政治科學論叢／第二十九期／民國 95 年 9 月／頁 159～204

論亞里斯多德修辭學的倫理－政治學涵義*

林遠澤**

摘　要

亞里斯多德在他的修辭學中，系統地發展了關於實踐討論的論辯理論。他研究吾人如何針對公共領域的實踐問題，透過公開言說的論辯說服方式，達成行動協調的共同參與。

亞里斯多德認爲行動是有選擇性的領域，實踐的情境是複雜而多變的。因而針對公共領域的實踐問題，其理性論證的方式並不能依照處理必然性事件的科學邏輯。相對於科學的邏輯推理所使用的「演繹三段論」與「歸納法」，亞里斯多德提出「修辭推理」（Enthymeme）與「例證法」（Paradeigma），做爲如何在論證中取得說服效力的「論理」（logos）證明方式。除此之外，爲證立共同意見的「可信任性」（axiopistos），他又提出訴諸言說者「品格」（ēthos），以及訴諸聽者「情感」（pathos）的修辭學說服理論。

在亞里斯多德之後，修辭學的傳統逐漸失去它在希臘城邦之民主論辯的生活世界基礎，而自限於文章的修飾。直至當代的「新修辭學」、「論證理論」與「語用學」，才再度復興了亞里斯多德在兩千多年前的洞見。本文將借助新的研究成果，重新詮釋亞里斯多德修辭學在當代民主社會的倫理－政治學涵義。

關鍵詞：修辭學、決疑論、修辭推理、論證理論、亞里斯多德倫理學

---

* 本文作者衷心感謝兩位匿名評審人提供寶貴的修改意見。

** 國立中央大學哲學研究所助理教授，e-mail: ytlin@ncu.edu.tw。

收稿日期：94 年 11 月 9 日；通過日期：95 年 6 月 14 日

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

修辭學與哲學在古代是互相競爭的理論。哲學以真理的知識做爲追求的對象，修辭學則以意見的說服爲目的。真理無諍，一旦自明的真理做爲擺在眼前的事實，則所有想爭論的人都只好啞口無言。真理當然也能愈辯愈明，但相對於真理，論辯只是爲了去除個人主觀的偏見，以使真理本身能無蔽地揭示。真理建立在事實的直觀自明性之上，而事實正好勝於雄辯。人類的理性所能做的事，只不過是透過演繹性的推理，把一切在客觀上必然爲真的知識，從智性直觀的把握中推演出來。這種演繹性的形上學理念，在很長的時間內主導了哲學的發展。修辭學因而始終以負面的形象出現。不論是在柏拉圖的理想國，或在中國儒家的理想人格中，修辭之術經常被看成是顛倒是非的詭辯。「巧言令色鮮矣仁」的說法，即很明確地表示出倫理之學與修辭之學的對立性。倫理學要建立客觀的是非標準，但修辭學卻似乎允許把黑的說成白的、白的說成黑的。透過哲學在形上學與世界觀建構上的努力，世界各大文明得以在其大宗教與人文主義的傳統中，長期而穩定地確立一套客觀而普遍的價值體系。客觀的價值體系使修辭之術無用武之地。修辭之術因而從公開的實踐領域，退隱到文章辭藻的雕琢修飾中。在人際互動中，透過語言進行說服，以求解決爭端、達成理性互動的溝通理想，則長期遭到忽視。

建立客觀而普遍的倫常與社會秩序，這種規範的內在要求在很大的程度上協助了演繹性的形上學與倫理學體系的建立。形上學與倫理學在穩固地確立之後，當然也反饋了倫常與社會秩序的客觀普遍性需求。但在當前不僅是後現代主義者，甚至是從韋伯到羅爾斯這些當代理性主義的舵手，都毫不遲疑地把價值多元論視爲是政治哲學所必須預設的理性事實。[1] 顯然，我們已經再度來到一個價值多元的希臘民主社會或中國的先秦時期。傳統的價值秩序無法再被視爲是無可置疑的行爲規範系統，但試圖重建一

[1] 例如羅爾斯（Rawls）（2001: 40）即明確地說，他的政治自由主義是由「理性多元主義的事實」（fact of reasonable pluralism）出發的。而 Wellmer (1993: 174f.) 則認爲 Derrida 等後現代主義者所強調的差異，也是民主討論所必要的多元性預設。

臺灣大學學術期刊資料庫

套價值體系的聲音又難免令人有操控意識形態的疑慮。我們無法再繼續透過封閉的形上學體系與單一的世界觀建構，來協助人類追求客觀而普遍的行爲規範。此刻，惟有修辭學所強調的論辯說服，爲我們留下了希望的種子。它在一開始即意在爲公共領域的實踐問題提供一種尊重多元價值的理性模式。重新檢視修辭活動的合理性，因而是當代政治哲學無法迴避的重要任務。

在哲學史上，亞里斯多德是第一位正面肯定修辭學具有倫理－政治學涵義，並且強調修辭實踐對於解決公共領域的實踐問題具有關鍵性地位的哲學家。他不僅在倫理學的主要著作中，反對以科學知識的演繹論證模式來理解道德問題的討論。更試圖在《修辭術》[2] 一書中，具體地提出「修辭推理」（ἐνθύμημα, enthymema）[3] 與「例證法」（παράδειγμα, paradeigma）做爲討論實踐問題的道德「論理」（λογος, logos）方式，以有別於在論證科學知識時所使用的「演繹三段論」（συλλογισμός）與「歸納法」（έπαγωγή）。除此之外，他又提出訴諸言說者的「品格」（ήθος, ēthos），以及訴諸聽者

---

[2] 本書引用亞里斯多德全集中所收錄的 "*Tekhnē rhētorikē*" 一書時，稱之爲《修辭術》（Art of Rhetoric）。但當指亞里斯多德關於修辭術的學說時，則稱之爲「修辭學」。這是因爲學界一般認爲現行《修辭術》一書，其中有些部分並非出於亞里斯多德之手，或者它們並不統屬在一起。而除了由編者給予 "*Tekhnē rhētorikē*" 的書名之外，亞里斯多德在《詩學》中引述到他自己的修辭學著作時稱之爲 "Peri rhētorikēs"（*On Rhetoric*, 1456^{a}35），可見亞里斯多德所要討論的是修辭之學，而非只是修辭之術。因而即使現行《修辭術》一書的大部分篇幅，著重在討論修辭之術（特別是第三卷對於風格與演說的七個部分的分析），但是本文將只專注在亞里斯多德的修辭之學。

[3] "enthymeme" 一般在討論形式邏輯的著作中，被稱爲是「省略的三段論」或「不完全的三段論」。這是因爲 enthymeme 這個字來自於希臘文的 en thumōi，意指「放在心中」（hold in mind）的意思。「放在心中」意指「不說出來」，亦即對比於演繹三段論 "enthymeme" 有一些前題是未說出來的，因而它在邏輯的形式上才會被稱爲是省略的三段論。但在修辭學中，把 "enthymeme" 翻譯成省略三段論則不恰當。因爲亞里斯多德雖然也稱 "enthymeme" 是一種三段論，但嚴格說來它並不是一種演證性的推理（apodeixis）。因而亦有文獻學者（Rapp, 2003）主張 "enthymeme" 的字源意義應來自於 "enthumeisthai"，亦即「慮及」（to consider）的意思。在這個意義下，學者 Philoponus 即主張亞里斯多德使用 "enthymeme" 這個詞，是因爲「它留下一個前提給心靈去思考」（轉引自 Burnyeat, 1994: 7）。在《修辭術》的英譯本與德譯本中，大都將 "enthymeme" 翻譯成 "rhetorical reasoning" 或 "rhetorische Schlußverfahren"。因而本文亦將中譯本的「推理論證」改譯成「修辭推理」。

臺灣大學學術期刊資料庫

「情感」(πάθος, pathos)的論證說服方式。以說明在關於可能性的討論中，如何能擔保透過修辭說服所達成的共同意見，能具有等同於真理之客觀性的理論地位；以及這種修辭的說服，如何能在認知之外，具有理性地促動聽者共同採取行動的實踐力量。我們因而可以說，亞里斯多德在「修辭學」中，發展了一套關於實踐討論的論辯－溝通行動理論。[4]

亞里斯多德重新審視「意見」在實踐哲學中的重要性。因爲他發現對於實踐問題的解決，有必要透過公開討論取得彼此的同意，而不能獨斷地訴諸任何「自明」的前提。公共的行動領域是一個充滿意見歧異與利益衝突的領域。在這個領域中，用來協調人際互動的規範，其客觀普遍性只能透過論證說服，以取得他人對於意見的一致同意才能確立；而不能僅基於不證自明的形上學前提，就提出普遍而絕對的道德規範。可見，亞里斯多德在倫理學與政治學中對於共同意見的重視，並不一定像當代新亞里斯多德主義者所做的詮釋，是只重視倫常的習俗觀點；相反地，亞里斯多德對於意見的重視，更多地呈顯出他對於演繹性的倫理學體系之獨斷意識形態提出強烈質疑的批判性態度。

本文將重新分判亞里斯多德修辭學的理論定位，並重構修辭學的說服理論，以平衡當代新亞里斯多德主義者把亞里斯多德倫理學片面地詮釋成訴諸倫理實體之習俗權威的看法。亞里斯多德對於德性的訓練與實踐智的重視，使得當代的社群論者發起回歸亞里斯多德「德性論」倫理學的運動。這雖然闡發了亞里斯多德倫理學一方面的特色，但亞里斯多德非常自覺的要與獨白式的科學演證模式區分開來，其用意並非像社群主義者所詮釋的，以爲亞里斯多德只是爲了反對持原子論式的個人主義的原則倫理學，而回到每一個人生存參與的倫理實體與歷史脈絡之中。亞里斯多德反對柏拉圖以科學演繹的模式來建構倫理學與政治學理論，不表示他放棄了對於

---

[4] 亞里斯多德的修辭學意在建立一種解決公共領域之實踐問題的論辯理論，此觀點爲學者所共見。例如 Kennedy (1991) 在他新譯的亞里斯多德修辭學中，就給予《公民討論的理論》（*A Theory of Civic Discourse*）這樣的副標題；而 Kimmel (1991) 則認爲亞里斯多德在修辭學中所主張的修辭學與倫理學的辯證性結合，意在提出「公開對談的令式」（The Imperative of Public Conversation）；Garver 指出亞里斯多德在修辭學中所討論的正是「實踐討論」（Practical Discourse）的問題（1994：53f.）；而 Knape 則認爲「修辭學所具有的社會溝通功能，使得修辭學得以隸屬於政治學」（2000：29）等等。

臺灣大學學術期刊資料庫

規範之客觀普遍性的追求，也不代表亞里斯多德否定每一個人對於社會習俗有進行獨立批判的正當性權利。而是主張惟有透過論證社群的理性溝通，才能真正建立客觀的規範。共同的規範不能透過一套以科學演繹模式爲基礎的原則倫理學來證成，否則將難免有意識形態的獨斷性。亞里斯多德不以哲學的邏輯辯證來取代智者的修辭論辯，表示他對於透過語言的溝通使用，以在進行討論的溝通社群中取得共同一致的意見更加重視。因而，與其說亞里斯多德是一位「社群主義者」，還不如說他更是一位「對話倫理學」（Diskursethik）[5] 的理論先驅者。

本文將分別從兩個進路闡釋亞里斯多德修辭學的倫理－政治學涵義。本文第一個進路在於透過《修辭術》一書的文本解讀，首先從亞里斯多德對於「科學邏輯」、「對話論辯」與「實踐修辭」之間的區別，來說明亞里斯多德所提出的修辭學其實是一門關於實踐討論的論辯理論，並凸顯亞里斯多德修辭學原即是對於修辭倫理之重構（壹）。其次，在第二個進路中，我將借助當代的「論證理論」（Theory of Argument）與「決疑論」（Casuistry），來闡釋亞里斯多德在「論理（logos）證明」中所提出的「修辭推理」與「例證法」，對於倫理學與政治學的方法論議題所具有的啓發性意義（貳）；並將透過當代「語用學」（Pragmatik）的重構，說明亞里斯多德的「品格（ēthos）證明」與「情感（pathos）證明」，其實意在建構一套「修辭的倫理學」，以彰顯亞里斯多德修辭學的倫理－政治學涵義，及其對當代倫理學與政治學的理論意義所在（參）。透過歷史回溯的文本解讀與系統重構的當代詮釋這兩條進路的說明，本文最後將在結論中指出，亞里斯多德的修辭學對於當代民主的自我理解所具有的重要意義。

---

[5] 本文指出亞里斯多德的修辭學是一套關於「實踐討論」的「辯論－溝通理論」，即主要借助由當代德國哲學家阿佩爾（Karl-Ott Apel）與哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）所建立起來的「對話倫理學」理論。這兩個相隔兩千多年的理論有其深刻的內在關聯。本文將透過建立兩者的關聯性，來說明亞里斯多德修辭學的超時代意義。對於兩者關係的進一步說明，請參見本文第參章的第二節。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、做為實踐討論之論辯理論的亞里斯多德修辭學

亞里斯多德在《修辭術》的第一句話中說：「修辭術是論辯術的對應部分」（1354[a]1）。這顯然意在凸顯他與柏拉圖對於修辭學的不同立場。[6] 柏拉圖在《高爾吉亞篇》（*Gorgias*）中拒斥修辭學，而在《斐德羅篇》（*Phaedrus*）則認爲只有基於真理的知識，才能有真正的修辭學。[7] 在《國家篇》（*Republic*）中，柏拉圖再進一步把蘇格拉底透過對話論辯掌握美德理念本身的作法，理解成一種在形上學存有論（理型論）中直觀地掌握物自身的辯證法，[8] 以能從客觀呈現的自明性前題出發，徹底地清除智者使用修辭學的詭辯所造成的是非混淆與價值錯亂。在國家篇中的「正義階層論」，具體而微地展現出日後以科學演繹爲模型所型塑出來的倫理學與政治學的基本形態。但亞里斯多德卻在《修辭術》的一開始就說「修辭術是論辯術的對應部分」。這顯示，亞里斯多德並不接受他的老師柏拉圖的看法。他不把蘇格拉底的詰難法理解成直觀地掌握知識預設之最高前提的辯證法，而是保留詰難法做爲對話討論的論辯之術。[9] 亞里斯多德給予修辭學正面而肯

6　亞里斯多德在這一句話中所說的「對應部分」（ἀντίστροφος, antistrophos）是指兩者可相提並論或比擬，請參閱 Brunschwig (1996) 的詳細討論。學者 Rapp 則指出，亞里斯多德一開始就說「修辭學是論辯術的對應部分」，這是暗中針對柏拉圖在《高爾吉亞篇》中嘲諷修辭學是烹飪術的「對應部分」（*Gorgias*, 464b）而發的。請參閱 Rapp (2003)。本文以下凡引用亞里斯多德《修辭術》一書的原文，皆僅標注通用的邊碼，除部分名詞爲求用語統一而加以更動之外，原文中譯部分皆採用顏一（1994）的中譯本。

7　關於柏拉圖在這兩個對話錄中對於修辭學的觀點，可以參閱 Benardete (1991) 與 Baumhauer (1986) 的專著。

8　柏拉圖把蘇格拉底的產婆術闡釋成辯證法，並把善存有論化。這種作法可能會在倫理學上產生令人有疑慮的結果，此可以參見 Böhler（1984：359ff.）的批評。

9　中文學界一般把英文 “Dialectic” 翻譯成「辯證法」，並用來在哲學史中指稱柏拉圖或黑格爾的哲學方法。但亞里斯多德對於希臘文 “διαλεκτικη” 的理解，則宜依拉丁文的翻譯 “ars disserendi” 中譯爲「論辯術」。因而本文一般地把英文的 “Dialectic” 譯爲「辯證法」，但此詞若用來指亞里斯多德在《論題篇》所討論的 “διαλεκτικη”，則稱之爲「論辯術」。

臺灣大學學術期刊資料庫

定的理論地位，以致於他把修辭學視同是一種論辯之學，而不直接就把它貶損爲詭辯。亞里斯多德在《修辭術》中說：「修辭學就像是論辯術與倫理學說的分支」（1356^{a}25），並主張「修辭學是分析論與倫理學方面的政治學的結合」（1359^{b}10）。「分析論」（邏輯學）與「論辯術」都是形式推理的研究，而修辭學則致力於把這些形式性的推理能力運用於「在倫理學方面的政治學」等實踐問題的討論上。以致於它既是「論辯術」的分支，又是把「倫理－政治學」與「分析論」結合在一起的實踐推理能力。爲了能清楚地解釋亞里斯多德賦予修辭學的理論定位，我們底下將首先研究亞里斯多德對於「邏輯」、「論辯術」（辯證法）與「修辭學」這三種不同的理性論證模式之間的區別。

一、邏輯、論辯術與修辭學的理論定位

就其最廣泛的意義而言，理性是一種能進行論辯說理的能力。在亞里斯多德百科全書式的著作中，有三部分的著作分別處理理性論證的不同形式。他在《前、後分析篇》中處理論證科學真理的「邏輯」，在《論題篇》中處理在對話中進行反駁與辯護的「論辯術」（辯證法），而在《修辭術》中則討論在公共領域中解決實踐問題的「修辭學」。「邏輯」、「論辯術」與「修辭學」雖然都是理性論證的能力，但這三者卻因其運用方式與運用領域的不同，產生不同程度與不同性質的合理性要求。本文把它們分別稱爲「科學邏輯」、「對話論辯」與「實踐修辭」等三種不同的理性論證形式。[10] 與柏拉圖高估科學邏輯，以致於把在對話領域中的論辯術，理解成追求科學最高前提的辯證法，並拒斥修辭學的態度不同；亞里斯多德肯定「實踐修辭」具有獨特的理性要求，他要求限制科學邏輯的應用領域，以保留在論辯術中透過討論獲得共同意見（僅具或然性的）的獨立價值。亞里斯多德雖然接受柏拉圖對於遭到智者（Sophist）誤用的修辭學的批判，

[10] 亞里斯多德在《論題篇》（*Topika*, 100^{a}20-101^{a}5）中，對於主要的「推理的種類」進行了區分，他區分出「演證推理」（apodiktischer Schluß）、「論辯推理」（dialektischer Schluß）與「爭執推理」（eristischer Schluß）等三種不同形式的理性推理，此即相當於我在這裏所謂的「科學邏輯」、「對話論辯」與「實踐修辭」等三種理性推理的不同形式。

臺灣大學學術期刊資料庫

但卻仍肯定修辭學對於在公共領域中的實踐問題的討論解決，具有無可取代的重要地位。

亞里斯多德在《修辭術》一書中的論證策略，是先將強調語言溝通的論辯術與修辭學放在同一邊，而與強調邏輯演繹的科學知識對立起來，以凸顯修辭學與論辯術一樣具有獨立的地位；接著再把修辭學與論辯術區分開來。如此一來，修辭學本身所代表的理性運用模式，及其合理性的要求就能被明確的區分出來。亞里斯多德認爲，修辭學是與論辯術相對應的一方，它們都不屬於科學。修辭學與論辯術的共同之處，在於他們都涉及到「他人」（做爲論辯的對手或聽者）的存在，並能夠運用理性提出論證以爲自己的主張做辯護。因而他在《修辭術》一開始就強調：「修辭術是辯證法的對應部分，因爲兩者關心的對象都是人人皆能有所認識的事情，並且都不屬於任何一種科學。故所有人都以某種方式運用這兩者，因爲所有人都會試圖批評或堅持某一論證，爲自己辯護或控告他人」（1354^{a}1-5）。根據上述亞里斯多德的看法，我們可以暫時把修辭學歸到論辯術的陣營中，而先比較在「對話論辯」與「科學邏輯」中，對於理性能力的不同運用方式。

科學追求的是真理，它所使用的論證工具主要是「演繹三段論」與「歸納法」這兩種推理方式。演繹從自明的前提出發，透過三段論的推理，把在前提中所包含的必然知識分析出來。只要推論的前提是自明的，那麼透過健全的三段論推理，即能保證科學知識的必然有效性。歸納基於感性知覺的自明性，以爲科學演繹提供必要的前提。在科學邏輯的論證模式中，如果要確定最終自明的前提，那麼就得進一步研究形上學。形上學說明所有科學所必須預設的最高前提的自明性基礎。「科學邏輯」的理性運用模式，因而是一種邏輯性的「演證（ἀπόδειξις）」（apodeixis, demonstration）模式。哲學一旦以科學邏輯的演證模式爲主，那麼就像在形上學的理念中所顯示的，真理即是對於做爲知識最高前提之自明性事實的智性直觀。西方哲學自柏拉圖以來，基本上不脫這種演繹性的形上學主導模式。以致於經常在研究純粹思維的邏輯分析論，與研究事物自身的形上學存有論之間劃上等號。

以科學邏輯做爲理解哲學真理的基本模式，則人際之間的對話討論即

臺灣大學學術期刊資料庫

不扮演重要的角色。就像亞里斯多德所說的：「我們有意討論的是顯出兩種可能的事物，至於那些在過去、現在和將來都不能有另一種可能性的事物，沒有任何明知如此的人願意拿來討論，因爲在這上面沒有什麼好多說的」（1357ª4-9）。科學邏輯透過演繹證明嚴分真假，因而科學的知識基本上不允許「兩可」，否則就犯了矛盾律與排中律的邏輯推理謬誤。所以嚴格說來，真理並不是可以討論的對象。[11] 真理不因個人意見而改變，它在健全的邏輯形式推理的保證下，最終奠基於它在最高前提中所包含的理性先天性或事實自明性的條件。一旦真理被演證出來，則我們只能承認它的客觀效力，而無法再加以爭論。相對地，可以討論的題材則必須是在原則上可以「顯出兩種可能的事物」，而這正是意見的性質（因爲意見就是它不一定是真或假的）。[12] 預設我們討論的對象是有錯誤可能性的意見，我們才會認爲提出質疑或加以詰問是有意義的（否則「沒有任何明知如此的人願意拿來討論，因爲在這上面沒有什麼好多說的」）。

「科學邏輯」以必然的真理爲知識的對象；「對話論辯」則以可能的意見爲討論的對象。「科學邏輯」或「對話論辯」都是在論證中使用推理的理性能力，但推理需要一定的前提才能開始。推理所需的前提做爲「預先知識」（或「前理解」），是我們能進行知識演繹或意見辯論的共同出發點。就此而言，科學邏輯與對話論辯所運用的理性能力並無不同；它們的差異之處只在於，它們是對同一種理性論理能力的不同使用方式而已。以科學邏輯爲主導模式的哲學家，必須先假定他能獲得一個最終自明的前知識（最高前題）；但是論辯的對話參與者卻自覺地知道他們所共有的前提都是可以再加批判的意見。科學邏輯基於自明的前提，演繹地獲得具有必然性的分析性知識，因而它的理性使用方式是獨白式的。他並不關心他人是否同意的問題，而是致力於如何把他的論證安排的清晰有力，以確定

[11] 學者 Cope 即指出：「眞理嚴格地說並非是爭辯的對象」（1867：77）。請參閱他對於這個觀點極富啓發性的說明（Cope, 1867: 76f.）。

[12] 就像亞里斯多德在《論題篇》中所說的：「當推理由以出發的前提是眞實的和原初的時候，或者當我們對於它們的最初知識是來自於某些原初的和眞實的前提時，這種推理就是演證的（apodeixis）。從普遍接受的意見出發進行的推理就是論辯的推理。所謂眞實的和原初的，是指那些不因其他而自身就具有可靠性的東西」（100ª27-32）。《論題篇》譯文引用自徐開來（1990）的中譯本。

臺灣大學學術期刊資料庫

它的三段論推理的論證效力。論辯學家則承認他的前知識（前提）始終只是一般人所接受的意見（ένδοξα, endoxa）。可能爲真或假的意見，並沒有最終自明的基礎，它們只能基於論辯對手（聽者）的同意或不同意（與接受或不接受）而有效或無效。[13] 前者所追求的合理性效力因而是論證的「邏輯強制性」，而後者追求的卻只是使他人同意的「說服」。

亞里斯多德因而說，論辯術是在「所有人都會試圖批評或堅持某一論證，爲自己辯護或控告他人」的情況下使用理性論證的能力。在這一方面「修辭學是與論辯術相對應之物〔…〕而不屬於任一科學」。可見就亞里斯多德來說，修辭學與論辯術論一樣，都不是在追求對於科學真理的邏輯演證性知識，而是追求對於可能的意見的共同同意與說服。它們都不是在獨白式的邏輯演證下使用理性論證的能力，而是在人我之間的對話討論中使用理性論辯的能力。

二、修辭學在公共領域中的實踐運用

修辭學雖然在使用理性論證的方式上與論辯術一樣，但它卻有自己專屬的運用領域。這形成它與論辯術之間的差異，並凸顯了他獨具的理論地位。論辯術以僅具可能性的前提做爲論證的出發點，這是因爲意見不具必然性。任何以共同意見爲前提的推論結果都只具有或然性的效力，其可錯誤性在原則上是不可避免的。因而雖然修辭學在論證形式上與論辯術有著相同的性質，以致於它們都與採用演繹證明的科學邏輯不同。但修辭學卻還有另外的實質考慮，以致於它必須採用論辯術的論證方式，而不採用科學邏輯的論證方式。在亞里斯多德的時代中，修辭學基本上是使用在「議事（συμβουλευτικόν）演說」（deliberative oratory）、「法庭（δικανικόν）演說」（forensic oratory）與「表揚（έπιδεικτικόν）演說」（epideictic oratory）的場合中（1358^{b}6）。這些演說的主題主要是關於「利益」、「正義」與「善惡」的問題（1358^{b}22-29）。亦即當時修辭學所運用的領域，是針對在

[13] 如同 Cope 說：「論辯術的整個運作都必須涉及到某個做爲對手的他人（προς ετερον εστι）；然而哲學家做爲一個獨我的研究者，只要他的三段論的命題是“眞的與可知的”，則他就不管這些命題是否能被回應者認可，而僅以如何能儘量地把他的證明安排成在論證上明確而有力爲務」（1867：75）。

臺灣大學學術期刊資料庫

公共領域中的實踐問題的討論。在這個運用領域中雖然也有倫理學或政治學等專門的「科學」，分別研究其中的個別主題；但是修辭學之於倫理學與政治學，正如論辯術之於科學一樣，它們不是以特定的主題做爲研究對象的個別科學，而是研究在該領域中如何使討論參與者能形成共同接受的前提之一般性的論證理論。[14]

自然科學研究的是物理或生物的生成與變化，倫理學與政治學則是研究人（或人做爲社群的一份子）的本性（德性）及其實現（幸福）。各種自然科學與人文科學的理論，都必須有一些在該科學社群中被共同接受的前提，這一些前提有必要透過論辯術與修辭學來分別加以探討。修辭學與論辯術的差異之處，正在於修辭學的運用領域是在公共領域中的實踐問題。在這個行動實踐所在的公共領域中，有兩個要素決定了修辭學與論辯術的差異之處。第一個要素在於實踐領域中行動的可改變性，亞里斯多德說：

> 修辭三段論的前提很少是必然的，因爲要判斷考察的事物都可以有另一種狀態。人們行爲、意願與籌謀的對象就是這類的事物，行爲的一切對象都屬於這一種類，絕沒有可以說出於必然的東西。（1357ª23-26）

就此而言，修辭論證的前提只能根據可能的意見。這不僅是因爲運用理性論證的方式不同，而更是它所運用的領域的對象性質使然。論辯術基本上預設意見有正反面的可能性，這強調的是理性對話的可批判性。修辭學在這一方面與論辯術站在同一個立場上，而與科學的獨白式演證有別。此外，修辭學還在另外一個意義上與科學有別，而這使得它與論辯術亦有差異之處。科學能運用邏輯進行演證性的證明，這是因爲它預設它所研究的對象是具有必然性法則的自然領域；但修辭學所應用的行動領域，卻是包括「行爲、意願與籌謀」這類可改變的行動領域。修辭學所「判斷考察

[14] Halliwell 認爲亞里斯多德的修辭學與政治學的關係在於，修辭學只是用於「道德個例的判斷」的「應用哲學」（1996：178）。這種典型的看法只對了一半。因爲亞里斯多德的確把修辭學應用於公共領域的具體實踐問題的討論中，但是修辭學的說服理論卻始終與論辯術一樣，是一般性的形式論證理論。

臺灣大學學術期刊資料庫

的事物都可以有另外一種狀態〔…〕絕沒有可以說出於必然的東西」。可見，修辭論證的前提之所以「有兩種可能性」，不僅是因爲意見的正反兩面性，更是因爲行動的領域原即是一個可以透過人的決定而加以改變的領域。修辭實踐所面對的是在實踐中可改變的行動領域，這使得它在原則上不屬於在自然領域中尋求必然法則的科學邏輯。亞里斯多德因而非常明確地把科學知識與行動實踐的領域劃分開來，並強調「關於物理學的命題不能用來構成倫理學的修辭推理或三段論，而倫理學的命題也不能用作物理學的立論基礎」（1358^{a}18-20）。

第二個要素則是實踐情境的複雜性。亞里斯多德用以下的方式來表達這一點，他說：

> 修辭術的功能在於研究我們有意研究卻又缺乏這方面的技術的事物，或者針對有些聽眾不能總覽演說論證的眾多步驟，或不能領會複雜的推理過程的情境。我們有意討論的是顯出兩種可能性的事物。〔…〕可以根據先前已有的推論進行推理或得出結論，也可以根據那些沒有經過推論但需要推論的沒有得到公認的前提。這兩種推理由於繁長難以爲人領會（設定評判者是頭腦單純的人），另一種則沒有什麼說服力，因爲其前提沒有得到一致的同意和公認。必然的結果是，修辭推理與例證所涉及的事物在多數情況下可以有另一種狀態。（1357^{a}1-15）

亞里斯多德在此區分出在運用修辭術時必須面對的兩種不同的情況：一種是針對可以「根據先前已有的推論進行推理或得出結論」的情況；另外一種是針對必須「根據那些沒有經過推論但需要推論的、沒有得到公認的前提」的情況。可以根據先前已有的推論進行推理或得出結論，這是指當公眾已有共同的意見做爲討論的背景或前提，那麼我們就可以採用「修辭推理」（Enthymeme）的論證方式推出結論而達成說服。因爲在這種情況中，我們借助修辭的能力所必須克服的難題，在於繁長的推理是一般公眾所無法領會的。因而修辭推理必須研究如何能透過省略部分的前提，但仍能使聽者容易接受這個論證的效力，而達成說服的論辯能力。

至於在「前提沒有得到一致的同意與公認」的情況中，我們必須借助

臺灣大學學術期刊資料庫

修辭能力加以克服的問題，在於這樣的前提缺乏說服力。由於修辭學主要運用在議事演說、法庭演說與表揚演說等公共領域中，它們所涉及的是有利益或無利益、正義或不正義與善或惡等等的實踐問題。對於這些實踐問題的討論，要不是因爲情境複雜而需要繁長的論證步驟，否則就是對於它們根本無法達成「一致的同意和公認」。行動所在的公共領域基本上是一個充滿意見歧異與利益衝突的領域，實踐修辭因而不僅與論辯術一樣，認爲基於可能性前提的邏輯推論，其結論必然同時允許有真或假的可能性，因而無法透過科學邏輯來進行必然性的演證，而是必需透過對話討論的方式來進行論證。更因爲在公共領域中，必須承認在行動實踐的領域中存在著真實的意見歧異與利益衝突。在關於公共領域的實踐問題中，缺乏「一致的同意和公認」的前提，這才使得我們根本無法迴避採用對話討論的理性論證形式。

在公共領域中的實踐討論必須使用修辭推理，這有一部分是因爲「聽眾不能總覽演說論證的眾多步驟，或不能領會複雜的推理過程的情境」。相對於柏拉圖主張倫理－政治學的實踐決定必須取決於政治菁英（哲學家國王）的理智決定；亞里斯多德則認爲，在公共領域中我們必須假定每一個參與民主討論的人，都只是「頭腦單純的人」。頭腦單純的人是相對於「論證的眾多步驟」與「複雜的推理過程的情境」而說的。可見，對於在公共領域中的實踐問題，之所以必須採取修辭學的論證，即是因爲實踐情境的複雜性，使得我們在原則上無法「總覽」演說論證的眾多步驟，不能「領會」複雜的推理過程所致。在公共領域中必須採取修辭推理的另外一個原因，是因爲與論辯術反對科學邏輯對於論證的最終前提採取直接肯定的理由不同，修辭學反對的不僅是科學邏輯向後追溯它的最高前提的論證形式是無窮後退的，以致於任何自明性的前提都將包含獨斷地中止奠基過程的基礎主義困局；而是，如果關於實踐問題的討論一開始就預設有一個不容質疑的自明性前提，那麼這將無法避免意識形態的獨斷（因爲它在原則上已經否定了真實存在的意見歧異與利益衝突，並且預先排除了公共參與的必要性與可能性）。

基於以上的區分與定位，亞里斯多德更認同的是修辭學者而非柏拉圖的倫理學立場。比起基於科學邏輯的模式，假定有一位能總覽與領會對於

臺灣大學學術期刊資料庫

實踐問題之複雜推理的哲學家國王，修辭學的模式顯然更適合公民對於公共領域的實踐問題的理性討論。修辭學強調公共參與，因而它在原則上只接受論辯說服的力量，而不接受在語言溝通之外的強制。正如在《高爾吉亞篇》中所透顯出來的，智者高爾吉亞從一開始就堅持修辭學是「完全通過話語來獲得和實現其全部功能的技藝」（*Gorgias*, 451 d）；或者用亞里斯多德自己的定義來說：「姑且把修辭術定義爲在每一事例上發現可行的說服方式的能力」（1355^{b}26-27）。修辭學強調除了語言的說服力量之外，任何依靠暴力脅迫、甚或以國家統治的暴力爲基礎的強制方式，都爲亞里斯多德的修辭學所不許。換言之，除非經由公民在討論中達成同意，否則任何的規範都沒有正當性。亞里斯多德因而說：

> 在種種說服論證中，有的不屬於技術範圍，有的則屬於技術範圍。我所說的不屬於技術範圍，指不是由我們提供的，而是預先就存在的說服論證，例如見證、拷問、契約以及所有這類事物；所謂屬於技術範圍，指的是憑藉修辭方法和我們的努力可以達成的說服論證。其中一種可以現成的運用，一種則有待我們去發現。（1355^{b}35-40）

貳、亞里斯多德修辭學的說服理論

智者教導人如何爲了滿足自己的利益，把修辭術運用成顛倒是非的詭辯。爲圖抗衡，柏拉圖建構了追求真理知識的哲學理念做爲相競爭的理論。亞里斯多德雖然同意柏拉圖對於被誤用爲詭辯的修辭學的批判，但卻不認爲柏拉圖把倫理－政治學的實踐討論建立在追求客觀必然性的科學邏輯模式之上是一個正確方向。抱持這個立場，使得亞里斯多德必須進一步說明，修辭學爲何會遭到誤用，以及修辭學的本質何在。以使他能一則避免柏拉圖把實踐討論視同科學演證的錯誤；一則回復修辭學的正面意義，以說明修辭學的說服論證具有客觀性的意義，而非如智者把它們理解成只是爲主觀目的而服務的道德中立技術。如果亞里斯多德這個嘗試是成功的，那麼我們就可以在倫理學與政治學中獲得一個不依科學演證，但仍具

臺灣大學學術期刊資料庫

客觀性的實踐討論模式。這個理論工作事實上也即是亞里斯多德《修辭術》一書的核心。

一、修辭說服的三種證明方法

正如亞里斯多德在其他各門學科的討論一樣，爲了徹底界定一門學科的領域與內容，他總是先就這門學科在歷史上的發展做一番回顧與檢討。修辭學興起於西元前五世紀，當時修辭學主要做爲在法庭中影響法官判決以對自己有利的技術。[15] 所以亞里斯多德說 「他們心中除了如何造成某種性質的判決外不考慮別的事情。他們完全沒有說明修辭術範圍內的說服論證」（1354^{a}22-23）。由於修辭學一開始只著重能打動法官情緒的技術，因而亞里斯多德批評說：「編纂修辭術的人只涉及了這種技術的一小部分，因爲只有說服證明（πίστεις, pisteis）才屬於技術範圍，其他則是附屬的。關於作爲說服之軀幹的修辭推理他們則隻字未提」（1354^{a}13-15）。

修辭學原與論辯術一樣，試圖從問題的正反面著手，以避免個人的片面之見，但這種批判性的要求卻被智者用來顛倒是非。亞里斯多德因而批評說：「正如在三段推理中，應該能夠從正反兩方面進行說服，這並不是說我們要同時做到兩方面（因爲我們不能勸人相信壞的事物），而是爲了不致忽視真實的情況，並且，假如其他人不正當地使用論證，我們就能予以揭穿。其他各種技術無一從正反兩方面進行推理，只有論辯術與修辭學才這樣做，因爲兩者都同樣從相反的方面得出結論。當然基本的事實並不同樣具有同樣的性質，簡單說來，總是真實和良好的事物在本性上更易於推論和說服」（1355^{a}29-39）。

由此可見，亞里斯多德認爲修辭學之所以被誤用，是因爲它過去只被運用在法庭辯論中影響法官的情緒，因而把修辭學的正反論辯當成是顛倒是非的手段。但事實上，修辭學除了可以用於攸關個人權益的法庭申辯之外，重要的是它也可以應用於議事演說之中。而議事演說正是針對在公共

[15] 在西元前 467 年的一場政變之後，Syrakus 這個地方的公民必須上法庭去宣稱他們自己的權利。這種突如其來的需求，使得 Korax 與他的學生 Teisias 開始以教導修辭術維生。這一般被認爲是修辭學開始有系統地發展的濫觴。參見，Weische (1992: 1015f.) ; Foss et al.（林靜伶譯，1996：3-15）。

臺灣大學學術期刊資料庫

領域中攸關公眾福祉的實踐問題的討論。修辭學的說服論證因而不應只著重於影響情緒這一小部分的附屬技術，而是必須注意具有能反應真實情況的說服證明，以致於它不能只是意在勸人相信壞的事。因而，雖然亞里斯多德在《修辭術》用了大部分的篇幅去詳細地討論運用於議事演說、法庭演說與表揚演說的修辭技術，但其核心的問題卻仍在於他如何能與智者的修辭學做出原則性的區別。智者「飾人之口，而不能服人之心」；相對的，亞里斯多德則主張修辭學要做到令人心服口服的地步。以致於他必須爲不能總覽眾多推理步驟的一般聽眾提出做爲省略三段論的「修辭推理」，並針對無法領會複雜情境的一般聽眾提出「例證法」。除了論理的說服證明方式之外，對於在公眾之間無法得到一致同意與公認的前提的情況，亞里斯多德認爲必須提出能保證言說者言說的「可信任性（ἀξιόπιστος）」（axiopistos, trustworthy, Glaubwürdigkeit）與能促動聽者參與共同實踐的修辭說服方式。這樣一來，他的修辭學才不會像智者的詭辯術一樣，只用論理的手段來勸人相信壞的事，並且認爲品格的要求在說服中毫無用處，而只著重如何透過打動別人的情緒，以操縱他人的行爲來達成對自己有利的目的。

爲了在被智者誤用的修辭學與真正的修辭學之間做出區別，亞里斯多德進一步建構了修辭學的說服理論。他認爲真正的修辭學必須能掌握「論理證明」、「品格證明」與「情感證明」這三種論證說服的證明方式。他說：

> 由言辭而來的說服論證有三種形式，第一種在於演說者的品格，第二種在於使聽者處於某種心境，第三種在於借助證明或表面證明的論證本身。（1356^{a}1-3）

> 既然說服論證是通過這些方式產生的，那麼，一個人若想掌握這些方式，顯然應該能夠進行邏輯推理，能夠研究人的品格與德性，以及第三種東西－各種激情，明白每一種激情是什麼，有什麼性質，產生於什麼和產生的方式是什麼。（1356^{a}21-25）

在這三種說服的方式中，「論理證明」強調的是「修辭推理」與「例

臺灣大學學術期刊資料庫

證法」。它們正是針對前述在行動實踐的公共領域中，公眾不能總覽與領會眾多的推理步驟與複雜的情境，因而必須採用的說服證明方式。所以亞里斯多德說：

> 因爲例證就是一種歸納，修辭推理是一種三段論〔…〕從而我們把修辭推理稱爲修辭三段論，把例證稱爲修辭歸納法。所有的演說者都通過使用例證或修辭推理得到證明來進行說服論證，此外不用別的方法。（1356^{b}2-7）

至於品格證明與情感證明，則顯然是針對在前提不能到一致同意與公認的情況所提出來的。當討論參與者對於預設的共同意見產生質疑，或者認爲這些前提因爲沒有得到公認而仍需要推論時，修辭的工作即在於如何建立言談的可信任性之基礎，否則它們將缺乏說服力而無法達到說服的目的。就此亞里斯多德說：

> 依靠演說者品格的演說，是指這樣的演說能使聽者覺得可信。因爲在所有的事情上我們都更多和更願意信賴好人，在那些不精確和有疑義的地方也毫無保留地相信。（1356^{a}4-9）

> 既然修辭術以判斷爲目的（議事演說要讓人們形成判斷，而法庭審理就是作出判決），那麼一位演說者不僅必須考慮如何才能使其演說具有證明和說服力量，而且還須表現自身的某種特性，並使判斷者處於某種心情之中。（1377^{b}20-24）

二、修辭推理與例證法的應用問題

亞里斯多德強調修辭學的運用領域是在行動實踐的領域，而行動實踐既是多元歧異與可改變的領域，而非同質可量化或具必然性的自然法則領域。因而做爲關於實踐問題的形式論證理論，它使用理性論證的方式與在邏輯學中所使用的「演繹三段論」或「歸納法」就必須有所區別。亞里斯多德因而特別提出「修辭推理」與「例證法」這兩種實踐修辭的論理說服方式，以做爲在公共領域中理性地解決實踐爭論的形式性論證理論。他因

臺灣大學學術期刊資料庫

而說：「所有的演說者都通過使用例證或修辭推理得到證明來進行說服論證，此外不用別的方法」。

相對於「演繹三段論」是從具必然性的前提出發，以透過邏輯演證的方式爲結論的正確性提供形式的保證；「修辭推理」則只能從對大部分人有效的前提出發（因爲在修辭推理所運用的實踐領域中，行動的決定是可改變的，在此「絕沒有可以說出於必然的東西」），且其在論證中所需的前提是被省略或不完全的（因爲實踐修辭所面對的是在公共領域中的一般人，他們通常無法總覽眾多的論證步驟，所以必須省略部分的前提以能達到說服的目的）。而相對於允許從部分推論到整體的「歸納法」，「例證法」則因爲聽者無法領會複雜的情境，因而只能從部分推論到部分。所以雖然亞里斯多德說：「例證就是一種歸納，修辭推理是一種三段論〔…〕我們把修辭推理稱爲修辭三段論，把例證稱爲修辭歸納法」，但這只是說修辭推理（例證法）與演繹三段論（歸納法）在推理的形式上相同而已（因爲它們都運用相同的理性推理能力）。

在亞里斯多德之後，兩千多年來的哲學史發展，由於受到基於科學邏輯的形上學演證模式的主導性影響，使得在修辭學說服理論中的修辭推理與例證法，不僅不受重視，甚至遭到污名化的批評。相對於演繹三段論在科學邏輯中的論證作用，修辭推理只被視是一種省略的或不完全的三段論（abbreviated, incomplete syllogism），因而它在中世紀的經院哲學中被視爲是無效的推理。[16] 而例證法則透過羅馬法的運用，在中世紀逐漸被發展成一套用來把基於神學權威的普遍規範原則適用於個別狀況中的「決疑論」。在十七世紀巴斯卡（Pascal）的時代，源出例證法的決疑論甚至被教士用作爲贊助者文過飾非的方法。他們用決疑論來說明一個人違反教規，只是因爲在特定時空條件下的權宜作法，因而一切「不可原諒的罪行都是可以原諒的」。[17] 當修辭推理相對於形式邏輯而被理解成省略的三段

[16] 在希臘化時期的斯多噶（Stoa）學派之後，亞里斯多德的“Enthymema”理論在邏輯學的研究中並不受到重視。例如中世紀晚期的奧坎（Ockham）的邏輯著作中，“Enthymema”主要仍被視爲是「不完全的三段論」（syllogismus imperfectus）。請參閱 Weische (1992: 528f.) 的歷史追溯。

[17] 巴斯卡在《省區書信》（*Lettres écrites à un provincial*, 1656-7）中，即因而對決疑論大加

臺灣大學學術期刊資料庫

論，而例證法相對於歸納法被理解成便宜行事的詭辯之後，這兩種修辭學的論證推理方式在哲學史的發展中始終被忽略就不足爲奇了。

但問題是，亞里斯多德在修辭學的論理證明中所提出的修辭推理與例證法，真的只是在重述《分析篇》或《論題篇》中所提出的「不完全的三段論」與「不完全的歸納法」嗎？還是依照我們前面對於修辭學的理論定位所分析的，亞里斯多德賦予了修辭論證在公共領域的實踐討論中具有獨特的合理性要求。這個問題同時密切地關係到當代應用倫理學的實踐理性運用模式。修辭的合理性所運用的修辭推理與例證法，恰好是在互相對立的原則倫理學與情境倫理學的解釋之外，提供整合原則與個例的實踐推理方式。因而我在底下將先跳過修辭推理與例證法在哲學史中的錯誤發展，而分別引用當代的論證理論與決疑論倫理學，來闡釋以亞里斯多德修辭學的「論理證明」做爲說服理論，對於當代倫理－政治學的重要意義所在。

一、修辭推理與論證理論

亞里斯多德把修辭推理稱爲「修辭的三段論」，並且將修辭推理再細分成「出於可能性」（ἐξ εικότων, ex probabilibus）與「出於表證」（ἐκ σημείων, ex signis）等兩種形態的修辭推理。出於可能性的修辭推理的三段論形式如下：

B 在大部分的情形中是 A	例如：通常天空滿布烏雲 (B)就會下雨 (A)
C 是 B	今天 (C)天空滿布烏雲 (B)
所以 C 是 A	所以今天 (C)會下雨 (A)

至於出於表證的修辭推理，其三段論形式同樣如下：

批判，請參閱 Jonsen & Toulmin (1988: 231-249)。源自例證法的決疑論被用做文過飾非的手段，這並非如 Jonsen 與 Toulmin 所分析的，只是在歷史上偶然地被「濫用」，而是如論理證明一樣，經常會被用來「勸人相信壞的事情」。修辭學的說服理論必須在原則上能與智者的詭辯術（Sophistry）區分開來，才能有正確的使用。然而這必須進一步建立在品格證明之上，詳見本文第參章的進一步說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

B 是 A 的表證	例如：凡有奶水的婦女 (B) 就是剛生了小孩的 (A)
C 是 B	這位婦女 (C) 有奶水 (B)
所以 C 是 A	所以這位婦女 (C) 是剛生了小孩的 (A)

這些修辭三段論的形式，在實際的修辭演說中，經常以省略前提的方式表達出來。例如，對於出於可能性的修辭推理我們只需說：「天上布滿了烏雲，就將會下雨」（1393^{a}6-7），而對於出於表證的修辭推理我們只要說：「這位婦女生了小孩，因爲她有奶水」（1357^{b}15）。修辭推理既是從大部分人所接受的意見或表證做爲可能性的前提而進行推論，因而就一般而言，其前提是可以省略不說的。正如亞里斯多德自己也說，在修辭推理中「倘若一前提是眾所周知的，就無需提及，聽者自己會把它添加上去」，而這正是「修辭推理是一種來自少數的前提的三段論，往往少於原初的三段論的前提」（1357^{A}16-18）的原因之一。

可見，修辭推理在《分析篇》與《論題篇》中被視爲是不完全的或省略的三段論，這基本上符合了“enthymeme”這個希臘文的字源意義。“ enthymeme”這個詞出自“en thumōi”，這是指「放在心中」（hold in mind）的意思。「放在心中」即是指在修辭推理中，對於大家共同認可的前提可以不必講出來。預設的前提並不需要每次在討論中都明確的講出來，這些前題只要讓大家「思考到」（enthumeisthai, to consider）而公認其有效性就已足夠。這種在辯論討論中所使用的推理形式，從演繹三段論的形式來看卻成爲所謂的「不完全的三段論」；而從論證的效力來看，出自於可能性的前提也難以稱得上是一種演繹的三段論（因爲嚴格說來，不具邏輯必然性的推論，並不能視爲是一種演繹三段論）。[18] 對於“enthymeme”的研究，在日後只侷限在研究各種不同格式的省略三段論，這與亞里斯多德一開始就認爲實踐修辭的推理形式，不能當作科學邏

[18] 由此可見，亞里斯多德把修辭推理稱爲修辭三段論，並不是一種恰當的說法。Rapp 質疑亞里斯多德把“enthymeme”理解成省略的三段論是不恰當的（1996：201-204）。而 Burnyeat 則建議我們必須把在邏輯上具嚴格意義的演繹三段論，與在日常生活中做爲一般推理形式的三段論區分開來，才不會造成對於修辭推理做爲一種修辭三段論的誤解（1996：94f.）。

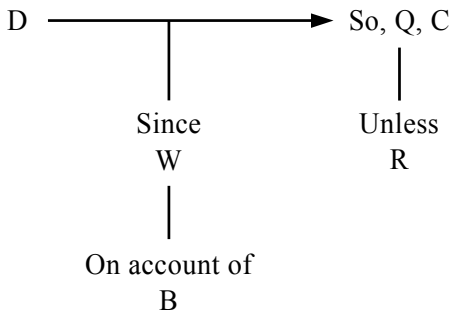
臺灣大學學術期刊資料庫

輯的推理形式來看待的基本意旨背道而馳。但會造成這種誤導的結果，亞里斯多德自己是難辭其咎的。

修辭推理事實上並不是一種演繹三段論，而是一種論證理論。修辭推理在形式上以省略三段論的形式表現出來，這根據亞里斯多德的說法，是因爲在公共領域的實踐討論中，我們的行動是可改變的，而且存在著真實的利益衝突與意見歧異；以致於在與他人溝通互動的過程中，爲求彼此能夠共同參與行動實踐，我們必須從共同可以接受的前提出發。如果溝通的參與者對於這些共同的意見提出了質疑，那麼我們才要透過討論的方式加以證成，以使原先隱涵地預設在心中而不講出來的共同前提，進入討論的證成中。

當代哲學家 Toulmin 最早碰觸到以修辭推理做爲一種論證理論的核心問題。他不依演繹三段論的模式來理解我們在日常生活中的實踐推理，而把在日常生活中基於可能性的前提所進行的實踐推理，構想成一種論證理論。而這正符合亞里斯多德的修辭推理所需的論證形式。Toulmin 在 1958 年所提出的論證架構如下（圖 1）：

圖 1：論證的架構



資料來源：Toulmin (2003: 97).

在這個論證理論的架構中，C 做爲結論是我們提出的主張（例如我主張今天會下雨），而其推論的理據則在於資料 D（因爲天空滿布烏雲）的事實存在。C 與 D 的推論關係，顯然就是修辭推理所表達的主要論證形式

臺灣大學學術期刊資料庫

（「天上布滿了烏雲，就將會下雨（D→C）」）。亞里斯多德把省略了前提的修辭推理看成是省略的三段論，但在 Toulmin 的論證理論中，這個被省略的前提事實上扮演了推論規則的角色。除非例外限制(Q)的情形(R)發生了，否則 W 做爲在論證理論的推論規則即可「保證（Warrant）」我們能從資料(D)推論出結論(C)。W 做爲在論證理論的推論規則，一般在演繹三段論中被視爲是推論的大前提。在三段論中，大前提必須不斷訴諸一個更高、更具有自明性基礎的前提，以確保其結論的必然性；但是在論證理論中，W 只是一個在原則上大家都可以接受的共同意見、或在大部分的情況下皆爲真的前提（例如天空滿布烏雲就會下雨）。只有當它本身遭到質疑，我們才需要進一步做「奠基（Backing）」(B)的工作。[19]就此而言，修辭推理與論證理論一樣，都不是在追求最高的自明性前提，而是在追求大家都能接受的共識。

二、例證法與決疑論

前面我們依 Toulmin 的論證理論把修辭推理的論證架構呈顯出來，但 Jonsen 與 Toulmin 後來發現，他們的論證理論事實上就是一種決疑論，而其基礎即在於亞里斯多德的修辭學傳統。他們把決疑論定義爲：

> 使用基於「範例」（paradigm）或「類比」（analogy）的程式或推理去詮釋道德的議題，並把專家對於它們特有的道德義務之所在與急迫性的意見，用一般的、但並非普遍不變的「規則」（rule）或「格律」（maxim）表達出來。這些規則與格律只能在行爲者的典型條件或行動的典型情況下，才能確定地有效。（Jonsen & Toulmin, 1988: 257）

Jonsen 與 Toulmin 致力於此種決疑論的復興，他們的理論動機與亞里斯多德有不謀而合之處。他們都反對依原則演繹的模式來理解倫理－政治學的實踐運用方式，而主張實踐問題的解決必須針對個別的情境來進行討

[19] 請進一步參見 Foss et al.（林靜伶譯，1996）對於 Toulmin 的論證理論的一般性介紹。

臺灣大學學術期刊資料庫

論。[20] 這因而不僅爲亞里斯多德並未詳加闡釋的「例證法」做出明確的方法論分析，也同時爲修辭學的「例證法」找到他們對當代倫理學與政治學的方法論爭議所具有的啓發性意義與實用價值。[21] Jonsen 認爲決疑論的案例分析法，做爲一種在具體情境中的道德判斷方式，體現了亞里斯多德所強調的「審慎推理」（prudential reasoning）或「實踐智」（phronesis）的本質（Jonsen, 1991: 65）。他把案例分析法區分成「型態學」（morphology）、「分類學」（taxonomy）與「動力學」（kinetics）三個步驟，用以分別說明實踐智的道德判斷能力所依以進行的程式。這三個步驟簡單地說，即指「描述」、「分類」與「類推」這三個案例分析的過程（Arras, 1998: 107f）。

依 Jonsen 的說明（1991：297f.），在決疑論中，所謂的「案例」其實是指一組由人、事、時、地、物等情況所組成的發生事件。在倫理學的案例描述中，我們不能毫無情節主軸的去描述這些「情況」（circumstances）。案例首先必須是道德相關的，而能賦予案例描述具有道德相干性的情節主軸，在 Jonsen 看來正是「格律」（或規則）與「論證結構」這兩部分。格律做爲說一個故事（案例描述）的情節主軸，把在情況中的各種成份組合成道德相關的「案例」。而在論證結構中根據上述 Toulmin 所要求的理由 (D)、保證 (W) 與論據 (B) 等等的成份，也會主導我們在各種情況中選擇出與道德討論相關的考慮因素。Jonsen 因而把案例定義成：在具體情況中，各種必須考慮的因素圍繞著（不同的）格律與（不變的）論證結構，就其論題所在的位置所共同形成的發生事件。在這個意義上，Jonsen 即把在案例分析中首先必須進行的描述工作，稱之爲案例的「形態學」建構。

在完成案例描述的「形態學」工作後，我們可以接著進行案例分析的「分類學」工作。在此，我們首先應找出一些大多數人能立即地分辨出，它們在道德上是明顯地錯誤或明顯地正確的範例，並把他們依相類似的道德議題，排列成像光譜一樣的比較系列。這個工作說明了亞里斯多德強調

[20] Jonsen 明確地說：「他們（決疑論者）察覺到實踐推理的邏輯規則，不同於科學推理的邏輯。這些規則是由古代的作者在他們的《修辭學》中所設立的，而非在他們的《邏輯學》中」（1991：59-60）。

[21] 以下對於決疑論的理論架構與其可應用的實例說明，可以參見林遠澤（2005b）的專文討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

例證法——「既不做爲部分對整體的關係，也不做爲整體對部分的關係或整體對整體的關係，而是作爲部分對於部分、同類對於同類的關係。這種情況下兩者都是源於同一個種，但一者比另一者更加爲人所知，這便是例證」（1357^{b}27-31）——這個觀點在倫理學方法論上所具有的啓發性意義。因爲當我們在分類學的工作中，進一步把爭議待決的案例放入由道德上明顯地正確與明顯地錯誤的範例所構成的道德議題系列中，並透過案例的比較，去決定放置它在道德對錯的光譜中的適當位置，這時我們已經是在進行一種「類比推理」的具體道德判斷。

在道德對錯的光譜系列中，我們依案例的類似程度來決定它所在的位置，這個類推的過程展現一般所謂「權衡輕重」的過程。這同時也解釋了亞里斯多德透過「中庸原則」所詮釋的「實踐智」的運作方式。在此，權衡輕重的問題，並不是原則主義者所見的義務衝突問題。權衡輕重在案例研究的決疑論中，是情境詮釋的問題。每一個有智慧的人基於他的生活經驗，在類似的案例之間進行類比的推理，以找出格律與情境的合適性，從而決定它們的在道德對錯的光譜中的位置。由此可見，在決疑論的道德判斷中，道德原則的意義係取決於它在行爲的詮釋中所扮演的角色。而使我們能做出道德決定的標準，也並不是某些固定不變的價值體系或道德原則，而是在個別案例中的詳細內容。Jonsen 的決疑論因而可以看成是對亞里斯多德「例證法」一個絕佳的重構。

參、修辭學的倫理向度

以上我們雖然說明了「論理證明」的重要性，但卻仍有一個更難解決的理論難題有待進一步的說明。在論理、品格與情感這三種論辯說服的證明中，亞里斯多德一方面說：「修辭的證明就是修辭推理，它在單純的意義上可以說是最有效力的說服論證」（1355^{a}6-7）。但在另一方面又說：「事情並不像有些修辭編纂者在他們的修辭術中所講的那樣，演說者的善良品格無補於其說服力，其實基本上可以說，演講者的品格具有最重要的說服力量」（1356^{a}10-11）。在此究竟是在「論理證明」中的「修辭推理」是最有力的論證，還是「品格證明」才是最有力的說服論證？這個問題令

臺灣大學學術期刊資料庫

我們無法逃避，因爲它涉及到修辭學最核心問題。亦即，亞里斯多德修辭學的論證基礎到底是基於事實的邏輯推理，還是基於對於言說者意見之權威性的主觀相信？或者說，一旦亞里斯多德在他的修辭學中強調論理的說服與情感的說服，那麼他對於在公共領域中的實踐問題的討論，又如何有別於柏拉圖所使用的邏輯演證模式與智者利用情緒操縱聽者的詭辯模式？如果說亞里斯多德是爲了有別於智者顛倒是非的詭辯，而強調他的修辭學所具有的客觀性是在論理證明中基於事實本身所做的論證，那麼他的修辭學又何以有別於柏拉圖以科學邏輯做爲實踐論證的方法論基礎呢？再者，一旦亞里斯多德在他的修辭學中，仍然必須強調品格與情感證明的重要性，那麼他又有何立場批判當時的修辭學者只訴諸於情緒的影響呢？

一、修辭學是否具有倫理學的向度

亞里斯多德《修辭術》文本所顯示出來的矛盾，造成學者在理論詮釋上的困難。有些研究《修辭術》的學者甚至主張，既然修辭學的文本不是成於一時、一地、一人之手，那麼我們乾脆就承認亞里斯多德在修辭學中的觀點是互相矛盾的。[22] 這些表面上的困難，在二十世紀六〇年代興起「論證理論」、「新修辭學」與「語用學」的討論之後，才使我們能以更大的理論架構，來整合亞里斯多德在《修辭術》中這些看似互相矛盾的論點。聚焦在新發展的觀點之前，本文想先透過對於古典學界在文獻解讀方面的研究現況的批判，把亞里斯多德修辭學的倫理－政治學涵義進一步彰顯出來。

嚴格說來，亞里斯多德說修辭推理是最有效力的說服論證，這在邏輯上是有問題的，而且在目的上是自我矛盾的。因爲從邏輯上來看，所有基於可能性的論證，基本上都是一個在邏輯上無效的論證；而從修辭說服的目的來看，說服的主要目的在於對方的同意與接受，然而修辭做爲能從正反兩方面進行論證的能力，將會造成一個愈具有修辭推理能力的人，愈是無法達到說服別人的結果。因爲一旦別人無法確定他的立場，他就無法得到他人的信任。亞里斯多德因而特別強調「品格證明」的重要性。他說：

[22] 例如 Kennedy (1991: 28) 即做如此的主張。

臺灣大學學術期刊資料庫

「演講者的品格具有最重要的說服力量」，因爲「在所有的事情上我們都更多和更願意信賴好人，在那些不精確和有疑義的地方也毫無保留地相信」（1356[a]11）。此外，在修辭學所運用的行動領域中，我們對他人進行言辭的說服，並不是只爲了認知的目的，而是爲了促動別人採取行動的協調。爲此之故，亞里斯多德允許我們使用他一開始所嚴予批判的情緒說服。亞里斯多德的情感證明並不像把修辭學當成詭辯術的智者，他們「心中除了如何造成某種性質的判決外不考慮別的事情」（1354[a]22），亦即不是爲了透過打動他人的情感以求操縱他人，而是在於表現言說自身的某種特性，以使判斷者處於某種心情（state of mind）之中的問題。[23] 所以他說：「既然修辭術以判斷爲目的（議事演說要讓人們形成判斷，而法庭審理就是作出判決），那麼一位演說者不僅必須考慮如何才能使其演說具有證明和說服力量，而且還須表現自身的某種特性，並使判斷者處於某種心情之中」（1377[b]20-24）。

在修辭學的題論中，亞里斯多德經常引用他在倫理學與政治學中所討論的觀點。這使得修辭學基於倫理學與政治學這些實踐科學的前提所進行的修辭推理，具有以事實本身爲根據的客觀性。相對於倫理學與政治學，修辭學如果不被誤用，那麼它最大的正面意義僅止於透過它的說服技術，使一般人（那些頭腦單純、無法進行複雜推理的一般人）能接受科學的真理。從這個角度來看，修辭學本身並無倫理學的涵義。[24] 在此即使亞里斯多德強調品格說服的重要性，但這也是一種道德中立的說服手段，它只求讓人能在「不精確和有疑義的地方也毫無保留地相信」演說者的意見。而

---

[23] 本文主要把亞里斯多德的情感證明，放在言說者根據其品格證明所具有的「以言行事的效力」來理解。但由於篇幅所限，本文無法詳論亞里斯多德的情感證明的重要意義。事實上，與亞里斯多德自己最著重的「論理證明」與「品格證明」相比，「情感證明」在哲學史上的影響遠大於前兩者。在政治哲學上，霍布斯的政治哲學據 Strauss 的研究，即主要來自於亞里斯多德《修辭術》（特別是來自於情感證明方面）的影響（Strauss 著，申彤譯，2001：41-52）。而海德格則在《存有與時間》中指出，他對於 Befindlichkeit 的研究，亦受亞里斯多德修辭學的影響。所以他說亞里斯多德在修辭學第二卷中對於情感（πάθη）的研究，「可被理解成彼此共在之日常性的系統性詮釋學（systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins）」（Heidegger, 1979: 138）。

[24] 如 Irwin 即說：「修辭學並非倫理學的著作，它所處理的是透過演說以說服一般的聽眾」（1996：142）。

臺灣大學學術期刊資料庫

「這種相信應當由演說本身引起，而不能依靠聽眾對演說者的品性的預先風聞」（1356[a]4-9）。換言之，言說者並不必然要成爲一個有道德的人才能進行說服，而是在演說中做出適當的表演即可。從修辭學的發展史來看，這種透過辭情懇切、以令聽者動容的雄辯術，也的確是後繼的羅馬修辭學者所追求的目標。

修辭學一般被視爲是道德中立的說服技術，基於這種得到相當廣泛支持的理解方式，使得學者 Engberg-Pedersen 試圖在亞里斯多德的《修辭術》中區分出兩種不同的修辭學概念（1996：122）。[25] 一種她稱之爲「修辭學的普通概念」（normal conception of rhetoric），一種她稱之爲「修辭學的真正概念」（austere conception of rhetoric）。我將先把她對於這兩種修辭學概念的區分（及其與科學知識的不同）加以列表說明（表 1）。但我稍後要指出 Engberg-Pedersen 這個圖表的解釋方向恰好違反了亞里斯多德的論點，並試圖提出我自己在「修辭的倫理學」[26] 與「修辭的論辯術」之間所做的區分，以說明亞里斯多德修辭學的三種論辯說服方式之間的關係。

Engberg-Pedersen 試圖在普通與真正的修辭學之間做出區分，以使得亞里斯多德的修辭學能在原則上有別於已被智者濫用的修辭學。前面我們說過，亞里斯多德把修辭學定義成「在每一事例上發現可行的說服（peithō）方式的能力」。希臘文“peithō”在英文中可以翻譯成“persuasion”或“conviction”，而在德文亦可翻譯成“Überreden”或“Überzeugen”等兩種不同的意思。[27]“persuasion”與“Überreden”僅強調在言辭上的「說

---

[25] Engberg-Pedersen 的這個觀點是進一步申論 Cooper 的論點而得的。Cooper 認爲，亞里斯多德的三種說服手段的重要性排序，不應是 ethos-pathos-logo，而應是 logos-ethos-pathos 的順序。他認爲我們惟有先透過辯證法掌握倫理學與政治學的眞理之後，才能正確地使用修辭學來說服公眾。請參閱 Cooper (1994: 208)。

[26] 學者 Weaver (1985) 雖有已有《修辭倫理學》（*The Ethics of Rhetoric*）的專著。但 Weaver 一樣是站在柏拉圖在 *Phaedrus* 篇中的修辭學立場，而非站在亞里斯多德修辭學的立場。因而與本文要透過亞里斯多德的品格證明，來說明在語用學範圍內的修辭倫理學不同。

[27] 先驗語用學者 Kuhlmann 特別強調“Überreden”（說服）與“Überzeugen”（信服）之間的區別。他試圖以語言行動理論的「以言取效」與「以言行事」行爲，來區分“Überreden”是一種以操控的方式影響他人的語言行動，而以“Überzeugen”是一種以理解爲導向的溝通行動。請參閱 Kuhlmann (1992: 73ff.)。Kuhlmann 試圖用語言行動

臺灣大學學術期刊資料庫

服」，而“conviction”與“Überzeugen”都則強調是有事實根據的「信服」。Engberg-Pedersen 認爲亞里斯多德的修辭學構想是在回應柏拉圖的挑戰，即意在尋找一種以追求真理爲目標的修辭學。她認爲亞里斯多德爲了這個目的，構想了一種理想性的修辭實踐，它因而不像是普通的修辭學只致力對一般人的說服，以致於允許採取品格證明與情感證明這類的說服手段。真正的修辭學應基於論理的「修辭推理」，追求以事實爲基礎的信服。這樣修辭學才能接近科學的典範，而完成柏拉圖對於修辭學的挑戰。

表 1　Engberg-Pedersen 論兩種修辭學的區別

普通的修辭學	真正的修辭學	科學
以達到 peithō（persuasion，說服）爲目的	以達到 peithō（conviction，信服）爲目的。	以達到 aletheia（真理）爲目的
基於一般的意見（koina endoxa）	基於一般的意見（koina endoxa）	基於精確性
以“大多數的人”（hoi polloi）爲對象	以“大多數的人”（hoi polloi）爲對象	擁有知識（epistemen echontes）
提供對立的觀點，同時從兩方面看問題	提供對立的觀點，同時從兩方面看問題	揭示真實（to alethes deiknunai）
關係到聽者，因而重視品格與情感證明	根據事實本身來論證	

資料來源：作者整理

這種以倫理學與政治學的科學知識爲基準，來看待修辭學做爲附屬學說或預備學的觀點，基本上並不賦予修辭學本身以倫理學的涵義。而只是附帶地在修辭學的說服手段中，允許針對大眾採用品格與情感的說服。這種觀點的確遠比把品格證明理解爲訴諸人格權威的謬誤推理更爲高明。但是這種觀點卻也貶低了品格與情感說服的重要性。這兩種說服證明被視爲只是針對在公共領域中那些不能總覽繁複論證之頭腦簡單的人，以致於因

理論的這個區分去解釋從希臘以來，介於柏拉圖的哲學與智者的修辭學之間的差異。但他卻忽略了亞里斯多德的修辭學，早已經是語用學理論的先驅。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲這類聽者的缺陷，才必須在普通的修辭學中採用品格與情感的說服證明。真正的修辭學則只需訴諸於基於事實的論理說服。[28] 真正能對這種解釋構成挑戰，並支持修辭學具有倫理涵義的觀點，是由 Wörner 所代表的倫理學解讀方式。Wörner 認爲亞里斯多德採用論理、品格與情感三種說服的方式，是平行於在倫理學中基於「善生活」的理念，所強調的實踐智、德性與情感相協調的重要性。Wörner 說：「具體的人類行動並非僅依賴於自然成長的能力，而是取決於我們的責任，以應允我們能實現幸福的生活。它是按照我們到目前所說的三種要素而決定的：處身於自然衝動之外的心情狀態，依我們的生命態度調整我們的人生目標，以及使用能協調自然衝動、目標方向與行動情境的實踐理性。情感、品格與實踐論理的共同作用，有助於人類能經由實踐，在善的生活中將他的本性實現爲能力的卓越發展。這個三角結構不僅展現在《尼各馬科倫理學》中，也展現在好的言說結構中」（Wörner, 1990: 20-21）。

Wörner 的看法最終仍是把修辭學的倫理學涵義看成是附屬的，因爲這個說法預設具有追求善生活能力的人，才能做出好的演說。但這違背亞里斯多德強調透過品格說服的相信是「應當由演說本身引起，而不能依靠聽眾對演說者的品性的預先風聞」（1356^{a}4-9）的說法。亦即違背亞里斯多德說這三種說服證明是「由言辭而來的」，以及自智者起即已意識到「修辭學是完全通過話語來獲得和實現其全部功能的技藝」這個本義。就此而言，Engberg-Pedersen 等人強調修辭學是道德中立的技術，而對 Wörner 的說法提出批評是對的。但是 Engberg-Pedersen 等人，把亞里斯多德真正的修辭學視爲是回應柏拉圖追求科學真理之要求的觀點，則是不正確的。因爲亞里斯多德正好明確地反對柏拉圖這樣做。他說：「越是不把論辯術和修辭術當作如其本身所能是的某種能力，而當作科學來追求，就愈是摧毀了它們的性質」（1359^{b}9-16）。

Engberg-Pedersen 等人強調真正的修辭學應以追求科學真理爲目標，與這種詮釋剛好相反的是 Nichols 等人的觀點。Nichols 強調亞里斯多德所

[28] 雖然 Rapp 也提到亞里斯多德的修辭學意在「批判對於科學演繹的理性理解模式的高估」（1996：197），但他認爲品格與情感說服的必要性，只是因爲聽者的缺陷。他與 Engberg-Pedersen 的解釋反而使亞里斯多德難脫柏拉圖之菁英政治的遺緒。

臺灣大學學術期刊資料庫

構想的修辭學，是有意要與科學演繹的知識模式做出原則性的區別。Nichols 認爲亞里斯多德反對柏拉圖試圖以哲學取代修辭學而爲修辭學辯護，這是因爲諸如正義等等的實踐問題並非是精確科學的對象，而必須是基於大多數人意見的討論領域（1987：658）。Nichols 正確地指出「修辭即是溝通」（1987：664），她不像 Wörner 從善生活的人類行動結構去分析亞里斯多德對於論理證明、品格證明與情感證明之三分結構的基礎，而是直接從語言使用的三個向度加以分析（1987：664）。而這正符合亞里斯多德自己的區分。亞里斯多德說：「演說由三種成份組成：演說者、演說的題目和演說針對的對象，最後一種成份我指的就是聽眾，是演說的目的所在」（1358^{a}36-40）。

由此可見，亞里斯多德是針對「演說者」本身提出「品格證明」的說服方式，並針對「演說的題目」提出有事實根據的「論理證明」（修辭推理或例證法），修辭學的說服最後則是以「聽眾」做爲演說的目的。這表示修辭學的最後目的並不是爲了達到對於科學獨白式的自明真理的認識，而是去取得聽者的同意，並促動聽者共同採取實踐的行動，因而才會強調「情感證明」的重要性。從 Engberg-Pedersen 的圖表看來，顯見她對亞里斯多德的詮釋剛好看錯了方向。她認爲針對聽者所做出的品格與情感證明只是附屬的，只有普通的修辭學才以它們爲基礎。真正的修辭學則應以論理說服的事實本身爲基礎，以追求科學知識的真理爲目標。但事實上亞里斯多德在此卻主張，在修辭學中對於聽眾的說服才是言說最後的目的。Perelman 甚至由此引申出，修辭學的核心觀念即是任何言說都是針對「普遍的聽眾（auditoire universel）」（Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1958: 31f.）而發的。可見，亞里斯多德的確重視「修辭即是溝通」的向度，這是不能忽視的。[29]

我們可以同意 Engberg-Pedersen 對於 Wörner 的批判。主張把修辭學限制在言辭技術的領域中，而維持修辭學的道德中立性。以免我們基於品格

[29] Knape 把亞里斯多德的論辯術與修辭學做了對比。他認爲論辯術強調的是對話式的討論，且其本身又以三段論爲其嚴格的演繹程式；而修辭學則是以修辭推理進行獨白式的言說（2000：31）。這種相當普遍的觀點，忽略了亞里斯多德在此主張聽者才是說服之最後目的的溝通互動觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

與情感證明，把亞里斯多德的修辭學理解成一種訴諸權威的理論。但我們卻不同意爲了說明修辭推理的客觀有效性，就把“真正的”修辭學依演證性科學的理念加以構想，而忽略了修辭學的實踐涵義。因爲正如 Garver 在他傑出的研究中指出（1994：176f.）：亞里斯多德的修辭學如果只強調在論理證明中的修辭推理，修辭學將會是自我毀滅的技術。因爲修辭學既然允許我們能以正反兩方面的意見進行論辯說服，則這將會造成一個愈是熟練修辭術的人，將愈不能達成說服別人的結果。因爲別人會因爲他總是可以從正反兩方面立論，而無法信任他在言說當下的真實立場。Garver 因而特別強調「使討論成爲道德的」（Making Discourse Ethical）這一項修辭學的品格說服方式，其實是修辭學本身必要的基礎，而不只是因爲聽者的缺陷才需要使用到它們。修辭學的品格證明與情感證明是說服的基礎，因爲它們保證了言談的「可信任性」（ἀξιόπιστος, axiopistos）。一旦沒有言談的「可信任性」，修辭之術將永遠無法達到說服的目的。

當前這些圍繞在亞里斯多德修辭學專家之間的爭議，事實上早在十九紀末就已經有學者嘗試提出可行的解決方案。對於亞里斯多德修辭學的研究具有開創性貢獻的學者 Cope 就建議把亞里斯多德修辭學的三種說服方式，區分成兩個層次的說服活動（Cope, 1867: 109）。一是「直接的論理證明」（direct logical proofs）層次，這包括訴諸理性的修辭推理與例證法。另一個層次的證明即是包括訴諸品格與情感的「間接的道德證明」（indirect moral proofs）。Cope 認爲修辭學之所以需要品格與情感證明，是因爲一旦言說者借助他在演說中的品格表現，對於聽者形成了「可信任性」，則「聽者即能帶著尊重與歡喜的態度注意地聽他說；另一方面，如果他們發現他表現的是相反的品格，則他們將會不耐與不悅，並傾向於不相信他與批判他」（1867：109-110）。在此非常有意義的是，Cope 將品格與情感證明的作用定位在溝通關係的建立。而且他是在這個意義上稱這兩個說服的手段是「間接的道德證明」，而與關注言說內容之事實問題的「直接的論理證明」區分開來。

根據 Cope 這個區分，我們可以把「直接的論理證明」稱爲「修辭的論辯術」，而把「間接的道德證明」稱爲「修辭的倫理學」。前一個提法是因爲修辭學的論理證明正是把論辯術與修辭學所共有的“Enthymeme”

臺灣大學學術期刊資料庫

（省略的三段論或修辭推理）與“Paradeigma”（例證法）用於言說者與聽者對於前提有著共同意見的情況中，以使不能總覽眾多的論證步驟與無法領會複雜情境的公眾能得到說服。這對應於亞里斯多德主張「修辭學是論辯術的分支」的說法；而「間接的道德證明」則可以稱之爲「修辭的倫理學」。因爲品格與情感證明正是針對那些我們在公共領域中，出於意見歧異與利益衝突而無法取得一致同意與公認的共同意見做爲前提，以致於必須先在言說者與聽者之間建立溝通互信的規範基礎（誠信），才能對言談的可信任性提出保障。而這即對應於亞里斯多德指稱「修辭學是倫理學的分支」這個說法。

修辭學透過直接的論理證明，雖能以事實的推理說服公眾。但是它卻也可能因爲辯論術能任意做正反兩面的證明，而失去聽眾的信任，以致於無法真正達到修辭說服的目的。直接的論理證明做爲「修辭的論辯術」，必須在言談之間，間接地預設某些具道德規範性的言談有效性的基礎。因而亞里斯多德才會針對「品格證明」指出：「其實基本上可以說，演講者的品格具有最重要的說服力量」。這時他的立論基礎即在於：「演說者的可信任性依靠三種素質，這三種素質無需證明就能使我們信服。它們是實踐智（φρόνησις, phronēsis）、德性（άρετή, aretē）與善意（εύνοια, aunoia）」（1378^{a}7-15）。在此我們必須進一步追問，爲何品格證明具有這三種素質，就能使我們掌握在修辭討論中說服的客觀性，而得以在智者的詭辯與科學的演證之外，找到一種能讓我們對於在公共領域中的實踐問題的討論，具有理性客觀的倫理學意義，而成爲一種在「以事實爲基礎」的「直接的論理證明」之外的「間接的道德證明」，並得以建立一門專屬的「修辭倫理學」呢？這是我們應超越文獻的解讀，進一步從理論上加以解釋的。

二、修辭學之品格證明的語用學重構

當代的「語用學」（Pragmatics）發展，使我們有了新的理論工具來闡釋在亞里斯多德修辭學中那些超越他那個時代太遠的洞見。當代哲學在「可錯誤論」的批判意識，與詮釋學「前理解」的歷史性意識下，不以真理爲哲學可以直接加以把握的自明對象。「意見之學」首度在哲學上被賦

臺灣大學學術期刊資料庫

予正面而積極的意義。[30] 語用學在這個基礎上，把真理視爲是在共識形成中的「軌約性的理念」（regulative Idee）。它做爲我們在追求有效的意義理解的溝通過程中所隱涵提出的語用預設，引導我們做出能以理解爲導向的溝通行動。以理解爲導向的溝通行動是追求語言的「以言行事的效力」（illocutionary force），而非追求「以言取效」（perlocutionary acts）的策略性行爲操控。著名的「哲學的語用學轉向」的提法，事實上正好是使哲學從柏拉圖以後的形上學建構，回返到柏拉圖之前的修辭學對話[31]（希臘詩人 Aristophanes 在其喜劇《雲》（*Clouds*）中，同樣把蘇格拉底歸入修辭學家的陣營）。並因而是千古回音地響應了亞里斯多德爲修辭學所做的辯護。語用學理論基本上即是辯證法的論辯術反轉，並因而得以把運用在公共領域之實踐討論的修辭學，理解成溝通的倫理學（或即「對話倫理學」）。在當代的語用學理論中，我們將能更清楚的理解爲何亞里斯多德要主張「修辭學是論辯術與倫理學的分支」的超時代意義。[32]

從高爾吉亞開始，修辭學即被理解成是「完全通過話語來獲得和實現其全部功能的技藝」，他不依靠在修辭學的說服論證之外的「見證、拷問、

---

[30] 當代語用學的眞理共識理論有時雖被貶稱爲「意見學」（Doxaologie），但如果把共識理論所追求的「共識」理解成亞里斯多德在修辭學中所強調的「共同意見」（Endoxa），則語用學對於意見的重視顯然出自於它對於實踐問題的關注。

[31] 「新修辭學」的比利時布魯塞爾學派，在集結他們研究亞里斯多德《修辭學》的論文集時，即非常鮮明地給予了《從形上學到修辭學》（*De la Métaphysique à la Rhétorique*）這樣的論文集標題（Meyer, 1989）。而哈伯瑪斯稱他的語用學轉向是一種「後形上學的思維」，這也都是當代對於意見之學重新加以重視的表現。

[32] 在當代的語用學哲學中，哈伯瑪斯與阿佩爾都主張揚棄柏拉圖的形上學實在論，而回到蘇格拉底的對話術。揚棄形上學實在論亦意味著眞理並非以對象自身的符應爲基礎，而是基於對意見的有效性宣稱的討論兌現。語用學哲學因而可以看成是反轉柏拉圖的辯證法而回到蘇格拉底的論辯術。對話論辯的對象可以是理論的問題，也可以是實踐的問題，因而對於哈伯瑪斯與阿佩爾的語用學理論而言，知識的眞理性宣稱必須能在「理論討論」中兌現，而規範的正確性宣稱則必須能在「實踐討論」中兌現。前者被發展爲「眞理共識理論」，後者則被發展爲「對話倫理學」。這其實正對應於亞里斯多德在「論辯術」與「修辭學」方面的理論洞見。本文在此無法詳細比較這兩個相距兩千多年的理論之間的共通性。但對於語用學之「眞理共識理論」與「對話倫理學」的闡釋，可以先分別參閱林遠澤（2005a、2003）的專論。兩相比較之下，即可顯示本文此處的論據所在。

臺灣大學學術期刊資料庫

契約」等外在強制的方式影響別人的行動。亞里斯多德爲修辭學辯護，他肯定修辭學強調透過在論證中對他人進行說服，而取得他人對於自己所主張的意見之接受，這是一種透過語言溝通的「以言行事的效力」來協調人我互動的理性運用方式。他不接受在言辭之外的強制力量，這使得他不主張使用其他「以言取效」的策略性操縱。修辭學強調的是在論證中的說服，這以他人的同意爲前提。可見，亞里斯多德的修辭學是以共識討論做爲解決在公共領域中的實踐問題的理性基礎。因而即使亞里斯多德隻字未提語用學的概念[33]，但他的修辭學卻處處透顯他對於溝通理性的重視。

亞里斯多德在修辭學中提出達成論證說服的主要三種證明方式。而我們在前面已經借助 Nichols 的解釋，說明「論理證明」、「品格證明」與「情感證明」這三種修辭學的論辯說服方式，是依「言說內容」、「言說者」與「聽者」這個語用學的三角關係而設想的。可見，亞里斯多德雖然在一開始先強調，在這三種說服的手段中，論理證明的「修辭推理」（與例證法）是「最有效力的說服論證」。但這只是表示，如果我們在實踐生活中已經有共同的意見（找到恰當的題論或範例），那麼我們當然可以透過直接溝通的方式說服別人，或論證我們應該一起做什麼。但問題是，如果我們對於言說者所提出的意見（前提）產生了質疑（或當其前提沒有得到一致的同意與公認），那麼我們就需要先對做爲前提的共同意見的可信任性提供有效性的擔保。

修辭推理與例證法在此遇到運用上的困難。修辭推理從邏輯上來說是「不完全的三段論」，因爲他的前提是只具可能性的多數人意見。它“省略”了不斷向後回溯到最高的自明性前提的許多論證步驟。多數人的意見只是一種現實上的共識，它不能排除錯誤的可能性。但在另一方面，在行動的領域中我們也無法提出像科學一般的必然性知識與自明的前提。這使得針對在公共領域的實踐問題的討論必須對「客觀有效性」有新的理解模式。修辭推理的前提既不能再以科學邏輯的認知模式爲主，因而我們也無法再訴諸事實的自明性真理做爲基礎。然而它也不能只是主觀任意的意

[33] 其實在當代首先鑄造「語用學」這個概念的哲學家 Charles W. Morris 即已發現，從歷史上來看，修辭學即是他所研究的語用學的最早形式。請參見 Morris (1938: 30)。

臺灣大學學術期刊資料庫

見，否則就與智者的詭辯無別。因而亞里斯多德乃進一步探討，最終能使討論的共識具有「可信任性」的基礎究竟何在的問題。Cope 把亞里斯多德的三種說服論證，區分成「直接的論理證明」（修辭推理與例證法）與「間接的道德證明」（品格證明與情感證明）兩個層次，其實是正確地看出：科學邏輯的客觀性係基於事實的自明性，而修辭實踐的客觀性卻是基於意見宣稱的可信任性之間的原則性差別。可惜的是，他沒有進一步加以發揮。

修辭學的論證不同於科學演繹，這不僅因爲修辭學的論證是以共同的意見、而非以事實的自明性真理爲前提；更因爲修辭學所運用的領域是行動的領域，因而它的目的不在於認知、而在於實踐。亞里斯多德因而提出品格證明與情感證明這兩種修辭說服的論證形式。情感證明的目的不像是智者意在「以言取效的結果」，而是要透過「以言行事的效力」，理性地促動他人採取實踐的行動。修辭學的情感證明因而僅允許經由論證而對他人的行動產生影響，這與智者「心中除了如何造成某種性質的判決之外不考慮別的事情」有別。[34] 亞里斯多德對於品格證明的闡釋更充分地展現了修辭學的倫理－政治學涵義。因爲他說「演說者的可信任性依靠三種素質，這三種素質無需證明就能使我們信服。它們是實踐智、德性與善意。演說者說出不真實的話或提出不中肯的勸說，要麼是由於缺乏全部這三種素質，要麼是在三種中有所缺乏。缺乏實踐智就無法形成正確的意見，即使有了正確的意見由於心地邪惡也不會說出其意見，或者是既有實踐智又賢良但缺乏善意，因此他們有可能不把自己最好的識見做爲勸說提出來。在這些素質之外無需他求。所以擁有全部這些素質的演說者必然能使他的聽眾信服」（1378^{a}7-15）。

這顯示亞里斯多德注意到，使討論能夠進行的前提（共同意見），其具有可信任性的基礎，在於討論參與者對於一些基本的語用規範的遵循。

---

[34] Nichols 正確地指出亞里斯多德的修辭學與智者的詭辯術對於情感說服的不同看法，在於「亞里斯多德強調情感的合理性〔…〕修辭學家不能只是引發情感，而是必須透過論證引發情感」（1987：664）。從 Nichols 的觀點來看，我們可以說，亞里斯多德提出的情感說服是強調語言溝通的「以言行事效力」。因爲以言行事的效力即是透過論證討論所理性促動的行爲動機。

臺灣大學學術期刊資料庫

透過亞里斯多德對於品格證明的分析顯示，他所重構出來的語用學基本規範係包括「實踐智」、「德性」與「善意」這三者。而這與當代語用學的代表性哲學家哈伯瑪斯的分析是一致的。因爲哈伯瑪斯在他的「普遍語用學」中，透過對於意義理解的言談有效性基礎的分析，所提出的有效性宣稱（主張的可信任性），也同樣包括了「真理性宣稱」（提出正確的意見）、「正確性宣稱」（善意）與「真誠性宣稱」（不會刻意心存邪惡不說出其意見）這三項（Habermas, 1984: 355）。這與亞里斯多德的分析有著異曲同工之妙。[35]

亞里斯多德的修辭學深刻地觸及到當代「對話倫理學」的核心論證。[36] 哈伯瑪斯在對話倫理學的建構中，對於對話規則的分析，即針對言談「過程」的普遍條件所做的語用學分析。哈伯瑪斯承認，他的「普遍語用學」的基礎研究正是由那些討論「非形式邏輯」的當代學者所建立起來的。[37] 研究非形式邏輯推理的學者，基於論證理論的建構，重新把亞里斯多德的「邏輯」、「論辯術」與「修辭學」，理解成論證討論之自然進行的「修辭過程」（rhetorical process）、可操作的「論辯程式」（dialectical procedure）與可評估的「邏輯產物」（logical product）。[38] 哈伯瑪斯對於討論過程之

---

[35] 哈伯瑪斯在建立他的「普遍語用學」之前，即已注意到亞里斯多德修辭學的實踐意義。他當時（1970 年）即明確地說：「傳統以來，修辭學即被視爲對於那些無法用具強制性效力的演證而決定的問題能夠產生共識的技藝」（Habermas, 1982: 334）。但在那時及其後，他都沒發覺他根據語用學理論所進一步發展的對話倫理學理論，事實上早已經在亞里斯多德的修辭學中有過精細的討論。

[36] 語用學學者已經發現到亞里斯多德的《論題篇》，是當代先驗語用學的哲學史來源。請參見 Braun (1993: 20f.)。但亞里斯多德的《修辭術》其實是當代基於語用學而發展出來的「對話倫理學」的理論來源，這卻仍未被明確地提出來討論。就筆者見及的參考文獻而言，本文是首度研究這個問題的一個嘗試。

[37] 參見 Habermas (1981: Bd.1, 45f.)。對於謬誤推理等非形式邏輯的探討，以及強調在日常生活中的實踐推理的研究，帶動了論證理論（如 Toulmin）的研究。它們與 L. A. Richards 等人所開創的美國新修辭學，法語世界的比利時學者 Perelman 所代表的「新修辭學」，以及德語世界的阿佩爾與哈伯瑪斯的「語用學」，構成了在傳統的演繹邏輯所代表的理性模式之外，追尋其他能說明在實踐生活中的論證推理的合理性模式。因而與亞里斯德所討論的論辯術與修辭學有著深刻的理論關聯性。

[38] 哈伯瑪斯借助普遍的語用預設以爲其對話倫理學的程序性規範奠定先驗的基礎，而試圖從最一般的討論規則中，找尋所有討論參與者所必需普遍遵守的語用規則。他把論證預

臺灣大學學術期刊資料庫

形式條件的分析，正好使他回到亞里斯多德對於在公共領域中追求同意的修辭說服過程的分析。哈伯瑪斯本人並沒有意識到這一點，但他卻發現了一個與亞里斯多德「修辭倫理學」相同意圖的「對話倫理學」理論。這種透過對於語用規範的必然遵循，以擔保透過討論所形成的共同意見能具有客觀的可信任性，清楚地解釋了亞里斯多德主張「品格證明」是：「應當由演說本身引起，而不能依靠聽眾對演說者的品性的預先風聞」這句話的涵義。此種在語言使用中的規範性要求，界定了「修辭倫理學」的理論範域，並使我們得以深入地理解亞里斯多德主張「修辭學是分析論與倫理學方面的政治學的結合」之涵義。

結　論

以上我們借助語用學的重構，說明亞里斯多德修辭學的倫理－政治學涵義，在於我們在修辭實踐的對話討論中，透過「品格證明」做爲對於共同意見之可信任性的擔保時，每一位言談者對於語用學的基本規範（實踐智、德性與善意）都必須無條件遵守的要求。這對於修辭實踐的溝通合理性做出了說明。這種對於理性在公共領域中的實踐運用的說明，同時也啓發了我們對於當代道德理性的反省。

我們雖然在本文的第二部分，透過 Toulmin 的「論證理論」與 Jonsen 的「決疑論」，重構了亞里斯多德在「論理證明」中所提出的「修辭推理」與「例證法」。但可惜的是他們兩個人都沒有重視到亞里斯多德的「品格

設區分成「 邏輯的生產物層次」（logische Ebene der Produkte）、「論辯的程序性層次」dialektische Ebene der Prozeduren）與「修辭的過程性層次」（rhetorische Ebene der Prozesse）等三個層次而進行分析。參見 Habermas (1983: 97)。這三個層次是把修辭學視爲最普遍的一般論證形式，而把論辯術視爲是有所訓練操作的論證技術，至於邏輯則是把透過論辯所得到的思想當成一項生產物而加以評估。依 Wenzel 的看法，這三個層次的目的分別是「有效的言說」（effective speaking），「批判的討論」（critical discussion）與「健全的判斷」（sound judgment）。請參閱：Wenzel (1990: 12)。哈伯瑪斯試圖從過程的層次分析出他的討論規則，這事實上已經顯示出他的對話倫理學所要求的語用規範與亞里斯多德的修辭倫理學的品格證明有著密切的理論關聯性。但這個問題的重要意義顯然還沒有被當代的對話倫理學家意識到。

臺灣大學學術期刊資料庫

證明」與「情感證明」的重要性。這使得他們的案例決疑論無法擺脫習俗道德的層次。直到我們在本文第三部分中，透過對於品格證明與情感證明的語用學重構所發掘出來的「修辭倫理學」，才使得當代「對話倫理學」的核心議題能夠呈現出來。當前對話倫理學的發展，已經在理想性的義務論之「奠基討論」外，意識到「應用討論」的重要性。[39] 對話倫理學的「奠基討論」與「應用討論」，可視爲是對「論證理論」與「決疑論」的進一步發展。對話倫理學把在「論證理論」中透過論辯追求奠基的要求理解成：道德規範的遵守必須是在對溝通參與者具有「正當性」基礎的條件下，才是可以接受的；對話倫理學者並且把「決疑論」對於在真實情境中的具體道德判斷的重視，理解成討論參與者對於規範的「可應用性」的情境詮釋問題。在正當性奠基與可應用性的實踐討論中，每一個溝通參與者，都必須預設對於使共識成爲可能的語用規範的遵守，這因而與亞里斯多德透過「品格證明」與「情感證明」所提出的「修辭倫理學」有著相同的理論考慮。

本文第二部分透過當代語用學的觀點重構亞里斯多德修辭學的說服理論，以對當代倫理學與政治學的實踐理性運用形式提出了反省；而在第三部分，我們透過修辭倫理學的討論，指出惟有遵守語用的規範性預設，才能在實踐問題的討論中達成可共同接受的共識。由此可見，亞里斯多德特意在倫理學與政治學之外，專門針對在公共領域中的實踐問題提出一套具有倫理－政治學涵義的修辭學，事實上正是針對多元歧異的民主社會所提出的實踐討論理論。亞里斯多德對於科學認知與行動實踐做了嚴格的區分，並主張在公共領域中的實踐問題並非依科學邏輯的演繹，而應依修辭學透過說服以取得共識的方式來加以解決。這在倫理－政治學上的涵義，等於是罷絀了哲學家皇帝與理論獨裁者的地位。因爲就亞里斯多德而言，

---

[39] Günther 在對話倫理學的領域中發展了「應用討論」觀點，他主張：經過正當性奠基的規範，並非即同時證成了它自己是一個可以應用的規範。Günther 要說明情境應用的問題，但又不願陷入基於「修辭學」與「題論」的脈絡限制性中，他因而透過對於 Toulmin 論證理論的重新詮釋來發展他的應用討論理論（1992：40ff.）。這整個理論脈絡與本文的觀點有著密切的關係。要能澄清「對話倫理學」與我在這裏所詮釋的亞里斯多德的「修辭倫理學」的理論分際，這仍是一個有待研究的工作。

臺灣大學學術期刊資料庫

理論洞見的擁有者並不同時就具有正當的統治權力。因爲科學的知識能力（episteme）正好脫離了對在實踐中所需要的偶然性與情境限定的感覺，而這種感覺卻正是「實踐智」（phronesis）的基礎。[40]

實踐智可以透過科學的知識而更加敏銳，但它本身卻不能被科學取代。亞里斯多德的修辭學因而給予了以健全的理性（常識）對抗專家知識的機會。在自由的民主制度中，倫理－政治的論證與決策的共同能力不應專以理論定義的真理來衡量。亞里斯多德式的觀點其實更加站在公眾這一邊，而非站在專家權威那一邊；他更支持透過有經驗、正直的公民的共識決定，而指出技術專家的限制。我們透過對於亞里斯多德修辭學的倫理一政治學涵義的分析，顯示出亞里斯多德的修辭學正是我們理解自由的民主制度的基本理論之一。

參考書目

一、中文部分

Foss, S. K., K. A. Foss, & R. Trapp 著，林靜伶譯，1996，《當代語藝觀點》，臺北：五南出版社。 譯自 *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Long Grove, IL: Waveland Press. 1991.

列奧・施特勞斯（Leo Strauss）著，申彤譯，2001，《霍布斯的政治哲學》，南京：譯林出版社。譯自 *The political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press. 1963.

亞里斯多德，1990，《論題篇》，徐開來譯，苗力田（主編），《亞里斯多德全集》第一卷，北京：中國人民大學出版社。頁 351-547。

亞里斯多德，1994，《修辭術》，顏一譯，苗力田（主編），《亞里斯多德全集》第九卷，北京：中國人民大學出版社。頁 331-551。

[40] 對於亞里斯多德倫理學的批判性涵義特別加以強調的是德國學者 Schnädelbach (1986: 44f.) 的詮釋。本文則從亞里斯多德修辭學的倫理－政治學涵義的分析，支持了 Schnädelbach 的詮釋觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

林遠澤，2003，〈意義理解與行動的規範性－試論對話倫理學的基本理念、形成與限度〉，《人文及社會科學集刊》，15(3): 401-429。

林遠澤，2005a，〈真理何爲？從哈伯瑪斯真理共識理論的實用轉向論真理的規範性涵義〉，《歐美研究》，35(2): 363-404。

林遠澤，2005b，〈決疑論與實踐討論：以對話倫理學做爲醫學倫理教學之基礎的試探〉，《哲學與文化》，32(8): 51-69。

二、西文部分

Aristotle. 1991. *On Rhetoric – A Theory of Civic Discourse*. Trans. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press.

Aristoteles. 1989. *Rhetorik*. Trans. Übersetzt von Franz G. Sieveke. München: Wilhelm Fink Verlag.

Aristotle. 1984. *Rhetoric*. Trans. W. Rhys Roberts. In *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes. New Jersey: Princetion University Press, Vol.2, 2152-2315.

Arras, John D. 1998. “A Case Approach.” In *A Companion to Bioethics*, eds. H. Kuhse, P. Singer. Malden, MA: Blackwell Publischers Ltd., 106-114.

Baumhauer, Otto A. 1986. *Die sophistische Rhetorik: Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

Benardete, Seth. 1991. *The rhetoric of morality and philosophy :Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: University of Chicago Press.

Böhler, Dietrich. 1984. “Kosmos-Vernunft und Lebens-Klugheit.” In *Funkkolleg - Praktische Philosophie/Ethik. Studientexte,* eds. Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler & Karlheinz Rebel. 3 Bde. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, Bd. 2, S.356-395.

Braun, Edmund. 1993. “Zur Vorgeschichte der Transzendentalpragmatik: Isokrates, Cicero, Aristoteles.” In *Transzendentalpragmatik,* eds. A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann & M. Niquet. Frankfurt am Main:

臺灣大學學術期刊資料庫

Suhrkamp Verlag, S.11-28.

Brunschwig, Jacques. 1996. “Aristotle's Rhetoric as a ‘Counterpart’ to Dialectic.” In *Essays On Aristotle's Rhetoric*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 34-55.

Burnyeat, M. F. 1994. “Aristotle On The Logic Of Persuasion.” In *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essay,* eds. David J. Furley and Alexnder Nehamas. New Jersey: Princetion University Press, 3-56.

Burnyeat, M. F. 1996. “Enthymeme：Aristotle on the Rationality of Rhetoric.” In *Essays On Aristotle's Rhetoric*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 88-115.

Cooper, John M. 1994. “Ethical-Political Theory In Aristotle's Rhetoric.” In *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, eds. David J．Furley and Alexnder Nehamas. New Jersey: Princetion University Press, 193-210.

Cope, E. M. 1867. *An Introduction to Aristotle’s Rhetoric*. London: Macmillan and Co.

Engberg-Pedersen, Troels. 1996. “Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?” In *Essays On Aristotle's Rhetoric,* ed. Amélie Oksenberg Rorty Berkeley: University of California Press, 116-139.

Foss, S. K., K. A. Foss, & R. Trapp. 1991. *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Long Grove, IL: Waveland Press.

Garver, Eugene. 1994. *Aristotle’s Rhetoric: An Art of Character.* Chicago: The University of Chicago Press.

Günther, Klaus. 1992. “Universalistische Normbegründung und Normanwendung in Recht und Moral.” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* Beiheft 45(1992): 36-76.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen. 1982. “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”.

臺灣大學學術期刊資料庫

In Ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S.331-366.

Habermas, Jürgen. 1983. “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm.” In *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Ders.. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 52-126.

Habermas, Jürgen. 1984. “Was heißt Universalpragmatik?” In *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ders. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S.353-440.

Halliwell, Stephen. 1996. “The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory.” In *Essays On Aristotle's Rhetoric*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 175-190.

Heidegger, Martin. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Irwin, T. H. 1996. “Ethics in the Rhetoric and in the Ethics.” In *Essays On Aristotle's Rhetoric*, ed. Amélie Oksenberg Rorty Berkeley: University of California Press, 116-141.

Jonsen, Albert R. 1991. “Casuistry as Methodology in clinical Ethics.” In *Medical Ethics,* ed. Robert Silcock Downie.. Aldershot, England: Dartmouth, 1996, 57-69.

Jonsen, Albert R. and Toulmin, Stephen. 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.

Knape, Joachim. 2000. *Allgemeine Rhetorik*. Stuttgart: Reclam Verlag.

Kimmel, Lawrence D. 1991. “The Dialectical Convergence of Rhetoric and Ethics: The Imperative of Public Conversation.” In *Rhetoric and Ethics: Historical and Theoretical Perspectives,* eds. Victoria Aarons and Willis Salomon Lewiston. New York: The Edwin Mellen Press, 1-31.

Kuhlmann, Wolfgang. 1992.“Zum Spannungsfeld Überreden –

臺灣大學學術期刊資料庫

Überzeugen." In *Sprachphilosophie, Hermenneutik, Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik*, Ders.. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Meyer, Michel, ed. 1989. *From Metaphysics To Rhetoric*. Trans. R. Harvey. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Morris, Charles W. 1938. *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

Nichols, Mary P. 1987. "Aristotle's Defense of Rhetoric." *The Journal of Politics* 49 (1987): 657-677.

Perelman CH. and L.Olbrechts-Tyteca. 1958. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Trans. J. Wilkinson and P. Weaver. Indiana: University of Notre Dame Press, 1969.

Rapp, Christof. 1996. "Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50(1996)1/2: 197-222.

Rapp, Christof. 2003. Aristotle's Rhetoric. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), ed. Edward N. Zalta. URL = http:// plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/davidson/

Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness – A Restatement.* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Schnädelbach, Herbert. 1986. "Was ist Neoaristotelismus? " In *Moralität und Sittlichkeit,* ed. Wolfgang Kuhlmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 38-63.

Strauss, Leo. 1963. *The political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis.* Chicago: The University of Chicago Press.

Toulmin, Stephen Edelston. 2003. *The Use of Argument*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, Updated Edition.

Weaver, R. M. 1985. *The Ethics of Rhetroic*. Davis, CA: Hermagoras Press.

Weische, A. 1992. "Rhetorik." In *Historisches Wörterbuch der*

臺灣大學學術期刊資料庫

Philosophie, eds. J. Ritter & K. Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1014-1025.

Wellmer, Albrecht. 1993. “Wahrheit, Kontingenz, Moderne”. In *Endspiele - die unversöhnliche Moderne,* Ders.. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 157-177.

Wenzel, Joseph W. 1990. “Three Perspectives on Argument: Rhetoric, Dialectic, Logic.” In *Perspectives on Argumentation,* eds. Robert Trapp and Janice Schuetz. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 9-26.

Wörner, Markus H. 1990. *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Ethical-Political Implications of Aristotle's Rhetoric

*Yuan-Tse Lin**

Abstract

Aristotle defines rhetoric as the ability to see what is potentially persuasive in every given case. Rhetoric qualifies itself as the art of persuasion through arguments in the public speech domain . By providing commentary on Aristotle's theory of persuasion, this article will present Aristotle's ethics of rhetoric.

For Aristotle, the typical subjects of public speech are not like those of the theoretical philosophy which deals with the things that belong to the realm of inevitable law. The scientific demonstration cannot be applied in this changeable practical domain. Aristotle therefore provides us with three means of persuasion: through the character of the speaker (ēthos-proof), the emotional state of the listener (pathos-proof), or through the argument itself (logos-proof). The focus of this article is an exploration of the ethical-political implications of Aristotle's rhetoric by comparing his theory of persuasion with insights of pragmatics (Habermas) and theories of argument (Toulmin), casuistry (Jonsen), and other new rhetoricians.

Challenging the conservative interpretation of "neo-Aristotelianism", this article also tries to bring about new perspectives on Aristotle's ethics and politics.

Keywords: rhetoric, enthymeme, casuistry, theory of argument, Aristotle's ethics

* Assistant Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University. E-mail: ytlin@ncu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫