞见是一种只在次要的一方面的谬误,它认为如果某些事情在整体上是真实的,那么它们在特殊的环境和相反的环境中也都是真实的(《修辞术》卷二第二十四章 1401a23 - 24)。在第五和第六章,我将使用这个例子来讨论“创世科学(creation science)”：尽管进化论还缺乏某些未说明的关于确定性的标准,但至少表明生物进化论和“创世科学”二者中只有一种是可能的,并且,这种可能性对这两种观点来说是同等的,因此,这两种观点应该获得同等的地位。不义基于这样一个荒谬的想法,即由于某些事物本身是好的[*ἀπλώς* or *simpliciter*],它对任何事物来说都是好的,从而在当下就值得追求,因此也是我马上就应当去做的。在我们这个充满了荒谬和各种不正常现象的时代,我们可能不会称其为不义。但如果我们事实上真的不能称其是不义的,其原因在于,我们的时代在形式和内容之间预先设立了一个逻辑的区分,我将在随后的一些章节中讨论这种区分。亚里士多德认为,这样的一个谬误被诊断为伦理的要比诊断为逻辑的更好。

在本身就是好的事物与对我而言是好的事物之间的区分,首先导致了修辞术种类的多样化,并使得善的多样性与善本身之间联系的复杂性成为必然,也使得一种在善和欲望之间的潜在的双向性成为必需。正是由于在什么是好的与什么是对我而言好的之间存在差异,我必须自己决定要做什么。行动的特权性地位与实践性演说的目的相关,这二者交替导致了修辞术种类的多样性和道德语言种类的多样性。如果是这样的情形,即由于某事是好的,所以我应该选择它,随之就会变成这样的可能,即我的欲望是在诸善之间做出选择的标准,从而扩展成为一种本质的善的源泉。

如我表明的,针对这个本体论的宣称——“我们欲求一个对象

是因为它看起来是好的,而非是由于我们欲求它,它才看起来是好的”(《形而上学》卷十二第六章 1072a29 - 30),为了实践性论辩的目的,行为者的特权性地位必须强制地做出一种调整。在《修辞术》卷一第六章[58]我们发现了相反的论辩主题:“那些被明智选择的事物是好的”(1363a19);“如果某些事物能够证明是人们想要的,它们就是善的”(1363a25);“人们称那些它们缺乏的事物是有价值的,即便这些事物非常微小;虽然如此,人们依然选择去得到这些事物”(1363a29 - 30);“人们称那些它们碰巧渴望的事物是有价值的;这些事物不仅是令人感到愉悦的,而且是好的”(1363a37 - 38);“最重要的是,每个人都认为他特别想要的东西都是好东西”(1361b1)。在《修辞术》中的论辩与这个事实相对应:我认为某些事物有价值给了我行动的理由,以及我认为某些事物是好的给了我珍惜它们的理由。正如亚里士多德在《政治学》中说的:“存在两种使得人类珍惜[φίλειν]和热爱的[ἀγαπέτον]事物,即什么是自己拥有的和什么是昂贵的”(卷二第四章 1262b22 - 23;对照《尼各马可伦理学》卷九第七章 1167b32 - 1168a9,第九章 1169b30 - 1170a4;《优台漠伦理学》卷七第十二章 1244b28 - 34;《修辞术》卷一第十一章 1371a31 - b12)。《尼各马可伦理学》、《政治学》和《修辞术》以不同的方式表明了,在这个实践的世界中要想超越规则去生活是不能凭借激情来实现的,在这个世界中只能依据品格去行动。同样地,无需极为主观地说,某些事物之所以是值得欲求的和有价值的,原因是我想要得到它们。(注意,我渴望某物并不能保证此物不是善的。相反,本身是善的事物,其中有些对我而言也是善的,同时那些事物是对我而言的善,我去做那些对我而言是善的事情也正是我想去做的事情。)

修辞术必须是足够灵活易变以便对应和服从政治学——其主题是正义和实用(justice and utility),举例证明了一种类似的多变性——的产物。什么是正义受法律的决定。但这些法律性的正义概念依然会受到一个绝对正义概念的评判。然而正义的绝对标准

不能被直接举例说明(除了在《政治学》中第七和第八卷中的最好城邦中)。类似地,实用性与个人相关,也与好人(the good man)的固定标准相关。我希望能表明修辞术的种类是习俗性的,而不是任意武断的。什么是好的与什么是可实践的同样是习俗性的,而非任意武断的;它们是易变的但绝非反复无常的。

因为《修辞术》延续了在《尼各马可伦理学》和《政治学》中对感知和特殊的判断的必要性的强调,因此《修辞术》有一个更强的论点。在《尼各马可伦理学》和《政治学》中,善的多样性和善的轨迹(loci),种类的多样性和符号的多样性,在很大程度上来说是凌乱的,因为它们超越了规则的界限。个人的明智衡量此时此地什么是应该去做的,在此处规则消失了,明智开始发挥作用,这似乎在《尼各马可伦理学》和《政治学》中是无需进一步多说的。在《尼各马可伦理学》和《政治学》中,善的无限多样性产生了修辞术种类的多样性。这种多样性能够成为系统的,是《修辞术》非常突出的成就之一。[59]如果善的多样性来自于这样一个事实,即什么是对我而言的善的事物,不完全受什么是本身就善的事物支配,那么令人惊奇的就是,这样的一种多样性能够形成系统的多样性。亚里士多德已经发现了一种有序多样性。

善的事物的多样性和善本身的多变,导致了对那些由我们决定的事物和在其中我们的行为会造成这个世界的差异的事物,要深思熟虑的观念。但善事物的多样性和善本身的多样性不足以导致修辞术种类的多样性,更不必说亚里士多德的修辞术种类彼此之间有着独特的相关性。那个结论仅仅来自于一个更加准确的关于实践理性的概念:一个由亚里士多德在抽象的善和实在的善之间的区分形成的概念;凭着在某些事物是好的和我欲求它之间的联系的概念形成的;同样也是凭着在第一和第三人称对善的理解之间的联系形成的。因此,我需要探究修辞术种类之间更加紧密的联系。

第二节 双重性、功能和三种修辞术

制作者喜爱他的产品,因为他爱自己的存在。这是很自然的,因为他能够是什么,就在于在实现活动中展示了什么产品。

——《尼各马可伦理学》1168a7-9

在很多方面,修辞术的种类都类似于生物的种类。每一个种类都是一个分析的单元;每一个种类都拥有一个分散在更加普遍的现象中的整体性(integrity)——例如说服或是生命——以及分散在具体的个体中,如一个动物或是一个演讲中的整体性。与亚里士多德的生物学种类类似,修辞术的种类不同于大多数后来的修辞术在更文学的语境中所变成的种类。^①对亚里士多德的《修辞术》来说,修辞术的种类不仅是分析的术语,它们也是说服采取的形式(forms)。当个体拥有某些功能的时候,它们是种类的成员,并且拥有一项功能要求形式和质料的一种独特的联系,那种联系依赖于形式和目的之间的联系。早先我讨论过修辞技艺之所以限于论证的范围,仅仅由于在论证中原因和结果是同一的。说服在这三种修辞术——审议修辞术、法庭修辞术和炫示修辞术——的情形中是这样的:说服能够凭借演说来完成,因此在它们的情形中实际的原因和实际的结果是同一的,然而说服的其他情形却存在于演说者完成的演说和听众碰巧能被说服之间的缝隙。^②

① 关于某些差异一个清晰的陈述,参 Thomas Conley,《古代修辞术和现代风格批判》(Ancient Rhetoric and Modern Genre Criticism)。

② 从某种程度来说,功能主要包含于类/种(species)中,而不是属(genus)中。参《形而上学》卷五第八章 1057b37-1058a5:“在属上相异是在某一方面与某物相异,这一方面对双方应该是相同的,例如在属上相异的动物,两者都是动物。所以,在属上相异的东西必然在种上相同。我所说的种,乃是那种

《修辞术》中的目的是含混的,这种含混在[60]任何实践性的 *ἐνέργεια* [活动]中都能找到,因为实践性的活动有其自身的目的,同时也有一个外在目的。亚里士多德说,我们明智考虑不是关于目的的事情,而是关于导向目的的事情。每一个特定选择的目的是这样一种目的:我们不会明智思虑目的的内容,而是考虑如何实现目的。在选择自由地行动时,在一个特定的环境中我会出于某些特殊的理由给予某个特殊的人钱财上的帮助。同时,如果我正在自由地行动,就如自由人那样在行动,而不仅仅是完成一个自由的行为,我的目的就是成为某类特定的人。修辞术也与此类似:我总是旨在说服某人,同时如果我正在进行娴熟的论证,那么我就会有某种内在目的,这意味着外在目的的成功无法穷尽衡量某些技艺的标准。

在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德表明,德性的个体行为事实上分成了类。符合德性的行为有好多种,这些作为形式的德性行为是我的内在目的。无法预先保证他的分析就一定是正确的。每一个个体行为都有其内在目的,此外我旨在成为本身就是善的,或是成为一个好人。在个体的行为和一个善的整体目的之间没有任何中间的媒介。亚里士多德以同样的方式在《修辞术》中发现了种类。他发现说服的个体事例的核心部分落入了种类中。因此目的能够在修辞术中拥有同样的意义。在每一种情形中,我都努力说服某个人。同样地,在每一种修辞论证中,我都有一个目的,这个目的受论证种类的限制——我正在进行关于有用、正义或高贵的说服。

使两种东西具有同一称谓的词项,并且不在偶性上有差别,不论是作为质料还是别的什么。”也参《论灵魂》卷二第三章 414b20 - 32。关于属被现实化为种的处理方式,参 James Lennox,《亚里士多德论属和种,以及越多反而越少》(“Aristotle on Genera, Species, and ‘the More and the Less’”), 337ff。又参《形而上学》卷七第十二章 1038a7 - 8:“声音是属和物质,但它的差异制作了种,例如属性。”

因此,修辞术种类的存在将亚里士多德的论证推进到了对内在目的发现。这些内在的目的就是种类。

修辞术的三个种类代表了处在最好状态下的修辞术活动,因为它们以最直接的方式训练人类本质的政治功能。在这些种类中,存在一种与论证的功能相匹配的修辞术形式:这就是成为活动对它们来说意指的东西。在一般性的说服中,没有这样的形式。我之前表明过,论证是唯一能够在演说自身中被完成的修辞行为。此刻,我正在指向那种受限的条件,在那种条件下,原因和结果的一致才是可能的。如果实践是凭借内在的善和内在的目的来辨认的,那么只有那三种修辞术满足实践的条件。

从修辞术种类实践目的推论出修辞术种类的独立性,意味着修辞术这个类(*genus*)存在很多并不能构成一个种(*kind*)的个体成员。亚里士多德对于成为修辞技艺的一个部分的标准被同样功能性的标准变窄了,如一个类中的成员。亚里士多德也注意到修辞术也[61]采用三种修辞术之外的种类,例如一个律师要匆忙地向他的委托人解释责任的种类,或医生要说服一个病人吃药,但这些外部的种类都缺乏唯有在修辞术的那三种基本形式中展示出来的形式和功能的完整意义。城邦性的修辞技艺是修辞术种类中唯一完整的修辞术,因为只有此类修辞术能够是实践性且不是诗性的;唯有此类修辞术能够成为一种语言自身实现的行为且没有一种语言的表达效果;唯有此类修辞术能够成为一种实践活动且不是一种运动。

在实践科学和技艺中,无法保证属于某个类(*genus*)的个体必然就属于这个类中的某些种(*species*)。大多数生物个体属于某个物种是因为它们是自然而然长成的,但没有哪个实践的个体——例如,没有任何一个关于说服的个体示例,也没有哪个城邦或是哪个公民——是依据自然产生的,所以保证了生物个体一般属于某个物种的成員的那种理性——这是运动的内在原则——就不会在修辞术或其他技艺上取得什么成就。自然的个体实体(*natural individual*)

substances)存在于种类中,这就是在《物理学》和《形而上学》中详述的关于自然和实体(substance)关键的和核心的事实。正是由于技艺模仿了自然,那就没有理由期望。当然也就有理由不去期望人类的世界在这个方面会类似于自然世界。这个属于实践和技艺的世界多大程度上类似于物种内部的分门别类,对亚里士多德的《尼各马可伦理学》、《政治学》和《修辞术》来说是一个根本性的问题。

在第一章我就指出,形式的遗传和规律性在自然中比在技艺中有着更加紧密的联系。由于这个原因,那些不属于某个种类的被造的对象要比那些属于不规律的自然的对象更多。这正是我坚持修辞术的种类是修辞术的完美状态的原因:它们是具备功能的修辞术种类。修辞实践的其他例子可能是必要的:一个医生在向一位受惊的且无知的病人解释癌症时需要修辞术的技巧,此外需要医学知识。尽管如此,在那种情形中,医生说服和病人被说服之间依然不存在一致性。那样做也许是必要的,但不是好的;在那种情形中如果修辞术是不必要的,就会是更好的。一般意义上的修辞术——亚里士多德以一个比喻告诉了我们——是辩证术和政治学的后代[*παραφύες*](卷一第二章 1356a25,对照卷一第四章 1359b10),这在下一章中将会变成核心论题。在我的分析中,自然只在这些种类中哺育了真实,并常常拥有不属于一个种类的成员的后代。修辞术种类的传统不仅提供了可以替代自然遗传的连续性,而且提供了修辞术活动能够在其中发挥政治功能的空间,因此也证明了辩证术和政治学是修辞术的父母。这些种类不仅仅是依据相似性组织起来的示例。

与生物的物种类似,修辞术种类是存在和形式的主要中心(primary locus)。^[62]但是在其他方面,修辞术种类以极为重要的方式不同于生物的物种。不像生物的物种,修辞术种类是相互依赖的,因为它们是一门单一技艺和一个单一城邦的部分。生物的物种却是一个单一宇宙的部分,宇宙中的事物都有其本性,动

物和植物是其中的主要部分,然而宇宙自身作为一个整体却没有其自身的本性。在政治生活中,修辞术是完全相反的:独特的活动只能凭借成为整个城邦的一部分才能实现其功能和具备它们自身的善。^①

普罗塔戈拉在其神话中已经预先说明了在自然世界和人类世界之间的差异。依据他的故事,有一幅所有动物都适合的单一景象,这些动物是靠着食肉动物而相互建立起这种联系的;同时,还有一个适合于不同的人居住的单一城邦,这个城邦首先是靠着劳动和交换的部门,其次是靠着正义和虔敬——这是赫菲斯托斯和普罗米修斯的礼物——相互连接成一个整体的。

尽管亚里士多德不接受普罗塔戈拉的神话,但他依然指出修辞术种类之间大量的相互作用,而修辞术种类对于完全自然的生物性、种类却是毫无意义的。对三种修辞术来说,彼此独立和相互依赖之间达到恰当的平衡,是一项关键的伦理计划(ethical project),恰如在个人性的独立和相互依赖之间的类似的平衡,对于理解美好的生活、友谊和城邦的自足,是一个关键性的伦理计划(ethical project)。在动物世界中就没有德性的整体性这个问题的等价物,因为这个问题是一个相互依赖的问题。所以,对于修辞术的种类来说,这个问题也是一个相互依赖的问题。显而易见的是,这种相互依赖不是详尽明白的,但我们依然想知道它们之间是否是相互排斥的,以及它们是如何相互作用的。

对这个问题——修辞术种类之间是如何相互联系的?——的最简单和最直接的答案出现在我从卷一第三章中引述的段落的开始处:“对审议性的演说者来说,目的是有益的也是有害的……并且他包含了其他因素作为附带性的,即目的是正义的还是不义的,是高贵的还是低贱的……他们使得其他的思虑附属于这些目的,这对

① 我在《人的功能和亚里士多德的修辞技艺》(The Human Function and Aristotle's Art of Rhetoric)中详细讨论了这一点。

于其他两种修辞术来说也是相似的”(1358b21-27)。一种修辞术的目的是什么在另外一种修辞术中就是附属性的。^①这三种目的:有益的、正义的和高贵的,在一个说服性的演讲中每一种目的都可以成为附属性的考虑。

很容易就能看到亚里士多德的实践性术语所蕴含的意思,但绝不能简单地理解关于这三种修辞术种类的相互作用如何属于种类所蕴含的意思。在审议性修辞术中,有时我以一个合法的政策目的开始。举个例子——我将在接下来的四章中周期性地返回到这个例子上来——我将一个统一的美国联邦的有益结果看做我的目的,并考虑教育机构如何能够促进这个目的。有时是一些关于权利的考虑,[63]法庭修辞术的范围越广,就越限制我的思考。例如,我可能不会通过要求所有的儿童进入公立学校来促进一个更加完美的共同体,因为这样做侵犯了他们宗教自由的权利。

在那种情形下,法庭修辞术的考虑对于审议修辞术来说依然是附属性的,即便这种附属足够重要从而使我反对审议的一种给定的界限,但是在审议修辞术和法庭修辞术之间的关系是不同的。我可以面对一个审判的情形,在其中必须决定最适合群殴罪行的惩罚是什么。如何使得这种惩罚阻止别人犯罪是政策性考虑的实际内容——这种政策性的考虑就是关于应受的惩罚、公正和均衡性的判

① David Keyt,《亚里士多德的〈尼各马可伦理学〉和〈政治学〉中的分配正义》(Distributive Justice in Aristotle's *Ethics* and *Politics*),页34:“只有一种事物对另一种事物的存在来说是不可或缺,而不是不分享另一种事物的本质,这种事物才是那种事物的附属。因此,只有一个特殊的群体对城邦的存在来说是必不可少且分有城邦的本质,这个群体才是一个城邦的附属……如果一个特殊群体的生活特征与定义一个城邦的那种生活类型不和谐,亦即与一种道德的和理智的生活类型不和谐,那么这个群体就无法分有这个城邦的本质。”关于συμπεριλαμβάνειν的用法的更多资料,参 Lionel Pearson,《戏剧和演说中的人物特征描述》(Characterization in Drama and Oratory)。

决的附属因素。^①

但是这些例子不是谈论这样一个理论性的问题：如果每一种修辞术能够在关于另外两种修辞术的论证中占据一个从属性的位置，那么在这三种目的之间那种必然的联系是什么？在《政治学》和《论诗术》中，亚里士多德也谈论了某些作为附属物的事情，这样互惠的优先性（reciprocal priority）是不可能的：出人意料的表演是附属性的，对于由情节带来的恰当的快乐来说，这种表演还常常分散注意力，是一个不属于“突转（reversal）”的一个层级。奴隶是城邦的附属物且是必要的条件，城邦公民才是其根本，突转在这里是不被允许的。类似地，在《修辞术》（卷一第一章 1354a13 - 15）的开头，亚里士多德说，“只有 *πιστεῖς* [说服论证] 才是技艺性的（其他都是附属品 [*προσδέχαι*]），这些作家们关于省略推理法没有说任何东西，而这种推理法是说服的‘身体’（也参卷三第一章 1404a1 - 7；卷三第十四章 1415a24 - 25）”。他立刻继续将那些附属物与能引发不相关情感的诱惑看做是同一的。没有哪门技艺中，那些情感性的诱惑是核心的，而省略推理论证却是附属品。

显而易见的是，在修辞术种类和生物种类之间的本质差异会造成这样一个奇怪的事实：对一种修辞术来说是本质性的东西会变成另外一种修辞术附属性的因素。这种奇特的可能性之所以会产生，是由于此处最终的统一体不是种类，而是作为整体的技艺，甚至是作为一个整体的城邦本身。

由于对互惠的优先性感到困惑，亚里士多德没有面临这个问题，相反注意到了一系列功能性的交互作用。首先，每一种修辞术都能够检省另外一种修辞术，要么是矫正判断要么是增强判断。审议修辞术和法庭修辞术在卷一第十章 1369b32 处谈论了权宜的方

① 我在《他以不同的声音对警察的要求：怀特论刑事犯罪法》（He Dose the Police in Different Voices: J. B. White on the Criminal Law）中更详细地探究了这个例子。

法,审议性修辞术和炫示修辞术的关联甚至更加紧密,“赞美和审议是一种普遍种类[κοῖνον εἶδος]的部分,一个人在审议中所计划的事情,当表达形式转变的时候,立马就会变成赞辞(encomia)”(卷一第九章 1367b36 - 1368a;对照卷二第二十三章 1399b32 - 1400a4)。有益、善和正义之间的相互关联在《尼各马可伦理学》和《政治学》中也被详尽地表明了。在《政治学》和整部《修辞术》中,正义常常被定义为是有益的(例如《政治学》卷三第六章 1279a17,第七章 1279a28 - 29,第十二章 1282b17;对照《尼各马可伦理学》卷五第一章 1129b14 - 16,卷九第九章 1160a13;《修辞术》卷一第十五章 1373b19)。^[64]在《尼各马可伦理学》中,正义被定义为对个人来说什么是好的术语,在对我是好的,对他人是好的以及好本身之间具有相互影响的联系;《政治学》反复考虑了生活、共同生活和活得好之间的联系问题。^①(类似地,提一下我将在后面的章节中会返回的一点,φρόνησις[明智]和提出建议与接受建议的德性,συνέσις[精明/智慧]、εὐβουλία[深思熟虑]、γνώμη[理智/思想]在《尼各马可伦理学》中都是同一种品格的全部功能。)在卷一第十章处对炫示修辞术来说不义的原因能够从在卷一第九章处关于德性的炫示性讨论中部分地知道;部分地从随后关于情感的讨论中知道(卷一第十章 1368b24 - 26)。

① 参《尼各马可伦理学》卷五第一章 1129b13 - 17 处关于正义和利益之间原因性的和概念性的联系:“因为这些行为是经立法者规定为合法的,这些规定都是公正的。所有的法律规定都是促进所有的人,或那些出身高贵的、由于有德性而最能治理的人,或那些在其他某个方面最有能力的人的共同利益。”又参《尼各马可伦理学》卷五第四章 1132a21 - 25:“这就是人们在有纷争时去找法官的原因。去找法官也就是去找公正。因为人们认为,法官就是公正的化身。其次,找法官也就是找仲裁者,人们的确有时把法官称为仲裁者,因为找到了仲裁者就找到了公正。所以公正也就是某种中间人,因为法官就是一个中间人。法官要的是平等。”在《政治学》中,正义随着政体的不同形式的变化而变化,其原因是着眼于谁的利益在变化。

那些交互参照(cross - referenrences)和那些互惠的优先性(reciprocal priority)导致了这种复杂性。如果一个正义的行为对陪审团来说看起来是更加具有吸引力的,那是因为这个行为也设置了一个有益的判决先例,这使在正义和效用之间的冲突变得同等可能。一旦存在多样性,冲突就总是一种可能性。当亚里士多德为修辞术种类的目的下定义时,冲突的可能性就产生了,因此,附属思虑的从属化也就产生了。这种从属化的一个表征就是——在我上面引用的那段文字之后,亚里士多德立马就说——“这些演说者提出了关于涉及这些品质的其他思虑”(卷一第三章 1358b29)。在缺乏冲突的前两个例子中,论证的敌对双方是让步的:

一个法庭的演说者可能不会否认他已经做了某些事情或是造成了伤害,但他永远不会同意他是有意地犯错……同样地,审议演说者常常允许其他的因素,但他们永不会承认他们是在建议那些对公众来说不具有利益的事情。(1358b30 - 37)

但他的第三个例子是不同的:

同样地,那些或颂扬或谴责的人们不会考虑某些人是否做了对他自己或有益或有害的行为,但他们常常将其包括为一种颂扬的源泉,他完成了那些光荣的事情,而无需考虑对他自己的价值。(1359a1 - 3;对照卷一第九章 1366b35 - 1367a1)

此处效用的缺乏是荣誉的证据。因为效用性是附属性的,它的缺乏是人们以荣誉的名义恰当忽视荣誉的证据[οὐδεν φροντίζουσιν at b19]。从多样性产生了不让步,这表征着不相关,但它们是冲突的。^①

① 在《修辞术》中关于矛盾的一种有趣的可能性模仿了《高尔吉亚》:“公正的事物和公正的行为也是一样的(但不包括对公正的遭遇,因为种种德性中,唯独在这种情况下公正的做法不一定总是高尚的,公正的惩罚往往比不公正的惩罚更加不体面)。”(卷一第九章 1366b30 - 33)

三种修辞术的每一种都能够成为相对于两种的优先者。这种对于互惠的优先性和从属化的多样联系的潜能使得每一种修辞术、每一个目的,服务于双重的责任,首先是作为组织者,或是第二次序、原则,其次作为一个偏爱、例外和平衡。[65]正义受到对效用的考虑的缓和,以至于我们想知道对于罪恶的不同惩罚的威慑价值;对效用的考虑为进一步凭借对公正考虑的决定留下了空间。另外,有时为坚持一种修辞术的纯粹性,去反对效用的考虑对正义的决定的玷污,这在策略上是有益的。修辞术种类之间的相互联系能够变成修辞术论证的主题。请回想一下我在上面引证的两个论证,在审议修辞术中一个人应该更喜欢对某人来说有益的东西而不是普遍有益的东西;然而在炫示修辞术中,去做普遍的好的事情要比做对个人来说是好的事情更是一种高贵的表征(卷一第七章 1365a35,卷一第九章 1366b35 - 1367a1)。

有益、正义和善是可以交互转译的。因此,这三者中间没有一个会承认或要求单一含义的定义。我选择这一件事情而不选择另外的事情,其原因是这是更有利的,也没有可能——也没有必要——进一步定义有益的含义。早先我指出,不义之人降低对善的知识的思虑是一个错误。此处,也有一个类似试图定义主要的类(*summa genera*)的错误。在《尼各马可伦理学》中其目标是荣誉的人给出了关于高贵的独立的定义,在《政治学》中讨论了相反的那些试图定义正义而没有思考有益的人。《修辞术》停止于实践性的演说,并变得能够应用于理论,如果实践的明智和判断预设了效用、正义和善的定义的话。

然而,作为主要的类,三种修辞术构成的三重唱能够转化成另外的每一种。它们不是可以独立获得的,就像颜色、重量和形状。不像超验的事物——它们也是可交互可改变的——修辞术的这是那种目的也会发生冲突以及彼此之间进行竞争。确认这二者听起来是奇怪的:修辞术种类的目的定义彼此和它们彼此之间也会发生冲突。但是这种双重的联系来自于在普遍的善和对我自己而言的

善之间的差异。在抽象的思考中,什么是正义、什么是有益和什么是高贵相互定义对方;在特殊的情形中,正义、效用和高贵的要求却彼此冲突。对我而言的善并不必然就是普遍的善的,但对我而言的善总是与普遍的善相关才能得到理解。审议修辞术的目的和有益的定义与幸福相关;法庭修辞术的目的和正义的定义是通过与不义的主要原因——快乐——的长段讨论而得到的。炫示修辞术的目的和高贵要求对德性的理解,这三种修辞术彼此深刻依赖以至于有时会相互冲突。生物种类是凭借一个类中的差异而定义的,但修辞术的种类是依照彼此定义的,如审议修辞术依照法庭修辞术和炫示修辞术定义的。在一种修辞术中是本质性的东西在另外一种修辞术中则是从属性的。

第三节 双重性、多样性和不可通约性

[66]大多数人都渴望美好之物,但决定去做能带来利益的事情;某人去做一件好事同时不会期望得到回报,这是一件美好的事情,但接受回报却是有益的。

——《尼各马可伦理学》1162b34 - 1163a1

行善者的行为对他来说是美好的,以至于他能在他所行善的对象那里发现快乐;但被施善的人在这个行为中不能发现任何美好,在最大程度上仅仅有一些利益,这种利益是更少愉快和更少可爱的(loveable)。

——《尼各马可伦理学》1168a10 - 12

知道什么是善并不能单独地告诉我们该做什么。除却冲突,还有一个更加深刻的原因,即转译如果没有留下翻译的痕迹(translation without remainder)是不可能的。在《修辞术》中有一个更加深刻

的方面,在其中指出了善的多样性的复杂性。这个另外的原因没有导致冲突,而是导致了不可通约性。由于在什么是善和我应该做什么之间的分歧,一种给定的修辞术的论证和辩护不能被自动地转化成另外一种修辞术。总之,什么是正义、什么是高贵和什么是有益之间是一致的,但每一种都有其自身的抵制转译的剩余(surplus)。

必要的、合法的和习俗性的是由审议、法庭修辞术和炫示修辞术各自的剩余物(surplus)所表征的典型形式。因为每一种修辞术都抵制转译,每一种修辞术都是设置一个超越论证之上被建议的行为或是判断的方式:说做某些事情是必要的意味着我无需被迫为其做更深刻的辩护。说某些人需要被惩罚——因为法律如此规定——意图是得出一个超越论证的裁定。在炫示修辞术中,习俗具有同样的情形:这之所以是好的,是因为这是我们常常行事的方式。另外,每一种修辞术的自主性为修辞术的滥用做了准备。错误的论辩、守法主义和情感性的吸引在法庭修辞术中会被自然而然地滥用。炫示修辞术不切实际的说教能够产生纯粹任意的和习俗性的道德。审议修辞术为必要性辩护的那种狭隘的实用主义的主题将必要性变为一种方便的借口。但剩余物的这三种形式为滥用提供了更多新的方式。在这些情形中,转译失败了,因为有益、正义和荣誉这三者之间不一致。因此,这些是缺乏核心的和最好的实践种类的情形:它们是被混杂起来的情形,在其中我们必须做某些事情,尽管我们不会完全地选择去做,由于传统因素的缘故,某些事情会是其他方面的,但无法通过我们的努力实现。这就是它们产生它们自身的滥用形式和败坏形式的原因。

[67] 由于三种修辞术之间的相互联系,每一种修辞术都能够修改另外的两种,所以细节能够以一种理性的方式发挥它们实践的权威。对正义和善的思考能够干涉另外工具性的政策决定,而且效用能够修改或是增强犯罪责任的判断。有时这不是由于这个行为本身,或是其结果,而是被选择的。我们选择成为和通过行为模仿一个特定种类的人。但是依然有某些时候,遵循规则比展示某人的品

质更好,并且含有目的的演说的相关多样性允许这二者。^①

由于双重化,且常常是冗长累赘的,因此有时会导致彼此之间的冲突,实践的语言,以这样的方式,进一步做出了实践的决定。正如我在后面的章节中详细展示的,逻辑术的原则认可且能合理地证明它们的结论,但实践理性的原则就不能如此。它们的结论接受多样化,有时彼此冲突的委托(authorization)来自于它们的前情(antecedents),它们的结果来自于相似的判断,或是来自于将一个结论与在相关的领域已经确立的判断统一起来的必要,或是来自于其他源泉的一种多样性。

① 亚当·斯密指出在我们认为应该由规则做出的决定和那些不是由规则引导的决定之间的差异似乎是一种品格的缺陷。参《道德情操论》(*The Theory of Moral Sentiments*),页172:“所有那些优雅和受人尊敬的行为——仁慈的情感会促使我们做出这类行为——应该从情感自身出发,正如从任何一般的行为规则出发一样。如果接受善行的人仅仅从一种冷漠的义务的含义来偿还这种善行时,一个行善者认为他自己就是被以怨报德……相反的准则就会产生恶意的和孤僻的情感。我们应该报答来自我们心灵的感激和慷慨,没有任何的不情愿,也不是出自义务才反省应该给予多大的报答。比起那种出于野心的报复的倾向来说,我们应该更多地惩罚不情愿的和出自礼节的报答。”

又参 Robert Trivers,《互惠的利他主义的演变》(“The Evolution of Reciprocal Altruism”),页50:“我们不愿意信任那些不带任何慷慨的情感基础或是罪的情感基础而完成利他行为的人们,因为这种私人的利他倾向在未来是更不可靠的。”又参 Owen J. Flanagan, Jr.《道德品格的多样性》(*Varieties of Moral Personality*),页37:“某些人受仁慈的情感影响到这样的程度,以至于他们为了将仁慈扩展到不相干的人无需哲学的动机。事实上,用一种有关仁慈效用的哲学原理,来取代他们的仁慈动机会让这类人发生一个巨大的变化。然而,其他种类的人常常需要以某种信念为基础的动机和根本性的原理,为的是希望成为某种类型的人或是做某种类型的事情。除非我们是过度道德化的,否则与那种自然而然的仁慈类型相比,判断这类人在道德上有缺陷就是不公正的。除了生命中那些被败坏的部分,如果他们是受意识、隐秘的目的或是根本的原理——例如,爱和友谊——的激励,那么哲学性的原因似乎就是完全合适的,事实上也是必要的,正如在特定的领域中某些特定的人也需要动机一样。”

有益并非自动地就符合正义或荣誉。对于去做最好的事情来说,存在着剩余物——常常靠必要性来表征这一点——尽管是不义的(unjust),或至少是非正义的(not just)。审议修辞术尤其关涉可能性和不可能性(卷二第十八章 1392a6-7),所以必要性变成了审议修辞术独特的借口。审议修辞术的典型方法是从例证中进行推理,所以一种涉及结果和成功的关涉支配着这种推理。对于必要性这个借口来说,获得申诉的机会是很容易的。且不管剩余物,在转译成功的领域,在效用和正义之间的相互转译确保了审议理性不会退化到工具理性。有益一般而言是正义的,但是,在其论证是从必要性那里获取的道德意识中它却不是有益的。

同样,正义也并不自动地就是有益的或是高贵的,其剩余物是合法的。正义对于省略推理论证的依赖能使其在相当程度上免除效用和高贵的宣称。且不说是剩余物,我们一般而言能够通过观察是否有益和对于什么有益来区分某些事情是否是正义的。审议修辞术在此处遵循法庭修辞术正如其他的道德德性遵循正义。正义是排除了激情的理性,所以正义——尽管并不能穷尽——包含对规则的理智应用。这就是在其中合法性是法庭修辞术的剩余物的理智。其他的道德德性包括一些建议和合理的决策(the rules of thumb),但没有什么能够更加完整地整合行为,正如法律对正义之人所意味的那样。不存在这样的规则,即在法庭修辞术中能被用来彻底排除情感的吸引和在正义和其他道德德性之间的可转换性,所以在法庭修辞术和审议修辞术之间表明的理性和激情之间的区分,不能成为一个不变的区分,或是某个深刻的灵魂上的宣称。

[68]那些值得赞颂的事物有时既非有益也非正义。之前我已经指出了在其中某些事情有害然而高贵的一种表征的示例。在那里有益之物和高贵之物存在冲突。在此处,我想集中于不可通约的剩余物,在其中对正义和效用的考虑根本不适用。我想在这种剩余物上花更多的时间,因为它暗示了炫示修辞术在非正常状态下的一些事情。我们能够赞美“不仅是一个人或是一位神……而且可以

[赞美]无生命的对象和任何随意的动物”(卷一第九章 1366a28)。赞颂要比审议延伸得更远,如在《尼各马可伦理学》卷三第二章和第四章中赞颂比审议延伸得更远一样。例如,

我们不仅渴望我们能够达成的结果,而且渴望那种具备可能性但不是通过我们自身的行为而达成的结果,例如,某些演员取胜或是运动员在竞赛中取胜。但我们决定做什么事情从不属于那样的类型,相反,我们所思考的事情会通过我们的行为实现。(卷三第二章 1111b24-6)①

炫示修辞术超过审议修辞术的部分融合了高贵的某些方面,而这些方面抵制转译成有益的部分。“大多数人仅仅当他们手中拥有好的剩余物[περιούσια]的时候,才会追求美好的事物[το καλον]”(《优台谟伦理学》卷七第十章 1243a38-39)。“另外,财富不会带来更多的荣誉,因为它们是一个自由人的典型特征”(《修辞术》卷一第九章 1367a27)。这些善不仅不是有益的,它们还是无用的,它们的高贵性恰恰内含于它们缺乏效用(对照《尼各马可伦理学》卷四第三章 1125a11-12;《优台谟伦理学》卷三第五章 1233a7)。再一次强调,不可通约性和双重性能够导致冲突。

① Broadie 已经解释了炫示修辞术和审议修辞术如何能够相互转化,并且炫示修辞术比审议修辞术的范围要宽广得多。参《亚里士多德的伦理学》(*Ethics with Aristotle*),页 127-128:“当亚里士多德说,赞美和责备适用于源自德性和罪恶的行为……我认为,他没有忘记不成熟的自愿的行为。相反,这个陈述是关于我们赞美和责备的术语的。赞美和责备处处都显示了如下的信息:这是一个好人或坏人(勇敢的/懦弱的,真诚的/虚伪的)会去做的事情。显而易见的是,这一信息适用于那些其品格是逐渐养成的人的行为,在那一语境中,它也暗示这些行为是好的或坏的。但是不成熟的行为者也可能通过其自身的行为而吸取同样的教训,尽管此处并不产生他实际上是什么样的明确的判断。通过让一个人做某件事或告诉他应负的职责,用赞美来鼓励他勇敢地完成一个好人的职责,同时也相应地责备他的懦弱。”

也存在着仅仅与选择不相关的论证领域,例如这个我刚刚从《修辞术》一卷第九章引证的段落中产生的示例:

每个国家所独有的事物在这个国家的人们中间是富有荣耀的。无论什么在他们中间受到赞美的事物都是富有荣耀的;例如,在拉克岱蒙,留长发就是一件荣耀的事情,这是自由人的表征。(1367a28-32)。

如果炫示修辞术比审议修辞术延伸得更远,并且“赞颂和商议有共同的观点”,那么高贵的一部分就不会简化为有益,尽管它们在另外一个方面是不可分离的。超出选择的愿望的剩余物允许对事情的评价摆脱一个行为者的控制。^①如果此刻关于不可通约性的讨论没有搞得我们心烦意乱,我认为这三种抵制转译的剩余物——它们具有不可通约性的价值——表明了不可通约性没有暗示它们是不可理解的。^②

① 这样的附属物在制造有益的障碍以阻止转译和推理时可以发挥作用,参 Mario Biagioli,《不可通约性的人类学》(The Anthropology of Incommensurability),页184:“库恩的例证和达尔文的种类涉及性繁殖异种杂交的种群的个体(达尔文的例子)或理智地繁殖种群个体(库恩的例子)。因此,达尔文观察到的物种中间无法生育的障碍,可以与库恩在竞争性事例中间感知到的不可通约性比较。以同样的方式,无法生育的障碍是一种阻止新物种的品性被旧物种吸收的策略,不可通约性也可以被看做是一种理智的无法生育的形式,正如通过理智繁殖后代是不可能的。”

② 参 David B. Wong,《三种不可通约性》(Three Kinds of Incommensurability),页156:“可评价的不可通约性引起的最有趣和最本质的问题,不是来自于我们没有能力使得别人的信念有意义,而是精确地来自于那些我们理解和观察他们的信念如何不同于我们自己的信念的情境。可评价的不可通约性引起的问题不是因为他们的信念对我们来说显得奇怪,而是因为我们能够理解这些信念如何与某些人想过的生活紧密地联系在一起……可评价的不可通约性的这些问题,无需来自对缺乏一种独立的和客观的判断不同理论的标准怀疑,而是来自关于能满足可选择的生活形式的事物的一种坚实的含意。”又参 Jonathan Lear,《伦理学、数学和相对主义》(Ethics, Mathematics, Relativism)。

在离开这个关于炫示修辞术的奇怪状态的讨论之前,我想简略地探索一个我们会看到一直都是《修辞术》的核心问题的问题,即性情和理性这二者之间的关系。三种剩余物的每一种都突显了性情和理性之间复杂的和至关重要的联系的一个方面。[69]每一种修辞术都有其自身同时处理伦理和逻辑问题的方式,因此每一种修辞术都有独特的危险和缺点。三种剩余物将散了架的修辞论证的逻辑和伦理方面再现为对三种机会的滥用。审议修辞术既是伦理的又是逻辑的,因为其推理需要关于目的和方式的知识。审议这种方法总是处于变成工具理性的危险之中,因为——正如在第八章中显示的——审议修辞术简单地认为公众所渴望的无论什么目的是理所当然的;我们讨论的是方法,而非目的。必要性的托词,审议修辞术的这个剩余物将对理性的需要和性情对于目的的掌控分离开来。

由于炫示修辞术的论证推理无需对真理做什么承诺,第九章强调和主张由成功所证明的谬论远胜于另外两种修辞术。另外,对于成功来说没有什么额外的标准,正如那些旨在一种真正有益的政策或是判定谁是真正犯了罪的演说。炫示修辞术是最纯粹的习俗性的修辞术种类,并且在其中论证是伦理性的含义类似于习俗性的。一个演说者缺乏承诺——这是性情在此处采取的形式——允许理性简化为将聪明变成精湛技巧的炫示修辞术。

当法庭修辞术的功能发挥良好时,能够同时处理伦理的和逻辑的问题,因为它的实践结论本质上是关涉罪恶和应受的惩罚方面的伦理的和政治的审判,不仅仅是在某种中立的含义中的原因。法庭修辞术导致了其对合法之物的依赖的滥用,作为理想的完全值得信赖的一个判断,它将品格作为“主观(subjective)”的一种入侵给排除了。

三种修辞术每一种的滥用都导致了逻辑方面和伦理方面的分离。这三种滥用形式的每一种都能够被同时代的读者作为一种相对主义的多样性理解,另外修辞术的每一种伦理形式随之能够作为相对主义在一种实践上的克服。尽管我在此处不能追求这一点,但相对主义的整个问题是一个试图产生纯粹逻辑论证的问题,在其中

唯有伦理的论证才能够符合。在审议修辞术中,无需对人们包含在幸福之下的事物进行科学性的统一,依然存在不同的人们具备不同的目的的可能性,所以亚里士多德在第八章表明,目的如何随政制的形式变化而变化。对一个人来说是善的事物和对一个城邦来说是善的事物不会彼此适合。类似地,在第九章中我们将懂得依照个人的善和依据城邦的善也不会适合彼此。^①在第十一章中,我们能

① 参 Sabina Lovibond,《现实主义和伦理学的幻想》(*Realism and Imagination in Ethics*),页 182:“我们在解决道德矛盾时能采用的不同的政策反映了我们的认知控制(our cognitive control)受到可选择的观点的威胁程度。因此,如果这种威胁是严重的,当理性的论证失败时,我们可能就不会偏爱‘让矛盾自生自灭’,而是会转到对能使我们依照其因果的起源而思考的反常的观点,进行一种客观的处理。如果这个威胁是可以忽略的,我们可能就不会看到给予事物更多思考的必要性。”尽管如此,这是对这个过程一个陌生的且自愿的描述。

参 Albert R. Jonsen 和 Stephen Toulmin,《诡辩的滥用》(*The Abuse of Casuistry*),页 295:“如果‘理论’反对另外一种合理性,那么任何一种陈述的支持者在理智上就有义务为所有别的陈述做伪证。但因为它们之间有争议的问题依赖于对修辞术的思索,唯一的问题就是,什么使得一种强有力的和适应一种特殊情形的陈述充满了吸引力,当求助于别的陈述在另外的情形中会带来更多的确信时?”

参 William A. Galston,《正义与人之善》(*Justice and Human Good*),页 23:“矛盾在论证中有实践的力量,因为理论性演说的目的是真理,因此它对于所有对手来说不可能同时是真实的。但是一个政治共同体的目的可能与那种彼此矛盾的实践理由和谐一致。马基雅维利将罗马的力量和荣耀追溯到容忍贵族和平民之间的争斗。实践可能彼此反对,或是互相限制,但说它们彼此矛盾则是错误的。一种普遍存在的批判成为信念的基础倾向于一种和谐、理性的共同体,能够以相互一致的方式——即有一致赞同的目的——被证明合理的敌对的实践,可能也是一种位于批判过程之外的一种合理的理由。”参 Amelie Rorty,《行动中的思想》(*Mind in Action*),页 65:“冲突是否是如此明确,以至于一个政策制定者必须将它们看做已存在的矛盾,揭露了他身份的某些东西。在选择政策时,一个人在判断不同政策之间的逻辑关系时,也有些意想不到的自主性。彼此冲突和面对一个矛盾之间的某些差异以一种政策被构想的方式存在着。”

发现在快乐的原因和种类之间类似的变化,以及在第十三章中,在受合法限定的正义中,差异类似的变化。我们现在看到,伦理地论证实际上并不意味着在制作这一特殊的演说的活动之外就是一个好人(卷一第二章 1356a6-13)。^[70]所有这三种相对主义的源泉都来自于在那些绝对的善的事物和相对的善的事物之间做出的区分。正如他在《论题篇》(*Topics*)中所言:

在某些地方献祭某人的父亲是高贵的事情……但普遍而言这是不高贵的……另外,在特定的时间服用麻醉药物是权宜之计,例如当某人生病的时候;但普遍而言却不是如此……现在普遍而言的高贵或是它的反面是那种你将要说的就是高贵的或是其反面无需任何额外的证明。例如,你不会说献祭某人的父亲是高贵的,而是说“在特定民族看来”献祭父亲才是高贵的;因此,它不是普遍而言的高贵。但你会说,荣耀诸神是无需增加任何证明的高贵行为;因为这种行为是普遍而言高贵的。所以,不管什么一般而言被看做是高贵的或是低贱的,或是任何别的种类的事情,只要无需任何额外的证明,它们就是高贵的。(卷二第十二章 115b22-35)

值得注意的是,什么能够成为别的目的非常不同于相对主义的形式,对于《论题篇》的论证性的目的来说,某事物之所以被认为是相对的善,是因为它的善属于一个独特的共同体内;另外的某事物之所以被认为是相对的善,是因为它事实上是在特殊的环境中对某人才是善的。

对三种修辞术的每一种描述正如在伦理上是附属的,依然是伦理性的,在论证中统一诸善是一个亚里士多德主义者——而非一个柏拉图主义者——的模仿形式,在其中一个非本质的形式体现在非自然的物质中。每一种修辞术都有一个原因(*hoti*),而没有一个为何(*dioti*);每一种都使用了不属于它们自身的原因,那就是运动具

备一个外在原则所蕴含的意思。用一个我将在第五章使用的术语就是,这些都是表面的原因。因此,在亚里士多德的理解中,而非在柏拉图的理解中,修辞术是对政治术的模仿。与系统科学的兴趣不同,不管是理论性的还是实践性的,每一种修辞术都构建了其自身的整体——一个其目的是决定有益、高贵和正义的判断的整体。在审议修辞术中,而非在系统的修辞术中,我们发现例证的一个集合;在炫示修辞术中,我们发现一个德性的目录;只有在法庭修辞术中,才需要系统性的证明。因此,正如示例统治着审议修辞术,它使得夸张对于炫示修辞术的核心作用来说讲得通,也使得省略推理论证在法庭修辞术中的根本性位置讲得通。

尽管与贡献给审议修辞术五章、法庭修辞术六章的篇幅相比,贡献给炫示修辞术只有一章的篇幅,亚里士多德依然宣称三种修辞术之间是平等的。尽管亚里士多德轻描淡写这一点,但我想强调一下炫示修辞术的奇特位置。尽管炫示修辞术能够拥有政治影响——[71]请考虑伯利克勒斯(Pericles)的葬礼演说——但是,与其他两种修辞术不同,炫示修辞术并不与一个根本性的政治功能(function)或政治职责相关联。政治影响或政治重要性不足以将一个实践制作成一个修辞术的一个种[εἶδος]。毕竟,所有的肃剧和史诗都有政治影响,肃剧的参与者至少先于本邦的邦民。亚里士多德在整部《修辞术》中都使用文学的例证。但肃剧和史诗与炫示修辞术不同,因此不可能是修辞术的种类。审议修辞术和审判修辞术之所以够资格成为修辞术的种类,是由于与政治功能的紧密连接;如果让一个失败者所代表的政治影响也进入炫示修辞术,那么其门径就会更为宽广地敞开。炫示修辞术的位置是反常的。

在《政治学》中政府的三个分支和三种修辞术之间没有对应的关系。但通过在统治和炫示之间嵌入一种姻亲关系,就能容易地建立起这样的一种对应关系。例如,将军推动他的部队似乎是炫示的一个最好的例子。但亚里士多德假定没有这样的一种对应关系。人与动物区分开来是由于前者拥有理性,因为理性表达了关于有益

的观念,因此也表达了关于正义——审议修辞术和审判修辞术的主题——的观念(《政治学》卷一第二章 1253a12 - 15)。炫示修辞术的主题似乎没有这样直接的功能。议事大会和法庭是城邦本质性和功能性的部分。邦民资格被定义为能够参与审判和审议功能的能力(1257b18 - 20);颂词则没有这样特殊的位置。(我的猜测是,将军们不会出于同样的原因来使用炫示演说,医生和教师的修辞术被排除在外了,这是实践者事实上必须知晓某些超越邦民本身知道的事情。将军们拥有特殊的知识,然而城邦修辞术却是无限的。)

炫示修辞术不同于其他两种修辞术的地方在于,炫示修辞术是“属”,却被变成了“种”。炫示修辞术并不具备特殊的实践作用,然而审议修辞术和法庭修辞术却具备这一点。炫示修辞术就如同作为“属”的修辞术本身,缺乏功能。因此,它是非实践性的,不会有助于产生一个决定。它不是一个过去时态,而是一个不定的现在时,也无需人称代词。当亚里士多德在卷一第三章介绍三种修辞术的时候,他说审议修辞术涉及未来,法庭修辞术涉及过去,但他没有说炫示修辞术是关于现在的,而是说炫示演说的观众判断“演说者的能力”(1358b5)。在随后的章节中,他宣称每一种修辞术都有其独特的适用的时间,但再次排除了炫示修辞术。审议修辞术关涉未来,法庭修辞术关涉过去,以及

[72]炫示修辞术最主要涉及当下的事情,因为它针对的所有被赞美或是谴责的人或事情都是在当下的条件下进行的。然而,对于炫示演说者来说,利用其他的时代、或通过回忆起过去的方式、或通过预见未来的方式也是普遍的。(1358b17 - 20)

炫示修辞术的典型方式是作为一个整体的“属”的方式——论证涉及或多或少、最大化和最小化。(那就是注意到在卷一第三章 1359a16 - 24 处的话所有修辞术的方式:“总之,不管是赞美还是谴

责,忠告还是劝阻,控告还是辩护……都努力证明同样的事情……要么伟大要么渺小……显而易见的是,对于演说者来说准备用命题来处理伟大与渺小、更大与更小是必要的。”)炫示修辞术的存在,为特殊的欲望和情形,在独立的诸善中提供了停泊处。所以,这对于我们理解修辞术和其在伦理生活中的作用是重要的,即便从实践修辞术的视角看来,炫示修辞术的实践本身不是很有趣。

作为三种修辞术之一的炫示修辞术不能通过检验(inspection)被知晓。这是普遍而言更为闻名的真理之一,而非对我们而言更为闻名的真理。这是炫示修辞术在整门技艺中的位置,正是这门技艺将炫示演说变成了一个“种”,因为它不像其他两种修辞术在政治上具备特定的作用。三种修辞术的每一种都附属于伦理学和政治学,此外以不同的方式附属于分析法和辩证法。与修辞术这个“属”(genus)不同,炫示修辞术与现实相关联。修辞术这个“属”实际上是不确定的。炫示修辞术的一般目的——劝服——不像审议和法庭修辞术那样与一种政治的功能相关联。如果没有一种政治的功能,炫示修辞术就成功而言缺少推论性的标准。这些对于修辞术这个“属”来说都不是真实的,而是仅仅对于修辞术的“种”炫示修辞术来说才是真实的。炫示修辞术的一般目的——劝服——变成了赞扬和谴责。由于这个原因,炫示修辞术真的是一个种,而不仅仅是一系列具有相似面容的怪物,后者举例说明了这种“属”,但无需任何特别清晰的说明。

因此,炫示修辞术不像另外的两种修辞术,能够成为“严肃认真的或者与此相反”(a27)。嘲弄的炫示修辞术依然是炫示性的,尽管一个嘲弄的辩论可能用于法庭,同时无需成为炫示修辞术其中的一个例子。在审议修辞术和炫示修辞术之间的转换性,在某些方面看起来类似在使用和提及之间的相互转译性,因为审议修辞术使用善的观念去倡导一个政策,但炫示修辞术展示那些观念是为了赢得听众的喝彩。出于这个原因,炫示修辞术在对文学修辞性地处理中变成了核心,这种文学要么展示价值要么教授价值而不是在实践中

直接利用它们。在炫示修辞术中,不仅在实践的善和非实践的善之间相互转译,在选择的对象和我们能够崇敬和评价事情之间相互转译,同时没有任何必要完成其中的任何事情;〔73〕而且在被谈论的价值和正在进行的演说的价值之间也存在相互转译。炫示修辞术因此使得修辞术这门技艺变得完整。

第四节 从导向性的目的到种类

我是通过提问为何有三种修辞术而开始的。我们现在看到,答案就是城邦修辞术要求这种分化,因为从善本身到我们选择去做的事情,从评价到明智之间没有直接的推论。但这个答案并不特别到足以回答为何有这三种修辞术。道德德性中的情形与此是类似的。在这两种情形中,我正在制作的一般的论证种类足以确立多样性可以发挥功能的东西,但这还没有够强大到足以得出亚里士多德呈现给我们的这一特殊的推论系列。从这种“属”的自然中也不能推论出种类。为了继续我关于生物种类的平行对比,一个人必须详细地说明这种“属”自身分化成“种”的环境。在修辞术种类和道德德性的种类这两种情形中,对论证限制的排除和对不断变化的经验依赖,在我的论证中不是一个缺点,而是暗示了对一种包含了理性阐释的实践技艺来说,抽象的考虑和精确的考虑的恰当位置。

由于修辞术种类定义的政治方面的原因,亚里士多德事实上就修辞术种类做出了一个比他就道德德性的多样化所做的更加强有力的宣称。他认为,三种修辞术来自于一个单一的、统一的和完整的技艺,而不仅仅是由道德德性组成的一种完整的生活。一种完整的技艺和一种完整的生活受制于修正(revision),因为它们的本性与技艺和生命所繁荣的那个环境中的条件是相关的。《修辞术》与《尼各马可伦理学》和《政治学》一样,也有一种历史性的范围。即便如此,宣称一门技艺是完整的,牵涉的标准要比宣称一种生活是

完整的标准严格得多。修辞术种类是习俗性和偶然的,这一现象并不导致这种划分就是任意武断的。修辞术种类的习俗性方面不是偶然的或次要的性质,而是对这些种类的定义起着核心的作用。习俗和定义明确的政治作用允许修辞术的种类具备一种稳定性,只有凭借依照自然产生的事物才具备这样的稳定性。

做一个总结,我一直在为城邦修辞术建立一个范例,我一直在努力表明,城邦公民必须实践修辞术,亚里士多德也表明他们的实践如何能理解作为一种技艺,即,作为一种理性创作的能力。好的修辞术是论证性的,它具备内在的目的。修辞术种类的存在将亚里士多德的论证推到了一个超越于对内在的目的发现的舞台上。正如在自然中,那些具备内在目的和功能的事物分成了种类。这些种类为实践演说的模式提供了一种有序的多样性。[74]这种多样性是实践理性的本性,其在政治世界——在这个世界中,善不会简单地决定那些需要做的事情——中的语境导致了这种多样性。

我一直在努力表明,亚里士多德的成就多么令人印象深刻。与此同时,至此为止我的论证给我们留下一个难题。亚里士多德制作的修辞技艺愈明白易懂和有吸引力,让其附属于政治学也就愈加困难——这是亚里士多德坚持的一点。事实上,通过重复地将修辞术种类描述为实践演说和实践理性的种类,我或许可以通过将修辞术的种类从它们发挥功能的政制中抽离出来,从而为这种不服从(in-subordination)做出自己的贡献。因此,在下一章中我想将注意力集中在修辞术、逻辑术和政治学之间的关系上。亚里士多德某种程度上会表明一门修辞技艺是一种无需成为一种知识种类的力量,也必须表明那种结果不像其乍听起来的那样具有威胁性。

在接下来的四章中,正如在导论中说的,我将集中探讨修辞术那种能够证明相反观点的能力的各个方面。这些就是我在前面提到过的协调一个实践世界的源泉,在这个世界中诸善之间是不可通约的,并充满了矛盾的选择。现在我不认为亚里士多德是一个多元

论者,^①《修辞术》也不是当代所理解的多元主义的宪章,因此这种修辞术是附属于政治学的。但《修辞术》为多元论者提供了源泉,即为那些生活在城邦之外的人从而不参与政治活动的人提供了源泉。亚里士多德的意图是,通过《修辞术》构建一种美好的生活。

在分析亚里士多德陈述的细节时,我想提供一个当代争论的示例,这个争论似乎涉及多样化的价值和矛盾的论证。当谈论亚里士多德提供的论证的某些特定的源泉时,我将时不时地回忆起这个示例,为的是看看亚里士多德能提供什么样的帮助。今天很多人强烈反对双语教育,其原因是美国学校系统的目标是通过提供一种普遍的经验来凝聚这个民族。但每个美国人需要知道一些别的事情,学校有义务将这些事情提供给他们;另外,儿童越是被语言的偏见或是别的任何事情隔离开来,美国的共同文化就越是受到危险。所以,这个争论一直未平息。

然而,那些基于上述原因反对双语教育的绝大多数人同时也支持对教区学校进行公共援助,教区学校似乎是更分离和隔绝的,而非团结一致的。很多教区学校的目的是针对一种占统治地位的文化——父母们希望他们的孩子免受这种文化的毒害——提供另外的选择。罗马天主教的学校被创建出来是为那些明确反对美国公共学校系统的基金会提供另外的选择;另外,对那些试图避免[75]公共学校的明显世俗性的父母来说,今天所有种类的教会学校都很有吸引力。(同样地,大多数支持双语教育的人们也似乎反对对教区学校进行公共援助。)

① 很可能最大程度上使用亚里士多德发现同时代的关于多元化和可通约性的问题是 Micheal Stocker 的著作,《多样化和冲突的价值》(*Plural and Conflicting Values*)。与此问题相关的还有 David Wiggins 的《意志的弱点、可通约性、明智明智和欲望的对象》(*Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire*)和 Martha Nussbaum 的《善的脆弱性》(*The Fragility of Goodness*)。

我们该如何通过它们自身,尤其是通过它们彼此之间的关联来评估这些论证?此处是否有伪善?是否存在不一致?我认为,其答案是我们迄今无法提供证据。亚里士多德能帮助我们吗?^①

某人可以为了获得支持而求助于这三种修辞术。有益的事物不必然就是正义的事物。超越了审议和法庭修辞术,公共学校在一种炫示性的修辞术方面有着强有力的价值,这种修辞术让他们展示美国代表着什么。我们也可以推论审议修辞术的风格,即存在众多关于英语学校过去成功的示例。公共学校是一个美国人成功同化移民的伟大故事的组成部分。那些渴望双语教育的人们反对这类故事和那些价值。即便一个非本土的演说者能通过双语教育更快地学习,这样的效果也不足以克服英语作为美国的统一语言所具有的象征性价值。

另外一方面,炫示性的和审判性的论证都支持对教区学校的公共援助。这是一个强有力的标志,它表明,宗教对于那些使得成为美国人的东西来说,是根本性的部分;只有如此才是公正的。那些缴税和在他们的孩子那里拥有某些合法的利益的父母们,被允许决定对他们的孩子来说什么才最好。法庭修辞术也能够说,宗教的原因在某种程度上应该受到辩护,其他的偏好和实践,例如讲别的语言而不讲英语却不能受到辩护。

① 参 Michael W. McConnell 在《十字路口的宗教自由》(*Religious Freedom at the Crossroads*)中指出了一个类似的讨论。他指出,“某些人会通过将自有行使权利看做一种个人自主性或自我定义的权利来扩展自由行使条款(Free Exercise Clause)的范围。将宗教理解成一个我们无法控制的事物,对一种超权威的需要,将宗教看做是有价值的和重要的已经变得很普遍,仅仅因为宗教就是我们所选择的”(页 172)。“存在一种有趣的和重要的与在从‘性偏好(sexual preference)’到‘性取向(sexual orientation)’的术语转化中反映出来的同性恋权利的类比。习惯上认为性受宪法的保护,因为每个人都应该自由地选择他或她的对象。现在更加频繁讨论的是,性受宪法的保护,因为这不是一个选择,而是某种内在于人的本性的事情,且是不可改变的事情”(173n. 250)。

（那些不同意这两点的人们，某种程度上属于更早的时代。他们才能够证明，关于效用明智的考虑适用于支持双语教育，但当宪法第一修正案确立的条款被用来支持宗教机构时，它禁止我们思考这种效用。禁止思考那些可能是好的政策。）

将这些讨论归类为审议的、法庭的和炫示的，有助于表明为何人们常常误解彼此。这种做法也有助于表明人们如何会轻易地导致误解同时却意识不到这一点。然而，这样做不是说关于如何区分——至少在这种情形中，人们或他们讨论的任何事情都是不一致的。在接下来的四章里的难题是，通过观察亚里士多德为修辞术能证明相反观点这一说法所提供的关于修辞术源泉的详细思考，能否帮助我们做出更为深远的政治判断。

第三章 修辞术的论题和实践理性

[76]一门修辞技艺如何能够成为一种力量的同时却无需成为一种知识？亚里士多德说，修辞术的力量不会产生任何更加智慧的人（卷一第二章 1356a32 - 34）。拥有力量却不拥有知识不正是柏拉图所警告的？亚里士多德如何能够宣称这样观点的同时却不会遇到同样的麻烦？诸技艺拥有自主性，因为它们为了获得作为真正的技艺的资格，必须具备内在的目的和有关卓越与完善恰当的标准。其困难在于看到，这些内在的目的以何种方式没有阻止修辞术成为政治学的附属，这也是亚里士多德所要求的。内在的目的似乎从任何一种表面的附属中释放出了一种活动。由于修辞术是一种实践性的而非生产性的技艺，所以它附属于政治学的模式就不同于生产者们对使用者们的附属。

正如我在上一章开始指出的，《修辞术》令人惊异的教诲之一就是，立法者们注定需要知道很多关于修辞术实践的技术性细节。将军们使用马鞍来实现自己的目的，不必知道关于如何制作一个马鞍的任何事情。马鞍不具备任何内在目的或是内在的价值，它们的善纯粹是工具性的，为的是实现将军们的目的，马鞍制作者们却没有这样的目的。修辞术对政治学的附属不必像这种情形。正如我在第一章中表明的，技艺愈是理性和高贵，技艺大师（artist）对于技艺的使用者来说就愈是具有权威。内在目的是在做事的过程中由做事的人们给出定义和评判的。生产性的技艺由消费者们评判，并且不会有类似的问题出现。如果修辞术是政治学的附属，它也不是以保持沉默这种形式成为政治学的附属的。

相反，亚里士多德发现，修辞术是凭着其自身的本性附属

于——内在地附属(internally subordinate),如果这个表达讲得通的话——政治学,而不是由于政治活动从外部控制了它。在这一章中,我要详细探究亚里士多德关于确保这种附属的最主要的办法。那是一种技术性的办法,一种内在于修辞技艺的办法——以对论题的论证进行使用的名义。[77]如果修辞术屈服于一种外在的控制——如生产性技艺必须的那样——它就不会附属于政治学,所以这种附属是由于其作为一种实践技艺的本性实现的。

第一节 论题以及政治学与辩证法的联姻

修辞术的历史以及亚里士多德《修辞术》的历史尤其是对如下一系列相关的问题极为多样化的回答:什么是一个论题?什么是一个省略论证?什么是创新?什么是实践理性?且不管这种多变的历史,我有一个关于论题、省略论证和创新是什么的问题的简单的论点,我认为这个论点不仅是真实的,而且能够说明这种充满分歧的解释史的原因。

修辞术论证不同于一般而言的论证,修辞术论证本质上是伦理性的。修辞术论证成功与失败的标准是伦理性的,这也是其本质的属性,正是这一点使得修辞术成为其所是。根本上,《修辞术》的意图是在论证和性情[ἦθος]、技艺和明智[τέχνη 和 φρόνησις]之间构建一种城邦性的联系。他为论题的叙述提供了材料,有益于表明在论证和伦理之间的城邦性联系究竟是什么。论题、省略推理论证和修辞性的定义必须与修辞术论证的伦理本性相一致。我将完善我在说“修辞术论证本质上是伦理性的”时候所意指的含义,但这一点依然是明显的:如果修辞术论证能被看做本质上是伦理性的,那么它对于政治学的附属事实上通过修辞技艺本身就能实现,而不是通过外在的政治规范。

在解释论题的观念时,我想尽可能严肃地将亚里士多德对修辞

术的定位看做是辩证法和政治学的后代。因此,修辞术论证就既是辩证的又是政治的,同时也会对应两套标准。亚里士多德那伟大的洞察力——这使他的《修辞术》变得极为复杂——看出,这两套标准不是独立的标准。论证必须为性情服务,但另一方面,性情主要是通过详细的论证显示出来和被证明的。省略推理论证是证明的身体,性情是其灵魂。省略推理论证是修辞技艺的核心,但性情是证明最具说服力的源泉。

对性情和理性来说,政治学的和辩证法的遗产是内在于修辞术的,它们之间的关系就如同灵魂与身体的关系,伦理学不可能是一种具备恰当情操的东西,伦理学或推理也不会承认其他的非亚里士多德主义的解释。在《尼各马可伦理学》中,选择是对欲求的深思熟虑,明智是道德德性 $\alpha\epsilon\delta\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [真正的理则]。只有在品格和思想之间具备那样的联系,论题的论证才是可能的。只有在这些条件下,一种不以知识为基础的力量在城邦生活中才占有一席之地。[78]只有以亚里士多德自己关于思想和品格之间关系的概念为条件,论证才能够是伦理性的。在一个关于德性的不同道德的灵魂状态下,修辞术之于政治学的关系必然也会是不同的。实践理性只有通过成为伦理性的才是实践的。^①

无论什么样的论题——它们是对原理(principles)的修辞性代替,都是在完成原理(principles)在科学性的论证中所做的工作。在辩证法和修辞术的一般能力使用论题的地方,专业的科学在使用原理。修辞术和辩证法中的能力不会产生像通晓各类科学的原理那样更加智慧的人。说得更精确些, $\iota\delta\iota\alpha$ [独特的]或是“特殊的论题”——它包含了我此处的论题——组合了三种形式,或是上一章中修辞术的三个种类。 $\kappa\omicron\iota\acute{\nu}\omicron\iota\ \tau\acute{o}\pi\omicron\iota$ [普遍的论题]——我将在第五章中集中于这个问题——以一种更加普遍的意义组合了实践的演说。

① 我将在第六章为这个类比——省略推理论证之于伦理的关系如同身体之于灵魂的关系——提供更进一步的解释。

我在上一章中说过,修辞术的种类之所以是种类,是因为在它们那里形式和功能是一致的,*idia*[独特的]或是特殊的论题具备同样的性质。它们是形式性的,但形式以某种方式与它们的目的紧密相连。在第二卷 18 至 26 章,亚里士多德将指出,存在一些其他的普遍的论题,这些论题以一种极为不同的方式是形式性的,因为它们能够组合实践性的论证,却无需与功能和目的紧密相关。

在修辞术历史和《修辞术》的解释史中,论题已经被给出了一系列极为多样化的含义。不仅是我为论题给出了自己的可供选择性的含义,而且就我的阅读来看,其自身含义的增值也有一个简单的解释。品格和论证之间的关系在不同的修辞术种类中间也是不同的,而且在《修辞术》中连续的章节中处理的每种修辞术内部的问题也是不断变化的。如果实践演说的功能是做出更具实践性的决定,那么理性和性情的作用以及它们之间的关系在审议修辞术、法庭修辞术和炫示修辞术中就是相异的。要是没有一幅关于《修辞术》如何作为持久的探询和论证起作用的图景,亚里士多德关于论题所做的那些独特的评论就类似于一系列不连贯的格言。

在修辞术中,论题通过成为组织性的工具来代替原理适合于一种活动,这种活动与杂乱的现实之间的联系是成问题的。

亚里士多德在《修辞术》中最著名的成就之一,不仅仅是保留了而且是系统化了在演说与现实之间的含混性,这种含混性是政治的论证所固有的。对这些含混性的承认允许亚里士多德不理睬这个过于简单化且概要式的判断:修辞术仅仅是对关于政治的真实演说的一种简单模仿,而且修辞术的论题是对真正的善的一种模仿。修辞术的能力不会产生任何智慧的人,但修辞术不会由于这个缘故就是空洞的或是虚假的。

[79]在演说和现实之间的修辞关系的奇特性和复杂性,最初是由亚里士多德对修辞术和其两个父母——政治学和辩证法——之

间的关系的简洁描述表征出来的。《修辞术》的第一行就表明,修辞术是辩证法的对应者[*ἀντίστροφος*](卷一第一章 1354a1)。但是不久之后修辞术就被描述为是辩证法和政治学或是伦理学的后代(*παραφύες*, 卷一第二章 1356a25)。^①在接下来的两章里,亚里士多德详述了那种描述:

修辞术是由分析的知识和政治知识的伦理方面构成的,但一方面,它类似于辩证法,另一方面又类似于诡辩的演说[*ῥετορική σύγκειται μὲν τέ τῆς ἀναλύτικες ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἔξῃ πολιτικῆς, ὅμοια δ' ἐστὶ τὰ μὲν τέ διαλεκτικὴ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις*](卷一第四章 1359b9 - 12)。

正如这些句子是精辟的,我认为最终将证明它们是构建言说和现实之间的多样化联系一种更有效方式,这种方式要比柏拉图式的将言说看做是自然的影像或镜子的概念更好,也要比当代演说在叙事句和行为句(或是 word - to - world 与 world - to - word)之间的理论区分更有效。那些其他的分析模式假设了——亚里士多德的修辞式分析非常明智地不会这么做——一个语言能够与之相符的前存在的世界(*preexistent world*),这个世界中存在的某些缝隙可以由权威演说家的行为填充好。与那种铁一般的事实——在虚空中运动的本体论——不同,亚里士多德将修辞术论证置于一个实践的不确定的世界中,在这个世界中,实践是决定

① 分支(*offshoot*)是*παραφύες*的一个更好的翻译。Cope 在他的注释中说,*παραφύες*“恰当地指母植物(*parent plant*)的一个分支或是分离出来的植物,是源自树干或是树根的接穗或分支”。尽管 Cope 指出了一种*παραφύες*仅仅有一个母体,我认为将这个例子来比喻逻辑术是父亲,为修辞术提供形式,而政治学是母亲,为修辞术提供质料,是错误的。关于修辞术和政治学与辩证法的关系的解释历史,参 Lawrence D. Green,《亚里士多德的修辞术、辩证法和相对传统》(*Aristotlian Rhetoric, Dialectic, and the Tradition of Antistrophos*),以及 William Wallace,《阿奎那辩证法和修辞术》(*Aquinas on Dialectic and Rhetoric*)。

性的。实践的情境实现它们的目的时,它们就变成了确定性的。“每一种修辞术的‘目的’都是不同的,修辞术的三个种类拥有三个目的[τέλος δὲ ἐκάστοις τουτόν ἕτερον ἐστί, καὶ τρείσιν οὔσι τρία]”(卷一第三章 135820 - 21)。每一种修辞术以一种极为不同的方式从不确定走向确定,每一种修辞术不同的应用都受到先前存在的决定的限制。如果论题通过成为组织实践领域的论证性的方式而取代了原理,那么论题性的论证就能凭借使用论证确定现实的方法,协调理性和现实之间的关系。

修辞术是一种能够证明相反观点的能力,这与它的辩证法父母类似。修辞术作为一种城邦的活动——那种能证明相反观点的能力的活动[the ἐνέργεια of that δύναμις]——旨在证明真理和倡导更好的事业。只有伦理性的论证才能完成这一任务。修辞术对它的两位父母的附属允许亚里士多德使用它的两种方式——中立的能力和伦理性的活动。亚里士多德的理解非常不同于将修辞术看做是一种纯粹的工具——因此它需要外在的道德限制——的概念。如果他能将伦理和逻辑集中在修辞技艺中,以代替将修辞术看做一种不稳定的观点,他本可以成功地为实践给出积极的确定性。

[80]如果与实践来说,修辞术成为逻辑性的,那么在语词和世界、断言和真理之间的关系,就必然会复杂到足以公平对待我在上一章中提到的价值的两种源泉之间的相互关系:“有两种人类最为珍惜和热爱的事物,属于某人自己的东西和值得人们去爱的事物”(《政治学》卷二第四章 1262b22 - 23;对照卷二第五章 1263a40 - b1)。我珍视某些事物是因为它们是属于我的;我想要拥有其他的事物,是因为它们是好的。价值的这两种源泉导致了在语词和世界之间的复杂联系:有时演说使得世界如此,有时我需要用我的陈述去适应这个世界。

亚里士多德关于修辞术、辩证法和政治学的组合的含义,会为下述问题提供答案:如果一个有抱负的演说家擅长逻辑推论,并通

晓人们关于实践事务所持有的看法,那么《修辞术》还能教给他什么新东西吗?修辞技艺是否还有些其他的不能从它的父母那里简单推论出来的性质?另外,在修辞术本身的逻辑与其逻辑术的父母之间是否有差异?在修辞术本身的伦理和其伦理的父母之间是否有差异?所以,对那些聪明的演说家来说,修辞术就交替使得反对双语教育和提倡对宗教学校的公共援助变得可能。这样的一个演说家是始终如一的吗?如果逻辑术或辩证法给出一个答案,伦理学或政治学给出另一个答案,修辞术就会变成一个怪物似的后代,这个后代没有能力长久存活下去。这个问题的争议之处在于,持久的决定——和伴随其他术语,如整体性、伪善、特殊的恳求、真诚——是属于逻辑术,还是属于修辞术自身,或者是属于外在于修辞术的一种政治学或伦理学。

当亚里士多德说,修辞术部分是由逻辑术,部分是由政治学构成时,他是在说比那种简单宣称——演说家必须有力推理,另外必须通晓他所谈论东西——更强有力的东西。物理学家必须做这两方面的事情,但物理学不是逻辑术和自然知识的衍生物。修辞术与物理学不同,但类似于其辩证法的父母,它仅仅处理 λόγος [理性的言辞],而不处理事实(卷一第四章 1359b17;对照卷二第二十五章 1402a34)。这就是为何拥有那种能力(证明相反观点的能力)却不会导致智慧的原因。正如我在上一章结尾处所表明的,修辞术是一种实践性的力量,同时无需具备实践知识的形式。

修辞术是关于 λόγος [诸理则]的,然而这些诸理则反过来是关于一些外在于它们自身的事情的。但是修辞术将诸理则作为它的论题——这些理则自身是关于政治事实的,这一点所意指的东西远不是不言而喻的。对柏拉图来说,一种真正的修辞术会是足够透明易懂以至于允许从修辞术推论到那些理则所关注的现实,所以真正的修辞术漠不关心政治语言和政治真理。那种仅仅关涉政治中诸善的观念的修辞术就会再次被现实给(reality)废除。《修辞术》中

修辞术和它的两位父母之间的关系使得亚里士多德的陈述越发复杂。^①

[81]省略推理论证是修辞的三段论。问题是,“修辞的”这个修饰语如何发挥作用。我的论点是,在修辞推理和一般意义上的推理之间的整个差异是,省略推理论证和例证——不像三段论和归纳法——必须整个地是伦理性的。政治和伦理推理加在修辞术上的影响之一就是,不像它是辩证法的对应者,修辞术论证是保守的和非扩充性的。亚里士多德鼓励科学进行创新,但没有鼓励政治学也要创新(《政治学》卷二第八章 1269a15 - 25);类似地,修辞术也不应该教会我们任何新东西。修辞论证允许演说者确认我们所有人无论如何都知道的东西,这一点是没有任何瑕疵的。辩证法可以检测科学的原理。即便具备辩证的能力不会产生出一个聪明人,它依然对智慧有间接的贡献。但,甚至这样一种对修辞术而言的间接作用也会否定它对其政治的父母的附属。这幅论证的图景——在其中真理从思想的碰撞中浮现出来——在附属于政治学的修辞术中没有任何位置。

修辞术分享着它的逻辑术父母的性质,即,修辞技艺的能力尤其不会产生在实践上的智慧之人。但这与其父母中的另外一位有

① 关于柏拉图面对修辞术关于理性的存在的精妙分析,参 Terry Penner,《苏格拉底论信念相对论的不可能性》(Socrates on the Impossibility of Belief - Relative Science),页 266:“每一种修辞术、烹饪术、美容术以及解释荷马的技艺都以一种至关重要的方式牵涉它们的主题——信念的部分,而且,信念与那种所谓的关于信念是真还是假的科学不相关。修辞术旨在于让你接受一种特定行为的信念是好的。并且它对那种关于信念是真还是假的修辞科学毫不关心(不仅如此,我们也将看到说服者甚至无需知道信念是真还是假)。”也参页 267:“苏格拉底对从一种现代的诡辩视角来看似乎相当原始的科学拥有一种主张。他的主张是,一种关涉信念或欲望的科学,或是关涉类似的心理状态的科学,必须在某种意义上是透明的。也就是说,这门科学必须穿过成问题的心理状态识破这种心理状态被导向的现实。”另参 Jon Moline,《柏拉图论说服和可信性》(Plato on Persuasion and Credibility)。

一种相似性,修辞术的这另外一位父母使修辞术而不是使辩证法成为一种城邦的技艺。辩证法与修辞术类似,也是一种能力,但不属于智慧的种类。但当修辞论证有时与一个科学原理巧遇时,辩证法就被用来检测这种科学的原理。亚里士多德在卷一第二章 1358a1 - 28 和卷一第四章 1359b12 - 17 这两处给出了修辞术的谱系。他承认,修辞术至少偶尔在某些方面是一种次好的方法,能够分享辩证法作为一种能力的性质,但同时也缺乏称呼某物为一种科学的更高的标准。另一方面,他在那两个段落中说,那些无意中发现一种原理的演说者发现自己正在进行科学研究,并在谈论现实而非仅仅在使用语词。修辞术能够无意识地 and 暂时地继承它政治的父母的行爲,同时丧失其逻辑术的起源。^①亚里士多德对这个成就的评价是道德的、技术性的和中立的;凭靠修辞术自身无意中发现一门原理既非渴望的对象也非厌恶的对象。辩证法可以检测原理,但当修辞术无意中发现一门原理时,修辞术就不再是修辞术了。辩证法同样不会产生智慧之人,但它能导向知识。修辞术甚至不能导向知识,除了当它偶然发现一门原理而不再是修辞术的时候。

在科学——包括政治科学在内——关于这个世界之外的事情之处,正如我提到的,修辞术就是仅仅关于诸理则的。*πράγματα* [实践] 和诸理则的区分不是一个本体论式的区分;这是一个由不同时代不同的实践所产生的区分。由于在修辞术中转向了言说和现实之间的关系,修辞术的定义方法、论题的使用就既非纯粹是形式的,又非纯粹本质的。修辞术推论提出了逻辑的和伦理的两种标准,因此也是既非纯粹形式的,又非纯粹本质的。修辞术对于它所组合的事物来说是形式性的,正如逻辑术对于它所组合的事物来说也是形式性的。[82] 由于这些独特性,人们常常受到一种错误的影响,认

① 我在《亚里士多德的〈修辞术〉无意中发现科学的原理》(Aristotle's *Rhetoric on Unintentionally Hitting the Principles of the Science*) 中详细地解释了这些段落的含义。

为实践理性有其自身的逻辑术。(或许我对宗教学校的倡导而没有倡导双语教育,在逻辑术上不是不一致的,因为他或她相信一套不同的原则,其韵律有其自身的修辞逻辑术。)如果某人表演适用于科学但不适用于修辞术的抽象形式的种类,就会将逻辑术看做是坏的——尽管修辞术有自己的逻辑,并承认了矛盾和不一致的全部种类。那种抽象形式在修辞术中不是生产性的程序。那种抽象的种类既不能促进对实践的演说的理解,也不能促进实践的演说的成功。至少在审议修辞术能够被公正地称为次好的、不精确的属于民众的伦理学和政治学之处,会以同样的方式错误地将修辞术与其辩证法父母之间的关系,描述成一种次好的或是庸俗的逻辑术。^①在修辞术本身的逻辑术和修辞术的逻辑术父母那种逻辑术之间,没有做出任何区分。

修辞论证所使用的论题覆盖了整个领域,所以不可能承认一种含义明确的定义。当科学的原理通过一个证明与现实勾连的时候,修辞术中的论题就在情境中发挥作用,这样的一种可能性是极为罕见的,同时不属于恰好被渴求的方面。注疏者们对这个问题——“亚里士多德的《修辞术》中的论题是什么?”——给出的多种多样的答案没有暗示任何混乱(confusion),而是暗示了这样的可能性:论题是什么和它们的功能如何随着它们指向的目标和它们被使用的基础的变化而变化。这些在次要文献中的表达——如“前哲学的”、“平庸的”、“大众的”、“实用的”——的含义的多样性是一种我

① 参 Paul Ricoeur,《比喻的规则》(*The Rule of Metaphor*),页29-30:“修辞术不可能变成一种空洞的和形式的技术,因为它与最大可能的意见中包含的东西相连,也就是说,与大多数人所承认的或赞同的意见相关。现在这种修辞术和非批判性的主题之间的联系将修辞术转到了一种流行的科学的危险中。这一合谋与被接受的意见串通起来将修辞术陷入一种散乱的追求论证动机或是位置的状态中,这相当于用如此多的计策来保护演说者在争论中免受惊奇的干扰,这就是《修辞术》和《论题篇》构成的一种合谋,这无疑是使得修辞术死亡的原因之一。”

要尽力消除的混乱。如何使不确定变成确定会随着不确定的特殊本性变化;这些变化会成为将论证变成伦理性的方式。正如卷一的论证展示的那样,论题有时是非常正式的,有时是极为不正式的;有时超出它们自身,有时是自足的;有时是作为前提给出的,有时是作为命令给出的。在《论题篇》中存在与此对应的讨论。

然而,论题没有一个单一的定义,这个结论不是混乱的。亚里士多德的处理方案存在一个论证和发展。在每一种修辞术中,亚里士多德都以修辞术政治的或伦理的父母开始,走向其逻辑的起源。每一种修辞术都以对演说家来说必要的东西开始,然后走向知晓(know)他正在谈论的事情,要对城邦和其法律的本性负责,要沉思(reflective)这种本性;正如每一种修辞术的处理方案都朝向听众独特的判断,演说者会为他的论证发现不断增强的自由,正如它们能够被灵活地安排在对立的两方面上,也可以灵活地被改编以适应他的案件的需要。

[83]这种秩序是不可逆的。亚里士多德让我们毫无疑义地相信:只有从思想的自由竞争开始,一个人才能最终发现真理和现实。正如我在前面暗示的,这样一幅合并了辩证推理和修辞推理的图景,在修辞术和政治学之间造成了一种不同的联系。修辞术的这种竞争只有在一个良好的城邦中才会起作用,但它不会产生一个良好的城邦。通过在关于城邦的抱负、需要、资源和法律的知识中给出一个基础,一个倡导者就可以支持特别具体的政策和判断,这些政策和判断由于太过具体,以至于法律不能提前制定它们。但不会允许以辩护开始同时以真理结束。亚里士多德那里并没有这种观念的市场。后一种情景可以将修辞术从其政治性附属中解放出来;这样的话,修辞术就会变成一种发现新真理的方式,在某种程度上,这与亚里士多德所认为的是完全相异的。

辩证法有两种与科学相关的功能:它可以首先检测原理,其次,通过其精神性的体操,让思想接受那些原理(《论题篇》卷一第二章101a27-29)。这门技艺能通过精神操练将人从第一潜能转向第二

潜能,也可以通过检测原理将第一行为转向第二行为。这两种功能都是修辞术所缺乏的:修辞论证既不导向检测产品的原理(如,在支持快乐和支持荣誉之间的争论),也不趋向于增强任何个体的道德原则。一旦将修辞术从对政治的附属中解放出来,修辞术就会具备这些更让人兴奋的功能。但那样就不再是亚里士多德的《修辞术》了。

第二节 审议修辞术:卷一第四章至第八章

审议修辞术不同于政治科学就如同诸理则不同于事实或 πράγματα [行为],但审议修辞术依然采用知识,它也不仅仅是一种掌控演说的能力。正如我说过的,修辞术是一种不会产生任何智慧之人的能力,但它不纯粹是一种关于语词的形式性技艺。修辞术的不同种类,和亚里士多德为每一种修辞术提供的不同种类的源泉,是避免那些错误选择的方法,这些错误选择位于将修辞术作为虚假的政治学和将修辞术作为空洞的语词操纵之间。

在卷一第四章的“形式性”和运用细节来填充与卷一其他部分所提供的材料的形式特征之间有一种作为结果的差异。第四章是关于明智的 περίν [本性]的(卷一第四章 1359a30)——明智受制于实践的领域,明智是通过我们的选择实现的(a32 - b2)。正是在此处,带着对明智这一德性的对象的敬意,亚里士多德通过指出修辞术是一种极为粗鄙且缺乏精确的知识,而将修辞术附属于政治学。仅仅由于明智,亚里士多德提到了无意中发现一门原理的可能性。[84]典型的是,他没有为这种限制的原因给出任何暗示,但我们应该努力理解它所蕴含的意义。

由于审议修辞术和明智之间的这种关系,他告诉我们精确性在此处是不必要的:

在目前这个点上,精确地[ἀλεξείαν]罗列这些论题是不必

要的……或者说出它们的一个真实的定义是什么也是不必要的,因为这对于修辞技艺来说并不重要,相反这对更深刻和真实的学科才是重要的[*ἐμφορονεστέρας καὶ μάλλον ἀλεθύνες*]。(1359b2-7)

亚里士多德通过整部《修辞术》提醒读者,过分的精确无益于品格,正如他在后面以这一节同样的风格指出的那样,“一个有德性的人应该表明自己是好人,这要比他的演说费劲地做到精确更合适”(卷三第十七章 1418b1-3)。第四章为我们给出了政治学和辩证法后代的第一个例子。然而,审议修辞术并不比它的逻辑术父母更少逻辑感,它倒是不如它的政治学父母那样精确。审议修辞术缺少精确性不是为了变得更加有逻辑,或是更具有说服力,而是为了变得更具伦理性。

演说家必须知晓他所谈论的事情,所以第四章存在于亚里士多德给出的关于必须知道的事情和演说家在何处能发现这些必须知道的事情被组合起来的用法中。^①这就是亚里士多德在卷二第二十二章处所思考的关于论题的含义,在那里他说演说家必须就“每一个论题收集一些关于可能性和那些最合适的事情的题材[*περὶ τὸν ἐνδεχόμενον καὶ τὸν ἐπικαίροτατον*]”(卷二第二十二章 1396b5-6),同时把这种方法称为对论题的搜集和证明的方法(b20-21)。论题是对本质性前提来说的大前提。

修辞术在此处是一种粗鄙的和庸俗的政治学,集中于题材和方法的知识,这些题材和方法意在导向那些预设的和没有疑问的目标。某些方式对于朝向一个极为有限的目的是有益的;有些手段被设计得如此精确,以至于它们能被运用在一个单一的目的上。后者需要更为精准的推理,而不是需要修辞术。但是在第四章讨论的关

① Pater 将论题说成是研究的一种方向。例如,“研究的范例”(formules de recherche),参《亚里士多德的〈论题篇〉》(*Les Topiques d' Aristote*),页 122。

于审议修辞术的题材和手段,根本不关涉它们被用来指向的那些目标。因此,论题性的推理对于这些不受限制的手段是唯一恰切的推理方式。“邦民明智考虑的重要论题和明智的演说家在公开场合给予建议的重要论题主要包括五个,它们是金融[περὶ τὸ πορὸν]、战争与和平、国防、进口和出口、法律的构建”(1359b19 - 22)。审议的论题和审议修辞术的论题是一样的。好的演说者是那些知晓他正在谈论的事情的人:“在某人自己的城邦事务中从经验那里获得对事物的整全视角不仅是可能的,而且研究那些已经在别处被发现的涉及关于这些事情的明智也是必要的”(b26 - 27)。因此,那些反对双语教育和支持对宗教学校进行公共援助的演说家们,就能表明其他民族的语言如何变成了一种引起不和的力量,同时他们也能通过美国历史[85]表明,我们如何避免那种一般的规则,这种规则说宗教总是在人民中间造成分裂。

然而,涉及这五个论题的最后一项法律,其在政治学和修辞术之前的界限是模糊的。亚里士多德说,在那五个论题中,法律是最重要的,“城邦的安危就寓于它的法律中”(1360a20)。亚里士多德在接下来的几行中解释了演说家必须知道什么东西,这听起来就像《政治学》中的计划:

所以,知道有多少种政制的形式,每一种政制的动力是什么,以及由于什么缘故——整体自身的特征和与这些特征相对立的因素——每一种政制自然地就倾向于腐坏。(a20 - 23)①

① 请与《政治学》卷五开始的几行比较:“我们预拟的研究程序已说明了四项,现在应当考虑余下的末一个论题,即各政体发生变革的一般原因,并说明变革的原因为数有几以及各种变革的性质。我们也许考虑各个政体所以衰亡的特殊原因,从而研究一个政体要是趋于崩溃而必须由另一个政体代而起时,将以何者变入到何者最为恰当。此外,对怎样保持一般整体或某一政体的稳定的各种政策我们也需有所建议,并给各个城邦分别指出维护其政体的最好方法。”(卷五第一章 1301a19 - 25)

然而,他在这一章结尾处似乎又撤销了这个说法:“但所有这些论题都属于政治学的功能[ἐργόν],而非修辞术的功能。”(a38)眼下,论题和审议性的论证之所以是伦理性的,就是因为采用品格和感知,而不是仅仅采用接下来要讲的规则去注意和评价可能性和表征(probability and sign)。

就像接下来的几章,第四章提供了一种技艺,但也表明了演说家需要的东西更多。修辞术中逻辑的那一方面是一门自足的技艺,但政治的这一方面就不是自足的。如果尝试以极为精确的方式去理解审议修辞术,明智的περὶ[本性]在政治上就会使其变得独立自足。然后就会成为一种使伦理变得毫无必要的知识形式。另外,实践智慧需要将可决定的东西变成确定的;品格阻止了做出决定这种行为成为善变的。

第五章涉及ἐξ ὧν[审议修辞术从何处来],即“在这些问题和其他一些问题上进行劝说或劝阻时应该依据什么前提”(1360b2),并且演说者必须具备这种知识。但在这种情形中,演说者就必须拥有关于听众信念的知识,并需要逻辑的知识以便检省这些信念和这些信念彼此之间的关系。第五章的论题通常所持有的那些观念确证了伯克在《动机的修辞术》(*The Rhetoric of Motives*)^①中将论题翻译为价值是更好的,除非这些价值和信念被假定为是普遍的和无可争议的。那种随着听众的不同而变化的信念与价值将在第七章中出现。我们在第四章中思索的论题是方式;在第五章中论证的前提是行为的目的。因此,这一章开始就说:“几乎每个人和所有的共同体都有某个目标,为达到这一目标人们选择去做某些事,又避免做另一些事。总的来说,这个目标就是幸福和幸福的组成部分。”(1360b4-7)审议修辞术通过变成粗鄙的和庸俗的,从而成为了政治学和辩证法的后代。在修辞术目的的知识 and 手段的知识之间存在这个差异:在第四章中亚里士多德已经指出演说者应该知道什么

① Kenneth Burke,《一种动机的修辞术》(*A Rhetoric of Motives*),页56。

知识——修辞技艺本身不能提供的那些知识,在第五章中,他简单地陈述了什么是幸福。[86]这就是为什么第四章的论题看起来像信函分拣台(pigeonholes)的原因。亚里士多德能说演说者应该知道城邦的防务,但一门修辞技艺自身不能提供这种知识。但是在第五章中,他说“好名声在于获得所有人的尊敬,或是具有为所有人或是普通大众或是好人或是明智的人一致渴求的那类品质”(1361a25-27)。以那种方式,第五章提供了演说者需要的知识。论证之所以是伦理性的,是因为它基于听众一致同意的价值观点。修辞技艺的这个部分具备伦理性的同时,它依然是自足的,其原因就在于它是关于诸理则的。关于诸理则的技艺不必面对由于太过精确而远离伦理性的危险。

一种修辞术的幸福和科学的幸福——伦理的幸福和政治的幸福——之间的差异是由于缺乏第五章中间的组合。第四章的科学的等价物(equivalent)排除了在手段和目的之间的某些联系,表明某些手段如何受限於某些目的,手段如何与目的达成均衡等等。对第五章来说,科学的等价物在一个更强的含义中将幸福变成了一个整体,适于理解好的生活,而非适于讨论应该做什么。幸福的组成部分和方式在《修辞术》中仅仅是外加的,然而在一门实践科学中,它们之间的关系必须是成系统的。审议修辞术将使用例证。第四章告诉演说者搜集那些能被用来在论证中作为例证的特殊情形。没有谁会宣称对军事故事和不同的政制搜集必须是一致的,亚里士多德称这种研究为 *ιστορία* [探究] (卷一第四章 1359b27 和 1360a38)。至少在亚里士多德的理解中,历史不是系统的或是连贯一致的。

有趣且不那么明显的是,卷一第五章中同样获得了对幸福的描述。他通过这样说介绍了这一点,“那么为了举出一个关于[什么可能被更加完整地探究]的例子[ὥστε παραδείγματος, 英译是‘for the sake of giving an example’, Loeb 的翻译是‘for the sake of illustration’],让我们掌握单纯意义上的幸福”(卷一第五章 1360b7-8;也参卷一第九章 1366a32)。但是“for the sake of giving an example”在

此处没有恰当地翻译 ὥστε παραδείγματος; 相反, 其原意必定是指, 演说家应该将这种对幸福的陈述看做论证中的一个例子。^① 第四章中谈论的一个人需要知道的事情, 第五章给出了一系列定义: “如果朋友的定义是确定的, 朋友众多和好友的含义就是清楚的。”(卷一第五章 1361b30) “如果幸福是这样的东西, 那么它的组成部分就必须是……”(1360b15) (在第四章充满了暗示知识的语词, 在此处它们都被 λέγο取代了, 或是为一个定义的声明所取代了。) 从第四章到第五章的变化与在《论题篇》卷一第十三章 105a22 - 26 处列举的四个 ὄργανα [工具] 中从第一个到第二个的变化类似, 也与从论题的规定 [τό προτάσεις λαβεῖν] (provision of propositions) 到权力的变化类似, 为的是区分一个特殊的表达究竟有多少种意思 [ποσάχως ἐκάστον λέγεται δύνασθαι διελεῖν]。后两种 ὄργανα [工具]——[87] 对差异的发现和相似性的检验也会出现在第六章和第七章中。正如在第四章中持续增加精确性是没有必要的, 因为我们正在处理不受限制的关于哪种论题论证才是合适的手段, 所以第五章增加了关于幸福的精确性, 这不会有益于演说者, 因为幸福是最终的且不受限制的目的。^②

① 参 Eugene F. Ryan, 《亚里士多德的〈修辞术〉和〈尼各马可伦理学〉与社会伦理》(Aristotle's "Rhetoric" and Ethics and the Ethos of Society)。

② 因此 Fortenbaugh 下面给出的这个对比不是很正确。William Fortenbaugh, 《亚里士多德〈修辞术〉论情感》(Aristotle's Rhetoric on Emotions), 页 226 - 227, n. 24: “个体的情感的定义不是外在于能够被定义独立掌握的方法。然而, 通过证明同时无需掌握任何独特的前提来掌控说服是可能的, 但说服不可能脱离了对个体情感的理解而被掌握。前一种说服的模式属于那些能够进行三段论推理的人, 后一种说服模式属于能够观察和理解情感的反应的本性的人 (1356a21 - 25)。个体情感的定义和对这些情感的分析不是外在于说服的模式, 而是外在于当一个人学会这种模式时他所学到的东西。”亚里士多德在第五章中, 然后在第九章中提供了这种假设。差异在于——这一点极为重要——卷一的假设可以为演说者运用, 因为听众能理解, 但属于情感的定义的那些假设能够为演说者运用是因为它们是真实的, 否则它们的运用就不能激发恰当的情感。

科勒(Thomas Cole)争论说,修辞术这门典型的技艺先于亚里士多德对其的论述,它“是在写作过程中完成一个文本,而不是关于如何创造一个文本的一套规则”。^①如果情形确实如此,那么亚里士多德在卷一第四章至第十四章中对论题的陈述,以及尤其是在第五章中对明智的处理,都是以对更早之前关于知识的陈述的概念开始,并促进了一种类似的关于物质的更形式化、更充满辩证法意味的陈述。这就是为何我强调“for the sake of giving an example”一定不能作为对ὥστε παραδείγματος的翻译的原因。

关于修辞术更早的编撰作品大概为复制和模仿提供了榜样性的演说,然而亚里士多德提供了一门清晰的技艺。《修辞术》存在一个有序的发展,这个发展取代了那些榜样性的演说。这不仅仅是个人和学生们能从《修辞术》中学到的论证的形式,而是《修辞术》本身的论证。论题和论证在卷一的每一章中本质上都是伦理性的,但修辞论证真正的伦理本性在论证中和每一种修辞术的整个发展中,被极为清晰地展示出来。正如关于审议修辞术的几章展示的,亚里士多德呈现了决定不断增加(increasing determination)的结构,从那些能被用来趋向目的的前提出发,通过幸福这个终极目的,以最普遍和最折中的方式将这种本性呈现了出来。第六章更加完整地建构了审议修辞术的论题,因为我们正在越来越紧密地接近真正的说服行为和其结构。所以,在此处我们明确地看到了那些看起来似乎更像论证形式、推论模式的东西。论题在此处发挥的功能就如托尔敏(Toulmin)的推理性证明。^②通过第六章,亚里士多德为他的

① 参 Thomas Cole,《修辞术在古代希腊的起源》(*The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*),页 91。

② 关于主题和托尔敏的推论证明的联系,参 Otto Bird,《逻辑论题的传统》(*The Tradition of the Logical Topics*),和《对论题的再发现:托尔敏教授的推论—证明》(*The Re-Discovery of the “Topics”: Professor Toulmin’s Inference - Warrants*)。又参 Joseph L. Cowan,《论证的使用——为逻辑申辩》(*The Use of Argument—An Apology for Logic*),指出在推论的模式和原理之间的相互转译性

前提给出了原因: *γὰρ* [因为] 这个术语持续地出现。推理或证明被要求用来谈论诸善 (goods), 然而它们对于第四章中的前提和第五章中的幸福来说不是必要的。

在审议修辞术内部, 只有第六章和第七章适合对论题的一般理解, 正如前提对证明一个问题的正反两方面来说是一样的。如果修辞家们符合对非道德倡议者的描述, 这些人倡导的都是无法赞同的观点或倡导要相信任何东西; 如果实践性的推理在于发展一种狡猾的灵巧 (facility), 这种灵巧不包含任何真实的价值, 并趋向于它所呈现的不可知论的观点, 那么只有亚里士多德对审议修辞术论述的这几章与其是相关的。

第六章和第七章是对审议修辞论证更加实践性一面的单一且不变的描述。这个描述有四节。首先, 第六章从善本身开始, [88] 从对论证模式的陈述转向断言, 善能够与审议修辞术牢固地联结在一起。其次, 从 1362b11 开始, 亚里士多德罗列了一般被被认为是善的事物 (1362b29), 并一个接一个谈论这些事物。第三节从 1362b22 开始, 是对不能确定的善 (doubtful goods) 的事物的思考; 亚里士多德告诉读者该如何论证每一种不能确定的善。这种从一般而言的善到不能确定的善 [*ἀμφιβέτεσμοι*] 的转变表明亚里士多德列举的论题是论证的前提: “在不能确定的善这种情形中, 三段论是无效的 [*ἐκ τόνδε οἱ συλλόγισμοι*]”; 某些善仅仅要求包含一个前提——有益的朋友是好的; 他是一个有益的朋友——某些善要求更多的论证 (卷一第六章 1363a20)。通过给出选择终极的前提——此处终极的含义最接近于决定本身, 这一节以从尽可能接近向做出一种决定的形式转变而结束; 从那些被罗列的个人的善出发, 亚里士多德以一个泛泛的概括作结。因此, 某人可以从对税收的论证中支持宗教学校, 其原因是信徒已经证明, 他们通过以别的方式为他们的宗

对托尔敏的证据来说是不成功的, 正如它们应该与对实践理性和逻辑之间关系的分析一致。

教捐钱和贡献力量表明,他们看重宗教教育,因此这种渴望应该受到特殊的尊敬。^①本民族语言的演说家不同于英语演说家们,没有必要纳税。因此,他们能从政府那里获得支持,使他们不必纳税。

第四节占据了整个第七章,这一节指向第二节,正如第三节指向第一节。被罗列的善和一般而言的善都具有一个确定的部分和一个需要争论的部分:1362b22 讨论了不确定的善,卷一第七章 1363b5 开始讨论比较性的善(comparative goods)。用来指不确定的词ἀμφιβέτεσσιμοι再次出现在第七章的开始:

在一个争论中,人们常常可以就什么是有益的达成一致,却不能在可能的行为中就什么是更有利的达成一致[περί τοῦ μᾶλλον ἀμφισβέτουσιν]。(1363b5 - 6)

在关于诸善的讨论的后两个部分中的每一种,我们都会首先面临涉及对立的论证的论题。关于不确定的善的第一个论证形式与善和恶的论证是相对立的,例如对我们的敌人来说是有益的东西对我们是有害的,亚里士多德认为那种论证种类不总是真实的,仅仅对大部分论证来说才是真实的(卷一第六章 1362b33 - 34)。随后,在卷一第七章 1364a16 处,例如,在两种竞争的方式中[ἀμφοτέρως],某件事情可能是更强的,从不同的“视角[ἄλλόντροπον]”(a26)来看的话,罕有之物或多或少要比丰盈之物更讨人喜欢(类似于卷一第七章 1364b3,ἀντικείμενος)。

由于它们与这种情形的事实相接近,在第四章讨论行为的前提和由幸福提供的论证性的材料似乎忽视了亚里士多德早先的提醒:由于其具备证明对立观点的能力,修辞术类似于辩证法,从而不同于政治学。第四章和第五章发现了这种似乎仅仅反映修辞术的政治学父

^① 例如,Michael W. McConnell and Richard A. Posner,《解决宗教自由问题的经济学方法》(An Economic Approach to Issues of Religious Freedom)。

母而非其逻辑术父母的论证。[89]在第六章和第七章中修辞术能证明对立观点的概念,描述了修辞术某些更加内在的活动。至少从潜在矛盾的材料出发,凭借相反的论证形式,修辞术能证明对立的结论。

在第六章后面的部分和整个第七章中呈现的论题向演说者们呈现了,基于实践对象的多样性以两种方向进行合理的论证的方式。但第七章通过提醒审议修辞术的演说者存在很多竞争性的提议——一个听众就能决定这些建议——引进了一种对“相反/对立(contrariety)”更为深刻的理解。这并不是说,演说家就必须做好准备以反驳他的对手或是败坏他对手的名声。作为一种城邦性的修辞技艺——它是活动——不是一种挑起不断争论的技艺。(类似地,《尼各马可伦理学》也没有将选择作为非此即彼的决定呈现出来,而是作为实现目的的手段。)事实上,论证越是具有实践性,竞争就会越少。炫示修辞术是修辞术种类中最具竞争性的,因为它是非实践性的,《论题篇》卷八处强调的大多数技巧,都比不上修辞技艺。

相反,存在竞争性的提议这个事实意味着,演说者必须做好怀疑那些提议的重要程度的准备,要证明一个给出的政策不仅仅是好的和值得选择的,而且要证明自己所倡导的政策比别的提议更好且更值得选择。^①人们渴望免除这个一般的原则:美国的教育应该促

① 参 Rorty,《行动中的思想》,前揭,页 274:“当我们彼此起了冲突时,我们不是由在利他主义和利我主义之间巨大的二分冲突所撕裂,也不是由在道德原则和欲望的心理学以及利益之间的冲突所撕裂。我们之间的冲突是那些特殊的深思性的欲望与那些能够被同时意识到的深思性习惯之间的冲突,因为它们终究逐渐在暗中破坏对方。这些冲突的解决办法几乎很少涉及否定或压制哪一方面,因为冲突的两个方面都是灵魂内部的,类似于政治冲突的两个方面,为政治的兴旺昌盛指出了功能性的贡献。”

又参 John Dewey,《人性和行为》,前揭,页 193:“明智的时机是一种喜好的过度,不是喜好的缺乏或自然而然的冷漠。我们渴望那些无法与别的事物和谐共存的事物;因此我们就必须做出决定我们真正渴望的东西是什么,当然也是最能彻底地释放活动的行为。选择不是缺乏冷漠的喜好的发生。它是一种缺乏竞争性的单一喜好的发生。”

进语言和宗教差异的统一,但我假想的演说者能够提供论证表明,在美国,与那些就语言或文化因素的要求相比,基于宗教动机的要求更应该受到特殊的注意和保护。当然对手们也可以论证说,在美国基于宗教动机的要求应该受到特殊的监视和怀疑。^①

亚里士多德再次以关于修辞论证如何在政制说服发挥作用开始,但关于更大的善和更大的效用的比较论证的价值超越了这种情形——在其中存在关于应该做什么的竞争性假设。甚至那些没有对手的演说者们,甚至一个坚持他所推荐行为是唯一合理的行为的演说者,必须努力追求完成一个完整且精确的演说,从而表明了对可能性的意识和反对非此即彼的选择,这种选择越是严肃,对演说的要求也就越严肃。^②对非此即彼选择的意识就是 *ἡθὸς* 和 *φρόνησις* [伦理和明智] 的证据。

在我正在讨论的事情的秩序中,第八章似乎代表着一种反常的事物,因此,它的真实性或是位置一直都是令人困惑的。第八章又回到了第四章的论题——政制的种类,这是最具说服性和最具权威的修辞诉求。第八章和第四章之间的不同是,在第四章那里政制的种类是作为材料加以研究的,将其与价值相配,从而达到一种行动方案。[90]相反,在第八章中,政制的形式变成了形式性的,几乎变成了对演说者如何能听起来最具权威性的风格上的思考。尽管第八章是关于政制的形式的,但它的真正内容是关于人们应该相信什么,而不是关于作为与真理相对的习俗的真相是什么。

在我们穿越审议修辞术的论题的过程中,它们也逐渐变得更少政治性,变得更多逻辑感。此处明显地回到政治学,事实上是有逻辑的,但可能对 *λογικῶς* 更好的翻译应该是“言辞上的”而非“论证性

① 对这种论证的批判可以在这本书中找到:Michael W. McConnell,《十字路口的宗教自由》,前揭。

② 情感在发挥功能时常常会允许一种不直接依照理性来行动的作用。参本书第四章。

的”,因为亚里士多德表明了如何像语法上的回折(grammatical inflexions)那般构造论证。如果从第四章到第八章的进程是决定的逐渐增强,那么审议修辞术和做出一个决定的最后一步,就是在被建议的行为和演说者从听众那里获得的权威之间构建一种一致性。关涉教育的某种政策——不管它是关涉双语教育还是关涉对宗教学校的公共援助——有一个更好的表面,似乎这种政策正在促进宪法的理想的实现,而且正在满足个体的权利。“美国共和主义一个明显的特征就是敌视异质性,而不是害怕异质性。”^①宗教多元主义、信仰自由和信仰不干涉可能以这种方式成为美国宪法的部分,对宗教学校的公共援助更能促进宪法的理想。在上一章中我已经说过,审判修辞术典型的剩余物就是与正义截然相反的合法,因为正义可以被转移成高贵和有益;一个符合宪法的论证不应是仅仅指向合法,而是应该指向正义,这在美国意味着宪法的精神。一个能吸引法律的审议性论证必须包含法律的精神和性情,而不仅仅是法律的理性,正如亚里士多德的名言所说——法律是没有欲望的理性[*νοῦς*]。

尽管这一章似乎涉及逻辑术而不是政治学,修辞术的政治学出身在第八章中也出现了。在此处,详尽的政制形式没有提供一个证明式的论证,而是以一个伦理性的论证展示了一种品格[*οὐ μόνον αἱ πιστεῖς γίνονται δι' αποδείκτικου λόγου ἀλλὰ καὶ δι' ἥθικου*] (1366a9 - 10)。如果这些政制形式提供的是一个证明式的论证,它们就会变成仅仅是言辞上的,而非真实的。在伦理性的论证和证明式的论证之间的差异是敌对的:成为逻辑性的将会对政治和伦理构成破坏,成为伦理性的就不会符合逻辑。论证要想具有说服的力量必须成为伦理性的。

修辞论证可以在演说者没有德性的情况下成为伦理性的。亚里士多德认为这让修辞术变得更坏,而不是变得更好,所以他推论

① 参 Cass R. Sunstein,《当下的自由演说》(Free Speech Now),页313。

说修辞术需要依赖于演说者实际的品格而不管特殊的演说(卷一第二章 1356a5 - 13)。他常常说,演说者的品格是说服最权威的方式。例如,“性情构成了论证最有效[κυριωτάτων]的方式”(卷一第二章 1356a13;也参卷一第九章 1366a28);在此处他坚持说,在关于说服和给出好建议的所有事情中“最伟大和最重要[μεγίστον καὶ κυριωτάτων]”的是掌握对政制的所有形式的理解和区分每一种政制形式的习俗、合法的惯例和优势(卷一第九章 1365b22 - 25)。这种知识就是关于品格的知识,是论证最强有力的手段。这种知识是关于目的和审议演说的目标的知识,因为品格与προαίρεσις[选择/抉择]是一致的,而προαίρεσις[选择/抉择]朝向一个目的。当一个论证植根于这种关于政治的多种形式和目的的知识中时,这个论证才是伦理性的。

这似乎是我的论点——修辞论证的本质就是要成为伦理性的——所伴随的一个非常微弱的含义。这似乎不过意味着修辞论证必须将听众所持有的价值观作为论证的前提。但其关键点是修辞家具备的那种知识——尤其是在第八章中所暗示的知识——将不会被局限于论证的前提,而是将深入论证的各个方面。对修辞论证来说,“各个方面”意味的不仅是前提和推论的模式(尽管它确定地包括这两种),而且包括关于相关性、适用性和可断言的条件以及论证的所有其他实践方面的伦理性和政治性决定,这必须成为演说在实践中运用的一个部分。

之前我就指出,一个论题与科学越接近,就越是远离审议修辞术的目的[τέλος]——做出选择。类似地,修辞术要是变得越多逻辑术而越少政治学,它那种能证明敌对两种观点的能力就越是变成了一种中立的δύναμις[能力]而非变成以善为目的的政治学的一个部分。变得越具有逻辑性和变得越中立的过程——因此也就至少潜在地是可操纵的,在此处被亚里士多德通过提醒他的读者——说服是对某人的说服,所以选择也是与演说者和听众的品格相关的——而阻止了这种过程;关于审议修辞术的章节以从修辞术作为政治性

的到作为逻辑性的转移,又再次回到政治学的伦理性这一方面而结束。事实上,权宜之计(第六章和第七章的论题)随着政制的不同而变化;另外(1366a3),支配选择的目的也随着不同的政制在变化。由于已经给出政制的多样种类,与每一种政制匹配的品格种类就会符合于这种政制所珍视的事物,演说家必须对这些多样化的听众采取一种外在的视角。由于达到了不同的政制具有不同目的的程度,演说家就必须面对哪一种目的事实上是最好的目的这个问题,所以他会因此努力形塑他自己的品格(1366a15)。

逻辑术和政治学的结合暗示了,连结既独立于又不独立于听众的论证各个方面的必要性。一个论证是否有效与一个听众的看法没有关系;[92]一个论证是否具有说服力却与这个听众的判断密切相关。苏格拉底将这种差异解释成在一门知道什么是最好的科学与一个取悦听众和告诉听众他们希望听到的小窍门之间的差异。亚里士多德正在表明如何将一个论证作为论证去研究,同时还包括在实践上成功标准,因此这种研究依赖于一个论证如何能在一个其可以帮助做出决定的世界中取得成功。第八章以一个涉及修辞术对政治学的附属的更加精确的政治讨论[*διεχειρόταται ἐν τοῖς πολιτικοῖς*](卷一第八章 1366a21 - 22)结束了审议修辞术的章节,正如它在第四章中开始的那样,因此修辞术作为政治学的附属指向实践上的成功。

这种结束是一个提醒,即整个审议修辞术在政治科学中有一个更加准确的形式。虽然如此,对第四章的论题——行为的前提——来说,不经意地发现一门原理是一种可能性。没有一种被设计出来的方案可以将经济从政治中分离出来,这就是科学从选择的问题中可以回答的前提的问题,而选择的问题是永远需要讨论的论题。正如第八章举例说明的那样,由于同样的原因,在关于 *λόγοι* 的修辞演说和关于真正的事情——行为——的政治科学之间存在一个差异,但是没有任何方法——当然修辞术内部也没有任何办法——能够在意识中保留这种区分,也没有任何办法可以将实践论证中的演说

与现实区分开来。在λόγοι[诸理则]和πράγματα[行为]之间的差异是修辞性的,因此也就是一个伦理性的而非一个本体论式的区分。在诸理则和行为之间的差异凭借自身就可以变成修辞上的一个惯用语句。

正如第四章至第八章进行的论证,亚里士多德表明了矛盾、冲突和一致性不断变化的作用与其价值。诸如矛盾、一致、和谐和冲突这些术语,有时会具备纯粹逻辑的意思,有时必须作为实践的、政治的或是伦理的术语。^① 逻辑的一致性、自然的可预见性和伦理的

① 参 Ernest de Sousa,《情感的理性》(*The Rationality of Emotion*),页286:“与真和假不同,悲剧的和喜剧的情感不是一种矛盾,因为情感的形式对象的数量非常巨大,然而信念却只有一种形式的对象。这一反类比使得价值论的正确性变得比真理更加能够理解。善已经比真更复杂,因为这属于‘猴爪(Monkey's Paw)’的现象:某些善由于它们与之结合的东西而被证明是恶;相反,没有什么真会由于它们与之结合的东西而被证明为是假。”

又参 Bernard Williams,《政治哲学和分析的传统》(*Political Philosophy and the Analytical Tradition*),页66-67:“在这些领域中进行系统化的一个重要的目标和结果就是减少或消除我们的观念和情感之间的冲突;在我们开始做某事之前,以及当我們正在做时,我们应该反思冲突的重要意义。在我们的情感和信念中的冲突首先是历史地、社会地和心理学地受环境所制约,这些作为社会多样化的事情的结果和快速的文化转变,可能更一般地扰乱了我们易于产生冲突的灵魂需求。某种程度上,我们能够理解为何会有彼此冲突的情感,但这并不意味着或是不应该意味着,我们因此就应该撤回对它们的忠诚。其次,这是不正确的:不存在如此之类冲突的任何情形要好于存在之类冲突的情形,或是减少冲突是一个总是具有强大优势的目标,这一点可能更加似是而非。在信念冲突和解释理论的情形中,减少冲突是一个毫无疑义的目标。不管这个目标是实用主义者目标——消除冲突自身就定义了解释的努力的目标——还是现实主义者的目标,对现实主义者来说彼此冲突的信念在更本质的意义上不可能同时为真。但是对我们道德情感的解释并不必然遵循这些约束,而去要求它们应该被体系的要求所学院化,对道德情感的解释是为了改变我们对这个世界的道德感知,不仅仅是在某种无可否认的意义上使道德变得更理性。”

可靠性并不总是和谐一致的,但是每一个在论证中都有其作用。有时是一个,有时是另一个具备重大的作用。在论证中,每一种都对应权威的一种不同的含义,和权威的一种不同的功能。亚里士多德举例解释了实践事务不允许完全的精确性的含义,因为如果实践越是变得精确,精确性就变得越是难以达到。幸福和诸善(goods)是一致的,但这种一致是非常容易的,因为它基于凝聚(agglomeration)。越是接近实践上的选择,如第四章到第八章显示的,矛盾就越大量地显现。逻辑上的一致性减弱为一种理想,它被一种私人的可信性(dependability)取代了。仅仅因为品格能够抵达逻辑自身不能抵达的地方,修辞术就能够在实践上的不确定和在实践上的确定之间进行论证。

从一个ἐξῆς[状态/技巧],例如德性,到一个被选择的行为和一种δύναμις[能力],包括理性的δύναμις[能力],诸如一门技艺中,存在一种不同的推论性的联系。[93]这种不同将成为我这本书最后三章的论题,尤其是第六章的论题。^①即便品格在此处意味着某种不会先于论证存在的事情,所以在一个属于伦理的论证和一

① 可靠性和逻辑有效性之间的差异,参 Ronald Beiner,《我们需要一种哲学伦理学吗?》(Do We Need a Philosophical Ethics?),页 235 - 236:“对性情的首要性的解释是为了使得道德确信在具体的社会生活中拥有力量,伦理的直觉必须要拥有比它们从理论的证明可能获得的更大的自我确定性。(这种洞察显现于黑格尔和尼采对苏格拉底的分析中,苏格拉底的出现被看做是城邦道德衰退的表征。)正如哈贝马斯承认的,‘在我们就我们的理性常常宣称的东西与我们实际上能够解释清楚的东西之间的差异在原则上从未被消除’。但对具体情境中的实践的要求而言,这还远远不够。一个人必须这样去行动,好似轻率地就确定了什么是好、什么是对的确切含义;一个人必须要求一种即便最严格、最严厉的论证也无法提供的实践的保证。只有通过品格和习惯,这个要求才是可获得的,理性论证从未能实现这个要求。正如一个亚里士多德主义者会说的那样,为了有德性的生活和做出正确的选择,一个人的灵魂必须受某种德性行为的习惯的训练,某种程度上会使严格的论证需要多余的援助。以这些目的来判断,理论的成就总是不符合标准。”

个具备伦理的演说者之间有差异,这并不是微不足道地宣称:修辞论证必须是伦理性的。制作伦理性的演说将修辞术的双亲组合在了一起,并使得这种组合方式变得可能,在这种方式中修辞论证有一些不同于在逻辑术或是辩证法的论证的标准。一个论题越是令人怀疑,我们就越是不会依赖于证明,而是依赖于品格(卷一第二章 1356a8),所以关于审议修辞术的章节必须以强调品格作为修辞术的证据而结束。这种可靠性适于修辞术的领域,那些其他的事情是伦理的可靠性,而不是逻辑的有效性,所以论证不需要变得更加不确定,正如它变得更少精确性,从而接近实际的决定。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中告诉我们,好人旨在出于高贵的缘故行事,这与遵照他的品格选择一个行为是等价的。这一伦理的理想有一个修辞术的类比:最具说服力的证据是演说者的品格,因为推论的方向遵循着这个类比——好人自然会深思熟虑,这种最具说服力的证据允许听众这样推论:因为演说者是值得信赖的,所以我们应该按照他提议的那样去做。这种演说者的品格成为最具说服力的证据的方式将成为本书第六章的论题。

第三节 炫示修辞术:卷一第九章

“修辞术的功能涉及我们要讨论却缺乏这方面技艺的事物 [τεχνάς μέ εχόμεν]”(卷一第二章 1357a1 - 2)。《修辞术》中取代其他技艺和科学的东西不同于接下来的三种修辞术中的任何一种;替代了原理的论题在每一种修辞术中都有不同的本性和功能,正如我已经就审议修辞术阐明的,这些本性和功能都内在于每一种修辞术。这与《政治学》有些类似,在《政治学》中有六种政制形式,每种政制形式都有多种形式。存在三种修辞情境,相应地有三种修辞术,因此有更具体的论证情形和更加具体的 εἶδη[形式]或是更具体

的论题与演说者要面临的问题相对应。^①

正如我在上一章中详细表明的,炫示修辞术在亚里士多德的陈述中看起来是种奇怪的类型。纯粹地观察雅典人的修辞实践不会准确地提出这三种修辞术。在亚里士多德的探询中关于炫示修辞术的位置的一个更好的线索来自于第八章和第九章之间的一个类比。

在第八章中,知晓政制的形式有两个原因。[94]首先,如果一个人意识到目的指向的不同的政策是手段的话,这个人就完成了一项更好的工作以支持权宜之计(卷一第八章 1365b24)。其次,不同政制形式的知识允许我们知道我们应该具备什么品格。同样的折回(doubling)首先为选择提供了一种逻辑结构和审议性的论证,然后提供了一种伦理性的标准,这在第九章中再次出现了。亚里士多德在那里关于折回的解释更加具体,且同时解释了这两种。说到炫示修辞术的论题——德性和罪恶、高贵和低贱——他说:

另外,在我们谈到这些论题时,我们也应该顺带地[σύμβεσται]解释清楚,通过什么事情才能让听众感受到作为演说者的我们作为人在品格方面的特殊品质,这正是说服论证的第二种方式[δεύτερα πιστίς];因为我们使自己和他人对与德性有关的事物产生信赖根据的是同样的方法。(卷一第九章 1366a23 - 28)

严格地且逻辑地看,分离这种演说——仅仅从关涉实际行为的语言方面看是逻辑的演说——是可能的,但当演说被伦理性地组合和建构时,这样的分离就是不可能的。纯粹逻辑地讲,真理被从前提到结论的有效的推论形式所传达。愿望和动机的力量通过省略

① 关于另外的一种复杂性,在《论诗术》第二十五章中,除去歌曲和舞台场景(这是肃剧所独有的),史诗和肃剧拥有同样的种类和部分(1459b7 - 9)。

推理论证所传达。愿望和价值的传递产生了这些伦理性的论证 (ethical arguments)。这种传达形式将成为本书第五章的论题。

在炫示修辞术中并没有在第四章中谈论的论题的对应物,在第四章中好的演说者必须知晓他正在谈论的事物。炫示演说家却无需知道这一点,所以就像在第五章中对幸福的处理那样,第九章中对高贵论题的谈论是独立的;炫示修辞的演说家需要知道听众相信的东西,并且就普遍性的某个层次而言,修辞技艺本身能够提供那种知识。与第五章类似,第九章充满了关于高贵的本性、原因、部分和结果的定义和断言。尽管如此,正如这一章进行的,亚里士多德使这一章的论题更加类似于第六章和第七章的实践论题。这个部分开始于 1367a32 - 34:“一个人应该假设,在赞颂或谴责方面,必须将接近于实际存在物的性质当做与实际存在物相同的东西。”与在第六章和第七章中一样,亚里士多德在此处将他的注意力转向了修辞术外在的目的,即成功地劝服一个听众,所以他策略性的建议就包括使用能导致成功的谬见 (fallacies)。从相似性中得来的这些论证被“大多数人都如此认为(1367b3)”这一事实合理证明了。他继续推荐这种来自于动机的谬误推论 [παρalogιστικὸν ἐκ τῶν αἰτίας]:“因为如果一个人甘愿在不必要的事情上冒风险,那么就可以认为在高尚的事情上他会甘冒许多更大的风险。”(b5 - 6)以同样的推理,我们应该“在考虑被赞美的人之前,优先考虑听众”。

正如他在第九章中考察修辞术,关于“论题”含义的转变反映了第五章至第八章的发展。[95]正如德性和幸福是相互关联的,所以劝说和炫示也是相互关联的,“赞美和劝说是普遍形式的部分,因为某人通过审议修辞术所提议的东西换一种表达方式就变成了赞颂”(卷一第九章 1367b36 - a1)。那么,论题在炫示修辞术中的功能如何与其在审议修辞术中的功能区别开来呢?

政治学和伦理学是系统性的,并且以一种不同的方式,φρονίμος [明智]导致了一种有序的生活——一种可以被理解和被看到的作为一个整个统一的生活。修辞技艺不是系统性的,但每一种修辞术

都需要一个可以代替系统的不同的种类。第九章以宣称这一点开始:熟悉赞颂和谴责的论题会表明貌似拥有一种被期望的品格的手段。但它以通过断言每一种修辞术都拥有其自身所偏爱的论证的方法而结束:

一般而言,在所有演说各种共同的论证方式中,夸张最适合于炫示演说;因为炫示演说赞颂的行为都是众口皆碑的行为,从而留给炫示演说要做的就是用伟大和美好来装点这些行为。但在审议演说中例证是最好的方式;因为我们对未来的事情做出判断是通过预测过去的事情在未来的情形。省略推理法在审判演说中是最好的方式;因为那些以某种模糊的方式在过去发生的事情尤其需要通过省略推理论证给出理由和证明。(卷一第九章 1368a26-33)

关于每一种修辞术所偏爱的方法的分配表明了关于论题如何发挥作用的某些更深刻的东西。尽管在科学中,我们从原因到结果和从结果到原因两方面进行推理,尽管亚里士多德坚持来自于原理的推论和推论出原理之间的区分,但是,同样的理性结构在所有理论性的推理中都能被辨识出来。理性结构和形式独立于推理的目的。

这似乎在实践理性中不是关键的。将责任归于某人的行为不会必然导致谴责这个人本身,也不会就未来的行为做出任何预测。惩罚可能是应受的,但关于惩罚的判决却不同于这种惩罚的效果。在审议修辞术中预测指向目的,在法庭修辞术中要从结果推论出原因,在炫示修辞术中要将部分建构成一幅整体的画面,这些都不是彼此一致的活动。^①这看起来好像是,实践理性和修辞术要么是非

① 参 Richard McKeon,《辩证法、政治的思想与行动》(Dialectic and Political Thought and Action), 页 26:“类似于自然科学中对理性的运用,理性在实践事务中的运用是推理……这种推理不是来自于一个命题或是一个预测,然而,

逻辑的,要么是有其自己的逻辑。这种貌似合理的原因来自于在行为中理性的多样化功能,和功能与形式之间的连结。

在本书第五章中,我将回到——在理论推理和实践推理之间的差异,也就是在逻辑术和修辞术之间,三段论推理和省略推理论证之间的差异所呈现的——几个问题上。[96]一个修辞的“形式”所是的东西将会是成问题的,如何使省略推理论证的形式个别化(individuate)不能从《后分析篇》里关于情绪和形象的归类中得出。另外,我将努力表明修辞推理的这些形式性方面为何具有它们自身的说服价值,而不管这些形式性方面发挥的功能——我认为亚里士多德在*ἰδία* [独特的论题]的陈述中强调了这些功能。这实际上就是在恰当的和普遍的位置,在*ἰδία* [独特的论题]和*κοῖνοι τόποι* [普遍的论题]之间的差异。

然而,我想在此处集中于独特的论题,并表明在形式和功能之

除非是在一种类比的意义上看。原理、理论和陈述在实践推理得以进行的前提中仅仅是一个组成部分。它们是推理并且极其精确,以至于它们可以进入严肃的深思熟虑中,这不是凭借它们的真实性,而是凭借它们作为目的的陈述的可靠性……因此,应用于实践问题的理性有一种将给出建议者和其品格与态度相联系起来的相反的推理的或推定的功能,还得外加上理性将假设和结论连结起来的直接的推理功能(这一功能在所谓的实践三段论和生产行为中是被假定的)。”又参 Kenny,《意志、自由和权力》,前揭,页 89:“在理论性的论证中,对必然的情形——推理性的理论逻辑——来说,理性是推理性的。推理性的理论逻辑是确定性的,就其确保结论具有推理意在实现的价值上是有意义的。只有演绎性的推理使得这一点具有确定性:如果前提是真的,那么其结论也是真的。对最好的解释的推理或是归纳性逻辑——正如科学的主人哲学家所坚持的——在其表明前提为真和结论为假在逻辑上不可能这一点来说,从未是决定性的。另一方面,在实践推理中,只有是结论性的逻辑才令人满意,这是在确保结论具备推理旨在实现的价值这一点上而言的,换句话说,必须让推理者的欲求得到满足。满意的逻辑——为了令人满意需要的推理的必要条件——在其确保所渴望的东西是可以获得的这一点上来说从未是决定性的。”

间的联系如何允许它们去完成我归于论题的职责:在修辞术中论题通过成为适合于一种活动——其与过分离题的现实之间的联系是成问题的——的组织工具而代替了原理。三种修辞术中的每一种对政治学的附属都是有区别的,这代替了柏拉图简单假定的修辞术对政治学的模仿关系,依照亚里士多德的定义一种新的模仿形式是:一种外在的关于动机的原理——技艺,产生了一种人工的对象,在其中某些非本质性的形式被从一种自然的对象中提取出来,又并入不同的质料中。^①审议修辞术是次好的政治学。正如我将在下一节中要表明的,法庭修辞术被应用于政治的和伦理的理论。炫示修辞术是加了括号的或是被悬搁起来的政治学,但这不是断言(said but not asserted)。

第四节 法庭修辞术:卷一第十章至第十五章

关于法庭修辞术的章节看起来要比审议修辞术或炫示修辞术的部分更适用于伦理学,因为法庭修辞术与法律相联系,正如特别与一般的联系,并且法庭修辞术是在归类和省略推理论证下进行的。在审议修辞术和炫示修辞术认为听众的目的是理所当然的地方,法庭演说接受了城邦给定的法律。尽管省略推理法贯穿整个修辞术,但将省略推理法作为法庭修辞术的特殊方法也讲得通,因为归类(subsumption)不如在审议修辞术中求助于例证有用,还因为在炫示修辞术中只有省略推理式的做法关涉每个人都赞同的事情,这就是让一个演说者远离另一个演说者的夸张的用处。审议修辞术调整手段以适应目的,法庭修辞术则调整特殊的案件以适应普遍的法律。在这一节中,正如在卷二第二章至第十一章处对情感的处理

^① 对照 Richard McKeon,《文学批评和古代的模仿概念》(Literary Criticism and the Concept of Imitation)。

一样,亚里士多德频繁地将演说者放在一个能够通过归类建立一个论证的位置上。例如,“如果公正就是已经被描述的那种东西,那么何种行为是公正的、哪种行为不公正以及哪类人是公正的人就是显而易见的”(卷一第十三章 1374b2-3)。法庭修辞术存在于关于不义案件的论证中,而且对案件原因的分析适合于省略推理法。[97]合法的修辞术是唯一那种具备理论的修辞术,因为这是唯一能够从原则到案件进行推理的地方,例如,省略推理法在这里是最重要的。法庭修辞术是法律的附属物,而法律是普遍性的,因此法庭修辞术存在于一种关于正义、关于其原因、动机和特有的犯罪者与受害者的普遍理论中。关于法庭修辞术的章节开始就说道:

依照我们的计划,我们接下来要谈论控告和辩护:它们的三段论中有多少论题和论题的性质是什么?需要掌握三点:首先,人们作恶的目的是什么,以及这种目的有多少;其次,这类作恶的人的心理倾向是什么;第三,遭受不公正行为的种类是什么,以及这些人的性质是什么。在为作恶下了定义后,我们将依次讨论这些问题。(1368b1-6)①

法庭修辞术提供了实用的(applied)理论——必须从外部来采纳自身——这一事实,使这种修辞术成为政治学的附属。特别是,这一节提供了一个因果分析,这个分析在对动机和结果的原因的分

① 另外两处依赖一种类似的多角度的因果分析,参:“内讧虽起于琐细的动机,事情却总是乘势扩大的”(V. 4. 1303b17)。亚里士多德确定了政变的三个原因:“为了研究引起内讧以致发动政变的种种情形,我们应当先考察它们的一般原因。这可以分为三项:我们对于每一项应当分别作简略的叙述并一一加以讨论:(1)怎样的情绪引起骚动;(2)发难的人们抱着什么目的;(3)事变和政治争斗常常由于什么爆发。”(V. 2. 1302a16-22)也请参《修辞术》卷二对情感的处理,每一种情感都必须受三种原因——“思想的倾向”、情感对象的人和引发情感的环境——限定(卷二第一章 1378a24-25)。我在下一章将讨论亚里士多德对情感的分析这个方面。

析中故意显得浅薄。这样一种浅薄看起来似乎是,在一种理想的环境下,法庭修辞术能够被一种更好、更精确的理论所取代,但亚里士多德在此处没有做关于偶然发现一门原理的暗示,那种可能性仅仅留给了审议修辞术。当法庭修辞术使用一个表面的因果分析时,并不能获得一个关于原因的科学概念来取代关于描述法庭修辞术的特性的因果关系更加复杂的争论,我们不得不依赖于“不同条件下的普遍结果”(1369a24-25)。这样的一种信赖确保了法庭修辞术中的推理是伦理性的,而非科学性的。

法庭修辞术中论证的三个论题是:不义的动机是第十章和第十一章的论题,第十二章处理了后两个论题,关于作恶之人的心理状态直到1372b23,第十二章余下的部分处理不义行为的对象:人和环境。自愿的行为来自于欲望,“出于欲望而做的事情都指向显得令人愉快的任何事物”(1369b15),所以第十一章转向了关于愉快的定义,为关于不义的动机的讨论提供了材料。

此处有太多类似于我早先提到的谬论推理的事情发生。犯罪心理结构的诸因素是能从犯罪现场逃离的可能性。“如果犯罪者的面貌和身份与被指控的对象不一致,他们就能够免受怀疑”(卷一第十二章1372a20)。某人越是不可能犯罪,他也就越容易逃脱。换句话说,任何规则,不管是正式的正义规则还是可能性的非正式规则,都能为滥用规则制造机会。根本上说,那些机会导致了诡辩术。^①

① 参卷二第二十四章1402a3-8:“在此之外,还可以从一般的意义与非一般的、某种特定的意义的争议中产生出表面的推理来,就像在论辩术或诡辩术中一样。例如在种种辩证法中的论证:不存在是存在的,因为不存在的东西是不存在的;又如,不可知的东西是可知的,因为不可知的东西之为不可知是可知的。在各种修辞术中也是如此,从并非一般意义而是从某种特定意义上的可能性中也能产生出表面的推理论证,然而这种推证普遍不成立。”亚里士多德这样结束了第二十四章:“这正是‘将弱的说法变强’的含义。因此,人们不喜欢普罗塔戈拉的这句承诺是有道理的,因为它不仅虚假而不真实,而且还显得是可能的;除了在修辞术和诡辩术中,在任何一种技艺中都没有这样的论证。”(1402a23-27)

在第十章开始为不义下了定义,[98]正如自愿造成伤害违反了法律(1368b6-7),这种定义约定的本性是由ἐστῶ[像,如同]所表征出来的。从对自愿的迅速分析中,亚里士多德下结论说:“与此相似,其他每个人都在各自的卑邪之处显出不公正。”(b24)他说,在此处无需再多说什么,因为部分来自于对德性优先的分析,部分来自于对情感的迫切分析会填满这里。

正如许诺的那样,他然后转向了“作恶之人和遭受不义之人的动机和情况”(b28)。他叙说了一系列肤浅的二分法(dichotomies):

一切人的一切行为中,有些不是出于主动,有些是出于主动。不出于主动的行为中,有些是出于偶然,有些出于必要;出于主动的行为中,有些是出于强迫,有些是本性使然……但出于主动和以行为者自身为原因的行为中,有些是出于习惯,有些是出于欲望,有时是理性的欲望,有时是非理性的欲望。(1368b32-1369a7)

从这种急促的归类中,亚里士多德下结论说,人的行为有七种原因——偶然、本性、强迫、习惯、理性、怒气和欲望,然后,他评论说,基于年龄、习惯[ἔξεις]或别的任何东西做出更进一步的区分是不必要的[περιέργον](1369a7)。更进一步的详述是无益的,其原因是年龄、财富、品格或是别的任何东西依然在通过他列举的七种原因起作用,但不是凭着它们自身:“但是这些人的行为也不是出于财富或贫穷,而是出于欲望。”(1369a14-15)那使得人们的品格彼此不同的其他的事情[ποεῖε διαφέρειν τὰ ἔθνη τὸν ἀνθρώπων]——这结果证明与亚里士多德在此处放在次要位置上的其他原因是一致的——将在卷二第十二章至第十七章开始讨论。

因此,第十三章指向在证据或是对一个事实的承认[ὁμολογοῦντες πεπραχέναι]与描写性的名字[ἐπιγράμ]的证据或是定义之间的缝隙,以至于论证单单通过归类就能够走得如此之远,并且

存在一个更重要的事实:即便在被治理得最好的城邦中依然需要修辞论证。对过去发生的事情和有争议的事情中立地描述与众口皆碑的描述之间的联结点为目的和品格:

在所有上述的事例中,有争议的问题都涉及,一个人是不义的与邪恶的还是并非是不义的;邪恶和不义牵涉明智的选择,诸如暴力攻击和偷窃这类意味着明智的选择。(卷一第十三章 1374a9 - 12)

[99]这几行是《尼各马可伦理学》卷五第八章 1135b27 - a1 处的平行类比:

而且,在这些事例中,争论不在于那个由怒气引起的行为是否发生过[περὶ τοῦ γενέσθαι],而是在于它是否正义[περὶ τοῦ δικαίου]……因为他们不会争论那个行为是否发生过,正如他们在商业交易中一样——其中一方或是另外一方必定是骗子——除非遗忘是争论的原因,否则他们不会争论事实。在关于怒气的行为中,他们都一致同意事实,争论的是那种行为是否是正义的。^①

这就是法律和案件之间的间隙,并且关于目的的论证是弥补这间隙唯一的方式。换句话说,目的和品格不是附加到亚里士多德的七原因列表中的原因;它们有不同的地位:它们总是属于结论的部分,而不是材料的部分。在实践推理中,推论性的活动和对原理的

① 请与卷一第三章 1358b30 - 37 处的修辞术种类的分离比较。在那里亚里士多德使用了实践的让步,并且就确立修辞术的三种形式的自主性表明了态度。此处,同样的实践不是导致了种类,而是导致了个人之见的争论。在卷三中关于这个类似的主题有些段落让某些学者比如 Cope 看到了关于στάσις[分裂/纷争/内讧]的后一种修辞教条的希望。参卷三十五章 1416a6 - 33,第十六章 1416b19 - 1427a12,第十七章 1417b16 - 25。

掌握都是伦理性的行为。所以在此处,关于原因的论证和关于品格判断的最终推论都是伦理性的活动。正如我之前说的,这就是尽管修辞术的因果分析是表面的,它也不能被有效提高的原因。如果我们主观的目标是对自愿犯罪发展出一个更加准确的评价,并进一步将惩罚和责任与自愿联系起来,那么增加的精确性对那种目的来说就是有益的。^①但如果法庭修辞术的终极目的是正义,并且如果正义要求关于品格的决定,那么这样的进步就是不可能的。逐渐增加的精确性不能取消对伦理判断的需要,其理由是一样的:好的法律也不能决定所有的事情。这就是为何第十三章中公正的决定和这一章中与第十四章其他的比较性的判断不能被一般化(*generalized*)的原因。

事实的问题和定义的问题之间的差异不是一个如在实体的种类,或现实存在与精神存在之间的本体论式区分,也不是一个如在经验主义的问题或是价值的问题之间的本体论式区分。亚里士多德在修辞术中关于事实和定义的区分总是依据处境,有策略地被定义的,同时基于演说的目的与这个世界关联的方式。法律能够设置归类,而在这种归类内部问题就成了关于事实的问题,但最好的法律的力量依然有某些限制。在亚里士多德的第一个例子中,某人可以承认他拿了某些东西,但同时否定他偷窃;在他的第三个例子中,某人承认偷窃了某物,但同时否定他亵渎的罪名(*guilty of sacrilege*) (1374a2-4)。取走和偷窃之见的差异,以及偷窃和亵渎罪之间的差异,类似于在《尼各马可伦理学》中在做某些不义之事和如某个不义之人那样做事之间的区分。对于做正义之事来说,[100]可能存在技艺,当然也有法律,但对于正义地行事来说,则既没有技艺也没有法律。这就是为何亚里士多德可以说:

人们认为知晓正义之事和不义之事不需要智慧,因为理解法

① 关于一个有趣的例证,参 Richard Posner,《荷马式的微型国家》(*The Homeric Version of the Minimal State*)。

律所谈论的东西是容易的。但是法律所规定的行为不是正义之事,除非这二者之间是一致的。要理解一个行为怎样做才是公正的行为,如何进行分配才是公正的,要比理解关于健康的事情花费更多的精力。(《尼各马可伦理学》卷五第九章 1137a9-14)

在第十章至第十二章中讨论完不义的原因之后,亚里士多德在第十三章中转向了对正义和不义的种类的归类。第十三章和第十四章是关于法庭修辞术的争论部分。存在三种争论。第十三章覆盖了我刚刚提到的涉及名称和定义的论证,然后继续讨论公正,第十四章处理了比较论证。因此,公正被置于超越了特殊性的别的争论的语境中,正如亚里士多德将论证置于根本原则之上,指向的是事实的完整状态和对一项犯罪的归罪之间的裂隙——基于行为者的目的。^①尽管法庭修辞术的理想是呈现那种通过归类就能取得成功的论证,依然受限于如何能够紧密地接近那种理想。关于目的的事实 的 论 辩 永 无 休 止,所 以 罪 责 和 清 白 只 能 靠 论 证 来 决 定。再 说 一 遍,正如在审议修辞术中,越是充满了争论,谬误论证的机会就越大(卷一第十四章 1357a8);在这两种情形中,移动(movement)是从修辞术的伦理和政治父母移向了逻辑的父母。将公正等价于谨慎的或是反复无常的都是错误的;那是为了将实践理性和规则的束缚合并起来,所以一旦我们离开这个世界的规则,我们决定的任何事情都是同等合法的。一旦我们离开这个世界的规则,就不可能求助于

① 参 Roger Shiner,《亚里士多德的公正理论》(Aristotle's Theory of Equity),页 182:“中道的形象是亚里士多德公正理论整体的一个部分,并不意味着在甜甜圈中间孔的意义上的‘间隙’。相反,这一形象意味着在两种缺乏的事情之间的距离。亚里士多德对中道这个术语的使用以及让其意指实践判断的理论化,都集中于中道的原则,这一原则在《尼格马可伦理学》和《政治学》中都重复出现了。”又参:“德性是两种恶的中道,一种是越过中道的恶,一种是缺乏中道的恶;这两种恶要么缺乏要么越过了在激情和行为中所要求的东西,然而德性发现和选择了那种中道。”(《尼各马可伦理学》1107a2-6)

一个结论,但是这并不意味着理性地实现目的是不可能的,或是在做出决定的时候不存在更好或是更坏的方法。^①

在第十三章中关于仁慈的论证在第十四章开始的时候通过关于程度的论证以另外的方向继续进行。这一章开始说:“一种罪行之所以是更大的,是因为它是由更大的不义引起的。”(卷一第十四章 1374b24)^②这一章最后通过提供演说家就一个问题的两方面进

① 在《尼各马可伦理学》中,公正被限定在不可避免的错误方面,因此它不会矫正一种法律,而是仅仅矫正法律在一个具体案例中的用法。以这种理解,关于公正的判决不能变成先例并且是独特的。在自愿的立法错误和非自愿的立法错误之间的区分是由汉密尔顿在《联邦党人文集》(*Federalist*)中给出的一个更深刻的区分,见页 87:“并不是持有违反宪法的观点,即法官的独立性对抵制社会中特殊场合的怒气的影晌是本质性的保障。这些有时不会比特定阶层的由于不义和不公正的法律而私人权利受到损害扩展得更远。此处审判法院的坚定性在减轻严重性和限制此种法律的运转方面有着巨大的重要性。这不仅仅是服务于减轻那些可能已经过去的争执,而且作为检察机关在通过争执控制着立法机构。那些感知到实现他们的不公正目的有障碍的人,就是对法庭有所顾虑的人,这些人在某种意义上受到他们不义的目的的强迫,而限制了他们自己的尝试。”

甚至自由裁量权与反复无常完全不同,但自由裁量权的处理应该让其与公正的差异变得很明显。参 Frank Easterbrook,《作为一种市场体系的犯错过程》(*Criminal Procedure as Market System*),页 299:“检察官具有绝对的自由裁量权。他们可以检察他们想检察的任何人,例如他们愿意检察诸如此类的犯罪情况……他们在做出这类决定时,无需发展或是遵循任何标准……合法的自由裁量权事实上与反复无常不一样。检察官希望最大化其传票的渴望,以及他对其他参与者的互动,给任何明确的法律体系施加强有力的限制。”

② 对正义考虑和对公正考虑之间的差异以一种有趣的方式反射在亚当·斯密那里,见页 168:“人在本性上多多少少地趋于调整她自身会制作的事物的分配。为了这个目的她促使他遵循的规则不同于她自身遵守的规则。她同时赠予德性或恶习易精确的奖赏或惩罚,惩罚最适合于勇敢之人或最适约束他人。她受到这种独一的考虑的引导,很少会重视优点和缺点的不同程度,人们可能看起来拥有这些优缺点。相反,那些重视这一点的人,就会尽力使每一种德性的状态精确地对应于爱和尊敬的程度,以及使每一种恶习的状态对应于耻辱和厌恶的程度,这些都是他自身可以感受到的。”

行一对论证而结束:首先论证违反不成文的法律犯的是一种更严重的罪行,然后论证违法成文的法律也犯了同等严重的罪行。

第五节 论题和实践理性

修辞论证不同于一般而言的论证的地方在于,修辞论证本质上是伦理性的,并且修辞术的论题是实现伦理论证的手段。[101]我想通过表明修辞技艺的这种概念和修辞论证如何阻止了修辞术能力的同化,来接近明智这种德性,同时确保修辞术依然附属于政治学。诸如辩证法和修辞术这两种能力不能使任何人在关于任何事情上变得智慧。论题确保了修辞术恰当地顺从它的政治学父母,同时不会侵占政治学的功能。

对于实践演说的一个困难的问题来说,论题是一个聪明的解决方案。我已经重复过亚里士多德的声明:修辞论证是关于诸理则的,不是关于行为的;同时我们给出的是一个修辞性的区分,而非本体论式的解释。如果修辞术是关于政治现实的,它就会成为对政治学的一个代替,而且,修辞术的能力能够代替政治的智慧和明智。说修辞术是关于诸理则的反而暗示了,修辞术仅仅是一门语言方面的技艺——回忆一下高尔吉亚首先将修辞术定义为一门言辞的技艺(449d)——并且学习修辞术就是在学习一门语言。这是对修辞术不能使任何人变得更智慧这一事实一个直白的解释。但如果以这种理解来看,修辞术对政治学的附属就不会比它对医术或是别的任何给予这门语言技艺去谈论的技术更甚,甚至它不会成为政治学的一个部分。修辞家从他的客户那里会接受一个政治的或伦理的位置,并赞成这一点,就如同他会劝诫病人喝药。修辞术和政治学之间的关系要求诸理则和行为之间一种不同的关系,即一种能充分地捕捉修辞术的本性和实践演说的本性、制作世界和表述世界的关系。

类似于对言辞/行为的区分的解释——这个区分将诸理则变成了“不过是言辞而已 (mere words)”——的是,将价值解释为“不过是偏好而已 (mere preference)”,某些事物之所以是好的,原因是我们拥有它们,而不是相反的方式。我们仅仅能够错误地甚至是愚蠢地将这些善和价值作为我们相信的原则,以至于我们还要为相信这些原则找出理性的理由。^①正义是真正解决争论的,并允许人们成功地处理生活的事务;根本不会涉及公正或是公平。不幸的是,人们不得不相信更多的正义,否则他们将不能足够坚定地坚持正义。所以他们不得不错误地相信,诸神与他们相似,因为他们在更完整的意义上是好的。以那种理解来看,亚里士多德的宣称——修辞术是关于诸理则的,而不是关于行为的——要求修辞家要么是愤世嫉俗的,要么是自我欺骗的。修辞家不得不行动,尽管他正在谈论现实,然而他真的是仅仅在言辞上进行论证。

然而,在上一章我论证说,修辞术那种制作世界的功能 (the world-making function) 和明智的功能并没有将价值降低到偏好的水平上。我想从《政治学》中再次引证我最喜欢的句子:“让人类珍重和热爱的最重要的事情有两件:自己所拥有的东西和自己所爱的东西。”(II. 4. 1262b22-23)[102]只有在实践的具有决定性的情形中,修辞术才是必要的,在这种实践的情形中懂得善是什么对于应该去做什么这个问题来说不是完全地具有决定性。修辞术和实践理性总的说来不得不对这种方式保持开放:我渴望某事是行动的一

① 对照 Sabina Lovibond,《现实主义和伦理学中的幻想》,前揭,页13:“道德判断的观念不是作为一种事实的陈述,而是作为个体的道德方向的表达,从而导向一种道德的概念,以作为一种偏见的类型。这一之于常识性的观点——这一常识性观点是你在面对敌对价值的竞争时为了自身的价值不得已坚守的观点——的回答已被别人认可了。个体的形象是尽力保卫他们自己的道德确信,要么是在合法的框架内,要么是通过残暴的手段。我们‘实际’的信念并不需要一种军事性的保护,因为它们毕竟是真实的,并且就本身而论,某种程度上它们关心自身。”

个理由——不是说某事是好的所以我渴望它,而是说某事应该去做,是因为我想要去做那件事——而无需允许这个推论:正是我渴望那件事这一点将其变成了好的。正如我开始宣称的,修辞术是由于实践才变得具有逻辑性,言辞和世界之间、断言和真理之间的联系必须足够微妙才能公平对待价值的这两种源泉的相互关系——即某事是好的,某事是我的。某些事物之所以是好的,是因为它们是属于我的;我之所以渴望某些事物,是因为这些事物是好的。有时是谚语使得如此,有时我需要照事情实际所是的那样来谈论它们。要解决价值的两种源泉之间的纠纷是不容易的,并且如果它们是正确的,我们将面对很多麻烦。近来的思想者们已经使用了诸如“强评价(strong evaluation)”和“超偏好(metapreference)”之类的概念来强调这两种价值源泉的不可分离性。^①

类似于归纳和推论,修辞术依赖于例证和省略推理论证。如果修辞术的能力不能使任何人变得智慧,那么修辞术论证和省略推理论证也都不能使某人变成一个明智的人。“明智关涉具体和普遍,经验让具体变得熟知,但一个年轻人缺乏经验,因为经验是需要时间来积累的。”(《尼各马可伦理学》卷六第八章 1142a14 - 16;也参卷六第十一章 1143b12 - 17)历史是无可取代的老师,因为它能取代实际的伦理经验。我们应该已经怀疑向历史学习的可能性,不仅因为在《论诗术》第九章中著名的段落,那里告诉我们,诗比历史更具有哲学意味,也更严肃,而且还因为这个事实:在《修辞术》卷二第二十一章处列举的例证的其他形式中,历史不具有权威的地位。

① 最近五年已经就分离事实和价值、情感的表达和客观的描述进行了一系列不成功的尝试。亚里士多德对论题论证的解释可能让这个研究看起来似乎毫无吸引力,正如它也不可能一样。另一方面,关于强有力的评价,参 Charles Taylor,《人的能动性是什么?》(What is Human Agency?),对照 Harry Frankfurt,《自由意志和人的概念》(Freedom of the Will and the Concept of a person)。

现实的例证不再有权威,尽管它们有时要比传说和语言更容易找到。懂得慕尼黑的教训是不再对侵略者让步会使某人变成一个更好的演说者,而不是变成一个更明智的人。修辞术在劝诫和鼓励年轻人朝向德性方面有用处(《尼各马可伦理学》卷十第九章 1179b4-11),但不是通过提供历史的教训来实现这一目的。

省略推理论证有一个类似的限制。省略推理论证缺乏严密的演绎推理,因为它们不依赖于普遍的前提。我们能够为行为给出原因,而无需那些原因被更进一步的原因证明是对的。例如,我帮助别人,因为这人是我的朋友。但我不需要这样的法则:朋友总是需要被帮助。比起Y来我更喜欢X,不意味着与X相似的事情总是类似于Y的事情更受偏爱。^①如果我反对双语教育,其原因是我将

① 参 Charles Larmore,《道德复杂性的模式》(*Patterns of Moral Complexity*),页8:“在应用规则和依照那种暗示规则不是预先给定的理性行动之间的区分是至关重要的,如果我们意在理解这一点:在某种意义上,道德判断通过超越道德暗示的一般规则的内容而回应了一种具体情境的特殊性。可以观察到,这种区分并不与在明确的应用规则和含混的应用规则之间的整体相一致,因为后者暗示了规则是被预先给定的,但习惯并不形塑行为者的意识。”又参 Broadie,页76:“一种规则中的正确的理性的非普遍化并不会使得这种正确的理性就不能被一般的术语详细解释。毕竟,正确的理性也是一种理性。超越当下情形不受限制地持有善的是它的正确性。”

参 Vincent A. Wellman,《实践推理和法庭证明》(*Practical Reasoning and Judicial Justification*),页72-73:“我们对法官在法律体系中的角色的期望暗示,整个法律体系完全的一致是难以置信的。一种演绎的逻辑体系的一致性暗示,我们可以依靠间接的论证或归谬论证。归谬论证在法律上是不可靠的。当一个法官审理一个特殊的案件时,他可能被认为否认某人论证是有效的,但他并不必然会被理解已经决定,任何别的法律提议都是错误的。例如,请考虑存在彼此冲突的法律规则可以应用的情形,但其中第二种情形既不会受到任何党派的争论,也不会受到法官们的明智明智对待。法官对第一种情形的运用并不意味着第二种情形就是错误的。事实上,法官的决定甚至不意味着第二种规则是无法应用的。”参页76:“从命令来看,‘送信’明显地无法推论出‘烧毁信’,不管这个推论可能显得多么有效。没有哪个希望信被送出去的命令

它看做文化和社会团结的一个障碍,我不反对对[103]宗教学校的公共援助也是出于同样的理由。“当然,准确地定义所有这些事情是不容易的。因为它们包含很多差异的种类——重要性和非重要性以及什么是好的与什么是必要的。”(《尼各马可伦理学》卷九第二章 1164b27-29)从论题处得来的前提无需具备普遍的视野(universal scope)。

但这样的缺乏并不是修辞术的弱点。这是一种确保修辞论证的方法,然而对伦理性明智方法的影射,并不能为明智提供一个替代者。明智在决定是否能在双语教育和对宗教学校的公共支持之间做出一个原则性的区分,或者决定这二者之间的差异是否仅仅是特殊的论辩(special pleading),在这些事情上依然发挥着作用。如此认为是很诱惑人的:缺乏普遍的视野对论题的前提来说是一个弱点,以及如果实践推理的前提是更可靠的,那么实践推理就能更好。事实上,普遍的前提会取代一种可靠性,即那种理论预测的可靠性,其次,会取代伦理的依赖性和信任感。预期和信任之间的区分在随后的第五章和第六章中会变成核心论题,与我探究修辞论证本质上是伦理性的方式一样。

今天我们毫无困难就接受了这一事实:美学的讨论缺乏普遍的前提,但这是因为美学讨论不关涉任何严肃的事情。^①在亚里士多德那里,实践论证具备那种我们将其归于美学论证的性质,因此

者会接受推论性的断章取义作为原初命令的完成。另一方面,当从‘给我一些东西让我暖和’推论出‘给我一件大衣’是一个可接受的推论,在彼此相关的建议之间一致的推论在演绎逻辑上可能是无效的。”

① 参 Ernest de Sousa,《情感的理性》,前揭,页256-257:“审美论证独特的地方在于,它们的论证并不依赖于主要的前提。如果我们从认知的模式来分析审美论证,那么对一个审美论证的结论而言,其主要前提可能就是论证的形式。‘无论何时,这样和那样的非审美性的性质都是当下就存在的,那么我们应该期待这样和那样的之于结论的明智明智的性质。’但如果曾经知晓这样的一种情形,我们很少会是正确的。”

值得看看,论题如何允许实践论证具备这种灵活性,同时不会变得支离破碎。如果论题论证具备这种普遍性,就不可能成为伦理性的。

根本的科学原理可以被一颗严谨的心灵所掌握,因为没有理性可以给予它们,这就是它们成为终极之物所蕴含的意思。论题与原理分享同一个功能,即提供理性的功能,这种功能不是来自于先前的理性。这就是论题如何能替代原理的方式,辩证的论题如何能检测原理的方式,以及修辞论证如何能有时偶然地发现一门原理的方式。然而,与原理不同,论题不必然是相互一致的;由论题组织起来的技艺能证明相反的观点。这看起来似乎是,证明相反观点的能力应该特许非道德的行为,修辞术声名狼藉的能力是将弱的说法变得更强。我的观点是相反的,即论题能证明相反观点的事实并没有使其威胁到政治学,并确保了论题对道德的附属。论题能证明相反观点的原因是它们的原理并不需要做出普遍的宣称,从而没有动摇道

关于反对在审美的论证中存在如此之之类的主要前提的讨论,参 Wayne C. Booth,《我们保有的伙伴:一种虚构的伦理学》,前揭,页 49 - 80,第三章“评价性的批判主义的独特‘逻辑’”(The Peculiar “Logic” of Evaluative Criticism)。

主题的特征在实践中与具体细节的权威有关。参 T. E. Wikerson,《技艺和道德中的独特性》(Uniqueness in Art and Morals),页 310:“我们关于审美失败的判断明显是普遍的。犯下同样的错误,就会暴露同样的不足,就会提供同样的分析。因此,如果我说,芭芭拉·卡特兰(Barbara Cartland)的小说在审美角度上不能令人满意,那是因为其小说毫无趣味和没有想象力,也因为必然地阻止我们对人的状况的理解,那么我就在逻辑上就其他任何与之类似的小说做出了同样的判断,做出判断的原因也是一样的。”又参页 312:在道德的和审美的两种情形中,“我们关于平庸之物的判断是普遍的,我们关于杰出之物的判断则不是……某种程度上,技艺的作品必然是独特的,所以在道德上重要的行为或行为者也是独特的;某种程度上,道德判断是普遍的,所以审美判断也是普遍的”。

德和政治的原理。^①

我以一个令人惊奇的,我认为也是一个令人满意的关于论题如何发挥作用的发现结束这一章。正是因为修辞术仅仅是一种能力,所以它能够证明相反的观点,从而成为政治学的附属。修辞术通过不成为自主的,而恰当地成为伦理性的。如果修辞术成为自主的,它就不可能成为伦理性的,而是变得充满怀疑(skeptical)。

① 参 Anthony Kenny,《意志、自由和权力》,前揭,页 92:“理论性的演绎推理就外加一个前提不能使一个先前的有效推理变得无效而言,是不可废止的。如果从一套给定的前提中得出一个结论,那么就能从任何更大的包含那些前提的前提中得出这个结论,无论为原来的那套前提加上多少前提都是如此。要是在令人满意的逻辑中加上实践推理,这一点就不是如此了。”又参 John Ladd,《实践理性的位置和法庭判决》,前揭,页 135 - 136:“实践推理最有趣和最重要的特点在于,可能被称为‘多元主义’的东西,也就是,实践推理承认和处理前提或理性的冲突的方式……尽管一个基于目的 X 的行为与基于目的 Y 的另一个行为不能和谐共存,但前一个行为的决定不能消除目的 Y 或是致使目的 Y 不被接受。实践推理的这种特征与普通的命题逻辑的原则明显不同,后者认为,如果两种不同的前提得出矛盾的结论,那么其中的一个前提必定是假的。”

第四章 明智的理性和诸情感

[104]我一直在讨论,《修辞术》令人惊异的教诲之一是,立法者必须从一种形式技艺的视角来看,修辞术看起来像什么,即便亚里士多德并不认同这种视角。在其他任何地方都没有比《修辞术》对情感的处理更真实了。在本书第一章,我表明了亚里士多德如何让修辞术技艺性的一面受限于论证,这发生在《修辞术》卷一第一章。亚里士多德自己的修辞技艺——论证允许在演说者和听众之间共享的活动——与现有的依赖于情感的关于修辞术的作品——之间的区分似乎是根本性的。然而,卷二前十一章教导演说者如何在听众那里激发情感。其他的修辞编撰家明显地通过将修辞术依赖于情感的引诱而创造了一种坏的修辞术,但亚里士多德允许那些遵从他的技艺的演说者也使用同样的引诱。

超然于我一直在发展关于《修辞术》的论证,亚里士多德或是别的任何人为何想要理解情感在实践论证中的位置的原因是容易看到的。首先,这些情感是强有力的,仅仅因为这个原因它们就不可能被忽视。对我来说,它们也明显地继续我从上两章以来就一直在坚持讨论的问题,即为不可化约的目的和彼此冲突的价值提供源泉(resources)。问题是,这些源泉是否能够被负责地提供。

第一节 易败坏的情感和有能力的情感

雅典娜:我的任务是提出最后的判断:

我拥有的这一票,

我将投给奥瑞斯特斯这一边，
 [105] 因为没有母亲参与过我的出生，
 我全心全意地，整个地是一个男人。

——《欧墨尼得斯》(*Eumenides*)，行 734 - 39^①

制宪者们操纵一个政治的和道德的世界——这个世界将已经经历的专制的激情作为对公民的尊严最大的冒犯……在我们的时代，对经验的注重可能表征着：最大的危险是理性对激情的洞察被切断了。

——布勒南(William Brennan)，
 《理性、激情和“法律的进步”》，页 17

亚里士多德在卷一开头谴责那些依赖激情的修辞家，但他在卷二中用详尽的实践教诲求助同样的激情，《修辞术》的每一个读者都必须面对这个问题。对于我将修辞术看做一种城邦技艺来说，这个问题并不独特。任何阅读《修辞术》的读者，不管《修辞术》如何能产生一种整体的视角，都必须面对这个问题。不必对这个矛盾感到稀奇：亚里士多德在《修辞术》也提供了很多他会给予谴责的技巧的教诲。《修辞术》中对情感的诋毁没有什么可稀奇的。毕竟，《尼各马可伦理学》和《政治学》告诉我们，所有的动物都有情感，但只有人类拥有理性（例如，《尼各马可伦理学》卷七第三章 1147b4；《政治学》卷一第五章 1254b23），并且将共同体组织起来的法律是没有欲望的理性[*νοῦς ἀνεῦ ὁρεξείας*]，因为“血气[*δύμιος*]会滥用[*διαστρέφει*]规则并腐坏最好的人”（《政治学》卷三第十六章 1287a31 - 32；对照《尼各马可伦理学》卷五第四章 1132a2 - 7）。当《修辞术》说，所有的激情做的是“歪曲[*διαστρέφειν*] [陪审员]准备

① [译按]作者所引译文是格瑞纳和奥弗拉赫狄(Grene and O'Flaherty)的翻译，译者依据作者所引英文译出。

使用的尺度”时,《修辞术》仅仅模仿了来自于《政治学》的这些句子(卷一第一章 1354a24;对照卷三第一章 1415b5-8)。①

但是在其他时代,在《修辞术》中和其他任何地方,情感都得到了更有利的评价。那使得情感受到怀疑的性质,正是那种使得情感有时显得是可欲的性质,所以他称赞莱斯博斯岛人(Lesbian)的规则,“这种规则不会是僵化的,而是采用了石头的形状”,并且称赞它实践的等价物——公正的尺度和决定(《尼各马可伦理学》卷五第十章 1137b28)。正是富有德性地做出决定才会考虑到个人和环境的特殊性(卷二第九章 1109b20-23;也参卷二第六章 1106 b16-23;卷八第一章 1155a22-30,卷八第九章 1160a5-8;《政治学》卷七第七章 1328a1;《修辞术》卷一第四章 1360a23-30,卷二第一章 1377b30-1378a2;《论诗术》第十一章 1452a30-32)。被歪曲的规则和易变的规则可能是不同的,但存在任何原则性的差异吗?或是我称我所喜欢的易变性为适应,称我所不喜欢的为败坏性的歪曲,

① 这是一个恰当的地方可以警告读者,为了指出它们成问题的状况,我多数情况下都翻译πάθη,同时依照不同的情境将其翻译成激情(passions)、情感(emotions)和道德情感(moral sentiments)。最后一个术语意在突出πάθη与我们的时代格格不入的特点。我相信并且希望,没有哪个语词可以包含所有这些意思。关于在一个固定的翻译中的复杂性,参 Amelie Rorty,《亚里士多德论激情的形而上学的地位》(Aristotle on the Metaphysical Status of Pathē), Stephen R. Leighton,《亚里士多德和诸情感》; William Fortenbaugh,《亚里士多德修辞术中的情感》和《亚里士多德:情感和道德德性》(Aristotle: Emotion and Moral Virtue), 页 178, n. 3:“当然,存在一种情感的一般用法,以至于灵魂的所有现象都可以归入激情的标签之下。”又参《论灵魂》, 430a3, 409b15, 和 R. D. Hicks,《亚里士多德和〈论灵魂〉》(Aristotle, *De Anima*) (Amsterdam: A. M. Hakkert, 1965), 页 117, 198, 474。“在宽泛的意义上,πάθη这种现象并不与道德德性有关,相反它是一种独特的灵魂现象,柏拉图已经将这种灵魂现象与渴望、发痒、饥饿和口渴(《斐勒布》47e1-2)区分开来,同时亚里士多德将其与能力和εἶς[状态/习惯]区分开来,并用一种举例说明的方法来解释这种灵魂现象。”(《尼各马可伦理学》1105b21-23)

这是正义的吗？为了一再地求助于我应用的例子，某些反对双语教育[106]但支持对宗教学校公共援助的人在复杂的情境中灵敏地多变，这是明显的不一致吗？或者说，这是一个精神—歪曲的判断（spirit-warping judgement）的事例？

在一种抽象的、概要式的意义上，对亚里士多德在《修辞术》开头对情感的贬斥和他后来对情感贡献了如此多的重视之间的这个矛盾，有一个预备好的答案。运动和活动有时是反差很明显的术语，有时亚里士多德提醒我们，运动是活动的一种次等形式，运动是一种不完整的活动，但依然是一个活动。当他将修辞论证与情感做比较时，意味着活动与运动是敌对的。当他表明存在一个关于对情感的技艺式处理时，他表明的是，即便在情感中依然存在活动。当他将情感附属于理性时，他想到的是，运动是不完整的和且是次等的活动。

我不认为任何人应该将这种解释看做一个满意的解释。这种解释表明为何亚里士多德总体的形而上学计划产生了看起来一个矛盾的东西，以及为何在这种计划内部又不是一个矛盾。这样做的代价是关于论证、情感和首先产生问题的实践之间的论证被彻底清除了。接下来我将努力提供一个本质性的解释，一个可以符合那种抽象模式的解释，但不是通向那种抽象模式而是通向这种解释。

情感通过思考一个案件的特殊性，有时会使得实践的判断更加明智和更加坚决，同时它们有时也会由于不顾正义而使用那些同样的特殊性，而使案件变得不公正，来败坏判断。情感是我们感知实践的特殊性的形式（《论灵魂》卷一第一章 403a5-8）。在任何并不是最容易的案件中，情感不是简单地决定某种观点的感情色彩是有力量的还是堕落的。这是实践领域的典型特征，即为了做出决定，在实践情境之外，没有理论的立足点。

例如，思考一下我关于《欧墨尼得斯》（*Eumendides*）的引证，在投票之前，雅典娜就宣告了她选择欧瑞斯特斯的原因，并和阿波罗一起反对命运女神。很难为这个决定找到更加败坏的原因。然而，雅典娜的理由——她不是任何女神生的，她是靠自己出生的——

促进了阿波罗的诡辩(sophism),即“那据说是孩子的母亲的人不是它的父母”(658-659),这个诡辩陈述了她的兴趣,并且没有使这个诡辩理性化。情感——雅典娜偏爱它——很好地完成了阿波罗的理性很坏地完成的工作。因为雅典娜没有将她的偏爱制作成一个论证,如果一旦需要计数投票的票数,她有能力立刻从法庭修辞术转向审议修辞术,并决定如何在未来创建正义(institute justice)。这个决定帮助终结了愤怒和报复的循环。

开始对情感的谴责和后来对情感的详细解释是《修辞术》的核心,对亚里士多德的整体实践哲学来说也是核心。他有好多次数同时断言这两点,[107]我将这作为充分的证据:我在开始从《修辞术》的相反的引证不能被解释为这部作品是在其他时代被创作的证据,或是包含后来的编辑者们的篡改。这两种态度——我们应该以不同的方式对待朋友和敌人,和我们不应该以不同的方式对待朋友和敌人——被发现在《尼各马可伦理学》卷四第六章处以友谊德性的单一名义被联合在一起。这个和善之人(the amiable man)

会以同样的方式毫无区别地对待新旧的熟人、熟悉的同伴或是陌生人,除非他也会做适合于每一种人的事情;因为饶恕或是伤害熟悉的同伴的感情的恰当方式不是对待陌生人的恰当方式。(1126b25-8)

依照《政治学》,法律是除却欲望的理性,但亚里士多德在那里的判断要比下面被常常引证的句子暗示得更加和谐(more balanced):

凡是不伴随情感因素的事物一般而言要优于那些固有情感的事物。法律恰好是没有情感的,但每个人类灵魂必然都拥有情感。但一个人可以强调,正是由于拥有情感这个事实使得他可以在关涉具体的事情时以更好的方式谨慎从事。(《政治学》卷三第十五章 1286a18-21)

在《政治学》中对这种相反的论证的解决办法是,除了特殊的会导致不义的案件,一切都交给法律去统治。说“法律除了在不需要被遵守时都需要被遵守”没有多大的益处,但亚里士多德也没有更多的要说,因为那是哲学终止、明智接管的地方。

我认为,《修辞术》要做得更好一些。在《修辞术》中的解决办法是,排除不相关的激情,通过将情感与论证联系起来,把情感并入修辞技艺的内部。激情在《修辞术》中的作用极大地扩展了来自于《尼各马可伦理学》和《政治学》中关于承受性和活动的联系的那些概要式的套话。接下来,我要强调几点,《修辞术》超越并填补了我们从《尼各马可伦理学》和《政治学》知道的那些要点。

1. 对情感的混乱态度来自于一门实践技艺的矛盾。这个矛盾在一开始推动了我们的探询。修辞术必要的原因是,不是任何事情都可以通过法律和规则解决,修辞术从而将自己呈现为一种处理超越了方法的领域的办法。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德让读者回想起对 *αἰσθήσεις* [知觉] 的需要——美好品格的习惯——和对 *νοῦς* [理智] 的需要,为的是实现思想的实践德性——明智。对亚里士多德的目的来说,在《政治学》中坚持对这些同样的事情的需要从而完全让法律统治,已经足够了。《尼各马可伦理学》和《政治学》包含了 [108] 一个能够表明为何这些知觉是以情感的形式被碰见的论证。是形而上学的、灵魂学的或是政治学的原因吗? 这些 *ἄρχαι* [前提]——我们的实践决定是从中被推论出来的——可以通过在《修辞术》的这几章中列举的几种激情被理解。实践和明智要求一个超越规则的实践判断的意义看起来是不同的——当那种判断依赖的不仅仅是知觉而是依赖于一系列分散的激情之时。这些情感为《修辞术》和明智理解实践的具体性提供了一种系统的 (methodical) 方法。

2. 《修辞术》随着《尼各马可伦理学》和《政治学》说,要尽可能由理性和法律来做抉择,并且修辞术的范围应该限于理性和法律不能做决定的那些事情之内。《尼各马可伦理学》和《政治学》给出了

这样一种印象:知觉和情感的作用是填隙性的(interstitial),即只有在论证和规则不能完成的情形下,我们才不得不用情感来做出决定性的判断。(以这种理解来看,正义和公正就是有区别的德性。)相反,《修辞术》表明,情感在做出一个好决定的过程中持续地发挥作用。(以这种理解来看,公正是在发挥真正的正义。)

另一方面,要是脱离开《尼各马可伦理学》和《政治学》来阅读《修辞术》,可能就会得到暗示,仅仅因为听众是软弱和堕落的,情感性的引诱就是必要的。如果这就是要点,那么在一个理想的由好的法律和好的法官统治的城邦中,就没有情感性引诱的位置。但《修辞术》反而展示了情感的一种本质性作用,即在好的实践和好的品格中情感发挥着本质性的作用。

3. 亚里士多德在卷二的第二章至第十一章讨论的情感是城邦民的情感。它们是δύμος[血气]的显现,这些情感表明了血气对于个人和政治的一致性如何是本质性的。它们表明了血气和εὐνοία[善意]之间、敌意和友谊之间的关系。在《尼各马可伦理学》可能看起来似乎建立在一种形而上的生物学或是人类学——这种科学某种程度上是独立于和优先于实践的——之上的地方,《修辞术》帮助我们看到,在《尼各马可伦理学》中预设并在《政治学》中将其发展的人类图景实际上是城邦公民的图景。《修辞术》是关于城邦的情感。

4. 《政治学》通过这样说——我们通过被政治地统治而进行政治地统治——将政治统治和其他种类的统治区分开来,尤其是与暴君的统治区分开来。《尼各马可伦理学》表明了我们在受到激情和欲望的影响下,该如何选择和实践。《修辞术》通过表明,我们通过经历恰当的情感从而变成伦理和政治的行为者,并且我们既满含情感又满含理性地发挥着我们的伦理和政治功能,更进一步填充了这幅关于人类的图景。我们的行为不仅仅应该对具体的环境负责,在消极的意义上讲,而且由于情感我们应该必须是负责的。我们应该成为不仅有思想还有情感的人。实践的德性是负责任;一个实践的

行为者是由他所做的事情和[109]他通过他所感受的事情来限定的。因此,对一个好的行为者来说是真实的东西应该对一个好的行为来说也是真实的。这显然应该是情感和思想的共同结果。

第二节 情感在修辞论证中的位置

护卫者们必须有远见且有能力,必须更为关心城邦的利益……一个人如果热爱什么,他也就特别善于关心什么……并且,如果他意识到同一事物为它和他自己带来同样的利益,他会更加爱这东西。

——《王制》卷三 412c - d^①

情感在修辞术中的作用来源于它们在做出实践决定和做出决定性的判断上的作用。在不需要情感发挥功能的地方,好的法律应该从修辞术中排除这种情感性的引诱。但在情感可以发挥功能的地方,法律就不能辨别情感好的使用和坏的使用。在《修辞术》卷一第一章中这些同样的情感——“偏见、同情、怒气和类似的情感”——就被挑选出来,排除了卷二第二章至第十一章的主题。类似的,败坏了《政治学》卷三中那些最好的人的判断的同样的血气,对情感的讨论来说将变得至关重要。

理性指出一个单一方向的地方,就既不需要品格也不需要情感,当然更不需要修辞术。唯独在仅仅凭借理性是不充分的地方,实践论证才需要对论证的来源和目标进行思考,才需要考虑演说者的品格和听众的情感,从而形成了修辞术历史上备受称赞的性情、情感和理性的三重奏:

^① [译按] 中译文引自王扬《王制》译本,北京:华夏出版社,2012。为了与作者所引英文一致,对王扬的译文略有改动。

既然修辞术关心的是做出一个判断……那么不仅必须考虑要让论证具有证明和说服的力量,而且演说者必须将自己构建为一种特定类型的人,并准备进行判断。(卷二第一章 1377b20 - 24; 对照卷一第二章 1356a1 - 20, 卷三第一章 1403b7)

情感进入《修辞术》的同一地方,修辞术进入了实践理性中。在仅凭论证不能完成说服的任何地方,就需要性情和情感的帮助,此时情感将具备一种本质性的作用。说情感具备本质性的作用,我的意思是,对修辞术的需要不是由于听众的弱点,而是由于这个世界的复杂性和不确定性。情感之所以能够成为对具体判断来说是本质性的,原因是情感对判断和明智思虑来说是本质性的。我在第二章中指出,修辞论证有一个不同含义的形式,因此,来自于逻辑判断的个性化和具体环境中的论证,[110]包括演说者、听众和目的都是一个论证一致的条件。情感不是论证的附属物,而是它的一个部分。

在性情和情感之间、理性和情感之间的区分在亚里士多德之前就很普遍,但是对这个三重奏的构建却根源于他。说服论证的三种源泉,性情、情感和理性不是彼此平等的。在卷一第二章中首次出现了这个三重奏,在那里亚里士多德谴责早先的修辞术编纂者们忽视了论证,而将注意力仅仅集中在情感上。但他然后就会说,当单凭理性不能做出一个结论时,性情就开始发挥作用(卷一第二章 1356a1 - 11; 对照卷一第八章 1366a11 - 12, 卷三第十七章 1418b1 - 3)。在第一个构想中,性情消失了;在第二个构想中,情感消失了。当存在必然的事情时,对演说家品格的需要的需要就是最小的;一个会计的技能是一回事,他的品格是另一回事,但我们不能在一个经济学家的技能和品格之间做出一个清晰的区分,对一个政治家也更难以做出这样的区分。但关于情感能否做出呢? 尽管亚里士多德常常说,理性和情感是相对立的,但如果

他也将它们看做是这个三重奏的两个成员,这个区分就不能进行自我解释。

在卷二第一章对这个三重奏的再次介绍甚至更加奇怪。他再次介绍了性情和情感,他似乎放弃了在理性、性情和情感之间的区分,相反做出了一个不同的切割,最后对情感的详尽处理是在迂回之后才出现的。^①除了证明之外,必须明智思虑演说者的品格和听众的情感,他继续说,除论证之外,在演说者那里有三种品质可以激起信念:明智、德性和善意。演说家通过它们关于情感的实践知识来产生善意。也正是情感的形式成为修辞技艺的一部分的原因。善意的品质在演说者那里是通过在听众那里产生情感而形成的。这种移动是对在卷一第二章中关于理性、性情和情感之间令人困惑的相互关系的最终解释。激发听众产生适当的情感对于展示一个演说者向往的品格是必要的部分。在修辞技艺中,情感附属于性情。

亚里士多德通过找到演说家容易犯错[διαψεύδονται]的三种方式而形成和证明了φρόνησις[明智]、ἀρετή[德性]和εὐνοία[善意]这个新的三重奏。且不去考虑德性和明智之间的差异,亚里士多德说由于缺乏善意,一个演说者可能难以给出好的建议,尽管他知道什么是好的建议(卷二第一章 1378a10 - 14)。^②这与我从《王制》中引

① 参 Christopher Gill,《在修辞的和文学的批评中的伦理和激情区分》(The Ethos/Pathos Distinction in Rhetorical and Literary Criticism)。关于性情和情感一个非常不同的区分,参《政治学》卷八第七章 1342a3 - 5,在那里,比较是在最伦理性的和谐和最富有热情的行动之间进行的。

② 在《政治学》卷五第九章 1309a33 - b15 处也有一个类似的发展,他在那里列举了不同的职责需要的不同的要求,并在善意的三种品质:能力、德性和正义之名下将这些要求组合起来。也参卷七第三章 1325b13。在《尼各马可伦理学》中,尽管其主题是最好的生活,明智但完满地拥有明智和诸德性是不可能的;相反,总是缺乏德性(例如,卷九第五章 1167a19 - 21)。由于那种原因,善意在那里就不可能是分离地存在着。

证的例子类似,并且也是清楚明白的。

拥有德性和明智的人不一定就会对每个人友好,事实上他也不应该如此。他说,劝服一个具备德性和明智这两种品质的听众的能力,来自于在其他的事情上就德性和明智做出论证,但演说者通过在听众那里激起情感而建立善意。[111]德性和明智是演

关于明智和德性在《修辞术》中的区分,参卷三第十六章 1417a26-28。关于这样一个区分在“普通希腊人”那里的例子,参 *Herodotus* 1.4,在那里希罗多德让“希腊人”说:“我们认为,劫掠妇女根本上是不义之人的行为;但一旦她们已经被掠走,严肃地为此进行报复就是愚蠢的行为,正如明智的人们不会留心这类事情:很明显,这些被掠走的妇女根本不介意她们是否被劫掠。”

由无知导致的失败和由不诚实导致的失败这二者的区分是修昔底德的《战争志》卷三 42-48 处狄奥多图斯演讲的主题,尤其是第 42 节:“那些坚持言辞不是行为的指导的人,不管是谁,要么是愚蠢之徒,要么是依据某些私人的利益这样说。如果他认为,未来的事情不能被言辞证明,那么这人就是蠢货;相反,如果渴望办坏事,并且知道一个坏的原因不会抵过一个好的演说,他就会用诽谤来威胁他的对手和听众。”

关于善意和其他德性的区分,参《政治学》卷三第十六章 1287a33-b3:“在这里技艺的譬喻,前曾说及的[例如医药]并不确切。当然,按照药书擅自处理方剂是轻妄的,病人总以求助于具备医疗技艺的医生为宜。[但医生究竟不同于政治家。]医生不会对病人有所偏私而丧失理智,他们诊治各个病人,各收一份诊费。在职位上的政治家就不同,他们的许多措施就不能免于爱憎,或者借以让他们的政敌受挫而加惠于他们的好友。病人要是怀疑医生受贿于他的仇敌而将有所不利于他时,他也尽可查考药书的疗法和方剂。又,当医生们自身患有疾病,他们常请别的医生为之诊治;体育教师们在进行锻炼时也常常求教于别的体育教师。他们唯恐自己受到不正常情绪的影响,对自己的疾病做出错误的判断,所以求助于中立而无所偏私的名家。”另外有趣的区分是,在善意和更强者统治奴隶的合理性的法则之间的区分,参《政治学》卷一第六章 1255a18。也请参苏格拉底在《高尔吉亚》(*Gorgias*) 487a 处的“知识、善意和坦率”三重奏的类比。在《王制》卷三 412c 处我们听到,护卫者必须“有远见、有能力并且关心城邦的利益”。关于明智和德性的区分也在《政治学》卷三第四章 1277a15 处提了出来,而知识、伦理以及真正的爱欲高贵的三重奏出现在《尼各马可伦理学》卷十第九章 1179b7-9。

说者本身的品质,因此,知晓如何为它们论证,就告诉了演说者关于貌似有德性和有智慧需要知道的全部。善意是演说者与听众相关的一种本质上具有联系性的品质。为了向听众逐渐灌输善意,演说者就必须不仅知道善意和 $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ [仁善],而且要知道情感的整个范围,即苏格拉底称之为一个“快乐和痛苦的共同体”(《王制》卷五 462b, 464a)。“朋友就是那愿意将时间花在他的朋友身上,并会做出同样选择的人;或是愿意分享他的朋友的不幸和欢乐的人”(《尼各马可伦理学》卷九第四章 1166a7-9)。“我们会对朋友感到愤怒……如果他们不能感知到我的需要的话……因为对感知的缺乏表明他们轻视我们——我们不能成功地感知到那些我们关心的人的需要”(《修辞术》卷二第三章 1379b13-18;对照《尼各马可伦理学》1167a26-b4,《政治学》卷七第十章 1330a16-20,《论诗术》第十四章 1453b14-26)。^①因此,且不管善意在亚里士多德那里的重要性,这个术语自身在介绍的这一节——卷二第一章里,就单独出现了。其后,这个问题以特殊情感的术语被严格地进行了探究。

激情的作用在修辞术中可能是附属的,但对实践特定的情形来说,这种附属关系不是严格不变的。正相反,那些引证表明善意的范围与实践的整个领域是同广延的(coextensive)。如果他仅仅需要偶尔地表明善意,那么情感就会仅仅间断性地被需要。善意总是在发挥作用,因此情感就总是合适的。从我对《欧墨尼得斯》引证的两行话看来,雅典娜暗示她情感的偏爱仅仅是一个决胜局(tiebreak-

① “复合字、大量的附加字和奇异字最适合于激情冲动的演说者使用。因为要是一个正在发怒的人说某一灾害有‘天那么高’或‘极其庞大’,我们是很能体谅的,而且一个人若是控制了他的听众,激起了听众的热情,无论是凭借赞颂、谴责、愤怒还是凭借了善意,他都可以这样说话……热情洋溢的演说者讲出这样的话来,与他处于同种心情的听众显然会予以接受。”(1408b12-18) Jacqueline De Romilly 在《伊索克拉底的善意》(*Eunoia in Isocrates*)一书中继续发展了善意的重要性。

er)，“如果投票是公平的，奥瑞斯特斯就一定会赢”（740），以及对情感的使用结果上仅仅是填隙性的（interstitial）。但雅典娜实际的裁定是如此彻底地颠覆了奥瑞斯特斯、阿波罗和命运三女神的道德世界，以至于那些情感变成了本质性的裁定，即便它显得仅仅是一个决胜局。即这个裁定不可能抛开她的情感而得到解释或是被理解。因此她的偏爱通过一种不完整的法律或是有矛盾的法律，就要比正义为填补留下的空隙所发挥的作用更大。

亚里士多德将他对修辞说服的叙述放在精准的经验观察之上，即通过超越了善意自身的一系列感情，例如，同时唤起愤怒和善意，一个演说者让听众认为他是站在他们这一边的。善意在《尼各马可伦理学》中被定义为不起作用的友谊，和没有现实性的潜能（卷九第五章 1167a12；对照卷八第二章 1155b32 - 34）；那开发这种潜能的广度的演说家就会取得成功。当演说者与他的听众分享欢乐和痛苦、期望与估价时，演说者表明自己是值得被信赖的。那么，情感成为修辞技艺的一部分的原因是，对它们的理解为演说者提供了展示善意的方式，在其中情感促使演说者、观众中那些深思熟虑者和裁判者们为了获得合理且符合伦理的决定和建议，要理解相关的特殊性。

[112]相反，为了填补在（1）自我利益和其他人的善之间；（2）在我们对行为的估计、对行为者的估计和对结果的估计之间；（3）在关于过去的论证和关于未来的论证之间；（4）在行为者的判断和评价与旁观者的判断和评价之间的缝隙，设置了诸如仁爱、同情和怜悯之类单一的情感，亚里士多德将展示一种多样化的情感联系，这些都导向善意。直接的论证对于发展善意来说是危险的，因为“那些拥有很多朋友和将每一个人看做是亲近他们的人似乎没有一个朋友，只有一种城邦同胞的关系。这些人都是阿谀奉承的人”（卷九第十章 1171a15 - 18）。那些口口声声说“我不是一个骗子”的政治家们其实是不值得信任的。

在《论灵魂》中，感觉能力的多样性允许我们最终建立一个单

一的、一致的和主观的世界(《论灵魂》卷三第一章 425b4 - 10)。情感的多样性或多或少类似它们。^①多样的感觉帮助我们观看和理解一个统一的世界;多样化的情感导致的不是一个统一世界的理解,而是一种统一的品格和一种统一的生活的理解。多样化的感觉为接近一个科学普遍的统一世界提供了途径。与那些普遍之物相关,感觉的特殊性要么是普遍的例证,要么是偶然的例证。多样化的情感为一种统一的品格提供了来源,而这种统一的品格对实践的权威式细节(authoritative particulars)负有责任。情感之间的相互关系表明了这样一种方式,以这种方式,那些品格和生命的整体突显出来,且缺乏自然的整体性。多样化的感觉为了理解判断,屈服于多余的且相互纠正的材料,但多样化的情感走得更远,甚至为理解决定保留了丰富的源泉,正如对具体情形的考虑与美好生活的一般原因和美好生活的一种整体视角彼此竞争。它们持续的权威要比示例或偶然发挥更多的作用。实践的特殊性和理论的特殊性之间存在着差异。如果与感觉类似,情感不是与一个中立的、表面的世界相关涉的模式,而是通过与其他人的联系与一个实践的世界相联系,那么这一点就讲得通:情感有不可复归的多样性。由于这些情感是实践的和关涉人与人之间的,它们就被证明是政治的情感。

① 参《论灵魂》卷三第十章 433b5 - 6:“当理智和欲望想矛盾时,动物之具有时序意识是可能时,欲望就是自相反对的。”又参 Ernest de Sousa,《情感的理性》,前揭,页 189:“理性的共存是一致性的问题,而不是相容性的问题。后者关涉同时性的满足,然而前者关涉同时性的成功。这两者很容易混淆,因为它们在信念的情形中是一致的。但它们在善的情形中或在价值论的适当性的不同种类中是不一致的。欲望是一致的,不是在它们的对象同时都是真实时,而是在它们同时都是善的情形下。类似的,情感的一致性条件不是它们的目标,动机方面或建议的对象是否相容,而是它们的形式性的对象是否在逻辑上是一致的。另外,如果每一种情感都有其自身的形式对象,那么一致性的约束就仅仅是相关的,且难得有机会得到应用。”

第三节 善意和血气

善意和血气在构建这些政治性的情感过程中共同发挥作用。在《修辞术》中,善意是这些政治性情感总体的名字,但首先需要考虑的情感是怒气,这种情感最强有力地与血气相联。血气和善意都有一个宽广与狭窄的含义。[113]正如包括所有情感的善意有一个宽广的含义,亚里士多德在《修辞术》卷二第二章至第十一章处理了这种含义,其狭窄的含义可以等同于仁善(当然比起愤怒来,更靠近善意),同样,血气也有其宽广的含义,其同等地激发善意和敌意,其狭窄的含义与对受了侮辱的反应紧密相关。在宽泛的意义上,血气既让我们对敌人充满愤怒,也让我们友好地对待我们的朋友:

某些人断言卫国之士应该有这样的态度:对于熟识的人要善意,但对那些不相识的人则要暴力对待,这是血气产生的热忱;这是我们能感受到的灵魂的能力[*δύναμις ἢ φιλοῦμεν*]……它来自于这样一种能力:命令的权力和对自由的热爱在所有的情况下都可以得到。(《政治学》卷七第七章 1327b39 – 1328a7)

血气是使善意变得可能的那种能力。如果没有血气,一个人就不能参与一个政治共同体,因为血气使我们的与你们的这个区分得以可能。另外,如果在一个城邦中没有友谊,一个人也不能恰当地发展血气:对一个与其他人有某种确定关系的人来说,血气是唯一完全能够导向渴望的情感:

让他们在一个和谐的统一的共同体中彼此给予欢乐。

让他们也同心同德地憎恨——对于男子汉来说,这可以治愈很多。

——《欧墨尼得斯》,行 984 – 986

在《政治学》中,亚里士多德解释了为何血气对于城邦民来说是必要的。同样的解释说明了善意的位置和情感在好的演说家的性情中的位置:

寒冷地区的民族一般富有血气,尤其是处于欧洲的寒冷地区的民族更甚,但相对地缺乏思想和技艺;因此,他能保持自由,但由于缺乏政治统治,所以没有能力统治他们的邻族。另一方面,那些在亚洲的民族让灵魂努力于思想和技艺,但缺乏血气;因此他们总是被奴役和统治。但希腊这个血统分享这两种特点——正如它在地理位置上处于中间。因为他们既有血气又富有思想,因此就能保持自由和以最好的方式管理自身,同时还有能力统治一切。(卷八第七章 1327b24 - 33)①

① 也注意这个段落的延续:“某些人认为卫国之士应有这样的态度:对于相识者须表示善意,对于不相识者则以暴戾相待——这是一种富于热忱的态度。我们的灵魂中的热忱正是爱和友谊所发生的机能;我们要是被素来友好的人或朋辈轻侮,则比被陌路人所褻渎,在精神上感觉到更为激荡,这可以证明爱憎为精神的现象,而无关乎理智……灵魂的这种机能不仅舒展爱和友谊,我们所有任何作为的能力,任何自由的情绪,没有不是由此发展的。”(卷七第七章 1327b25 - a6;对照卷三第十四章 1285a16 - 22)那些本性自由且非政治的欧洲人“在本性上往往成为好战的人;那离群的情况就恰恰像棋局中的一个棋子”(《政治学》卷一第二章 1253a7)。用《尼各马可伦理学》中的话来说,这些人具有自然的德性(卷六第十三章 1144b1 - 17),他们摆脱血气朝向善,同时缺乏明智的德性。关于地理学的一个类似的方面,参《王制》卷四 435e。

又参 Carnes Lord,《亚里士多德政治思想中的教育和教养》(*Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*),页 164:“就亚里士多德之于柏拉图而论……血气的现象显得对理解人类社会的本性来说是极端重要的,因此政治生活的本性或界限和血气的对象对他们师徒二人来说就是极度成问题的。血气对最好的城邦来说是不可缺少的,正如它在政治生活中是不可避免的;但血气同时也呈现一个重大的危险,正如它持续地威胁明智的或理性的政治中的卓越。”

血气不仅仅是一种能将某人的判断变为行动的意志。欧洲人和亚洲人的品格的缺点表明,要是没有血气——从我的理解看来,同时没有善意的话——某种认知的能力就不可能是完整的,[114]明智也是不可能的。如果没有城邦公民的资格,明智就不是完整的,而城邦公民的资格不可能没有血气的参与。^①法律可以是除却了欲望的理性,但那些有智慧却没有血气的人会让理想奴役。好的演说者展示这三种品格:明智、德性和善意。要想完整地拥有这三种品格中的任何一种都需要拥有其他两种。

除了当理性被看做属于几个从政治上定义的相互关联的实践的心理能力,我们对实践知识如何发挥作用的理理解是不完整的。理性和激情应该是不同的,不是因为心理学或形而上学的原因,而是由于政治的原因。当性情是说服论证恰当的源泉时,就存在需要理性的时机,当情感也是说服论证恰当的源泉时,也存在需要理性的时机。因此我宣称,雅典娜情感性的裁断是超越于阿波罗的辩护的,因为她的激情很好地完成了阿波罗的理性完成得很坏的工作。当性情、情感和理性之间不是有区别的,正如它们在动物、奴隶和孩子那里没有区别一样,那么就会存在某些能力,不管是ἐπιθυμία[欲望]、血气还是负有双重责任的理性,结果是人们不能生活得很好。理性和情感的分离是

① 参《尼各马可伦理学》卷五第五章 1132b32 - 1133a2:“一个城邦就是由成比例的服务回报联系起来的。人们总是寻求以恶报恶,若不能,他们便觉得自己处于奴隶地位。人们也寻求以善报善,若不然,回报就不会发生。”又参《尼各马可伦理学》卷八第一章 1155a22 - 30;《政治学》卷七第六章 1328a1:“我们要是被至交和朋辈所轻侮,要比被陌路人所轻侮,更引发血气的激荡。”又参 Judith Shklar,《不义的面相》(*The Faces of Injustice*),页98:“成为一个好公民与成为一个智慧的、无偏见的、仁慈的,或者异常独立的人不同。不能也不应该对城邦民做如此的要求。当卢梭指出最好的公民恐惧外国人和好战时,他是基于稳固的基础的。被动的不义是城邦的失败,而不是一种恶或犯罪。这指向我们的政治角色在一个宪政民主体制中的要求,而不是一般意义上的男人或女人的职责。”

对灵魂的完整解释的部分,在这种解释中不同的部分发挥着不同的功能。在《尼各马可伦理学》卷六中,亚里士多德说:

在灵魂有有三种能力——知觉、理解和欲望[αἰσθήσις νοῦς ὁρέξις]——控制行为和真理[τὰ κύρια πράξεῦς καὶ ἀλεθείας]。知觉明显不会引起行为,因为野兽具备知觉的能力,但并不参与行为。(卷六第二章 1139a17-22)

动物的感觉不会导致实践,在《修辞术》和《尼各马可伦理学》中就情感讨论而得到的整个观点都表明,人类的实践需要情感。但实践需要一种感觉,这种感觉必须受到它与灵魂的另外两个统治者——理智和欲望的联系——的限定。

能做出决定性实践判断的同样的激情也驱使行为,所以它们并非独立于灵魂的另外两种统治因素——理智和欲望。

食欲的这个部分和一般而言的欲望[θυμητικόν καὶ ὁλὸς ὁρεκτικόν]在某种程度上分有理性,就在这个限度内它听从[κατεκόν]理性和遵循[πειθαρχικόν]理性(实际上我们说的是在“考虑”某人的父亲和朋友的建议的意义上,而不是在服从数学定理的意义上听从)。(《尼各马可伦理学》卷一第十三章 1102b31-33)

实践的理性是适当地成为一个同时具有血气的人。在《修辞术》卷二中讨论的情感都是城邦性的情感,都以实践为方向。如果我们今天的政治和道德生活是受一种非常不同的道德心理学的统治,那么德性、明智和善意的联盟,以及在理性和血气之间的联系以及理性和性情之间的联系差不多就是难以理解的。

由明智和德性显示的正义与由善意显示的友谊,在将判断适用于私人案件的过程中,二者是盟友。[115]友谊不是严厉的正义面对脆弱的人性一个让步;友谊是让真正的正义变得可能的东西,

这种真正的正义与在商业正义或是国际法中运转的法律条款正好相反。作为一种技术的正义,对于后一种类的安排和结果来说是充分的;只有表现共同体的正义才需要将正义作为一种德性来看待。法律如果没有欲望可能是理性的,但合法的和政治的活动要求情感修正法律条款。亚里士多德通过在偏爱中发现它们的连结点从而明确地将正义和友谊连结起来。“‘什么是正义’会自然而然地增进友谊,因为它涉及同样的人们,并延续到一个平等的区域”(《尼各马可伦理学》卷八第九章 1160a7-8)。

关于理性和激情的关系的讨论常常以这个假设开始:我们知道什么是理性和它何以是理性,然后又不得不求助同样的激情。这个假设是一种充满了诱惑力的观点的源泉,这种观点认为情感的功能是填补性的和只有当理性不能单独起作用时才会起作用。这个假设来自于一个政治的理性概念,因此也是一个政治性的情感概念。我把从布勒南那里引证的话作为箴言为的是表明,我们不应该想当然地就认为理性应该处于最高的地位,并将理性视作论证的重担压在激情上。只有在理性受到阻碍之前,并要求表明理性继续发挥着实践的作用,而不仅仅是一个渐进性的(evolutionary)存在时,激情才会被召唤。布勒南的评论在纠正德性和不同精神功能恶习的敏感度上,对我来说非常亚里士多德化,不同的政治环境具备不同的典型的伦理问题。我们时代的这个问题就是我们不必担心僭主为了满足他的激情而暴虐地统治,而是更应该忧虑感伤主义者或是官僚主义者。

第四节 亚里士多德的情感定义:情感如何修正判断

我想在此处强加一些比亚里士多德似乎认为必要的事情更精确的事情。他在卷二第一章中以这样的方式定义激情:

激情是能够促使人们改变其判断的那些情感[μεταβαλλόντες

διαφεροῦσι πρὸς τὰς κρίσεις], 而且伴随有痛苦和快乐。(1378a19 – 22)

这个定义似乎不同于在《尼各马可伦理学》、《形而上学》和《论灵魂》中提供的情感描述,在这三本著作中对[116]激情的定义与手边要处理的问题相关。^①这个定义与在任何别的地方提供的定义是一致的,但一种决定的思想(the idea of a decision)在其他地方是没有的。^②必须对激情有所修正,因为只有差异是可觉察的:“我们感觉不到与我们同样热的存在物。”(《论灵魂》卷二第十一章 424a2 – 4)令人惊奇的事情是,亚里士多德将那些变化看做是对情感的特征的定义。明显的是,通过说《修辞术》是关于诸理则的和人们所相信的东西的,而《尼各马可伦理学》和《论灵魂》以及其他科学方面的作品是关于真理的,并不能解释这种矛盾。因为演说者要想在一个听众那里成功地激发起情感,他就必须知道情感是什么,而不仅仅是人们关于感情的看法。这个定义并不一定就是科学的,但最起码这个定义必须是真实的,并要足够精确从而可以为演说家的创作提供一种理性的能力,换句话说,就是必须提供一种技艺。

激情改变判断。亚里士多德告诉我们,如果没有情感,判断就不完整。情感让判断更加完整。但是“完整”这个词是含混的。类似于其他任何事情,一个论证可以如一个活动或是一个运动那样完整。情感以两种方式使判断完整。如运动一样,情感通过将推理带到结束,告诉思考者何时该结束来终止论证从而使推理变得完整。情感使论证变得更加果断。诸情感决定思想何时解释和行为何时

① 关于情感依赖于语境的不同陈述,参 Leighton,《亚里士多德和诸情感》(Aristotle and the Emotions)。

② 参 Modrak,《亚里士多德:感知的力量》(Aristotle: The Power of Perception),页 140 – 141:“亚里士多德处理情感和欲望的所有总类的策略,是将它们贬为与特殊的对象或情境相联系的快乐与痛苦的经验,以及将这种对快乐和痛苦的意识理解作为一种概念性的活动。”(对照《论灵魂》431a12 – 14)

开始。如活动一样,情感通过将推理变得足够具体而使其完成某些明确的事情——将推理变成这个论证的部分而不是另外的论证的部分,而使推理变得完整。我们应该报复或是蔑视一个对我们的侮辱,我们应该将死亡看做是预先思考过的,或是一个偶然。情感通过帮助做出一个具体的非此即彼的选择而让推理变得果断。诸情感允许推理变得果断,即迫使我们的推理将注意力集中在果断(decisiveness)上,从而将推理转变成某种实践的东西。那么,这样就不是令人惊奇的:使推理变得果断的同样的情感也将信息带给理性,从而改变判断。使推理变得果断的同样的激情也将思想者导向得出这个结论而不是别的结论。

修正或改变一个判断意味着推翻一个判断以支持做其他的事情,正如在公正和仁慈的判断中显示的那样。但是修正的思想足够宽广从而包括用外在的快乐和痛苦来增强论证,或是“修饰(coloring)”论证,从而可以更进一步就被选择了的行为或是更进一步就行为和行为者的判断做出决定性的选择。我们的情感通过证明我们严肃地做出选择从而可以修正一个决定。即便在非此即彼的选择中做选择是容易的,我们有时也对选择感到极度的痛苦,不是因为我们不能确定该去做什么,而是表明我们意识到那是一个有着严重后果的决定。通过增强或是减弱我们朝向某人的情感,一个单一的有罪的判断就能够从“砍掉他的头”这样的说法转变到“可怜的羔羊”的说法上。[117]“相反的说法是:我对人们做了多么可怕的事情啊!为了完成我的责任我不得不看到了很多恐怖的事情,多么沉重的任务压在我的肩头啊。”^①

① 参 Arendt,《艾希曼在耶路撒冷》(*Eichmann in Jerusalem*),页106。修饰(coloring)和情感的修饰(emotional modification)的关系——这一关系在亚里士多德以后的修辞术中有悠久的历史——可以说是从《形而上学》卷五第十四章1020b8-12处开始的。“修饰(coloring)”的描述概念在后来的修辞理论中也有悠久的历史。激情在《修辞术》中修饰判断的方式用的是《论诗术》中品格

通过虑及情感的整个范围和修正判断的多样种类,亚里士多德明智地没有挑选一种对判断的改变——用公正或是仁慈调和正义,这似乎主宰了当代对解释学和明智的讨论。只有在法庭修辞术中,激情和理性之间的关系才是一般的规则与一种特殊的应用,因为法庭修辞术以省略推理论证为核心。因此,情感就有它们最大的作用,同时也有被滥用的最大可能。审议修辞术原则上使用例证来推理,尽管缺少理性和激情的关系的那种条理性,却有着更大的说服力。在法庭修辞术中,理性和情感不得以被分离开来,但并非在每一个地方都如此:亚里士多德称没有欲望的理性是唯一的法,而不是将其称为一般而言的明智。

亚里士多德在《修辞术》的创新之一就是让审议修辞术而不是让法庭修辞术变成他修辞技艺的核心。当他在一个宽泛的语境中,将法庭修辞术置于审议修辞术的支配之下时,他有能力将理性和激情之间的法庭关系转变成理性、激情和性情的政治三重奏。这种发展是《修辞术》的根本性成就之一。

某种程度上,在整部《修辞术》中,审议修辞术都是修辞技艺的榜样,规则之于具体案件的关系,对于目的之于那些能导向目的的事物的审议性关系是次要的。并不存在正义和公正或精神与文字之间的关系的审议性对应物。除了发现规则的例外情形外,凭借激情对具体情形的理解,能够以多样的方式使某种普遍的保证变成实践的和具体的。明智是更富填隙性的,只对规则不发挥作用的地方来说是必要的。在一种难以对付的例外情形中,对具体情形的感知要比满足某些一般感知做得更好。^①当某人带着偏好、遗憾做某些事情时,或是不再遵循规则时,情感使行为所

粉饰情节的方式:“目的不在于模仿人物的品质,而在于人物的活动。性格决定人物的品质,行为使人物幸福或不幸。”(《论诗术》第六章 1450a20-23)

① 类似的表达在卷二第二十三章 1396b5-88 处出现又被排斥,在那里亚里士多德说,同样的方法应该用在其他环境下的紧急情形中。

处的位置就涉及一个人的品格。那些在仅使用一种语言而不是在宗教性的多元社会中长大的人,对语言和宗教的差异有着不同的态度,他们的态度与那些在只有一个宗教和很多语言的社会中成长的人不同。这些统一性和多样性部分地定义了那些人们的气血和善意。

阿伽门农和奥瑞斯特斯都杀死了诸神告诉他们要杀死的人,但他们的品格和他们的罪是通过他们的情感和那些行为显示出来的。类似地,正如亚里士多德将要指出的,当我们被责备、仁慈、怜悯或是嫉妒所缠绕时,我们就会有区别地判断其他人的行为(《尼各马可伦理学》卷三第一章 1110a19-26)。在《政治学》中,他建议那些想要霸占年轻小伙子的僭主们要处理好这一点:他们的行为来自于性欲,[118]而不是由绝对权力产生的傲慢(卷五第五章 1315a22-24)。诸如懊悔、罪恶、无辜或是其他的情感,在实践论证中被用来从矛盾的材料和包含敌对的欲望、价值和观点的品格中产生一个单一的判断。^①

拥有实践智慧的人不仅仅实现关于做什么的正确的决定,或实现仅仅由于正确的推理而来的正确的决定;这样的一个人也用恰当的情感做出选择。^②双语教育可能是一件令人讨厌的事情,但难道

① 参 Rorty,《行为中的思想》,前揭,页 287:“思想的内在性在行动中影响着行动被完成方式的描述:次要的或隐性的选择可以用声音、手势、时序来表达,同时不会被否认或拒绝。一个行为的原因论——它被拒绝了的选择与其直接的来源,以及详细阐述其目的的心理过程——在构成其音调的琐细行为中被表达出来。”

② Irwin 指出了快乐和痛苦用于评价自愿行为和非自愿行为时的一种类似的功能。亚里士多德“坚持被迫的行为总是痛苦的,因此我们能获得快乐的行为必定不是被迫的(1110b11-13)……他否认这样的行为是不自愿的,即便实际的原因序列与在一种不自愿的行为中是一样的……类似地,他论证说,如果我因为无知而行动,并不会对我的行为感到后悔,那么我就是在非自愿地(non-voluntarily)行动,而不是不自愿地;不自愿的行为会导致后悔,且是出于无知(1110b18-24,1111a19-21)……如果他仅仅想要确认行为者的实践原因

那些仅仅由于这个原因——“我的祖父们被迫学习英语,为何他们不能不学?”——就反对双语教育的人就没有错误吗?当合成的行为(resultant action)毫无区别之时,在为了钱结婚和与金钱结婚(marrying where money is)之间就应该有差异。杰斐逊、林肯和里根全部按照越权原则来行动;前两位能意识到他们行为的严重性与后一位对法律的蔑视之间就没有关联吗?(通过这样说——早期的总统们这样做也是蔑视的一种形式——来证明里根总统的行为正当。)道德情感代表着这样的方式:一旦已经得出了一个结论,反对理性、促进和增强理性就不会失败(道德情感的表达方式在反对理性、促进和增强理性中一旦形成一个结论就不会再改变)。只有这些情感能够提供复杂的品格和果断的实践判断之间的联系。同样的激情使得判断像运动和活动一样完整。

解析性地将明智、德性和善意拆开产生了思想、行为和情感的一种相关的独立性。这种独立性依次允许行为者依据矛盾的证据和矛盾的观点果敢地行动。否则,理性和反对一个被给出的决定之间越是平衡,一个人行动起来就越多节制和越少侵略性。基于这样的推理,平衡的论证会抑制血气,因为最好的奴隶具备亚洲人的那种理性,但缺乏欧洲人的血气,这使得在问题的两个方面进行论证的练习产生了一种奴隶式的倾向。这不是亚里士多德的意思,而是修昔底德认为言辞丧失了它们的意义:

任何节制的观念都仅仅是某人掩饰他怯懦品格的一种尝试;能够从各个方面理解一个问题的能力意味着这个人完全不

与其行为的联系的话,那么亚里士多德提出的区分就是出于好奇;如果他主要关心的是理性的行为者与行为的关系的话,那么他的区分是更加合理的。尽管我的快乐和痛苦对所发生的事情不会造成任何差异,但它们暗示了我对行为的态度,因此也揭示了我的品性(1104b3 - 11)和产生行为的决定(342 - 43)”。Irwin的评论是重要的,这个评论表明了对我们品格的评价如何基于更宽泛的证据,而不是仅仅基于个人的决定。

适合行动。(3.82)①

亚里士多德对审议能力的发展没有抑制情感,而是将它们导向了恰当的对象。

相反,相对独立的思想、行为和激情允许对一个决定的情感性修饰在一个更加宽泛或是狭隘的可能性范围的语境之内放置所建议的行动步骤,为的是这看起来就像唯一可做的事情或是诸种最坏方法中最好的方法,或是与好截然不同的更好的东西。这些情感能够改变一个判断的方式产生了所有这些差异。如果没有它们,允许我们依照我们的情感来修正判断就是唯一的弱点,让修辞技艺包含对情感的处理变得必要就是唯一的功效。[119]然而,这些情感是《修辞术》的部分,因为它们为善意提供了可接近的证据。演说家学会了如何显得有德性和有实践智慧——作为在卷一中学会人们如何看待德性和明智的次要作用。但是如果演说者是为了唤起听众的情感,在卷二中关于激情的定义和阐释就必须要比仅仅报道人们所信仰的意见做的更多,这些定义和阐释必须是真实的。这种不对称是至关重要的:演说者必须举例说明德性和明智的普遍概念,但是他也必须唤起情感。②

虽然如此,关于情感的讨论,类似于对明智和德性的讨论,服务于两个功能:亚里士多德将表明与明智和德性相似的情感如何在听众中间产生,以及如何从目前情形中的情感论证到那些被讨论的情感,正如从明智和德性出发,论证人们对有争议的行为的

① [译按]根据作者所引英文译出。

② 参《政治学》卷八第五章 1340a18-24:“音乐的节奏和旋律反映了性格的真相——愤怒与和顺的形象、勇毅和节制的形象以及一切与这些相反的形象,其他种种性格或情操的形象——这些形象在音乐中表现得最为逼真。凭各自的经验,显知这些形象渗入我们的听觉时,实际激荡着我们的灵魂而使它演变。这里,由音乐的形象所培养起来的悲欢心境实际上符合于由原物所引致的悲欢的心境。”

判断。^①正如前提对于演说家极为重要,显得好、显得有智慧和显得仁慈的能力以一种类似的方式对修辞家来说也是重要的。我们知道如何让我们自己显得有德性和有实践智慧,即通过知晓如何论证它们,就可以做到这一点。类似的是,我们通过知晓如何使用关于情感的论证,从而知道如何唤起情感。

这种易变性是决定性的,因为它阻碍产生超越了一种修辞技艺的效果的所有方式——从通过穿上我的战斗制服让你认为我很勇敢,到通过紧张不安地轻拍我的铅笔而让你变得很生气。如果所有呈现某物自身的巧妙的方式能够转换成关于相关品质的论证,那么其他的方法对演说家来说就不能通过实践的技艺轻易获得。凭借理性的论证,情感可以被说服,所以凭借论证,情感也可以产生、毁灭、偏离、变得激烈和减到最小程度。在这种程度上,可以说,它们修正了判断而不是用某些非理性的东西取代了判断。^②

本书的第一章就建立了这种论点:技艺、论证和活动在《修辞术》是可以交互转译的术语。这种相互转译可以被用来表明情感主题对技艺来说所蕴含的意思。说一种情感的吸引要成为技艺性的,

① 在讨论恐惧时,例如,我们懂得恐惧如何装饰某种情境中的感觉(卷二第五章 1383a8 - 12):“因而,最好让听众处于恐惧的状态下……”我们也会懂得如何让听众从表达了恐惧的可能原因的前提中得出一个结论,要么是“你应该恐惧”的结论,要么是“受审的人是令人害怕的”。关于更进一步的例子,参卷二第三章 1380b31 - 84,第七章 1385a31,第十一章 1388b30;注意,一般而言所有来自于表征的论证都内含于引起激情中。

② Wisse 指出了卷二第二章至第十一章中七个地方,亚里士多德“给出了关于如何使用他的分析去建构论证的建议”(页 21 - 22)。他列的是:II. 2. 1380a2 - 5, 3. 1380b29 - 33, 4. 1382a16 - 19, 5. 1383a8 - 12, 7. 1385a29 - b10, 9. 1387b17 - 20, 10. 1388a25 - 28。又参 Alexander Nehamas,《〈修辞术〉和〈论诗术〉中的怜悯和恐惧》,前揭,页 297:“那使得一种欲望或情感变得理性的不是其内容,其内容能够有一个复杂的建议性的和可评估的结构,而是结构依赖的背景。我们的陈述要想是理性的,只有那使得我们是理性的东西在适当地考虑它们时包含理性。”

必须是论证性的,并不意味着它就一定是以三段论形式呈现的,或脱离了三段论形式就被认为是欺骗性的。凭借我易变性的论点,富有技巧的情感性吸引必须是活动。

但这意味着什么?一个恐吓性的吸引是处于活动中的——如果它不仅在听众中间导致恐怖,而且如果听众中间的恐怖和引起这种恐怖的演说之间的关系,是实际效果和实际原因的关系,亦即,如果听众中间的恐怖和演说中的恐怖是一致的话。^①亚里士多德分析的力量扩展得如此远:甚至动机不是外在因果关系的事务,而是形式转换的事务。亚里士多德提供的这种因果分析由构建这些实际的原因和效果的方式组成。

[120]这些原因是理性的这个事实使得说服,包括情感性的说服,变成了一个刻意的行为。这意味着,如果某人问我为何一个特定的演说会让我感到恐惧,我能够通过谈论演说中原因性的和论证性的因素来回答他。我没有给出一种个人性的历史去解释我的恐惧,我也没有指出演说者抛开那些因素完成的事情。情感的证据的论证本性不是通过三段论来揭示的,而是通过说服活动的原因来揭示的。因为即便运动是活动,所有的说服都是靠着形式的遗传(transmission of form)来起作用;甚至当我被欺骗的时候,这也是我灵魂的质料,此时我的灵魂成为被说服的形式。

这是一个单一的形式,但它存在于不同的质料中。作为修辞活动的怒气不是沸腾的热血,而是在听众中产生的被挫败了的期望。那么通过技艺产生出来的怒气就是真正的怒气。(在下一章中,我将提出这个类比和更加艰难的问题,即通过技艺产生出来的性情究竟是不是真正的性情)因此,在听众那里必然存在一种作为分散的

① 注意与这个宣称的相似性:《论诗术》中的怜悯和恐惧是结构的特征和肃剧的情节。在我的分析中,怜悯和恐惧是存在于听众中还是存在于城邦中——这个传统的问题造成了一个虚假的选择。实际的原因和实际的结果是同一的。

结果的怒气和演说、听众和听众的怒气分享的活动之间的一致性——听众不仅仅是作为听演说的人，而且是具体的个人。

作为活动的建筑物，这个建筑物被建造起来，与建筑者的建筑是一致的，最好成为与已经完成的建筑物一样的建筑物。被治愈的病人，作为被治愈的病人与医生治愈病人的活动是一致的，最好与那些能够下床和走路的病人一致。医生作为实际治病的人必须与医生作为一个执着于时间的人的本质一致，即便是医生不进行治疗的时候。否则，将没有人会付钱。

与此处类似，听众必须与个体或继续投票的组织相一致。由技艺产生的怒气必须是真实的怒气。一般的说服活动，作为由技艺主宰的说服受限于演说中的论证。同时，原因和效果的一致意味着，作为修辞说服的演说受限于听众的信念或听众的信任。这就是亚里士多德排除一般的ἀτεχνοί[不属于修辞证明本身的证明]的原因，以及他在《修辞术》开始就排除了激情的原因。听众认为折磨拷打可以定罪，但是在演说中折磨拷打与定罪就不能是一致的。并不呈现说服论证的论证结构的绪言可能是必要的，但最终也没法让听众确信绪言与论证是一致的。这就是绪言为何是必要的原因。类似地，以非论证性的方式刺激激情的方式可能会制造讨人喜欢的听众，但听众和演说不能分享一个活动。

一旦亚里士多德表明，他的因果分析通过形式的传递[121]，从与情感敌对的论证延伸到情感自身，我们就必须思考是否有什么事情被排除在外了。这些事情的任何一件都是一种活动。由此可见，修辞技艺根本不能排除任何方法。在将情感吸引作为论证看待这件事上，亚里士多德难道不是将其重新描述成一个实践或是改良了它呢？

我在上一段落给出的列表，除了一个之外依然需要保留。折磨拷打是一种不属于修辞证明本身的证明。我用我过去英雄事迹来吸引听众的做法不属于马上要讨论的要点，也不属于修辞技艺。当我通过将注意力集中在他的种族特征上从而让你厌恶被控告者时，

我已经唤起了一张外在于修辞情形的情感。它们是最必要的事物，而非技艺，尽管亚里士多德将表明他甚至能在这些地方发现技艺。

但是这些其他方式也发挥作用。“错误”不仅仅“依照对朋友所犯的错误的程度在逐渐变得严重”（《尼各马可伦理学》卷八第九章 1160a7 - 8）。以我的经验看来，错误也依照我最近没有睡好的程度而逐渐变得严重。对判断的后一种修正并不占有一席之地，除非是作为道德生活中的一个消遣（*distraction*）。而不管一个演说者是否能利用这些偏好，“一个人都不会被说成是具有特殊的道德品格，他们只不过是喜爱甜美或令人愉快的事物”（《优台谟伦理学》卷二第十章 1227b11 - 12；对照《修辞术》卷一第十章 1369a25 - 30，卷三第十六章 1417a21）。如果友谊要比那种纯粹的基于身体的情感更有价值，那么其原因是同样的情感以两种方向对基本原则进行感知，即最终的特殊性和最终的目的。那种源于缺乏睡眠的乖戾的脾气不属于这个种类。可以被转译成论证的情感，并且只有这些情感属于修辞术的部分。

在情感和关于情感的论证之间的可转译性意味着，将理性和情感分离开来可以服务于实践生活的一个目的，而不仅仅是在情感的作用被理性取代之后，成为情感的某种渐进的残存。在《尼各马可伦理学》中，明智是智慧的对等德性，并且是 *νοῦς* [理智] 的组合——是一种对原理的非隐晦性的理解；还是一种 *ἐπιστήμη* [知识]——一种涉及那些原理的推理能力。明智不是两种独立的因素——聪明和自然德性——的联合，智慧却是理智和知识的总和。相反，亚里士多德在明智之后，呈现了聪明和自然德性，将其作为脱离了明智的德性。在明智德性中，深思熟虑是伦理性的，不仅仅是被伦理所引导和根源于伦理，而是整个地就是伦理的。再说一次，对特殊性的情感性理解不仅仅是填隙性的，它也不是仅仅在理性放弃面对不可通约的非此即彼的选择时才发挥作用。在情感和论证之间转译性扩展了情感的作用，正如它在修正判断时的作用也限制了情感。

第五节 快乐、痛苦和好的实践决定

[122]迄今为止,我仅仅将注意力集中在《修辞术》卷二第二章中关于情感的定义的前半部分。“激情是那些能导致决定被改变的东西,并且还伴随着痛苦和快乐。”因此我已经谈论了改变决定的激情。现在我想探究这个激情定义的第二个方面的重要含义,即明显的宣称说,激情伴随着快乐和痛苦,并且更加严肃地对待我在之前暗示的关于善意能创造一个苏格拉底称之为“快乐和痛苦的共同体”的思想。那种共同体是什么?这个共同体是亚里士多德在《修辞术》中修辞术的种的部分,可以展示一个人的快乐和痛苦与其他人的痛苦和快乐的相互依赖性的各种方式;反之,可以将所有这些联系都聚集在一个单一的名目之下,可以成为仁慈、怜悯、骄傲、同情或嫉妒等情感。当我报复了你对我的侮辱时,我的快乐就基于你的痛苦。我能从实现你的期望获得快乐,同时也给你带来了快乐,正如在仁慈中那样。我的痛苦也可以是源于你的快乐,如在嫉妒和愤怒中那样;我的痛苦也可以源于你的痛苦,正如在怜悯中那样。在羞耻中,我的痛苦也能够以一种不同的方式源于你的不快乐,或是渴望那种通过竞争而得到你的赞许的快乐。我通过看到其他人繁盛兴旺而获得快乐,因此我才想支持对宗教教育的公共补贴。我可以通过抵制双语教育而显示我的权力超越了那些不能反击的人们。^① 情感的这个一般定义被你我的快乐和痛苦不同的相互关系

① 参 Charles Fried,《新的宪法第一修正案的法理学》(The New First Amendment Jurisprudence),页 253:“西维吉尼亚州教育委员会本不能设想,凭借获得耶和华的见证而向国旗致敬,他们正在缓慢地灌输爱国主义。相反,他们通过对在校儿童巩固他们的爱国主义概念,正在炫耀他们的力量。”又参 Richard K. Sherwin,《法律、暴力和狭隘的信仰》(Law, Violence, and Illiberal Belief),

区分成了不同的种类。

与得出一个系统的关于情感的理论相反,亚里士多德似乎放弃了他的情感定义并转向了对具体情感的分析,这些具体情感似乎与那个情感的定义没有什么关系。每一种具体的激情必须通过三种原因从激情的一般定义中得出:“思想的倾向”、作为情感的对象的人们以及产生情感的时机(卷二第一章 1378a25)。^①这三种原因性的事实不是凭借激情的定义产生的。这也不是对情感的一种科学式处理,而是一种实践的处理,这三种原因是演说者可能完成的事情。在一种激情和这三种原因之间的任何一种之间都没有简单的比例。如果我嫉妒那些拥有好福气的人,并不见得他们的福气越大,我的嫉妒就会越大。因此在《修辞术》中,必须通过这三种原因性的因素的一致和冲突来理解激情。

在一种情感和任意一种单一的愿意之间缺乏比例,[123]使得对情感的大量滥用得以可能,同时会产生某些不被承认的伦理优势。对个体情感的研究揭露了,源于那三种原因的不同的相互关系的差异:怒气可以被平息,但憎恨会无限地延续(卷二第四章 1382a14)。情感在快乐和痛苦中扎根为情感许诺了一种自由,同时会为这种自由设置一个限度。当然,这种自由可以为修辞家所用,正如它会允许与实践不相关的事物,但是这种自由也有一种本质的道德功能。这种情感的自由实质上是情感的道德功能,即允许判断

1793, n. 26: “Lynch v. Donnelly, 465 U. S. 668, 688 (1984) (O’Connor, J., concurring) (宗教的政治性认可可是无效的,某种程度上宗教向那些非信仰者宣告了一个信息,他们是外来者,而不是这个政治共同体的合格成员,并且这一信息还暗示,那些信仰者是内部成员,是这个政治共同体的合格成员)。”

① 参,例如,II. 6. 1383b11, II. 7. 1385a15 – 16。值得注意,最类似于情感的原因的这个陈述的情形不是发生在《尼各马可伦理学》中对ἀνχαορία[无力自制]的讨论中,事实上在《尼各马可伦理学》中任何地方都没有发生。最贴切的类比是《政治学》卷五对内讧的讨论,我在上一章中引述了关于内讧的内容。

的改变,相对地使判断独立于普遍的原则和我们的利益。(在下一章中,我们将看到修辞推理如何扩展得要比我们的利益更远,即便行为反对这一点。)即便我们不能直接地依照情感行动时,情感也允许我们完全相信我们的原理和价值;我们可以在我们的选择和其他的欲望中以这样的方式——即,不需要直接与我们自己的实践利益和引导行为的理性相连结的方式——贯彻它们的结果。与更多的目的性但更少认知性的欲望相反,与亚里士多德的目的相关的情感是那些属于血气的情感,“血气以某种方式遵从理性,但欲望则不”(《尼各马可伦理学》卷七第六章 1149b1-2;但,请参《修辞术》卷一第十一章 1370a18-27)。^①与《尼各马可伦理学》卷三第四章中的 *βοῦλεις*[希望]一样,血气超越了那直接地就是实践的东西。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德告诉我们善意并不必然涉及欲望(例如,卷九第五章 1166b34, 1167a9-11)。道德情感的本质功能来自于它们与善意的关系,正如我们证明我们的演说者和听众忠诚于我们并不总是践行的价值。^②同时,这种自由是所有对情感的滥用的根源,这些情感让人们——包括亚里士多德在《修辞术》第一

① 注意,尽管如此,欲望在卷二第十二章 1388b33-34 处依然被包含在情感中。正如 Wisse 指出的(页 40, n. 151):“在卷二第二章至第十一章里从情感中排除了欲望,与第一章、第十章、第十七章和第十八章一致,在这些地方, *ὀργή*[愤怒]和欲望得到了讨论:亚里士多德首次明确地将欲望排除出情感是在卷二第二章至第十一章,但接下来不再提及这一点。”

② 关于情感相对独立于而不是完全独立于行为,参 Troels Engberg-Pedersen,《亚里士多德的道德洞察理论》(*Aristotle's Theory of Moral Insight*),页 140:“如果我怜悯某人,即便我对他的痛苦爱莫能助,仍将如此的是:当令人痛苦的事情发生时,我就在现场,如果我本来能够做一些事情阻止痛苦之事的发生,那么我至少原本可以去阻止悲惨之事的发生。”又参 Michael Stocker,《亚里士多德伦理学中的欲望的冲突和价值的冲突以及卑劣的手》(*Dirty Hands and Conflicts of Values and of Desires in Aristotle's Ethics*),页 37:“卑劣的特点——不可能之物应当(*the possible oughts*)——受到了双重的考虑。在决定要去做一个行为时,它们总是被考虑。它们对行为不利,但不足以迫使其完全搞错。”

章中——怀疑在情感中发现的力量。因此,这种自由允许我们证明我们忠诚于但不会践行的价值,所以这种自由也允许对悔恨的表达,也使得这样的现象变得可能:“某个怀恨在心的人成为别人实现希望的障碍,他不能得到什么东西,他也不会让别人得到什么东西。”(卷二第二章 1378b18-19)很多人是为了发泄仇恨才反对双语教育,另外的人反对对宗教教育给予公共援助也是出于类似的一种感情。这种来自于一种直接的行为引导的功能的自由能导致不负责任:我能通过自由地沉浸在相反的情感中来为一种选择辩护——是的,我偷了钱,但为此我感觉很不舒服。阿伽门农认为他可以减轻在地毯上踱步的傲慢——通过宣告他在那样做时感到了羞耻。根据维尔德(Oscar Wilde)的定义:一个感伤主义者是那种想拥有一种奢侈的情感,同时却无需为此付出代价的人^①——此处的自由就导致多愁善感。一个快乐和痛苦的共同体使得快乐和痛苦远离[124],它们正常的实践结果或它们标准的对象和场合变得可能。

情感的自由和一种多面的因果分析的必要性来自于那个关于情感的定义的第二部分,即它们与快乐和痛苦的关系。当所有的情感是初始欲望时,它们可以被完整地经历,所以也独立于任

然而,在集中于这些肮脏的特征时,它们被再次赋予道德的重负,正如理性反对完成那个行为和正如理性后悔完成那个行为。即便它们被证明是合理的,它们依然是肮脏的。”

① 关于这个被忽视的主题的有益的细节,参 Michael Tanner,《多愁善感》(*Sentimentality*)。关于滥用的其他形式,参 David Hume,《一项对道德原则的探究》(*An Inquiry Concerning the Principles of Morals*),页 95:“尽管我们的友谊和敌意大多受制于个人对利益和损害的考虑,我们至少可以对一般的规则投以敬意,这些规则是我们惯于敬重的,我们通常通过将怨恨或不义归于我们的对手,而曲解对手的行为,目的是为那些有自爱和自私的利益引起的情感留下发泄口。当心灵充满了愤怒时,心灵从未想过要这种借口。”

何行为。^①在《修辞术》卷二第二章至第十一章中发现的道德情感都是初始的欲望,并允许更加自由地延伸。这些情感必须是目的性的,而不仅仅是“表达性的”,但它们不需要在任何一个示例上都与目的连接起来。痛苦是属,或是引起愤怒的质料,在卷二第二章 1379a10 - 13 处讨论了质料的基质——怒气,而没有注意到缺乏应得的惩罚或是报复的欲望,这二者共同构成了它的种差。

作为怒气种属的痛苦(1378a30 - 32)仅仅被定义为欲望的受挫,而忽视了痛苦的原因;一种具体的情感——竞争[ζήλος]是一种痛苦的感觉,因为我们并不拥有我们所看重的某些事物。^②更一般地说,快乐和作为所有情感的质料基质的痛苦被定义为实现期望和应得的评价或期望与应得的评价受挫;这些不属于一般身体上的快乐,例如对ἀκράσια[不能自制]的讨论。(另外两个对情感讨论的例子,1378b4:“对他来说,认为他马上将得到他渴望的东西是愉快的”;1379a26:一个人会是生气的,“如果他碰巧期望相反的东西,因为意想不到的东西会造成更多的伤害,正如意想不到的东西也会令人愉快,如果渴求的东西实现了的话”。)那些被讨论的情感让快乐和痛苦受到期望和应受惩罚的概念限定。(回想在《论诗术》中,特殊的悲剧情感和快乐也是让受惩罚作为它们的定义的一部分。)这些情感与我们想要什么和我们认为自己是誰相关。我们应该获得我们想要的东西,正如已经发生的事情是怒气定义的一部分。怒气是对轻蔑或侮辱的回应,而不是对伤害的回应,修昔底德笔下的雅典人说:

① 关于情感是初始的欲望,参 Modrak,《亚里士多德》(Aristotle),页 141:“呈现的对象是欲望的组成部分(没有哪种欲望没有一个欲望的对象),欲望是理解一个对象的一种特定的方式,正如是追逐或避免那个对象的动力一样。”

② 卷二第二章 1379a12:“无论何时人们感到痛苦时,他们就变得愤怒”;《论灵魂》卷三第七章 431a8 - 14:“当对象是令人愉快或痛苦时,灵魂就会做出赞成或拒绝的结论,并追求或避免这个对象。”

男人们对不义比对暴力有着更大的激情。因为不义似乎是一个平等的掠夺,而暴力则是因为一者比另外一者更强大,但却是必要的。因此,当他们在墨得斯的统治下遭受了更坏的事情时,他们感到厌烦;但是认为我们的统治是严酷的。(卷一77)①

我能够通过比较《修辞术》中怒气的定义和《论灵魂》卷一第一章403a30-31处关于怒气那个辩证的定义,举例分析这些关于快乐和痛苦的要点。修辞性的怒气定义和辩证性的怒气定义都不是科学的,因为它们都没有思考科学的事情,而是沸腾的热血环绕在胸口。[125]《修辞术》中的怒气定义不应该包括这种情形,因为怒气在演说者那里不是现成的。演说者并不发怒,或者说不需要发怒。演说者拥有没有质料的形式,拥有作为一个形式的怒气定义。质料在听众那里不会屈从于技艺,而是仅仅屈从于形式。但是作为演说者技艺的主题,存在一个情感的质料,而不是科学的质料。演说者与之共事的质料是对快乐和痛苦的期待。

情感随身携带着“情感必须是适当的”这个判断。例如,演说者通过表明听众应该感到羞愧而让听众感到羞愧,当我确信我不应该生气时,我的怒气消散了。“高兴或是痛苦就是按照什么是好和什么是坏行动”(《论灵魂》卷三第七章431a10-11);渴求某物就认为它是好的。所有的情感都可以随之转化成判断和论证。合适的手段对应合适的对象,但人们也能感受到它们。如果我是愤怒的,那么我就完全相信我应该感到受辱了的信念。正如情感随身携带“情感必须是适当的”这个判断,所以,类似地,善意是德性和善唤起的。无论何时一个人认为另外一个人是美丽、勇敢等等时,他就对这个人表现出善意(《尼各马可伦理学》卷九第五章1167a19-21)。

① [译按]根据作者所引英文译出。

快乐和痛苦出现在作为其属的激情定义中。另外两种原因,对象和环境提供单个的激情的差异。演说者的三种品质——明智、德性和善意——是理解那些需要被完成的具体的事情的能力,但不必然就是个体的现象——那是一种实践的而非本体论式的特殊性含义。情感的功能是允许实践的判断掌握具体情形,例如,当我们学习这一点时:憎恨不同于怒气,因为怒气的对象总是个人,“然而,憎恨却适用于群体的人们”(卷二第四章 1381b18)。我们看到一个在个人决定的特殊性和它们的对象的特殊性之间的有益的差异。另外,情感不亚于理性,具备普遍化的力量 and 将特殊性置于理性给出的普遍化之下的能力:人们“怜悯那些在年纪、品格、习惯、阶层、出身等方面与他们相似的人们;因为所有这些情形似乎都更适用于他们自身”(卷二第八章 1386a24 - 26)。正如特殊性的含义被扩展了,那么也就存在对伦理性感知的思想的拓展:“怒气的目标是痛苦,憎恨罪恶的目标也是痛苦……痛苦的行为被这些感觉感知到了,但最大的恶——不义和愚蠢——却最少被感知到,因为恶的存在不会引起痛苦。”(卷二第四章 1382a17 - 19)像一般关于实践现象的陈述那样,他提供了一个一般的描述,这个描述在进入种类时,经受了修正。在第七章中,我将表明这一事实——很多道德德性并不符合说谎的一般条件——产生的一些后果。某些类似的事情在此处发挥作用。[126]在对每一种具体情感的讨论中,只有某些原因被明确地讨论——这些原因都是可以掌控的原因。^① 被认为是

① 此处我从与 Wisse 相同的材料出发得出了相反的结论,他说:“列举主题、对象和原因这一原则一般而言向来是被遵守的:所有的背离要么是自然的要么需要被解释。”(页 69)他的注释(n. 291)列举了这些背离:“2.3 处的 *praoenesthal* (其原因是缺乏在 2.2 中已经解释过的 *oligoria*); 2.4 处的 *philia - echthra* (其主题是不明确的,因为每个人都会经受这种感情;本质的一点在于与其他相关之人的关系,对照 2.4.4:81a8 - 11 等等,原因和对象在 § 1 - 12: 82a21 - b28 中是紧密联系在一起的); 2.5 的 *tharrein*, § 16 - 2:83a12 - b11 (它没有对象,因为它缺乏恐惧,对照 83a14 - 15); 2.7 的 *charis* (这三要素是紧密地

种属的快乐和痛苦以不同的面貌出现在不同的情感中,情感与痛苦和快乐的联系依照行为的不同而变化。

因此,并没有热爱和憎恨的精神状态,因为它们没有身体性的基质,与关涉行为后果的希望和恐惧也没有关联(但请参《论灵魂》卷一第一章 403a18-19)。如果在快乐和痛苦中不存在热爱与憎恨的身体性基质,那么热爱和憎恨就是最稳定的情感,也是最难掌控的情感。热爱和憎恨是最保守的情感,因此也是最明显的从物模态(*de re*):我喜爱这个人,但厌恶那个组织,不过不是厌恶他们拥有的某些品质。^①

热爱[*φιλία*]是渴望[*βούλησις*]别人的好(卷二第四章 1380b35),但当憎恨对象和原因时,它没有与对象相联系的渴望。由于在怒气中而不是在憎恨中存在一种质料的基质(material substrate),所以怒气可以由时间治愈,憎恨则不能。^②在愤怒中能感受

联系在一起,并一起被处理的,对照 § 4. 85a30-31); 2. 9 的愤怒(类似于恐惧: § 7-11: 87a8-b4; 对照 b24)。”

这并没有解决 Wisse 和我之间的问题,但值得注意的地方在于,我关于《修辞术》中的情感的叙述是一种在关于道德德性的一般叙述和亚里士多德就每一种独特的德性所说的内容之间的一种联系,至少在我看来,我的叙述是这样一种联系。我也发现在普遍的计划和细节之间不相适合。《尼各马可伦理学》中的矛盾在本书第七章中会变得极为重要。

① 参 Nancy Sherman,《品格之网》(*The Fabric of Character*),页 137:“在通过行动表达出仁善时,我们对个体充满了同情,这是由于具体的环境所致,而不是因为个体碰巧就应该被同情。当我们通过行动对一个特殊的人表达独特的关爱时,这种情形在友谊上是不同的。”又参 Amelie Rorty,《心理状态的历史性:当发现爱已经改变,爱就不再是爱》(*The Historicity of Psychological Attitudes: Love Is Not Love Which Alters When It Alteration Finds*),位于《行为中的思想》,前揭,页 121-134。

② 这个区分使 Rorty 的评论很有道理,参《理性的种类,情感的种类》(*Varieties of Rationality, Varieties of Emotion*),页 347:“某些情感(例如,欢乐和痛苦)典型地是被感受到的,并且是以特定的方式感受到的:往往这样的真实情感与快乐和痛苦有着强有力的联系,这样就存在一个预设以反对情感的归属,

到快乐,即想象报复的快乐,但是憎恨不存在快乐。憎恨不允许让欲望与快乐联系。憎恨某个人是容易的,但这并不暗示渴望伤害所憎恨的对象,一种怒气如果不与渴望报复的欲望相联,它就不再是怒气了。

恐惧、自信、羞耻、怜悯、义愤、嫉妒甚至包括竞争被定义时没有提到任何初始的欲望。在定义仁慈[*χάρις*]时,亚里士多德似乎跳出了他的方式,从听众的角度看来,应避免提到一种相连的欲望:仁慈是这样一种情感,据说拥有仁慈的人是对某些有所需求的人提供一个帮助(卷二第七章 1385a18)。^①此处只有被计划好的行为,但没有欲望。

正如在同时代很多关于情感的叙说中,《修辞术》的情感是有目的的,受它们的对象限定。但情感的对象是人,而不是议题(*propositions*)。^②在《尼各马可伦理学》中,我们担心我们自己的身

如果这个人没有意识到自己的感受的话。其他的情感(如憎恨和爱)不需要有意识地去感受,有时仅仅存在于某人产生的一系列属于情感的典型特征的思想中。一个人的嫉妒可以存在于他着迷般地沉浸在对排除和失去的思考中,同时无需经历肉体上的苦闷和痛苦——而这恰恰是感受到嫉妒时的特征。”

① 参 Leighton,《亚里士多德和诸情感》,前揭,页 169, n. 4. Leighton 尽力通过解释消除了这些材料:“在他对怜悯和愤怒的定义的陈述中,其目标是不明确的。相反,这种描述是这些情感更大的概念的部分。我们在嫉妒和好胜中发现了同样的情形。嫉妒概念部分涉及阻止某人的邻居拥有某些善,然而好胜尽力让自身拥有这些善(《修辞术》1388a35-37)。由此来看,这些目的是情感概念的部分,我们依然能够解释判断的某些变化。”尽管亚里士多德承认某几种情感是成问题的,比如恐惧、羞耻和无耻“不会指向可能会被我们的判断歪曲的实现”。

② 参 Claudia Card,《感激和责任》(*Gratitude and Obligation*),尤其对感激某些帮助过我的人和对那个人感激之间的差异感兴趣。除了别的事情之外,与接受帮助的人不同,人们会对有人得到了帮助这一点心存感激,而不是对施恩者感激。

体,但在此处我们害怕某些人。亚里士多德在此处让情感对信念的根本含义负责,在《修辞术》中,信念的主要对象不是一个议题,而是一个人——我们相信、提出我们的信任和信念,但某些人却相信那些是真实的事情。^①如我的论证所进行的,尤其是在第六章,我将表明性情和理性的整合——这是《修辞术》最根本的成就——如何接通演说者的信念和信任与使他的论证强有力和可靠的信念之间的相互关系。在分析情感时,伦理和论证之间的相互关系是至关重要的。

情感的对象是人,而不是议题,无法阻止我们为情感给出原因。

参 Stocker,《情感的思想》(*Emotional Thoughts*),页 62:“所有的信念和思想都可以长久地持有,但我的感情可能不会持续很久。它们从恐惧到欢乐的期望,然后再次回到恐惧,当然,一种情感会受到另外一种情感的影响。我的价值观不会有任何变化。我始终对危险和勇敢地面对危险给予同样的评价。我也始终拥有同样的欲望。”类似地,参 Rorty,《行为中的思想》,前揭,页 114:“问题在于是否存在某些情感,这些情感被恰当地评价为不合适要比评价为非理性更具危害。如果一种情感目的性的组成部分总是一种信念,那么一种情感的保持在一种信念改变之后就总是涉及信念之间的冲突。”又参 Judith Shklar,《不义的面相》,前揭,页 89:“英语有助于表明我们自身与我们的动物朋友之间的差异。后者期待某事被做是因为此时总是被做,正如结果来自原因一样,如果做的事情是我们所喜欢的事情。如果那件事没有发生的话,它们和我们就会感到巨大的失望和悲伤。然而,人们也有期望,这些期望依赖于我们的角色和我们相互关系的社会特征。我们期待公共事务中的公正,期待朋友的忠诚,期待那些我们已经付钱给他们的人能够给予我们好的服务和好的商品。当这些期望没有发生时,我们感受到的是背叛,而不是悲伤。”

① 在本书第一章,我引证了 Alexander Mourelatos,《帕蒙尼德的路径》,前揭,页 136 的注释 1。这一注释的后半部分依然值得引述。“说服和忠诚或信念对希腊人来说是一个概念的几种形式。”关于信念作为相信某事为真和作为相信某人的宗教思想之间的关系,参 Martin Buber,《两种信仰类型》(*Two Types of Faith*); H. H. Price,《信仰和相信》(*Belief “In” and Belief “That”*), Kenneth Seeskin,《犹太教和犹太人信仰的语言学解释》(*Judaism and the Linguistic Interpretation of Jewish Faith*)。

在开始,[127]亚里士多德攻击其他的编撰修辞术的作家将注意力仅仅集中在情感上,而忽视了说服论证;亚里士多德一旦将省略推理论证变成修辞技艺的核心,情感性的吸引就可以变成情感性的说服论证。因为我们给出情感的原因,修辞家就能够思虑如何激发其情感。这是亚里士多德的叙述的丰富性的一个部分:个体的对象和议题的结构之间的联系是变化的。我很生某人的气,因为她侮辱了我;当我发现她实际上没有侮辱我的时候,怒气立马就消失了。但我憎恨某人,因为他不能站着听我极为喜欢的爵士乐;当我发现他根本不关心爵士乐时,我的憎恨并没有自动地消失。我可能找到另外的理由来恨他。^①情感的对象是人而不是议题这个事实并没有让情感缺少理性。这个事实也不意味着,它们与判断的联系只能是原因性的,而不是理性的。尽管情感的对象是人,但我可以从一种情感推论出另外一种,正如从一个议题推论出另一个:如果我害怕你,那么我就不会对你发怒。

① “波兰人从未因为犹太人是犹太人而反对他们,而是因为犹太人肮脏、贪婪和撒谎,因为他们留两边的鬓发,说着某些专门术语,不愿意被同化,也因为他们接受同化,不再使用他们的专门术语,穿戴整洁,并渴望被看做是波兰人。因为犹太人缺乏文化又过度地被文明化了。因为犹太人迷信、落后和无知,又因为他们很能干、追求进步且极有抱负。因为他们有很长的鼻子,又因为他们有时与纯粹的波兰人无法区分出来。因为他们蔑视自己的宗教,并且是无神论者。他们看起来是卑鄙的和令人恶心的,又因为他们是严厉的并且拥有独立的作战组织和充满了放肆。因为他们是银行家和资本家,又因为他们是共产主义的鼓动者。但没有一种情形是因为他们是犹太人。”见 Konstantyn Jelenski,《文化》(*Kultura*)(Paris), May 1968,引自 Sander Gilman,《病理学和差异》(*Pathology and Difference*),页 29。

参 Patricia S. Greenspan,《混合情感的情形》(*A Case of Mixed Feelings*),页 233;“理性不能成为情感的部分,但可以成为判断的组成部分。也就是说,即便我喜欢我的对手,或是对我的对手取胜感到高兴,我通常依然会为了他的取胜感到高兴,但不能说我的情感就具有评价的资格,因此,情感不能被看做与那些真正有资格进行评价的判断一致。”

在每一种情感中,并不是所有的原因都彼此相关。在对议题的讨论中也有一个转折,即转向致力于对某个主题的论证,而不是引起不同的感情。仁慈的定义依照三个变量(three variables)来看,是简洁的,又几乎有些草率,另外他迅速将注意力转向了如何通过论证产生和取消仁慈的感情。“既然已经阐明了人们在何时、为了何种缘故保有仁慈,以及仁慈者的心理状态,那么显然演说者应该从上述题材中构筑论证”(卷二第七章 1385a30-32)。那些论证无非是在于表明,某些事情或某个人符合或不符合这个定义的条件。

情感与善意、血气的关系陈述了在《修辞术》卷二中处理的结果。亚里士多德从外在的被引发的事情——例如侮辱——到与习惯和品格连结的感知,展示了激情的发展。怒气——情感有时被简单地与血气看做是一致的——是演说者发展善意的第一个源泉。怒气和平静在亚里士多德的阐述中不是靠憎恨来引导,而是由爱来引导。在怒气感到痛苦的地方,爱是愉快的;在怒气有目的,由一种对报复的欲望构成时,爱就不被关心了。亚里士多德在处理完仁慈之后处理的这些情感——义愤、怜悯、嫉妒和竞争——能够彼此转化。相比之下,对怜悯、嫉妒和竞争的讨论,是以痛苦的属开始的(卷二第八章 1385b16,第十章 1387b24,第十一章 1388a38)。这同样的痛苦是这些情感的基础,并允许这样的转化。如果我嫉妒某人,那是因为我以为她已经获得了一种巨大的好,然后我发现她所获得的根本不是一种好时,我开始怜悯她。相反地,“如果演说者能够这样来引导听众的心理,[128]向他们表明那些声称值得怜悯的人并不值得怜悯……如此,就不可能产生对他们的怜悯”(卷二第九章 1378b17-21)。

这些后来的情感与品格更加紧密地连结,因为它们是转换网络(network of transformations)的部分。怒气这种激情最少与品格相连,因为它是最消极的情感。因此,怒气的消除不会导致另外一种情感,而是仅仅变成了怒气的消失——平静。怒气能够导致自制的丧失,从而变成ἀνχασία[无法自制],在《修辞术》中没有哪一种情感

可以如此。恐惧连结着怒气与亚里士多德处理情感的序列中的后四种情感,当然也与品格相联系。怜悯和恐惧不能相互转化,但我们会怜悯别人身上发生的事情,但如果这些事情发生在我们身上,我们就会感到恐惧。类似地,更加一般地讲,让我们变得友好和对某人怀着善意的血气,也是引起我们反对我们敌人的行为的同一种血气。

由于情感的论证本性,因此存在一种与思想的联系。举几个例子:“通过将别人的不幸看做是对他们的惩罚,平息了他们的怒气”(卷二第三章 1380a15);“我们尊重那些尊重我们的人、那些我们所敬重的人、那些我希望受到其尊重的人,我们还希望受到我们的对手的尊重以及那些其意见不会受到我们蔑视的人的尊重”(卷二第六章 1384a28);“人们为那些别人感到羞耻时自己也会有同感的人感到羞耻”(1385a5)。另外,恐惧驱散怜悯(卷二第八章 1385b33),愤怒消除嫉妒(卷二第九章 1386b22-24),但是我们应该比起害怕残忍的无情和明显的愤怒更加害怕野蛮(卷二第五章 1382b18)。之前,我曾说过,当感觉能力的多样性允许我们最终创建一个简单的、持续的、主观的世界时,情感的多样化比感觉能力的多样性发挥,要么作用更大要么作用更小。此处我们处在一个更加清楚明白的位置上。感受到一种情感要么能够引起第二种情感,如怒气引起憎恨,要么不可能引起第二种情感,如嫉妒和恐惧都阻碍怜悯。《修辞术》卷二第二章至第十一章的部分任务就是展示这些情感的对立和相互依赖,并不存在关于对《论灵魂》中的明显且恰当的感觉的常识性整合的一个替代者。^①一个人若是爱另外一个人爱得越深,

① 参 Thomas Conley,《激情和信服》(*Pathe and Pisteis*),页 312:“在辩护的情形中的正当理由与控诉的情形中的正当理由相反,事实上,一种情形中动机性的情感不同于另外一种情形中的情感。我认为,这显示出由‘相反地’谋篇的真正的才能,因为凭借这样的一种谋篇,基于最大的收益和效益产生论证是可能的。”

或是恨另外一个人恨得越深,这第二个人反过来会同样爱得越深或恨得越深,但一个人的恐惧越大,他就应该越少感到害怕(卷二第五章 1383a36),某人也不能生某个正在生气的人的气(卷二第三章 1380b1),一个人也不能自己跟自己生气(1380a13)。

第六节 情感的政治功能

这些情感不是自然的人类情感,而是城邦公民的情感。性情温和的亚洲人可以免于由愤恨引起的怒气,[129]但他们也因此不能政治地行动。但欧洲人则充满血气,他们也不是政治的动物。这些北方人(Northerners)^①的事例表明血气和善意具备前政治的形式。它们是政治灵魂得以形成的自然质料(甚至在主人和奴隶之间也有善意存在,而在主人和奴隶关系下不可能存在正义)(《政治学》卷一第七章 1255a18)。在一开始,我否认亚里士多德需要某种形而上学式的生物学以作为政治心理学的权威基础。通过观察理性和血气如何在一个城邦中起作用,允许他将自己的解释扩展到城邦之外的人类,而不是相反的方式。普通的人类心理学是政治心理学的必然结果。

《修辞术》卷二中的道德情感占据了政治情感同样的领域,这些政治情感就是《尼各马可伦理学》卷四中的道德德性的质料,一方面与“灵魂的非理性部分(卷三第十章 1117b24)”的勇敢和节制相反,另一方面又与正义相反。相关的情感是那些其对象是别人的情感,这个“别人”要么是个人(如怒气),要么是群体(如仇恨),要么是其他之物引起的关于我们的事情(如羞耻)(卷二第六章 1383a23 - b26)。

① [译注]此处北方人指上一句中的欧洲人。他们位于亚洲的北部,故称为北方人。

与善意相关,这些情感是政治友谊的变化,是让一个城邦不同于一个家庭的情感的变化,是一种联盟,或是交换的安排。在《修辞术》中,甚至恐惧都是一种政治情感,例如,它的表征是“对那些能伤害我们的人的敌意和怒气”(1382a26),它的对象也仅狭隘地指其他人。^①

所有情感的质料性原因是快乐和痛苦。勇敢和节制的质料性原因与人在肉体上的痛苦和快乐是一致的。相反,《修辞术》卷二中的激情的质料是实现或挫败期望的快乐与痛苦。这就是快乐和痛苦在激情的修辞定义中的重要意义,并且这些就是苏格拉底说的位于血气中的情感(例如,《王制》439e-440b,547b-550b)。^②这就是作为政治动物的人的情感,另外,可能符合卷二第一章中的激情定义但与人的政治本性没有关系的事情,不会被深思熟虑。^③与期望连结的快乐和痛苦产生了政治情感,情感又与血气和善意相关。

① 同样的缩小范围发生在《论诗术》中。由于怜悯和恐惧的相互关系,我们仅能对那些发生在别人身上的灾祸感到怜悯,但发生在我们自己身上时则感到恐惧。

② 参 Carnes Lord,《政治学和亚里士多德的〈政治学〉中的哲学》(*Politics and Philosophy in Aristotle's politics*),页348:“亚里士多德赞同柏拉图说,血气对城邦或是最好的城邦来说是必要的。但他对血气的分析在几个重要的方面不同于柏拉图。在《王制》中,血气呈现为一种严酷的和好战的激情,显然适合于护卫阶层,他们的主要任务就是保卫城邦反对外部敌人。亚里士多德说(1327b38-1328a1),血气不仅对护卫者在反对敌人时需要的严酷性来说是必要的,而且对于他们对城邦同胞的善意也是必要的。亚里士多德明显地超越了《王制》中的明确教诲。柏拉图让自己限于要求护卫者具备一种‘哲学的天性’。”

③ 因此,如此之类的快乐和痛苦引起的令人羞愧的和恶意的错误要比《尼各马可伦理学》卷七第六章149a25-b5处由怒气和血气所克服的错误更大。参《尼各马可伦理学》卷十第九章1180a22-24:“而且,如果一个人反对人们的口味,即使他是对的,也会引起反感。但法律要求公道的行为却不会引起反感。”

对这些情感来说,在论证它们和激发它们之间反复转换是可能的。在论证和激发之间转换之所以是可能的,其原因在于每一种情感都伴随着这种暗示:情感适合于它的对象并且也适合于人们感受到它。

为了做出果断的决定,与一般而言的感知相反,在亚里士多德对情感的集中讨论中,对快乐和痛苦在情感中的位置和情感受限于政治性情感的理解显明了另外一种收获。在《尼各马可伦理学》中,德性是关于行为和激情的。我们依照德性行动。思想不能独自行动。[130]亚里士多德在此处说,恐惧让我们变得明智。快乐和痛苦给出了判断和欲望之间的联系。如果没有如此的快乐和痛苦,做出判断,甚至是做出确定的判断也是可能的。这种判断仅仅基于理性。当然,也可能出于没有任何后续欲望的快乐和痛苦去行动。这两种情形都不是与期望相关的快乐和痛苦;他们是多愁善感类型的快乐和痛苦。让它们做出确定的判断将会是败坏的。《时代》(*Times*)杂志的广告缺乏这种快乐和痛苦之间的联系,并将刺激欲望当做一个卖点——《时代》在哭泣,而你就在其中(*Time cries, and you are there*)。这个杂志成功地刺激了情感,这些情感是伤感的堕落,这种感伤让读者满足,但不会产生任何行动。

增强演说者和听众的善意的纽带的情感,正是那种能够使对特殊性的感知需要智慧的决定的情感。这是在展示善意时,对激情的修辞式运用和激情在理解特殊性的伦理性运用之间的关系。换句话说,为了做出一个好的实践决定,你不得不是一个城邦公民;为了理解特殊性,你也必须成为一个城邦公民。

由于情感的城邦本性,《修辞术》卷二中的情感与《尼各马可伦理学》卷四中的道德德性有一种平行的类似,但在另一方面看来,对这些情感的处理又与《尼各马可伦理学》卷五对正义的处理类似。与善意相关的情感在某种程度上超越了友谊和仁慈的狭义上的情感,这与《尼各马可伦理学》卷五对正义的处理类似。正义在那里是一种灵魂的德性,而非一种技艺,也不是科学,或某种理智德

性,但正义由于缺乏一种独特的激情似乎与其他的道德明显不同。当然,不义具备一种典型的激情,πλεονεξία[贪婪]。但正义似乎是缺乏激情的,它不是由某种相关的正确的激情所建构。

然而,正义有两种形式,一般的形式和特殊的形式,正如善意意味着某些事情受限于不动的φιλία[智慧](例如,《优台谟伦理学》卷七第七章 1241a11 - 17),同时也代表了听众信任的一般条件,血气则意味着特别的怒气和一般而言的成见。普通的正义一般而言是道德德性,它的实践指向另外的人,然而特殊的正义作为不义的对立面受到贪婪的驱动。普通的正义和特殊的正义要比仅仅作为一个名称来说有更多的共同点,因为普通的正义是明智的灵魂朝向他人的途径,它属于亚里士多德在《修辞术》中发现的激情领域。所以这一点是有道理的:既非《尼各马可伦理学》中的正义,也非《修辞术》中的善意与具体的激情相连,相反正义是与更加宽泛的政治情感相联;普通的正义之于特殊的正义,正如《修辞术》卷二第二章至第十一章的整个道德情感的领域之于φιλία[智慧]和χάρις[仁善]。这不再仅仅是一个令人好奇的事实:善意是由情感的种类引起的,而不仅仅是通过善意自身的展示引起的,[131]并且不再是对应于《尼各马可伦理学》中的正义的一种情感的缺乏。相反,在个人的判断能力和情感能力之间的联系告诉我们,某些激情、品格和理性之间的关系至关重要。

尽管只有个体可以感觉到情感,但在《修辞术》中,实践决定是由听众共同地担任立法机关或陪审团来做出的,被挑选出来的情感必须允许和促进参与做出这些共同的决定。所以,亚里士多德能够说:

当一个人被怒气或是其他类似的情感制服时,他的判断就一定会败坏,然而……让所有人都被怒气激发并进而集体犯错,这也是一件困难的事。(《政治学》卷三第十五章 1286a33 - 36)

通过其他情感与善意的关系,我们能感受到对威胁别人的事物的恐惧,而不仅仅是同情某人的恐惧。我们会因为我们所敬重的人所做的某些事情而感到难为情(《修辞术》卷二第六章 1385a1-6),就好像是我们自己犯了错误一样。亚里士多德挑选出的特殊的情感充当了一种额外且必要的公共职能,他将做出政治决定分配给了修辞术。这些情感服务于将独特的个体整合成一个明智的或是判断型的整体或是整合成一个δημός[民众]。亚里士多德指出,这些情感尤其在法庭修辞术中受到怀疑,但在审议修辞术中则有一种本质的功能:它们有助于“快乐和痛苦的共同体”的构建。“正如多数人变成了一个具有多双手脚和多种感觉的人,所以它也变成了有关道德和理智能力的一个人的能力”(《政治学》卷三第十一章 1281b5-7)。^①能够理解终极目的和行为最终的独特环境的情感是潜在的公共情感。

亚里士多德当然意识到,这些情感也会扭曲和毁灭共同体。怒气、憎恨、爱、嫉妒能导致私有化和党派之争,无差别的仁慈也会毁灭共同体的边界。

在一个由过分富裕和过分贫穷的人们组成的城邦中,人们不知道如何统治,仅仅知道如何被统治,因此只会存在一种主人统治的模式。这样的城邦就不是自由人的城邦,而是主

① 类似地,参《辩谬篇》第二章,这些情感能够使得从《政治学》卷三中的引文更加貌似合理,而这段引文显得是亚里士多德寄予了很大希望的部分:“就多数而论,其中每一个别的人常常是无善足述;但当他们合二为一个集体时,却往往可能超过少数贤良的智能。多人出资举办的宴会可以胜过一个人独办的宴会。相似地,如果许多人共同议事,人人贡献一分建议和一分思虑;集合于一个会场的群众就好像一个具有许多手足、许多耳目的异人一样,他还具有许多性格、许多聪明……所有人集合起来就有充足的洞察,分散的个人在判断上则是不成熟的。”(《政治学》卷三第十一章 1281b1-10)这个附加的过程必然不仅仅是将个人的理智集合起来,而且将个人的情感结合了起来。参《形而上学》卷二第一章 993b1。

人和奴隶组成的城邦,一方为嫉妒充满,另外一方为藐视充满。人与人之间的感情和政治的友谊就被进一步取消掉了;然而一种政治的友谊涉及情感的因素。(《政治学》卷四第十一章 1295b20 - 25)

不管是作为个人的法官还是群体的法官,都会产生判决;实践理性不会自动在个人的思想内产生,在它们之间只有次等的事情(卷二第十八章 1391b10 - 13;但请参卷二第二十三章 1399a25)。[132]因为,依据《尼各马可伦理学》卷六,明智和智慧是一样的德性,实现一种个人的决定和集体的决定的方式应该是一样的。但是情感的位置在那些过程中必定是不同的。就如同这些情感,实践推理能够径直被共同地归于听众。^①

因此,当一个听众感到演说者向他们表明了善意时,他们就感到了彼此之间的 $\acute{o}\mu\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ [一致]。然而在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德没有说,善意和一致之间的关系是什么——其章节由 $\delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ 联结,在《修辞术》中,他表明了这种关系是什么。我一直在宣称,在《修辞术》中善意的范围与其实践的和政治的范围是同一的。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中说,一致仅具有如下的范围:

$\acute{o}\mu\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ [一致]不仅仅是分享一种信念,因为这也可以在这些彼此不认识的人中间发生。它也不是人们所说的在任何事情上一致,例如关于天体的问题,因为一致在这种问题上不具备一种友谊的特征。相反,当一个城邦的公民一致同意什么是有益的,做出一致的决定,并依据他们共同的决议来行动时,据说这样的城邦就是团结一致的。(卷九第六章 1167a22 - 30)

① 卷二第十八章作为对讨论激情的部分一个总结,同时也是对随后的推理的普遍类型、演讲风格和谋篇安排的主题的过渡。尽管这一章广泛地被认为有很多错误,但其对审判的强调,以及这种审判是个体性的判决还是集体性的判决这一点明显的冷漠,与其对激情的处理保持一致。

也请参 b3 - 4:“所以,一致似乎就是政治善意……因为它关系到利益和那些影响着我们的生活的事物。”快乐和痛苦的共同体是一个实践的共同体,这个共同体由明智的城邦公民构成。这些情感径直被断定为一个共同明智的群体——他们都能感受到朝向演说者的善意,因为他们都能感受到彼此的一致。听众认为,它具备共同的感受和利益,正如我从《尼各马可伦理学》中的引证,因为他们不仅感到同样的情感,而且对这些情感与实践和他们自身的适当性取得了一致意见。这就是说,他们不仅具有同样的反应,而且认识到他们自己都是共同体的部分。这之所以是一个快乐和痛苦的共同体,是因为听众中的每个成员都将彼此看做是具有同样情感的,并且相互认识到善意的必要。一致不是关于前提的一致——亚里士多德谈论的不是一个教义式的共同体,而是对该做什么的意见一致。一致和善意就像德性和明智,是一件知道“如何”的事情,而不是知道“如此”的事情。它不仅是一个快乐和痛苦的共同体,而且是一个明智的共同体。

一个明智且政治性的共同体一方面不单单是一个快乐和痛苦的共同体,而且是那些植根于善意和血气的道德情感的共同体。政治共同体是正义和效用的共同体,而不仅仅是快乐的共同体:

[133]在动物中唯有人具备言说的能力。事实上,声音可以表明快乐或痛苦,其它动物也能如此……但言说服务于表达利益和伤害,因此也包括正义和不义。与其它动物相比,人的独特性在于,只有人具备感知[αἰσθησις]好和坏、正义与不义以及其他如此之类的事情的能力;在这些事情上的团结一致就是那使得一个城邦和家庭得以实现的东西。(《政治学》卷第二章 1253a11 - 18)

效用和快乐的友谊不是善意引起的,它们也不能依次产生,善意仅仅能产生完美的友谊。必定能够存在一个快乐和痛苦的共同

体,而不是道德情感的共同体,因此,共同体围绕快乐的友谊构建。芝加哥熊队的球迷们的共同体遭受痛苦和分享喜悦,一个公认的政治性团体在看到美国的国旗时,可能会被一种共同的欢乐所围绕。也必定存在纯粹效用的团体,这个团体内不存在善意和一致。这种类型的团体的每个成员都对彼此充满了期待,他们能够预知和依赖于彼此实现契约,但在他们中间没有信任,也没有善意。正如在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德的分析的力量的表征所示,他能够表明基于利益的友谊存在,但利益和友谊难以和谐一致,所以此处的团体和善意能够通过共同的有益的计划产生出来(《尼各马可伦理学》卷八第九章 1160a11 - 12;《优台谟伦理学》卷二第八章 1242b22 - 23)。理性共同地暗示了有益之物和正义之物。

当一个政治性团体的成员开始认为它依照纯粹的效用来发挥功能时,就如同一项契约出于服务交换税收,或是爱国主义的欢乐与任何目的与行动分离时,这个政治性团体就到完结的时候了。修辞术要是基于如此之类的情感吸引,就会毁灭善意,尽管它能够与一种纯粹报复性的血气保持一致。

《修辞术》中的激情居于理性和原因的中道,也是普遍的理性和个人的痛苦与快乐的中道,也是理性和ἐπιθυμία[欲望]的中道。类似于理性,情感本来就有目的,然而快乐和痛苦却没有目的;与理性不同,通过情感的说服不能仅仅依靠形式的传递来完成,因为我们感到一个情感时,我们“同时受到了作为事物的形式的影响”(《论灵魂》卷二第十二章 424b3),这些就是始料因的形式[λόγοι ἐνύλοι]。^①亚里士多德说,“感受到快乐或痛苦的行为……朝向什么

① 对照《论灵魂》卷一第一章,403a5:“于大多数的实例,感受无论其为主观或被动,没有离于身体而发生的;愤怒、热忱、欲望,以及一般的感受都是这样的,唯有思想可能是一个例外。”也请参《论灵魂》开头关于定义的陈述也使用了愤怒作为例子。“形式的存在和其出现,必须凭与之相应的如此一种物质,为之显示”(I. 1. 403b3)。

是好与什么是坏”(《论灵魂》卷三第七章 431a10-11),这些就是我们将其作为特殊的激情感受到的快乐和痛苦,而不仅仅是作为快乐和痛苦感受到的东西,因为这些感受先于对快乐和情感的感知,恰恰是“一种情感是什么”的感受。我们可以思考[134]我们在任何时候喜欢上的对象(卷二第五章 417a27),甚至想象我们何时会喜欢(卷三第三章 427b15-21),但我们不能随意地感受(卷一第一章 403a22-23;《尼各马可伦理学》卷二第五章 1106a-3)。

出于这个原因,我们不能够假设感受到一种激情,或是由于论证的缘故感到生气。^①休谟(Hume)观察到:“当我们能感知到任何假设的不真实,或任何方式的无效时,我们的激情就屈服于没有任何假设的理性。”^②但我们知道从虚假的假设出发进行推理不会有任何麻烦。我们听说,思想不能单独行动,但我们能够随意思考任何一个思想;感觉需要外在对象的在场,和一个善于接受的器官。

激情既非仅仅是告知性的也非仅仅是愿望性的。由于这个原因,快乐和痛苦能够摧毁伦理的知识,但不能摧毁几何学的知识(《尼各马可伦理学》卷六第五章 1140b13-19)。(因此,来自于性情和情感的说服论证在数学那里没有位置。)并且由于这同一个原因,被怒气控制要比被欲望制服更少些卑贱(《尼各马可伦理学》卷七第六章 1149a25-26)。伦理性的知识不可避免带有情感,相反地,只有道德品质的感知而不是快乐和痛苦属于明智的领域之内,因此,也属于修辞技艺的领域之内。

情感是始料因的形式[λόγοι ἐνύλοι].当我们感到一个情感时,

① 参,例如 Kendall Walton 在《惧怕谎言》(Fearing Fictions)中的有趣讨论。

② 参 David Hume,《人性论》(Treatise of Human Nature)。尽管我已经表示过,情感之于信念的这种依赖性——以至于当信念消失时,情感也就消失了——并不是对所有情感来说都是真的,并常常受到爱和恨的经验的反驳。爱者和恨者常常为他们的感情寻找新的原因从而可以取代那些他们不再能确信的情感。

我们“同时也受质料的形式的影响”。出于这个原因,所有的情感都可以被转化成论证;《修辞术》中处理的所有情感都是由论证引发又由论证摧毁的,另外,情感性的吸引不会减退到逻辑的事物上去。如果它们是诸形式但不是始料因的形式[λόγοι ενύλοι],它们就能减退到与之相连的论证上去。但是那些与之相联系的论证表明,我应该感受到那些情感。我总是能够对等地说,“我生气”和“你的行为太蛮横了”。当我说,我怕你——尽管你并不令人感到恐惧——时,就如同说“我相信命运,尽管我知道没有命运这回事”。后一种说法有这样一个结果:“我相信,但我知道我不应该相信。”关于情感存在类似的“应该”,说“我害怕你,尽管你并不令人恐惧”实际的意思是“我感到害怕,尽管我不应该感到害怕”^①(请参《论灵魂》卷三第三章 428b2 - 4)。例如,在《斐多》中,苏格拉底认为他的对话者害怕死亡是不理智的。如果苏格拉底能让他的对话者们承认,认为死亡是可怕的并不理智,这对完全消除恐惧来说就是有益的一步。

因为情感性吸引是有目的和论证性的,它们并不根本上依赖欺骗。如何详细地解释和论证性地审视关于它们的描述是一个策略问题,而不是关于一种吸引是否具有情感性的标准。当一种情感被转译成一种论证时,这种情感就变成可以废止的。常常,但并非总是,当一种情感被转译成类似的论证时,情感就消失或被取消了:[135]“当你制造情感,请不要使用省略推理论证来演说;因为省略推理法要么会击碎情感,要么就是在徒劳地谈论,同时发生的运动会驱逐每一种情感。”(卷三第十七章 1418a13 - 15)但有时,论证性的结构可以通过被详细地解释,使情感变得强烈:难道你没看见她正在做让你生气的事情吗?是的,那让我非常生气。

① 当然,存在大量哲学性的文学作品关涉断定一种信念和意识到这种信念的虚假之间的悖论。这足以指出,此处是一个悖论,而不是矛盾。参 Bernard Williams,《决定去相信》(Deciding to Believe)。

由于这些关于适当性的含蓄判断,并且这判断还伴随着所有的情感,因此这些情感就能带来在进行判断的行为和什么是判断之间的标准的和伦理的连结。情感是接受能力的榜样,所以情感性吸引会尽可能少地还原到逻辑事物上去,正如道德德性之于明智一样。

第七节 诸情感、善的行为和善的生活

在多样化的感觉帮助我们观察和理解一个统一的世界的地方,多样化的情感导向了一种统一的品格和统一的生活。不能导向知识的感觉被贬低为真诚(nonveridical),但是不能通向行为的情感不一定会被遗弃。对感觉的感知提供了接近一个其思想试图足以胜任一切世界的机会,但情感部分地是这个实践性世界的本质因素,因此情感除了一致性还受价值的衡量。在那个实践性的世界中,一致的纯粹逻辑的标准被类似于可靠性和信任这样的伦理价值取代了。情感的相互关系表明了那些整体超越和缺乏自然的整体的方式。苏格拉底在《斐勒布》中问,快乐和通过除了有真假的区分之外,是否还有好与坏的区别;亚里士多德看到,情感更多地具有告知性的价值(informative value)。对特殊性的情感性理解是实践性的。这不是说值得信赖的演说者——具备德性、明智和善意的人——看到了那些有坏习惯的人是盲目的,而是说,好人能够感知到特殊性,因为他知道该做什么,以及如何感受该做的事情。林肯在其第二任就职演说中,将他在听众那里看到的被证明无罪的胜利的情感转化成了谦逊的情感。通过将内战看做一个神圣判断的例子,他让我们留意正在失去的方面,因为我们即将不同地对待南方。我们的情感性的感觉不仅仅必须对这个世界来说是真实的,而且必须对我们的价值、我们的需要和我们自身来说也是真实的。如林肯的例子表明的那样,激情不能仅仅是填补裂缝的填隙者,它们还有其他作用,在这种情形中,一种情感以一种特定的方式预先使我们

观察和理解。

性情、情感和理性在修辞论证中占据着不同的位置。[136]而且,它们彼此并不独立。如果伦理知识不可避免地是情感性的,那么《修辞术》中刻画的激情就不是独立于品格和论证的。伴随着快乐和痛苦的情感是对判断的修正。快乐是行为者和行为关系和睦的表征,痛苦则表明行为者和行为的关系不一致。这是快乐和痛苦在行为过程中的根本性位置,凭借这个过程,明智通过情感在两种方向上理解了终极的原则。

对特殊性的理解不仅不是不得要领的,而且必须涉及情感,而不只是涉及 $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ [理智]的一种形式或纯粹是认知性的 $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\iota\varsigma$ [感知]。在这些条件下,情感就不是断断续续地干扰实现判断的更加可靠的模式。只有这些情感才会进入与行为者品格相关的考虑中。(回想一下我归因于没有睡好而产生的暴躁情绪。这不是关于品格的推论,所以也不是《修辞术》中处理的情感部分,除非我的失眠是品格自身的显示。)我们通过各种情感从行为推论到品格的方式非常不同,不同的情感导向行为的方式也非常不同。请思考一下渴望高贵和渴望避免耻辱之间的差异,或竞争和嫉妒之间的差异。这些情感之所以是修辞技艺的一部分,原因是它们是政治生活和道德生活的一部分。

在《尼各马可伦理学》中,明智以两种方式理解 $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ [前提/起因]:它决定从事何种特殊的行为,它将行为的目的看做是一个更大整体的部分,即一种好的生活的整体目的。情感在实践中的形象不仅通过为理性提供方法下降到特殊性上,而且通过允许上升到一种整体的品格来下降到特殊性上。善意有助于感受到这两种前提。一个人不仅能够实现关于该做什么的最佳决定,而且能做具有好品格的人会做的事情。这两种理解方式中的目的——选择做好的事情去做和导向最好的生活——是连结在一起的,即通过善意,以一种单一的力量在一个统一的、实践的和政治的世界中做出果断的判断。

在这种语境下,善意不同于明智和德性,因为善意允许在来自于一个行为者的判断和来自于一个法官的视角的判断之间的转换。集中于善意和血气的情感在冷漠和充满兴趣之间搭建了一座桥。对整个政治学来说也同样真实的是:善意也是有趣和有目的之间的一个结合。亚里士多德说的能将一个人变成一个政治动物的理性详细解释了有益,因此也解释了正义。位于炫示修辞术中的荣耀之物和值得赞美之物是可获得的,这些荣耀之物和值得赞美之物通过词组的变化又出现在审议修辞术中(卷一第九章 1367b36 - 1368a1; 对照卷二第二十三章 1399b32 - 1400a4)。

情感的相互依赖的多样性类似于[137]修辞术种类中发现的相互依赖的多样性——我在第二章中讨论了这一点。在卷一中,亚里士多德将注意力集中在三种修辞演说上,政治演说、法庭演说和炫示演说。每一种演说都是独立的,每一种都有自己的目的、自己的论题和自己的一套部目。但是这三种修辞术也是一门技艺的部分,并且如此的转化是可能的:在关于过去、现在和未来之间的判断;有益、正义和高贵之间;一个行为者做一个选择时的原因和一个听众赞美一个行为时的原因之间——这种转化不是自动的,并且常常需要更进一步的论证。

在这一章的开始,我指出了在亚里士多德由于情感为判断给出了易变性而赞美情感和他以同样的理由谴责情感败坏判断之间明显的矛盾。回想一下这个来自于《尼各马可伦理学》的一个和善之人的例子:

他对待新相识和老相识,对待熟识的同伴与陌生人之间的方式没有区别,不同于他完成相应于每一种人适度的事情;因为宽恕或伤害熟识的同伴的情感的恰当方式不同于对待陌生人的恰当方式。(1126b25 - 28)

如果我们依据一个朋友或敌人是否有害来做出不同的判断,我

们就必须准备提供一个能够证明这种不同的处理方式是合理的论证。对于不同的对待方式,友谊能成为一个原因,但我必须做好准备,断言友谊本身同样如此。我不能仅仅在证明中涉及情感。我不能说,“我不怜悯她,因为我对她所做的事情感到愤怒”,一种情感成为另一种情感的前奏曲。但我能说,“我不怜悯她,因为她应受惩罚”。我没有将情感作为我决定的原因^①——这样做会导致承认情感会败坏判断,而是将情感的适当性作为原因。当亚里士多德说“错误依照它对一个亲近的朋友所犯下的恶的严重程度在逐渐变得严重”时,他立马就遵从了事例论证的宣称,这个事例表明错误应该在这样的情形下变得严重:“例如,抢一个伙伴的钱要比抢一个同胞的钱更可恶,拒绝帮助一个兄弟要比拒绝帮助一个外邦人更可憎,殴打父亲要比殴打别人更可耻。”(《尼各马可伦理学》卷八第九章1160a5-8)特殊性(partiality)和正义并不是敌人;正义能让一般与特殊和谐一致。

《修辞术》在很多方面都要比《尼各马可伦理学》和《政治学》更少哲学意味。由于修辞术和辩证法具备一种灵巧(facility),亚里士多德说,修辞术尤其不能让人在任何事情上变得智慧,然而《尼各马可伦理学》和《政治学》被认为能够让人变得更智慧和更好。最大的不一致在于,在《修辞术》肤浅的地方,《尼各马可伦理学》和《政治学》则更加深刻。在第三章中,我试图让《修辞术》由于其本性而显得不精确和不深刻的方式变得更精确。《尼各马可伦理学》和《政治学》关涉整体的好生活,然而《修辞术》将读者导向[138]对特定的策略选择的注意。情感的多样性和独立性没有留给任何缩减或系统化的尝试。例如,不存在一个类似于《尼各马可伦理学》中

^① 参 Nancy Sherman,《品格之网》,前揭,页62:“这并不是属于一个行为者理性范围内的欲望本身,因为理性是这样一种思虑:它推动某种东西,并且理性对一个行为者对他自己情感的状态的意识,不如欲望对其欲望的对象意识那样影响大。”

关于道德德性的整体性的论证。

但是,情感的狭窄含义偶尔也会导向对其自身的洞察,对情感的处理是恰当的。情感为实践判断和行为提供了一种非系统化的多样化模式,但这种非系统化的品质是一个错误这一点还不明显。在《尼各马可伦理学》中,我们被告知由于令人沮丧的简洁,明智需要 *αἰσθήσεις* [感知] 和 *νοῦς* [理智] 共同理解好生活的终极原则和具体决定的根本特殊性。《修辞术》通过表明这不是一般意义上的 *αἰσθήσεις* [感知], 而是一系列将推理与这些根本术语连结起来的情感, 补充了那个评论。在《论灵魂》中, 感知导向对普遍的掌握, 这种普遍性对那些感知有着完全的权威。在《修辞术》中, 情感的经验导向理性的普遍化和伦理的普遍化, 但保存了它自身的权威。这个实践的世界是一个根本上不确定的世界, 在规则之上的一个世界, 在这样的一个世界中, 情感的经验使得分离权威、冗余和对权力的分割变得有意义。《修辞术》表明了情感的多样性如何让我们用其自身适当的复杂性和统一性创建一个道德的世界。

第五章 推理为何能说服

[139] 当人们无法反驳一个论证时,他们就被迫相信论证所说的东西。

——《优台谟伦理学》1217a10

除了我的论辩术,我不信任任何东西。

——霍布斯,《利维坦》,页 296

如果我在此处打住,我依然愿意宣称《修辞术》是一个令人印象深刻的哲学成就。亚里士多德已经表明修辞说服如何能够是符合技艺的,以及何以有资格作为一种城邦实践。修辞术由于其自身的目的和价值成为一种对城邦公民来说高贵的有价值的活动。另外,实践推理——正如在修辞技艺中详细阐述的那样——能够通过表明理性如何不会排除多样性,而对实践多变的特殊性负责。在详细解释了不完全是程序性和形式性而是本质性的实践理性的图景之后,宣布胜利是蛮吸引人的。

有两个原因——这两个原因是这一章和下一章的主题——可以解释为何此时宣布胜利还为时过早。《修辞术》提供的实践推理的图景是作为一种力量或能力的推理,并且我们想知道什么样的联系能够让推理作为一种理智的德性。且不管它们相互之间紧密的关系,修辞术是一种δύναμις[能力]而明智是一种德性。因此,实践推理的技艺和德性这两方面之间的关系将成为下一章的主题,也是本书剩下部分的主题。我将在那里详细地审视性情在修辞术中究竟意味着什么。性情不得不成为修辞技艺的一种功能,它也必须提

供修辞术与一种理智德性的联系,以及明智系统的实践理智德性与政治智慧之间的关系。

我一直在论证,亚里士多德的成功来自于他将论证的形式和功能连接起来的做法。这就是他何以能够构建一种集中于论证的修辞技艺的秘诀。但甚至在说服语境中,理性似乎也有生命和其自身的说服力量,正如它明显地突破了[140]依赖于功能的束缚。这种说服力量(它的存在远离目的)将——为多样化的目的和矛盾的目的,为能证明相反观点的能力(这尤其是一种危险的能力)——提供另外的源泉。从成为一个必要的 form - of - this - matter 或者 form - for - this - matter 的形式,推理的形式似乎独立于事情和目的。修辞术看上去似乎倒退到了逻辑术。如果将实践推理制作成推理的一种本质且有目的的形式是一项成就,那么《修辞术》卷二的目的暗示,这项成就可能是短命的(short-lived)。

《修辞术》的成就依赖于亚里士多德发展出的修辞的形式的一种含义——在这种修辞形式中,形式被密切地依赖于事件和功能。在第一章中我们看到,形式的修辞含义与对修辞术内在目的的发现同时出现,在第二章中修辞论证对政治的目的的附属在三种修辞术中也同时出现。在更熟悉的逻辑含义上,某事是一个论证,并且是这种类型的一个论证,原因是它的目的,而不是它的形式。因此,我们必然想知道这种特殊的修辞形式的含义和逻辑形式的含义之间的关系是什么样的。这种关系的一个方面就是这章的主题,但我想首先通过一个类比来接近这个问题。

从17世纪开始,科学家们必须与数学的过度成功斗争。数学遵守其自身的规则。难道这个宇宙也必须遵守那些规则吗?物理学作品被数学化,难道是因为数学真正地是一门经验科学,即使是一门非常抽象的科学,或者因为这个宇宙是依照数学形式被构造起来,而这种数学形式又被人类的数学方法显示出来吗?

有些人能够就修辞术和逻辑术在《修辞术》中的关系提出一个类似的问题。某种程度上,“形式”依赖于功能、目的和被形成的质

料,那么一个人为何应该期待在修辞术的形式(被修辞术的种类和省略推理法的种类表达出来)和逻辑术的形式(它从目的和事件的独立性中准确地获得了形式上的说服力和有效性)之间有关系呢?难道我们应该指望那令数学性的物理学家们兴奋的先定和谐的种类吗?

在《物理学》卷二第二章中,亚里士多德凭借物理学家和数学家所探讨的形式的种类的不同区分了这两类人。物理学家和数学家都拥有作为他们的科学对象的形式,但物理学家的形式不能与质料和目的(matter and purpose)相分离。与此处类似的是,修辞家的形式,类似于物理学家的形式,也不能与质料和目的相分离,然而数学家的形式却独立于其质料和目的。亚里士多德不必担忧数学和物理学之间的关系,正如我们也不必,但我认为他应该担忧修辞论证的形式和逻辑论证的形式之间的关系。

[141]然而,他不得不担忧,甚至比我们还要担忧修辞论证的形式和逻辑论证的形式之间的差异:修辞术依赖于质料和目的,逻辑术则不。类似的张力在亚里士多德的作品中是至关重要的。《形而上学》的核心问题是,本质是与形式同一还是与形式和质料的不可分的组合同一。类似地,《尼各马可伦理学》在关于明智和伦理德性的关系的问题上达到了高潮:明智是除了道德德性的形式、真正的理性[ὁρθός λόγος]之外什么都没有?还是明智有其自己的生命,这种生命由明智与政治知识的相互关系暗示出来,以及由明智与其他理智德性,如εὔβουλια[深思熟虑]、γνώμη[判断力]和σύνεσις[智慧/知识]之间的相互关系暗示出来?此处也与之类似。说服论证的躯干省略推理论证能够被理解为仅仅不过是从证据到结论的有目的性的推理吗?还是说推理不管哪些目的,都有其自己的力量和价值?

这一章集中在当理性变成一种从性情中分离出来的力量时发生了什么。下一章将审视当性情变成了注意力和技艺的努力对象时发生了什么。亚里士多德在《修辞术》中的程序类似于在《尼各

马可伦理学》、《政治学》和《论诗术》中的程序，一直在发现能够代替《形而上学》、《物理学》和《论灵魂》中的自然本质的人工制品。正如自然的事物凭靠它们的能力和活动来定义，所以修辞技艺在我的第一章里也是如此。正如自然的事物被定义为方法的种类，我在第二章里表明了亚里士多德试图证明修辞技艺是有目的性的统一体和形式与目的的同一。

在别的实践的和生产性的科学里，他遵循了一个类似的程序。情节是肃剧的灵魂，并且情节充当了一个组织的原则，即尽可能地充当肃剧的形式原因和终极原因。这种状态凭本性存在，其结构也是城邦和城邦的目的——好生活——的正式组织原则。以同样的方式，有德性的活动是欲望的理性组织原则，也是实践行为的目的。

然而，在每一种情形下，都不存在与自然科学类似的问题。下面这种说法是真实的：“我们能够完全地忽略这个不必要的问题，即灵魂和肉体是否是一个整体”（《论灵魂》卷二第一章 412b7；对照《形而上学》卷八第一章 1042a28 - 29，第六章 1045b17 - 21）。但是在人造的统一体中，形式和质料是有区分的，城邦公民不仅是城邦公民而且还是人，欲望也不仅仅是现实化的潜能，如果欲望真的要变成现实，那么也是在有德性的活动中实现的。与此类似的是，我们看到理性和性情之间的关系瓦解了。在理论性的科学中，我们通过知晓第二现实性来理解第一现实性（《形而上学》卷九第二章 1046b22 - 24）。我们通过观察自然的物体做什么来理解物理学和生物学的力量。例如，视力被定义是看的行为。但是在处理人为的而非自然的活动的实践技艺和科学中，力量和其更进一步的第二活动在注意力的对象上就是有区分的。如果理性的力量对于敌对双方来说都是一种力量，[142]以及修辞技艺因此就是一种能证明敌对观点的力量，那么这种力量和它所产生的东西就明显不同于理解活动所针对的对象。

第一节 论证和说服

论证只有在具有逻辑的说服力时才是有效的武器,如果它们具有逻辑的说服力,它们就能揭示纽带(connexion),这种揭露对真理的发现来说是不那么必要的,但容易让对手感到狼狈。

——罗利(Gilbert Ryle),《哲学的论证》
(*Philosophical Arguments*), 页 195

逻辑仅仅是一个众人的修辞故事……逻辑学家们更多的是开始正确地得出结论,而不是基于正确的结论。他们不能看到过程的终点……对大多数人来说,论证仅仅让手中的观点更不确定,和极容易让人忘记。

——纽曼(John Henry Newman),《随笔》(*Essay*), 页 90

我的题目“为何推理能说服”是对休谟的“为何实用让人欢喜(Why Utility Pleases)”的影射,这个题目是《道德原理研究》(*Enquiry Concerning the Principles of Morals*)第五章的标题。当我第一眼看到休谟的这个标题时,我就想到了这个已经被回答的问题。如果某件事在带来快乐方面有用,它就是实用的。如果某件事不能产生快乐,那么它就不是有益的——这就是“useful”和“utility”所蕴含的意思。当然,这不是休谟提出的问题。他注意到,我很享受看到有益的行为——甚至在它们对我来说不是有益的时候。即便过去的英雄们的英勇成就对我无益,我也崇敬他们。我甚至可能崇敬我的敌人的德性。我的快乐因此并不是分析性地与那些对我有益的行为相关。虽然如此,必定存在一种非常稳固和可靠的关系,因为它必须成为一种语言和一套实践取得进步的基础,而这套实践以快乐为中心,指向语言和道德的践行。

鉴于休谟问“为何实用让人欢喜”，我想就《修辞术》问，“为何论证和推理能进行说服”。提出“为何实用让人欢喜”这个问题是可能的，而提出“为何推理能说服”这个问题似乎是不可能的。正如我重复指出的，这同一个词πίστις（说服论证）可以在不同的语境中被准确地翻译成说服、论证、信任和信念。Πίστις这个词涉及论证的目的（例如，卷一第二章 1355a6，第九章 1367b30）和论证的过程，而正是论证的过程导致了说服（例如，卷一第一章 1354a14，第二章 1356b6 - 8，卷二第二十章 1393a21 - 24）。它们之间一个更密切的关系会是什么呢？^①

对休谟来说，实用和快乐之间必定有强有力的和稳靠的关系，即便这种关系不是自动的或是必要的。与这种情形类似的是，在强有力的论证和说服之间似乎也有稳靠和令人惊异的强大关系。[143]在卷二末尾关于修辞论证的形式方面的那些章节显示了理性说服独立于利益和欲望。由于阿伽门农无法反驳克吕泰墨斯特拉（Clytemnestra），所以他做了一些他不愿意去做的事情和他认为是错误的事情。他在地毯上踱步表明了推理之于说服的力量。或者，正如这一章开始从《优台谟伦理学》中引的格言，表明了推理的力量：“当人们无法反驳一个论证时，他们就被迫相信论证所说的东西。”如果我想要某些东西，并提出某些理由让你把我想要的东西给我，常常的情形是，当你反驳了我的理由时，我的欲望就消退了。这如何能够发生呢？

有时，我希望推理能使我的论证增加更多的效果，有时则希望

① 在第一章中，我探究了πίστις在《修辞术》中的含义。在思考“推理为何能说服”这个问题时，我相信这样说也是重要的：πίστις和知识的关系在亚里士多德那里不应该被认为是在信念和当代的思想中的知识之间的知识，例如，以当代的观点看来，知识的真实与否是由信念来证明的。关于在知识和πίστις之间确立的这种关系的其他方面的材料，参《后分析篇》卷一第二章 72a26 - 72b4；《尼各马可伦理学》卷六第三章 1139b32 - 34；第八章 1142a18 - 21。

增加得少些。亚里士多德能帮助我们决定推理和选择之间最好的那种联系吗?《修辞术》能帮助我们裁决在我的两段引文之间的一致吗?——罗利宣称我们依照论证的强度而确信,纽曼断言强有力的论证让演说者更少说服力。

亚里士多德撇开的问题——“为何推理能够说服”——不是一个无关紧要的问题。如果让这个问题围绕着推理的某些多样性,这个问题的重要性就更加清晰。我们为何能够被先例触动?例证的力量是什么?类比的力量是什么?对理性的说服力的完整陈述必定解释了推理种类的说服力。在这些问题中,这些“运动”、“力量(power)”和“强力(force)”如何是隐喻性的?像“那就是麦卡锡主义(McCarthyism)”,“感到害怕要比被爱更好”,和“如果我会让你做那件事,那我早就让任何一个人去做了”之类的判断实际上如何发挥作用?当推理进行说服时,似乎要比仅仅传递可靠性或从一个论证的前提得来的证明价值起了更多的作用。一个强有力的论证能够增加某人对一个结论的确信,从而使得这个结论比对前提的确信更强大吗?^①

亚里士多德在《修辞术》中的成功已经为“推理为何能说服”这个问题准备了所有更加不同的回答。在卷一中,亚里士多德已经表明,理性在三种修辞术中的三种实践功能——审议性的、审判性的和赞美性的。注意力只要集中在这些受到限制的语境中,“推理为何能说服”这个问题就不会出现。推理不需要单独就具有说服力,因为卷一中的省略推理论证直接服务于三种修辞术的特殊目的。推理导向对有益、正义和高贵的一种选择。推理是什么和推理如何发挥作用这两个问题来自于推理的目的是什么这个问题。推理之

① Newman,《赞成的法则》,前揭,页197,讲述了一个刚刚成为法官之人的故事,“当这个法官向一个朋友征求建议时,因为他拥有的重要的职责,他的朋友告诫他要大胆地制定法律——但他的朋友从不给出理由——即使他的决定可能是正确的,但他的理由肯定是难以令人满意的。”

所以能说服,是因为推理具备一种功能。一般意义上的推理是不存在的;存在的只是审议、控告和辩护、赞美和谴责。理性的形式和实践的目的是分离的。

亚里士多德越是成功,[144]说服和在任何理性定义之下的理性之间的联系就越变得成问题。他在《形而上学》中讨论说,形式提供了分类的原则和同一性的原则(卷七第十七章 1041a10,卷八第六章 1045b3-7)。我的这个问题“推理为何能说服”讨论的是修辞术和逻辑术之间的关系。依赖于其功能的推理和其形式独立于目的的推理之间的关系是什么呢?在由实践目的定义的推理和一般意义上的推理之间的关系是什么呢?①

在陈述“推理为何能说服”这个问题时有太多的危险。我们不得不求助于形式的一些含义去表明论证的种类使用了什么产生吸引,还得表明一个论证的结束和另一个论证的开始。基于形式的一种纯粹逻辑式的理解,当两个人正在陈述同样的论证时,很容易区分出来。在修辞术中,一个论证的是什么和一个论证的形式是什么部分地要依赖于是谁在向谁论证(who is arguing to whom)。

在诸科学中,推理承担着多种功能,并且这是亚里士多德在《工具论》中取得的成就。《工具论》表明存在一种单一的逻辑结构和适用于所有那些功能的单一的工具。三段论是有效的和完整的,而不用管它们是否被用于发现、论证和教导。正如我在第一章中讨论的,亚里士多德在《修辞术》中表明了,修辞论证如何能够成为一种活动;此处完整性的恰当含义是什么能够准确地区分一个活动,并

① Roland Barthes 在《古修辞术:一份备忘录》(The Old Rhetoric: An Aide-memoire)中表明了《修辞术》中对逻辑的吸引的双重处理(第一次是在卷一中,第二次是在卷二的倒数几章)的一个解释。他说,卷一“是发出信息者的一卷,即演说家的一卷,它主要处理了论证的概念……卷二是信息接收者的一卷,它再次处理了论证,但这一次处理的是论证的接收者”(页22)。这与我的计划是明显一致的,正如我在前两章中指出的,卷一关涉修辞术和说服为何应该是论证性的,然而卷二的倒数几章反过来问,为何推理或论证能够说服。

且这个活动就其本身而言是来自于一个运动的完整活动,或是来自于当其结束时是完整的运动的活动。我们现在面对的问题是,我们是否能够为那种适合于活动的目的性含义的修辞论证,详细解释形式的一种含义。

甚至如果没有亚里士多德自己对形式和功能理解,论证的形式有独立于其目的、功能和用法的标准也应该令人感到惊奇;从亚里士多德自己的思考方式内部和针对《工具论》的背景来看,这是一项非凡的成就。形式之于目的的独立性对修辞论证来说是成问题的。就像科学的理性,实践理性承担着很多功能,但是在这种情形下,它们的多样性阻止了一种工具的抽象性。

在理性具备一个功能的地方,理性和欲望之间的联系是不成问题的。在审议修辞术中,我旨在于我的利益和算计何以获得这些利益。我已经欲望一个目的,欲望向我允诺可以实现这个目的,因此我就确信欲望任何事情是实现这种事情的一种方式。我正在推理为的是知道该做什么,所以推理具有说服力,因为推理允许我的思想从一个目的到手段之间的运动,从而也允许行为从手段到目的的运动(《尼各马可伦理学》卷三第三章 1112b13 - 25;《形而上学》卷七第七章 1032b6 - 14)。①

亚里士多德的心理不同于休谟的,因此“推理为何能说服”这个问题对[145]《修辞术》来说比起它在理性和欲望的关系的概念之下就有不同的力量 and 意义。亚里士多德的实践理性内在地与欲望和动机相连。与理论理性不同,实践理性具备激励和说服的力量,所以他频繁地宣称“思想本质上不能做什么(move nothing)”,又宣称说“那推动我们的东西是旨在于某些目的和与行为相关的思

① 参 Christine Korsgaard,《实践理性的怀疑主义》(Skepticism about Practical Reason),页 13:“一个在实践上是理性的人不仅仅有能力完成特定的理性的精神活动,而且有能力传播动机的力量,也就是说,通过那些活动展示传播动机的路径。”

想”(卷六第二章 1139a35-36),过了几行他更进一步说,选择被冷淡地称为欲望的理性或是理性的欲望(b4)。对休谟来说,“思想本质上不能做什么(move nothing)”这个句子是绝对正确的;对亚里士多德来说,实践理性是被豁免了的。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德表明,他用来定义明智的实践理性的工具性图景能够扩展到由于行为自身的缘故而被选择的行为。^①我们在那里学到,实践的思想为了具备效力不需要成为工具性的。《修辞术》尤其是卷二的结尾正准备需要一个类似的从理性的限制的力量和功能性力量而来的扩展,当然前提是,我的这个问题“推理为何能说服”有一个答案。

在审议的和工具性的推理的情形中,理性能够说服我,因为我希望它如此,否则,我不会起初就进行推理。优先于审议,我致力于遵循理性导向的方向,因为我正在熟思实现我已有的目的的手段。在审议修辞术涉及的理性是内在的理性和个人的理性,而这些理性必定能独自激发动机,熟思传递欲望(Deliberation transmit desire)。^②

① 我在《亚里士多德的道德谱系》和《道德德性和活动的两个层面》这两篇文章里详细地探究了《尼各马可伦理学》的这些问题。

② 参 Korsgaard,《《实践理性的怀疑主义》,前揭,页9:“一个内在论者的理论是一种依照道德判断的知识或真理或赞同的理论,这种道德判断暗示了存在一种依照那种判断行动的动机。如果我判定某些行为是正确的,这就暗示我拥有,并且熟知完成那种行为的某些动机或理由……相反,一个外在论者的理论是一种道德理解和动机不明的连结完全可能的理论:知识是一回事,动机则是另一回事。”

参 Loren Lomasky 在《个人、权利和道德共同体》(*Persons, Rights, and the Moral Community*)中看到了为“实践理性的可传播性”提供一个论证的必要性,只能在个体中给出实践理性的基础,而不是在某些道德视角中给出,例如他在64页说道:“实践理性的传递为某人自己拥有一个理性和存在一个理性之间构建一座桥梁,也就是为个人价值和非个人价值提供了一座桥梁。然而,实践理性的传递并不能消解这个区分。”Harold Zyskind 在《新修辞术和形式主义》

在法庭修辞术中也有内在的理性,但这个术语具有不同的含义。^①在法庭修辞术中,当我作为一个法官行事时,实践自身要求推理进行说服。如果演说者说,“被控告者有手段、动机和时机”,我的审判职责要求我发现有说服力的犯罪的结论。推理能够说服是因为——在某种程度上讲——我正在完成我的职责,而我的职责要求我基于这些基础做出判决,而不是基于偏见或任性。此处的理性是内在于审判实践活动的,尽管对个人来说不是必要的。我能够提问为何我应该是一名法官,但不能提问为何一个判

(The New Rhetoric and Formalism), 页 19 说:“修辞术的独立性和可区分性位于人的思想中,而不能从说服的过程或语境中消除,正如它位于证明性推理的非个人的考虑中。修辞术的特殊标志因此就是个人对一个命题的坚持对其价值有贡献。证明和判断的过程相当于以一种行为的方式陈述某人的位置。”在信念和欲望以及在前提和明智明智中以潜能的形式存在的价值之间的区分,与在信念、欲望和在一种实际的决定中显示的价值之间的区分,包含在了 Newman 在《赞成的法则》中对赞成的反省中,以及包含在 L. Jonathan Cohen 在《理性的对话》(*The Dialogue of Reason*)中关于信念和赞成之间的重要区分中。

① 当代关于实践理性的内在论者和外在论者的著作是十分浩瀚的。接下来的引证在此处显得尤其是相关的,因为这个引证将给定目的和导向性目的区分与运动和活动的区分连结了起来。参 Alasdair MacIntyre,《道德行为者如何变成幽灵》(*How Moral Agents Became Ghosts*), 页 301:“在实践的情境中,我们必须就什么使得一个好的推理变成推理和什么给予特定的行为者以推理的力量之间做出清晰的区分。如果我正在与一个呆头呆脑的孩子下国际象棋,为的是让他快乐,那么‘移动我的主教就是避免棋局失败的唯一方式’或许就能成为不移动我的主教的理由。只有在我为了下国际象棋本身的善——这种善与下国际象棋的优异标准一致,并且正是那种高超的下棋技艺部分地定义了这种棋类游戏——下国际象棋时,这个理由才能必然成为对我有力量的理由。”关于内在的和外在的各种含义之间的差异的比较,明智尤其是我关于明智的意义上的内在的理性动机和审判意义上的理性内在于实践之间的区分,参 MacIntyre 对 Williams 的《道德的运气》(*Moral Luck*)的评论:“‘我的’这个人称代词中的奇迹”(The Magic in the Pronoun “My”)。

决应该是理性的。^①

亚里士多德在卷二第二十章至第二十六章展示思想的说服力的形式方面,准确地说,这些方面与实践的思想不同,思想独自什么也做不了,因为它们不能导向一个目的,也不能在这种意义上处理行为。然而它们依然可以说服。

推理与说服的另外两种源泉——情感和伦理的比较,进一步提出了这个问题:推理为何且如何能够说服并应该说服。情感为何能说服的理由是显而易见的。大多数情感,包括某些倾向在内,充当了它们的定义部分。当修辞家唤起一种情感时,倾向就会遵照着去行动。此时听众就被说服了。[146]品格或性情为何能说服的理由也是明显的。修辞术的目的是信念和信任,并且信念和信任主要依附在我们所信任的人们身上,只是衍生性地与我们相信它们的程度相关。

没有任何理由期待,在说服的程度与正确性或连贯性的程度或是其他任何严格的逻辑价值之间有一种关联,正如对性情和情感来说的情形那样。我越是愤怒,或我越是感到同情,我就越容易赞同演说者希望我相信的东西。一个演说者越是值得信赖,我们的信念就越强。然而,关于推理类似的断言是错误的。一个论证越是具有逻辑性,它就越容易被相信,这也是不真实的。有时,强有力的论证似乎是事与愿违的。由说服进行的判断看来好像是说,论证会由于太具有说服力而失败。

在强有力的论证和说服之间没有这样的比例是一件好事,因为这样的一种关系不能内在地存在于品格和信念之间的比例中:

① 亚里士多德注意到了这种区分。在公民大会上,“仲裁者裁决的是自己切身的事务,所以除证明提议人所说属实外没有别的事情可做。但在法庭审判中这就不够了。这里需要赢得听众,依自己高兴提取他人发言,受诉讼能手的支配,就做不出自己的裁决”(I. I. 1354b28 - 1355a1)。

依靠演说者品格的说服是指无论何时这个演说者以这样的方式去演说时,都能让演说者值得信赖;因为在一般意义上的所有主题上我们都更多和更愿意信赖公正的人(fair-minded people),在那些不具备精确的知识且有疑义的事情上也完全信赖公正的人……所以说,品格在说服中是最具支配性的因素。(卷一第二章 1356a5-13;对照第九章 1366a28,卷二第六章 1384a23)

某种程度上,论证会说服我们相信和信任演说者。理性能够也应该说服,正如它在品格和信任那里充当的作用。当理性试图独立于品格产生信念时,它就会摧毁信任。推理并不总是能够说服这一点也不是人类弱点的结果。推理并不总是能说服,其原因在于实践理性和实践真理依赖于品格,听众因此会在他们的判断中使用伦理的标准。

因此,不仅是推理不能总是说服,它也不应该总是能成功说服。在科学推理中,一旦我表明一个给定的论证满足了形式上的要求,就设置了关于有效性的争论。但当我表明一个给定的修辞论证用例证证明某些主题时,我根本没有表明它是否应该具有说服力。当我指出你正在使用一个修辞论证或是求助于结论去反驳双语教育时,我没有说关于你的论证的品质任何有意义的话。通过情绪和形象为一个论证归类有助于我决定它的有效性。在修辞术中不存在类似的程序。亚里士多德在卷二第十八章至第二十六章会为论证的种类归类,但这个计划不会通向对论证的评价,因为在修辞术中不存在最后的讨论(debate-closing)的价值。

[147]亚里士多德在一个段落中指出了这种比例性的缺乏,这个段落在下一章将处于核心地位:

不能试图在一切事情上都运用省略推理论证,否则,你就会像是在做某些哲学家的事情,他们的三段论得出的结论要比

他们的前提还要易懂和易信。当你想要激发激情时,切忌使用省略推理论证,因为它们要么会打消听众激情,要么就等于什么也没说。(因为一并发生的运动将会彼此抵消,结果要么是使论证归于消失,要么是消弱了论证。)当演说是伦理性的时候,你也不应该试图使用省略推理论证,因为逻辑证明中既不包含伦理,也不包含道德目的。在叙说和说服论证中,应该使用格言,因为格言是伦理性的:“我把钱财交给了他,尽管我知道一个人无法令他人信任。”(《修辞术》卷三第十七章 1418a10-21)①

如果在理性和说服之间有一种直接的比例,那么在明智和聪明之间的伦理区分就是修辞的不相干,正如它缺乏在逻辑术或是科学中的位置。明智能够说服,聪明却不可。人们被那些它们是明智的东西说服,相反,他们不能被那些它们认为是聪明的东西说服。

甚至当推理独立地行使其说服的力量时,如在卷二最后一章所做的,这种力量来自于人们从强有力的论证推论出明智和伦理这一事实。这将成为“推理为何能够说服”的答案:推理之所以能说服,明显是因为明智和品格。亚里士多德在卷二末尾的那些章节中的目的表明,甚至当修辞推理看起来最具逻辑性和完全独立于目的时,它仅作为明智和品格的证据也依然有说服力。

在这一章剩下的部分中,我想贯彻那个观点的结果。我想以两个简短的附录结束这一节。首先,我看到一个需要去面对的问题。那么我将提供一个可以表明这个宣称的真理性的例证:在实践事务中,如果推理离开品格就不能说服。

① 在《修辞术》卷一第十五章中,关于见证的无技艺的说服论证(the atechanical proof of witness),存在类似于性情和理性之间的敌对。最近的见证仅仅能证明发生了什么,而古代的见证和格言则可以证明一种行为的品质。“那些与此案无涉的见证才最为可信。故人的见证则是最可信的,因为谁也没办法收买古人”(卷一第十五章 1376a16)。

有人可能会反驳说,当推理是品格的明证时它就能说服,不可能解释推理的说服力。毕竟,那些心怀鬼胎的人可以出于隐晦的动机为这些论证提供强有力的、充满说服力的论证。

但事实上,败坏的品格所具有的说服力更进一步的证据在我这一边。推理能说服的理由在于,我们认为说服是品格的一种表征。没有谁会这样推论:由于某人是个医生并且熟悉健康的事务,那么这个医生因此就是健康的。但我们在涉及修辞术和明智时,总是做出这样的推论。[148]我们假设,如果某人能够给出好的建议,那么他必定也是一个好人。这样的推论植根于这样的信念:明智和善要好于知识。推理对我们来说具有说服力,是因为如同可作废的和易犯错误的这些证据必然是明智和品格的证据。

在演说中,这是品格被创造的证据。另外,在巧言构造出来的品格和作为这种品格后盾的某些真正的品格之间存在预设的联系,有时人们会基于那些预设做出错误的推论。我将在下一章中讨论:那些预设更多地是被习俗支配着的——我们不会认为,一个为他的委托人进行无罪辩护的律师是一个说谎的人,那仅仅是他的工作,并且我们在审议修辞术中要比在法庭修辞术中更加频繁地做这样的推论,但在任何情形下,这些论证都是从我们的信念那里获得它们的说服力,这些信念就是明智和品格的标准。^①

下面是我的第二个例证。接下来这个故事被构想出来是为了表明,当推理看起来似乎具有独立的说服力量时,它是作为明智和品格的证据在说服。关于品格的判断能够摧毁那看起来像一个纯粹的理性的辩护。并且表明了那看起来像一个纯粹理性的辩护事实是一个伦理的辩护。

我要说服你戒烟。我摆出一般的考虑。你应该想要活着,并且想要从生命中获得足够的快乐,从而避免自我毁灭的行为。我陈述

^① 关于一个论证中呈现出来的品格和认为论证的作者真正地拥有这种品格之间的关系的详细论述,参 Wayne C. Booth,《我们保有的伙伴》。

例证和论证,从而让你看到吸烟是一个上瘾的例子而不是获取快乐的例子。最终,我让你信服吸烟是坏的,这种行为对你也不再具有吸引力,之后你不再想吸烟了。然后,你戒了烟。在我的论证中没有丝毫涉及我:我不需要宣称我是一个戒烟成功的人,并且有人从我的错误中学到了很多;我也无需宣称关心你,或是我自己具有任何伦理品质。我的某些论证看起来是逻辑的,有些论证通过情感打动你,但没有哪个论证看起来是基于我的品格的一个伦理性的辩护。

然后,你发现我也在吸烟。我的论证立马显得虚伪和毫无说服力。通过纯粹的逻辑标准看来,我的论证的说服力并没有变化。涉及私人的、归类的和评价的论证标准不可能纯粹是逻辑的,而是伦理的。^①那看起来像是具备独立的说服形式和说服力量的论证结果是伦理地进行说服。^②苏格拉底分别不同地对待格劳孔和阿德曼图斯关于不义的论证,因为他们的行为与论证相矛盾。如果他们真的认同论证,苏格拉底就会分别予以回应。特尔斯特斯(Theristes)因为做了同样的关于阿伽门农的论证被斥责和鞭打,这是错误的吗?

① 参 Bacon,《学术的进步》(*De Augmentis Scientiarum*) IX, 页 134:“逻辑掌控真理和自然中的理性,修辞术掌控大众那里根深蒂固的意见。因此,亚里士多德宽泛地一方面将修辞术置于逻辑一边,另一方面又将修辞术置于道德和政治知识一边,好似修辞术参与两种知识。逻辑的说服和证明对所有人来说都是一样的;但修辞术的论证和说服对不同的听众应当是不同的……以一种完美的观点来看,演说的应用和种类应该扩展到这样宽广的地步,从而使得,如果一个人对不同的人要谈论同样的事情,那么他就应该分别对他们使用不同的言辞。”对照《论题篇》卷六第四章 141b34 - 142a3;《形而上学》卷二第三章 994b32 - 995a17。

② Donovan Ochs 帮我看到了这一点。关于实现这样的论证的强有力的和有说服力的不同的方法,参 Jonathan E. Adler,《论证、解释的鸿沟和实用主义的尺度》(*Even - Arguments, Explanatory Gaps, and Pragmatic Scales*)。

第二节 论证和说服:性情和信任

[149]就像实在的人,实在的事情也不炫示自己的理由。炫示自己那全部的五根手指,这不体面。凡是得先证明自己的东西,没有多少价值……

一个人只有在别无他法时,才选择辩证法。他知道,使用它会引起猜疑,而且它少有说服力。没有什么比一个辩证论者的效应更容易消除了。对每次有人滔滔不绝的集会的体验,都证明这点。辩证法仅仅是那些不具备任何其他武器之人手中的自我手段。^①

——尼采,《偶像的黄昏》,页 476

推理之所以能进行说服,是因为它是明智和品格的显现。这就是我的论点,但何种指引才可以给出那个答案?如果我们不应找到有能力说服的推理——这种推理之所以具有说服力,是因为它具有逻辑——而是应该将逻辑术附属于性情和信任,那么推理的种类是什么以及何种推理才应该具有说服力?我的答案能够应对我在第一节中所列的复杂性吗?

省略推理论证是一种修辞三段论。问题是,“修辞的”这个修饰语如何起作用。一个修辞三段论就如同军事智慧吗?它是不是更像犹太人的烹饪或是犹太人的科学?(烹饪前面加上“犹太人的”这个修饰语使得整个词组有意义,但科学前面的修饰语则不同。)它是某种想要努力成为一个三段论时,同时没有完全实现的东西吗?或者说它是用次等的质料做好的东西,以至于在推理中根本

^① [译按]中译引自卫茂平所译的《偶像的黄昏》,上海:华东师范大学出版社,2007,页 48。

没有什么差异,还是仅仅在前提中才存在?在第三章中,我已经讨论过,修辞推理内在地就是伦理性的;《修辞术》卷二的最后一章为那个论点做了验证。在第三章中,我集中探讨修辞论证通过一种将修辞术理解为政治学和伦理学的附属的方式,如何能够是伦理性的;在此处,我想要表明这同一个论点的结果,即省略推理论证和例证推理由于修辞术和逻辑术的关系,必须整个地是伦理性的。明智或实践智慧和实践推理整个地是伦理性的;在明智和聪明之间的差异不仅是说,前者有着符合道德的好目的。正如我之前讨论的,如果这就是唯一的差异,那么专业的修辞家们——如果这些修辞家的聪明的技巧仅仅是暂时地服务于一个有着好目的的顾客——就是一个明智的人。明智能够成为两种独立的灵魂和道德功能的连结,一种用来获得好的目的,另外一种则获得朝向这些目的的手段。这两种善恰恰是独立的。

如果在明智和聪明之间的差异不仅仅是前提上的差异——因为性情渗入了实践推理中,那么在一个修辞三段论和一个真正的三段论之间的差异就不仅仅是一个前提上的差异。[150]我们不能将修辞三段论定义为是具备有效的或是可能的前提的三段论,或缺少前提的三段论。正如我指出的,亚里士多德漠不关心地称选择为欲望的理性或是理性的欲望。具有说服力的推理会给出推理和欲望整合的证明。

亚里士多德正面临一个进退两难的境地。如果推理论证是凭借推理进行说服,我们就不得不表明为何在逻辑性和说服力之间没有恰当的比例,并且要使逻辑术不与听众相关这个事实与说服与听众相关这个事实协调起来。另一方面,如果推理能够说服仅仅类似于任何别的说服,那么在推理和信念之间存在一种纯粹工具性的关系。这后一种解释,即逻辑的价值不与听众相关,而修辞的价值与听众相关这个事实是不成问题的。修辞术旨在于取得成功,所以当然它的价值就不同于逻辑的价值。但如亚里士多德说的,修辞术也不是关于论证的,也没有好的理由将省略推理论证作为修辞术的核

心。演说家和修辞理论家实际上会说,“如果抛掷一个富有魔力的符咒给听众会产生作用,那么这样去做。如果适当的风格能带来说服,那么使用它。如果让听众感受到罪恶起作用,那么这样去做。如果证明被控告者有罪可以起作用,那么也可以去做”。在这样的条件下,我们可能想知道“信服”或说服论证是否是说服效果的正确名称。(如果我给你一副爱的药剂,那么你的情感状态就真的是爱了吗?如果你如此绝对地相信我,以至于我可以改变的我的中立政策从而加入第二次世界大战,并且你跟随我不会有不适,难道你的改变就真的应该被称为“改变你的思想”吗?)

然而,存在能够规避这种进退两难的局面的第三选择,尽管陈述这个第三选择要比陈述那些选择花费更长的时间,并且要比那个非此即彼的选择听起来更奇怪。修辞术不得不具备论证性的标准,这种标准与听众相关但依然是论证性的。将一个论证视为好的论证的东西应该是与听众相关的,并且因此不能被简化为成功。这就是我关于在“修辞的论证”这个词组中“修辞的”这个修饰语所具有的力量问题的答案——修辞术能够具备论证性的标准,并且这种标准与听众相关。但依然凭借论证与详情的关系是论证性的。

亚里士多德说,省略推理论证是说服论证的“身体”,我想解除这个印象的一点负担。省略推理论证是修辞术的身体,品格是修辞术的灵魂。在《论灵魂》中,灵魂被定义为一个有机体(organic)的首要能力,并且对“organic”这个词的定义的使用表明身体和灵魂是靠彼此的术语所定义的。自然的身体具备有机的结构和部分:亚里士多德主义所谓的身体不是物质而是指力量。在这一章早先我引述的几行文字中说,“我们能够彻底地将灵魂和身体是否是一个整体的这个问题看做是不必要的”(《论灵魂》卷二第一章412b7)。在其最好的状态下,修辞术获得了推理和品格的一种类似的关系。[151]正如我一直说的,说推理为品格给出了证据太过于无力;好的实践推理分散地包含于好的品格之中。演说者的品格是在演说中显露出来的东西,尤其是在演说的推理中显露出来的东西。推理是

显露品格的东西。当然,推理在修辞术中还有别的功能,即与演说者知晓他正在谈论的东西相关。这些功能在卷一中是最重要的,但还不足以产生说服。

在作为说服论证的身体的省略推理论证和作为其灵魂的心情之间的一致性解释了,亚里士多德何以能够一方面断言省略推理论证是说服论证的身体,以及“我们最相信我们认为已经被证明了东西”(卷一第一章 1355a5 - 6);另一方面又断言品格是最具说服力的证据(卷一第二章 1356a13)。这也解释了他何以能指责他的前辈仅仅将注意力集中在激情上,并暗示他们忽视了说服论证的另外两种源泉——论证和品格。他们的建议径直指向在听众身上的效果(卷三第十四章 1415a1 - 2, b7 - 8, 34 - 36)。智术师们既没有处理推理也没有处理品格,因为要想处理其中一个就必须处理另外一个。我的虚假的“进退两难的处境”的词语要想讲得通,只有对于一种要么是逻辑的或因果联系的心理学的,要么是一种理性或激情的心理学才可以。然而这不是亚里士多德的心理学的。

如果演说者的品格就是在演说中显露出来的东西,尤其是在演说的推理中显露出来的东西,并且如果推理就是显露品格的东西,那么修辞技艺就远比那种“品格可以被更直接地显示出来”的东西更少威胁。如果品格独立于推理,那么也就更容易去伪造,更容易将修辞技艺变成一种廉价的可获得的技术。亚里士多德强调论证和心情之间亲密的关系,即品格就是在演说中显露出来东西;在他早期的反对其他作家关于修辞术所写的东西中,他宣称,智术师们忽视了心情,而心情恰恰是说服的核心。

我在上面引证了这个段落的一个部分,在那里亚里士多德说:“依靠演说者品格的说服是指无论何时这个演说者以这样的方式去演说时,都能让演说者值得信赖。”但他继续坚持说:

这种自信必须与演说自身相契,而不能依靠对演说者品格的任何预先的风闻。事情并不像有些修辞术编纂者在他们的

“技艺”中所讲的那样,演说者的价值无补于他的说服的力量;相反,性情构成了说服最有效的手段(卷一第二章 1356a5 - 13)。

当我们将注意力集中在亚里士多德关于为何特殊的修辞策略能够说服的某些解释时,很难在一个关于理性与激情或是理性与原因这样的二分法下归类他的某些陈述。[152]认为一个修辞策略要么是理性地说服要么是因果性地说服,让亚里士多德的建议看起来要比去真实所是更具操控性和讽刺意味。他的解释产生了不同种类的含义,如果当推理源于品格时它就可以说服的话。他的很多评论看起来难以归类为逻辑的或是心理学的。这些困难应该让我们就此打住。当他说,例证可以说服,因为未来类似于过去(卷二第二十章 1394a9),这个解释表明了推理的种类为何能够说服吗?还是说他是在求助于一些关于精神惰性的一般心理学原则?当他说,例证能够说服是因为它们类似于证据,而证据总能促进信服(II. 20. 1394a15),这是一个对说服的理性的解释吗?还是一个关于人类的心理学反应的非理性方面的一个评论?

省略推理论证应该简短(II. 22. 1395b28;对照 I. 2. 1357a21, II. 23. 1400b31 - 34, III. 10. 1410b10 - 26, III. 18. 1419a18;《论题篇》卷一第十一章 105a8 - 10),因为听众跟不上长串的推论。简短几乎不能看起来像是一种逻辑的性质。另一方面,虽然准确性和精确性被视为逻辑的,然而亚里士多德让它们变成与听众相关的和伦理的:

某些人不会听一个演说者演说,除非他用数学的方法演说,然而另外的人则期望演说者引用一位诗人作为见证。另外,某些人希望每件事都被准确地完成,然而另外的人却被精确性惹恼了,这要么是因为他们不能跟上思想的连贯性,要么是因为他们认为那是欺骗的手段。因为精确性具有这种品质,所以有人就将精确性在论证中的作用看做是在市场交易时所蕴含的意思。(《形而上学》卷二第三章 994b32 - 995a17;对照

《论题篇》卷六第四章 141b36 - 142a2,《修辞术》卷一第十章 1369b31 - 32,卷三第十二章 1414a7 - 18,第十七章 1418a2 - 4)

这就是接下来的理性的或心理学的建议,“一个人也应该说一些格言……无论何时演说者的品格都被认为显得是更好的或带着激情来陈述格言”(卷二第二十一章 1395a21)。“由于听众的没有教养的思想,格言对演说有巨大的贡献;如果某人在一个一般的评论中偶然发现了他们自己关于特殊的事例拥有的观念,人们就感到喜悦”(1395b2 - 4)。正如信服的理性原因,我们能将这些概念看做既非逻辑的也非心理学的,而是伦理性的。

正如我在第一章中表明的,说服总是一个有目的的行为。回想说服的结构将让我们规避理性对抗原因这样的两难境地。推理是作为性情的推理,以及作为性情的证据而去说服;尽管如此,修辞推理由于其目的的性质而不会简化到逻辑术。省略推理论证进行说服的部分是,[153]听众不仅被说服了,而且认识到说服以及这种种类的说服正在进行。

说服不得不具备目的,并且要求这种对彼此的意识,因为说服的目的——信服——同样地具有目的性。在此处信服最好被看做是信任(trust):你可以激起我的怒火,同时无需让我知道那是你正在进行的行为,但如果我没有同时意识到我正在信任你,我就不可能信任你。^①

① 参 Laurence Thomas,《信任和生存》(Trust and Survival),页 35:“如果一个人值得信任,那么我们就可以做出关于他行为的预测。但反之则是错误的……我们相信这个人不会欺骗我们,即便这个人这样做也不会造成什么损失:这是信任的概念性特征。”又参 Thomas,《信任,肯定和道德品格》(Trust, Affirmation, and Moral Character),页 239:“因为与信任相涉的预测个人行为与个人真诚的自我展现紧密相关,所以我们可能认为某人是故意地显示他的某些品质。”在这种情形中该怎么办极为复杂。由于缺乏完全的自我意识,我们在不了解我们所做之事的情况下,就能信任别人和他们的论证。像信任这样的主观联系是难弄懂的。

让听众跟从演说者的命令,在这种意义上他将听众激怒不是说服。通过掩饰演说者没有说什么这一事实的含混性博得听众的同意,这不是一个有目的的行为,因此也不是一个修辞说服的行为。但这没有阻止亚里士多德给出如何愚弄听众的建议:

不要使用模棱两可的用语,除非故意要讲些矛盾的话,就像那些分明无话可讲却佯装有话要讲的人所做的那样。这是一些用诗歌来说话的哲学家,比如恩培多克勒。当演说中有太过冗长迂回的话时,就是在欺骗听众,并且让他们感觉就像在听预言一样。(卷三第五章 1407a31-37)

因此我们还没有完全解决亚里士多德的建议中具有操控性这一面的问题,并且不得不在后面的章节再次回到合格问题上来。

在实践领域之外的地方存在着可靠的知识,最有说服力的演说者应该是最理性的人。实践事务之外聪明和明智之间就不可能有区分,因此在这样的领域中推理就应该能说服。然而,用《论灵魂》中的话来说,明智是一个 $\lambda\acute{o}\gamma o s \lambda o\gamma o s \epsilon\nu\acute{\iota}\lambda o s$ [始料因的形式],是由物质的形式所限定的一种形式;其他的理智德性则不是。类似地,省略推理论证是一个 $\lambda \lambda\acute{o}\gamma o s \lambda o\gamma o s \epsilon\nu\acute{\iota}\lambda o s$ [始料因的形式];其他的论证则不是。(我早先指出,亚里士多德仅仅在《论灵魂》403a25 处使用过 $\lambda \lambda\acute{o}\gamma o s \lambda o\gamma o s \epsilon\nu\acute{\iota}\lambda o s$ [始料因的形式]这个术语一次,这个术语捕捉到了他的作为某些特殊物质的形式的形式概念,而不是柏拉图式的形式概念,后者的形式概念与其例子的关系似乎更随意和成问题。)对确信和信服的需要,在实践领域之外消失了。如果演说者能够预测将要发生的事情,信服与这一点就无关;与我们将可靠放在我们信任的某些人身上不同,预测不是一种有目的的联系。亚里士多德注意到,善意不存在于基于快乐的友谊或是基于利益的友谊中,而是仅仅由于以下这个原因存在于基于高贵和德性的真正的友谊中:

如果某人由于别人是有用的而希求此人兴旺发达,他的动

机就不是出于为他人着想而是为了自己的利益,然而,一般认为,善意不是出于那感受到他自己的人的缘故,而是出于他对某个对他友好的人的缘故……因此,显而易见的是,善意与那种是德性的友谊相关。(《优台谟伦理学》,卷七第七章 1241a5-10)

[154]当演说者在处理我们面对的问题时不是实践的处理而是理论的处理时,他们就会失去我们的信任,就如亚里士多德在卷三第十七章讨论那些不具说服力的哲人们说的:

如果一个人想要给出逻辑的论证,他就应该既要“伦理地”说又要逻辑的说;如果你无法给出一个省略推理论证,请“伦理地”说。另外,看起来富有德性要一个准确的论证更适合一个好人。(卷三第十七章 1418a37-b1)

前任伯克法官(Judge Bork)由于他宣称理性不仅足以胜任做出好的决定,而且对任何我们可能称性情或情感的事情都是充分的,由此导致人们不再信任他,这样的事情是对法官“编造事实”或为审判过程添加“主观价值”,从而败坏了判决的暗示。^①这就是论证何以会因为太具说服力而失败的原因。当推理是品格的证据时,它就可以说服。

第三节 逻辑的形式和修辞的形式

甚至当这些言辞依然没变,但它们的含义已经极为不

① 对照 Philip Bobbitt,《宪法的命运》(*Constitutional Fate*),页95:“在教授宪法时,几乎缺乏关于将伦理论证作为一个论证的讨论。它们要么被认为是对于那些缺乏足够的意志恰当地约束论证的法官的道德和政治地位的不光彩的反应,要么被认为是受真正的审判是怎样的那种愤世嫉俗和感伤观点的刺激,几乎与论证本身没有任何关系。”

同——当它们被少数人表达出来与压抑的手段斗争的时候,以及被一个已经获得了权力的组织表达出来时,这个组织已经使用曾经作为解放的武器的思想去保护他们已经获得的权力和财富。那曾经一度是推动社会变化的思想,当它们被作为阻止社会改变的手段时,它们已经不再具备同样的含义。

——杜威(John Dewey),《自由主义的未来》,页 291

如在《工具论》所发展了的逻辑术,逻辑术给出了对必然性的传递的陈述,以及对真理的必要传递的陈述。此处,我们想知道,类似于真理的必要传递,是否存在一种关于信服和信任的传递逻辑。^①真理是以一种必然性的逻辑从前提传递到结论,但不清楚的是,信任是以一种逻辑的可能性还是以一种修辞的可能性从前提传递到结论。在科学中,推论是命题之间的一种联系。在实际理性和修辞术中,推论是那些将议题作为它们的对象的有目的的行为之间的一种联系。实践的逻辑术并没有自身独特的一套被推测出来的理性规则;知道逻辑术和辩证法对修辞家已经足够了(卷一第一章 1355a10-15)。同样的逻辑术支配着诸命题之间和有目的的状态——如信服和信任——之间的联系。但正因为两个命题之间存在一种推论性的联系,所以在有自身的对象的诸目的之间就不必然存在一种对应的联系。^②推理不会自动地说服,然而,如果技艺完

① 参 D. W. Hamlyn,《亚里士多德的辩证法》(Aristotle on Dialectic),这篇文章包含了一种对亚里士多德的逻辑事业的有趣分析。亚里士多德的逻辑事业更多关涉的是真理的接受和可接受性,而非真理的传播。

② 关于在命题之间的推论和在人们持有的命题之间的推论的差异的相关讨论,参 Onora O'Neill,《在成人之间》(Between Consenting Adults),页 225:“就如同其他命题性的看法,赞成是难懂的。赞成或许不能延伸到逻辑的含义,或是无法扩展到不可缺少的明显被赞成的预设。关于这一难题的一个经典的和有启发性的例子,发生在自由政治的论辩中,这个论辩是关于多大程度上赞成一种特殊的政制标志着对在那样的条件下形成的特殊的政府的赞同程度,以及多大程度上赞成一个特定的政府或党派,构成了对政府的各种组成部

美的修辞术是论证性的,那么除了推理没有什么可以说服。

即便修辞术没有特殊的论证规则,在逻辑的形式和修辞的形式之间依然存在一种根本不同的差异。逻辑的规则认可[155]它们的结论并证明这些结论正确,但修辞推论的规则没有这样的功能。我遵循假言推理(modus ponens)确信我的论证是有效的;如果我说模棱两可的话,我的论证就是无效的。更不必说,我使用一个论证就我论证的价值没有说任何东西,也没有关于这个论证的结论是否被认可说任何东西。这样一个论证也没有就这个论证是否应该具有说服力说任何东西;也没有就演说者是否应该被信任说任何东西。因此,推理的这些一般的模式和主题依然提供了另外一种修辞论证可以允许关于多样和矛盾的价值多样化判断的方式。如果修辞推论的主题、前提和规则认可它们的结论,那么修辞的能力就不是能够证明敌对观点的能力。但如果这些形式不认同它们的结论,有

分的赞成或政党的赞同程度。忠诚的反对派的概念从不会受到情境的决定。”

在命题之间的联系和在人们所持有的命题之间的联系,这二者之间的差异是 Mikhail Bakhtin 称为对话体的主题。参《演讲的种类》(*Speech Genres*),页117:“对话式的联系有一种独特的性质:它们既不能蜕变成纯粹逻辑性的也不能蜕变成纯粹语言性的。只有在各种演说主题的完整表达之间才存在可能……哪里没有语词和语言,哪里就不可能有辩证的联系;它们不可能存在于客观的和逻辑的数量中,例如概念、判断等等。对话式的联系预设了一种语言,但它们并不驻留在语言的系统中。在一种语言的诸要素中,它们是不可能的。”那种对话式的联系只有在“在亚里士多德对确信和否认的分离中预示出来的完整的表达之间”才是可能的。参 Don Bialostosky,《文学批评中的作为一种演说技艺的对话体》(*Dialogics as an Art of Discourse in Literary Criticism*):“辩证法关涉术语之间非个人性的联系,这些术语独立于那些持有它们的人——确认和矛盾的联系,对立和综合以及与之类似的联系。修辞术关涉不同的人之间实践的一致和不一致的联系——这些联系在分散的利益和党派之间的共同意见的形式中受到影响,尽管会有意识形态的差异。对话体关涉不同的人之间在观念思想方面的联系,发现他们之间相互的密切关系和对立面,他们需要回应、他们渴望倾听或是他们渴望改变论题。”

什么办法可以思考这些形式呢?

《修辞术》的这一节还暗示了另外一种修辞术关于面对实践的多种欲望和价值的办法。修辞术的三个种类形成了一套系统的朝向多种目的——有益、正义和善——的多样化论证方式。导向这三种目的的特殊论题产生了从原理进行论证而无需致力于它们普遍应用的有序方式。情感为忠诚于我们不能总是按照其行事的那些价值提供资源,以及为用另外一种方式调和普遍理性的要求和特殊的情境提供资源。在此处,除了这些所有的方式之外,讨论实践论证中的共同因素的模式考虑到了论证中的多样性,但不会立即导致非理性。每一种这样的方式——然而不是自动地就是非理性的——立即就提出了关于它们的伦理本性的问题。我宣称,修辞论证整个地都是伦理性的。现在这一点应该是显而易见的了:修辞论证最好是伦理性的,因为如果它不是,那么它要么是一种应该被严格约束的力量,要么是一种应该被毁灭的力量。

类似于说服和说服论证,但与理论理性不同,实践理性是有目的的。由于这种具有目的性的品质,目的和形式就不能被分离,正如它们在理论理性中的情形一样。因为推论在实践理性中服务于好几个不可削减的功能,明智和非理论的论证就必须在实践和实践的反省中具备终极的权威。明智在实践论证中具备权威,并且这种权威是一种阻止被理论取代的权威。有效性在逻辑术中是最重要的价值,但在修辞术中则不是。在这一章开始对罗利的引证表明,强有力的推理不总是会产生说服,它也不应该产生说服。

推理由于成为明智和品格的明证而具有说服力,这也解释了休谟关于理论理性和实践理性之间的差异:

不管什么样的推论性的错误都可以在任何时代或任何国家的上等的作品中找到……从而需要一种特定的思想的转换或[156]是想象力的转换,以便帮助我们进入那些流行的所有的意见,进而喜欢来自于它们的观点或结论……但是这种情形

与含有推论性意见的道德原则不同……我不能进入这些观点中,因为这样做不合适……在一个人对他所用来做出判断的那些道德标准的公正性充满自信的地方,他有充分的理由戒备其他国家的道德,并不让自己的灵魂中的观点哪怕有片刻被败坏的机会,也不会对任何如此之类的作家们彬彬有礼。(Essays, 252 – 253)

带着这些关于逻辑术和修辞术关系的问题,我想转向亚里士多德的陈述中的某些细节。与直接地回答推理如何说服的问题相反,我将集中于例证论证如何说服,以及省略推理论证如何说服的问题。

第四节 例证论证如何说服

一只狐狸在过一条河的时候被冲进了岸边的一个洞中,没有办法从中爬出来,受了很长时间的罪,这使很多狗虱叮咬她。一只四处游荡的刺猬来到洞口,看到狐狸,很是同情她,就问她是不是要他赶走这些狗虱。狐狸拒绝了他,刺猬问她为什么。狐狸回答说:“这些狗虱已经喝饱了我的血,现在几乎喝不下了,但如果你赶走这些,其他那些饥饿的狗虱就会跑来喝我剩下的血。”伊索说:“你们的情形也一样,萨摩斯人哦,这个男人不再会伤害你了,因为他很富有了。但是如果你杀了他,其他的穷人们就会出来盗走和侵吞你们的公款。”(《修辞术》卷二十章 1393b23 – 1394a2)

依照我的整个观点——推理之所以能说服,是因为它是明智和品格的明证——来阅读《修辞术》,我希望让亚里士多德关于推理的一般主题和种类的陈述看起来不像是一个列表,或是一个纲要,

而是更像一个连贯一致的陈述,这个陈述逐渐展开了实践推理的伦理品质。关于对推理的这两种怀疑:推理能够产生——让我们想起关于纽曼的引文,和推理独立的说服价值——正如罗利的引文,在形式和功能的独立性方面有同样的来源。现在我想集中在论证形式的种类上,这是亚里士多德在免除了形式和功能的分离时留下的问题。

首先需要注意的是,伦理品格被日益增强地从推理可能拥有的任何特殊的目的中分离出来,正如亚里士多德在卷二第十九章中从说服论证的一般元素或主题到接下来的几章中关于推理的一般形式的运动。[157]他首先集中考察的推理种类是例证推理,这种推理论证以最清晰的程度显示是伦理性的。卷二第二十一章的主题“格言”要比省略推理论证所遵循的更加具备伦理性,并且反驳性的省略推理论证要比证明性的论证更具逻辑感而更少伦理性,所以整个陈述是从最明显是伦理的情形运动到推理的说服力的伦理本性最难以辨认的地方,因为它被纯粹形式的方面和逻辑的方面掩盖了。

我的论点将帮助回到这个问题——一种实践推理是什么?三段论是由语气和图形(moods and figures)来分类的,修辞的种类是由它们的目的和实践目的来分类的,但例证论证、格言和省略推理论证的差异,以及每一种论证看起来是极为复杂的。如果推理论证凭借推理能够说服,那么它必定在某种意义上是形式性的,但很难看到例证论证、格言和省略推理论证的种类如何由形式被区分开。关于“推理为何能说服”这个问题的一个满意的答案将必须表明,例证论证为何以及如何能够说服,以及省略推理论证为何以及如何能够说服。这个答案还需表明反驳如何说服,以及真正的省略推理论证和表面的省略推理论证的差异是什么。除此之外,这个答案还需表明,这种被普遍化的理性和卷一中嵌入式的推理(the embedded reasoning)之间的联系,这种嵌入式的推理是通过与这些通常的说服论证和通常的主题的联系而位于卷一中的恰当位置,我在第三章

中思考了这个问题。

亚里士多德在卷二第二十章中通过集中于例证论证而开始了对推理的一般处理。通过以例证论证开始,他强调说,当推理能说服时,它永远不可能排除品格,而是推理必须作为品格的显示。例证论证是推理的修辞版本,所以它具有一个理性的结构,即它从特殊的情形推论出一个普遍的规则。

但例证论证从不会仅仅是示例的陈述。所有的例证都有情感和伦理色彩:“慕尼黑阴谋”不仅仅是一个绥靖被证明是不成功的例子,而且夹杂着希特勒所做的事情的隐含意味以及联系,甚至还有张伯伦在下飞机时的精神性画面。“永远不要姑息侵略者”是一个无意义的假设,用很多可获得的反例就可以暗中破坏它的说服力。荷顿(Willie Horton)不仅仅是一个在犯了罪之后被假释的犯人的例子。慕尼黑阴谋的例子和荷顿的例子都是需要求助于内在的理性之于一个共同体的例子,如果它们被看做是纯粹逻辑的求助,其力量就会被削弱。例证的某个选择不能帮助完成伦理性的演说。当我向一个讲英语的观众据理反对双语教学并宣称语言是一种造成不和的会毁灭共同体的力量时,我就会指出魁北克(Quebec)而不是指出西班牙或比利时,因为魁北克是英语演说者会成为受害者的地区,一旦不顾这个事实,否则这个例证可能就是成为支持双语教育的一个论证。[158]三段论可能要么是与智慧分离的聪明或明智的显示,要么是作为实践选择的好习惯的組合的智慧的显示。但所有的例证都显露品格,不管是有意还是无意。

由于例证论证的这种必然的伦理本性,演说者就有自由在使用省略推理论证时陈述无效的例证。省略推理论证必须从近在身边的前提中提取(参卷二第二十二章 1395b28 和卷三第十七章 1418a10-21),但例证论证则不必如此。由于例证的选择总是显露品格,演说者就有能力从一种宽泛的众多资源中提取这些例证。

存在两种范例的种类;因为谈论之前发生的事情是范例的

一种,构造一个论证分析是另外一种。对后一种来说,比较是一种,寓言是另一种,例如伊索和利比亚人。(卷二第二十章 1393a27 - 30)

讲一个寓言或提及一个新创造的寓言并不摧毁可信性,正如一个牵强附会(far - fetched)的论证所为的那样。例证对这个问题——推理为何能说服——给出了一个清晰的答案。例证不会仅凭形式去说服,而是伦理地和有目的地传播动机性的力量和信任。例证论证具备形式或结构,是因为它们是归纳法的修辞对应物;三种例证论证不是被逻辑形式而是被它们如何聚集以及对它们来说什么是适当的所区分开的:

寓言适于在审议性的演说中使用,并且具备这种优势:当难以找到类似的历史上实际曾经发生过的事件时,那么用寓言就能轻易地办到……尽管通过寓言提供例证分析是更容易的,但来自于历史的例证在审议演说中是更有用的;因为一般说来,未来的事件会类似于过去发生的那些事件。(1394a2 - 9)①

另外唯一的一件关于例证或范例的事情是它们与省略推理论证的关系。

如果一个人无法提供一个省略推理论证,那么他应该使用例证来证明;因为此即可以产生说服力。但如果能提供省略推

① 参 Barthes,《古修辞术》,前揭,页 55:“一种准审美性的差异,一种风格的差异,已经在例证论证和省略推理论证之间被介绍进来。例证论证产生一种温柔的说服,产生一种受到普通民众欢迎的说服;通过在任何对比中固有的快乐吸引听众是一种明显的力量;省略推理论证更有力量、更有活力,产生了一种猛烈的扰乱性的力量,这种论证分享三段论的能量;它完成了一种名副其实的捕获,这是其本质和纯粹性的力量的证据。”

理论证,例证就应该被作为证据所使用,作为对省略推理论证的一个补充。因为若是把例证放在前面,就有点像归纳推理了,除非是在少数场合,归纳推理是不适合修辞演说的;若是把例证放在结尾,就能起证据的作用,而一个证据无论在什么地方都可以起说服作用。(1394a9-14)

如果我们回想起修辞论证和说服具有目的的本性,那么称这些区分和相互关系是形式的就是公正的。被说服的人必须知道他是被说服了的。被例证说服的人[159]必须知道说服他的是一个例证,并知道这个例证是一个寓言或是一个历史的类比。如果我使用了一个伊索寓言,然后你认为我正在通过举例说明一个动物的一般理论并由此归纳人的行为的结果,那么你还没有掌握我的论证,即便你认同我的方式。听众不需要一个逻辑的或是修辞的理论,或是一个广博的词汇表,但必定要意识到这些差异。推理只有作为修辞的推理才可以说服。

从逻辑的角度看,例证论证的说服力似乎受到了心理学因素的腐蚀。亚里士多德说,类比和寓言“是被苏格拉底的话举例分析的”(1394b4):当苏格拉底将行了不义但没受惩罚的不义之人与执手对比时,比较的视角和理解这种比较以及被这种比较说服的背景是伦理性的。苏格拉底向这类人表明,不管不义的程度,所有的不义都是一样的。他的对手必须努力辩护一种不同的归类,在这种归类中一种罪恶的大小受其高贵性和道德性的影响。苏格拉底的论证作为一个有效的原因在发挥作用的严格意义上,是“心理学的”,因为它的成功依赖于听众意识到正在发生的事情,以及,它依赖于形式的传递和凭借形式的传递而进行的信任的传递。

听众必须掌握论证形式的种类,正如他们必须掌握修辞术自身的种类一样。他们必须知道这是一个旨在于效用的审理论证,其目的是评价正义对利益的从属性。类似地,也必须知道当一个例证是一个论证时,这个例证就是一个省略推理论证的证据。

这种要求在听众身上产生了两种重要的后果。第一,我们能够看到这些被分享的目的在特定方面是习俗性的。修辞术的种类之所以是种类,是因为连接形式和功能的实践的政治环境。论证的种类之所以是种类,是因为位于任何特殊的有目的的行为之下的期望和理解。被分享的目的依赖于一个被分享的性情。第二,尽管论证的种类是习俗性的,但它们之间的差异必然能为听众掌握,并且要想掌握这一点无需什么课程。类似于性情、情感和理性的差异,论证种类的分类必须植根于美好城邦的公民心理学。形式的分析不能太过精确。这种分类某种程度上必须是一个与好城邦的公民活动相联系的分类型。

在表明了修辞归纳推理的伦理本性后,我们应该期望亚里士多德继续表明省略推理论证的伦理本性。他一开始就说,与归纳法和三段论相对应,修辞术中存在两种说服论证,例证论证和省略推理论证(卷一第二章 1356a37 - 1356b23)。但他在第二十一章中在例证论证和省略推理论证之间插入了第三种方法——格言。[160]因为这些格言在下一章中将成为被详细审视的主题,在此处我要简短一些。格言是没有三段论的省略推理论证的前提或结论(1394a26 - 27),要么是作为一个收场白,要么不是。格言是实践推理和品格的证据,而不管这个事实:它们不需要具备或是展示一个推论性的事实,除了富有策略的目的:“一个人应该通过言辞的选择使道德的目的变得清晰,如果不能这么做,那就附加上原因。”(1395a26 - 27)

格言对演说者有很大贡献,原因是听众都没有教养;若是演讲者讲到了某一普遍的道理,而听众恰好部分地持有这种意见或看法,他们就会感到很高兴。(1395b2 - 4)

早先我引述过这几句话,并提出这个问题:亚里士多德的陈述是逻辑性的还是心理学性的。演说者以常用的语词明确地表达听众拥有的意见和听众在特定情形中相信的东西,听众由此被演说者

的品格和智慧所说服。“第一宪法修正案(The First Amendment)保证了宗教的自由,而不是保证了来自于宗教的自由。”亚里士多德无需贬损他的听众或是求助于他们灵魂中的非理性特征来解释为何格言可以说服。格言给出了明智的证据,也为信任提供了背景。推理之所以能说服,是因为它将事物一般化的能力是令人愉快和值得信任的。听众仅仅通过他们所拥有的方法和他们自己的信念来简单地判断演说者的智慧。

但从《修辞术》中引的上一个引述表明了某些别的东西。这一事实——为了推理能够说服,说服必须是有目的的,因此听众必须意识到说服的这种本性——并不意味着演说者必须是真实的或开放的或是听众不能被欺骗。目的性为操控留下了空间。^①

狗和牛就不会被操控和欺骗,因为它们缺乏理性,但某种程度上人可以被操控和欺骗。亚里士多德在讨论快乐时指出某些事情的类比,尤其是恢复健康带来的快乐。治疗工作不是基于疾病,而是基于身体的健康部分。被说服的快乐和理性吸引(rational appeals)的说服力类似于在《尼各马可伦理学》中讨论的身体恢复健康的快乐。他在那里说,快乐的轨迹总是处于一种活动中,而不是处于一个过程或是激情中。在修辞术中,听众不能受演说者的影响而接受快乐,而是在演说自身的活动中感受快乐。被说服的快乐,类似于身体恢复健康的快乐,是一种“欲望的实践活动还只处在正常品质的那个部分”的快乐(1152b33 - 1153a2)。在修辞术的情形中,[161]在被说服中的快乐是一种在对论证的判断活动中的快乐。

反驳式省略推理论证比证明式推理论证更受人欢迎,因为它

① 参 Bernard Williams,《伦理学和哲学的限度》(*Ethics and the Limits of Philosophy*),页 102:“社会性的和伦理性的联系不应该在本质上依赖于无知和对它们之所是的误解,并且所有它们涉及的信念和原则都应该得到清晰的阐述。这两种不同的事物在个人的联系方面是明显的,希望它们不依赖于欺骗和错误是得体的,但认为它们的基础能够被整体地清晰阐述则是愚蠢的。”

以简短的形式把彼此相反的论证连结起来,而论证彼此并在一起就能使听众更容易听得清楚。但是所有的三段论论证中,不论是反驳式三段论还是证明式三段论,凡是那种一开始就能让人预知结论而又不流于肤浅的三段论都格外受人青睐,因为听众很高兴自己能够预先察知结论,还有那种让听众一时跟不上但一讲完立即就让人一清二楚的三段论论证。(卷二第二十三章 1400b25 - 31;对照《论诗术》第九章 1452a5,在上一章中引证过)

之前我说过,《修辞术》看起来更具操控性和更具讽刺意味的原因之一,是读者预先假定了那种吸引的二分法,即要么是逻辑性的要么是心理学的。将《修辞术》看做一个伦理的吸引——和作为伦理的逻辑吸引——软化了非道德的外表。然而《修辞术》通过表明如何制作伦理的论证依然为如何赢得和如何实现说服这个外在的目的提供建议,而不是将全部注意力都集中在内在目的上。这提供了一种思考修辞策略的方法,即应该避免这种假设:为了能操控听众,必须欺骗听众。另外,我认为这是一种重要且有益的洞察。很多投票者通过这样说——“我知道那是一个不公正的广告,并且因为一个大量使用声明的计划而责备杜卡基斯(Dukakis)是错误的;然而,我正在基于那个广告为布什(Bush)投票”——来报道、呼应荷顿的广告。不会开启欺骗的分析给了观众更多的信誉,同时无需为那种吸引的不道德找借口。当阿伽门农意识到他不想被说服时,他已经被说服了,但他也意识到了他正在被说服。对目的性的理解强迫我们将注意力和批评导向别处。

称修辞说服是伦理的不是要赞美它,而是确定这种批评的种类适于它。基于我迄今已经讨论的东西,我会称《修辞术》是对信服的一种解释,而不是对怀疑的一种解释。但甚至一个对信服的解释也不是一种对轻信(guillibility)的解释。在《论诗术》中,亚里士多德注意到人们非常享受观看对痛苦的事件的模仿(第四章 1448b10 - 13;对照《修辞术》卷一第十一章 1371b4 - 11,也请参《政

治学》卷八第五章 1340a25 - 28)。这些快乐不是来自于被欺骗的消极的快乐——如果听众被欺骗了,他们不会认为他们正在观看模仿,并且会相应地感到痛苦——[162]而是来自于在模仿中的喜悦,这种模仿又来自于学习和辨认的快乐。欺骗和模仿对修辞的批判来说是错误的词汇。^①

在推理和非理性的原因之间和在非道德与完全的伦理之间不仅存在一个错误的两难境地,而且在作为一种表面(和幻觉)的修辞术和作为一种明证的现实之间也存在一种类似的错误的两难境地。相反,这种两难境地存在于亚里士多德否定了先前在表面和现实之间的一个区分中。正如我将在下一章中讨论的,一个表面上的论证就是一个论证。存在于说服中以帮助它的明智的一面就是明智的一方面,即便演说者可能用更进一步的目的将它呈现于视野范围之内。我们发现表面的省略推理论证的谬误不是通过发现了被隐藏起来的动机而显示出来的,而是通过更加紧密地集中于作为论证的论证上而显示出来的。在这个方面请回想,亚里士多德在修辞技艺中排除了“预先感知到演说者的品格的思想”(卷一第二章 1356a5 - 13,上面引证过)。这是一部如何解释信任的作品,不是一部如何解释怀疑的作品。

第五节 省略推理论证如何说服

如果其他的专家们不是卑贱的,那么没有哪个哲人是卑贱

① 请对照《政治学》卷八第五章 1340a21 - 25:“音乐的节奏和旋律包含了怒气和温顺的形象,也包含了勇敢和节制的形象,以及一切和这些相反的形象和其他种种的道德品质,和那些最紧密地对应于真理的品质(从所发生的事实看来这是显而易见的——当我们从音乐中听到这些形象时,我们的灵魂内部就发生改变);在这种反映了现实的形象中感受痛苦和快乐的习惯与在实际的现实中感受它们是紧密相关的。”

的。如果将军们不会由于屡屡战败被杀显得卑贱,那么没有哪个智术师是卑贱的。

——《修辞术》卷二第二十三章 1397b25 - 27

“推理为何能够说服”这个问题已经有了一个整体的答案:推理论证之所以能说服是因为它是品格的证据,因此也为信任提供了原因。这个问题在前两种论证——例证论证和格言论证——的情形中有着更为特殊的答案。这两种论证都拥有种类,并因此具备一个能够为被分享的目的提供基础的形式性结构。现在我想看看,我们是否能够对“省略推理论证为何能说服”这个问题给出一个类似的特殊的答案。卷二第二十二章是我将《修辞术》卷第十八章至第二十六章作为对“为何推理能说服”这个问题的探究的报酬。存在两种省略推理论证:证明式的和反驳式的。类似于例证种类,这两种省略推理论证的差异是由它们的前提区分出来的,“证明式省略推理论证从已经同意的观点出发得出一个结论,反驳式省略推理论证则得出一个不为对手同意的结论”(卷二第二十二章 1396b26 - 28)。但在那之后,归类的方案或论证形式的列表得到了详细的阐述。证明式省略推理论证存在二十八个种类或主题,照我数来,有十个主题明显是省略推理论证。反驳式的论证存在两种,一种是反击三段论(countersyllogism),它使用和证明式论证同样的主题,另外一种是异议式三段论[ἐνστάτις],它进一步又分为四种形式(对照《论题篇》卷一第一章 100b23 - 101a4;《辩谬篇》第二章 165b7 - 8)。^[163]种类的丰富暗示,省略推理论证在某种意义上要比例证论证和格言论证更加形式化。同样的主题和策略似乎在真实的和表面的省略推理论证的列表中都出现了。真正的和表面的省略推理论证之间的差异是什么,以及一个主题是什么,要比例证论证和格言论证的平行讨论更加困难一些。与努力给出关于这些文本的特性一个陈述相反,我想集中讨论真正的和表面的省略推理论证之间的区分。

并不存在将真正的省略推理论证和表面的推理论证区分开来的逻辑标准。表面的省略推理论证不是那种不充分地完成它们的职责的省略推理论证；“表面的省略推理论证……不是省略推理论证，因为它们不是真正的三段论”（卷二第二十二章 1397a3 - 4）。那么真正的和表面的省略推理论证之间的差异究竟是什么呢？在之前的章节中，我已经指出一组亚里士多德称之为谬误推理的论证。他在卷一第九章 1367a32 - 34 说：“一个人必须假设与实际事物紧密相连的品质更类似于赞美和谴责。”来自于相似性的这些论证被这个事实——“这对大多数人来说貌似是真实的”（1367b3）——证明是合理的。他继续详细地推荐从动机得出的谬误论证：“因为如果一个人在不必要的事情上甘冒危险，那么就可以认为他在高尚的事情上会甘愿冒更大的危险”（b5 - 6）。这些论证是修辞技艺的一个部分，因此它们被推定为是真正的而不是表面的省略推理论证。这些谬误论证和它们表面上具有操控性的本性在《政治学》中连结了起来——在意图是让城邦公民满意的宪政措施被称为是 σοφισμάτα [诡计/计谋] 的地方（参，例如，卷四第十三章 1297a14 - b1，卷五第七章 1307b40 - 1308a2，卷六第八章 1322a21）。一个当代的适合于亚里士多德的描述的例证是给予十八岁的人投票的权利，为的是拒绝这种宣称：政府将那些被认为不足以成熟到具有投票能力的人们送到别处去死。更难以判断的是卷三中的这几行：

贴切的用语或措辞让人觉得事情是可信的，可以让听众的内心误以为演说者说的是真话，因为在这些场合他们也会有同样的心情，故而认为事情恰如演说者所说，即便实际的情况并非如此。（卷三第七章 1408a20 - 23）

但当他说“另外的谬误论证来自于一种非必要的表征，这一主题同样不是三段论证明”（卷二第二十四章 1401b11）时，他似乎谴

责所有的修辞术种类。如果纯粹逻辑地思考,那么所有的修辞论证是无效的,在这些无效的论证中,很难找到真正的和表面的省略推理论证之间更深刻的差异。

我并不认为在真正的和表面的省略推理论证之间的划分缺乏逻辑标准这一点是亚里士多德的一个缺陷。这种缺乏指向了伦理方面的一个类似难题。在伦理方面,并没有那种仅仅只能由好人使用的推理论证模式。在真正的和[164]表面的省略推理论证之间的差异不是类似于在有效的和无效的推理之间的逻辑差异。在真正的和表面的省略推理论证之间的差异类似于在《修辞术》开始关于修辞家和智术师之间的区分,这个区分将是本书第七章的主题。此处仅仅指出亚里士多德的这种区分是在不同的人之间进行的,而不是在不同的技艺之间就足够了。

由此可见,应该用同一种技艺来发现真正的和表面的说服,正如由辩证法来发现真正的和表面的三段论推理一样。因为造就这点的不是他的能力,而是他对似是而非的论证的明智选择。然而,在这种情形中,基于其知识被称作是修辞家的和基于他明智的选择而被称为修辞家的存在差异,在辩证法中,智术师(sophist)涉及对似是而非的论证明智的选择,而辩证论者不涉及其明智的选择,而是涉及一般而言的论证中的能力。(卷一第一章 1355b15-21)

在真正的和表面的省略推理论证之间的差异不是一种逻辑的形式,或者更宽泛地说,不是一种技艺性的力量,而是目的的差异:不是形式的或有效的目标,而是最终的目标。逻辑术还不足以将修辞家与智术师区分开来,正如在区分明智和聪明中那样。唯有伦理的标准才能起作用。在真正的和表面的省略推理论证之间的差异不是基于表面和现实之间的一个形而上学式的区分,而是一个基于技艺和表面的目的之间的一个伦理的和修辞的区分。智术师旨在

直接地赢得案件,然而修辞家的目的在于内在的目的,在一个给定的案件中发现可用的说服方式。

当谈论真正的省略推理论证时,亚里士多德警告,相关主题的主题能导向谬误论证(1397a28 - b6),并且其主题是考虑是否存在一种比已经选择的错误行为更好的行为(1400b1 - 3)。真正的省略推理论证拥有能够被滥用的主题。表面的省略推理论证仅仅被用于外在的目的,然而真正的省略推理论证则被用于实现理性说服的内在目的。

智术师对表面的省略推理论证的使用受一个隐秘的动机引导,然而修辞家通过真正的省略推理论证进行的说服与他的能力是一致的。因此,表面的省略推理论证通过使用巧妙的或是理性的说服,努力缩短实现说服的过程;因此,他们通过吸引演说者和听众的品格来缩短说服的过程,推论在实践推理中进行的时候就是凭借这个过程。

从一个人能够以一个逻辑家的方式判断伦理和修辞的事务出发并不存在一个阿基米德的基点,因为逻辑家可以借用客观的标准来评价论证。[165]修辞术不能提供某种强有力的批评工具可以作为一种客观的参照,从而决定我关于单一的英语宗教教育的倡导是否是一种伪善的主张。那个缺乏的阿基米德的基点是《修辞术》最重要的论题,在其中这样一种外在的视野被政治家的视野取代了。政治家必须从内部理解修辞论证,同时政治家还可以从外部控制修辞术的影响。亚里士多德在此处已经形成了真正的和表面的省略推理论证在内部的区分。^①

① 我将这看做是对高利马迪(Grimaldi)观察到的一种现象(《研究》,前揭,17章,页27)的解释:“那些接受亚里士多德的人为我们给出了三种不同的修辞说服论证的模式,省略推理论证(理性的)、道德论证(伦理的)、情感论证(情感的),却从来没有问过,亚里士多德为何将他的注意力放在对理性说服的滥用的讨论上,也就是在卷二中对表面的省略推理论证的讨论,但从没有操心

修辞论证与有德性的行为分享着同一性和归类的问题。从一种外部的视野看来是同样的行为被不同地理解和评价,因为行为的目的是行为的定义的部分;从一种逻辑的观点看来是同样的论证被不同地理解和评价,因为形式与功能紧密连结。请回想一下我之前关于说服某人戒烟的例子。对戒烟来说是一样的逻辑论证当由一个吸烟的人、一个不吸烟的人和一个戒烟成功的人以及在密室吸烟的人(closet smoker)提供时就会很不同。

以一种相似的方式,那能够被描述为是同样行为的事情——一位总统提名一位黑人担任最高法官——依据行为者的动机和行为的目的就会成为不同的行为。约翰逊总统(Lyndon Johnson)的行为被看做是一个政治勇敢的行为,而老布什总统的行为被认为是怯懦的和讽刺的。^①这个例子帮助我们更进一步指出这种观点。我坚持约翰逊总统的行为是勇敢的。这个行为当然是被算计过的;他所做

去正式地或是非正式地讨论伦理的说服或情感的说服方面的滥用。必然有一个对等的需要去进行这样一个讨论,尤其是在考虑到卷二中延伸了对激情的讨论。很难理解什么理由可以证明那种遗漏是合理的。”

卢班(David Luban)在他的《解释黑暗时代》,前揭,页228-229中说:“在实践中,确定事务的客观状态不仅仅是一件难事。这个问题毋宁是说,事务的客观状态根本上是偏离中心的:如果从被理解的事务中不能为我们提供一个阿基米德的基点,这是因为每个基点都是阿基米德式的。政治中的每个参与者潜在地是基于他或她的视角的行为的发起者,因此,视角的事实位于客观事实中。相反,没有哪个对一种环境有影响的事实能够被转换成可以逃脱每一双眼睛的行为。因此只有透视性的解释具备政治的意义。另外,正如我们已经看到的,实践政治的基本概念——力量、团结一致、支持——不在于明确的事实,而在于视角的内在一致。这就是为何受控制的实验是不可能的原因。在政治中要想控制多变性就需要删除各类数据。理论不能充分地说明实践,因为历史事件是由多种因素决定的。”

① [译按]约翰逊总统首次提名了第一位黑人大法官马沙尔(Thurgood Marshall),布什总统提名托马斯任黑人大法官,这位黑人大法官有“性骚扰”丑闻。

的每一件事都是如此。但将这个行为描述成纯粹的算计和忽视了其目的则是错误的。在那种意义上,这个行为是由于其自身的缘故而被做的,但当这个行为旨在外在的政治成功时,它也是一个有德性的行为。布什的提名被看做是纯粹的一种利益算计,亦即,除了实现外在的目的,没有其他目的。出于一个行为自身的缘故而从事这个行为不能排除会顾及一个外在的目的,进行论证不意味着某人就不想成功地说服。

转回到我那个连续的例子,我可能支持对宗教学校给予公共援助,因为我相信宗教力量的增强会使我的国家变强,或是因为我在一个教区学校支付了学费,并希望能减税。我能够相信一个政策是正确的,依然出于个人的利益希望这个政策可以成功。我可能获得利益的事实并不意味着我不会真诚地倡导政策。我可能获得利益的事实也不意味着这个政策是错误的。这些例子仅仅表明论证能够被作为实现目的的论证和方式来评估,有时那使得一个论证成为一个论证的因素部分地依赖于其目的。

我从这些例子中总结出,真正的和表面的省略推理论证不能依据纯粹形式的标准来区分,好的和坏的逻辑论证的方式却能够依照纯粹形式的标准来区分。[166]所有的修辞论证旨在一种外在的目的,即说服听众。真正的和表面的省略推理论证是不同的,因为真正的省略推理论证将它们自身作为论证来提供,所以也让它们自身服从逻辑的评价,和关于它们能否取得成功的判断。

缺乏一个将明智和聪明区分开来的确定的表征,不会导致对推理的使用和对使用者有一种整体的怀疑。在卷二第二十三章和第二十四章关于真正的和表面的省略推理论证的主题陈述最令人惊奇的特征就是它们的不均匀性。它们的范围包括逻辑的、语言的和策略性的;它们的范围就如理性的范围一样宽广。真正的省略推理论证的所有主题都是一个理性的人可以理性地使用的论证形式。它们是具备有目的的对象、能为演说者和听众分享的论证形式,所以也能作为推理论证进行说服。

甚至真正的省略推理论证的主题的最少的逻辑外表也适合这个描述。例如,第二主题类似于反省,并呈现为一种一般的逻辑规则,看起来就如同邀请荒谬的推理:“同样地,论证的衍生物要么必须是可推断的主题要么不是。”但当亚里士多德给出一个例子时——“例如,说正义不是完全的善,因为当正义地完成某事时是一种善,但正义地被杀死则不是可欲的行为”(1379a20-22)——一个人就可以设想好的明智的人会诉诸的环境。(在这个例子中不需要想象力;它所需要的都是对《高尔吉亚》阅读的结果。)类似地,第23章用现代的术语讲就是“无风不起浪(where there's smoke there's fire)”。

另一主题与人类或已经被预先判断的行为或是看起来已经被预先判断的行为有关,它用来陈述一个错误印象的原因,因为某物为何看起来是真实的必定存在某些原因。(1400a22-24)

这将很难提出一个逻辑的规则,但容易看到如何使用这样一个传统的主题去显露目的和品格。品格在一个人在一个给定的案件中是否会选择使用这样一个论证中显露出来。在那种意义上,与辩证法相反,一个人在使用修辞术时永远不能仅仅为了论证自身的缘故而进行论证。

甚至最后的主题——它看起来似乎完全没有逻辑——也是一个明智的人会使用的一种推理论证。这个主题来自于一个某人从他的名字的含义中得出的结论,正如苏格拉底在《高尔吉亚》中对保卢斯(Polus)所做的那样。亚里士多德通过指出这个主题是通常在赞颂诸神——在此时,这个主题有一种确定的含义和伦理的价值——时使用的而缓和了这样的推理的滥用。这样一种推理可能不具备巨大的证明性的价值,一个演说者也会因长久地坚持这种推理而丧失信任,但是当这种推理说服我时,我意识到正在进行什么事情。通过某些含混的默许,我不可能被说服,正如在卷二第二十

四章 1401a12 - 23 中关于仅仅表面的省略推理论证类似的情形一样。这些是一个被分享的目的能够承担的形式。

我之前说过,很难使亚里士多德最初的宣称——智术师们忽略了修辞术的推理论证,和这个明显的事实——他们使用这些表面的省略推理论证——协调一致。直到卷二第二十四章他最终转向智术师时,就他最初的宣称他没有做任何事。[167]现在我们可以看到一个与我的宣称——推理只有作为品格的证据时才能进行说服——一致的答案。智术师之所以会忽视推理,是因为他们忽视了品格;他们由于为获得一个可以避免伦理决定的判断提供技巧忽视了品格,他们的目标直接就是外在的目的。智术师们建议删去伦理的中间人(middleman)。结果,在他们表面的省略推理论证中没有被分享的目的。论证变成了实现外在目的的方式,而不是实现一个内在目的的根本方式。在智术师和表面的省略推理论证中不存在论证,因为没有伦理存在。这就是相反的事物。智术师——不管是否成功实现了外在的目的——都没有成功地进行论证,因为他们的智慧与明智没有联系,而是与一种外在的动机相连。因此,没有被分享的目的,也就没有论证。

直接达到说服最简易的方式,不是通过论证和伦理,而是愚弄听众,让他们认为自己已经接受了一个论证和结论——事实上没有论证也没有结论。所以,亚里士多德关于表面的省略推理论证的那一章仅仅以“主题的措辞”开始:

当最终的陈述采用一个结论的形式,同时没有形成一个有效的三段论(如,“所以非此即彼”或“所以必定非此或非彼”)。在省略三段论的情形中,一个陈述显得是一个在任何时候都可以被简明地或相对立地演说的省略推理论证;这一表象似乎是由用语或措辞所致。(卷二第二十四章 1401a3 - 6)

好几个这样成功的主题类似于仅仅显得是论证:第二是同音

异议,第四是“通过夸张的手法建立或消除一个论证。这种情形用于一个人夸大一个行为同时没有表明这个行为已经做过时”(1401b3-4),从而避免了证明事件确实发生过的必要的中间步骤。但这是通过表面的省略推理论证进行说服的更加充满诡辩的方式,这其中更难以看到主题。几乎所有的修辞术都通过表征起作用,那么对省略推理论证来说,为何应该是来自于被作为主题之一的表征的论证?亚里士多德还说,这是“不合逻辑的”。在亚里士多德的陈述中遵循表征的全部主题似乎都占据一个类似的位置:它们被修辞家使用,从而看起来似乎是修辞技艺的部分。

当然也存在偶然的主题。亚里士多德的例子——“如果某人说被邀请参加晚宴是一个荣誉的最大的形式;因为在忒涅多斯岛阿基琉斯对阿凯亚人的愤怒导致了不被邀请”(1401b17-18)——听起来不会不同于很多可被接受的论证。接下来转向了那些不可改变的提议:因为这些高尚的人凭着自身可以独自地活着,如果帕里斯可以独自地活着,那么他就是高尚的。这就是“在它之后发生,正是由于它(*post hoc, ergo propter hoc*)”所实践的。

那使得所有这些仅仅是表面的省略推理论证的东西立刻就跳到了结论那里。[168]表面的省略推理论证放弃的是“省略了对何时和如何的考虑”(b34)。亚里士多德的例证能够帮助我们理解,帕里斯有权拐走海伦,因为海伦的父亲给了她权利去选择一个丈夫。亚里士多德评论时候,海伦已经经历了一次选择,并且“她的父亲权威直到那时依然持续着”。所以,我认为这是一个可以适用于所有不会简单地转向措辞的表面的省略推理论证的普遍化规则,

正如一个有争议的表面的三段论中存在的关于一般意义和某种非一般的但特殊的意义混乱……在修辞术中也是如此,从并非一般意义而是某种特定意义上的可能性中也能产生出表面的省略推理论证。(1402a2-5)

后者被称为只在次要的一方面的谬误。^①

他说,这就是将论证制作的越差而显得越好所蕴含的意思(卷二第二十四章 1401a23-24)。形式地讲,这是四个术语的谬误,并且在这种情形中所遗失的东西是一个这样的论证:这个论证用具体情形中的可能之物来调整整体的可能之物。对于一个同代的例子来说,就是在流行的关于平等地对待“创世科学”的讨论中考虑谬误。虔诚的信徒们讨论说,因为进化论缺乏某些未被言明的确定的标准,这导致进化生物论和“创世科学”只有一种是唯一可能的,因此也是同等可能的,因此它们应该拥有平等的地位。这个争论可以代表空空如也的论证的一个范例,因为没有任何办法衡量可能性和表征,所以也就没有办法得出判断。但是调整所丧失的东西也是修辞技艺所丧失的东西。

此处是一个清晰的关于缺乏伦理就是非道德的案例。伦理在相互校准一般的和特殊的选择时显露出来。如果修辞推论一般而言是不必要的,那么将一个谬误性的推论从一个合法的省略推理论证中立即区分出来的术语就不可能是一个中间的会引起对一个主题中固有的东西的预测的术语,而是一个伦理的能导致一个基于证据下断言的结论,所以是一个会将论证当做论证来使用的中间术语。伦理是必要的,为的是观察和评价可能性和表征。要是没有一个伦理的中间术语,演说者就不能提供一个有目的的对象,因此也不能将注意力集中于理性的说服。

要是没有这样一个伦理的中间术语,演说者就必须受一个外在

① 作为一个结果,当所有非此即彼的选择都是同等可能的时候,所有的语言也都是同等适用的。如卷三第二章 1405b8 中所说,使用比喻的第三个条件“驳斥诡辩的论证;因为正如布里松所说,事实并不是说没有人曾经使用过污秽的语言,如果意义是一样的,就不会管究竟使用这个词还是那个词;这是错误的,因为一个词要比另一个更合适,更具相似性,且更适合于将事物带到眼前”。对照《斐德若》273b-c。

目的的引导,就如同智术师那样,从而不是受一门修辞技艺的引导。当演说者为一个外在目的引导时,听众就不能通过一个被分享的有目的的对象而被说服:听众必定是演说者的构思的消极的对象,因此也不能意识到演说者正在做的事情。在一个真正的省略推理论证中,听众无需意识到所有正在进行的事情,仅仅是一个个体的行为者必须充分地意识到演说者所使用的的所有的前提和推理模式。这就如同说,[169]没有哪个省略推理论证仅仅是由好人来使用。但是,对策略性选择的忽视依然存在于被分享的目的中。存在那种仅仅由智术师使用的省略推理论证,也就是指表面的省略推理论证,因为使用这种论证就等同于受一种外在的目的引导而不是受一门技艺的引导。

第六节 修辞的说服和实践理性

卷二第十八章至第二十六章是否开启了将实践理性从特殊的实践目的和实践情境中抽象出来的可能性对今天的我们来说是一个重要的问题。我们也想知道,实践理性是否仅仅是从事不同种类物质的理性,还是与作为理性的实践理性不同的东西。亚里士多德关于我的这个问题——推理为何能说服——的答案是一个仅仅可以应用在修辞上的答案,而不能宽泛地应用于推理上。推理之所以能说服,首先是因为推理在审议修辞术中紧跟欲望的踪迹,从而在法庭修辞术和炫示修辞术中也紧随欲望的踪迹。形式和功能在卷一中是紧密连结的。推理之所以能说服,其次是因为推理紧跟信任的踪迹,以及它在一般意义上的修辞术中是品格的表征。这就是为何亚里士多德不得不在卷二第二十章至第二十六章中再次转向理性——在卷一第四章至第十四章中处理了理性之后。省略推理论证不仅仅是带有压抑的前提或是缺少前提的三段论,它也不是一个关于可能性的三段论。省略推理论证作为修辞三段论本质上是修

辞性的,因为它本质上是伦理性的。

但是这些解释没有更进一步超越修辞术和实践。事实上,这是亚里士多德的一项成就:让这些解释延伸到它们尽可能远的地方。在修辞术之外,我们甚至不应该提问推理为何能说服。相反,我们需要知道为何推理能够导向真理,修辞术之外的领域完全是另外的一个问题。

然而,在修辞术内部,这个结果是实践理性最初的整个一套问题的顶点。纯粹的工具理性很容易就可以理解。难以理解的是,理性如何发展它自身的目的和价值。更难以理解的还有实践理性如何能具备内在的目的和标准。另一方面,正如之前很多哲人指出的,有很好的理由认为理性甚至是实践理性必定不能仅仅被限制在工具性的作用之内。很多人已经评论到,如果理性的目的是帮助我们满足欲望,那么它并不能很好发挥自身的作用。没有理性的动物可能比理行动物更容易满足欲望。

我看到亚里士多德在《修辞术》中就这个同样的问题展现了一个更小和更紧迫的版本。类似于任何实践和技艺,修辞术形成了自己的目的。[170]因此,从一种实现外在目的的手段——这种情形指修辞论证和省略推理论证——变成了自身的目的。因此,在这一章和接下来一章有一个类似的问题。

对这种内在目的的追求如何不会干扰外在目的的实现?我能够太过理性,极为成功地实现了内在目的以至于我引起怀疑和不能成功地说服吗?这是本书下一章的主题。我一直在提出这个相反的问题:修辞术和实践理性——这两种总是导向外在目的——如何真正地实现内在目的,并因此能够展示我一直归于它们的那种自主性呢?最富有技艺的修辞术依然将目的定在让一个听众确信上——某种程度上,这不是由于自身的缘故要放弃外在的目的的理性。这依然是实践的理性。再强调一次,我认为亚里士多德已经做出了一个重要的发现,并且没有大声地吹捧这个发现,即推理能够说服,凭借推理的推理论证可以说服。但具有逻辑的说服力似乎能

说服的推理,事实上是因为它是伦理的表征才能说服。在一个繁荣的城邦中,在说服的理性与作为推理和回答其自身标准的理性之间,没有持久的冲突。

《修辞术》卷二最后一章关于推理为何能说服的问题是《修辞术》更加缓慢和更加详细发现的某些亚里士多德在《尼各马可伦理学》和《政治学》中更加有规划地讨论过的事情的另外一个事例。为何论证的形式与目的分离才具备说服的价值这个问题就等同于在《尼各马可伦理学》卷六十章中明智和给出好建议的能力之间的联系的问题——亚里士多德似乎认为这很容易。“理解与明智不同,明智发出命令,因为它的目的是一种我们应当做或不做的状态,而理解只作判断”(1143a7-10)。他随后说,同一个人拥有这两种能力(卷六第十一章 1143a27)。但他在《尼各马可伦理学》中没有进一步说理解和明智是如何联系的。现在在我们面前我们拥有同样的问题,但只有具备更多的资源才能面对这个问题。

我们的问题是,在《修辞术》卷一中发现的实践理性的目的性的形式与在卷二第二十章至第二十六章发现的省略推理论证形式的关系是什么?理解和明智都与实践的特殊性相关,但明智径直地导向决定,而理解则不。卷二第二十章至第二十六章标准的省略推理论证与卷一第四章至第十五章共享着有目的的省略推理论证,卷一第四章至第十五章的省略推理论证的性质与那些同样的实践的特殊性相关。理解和明智在明智径直地导向实践和目的这个意义上是不同的,但在第四章至第十五章的省略推理论证的意义上则是相同的。如果我们能够理解推理如何说服,那么我们也能更好地理解理解和明智之间的关系。

[171]《修辞术》卷二最后一章中的这个问题——推理为何能说服——在这种意义上与《尼各马可伦理学》中由 ἀνχαρία[不能自制]提出的那个问题相反。因为实践理性提供了自身的动机,实践理性无法导向行动的那些偶然的时机是令人困惑的。实践理性的一个方面是导向实践,并且亚里士多德解释了当实践理性不能导向

实践时究竟发生了什么。在此处,一个人不能期望那不能导向一个目的的推理必须具有说服力。

在一个繁荣的城邦中和修辞技艺处于其最好的状态时,理性和性情就是结盟关系。这种结盟关系反映在《尼各马可伦理学》、《政治学》和《修辞术》中。在《尼各马可伦理学》中,明智是道德德性 ἀρετὴς λόγος[真正的理则],并且要是独立于道德德性就几乎丧失了生命。在《政治学》中,我们通过被统治而变成了统治者,并且统治者仅仅由于具备明智就不同于其他邦民。在《修辞术》中,性情是最有力量的说服论证,并且省略推理论证是修辞术的本质。

在很多其他情形中,性情和理性二者能够分离。如果这个世界要求比习俗和好的习惯允许的更多的明智和超然,那么传统的道德德性对理性的伦理要求来说就是不够的。好的实践理性就会变成不同于欲望的满足和欲望好的方向(good orientation)。在随后的政治语境中,统治者需要一种不仅仅是道德德性顶点的政治明智,这名统治者为了政治的成功还必须接受一套不同标准,这些标准与品格的历练没有任何关系。这样的统治者才不会变成受统治的统治者。

在这样道德和政治语境中,理性和品格在修辞术中联合起来是不可能的。那么修辞术要么必须成为真正的好德性的表达,正如一个具有实践智慧的好人是美好的,要么就会成为理性的一种纯粹操控性的形式,根本不与伦理有任何关系。在这样的情境中,理性和性情的整合就变成了痴心妄想。^①

① 将理性与其功能分离开来,为的是理性可以具备一种独立于那种功能的说服力,卷三中关于风格发生了同样的事情。亚里士多德从未说过,通过仅仅保证论证包含在语言之中,修辞的力量就受限于语言的说服。当所有一切都完好时,风格并不独立于存在或力量。但,类似于理性,以及类似于我下一章中要讨论的性情,风格有其自身的可以保证明智明智的说服力量。正如说服的环境已经完全跟亚里士多德那时的环境不同,卷三就在历史上变得更具影响力。

然而,这一章和下一章将表明,即便在最好的城邦中,性情和理性一般而言在实践理性和处于特殊情形的修辞术中连结都是成问题的。亚里士多德在《尼各马可伦理学》卷五 10 章提醒我们,成为一个有德性的人是很难的。很难保持某人的推理一直服务于性情,也很难让其在坚守自身理性价值的同时,不会成为纯粹工具性的。本书余下的部分将揭露和探索这些永久的困难。

第六章 制作伦理的演说：我能够太理性吗？

雄辩术之所以能说服，是因为它看起来明智。

——霍布斯

当我听到一个人谈论德性或智慧的演说，这个人就是一个真正的男人……我为我能够注视演说者和演说者的言辞如何变成彼此和它们如何适合于彼此感到非常高兴。^①

——《拉克斯》188c - d

此时，我们有两个问题。一个是关于文本的。在前面的三章中，我已经详细探究了亚里士多德关于说服论证的三种源泉的两种理性和情感。我们必须理解，在《修辞术》中为何没有对应的讨论性情的章节。^②当然文本的问题仅仅是一个更大问题的一部分（一个依然内在于亚里士多德自身的文本中），即说服论证的这三种源

① [译按]译自作者的引文。

② 一些评论者已经发现有一节是专门献给性情的，类似于关于理性和情感的章节。参 William W. Fortenbaugh,《带来善意和影响灵魂》(*Benevolentiam conciliare and animos permovere*)，页 260，宣称亚里士多德按照如下顺序讨论了说服论证的三种模式：“首先是通过卷一第四章至第十四章讨论了凭借论证的说服，然后在卷二第一章讨论了凭借品格的说服，最后通过卷二第二章至第十一章讨论了凭借听众或情感的说服。”参 Brian Vickers 在《为修辞术辩护》(*In Defence of Rhetoric*) 页 20 和《知识、性情和激情》(*Wisse, Ethos and Pathos*) 页 37 将关于对性情的讨论限制在卷二第五章至第七章中。

泉的相互关系问题。

但是这个论证产生了第二个问题，这个论证超越了亚里士多德文本对这个哲学性问题的分析。我已经论证过，修辞论证是一个整体上都是伦理的论证。在上一章中，我说过，修辞论证最好是伦理性的，因为如果它不是伦理性的，修辞的力量就会非常危险，并且亚里士多德说修辞术越是更强有力，它就越是危险。我已经表明逻辑的和情感的说服论证的这些源泉，以及如何允许修辞术在一种完全的意义上能证明相反的观点。因此，我们必须理解这样一种力量如何不会简化为纯粹的许可和证明敌对的观点的能力。在一种特殊的修辞的意义上讲，修辞术要是失去其伦理的部分还能将修辞论证变成伦理性的吗？或者修辞术需要我们从外部对其进行道德控制吗？

我想通过集中于一系列来自于《修辞术》的段落接近这个关于性情的问题，而《修辞术》似乎在理性和性情之间设置了一套表面上不相容的关系。这意味着，我只能通过文本的方式接近[173]这个哲学性的问题。这些段落再加上我提到的那些段落，产生了四个值得牢记在心的问题。第一，我们必须理解理性和性情如何时而结

单单用一章去处理最具说服力的说服论证是不可能的，尤其是这一章看起来还明显是入门性的。然而，难以发现对品格的详细处理。因此，我宣称亚里士多德在此处转向了论证的结构。在文章的随后几页，Fortenbaugh 从我求助的众多的同样的数据中推出了不同的结论。与 Fortenbaugh 相反，在这一节结束时为了支持我的读法是真实的，亚里士多德在卷二第十八章通过再次回到伦理学介绍了他的下一个主题。请参卷一第九章 1366a23-28：“接下来，让我们来讨论德性和邪恶、荣誉和羞耻；因为它们涉及赞颂或谴责的对象。另外，在谈论这些事情的同时，我们应该附带地表明，通过什么途径才能让听众感受到我们在品格方面的某些特征，这正是说服论证的第二种方式；因为我们使自己和他人对与德性有关的事物产生信赖感根据的是相同的方法。”在卷二第十二章至第十七章中也可以发现尝试安置性情的章节。因为这些章节是关于听众的品格的，而不是演说的，我发现了一个不同的案例。

盟,时而又成为对手。当某些演说者不能通过使用论证达到说服时,论证如何能够成为修辞术的核心。这看起来就如同演说者由于太过逻辑化和论证性而失败了。这意味着他们是由于太富有技艺而失败了吗?第二,我们需要知道亚里士多德为何——在我引证的段落中——看起来对这一点漠不关心:他是在谈论将演说制作成伦理性的还是将演说制作得显得具有伦理性。第三,亚里士多德直接为“将演说制作成伦理性的”提供了某些建议,我们必须理解,为将演说制作成伦理性的提供方法为何不是一个不道德的行动,以及这门技艺为何不是一门欺骗和伪装的技艺。最后,当亚里士多德没有谈论如何径直制作伦理性的演说时,他似乎被迫面临一个成问题的位置,在这种成问题的位置上,最重要的事情——我们的演说必须是伦理性的——将会附带地产生某些别的副产品。

第一节 问题和证据

如果这是公开地暂时征用道德确信,我们的分析性能力变成了自动的怀疑;相反地,道德确信不依赖于分析性论证,并且事实上会被分析性的论证弱化,正如宗教信仰总的来说被关于上帝存在的证据和他们的理性的威力被暗中破坏。这件事请已经被伟大的德国诗人荷尔德林以一种完美的精炼最好地表达了出来,如果不是哀伤的隼语的话:

如果你有头脑和一颗心灵,那就请单独地展现它们,

[因为],如果你试图同时展现它们,你就不会获得任何一方的荣誉。

——Alibert O. Hirschman, *Essays*, 页 296 - 297

亚里士多德这项事业的困难,是被他确定的两个核心的,但明显是矛盾的命题表征出来的。一方面,他说,省略推理论证是最强

有力的修辞说服论证（卷一第一章 1355a5），并且是说服论证的躯干（1354a15）；另一方面，他在过了一页之后就告诉我们，品格是最具说服力的说服种类（卷一第二章 1356a13；对照卷一第九章 1366a28）。我想通过集中于他对这个表达的使用来将这个问题尖锐化——“制作伦理的演说（making discourse ethical）”。他以这样的方式使用这个表达：不是轻易地将这三个词结合起来，要么是两两结合起来，要么是按照我的论点将其结合起来。然而，将这些段落放在一起将会公平地对待理性和性情关系的复杂性。理性的修辞术看起来越是理性，我越能够展示亚里士多德文本的源泉，[174] 从而让其变得有用，理性和性情之间的和谐就越是显得不可信。

当听众能从演说推论出演说者的品格时，我们的论证就是伦理的：

品格是让我们将道德品质归于角色的东西。（《论诗术》第六章 1405a5）

叙述应该表现品格。只要我们知道是什么造就了品格，就可以做到这一点。一个方法是做出清晰的明智的选择：具备何种品格基于做出何种明智的选择。选择是什么在于打定的目的是什么。（《修辞术》卷三第十六章 1417a15 - 18）

不仅仅演说者是伦理的，而且讲的道理也是伦理的。我想在这一章中探究的部分问题是，如何模棱两可地将这个同样的修饰词“伦理的”应用在人和论证上。^①“making discourse ethical”这个词组有三种用法，并且每一种似乎都产生了不同的要点。首先，亚里士多德说：

因为在不同的政体下发现的品格在前面已经被讨论过——

① 在一个关于我对卷二第二十一章 1395b13 - 18 的注释中，Kennedy 称其为“一个关于亚里士多德的不平凡的表述；否则只有人才具备性情，尽管演说可能是伦理的”。

作为一个结果,以何种方式和通过何种途径一个人应该将演说制作成伦理性应该是完整的。(卷二第十八章 1391b26 - 27)

同样的表达也被用在卷二第十八章 1391b23 这个段落的起始处(对照卷一第八章 1365b23 - 1366a12;《政治学》卷四第四章 1292a18,卷六第一章 1317a39)。这几行文字模仿了卷一第九章的开头:

接下来,让我们来讨论德性和邪恶、荣誉和羞耻;因为它们涉及赞颂或谴责的对象。另外,在谈论这些事情的同时,我们应该附带地表明,通过什么途径才能让听众感受到我们在品格方面的某些特征,这正是说服论证的第二种方式;因为我们使自己和他人对与德性有关的事物产生信赖感根据的是相同的方法。(1366a23 - 28)

直到卷二第十八章中关于政府的讨论和卷一第九章中关于高贵的讨论就知晓了人们的目标所在。依照这些段落,这些知识是“附带地”知晓如何将演说制作得显得是伦理的。产生了理性和性情的同样的方式在卷二开始过渡的段落中[175]暗示了出来:“从我们关于各种德性的讨论中可以发现如何显得是明智和善良的方式;因为使别人显出这类品质与使自己显出这类品质用的是同样的方式”(卷二第一章 1378a16 - 19)。基于这种对理性和性情的关系的理解,演说者可以通过将演说制作得更实践而使演说是伦理的,也就是说通过推理的方式实现目的。制作伦理的演说是一个将演说制作成实践的一个副产品。《修辞术》的这个要点准确地在制作伦理的演说和制作实践的演说之间建立了一种亲密关系。如果省略推理论证是说服论证的身体,那么性情就是其灵魂。^①将其中一

^① Kennedy (p. 30, n. 10) 评论这个段落说,“此处的身体与下一个句子中的‘外在的事务(matters external)’形成对比。尽管亚里士多德没有这样说,一

种带进存在就会产生另外一种。

然而，在卷三中，制作伦理的演说和制作逻辑的演说似乎是敌对的：

当一个演说是伦理性的时候，不应该试图寻求一个省略推理论证；因为逻辑的证明中既不包含伦理，也不包含道德目的。然而，在叙述和说服论证中都应该采用格言，因为它们是伦理的；如“我本应该给他钱，尽管我知道不应该相信他人”。（卷三第十七章 1418a15 - 19；对照卷一第十五章 1376a13 - 16）

此处关于品格的论证和表达是不一致的。论证是非伦理的。修辞技艺越是成功地将说服限制在论证中，它就会变得越是缺少说服力。

亚里士多德断言的理性和性情之间的关系似乎产生了一个更加复杂的要点。在我的上一个论证中，他推荐使用格言。在卷第二十一章，格言是制作伦理的演说的策略，所以完全克服了理性和性情之间的敌对。之所以推荐使用格言，是因为格言

能使演说“伦理化”。演说具备品格的程度正如明智的选择是清楚的，所有的格言都能产生这种效果，因为使用格言的人就自己的偏好做了一个普遍的陈述，以至于如果格言在道德上是

个人依然可以推测，灵魂或生命的说服来自于伦理和情感的“品质”。

思想和伦理之间的一种类似关系，据 Mary Whitlock Blundell 说，可以在《论诗术》中找到，而《论诗术》中关于思想和伦理的讨论又明显来自于《修辞术》。她在《重新思索伦理和思想》（*Ethos and Dianoia Reconsidered*）中写道：“省略推理论证的修辞作用将性情和思想之间的一种不可解决的关系变成了悲剧的部分。作为一种论证形式，省略推理论证属于戏剧的思想。但它们运用格言，关于被选择之物的一般陈述因此就暗示了明智明智的选择能力和个人的品格。”参 A. M. Dale, 《伦理和思想：亚里士多德〈论诗术〉中的“品格”和“思想”》（*Ethos and Dianoia: “Character” and “Thought” in Aristotle’s Poetics*）。

好的,那么它们也使演说者看起来具有一个好的品格。(卷二第二十一章 1395b13-17)

在卷二第十八章中重新提及卷一的那个将修辞术变成论证性的段落,就足以制作出伦理的演说。卷三第十七章的段落就修辞术变成论证性的与制作伦理的演说相冲突。在卷二第二十一章中,格言被从例证论证和省略推理论证中挑选出来,因为格言是将伦理的演说制作完美的方法。

将所有这些段落放在一起是困难的。^①然而细节证明,制作伦理的演说这个思想可能看起来是混乱的。这可能不是我们想要的一个胜利。每个人都希望实践的推理是伦理的,[176]但存在某些关于直接地和技艺地制作伦理的演说麻烦的事情。可能甚至使得旨在直接地制作伦理的论证和制作非伦理的论证弄巧成拙,因为任何能够作为一门技艺的产品的伦理都不是真正的伦理。不仅学会修辞术显得产生了同样的结果,正如德性和明智,它通过同样的方式导致了同样的结果。我的引证似乎在漠不关心地谈论制作伦理的论证和将它们制作得显得具有伦理。亚里士多德与他的意图相反,只是似乎证明了柏拉图的观点:修辞术是一门表面的技艺。

制作伦理的论证尤其是一个实践的和修辞的问题,其他的技艺

① 我不认为,通过指出性情仅仅是含混的就可以逃过这个问题。在这个术语中所感受的很多含混性仅仅是作为潜能的性情和作为现实性的性情之间的差异,例如,性情作为说服论证的一种途径,和作为听众的信任的现成状态。其他方面的含混性是由于我已经暗示过的问题,而并不是由于独立的原因。关于最近的讨论,参 Wissem, 页 60-65, 总结了更多早期的分析。关于这个术语的历史,参 Charles Chamberlain,《从习俗到品格》(From "Haunts" to "Character")。关于性情在《论诗术》中涉及非亚里士多德的用法,参 Elizabeth Belfiore,《悲剧的快乐》(*Tragic Pleasure*),以及 Mary Whitlock Blundell,《重新思索伦理和思想》,前揭。

不会面对这个问题。如理性的能力,所有其他的技艺都能引起敌对。但只有修辞术可以证明敌对的观点。这正是修辞技艺的完美所在,它论证性的能力使其不能实现给定的目的——说服。一门能证明敌对观点的技艺会产生不信任。

性情这个术语是否能够同时应用在论证和人上,存有疑问,但 *πίστις* [说服] 这个术语肯定可以。应用于论证,意味着证据或吸引;用在论证的效果上,它意味着信念、确信或是诺言;用在论证者身上,意味着可信性。同时应用于演说者和演说的效果上,它意味着信任。修辞论证和一般而言的论证需要性情,因为论证依赖于信任。再次引用一下这个至关重要的段落:

依靠演说者品格的说服是指无论何时这个演说者以这样的方式去演说时,都能让演说者值得信赖;因为在一般意义的所有主题上我们都更多和更愿意信赖公正的人 (*fair-minded people*),在那些不具备精确的知识且有疑义的事情上也完全地信赖公正的人……所以说,品格在说服中是最具支配性的因素(卷二第二章 1356a5 - 13)。

情境越是不确定,就越是需要修辞术,越是根本地需要性情和信任。因为听众必须信任演说者,演说者必须展示性情。按照那种叙述,这一点是不明显的:演说者必须展示赢得听众的信任的性情与演说者在实践经历中需要限制他离题能力的性情是同一种性情。修辞的性情和实践的性情没有任何共同的地方。在我引证的段落中,亚里士多德强调他正在谈论的性情是在演说自身中发现的富有技艺的性情。这不是说,拥有同样的性情,深思熟虑者就需要发现该做什么事情。除非它们是一样的,离题的能力就不能与仅仅聪明和显得好与显得智慧区分开。性情可以应用在人和论证上。当它用于人时,指的是作为演说者和作为行动者的人。这当中有多少模棱两可?

[177]制定好的建议和赢得听众的信任之间的关系是什么?好的明智的建议和赢得听众的信任需要能被称为性情的东西,但在两种情形中是同一种性情吗?听众认为一个作为论证的偶然的副产品的性情是值得信任的吗?明智之人需要的性情和听众依靠的性情是一样的还是不一样,这是一个至关重要的问题。

亚里士多德从某人所期望的东西进入了一个不同的方向。一个人可以对不确定的实践情形负责,这与他们需要信任不同。相反,一个人可以说,因为实践判断依赖于不可转换的经验,听众应该依赖严厉的证据以作为一种非此即彼的选择,因为信任意味着依赖于不属于他们自身的经验,而这是一件需要去做的非实践和非道德的事情。情境越是不确定,就越需要怀疑,而不是需要信任。或者,一个人可以说,因为表面的品格都是我们从修辞术中得到的,我们应该仅仅忽视品格的吸引。信任和权威在科学中要比在道德中更合适。^①

但这根本不是亚里士多德的回答。通过看到信任的本质的位置,亚里士多德能够同时地确定他的两个命题,即省略推理论证是说服论证的躯干和品格是最具说服力的感染物。

① 沿着这个思路,推理能够在,例如,Richard Posner 那里找到,见《怀疑主义的法学理论》(*The Jurisprudence of Skepticism*),页 860:“美国当今的法官屈服于那种精致的文雅规则并详细解释利益冲突的被取消资格的(disqualification)原则。这种最微小的冲突是被取消资格的。如果法律推理(包括事实争论的解决)是像科学推理和科学实验那样透明和可再生,那样做就没有意义。一个错误的判决应该能够被认识到,并即时纠正,而法官要是不纠正错误判决,就会受到嘲笑。所以,在发现审判错误的能力中明显缺乏一种自信。与这一点一致的是,利益冲突的原则在法律中的共识原则衰退的同时变得越发严格,同时伴随着审判的自由裁量权的增加。共识越是强大,法官就越容易确定判决的前提,因此也就越容易将法律推理的程序转变成某种近似逻辑的推理。因为法律推理在一种共识中越是有力量,利益冲突原则就越是不需要阻止偏见的影响。”

第二节 品格和修辞的虚构

我们或许可以称为推论的常态,以便将命题理解为概念;并且我们还可能称其为赞成的常态,以便将命题理解为事情。如果概念的理解与推论是最一致的,那么真正的理解将是赞成最自然的伴随物。

——纽曼(John Henry Newman),《赞成的法则》
(*Grammar of Assent*), 页 51-52

推论的目的是导向赞成,然而推论也能弱化赞成。这就是《赞成的法则》的核心问题。亚里士多德面临着一个类似的问题。演说者可能会由于不够逻辑化但太过伦理化而失败,但这不可能是修辞技艺的结果。不够逻辑化但太过伦理化来自于不具备足够的技巧。但太过逻辑化因此没有伦理对修辞技艺来说是一个危险的特性。实现修辞技艺导向性的目的可能意味着没有成功地实现给定的目的;论证使得演说者更少说服力。如果实现导向性的目的让我们不能成功地实现给定的目的,那么这个目的不可能[178]是一个导向性目的,并且省略推理论证也不可能成为修辞技艺的核心。

由于太过逻辑化和论证性变得不具有说服力,是维布伦(Veblen)的“训练无能(*trained incapacity*)”的例子之一。^①这不仅仅是发展某方面的才能就会让一个人在做别的某些事情时变得更差劲,在辩护方面技能娴熟可能会让一个律师不适合做一个法官,或是那些

① 关于以一种不同的方式将 Veblen 的观点应用到修辞术上,参 Kenneth Burke,《永恒和变化》(*Permanence and Change*)。关于这个现象的另外一个词组是 Robert Bolgar 的“对专业知识的自然盲从(*natural fanaticism of expertise*)”,见《关涉作为价值体系的人道主义的 Bude 和 Vives》(*Humanism as Value System with Reference to Bude and Vives*), 页 208。

有助于一项振奋人心的革新的天才们会工作得很烂——当革新已经取得成功和建立了什么是需要的共识时。^①此处这门技艺实践的完美似乎产生了反效果,引起了为它构想的目的的失败。当说服充满了论证时,它是富有技巧的,但说服也会因为太富于论证而失败。我从卷三第十七章开始处的引文将性情和理性变成敌对的,并且《修辞术》中的这样一个富有技巧的技艺的失败是亚里士多德所关心的:

不能像今天的那些演说者们,演说发至于算计,而应该发至于道德原则。不是“我渴望它”和“因为我选择了它”,而应该是“即便我没有获得什么,它依然是更好的”。前两个例子是一个明智之人的言辞,后一种例子是一个好人的言辞;因为一个明智之人的品质在于追逐他自己的利益,一个好人的品质在于追求荣誉。(卷三第十六章 1417a24 - 28)

如果一个人拥有了逻辑的论证,那么就应该既要“伦理地”说,又要“逻辑地”说;如果你没有一个省略推理论证,那么就“伦理地”说。另外,一个显得有德性的人要比一个精准的论证更适合于一个好人。(卷三第十七章 1418a37 - b1)

① “你们可能将马丁·路德或伊拉斯谟作为你们的楷模,但你们不能立即扮演这种角色;你们也不能在一个学者的面目下带着刀剑,在修道院中引发激烈的斗争。路德不可能在一个大学中被圈养着。你们不可能提出一套针对压制的标准,或是热切地开始反对不正义,同时对每一件令人不安的事实依然保有一个开放的心灵,或是开放地聆听那种冷酷的怀疑声音。我很满意,一个尽力综合这些部分的学者为了一大锅肉汤就出卖了与生俱来的权利;当做最后的考虑时,就会发现他的力量造成的损害远远大过任何可能的贡献。如果他适合于为他的使命服务,不仅仅因为他已经懂得不去为任何别的东西浪费精力,而是将他单一的精神消失在激情的火焰之中,这种激情就是神圣的火焰。”引自 Learned Hand,《论接受一种荣誉学位》(On Receiving an Honorary Degree),来自于 Philip B. Kurland 在《权利法案真正的智慧》(The True Wisdom of the Bill of Rights),页 8。

亚里士多德如何能够协调这个论题呢？——性情和省略推理论证与有时说服由于“太过理性”而失败这个事实和谐一致。过分的理性具备说服力，因为它让我们怀疑而不是信任演说者。理性能够驱散性情。如果理性是某种过度和不足的东西，从而使得说服不能成功，那么亚里士多德将富有技巧的说服和论证看做同一就必定存在某些错误。当论证由于太过逻辑化而失败时，它的失败就是由于逻辑太强所致。这样一种观念在逻辑术中是不可能的——有效性是规模的顶点，而不是方法。修辞论证能够太过强大而使得它们不具备说服力。它们是如此地强有力以至于它们将演说者和听众从决定的过程中排除了出去。亚里士多德说（卷二第一章 1377b16），证明对修辞术是不充分的，因为修辞术的对象是判断，因此性情和情感被迫被卷入其中。这种补救没有将论证变得更弱，或是为了看到自然和真诚而隐藏某人的技艺，而是让演说变得伦理化。^①说服力不能由中等适度的理性构成。不是凭借更少的逻辑，而是凭借更多的伦理才能避免“训练无能”。

[179] 修辞术有两位父母：逻辑术和政治学，它应该持久地忠诚于它们和敬重它们。过度地专注于逻辑术会切断修辞术与政治学的关系。对亚里士多德的意图来说更坏的是，过度地专注于论证是

① 我反对，由于过度的论证习惯导致说服失败这一点就暗示了这种可能性：好的实践理性是过度的推理和不足的推理之间的中道。《优台谟伦理学》不像《尼各马可伦理学》，前者假定了对明智的这样一种理解——它将明智置于恶行与单纯之间的中道（卷二第三章 1221a12），但亚里士多德从未在关于明智的后一个讨论中的三重奏说过什么。这个关于明智作为一种中道的陌生观念在伍德（Wood）对这个段落注释中被捕捉到了：“不谙世故的人可能缺乏进行实践的智慧之人拥有的那种智慧，当然也不可能具备这样的智慧；因此在不讲道德的人和不谙世故的人之间的特征上没有对称性。”（页 115）对比苏格拉底在《斐德罗》中说的：“你或许能够分清演说者是谁，和他从哪里来。你却惟独没有考虑这一点：他所说的是不是这么回事。”（275b）

对修辞术的内在目的的专注,但这会排除了外在的给定目的。将注意力放在论证上被认为会让我们更好地说服听众,至少不会显著地让我们更坏地说服听众。理解理性和性情的正确关系意味着,建构内在目的和外在目的之间的正确关系。

在《尼各马可伦理学》中也存在类似于内在目的和外在目的、论证和说服之间的矛盾。正义似乎是其自身成功的牺牲品。法律是除却了欲望的理性。将欲望和理性分离是一个成就,是一个对非理性的偏见和盲目的理性的净化。虽然如此,亚里士多德想将正义看做是一种伦理的德性,亦即看做是一种选择的习惯,而不是一种技艺或知识。那么,理性必须成为一种伦理的状态,成为欲望的一种品质,而不仅是做到欲望的缺席。正义的矛盾就在于正义是一种品格的状态,并且法律是除却了欲望的理性。

与无能的训练的矛盾类似的是修辞的推理。将说服制作成论证是一项成就。亚里士多德能够公正地称这些成就为《修辞术》的核心成就。另外,将说服制作成论证会威胁到将修辞术减弱成逻辑术。所以,亚里士多德在卷二的开始坚持说,修辞论证导致判断,因此要求性情、情感和理性。将这些其他的说服方式带进修辞术中不是对削弱听众的一个让步,而是认识到修辞的能力和逻辑术之间的差异。在《尼各马可伦理学》卷五,问题在于将理性理解为一种伦理状态和一种欲望的品质而不仅仅是欲望的缺乏。所以,尽管推理会由于太过逻辑化而失败,但其补救策略不是将推理变得更少逻辑,而是变得更具伦理性。因此,问题就是:作为欲望的品质的理性——例如实践理性——与支配逻辑的理性是同一种理性吗?

我们可以回答这个问题:是存在一种集中于性情的含混性的理性还是存在两种这样的理性。品格是说服论证中最有效果和至高无上的说服方式。当我们信任一个演说者时,信任的真正对象就是演说者的品格。所以亚里士多德说,品格是引起信服的最大原因。那么,演说者的论证与其品格有什么关系?他如何能够确保省略推理论证是修辞技艺的核心呢?说得更精确些,在每一种情形中发现

可用的说服方式去实现修辞术内在的目的和让演说者的论证具有伦理性和说服力之间的关系是什么?

实践的和城邦的修辞家需要靠性情在一个给定的情形中[180]发现可用的说服方式,因为找到相关的修辞方式是明智所蕴含的意思的一部分。一个人要是不能明智地思考,他就不会完全有德性和具备实践的智慧。但亚里士多德在此需要相反的事物,即更强有力的事物:明智的思考和完美的论证需要明智和性情。明智的思考需要品格。有说服力的论证意味着表明,某人能明智思考从而也表明了他的品格。脱离肉体的正义与好人的欲望没有关系的正义从理性上看是不充分的。论证不仅仅是由于论证的不充分才不具有说服力,而且还由于过度的推理丧失掉了说服力。一个并非伦理性的论证不仅不能实现给定的目的,即它不能说服观众,而且不能实现其导向性的目的,即它不能发现可使用的说服的方式。不能获得内在的目的就是修辞术“被训练的无能”的问题。

一开始我就在强调,一门技艺越是高贵和越是具有城邦性和实践性,它的内在目的就越是占据统治地位。修辞技艺永远不会仅仅成为一种证明一个问题的正反两方面的能力。正如一门技艺永不会对它的外在目的无动于衷。但是这些内在目的的统治地位对于修辞的虚构来说是必要的。因为内在目的引导我们的感知,我们为了达到完美的明智和理智的论证需要性情。正如我之前指出的,根本不可能指向感知的对象,并且这种感知仅仅为好且智慧的人存在,其他的人根本看不到这种感知。修辞术内在的目的,即修辞的虚构对象不是一般不可见的实体(entities),而是通过技艺的启发可以偶然变得可见的实体。好人能不同地观看,因为他能看到该做什么。“灵魂的这只眼睛——理智,要是离开了德性就不会获得完满的状态……因为实践的推论也有这样的始点……最大的善只对于好人才显得是善”(《尼各马可伦理学》卷六第十二章 1144a29 - 34)。接下来是罗蒂就德性对于修辞这门实践技艺来说是同等真实的话:

当一种德性是一个人的核心品质时——即当这种德性的练习占统治地位时——思想和绝对的全神贯注对这种德性形式的解释情形来说就位于核心位置：他们集中注意突出的部分和定义这种突出的东西。在偶然的情形下，有德性的人以独特的方式行动和反应还不足够。她必须也拥有一种确定的性情。这主要不是一件净化心灵或是净化意图的事情，也不是高贵的或无兴趣的事情。这是一件以这样的方式观察具体的情形引发行为和反应的实践的事情。一个有德性的行为若是没有具体环境所要求的那种敏感性，就是没有价值的。^①

[181]在第一章中我已经论证过，演说者的说服和听众的信服之间是一致的，因为这两种信服都与省略推理论证是同一的。论证是一个中间的术语，它是说服和被说服之间联系的原因。演说者的说服行为和听众被说服是同一的，就如建筑者建造与被建造的建筑是同一的。在此处，我不得不讨论某些更加强有力的东西，即性情在演说者那里与听众那里产生的信任是同一的。性情不会激发信任，它也不是信任的效果。但它们是同一的。总的来说，在技艺方面完美的修辞术就是论证。为了创造实践的论证，演说者需要性情。当一个听众被说服时，就将性情归因于演说者，因为意识到性情对实践论证来说是必要的。但演说者拥有这种性情吗？对演说者来说是本质性的东西能够成为对听众来说的一个副产品吗？

制作伦理演说的问题与《尼各马可伦理学》提出的那个问题——道德德性和明智之间的联系——有着同样令人困惑的结构。正义的矛盾仅仅是其最明显的证据。事实上，这个问题遍及整部《尼各马克伦理学》。（在上一章，我表明，这个问题也遍及整部《形而上学》。）某种程度上，亚里士多德不得不说，明智不仅仅是道德德性附带的副产品，然而同时他又无法给予明智一个独立的地位。

① Rorty,《行为中的思想》，前揭，页300-301。

明智除了是道德德性的 $\acute{\alpha}\rho\eta\tau\acute{o}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [真正的逻各斯]之外什么也不是,还有一点需要了解的是,明智与技艺的区分,与 $\epsilon\acute{\upsilon}\beta\omicron\lambda\iota\alpha$ [深思熟虑]、 $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ [判断力]和 $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ [智慧]的联系,以及与聪明和自然德性的联系给了明智的概念更多的内容,超过了仅仅由于它与道德德性的联系所提供的內容。类似地,性情在《修辞术》也不仅仅是理智的明智附带的副产品,而是独立地存在着。在上一章中,我集中于当理性似乎将它自身与实践的目的分离,并承担自己的生命和独立的权力时,引发的危险;这一章关涉当性情同样地似乎与理性分离的时候,会发生什么。

至少,听众认为对品格来说存在比其仅作为一个副产品暗示的更多的内涵。亚里士多德使听众的判断生效。听众将品格归因于一个演说者的明智的副产品。听众自信地做出这种归咎(imputation),因为他们认为演说者为了产生良好的明智需要性情,因此品格不可能仅仅是一个副产品。

产生这一章的这个问题的修辞的经验提供了一种强有力的论证:理性和性情必须连结起来。演说者由于太过富于论证性而失败,表明了某些比这个明显的事实——理性和性情能够被区分开来——更加强有力的东西。理性不能毁灭性情,除非性情意味着比拥有正确的给定的目的更多的东西。这种更多的东西必定对于明智的论证性作用是本质性的。

第三节 修辞术为何需要性情

[182]亚里士多德的伟大功绩是发展了说服的修辞概念和可能性的逻辑概念之间的这种联系,并在这种联系的基础上建构了一种修辞哲学的整个大厦。

——里克尔(Paul Ricoeur),《比喻的法则》,页12

我们从上一章中获得了某些办法来理解理性和性情如何分开。修辞论证与逻辑论证不同,前者是针对某人的论证。亚里士多德说,由于这个原因,修辞论证就需要性情和情感,还得加上理性。逻辑论证具备那种与其目的不同的形式;因此它的论证形式也可以用于各种各样的目的。然而,当逻辑论证面对《修辞术》时,看来亚里士多德在逻辑术中发现形式之于功能的独立性的成功产生了失败的可能性:演说者由于太过逻辑化同时缺少伦理而失败。信任的丧失就是论证的失败。

在上一章中,我指出修辞论证与逻辑论证不同,但类似于有德性的行为,部分地是由它们的环境所构成的。我在那里说,我们将论证个性化和分类的标准必定不会纯粹是逻辑的,而且也是伦理的。“同样的”论证由吸烟的人和不吸烟的人提出时是不同的,正如“同样的”行为由有德性的人和没有德性的人完成,事实上是不同的行为。

修辞论证是由某人为了某种目的向某些人陈述的,并且这些条件——演说者、听众、情境、目的——是这个论证的部分。实践的修辞家不能仅仅从辩证法借用论证性的价值和方法,这就是我为何说,当理性驱逐了性情时,就是一种被训练的无能,演说者不仅不能成功地实现给定的目的——说服,而且不能成功地实现导向性的目的——发现可用的说服方式。^① 并且这是一种被训练的无能,而不

① 我最喜欢的成功的推理——依照逻辑的标准来看是成功的——却没有达到说服的例子就是《傲慢与偏见》中柯林斯先生的求婚:

我的结婚理由,首先是,我认为对每个牧师来说在一种轻松的环境中为他的教区设立婚姻的榜样是一件再正确不过的事情,就像我自己一样;其次,我确信婚姻会极大的增进我的幸福;第三,这一点应该早点提到的,就是对每个高贵的我有幸可以称她为女主人的女士来说,婚姻更是很特殊的建议和忠告……因此,我支持婚姻的一般目的就是,当然,还得说清楚我为何来到浪搏恩村而不是去我的邻村,尽管我确信邻村也有很多可亲的年轻女士。但事实是,正如我将会继承这份资产,在你尊贵的父亲去

是一种自然的无能，因为亚里士多德在我早先引用的那几行文字中暗示，使用理性时而免除性情是一个偏离正路的用法：“不要出于算计去演说，正如今天的修辞家们所为，而是应该出于道德原则去演说。”（卷三第十六章 1417a24 - 25）

这就是形式逻辑的技巧和实践论证之间，以及作为辩证法的对应者的修辞术和作为政治学的衍生物的修辞术之间的张力的根源。如果修辞术是政治学和逻辑术的孩子，那么很难看到这对“姻亲”如何能具备生养它们的孩子的能力。逻辑术和科学的推理不能过于理性，但这是亚里士多德发现的关于修辞术的可能性。这就是为何实践理性有时看起来似乎拥有自身的逻辑术或是渴求“真正的逻辑术”却缺少那种典范的原因。[183]一种城邦的修辞技艺的职责就是通过将判断变得具体和依照具体的环境做出决断。在上一章中，我论证说，修辞术之所以不会简化到逻辑术，是因为修辞论证本质上是有所目的的，因此也是伦理的。修辞论证不会简化到逻辑论证，但不会由于这个原因修辞术就缺乏一种逻辑的理想。

但我们也不得不在另一方面面对相对应的问题。演说者富有技巧的性情也不会简化到那种作为伦理学和政治学主题的真正的性情。修辞论证那种依照具体环境的本性在“伦理”这个术语的任何意义上都没有将修辞论证变得更少“伦理”，这个术语与其在修辞术之外的使用有某种联系。正如修辞推理不会缺乏逻辑术，因为修辞推理不会简化到逻辑术，所以富有技巧的性情不会必然就缺乏一种真正的性情，因此亚里士多德也否定了这种简化。对那些希望通过某种理性的运用而统治实践事务的人来说，在特殊的环境中做

世后……要是不能在他的女儿中间选择一个妻子的话，我就不能让自己幸福，而这种损失对她们来说则是小之又小的……这就是我的动机，我美丽的表妹，但愿我的自我奉承不会让我沉沦在你的尊严里。另外，我不会为自己留下什么，除了用最活泼的语言让您确信我的感情的激烈。（〔译按〕译自作者的引文）

出最好的修辞论证不能通过更进一步地满足前提去产生一个无懈可击的论证而实现,结果取消了对性情的需要,^①这令他们很沮丧。正如我在上一章中提到的,只在次要的一方面的谬误“明显与省略推理论证相反”,《修辞术》卷二第二十四章讨论了这一点,亚里士多德指出的唯一一点是,这种谬误论证被用于诡辩的争论中。他认为,这种谬误论证是诡辩“技艺”的核心(对照《斐德若》273b - c)。这是一个品格的污点,而不是一个逻辑的错误使得事情显得不可避免——事实上它们不是。通过使得这些事实看起来完全是确定的,做出判断和品格从而看起来是不必要的,这就是理性驱走性情的方式。

把我的分析与《尼各马可伦理学》卷五对正义的分析进行类比是很贴切的。仅仅以法律为基础进行统治是品格的一个污点。亚里士多德谴责这样的人:这些人在分配善时,依据自己的权利伦理地要求一种关于正义的精确性。此处与之类似。仅仅以理性为基础去论证是品格的一个污点,是性情的一个失败,是说服的失败。

① 参 John Dewey,《逻辑的方法和法律》(*Logical Method and Law*),页22:“再次引证公正的霍默思(Justice Homes),‘普遍的建议不能决定具体的案件。’没有哪个具体的建议——也就是具体的时间、具体的地点中——是来自于任何普遍的陈述或来自于普遍的陈述之间的关系。”

阿奎那指出,普遍的建议不仅不能被以这种方式完全地决定,而且一个人越是以这种方式努力,计划变得越糟糕。“从这个原则(技艺应该与理性一致)出发,就会得出一个独特的结论:那让人确信的事情又再次回来了。在大多数情况下,这是真实的。但这也是可能的:在一种独特的情形中,这会产生危害,因此非理性实际退回了保证;例如,如果某人正在图谋推翻他的国家。这种原则在实践中会被发现越是频繁地失败,我们表达它的方式就越是独特。例如,我们说押金以这样或那样的方式被退了回来,同时伴随着这样或那样的警告:因为增加的特殊条件的数目越是巨大,这条原则失败的机会就越多,所以说它无法暗示事物再次返回或是事物不再返回”(《神学大全》(*Summa Theologica*) 1-2, 94, 4c)。我将这个引证归功于 James R. Ross,《正义是合理性》(*Justice Is Reasonableness*)。

过分的精确性在这两种情形下都是非伦理的，因为它采取了某些应该属于实践和判断范围之内的事情，并将其制作成更加精确、更加具备科学的决定性的主题。

一个听众可能会信任的论证是一个性情渗入其中的论证，一个人不会必然地准备服务于一个善的目的。亚里士多德像柏拉图那样反对工具性专家，反对那些提供他们的服务以便帮助其他人获得已经选择好的目的的人，并且独立于和优先于明智的思考如何获得这些目的。^①但为何一种工具性的作用在修辞术中就是不可能的，这一点依然不清楚。为何一个论证的目的就不能由听众提供，或是由不同于当前演说中的推理的先前的推理提供？

[184]亚里士多德想要拯救修辞术的一种城邦性的功能，这种功能要想不变成一种日用品或是委托给专家们，他必须表明工具性的推理某种程度上是不充分的。工具理性的不足在于，如果没有品格的介入，它就没有能力制作确定的和特殊的推理。修辞术的可能性和表征，以及修辞术的质料是被作为数据来伦理地衡量的。如果没有品格，演说者就不能看到不同的衡量标准，因此他将被交付给实践的诡辩技艺，在这种技艺中，所有的事情能够成为别的某种东

① 参 Sarah Broadie,《伦理学和亚里士多德》，前揭，页81：“亚里士多德提及明智明智的选择状态的方式，是通过暗示提到那些似乎没有给出定义的情感、强烈的欲望、快乐和痛苦来实现的。其关系在于，描述一种明智明智的选择状态的东西（区别于一种技艺）是在行动者的行为和由于他的情感而使行动失败这个事实中表明自身。恐惧可能会阻止匠人们很好地发挥功能；在某种程度上，恐惧可能阻碍了匠人的灵巧或是歪曲了他的判断；但我们知道这种情境，我们就不应该基于匠人在那种情境下的反应来评判他的技艺。相反，如果我们基于某人由于恐惧、欲望或是愤怒而不能达到标准，而将某人认定为他在技艺的表现方面是糟糕的，那么我们正在将他的品质看做是一种明智的行为者的品质。情感的愉快，就如同精神的障碍，会干扰匠人，也就是说，如果他受到这些条件的影响，而表现得很糟糕，我们不能责备他的技艺。”关于柏拉图的反驳，参 Terry Penner,《苏格拉底的渴望和力量》(*Desire and Power in Socrates*)。

西,构成实践理性主题的事情是同等可能的。^①这就是为何只在次要的一方面的谬误不仅仅是一个特殊的逻辑谬误,而是一个伦理的失败。如果没有品格,也就没有性情的知识,甚至技艺娴熟的修辞术依然能服务于一种更远的目的——此时,修辞术依然是一种技艺,而不是一种德性。具备一个内在的目的不会阻止演说者也有一个外在的目的。技艺娴熟的演说者依然希望胜利。智术师的麻烦不在于他们有外在目的,而是在于外在目的是他们仅有的目的。但修辞术是品格的具体体现,因此也是目的的具体体现,为的是演说者能够理解特殊性。如果没有性情,论证纯粹就是算计,一门论证的技艺除了是技巧外什么也不是。在《尼各马可伦理学》和《政治学》中,亚里士多德必须精确地表明,理性和性情如何彼此需要对

① 参 Pierre Bourdieu《一种实践理论的概要》(*Outline of a Theory of Practice*),页 77:“与评估科学能基于可控的实验(这些实验的数据与精准的原则是一致的)系统地构建事物的可能性不同,对在一个给定的情境中一个给定的行为的成功进行实践的评价的可能性扮演着一种整体的智慧、说法、老生常谈、伦理的概念的角色,在一个更高的水平上,扮演着伦理无意识的原则的角色,而这种原则是一种学习过程的结果,确定一种客观的规律类型、为每一个行为者确定‘合理的’和‘不合理的’的行为则支配着这种学习过程。”参 Hilary Putnam,《衡量和道德科学》(*Measuring and Moral Science*),72:“我们使用我们能理解的衡量工具是科学知识的一种特征……实践知识的特征则是:我们常常被迫将我们自身或是别的人作为衡量的工具来使用,我们也不需要为那些相互的使用准备一种明确的理论。”

我最喜欢的伦理格言的例子是 Bourdieu 的引证,“这不是我们所喜欢的(that's not for the likes of us)”,将一个从目的到行为的快速推论封闭起来常常发生在特罗洛普(Trollope)著作中的某些地方。当有人说起一种非绅士的品格时,当要求他解释时,他会说:“他是这样的一类人,如果他发现马肉是可以吃的,他就会吃掉它。”

关于明显的仁慈的一个核心例子是可能性的现代含义的出现,这是凭借充满了修辞技巧的科学论证做到的,科学论证取代了古代的论证,尤其是取代了修辞论证。详细的论述,参 Ian Hacking,《可能性的出现》(*The Emergence of Probability*)。

方,以及这种需要如何将品格带给理性,将智慧带给对善的目的的追求。

当亚里士多德在《修辞术》的开篇攻击智术师们仅仅专注于不相关的激情时,这个批评也忽视了论证和品格的一方面。我宣称,《修辞术》最重要的成就是将论证和性情连结起来,从而让我们主要通过制作完美的论证产生出伦理的演说。亚里士多德确定地认为,性情的缺席和理性的缺席是捆绑在一起的。智术师们不是技艺完美者,因为他们没有将注意力放在论证上,因此也无法处理性情。只有一种对论证与技艺、实践和性情紧密关系的理解才能控告智术师们忽视了论证。如果省略推理论证意味着论证的那些形式的方面,那么这个宣称就很难忍受。但如果省略推理论证能够组合和现实化表征和可能性的形式,那么对论证的忽视就是由于品格的缺席引起的。

说智术师们忽略了性情,就如同说聪明不涉及选择一样令人难以置信。但聪明和明智之间的差异仅仅如此:“尽管它们在定义上紧密相联,但他们在做出决定上极为不同”(《尼各马可伦理学》卷七第十章 1152a13 - 14)。类似的,选择在诡辩术和专业的修辞术中是缺席的。因为选择是缺席的,所以理性和性情也是缺席的。^①

亚里士多德指控智术师们忽视省略推理论证和品格,[185]并且我们看到为何这两种缺席是捆绑在一起的。如果演说是城邦性

① 亚里士多德以两种不同的方式使用 *προαίρεσις* [明智选择],在此我们必须保持这个区分。从《尼各马可伦理学》中引证的那个段落中,只有实践和有德性的行为涉及 *προαίρεσις*,因为只有好的实践才是由于其自身的缘故而被选择的。(注意《尼各马可伦理学》卷二第四章 1105a33 处,“被选择的”和“出于自身缘故而被选择的”似乎是通过重言法(hendiadys)连结起来的。)在下一章中作为说服论证文本的段落里,*προαίρεσις*(明智选择)扩展得更加宽泛,以至于智术师和修辞家的区分是通过这个事实来确认的:修辞家运用他的能力,智术师的行为则依据 *προαίρεσις*。我在《道德德性和活动的两个层面》中很是忧虑 *προαίρεσις* 的某些微妙之处。

的,它也必然是伦理的;如果演说是专业性的,那么它仅仅是逻辑的。逻辑形式对事情漠不关心。当然,智术师们没有在那种意义上忽略逻辑。他们对逻辑投入了极大的注意,因此他们忽略了省略推理论证,也忽略了品格。他们的论证不会从实践至关重要的性质那里采取形式。他们不制作伦理的演说。这就是他们的“被训练的无能”。

在第三章中我问,作为逻辑术和政治学后代的修辞术是否有任何自然的性质——这些性质不单单来自于它的父母。关于制作伦理的演说的探询已经表明其答案必定是“是”。修辞论证具有逻辑的性质和伦理的性质,但逻辑和伦理不能被分离开。理性和性情将尤其是伦理性的理性和性情。如果它们被分离,修辞论证将要么仅仅是逻辑的衍生物,要么修辞术和实践理性具备与逻辑术有区别的“逻辑”,我们也会想知道这种“逻辑”真的符合逻辑还是符合理性。

如果有什么区别的话,性情在这方面的前景甚至是更糟糕的。修辞的性情要么仅仅依赖于作为道德行动者的演说者的性情,要么将具备这样的自主性:我们不得想知道它何以能被称为性情。因此,亚里士多德似乎被迫面对一个两难境地,他部分地通过如下方式回应这种两难处境:通过似乎毫不关心他是在谈论真正的性情还是仅仅在谈论表面的性情——这是我指出的我的第二个困惑,以及一个类似的两难境地——我的第三个和第四个问题,修辞论证要么通过直接的介入要么作为这种方式带来的副产品出现。(因此,在下一章中,我不得不提出这个问题:一种独特的修辞的性情和技艺完美的性情是否真的足以阐明我们带给修辞术的伦理问题。)

因此,修辞论证不能通过综合两种独立的存在——伦理的和逻辑的——完成。依据亚里士多德的说法,年轻人是论证性的,并且他们拥有高贵的目的,但逻辑的和伦理的综合不会让他们变得明智。他们拥有正确的给定的目的,但没有导向性的目的。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德表明,伦理德性是我们应该指向的和当我们尽我们最大的努力实现幸福这个给定的目的时的导向性的目

的。幸福,这第二现实性既不内在于我们的力量,也不属于明智的范围。德性,这种第一活动至少间接地属于我们的力量之内,并且是明智的对象。^①

年轻人不能理解德性和幸福之间的关系,因为这样的理解只来自于这种明智思考的经验:如何完成能实现我的目的的事情。导向性的目的必须通过这种明智的经验被掌握。[186]年轻人因为缺乏通过明智得来的关于特殊性的知识,所以不可能是明智的。因此他们缺乏关于导向性目的的知识,并且不会为了善自身的缘故行善。在第一章中,我使用过亚里士多德的医生类比,这个类比在此处也是有益的。医生和病人分享同一种给定的目的,即一种松散的健康概念,但只有医生拥有导向性的目的,因为这样一种目的是无法了解的,有时甚至是不可见的,并且完全脱离明智的经验。导向性的目的代表知识和品格的整合。知识和品格能够容易地共存于爱争论的年轻人中间,这些年轻人的灵魂处于正确的位置。因此,知识和品格的整合是难以保证的。思想和品格的整合更多地意味着它们的共存性。

在给定的目的和导向性目的之间的区分解决了《尼各马可伦理学》中的这个问题:明智为何是关于手段、道德德性的目的以及明智对于导向好的生活是必要的。通过算计如何获得一个给定的目的,我们能够形成一个导向性的目的。因此,导向性的目的仅仅来自于欲望和思想的合作。导向性目的表明了什么是好的给定的目的。它也表明了给定的目的在多大程度上是好的,以及给定的目的的那个部分是未被注意到的。当杜威说,目的是手段时,他的意思是,我们眼中的目的,我们能够做某些事情的导向性目的是守卫我们最终渴望的事情的手段,但我们的能力和注意不是被直接地导向终极欲

① 关于德性作为一种首要的现实性,幸福作为次要的现实性,参我的《亚里士多德的道德形而上学》,前揭。尤其参《尼各马可伦理学》卷一第十三章 1100b35 - 1101a8。

望的对象,而是导向导向性的目的。^①

类似地,工具性的修辞家有能力具备一个好的目的——不管是他自己的目的还是他的客户的目的——和拥有一种逻辑的技艺。但拥有这两种与拥有一门修辞技艺不同,在修辞技艺中技艺被定义为一种在给定的情形中发现可用的说服手段的能力。明智不是道德德性加上聪明。在《尼各马可伦理学》卷六中阐述的顺序是极为重要的。在定义了明智之后,他讨论了脱离明智的聪明和自然德性,但他没有将明智呈现为一种自然倾向于好的目的和一种算计实现给定目的的手段的综合。正是这个事实——理性有能力驱逐性情——表明,在目的和手段,算计的能力和正确的欲望之间不可能有如此清晰的分离。修辞术必须附属于政治学,但这种附属对于实践的技艺,例如修辞术是不同的,相反它适合于纯粹的诗艺——亚里士多德将其作为技艺的模板,换句话说,在技艺被判断和使用的地方,就脱离了制作它的人或是脱离了在最初制作这门技艺时的目的。修辞术并不附属于政治学或是修辞术的使用者,制作马鞍的人不是隶属于骑兵队长,而是隶属于立法者,在《尼各马可伦理学》卷六第八章中他写道:

政治学和明智具有同样的品质,虽然它们的内容不一样。

① 参 John Dewey,《人性和行为》(*Human Nature and Conduct*),页 249 - 250:“欲望的对象和欲望的实现并不比公路上的路牌之于它所指向和推荐给旅客的汽车修理厂更相似。欲望是造物存活的动力。当生命前进的方向不会遇到障碍时,也就没什么可以称为欲望。仅仅有一种活着的活动存在。但困难会自我呈现,活动就被分散开了。欲望是结果。通过打破阻碍生命的活动的东西,生命的活动不断地前进。在思想中将自身呈现为欲望的目标的对象是环境的对象,如果这个环境是现在的,它就能保护活动的再次统一和其不间断的统一体得到恢复。欲望的目的是,它所呈现的对象将诸活动连结成一个整体,而这些活动目前还是局部的,并充满了竞争。与一些汽车连结起来就如同一个前进中的火车相比,这与欲望的现实目的,或是获得的结果更不类似。并且这个火车要是没有那些车厢之间的连结就不能前进。”

城邦事务方面的明智,一种主导型的明智是立法学,另一种处理具体的事务,独占了这两者共有的名称,被称作政治学。处理具体事务同实践和明智相关。(1141b25-27)

[187]政治学或许隶属于立法活动,但它不可能仅作为一种技艺遵从立法者的命令运转,而没有自身的判断。这种情形对修辞术来说也是适宜的:修辞术不可能仅仅从另外一门学问中借用目的和执行这些目的。

因此,我们有了一些关于在这一章开始提出的那四个问题中的第一个问题的答案。我们需要理解理性和性情如何有时结盟有时又不一致,以至于演说者由于使用论证失败,尽管论证是这门技艺的核心。我们现在需要理解的是,如果论证有时不会毁灭性情和信任,理性和性情就将完全是独立的。因此,性情也不会是论证性的或是技巧娴熟的。被训练的无能——在其中论证性的能力驱逐了信任——就是论证的伦理效果的证据。

一门使得非此即彼的选择同等可能的技艺——根据亚里士多德,诡辩的技艺就集中在只在次要的一方面的谬误上——将不需要特殊性的知识。外邦人和暴发户的新贵在这样的一种论证中可以像城堡公民做得一样好,因为这样的论证根本不关涉伦理。诡辩的技艺所具有的那种诱惑类型在今天依然可见,并且在所有的时代都是可见的,在它们的论证中,从可能性和表征出发否定整体性和论证的自主性,而这都是修辞术基本的质料。这样的论证宣称一旦某人离开了科学的确定性和永恒的真理,那么一个人所说的就跟另外一个人所说的一样好,从而使得每一件事情都是自由的,并且可以任意地决定每一件事:作为一种失败的必然性,可能性减退到机会。请回想一下上一章中关于“创世科学”的例子。

省略推理论证由可能性和表征构成,正如任何推理的形式所必需的那样,省略推理论证是形式的,因为它通过将那些质料带到一个给定的情形中发挥影响,从而组合这些质料。它将质料变成一种推理

的实践的判断。但是省略推理论证是那些质料的形式,并且不是作为一种独立于那些质料的推理而存在的形式,正如明智在《尼各马可伦理学》中是品格的德性的形式和真正的逻各斯。亚里士多德关于如何制作伦理演说的建议不是导向操纵,因为制作伦理演说的职责对于构建可信的论证是必要的,而不仅仅是制作某些显得可信的论证。

修辞技艺必须成为一种能够采用外在于它自身目的的能力。这是一种理性的能力和证明敌对观点的能力。但修辞技艺的这种运转必须包含一个目的。修辞术在哲学上的重要性在于,它是一门高贵的并且能通过证明敌对观点服务于外在目的的技艺。这门技艺不得不是形式性的,就像任何技艺一样,但这门技艺是在每一个事例上都与事情和目的紧密相连的形式。这就是性情和理性——这一对修辞术的父母——如何整合在一起的方式。

[188]修辞技艺有两个方面,我们可以将这两个方面与理性和性情联系起来。这两个方面一是修辞技艺是一种理性的能力;二是修辞技艺能够证明敌对观点,正如辩证法那样。所有的技艺都是可以为敌对双方服务的力量。但修辞术,类似于任何技艺,也是理智德性之艺的部分,修辞技艺是灵魂沉思部分的优良功能。当然,某人会说修辞术是灵魂沉思部分的优良功能,而不是欲望和选择部分的功能,所以也不会渴望一种品格的状态。但我将这个回应作为一个不充分的借口。严肃地对待这个回应会导致灵魂的各部分之间巨大的独立性。这样的一种分裂可能对其他技艺是有用的:成为一个完美的物理学家无需涉及性情,但这对修辞术却没有丝毫作用。

第四节 性情和信任:演说者和听众

修辞的理论最初处理人工唤起的情感。它仅仅偶然地处理性情,因为性情无法被唤起。

——尼采,《古修辞术描述》,页 131

我已经尽力在表明，修辞论证作为论证必然是伦理的，因为它需要明智，而明智又要求欲望和感知的习惯，欲望和感知构成了品格。然而，其中就没有谬误论证吗？正因为修辞论证与几何学的论证不同，前者是关于伦理事务和关于选择和品格的，但这并不意味着修辞论证自身必定是伦理的。关于现代生活的烦躁和空虚的电影不应该自身就是令人烦躁的和空虚的。亚里士多德似乎允诺过这样一个谬误论证：

数学的作品不会包含一个 $\eta\sigma\omicron\varsigma$ [性情]，因为它们无需展示明智的选择（因为它们不具有一个道德目的。但是苏格拉底的对话却有道德的目的，因为他们谈论这样的事情）。
(III. 15. 1417a19 – 21)

如果论证的模式是谬误论证，亚里士多德就面临一大堆麻烦，因为这是位于他最关键的论证性运动的心脏地带。例如，“当存在者是不同的种类，适合每一种存在的灵魂的不同部分也是不同的种类，因为灵魂的这些不同的部分通过某种程度上类似于和适合于它们的对象掌握了知识”（《尼各马可伦理学》卷六第一章 1139a9 – 12）。这个句子遵从这个宣称，并以这个宣称为基础，即两种理性的能力，“一种是我们沉思那些其原则不变的事物的能力，一种是我们沉思那些允许变化的事物的能力”。在能力和它们的对象之间有一种类似性；如果修辞论证和明智是关于可变的具体事物的，[189]那么它们自身必定具有可变性和特殊性。如果它们是关于伦理的，那么它们必须也是伦理的。如果这是一个谬误论证，亚里士多德就不会偶然地使用，而是会有目的地使用。

逻辑的和修辞的论证一旦开始分离，就必然会出现冲突。逻辑论证不能太过于强有力，但修辞论证可以。逻辑的形式是独立于目的的一种形式，所以不是任何特殊事物的形式；修辞的形式与目的和事物紧密相连。因此这就是我关于修辞术自然性质的问题：在一种对事

物和目的无动于衷的逻辑术和与事物与目的紧密相连的修辞论证之间是否存在冲突？类似地，在对好的论证来说必要的性情和更政治且更伦理的性情——听众将这种性情归于演说者——之间是否存在冲突？

由于逻辑术和修辞术之间的这种差异，修辞技艺就不可能通过变成明智的一种工具来代替明智，也不可能成为一种将明智与其对道德德性的依赖分割开来的研究。此处，当纽曼这样说时，亚里士多德是站在纽曼一边的：

在精确的推理中，我们在很大程度上被从逻辑术答应营救我们的地方抛回了那种环境中。我们凭借自身的理智和自己的原则来做出判断……这就是作为在个体的理智中一种活生生的能力的推论与在论证性科学中的推理技艺之间的区别，这是对存在于流行观念中的偏见的真实解释。^①

我认为，接近这些问题的方式是通过观察修辞术的要点究竟有多独特。性情和信任不总是值得欲求的，更不必说是本质性的了。它们仅仅在修辞的情形中，只有在实践的范围内才是决定性的。相反，有时我想通过性情来接近未受触及的理性。我希望单单凭借理性去判断生物学和物理学。我希望我的会计是忠诚的，但我不希望他在进行计算时考虑我的福利。他需要一种能使我信任他的品格，但他不需要作为一个会计的品格的那种品格。^②在无需性情参与的

① 参 John Henry Newman,《一篇关于一种赞成的法则的目的的短论》(An Essay in Aim of a Grammar of Assent), 页 240。

② 参 Raimond Gaita,《德性、人之善和一种统一的生活》(Virtues, Human Good, and the Unity of a Life), 页 412:“德性外在于思想的某些模式的主要评价维度,然而对其他模式来说,德性就不是……如果一位科学家意在做有价值的工作的话,他要求具备特定的德性,但评价那种工作的主要维度受真理和谎言的概念决定,真理和谎言无需涉及那些德性就可以被详细解释。这是哲学家谈论‘真理的价值’时,表达的真理和谎言概念。如果一个人的思想被批评是为是感伤的,这就是不同的,因为德性内在于判断思想的主要维度。”

思想种类和需要性情的实践理性之间的差异,是类似于现代经济学的“理性人(rational man)”和法律的“理性人(reasonable man)”之间的差异。这就是在其作为理智德性时是不成问题的技艺与仅仅是一种能证明敌对观点的能力的修辞术之间的差异。

好的选择和好的品格在于理解和选择我们明智思虑正确的事情。如果没有这样的标准,演说者——实践事务的明智思虑者,就必定工具性地朝给定的目的去推论,[190]这目的完全外在于他的推论。这样的推理必须采取一种类似于成本—收益分析的形式,即要达到成本和收益之间的平衡。可能性——和它们的修辞伙伴,自信——基于可预见的规则被转化成现代的含义。当性情消失时,信任也会消失。一名听众依然能够赞成演说者,但要是没有了伦理的论证,就没有什么信任可言。亚里士多德指出,善意仅仅出现于基于德性的友谊,而不是出现于基于利益或快乐的友谊中(《尼各马可伦理学》卷九第五章 1167a12-14);后两种友谊类型也可能产生那种完全可预测的友谊,但在这两种友谊中没有丝毫信任。我可能与我的会计有基于利益的友谊。我依赖他,我指望他,我依靠他。但我既不会信任他,也不会不信任他。性情对于这名会计的算账或是决定没有任何本质性的影响。某人可能会有如此多的“自制[ἐνκράτεια]”以至于他的行为要比任何有德性之人的行为更可预测。当规律性是信任的敌人时,理性就是性情的敌人。这就是一个论证何以能够变得过于强有力。在信任存在的地方,就会有可预测性。

再次回到倡导双语教育和给予教会学校公共财政支持的例子上来:完全可预见的倡导可能是一致的,但会有人信任这样一个倡导者吗?这个基于同样价值做出决定的人可能是一致的,但不具有伦理品格,既不具备可预测性,也没有可靠性。如果修辞术发展那种能支持一个问题的正反两方面的能力,并支持在不同的环境中明显矛盾的决定,那么一致性在实践理性中就不可能自动地具备根本的价值,而是在理论理性中才可以具备。这提出了一个急迫的问

题——用什么来取代一致性?^①如果没有一致性,什么能阻止修辞术给予无论什么样的偏好和欲望以论证?性情是唯一可以获得的候选人,问题是亚里士多德在《修辞术》中对性情的陈述是否能完成其责任。在此处,信任有一个分量很重的重担。

我认为《尼各马可伦理学》中的另外一个关于道德德性的类比可以帮忙。勇敢是值得赞美的品格。但没有普遍的规则能让我总是应该更偏爱一个勇敢的人,而不偏爱一个与我在战壕中肩并肩的职业战士。有时,一种能分裂品格的专业技艺正是我们在会计和战士的例子中所想要的东西。我可能更喜欢具备可预测性的与我肩并肩的职业战士而不是值得信任的勇敢之人。亚里士多德说,最好的战士不一定就是最勇敢的人,但那些胆怯的战士必定不是勇敢之人(卷三第九章 1117b17 - 21),另外他讽刺了那些认为依靠策略——例如防御工事——而不是依靠真正的勇敢就是不荣誉行为的人。如果在一个给定情形中,[191]一个人可以无需有德性的行为介入,运用其自身自主的目的就可以直接实现给定的目的,正如职业战士那样,那么就没有理由不这样做。亚里士多德既没有推荐道德的严苛,也没有推荐技艺上的一丝不苟。他在《政治学》中关于防御工事的评论与此处是恰切的:

关于通过城墙来保卫城邦的防御工事颇有争议。有的人

① 参 Charles Taylor,《认识论传统中的罗蒂》(Rorty In the Epistemological Tradition),页 260 - 261:“什么产生一致性?如今有一种进入到我们哲学血液中的由维也纳学派讲述的故事,这个学派说,一致性是一种逻辑。命题是一致的,当它们不彼此矛盾时就是一致的。但这不会得出一个有趣的问题。我们使用逻辑的不一致指出和解释一个观点错在哪里,但这并不是我们确认它如何是错误的方式。例如,我们可能对一个持有自我放纵观点的人说:‘多么美好和方便啊!在你的艺术性的和爱的生活里,你总是引用撒提尔(Sartre),反对任何人的本质。那么当你想要公开抨击别的派别时,你突然谈论他们违背了这种本质。你不能同时拥有这两种方式。’”

说以好斗称于世上的城邦就无需这样的防御工事来帮助。这种议论实际上是已经过时的陈腐之词……如果交战的两邦大体相似,敌军只人数稍占优势,那么躲在城墙内依托于障碍物的军队自然不会得到荣誉。如果遭遇这样情况——这种情况实际上常常发生——进攻的敌军具有不是少数或少数超人的勇敢所能抵抗的优势,那么一个城邦要想避免被毁灭,逃脱苦难和耻辱,那么最安全的依托于城墙的堡垒就是最好的军事设施。(卷七第十一章 1330b32 - a2)

因此,有时一种关于分离的和竞争的专业性的性情,会具有说服力并且是适当的。并没有普遍的规则让我们应该总是制作伦理的演说,甚至制作伦理的演说也不总是让修辞家的吸引变得更具说服力。这些判断受限于明智和实践的范围。

关于亚里士多德的那个看起来类似于一个谬误论证的部分是不真实的。在选择需要明智的地方,才会涉及明智和性情。在选择需要其他思考形式时,事务和目的是不相关的,那么在这种情形中就没有性情的位置。因此,不存在普遍的规则让我们应该旨在导向性的目的,以及从不直接地接近给定的目的。

在修辞的和实践的论证中,性情对于发现和明确地表达论证是必要的,而不是仅仅在呈现它们时才是必要的。作为修辞术和明智的质料的可能性和表征比较容易接近伦理的感知。当我明智思索时,我或含蓄或明白地调整被建议的选择以适应我认为我是,或是我想成为的,或是希望被看到的画面。在决定该做什么时,我决定我应该做的事情。这就是在《尼各马可伦理学》中高贵地行动蕴含的意思,并且这就是为何伦理的明智被性情渗入,且不仅仅是朝向一种伦理的好目的的算计的原因。^① 由于这个原因,修辞术还不足

① 参 Richard Sorabji,《亚里士多德论理智在德性中的作用》(Aristotle on the Role of Intellect in Virtue),页206:“不管实践智慧可以或不可以扮演无论什

以具备好的目的或从客户那里借用目的。理性和性情是被整合起来的。

我关于《修辞术》中理性和性情的关系与《尼各马可伦理学》中伦理德性和明智的关系之间的类比在此处能够帮忙。在这两种情形中,在两个术语之间——理性和性情,伦理德性和明智——存在一种相互的暗示和依赖。当他向我们呈现一个强有力的和智慧的论证时,我们信任一个演说者,并且将德性和明智归于他。[192]此时,我们从理性推出性情。但修辞论证是关于不确定的事务的,所以,为了将一个论证看做是强有力的和智慧的,我们不得不信任演说者。这就是为何性情不能成为论证的一个副产品的原因。我们需要用信任去正确地感知论证。此时,我们从性情推论出理性。

正是性情和理性之间的相互依赖阻止了这样的推论变成一种恶性循环。大多数省略推理论证都是以缺席某些前提而呈现出来的,因此听众被迫补充这些前提。他们是补充一个使得论证强有力和可信的前提还是补充一个使得论证不可信的前提要由听众决定。如果听众信任演说者,他们会嵌入最有益于演说者的前提。如果我认为你反对双语教育,却支持将税收转移给宗教学校,因为这对你有益,那么我将会提供一套漏掉的前提;如果我认为你在明智思索对作为整体的国家来说什么是最好的,我将会提供一套不同的前提。正如詹姆斯(William James)说的,“在真理依赖于个人的行为的地方……基于欲望的信念必定是一种合法的和可能是必不可少的事情”。^①用亚里士多德自己的话说是,“没有人会由于那些对他

么别的角色,我建议一种角色就是这种。它能促使一个男子汉依照他关于美好生活的概念,去感知他需要什么样的宽宏大量,或说得更一般些,他需要什么样的德性和卓越,这些东西教会他在特殊的情形中依照它们来行动。”

① 詹姆斯(William James),《相信的意志》(*The Will to Believe*),在罗蒂那里有所删节,《实用主义哲学:一种人类学》(*Pragmatic Philosophy: An Anthology*),页193:“就我来说,在你喜欢的存在物中的先前的信念是让你的兴趣恢复

有看法的人关心抽象的荣誉”(卷二第六章 1384a23)。

本书第一章的核心发现是，一次完美演说的论证是由演说者和听众共享的，从而演说者的说服行为就与听众的被说服是同一的。我已经说过，赌注现在变得更高了，因为演说者的性情和听众的信任的同一要比论证的同一更难达到。当我信任某人时，我不拥有一种性情，我分享一个接下来的论证的方式和逻辑的与伦理的说服论证看起来不是类似的。即便我作为听众的一员，当演说者的性情不能转换成信任——仅仅能够接受演说者的论证时，我信任演说者是因为他在伦理地论证。我能够理解和分享他的论证。尽管我不能分享他的性情，但我必须信任他。

连结一种演说者从事的说服行为与听众被说服的状态的术语是论证。如果演说者的说服是论证性的，那么它与听众被说服就可以同一。类似地，论证是连结性情的两层含义的中间术语，一层含义是演说者使用的，一种是听众信任的。因此，返回卷一第二章章中当亚里士多德说性情是最具说服力的说服论证方式时，他也坚持说，这种性情是技艺完美的性情，即与演说者作为演说者相关的性情，而不是作为人、公民或伦理的行动者相关的性情。演说者的论

的事例。但直到我具备了客观的证据和直到你完成了某些恰当的事情之前，我都避开并拒绝改变主意，正如绝对论者会说，曲解了我的同意，你兴趣的十分之一不会实现。有多少女人的心是仅仅受到某个她们必须爱的男人的满怀希望的强求征服。这个男人不会同意她们无法爱的假设。对真理的欲望导致了特殊的真理的存在……因此存在那种一个事实根本不能实现的情形，除非在其实现的过程中存在预备的信念。在信念可以创造一个事实的地方，存在一种疯狂的逻辑，这种逻辑认为，在科学的证据之前的信念是一种思想可以落入的‘最低的不道德性(lowest kind of immorality)’。这就是我们的科学绝对论者意图控制我们生活的逻辑。”

也请参阅培根，《学术的进步》II. XXV. 1, P. 209: “如果我们仅仅相信，赞同我们的意见的事物，我们仅仅赞同事物，而不是作者，这并不比我们怀疑和不信任见证人更好；但亚伯拉罕对正义的那种信念是为何撒拉会嘲笑他的原因，在撒拉那里有一种自然人的印象。”

证性的和明智思虑的能力产生了作为一个副产品的性情。性情[193]不是早先实践的积累,就如道德德性的性情所是的那样。这是听众信任的明智行为,而不是演说者的品格荣誉。当这部分与技艺连结起来时,演说者使用的性情和听众信任的性情就是同一的。这就是为何在我们关于理性和性情的推论中不存在恶性循环的原因。

第五节 表面的性情和真正的性情

讲话的能力和做事的能力[*δύναμις τοῦ λεγείν, τοῦ πράττειν*], 所有这些能力都可以产生很多善的事物[*ποίητικα γὰρ παντὰ τὰ τοῖαυτα ἀγάθον*]。

——《修辞术》1362b19

对我来说,像社会科学家们提出这样的指导方针似乎是不切实际的,甚至可能达不到预期的效果:他们如何协调道德与他们的科学追求,以及如何提防他们的事业中非道德的“副作用”。道德不是像减轻污染那样,可以通过轻轻地修改下一项政策的提案就可以保护。相反,道德属于我们事业的核心。社会科学家们只有道德地生活和自愿地关注道德时,他们才能有意识地创造出具有道德重要性的作品,反之则不可能。

——赫斯曼(Albert Hirschman), *Essays*, 页 305

我想回到我起初的三重奏的引述,在其中理性和性情首先是盟友,然后才是敌人,最终足够独立地成为如何使用格言和制作伦理的论证的独特方向。我们现在应该首先理解第一种和第二种关系。我们应该理解为何理性和性情能互相协调。我们也应该理解为何有时由于太过逻辑化,而不能成功地制作伦理的论证,以至于说服

失败。伦理的论证依然是论证，并没有与实践的逻辑术分离开。另外，逻辑的和修辞的论证在另外一种形式上——一种与目的、演说者和事务紧密相关的形式——不同于逻辑的论证。在下一节中，关涉通过如格言这样的策略制作伦理的演说方式，我最终得以集中讨论第三种关系。

然而，首先我们需要攻击我在开始列举的四个问题中的一个问题。我们现在理解的是，理性和性情如何有时是盟友，有时又是对手；当某些演说者通过使用论证失败之时，论证如何能够成为修辞术的核心。我们现在有三个问题。在这一节，我想首先表明，最重要的事情——制作伦理的演说为何能够是其他事情的一个附带的副产品，正如我在本章开始所提的第一个问题所示。然后，[194]我将回答为何亚里士多德看起来毫不关心他谈论的是制作伦理的演说还是在谈论制作仅仅是表面上显得伦理的演说。在下一节中，我将处理最后一个问题，并努力回答为何直接制作伦理的演说方式不是一个非道德的活动，修辞技艺为何不是一门隐藏和欺骗的技艺。

性情和理性之间的关系表明，对注疏者的困惑和失望来说，没有特殊的技艺可以呈现品格，却存在一门特殊的技艺致力于善意和情感。卷一第四章至第十四章是关于理性的，卷二第二章至第十一章是关于情感的。我们现在能够理解为何性情能够接受无法比较的不同的处理方案。品格可能是最具说服力的吸引种类，但要想技艺娴熟地和有条理地接近品格，必须通过省略推理论证。如果有一种实现性情的特殊方法，我们就能够讨论目的。品格和省略推理论证的关系类似于明智和道德德性的关系，这种类比在此处也是贴切的。在大多数情况下，我们不可能直接获得明智，因为明智只是好的选择和好的品格的形式，以及真正的逻各斯[*ἀεθός λόγος*]。制作伦理的演说的直白教诲似乎是创造一种性情独立于生活的可能性，类似于创造一种真正的逻各斯的可能性。不存在一种可以击中明智的给定目的的技艺。算计如何做才能实现给定的目的的技艺仅仅是实现导向性目的的技艺。

我们通过让我们的性情变得具有论证性从而制作伦理的演说。性情成为论证的一个附带结果的方式,与明智是伦理德性的一个附带的结果、幸福是德性的一个附带的结果的方式相同。在“附带的”或“副产品”这些情形中不是意味着其结果就是不重要的。它仅仅意味着这不可能直接就是行为的目的。我们不可能仅仅盯着性情——而排除亚里士多德为我们给出的这样做的方式——也不可能存在如此获得幸福和明智的方法。明智是道德德性的顶点,因为不可能被直接接近。幸福是德性的活动,因此只能通过德性的磨炼才能获得幸福。“附带的”并不意味着是不重要的。它意味着它不能直接地成为明智和行为的对象。因此,我们通过讨论该做什么事情来制作伦理的演说。

我认为性情的独特地位——与理性和情感的地位相反,只能通过思想的经验显示出来。一个修辞家说服我去做某些事情。你让我解释我做出决定的原因。我的解释仅仅能重复或背诵原初的演说中的论证。这就是说,演说者和听众共享论证所蕴含的意思,正如我在第一章中已经表明的那样。至于情感,我能解释我为何生气、为何怜悯等等,因为我能给出在其中情感性的吸引是可转译的论证。[195]这是第四章的责任。演说者和听众不分享情感,但形式则为他们分享。演说者仅仅拥有形式,听众拥有被强化的形式(form enmattered)。听众被情感所感动的方式类似于听众被治愈的方式:医生和病人共享着一个形式;医生仅仅拥有形式,病人则拥有被强化的形式(enmattered form)。

但涉及我如何被性情说服时,我该说些什么呢?我要再一次不得不指出的最主要的事情是演说的论证。论证才是演说的性情的显示。将注意力转向性情不会让我仅仅重复我关于论证所说的东西。伦理地接近论证会轻微地改变其焦点。另外,演说者的性情回答了如下这些问题:为何选择这个决定和论证,而不是选择别的?为何是这个例证?为何是这些可能性和表征?为何要像你那样衡量它们?我在解释我的选择时会将其普遍化。普遍化精确地讲就

是格言所做的事情，并且这就是他们为何要制作伦理的演说的原因。转向性情并不意味着就不再重视理性；这样做仅仅是扩展对逻辑的价值的理解，如强有力的论证对信任的伦理的价值意义。由于性情不会成为分离信服的因素，所以它不同于情感和理性。

要是排除了诸如格言的策略，性情也就没有什么独特的方式了。当然，关于为何大多数我们品格的呈现都不应该直接有一个简单的原因，必须要通过论证来呈现。展现一个最完美的示例，看起来也是最成功的例子。通过求助于品格来尝试直接说服容易产生事与愿违的结果，正如声名狼藉的人说，“请相信我，我不是个混蛋”。尝试教授性情，也可能产生事与愿违的结果，即导致一种谈论价值和好的目的的能力，而不是实践这些价值和目的的能力。某种程度上，《修辞术》是一个对伊索克拉底（Isocrate）的回应，以及说明这个回应是如何展开的。

然而，再说一次，我正在将这个强有力的宣称归于亚里士多德：品格最好的展示是论证，不仅因为它们能成功，而且因为集中于论证是更具有创造力的。某人展示一种品格的主要方式就是通过一个论证去呈现：某人出于明智做选择，获得、使用和展示品格；另外，论证是明智和选择的一种形式。某人获得一种品格的主要方式就是通过明智地思考该做什么事情。

由于亚里士多德设置了品格和论证之间的关系，我们关于《修辞术》关涉的是真实的品格还是表面上的品格的困惑就获得一个清晰的答案。当讨论中的表象是一个论证或是一种品格时，真实的和表面的品格看起来就非常不同。一个表面的论证也是一个论证：[196]在说服的帮助下呈现出来的明智的一个方面确实是明智的一个方面，尽管演说者可能带着更深刻的目的来呈现明智的这个方面。

一个表面的论证或一个为了呈现某种隐晦的和被隐藏起来的目的的论证，依然是一个论证，一种表面的品格似乎是来自于一种真正的品格更大的示例。表象和现实之间的区分被论证抹平了。

论证总是能够通过这样的方式被评价：观察它如何实现导向性的、独立于外在的目的和给定的目的的目的。当呈现某人品格的最好方式是通过一个论证去呈现时，那么出于实践目的的一种表面的品格也是一种品格。修辞术的听众应该将做论证作为论证去评判，这意味着他们应该将演说者的性情视为内在于省略推理论证。

因此，从这些技艺性的品格出发推断一种真正的品格是错误的。一旦城邦公民理解了《修辞术》呈现的性情和理性之间的联系，他就会看到，这种错误的责任不在于修辞家——修辞家没有做任何他不应该做的事情——而是在于那些错误地从表面品格推论真正品格的听众。接下来，我将回到责任的位置问题上来，但修辞家不需要通过显示一种技艺性的性情来欺骗听众。这种品格是表面的，但它也类似于一种表面的论证，并不是某种深刻的现实性的表象。^①

听众信任的品格就是与论证同一的人为的品格。这种品格不是某个演说者可能拥有也可能不拥有的真实品格。这是一种不必然会与演说者过去的经验紧密相关的品格，也不是通过展示过去的类似行为获得的品格。可能的情形是，好的演说者出于过往的经验

① 在一篇涉及我的类比的论文中，Anthony T. Kronman 首先通过引证亚里士多德论证说：品格之于说服是本质性的，因此对于成功的律师来说也是本质性的。然后他就面临这个问题：为何品格的虚假表象对法律和正义来说不是一个威胁。参《活在法律之中》（Living in the Law），页 869：“所有别的人在论辩中为了取胜所需要的是为了实践智慧的荣誉，而不是品格自身。但一个人的品格要比冷嘲热讽的建议所暗示的东西更难以隐藏。我们的品格在我们所有的行为里显示自身，并且在我们公共生活的表面对每个人来说都是可见的。事实上，一个人的品格常常是我们首先感受到的东西，并且我们对这一点很自信。原因在于我们的品格（不同于我们的信念和目的，这二者是更易于隐藏的）具有意向的维度——说得更精确些，它们存在于一套性情倾向或和习惯性的欲望中。我们所欲望的一般来说要比我们所思考的或所意欲的更难以隐藏，最难以隐藏的欲望是那些已经凝聚在习惯中的欲望。”换句话说，依据 Kronman，论证要比品格更易于欺骗。

理智地深思熟虑,但这不是作为听众会信任的过去的经验的产品的品格,而是作为在某些特殊的论证中被磨炼的品格。

在听众实际上得出关于道德品格的更进一步的推论范围之内,证明这种推论的不必要应该被看做是《修辞术》对政治科学和立法学做出的一个贡献。越是具有复杂的政治智慧,听众就越会将演说者作为一个演说者来信任,而不是作为一个人来信任。

修辞术用政治学的形式将自己打扮得漂漂亮亮,就如同那些打算掌握这门技艺知识的人,部分是由于缺乏教养,部分是出于自夸,以及其他的人类目的。(卷一第二章 1356a27-30)

《修辞术》许可了从论证到人为的性情的推论,但阻碍了从人为的性情到真正的性情的推论。我不认为《修辞术》遭遇了任何与听众做出的普通判断会有巨大冲突。我不确信,从人为的性情到真正的性情的推论是普遍的,所以我支持亚里士多德不将修辞术看做对道德和政治秩序的威胁。当听一个有能力的律师为其委托人辩护时,[197]我认为,大多数人能够回应一名律师的倡导所展示出来的实践智慧,同时既不会认为这名律师相信他所说的东西,也不会认为这名律师在其他情形中会相信演说中展示出来的实践智慧。论证性的性情是人为的,但不会因为这个原因它不是真实的。我们不会推论说,律师真的是一个明智的人,但这不是一个怀疑他的论证的必然原因,也不是怀疑他的论证的明智的必然原因。因为性情是人为的,所以它常常也是习俗性的——在法庭修辞术和炫示修辞术中要比在审议修辞术更常常是习俗性的,听众从中学到了习俗。没有人会期待这个律师指向的是“他所说的话的含义”。

从表面的品格到真正的品格的推论是通过表征的论证,并且按照论证的方式,这种论证是不可信和可作废的。“通过表征的说服论证是对品格的表达,因为每一类型的人和每一种道德状态都有与

之相适宜的表达方式”(卷三第七章 1408a25-27)。^①通过将这个问题构造为真正的品格与表面的品格之间的对立,我们被迫如此表述这个问题:为何表面的品格是足够好的?亚里士多德将这个问题呈现为表面的品格和它的对立面之间的对抗。因此我们不需要将表面的品格制作成一种权宜之计[pisaller]。我们也不需要且不应该寻求任何更强意义上的品格。^②

但是这个解释对法庭修辞术和炫示修辞术来说要比审议修辞术显得更貌似合理。没有人会期待合法的律师指的是“他说的话所蕴含的意思”,但人们在一切时代都对政治演说者做出这个推论。我在这一章开始引证霍布斯的话说“雄辩术之所以能说服,是因为它看起来是明智的”。我们难道不是有足够的证据说,政治的雄辩术常常要比它实际的样子更具有说服力,我们频繁地且错误地从一个演说中的性情推论一个能做出智慧和有效的选择的道德行为

① 更进一步的关于亚里士多德不受仅仅是表面的品格困扰的证据来自《政治学》,在那里他说,“在相似的事情上感受到快乐和痛苦的习惯接近在相同的条件中真理的情形”(卷八第五章 1340a23-25)。这个评论来自于亚里士多德对音乐模仿性格的讨论,音乐的技艺甚至“具备对灵魂的道德品格产生一种特定的影响力量”(1240b1-3)。也参卷八第五章 1339a23:“正如健身术使得身体产生一种特定的品质,音乐也能够通过使灵魂习惯于享受正确的风格,从而使得灵魂具有一种特定的品质。”

② 我们必须在此处避免表面和真实之间的过了时的联系概念。参 K. J. Dover,《希腊的大众道德》(*Greek Popular Morality*),页 226:“一个雅典人说‘我想被认为是诚实的’等同于我们的‘我想成为诚实的人’。在这样情形中,当然没有从隐瞒和真实的区分中得出的目的;毋宁说剥除了荣誉的善是受利益的限制。”Dover 的例子是 *Demosthenes* 1 vi 14:“我们认为最好容忍一种特定的利益,进而达成一致,而不要被认为是好诉讼的。”以及 *Isocrates* xvii 1:“处于紧要关头的问题不仅仅是回收大量的金钱,而且是避免认为我不正直地垂涎那不属于我的钱财;这是对我来说最为重要的考虑。”

也参 Arendt,《论革命》(*On Revolution*),页 94:“在政治中,与其他任何地方一样,我们没有区分真正的和显得的可能性。在人类事务的领域中,真正和显得事实上是一样的。”

者的性情？我们不是因为他们流利的演说家选中了他们做领袖，同时发现他们没有能力统治吗？

我想通过集中于亚里士多德关于如何使用格言制作伦理演说的建议细节来接近那个问题。于是，我能够在结论中更加详细地关注人们如何从一个演说中表达的性情推论出作为道德行为者的演说者的真实品格。

第六节 格言如何制作伦理的演说

格言使得修辞论证的一个核心问题变得尖锐化了。我已经通过尽力将这个表达——制作伦理的演说（making discourse ethical）——分成三种用法来构建这个问题：理性和性情有时是敌对的；有时制作伦理的演说是制作论证的附带结果；[198]有时，用格言制作伦理的演说对修辞技艺来说是一个明显的挑战。

因此，我提出这样一个问题：呈现直接地制作伦理演说的方式为何不是一种非道德的行为，这种技艺为何不是一种隐藏和欺骗的技艺。由于这个问题的困难和复杂性，以及制作伦理演说这种思想的重要性，亚里士多德在卷二第二十一章对格言的实际处理——看起来非常类似于《修辞术》的其他部分——是如此直接和毫无疑义，以至于他似乎没有意识到他正在谈论的事情的困难和重要性。他在其他任何地方都没有将注意力放在我已经指出的最初三种表述之间的差异上。他清楚地阐明这种观点：格言通过说“在明智的选择是清楚的范围之内，演说拥有品格”（卷二第二十一章1395b14）。而制作伦理的演说，他似乎认为这就是“伦理的演说”这个表达所需要的全部阐释了。

他的部分意思来自于我的上一节，在那里我指出实践的判断是那种不仅某事是最好或应该被完成的，而且是我应该去完成某事的选择。清晰地做出一个选择是要对这个选择负责。这就是思想和

性情之间的对比,亚里士多德在我早先引述的一个段落中说出了这个对比:

不能像今天的演说者那样,演讲发至于思想,而应该发至于明智的选择。如:“我愿意这样。事实上,我选择这样。即使这样无利可图,还是这样更好。”前一种说法是一个具有实践智慧之人的标志,后一种说法是一个贤人的标志。具有实践智慧的人追求有利的事情,贤人则追求高贵。(卷三第十六章 1417a24 - 28)

性情可以成为演说的一种产品,类似于任何产品,它也能成为一个演说者盯住的外在给定的目的。当性情是这样的一个产品时,它就作为信任的一种状态而存在,在听众那里就是一种说服活动的终点。演说者的目的在于通过论证或通过非技艺性的手段获得同等的条件,例如,求助于过去的功绩,穿着某人的战斗制服,抵抗眼泪。任何这类事情都可以给予听众自信。

任何目的都可以被做成我们的手段所朝向的给定的目的。为了更高远的目的,可以利用任何方式,甚至是一门技艺的本质性方法。^①然而,导向性的目的是由我们完成的行为构成的。与给定的目的不同,导向性目的不能脱离那些方式而被定义,也不能脱离它们而存在。如果性情是[199]一个导向性目的,那么它就受限于技艺和论证。因此,这是一种伦理的论证唤醒的性情,并且只有伦理的论证可

① 参 Stephen Levinson,《实用主义》(*Pragmatics*),页 112 - 113:“存在一种根本性的方式,通过这种方式,一份关于语言的沟通力量的完整陈述,从未能减退到运用语言的一套惯例。原因是关于语言运用的某些惯例或期望不管在何处出现,都会伴随这种惯例或期望的非传统性的应用的可能性出现。这导致关于自然语言运用的纯粹传统型的陈述或是基于规则的陈述永不可能是完整的,以及那被交流沟通的东西总是超过由语言的惯例和对这种惯例的运用提供的交流沟通的力量。”

以唤醒。如果格言旨在于以穿上一套制服的方式直接地唤醒信任和信念，那么它们事实上是直接地实现某些我们认为能够通过论证才能实现的事情的策略。因此，它们是非技艺的和超出修辞技艺之外的。它们产生了导向性的目的，但不是作为导向性目的。

类似于任何其他的手段或技巧，格言可以被用作外在于修辞术的目的，以及与修辞术相反的目的。修辞术内部不存在任何一个方面能阻止这种滥用，也没有任何一门技艺阻止这种滥用。滥用总是可能的。问题在于，运用格言来制作伦理的演说是否是欺骗的和非技艺的。在表面的性情和真正的性情之间的关系是，修辞技艺和明智这种理智的德性之间关系的核心。这个问题抓住了这种复杂的关系。

我认为我关于维布伦的“被训练的无能”的概念的应用有助于将格言和内在于修辞术的其他方式，从真正的 $\delta\epsilon\mu\eta$ 〔不属于修辞术本身的证明〕的诸如军事战役勋章中分离出来。由于太富于论证性而丧失信任是修辞技艺一个独特的问题。我也可能因为其他很多原因丧失信任，比如听众对我的偏见，或是因为他们被饥饿分了心，尤其是他们在听了我的对手的很长的演讲之后。这些因素不是修辞技艺产生的，亚里士多德将它们看做不是修辞术的导向性目的固有的，但却是必然的因素。如果格言制作伦理的论证方式是对理性驱逐性情这个特殊问题的回应，那么它就不是一个为实现给定的目的的工具性策略，而是修辞术融合理性和性情的内在计划的一部分。^①但是，实现一个演说者的性情的有效性的直接方法是理性，其

① 如果我能做出一个更好的格言事例，那么我们至少在未来必须将操控的目的归于亚里士多德时更加谨慎——由于他在《修辞术》中提供的关于如何赢得演讲的诸多建议。我已经从卷三中引述段落，如，“贴切的用语或措辞使人觉得事情是可信的，可以使听众的内心误以为演说者说的是真话，因为在这些场合他们也会有同样的心情，故他们认为事情恰如演说者所说，即使实际的情况并非如此”（卷三第七章 1408a20 - 23）；“在叙述中要抓住机会提到表现你自身德性的话”（卷三第十六章 1417a2）。决定这些事情是更类似于格言，还是更类似于展示某人的战斗勋章，不是一件简单的事情。

目的是为了保有演说者的性情和行为者的性情,一种与技艺相关,另一种与明智相关。

格言是演说者能够看到和控制的一个地方,并且是逻辑的论证和修辞的论证的区分点。格言表明了理性和性情彼此敌对的方式,以及它们之间的敌对如何被演说者利用的方式。《修辞术》的其他部分表明了它们如何协调一致。格言是同时性展示论证的逻辑本性和修辞本性的论证。麻烦在于它们由此似乎显得在求助一种不同于技艺和论证的性情的含义。

关于亚里士多德对格言的处理——即直接地制作伦理演说的方面——中令人惊异的事实在于,它的因果关系如何。他从格言实现说服的价值推进到实现导向性的目的——综合理性和性情。

[200]由于听众缺乏教养,格言对演说具有极大的贡献;若是演说者讲到了某个普遍的真理,听众恰好部分地知道这种意见或看法,他们就会非常高兴……因此演说者必须猜测他的听众正好已有了什么样的看法,这些看法是如何形成的,然后便以普遍的形式把这些道理表达出来。这是格言的一个用处,但格言还有更多的用处,那就是它能使演说显出某种品格。演说是有品格的,其中展现了演说者明智的选择能力。所有的格言都能产生这种效果,因为使用格言的人以普遍的形式表达了自己的喜好。(卷二第二十一章 1395b1-17)

猜测听众所想的事情是旨在于实现外在目的——说服——的确定标志;另外,格言所服务的那种目的,几乎是一种事后的想法,据说也是通过制作伦理演说产生信任和理性与性情的综合。我们由于旨在于获得德性并附带地变得幸福,与我们想知道如何在学习如何谈论品格的过程中显得具有品格是一回事。在这些情形中,称实现一个外在目的是“附带性的”仅仅表明这个实现是多么温顺地遵守实现给定的和内在的目的。在猜测我们的听众的想法中尽

力去赢得一个案件，由此我们制作了伦理的演说。

导向性的目的和给定的目的的位置似乎在此被颠倒了。我们通过直接地实现外在的目的——说服某些特定的观众——来实现修辞术的导向性目的和整合理性和性情。我们不是认为能够以那种方式实现本质性的目的。这就是为何这样一种方法在表面上显得是欺骗的原因。成为伦理的似乎与直接的努力不协调。这类似于幸福，似乎是某种能够通过明智的论证被间接地接近的事情。如果它不能被直接地实现，那么制作伦理的演说的方法，例如格言，就是显得具有伦理性的方式。

我想通过《尼各马可伦理学》中的另外一个类比来接近《修辞术》中的这个困难。存在某些事情，正如《修辞术》中的伦理的演说，是道德德性、德性的本质目的的部分，因此这些事情不能被直接地接近，换句话说，它们控制着我们的激情。当品格的德性关涉行为和激情时，我们通过选择正确的行为给出了行为与激情之间的正确联系。一个人通过选择正确的行为变得更加勇敢，而不是通过掌控激情而变得勇敢。^①也就是说，没有一门技艺或方法可以掌控激情，可以正确地对待它们，或是在正确的环境中面对恰当的对象感受到激情与对象的联系。我们被谴责是因为我们的激情，[201]而不是因为很好地或糟糕地抵制它们。对导向性目的来说，存在一种选择该做什么的方法。通过选择行为，我们正在最好地完成我们能够实现的恰当的感知激情的目的。年轻人受他们的激情支配。通过学习自我克制的方法，他们也不能克服这种缺点，但通过在行为

① 参 Amelie Rorty,《勇敢的两张面孔》(Two Faces of Courage), 页 162: “勇敢行为最好的准备就是为行为进行这样的准备: 完成行为的能力和有自信能完成行为。危险的和让人恐惧的行为与注意力和能力的独特问题形成了一个多样化的类别。因为能力总是特定的, 缺乏能力而感到自信则是愚蠢的。勇敢的技巧常常是那些恰当的全神贯注、必须完成的行为的强大的习惯这些方面的技巧。”参我的《道德德性和活动的两个层面》, 前揭。

和选择中获得经验,他们就可以克服这种缺点(《尼各马可伦理学》卷一第三章 1095a1-8)。通过直接运用一种技巧来制作伦理的演说类似于通过发展正确的激情来变得有德性。

亚里士多德观察格言能制作伦理的演说的方式暗示,完成给定的目的——即成功地说服听众——和实现导向性的目的,整合理性和性情,并不是两个完全分离的部分。由于城邦的本性,这都是如其本性所是。在亚里士多德那里,在成功和道德之间不允许有冲突。这需要采用一种不同的政治理论,在一个其成功和道德有冲突的世界中理解和控制实践。

因此,在与亚里士多德的情境不同的环境中,我们可能不同地评估类似于格言或任何其他直接能产生信任的方法。如果在当代政治学中,投票者发挥的功能不像公民,而更像消费者和剧院演出的评委,那么难怪我们从雄辩术到德性的推论会如此规律地误入歧途。这是人们从未擅长的推论,正如人们常常疯狂地爱上电影明星和电视的新闻广播人员所暗示的。存在某些情境,即在由技艺产生的伦理变成了与真正的伦理相对立的表面的伦理的环境中,我们不应该信任雄辩术。在这种环境中,一种怀疑的阐释学和不信任的政治学是更合适的。^①

亚里士多德自己承认了这种退化的可能性。一方面,他批评别的修辞技艺,因为它们忽视了演讲方式的技艺(the art of delivery)。那些将注意力放在演讲方式上的人们常常会赢。

那些正确掌握了这些技巧的人常常赢得戏剧竞赛;正如在今天的戏剧竞赛中演员比诗人更有影响力一样,在政治竞争中也有类似的现象,这是由于我们政体的糟糕状态所致。(卷三

① Kenneth Burke 将民主体义为“冲突和不信任支配政府(government by interference, by distrust)”用在此处是贴切的。参《抗辩书》(Counterstatement), 页 119。

第一章 1403b32 - 35)

如果从离题(discursive)的性情到实践的性情的推论不够顺畅,并且对我们来说要比对亚里士多德来说更加危险,那么我们可能试着将这个问题转向别处进行更进一步的探究。亚里士多德可能无法带领我们更进一步。这可能是更加有益的,例如,思考从作者到道德行为者的推论,特里林(Lionel Trilling)在谈论某些作家时将他们作为作品中的“人物(figures)”来邀请:“在现代英语文学中,已经有很多作家的生活形塑了他们的写作,这些作家的生活就是‘生活形塑写作’这个原则的证明。他们让我们意识到位于作品背后的道德品格。”^①

[202]我也会将当代的政治问题诊断为起源于政治的自主性和炫示修辞术,所以人们为那些表达了“正确价值”的候选人投票,而这些投票者却不同意他们所选择的候选人所有的政治政策。这也就是说,亚里士多德将什么看做是我们非自然的政治的东西,这样说是错误的:“赞美和审议具有共同的形式,因为审议的提议换一个说法就变成了赞颂。”(卷一第九章 1367b36 - 1368a1)当审议的修辞术和炫示修辞术彼此依赖时,运用格言制作伦理的演说在伦理上并让人苦恼。在那些条件下,亚里士多德正确地说,格言能制作伦理的演说,因为格言让演说者具有伦理的道德或能做出清晰的选择。如果宣称格言与选择没有联系,当炫示修辞术与审议修辞术有区别时,那么人为的性情就会变成仅仅是表面的和欺骗性的性情。

第七节 修辞术、聪明和明智

在这一章的开始,我将制作伦理的演说的观点产生的四个问题

① 参 Lionel Trilling, 关于《向加泰罗尼亚致敬》(*Homage to Catalonia*)的导论,也参 Wayne C. Booth,《我们保有的伙伴》(*The Company We Keep*)。

看做是同一的,并试图通过为这四个问题给出直接的答案而达到目的。首先,亚里士多德注意到,理性和性情在完善的修辞术中是盟友,但它们也有时是敌对的。论证能够成为修辞术的核心,然而某些演说者会由于过分使用论证而失败。

那么,自然而然地,我会问,理性和性情之间的和谐如何是有道理的,同时这种和谐有时会被它们之间的矛盾所败坏。这种被训练的无能的原因是,修辞的形式由于与目的和事情紧密相连,从而不同于逻辑的形式。正在进行说服的人不是论证的外在因素,而是修辞论证的部分。因此,逻辑和说服是盟友,并且如果是逻辑的,那么就具有说服力,前提是我们的论证必须是伦理性的。当我们的论证是非伦理的时,它们就不是实践性的,也不是修辞性的。省略推理论证是说服论证的身体,而品格是其灵魂。

由于理性和性情之间这种复杂关系,制作伦理的论证就是修辞技艺的本质目的。涉及审议修辞术的主题,发现可用的说服方式是一种伦理的活动,并且要求品格。因此,其次我会问,如何能够获得这个重要的目标,在大多数情况下,它仅仅是某些别的事情的一个附带的副产品。伦理学和政治学给定的目的是幸福和美好的生活。《政治学》和《尼各马可伦理学》的教诲是,我们应该[203]从不盯住给定的目的,而是相反要注意这两门学科的导向性的目的:正义和德性。正如我在上面提到的,我们的激情、快乐和痛苦不直接地内在于我们的力量和行为中。我们通过做出关于该做什么事情和创立什么样的法律来变得幸福和过上美好的生活。此处与之类似。修辞术的目的是说服;当听众信任我们时,我们就具有说服力,但我们很难直接就获得这样的信任。修辞技艺教我们直接将目标放在修辞术的导向性目的——论证上。

正如我在第一章中强调的,必定存在一种在给定的目的和导向性目的之间的总体和谐,通过将目的集中于实践技艺的本质性目的,我们在大多数情况下都可以实现那些外在的目的。然而,修辞术是一种理性的能力,一种能证明敌对观点的力量,因此,理性不仅

能创造性情，而且它具备一种独立的存在。亚里士多德不得不推荐类似于格言这样的策略来整合性情和理性。^①在上一章中，我表明了理性如何能够具有独立的力量。此处我们以一种极为不同的方式看到了，性情如何具备一种独立的力量。

这就是我的第三个问题的答案。我那时想知道为何呈现直接地制作伦理的演说的策略不是一种非道德的活动，这种技艺为何不是一种隐藏和欺骗的技艺。表明如何运用格言去制作伦理的论证也就为实现说服和找到可用的说服方式找到了方向。如果给定的目的和导向性的目的是分散的，正如它们可能在其他情形中的那样，那么亚里士多德给出的同样建议在那些情形中也会变得具有操纵性和更加不道德。所以，这样一种技艺允许人们直接地发现关于激情所蕴含的意思，同时无需按照激情来行动。

这证明我最初的三种表述是一个计谋。首先，在大多数情况下，我们通过将修辞术变成论证性的来制作伦理的演说。然而，修辞术是一种能将功能和形式分离的理性的能力，所以理性和性情是不一致的。因此，这就为采用某些独特的技巧制作伦理的演说留下了空间。这些技巧与制作修辞性的论证和情感性的论证相比，它们在《修辞术》中的重要性很小，但它们依然在制作伦理的演说上占有一席之地。它们之所以能占有这一席之地，是因为它们展示了理性和性情之间的关系，同时也展示了演说者值得信任以及演说者的性情和听众的信任之间的关系。只要它们的重要性是微小的，修辞术就依然附属于政治学。

① 作为一个结论，一种独立的发展和《尼各马可伦理学》中明智的生活和《修辞术》中演说者的品格都是成问题的。在卷二的后半部分和卷三种，通过运用格言、谋篇布局和风格，品格的展示可以被发展成独立于省略推理论证。类似地，外加上我在上面给出的关于《尼各马可伦理学》卷六第九章至第十一章章中关于 *σύνεσις* [知识/智慧]、*γνώμη* [理智/判断力]、*εὐβολία* [深思熟虑] 这三种次要的理智德性的论证，我相信明智的发展和部分独立的存在可以被显示出来。

最后,我提出了这个问题:亚里士多德为何看上去根本不关心他谈论的是制作伦理的演说,还是在谈论制作表面上是伦理的演说。正如我在之前说的,亚里士多德会反对提出这个问题的方式。相关的性情是一种由技艺产生的性情,是一种与理性和技艺紧密相关的性情。真正的问题是,为何称这样的一种东西为性情,如果它不是演说者真实的品格显示的话? [204]我认为这个答案在于,演说者的这种品质和论证的这种品质之所以被称为是伦理的,是因为这种品质能在听众那里产生信任,以及在性情和信任之间存在一种本质性的关系。

在构建一个具有说服力的演说中使用的力量,尤其是在需要做出判断和选择的不确定的情形中构建一个具有说服力的演说中使用的力量,就是明智之人在决定该做什么事情时需要的力量。其中的差异在于使用和拥有那些力量的语境的不同。具有说服力的演说者缺乏与经验、习惯和明智之人的行为的联系。政制的语境和修辞术的目的不得不相互为对方服务。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对聪明和明智的关系的解释可以用在此处作为对修辞的技艺——包括它制作伦理的演说的能力——和明智之间的关系的解释:

有一种能力叫做聪明,它是做能很快实现一个预先确定的目的的事情的能力。如果目的是高贵的,它就得称赞;如果目的是卑贱的,它就是狡猾。所以,我们才会称智慧的且无道德原则的人是聪明的人……明智不是这样的能力,尽管它也需要这种能力。明智,这只灵魂的眼睛要是离开了德性就不能达到它完满的状态。(《尼各马可伦理学》卷六第十二章 1144a24 - 31)

关键的句子是:“明智不是这样的能力,尽管它也需要这种能力。”类似地,明智和修辞的能力也不是同一的,但明智之人必须使

用包含在修辞技艺中的那些技巧。亚里士多德在那个段落中解释说，修辞术的能力不会让某人变成一个明智的人，但明智之人需要类似于修辞术这样的能力。我们从人为的性情推论真实的性情，这根本不足为奇。

由于三种修辞术不同的政治处境，亚里士多德认为从演说者的品格和演说而来的谬误论证不算是一个大危险。早先我引述亚里士多德的话说“从表征而来的说服论证是品格的表达，因为每一种人和每一种道德状态都有与其适应的风格”（卷三第七章 1408a25 - 27）。我最后希望集中于一个来自于表征的相似的论证：

因此，一个人应该把缘于机缘的事情和偶然发生的事情归因为明智的目的；因为若是再能附带列举大量的同类事例，这些事情就会被认为是德性和目的的标志。（卷一第九章 1367b24 - 26）

与此处类似，如果某人重复地给出确保信任的建议，一个听众就能很好地信任这个人，不是作为演说者相信他，而是作为道德行为者相信他。如果这样一个出于表征的论证不会受到这个演说者其他的道德行为的反驳，那么这个论证终究不是一个谬误论证。[205]人为的 $\eta\theta\eta\varsigma$ （性情）和人为的信任彼此协调一致，并且人为的性情可以导致形成一个真实的性情。因此，这个出于表征的论证不是一个谬误论证。

存在特定的伦理语境，在其中从偶然到目的和德性的推论是危险的，甚至是不道德的。在一个不同的道德世界中——非常不同于亚里士多德的道德世界——存在的道德理论可能发现，从偶然到德性的推论威胁着这个推论的核心部分。以同样的方式，关于性情和理性的其他概念也会受到威胁，但亚里士多德的概念不会。甚至对亚里士多德来说，这些推论总是可以废止的，并需要更多的证据。但成功是事业的一个标志，重复的成功是一个合理的可靠的标志。

好运作为德性的标志为我们提供了一个有益的类比。好运是德性的一个非圆形的标志。为了贯彻这个类比,具有说服力的演说者不仅必须给出听起来很好且人们会接受的建议。必须是好的建议,例如,我们必定能赢得这场战争。如果某人有规律地且可靠地给出听起来不错的建议,就会产生一个推测,即他表面的性情是真正的性情的显示。某人只有通过提供强大的不相信那个推测的理由才能驳倒它,例如,出于特殊的原因,在这个情形中的听起来不错的建议不是由他自己提供的。

本书接下来下结论的两章将会更加细致地探究人为的性情和真实的性情之间的关系,以及修辞术和明智之间的关系。在这一章中,我遵循亚里士多德将 $\eta\delta\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ [伦理学的]作为人和论证的谓语来应用。接下来,我将通过遵循亚里士多德对人和论证的区分开始下一章。

第七章 如何区分修辞家和智术师 以及哪类人会胜利

[206] 奥德修斯：正如时机所要求的，我就是这样一个人！
当有那种竞赛以看看谁是正义和卓越时，你会发现没有人会比
我自己更加小心谨慎。我在一切事情上所寻求的只是胜利。

——索福克勒斯《菲洛克忒忒斯》
(*Philoctetes*)，行 1048 - 1051

第一节 活动和实践

正如我一直穿梭在亚里士多德对城邦性的修辞技艺的表述中，我偶尔会想象一个将我的论证看做是延迟了满足感(*gratification*)的过程的读者，在这个过程中那种延迟轻松地压过了满足。无论何时我谈论《修辞术》，听众都会就修辞术的欺骗和诡计、修辞术的道德和如何区分一个修辞家与一个智术师向我提问。我确信，那些分有这些问题的读者偶尔会感到，我一直在边缘上谈论修辞术的道德性。他们必定想知道，立法者的政治决定——这一直都是我关注的焦点——如何能够真正地取代他们一直寻求的道德判断。

关于《修辞术》与修辞术的道德性问题的联系，首要的和最重要的事情是，亚里士多德几乎没有谈到它们，他几乎对这个问题不感兴趣。《修辞术》的当代读者看到人们不断地被华而不实的商业广告和政治广告欺骗，因此希望《修辞术》可以帮助他们意识到隐

藏起来的说服,或能够在合宜的吸引力(decent appeals)之间道德地做出区分,哪一种是他们应该信任的,哪一种是不道德的,哪一种是他们应该反对的。因此,问一问亚里士多德为何对这些问题不感兴趣是值得的。

今天的人们不仅看到修辞手段被用来实现人们为之深感遗憾的目的;[207]更坏的是,他们假设,不受道德和明智限制的智术师最符合亚里士多德对一个修辞家的描述——但亚里士多德描述的修辞家的吸引力受限于理性论证。智术师们求助于情感而忽视理性论证的吸引。智术师被要求无罪释放,因为他真诚地感到抱歉,他仅仅是服从了别人的命令,他已经吸取了教训,他不能自控是因为他有一个非常糟糕的童年。他穿着军队的制服出现,妻子和孩子老是跟在他身边。进行控告的演说者除了提供证据外别无他法,他没有任何机会。由于受知识的引导,某人的修辞能力是在与一个被绑起来的人进行争论。修辞家遵循他的技艺的要求,智术师则不择手段地追求获胜。由于受限于其手段和目的,修辞技艺在此似乎不能促进实践,而是让事情变得更坏。

亚里士多德对修辞术的道德性问题只有一个简单的答案:他区分了修辞家和智术师。将智术师和修辞家区分开来的不是一种“能力上的差异,而是道德目的上的差异”(卷一第一章 1355b18;参《辩谬篇》第一章 165a30)。只要保持智术师和修辞家之间这种直接的差异,所有的道德问题就会蒸发掉。他当然不认为区分开智术师和修辞家需要哲学上的极大努力或是精细的伦理判断。区分这两种人既不需要明智也不需要精通《修辞术》。他以如下的说法为他的区分方式给出了全部解释:

然而,在修辞术的情形中,存在这样的差异,一个人被称为修辞家,既基于他的知识,也基于他的明智的选择能力;然而在辩证法中,智术师指的是其对似是而非的论证明智选择的能力,辩证论者不在于其明智的选择,而在于其一般的论

证能力。(b19-21)①

但亚里士多德关于修辞家和智术师的区分对这样一个重要的问题来说似乎是太随便了。我们必定想知道他为何认为这样的区分就足够了。

在第一章中,我指出立法者必须用一整套政策来控制修辞家的影响,用其他的政策来管理修辞术的活动。立法者被迫区分需要一种法规或是别的法规的场合。修辞家和智术师的区分引导立法者的注意力放在诡辩式的修辞术的影响上。在能保证吸引注意力的诡辩活动中没有任何东西,因为作为活动的诡辩术没有什么独特的东西。坏的修辞术的影响在这里就如城邦中任何坏的事物一样。它们不单独是修辞术或诡辩术的问题。我们可以将类比性的问题作为道德评价的问题来解释,但亚里士多德将它们看做需要政治的明智来处理的问题。

[208]所以,“修辞术的伦理学”问题——这个问题激起了众多现代读者的兴趣——就两头都落空了。关于修辞术影响的伦理学不存在任何独特的问题;那些问题仅仅包含在关于恶劣结果的一般立法中。诡辩术的活动也不存在什么伦理问题,因为作为技艺和活动来说,修辞术和诡辩术没有什么差别。它们仅仅在动机和目的上

① 诡辩术和修辞术的关系非常不同于诡辩术和辩证法的关系。我认为这种差异在此处断言的是,智术师由于他们采用隐秘的动机不是不再是修辞家,而是由于这一点他们不再是辩证论者。这种语义学上的差异反映了这个事实,即,在修辞术中一个人能够背离论证的界限这一点上并没有客观的观点,但在辩证术中则存在这样的客观的观点。成为客观的,就意味着政治地采用一个观点,而不是辩证地采用一个观点。指控某人是一个智术师总是意味着此人也有修辞的一方面,但却不会意味着其有辩证的一方面。在辩证术和诡辩术之间存在一种“逻辑的”的区分,以至于在《工具论》中诡辩术得到了特殊的处理,但在修辞术和诡辩术之间没有一种平行的“修辞的”区分,因此在《辩谬篇》中没有修辞的对应部分。关于 *δύναμις* 和 *προαίρεσις* 的区分在《论题篇》中有更多策略性的用法,参《论题篇》卷四第四章 126a30 - b11。

有差别,而不是在活动本身上有差别。《修辞术》中可能激发现代人兴趣的道德问题似乎消失了。我想重建接近修辞术的途径,这将合理地解除修辞家和智术师之间的差异。

正如我在第一章中讨论的,修辞技艺不同于其他技艺,亚里士多德和柏拉图将这些技艺归类为ἐμπειρία[实践经验/阅历],因为技艺类似于道德德性,拥有内在的、导向性的和本质的目的,因此也具有卓越这个内在标准。对德性和技艺来说,例如修辞术和医术,导向性的目的不会取代给定的目的。当我勇敢地行动时,我将害怕的感觉和自信的感觉附属于我对高贵的渴望,但我从不会忘记我正在尽力赢得一场军事的胜利。城邦的出现是为了生活的缘故,但一旦城邦实现了美好生活的目的,它们就开始忽略仅仅活着的那些需要。在娴熟地进行说服时,我借用卓越和取胜的标准来呈现一个说服论证,但我从不会忘记我正在尽力让听众以我的方式去决定事务。

修辞术有一个内在的目的,即在任何给定的情形中发现可用的说服方式。修辞术也与其更不谨慎的竞争者分享一种外在的目的,即赢得听众的支持。我们为何不做出结论说,集中注意力于内在的目的会使得某人没有能力实现外在的目的?麦金泰尔就德性所说的话似乎也适用于技艺娴熟的修辞术:

德性与外在的善和内在的善有不同的关系。德性的拥有——不仅是拥有德性的类似物和模拟物——对于实现内在的善是必要的;然而拥有德性可能会阻碍我们实现外在的目的。^①

死死盯着导向性目的有时能够帮助一位演说者或任何行为者,通过提供一个属于某人的力量范围内的目的和提供一系列受到限

① 麦金泰尔,《德性之后》,前揭,页196。

制的技巧和工具——关于更容易去深思熟虑的事情——实现外在的目的。但是拥有一系列受到限制的指向内在的目的的方法,意味着还存在某些实现这门技艺不能实现的外在目的的方法。并不是每一件可以完成给定目的的事情都可以算是导向性目的的部分。亚里士多德说,好的法律不仅禁止情感性的引诱,而且禁止基于演说技巧的成功(卷二第二十五章 1402b32 - 35),以及,演说者不应该引起痛苦和快乐(卷三第一章 1404a4 - 5)。如果这些方法不能成功,那么它们也不值得谴责。但我们不能因为修辞家渴望获胜就谴责他们。[209]亚里士多德自身意识到了这点,因此为如何实现外在的目的给出了建议,而不是为如何实现导向性目的给出了建议。演说者“猜测人们持有什么种类的假定,然后以与这些观念一致的普通的词语演讲”(卷二第二十一章 1395b10 - 11)。

第二节 技艺和德性的内在目的

在那些必然地是善的事物中间……是言说和行动的能力,
所有这些能力都可以产生很多善的事物。

——《修辞术》1362b10 - 19

旨在外在目的的智术师要比坚持其技艺的修辞家更成功地实现其目的,然而,这种可能性仅仅是问题的一半。存在某些可以成功地实现说服的技巧,但这些技巧不属于修辞技艺的范围。另外,存在一些表面上可以成功地实现说服的事情,但没有一个贤人(good man)会去做这些事情。对实现修辞技艺的导向性目的的方法和手段的限制是一种高贵的限制吗?亦即贤人们会去做这类事情吗?换句话说,通过技巧实现目的和道德的限制之间是和谐一致的吗?

论证,正如某些能够在演说中实现的事情和有其自身成功标准

的事情一样,类似于它们自身的目的——德性。但修辞论证和有德性的行为并不是同一的。修辞技艺有其自身本质的目的,但技艺本身不应该同化于德性。所有的活动都是完整的,因此且不管实现它们的工具性目的,它们也有其自身卓越的标准和价值。修辞论证和有德性的行为既有导向性的目的也有给定的目的。但并不是所有导向性的目的都是一样的,也不是必然地彼此一致。

柏拉图和亚里士多德都提出了德性的整体性这个问题,即,所有的德性都有一个本质性的目的,还是它们至少形成了一个一致的整体。在此处,我提出一个类似的关于两种导向性目的——德性的导向性目的和技艺的导向性目的,至少是最高贵和最实践的修辞技艺的导向性目的——的关系的问题。德性的整体性能够更进一步扩展到德性和技艺的整体吗?这就是技艺性的限制和伦理性的限制和谐一致所蕴含的含义。

实际上,一旦修辞术发现了自身的价值,修辞术和道德之间的冲突会恶化,而不是消除,这至少看起来是有可能的。如果修辞术没有自身内在的价值,就能轻易地让修辞术从属于对道德的关注。[210]再强调一次,《修辞术》可能是自身的成功的牺牲品。因此,我的问题是,技艺性的限制和道德的限制是和谐一致的吗?

修辞术的道德性这个问题首先关注的是导向性目的和给定的目的之间的关系,以及实践的技艺性目的和伦理的导向性目的之间的关系。如果在技艺性的导向性目的和伦理的导向性目的之间存在一种完整的同一性,那么构成修辞技艺的能力和从能完成说服的众多力量中删除的能力,就与一个贤人在任何情况下所做的事情是和谐一致的。贤人不会通过激发听众的激情来赢得一个案件。技艺娴熟的修辞家也不会这样做,倒不是因为这样做不正当或是不道德,而是因为这样的行为不属于他技艺的部分。技艺娴熟的修辞家会克制自己不去做令人讨厌的事情,因为这些事情——不管做什么都是尽一切力量去说服听众——不会有助于实现其技艺内在的、导向性的目的。这是一种通过激发听众的怒气或焦躁来获胜的力量,

但这种力量不属于修辞家或是具有道德德性的人的力量。

但仅仅陈述道德的目的和技艺性的目的,以及道德的限制和技艺性的限制之间的同一性就暗示了其似是而非的可信性。如果这种同一性是真实的,那么亚里士多德就不会说:“这样的演说者是最技艺性的和最不义的人”(卷三第十五章 1416b6-7),以及模仿了米底亚妇女说“男人们说我们女人对共同的好来说没有丝毫益处,在罪恶方面却是最能干的”的那种性质的联合。如果所有的伦理标准和限制都已经被技艺作为要求和限制陈述了出来,那么品格和高贵就是多余的。我们在生活领域中所需要的一切是技巧性的技艺,没有人会卑劣地去做事情。技艺娴熟的修辞家将会尊重听众的自主性,因此不存在更进一步的道德问题。

很容易就设想一个实践的世界,在其中所有技艺的导向性目的对于实现生活的所有重要的目的都是充分的,所以伦理的价值和目的在其中根本没有什么重要的作用。技艺会取代品格;理性没有性情的帮助也能解决所有的问题。道德只有在结果无关紧要的事情上开始起作用,这是我在第一章中暗指的一种可能性。技艺和道德、制作和行动与苏格拉底在《王制》卷一中对波勒马库斯(Polemarchus)的反驳联系起来。在那里,波勒马库斯同意,如果他想要挣更多的钱,他就会跑到一个挣钱顾问那里去询问,如果他想要保存他已经挣的钱,那么他就会把钱财交给一个正义的人保管,这意味着正义只有在正义关涉的事情无效的情况下才是有益的。在技艺和道德的关系中有一种清晰的危险,尤其是在类似于修辞术这样的技艺中。野心勃勃的演说者会受赢得观众这个目的的引导,而不是受对道德的考虑的引导,除非前者不是一个因素,例如在一个无望获得胜利的情形中,[211]或是一个胜利已经是一个预定的情形中,在此时野心勃勃的演说者才能够负担道德地做出回应的奢侈。

因此,亚里士多德有很好的理由停留在德性的整体性这个问题上,而不会更进一步假定德性和技艺的整体性。即便在一个自然的城邦中,这样的整体性也是难以期望的。如今,我们有很好的理由

怀疑德性的整体性,关于修辞术的道德性的问题对我们来说要比对亚里士多德来说带有更多的严肃性。

再重复一次:当修辞家——类似于任何德性和技艺的实践者——努力实现内在的目的时,他不会停止追求实现外在的目的。将健康理解为体液构成的一种内在的平衡的医生依然希望病人能够感觉更好一些。但当这个观点整个地应用于修辞术时,一个令人惊奇的结论出现了,这个结论让修辞术看起来非常不同于其他技艺。修辞术和辩证法的力量能证明敌对的观点,以及一般而言的力量能产生敌对结果,因为它们都是理性的能力。“每一种理性的能力都有能力引起相反的结果,但每一种非理性的能力只能引起单一的结果;例如,热只能引起热,但医术却既可以产生健康也可以制造疾病”(《形而上学》卷九第二章 1046b5-7)。^①理性的能力是产生相反的结果的能力。当一名医生毒死某人时,我们总是责备医生,而不是责备医术。但是当一名律师帮助一个罪犯逃过惩罚时,或是我们再次陷入一个政治家的诡计时,我们通常会责备修辞术以及那些特定的修辞家们。我被某人反对双语教育的论证扰乱,又被同一个人支持对宗教教育给予公共援助的论证说服。当我随后对于我没有注意到这两种论证是矛盾的感到愤怒时,难道我应该仅仅责备演说者或将我的愤怒转向修辞技艺本身吗?如果这两种论证都是技艺,并且都是理性的能力,为何我们会有不同的反应呢?

我认为,亚里士多德关于内在目的和外在目的、运动和活动、理性的和非理性能力之间区分,能帮助我们以一种新的方式看待这些问

① 对照《优台谟伦理学》卷二第十章 1227a23-32:“有些东西不能被用于与本性趋向不同的另物,例如,视觉,不能看见不可见的东西,也不能听到听不见的东西。但从知识出发,却能使我们做不属于该知识的事情。因为健康和疾病不是在同样的意义上属于同一门知识,而是相反。健康是合乎本性的,而疾病则是反乎本性的。同样地,善的想望合乎本性,恶的想望反乎本性,而且,人合乎本性地想望善,但反乎本性地和由于曲解地想望恶。”

题。理性的能力之所以能产生相反的效果,是因为这些能力是理性的。当修辞术变成一门具有内在的、自主的价值的技艺时,它就不再是一种能证明敌对观点的力量。对技艺性的说服论证的限制是一种对手段的限制而不是对目的的限制。对说服论证的限制无法阻止修辞术证明敌对的观点;相反,这样做完善和实现了证明敌对观点的能力。那么没有任何理由认为将注意力集中在修辞术本质性目的上的人会让演说者变得更加“道德”。技艺和德性有不同的主人。

从外部看来,将修辞术局限在论证的范围之内看起来像一种限制,所以我在这一章开始就考虑到了这种可能性:实践的修辞术可能会让演说者更不具有说服力。但是将修辞术受限于论证的范围之内仅仅展示了作为一种能证明敌对观点的能力的修辞术的本质是什么。[212]因此,且不管这种伦理的麻烦状况,作为活动的修辞活动——是对一种理性能力的现实化——将成为美好生活和美好城邦的部分。某人阻止发展和运用论证性的说服的能力,是因为论证的说服将会在这人未得到满足的生活中扮演一定的角色。修辞活动,作为一种活动自身是有价值的,因为它现实化了人的本质能力。

那么,修辞活动自身就是有价值的,即便并不是所有的结果都是可欲的。一种有价值的常常产生问题的结果的力量会导致沉重的伦理问题。但请注意,这种困境与我们开始时的那个困境是相反的。修辞术和其他的技艺最初看起来似乎仅仅由于它们的结果、由于它们实现给定的目的的能力而有价值。如果某人足够富有和有力量从而可以隐藏别的东西,那么这些技艺就不值得拥有。目前的担忧来自于当我们怀疑修辞术的产品时,修辞活动本身是否具有价值。

即便修辞活动是美好生活的一个部分,也不能担保修辞活动的产品会受到欢迎,也没有好的理由认为修辞活动的产品就不会受欢迎。担保的缺乏是包括修辞术在内的技艺和包括明智在内的德性之间根本性的差异。好的活动可能会有不值得欲求的产品的这种情形,就是为何对亚里士多德来说,修辞术不可能变成明智的原因。由于这个原因,亚里士多德说,技艺会有一种卓越,但明智中不存在(《尼各

马可伦理学》卷六第五章 1140b21 - 24)。技艺存在卓越的一方面,也有其反面,因为我们无法假设其产品总是卓越的。技艺关于活动和产品的分离不可能在明智那里存在。在修辞术的本质性目的被理解之后,依然需要对这些产品和结果进行外在的控制。诸德性可以形成一个整体,但诸德性和诸技艺不可能形成一个合适的整体。

在《尼各马可伦理学》卷二第六章中,亚里士多德说,一种德性“既能使得它的拥有者处于一种美好的状态,也可以让德性的拥有者良好地发挥他们的功能”(1106a17 - 18)。这样一种宣称——事情和其功能同时都是美好的——对所有非理性的能力来说都是无关紧要的真实。将某些事情变成美好的能力,就是让其功能得到良好的展现,因为这是一种能力得以实现的良好条件。你不能这样说:我的身体很健康,但我无法展现健康的身体所具有的功能。我汽车的加热板不断地发热,你并不能将其处于良好的状态与其功能正常区分开来。但是这个宣称对一般而言的理性能力是虚假的,这就是为何技艺不可能形成一个整体的原因。我的医术的力量能够塑造完美的形体,并且我可以用它为电影明星整形或是在丢脸的或无用的医学实验中挣得大量的钱,这样我就没有很好地发挥医术的功能。

我良好的能力可能会产生糟糕的活动——正如亚里士多德关于修辞家和智术师的区分清晰显示的——是因为我正在进行错误的选择。[213]理性的能力不同于非理性的能力,因为理性的能力需要一种明智的选择将能力变成行动。因为它们是不确定的,所以卷二第六章的宣称对包括修辞术在内的技艺来说就是错误的。^①拥

① 参 Broadie,《亚里士多德的伦理学》,前揭,页 195:“健康是医术在治疗一个病人时明智明智考虑的出发点,从治疗所采取的全部步骤的存在理由的意义上讲,包含着明智明智考虑;但在导向性的前提中呈现的技艺目的是引导医生得出一个结论的出发点。前一个出发点是合理证明用一种明智明智考虑的视角运用在它所暗示的无论何种行为上;后一个出发点解释了为何会得出这个结论,为何要采取这个行动。”

有修辞技艺可能“会致使它施行美好的事情”，同时无需让其“展现它的功能”。这就是修辞术能被滥用的事实为何似乎造成了这些问题的原因，而这些问题不会被这个类似的事实——勇敢常常会引起麻烦——激发出来。

如果一个人是愚蠢的，或不义的或放荡的，那么他不能从使用那些真正好的事物中获得一丝好处，正如一位体弱者和残疾人不会从健康者和强壮者那里得到好处一样。（《优台谟伦理学》卷八第三章 1248b31 - 34）

这种情形与辩证法的情形一样，并且辩证法和修辞术的比较可能有助于理解这种情形。辩证法和修辞术都是能证明敌对观点的理想力量。因此，——我在此处想强调一下推论的方向——不管是技巧，还是能力的活动，亚里士多德说，都不是本质性的智慧。这并不意味着这种从事修辞术和辩证法的力量就不是从事实践的和理论的智慧的同一种力量。它们确实是同一种力量，正如明智要求聪明的能力（《尼各马可伦理学》卷六第十二章 1144a24 - 31）。然而，这意味着仅仅通过运用理性的能力没有人会变得智慧（卷一第二章 1365a32 - 34）。亚里士多德因此在《形而上学》中求助于能力和选择这同一个主题，以便区分诡辩术、辩证法和哲学：

诡辩术和辩证法处理的种属与哲学处理的是一样的，但哲学在能力的类别上不同于诡辩术，在明智选择一种生活方式上不同于辩证法。辩证法作为一个训练处理的事情是哲学努力要去理解的事情，诡辩术看起来是哲学，但实际上不是。（《形而上学》卷四第二章 1004b23 - 27；也参《政治学》卷三第十六章 1287a33 - b3）

第三节 技艺和讲真话的德性

某人的品格决定了他说什么、做什么和他生活的方式,如果他不是依照一种隐秘的目的行动的话。

——《尼各马可伦理学》卷四第七章 1127a26 - 27

在解释修辞家和智术师的区别时,我想求助于《尼各马可伦理学》中一个未必有益的类比。亚里士多德在《修辞术》中的宣称是如此的简洁和听起来具有因果性(causal - sounding),以至于只有求助于亚里士多德的其他文本才能理解这个宣称。我提及的《尼各马可伦理学》卷一的那个段落并不明确,用那个段落我无法提供任何由对《修辞术》的意外启发。[214]然而,区分能力和选择、为了自身缘故做某事和为了某个目的做某事,修辞术和辩证术在这些事情上的复杂性是有趣且重要的。求助于《尼各马可伦理学》和注意一个类似的分析绝不是要说修辞术是一种德性、是一种德性的活动或是美好生活的部分的论证。相反,我对两种不同的和可能彼此竞争的活动——修辞活动和有德性的活动——之间的关系充满了兴趣,因此也对这两种不同的和可能彼此竞争的能力——修辞技艺和德性的 $\epsilon\tilde{\xi}\epsilon\iota\varsigma$ [品格]——充满了兴趣。事实上,这将会证明亚里士多德那里的道德德性看起来要比一个现代读者所能期望的更类似于修辞的和策略的技巧,而不是倒过来那样。如果我们断定,亚里士多德没有看到修辞术的道德性的问题是错误的,那么这个问题就与亚里士多德的伦理学概念有关,而不是与修辞术有关。

关于修辞家和智术师的区分的类比出现在一个不可靠的位置,即在《尼各马可伦理学》卷四第四章对自夸之人的描述。在那里亚里士多德也在能力和明智的选择之间做了一个区分,并加入了一句解释:“这不是一个人的能力,而是他明智的选择能力使他变成了一

个自夸者;因为这样的品格会让一个人变成自夸的人。”(1127b14 - 16)很多编辑者将这句话看做是插入的话,因为它与论证的其他部分的关系不清楚。真理、说真话、坦率或真诚位于自夸和嘲讽式的自贬的中道,这是一种德性。所有这些行为“或许有一个隐秘的目的,或许没有;并且某人的品格决定他所说的、所做的和所过的生活方式,如果他并不是依照一种隐秘的目的行动的话”(《尼各马可伦理学》卷四第七章 1127a26 - 27;对照卷三第七章 1115b18 - 22)。以一种“隐秘的动机”行动,准确地说就是,智术师依照明智的选择而不是依照一种能力来行动。我认为,亚里士多德对自夸、说真话和嘲讽式的自贬的评价显露了他对修辞术和诡辩术的评价。^①

真理是好东西,所以说真话是一种德性。但并不仅仅因为真理是好东西,说真话就可以成为德性。如果说真话是德性,那么说真话在实践中就不能从其外在的目的——真理——获得其导向性的目的。此处给定的目的和导向性目的之间的复杂关系的一个标志就是,走极端不是恶,正如它们应该依照德性的一般定义来定义。如果真理是好的,那么谎言就是坏的,那些选择说谎的人就是坏人:“谎言是卑劣的和应该受到谴责的,真理是好的和应该受到赞扬。”(a28 - 30)然而,自夸者和嘲讽式的自贬者都不是堕落的人。说真话是好的,但它的善是不言而喻的。

相反,亚里士多德不得不解释为何说真话和真理是好事。他质问它们的价值,不是因为他怀疑它们可能不是好,[215]而是因为它们善的本性是不明显的。换句话说,自夸和嘲讽式的自贬怎么就是

① “人们所学或所行如果是为了自身的需要或是为了朋友,或是为了助成善德的培养,这不能说是非自由人的作业;但相同的作业,要是依从他人的要求而一再操作,这就未免鄙贱而近乎奴性了”(《政治学》卷八第二章 1337b17 - 32)。参卷三第四章 1277b2 - 7;《修辞术》卷一第九章 1367a29;《尼各马可伦理学》卷四第三章 1124b31 - 1125a2。也参《优台谟伦理学》卷二第十一章 1228a11:“我们赞美和谴责所有人的目的,而不是他们的行为,尽管活动是一件比善更可欲的事情。”

坏的？它们之所以是坏的，是因为它们错误地陈述事物还是因为它们这样做时有一个恶劣的动机？是说话的人令人讨厌还是他说的谎言令人讨厌？类似地，说真话的动机是为了获得赞美吗？我赞美说真话的人，是因为我衡量了真理的价值或说出真理的行为的价值吗？这是评价说真话的行为、动机或结果的核心吗？所有这些问题之所以会出现，是因为，尽管说真话是一种德性，但这种德性的两个极端也不是恶习。

亚里士多德通过排除商贸行为中的说真话或是与正义有关的说真话，才开始他对说真话的讨论，因为那两种行为也涉及其他的德性。此处的主题是真实的陈述在某人的“言辞或行为中，例如在关于他们自身的宣称中”的表现（a20），正如他在 1127b2 处说的，“某个真诚的人在他所说的话和他如何生活方面都是真诚的”，对某个向世界表明了一种不同的面相的人的谴责中，其真正的对象是什么？

亚里士多德宣称，真诚是一种德性，因为“一个在无关紧要的时候讲真话的人，在重大事情上也会讲真话。他会拒绝不诚实的行为，认为那是耻辱，因为以往不论后果怎样他都不曾说过假话。我们所称赞的正是这样的人”（1127b5 - 8）。^①亚里士多德随后避免做正面的回答说，真诚的人“倾向于对自己少说一点，而不是说的更多；因为这样才显得是适当的，而就自己说的过头的人是令人难以忍受的”（b8 - 9）。

高贵地行动和以好的品味行动很难看起来是相同的。在一开始，我宣称，我关于修辞术和说真话的德性的类比，不是为了将修辞术变成一种德性，也不是要警告其反面更接近这个标志。在此处，说真话似乎变成了修辞的和策略性的问题，而不是一个出于自身才

① 对照《修辞术》卷一第九章 1367b5 - 6：“假如一个人在不必要的事情上甘冒危险，那么就可以认为在高尚的事情上他会甘冒更大的危险。”麻烦在于这是一个论证，正如我之前指出的，亚里士多德称之为谬误论证。

要求品格和依据德性行动的问题。

说真话的德性并不是亚里士多德将其变成一种品位和判断的唯一的德性。以类似的方式,正义之人的所得要比他的合法份额少(《尼各马可伦理学》卷五第十章 1137b34 - 1138a3)。正义之人不要求在公正问题上做到精确[ἐξεῖς]。过分的精确也是品格的一种缺点,而不仅仅是我们被警告说服论证不能太过精细。^①精确不是一种逻辑的性质而是一种伦理的性质。过度精确的演说者不具有说服力,因为过分的精确是恶习的一种标志,而不是德性的标志。这一点如何适用于正义和真诚呢?这些德性是品格的状态或品味吗?真理和老练是彼此矛盾的标准吗?真诚的人和正义的人,由于嘲讽式的自贬和不精确,似乎是在做错误的事情。

说为何自夸是一件坏事要比说为何说真话是一件好事更容易些,[216]当我们获得那个三重奏^②的第三位成员(嘲讽式的自贬)时,这种差异就会变得重要。我已经说过,亚里士多德就说真话者说的很少,但对自夸者却给予了大量的描述。这其中存在两种可能

① 例如,《形而上学》卷一第二章 982a25 - 26,第三章 995a1;《尼各马可伦理学》卷一第三章 1094b11 - 27,第七章 1098a26 - 33,卷二第二章 1104a7 - 10,第四章 1106b9 - 10;《政治学》卷七 1328a18;《修辞术》卷一第十章 1369b31 - 32,卷三第十二章 1414a7 - 18,第十七章 1418a2 - 4。类似地,我们知道在《王制》卷六 486a 处,谈论琐细事情的性格 *σμικρολογία* 与一种哲学的本性格格不入。也参《王制》卷一 340e,在那里特拉叙马库斯(Thrasymachus)指控苏格拉底过度的精确: *σύ ἀκριβολογεῖ*。Shorey 为勒布版这一段的注释是有启发意义的:“关于 *ἀκριβολογία* [论点精确] 易招怨恨的联系,(1) 在处理钱财的事务上,(2) 在论证中。对照 Aristotle, *Metaphysics* 995a11, Plato, *Cratyl* 415a, *Lysias* vii. 12, *Antiphon* B 3, *Demonsth.* xxiii. 148, *Timon in Diog. Laert.* ii. 19。”另外,我们在 *De Anima* II. 9 处知道,味觉要比听觉和视觉更少 *ἀκριβής* [准确],因为要是没有快乐和痛苦,我们就无法感受到味觉(421a11 - 13)。大概这些能够体验对象的感觉是更加精确的,正如它们远离了它们引起的快乐和痛苦。关于精确和真理的对比的历史,参 Wesley Trimpi,《思想的缪斯》,前揭。

② [译按]三重奏指,讲真话的德性、自夸和嘲讽式的自贬。

性:不管有没有隐秘的动机,某人都可以自夸。出于并不特别的理由,某个宣称自己不拥有优点的人“显得要比堕落的人更愚蠢”(1127b11;参在《尼各马可伦理学》卷四第一章 1121a26-28 关于挥霍的人相似的评论,以及卷四第三章 1125a18-19 处关于虚荣的和“有渺小的灵魂”的人的评论;对照《形而上学》卷五第二十九章 1025a1-13)。^①

肯定那些因其自身的缘故而是虚假的东西,是愚蠢的,而不是坏的。因其自身缘故说真话是有德性的,而不是聪明或有品位的吗?那些没有额外的动机而自夸的人是愚蠢的,这就是亚里士多德就这种人所说的全部。会有极大的谴责归于那些带着不可告人的目的进行自夸的人,这些人自夸凭靠的不是谎言,而是那个不可告人的目的。吹嘘说能获得荣誉不算太坏,但吹嘘说获得钱财则是不适宜的(b14),因为“荣誉是最大的外在的善”(《尼各马可伦理学》卷四第三章 1123b20, 1124a17)。那些出于利益而自夸的人“表现得具有能满足其他人的品质,并且当他宣称某种他所不是的人时,比如一个智慧的人或医生时,他可以避免被发觉”(卷四第七章 1127b19-21;参《辩谬篇》第十一章 171b25-35,《卡尔米德》173a-d)。修辞术就属于这类虽然有益但依靠诡计也可成功的技艺:伪装和吹嘘的领域(b21)。“修辞术采取了政治的外表,修辞家表面上是一个政治专家,那些号称掌握了这门技艺的人,要么是由于缺乏教养,要么是由于自夸”(《修辞术》卷一第二章 1356a27-30)。

① 这些德性似乎都不适合亚里士多德的一般陈述:德性是两种极端的中道的概念。事实上,所有的道德德性都呈现了极端—中道——极端的普遍陈述,正如在《修辞术》卷二中每一种情感都呈现了与卷二第一章中的普遍陈述的矛盾。我在《亚里士多德的〈尼各马可伦理学〉中自夸的含义》(The Meaning of *Thrasos* in Aristotle's *Ethics*)探究了关于勇气这些方面的一些问题。关于更进一步的问题,参 Charles Young,《亚里士多德论正义》(Aristotle on Justice),和《亚里士多德论节制》(Aristotle on Temperance)。我尤其感激 Young 对这一章的评论。

不幸的是,某些活动由于其自身的缘故越是高贵和越是值得欲求,那么也就越难发现它们使用的诡计。凭着我们在探究《修辞术》时的这一视角,我们就能看见,为何类似于预言术、哲学和医术之类的技艺既是有益的,又是难以评价它们的。某人可能会认为,亚里士多德应该和柏拉图一起如此说:

如同正义和美的东西,许多人只取它们的表面现象,即使它们实际并非如此,他们就凭这一点采取行动、占有东西、形成观点,然而,没有一个人满足于占有只是表面有益的东西,相反,他们追求真正有益的东西,每个人在这方面不都鄙视名声?(《王制》卷六 505d-e,参《泰阿泰德》172)

亚里士多德可以反过来如此说,我们大多时候珍视的东西也最容易是假货,因为一个内在的目的越是支配着一个实践,那么它就越难以依据外在的成功来判断,所以也就为诡计留下了越多的空间。^①预言术、哲学和医术的例子阐明了这种双重品质。

出于一个隐秘动机的自夸和讲真话的德性之间的对比对应着智术师和修辞家之间的区分,智术师依据外在目的行动,修辞家则运用一种能力。[217]智术师对应的不是那种不带什么目的而吹嘘的人,而是对应着那些为了钱财或荣誉而吹嘘的人。吹嘘者和智术师都有一个外在的目标,这目标驱使他的行动也可以解释他的行为。真诚的人讲那些出于自身缘故就是真的真话,正是这一点使他

① 培根观察到内在目的居支配地位的领域是虚伪的和吹嘘的领域:“医术变化多端的主题已经使得这门技艺更加好推测,为欺骗留下了更多的空间。其他的技艺和科学仅仅依据它们的力量和能力来判断,而不是依照其成功或结果来判断。评判律师的依据是其辩护的能力,而不是事件的起因;评判领航员的依据是其引导航线的的能力,而不是依据航行的运气;然而医生和政治家却没有独特的行为可以证明他们的能力,但他们主要因为行动的结果而受到责难。”(《学术的进步》,前揭,页157-158)

具有德性。技艺娴熟的修辞家依照他的技艺的要求进行说服。

后两种情形如果不旨在实现一种内在的和本质的目的,就会妨碍它们考虑一个更深远的目标。有德性的行动不是要成为一个自我陶醉者或是唯美主义者,或是以可欲的结果为代价来评价那些形式的、遵循规则的过程的善。^①讲真话的人不会面对陌生人列举他的优点。技艺娴熟的修辞家依然会尽力赢得他的案件。

说外在的目的不是修辞术的本质,或不是德性的本质,并不是说外在的目的就不重要。辩证法家和修辞家绝对不会依照外在的目的行动,且不说无论他们所拥有什么目的,他们论证的品质则来自辩证法的和修辞术的能力。智术师依照某些明显区别于他们的修辞能力的选择来行动。修辞家和智术师都拥有外在的目的。当亚里士多德说,修辞家不同于智术师时,他是在说,修辞家的论证对修辞技艺的标准负责,并且应该依照这种标准来衡量论证,然而智术师的吸引力则是凭借他们的目的来判断的。

我想进一步探究修辞术的论证和讲真话的德性、智术师和自夸者的类比。将应该受到谴责的自夸行为和为了某个目标而进行自夸的行为看做同一,暗示了讲真话不是一种天然的德性,至少表明了讲真话的内在价值不足以为我们对真实的和虚假的行为的评价提供理由;导向性目的的价值不是来自于给定目的的价值。自夸者是由他的动机确定的,正如智术师是由《修辞术》中关于能力和明智选择[*δύναμις/προαίρεσις*]的区分来确定的,但是正如那个段落中所显示,真诚的人似乎是由其缺乏动机而确定的,而不是由任何与真理

① 麦金泰尔,《道德理性、传统和亚里士多德》(Moral Rationality, Tradition, and Aristotle),页463:“仅仅出于德性自身的缘故去实践德性,变成了在自我陶醉中培养德性。”又参 John Dewey,他称“精神的自我主义者(spiritual egoists)”是那些“全神贯注于他们自身的品性状态的人,这些人关注他们动机的纯粹性和灵魂的善……实际环境的必要性被忽略了,或是以半心半意的方式处理实际的环境,因为依照理想看来,它们是如此的低劣和卑污”。见《人性和行为》,前揭,页7-8。

或高贵相关的东西来确认的。在这个方面,讲真话类似于正义的德性;亚里士多德最初描述讲真话的德性时,是将其描述成没有不可告人的动机,而不是依据任何内在价值方面的含义来描述的。

当亚里士多德转向自嘲式的反讽时,这个怀疑——真理和谎言具备纯粹工具性的价值和外在的正当理由——似乎得到了确证。大多数别的德性都是两种恶的极端的中间道。此处的极端之一——除了受一种卑劣的动机驱使时,自夸行为本身不是一种恶。另外的一种极端——自嘲式的反讽,也不是谴责的对象。反讽者要比自夸者受到更多的限制,因为反讽者之所以不诚实,是因为他们不喜欢卖弄自己。

直到亚里士多德讨论完真诚的德性时,依然不清楚,究竟是两种品格还是三种品格。[218]自嘲式的反讽和讲真话变成了一种单一的品格,因为反讽是一种符合讲真话的德性的方式。在讨论讲真话的这一章结尾进行的总结确证了关于这一德性的讨论不够清晰:“自夸者显得与真诚的人相反,因为他是更坏的。”(1127b33 – 34)每一个细节都表明了什么是更坏的,但这个句子的结构和位置暗示自夸者仅仅要比讲真话和自嘲式的反讽二者其一更坏。如果自夸只有一个对立的对象,那么讲真话和自嘲式的反讽就是同一种品格。^①

存在一种反讽的恶,但那种恶与否定不重要的品质有关。亚里士多德说,这样的自我否定是一种真正的自夸行为。否定真实的品质,是一种美好的品质[*χάροτενης*],正如苏格拉底做的那样(1127b31)。为了将说真话的德性和正义的德性进行类比,亚里士多德最初设置一个在合法的正义和公正之间的区分,但一旦正义之人被描述为要比其合法所要求的范围更窄,那么公正就变成了正义

① Irwin 因此在扩展这个翻译时提供了他自己的解释,在括号中增加了这个段落:“那些自夸者而不是自贬者显得与讲真话的人对立,因为在这两种极端中自夸者是更坏的。”

和仅仅是合法的正义,就如同告诉某人预先定义好的真理就不再是一种德性的标志。作为一种罕见的现象,只有合法的正义无法发挥作用时,公正才会变成标准。此处也是一种德性首先被一种外在的善定义,然后变成了实现那些善的手段。本质性的目的取代了外在的目的。这不会发生在其他大多数的道德德性中,因此走极端就是恶。

现在我们可以为当亚里士多德说——“当一个人不依照外在的目的行动时,他的言辞、行为和举止总是表明了他之所是”(《尼各马可伦理学》卷四第七章 1126a26 - 27)——时所蕴含的含义补充一些东西。讲真话不是完全透明地讲清言辞中的思想,也不是精确地表明言辞中的思想,而是恰当地表明自我,在特定的环境中就表明自己找到合适的限度。即便讲真话的两个极端不是恶,这种德性依然是一种选择尺度的习惯。

由于这个原因,亚里士多德开始通过谈论德性和实现一种外在的目标来对讲真话进行伦理的处理,最后通过谈论机智、品味和文雅结束了对讲真话的处理。如果讲真话是一种让其他人看到关于自我的真实的率真,那么这种行为就不可能巧妙地做到真诚,而且修辞家将面对一系列在真理和适应于听众之间的选择。一旦讲真话和自嘲式反讽合为一体,那么富有技巧同时有真实的自我表白的可能性就变得极为灵活。^①巧妙地行动和有德性地行动不是一种非此即彼的选择。这是两种能力,修辞术的能力和讲真话的德性能够形成一种单一的活动。技艺和性情,而不仅仅是人为的 *καλός* (性情)

① 参 Annette Baier,《为何真诚是一种艰难的德性》(Why Honesty is a Hard Virtue),页 268:“讲真话的德性,以及信任其他人说的东西的德性,至少如敬重他人的财产的真诚一样是依赖于传统的。真诚的演讲是敬重权利的一个特殊的例子——换句话说,就是别的人接近某人自身思想的私下状况的权利。这就如偿还债务的权利。这是从别人当前安全的财产中获取某些东西的权利。”

限定于说服的行为中,但真正的性情与说服是共存的。

现在渐渐表明,讲真话看起来似乎不是一种德性,而是一种修辞技巧。一个人如何能够巧妙地表明自己和真实地表明自己的德性的和真诚,是我对《修辞术》的分析的核心问题。在此我们看到这个问题不单单是修辞术的,而且扩展到道德德性那里去。[219]人们之所以怀疑修辞术,是因为他们认为修辞技艺和真理根本上是不可调和的。事实上,当内在的目的居于支配地位时,凭借其他标准能被称为是“真理”的东西就可能归于技艺。这对亚里士多德来说不仅不是恶的行为,而且还是具有德性的行为。

对说真话和自嘲式的反讽的同化使得这种德性在《尼各马可伦理学》中显得很平常,因为当亚里士多德的讨论结束时,在中道和极端之间不再有什么差异:我们感到需要在自夸行为和某种被称为真诚或自嘲(即反讽)的行为之间做一个选择。尽管这很不平常,它依然是亚里士多德在处理所有的德性时用的一种论证的结果。内在目的渐渐作为权威出现。例如,勇敢德性是一种在战争中心甘情愿地抵抗恐惧的能力,即与敌人战斗而不是逃跑。但坚定地战斗不是衡量勇敢的尺度;按照亚里士多德的论证的目的来看,勇敢是某人是应该战斗还是逃跑的衡量尺度。在第一章中,我表明内在目的的存在允许医生告诉病人,“你可能认为你是健康的,但事实上你不是”,并想弄明白这一点能否扩展到修辞术上。修辞家能够对听众说,“你们也许认为我的对手是更有说服力的,但事实上我有比他更具说服力的论证”。不管何处有一个内在的目的,不管是在技艺中还是在德性中,这种冲突的可能性是存在的。勇敢之人可以说:“你们这些懦弱的评论者,可能认为那战斗到底从不后退的人要比我更勇敢,但事实上,在那些情境中,他那样做是有勇无谋。撤退才是正确的。”

由于这个原因,正如我在上一章中指出的,对勇敢的处理基于这一点:

勇敢的人不一定是最好的战士,这是可能的。很可能最好的战士是那些不够勇敢的人,但他们拥有别的善;因为他们做好准备面对危险,他们为了小的所得献出了自己的生活。(《尼各马可伦理学》卷三第九章 1117b17-21)

类似地,慷慨的人很容易被欺骗,所以他们不是商业贸易上最成功的人(卷四第一章 1121a4-5, 1120a14-20)。在勇敢获得胜利的外在目的和掌控恐惧的本质目的之间有一个矛盾。在这一章开始我指出,智术师可能打败修辞家,这对修辞术来说没有什么特别的地方。在本章第一节中,我指出在抗击外敌的勇敢和内战中的勇敢之间的差异,并说,在外在目标支配一切的地方,一无所有的人或专业人士可能是更受欢迎的,但在真正的城邦活动中,我们需要德性,因为我们旨在实现一种内在的、本质的目的。

因此,内在目的和外在目的提供了评价德性和修辞术不同的标准。成为一个勇敢的人要比成为冒生命危险的人更好,因为后者几乎没什么可以再失去了。尽管我更希望成为勇敢的人,但我可能仍偏爱那种冒生命危险的战士。类似地,正义之人可能要比他所宣称的承担的更少,[220]所以尽管我愿意成为正义之人,但正义可能不会出现在我对一个税收员的描述中。

这个类比与修辞术的关系是很明显的。我可能愿意成为通过运用实践智慧进行说服的修辞家,但我可能选择雇用另一个种类的法庭律师。亚里士多德不受下述情形的困扰:雇佣其他人来做事更好,亲自去做同样的事卑贱。在亚里士多德那里,没有任何东西可以影响这一学说:如果某人欲求目的,他就必须欲求实现这一目的的手段。如果我需要完成某事,并且如果亲自去做是卑贱的,那么我应该让别人来替我完成这件事情。这里面没有什么卑贱。高贵和奴性是不可转移的性质(参《政治学》卷三第二章 1277b3-7)。

这样一种观点之间的分歧表明了所有真实的实践的内在目的

和外为目的之间的矛盾,不管是在德性方面还是技艺方面。这为立法者留下了独特的问题,亚里士多德将做出决定的任务交给了立法者,将做出道德判断的责任归给了我们。将邦民变得富有德性就是教会他们将注意力集中在实践内在的善上,但这样的全神贯注不可能完全排除外在的善。立法者必须关心外在目的和内在目的不能存在太大的分歧。否则,勇敢、自由和娴熟的修辞术就不再具有实践价值。当所有的战争都是对外战争时,当法律从除去了欲望的理性转换成一系列商业条款时,当成功就是一切时,也就不再有任何城邦的活动,当然也就不再存在任何城邦。

在讨论讲真话的开始,这种德性看起来很容易。它仅仅要求不要有一种卑贱的动机。当这种德性变成衡量我们在多大程度上应该瞄准给定目标的尺度时,真诚的德性就决定了应该讲出多少真理,以及我们该如何展现自己。这种德性不再仅仅是避免不可告人的动机,而是智慧地和敏锐地决定该说什么和该做什么。再重复一次,在真诚和正义之间存在一个类比:

人类认为行不义由他们负责,所以他们也认为做一个正义之人是容易的,但实际上不是这样……要理解一个行为怎样去做才是一个公正的行为,一个分配怎样去分配才是一个公正的分配,远比理解关于健康的事情要困难得多。(《尼各马可伦理学》卷五第九章 1137a5-13)

类似地,修辞术是一种能力或技艺,它有其自身的不能还原为成功的善,以及某种美好行为的先在标准。成为一个好的修辞家要比禁止智术师使用诡计要求更多的东西。从外部看来——这是我在可能会在雇佣一些人来支持我时采用的视角——德性和修辞技艺都是受内在标准限定的系统。从外部看来,智术师的标志是明智地选择。理性的能力的活动需要额外的来自于明智选择的决定。[221]理性的能力无法自动地现实化;智术师的力量是廉价出售的,

这表明他的能力和他用这种能力来做的事情都是独立的。这就是为何教的能力是知识的形式标志,正如苏格拉底在挑战普罗塔戈拉时指出的,但此处提到教的能力为怀疑提供了理由(参《尼各马可伦理学》卷十第九章 1180b33 - 1181a3)。

从内部看来,修辞术的本质不是它缺乏这样的动机,而是拥有一种主旨和内在的目的,也就是省略推理论证。从外部看来,听众是衡量修辞术成功与否的尺度;从内部看来,修辞技艺能批评听众的判断,正如勇敢之人能轻视那些愿意冒生命危险的同伴,因为这样的行为根本不值得。在自嘲式的反讽情形中,从外部看来,存在三种灵魂状态;从内部看来,则只有两种灵魂的状态。从外部看来,正义看起来似乎是占有过多的善和占有过少的善之间的衡量尺度;从内部看来,正义之人是占有比他能够占有的更少的善,并变成什么是善好之物的衡量尺度。从外部看来,修辞术、讲真话的德性和正义的特征被刻画成它们缺乏卑劣的动机。从内部看来,它们都是由各自的内在目的统治着。

在《尼各马可伦理学》和《修辞术》中首先从外部进行讨论,然后转向内部,正如亚里士多德关于技艺和德性的真实本性所揭示的,他在描述科学探询的特征时,首先从大家熟知的事情入手,然后转向自然所熟知的东西(例如,《后分析篇》卷一第二章 71b33 - 72a5;《尼各马可伦理学》卷一第三章 1095a31 - b4,第七章 1098a34 - b8,卷七第一章 1145b1 - 7)。“对同样的人来说,不同的事情在不同的时间是更容易理解的——首先是感知的对象,其次,当它们的知识变得更精确时,相反的事情就会发生”(《论题篇》卷六第四章 142a1 - 3)。从外部的视角看来,德性被定义为两种极端的中道,这是亚里士多德称之为自然德性的东西。这样的自然德性很难说不是善。从内部看来,在自然德性被一种由明智形成的德性取代的地方,品格的恰当位置就是我们用来定义极端的位置。现在德性变得艰难,因此应该受到赞颂。

第四节 道德的视角和修辞的视角

普罗塔库斯：高尔吉亚常常说，苏格拉底哦，说服的技艺优越于其他所有的技艺，因为这种技艺不是凭借暴力而是凭借自愿的服从征服一切事物。^①

——《斐勒布》58a2

到现在，通过表明道德德性中如何存在可类比的问题，我认为我已经削弱了关于修辞术不道德的指责。[222]但这还不够。这些与区分修辞家和智术师、区分亚里士多德的修辞术和一种欺骗的技艺有什么关系呢？之前我承诺会做到这一点。现在我们是处于更好的位置可以对这一指责——技艺娴熟的修辞家没有机会反击聪明的智术师——做出回应吗？

如果这个差异不是来自于技艺本身而是来自于动机，那么就不存在技艺的哪个方面不能被强词夺理地运用于外在的目的。在修辞术和诡辩术之间不存在差异，只有修辞家和智术师的区分。当然也不存在一种诡辩的技艺，只有对修辞技艺进行诡辩式的运用。

只有相反对的事物一面需要理解自身和其对立面。例如，如果我们理解了“直”的含义也就理解了“曲”的含义；以木匠的直尺作为两者的尺度，但如果应用曲线来测试，则既无法测试“曲”，也无法测试“直”。（《论灵魂》卷一第五章 411a3-7）

所有的技艺和德性都可以出于某些外在目的而去实践。因此修辞术也不例外。亚里士多德告诉我们，人们热衷于过度的享乐，因此

① [译按]依据作者所引英文译出。

他们就以一种反乎自然的正道运用一切能力。勇敢的功能不是为了产生钱财,而是产生自信;军事技艺和医术的目的也不是为了获得钱财;军事技艺的功能在于获胜,医术在于使人健康。但他们现在把一切能力都转化成致富技艺的形式。(《政治学》卷一第九章 1258a10-14)

在任何给定的情形中,都存在某些智术师愿意去做但修辞家不愿意去做的事情。但是这些给予修辞家部分限制的特殊行为不会形成一种限制的模式。只有智术师会在某种情形下做的同样的事情会属于修辞技艺在一个不同的情境的范围之内。“请投我的票吧,我会让你们成为富人”要么能够成为一种理性的吸引,要么就是一种贿赂。正如我们已经看到的,亚里士多德在《修辞术》卷一第一章中谈到的情感应该排除在修辞术之外,但这些情感与在卷二中处理的情感是同一种情感。另外,在真正的和表面的省略推理论证之间不存在简单的界限。

智术师,至少当他们卖弄和贩卖他们的才智时,宣称他们拥有一种秘传的技巧可以教授,但他们错了。这是一种虚假的宣称。他们所拥有的能力就是寄生于《修辞术》中所分析的说服技艺。并不存在一种下毒的技艺,它只不过是对治疗技艺的错用。

在亚里士多德的全部作品中,只有两个地方亚里士多德宣称具有独创性。他在《修辞术》的开始说,这本书是修辞术首次将注意力放在省略推理论证上,以及他在《工具论》结束时说,这是第一次单独考虑三段论推理。修辞术和逻辑术都是普遍的能力和普遍的样式,而不是专业的学科。在这些能力中,不存在渐进的科学式的发展;只不过仅仅是对一种技艺性的对象和目的单独考虑。[223]诸科学都有自己的传统,亚里士多德在《物理学》、《论灵魂》和《形而上学》的第一卷以及在《政治学》的第二卷使用辩证法来探究这些传统。但是对修辞术和逻辑术来说则不存在这样的类比。智术师和他们专业的修辞技艺忽视了这种共同的样式,并打算发展

一种秘传的技艺。通过宣称首次将省略推理论证作为修辞术的核心,亚里士多德不仅仅说的是他正在建立一种伴随竞赛的新修辞术。他的宣称还包括,这是第一次对修辞术进行理性的分析。这不是对一种新的、秘传的技艺进行的新奇陈述,而是对一种每个人都使用的技艺进行的新奇陈述。没有什么是只有修辞家会去做的,也没有什么是修辞家不会去做的。

亚里士多德一旦建立了一种修辞技艺,他就能够说,某种程度上智术师是成功的,他们滥用修辞技艺,而不是运用他们自身的某种技艺。因为他们只能偶然地使用修辞术——因为他们不拥有关于修辞术的清晰概念,尤其是没有关于修辞术的目的的概念——因此,他们就不可能很好地运用它。亚里士多德不需要许诺说,他的这门技艺会促进实践。智术师们运用的所谓修辞技艺在亚里士多德眼中不是那般不道德,例如理智的空洞。^①

但是理智的空洞无法阻止智术师在实践事务上变得强有力。在任何给定的情形中,智术师都有他可以处理而修辞家无法处理的事情。总的来说,修辞术具备某些智术师缺乏的东西。从一种外在的视角看来,修辞技艺似乎让修辞家处于一种不利的位置在与被限制起来的修辞家进行争论。《修辞术》令人惊奇的教诲在于,这种视角会后退,在修辞术的情形中与在德性的情形中一样,尤其是我关于德性的例证——讲真话的德性和正义。修辞家和智术师都仅仅盯着给定的目的,但修辞家会额外地盯着技艺的目的,即在每一种情形中发现可用的说服方式。与被限制起来的修辞家进行争论

① 苏格拉底在一个地方似乎站在亚里士多德这一边,参《王制》卷三409c:“然而,一个狡猾、多疑的人就会是这种人,他不仅自己干过许多坏事,而且认为自己既能干又聪明,当他和自己的同类在一起时,他会显得狡猾而谨慎,时刻注视着自己心中的模式;当他接近品德高尚、年龄比他大的人们时,他又会显得很愚蠢,不适时宜地失去了信心,不知道什么是健全的人格,因为他心中没有这一模式。”

的想象相反,我暗示了一种不同的画面。在第一章中,我将几何学的说服论证作为我关于论证是一种活动的范例,我依然记得在开始学习几何学时武断的限制的感觉,在那里我被告知只能使用画直线用的直尺和圆规,而不能使用带有刻度的直尺和量角器。^①我很快地学会了某些我想要去做但是在使用带有刻度的直尺——例如三等分一个角——时无法完成的事情。学会几何学就是懂得了,直尺和圆规的限制不是一种武断的和违反常情的限制,而是一种部分地源于几何学本质的限制。修辞技艺提供了一种类似的限制。这就是为何,即便有时我选择雇佣一个强词夺理的律师,[224]甚至会为充满诡辩意味的政治家投票,我也不愿意成为这两种人,而是更喜欢成为一个完美的修辞家的原因。

正如勇敢之人不仅仅旨在胜利,而且还在于成为一类特定的人;正如真诚之人不仅仅拥有讲真话这个外在的目标,而且还拥有优雅地展示自我的本质性目标;技艺娴熟的修辞家通过死死盯住在任何给定的情形中发现可用的说服方式,而将目的放在说服上。在《修辞术》和《尼各马可伦理学》中,亚里士多德的洞察力在于,这些实践的本质性目的通过提供一种导向性的目的引导和完善了最初给定的目的的成就,而这些导向性目的是成就属于行动者的力量,并且包含了某人说服力量中的东西——就整体而论,尽管这种包含并不发生在每一种情形中。修辞家在每一个事例中都受到他的技艺或其能力的限制,因为某些人能够总是指向他没有考虑到的智术师的技巧。在好的城邦中,大多数这些限制都是由好的法律来规定的。因此,当存在某些他能够但不愿意去做的事情时,就是一种某些人修辞地进行说服的标志。(医生能比我看到更多的杀人机会。)但是这样的标志更多地是康德的道德反对偏好的本质的标志,而不是修辞技艺的标志。在康德那里,反对偏好是道德的一种好的

① [译注]欧几里得的几何学,在证明和画图时,只准使用没有刻度的直尺和圆规。

标志,但这也会造成通过斗争来限定道德的错误。类似地,凭借修辞术不会屈服于诡辩的事物来定义修辞术也是错误的。

认为修辞家从所有智术师从事的那些事情中选择那些吸引人的东西是错误的,而那些吸引人的东西是他自己的技艺标准允许的。这种方式看起来无疑是智术师的方式。事实上,由于他自己技艺性的和本质性的目的,修辞家会思考很多智术师不会思考的事情。修辞家尤其会思考修辞的论证。因此,智术师的那些“技巧”是亚里士多德能够描述的极其贫乏的事情,这与论证的范围一致,正如这是一系列产品的展示,而不是任何实际的技艺:

就我们现在的研究来说,如果说已经部分地进行了详尽的阐述,部分地还没有,这是不真实的。它以前根本不曾有过。由收费的教师所指导的在诉讼论证方面的训练类似于高尔吉亚对事情的处理方式。因为他们习惯于将演说词散发给学生,让学生熟记这些演说,有些是属于修辞学的,其他的则是提问和回答的形式写就的演说辞……所以,他们对学生所进行的教育虽然是迅速的,但却粗糙不堪。因为他们想当然地认为通过教授学生这种技艺的结果,而不是技艺本身便可以训练人们,这正如有人宣称他能传授防止脚痛的知识,然而他并不教人鞋匠的技艺以及提供适当鞋袜的方法,而是拿来各种鞋以供选用。因为他只是帮助满足了别人的需要,而没有传授技艺给他。(《辩谬篇》第34章183b37-184a7)

正如我在上一章中表明的,缺乏技艺和缺乏对论证的关注是连在一起的。这个宣称——早期编纂修辞术的作家们忽略了论证——在这样一个条件下能够是真实的:只有某人盯住通过技艺的说服而不是整体的说服时,从事修辞论证才是可能的。亚里士多德说,“修辞术属于技艺领域内唯一的事情是说服论证”,我则相反地宣称,说服论证只能技艺性地出现。直接地盯住外在的目的——说

服——与论证无法和谐共存,因为一名演说者与说服这个外在目的只有一种直接联系,即能动地和有效地产生效果。^①成为一个智术师就是受选择能力的支配,而不是受修辞能力的支配,并且这样会妨碍论证帮助转变听众的意见。只有修辞家能够论证,正如只有几何学家,而不是依赖于工具才能工作的工匠们,才能证明任何事情。

《尼各马可伦理学》对讲真话的讨论与此处关于修辞家与智术师究竟谁才有优势的问题的类比是贴切的。出于自身的缘故讲真话是德性的行为。当亚里士多德开始谈论这种德性时,他说仿佛我们每个人都拥有灵魂的品质,真诚存在于用言辞和行为匹配那些品质的行为中。如果是这样的话,那么所有的真诚都是在缺乏一种明显的动机下显示出来的。德性是容易的:“任何丧失接近德性能力的人们都能通过某种学习和努力获得幸福”(卷一第九章 1099b18-20;对照卷一第二章 1095b7;《前分析篇》卷一第三十章 30.46a17)。类似地,也很容易就能将智术师和修辞家、真理和谎言区分开来(《修辞术》卷一第一章 1355a17, a31;参《论题篇》卷一第一章 100b29-101a1:“谎言的本性通常在争论性的论证中对那些理解力不强的人来说立即就显得明白无误”)。在《尼各马可伦理学》卷四第七章结尾,当自嘲式的反讽和真诚被同化成一体时,亚里士多德正在否定个人的品质和他们的表达之间的区分。最初地,一个先在的真理——对品质和表达的区分的回应——是衡量德性的尺度,但一旦有德性的品格被详细阐释时,品格就变成了真理的尺

① 参 James B. White,《论证的伦理》(The Ethics of Argument),页 878:“一个人在服务于真理时不能成为一个传道者或在服务于正义时成为一个倡导者,这种品格和动机是错误的。品格和动机就是这些目的的一切,因为‘真理’和‘正义’不是绝对抽象的获得,也不能在物质上以可测量的方式获得;这些话定义了被均分的动机,这些动机能够使得一个共同体和一种文明能够被建造和一种品格走向个体和他的世界。它们表达了态度,暗示了一种过程,允诺了一个共同体。”

度。某人的自我表达与某人所在的环境有关系,包括这些环境包含了其他人和他们的期待。“如果λῆξις[讲话风格]能表达情感和品格,并与主题的事物是相称的,那么它就是适当的”(《修辞术》卷三第七章 1408a10-11)。^[226]在那种情形中,有德性之人能够看到有时存在更好的自我表达模式,这种模式要好过从外部看起来类似真理的东西。对讲真话来说,除了撒谎,还有另外一个选择,即沉默不语。当然,有德性的人从不会是恶的,但他也会做一些在别人看来是恶的事情。

我已经发展了在反讽的德性和修辞技艺之间的一个类比,并努力避免同化它们。要是不使用与反讽的类比,进而宣称修辞术是一种德性,我就无法一直指向在它们的论证中的一个类似的结构。从将反讽理解为一种恶的前哲学理解到哲学的概念——在这种哲学的概念中,反讽和真诚不再有区分——是《修辞术》论证的微观形式。与反讽一样——这正是我使用反讽作为比较点的原因——修辞技艺有时也是一种得体的和有策略的呈现;在其他时候,它有一种隐秘的动机,包装变成了用作伪装的东西。如果亚里士多德的德性从道德上看起来是含混的,那么他的技艺更可能尤其是修辞技艺从道德上看起来也是含混的。

第五节 修辞术的道德含混性和道德的道德含混性

任何人谁要是感到对《修辞术》的道德性不安,他就会同等地对亚里士多德的其他作品感到困惑。《论题篇》远远比《修辞术》包含了更多的关于如何赢得与辩证法更高的动机无关的事情的建议,《政治学》充满了旨在成功的实践的格言,而不是要实现对正义的完整体现。读者在阅读《修辞术》感受到的不安来自于没有成功地看到这些困难铺展了多么宽,以及对修辞术而言又是多么狭窄。

我想通过并置两个段落——一个来自于《尼各马可伦理学》中

对宽宏大量(magnanimity)的讨论,另外一个来自于《修辞术》中对怒气的陈述——来让这个情形变得更糟糕一些。反讽在两种情形中都出现了。具有伟大灵魂的人拥有全部德性,并且意识到他拥有德性,在亚里士多德看来,他们依照这些德性行动。

他必定公开他的憎恨和善意,因为隐瞒就意味着胆怯。他关心真理胜过关于人们的意见。他必定在言辞和行为中光明磊落,因为蔑视让他坦然直言。他会言说真实,[227]除了他反讽地对很多人说话时,因为他很节制,而不是因为他惯于反讽。(《尼各马可伦理学》卷四第三章 1124b27-31;参 1125a9)

此处关于动机的缺乏与卷四第七章中对真诚和反讽描述的是同一种动机的缺乏,这种动机的缺乏再次成为一种德性的开放性的标志。唯一的不同在于,这种开放性不是来自于根本没有任何动机,而是来自于缺乏一种特殊的动机,亦即没有对恐惧的动机。真诚和自嘲式的反讽不是灵魂的不同条件,而是宽宏大量的德性在不同的环境中不同的表现。所有这些都是之前关于讲真话的讨论的一个方面。但是亚里士多德在《修辞术》指出的,我们对之感到愤怒的人们的性质之一就是,在“我们极为严肃时”,他们却在使用反讽,“因为反讽是轻蔑的”(卷二第二章 1379b25)。反讽之所以具有冒犯性,不是因为它掩饰了真理,正如自夸之所以具有冒犯性,是因为它揭露了某些真实。这看起来就如同我们被认为已经意识到了自己的优势,却没有显示出这种自我意识。这就是当成功的内在标准和外在标准分离后会导致的结果。

通过将真诚变成一种德性,而不是变成理想的交谈情形的结果,亚里士多德着重强调了反讽的双重本性:庄重和欺骗;也强调了真诚的双重本性:揭露和恰当的陈述。反讽是修辞术在应对环境时的双重本性的特殊显示,在这些环境中,修辞的调解要么是由某人的理想和必要性的标准构成,要么是一种实现某人的目的的方式。

这种双重本性是亚里士多德整个计划的表征。他说,每一事物都有一种双重本性,并且要么可以依照它的功能使用它,要么就是可交换的、与别的任何东西相当的善(《尼各马可伦理学》卷一第三章 1094b18-19;《优台谟伦理学》卷八第一章 1246a26-35;《政治学》卷一第三章 1258a6-14)。修辞术也不例外,修辞术作为一种能力或技艺,它有其功能,但它也可以被买卖、出租和雇佣。有说服力的活动能够被修辞的能力现实化,或是源于一种隐秘的动机。修辞技艺的所有技巧都可以被用来赢得一个辩论,就如同实现这门技艺的功能那样。因此,这同样的技巧在《修辞术》中有时会被展示和推荐为修辞技艺良好功能的部分,然而在别的时候又被谴责和控告,说它只想尽力不惜一切代价地赢得胜利。在某些情形中,评价的基础是修辞术的能力,在另外一些情形中,评价的基础则是演说者明智抉择的能力。

关于修辞术的道德的所有含混和困惑都来自于亚里士多德在技艺和德性的内在目的与外在目的之间建立的联系。然而,通过表明技艺和德性拥有同样的根源,并不能解决这些问题。[228]这仅仅让我们以亚里士多德的话对它们提出问题和避免循环论证(begging questions)。我已经阐明修辞术和诡辩术之间的差异,这种差异就如同一个行为的内在原则和外在原则之间的差异。早先我指出过,亚里士多德说,技艺中存在卓越,而明智中则不存在(《尼各马可伦理学》卷六第五章 1140b21-24)。亚里士多德从中推论说“在技艺中自愿的犯错不像非自愿的犯错那样糟糕,然而在明智的领域中,自愿的犯错要比非自愿的犯错更坏,因为这涉及的是德性的领域”(参《形而上学》卷五第二十九章 1052a10-13)。因为他将这些问题看做是调整内在的目的和外在的目的之间的关系的问题,或是调整内在目的那些竞争的候选者之间的关系的问题,他无需将这些问题道德化就可以陈述这些问题。他没有在《修辞术》中加入这类问题,但他将《论诗术》第二十五章贡献给了这个问题。我想通过引证那一章中的某些段落来结束这一章,因为那一章是亚里士多德

对这些问题的最完整的处理：

评定诗与政治及诗与其他技艺正确与否的准则不尽相同。对于诗术来说，存在着两种错误：基于本身的和基于偶然的。如果诗人有意模仿某些东西，但没有能力这样做，这是技艺本身的错误。但是如果他用一种不正确的方式去理解事物，例如写马的两只右腿同时并进，那么这是一种特殊知识领域中技艺上的错误……或是诗人描述了某种不可能的东西，这些都不是出自诗本身的错误。

让我们首先谈谈对诗术本身的指责。如果诗中模仿了不可能性，那么肯定是必错无疑。但如果诗人达到了诗的目的，使诗的这一部分或那一部分更具有惊奇感，那么模仿这种不可能的事情就是合理的。（1460b13 - 28）

这是与我们的目的最贴切的段落：

一般说来，对于诗中的不可能事件可以通过下列理由来进行辩解，即为了诗的效果、为了更完美一些或为了符合某种意见。为了诗的效果，一件虽然不可能但却令人相信的事情优于一件虽然可能但却不让人相信的事情。（1416b9 - 12；参《尼各马可伦理学》卷二第六章 1106b14 - 15：“德性与自然类似，要比技艺更加精确和更好。”）

故意的错误在技艺中是可能的和合理的，因为在技艺的力量和目的与一名技艺者的力量和目的之间存在一种差异：[229]一个人可以为了更深远的目的违反技艺的内在要求。技艺无需明智思虑（《物理学》卷二第八章 199b26）。在明智中没有这样更深一层的目的，也不可能有合理性，因此也就没有自愿的犯错。《论诗术》第二十五章因此是关于如何在论证中支持内在价值以反对因诗违背外在价值而对诗的指责的一系列建议。故意犯错的可能性仅仅是阻

止将伦理德性或明智转变为知识或技艺的东西(对照《优台谟伦理学》卷八第一章 1246a32 - 46b4)。因此,故意犯错在技艺中是合法的,而不是在明智中是合法的,因为一种技艺自身并不关涉具体的个体的所有方面,然而明智却总是关涉个体的所有方面(例如《形而上学》卷一第一章 988a13 - 24)。^①我始终在宣称明智之人的诸理则和修辞论证的诸理则必须是 *λόγοι ἐνύλοι* [始料因的诸形式]; 另外一种方式就是说,这些诸理则与其技艺的诸理则相比,前者与特殊性有一种不同的联系种类,而技艺的权威被分割成诸理则和特殊性。这就是明智为何不可能有技艺的原因,也是修辞技艺的概念为何必定是矛盾的。

在亚里士多德那里没有绝对的道德准则(且不管一些绝对的禁令,如反对通奸的禁令,这不是亚里士多德的理论部分,而是这些理论的边缘性背景)。用反讽去欺骗是粗鄙和败坏的,但反讽不仅仅隐藏真实而且促进真实。修辞技艺的内在准则不是道德的准则。不管技艺的善和道德的内在善和谐一致还是明显地重叠,这个问题都是一个关涉修辞活动在共同体中的位置的政治问题。事实上,我在第一章就宣称,让立法者转向《修辞术》本身就是一个政治问题。

通过首先将注意力放在能力,其次放在明智的选择上来区分修辞家和智术师,亚里士多德对演说者不讲道德的论证设置了责难,他没有对修辞技艺本身进行责难。关于内在的目的和外在的目的的区分使得亚里士多德有权基于一个原则性的基础宣称某种类类似于“枪不杀人,是人在杀人”的观点(参《高尔吉亚》456c - 457b)。

① 参 Sarah Waterlow Broadie,《亚里士多德的〈尼各马可伦理学〉中实践理智的问题》(The Problem of Practical Intellect in Aristotle's *Ethics*),页 250:“手艺人的推理和伦理行为者的推理之间的根本差异不是说,前者仅仅关注手段,而是说手艺人的情形中存在一种限制,但是在伦理行为者的情形中则没有这样的限制。这一事实——一种特定的药物会产生不良的反应——是医生之为医生必须考虑的,但这个药物是否昂贵的问题则不需要他必须考虑。”

不存在修辞术的伦理学,仅仅存在修辞家的伦理学,并且这才是伦理学自身。

修辞家和智术师的区分帮助我们在关于那些倡导对宗教学校给予公共援助而反对双语教育的人做出一个更进一步的尝试。我已经尽力表明,一对论证不能仅仅因为不一致就排除掉,因为修辞术能够提供证明敌对的观点的方法,否则就遭遇不断变化着的特殊情境。一个诚实的、有德性的、明智的和善意的人能够同时支持这两种政策。修辞术的种类、主题论证的形式变化以及情感合法的吸引让反对双语教育同时支持对宗教学校给予公共援助变得可能。

[230]但是,当然很多不具有德性、明智和善意的人对这个立场的理由有着更大的兴趣。他们不会将自己看作是双语教育的受益者,而是看做对教会学校的公共援助的直接受益者。他们不希望政策帮助其他人,而是希望支持能帮助他们自身的政策。在促进自己会从中受益的政策时没有什么不道德的东西。他们所使用的论证也没有什么本来就错误的东西。然而,将动机和论证结合起来则是错误的。

那些认为可能想象到教育应该是什么样子的方式和他们可能使用无论什么样的论证的人能够促进这种想象。论证仅仅是武器。^①他们的论证在理性地辩护的意义上能够做到有原则,人们能够在他们的政策偏好源于深信不疑值得他们尊敬的信念这层意义上做到有原则,但他们对论证的使用则没有原则。源于利益的论证构成了制作一个关于政策的决定的可辩护的理由,但显然他们认为

① 参 Cynthia Farrar,《民主思想的起源》,前揭,页101:“在欧里庇得斯的《赫卡柏》中,说服和修辞术不是表达和保护普遍价值的手段,而是在追求私人目的时操控他人的手段,通过求助于某种价值常常是逐渐违背这种价值的过程(参行816f,118f,1246f)。一旦公共的信任和开放性参与一种公共计划的含义被损害了,内含于政治秩序的实践就不再是他身份的本质因素,同时变成了计谋而已,那种保护个体利益的方式就不再能够保护集体的善。人们被抛到了他们自身的范围之中,并仅仅盯着独立于政治秩序的价值、标准和目标。”

对利益的考虑要求正义和自由这些高的原则以及美国的历史和价值来装饰论证。他们并不想要被认为是你在宣称“我的欲望有价值,你们的欲望没有价值”。

这个解决办法——论证能够做到有原则——甚至当论证的人没有做到时,它也能回应亚里士多德没有将修辞技艺和诡辩术区分开来,而是区分了修辞家和智术师。这也意味着此处点出了这个问题的精密之处和困难之处。论证中最后的论辩部分很少会关涉这样一个问题:一个给定的论证是否是一种特殊的论辩。

在能力和明智的选择之间的区分——亚里士多德用这个区分区分了修辞家和智术师——正是区分了一般的专业活动和城邦活动,以及区分了城邦的修辞术和专业的修辞术的不同。亚里士多德在整个《修辞术》中的问题都关涉一门城邦的修辞技艺会是什么样的这个问题,其中“城邦的”首先意味着这门技艺的活动适合于城邦公民去做。这正是在阐释一种城邦的修辞技艺时的兴趣所在,这种技艺说明了亚里士多德轻松地驱散智术师和欺骗的危险的原因。

在第一章中,我强调了这个问题的方式,这个问题似乎不会困惑亚里士多德,但对今天的我们来说则是根本性的,并通过亚里士多德探询城邦本性的一致性的方式解释了这种转向,这种转向频繁地提供了中间术语和我们无法获得的联系。在城邦提供的自然而然的语境内,无需担心好的听众是否会看到真实和谎言,以及他们是否会更偏爱真实。在城邦之外,这样的自信不得被探询取代。沿着同样的方式,技艺的活动和道德的活动是否和谐一致的问题对我来说似乎是另外一个关于谁的答案依赖于环境和语境的问题。[231]一种特殊的技艺活动内在的、自主的价值和伦理学与政治学的内在的、自主的价值之间的关系,依赖于这一技艺在整个道德和政治世界中的位置,以及这一技艺的给定目的和导向性目的在这一世界中的位置。

因此,一种单一的技艺,例如修辞术,当这一技艺在不同的政治环境中被实践时,这一问题——技艺的限制和道德的限制能否和谐

一致——会产生根本上不同的答案。但正是这个问题产生了关于修辞术的道德性的大多数忧虑。如果柏拉图看起来比亚里士多德更多地拥有这种对修辞术的道德性的关注,这是因为他与我们都不分享亚里士多德的这个前提——城邦的自然性。

在最后一章中,我想更加密切地关注的是,我们在不同于古代的城邦的环境中该如何阅读和运用《修辞术》。我们今天需要做的最后一件事就是阅读另外一本书,它表明了我们今天生活得多么悲惨而希腊人生活得多么美好。我认为,《修辞术》对我们自己的问题的意义,要比那一点更难以捉摸。《修辞术》提供了一种工具,一套洞察的方法,通过阅读《修辞术》,我们能够接近当今的问题。对亚里士多德来说是自然而然的但对我们来说看起来都是成问题的每一点,对自我检讨来说都是至关重要的重点。然而,《修辞术》比这些更有益的是,它提供了对修辞技艺一个整体连贯的描述,这种修辞技艺与政治学的伦理方面和逻辑术有着丰富的、复杂的但稳定的联系。

第八章 亚里士多德的《修辞术》和 明智的历史

[232]如果理论可以转化成实践,那么它就可以在实践所宣告的品质中得到检测。那使得一种理论变成正确的东西正是不受阻碍地产生实践的东西;理论的这种适应性使在某种意义上一个更加有效的实践变得可能。

——泰勒(Charles Taylor),《作为实践的社会理论》
(*Social Theory as Practice*), 页 104

理性在实践方面的良好应用有一个历史,我想将其称为明智的历史。亚里士多德将明智明确地称之为理智德性,在明智的历史上是一个重要的事件,对于明智自身理智的丰盈和它帮助确立明智的历史的方向也是重要的。当《修辞术》对后来明智的理解的影响可以被忽略时,我在此要把《修辞术》作为更好地理解亚里士多德的明智概念和更一般意义上的明智的历史的方法提出来。《修辞术》对我们理解明智的历史有着重大贡献,即便它对这一历史的参与是最小限度的。我认为明智的历史确立了一个有益的过去,《修辞术》可以帮助我们理解实践智慧在今天会是什么样子。

我认为,理性在实践方面的良好运用有一个历史这一点不是自明的。某些人可能认为理性在实践方面的良好运用在过往的时代一直持续,其他人则争论说,理性在实践方面的良好运用的变化并没有一种明白易懂的发展模式。在此,我无法追踪明智的历程,但我将尽力通过将《修辞术》放在它是明白易懂的语境中来历史化地理解《修辞术》。我将这个计划看做是对杜威所说“哲学的重建”隐

含的意思的贡献。他反复对逻辑和科学的方法进行历史化。他论证说,正如推理的内容和工具不断变化,所以推理的方法也必然变化。根本不存在不朽的工具。逻辑术也有其历史。^①实践理性和实践智慧也有其历史——与逻辑术有一个历史的论点一样显而易见。正如实践理性的质料和工具会变化,所以其方法和标准也必然会变化。[233]在明智的历史中,明智和修辞术的联系是一个核心的论题,因为明智分别与技艺和伦理德性相对照定义了自身。如果我表明了修辞术凭借明智与人的善和人的功能的联系,那么这些事情——与亚里士多德自己的目标相反——也有其历史。

因此,我已经强调,我的探究方式不同于亚里士多德在《修辞术》中的事业。城邦是自然的,修辞术因此在城邦生活中合理地占据了一个稳定且毫无问题的位置。对我们来说,城邦早已经消失了;我们的生活因此在亚里士多德眼里是非自然的,并且我们没有理由自信地认为,修辞术能够在今天的公民生活中占据一个安全的位置。如果没有城邦,我们就不得不重构理论和实践、理智与技艺以及品格之间的关系。因此,明智对我们来说不得不成为一种不同的东西。由于这个原因,《修辞术》在今天要比对亚里士多德来说引起了更大的哲学兴趣。修辞术缺乏适当的位置这一点使得它对明智在亚里士多德那里的含义和当代的明智可能具有的含义来说更具有启发性。

在亚里士多德看到自然的地方,我看到,并且已经暗示内在目的和外在目的之间、内在的技艺目的和内在的伦理目的之间、修辞的功能和政治的功能之间的偶然的联系。我所强调的偶然性这一点能够变成政治批判的主题。这是在重建实践理性和明智过程中

① 参 John Dewey,《哲学的重建》(*Reconstruction in Philosophy*),第二版,x:“这种重建的一个重要方面涉及知识的理论。在这种重建中,一个根本性的变化要求作为理论必定依赖的基础;这种思考如何获得知识的新理论正在进行。”

对修辞术的使用。尤其是我强调了《修辞术》为论证多样的、矛盾的和不可通约的选择和善提供的方式。对亚里士多德来说,证明敌对观点的力量不具有重要的伦理意义,因为修辞术附属于政治学。对我们来说,这种同样的力量在伦理上是本质性的,因为修辞术论证性的能力并没有从属于政治学。

明智在今天必须要比它对亚里士多德具有的含义更少政治意味,更多历史意味。之所以需要更少政治意味是因为,依据亚里士多德的标准,在今天不存在修辞术可以从属的政治学。它需要更多的历史意味是因为当代的明智必须在一种扩展了的可能性范围之内发挥功能,而这种可能性与任何给定的稳定的实践情形都不相关。不管明智在今天意味着什么,它都不可能仅仅是伦理德性的 *ἀεθός λόγος* [正当的理性言辞]。明智越是与道德德性连结起来,就越是难以将其与技艺区分开。^①我们可能会敬重亚里士多德对理性和性情的整合,但那对我们来说不是一种真实的可能性。

当明智变得对于将之与技艺区分开如此困难时,两种可能性出现了。修辞技艺和明智首先更加远离现在的时代。推论的力量甚至不能作为明智的一个可靠标志。修辞术的力量在今天比在过去更难以驾驭。或者,它们可能更紧密地结合在了一起——聪明可能

① 参 Richard Bernstein,《哲学的轮廓》(*Philosophical Profiles*),页 71 - 72:“伽达默尔强调了这些原则和规则在具体的应用方面如何要求判断和明智。当存在那种宣告了一个共同体的生活方式的礼法时,这一点就很有意义。但当这样的原则崩塌,当不再有任何准则性的力量时,当在这些原则之间产生很深的和明显的不和谐时,当应该引导我们实践的原则和标准受到质疑时,这中间究竟发生了什么呢?当我们质疑普遍的因素——对明智的实践来说是本质性的礼法时,何种言辞类型才是合适的?”页 157:“正如亚里士多德强调的,伽达默尔意识到,明智预设了在城邦中或是共同体中存在礼法。这就是使得明智免受聪明人的智慧和思虑质疑的东西。在一个给定的共同体中,存在一种鲜活的、全民共享的伦理原则和标准,只有如此,明智在特殊的情境中能够进行普遍的调解才是讲得通的。”

仅仅是好的决定所需要的。[234]缺乏真理能够出现的那种自由的讨论。我们仅仅因为我们认为应该存在某些更多的事情,就丧失了对聪明的信任。那两种可能性——先于探究——似乎是同等可能的,这两种可能性为我们对修辞术和明智的关系的不稳定和含混表示不信任提供了很好的原因。

我想在这个结论中转向泰勒的文章《作为实践的社会理论》从而表明修辞术在明智的历史上的角色。正如这一章开始的题词所示,泰勒非常专心于他为好的社会理论所许可的利益。一种理论在“某种更加有效的意义”上完成实践。从他的文章中引述一段更长的话是贴切的:

我想证明有一个更好的理论性的自我界定就能更好地理解我们正在做的事情;这意味着我们的行为能够在某种程度上给予犯错、弄巧成拙的品格某些自由。我们的行为变得越少随意性和矛盾,产生我们根本不想要的东西的倾向也就越少。总之,我想说,因为关于实践的理论是自我界定的,因此改变了实践以及一种理论的有效性的证据在实践的特性被改变了时也能够出现。让我为这种特性的改变引进技艺的术语,从而使好的理论在实际中能够变得更少犯错和有更多的洞察力。(页111)

好的理论并不必然促进实践,因为放置一个空白的结构并不必然就使得那个结构更容易掌控。亚里士多德从未宣称研究《修辞术》会将某人变成一个更成功的演说者。“更少犯错和有更多的洞察力”并不意味着能更好地实现给定的目的——说服。即便对纯粹的诗艺来说,理性的艺术家也并不必然就比经验的、无需理解就能创造的人更成功。“对实际活动来说,经验和技艺似乎并无差别,而我们看到,那些有经验的人比那些只懂道理而没有经验的人有更多成功的机会”(《形而上学》卷一第一章 981a13-15;《尼各马可伦理

学》卷六第十一章 1143b12 - 17, 参卷六第十二章 1143b23 - 28)。在《形而上学》中,他说有技艺的人要比仅仅有经验的人更智慧(卷一第一章 981a24 - 30),但是更智慧却不等于更有效。理论加上经验是否能提供比仅仅有经验更大的优势,亚里士多德对这个问题保持了沉默。另外,在纯粹的诗艺中,亚里士多德甚至允许了这种可能性:天性外加上经验是一种比技艺更能取得成功的方法。他没有考虑到自然的种属在实践中的可能性,正如他对制作活动所做的。自然的德性就是伦理的德性减去明智。[235]但我们在今天不能轻易地排除掉自然德性这一可能性。

即便《修辞术》能够让其读者变成更好的演说者,研读《修辞术》也不是最有效的变得善于演说的方式。因此,我已经假定,亚里士多德事实上在尽力完成别的事情,而不是让读者通过阅读《修辞术》变成更好的演说者。我看到他向立法者和城邦公民展示了内在的价值和修辞术论证的标准。这样的分析在某种程度上使得实践更有效。修辞实践变得更有效的精确含义来自于亚里士多德这一展示:它使得内在目的和外在目的、技艺性的目的和伦理性的目的之间的联系“更有洞察力”。这是一个不能仅仅依照其外在目的来衡量的有效性。

修辞技艺无法使得其实践者变得更成功,有两个原因。正如我在第一章中论述的,一种技艺之所以失败,要么是因为这门技艺错误地阐释了一种内在的目的,从而使得导向性目的与给定的目的没有关联,正如第一活动和第二活动之间的关联;要么是因为政治情境阻止了内在目的的实现从而实现外在目的。如果《修辞术》仅仅是一门技艺,那么第一个原因就是唯一令人感兴趣的。一种技艺以一个给定的目的开始,并得出稳靠地和有效地实现这一给定目的的方式。这“方式”就变成了行为者力量之内的目标。这样的技艺不能因为其自身的失败来埋怨和责备这个世界。但如果《修辞术》详细地阐述了一种内在目的,那么至少有一种失败不在于技艺本身而

在于这个世界的可能性。^①事实上,正是因为失败的两种源泉是不同的,以及因为区分这两种失败的结果对立法者来说是如此重要,以至于立法者必须理解《修辞术》详细呈现的修辞术实践。

因为实践技艺具有内在的目的,实践技艺——例如修辞术——就分有道德德性,这既是一种次要的成功,也是一种次要的失败。我在上一章中指出了亚里士多德的宣称:一种德性能“使得它的拥有者既处于一种良好的状态,也能很好地展示他们的功能”(《尼各马可伦理学》卷二第六章 1106a17-18),并指出了这两种形式在德性中是不可分离的,但在技艺中则可以。技艺能够使得“事情自身”、灵魂的沉思部分变好,同时不会必然地有能力使它良好地展示自己的功能。今天的修辞术,或者说脱离了城邦的修辞术,失败的原因在于它不具有功能。好的公共的审议可能类似于书法,不再产生任何重要的实践影响。当书法仅仅被用来展示而不是用来交流时,它依然是技艺和技巧性的理智的显示。书法依然是一门技艺,但它已经被淘汰了。可能由于缺乏与重要的实践目的的联系会使得修辞术变成专家的领域,或是由于它缺乏适用性变成了特权和身份的标志。[236]不论发生什么情况,当修辞术的位置在生活中变化时,技艺和理智都要求保持不变。修辞术没有可以很好地展示的

① 参 Anthony Kenny,《实践的推理》(Practical Inference),页 68:“假设,在一个句子中描述的事物的可能状态事实上是不能获得的。是我们错解了这个句子吗?还是我们搞错了事实?例如,我们会称这个句子是假的吗?或者我们称事物的这种状态是不令人满意的?如果是前者,那么我们应该称这个句子是断言性的,如果是后者,就让我们称其为命令式的……断言式的句子类似于旅行手册中的行李清单和计划;命令式的句子类似于命令者和建筑师的计划。”又参 Bernard Williams,《价值的冲突》(Conflicts of Values),页 224-225:“在‘悲剧的’选择中,假设我们现在所拥有的是逻辑不一致的情况,以至于行为者无法合理证明或是理性地思考每一种适用于他的道德,这必定是错误的。这是错置了行为者麻烦的源泉,这暗示了他关于道德情境的思考究竟错在何处,然而这种错误位于他自身的情境中,这或许是,也或许不是他的错误。”

功能了。

但如果今天的修辞术无法主要在政治活动中被使用,正如亚里士多德理解的那样,那么称好的审议和修辞论证以书法被淘汰的方式被淘汰了就是错误的。书法能够责备这个世界,因为它不再具有一个功能,但是书法缺乏功能在我们现在的生活方式中几乎不是一个缺点。

修辞术是一种高贵的和实践的技艺,因为它的训练是人之功能的一种本质部分。因此,如果今天不存在修辞术能够实现其内在目的的环境,那么人的功能的一部分也就不能完全实现。修辞术能够实现其内在目的的当代环境的缺乏构成了对我们当代社会和政治设计的批判,这不是修辞术的控告,也不仅仅是类似于书法被印刷术取代后偶然产生的怀乡病。有一种大量的本质性的人类交流活动从我们的生活中流失了。人们不再有机会一起审议,并说服每一个人相信最有效的决定。当我认为亚里士多德关于人的功能和最好生活的概念不得被历史化时,这并不是意味着要向当代的无论什么情境屈服。我们可以公正地说,政治环境阻碍了人完整的发展和人的欣欣向荣。《修辞术》允许这样的批判。

因此《修辞术》提供了特殊的政治批判和详细地理解我们自身缺点的源泉。它不只是为城邦的丧失和对一个德性世界的怀念提供了偶然的悲叹。我们越是理解修辞术的内在目的,我们就越是能理解我们的时代失去了什么。正如我们越是更好地看到外在目的和内在目的之间的联系因境况变化而变得偶然,我们就越是能更好地看到该做些什么。我在导论中说,亚里士多德可能对我们来说是太天真了些,然而对亚里士多德来说,我们看起来不是太过复杂,而是太不自然了。我的目的使得那两种观点能够作为真实的可能性,同时无需假设,哪一种思想模式是本然更优越的。

泰勒说:“好的理论能够让实践变得更少错误,更具有深刻的洞察力。”但泰勒的洞察可以更深入一步。好的理论不仅可以揭露一种实践的作用,而且可以揭露和阐释一个给定的实践能够被应用于

多种多样的环境的本性,在这些环境中,理论是适当的或是易于理解的。修辞技艺让实践变得更有效和更具“深刻的洞察力(*clairvoyant*)”。在当今的环境中,没有任何理由认为修辞术的效果和洞察力会让修辞术通过本身的技艺比通过诡辩、欺骗和不道德的吸引更多可靠地说服听众。如果一门实践的技艺在今天已经丧失了功能,[237]那么问题就不在于这门实践技艺已经过时了,而在于我们今天的生活已经变得极其不自然。

最高贵的技艺最能揭示人的活动和人的本性。这些技艺就是实践性的技艺。没有什么能够从亚里士多德关于实践技艺的观点中提出比如今流行的宣称——修辞术与认知有关,譬喻是修辞术中最能揭示事物的技巧——更深刻的观点。今天的人们努力寻找在人的本性和诗艺之间的联系,有时甚至希望通过发现在创造力、譬喻、洞察力和本质的人性之间的联系,而发明一门修辞术的诗艺。这种倾向并不限于当代的修辞理论。类似地,解释学受到诗艺的吸引:伽达默尔(*Gadamer*)和阿伦特(*Arendt*)都试图通过一种美学的讨论来接近明智。库恩(*Kuhn*)模仿了在感知中的不连续的变化的科学式变革,而不是在行为中或是在论证中。他们都因此允诺了一种理性的远景,这种理性将推理和遵守一种规则统一起来,然后必须与感知、应用、解释和基于那些规则的行为联系起来。^①

在导论中,我允诺说,这份对《修辞术》的探究会宣告,甚至可能转变当今关于明智和修辞术的讨论。此处是一个我能够兑现那个承诺的方式。对亚里士多德来说,实践技艺与人类活动的紧密关系远胜于与诗艺事物的关系。这对亚里士多德来说几乎是一个概

① 参 Stanley Cavell,《理性的宣称》(*The Claim of Reason*),页307:“没有什么规则或原则能够在一个道德的语境中发挥作用,就像管理性的或限定性的规则在游戏中发挥的作用一样。这就如同对被称为是道德性的生活方式来说本质性的事物的缺失,对应着我们称为是游戏的生活方式的本质性的事物的存在一样。”

念上的真理。实践允许从背景到行为者的推论,然而实际上不会这样(《尼各马可伦理学》卷二第四章 1105a26,卷五第八章 1135a15)。当高贵与实践自然而然地相联时,那么也就很容易看到越是高贵的技艺,越是紧密地与人的功能相联。

《修辞术》中与实践最紧密相关的部分,以及我在这本书中强调的部分就是与人的功能相关的部分,然而越具有诗性的方面,例如在卷三中对风格和安排的讨论,则不属于那些部分。当今修辞研究的方向和关于明智的讨论方向有另外的原因,可以看到在人的善与当今的环境之间联系的匮乏。^①麻烦在于,《修辞术》最具实践性的方面也是与城邦的语境联系最紧密的方面,诸如风格、譬喻等等都可以容易地被当代所采用。修辞术活动的方面和亚里士多德的探究中与人的功能联系最紧密的方面也是与它们的政治语境联系最紧密的方面。

在当今,不存在那种修辞术可以从属的政治学,这不是修辞术的错误。(当然,这不是修辞术的错误的事实也不意味着这就没有危险和无需我们采取预防措施。)在第一章中,我论证说,只有在关于审议特殊事项的修辞论证中,而不是在一般而言的说服中,原因和效果、论证和被说服是同一的,只有这样的说服性的活动才具有内在的目的。[238]在第二章中,我进一步论证,原因和效果的这种同一性只能位于修辞术的种类中,而不会位于一般而言的修辞术中。因此,修辞术作为一种实践,只有在特定的政治环境中才是有意义的,在那种政治环境中修辞实践才是可能的。一种与外在的成功没有显著联系的内在目的会丧失其自身的目的和价值。交流沟通的尝试产生了书法。类似地,在修辞术中,省略推理论证的核心位置被譬喻取代了。修辞术对亚里士多德来说是这样一种高级的

① 类似地,佩雷尔曼(Perelman)为了普遍的听众能够以损失实践的决定为代价,来交换真理,他拒绝修辞术为了特殊的听众而支持辩证法。参 Chaim Perelman and L. Olbrecht-Tyteca,《新修辞术》(*The New Rhetoric*)。

实践技艺,以至于它有时犯错也是出于政治的原因。修辞术的尊严和与政治学的相似性,是随情境变化而变化的,它依赖于城邦中的自然联系,而不是普遍的联系。在亚里士多德的语境内部,这种联系是一种自然的联系,然而在我的分析中,这种联系则是因情境变化而变化的。这种偶然性使得我对《修辞术》的分析成为明智历史的一部分。

因此,我在导论中指出,《修辞术》极具亚里士多德式哲学的一个特征就是《修辞术》是将修辞术作为一种活动来关注的,而不是出于可能激发一位修辞家或这些实践能引起的效果的动机去关注修辞术。作为一种活动的修辞术有其自身的价值和成功与失败的标准。我也暗示说,很容易就设想一个实践的世界,在这个世界中这种强调不能达到预期的效果,以及我们会明智地关注动机或效果。甚至在城邦的时代,修昔底德和欧里庇得斯至少认为他们对目的强调要比亚里士多德对活动本身的关注更合适。对环境的适应性并不意味着要求助中立的、前理论的毫无理性的经验。然而,亚里士多德依然要么遵守要么创建一个作为活动的修辞术在其中具有连贯性和合理性的世界。

要是没有一个城邦,那么作为活动的修辞术就是不可能的。那些外在于自身没有目的的事物——它们之所以没有目的是因为它们被实践是出于它们自身的缘故——在当今变得毫无意义了。在战争中抑制对死亡的恐惧是其自身的目的;通过不带氧气攀登珠穆朗玛峰来克服对死亡的恐惧在亚里士多德看来是无意义的。德性变成了精湛的技巧。仅仅通过论证来说服是苛刻的限制。认为某物是好的,意味着不仅仅将它看做是某人自己的偏好,并且要求公共的标准。对亚里士多德来说,公共的标准指的就是政治的标准。要是没有这样的标准,正如我们在上一章中看到的,修辞术就会变成可以用来服务于外在于它自身的目的的武器。但这不是修辞术自身的目的。

我一直在宣称,《修辞术》是一部政治理论或政治科学的作品。

就是说,《修辞术》通过表明修辞实践的内在作用,为的是立法者能够做出关于修辞术的理智的政治决定。对城邦公民和立法者来说,对理解修辞术的需要不是一种狭隘的实践上的需要。亚里士多德在《政治学》中说,所有的城邦公民都需要训练绘画的能力,这使们更好地“判断画家的作品”(卷八第三章 1338a17-19)。^[239]但他随后指出,城邦的教育必须要比如下的理由拥有更宽泛的合理理由:

他们应该接受绘画的教育不是为了他们可以在私底下购物时犯错,和为了避免在买卖器皿时被骗,而是因为这种教育会让他们变成研究与物体相关的美的方面的内行。事事必求实用不符合那些心胸宽阔和自由的人们。(1338a40-b2)

修辞术与之类似的是,都无需考虑政治的环境。公民权的部分和实践智慧的部分是反省和理论化人类事物的能力。即便《修辞术》仅仅偶尔会有益于这样的反省且根本具有实践上的作用,《修辞术》也能够对当代的明智有所贡献。这本对《修辞术》分析的书提供了一系列反省的时机,这样的反省应该成为任何成熟之人进行政治判断的部分。技艺、伦理德性和德性之间的联系、内在目的和外在此目的联系以及伦理的导向性目的和技艺性的导向性目的之间的联系,在任何环境中都是明智之人的核心主题。严肃地使人的功能和人的善理论化就如同政治改革的实践那样困难。这样的理论化就如同政治改革一样,是明智的本质部分;另外,正如从当代生活中消失了一样,明智的历史也是明智的一部分。

如此实践性的反思部分地涉及修辞技艺的实践方面和它在其中发挥作用的多样环境之间的联系。当代的明智与亚里士多德的明智不同,它必须是历史性的。当代的明智也还必须具备一种历史意识。因此,我想更多地集中于《修辞术》和《政治学》之间的关系从而实现对这种实践技艺与其政治环境的关系更好的理解。

在第一章中,我求助于《政治学》卷八中对音乐的处理。亚里士多德关于职业的音乐教育和表演与城邦的音乐教育和表演的区分,以及每一种教育和表演对实践者的灵魂的影响,最明显地类似于我想就《修辞术》做出的宣称;基于目前关于一种实践的技艺与其相关的环境之间的联系的问题,这个类比暗示了一些麻烦。在《政治学》卷八中的思考适用于卷七和卷八理想的城邦,并不适用于《政治学》中考察的整个城邦范围。尽管亚里士多德简洁地指出了关于音乐风格和其他音乐实践的问题应该随着城邦类型的变化而发展,例如,战争音乐应该适用于尚武的城邦——但他没有给出关于音乐的一般性分析,以及音乐在城邦中的位置。《政治学》卷八讨论的并不是音乐在城邦中的位置,[240]而是音乐在卷七和卷八中发现的那种最好的城邦中的位置。

那么《修辞术》是关于什么的?它似乎完全不同于对音乐的分析,并且不与哪个特殊的城邦紧密相关,即便它会要求某种城邦作为条件。那么《修辞术》适用于什么范围内的城邦?《修辞术》和《政治学》都没有清晰地说过关于理解《修辞术》的政治语境方面的任何东西,当然《政治学》根本就没有提到过修辞术。

我认为答案是,与《尼各马可伦理学》一样,《修辞术》具有同样的范围和同样的政治功能。^①关于这一点,作为一个整体的《尼各马可伦理学》比《政治学》卷八关于音乐的部分是一个更好的类比。尽管《政治学》对修辞术保持沉默,但修辞术的政治地位要比音乐更具有说服力;修辞术和伦理学是共存的,因为二者都与明智相关,

① 我在开始就指出,我很大程度上依赖于《尼各马可伦理学》,因为它是更为人熟悉的,另外我不认为《优台谟伦理学》的考虑会产生具有重要意义的不同结论。因为这个结论不仅仅是得自于《尼格马可伦理学》,而且这个结论是亚里士多德整个事业的写照。我认为出于我研究的目的,我需要重申我的确信,即这两部伦理学与《政治学》或《修辞术》的关系没有什么根本上的重要差异。

而明智与城邦是共存的。因此,不管奴隶在技艺性的教育上是多么擅长,他们都被从公民和过美好的生活中排除掉了。^①

音乐有一个更加受限的政治重要性。只有在教育以及音乐教育是公共的和国家支持的地方,音乐才是一个政治问题。这就是为何亚里士多德仅仅在卷八中谈论音乐,而不是在他对次好的城邦进行分析时谈论音乐的原因,在那些次好的城邦中,教育被认为是父母们的责任。音乐可能对政治教育来说是本质性的,但如果教育是私人性的,那么它就不再是政治审议的主题。然而,不管城邦良好还是糟糕,修辞术不可避免地是一个政治问题。

《尼各马可伦理学》与《政治学》类似,都是一个政治的探究。前者探讨的是人所能过的最好的生活。过最好的生活必定是在一个城邦中,但《尼各马可伦理学》不是任何一个特殊城邦的生活景象。我愿意同样地来探究《修辞术》:亚里士多德描述的修辞活动必定是在某个城邦中,而不是任何独特的城邦中。政治家需要对人的善、好人、生活得好有同样的理解,而不管他在做决定时究竟是不是涉及理想的城邦。在那种极为罕见的好人和好公民是一致的情形中,即最好的城邦中,《尼各马可伦理学》能以一种直接方式被应用。好人和好公民在何处是分离的,对好人的分析就会以不同的方式帮助政治家。这样的分析有助于表明如何将现实城邦中的局部正义推向完满的正义,如何将恰当的正义推向政制的形式,如何让现实的成功更稳定和更具有兼容性,如何裁定关于正义的竞争性的宣称,等等。这样的分析甚至可以帮助明智之人,将之作为纯粹的理论,有助于立法者和城邦公民“对形体和形式的美的遵从”。《尼各马可伦理学》是对好人描述,所以能够成为政治学的标准。政治学中一个好公民的定义[241]必须取决于一个公民所生活的那个城

① 关于细节,参我的《亚里士多德的自然奴隶:不完全的实践和不完全的人的存在》(Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings)。

邦。但仅仅是伦理学如何成为政治学的标准这一点会改变。

从《修辞术》中可以获得同样的事情。亚里士多德的《修辞术》讨论的是最好状态下的修辞术,类似于《尼各马可伦理学》中人的最好生活。《修辞术》预设了内在目的和外在目的没有任何缝隙的那种环境。修辞术被置于这样一个世界中:在其中一般而言成功说服的最好方式是通过技艺来说服的,听众足够地正派以至于真理总是能战胜谎言。明智的听众不受党派之争或是意识形态差异的限制,一般会赞同什么是善,仅仅会怀疑如何以最好的方式去保护这种善。如果存在一种人的活动和人的善,那么对我来说“什么是最好的”原则上就不会不同于对你来说“什么是最好的”。在其多样化的应用中,在人为的性情和实践的性情之间没有巨大的矛盾,在对性情的要求和对理性的要求之间也不存在巨大的矛盾。《修辞术》只有在如下的环境中才是有意义的:在这样的环境中亚里士多德能够自信地断言审议修辞术是一般修辞术的模板,审议修辞术尤其是法庭修辞术的权威。修辞术的这些特征没有一个能够被普遍地实现。我也没有看到有任何理由认为这些特征的任何一个可以在今天得到实现。

在一个理想的城邦中,《修辞术》会是对现实的实践准确的描述。在大多数现实的城邦中,富有技艺的修辞术和成功的修辞术并不像《修辞术》理解的那样是和谐一致的,正如《尼各马可伦理学》中的好人与《政治学》中的好公民很少会和谐一致。在大多数真实的情境中,《修辞术》都变得更少具有描述性,而是更多的标准性。政治家凭靠标准的知识能做什么将随着环境的变化而变化。《修辞术》和《尼各马可伦理学》超越了《政治学》卷七和卷八中的理想城邦,而将范围扩展至《政治学》考察的城邦的整个范围。

但它们没有扩展到我想将它们应用到的当代世界的政治中。为了尽力在今天理解《修辞术》,我们正在将这个文本放在超越了亚里士多德的目的和想象的环境中。超越亚里士多德的目的没有什么不合理,但有一种内在不一致的危险。

然而,亚里士多德提供了某些方法以避免不一致和扩展他对明智、技艺和伦理的理解,以及理解修辞术超越了他所能想象的环境。如果我们只有《尼各马可伦理学》而没有《政治学》,我们可能认为,亚里士多德在《尼各马可伦理学》将道德德性呈现为人的功能的一种根本的对手,以至于这二个文本中哪一个要是丢失了,生命都不会完整。尽管这样的解释是真实的,但《政治学》帮助我们看到它也是不完整的,因为一个人可以在某些德性不需要练习和发展的城邦中生活得很好。类似地,我已经论证过,三种修辞术是[242]唯一的几种完全属于活动的修辞术,因此一个人可以下结论说,只有在那些政治环境中修辞术才是人一部分的功能。因为这些种类的存在依赖于城邦,所以修辞术的功能就不会在今天存在。如果我们认为《修辞术》与《尼各马可伦理学》一样,是独立自足的,那么它对明智的价值在今天就是可以忽略的。

但《政治学》为批评《尼各马可伦理学》中描述的美好生活留下了空间,类似地,也为批评《修辞术》中描述的修辞术功能的良好运用留下了空间。为了表明《修辞术》如何能够不仅提供一个参考的观点,而且自身成为历史批判和政治批判的对象,我想转向我关于书法和勇敢的比较。修辞术作为一种实践的技艺居于纯粹的技艺——例如书法——和道德德性如勇敢之间的中间地带。当书法变得无意义且不再广为流行时,它依然是一门技艺。当勇敢在不携带氧气攀登珠穆朗玛峰的过程中得到锻炼时,或者为了更好地展示某人的勇武而不使用现代的武器时,它也就不再是一种德性。如果勇敢的锻炼不再与人的功能和人的善相连,它也就不再是一种德性。当勇敢是一种道德德性时,不能单独作为实现一种外在目的的方式被评估这一事实让勇敢保有其自身的目的,也值得为了勇敢自身的缘故去追求勇敢。当勇敢变成一种远离外在目的的检验方式时,就变得远离了它自身的目的,勇敢就变得毫无意义。

某人可以争辩说,因为勇敢是人的功能的部分,那么一种没有展现过勇敢的生命就是不完整的和被歪曲了的生活。但这个结论

对我来说显得太快了。一个没有战争的世界可能是一个更好的世界,即便这样一个世界不再为勇敢德性留下空间。技艺总是技艺,不管它们的环境如何变化。当德性在一个更大政治整体中没有位置时,德性就不再是德性。如果德性的外在目的没有得到珍视,那么其内在目的也就不再是目的。那么为了其自身缘故而实践的德性也就是毫无意义的。再说一次,这就是为何亚里士多德说,当在技艺中存在卓越时,明智却没有卓越可言,这也是为何我一直在说不存在类似于德性的整体那样的技艺整体。修辞术越是与实践紧密相关,它就越类似于勇敢,它的内在价值也就越依赖于外在的环境。只有在外在目的的价值和内在目的的价值之间存在一致,亚里士多德才能够说,德性“既能使得事情本身实现善,也能使得事情良好地展示自身的功能”(《尼各马可伦理学》卷二第六章 1106a17 - 18)。

我认为一种强有力的能使得修辞术的技艺方面和功能方面在当今世界缺席的关键点在于,明智的变形和人之善的变形。但关于勇敢的假设性的叙述代表了反对太过轻易地将亚里士多德的判断作为标准的谨慎。[243]《政治学》从《尼各马可伦理学》采取了明确的断言——勇敢是人之善的一种本质的部分——并将它们相对地处理为城邦的特殊种类。我认为这为我们同样地处理《修辞术》中看起来是本质性的修辞术特征提供了工具。

这是一种令人惊奇地的阅读《尼各马可伦理学》和《政治学》的反向方式,我希望我对《修辞术》的研究也能有助于这种反向阅读。《尼各马可伦理学》典型地被认为包含了超越时间的智慧,然而《政治学》与其历史性的主题城邦紧密相关。这就是为何《尼各马可伦理学》要比《政治学》受到更多研究的原因。

我以相反的方式来看待这一点。《尼各马可伦理学》提供了人之善完整的描述,同时没有为实践的自省(self-criticism)留下空间。(我将这个宣称限制在实践的自省,是考虑到静观的作用对德性的生活有一个不同的视角。)明智在《尼各马可伦理学》仅仅是伦

理德性的 $\alpha\epsilon\theta\acute{o}\varsigma$ λόγος[真正的理则]。《政治学》由于考虑到内在的自省,因此更加灵活。政治的明智与作为个人的伦理德性没有关联,因为政治家必须让城邦公民变得富有德性。因此,《政治学》比《尼各马可伦理学》更少受历史限制。

我希望能表明《政治学》实际如何为从事这样的自省提供有序的方式,但我首先想要将《修辞术》一起置于这个讨论中。在《修辞术》适合于《尼各马可伦理学》和《政治学》比较的地方,《政治学》中的什么地方为这种自省开启了比《尼各马可伦理学》更多的可能性?与《尼各马可伦理学》类似,《修辞术》从属于《政治学》。它们都呈现了本质上是政治的活动但却独立于任何特定的城邦。但《修辞术》类似于《政治学》,却与《尼各马可伦理学》不同的地方是,前者展示了高贵和一门技艺内部的必要性之间转换的界限。正如亚里士多德在《后分析篇》中说的:“同样的效果既可以获得一个目的,也可以获得必要的结果。”(卷二第十一章 94b27;对照《辩谬篇》第四章 165b35)①

《政治学》探究了目的和必要性之间的转换界限。《尼各马可伦理学》中提出的在实践和制作之间那种尖锐的区分在《政治学》中被一种更加灵活的陈述取代了。这就是我在说《尼各马可伦理学》呈现了美好生活的一种自足的图景,然而《政治学》考虑了自我反省时所蕴含的意思。在《尼各马可伦理学》中,在实践、活动以及与制作相反的高贵、实用之间存在一种必要的联系。在《政治学》中,那种必要性被认为是理想化的,并在可变性的情境中被呈现出来,即转变成了:什么是城邦的和什么是实用的之间的区分,城邦的部分和它仅仅必要的条件之间的区分,因此在《尼各马可伦理学》

① 参《形而上学》卷五第五章对必然性的定义。“我们将必然性看做是,没有它作为伴随条件,生命就不可能……没有必然性,善就不能存在也不能生成,恶也不能被消除和摒绝;例如,为了不生病,服药是必需的;为了获得财富,去埃及娜航行进行贸易是必要的。”(1015a20-26)

中尖锐的区分变成了不同的程度的区分。^①

我能通过回到我在第一章中使用的一个事例来说明《政治学》的这个方面。在第一章开始,我表明了亚里士多德为何说[244]不存在一种管理奴隶的技艺,因为成为一个主人是一个人天生所是那种类型的事情,而不是技艺所能做到的事情。这看起来类似于在城邦的和实用之间的一个尖锐区分。但他随后通过承认可能存在这门技艺,虽然是一门不高贵和不重要的技艺,缓和了那个宣称。

《政治学》充满了这类转变。我将勇敢用作修辞术的类比不是偶然的,因为它是更大类比的部分。勇敢在《尼各马可伦理学》中是一种道德德性,以及人之善的一种本质部分。在《政治学》中,至少在卷七和卷八中,战争被说成是为了和平的缘故发动的,因此勇敢就仅仅假设性地是可欲的和值得称赞的。正如我在上一章中提到的,亚里士多德在《尼各马可伦理学》中质疑了讲真话的德性的价值。他能够,但在《尼各马可伦理学》中从未就其他德性所追求的诸善提出同样的问题。有人可能想知道军事胜利的善是什么,但它的价值在对勇敢的讨论中仅仅被看做是给定的。慷慨依赖于财富私有的性质和不公正分配的性质,但在《尼各马可伦理学》中对慷慨德性的考察仅仅保证这样的分配是毫无问题的。^②

① “在《尼各马可伦理学》中已经讨论过(如果这个论证用在那里有任何价值的话),幸福也是一种善的活动和实践,是一种完美的程度,并且是以绝对的模式而不是相对的模式。我们说‘相对的’指的是一种是必要的和被强迫的行为模式;说‘绝对的’指的是一种拥有内在价值的行为模式。例如,正义的行为的例子。如果按照法律的正义课人罚金,或加以惩处,诚然是一件善事,但这里必须由罪人恶行作为条件而后执法者才不得不做这件善事——我们宁愿城邦没有罪人;没有恶行,法官就无法施行他的正义。如果按照功赏的正义,以荣誉和财物给予他人,这样的为善就不同于惩恶的为善:凡出于本然的善行都具有最高的价值。”(《政治学》卷七第十三章 1332a12-22)

② 慷慨成为一种德性的方式依赖于不平等地献出财产,正是这一点使得慷慨成为德性,关于对这种方式的反思,参 T. H. Irwin,《亚里士多德〈政治学〉中的慷慨和财产》(Generosity and Property in Aristotle's *Politics*)。

《修辞术》类似于《尼各马可伦理学》，也为修辞术的善提供了保证，但《政治学》至少为批判留下了空间。人的功能和人之善以及明智，对亚里士多德来说没有一种是历史的可变的現象，但《政治学》的可变性为延伸扩展提供了源泉。《修辞术》类似于《政治学》，重复地表明了同样的方法如何能被用来实现修辞术的内在目的，或是利用听众性格弱点的必要性。在亚里士多德没有看到重大的哲学重要性的地方，我将这些要点看做是将《修辞术》扩展出其自身的构思的契机。

《修辞术》的政治扩展对当代关于修辞术和明智的问题来说，可能开启了某些令人惊奇的可能性。在最好的城邦中，勇敢是必要的，而不是好的，但在大多数败坏的城邦中，或者在如今不自然的共同体中（它们甚至不是城邦），修辞术是必要的而不是好的。我们可能认为我们现在是如此文明化，以至于勇敢不再是一种德性。但如果修辞术不再是高贵的，那它也不可能成为沾沾自喜的理由。修辞术在当今可能成为我们的卓越的一种标志，但与人的活动不再有联系。我们必须意识到这种可能性：我们不是足够地好以至于无法承担修辞术作为人之善的部分。

且不管这个事实：修辞术是一种技艺，勇敢是一种德性，修辞术与明智的关系要比与勇敢的关系更紧密。由于修辞术与明智的这种密切的关系，修辞术就不太可能从人的完善中消失。修辞术是一种高贵的活动。它是如此地高贵以至于有时可以假冒政治学。因此修辞术对我来说似乎不可能遭受像勇敢那样的命运。[245]我很难想象一个城邦是如此地好，或是如此地坏，以至于公共审议的实践从一系列善的活动转向仅仅是必要的活动。不同的道德和政治环境要求不断变化的明智，因此也需要城邦修辞术的视角不断变化。它们的理智与伦理、自然相反，从勇敢缺乏的那种环境出发给予了明智和修辞术一种特定的独立性。当现代的进步可能将勇敢驱出战场而基于喜马拉雅山的雪山时，这些同样的进步对修辞术来说不是不相干的；相反，会毁灭了修辞术。

《政治学》展示在善和必要之间的转换界限的方式是一种亚里士多德主义的方法,超越了亚里士多德自身延伸到了明智的历史中。与《尼各马可伦理学》不同,《修辞术》类似于《政治学》——如我的研究显示的——展示了理性和必要性之间的转换界限。在我的分析过程中,我发现了好几个这样的例子。对激情的求助和对风格的注重受到了贬低,但他表明了它们属于修辞技艺的部分的原因。演说者被告知通过猜测听众的意见来运用格言,然而我们得知,那些格言有助于制作伦理的论证。《修辞术》表明了高贵和一种单一的复杂活动中的必要性之间的转换界限。比起《尼各马可伦理学》和《政治学》能做出如此历史化的延伸,《修辞术》能更好地武装我们。

我一直在表明,《修辞术》为立法者精心构思,为的是让立法者理解城邦性的修辞技艺。它对修辞术的实践者来说不是很有用,并且它也没有为立法者提供他们在面临理解的问题时和管理修辞术的问题时任何预备好的解决办法。我认为,《政治学》为理解《修辞术》的使用提供了最好的准则。亚里士多德在《政治学》卷四开始提供了下述纲领性的评论:

一切技艺和科学要是不仅仅以片段的陈述为满足,而是有志于研究整个问题,则每一种专门的技艺和学问就应该把擅长的那一门内所有各个方面的事情全部加以考虑。例如,体育这一门就需要研究,何种锻炼最适合何种体质;什么才是最好的教练方法——所以最好的方法就是适宜于具有良好体质又具备最优越的生活条件的人们的最好教练方法;什么才是普遍适宜于大多数人体质的教练方法——在这方面,体育锻炼也得一并考虑。此外,考虑到某些人愿意接受教练,却不想达到可以参加体育竞赛那样的高度,成人体育教练和少年竞技教练又得为这些人们设置某些对他们相宜的较低课程。(卷四第一章 1288b10-19)

任何一种单一的技艺或科学在不同的环境中都有不同的功能。如果《修辞术》属于这些“完全与某种主题相关”的技艺中的一种,[246]那么,它就会允许立法者去完成这些不同的职责。我之前说过,立法者会以多种多样的方式使用《修辞术》。那种多样性是如此广泛以至于它能产生这四种“最好”的含义。同样的理性的能力服务于在这一段中通过“最好的”的不同含义而区分的一系列不同的目的。这种多样性能决定何种修辞术最适合于不同类别的人群和不同类型的城邦;在最好的政治环境中,修辞术看起来像什么;何种修辞术适合于一个更为多变的环境,以及如何用修辞术来最好地理解一种自身并不渴求的情形。

为了能完成所有这些目标,《修辞术》不得不更加细致地关注内在目的和外在目的之间关系的变化。《修辞术》因此对那些忽略了将修辞技艺理解为一种完整的技艺的人来说,就会显得是在一种虔诚地将渴盼最好的行为进行道德化与一种愤怒的和操控性的态度之间的摇摆不定。《修辞术》的部分,尤其是前三章为修辞术做了一个道德的辩护。包括绝大部分文本在内,都表明了如何实践修辞术,而不管目的的好与坏。要是不整合内在目的和外在目的,前一种似乎仅仅是一个祈祷者意在避免一种惩罚,后者则是引来惩罚,就如同阿伽门农在犯下肆心之罪前一直感到羞愧。今天的法律学校和商业学校提供伦理的课程,对那些毫无慈悲心的人来说,被送进这样的学校里就给予了他们逃避责任的合理性,因为他们会说:“不要谴责我,我们修过伦理课程了。”

这些表面的差异是一个整体的部分。《修辞术》理想的那一方面源于亚里士多德表明内在目的如何和谐地导致外在目的的地方,而非道德和经验的方面源于亚里士多德直接地关注外在目的,正如四种“最好”的意思所命令的。我在导论里说过,我试图避免《修辞术》文本的结构问题,并受到相反的假设——最好将《修辞术》视作一个完整的论证去阅读——的引导。我说过,文本结构的问题和哲学分析的问题在逻辑上是彼此独立的。当然,在其他方面,它们不

是彼此独立的。《修辞术》的吸引力和其文本结构的散乱是读者在作品中发现的主要矛盾之一。如果在我接近那些矛盾过程中,绝大多数矛盾都消失了,我的这项研究虽然不会变成无效的,但它至少在很大程度上丧失了重要性。

在《政治学》中,“最好之事”的终极意思指的是在受党派之争和革命影响的败坏的城邦中适合完成的最好之事。《政治学》卷五的意图就是为了看到在这样的环境中,“最好之事”意味着什么。对这一点表示怀疑似乎是合理的:一种专为最远离理想的环境设计的解决方案将成为最适于《修辞术》用来宣告一种当代的对实践智慧的探究的解决方案。[247]如果这就是关键点,那么留给我们令人不安和令人着急的情景就是,修辞术最易受操纵的那一面就成为对今天最有益和最重要的方面。《修辞术》不会提供这样一种理想,以至于可以径直地瞄准一系列获得“最好”的方法,因为我们这个时代缺乏论证的优异和实践的成功之间的联系,以及在作为修辞产品的性情和作为个人实际的实践选择的性情之间的联系。

例如,在本书第六章中,我从《修辞术》卷三第一章引证的段落,在那里亚里士多德指出,在极端败坏的城邦中,戏剧比赛时“演员比诗人更重要”,同时对于政治竞争也是如此。这个类比对政治究竟意味着什么呢?诗人是情节的主人,然而演员是艺术地被表达出来的主人。类似地,修辞术与情节比较起来,论证就是表达修辞术的方式。亚里士多德关于这种变化的进一步评论暗示:修辞术会遭遇必要性而不是遭遇善的那些部分才是与今天最大程度相关的部分:

有三点需要加以注意:音量、调式和节奏,正确掌握了这些技巧的人几乎都捧走了戏剧竞赛的所有嘉奖,正如在今天的戏剧比赛中,演员比诗人更有影响力一样,在政治竞争中也有类似的现象,这是由于我们政体的弊端所致。然而没有人总体研究朗诵的艺术……朗诵艺术被认为是一个庸俗的题目,人们的

这种观点并无不得体之处。但,既然整个修辞技艺都意在影响听众的意见,我们就不得不对此予以注意,尽管这并不恰当,但实为必需。因为我们的确应当不使听众对我们的演说感到苦恼,也不应使听众感到高兴。((《修辞术》卷三第一章 1403b32 - 1404a5)

如果由于我们生活的非自然的品质,在亚里士多德看来那些极为关键的联系,如力量与活动的联系,内在目的和外在目的的联系,技艺性内在目的与伦理性内在目的之间的联系,理性和性情之间的联系,人为的性情和实践的性情之间的联系,如果所有这些联系都被切断了,那么修辞技艺在今天就变成了一种必要性的技艺,而不是受其内在目的支配的技艺。但通过整体地理解这门技艺,重现亚里士多德所描述的那些条件,可以帮助我们设计改善的方向。

所有这一切结论都必须被看做仅仅是暗示性的和极为简化的。在这整本书中,我一直依靠《政治学》和《尼各马可伦理学》的比较从而去阐明《修辞术》。同时,我也宣称,《修辞术》轮流阐明了《尼各马可伦理学》和《政治学》。因此,这一点应该是清晰的:一个对《修辞术》的完整阐述确实要求对《尼各马可伦理学》和《政治学》完整的讨论,很明显我没有如此尝试。[248]我仅仅以一个暗示性的结论结束本书,并不意味着我怀疑,我的结论是否真实和可辩护;我只是认识到,我还没有完整地为此些结论辩护。

在涉及历史时,总是会有危险,尤其是通过提及亚里士多德来陈述当代的哲学和实践问题。对古老城邦的黄金时代的怀念也是危险的。通过将过去变得对现在来说唾手可得,从而从历史中取消历史是危险的,同时有这样的想法也是危险的:因为某些可能性值得欲求,所以就真的成为一个可获得的选择。我认为我对《修辞术》的研究避免了这些危险。因为我并不认为一个人可以提取他喜欢亚里士多德的那些部分,或是从他的整个论证中提取那些看起来有用的部分,所以我强调了《修辞术》的连贯性。《修辞术》与城邦

紧密相连。城邦有自身的吸引力,但这不是亚里士多德认为的理想的世界。我不愿意生活在那里,即便我能通过无知的面纱看到和确信我是一个城邦公民,而不是一个奴隶或女人。一个人越是完整地理解了《修辞术》,或是完整地理解了亚里士多德的任何其他作品,就越少能从《修辞术》中直接获得可用的和实用的东西。然而,知晓我们无法拥有什么是有益的。另外,《修辞术》最有益的一面可能是其最受怀疑和易操纵的一面,而不是其最高贵的一面。

修辞术是最高贵的技艺,同时也是最危险的技艺。它是最理性的技艺:其他的技艺产生敌对的事物或观点,但唯有修辞术可以证明敌对的观点或事物,因为说服论证是其典型的因果模式。修辞术可以被称为技艺中的技艺,因为在修辞术中理性完全支配着这门技艺。正如政治学是建筑师的技艺,所以修辞术是最艺术性的技艺。一门能够证明敌对的观点或事物的技艺会产生不信任。今天的我们无需想起这种不信任。但我们需要知道修辞术的高贵。

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

亚里士多德注疏集

品格的技艺

本书是第一次以整本书的篇幅对亚里士多德《修辞术》进行哲学处理。为《修辞术》提供一种哲学研究式的读法，这种读法着眼于这部作品本身的完整和其本身的哲学趣味。

作者认为，《修辞术》为实践理性的复杂性提供了一个丰富的联结点，它——其关注的焦点在于具体的和实践的行为——提供的复杂性和深刻洞见远远超过《尼各马可伦理学》中的简短评论

作者在解读《修辞术》时，心中怀有就当代哲学问题而从中有所收获的希望。希望对《修辞术》的这项研究能够改变关于审慎、品格和论辩的讨论的未来方向。并以对《修辞术》更加完整的思考能够将我们置于一个更好的位置去促进或是批判阿伦特和麦金泰尔从事的事业。

ISBN 978-7-5080-7982-0



定价：56.00元

责任编辑◎陈希米