

## 修辞“术”：知识抑或能力<sup>1</sup>

亚里士多德这部著作的题目通常存在两种译法。一部分研究者据该书中世纪抄本的标题 τέχνης ῥητορική，将之命名为“修辞术”（the art of rhetoric）。亚里士多德本人却在《论诗术》<sup>2</sup>中，用 περί ῥητορικής 来称呼此书。<sup>3</sup> 修辞史家肯尼迪（George · A · Kennedy）据此采用“论修辞”（on rhetoric）这一译名。<sup>4</sup> 然而，前一种突出“技术”的译法似乎并非全无道理。在亚里士多德时期，“修辞是否属于‘技术’”颇受争议。研究者往往认为，柏拉图和亚里士多德在这一问题上给出了相反的答案，二者对“修辞”的看法似乎存在根本分歧。据昆体良<sup>5</sup>，亚里士多德一篇涉及“修辞”的早期对话“Gryllus”（已佚）中，一方面赞同柏拉图对“修辞并非技术”的批评；另一方面反对伊索克拉底（Isocrates），据说后者的演说词极为重视演说的修饰，以文学特色和情绪饱满著称。而到了《修辞术》，亚里士多德似乎已经摆脱了早年柏拉图的影响，与柏拉图相反，他将“修辞”归于“技术”。

的确，《修辞学》开篇就断言研究修辞乃“技术的功能”（τέχνης ἔργον）。如此“公然”联系修辞与技术，批评柏拉图之意似乎毫无疑问。然而，亚里士多德与柏拉图在看待“修辞”上果真存在根本分歧？或许我们首先要弄清亚里士多德在何种意义上使用“技术”这一词。

### “术”

《修辞术》开篇，亚里士多德如此描述“技术的功能”：“可以发现（θεωρεῖν）为何（τὴν αἰτίαν）有些人出于习惯而另一些人出于自发成功地运用了它们，人们公认这种发现是技术的功能（τέχνης ἔργον）。”（1354a10）技术首先在于发现人们进行某项行动时，能够做得好的原因。修辞术则可以说是发现人们进行说服这一行动时，行有成效的原因。正因为如此，

<sup>1</sup> 本文依据的亚里士多德《修辞学》版本如下：

希腊语注本 Edward Meredith Cope, John Edwin Sandys, Aristotle: Rhetoric, Cambridge, 2009。

英译本 George · A · Kennedy, On Rhetoric, Oxford, 2007。

中译本颜一译，《修辞术》，见《亚里士多德全集第九卷》，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1994。

罗念生译，《修辞学》（节译本），见《罗念生全集第一卷》，上海：上海人民出版社，2010。

本文中的引文主要依据中译，部分参照希腊原文与英译略加改动。页编码均根据颜一译本。

<sup>2</sup> 刘小枫《“国学”与“诗学”》一文对《论诗》译名问题讨论甚详，定其名为《论诗术》。刘小枫老师认为，题名增一“术”字，一方面是亚里士多德常用的省略手法，另一方面“术”正好传达出古希腊的“诗教”传统。参刘小枫，《“国学”与“诗学”》，见《重启古典诗学》，北京：华夏出版社，2010，页16。

<sup>3</sup> 《论诗术》（19.2），中译本参《罗念生全集第一卷》，上海：上海人民出版社，2010。

<sup>4</sup> 参 George · A · Kennedy, 《关于翻译的一些注释》（“Notes on the translation”），见 On Rhetoric, Oxford, 2007。

<sup>5</sup> 昆体良，《雄辩术》（2.17.14），中译本参《昆体良教育论著选》，任钟印译，北京：人民教育出版社，1989。

修辞术并非着眼于“说服”，而是指向“得以说服的原因”，是“发现”每一具体事例中的“说服方式”，并确立这些说服方式各自的地位：“修辞术的功能不在于说服(πεισαι)，而在于每一事例中发现(ιδεῖν)现存的说服方式(ὑπάρχοντα πιθανά)……发现真正的和表面的说服。”(1355b10-15) 修辞术并非具体的演说，它的功能也并非在具体演说中实现说服，否则，就不存在“真正的和表面的说服”，也不存在作为手段的说服方式的优劣之别。

修辞术由此成为一种“发现”的“能力”(δύναμις)，这种能力同辩证法类似。亚里士多德强调修辞的技术性，他将修辞术的说服方式称为“说服论证”(πίστεις)。尽管说服论证同时包括属于与不属于技术范围两种，但是“只有本质上属于技术范围的(ἔντεχνον)才是说服论证，其它的则是附属(于说服论证)”。由“言说”(λόγος)而来的这种“技术性”说服论证又分为三种形式：“第一种在于演说者的品格(ἔθος)，第二种在于使听者处于某种心境，第三种在于借助证明或表面证明的论证本身(λόγος)。”(1356a)而推理论证(ἐνθύμημα)则属于第三种形式。(1356a-b)

面对各种说服方式，亚里士多德显然更为看重推理论证。对于亚里士多德而言，修辞术乃辩证法的对应物，作为修辞三段论的推理论证对应着辩证法中的科学三段论。推理论证是说服论证的躯干(σῶμα)(1354a)，因而也是修辞术的核心。据此，亚里士多德批评道：

当今编纂修辞术的人只涉及到了这种技术的一小部分，因为只有本质上属于技术范围之内的(ἔντεχνον)才是说服论证(πίστεις)其他的则附属于(说服论证)。关于作为说服论证之躯干的推理论证(ἐνθύμημα)他们只字未提，却大谈特谈种种题外话题。敌意、怜悯、愤怒以及灵魂诸如此类的激情(πάθη)其实并不切题，只不过是意在影响陪审员的判断。(1354a12-18)

显然，这里主要针对伊索克拉底学派的作风。亚里士多德讲授《修辞学》时，这一学派影响甚大——他们注重文学修饰，轻视演说的“逻辑”，选择通过激起听众的情绪来增强演说的力量。亚里士多德将修辞术的核心限定为作为修辞三段论的推理论证，回应的不仅是这类修辞演说偏爱的说服方式，还有伊索克拉底对修辞与哲学不加区分的做法。伊索克拉底受柏拉图影响，他结合自己的修辞研究与城邦的政治实践，在原先庭辩演说的基础上增加了议事演说这一种类。<sup>6</sup> 伊索克拉底将自己的修辞研究称为“哲学”，他大为扩展了修辞学的范围——修辞学不再是一种单纯的修辞研究，有关城邦政治、德性的一切也被纳入修辞学的领域。一旦修辞学僭取了哲学的“地位”，它似乎就能够指导城邦政治生活的一切，它似乎就拥有知识。

然而，亚里士多德在《修辞学》开篇强调修辞术“并非任何一种知识”(ἐπιστήμη)(1354a)。修辞术往往与城邦的政治实践结合，它看起来与实践智慧(practical wisdom)有

<sup>6</sup> 参《西方古代教育论著选》，北京：人民教育出版社，1985，页81-98，其中收录伊索克拉底三篇经典演说词。

些相似。亚里士多德却竭力区分修辞术与“睿哲”(φρονησις)，修辞术并不具备实践知识。<sup>7</sup> 当论及议事演说时，他又说：

修辞术是分析科学和伦理方面的政治学的结合，所以它部分像辩证法，部分像通情达理的论证。但是一个人越是不把辩证法和修辞术当作如期本身所能是的某种能力(δύναμις)，而要当作知识(ἐπιστήμη)来追求，就越是摧毁了他们的本性，因为这样做就改变了他们的性质，侵犯了有特定事物对象而不是仅仅研究言辞的科学。尽管如此，我们在这里还是要提及那些有实际效用的事物，但进一步的考察则留给政治科学。(1359b9-18)

伊索克拉底赋予修辞术以哲学的外衣，让修辞术承担了太多并非它本身所具有的性质。这不仅改变了修辞术本身的性质，使其本性晦暗难辨，还侵犯了其他知识的领域。这种混淆与侵犯必然会给理解政治科学与其他科学带来困难。

相反，亚里士多德却把修辞术的核心严格限制在推理论证，他以“技术—能力”而非“知识”定义“修辞术”：

修辞术是在每一事例上发现可行的说服方式的能力(ἔστω δὴ ἡ ῥητορική δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.)。(1355b26)

尽管看起来修辞术关涉“每一事例”，看起来它拥有无限的权能，但一旦说服论证以“修辞三段论”为躯干，修辞术似乎就成为了“形式化”的存在——毕竟“三段论”只是个“形式”，修辞术本身并没有知识。正因为如此，它才需要在它之上的某个东西填补它力所不及的部分。然而，贬抑修辞术的代价是使其成为某种客观中立的东西，亚里士多德由此将修辞术归入“外在的好”：

如果说一个人不正当地使用言辞的力量可以害人不浅，这一点也适用于除德性之外的所有外在诸善，尤其是那些最有用的东西，如力气、健康、财富、帅权等。这些东西运用得当可以产生最大的效益，若运用不得当就会祸害无穷。(1355b5)

## 能力与知识

---

<sup>7</sup> 在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德区分了五种灵魂肯定和否定真的方式：技艺、知识、明智、智慧和努斯(1139b15)。这里的知识指纯粹意义上的知识，单数的知识：“知识的对象时由于必然性而存在的，因此，它是永恒的。”(1139b21)然而，还有一种复数意义上的知识，主要指实践科学，如政治科学、伦理科学等。此处更多强调地应为政治知识与伦理知识。参《尼各马可伦理学》卷六(章3-7)，廖申白译，北京：商务印书馆，2003。

当把修辞术“剥离”为某种客观中立的存在时，亚里士多德借这一定义解决的问题或许比引发的问题更多。如何能避免如此中立化的修辞术为恶人利用而祸患无穷？如果说修辞三段论与辩证法一样，只是一种用来确保论证逻辑过程正确的方法，那么，我们又如何去保证其前提没有问题呢？

修辞术是一种“发现”（θεωρήσαι）的“能力”。θεωρήσαι原型为θεωρεω<sup>8</sup>，基本意思是看、瞧，引申含有思考、探究、检视之义。修辞术并非仅仅在于“发现”并归纳说服的类型，还在于对各种说服方式进行探究，研究这些方式的本质、适用范围及其利弊，更为重要的是，判定这些说服方式的优劣。值得探究的“技术性”说服论证包括“演说者的品格”“使听者处于某种心境”“借助证明或表面证明的论证本身”三种。（1356a）第三种方式又分为例证与推理论证。（1356b）

探究的“能力”得以实现需要某种方法，发现、探究、比较三种说服论证方式的方法恰恰是修辞三段论。必须首先区分作为研究方法的修辞三段论与作为研究对象——作为某一类说服论证方式的修辞三段论。修辞三段论作为一种方法，统领着整个亚里士多德对修辞术的研究，而作为研究对象的修辞三段论，也贯穿着所有的修辞演说。说服论证的躯干是推理论证。所有的演说都被看作首先为了实现推理论；所有演说类型亦是作为推理论证的特殊命题才得以区分：

我们也应区分各种推理论证的属类和它们所根据的主题。• 所谓的属类，我指的是有关个别的种的特殊命题，主题则是一切命题共同关涉的东西。要讨论推理论证的属类，首先得确定修辞演说的种类。……（依据听众而）必然有三种不同的修辞演说：议事演说（συμβουλευτικόν）、庭辩演说（δικανικόν）和展示性演说（ἐπιδεικτικόν）。（1358a30-1358b5）

这不仅意味着所有演说类型首先被置于推理论证之下来加以论述，也意味着所有演说类型是作为推理论证的命题而得到处理。推理论证于是不再仅仅保证证明不犯逻辑错误，不再只是某种“形式”。尽管推理论证借助辩证法的逻辑方法，但它处理的命题与辩证法并不相同。亚里士多德说：“辩证法的推理不基于偶发的事实，而是从所需的论证中推出结论，修辞术则从已经是约定俗成（βουλευσθαι）的东西中得出结论。”（1356b35）作为修辞术核心的推理论证一方面借用辩证法的逻辑形式，另一方面依赖于人事政治生活“约定俗成”的内容。

面对三种不同的演说类型中，修辞术的这种特性似乎更多地呈现在议事演说（συμβουλευτικόν）中。当时演说编纂者更加偏重“诉讼演讲”，而忽视了“议事演说”，因为他们只注重不切题的激情（πάθη），意图影响陪审员的判断，比起庭辩演说，议事演说的听众裁断时更能“免疫”于激情。在亚里士多德看来，议事演说因其性质而具有独特优势：

---

<sup>8</sup> Θεωρεω 通常译为“静观”，含有“以哲学审视”之义。

公民大会上的演说比局限于私人往来事务的庭辩演说更加高尚（καλλίονος）和更加投合平民政治。……这种演说很少像庭辩演说一样玩弄伎俩，因为它更有共同性（κοινότερον）。（1354b25）

然而，议事演说既然着眼于“利益”——“议事演说的目的在于阐明议题的利弊，劝说者力陈其益处，劝阻者力陈其害”，我们又应该如何理解这里所说的“高尚”呢？

对这些性质的理解似乎要回到亚里士多德对于议事演说的具体论述。亚里士多德首先限定了议事演说的范围：“不是那些必然发生或不会发生的事，而是可能发生的事。那些可能发生的事情中有些本性上是善事，有一些通过机遇才成为善事，计议的范围只限制于那些我们对之有商议余地的事物。”（1359a35）亚里士多德随即罗列了五项最主要的议题，然而，他紧接着并没有继续论述“这些议题该如何演说”，而将问题转向了“这些议题应该依据什么前提。（1360b）”——这个前提，就是“幸福”：

几乎每一个人和所有的共同体都有某种目标，为达到这一目标人们有所选择或有所回避。这个目标简单说来就是幸福及其组成部分。……幸福分为内在自身诸好和外在诸好。……内在自身的诸好一方面在于灵魂方面的好，一方面在于身体方面的好。外在诸好指高贵的出身、朋友、财富和荣誉，在此之外还有种种能力和机会。（1360b）

议事演说裁定的并非个人事务，而是有关政治共同体的事物。所有政治共同体都将“幸福”视为自己的目标，然而，政治共同体的性质不同，它所眼中的幸福含义亦不相同。在议事演说行将结束之际，亚里士多德重新提到<sup>9</sup> 政体问题：

但对于说服力和高明的劝说来说，所有之中最有效和最重要的办法在于掌握全部各种政体，区分每一种习俗、法制及其利益所在。虽然所有人都会因利益而动心，但对政体起保存作用的的事物却最为有利。（1365b21-25）

然而，“人们进行审议时考虑的并不是目的，而是达到目的的手段，而这些手段对我们来说是有利的”（1362a15-20）。在具体审议时，我们无法以“有利于维护巩固我们的政体和德性”为由来支持某些行动。尽管“德性”属于“幸福”的“内在的好”，亚里士多德在议事演说中论述的“幸福”却仅限于“身体好”与“外在的好”。（1360b）提升德性不能成为通过一项决议的有力理由。倘若没有看得见的、具体的、实实在在的外在好（利益）作为中介，对这些的谈论都会显得空洞而毫无说服力。议事演说或许就会流于对利益的盲目追求。相反，如果演说家将政治—伦理知识视为自己内在或者本应具有的东西，把这类知识当成自己的分内要求，他必然以自己的方式来解释这些问题，必然以修辞家的方式解决政治—伦理问题，

---

<sup>9</sup> 论及议事演说的五个主要议题时，亚里士多德将“政体”纳入“有关立法的议题”之下。（1360a31-35）

这很可能导致重新回到苏格拉底与高尔吉亚之间那场争论。面对这个问题，亚里士多德再次申明：“不过，所有这些都是政治学而不是修辞学范围内的事情”（1360a35），且“在《政治学》中已经详细讨论过这些问题”（1366a23）。亚里士多德限制了修辞术的范围，政治—伦理知识乃政治学的领域，任何修辞家都不该“僭越”。然而，亚里士多德又如何使议事演说朝向更高，朝向政治—德性呢？在亚里士多德接下来论述的展示性演说中，我们似乎可以找到解决这个问题的关键。

正是亚里士多德最先在修辞学研究中将展示性演说（ἐπιδεικτικόν）归为一种演说类型。<sup>10</sup> 在亚里士多德之前，类似高尔吉亚《海伦赋》这样的炫技性演说的确已经出现。亚里士多德特地将其归为一种值得研究的演说类型，莫非是因为他尤其重视这样的演说？

亚里士多德规定，展示性演说的目的在于作为观察者的听众“对演说者的能力进行评判”（1358b5），它通过“赞扬和贬低”使“听众感受到我们在品格方面的某些特征”（1366a25）。当我们赞扬什么时，这赞扬的对象本身就体现了我们是崇高还是卑下。演说者的“能力”因而不再是具体的修辞技巧，而是演说者本身的“品格”。“展示性演说的目的在于高尚或丑恶”（1358b27），这并不意味着演说者为赞颂自己的高尚而特地进行一番演讲，而是听众通过演说者赞成与贬斥的对象来评判演说者在相关品质上的能力。在亚里士多德看来，进行展示性演说必须首先了解各种德性——尽管通常不需要就“德性”本身发表演说，但他们的演说必须体现德性。亚里士多德由此区别于高尔吉亚式的炫技性演说，那种演说可以恰如其分得被称之为“炫示性”演说，演说者借赞扬抑或贬低来炫示自己的修辞技巧，往往辞藻华丽而内容空洞。

然而，也正因为如此，展示性演说本身的内容、那个具体的赞扬“对象”，需要其他东西填补。就演说的内容来说，展示性演说并非某一种特别的演说类型，它内在于其他种类的演说当中：

赞颂和劝说具有共同的形式，因为劝说的提议换一个说法，就变成了赞颂。而且，一旦懂得了我们应该做什么和应该具有什么品质，就应该换一种表达方式，把这些事情当作提议。•……因此当你想赞颂什么的时候，就该看一看这样提出什么建议；当你想提出什么建议的时候，就该看一看这样能赞颂什么。（1368a）

展示性演说内容依附于议事性演说，这种依附也反过来给议事性演说提出了更高的要求——演说家必须清楚，正是他所提议的内容反映了他德性上的高度。展示性演说之所以重要，并不因为它拥有某种特殊的主题需要赞颂或贬低，而在于它给议事性演说“植入”了伦理德性的要求。议事演说着眼于利益，在外在的好和身体的好面前止步不前，展示性演说却借由对演说者品质的要求，为那些个具体议题注入德性。亚里士多德特地展示性演说归为一种演说类型，似乎是为了提升演说者的品格在演说中的地位：“事情并不像有些修辞编纂

---

<sup>10</sup> 参尼采，《古修辞学描述》，屠友祥译，上海：上海人民出版社，2001，页14。

者在他们的‘修辞术’中所讲的那样，演说者的品格无补于其说服力，其实基本上可以说演说者的品格具有最重要的说服力量。”（1356a10-15）

值得注意的是，历史上至少有两种称呼这类演说形式的名词：“ἐπίδεικνον”、“πανηγυρικόν”。伊索克拉底的著名演说《泛希腊节集会颂词》便以“πανηγυρικόν”命名，而亚里士多德却选择 ἐπίδεικνον 一词。ἐπίδεικνον 由 δεικνον 与词缀 ἐπι 构成，从词源来看，它与“证明”（ἀποδεικνον）具有某种亲缘性。二者的词根皆为 δεικνον，基本含义为“显示、指示”。“证明”的词缀为 ἀπο，构词时取其“从……而来”、“由……（材料）构成”之义；“展示”的词缀 ἐπι 之义为“在……前面”、“在……之上”、“为了……目的”。ἐπι 使证明（ἀποδεικνον）的核心——推理论证的其他命题——朝向更高，也最终保证了这些议题的目的得以实现。对于议事性演说而言，最重要的是保存城邦的政体（τὸ σῶζον τὴν πολιτείαν）、习俗（ἥθη）、法制（νόμιμα）。（1365b21-25）这并非现代意义上的“自我保存”，城邦不是根据经济利益聚集到一起的利益分配集团，而是按照伦理原则，亦即善的生活方式结合起来的政治共同体。正是为了在演说涉及的政治实践中保证城邦的道德风俗，亚里士多德才竭力规定这类展示性演说。

在结束对议事演说与展示性演说的论述后，亚里士多德转向庭辩演说。庭辩演说的目的是公正或不公正（δίκαιον ἢ ἄδικον）。亚里士多德在此偷偷置换了问题的关键。最初区分三种演说时，“公正”似乎是控辩双方演说的主旨，二者都必须使自己显得公正。（1358b29-32）当具体论及庭辩演说“控辩方面的三段论由以构成的命题的数量和性质”时，亚里士多德却提出三个问题：不公正行为者的动机、行为不公正者的心理状态、遭受不公正行为者的性质和情况。（1368b1-5）这些问题指向的并非控辩双方——倘若仅仅为了表明自己的“公正”，那么理解这些问题似乎无所助益；这些问题指向的恰恰是审判者——唯有对这些问题了然于胸，陪审团才能做出公正的判决。

公正属于一种实践德性<sup>11</sup>，在庭辩演说中，体现公正的恰恰是对正义者做出的公正判决。并非在庭辩演说的控辩双方，而是在听众陪审员身上，公正才得以呈现。然而，庭辩演说的听众容易受激情（πάθη）影响而做出不公正的判决。展示性演说只能通过确保演说者的品质来使议事演说的议题朝向德性，庭辩演说的公正却不得不依赖听众陪审员的品质。展示性演说对此无能为力，亚里士多德因而必须对陪审员做出规定。

亚里士多德通过分析人类一切行为的原因<sup>12</sup>，将“不公正行为的动机”主要归于无理性欲求。无理性欲求包括愤怒和欲望，亚里士多德既而排除其他外在条件和机运，强调愤怒和欲望才是行为不公正的根本原因：

进一步按照年龄、品质和其他什么东西来划分人的行为就会是多此一举了。即使年

<sup>11</sup> 参《尼各马可伦理学》卷五，前揭。

<sup>12</sup> 人的一切行为分为有意做出与无意做出，前者包括习惯和欲望，欲望由理性欲求与非理性欲求（愤怒与快乐）构成；后者分为偶然与必然，必然包括强迫与自然。

轻人正好性情暴烈或者欲望过盛，他们做哪些不公正的事也并不是由于年轻，而是由于愤怒和欲望。不公的行为也不是由于财富或贫穷，虽则穷人由于窘迫正好欲望钱财，富人由于财源充足正好欲望不必要的快乐。但这些人的行为也不是由于财富或贫穷，而是由于欲望。（1369a7-15）

然而，亚里士多德并未在此处讨论愤怒问题，而是在卷二中将之作为诸激情之一来具体论述：“在讨论各种激情时，我们将说明愤怒到底是什么”（1369b15）。激情乃“能够促使人们改变其判断的那些伴随着痛苦和快乐的感情”（1378a20）。快乐与欲望天然关联，“那些显得令人快乐的事情则是出于欲望”（1369b15）。愤怒属于激情，欲望则借由“快乐”成为激情的引导者。愤怒与欲望原本是行不义者的动机，此处却成为了陪审员可能具有的激情。亚里士多德似乎在暗示，受这种激情影响而做出判决，很有可能在行不义。亚里士多德不得不面对庭辩演说的问题——听众易受演说家鼓动，在激情的影响下做出不公的裁断。因而他告诫陪审员，要警惕自己受激情的影响，否则，做出的裁断很可能变成一种不义行为。

调动听众的激情（πάθη）是说服论证的一种方式，亚里士多德却竭力贬抑这种方式、竭力抹消激情对审判的影响。只有在“淡化”了激情的作用后，亚里士多德才能转向论述如何正确审判不公正行为。不公正行为是有意造成的伤害，或者涉及成文法，或者涉及不成文法，前者依法对之进行判决，后者则需要陪审员在考虑立法者的意图和行为不义者的意图后，进行平衡裁断。（1374a17-1374b20）这无异于在向陪审员说明何种判决才是“公正”的。

## 修辞，还是哲学？

三种演说类型至此便叙述完成。无疑修辞术最终需要达成某种说服，但它的功能与目的并不在于说服本身，而是在于听众。亚里士多德没有按照演说家或者演说的主题，而是根据听众来划分演说的种类。诚然，实现说服是演说行为的终结，然而，“须知并不是所有终结都是目的，只有最善的终结才是目的。”（《物理学》）研究修辞术的目的不在于提高演说家的德性，而在于对民众的教育与提升。对于亚里士多德而言，无论是要求演说者在议事时展现德性，还是减少陪审员受激情的影响、达成公正的审判，所指向的都是民众，他试图提升听众的德性。

面对民主雅典城邦，演说与诗在政治教育上起着同样重要的作用。但与《论诗术》不同，并非演说术本身值得亚里士多德去费神研究。亚里士多德之所以讲授《修辞术》，似乎首先因为它在民主城邦的政治实践中有着不可或缺的重要地位。这的确是当时雅典的现实状况，但这并不意味着要理所当然地将城邦政治交付给演说家——演说家并不真正理解政治，也没有能力成为真正的政治家。人们更不能认为修辞术占据与政治学相等、甚至更高的地位。考察政治的本质是哲人的工作，修辞术是城邦的一种政治活动，它与政治天然关联，也正因为如此，哲人需要研究修辞术，划定其范围，明确其目的。修辞术是一种能力，而非政治科学

(知识), 政治—伦理学并非在修辞术之下得到根本理解, 相反, “修辞术就像……伦理学的分支——伦理学可以恰如其分地称作政治学——所以, 修辞术也可以纳入政治学的框架” (1356a25)。修辞术作为一种能力必须服从、并服务于哲人对政治的理解。哲学与修辞术之间的不同并非仅仅在于形而上学与政治学之间的区分, 而在于实践与技术<sup>13</sup> 之间的区别, 目的与手段<sup>14</sup> 之间的区别, 政治学与修辞术之间的区别。

亚里士多德看到了这种区别, 他用“能力”严格规定了修辞术——修辞术并非政治知识。亚里士多德把三种演说类型当作推理论证的特殊命题来加以论述。他之所以推崇推理论证, 并不只是因为依赖三段论就能保证演说的逻辑正确, 更为重要的是, 唯有通过推理论证, 我们才能分析并规定各类演说及其相互关系。倘若演说类型不是作为推理论证的命题, 而被置于演说者的品质或听众的心境之下, 那么, 演说不是因为只注重鼓动听众激情而变成智术师的舞台, 就是由于僭越自己的领域而成为“政治知识”。修辞术的僭越使演说本身成为目的; 一旦成为目的, 一切演说又会再度成为智术师的舞台。伊索克拉底自认为“哲人”, 亚里士多德却依旧称呼他为“智术师”:

那些声称自己教授政治学的智者, 却远不是在教授政治学。因为, 他们根本不知道政治学是什么以及关于什么。否则, 他们就不会把政治学看作修辞术或比它更低, 也不会认为立法就像把以往的名声好的法律汇编在一起那么容易。(《尼各马可伦理学》1181a11-15)

此处批评的正是伊索克拉底。<sup>15</sup> 强调演说是德行和智慧的产物, 强调演说对城邦政治

---

<sup>13</sup> 可变化的事物中包括被制作的事物和被实践的事物。但是制作不同于实践, ……它们也不相互包含。如果没有与制作相关的品质, 就没有技艺; 如果没有技艺, 也就没有这种品质。……所有制作都使某种事物生成。学习一项技艺就是学习使一种可以存在也可以不存在的事物生成的方法。(《尼各马可伦理学》, 1140a)

<sup>14</sup> 明智的人的特点就是善于考虑对于他自身是善的和有益的事情。……明智不同于技艺, 是因为制作的目的的是外在于制作活动的, 而实践的目的就是活动本身, ——做得好自身就是一个目的。(《尼各马可伦理学》, 1140b)

<sup>15</sup> 《尼各马可伦理学》廖申白中译本注: 据奥斯特沃特(第300-301页), 这段话是针对伊索克拉底的演说《安提多西斯》(Antidosis)中(79-83)的下面一段话:

我认为你们都会同意, 我们的法律有助于增进人类生活的最为重要的善。这些法律自然而然地要在城邦事务以及我们的相互交易方面起作用。……所以, 发起这种【有关法律的】讨论的人比那些颁布和起草法律的人更加受人尊敬。因为这样的人更少、更难找, 并且需要更高的理智。现在尤其如此。因为, 在竞相来到城邦定居时, 人们追求的当然都是同样的东西。但是, 既然我们已经有了争吵并订立了数不清的法律, 既然我们既尊重最古老的法律又重视最新发生的争吵, 这就不再只是一个理智的问题。因为那些意在颁布法律的人已经订立了大量法律。他们不需要再订立新法。但是他们必须尽力从各个地方搜集那些名声好的法律。任何想这样做的人都能很容易地做到这一点。但是以演说为职业的人则没办法这样做。因为他们演说的题目以前没有人讲过。如果他们讲前人讲过的事情, 听众就会觉得他们是在咿呀学语。而如果他们讲新的东西, 他们就没办法找到好的演讲。所以我说, 尽管这两种人都受称赞, 那些从事更困难的工作的人应得到更多的称赞。

问题的关注，强调演说者本人的德性与高尚，并不意味着能够声称修辞术高于或等同于政治学。修辞术只是一种能力，它并不能真正看清政治的实质。当需要理解政治事务的本性、需要对邦民施行教化时，它不过是哲学的“婢女”——修辞术从来都不自足，它可能依附于这种哲学也可能依附于那种哲学。一旦无视这种“依附性”，一旦宣称修辞术乃独立自主的存在，便会掩盖它的实质，便会勾销哲学对修辞术、对与之紧密关联的政治活动的反思与批判的权力。

亚里士多德并未具体展现修辞术与哲学之间的那场经典论争，那场论争已完美地呈现在了他老师的作品之中。然而，通过对修辞术本质的探究，通过将其严格限制于“能力”而非“知识”，亚里士多德实际上对这场争论做出了自己的判决。亚里士多德通过把推理论证视为“发现的能力”的躯干，通过将三类演说纳入到推理论证的特殊命题，他一方面提升了修辞术——修辞术的目的在于听众，它并非一种不择手段达成说服的煽动技巧。修辞术的确是一种教化邦民灵魂的手段。但修辞术本身不具备实践知识，它并不自足，倘若修辞术想要实现自己的功能，它就不得不仰仗哲人探究政治、伦理问题的成果。——于此，亚里士多德又贬抑了修辞术。

亚里士多德通过规定修辞术，使它既“是有用的”，又不至于凌驾哲学之上。这似乎是对柏拉图《斐德若》里将政治的修辞术转变为哲学的修辞术的最佳注解。事实上，“修辞是否为技术”这一问题并不能证明亚里士多德与柏拉图对修辞本质的理解存在根本分歧。在《高尔吉亚》中，苏格拉底的确断言修辞学并非技术，然而，此处的“技术”意指“知识”，有关美德和正义的知识。修辞术不具备这种知识，自然也就并非技艺。亚里士多德声称修辞是技术，但他所谓的“技术”乃不包含知识的“能力”。在这一点上，亚里士多德与柏拉图是一致的。对于理解亚里士多德和柏拉图，对于认识亚里士多德对伊索克拉底批评的关键，“修辞是否为技术”的答案或许不那么重要。<sup>16</sup>

## 作者签名：

---

<sup>16</sup> 伊索克拉底流传下二十多篇演说词，尽管其中多少能够体现他的修辞理论，但也并不系统；进一步研究柏拉图—亚里士多德对修辞的理解与伊索克拉底的差异，似乎要通过伊索克拉底的继承者——古罗马的伟大演说家、政治家西塞罗。

## 参考文献

亚里士多德《修辞学》版本：

希腊语注本 Edward Meredith Cope, John Edwin Sandys, *Aristotle: Rhetoric*, Cambridge, 2009。

英译本 George.A.Kennedy, *On Rhetoric*, Oxford, 2007。

中译本 颜一译,《修辞术》,见《亚里士多德全集第九卷》,苗力田主编,北京:中国人民大学出版社,1994。

罗念生译,《修辞学》(节译本),见《罗念生全集第一卷》,上海:上海人民出版社,2010。

亚里士多德其他著作：

亚里士多德,《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965。

亚里士多德,《尼各马科伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆,2003。

亚里士多德,《论诗术》,罗念生译,见《罗念生全集第一卷》,上海:上海人民出版社,2010。

亚里士多德,《形而上学》,苗力田译,北京:中国人民大学出版社,2003。

亚里士多德,《物理学》,张竹明译,北京:商务印书馆,1982。

亚里士多德,《论题篇》,徐开来译,见《亚里士多德全集第一卷》,苗力田主编,北京:中国人民大学出版社,1990。

亚里士多德,《辩谬篇》,秦典华译,见《亚里士多德全集第一卷》,苗力田主编,北京:中国人民大学出版社,1990。

其他古典文本：

柏拉图,《高尔吉亚》,李致远译注,未刊稿。

柏拉图,《斐德若》,刘小枫译注,未刊稿。

柏拉图,《苏格拉底的申辩》,吴飞译注,北京:华夏出版社,2007。

高尔吉亚,《海伦赋》,附于 *On Rhetoric*, George · A · Kennedy, Oxford, 2007。

伊索克拉底,三篇演说词,田乃剑译,赵祥麟校,见《西方古代教育论著选》,北京:人民教育出版社,1985。

西塞罗,《论演说家》,王焕生译,北京:中国政法大学出版社,2003。

昆体良,《雄辩术原理》,见《昆体良教育论著选》,任钟印译,北京:人民教育出版社,1989。

其他文献：

George.A.Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece.Prineeton*, Prineeton University Press., 1963。

George.A.Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Prineeton University Press., 1994。

Scott G. Schreiber, *Aristotle on False Reasoning*, State University of New York Press, 2003。

Shai Frogel, *The Rhetoric of Philosophy*, John Benjamins Publishing Company, 2005。

Jakob Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Adolf m Hakkert, 1989。

尼采，《古修辞学描述》，屠友祥译，上海：上海人民出版社，2001。