



# 修辞论辩与受众的本质\*

——关于论辩中受众问题的理解

克里斯托弗·廷德尔

(加拿大温莎大学哲学系暨推理、论辩与修辞研究中心,安大略省)

汪建峰 译

(福建师范大学外国语学院,福州 350007)

**提 要** 真正重视修辞特征的论辩理论,如亚里士多德和凯姆·帕尔曼(Chaim Perelman)的论辩理论,它们在思考论辩如何展开以及如何对论辩加以评价时,都极为重视受众的作用。就受众这一论辩的核心概念所涉及问题的广度而言,亚里士多德和帕尔曼关于受众的思考方式都是有所欠缺的。本文拟探讨其中一个问题——受众身份的问题——所要思考的是,这些理论家在多大程度上认可受众身份。基于此,我们应该怎样更好地理解受众身份这个问题之于论辩的重要性,以及这个问题该如何处理。

**关键词** 亚里士多德 受众身份 复合受众 凯姆·帕尔曼(Chaim Perelman)

## 一、引 言

不管在哪个领域,我们都希望看到一些与这个领域相关的特征,以便了解这个领域及其进展情况,在不同的时期受到人们的关注。这取决于这个领域的发展阶段,以及理论家们的兴趣,乃至理论家们本身的历史。论辩理论的历史虽然相对年轻一些,但由于论辩理论所形成的议题已有明确的研究问题,所以人们几乎是很自然地把目光集中投向这一领域的核心——论点。当然,人们也聚焦于论辩者的性质以及评价者的立场,而这个评价者往往被认为有一个

---

\* 本文原标题为“Rhetorical Argumentation and the Nature of Audience: Toward an Understanding of Audience — Issues in Argumentation”,刊于美国修辞学核心期刊《哲学与修辞》(*Philosophy and Rhetoric*)第46卷(2013)第4期(第508—532页),该期是专号(“修辞研究对论辩的贡献”)所发表的12篇文章之一。现经刊物出版商宾夕法尼亚州立大学出版社(Penn State University Press)授权,同意由《当代修辞学》出版该中文版。在翻译此文的过程中,Christopher Tindale 教授抽空耐心地解答了诸多翻译层面的问题。谨致谢忱!

“居高临下的视角”(God's-eye view,或直译为“上帝视角”)(Hamblin 1970)。然而,在哲学文献中,对于论辩者和论点的研究较多,而很少有人关注论辩语境的第三方——受众。<sup>①</sup>甚至,在研究说服的文献中,情况亦是如此(主要是从亚里士多德的视角来看)。因此,将受众接受论点的方式纳入考虑,以及更好地理解受众的性质,就显得十分重要了。由于篇幅所限,本文难以一一赘述。但是我们想要阐述一下论辩与受众相关的一些问题,回顾关于这些问题的不同思考,以及这些问题已在多大程度上得到了解决。此外,我们拟要说明的是,与受众身份相关的问题该如何进一步加以解决。

## 二、受众的重要性

首先要考虑的问题是,对论辩感兴趣的哲学家为什么应该关注受众的本质?我们可以这样考虑:我们都是论辩的动物,但是,我们之所以如此,最根本的一条,是从受众的角度来的。我们总是“在受众之中”(in audience)(Crosswhite 1996)。这是我们的社会属性的一部分,也是我们在这个世界安身立命的一部分。社会性对我们的信仰和行为产生影响,这是我们所无法摆脱的。为了强调这一社会属性,John Dewey 用了一个类比,他将社会中人与人之间的紧密联系比作一个躯体内部的细胞,这些细胞之间正是一种相互依存的关系。正如杜威所言,“从某个角度来说,每个人都是一个联系体(association),这个联系体包括很多细胞,每个细胞又都是一个独立存在。每个细胞的活动都受制于它与其他细胞所形成的互动关系,这一互动关系还决定其走向,因此,即便是我们认为最有独立性(individual par excellence)的人,也会受到这一互动关系的影响和制约。一个人做了什么,其行为造成了什么后果,其经验的成分是什么,这些都不可能孤立地看待,更不可能孤立地做出解释”(John Dewey 1927:188)。但是,事情并非那么简单,不可能只是描述和解释一个人做了什么事情,其行为有什么后果。我们感兴趣的是,在“其经验的成分是什么”这句话中,有什么深层次的涵义,因为经验是有社会维度的,参与论辩正是这一维度的体现。

各种话语、论点及看法迎面而来,或者与我们不期而遇,我们对其加以辨识,了解其来龙去脉。那么,我们该怎么办?部分经验表明,我们就是经历了这样一个成长的历程,我们从很小的时候就开始学习相关活动。我们是通过作出各种各样的回应,来累积一些与这个世界互动的方法,那么这就意味着,我们都懂得彼此互为受众。实际上,每当我们翻阅报纸,或是仔细查看街上的广告牌,或是理解从人群中发出或从路边收音机里传来的各种混杂的话语,我们就“准备好接收各种信息”。我们往往以这种方式成为受众的一员,这是一种常态,没有引起人们的注意。偶尔,有些事物会吸引我们的注意,在我们面前大肆渲染,引发兴趣。但是,凡此种,都是受众公开接收各种信息的场合,这势必使我们有可能一直处于一种成为受众的状态。

我们之所以理解相关信息,把握其来龙去脉,是因为我们总是敞开心胸,成为受众,清楚地知道成为受众意味着什么,因此,我们才能从受众的角度来理解一个信息。当然,很多时候我们是论辩者。但是,这意味着,恰恰因为我们首先是受众,因为我们完全置身于一种成为受众的状态,在这个意义上我们才是论辩者。有鉴于此,受众在论辩中发挥着举足轻重的作用。我们之所以乐于成为论辩者,进入论辩这一实践,是因为我们首先乐于成为受众。显然,这个视角违背了一个传统的见解,按照这一传统的见解,论辩者在论辩中处于主导地位,掌控论辩的意义,论辩者处于论辩语境(argumentative situation)的中心。Thomas Farrell 在讨论亚

里士多德时认为,“没有特定的听众,也就是我们所说的受众,修辞就无法成其为修辞”(1963: 68)。修辞如此,论辩亦如此。

我们拟于下文说明,关于论辩理论的研究,必须深入思考受众的性质以及论辩者如何理解受众。但是,如果没有进一步的研究,对于一些与受众相关的问题的思考,是很难为我们所理解的。将受众置于论辩理论的中心,与此同时,尽量弥补之前的不平衡状况,这将有助于抛砖引玉,引发学界关注一系列难点问题。

我们关注受众问题,将其确立为论辩研究的中心带来的一个重要变化是,这使受众身份成了论辩研究的首要问题,受到关注。这不是要忽视一些中心问题,这些问题仍将伴随着说服这一话题,以及关于受众的思考应该如何影响论辩的评价这一问题。但是,在很多方面,说服和评价的问题可以加以重新调整,以聚焦于受众的身份问题。

### 三、身份问题

身份问题与论辩在几个方面是关联的。其中之一关系到受众的身份或结构。<sup>②</sup>首先,我们考虑一下任何特定论辩话语的受众是谁这一问题,进而思考论辩者怎样才能面对一个包括不同群体和个人的复合受众(the composite audience)。对于第一个问题,可以做出简单的回答,受众是论辩者希望作为致辞对象的人。但是,这个答案未能考虑到很多论辩的社会属性,这些论辩在影响范围之内流通,而不在特殊群体或个人的有限领域内流通。以一个简单的历史论辩为例。David Hume 是无神论的坚定支持者,在其《自然宗教对话录》(*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779)中,Hume 亮出自己的无神论观点,然后与几个人在对话中进行辩论。不管当时 Hume 的目标受众是谁,我们基本上可以自信地说,当下正在思考其观点的这几代本科生不在其目标受众的范围之内。一般来说,对于历史论辩,我们应该关注这个情况。

针对这个情况,有一个办法就是将特定场合的论辩和全球论辩加以区隔,前者局限于一个特定的小范围(如家庭或者法庭内部),而後者的目标受众是论辩者所设想的愿意倾听的“普通”大众。但是,这个办法有其自身的难题。譬如,我们能够在地域性和普适性之间划出一道清晰的界限吗?特定的法庭论辩可以设为先例,成为相关法律主体的一部分,这个法律会影响到之后的法庭判决,并成为未来律师培训的重要内容。此外,Trudy Govier 指出,“一个非互动性和异质性受众,犹如幽灵一般,其看法具有极大的不可知性和不可预测性”(1999:187)。不管是谁,只要其目标受众是普通大众,或是大众媒体,所面对的都是这样一个非互动性受众。有鉴于此,说话者想要了解这个受众的信仰,以便相应地调整自己的言辞,使之适应这样一群受众,那都将是一种徒劳。在这个关键的层面上,双方不可能有互动。因此,Govier 认为,非形式逻辑学家想要诉诸于受众,以解决诸如前提是否可以接受等问题,那是没有用的,理论家应该转而寻求其他办法。<sup>③</sup>

关于受众身份的思考并未就此结束。有一些目标受众的身份构成极为复杂,具体的说话对象是指哪些人,以及应该采取什么说话策略都是很难确定的。一个成分复杂的受众,往往有着若干群体边缘,这些不同的群体受制于不同的视角,这些视角影响其信仰,并将改变他们对话语的方方面面所做出的反应。论辩者应该清楚自己受众的信仰和态度,这个观点使得如何处理复杂的受众成分这个问题得到凸显。即便论辩者知道受众的多元结构,但这种受众的多元结构在论辩中应该如何处理,也还是一个问题。

当我们面对的受众只是特定的个人,与群体相关的受众结构多元化则为必然。Amartya Sen 发现,我们每个人其实就是一个“复杂的多元结构”(2006:13)。也就是说,每个人并非只有一个单一的身份。我们每个人在不同的时候,都有不同的义务,这些义务影响了我们在不同的特定时刻如何看待和理解自己。这些义务还会导致我们产生不同的信仰。不同的宗教信仰、家庭背景及生活方式,又会使得我们产生不同的看法,而这取决于在每个不同的场合,我们要使哪个方面得到凸显。

此外,即便我们确实是这些群体中的一员,但是,由于群体之间呈现出一种交叉重叠的关系,所以任何不当的厚此薄彼的处理方式,都会增加对受众的全貌产生误判的可能性。因此,身份不是强加在人们身上的东西,而是一种选择和判断的问题。正如 Sen 所言,“我们既要认识到身份的多元结构及其含义的多样性,同时我们也必须看到,特定的身份不可避免地是多元的,而这些特定身份的意义及其相互之间的关联性,则取决于论辩者如何做出抉择。这一点非常重要”(2006:4)。在任何特定时刻,我们都会煞费苦心地思虑身份的不同面向,决定以什么身份示人,隐藏什么身份。公民身份、住宅、出生地、社会阶层、种族、性别、教育、职业、家庭关系、文化追求及宗教兴趣等等,所有这些构成一张归属网(a web of belonging),我们出自这张网,在网内理解我们自己。与此相似,Markus Kornprobst 提出了身份的叙事本质这一观点,他认为,“身份是在交流行动和象征中建构的,这些交流行动和象征把过去和现在所发生的事情,以及人们对于未来的期望和愿景联系起来,讲述了关于自我及其与他者关系的叙事”(2008:23)。这种抉择以及建构说明,身份不是固定和静止的东西,论辩者和其他交流者完全可以依据不同的时空场合对其加以分类处理,有所侧重。从本质上说,身份是流动的,其特点是捉摸不透,即便是最优秀的论辩者,在准备受众的材料时也觉得对于受众的考虑是一大挑战。

这种受众身份的个体复杂性,以及这种复杂性所涉及的艰难抉择,决定了复合受众这个概念不是一两句话可以说清楚的。以此看来,每个受众都是一个复合受众,每个受众都是多元的,并且每个受众都在变化中。由此看来,熟悉受众的情况,并以此来构筑一个论辩,实际上是一件明知不可为而为之的事情。

最后需要指出的是,身份本身就是论辩的一个话题。Neta Crawford(2002)指出,身份论辩是四个理想的论辩类型之一,在国际关系中很重要,其余三个是实用/工具论辩、伦理论辩以及科学论辩。<sup>④</sup>在她看来,身份论辩“所坚持的是,特定群体的人会以特定的方式决定什么事情可以做,什么事情不可以做。对于实施这些行为的人们,其受众要么积极支持,要么消极反对。身份论辩可能适合于群体或者个人,其关注点在于受众有什么特征,这些特征意味着什么,受众会如何采取行动,或者做出什么反应”(2002:24-25)。在这里,一个必然的局限出现在我们的眼前,因为论辩如同一个“产品”一般,从其对话语境中被抽离出来,实际上是在仔细的观察之下被冻结了,所以那些受众的特征也必然被固化了,而这些受众特征可以用来代表身份论辩中的受众。然而,这并非只是一种抽象的分类过程,参加者为分析人士;在日常论辩中,我们(确实)会说哪一类人就会做哪些事情。我们的那些早期的古希腊论辩先驱们,当然也会这样想,因为我们发现他们曾经想要说明这样一个道理,某某人是这样一类人,其潜台词是,假如某某人就是这种人,那么某某人肯定会或者不会做这种事情。其理由是,这种事情这类人是会或者不会参与的。我们没有理由怀疑,日常生活中的人格论辩(ethotic reasoning)与这种看法有什么差别。有很多办法,可以使关于身份的理论思考为我们所用。综上所述,较之于我们可能

得到的益处,身份的问题可能会使我们面临更大的挑战。

#### 四、说服与评价

与身份相关的问题,也会影响到我们如何处理一系列与说服和评价相关的问题。假如受众的构成如此复杂,那么,受众如何才能被说服?就复合受众来说,有些人可能会对论辩做出积极反应并采取相应的行动,另一些则可能还没有被说服,或者更糟糕的是,可能会对论辩做出消极的反应。当然,经过一番反思,这只能算是对所发生的事情的一种描述,对于身份问题的关注,在某种程度上解释了受众为什么会这样。受众的范围越大,言说者所面临的难度就越大,就越是难以达到说服的目的;言说者必须动用十八般武艺以及所有的资源,以便对最大数量的受众产生最大的影响。

亚里士多德在《修辞学》中表示这个困难完全可以理解,所以他认为言说者要设法寻求“一切可资利用的说服手段”(Kennedy 2007:36)。这种言说手段范围很广,各不相同,涉及三种类型的“证据”,即道理(logos)、人格(ethos)和情感(pathos)。受众成员的判断会发生变化,这取决于他们针对一个议题或个人有什么意向性,而这种意向反过来又与受众此时此刻所要表达或感受的情感密切相关。因此,论辩者必须想方设法在受众身上激发某种情感,鼓励其做出反应。由于这些证据不互相排斥,所以只要论辩是在这几个层面上进行的,那么我们就可以期望受众的不同成员在不同方面受到影响。一个优秀的论辩者就某个立场进行陈述之时,他完全可以按照这些思路来进行。

当然,说了这么多,是有前提条件的,那就是我们或多或少知道什么是说服。一般来说,我们认为说服乃是一种社会影响。Daniel O'Keefe将“说服”定义为“言说者于一个特定场合,有意通过交流来达到成功地影响另一个人的思想状态的目的,而被说服者有一定程度的自由”(1990:17)。相较于道理的影响力,说服可能有更广的意义,譬如说,时下颇受欢迎的心理治疗,可能从商业人员所使用的比较策略这个角度,或者从制约社会互动的互惠期待这个角度来理解说服行为(Cialdini 1984)。但是,我们这里的兴趣仅限于说服力道理的影响力或力量。传统的说服观认为说服是道理的力量,这种力量涉及一个人把自己的思想强加给另一个人或另一些人,“迫使他们”改变看法或采取某种行动。人们由此所产生的忧虑是,这种力量是否是对于受众的一种利用,而且论辩者是否诚实可信。Wayne C. Booth认为,对于言说者来说,诚信的风险乃是最大的挑战,言说者要在说服和伦理界限之间追求一种平衡,说服“要求所有讲究实效的修辞者在某种程度上改变自己的修辞,以便‘打动’他们认为在场的受众”(2004:50)。但是,Booth很快又消除了大家的恐惧。有效的说服要求倾听,而如果人们对于所“听到”的话语没有作出任何反应,那么这种倾听就失去其意义了。“如果言说者未能将受众的信仰和激情纳入考量,那么任何修辞行为都将是一种徒劳。任何修辞行为都要求言说者在一定程度上‘容纳’‘调整’及‘适应’受众的需求和期待”(2004:51)。

亚里士多德并没有把说服的确切本质说清楚。但是,他在《修辞学》一书多处都论及这个话题,这些论述细节表明,说服不只是对受众施加影响,使其以某种方式采取行动。从本质上说,说服涉及在受众中鼓励一种态度,这个态度反过来在受众中产生一种意向,促使受众以特定的方式进行思考和采取行动,这个意向之后会引发行动(Ryan 1984:188)。这个定义与Chaim Perelman和Lucie Olbrechts-Tyteca(1969)关于受众信奉的表述是一致的。<sup>⑤</sup>论辩不需要

也往往不会产生立竿见影的效果。受众作出反应的时机可能会延后(譬如说,政客的说辞可能会打动一个选民给自己投上一票,但这要等到选举日才会发生,而在这一段间隔的时间里,其他候选人完全有时间通过更强有力的道理来压倒之前候选人的“说服”之辞,从而改变其投票决定)。这就会产生说服的持久性问题以及说服(persuasion)和信念(conviction)的关系问题。持久性是一个说辞的持久效果。宗教转变经验往往是持久的。我们可能会认为,也许在论辩中,持久的宗教改变经验的来源不仅有说服力,而且还会产生一种信念,而达到这一目的的最佳方式就是在一个人身上鼓励一种意向,也就是说,要改变一个人,最好的办法是使他们有一种意向,以便他们在未来采取某种行动。

谈到论辩的评价问题,我们可以思考一下,是什么成就了好的说辞或强有力的说辞或雄辩的说辞?或者说,人们更喜欢用什么标准来衡量论辩即论辩的效果如何认可?那么,受众考量又再一次使这个很难回答。Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 所要问的是:什么是好的论辩,是不是受到目标受众信奉的有效论辩才是好的论辩?或者说是不是应该得到受众信奉的有效论辩才是好的论辩(1969:463)。这意味着,当修辞被带入传统论辩的领域,一种紧张关系就出现了。修辞诉诸受众,其成败要从受众的接受这个角度来判断。但是,这可能会为人们打开方便之门,使得他们产生各种与负面意义上的修辞相联系的忧虑。以有效性为优先考虑的评价标准,似乎只是将受众不予关注的问题纳入考虑。坚持认为不必考虑受众的接受情况。这个标准必须可以在特定的论辩语境之外运作,论辩可以按照这个标准来评价。这个看法可以达到若干个目的。它说明,论辩可以与产生论辩的动态关系相脱离,可以在这些关系之外进行评价。这个看法还进一步凸显了这样一个问题,是什么人指向这个“至高无上的视角”,作出这样的评价。这个立场有其自身的局限性:这个“至高无上的视角”,实际上根本就不是一个视角,这个视角的自信仅限于为其提供支持的理论工具。对于我们的讨论重要的是,在这样的视角中,受众往往被忽视了,而我们所强调的就是不能让受众从视野中消失。

假如我们立足于受众,坚持受众在论辩评价中的中心地位,那么我们就必须承认,受众的节外生枝所造成的受众认知困难问题,就不那么具有挑战性了。从有效性角度来判断论辩的成败——也就是说,受众的接受情况——在复合受众这个语境中就是一个挑战。其中一个问题是,多少有效性才算有效,或者受众的接受情况多少才算接受?如果受众的成员普遍接受一个道理,那么我们是否应该判断这个论辩是成功的?也就是说,有时候百分之五十一这个比例经常就足以判断一个论辩是好的论辩,显然这是用逻辑性来判断可能性,那么这是否意味着,我们也同样可以修辞性来判断有效性?对于这些问题,一个暂时的答案是,很多事情都取决于论辩的语境,取决于受众在这个语境中有怎样的期待。

截至目前,我们审视了一系列与受众相关的问题,这些问题关乎受众的身份、说服以及论辩的评价。其中,身份是主要问题,因为其他关注都取决于(或者从某种意义上说可以归结为)与身份相关的问题。下文,笔者将转而论述论辩理论中受众问题处理得比较好的做法,接着进一步审视,这些关注在多大程度上已经得到承认和处理。

## 五、受众的处理

对于那些关注受众的理论家来说,他们至少已经注意到我所提出的一些关注点。下文中,我们拟探讨两位理论家关于受众的两个相关的看法,这些看法要么显而易见,要么在相关著作

中有所体现。这两位理论家是：亚里士多德和凯姆·帕尔曼。

### 亚里士多德

亚里士多德对于受众的关注,体现在《修辞学》与《诗学》中。这两个文本关注听众或观众接受作者意图的方式。虽然《诗学》只提到《修辞学》第三卷,但二者实际上有一系列潜在的交叉之处,如《诗学》在谈到悲剧和诗歌的创作时认为,悲剧和诗歌的创作要考虑如何促进受众对于内容的消化、吸收和受益。在《诗学》第四章,亚里士多德谈到如何评价悲剧时,提出:对于悲剧的评价是应该就事论事,还是应该考虑受众的感受?其回答有点含糊其辞。显然,不管是什么事物,都必须达到与其本质有着内在联系的特定标准,以便成为这个事物的范例,这样才有意义。但是,在若干标准中,一个标准是目的论,或者说一个事物的终极目的是什么,而就悲剧来说,其最终目的必须以受众为导向。贯穿《诗学》全书的话题是如何在文本与受众之间达到平衡,亚里士多德通篇都在强调情节中事件结构的重要性(第六章)。然而,人们很少去关注——因此也很少深入探究对于受众本身的理解——那些被感动得心生怜悯和恐惧的受众的性质。正因为如此,我们需要转向《修辞学》,该书关于受众的性质的讨论更成熟。

亚里士多德区分了三种类型的修辞,与三种受众分别匹配:“有三种类型的修辞;因此,相应地,受众的类型也有三种。言说的三要素是:言说者、所设话题及受众,而言说的目的与受众有关。”(Kennedy 2007:47)在这里,受众的重要性得到了强调。

亚里士多德进一步做出解释,认为听众要么是观察者要么是法官。众所周知,观察者关注的是言说者的能力,以观察者的当下兴趣和表现修辞领域为焦点。因此,从上述说法来看,有三个种类的修辞,分别对应于三种受众,即评判过去的受众(法律修辞)、热议未来的受众(政治修辞)以及评说当下的受众(表现修辞)。

这些修辞种类都有一个共同的特征,受众都是以理性的方式被情感说动。在《修辞学》中,作为讨论对象的情感是一种心态,而不是人格的一部分。情感源自于观察,会影响判断。但是,正是由于这一点,情感可以被激发或减弱,相应地,判断也会受到影响。如果情感是更深层次的人格特征,那么情感是很难受到影响的,其难度远超乎亚里士多德想象。这么说来,受众可以被情感打动,以便使受众处于某种心态,并带着这种心态做出判断。因此,《修辞学》的目标不仅在于说服,而且还要为说服打下坚实基础。<sup>⑥</sup>

《菲德鲁斯篇》的苏格拉底似乎没有意识到面对不同受众群体的难度,但是,这种意识在《修辞学》中没有缺场。在第二卷(第12—17章),亚里士多德从生命的不同时期以及主要社会因素等方面来审视受众群体,而这些因素可能会影响受众成员,使他们以特定方式做出反应。因此,亚里士多德把受众分为三种,即老、中、青。我们也再思考一下,假如这些受众群体在金钱和财富等影响下,那么他们会做出什么反应。我们担心,这种阐述已经到了无以复加的刻板地步(“年青人容易产生各种欲望,为所欲为”(Kennedy 2007:149))。但是,在一定范围内,我们确实对不同年龄段的人们作出一些笼统概括;他们的兴趣和欲望也确实导致一些共同的举动。我们完全有理由认为,经常见之于年轻人身上的共同特征,可以被看作一个征象(这个说法有讨论余地),显示一个年轻人可能会做什么事情。

我们对柏拉图论述所做的延伸阅读,只是辨识了普通群体以及迎合这些群体的不同方式。尽管我们现在还不清楚,应该如何迎合这些普通群体内部的个人,特别是,个人对不同群体所做的约定(commitments)应该如何处理。然而,亚里士多德在《修辞学》第三卷中谈到文体和

演讲技巧时,对此发表了评论,这些评论确实都暗示受众致力于解决上述这些较大的问题。

在关于文体的讨论中,亚里士多德谈到了转义辞格(trope)与(话语和思想的)非转义辞格。论辩者在考虑文体手段的选择时,必须考虑具体的目标受众是什么人。如果受众无法理解一个隐喻,那么受众就很难被说服。因此,论辩者必须知道自己所使用的隐喻,是可以为受众所理解的。在《诗学》中,亚里士多德表示,对于一个更高水平的言说者来说,建构新颖而又有创意的隐喻,是一个非常重要的言说技能(第22章),但言说者必须把握一个度,所使用的隐喻必须不能超过受众的认知能力,必须让受众看到本体和喻体间的联系,并且受众能够看出从一个意义到另一个意义的转变。

与此相似,非转义辞格激活了论辩者与受众之间的共同认知。在关于悲剧的思想这一节中(3.10.6),亚里士多德谈到了将场景呈现在受众眼前(pro ommaton poiein)或者视觉化(visualization)的重要性,因为这能够捕捉读者所体验的瞬间性:“要让受众看到,事情正在发生,而不是将要发生”(Kennedy 2007:219)。这种视觉化鼓励受众保持专注,激发受众作出反应(eumatheia)。如果受众无法保持专注,他们就不会有反应。如果没有这样的专注度,“这个话题就显得没有那么重要,对于受众个人毫无意义”(Kennedy 2007:234;着重号系译者另加)。这句话的意外之意是,论辩者所关注的范围应该要大于作为受众群体的法官,或者作为观察者的受众,或者基于年龄结构的受众群体。这个话题必须鲜活地呈现在每个受众的眼前,而这意味着,这个话题对于受众个人非常重要,只有这样,受众才会做出反应。

下面拟对亚里士多德《修辞学》中关于受众的论述做个小结。《修辞学》虽然强调了修辞者发掘可资利用的说服手段的重要性,但是,亚里士多德是从受众的角度论述这些手段的,这在《修辞学》中是一个中心概念。总的来说,受众被认为是说服过程中一个积极主动的参与者,而不是说服力语辞的被动接受者。受众参与论辩的细节;他们的信仰和知识是论辩者可资利用的原材料,这些原材料与论辩者精心选择的表达策略结合起来使用。此外,在那些受众已属信仰结构的情形中,受众也参与了其中不言而喻的论辩。很多论辩研究把受众的范围放大,认为受众可能代表一个更大的机构(群体),但是也应该理解受众个体,受众个体的接受是重要的,因此,言说者必须以一种对于个人来说十分重要的方式来对待受众个体。

### 凯姆·帕尔曼

从本质上说,Chaim Perelman 的新修辞学是亚里士多德修辞思想的体现。在这里所要论述的三种受众理论中,新修辞学对于受众的表述最为清楚。几种类型的受众之间有着重要区别,其中包括自我、内在反思者及普适受众。对于 Perelman 来说,论辩的目的在于获得受众的信奉,他的很多研究所关注的是,言说者如何才能成功地获得受众的信奉。然而,Perelman 虽然已经认识到这些问题的存在,诸如复杂受众的组成及其性质,这种认识却还没有导致现成的答案,为解决这些问题提供细致的处理方法。而且,他关于受众所做的论述已遭到批评,因为在其论述中,受众的情感被忽略了(Gross and Dearin:2003)。

Perelman 把受众的范围扩展至包括“任何一类受众”(1982:4),他实际上丰富和发展了亚里士多德的受众理论。Perelman 问道,“处于论辩中心的受众到底是什么?”(1982:13),他进而发出了一系列疑问,目的是顺藤摸瓜,寻找问题的答案。受众是听演讲的每个人?受众是回答采访者问题的被采访者?或者阅读或观看这个采访的范围更大的读者或听众?很多致辞似乎是偶然发生的,所以 Perelman 得出的结论是,受众未必就是言说者直接致辞对象构成的那

些人,而是“说者有意通过自己的论辩加以影响的所有那些人构成的一个组合”(1982:14)。<sup>⑦</sup>不管致辞的对象实际上是谁(甚至也不管已经被影响的人是谁),Perelman 这里所界定的“受众”,只是言说者想要加以影响因而心里特别在乎的那些人。显然,这个定义的限制性似乎立刻就显现出来了。譬如说,对于历史性论辩,我们该怎么界定其受众?柏拉图的《对话录》影响了一代又一代人。但是,按照 Perelman 的说法,柏拉图《对话录》的受众仅限于他要说服的那些人,而那些人的愿望是不可还原的。也许柏拉图考虑到后代的受众,但即便如此,彼时彼刻的柏拉图也不可能知道后代受众具体是由哪些人构成的。不管柏拉图当年有没有这方面的意图,问题是,我们应该如何界定其对话录中被他说服而却不是其目标受众的那些人呢?假如我们清楚地知道论辩者的意图所在,那么柏拉图的限制性反而对我们有所帮助,但依然是有争议的。

受众虽然只是言说者的一种构筑,但这种构筑必须与预期受众(the anticipated audience)的现实情况相一致。言说者要尽可能准确地想象目标受众的信仰,以便为这个受众而不是另一个受众量身打造一套说辞。这种构筑不是一种想象力的自由发挥,而是受制于真实语境真实受众的一种活动。

根据 Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 所述,我们可以把自己当作自我致辞的受众;我们可以在对话情景中与特定他者展开论辩;或者,我们可以试图向所有“理性的人”致辞以及构筑一个普适受众(1969:30)。下即探讨这三种类型的受众。

**与自己论辩。**内在反思(Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 最后才讨论内在反思,而我把它放在首位来谈)既是特殊的又是普遍的。说它特殊,是因为其所产生的反应是一种个体行为;说它普遍,是因为一个进行自我致辞的人,其立足点被认为是一个公正的立场,不可能热衷于请求或寻求片面的利益。相反,这样的人往往专注于调动一切的价值说辞,有利的也好不利的也罢,相应地对它们加以衡量。然而,这在很大程度上是传统上的对于受众的见解,这个见解与《沉思录》中的那个笛卡尔有关。这是一种孤独的形象,是一种向内转向的个体形象,是一种自给自足的形象。人们应该还记得,柏拉图非常重视内在反思式“埃伦科”(或“盘问”)<sup>⑧</sup>,这种内在反思也体现在苏格拉底身上,苏格拉底很在乎在说服受众之前先使自己信服(Tindale 2010a:33)。

这样一个孤独的形象,显然与新修辞学思想的一个观点格格不入。新修辞学认为,论辩的社会性是其本质属性。实际上,《新修辞学》是在作出一个重要的区分时提出论辩的社会属性这个观点的,新修辞学认为,那种认为内在反思乃是一种个体行为的观点已被证明对修辞和论辩都有危害(1969:41)。相较之下,Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 坚持认为,我们用什么说辞使别人信服,也用什么说辞使自己信服,在这个意义上,内在反思也可以说是一种论辩。因此,“我们只有把内在反思看作与他人所进行的论辩来加以分析,才能更好地理解内在反思,而不是反过来理解”(1969:41)。我们虽然只是向自己强化一些理性,但理性一直都有社会属性。因此,内在反思是受他人影响的结果,而不是笛卡尔意义上孤立的说理行为。

**与他人论辩。**理解辩证与修辞之间区别的方式之一,就是目标受众。修辞侧重于长篇大论(如公元前五世纪古希腊哲辩师的修辞实践);辩证以一个言说者与单一受众之间的对话为结构特征。亚里士多德在《话题篇》中大力提倡这种实践,其具体做法是,一个人提出一个观点,另一个人则提出一些恰当的问题加以反驳。

最后这一点是这种论辩的重要组成部分。正如 Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 所指出,单一

受众有机会提出问题,表达反对意见(1969:36)。内在论辩也会出现这种形式的对话,但由于这个单一受众恰恰是一个他者,所以会给予论辩行为带来不同的视角。当每个人的话语都包含有对方所期待的回答,这种交流就可以成为真正的对话。甚至较之于内在反思,在这种对话中,由于言说者与单一受众的关系很紧密,所以他们之间有一种内涵丰富的分享感。这似乎就是 Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 心中持有的态度,他们认为就论辩来说,重要的是在讨论中各方可以真诚而又不带偏见地寻求问题的解决之道,而不是对立的各方在辩论中致力于为己方的立场辩护(1969:37)。

**普适受众。**内在反思者和单一受众都可以是所谓“普适受众”的化身。在 Perelman 的论辩思想中,这是一个相当棘手的概念,已经引起极大的困惑。但是,我们如果通过其他受众来理解这个概念,我们可能会更好地理解这个概念的性质及其在论辩中的作用。例如,单一受众可以“被认为与普适受众的其他成员一样,有着相同的论辩能力,随时都可以施展这种能力”(1969:37)。而至于内在反思者,“一个有着理性思维能力的人,既然懂得寻求理性的说服手段使自己信服,那么此人注定也会鄙视论辩中那些为达目的无所不用其极的说服手段。人们相信,既然内在反思者不可避免地必须对自己诚实,那么较之于别人,他就更能设身处地检验自己说辞的价值”(1969:40)。这几个特点:说理能力、客观性以及诚信,其潜台词是,受众不考虑自己的利益,说理不带感情色彩。

这种论述具有挑战性,甚至会遭遇更大的挑战。我们发现,很多时候个人根本无法对自己的利益熟视无睹,根本没有能力以共同的方式进行论辩。但是,我们必须记住,这个概念是在规定性的讨论中被提出来的,它也代表了这样一类受众,我们必须设想这类受众在那些人身上会发挥作用,而对于这些人,我们希望他们会对有道理的说辞做出反应,会看到我们说辞的效果,愿意以理性的方式互动。恰恰就是这个受众为客观性论辩提供了一个范例。<sup>⑨</sup>

这类受众是理性的标准,它活在所有的特定受众之中,因为普适受众不是某种抽象的与现实语境相脱离的理想。每个特定受众都有自己的理性观,这一理性观在一定语境内运作,看待这种理性观的方法之一,就是把它看作普适受众。需要特别指出的是,Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 不是要把复杂多样的受众简化为三种。相反,他们是聚焦于普适性这个概念的规定性讨论,以及为普适性这个概念的理解而提出见解的受众。

我们可能特别专注于探究这个核心的受众概念是怎么来的。普适受众这个概念的构成非常复杂,Sen 用“多种多样性”(diverse diversity)来形容这种复杂性。很多受众是由不同的人所构成,这些人以某种方式联系在一起,所以可以称其为一个受众。但这些人之间有着不同的义务和信仰。更有甚者,什么才算是重要的义务和信仰,不同的语境会有不同的理解,甚至在倾听对方意见或论辩的过程中,都会发生变化。从这个意义上说,单一受众和内在反思者都是复杂的受众,因为每个身份都有不同的面向,根据所涉议题的不同,其中有些面向可能是相互冲突的。从这个角度来看,普适受众这个概念对我们未必有什么帮助,因为普适受众一直都是系泊在一个特定的受众身上,而如上文所述,这个特定受众具有多方面的复杂性。

对于复合受众这个概念,Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 虽然没有直接深入地探讨,但他们所做的有限的论述还是对我们有所启发,可以帮助我们理解论辩的过程。对此,他们说道:“很多时候,言说者必须说服一个复合受众,要考虑到受众在个性、忠诚及功能方面有所不同。要说服一个成分复杂的复合受众,言说者必须动用多种多样的说辞。一个伟大的言说者之所以伟大,恰恰就是因为他在论辩中能够把复合受众的复杂性纳入考虑,这是一种艺术。”

(1969:21-22) 如此看来,复合受众似乎可以被分解成不同的受众个体,然后使用不同的说辞予以各个击破。如果我们想要欣赏这一点,那么我们先得回顾一下伟大言说者的表现。然而,这么做几乎没有什么意义。例如,首先,我们必须明白,在决定谁算是可能的“伟大言说者”之前,应该知道如何成功地说服复合受众。

然而,更大的问题是这样一个潜在的观念,以为受众就是不同的个人所组成的一个大集合。我们虽然可以就此达成一些共识,认为不同的组成部分可以是个性、忠诚以及功能等等,但是,更大的问题还是出现了。不同的受众个体之间是什么关系?“受众是不同的受众个体的一个集合”这个看法是否说明,不同个人之间是彼此孤立的,或者说他们之间是一种动态的关系?论辩者应该考虑到一个复杂受众中多少受众个体?也就是说,在一个特定语境中,言说者要突出受众特征的哪一个方面,这个决定是如何做出的?最后一点,每个受众特征应该被赋予什么价值?哪些受众特征更为重要?或者说,不管是什么特征,其分量都一样?当然,所有这些都有一個认定,正如 Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 所述,我们能够从一个复合受众中分辨出不同的特征,而不是说相反地发现一些因素相互影响,以致把这些因素彼此分开不过是一种智力游戏而已。

Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 在相关论述中指出了这些问题,即言说者眼前的听众即便只有一个人,他或她其实也不敢确信哪一种说辞是最令人信服的。为了弥补这一缺憾,言说者将“把他的受众安插在一系列不同的受众之中”(1969:22)。一个很能说明问题的例子是一个叫做 Tristram Shandy(特里斯特拉姆·项狄)的人,在这部以他的名字命名的小说(译者注:中译名为《项狄传》)中,作者讲述了这样一个论辩:小说中的父亲试图说服母亲要一个助产士来帮助她,这位父亲的说理从七个不同的角度展开,分别是基督徒、异教徒、丈夫、父亲、爱国者以及男人。而这位母亲只能从女人的角度来作出回应,因此,项狄抱怨认为这是一个不公平而又不相匹配的论辩。

这个例子尽管十分有趣,但它未能完成其设定的既定任务。固然这位父亲征用了其复杂的身份,从不同的身份入手来展开论辩。但是,这位母亲未能被安插在不同的受众之中。Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 虽然在结语中认为,不仅是这位父亲不断变换其身份,这位母亲,只不过是在丈夫的想象中被转换角色,但是,Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 必须承认,不同的说辞只适合于这位父亲,而这恰好说明,这个例子未能很好地佐证他们所提出的观点。这位妻子虽然很有可能会联想到基督徒、爱国者甚至异教徒的经历,但在她的身份之中,她找不到任何东西,可以让她和男人或父亲所构成的受众分享。

当受众的成员分属不同甚或对立的群体,言说者在演讲中可以将受众拆解成不同的社会群体,如政治群体、宗教群体或职业群体等,从而实现分而化之,各个击破。这里所要提出的一个建议是,受众群体虽然可以分成若干次群体,但这些次群体之间未必是相互独立的(1969:23)。然而,需要再次强调的是,不管是哪一个受众群体,言说者都没必要从一开始就把受众群体想得很复杂,就设想复合受众的整体性质。当然,在《新修辞学》中,我们有一个非常清晰的复合受众的定义。复合受众是由不同的受众个体所组成的,这些受众个体可以根据论辩的目的加以分开,这些受众个体是从具有社会属性的次群体这个角度来理解的。在《新修辞学》研究的后期,当人们把注意力转向论辩的累积,这种理解是很重要的。当言说者面对一个多元化的受众,不同论辩的累积是有利的(1969:474)。反过来这又解释了是什么原因造成在同一个话语中,可以有不同的观点的存在,而这些观点似乎是自相矛盾的(1969:477)。由于言说

者要面对有着不同甚或对立观点的次群体,所以这就要求言说者要善于利用受众之间不怎么一致的观点,以有效地应对更大范围受众内部的适当群体。

## 六、受众处理的成功标准

亚里士多德对受众做出重要的界定:受众不是孤立的、不可触及的人,不是与众不同,只能类比。受众是可知的人,可与论辩者共同参与活动。受众有着大量的背景信仰、知识以及价值——认知和评价环境——这些信仰、知识以及价值都可以被评价和欣赏(即便其中有一些价值和信仰内容本身不是共同的价值和信仰)。受众是对话这个产业的合伙人,社会论辩是其交易货币。后面这一观点强调了亚里士多德修辞模式的邀请性质,这个模式对于处理说服的关注很重要。亚里士多德《修辞学》所勾勒出的关于论辩的大量特征,都与论辩参与者之间有密切关系。尽管大部分论述都是从论辩者的角度提出的,从论辩者需要了解受众的哪些情况角度来展开的,但是,我们不难转变立场,并对这些论述对于理解受众的身份进行反思。

在这个中心点上,亚里士多德所做的论述,大多数都是初略的。正如前文所述,亚里士多德的论述从来没有涉及受众身份的重要性这个问题。亚里士多德对受众作了区分,分配给这些受众以不同的角色,例如观众或法官,或者兴趣,又如年轻人等。因此,不是所有受众都一样。尽管这或许显而易见,但在很多论辩研究的方法中,它依然是处于迷失状态。亚里士多德促使我们开始思考不同的身份,以及这些身份对于论辩者的期待有何不同。看上去简简单单的一句话,但却指向我们现在看见的复杂性。此外,在将群体身份加以孤立化的同时,亚里士多德开始思考,诸如财富或权威之类事情是如何对这些群体产生影响的。

亚里士多德没有提及的(我们也不敢奢望,因为长期以来我们一直都不把期待强加给古代作者),如何理解 Sen 所指出的更为复杂的多样性问题,或者如何处理历史论辩的方式。但是,我们给予亚里士多德的宽容,却可能不适用于现代作者,特别是一位把受众置于其哲学和修辞研究中心的作者。恰恰是因为受众太重要了,Perelman 才将他的论辩理论称之为新修辞学,而不是采用“非形式逻辑”这个称谓(1989:247)。然而,以受众为焦点的研究模式所产生的很多迫切需要解决的问题,在 Perelman 的论著中还没有得到解决,或者说解决得还不够彻底。

从特别积极的一面来说,Perelman 已基本完成了从以论辩者为研究中心向着以受众为中心的转移。正是在 Perelman 这里,我们开始探讨受众是怎么体验论辩的。从受众在论辩的评价中发挥什么作用等重要问题来看,相较于亚里士多德,Perelman 显然把论辩研究往前推进了一大步。为此,“内在反思者”“单一受众”以及“普适受众”这些概念的提出,以及“普适受众”这个概念在其他两个受众结构中的预期方式,都是非常重要的创新点。“普适受众”这个概念促使我们深入思考,在传统上诉于有效性的方式之外,有效论辩在这样的修辞模式中是如何发现的这一问题。与此同时,这个模式所具有的平等邀请性质,缩短并进而消除了参与者之间的分歧,从而使受众为他们自己的说服行为共同担责。

从另一方面来说,显然本文所探讨的一系列问题,是新修辞学研究者所忽略的,或者至少可以说,新修辞学研究者对这些问题的研究深度,以及对这些问题的复杂性认识不够。对于复合受众的不同认识可能需要不同的处理方式,而且,将受众拆解成次群体这个做法虽然是一个非常非常重要的策略,依然值得进一步的关注,但是,更深层次的受众多样性问题却把焦点转移到

对于“复合”这个说法的不同理解上。我们必须考虑的,这不仅只是一个受众内部的不同群体问题,还要考虑在一个复合受众的内部,次群体成员所拥有的相互冲突的信仰问题,以及这些受众成员的个体身份的复杂结构问题。也就是说,受众是有层次的(tiered),复合受众有次群体,次群体有受众个体,这些受众个体有不同的义务(commitments),受众个体还有复杂的身份,而这些身份可能导致他们在不同的场合对相同的论辩做出不同的反应。Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 虽然极大地推进了我们对于论辩中的受众问题的理解,但他们却无法为这些深层次的问题提供现成的答案,帮助我们进一步理解受众。此外,在《新修辞学》中,我们也找不到关于历史论辩的论述。事实上,将受众界定为论辩者的目标受众这个定义,忽视了很多非目标受众,这些非目标受众继续与历史论辩展开对话,在这个意义上说,这个定义忽视了很多受众的一部分经验。

## 七、研究走向:论辩的个性化

这里所要探讨的问题,既是对于所关注的研究问题的一种界定,又是为一个研究项目所奠定的基础性工作。但是,在为未来的研究指引一个前进方向,在标出研究作为一个重要领域之前,我们不会就此停止讨论。

亚里士多德和 Perelman 虽然已经在几个重要的方面推进了我们对于论辩的思考,但这几个重要的方面都指向了所谓的论辩个性化,或者,在亚里士多德和 Perelman 看来,使思想呈现在受众面前这个问题。鉴于目标受众的多元结构,论辩者如何才能使自己的说辞“被他们接受”,促使他们以自己的方式来理解论辩,直至加快实现说服目的,或达成共识,或增进理解,或其他的论辩的交流类型?

我们提出三个建议,说明应该如何处理论辩中的身份问题。

第一,我们要以某种方式对说服的不同阶段加以反思,这种方式必须致力于理解受众的身份问题。尤其是,在论辩开始之前,需要打下一个基础,以增加受众接受的可能性。我们姑且可以称之为说服的前论辩阶段。做出选择的是受众成员。但是,受众不是以一种多变的方式做出选择:受众被一系列义务(commitments)(对人和思想的义务)所影响。Sen(2006)的研究说明,我们可能以为具有决定意义的影响力,例如文化态度,其实不必予以过度强调,这些影响力没有那么重要。严格来说,文化态度只是有影响力而已,但不具有决定性作用。基于这种理解,诸如此类的影响力尽管会影响我们的论辩,但它们不会对论辩的进程形成制约。我们从论辩中得到很多教训,这些教训告诉我们一个道理,批判性质疑是非常重要的,是我们理解自己以及周遭的人们的一个建设性手段。Sen 将“文化自由”作出如下界定,“文化自由”是指“经过反思和论辩摆脱标准的行为规范的一种能力”(2006:157),也就是说,在本质上,“文化自由”是经历选择状态的一种能力。这说明,有两个阶段需要论辩者予以考虑。其中一个在接受阶段,在这个阶段,论辩者指引个人以特定的方式对若干问题进行反思,其目的在于鼓励一种特定的论辩。在这个阶段,论辩者提出一个观点以及支持该观点的若干理由。但是,还有一个前阶段,这个阶段主要是指论辩者鼓励受众进入某种状态,这个对于受众接受论辩者所提出的观点及其相应理由是必要的,这个阶段要强调一个人在其义务的语境内作出选择。在这个阶段,将要发表的论辩的本质,是从受众成员的不同身份这个角度来考虑的,这些身份则被认为是一系列选择的结果。前论辩话语从多个方面强调这种选择的本质,而这种方式可通过

之后的论辩加以强化。

第二是,我们需要探究这些身份和相关的选择行为本身如何才能被发现。我们要予以关注的不是他们是谁,而是他们在那里生活和工作的认知社区。认知环境是个很重要的概念。

义务因人而异,有时会有交叉,有时则不然。与此同时,我们能够解读话语所表达的义务,以及在其他人所知道的不是言说者和受众的意图状态,而是他们置身其中的认知环境的情况下,能够理解其他人会怎么解读这些义务。作为受众的物理环境和认知能力的一个功能,这个功能包括能够被观察和推导的事实,一个人的全部认知环境还包括这个人能够意识到的物理环境中的所有事实(Sperber and Wilson 1986:39)。在我们的视觉领域(visual field)内,我们要注意到什么,首先必须看见它。或者反过来说,它必须可能被我们看见。然而,其实有太多事物,我们却视而不见。有时候,恰恰是我经常在反思之时,我们才想起我已经“看见”了什么,但就是未能注意到。还原这些事物的一个办法,就是让我们通过言辞或肢体语言来关注,这里有什么东西。认知环境就如同视觉领域一样,但它所描述的是我们周围的思想空间,各种思想和认定在这里栖居。我们的注意力可以通过言辞或形象被吸引到这些思想中。显然,这些认识环境是共有的环境。这些环境的交叉和重叠方式出乎意料,而且我们只有密切地关注这些环境,我们才能确定可以对周边受众有什么理性的期待。认知环境是发现理性的“空间”,是亚里士多德在其话题理论中所陈述的共识的源头之一。认知环境构成了我们的认知生命的背景,以及对认知生命产生影响的特定行为,认知生命有相关必备的能力。在这个意义上,认知环境与我们身份的非决定性影响直接相关。

Deirdre Wilson 和 Dan Sperber 也指出,认知环境是交流者试图加以修饰的那个“思想地貌”,他们把“认知效果”(2012:87)作为一个统一的概念来使用,并将“修辞效果”纳入其中(而不是将二者加以对立)。这种将修辞和认知效果合二为一的做法特别有趣,因为它认可认知环境是一个修辞效果也有影响的地方,因此,这个做法朝着承认修辞本身的认知本质迈进了一步。诚然,隐喻与论辩一样,都可以为一个人或群体的思想地貌增色。隐喻和其他修辞格是论辩者的工具箱的一部分。它们绝非只是文体的装饰品;千真万确,它们都是论辩利器(Tindale 2004)。

最后一个建议与历史论辩有关。Perelman 将受众界定为论辩者有意加以影响的那些人,这个定义似乎使他未能清晰地回答一个问题,这个与他有点疏远的问题是:历史上发生的论辩何以对之后的受众产生影响。但是,这个问题的答案却在他关于普适受众的结构论述中得到了暗示。其实,差异就在于论辩者的意图,而这个问题此处不宜多说。

然而,的确,论辩者会有意识地想要面对一个自己未曾遭遇的受众。此时,论辩者必须预料未来可能发生的论辩。或者,再强调一次,当论辩者作出了抉择,选择了要采用的策略,那么他可能会想要迎合眼前的目标受众和那些以后可能会拿起这个文本的人。普适受众这个概念,立于所有特定受众的背后,其作用是迎合一个理性的共识。的确,有些论辩在今天依然使受众着迷,就像有些论辩证明上帝是存在的,有些论辩是关于正义的基本思想的评论,这些论辩都因客观本质而别具一格,因为它们参与讨论的问题都是跨越时空的。但是,这些论辩也含有关于理性的内在认定,不管论辩涉及任何受众,它们都要面对什么是理性这个问题。

毫无疑问,论辩者如果照这样思考问题,那么相较于他被局限于一个眼前的可知的受众,他针对议题将会作出不同的选择,将会考虑最好的论辩方式。关键是,我们得有一个工具,可

以随时派上用场,来处理历史论辩所产生的问题;我们需要做的,就是以正确的方式找到这个工具。

论辩研究的修辞方法将焦点转移至受众,势必会带来一系列复杂的问题。但是,不管是直接的还是间接的,有两位重要的理论家,他们采用的是修辞方法,至少在我们应该如何理解受众的作用这个问题上,已为论辩研究做出了贡献。正如上文所述,这些问题涉及受众身份的深层次问题,其中大多数问题都有待于未来的关于受众的全面研究加以解决。在论辩的不断变化的思想交流中,个人或群体的多样性意味着,受众是固定不变的,论辩也是固定不变的,都与受众和论辩作为其中一部分的动态语境无关,这样的观点都过时了。迈向全面地理解受众的第一步,是要找出拟加以解决的问题,以及在这方面对前辈的成就予以考虑。我就未来的研究可能会涉及的领域和研究方法提出了建议,希望我们已经开始发扬光大前辈所取得的成就。

## 注 释

- ① 对于修辞学文献,可不能也这么说。这里仅列举几位修辞学家,如 Thomas Farrell(1993)、Charles Willard(1989)以及 James Crosswhite(1996)等都研究过受众问题。其中一位审稿专家指出了这一点,认为这个区别很重要。谨致谢忱!
- ② 我们也应该注意到,论辩或者参与论辩,对于个人身份的理解和发展是最根本的(Tindale 2011)。也就是说,论辩者和受众成员都是个人,因为个人会影响论辩者和受众是什么类别的论辩者和受众,所以更有争议的是,论辩者和受众成员会影响到个人是什么样的人,而且对我们应该如何理解“个人身份”带来重要的影响。
- ③ 鉴于其他尚待考虑的问题,此处不对 Trudy Govier 的评论多作回应(参阅 Tindale 2006:345-46)。
- ④ 她把这些都称作政治论辩,因为她所感兴趣的是政治领域的论辩,而不是论辩理论本身。她认为,理性是指“人们在了解这个世界的运作方式,以及如何在这个世界有所作为中所经历的一个过程”,她认为,“政治论辩是公共理性”(Crawford 2002:12)。
- ⑤ Perelman 在《新修辞学》及其他相关著作中所用的“信奉”这个说法,其本身就是一个复杂的概念(参阅 Tindale 2010b)。
- ⑥ 这不是要否认亚里士多德在《尼克马可伦理学》有关于德性的类似表达。诚然,正如 Thomas Farrell 所说(1993:71),作为受众任何人都不可能秉持一个中立的道德立场。但是,品德高尚的人对这些品德有更强的意向性能力。他们虽然能够影响一个人的情感反应,但我们也要理解,人们不会总是以与他们性格相符的方式采取行动(或被说服采取行动)。
- ⑦ 这个定义的译文参阅刘亚猛:《追求象征的力量》,三联书店 2004 年版,第 136 页。
- ⑧ 所谓“埃伦科”(elenchus),是柏拉图对话录中苏格拉底所常用的一个辩论策略。其具体做法是,苏格拉底“先让对话者提出一个对方相信的命题,然后紧逼盯人,步步追问,有时设计圈套,引人入彀,使对方相信一个和原来相反的命题,迫使对方坦承自己原来不知所云”。参阅张汉良:《修辞学与比较文学研究(上)》,《当代修辞学》2011 年第 1 期,第 34 页。
- ⑨ 从历史上看,以普适性的说法来描绘的受众,一直与笛卡尔的理性的客观有效性有关。人们将 Perelman 的概念与笛卡尔的理性相混淆,一部分原因是,Perelman 似乎喜欢用普适性这样的表述方法。John Ray(1978)和 Lisa Ede(1989)等人的批评正是基于这样的阐释。实际上,Perelman 和 Olbrechts-Tyteca 坚持认为,普适受众是有时间和地理根源的。Perelman 的普适受众与笛卡尔模式所暗示的理性的不同之处在于,“每个人都从自己关于人类伙伴的认知中构建普适受众,这个普适受众可以超越于他所意识到的对立性。因此,每个人,每个文化,都有自己的普适受众”(1969:33)。
- ⑩⑪⑫ 非常感谢两位审稿专家所作的评论,他们的意见对本文的论述帮助很大。



## 参考文献

- Aristotle 1984 *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. 2 vols. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristotle 2007 *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Trans. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press.
- Booth, Wayne C. 2004 *The Rhetoric of Rhetoric: The Quest for Effective Communication*. Oxford, UK: Blackwell.
- Cialdini, Robert B. 1984 *Influence: The Psychology of Persuasion*. New York: William Morrow.
- Crawford, Neta 2002 *Argument and Change in World Politics: Ethics, Decolonization, and Humanitarian Intervention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crosswhite, James 1996 *The Rhetoric of Reason: Writing and the Attractions of Argument*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Dewey, John 1927 *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt.
- Ede, Lisa 1989 "Rhetoric Versus Philosophy: The Role of the Universal Audience in Chaïm Perelman's *The New Rhetoric*." In *The New Rhetoric of Chaïm Perelman: Statement and Response*, ed. Ray D. Dearin. New York: University Press of America, pp. 141-51.
- Farrell, Thomas B. 1993 *Norms of Rhetorical Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Garver, Eugene 2004 *For the Sake of Argument: Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief*. Chicago: Chicago University Press.
- Govier, Trudy 1999 *The Philosophy of Argument*. Newport News, VA: Vale Press.
- Gross, Alan G., and Ray D. Dearin. 2003 *Chaïm Perelman*. Albany: State University of New York Press.
- Hamblin, C. L. 1970 *Fallacies*. London: Methuen.
- Kornprobst, Markus 2008 *Irredentism in European Politics: Argumentation, Compromise, and Norms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Keefe, Daniel 1990 *Persuasion: Theory and Research*. Newbury Park, CA: Sage.
- Perelman, Chaïm 1982 *The Realm of Rhetoric*. Trans. William Kluback. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Perelman, Chaïm 1989 "The New Rhetoric and the Rhetoricians: Remembrances and Comments." In *The New Rhetoric of Chaïm Perelman: Statement and Response*, ed. Ray D. Dearin. Lanham, MD: University Press of America, pp. 239-51.
- Perelman, Chaïm and Lucie Olbrechts-Tyteca 1969 *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Trans. John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Ray, John W. 1978 "Perelman's Universal Audience." *Quarterly Journal of Speech* 64(4): 361-75.
- Ryan, Eugene. 1984 *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*. Montreal: Bellarmin.
- Sen, Amartya. 2006 *Identity and Violence*. New York: Norton.
- Sperber, Dan, and Deidre Wilson. 1986 *Relevance: Communication and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tindale, Christopher W. 2004 *Rhetorical Argumentation*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Tindale, Christopher W. 2006 "Perelman, Informal Logic and the Historicity of Reason." *Informal Logic* 26 (3): 341-57.
- Tindale, Christopher W. 2010a *Reason's Dark Champions: Constructive Strategies of Sophistic Argument*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Tindale, Christopher W. 2010b "Ways of Being Reasonable: Perelman and the Philosophers." *Philosophy and*



*Rhetoric* 43 (4): 337-61.

Tindale, Christopher W. 2011 "Out of the Space of Reasons: Argumentation, Agents and Persons." *Pragmatics and Cognition* 19 (3): 383-98.

Willard, Charles A. 1989 *A Theory of Argumentation*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Wilson, Deirdre, and Dan Sperber 2012 *Meaning and Relevance*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Rhetorical Argumentation and the Nature of Audience: Toward an Understanding of Audience — Issues in Argumentation

**Abstract:** Theories of argumentation that give serious attention to rhetorical features, such as those of Aristotle and Chaïm Perelman, assign an important role to the audience when considering how argumentation should be constructed and evaluated. But neither of these theorists provides ways of thinking about audience that is adequate for the range of questions raised by this central concept. In this article, I explore one of these questions, i. e., that of audience identity, and consider the degree to which this issue has been recognized by the theorists in question and how we might move from their conceptions of it to a better understanding of the importance of identity in argumentation and how it should be treated.

**Keywords:** Aristotle, audience identity, composite audience, Chaïm Perelman

---

## 《当代修辞学的多元阐释：“望道修辞学论坛” 论文集萃》(第二辑)出版

《当代修辞学的多元阐释：“望道修辞学论坛”论文集萃》(第二辑)于2018年1月由复旦大学出版社出版。复旦大学祝克懿教授主编。

“望道修辞学论坛”由复旦大学中文系和《当代修辞学》编辑部主办,从2008年至今已成功举办八届。2016年12月,《多学科视野中的当代修辞学:“望道修辞学论坛”论文集萃》(第一辑)出版。

本书是一部以跨学科的视野审视当代修辞的学术论文集,精选《当代修辞学》近年刊发的海内外著名语言学者的论文22篇,汇集了语言学者对当代修辞多元维度的阐释,融入了国际学术界对修辞学研究的关注与思考,在弘扬修辞学传统,提升修辞学研究前沿意识与科学解释力方面具有重要的语言学文献价值。

(丁怡)

