

亚里士多德修辞学中的雄辩与事实

陈四海¹, 郝如意²

(1. 河南师范大学 政治与管理科学学院, 河南 新乡 453007; 2. 河南师范大学 新联学院, 河南 新乡 453007)

[摘 要] 雄辩和事实在亚里士多德的修辞学中并不是相互竞争的二元关系, 雄辩和事实加在一起共同作为竞争关系的一端, 竞争关系的另一端是虚假和非正义。亚里士多德使得雄辩和事实从竞争关系转变为共生和依赖关系, 从而使得修辞学摆脱了柏拉图的批评, 推动了修辞学的制度化和合法化。

[关键词] 亚里士多德; 雄辩; 事实; 技艺; 三段论; 归纳法

[中图分类号] B12 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-5595(2012)06-0085-04

东西方文化在对待雄辩的态度上存在巨大差异。当孔子说“巧言令色, 鲜矣仁”^[1]之后, 我们这个文化就对“大言不惭”者怀有警惕之心, 而且赋予不擅言辞者以道德上的优越感, 所谓“信言不美, 美言不信; 善者不辩, 辩者不善”^[2]。在西方文化的源头古希腊, 亚里士多德指出: “认为一个人不能用身体来帮助自己是不光彩的, 不能用言辞来帮助自己却算不上不光彩……这种看法是荒唐的。”^[3]³³⁷不善言辞者不仅不具有道德上的优越感, 而且是应当受到谴责的对象。然而, 我们是不是就可以据此论断: 东方文化是相信事实胜于雄辩的文化, 西方文化是相信雄辩胜于事实的文化呢? 答案是否定的。雄辩和事实的关系在东方文化中被处理成相互对立的竞争关系, 而在西方的修辞学传统中, 雄辩和事实加在一起作为论辩的一端, 处于竞争中的另一端是虚假和非正义。在东西方文化中雄辩和事实并不具有对等的二元结构, 所以不能简单地加以比较。笔者试图回到亚里士多德的修辞学中去考察西方文化在修辞学的起源是如何处理雄辩和事实之间的关系的。

一、柏拉图对雄辩的批评

柏拉图相信完满真实的理念世界是真理的源泉和哲学思考的对象。在这种话语体系之外的其他各种话语体系都无助于达到对理念世界的认识, 因而都是无关紧要的。柏拉图对语言的批评由两个似乎相互矛盾的方面组成: 一个是对语言所具有的巨大

力量的恐惧, 智者们凭借言语的技巧, 颠倒黑白, 混淆事实, 影响法律判决的公正性, 这种恐惧体现在柏拉图在《高尔吉亚篇》和《斐德罗篇》中对修辞学家的批评中; 另一个是对语言言不及物、无力表达真理的担心, 诗人通过模仿偏离了真理, 并且激发了激情, 这种担心体现在柏拉图《理想国》中对模仿诗人的批评中。柏拉图的这个双重批评表达了人们对语言的矛盾态度: 一方面, 语言具有不借助于事物单凭言词就可以产生的巨大力量; 但另一方面, 对于表达人们的丰富思想而言, 语言似乎是不充分的。就本文的目的而言, 我们主要关注柏拉图对语言批评的第一个方面, 这个批评指向当时的修辞学实践。

首先, 柏拉图批评修辞学家虽然善于运用话语进行说服, 但并不具有真正的知识。虽然他们在无知者面前显得比专家更有说服力, 但在本质上也是无知者。柏拉图认为各门知识都有自己专门的研究对象, 各个知识领域的专家对于自己的研究对象最有发言权, 例如, 如果想建设城墙、港口等, 就必须咨询建筑师; 而如果想要选拔将军, 或者研究在战争中如何运用战术队形, 那么就要咨询军事专家。修辞学家对各门具体知识并没有真正的了解, 但是在面对无知的民众时, 修辞学家借助语言的技巧的演说显得比专家更有说服力, 所以柏拉图说修辞学家“能在大众面前显得拥有这样的知识, 而实际上他并没有这种知识”^[4]³³⁴。

[收稿日期] 2012-03-30

[作者简介] 陈四海(1979-), 男, 河南信阳人, 河南师范大学政治与管理科学学院讲师, 博士, 主要从事现代英美哲学研究。

其次,柏拉图认为修辞学不是一门技艺,而是一种“奉承”活动。柏拉图把人分为身体和灵魂两个部分。他认为有四门真正的艺术来处理身体和灵魂,其中处理灵魂的被称作政治的艺术,又包括立法和正义两个部分;处理身体的没有统一的名字,包括体育和医学两个部分。这四门艺术可以分别促进身体和灵魂的健康,但是与这四种艺术相对应,有四种伪装和假冒的活动,分别是智术之于立法、修辞学之于正义、美容之于体育、烹调之于医学。这四种活动有一个共同的名称——“奉承”,其中每一个相对于后者来讲都是坏的东西,因为正如烹调不能代替医学给身体带来真正的健康一样,修辞也不能代替正义给灵魂带来真正的健康;并且“由于不知道什么是最好的,它通常使用快乐作诱饵进行捕捉,使人相信它具有至高无上的价值”^{[4]341}。所以,柏拉图说修辞学是一种产生满足和快乐的程序,而不是一门技艺。

再次,柏拉图认为修辞学家对语言的运用掩盖和歪曲了事实和真相。柏拉图批评说:“他们能够运用语言的力量,使微不足道的东西显得重要,使重要的东西显得微不足道,使新颖的东西显得陈旧,相反也能使陈旧的东西显得新颖。”^[5]这是柏拉图对修辞学家最著名的批评了,亚里士多德后来也承认对比喻等修辞手法的恰当运用可以达到这些效果,但是亚里士多德认为并不能因为语言改变人们的观感就谴责语言,使值得赞美的东西显得更美、应该贬斥的东西显得更糟,这是修辞学的题中应有之义。

最后,从柏拉图的伦理学来讲,修辞学的辩护使人免受惩罚,从而失去了摆脱恶、获得幸福的机会。柏拉图对当时的希腊公民提出了两点希望和要求:第一,要努力做个好人,如果被证明自己有罪就应该接受惩罚;第二,要学会如何通过接受惩罚变成好人。在柏拉图看来,所谓幸福有两种状态:第一种就是灵魂中没有恶的状态,第二种就是灵魂上摆脱恶的人。当一个人犯了恶行,通过接受公正的惩罚,就能够回归正义、摆脱恶,而“施恶者和不能摆脱恶的人,他的生活是不幸的”^{[4]364}。所以柏拉图认为,修辞学使作恶的人免受惩罚,反而使其无法摆脱恶,作回好人,因而无助于人的幸福。

柏拉图的批评说明:一方面,雄辩和事实在当时的希腊社会实践中已经处于相互竞争的对立关系中,另一方面,雄辩和事实存在协调一致的可能,柏拉图已经指出“我们应当避免各种形式的奉承,无论是对我们自己还是对别人,无论是多还是少,修辞学和其他各种活动都应当只用于获得正义”^{[4]426}。

二、亚里士多德对雄辩和事实关系的措置

智者把修辞学定义为说服的艺术,正如在《高尔吉亚篇》中,在苏格拉底的循循善诱下,高尔吉亚得出结论“说服正是修辞学的全部与本质”^{[4]326}。而亚里士多德认为修辞学的目的不在于说服,而是在任何情形下都能将富有说服力的事实显示出来。所以,他把修辞学定义为“在任何给定的事实中发现可以利用的说服方式的能力”^{[3]338}。亚里士多德和智者所给出的不同的修辞学定义反映了他们在雄辩和事实关系上的差别。智者的修辞学是以说服为目的的,其往往立足于所辩护一方的价值立场,忽略或故意隐瞒真相;而亚里士多德的修辞学是价值中立的,是现象学式的,因为它不以说服为目的,而是以让事实和真相得以呈现为目的。亚里士多德使得雄辩和事实从竞争关系转变为共生和依赖关系,从而使得修辞学摆脱了柏拉图的批评,推动了修辞学的制度化和合法化。

首先,亚里士多德肯定了事实在论辩过程中的首要地位。亚里士多德声称:“真实和正义的事物在本性上胜过与它们对立的事物。”^{[3]336}但是在实践中仍然会产生不公正的判决,在这里问题并不在于雄辩胜过了事实,而在于事实没有得到准确完整的呈现,所以这正说明了修辞学存在的必要性,即通过言辞将事实完整准确地加以呈现,从而避免不公正的判决。正因为如此,亚里士多德对演说进行了细致的分类,要求演说者在演说之前必须了解自己所要演说的论题,例如“想要就赋税的征收问题作议事演说的人应当知道该城邦的财政收入有哪些项目,数量是多少”^{[3]350}。正如刘亚猛所说:“对事实(以及相关的证据)的掌握是雄辩的题中应有之义,这两个概念从来就不是对立的。”^{[6]58}

其次,亚里士多德为雄辩进行申辩。雄辩本身既可以用于正义的目的,也可以用于非正义的目的,这一点柏拉图已经看出来,并且要求修辞学应当用于获得正义。亚里士多德进一步为雄辩进行辩护,他指出,言辞和力气、财富、权力等东西一样,如果使用得当就会产生巨大的好处,如果运用不当就会祸害无穷。我们不能因为言辞有危害的可能性就否定言辞本身,因为“造就智者的不是他的能力,而是他的意图”^{[3]337}。

再次,亚里士多德对雄辩提出了一些限制。第一,亚里士多德对花言巧语进行了批判。亚里士多德指出,如果单纯为了得到某种判决结果,而对语言进行修饰,添枝加叶,从而扰乱判决,这种花言巧语是应该受到批判的。第二,激情不是修辞学的研究

对象,不能作为说服手段。斯蒂芬·利顿指出:“诉诸激情达到说服听众的目的在古代雅典是常见的策略。”^[7]亚里士多德对这种诉诸敌意、怜悯和愤怒等与激情有关的东西,并希望借以影响陪审员的判断的做法提出了批评。亚里士多德认为修辞学的目的仅在于呈现事实,其力量只能通过论证的逻辑结构来实现,“至于事情的大或小、公正或不公正,凡是立法者没做规定的,都应由陪审员自己来裁定,用不着诉讼当事人来指教”^{[3]334}。亚里士多德认为在证明之外一切活动都是多余的,演说者不应影响听众的情绪,而应公正地依据事实进行论辩。但是,基于一贯的对普通民众的轻视,亚里士多德认为由于演说所面临的民众是庸俗卑劣的,理性之外的东西能够对民众产生很大的影响,所以在演说中要考虑语言修饰和美化问题,这是不得已而为之的事情。遗憾的是,后世的修辞学不再像亚里士多德这样坚持正义的不可侵犯性,不但把语言的修饰而且把激情的渲染都纳入修辞学的范围之中了。

最后,亚里士多德为雄辩提供了工具和逻辑基础。在《高尔吉亚篇》中,当高尔吉亚把修辞看作说服的艺术时,苏格拉底指出说服的方式可以分为两种:一种产生没有知识的信仰,另一种产生知识。知识是建立在必然性基础上的,似乎更有说服力,但是亚里士多德指出,当人们给他人传授知识时,就好像是在进行教导,这种方式反而会遭到别人的反感,“因为依据科学知识的论证与教导有关,这些人却不听教导,所以必须使用通俗易懂的说服论证”^{[3]336}。

亚里士多德把知识论中的三段论和归纳法加以改造,从而为雄辩提供了有力的工具。在知识论中,三段论要求前提具有必然性,并且要完整;但是在修辞学中,一般不要求前提的必然性,并且为了论证的简洁有力还可以对众所周知的前提进行省略。在知识论中,归纳法要求研究对象的丰富性,以及人们基于直觉认识能力所得到的结论的必然性;而在修辞学中,归纳法表现为例证法,它既不要求样本的丰富性,也不要求必然性,只要求用来佐证的事物要比欲加证实的事物更加有名一些。亚里士多德指出,建立在或然性基础上的三段论和归纳法是修辞学的重要手段,修辞学的目的不是获取知识,而是通过恰当的言说使得事实和真相得以显现,从而保证真理和正义的实现。这种或然推理并不具有必然性,亚里士多德指出“或然式证明”也是一种证明,“因为我们认定事物得到了证明之时就是我们达到最大程度的信服之时”^{[3]336}。

所以,亚里士多德正是通过把修辞学建立在与知识论不同的逻辑基础之上,才使得修辞学摆脱柏拉图的批评,得以制度化和合法化,正如利科评论说:“这种理论在将修辞学与诡辩和论辩术分离开来时把修辞学武装起来去反对对它自身的滥用。亚里士多德的极大优点在于在有关劝说的修辞学概念与有关或然性的逻辑概念之间建立了这种联系,并且以这种关系为基础建立哲学修辞学的整个大厦。”^[8]但是需要指出的是,亚里士多德把修辞话语置于与知识不同的或然性逻辑基础之上,由此造成了知识和其他话语之间的断裂,这是当代知识论所竭力加以弥合的。

三、结语

作为亚里士多德修辞学核心的内容是论证而不是说服,所谓论证就是通过三段论和归纳法使得事实和真相得以呈现。亚里士多德和智者具有完全不同的身份意识,智者是逐利的,他们的立足点是辩护的对象而不是事实本身;而亚里士多德是以哲学家的身份来思考修辞学问题,其立足点是事实本身而不是辩论中的某一方。亚里士多德对雄辩和事实关系的纠正,使得这种不以产生知识为目的的话语体系能够在或然性逻辑的基础上建立起来,真正推动了作为一门学科的修辞学的诞生。正如克里斯托夫·拉普所说:“亚里士多德在对前人的批评中表明,与传统修辞学的欺骗相反,他的以辩证法为中心的修辞学方法并不打算模糊事实,毋宁说意在为任何给定的实际情况提供具有说服性的观点。”^[9]

修辞学本身的观念在不断变化,今天看作修辞学家的学者有很多曾对修辞学本身提出过尖锐的批评。这些学者对修辞学提出批评的主要原因就在于雄辩自身拥有很大的自主性,它很容易摆脱事实的约束。西塞罗认为正是因为雄辩术具有非凡的力量,所以必须对之加以限制:“它凭借对事物的认识,通过语言有力地表达我们的心智的想法和愿望,以至于能够促使听众倾向于它所希望的方向。然而这种技艺的力量愈大,我们便愈应该把它与正直和高度的智慧结合起来。如果我们把丰富的语言表达手段给予了不具备这些美德的人,那么我们将不是把他们培养成演说家,而是把一些武器交给了狂徒。”^[10]

如果说在亚里士多德和西塞罗看来,雄辩必须受到事实的约束,必须要求使用者具有正直的道德品质的话,那么到了昆体良的时代,雄辩的自主性就已经获得了很大的解放和提高。昆体良认为:“演说术就是如何说得更好的艺术。”^[11]和亚里士多德

的定义相比,昆体良的这个定义更加强调雄辩而不是事实。从柏拉图到亚里士多德,是雄辩术(或修辞学)通过与哲学的结盟,主动接受哲学的监督从而摆脱柏拉图的批评获得自身的合法性的过程,而从西塞罗到昆体良,则是获得自主性的雄辩术开始试图摆脱哲学监督的过程,这一过程产生了严重的理论和实践后果。

修辞学后来的发展证明柏拉图的担心并不是多余的。雄辩凭借自身所拥有的非凡力量,摆脱了哲学的监督和事实的约束,产生了两种结果:一种是把修辞学变成关于修辞格的分类学,切断了哲学和修辞学之间的密切联系,因而招致修辞学在 19 世纪的衰落,正如利科所说:“当它将其部分变成整体并将所有东西与‘工具’、与第一哲学联系起来时,修辞学也就死亡了”^[6];另一种是歪曲了事实和雄辩之间的关系,亚里士多德认为修辞学的训练目的是让人清楚地呈现事实和真相,而在后世的政治实践中,修辞学变成了欺骗民众、掩盖事实的工具。话语变成一种权力,并且摆脱事实的约束产生巨大的破坏力量,恐怕这正是柏拉图最初的担心所在。

最后,准确地讲,东西方文化在事实应该胜于雄辩这一点上并无异议,罔顾事实的论辩在任何文化中都曾被看作诡辩和强词夺理。差别在于在东方文化中,人们将两者置于对立和竞争关系之中,忽略了雄辩的正面力量,消极地等待事实的不战而胜。而在西方文化中,人们除了相信事实胜于雄辩之外,还积极通过修辞学的训练防止事实为雄辩所遮蔽。这种观念的差异不仅反映在国民个体身上,而且也反映在国家意识层面。近代以来,当中西方文化交汇之后,中国就陷入了非常恶劣的政治和文化环境之中,除了西方的坚船利炮以军事的方式对中国进行侵略之外,它们还在文化层面对中国进行妖魔化宣传,从文化交汇之初到现在从未停止,从“黄祸论”到“东亚病夫”,从“极权主义”到“中国威胁”,这些都是文

化层面的国家修辞。2011 年 1 月 17 日,中国国家形象宣传片(人物篇)开始在美国播出,这在某种程度上代表了国家意识层面的修辞觉醒。然而,对于西方人驾轻就熟数千年的修辞技艺,我们还有些生涩,甚至有点羞涩。《人民日报》记者在报道这一事件时,对于我们的这次“自夸”以中国人一贯质朴和谦虚的口吻总结说:“不光要听我们在说什么,更要看我们在做什么”^[12]。笔者想说的是,在这个开放和修辞的时代,说出来一样也是生产力。

[参考文献]

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980:3.
- [2] 冯达甫. 老子译注[M]. 上海:上海古籍出版社,1991:176.
- [3] 亚里士多德. 修辞术[M]//亚里士多德. 亚里士多德全集:第9卷. 颜一,译. 北京:中国人民大学出版社,1990.
- [4] 柏拉图. 高尔吉亚篇[M]//柏拉图. 柏拉图全集:第1卷. 王晓朝,译. 北京:人民出版社,2002.
- [5] 柏拉图. 斐德罗篇[M]//柏拉图. 柏拉图全集:第2卷. 王晓朝,译. 北京:人民出版社,2002:186.
- [6] 刘亚猛. 追求象征的力量[M]. 北京:三联书店,2004.
- [7] STEPHEN LEIGHTON. Passions and Persuasion[M]//GEORGIOS ANAGNOSTOPOULOS. A Companion to Aristotle. Oxford:Blackwell Publishing Ltd,2009:597.
- [8] 保罗·利科. 活的隐喻[M]. 汪堂家,译. 上海:上海译文出版社,2004:6.
- [9] CHRISTOF RAPP. The Nature and Goals of Rhetoric[M]//GEORGIOS ANAGNOSTOPOULOS. A Companion to Aristotle. Oxford: Blackwell Publishing Ltd,2009:595.
- [10] 西塞罗. 论演说家[M]. 王焕生,译. 北京:中国政法大学出版社,2003:541.
- [11] QUINTILIAN. Institutes of Oratory[M]. vol. I. London: Henry G. Bohn,1856:146.
- [12] 李泓冰. 当中国人在街头微笑[N]. 人民日报,2011-01-19(16).

[责任编辑:夏畅兰]

On the Eloquence and Fact in Aristotle's Rhetoric

CHEN Sihai¹, HAO Ruyi²

(1. Department of Politics and Management, Henan Normal University, Xinxiang, Henan 453007, China;

2. Xinlian College, Henan Normal University, Xinxiang, Henan 453007, China)

Abstract: Eloquence and fact isn't rival binary relation in Aristotle's rhetoric, eloquence together with fact constructed one side of rival relation, another side is falsity and injustice. Aristotle had turned the relation of eloquence and fact from rival state to symbiosis and dependency state, so it has freed rhetoric from the criticism of Plato, and promoted the institutionalization and legalization of rhetoric.

Key words: Aristotle; eloquence; fact; art; syllogism; induction