

■ 北京大学基督教文化研究丛书 ■

Biblical Rhetoric

圣经
修辞学

—— 希罗文化与新约诠释 ——

(美) 杨克勤博士 / 著

Greco-Roman Cultures and
New Testament Hermeneutics

 宗教文化出版社

·基督教文化研究丛书·

圣经修辞学

希罗文化与新约诠释

Biblical Rhetoric:

Greco - Roman Cultures and New Testament Hermeneutics

[美]杨克勤博士 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

圣经修辞学:希罗文化与新约诠释/[美]杨克勤博士著.-北京:宗教文化出版社,2007.4

ISBN 978-7-80123-860-3

I. 圣… II. 杨… III. 圣经-修辞学 IV. B971-05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)046567 号

本书获香港汉语基督教文化研究所授权出版简体字版

圣经修辞学:希罗文化与新约诠释

[美]杨克勤博士 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095221(编辑部)

责任编辑: 张秀秀

版式设计: 范晓博

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 14.375 印张 300 千字

2007 年 4 月第 1 版 2007 年 4 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 978-7-80123-860-3

定 价: 28.00 元

基督教文化研究丛书

策 划：北京大学宗教学系

主 编：冀建中

副 主 编：蔡 蓁



前 言

“修辞”初探

修辞学是一种沟通技巧,而沟通牵涉思想、语言、表达、意义、诠释等复杂关系。沟通活动、语言运用、思想表达、意义探知都是人类基本的生存本能,而修辞学也存在各文化中。中国的修辞学不像西方古典修辞学那样有系统和完整的著作与理论;中国的修辞传统是因政治、思想以及社会问题而衍生的。中国传统的修辞学较偏重局部的研究,而且多数以文学修辞为本。“修辞”二字在南朝梁刘勰的《文心雕龙》中出现,而这本书其实是一部有关文章作法和文学批评的书。要到宋朝,陈骙的《文则》才算是一本修辞学专著,而元朝王构的《修



圣经修辞学

辞鉴衡》则是第一本以“修辞”定名的著作。^①

对西方学界来说,以修辞学解读圣经已是传统的方法。对汉语学界来说,修辞学则只蕴含修饰用字和玩弄文采而已。华人学者往往把修辞学与虚构文学混为一谈,故对于圣经这样一本包含启示与真理的经典,学者害怕修辞学会将真理降为虚构的探索。这种误解和惧怕拦阻圣经修辞学的研究和欣赏。

“修辞学”是希腊文 *rhet* - 或拉丁文 *oratore* 的汉语直译,较准确的翻译为演说术、雄辩术。“修辞学”是有关辞令、雄辩、说服、言艺、文学的学科;这学科包含所有人类沟通的形式和角度,如哲学性、历史性、批判性等层面。广义来说,修辞即“说话的艺术”;狭义来说,修辞也可称为学派式说话的艺术(如政治家、律师等的“演说”训练)。公元前5世纪古希腊智辩学家探讨修辞艺术。因为修辞艺术或雄辩术的任务(*officium*)及目标(*telos*)在于说服(*peithein, persuadere*)。说服并非简单地讲说而已,这是一个相当复杂的表达过程,涉及语言的使用、思想的整理、心理的作用、听众的了解、性格的裁

① 对中西修辞学有兴趣的读者,请参胡曙中,《英汉修辞比较研究》(上海:上海外语教育出版社,1993),第7-147页;陈望道,《修辞学发凡》(上海:上海人民出版社,1976);黎运汉、张维耿,《现代汉语修辞学》(香港:商务印书馆,1986);袁晖、宗廷虎主编,《汉语修辞学史》(安徽:安徽教育出版社,1994);George A. Kennedy,《修辞学比较》(*Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*. New York: Oxford University Press, 1998),第141-170页;Robert T. Oliver,《印度和中国的沟通及文化》(*Communication and Culture in India and China*. Syracuse: Syracuse University Press, 1971)。



培、知识的掌握等等。对于说服到底是否一门匠艺 (*demiourgos*), 西方古修辞学传统则争议不休。

西方修辞学从古至今不单注重语言实践的全面理论,也严谨探讨语言、知识论和诠释学之间的问题。西方的修辞学不但没有停留在文学修辞学,更有哲学、诠释以及沟通修辞学的全面、跨科际发展。在西方,最有系统的要算是希腊和罗马的修辞学了。这系统首先为亚里士多德定型,他对修辞学的影响是巨大无比的。他将先前各种对修辞的看法系统化,并奠定了其哲学基础。古希腊的修辞学首见于检验法庭、公共事务和教育界中。除了在演说技巧与辩论外,在民事争端、法庭辩论,以及政治演说中,修辞学也起关键性的作用。劝说性演说对君王的废黜或授权、公共利益的辩护、法律的应用与裁判等,都有决定性的帮助。要成为有说服力的演辩者,那人必须具备包罗万象的学问,而修辞修养是一个综合性的艺术。

修辞学是一门跨越诠释学与语言学的学科,故成为现代学者研究古文献及圣经的洪流。修辞学是跨科际学科的主要原因是中西古典智慧均认为“道”或“言”或“逻各斯”(logos)可指哲学思维、宇宙律或创造律、言说。语言离不开理性;思考必使用语言。圣经中神的创造以言说为始;神的道与受造界的开始在经典的叙述中一起出现存有。古希腊哲学还不是争议本体论问题,而研究思考本身就是语言的运用与创作的过程。古修辞学就是对这些不同学科(诠释学、哲学、语言学)作一较全面的探讨。



《圣经修辞学》

近年来,圣经研究的新趋势奔向诠释学的境域,并转向语言学重心,主要是受西方古典修辞学影响。本书繁体版命名为《古修辞学:希罗文化与圣经诠释》,简体版易名为《圣经修辞学:希罗文化与新约诠释》;简体版内容与繁体版相同。本书集中讨论新约圣经的修辞学和希罗文化,而不研究旧约的修辞学以及古近东文明,主要原因有:一、旧约圣经的犹太修辞十分复杂,史料不全,而且犹太史料不少以口语流传,若以文本流传的多数仍以希伯来文保存。这种种原因都使整理旧约修辞学变得颇为艰难,本书唯有只处理新约圣经。但新约是建基在犹太上的,故书中也初探旧约一些章节的修辞学(如第七章)。二、旧约修辞学的文化背景是古近东文明,与古希腊罗马的文明大异小同。若不是有新约将这些文明的一小部分牵连,恐怕古近东和古希罗文明彼此就不相识。故旧约修辞学应单独处理,以便更全面和深入地探讨独特的犹太修辞,以及犹太与古近东文化的互动关系。^① 三、旧约修辞批判学常以文学批评(如诗体、叙事、预言等的格式和功用)互用,

^① 对旧约及古近东修辞学有兴趣的读者,参 George A. Kennedy,《修辞学比较》,同上,第 115 - 140 页;Margaret D. Zulick,“聆听的主动能力”(*The Active Force of Hearing: The Ancient Hebrew Language of Persuasion*)。见《修辞学》(*Rhetorica*),(10) 1992: 第 267 - 280 页。



旧约学者很少注意经文的修辞说服和诠释过程。在这点上，或许旧约修辞批判与中国古修辞学相似，偏向文学解读和修辞格的使用。这也说明古希罗修辞学的独特性。不过，若以古希罗修辞学为准而要求犹太修辞有此框架和内容，则会引起学术和文化中心论问题。所以，本书篇幅有限，只能集中古希罗修辞学。

《圣经修辞学》这本书主要探讨古希腊和罗马修辞学的历史和理论，从而引入在此文化发展中，前两者与新约（为主，旧约为次）的圣经修辞学发展有何异同。本书对古修辞学的介绍主要集中在《新约》圣经文本如何与古典希腊、罗马以及旧约犹太文化各方面施与受，并逐渐形成一股独特的经典诠释。

人类事务广泛非常，更不用说神学和哲学之精深广阔了。语言本身含有修辞性，所以形式逻辑的论证在人类事务上有不足之处，而修辞论证对人类的价值分析是重要的。另外，文与言之间的关系是修辞学的经纬线，忽略任何一方，体系都有缺陷。中西修辞皆始于言语的表达、诠释和雄辩，而后才转向文辞书写、记录和保留。即使是以文为本，文本的言辩本质仍然与言语分不开。而言语对事务的认知以及世界在言语中的诠释，都必须在文辞的再书写和再解读中才能体现。再解读意味着对事务诠释的批判，而修辞学的目的，就是帮助读者看透各种文本的说服旨趣和意义诠释，突破其结构限制和宰制沟通，以创出超越文本的深层生命信念、永恒的互动沟通，继而迈向终极的真理。这就是修辞学在语言世界对意义探求的目的和希望。



圣经修辞学

撰写本书的一个主要目的是介绍新约圣经修辞与古希罗修辞文化的关系,这一点将在第二部分的“诠释概论篇:圣经修辞学”中探讨。第一部分的“文化背景篇:希罗修辞学”是要厘清所谓“修辞学”的意思。要清晰地了解这词的定义,就必须从古希罗修辞学的历史与文化思想的论述着手。本书第三部分的“解经个案篇:保罗的修辞学”为笔者的新尝试,是探讨保罗在不同的文化处境以他的修辞技巧将神的信息传达诠释给不同的会众。

本书对古修辞学的研究过程有两种:整理修辞史料和应用修辞原理解经;“文化背景篇”属于史料的整理部分,而“诠释个案篇”属于修辞原理解经部分;“诠释概论篇”则将诠释假设与跨越历史的理论为方法的探讨范围。想特别在这里注明:第一至五章和第八章的资料,笔者主要是参考、整理及引用如下资料:George A. Kennedy,《希腊的说服技巧》(*The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University, 1963);同前,《公元前300年至公元300年在罗马世界中的修辞学》(*The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B. C. - A. D. 300*. Princeton: Princeton University Press, 1972);同前,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》(*Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999);同前,《基督教皇帝时的希腊修辞学》(*Greek Rhetoric Under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press, 1983); Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》(*Rhetoric and the New*



Testament . Minneapolis: Fortress Press, 1990); D. Litfin, 《保罗宣讲神学: 哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》(*St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1 - 4 and Greco - Roman Rhetoric* . Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。“文化背景篇”引用不少史料,故创意性不是笔者的意图;笔者的目的在摘引和使用外文数据中的精华,并用中文表达出古希罗修辞学的传统和卓见。要找古修辞学专有名词的汉译实在不易,用了将近十年的时间。虽多年在学堂和学术会议中与学员和同事斟酌有关问题,但仍需要更多努力。在第二与第三部分中,笔者尝试应用修辞理论来解读新约,并让两者进行对话。^① 这是汉语神学学者的当前急务,也是笔者较感兴趣的一环。

在研读新约圣经与古希罗修辞学时,^② 笔者很想整理一本解释新约修辞学的书,本书算是一个尝试。由于西方读者对古希罗修辞学历史有一定的认识,所以为华人读者撰写这本书时,本想附加中西修辞比较的数据。有兴趣的读者可参考笔者拙著,“中国与西方古典修辞传统比较”,见《中国神学

① 这也是修辞学作为言说能力的活动所必须表现的使命,参 J. David Hester Amador, 《新约修辞学的学术限制》(*Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament: An Introduction to a Rhetoric of Power* . Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。

② 参笔者拙著:《哥林多前书第八与第十章的修辞互动》(*Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Implications for a Cross - Cultural, Chinese Hermeneutic* . Leiden: E. J. Brill, 1995); 论文有关跨文化诠释学的内容,并已另外整理为《跨文化修辞诠释学初探》(香港:建道神学院,1995)。



圣经修辞学

研究院期刊》,30期,2001年1月,第91-107页。中国与西方修辞传统比较的研究算是最难写的,笔者深感学历不足,有待更熟悉中国修辞学的读者与思想比较的学者完成这项任务。不过笔者也认识这跨文化修辞学的重要性,这是圣经修辞学及其他古修辞学学人应关注的文化建设使命。

书中一些文章的片段及雏形曾在中国内地、香港、台湾和马来西亚的一些期刊发表,经过整理、修改、补充,这些文章与新的一起收集成本书括号内的章节。现将原先刊登出处列下:

《知识与爱心修辞(上)》,见《今日华人教会》,192期,1995年11月,第27-29页;及《知识与爱心修辞(下)》,见《今日华人教会》,193期,1995年12月,第27-30页。(本书第十三章)

《亚略·巴古演说(上)》,见《今日华人教会》,194期,1996年1月,第23-27页;及《亚略·巴古演说(下)》,见《今日华人教会》,195期,1996年2/3月,第23-27页。(本书第十二章)

《西塞罗与奥古斯丁的修辞学》,见《道风:汉语神学学刊》,4期,1996年春,第68-98页。简体字版刊于《基督教文化评论》,9期,1999年9月,第119-148页。(本书第四章)

《叙述修辞的自我突破(上)》,见《今日华人教会》,196期,1996年4月,第23-24页;及《叙述修辞的自我突破(下)》,见《今日华人教会》,197期,1996年6月/7月,第23-24页。(本书第七章)



《耶稣为神的道》，见《今日华人教会》，200期，1996年10月，第32-33页。（本书第九章）

《希腊修辞学初探》系列文章（一）到（十二），见《基督教时代论坛周报》，521-543期，1997年7月。（本书第一至三章）

《腓利门书的游说》，见《中国神学研究院期刊》，24期，1998年1月，第177-188页。（本书第十六章）

另外，本书有三章早前以英文形式发表过（现重新整理以中文发表）：

“A Rhetorical Study of Acts 17:22 - 31: What has Jerusalem to do with Athens and Beijing?” In: *Jian Dao: A Journal of Bible and Theology*. (1)1994: 75 - 107. (本书第十二章)

“Chapter IV: Defining My Approach to Rhetorical Criticism”. In: *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Cross - Cultural, Chinese Hermeneutic*. (Leiden: E. J. Brill, 1995) (本书第十章)

“The Rhetoric of Election and Calling Language in 1 Thessalonians”. In: *Rhetorical Criticism and the Bible*. Stanley E. Porter and Dennis L. Stamps, eds. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), pp. 526 - 547. (本书第十五章)



鸣 谢

感谢道风山基督教文化研究所的支持,出版繁体版,并将简体版权转让宗教文化出版社在内地以简体发行。虽能不能一一列出名字,许多帮助我整理这本书的同学、朋友、师长都是我所感激的,特别提名的是梁淑贞、陈惠梅、赵敦华、张秀秀以及美国精英会(ILG)。感谢内人刘恭受以及三个儿女(敬恩、加恩、明恩)对我的体贴。

谨将此书献给三位修辞学大师:Robert Jewett(朱伟特)、Wilhelm Wuellner(伍尔纳)、Michael Leff(蕾弗)。朱伟特是西北大学嘉勒特神学院新约教授;伍尔纳是 Pacific School of Religion 的新约教授。蕾弗是曾在西北大学交通系任修辞学教授,曾任国际学术修辞学期刊(如 *Rhetorica*)主编。他们在十年前当笔者研读博士课程时曾慷慨启发我对修辞学和诠释学的兴趣,也曾在我做博士论文时给我实际的帮助。他们教导我珍惜中西文化遗产,拥抱世界经典之真与美。他们是恩师益友,是上帝给我的祝福。

二〇〇二年六月

于芝加哥 密西根湖旁

二〇〇七年正月补



目 录

前 言 (1)

文化背景篇:希罗修辞学

第一章 修辞源起与智辩派:修辞学与希腊文化..... (3)
第二章 柏拉图以真理为先:具有说服力的真理..... (25)
第三章 亚里士多德的系统:修辞学的哲学体系..... (45)
第四章 西塞罗修辞的能言:罗马的人文演说者..... (68)
第五章 癸德联的全面教育:演说者的道德栽培..... (90)

诠释概论篇:圣经修辞学

第六章 奥古斯丁圣经修辞:传统、转化、智慧 (103)
第七章 圣经叙事修辞超越:自限、突破、神学 (117)



圣经修辞学

- 第八章 新约修辞学研究法:工具、方法、解释 (151)
- 第九章 福音书的文学修辞:文本、文体、意图 (184)
- 第十章 保罗的修辞批判学:方法、意义、沟通 (227)

诠释个案篇:保罗的修辞学

- 第十一章 律法诠释与范例论:《致罗马人书》
第 7 章 (265)
- 第十二章 亚略巴古演说与宣讲:《使徒行传》
第 17 章 (293)
- 第十三章 知识爱心修辞对话:《哥林多前书》
第 8 章 (317)
- 第十四章 修辞的内容与方法:《哥林多前书》
第 10 章 (343)
- 第十五章 呼召与拣选的修辞:《帖撒罗尼迦前书》... (356)
- 第十六章 大使的游说与逃奴:《腓利门书》全卷 (378)
- 修辞名词中英对照 (401)
- 人名地名书名中英对照 (405)
- 参考书目 (414)



文化背景篇：希罗修辞学

太初有道，道与神同在，道就是神。

道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，
有真理。

《约翰福音》1:1,14



第一章 修辞源起与智辩派： 修辞学与希腊文化

古希腊文化与修辞学

政治因素催生的修辞学^①

人的政治性在于人文思想行为离不开群体，又人际关系常离不开权力及利益关系。传说古修辞学的源起与公元前5世纪希腊政治有关。公元前5世纪之前的希腊文学著作如史

^① 此章节引用 George Kennedy,《希腊的说服技巧》,同上,第26-29页; Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同上,第25-26页; D. Litfin,《保罗宣讲神学》,同上,第21-24页。



圣经修辞学

诗和剧本,显然对说服和论辩艺术并不陌生。^① 不过,把这当作一门学科,开始将说服和雄辩作为教授的技巧以及建立理论,一般都认为这种古修辞学的源起人为希腊殖民地苏拉古斯(Syracuse)的柯拉斯(Corax,公元前539 - 443)或低西亚斯(Tisias)。^②

公元前5至6世纪,希腊属地西西里(Sicily)城邦的居民以民主抵抗暴政,推翻独裁者,许多市民回归,想争回被没收的财产,于是聘请柯拉斯和低西亚斯为他们诉讼,或自己在辩论说服这学艺上下工夫。修辞学原则的形成就是民众或学者从尝试、错误和创作中积累经验而有的。例如在公共设施,抑或法律、诉讼等事务上,古希腊人都要发表讲论、诠释证据、说服群众。他们开始摘录笔记,将演讲、表达和诠释的过程概念化,并分析文字如何产生意义,古典修辞学就如此产生了。修辞学技巧以及手册(*technai*)亦开始发展起来。^③

另外,同样是来自西西里的佐治亚斯(Gorgias,公元前480 - 375;他的家乡在利安地尼[Leontini],距苏拉古斯不远的希

① 见 D. L. Clark,《希罗教育中的修辞学》(*Rhetoric in Greco - Roman Education*. New York: Columbia University Press, 1957); George Kennedy,《希腊的说服技巧》,同上。

② 肯尼地(Kennedy)近年的研究显示柯拉斯和低西亚斯是同一个人,并非传统认为的两个人,参 George Kennedy,《古修辞学新史》(*A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994),第33 - 34页。

③ 亦参《布卢图斯》(*Brutus*)27, 49 - 50, 255;《论演说家》(*De Oratore*)1.13。



腊属地)在公元前 427 年因出差到雅典,便将修辞学传播至当地。^① 西塞罗(Cicero)提到亚里士多德的修辞学时说,修辞学正式始于西西里,但若明白修辞学的演变,就要特别注意雅典。如西塞罗所说,对雅典人而言,修辞学是实用的,修辞在那里得以发展以至成熟(《布卢图斯》[*Brutus*]39)。^②

雅典的政治条件是古修辞学的家园;自由和公众是修辞学的温床。公元前 338 年,马其顿的腓力二世(Philip II of Macedonia)在可罗尼亚(Chaeronea)战败雅典(Athens)和泰比(Thebes)。之后,希腊的政治形势有了新的面貌,腓力二世的势力卷土而来,希腊文化随着邦国的拓展而散播,希腊化时期也随即展开。约翰·罗宾逊(John M. Robinson)描写这时期的雅典城:“新民主领袖的能力在于他晓得怎样去劝服众人,为着他们的益处而实行某种政策;这就称为说话的技巧。换句话说,拥有这种说话技巧就是引到政治成功的钥匙。”^③ 修辞学就在“自由、公民权、自治权”的旗帜下崭露头角一为诉讼和商讨事情而举行的议会,并庆祝宗教节日的公共聚集,都成为

① 柯拉斯(或低西亚斯)的作品都已佚失,后来修辞学家提到这(两?)位写过法院讲词。低西亚斯可能是利西阿斯(Lysias)和埃苏格拉弟的老师。柯拉斯在新建立的民主议会中以议政演说闻名,他要向市民传授自己所创的三段式演说法,低西亚斯是他门生之一。据说当时旧政体瓦解后,市民在民主的新政府中要求取回被暴君没收的财产,所以柯拉斯的修辞主要是帮助市民在法庭中辩证他们的要求。

② 公元前 5 世纪,三种不同的修辞学理论和实践的古希腊传统,已经奠下了基础:智辩派、哲理派、技术派。

③ John M. Robinson,《早期希腊哲学导论》(*An Introduction to Early Greek Philosophy*. Boston: Houghton Mifflin, 1968),第 239 页。



发展修辞学的温床。故此,古修辞学家分别创出三种不同的演讲方式:政议性、司法性、夸示性。^① 法庭范围内盛行公开言论,雅典城开始有了一套复杂的法律系统。虽然很多人没有经过演说的训练,他们却被抽选在陪审团中发表言论。^②

希腊人的理想是成为一个身体力行和能言善辩的人。因此,比流斯(Peleus)派遣菲尼斯(Phoenix)到他儿子亚器流斯(Achilles)那里,当时亚器流斯只是一个小孩子,既不知道何为丑恶的战争,也不知到何处去召聚群众,以增大其卓越的名声,^③ 所以菲尼斯教那男孩怎样做一个言出必行的人。希腊人看重体能,更看重言辞的能力。希腊的传统,经常将最尊贵的荣耀留给一位似乎软弱的主——以可纽斯(Echeneus)——因他在演讲方面非常有技巧。^④

公元前5世纪之后,希腊人开始鉴赏自己的语言,且在沟通上讲究技巧与说服力;那丰富的表达好像只有诗人或演说家才能表达。公元前5世纪已有“美术”或“技能”的教导,以

① 有关这三种修辞类别,参 George Kennedy,《基督教皇帝时的希腊修辞学》(*Greek Rhetoric Under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press, 1983), 第3-27页。

② 有关罗马时期法庭中的修辞用法,参 A. H. M. Jones,《后罗马帝国,公元284-602》(*The Later Roman Empire, 284-602*, 2 vols. Oxford: Blackwell, 1964), 第470-522页;有些监督甚至有权处理法律案件,参第480页。

③ 荷马,《伊里亚德》(*Iliad*)9.443-445;参癸德联,《演说学原理》(*De Institutione Oratoria*)2.17.8; 10.1.46; Dio Chrysostom,《言论》(*Discourses*)2.19-24。

④ 荷马,《奥德赛》(*Odyssey*)7.158;参西塞罗,《布卢图斯》40。



达致更有效的演讲艺术。^①

这富有潜质的修辞市场是透过公元前 5 世纪的政治和社会发展而产生的,意即,言论自由是学习修辞的重要环境。没有任何一个时期比公元前 5 世纪雅典的比利根(Periclean)所具备的民主更能使这条件趋于成熟了。

希腊式教育使修辞学普遍化^②

伊挪比斯(Eunapius)写了《哲学家的生活》(*Lives of the Philosophers*),提到公元前 4 世纪在希腊修辞教育与雄辩的关系。^③ 在古希腊时期,无论是亚历山大(Alexander)大帝抑或是他的继承人的时代,希腊文化得以散播主要原因是希腊式城市不断兴建,但古希腊时期建立希腊式城市是用来确保皇帝的管治;每个城市都透过贡礼紧连至一个权力中心,皇帝就在各城屯驻军队,例如对巴勒斯坦来说,权力中心可能是亚历山大(前 3 世纪)或安提阿(Antioch)(前 2 至 1 世纪)。

司法性的修辞学仍然可以在当地的希腊语法庭上使用,

① 其实在更早的时候,从荷马史诗、古希腊剧作、希罗多德(Herodotus)的历史著作和赫西奥德的哲学论著中,已反映出演说的说服力或辩才,已是希腊文化的重要特征。

② 此段详见 Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第 28 - 30 页; George Kennedy,《希腊的说服技巧》,同前,第 14 - 22 页和《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第 12 - 13 页; D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 24 - 25 页。

③ 参 Wilmer C. Wright,《菲罗特都和伊挪比斯:智辩者的生平》(*Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists*. Cambridge: Harvard University Press, 1952),第 468 - 477 页。



但这些都不是高等法院。商议事件和演讲的机会和题目,与古典时期的希腊有所不同。不论在理论或实践上,修辞学都在转变着。其中一个转变是对风格和口才技巧的看重;其二是议论性的修辞技巧转化成为课堂里的教学工具,使任何形式的题目都可以作出理论的探讨;其三是雄辩式演讲的形成,方便应用在传授教导和公众演说上。后来罗马人在第一世纪执掌江山,把另一套帝制和司法系统加盖在公民诉讼的程序上,于是修辞学就失去了起初的冲击力与批判力。修辞学的功用变成辩护和谆谆训诲美德;学者们称这发展为“智辩学派的第二时期”。^①

这些转变对第一世纪的巴勒斯坦文化形势究竟带来什么意义?希腊式的城市环绕着东地中海一带;在希腊和罗马时期,至少有 350 个城市建立起来。单在巴勒斯坦,在耶稣时代就有超过 30 个希腊式的城市,在拿撒勒城方圆 25 里内就有 12 个城市。希腊式的城市设有学校和剧场。有考古学家在巴勒斯坦发掘出 20 个希腊剧场的遗迹,其中一个在书弗拉斯(Sopporis),位于拿撒勒以北三里。这些学校、剧场和市场全都是演讲的地方。到访的官绅显贵、公民领袖、教师和演员,都会在这些地方对群众演说一番。希腊文化是一个修辞学的

^① 智辩学派第二时期的文化运动,参 Graham Anderson,《智辩学派的第二时期:罗马帝国时期的文化现象》(*The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993)。



文化,而修辞学明显是一件公众事务。^①

媒体将文化传播到整个希罗世界。这些媒体究竟应该被视为一些巡回戏剧,抑或是一些虽在异乡,仍能孕育希腊文化的中心?一般的看法是,作为一个更高水平的教育中心,雅典城很重要,但其他主要的城市却也顷刻间成为希腊的学习中心,包括罗迪斯(Rhodes)、本哥念(Pergamum)、安提阿和亚历山大。早在公元前3世纪,加大拉(Gadara)已为犬儒诗人梅尼布斯(Menippus)引以为荣。自公元前1世纪,伊壁鸠鲁的修辞学家菲洛德穆(Philodemus)与犬儒学派的讽刺诗作家孟弟歌(Medeager)都来自加大拉。在利凡特(Levant)的其他许多细小希腊城市,情况也是一样;希腊文化已深深植根于东地中海一带,并且它的传播机制十分有效。这些机制是给人看和听的露天活动,而希腊文化和公众教育是一体同源的。

希腊的学校可分为三个级别。初级教育为 *paideia* (小学),是专为14岁或以下的男女童而设的,课程包括阅读、写作、文学、算术、音乐、体育。中级教育为 *ephebos* (中学),专为15至17岁的青年男女而设,科目集中于文学、数学、科学,并以文学为文化培育的手段。在公元前1世纪与公元1世纪之间,中级教育开始编入修辞学。为教师而写的修辞学“初阶练习”特别手册(后来被称为 *Progymnasmata*)使学生们可以循序

^① 见 James L. Kinneavy,《基督教信仰的希腊修辞来源》(*Greek Rhetorical Origins of Christian Faith*. New York: Oxford University Press, 1987),第3页。此书过分强调早期基督教的“信心”(pistis)受希腊修辞文化的“论证”(pistis)影响,但其命题的引论是可取的,即早期基督教的证道是希罗修辞文化之一。



渐进地,从已经熟悉的文学修辞分析,进而学习像演讲这一类特别修辞性作品的原则和应用。

较高等的教育由 18 岁开始。这个年纪一到,凡有能力的青年男女都纷纷进入专业学府。哲学学府仍然是卓越追求人文的地方,但修辞学的学校却提供更多专业训练。教师、律师、公务官员、各类的公民领袖,以至那些专业文学工作者,不论是作家抑或是受公共和私人图书馆赞助的文法学者(或研究学者),都受惠于修辞学的教育。

修辞学和文学呈现的结果是大文豪、大诗人、历史学家和悲剧作家(荷马 [Homer]、赫西奥德 [Hesiod]、泰奥格 [Theognis]) 的影响力。另一个结果是除了演讲作品之外,文学作品也开始反映对修辞原则的专注研究;布鲁塔克 (Plutarch) 的《生平》(*Lives*) 和《道德》(*Moralia*) 就是很好的例子;另外还有亚历山大的斐罗注释书、迪奥·克里索斯托 (Dio Chrysostom) 的演说、罗马政治家塞内加 (Seneca) 的信件等。如果将新约的著作也放在这文化场景中,古修辞学作品是丰盛的。

修辞学为希罗文化世界的人划定了演讲的常规性技术 (*techne*), 这技术是可以学习的。无论谁想成为精练的修辞学家,或只是一个具资格的当代批判者,谁都应该知道演讲的规则是严谨的,而在说服的游戏中试图行骗是危险的。常规的教育费用高昂,不是人人可得,但希腊学府的产品却不是私人的东西,全都属于公众的。修辞学的技术在公众竞技场上备受考验,就像音乐、文学、体操、戏剧等。市集、体育馆、剧场和



家里的庭院、市议会等，都是发表和聆听有趣演讲的好地方；演讲本身就是古希腊文化仍存的一个标记。任何人，无论是是否曾正式受过训练，都全面受训于或诡辩、或智辩、或雄辩学派的智能，例如有流利的口才、适切的语调，以及有说服力的辩题。进入古希腊文化意味着要具有能聆听演讲修辞的耳朵。修辞学提供了在各种社会交际过程中提出批判论证的准则。早期的基督徒，无论是面对当时的文化批判，抑或为自己所表达的信仰而作出辩护，都非笨拙无能。

正式的修辞学训练，不论在需求和供应上都是透过两种途径和两个不同的层面来表达：书写和口头的。口头的层面发展出重要的教育运动——智辩修辞学派。书写层面出现于公元前五世纪初期的修辞学手册中，称为 *technai*（手册），内容包括简单教导如何在讨论中富说服力和应用技巧，而最初只在法庭上应用。最出名的修辞手册后来汇集成书，如阿克西美尼（Anaximenes of Lampsacus）的《亚历山大修辞学》（*Rhetorica ad Alexandrum*，公元前 4 世纪末），亚里士多德的《修辞学》（*Rhetorica*）以及《手册集》（*Synagoge Technon*）等。苏格拉底在柏拉图的《菲德拉斯》（*Phaedrus*）266 - 267d 中提到当时存有的修辞手册。可惜的是，阿克西美尼的《亚历山大修辞学》缺乏哲学深度的探讨，可能是为了实际演说使用而已；而亚里士多德的《修辞学》则偏重对修辞术的哲学性严格整理，平民百姓不一定能使用这些资料。

这里简介《亚历山大修辞学》手册，亚里士多德的《修辞



学》将在另外一章介绍。^①《亚历山大修辞学》可分成三段：1-5, 6-28, 29-38。第一段给七个修辞类别(*eide*, *species*)和两类文体(*gene*, *genres*)下定义；第二段讨论辩论时采用的七项资料(*topoi*)即教导人如何使用修辞项目的七个方法，令论证更显恰当有力。第三段论述是根据七个修辞类别来讨论不同的修辞法。《亚历山大修辞学》总体来说是教导智辩论证的修辞说服法。演说者可以辩护或反驳某种立场。可是，此手册并没有说明为何某种辩证法是有效或可用，对修辞功能缺乏关注。它对语句的使用和对修辞法的辨认，以及对类别文体的讨论，都可能反映着智辩学派的传统。文学修辞在哲学思潮的冲击下，使古修辞学迈向成熟及系统的道路。

受哲学思潮改造的修辞学^②

到了第五世纪，希腊思想有了重大的改变。在苏格拉底时代之前，希腊的哲学被形上物理哲学家主导，他们想明白宇宙的物质本质。在苏格拉底的时代，哲学的重点从对物象世

^① 详见 R. D. Anderson, Jr., 《古修辞学原理和保罗》(*Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Rev. ed. Leuven: Peeters, 1998), 第 38-49 页。

^② 此段引用 George Kennedy, 《希腊的说服技巧》，同前，第 13-23 页和《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》，同前，第 13-15 页；D. Litfin, 《保罗宣讲神学》，第 24-28 页。亦见 Anderson, Jr., 《古修辞学原理和保罗》，同前，第 62-67 页提到哲学与修辞学的争论。



界的抽象分析转移到有关人类本身的基本问题上。先于苏格拉底的哲学家没有忽略人类的问题,以思想人类问题为中心的哲学家也没有忽略物质的世界;有些思想家如恩培多克勒(Empedocles)、赫拉克利特(Heraclitus)和巴门尼德(Parmenides),更尝试将两者连在一起来思考。譬如,赫拉克利特认为在万物皆变的世界里,最恒定的就是语言。语言认清并包含世界的本质和结构。赫拉克利特是古希腊首位哲学家将“逻各斯”引用到哲学里,使语言原有的言说和说明与哲学的逻辑及规律概念结合为一。故“古希腊人认为,不论是人还是超人,都逃不脱语言的力量,语言是实在的复本,逻各斯是理解最终实在的最高范畴。”^①对赫拉克利特来说,存在物和非存在物都可以透过语言存在。巴门尼德却反对他的看法,认为人们不能思考或言明非存在物。“佐治亚斯与巴门尼德正好相反,主张没有事物存在。他在《论非存在或论自然》一书中阐明了三条原则:其一,无物存在;其二,如果有某物存在,这个东西也是人无法认识的;其三,即便这个东西可以被认识,也无法把它说出来,告诉别人。佐治亚斯的学说包含三个明确的层次:本体论、认识论、语言传达。”^②

6世纪初叶,哲学家所关心的研究课题是本体的问题。混乱以及与生活无关的辩论经常出现。要整理艾尔尼亚(Ionians)和毕达哥拉斯(Pythagoreans)所提出的问题已经够困

^① 徐友渔、周国平、陈嘉映、尚杰,《语言与哲学:当代英美与德法传统比较研究》(北京:三联书店,1996),第3页。

^② 同上,第4页。



难,假如再要处理前卫的思想家如赫拉克利特、巴门尼德、阿那克萨哥拉(Anaxagoras)和德谟克利特(Democritus)所提出的问题,恐怕会变得越来越冷漠困难。

哲学家所提出的基本问题,例如什么是世界物质的基础——火、空气,抑或水?宇宙基本上是静止的还是流动的?是统一的还是分歧的?人的感觉值得相信吗?在苏格拉底的时代,发现物质宇宙中的重要本体已不合时宜。人们已厌倦讨论那些不能明白的世界现象的问题。

物理学家的思索已过多,所以在政治发展时机的结合下,激发一般市民明白管治原则和技巧的兴趣,无可避免地催生了正式学习修辞学和社交技巧的需求。在辩论有关物质与形式、现存与转变、合一与回异等范畴上,修辞学只能担当小部分作用;但在城市生活方面,如在社会公义、体制或礼仪等方面,修辞学却扮演一个重要的角色,例如人类德行的问题渐渐为希腊人所关注。因此,雄辩这个富吸引力的题目,渐渐被重视起来,而修辞学的 *techne*(艺术),亦被认为具有影响力。

希腊人早已使用修辞辩论,但雄辩的 *techne*(艺术)却在第五世纪初期才出现,这个分别是重要的。希腊文 *techne*(艺术)这个词的意思包含按设计而有的技巧,而这种技巧观念所指的不是随机或偶然产生的。*Techne* 不是指“聪明”、“天生的本领”或“天生的技巧”。*Techne* 的含义包括需要经过学习、明白和在有意识下而得的技巧,这包括发现、控制和教导系统化的原则之处事方法。修辞学是一种“技巧”(*techne*) 主要的原因就是古希腊人认为这是一种可以学会的表达方法。有时也



将这词译成“艺术”，意味着除了方法之外，还需有天分；所以，修辞学并不是每个人都拥有之相同的本领。

虽然希腊人称赞并欣赏雄辩的演说，然而到了第五世纪已不再讲论或教导雄辩的艺术了。希腊演说者一向能制作富有能力的演说，但却永不会按照固定的原则使演说成为更系统化的知识。发现修辞学中的艺术对于那些权利少而又不能转变思想的人而言，引发一个崭新的问题：劝化的重要技巧是否能够被教导，并且让任何人都可以学习？正如我们将目睹这问题引发苏格拉底、柏拉图(Plato, 前 429 - 347)和雅典中最优秀的分子所作出的响应，并动员几个世代的人开始寻找修辞学中的教育含义。

智辩(雄辩、诡辩)学派的兴起^①

智辩家是专门使人在竞技场上胜出的私人教授，像佐治亚斯招收门徒，教导他们辩论技巧。智辩家将修辞学列入课程中，教导人怎样使演讲更具说服力、提供演讲的模板、提高记忆的技巧，并在法庭上辩胜的战略。后来，他们倾向以个人自由为尚、以成功为最终目标，令人喻之为以不择手段的方法

^① 此章节引用 George Kennedy,《希腊的说服技巧》，同前，第 52 - 73 页和《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》，同前，第 29 - 52 页；D. Litfin,《保罗宣讲神学》，同前，第 37 - 45 页。



来表达自私的目标(至少一些哲学门派认为智辩派是如此的)。在智辩派的学者中,有天赋的人才,像以利斯(Elis)的依比亚斯(Hippias)、普罗塔哥拉(Protagoras)和埃苏格拉弟(Isocrates,前436-338),都是全心全意关注公众事务的。智辩派学者更建立私人学校,又经常来往地中海东部一带巡回讲学,他们不但讲授文学、科学、哲学,也教修辞学。他们有自己的学校,招收私人学生,收取学费。无论如何,巡回工作的智辩派学者给人的印象,并他们所显示的修辞学智能,一直延展至罗马时期,且时常被有哲思的学者们如亚历山大的斐罗(Philo of Alexandria)所严斥。

智辩家的雄辩能力

智辩家是专业的教育家,而不是哲学家。他们所宣称的技能称为 *arete* 或美德。这个中文翻译看来明显不足,以致限制了 *arete* 这个词的含义。对于希腊人来说,*arete* 的意思是任何种类的美善和优越,而且与技巧或性质有密切的关联。每一个活动,从造鞋以至上阵沙场,或生活本身,都有其美德。当美德这个词应用于人类道德的品格上,它的意思就指品格上的美德。拥有美德,就表示这个人在某件事上是好的,且明白某种形式的卓越。

修辞学为智辩学者心目中的成功之计。佐治亚斯也强调,有效的解说是他唯一的教导。^① 当年轻的希波克拉底

^① 参柏拉图,《菲利布》(*Philebus*) 58a;《美诺》(*Meno*) 95c;《佐治亚斯》(*Gorgias*) 495C。



(Hippocrates)在柏拉图的《普罗塔哥拉》(Protagoras)被问及如何给智辩学者下定义时,他回答说:“那有明智学问者就是。”苏格拉底再问:“何谓明智的学问呢?”希波克拉底回答:“凡能创造神辩(*deimos*)演说者便是。”(《普罗塔哥拉》312D)对不少智辩学者来说,神辩问题比当权的政治家更加深远。对他们来说,修辞学之所以能在政治与社会上有力挽狂澜之巨大力量,乃基于其“言之能力”(*dynamis logou*)。

研讨有关智能与修辞之间的密切关系,务必摒除成见。第一批修辞学老师以智能(*sophia*)而命名为智能人或智辩者(*Sophist*),因为从一开始,这些智辩家就认为雄辩说服需要智能。最初,智能主要是指一些技能或灵活的技巧,之后这智能逐渐扩充为普遍实际的学问或日常生活之判断。

根据柏拉图的学术用语,智能是绝对性的知识,是每个哲学家(*philosophos*)都必须有的。当一个人将学问传授给其他智能者时,他就成为智者(*sophistes*)。 *Sophistes* 的原意是专家,即凡精通并善以教导者。智者后来亦含有智辩学者的消极意义,譬如那些为了骗取他人财物而在学术上作简单辩论者。

佐治亚斯的学生埃苏格拉弟也对那些智辩学派中的低俗流派侧目。他自己创立了另一所学校,将修辞学的技巧和应用整合为一。他的学校在公元前390年成立,大大影响了其后的教育发展史,不单是由于他提供了修辞学和公民教育的高等教育典范,更因为他将中学课程的焦点集中设定在以文学修辞学的进路上。



言说的能力

希腊人的雄辩不单有力且兼具戏剧性。在戏剧中,观众直接参与扮演证人与审判官的决定性角色。对他们而言,劝说是一件神圣的事。这修辞能力不是指念咒语式的法术,也不是指一种祭祀礼仪(Shamanistic)的用语,或是借诵吟符咒所产生的外在力量。格格浪(Corcoran)说出了其重点:“力量不会法术性地走出来,换句话说,力量是从听众所造成的言语而来。劝说力的原素出现于说出的话语与句子之间的关系上,而不单单在他们所说的事实价值上。”^①

但力量迫使表达的概念推动思想,因此亦可能被考虑为法术的一种形式;至少这是古希腊人对修辞学隐喻性的看法。对于早期希腊人,劝说的力量有时充满威严,有时却邪恶,所以 dainos(神奇的辩说)这个词常应用在演说者的劝说上。这个词的意思最初是沿于恐惧,同时带有陌生、威严、神秘的意味;它是指对充满力量但又不完全明白这力量所产生的恐惧感。这个词若用在劝说者身上,就是指机巧灵敏的意思。神秘的色彩虽是微而可见,但似乎持续围绕着 logos(言说)的力量上。^②

这种带说服力量的劝说之表达可见于佐治亚斯的《以莲

^① Paul E. Corcoran,《政治语言与修辞学》(*Political Language and Rhetoric*. St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1979),第45页。

^② 参 W. K. C. Guthrie,《智辩学派》(*The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971),第32页;参柏拉图,《普罗塔哥拉》341A~341B。



的赞赏》(*Encomium to Helen*)。柏拉图在讨论有关惊奇的事“必须透过话语的力量”时,引用了低西亚斯与《佐治亚斯》(《菲德拉斯》267B)。这个词的用法多数不是指力量,而是指大能。 *Dynamis* 这个词一般翻译为“能力”、“容量”或“功能”,但从不失去力量权能的意思。^① 癸德联(Quintilian, 40 - 95)将之等同于拉丁文的 *vis* (能力)(《演说学原理》[*De Institutione Oratoria*] 2.15.3 - 4)。不论在希腊文或拉丁文,说服力的意思都是一样的,即说出的话语带有威严强势的力量。

修辞学手册注重写作技巧,智辩家则从口述的层面进行教导。智辩家给人的感觉是喜好争辩的一群,因此受到一些人鄙视。智辩家引用的概念很简单,适用于人类社会。迦特利(W. K. C. Guthrie)认为,智辩家是专业的教育者,为谋生之计给予青年人指导,并公开炫耀自己的口才。^② 这些智辩家传授训练的方法称为“集体导修法”;他们立定合约收取最高的学费,保证青年人得到最完整的训练和照顾。如马伦(H. I. Marron)所说:

智辩家不会坐着等客上门,他们会出去说服公众来用他们最有效益的服务。智辩家从一个城镇到另一个城镇去寻找学生,并将那些找到的学生带返。因此,他们需要想办法叫自己出名。为了示范他们最优秀的教学与展示他们的技能,他们将给一堂仿

① 柏拉图,《菲德拉斯》271D;亚里士多德,《修辞学》21.2.1; 1.6.14.

② W. K. C. Guthrie,《智辩学派》,同前,第35页。



真的授课。^①

这种示范的讲授称为 *epideixis* (示范)。马伦说 *epideixis* 可能是一种经过深思的讲论,出现在一些专题演说或一篇闪烁的即席演说中,或是由听众选择任何题目作自由的辩论。这类示范性的演说在修辞学上亦扮演显著的角色。其次是智辩家虚浮地偏袒口述的教导,而当中所强调的乃是模仿。由智辩家始创的示范在随后几个世纪中成为教授修辞学的标准特色。^②

虽然智辩家的教导方法基本上是一致的,但智辩家没有一个中心形象与合一的独立思想学校。迦特利说,智辩家有“一连串很复杂的概念,他们可能松散地将之归纳为下列的专有名词,如经验论 (*empiricism*)、实用论 (*positivism*)、现象论 (*phenomenalism*)、个人论 (*individualism*)、相对论 (*relativism*),以及人道论 (*humanism*)。”^③ 其中一个出名的智辩家是埃苏格拉弟,其修辞才华卓越可见。

^① H. I. Marron,《古典时期的教育史》(*A History of Education in Antiquity*. G. Lamb 译, London: Sheed and Ward, 1956), 第 49 页; 参柏拉图,《普罗塔哥拉》316D。

^② H. I. Marron,《古典时期的教育史》,同前,第 50 页。

^③ W. K. C. Guthrie,《智辩学派》,同前,第 4 页。



埃苏格拉弟^①

希腊人看重智能和辩术。他们赞赏智能和真理,对拥有智能与真理的人十分重视、尊重,更不用说给他们选票或金钱了。在智能与辩才方面的优越是达至成功和拥有权力的最佳途径。对于希腊人来说,智能与真理被视为不可分割的,单有智能而无辩才是绝不可的,因为辩才乃是分辨智者与无知的首要方法。

埃苏格拉弟用“希腊”(Hellen)这个词的语意作为〈颂词〉(Pangeyricus)一文的结尾。这个词从第四世纪开始,在很多处境中就不单指一个族群,而是指一种思维的方式,精卓文化的表征。埃苏格拉弟形容雅典人的精神在整个希腊文明世界是相当普及的,以致 Hellen(希腊)这个词不单指一个种族,而可以广义地使用来表示一种思想意识:崇敬智能和辩才,视之为人类思想中最好的成就,一种普及于希腊文化中的智者思想和精神。

埃苏格拉弟的背景

埃苏格拉弟生于公元前 436 年,卒于公元前 338 年。他

^① 此段参考引用了 D. Litfin,《保罗宣讲神学》,同前,第 60 - 74 页;George Kennedy,《希腊的说服技巧》,同前,第 70 - 73 页和《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第 38 - 43 页。



早年投身于智辩家佐治亚斯门下，拜他为师。^①之后在雅典学府，他与比他年轻的柏拉图棋逢敌手，但他却比柏拉图多活近乎 10 年，又比亚里士多德多活约 16 年。埃苏格拉弟是智辩家，但他与其他智辩家有些不同。柏拉图认为埃苏格拉弟的修辞论点比其他智辩家的高尚得多。

埃苏格拉弟的《回辩论》(Antidosis)是一篇虚构法庭审讯的辩词。埃苏格拉弟如苏格拉底一样，被控教坏年轻一辈——“教导他们成为善辩家，但在法庭却与法律背道而驰。”(《回辩论》30)但根据埃苏格拉弟所言，绝大多数的智辩家都唯利是图、沽名钓誉，不顾廉耻地做教导的工作、自以为聪明。他又说：“他们不关心真理。身为专业人才，却企图以低微的学费收纳更多的学徒，利用他们。”(《反驳智辩派》[*Against the Sophists*]9)对于智辩家假装知道真理，然后去教导世人，埃苏格拉弟感到十分气愤。相反的，埃苏格拉弟认为为人师表的标准可从他的学生看出。的确，埃苏格拉弟以身作则地树立榜样，使他的名声在古时扬名于世。在栽培优良品质的学生之余，他也可以出人头地，故埃苏格拉弟与其他智辩家不同(《回辩论》30)。^②

埃苏格拉弟是与众不同的智辩家。在修辞学的造就上，

^① 佐治亚斯是柏拉图撰写的一个对话作品中的书名及主角名，他是一个卓越的雅典雄辩家，在公元前 427 年以一篇演讲使雅典人欣赏追崇，不少学生远道而来，拜他为师。他的修辞学的特点包括着重感情劝说，喜欢用崇尚饰华的文体、比喻、对偶、平行法。

^② 参西塞罗，《布卢图斯》32；《论演说家》2.94；癸德联，《演说学原理》2.8.11；3.1.13；12.10.22。



他能突出自己的风格,尤以艺术性的散文文体为重。在栽培演说者,他关心如何训练全人的卓越和自制的美德,这一点深深影响后来罗马修辞学传统,如西塞罗和癸德联所注重的演说者(多于修辞术;演说者为 orator)。

埃苏格拉弟的修辞主题

埃苏格拉弟的修辞主题有三:

一、修辞学中之说服力:据癸德联称,埃苏格拉弟在一本已遗失的修辞学手册中,随从佐治亚斯的作法,将修辞学解释为“创造者之能力”(peimous demiourgos)。他经常引用有说服力与互相交替的演说法,仿佛两者之间有同等的意义。在他所著的讲词或其他作品中经常阐明此种说服力的目的。“说服力”乃描述希腊罗马神话中的戴安娜(Diana)女神;人们可以在她的能力中,借着滔滔不绝的演说与她共襄盛举。说服乃是演讲所需要的技巧;演讲不在乎词句的优美动听,乃在乎其说服之能力。有趣的是,当埃苏格拉弟让那些智辩家去做轻视真理的作业时,他自己并未曲解真理,而这真理又能适应其在修辞学上所要达成的效果,故其竭力伸张正义。

二、雄辩与能力的关系:埃苏格拉弟认为言语与能力是相通的,所以这两个名词能一起使用。^① 演说者是将军与掌权者;^② 雄辩者亦成为有影响力的人(《颂词》49)。Dynamis (能

① 埃苏格拉弟,《反驳智辩派》10-11;《回辩论》186-187、202、206、236、253-257、277、292。

② 埃苏格拉弟,《书信》(Epist.)1.9。



圣经修辞学

力)就是寻获修辞的可能性(《反驳智辩派》10)。埃苏格拉弟在《回辩论》讲解 *Dynamis* 的哲学,而这哲学就是一种论述的艺术。有智能的演说家展示他们的能力,说服其他演说者。埃苏格拉弟示范他言语的能力(《回辩论》54-78)。常与能力和言说一起用的词是智能。埃苏格拉弟认为,真正有能力的言语是从追求智能而来的(《回辩论》48)。

三、修辞学之适用:埃苏格拉弟认为,修辞学的成功关键在于如何明了、掌握与传达一项讯息给听众。绝大多数的演说家都会施展技能,以达到精益求精的地步(《反驳智辩派》13)。聪明的演说家懂得如何取他人之长,并适当地用来表达情感(《颂词》9)。在此过程中,选择适切的词句是修辞学上最困难的事(《反驳智辩派》16-17)。

小 结

古希腊修辞学的兴起有其公民和政治的因素,但往往在技巧与目的、实践与动机、真理与修辞的深层的关系上,都未有深厚的哲学基础。这也是下章要探讨的柏拉图在修辞学上的贡献。



第二章 柏拉图以真理为先： 具有说服力的真理^①

从智辩到哲理派^②

在柏拉图学府(Academy)和亚里士多德讲堂(Lyceum)的哲学传统中,智辩学派备受怀疑。智辩学派的自由开放、实用主义和企业化地处理教育的态度,并修辞学的教授,都不是建基于持守公平(苏格拉底的哲学)、真理(柏拉图的哲学)和逻辑(亚里士多德的哲学)等哲学观念。但这个修辞学与哲学之

① 本章引用的资料有 George Kennedy,《希腊的说服技巧》,同前,第 74 - 79 页和《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第 53 - 73 页;D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 30 - 59 页。

② 此章节引用 D. Litfin,《保罗宣讲神学:林前第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 30 - 31 页。



间的争论,逐渐成为希腊罗马高超思维的一种操练。它触发了个人与群体之间的品格问题,或者说是在民主社会的建设过程中,权力如何下达的问题。

哲学家偏向于以理性和理想的城邦模式为知识基础处理法律和纪律的问题,他们认为修辞学很容易被不道德或无原则的人误用,因此不可能为公平和可取的城邦建立一个稳固的基础。然而,智辩学派确实曾为当时的民主社会作出实际贡献,而他们对后来的哲学界也有深远的影响。他们将语言和演讲引入人文范畴之内。从修辞学面世开始,没有任何哲学传统能够忽略语言的作用和限制,而仍然能够进而讨论知识和思想方面的事情。

从智辩学派反观哲学家理念,苏格拉底式的对话方法使人在追寻真理的同时反而陷入了迷阵;柏拉图式的逻辑辩证法使人的理智提升到抽象意念的层面;而亚里士多德的分析性理念则使人有逻辑并且能判断,这都是归因于演讲的概念化。哲学家却认为,他们的哲学思考是修辞学的理论所在。或许西方古典修辞学之文化精华也就在这争论中诞生。让我们先看柏拉图哲学与智辩学派对“可能性世界”的争论。

柏拉图与“可能性世界”^①

为何柏拉图以不同情的目光看待早期的修辞学者?那些智辩家(Sophists)真的对真理冷淡吗?他们只关心私利吗?

^① 此章节引用 D. Litfin,《保罗宣讲神学:林前第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 46-47 页。



他们只是借文字的魔术欺骗观众吗？当然不是！智辩者公开的教导被看做突显其深层哲学。然而，柏拉图说事物的或然与修辞学的核心接近是毋庸置疑的，并且他替“或然”所下的定义正是大多数人的想法。

修辞学理论的钥匙就是观众的信任系统：什么是观众早已接受的，而这些又怎样能帮助演说者达成目的。智辩家不需要否认真理的问题。人们思想某些事情，并且会去做，是因为他们相信做这些事情是有理由的、是接近真理的，意即最“似真理”（《菲德拉斯》273D；参《佐治亚斯》462C, 463 - 463B）；这就是“或然”的意思。

亚里士多德声称，柯拉斯的手册集中讨论可能性及或然性（*eikos*）的事物（《修辞学》2.24.11）。“柯拉斯被认为是首先提出演说的理论概念的人。因为当时的情况，两民没有地契收条可当证据，这种诉讼显然必须以旁证来论辩，从每个案件的可能性（probability）或可信性来说服法庭。可能性这个概念也成为演说论述的基本立足或出发点。……可能性这个概念也是产生修辞的原因与基础，是演说之所以有别于逻辑（logic）的主要特征。换句话说，如果逻辑是建立在真（或必然性）的原则上的论述，修辞则明白地是以可能性为其论说的原则或出发点。这一点尤其是修辞的中心概念，是修辞语言与逻辑/科学语言的区分所在，两者的对立也成为西方思想史里其中一个最基本的争论点，也是为什么所谓求真的传统必定



要多方打击修辞的基本原因。”^①

柏拉图亦给低西亚斯同样的建议：“可能性比起真理更为可信。”（《非德拉斯》267A）其实，柏拉图所关心的是可能性的问题之探讨，其中包括修辞学。柏拉图厌恶修辞学，因为它处理的是表面和短暂的事物。柏拉图所关心的是更实体和绝对的，连修辞学手册也不能处理的事物。表面看来柏拉图反对修辞学，但柏拉图对修辞学的理解为何？

柏拉图的修辞学^②

柏拉图生平

柏拉图于公元前 427 年生于雅典。双亲如其他公民般望子成龙，竭力要他在最适切的教育制度下深造。在柏拉图仍接受教育的时期，智辩学者已是学界泰斗。然而，这位青年十分肯定地批评智辩学派在教导上的错误，认为他们的修辞理论没有稳固的哲学基础、效果不全、目的不正。柏拉图对苏格拉底的玄奥哲学深感兴趣，期间也有其他学者如色诺芬

^① 高辛勇，《修辞学与文学阅读》（北京：北京大学出版社，1997），第 119 - 120 页。

^② 本章节引用 D. Litfin,《保罗宣讲神学：哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》，同前，第 52 - 56 页；George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》，同前，第 53 - 73 页。



(Xenophon)、安提西尼(Antisthenes)以及艾西可尼(Aeschines)等成为苏格拉底的门徒。公元前399年,苏格拉底逝世之后,柏拉图将他的思想继续深化、广化,更进一步学习与教导他人。终于在公元前387年奠定了其学府之基础,并撰写了不少作品。

有说服力的真理

柏拉图热切寻求真实,相信只有真诚坦白的辩证法才能寻获事实。他没有兴趣煽动群众的心理;他认为感动群众唯一有效的方法是将他们带进事实的真相。但怎样才能引导别人进入事实的真相呢?连柏拉图自己也不知道。为了取代用修辞学去说服人,柏拉图首先尝试找出真正的知识,并且使用辩证法尽力找出事实的真相。

柏拉图笔下的苏格拉底不同于智辩学家。苏格拉底认为,要拥有绝对的知识,一个人必须去咨询、探究、测试或经过辩证法论证,而不是透过修辞学的说服力。他认为他自己和其他智辩家都未有足够的知识,因此强调修辞学而忽略辩证法是不合理的。柏拉图笔下的苏格拉底反对修辞学家的言论都与柏拉图最基本的知识论有关。

苏格拉底断言修辞学的技巧还未被发现。他认为智辩家教导的修辞学并非技巧,而是空泛不可实行的手段:“修辞学家可以学习一套与事实真相相反的技巧。我不会强迫任何人去学习不知事实真相的言论,但若我的意见有任何价值,他可首先向我学习。”(《菲德拉斯》260E;参《佐治亚斯》462C)



苏格拉底认为：“一种真正的说话技巧……并不能使人了解所有事实的真相，而且是永不会存在的。”（《菲德拉斯》260E）这解释了苏格拉底企图使菲德拉斯（Phaedrus）信服他，说：“除非一个人能完全注意哲学，否则他永不能精确地讲出任何事。此外，他知道这并非真相，但若继续言论，他获得的技巧便是荒谬的，并非艺术。”（《菲德拉斯》262C；参《佐治亚斯》452D - 453A）

苏格拉底并不否认修辞学的有效性——它已成为普遍的教育；相反的，他知道修辞学的能力。苏格拉底否定修辞学为一门寻获事实真相的技巧。他认为修辞学的教法，首先应拉到“灯光之下，看看他们有什么技巧和能力”。菲德拉斯回答他说：我们有很大的能力，最低限度有一大群人跟随着我。苏格拉底亦同意他们有能力，但他认为那不是真艺术的能力。苏格拉底论证他的观点，并引用医学作推论：

苏格拉底：告诉我，若有人到你的朋友尔斯马古（Eryximachus）或他的父亲亚古明奴（Acumenus）那里对他说：“我知道怎样去使用各种药物，可以使人发热或发冷，亦能使他们呕吐。若我愿意，可令他们大便畅通，诸如此类。因为有这知识，我称自己为医生，也能令任何人成为医生。”当这个人传授这些知识给他们时，你想他们会说什么？

菲德拉斯：当然，他们会问他，他们是否亦可以知道他是如何做这些事？使谁做这些事？何时做？用多少药物？（《菲德拉斯》268B）



同样地,修辞学家知道怎样感动群众,但却缺少对事实真相的认识。他们也不清楚应该在何处用、让何人用,或用多少修辞学。意即,修辞学家对表达真相的方法不容过问,能质疑的只有他们的修辞目标。

因此,柏拉图并没有反对修辞学,只反对修辞学家怎样使用它。柏拉图明白修辞学的使用与修辞学家本身有密切的关系。他同意说服力是修辞学的中心动力,他称这技巧为以语言来引领灵魂的媒介,所以他认为演说家的目标是去说服人的灵魂(《菲德拉斯》262C;271C)。^① 其实,柏拉图像其他修辞学家一样,认为调适是修辞学的核心。古典修辞学企图教导一个演说者在易变的修辞处境中调适自己,这也是柏拉图的修辞学观点(《菲德拉斯》270B;271A - B)。

柏拉图基本上明白修辞学的性质,不完全抹杀修辞学的价值(《菲德拉斯》273E)。他只是反对智辩学家教导修辞学而不顾及真理;只注重演说和在人前的表现。柏拉图认为,演说与任何事的目的都是为了取悦神明(《美诺》)80B)。既是为了取悦神明,他认为需要对真知识有稳固的认识,而不是建基在人的意见、移动的沙土与表相的可能性上。修辞学家需要懂得事情的真实、人的灵魂,以及每个会众灵魂的独特性,知道哪种言词适合哪位会众。而最重要的是知道美善和真实,以便修辞学家在感动群众时,知道如何带领他们。柏拉图在《共和国》(*Republic*)中提到,没有人能有如此完全的知识,因而修

^① 参柏拉图,《共和国》389B, 414C, 459D。



辞学只能在完美的世界中出现,而不能有效地领导真实的社会。柏拉图承认,修辞学在理论上是有效的,但并不能担当实际的角色。^①这是柏拉图对事实真相的理论,这理论最终将他与修辞学家分开,而不是与修辞学本身分开。柏拉图和其他修辞学家都明白修辞学的本质;修辞学者会问:“我想怎样带领我的群众?”而柏拉图则问:“我应怎样带领我的群众?”这两个问题表面上是相似的,但是当人们思想个别的答案时,就会发现这个问题背后其实有着极大的哲学分歧。

与智辩家过招^②

柏拉图与智辩家的基本争论是:谁能够知道?就算知道,他们怎样知道?知道什么?柏拉图相信人类思想的能力。知识的正确性是绝对的。他所处理的是真实的内涵,包括感觉与经验。相反的,智辩家放弃任何外表背后有永恒实体的意念,认为一切全为实用目的而有的;绝对的真理是无效的。在现象世界里,一切都存在,所以一个人透过他的五官识别到什么,这就是他所能够知道的。感觉因此就获得统治权;同样地,每一种知觉就按它认为是什么就是什么,没有一种知觉优于其他的知觉,所有的知觉都等同于“真”这一唯一的真理。真实的东西或多或少,但总不会多于人凭感官所能认识的东

^① 此章节引用 George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第4-5页。

^② 参 James A. Herrick,《柏拉图与智辩家对辩》(Plato Versus the Sophists: Rhetoric on Trial),见《修辞学历史和原理导论》(The History and Theory of Rhetoric: An Introduction. Boston: Allyn and Bacon, 1998),第52-72页。



西,所以智辩家普罗塔哥拉(Protagoras)有名的格言提到“人是量度一切事物的标准。”智辩家看真理以人为准。这种现象学完全走向以知识论为基础,我们不难明白智辩家为何强调经验主义、实用主义、相对主义、主观主义,或他们为何偏向修辞学的实用论。

柏拉图坚拒智辩家的修辞,因为他认为大部分都没有用;获得终极的知识才是最重要的。但智辩家没有所谓的终极知识,他们只有与现象世界有关的知识,而这确实是修辞学所设计处理的。柏拉图对这班智辩学者不甚喜悦,他称:“这些自称教道德的学者正如普通的希腊教师,喜好自命清高,只教那些愿意缴费的人。”(《美诺》91B)这班智辩学者自夸是世上最聪明的人,将其学问视为百科全书,其言论更被定为金科玉律。当他们挺身而“说”的时候,却没有人站在他们一边。除此之外,他们也自夸有本领制造像他们一样的学徒。柏拉图无暇光顾此等炫耀自己的人,且经常讥讽他们为愚蠢者。

最使柏拉图困惑不解的是,这班智辩家为何如此成功;这班人一贯收聚专心致志、盲目无失的跟从者(《美诺》91D)。柏拉图确实恼怒这班智辩学者屡次自夸有英勇气魄,为人类最明智者,但他心里明白,他们只适合在他们的“小天地”做教导的工作(《共和国》495D)。他担心他们不是真正以智能教导,乃是在争权夺位。在智辩家的对比之下,柏拉图时常以苏格拉底展示他的修辞卓见。尼采在《古修辞学描述》(*Darstellung Der Antiken Rhetorik*)论道:

在《斐德罗篇》(*Phaedo*)(239e 及以下),宣称演



说家应在论辩术的协助下获取对一切事物的清晰观念,以此他总是处于适当地表现事物的境地。他应让自身握有真实之物,以便同样掌控可能之物。由此,他便能够诱捕住听众。……最后,他必须具有人类灵魂的正确知识,并了解能摇撼人类心灵的所有话语形态。故要形成真正的言说艺术,便要以接受极深广的教育为先决条件。……苏格拉底宣称(273e),无论是谁,一旦达臻知识的绝巅,……较高的目标便是“与他人交流已获取的知识”。明晓这点的人,他到达这个目标会是修辞学式的(*rhetorikos*),同样也是宜于传授的(*didaktikos*)。……柏拉图……把真正的哲学家苏格拉底描绘成时而是学园式的授徒者,时而是讨大众喜欢的辩才无碍的演说家。^①

柏拉图坚决反对修辞学有以下几个原因:

首先,柏拉图不认为修辞学是一门如烹调术或装饰术的技术或诀窍。他感到智辩家的为人与演说缺乏诚意和创意。苏格拉底不喜欢使用演说技巧,而是按处境的需要来说话(《苏格拉底的辩护》[*The Apology*], 17B - 17C)。

第二,柏拉图不相信长篇大论的演说的有效性,因为长篇大论包含太多单向的说话;只有诉说而没有足够的响应与发问。柏拉图认为书写不如生动的口头演讲,因为书写没有提供对话的机会:“假若你希望知道更多有关他们所讲的而向他

^① 尼采,《古修辞学描述》,屠友祥译,上海:人民出版社,2001,第7页。



们发问,他们通常只响应一、两句。”(《菲德拉斯》275D)同样,长篇的演讲阻碍了所有重要的辩证程序。因此,苏格拉底不喜欢公开演讲:“假若你问一小点关于他所说的,你便听到他长篇大论直到你举手投降为止。”(《普罗塔哥拉》329A)柏拉图采用的是流行、通俗、易懂的言词,也常用辩证法的问与答来带出真理。

第三,柏拉图认为求真乃首要,因为对事物没有清晰的认识,演说就不能达意,而且不能引导人进入真理的境界里。柏拉图严谨地批判修辞学不探索真理,而只停留在表面与可能性的事务上。演说者事前并不知好与坏,只搜集别人众多的意见来劝服群众。苏格拉底指出,演说者劝服听众相信那些事物,甚至做恶事。苏格拉底认为最羞耻的莫过于忽略事物的对与错、好与坏的事实,纵使群众都欢呼与喝彩。柏拉图认为修辞学家所传达的不能令群众更精明,因为他们缺乏对真理的认识;他们只提供表面而并非真实的智能(《反驳智辩派》165a, 171b)。所以,唯有透过辩证法才可以找到真理的面目。

强调说服力

柏拉图批评早期的智辩者轻看真理,他们很多时候都草率地处理真理的事情。再者,或许是为了知识论,他们否认人有能力去明白一切事情,并合法地称之为真理。问题的根源来自修辞学明确地表示其实用的性质,而修辞学本身或许存在于其自然的栖身地;结果是出现了不同形式的修辞学。就此问题,肯尼地将“主要修辞学”与“次要修辞学”区分出来:



圣经修辞学

修辞学是希腊人所持有的一种修辞观念,尤其是当他们将修辞用于艺术中的时候。这“发明”早在公元前五世纪就已经开始了。修辞学基本上是一种说服的艺术,主要运用于日常生活中,并且基本上是口述的。“主要修辞学”在特殊情况下牵涉发音的动作,本身可以没有内容,但在发音的背后可将之视为内容。纵观整个罗马帝国,“主要修辞学”在古典传统上已经成为主导;在实际的处境中,不论学生或修辞学老师都以训练有说服力的公开演说者为目标。另一方面,“次要修辞学”是修辞技巧上的工具。它集结了讲论或艺术的形式,而这些技术不会运用于日常生活的谈话中。^①

“主要修辞学”是具有活力和能力的;“次要修辞学”则比较柔弱乏力。“主要修辞学”能带动听众去相信并有所行动;“次要修辞学”一般经过修饰后,会带来刺激、惊讶与快感。正如肯尼地所说:

“次要修辞学”同样用于保护和强化表面的沟通,减轻听众的沉闷感,并帮助在沟通上找出重点。但这并不是不重要的修辞,对于那些富有高度神秘色彩与诗体的表达尤显得重要,其中属于非认知的目标更需要透过不同风格的模式和结合众多想象力

^① George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第5页。



才能领会。^①

对于最早期的修辞学者而言,只有“主要修辞学”存在。肯尼地说:“古典修辞学存有一个持续的发展和转变,几乎在每一个古代的阶段和近代的历史,修辞学都会从主要修辞学转为次要修辞学的形式。”^②但真正的转变(从主要修辞学至次要修辞学形式)只有在第五世纪才开始。早期的修辞学者其修辞大多以实用性为主。不幸地,这种完成个人目的的做法成为强而有力的倾向,以致真理迷失于敷衍了事中。从菲德拉斯的文章中可以看到,柏拉图从低西亚斯的手册中总结了一个例证:

他写到一个软弱无力而勇敢的人如何攻击一个强壮但懦弱的人。当他们被带到裁判处受审时,两者都应该说出真理;那懦夫将会说他不是单独受到那勇敢的人攻击,但另一方为了证明只有他们两人在场,将会用上一句有名的辩论句:“一个微小得像我这样的人,怎能攻击像你那样强壮的人?”(《菲德拉斯》273B-273C)

柏拉图称“在法庭内……没有人关心真理……人们唯一关心的是说服力”。结果是演说者为了达到目标,唯一关注的就只有如何劝说,“完全没有留意真理的事情”(《菲德拉斯》

^① George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第5页。

^② 同上,第5页。



272)。在处理真理的过程中,这些早期的修辞学者明显地倾向于想方设法激动听众走向一些预定的目标而没有任何歉疚之意。有效性是他们对修辞学的关注目标。随后的修辞学者走向较平衡的进路,例如西塞罗及癸德联重视真理与听演说者的关系。古代的“主要修辞学”经常聚焦在适应性上,是为着更有效的结果。这个主题盛行于希腊罗马的修辞学和文学上,延续至随后的第六世纪。

柏拉图在《菲德拉斯》和《佐治亚斯》中,抨击雄辩家的修辞学为好言没有真理的荒谬。他认为修辞学不是以普遍的原则为基础,所以它不是一门真正的艺术。况且,修辞学家感兴趣的只是观点或现象,甚至虚语谎言,与哲学家所关注的玄奥真理背道而驰。柏拉图并非反对或排斥修辞学。其实在《菲德拉斯》和《佐治亚斯》中,柏拉图式的修辞学已显明。譬如,在《菲德拉斯》的结尾,他认为修辞学可能成为一门艺术,但修辞者必须先了解真理。所以,柏拉图式的修辞学注重真理为先,他认为真理本身才有说服力。

苏格拉底的辩证修辞:

《克里托》中的真理与道德的力量^①

苏格拉底的辩证法是柏拉图的哲学方法及修辞智能。苏

^① 详参杨克勤,《论〈克里托〉的合法性与道德观》,见《哲学杂志》第十七期,1996年8月,第208-221页。



格拉底的哲学探索显然注重语言对话法,在归纳过程中使寻求真理者能明确辨别对错、真假、善恶等。

在《苏格拉底的辩护》中,苏格拉底被控教唆青年不敬拜雅典众神,以致败坏他们的道德。罪名是“恶行”,对他的判决是死刑。《克里托》(*Crito*)的开头设置了一场克里托与苏格拉底进行对话的场景。苏格拉底的死期已近,他的日子屈指可数。他的老朋友克里托告诉他,决定他命运的那条船已从苏尼姆(*Sunium*)起航了。苏格拉底自己在梦中得到了警告,说他在第三天必要离开这个地方,并且必须要死。克里托与苏格拉底本人人都知道死期已迫在眉睫,然而苏格拉底已经心甘情愿地接受命运的安排,而克里托却筹划一次靠朋友的帮助来使苏格拉底逃脱的行动。但《克里托》中并未叙述审判的情节。

克里托与苏格拉底的议论:两类道德模范

在该篇的 44b - 46a 中,克里托的论述得以显明,他认为苏格拉底不必受死,可以逃走。他为了说明逃跑的好处,举出了以下论据:(一)若苏格拉底死了,这对于他自己及他的朋友都是羞耻和不光彩的;^①(二)苏格拉底的死会使他的敌人高兴;(三)苏格拉底不能再抚养和教育自己的子女,这对他们是不负责任的行为(45c - d);(四)钱不成问题,克里托可以筹到钱,其他人也乐于帮助苏格拉底出走(45a - b);(五)若苏格拉

^① R.E. Allen,《苏格拉底和法律责任》(*Socrates and Legal Obligation*. MN: University of Minnesota Press, 1980),第 66 页。



底逃出来,克里托可以为他安排安全的避难处(45c);(六)这对朋友没有构成伤害,反而为他们招来福气,为了救苏格拉底,这一冒险也是必需的(44e - 45a)。针对克里托的论述,苏格拉底争辩说,他若不守法律,对自己、子女和他人都没有好处。

人们可以把苏格拉底与克里托之间的辩证修辞,看为两种道德典型的观点:少数人的“理性的道德”(logos morality)与众多人的“随意的道德”。更确切地说,理性的道德所坚持的是赐生命予国家与公民、赋予保障他们生存的律法理据,而随意的道德的结果只能是为了便利的缘故而破坏理性与法律的权威。

克里托在 44b 中说:“许多不甚了解你我的人会认为我在这事上有过错,因为只要我肯花钱,就可以救你。”在 44c 中他又说:“若把钱看得比朋友还重要,这是多么可耻的啊!有什么恶行能超过这个呢?”他在 45e - 46a 中甚至说:“我为你、为我们这些做你朋友的人感到羞耻。人们会想,你所遭遇的都是出于我们的怯懦……我们会被看为不善、怯懦……这不论对你,对我们都是不光彩的、有害的。”

克里托代表着一般的雅典人,即“众人”的道德观。“一个人”和“众人”直接有关的主题是关于名誉与羞耻的争论。克里托的用词,如坏的、低下的、怯懦的,或无男子气概的,明显地体现了克里托的道德态度。爱伦(R. E. Allen)正确地提出了这一看法:“克里托对羞耻和脸面的注重不因被视为偶然的、具特质性的细节而不受重视。反之,它的确显明了希腊人



根深蒂固的道德态度。”^① 雅典人在道德上普遍关注的是顺利、成功，而不是义气或献身。成功意味着胜过；胜过即拥有驾驭某一事物的力量。^② 所以一个成功的人常常是一个主宰弱者的人，在这种情况下，成功作为一种力量来克服羞辱。

因为克里托的议论的关注点在外在原则上，他的修辞好像前后不一致，也不统一；并且，这是随意的道德，这种随意的道德反映了一类普遍的心态——过一种不受检验的生活。这些人较少去思考，去推敲，他们最不感兴趣的甚至是让他们的生活受原则、受律法的指导。许多人所共有的问题是他们随自己的不定的心情与愿望随意地动静起作。克里托在 44b - 46b 中的议论的软弱之处在于修辞上虽有力度却缺乏具体的内在原则。这些论证随着外在的名声和他人的观点而转移。“被我说服”(45a)一词点出了克里托论证的动机。

然而，苏格拉底代表那极少部分具批判性的、忠于原则的人。这个人的道德观是正确的，并不是因为是少数人就是正确的，而是因为这一个人对是与非、义与不义，有着深刻洞察的知识。普遍的道德的谬误并非在于羞耻本身是错的，而是在于许多人把羞耻跟他人的意见结合起来。在 48c - d 中，苏格拉底论述说，关于羞辱，就应当从 *dikaios* (正确) 与 *aletheia* (真理) 出发来关心它。那么人们怎么才能发现何为正确？何为真理？苏格拉底说这都能在 *logos* (理性或原则) 或在

^① R.E. Allen,《苏格拉底和法律责任》(Socrates and Legal Obligation. MN: University of Minnesota Press, 1980), 第 68 页。

^② 同上。



hypologizesthai (考察或思考)中被知晓。同样在 46d 中,苏格拉底想要 *episkepsasthai* (考查考察)克里托,换句话说:“真理是在经理性思辨推敲的议论中被发现的”,^① 这一原则才真正告诉人何为羞辱。

道德责任的哲学修辞

《克里托》究竟是一部以传达真理为目的的哲学修辞,还是一部关于道德责任的伦理修辞?我想柏拉图是把它当作一篇关于道德责任的哲学修辞。笔者在下面谈论苏格拉底式的方法与苏格拉底式论辩时,这一点将更为明显。在《克里托》中所使用的苏格拉底式方法是对质的哲学,它所要面对的问题是人在法律上、道德上的委身。这种对质法是典型的苏格拉底式对话法,苏格拉底正是用这种对话法修辞学来澄清思想,领人归向真理。但被揭示的真理并非冷漠的、冰冷的推想或数学的证明。当听众读到主角的语气,体会他的激情时,对话形式就是戏剧性的。对话不仅是谈话,更是以道为中心的论述。

这就是为什么许多人能确信他们自己的意见,但苏格拉底若非被逻辑议论说服,就不一定赞成他们。所以他必须用简易法去一步一步地铺开论述,与克里托辩论(48d)。他们的探讨是基于前面所讨论的,这先前的讨论包括:(一)灵魂的益处比肉体的更为重要;(二)行恶是对灵魂有害的;(三)违反法律是错的、恶的,所以违反法律会对灵魂造成伤害。这就把我

^① R.E. Allen,《苏格拉底和法律责任》(*Socrates and Legal Obligation*. MN: University of Minnesota Press, 1980),第 70 页。

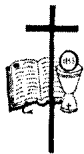


们的讨论带到苏格拉底对在道德上与法律上的委身的议论,他在辩论,他在维护一个真理,即他不想逃走是正确的。

这一论述的假设建立在克里托与苏格拉底先前的对话的基础上。在前面的对话中,苏格拉底认为人并非生来平等,一些人本来就比他人更为明智。克里托坚持认为不应漠视众人的看法,因为这样会为他们带来伤害。苏格拉底回答道:“我愿他们能,因这样他们也就能行大善。”(44d)这指出了一项事实——知识是有力量的,中性的知识对于正当的行为是积极的,但在未受教育或不明智的人手中,知识是带有破坏性的。未受教育的人与不明智的人都不服从更高的生命原则,他们反对它,破坏对它的责任。所以未受教育的剑客因为知道如何用剑而伤人;同样,一个不受教化的医生会错误地用手术刀杀人。即使只有一个人(50b)不遵守雅典的法律,这种行为也是颠覆性的。他说:“若已通过的判决失去力量,并且被个人所取消、撕毁,那一个国家还怎么生存下去呢?”

法律的申辩、真理的声音

在苏格拉底与克里托的对话中存在着他与雅典人就法律的问题展开对话,这一对话把复杂的法律上的话予以人格化,使它拥有自身的本体论。在《克里托》中,法律的人格化表现在那些法律用词上(50a, 50d, 51a, 54c)。这种叙述思考并诉诸如宗教感情、爱国心、生命和教育这类问题,在哲学上是合理的,在修辞上更是有力的。其中心点是国家与法律对自身的保护,即是说,如果苏格拉底逃走了,那么法律的存在就受



到了威胁,因为苏格拉底有服从法律的责任。

人若破坏了法律,也就破坏了国家。在 50a - b 中,法律告诉苏格拉底,他若逃走就是损害、破坏城邦和法律。苏格拉底有责任遵守一切的法律并接受判决。即使判决不公正也需如此,因为他是忠信的,他要遵守法律秩序。“若无法律,城邦还能使哪个人快乐呢?”(53a)苏格拉底怎能破坏法律呢?如果苏格拉底逃走,他就用了自己的法律取代公众的法律。他以自己的方式制订自己的法律,而不是在正当的法制体系内行动。这在他与法律之间的对话中就得到了暗示。人们可以注意到,这场对话提供了一个背景,就是在雅典公民大会中,在法律的面前,两派人在对话。也许法律的申辩之所以如此有权威,正是因为法律的申辩是一种苏格拉底追随的神圣声音(54d)。然而经过多番反思后,我决定把苏格拉底的“神圣声音”中的用词看作柏拉图的修辞技巧。柏拉图想把苏格拉底表现为一个寻求实现神圣意志、信赖神圣意志的宗教哲学家,以及一个守法,甚至不惜牺牲性命的好公民。

小 结

柏拉图真理为先的信念深深影响哲学和宗教修辞学,如圣经中使徒的传道或早期教父的训诲。加上亚里士多德把希腊修辞学的精华系统化,古修辞学出现了一个巩固的基础,为西方文明开拓多学科的治学和为人之道。



第三章 亚里士多德的系统： 修辞学的哲学体系^①

柏拉图曾提及,在公元前5世纪,古希腊修辞学开始在雅典发展,并注重编制高素质的专业手册。亚里士多德则参照和引用这些手册和作品写成《修辞学》。《修辞学》是一本研究“说服的逻辑”(修辞)和“证明的逻辑”(哲学性辩证法)之间的关系的作品。亚里士多德的著作成为现代学者研究古代修辞学的重要经典,虽然他的著作一直默默无闻地被搁在赖西巫(Lyceum)的图书馆里,故没有成为古时的专业典范。直到公元前1世纪,西塞罗说他把亚里士多德的修辞学理论归并于当时的技术传统中。当时只有一本技术手册,流传自后古典和古希腊时期——《亚历山大修辞学》(*Rhetorica ad Alexandrum*);其他的都被认为是埃苏格拉弟(公元前4世纪)、

^① 本章整理及引用的资料有:George Kennedy,《希腊的说服技巧》,同前,第82-114页和《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第74-93页;D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第75-86页。



弟奴斯(Temnos)的荷马歌拉斯(Hermagoras, 公元2世纪中叶)等修辞学者的著作。

无论是亚里士多德学派或其他学派,都有对修辞学(例如风格)的特别研究。这传统的深厚和丰富,可以从第一世纪的一本作品阿那克西美尼(Anaximenes)的《亚历山大修辞学》中找到证据。这本拉丁文手册提供了多个希腊传统的融汇版本,其中一些可以追溯到前亚里士多德的古典时期。毫无疑问,自公元前一世纪起,专门的修辞学已经开始兴盛。

在公元前1世纪,修辞学的使用已大致孕育成一个完整体系——整个技术系统已全面被探索过,已十分具有逻辑性,而教授的方法也更精纯。修辞学不单把教育系统普及化,更渗透到公众演说的方法中。

亚里士多德^①

生平简介

公元前384年亚里士多德出生于北希腊。当时,埃苏格拉弟已五十多岁,并已成为家喻户晓的雅典教育改革者。公元前367年,亚里士多德加入柏拉图学会(柏拉图曾在那里讲

^① 此章节参考并引用 George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同上,第74-84页。



学 20 年)。柏拉图在公元前 347 年逝世后,亚里士多德也离开了这学府,周游数年,直到公元前 342 年成为年轻的亚历山大(Alexander the Great,公元前 356 - 323)的私人教授。最后,亚里士多德返回雅典开办讲堂(或称“巡回学府”)。自此,亚里士多德委身于哲学、修辞学和辩论学,直至公元前 322 年逝世为止。

争论的背景

亚里士多德的基本信念是承认修辞学能处理社会、传统、人文礼律(*nomos*)的问题。然而哲学的目标却在于创造概念的系统,以及具有自然、合理与能被解释的次序(即自然、理性、宇宙,*physis*)。作为柏拉图与苏格拉底的学生,亚里士多德尽力将他对社会的了解理性化。智辩派提出人文礼律(*nomos*)与自然(*physis*)的问题,柏拉图也讨论过这问题。亚里士多德在伦理学上,提供了辩证与修辞学的资料。当哲学理论的推论应用于逻辑说服时,立刻产生两个不同点。第一、修辞学牵涉有关社会、条件与争论性的事件,而不是如哲学家所想象的理性世界、本质与存在之事。第二、修辞学有必要判断事情的可能性。

亚里士多德关心的是在修辞学的论证中,可以引用哪些论证的资料。他发觉修辞资料是来自人文礼律与社会传统,而这个自然事物的次序成为最多论证的支持例证,所以他称



圣经修辞学

这些资料为“论证”(topoi)。论证决定于社会与文化传统。社群或种族习俗是修辞学选择信念论证的指引。说服信念(pistis)在某程度来说是受到传统价值观所影响的。在修辞学的演说上,传统价值观称为“主要项目”(teleka kephalia),共分为八个项目:公义、合法、有益的、美善的、可喜的、容易的、可能的、需要的。列出这些项目需要懂得两个原则:第一个原则提及三种演说种类,即法律性、讲解性及赞赏性的演说;第二原则提及一套分类系统去决定一个行动。这些项目没有具体的内容,因为在抽象层次上不能确定所谓的“正确”或“合法”的社会人文标准。这个修辞学的理论方向容许修辞学在社会文化的变量中使用。

亚里士多德明显地以问题作为修辞学研究的开始。这些问题是从柏拉图的观点出发。虽然他缺乏柏拉图神秘的一面,但却比他的老师更实际。

有关修辞学的著作

《古流斯》及其他^①

亚里士多德最早有关修辞学的写作是《古流斯》(The

^① 此章节参考并引用 George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同上,第 4-85 页。



Gryllus)。很少人知道这部遗失作品的内容,它可能是关于一些反对将修辞学视为艺术之辩论。^①古流斯是色诺芬的儿子,在公元前362年被杀。

《古流斯》的写作日期可能是在公元前360年左右,当时亚里士多德仍是柏拉图学院的一员。他开始教授修辞学课程,原因可能是要响应埃苏格拉弟的教导;这些课程是《修辞学》的基础。正如亚里士多德其他现存的论文般,《修辞学》是他的秘传作品之一,意即它只是亚里士多德的理论草稿(没有文学的修辞),只供他自己和学生使用,根本不是出版广传之作。

在《形而上学》(*Metaphysica*, 6.1.1025b25)中,亚里士多德认为,所有的知识活动可分三类:理论的、实际的、生产性的。理论的知识活动是指一些如数学的科目,目标是为了了解;实际的知识活动是指一些如伦理和政治的科目,目标是学习做某些事情;生产性的知识如创作一首诗或创制一件雕刻品,目的是为了制造一些东西。科学与艺术不同之处在于前者处理真实的事物,就好像数学研究必然的真理而非可能的真理。而艺术是一种容量,基于论证领悟事物的潜能,并不关切那些因自然而存在的东西,只关切一些事物的形成;这些事物有能力将自己改变过来(《尼各玛古伦理学》6.4.1140a10-15)。

事物的形成通常有四种成因,《物理学》(*Physica*)认为这些成因是引起事物发生的途径:第一种是物质的成因,例如金

^① 癸德联,《演说学课程》(*Inst. Or.*)2.17.14。



属是金属制品的成因；第二种是形态的成因，这是构成一种制成品的的外形图案或种类的成因；第三种是效率的成因，制造者是制品的成因；第四种是目的的成因，事物的形成或产生都是为了这个成因，就像做运动的成因是为了得健康一样。

亚里士多德没有按系统地讨论这四种成因如何运用在修辞学上。他在《修辞学》的开头指出修辞学是一种艺术，但他问：“为何一些演讲家要透过练习才可以成功，而其他的演讲家可以自然地成功？”他把一篇演讲词的字句形容成它的物质的成因。他在《修辞学》中详细地讨论这些字句所组成的辩论。形态的成因是指演讲词的风格，效率的成因是演讲者，而目的的成因则是要说服对方。

如果艺术的目标为了了解一件事，而非做成或创造一件事情，它也可以是理论性的；而理论可以在两个层面上存在。亚里士多德所说的 *apodeixis* 或证明，是一种基于有逻辑性需要的论证，应该被视为一种科学；这是《分析前》(*Analytica Priora*) 的主题，也是亚里士多德修辞学与哲学挂钩的重要点：修辞学是一种理论性的哲学明证和艺术，也是一种理论性的科学、发现知识的科学。



《修辞学》系统^①

修辞学属于哪一类艺术呢？修辞学可以像诗体文学一样，含有创作力、生产力的艺术。但亚里士多德认为，修辞学不能产生演词，像诗学能产生诗词一样，所以修辞学在生产过程中站在不同的阶段。修辞学所做的就是去发掘（*theoresai*）说服力的可行途径（1.1.1355b25 - 26），所以它是一种发现知识的理论学科。演讲者采用这种知识，包括字句和辩论而使它们成为一篇演讲词的物质成因；意即，形成一篇演词的生产艺术背后是有修辞学的理论性成分的。《诗学》（*Poetics*）中的理论性艺术可以与《修辞学》看齐，悲哀的诗歌的目的成因是“感情的净化”（*katharsis*），这种诗学艺术的目的是要发现可引致感情净化的方法。可惜，亚里士多德没有在《诗学》为“感情的净化”下定义；也没有在《修辞学》为“说服”下定义。

现有亚里士多德之《修辞学》包括三卷书。卷一首三章是简介他对哲学性修辞学的看法，这三章是反驳佐治亚斯反对修辞学是一门艺术的论点而作。卷一其余部分和卷二全书详

^① 详见 George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》，同前，第 86 - 93 页和《希腊的说服技巧》，同前，第 87 - 114 页；R. Dean Anderson, Jr.,《古修辞学原理和保罗》，同前，第 41 - 49 页。《修辞学》的中文译版为罗念生译，《修辞学》（上海：三联书店，1991）。最新英文译本为 George Kennedy,《亚里士多德的修辞学》（*Aristotle, On Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1991）。



圣经修辞学

细描述修辞学的系统。卷一探讨演辩劝说的方式、分类和题材；卷二分析听众情感和品格在演说过程的角色以及修辞论证法；在卷三，亚里士多德讨论腔调、风格和构思布局。

《修辞学》和亚里士多德其他的专文一样，是在教学课程中的材料。他没有将全部作品都进行修订，因此行文中的专有名词常有不同的意思。定义不一致有：*topos*（可解作“境界”、“地方”、“材料”、“课题”）一字在不同的文章中有不同的意思；此外，他也没说清楚卷二第二十三章所写的“课题”和其他“课题”有何分别。另外，他对 *enthymema*（修辞性推论）与 *paradeigma*（修辞性归纳或例证）作为证据的基础，有不同的强调。除此之外，卷三中处理风格的优美和有关演说的部分，也有不一致的问题。

《修辞学》是一本哲学修辞著作，而不是完整的修辞理论著作，因为卷一和卷二论及修辞与哲学的关系。亚里士多德不是为了要给修辞学一个完整的论述才写《修辞学》，而是想对觅材取材的哲学作出探讨。觅材取材的中心是为了响应当时重文轻质的修辞学。在亚里士多德为修辞学的归纳中，他想指出修辞学是一门真正的艺术，可以传授学习。

亚里士多德的《修辞学》以修辞学和辩证法的关系作开始，第一句话是说：“修辞学是辩证术的对应物（*anti-strophe*）”；*antistrophe* 是另一半或对应物的意思。柏拉图和埃苏格拉弟用这个字 *antistrophe*（对应物）来指出修辞学和其他艺术是相关的。亚里士多德的意思是，修辞学和辩证术的作用是平衡的，两者所涉及的事情都是人类知识范畴中的普遍



课题。无论是透过修辞学或辩证法,所有人都有机会去质疑或赞成一个论题。

亚里士多德认为,“修辞学是就每一事物觅出所有可能的说服方式的技能”(《修辞学》1.2);意即,修辞学不是一种知识或工匠或为了说服(*peithein*)而已,这是一种技能(*dynamis*),含有潜能的论证法。亚里士多德的论证法注重觅材(*theoresai*),故选择素材或论题自亚里士多德后成为修辞中构思选题(*inventio*)的必要能力。

根据苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的共同看法,哲学修辞有一个中心思想,就是:修辞学是辩证法的必要和合理的一部分或一种形式。修辞学对亚里士多德而言,是一门适用在任何课题辩证的艺术。这学科要求演说者系统地考察自己所处的场合以及修辞的内在能力。场合决定了三种演说的方式:议事演说、庭辩演说、夸示演说。有说服力的演说者也会分析听众的文化爱好和感情,以便使用最佳的论证法,再配合适当的文体风格、词句,以及具有理性、感情、人品的诉诸来说服听众。

辩证修辞学

如果修辞学是辩证法的一种形式,亚里士多德认为修辞演说为了唤起听众的感情。除此之外,亚里士多德对演说者的品格要求也很高,所以他认为即使要唤起感情,也不应滥用大众的情绪。演说者不应该说服别人什么是错的。演说者的能力,以及他在政治或艺术上的成功,只是智辩者的艺术,



而并非哲理修辞学的艺术。

亚里士多德论文中的篇章分类是后来的编辑附加的,但他《修辞学》的第一章实在是如哲学家所认为的导论。当时存有的手册太偏重审判性(司法性)演说而忽略修辞学的精髓:论证(*pistis*)或指说服力。

亚里士多德认为手册应该以修辞性推论论证,他经常用 *apodeixis*(必然推理法)这个字来涵括可能性的真理。修辞学的示范是省略推理法(*enthymema*),这是三段论或演绎法(*sylogism*)的一种(学习三段论法就是辩证法的科目之一)。如果真理没有显示出来,演说者就不能期望听众作出一个正确的结论。因此,修辞学的用处在于:它使人明白真理。修辞的说服能力使人明白讨论的问题和看见的事实。在亚里士多德的哲学修辞观念中,讨论问题时两方的辩论能力是重要的条件;关注这条件不视作对智辩法的让步,而视作辩证法理性形式之修辞学的逻辑结论。

亚里士多德修辞学的系统性叙述记录在《修辞学》的第二章。他对修辞学的定义是:一种能发现说服力和透过不同形式的论证。论证的形式可分为两类:非技(艺)术性(*atechnos*)和技(艺)术性(*entechnos*)。非技术性或外在性的形式是演说者技术之外在所造成的,包括自由见证的根据、已写好的合约和其他第一册第十五章所讨论的直接证据。技术性或内在形式的明证可分为三类:品格性、情感性、逻辑性。品格性是讲者在演说中所表现的个人性格,演说者应被视为一个好人和值得信赖的人。亚里士多德认为品格性必须从演说中获得,



不能以权威或演说者先前的声誉(1356a9 - 10)中获得,因为只有品格是艺术性的。情感性是指听众的心灵进入一种艺术明证形式时被受感动之情。演说者一定要明白听众的性格和情感,这是柏拉图在《菲德拉斯》的结论中表达的,亚里士多德也认同。

在《修辞学》第二章的其余部分,他提出逻辑性,或在辩论中所找到的明证形式和修辞学的特性。亚里士多德说,只要建基于一系列结论能普及化的例子,或在省略推理法中作演绎,争辩的命题是可以被归纳的。例如:当一个知名的领导者要求他的保镖去建立他自己成为一个暴君时,那演说者的总结会是:“任何人寻找保镖就是寻找暴君。”

《修辞学》第二册第二十章中再讨论例子的使用。例子被划分为历史性和建设性两类。建设性的例子有两种:一是寓言或比喻;二是寓言。

《修辞学》第三册讨论一些重要的修辞特征,如下:

第一是建议修辞学的自然次序。首先要考虑的是使用哪些材料能令演说具有说服力;其次,能否设立材料的风格;第三是演词的传达。从“建设性”发展至“铺排”,在适当的“风格”中表达思想,并透过有说服力的演词“记忆”,最后将整个工作传达出来。

第二是讲词的计划,传达可以成为修辞学的一部分。亚里士多德认为声线能表达多种情绪,正如 *megethos* 或称“音量”, *harmonia* 或称“和音”,和 *rhythmos* 或称“节奏”。

第三是诗体语言和散文的分别。他拒绝佐治亚斯所教导



的语言之神秘性。诗体首先得到发展,故散文随之就有强烈的诗体性质。但亚里士多德指出,在他的时代诗体形式已逐渐移离诗体语言了。在诗体中,亚里士多德强调清晰(22.1458a18)而不是抒情主义。

第四是美好的风格质量,或称美德(*arete*)。风格必须是清楚而且合适。在第二章中他已谈及如何透过词语的运用而得到这些美德。好的风格亦需要有特别的质量,其关键在于如何使用隐喻。隐喻在散文中是特别重要的;他认为由于散文作者没有其他的修饰方式可用,因此暗喻成为清晰、有效的手段(1405a8)。在第三章中,他列出字的错用。在第四章中,他谈及明喻。他认为这不是一个对比,而是在隐喻中的一个附属性风格。第五章提及 *hellenismos*, 或称希腊文法的润饰。在第六章中,他提及得到深刻印象的方法。第七章提及合宜或恰如其分(*to prepon*)的好处。在泰奥弗拉斯托斯(Theophrastus)的论文《论风格》(On Style)中,这些性质重新被编排,在实质上成为一套四个风格的标准美德:正确、清楚、装饰、合宜。^①

第五是有关风格的优点。亚里士多德在第八章和第九章中讨论散文的韵律和句子的结构。

第六是确认在第十二章中所提及的各种类别的风格,亚里士多德没有认定高级、中级和简明风格的类别;这些可能是

^① 很多古典修辞学都提及这些标准,连哈利卡挪苏的戴奥尼索司(Dionysius of Halicarnassus)也确认它们。荷摩机尼(Hermogenes)后来更进一步组成具风格性质的一个复杂系统。



泰奥弗拉斯托斯后来才去发展的。

第七是编排的讨论,在第十三章至十九章提及,基本上可分为两部分:陈述和论证。在第十三章中,他又回到哲学性修辞学的世界论述:引言(*proemium*)、叙述、论证,再加上驳斥、怀疑、结语。

总结亚里士多德《修辞学》的理论:一方面他徘徊在雄辩派和柏拉图的修辞学之间,另一方面他也糅合融汇了他们的修辞学精华,并且强化和深化了修辞学文质并重的哲学基础。亚里士多德赞成柏拉图对雄辩或智辩派修辞的轻视,认为修辞学不是一门黑白混淆、颠倒是非的诈术。柏拉图认为演辩不能避免的或然性世界是修辞学的缺陷,但对亚里士多德而言,修辞论述必须以或然性为基础(不可能建立在绝对的真理上)。也因如此,修辞说服力就必建立在听众认为是真理的基础上了。所以修辞学者必须懂得听众的心理以及使用修辞这门艺术中所赋予的能力。

亚里士多德修辞学的哲学智能与论证 (《形而上学》A 与 G 卷中的第一哲学)

亚里士多德提到哲学的任务时,他的命题把第一哲学(*prote philosophia* 或神学, *theologia*)与实质(*ousia*)和智能(*sophia*)联系起来,说明它们的关系。第一哲学是第一起因,或最高原则,或事物之根本(A.1.981b28),或存有之存有(G.1.1003a21)。第一哲学是关于“不动”和“永恒”的“实质”,意即神。实质是首要的存有、智能、原因,和神圣的科学



圣经修辞学

(*episteme*)。在亚里士多德的理解中,智能是了解起因或根本原理的智能。《形而上学》道出了渴求知识的普遍性,所有人都发本性地渴求理解。换言之,人性的本质是寻求理解。人寻求知识的根本原因是为理解,探求本身就是我们存在的本质。

亚里士多德指出人理解世界的途径并非只有一条,而是有许多条途径的,正如所有动物均具有感觉,但只有一些动物才具有记忆,而只有人才拥有经验、艺术(*teche*)和科学。人之所以为人,是因为人具有从事艺术与科学的能力。人了解事物的原因与其存在的目的与意义是紧密相连的,因为知识赋予人掌握的能力。

然后亚里士多德进一步在经验与艺术之间作出区别:(一)经验来自对同一事物的记忆或感觉;然而,艺术与科学均取于经验;(二)经验所处理的是不同时间、在不同人身上所出现的情况,而艺术所处理的多是相似情况中的单独形式,从许多情况中抽取出特别的判断。从而艺术的重要性要大于经验,因为经验所得出的是简单的事实,而艺术所得出的是事物的相似与原因(A.1.981a28)。科学关注的是事物的原因,所以它与艺术的目的同是创造性和实践性的,而科学所追求的是推想、思考,而非实用(A.1.981b20)。

《形而上学》卷A说到智能(*sophia*)是最完美、最可知的知识(A.2.982b11-983a23)和神圣科学。智能包括了作为实在之总体(A.2.982a8-10)。对一切事物的知识只有在这个作为“超验共相”的第一原因与第一原理的意义上才有可能。



亚里士多德说第一原则与原因是“最可知的”；因此，人由此才能了解万事，而不是靠着那些从属于他们的东西去达到了解的地步(A.2.982b2 - 4)。对智能的追求是因着知识的缘故，因为人在无知中发现了这个最简单的困难，即人为自己所拘禁，智能帮助一个人摆脱束缚，智能是自由的，因为它的目标就在其自身：为了得到知识的知识。

亚里士多德甚至称此智能为一种神圣科学，因为(一)只有神才完全拥有它；(二)只有智能才是关乎神圣事物的科学。换言之：“神被认为是在万事的原因中，他是第一原则。”因此，智能就是神学。亚里士多德确实相信神是万物之因。

尽管“神学”一词出现在卷 E 和卷 K，而不是卷 A 中，但在卷 A 中已经含有同样的观念了。智能是关乎神圣事物的科学，是关乎第一原因与第一原则的科学，这正是因为圣者，或说神是初因或第一原则。

在卷 G 的 1.1003a21 - 26 中，亚里士多德说：“有一种科学研究存有的存有，并研究什么东西依其本质是属于作为存有的存有，这种科学与那些所谓‘特殊科学’中的任何一种都不同。”因为那些所谓“特殊科学”中，没有一种在普遍考察下是作为存有的。亚里士多德希望借着把研究作为存有之存有的科学，对照特殊科学来区分第一哲学与特殊科学之间根本的区别。前者探讨存有的共性，后者研究存有的特殊性。后者的例子可以是生物学、天文学、数学；它们都各自寻求观察某一类特殊对象。然而哲学所感兴趣的共同点，是存有的根本实在。我们必须谨记，在卷 A 与卷 B 中本体论已经与起源



学连在一起。这一明证在 G1.1003a26 - 32 中有所总结：“现在既然我们在探求最高原则与原因，那就很清楚这必然是出于其本身”的存有，并从存有中切割出一部分来研究其属性，就像人们研究其他事情那样。如果这样，那些探究事物元素的人也在探求这些原则，这些元素必然具备存有的元素，而不是偶然的。如此说来，我们必须找出作为存有之存有的第一因。在卷 G 中提到，在亚里士多德之前的哲学家，认为本体论是对事物的原则与原因之探求。

卷 G.2.3 的 G2.1004a.2 - 9 提到，作为神学的第一哲学认为：“实际上存在着多少种类的实质，也就存在多少部分的哲学。所以在它们当中必须存在一种第一哲学，以及跟随着这种哲学的哲学。因为存有立刻就分成属性，……”换句话说，亚里士多德肯定了第一哲学的必要性，但他只是肯定，而没有对此作出证明。这种认识是亚里士多德典型的做法，因为他常常把认识问题诉诸实在的世界。这究竟是一个宇宙论论述，还是其他种类的论证，这一点较难确定。当亚里士多德说：“存有实时分成属性，是超感与可感的实质的属性。哲学探求超感实质，第二哲学探究可感实质。换句话说，如果实质不是像经验证据所表明的那样属于单一种类，那么关于实质的理论就必须按照超感实质与可感之质的区别来区分了。前者属于神学，后者属于物理。”

亚里士多德在《形而上学》卷 G 的 1027b25 - 28a3, 1065a21 - 26 中大胆地宣称，一种考察存有及其本质属性的科学的确存在。这种科学与所有的特殊科学不同，后者从存有



的整体中切割片断来做研究,这是可能的,因为“存有”属于表达的层次,这些表达既不是同义的,也不只是意义模棱两可的或单义的。^① 亚里士多德在其用词中假设了主体的物质。在《范畴》(Categories)中他说人类以种种不同的方式说到存有,主体的实质是一切述语的主语(102717 - 9)。但他说:“我们不能把物质放在那里就此不理,因这还不够。”所以在《形而上学》中亚里士多德似乎在暗示另一范畴:模拟。举例说,一个健康的身体、这个国家有健康的气候、她看来很健康、这果子有健康的颜色;这一切都被说成“健康”,尽管所描述的东西不同,但都与健康有关。“健康”一词是以模拟的方式来应用。对拥有很多意思的“存有”(并动词“存有”)来说,情况也是一样,因为这两个词的种种意思都没有照着同一个出发点出发。我们说一些东西存有,因为它们实质,或是实际的情感,或代表着导向实质或毁灭和窘困,或质量的进程。这些质量是这些进程的质量,或者对于实存或与实存相关的事物产生创新性的、积极的效果,或者就是对这些事物或实质本身的否定(G.1003a34 - b10)。

^① W.K.C. Guthrie,《希腊哲学历史》(A History of Greek Philosophy, Volume VI. Cambridge University Press, 1981),第205页。



亚里士多德对修辞学的贡献^②

修辞学并非亚里士多德首要的关注,他只是为了响应埃苏格拉弟的影响而在讲学中论及修辞学。癸德联曾指出:“埃苏格拉弟的门生在每一范畴的学习中都很突出。到了埃苏格拉弟的晚年(他活了94岁),亚里士多德开始在讲堂中教授修辞艺术,并经常模仿埃苏格拉弟说话的形式,引述菲罗得得(Philoctetes)著名的句子:‘此刻若仍默然不语是我的羞耻’。”(《演说学原理》3.1.14)虽然亚里士多德在修辞学方面下过不少工夫,但只有《修辞学》一书留存下来。^②

在一篇名为《古代修辞学中的亚里士多德传统》(The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric)的文章里,苏菲迪(Friedrich Solmsen)曾追溯亚里士多德古典修辞学的五项主要贡献:(一)他用较自然的修辞进程(创作、布局、风格、传达)来代替过往较专制和机械式的言辞分类(序言、述事、结语等)以及组织理论和说明;(二)他把修辞学中三个核心:品格、情感、言思,作为说服的手段,作出了三重区分;(三)他对人类的情

① 此章节引用 D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第75-86页。

② 参 W. K. C. Guthrie,《亚里士多德(卷四):希腊哲学史》(Aristotle. Vol. 4: A History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1981),第49-65页。



感作出分析,并把情感与其他两项说服手段(或方法)并排;(四)他把演说的种类划分为议事性、庭辩性、夸示性;(五)他强调演说所拥有的风格美德必须包含清晰、合适、优秀化(希腊化)等。苏菲迪认为,不论何处有作家所强调的是以上几方面,都是对亚里士多德发出的回音与亚氏的功劳。^①

两种有能力的言说的争论^②

亚里士多德的《修辞学》为有动力(*dynamis*)的说服力提供了一个清晰的理解。这解释与亚里士多德之前的修辞诠释有一些基本的分别,他不愿意采纳任何有关 *dynamis logou* (有能力的言说)的神秘或不合逻辑的解释。亚里士多德认为这只是心理的能力,而心理的能力可以精确地阐明这动力,演说者也有办法控制它。

这里关系到两个说服动力的争论点:讲者的观点和听众的观点。根据亚里士多德的看法,人们会相信他们所看见和所思想的,若要说服他们,演讲者就必须透过不同的说服方法使他的听众能听信。如果说服力是修辞的最终目标,信念就是演辩家藉那合乎逻辑、有感情、有品格的论据去诱导听众的力量。

亚里士多德也从听众的观点来提供有关说服力的看法。

^① Friedrich Solmsen,《古修辞学的亚里士多德传统》(The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric),见《美国文字学学刊》(*American Journal of Philology*)62(1941): 37。

^② 详见 D. Lufin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 85-86 页。



亚里士多德认为说服力的本质是,讲者时常受审,听众常扮法官。演辩家以最佳的姿态站在听众前,他的目标不单是表达感情,还要有说服力;而听众则决定演辩者是否成功。在演辩的范畴中,听众是最有权威的。

说服的动力^①

对埃苏格拉弟来说,透过修辞,人们能发现智能或悟性;但对亚里士多德来说,修辞主要是作为说服的工具。亚里士多德并非排斥埃苏格拉弟的观点,因为亚里士多德同样认为良好的辩论能力能反映出实际的智能,不论是个人或在公众的表现皆然(《修辞学》1.1.12)。但亚里士多德注重创见的步骤,过于那些透过证明所产生出来的智能。

根据亚里士多德的看法,修辞乃是辩证法中的主要部分,或说是与辩证法类同的部门,因为两者都不是处理有实质的科学,它们只是争论的技巧。这些争论是采用证据(*pistis*)的。一个证据应含有什么要素呢?或说人们怎样才会被说服呢?亚里士多德就其基本的心理假设作了以下的陈述:“证据是一种实证。通常当我们想象某事物能够证实时,我们最容易被说服。”(《修辞学》1.1.11)换言之,我们会相信我们所看见的多过我们想象的;说服总是以实证为基础的。演说者的任务是要发现实证的方法和善用它们来令听众相信。

根据亚里士多德的看法,证据有三种方式,或说有三种促

^① 详见 D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 79-82 页。



使证据有效的渠道。证据的三种方式,就是品德、情感、道理。第一项着重演说者的品德;第二项着重把听众置于某一特定的思维架构中;第三项则着重言辞本身。亚里士多德在其修辞学的著作中用了三分之二的篇幅来探究这三个使说服具有能力的方法。

这里必须强调亚里士多德曾谈及有关说服的基本动力。《修辞学》(1.2.6)明确指出说服者所倚重的动力:当演说者用具说服力的资料来建立和企图建立真理时,听众便愿意相信;我们能证实,人们便会相信。根据亚里士多德的看法,产生信念是演说者的任务。亚里士多德在总结言辞应有的部分之讨论时,认为还有两部分:(一)演说者对题目的陈述;和(二)实证出来的证据。这两项是每一个具说服力的言辞所必须有的。

演说者能否经常产生信念呢?亚里士多德认为不一定。演说者只能期望尽可能达至环境所容许的成功。不过演说者在处理真理时,仍要承担失败的责任:“修辞学是有用的,因为真理与公义能自然超越反面。所以,若不恰当地作出决定,促成失败的倡议者应受到责难。”(《尼各玛古伦理学》1.1.12)

亚里士多德所应用的是一个关闭的心理系统。这样的修辞沟通并无奇异之处。亚里士多德用 *dynamis* 一词是顾及修辞,但这个词是指演说者的一种能力,是用修辞学的基本心理动力来诱导出信念。演说者的任务是有效地整理出理性、感性和品性三种说服工具,因为在成功过程中修辞的变量是无法估计的。如果对象是一班学生而不是一群个别人士,则修



辞的重担便会减轻;但是修辞的任务仍然相当繁重,所以仍需接受严格的训练。正因为要有这样的训练,亚里士多德与一些修辞学教师都认为值得重视和教导。的确,在这一点上,所有古典修辞学就像一个旋转的金字塔;修辞学的目的是要教导演说者如何发掘和成功地使用潜藏在任何题目、任何处境和任何听众里的说服能力。

另外,亚里士多德在第三卷里对风格和铺排有详细的讨论。亚里士多德说:如果言词不清晰,演说就不能达成什么。所以,“清晰是修辞语言最主要的优点。”(《修辞学》3.2.7)但是清晰需要(一)正确地运用希腊语言,因为 *hellenizein* (希腊语言)是修辞格式的基础;(二)依照 *ongkos* (庄严或崇高),也就是格式的深刻印象;(三)合适和得体,使用语言的正确调适;(四)韵律散文,尽管缺乏诗人的韵律;(五)基于活泼、生动的语言(《修辞学》3.2.7)。以上每个有效格式的特征与其他次要的重点都在《修辞学》的卷三中讨论过,为后来的作者提供不少卓见。

小 结

亚里士多德的哲学修辞学不但影响基督教神学的发展,也影响新约圣经的修辞辩解,尤其是在书信中对基督福音的宣讲。亚里士多德的修辞规格也使新约的作者在文学的表达上偏离旧约中犹太文学的特色,转向希腊罗马的格式。即使



基督的信仰仍以旧约为背景和传统,但在形式的表达上已渐渐转变为希腊的产品,而格式的转变也影响了新约的内涵。从保罗的书信中可以看出希腊哲学以及修辞学的影响,故保罗的书信可说是与福音书或旧约的文学完全不同。在这一点上,我们会在第三篇作详细的分析和交代。总的来说,保罗书信都是尝试将基督真理透过严谨的辩证而有说服力的表达出来,其方式与内涵综合了犹太与希罗之修辞学和神学。



第四章 西塞罗修辞的能言： 罗马的人文演说者^①

希腊与罗马文化的差异是渐进和互相调适的。虽然罗马在政治上征服了希腊王国，希腊的优秀文化却深深影响着罗马文化的各个层面。罗马或拉丁修辞学建立在希腊的修辞传统上，但时空的变量却使罗马修辞学渐渐形成其独特的传统。

^① 本章整理及引用的资料有：George Kennedy,《公元前 300 年至公元 300 年在罗马世界中的修辞学》，同前，第 103 - 300 页，和《希腊的说服技巧》，同前，第 264 - 336 页，并《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》，同前，第 93 - 108 页；D. Litfin,《保罗宣讲神学：哥林多前书第一至第四章与希罗修辞学》，同前，第 87 - 100 页。



时空的变量^①

从希腊到罗马的修辞传统中,语言、文化和哲学的转变是明显的,但还有五项修辞传统的历史转变值得我们注意:

一、在罗马时代,修辞学支配了当时的教育体系。这个趋势早已由埃苏格拉弟开始,到希腊时代增强,而在罗马的影响下则更为普及。公元前1世纪,修辞学被认为是自由教育的皇座,精通修辞学成为正式受教育的人的标志。

二、于希腊时期出现的智辩家的“论证”(epideixis),在罗马时代加以扩展;这种修辞学技巧的使用在罗马时代更加普遍。实践演说方法的希腊字是 *melete*,拉丁字则是 *declamatio*。这些雄辩方法原是教授时用的技巧,但此时却成了表演用的、夸大的公开伎俩。他们经常强调形式过于内容,以致现代人常用滑稽的讽语为修辞学命名。这种演说十分普遍,以致肯尼地称它为“罗马帝国最重要的修辞学现象”。^②

三、公元1世纪罗马的雄辩和修辞素质渐渐衰微,主要是由于社会和政治的因素,也是因着共和国的衰落和罗马帝国的兴起。在罗马,演说的自由变成渴望的回忆,侧重点亦由内

^① 此章节引用 D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同上,第 87-91 页。

^② George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第 103 页。



容转向形式；雄辩变得好像只是外表的展示。同时，罗马兴起了一群称为 *delatores*（密告者）的聪明控告者，他们用言语的技巧去攻击别人；这些密告者的影响使当时的雄辩文化渐渐衰落。

四、亚洲与亚底（Asianist - Atticist）的争论在希腊时期兴起，并且持续至早期基督教时代。基本上，这是一个修辞学格式的争论。亚洲学派（Asianism）是一种追崇佐治亚斯浮夸和没有纪律的格式，并加插由东方传来的要素，强调新鲜、惊人和大胆的表达。相对来说，亚底派（Attici）代表了恢复古典、朴素的亚底演说风格（前 5 - 4 世纪）。他们追崇卡拉特（Calacte）的卡西流（Caicilius）、哈林卡拿书（Halincanassus）的戴奥尼索司（Dionysius）的古典文雅风格。^① 这个争论也许只反映出修辞格式上的不同品味，但对那些参与者来说，它无疑代表了两种不同的修辞路线及文化本质。

五、公元 2 世纪，紧接着菲罗特都（Philostratus），兴起了一个被称为新智辩或第二智辩的运动；这运动显示那些智辩家重新对古希腊深感兴趣。兴起的新智辩家教导人们修辞学，在不同的场合作精彩的演说，并且每次都向听众收费。很多

^① 故他们也不欣赏希腊化所带来的通俗希腊文，如新约圣经所用的语文，因为这种语文欠缺典雅之美。第二世纪的基督教时期，在鲁西安（Lucian）和亚流亚利丝地（Aelius Aristides）的影响下，出现了复古运动，称为“第二个智辩时期”（Second Sophistic）。参 Robert Browning,《君士坦丁堡文学的语言》（The Language of Byzantine Literature），见《拜占庭及拜占庭后，卷一：中世纪及现代希腊文化的过去》（*Byzantina kai Metabyzantina I. The Past in Medieval and Modern Greek Culture*. Speros Vryonis, Malibu 编，California: Undina, 1978），第 103 - 133 页。



智辩家更为自己的国家从事大使的工作。第二次智辩运动在第一世纪时开始兴旺,尼西得(Nicetes)和布沙的迪奥(Dio of Prusa)就是例子。

修辞文化在这样的渐变过程中,罗马的修辞传统出现了两位伟大的修辞学家:西塞罗和癸德联。

西塞罗:修辞艺术的巅峰

生平^①

在修辞方面,最伟大的罗马修辞学家要算是西塞罗(Cicero,前106-43)了。^②肯尼地认为他是最好的罗马演说家,也是在修辞上最重要的拉丁作家。^③他是一个多产作家;修辞方面的七部作品,撷集了他许多演讲、信件和哲学作品,使他成为最丰硕的古代罗马思想家。

西塞罗的修辞观念与前人所看重的修辞本质无异。希腊和罗马给予雄辩者最大的回报是:“一个人获得雄辩的口才,便同时得到荣耀、名誉、尊重。”(《布卢图斯》159)声誉和赞许

^① 详见 D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第91-100页。

^② 参 George Kennedy,《公元前300年至公元300年在罗马世界中的修辞学》,同前,第103-282页。

^③ George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第90页。



就更不用提了。西塞罗认同雄辩的口才,解释说:“在和平的公民生活里,辩才能经常在我们国家保有首要的地位,而法学则属次等的情况。这是由于前者(辩才)富有高度的普及性、荣耀和能力。”(《演说家》[Orator]141)当他提及怎样赢取好名声时,西塞罗称:“雄辩者和法庭的讲者享有极高的声誉;他的听众认为他比其他人更聪明、更有智能”,这真是所谓的“人中之神”(《论演说家》3.53)。

西塞罗相信,最纯正的希腊人能成为演说者(orator)追求的标准,罗马的演说者亦能成为希腊人的最佳搭配(《布卢图斯》)254)。在《论演说家》中,西塞罗称希腊就好比罗马:“没有一种学习比说话的艺术更具生命力,这是肯定无疑的。”(1.14)

在我们的世界帝国所带来的和平,保障我们能过悠闲的生活。一个渴求成功的年轻人绝对有责任以善辩的口才去努力……人们应该狂热地投入雄辩中去(《论演说家》1.16)。

总而言之,善辩的口才就是成功:“学习雄辩的学生相当多,所提供的人才也极出色,并有非常出众的天分,引发讨论的可能性是无限的,而雄辩所得的赞赏也是极辉煌的。”(《论演说家》1.20, 69)

西塞罗为演说者设定了一个很高的标准。讲者必须有渊博的知识,对他的听众有极度的了解,同时具备藉语言来表达自己的能力。再者,他必须能够在任何情况下都善用每一项能以制胜的条件(《论演说家》1.142;《演说家》69-70)。

什么类型的人才具有胜任的能力?西塞罗绝不为自己的标



准辩护,并且也深知极少人能达到这个标准:

对于一个演说者来说,我们要求他必须具备逻辑学者般的敏锐、哲学家的思想、诗人的措辞、律师的记忆,以及悲剧演员的声线,好比一个富高度技巧的艺人一般。因此,在人类中没有比发现一个完美的演说者更稀有了(《论演说家》1.128)。

演说者是意念和言语的工匠;纯正的措辞是关键的本质。西塞罗说:“没有一个从演说者口中说出的字眼是不经过精心挑选以致给人深刻印象的。”(《普罗塔哥拉》320D - 328D)事实上,整个演说是精细和高雅地建立起来的;假若改变了语句的次序而破坏了演说者精心编排的结构,整件事情都会被破坏。

现讨论西塞罗两本修辞著作:《论演说家》(*De Oratore*)和《演说家》(*Orator*)。《论演说家》(公元前55年)和《演说家》(公元前46年)的著述时间相距九年。^①

《论演说家》^②

于公元55年,西塞罗在一次课堂中,为他的雄辩术

^① 有关西塞罗《论演说家》和《演说家》的文本和解释,见 Donald A. Russell 及 Michael Winterbottom 合编,《古典文学批评:新译的主要文本》(*Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1972)。

^② 详见 George Kennedy,《公元前300年至公元300年在罗马世界中的修辞学》,同前,第205 - 230页和《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》,同前,第113 - 115页。



(eloquence)找到一条出路。在三卷本的《论演说家》中,西塞罗以对话的形式表明他理想中的完美演讲者和演说者的修养。《论演说家》是他最令人赞赏的作品,其成果可以与亚里士多德的《修辞学》和癸德联的《演说原理》(*De Institutione Oratoria*)并排。

这三卷著作,每一卷都有一篇西塞罗写的评论作为序言,以及一段对话。这些对话是在公元前91年9月于都可龙(Tusculum)的歌拉书省(L. Crassus)不同的场合中发生的。参与对话的人包括歌拉书(Crassus)、安都尼(Antonius)、老占卜者斯加弗拉(Scaevola)、歌拉书的崇拜者斯比就(Sulpicius)、安都尼的年轻朋友亚路流斯可达(Aurelius Cotta)(西塞罗曾声称从他那里得到辩论话题)、路达丢卡都路(Lutatius Catulus),和恺撒(Caesar)那称为独裁者的叔叔斯达宝弗比就(Julius Caesar Strabo Vopiscus)。这些都是杰出和有能力的雄辩家,活跃于高水平雄辩术的罗马时期。他们都发现自己的言论自由受到敌人阻止;安都尼、斯比就、卡都路、斯达宝甚至失去了他们的性命。在卷三的序言中,西塞罗回顾了他们的命运,并与自己的经历作一比较(《论演说家》3.13)。

卷一的辩论发生在花园里一株法国梧桐树下,那是模仿柏拉图在菲德拉斯中的情景。歌拉书与安都尼是当时最主要的演说者,但他们的发言不时被他人的辩论打断。歌拉书最初赞许的雄辩术受到斯加弗拉质疑,斯加弗拉认为人类生命最重要的是智能,不是口才。其后,歌拉书企图证明理想的雄辩家实际上拥有丰富的知识,而且比任何专家更能清楚地陈



述他们的观点。后来加入辩论的安都尼比斯加弗拉较少敌意,但他仍为对话提供了主要的冲突。他表明他同意歌拉书的理论,但实际上这个目标是不能达到的(《论演说家》1.30 - 95)。

在书的后半部,他们两人更全面地说明了自己的观点。歌拉书谈论雄辩者的本质和训练(《论演说家》1.107 - 203);他强调天然的能力,认为雄辩术不是一种艺术。他形容了雄辩术理论的不同范畴,并指出雄辩术的运用也包括学习历史和法律。安都尼给雄辩家一个受限制的定義,并以此为答辩的起点;他认为雄辩家不仅是一个能谈论任何话题的人,更是一个在法庭和公开场合都能有效地运用语言和论据的人。雄辩家应当获得知识,但不仅雄辩家需要这样做,哲学家、律师,甚至任何一个专家皆然(《论演说家》1.207 - 262)。歌拉书并不接受这个观点,同时谴责安都尼过分限制雄辩家,使他变成一个 *operarius*, 或一个日间工人,远离了辩论的期望(《论演说家》1.263 - 265)。

卷二的主角是安都尼。在参与诉讼的那个晚上,他调节了他的观点,不再推荐受限制的定義,而是与朋友一起漫步于门廊中,根据自己的经验去讨论什么是雄辩家。他的评论包括修辞学史料编纂法的可能性,以及雄辩术分类的创作、整理和记忆。而其中最重要的是有关雄辩家三个功能的讨论:获得听众之共鸣、证实什么是真实的,以及激动听众之情绪去达到所期望的行动(《论演说家》2.115)。这便成为西塞罗雄辩术(修辞学)理论的主要概念,同时又被称为三个 *officia*



oratoris (讲演术的任务)。在处理情绪的时候曾提及如何运用幽默,而这主题由恺撒主演。

卷三的对话在同一日的下午进行,那时他们正在一个隐蔽的场所会面。歌拉书是主要的讲者,主讲有关自己的风格和演讲,但他两次被引至附录(excursus),谈论有关雄辩家所需要的教育,尤其是哲学的知识。在第一个附录中,有人建议他考虑雄辩术不只是正确和清楚的语言。歌拉书回顾古代哲学的历史,并谴责苏格拉底将修辞和哲学分开。第二个附录讨论如何扩大(amplification)伟大的雄辩术的重要性;为了能够扩大,雄辩家需要有知识。风格的讨论注重四个修辞优点:拉丁化、清晰、装饰、合宜(恰如其分)。清晰与合宜只有很简略的探讨。装饰部分处理措辞,包括隐喻和结构。这些都在拉丁散文的韵律中占重要的地位,而这些散文更被西塞罗看为雄辩术之情感本质的一部分。西塞罗的风格观点,如同他对艺术气质和情感性格的观点,基本上都有其实际的目的:雄辩术的目的仍然在于说服。卷三以一个刚冒起的年轻雄辩家何但修(Hortensius)的颂词作为结束,明显是模仿柏拉图在《菲德拉斯》中的结束(何但修即艾苏格拉弟)(《论演说家》2.37-290)。

修辞的本质及范畴

《论演说家》卷一第一至二十三段不只是卷一的部分内容,且是全书(三卷)的序言。这序言揭示了西塞罗的论题,并为这部作品提供了一幅预映图像与结论。西塞罗并不是以自



己的声音来结束这本书,但是在这部分里我们反而清晰地听见他的声音。因此,卷一第一至二十三段提供了《论演说家》的论题和一个粗略的大纲;而第十七至十八段似乎是这三卷书一个非常重要的骨干,论及广阔的文化、格式、字汇、编排、情绪、才智、读者、幽默、规范、简明的言词、记忆、法律知识、言说方式、表达姿态,以及说话的语调。西塞罗在每卷书的起首都写下概括式的序言,但卷一(第一至二十三段)却是三卷书的一个整体序言。

笔者认为修辞的本质和范畴可以在序言里找到。西塞罗这样陈述他写作的目的:“因此你可以理解,人在所有‘雄辩’(eloquentissimi)之中获得称许乃基于对修辞‘整体性’的思考(omni ratione decendi)。”(《论演说家》1.4) *De omni ratione dicendi* 字面的意思是“整全的言说”。“雄辩”是 *decendi*(言说)的本质,而“整全的”乃指范畴。修辞的本质在于辩才(eloquence)。西塞罗在第五段中更精确地申明他的论题:“我确认辩才(eloquentissimi)是基于高级知识分子的训练技巧……”因此,对修辞的本质和范畴之观念,有如此陈述:“辩才”是本质、“高级知识分子的训练技巧”是修辞的范畴。笔者把这两点与修辞的本质和范畴联系起来:首先是辩才与知识分子的训练技巧之关系,其次是西塞罗式宣称的本质与范畴之合一性和张力。笔者认为西塞罗是有意识地把本质与范畴结连。

修辞不能没有辩才,但辩才并不等于说服力或智能。辩才作为修辞的本质,是指向更基本的事务;修辞不能缺少说服



力,但同时包含了整全的沟通或言说的艺术。第十七至十八段提及 *ornatus* (装饰风格)、规范、简明的言词,以及清晰度,都属辩才的素质与特性。一个成功的辩者和演说者能够以这些素质来表达自己的。西塞罗以广阔的定义界定辩才为修辞的本质,事实上与其界定演说者需要广阔文化的概念是一致的。西塞罗说:“其他艺术的题旨都源自隐藏或遥远的资料,但修辞艺术的整体却有赖于开阔的眼光,并且关注到日常的运作、习俗与人类的言谈……修辞最严重的错误就是抽空于或脱离了日常生活的用语和社群认同的用语。”(《论演说家》1.12)换言之,修辞的范畴纵使广阔,却仍是属于根本、普及和常用的知识多于隐秘、独特或抽象的概念。

真正的演说者并不多,“确实而言,修辞是一件伟大的事情,它从艺术与其他学科所得的资源比人们想象的还要多。”(《论演说家》1.17)修辞的领域是无处不在的。“开始学习修辞技巧之先,必须领会多方的知识。不然,修辞也只不过是空洞、可笑的冗词在旋转……”(《论演说家》1.17);这说明演说者需要有广阔的教育。“修辞是所有事情整合的结果……”(《论演说家》1.19)换言之,修辞并非将事情分割或部分化,而是归纳了所有事情后的综合结果(*com - prehendere*)。西塞罗在卷三中论及事件与文字之间的关系,以及知识的合一性和多元化的关系。在卷一中,“事情的处理”(*Tractatio rerum*)这个主题同样突出。西塞罗在序言中肯定:“我确实认为,一个人假若没有达致所有重要学科和艺术的知识水平,便不能成为一个在所有要点上都优胜的演说者。”(《论演说家》1.20)



西塞罗把辩才和整全的学科技巧训练定位于合一(不分割)与张力(并非完全一致但却互有关联)之内,或许正暗示他对修辞的理解与传统、机械化的希腊式修辞有明显的分别。西塞罗认为传统的进路过分关注范畴,因此并不足够。举一个例子,若某人关注的是修辞的技巧,他便会依据指南去寻找;但如果某人关注的是把哲学知识翻译成讲辞,那么他便不可能依循固有的规范了。传统修辞之不足乃是缘于它把修辞的本质界定为智能(斯加弗拉在 1:35 - 44 所代表的)。智能、审慎的思量 and 老练都包含在修辞的范畴中。假若修辞的本质是知识,那么修辞最终的目的也是为着获得知识。然而,西塞罗认为知识并不属于修辞的本质,知识乃是属于范畴。

辩才与熟练的技巧之关系在于后者培植修辞者的辩才,而前者则贡献社会并提供文明所需(《论演说家》1.30 - 33)。西塞罗对修辞的看法并没有违反希腊的观念。以“反论”这个字眼来评论西塞罗在《论演说家》中所描绘的希腊修辞并非最确切的,以“巧妙的差异”来形容似乎更为贴切。

从希腊的角度来看,西塞罗的《论演说家》基本上表现出罗马式的修辞观念,因此是巧妙的差异,而不一定与希腊的观念相对抗。事实上,他衍用的正是希腊传统。他喜欢埃苏格拉弟的文学、修辞与人文修辞过于柏拉图的科学、数学与哲学传统。他的风格与梯模地尼(Demosthenes)相近;他处理的标题和概念均与亚里士多德和荷马歌拉斯所遗留的传统一致。然而,他的罗马修辞纵使理想,却也超过、甚至吞没了希腊修辞,特别在有关本质与范畴的理论方面;这便是其错综复杂却



又关系重大的差异。

奎都斯(Quintus)把辩才与精练的学习分割开来,并把辩才归纳在天才和操练之内。西塞罗的立场并非与奎都斯对立。奎都斯的立场反映出修辞本质与修辞范畴之间的区别,他似乎肯定人类与生俱来的修辞文化是需要发展的。然西塞罗的观点则表达一个较平民化的修辞观念。

知道了西塞罗在《论演说家》的进路,才能理解安都尼与歌拉书分别在卷二和卷三中有关修辞技术性原素的巧妙差异。笔者认为西塞罗较歌拉书更偏向安都尼;卷三再次把修辞的本质和范畴联合起来,而卷二却有把两者分开的倾向。

西塞罗式修辞的特色似乎在于他所关注的过程:从修辞的本质到范畴。修辞的本质揭示了言说能够清晰和有效之目的与效果,而修辞的范畴则涉及演说者的广阔文化修养与技术性训练。西塞罗提及对渊博知识的要求之后,把范畴与本质如此相连:“除非演讲者纯熟地掌握了这样的知识,否则,那只不过是些空洞又幼稚的言语而已。”那些言说(utterance)是指向修辞的本质。

对话的形式串联了卷一和卷二。西塞罗透过书中角色互相交谈把辩才演绎出来。西塞罗制订了修辞的本质,那就是辩才;正如他所说:“那些在国家里最具辩才的人互相讨论。”(《论演说家》1.5)辩才是修辞的本质。卷一的对话内容令演说者的文化素养显得更是必要,卷二和卷三的对话内容则揭示了演说者技术性范畴之要求。修辞的本质断定了有关修辞范畴的讨论。这些本质并不需要多讲论,但在制订语法之时



却要有所掌握。

西塞罗承认在天下人间没有人能把一切事物明了得透彻；故此，修辞的整体性在某程度上是局限于当代文化的实际需要之中，例如一个文化人处身于公众或商业事务中。较为直接的范畴或许是“在法庭和辩论会中的公开讨论”（《论演说家》1.22），因此卷二和卷三便谈及一个接受了高等教育的演说者之技巧：铺排、标题、风格、语调等等。那些原素并非纯属理论，而是修辞所需的技巧。卷二似乎与下面这个论点相互矛盾：“让我们向孩子宣告……不要相信自己能够依赖法规、老师、或所有人都使用的方法来获取他们渴求的东西……。”（《论演说家》1.19）西塞罗在讨论范畴的时候通常会涉及修辞的本质，因此所有被称为技术性的原素都从机械化的规律转化为构成整个有机体之修辞艺术。

该书的序言好像一个泉口为接续的段落提供活水的源泉。西塞罗为演说者和修辞所建立的整套理解模式，极富创意地把传统机械化的智辩艺术转化成一个由本质（eloquence）与范畴（在修辞方面有渊博的文化素养与技术训练）活泼地交织着的修辞。这样的转化好比舞台的射灯一般，把焦点从修辞转移到演说者的辩才、广阔知识和技术训练上去。



《演说家》^①

《演说家》是西塞罗的作品，却也是完美的演说者对亚底学派（古希腊学派，相对亚洲人而言）的批评所作的精彩辩论：他使用丰沛、冗长的辞藻，并且有加强节奏感的调子和峰回路转的布局。

亚底学派是一群演说者（其中有加布〔Calvus〕和布卢图斯〔Brutus〕）所采用的名字，它强调简明和清晰的风格、极少的修辞装饰，以及不重视韵律和情感的诉求。他们的目标是教导过于感动。他们参照第四和第五世纪初亚底学派作家的模式，如修西得底斯（Thucydides）、利西阿斯、色诺芬等。亚底学派喜欢单纯、平直（plain）的风格；利西阿斯的谈话风格就是一例。

西塞罗关注的是如何做得最好，亚底学派关心的却是端正的固定。西塞罗认为，如果能适当地给 Attic 这个术语予以定义，他自己是属于真正的亚底学派。因着不同的目的，西塞罗采用的修辞风格是从平直转到中庸（middle）、再到壮观（grand）：从证明的平直风格，到取悦的中庸风格，再到令人心动的壮观风格。

“在每种风格里都曾经有人成功，但是极少数能在所有风格中成功。……辞藻华丽的风格显出思想

^① 参 George Kennedy,《公元前 300 年至公元 300 年在罗马世界中的修辞学》,同前,第 253 - 259 页。亦见 R. D. Anderson, Jr.,《古修辞学原理和保罗》,同前,第 87 - 92 页。



的壮观和措辞的雄伟;华丽风格是有力的、多才华的、丰富的、庄重的。……平直的(风格)关注清楚解释每件事物过于讲究为听众留下深刻印象……中庸的风格既不使用后者(平直风格)对风格级别的知性诉求,也不使用前者(华丽风格)带炽热力量的风格。”(《演说家》21)

《演说家》是论端正(*decorum*)的一本书。

在《演说家》卷三,西塞罗提到 *aptum*(调适)的修辞学技巧是外在原则的调适,而合礼端正(*decorum*)的技巧却是演说者的调适原则。^①“亚底学派者的门派很多:但这些在我们的时代里却被理解成一种固定的性质。……他们的错误在于假设自己是唯一的修辞风格。”(《演说家》28-29)“亚里士多德训练年轻人,……为建立修辞学者的流畅风格而教授修辞学。”(《演说家》46)“然则他是一个怎样的人(演说者)?……他实在是雄辩的演说者,他能简洁地讨论平常的事件,又能深刻地讨论崇高的课题和属于调和风格的主题。”(《演说家》100)“他是雄辩家,能调适他的演词以适合一切能想象得到的环境。”(《演说家》123)

演说者的工作是去判定何为修辞的理想类型。西塞罗把梯模地尼列为他自己在美学和政治上的模范:“梯模地尼的位置远高于所有一切的人,如同一位我同意为有理想口才者……不论在能力、灵巧或调和的风格上,都没有人曾经胜过

^① 拉丁文的 *decorum* 也可译为“正派”或“合礼”。



他。”(《演说家》23)

在《演说家》20中,西塞罗提到三种风格:壮观的、中庸的、平直的。在24中,他又争论道:演说者的口才被听众的喜好所控制。但是西塞罗还没有处理听众那方面,因为他不认为与听众进行交互作用是要借机械性的方式,他以全面地对处境进行调适作为修辞学的技巧。

《演说家》43提出演说者必须考虑三个关键点:“演说者必须考虑三件事:该说什么,以怎样的次序和什么态度和风格去说。”(《演说家》43)他更进一步澄清:

“有辩才的人……能够在法院说话,或在评议的群体中进行论证、取悦、激动或说服人。论证是第一个条件,取悦是吸引力,能使对方激动则是胜利,……演说者可借三种风格来达到这三个功能;平直的风格为证据、中庸的风格为快乐、精力充沛的风格为说服。同时,该书最后的讨论总结了演说者所有的美德。……像所有其他事物一样,辩才的基础乃是智能。在一次演说中,如在生活中一样,最艰难的莫过于做得适当。希腊人称它为 *prepon* (合宜); 我们称它为端正或合礼。”(《演说家》69-70)



《演说家》69 分析了风格与修辞功能的关系：

功能	亚里士多德	风格	人物
为了要证明	合乎逻辑的形态	平直	哲学家
为了要取悦	民族(群体)精神	中庸	智辩学者
为了要感人	感伤	壮观	演说者

壮观的风格总结了演说者所有的力量。创意与风格是互相关联的,互不脱节的。口才的基础是智能和端正,它们乃是西塞罗修辞的主要术语。修辞学的智能是不把事物做得过分,而那界线是由听众的口味来决定的。演说者要在他自己和听众之间找出正确的比例,这就是演说者必须学习内在的端正之功课。这个端正不仰赖规则,是生活的一项原则。端正是伦理、美学的标准,属于内在有系统的生活。端正是谨慎的品格规范(亚里士多德),包括品格的深思和集体共有的伦理进程。

西塞罗在修辞历史中有很高的地位,主要是因为他为修辞带来不少变化。他的修辞是埃苏格拉弟和亚里士多德修辞的综合创新点。古典希腊时期的演说(或雄辩)成了他的理想,他刻意发掘和发挥演讲的至高能力与完美。西塞罗的贡献在于他所得的优越效果,并借此鼓励最好的希腊修辞学传统。以下的讨论就是关于他对修辞学的贡献。



西塞罗对修辞学的贡献^①

修辞的目标^②

对西塞罗而言,修辞的目标是说服。他在《修辞素材》(*De Inventione*)中说:“口才的功能是以适切的风格说服听众,以话语去说服为目的。”(《修辞素材》1.6)《修辞结构》(*De Partitione Oratoria*)提到一个问题:说话者的目标是什么?答案是:“去发掘该如何使他想说服的人相信。”(《修辞结构》5)在论及演说时,西塞罗在《布卢图斯》中说:这是说服或赢得赞同;说话者的目标是“赢得会众的赞同”(《论演说家》1.138)。一个人如何赢得这赞同?答案是借着演说的三个功能:教导(*docere*)、取悦(*delectare*)、感动听众的思想(*movere*)。在《布卢图斯》中提到:说话者都缺乏那种能“影响听者的思想和转变他们到所要求的方向之能力”(《布卢图斯》191)。因此,这种摇动听众的能力形成演说者主要的能力来源(*vis*)。

① 此章节引用了 D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 91-97 页。

② 同上,第 91-92 页。



修辞学的调适^①

说服的钥匙对西塞罗而言就是修辞学的调适。根据歌拉书说：“演说者的口才总是被听众的喜好(或感受)所控制,因为所有想要赢得赞同的演说者都要关注听者的诚意,并根据这诚意和他们的意见去调适他们自己。”(《演说家》24)既然没有一种演讲适合每个场合,那么说话者就必须准备去分析所需的,然后实行出来。审慎的说话者会因听众的反应(与否)而预备好去修正他的修辞策略。

西塞罗认为：“一般性的规则,在演说中就如在生活中,要考虑适宜。”(《演说家》71)演讲的所有方面——内容、风格传达——都必须適切地与主题、说话者和听众调适。有效的演讲之秘密为：“假如他是雄辩者,他就能改变他的演讲以適切他的环境。”(《演说家》122 - 125) 修辞学的调适及随机应变需要演说者的智能之修养。

智慧和口才^②

演讲者要能够有效地在任何指定的情形下调适自己,就必须掌握整全的范围,包括修辞的五部分材料。根据西塞罗说:

修辞艺术的材料对我而言是亚里士多德所认同。

① 此章节引用了 D. Litfin,《保罗宣讲神学:哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 91 - 93 页。

② 同上,第 95 - 97 页。



的。它的各部分,正如大多数的权威已经提过,乃是创意、编排、表达、记忆、传达。创意是对确实或似乎确实的根据之发现;编排是对所发现的论证有适当次序的搭配;表达是以适当的语言调整演说者的陈述事件。记忆是对事件和字句有坚定的把握;传达是在适切主题事件与风格尊严的态度中,对声音和身体的控制(《演说家》210)。

西塞罗的作品中都有这五部分,但像亚里士多德和苏格拉底一样,他认为创意是“修辞最首先和最重要的部分”(《演说家》210)。西塞罗将思考的能力(就是要发现和掌握主要思想的能力)放在修辞的范围中,因为这种能力与“口才的关系正如思想与身体的关系”(《演说家》44)。

西塞罗认为智能和口才开始时是联合为一的,但后来却发展为“荒谬、无利益地将舌头和头脑割裂,导致有一组教授教我们如何想而另外一组则教我们如何讲”(《论演说家》3.60 - 61)。西塞罗讨论哲学的不同学派——逍遥学派(peripatetics)、学术派(academics)、犬儒派(或愤世嫉俗派),以及禁欲派(stoics 或斯多亚派)——认为这些都是哲学和修辞不健康的区分所引发出来的。对哲学和修辞之间的区分,西塞罗怨恨地归咎于苏格拉底和柏拉图。他察知自己是哲学的的朋友,并且想去完成两者之间的和合,因为他相信两方面都极度需要对方。没有口才的智能是无效的,没有智能的口才则是危险的;他们一起却能为社会完成重要的任务。

西塞罗认为真正的口才“是由语言和思想所组成的”(《修



辞结构》4)；意即，言语的形式(*verba*)和内容(*res*)。没有内容的形式“只是一个空洞和荒谬的诸多废话的漩涡”(《论演说家》1.17)。他坚持“它乃是藉知识从演讲中得着美丽和丰满，而且除非借着说话者好好掌握和理解的知识，否则一定是空洞和几乎幼稚的发表”(《论演说家》1.20;1.50-51)。

对西塞罗而言，形式和内容分离是不自然的。真正的智能和真正的口才是联合为一的。正如他在《修辞结构》中所说：“口才不是别的，乃是传送诸多言语表达的智能。”(《修辞结构》79)或如布卢图斯所说：“一位好的演讲者必定是一位好的思想者。因此，任何专心于真正口才的人，也就应该专心于好的思考。”(《布卢图斯》23)思想的发现和表达构成智能。因此，西塞罗批判陈旧的修辞学学者，因他们过分强调形式；但是他也批判哲学家，因为他们玷污了修辞。西塞罗相信布卢图斯的话，“辨别说了什么是不足够的，除非你能流利并带些吸引力地说它；甚至这样也是不够的，除非所说的是被一些优雅的声音、脸面的表达和动作所推荐出来的。”(《布卢图斯》110)

西塞罗的修辞理想是口才和哲学结合：“为了使我们理想的演说者得着教育，哲学是必要的。”(《演说家》14)“没有人能把思想带给演说者，除非它被适当和完满地表达出来。”(《演说家》227)智能和口才是一枚硬币的两面，而两者对真正的修辞学力量都是必需的。西塞罗的理想修辞要求，激发了癸德联以全面人文教育作为他的修辞理念。



第五章 癸德联的全面教育： 演说者的道德栽培^①

假若西塞罗是首要的拉丁演说者与作家，癸德联就是罗马最伟大的修辞老师。癸德联，约公元 40 年，生于西班牙，在罗马受教育，后来成为教授。虽然癸德联不时在法庭上运用司法修辞，但他的工作重点乃是训练和栽培他人。若要评估他如何重视这项工作，可仔细研究他的作品《演说学原理》（*De Institutione Oratoria*）。这十二卷本的著作是从远古以来在修辞学方面最伟大的长篇论说，为罗马的修辞勾画了细致的图形。肯尼地宣称，这是“古代修辞理论最清晰的陈述”。^②

① 本章整理及引用的主要资料有：George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》，同前，第 115 - 118 页和《公元前 300 年至公元 300 年在罗马世界中的修辞学》，同前，第 487 - 514 页；D. Litfin,《保罗宣讲神学：林前第一至四章与希罗修辞学》，同前，第 100 - 108 页。

② George Kennedy,《公元前 300 年至公元 300 年在罗马世界中的修辞学》，同前，第 496 页。



《演说学原理》：一套演说者的全面教育^①

癸德联不但是一流的作家，也是学者兼教师，又是一位修辞传递者兼巧匠。癸德联是一位人文学者，他很自然的以理想主义看“全人”的成长与教育，所以他认为演说家是伟大的人物类型。教育必定反映成果，这就奠定了工作本身及成果测试为教育者正确的任务。癸德联一贯表示他自己是教育者，而非批评家或激昂的演说家。他的意愿是训练伟大的演说家，而非建立伟大的思想体系。他的感受正与其时代相称，开始视人类为个体过于社会的齿轮。

十二册概论^②

十二册的《演说学原理》是古典修辞学理论的佳作。癸德联的科目兼顾了亚里士多德所缺乏的，而也受惠于四百多年来的演说材料。他的作品自然、简朴、直接。例如，在《演说学原理》第十二册的开始，他试图描述航海的比喻，其中偶有模糊或混淆，这可能是相对于其他修辞学家，癸德联较少被技术性专门名词所动之故。然而，他的言语时常带着雄辩，不

^① 本章节引用 George Kennedy, 同上, 第 487 - 514 页。亦见 R. D. Anderson, Jr., 《古修辞学原理和保罗》, 同前, 第 92 - 96 页。

^② 有关癸德联《演说学原理》的文本和解释, 见 Donald A. Russell 及 Michael Winterbottom 合编, 《古典文学批评: 新译的主要文本》, 同前。



会随着它们的分量而倾沉。

《演说学原理》由十二册书组成,其中七册具引言。目前的分章是以逻辑性单元来表达,并决定哪一册书应有附加独立的引言;没有引言的书卷多属后期文士的作品,唯书本的分类则由癸德联处理(参考第一册 21 - 22 段)。

首册的引言是整本著作的序篇。首先(第一册 1 - 8 段),癸德联解释是由于朋友的催促而写作;著作众多,虽不能处处皆有创见,但他却尝试在有冲突的观点上作评判性的书写。他以不同程度的进展来贯穿这工作,并经常在不同的修辞理论部分作出历史性的检视。但癸德联并不满于此,他决心制订一套有关演说者全面教育的研究来代替一套修辞学论文,这工作几乎占用他从摇篮至退体的所有时间。这工作最重要的中心部分当然是主体理论(这将在修辞学校中学习),但之前的基础讨论、文法指引,和演说者的专业亦是重要的考虑因素。

引言的第二部分(第一册 9 - 20 段)描述癸德联最终的目标乃在于教育出完美的演说家。如加图(Cato)和斯多亚派的传统,癸德联所求的亦是精于言说的好人而非哲学家。癸德联对那些怀怨又坏脾气、曾引起维斯帕(Vespasian)及杜米仙(Domitian)盛怒的哲学家深表怀疑。哲学的美善本来就是属于演说家的好处,癸德联盼望能创立一个新的哲学雄辩。

引言的第三部分(第一册 21 - 27 段)是讲述作品的结构:第一册刊载有关修辞学家工作前的事项,而第二册我们将考虑教育课程与修辞学性质的问题。第五册将集中讲论“构思



选题”(invention),第四册则集中谈论风格,而其他部分将讨论记忆与传达的问题。最后一册是讲述演说家本人:他该有的生活方式,他所进行的政策、研究与辩护个案,他的风格类型,他答辩的限制,他退休后所做的研究等(第一册 22 段)。

癸德联早期的著作倾向劝导父母及教师,后期的著述则直接针对未来演说家的修辞技巧。性质的概念是重要的:癸德联意欲制造自然的风格,他要求一篇自然而有组织的演说,又期望引导每位讲者有完全自然的发展。之后(2.14.5),癸德联介绍了一种不同的结构(已受到一些批评家重视):*ars*(技巧)、*artifex*(艺术)与*opus*(艺本)的意念,以及*poieeis*(创造品)、*poietes*(产品)与*poiema*(艺术)三者的关系。《演说学原理》中只有第十二册处理*ars*(技巧),而且亦只有第十二册第十章处理*artifex*(艺术)。因此,《演说学原理》的十二分之十一并无显著的格式。第十二册只重点解释第十章有关艺术的所在及位置,其中讨论到演说家在著作上不同的风格。在癸德联的著作中,结构并不重要,因而形式的重要性亦相对地减低了。

修辞人的全人教育

癸德联的最大成就是把修辞学理论扩张为演说者的全人教育。小学与文法教育是修辞学校的预备课程。虽然癸德联不曾教导过小孩子,但他知道小孩子应如何受教育。他的修辞学理论是全面的,因他详细处理了言说前的各种预备工作。

他因为撰写这本著作而改变了自己以往所指出的“争议”



(*stasis*)系统(3.6.63-82)。他以前把法律的“争议”作为理性“争议”的一部分,并包括例外或司法权的“争议”。在他的新系统中,问题不是理性就是法律性。理性的问题可区分为三种“争议”:事实、定义、正义。法律的问题可分成不同的种类,但每个问题同时可变成其中一个“争议”相同的理性问题。

尼采在《古修辞学描述》(屠友祥译)如此论癸德联的修辞学:

[他]将选题和表达风格作为最重要的因素结合起来:人们认为修辞学的目标在于正确地理解和表达。鲁孚思(Rufus)添了个布局:将正确而具说服性的科学与论证结合起来。癸德联(2.15.21)引用过的加大拉的狄奥多罗(Theodorus of Gadara)可分成了三个部分:发现、评判,和以恰如其分的优雅方式表达的艺术……^①

《演说学原理》的目标是训练好演说者。癸德联谈论完美演说者的大纲与柏拉图的《菲德拉斯》或埃苏格拉弟的《回辩论》,以及西塞罗的《论演说家》和《演说家》并无分别,虽然每本著作所强调的细节都不同。癸德联较强调演说者的个人道德和技术能力,而不太注重其政治和智力的领导。哲学和法律是癸德联的工具和材料,但亦是 he 思想的关注。癸德联的处理方法是正面和乐观的,他坚持日后会有伟大的演说者,其

^① 尼采,《古修辞学描述》,屠友祥译,同前,第10页。



成就必超越西塞罗或梯模地尼。

癸德联的修辞特征与贡献^①

癸德联的修辞进路是西塞罗式的。虽然他与西塞罗有别,但他仍然相信“作为西塞罗的后人已不单只包含西塞罗本人所带来的意义,亦代表着雄辩本身。”因此,他说:“让我们……定睛在他身上,以他为我们的蓝本”。(《修辞素材》10.1.112)他依循自己的意见,同时又恒常地引用西塞罗的方式。在癸德联的修辞理论中所有重要的路向几乎都忠实地反映出西塞罗的综合材料。

修辞和说服力^②

纵使修辞和说服力的分别是表面的,癸德联与西塞罗在这个问题上仍有一个明显的分别;修辞和说服力是由希腊和罗马的修辞传统去分别的。这一点牵涉到修辞本身的定义问题。

癸德联的《演说学原理》用了半部书的篇幅来讨论如何孕育修辞,之后才讨论作为专业的修辞学者应如何研究修辞的问题。他以修辞的定义作开始(《演说学原理》2.14.5)。他问

① 详见 D. Litfin,《保罗宣讲神学:林前第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 100-108 页。

② 同上,第 101-103 页。



道：“什么是修辞？”然后就希腊和罗马历代对这一问题具权威性的回答作出分析。从佐治亚斯到西塞罗，几乎所有答案的焦点，都落在说服力上。但癸德联不赞同这个定义。他称：“我已经负起塑造理想演说者之使命。”（《演说学原理》2.15.33）故最适合的修辞定义应该“是让修辞成为美尚讲说（*benedicendi*）的一门科学。这个定义包含了修辞所有的优点与演说者所有的特质，因为没有一个是具美尚讲说能力的人不是一个品德高尚的人”（《演说学原理》2.15.34）。

癸德联说：“我们正处于看清修辞结果、最高目的和最终目标的位置，*telos*（最终目标）事实上应该是所有艺术必备的。修辞若是一种美尚讲说的科学，它最终或最高的目的便是要讲说得优美。”（《演说学原理》2.15.38）

癸德联界定修辞的目的为美尚讲说的科学，是要把焦点从这门艺术之效果转为演说者本身的为人与作法。如亚里士多德一样，他竭力为修辞辩护，把它从被视为不属于艺术的谴责中释放出来。不少人批判说：“任何艺术都有它的效力或目标，但……修辞却没有这种目标；某些时候它会声称自己的目的，却无法履行它的承诺。”（《演说学原理》2.17.23-25）癸德联相信这些谴责是可以遏止的，就是把焦点从演说者的作为转向他自己。再者，这个修订的定义让癸德联重新把美好的要素编织到修辞里去。修辞，就定义来说，若是真实的，那种优秀和具美德的要素相信只有优秀的人才能胜任。对癸德联来说，邪恶的人不信完美的演说者：“坏人与完美的演说者是永远无法等同的。”（《演说学原理》12.1.9）“演说者”（*orator*）这



字眼在癸德联看来是尊贵的,相等于“哲学家”。因此,“演说者”只可能属于富有德行的人:“我们不容许任何人都拥有修辞,除了有高素质的人。”(《演说学原理》2.13.2)

修辞学的适用性^①

癸德联对修辞学的看法是清楚地强调修辞学的适用性。适用的重点在于期望达到修辞学所预期的目的;这亦是癸德联与其前辈所认同的。演说家最重要的恩赐是能够有智能地随机应变,这使演说者能面对意外事件,作适当的修辞学选择(《演说学原理》10.1.101)。提多利流(Titus Livius)被称呼为“演讲的口才超过笔墨所能形容,无论是演讲或讲员都令人佩服”(《演说学原理》10.1.101)。最后,没有一套规则能包含修辞学的敏感性,尤其是针对措辞;我们应该认同癸德联所说:“我们的判断力将指示我们该讲多少,以及听众的耳朵能忍受多少。”(《演说学原理》11.1.91)同样的,传达亦须适切听众的情况。内容是为听众而厘定,风格也是如此。修辞适切在《演说学原理》中非常普遍,因为修辞适切是修辞学的原有特性(《演说学原理》11-12)。

观众的角色^②

癸德联对修辞适切的强调再次显示出观众在修辞学中的

① 详见 D. Litfin,《保罗宣讲神学:林前第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 104 - 105 页。

② 同上,第 105 - 106 页。



重要角色。无论听众是法官、陪审员或群众,他们都是演说家的评判员。癸德联指出,一个演说家在演说时可能“赢得听众的赞赏,在左拥右护下经过大堂,每个汗孔都在流汗,并且受到朋友热烈的招待”(《演说学原理》12.8.3)。另一方面,听众也可能残酷地对待失色的演说家。因此,观众对演说家来说是一种恐惧。但癸德联相信,一个真正的演说家必须克服这种恐惧,提升到“一种领袖的高尚(情操),即害怕既不能毁坏又不能引起恐慌;观众的权力亦不应该超越他们应有的尊敬而造成束缚”(《演说学原理》12.5.1-2, 4)。

据癸德联所说,罗马人视演说家有崇高的尊荣(*summa signitas*),他们向他作出极大的奖赏。“这并不困难,”他说道,“从古至今皆可举例证明,人类无法从其他资源获得经济、荣誉、现今与将来的友谊和光荣。”(《演说学原理》12.11.)群众成了演讲会优劣的评分标准,但他们知道他们所喜好的,而他们的喜好成了演说家的动力:“口才除了是透过行动产生的一种强烈喜悦,其更大的影响力更是一种实时获得的赞赏与荣誉所产生的。”(《演说学原理》10.7.17)演说家应注意,不要因为急于赢取赞赏而前功尽弃,反而应该确认只有真正付出才能获得回报:“当目标达到时自有赞赏。”(《演说学原理》12.9.4)



智慧与口才^①

癸德联跟随一般的作法,将修辞学分为五部分:“演说的艺术,正如大部分最具权威者所教导的,包括五个部分:创造、编排、表达、记忆、传达。”(《演说学原理》3.3.1)他指出,演说确实是 *res et verba*,即内容与格式,而修辞学应该处理两者。言语缺乏内容变成荒谬,但无法表达内容的言语亦无益处、无效果(《演说学原理》1.13-16)。

癸德联认为,将哲学与修辞学区分是可悲的。他与西塞罗一样,认为这两者原是合一的,只是后来分成两个不健全的支流。癸德联多番指出,哲学家强夺了知识的领域;“当知识被演说家抛弃后,它便成了修辞学独特的资产,而哲学家则成了真正的侵害者。”(《演说学原理》10.1.35)

癸德联与西塞罗同样相信“口才源于最神秘的智能之泉”(《演说学原理》12.2.6),所以两者必须常常并肩做伴。他批评跟随他的修辞学家与哲学家容许两者继续分家。癸德联确保他自己的演讲结合了哲学与修辞学,成为一个真正的智者。但他的对象并非当代哲学家中的学术智者,而是那些类似埃苏格拉弟的智者:“我所寻找的是按罗马人标准为智者的性格,即不是那在讨论研究时显示自己是真正学者的人,而是在生活中实行与经历的智者。”(《演说学原理》12.2.9)

^① 详见 D. Litfin,《保罗宣讲神学:林前第一至四章与希罗修辞学》,同前,第 106-108 页。



小 结

癸德联为演说家厘定一个高标准：他首先必须受过高深的教育，对任何摆在面前的东西皆能有见识与智能地讲说。癸德联指出亚里士多德关于法庭、政议与夸示的三种演讲分法，实际上包含了演说家接触的所有范围，“因为没有任何东西其中一种是修辞无法处理的”（《演说学原理》12.2.7）。但如此广泛的知识并不足以令人成为有效的演说家；他必须兼有艺术，即是最专业地处理语言里正确、清楚、华丽与適切性的课题。他的措辞必须“流畅、清晰、友善与‘文雅’”（《演说学原理》11.3.30-31）。最后，还要配合动人的声线与视觉、声量和仪态来传达，以致能吸引和打动听众。



诠释概论篇：圣经修辞学

起初,神创造天地。……

神说……神称……神说……神称……神说……

《创世记》一章



第六章 奥古斯丁圣经修辞： 传统、转化、智慧

到了中世纪,除了奥古斯丁(Augustine, 354 - 430)独特的基督教修辞学理论外,西方古修辞学的发展渐渐削弱。^①毫无疑问,奥古斯丁还未皈依基督教之前,是一位精于西塞罗修辞学的教授。在《忏悔录》(*Confession*)一书里,他提到智辩派修辞学的不足。在《基督教教义》(*De Doctrina Christina*)里,他探讨了修辞的引证、解释和圣经真理的沟通,尤其在第四卷中,可算是对圣经修辞学第一位诠释者。^② 他在一个几乎没

① 圣比德(Bede)、阿尔昆(Alcuin)、圣伊西多尔(Isidore)、卡西奥多鲁斯(Cassiodorus)及当时的修辞学家,主要的工作在于翻译或注释早期的著作,故对中世纪的修辞学并没有独特的发展或突破。

② 所以笔者才会把奥古斯丁的修辞学放在谈论新约的篇幅中,显示他是圣经修辞学的鼻祖,参 Pamela Bright 编译,《奥古斯丁与圣经》(*Augustine and the Bible*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999)。《基督教教义》鉴别版本: R. P. H. Green,《奥古斯丁的〈基督教教义〉》(*Augustine: De Doctrina Christiana*. Oxford: Clarendon, 1995);评论可阅 D. W. H. Arnold 及 Pamela Bright 合编,《基督教教义:西方文化的经典》(*De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995)。



有人谈及修辞学的说服力的时代里,竟然相信圣经修辞学的信服能力,以及传道者在讲道时应有的劝说责任。

圣俗之间

奥古斯丁修辞学独特的地方,在于他有智能、富创意,大胆地糅合了罗马修辞和圣经修辞的不同理论。许多当时的教父或基督教神学家都认为,希罗的世俗文化不能与基督教的神圣真理相提并论,更何况修辞学相对性的觅材及论证法更不能解释基督教真理的绝对性和启示性。奥古斯丁决定把修辞学与基督教调节,并加以融会贯通。虽然他所关注的是圣经的诠释学,而不是西塞罗的公众辩论修辞学,但西塞罗的修辞学却深深地影响奥古斯丁的诠释学。西塞罗的公众辩论修辞学之基本思维启发了奥古斯丁看到真理的源头乃是合一的;正如天下各处的阳光都来自同一个太阳;同样的,一切真理都是上帝的真理。在西塞罗的公众辩论修辞概念中,奥古斯丁勇于将似乎是非信徒所追崇的修辞学与基督徒所尊重的启示真理融汇起来。虽然西塞罗修辞学与奥古斯丁修辞学的公众精神是相似的,但他们的修辞源头、内容、目的和方法,却有差异。以下我们将详细研究奥古斯丁如何把西塞罗的修辞智能应用在圣经文本中,并在两者的交叉点上指出他们的异同。



修辞学与基督教的智能

在《论演说家》中,西塞罗认为罗马的演说者必须具备文学、法律、历史、哲学,以及少许希腊修辞原理的知识。西塞罗关注演说者与其角色在演说时的重要性过于演说的技巧。西塞罗认为,修辞的精髓在于雄辩滔滔的言词。奥古斯丁同意西塞罗的修辞卓见,但在西塞罗所强调的每一点上,奥古斯丁都有他的基督教特色。譬如,他强调基督教牧者的口才与自然有力的表达,而非规则性的僵硬演说;这一点就是西塞罗所提出有关各门知识的掌握、表达和活用(而不是只讲究修辞技巧)。两者都认为修辞的说服力不在于表达技巧的掌握,而在于知识或真理的掌握和呈现。奥古斯丁透过《基督教教义》指出圣经的修辞和雄辩特征,更表明修辞和基督教的智能是一种关系密切的学问。修辞并不是异教徒的专利;虽然传道者教导和宣讲的主要是上帝的话语,而非人文学科的知识。从人文知识与上帝启示真理的差别来看,我们或者会问,奥古斯丁归信基督教后,他主要的思想转型何在。笔者认为,奥古斯丁思想的源头与资产的价值判断是他皈依基督教之后最大的改变。他发现一切知识都是上帝的知识,但知识的领域又可分为上帝特殊启示的知识与人文科学中普遍启示的知识。传道人的修辞智能之源头乃在于圣经那特殊启示的知识。

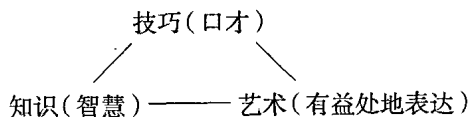
基督化修辞学及修辞转化

奥古斯丁不但把西塞罗的修辞学基督化,更把西塞罗的知识论转化。知识既然有不同的层次,而人文学科的知识又



是属于次等的,那么特殊启示下的高等知识便是普遍启示的根基了;启示知识也有能力改变人文知识,使之为真理的源头(就是上帝)作见证。在奥古斯丁基督化西塞罗修辞学的过程中,我们可以看到他如何使用启示的真理,将新生命和新意义注入西塞罗的修辞传统中;这就是所谓的“修辞转化”的功能。

奥古斯丁在《基督教教义》中引用了西塞罗有关演说智能的两本著作:《修辞素材》1.1.1和《演说家》69-71。在《修辞素材》1.1.1中,西塞罗说:“智能没有口才的表达是不足的,但口才没有智能则对人没有好处。”西塞罗用一种三角关系来表明演说技巧(口才)、演说者的知识(智慧)和演说艺术(有益处地表达)的重要性。

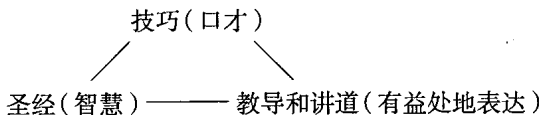


有了知识才能使一个人在表达上有口才,但有技巧的表达也必然要有其言说的目的或动机;这目的跟演说者的知识是密切相关的。如果知识是修辞的源头,口才是知识有说服力的表达,那么艺术就是修辞的目的了。有知识而没有技巧或目的并不能使修辞“事件”成立,因为没有表达的真理以及没有益处地表达的真理,它只不过是停留在理念世界中的观念。这三个因素经常存在,它们在理念世界中是同等重要、互动和并存的。西塞罗所建构的因素必然有其等次的差别,譬如在演说中,演说者的知识可能比演说的技巧或艺术更为重要。西塞罗认为,常识和观察的智能比演说的口才来得重要。



实际的修辞事件有千变万化的条件,故这三角关系的运作是不按规律的。

在《演说家》中,西塞罗认为演说的基础包括口才、演说者的知识和演说艺术的功能(有益处地表达)。西塞罗认为这三个因素在理念世界中其重要性是互动的,但却察觉在实际的世界中,其中一个因素可能比其他因素更为重要,所以在修辞的表达过程中,智能较口才更为重要。依据基督化了的西塞罗修辞,奥古斯丁在圣经解释上点出了新的三角关系;他认为讲说者的资料来源不是常识而是圣经;演说者的口才、智能与基督教修辞的作用是教导和讲道(《基督教教义》第四卷)。



表面看来,奥古斯丁似乎只是把西塞罗的三角修辞关系加以基督化,以基督教的名词取代人文思想的用词。但是我们继续研究下去,就会发现奥古斯丁所做的并非那么简单。能够维持这三角的修辞关系,又以三个不同的理念来加以取代,这已经是诠释智能了;这智能可能不是归信基督教之前的奥古斯丁所能领悟的。换言之,奥古斯丁所了解与挪用的已不再是西塞罗原本的修辞智能;我们无须判断哪一个西塞罗是正确的。经过奥古斯丁解读后的西塞罗(至少在修辞学的认识上是西塞罗式的)肯定已经是基督化了的。在比较西塞罗与奥古斯丁的修辞时,我们不能忘记奥古斯丁对西塞罗的“误读”(即不按照作者的原意解释,而另加个人的意思);此



“误读”其实是一种诠释，一种最有意义、最有生命力的诠释和解读。

智能的言语与口才

西塞罗和奥古斯丁对知识的看法非常不同(也可比喻为奥古斯丁皈依基督教前后的知识论之不同),但他们同样看见由实际到理想之桥梁渐成的可能性,以及演说的基本和范围的互动关系;如果一个因素比另一个重要的话,那么智能将比口才重要。当奥古斯丁在(公元370年后的)《基督教教义》中引用西塞罗这个智能的看法时,他必定明白西塞罗以下的修辞学要义:(一)修辞、演说者和政治范畴间的三角关系;(二)需要考虑实际与理想修辞之间的距离;(三)智能优先于口才。奥古斯丁所说的是关乎圣经的教导与解释,所以基督化的西塞罗观点是显而易见的(《基督教教义》4.7)。虽然奥古斯丁的言论是关乎开启基督教群体和教会,而不是政治状况,奥古斯丁式的演说者又是教会的讲道者,然而这三个复杂的因素(修辞、演说者和政治范畴的三角关系)却依然存在。

智能赐口才

奥古斯丁承认有些人是毫无口才的。因此,奥古斯丁希望人们能藉智能明白圣灵,以致能讲智能的言语(即圣经的话语)。由于西塞罗的演讲内容是政治性的,所以智能即是演说



家广泛的文化修养与知识。西塞罗并没有以希腊罗马的神话传统作为其修辞的灵感或资产,广泛的知识就是他的口才资产。对奥古斯丁来说,智能源于圣经,是神具体的智能与启示。因此,基督徒演说家不在世俗的哲学中寻找智能,而在神启示于圣经的智能中寻找。

奥古斯丁不仅注重圣经的智能,更重视智能的成果。奥古斯丁提到,一个人若要有流利的口才,如背诵智能之言(圣经),就必须在成长过程中从事其中(《基督教教义》4.8)。换句话说,奥古斯丁相信圣经的智能有助于加强基督徒演说家的口才:“因此,对于那些想讲智能之言却口舌笨拙的人,最重要的是牢记圣经的经文。当他认为自己的口才有限时,他将引述更多圣经,以致他所讲的内容都有圣经的支持。那些口舌笨拙的人将在这伟大的经历中成长。”这就是西塞罗对演说的本质(口才)与范围(广泛的知识)之复杂关系的了解和引用。虽然西塞罗与奥古斯丁对知识的本质有不同的看法(世俗的与启示的),但两者皆认同:(一)从现实到理想之成长的可能性;(二)本质与演说范围的相互作用;以及(三)智能对口才的重要影响。

奥古斯丁说道:“流利的口才令听者悦耳;那说话有智能的人使听者得益。”(《基督教教义》4.8)这句话不但指明圣经的智能有助演说家讲出智能的言语,亦道出智能的言语能使群众得益。这种演讲的实用功能和修辞源头可以与西塞罗的了解相比较。在功能方面,两者都同意修辞具造就性,而不是为了使人心喜悦而已。奥古斯丁的这句话似乎指出口才



圣经修辞学

(雄辩)的影响有审美的观念,而智能的影响则是启发性的;意即雄辩的技巧能透过不同的风格取悦人心、感动人或教导人,其目的与表达的优美并適切的方式是息息相关的。智能本身是修辞的源头,所以它能启发和教导会众。再者,由于智能比口才(雄辩)重要,所以奥古斯丁认为这两者的关系是有先后次序的。奥古斯丁也引述《所罗门的智能》(*Wisdom of Solomon*)第6章第26节:“因此圣经并没有说:‘口才的群众’,乃是说‘智能的群众是全世界的福气。’”奥古斯丁这个看法是非常西塞罗式的。他们都认为修辞学所关注的不是表现和技巧,或说技巧不能生发智能。要成为一个修辞家,首要追求的就是智能。

奥古斯丁与西塞罗都认为口才与智能的观点是有重要关联的。《演说家》是支持西塞罗式观点的主要文献(《演说家》69-71)。在较早期的文献中,西塞罗视口才为讲说流利的品质或讲说异常流利(《演说家》61)。西塞罗称:“口才的基础,如其他东西一样,是智能。”(《演说家》69-71)演说家既是有口才的人,那么演说家即是在演说中有智能的人。同样的,奥古斯丁在引述《智能书便西拉》(*Wisdom of Sirach*)第6章第26节之前提到:“其实,人不单希望讲说得有智能,亦希望有口才,因为若两者皆能则更有利。因此,他应该更勤于阅读或聆听有关口才的知识,并常常实习……。”(《演说家》81)西塞罗和奥古斯丁都把口才与智能视为一位演说家的重要素质;口才与智能的统一性亦见于西塞罗与奥古斯丁对智能的定义和用法上。



合适与修辞智能

在《演说家》中,西塞罗视“合适”(decorum)(希腊修辞传统的字眼是 *prepon*)为演说的适当响应(《演说家》69-71)。“合适”是指一位演说家在面对特定的听众、针对指定的课题时,能口才流利的讲出智能之言。这种适切的响应与讲说是演说的一种内在要素,即修辞智能。一位有如此智能的理想演说家必能适切地变化、结合,并适当地调整演说家与观众的关系。

奥古斯丁认同西塞罗有关基督教圈子里教导智能、思想与宣道的圣经宣讲原则。他举出许多圣经中和圣经以外的例子,显示许多先知、布道家、传道人、使徒与基督徒演说家如何以智能演说和写作。奥古斯丁认为这些人并非训练出来的演说家;从演说家的灵巧(创造力)中可以看出智能与口才的搭配,因为他们事实上经常接触智能的圣经演说家。

口才搭配智能

西塞罗和奥古斯丁的观念是“口才搭配智能”,而非相反。西塞罗认为智能是口才的基础,即一个人并非以学习说话的规则来学习口才,但却是首先学习得着智能。奥古斯丁亦引用使徒保罗为例,说:“我们不会说使徒遵守口才的训练,但我们也不可否认他的智能与口才是相搭配的。”(《演说家》11)奥古斯丁又说道:“……一个温暖人心的好演讲并非在于他详尽的分析,或是努力的发音,因为这些字句并非由人发明,乃是从神圣的思想中有智能及流畅地倾出;并非智能导向口才,乃



是口才没有抛弃智能。”(《演说家》21)

奥古斯丁不仅将西塞罗对智能的观念全盘并吞,亦经过消化,然后再赋予它一个新生的基督化智能(*sapientia*)。举例来说,他认为基督徒演说家的智能是神所赐的一种恩赐:“所以有一种在至高权威与神清楚的启示下最适合人的口才。”(《演说家》9)奥古斯丁视修辞为一种工具;圣灵藉它在基督徒演说家里赋予神智能的新生。这是早期基督教中一种非常普遍的希腊犹太式对智能的观念。

圣经传统的智能

奥古斯丁亦在《基督教教义》第四书中两次引用了《所罗门智能》第7章第16节来说明基督徒演说家的话语是在神的手中。根据希腊犹太式的智能传统,智能是与神并存的,认识智能即认识神。智能能洞察有份参与的创造奥秘,认识智能即与神奇妙的联合,并且得着神的启示与救赎。智能文学亦指出,神的智能是启示的媒介和教导人(箴1:20;8:32)的教师(箴8:1-21)与邀请人(箴9:1),并且能拯救他们(智7:27)。或许有人会把西塞罗的三种演说功用与智能传统中人格化智能的三种角色系上关系。奥古斯丁亦提到圣灵的角色与演说在教导、讨人喜悦和感动观众的各种功用上的论点。作为一名基督徒修辞学者,奥古斯丁认为基督教修辞学必须有爱,即圣灵恩赐中最突出的角色。因此,奥古斯丁认为修辞学本身是工具,并非如西塞罗所谓的民事性修辞。根据奥古斯丁,一个演说家虽然可能言行不一致,但他所说的真理仍具有说服



力。这大概是西塞罗与奥古斯丁在修辞学上最大的分别了。

智能文学常常将智能人格化：她被造于万物之先（箴 8：22 - 31），她向人揭露创造中原有的秩序，所以她在世界上得着一个神圣的角色。虽然如此，她仍在人群中寻找一个居所。她无法找到，所以她回到天家。稍后她在以色列列中找到一个歇息处，成为律法上的本质与释经家。

智能与神圣（那些拥有智能和神的基督徒之间）的亲密，以及智能与圣经学问的关系是希腊化犹太教、传统犹太教和基督教的教导本质或精髓。奥古斯丁在许多方面受到亚历山大神学的影响，甚至陷入其中；譬如在寻求这种道与智能（智能及圣经教导）的劝说关系上。

有趣的是，虽然西塞罗式智能没有亚历山大神学的假设（例如：人格化的智能、智能与圣经学问、智能与神的灵等），但奥古斯丁却能适当地将西塞罗的智能用于基督徒对智能的了解上。因此，基督徒对智能的了解是奥古斯丁对西塞罗口才精神的再生，同时奥古斯丁以智能传统的特性赋予西塞罗智能新生命。奥古斯丁的诠释学不是一个肤浅的传统，但亦重视各种传统创意性的汇合点。



合适与风格

合适

西塞罗修辞学对奥古斯丁最显著的影响可说是在演说家的“合适”观念和风格上。西塞罗认为,风格的运动由初期、中期到巅峰期都有由“证明”(初期)到“令人兴奋”(中期)到“说服力”(巅峰期)的功用。作为对雅典风格的响应,西塞罗强调功能(functional)而非形式上(formal)的风格。西塞罗式的风格是天生的,是适宜任何情况的。换句话说,西塞罗视“合适”(decorum)为演说中的适当响应。“合适”是指一名演说家为了某种目的、针对某种观众、对指定的课题有流利口才的智能。这种适当的响应与演说是一个演说家的内在要素,称为智能。一个演说家需要的是智能,包括广泛的知识及从模仿中的学习。口才的基础是“合适”的智能(sapientia),这是修辞学的主要术词。“合适”的本质在于重大的变化,并且晓得如何做内在的调整而不做得太多。

风格

在《基督教教义》中,奥古斯丁指出这种明确表达的西塞罗风格,在基督徒圈子中被视为是事件与风格(文体),以及功



风格(文体)	主词	功用	观众	结果
巅峰期	巅峰期	感动	倒退者	服从
中庸	中期	喜悦	不冷不热者	愿意
壮观	少小	教导	无知识者	知道

西塞罗的风格不止一种,而是适当的风格在适当的时间对适当的事情与观众的功用;西塞罗称之为 *decorum*,即“合适”的修辞智能。奥古斯丁在基督教圈子使用西塞罗式修辞学时,会在观众与结果中增加不同但适切的解释。对于无知者,需要用智能去教导;对于倒退者,需要去劝说,以致每个观众都能得到知识或意愿,或顺服地行动。^① 奥古斯丁提倡基督教传道者或教师以适当的风格使用圣经的真理,以致能得到预期的功用与结果。从初期到巅峰、从教导到取悦与劝服、从知道到顺服,似乎是一个连续的过程;这连续的过程是西塞罗式的。奥古斯丁所提倡的却是与观众类似的风格,虽然他受到西塞罗式表达功用的影响。

① 伯克(Kenneth Burke)指出,奥古斯丁的修辞学注重教诲的作用,“一旦把教诲作用认作是修辞的一个目的,那么就引进了一条把修辞范围扩大并超出劝说的原则。这原则也就要包括说明、描写和其他交流的理论 and 实践”(《行为动机修辞学》[*A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969],第78页)。



天生的风格：神圣的经典

奥古斯丁有系统地使用西塞罗的修辞学延伸与方法，并贯穿他对西塞罗对“合适”的了解。正如《论演说家》卷三的解释一样，笔者认为奥古斯丁对字句与事情有一种统一性的观念。根据西塞罗，事情与字句有相互的关系；字句使事情真实存在。换句话说，它们是有机体，而非机械式的关系。人若从诠释学的角度使用一个字句、一种思想或一件事情，就需要有一个开放、关联，但又独特分别的方法，例如广泛的阅读。这正如一种天生的 *ornatus*（一种风格/形状作外表装饰，亦能取悦和推动观众），既有合一性同时又在各种作品中富姿采的口才（整体的组织）。因此，诠释学允许一个人见到修辞学的合一与多姿多彩（多元化）。广泛的阅读并不是全盘照收和使用，乃是将资料消化后赋予它们新的意义。

奥古斯丁的诠释学与西塞罗式的演讲术、装饰与“合适”之相似和分别将是有价值但复杂的研究，超过本书的范围。奥古斯丁对“智能”的了解与使用的汇集点可称为“广泛的诠释学”。奥古斯丁不但以这种诠释学阅读圣经，亦以此阅读西塞罗的著作。一本“神圣”的书籍实质上并非一本在宗教传统下启示的书，而是一本因着宽大的缘故，可广泛地阅读和解释的书。



第七章 圣经叙事修辞超越： 自限、突破、神学

因为希罗修辞注重言语的表达、思想的辩说，所以难免也注重演说辞稿的体裁、结构、修辞等等。如亚里士多德的修辞术详论修辞学与逻辑学的配合应用：“修辞术是论辩术的对应物，因为二者都论证那种在一定程度上是人人都能认识的事理……。按照技术的原则制订的法则或然式证明有关系，或然式证明是一种证明方法，因为在我们设想事理已经得到了证明的时候，我们就完全信以为真。修辞式证明就是修辞式推论，一般来说，这是最有效力的或然式证明，因为修辞式推论是一种三段论证法，而且整个论辩术的功能在于研究各种三段论证法。所以，很明显，一个善于研究三段论证法的题材和形式的人，一旦熟悉了修辞式推论所运用的题材和修辞式推论与逻辑的推论的区别，就能成为修辞式推论的专家。”^①旧约修辞也有像古希腊修辞所谓的三段论证法之修辞推理

^① 亚里士多德，《修辞学》，罗念生译，上海：三联书店，1991，第21-23页。



圣经修辞学

(*enthymema*), 如《出埃及记》20:2~17 中的首 6 条诫命:“我是耶和华你的神,曾将你从埃及地为奴之家领出来”(20:2)是第一条诫命“除了我以外,你不可有别的神”(20:3)的修辞推理。“因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直到三四代。爱我守我诫命的,我必向他们发慈爱,直到千代”(20:5-6)是第二条诫命“不可为自己雕刻偶像,也不可做什么形像,仿佛上天、下地,和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像,也不可侍奉他”(20:4-5)的修辞推理。第二条诫命的修辞推理带着警告和应许。“因为妄称耶和华名的,耶和华必不以他为无罪”为第三条诫命“不可妄称耶和华你神的名”的修辞推理。

圣经的修辞学与希罗的哲学修辞是否风马牛不相及,有待我们更详尽的研究,也是本章开始处理的问题。若忽略了圣经跟犹太文化的关系,这也可能使我们忽略了圣经和犹太修辞学独特的地方——修辞学与诠释学的关系以及修辞学与叙事形式来表达意义的关系。我相信旧约圣经的修辞是属于犹太修辞传统之一,^① 故圣经及拉比(犹太夫子)的修辞能力

^① Margaret D. Zulick,《聆听的主动能力:古代希伯来语言中的说服力》(*The Active Force of Hearing: The Ancient Hebrew Language of Persuasion*), 见《修辞学》(*Rhetorica*)10(1992):367-380。



在于他们叙事诠释的应用。^① 新约圣经的福音书、《使徒行传》及《启示录》，也有着同样的修辞共鸣。这些修辞能力不在于哲理的论证而在于叙事的牵引，不在思路的清晰而在故事的认同，不在真理的分析而在真理的包含。所以，犹太修辞不以哲学为起点，而是以诠释学为意图把听众或观众、读者从叙事里牵引至“真理”的范畴来。在叙事的过程中，他们发现故事代表的真实面，所以他们向往、信任、追随“叙事修辞”。这吸引力要归功于作者的诠释技巧，因为作者在叙述一个故事时有必要创造（即使是已流传的真实故事也要有想象创造的必要）、发现、认同以及参与故事的“真情”。所以叙事的修辞不单单在叙述而已，更重要的是在叙事修辞中把抽象高超的真理人格化、人情化及故事化。意思就是，叙事的修辞有能力以故事的形态把真理具体化，使得更多人能认同；而故事包含的真理一旦被接受，生命就会被改变。

^① 笔者参考过两篇有分量的文章：Allen Scult,《叙事的限制：圣经中真理感应的言说》(The Limits of Narrative: Truth Aspiring Discourse in the Bible),见《修辞学》10(1992):345-365; R. P. Carroll,《出埃及记第三章的临在缺在》(Strange Fire: Abstract of Presence Absent in the Text Meditations on Exodus 3),见《旧约研究学刊》(Journal of the Study of the Old Testament)61(1994):39-58。有兴趣的读者可多参考 Robert Alter,《圣经叙事的艺术》(The Art of Biblical Narrative. New York: Basic Books, 1981)。



神的修辞创造

且看《创世记》第一章上帝创造的叙述吧！第一章记载万物的开始，包括“叙事修辞”的开始。上帝创造天地的时候，一切空虚混沌，没有意义也没有存在、没有事件也没有故事。当“上帝说”，创造就开始了，东西就存在，存在就有意义了。上帝一说，修辞学也就开始了。《论语·阳货篇》第十七章以修辞问题论证天不言：“子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（孔子说：天说了什么呢？四季运行，万物生长。天说了什么？）圣经却以上帝的言说作为言说上帝的依据。圣经也以上帝之言说和世界之存在的开始定为叙事的起点。

在未创造之前，一切空虚混沌，上帝的创造是一个从无至有的创造，所以本来是没有光、地、海、动物、人等等，但上帝创造了这些东西的实体；这是一个从无至有的创造，也是第一种创造。但这创造跟修辞学有何关系呢？有的，因为神从无至有的创造是以言语为工具，神的言语本身的潜能以及实现是一模一样的。意即神的言语是有能力以及可靠的。不像我们说一样做一样，神的言语一出就不会落空。如此，言语的创造就使意义及世界产生一种紧密的关系。

在《创世记》第一章的故事中，作者巧妙地重复“上帝说”这三个字（创 1:3、6、9、11、14、20、24、26），把神的话语、世界的存在及生命的意义，在简练的叙事修辞里表达出来。所以“上



帝说,要有光,就有了光”(创 1:3),上帝说要有什么就有什么;这是叙事修辞的功用,它能将神的创造威力透过叙事表达出来。由于作品体裁不是一个逻辑的推论而是一个富有诗意的故事,读者不但不会以哲理来批判故事的真假,而且会很自然地接受了故事的表达。读者也能亲身感受故事的真情。那么,故事所要表达的是什么呢?故事的真情又是什么?

故事要表达的就是,神的创造是以他的话语为媒介。他说要有什么就有什么。神的话语的潜力与能力是相等的,神的“修辞”(言语)与修辞的效果是没有偏差的。所以神的“说话”与物的“存在”是十全十美的。他一说既有既成。如此,故事表达了神创造的完美及神的万能;这完美及万能也成了叙事的目的,使读者信任故事的情节。

《创世记》第一章是修辞学的第一课。神为修辞学的“始祖”,他使语言与现实合一相通。故事的真情又是什么?故事的真情是要读者信任神(神是真善美),也要他们感受万物的真与美,更认识神万能的同在。第1章第1节至第2章第3节的文体与宗教的礼文很相似,富有诗体式的美感,作者可能是祭司家族的人。如果是的话,第一章的叙事不是一则普通的故事,而是以神圣的崇拜故事来表达敬仰、威严的情感。第一章所叙述的是神以简短的宣称,世界就成了。所以故事的神圣景况是叙事的真情。

叙事修辞以神的话语为创造的基础,而神又怎样用话语来创造呢?“上帝称光为昼、称暗为夜。有晚上、有早晨。”(创 1:5)上帝称什么就有什么(创 1:5、8、10);创造和命名是息息



相关的。命名不单单是将记号配给一些对象。在配名及宣告的过程中,命名赐予我们(如创 2:19)创造的能力及积极参与创造界的活动。在第一章里,当神称光暗为昼夜时,神也分辨事物;所以创造不仅是将无变有,也是将“有”创造成“更有”及“不同的有”。要有分辨的能力就需要命名。没有命名之前,事物可能是存在的,但是没有地位、方向及意义的存在。命名之后,事物有了自己的身份,就不在天地的混沌中漂浮了,而是在神的权势旨意下存活。所以命名能使创造有次序、有分别,在神的创造界中有意义。

能使创造有次序、有分别及自有的身份是修辞学所关注的课题,因为在言语的创造中,物与物之间存有互相和自我定位的关系,然后引申为事件性的(eventness)的意义。没有名字的东西虽然存在,但却是无意义的存在,因为这东西还没有与他物分别出来;亦因如此,这物也不能与他物产生一种互动的关系。相反,越复杂越清晰的命名就越能使对象间的相互关系显得更有意义。比如说,中国人社会中亲属的关系就使我们有一庞大的道德伦理体系。如果没有命名的话,一个婴孩永远不是一个人,只是一个物。在哲学的思考中,命名以及关系的掌握决定了思考者对世界的了解。所以,用语言来思考这世界并赋予它意义,不只是神第一次的创造才有,也是在我们当今生活中常有的经历。这修辞的创造是由神开始,然后赋予人类最大的恩赐。上帝以言说来创造,上帝也将言说这恩典赐给人,作为人类的修辞使命。



人的修辞使命

修辞人的初解

神给那人命名为“亚当”(有灵的活人),顾名思义这不仅指“耶和华神用地上的尘土造人”(创 2:7),还意味着人(Adam)虽然有灵却与尘土(Adamah)有关,所以人不单是灵或单是尘土,人是有灵的尘土或有肉体的灵。一方面他有神的形像,能与创造主沟通,有命名的恩赐;另一方面他有血有肉,跟其他的动物相似。第 2 章第 19 节说耶和华上帝用土造成野地各样的走兽和空中各样的飞鸟,但它们没有灵。

古今中外,“人”的定义林林总总。这也说明语言的使用者——人,对他自己的认识是一门复杂的学科。而这些令人目眩的定义,总离不了言语及思想这两个关系。苏格拉底说:“人是一种问了一个理性的问题,而能够给予一个理性的回答的存在。”意思就是人就是那位会思想的存在物,在思想的过程中,他以理性寻找人生的答案。没有了思想就没有了智能;没有了思想也就没有了语言。所以,思想与语言是分不开的。我们思想时不能没有语言,我们用语言时也就在思想。

有理性会思想的人就是一个有智能的人,原因是这个人会用思想以及言语来整理这世界。有智能的人是一个有世界



在”。当然,这里的理性不是说患了幻想症的精神病患者都有理性,因为有理性的人是一个懂得用方法将这世界的混杂作一个完美的解释,而不是在幻想中周延混乱。“人为理性的存在”是使这世界有意义,而作人的原则就凭着这意义或理性的结果而行。

海德格尔(Martin Heidegger)也说过:人是说话的动物,人是可以言谈的实有。言谈是什么呢?“言谈是语言的基础,但不是语言本身;把自己发现的世界中的实有之可理解性,加以有意义的抒发就是言谈。”所以,运用语言的目的是要产生意义。有了意义,这世界才算美,这一生才算白活。人类是运用语言的动物,就如英国哲学家罗素说:“语言文字是人类的特权,也许是人类所以能超越没有语言的动物的习性的主要原因。”

当然言谈不只是有言有语之谈而已,言谈可包括倾听和沉默等行为。言语是思想的化身(符号)。《尚书》的序疏中有云:“言者意之声;书者言之记。”意思是言语是意义的声音;书写是言语的标记。所以,言语是思想意义的化身;文字是言语的化身,因为言语将无声的思想表达出来,而文字将无形之言语定其形象。修辞学所关注的就是思想、言语和文字的互动关系。

语言学家安藤正次说:“普通之所谓言语者,即指心中思想藉声音而发表者也;但言语未必能完全代表思想。盖言语究属于一种符号的性质,符号与思想的结合,乃为选择的、关系的,而非固定的。所以符号有变更之可能,而言语亦有变更



之可能。……言语虽为符号之一种,但毕竟与单纯的符号有别。盖言语不能离思想而独立,凡无意义的声音符号,吾人不及谓之为言语。是则无思想则无言语矣。”安藤正次认为没有言语,思想就不能表达出来。其实,没有了言语,我们就无法思想,因为言语是思想的工具。但是言语与思想是有别的,或者说,当我们用言语思想时,我们用了言语为符号把世界的概念讲出来。言语与思想是一种“约定俗成”,意思就是我们所用的语言是一种共通的,不然在沟通的过程中,你我的用语就有许多是对方不一定会明白的了。

海德格尔也说:“人是说话的动物。”意思就是我们不能没有言语而存活,即使是聋哑的,他们也有自己的言语或符号世界(语言)。符号不是指没有意义的存在物,而是一个在人类意义世界中的部分。所以,有了言语就有思想,意思就是有了言语就有了世界,因为有了世界就有了意义。你我可以用言语把这世界的万物点名,然后跟它们发生你要有的关系。这是言语的创造能力。这世界不单是自然世界,你不是看过不少作家在他们的笔端下创造出一个又一个世界吗?即使那些世界在历史的事实角度来看不一定存在,但在不少读者的心灵深处却是活生生的。书中的思想世界感人肺腑,读者随着书中的思想世界而哭笑。

无言语则无思想;同样地,无思想则无言语。为什么呢?原因是言语的运用是将某一种意义表达出来,而不是说出符号。没有思想的符号也就是没有意义的符号,那是胡言乱语,不是应该有的言语。我们所谓的人必须要有人生观,意思就



是人必要使用言语好好地把思想表达出来,因为思想是人生的指引。我们的一生受什么东西影响最大呢?不是环境,也不是上天的恩赐,而是自己的思想。唐君毅认为:“人能自觉,自己反省自己,自己知道自己;亦即自己超出自己。”意谓,如果我们懂得运用思想来整理这个世界,那么我们就知道超越自己的局限。“不会思想的人是愚人;不愿思想的人是奴隶。”因为我们是修辞人,我们在使用言语和语言,我们也在思想;所以,“慎思之、明辨之、笃行之”。戴华山说出几种人生观以及不同的后果,他的提醒值得我们留意:“有人待人如己,有人视人如仇;有人挥金如土,有人爱钱似命;有人在力争上游,有人却自甘堕落;有人为名所束,有人为利所羁;有人视人生如旭日东升,有人看人生似日暮西山。这一切,都决定于他的思想,他的人生观。有些人飞黄腾达,有些人一生没落;有些人头角峥嵘,有些人默默无闻;有些人造福社会,有些人危害人群;有些人处贫贱而甘之若饴;有些人居要位而心犹未足。这些,也都是一念之间的事。一念善,终身为善;一念恶,终身为恶。因此,我们必须‘研几于心意初动之时’。”^①

修辞使命制造人类命运

命名的创造能力是神赐给人类专享的权柄及责任,也因

^① 戴华山,《语意学》(学术出版社,n.d.),第6页。曾庆豹,《上帝、关系与言说》(台湾:五南,2000),第54-128页,以圣经、神学和哲学范畴设立一个后自由批判的言说上帝之诠释学,十分信服可取。



如此人就有了宗教语言。^①“那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名。”(创 2:19)这段记载主要是表达人如何在命名时与创造界产生一种沟通关系(创 1:28)。在还没有命名之前，这些活物早就存有了，但在命名之后，这些活物的存在更有意义及关系上的存在。命名不是本体的创造而是意义及关系的创造。只有当人称象为象时，他才能在万群的动物中跟象有一个个别的认知关系。

可惜在这些动物里，人还没有找到一个亲密相通的配偶。所以故事继续叙述神如何为亚当创造一个女人。女人创造后已存在了(本体的存在)。女人与亚当的关系及对亚当的意义不是神所说的(至少在这故事的描述里没有提到)，而必须由亚当自己命名定意的：“这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为“以沙”(‘ishāh“女人”之意)，因为她是从“以丝”(‘ish“男人”之意)身上取出来的。”(创 2:23)如果神要创造一个配偶给亚当，照理应是神给女人起名。可是神已委托亚当命名的福气，何况女人是男人的骨肉之亲，所以亚当的命名有创造骨肉之情的功用。

同样，命名的目的也在以撒、以实玛利、雅各、玛拿西、以法莲等人的命名中看出。命名含有纪念的意义；命名使事件具有纪念性的意义。一个故事值得纪念是因为它是一个特别

^① 参 Jean - Pierre Vernant,《古希腊中的神话与社会》(*Myth and Society in Ancient Greece*. New York: Zone Books, 1990),第 104 页。



的经历,值得回味无穷。例如夏娃怀孕“得”子,就起名为该隐,就是神助我得的意思。该隐杀亚伯,亚当与夏娃生了另一个儿子,起名叫塞特,意思是“神另给我立了一个儿子代替亚伯”(创 4:25)。

在许多的起名叙事中,我们看到名字本身与故事相关联。又如,神给夏甲的一个儿子起名为以实玛利,“因为耶和华听见了你(夏甲)的苦情”(创 16:11)。在苦难的经历中,人需要感受与神同在的把握。夏甲的故事正是如此,虽然她不是正统的传宗接代者,但她的故事仍然不在救恩门外,神听见了她的苦情。约瑟在埃及受苦同样必须附有神圣的故事,不然生命就无意义了。当约瑟得了两个孩子时,故事的叙述是约瑟为他们起名为玛拿西及以法莲:“约瑟给长子起名叫玛拿西(就是使之忘了的意思),因为他说:‘神使我忘了一切的困苦,和我父的全家。’他给次子起名叫以法莲(就是使之昌盛的意思),因为他说:‘神使我在受苦的地方昌盛。’”(创 41:51-52)同样地,摩西为儿子起名革舜,“因我在外邦作了寄居的”(出 2:22)。神在创造天地万物时有命名的主权,之后我们看到人类也应用神所赐给他们的权柄;命名使人类的故事与神的故事连贯,意义(包括受苦的意义)就从这些连贯的故事中产生起来。

但在亚伯拉罕改名的故事里,不是人乃是神为亚伯拉罕的生平定下将来的命运,也代表神与他立下神圣的约:“从此以后,你的名不再叫亚伯兰,要叫亚伯拉罕,因为我已立你作多国的父。我必使你的后裔极其繁多,国度从你而立、君王从



你而出。我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约、作永远的约，是要作你和你后裔的上帝。”(创 17:5-7)亚伯拉罕的故事具有前瞻后仰的意义，而且这故事将影响多国及世世代代的人。他的故事成为了我们的故事！因为亚伯拉罕的故事代表他生命的转折点(不再是……而是……)，他子孙的故事也如此被改变为有方向及有新的意义。

这故事的应许也影响了他的妻儿。撒莱易名为撒拉，“我必赐福给她，也要使你从她得一个儿子；我要赐福给她，她也要作多国之母，必有百姓的君王从她而出”(创 17:15-16)。这故事有些有趣可笑之处，亚伯拉罕听完这话就俯伏在地，但心里却喜笑，因为他和妻子都已近百，怎可能再生养？(创 17:17)现在连一个孩子都没有，怎可能成为万国之父、万国之母呢？所以，亚伯拉罕对上帝说：“但愿以实玛利活在你面前。”(创 17:18)亚伯拉罕一时的不信不能左右神的旨意；上帝说撒拉要生子，要给他起名以撒，“我要与他坚定所立的约，作他后裔永远的约。”(创 17:19)对犹太人来说，亚伯拉罕的故事是他们民族荣耀故事的开始。到了新约，这故事与基督的故事成为基督徒的故事。许多人也因亚伯拉罕的约而蒙福。叙事修辞就从神威荣的创造到一个家族的拣选扩张至人类蒙恩得救的故事。

人名可以是神圣的，因为这与神圣者有密切的关系；也因为如此，这人不是一个无名小卒，而是一个有神圣身份(神旨意的带领)的人。地名也是叙事修辞中重要的故事书写法。地名使一个地方从一个无名的荒野变成一个有名、有意义的



地方。神曾在这样的地方彰显他的爱及同在；同样地，这个地方在以后的日子中也有其可贵之处。比如，亚伯拉罕在摩利亚一个无名的山上献以撒的时候，神为他预备了一只公羊为燔祭来代替他的儿子。“亚伯拉罕给那地方起名叫耶和华以勒”，就是耶和华必预备的意思（创 22:14a）。前半句是命名，后半句是诠释；命名与诠释是叙事修辞的目的。经文清楚地交代说：“直到今日人还说：‘在耶和华的山上必有预备。’”（创 22:14b）神曾在无名的山上行了奇妙的事，这是一个值得纪念的故事，难怪直到今日（作者的时代）人们还知道故事的纲要，而且无名的山已成为“耶和华的山”。昔日的供应会在前面的日子继续供应人们的需要。

《创世记》里有许多筑坛的故事也是为了让一个地方神圣化，为了让一个神圣的故事继续在这地方发生，因为神曾在这地方行了奇妙可畏之事。雅各在伯特利“筑了一座坛，就给那地方起名叫伊勒伯特利”（创 35:7a）。叙事修辞往往加上注明诠释：“因为他逃避他哥哥的时候，上帝在那里向他显现。”（创 35:7b）这是一个与神相遇的经历。

雅各的易名及他为一个地方起名的故事，记载在《创世记》第 35 章。第 9 节提到神易改雅各的名为以色列，连续了亚伯拉罕的立约和应许。第 14 节记述“雅各便在那里立了一根石柱，在柱子上奠酒、浇油。雅各就给那地方起名叫伯特利”。其实雅各给起新名早在第 32 章叙述过。那时雅各与天使摔跤，他得不到祝福就不罢休。雅各易名为以色列，叙事注解说：“因为你与神与人较力，都得了胜。”（创 32:28）易名之



后,雅各得到使者的祝福,他便给那地方起名叫毗努伊勒,意思是“我面对面见了上帝,我的性命仍得保全”(创 32:30)。叙事必有故事,起名必有意思。起名就如诠释,使得一个空乏无义的经历有着深远的意味。叙事中的起名就使得故事的意义回味无穷。再加上人类的故事若能与神的故事产生情节上的配合或祝福或引导,即使在苦难中,人类也能在其中感受生命的意义。与神相遇的情节成为《创世记》故事中最贴切的经历。

叙事修辞的自我突破

叙事修辞表达了许多故事与真理,但真理是永恒无限的,尤其是有关神自身的真理,叙事修辞又怎能突破自己的框架而使真理不至于僵化为偶像呢?哲学修辞所做不到的就是突破自我的限制,因为它不能废弃论证程序;不然哲学修辞的结构就不合乎逻辑了。哲学修辞无法超越自己的格式(form)与方程式(formulae),因为逻辑或论证无法反逻辑或不合条理,否则就没有说服力了。可是叙事修辞可能在诠释中继续按照故事的方式进行,但却在叙事中显示其限制,进而带出真理的费解高超之处。

叙事修辞的“不能叙述”(或不能修辞)就成为叙事修辞的自我批判;如此自我批判的结果就是叙事修辞的突破。这样,无限的真理才能在有限的叙事中继续它的故事。叙事修辞的



“不能叙述”到底是怎么一回事呢？这“不能叙述”不是胡言乱语，而是有言无意，意即，有叙述但没有诠释；因为叙述还在，所以还有故事。在没有诠释的叙述中包含着另一种叙述的诠释，那就是叙述与诠释本身的自我限制。在这种“不能叙述”的表达过程中将叙述的故事人物或事件情节衬托出来。以下所提有关《出埃及记》的例子将更清楚介绍这种“不能叙述”到底是怎么一回事；也显示新约叙述修辞的神学基础，而这基础最后就在神的自我启示中表明。

前面已提到叙事修辞有言有语的能力，尤其是在用字上创造一个真情的世界。笔者想在这里提出修辞学的另外一种能力，这种能力将以不同的修辞方式来表达：时而无言无语也无意、时而有言有语却无意、时而有言有语并含新意。这种方式所要表达的是叙述本身的局限与突破局限的可能性。

且看《出埃及记》第三章的叙事。第1节开始就描述摩西的牧养经历，此经历在圣经中往往导致与主相见而生命得以改变，如亚伦、摩西（出4:14-15）和大卫的经历（撒下7）。摩西带领羊群往野外去，到了神的山，就是何烈山。照理来到神的山应该是见到神的，但第2节只提到“耶和华的使者从荆棘里火焰中向摩西显现”；摩西没有见到神，只见到神的使者；摩西没有直接见到神，只是间接地在火焰中见到神的使者。神的同在是怎样的？答案是他的不在；这是一个不在的同在。耶和华不在火焰中，也不在荆棘里，只有耶和华的使者在那里。难道这就是神的山？难道神的山没有神？

天使在荆棘中显现，但令摩西感到好奇的是荆棘而不是



天使。荆棘原文是 *seneh*，可能响应着西乃（同音 *sinay*，参申 33:16）。何烈山的荆棘与西乃山是有关系的，正如《出埃及记》第 3 章第 2-4 节的“看”（*r'h*）与先知所看到的异象相似。作为一个最伟大的先知，摩西看到神的天使和荆棘中的奇象，而他的响应也是先知式的：我在这里（*hinneni*）。看到这个异象之后，摩西就与神对谈，并听神的吩咐（“不要近前来”、“把脚上的鞋脱下来”）。摩西知道他已经站在圣地上，他不是祭司，所以必须遵守圣洁的规矩；他是个先知，必须先与神对谈，然后才能为神讲话。但这对谈是在神的主权之下；在第 11 节之前摩西根本没有发言的机会，因为这不是一个对话，而是摩西必须听耶和華的话。

《出埃及记》第 3 章第 7 节开始讲述以色列人在埃及受苦。所以，以色列人、作者及读者所关心的问题是：“神啊！你在哪里？”但摩西却经历了神圣者的荣美炫耀。只有叙述者知道耶和華是谁，摩西并不知道；所以，接着是耶和華的自我介绍。

要找出故事的情节或叙事的诠释，作者必须追溯到故事的起点，即神与亚伯拉罕立约的故事。《出埃及记》第 2 章第 23-25 节说：“以色列人因作苦工，就叹息哀求，他们的哀声达于上帝。上帝听见他们的哀声，就记念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约。上帝看顾以色列人，也知道他们的苦情。”第三章叙述神怎样看顾并知道他们的苦情。耶和華的使者从荆棘里火焰中向摩西显现（出 3:2）。故事重复神的确看到百姓在埃及所受的困苦（出 3:7），而神亦应许解救他们至应许



之地(出 3:8-10)。但始终看不见神的显现,所以摩西要知道耶和華的名,好让他向百姓交待他是谁(出 3:13)。

神的自我介绍是:“我是你祖先的神。”摩西一听到这位神是谁,知道是谁在荆棘中,就立刻蒙上面不敢看(*nbt* 这字的意思与 *r'h* 字一样)他(6节)。耶和華神讲、看,且听到(7节)。当摩西蒙着脸不敢看神的时候,神就对摩西说他已看到他子民受苦,也听到他们的苦声(社会不义与剥削之声,参出 22:22;赛 5:7)。从前摩西在埃及看到许多不义的事,也因为抱打不平而逃出埃及;如今他必须回去见法老,为以色列人申诉,并解放他们出奴役进入应许之地。在荆棘中的神或天使以“我”字表明自己的身份,而摩西所用的第一个字也是“我”。接着,摩西问神:我是谁……? (*mi anoki*)。从这时候开始,摩西与神才有对话,直到摩西善终。以下我们要注意的,在有限的文字叙述中,作者如何带出神的超越和永恒性。

在这之前只有造物才会被命名,或者说只能片面地以人对神的感受与经历在人名或地名上纪念神、认识神。这是叙事修辞所能做到的。但是要为耶和華神起名未免太不自量力了!“神”或“耶和華”从来都没有注解。直到《出埃及记》第3章第13节,叙事才把一个又一个的故事描绘出来。作者或读者渴望继续读到更多故事,可能是因为人无法停止更深、更广的探知神,以及更多的经历神。当神差派摩西解救他的子民时,摩西犹疑不决,但神应允他“我将会……”(*Ehyeh*);这是10至16节的主要用字。要认识神是谁就要认识他的同在:“我将会与你同在”;这同在的主题已在火荆棘的事件中显明



了。现在式的同在才可贵真实,但这里的应许却是将来的同在(*hyh* 的未完成式)。^① 神的同在是不是现在的不在,将来的同在? 或者耶和華的同在意味着以后以色列人要在這山上敬拜耶和華呢? 如果是後者的話,這是一種敬拜的同在;如果是前者的話,這就是一個不在的、飄浮似的同在了。^② 神的同在不能被人的實存所限制,因此,對我們而言,神的同在有其不同在的一面,或者我們可以這樣表達神“不同在”的同在:同在。更寶貴的是,神的同在並不是在頂上沉思推敲而認識的,乃是在人們的受苦中去實踐和經歷的。另外,明日能讓我們發覺神的同在,而今日所有的只是神的不同在。^③ 神的同在並不是在荊棘中,而是在受苦的以色列人當中。摩西聽到耶和華如此的回答當然感到滿頭霧水,一知半解他的真像,所以接着他問這位祖宗的神叫什麼名字,因為他要向自己的百姓交代。

耶和華的名是什麼呢? 耶和華的回答中出現了他第一次

① 這種同在應許與以下的經文相似:《約書亞記》第1章第9節;《撒母耳記下》第7章第9節。

② 參 S. Terrien,《飄浮的臨在》(*The Elusive Presence*. New York: Harper & Row, 1976)。R. P. Carroll,《出埃及記第三章的臨在缺在》,同前,第57頁寫道:“書本不能啟示神,因為除了異教的神明之外,真神沒有如此啟示過。神的同在與白紙黑字的啟示不同。同在在其實有其不在的一面,所以在解讀聖經時我們必然與不在相遇。”

③ 神不同在的同在是整本聖經的主題,聖經故事也常與人們的受苦經歷有關。在新約中,耶穌更傳講“你的國降臨”這末世性福音。T. J. J. Altizer,《創世記與啟示錄:邁向真正基督教的神學旅程》(*Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990)。



所用的“我会”：*Ehyeh Asher Ehyeh*。之后，耶和华重复说，是这 *Ehyeh* 派遣摩西的(12节)。提到耶和华的名字时，叙事修辞巧妙地瓦解：*Ehyeh Asher Ehyeh* 意即有言无意。英文的翻译通常是 I am who I am 或 I will be what I will be 或 I become what I become；意思是“我就是我”；但这是一个没有意思的字句，因为这是“同义反复”(tautology)。这就是修辞的“不能叙述”法。

在哲理的分析下，*Ehyeh Asher Ehyeh* 这句话是没有意思的；但在修辞学的研究中，说了无意义的话不等于没有说。说了即使无意也表达了叙事的内容虽然是真空，但叙述的方法却有意思。进一步地分析，发现真空的内容原来不是因为故事空洞，而是因为故事太丰富了，一时无法用文字去捕捉描述。因此，有言无意的叙述表明叙事文体、结构和技巧的局限；或者是叙述表白说：“我没有办法说了。”叙事修辞不只一次表白“我不说了”，接下去耶和华对摩西所说的：“你要对以色列人这样说：‘我打发你到他们这里来。’”(出 3:14b)也同样表达了叙事修辞的局限。

到底 *Ehyeh Asher Ehyeh* 与“四个字母”(tetragrammaton) YHWH 是否有关，且慢下结论。笔者认为译本已给这句话作了诠释，所以我们都认为这句话是有意思的；和合本的“我是自有永有的”是有言有意的，不像希伯来文的有言无意。七十士译本的翻译 *ego eimi ho on* 比较接近希伯来文，但斐罗(Philo)、俄利根(Origen)，以及受亚里士多德哲学影响的神学家，都把 *ehyeh* 与 YHWH 读成“永恒的物体”、“纯存有”或“本质”，他们同样给 *ego eimi ho on* 作了哲学的诠释。这就是亚



里士多德与亚奎纳(Thomas Aquinas)所认为的自有永有者,不动的动者(the Unmoved Mover)。许多解经学者也认为 *Ehyeh Asher Ehyeh* 是从 *hyh* 而来,而 *ehyeh* 与 YHWH 都同样有 to be、to become(成为)、is - ness(是)或 being 的含义。笔者认为这种对 *Ehyeh Asher Ehyeh* 有言有意的看法是后来的学者对这句话的诠释,而不是原文叙事修辞所要表达的。原文的意思是什么呢?

有言无意表示神的真面目不是语言文字或故事所能描述的。神是圣者(Holy Other)、超越者(the Transcendent One)。就如老子所说:“道可道,非常道;名可名,非常名。”我们有神存在的正面知识,但我们对神的本质却只有负面的认识。我们可以沉思神的属性,但我们对属性的本质却永远不能透知。比如当我们想到神是全知或全能时,我们不晓得他全知或全能的本质是什么,所以我们就说神是无所不知,无所不能,无所不在的神。用英文来表达时,我们会用负义前缀(negative prefix),如无限(infinitude)、不朽(immutability)、无所不能(impotence)等字眼,表达我们对神的认识(其实是无知)。讲了许多,却并不晓得讲了什么;这也是叙事修辞的自我限制。

但说了(即使无意义的讲了许多)就有意义,至少这意义是要突破叙事修辞的局限。这种突破是叙事修辞独特的地方。《出埃及记》第3章第14节的“不能叙述”恢复了叙述的正面功能;“不能叙述”神的名是因为神的故事不能以文字道尽。要认识神的故事必须回想起先祖与神相遇的故事。第15节的叙述不正是回顾之前的叙述吗?“上帝对摩西说:‘你



要对以色列人这样说：耶和华你们祖宗的上帝，……打发我到你们这里来。”意即如果要认识神，就得回顾前人怎样与主同在的故事。叙事修辞不以新的有关神的故事来展开，而以先前的故事重重卷开。第 15b 节再回到神原本的名字“耶和华”时也不加以诠释；第 16 节继续以先人的故事来认识神：“耶和华你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的神，向我显现，说，我实在眷顾了你们，……”之后，神应许带领以色列人进入流奶与蜜之地。

人可能在过去、将来和现在经历神；这一点可从 *ehyeh* 与 YHWH 的无定时态得到解释。刘源 (T. Leeuwen) 认为 *ehyeh* 与 YHWH 代表永生神在人群中如雷电般彰显他的行为、同在与荣耀。^① 神的故事与神的同在和荣耀可在火丛中和神对摩西的保证(“我必与你同在”〔3:12〕)中看出。《出埃及记》第 33 章第 18 - 23 节的叙事也印证了神的名与他的荣耀的密切关系。“摩西对耶和华说：‘求你显出你的荣耀给我看。’耶和华说：‘我要显我一切的恩慈，在你面前经过，宣告我的名。我要恩待谁，就恩待谁；要怜悯谁，就怜悯谁。’”(出 33:18 - 19) 正如《出埃及记》第 3 章的叙事，摩西在第三十三章中再次向

① A. T. van Leeuwen, 《基督教在世界历史中》(*Christianity in World History*. H. H. Hoskins 译, NY: Charles Scribner's Sons, 1964), 第 53 页, 47。参 Edmond Jacob, 《旧约神学》(*Theology of the Old Testament*, Arthur W. Heathcote 及 Philip J. Alcock 合译, New York: Harper, 1958), 第 48 页; Alan Richardson, 《圣经神学字汇》(*A Theological Word Book of the Bible*. NY: Macmillan, 1950), 第 91 页; Thorleif Boman, 《希伯来与希腊思想比较》(*Hebrew Thought Compared with Greek*. Jules L. Moreau 译, Philadelphia: Westminster Press, 1960), 第 47 页。



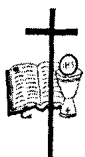
神提出一个挑战,就是要求看到神自己。虽然出现同样的叙事修辞,不过当神宣告他的荣耀时,他不再有言无意,而是有言有意。第三章已经解决且突破了叙事修辞的局限问题,所以“我要恩待谁,就恩待谁,要怜悯谁,就怜悯谁”取代了 *Ehyeh Asher Ehyeh*,意即若要认识神的名或荣耀,就要认识神的怜悯。

摩西再次向神提出的挑战也是向叙事修辞提出的。叙事修辞又怎样解决这个问题呢?

[耶和華]說:“你不能看見我的面,因為人見我的面不能存活。”…“看哪,在我這裡有地方,你要站在磐石上,我的榮耀經過的時候,我必將你放在磐石穴中,用我的手遮掩你,等我過去;然後我要將我的手收回,你就得見我的背,却不得見我的面。”(出33:20-23)

神的故事或名字非叙事修辞所能尽述。第三章用有言无意的方法,这里却用了“见而不见”的“背面”修辞。摩西没有、也不能见到神的正面,他只能见到神的背面。叙事修辞没有中断,但它无法叙述神,只能描述神的背影。虽然人有命名与诠释的恩赐,但许多神人相遇的故事都不是笔墨所能形容的。

叙事修辞的世界把神与人的相遇描绘出来。在描述的过程中,不能没有语言的运用,但语言可能表示故事的真实取向,也可能表示故事的深不可测。来到后者的处境时,叙事修辞将继续故事的情节,只是她会以无意的语言突破修辞的局



限,然后再用以往的故事把读者带入一个更大的应许。人类的故事不只是历史,也不只是梦想,而是回想与盼望的实存。人类的故事也不只是人的孤独故事,而是从神的同在和怜悯中得着生命的意义。叙事修辞的可贵之处在于它的诠释所赋予的意义,以及超越故事的真理、真情的感受与生命的改变。

《使徒行传》中的“缄默”修辞

从《出埃及记》的描述肯定了叙事修辞的神学基础,神的自我启示有办法透过有限的文字将无限的真理表明。在新约中,自我突破的叙事修辞仍然存在,目的也是要在叙事的有限结构中赋予诠释的功能与意义,并让读者有份参与真理的超越性以及改变生命的能力。《使徒行传》的结尾给我们这样的例子。

学者们从历史批判的角度推测《使徒行传》提早结束与资料上的引用有关(司比达[Spitta]和蔗亨[Zahn]),或是参考资料的有限(卡表利[Cadbury]和哈那可[Harnack]);有些学者,从神学批判的角度阐释《使徒行传》突然的结尾为作者的神学议程或策略所导致(米挪[Menoud]和康素民[Conzelmann]末世



的延期),或是对罗马政权的宽容(黑亨称[Haenchen])。①然而,修辞学研究视这突来的结束为作者的写作策略;作者刻意使用这样的结束来加强叙述的说服力,并引起读者的共鸣。②

《使徒行传》(与《马可福音》的结尾非常相似,然而马贵勒[Marguerat]却有不同的看法③)不完整的结尾,可以从它的信息和结构这两个内在的因素中观察到。从二十到二十八章,使徒行传的作者井井有条地在读者心中建立一个无法满足的期望。是他忘了吗?是他改变了他的策略?还是他选择以一个突然、寂静的结尾取代一个完整的结尾,以期带给读者更强烈的悬疑感和想象空间?

修辞或文学的研究许多时确实着重结尾多于开首。亚里士多德的《诗学》7, 1450b 对结尾有这样的论说:“结尾作为一个规条,无可避免的,是某一件事的自然结果,然而它却没有其他东西尾随着……结构好的布局不应该是随意开始及结束的,乃是包含我们所提出的方程式。”但是古时的著作不一定

① 参 C. J. Hemer,《在希腊历史境况的使徒行传》(*The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989),第 383 - 387 页;及 Daniel Marguerat,《使徒行传的结束(28: 16 - 31)与缄默的修辞》(*The End of Acts [28: 16 - 31] and the Rhetoric of Silence*),见《修辞学与新约:1992 年海德堡公议的论文》(*Rhetoric and the New Testament, Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Stanely E. Porter 及 Thomas H. Olbricht 合编, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993),第 74 页。

② 马贵勒认为《使徒行传》的结束是故意让读者感觉叙事的不完全,这是对的,参 Daniel Marguerat,《使徒行传的结束(28: 16 - 31)与缄默的修辞》,同上,第 74 - 75 页。

③ 同上,第 75 页。



遵守这个规则,例如荷马的著作《伊里亚德》和《奥德赛》。^①

在修辞研究中,“寂静”的功效非常重要。伪朗吉纳斯(Pseudo-Longinus)在他的著作《论庄严》(*On the Sublime*)中强调庄严的首要源头是思想上的庄严:“庄严是崇高思想的响应。”(9.2)以艾哲斯的尼奇亚(Nekyia of Ajax)不愿回答尤利西斯(Ulysses)的问题为例:“甚至在没有声音的时候,那原始的思想本身有时亦只因为其思想的崇高而受到钦佩,正如在《尼奇亚》(Nekyia)中,艾哲斯的寂静是伟大而比任何言论都庄严的。”(9.2)“缄默”没有行动,并不表示它没有表达任何意义;相反的,空白的表达超越文字所能表达的。

癸德联在《演说学原理》第二册说到:

“在某些言论中岂不是有些细则被掩饰?这无论是因为它们不可被显示,或是为了其庄严不能以言语表达。……在以菲真尼亚(Iphigenia)的牺牲中,他勾画了一个愁苦的考查斯(Calchas)和一个更苦的尤利西斯(Ulysses),又为曼尼佬(Menelaus)加上艺术上最高深的折磨。当各种方法都用尽时,他还是不能将他父亲的面部表情切实而合宜地表达出来,终于他将父亲的头蒙上面纱,让每个人以自己的想象力去领会(*et suo cuique animo dedit aestimandum*)。”

^① 马贵勒认为《使徒行传》的结束是故意让读者感觉叙事的不完全,这是对的,参 Daniel Marguerat,《使徒行传的结束(28:16-31)与缄默的修辞》,同上,第77-78页。



(2.13.12 - 13)

克里索斯托(St. John Chrysostom)在其著作《使徒行传的讲章》(*Homilies on Acts*)中提到:“作者,也就是路加的讲述到此为止,让读者因渴慕而透过反省来填补那没有说出的。外人(非基督徒作者)亦相似;如果一切都知晓,那就会使人变得缓慢和无感觉。”(《使徒行传的讲章》15节)这番话为我们当如何看不完整的结尾提供了两个指示:触动读者的想象力和使用先前的陈述去填补不完整的结尾。

鲁西安(Lucian)在其著作《如何写历史》(*How to Write History*)中提到历史学家如何自由地使用寂静或简促的手法:“如果你要跳过那些较小和不大重要的项目,而对重要的事尽量发挥,那么将会有许多应该(删除/撇弃)的。”(56节)但是,这并不直接涉及突然结尾的修辞。哈利卡挪苏的戴奥尼索司(Dionysius of Halicarnassus)在著作《论修西得底斯》(*On Thucydides*)与《致庞贝的信》(*Letter to Pompeius*)中认为,陈述中的悬疑法是一个文学的设计,不将叙述的资料全盘托出,正如哈利卡挪苏的戴奥尼索司所理解的修西得底斯(Thucydides),为了诱导读者给情节作结(例如《奥德赛》、《亚尼》[*Aeneid*]和《希罗多德》),或让无尽头式的结尾带出一个不言而喻的叙述,作为隐喻或提喻,分类来自克莫(Kermode)的《秘密的启



创》(*Genesis of Secrecy*)。^①艾色(W. Iser)认为文本的“空洞”使阅读变得有意义。谈了那么多文学理论,让我们分析路加在结束《使徒行传》中的修辞意旨。

在《使徒行传》第27-28章之前,我们看到使徒在君王面前受审判(23:11,25:11-12,26:32)。往罗马的路途既长远又麻烦,然而这个耽搁所带来的影响却是显而易见的,也就是使读者的阅读欲伸展到结尾的最后数行。第27-28章有两个主要的部分:《使徒行传》第27章第1节至第28章第10节是针对不信者而写的,第28章第1-31节的对象则是犹太教的信徒。第27章所描写的保罗是个英雄:他给予航行的意见(27:9-10),他给予安慰(27:21-26),他斥责水手们的小信(27:31),他为饼祝谢、设圣餐(27:35);因为他的缘故,其他犯人得以保存生命(27:43)。如果《路加福音》的英雄是耶稣,那么《使徒行传》的英雄就是保罗了。在第27章第23-24节中,圣灵的启示成为神给保罗所施的恩典,意即保罗成为二百七十六位乘客得救的神圣媒介。船上所有的乘客得以安全登岸,代表着地上万国得救恩。正如《路加福音》中耶稣的死,他定意要往耶路撒冷去,促使救恩临到世人。同样,保罗定意要去罗马并在那里传福音,这意味着将上帝的救恩传到世界的

^① F. Kermode,《秘密的启创》(Cambridge: Harvard University Press, 1979),第65页;参 F. Kermode,《结语的意义:虚构理论的研究》(*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London: Oxford University Press, 1966);B. H. Smith,《诗歌结束的研究》(*Poetic Closure: A Study of How Poems End*, Chicago: Chicago University Press, 1968)。



尽头(更合宜的说法乃是,直到不信者的世界中心)。读者知道保罗实在是犯了犹太人所指控的案件,然而路加为了使保罗更像耶稣,数次表明保罗是清白的(18:14-15,20:26,23:3、9;24:12-13,25:18、25,26:31-32)。描述上帝的介入不单带出神的护佑,同时亦带出保罗是清白的,因为上帝的灵庇护他。值得注意的是救恩(27:20、31、34、43、44);它将海转化为一个救恩的隐喻,显示出魔鬼的领域和混乱的情况,因此英雄的胜利在于制服邪恶的力量,而英雄就是那位胜过邪恶的救赎者。在古典文学中可以找到类似的题材,即从海难中得救乃出于神对义人的保护。^① 米利大事件(28:1-10)与行程的终点(28:11-16)印证了上帝对保罗的恩待,被毒蛇咬而安然无恙,显明保罗不是一个罪犯(28:4),他是一个神(28:6b),他是岛上所有其他居民的医治者。然而,这样透过一系列表征来表达保罗的清白,只是向外邦人发出的,犹太人不仅不会信,他们甚至会质疑。

如果将犹太世界和保罗放在一个对立的情景,《使徒行

① 参 G. B. Miles and G. Trompf,《使徒行传第 27-28 章神学与异教的神明惩罚、污染和海难》(Luke and Antioch: The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck),见《哈佛神学评论》(Harvard Theological Review)69(1976):259-267;G. Trompf,《论路加没有记载保罗之死的原因:使徒行传第 27-28 章及之后》(On Why Luke Declined to Recount the Death of Paul: Acts 27-28 and Beyond),见《路加与使徒行传:SBL 会议新解》(Luke - Acts: New Perspectives from the SBL Seminar. C. H. Talbert, ed. New York: Crossroad, 1984),第 225-239 页;D. Ladouceur,《希腊对海难和污染的前设为使徒行传第 27-28 章的脉络》(Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28),见《哈佛神学评论》73(1980):435-449。



传》第 28 章第 17 - 28 节就好像一个审讯。这段落的主要修辞手法乃是反语。在第一回合的审讯中(28:17 - 22), 保罗是一个囚犯。他是吗? 如果他是, 那他为什么请人来到他的住处呢(28:17a)? 读者会以为保罗是被告, 因此他去罗马的目的是要解决他是否有罪, 而保罗在判官面前表明了他的清白。在第二次会谈中(28:23 - 28), 无罪的问题再次被提出, 但角色却起了转变, 所讨论的不再是保罗是否有罪, 而是在福音面前犹太人是否有罪(28:23)。判官也不再是第一次会谈中的判官, 而是那些听保罗讲道的听众。由于听众的反应有别, 保罗在他的讲道中就引用了《以赛亚书》第 6 章第 9 - 10 节(徒 28:25 - 27)作为宣判: “因为这百姓, 油蒙了心, 耳朵发沉, 眼睛闭着, 恐怕眼睛看见, 耳朵听见……”(28:27)。玛贵勒辩称: “由于以色列拒绝接受救恩(13:46 及 18:6), 导致救恩转向外邦, 这并不由使徒对犹太主义所说的最后“一个字”得到印证(sealed); “一字”(*hen rhema* 在徒 28:25) 是保罗在《使徒行传》中所说的最后一个字。使徒在以色列人面前重复了先知的失败, 并借用先知的声音(在 26 - 27 节中, 保罗并没有讲自己的话, 乃借用先知的预言来表达自己的心意)来证明在救恩的历史中, 上帝所提供的一直都被人拒绝。”^① 因此, 第一次会谈的被告成为第二次会谈的审判者, 而原告则成为受审者; 路加的意向可能是指那些批判福音的人将受审判。路加

^① Daniel Marguerat, 《使徒行传的结束(28:16 - 31)与缄默的修辞》, 同前, 第 87 页。



不细述“应有”的结束,读者自然会思索上文的延伸意思。

保罗的去世不可细述,细述则破坏《使徒行传》描述的主题,这主题就是福音将要传到地极。保罗是英勇式的救助者及传好消息的首要人物,正如耶稣透过往耶路撒冷的行程(并他受审和死亡)证实他的清白,保罗也透过往罗马的行程(并他护教性的福音宣讲)证实他的清白。玛贵勒写道:“保罗受到一个基督徒代表团的迎接(28:15),在军兵的看管却又自由的情况下安顿好(28:16、30),在家中接待群众(28:17、23、30)。这种描述无意表示罗马国法的松散,而是为了带进角色的替换:囚犯抵达王国的首都,带着不受审判的权势在那里居住,而他竟是那审判者。”^① 保罗不是耶稣,然而无罪的耶稣既受苦而死亡,保罗作为审判者也要受捆绑(28:16b)。

我们要思索的问题是:《使徒行传》二十八章所记载的不是一个审讯。虽然保罗未必在罗马皇帝面前受审,但在上帝面前的审讯却是实在的;也许后者的审判才有意义。因此,路加给保罗提供一个神学上的审讯,超越了政治性的审讯。这并非偶然,而是有意安排的,因为按照路加叙述的铺排,罗马的政治世界最后是被耶路撒冷和安提阿的神学世界所吞蚀。路加最关注的乃是耶稣的事迹,他是世界史的中心与终点。同样的,我们可以说神学的审讯与结果对路加而言比保

^① Daniel Marguerat,《使徒行传的结束(28:16-31)与缄默的修辞》,同前,第85页。



罗历史性的受刑更为重要。^①“寂静”的修辞其实是鼓励读者去记起保罗已过世,这至少在第 20 章第 35、38 节和第 21 章第 11 节已有所暗示。然而,重点并不在于保罗究竟有没有死,乃在于神学方面的意义:保罗如何在他死之前,完成其叙述情节中有关神的意向?这“寂静”的修辞有两个不可省略的目的。

第一个目的是表明宣讲救恩者的无罪与犹太反对者的罪。关于这一点,我们在前文已经详细讨论过。第二个目的是第一个目的的延伸。第二个目的与《使徒行传》的主题一致,就是那复活者的见证要传到地极(1:8)。起初被认为有罪的保罗,叙述的结尾却证实他的清白。相反,被认为正义的犹太反对者最终却在叙述中透过保罗引用以赛亚的话被神所责难。读者对这样的叙述结尾并不满足,因此,这种无终结的结束将挑起读者去完成其结局的兴趣;这么做需要有一些创意和智能的想象力。虽然引用以赛亚的言语来判决罗马犹太人来得太唐突,但罗马犹太人和保罗的对话却持续着,故《使徒行传》的结束并不排除犹太教。事实上,在较早的叙述中,我们可以看出犹太人的分裂,就是有些信、有些不信(28:24)。第 30 节显示保罗对普世的关怀,将犹太人包括在他的宣讲对象中;莫斯拿(D. Moessner)亦认为“《以赛亚书》六章 9 节及下

^① 参 G. Ludemann,《使徒传统的早期基督教》(*Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 第 274 - 276 页。



并不是预表受责难的将来,而是极力劝诫读者要悔改”。^①

较早时,保罗在沉船事件中逃生与基督死亡复活的情景只有一些模糊相似之处,与下文的思路不接:二十八章记载保罗在罗马足足住了两年。马贵勒注意到 30 节下的非完成式直述词, *apedeceto*, 附带着一系列的分词(31 节), 是《使徒行传》中典型的摘要(2:42、45-47, 5:16, 8:3, 12:25, 15:35, 18:11, 19:8-10 等), 用以描述基督徒社群或宣教的理想形式。^②的确, 自第九章开始, 保罗就被勾画为理想的传道者和宣讲者的模范。在首都罗马, 保罗传教的地方将成为基督教的根据地。^③ 靠圣灵的帮助, 保罗虽然被捆锁, 却能自由地讲论神的道, 毫无拦阻地宣讲上帝的国以及主耶稣基督(31 节)。这情景为教会提供应许和保证, 好进行她长远的使命。如果《使徒行传》是写于公元 1 世纪 90 年代, 那么其读者就正处于困苦时期, 而这样的结尾将为他们带来希望。这似乎突发的结束亦挑战读者思考在保罗将好消息带到地极的使命上, 他们有何贡献; 这么一来, 读者将会思想假如让他们写《使徒行传》二十九章, 会是如何。

笔者认为, 路加有意使《路加福音》与《使徒行传》如此结

^① Daniel Moessner, 《保罗在使徒行传中宣讲以色列末世的悔改》(Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel), 见《新约研究》(New Testament Studies) 34(1988): 96-104。

^② Daniel Marguerat, 《使徒行传的结束(28:16-31)与缄默的修辞》, 同前, 第 88 页。

^③ Daniel Marguerat, 《使徒行传的结束(28:16-31)与缄默的修辞》, 同前, 第 88 页。



圣经修辞学

束,因为他知道在随之而来的世代中,教会将继续写圣灵的行传作为续集,又或许是《使徒行传》二十九、三十、三十一章。耶稣对他的门徒说:“我所做的事,信我的人也要做,并且要做比这更大的事。”

在这高科技的世纪,人们需要的是关怀,而路加则顺应民意,体贴人们属灵以及社会的需要。在充满斗争和战争的世界中,必须透过基督福音所带来的饶恕来改变世界。在一个教会明显地不断失去会友的时代,基督教需要有路加的异象与使命。有异象没有使命是患了远视,有使命没有异象则是患了近视;基督文化要有健全的视力,更要有路加的神学和实际。《使徒行传》的修辞学肯定,没有传福音的神学则是死的,没有神学而传福音是脆弱的。



第八章 新约修辞学研究法： 工具、方法、解释^①

新约修辞学简史^②

新约学者以往在一般的教育课程中学习古修辞学。标准课程把修辞研究当作是三个学科(*trivium*)之一；三个学科为文法、辩证法、修辞。这三个学科又与四门高级学科(*quadrivium*)成为七个文理科艺术的基础。四门学科由几何、

① 本章整理及引用的资料有：George Kennedy,《新约修辞解释》(*New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984),和《公元前300年至公元300年在罗马世界中的修辞学》，同前，第137-152页；Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》，同前；C. Clifton Black,《福音书的修辞：福音书与使徒行传的神学技巧》(*The Rhetoric of the Gospel: Theological Artistry in the Gospels and Acts*. St. Louis: Chalice, 2001)。

② Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》，同前，第10-17页。



圣经修辞学

算术、天文学和音乐组成。有关修辞导论的古典课本有比斯先(Priscian)以拉丁文翻译的荷摩机尼的《初阶练习手册》(*Progymnasmata*)与癸德联的作品,在启蒙运动时代的教育课程依然使用之。

过去三个世纪的学者以修辞学角度来解读新约文本是最自然不过的了,因为新约圣经属于古希腊和罗马修辞文化。圣经抄本被收集、鉴定、进行文本的重建以及注释的预备,都是修辞学的基本预工。因此,掌握古代语文,掌握有关语言学(即字词的意义)、文法、造句法、象征语言、借喻、成语和文体变化等,都需要从古籍着手。若要建立一个文本或一个翻译的著作,必须从希腊文法与修辞的知识着手。

现代古典文学或圣经学者仍然使用林蒂(Liddell)和斯各特(Scott)的不朽之作:《希腊英文字典》(*Greek - English Lexicon*),这是一本古典修辞学的参考书。^① 新约学者发现许多名词早期基督徒都在使用,而他们的修辞内涵在现代的翻译中易被遗失。

随着17世纪末和18世纪兴起的圣经学,专题论文和特别研究开始面世,新约文本的修辞问题也特别受到重视。譬如:比都(John Prideaux)出版有关圣经的修辞说服。^② 18世纪

^① Henry G. Liddell, Robert Scott, 《希腊英文字典》(*A Greek - English Lexicon*. 9th rev. ed. Oxford: Clarendon Press, 1940)。

^② John Prideaux, 《神圣的说服力: 圣卷中显出的修辞艺术》(*Sacred Eloquence: The Art of Rhetoric as It is Laid Down in Scripture*. London: George Sawbridge, 1659)。



有不少修辞著作,不容忽视。鲍尔(Karl Ludwig Bauer)撰写有关保罗辩证风格的书。^① 吴犹(Christian Wilke)所撰的书注重早期基督教修辞特征与古典模范的比较。^② 直到19世纪末,这些修辞资料对新约学者帮助很大;亨利基(Carl Heinrici)对《哥林多后书》的注释是一个好的例子,^③ 他以古修辞的平行体来阐释新约的修辞。这部作品属于传统的学术注释,从魏斯(Johannes Weiss)的著作、^④ 伟兰(Hans Wendland)对《哥林多后书》的注释,^⑤ 以及贝芝(Hans - Dieter Betz)对《哥林多后书》第八章和第九章的理解,都可以看到亨利基的影响。^⑥ 魏斯注重保罗的修辞结构,如平行体、相对体和节奏韵律等,但他没有提到古修辞理论。而亨利基尝试将《哥林多后书》的演说(Diatriben)风格与梯模地尼的修辞实践理论相连时,却受到

① Karl L. Bauer,《保罗修辞学》(*Rhetoricae Paullinae*. 2 vols. Halae: Impensis Orphanotropei, 1774, 1782)。

② Christian G. Wilke,《新约修辞学:新约用语之文法分析》(*Die neutestamentlichen Rhetorik: Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*. Dresden/Leipzig: Arnold, 1843)。此书专门分析新约修辞学的用语。

③ Carl F. G. Heinrici,《使徒保罗致哥林多后书》(*Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*. Berlin: Hertz, 1887; 2nd edit. in 1900)。

④ Johannes Weiss,《哥林多前书》(*Der erste Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910)。

⑤ Heinz - Dietrich Wendland,《哥林多书信》(*Die Briefe an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936)。

⑥ Hans D. Betz,《加拉太书注释》(*Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press, 1979);《哥林多后书八及九章注释》(*Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*. Philadelphia: Fortress Press, 1985)。



诺登(Eduard Norden)的批评。^① 诺登认为亨利基的比较过于牵强。亨利基在其注释书第二版中(1900年出版)以一个相当长的附录反驳诺登,并澄清自己的立场。亨利基认为正规的修辞学没有限制保罗的修辞表达,但希罗修辞文化却深深地影响着保罗的修辞艺术技巧。不久之后,诺登在其《古典文艺》(Die Antike Kunstprosa)第二版中向亨利基道歉,并进一步说明他的观点。

19世纪末后期,修辞学几乎被学者遗忘,大学课程中不被注意,在新约和神学的研究中也常被其他项目取代(如:耶稣的末世教导、新历史宗教学的方法,以及早期基督教的神话与仪式研究)。德国神学释经运动(如巴特[Karl Barth])与实存主义的解释(如布特曼[Rudolph Bultmann])对修辞学的评论更加激烈。1926年且根(T. S. Duncan)重拾诺登对保罗修辞学的看法,认为保罗受到亚洲学派(Asianic School)的影响。且根刊登了一篇文章,分析了保罗在《哥林多前书》的修辞技巧。^② 新约修辞学的研究要等到1960年之后才卷土重来。

当时,圣经文学协会(Society of Biblical Literature)主席慕勒保(James Muilenburg, 1896 - 1974)在1968年发表的文章《格

^① Eduard Norden,《古典文艺:从主后六百年至文化复兴的时期》(Die antike Kunstprosa: Vom vi Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2 vols. Reprint with Nachtrage, 1915, 3rd ed. Reprint, 1958. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1898),第492 - 498页。

^② Thomas S. Duncan,《保罗致哥林多前书的风格和语言》(The Style and Language of Saint Paul in His First Letter to the Corinthians),见《圣书》(Bibliotheca Sacra)83(1926):129 - 143。



式批判学之后》(Form Criticism and Beyond)重新强调修辞学为研究圣经其中一个新方向,这鼓励掀起圣经文学协会的学者对修辞学的兴趣。^①虽然慕勒保已荣修教职,但他仍然活跃于圣经研究。慕勒保这篇文章是有关旧约的研究(因为旧约是他的专长),但他的文章却影响了所有的圣经学者。慕勒保认为格式批判只看准格式小单元而失去格式形成的文体及格式的修辞表达。再者,格式批判只注重历史背景,而未看到心理或传记叙述。格式批判的不足使慕勒保转向修辞批判。当时的学者都认为格式批判的时代已过去,“慕勒保学派”(Muilenburg School,或称柏克莱学派)带动了圣经之修辞学研究。在70年代,文学批判在修辞学转向的当儿吸引了新约学者,当时比喻成为专门的研究兴趣。

这并不表示在慕勒保之前没有圣经修辞学。之前,已有伟德(Amos Wilder, 1895 - 1993)出版的《初期基督教修辞学》(*Early Christian Rhetoric*),主要是从文学评论的角度写成。^②圣经学者对文学批判颇有兴趣,他们开始读文学评论家如伯

① James Muilenburg,《格式批判学之后》(Form Criticism and Beyond),见《圣经文学学刊》(*Journal of Biblical Literature*)88(1969):1-18。

② Amos N. Wilder,《初期基督教修辞学:福音书的语言》(*Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge: Harvard University Press, 1971);《福音的语言:初期基督教修辞学》重印本(*The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*. New York: Harper & Row, 1964)。



克(Kenneth Burke, 1897 - 1993)和布思(Wayne Booth)的著作。^①他们两人的著作把新约研究引进修辞文学研究,注重文学的说服动机以及意义本身就是一种诠释和表达(参本书第十章)。^②慕勒保对修辞的观念限制于风格方面,他对修辞批判的了解未能贯彻有关文学在文化中的角色问题。伟德的工作引起学者们对诗学与美学风格的兴趣。

70年代的文学评论家一般都忙着对文学——如社会、历史与文化现象——的了解。学者们都想对社会的差异与文化历史有所认同。昔日对文本、正典和历史的观念不再被视为适当的解释法。学者们一方面被60年代的社会大剧变与70年代的跨文化所催促,但另一方面却感到困窘,因为他们没有任何理论可以解释有关意识形态差异的问题。^③

① Kenneth Burke,《动机语法》(*A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969),和《恒久与易变:目的的分析》(*Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*. Indianapolis: Bobbs Merrill, 1954),及《文学格式的哲学:象征行动的研究》(*The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 1973),并《行为动机修辞学》(*A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969),并《宗教修辞学:语言学的研究》(*The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1970)。

② Wayne C. Booth,《虚构的修辞》(*The Rhetoric of Fiction*. 2nd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1983; first ed. 1961)。这本书认为一切文学都是以读者为对象的话语,所以作者对小说世界的假设及联想是文学批评者应该研究和关注的。

③ 参 I. A. Richard 的《意义之意义》(*The Meaning of Meaning*)一书中所提出的有关意义不是语言的内涵,而是一种诠释,亦见他的《修辞哲学》(*The Philosophy of Rhetoric*)。另外,俄国的哲学家和文学家巴赫金(Mikhail Bakhtin)在《马克思主义和语言哲学》(*Marxism and the Philosophy of Language*)一书中有同样的看法,而且更认为语言是在社会条件下使用和诠释的方式。



修辞批判与文学格式及圣经鉴别学

圣经学者常使用柏拉斯(Blass)、帝布尼(Debrunner)和风可(Funk)的作品《新约及早期基督教文学的希腊文法》(*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*)来分析新约文本的翻译与造句法,^①从此可看出修辞学对新约圣经的重要性。造句法的描写充满了修辞学的名称与名词;一些名词如破格文体(anacoluthon)、对偶(antithesis)、省略法(ellipsis)、双关语(paronomasia)、迂回说法(periphrasis)、插说(parenthesis)、回文(palindrome)、反复(repetition)、倒装(anastrophe)、排比(parallelism),以及许多符号和文体特性的名词,显示修辞学的重要性。

“修辞批判”一词的定义混乱与不同学者对该词的理解有细微差异有关。有些对这种方法有兴趣的学者没有清楚地区分文学格式批判与修辞批判,例如慕勒保、舒克(L. Alonso Schokel)、阿尔特(R. Alter)、罗得斯(D. Rhoads)。对资料来源批判的诠释环境之不足,格式批判作了正确的批评和修正,^②

① Friederich Blass 和 Alfred Debrunner,《新约及早期基督教文学的希腊文法》(*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1961)。

② James Muilenberg,《格式批判学之后》(*Form Criticism and Beyond*),同前,第5页。



因为经文只有在具体的生活处境和与受众的联系后才会有生命力。文学格式(或形式)批判是包括对“神话”、“英雄故事”、“传记文学”、“抒情诗”、“赞美诗”、“圣礼”、“诗篇”等内容的分析和钻研,以便了解文章或叙述在特定的生活范围内和社会组织里的模样。而修辞学当然也有辨别修辞格式的目的和方法,但修辞学的用意注重群体的沟通及语言的使用所达致的意识说服力。故慕勒保提出要超出格式而进到文学机制与处境中去,以此作为回归修辞场合与团体对话功能的途径,这是有道理的。他曾说:

格式批判单单注意文本格式的倾向实际上会导致作者或言说者的思想和意图变得模糊不清……格式与意旨乃是密不可分地联系和交织在一起的。^①

慕勒保主张对那些以确切的、独特的语言公式加以表达的文学单元作出仔细的考查,以此来补充格式批判分析的不足。然而,慕勒保的“修辞批判”至多也只是一种修辞格式批判。尽管他没有使用“格式批判”一词,而使用“修辞”,但实际上他还是用同一种格式批判方法从事他的研究。如果说他的作法有什么不同之处,这也许只是他将受众和环境稍微做了一些糅合。这样做的结果是导致方法论上的混淆,使人因此而把言说者和文学风格当成一种修辞机制。他的方法也歪曲了修辞批判所努力要达到的目标。修辞批判使言说者和受众

^① James Muilenberg,《格式批判学之后》(Form Criticism and Beyond),同上,第9页。



的处境一致,并努力向受众传达言说者的意旨。

麦尔·斯特恩堡(Meier Sternberg)冒着堕入格式主义的危险,将圣经修辞与叙事艺术形式相结合。^① 尽管他正确地提出修辞创造了作者与读者之间的戏剧性相遇,而文本正是透过这种相遇巧妙地使读者参与境遇,但我们还是需要透过他所提出有关读者或受众与叙述媒体之间的互动,来理解他用叙述技巧所作的详尽的文学分析。换言之,文本的意义并非内在于它的语言与文学的基本结构和轮廓中(大多数格式批判学者都这样主张),它实际上是存在于文本的修辞功能和读者与文本所进行的对话关系中。

为了避免混淆,肯尼地说了以下的话来澄清:

修辞是论述中的一种素质,言说者或作者借此来达到自己的目的。词语的选择和安排是修辞的诸多技艺之一,但那些在修辞理论中被称为“创造”(或觅材)的东西,即处理主题、使用证据、控制论证和情感,乃是更重要的……^②

换言之,文学格式只是诸多修辞技巧中的一种,并不能构成修辞批判的全部或重心。更重要的是,在修辞批判中,文学机制之所以成为修辞技艺,并不是为了修饰文本的风格,而是

^① Meir Sternberg,《圣经叙事诗意》(The Poetics of Biblical Narrative. Bloomington: Indiana University Press, 1985)。

^② George Kennedy,《新约修辞解释》,同前,第4页。



为了增强其说服力(参西塞罗的文体论)。^①肯尼地指出了格式批判与修辞批判在 *topoi/loci* (材料) 这一问题上的差别。*Topos*, *Topoi* (希腊文) 或 *Locus*, *Loci* (拉丁文) 简意为地方。在修辞学中意为辩证时使用的引据或材料, 构成论述的主题。这修辞材料有其哲学假设, 即人类一切意念思想都已先存在人脑袋中固定的地方 (*loci*; *topoi*), 修辞人作学问的目的就是要回想 (*anamnesis*) 起脑中已存有的概念, 苏格拉底的方法是以问题帮助学生回忆这些材料或主题, 这是显而易见的。譬如: 希腊时期常用的“演说”(Diatribē) 有其文学特征: (一) 简单的文法结构(如罗 2:21 - 22); (二) 平行和正反(如罗 12:14 - 15); (三) 丰富的词汇, 如列举恶行和德行(如罗 1:29 - 31); (四) 命令及警告(如罗 12:14 - 15); (五) 对话式、反语法(雅 2:2)。可是, 修辞学注重此文体结构所要表达的效果: “演说”是一种想象或虚构的品格性对话, 以反复不断地称呼对方(如罗 2:1; 林前 15:36) 来立论或反驳, 以之来教导或激发思考。“演说”在修辞学里经常是一种道德伦理辩论, 带有辱骂性质的争辩言词。这种演说出现于公元前三世纪, 可能是一种口述的宣传, 藉以灌输大众化的思想; 而这亦随亚历山大大帝统治希腊而得以拓展。

修辞批判并不是一种封闭的解释学, 因为它可以是一种形成性的方法, 也可以允许其他格式的诠释共同参与, 来达到

^① 西塞罗,《论演说家》1.17 - 18 中陈明, 修辞的文体 (*ornatus*, *style*) 是雄辩的素质或特征。



对文本更完整、更有辩证的理解。这种解释试图站在言说者或作者与受众或读者双方的社会处境和政治处境中,来探讨论述和策略的论述力与说服力。

笔者在“诠释个案篇”的研究中将以修辞研究为大框架,同时也在这个大框架中使用其他的修辞方法。在这个过程中,修辞批判将发挥桥梁的功用,把种种不同的批判联系起来。笔者不赞同伍尔纳(Wilhelm Wuellner, 1927 -)对文学批判和传统批判所作的过分批评;他认为上述两种批判把诠释学羁押在审美的樊笼中。这种倾向首先考虑的是圣经文体论的问题。这种文体论早在几个世纪前已被定形,但它起不了任何作用,而且也不考虑处境的问题。^①肯尼地的看法似乎是公正的:“修辞批判可以帮助我们填补格式批判与文学批判之间的空白。”^②

修辞批判也可以与文本批判、编修批判和历史批判合作。例如,编修批判是修辞批判所需要考虑的一个关键问题;在哥林多书信中,这种情况尤为典型,其中既有分隔,又有编辑。编修批判决定修辞单元、结构与论述的运动。此外,修辞批判亦需要哲学和文学研究的历史方法来帮助它更深入地理解处境,并欣赏修辞技巧与修辞机制的要素。

修辞学与圣经鉴别学的互相运作又是如何的呢?圣经鉴别学是研究圣经里多种文学技巧,探索圣经文本、作者、会众

^① Wilhelm Wuellner,《修辞学何去何从?》(Where is Rhetorical Criticism Taking Us?),见《天主教圣经期刊》(Catholic Biblical Quarterly)49(1987);462。

^② George Kennedy,《新约修辞解释》,同前,第3页。



圣经修辞学

和背景的意义。圣经鉴别学的目的是尽可能确定经文的用字、写作的文体和日期、经文的资料来源、作者等等。圣经鉴别学涉及的范围甚广，概涵许多独立却又互相关联的方法学（如经文鉴别学、文学鉴别、格式与传统鉴别、编修鉴别等）；但这些鉴别法都有其修辞效果。譬如，经文鉴别学（Textual Criticism）原想考证经卷成书时的经文原貌。可是，按照修辞学原理，学者发现经文在抄写过程中，多有出错及被更改，如在新约时期及初期教会普遍采用的七十士译本，便有不少词句、段落、甚至书卷是《旧约希伯来圣经》所无的。抄者选用某种版本，并在有意无意中作出的修改都与他们对经文的理解、对意义的诠释以及对读者的信息交代有关；这些都是修辞学所关注的。现有的新约圣经是折中性（syncretistic）版本，编修者从不同版本组成他们认为最完整的新约经文，但这样的圣经文本是第一和第二世纪读者没有的。这“折中新约文本”如教父俄利根（生于 185 年）把六种不同版本的旧约经文编成六语圣经（Hexapla）并列比较，只是六语圣经仍然保存各版本的真面目，而现有的新约文本已失去了各种版本的原来面貌。修辞学所看重的就是各版本的作者与群体的沟通、真理或信息的表达，因为每个版本各有自己的修辞特征，而折中版却将这些特征遮盖。至少修辞学在这里有助经文鉴别学明白编修者的修辞意图、折中本对各版本所带来的修辞改变，以及折中本给后来读者不同的信息。

当然，经文鉴别学所研究的范围不一定完全与修辞学重叠，如经文鉴别学不但分析圣经书卷原文的手抄本，也包括一



些古代不同语言的圣经译本,以及古代作者对经文的引用。由于没有任何圣经经卷的手稿(autograph)存留到今日,经文鉴别能有助于确定经文的可靠性。

圣经鉴别学源起于 18 世纪的启蒙时期,当时人们对历史醒觉特重,学者开始从哲学、文学及历史的角度去研究圣经文稿。科学思想盛行改变了传统的世界观,学者急着重新建构圣经历史以求与现实所有的资料相符,所谓的批判学(criticism)就是以科学和历史的角度求证,分辨真假、实虚、有无、信仰与伪造、思考逻辑与心理想象等。之前已有文学、历史、文法研究法,但圣经鉴别学兴起的文学鉴别(literary criticism)和历史鉴别(historical criticism)显然将这两者分开了。为了与经文鉴别以及文学鉴别分别开来,历史鉴别便称为“高等鉴别”(higher criticism),因为它代表鉴别架构中更高层的研究。高等鉴别的发展形式,集中在三方面:第一是考订文献的风格文体,目的是分辨原来的材料是否包含诗歌、散文、法律、历史、家谱、书信等;第二是考订文献的资料来源;第三是考订文稿的著作日期及作者等。虽然学者在 18 世纪之前没有使用圣经鉴别学的专有名词,但学者研究圣经在修辞学的统称下,将文学与历史以及哲学的释经扯上互助关系,有助更全面认识经文各层面的意思。

既然历史上已有圣经鉴别学,我们不能把它当作不存在。笔者认为现今圣经读者的急务是重拾之前对新约修辞学的卓见,使用圣经鉴别学的历史准确性,但也批评鉴别学的短见,将各学科分开。圣经学者更应该重拾亚里士多德、西塞罗和



圣经修辞学

癸德联的修辞远见,看清修辞学在诠释中的全面作用。譬如,有关神的两个名称(神和耶和華)的争论,“来源鉴别”(source criticism)作为文献分析的依据,因而产生一个“底本说”的理论,认为摩西五经是依据四个不同的底本辑成。亦有学者认为符类福音的资料也是来自两个不同的底本。“来源鉴别”令考古学家兴起对古代中东的研究、比较宗教在两约时期的社会研究、文字记载前的口传历史的研究,以及“格式鉴别”(form criticism)的研究。而修辞学却特别对不同来源的修辞处境、释经手段以及作者与群体的互动解说有兴趣。口传如何演变成文字材料是古修辞学争论的问题;文字又如何如何在演讲中表达异同的信息或具有异同的说服力也是另外一个问题。

编修鉴别(redaction criticism)表面上看起来是研究圣经书卷的作者如何把流传下来的资料,根据自己的背景和观点,来修改并塑造他们的文稿。但是,编修者也可以当作修辞人,因为编修的过程和效果与修辞的过程和效果相似。

古修辞理论与新约文学^①

圣经修辞学的研究主要是透过对文本之修辞内容、信任和情感的研究,并对作者和读者的社会、政治处境加以分析,

^① 详见 Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第 35 - 48 页。



以便诠释文本的内容和意义。过去许多圣经学者只视修辞为装饰文字,幸而现今借着对古代希罗文化之修辞学应用的认识,学者已逐渐接纳修辞为说服的工具。^①

圣经修辞学注重经文为劝说争辩,这样,经文不但是福音信息的宣讲,其修辞上的有效性也决定经文的权威是否能使读者信服;故从修辞学的角度来看保罗的讲道说服技巧是合理的。新约的经文是权威宣讲,也是劝说争辩。

修辞批判学并不排斥文学批判与历史批判,反而容许且要求科际整合的研究。修辞学所考虑有关作者和读者的处境与危险等涉及历史批判的范畴;另外,文学批判,如字词运用和文法等,亦成为两者的桥梁。修辞批判学扩展了我们对沟通过程的看法。

早期的基督教修辞学也包括论证、策略等传统的主要项目,其关键在于利用这些来支持自己的前设。早期的宣教讲道修辞有一套符号与价值取代了传统的辩证形式和价值观。为了明确地表达一个辩证,必须依从三个逻辑性的步骤:(一)要有清晰的争议命题(stasis);这个命题可称为命题

^① 详见 Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第7,19页。



(proposition)、论文(thesis)、假设(hypothesis)或事件(matter [res])。①(二)要立刻提供用这个命题的理由、形容个案或推论形式。(三)要有连贯论证来支持自己的争辩,把论证组织成一篇演说;这部分称为辩明(argumentation),意即详尽的论述和装饰,或简称为“论证”。②

亚里士多德想以逻辑推论形式来形容修辞逻辑学。他认为演绎法(deduction)是由一般法则推演到特殊事例,修辞学的争辩是由格言或事例进行归纳,并取材于社会及文化传统。八福是新约的命题结论(inferred proposition)或三段推论法的一个例子:“虚心的人有福了,因为天国是他们的。”(太5:3)修辞学推论经常将大前提省略了,《马太福音》五章3节也是如此。为了使命题的结论有说服力,必须使人先信服大前提;在这一情况下,大前提就是“那些属于天国的人是蒙福的”。小前提给予支持八福的理由:“虚心的人是属于天国的。”这表示八福本身是明显的推论。修辞策略的好处是将逻辑过程倒转,先设定结论,以致用宣告去支持辩证。如果早期演说祝福是基本价值,“祝福”作为“主要项目”,那么祝福是有说服力

① 争论事件(stasis)在古典修辞学颇重要,因为西方修辞学注重辩证,若没有争论事件,也就不必要争辩了。荷马歌拉斯在公元前150年可能是第一个提到争论(stasis)理论的人。参O. A. L. Dieter,《争议》(Stasis),见《演说丛书》(Speech Monographs)17(1950):345-369;Ray Nadeau,《希腊古典系统中的“争议”:从荷马歌拉斯致荷摩机尼》(Classical Systems of Stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes),见《希腊、罗马、拜占庭研究》(Greek, Roman, and Byzantine Studies. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1959),第51-73页;George Kennedy,《基督教皇帝时的希腊修辞学》,同前,第74-85页。

② Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第38页。



的。

当命题设立时,即有了支持辩证。我们必须分辨两种支持辩证。第一种辩证是“非技术性的”(“粗糙”,有时称作“外在”),意思是不需要演辩者“设造”。这些论证包括法律、已有的结论、合约、见证、宣告等。

在早期的基督教圈子中,也常有“非技术性”的论证。为了解福音书的事件,故事描述用了很多见证、口传、神迹、宣言、先知性预言、经文约章等为非技术性论证。在古典手册中,大部分注意力都集中在修辞学者的艺术设造上。建造论证的策略大都是使用非技术性的论证或其他例证,甚至普通思考;这些策略包括基本的逻辑推理过程。这些策略经常列出提纲,并提醒修辞学者要选择采取哪种争辩的方式,包括相反、相同、较大、较小等。这些对新约学者都有很大的帮助,让他们了解逻辑的过程。

早期基督教的文学作品经常使用相反的辩证策略与非技术性事例。这些事例包括历史性例子、模拟和寓言。历史性例子是历史中的著名事件(如旧约的人物或事件),而模拟与寓言则是制造出来的(如福音书中的比喻),不是来自历史,而是来自世界本质与社会现况。模拟是对人们生活习惯的观察,是普通事件或自然过程,而寓言则是幻想故事。



新约修辞的研究取向

研究古典修辞学理论有三个资源,这些资源也是研究新约修辞学的最佳参考:(一)原始的文本,主要包括蒂安(Theon)的《初阶练习手册》(*Progymnasmata*),这是为当时专业人士或学徒和中学教师而写的技术性指南,以及其他注释书(主要为拜占庭[Byzantine]时期的经院哲学传统);(二)现代学者所研究的古典传统资料;以及(三)现代手册:古典手册全集的撮要,方便参考技术性名词用的。大部分古典手册都可在乐享古典文献图书馆(Loeb Classical Library)中找到。值得注意的几本重要著作包括亚里士多德的《修辞学》,西塞罗的《修辞素材》,以及康尼费修(Cornificius)的《荷利念修辞学》(*Rhetorica ad Herennium*)。^①对于那些严谨的修辞学者,佩雷尔曼(Chaim Perelman, 1912 - 1984)和奥比太德卡(Lucie Olbrechts - Tyteca, 1899 - 1988)的《新修辞学》(*The New Rhetoric*)是值得推荐的现代文本;这篇论文已经成为标准的参考书,为修辞学的理论和争辩提供资料。

^① 《荷利念修辞学》(*Rhetorica ad Herennium*)大约公元前90年成书,以拉丁文写作,作者不详,或是康尼费修(Cornificius)的著作,但风格近西塞罗,有学者称此为伪西塞罗作品。参 R. D. Anderson, Jr.,《古修辞学原理和保罗》,同前,第69 - 72页。



一、古典修辞学手册^①

最早期的修辞学手册显然为柯拉斯或低西亚斯所著。为了金钱上的报酬,他们教授法庭上一些简单的讨论技巧。有些副本最初流传到雅典,渐渐被当地人普遍使用。手册详述主题的资料和修辞学的技巧。手册广泛地被使用,后来的版本更代替早期的版本。大部分古旧的手册在西塞罗时代仍然存在,因为他在《修辞素材》中说:“在我储存智能——就是那些从古至今有关修辞学的指引——之后,我便能够出发。”(《修辞素材》)2.6)^②

编手册的目的是为了将知识组织起来,为具有学术修养较高的教师或工作者提供有关说服力的艺术资源。一般来说,修辞学有五方面的实用价值:构思、布局、风格、记忆、演讲。古代希腊人广泛地应用修辞,并且提供一些手册和指引给学生作修辞研习。五个处理修辞的基本步骤为:(一)构思选材(Invention),决定需要发挥的题目、争辩时对疑问的立场和渴望建议的论题;(二)纲领次序(Arrangement; disposition),安排材料的次序,或扩展论点;(三)风格文体或表达风格(Style; *elocutio*),把材料处理组合,基本上要考虑的是文法和句法,并选字用词,以达到合适的意义。以上三部分关系密切,不能分开讨论。最后,运用于演说中的两个步骤是(四)背

① Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第31-32页。

② 参 Richard Lanham,《风格论:不依照课本》(*Style: An Anti-Textbook*. New Haven: Yale University Press, 1974)有关风格本身不依照课本或手册的规限。



诵(Memory; *memoria*)和(五)传达(Delivery; *actio*),这是运用声音、停顿和手势等技巧,使传递的内容变得自然。圣经修辞批判学通常只局限于第(一)至(三)步骤而已。

1. 构思选材或觅材(Invention, *inventio*)^①

构思选材是指决定讲述主题的构想过程,即某人在辩题上所采取的立场,或想建议的论述;亦指寻索材料及最合适支持其立场的技巧。这过程是一种寻找或发现合用的材料以构成有说服力的论证的过程,亦可以是一种讲究创新意念的过程。

古典手册包含一系列全面寻索说服力的方法。构成这些索引的原则和性质是十分重要的。标准的技巧、基本论据的种类、惯用的比喻、谬误的辩论形式、名作的引述和完整的形象都是修辞学家创造不同系列、构思讨论材料的决定因素。系列里的项目称为“材料”(topoi),这个字亦指系列本身具有一般重要的材料分类。故“构思”是寻索合适的位置,然后找出一个“题目”作特殊修辞的目的。在早期基督教圈子中,构思的其中一个形式就是练习寻找经文,找出合适的例子、格言、箴言、神谕。

2. 布局或纲领次序(Arrangement, *dispositio*)

这是把材料编排作大纲,注意要有最好的次序,或者应该扩充的地方和可以发展的副题等。几种类型的演讲大纲都有

^① Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第31页。可参考柏拉图的《菲德拉斯》266-267d 当提到当时存有的修辞手册时,列出的修辞步骤。参 George Kennedy,《基督教皇帝时的希腊修辞学》,同前,第86-96页。



标准的轮廓；大纲有助确定文章材料的布局。但是，修辞学家在撰写讲词的时候，往往隐藏标准的大纲，然后写一篇无痕迹、自然的文章，在适当的场合发表。早期基督教作者对修辞学的写作布局都十分熟练。符类福音中有许多实例：相同、较小单位的材料在不同的文学处境中可出现不同的布局。《马太福音》中的登山宝训就是一个很好的例子，这是 Q 材料重新竖立的明显的修辞策略布局。

3. 风格文体(Style, *elocutio*)

在修辞学中有五方面的实用功能(构思、布局、风格、记忆、演讲)，其中第三项的风格文体基本上是考虑文法和句法，并选词用字，以达到合适的指示意义和意会意义(denotation or connotation)。风格影响群众对作者的信任度，并且能缔造读者的情感(pathos)。演讲的说服力不只在在于论证的逻辑，也联结到风格特色；讲词可反映听众与讲者的社会和文化历史。修辞参照了语言游戏的规则，在某一指定的社会中被认同和接受。正如文法规则，修辞规则亦能加以识别和学习。修辞语句或语词的適切应用很重要；例如隐喻在庭辩(judicial)的争论中会令听众转移注意力，但在褒贬性(*epideiktikon*)的演说中，却是適切而有帮助。“低调”、“中度”或“庄严”(雄辩、诗意的散文)的风格也是重要的考虑因素。研究风格也可以学习到“周期性”(periodic)和“连续性”(continuous)演说的相关优点，或者在构成句子与材料之间的方法和风格等在说服力方面所具有的美学效果。风格有助于了解讲者的“性格”，或期望受众产生反应。风格也必须配合演讲的目的和场合。



早期基督徒对风格的问题很讲究。马可引用耶稣的权威和保罗否认雄辩,都是对风格的观察和适用,以便受众能适切地响应信息。一般来说,早期基督徒的修辞学都非常注重权威;权威的适用能增加信息的接受。耶稣的教导在 Q 本是具高度强制性的,这在当时的历史是一种适切耶稣权威的风格。保罗对使徒身份的自辩,从另一方面来说,是一个缠辩不休的论题。

4. 记忆(Memory, *memoria*)

记忆是指牢记讲词的过程,令演讲表现得自然。这个过程对不同技巧有多样的设计。最有兴趣的要算是想象性创作的场境,其中对人物形象、对象和事件等有灵活的表达,以为联系各重点、词汇和修辞(参《荷利念修辞学》16.28 - 24.40)。

5. 传达(Delivery, *pronunciatio*)

传达是指在一个特定的场合中运用合适的声音、停顿和姿势。演讲术与演剧法是有分别的,扮演有时亦会被利用为演绎技巧。

二、演讲的种类(文体)^①

修辞演讲可分为三类型:庭辩或法院性的(judicial)、议事或政议性的(deliberative)、褒贬或夸示性的(encomiastic, demonstrative, or epideictic)。每一类都有自己适切的场合:庭辩性的修辞演讲应用于一群陪审团或法官面前;政治性的辩

① Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第34 - 35页。



论应用于议会或集会中；夸示性的演说则适合在公开场合如纪念会中使用。希腊人喜欢分类，但却非绝对性的。在时态的范畴里，司法上的争论属过去式，政议性的论点属将来式，夸示性的则属现在式。从受众的观点来看，“法官”使用庭辩修辞，“评论家”使用政议修辞，而“观众”则使用夸示修辞。演讲的类型学视法院性的为事实和合法的（究竟他有没有做），视政议性的论点为权宜之法（这么做或那么做是否会更好），并将夸示性的论点转向名誉的问题（赞赏或谴责的根据是什么）。

由于修辞被理解为辩论，所以每个论点都有两个立场。希腊人在这三种类型的演讲中，很自然地就懂得分辨这两个相对性的次要分类：法院性的演讲由控告和答辩组成，政议性的演讲由说服和讨论组成（稍后称为“确定”〔confirmation〕和“辩正”〔refutation〕，常用于一篇论文的理论），而夸示性的演讲则包括赞赏或谴责。实际的演讲可能包括以上六种形式的立论。

在新约圣经中，演讲的材料常以这三种类型中的一种出现。例如，主耶稣教导有关仇敌的问题成了一个政议性的论题，《哥林多前书》十三章中爱之诗实在是以夸示、赞赏的演说形式出现，而保罗在《哥林多前书》九章为使徒的身份自辩时，编了一个法庭的个案。肯尼地与贝芝就《加拉太书》的争论正



属这一类问题。^① 假如这封书信被视作为赔罪而写的,如贝芝所认为的,事情就会牵涉到保罗的个人权威,而他的争论就是为了维护自己传说的那个福音,并对抗其他的观点。相反,假如这封书信是政议性的,如肯尼地所坚持的,事情就不是福音或谁的福音这问题,而是论到教会群体不能完全按照福音所言去生活。

对于早期基督徒的论述种类,大部分尝试为之所下的定义都不是非常成功,主要是因为早期基督徒所选取的体裁和所处的社会处境与其演讲传统并不完全相同。早期基督徒的修辞学是一个具有特色的混合体。传统模式的论据不可能常常成为一个稳固不变的模式,从而判断一个新的演讲动机。例如保罗的辩护,看来虽然好像一个法庭上的论点,但明显地这是意图为自己作一番富有夸示性的游说。一般而言,早期基督徒的修辞学是政议性的。

三、辩证法之理论^②

修辞学家从游说的观点,论及在沟通的方程式里包含三个主要因素。讲者须被认为是可信和有见识的,才能获得听众的信任;这是讲者的品格问题。即使一位讲者不为观众所熟悉,大多数的修辞学家相信演说的方式本身已经可以建立

^① George Kennedy,《新约修辞解释》,同前;Hans Dieter Betz,《加拉太书注释》,同前;Hans Dieter Betz,《加拉太书的文学结构与功能》(The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians),见《新约研究》21(1975):353-379。

^② Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第35-41页。



一个能被接受的品格。品格必须在演讲的初段建立起来。另外,如何控制受众的感情这问题也是重要的。感情在演讲的结论部分尤为重要。夸张的方式或能引发情绪和动机的技巧都是适切的。演讲的内容在手册中受到最大的关注。

四、辩论的模式

由于以上论及的构思选材(意指演说者发现的思想 and 意图是相关的)和纲领次序(意指演说者的选取和布局)在实际的演说中是不能分割的,正统修辞学院派的演说又将标准形式命名如下(如西塞罗的《论演说家》2.80):(一)序言、引论(*prooimion, exordium*);(二)命题和起因(*propositio + rationes*),包含陈述事件(*diegesis, narratio*);(三)论证依据(*pistis, confirmatio*);以及(四)结论(*epilogos, conclusio*)。引论是说明一个处境,向听众表示演说的开始,并建立讲者与受众的关系,目的是吸引听众注意并表示友善和欢迎的态度。陈述争论事件(*stasis*)是把情况覆述、澄清,并建立命题。命题(*proposition*)提出要达成的目标,可包括下列各项描述:(一)重点分析(*partitio*):详细说明论点;(二)事件陈述(*narratio*):陈述与要旨有关的事件的发生经过。

论证依据把证据(*argumentatio*)编排起来,并提供例子以解释论题。结论把整个辩论归纳,使听众接受。论证或立论带出不同的证明,针对反对者的立论进行反驳(*refutatio*)。结论(*peroratio, conclusio*)假定所有在立论中的一切证明都是肯定的,演说者只期待判决。结论有两方面的作用:(一)指出要



旨(*propositio*)与结论(*conclusio*)之间的一致关系;(二)简短重述立论(*argumentatio*)的要点。

保罗写给加拉太信徒的是一封以信件形式作“辩护”的书信。《加拉太书》含有上述情节:序言(*prooimion*)(1:6-10)、叙述(*narratio*)(1:10-2:14)、命题(*propositio*)(2:15-21)、证据(*argumentatio*)或论证(*probatio*)(3:1-4:31);而最后的部分(5:1-6:10)可称为劝勉(*paraenesis*)。从前言(1:1-5)和后语(6:11-18)可看出这是书信的骨架。

一个标准的演说,其辩论的构想模式,现列如下:^①

标准演说	论题
I. 引论(Exordium)	1. 引言(Introduction)
II. 陈述事件(Narratio)	2. 命题(Proposition)
	3. 理据(Rationale)
III. 辩论依据(Confirmatio)	4. 相反的论点(Contrary)
	5. 模拟(Comparison)
	6. 例子(Example)
	7. 引证(Authority)
IV. 结论(Conclusio)	8. 总结(Conclusion)

从以上的修辞学理念,让笔者举一个有关“亚里士多德的修辞学系统:格式与辩证法”的例子,以《帖撒罗尼迦前书》为例。

“辩护”、“劝解”和“赞赏与批评”这三点基本上乃是修辞

^① Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》,同前,第42页。



学的表达方式。由于新约圣经比较注重经文,所以我们可以从经文的结构中看出这三种不同的文体,这里我们只提到《帖撒罗尼迦前书》。

目的:以赞赏来改变会众的问题,尤其是关乎信、望、爱的问题。

结构:

I. 前言(1:1 - 10)

感恩

祈祷

模仿:信、望、爱

II. 述事(Narratio)(2:1 - 3:13)

A. 使徒的榜样(2:1 - 12)

B. 会众的受苦(2:13 - 16)

C. 保罗的用意(2:17 - 3:10)

D. 为会众祷告(3:11 - 13)

III. 论证(Probatio)(4:1 - 5:22)

A. 圣洁:神的旨意(4:1 - 8)

B. 相爱:群体道德(4:9 - 12)

C. 盼望:睡了的人(4:13 - 18)

D. 儆醒:末日到来(5:1 - 10)

D. 小结(5:11 - 22)

IV. 末语(Peroratio)(5:23 - 28)

试把《帖撒罗尼迦前书》第3章第3节看做一种“反合性



的赞赏”(Paradoxon Enkomion)。① 保罗引用了许多祷告、感谢和赞美的词语来写《帖撒罗尼迦前书》。当时的会众正面对苦难的问题,所以保罗在第3章第3节中就提到“因为你们自己知道我们受患难原是命定的……”然而,为什么保罗在《帖撒罗尼迦前书》中要引用这么多赞赏来改变会众所面对的问题?

按照笔者的分析,面对这一班遭遇苦难、对前面的日子没有任何盼望的会众,保罗当时是不会再用任何严厉的语气去鞭策他们的,若则不然,势必令这些会众更加灰心难受。我们可以看见,《帖撒罗尼迦前书》中描述的会众所面对的问题,并非没有任何办法可以解决的。对于一些问题,保罗必须用指摘来纠正他们,但是保罗向这班会众解释真理时,并不以严厉的方式,反倒用许多赞赏的言语去教导、鼓励他们,使他们能够有信心、有盼望,更有爱心。

当我们读《帖撒罗尼迦前书》的时候,我们发现保罗一开始就在为他们祷告,然而我们却不知道祷告在哪儿结束;意即,保罗在为他们祷告的时候就进入了教导的部分,直至教导完了,保罗又明显地在祷告。比如在第1章第2节中,保罗说“我们为你们众人常常感谢神……”显然保罗是在为会众祷告,但我们却看不出保罗的祷告在何处结束。而从这一节至

① 《帖撒罗尼迦前书》3章3节“因为你们自己知道,我们受患难原是命定的。”“好使你们,……心里坚固,成为圣洁、无可责备。”(3:13)“弟兄们,我还有话说:我们靠着主耶稣求你们,劝你们,你们既然受了我们的教训,知道该怎样行可以讨神的喜悦,就要照你们现在所行的,更加勉励。”(4:1)“你们向马其顿全地的众弟兄,固然是这样行,但我劝弟兄们要更加勉励。”(4:10)。参杨克勤,《末世与盼望:保罗的末世神学与近代的千禧运动》,宗教文化出版社,2007。



第 12 节之间,却包含许多教导。从第 13 节开始又说“为此我们也不住的感谢神”,保罗显然又在向神祷告。类似的表达方式不断在《帖撒罗尼迦前书》中出现;笔者认为此乃保罗在修辞上的独到之处。

对当时处于苦难中的会众,保罗确实晓得以何种方法去达到劝勉的效果。为此,他能在第 3 章第 3 节中讲出如此的一番话:“我们受患难原是命定的……”这是一句不容易讲出来的话,然而保罗之所以能够说出来,是因为他之前已经做了不少感谢、赞赏与安慰的工作。^①

保罗书信的修辞“说服”与“圣灵的大能”

当时的“修辞学”很注重如何以“言语”把个人的思想有说服力地表达出来;其间当然也有一些争论。有人可能会认为希罗修辞学是属于外邦人的,与圣经有什么关系呢?外邦人不信圣经之神和圣灵,为什么历代圣经学者都采用他们的方法来研读上帝神圣的话语?有些人引用《哥林多前书》第 1-2 章所提及的,指出保罗自己也承认他并不用巧妙的言语来把福音传开来。在第 1 章第 17 节中,保罗提到他不用智能的言语,明显意味着保罗并不用“修辞学”来写《哥林多前书》;于

^① 参杨克勤,《末世与盼望:保罗的末世神学与近代的千禧运动》,宗教文化出版社,2007。



传道的时候，也不用“修辞学”的方法。

第2章第4节也带出同样的意思：“我说的话讲的道，不是用智能婉转的言语，乃是用圣灵和大能的明证。”既是如此，我们今日又为何使用“修辞学”来研究圣经呢？

如果要探讨圣经中的“修辞学”用法，看哪一位作者写的最合乎“修辞学”规则、写得最有说服力、文笔最美，这个人很可能就是保罗了。许多非基督徒的文学学者在看新约圣经时，往往都很喜欢《哥林多前书》第13章。如果按照当时的“修辞学”角度来分析，《哥林多前书》第13章显然是一个“赞赏”、一个“爱”的颂赞。因此，当保罗声称他并不用智能婉转的言语时，我们发现实则不然。人们不能只看某些字句，就断言保罗不用修辞，因为保罗在这里明显地引用了修辞学中所谓的“反讽”(irony)来针对当时的哥林多信徒。哥林多信徒极为注重智能，自认是聪明人，自以为他们的“修辞学”最佳。保罗在《哥林多前书》中的确使用了不少“修辞学”技巧，但另一方面，他也把圣灵的大能带出来，以致可以把福音传开。

用“修辞学”的方法来看新约圣经，不能仅仅使用当时人的“修辞学”来看。圣经学者看到神如何透过修辞学的方法、借着圣灵的工作理解神的福音。圣灵能用修辞学来把福音传开的事实，促使修辞学具备研究意义和价值。

有了言语无疑就有了权柄。有了言语就有了真理，真理不是中性的，而是有意识形态的。真理的危险性在于它赋予追寻拥有者权柄。不少人以言语和真理固执他们的信念。柏拉图时代的智辩学家岂不是只顾言语而不顾真理？柏拉图反



驳他们,不是因为他不赞成修辞,而是因为他认为修辞不能强词夺理;修辞必须依归在真理之下,修辞必须以真理为目的。

一个真正有修辞涵养的人会注意语言的运用,而在运用语言之时亦会放下言语本身所带来的权柄。保罗在《哥林多前书》所强调的是他从前到他们那里去,并没有用高言大智对他们宣传神的奥秘,因为保罗曾定了主意,在他们中间不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架。他说的话和讲的道不是用智能委婉的言语,乃是用圣灵和大能的明证,叫他们的信不在乎人的智能,只在乎神的大能(2:1-5)。保罗并非不懂修辞学,他用了刁诡的辩论法:虽然他说自己不用智能委婉的言语,但《哥林多前书》的修辞却是最有智能、最委婉的。更重要的是,保罗在使用言语时放下了言语所带来的权柄,因为他只知道耶稣基督并他钉十字架的真理。耶稣基督并他钉十字架的真理到底是怎样的真理?答案是:耶稣基督并他钉十字架的真理是一个倒空、放弃权柄的真理。

保罗在第二章第6至第8节说:“然而,在完全的人中,我们也讲智慧。但不是这世上的智慧,也不是这世上有权有位将要败亡之人的智慧。我们讲的,乃是从前所隐藏、神奥秘的智慧,就是神在万世以前,预定使我们得荣耀的。这智慧世上有权有位的人没有一个知道的;他们若知道,就不把荣耀的主钉在十字架上了。”会众所面对的是一个自夸有智慧的问题:他们自以为有智慧,所以就自夸。但保罗却说:“因为十字架的道理,在那灭亡的人为愚拙,在我们得救的人却为神的大能。就如经上所记:‘我要灭绝智慧人的智慧,废弃聪明人的



圣经修辞学

聪明。’智慧人在哪里？文士在哪里？这世上的辩士在哪里？神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人，这就是神的智慧了。犹太人是求神迹，希腊人是求智慧；我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙，但在那蒙召的，无论是犹太人、希腊人，基督总为神的能力，神的智慧。因神的愚拙总比人智慧，神的软弱总比人强壮。弟兄们哪，可见你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。神却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧。又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧；神也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那无有的，为要废掉那有的，使一切有血气的，在神面前一个也不能自夸。但你们得在基督耶稣里是本乎神，神又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。如经上所记：‘夸口的当指着主夸口。’”(1:18-31)真理本身是有能力的，误用了这能力就会像哥林多教会一样变得自夸自大；他们不明白为何神是智慧者却偏偏不是有能者，不然基督就不需要上十字架了。世上的人都在追求能力权柄：犹太人是求神迹，希腊人是求智慧，然而保罗却传钉十字架的基督。保罗的修辞是一个合乎真理的修辞。由于保罗的修辞以十字架为中心，所以他的修辞本身就有自我批判的功能。十字架的修辞是一个不愿以权柄来维护自己的修辞；十字架的修辞是一个放弃小我而完成大我的精神。



小结：“真理为先”或“有说服力的真理”

当时的一班智慧人只注重说服而不注重真理，柏拉图很不喜欢这些所谓的“智慧人”，因为他们可以把黑的讲成白的，或把白的争辩成黑的，他们认为这才是真正的修辞学技巧。柏拉图当时反对这班人，并认为修辞学是很低贱的东西；但是在反对的当儿，柏拉图却用一个更高超的修辞学，声称修辞学必须以“真理”为先，“说服”只不过是帮助人带出真理。当然，柏拉图在此所谓的真理并非基督教的真理，然而我们却依然可以借用柏拉图对“修辞学”的看法，即修辞学的目的不在于说服，乃在于把真理的重要性诠释传讲。



第九章 福音书的文学修辞： 文本、文体、意图^①

许多人认为修辞学是相当新的圣经研究方法，事实上它是一种最古老的圣经诠释学，因为早在福音书写成的时候，这种方法已被广泛采用研究圣经。现代人之所以对它感到陌生，主要是因为现今的教育课程中没有“修辞学”这科目。在古希腊与罗马的教育范畴中，“逻辑学”（哲学）与“文法”是当时主要的基本科目。另外一个学科在今天的教育中比较少有——除非在大学的“传播系”（Communication Department）才有机会学到——就是所谓的“修辞学”。在保罗的时代，希腊与罗马的教育基本上都包括这三个学科。

修辞学实际上是相当重要的学科，因为它介于逻辑学与文法之间。“逻辑学”注重思考，然而思考亦需要表达，不单要

^① 本章前半部整理及引用的主要英文资料有：Burton L. Mack,《修辞学与新约圣经》，同前，第10-43页；D. Litfin,《保罗宣讲神学：哥林多前书第一至四章与希罗修辞学》，同前，第1-60页。



表达,且要具说服力。若表达得不清楚,又没有说服力,就表示这个人的“修辞”修养不够,所以一个人的表达能力是很重要的。

亚里士多德称语言方面的表达为 *logos*, 即“话语”或“道”。另外一种表达方式为 *pathos*, 即“情感”, 意味着情感也能把人们的思想表达出来。比如当一个演说者谈到“爱”的时候, 若他的态度冷淡, 就与他所提到的 *logos* (言) 不一致, 所以情感 (*pathos*) 必须与言 (*logos*) 配合才能有说服力。不但如此, 演说者的 *ethos* (品格) 也有说服力, 例如, 一个传道人或政治家的为人和品格能影响听者的听信。

在新约时代, 用这三种方法把思想表达出来是很重要的。思想的表达基本上是文本意义的表达。作者传扬或表达一些信息, 文本的意义是修辞学探索的范围。学者注重从经文中探讨作者的表达意义。

从“修辞学”看福音书的“文、体、意”

这里所注重的修辞学是经文本身的意义。新约的四本福音书有四种不同的文体。四本都是福音书, 都记载有关耶稣基督的生平事迹, 乍看之下并无任何差异。然而, 深入分析就会发现它们是不一样的。差异并非指着“对”与“错”的问题, 而是指作者们如何从四个不同的角度书写基督的生平。由于四个作者各有不同的书写目的和含义, 所以就会出现不同的



写作风格。以下的分析把重点放在《马可福音》的修辞学上——《马可福音》中的“福音”。

马可受死的“福音”

1、引言：圣灵与耶稣在争战冲突的世界中(1:1 - 15)

2、福音的大能：耶稣抗胜敌方(1:16 - 8:21)

3、受苦的能力：门徒的误解(8:22 - 15:47)

4、结语：死亡与惧怕，以及福音带来的信心和将来的得胜(16:1 - 8)

《马可福音》自称是“福音”(1:1中提到“神的儿子，耶稣基督福音的起头”，如果这第一句话就是全书的题目，那么当中就已经包含了“福音”这个字眼)。在这本“福音”书中，作者究竟要带出什么信息呢？笔者认为，作者可能是见到当时的会众正面对许多逼迫和苦难，所以写下这本福音书来鼓励他们。这本福音书与增强人的信心有关。

马可开门见山，不以历史客观辩证拿撒勒人耶稣的生平，既不同于《路加福音》第1章第1-4节之辩白，也有别于《马太福音》第1章第1-17节所写的耶稣家谱之世系。《马可福音》乃是历史信仰基础之宣演。他的名叫耶稣基督，基督或弥赛亚乃受膏得荣誉之头衔的人(11节)。借着旧约圣经的预言(1:2-3)，马可宣告了先知以赛亚先知的話(这都是由玛3:1、出23:20和赛40组合成的)，所以在第1章第2-8节施洗



约翰出来；他在旷野大声喊叫，宣告审判与悔改，他身穿骆驼毛，腰束皮带（参王下 1:8 对以利亚的形容）；他吃的是蝗虫野蜜。约翰立于福音之始（参徒 1:22, 10:37）。

在此值得注意的是犹太地及耶路撒冷众民之悔改，宛如全体国民悔改的大场面。约翰果断的行动乃在约旦河为百姓施洗。借着水礼进行洁净或预备的工作。除此之外，约翰宣告还有一位那将要来的要用圣灵为他们施洗。

起初我们阅读有关施洗约翰之预言（2-3 节），后来是耶稣他自己的预言（7-8 节）。这个事实说明圣灵将在末世的时代显现。圣灵乃犹太教中预言之授权者，使人怀念以色列并未后的先知（哈该、撒迦利亚、玛拉基），也只有在末日的時候期望的救恩（参徒 2:17-22, 2:28-32）。

1. 引言：圣灵与耶稣在争战冲突的世界中（1:1-15）

《马可福音》的作者所要带出的信息是，耶稣基督这位救主确实是来到一个争战、冲突的世界中。读者从这段经文中不难察觉这是出于神的旨意；读者也同样可以体会到圣灵的工作，因此就更显明这一切是神的工作了。这亦表示当时的读者看到自己的处境时（逼迫、苦难、冲突），也会想到这一切是出于神。因此，《马可福音》并不以耶稣基督的出生、12 岁进圣殿等事迹作起首。

第一章所描写的耶稣基督已经长大成人，并已开始他的工作。在这之前，有施洗约翰来传讲神的福音。约翰是耶稣的开路先锋，他的讲道简短，带出悔改的信息（“日期满了，神的国近了，你们当悔改”）。在基督受洗时，我们也看到神如何



印证他是神、是爱子、是神所喜悦的。

接下来这一个部分充满了不同的气氛(9-13节):在以前,我们只看见施洗约翰、群众和在河中洗礼;如今,耶稣独自一人出现,借着天开了,圣灵降下,天上有声音说话。马可转换了宇宙的言语来表明中心人物乃为耶稣,表现在他的受洗、圣灵降在耶稣身上,并有声音说“这是我的爱子,我所喜悦的”。这种言词是由《诗篇》2篇7节和《以赛亚书》42章1节组成。当神的儿子被表明的时候,马可就如此宣告了一宗关乎宇宙的事件的演变。可是弥赛亚的身份仍未向百姓显明,因为这似乎只有耶稣听到他与父神在爱的关系上之保证。

“子”乃是以色列的希伯来文卷所引用之符号(出4:22;参耶31:9;何11:1),即为神所拣选者,用于其事工,尽为子之责,顺服以至于舍命。受洗之后,神就差派他的爱子去布道和工作。但是在基督未出去布道之前,圣灵先把他带到旷野,并有一段受试探的时间。得胜试探之后,耶稣基督就出去布道,开始他的工作了。这样也就进入了第二阶段,即“福音的大能:耶稣抗胜敌方”(1:16-8:21)。

圣灵引导耶稣到旷野,并未提出耶稣的胜利与解放;反之,却带来了宇宙与恶魔撒旦权势之冲突。圣灵引导耶稣进到旷野,强调了旷野的题旨:摩西和以利亚两人都曾在西乃山上40天(出34:28;王上19:8),以色列的百姓在未进入应许地之前也奇妙地绕行旷野40年。在旷野的耶稣预知他的得胜,正如有天使的到场为证据。无论如何,受试探的故事,不像马太所记载的,没有将得胜给予基督,乃是更多地强调冲突过于



胜利的结局。

在《马可福音》中有关受试探的故事,若与《马太福音》第4章第1-11节及《路加福音》第4章第1-13节相比,则缺少详细的叙事情节,而注重圣灵与撒旦灵界超然的冲突。借着耶稣顺服的行动受洗,圣灵降下的同时,撒旦来到,准备对抗(参3:23-29,10:38)。但将来得胜之音符已在《马可福音》序言中的结论回响着(14-15节),如今乃是“宣扬神的福音”(1:1,15,8:35,10:29,14:9)的时候。福音的要求乃是悔改与相信。序言中已提醒读者,福音是与胜利有关(圣灵胜过撒旦),若要获胜务必透过冲突(旷野)与顺服(耶稣的受洗)。福音书的后段则叙述在冲突中,耶稣借着赶鬼、辩论及受苦获得胜利,为要实现门徒将来的胜利,如果他们也悔改与相信。

2. 福音的大能:耶稣胜抗敌方(1:16-8:21)

仔细研究,不难发现作者在第二个段落中快速地描写耶稣基督的医治、布道和赶鬼等事迹;作者似乎刻意地想把耶稣基督医治的能力扩张、放大。进入这一部分(1:16-8:21),我们仍不能真确地看出作者的意思,因为他很快就带过了耶稣基督所行的一切事迹。其中有几节经文很明显地告诉读者,耶稣基督的主要工作和使命并不是赶鬼、医治,而是布道(参1:14-20)。直到第三个段落“受苦的能力:门徒的误解”(8:22-15:47),作者才开始用慢镜来描述基督。

在《马可福音》第1章第21-28节记载第一次赶鬼的神迹,当时耶稣正在会堂里教训人。反对者也出现在耶稣独特的场合中。鬼魔喊叫道:“拿撒勒人耶稣,我们与你有什么相



干？你来灭我们么？我知道你是谁，乃是神的圣者。”(1:24；另参 3:11, 5:7)。这是《马可福音》的反讽语气，第一个承认耶稣真实身份的乃是鬼魔，不是门徒。也许鬼魔说出耶稣的真名，乃要以能力掌管他。鬼魔对耶稣的认识，产生实时的反抗，因鬼魔认识到其敌方出现(你来要灭我们吗?)。鬼魔还未被赶逐之前，有反抗、有暴力、有喊叫；这以后就变得平静，胜利及耶稣的名都被传开去。

在第二章中，鬼魔又第二次承认耶稣为神的儿子这身份，但耶稣却不允许任何人将他的身份向人显露，理由是真正的信心应来自个人对耶稣实在是神子的坚定信心及敬拜。神没有孙子，信不能施教于人。信心不能倚赖神迹，只能倚靠神的话；因此，耶稣受授头一个任务是传讲神的道，其次才是赶逐污鬼。

在第五章中抗胜“群”(即罗马军队)鬼魔之片段(5:1 - 20)说明了众人活在恐惧之中。这段与前段全无信心的门徒形成强烈的对照。后来鬼魔敬拜及承认耶稣为神子的身份，但耶稣治好病人并斥责鬼魔不可作声。

在第五章中也记述一个女人的信心乃是恩典的响应，她并没有看见耶稣的神迹，她只是听见有关耶稣的事就信了。她相信若摸耶稣的衣裳，就必痊愈，此等信心所带来的结果，使她得医治。因此，耶稣对她说：“女儿，你的信救了你，平平安安地回去罢！你的灾病痊愈了。”(34节)我们已知道马可独特的技巧，时而插入一事件或藉以评论另一事件，以达到承上启下之效果(2:1 - 12, 9:14 - 32)。睚鲁女儿的复活与



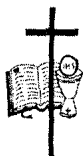
治好血漏女人的两个片段十分精彩。两段都注重信心的必要(5:34),耶稣听见所说的话,就对管会堂的说:“不要怕,只要信!”(5:36)

《马可福音》第6章出现政权之对抗:耶稣被门徒拒绝,非议他是马利亚的儿子(按理男孩应为父亲之子)(1-6节);他赐门徒医病赶鬼之权柄(7-13节);施洗约翰被希律王斩首,尸体交其门徒处理(14-29节);喂饱五千人之神迹(30-44节)暗示一个主的晚餐与受死复活的预言。这里引用了四个字“拿起”、“祝谢”、“擘开”、“递”(41节),明显指向圣餐之叙事(14:22)。剩余的饼暗指吗哪的神迹(出16:13-30)。

每次马可提及希律一党或希律,都指出最后的冲突在于耶稣的受死(参3:6,6:14,8:15,12:13)。那些维护安息日习俗的,不能容纳新的,也不愿接纳神儿子的来到或为安息日的主。他们密谋杀害耶稣。

耶稣与宗教领袖的争论(7:1-23)来自马可最敏感的篇章,就是耶稣废除犹太人有关洁净的礼仪(7:11-23),这是律法中备受尊崇、关系重大的一条。这争论延伸至耶稣的能力,就是他为外邦人叙利腓尼基妇人的女儿赶逐身上之污鬼(7:24-30)。

神迹奇事发生之后,耶稣特别命令要保守这些神迹的秘密(1:43,3:12,5:43)。虽在这一段有些神迹较为显著,比方自然界的神迹:平静风浪(4:35-41,6:45-52)及喂饱几千人(6:30-44,8:1-10);医病的神迹,如医治好长大淋疯的患者(1:40-45)和使女孩从死里复活(5:35-43);驱魔的神迹,如



赶逐污鬼(1:21 - 28, 5:1 - 13; 参 1:34, 3:22), 但马可记载耶稣在加利利的工作乃是传道与赶鬼(“于是在加利利全地, 进了会堂, 传道赶鬼。”[1:39])。耶稣也指示其 12 个门徒照样去行(3:14 - 15, 6:13)。

马可福音论及耶稣的教导在与敌方的争论中占了主要的地位, 特别在他所行的神迹成为争论时。正如在医治瘫子(2:1 - 12)的行动中, 耶稣有权柄地说“起来, 拿你的褥子行走”及“你的罪赦了”这两者之间交织着争论。耶稣对顽硬之法利赛人的争论, 如同面对瘫痪病者一样。因此, 马可认同门徒所要扮演之角色, 不但是表现在其有权能的工作上(6:13), 也应当表现在其施行的饶恕中(11:25)。

最关键的问题在于如何注意这些神迹之表现。耶稣行神迹是靠鬼王, 还是依靠上帝(3:20 - 30)? 马可认为耶稣赶鬼乃是依靠神的能力。无论何人否认耶稣此种能力之来源(3:20)都被认为站在撒旦一方。

从《马可福音》的角度来看, 耶稣吩咐不许宣扬他行神迹的真像。相信耶稣医治的神迹, 乃是《马可福音》所认定的。但是马可认为耶稣传道最基本的意义乃在于他的受苦乃受死在十字架上。门徒真正的胜利也是透过受苦及受死的耶稣。马可认为福音包含受苦和服事。门徒侍奉的基础自然是基于信心, 但信心不是来自耶稣行神迹的能力, 乃是透过他的受死。许多神迹的产生, 不是为了表现神迹的能力, 乃是表现信心的能力(5:37; 7:24)。

耶稣曾经回答法利赛人求他显个神迹的问题, 耶稣说:



“这世代为什么求神迹呢？我实在告诉你们，没有神迹给这世代看。”(8:12)这很客观地说明，表现出神迹的能力，并不是信心的基础。

3. 受苦的能力：门徒的误解（8:22 - 15:47）

①神迹(1:43 - 44, 3:12, 4:35 - 41, 5:1 - 43, 6:30 - 44, 6:45 - 52, 8:1 - 10)

②耶稣行神迹的能力源于(3:20 - 30)

③《马可福音》中第一次赶鬼事件(1:21 - 28)；在这之前，耶稣呼召门徒(1:16 - 20)

④耶稣声称自己的使命在于传道(1:14)，赶鬼只是次要的工作

⑤信耶稣比信他外表所彰显的大能更为重要

⑥有些神迹是在争论的情形下被描写的

⑦耶稣三次预言自己的死(8:31, 9:31, 10:33)

这一段显然是以十字架为中心。如果有一个对比的话，就是第二部分“福音的大能”与第三部分“受苦的能力”的对比。第三部分所要高举的，就是那个受苦的十字架；彼得也承认耶稣为基督，但这位耶稣基督却必须上十字架。当时的门徒并不了解这个心意，他们不了解基督为什么要上十字架受苦！

作者所要带出的重点就在这里，即这位人子必须受许多的苦(8:31)。耶稣基督所爱的门徒彼得却试图拦阻他上十字架。耶稣基督的确有医治、赶鬼的能力，但是得胜苦难的方法并不在于这种医治、赶鬼的大能。作者想带出的信息是，得胜



苦难的方法就是十字架上的死。

耶稣重述了他为人子将要受苦及受死的预言。耶稣在门徒面前变相(9:2-8)公开地预告他的复活,但他们却尚不能明白这些事情的意义。宗教领袖抗拒耶稣并设计杀害他,因为耶稣抵抗鬼魔的能力远超过法利赛人。法利赛人对耶稣反应,不但拒绝他(8:11-15),更想谋害他,这就变成了耶稣训练门徒的途径。

由第一段开始,门徒对耶稣始终抱不开放的认识,但如今经过学习,已明白他隐藏的能力,就是那些只有透过他的受死与复活才认识得到的能力。在该撒利亚的腓立比,彼得表明他对耶稣的能力的看法,但对耶稣的受苦却仍然盲目(8:27-33)。彼得的宣认发生于前往该撒利亚腓立比一个村庄的路途上,即靠近受希腊文化影响的巴勒斯坦南部。这个地方似乎显示着在询问耶稣身份背后,隐藏着一个疑问,就是耶稣的传道工作是否应延伸到以色列境外的地区。

当问及耶稣的身份时,那些说他是施洗约翰、是以利亚,或是先知的一位,都不是正确的回答。当耶稣反问门徒对他的认识时,彼得代表大家回答:“你是基督。”接着,耶稣吩咐门徒不可告诉人他是谁(8:20)。在这以前,他也曾命令他们对他的赶鬼和医病,应保持缄默(1:34,44,3:12,5:43,7:36);如今,要隐藏他的身份(8:27-30,9:9)。这是著名的弥赛亚隐秘之篇。

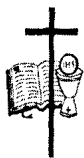
第9章第14-29节记载医治癫痫病的孩子,马可将祷告和赶鬼两件事放在一起,让耶稣权能的医治和门徒无能的医



治形成强烈的对比,当中的关键在乎信心的问题。孩子的父亲喊叫:“我信,但我信不足,求主帮助。”(9:24)这显示在信的人,凡事都能(9:23)。当然这父亲是在最紧急迫切的关头,发出求医的祷告。门徒不能医治,因他们不祷告(9:29),也不经历耶稣的受苦。这医治的结果,再一次显明受苦的迫切需要(9:30-32)。耶稣又预言到接下来的冲突,但门徒不明白这话,又不敢问他(9:32)。

事实上,门徒已被惧怕统管着(4:40,9:6、32,10:32,16:8)。马可强调教会将来要面对逼迫。依照《马可福音》的描述,只有信能够胜过惧怕(9:23)。门徒所犯的错误的死亡时充满惧怕。在医治癫痫病孩子的过程中,虽然众人已判断“他已经死了”(9:26),但因着父亲的信心,证明他们是不正确的。再者,耶稣虽为人子仍遭杀害,三日后他仍要复活(9:31)。如果门徒真正跟从耶稣,他们将透过逼迫获得胜利。其实如果他们忍耐到底,最后的胜利将得到证实(13:20)。在惧怕与不信之外,他们也在争论着谁为大(9:34),他们不但不开放接纳孩童,更阻止非门徒作驱魔的工作(9:38)。

医治伯赛大的瞎子(8:22-26)是《马可福音》的转折点:两种步骤的医治。耶稣初步医治那瞎子,他只能模糊地看见人如树木行走,之后耶稣再次医治他,他就样样都看得清楚了。这种独特的医治法,似乎暗示彼得在下一个记载的“看见”也需要两个步骤。彼得看见耶稣是基督,但仍未明白耶稣为弥赛亚受苦的本质(8:32)。彼得与其他门徒一样,在尚未成为真正的门徒之前(8:34),必须经过第二次医治这步骤。



瞎眼与看见象征误解和明白。弥赛亚的隐秘在本书之焦点，在于读者能否贯通耶稣为弥赛亚的本质问题以及身为基督门徒所要承受之后果。其他门徒，包括彼得，都误解了耶稣为基督的角色。耶稣为人子，其实是亚当之子（直译），表明耶稣就是亚伯，一个无辜的受难者：被杀；但耶稣和亚伯的苦难都不是死结，如同亚伯的血从地上有声音呼求至天上（创 4：8 - 10），耶稣将在十架上向神大声呼叫（15：34）。人子为亚当之子必须受许多的苦并且被杀，但第三日必复活（8：31）。彼得拦住耶稣，令耶稣责备他（8：32）。门徒期望那位行奇事的弥赛亚能释放他的跟从者，并带来无比的赏赐，但结果是耶稣令他们失去信心（10：32 - 45）。

接着论到为门徒之道（8：34 - 9：1），耶稣不但对门徒，也针对众人宣讲。作耶稣的门徒，特征乃是服事和受苦。正如圣灵抗胜撒旦及耶稣抗胜鬼魔和法利赛人，因此门徒必须继续争战直到末了。按照《马可福音》这种胜利的局面已近在眼前：“站在这里的，有人在未尝死味以前，必要看见上帝的国大有能力的临到。”（9：1；参 13：24 - 37）。如今耶稣在此将天国的来临与他为基督的身份连贯一起。天国并不是政治性的弥赛亚国度，虽然弥赛亚国度的能力超越任何政治势力。马可常常指出耶稣乃是授命为人子的，就是借着他的受苦、受死和复活得胜，成为众人的主。

第 8 章第 34 节至第 9 章第 1 节，这段经文的焦点在于为门徒的本质过于为门徒的身份。接下来的一幕是变相的情景（9：2 - 9）。依照以色列人的传统，摩西是从山上颁下律法（出



19:16),而以利亚是在山上宣告(王上 18:20)。耶稣与他们两人谈话,显示耶稣是在以色列人的律法和先知的遗产的交替之间。门徒再次误解耶稣的身份,不明白他来是要成全律法与先知的。

叙事篇的高峰在于变相的情景,云里有声音发出:“这是我的爱子,你们要听他。”(9:7)正如以色列的先王大卫(2:25, 10:47, 12:35)。此声音提醒门徒知道耶稣乃是末世时代、以色列最后真正的君王。耶稣为神子拥有君王的权柄,所以“你们要听他”的命令(9:7)。这一段论到耶稣已不禁止他们作声,但明确地表示他的权能与施洗约翰的受苦是相关联的,“以利亚已经来到”(九 13)。最后,马可显明耶稣在十字架上为神子(15:39)。耶稣虽拥君王之权柄,但却借着受苦成全了律法和先知。

当耶稣来到犹太边境(10:1)进入耶路撒冷(11:1),他不逃避要面对的苦难与受死。马可用了大半的篇幅来叙述耶稣受死这事件,并指出这是应验了旧约的预言。这是《马可福音》的特点,也是历代信徒所分享的见证。第 10 章第 1 节至第 14 章第 28 节强调四个部分:应验旧约的预言、门徒的背弃、藉失败得胜、耶稣的受死。

法利赛人提出休妻的问题,为要设计陷害耶稣(10:2-12)。耶稣的回答表明神的旨意是透过律法传达,而不是混乱律法。耶稣回答有关休妻的问题,乃基于夫妻二人合成一体为本质,是不能分开的,表明《马可福音》不允许任何休妻的风俗。



耶稣再提示有关为门徒之道的意义(8:31-38, 9:33-37, 10:35-45)。由于雅各和约翰寻求高位, 耶稣就以身作则, 劝诫他们: “只是在你们中间, 不是这样。你们中间, 谁愿为大, 就必作你们的用人。在你们中间, 谁愿为首, 就必作众人的仆人。因为人子来, 并不是要受人的服侍, 乃是要服侍人, 并且要舍命, 作多人的赎价。”(10:43-45)

耶稣进入以色列的圣城耶路撒冷(11:1-9), 洁净了圣殿(11:15-17), 其实耶稣不能接受群众拥戴(那将要来的我祖大卫的国是应当称颂的〔参 11:9〕), 因基督不能按政治的观点被视为大卫之子(12:35-37)。耶稣所宣讲的国度, 不但没有复兴以色列国, 反而带来历史的结束(第 13 章)。宗教领袖拒绝他及他所创新的社会制度(12:1-12)。

门徒背弃耶稣, 又继续跟从耶稣; 他们在惧怕中跟从主(10:32), 但当耶稣被审判时, 他们都逃跑了(14:50)。《马可福音》特别记载了一个跟从主的青年赤身逃跑的小轶事(14:51-52)。对耶稣不知所措的否认, 竟然发生在彼得身上(14:66-72)。

第 15 章第 33-47 节是耶稣在十字架上最后一幕。彼拉多问他是否是犹太人的王, 却获得惊奇的回答(15:2-5)。耶稣面对众人都把巴拉巴释放, 却不抗辩(15:6-15)。耶稣没有抗拒所受的鞭笞(15:16-20)。有人将他的十字架带来, 而他对那些在十字架底下嘲笑他不能自救的人却静默不言(15:21-32)。耶稣唯一的一个行动, 就是在十字架上用亚兰文大声呼喊: “我的神, 我的神, 为什么离弃我?”(15:34; 参诗 22:1)



“耶稣大声喊叫，气就断了！”(15:37)耶稣死前两次大声喊叫。(第二次“我的神”可能是后来加上去的。)这呼喊乃是《马可福音》解释耶稣受死的要旨。传统认为这是“被弃的呼喊”，即被神离弃时的呼喊。然而这是一个得胜的呼喊，因为《诗篇》22篇的含义是清楚的：“地的四极都要想念耶和华，并且归顺他；列国的万族都要在你面前敬拜。因为国权是耶和华的，他是管理万国的。”(诗 22:27 - 28)

十字架(15:29 - 32)成为《马可福音》所必须强调的受苦意义。反讽说明耶稣、门徒及《马可福音》所述教会的迫害与受苦是分不开的。耶稣断气，而圣殿的幔子裂为两半(15:38)正是回答那些嘲笑他这拆毁圣殿三日又建造起来的人(15:29)。本来限制人进到神面前的幔子如今裂为两半，显明了耶稣的死打开了神与以色列人的关系。一个外邦的百夫长，很恰当地承认耶稣是“神的儿子”(15:39)，第一个成为基督徒的罗马国民，这与逃亡的门徒成了强烈的对比。神的救恩已普及万人，也响应那班嘲笑耶稣等候以利亚来施行拯救的人。在受难之际，神已降下，开启圣殿，扮演主要的角色，是神为救恩自己导演了这成功的一幕。

耶稣的呼喊(15:34)乃是向神发出的祈祷。在《马可福音》，祷告或信心使一切都变成可能，甚至眼前的胜利都是属于有信心的祈祷者(9:29, 11:24, 14:34 - 40)。对于耶稣受死所作的响应，马可描绘了三种人：百夫长(15:39)、妇女们(15:40)和亚利马太的约瑟(15:42 - 47)。他们与容易惧怕的门徒大有分别(4:40, 6:50, 10:32)：百夫长勇敢地见证耶稣是神的



儿子。神的儿子是《马可福音》表彰耶稣的钥字，借着受洗被认为是神子，意即对神的顺服(1:11)；借着登山变相获证为神子，表明了耶稣为君王的权柄(9:7)。如今，钉耶稣的百夫长透过耶稣的死，正确地宣告耶稣为神子(3:11, 5:7)。妇女们能见证耶稣受死，但门徒却一走了之。无论如何，这些加利利的妇女，成了《马可福音》中耶稣受死独特的好见证人。她们是第一批接受耶稣服事之道的跟从者。为门徒之道，明显地表现在一个被犹太人公会所尊敬的公民名叫亚利马太的约瑟身上，他的勇敢恰好与门徒成为相反的对照(15:43)。”

4. 结语：死亡与惧怕，以及福音带来的信心和将来的得胜(16:1-8)

来到结语部分，我们可以发现整卷《马可福音》是以“惧怕”这字眼作结。“他们就出来，从坟墓那里逃跑，又发抖、又惊奇，什么也不告诉人，因为他们害怕。”(16:8)我们暂且不谈有关“较长结语”(Longer Ending)^①和“较短结语”(Shorter Ending)^②的问题，因为若从经文鉴别学(Textual criticism)的角度来看，“较长结语”比原先在第8节结束的“较短结语”较迟出现和不可靠。如果是这样(以第8节作结束)，《马可福音》的结束就是一个没有复活的结束。如果说《马可福音》有

① 中文译本中《马可福音》第16章第9-20节，重复描述了耶稣的复活显现，显然是反第8节结束的高潮，因为结束时是没有记载耶稣的复活。

② 中文译本中没有将这一段翻译出来：“但她们将所听到的给彼得以及那些与他同在的人报告。后来，耶稣自己差派他们从东至西，传扬那神圣与不朽的永恒救恩。”这样的结束也是想修正第8节的结束，那里提到妇女没有去传扬耶稣的事。



提及复活,也只是一个少年人对这班门徒讲过的几句话,即耶稣基督的确会复活。既然如此,那《马可福音》究竟要带出什么信息呢?

《马可福音》所要带出的信息就是:得胜苦难的方法。它所强调的是“基督的死”,并非“基督医治或赶鬼的大能”。读者盼望他们所相信的耶稣基督是那位行大能的基督,但作者却带出另外一面:他们信心的源头并非那位行大能的耶稣基督,乃是那位在十字架上受死的耶稣基督。

《马可福音》第16章第8节的结束出其不意;^①虽然许多解经家不肯诚恳地接受这突然的结束。^②基督死后,读者自然预期一个好的结局,即复活和荣耀的胜利,所以后来的抄本加添其他经节。唯独《马可福音》没有记载耶稣向妇女或众门徒的显现;大多数经文批判学者同意马可的结束没有包括第

① 参 Frank Kermode,《结语的意义:虚构理论的研究》(*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. London: Oxford University Press, 1966);同上,《秘密的启创》(*Genesis of Secrecy*. Cambridge: Harvard University Press, 1979);J. L. Magness,《意义与缺在:马可福音的结语》(*Sense and Absence: Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel*. Atlanta: Scholars, 1986),第83-85页;Andrew Lincoln,《马可福音第16章第7-8节的应许与失败》(*The Promise and the Failure - Mark 16:7, 8*),见《圣经文学学刊》108(1989):283-300;P. L. Danove,《马可福音的结束——方法研究》(*The End of Mark's Story. A Methodological Study*. Leiden: E. J. Brill, 1993);Donald Juell,《马可可为奇异的大师》(*A Master of Surprise. Mark Interpreted*. Minneapolis: Fortress Press, 1994),第107-122页。

② 如《新牛津注释圣经》(*The New Oxford Annotated Bible*. New York: Oxford University Press, 1977),第1238页的注解或RSV版本中长和短的附文;经文鉴别学有力的证据显示《马可福音》的结束并没有附加的经文。Humphrey Palmer,《福音批判学的逻辑》(*The Logic of Gospel Criticism*. New York: St. Martin's Press, 1968),第55-111页。



16章第9-20节,这是后期加上去的。^①《马可福音》在第16章第8节就结束了,并没有9至20节;如此作结的修辞用意何在?

马可的结语(第8节的“因为他们害怕”)与上文的阐释吻合。虽然手抄本的证据充分地证明这是结尾,但尚有一些学者表示异议,因为这结语好像只是一个词组。^②即使马可没有提及基督复活后的显现,读者也知道彼得和其他使徒见过复活主,因为他们的传讲已显明他们正在见证基督,正如《哥林多前书》15章所证实的。可是马可的写法却令人费解,为什么他不以耶稣的复活这重要的事迹作结束呢?

表面上看来,第8节的结束是令人失望的,因为马可没有记载耶稣的复活与妇女们的宣讲。读者不能接受不完整和没有盼望的结束,所以不少版本如NRSV(新修正译本),就将第9至20节作为《马可福音》的结束。^③这样的读法出卖了文本的意思,因为《马可福音》原来的结束是要读者“肯”和“敢”接受没有结束的结束,也“肯”和“敢”接受生命本来如此,没有完

① 参 Vincent Taylor,《马可福音书》(*The Gospel According to St. Mark*. New York: Macmillan, 1955),第610页。

② 马太和路加似乎只知道我们的版本,就是以第16章第8节为结束。他们对基督复活后显现的记载,与《马可福音》中较长的结尾(16:9-20)并不相似。

③ 我们也不必像女性神学家 Elizabeth S. Fiorenza(菲尔伦查)在她的著作《纪念她:基督徒起源的女性神学重构》(*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983),第316-323页那样,拼命高抬妇女们的英雄事迹。Andrew Lincoln,《马可福音第16章第7-8节的应许与失败》,同前,第286页认为,妇女因惧怕而奔跑是出于好意,这样的看法未免太强解经文的意思了。



美结束的可能。林肯(Andrew Lincoln)提到第7至8节的结束带给读者的应许与失败;^①朱珥(Donald Juel)则认为这样的结束带给读者的是希望与失望。^②妇女们为耶稣的身体膏油、安葬,并未期望有任何神迹出现;她们认为基督的事工与生命并未完成。耶稣不在坟墓里,这必然使她们感到惊讶!耶稣是没有“结束”的,何来在墓中找他呢?“他在你们以往加利利去。在那里你们要见他,正如他从前所告诉你们的。”正如他从前所告诉你们的!他告诉他们不少事情,最重要的是有关他的受难与复活(8:31,9:31,10:33);这些预言必定会发生(8:31,9:11)。耶稣的福音其可贵之处在于读者要记起和相信耶稣先前所讲的,并告诉别人有关这福音。如果《马可福音》是以第7节作结,就没有多大的意思,因为第8节才是重要的。

第8节记载:“他们就出来,从坟墓那里逃跑,又发抖,又惊奇,什么也不告诉人,因为他们害怕。”令读者吃惊的不是妇女的逃跑、发抖和惊奇,而是她们不告诉人且害怕!像门徒(14:50)和少年人(14:52)般,妇女们惧怕得逃跑。坟墓已空,耶稣已复活,现在是宣讲的时候,但她们却闭口不言。门徒、少年人以及妇女都失败,因为他们惧怕。朱珥指出,《马太福音》的写法与《马可福音》相差太远了:“妇女们就急忙离开坟

^① 参 Andrew Lincoln,《马可福音第16章第7-8节的应许与失败》,同前,第290-292页。

^② 参 Donald Juel,《马可为奇异的大师》,同前,第113页。



墓,又害怕,又大大地欢喜,跑去报给他的门徒。”(太 28:8)^①《马可福音》以雄伟的宣认开始:“神的儿子,耶稣基督福音的起头”(1:1),为何竟以一班惧怕的妇女结束?这可能是现实,或说现实本如此;马可的用意是要你我接受现实。门徒、少年人和妇女都是现实世界的人物,与你我一样。当我们读到第16章第7至8节时,我们已经进入马可叙事的现实世界;在那里有惊奇也有惧怕,有神迹也有沉默,有盼望亦有希望。耶稣也说过:“……末期还没有到。”(可 13:7)现实的故事是没有结束的,因此信心是必要的。

人的世界是现实,耶稣的福音更现实,所以耶稣也是没有结束,不要在坟墓中找他,这就是《马可福音》的重点了。殿里的幔子从上到下裂为两半(15:38),墓前也没有石头(16:4)。我们对神有某种期望,而这期望往往将神偶像化!看到神迹反而令人发呆。

《马可福音》第16章第1-4节为整件事埋下伏线。那些妇女将要做一件虔诚的事,就是膏耶稣的身体。马可描绘墓门已打开,一个少年人坐在坟墓里,从他的衣着看来,他一定是上帝的使者;那些妇女理当感到惊讶,但天使却指摘她们的困惑(6a节)。真正的门徒不应该只对超自然的事感到敬畏,或对人的有限感到害怕;马可认为门徒应该有信心的响应,而这信心不是透过神迹或复活而得,乃是透过受苦得到胜利(参 4:40, 10:52, 11:22)。

^① 参 Donald Juel,《马可为奇异的大师》,同前,第116页。



妇女、门徒和彼得都得到应许,这是关乎一些将要发生的事情:耶稣将在他们以先往加利利去(16:7)。除了天使的话(参 14:28),他们没有其他证据证明耶稣会在加利利出现,这也是马可所要描绘的信心的重要性。门徒的信心是马可所关注的。虽然耶稣在生命和死亡之间已经赢得第一个胜利,但马可的记载却没有应许教会将从逼迫中得着释放、撒旦将受捆绑、鬼魔将被驱逐、敌对的将在辩论中受挫,以及门徒将被聚在一起;所应许的是一个完全、第二次的胜利,然而将要发生的还只能透过信心来得到保证。

这种无尽头、出其不意的结尾常见于希罗的写作中。克里索斯托提到《使徒行传》第 28 章那种中断的感觉时说:“历史学家在这里终止他的记录而让读者渴想,以致去猜测、幻想。非基督徒作者亦如此行。如果什么都知晓了,就会令叙事变得懒散和乏味。”^① 卡表利在其著作中认为,《使徒行传》在英雄(保罗)去世前结束,就如同《玛加比二书》(2 Maccabees)结束于犹太的成功,而不是在他被打败和死亡后。引用类似平行的文献,菲罗特都也使用叙事的缄默,让他的读者猜测太亚那的亚波罗纽(Apollonius of Tyana)之命运。^② 突然或是寂静的结束不单见于圣经,也常见于古典著作。从约翰的书卷中,亦可见他对文学上不能尽述的事件之处理手法:

① St. John Chrysostom,《使徒行传的讲章》(*Homilies on Acts*)。

② 参 J. L. Magness,《意义与缺在:马可福音的结语》,同前;N. R. Petersen,《那里的结束不是结束?》(When Is the End Not the End?),见《解经》(*Interpretation*) 34(1980):38-51。



“耶稣在门徒面前，另外行了许多神迹，没有记在这书上。”（约 20:30）

《马可福音》的结尾和其他福音书相符：妇女们惧怕。《马可福音》不是一本写给非信徒的福音书，而是一本鼓励信徒的书。在 60 年代中期的罗马，教会在不断受到逼迫的阴影下感到惧怕。马可并没有在最后关头命令信徒要有信心，乃现实地承认自己的惧怕，又带着充足的盼望宣称，透过对最终胜利的信心，必能攻破惧怕的势力；最终的胜利是因耶稣的死和复活而有的。

有学者把《马可福音》与昔日的希腊话剧作比较，认为当时的话剧是一种流行的文学手法，主要有两类话剧著作：一是剧本，用在舞台表演上；一是由历史学家、学者写的，用话剧本的手法记载一些历史事件，目的是反映社会情况。

总结《马可福音》的信息：《马可福音》在第 1 章第 1 节说明这是福音，一个好消息；这是由耶稣而来，消息都集中在他身上，他就是“福音”。所以这卷书是为要常给当代门徒一个好消息，而这是十分适切当时正面对因占领而带来的迫害。但这好消息的中心人物耶稣基督，却被塑造为一个悲剧英雄，没有人接纳、明白，最终受害、被钉死十字架上，故这福音可称为殉道者的福音（the martyr gospel），目的是要鼓励在苦难中的信徒，就是那些甚至要为信仰面对殉道的信徒，并加强他们的信心与力量。同时，《马可福音》也带出另一个信息，“跟随主”和“作主门徒”，如背十字架、为主受苦；最后是得胜苦难。马可提及一连串在耶稣与圣灵在争战冲突的世界中发生的事情（1



:1-15)。敌方可分为不同阶层：撒旦、鬼魔、法利赛人，最后就是门徒。整本《马可福音》的转折点是彼得在该撒利亚腓立比的悔改(8:27)，由此焦点转向耶稣与门徒之间的关系。

《马可福音》的前半部，显示耶稣的行动是朝向显著的成功如神迹和辩论；而后半部则朝向失败和面对死亡，正如其门徒所不明白的。马可试图将这两个重点所含的明显的矛盾加以调和：马可以刚强、行神迹的耶稣与软弱受死的耶稣借着劝服制造真信徒。两者之间形成一混合主题：刚强与软弱的耶稣。

当传统本身几乎不能明白耶稣为有能力的神人，能解除一切难题，弥赛亚隐秘之主旨恰好产生于上述诸类重点。马可反对神圣无受苦之耶稣的观点，《马可福音》的重点是注解：耶稣受洗为神子及登山变相的宣告乃是最后肯定他的受死。耶稣是受苦及受死的神子。神子在《马可福音》是要受苦与受死的（按犹太人之传统观念，神子乃为人性之亚当）。因此，弥赛亚与门徒之关系，连串着信与不信及侍奉之问题(5:34-36,9:24,11:23)。耶稣透过受苦宣告他的胜利，正如给有信心之门徒得胜的应许，“因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧生命的，必救了生命。”(8:35)这是《马可福音》所鼓励和暗示的。

《马太福音》

《马太福音》中的耶稣：行动者与教师，与文体中的叙事篇和教导篇相称 207



圣经修辞学

第一卷:新律法(3:1-4:25 叙事篇及 5:1-7:29 教导篇)

第二卷:真门徒(8:1-9:35 叙事篇及 9:36-11:1 教导篇)

第三卷:新天国(11:2-12:50 叙事篇及 13:1-53 教导篇)

第四卷:教会观(13:54-17:21 叙事篇及 17:22-19:1 教导篇)

第五卷:审判论(19:2-22:46 叙事篇及 23:1-26:2 教导篇)

《马太福音》的信息与《马可福音》很不一样。虽然两者都是耶稣的传记,但《马太福音》所描写的耶稣基督却是一个有行动的人(他仿佛不停地工作),同时也是一位教师。“行动”与“教学”是不能分割的,所以《马太福音》的结构包括“叙事篇”与“教导篇”。

《马太福音》可以分为五个部分(7:28, 11:1, 13:53, 19:1, 26:1),这五个部分是记叙和言论交错出现,每一段都以:“耶稣说完了”为结束。《马太福音》分为五个部分是受摩西五经的影响,特别是登山宝训更显出耶稣是新的摩西颁布新的律法。如果把《马太福音》分作五大段(模仿摩西五经来分),我们就可以从每一段中看到其“叙事篇”(Narrative)与“教导篇”(Discourse)。每一个段落都包括这两样,目的是强调基督不单是一个“行动者”,也是一个“教导者”。由此可见,《马太福音》的作者所要带出的信息是:信心必须加上行动,这是一个新的顺服和新的真义。



从《马太福音》第一章,我们可以看出作者的用意:当约瑟得到启示后,他的信心是以一种新的顺服来相信神;当他听到圣灵在当中工作的时候,他就必须相信。马利亚怀胎并不是人为的,乃是圣灵的工作,而约瑟的“行动”则代表一个新的犹太人和一颗新的顺服的心。

另外,马太常引用旧约圣经,证明马太把旧约看为神圣并具有永恒影响力的。但是,马太似乎又把旧约看为纯是预备性的,是未完全并待应验的。《马太福音》第5章第17至18节耶稣说:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全。我实在告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全。”马太相信旧约的律法是需要耶稣的成全,这成全并不是要废去旧约律法存有的禁止性质。相反,耶稣是在对比犹太人遵行律法的目的,带出更全备和深层的意义。

马太对律法的看法与其他福音书有所不同。就如《马可福音》记载有关法利赛人与耶稣对古人的传统之争论,马太在记载这件事时就省略了《马可福音》第7章第3至4节对传统的解释,亦不似《马可福音》只在较后含糊地响应律法;相反,作者是直接描写耶稣指出虚假的法利赛主义和律法的中心要求是与法利赛主义不同的。

耶稣对律法所持有的超越性要求,可以在第19章第3至12节对离婚的看法找到。他先引用《创世记》第1章第27节指出神对婚姻的真正要求是超越摩西的律法的。摩西之所以定下这律法,是因为人心刚硬,这就成了“起初不是这样”的证



据了。耶稣对律法的要求作出了更多和更完满的补充。另外,在登山宝训中,借着以下的大纲,也可看出耶稣的律法具有更高的要求 and 超越性:

第 5 章第 1 - 20 节:更高的律法之绪论

第 5 章第 1 - 12 节:在山上的第三律

第 5 章第 13 - 16 节:更高的要求:好行为与荣耀神

第 5 章第 17 - 20 节:成全及超越律法的要求

第 5 章第 21 - 七章 27 节:论证:你们听见……,只是我告诉你们

第 5 章第 21 - 26 节:论人际关系:忍

第 5 章第 27 - 32 节:论两性相处:洁

第 5 章第 33 - 37 节:论修辞技巧:真

第 5 章第 38 - 42 节:论公义标准:恩

第 5 章第 43 - 47 节:论对待仇敌:爱

第 5 章第 48 节: 所以你们要完全,像你们的天父完全一样

第 6 章第 1 - 4 节:论行事施舍:善

第 6 章第 5 - 15 节:论祷告:信

第 6 章第 16 - 18 节:论禁食

第 6 章第 19 - 21 节:论天上财宝

第 6 章第 22 - 23 节:论心里的光

第 6 章第 24 - 34 节:论需要:交托

第 7 章第 1 - 6 节:论论断人:恩典



第7章第7-12节：论祈求：信心

第7章第13-14节：两条门路

第7章第15-23节：两种果树

第7章第24-27节：两等根基

第7章第28-29节：有权柄的老师

第7章第28-29节：小结马太为要强调耶稣不单是为成就律法，也是要应验律法所要预表的弥赛亚，所以整本《马太福音》都非常看重对旧约的应验，引用了很多旧约的预言，证明耶稣基督就神所应许要来临世上的救主弥赛亚。全书引用共计93次之多。本书最常见的一句话是：“这就应验了主藉先知所说的。”

马太记载耶稣对律法的更新转化，得见于法利赛人对门徒在安息日掐麦而吃之辩论(12:1-8)。在这次辩论中，耶稣引用“祭司在殿里犯了安息日是没有罪的”这律法，就转化了安息日，指出他是安息日的主，也转化了圣殿，说明了他是第二个殿。

《马太福音》中的耶稣是个超越摩西的老师和成全者。到了最后一章，在所谓的大使命中，我们也可以看到同样的含意；在大使命中，我们不但要去“作”，也要去“教导”人。我们要学像《马太福音》所描写的耶稣基督，他“传道”并且“教导”。这个新的信心(新约所带出的信心)包含了“行动的顺服”与“教导”的意义，两者是不能分开的。



《路加福音》^①

《路加福音》的写作手法：见证基督——从耶路撒冷到加利利再回到耶路撒冷。可把这段路程分为五个阶段：

一、见证与侍奉：回溯与展望(1:1 - 4)

二、两个故事：见证普世的救恩(1:5 - 2:52)

三、加利利的见证(3:1 - 9:50)

四、上耶路撒冷的路：见证饶恕的神(9:51 - 19:27)

五、在耶路撒冷的受难与复活：见证与崇拜的对象(19:28 - 24:53)

《路加福音》虽然也是讲论耶稣基督，但描写的方式依然有别。作者一开始就提到有好些人提笔作书，诉说在他们中间所成就的事。作者在第1章第3节中表明，他定意要按着秩序把这些事情写下来，使读者知道所学之道都是正确的。

在《路加福音》中，作者确实把耶稣基督当作一个普世的救主；虽然耶稣基督是按照《旧约》的传统，即犹太教的传统而来的，但他却不单是犹太人的救主，也是外邦人的救主。在《路加福音》中，我们看到见证基督的重要性。“这些事我既从起头都详细考察了”(1:3)，他就特意按着次序为耶稣的一生和他死亡与复活提供确实的记录(1:4)。“按着次序”(1:3)意味着耶稣成全了以色列的历史，并开展了教会历史的序文。这位作者的真实用意是为了表明提阿非罗可能知道他们所写

^① 详解请参杨克勤编著，《路加的智能》，香港：卓越，1995。



的事都是“确实”，是“肯定的”，作者所关心的是读者早已听闻的事(4节)。作者的著作目的是为了使人得到造就，并使信心得着启迪。这种启迪的作用不是产生于历史事件的编年史记载，而是产生于选择性解释历史事件的叙事，意即《路加福音》是路加对耶稣生平的诠释。在诠释的过程中，路加所使用的信仰传统是相当活泼的。上帝之道的“目击证人”和道的服侍者都是传统中的主要人物，就是12个使徒(6:12；又参可3:13)；这些“目击证人”从耶稣受洗到升天都与他同在(参徒1:21-26)。

此外，从耶路撒冷到加利利再回到耶路撒冷，也是路加描写耶稣基督的一个过程，即按照“地方”来描写；这亦是《路加福音》的体裁特色。从“一、见证与侍奉”开始就在耶路撒冷，而“二、两个故事”中的两个故事也发生在耶路撒冷(施洗约翰和耶稣出生的故事)。在许多见证人的对话中，我们可以看到其主题，即“普世的救恩”。

第1章第5节至第2章第21节是记载两个男婴的故事。第一个故事的主角是撒迦利亚、以利沙伯和约翰。故事从祭司撒迦利亚说起，而场景则为耶路撒冷的圣殿。耶路撒冷是旅途的目的地；在最后的日子里，耶稣将进入圣殿(19:47, 21:37, 符类福音中只有路24:53有记载)，他复活与显现也在耶路撒冷，而不像其他符类福音所说的在加利利(24:6；参18:33, 24:13)。第二个故事的主角是马利亚、约瑟和耶稣。上帝向马利亚和撒迦利亚启示佳音。第一个故事的施洗约翰是开路先锋，而第二个故事的耶稣则是成就者(1:45)；约翰是“至



高的先知”(1:76),而耶稣则是“至高者的儿子”(1:32)。

第2章第41-52节记载最初的见证和圣殿中上帝的启示,这段经文是福音书中关于耶稣的少年生平(诞生叙事除外)独有的经文。这见证和启示是:“岂不知我应当以我父的事为念吗?”耶稣神迹性的诞生带出他往后的宣教使命。这段叙事与《使徒行传》一至二章中有关教会的诞生和宣教任务的记载相似:两处记载都发生在耶路撒冷的圣殿中,并且都有圣灵的引导与工作。

耶稣宣教活动的范围和背景是世俗历史(2:1,3:1)和上帝的道,这道是撒迦利亚的儿子约翰所传的(3:2)。路加没有说明耶稣接受约翰洗礼的目的是要成为义人,抑或要成全义(参3:20-31;参太3:15)。路加并不忽略约翰为耶稣施洗这个事实,而施洗约翰所传的悔改赦罪之道(3:3)亦成为耶稣传道的核心(参路15:11-32有关悔改与赦罪的道理)。

耶稣基督出来传道是在加利利这个地方(参“三、加利利的见证”),到了“四、上耶路撒冷的路”这部分,耶稣基督已经走了一条很长、很重要的路途(往耶路撒冷之路),那是经文独特的部分(只有在《路加福音》中才有,其他福音书并无记载)。在那段漫长的路程中所发生的事,读起来往往叫人感觉疲倦和啰唆,然而这是非常重要的一段路程。除了显示耶稣基督必须上耶路撒冷这个事实之外,这段经文也显示在门徒的训练中,基督必须和门徒同跑一条亲密的道路。这段经文的重点在于旁观者和见证者的见证;目击证人的观察穿插于两处经文之间,即第9章第51-56节和第9章第57-62节(这是



路加独有的材料)。70位长老出去传道(10:1-17),暗示当耶稣差派这70人时(参10:1;原文有“其他人”这字),12个门徒仍然和他在一起。门徒始终和耶稣同在一处(11:1,12:1、22、41,16:1,17:1、5、22,19:28-40),之后他们必须将亲眼看见的事忠实地见证出来。

在经文中,我们不单看见耶稣定意要往耶路撒冷去,而且他经常讲一些比喻、故事及教导,不断地栽培他的门徒。当耶稣基督来到耶路撒冷、受难与复活的时候,门徒才恍然大悟,明白基督的用意。因此,最后一章也同样发生在耶路撒冷,记载的是在那里敬拜、见证复活的主。

这段故事的主题之一是耶稣战胜敌人和不利的困境。耶稣用简单的话来赦免(23:34),他赦罪之恩能使强盗悔改(23:39-43)。受难是上帝为教会所设计的拯救计划:“他(这位耶稣)既按着上帝的定旨先见,被交与人。”(徒2:23;又参徒3:18及路22:22)透过这所有的事件,上帝“悔改与赦罪”的真道才被广传到万国万族(24:47),他的旨意才得以完成。

耶稣死了,他更复活了。路加记载两位天使来问候、安慰妇女,而不像《马可福音》第16章第5节所说的一个少年人。这两个见证人确保了见证的真实无伪,而这两个天使更叫人联想到先知传统中的摩西和以利亚。在最后一章中,有些人否认耶稣,也有些人重新认识他;有些人模糊不清,也有些人清楚地看见(如24:11);有耶稣宣告的叙事,也有妇女和两个“衣服放光”的人的相遇。

从属灵的空间来看,耶路撒冷拥有中心的地位,福音的叙



事传播亦始于耶路撒冷而终于回耶路撒冷。从第一章到最后一章(第24章),故事的情节从天使的宣告发展到上帝的启示,以敬拜开始,亦以敬拜结束。我们可以看到路加描写耶稣传的特色,开始是在耶路撒冷圣殿中得到启示,最终再回到耶路撒冷描述门徒敬拜的情景。

《约翰福音》

《约翰福音》的作者所描写的耶稣基督也与其他福音书所描写的不一样。笔者在这里只提及第一章。从第1至24节,作者可能是引用经修改的基督教古诗(腓2:6-11;西1:15-20;提前3:16)。除了6至8节外,这段经文(1-24节)颇富诗意。第1至5节可当成一段,第6至8节是散文式的穿插,第9至13节是诗歌的第二部分,第16至18节则为散文式结束。整段经文(1-24节)的主题与序言(1-5节)的主题相对:第1至5节的主题是神、创造和道;第6至8节提到施洗约翰;第9至13节论及道在这世界;第14至18节论到约翰群体为道的见证。根据这个结构,《约翰福音》序言的意思就可以用几个重要的词句表达出来:道与神、生命、光的关系。

这道是什么?是谁?他的目的是什么?^①《约翰福音》中的耶稣基督是一个很高超的耶稣基督。福音书作者认为,这“道”是“道成肉身”的“道”;然而,当我们读完《约翰福音》时,

^① Leon Morris,《道成肉身:约翰福音的反思》(*The Word Was Made Flesh John*, 4-5; *Reflection on the Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1986),第1-7页。



却发觉这个“道”似乎不太有肉身。在当中,我们发现许多充满神秘和哲理的感受。综合四本福音书,最高超的耶稣基督是记载于《约翰福音》的。^①

约翰笔下的耶稣基督有其独特之处;他以“道”来描写耶稣基督,而这“道”本身包含三重意义:

1. 创造伟大的太一之道

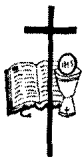
道(言)是自然律,但自然律是不自然的、是神奇的,只是我们看惯了世上许多神奇的事迹而以为一切都是自然的。自然律本身不是神,因为神是自然律的创造者。道这个思想中有一个原则、一个超理之理,称为道。他是独一、太一、一切的源头,这里称为太初。^②

“万物是借着 he 造的;凡被造的,没有一样不是借着 he 造的。”(1:3)道是《创世记》中提到的耶和華神,他是宇宙世界的主宰与创造者。《创世记》与《约翰福音》的第一章在许多方面都是平行的:两者都提到神为万物的开始、神的创造、光与暗的对比、真理与邪恶的冲突、次序与混乱的关系等。在各种文化中,我们不难看到神为创造主的信仰,并不只是基督教才有此信念。

在中国古老的《道德经》中,这观念也显而易见。据说老

^① George R. Beasley - Murray, 《约翰福音注释》(John: Word Biblical Commentary. Ralph P. Martin 编, Waco, Texas: Word Books Publishing, 1987), 第 xxxii 页。

^② L. Miller 编, 《约翰福音第 1 章第 3 - 4 节的救恩历史》(The Signification of John 1:3/4: Salvation - History in the Prologue of John. Leiden: E. J. Brill, 1989), 第 92 页。



子在 80 岁时写了五千言的《道德经》。《道德经》第 1 章有话说：“道可道非常道，名可名非常名。”意即永恒之道是不可能知道的。又“道以无形无名，始成万物”。道是世界本末状态的深奥境界。第 25 章的内容更与《创世记》和《约翰福音》所描述的相似：“有物混成，先天地生，独之而不改，可为天下母，物不知其名，名之为道，言之为大。”这位伟大深奥的主宰是无法陈明的，但我们知道他是天下母，所以我们可以称他为道或大。第 41 章也提到：“道生一、一生二、二生三、三生万物。”约翰则说：“万物是借着 he 造的；凡被造的，没有一样不是借着 he 造的。”(1:3)

当时不同的文化和宗教也都认识这一点。不但在犹太教，即使在希腊与罗马的哲学与宗教中，都提及这位“太一”、“创造主”。例如，斐罗与约翰的接触点是“道”的概念，他借用斯多亚中“道”的观念，作为真实的原理，解释神的光是创造者；道如智能般，是神和被造世界的媒介，他管理这世界和显明于这世界中。外邦人的文化未必把这位创造主当作一个有“位格”的创造主，所以约翰引用了道或言这个字，旨在表达宇宙中有一些创造的原则 (Creative Principle)。在 1 章 3 节中，约翰说道：“万物是借着 he 造的，凡被造的，没有一样不是借着 he 造的。”神用他的话语来创造宇宙万物。作者所讲的世界是由神的话语去命名而被造成的，神说要有光，就有了光。神是以他的话语为媒介来创造。此经文也与《创世记》第 1 章第 3 节作呼应。为表明耶稣的神性与权能，《约翰福音》参照《创世记》第一章，描述耶稣就是神的话语，耶稣也是神的独生子，而



万物都是借着神的话语造的。^①

我们可能会联想到《创世记》一章所描写的创造主,因为《创世记》一章与《约翰福音》一章在许多方面都很相似。然而《约翰福音》所表达的道是以下这两个独特的“道”:

2. 智能化身为人之道

这“道”就是耶稣基督。这样的想法并不常见于外邦人或希罗的哲学思想。这显然就是旧约智慧书中所提到的那位有智慧的智慧者之化身。这第二点就已经批判了第一点,即如果我们只把第一点当作一个有规律的道,这道就不一定是有生命、有位格的道。约翰所认识的耶稣是一位历史人物,但他也知道这位历史人物并不受历史的限制,所以他这样描写耶稣:“道与上帝同在,道就是上帝。这道太初与上帝同在。”(1:1)耶稣太初就与神同在,他就是神的化身。这道不单只是希腊哲学所提到的原则,更是希伯来文化中的智慧之道。在希腊化的犹太传统中,我们看到一位拟人化、神圣的智慧。作者与读者都知道这道是耶稣,是神成了人的耶稣,但作者一直以道来称呼他。道成了肉身之后,作者就用耶稣这个名字来称呼他。

约翰所提到的“道”是一个有智慧、有人格、有生命的道,所以他能化身为入,并有肉身;因此,凡相信他的就能得着生命。1章4节中提到:“生命在他里头,这生命就是人的光。”

^① L. Miller 编,《约翰福音第1章第3-4节的救恩历史》(*The Signification of John 1:3/4: Salvation - History in the Prologue of John*. Leiden: E.J. Brill, 1989),第7页。



而第 20 章提及写这本书的目的时也这样说：“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。”(20:31)从第 1 章第 6-8 节“有一个人，是从上帝那里差来的，名叫约翰”，这人来为要作见证，就是为光作见证。这里突然讲到另一个人物施洗约翰，并以他来作比较；若作者讲的道是指说话、道理，便不合逻辑了。所以第 1 章第 6-8 节的道是指人物。到了《约翰福音》第 1 章第 11-14 节“他”(它)到自己的地方来，自己的人倒不接待他。这里很明显是用人格描述他，不单指道理。^① 更重要的焦点是一章 14 节“道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理，我们也见过他(它)的荣光，正是父独生子的荣光。”约翰在此更道出他所介绍的道不是希腊文所讲的原理，也不只是讲犹太人的智慧、神的话语，而是指父独生子耶稣基督。

对作者而言，这道虽然是高超、抽象、伟大的，但他却有生命，而且他现在已经道成肉身了。这亦代表着由于他是有生命的，所以那些相信他的人就可以得着生命；有生命者才能感化与改变生命。从抽象到具体、从原则到肉身、从道到耶稣，这过程是相当吸引人与戏剧化的。“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”(1:1)在神这个字前面并没有限定冠词 (definite article)，即道与神是相等的；道是神的化身，但他不能

^① L. Miller 编，《约翰福音第 1 章第 3-4 节的救恩历史》(The Signification of John 1:3/4: Salvation - History in the Prologue of John. Leiden: E.J. Brill, 1989), 第 93 页。



道尽神的全意。耶稣倒空的真理已足够显明神的真像，但神其他的属性却不能藉肉身的耶稣彰显，例如神的无所不在。

第3至4节提及道是神创造的工具体，这在上述的那一点已提到。道就是耶稣这位历史人物：“生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。”（1:4-5）道是神智慧与生命的化身，所以他是生命的光；那些接受光的必有神的生命。第9至14节解明谁为耶稣：

那光是真光，照亮一切生在世上的人。他在世界，世界也是借着他造的，世界却不认识他。他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作上帝的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从上帝生的。道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。

道成肉身的耶稣要把神的真像表明，使我们能认识神并接待他，信他的名而成为神的儿女，同时也得着神的恩典。生命才能感染和改变生命，所以道成肉身的基督就以人的生命来传授和改变我们的生命。这是何等伟大的爱！许多人不接纳他，但那接纳他的，他就赐给他们何等大的权柄及福分成为他的儿女。“你们若不信我是基督，必要死在罪中。”（8:24）

第10节的“世界”有两个意思：“他在世界，世界也是借着



则是指人类的世界；第 11 节讲到不认识他的世界是指那些不接纳他的犹太人。他们不接纳耶稣的事迹记载在《约翰福音》1 章 2 - 12 节。不论是外邦人或犹太人，这些不接纳耶稣的人都对抗他的事工，但耶稣却是为这些人而来的(3:16)。

第 12 节提到那些相信他名的不只是口头上相信，更要对耶稣的身份和工作有信心。耶稣主要是在他的言语和神迹上彰显神的荣光。约翰称耶稣的神迹为标记(*semeia*)和工作(*erga*)，意即透过这些神迹，耶稣要彰显出神的荣耀(2:11)。“我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”约翰声称，耶稣第一个神迹，把水变酒，是为了要彰显荣耀(2:11)。① 在拉撒路死而复活的神迹中，耶稣也表明，拉撒路的“这病不至于死，乃是为上帝的荣耀，叫上帝的儿子因此得荣耀”(11:4)。而耶稣最伟大的标记就是他在十字架上所完成的救恩，那是彰显神最大的荣耀(12:23)。

耶稣克服这世界的对抗与不信(16:33)是为了要拯救世人。那些接纳他、跟随他的就被拣选为神工作的群体，意即这群体已见证过道成肉身的耶稣，他们就必须出去为神作见证。他们的见证也必须是道成肉身的，因为经文提到上帝筑搭帐幕在(中译本是“住在”)人间(1:14)。耶稣是神的帐幕，神的同在与荣光充满其中(参 2:12 - 22)。耶稣是神的会幕，神在当中与人相会。第 1 章第 14 节是道成肉身的根本经文。耶稣成为神的化身不在世界的限制之下，他充充满满有恩典、有

① Leon Morris,《道成肉身：约翰福音的反思》，同前，第 6,9 页。



真理。恩典与真理对约翰来说不是抽象的概念,而是活生生、个人化的真理。耶稣说:“我就是道路、真理、生命”就是这个意思。我们在耶稣里看到父的荣光及真像,耶稣是真正的神,也是真正的人。“我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光。”(14节)这见证不单是肉眼的看见,更是对耶稣的神圣身份与工作真正的了解与相信(参9及第14章)。多马因为亲眼看见才相信,但耶稣说那些还没有见就信的更加蒙福。

3. 理念沟通之修辞之道

用修辞的方式来表达理念是很重要的,以致天主教的圣经将《若望福音》第1章第1节翻成“在起初已有圣言,圣言与天主同在”。根据《创世记》,神是用他的言语来完成创造之工的。在没有言语之前,世界还在混沌中,没有次序,没有什么意义。神创造世界是从无到有,是用他的言语;从无意识到有意识,也是用言语。道对于犹太人来说,总离不开旧约经文所讲的“话”、“智能”、“言”。^① 还有,犹太人会将“言”或“道”与智能相连,并将之人格化(箴8)。如果神要透过耶稣基督向世人启示,耶稣基督的道也必须是修辞之道。神的启示必须借着耶稣基督、透过他的话语来向世人启示;这也是《约翰福音》的特色之一。

耶稣基督的许多宣称都不能出于他人之口,而必须出于他

^① 参张伯怀、叶劲风,《圣言与道》,《圣经原文学报》,卷二,第三期,1994年9月,第36页。例如:“诸天藉耶和华的命而造”(诗33:6);“我口所出的话,也必如此,决不徒然返回,却要成就我所喜悦的,在我发他去成就的事上必然亨通。”(赛55:11)。希伯来人会将“言”或“话”联系到神的作为上。



自己的口：我是生命的粮(6:35-40)、我是世上的光(8:12,参9:15)、我是好牧人(10:11)、我就是羊的门(10:7)、我是复活(11:20-27)；我就是道路、真理、生命(14:6)；我是真葡萄树(15:1)等。他用说话去表达自己的身份和他与世人的关系。耶稣的自称都很重要，因为他亲自以说话来表达自己与《马可福音》不一样的基督，那耶稣常叫人不可传开他们在他们身上所做的。《约翰福音》序言中的“道”会自己说明自己。耶稣基督甚至经常提到“我是……”，“我是……”这两个字并无需多作解释。当耶稣提及“我是……”的时候，我们就已经可以体会到“我是……”指的是谁了(就是那位伟大的创造主)。太初的时候，他就已经与神同在，他是有生命的。在第8章第24节中，耶稣说：“你们若不信我是‘原文中并无基督二字，《和合本》翻译得不准确’必要死在罪中”，“我是……”一字根本无需多作解释。我们所相信的那位救主是耶稣基督，而我们亦体会基督与父之间的合一，所以在他所行的工作与神迹中，已经表明这位伟大的父神。在他道成肉身之后与税吏和罪人一起吃饭的表现中，我们可以体会到神与人和好的关系已经开始建立了。

约翰不但以序言来介绍“道”，更用写作的手法、选材的资料来表达出这道——神在基督里显明的话，这个重要的主题实在贯穿整本《约翰福音》呢！真正了解和认识这“道”的人，就可以得着生命。耶稣是神的修辞之道，在他所行的神迹与工作中，他亲自与门徒分享他的身份与工作。读完《约翰福音》之后，相信你会感受到这本书的亲切感。耶稣是高超的神，但也是完完全全的人，他是喜欢与我们同在、分享的神人。



认识自我启示真神的方法是透过彼此在言语中的沟通。在《约翰福音》中，耶稣常与人对话。约翰记录耶稣所讲的话特别多。这可算是作者的精心挑选，让人能用言语来认识真理。例如，书中七件重要的神迹，都记下耶稣用说话就能使他们得医治。^① 耶稣分享道时，用了很多对话讲出其中的真理。例如，在第三章中，耶稣与那位既是犹太的官又是法利赛人的尼哥底母谈道，论重生的问题。另外，在第四章中，他又与一位到井旁打水的撒玛利亚妇人论及活水的信仰问题。这些记载都表明，耶稣是道，是神的言话，是真理。

因为耶稣是上帝理念之修辞之言，人必要信神的话（道）才能得永生。《约翰福音》第 20 章第 30 - 31 节表明，写书的目的是要叫那些读到这书上所记耶稣事迹的人，都可以相信耶稣是神的儿子，是基督；叫凡信他的人，就可以因他而得生命。上帝的儿子基督不单是真理与生命，也是寻获真理与生命的途径。^② 透过上帝言语的启示，人们才能透过言语来响

① 其中主要的句子有：(一)迦百农大臣的儿子得医治，耶稣说“回去罢，你的儿子活了”，那人相信这话，就回去了(约 4:50)；(二)病了 38 年的人，被主医好，耶稣说“起来，拿你的褥子走罢”，那人立刻痊愈，就拿起褥子起来走了(约 5:7-8)；(三)耶稣医好瞎眼的，他说“我在世上的时候，是世上的光”(约 9:5)，并说：“你往西罗亚池子里去洗。”那瞎子一去洗，回来就看见了(约 9:7)；(四)耶稣在水面上行走，并以“是我，不要怕”来安慰门徒惧怕的心(约 6:20)；(五)耶稣使水变酒，他说：“把缸倒满了水”，又说：“现在可以舀出来，送给管筵席的。”客人喝了说：“你倒把好酒留到如今。”(约 2:7-10)可见耶稣用说话便行了神迹；(六)耶稣叫彼得把网撒在右边，使网得 153 条的鱼(约 21:6-10)；(七)耶稣叫拉撒路复活，说了以上的话，就大声呼叫说：“拉撒路出来！”那人就出来。这都是用对话的形式来记载耶稣所行的神迹。

② Stephen S. Smalley,《约翰传道及解释者》(John Evangelist and Interpreter. London: Paternoster Press, 1992), 第 90 页。



应神,而这反应以及提问才有意义。道路是通往父那里去的途径,获得生命的路。真理是神的话语的启示,相信神的话者可以得到生命。“道”不单解为智慧、道理、言语、说话,更是指有位格的耶稣基督;他是父上帝的独生子。透过耶稣所说的话,他的言语都是带有能力、智慧、生命,让凡听见或看见的人都可以信他,并因着信他的话得生命。彼得的提问是:“主啊!你有永生之道,我们还归从谁呢?”(6:68)

小 结

从修辞学看福音书卷的“文、体、意”,主要的目的就是要带出四本福音书之不同的表达方式,及从不同的结构当中,看出作者之独特手法及意义。从不同的写法与表达方式让我们认识到,虽然耶稣只有一位,但文本中的基督却变成多位。

本章的目的主要是分析福音书中的修辞文体,并指出不同文体中的旨趣是不一样的。本文在作修辞解读时不看重辩论式的分析,因为福音书与保罗书信的文体不同:前者的叙事文体必然看重修辞选材、表达以及意图,后者则看重一些讲述有说服力的辩解。福音书的修辞分析难免较倾向文学评论,不过表达的文体及风格却仍有其独特的说服力。



第十章 保罗的修辞批判学： 方法、意义、沟通

肯尼地的《新约修辞解释》仔细地介绍了新约修辞研究。^① 他提出了包含五个阶段的希腊罗马式修辞模式,这五个阶段组成一个回旋进展的修辞解经序列:(一)定义一个修辞单元;(二)确认修辞的处境;(三)建立修辞的纲领次序;^② (四)解释修辞技艺或修辞风格;(五)将整个修辞统一起来研究,使之成为完整的整体。^③

笔者选用肯尼地的模式,稍作调整,进行自己的研究。选用他的模式是因为它是一个理论与实践紧密结合的模式;亦为希罗文化的修辞传统,也最接近保罗的文化体验。然而这

① 肯尼地把其他圣经诠释方法联系起来,讨论关于修辞在圣经诠释中的地位和贡献,以及诠释圣经时使用修辞的历史合理性和必然性等问题,并且从希腊罗马传统出发来看修辞的理论框架和模式。参 George Kennedy,《新约修辞解释》,同前,第 1-6、6-12、12-33、33-38 页。

② 同上,第 13、23-25、37 页。

③ 这些资料分别出自同上,第 33-34、34-36、13、23-25、37、25、30、37、27、38 页。引文出现于第 33 页。



个模式还是有它的限制：(一)保罗的修辞并非只属于希罗类型，也包含犹太形式的修辞；(二)肯尼地对新约研究中的古典修辞之现代遗产没有加以描述和讨论；(三)他也没有联系古典与现代修辞去探究新约修辞之独特性；(四)修辞的任务是在文本与现代受众之间架起桥梁，但肯尼地的模式却没有达到这个任务。因此，笔者需要对肯尼地的方法作出一些修改和调整。

在本章中，笔者将从下列几方面来描述并澄清自己对修辞批判学的定义：(一)希罗修辞与犹太修辞；(二)语意学(语言学 and 符号学)与社会学；(三)修辞文体、修辞意图与修辞处境。笔者要说明和建构的是一种包含多层面和多重关系的修辞批判法，以及一种更具综合性、更有辩证理解能力的修辞批判学。

联系希罗修辞和“新修辞”来研究新约

如果说修辞批判是努力尝试以一种更具有综合性的方式、一种其他传统方法所不允许或未曾梦想的方式来研究文本的话，那么下一个议题就包括了在理解圣经经文的过程中如何使用手册或修辞技术的问题。^① 大多数圣经诠释学者都

^① Dale Patrick and Allen Scult,《修辞学与圣经解释》(*Rhetoric and Biblical Interpretation*. Sheffield: Almond Press, 1990),第14页。



使用希罗修辞篇章,因为它们易于取得。采用古典修辞的新约学者们假设新约圣经是在希腊罗马社会的文化环境、宗教环境、哲学环境和语言环境中产生的。这种假设也许是对的,但笔者想在这里指出:(一)一些古典手册有其局限性;(二)与希罗修辞比较,新约修辞有其独特性,所以我们需要对希罗修辞理论的使用加以修正和扩展。

亚里士多德是一位系统修辞哲学家,他在《修辞学》一文中试图为修辞学的种种要素进行分类。他将修辞定义为“在特定的情形中发现可得的论说手段之能力(*dynamis*)。”^①他说:“修辞学是辩证法的另一半(*antistrophos*)。”他这样解释道:“由语言所修饰的论说共有三种形式:第一种形式取决于言说者的个人品格;第二种形式将受众置于一定的思想框架中;第三种形式所依靠的乃是论说的言辞本身所提供的证据或明证。”^②这个定义同时包含了柏拉图主义的哲学传统和斯多

^① 亚里士多德,《修辞学》;《亚历山大修辞学》(Hary Caplan 译, LCL, 1954);西塞罗,《修辞素材》(H. M. Hubbell 译, LCL, 1949);《荷利念修辞学》(H. Rackham 译, 1983);《癸德联》(*Quintilian*, H. E. Butler 译, New York: Putnam's Sons, 1921 - 1922)。另外还有一些经过翻译的论著: C. Walz 编,《希腊修辞学》(*Rhetores Graeci*, 9 vols. Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1832 - 36); Heinrich Lausberg,《文学修辞手册:文学基础之奠定》(*Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2nd ed. 2 vols. München: Max Heuber, 1973),此书原著德文,英文本已面世: Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen 和 David E. Orton 合译, David E. Orton 及 R. Dean Anderson 合编,《文学修辞手册:文学基础之奠定》(*Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Leiden: Brill, 1998);同上,《文学修辞项目》(*Elemente der literarischen Rhetorik*, 3rd ed. Munich: Max Heuber, 1967); Richard Volkmann,《希腊罗马修辞学的系统介绍》(*Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*. Leipzig: Teuner, 1885)。

^② 亚里士多德,《修辞学》,同前,1.2.2。



亚派的实用主义传统两者的洞见。可将亚里士多德的定义与瓦特利(Whateley)的定义相比较,会发现后者把修辞定义为“论说性的作品”(argumentative composition)^①;肯尼地的观念可以与他相媲美:“修辞是论述中的一种素质,言说者或作者借此来达到自己的目的。”^②可与之相比较的还有凯尔姆(Kelmm)的理解,他认为修辞是“在论说艺术中对风格角色的思考”。^③

1969年佩雷尔曼与奥比太德卡合著的法语论文《新修辞学:论辩明》(*La Nouvelle Rhéorique: Traité de l'Argumentation*)的英译本 *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* 出版了。^④佩雷尔曼与奥比太德卡认为修辞策略是辩证法

① 亚里士多德,《修辞学》,1.2.2-1.2.6。R. Whateley,《修辞学的项目》(*Elements of Rhetoric*. 4th ed. Oxford: J. Murray, 1832),第6页。

② George Kennedy,《新约修辞解释》,同前,第3页。

③ 关于文本风格和功用主义之间的关系,请参阅 D. E. Klemm,《透过巴特与海德格尔迈向后现代神学的修辞学》(*Toward a Rhetoric of Postmodern Theology: Through Barth and Heidegger*),见《美国宗教学术学刊》(*Journal of the American Academy of Religion*)55(1987):443。亦参 Geoffrey N. Leech,《风格与功能主义》(*Stylistics and Functionalism*),见《书写的语言学》(*The Linguistics of Writing*. London: Longman, 1981)的论述。他主张文本风格与其功用之间存在着有机的联系,所以文本的论述具有多重功能;从本质来讲,它是语意化和实用的。他也使用何里他(Halliday)所提出的三重功能理论,把论述的功效分为一个由这三重功能组成的等级。他说,思想交流乃是一个语言事件,我们可以这样描述它:它在三个层次上建立了论说者与受众之间的交流,这三个层次是人际作用(或对话)、观念作用(或提呈),以及文本作用(或文本)(第83页)。请参阅 G. Leech,《语用学的原则》(*Principles of Pragmatics*. London and New York: Longman, 1983),第46-78页。

④ Chaim Perelman 及 L. Olbrechts-Tyteca,《新修辞学:论辩明》(*The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. John Wilkinson 及 Purcell Weaver 合译,Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969)。



(argumentation),复用了昔日古典修辞的定义,如“说服的艺术”来描述传达的逻辑性。但自从卡笛尔(Descartes)注重正式逻辑的科学(而忽略修辞辩证)和现代主义的客观性(而忽略了有潜能的论证法),亚里士多德的哲学修辞学也被轻视。佩雷尔曼和奥比太德卡认为:在考虑一论证的说服力时,人们必须考虑语言或演词的上下文理。他们论述的这个特征对论证理论带来新颖的看法。按照佩雷尔曼和奥比太德卡的看法,修辞程序的关系是对讲者和听众关系的诸因素之周全处理。

佩雷尔曼是“新修辞学”的提议者,深深影响了圣经研究。他认为:

为了使哲学对理性的要求与哲学体系之多样性二者相协调,我们必须知道哲学诉诸理性并不等于它只诉诸一个单一的真理。其诉诸理性的表现应该成为它对受众的吸引,使他们也能加入,成为追随者。^①

换言之,如果新约修辞所关心的是真理,那么从它对真理

^① C. Perelman,《新修辞学:实际思想的原理》(The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning),见《当今伟大思想》(The Great Ideas Today. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1970),第285页。书中提到,议论的目的不同于论证。这不是从前提出发去证明结论的真实性,而是将原先被赋予前提的执著(adherence)转移到结论中去(第21页)。佩雷尔曼和奥比太德卡在《修辞学的领域》(The Realm of Rhetoric. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982)重新为“样式”这个概念下了定义,他们也修正了修辞学领域里许多经典观念,然而这个论说技巧的发展仍然在进行中。



的追随和劝人皈依真理方面来说,它就是真理的表彰。用学术的话语来讲,神学并不是一套等待我们去证实的命题;就它的“说服力论述”(persuasive argument)这个意义来说,它是修辞性的。

后来,伯克把修辞学与文学结合在一起,因为文学的动机是以语言影响读者,所以文学是修辞学的一种。他将修辞学的理论应用在文学、哲学、宗教、广告以及谈话中。在《动机语法》(*A Grammar of Motives*)中,他认为动机明显的是语言的产物。譬如说,普遍来说人们都认为文学和哲学是不受动机所支配的,但伯克却认为没有一种形式的话语是没有动机的:科学话语和哲学话语描写人的动机系统,而社会话语激起动机;那么,修辞学的任务就是分类与分析这些动机。伯克在《行为动机修辞学》(*A Rhetoric of Motives*)中,把所有形式的话语都作为修辞分析的对象,并指出语言如何影响行为的动机。他开始将文学批评和社会历史之间的隔阂连接起来。^① 新约学者也很快地做了这种连接;一方面他们想更了解文本的“生活环境”对文本意思的贡献,另一方面则增加“社会学式解经”。佩雷尔曼和奥比太德卡曾经说过,在真实的世界里谈话有不同模式之说服力。文学评论家,包括新约评论家,跟随他们的领导并学习以修辞程序的表达方式(或术语)来解读圣经文本。

演讲的说服力不只在在于论证逻辑,也关系到风格特色。

^① Kenneth Burke, 《论象征与社会》(*On Symbols and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1989)。



佩雷尔曼和奥比太德卡认为每个人交流也有其修辞系数 (coefficient), 包括大众使用的每日语言。这使修辞离开装饰、美化的文学风格, 以及公开演说的范畴, 并把语言放在社会理论的核心来理解。在这个模式中, 修辞学的表现属于人类的谈话, 就像人们相会时所有的姿势和风格一样。修辞参照语言游戏的规则, 在一指定的社会中被认同和接受。正如文法的规则, 修辞的规则亦能被识别和学习。

因此, 佩雷尔曼和奥比太德卡的书名是“新的修辞”; “新”因为他们做了理论上的跃进; “新”因为他们挑战修辞的古典定义, 以风格为关注重点; “新”因为以往的修辞极少为读者作全面的考虑。旧或古典的修辞是“论证形式的论述”。希腊人对公众的辩论, 注重技巧和规则。他们为教导这种技术编出手册, 结集了实际的知识、教育的提纲和仿效的模式等等。

“新的修辞”认为论证的分类至少有二: 修辞学和辩证法。在科学确定性的范畴中, 论辩必须有明显的证据。人类事务太广泛了, 不能断言以永恒真理为假设, 也不能说不证自明。话语本身都是修辞性的, 所以形式逻辑的论证在人类事务上是有不足之处的, 那么修辞论证对人类价值的分析是重要的。

亚里士多德的修辞学是一种知识论的修辞学, 因为它在修辞事件中指向知识论的可能性; 这种修辞事件乃是在受众与知识之间建立适当的联系。知识产生于言说者的论述, 而修辞成为一种辩证的建构(《修辞学》, 1354a)。难怪迦德默(Hans Georg Gadamar)、罗帖(Richard Rorty)、斯各特等研究知识论的当代学者常常回到亚里士多德传统中去探讨修辞在知



识论方面的功能。^①

许多像利科(Ricoeur)、弗来(Frei)、希克(Hick)这样的神学家,已经帮助我们理解和上帝交谈时使用语言的复杂性。因为修辞学是门极为古老的学科,笔者主张将宗教语言学和神学诠释学列为修辞学源头下的学科,而修辞学又用辩证方法,故属哲学下的学科。亚里士多德在他的《修辞学》(*Rhetorica*)和《题旨》(*Topics*)中精辟地提出这一看法。不幸的是,古希腊罗马的经典修辞理论偏重于说服人并使人心悦诚服,很少辩证的修辞学者愿意先与听众认同。至于这一看法,伯克和佩雷尔曼在《新的修辞学》(*New Rhetoric*)中的阐述,就是一面多棱镜透视出古老实践中的偏差以进行纠正。

希腊“逻各斯”意为“道”、理性、学问、逻辑,源于苏格拉底以前和古希腊智辩术的传统。比如这些修辞学家都是哲学大师:埃苏格拉弟、佐治亚斯、苏格拉底,他们都是“逻各斯”的大师,用“逻各斯”来衡量某人是不是一个智慧人,是不是一个能言善辩的头面人物。佩雷尔曼根据亚里士多德学说澄清了逻各斯与善辩的关系:“在分析演绎过程中的前提是真理、是终极性的,不论这是否由逻辑前提推导而来;但用辩证分析方法

^① Hans-Georg Gadamer,《真理与方法》(*Truth and Method*. New York: Crossroad, 1975),于各处出现,尤见于第417-557页;Richard Rorty,《哲学与自然的反映》(*Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979); Robert L. Scott,《论修辞学为知识性》(*On Viewing Rhetoric as Epistemic*),见《中州演说学刊》(*Central States Speech Journal*)18(1967):9-17,以及他后来的跟进文章,《十年之后再论修辞学为知识性》(*On Viewing Rhetoric as Epistemic: Ten Years Later*),见《中州演说学刊》27(1976):258-266。



时,这种前提条件是由普遍为人接受的看法构成。在这两种情况下,理性推导的属性被认为是另一回事,它们都像前提条件那样没有限定性的条件,只要固执地坚持就能得其新论。”

因此修辞学运用三段论法(*syllogisms*),但是让一些无法表达的大前提演变成省略的三段论证(*enthymemes*)。可能是因为要响应高尔吉亚和伊奈克拉底的修辞学,就是把修辞学视为政治学科中的一项艺术,所以亚里士多德强调修辞学是一种专门技能(*dynamis*),而不是政治上的手法。他意识到修辞学是一种实践性的艺术,就如公众生活一样;修辞学是沟通公民生活的主动工具。亚里士多德也对柏拉图主义辩证的知识论作出响应,认为论证(*apodeixis*; *demonstration*)是辩证的一种形态;然而,他认为辩证方法只是拥有说服力的手段,或是人际交往的艺术,而不是发现真理的工具(《修辞学》,卷一,第1-2章)。因此,在亚里士多德的哲学体系中,修辞学与辩证法可视为平行的。在《修辞学》一书中,他巧妙地引申出修辞学的实践与丰富的艺术之哲学观点(《修辞学》,1356a35 - b4)。哲学的特别任务,尤其是第一哲学应当是沉思的生活,这种思想的生活,基本上是论及人的追求,领悟并思想有关上帝主体的真理,讨论万物的规律与特性,或神圣者的属性。从这领悟理念出发,智慧人就是那个有能力预测行为的各种规律,跟会众会谈的人;不论对于公众还是对于个人的行为,都建基于哲学知识上。有智敏和理性的行为是直接出于知识的源头。换言之,形而上学者是从本体论(实存的研究)和知识论(研究知识学问)的关系中研究修辞学和诠释学。修辞学和



诠释学都关心如何应用这省略三段论法在修辞学注释新约文本,以便说服并且和听众进行对话交流。新修辞学相信修辞学者与听众是内在关联的,所以对话的真理是双向的。

新约学者使用许多古罗马的修辞学篇章,其中较出名的包括《修辞素材》(87BCE)和西塞罗的《论演说家》。西塞罗主张把修辞学当成一门对我们处理一切实际事务都有用的专门技艺来教授,同时也展示了修辞与哲学的联合。另一本得到广泛使用的拉丁修辞手册是《亚历山大修辞学》。^①

在当代编写的古典修辞手册中,只有少数几部为圣经学者所认同,其中包括海因里希·劳斯堡(Heinrich Lausberg, 1912 - 1992)的《文学修辞手册:文学基础之奠定》(*Handbuch des literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*)、^②理查德·朗哈姆(Richard A. Lanham)的《修辞学词汇手册》(*A Handlist of Rhetorical Terms*)^③,以及奈达(E. A. Nida)的《风格和论述,尤指新约希腊文文本》(*Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*)^④。这些书使圣

① 参 George Kennedy,《希腊的说服技巧》,同前,第114 - 124页。

② 简略本为 Heinrich Lausberg,《文学修辞项目》(*Elemente der literarischen Rhetorik*. Munich: Max Hueber, 1967)。

③ Richard A. Lanham,《修辞学词汇手册》(*A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: University of California Press, 1969)。

④ E. A. Nida,《风格和论述,尤指新约希腊文文本》(*Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*. Cape Town: Bible Society, 1983)。



经学者受益匪浅,但我们不能误用这些古典和当代资料。^①我们要避免误用资料,防止不加处理而死板地运用手册来理解保罗书信。为何这么说呢?首先,实践超越理论之综合,所以有些实际情况是不能在手册中直接找到的。其次,实践是软性的,富有伸缩性的,而手册中的理论却是固定的。我们没有必要将理论强加于某一段具体的文本。编手册的人往往为了照顾新手而具体地列出一些规则,尽管有些规则在新的状况下依然适用,但有些确已过时。例如,选材(*inventio, euresis*)、纲领次序(*dispositio, taxis, arrangement*)和表达风格(*elocutio, lexis, style*)方面的规则,都是古典修辞学的传统;在分析新约文学的时候,它们依然适用。可是,记忆(*memororia, mneme, memory*)和传递(*actio, hypokrites, delivery*)的规则却不再实用。此外,手册往往会给予一些最佳的范畴,但修辞者却不必一贯地遵守它们。换言之,如果我们不加判别地全盘照用资料和手册,新约修辞批判就会变成形式主义。

古典修辞手册中有一些重要的洞见,给修辞者为处理不同情况下的问题提供建议。这些修辞手册给予修辞者伸缩度来扩展修辞,并依据不同的修辞环境来进行调节。亚里士多

^① 达可勒(A. E. Douglas)阐述了人们对劳斯堡手册(*Lausberg's Handbuch*)的误用。参《完整的修辞学手册》(*A Comprehensive Handbook of Rhetoric*),见《古典评论》(*Classical Review*)12(1962):246-247。



德的传统并不曾声称自己的手册最为综合，一览无遗。^①他在《修辞学》中提出三种形式，但并不是要全面描述现实生活，因为它们常常都是彼此重叠的。

能够活用手册乃是一种长处，这个优点亦可称为“合宜”。亚里士多德把“合宜”看作修辞风格中的基本要素（《修辞学》，2.24.1-8），而后来的希罗修辞学者也将此列在修辞风格的四大美德中。西塞罗将其重要性扩展到修辞和伦理方面（《论演说家》，1.132，3.212；《演说家》，69-74）；他在《论演说家》中说：“修辞所犯最大的错误就是离开日常生活的语言，脱离群体所能理解的用途。”（1.12）西塞罗对修辞和合宜风格（*decorum, prepon*）的理解，乃是要求论说者在一个特定的环境中尽其语言之能达到某种特定的目的。这种合宜的响应乃是一个修辞的内在原则，称为“智慧”（*sapientia, decorum*）；雄辩的基础是“智慧”。

《荷利念修辞学》一书这样提醒读者：“有这样的一些事

① 亚里士多德的《修辞学》并不是一本每个论说人均需遵循的修辞手册。此书尽最大的可能为论说者提供种种可资借鉴的方法以帮助他们入门，但书中并不涵括所有的修辞规则。实际上，该书的第一句话已经将修辞定义为一种技能、一种能力；这就已经告诫读者和那些学习修辞学的人，不要将修辞学和他所写的书当成一门严密的科学来对待。没有一本古典修辞手册可以做到囊括一切，尽善尽美，以至于可以使人——尤其是基督徒——仅仅依靠它们就理解自己的修辞传统。犹太教和基督教的作品与希罗修辞有许多共同之处，但它们也各具独有的特征。参 Thomas H. Olbricht,《以亚里士多德的修辞学分析帖撒罗尼迦前书》（*An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians*），见《希腊人、罗马人、基督徒：献给玛何比的论文》（*Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*. David L. Balch, Everett Ferguson 和 Wayne A. Meeks 合编，Minneapolis: Fortress, 1990），第 223-224 页。



物,它们不是靠老师来传授,而是取决于学生……老师不能够将冲动的感受,对不同颜色的欣赏,对呼吸和对温度的感受等禀赋传授给学生;这些均取决于各人的天资。在大多数情况下,我们必须靠自己,以最谨慎的态度来研究案例,并且要忘记人们在开始教授我们技艺之前,对它已有所领悟。”(7.10) 癸德联也说过:“修辞可以根据环境来调节,而规则却是一成不变的。”(12.1.45) 尽管修辞手册中的见解具有无比重要的价值,这亦并非修辞学的外在规则。另外,尽管新约的修辞和原文与希罗修辞有些相似,但从其他方面来看保罗书信的文本和修辞却是独特的。

新约修辞的独特性要求我们在研究新约时,将自己用来理解圣经经文的修辞洞见和修辞理论扩展。伟德(Amos Wilder)对早期基督教修辞所作的研究发现新约在叙事方面的独特性,他主张新约修辞是透过圣经故事表达出来的。圣经故事与我们的故事相融合流,而上帝也藉它们来改变我们的生命。^① 这观点与福莱尔(Frye)关于圣经中对神话与比喻的使用之观念很相似。^②

肯尼地认为,早期基督教修辞的特殊性在于:“基督教的宣道不是理论,而是宣告。它的基础不是理性的证明,而是权

^① Amos N. Wilder,《初期基督教修辞学:福音书的语言》,同前,第55-70, 118-128页。

^② Northrop Frye,《伟大的密码:圣经与文学》(*The Great Code: The Bible and Literature*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982),第121-134页。



威与恩典的宣告。”^① 新约修辞究竟是理性论证,抑或对信仰的宣告? 伍尔纳称之为“为信仰作论证的修辞”,而雅斯帕(Jasper)则称之为“激进的基督教修辞”。^② 如果肯尼地、伍尔纳和雅斯帕的观念是正确的,那么亚里士多德的理解,即修辞是用证据来进行论证的理解,就不完全适用于新约修辞了。亚里士多德主张“论说是靠论证来完成的。我们利用那些内在于各案例中的手段来体现真理,即那些真实或明显的真理,并以此来劝人信服。”(亚里士多德,《修辞学》,1.2.1356a)亚里士多德将理性区分为分析理性和辩证理性这两大范畴的作法并不表示他的观点是二元主义或等级论。^③ 语言不是二元的。笔者认为,我们不能将语言简单地划分为认知的(介系词

^① George Kennedy,《从古至今的古典修辞学与其基督教和世俗传统》,同前,第127页。

^② W. Wuellner,《保罗在罗马书中的修辞论证》(Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans),见《天主教圣经期刊》38(1976):351; David Jasper,《保罗与亚里士多德的等同》(In the Sermon which I Have Just Completed, Wherever I Said Aristotle, I Meant Saint Paul),见《圣经为修辞,圣经说服和可靠性的研究》(The Bible as Rhetoric, Studies in Biblical Persuasion and Credibility. Martin Warner 编, London/New York: Routledge, 1990),第151页。

^③ 在物理学、形而上学和逻辑学中,分析形式是至为关键的,它透过那些大家所公认的封闭体系原则和自明真理的现象发挥它的作用。辩证法在政治学、伦理学和诗学领域中甚为关键,因为它是透过公众观念和表象起作用的。修辞学和辩证是一对“伙伴”,因为两者都以公认的观念为起点。参亚里士多德《题旨》(Top. 100a18 - 20)和《修辞学》(1354a1)。Renato Barilli,《修辞学》(Rhetoric. Giuliana Menozzi 译, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989)的说法很正确。他说:在古时,这两种方法是相依并存的;它们同时存在于完善的和体法(synergy)与合年法(synchronicity)中。人们如果求助于这两种方法的其中一种,就必须取决于他所处理的主题的兼容性和他所要面对的听众,但这两种方法本身总是一起作为发挥作用的工具(第82页)。



或逻辑的)语言和感性的(叙述或经验的)语言,好像这两者是可以独立存在似的。基本上,新约修辞并不是一种对真理的呈现,而是劝说性的叙事宣告;它所宣告的事件激起人们的信望爱。新约修辞的独特性在于它讲述基督的福音,这种讲述的目的是为了造就和改变个人、团体和社会。圣经中的叙事允许读者与上帝的个性和工作认同,而读者的身份正是藉上帝的个性和工作而得以成形的。^①

论到圣经的语言(尤其是它的叙事语言)与修辞,福莱尔这样写道:

在这种情形下,我所关心的是语言上的谬误,它同“文字上正确无误”这一短语相关。通常当我们提到“文字上正确无误”的时候,我们所指的是记述和描述上的确切无谬。我们读很多书,目的乃在于摄取这些书以外的广大世界的信息。当我们所读的内容用了看起来是令人满意的语言表达了我们所试图获得的信息时,我们就称自己所读的那些东西是真实的。这种将文字的意义看成叙事和描述的观念仅仅以感觉经验和将经验材料联系起来的逻辑为基

^① 弗来、泰门(Thiemann)和斯妥(Stroup)已经清楚陈述过这个观点。参 Hans W. Frei,《圣经叙事的蒙蔽:18与19世纪诠释学》(*The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven and London: Yale University Press, 1974),以及他的《耶稣基督的身份:教义神学的诠释基础》(*The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975)。



础。换言之,这种观念在科学作品和历史作品中是适用的。但是这种描述性意义要发展到成熟与完美的地步,就需要花费相当长的时间,因为这要依赖技术方面的帮助。我们若未寻找到有效的工具,就不能确切地描述学科领域内的现象。我们也无法获得不断渐近的历史知识,除非我们拥有真正的史料,能够接近文献。此外,我们还需要考古学的一些帮助,至少对早期历史的研究是这样。但如果把这种字句主义用在灵性领域中,字句就会时常“叫人死”,正如保罗所说的那样。它所导致的是对描述性语言的仿效,而它所建立的是一种在文本中并不具体存在的事物之伪客观性。^①

如果新约文献在其历史事件的叙述上是准确无误的,新约圣经的修辞也不太类似哲学家和史学家的修辞,因为它还有劝人信道和改变人生命的功能。

修辞并不试图去作很多历史证明,它所寻求的是“说服听众、改变听众”。^② 福莱尔还写道:

过去的 50 年里我一直在研究以神话为组织原则的文学,即那些以故事,或叙事,和比喻为组织原则的文学,或者以形象语言为原则的文学。我们置

^① Northrop Frye,《宗教语言与意义的双重视线》(*The Double Vision, Language and Meaning in Religion*. Toronto: University of Toronto Press, 1991),第 14 - 15 页。

^② 同上,第 15 页。



身于一个完全自由的世界中,这是一个灵性自由运行的世界……仅将《新约圣经》看成一部文学作品是荒唐的。我们必须意识到它是用文学、神话和比喻的语言写成的。^①

福莱尔继续论述:

我主张基督教信仰的文学基础是具有神话和比喻特征的,这并不是建立在历史事实或逻辑命题上的。一旦我们接受了想象的自由主义,所有其他事物也就自然归位了……新约圣经之所以使用文学语言,其目的并不是像文学本身那样,单单为了延迟作出判断。圣经中使用文学语言的目的其实是为了要真切地传达一幅属灵生命的图景;这种生命一直不断在改变,并扩展我们自己的生命。这即是说,圣经神话成了人们靠之以安身立命的神话,这是纯粹的文学神话所不能做到的。当中的比喻成了人们生活其中的比喻,这也是纯粹的文学比喻所做不到的。这种使人改变的力量有时被称为宣道或宣告。这种宣道又一次表明修辞的含义,但这种修辞是以另一种方式出现的,它来自神话和比喻语言的另一边。^②

① Northrop Frye,《宗教语言与意义的双重视线》(*The Double Vision, Language and Meaning in Religion*. Toronto: University of Toronto Press, 1991),第16页。

② 同上,第17-18页。



雅斯帕发现“新约圣经的比喻、象征和神话语言创造出充满想象的故事,人们也需要用想象去响应它”。^① 克尔德(G. B. Caird)认为新约作品不同于修辞篇章。^② 思特恩堡则把圣经说成“意识形态文学”,^③ 可以把它看成一种试图将艺术与真理这两个相对的范畴结合起来的大胆尝试。人们不一定要把新约作品看作权威性宣告或劝导性论述的其中一种;它其实是带有劝导性的权威性宣告。雅斯帕作了很好的解释:

……修辞所关心的问题是说服听众,同时也关心力量的使用和权威的建立……藉修辞手段和发明创造,……对主题材料加以处理、使用证据、阐释论证和控制情感,修辞的力量被确立起来,而这力量决定了如何建立和改变环境。它把形式与内容结合在经文中,成为一种把独特的文字形式与经文内容结合起来的创造性综合,从而使圣经成为一部独特且有力度的作品。^④

新约修辞的独特性要求我们扩展自己对修辞洞见的运用,不能仅仅受制于古典传统,而应当着眼于其现代的发展。新约修辞在真理的陈述中包含了对价值(或真理之价值)的宣

① D. Jasper,《新约圣经和文学联想》(*The New Testament and the Literary Imagination*. London: Macmillan, 1987),第95页。

② G. B. Caird,《语文和圣经意象》(*The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1980),第183-184页。

③ Meir Sternberg,《圣经叙事诗艺》,同上,第29页。

④ David Jasper,《保罗与亚里士多德的等同》,同上,第135页。



告。关于修辞与宗教真理和宗教价值之间的关系问题,早先就已经有人提出过。^① 修辞批判承认修辞文学的艺术形式是能够作为属灵真理和神学真理的传达途径。

来自“新修辞学”的诸见地对于我们分析保罗书信都很有价值,因为在那段文本中,保罗的修辞并不是以表现性或分析性的逻辑说服为基础;他的修辞是建立在规劝和对价值的依循这个基础上。^② 例如,我们难以证明保罗曾试图从逻辑上来论证上帝的存在和偶像的虚无。如果有这方面的论调,那也只是保罗在进行其论述时所设定的前提。但是,关于偶像究竟能不能起作用这个问题的讨论并不在保罗的修辞考虑中。保罗的论述主要想解决的问题是吃祭偶像之物是否妥当,以及这究竟是有益或有害;他所使用的方法是价值判断和规劝。论述的目的乃是要达到“思想的相遇”^③ 和“增加思想对论题的幅度”^④。换言之,保罗真正关心的问题并不是关于偶像或上帝的本体论,而是关于吃祭偶像之物的“可取价值和

^① 请参 Susi Hausammann 的例子,《改革修辞的诠释》(Die Rhetorik im Dienst der reformatorischen Schriftauslegung), 见《传道与教义》(Kerygma und Dogma) 20 (1974): 305 - 314。

^② 有关新修辞学之必要性的论述,参 Chaïm Perelman,《新修辞学:实际思想的原理》,同前,第 281 页。亦参 Chaïm Perelman 及 L. Olbrechts - Tyteca,《新修辞学:论辩明》,同前,第 4、13 - 17 页及《修辞学的领域》,同前,第 1 - 10 页。

^③ 参 Chaïm Perelman 及 L. Olbrechts - Tyteca,《修辞学的领域》,同上,第 9 页。

^④ Chaïm Perelman 及 L. Olbrechts - Tyteca,《新修辞学:论辩明》,同前,第 4 页。



希罗修辞与犹太修辞

许多新约学者想把保罗书信归入古典的希罗修辞传统中,他们通常从形式、文体、风格、技巧、论证方式这几方面的分析出发来支持自己的观点。可是,尽管这种古典的希罗传统为我们提供了一种最为接近的理论来分析新约作品,我们还是意识到这两者之间一些细微的不同,以及像保罗这样一个第一世纪的犹太人与希罗文化之间的互动作用。

不少人有错误的二分法,把在巴勒斯坦的犹太基督教、希腊化的犹太基督教和希腊化的外邦基督教之间作了断然的划分,且将它们对立起来。这样的划分导致一些人认为早期教会分化成以彼得为代表的犹太基督教和以保罗为代表的外邦基督教,而这两派是彼此对立的。亨格尔(M. Hengel)把前3世纪中期以后的巴勒斯坦和外邦犹太教统称为“希腊化的



犹太教”。^① 戴林(Gerhard Dellling)也使用这个名词来描写希腊罗马社会中的犹太会堂。在那种环境中,希腊语是主要的语言,而犹太人只占一小部分,所以他们必须调整自己以适应外邦社会。希腊化运动对犹太教的影响究竟到了什么程度,我们无法确定,因为无论传统犹太教、希腊化运动或早期基督教都不是单一的,也不是与其他潮流无关的。^② 事实上,古代的犹太教与希腊化运动是相互影响的,正如金斯堡(Louis Ginzberg)所解释的:

基督教看到了巴勒斯坦地的亮光。我们必须进到巴勒斯坦犹太人的宗教思想中,而不是散居外邦的犹太人之亚历山大式希腊思想中,去寻找后来有助于基督教形成的诸元素。犹太人总是善于将自己的个性加诸于外来事物,从而吸收它们。他们总是有这种天才,所以巴勒斯坦犹太人的思想构成可能是经过犹太化的希腊主义,而不是单纯的、不含杂质

^① Martin Hengel,《犹太教与希腊主义:有关二者在早期希腊相遇于巴勒斯坦的研究》两卷本,卷一(Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1974),第2-5、98、104页。参A. D. Momigliano,《评Hengel的犹太教与希腊主义》(Review of Hengel's *Judentum and Hellenismus*),见《神学研究学刊》(*Journal of Theological Studies*)21(1970),第149-153页。

^② 有关犹太教与希腊化之间的关系之讨论和书目,请参考Peter J. Tomson,《保罗与律法:使徒至外邦人书信中的拉比规条》(*Paul and Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Assen/Maastrich: Van Gorcum, 1990),第32-36页,注9。



的希腊主义。^①

在新约修辞研究中,传统而最为新约学者青睐的方法是依据希罗传统来理解新约圣经;很少学者会使用犹太修辞传统去研究新约。^② 这个传统研究中的缺陷可以归因于下面两个原因:(一)没有犹太修辞手册;(二)将希腊主义和希伯来主义看成是互不相关或彼此对立的,或者认为希罗文化和犹太文化之间的关系就是这样。^③ 从传统上来讲,特士良著名的反问“雅典与耶路撒冷有何相干?”(*Quid Athenis et Hierosolymis?* [*What has Athens in common with Jerusalem?*])就是这种思想形象的体现。那种认为希腊文化与罗马文化协调的程度胜于它们与希伯来文化之间的协调的传统观点是错误的。

我们如今有证据表明巴勒斯坦的犹太化程度不亚于其希腊化程度。在第一世纪,似乎没有某种具规范形式的犹太教

① Louis Ginzberg,《耶稣时代的犹太宗教》(*The Religion of the Jews at the Time of Jesus*),见《犹太学院年志》(*Hebrew Union College Annual*)1(1924):308。

② W. D. Davies,《我在新约解释的冒险之旅》(*My Odyssey in New Testament Interpretation*),见《圣经论评》(*Biblical Review*)(1989):16 谈到对新约圣经重新作犹太化理解的诠释学革命。

③ 可参考 Thorlief Boman,《希伯来与希腊思想的比较》,同前,其中提到的二分架构;Stephen Clark,《从雅典至耶路撒冷:爱智与爱神》(*From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God*. Oxford: Clarendon, 1984);Meir Sternberg,《文学与解读过程》(*Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985);JoséFaur,《拉比传统中的符号学与文本性》(*Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington: Indiana University Press, 1986)。



存在。考古学已经证明犹太教与其他文化之间是相互影响的。^① 早期基督教所处的环境要比学者们原先所认为的复杂得多,也更具有综合性的特征。住在巴勒斯坦以外的犹太人同时接受犹太传统和希腊主义这两种文化,尤其是那些拉比们。腓力·亚历山大(Philip S. Alexander)主张,犹太拉比的释经和希罗世界的诠释学“从根本上来说是并行的社会结构所造就出来、相似的历史产物”。^② 坎耐维(Kenneavy)认为,在希腊化的文化中犹太教实际上汇集了希伯来人的虔信和希腊文化的修辞说服力于一身,从而成为新约中所谈的“信”之规范意义。^③

既然修辞实践作为一种现象可以同时出现在希罗文化与犹太文化中,那么帕特里克(Dale Patrick)和斯考特(Allen Scult)的说法就错了。他们说:“大多数经文在写作和编辑完

① 例如在提比哩亚(Tiberias)附近的哈墨(Hammat)城,有一座建于公元4世纪的犹太会堂,地板是用马赛克(Mosaic)拼成的,上面有裸体的人像;古巴勒斯坦的一些会堂里也有12宫图案、四季图案和太阳神像(Helios)。参 Erwin R. Goodenough,《希罗世界中的犹太象征》(*Jewish Symbols in the Greco-Roman World*, 13 vols. New York: Pantheon Books, 1953-1968),第4:3-24页;Lee I. Levine 编,《古代犹太会堂的发现》(*Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society; Detroit: Wayne State University Press, 1982),第5-9页。

② Philip S. Alexander,《雅典与耶路撒冷有何相干? 希罗世界中的拉比诠释学》(*Quid Atenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Greco-Roman World*),见《祝贺比密斯:犹太和基督教文学及历史文集》(*A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*. Philip R. Davies 及 Richard T. White, JSOT Sup 100 合编,Sheffield: JSOT Press, 1990),第101-124页。

③ James L. Kinneavy,《基督教信仰的希腊修辞来源》(*Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987),第143-150页。



成之前并没有明确的修辞文化存在。希伯来人的思想,即运用技巧将自己的宗教文献整理成论说性质的语段,就是来自于这种修辞传统。”^①

杰勒德·菲利普(Gerald M. Philip)清楚地观察到这个现象:“我们可以从《塔穆德》(*Talmud*)里得出一种隐含的修辞理论。对于上帝的律法可被运用于特定环境中这种发现,可与发明相对应。透过演讲和辩论来传达上帝的律法的过程可以包含编排、风格、传递以及记忆之技巧。”^②

我们不难看出保罗在《哥林多前书》中用了不少犹太教的传统资料(例如末世论与伦理问题),这都是对犹太口传律法传统的响应。^③果真如此,我们的修辞分析就不能只驻足在希罗处境中,而应进一步探索保罗从犹太传统出发所进行的论述。

纽约神学家不应该忽视基督教信仰与保罗思想中的犹太

① Dale Patrick 及 Allen Scult,《修辞学与圣经解释》,同前,第30页。

② Gerald M. Phillips,《修辞在巴比伦塔穆德中的地位》(*The Place of Rhetoric in the Babylonian Talmud*),见《演说学刊》(*Quarterly Journal of Speech*)43(1957):303。也参考他的《塔穆德学院中的修辞实用》(*The Practice of Rhetoric at the Talmudic Academies*),见《演说丛书》26(1959):37-46。他说:“拉比们可能并不知道在自己的文化以外的其他文化里还存在着修辞的技艺。”他这样说是不对的,但他的另一种说法却无疑是正确的:“塔穆德时期的整个犹太文化都离不开修辞技巧,这种技艺是当时的犹太人所使用的。”(第303页)

③ Peter J. Tomson,《保罗与律法:使徒至外邦人书信中的拉比规条》,同前,第86页。



教特征。^① 保罗思想的基本倾向是属于拉比的传统,^② 但在他身上也同样体现出希腊教育的影响。^③ 保罗的思想代表着一种希腊化的犹太教,汇集了希罗修辞与犹太修辞的技巧于一身。^④ 笔者愿意以归纳法来研究保罗书信所用的修辞,而不是依据新约圣经中的传记式片段来重建保罗的修辞。与当代修辞学相比较,这种修辞重建是随着保罗作品的发展而呈现的。

笔者也想将保罗的修辞定位在犹太传统中。勒维生

① 参 Marvin R. Wilson,《我们的父亚伯拉罕:基督教信仰中的犹太根源》(*Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989),散见于各处;Jerome H. Neyrey,《保罗书信的文化解读》(*Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990),第25-31页;W. D. Davies,《我在新约解释的冒险之旅》,同前,第10-18页。

② Bruce Metzger,《神秘宗教与早期基督教》(Relations of Mystery Religions and Early Christianity),见《宗教知识的20世纪百科全书》(*Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge: An Extension of the New Schaff - Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 2 vols. L. A. Loetscher 编, Grand Rapids: Baker Book House, 1955),第771-773页;W. D. Davies,《保罗与拉比的犹太主义:保罗神学中的一些拉比原素》(*Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 2nd ed. London: Oxford, 1955);H. J. Schoeps,《从犹太宗教史看保罗使徒的神学》(*Paul, The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. Philadelphia: Westminster, 1961);Peter J. Tomson,《保罗与律法:使徒至外邦人书信中的拉比规条》,同前,第51-53页。

③ 关于保罗的公正描述,即体现他的希腊化犹太人之身份的描述,参 Roetzel,《保罗书信》(*Letters of Paul*. Atlanta: John Knox, 1975),第19-58页。

④ 关于希罗修辞和法利赛人的修辞在特征上的对应,参 Henry A. Fischel,《故事与历史:希腊修辞与法利赛主义》(*Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism*),见《有关希罗及与他勒目文学相关的论文》(*Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*. New York: KTAV, 1977),第443-472页。他说明后者影响前者。



(John R. Levison)指出新约圣经中两条明晰可辨的修辞脉络：

第一种传统将圣灵体现为征服言说者的力量，这种传统在斐罗和约瑟夫(Josephus)的作品中体现得最为完美。第二种传统视圣灵为工程师，他将智慧赋予言说者；最能体现这种传统的是《便西拉智训》(Sirach)、《所罗门智训》(Wisdom of Solomon)和《苏撒拿传》(History of Susanna)。^①

保罗似乎摒弃了亚里士多德模式的逻辑和劝信，而青睐犹太的修辞传统。他在《哥林多前书》第1-2章中将“上帝的愚拙”与“人的智能”(1:25)、“圣灵的大能和明证”与“智能的言语”(2:4)、“上帝的大能”与“人的智能”(2:5)，以及“圣灵”与“人的智能”进行对比，藉对照来讲述它们之间的关系。保罗摒弃了一种特殊形式的智能。虽然保罗在《哥林多前书》一章和二章中使用反语，但这并不意味着他否定修辞学的说服力。这种现象表明保罗对修辞的理解属于犹太基督教的类型，而希罗修辞亦包含在其中。

基督教修辞与犹太传统修辞的独特性提醒我们不可以把

^① John R. Levison,《到底圣灵有没有默示修辞？探讨肯尼地为早期基督教修辞的定义》(Did the Spirit Inspire Rhetoric? An Exploration of George Kennedy's Definition of Early Christian Rhetoric),见《说服艺术：献给肯尼地的新约修辞学研究》(Persuasive Artistry: Studies in NT Rhetoric in Honor of George of Kennedy. Duane F. Watson 编, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991),第25-40页,此处引文为第28-29页。勒维生很关注犹太修辞对基督教修辞所造成的影响,而他这样做是非常正确的。



希腊罗马课本中的修辞形式不假思索就套在新约圣经中。^①我们的任务是将犹太人所使用、所依循的那些暗藏的修辞风格、修辞纲领次序、论证与修辞技法加以辨清和命名,同时也显示它们与希罗修辞的相似和相异之处。

修辞的文体、意图和处境

修辞批判方法要考虑的最后这个部分是修辞体裁、意图和处境。如果能够确定修辞的文体,也许就可以知道作者的论说意图了。修辞文体的性质与新约圣经的书信式修辞,例如哥林多书信中的内在交感呼应或对话,是相关联的。伍斯特(J. N. Vorster)在他的文章《书信分析的互动模式》(Toward an Interactional Model for the Analysis of Letters)^②中主张:“对新约书信的研究不能再止步于结构分析,我们必须认识对话分

^① 关于基督教修辞,约翰逊(Bruce C. Johanson)说“亚里士多德所定义的修辞形式是否真的那么普遍,可以概括一切修辞,以至于可以普遍地被运用,就像肯尼地和其他许多人所赞同的那样呢?”(《给所有弟兄:帖撒罗尼迦前书的文本语言与修辞学分析》[*To All the Brethren: A Text - Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987], 第39页)。伟德对犹太修辞做了研究,他写道:“犹太文学都建立在一种独特的修辞学基础上,我们无法在亚里士多德或癸德联的课本中找到它。”(《初期基督教修辞学:福音书的语言》,同前,第5页)。

^② J. N. Vorster,《书信分析的互动模式》,见《新约》(*Neotestamentica*)24(1, 1990):107 - 130。亦参 Deborah Schiffrin,《论说的方法》(*Approaches to Discourse*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1994),第406 - 419页,它是从语言学的角度,把语言当作一种社会性的互动活动来研究。



析和修辞的各个层面。”^① 对保罗作品的研究尤该如此,因为保罗的作品并不属于论文或信经。伊泰芮(Terry Eagleton)认为,受众与作者的修辞之间所发生的交感甚为关键,因为修辞研究试图透过考察语言结构借以发挥其功能的具体环境,来研究和观察听众的响应。^② 佩雷尔曼也强调:“对辩明的研究不仅要求我们考虑材料的选择,还要研究它们被解释的方式和被赋予的意义。”^③

因此,这种修辞研究所要处理的不仅是文学结构和文本形式,也对保罗透过书信形式与听众所发生的交感之动态进行探讨和研究。尽管海罗纳(Ronald L. Hall)将希腊的视觉静态观念“言说”和希伯来的听觉动态观念“言说”断然二分,^④ 他还是确切地指出“被写下来的经文复活进入一个新的听觉

① J. N. Vorster,《书信分析的互动模式》,同前,第107页。

② Terry Eagleton,《文学理论》(*Literary Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983),第106页。

③ Cha'im Perelman 及 L. Olbrechts - Tyteca,《新修辞学:论辩明》,同前,第149页。

④ 从知识论的角度来讲, *dabhar* 一词的意思是纲领次序,表示存有的永恒秩序,就像柏拉图所说的存有和存在的方式(柏拉图,《克拉底路斯》[*Cratylus*, 385b])。这样看来,柏拉图主义长久以来一直统治着西方人的想象力,甚至在现代社会也不例外,但这种说法并不可靠(Ronald L. Hall,《永活的言:圣经的听觉解释》[*The Living Word: An Auditory Interpretation of Scripture*],见《聆听》[*Listening*] (1986):30)。Dabhar 是一种作为,是一直发生的事件,是一种语言或听觉现象(同上,第32页)。有关现代学者对论说与写作之间的区别与关系的讨论,参 Jacques Derrida,《书写与差异》(*Writing and Difference*. Alan Bass 译,Chicago: University of Chicago Press, 1978); Walter J. Ong,《言体与文体:文字的技术化》(*Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen, 1982); Paul Ricoeur,《解释学理论:言论和意义的盈余》(*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976)。



生命中”。^① 修辞分析唤起人们对经文的听觉特质的注意,也促使人们把保罗书信当作活生生的辩明事件来考虑。

“言”是联系相距遥远的言说者和受众的媒介。诠释者的任务是发现言说者所传出的话语、听众所听到的信息,以及这两者之间的互动关系。理查·威佛(Richard Weaver)论到修辞互动时说:“修辞互动所要求的不仅是受者对实在的表述的一种合理思辨,还要求听者对这种表述作出自己的响应……即同意言说者对现实世界所作出的解释。”^②

文本的口语性也得到现代的语意传递理论和现代文学理论的支持。汤普金(Jane Tompkins)论到读者之响应这个观念时说:“意义乃是处在世界某一特定环境中的结果。”^③ 伯克的“策略回答,符合既定风格的回答”之概念,所谈的是修辞篇章的目的和响应。^④ 巴赫金对语言的言说性之理解与奥斯丁

① Ronald L. Hall,《永活的言:圣经的听觉解释》,同前,第40页。他赞同欧恩(Walter Ong)的理解,认为所有文字材料的写作都属于过去。与论说不同的是,接受文字材料的人不是在文字被写下来的时候就吸收消化它,而是在写作完成之后才接受……文本只是简单地在那里,但论说却已经完成;它属于过去(《再来:文本的死亡与生命》[Maranatha: Death and Life in the Text of the Book],见《美国宗教学术学刊》45(1977):419-449,此处引文为第421页)。

② Richard M. Weaver,《语言是宣讲性的》(Language is Sermonic),见《语言是宣讲性的:威弗论修辞本质》(Language is Sermonic: Richard M. Weaver on the Nature of Rhetoric. Richard L. Johannesen, Rennard Strickland 及 Ralph T. Eubanks 合编, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1970),第210页。

③ J. P. Tompkins,《读者响应:从格式主义到后结构主义》(Reader - Response Criticism: From Formalism to Post - Structuralism. Baltimore: John Hopkins University Press, 1980),第xxv页。

④ Kenneth Burke,《文学格式的哲学:象征行动的研究》,同前,第1页。



(Austin)相似。^①他认为语言是“言说”，它总是对话性的、处境化的，而它的意义则由那位对他人言说的人来决定。伊泰芮的主张也是正确的，他认为修辞文本“不可脱离作者与读者之间广泛的社会关系的诸多形式”。^②伍斯特的研究以特劳革(Traugott)、普拉特(Pratt)和苏尔利(Searle)的论说行动理论为基础。^③他极力主张新约书信研究应当努力去发现“语言的力量或论说的要点”，并且强调我们在建立意义的过程中必须突出论说者和论说的接受者。这种具实用性的方法帮助我们看见保罗书信中的动态对话事件，以及保罗在论述语言外

① 参 J. L. Austin,《语词如何行事》(*How to Do Things with Words*, 2nd ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975),第 25 - 37 页,及《哲学文集》(*Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961),第 85 - 154 页;Mikhail Bakhtin,《对话联想》(*The Dialogic Imagination*. Michael Holquist 编, Austin: University of Texas Press, 1981),第 xxi, xxiv 页。亦参 Mikhail Bakhtin,《探讨多洛斯奇的诗》(*Problems of Dostoevsky's Poetics*. Caryl Emerson 编译, Minneapolis: University of Minneapolis, 1984)。巴赫金认为,论说与语言单元之间的区别在于前者需要一个社会处境,而后者却不一定需要处境。参 Tzvetan Todorov,《巴赫金的对话原则》(*Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Minneapolis: University of Minnesota, 1993),第 41 - 53 页。

② Terry Eagleton,《文学理论》,同前,第 206 页。

③ E. C. Traugott 及 M. L. Pratt,《语言学》(*Linguistics*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980),第 229 页,探讨讲员与信息功效的重要性。论说行动理论重视沟通时的语言境况。参 J. R. Searle,《语言行动:语言哲学论文集》(*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press, 1969),及《非语句行为的类别》(A Classification of Illocutionary Acts),见《社会中的语言》(*Language in Society*)5(1976):1 - 23; M. L. Pratt,《文学言说的语言行动之了解》(*Towards a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington: Indiana University Press, 1977)。



的关系中之转化性和参与性使命。^①

不论是在古典修辞或现代修辞中,修辞处境都占有特殊的地位。^② 古典的修辞处境重于环境的需要,或环境的迫切性,这种需要或实时性造成了环境的“诱因”或“发问”(causa或quaestionis),而这随后又决定了修辞环境的状态。伍斯特清楚地指出修辞分析中状态的重要性:修辞环境的状态问题属于修辞过程的思考阶段,它是觅材阶段的前提。换言之,在“创造”的阶段中,诠释者必须把种种相互关联的要素重建在自己的修辞中。这些要素是状态、受众和材料。

比扎尔(L. F. Bitzer)给修辞环境所下的定义与古典传统

① 读者若想更多了解语用学方法,可参考伍斯德对费拉拉(A. Ferrara)的语用学方法所进行的改造,参J. N. Vorster,《语用学》(Pragmatics),见《言论分析手册》(Handbook of Discourse Analysis. T. A. van Dijk 编, London: Academic Press),第2: 137 - 159页;G. Leech,《语用学的原则》(Principles of Pragmatics. New York/London: Longman, 1983),第19 - 46页、174 - 229的会话分析;H. P. Grice,《逻辑与会话》(Logic and Conversation),见《句法和语意学(三):语言行动》(Syntax and Semantics, III: Speech Acts. P. Cole及J. L. Morgan 合编, New York: Academic Press, 1975),第41 - 58页讨论了数量原则、质量原则、相关性原则和以对话传达信息所采用的方式,主张一种交互方式。

② 学者们一直就如何联系语言表达和客观现实去理解修辞环境进行争论。R. E. Vatz,《修辞处境的神话》(The Myth of the Rhetorical Situation),见《哲学与修辞》(Philosophy and Rhetoric)6(1973):154 - 161;J. H. Patton,《修辞处境的成因与创造:差异和意义》(Causation and Creativity in Rhetorical Situations: Distinctions and Implications),见《演说学刊》65(1979):36 - 55;S. Consigny,《修辞与其处境》(Rhetoric and Its Situations),见《哲学与修辞》7(1974):175 - 185;A. B. Miller,《修辞处境》(Rhetorical Exigence),见《哲学与修辞》5(1972):111 - 118;A. Brinton,《修辞理论中的处境》(Situation in the Theory of Rhetoric),见《哲学与修辞》14(1981):234 - 248;P. K. Tompkins, J. H. Patton及L. F. Bitzer,《修辞处境的争论》(Tompkins on Patton and Bitzer; Patton on Tompkins; Bitzer on Tompkins [and Patton]),见《演说学刊》66(1980):85 - 93。



不谋而合。他说：

修辞环境可被定义为一种由各种人物、事件、客体和关系所构成的错综复杂的事物。它体现一种现实或暗藏的迫切性语段一旦被引入环境中，就会大大地限制人的决定或行动，以致造成这种迫切性明显地被减弱，而逐渐被全部或部分地挪去。^①

然而，比扎尔的定义过于简化，对于笔者在此所作的研究不太实用，因为决定修辞响应的历史环境和社会环境要比他所理解的修辞环境广泛得多。本书“个案篇”的文章不仅讨论“迫切性”或修辞环境等问题，还涉及社会历史处境、语言内和语言外的意识形态、非语意学传统和活生生的世界；^② 这些因素都同时影响着作品及其修辞。我们不应该将圣经修辞的解释性体系与诠释性的现实世界隔离，这点甚为重要。我们应该留意那种常常显得过于片面的诠释，因为它单单强调圣经文本，并且只体现处境，以致相遇与转化都从它们的诠释中消失。

^① L. F. Bitzer, 《修辞处境》(The Rhetorical Situation), 见《哲学与修辞》1 (1968): 6。参 Elisabeth S. Fiorenza, 《哥林多前书的修辞处境与历史重构》(Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians), 见《新约研究》33 (1987): 387; 修辞批判所注重的是文本的说服力和文学技巧。这种文本的功能则在具体的历史环境下传达出意义来。

^② 参 J. L. Austin, 《语词如何行事》, 同前, 第 45 - 52 页; Paul Ricoeur, 《隐喻的原则: 语言中意义创造的多学科研究》(The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language. London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 第 45 - 55 页; Janet M. Soskice, 《隐喻与宗教语言》(Metaphor and Religious Language. Oxford: Clarendon Press, 1985), 第 148 - 161 页。



斯劳恩(T. O. Sloan)主张,在修辞中作品必须揭示它的处境。^① 他所说的修辞处境不仅是指“现实生活中的位置”,例如规范人们生活态度的种种传统,调节人们对待经验、知识、传统、语言和他人的态度的规范,^② 更是那些要求人们报以响应的历史环境或从历史问题,孕育出修辞对话。修辞诠释家所要探讨的远不止经文中的文学处境这一项,他们还必须考虑作者和受众的“觅材或选题策略”(inventional strategy)^③、根本问题、作为基础的材料(*topoi* 或 *loci*),以及作品的修辞文体。^④ 人们也许会进一步指出,一段修辞单元的处境并不只是“生活的立场”,还是言说者(作者)和受众(读者)双方对生活、经验和传统所发出的“意识形态”教导与文化箴训。它们即而构成了论说的环境。

Topos 不仅是论题的意思,^⑤ 还有辩明的含义,即“战术

① T. O. Sloan,《修辞学:文学的修辞》(Rhetoric: Rhetoric in Literature),见《布利旦尼新百科全书》(The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., vol. 15. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1975, 1975),第 798 - 799 页。

② 同上,第 802 - 803 页。

③ George Kennedy,《新约修辞解释》,同前,第一章。

④ 参 Heinrich Lausberg,《文学修辞手册:文学基础之奠定》,同前,§ 79 - 138; George Kennedy,《新约修辞解释》,同前,第 18 - 19 页。尽管在古典的辩论对话中“争议”(stasis)是一个严格的法律用词,笔者却用它来指对话中任何一个争论或辩论的焦点。

⑤ 参伍尔纳所作的区分, W. Wuellner,《保罗与耶稣的材料与律法的解释》(Toposforschung und Torah interpretation bei Paulus und Jesus),见《新约研究》24 (1978): 466 - 470,以及 Brunt,《新约格式和材料的再思》(More on Topos as a New Testament Form),见《圣经文学学刊》104(1985): 495 - 500 用“材料”(topos)一词的标题意义。参 F. Schnider 及 W. Stenger,《新约书信格式的研究》(Studien zum neutestamentlichen Briefformular. Leiden: Brill, 1987),第 55 - 59, 78 - 83 页。



圣经修辞学

上的帮助或一步棋”^①或“逻辑说服图式”^②,其作用是为创造逻辑说服提供帮助。这样的一步棋,或战略图式,与环境框架的迫切性和受众所处的社会环境之迫切性有关。一种统一历史环境与社会环境和神学上的道(辩明说服)的修辞批判方法应该把对修辞事件的综合理解提呈给读者,让读者看到在保罗与会众之间进行的修辞互动,传达这深刻意义的对话性事件。因此,理解修辞中的道也就是理解神学,即上帝在进行修辞的过程中进行工作的方式。新约修辞批判的研究对象不只是人的活动,它基本上也关注上帝在历史进程中的作为。

互动模型可以帮助我们从两方面对修辞处境作出澄清。首先,佩雷尔曼和奥比太德卡就修辞处境中受众的地位提出了令人信服的见解;他们的研究表明,辩明的参照对言说者和受众一直是相互的。因此,修辞事件不是言说者的独白,而是动态的修辞。上述两位学者把受众定义为“言说者想要用自己的辩明来影响的那些人的整体”。^③换言之,受众的设定乃是历史批判所必备的。

其次,语言哲学(尤其是论说行为与对话分析)从实用角度出发,对修辞处境特别重视。修辞处境有助人们达到成功

① J. N. Vorster,《书信分析的互动模式》,同前,第123页引用了Van Eemeren及R. Grootendorst,《辩明理论手册》(*Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht: Foris, 1987),第65页。

② Chaïm Perelman及L. Olbrechts-Tyteca,《新修辞学:论辩明》,同前,第190页。

③ Chaïm Perelman及L. Olbrechts-Tyteca,《新修辞学:论辩明》,同前,第19页。



的修辞互动。换言之,修辞分析的目标是将抽象的论说架构转化为具体的论说行为,并将它们放到处境中以取得论说的合宜性或变得恰如其分。因此,我们必须在处境中予以理解互动。诠释家力图使自己的诠释变得客观,但他们必须知道自己在建立环境的迫切性时总会加入某种预设的释意。

传统的圣经研究方法为了整理出文本的意义,或得到文本中的信息,总是只注重文本的语言结构和文本中各个片段或者各成分之间的关系,但这是不够的。语言离开了处境就不再有任何意义。巴尔(James Barr)指出“理想主义者的语言学”^①的谬误和危害,同时也表明我们在圣经研究中需要“对一般语意学语言学的方法具有更强的意识”。^②勒乌(Johannes Louw)进一步指出,语言的意义不只是所有词语、短语和句子的总和。意义是在环境中建立的,语言也要依赖环境。语意学的方法不能单独成立,它需要语用学的帮助。^③

① James Barr,《圣经语文的语意学》(*Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961),第296页。

② J.P. Louw,《新约语意学》(*Semantics of the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1982),第75-125页。

③ J.N. Vorster,《书信分析的互动模式》,同前,第109、111页。在语言行为理论(speech-act theory)中,我们通常将语句行为(locutionary acts)研究放在语法的部分,而将超语句行为(perlocutionary)和非语句行为(illocutionary acts)研究放在语法文言说的部分。参 G. Leech,《语用学的原则》,同前,第12-13、58页。语句行为指的是语法性的陈述;非语句行为是指人在说话的时候采取某些行动以达到所要传达意义的目的,或论述所要达到的目标。超语句行为指的是已经达到传达意义的目的。语际行为(interlocutionary act)指的是对话。参 Teun A. van Dijk,《文本与处境:探讨篇章语意学和语用学》(*Text and Context Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London: Academic Press, 1985),第189-231页。



新约书信研究尤其需要这两种彼此关联的方法,因为书信并不是论文或放诸四海皆准的信经,尽管它包含后面两项。书信乃是双方的彼此呼应,是向人传达信息的文字作品;它包含透过文本传递的训诫性响应。

伍斯特引用了韦伯(Webb)的观点,认为在意义交流的过程中包含以下几个因素:具体的物质环境、对话所讨论的问题、言说者的意图(心理处境)、参与者的进程(社会处境)、行为规范和行为准则、语言符号、修辞技法、信息和文本所采取的形式等。保罗书信是具有修辞性、互动性,同时也是神学性的(即有实质的内容)。

结 论

笔者的论证已经说明保罗的修辞具有多种文化的特征,同时容纳了希罗修辞、犹太修辞和基督教修辞。笔者也说明对于保罗书信的研究来说,实用学的修辞方法要比纯粹结构或形式的研究方法更为有效。由于本篇修辞研究论文试图使用一种社会科学的方法来探讨问题,所以对一段已经检验的经文来说,我们需要依靠对受众的假设和文本的修辞环境来鉴定那些给它的解释。



诠释个案篇：保罗的修辞学

我到你们那里去，
并没有用高言大智对你们宣传神的奥秘。
因为我曾定了主意，
在你们中间不知道别的，
只知道耶稣基督并他钉十字架。……
我说的话，讲的道，
不是用智慧委婉的言语，
乃是用圣灵和大能的明证，……

《哥林多前书》2:1-4



第十一章 律法诠释与范例论： 《致罗马人书》第 7 章

《罗马书》第 7 章第 14 - 25 节是书中最具争议性的部分。^① 很多学者视这段经文为描述人类在悔改前或作非基督徒时的经验,他们活在律法下,并与罪和律法搏斗。^② 大部分学者(第一种解释)均把这段经文解释为保罗在悔改前的经验,那时他不能胜过罪和肉体的权势和完全顺服神的要求。因此,保罗以一个重新居于基督中的人之观点,去描述人在悔

① A. Nygren,《罗马书注释》(Commentary on Romans. Carl C. Rasmussen, trans. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949),第 284 页。

② 支持这看法的学者有: C. H. Dodd,《罗马书》(The Epistle of Paul to the Romans. New York: Harper, 1970),第 125 - 126 页; W. G. Kummel,《新约中的“人”》(Man in the New Testament. London: Epworth, 1963),第 49 页 ff; K. Kertelge,《保罗在罗马书第七章人论的解释》(Exegetische Überlegungen zum verstandnis der paulinischen Anthropologies nach Romer 7),见《新约研究及早期教会学刊》(Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche) 62 (1971): 112; J. A. Ziesler,《十诫在罗马书第七章的角色》(The Role of the Tenth Commandment in Romans 7),见《新约研究学刊》(Journal for the Study of the New Testament) 33 (1988): 41 - 56 认为保罗在这里所说的律法为第十条诫命。



改前和活在律法、罪、死亡下的普遍经验。但在经文中，保罗的经历并非代表所有未悔改的人之经历，因为保罗可能用了他最喜爱的傀儡亚当；而且，根据新近的研究，未悔改时的犹太人保罗，未能完成律法要求的这看法已被排斥，例如：《腓立比书》第三章清楚地描述保罗在悔改前于律法下无有瑕疵。

第二种解释视这经文为描述基督徒在救赎史的过程中，一般会遇到在肉体 and 圣灵之间的长期争战，而这种争战的经历是无可避免的事实。^① 持这观点的学者认为，保罗在 14 - 25 节描述的张力，是属于基督徒在现实的肉体 and 圣灵两个拉力中，一种长期存在的挣扎，而不是指非信徒的挣扎。也就是说，基督徒的两种本性（旧我和新我），或属灵人与肉体里罪的

① E. Stauffer,〈我〉(Ego), 见《新约神学辞典》(*Theological Dictionary of the New Testament*. 9 vols. G. Kittel 及 G. Friedrich 合编, G.W. Bromiley 译, Index [10th vol.] by R. E. Pitkin 译, Grand Rapids: Eerdmans, 1964 - 1976) 2: 343 - 362; A. Nygren,《罗马书注释》(Romans), 同前, 第 284 - 296 页; C. K. Barrett,《罗马书》(*The Epistle to the Romans*. London: A. & C. Black, 1973), 第 151 - 153 页; J. Murray,《罗马书》(*The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 第 1:257 - 259 页; F. F. Bruce,《罗马书》(*The Epistle of Paul to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 第 150 - 153 页; C. E. B. Cranfield,《罗马书注释》(*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 6th ed. Edinburgh: Clark, 1975 - 1979), 第 1: 344 - 347, 356 - 358 页; David N. Steele 及 Curtis C. Thomas,《罗马书解释大纲》(*Romans An Interpretive Outline*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1963), 第 56 - 61 页; D. H. Campbell,《罗马书七章 7 - 25 节中“我”的身份》(*The Identity of Ego in Romans 7:7 - 25*), 见《圣经研究(三)》(*Studia Biblica III*. E. A. Livingstone 编, Sheffield, 1978), 第 57 - 64 页。文章在 Paul and other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies 中发表。Mark A. Seifrid,《罗马书第 7 章第 14 - 25 节的主体》(*The Subject of Rom 7:14 - 25*), 见《新约》(*Novum Testamentum*) 34(4) (1992): 333。



律互相争战。^① 这些学者最喜欢使用《加拉太书》第 5 章第 16 - 18 节来支持他们的论点：然而，从辩证的角度来看，这段经文与《加拉太书》第 5 章第 17 节提及肉体 and 圣灵持续相争的情况又或是与每个基督徒的生命相比起来，都显得自相矛盾。^② 这观念不能显示一个肯定的胜利和事实，就是基督徒能毫无束缚地生活（参罗 6 - 8 章）。而且，使用《加拉太书》第 5 章第 17 节作为此论点的参照经文是不适当的，原因至少有两个：在《罗马书》第 7 章第 14 - 25 节中并没有提到圣灵；保罗在《加拉太书》第 5 章对基督徒生命的看法，并不是指品格上的惨败。

第三种解释以罗以德佐斯 (D. M. Lloyd - Jones) 为代表。他并非将这段经文单理解为专指重生或未重生的人，而是介乎两者之间的人，即平庸者，意指那个犯罪的“我”，纵使看见

^① 请参看以下的论点：Anthony A. Hoekema, 《重生的人中旧我与新我的挣扎》，同前，第 42 - 50 页；David Wenham, 《基督徒生命：一个有张力的生命？从保罗思考基督徒经验的本质》，同前，第 84 页；W. D. Davies, 《从律法中得自由》，同前，第 160 - 162 页。

^② 看以下两个强而有力的反驳：Ronald Y. K. Fung, 《律法的无能：罗马书第 7 章第 14 - 25 节新解》(The Impotence of the Laws: Towards a Fresh Understanding of Romans 7:14 - 25), 见《圣经、传统和解释》(Scripture, Tradition and Interpretation. F. S. F. Harrison, W. W. Gasque 及 W. S. La Sor 合编, Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 第 36 - 37 页及 Donald L. Alexander, 《成圣的再思：罗马书第 7 章第 14 - 25 节的属灵争战》(Sanctification Reconsidered: Spiritual Conflict in Romans 7:14 - 25), 见《他的统治》(His Dominion) 13(Spring 1987): 6 - 8。



律法的圣洁,也并非行在归正之路上。^① 这个看法的弱点是在释经上的猜想和在神学上含糊地理解“我”的身份。其诠释与诠释中的“我”同样没有说服力,这段经文也没有强力的证据证明这是“中等人”的经验。

米顿(C. L. Mitton)代表第四种解释,视“我”为一个认真追求道德的人,可能是一个名义上的基督徒,或是一个堕落了基督徒。他竭力遵从神的诫命,但最后的收场还是悲痛失败。^② 冯阴坤(Ronald Y. K. Fung)及艾理德(Donald L. Alexander)具体地重整米顿的看法,他们提出“我”拥有更新的本质,或指重生的基督徒,这基督徒不单承认律法是属灵的、美好的,甚至尝试使用它来胜过内在的罪,可是当他作出尝试时,仍感徒然和失望,因为此时的信徒保罗忽略了圣灵。^③ 这个看法并不合理,因为冯阴坤和艾理德均未为律法和罪下定义,以致跟犹太人保罗连上任何关系。保罗在此被视为一般在圣洁运动中,追求属灵生命的基督徒。保罗具体的背景或经文中的保罗,都一同被抹去,冯阴坤和艾理德都没有说明保

① David Martyn Lloyd-Jones,《罗马书第7章第1节至第8章第4节的解释:律法、其功用及限制》(*Romans: An Exposition Of Chapter 7.1-8.4; The Law, Its Functions And Limits*. London: Banner of Truth Trust, 1973),第255-256,261-262页。

② 参C. L. Mitton,《罗马书第七章的再思》(*Romans vii Reconsidered*),见《时代信息》(*Expository Times*)65(1953-4):133。

③ Ronald Y. K. Fung,《律法的无能:罗马书第7章第14-25节新解》,同前,第40页及Donald L. Alexander,《成圣的再思:罗马书第7章第14-25节的属灵争战》,同前,第8-10页认为《罗马书》第7章第14-25节指出律法无能把人从罪恶中拯救过来,也无能使人成为圣洁。



罗作犹太人和法利赛人的背景如何在这选段中发挥影响力。

第五种解释是冈德理(Robert H. Gundry)认为这段经文是保罗“律法之子”(bar mitzvah)与邪情私欲交战的经历。因为律法严禁邪情私欲,但当一个人成为律法之子时,也是情欲开始的时候。^①他认为 *epithymia*(贪心)是指情欲,第7章第9节的“我以前没有律法是活着的,但是诫命来到,罪又活了,我就死了”是指律法之子的转折点。笔者认为这个解释是最不可能的,因为上下文均没有提到有关律法之子。^②比如冈德理没有提到或解释第8b节的“诸般的贪心在我里头”是不是也指情欲,《出埃及记》第20章第17节或《申命记》第5章第21节都有限制 *epithymian* 是指情欲。

第六种解释是朱伟特(Robert Jewett)认为《罗马书》第7章第1-12节不是指出律法带来的问题,而是保罗妄想顺服律法就如罗马教会的情形一样。^③《罗马书》第7章第13-25节描述保罗昔日生命的困境,他想遵行神的旨意和顺服律法,但

① Robert H. Gundry,〈保罗信主前的道德挣扎:罗马书第7章第7-25节的性欲望〉(The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7: 7-25),见《保罗研究》,同前,第228-245页。参 W. D. Davies,《保罗和拉比的犹太主义:保罗神学中的一些拉比原素》,同前,第24-26,30-31页。

② 请看裁斯勒对冈德理评论,见 J. A. Ziesler,〈十诫在罗马书第七章的角色〉,同前,第41-56页。

③ Robert Jewett,《从创世记至启示录系列:罗马书》(Romans, In: Genesis to Revelation Series. Nashville: Graded Press, 1986),第74页及他的《圣经注释基础:罗马书》(Romans, In: Basic Bible Commentary. Nashville: Graded Press, 1988),第84-89页。雅特米尔(Paul Achtemeier)与朱伟特的看法相似,参 Paul Achtemeier,《罗马书》(Romans. Atlanta: John Knox, 1985),第120-126页。



最终是与神敌对。^① 这是一个似乎合理的看法,可是经文中时态的转变(从第 2-13 节过去式时态至第 14-25 节现在式时态)似乎不单提到保罗过去的经历,也可能指出现在罗马信徒的经历。^② 笔者会从修辞学的角度来探讨经文中“我”的用法。

本文的目的是想采用亚里士多德的“范例”来探讨《罗马书》七章中那个“我”的经历。亚里士多德的范例有双重的修辞用法,可以作独立的归纳法(induction)及辅助的推论法(deduction);^③笔者认为两种用法也是保罗在《罗马书》第 7 章的修辞语法。一方面他以自己未信主前在律法中挣扎的经历作为世人纠缠在罪与律法中的范例,另一方面他以自己过去活在律法下的经历表达出罗马的犹太及外邦信徒现有的经历。首先,笔者想解释亚里士多德的范例;然后对《罗马书》第 7 章作诠释。

① Robert Jewett,《从创世记至启示录系列:罗马书》,同前,第 75 页及《圣经注释基础:罗马书》,同前,第 87 页。

② 沙非(Mark A. Seifrid)的研究有类似的结论,看他的《罗马书第 7 章第 14-25 节的主体》,同前,第 317-318 页及 Stanley E. Porter,《新约希腊文的语态及其时态和语气》(*Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang, 1989),第 75-109 页。

③ 或如豪舍(Hauser)认为亚里士多德有“双面的例子,因为他有双面的归纳法”(Gerard A. Hauser,《亚里士多德修辞学的例子:一体两面或冲突》[*The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?*],见《亚里士多德:修辞学的古典传统》[*Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*. Keith V. Erickson 编, New Jersey: Scarecrow Press, 1974],第 162 页。)



亚里士多德的范例

亚里士多德不同意佐治亚斯及埃苏格拉弟的看法,认为修辞学是政治家演辩的一门艺术。亚里士多德认为修辞学是论辩术或论证(dialectic)的对应物,不是艺术而已。他认为修辞学是一门实用艺术,也是沟通技巧,所以是在群体生活中的沟通论证。如此,证明是辩证法的一种,辩证法就是沟通或说服法的一种(卷一第1-2段)。

亚里士多德的哲学修辞是不容易明白的。同样,他在《修辞学》中提到的“推论”及“范例”,对读者来说可能也不清晰。根据《修辞学》1356a35 - b4,辩证术或科学的证明有两种方法(即推论法[deductive syllogism]和归纳法[induction])。所以,修辞辩证法也有两种:修辞式三段推论法(deductive rhetorical “syllogism” of enthymeme)及归纳例证法(inductive paradeigma)。^① Paradeigma 一字并非亚里士多德首创的字,修西得底斯及柏拉图早已用过此字。^② 但是,亚里士多德却是首位学者谨慎并

① “修辞术和论辩术一样,采用归纳法以及真正的和假设的三段论法来提出真正的和假设的论证,因为例证法是一种归纳法,修辞式推论是一种三段论法。所以我们称呼恩梯墨玛[enthymemes]为修辞式三段论法,称呼例证法为修辞式归纳法。所有的演说者都采用例证法和修辞式推论而不采用别的方法来证明,以求产生说服力。”(亚里士多德,《修辞学》罗念生译,同前,第25-26页)。

② 参 G. E. R. Lloyd, 《极性与类推》(Polarity and Analogy. Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 第399页。



详细地说明这字(虽然不一定是完整合一的系统)^①与修辞学的关系。

亚里士多德在《修辞学》中谈到有关修辞式三段推论法(或省略推论法)及归纳例证法的区分,但不很清楚。比如他在《修辞学》卷一,说推论法及例证法是自立的论证,当然这两样论证都是与说服辩证法相关联的(1356a - 36b10)。但在卷二第25章,它们的相关性开始破裂,因为推论式是建立于例证式。^②亚里士多德认为 *paradeigma* 是论证或说服中的例子。他在 1360b7 说:概括地举个例子,就是幸福和组成幸福的要素。

当亚里士多德在 1356a35 - b4 第一次提到例证时,他已假设读者熟悉此概念。而两种论证(推论及例证)的分别是显而易见的:演绎推论法(或省略推论法)和归纳法(或例证)。推论是“如果有了某些命题,由这些普遍被认为或多半被认为是真实可靠的命题推出另一个与它们并列的命题来”(1356b15ff);而例证是“用许多及类似的事情来证明某件事”(1356b13f)。在 1356b5 里,例证的论证称为“修辞的归纳法”。

然后在卷一(1357b25 - 29)亚里士多德认为例证是修辞归纳法:“例子是归纳法,恩梯墨玛[*enthymemes*,“省略推论法”的音译]是修辞三段推论法(或演绎推论法)。因为任何人证

^① 《修辞学》原本不是亚里士多德的出版著作,而是他的讲义,所以不是完整的系统材料。

^② 《修辞学》1402b13 - 14:“修辞式推论的题材有四种,即或然的事、例子、确实的证据、或然的证据。”



明任何东西必须使用演绎推论法或归纳法……,所以省略推论法是演绎推论法,而例证是归纳法。”(1356b13 - 36b10)“当我们基于几项同类的事件来证明时,这在辩论学上称为归纳法,在修辞学称为例证……。”(1356b13 - 14)亚里士多德也解释说例证似论证(paradigmatic argument)“不是部分与整体、整体与部分的关系,也不是整体与整体的关系,而是部分与部分、同类与同类的关系。”(1357b25 - 28)他为“范例”作出更深的解释,当两样同类或相比下属同类的例子并列,较突出的一个就是例证了(1357b29)。虽然在《修辞学》第一章解释例证为归纳法是不够概括,因为它们的关系不是唯一认可或可能的情况。但书中第一章已指出例证的相类似功能在修辞学中的重要性。

到了第二章 1357b30 - 36,亚里士多德添加有关例证的一些论点,这些论点似乎与他前面所说的有冲突。譬如,利安(Eugene E. Ryan)解释亚里士多德应用了庇士特拉妥(Peisisstratus)、忒阿革涅斯(Theagenes)、戴奥尼索司的思想,并认为亚里士多德的论证已是一个从部分至整体的了。^①换句话说,书中第二章所说的例证已变成归纳法了。

亚里士多德对庇士特拉妥和忒阿革涅斯要求有保镖护卫队作了详细阐述,而要求者都成为独裁君主。而戴奥尼索司也要求有保镖护卫队,但他难测的意图可借庇士特拉妥及忒

^① Eugene E. Ryan,《亚里士多德的理论》(Aristotle's Theory. Montreal: Bellarmin, 1984),第118页的看法。



阿革涅斯的事件来推测解释。亚里士多德说：“尽管我们还不清楚戴奥尼索司要求给他一个保镖护卫队的理由，但我们可以以其他独裁君主来证明他的企图，因为只有当一个人想成为独裁君主时，才要求有保镖护卫队。这是人所共知的，这些例证俯拾皆是。”(1357b35f) 范例(庇士特拉妥和忒阿革涅斯)与比较(戴奥尼索司)似乎有关联。究竟亚里士多德是否想把范例与比较以归纳法串联，这是值得商榷的。这归纳法不是由部分至全部的连接，而是一个从范例到连接的关系。所以，在例证里，有时需要以模拟去归纳一个原则。究竟原则的推论(deduction of principle)是否如利安所言跟部分至全体的归纳法相同呢？答案是否定的。或许我们要认同罗斯(Ross)的看法，相信亚里士多德的归纳法不是逻辑上的推论法而是非技术性的、更是一个带领人步步“向前进”的辩证法。^① 笔者认为亚里士多德的论点是，例证是由部分至全体以及(或然后)由全体至部分的推论。

综合以上的讨论，我们可以说，例证是部分至全体或全体至部分的论证；前者对例证的功用是独立于省略推论法(自立的恩梯墨玛说服法)，而后者的功用则支持省略推论法。

在《修辞学》1393a25 也同样提到例证与归纳法是相似的。卷二第二十五段提到范例论证中的普世命题(universal proposition)。他认为有些省略推论法是可以驳倒的，有些则

^① 但是亚里士多德的归纳法是与 syllogism 有关，所以罗斯的观点不一定正确，看 Eugene E. Ryan,《亚里士多德的理论》，同上，第 121 - 122 页。



不然。然后在 1420b16 中,他又描写到,当省略推论法从论证分别出来时,情况就如当某人用类同的东西藉归纳法看到普世的原则,但只讲出事件的部分。简单来说,例证产生普世命题,即使所产生的不是完整而是部分的。

最后,笔者会简要地列出其他有关亚里士多德对例证的看法,或者有助于解释《罗马书》第七章:(一)例证可以成为修辞技巧来反驳对方的论点(卷二第二十五段);(二)有两类范例的论证:历史性的(1393a32 - b4)或虚构的(如故事、比喻、神话、寓言)(1393b4 - 1394a2);(三)例证的有效性只限于有两样同属一类(*genus*)的东西或事情,而其中一种比另一种较明显知晓(1357b29f);(四)例证法最适用于政治演说,因为如何为将来定向需视乎如何去阐释过去(或劝解文体 [*deliberative genre*, 1368a29])。

以“例证”来解读保罗在《罗马书》

第 7 章第 14 - 25 节

从文体的角度来看,《罗马书》是保罗以劝解文体写给不和的罗马家庭教会。他训诫信徒为福音的缘故应和西班牙的宣教事工合一。他祈望犹太信徒与外邦信徒(11:17 - 24)、软弱的及刚强的(15:8 - 12)至终能在一起敬拜神(3:29)。为了达到此目的,他以“神的公义”(1:18)为修辞主题,意味着所有人都因神的公义要平等地站在他的面前。换言之,不论是犹太人作为神圣律法的继承者或是外邦人活在基督的救恩及自



由中,任何夸耀或优越感都与基督的事件及福音相违背。有不少证据显示罗马家庭教会的信徒夸口炫耀其属灵的传统和文化的身份。《罗马书》第14章第1节至第15章第13节^①指出软弱者及刚强者的冲突,前者是遵守律法的犹太基督徒,后者是律法以外的外邦信徒。在芸芸学者中,^②马古斯(Joel Marcus)提到这两组人的关系如下:

从第14章第1节至第15章第6节与第15章第7-13节的关系看出,前段劝勉刚强人及软弱者彼此接纳,后段则请求外邦信徒及犹太基督徒接受同样的劝告,借着两个连接词 *dio* 及 *gar* 把这两段紧紧联系起来。软弱者与犹太教的关系跟饮食(14:2的吃素)、守节日(14:5-6)以及犹太人引用的 *koinos* (普通)为不洁净为同义词有关。^③

当然软弱者可能包括少数的外邦基督徒(遵守犹太律法

① 迦利斯(R. J. Karris)讨论这些经文的文学困难及马古斯的响应,请看 R. J. Karris,《罗马书的处境》(The Occasion of Romans),见《罗马书的争论》(The Romans Debate. Karl P. Donfried 编, Minneapolis: Augsburg, 1977),第75-99页; Joel Marcus,《罗马中割礼和未割礼的》(The Circumcision and the Uncircumcision in Rome),见《新约研究》35(1989):70-71。

② 比如 Julette M. Bassler,《神圣的公义:保罗和一个神学公理》(Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom. Chico: Scholars Press, 1982),第267页注129。提到,许多学者认为软弱者是有犹太背景的人;他认为这样的解释可以从保罗劝勉软弱及刚强人彼此的接纳看出,从这劝勉保罗描述基督例范式为犹太及外邦人的服事(15:7-12)。

③ Joel Marcus,《罗马中割礼和未割礼的》,同前,第67-81页。



的), 刚强派也可能包括一些犹太人(相信弥赛亚的降临的),^① 这样的综合法仍存在于《罗马书》里。《罗马书》第 15 章第 1-6 节及第 7-13 节对“外邦人”及“犹太人”的用法不单单是种族的也是律法性的。意即大部分犹太信徒看重先人的传统对律法的遵守, 大部分外邦信徒认为在基督里的不必再遵守律法。

这些人丑恶的争执可从双方对彼此的羞辱称呼中看出。犹太信徒用“割礼/未割礼”的词组, 外邦信徒用“弱/强”的词组。^② “割礼”在新约出现有 35 次, 其中 14 次在《罗马书》出现; “未割礼”在新约出现 20 次, 有 11 次在《罗马书》中。

这些侮辱的称呼早在犹太人及外邦人的敌视历史中就有了。马古斯认为“割礼”及“未割礼”的用语是从拉比对 *mīlā* (受割的阴茎) 及 *'orlā* (茎之包皮) 的用法有关。他的结论是“割礼/未割礼”应该译为“受割的阴茎”或“阴茎之包皮”而不是“受割礼或未受割礼的状况”。^③ 所以, “割礼/未割礼”是罗马家庭教会的信徒(2:26-27, 3:30, 4:9, 15:8) 侮辱他人高抬

① Ulrich Wilckens, 《罗马书》(*Der Brief an die Römer*. Zurich: Benziger, Neukirchen - Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978 - 1982), 第 3:111 - 115 页提过。参 R. E. Brown, 《不是犹太基督教》(*Not Jewish Christianity*), 见《天主教圣经期刊》45 (1983): 74 - 79 及 J. P. Meier, 《安提阿和罗马: 天主教的新约摇篮》(*Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist, 1983), 第 1 - 9 页。

② 参 Joel Marcus, 《罗马中割礼和未割礼的》, 同前, 第 73 - 81 页。

③ 同上, 第 75 页。参 M. Jastrow, 《他尔根、巴比伦和耶路撒冷他勒目及米大示辞典》(*A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols. New York: Judaica, 1982), 第 1:774 页。



自己的手法。^① 受割礼在《罗马书》第2章第25-27节的用语之前摘引了《以赛亚书》第52章第5节(罗2:24):“你指着律法夸口,自己倒犯律法、玷辱神么。神的名在外邦人中,因你们受了亵渎,正如经上所记的。”^② 这是罗马家庭教会碰到的问题,就是彼此自夸和羞辱他人。

在这样的情形下,《罗马书》第7章第14-25节成为重要的论证经文。保罗想藉自己以前为法利赛人时的经历指出,上帝的公义不能以宗教或文化(或指圣神的文化,如律法)为基础,必须以圣灵的律为依归(参8:1-2)。经文中的“我”就是法利赛人保罗;这个“我”是罗马的犹太人及外邦信徒的范例。保罗以狂热的心遵守神圣的律法,但在基督十架的光照下,发现自己在律法下的无可指摘未必表示他在神和在人面前是正义的;^③ 相反的,他对律法严谨的遵守只促使他逼迫神的教会。所以,就热心说,他是热爱律法的,也同时是基督教的憎恨者(徒8章;腓3:6-8)。

但是保罗的挫败感却不反映律法的错误。相反,保罗认为律法是圣洁和良善的。他认为其挫败的经历是基于罪的捆绑及个人的罪性。他对律法的忠心、对自己文化及宗教的归信瞎了他的心眼,使他看不清耶稣为神公义的彰显及完成者,

^① Joel Marcus,《罗马中割礼和未割礼的》,同前,第75页及 Ulrich Wilckens,《罗马书》,同前,第1:155页注398。参 K.L. Schmidt,《割礼》(Akrobystia),见《新约神学辞典》,同前,1:225-6。

^② Joel Marcus,《罗马中割礼和未割礼的》,同前,第79页。

^③ 看 Mark A. Seifrid,《罗马书七章14-25节的主体》,同前,第320-323页有关保罗在《罗马书》七章14-25节与初期犹太教所用的“我”的关系。



认不出耶稣为世人的救主。^① 因为这样,保罗认为有必要重新以圣灵的律看犹太人的律法。

保罗的困境终于在第8章第2节得到解脱:因为赐生命圣灵的律,在基督耶稣里释放了我,使我脱离罪和死的律了。新的圣灵里的律确是较概括的,它包含了犹太人及外邦人的共存及救恩的可能。保罗否认法利赛人对外邦人救恩的看法,认为他们的得救在乎遵守犹太的律法。所以保罗一方面否认律法为救恩的途径,一方面却要肯定律法的圣洁。

这段经文有两个功用:第一、劝勉犹太信徒不要像保罗那样误解律法的功用,应该与外邦信徒一起在群体的圣灵中生活;第二、劝勉外邦信徒不要以他们的文化夸耀、不要再分强和弱。犹太及外邦信徒都在耶稣基督里了(8:1),因为圣灵已使犹太及外邦信徒得胜罪及死亡(8:2-13),他们都是神的儿女了(8:14),而那些在基督里的(7:25)即在圣灵里的(8:2)并非废除律法,而是完成了律法(8:4)。笔者的解释跟前面的修辞学又有什么关系呢?

第一、我们已看到例证如何在省略推论法的逻辑推论(syllogist form of enthymeme)上建立,这就是亚里士多德所说的,例证放在省略推论法之后是最好不过的。《罗马书》第7章的范例论证是重要的,就如亚里士多德说,以实例作论证适用于劝解演词,因为我们一定要凭着过去来预测将来

^① L. Gaston,《保罗与律法》(Paul and the Torah. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987),第33页。



(1368a29 - 31)。保罗的用意是要借他过去作为法利赛人对律法的狂热,来改变会众的思想形态。

根据《修辞学》1393a25 的观点,《罗马书》七章范例的用法不是推论而是事实。保罗对律法狂热的经历在许多圣经书卷里均可见一斑(徒 1;腓 3;加 1),会众固然详知范例的重点。以下笔者将探讨犹太及外邦信徒如何能在这些范例上予以认同。

《罗马书》第 7 章第 1 - 12 节主要不是针对律法的不足而言,乃是保罗的意念要遵守律法的所有要求,犹如罗马家庭教会的情形。《罗马书》第 7 章第 13 - 25 节描述保罗信主前的经历,他想忠心和热心地讨神喜悦,但结果却是与神为敌。^①如果这范例是保罗昔日的经历,那么保罗使用现在时态又如何解释?还有,第 14 - 25 节的修辞范例又有什么作用呢?这两个问题的答案显示这段经文似乎不仅要指出保罗在犹太律法中挣扎那样简单。

虽然保罗在《罗马书》第 7 章第 14 - 25 节中表达出对律法的无奈挣扎,但律法并没有错。相反,身为一个法利赛人,保罗为自己要成全律法的要求感到光荣,^②因为他能维持与神立约的关系。但从十架的角度来看,他从律法而得的义却

^① Robert Jewett,《从创世记至启示录系列:罗马书》,同前,第 75 页及他的《圣经注释基础:罗马书》,同前,第 87 页。

^② 这样的态度在当时的法利赛人来讲是很普遍的,参 W. G. Kummel,《罗马书第七章与保罗的忏悔》(*Romer 7 und die Bekehrung des Paulus*. Munich: Kaiser, 1974),第 111 - 117 页及 C. E. B. Cranfield,《罗马书注释》,同前,第 1: 344 页。



使他拒绝神的公义。原来是罪在他身上的掌管使他对律法热心。更可怕的是,他把自己对律法的忠心视为别人也要绝对遵守律法,不然就不是神的子民。可是基督的死却让保罗看到,神的救恩临到众人并非凭个人绝对地对文化或宗教的坚守,而是凭人对神在基督里的认信。基督的死也显明一个重要的事实,就是他不肯顺服遵守犹太文化及律法。基督被控告而受死不是因为他反对律法,而是因为他注重服事人群的需要过于他对律法的顺服。对耶稣来说,爱比顺从重要。所以,基督是被当时那些把律法绝对化及偶像化的信仰所钉死。

第 7-13 节已指出罪(而非律法)能为一个在律法之下的人(即犹太人)带来死亡。然后(*gar* 在第 14 节)保罗继续指出罪如何利用律法,在罗马家庭教会的犹太基督徒中引起死亡,因为他们认为高举律法、以律法为义才是绝对的。在法利赛人保罗的“我”的经历背后,我们看到当时犹太人的自傲。不仅犹太人,其实外邦基督徒也是有错的,因为他们虽然没有律法,却有神的旨意在他们的良心里。

第 14 节,保罗以“我们晓得”起首,道出一个保罗与会众分享的“共同认知的真理”。^①“因为”这个字(在 NIV 译本里被忽略)表示保罗转变了角度。第 7-13 节论到罪与律法在亚当的原罪下带来的经历;但在第 14-25 节保罗从已信主的

^① B. M. Metzger,《希腊文新约经文鉴别注释》(*A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London/New York: United Bible Societies, 1971),第 515 页。仁斯基(Lenski)认为 *oidamen* 应是 *oida men*,这样就与经文中的单数相称,但 *men* 就没有意思了。



角度,看自己过去作为法利赛人在罪与律法之间的经历。

律法本是好的,但罪却利用律法来完成其工作。这是世人(犹太及外邦人)所面对的捆绑。众人皆罪人(罗 3),在捆绑中(罗 6),而且他们的罪恶众多(罗 1:18-32,6:23;参 5:12)。众人都是“卖给罪的”(7:14)。所以,罪不是人本体的恶而是能把人捆绑的权势所作的恶。保罗在第七章把罪的权势人格化。在其他经文里罪被描写为独裁的暴君(*basileuei* [5:21 及 6:12]; *kyrieusei* [6:14]),所有的人都是罪的俘虏、^① 奴仆(*douleuein* [6:6], *douloi* [6:17,20])背负着罪的工价(1:32, 5:12-21,6:16,21,23,7:5、10、13、24)。在第 14 节里的“卖给罪”是一个奴隶市场的隐喻。^② “卖”是个完成被动的分词,描述“我”一直在罪的控制之下。人类处于亚当堕落的情境,在“我是属乎肉体的,是已经卖给罪了”这句子里明显表达了。甚至保罗的法利赛人经验——以热心遵守律法的神圣经历——都不能幸免罪的捆绑,可见亚当的堕落对人类的影响是何等的深。

“律法是属乎灵的”印证律法神圣的来源及权柄。律法也是“犹太教基本的总纲”,^③ 也是犹太文化及宗教的精华。只有犹太人会对律法如此肯定,尤其是法利赛人,因为他们十分

① James D. G. Dunn,《罗马书第一至第八章注释》(*Romans 1-8. Word Biblical Commentary*. Dallas: Word, 1988),第 388 页。

② Leon Morris,《罗马书》(*The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Inter - Varsity Press, 1988),第 291 页。

③ C. E. B. Cranfield,《罗马书注释》,同前,第 1: 355 页。



喜爱律法。如果律法是属灵、^① 是圣洁、公义和良善的话，那律法有什么错呢？

其实律法本身并没有错，错在于罪。因为罪的律在他里面，所以保罗是卖给罪的，如第 17 节所说：住在我里头的罪；他自认是属乎肉体的，因为他按人意而行而非灵意，即那新生命之道。所以，这一节里的“罪”应有较清楚的意思，就是一个法利赛人如何强求他人，接受律法为绝对的神的公义，否则他们便将受到逼迫（意味被神惩罚）。

第 15 节中“意愿”和“所作/表现”的分别，提醒我们在第 7 及 8 节中引用过的第十诫（不可起贪心）。根据裁斯勒（J. A. Ziesler）的观点，保罗引用第十诫是“因为一些犹太传统认为贪心或错误的欲望是其他罪恶的根源”。^② 不过第 15 节的“意愿”可能与“贪心”没有直接的关系，只是跟保罗想自己及他人完全顺从律法的要求有关。当然保罗的意愿本是好的，但作出来的却是他所不明白的；他所恨恶的，他反倒去作。保罗如此的挣扎并不是因为裁斯勒所谓的“律法无能施给它所求的”，^③ 而是因为他里头的罪。

虽然内心充满着交战，但保罗立刻就能看清真相。首先，他在第 16 节“承认律法是善的”，即使罪利用律法使他有如此痛苦的经历。其实保罗并不想做他现在所作的（逼迫基督

① 这形容词在《新约》出现了 26 次而保罗用了 24 次。参 Leon Morris,《罗马书》,同前,第 290 页。

② J. A. Ziesler,《十诫在罗马书第七章的角色》,同前,第 49 页。

③ 同上,第 49 页。



徒),律法也没有叫他如此行。所以他同意律法是良善的。

第二,他在第 17 节指出交战经历的主要原因不在律法而在里头的罪。虽然在解经的出发点上,冯荫坤所采取的看法与我的不一样,但笔者却认同他对保罗在这里的用意提出的看法:“保罗并没有想免除自己要为行为负起责任的思想,这里的意思是要指出他是完全被捆在罪恶的势力下。”^① 这内里的罪不是意味着在他身体中有某些还未被救赎或是堕落的实体、本质。保罗的争战主要是因为他不懂得神的灵的工作。

第 7 章的争战是最剧烈的,保罗没有提到圣灵。直至第 8 章第 1 节,圣灵一词才出现。所以,保罗对其个人交战经历的第三个解释是一个神学的解脱,第 8 章就回答了第 7 章的问题。

Sarx(肉身)是在“我里头”的一种限定的意思(*restrictive sense*):指没有圣灵引导的整体个人,不是指人的肉身而已。保罗知道他的肉身就是其罪性的所在,所以他说在他里头、肉体之中没有良善的,主要原因是没有圣灵的能力。^② 不认识圣灵能力的结果就是:“立志为善由得我,只是行出来由不得我。”(7:18)第 6 章第 19 节的“因你们肉体的软弱”是指基督徒的经历,与第 7 章的肉身有关,如果跟《罗马书》第 8 章第 26 节串联起来的话,意思就是圣灵帮助我们的软弱。^③ 所以,肉

① Ronald Y. K. Fung,《律法的无能:罗马书七章 14 - 25 节新解》,同前,第 43 页。

② 同上。

③ C. E. B. Cranfield,《罗马书注释》,同前,第 1: 326 页。



体是指保罗在个人的经历里不认识圣灵的功用。

其实保罗是知道“由得我”——律法要求他为善的是什么,但行出来却“由不得我”,所以第 18 节才说在他里头“没有良善”。他盼望所有人都能遵守神的律法而成为神的选民,这用意本是好的,但行出来由不得他,这用意唯独神的灵才能成就。故此,他所愿意作的善,他倒不作,但本来不是要逼迫教会的,结果却反倒去残害教会。这是第 19 节的意思。第 20 及 21 节说明作恶的源头,是他里头的罪律管制他所作的。在没有圣灵的引导下,我们很容易被罪辖制,即使是在宗教的事情上,例如利用神圣的律法的义来逼迫教会。所以,第 22 节再次表明保罗是喜欢律法,但这一节也指出另有一个律,就是罪的律“把我掳去,叫我附从那肢体中犯罪的律”。那良善的、属灵的、保罗所喜爱的、遵守的(就是律法)^①反与罪的律交战。这似乎显示得胜的好像是罪的律,保罗也承认说:“我真是苦啊!”“真是苦”显示保罗也颇绝望。还有,第 25 节“我已内心顺服上帝的律,我肉体却顺服罪的律了”与第 22 及 23 节相似,就是“我是喜欢上帝的律……但我觉得肢体中另有个律”。这不是人本体的分裂(肉体与灵魂的不和),也不是信仰的拉力(信基督的自由与遵守律法的冲突)。这是一个法利赛

^① 很多学者认为这里的 *nomos* 是指原则,参 Walter Bauer, William F. Arndt, F. W. Gingrich 及 Frederick Danker,《新约及其他早期基督教文献的希腊英文辞典》(A Greek - English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: University of Chicago Press, 1979), 条目“*nomos*”(律法);《新约神学辞典》4: 107。



人误解了神为犹太人及外邦人所施救恩而感到绝望。在第24节尾,保罗自问道:“谁能救我脱离这取死的身体呢?”^① 这是指被罪的王权捆绑。答案在第7章第25节及第8章第2节:靠着主耶稣基督^② 及圣灵的律。这也是保罗信主的经历。^③

范例的目的与意义

上文谈了许多有关保罗经历的范例,以下将分析这些范例如何对罗马信徒作为修辞学上的争辩和劝解。

一、七个加强语调的“我”(7:9、10、14、17、20、24、25)是自传性的(即指保罗),但不仅指保罗而言。^④ “我”是重要的修

① “取死的身体”是与下列词语相等的:罪身(6:6)、必死的身上(6:12)、我的肉身(7:18)、我肢体中(7:23)。参 James D. G. Dunn,《罗马书第一至八章注释》,同前,第397页。

② 邓恩(James D. G. Dunn)(同上,第397页)说 dia 可能有两个含义,表示基督为中保向神祈求及基督中保为神施拯救。

③ 史丹德(Stendahl)及迦斯登(Gaston)认为保罗没有“重生”(conversion)的经历,因为他没有抛弃以前的传统,只是蒙召作外邦人的使徒。

④ C. H. Dodd,《罗马书》,同前,第107页;N. A. Dahl,《保罗研究:早期基督教宣教的神学》(*Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*. MN: Augsburg Publishing House, 1977),第93页;K. Kertelge,《保罗在罗马书第七章人论的解释》,同前,第107-108页;James D. G. Dunn,《罗马书第7章第14-25节在保罗的神学》(*Rom 7: 14-25 in the Theology of Paul*),见《神学学刊》(*Theologische Zeitschrift*)31(5, 1975):260-261;Theissen,《保罗神学的心理方面》(*Psychological Aspects of Pauline Theology*. Philadelphia: Fortress, 1987),第190-208页。



辞技巧,^①指出保罗以前身为法利赛人时的罪过,^②也同时指出罗马信徒具相同的罪。这罪是什么呢?那“我”包括了保罗及罗马信徒为自己传统或信仰的夸耀。保罗称犹太信徒同化外邦人的工作为“他们向上帝有热心,但不是按着真知识”(罗 10:2)。原因是什么呢?“因为不知道上帝的义,想要立自己的义,就不服上帝的义了。”(罗 10:3)外邦信徒也犯同样的过错,他们自称为刚强的,以为不用遵守律法,也以为犹太人是被神弃绝的(参罗 11:1),外邦信徒也不明白一个道理,就是神在基督里的救恩不单是为外邦人,也是为犹太人,只是他们暂时被弃,但终必得救。所以外邦人以基督为荣的不可自夸,反而必须长久在基督的恩慈里对待犹太人(参罗 11:22-24)。

二、《罗马书》第7章第7-13节是采用过去时态,^③但第7章第14-25节却是现在时态。^④现在时态不意味着保罗现

① 许多学者都不赞成屈梅尔(Kummel)的见解认为“我”只属修辞技巧而已,看 C. L. Mitton,《罗马书第七章的再思》,同前,第78页;J. I. Packer,《罗马书第七章的痛苦者》(The ‘Wretched man’ of Romans 7),见《福音研究》(*Studia Evangelica*)2(1964):621-627;Robert H. Gundry,《保罗信主前的道德挣扎:罗马书第7章第7-25节的性欲望》,同前,第229页;及 James D. G. Dunn,《罗马书第7章第14-25节在保罗的神学》,同前,第260-261页。

② 沙菲对《罗马书》第7章第14-25节的结构分析也得出同样的结论,见《罗马书第7章第14-25节的主体》,同前,第326-327页。

③ 例如:“我就不知”(7:7);“罪…在我里头发动”(7:8);“我以前是活着的……我就死了”(7:9);“罪……引诱我,并且杀了我”(7:11)。

④ 例如:“我是属乎肉体的”(7:14);“我所作的,我自己不明白……我不作……我去作”(7:15);“我所作的,是我不愿意的”(7:16);“就不是我作的”(7:17);“由得我……由不得我”(7:18);也看第7章第19-23节。



圣经修辞学

在作为信徒的挣扎,^① 而是以现今信徒的眼光来分析过去法利赛人的经历。《腓立比书》第3章第3-6节也是以现在时态来描述保罗过去的法利赛经历。^② 现在时态也指出现今罗马教会的信徒与昔日保罗的经历之相同点。按照范例来解释,这“历史性现在”(historical present)暗喻罗马教会的犹太信徒,如何藉律法向外邦信徒夸耀;同时也暗喻外邦信徒如何以基督的名向犹太信徒夸耀。

保罗信主前对律法的热心排斥许多人。保罗的范例成为犹太及外邦信徒的范例。对犹太人来说,范例的用法是“同类与同类”及“部分与部分”的关系。这范例的论证是以推论法的形式完成,意即保罗与罗马信徒都有对律法的喜爱、遵守和夸耀;这都是他们的同类点,所以范例才能被应用。

保罗也用范例阐述外邦信徒的行为,不过这些范例的用法不再是推论式,而是“从部分至全体至部分”的归纳辅助式。保罗先要从自己与律法的挣扎归纳出一个原则:所有的人都有一个想顺从自己传统、价值观或意识的律。虽然这一个原则没有在《罗马书》七章里表明,但其他经文曾交代过外邦信

^① David N. Steele 及 Curtis C. Thomas,《罗马书解释大纲》,同前,第126页说保罗是以一个成熟的基督徒身份而写的。参 J. I. Packer,《罗马书第七章的痛苦者》,同前,第624页。

^② 参 Donald L. Alexander,《成圣的再思:罗马书第7章14-25节的属灵争战》,同前,第6页。



徒是有晓得神及他旨意的可能。^①外邦信徒以基督为中心的神圣传统为夸耀,就跟法利赛人保罗对律法热心的经历相似。外邦信徒也想犹太信徒接受他们的传统和放弃律法(参罗 14 的讨论)。

这段经文指出,即使传统是神圣的,但如果我们强求他人也顺服跟随我们的传统,那么这传统就成为我们与神与人的拦阻。这问题不在个人心理或灵与肉体的交战;^②也不是因为保罗活在亚当与基督时代的过渡期,需要应付两个时代的许多要求。所以,第 24 节的呻吟表示保罗对救恩在取死的身體里忍痛的过程。^③苦恼的原因也不是因为神在他救赎的历史中,已检定旧约的律法(covenantal nomism)不再有效或不再能成为犹太人的身份象征(因为这已是基督的时代)。笔者相信,这里的苦恼在于一个好的意念但却成为恶的结果:他顺从神圣的传统本来就是为了别人的好处,所以才要强求他们顺从,但强求别人顺从的结果就是自夸及歧视没有被我们同化的人。

巴地(Daniel Patte)说保罗的信仰或福音是灵活的、末世

① 看《罗马书》第 1 章第 19 节:“因为上帝已经给他们显明。自从造天地以来,上帝的永能和神性是明明可知的,虽是眼不能见,但借着所造之物,就可以晓得,叫人无可推诿。”另外,《罗马书》第 2 章第 14 节:“没有律法的外邦人,若顺着本性行律法上的事,他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们的心里,他们是非之心同作见证,并且他们的思念互相比较量,或以为是非,或以为非。”

② Theissen,《保罗神学的心理方面》,同前,第 13 章。

③ James D. G. Dunn,《罗马书第一至八章注释》,同前,第 377 页。



性的、预示性(*typological*)的,且是神的大能。^① 意思就是他所传的福音是一套有动力、开放的认信(*dynamically open set of convictions*),与法利赛人关闭的信仰系统很不一样。从“我”的经历来看人类的捆绑,“捆绑”是人在罪及律法之下的意志。^② 我们的意志是想绝对化自己的信念,这是偶像化的开始,也是罪的开始。但在基督里有灵活性、末世性及典范性的信念,挑战我们除去偶像化的信念。这信念是灵活的,因为有神的灵在当中工作。^③ 这信念是末世的,因为最后的真理不在“这个”时刻,而在“下一个”末世时刻出现。^④ 所以犹太信徒及外邦信徒必须有开明容忍和接受的心态彼此相待。基督是律法主义的触犯者,他把传统偶像拆毁,所以他是我们信念的典范者。^⑤ 当然,基督是拆毁偶像而不是毁灭律法和传统。^⑥ 更重要的是,保罗把律法相对化后,重新以基督来阐释律法的地位及角色。

① Daniel Patte,《保罗的信心与福音的能力:保罗书信的结构性导论》(*Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters*. Philadelphia: Fortress, 1983),第350页。

② 同上,第275-276页。

③ 同上,第324页。

④ 同上,第238页。

⑤ Daniel Patte,《保罗的信心与福音的能力:保罗书信的结构性导论》(*Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters*. Philadelphia: Fortress, 1983),第240页。

⑥ 同上,第65页。



《罗马书》七章的现代修辞学意义

保罗在这一段提了很多有关律法的作用。第一个值得我们注意的题目是有关处事的问题。律法本身是好的、属灵的、圣洁的,但当我们要求别人有同样的热心或遵守的态度时,罪就在我们内心工作。别人受损,我们也感到苦恼,因为别人所作出来的与我们的原意或律法的原意不同。尤其是在宗教的认同,我们都希望更多人能得到神的义,于是我们强求的信念就更强。经文中的对象都是信徒,或许我们可提到在基督教里如何处理不同宗派或教会的关系。要活出神的义,就不要再问自己是否已做到神的要求,反倒应该问自己怎样能与别人相处,以致能使神的公义与慈爱能彰显。

因为探讨的经文也牵涉到种族的问题,所以有关的内容也可涉及现今的种族纠纷、不和,甚至争战的事情。譬如说以色列与巴勒斯坦的仇恨终会有一线的亮光,但彼此之间要达到和好还有一段长远的路。其他国家也有种族和宗教问题,如在美国和中东等地,都以种族及宗教的名仇视及敌打对方。对宗教及文化的热忱与同化使我们目睹人类血腥的残杀史。保罗所教导的不是一个大同文化;认为自己的文化是神圣而必要成为世界的文化,那就如同保罗的法利赛主义的精神。要成为一个与众不同又具综合性的宗教群体,却不自夸或期望别国顺从,实在是现今世界的一个真正挑战。



第二个课题可以针对现代人购物心理而言。^①《罗马书》第7章第5-8节提到,我们“因律法而生的恶欲,就在我们肢体中发动,以致结成死亡的果子”。“罪趁着机会,就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动。”购物中心、报纸、电视广告宣传等等,无形中使许多消费者认为某种商品或名牌是“必要的”;这“必要的”心理只是一个虚假的花招,但这种心理就成了消费者的律法,使他们起恶欲或贪心,好像有很多东西要买又无法买完,买了回家又发现也不一定有用。于是,我们立志不买,但每次跑到街市、商场或购物中心时,意愿就由不得我们了。所以贪心的恶欲控制了我们的购物行为。贪心是罪的本质;贪心甚至是一个可怕的罪,因为它能引起暴力侵犯、控制、抢夺他人财物或性命(杀人的罪)。

现代人的生活、意识形态、信仰、民族意念、品格,以及政治思想,在在都有不少的罪律,使我们无法看到神的公义与拯救。这些罪律只有在末世的基督群体中,通过圣灵的工作才能得到解脱。

^① 参曾庆豹,《消费宗教的神学批判》,见《上帝、关系与言说》,同前,第七章。



第十二章 亚略巴古演说与宣讲： 《使徒行传》第 17 章

保罗受上帝的呼召作外邦人的使徒。他在外邦人的社会中作传道工作，常被视为伟大布道家的典范。本文目的乃在探讨保罗在传道生涯中藉什么方法、传递什么信息给予听众，以致达到他传道的动机和效果。^① 修辞学尝试分析讲道或会话时的论证，看看讲者及听众两者的影响力何在。作为一个综合性方法，修辞学可以综合其他释经形式来运用，使我们对一段经文所要传达的信息及效用能有更全面的了解。本文特

^① 本文不是探讨以往的学者在分析《使徒行传》第 17 章时的方法，如经文鉴别学、考古学等，有关这些传统解经法，参 A. J. Matill, 《使徒行传分类书目》(A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles, Leiden: E. J. Brill, 1966), 条目 2767 - 2773, 6029 - 6179。这篇文章的修辞分析是按照肯尼地的古典修辞模型方法做的，参 George Kennedy, 《新约修辞解释》，同前；以及伍尔纳列出的五个修辞学步骤，见他的 Wilhelm Wuellner, 《修辞学何去何从？》，同前，第 448 - 463 页。本篇原文为英文稿，曾在《建道学刊》第一期(1994)发表过，参《使徒行传第 17 章第 22 - 31 节的修辞学：耶路撒冷与雅典和北京何干？》(A Rhetorical Study of Acts 17 : 22 - 31: What has Jerusalem to do with Athens and Beijing?), 见《建道学刊》1(1994): 75 - 107。



别注意保罗在亚略巴古的讲道里采用的措辞,并指出这显示了一种犹太裔基督徒与希罗哲学资料(*topoi*)的辩证性的互动。保罗整篇修辞的策略是让听众察觉上帝的存在,从而接受基督的复活与拯救。保罗的演辞大抵是以上帝为中心而非基督,只在结尾才提到基督的事迹;并且所举例证也不是来自圣经,而是来自听众已有的看法。

修辞段落

《使徒行传》第 17 章第 22b - 31 节是一篇完整的、充满辩证及有说服力的演讲。但《使徒行传》第 17 章第 15 - 32 节则为第 17 章第 22b - 31 节更大的段落。第 15 - 32 节叙述保罗从庇哩亚到哥林多之旅程。那时保罗正在雅典等候西拉和提摩太与他们会合。另外,由 22b - 31 节则属于《使徒行传》第 13 章第 1 节至第 21 章第 14 节的部分段落。而整个段落描述保罗向外邦世界宣教的旅程,雅典是旅程中其中一个最重要的城市。虽然在这段颇长的经文里,路加刻意塑造基督的福音是从耶路撒冷渐进传开至罗马,正如《路加福音》第 3 章第 6 节所说“凡有血气的,都要见上帝的救恩!”所以保罗在雅典的侍奉代表着他对整个外邦世界之侍奉的转折点及高峰。



修辞处境

保罗原本没有计划在雅典停留或进行布道。但因他要等候西拉和提摩太,他可能便到城市四处浏览,因而看见城市内充满偶像,他的心灵就被触动(16节)。于是保罗到会堂里与犹太人辩论。此外,他又遇上伊壁鸠鲁和斯多亚的哲学家,他们疑惑保罗好像痴人说梦地谈论一些新的神明——耶稣和复活神。这样,这些哲学家因着新颖的教训而感兴趣,于是便带保罗到亚略巴古聆听他的教训。

第16节记载当保罗看见满城都是偶像时,他被触怒了。雅典当时是希腊的知识文化及宗教中心,^①也是一个代表外邦世界的重要城市。罗马讽刺家坡朗尼斯(Peronius)曾说过这样的一句话:在雅典寻找神明比寻找人更容易。雅典实可比拟为现今的旧金山或香港。

^① H. Conzelmann,《保罗在亚略巴古的演说》(The Address of Paul on the Areopagus),见《路加使徒行传研究:祝贺舒伯特论文集》(Studies in Luke - Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert. Leander E. Keck 及 J. Louis Martyn 合编, Nashville: Abbingdon Press, 1966),第218页。



修辞结构

这篇福音作为宣道讲词(deliberative^①)结构如下^②

一、引言(22 - 23a 节)。这引言包括了(一)保罗赞扬听众的宗教热忱(22 节)及(二)叙述部分说明且引入论题的基本问题(23a 节)；

二、论题(23b 节)。论题为保罗期望修辞所达到的成果。他期望能证实的是雅典人敬拜的未知之神；

三、主要论证(24 - 29 节)。主证为保罗引申他正确的论点；

四、结论(30 - 31 节)。在结论里他劝导听众放弃错误之行径,并劝吁他们进入正途。在论证的发展中他要求会众悔改并相信耶稣。这修辞的大纲可以分为下列部分：

1. 序言(22 节):以赞赏之言为开场白
2. 论事的叙述(23 节)

① 有关劝解的文体,参 Heinrich Lausberg,《文学修辞手册:文学基础之奠定》,同前,第 1: 123 - 129 页,及 Josef Martin,《古典修辞学》(Antike Rhetorik. Munich: C. H. Beck, 1974),第 167 - 176 页。

② 参 D. W. Zweck,《使徒行传第 17 章第 22、23 节亚略巴古演说的引言》(The Exordium of the Aeropagus Speech, Acts 17: 22, 23),见《新约研究》35(1)(1989):97。蒂贝流斯的大纲是:导言(23 节);神为创造主(24 - 25 节);人寻找神(26 - 27 节);人类为神所生的(28 - 29 节);结论(30 - 31 节)。M. Dibelius,《使徒行传的研究》(Studies in Acts of the Apostles. New York: C. Scribner's Sons, 1956),第 27 页。参 George Kennedy,《新约修辞解释》,同前,第 13 页, 23 - 25。



3. 论证(24 - 29 节):

第一论证:神与世界的属性——创造者,及创造与受造物
的关系(24 - 25 节)

a. 宇宙的创造主和主宰:神创造了宇宙和其中万物,他是
天地的主,不需住在人手所造的神殿中。

b. 生命的维持者:神不需要任何事物供奉,也不依赖人手
服事,因为他自己赐予所有人生命、气息、万物。

第二论证:神对人类的护理(26 - 27a 节)

a. 是人类的创造者:从一本他造出万族的人,使他们住在
地上各处。

b. 是人类时限、空间的命定者:他预先决定人类的年限和
所住的疆界。

c. 创造人类的目的:

i. 叫人寻求神

ii. 期望他们感受他并发现他

第三论证:人类对神的趋向——面对临在的神(22b - 29
节):

a. 神的临在性:其实他离我们各人都不远

b. 引言(*chreia*):因为

i. “我们生活、动作、存留,都在乎他”就如你们的诗人所
说的;

ii. “我们也是他所生的。”

c. 首次申辩:既然我们是神的后裔,便不应该思想神的神
性像金、银、石头、人的工艺或以人的想象作为投射等。



4. 结论(30 - 31 节):

重复首次情绪上的申诉(技巧地):世人蒙昧无知的时候,神并不监察;

第二次情绪上的申诉:如今却吩咐各处的人都要悔改;

申辩的理念:因为他已经定了日子,要借着他所设立的人按公义审判天下,并叫他从死里复活,给万人作可信的凭据。

这篇修辞之风格类型可以归类为辩护性质,^①或是劝说鼓励性质,取决于人们怎样阅读这些申论,并怎样诠释一些词组如 *Areios pagos* (战神山, Mars Hill) 及 *epilambanesthai* (拿、抓住、逮捕)。“战神山”这用词既可指那位于亚喀波尼斯以西的尖刺状石山战神山,又可指在这山上聚集用的庭院,^②而不

① 如 Timothy D. Barnes,《使徒受审》(An Apostle on Trial),见《神学研究学刊》20(2)(1969):407 - 419; H. Conzelmann,《保罗在亚略巴古的演说》,同前,第219页; G. L. Bahnsen,《耶路撒冷遇见雅典》(The Encounter of Jerusalem with Athens),见《亚舍兰神学志》(Ashland Theological Bulletin)13(1)(1980):19; Fred Veltman,《使徒行传中保罗的讲章》(The Defence Speeches of Paul in Acts),见《路加使徒行传观点》(Perspectives on Luke - Acts, Charles H. Talbert 编, Danville, VA: Association of Baptist Professors of Religion, 1978),第253页的论点。

② E. Haenchen,《使徒行传注释》(The Acts of the Apostles: A Commentary. Bernard Noble 及 Gerald Shinn 合译, Philadelphia: Westminster Press, 1971),第519页; W. G. Morrice,《保罗在雅典什么地方演说:在战神山或在亚略巴古庭前?》(Where did Paul Speak in Athens - on Mars' Hill or Before the Court of the Areopagus? [Acts 17:19]),见《时代信息》83(12)(1972):377。参 H. Conzelmann,《保罗在亚略巴古的演说》,同前,第219页。



是指正式的法院。^①若是如此,战神山与海德公园一样,是露天演说的广场。战神山是季诺(Zeno)及斯多亚哲学家教导及谈论的地方。*Epilambanesthai* (19节)无须译作“逮捕”,可作“拉”、“邀请”的解释。^②*Hageion* (19节)可以指“带领”,而不一定要译作“提堂指控”。*Symballo* (19节)可以指“与之一起交谈”或“与之一起议论”,却不必解为法律用语。^③这修辞唯一含审问意向的是保罗被要求解说他的教训,好让听众能如愿以偿,知道更多(19-20节)。然而,保罗从未被要求为福音作辩护,并且经文中没有任何裁判事件发生。荷默(C. J. Hemer)认为这篇修辞是保罗针对斯多亚哲学、伊壁鸠鲁哲学及雅典宗教的一篇护教对话。^④对话的性质可从保罗引用听众的哲学论点看出。最明显的例子是在第20节保罗引用了

① Timothy D. Barnes,《使徒受审》,同前,第407-419页。布鲁斯(F. F. Bruce)却认为 en meso 的结构是指法庭而不是指山而已。参 F. F. Bruce,《使徒行传希腊文本注释》(*The Acts of the Apostles, the Greek Text with Introduction and Commentary*. 3rd revised and enlarged edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1990),第379页。

② W. G. Morrice,《保罗在雅典什么地方演说:在战神山或在亚略巴古庭前?》,同前,第377页。同样“带”的意思可见于《使徒行传》第9章第27节(巴拿巴将保罗带到门徒前)及《马太福音》第14章第31节(耶稣抓住彼得);伯和(Richard I. Pervo)认为“逮捕”这意思较可能,参《利益和快乐:使徒行传的文学风格》(*Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press, 1987),第154页注148。

③ 参 Walter Bauer, William F. Arndt, F. W. Gingrich 及 Frederick Danker,《纽约及其他早期基督教文献的希腊英文辞典》,同前,第14页;Eduard Norden,《未知的神》(*Agnostos Theos*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1929),第333页;E. Haenchen,《使徒行传注释》,同前,第517页。

④ C. J. Hemer,《使徒行传中的讲章:亚略巴古演说》(*Speeches of Acts II: The Areopagus Address*),见《丁良期刊》(*Tyndale Bulletin*)40(2)(1989):243。



斯多亚诗人阿拉杜斯(《论现象》[*Soli Phaenomena*], 7)。听众以为保罗传讲两个神明:复活及耶稣。^① 所以听众邀请保罗跟他们有一个学术性的会谈。^②

所以,这修辞不属于纯护教的,叫人相信,否则就灭亡;这修辞是属于布道性质的,因为保罗被听众要求传讲两位外来的神明——复活的神和耶稣:“你所讲的这新道,我们也可以知道么?”(19节)其实这修辞是一种对学术界的讲述,表明保罗对真理的认识。^③

有关修辞的论题,蒂贝流斯(M. Dibelius)认为这是一篇讲述神知识的希腊讲稿,^④ 而欧度(R. F. O'Toole)却认为这是以崇拜为主。^⑤ 比较可能的是鲁克(Nauck)的见解,就是说亚略巴古演说有三个主题:创造(24-26a节、27-28节)、维护(26b节)、救赎(31节);这些都与希腊化犹太教的宣教文献相似。^⑥

① 参 E. Haenchen,《使徒行传注释》,同前,第518页注1。

② 反对这篇修辞为庭辩性的,参看 E. Haenchen,《使徒行传注释》,同上,第5页19注1及 H. Conzelmann,《保罗在亚略巴古的演说》,同前,第219页。

③ D. W. Zweck,《使徒行传第17章第22、23节亚略巴古演说的引言》,同前,第95页亦有此看法。

④ M. Dibelius,《使徒行传的研究》,同前,第57页。F. F. Bruce,《使徒行传希腊文本注释》,同前,第379页亦有此看法。

⑤ R. F. O'Toole,《保罗在雅典及路加的崇拜观念》(Paul at Athens and Luke's Notion of Worship),见《圣经评论》(*Revue Biblique*)89(2)(1982):185-197。

⑥ 参 H. Conzelmann,《使徒行传》(Philadelphia: Fortress, 1987),第29页。



修辞风格和技巧

从变化多端的技巧里,我们可以欣赏保罗布道的技能与优胜的地方。^①作者是以雅典为哲学中心作仿效,把保罗描写成苏格拉底般,演说中采用了多种修辞技巧,包括平衡句式;parechesis的半谐音(*euron kai bomon*, 23节; *zwen kai pnoen*, 25节; *cheiron anthropinon . . . prosdeonmenos tinos, autos*, 25节;)头韵(*Andres Athenaioi*, 22节; *pantos prosopou*, 26节; *pitin paraschon pasin*, 31节), *paronomesia* (类似音的双关语 *theo*, *anatheoron*, 22 - 23节; *Aggnosto aggnouontes*, 23节; *pantas pantachou*, 30节);词组合(*monon de, te kai, alla kai*, 27节)等等。

第22节是序言,里面有对听众的称呼和赞赏之词。*Andres Athenaioi* (众位雅典人)的称呼乃演说者开始时的一种修辞上普遍的做法(比如梯模地尼),使用呼格(vocative)来称呼听众。^②保罗藉以上传统以欢欣的称呼开始他的修辞,主要是想为听众塑造他们所能认同的教师或哲学家之形象。第

① F.W. Danker,《赞助人:希罗碑文研究和新约语意场合》(*Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*. St. Louis: Clayton, 1982),第28页。

② 参梯模地尼,《前言》(*Exordia*) 54:雅典人,和往常一样,我们必须谨慎,与神明保持圣洁的关系,如此行是应该、对的、重要的……



22节“你们凡事很敬畏鬼神”再次显示保罗是特别的温和有礼貌；如此，保罗获得他们的好感和注意力。“敬畏鬼神”一词从上下文中能产生积极或消极的意义和效果。^① 消极方面，它道出听众的迷信；从“敬畏鬼神”（22节）的字面意思直译就是“对鬼十分惧怕”，与第16节互相参照“看见满城都是偶像，心灵很愤激”（新译本）。不过，若视之为赞赏之词，^② 就应该翻成“十分敬虔”。从整篇修辞来看，我们很难想象22节会是一个讽刺的设计。^③ 保罗在第16节似乎很愤怒，但在22节里，他赞扬雅典人对宗教的热忱。在讲道时，情感的流露及控制是十分重要的。^④

无论保罗的意思是积极或消极，听众自然会以为自己是敬虔，而不是迷信。运用这称赞的序言虽然不能排除消极的意义，但至少也可以作为传道者与听众建立信任的修辞技巧，再加上 *captatio benevolentiae*（佳言为首的称呼）的引用法。^⑤ 芝伟克(D. W. Zweck)指出 *captatio benevolentiae* 的三种功用：赞

① Walter Bauer等，《新约及其他早期基督教文献的希腊英文辞典》，同前，第173页。

② L. Legrand,《雅典中未知的神》(The Unknown God of Athens: Acts 17 and the Religion of the Gentiles), 见《印度神学学刊》(Indian Journal of Theology) 30 (1981):165。

③ C. J. Hemer,《使徒行传中的讲章：亚略巴古演说》，同前，第245页。

④ D. W. Zweck,《使徒行传第17章第22、23节亚略巴古演说的引言》，同前，第101页说这里的对比是文学性而非心理的。参 H. Conzelmann,《保罗在亚略巴古的演说》，同前，第219页。

⑤ 参亚里士多德,《修辞学》,3.14.1415a.7; 西塞罗,《修辞素材》,1.15.20;《论演说家》,14.122;《修辞结构》,8.28; 癸德联,《演说学原理》,4.1.5, 41, 50-51。



赏听众为敬虔的会得他们好感及信任；不会使听众怀疑讲者在传扬新的神明；“十分敬虔”一句可让保罗带入“未识的神”这主题。

“未识的神”这标题出现于第 23 节的叙事中，成了保罗宣扬信息的转折点。借此他解释这讲道的原因，同时把修辞的主题订下提示。到了第 24 - 29 节的论证部分，保罗以这标题开始，介绍基督徒的上帝观念。他使用当时斯多亚派哲学的论证之介绍。^①

第 23 节的叙述主要是引导听众悔改(30 节)；它具有决定性的作用，因为它说明了第 24 - 29 节的论题和论证。这就是藉一词把内容从引言(*exordium proper*)转至叙事(*narratio*)的部分。在一篇劝解性的修辞演讲中，叙事部分不一定是必须的，除非这可以帮助人对将来的事作一个抉择。^② 所以，这里的叙事就十分重要了，因为这叙事能帮助听众达到第 30 节所讲的悔改的抉择。叙事也引领整篇修辞走向主题(*propositio*)及论证(*probatio*, 24 - 29 节)。此外，叙事部分又导出这篇修辞的必要争论点(*stasis*)：有关人对神明的无知或真知识。这样，作者在叙述中便列出了对神之知识及无知这基本问题。

当保罗观察到他们有敬畏的态度时，他发现了一座祭坛，

^① 参 D. W. Zweek,《使徒行传第 17 章第 22、23 节亚略巴古演说的引言》，同前，第 100 页。

^② Duane Watson,《约翰二书的修辞分析》(A Rhetorical Analysis of 2 John), 见《新约研究》35(1989):116。参亚里士多德,《修辞学》,3.16.1417b.11;西塞罗,《修辞结构》,4.13。



这是外邦献祭用的祭坛。“未识之神”可以意译为“我们感到致歉的任何一位神明，因为我们可能忘记颂赞你”。希腊人对神明的容纳度基于他们对古时的尊重(慎终追远之情)。^①换言之，偶像崇拜少属于一神的；反之，无知孕育了多神论。因此，传道者的目的乃是与他们分享独一真神的独特知识，使人归向独一真神上帝。

未知，是对于神在句法上用作属性形容词。换句话说，听众承认他们所敬拜的神明具备未知的性质。但从语意学角度而言，以“未知的”作为形容词暗示听众的敬拜出于无知。虽然听众并不知道哪位是真神，但惧怕却促使他们对未知之神明献祭，唯恐对神明稍有不敬。所以，不愿意得罪神明希腊人视为美德。不过，保罗对此并不同意。只是他决意不传扬一位外来的神；他要透过他们熟悉的神明作为开始。他们所熟悉的神明是没有名字的；因此，从他们不知道他们所敬拜的神之矛盾下，他们宗教的愚昧已不攻自破了。保罗运用这矛盾作为分享基督信息的跳板。对于听众而言，这样的传讲令他们在信仰和敬虔生活中产生不一致，甚至崩溃。

保罗虽然是从听众信念中存有的无位格(*ho ... touto*)的神明开始，但接着就转向介绍活生生的上帝，他是审判者和创造者。保罗在这里使用的技巧乃是要宣称雅典人已经拥有用来敬拜那位他传扬的神的祭坛，因此他并非介绍一种新的

^① *Agnosto theo* 这词组希腊文出现处，参 F. F. Bruce, 《使徒行传希腊文本注释》，同前，第 380、381 页。



宗教。保罗没有得到像苏格拉底同样的罪名——传扬新的神,可能是因为保罗懂得怎样去传扬他信奉的神。他首先赞赏雅典人是敬虔的,然后说他们敬奉的神是一位“未识的”或“无知的”神,意即他知道雅典人是有宗教信仰的人,只是他们不认识自己的神明,所以保罗要解明他们信奉的神是怎样的一位神。这样,保罗以听众的思想架构显示他们信仰系统之崩溃,在修辞说服上的好处是免去霸权主义的倾向,并且讲道者获得听众正面的认同,使讲道者所铺排的新材料能够被听见。保罗同时引用了肯定及反驳的辩论技巧。

修辞在结束时运用了 *partitio* (重点分析)^① (23b 节), 它有一个基本的命题将会在以下的论证中发展。在第 24 - 29 节中的论证 (*probatio*^②) 是证明神的三方面属性。^③ 每项论证都藉不同的技巧得以发展和强调。第 24 - 29 节的论证术很像希腊哲学家的言语,可是内容却迥然不同。

第 24 节以上帝创造了并统管整个宇宙作开始。第 29 节“神性”是绝对者的哲学用词,是斯多亚派常用的词汇。然而保罗无论何时谈论基督徒的上帝,都运用冠词(24、26、29、30 节),与没有冠词的“未识的神”成为强烈的对比。

① 参西塞罗,《修辞素材》,1.22 - 23; 癸德联,《演说学原理》3.9.1 - 5, 4.4 - 5。

② 参西塞罗,《论演说家》,2.80.325; 癸德联,《演说学原理》,4.1.23 - 27; 参西塞罗,《论演说家》,2.79.320。

③ 参 Heinrich Lausberg,《文学修辞手册:文学基础之奠定》,同前,第 1.201 - 20、373 - 399 页。John C. Brunt,《再谈材料为新约格式》(More on the Topos as a New Testament Form),见《圣经文学学刊》104(1985):495 - 500。



保罗宣称上帝是世界的创造者,指出神是天地的主宰,并指出神不住在人手所造的神殿里。旧约及希腊文献常用“天地”这语词。斐罗、柏拉图及亚里士多德用这字来指宇宙。不但是天地这个字,“主”(kyrios)也是犹太及希腊文化中通用的字眼;“创造”(poieo)也是如此,它是七十士译本的语言。

保罗说神无须住在人手所造的殿里或祭坛中,这也是伊壁鸠鲁及斯多亚哲士所认同的。希腊哲学也有提到神明不需人手的服事。尤里披蒂兹(Euripides)说如果神是真的,他就不需要任何东西。塞内加也说神不需要人来服事他,因为他看顾人类的需要。^①季诺亦认为我们不应建殿给神明居住(《道德》[Moralia], 1034B)。若是如此,我们看到在雅典城中虽许多殿庙,但所显示的却是其文化实践与思想意识不一致。保罗在第24节中否认了他们的实践。

保罗的第一个论据是申辩上帝的主权和存在之宇宙论证。这些论证是十分明显的。对于听众而言,这些论证也常被其他希腊作者使用。如此,听众信仰系统的不一致性和不充分性是由于他们所敬拜的神明都住在神殿和祭坛;这些神明是由听众制造,即听众变成神明的创造者!

第一个论证的第二点乃藉讨论上帝护理的能力,证明他是创造者、护理者,且不缺乏什么。听众对第25节中保罗所针对的课题是属于伊壁鸠鲁形,而不是属于斯多亚的神观。

^① D. W. Zweck,《使徒行传十七章亚略巴古的演说》(The Areopagus Speech of Acts 17),见《路德神学学刊》(Lutheran Theological Journal)21(3)(1987):114。



前者的神明不会关注人类,由于他们是由原子偶然撞击而生之宇宙部分而已。另外,斯多亚派的神观则视万物为被造的,且是为人们而预备的,这方面的理解正好与保罗的看法相符;这亦解释了第 32 节为何会有人相信他,又有人讥诮他。

无论如何,保罗用了《以赛亚书》第 42 章第 5 节有关神的创造和供应来证明他的论点。^①《以赛亚书》写道:“神创造诸天,铺张穹苍,将地和地所出的一并铺开,赐气息给地上的众人,又赐灵性给行在其上之人的神耶和華。”若读者比较《以赛亚书》和《使徒行传》的希腊文本,就能看出当中的相关之处。保罗用了“所有”代替“众人”,然后加上“一切”加强他的重点。他缩短“赐气息给地上的众人”为“一切”,然后说神赐给人们生命,而七十士译本则用了“气息”这个字。保罗引用旧约来回答雅典人的询问很可能是路加的修辞手法,因为他写福音书及《使徒行传》时常模仿旧约。

保罗意图劝说听众,指出他们拜偶像的反向逻辑。他指明上帝维持他的创造物的事实。虽然其修辞到此为止都是很柔和,其观念使用却相当微妙。保罗认为人类与上帝的正确关系和身份乃为受造物与创造者、享受者与供应者。

第 26 - 27 节是修辞的第二个论证,焦点集中于上帝对人类的供应。人类的居所及福祉这主题同样是斯多亚派的一种论证。保罗说“从一本”可能指“从亚当”;不过,他可能刻意地

^① 伟逊(S. G. Wilson)认为 24b 节是针对犹太人而非希腊人,参 S. G. Wilson,《路加及使徒行传中的外邦人与外邦宣教》(*The Gentiles and Gentile Mission in Luke - Acts*. Cambridge, England: University Press, 1973),第 199 页。



不指明是“亚当”，以吻合希腊的人类整体的理念。但是下文（第 30 - 31 节）则暗示旧约的背景与亚当有关：如“住在全地上”诱导听众思想《创世记》第 1 章第 28 节“要生养众多，遍满地面，治理这地”及第 10 章第 32 节从挪亚的儿子而来，“在地上分为邦国”。

人类出于一个源头的真理提醒雅典人不要以身为希腊人而具优越感。源出一个源头的事实更表明神普遍性的供应，不单向犹太人，更是向希腊人和野蛮人。第 26b 节指出上帝的创造力在全人类里表明出来。这节经文诱导听众思想《诗篇》第 74 篇第 17 节“地的一切疆界，是你所立的；夏天和冬天，是你所定的”。这都是让听众注意上帝是人类的创造者并且是决定时间、空间之命定者。以下的经节给予这创造与命定的目的。

创造人类的目的是让他们可以寻求神，并期望他们能够揣摩他及寻见他。“揣摩”包含了一个意义：当在基督里的特殊启示未被全然启示时，人类还在黑暗中摸索上帝。简而言之，特殊启示显明并弥补普遍启示的不足之处。而且，寻求神乃属一个旧约用语，指出以虔诚和正直的态度去服侍神。

因为上帝“其实”离我们各人不远，我们才可以有机会寻见上帝。“接近上帝”是按着上帝创造人类而言，上帝与人类的关系接近，并不是空间上与上帝的接近。到了 27b - 29 节，就开始第三项论证，提到人类与上帝的关系，而 27b 节讨论上帝的临近性。希腊哲学里也有上帝接近人类的意念。寻求神的标题在七十士译本（申 4:29；摩 5:6；赛 55:6；代上 22:18，



28:9)和希腊思想中(特别是在斯多亚派而不是伊壁鸠鲁派)都十分显著。^①

在第28节里,保罗运用引言(*chreia* 或 *iudicatum*^②)的修辞技巧:“你们作诗的”,目的是要以听众所信服的权威来表达修辞的论点。以上帝的后裔来形容神与人类的亲密性之意念,此种技巧极少出现于旧约,但却流行于希腊哲学。这再次表明保罗以本色神学去传递他的论点。在希腊哲学里,宙斯(Zeus)就是宇宙中理性能力之道(*logos*);斯多亚派相信每个人是道的闪光;因此,我们便是这道的后裔,如《宙斯颂》(*Hymn to Zeus*)所说的:“恳求你是应当的,所有朽坏的人啊,因我们是你的后裔。”^③

诺登(Eduard Norden)以为“我们生活、动作、存留,都在乎他”(28节)这句经文的出处是斯多亚的哲学^④;但是蒂贝流斯和赖克(K. Lake)则猜想这可能是出自埃庇米尼得斯的美诺斯(Minos of Epimenides)的一首诗篇。^⑤亦有说这经文是出于

① E. Fudge,《保罗在雅典的自觉感》(Paul's Apostolic Self - Consciousness at Athens),见《福音派神学社学刊》14(1971):195。

② 癸德联认为 *iudicatum* 是任何表达国家、哲学家、重要人民或诗人的思想的语法(《演说学原理》,5.11.36;参西塞罗,《修辞素材》,1.30有同样的定义)。

③ 参 Kirsopp Lake,《你们自己的诗人》(Your Own Poets),见《基督教的开始》。第一部:使徒行传。卷五:附录)(*The Beginnings of Christianity. Part I, The Acts of the Apostles, Vol. V. Additional Notes.* F. J. Foakes Jackson 及 K. Lake 合编, London: Macmillan, 1932),5:246 - 251。

④ Eduard Norden,《未知的宙斯》,同前,第22页。

⑤ M. Dibelius,《使徒行传的研究》,同前,第48页;K. Lake,《你们自己的诗人》,同前,第246 - 251页。亦 C. J. Hemer,《使徒行传中的讲章:亚略巴古演说》,同前,第245 - 246页。



埃庇米尼得斯(Epimenides),^①但是保勒(Max Pohlenz)已证明不是了。^②总之,保罗想说明神不仅是我们的创造主,也是我们的天父,盼望我们这些浪子回转,重回他的爱里。

因此第28节申辩的逻辑是我们作为神的后裔,便不该制造偶像(*charagma*指“人手做的像”),而要认识上帝是创造者和父亲。第29节警告听众防备敬拜偶像的情况。

第30-31节的论证指出神的真实性和他的护理;保罗更作出总结认为偶像敬拜是出于无知。第30-31节就是这论证的结论部分(*peroratio*)。^③保罗在这里用了两种修辞技巧:重复(*repetitio*)及情绪上的申诉(*adfectus*)。重复使申诉变得更有效;而情绪上的申诉达致演说的最终目标,就是使人进入悔改和信仰之途。

结论部分(30-31节)呼吁听众向真神悔改,是申诉的理由之一,也说明无知的敬拜是不该的,因为无知的时期已经完结了。第30节用了一个修辞语——*exploitio*或*refining*,不但重复同样的课题,还提及新的东西。所以,在第30-31节的结论里,保罗一方面请求听众悔改并转向神,另一方面也宣告无知的时日已过去了。保罗以提醒申诉的方法邀请听众从敬

① Max Pohlenz,《保罗和斯多亚》(Paulus und die Stoa),见《新约研究学刊》42(1949):101-104;H. Hommel,《使徒行传十七章亚略巴古的新研究》,同前,第145-178页。

② 有关这个假设,看K. Lake,《你们自己的诗人》,同前,第246-251页。亦参Max Pohlenz,《保罗和斯多亚》,同前,第101-104页的评语。

③ 参Heinrich Lausberg,《文学修辞手册:文学基础之奠定》,同前,第1.236-240,431-442页。



拜未识的神明(偶像)中回转,归向真神。

修辞在第 31 节透过犹太人的神观和基督徒特别强调的人子审判的教义作结束。在修辞学上,以投射方式来介绍耶稣是十分有力的。如果直接介绍耶稣的名字,对听众而言会显得唐突或不能认同。但在保罗讲论中,当他要介绍耶稣时,一方面没有提及他的名字,另一方面却列出耶稣的身份“他〔神〕所设立的人”。这样的布道既巧妙又有效,因为这样就能把听众的注意力聚焦在耶稣的使命上:按公义审判世界。

保罗在开始演说时表现得柔和、尊重;到完结时才对听众提出特别的要求,希望他们能了解复活的意义;但传道者却不直接给予答案,反以缓慢又肯定的态度列出他的论点。听众渴想听保罗及复活的内容,而复活的事件正是保罗布道的高潮。不过,若没有适当的解释,不同的听众(如一元论者、宿命论者、物质主义者等)对复活的理解只是死尸奇异的苏醒而已。在希腊的世界观里没有一套对死后生命的完整理念;他们只会视死后的生命为一种神奇的吸取,回归宇宙,与宇宙的道结合为一。斯多亚学派(例如季诺)主张感官是唯一获取知识的途径,他们视道(理性)为统管人类和宇宙之结合原理。这样的一种泛神取向(与自然和谐共处)、循环不息的历史观、分分合合之过程,都不容许不朽坏和复活的概念产生。对于伊壁鸠鲁派的原子论说,亦产生相同的结论。例如,德谟克利特曾教导,宇宙是由物质永恒的原子组成,原子的不同组合结构随机而产生。自然知识论坚持所有知识是由感官接收而来。所以,听众没有死后生命的想法,因为享乐才是恒久的。



保罗的信息说神是创造主及审判者,神的这两个属性已与斯多亚的泛神论不一样。

整篇修辞的功用

保罗传道不单纯涉及知识的层面,更在传递知识时,挑战人类在面对创造的上帝时负起宗教和道德上的责任。这篇修辞从人类被塑造的论点表达保罗的宣教使命及召人悔改的动机。保罗使用不同的修辞方法,为要更有说服力地表达所传的信息。^① 保罗并不单以听众的哲学纲领来建构一套神学,因他对上帝拥有一定的认识;不过保罗对听众的处境和需要亦十分清楚。他并不主观、顽固地把会众视为填鸭。他的修辞是从听众的处境、心态和思路为出发点的。

伊壁鸠鲁派的会众相信神明的本质是属物质的,所以神是远离人类,对人的一切无动于衷。他们更以为享乐便是人生的目标。至于斯多亚派的会众则是泛神论者,认为神就是宇宙的灵魂,宇宙就是神的身躯。因此,亚略巴古演说给他们

^① 参《使徒行传》第2章第44节,第4章第4、32节,第5章第14节,第8章第12、13、37节(出现两次),第9章第26、42节,第10章第43节,第11章第17、21节,第13章第12、39、41、48节,第14章第1、23节,第15章第5、7、11节,第16章第31、34节,第17章第12、34节,第18章第8(出现两次)、27节,第19章第2、4、18节,第21章第20、25节,第22章第19节,第24章第14节,第26章第27节(出现两次),第27章第25节。



一幅与他们信念相违之上帝画像。上帝是永恒、全然全知和慈爱的,相对斯多亚派非位格的神明,它是不能够爱、被人认识和供应人需要的神。

保罗修辞的独特地方是他能掌握和运用希腊哲学的语言。然而保罗使用听众的思想和言语时,也灌输新的意思和意义给他们,以改变他们的世界观。例如,对于斯多亚主义而言,上帝是自然界、命运和弥漫宇宙的思想,但保罗所宣扬的上帝是有位格的、临在的,又是创造者和维持万物者。

第 24 - 29 节提到的宇宙论证,保罗藉自然启示证明神的存在和供应。自然启示能够被人类思想和感官所了解。然而,由于人类的捏造、无知、对真理的扭曲并压抑,导致人类创造偶像,并以之取代对上帝的敬拜。保罗没有排斥普遍启示的架构,他运用了自然启示,而不是自然神学。保罗不以为自然启示足以救赎人类。另一方面,上帝在基督里的启示,即特殊启示,才更具决定性,远胜从自然和历史而来的启示。但保罗是从听众的思想架构和所认识的作品切入话题,继而进到福音的真意。

传扬福音的目的当然是让人相信并信赖主耶稣基督。希腊文化下的信仰和行为是不一致的。所以,保罗的修辞激发听众相信,那福音信仰是合乎现实和逻辑的。因此笔者以为保罗正把犹太人信仰的课题作出组合。从希腊修辞学来理解这(论证的可信)是一种劝服,为要改变人的思想。讲道者的论说是可信任及肯定的。《使徒行传》在讨论信仰时,都以归信主耶稣基督为总结。亚略巴古的修辞充满说服力,诱发会



众对讲者的信任并作出强烈的信赖(即品格论据);并引发信息的接收者作出自发性的赞同,为着他们自己的好处而赞同(这是听众情绪论据之精华)。同时,它又传递了对有关课题的资料和知识(即逻辑上的论据)。

从经文的段落里,会发现保罗的修辞材料在开始时并不是以基督为中心,而是以偶像神明为焦点,但他以基督事件作宣讲的结束。论证并不是从圣经(旧约)而来,而是出自听众所认识的作品。但福音的重要内容都能从保罗的论证中表明,包括耶稣的死、复活、其末世的角色,以及呼吁听众响应的申诉。

修辞的涵义

信徒长久面对的挑战是怎样在世俗的哲学界里传扬耶稣基督、怎样把理性和信心、自然启示与特殊启示作联系。从保罗与雅典人之诠释性对话里,显示他的传道技巧是值得我们效法的。保罗的修辞技巧实可作为我们修辞的典范。笔者盼望借着《使徒行传》第17章对跨越文化、诠释性的修辞提出下列三点作参考。

首先,跨越文化的讲道应有对话的技巧。对话修辞要避免霸权主义,应有开放的态度来布道以求改变会众的心。保罗在亚略巴古的修辞并不是单向的。其实,他应用听众熟悉的文化、社会、文学材料来造成修辞者与听众之间的对话和讨



论。这样,福音透过对话、本土的字词和理念才会达致本色化的效果。

只有透过以上的方法,传道者才能指出别人信仰系统的不足及弱点。所以,分享福音与传道工作应该在讲道时跟会众对话。并且,对话亦应注目于对上帝的理解——他是创造者、护理者、人类的父母。

若讲道者能够发现听众在宗教信仰和行为上有出入的地方,福音便指出每个文化和每个人在信仰上的矛盾及不一致之处。然后,讲道者的责任就是要引导会众仰望上帝。

第二,如果要让信息適切地应用于听众的需要上,我们必须采用认同的修辞方法。保罗的修辞没有超越听众的权力,他以同等的地位和需要与他们对谈。在序言部分,保罗非常小心以获取听众的认同及好感。有些听众相信保罗所传的福音,亦有些希望有更多机会聆听。第 22 节的序言和赞赏之词可以成为不同信仰对话开始时的模式。讲道者必须与会众建立关系,以获取听众的好感,帮助消除疑惑和反感。

在论证方面(24 - 29 节),讲者藉传统斯多亚派的讨论方式,开展谈论基督徒的上帝观。这让我们看见讲道者必须注意自己与其传播的信息是否能使听众认同。若福音与文化不能相遇,人心就不会共鸣及被改变。这也是另一方面讲道者必须注意的地方。

第三,当听众认同并接纳及信服修辞中的可信论证时,就必须把信息的中心和高潮带出来,使会众生命被改变。保罗宣称神与人在时空中相识,神曾于过去在这世界工作;他也正



圣经修辞学

存在及正在活动着，并要人不断地敬奉他，而他又不断给予人类所需；而且他将执行他的计划，审判世界。虽然许多宗教信仰视历史为不息循环，或者相信万物将会融入道中，回归根本。但当宣讲者传递神是创造者、审判者时，他的位格便得以强调，泛神论的观点便给攻破和改变。例如，第 27 节提到人类受造的信息，要求人类去寻求、揣摩，并寻见神。人类不用在黑暗里摸索上帝，因为在基督的十架亮光下，世人可以寻求他、了解他，和按着敬虔和正直服事他。

如果基督复活的事实确定了历史有其结局，将来能够在现今里被预知，这样，生命才是充满希望的。因为人类不是被命定陷入无尽的悲剧网罗中，再不需要从幻想中制造偶像。反而应该从文化的盲目处转回，悔改投向基督。因为上帝已设立基督按公义审判世界，同时上帝借着基督，从死里复活，向世人作出保证，他们必得永生盼望。如此，我们可以生活在希望和喜乐中。



第十三章 知识爱心修辞对话： 《哥林多前书》第 8 章

保罗引用了“辩证法”来劝勉当时的会众。《哥林多前书》八章所面对的问题是关于吃祭物的问题。在教会中有两党人持不同看法,互相争论。有知识那一党人认为可以吃祭物,因为自己所信的是真神,而食物献给假神并不能起任何作用。至于那些良心软弱的人则认为不可以吃祭物,他们同样敬拜真神,然而他们以往曾拜过偶像,所以良心就过意不去了,每当他们吃祭物的时候,就可能使他们想起自己过去拜偶像的经历。对他们而言,吃祭物明显地与拜偶像有密切的关系。面对这些情形,保罗如何回答这些会众呢?

在本文,我们会探讨保罗在《哥林多前书》宣讲的技巧。在《哥林多前书》八章,保罗处理教会会众有关吃祭物的问题,透过修辞技巧巧妙地制造一段团体对话。他又借着讲述基督的生和死来说服群众,所以保罗的神学与其修辞学,在彼此交织的情况下成为一篇有效的修辞。



修辞结构

《哥林多前书》八章属于讲解的性质,其结构可作下列的分段:第8章第1节是序言。在序言里,保罗的目的是要吸引读者的注意力,并暗示他的修辞目标是涉及知识与爱心的问题。透过第1节的末段:“但知识是叫人自高自大,惟有爱心能造就人”,保罗清楚地表达其渴想和劝勉的目标。从第8章第2-10节,保罗发展他的论点,这是与那可赞赏、建立造就人及正确的事物有关。从第8章第11-13节,保罗重新列在第1节里一些可能影响会众吃祭物的因素,而这些因素在第2-10节里亦曾提及,目的是要读者对这一问题有正确的认识,及激励他们有合宜的团体生活。从第10-13节,保罗的响应是,如果知识没有爱心,那会对“软弱”的弟兄姐妹造成具有破坏性的影响,亦对基督的救赎工作带来反效果。透过个人榜样(13节),保罗对雏形灵知(诺斯底)主义者作出劝勉。保罗的榜样使他们别无选择;他们需要为着弟兄姐妹的好处,不得不把知识和爱心同时实践出来。

以上的修辞结构说明了保罗的修辞目的。修辞中所带着的诉讼文体语调和动机,与团体里的讨论对话相似。保罗的动机是要造就及建立听众,这个建立过程不是透过赞赏或指摘,而是透过指正与鼓励。根据议论的思路,他使用了对话的方式发表他的辩证,因此论证内容包含了许多会众不同的声



音和片断的引句。这是一篇充满教训性质的修辞,而并不是哲学(形上学)的争论或法庭的裁决。故此,我们可以看见对话式的书信写作方法,并不是传递超越世间的真理,而是传递修辞者的真挚情感及内心的言语。

辩证技巧与方法

《哥林多前书》第8章第1-6节

第八章一开始,保罗就引用了那些有知识的人之言语来作开始,引用了许多会众的“论证”来把个人的意思表达出来。笔者相信保罗在此的意思,乃是希望这两班各持不同意见的会众,彼此之间能有一些对话。对保罗个人而言,困难并不在于吃祭物与不吃祭物的重要性,最大的问题是这两批人如何共处解决问题。因此,在第八章及第十章中出现了很多群体的对话,给我们看见保罗在此是以群体对话的方式去作个人修辞的表达。

第八章第1节保罗就讲到“我们晓得我们都有知识……”很明显这就是那班有知识的人所讲的话了。笔者在此并非意味,保罗所讲的这些话都是抄录自那些有知识的人,而是指像这样的一个思想、论点及观念是属于那些有知识的人。然而,接着保罗却指出“但知识是叫人自高自大,惟有爱心能造就人”。所以,智能派的人所讲的话似乎有其道理,然而保罗却



认为不是完全的真理,当中也有其危害之处。保罗认为,若只有知识而没有爱,这样的知识就只能叫人自高自大,而保罗在此就强调了“爱心”(这是保罗的立场)。

第1与第4节是平行的,把这两节经文作比较,便会发现第4节的“吃祭偶像之物”是解释第1节的“祭偶像之物”。所以第一点提到的是修辞的重点或主题。第1节并没有提到“知识”的内容,第4节就说“偶像在世上算不得什么”,“神只有一位”。第二点提到的是听众的宇宙观,也是他们行为出错的神学原因。这一点是以“复旨划分”(epanados 或 regressio)来表达。^①

第1及4节都提到爱或主的救赎,显明保罗的神学与会众的神学不一样的地方。两者不同的神学是:保罗以第8章第3节一篇诗歌作为引用语(*krisis* 或 *iudicatum*)来表达他的神学。保罗在4-6节的平行结构和颂词中表达出哥林多智能派信徒与他在信仰上的差异。颂词中的引用语给保罗的传道事工予以权威及可信的品格。^②

所以在第1节里,保罗就响应了读者所经历的危机——吃祭偶像之物,而在第4节又重提这个主题,并列出的内容:“偶像在世上算不得什么,也知道神只有一位,再没有别的神。”(4节)接着,在第5节他把上帝创造和拯救的工作联系

^① “复旨划分”是一种重复手法以划分重复的不同点,癸德联,《演说学原理》,9.3.35-37。

^② *Krisis* 或 *iudicatum* 是要表达引用名言的手法。参西塞罗,《修辞素材》,1.30.48;癸德联,《演说学原理》,5.11.36。



在首四节的“爱心”上。保罗在第8章第2节继续说：“若有人以为自己知道什么……”，这一番话明显地也是指着那些有知识者而言，之后保罗接着说，事实上“……按他所当知道的，他仍是不知道”，这是保罗对他们的解释。在第4节中，我们同样可以见到那些智能派者的立场，保罗如此写道：“……偶像在世上算不得什么，也知道神只有一位，再没有别的神。”而在第5节中，保罗又对这些人作出解释，说：“虽有称为神的，或在天，或在地，就如那许多的神，许多的主。然而……”。从“然而”两字开始，即为保罗的立场，即“我们只有一位神，就是父，万物都本于他……。”

《哥林多前书》第8章第1-3节重提《哥林多前书》一至四章里论及基督与智能派的对比。《哥林多前书》第2章已提及属灵的与不属灵的，前者自称所拥有的知识是后者没有的，^① 因为第8章第1节中“我们都有知识”是智能派所运用的自称，但在第7节，保罗便澄清并不是所有人都有智能派的知识。

对于保罗如何开始真理的传讲，一般学者都同意，他常引

^① Birger A. Pearson, 《哥林多前书的属灵与属血气用语》(The Pneumatikos - Psychikos Terminology in 1 Corinthians. Missoula: SBL for the Nag Hammadi Seminar, 1973), 第67页; 参 J. Murphy - O'Connor, 《自由或贫民区(林前8:1-13, 10:23-11:1)》(Freedom or the Ghetto [1 Cor. VIII, 1-13; X, 23-XI, 1]), 见《圣经评论》85 (1978):545。



用哥林多人来信的句子作为宣讲的引言。^① 例如,“有关祭偶像之物”很可能是指到会众在信中所问的事而不是直引,除非哥林多人来信请问保罗时是以一系列的问题问他。^② 保罗的回复以“我们晓得”作为有关祭偶像之物的论述的开始。保罗透过哥林多人的论题去更正智能派的自称,因为他们视知识论和神学为同等的;他们认为有知识就是认识神。虽然保罗引述哥林多人的词句,但他并没有刻意改作“你们晓得”。因此,借着使用“我们”这个代名词,便能使保罗和“软弱的”都包括在同一谈论的范围中。

保罗的这些立场看起来好像是支持那些有知识者的观念,因为智能派的人就是相信这一点。但我们若继续读下去,就会发现保罗有自己更清楚的立场。“……我们也归于他,并有一位主,就是耶稣基督……”(8:6),当保罗一提及耶稣基督这个观念,就开始跟智能派的人产生了一点分别了;而仅这一

① 参 John C. Hurd,《哥林多前书的来源》(*The Origin of 1 Corinthians*. New York: Seabury, 1965),第 68 页;C.K. Barrett,《哥林多前书》(*The First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row, 1968),第 126 页及 H. Conzelmann,《哥林多前书注释》(*1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. James W. Leitch 译;George W. MacRae 编,Philadelphia: Fortress Press, 1975),第 196 页。

② Wendell Lee Willis,《哥林多的祭物:保罗在哥林多前书第八及十章的论证》(*Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*. Chico: Scholars Press, 1985),第 67 页不赞成诺克斯(W. L. Knox)(《保罗与外邦人教会》[*St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge, England: University Press, 1939],第 136 页注 7)的说法,伟利斯(Wendell Lee Willis)认为 hoti 在第 1 节不是划分保罗与哥林多人的论点。参 Adolf Schlatter,《哥林多书信》(*Die Korintherbriefe*. Stuttgart: Calwer, 1962),第 98 页及 Jean Héring,《哥林多前书》(*The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. London: Epworth, 1962),第 67 页。



点的分别,到了第八章的最后一节时,就顿时产生了一个很大的差距。因为在第6节这里讲到“……万物都是借着他有的,我们也是借着他有的”。保罗在这里带出了一个思想,就是耶稣不单是创造主,也是救赎主。保罗在此明显地就是要叫这班智能派的人思想有关“救赎”的重要性,这个“救赎”的重要性也就是第八章第1节中提到有关“爱心”的重要性。在第6节提到的耶稣基督,乍看之下仿佛不太注重救赎,实则不然。到了第12节,“救赎”的意义就更加明显了,保罗称:“你们这样得罪弟兄们,伤了他们软弱的良心,就是得罪基督。”即指那些智能派的人是没有“爱心”的人,所以保罗最后的结论就是:“所以食物若叫我弟兄跌倒,我就永远不吃肉,免得叫我弟兄跌倒了。”

因此,在一个群体伦理的关系中,我们不能仅仅思想“真理”而以,我们不能只单单思想我们所相信的这位神是唯一的真神就罢。对保罗而言,“救赎”的真理是一个更重要的真理,而要活出这个真理的话,就跟所谓的“爱心”有极大的关系了。

保罗于第8章第7节中继续指出:“但人不都有这等知识……。”从这一节开始,保罗就提出有关“救赎”的重要性。意即,我们所有人都是神所救赎的,所以我作的任何事都必须先思想个人之行为所带来的后果;我们所做的一切,是否会消灭耶稣基督的救赎?若是会的,明显这是顶撞耶稣基督的工作。所以,在第9节中讲到那些软弱人的绊脚石,明显是指那些智能派的人的行为后果,而当中保罗亦劝勉他们要谨慎,要为那



些良心软弱的人着想。

透过引述哥林多人所惯用的句语,保罗建立他强而有力的劝说基础。^①一方面,这吸引着读者的注意力,因为他们的论说有部分是正确的。但另一方面,保罗在第1节下提出他的立场:“知识是叫人自高自大,惟有爱心能造就人。”虽然知识与爱心并非相对,但从反义平行的结构来看,显示保罗和哥林多智能派对两者的基本理解极之不同。智能派的“自高自大”^②与保罗的“造就”^③形成强烈的对比。前者的夸耀显出摧毁和伤害之意图,正如《哥林多前书》第4章第6节所说的“轻看”。第8章第1节下的论题指出问题的症结:在知识上自高,或是以爱心造就人。“自高自大”亦正好说出智能派的困境:他们主张并坚持本身的优越感,而这优越感直接与爱心的行动相违背。

保罗在第十三章将爱心的课题作出较完全的诠释。“爱”一词是本书信的独特用词。^④“爱心”是积极的品质,阐述人们透过基督的牺牲,与上帝并他人建立起相互和内在的关系。

① 参 Chaïm Perelman 及 L. Olbrechts - Tyteca,《新修辞学:论辩明》,同前,第171页; Kenneth Burke,《行为动机修辞学》,同前,第22页。

② “自高自大”在《哥林多前书》出现过六次;在《哥林多后书》出现过一次(12:20)。

③ 这字在新约出现过十八次,大部分在《哥林多前书》出现。

④ Victor P. Furnish,《保罗的神学与道德》(*Theology and Ethics in Paul*. Nashville: Abingdon Press, 1968),第199 - 203页,及《新约中爱的命令》(*The Love Command in the New Testament*. Nashville: Abingdon Press, 1972),第91 - 117页;和《属于基督:哥林多前书的道德规范》(*Belonging to Christ: a Paradigm for Ethics in First Corinthians*),见《解经》44(1990):145 - 157。



耶稣被钉在十字架的行动显明他是一位最软弱的人,是恶名昭彰的犯罪者、卑贱的无产者;为着世上的人他成了人群中最严重的罪犯。然而,被钉十字架真正的意义是表明神的爱。爱是一种意志上的关系,要求人设想他人利益,毫无自夸,不以自我满足为先,不存有破坏性的动机。^① 所以,保罗借着与会众的对话修辞给“爱心”与“知识”赋予新的定义。^②

保罗的传道焦点和基础乃以基督为主,信息同时揭示“爱心”的救赎与教会层面。因为每位信徒都是基督身体的一部分,服事任何一位弟兄姐妹就是服事基督,伤害弟兄姐妹就是伤害基督。另外,“造就”一词极可能是哥林多教会中智能派的信徒呼吁“软弱”的信徒吃祭偶像之物,使软弱的信徒得着建立和救赎的用词。只是他们呼吁的真正动机是“知识”,而保罗传道的意图却是源于爱心。而这两种动机的结果亦在第10-12节中彼此相对。

虽然爱心与知识并不是互相排斥的,但倘若两者作为行为上的动机、个人自由和权利之运用时,便会产生矛盾。这矛盾显示动机与它产生的结果不能配合。所以,保罗必须指出两者的冲突。

^① 参《罗马书》第13章第10节,第14章第15节;《哥林多前书》第14章第1节;《加拉太书》第5章第13节;《腓立比书》第2章第1-3节。

^② Chaïm Perelman及L. Olbrechts-Tyteca,《新修辞学与人文学科:有关修辞学及其应用的论文》(*The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht, Holland, Boston: D. Reidel, 1979),第210页。



保罗尝试改变智能派的世界观,^①从静态知性的知识论变成动态感性的关系,从拥有神的知识进到被神知道(认识)的境况。保罗的世界观是以基督为中心的,所以他注重爱,及以造就教会和救恩论为中心。^②因为信徒都是基督的肢体,所以服事弟兄姐妹就是服事基督,伤害弟兄姐妹就是伤害基督。智能派的信徒很可能用了“造就”这字眼来增强良心软弱者的良心,使得他们得到救恩。^③可惜他们的动机是以知识为主,而保罗的动机却是以爱为主。这两个不同的动机再次在第10-12节显明出来。

爱心与知识原不是对立的,但是在一个人的行为动机及其自由主权的运用下,保罗把爱心与知识放在对立的关系上:知识使人自高自大,但爱心造就人。这对立关系表明智能派的行为后果及动机的矛盾。

保罗更正智能派错误的观念^④:他们的“知道”是在自我建立的意义上,其实这“知道”不可能使人认识神。反之,倘若一个人被上帝认识,即被上帝拣选、救赎,这人就能达到对上

① 有关保罗的犹太宇宙观,参看 Jerome H. Neyrey,《保罗书信的文化解读》,同前,第14-17页。

② Philipp Vielhauer,《造就》(OIKODOME. Karlsruhe - Durlach: Tron, 1939),第96页。

③ 参 H. Conzelmann,《哥林多前书注释》,同前,第151页注14; Otto Michel,《家》(Oikos),见《新约神学辞典》,同前,第5:140-141页; Philipp Vielhauer,《造就》,同前,第97-98页。

④ 参 C. K. Barrett,《哥林多前书》,同前,第190页; Walter Schmithals,《哥林多的灵知主义》(Gnosticism in Corinth. Nashville: Abingdon Press, 1971),第146-150页及 R. Bultmann,《灵知》(Gnosko),见《新约神学辞典》,同前,第1:709-710页。



帝真正的认识。如此,被上帝拣选和认识,则是指那敬爱上帝的人。保罗更说明智能派知识之漏洞和悲剧,就是他们宣称自己知道,可是他们那缺乏爱心的知识非但未能对软弱者造成帮助,反倒带来伤害。

“被神知道”是上帝作为主动,带着护理的拣选和拯救。在第4-6节里,保罗把这些主题充分发挥。“若有人以为自己知道什么,按他所当知道的,他仍是不知道。若有人爱神,这人乃是神所知道的。”(8:2-3)在第2节里的“以为自己知道”或作“已经被知道”是属完成时态,暗示智能派对知识水准的自我评估。保罗却以 *de* (仍是) 和爱心的神学观点作出反对。保罗并不以爱来对抗智能派的知识,乃指出知识若要达至完全,只有在向他人表达的爱心里才能实现。

在第8章第4节下,有两句平行的句子“偶像在世上,算不得什么”和“神只有一位,再没有别的神”。在第10节里,保罗反对敬拜“偶像”,所以,这里的句子不是指没有偶像存在世上,而是说偶像在世上是毫无作用的。

对于吃偶像祭物的是与非决定在一个人怎样看偶像的能力和虚无。也许在保罗的独特思想和启示的拉力里,他同时相信偶像的虚无和偶像的能力,因为他是一位末世论的神学家。然而“坚固”与“软弱”的信徒却分别持着偶像的虚无和它们拥有能力之观念。

智能派的一神论所强调的知识认为偶像是虚无的。这信念使他们相信真实无误的上帝,因为上帝只有一位,他们相信自己是他的后裔,是属灵的一群。希罗文化的世界观一般相



信神是众多的,因此,他们坚持上帝只有一位,并借着吃祭偶像之物,实证他们相信“上帝只有一位”的信念。他们对群众宣认这信念,并证明他们的确是属灵的。他们的一神论也用来作为说服那些“软弱的”吃偶像之物的理由。

不过,保罗的传道(教导)内容似乎远离哲学上一神论的证明,他以人与上帝或偶像的情感关系为焦点。在第4节里,保罗重列哥林多智能派的论点,他不认为他们的知识不恰当。但在第5节下,保罗却引入他本身的观点,他认同智能派所宣认的一神论,因为这与犹太人的理解相似。^①

在第5节上,保罗意译哥林多智能派的论点,又在第6节的颂词发挥这些论点。读者与修辞者双方都认同上帝的独一性,他的主权和创造。但在颂词里,保罗巧妙地运用了耶稣基督的宇宙性和救赎性。这些题旨在第11-12节带给读者震荡,使智能派受致命一击。原因是保罗的论点之目标是针对群体建立和救赎的关怀。他提示智能派,他们的一神论的神圣知识及属灵的自我认知,必须在基督耶稣和那独一上帝的救赎行动和关怀里并行考虑和实践。从第6节的文句形式与5-6节的破格体形式(anacolouton)里,第6节是一段传统的引述,^②增强保罗传道的说服力。句子分成“两截”的形式可能

^① H. Conzelmann,《哥林多前书注释》,同前,第142页。有关希腊人的一神论,看Margaret M. Mitchell,《保罗与复和修辞:哥林多前书中写作及语言的释经研究》,同前,第149页。

^② 就如其他地方的用法(罗11:36;弗4:5;西1:15-20)。



是前保罗时期的信条形式,于希腊化的犹太教中流行。^①更重要的是要注意第 5b - 6 节的平行修辞结构,透过“然而”把下列 A' 和 B' 的部分增强并与 A、B 部分作出对比:

A:就如那许多的神

B:许多的主

A':只有一位神(与 A 的“许多的神”对比)

B':并有一位主(与 B 的“许多的主”对比)

看起来,第 6 节的信条好像只增强智能派的论点。其实,第 6 节是用来建立保罗的创造及救赎的论点。意即,上帝创造万物,他是唯一的主宰,但智能派必须注意的是基督救赎万有。因此,他们不可成为别人的绊脚石。保罗把智能派的论点扩展,以一神论反击他们所执著的智能不能提供全面的造就。换言之,保罗透过智能派的一神论点,发展至救赎的层面上,制造了另一个相关互换的思想系统,而这论点与智能派的思想系统有极大的出入。

在第 6 节里,保罗论点中的宇宙论及救恩论显示整个字

^① R. A. Horsley,《哥林多前书八章 6 节宣信的背景》(The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6),见《新约研究及早期教会学刊》69(1978):130 - 135。



宙对上帝的中心要旨乃是救赎。^①另外,保罗清楚地划分基督的“象征宇宙”与智能派的论点。这样的强调能确认并转化智能派对知识的理解。还有,在第6节里, *alla*(但)亦显示保罗与智能派对一神论有不同的论点。智能派认为一神论赋予个人权利与自由,保罗虽然同意,但却认为个人权利与自由的运用必须在人群与上帝的关系中表达出来。

《哥林多前书》第8章第7-9节

在第6节, *alla*(但)首次出现作为澄清保罗的论点;第二次出现的 *alla* 则是强调他的澄清,及指出智能派自称拥有知识的弱点。参看第1节,保罗同意智能派坚持自己是“有知识”的;但在第7节,保罗则说:“人不都有这等知识”。这两节好像前后矛盾。不过,从修辞叙事来看,它们不是矛盾的,因为在第1节里,保罗是接纳智能派的宣称,而在第7节里,则是向智能派信徒解释,并非所有人都有他们所称的知识。

那知识的内容不能单从一节经文能解说明白。这知识是他们的神学或是他们的“象征宇宙”。智能派的一神论知识与他们同意吃祭物有关。但从第2节保罗把另一种知识的内容

^① 我同意默非欧克纳(J. Murphy - O' Connor)有关这一节救赎性的看法,见《哥林多前书第8章第6节:宇宙论或救恩论》(1 Cor. viii, 6 - Cosmology or Soteriology),见《圣经评论》85(1978):253-267。参 E. E. Ellis,《哥林多前书中的传统》(Traditions in 1 Corinthians),见《新约研究》32(1986):494。 *Ta panta* 在圣经中有两个意思:(一)创世(在新约)(参林前 11:12;弗 3:9;徒 7:50 = 赛 66:2;徒 14:15 = 出 20:11 = 诗 146:6;来 3:4;启 4:11);(二)新造(在新约)(参林前 15:27 = 诗 8:7;弗 1:9-10,21-22 = 诗 8:7;弗 4:10;腓 3:21 节 = 诗 8:7;另参来 2:5,8 节 = 诗 8:7;启 21:5)。



指示给智能派,那知识就是有关“软弱的”信徒过去拜偶像的经历。智能派“按他所当知道的,他仍是不知道”。换言之,保罗对“知识”之理解范围更宽,是涉及关系性的,远超过智能派的理性“知识”。这样,保罗尝试引导智能派跳出拥有知识的框框,进入关系的范围,爱怜的知识。保罗没有立即解释在第1节里“知识是叫人自高自大,惟有爱心能造就人”的意思,但在这里他把论证列出来。

笔者推测,智能派希望给软弱的信徒所造就的,是当“软弱的”信徒吃祭偶像之物时,他们能胜过自己不安的良心。如此,食物会把我们带到神的面前。^① 但保罗更正他们,并毅然地说:“不”(8节)。另外,智能派的论点可能是:如果我们不吃则有损;如果我们吃则有益。^② 但保罗加上“不”字于以上两句,更正他们错误的想法。在第7b节,保罗已经提出,祭偶像之物对于“软弱的”信徒所造成的负面影响。这支持了第8b节保罗更正智能派的理由。简而言之,智能派的信徒是站

① 第8节是保罗对智能派的纠正,而不是引句,正如下学者所说:George Findlay,《哥林多前书》(The Letter of the Corinthian Church to St. Paul),见《解释者》(Expositor)6(1900):404;F. W. Grosheide,《哥林多前书》(A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1955);J. Murphy-O'Connor,《自由或贫民区》,同前,第547页。这里我同意荷德(John C. Hurd)的看法(《哥林多前书的来源》,同前,第123页)。其他的看法,参C. K. Barrett,《哥林多前书》,同前,第195页;Hans Lietzmann,《哥林多前后书》(An die Korinther I, II, 4th ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1949),同前,第38-39页。

② 默非欧克纳把 *paristemi* 翻译为“带到审判座前”(297)跟上下文的含义有点格格不入。(见《哥林多前书第8章第8节的食物和属灵恩赐》[Food and Spiritual Gifts in 1 Cor 8:8],见《天主教圣经期刊》[Catholic Biblical Quarterly] 41 [1979]:292-298)。



在中立的立场,选择吃或不吃都可以,只是根据保罗的意见,他们应该在爱里运用权利,不要构成“软弱的”被绊跌的机会。

当时希腊人对权柄的看法与自由有关:“自由就是那些有权为所欲为的,那些没有权柄的就是奴隶。”^① 智能派认为知识就是权柄,因为知识是在一神论中与神合一的途径、使人成圣,所以知识带来自由。若是如此,有知识的人必运用他的自由或权柄。保罗却认为一神论注重的不是权柄的运用而是救赎性的造就,所以一个肯放弃自己权柄的人是一个有爱心的人。智能派者吃祭物及叫良心软弱者吃祭物,主要不是出于社交应酬或压力,^② 也不是因为他们对良心软弱者的粗鲁行为,^③ 而是有意地想造就他们。^④

总括而言,对于智能派,知识的意义是一种权利,^⑤ 能够自由行事,因为自由就是在神圣境界里之自我实现。反之,对于保罗,爱心却是自愿(自由)地放弃权利,为他人利益着想,保罗的论点和想法都是源于一神论——上帝与基督的创造及

① 《迪奥·克里索斯托》(Dio Chrysostom)14.17。

② 参 Margaret E. Thrall,《哥林多前后书》(I and II Corinthians. Cambridge, England: University Press, 1965),第64页及 C. K. Barrett,《哥林多前书》,同前,第196页。

③ 参 H. Conzelmann,《哥林多前书注释》,同前,第149页注34。

④ 参 Robert Jewett,《保罗人类学用语的研究》(Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings. Leiden: E. J. Brill, 1971),第173页。

⑤ 权柄是智能派的词汇而不是保罗的,因为:(一)这字在《哥林多前书》第6章第12节及第10章第23节出现,那里保罗引用会众的话;(二)保罗在《罗马书》第14-15章讨论同样的主题,但没有用这字;(三)保罗在这里指明是“你们”的权柄。参 Wendell Lee Willis,《哥林多的祭物:保罗在哥林多前书第八及十章的论证》,同前,第99页。



救赎工作。

《哥林多前书》第 8 章第 10 - 13 节

智能派的论点的钥字乃是权力/权利；保罗却指出他们运用权利可能带来的后果，就是如果“权利”缺了“爱心”便与“绊脚石”无异。以下就是保罗向他们继续游说的传道技巧。

一、从修辞上来看，保罗在第 10 节好像与一位虚构的对话者交谈，向他提出了一个问题。^① 这问题的作用能使读者重新看见所讨论的危机；另外，这亦成为“支持立论点”(*proserotonta*)，使修辞者的立论藉问题而得以增强。^② 反之，面对问题，反对者的立论就显得失去说服力。这具修辞性的问题也指出智能派在道德上的矛盾点，并且透过虚构的对话者，保罗容易使读者离开神学上的偏见，^③ 这样，会众对修辞者的论点较易作出客观的评论。第 10 - 11 节的问题带着讽刺，^④ 引导读者接受修辞者的劝说。

二、紧随问题而来的是一段严肃的、具教导性的说话，使读者确知问题的答案：吃祭偶像之物不能造就良心软弱的弟兄姐妹。

① 参 Heinrich Lausberg,《文学修辞手册：文学基础之奠定》，同前，第 1:379 - 384 页。

② 《亚历山大修辞学》(*Rhetorica ad Alexandrum*)，36. 1444b. 30ff；亚里士多德，《修辞学》，3.18。

③ Stanley K. Stower,《辩说争论与罗马书》(*The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico: Scholars Press, 1981),第 110 页。

④ 参 H. Conzelmann,《哥林多前书注释》，同前。



三、他们吃祭偶像之物所产生的“双重效果”(*conduplicatio*) (12 节), 先是使人质疑单有知识实在不足; 后是这行为只带来犯罪的结果, 而不是爱的表现。如果基督出于爱而为弟兄死去, 他们又怎可向弟兄们犯罪呢? 那就是人拥有知识的最大错误。^①

四、正当读者思考何谓正确行为时, 保罗作为宣讲者在第 13 节以个人的榜样为论点。

智能派信徒视软弱的良心与缺乏知识是相同的, 但他们却不正视其他弟兄姐妹在良心上的停滞 (*conscience lag*)。^② 智能派认为吃偶像之物可造就软弱的良心。正如第 8 节里的论证及 10 节的例子所提及的。这种同化他人知识的思想使智能派者自以为有能力、有权柄地随心所欲。他们高傲的表现原以为能拯救软弱的弟兄, 结果却事与愿违, 这带来了反效果及破坏性的结果: “那软弱的弟兄, 也就因你的知识沉沦了。” (11 节) “沉沦” 强调 “永远被谴责灭亡” 的意思, 在原文使用了 *apollytai* 的现在时态, 指出被谴责灭亡的过程正在进行中。^③ 保罗这论点给予智能派最强烈的否定, 叫他们不要再重复以往所作的。

另外, 智能派信徒视那些拒绝吃祭偶像之物者为 “软弱的良心” 者; 这是一种轻视的表达语句。因此智能派的读者以为

① 参 Cornifici, 《致荷利念的修辞学》(*Rhetorica ad Herennium*), 4. 28. 38。

② 参 Robert Jewett, 《保罗人类学用语的研究》, 同前, 第 425 页; J. Murphy - O' Connor, 《自由或贫民区》, 同前, 第 549 页。

③ H. Conzelmann, 《哥林多前书注释》, 同前, 第 149 页注 38。



“软弱的良心”(8:12)就是“软弱弟兄”(11节)。这种想法与诺斯底主义的信念一致:缺乏知识和能力的就是软弱,就是不属灵的及“没有灵性的人”,他们需要被光照和拯救。然而保罗却认为“软弱”这比喻不适合。其实软弱的良心与软弱的人是不同的。保罗不同意智能派的看法:把良心与存在(或者灵性)看为相等。因此,保罗的反驳乃是藉“弟兄”一词作为比喻形式描绘一幅图画,来转化智能派之思想:(一)他首先区分“良心”和“人”的不同,因为“良心”是自主独立的。保罗认为在文化意识的定义下,良心并非属于绝对原则的范畴。(二)保罗不同意哥林多智能派者的看法,认为“软弱的良心”是“软弱”,保罗屡次重申软弱的良心者是智能派者的“弟兄”(11-13节)。(三)智能派对于“良心”和“人”的理解十分不适当,因为保罗认为:如果良心软弱者做了一些事情是越出其所能接受之界限,他的人格(位格)将被摧毁。

保罗在第7、12节运用智能派者的用语——“软弱的”及“良心”,却在第10节里产生一个词组:“他的良心,正当他这个人软弱时”(译自原文)。在第7、12节的“他的”,使用了代名词,都是以平衡形式使用;所以,那软弱的良心属于“软弱的”(9、11节)。但在第10节时,“软弱的良心”和“软弱的人”却被分别出来。^①而且第11节里,“软弱的”以“基督为他死的弟兄”作为定义。在此之前,“软弱的人”以“有人”(7节)或在良心上软弱的(11b节)来形容。在这里,保罗指向那些

^① Robert Jewett,《保罗人类学用语的研究》,同前,第423页。



在爱里给予弟兄姐妹帮助的人。换言之，保罗的技巧是从强调“软弱的良心”转为“软弱的弟兄”，^①意即这些人是拥有良心。若智能派者不能体会“软弱的良心者”是有软弱需要的人，智能派者将不会在他们身上作出爱的行为；这极可能是保罗写下第 11 节的动机，呼吁智能派的人把爱心伸延至同属在基督内软弱的肢体身上。智能派者对那些他们所谓的软弱者所存的轻视态度和行径，刚好与基督的位格及工作背道而驰。于是保罗的结论是“得罪/伤害弟兄们”就是“得罪基督”。

基督与福音乃为“软弱者”而出现(林前 2:25)，因为无论从哪一方面来看，我们都可算为软弱的。有软弱的存在就提供了造就和建立人的处境和机会。保罗对软弱这身份赋予正面的评价，这是因为基督是为了他们死；就如第 13 节保罗的个人榜样，提醒他们的行为不要给别人带来“永远的绊跌”，^②这完全违背了原来的动机。保罗把“爱”——福音拯救的本质发挥得淋漓尽致。爱不能纸上谈兵，必须带有实际行动。所以，保罗以他的修辞和行动在最后一节的经文里证明爱的真谛。

① J. Murphy - O' Connor,《自由或贫民区》，同前，第 567 页。

② 看 Stahlin,“绊倒”(Skandalon),见《新约神学辞典》，同前，第 7 页：339 - 343; Henry G. Liddel 及 Robert Scott,《希腊英文辞典》，同前，条目“绊倒”(Skandalon)。



从整体看保罗在《哥林多前书》 第八章的修辞

保罗在《哥林多前书》的传道过程具备创造及转化的能力,并以基督为中心。^①“软弱的”一词虽然取材于智能派之用语,但它本身却是扎根于基督论上。对于祭偶像之物,“软弱的”所考虑的是实际层面上的意义(或价值);^②但智能派者所考虑的却是抽象层面上的意义(或价值),例如“智能”、“权利”等。然而,保罗却把这些意义升华,藉基督的榜样,以“爱”的题旨来解决智能派与良心软弱者之间的冲突。

在《哥林多前书》第8章第1-13节,保罗通过修辞技巧,描写成好像与哥林多的群体面对面地对话。所以,保罗运用了不同的隐喻,包含多种的声语论调(*polyphonic*)。我们可以从了解隐喻的理念得知保罗在修辞上的转化能力。在描绘上帝时,保罗与智能派者都用了相似的词汇和题目,但“基督”和“父”却是保罗所独有的。保罗使用了“父”、“弟兄”(姐妹)、“爱”来强调他的论点。对于“父”的隐喻,不论是从承袭或从亲密的关系来予以阐释,又或是两者兼备以表达一种家庭关系,若按上下文来看,笔者认为保罗用这隐喻来谈论亲密程度

① 沙林(Gerhard Sellin)提到基督为模范,参 Gerhard Sellin,《哥林多前书的主要问题》(Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes),见《罗马世界的升降》(Aufstieg und Niedergang der römischen Welt),2.25.4(1987):3025。

② 参 Chaim Perelman,《修辞学的领域》,同前,第28页。



(爱)和源头(创造者),主要是为了反驳智能派者自以为有知识及权利的属灵观。保罗一方面运用智能派者之常用语,一方面加入新的词汇,好让他们的世界观产生矛盾。例如,保罗以神为“父”、基督为“救主”、其他基督徒为“弟兄姐妹”等。保罗的属灵观是以交往的行动来劝勉弟兄姐妹要有平等互爱的关系。

另外,保罗的论据常以对比连接词“但”作标记,来反映会众自认拥有知识的属灵观。保罗说“惟有爱心能造就人”。他认为爱神才是真的知识(3节),而只有透过基督才能与神产生关系;他这样说是为要更正智能派者的神论。同时,保罗亦带来“基督”、“救赎”等词汇来补足他们的论据。真正“属灵的”必须与“软弱的”打上关系,而不是靠能力和地位来维持属灵的质素,他们之间应互相交往和互相照顾。

再到第10章第23节至第11章第1节,有证据显示,保罗在更正智能派者自称拥有知识的口号“凡事都可行”。他把这口号改为关系上增长的隐喻:“益处”、“造就”、“不要求自己的益处,乃要求别人的益处”、“要为那告诉你们的人”、“凡事都叫众人喜欢,不求自己的益处,只求众人的益处”。

保罗似乎赞同智能派者对于一神论的具体认识(参10:26),但他更关心“软弱的”之良心和情感上的看法和尊严。他以爱对抗骄傲,以确信对抗部分的知识,把抽象的理论藉爱心和关怀转化进入实际群体中较软弱的成员里。所以,保罗的修辞作用在于呼吁智能人实践“爱”的知识。

其实并不一定要在经文的结构上寻找多种的意识和事件



才能产生对话。透过保罗的修辞风格,亦能使读者体会其对话的意味,并且在哥林多教会具争论的情况下,保罗的修辞运作处理得十分好。密可思(Wayne A. Meeks)参考了巴赫金的理论,认为保罗的修辞并非以辩证方式进行,乃是以“多声道”方式进行(虽然巴赫金的研究原本是用于小说文体的辩证上,之后被应用于欣赏保罗的修辞技巧上)。^① 以下将探讨保罗如何调和哥林多人多元不和的声音:

首先,保罗在第1和4节中所说的“我们”就是那些主流群体的智能派信徒。这一群人认为运用他们自称拥有的知识是合理的(1-4节),但保罗却把他们这种思想与“他们自以为是的优越感”(8:7-9)作出对照。^② 此外,在第4节开首的“我们”,保罗早有伏笔把“软弱的”包括在内,使他们不致被摒弃;^③ 这样的修辞技巧能让哥林多教会群体之间有交谈的机会。“良心软弱的”在修辞文体中极可能亦是沉默的“软弱者”;所以保罗决意在第7-9、11节,让读者听见“软弱者”的声音,与这群体交谈。保罗在这方面的修辞运用是希望缔造一个彼此融洽相处的哥林多信徒群体,而不是让分裂和分歧

^① Wayne A. Meeks,《使徒保罗的多声道德》(The Polyphonic Ethics of the Apostle Paul),见《基督教道德学社年志》(Annual of the Society of Christian Ethics. Knoxville, TN:1988),第18页。

^② 同上,第19页。

^③ James A. Davis,《哥林多前书中个体道德良心与群体道德感的互动关系》(The Interaction Between Individual Ethical Conscience and Community Ethical Consciousness in 1 Corinthians),见《圣经神学领域》(Horizons in Biblical Theology)10(1988):16。



继续滋长,因为一个意见分歧的群体,必然无力面对道德、神学和社会等问题。

还有,保罗那些支持“软弱的”的言辞,并非单是他自己的声音,而是就多方面的意见发言。以下的句子便是一些例子:“知识是叫人自高自大,惟有爱心能造就人”(8:1b)、“若人以为自己知道什么,按他所当知道的,他仍是不知道。若有人爱神,这人乃是神所知道的”(8:2-3)、“但人不都有这等知识”(8:7a)、“食物不能叫神看中我们”(8:8)。保罗使用了一种中立、不主观的立场,以更正和挑战第1节的“我们”。另一方面,保罗没有意思要使智能派者的声音消失,因为他要巧妙地把他们的声音包含进去,只是不让他们主宰整个群体。所以,保罗在第4节容让他们说:“我们知道偶像在世上算不得什么。”

保罗更在第5-6节提到基督徒传统的“一神观”和“救赎观”;在第10节里,保罗以中立对话者的姿态,用批评的口吻质问智能派者那些具破坏性的行为。前面这些都是客观的声音。最后,保罗以个人的声音作为《哥林多前书》第8章第1-13节的总结。同样在《哥林多前书》第10章第23节,他重新加入智能派者的声音,但加上他对行为原则的表达。这附加的声音在《哥林多前书》第10章第24节再出现,以命题



(statement)方式成为群体的声音。^①

在《哥林多前书》第8章第1-13节出现的群体交谈,是保罗在修辞上的刻意安排。对于知识与爱心,保罗创造了一个“修辞事件”(rhetorical event),使各方为着互相建立造就之缘故能够彼此交谈聆听。这种群体交谈的结果是使“软弱的”能够雄辩其言;智能派者能学习如何建立他人;结果是双方都可以从相处中彼此成长。

笔者认为保罗的宣讲主要是关注基督徒群体中以爱活出真理,这与真理本身同样重要。有时顽固地持守真理可能使群体彼此建立造就受损。所以,保罗刻意地在《哥林多前书》第8章里的宣讲创造一个修辞事件,透过“造就”这对话过程,把智能派者、软弱的与保罗都拉上了关系。这种针对群体的转化过程,正符合十字架事件的救赎和包容性质。由此可见,保罗的修辞学和神学建立于基督和他的事件身上。这也是修辞者需从中学习的。

修辞的内容及表达的方式必须调和合一。只注重内容而忽略表达的技巧,会使修辞的说服力减低;只注重方法而忽略内容,会使信息空洞。当然,修辞者的责任不只是注重内容和方式而已,更重要的是必须懂得怎样把内容和方式配合起来。

^① 另外,保罗又在第25-26节鼓励“软弱的”;在第28-29节以“你们”——一群混合的读者警惕智能派者。在第28-29节中,“软弱的”的声音似乎可以主宰智能派者的自由。然而,在第31-33节,保罗突然带来一种声音,提到“神之荣耀”无所不在;接着,又以口令式的句子带出“犹太人、希利尼人,和神的教会”的声音,最后以“多声道”(polyphonic)的方式表达:“凡事都叫众人喜欢,不求自己的益处,只求众的益处”,从而突破群体交谈的平面。



圣经修辞学

例如,保罗向软弱的弟兄姐妹讲基督牺牲的爱,那么,他需要以爱作为他修辞的主题与方法,在对话式的修辞中让会众有机会在爱中学习彼此沟通、了解、接受、尊重。如果保罗提到爱而他的修辞方法是个人见解的分享而已,那么,他的修辞就失去效果了。

保罗也以身作则在修辞中鼓励会众,但这技巧不仅是见证的分享,更是在文章的结构中不可缺少的一环。所以,有时个人经历的分享在修辞中会占重要的位置,而不是次要的一环。当然,个人经历的分享要能激动及感化听众,使他们亲身认识到真理可以在生活中实践。



第十四章 修辞的内容与方法： 《哥林多前书》第 10 章

在《哥林多前书》第 10 章里，保罗继续处理会众如何面对曾献祭的食物这问题：怎样教训智能派信徒（这是指那些自称有知识的哥林多信徒），让他们知道在群体的生活中不可强逼那些良心软弱的会众吃曾献祭的食物；又如何能帮助良心软弱的信徒建立起来，变得刚强；还有，他们也不应该用软弱的良心作为影响智能派信徒在饮食上的自由。所以，保罗要处理两批不同会众的问题。而这里所讨论的是他在《哥林多前书》第 8 章的群体座谈式修辞对话后所作的答复。这段响应与《哥林多前书》第 8 章的修辞格式相同，均注重群体的造就。

保罗针对智能派的“凡事都可行”论调，提出不同的看法。“可行”是当时希腊道德哲学中常讨论的课题，^① 智能派信徒以为他们有自由的权力、可以为所欲为。“益处”也是在希腊

^① W. Foerster, “可行”(Exestin), 见《新约神学辞典》，同前，第 2:560 - 561 页。



道德哲学中常讨论的课题,^①跟一个人的自由及主权有关。^②“但”一词表明保罗与会众的论点不同。^③保罗曾两次引用会众的论点,但在引用的时候对之作出修改。这“复旨划分”(epanados)^④的方法意思是,智能派一而再、再而三地重复他们的立场,但保罗却表明他有不同的看法,他也重复了他的响应。^⑤

保罗所关心的是基督群体、教会的造就。^⑥第 10 章第 33 节里,他再次澄清群体造就的真谛:不是个人的自私自利,而是大众的共同益处。所以,保罗在第 10 章第 23 节解释了智能派的“凡事都可行”为“但不都有益处”及“但不都造就人”。

伟克生(D. F. Watson)认为第 10 章第 23 节与第 33 节是平行句,句子的两半都表达相同的意思;^⑦此外,这平行句亦引用了反论(antithesis)的方式来衬托保罗的信息。接着,保罗以古时流行的谚语来作为群体生活的规劝:“无论何人,不要

① Konrad Weiss,“益处”(Phero),见《新约神学辞典》,同前,第 9:70-72 页。

② 参 Wendell Lee Willis,《哥林多的祭物:保罗在哥林多前书第八及十章的论证》,同前,第 226 页。

③ 参《哥林多前书》第 11 章第 12 节。

④ 癸德联,《演说学原理》,9.3.35-37。

⑤ D. F. Watson,《从希罗修辞学看哥林多前书第 10 章第 23 节至第 11 章第 1 节:修辞问题的角色》(1 Corinthians 10:23-11:1 in the Light of Greco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions),见《圣经文学学刊》108(1989):304。

⑥ H. Conzelmann 说:“oikodomein 首要的意思是群体的建立而非个人的造就。这一点在十二及十四章更为明显。”(H. Conzelmann,《哥林多前书注释》,同前,第 176 页。)

⑦ D. F. Watson,《从希罗修辞学看哥林多前书第 10 章第 23 节至第 11 章第 1 节》,同前,第 303 页。



求自己的益处,乃要求别人的益处。”(10:24)^① 这句话是爱的提喻(synecdoche),表达爱的意义。爱的意义在《哥林多前书》第8章及第13章第5节都有谈及。

要在复杂的人际关系中表达伦理教训,保罗必须关注会众的组合:智能派及良心软弱者。当时的会众是相当复杂的,不同的会众有不同的困扰及要解决的问题,所以修辞者的响应不能偏于任何一面。我们且分析以下几节经文,看这是如何因应会众不同的需要而发出。

第25节是针对良心软弱者而说的。保罗鼓励他们要更新对饮食的观念,学习做自由人。凡市上^②所卖的,只管吃,不要为良心的缘故过问什么。^③ 因为追问所卖的食物是否献过祭就会带来良心的捆绑,不过问就不会被良心谴责。但是,为什么不要过问呢?是不是良心不可靠?抑或献过祭的物品跟祭鬼无关?从第26节来看,保罗认为不过问所卖的是否献过祭,可以让良心软弱者充分运用他们的自由。他在第26节的摘引(krisis)出自《诗篇》第24篇第1节,表示:“地和其中

① 参《便西拉智训》第37章第28节;《利未记》第19章第18节及《禧年书》第36章第4节。

② Ned P. Nabers,《市场:罗马考古研究》(Macella: A Study in Roman Archaeology), Ph. D., Princeton University, 1967; Henry J. Cadbury,《哥林多的市场》(Macellum of Corinth),见《圣经文学学刊》53(1934):134-141。

③ Robert Jewett,《良心》(Conscience),见《解经者圣经字典(辅助卷)》(Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement. Nashville: Abingdon, 1976),第174页;也见 W. David Stacey,《保罗的人观》(The Pauline View of Man. New York: Macmillan Co., 1956),第208页及 J. Murphy - O'Connor,《自由或贫民区》(哥林多前书 8:1-13, 10:23-11:1),同前,第568页。



所充满的，都属乎主。”这摘引跟犹太人的谢饭礼仪相似，谢饭是因为他们相信万物都归属于主。^①可见保罗对吃曾献祭的食物看法，跟智能派的立场较接近。保罗也同意智能派的看法，认为软弱的良心需要增强。只是，保罗的做法不像智能派不近人情的做法，勉强要求良心软弱者超越他们良心的标准及界限。因为这样只会令他们的良心被毁受伤，从此这人再没有自己判别是非的能力及道德标准了。如此，这人就被毁了(8:10-12)。^②

那保罗的方法是怎样的呢？他尊重良心软弱者的良心软弱，即使在那一刻他的道德判别力及标准并非完善的。保罗在《哥林多前书》第8章第10节先阐明良心的自立(从原文翻译为“他的良心，当他还软弱的时候”)^③。这样的写法表示良心与良心拥有者是分开的。如果良心与人分不开，那么保罗也不能提议软弱者增强他们的良心了。人必须主动地去改善自己软弱的良心，而良心是属乎自己的，所以他需要看到良心与人之间有分开自立的可能，才能达到保罗提到的建立自己

① 《米示拿·祝福》(m. Ber.)7:1:“若有三个聚集在一起吃，他们必须饭后谢饭。”都示达(Tosefta)说:“在还没有谢饭前，我们不可吃，因为‘地及地上所充满的都属乎主。’”(《都示达·祝福》[t. Ber.] 4:1)请看 Eduard Lohse,《哥林多前书》第10章第26、31节(Zu 1 Cor 10. 26, 31),见《新约研究及早期教会学刊》47(1956): 277-280及 Peter J. Tomson,《保罗与律法:使徒至外邦人书信中的拉比规条》，同前，第205页。

② 《哥林多前书》第8章说智能派使到良心软弱者“毁坏灭亡”、“触伤”、“永远的困锁”。

③ 大部分翻译本翻错了这一节，说是“他软弱的良心”(如和合本、NIV和RSV)。



的良心。

在第十章里,保罗希望他们能主动地操练增强自己的良心。在当时的膳食情况下,哥林多信徒很难避免不吃献过祭的食物,所以良心软弱者不能坚持以软弱的良心为理由,逃避挑选没有献过祭的食物,他们必须对症下药解决良心软弱的问题。

第 25 及 27 节以重复句(*conduplicatio phrase*)结束。^① 伟克生认为“良心”不是这句话的课题(如罗 14:14),^② 但他的看法是不正确的,因为良心在这一段也曾出现过。问题是如何处理软弱的良心?良心的软弱跟他们曾经拜偶像而产生罪恶感有关。^③ 良心软弱者如果吃献过祭的食物,他们就有罪恶感,因为他们拜惯偶像,知道祭物与拜偶像有关。虽然他们现在已信主,知道真神只有一位,但在情感的认知上他们还是感觉到偶像的威力,尤其是在祭物里。他们在头脑上承认神只有一位,偶像再不能控制他们,但在感性上却深感偶像的影响力。

智能派与良心软弱者的理性及感性知识是不一样的。智能派的信徒没有拜偶像的经历,所以对偶像没有感性的知识,只有理性的一神论知识。但良心软弱者对偶像的感性知识强

① 参《荷利念修辞学》,4.28.38;樊德联,《演说学原理》,9.3.28-29。

② D. F. Watson,《从希罗修辞学看哥林多前书第 10 章第 23 节至第 11 章第 1 节》,同前,第 305 页。

③ 因为他们为着良心而去察验市场的食物是否献过祭,这样就使他们对以往的罪有痛苦的感受。



烈过他们理性的一神论知识。所以保罗须劝他们克服理性与感性之间的距离,劝他们存感恩的心领受食物。增强信心的方法是从惧怕偶像转到感谢上帝,所以,第一步是要他们存感恩的心领受神所赐的万物(10:25-26)。

第二步是把良心与人分隔开来:不要过问良心。在第27节里,保罗劝勉他们若应邀往非信徒家里作客,就应该尽管吃摆在桌上的食物,不要为了良心的缘故去查问食物的来源。我们很难确定第27节的处境是在个人的家,^①或是公共的宗教场所(如同8:10,10:14-21),^②又或是半宗教、半社交的宴会。^③但保罗的劝勉是十分实际的,不但不会令他们伤及自己的良心,反而使他们的良心增强、自由得以运用,更让他们的理性和感性知识得以调和。

从第28-29a节,保罗开始对智能派说话。大部分学者都认为第28节还是针对良心软弱的会众。^④但是第29节与

① C. K. Barrett,《哥林多前书》,同前,第241页;Reginald St. John Parry,《哥林多前书》(*The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians in Revised Version with Introduction and Notes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926),第154页;M. E. Thrall,《保罗对良心的使用》(*The Pauline Use of SYNEIDESIS*),见《新约研究》14(1967):122。

② John C. Hurd,《哥林多前书的来源》,同前,第129页。

③ H. F. von Soden,《圣礼与道德:哥林多前书第8-10章的文学和神学理解》(*Sakrament und Ethik bei Paulus: Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor. 8-10*),见《保罗的著作》(*The Writings of St. Paul*. W. A. Meeks 编, New York: W. W. Norton, 1972),第260页。

④ 因为《哥林多前书》第8章和第10章都是处理会众的问题,而保罗的听众又是多元组合而不是单一的,所以在讨论中,保罗随时可换另一组会众。比如,第23-24节是对整体会众而讲,而第25-27节是对良心软弱者而讲,第28-29a节是对智能派讲。



28 节是不能分开的,因为第 29 节阐明了第 28 节中良心的主词是谁。^① 第 29 节说不该吃献过祭的食物,原因是为了别人的良心而不是为了自己的良心。所以,这个“不应吃的人”肯定是智能派的(就如《哥林多前书》第 8 章所讲的不要令人跌倒)。若第 29 节是针对智能派,那么第 28 节也是一样。在这节里“有人”告诉^② 智能派者说那食物是“圣洁的祭”。^③ 保罗说为了告诉他的人及良心的缘故,智能派者就不该吃。所以,保罗再次叫智能派信徒帮助良心软弱者,克服他们在理性及感性上对偶像的认识。第 29 节说他们不可吃,原因并不是为了自己,而是为了软弱者的良心。伟克生称第 29a 节的用法

① 在《哥林多前书》第 10 章第 25 - 31 节,三次使用“因为良心的缘故”,这可能是指着弱者来说的,如 Robert Jewett(《保罗人类学用语的研究》,同前,第 426 - 427 页)及 Johannes Weiss(《哥林多前书》,同前,第 265 页)都认为,这不可能出于强者,因为这里的用法没有其他词语附加解释,也没有轻视之意。

② 有关 *ton menysanta* 及 *tis* 的身份,请看 Wendell Lee Willis,《哥林多的祭物:保罗在哥林多前书第八及十章的论证》,同前,第 240 - 243 页及 Gordon Fee,《哥林多前书注释》(*The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1987),第 483 - 485 页。有学者认为他们可能是非基督徒客人(Hans Lietzmann,《哥林多前书》,同前,第 51 页)、主人或基督徒客人(Wendell Lee Willis,《哥林多的祭物:保罗在哥林多前书第八及十章的论证》,同前,第 241 页;C. K. Barrett,《哥林多前书》,同前,第 242 页;Robert Jewett,《保罗人类学用语的研究》,同前,第 427 页及 Archibald 和 Alfred Plummer Robertson,《哥林多前书注释》[*A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. New York: Charles Scribner's Sons, 1925],第 221 页)。

另外,*tis* 的用法是刻意的。*Tis* 是不定代词,指那身份不明者,可能是软弱者或非信徒。所以读者或智能派不知道对他讲话的是非信徒、基督徒,或是良心软弱者。那么,在这种情形下,智能派者就必须猜想到良心软弱者随时会在场。

③ 和合本翻“献过祭的物”,但原文为“圣洁的祭”,肯定是非信徒用的名词。



为 *interpositio* : 论证中穿插一些批注打断了在言语表达上连贯的思路。^① 但是第 29a 节并没有打断保罗的思路; 保罗在 29a 节作了严正的申明, 认为智能派有责任为良心软弱者着想。第 29a 节特意指出 28 节的良心是什么人的。

保罗似乎单为软弱者讲话而亏待了智能派的人。“为了良心的缘故”重复了三次(25、27、28 节); 三次所用的“良心”都没有“软弱”作为形容词(绝对性的用法), 与《哥林多前书》第 8 章第 7、12 节的用法不一样, 但却跟《哥林多前书》第 8 章第 10 节的用法相似。《哥林多前书》第 8 章第 7、12 节中提及的“良心”, 是智能派用来称呼那些不敢吃祭物的会众, 有看轻他们缺乏知识、灵命幼稚的意思。但在《哥林多前书》第 8 章第 10 节, 保罗把良心与一个人的价值及尊严分开。《哥林多前书》第 10 章第 25、27、28 节的用法也是如此, 可是这里所提的是良心软弱者的用法, 所以他们不用“软弱”这个字来形容自己。更微妙的是, 如此绝对性的用法已无形中显示出软弱者似乎有意使用他们的良心来衡量及控制智能派的行为。^②

第 29b 节显示智能派的自由可能已受到别人的良心所约束或审判(*krinetai*)。第 30 节也是智能派的发问: “我若谢恩而吃, 为什么因我谢恩的物被人毁谤呢?” 由第 29b - 30 节有

① D. F. Watson, 《从希罗修辞学看哥林多前书第 10 章第 23 节至第 11 章第 1 节》, 同前, 第 306 页。

② Hans Lietzmann, 《哥林多前后书》, 同前, 第 51 - 52 页; Heinz - Dietrich Wendland, 《哥林多前后书》(*Die Briefe an die Korinther* . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936), 第 83 - 84 页; C. A. Pierce, 《新约中的良心》(*Conscience in the New Testament* . London: SCM, 1955), 第 78 页。



两个“修辞问题”。保罗(10:31-11:1)的回答是,群体的造就较个人的自由更重要,保罗以学习基督的榜样作为他的看法,劝勉智能派信徒多为别人着想。^①

第29a-30节的两个修辞问题颇具说服力。^②第一、修辞问题向智能派指出,他们的自由虽然好像受约束,^③但事实上却不是自由的限制而是爱的表彰。第二、修辞问题提醒软弱良心者,不要用他们的良心来审判智能派的行为。第三、修辞问题让会众对话,这样,群体生活才有成长的机会。希腊化的犹太教常用修辞问题作为道德的教导。^④修辞问题的主要功用不是要得到答案,而是要带出作者的重点。^⑤保罗的“自问”(ratiocinatio)显示他对不同会众作的不同启发。

① Samuel Vollenweider,《新创造为自由:保罗及他世界观对自由的理解》(Freiheit als neue Schopfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989),第225-226页认为自由的使用是“Suspension von Exusia”(主权暂遏不用)。

② 癸德联,《演说学原理》,9.2.6-16。D. F. Watson,《从希罗修辞学看哥林多前书十章23节至十一章1节》,同前,第311-318页。

③ F. W. Grosheide,《哥林多前书注释》,同前,第243-244页;Jean Héring,《哥林多前书》,同前,第99页;J. Murphy-O'Connor,《自由或贫民区(林前8:1-13,10:23-11:1)》,同前,第555-571页。只有S. M. Reynolds,《另一个良心》(Another Conscience),见《长老会保护者》(Presbyterian Guardian)(March, 1969):32-34解释“另外一个”为“自己新的良心”,但如此的解释与保罗在《哥林多前书》第10章第29节不合。

④ 如《便西拉智训》第13章2b、第17-18节。J. Murphy-O'Connor,《斐罗与哥林多后书第6章第14节至第7章第1节》(Philo and 2 Cor 6:14-7:1),见《圣经评论》95(1988):57。参《罗马书》第11章第34-35节;《哥林多前书》第4章第7节,第7章第16节,第9章第7节。

⑤ 癸德联,《演说学原理》,9.2.7。D. F. Watson,《从希罗修辞学看哥林多前书第10章第23节至第11章第1节》,同前,第315页。



这两个修辞问题的答复只间接在第 31 - 32 节找到,因为连接词“所以”表示第 31 节之后是《哥林多前书》第 10 章第 23 - 30 节整段的结论。结论指出群体造就的目的与个人自由的关系。比如第 31 节提到“总要为别人着想,无论何事都要以荣耀上帝为目的而行”(从原文翻译)。^①“荣耀上帝”与“使他跌倒”(32 节)两者的关系是,前者乃属行为的目的,后者是不以前者为目的所造成的后果。“荣耀上帝”不单单是为别人着想、尊重别人,^② 虽然前者包括后者。“荣耀上帝”是造就行为的目的,也是造就行为最终的后果——使神得荣耀。第 32 节是第 31 节的补充(refinement):第 31 节说出保罗的动机是为了神的荣耀;第 32 节说出神的荣耀包括范围:犹太人、希利尼人、神的教会,意即所有人。“犹太人、希利尼人、神的教会”是“层累枚举”(accumulative list of inclusio)。

保罗最后以两个人物的榜样作为会众的典范来结束。首先是以他以自己作为范例,身为外邦人使徒,他传福音的原则是:“就好像我凡事都叫众人喜欢,不求自己的益处,只求众人的益处,叫他们得救。”(33 节)这范例是保罗常用的修辞材料(*topos*),比如他在《哥林多前书》第 9 章第 20 - 22 节说:“向软弱的人,我就作软弱的人,为要得软弱的人。向什么样的人,

① D. F. Watson,《从希罗修辞学看哥林多前书第 10 章第 23 节至第 11 章第 1 节》,同前,307。

② 同上,第 305 页;Wendell Lee Willis,《哥林多的祭物:保罗在哥林多前书第八及十章的论证》,同前,第 252 - 254 页。



我就作什么样的人,无论如何,总要救些人。”^①接着,保罗也举了基督的典范:“该效法我,像我效法基督一样。”(11:1)这一句有两个字很重要:“效法”和“基督”。“效法”不是死板的照抄或僵硬的翻印。^②“效法”是古典哲学、道德及修辞学科中的重要学习方法,即灵活主动地模仿学习。基督是典范,所以保罗效法基督。保罗效法了基督的什么呢?从上文的意思看来,保罗效法基督十字架的爱,即对万事及万人都包容的爱,以及神人复和的爱。基督是神人关系中合一的桥梁,祂也是最包容人的,包括软弱者和智能者。

卡西特利(Elizabeth A. Castelli)误解了保罗在此处以他与基督同等地位及权柄来叫哥林多会众顺服。^③但我们已看到保罗如何鼓励会众彼此关怀造就。所以,保罗不会以在上的权威来逼令在下的顺服。反之,在对话式的陈述(dialogical rhetoric)方式中,不但智能者与良心软弱者是平等的,甚至保罗与会众也是站在同一位置上沟通分享,平等地过着群体生活。所以,保罗的讲论注重群体中各成员在彼此扶持下成长。

在第10章第23节中,保罗同样地引用了许多智能派人士的立场。比如“凡事都可行……”(智能派人士的立场),保罗即回答称:“…但不都有益处”。在第10章第33节,我们就

① 参 David Daube,《新约与拉比犹太教》(*The New Testament and Rabbinic Judaism*. New York: Arno Press, 1973),第336-341页。

② Elizabeth Castelli,《效法保罗:权力的论述》(*Imitating of Paul, A Discourse of Power*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991),第59-87页。

③ 同上,第112-113页及 Elizabeth A. Castelli,《哥林多前书中权力的解释》(*Interpretations of Power in 1 Corinthians*),见《符号》(*Semeia*)54(1991):1216-217。



可窥见保罗个人的修辞模式是以何为准则的。“就好像我凡事都叫众人喜欢,不求自己的益处,只求众人的益处,叫他们得救。你们该效法我,像我效法基督一样。”(10:33,11:1)若要把保罗个人在修辞上的模式描写出来,那保罗的修辞模式可称为一个效法十架的模式,是一个以十架为中心的模式。

从第8-10章,我们可以看出修辞学的“内容”与“方法”是一样的。如果内容是讲到两班各持不同意见的人应该并处和谈的话,那内容就是注重整体的造就。至于修辞学的方法也是如此,意即在保罗的修辞方法中,就是希望这班人皆能采用群体沟通为主。保罗若在第八至十章中只是把他个人的意见直接写下来,而没有采用任何一方的立场,这按“修辞学”的角度来看,就不够利害了,因为这方法与内容并不相称。这里,保罗就看出他的内容跟方法必须以十字架为中心,因为他深知道在十字架上神与人沟通的地方,就是我们所谓的“救赎”。在此,我们同样也见到十字架上“圣”与“俗”的交汇点,意即在十字架上我们并不能把我们的生活划分,划出圣俗之别。我们不能认为吃饭为世俗,祷告才是属灵,我们绝对不能如此划分,因为十字架本身就已经代表着那最神圣的,已经渗透到我们日常生活的各个层面中了。所以,当面对任何教会道德问题时,保罗认为,皆可以用十字架的真理来解释。那么,最后有关“强”与“弱”的关系,也同样在十字架上彰显出来了,因为耶稣基督在十字架上的救赎,不单包括那些软弱的人,也同样包括了那些刚强的人,意即在十字架前,我们每一个人都是平等的,我们都不能称自己是有知识的、有学位的;



所以更蒙神喜悦；我们也不能认为自己是没有知识的、是软弱的，所以离开十字架更远、更低。

因此，若十字架是神与人沟通的地方、圣与俗的交汇点、强与弱的并存点，那么，保罗于《哥林多前书》八至十章中所要表达的真理，就必须引用这样的一个方法来表达出来了。保罗的响应是效法基督在十架上“牺牲小我、完成大我”的真理。效法保罗（*imitatio Paulus*）的基础是效法基督（*imitatio Christi*）。所以，我们最终要效法的应该是基督。保罗要智能派及良心软弱者学习的功课，就是在处理教会内的争执（如吃祭过偶像的食物、恩赐的运用、圣餐的分享）时，应该持守沟通对话的心态和做法。意思就是，在对话分享中学习互谅互让、互相尊重。在处理教会有关真理的问题时，保罗要他们以基督的博爱为中心。在群体生活中，个人主权及自由的运用，必须以群体（尤其要为软弱的弟兄姐妹着想）的造就为准绳，以爱心来包容及建立。基督博爱为中心原则，成了保罗在这里解决会众问题的方法和内容。

从希罗古典修辞学的角度来看，保罗是一名修养很高的基督教演说家。他以基督的事件作为讲论的内容及方式。他的修辞格式及信息于此就如血肉相连、唇齿相依。



第十五章 呼召与拣选的修辞： 《帖撒罗尼迦前书》

拣选和呼召的词句经常在保罗的书信中出现,特别是在《帖撒罗尼迦前书》及《罗马书》。^① 本篇尝试从修辞学的角度,理解《帖撒罗尼迦前书》中有关呼召和拣选的辩证效果。有关呼召的主题出现在《帖撒罗尼迦前书》的:(一)引言(*exordium*: 1:2-10节中的第四节);(二)第一个序言(*narratio*: 2:12);正论(*probatio*: 4:7,5:9);和结语(*peroratio*: 5:23,24)都可见一斑。而在《帖撒罗尼迦后书》,这个主题只出现两次:分别是在引言开首(*exordium*: 1:11)的感谢语,以及在正论中第一个论据(*probatio*: 2:13-14)。

① 参《罗马书》第4章第17,第8章第30节,第9章第7、11、24-26节;《哥林多前书》第1章第9节,第3章第12节,第7章第15、17、18、20-22节(出现两次),24,第10章第27节,第15章第9节;《加拉太书》第1章第6、15节,第5章第8、13节;《以弗所书》第4章第1、4;《歌罗西书》第3章第15节;《帖撒罗尼迦前书》第1章第4节,第2章第12节,第4章第7节,第5章第9、23、24节;《帖撒罗尼迦后书》第1章第11节,第2章第13、14节;以及教牧书信的《提摩太前书》第6章第12节和《提摩太后书》第1章第9节。

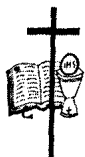


对呼召和拣选之经文的修辞分析

一、“被神所爱的弟兄啊，我知你们 是蒙拣选的。”(帖前 1:4)

第1章第4节是《帖撒罗尼迦前书》前言(1:1-10)的其中一部分。这个前言让听众预备接受保罗之言。保罗称赞会众有不止息的“信、望、爱”，借此鼓励他们。“被神所爱的弟兄啊”是一句起首佳言(*captatio benevolentiae*)，目的不单是要加强信誉，更是要培养信心群体的精神，以致保罗的言辞(*logos*)和他那动人的情感(*pathos*)能互相影响会众。前言的修辞形式是感恩。感恩的原因是保罗知道他们与永生神美好的关系。保罗的感恩是要再次向他们保证，他知道他们受苦得救，是在于与父神并这个属灵家庭中其他成员的合一关系：“我们知道……弟兄们……拣选”。

《帖撒罗尼迦前书》的引言(*exordium*)含有暗示(*in-sinuatio*)之意，因为“其中所讨论的事被视为是似是而非的反论，它合理与否、或其文化社会的接纳性，或適切性，都非常有



疑问”。^① 伍尔纳指出某些暗示的特征，都显出《帖撒罗尼迦前书》中不通顺的辩论，例如第1章第6节中的逆喻 (oxymoron) (在大难中有喜乐) 与“充足的信心”成对比；在一章5节有关“信、望、爱”的辩论；以及“权能/圣灵/充足的信心”等用语。暗示的修辞在受苦的信息中是有力的，因为苦难和喜乐被解说成是可以并存的。

保罗要与会众讨论的课题是：神的呼召与受苦的关系为何。保罗以感恩祷告作为一种亲切的修辞方式去坚定群众的信心。这种感恩的修辞方式，在神启示的亮光下，揭开了修辞者的性格 (*ethos*)，并将受众的情感 (*pathos*) 带到属神的范畴下，使载有神恩典的道更有能力。当提到受苦的争议命题 (*stasis*) 时，这个祈祷和感恩的修辞强而有力地带出辩说者的保证和安慰。

在这个保证中，有两个词组极为明显：“神所爱的弟兄啊”和“你们是蒙拣选的”。“神所爱的弟兄啊”，这句话再一次在《帖撒罗尼迦后书》第2章第13节出现，这句话常被《申命记》的作者用来形容被掳期间神对以色列的爱 (申 33:12; 赛 44:2)。保罗在《罗马书》(参看 1,9,11:28) 也用这词组，论到神对全人类 (包括犹太人及外邦人) 那无条件及包括一切的大爱。在《帖撒罗尼迦前书》里，重点则在神那无条件的接纳和爱的

^① W. Wuellner, 《反合夸示为帖撒罗尼迦前书的辩解结构》(The Argumentative Structure of 1 Thessalonians as Paradoxical Encomium), 见《帖撒罗尼迦书信》(The Thessalonian Correspondence. Raymond Collins 编, Leuven: Leuven University Press, 1990), 第118页。



确据。

“弟兄”的群体角度也是非常重要的,因为神呼召群体,或说神呼召个人进入群体中。在两封书信中,保罗从未提过个人的名字;反而他常常称呼他们为弟兄们。为何?特别是当群体面对逼迫时,苦难往往使个人从所属的忠实群体中分离出来,保罗注重群体意识就显得重要了。故此,当我们理解“拣选”得救的观念时,必须看重成为属灵家庭的一分子。这个理解对受众的情感在两方面是有效的:

第一,解决受苦问题的最佳方法,就是在一个群体的环境中孕育盼望。

其次,城市化对人心的分离孤立只能在神呼召的群体中再次建立。群体维系的观念对于那些原本根植于城市却离开此关系的信徒来说(因为他们信主,逐渐受到城市人排斥),是有说服力的。保罗所宣讲的家庭和新世界实况的信息,在修辞上是明确有效的。这些修辞对于那些渴求一个新社会体系或乌托邦社会的工人来说是适切的。“弟兄们”和“拣选”两者都是代表家庭的词组,据密可斯的看法,它们都有“归属语句”的作用。^①这种语言同时也增强了他们的群体意识,使他们能继续在一个敌视的世界中生存。

在七十士译本中完全找不到“呼召”(ekloge)这名词,但动词 eklegomai 却十分普遍,与希伯来文 bhr“选择”及“拣选”一

^① W. Meeks,《第一批城市基督徒:使徒保罗的世界》(First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. New Haven: Yale University Press, 1983),第85页。



字的意思大同小异。^① 在旧约中, *bhr* 是指以色列民, 因为他们是神的选民。^② 这字往往以众数形式出现, 是形容子民与耶和华的关系, 他们是归属耶和华, 为耶和华所亲爱的。在伪经中, 这名词 (*bhr*) 是形容在以色列中一群分别归耶和华的敬虔派。^③ 如果分别为圣是与目的有关, 则 *ekloge* 这字是规限在 *eis ti* 或 *hina* (为了) 的解释中。同样, 保罗在这里用了 *hoti* (因为) 表明拣选的原因和目的。

在两约中间的启示性文献中, “拣选”的观念带出安慰, 以致抵抗或驱走仇敌的意思。^④ 由于我们不能在七十士译本中找到“拣选”一字, 而且这里所用的用语是一个抽象的名词 (“神对你的拣选”), 所以保罗的意思是否指着神预定某些人或个体得救或灭亡? 神是否给人有自由意志等神学问题, 都不是当时讨论的论题, 亦不是最主要的论题。保罗似乎在强调神的自由意志: 祂是那位在帖撒罗尼迦人中, 存着旨意创造万物的主宰。再者, 史奈根 (Shrenk) 也观察到 “这个呼召

① L. Coenen, “选召” (*Ekleptomai*), 见《新约神学新辞典》(*New International Dictionary of New Testament Theology* [NIDNTT], 3 vols. C. Brown 编, Grand Rapids: Eerdmans, 1975-1978), 第 1: 537 页; Schrenk 及 Quell, “选召” (*Ekleptomai*), 见《新约神学辞典》, 同前, 第 4: 144-176 页。

② 参 Schrenk 及 Quell, “选召”, 见《新约神学辞典》, 同上, 第 4: 144-176 页。

③ I. H. Marshall, 《论帖撒罗尼迦前书与帖撒罗尼迦后书的拣选和呼召》 (*Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians*), 见《帖撒罗尼迦书信》, 同前, 第 262 页。

④ 参 Schrenk 及 Quell, “选召”, 见《新约神学辞典》, 同前, 第 4: 170 页。



(*ekloge*)是圣灵在群体中以大能表明出来的”。^① 保罗安慰的信息,可能是要改正会众对蒙拣选的地位和优越等极端的千禧年观念。

“呼召”一字是当时一个军事和政治用语,是蒙拣选以达成一个目的,或要完成一个任务的意思。保罗在这里的措辞是要鼓励会众,使他们继续鼓励其他人,甚至鼓励那些在马其顿的基督徒。保罗的鼓励,不单是为了使这群人的灵命得以富足成长,更是要他们成为别人的祝福。如此,他不单建立了这群人的生命,也帮助他们面对逼迫。保罗这种肯定信徒的方式,在修辞形式上可归类为逆喻(*oxymoron*),或是“文学上的神秘主义”,^② 是一个修辞上的“比喻”,以一些逆事去重建“一个实况的清晰异象”。^③ 帮助别人不单不会损耗一个人的力量,相反,会使一个人更有力量去面对逼迫。

如果呼召是有目的的话,那么那个目的又如何成为人的苦难呢? 保罗郑重陈述一个“委身信仰”的明确实况。^④ 保罗不只详细解释神在会众生命中的目的,更指出他们有特别荣誉,因为希腊字 *kaleo*, *klesis* (呼召)的用法正有此意思。再者,正如爱狄逊(C. Edson)指出的,在帖撒罗尼迦有很多宗教

① 参 Schrenk 及 Quell,《选召》,见《新约神学辞典》,同前,第 4:179 页。

② Kenneth Burke,《意图的修辞学》(*A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969),第 324 - 328 页。

③ Chaim Perelman,《修辞学的领域》,同前,第 126 页。

④ W. Wuellner,《反合夸示为帖撒罗尼迦前书的辩解结构》,同前,第 133 页。



信仰,都传讲着一个喜乐来生的盼望。^①然而,保罗却宣讲福音不是没有苦难的,这与当时激进的千禧年思想有很大的对比。

二、“……劝勉你们,安慰你们,嘱咐你们……

要叫你们行事对得起那召你们进祂国得祂荣耀的神。”(帖前 2:11-12)

《帖撒罗尼迦前书》第2章第12节是在第2章第1节至第3章第13节的序言(*narratio*)中,那序言描述了已发生的事件,或是一些预期将要发生的事。若是那样的话,保罗就是承认不论过去、现在、将来,在帖撒罗尼迦的侍奉,都是在类似的受苦境况中进行。这与引言(*exordium*)中保罗称许自己和会众在过去和现在长时间忍受苦难有关。保罗与会众有相同的境遇之所以重要,是因为它成了修辞上的共享材料(*topos*)。在引言(*exordium*)中,保罗称赞受众的信心,提到他们成了他自己及主的效法者(1:6)。在此,保罗举例说明他在帖撒罗尼迦的侍奉怎样遇到反对及难处。即使是在患难中,保罗与会众的信心都得到保证(1:5),因为神是那位呼召他们的(2:12)。

在这群会众的心目中,国度和荣耀等字眼是形容一位在政治上出现的弥赛亚:在亚古士督(Augustus)时期,他们期望在新时代出现一位属神的统治者。与保罗信息中基督那将要

^① C. Edson,《马其顿第三篇:帖撒罗尼迦教派》(Macedonia, III. Cults of Thessalonica),见《哈佛神学评论》41(1948):165。



来临的国度相比,这种形式的弥赛亚主义必定吸引不少会众。在《帖撒罗尼迦前书》第2章第12节中,呼召(*kalountos*)一词用了现在进行式,强调神的国度和荣耀正在有动力地前进,而且即将完美地实现。

基督徒蒙召进入神的国度和荣耀中,并不代表没有苦难。毕达(E. Best)以“正常的逼迫”一短句突出这点。^① 鹤克(Ronald F. Hock)以社会经济角度,将帖撒罗尼迦的基督徒划分为一群被剥夺的低下阶层劳工。^② 如果会众的身份是如此的话,那呼召人进入神的国度与荣耀的语句,就显得更强而有力了,因为那语言本身打动了听众的内心,对他们说话。它为那些被剥夺、渴望乌托邦和弥赛亚得胜临在的劳工,提供了盼望和解脱。

在序言(*narratio*)中,这节经文用了榜样和效法作为修辞的铺排。在保罗及当时的劝勉传统中(*paraenesis tradition*),效法占了一个重要的地位。^③ 保罗不但没有强调权威和顺服,相反的他用了效法的功用,培养彼此更紧密的关系,及培植信徒对神的信心。所以,我们见到文中论到保罗、他的同工,以

① E. Best,《帖撒罗尼迦前后书注释》(*A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. London: Adam & Charles Black, 1972),第135页。

② Ronald F. Hock,《保罗侍奉的社会处境》(*The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia: Fortress Press, 1980),第34-36页。

③ W. Meeks,《第一批城市基督徒:使徒保罗的世界》,同前,第27页。参B. Fiore,《苏格拉底与教牧书信中个人例子的功用》(*The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Rome: Biblical Institute, 1986)。



及帖撒罗尼迦人相同的受苦经历的叙述时,都是如出一辙,为要达到相同的目的。这个榜样和效法的修辞是有效的,因为若用佩雷尔曼的用语说,就是达到“互惠”精神了。^①借此,便带出了帖撒罗尼迦人和保罗的独特处境,以及呼召的必要性。他们所面对的苦难,成了各自生存经历中的共苦伙伴。这个经历由个人扩大到群体,以至神的国度,成为一种集体的力量。因此,呼召的语句在逼迫的处境中培养了他们的力量和异象。用伯克(Kenneth Burke)的说话来理解保罗这种修辞技巧,应解释为“认同”(identification)的论证法。^②换言之,保罗是想用呼召的语句去认同受众的经历,让他们知道在那经历上,他是与他们同一阵线的。结果,保罗这种说服性的言辞,带出了背后的精神,亦引导听众去认同他的说法。保罗是那位与他们站在一起的,正因如此,所以他们效法保罗,也效法主。

董费特(Donfried)指出保罗与他的同工的侍奉,对于那群拥护执行该撒谕令的人来说,有着政治上的煽动含义。因为保罗是冒着违反这股皇室的势力,宣扬另一个主,另一个好消息,另一个国度。如此的含义当然不是保罗表层的用意,因为他的书信都是以教牧和神学为目的的。但是,保罗传讲的福音的深层结构对于罗马帝国的意识形态有其解构作用。在帖撒罗尼迦的军事和经济及宗教的自由和多元化下,在第一世

① Chaïm Perelman 及 L. Olbrechts - Tyteca,《新修辞学:论辩明》,同前,第 221 页。

② Kenneth Burke,《意图的修辞学》,同前,第 20 - 21 页。



纪就冒起了对罗马女神及君王的崇拜。在亚古士督统治期间,该撒的庙宇就建成了,犹流(Julius)被供奉为神。早于公元前29年,该撒的头像在钱币上出现,指明他是神。^① 该撒犹流的养子亚古士督拥有神明之子(*divi filius*)的位置。罗马的王室神学认为祭司制度和帝王是神明,这除了标志着罗马帝王和他的继承人的合法性外,更表明帝王施恩的传统。罗马的祭司是罗马城的赐福者,也是亚古士督的保护者。

纵观以上简述有关王室的意识形态,就可以理解到保罗和帖撒罗尼迦的基督徒在传讲和活出福音信息时,所遇到的是那帝国主义的反对。帖撒罗尼迦城的教会是保罗第二次宣教旅程中亲自建立的教会。据《使徒行传》第17章第1-4节记载,保罗和西拉在主后五十年到帖撒罗尼迦城后,就进入犹太人的会堂。保罗论到基督必须先受苦然后复活,耶稣就是那位基督。帖撒罗尼迦城的犹太人普遍不领受福音,不信的原因出于两约之间孕育的“弥赛亚强人”观念,所以不能接受卑微受苦的主耶稣,并十字架的羞辱。犹太人不但逼害保罗,更造谣报官,以致帖撒罗尼迦城的信徒亦受本地人憎厌逼害,受着政治和社会的压力。小数犹太人以及很多希腊人包括一些上流社会的妇女都相信了基督的福音,信徒都聚集在耶孙的家中。不过,有一大群帖撒罗尼迦的犹太人被保罗宣讲的信息耸动了,煽动市民和暴民去反对保罗。当他们在耶孙家

^① C. Edson,《马其顿第二篇:帖撒罗尼迦的国教》(Macedonia, II. State Cults in Thessalonica),见《哈佛对古典文字学的研究》(Harvard Studies in Classical Philology)51(1940):127-133。



中找不到保罗和他的同伴时,就把耶孙和几个弟兄拉到地方官那里,指控他们:“那搅乱天下的,也到这里来了;耶孙收留他们。这些人都违背该撒的命令,说另有一个王耶稣。”(徒17:7)《使徒行传》的叙述告诉我们,有一群市井匪类被煽动攻击耶孙的家,保罗和其他人就是住在那里。保罗的宗教信息被那些反对福音的人误解为具政治爆炸性。

《帖撒罗尼迦前书》第2章第12节中的呼召语句不单带来了盼望和安慰,而且更指出一个事实,就是神要呼召这群受众进入祂自己的国度。

三、“神召我们,本不是要我们沾染污秽,
乃是要我们成为圣洁。”(帖前4:7)

《帖撒罗尼迦前书》第4章第7节是属于第4章第1节至第5章第22节一段正论(*probatio*)之内,在那里保罗详细说明圣洁的伦理教训。朱伟特称这部分为正论中第一个论据的“劝诫神圣基础”。^① 朱伟特称《帖撒罗尼迦前书》第4章第1-9节的用语为劝诫(*paraenetic*)。^② 在所有保罗书信中,就只有这里用了“教导”(*parengelias* 中文圣经没有直接翻译出)这个名词。本段经文及《罗马书》第8章第8节都分别用了“神的旨意”这词组,而两者都是与呼召的语句一起出现的。

① R. Jewett,《帖撒罗尼迦书信:保罗修辞与千禧虔诚》(*The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric And Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress Press, 1986),第75页。

② Donfried,《帖撒罗尼迦宗派》(*Cults of Thessalonica*),见《新约研究》31(1985):341。



在这里及在哥林多书信中都分别用了“淫行”(porneia)这字;两段经文都是指那些不道德的试探。董费特认为 skeuos 一字乃指男性性器(membrum virile)而说的,而 ktaomai 这动词则是指“管辖”(skeuos)。^① 这个假设对于很多神秘宗教来说可能是正确的,但这样读保罗的书信,就显得造作不贴切。笔者认为把 skeuos 解释为“妻子”则较合理,而以 ktaomai 为“婚姻”中“娶或占有”之意。这种解释与拉比对婚姻的理解是一致的。

保罗在这里这种创新的修辞法,明显不是取自希罗的资源,而是出自犹太。他这种犹太式的修辞活现在整个修辞的铺排中。汤逊(Peter J. Tomson)称这段落(帖前 4:3-7)为“保罗给帖撒罗尼迦外邦人教会教导的要理问答中,三个关乎真理的主要诫命(halakot)。”^② 第一个真理是要圣洁,禁诫所有不洁的事,这与挪亚时的诫命(Noahian commandments)有关(帖前 4:3)。第二条诫命是要逃避使婚姻落入放纵私欲的境况中(帖前 4:4-5)。在第 4 章第 6 节中,则很明显提到第三条律例是禁止商业犯罪。

我们不能从“控制”一词中为“抑制”这观念找到支持,但却可在《帖撒罗尼迦前书》第 5 章第 14 节对反抗者行为的新研究的亮光下找到支持。传统上,对反抗者的理解是“闲荡

^① Donfried,《帖撒罗尼迦宗派》(Cults of Thessalonica),见《新约研究》31(1985):341,第 342 页。

^② Peter J. Tomson,《保罗与律法:使徒致外邦人书信中的拉比规条》,同前,第 91 页。



者”或“闲散者”。^① 朱伟特接续史壁克(*Ceslas Spicq*)的研究,认为“那名词的基本意思是违反自然或神的秩序的”。^② 这个意思使我们对《帖撒罗尼迦前书》第4章第5节论到有些会众“放纵私欲的邪情,像那不认识神的外邦人”的不恰当和顽梗的行为有所领悟。他们不但没有戒除这种不圣洁的性行为,而且更是任由私欲放纵。

帖撒罗尼迦人在性方面的自由比其他地方的会众更大。在一些神秘宗教中,亦有透过性行为作为敬拜神明的途径,而帖撒罗尼迦人似乎不同意保罗在第4章第2-6节中提出有关传统婚姻、性,及从高等观念。至于保罗与那些宗教领袖之间,是否像朱伟特所猜测一样发生争辩,就很难鉴定了。^③ 可能那些反抗者一方面反对保罗的教导(参4:2),另一方面又参与放纵私欲和不道德的商业行为。

神呼召的目的是很清楚的。《帖撒罗尼迦前书》四章7节说神呼召我们,不是“为了”(epi)圣洁,而是“在”(en)圣洁中。“为了”(epi)和“在”(en)二字是可以互相对调使用,但这里是要突出被召的目的,是要“进到圣洁里”。旧约的先知并没有用“圣洁”(hagiasmos)这词汇去代表一个纯洁的人或一种虔诚的本质。对于他们来说,圣洁是属于那圣者耶和華;而人

^① George Milligan,《保罗致帖撒罗尼迦人书》(*St Paul's Epistles to the Thessalonians*. New York: Macmillan, n.d.),第152-154页。

^② R. Jewett,《帖撒罗尼迦书信:保罗修辞与千禧虔诚》,同前,第104页。参Ceslas Spicq,《帖撒罗尼迦的闲散者?》见《神学研究》(*Studia Theologia*)10(1956):1-13。

^③ R. Jewett,《帖撒罗尼迦书信:保罗修辞与千禧虔诚》,同前,第169页。



是属于耶和华的,所以就应该活出有道德、正直、品德良好的生活(参出 29:43;利 19:2;诗 18:30,101:2、6;彼前 1:15)。这就是神呼召的目的:“神的旨意就是要你们成为圣洁。”(帖前 4:3)凡与神有关系的人,必须实际经历过神供应能力,胜过罪恶或不洁之事。成圣并不是靠人的能力就可达成道德的完全;乃是唯独借着信心与神连合,并且借着圣灵的工作,实际地践行出神的目的的一个过程。所以,保罗在这段落的首句就劝勉帖撒罗尼迦人:要学习“知道怎样行,可以讨神的喜悦,就要照你们现在所行的,更加勉励。”(帖前 4:1)

这个圣洁的用语,不单带出了在神的旨意中为帖撒罗尼迦人的生活方式所定的目的,更令人醒觉到圣灵是常常引导,加能赐力给他们,使他们察觉神的同在,并且过着讨神喜悦的生活。

“我们在《出埃及记》第 12 章第 16 节和《利未记》第 23 章第 2 节及之后一段经文中,找到呼召和圣洁两字,这个事实可能赞同了呼召和圣洁两者合并的观念……”^①,而这最能解释对婚姻、性和行商规矩的圣洁呼召。保罗暗示了这个旧约的主题,并且自由地引用了犹太人的修辞。*Ekalesen* 一字的过去时态显示,当会众从偶像转向神时,神最初的呼召就临到他们。一群被逼迫的群众不能随波逐流或放弃信仰,而必须忠于神的呼召。福音的能力和真实,并不在于群众中有人宣称自己是属于圣洁的派系,而在于群众在逼迫和压力下仍有生

^① K. L. Schmidt,《呼召》(Kaleo),见《新约神学辞典》,同前,第 3:496 页。



命的改变。在这里修辞的用意是游说会众,叫他们知道神呼召他们是有一个目的的。当他们从那呼召的言辞中知道神呼召他们的目的时,盼望就油然而生。

四、“因为神不是预定我们受刑,乃是预定我们
藉着我们主耶稣基督得救。”(帖前 5:9)

《帖撒罗尼迦前书》第 5 章第 9 节是属于第 4 章第 1 节至第 5 章第 22 节一段正论中,讨论了救恩启示性的盼望。保罗在危险的环境中提出救恩的确据,以此继续鼓励会众。这节经文的政治背景及其上下文,都帮助我们看到保罗有力的修辞。董费特称《帖撒罗尼迦前书》第 5 章第 3 节是“一个对初期主流宣扬罗马安稳的正面攻击”。^①或许第 5 章第 2 节是一句带有政治色彩的句子。“来到”(parousia)的意思是一个人物、帝王、君王或城中的官员来临、到达或临在。基督徒等候那要再来(帖前 2:14, 3:13, 4:12, 5:23)的主,祂将引进新国度,建立千禧统治,并审判当今掌权的帝王。这末世性福音及千禧盼望对罗马帝国及君王崇拜是个威胁,故基督徒所受的逼迫不少是从帝国而来。^②帖撒罗尼迦的会众也将罗马帝国的恩慈传统(Benefaction tradition)民主化,罗马君王本是帝国的保惠者及施恩者,如今转化为所有信奉基督者都应施恩惠、供恩慈给教内甚至教外的人。如此对恩慈传统的诠释是抗衡

① Donfried,《帖撒罗尼迦宗派》,同前,第 344 页。

② 参 Klaus Wengst,《罗马和平与耶稣基督的平安》(PAX ROMANA and the Peace of Jesus Christ. John Bowden 译,Philadelphia: Fortress Press, 1987)。



罗马的政治文化,故许多人对保罗和帖撒罗尼迦信徒的控诉不但是造反和推翻帝国,也是无神论。^① 得救盼望的头盔(5:8)使人联想起罗马兵头上戴有头盔。^② “主”(kyrios)一词很清楚地是代表一个王室人物,政治上是指君王,宗教上则是指一个神祇的来临。基督被宣扬为一位君王(kyrios; 帖前 1:1、3、6, 2:15、19, 3:11-13, 4:1、2、6、15, 5:2、9、12、23、27、28)。当然,在保罗的日子,君王是被尊为神明的。保罗是用了他那个年代一些生动和普遍的比喻,以一个反面的方式带出他的盼望用语。这样使用修辞性推论(enthymemes)和修辞性归纳(paradigma),对受众来说,是富有说服力和非常吸引的。

保罗论到主的日子来到,说这日子是无法准确预知的。“好像夜间的贼一样”不是表达基督的再来如贼的破坏和盗窃,这隐喻是指时候的难测。罗马帝国的人民对末日审判的讥笑普遍的原因是他们认为罗马帝国保证“平安稳妥”(pax Romana),末日是基督徒荒唐的理论。保罗却认为基督的平安是历史的保证,历史以基督为其目标和目的。故“主的日子”表示真理最终的显明、罪恶最后的审判。罗马帝国夸称自己为人民平安的保护者及恩惠的施予者,保罗的末世论宣称基督为上帝的末世媒介—基督是给信众神圣祝福的媒体,基督也是给信众神圣保护的媒体,基督更是上帝掌管历史的媒体。保罗的末世论挑战罗马帝国的暴力,因为罗马帝国的“平

① 参 R. MacMullen,《罗马帝国的异教主义》(Paganism in the Roman Empire. New Haven: Yale University, 1981),第 62 页。

② Donfried,《帖撒罗尼迦宗派》,同前,第 341 页。



“安稳妥”是以血腥杀戮、军事统战而获得的，而基督的平安则是以自我牺牲的生命来成就的。保罗的末世论对罗马的政治批判可算是犯了叛逆罪，向罗马帝国造反。“灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀孕的妇人一样”（5:3）正是批判罗马帝国在“平安稳妥”的口号下对人民的宰制、压逼、剥削。这节经文提醒信众不可跟没有指望的人同流合污，以为主的日子虚假，以为现今的保障就是罗马帝国的“平安稳妥”。

《帖撒罗尼迦前书》第5章第9节激励会众要有儆醒的行为，以及“无论醒着、活着，都与祂同活”（5:10）的盼望。原因是：“神不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救”（5:9）。

这里用了“唯独借着基督得救”这介词词组，明确地陈述基督对帖撒罗尼迦人得救的保证，显示基督已完成救恩，并且会使一切善行得以完全。所以，“应当谨守，把信和爱当作护心镜遮胸，把得救的盼望当作头盔戴上”（5:8）。终末（末时）还没有到，但必定会来临。他们那伟大赐恩者会带来得救的盼望。

究竟这里的拣选语句的目的是什么？*Tithenai eis* 一词（翻译出来是“指定”而非“预定”的意思）表达出神的目的。提到受刑并不是要提醒受众那恶者们的终极命运，因为神并没有“指定”愤怒和刑罚。神所“命定”或“指定”的是救恩，而不是要决定绵羊及山羊的命运。

拣选的语句同样是关乎信徒的得救。在《帖撒罗尼迦前书》第1章第10节，保罗曾说：“那位救我们脱离将来愤怒的



耶稣。”正如第5章第8节“得救的盼望”几个字显示，对得救观念的理解是将来的，而非现在实现的。“指定”(*tithenai*) 这个字的新主题，在旧约文献中非常普遍。^① 神的创造被视为过去、现在、将来的一个延续。所以，这个主题暗示神的创造仍在进行中。这里已从正面和反面清楚宣告神对基督徒的“指定”，就是：“不是……受刑，乃是……得救”。措辞中含有目标的意思，这个指定就是目标。它明确地表达为 *tithenai eis*，意思是“神定意做一些事情”。

但保罗的措辞对帖撒罗尼迦人保证了他们的指定，意思是他们的生命怀有神的目的。这个终末的盼望使他们在现今困难的处境中，活得有力量和对将来有盼望。如此，该修辞在这里的作用是引起信徒的盼望，提醒信徒察觉到神在过去、现在、将来一致的现实中，给人的生命订下目标。

五、“那召你们的本是信实的，
也必成就这事。”(5:24)

《帖撒罗尼迦前书》第5章第23节是一个祝福，扼要地重述了在此之前的主题(5:23-28)的论点，亦为结语展开了序幕。连同第3章第13节的希望祷文，第5章第23节包含了整卷书信的主要论题。这里用了 *de* (5:23 原文中“和”一字) 有连接的作用。这句祝福语以富情感的语句在结语中扼要重述其中的论据。保罗在第1章第9-10节中对读者的称赞，

^① 旧约经文出处，参 C. Maurer, “指定”(*Tithemi*), 见《新约神学辞典》同前，第8:154页。



又在第3章第11-13节及第5章第23、24节中重述出来。这祝福语亦把所有关乎伦理、圣洁及启示性期望的论点做了一个撮要。第24节提到那召你们的是信实的,以有把握的语调肯定祷文的受众,也为祝福语添上了色彩。这祷告的对象是“那召你们的”。

正如第5章第24节中对神的称呼所指出的,救恩的作为与神的信实相连。那呼召他们的神是信实的,祂必成就这事。祂并不是那位呼召了他们就撇下他们的神。虽然在《帖撒罗尼迦前书》第4章第7节中,是以过去时态论到神的呼召,但在第5章第24节却是用了现在时态,这是要显明神仍是称为信实的。这里没有说神要成就什么事(*poiesei*),但前一节正好是一个补充:神会使他们成圣。

这里强调神使人成圣的行动的整全性。神会使他们成圣以至完成的地步,并会保守他们的灵、魂和身子完全无可指摘,直到终末。“完成”(*holoteleis*)一词是指神使人成圣的工作的完满性。三个人论的字眼(“灵与魂与身子”)使这个整全观念更为突出,显示出有些会众似乎对使用完整的人论观点存争议的态度。由于“三”的用语对保罗来说是非典型的,再加上我们从上文第4章第7节看到“反抗者”(*ataktoi*)对性伦理存双重标准,我们可以总结保罗之所以强调“完全”,是要纠正读者的错误观念。换言之,保罗的神学是肯定身体、灵与魂的;而听众们则可能视身体为腐败堕落的,而人的灵魂才是属灵的。保罗对人论、圣洁,以及沙龙(*Shalom*)的神的理解显然是有别于希罗思想,而跟随犹太的整全神学。



这个整全的救恩是与神的称号相称的(5:23):神是平安的神(*ho Theos tes eirenes*),即神是赐平安的。平安(或希伯来文 *shalom*)是指“福音所带来的祝福的总和”。^① 祂是赐平安的神,意思不是指内心平静,而是指神救恩的广泛性。再者,保罗以祈愿式(*aorist optative*)说出 *hagiasai*(完全或圣洁)一词,也许是要“包括整个救恩的过程”。^②

保罗对他的听众再次肯定神的救恩在这历史时刻还未完成。在《帖撒罗尼迦前书》第1章第10节中,耶稣是救恩的主宰;而在《帖撒罗尼迦前书》第5章第9节,耶稣基督就是神的使者。然后在第5章第10节,基督被形容为“替我们死,叫我们……都与祂同活”。“我们”是包括“醒着”和“睡着”的读者。所以,“我们同活”是指我们有可能在将来末世救恩中与基督同活。第5章第23-24节是肯定神的赐恩者是忠于祂所应许的(“那召你们的本是信实的”),祂必实现这事(“祂必成就这事”)。

因为这句祝福语的功用是撮要整卷书信的论点,而重复说了一遍呼召语句,所以,这不单可以给呼召语句予以详细阐释,亦能统一对盼望、确据和目的的修辞用语。盼望、确据和目标的对象是平安的神自己。神呼召会众的目的是要他们成

① F. F. Bruce,《帖撒罗尼迦书信》(1 & 2 *Thessalonians*. Waco, Texas: Word Books, 1982),第129页。

② C. A. Wanamaker,《帖撒罗尼迦书信:希腊文本注释》(*The Epistles to the Thessalonians: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990),第206页。



为圣洁(广泛性的救恩)和完全(完成救恩)。确据就是神是信实的,并且神是那位呼召人的。盼望就是那“将要来临”的历史终末——我们的主耶稣基督的降临。

结 论

如果我们在理解保罗在《帖撒罗尼迦前书》中所表达的神学时,能领会他是如何適切地运用听众能够明白的文化、宗教、经济、政治等表象,我们必会认同《帖撒罗尼迦前书》是一篇修辞的杰作。只有经过如此的诠释解读,人才可以开始了解保罗神学思想的哲理深度。现以两点作结。

首先,有关帖撒罗尼迦古代宗教、政治和社会的资料,都能让我们明白保罗为何要如此用词,也知道听众对那些说话的可能反应。这些资料成为研究保罗所讲的道的背景资料。例如,保罗把恩惠传统民主化;他对主再来(*parousia*)或君主(*kyrios*)等政治观念的地道用法;他采用了犹太人的伦理观;他对平安(*shalom*)的观念;他对人类学及圣洁的全面观念;他建设性地改写了古代及希腊对呼召和拣选的理解。

保罗的修辞不单受到希罗思想影响,也是受到犹太观念影响:拣选是神的爱;拣选包括责任;呼召带有目的;婚姻是神圣的,等等。保罗不断地使用不同的风俗传统、修辞语句,及读者的世界观。

保罗的呼召和拣选语句,目的是要激发听众去过一个荣



耀神的生活。保罗劝勉(*parakaleo*)、安慰(*paramytheomai*)和嘱咐(*partyromai*)他们要过对得起神的生活(帖前 2:11 - 12)。《帖撒罗尼迦前书》的修辞是勉励性的,目的是要坚固和更正他们。当他打发提摩太去坚固(*sterizo*)和鼓励(*parakaleo*)他们时(帖前 3:2),他也是持着相同的目的的。他希望帖撒罗尼迦的信徒有这个意向:“所以,你们该彼此劝慰(*parakaleo*),互相建立(*oikodomeo*),正如你们素常所行的”(帖前 5:11)。他们应向彼此施恩惠,目的是要将神的恩惠传遍马其顿。

其次,“指定”(*tithemi*)、“拣选”(*aireomai*)、“呼召”(*kaleo*)三个词有一个共通点,都是定焦在神的目的,而不是在人的操纵或预定。这些字的主词常常是神,是祂存着目的开始一件事件。那目的可能是圣洁、忍受苦难、得着荣耀、得享救恩,又或是施予善行等。那恩惠传统启发我们对神呼召的目的或目标的理解,因为我们都是从那赐恩者领受恩惠的。

呼召和拣选是神基于爱和恩典,在祂所创造的人身上工作,包括创造、支持、拯救、使他们成圣。这是神的目的,呼召祂所创造的与祂建立关系。神的渴望在《帖撒罗尼迦前书》五章的平安和祝福中表露无遗。因此,呼召和拣选的语句肯定了信徒可以生活的险境中经历神的平安(是与神完美的关系)。



第十六章 大使的游说与逃奴： 《腓利门书》全卷

保罗向腓利门的请求虽然婉转有力,但保罗是否运用言语来施高压手段,始终要腓利门顺服不可?抑或保罗在“有礼”的请求中盼望不使腓利门丢脸?^① 保罗是不是在用爱心耍骗腓利门,虽然他提到福音的爱?^② 他是不是用花言巧语,暂时称赞他,为了要得到自己的愿望?《腓利门书》篇幅虽短,却精简十分,书卷包含保罗的毅力和游说、爱心和抑制的有力言语。无论在形式和内容上保罗在《腓利门书》的讲论均达到其优美、一致与和谐的目标。书中既无伪装,也没有马虎成分;总而言之,此书的言语在个别部分和整体上均充满强烈的说服力和感染力。

^① 如 Andrew Wilson,《礼貌的实用性与保罗书信:腓利门书个案的探讨》(The Pragmatics of Politeness and Pauline Epistolography: A Case Study of the Letter to Philemon),见《新约研究学刊》18(1992):107-110。

^② 参 D. A. Carson 及 Douglas J. Moo,《新约导论》(An Introduction to the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 1992),第 390 页。



为了更能欣赏保罗在《腓利门书》的言语和传讲时的游说技巧,读者需要了解此信的历史背景。因此,笔者将会在第一部分就三方面作简单的探讨:包括简单评论学者对《腓利门书》的重构以及有关希腊和罗马世界中奴隶制度的背景资料,以及上述两者对释放阿尼西母的含意。跟着第二部分是分析保罗在请求腓利门释放阿尼西母时所作的游说。

历史背景

根据传统看法,《腓利门书》是保罗在罗马被囚时写成的(约60年)。如果保罗预期被释放的话(22节),那么也有可能是在保罗被囚于以弗所的时候写的(约50年)。

近期学者对历史所作的重新检定,最具代表的要算是约翰·诺克斯(John Knox)^①和古次比德(E. J. Goodspeed)的见解,^②他们均挑战传统的假设——即腓利门乃阿尼西母的主人。古次比德在《以弗所书指引》(*The Key to Ephesians*)一书

① 约翰·诺克斯对腓利门的重构是这样的:第一、他认为这卷书信的目的不只为阿尼西母的自由代求,更是为了请求腓利门让阿尼西母从奴隶的身份转至协助保罗侍奉的地位;第二、因为这卷书信是一个半宗教半法律的请求,所以保罗也要求教会聆听他的请求;第三、第1节提到的亚基布是教会的主管人,也是奴隶的主人;第四、因为保罗不认识亚基布,所以他的请求就得通过腓利门;腓利门是他的同工,也是老底嘉莱克斯谷众教会的监督人;这卷书是《歌罗西书》第4章第16节所指的“那封从老底嘉的信”。

② Edgar J. Goodspeed,《以弗所书指引》(*The Key to Ephesians*. Chicago: University of Chicago Press, 1956),第9页。



中,认为奴隶阿尼西母在以弗所当选主教,并且收集了保罗的书信。^① 约翰·诺克斯则认为在《歌罗西书》第4章第17节的“职分”是指阿尼西母服事保罗。跟着约翰·诺克斯又以同一节的“你的”以单数出现作为支持点,指这是亚基布的代名词,因为亚基布一词紧接在“你的”之前。因此,他视亚基布为阿尼西母的主人,而书中提出的请求乃是向他所作的。^② 他们都认为腓利门是莱克斯谷(Lycus Valley)众教会的监督(即歌罗西、老底嘉和海拉波丽斯[Hierapolis]所在的地方),并且极有可能是住在老底嘉。他们又力言亚基布才是阿尼西母的主人,而不是腓利门影响亚基布(参西4:16提及一封从老底嘉寄来的书信)。他们将“亚基布的职分”(西4:17)解释为释放

^① 约翰·诺克斯认为阿尼西母在教父伊纳爵(Ignatius, 死于公元107)的一封信中被提到,后来成为以弗所的主教。约翰·诺克斯也认为这封私人信件会收入正典中是因为阿尼西母以他会督的身份深深影响正典的形成。John Knox,《腓利门在保罗书信中:对其地位及重要性的新观点》(*Philemon Among the Letters of Paul: A New View of Its Place and Importance*. Nashville: Abingdon, 1959; revised edition),第50页。B.S. Childs,《新约为正典:导论》(*The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985),第398页却批评说,以个人的影响力来使一封书信纳入正典不是初期教会决定正典的做法。U. Wickert,《腓利门书:私人书信或使徒宣言》(*Der Philemonbrief: Privatbrief oder apostolisches Schreiben?*)见《新约研究及早期教会学刊》52(1961):230-238提出一个比较有力、可靠的说法,说明《腓利门书》为何会收入正典中:因为书中虽然没有“使徒”这字,却有“顺服”(21节)以及保罗的“捆锁”(表明他为主的福音而坐牢)(9节),这些都指向保罗在书中隐藏的使徒权柄。而且,保罗在此书有关奴隶的教导后来成为初期教会的重要参考(参林前7:17;加3:28)。

^② John Knox,《腓利门在保罗书信中:对其地位及重要性的新观点》,同前,第49-61页。



阿尼西母让他得自由,以协助保罗的布道事工。^①若是如此,《腓利门书》的主要收信人是亚基布而不是腓利门。

最近永德(Sarah Winter)和迦拉恒(Allen Dwight Callahan)也反驳传统对阿尼西母为逃奴的看法,主要是从经文对此论点的沉默。^② 迦拉恒认为保罗没有提及阿尼西母的惩罚,也没有引述阿尼西母到保罗那里去的情形,后来读者怎能说阿尼西母是逃奴呢?然而,《腓利门书》第15至16节明显是指阿尼西回为离开腓利门的奴仆,所以笔者不接受迦拉恒的看法。

然而,冈德理则辩称“从主所受的”和“完成”听起来比释放阿尼西母更主动和正式;而且,保罗在信中是先提腓利门,然后才提他的妻子亚腓亚和亚基布,而不是直接写信给亚基布。^③ 因此,笔者较为同意传统的解释,也就是说,保罗是写信给腓利门,而不是亚基布。

① Goodspeed,《新约问题新解》(*New Solutions of New Testament Problems*. University of Chicago, 1927); John Knox,《腓利门在保罗书信中:对其地位及重要性的新观点》,同上。Norman R. Petersen,《腓利门书与保罗叙事世界的社会观》(*Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Philadelphia: Fortress, 1985)认为阿尼西母请求保罗的帮忙要他写这封信。

② Sarah Winter,《腓利门书》(Paul's Letter to Philemon),见《新约研究》33(1987):1-15;同上,《腓利门书新解的方法论观察》(*Methodological Observations on a New Interpretation of Paul's Letter to Philemon*),见《联合神学院期刊》(*Union Seminary Quarterly Review*)39(1984):203-212; Allen D. Callahan,《腓利门书:辩证的新题议》(Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum),见《哈佛神学评论》(*Harvard Theological Review*)86(1993):357-376。

③ Robert H. Gundry,《新约导论》(*New Testament Introduction*. Grand Rapids: Zondervan),第289页。



《腓利门书》的写作时间和历史背景大概是五十五至六十六年(参 13 节的“捆绑”或坐牢),^① 而《腓利门书》和《歌罗西书》在称呼和问候上均有相似之处,显出两者的写作背景十分相近,相信这两封书信是在同一个地方写成的。^②

在保罗的游说中,最急切和重要的事情乃是在古代社会对待奴隶的方法。奇怪的是,为何古时的人对于奴隶制度竟然噤若寒蝉。在俗世的社会既没有反奴隶制度的运动,连基督教文学中也没有对这方面有所提及。究竟奴隶制度在第一世纪是不是一种正常的制度呢?为何在保罗的书信也没有

① 写作时期发生在《腓利门书》提到的第 13 节的“捆绑”,很可能与《哥林多后书》一章 8 节的“亚细亚遭遇苦难”相同。

② 请看《腓利门书》及《歌罗西书》的相同点:

《腓利门书》	《歌罗西书》
保罗	保罗被捆绑(门 1:9、19;西 1:1,4:3、10、18)
提摩太	提摩太(门 1;西 1:1)
腓利门(门 1)	
亚腓亚(门 2)	
亚基布	亚基布(门 2;西 4:17)
阿尼西母	阿尼西母(门 1;西 4:9)
以巴弗	以巴弗(门 23;西 1:7,4:12)
马可	马可(门 24;西 4:10)
亚里达古	亚里达古(门 24;西 4:10)
底马	底马(门 24;西 4:14)
路加	路加(门 24;西 4:14)
	巴拿巴(西 4:10)
	宁法(西 4:15)
	推基古(西 4:7)
	耶数又称犹太都(西 4:11)



反对过或鼓吹改革？是不是保罗不觉得奴隶是不人道的，或福音不能影响社会问题？

现今的读者可能会以他们现今对奴隶制度的强烈态度去响应这种对反奴隶制度的沉默。若假设古代的奴隶制跟现今的奴隶制度是类似的话，这便是错误的假设，因为古代的奴隶制度并没有种族成分，这可从古代奴隶的来源看出。古代的奴隶制度是一个社会和经济的系统，而希腊和罗马的奴隶大部分是来自战争；这是第一来源。^① 第二个来源是那些为了经济原因自愿做奴隶，使自己在生活上更稳定的人。^② 其他的奴隶来自奴隶所生的儿女；欠债人无法脱离债务而只好成为奴隶的；及因犯罪而被判作奴隶的。^③ 希腊和意大利有三分之一人口做奴隶，奴隶所担任的工作范围广泛，包括在王宫中担任诸如教师、文职人员，乃至在矿井内工作，样样都有；职务涉及诸如有教学的、作公务的、家事的、医疗护理的、商业的、农务的。从奴隶的职业及人数来看，可知古时的奴隶在社会的经济及人力资源上占了重要的角色。^④ 这也是古代奴隶与近代奴隶不一样的地方。

^① K. R. Bradley,《有关罗马奴隶的供应及生产》(On the Roman Slave Supply and Slavebreeding),见《古奴隶》(Classical Slavery. M. I. Finley 编, London: Frank Cass & Company, 1987),第 43 - 46 页。

^② S. Scott Bartchy,《更好:第一世纪奴隶与哥林多前书第 7 章第 21 节》,同前,第 46 页;R. H. Barrow,《罗马帝国的奴隶制度》(Slavery in the Roman Empire. New York: Barnes and Noble, 1968),第 12 页。

^③ K. R. Bradley,《有关罗马奴隶的供应及生产》,同前,第 48 - 59 页。

^④ Zvi Yavetz,《古罗马的奴隶及奴隶制度》,同前,第 117 页。



在希腊和罗马的社会中，很多奴隶比众多自由工人享有更理想的社会地位。作为一个奴隶可享有某些个人和社会上的保障。^①“奴隶制度是地中海经济活动的实况，人们完全接受它为当时劳动架构的一部分；因此，没有人会为古代的奴隶‘问题’提出反驳。”^②

以上的描述并非有意为古代的奴隶制度塑造一个完全美好的形象，事实上在奴隶社会中，虐待、奴役、社会歧视都是相当普遍的，故此，在某些新约经文中，将“奴隶”一词低调地译为“仆人”是不对的。

无权的奴隶和自由人似乎分别不大，但法律对两者有严格的区分。罗马的法律明确地区分奴隶和自由人的地位，奴隶在法律上是没有权利的，纵使在实际上他们所获得的对待与自由人是一致地宽松的。^③例如，希腊人的奴隶可以拥有私人财产，包括自己的奴隶，并获准除做奴隶的职分外，还可做其他工作。在希腊法律的定义中，自由有四个元素：包括作为自己的合法主管人的自由、免除被占有作财产的自由、选择自己的生活方式的自由和活动的自由、赚取生活所需，还有选择居住地方的自由。主人往往为了自己的利益把奴隶释放，

① 参 S. Scott Bartchy,《更好：第一世纪奴隶与哥林多前书第 7 章第 21 节》，同前，第 46、116 页。

② W.L. Westermann,《古代希罗的奴隶制度》，同前，第 215 页。

③ S. Scott Bartchy,《更好：第一世纪奴隶与哥林多前书第 7 章第 21 节》，同前，第 40-44、73-74 页。



当他们成为自由的人，主人便可以用更低的薪金雇用他们。^①

奴隶通常都能获得相当好的待遇，主人往往对待奴隶如同自己的儿女一样，而奴隶之间一般都没有不和的气氛。^② 奴隶制度作为社会上、法律上和经济上的现象，甚少成为非议的目标。塞内加、亚里士多德和菲洛德穆都曾讲述应如何对待奴隶，^③ 其后斯多亚派的见解显得更合乎人道及宽大。例如，塞内加提出要看待奴隶如人，他提出最著名的论述：“‘这些人是奴隶。’怎能称这些人为奴隶呢？不，他们是人……你若希望地位比你高的人如何对待你，你就以同样的方式去对待比你低的人。”^④

巴勒斯坦的犹太教接纳奴隶制度，并视奴隶为主人的财产。然而，大马士革规条(Damascus Document)包括了有关对待奴隶的指示，而在古希腊时期的犹太著作中，亦反映出当时古希腊人要求主人要好好善待他们的奴隶。^⑤ 在新约中，虽然没有明确地提及要废除奴隶制度，但有很多经节也论及如何对待奴隶的问题。笔者相信纵使保罗在《腓利门书》中并非辩论要废除奴隶制度，但他确实努力地在个人层面上废除阿尼西母的奴隶身份，而这一点在下一部分将进一步解释。释

① Everett Ferguson,《初期基督教的背景》(Backgrounds of Early Christianity. Grand Rapids: Eerdmans, 1987),第46页。

② 参 S. Scott Bartchy,《更好：第一世纪奴隶与哥林多前书七章21节》，第85-87、115页。

③ Seneca,《书信》(Epistles),47。

④ 同上。

⑤ 参便西拉(Sirach)4:30,7:20,21,33:31。



放阿尼西母牵涉解放了的奴隶享有的权利,以及保罗为此事作请求时与阿尼西母的关系。

解放了的奴隶享有的四种权益,包括:在法庭上成为法律代理人、享有免被占有的法律权利、享有转工的权利、享有转变居住地点的权利。^①毫无疑问,当保罗请求腓利门解放阿尼西母时,他正努力为腓利门争取这些权利。

如果阿尼西母是逃奴,他所得的惩罚会是较人道的对待或受庇护,因为保罗是逃奴“主人之友”(amicus domini)。保罗迫切地替阿尼西母代求;根据罗马法律,奴隶的朋友是可以替奴隶向主人提出请求。^②保罗又是腓利门的朋友,所以他正是写这一封信的最佳人选。

《腓利门书》的修辞分析

要把这卷短短的信分段,方法一如乐斯(Eduard Lohse)所提议的,传统上都包括几个主要的部分:问候(1-3节)、感谢

^① Everett Ferguson,《初期基督教的背景》,同前,第46页。

^② 请参很有说服力的提议, Peter Lampe,《不是阿尼西母的逃奴》(Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus),见《新约研究及早期教会学刊》76(1985):135-137及 B. M. Rapske,《阿尼西母眼中的保罗》(The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus),见《新约研究》37(1991):187-203。



(4-7节)、书信的主要内容部分(8-20节)和结语(21-25节)。^①这种大纲往往将重心偏向保罗的神学,而没有将保罗的神学和他表达其神学的技巧之间的复杂关系并列在一起。

笔者认为,保罗在《腓利门书》中运用了慎重的语言技巧,为他所建议的行动提供希腊修辞传统的动机——尊重和好处,带有一个包含天意的兼具神学性的动机。^②请注意在第12-14节中使用有关尊重的相关语:“甘心”,在第15-16节提及“按主说”意即甘心的顺服是聆听主的旨意而非勉强地完成命令的要求,以及在第11节中有关阿尼西母的相关语:“有益处”。

腓利门住在歌罗西(见西4:9、17),他可能是在以弗所透过保罗成为基督徒。腓利门是借着保罗悔改的,《腓利门书》第19节“连你自己也是亏欠于我”这词组或是要令腓利门想起在他悔改的事上与保罗的关系。从“在你家的教会”(2节)可知腓利门是一个富人,他有一个妻子名叫亚腓亚和一个儿

① Eduard Lohse,《哥罗西书和腓利门书》(*Colossians and Philemon. Hermeneia*: Philadelphia: Fortress, 1971),第187页;John Knox,《腓利门在保罗书信中:对其地位及重要性的新观点》,同前,第4-5页。

② 丘奇的论点,参F. Forrester Church,《腓利门书的修辞结构及意图》(*Rhetorical Structural and Design in Paul's Letter to Philemon*),见《哈佛神学评论》71(1978):17-33。参看P. L. Couchoud,《腓利门书的风格》(*Le style rythmé dans l'Épître de Saint Paul à Philemon*),见《宗教历史评论》(*Revue de l'histoire des religions*)96(1927):129-146;J. White,《腓利门书的结构分析:保罗书信格式分析的分歧点》(*The Structural Analysis of Philemon. A Point of Departure in the Formal Analysis of the Pauline Letter*. Missoula, MT: Scholars, 1971),第1-47页。



子名叫亚基布。^①

此书的修辞结构分析如下：

引言 1 - 7 节

书信开首(1 - 3 节)

感谢称赞腓利门的爱心信心(4 - 7 节)

论证 8 - 20 节

在爱中的请求(8 - 10 节)

甘心的接纳(11 - 14 节)

接纳阿尼西母(15 - 20 节)

结语 21 - 25 节

个人请求(21 - 22 节)

问安(23 - 24 节)

祝福(25 节)

第 1 到 7 节是这封信的开首部分(引言),开始便是保罗和提摩太^② 问候腓利门、亚腓亚、亚基布和“在你家”(1 节)的教会,这封信是寄给腓利门一家的(包括亚腓亚和亚基布),但

① “写信给我们所亲爱的同工腓利门,和妹子亚腓亚,并与我们同当兵的亚基布,以及在你家的教会”(门 1 - 2 节)是不是说亚腓亚是腓利门的太太及亚基布是他的儿子呢?“妹子亚腓亚”是指腓利门的太太而不是指保罗主内的妹子(如 RSV 的翻译)。参《腓利门书》中拜占庭的异文。

② 在保罗的书信中,提摩太的名字时常被提及,参《哥林多后书》第 1 章第 1 节;《腓立比书》第 1 章第 1 节;《歌罗西书》第 1 章第 1 节;《帖撒罗尼迦前书》第 1 章第 1 节;《帖撒罗尼迦后书》第 1 章第 1 节。



主要是给腓利门。^① 在古代(起码在希腊人中), 奴隶有时会逃走, 并在圣坛寻求避难所, 这种圣坛可能是家庭式圣坛, 而主人有义务将他送回来或将他卖掉以取回金钱。阿尼西母所以“亏负”(18节)腓利门是因为他拒绝回来, 剥夺了他应当向腓利门所作的服侍责任。

保罗一开始采用的自称并不是他惯用的“使徒”(如罗 1:1; 林前 1:1; 林后 1:1; 弗 1:1; 西 1:1; 提前 1:1; 提后 1:1), 而是“被囚的”, 意即一个不自由的人。显然这里的“被囚的”与奴隶的身份颇相似。一开口时保罗就不注重使用他使徒的权柄,^② 不像他在《哥林多前书》以及《哥林多后书》那样。一个传道者的权柄可能不在乎他是否在使用他圣职的衔头, 因为圣职的权柄主要是在为人和人格中表明的。在处理宰制的奴

① 欧比连(Peter T. O'Brien)和布鲁斯认为腓利门是唯一的收信人, 其他的人名只是礼貌上的称呼(Peter T. O'Brien, 《哥罗西书、腓利门书》[*Colossians, Philemon*. Waco: Word Books, 1982], 第 273 页。亨利生(Hendriksen)认为腓利门当然必须作主, 要不要接受保罗的请求, 不过其他人也有分参与或帮腓利门作决定(William Hendriksen, 《腓立比书、哥罗西书和腓利门书》[*Philippians, Colossians, and Philemon*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1981], 第 210 - 211 页)。德雷(Derrett)却认为这是一封公开信给所有提及的人(J. D. M. Derrett, 《腓利门书的功用》[*The Functions of the Epistle to Philemon*], 见《新约研究学刊》79[1988]: 66, 68)。巴克莱(John M. G. Barclay)认为这是写给全教会的信, 所以腓利门必要向保罗以及会众交代(John M. G. Barclay, 《保罗、腓利门以及拥有基督徒奴隶的问题》, 同前, 第 171 页)。笔者认为这封信是写给腓利门和他的一家, 但主要是给腓利门, 因为信中所用的第二人称单数很多, 尤其是第 3 节之后。所以, 保罗不是使用面子来为难腓利门。

② 布鲁斯亦有同样看法, 参 F. F. Bruce, 《哥罗西、腓利门和以弗所书》, 同前, 第 191 页。亨利生认为保罗的含意是要腓利门考虑到他将会做的牺牲与保罗所做的相比, 微不足道, 参 William Hendriksen, 《腓立比书、哥罗西书和腓利门书》, 同前, 第 209 页。



隶制度时使用权柄的手法(即使是恰当合理的)容易引起不必要的误会。保罗选用“被囚的”的用意可能是想与阿尼西母认同,^①就如第9节也用同一个词指阿尼西母。传道者在自称上不必常用牧师,若能用其他的自称好让弟兄姐妹认同,就更适切和重要了。

保罗称腓利门为“所亲爱的”和“同工”,暗示腓利门与阿尼西母同与保罗在关系上有同等的地位,因为保罗也在第15节称阿尼西母为亲爱的弟兄。保罗、腓利门、阿尼西母这三角关系在整封书信中是不能分割的,由以下的字眼贯穿着:“祷告”(4、22节),“团契”(Koinonia)(6、17节),“善事”(6、14节),“心”(7、12、20节),“畅快”(7、20节)、“兄弟”(7、20节)。马丁(Ralph P. Martin)说得更好,他认为保罗在这里提到“所亲爱的”是要提醒腓利门是属于一个相爱的群体,所以腓利门的处事为人必须以爱为出发点。^②爱的主题从头到尾贯穿整封书信。^③

接着一段感谢的祷告,保罗按照惯例强调收信人的信心和爱人(4-7节),第4至7节整段感谢的说话,以第5节为感谢的原因,第7节为感谢的起因。第5节有一交叉结构,显示保罗是为腓利门感谢他对众圣徒的爱心以及他对耶稣的信

^① Andrew Wilson,《礼貌的实用性与保罗书信:腓利门书个案的探讨》,同前,第113页。

^② Ralph P. Martin,《哥罗西书和腓利门书》(Colossians and Philemon. Grand Rapids: Eerdmans, 1981),第158页。

^③ Peter T. O'Brien,《哥罗西书、腓利门书》,同前,第272页。



心：

你的爱心 —— 你的信心
对耶稣 —— 众信徒

这段感谢的话强调腓利门的爱心、在基督里作的善行和使众圣徒的“心”(*splagchna*)得了畅快的团契；以基督为中心是保罗替阿尼西母求情的动机。纵使保罗尽力在阿尼西母逃走的罪行上试图安抚腓利门，他仍试图使腓利门挥去偏见：首先，保罗在第 4 至 5 节赞赏腓利门，然后便逐一道出腓利门所表现的值得别人效法的素质——爱心和使其他人得畅快的才能。接着，保罗写此信的动机便在第 6 节以祷告的形式提出：“你与人所同有的信心显出功效，使人知道你们各样善事都是为基督作的。”跟着，第 7 节为保罗的请求提出了根据：他所以可指望腓利门的爱心，是基于一个事实——他的爱心曾使人大有快乐、大得安慰，并使众人得了畅快。因此，保罗提出这个合理、充满情感和合乎品格的请求，藉以打动腓利门的心。保罗不能假设腓利门一定会听他的请求，因为主人有权处死逃奴。^①

称赞别人值得嘉许的行为和在基督里蒙福，与讨好人以

① B.M. Rapske,《阿尼西母眼中的保罗》，同前，第 197 - 198 页；Theodor Mommsen 及 Paul Krueger 编，《游斯丁的笔记》(*The Digest of Justinian*, 4 vols. Alan Watson 译, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), 第 7.1.2 - 3.1.222 页；Orlando Patterson,《奴隶制度与社会死亡》(*Slavery and Social Death*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 第 3 - 4 页。



求达到自己的目的,两者是有分别的。保罗奉基督的名向腓利门作出的感谢和赞赏显示了一个事实,就是腓利门的信心、爱心对保罗、所有圣徒和基督来说,都是真正的侍奉,这赞赏确证腓利门的侍奉。他的信心、爱心和团契都是他经历耶稣基督的爱后所得的结果和所作的响应。由于他有这样美好的素质,保罗打从心底里希望将这个称赞传达给腓利门知道。这“团契”(koinonia)已意味着保罗与腓利门在主里爱的侍奉;他们都是主内同工,如第1和23节所说的。第2节和23节更刻意提及保罗与亚基布并以巴弗在主内的关系——他们是“同当兵”及“同坐监”的。能够同工是因为在爱心与信心上他们已相连在一起。并且,保罗在祷告中更表明他对腓利门及众会众的感恩:“我祷告的时候提到你,常为你感谢我的神。”(4节)

第8至20节是主要的论证部分,用“所以”与感谢部分联结着,表明感谢之后的请求,或以感谢的说服力盼望腓利门能继续他在主里的爱心和信心侍奉。^①这部分强调道德本质和爱心多于命令,并且依赖尊重、好处和神意的主题。这里接续展开部分在语言上的策略,保罗撇下在基督里作命令的权利;反之,他坚持要凭着爱心提出请求。第9节使用了一个反语:保罗不以长者的吩咐使腓利门非顺服不可,反而“以爱心求”腓利门。在奴隶制度中倘若奴隶犯了任何传统上的罪行和过

① 一封信的论证要有说服力主要采用三个方法:优良的品格以确保发言人的言行一致,那么听众就会信从;情感的配合以使听众认同地响应;言语思路清晰和合乎逻辑使到听众不再有疑惑。



错,主人便有权使用高压行动和命令对待奴隶,如同他自己的财产一样。保罗怎样使用使徒发命令的权利向腓利门提出释放阿尼西母得自由呢?

保罗在第 8 至 9 节所说的并非无真理的空话,来控制腓利门的心。语言是一种在交际上表达真理的工具。保罗深知他现在正为耶稣基督的缘故被囚禁(1、9 节),他也体会到降服于人和被奴役的痛苦。就算是为着“合宜的事”(8 节),保罗也没有使用他的权力,而是凭着爱心:这都是出于自愿的响应和靠着十架所作的善事。保罗已跟腓利门建立了融洽的关系,而他需要与阿尼西母重新建立关系:由保罗担任阿尼西母的大使和父亲(9、10 节)。

第九节的 *presbytes* 意指“长者”,但异文 *presbeutes* 是指“大使”(ambassador, 如 RSV)。因为保罗是阿尼西母的 *amicus domini*(主人的朋友),所以在说服腓利门如何对待阿尼西母的自由这件事上,保罗可以作为阿尼西母的大使,有权与腓利门进行商讨。保罗的“大使式风格”在《腓利门书》中显而易见。

我们不知道阿尼西母逃走的原因,^① 只知道阿尼西母逃往保罗那里,而保罗可以代他向腓利门求情。^② 保罗凭着爱

① *Echoristhe* 是被动词,没有表示阿尼西母离开腓利门家的原因。

② 这是兰佩(Peter Lampe)的看法(参 Peter Lampe,《不是阿尼西母的逃奴》,同前,第 135 - 137 页)。B. M. Rapske,《阿尼西母眼中的保罗》,同前,第 187 - 203 页指出根据罗马法律,奴隶的好友可以向主人帮奴隶请求,彼得逊(Norman R. Petersen)亦有同样的指出(参 Norman R. Petersen,《腓利门书与保罗叙事世界的社会观》,同前)。



心替阿尼西母求情,并称他为“我的儿子”,而且附加一句说:“就是为我在捆锁中所生的儿子”(8-10节)。十字架的事件可以奇妙地废止和重建关系。例如,保罗和阿尼西母在肉身上并没有父子关系,但那分温暖和关怀的家庭关系却是他们在基督里可以拥有的。再者,腓利门和阿尼西母在名义上可能仍是主仆关系,但保罗正将他们这段关系推到这个名分以外:“不再是奴仆,乃是高过奴仆。”(16节)^①

第11至14节继续保罗的论证,并且突出他对奴仆阿尼西母极大的欣赏和爱心,他表示阿尼西母不仅对他有益,也对腓利门有益(11节)。在第12节中阿尼西母成为保罗心上的人,这是个在语言上有强烈作用的词组,而这个深情的、能生动地描述的词组乃是要激起腓利门怜悯之心。丘奇(Church)认为这个请求是与耶稣基督的爱一致的,而要让阿尼西母作善行的请求乃诉诸尊重(*honestas*)的动机。

阿尼西母不仅是保罗众奴隶中的独生子,更是他心上的人,也正是他自己。他并非用自己去取替阿尼西母:他是要在阿尼西母身上表现他自己,而腓利门也受这个关系约束。阿尼西母放弃服侍腓利门而去服侍保罗;同样,若保罗差阿尼西母返回腓利门那里,他便会失去这个被服侍的机会。因此,若保罗想借着自己的行动去表扬无私的爱这素质,并将这种素质灌输给腓利门的话,他自己便要付上一点代价。现在他用巨大的说服力,已经建立了腓利门、阿尼西母和他自己之间的

^① 参 F. Forrester Church,《腓利门书的修辞结构及意图》,同前,第27页。



互惠关系,是一种建基于在主内服侍的关系。

保罗使用阿尼西母这字的意思(“有益处”)^①来发挥他的论点,就是阿尼西母这名字的意思在保罗的诠释上意味着身份上的转变。保罗说,这个人从前是没有益处,但如今是有益处的(第11节,这一句的原文与和合本是有少许分别的)。重点就是如果阿尼西母已经改变了,现在腓利门便要采取行动,不是根据他的期望和对阿尼西母旧我的认识,而是根据更新了的阿尼西母作出新的反应和接待。所以,保罗正差他回去,纵使 he 有意将他留下。事实上,他现在比奴隶更好——他是“亲爱的兄弟”(12-16节)。第14节再次重复“甘心”这主要的思想,保罗不愿未经腓利门同意便作出任何行动,好叫腓利门的善行不是出于勉强,乃是出于甘心。若要反复灌输信心、爱心和恩典的功课,最有力的方法便是将信心、爱心和恩典伸延至会众当中。

第15节继续论证向腓利门提出的请求,是要接纳阿尼西母为亲爱的兄弟而不是奴仆。称阿尼西母为兄弟是出于基督的爱,第17节明显地再次使用相互依存的关系:“你若以我为同伴,就收纳他,如同收纳我一样。”我们在基督里是平等的;我们彼此相处也是如此。保罗要求腓利门接纳阿尼西母,并

^① Freed,《新约导论》(New Testament Introduction. California: Wadsworth, 1986),第312页指出第20节阿尼西母(意思是“有益处”)这双关语两种可能意思:“望你使我在主里因你得益处”可能是指如果阿尼西母如今的生命与他的名相称,对主人有益处的话,那么腓利门必须使保罗得相等的益处。“望你使我在主里因你得益处”也可能指保罗所祈求的是要得着阿尼西母,因为他要使用这有益处的人。



补充说,若阿尼西母曾亏负腓利门,保罗会偿还。在讨论中使用“他亏欠”^①和“归在我的账上”,意即保罗会偿还一切,藉以除去腓利门和他自己之间任何的障碍。^②这行动是要使腓利门不会作任何出于勉强的事,因为第17节听起来或带了点威吓的意味,但保罗在第19节却说“连你自己”腓利门也是亏欠于保罗的。换句话说,在基督里的新关系不仅是彼此平等,也是彼此亏欠。第17和19节看似是使用言语来施高压手段,要腓利门非顺服不可,其实不然。这里使用的方法是彼此亏欠和在主里的团契。团契的主旨,也就是联系阿尼西母、保罗和群体的关系(团契),成为他请求的基础。团契是用来引出忠诚和善行,并且提供一个动机让腓利门去响应这个指定的请求。

最后在第20节,就是道出请求的高潮,^③保罗“望你(腓利门)使我(保罗)在主里因你得快乐,并望你使我的心在基督里得畅快”(“心”的原文为 *splagchna*,有“感情的深处或来源”的意思)。来到这里,保罗极希望腓利门会释放阿尼西母,并在基督里接纳他为弟兄,那么肯定会使保罗的心在基督里得

① 希罗的用法是指亏欠别人财物或金钱。在希伯来文的旧约及次经的用法都是指对神的亏欠,这样的用法较少,不过也有在七十士译本及新约出现(太6:12;路11:4;来5:3是法律用词)。参 Clarice J. Martin,《腓利门书(8节)中商业语言的修辞功用》(The Rhetorical Function of Commercial Language in Paul's Letter to Philemon [Verse 8]),见《说服艺术:新约修辞学研究,向肯尼迪地致敬》,同前,第321-337页。

② F. Forrester Church,《腓利门书的修辞结构及意图》,同前,第29页。

③ 同上,第14页。



畅快。这里“保罗的心”有双重的意思：可以指保罗的生命和阿尼西母。第7节赞扬腓利门的侍奉使保罗的心得畅快；第12节称阿尼西母为保罗心上的人，而在第20节这两个心似乎二合为一了。这可能表示，若阿尼西母在主里被欣然接纳，保罗的心便会得畅快了。

第21至24节是此信的结尾，强调保罗充满信心，知道腓利门所作的，必过于他所求的。第21节提及保罗写信给腓利门，“深信他必顺服”。保罗并非要腓利门必要顺服，而是认为他必会顺服，至少这是保罗所深信的。保罗也相信腓利门会做超过保罗所说的。“你所要行的，必过于我所说的”这句话（21节）建议腓利门解放阿尼西母，甚至将他暂借给保罗作事工上的帮手。保罗要腓利门接纳阿尼西母的原因是：（一）为着保罗的缘故和爱心的缘故；（二）现在他们已是一家人；以及（三）团契的缘故（6节）。保罗说，他希望当腓利门在处理阿尼西母的事上显出信心时，别人会知道他作各样善事都是为基督作的。腓利门领回阿尼西母并非做奴隶，而是作基督里的兄弟：“为着爱的缘故。”（14、19-21节）

保罗更进一步请求腓利门为他预备住处，因为他盼望不久便能到那里去（17-22节），并且以问安作结束（23节），以恩典完结这封书信。保罗想去探访腓利门和他的一家不是要为难腓利门，因为在彼此亏欠的原则下，他的探访可能与在主内的团契分享有关。总之，若不是“借着你们的祷告”（22节），保罗的行程可能不会成功。这表示若保罗能“蒙恩”（22节）到腓利门家那里去的话，他就是亏欠了腓利门合家的。



到了书信的结尾,我们没有看到保罗对腓利门的“吩咐”(8节),他可以这么做,但始终没有。这是不是用以退为进的修辞技巧来施高压手段?保罗有没有可能以爱心作为一种压力,逼使腓利门非顺从不可?笔者认为,虽然保罗的言语婉转有力,但这正是时人惯用及该用的修辞技巧。保罗不以修辞说服力来施高压手段,因为他不命令,他给腓利门自由作选择及空间作决定。作为阿尼西母的大使,保罗必须在修辞学上运用说服力。但辩说的空间不是单方面的,沟通论述是双向的,意即腓利门亦有同样的空间回信作答(当然他的响应不在《腓利门书》中)。

保罗不只使用修辞说服,他亦使用“爱心”的真理。没有了爱心的真理,保罗的修辞可能成为高压修辞手段。若出于爱心的,就必定是甘心而不能是勉强的,爱心的行为就不可能是必要顺从的压力。所以,保罗提到彼此亏欠的论点其实是尝试删除单向的压力——主人向仆人所施的压力或使徒向信徒所施的压力。爱心的团契尝试将人们主仆的权力关系化解为彼此为仆人的关系。故保罗的修辞没有删除压力,因为修辞说服本身是一种压力;他的修辞将压力、亏欠与爱心分化在每一个人身上——彼此的亏欠以及彼此都需要爱。

结 语



地接纳逃奴阿尼西母。我们不能证明阿尼西母偷了主人的钱逃往罗马,但我们可以从书信知道保罗相信阿尼西母悔改,成为“有益处”的人。^①保罗请求腓利门不要责罚(甚至可能会处死)阿尼西母,却要接纳他“为在主里……亲爱的兄弟”(16节)。这是此信的写作目的。

保罗似乎想留下阿尼西母作为助手(13节)。“你所要行的必过于我所说的”这句话(21节)建议腓利门解放阿尼西母,甚至将他暂借给保罗作事工上的帮手。保罗要腓利门接纳阿尼西母的原因是:(一)为着保罗的缘故和爱心的缘故;(二)现在我们已是一家人了,儿子阿尼西母和父亲保罗;以及(三)团契的缘故(6节)。保罗说,他希望当腓利门在处理阿尼西母的事上显出信心时,别人会知道他作各样善事都是为基督作的。腓利门领回阿尼西母并非作奴隶,而是作基督里的兄弟:“为着爱的缘故。”(14、19-21节)

保罗在克服支配别人的事上要作更基本的改革,因为他不能命令或支配腓利门去作出行动。保罗设法寻求甘心和自由。阿尼西母“不再是奴仆,乃是高过奴仆,是亲爱的兄弟”(16节)。保罗继续说:“这也不拘是按肉体说,是按主说”(17节)。在某种意义上说,保罗超越了奴隶制度,并提出在主里

^① 第10节:“为我在捆绑中所生的儿子阿尼西母。”



的新创造。^①

在《腓利门书》中,保罗没有明显地谴责奴隶制度,然而保罗却将奴隶置于一个新而更高的层次,也就是要被人爱护和关心的人。倘若奴隶制度包含内在带高压行动的分级系统架构,保罗代阿尼西母请求的方法便须与他要求解放的意愿成一致。保罗不能对腓利门施以命令来取代独裁的架构,若是那样,他将如何替阿尼西母辩说,以达到他的意愿(解放阿尼西母自由),并且在耶稣基督福音的个人、社会和灵性层面上削弱奴隶制度的系统?

① 如果我们要学保罗以福音的爱为一个逃奴作大使的游说工作,我们要注意的不是外在系统的改变而是内在生命的造化,从而使外在的表现无法捆绑人。《腓利门书》用了“心”的修辞来说服主人对保罗及奴仆的心(7、12、20节)。第10节的“爱”及第17节的“同工”的主题催促腓利门不是接纳阿尼西母为奴而应该接纳他为亲爱的弟兄。



修辞名词中英对照

accumulative list of <i>inclusio</i>	层累枚	论、论证
举、累加列举		arrangement; disposition 纲领次序
<i>adfectus</i>	情绪上的申诉	<i>ars</i> 技巧
αἷτια , <i>causa</i> , <i>cause</i>	原因	<i>artifex</i> 艺术
ἀντιστροφή , <i>antistrophe</i>	另一半	authority 引证
ἀπόδειξις , <i>apodeixis</i>	必然推理	<i>bene dicendi</i> 美尚讲说、美言
法		<i>captatio benevolentiae</i> 佳言为首的
ἀρετή , <i>arete</i>	美德	称呼
ἀρμονία , <i>armonia</i>	和音	<i>chreia</i> , <i>udicatum</i> 引言
ἀτεχνῶς , <i>atechnos</i>	非技艺术性	<i>chreiai</i> , <i>anecdotes</i> 轶事
anacoluthon	破格文体	citations 引述
<i>anastrophe</i>	倒装	comparison 模拟、比较
antithesis	反论、对偶	conclusion 总结、结论
apologetic dialogue	护教对话	<i>conduplicatio</i> 双重效果
<i>aptum</i>	调适	confirmation 确定
argumentation	辩证法、辩明、争	contrary 相反的论点



圣经修辞学

- contrasts 对比、对照
- decorum* 端正、体面、合乎礼仪
- deduction 推论法、演绎法
- δεινός, *deinos* 神辩
- deliberative, deliverativum, symbolikon* 议事、政议性
- delivery; *pronunciatio; actio*;
ὑποκριτής 传达
- διήγησις; *diegesis, narratio* 陈述
事件
- diathesis* 连缀、结撰
- Diatribē 演说
- δύναμις λόγου, *dynamis logos*
言之能力
- δύναμις, *dynamis* 大能
- ἐνθύμημα, *enthymema* 修辞性
推论、省略推理法
- ἐντεχνῶς, *entechnos* 技艺术性
- ἐπιλόγος; *epilogos, conclusio*
结论
- ἐπίδειξις, *epideixis* 示范
- Ἑλλην, *Hellen* 希腊
- ellipsis 省略法
- eloquentissimi* 雄辩
- encomiastic, *panegyrikon* 颂赞、称
扬; *demonstrative, epideiktikon*
- 夸示、褒贬
- epanodos* 或 *regressio* 复旨划分
- example 例子
- exordium proper 前言
- exploitio* 或 *refining* 辩论依据
- ἔφηβος, *ephebos* 中学教育
- φύσις, *physis* 自然、理性、宇宙
- genre 文体、体裁、同属一类
- ἦθος, *ethos* 品格性
- induction 归纳法
- inferred proposition 命题结论或三
段推论
- interpositio* 穿插的批注
- invention; εὐρεσις* 构思选材、觅
材、选题
- judicial, *iudiciale* 庭辩、法院性、
司法的
- κάθαρσις, *katharsis* 净化
- κρίσις, *crisis* 判断、转折点
- liturgy 礼文
- λόγος, *logos* 逻各斯、言思逻辑
性、理念、真理、规律
- matter, *res* 事件、言语的内容
- maxims 格言
- narrative 叙事、叙述
- μελέτη, *declamatio* 实践演说方



法
 memory; memororia; μνήμη 背诵
 μέγεθος , *megethos* 声量
 νόμος , *nomos* 人文礼律
 opus 艺本
 ornatus 能取悦和感动观众的
 装饰
 ὄγκος , *ongkos* 庄严
 παιδεία , 小学教育
 palindrome 回文
paradoxon enkomion 反合性的
 赞赏
 parallelism 排比
 παράδειγμα , *paradigm* 范例、例证、
 修辞性归纳
 parenthesis 插说
 paronomasia 双关语
 πάθος , *pathos* 情感感性
 πειθώ , *peitho* 说服力
 periphrasis 迂回说法
peroratio 结论
 πίστις 说服信念、论证、证据
 ποιητής 产品
 ποιήεις 创造品
 ποίημα 艺术
 polyphonic 多声道

προούλιον ; *prooimion* , *exordium*
 引论、引言
 proposition, thesis, hypothesis 命
 题、论文、假设
 proposition 命题
 proserotonta 支持立论点
 proverbs 隽语、谚语、格言、箴言
 οεορεσία , *theoresia* 发掘
 ratiocinatio 自问
 rationale 理据、理论基础
 ratio 理由
 refinement 补充
 refutation 反驳、辩正
repetitio , *repetition* 重复、反复
 rhetorical event 修辞事件
 ῥυθμός , *hythmos* 节奏
 sapentia, wisdom 智慧
 σοφία , *sophia* , *wisdom* 智慧
 στάσις , *stasis* 争议命题
 syllogism 三段论或演绎法
 syllogist form of enthymeme 省略推
 理法的逻辑推论
 synecdoche 提喻、举偶法
 τάξις , *style* , *elocutio* , λέξις
 风格文体、表达风格
 τελεκά κεφάλια , *teleka kephalia*



圣经修辞学

主要项目

τέχναι , *technai* 技巧以及手册

τέχνη , *technē* 美术、技能

τὸ πρέπον , *to prepon* 合宜、恰如

其分

τόπος , *topos*, *topoi* 境界、

地方、材料

universal proposition 普世命题

verba 言语的形式

vis 能力

vocative 呼格、呼唤语



人名地名书名中英对照

A

- | | |
|---|----------------------------------|
| Achilles 亚器流斯 | Anaxagoras 阿那克萨哥拉 |
| Achtemeier, Paul 雅特米尔 | Anaximenes 阿克西美尼 |
| Acumenus 亚古明奴 | <i>Antidosis</i> 埃苏格拉弟,《回辩论》 |
| Aeneid 亚尼 | Antioch 安提阿 |
| Aeschines 艾西可尼 | Antisthenes 安提西尼 |
| <i>Against the Sophists</i> 埃苏格拉弟,
《反驳智辩派》 | Antonius 安都尼 |
| Alcuin 阿尔昆 | Apollonius of Tyana 太亚那之亚波
罗纽 |
| Alexander 亚历山大 | <i>Apology</i> 柏拉图,《苏格拉底的辩
护》 |
| Alexander the Great 亚历山大 | Aquinas, Thomas 亚奎纳 |
| Alexander, Donald L. 艾理德 | Aratus 阿拉杜斯 |
| Alexander, Philip S. 腓力·亚历山
大 | Aristides, Aelius 亚流·亚利丝地 |
| Allen, R. E. 爱伦 | Aristotle 亚里士多德 |
| Alter, R. 阿尔特 | Asianic School 亚洲学派 |
| | Athens 雅典 |



圣经修辞学

Attic 亚底学派

Augustine 奥古斯丁

Augustus 亚古士督

Austin 奥斯汀

B

Bakhtin, Mikhail 巴赫金

Barclay, John M. G. 巴克莱

Barr, James 巴尔

Barth, Karl 巴特

Bauer, Karl Ludwig 鲍尔

Bede 圣比德

Best, E. 毕达

Betz, Hans - Dieter 贝芝

Bitzer, L. F. 比扎尔

Blass 柏拉斯

Booth, Wayne 布思

Bruce, F. F. 布鲁斯

Brutus 布卢图斯

Brutus 西塞罗,《布卢图斯》

Bultmann, Rudolph 布特曼

Burke, Kenneth 伯克

Byzantine 拜占庭

C

Cadbury 卡表利

Caesar 西泽

Caecilius 卡西流

Caird, G. B. 克尔德

Calacte 卡拉特

Calchas 考查斯

Callahan, Allen Dwight 迦拉恒

Calvus 加布

Cassiodorus 卡西奥多鲁斯

Castelli, Elizabeth A. 卡西特利

Categories 亚里士多德,《范畴》

Cato 加图

Catulus, Lutatius 路达丢·卡都路

Chaeronea 可罗尼亚

Chrysostom 克里索斯托

Chrysostom, Dio 迪奥·克里索斯托

Church 丘奇

Cicero 西塞罗

Conzelmann 康素民

Corax 科拉斯

Corcoran 格格浪

Cornificius 康尼费修

Cotta, Aurelius 亚路流斯·可达

Crassus, L. 歌拉书

Cratylus 柏拉图,《克拉底路斯》

Crito 柏拉图,《克里托》



Cynic 犬儒派/愤世嫉俗派

D

Damascus Document 大马士革规条

Daniel Patte 巴地

De Institutione Oratoria 癸德联,《演说学原理》

De Inventione 西塞罗,《修辞素材》

De Oratore 西塞罗,《论演说家》

De Partitione Oratoria 西塞罗,《修辞结构》

Debrunner 帝布尼

Delling, Gerhard 戴林

Democritus 德谟克利特

Demosthenes 梯模地尼

Derrett 德雷

Derrida, Jacques 德里达

Descartes 卡笛尔

Diana 黛安娜

Dibelius, M. 蒂贝流斯

Dio of Prusa 布沙的迪奥

Dionysius 戴奥尼索司

Dionysius of Halicarnassus 哈利卡

挪苏的戴奥尼索司

Domitian 杜米仙

Donfried 董费特

Douglas, A.E. 达可勒

Duncan, T.S. 旦根

Dunn, James D.G. 邓恩

E

Eagleton, Terry 伊泰芮

Echeneus 以可纽斯

Edson, C. 爱狄逊

Elis 以利斯

Empedocles 恩培多克勒

Encomium to Helen 《以莲的赞赏》

Epicurean 伊壁鸠鲁

Eryximachus 尔斯马古

Eunapius 伊挪比斯

Euripides 尤里披蒂兹

Euthydemus 柏拉图,《优底德木斯》

F

Ferrara, A. 费拉拉

Fiorenza, Elizabeth S. 菲尔伦查

Fitzmyer 菲兹麦

Foucault, Michel 傅科

Frei 弗来

Friedrich Solmsen 苏菲迪



圣经修辞学

Frye, Northrop 福莱尔

Fung, Ronald Y. K. 冯阴坤

Funk, Robert 风可

G

Gadamar, Hans Georg 迦德默

Gadara 加大拉

Gaston 迦斯登

Ginzberg, Louis 刘易斯·金斯堡

Goodspeed, E. J. 古次比德

Gorgias 佐治亚斯

Gundry, Robert H. 冈德理

Guthrie, W. K. C. 迦特利

H

Haenchen 黑亨称

Halincanassus 哈林卡拿书

Hall, Ronald L. 海罗讷

Halliday 何里他

Hammat 哈墨(城)

Harnack 哈那可

Hauser 豪舍

Heidegger, Martin 海德格

Heinrici, Carl 亨利机

408 Hemer, C. J. 荷默

Hendriksen 亨利生

Hengel, M. 亨格尔

Heraclitus 赫拉克利特

Hermagoras 荷马歌拉斯

Hermogenes 荷摩机尼

Herodotus 希罗多德

Hesiod 赫西奥德

Hick 希克

Hierapolis 海拉波丽斯

Hippias 依比亚斯

Hippocrates 希波克拉底

Hock, Ronald F. 鹤克

Homer 荷马

Hortensius 何但修

Hunt, Everett 亨特

Hurd, John C. 荷德

I

Ignatius 伊纳爵

Iliad 荷马《埃利奥特》

Ionians 艾尔尼亚

Iphigenia 以菲真尼亚

Iser, W. 艾色

Isidore 圣伊西多尔

Isocrates 埃苏格拉弟



J

Jacqueline de Romilly 罗迷利
 Jasper 雅斯帕
 Jewett, Robert 朱伟特
 Johanson, Bruce C. 约翰逊
 Josephus 约瑟夫
 Juel, Donald 朱珥
 Julius 犹流
 Justin 游斯丁

K

K. Lake 赖克
 Karl Barth 巴特
 Karris, R.J. 迦利斯
 Kelmm 凯尔姆
 Kenneavy 坎耐维
 Kennedy, George 肯尼地
 Kermode 克莫
 Knox, John 约翰·诺克斯
 Knox, W.L. 诺克斯
 Kummel 屈梅尔

L

Lake, K. 赖克
 Lampe, Peter 兰佩
 Lanham, Richard A. 理查德·朗

哈姆

Lausberg, Heinrich 海因里希·劳
 斯堡

Leeuwen, T. 刘源

Leff, Michael 蕾弗

Lenski 仁斯基

Leontini 利安地尼

Letter to Pompeius 哈利卡挪苏的
 戴奥尼索司,《致庞贝的信》

Levant 利凡特

Levison, John R. 勒维生

Liddell 林蒂

Liftin 利弗定

Lincoln, Andrew 林肯

Litfin, D. 利弗定

Lives 布鲁塔克,《生平》

Livius, Titus 提多利流

Lloyd - Jones, D.M. 罗以德佐斯

Loeb(Classical Library) 乐享(古典
 文献图书馆)

Lohse, Eduard 乐斯

Louw, Johannes 勒乌

Lucian 鲁西安

Lyceum 赖西巫

Lycus Valley 莱克斯谷

Lysias 利西阿斯



圣经修辞学

M

- Maccabees 玛加比
Mack, Burton L. 马克
Malta 马耳他
Marcus, Joel 马古斯
Marguerat 马贵勒
Marron, H. I. 马伦
Martin, Ralph P. 马丁
McKean, Joseph 约瑟·麦克济恩
Medeager 孟弟歌
Meeks, Wayne A. 密可思
Menelaus 曼尼佬
Menippus 梅尼布斯
Meno 柏拉图,《美诺》
Menoud 米挪
Metaphysics 亚里士多德,《形而上学》
Minos of Epimenides 埃庇米尼得斯的美诺斯
Mitchell, Margaret M. 密切尔
Mitton, C. L. 米顿
Moessner, D. 莫斯拿
Moralia 布鲁塔克,《道德》
Muilenburg, James 慕勒保
Murphy - O' Connor, J. 默菲欧克纳

N

- Nauck 鲁克
Nekyia of Ajax 艾哲斯的尼奇亚
Nicetes 尼西得
Nida, E. A. 奈达
Norden, Eduard 诺登

O

- O'Brien, Peter T. 欧比连
Odyssey 荷马,《奥德赛》
Olbrechts - Tyteca, Lucie 奥比太德卡
On the Sublime 伪朗吉纳斯,《论庄严》
On Thucydides 哈利卡挪苏的戴奥尼索司,《论图西第德》
Ong, Walter 欧恩
Orator 西塞罗,《演说家》
Origen 俄利根
O'Toole 欧度

P

- Parmenides 巴门尼德
Patrick, Dale 帕特里克
Patte, Daniel 巴地
Peisistratus 庇士特拉妥



Peleus 比流斯
 Peloponnesian 比罗波尼
 Perelman, Chaф 佩雷尔曼
 Pergamum 本哥念
 Periclean 比利根
 Perkin, Pheme 蒲菲麦
 Peronius 坡朗尼斯
 Pervo, Richard I. 伯和
 Petersen, Norman R. 彼得逊
 Phaedrus 柏拉图,《菲德拉斯》
 Phaedrus 菲德拉斯
 Philebus 柏拉图,《菲利布》
 Philip II of Macedonia 马其顿的腓力二世
 Philip, Gerald M. 杰勒德·菲利普
 Philo 斐罗
 Philo of Alexandria 亚历山大的斐罗
 Philoctetes 菲罗得得
 Philodemus 菲洛德穆
 Philostratus 菲罗特都
 Phoenix 菲尼斯
 Physics 亚里士多德,《物理学》
 Plato 柏拉图
 Pliny 比革尼
 Plutarch 布鲁塔克

Poetics 亚里士多德,《诗学》
 Pohlenz, Max 保勒
 Posidonius 保西多流斯
 Pratt 普拉特
 Prideaux, John 比都
 Priscian 比斯先
 Progymnasmata 蒂安,《初阶练习手册》
 Protagoras 普罗塔哥拉
 Protagoras 柏拉图,《普罗塔哥拉》
 Pseudo - Longinus 伪朗吉纳斯
 Pythagoreans 毕达哥拉斯

Q

Quintilian 癸德联
 Quintus 奎都斯

R

Ramus, Peter 拉米斯
 Rhetorica 亚里士多德,《修辞学》
 Rhetorica ad Alexandrum 阿克西美尼,《亚历山大修辞学》
 Rhetorica ad Herennium 康尼费修,《荷利念修辞学》
 Rhoads, D. 罗得斯



圣经修辞学

Rhodes 罗迪斯

Richard, I. A. 理查德兹

Ricoeur 利科

Robinson, John M. 约翰·罗宾逊

Rorty, Richard 罗帖

Ross 罗斯

Rufus 鲁孚思

Ryan, Eugene E. 利安

S

Scaevola 斯加弗拉

Schiffrin, Deborah 底波拉·谢夫林

Schokel, L. Alonso 舒克

Scott, Robert L. 斯各特

Scult, Allen 斯考特

Searle 苏尔利

Seifrid, Mark A. 沙菲

Sellin, Gerhard 沙林

Seneca 塞内加

Sherry, Richard 理查德德·谢里

Shrenk 史奈根

Sicily 西西里

Sloan, T. O. 斯劳恩

Solmsen, Friedrich 苏菲迪

412 Sapphoris 书弗拉斯

Spicq, Ceslas 史壁克

Spitta 司比达

St. John Chrysostom 克里索斯托

Stendahl 史丹德

Sternberg, Meier 麦尔·思特恩堡

Stoics 斯多亚派

Strabo Vopiscus 斯达宝·弗比就

Stroup 斯妥

Sulpicius 斯比就

Sunium 苏尼姆

Syracuse 苏拉古斯

T

Talaeus, Audomarus 奥多马罗斯·塔拉伊斯

Temnos 弟奴斯

Tertullian 特土良

The Gryllus 亚里士多德,《古流斯》

Theagenes 忒阿革涅斯

Thebes 泰比

Theodorus of Gadara 加大拉的狄奥多罗

Theognis 泰奥格

Theon 蒂安

Theophrastus 泰奥弗拉斯托斯

Thiemann 泰门



Thucydides 修西得底斯

Tiberias 提比哩亚

Tisias 低西亚斯

Tompkins, Jane 汤普金

Tomson, Peter J. 汤逊

Topics 亚里士多德,《题旨》

Tosefta 都示达

Traugott 特劳革

Tusculum 都可龙

U

Ulysses 尤利西斯

V

Vespasian 维斯帕

Vopiscus, Strabo 斯达宝·弗比就

Vorster, J.N. 伍斯特

W

Watson, D.F. 伟克生

Weaver, Richard 理查德·威佛

Webb 韦得

Weiss, Johannes 魏斯

Wendland, Hans 伟兰

Whateley 瓦特利

Wilder, Amos 伟德

Wilke, Christian 吴犹

Willis, Wendell Lee 伟利斯

Wilson, S.G. 伟逊

Wilson, Thomas 托马斯·威尔逊

Winter, Sarah 永德

Wuellner, Wilhelm 伍尔纳

X - Z

Xenophon 色诺芬

Zahn 蔗亨

Zeno 季诺

Zeus 宙斯

Ziesler, J.A. 裁斯勒

Zweck, D.W. 芝伟克



参考书目

中文资料：

Frank, Lentricchia, Thomas McLaughlin 编,《文学批评术语》(张京媛等译,香港:牛津,1994)。

弗里德希·尼采,《古修辞学描述》(屠友祥译,上海:人民出版社,2001)。

亚里士多德,《诗学》(陈中梅译注,北京:商务印书馆,1996)。

亚里士多德,《修辞学》(罗念生译,上海:三联书店,1991)。

胡曙中,《英汉修辞比较研究》(上海:上海外语教育出版社,1993)。

徐友渔、周国平、陈嘉映、尚杰,《语言与哲学:当代英美与德法传统比较研究》(北京:三联书店,1996)。

泰瑞·伊果顿,《文学理论导读》(吴新发译,台北:书林,1994)。

414 袁晖、宗廷虎主编,《汉语修辞学史》(安徽:安徽教育出版社,1994。)(有关汉语现代修辞学著作三百余种的书目,请参《汉语修辞学史》,第



499 - 512 页。)

- 高辛勇,《修辞学与文学阅读》(北京:北京大学出版社,1997)。
- 陈望道,《修辞学发凡》(上海:上海人民出版社,1976)。
- 曾庆豹,《上帝、关系与言说:迈向后自由批判神学》(台湾:五南,2000)。
- 杨乃乔,《悖立与整合》(北京:文化艺术出版社,1998)。
- 杨克勤,《女男之间:女性神学与诠释学》(香港:建道神学院,1995)。
- _____,《末世与盼望:帖撒罗尼迦前书与帖撒罗尼迦后书现代诠释》
(香港:更新资源,2001)。
- _____,《保罗书信合参》(香港:国际圣经协会,1997)。
- _____,《祭祖迷思》(香港:文艺出版社,1996)。
- _____,《跨文化修辞诠释学初探》(香港:建道神学院,1995)。
- _____,编著,《路加的智慧》(香港:卓越,1995)。
- _____,译,《灵知派经书·卷上》(香港:汉语基督教文化研究所,2000)。
- 刘翼凌,《圣经与修辞学》(香港:宣道书局,1966)。
- 郑奠,《中国修辞学研究法》(上海:上海神州国光社,1930)。
- 黎运汉、张维耿,《现代汉语修辞学》。(香港:商务印书馆,1986)。
- 谢品然,《冲突的诠释》(香港:建道神学院,1997)。



外文资料(只列与修辞学有关的书本):

A

Abrams, M.H.《文学名词辞典》(*A Glossary of Literary Terms*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971)。

Alter, Robert.《圣经叙事的艺术》(*The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981)。

Altizer, T.J.J.《创世记与启示录:迈向真正基督教的神学旅程》(*Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage toward Authentic Christianity*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990)。

Amador, J. David Hester.《新约修辞学的学术限制:修辞学的力量简介》(*Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament: An Introduction to a Rhetoric of Power*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。

Anderson, Graham.《智辩学派的第二时期》(*The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993)。

Anderson, R. Dean, Jr.《古修辞学原理和保罗》(*Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Rev. ed. Leuven: Peeters, 1998)。

_____。《希腊修辞名词辞典》(*Glossary of Greek Rhetorical Terms*. Leuven: Peeters, 2000)。

Aristotle.《修辞学》(*The "Art" of Rhetoric*. John Henry Freese 译, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1926)。

_____。《诗学》(*The Poetics*. W. Hamilton Fyfe 译, LCL. Cambridge:



- Harvard University Press, 1973)。
- Arnold, Duane W.H. 及 Pamela Bright 合编。《基督教教义:西方文化的经典》(*De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995)。
- Atkins, J. W. H. 《古代文学批评》(*Literary Criticism in Antiquity*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1934; reprint, Gloucester: Peter Smith, 1961)。
- Auerbach, E. 《论模仿》(*Mimesis*. W. R. Trask 译, Princeton: Princeton University Press, 1953)。
- Augustine. 《基督教教义》(*On Christian Doctrine*. D. W. Robertson, Jr. 译, Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1958)。
- Aune, David E. 《新约与其文学处境》(*The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press, 1987)。
- Austin, J. L. 《语词如何行事》(*How to Do Things with Words*. 2nd. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975)。
- _____《哲学文集》(*Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961)。

B

- Bakhtin, M. M. 《对话联想》(*The Dialogic Imagination*. Michael Holquist 编, Caryl Emerson 及 Michael Holquist 合译, Austin: University of Texas Press, 1981)。
- _____《探讨多骆斯奇的诗》(*Problems of Dostoevsky's Poetics*. Caryl Emerson 编译, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)。
- _____《言说文体与其他论文》(*Speech Genres and Other Late Essays*. Caryl Emerson 及 Michael Holquist 合编, Vern W. McGee 译, Austin: University of Texas Press, 1986)。



圣经修辞学

- Barilli, Renato. 《修辞学》(*Rhetoric* . Giuliana Menozzi 译, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989)。
- Barr, James. 《圣经语文的语意学》(*Semantics of Biblical Language* . Oxford: Oxford University Press, 1961)。
- Bauer, Karl Ludwig. 《保罗修辞学》(*Rhetoricae Paullinae* , 2 vols. Halae: Impensis Orphanotrophei, 1782)。
- Bauer, Walter 及 William F. Arndt, F. W. Gingrich 及 Frederick Danker. 《纽约及其他早期基督教文献的希腊英文辞典》(*A Greek - English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* . Chicago: University of Chicago Press, 1979)。
- Baumlin, James S. 及 Tita French Baumlin 合编。《修辞品格论: 修辞学和批评理论》(*Ethos: New Essays in Rhetorical and Critical Theory* . Dallas: Southern Methodist University Press, 1994)。
- Bender, John 及 David E. Wellberg 合编。《修辞的终末》(*The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice* . Stanford: Stanford University Press, 1990)。
- Betz, Hans Dieter. 《哥林多后书八及九章注释》(*2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul* . Philadelphia: Fortress Press, 1985)。
- _____ 《加拉太书注释》(*Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* . Philadelphia: Fortress Press, 1979)。
- Bizzell, Patricia 及 Bruce Herzberg. 《修辞学传统: 从古典至当今的选读》(*The Rhetorical Tradition. Readings from the Classical Times to the Present* . Boston, MA: Bedford Books of St. Martin's Press, 1990)。
- 418 Black, C. Clifton. 《福音书的修辞: 福音书与使徒行传的神学技巧》(*The Rhetoric of the Gospel: Theological Artistry in the Gospels and Acts* . St.



- Louis: Chalice, 2001)。
- Black, Edwin.《修辞批判:方法研究》(*Rhetorical Criticism: A Study in Method*. New York: Macmillan, 1965)。
- Blair, Hugh.《修辞学和美文学讲座》(*Lectures on Rhetoric and Belles - Lettres*. Philadelphia: Porter & Coates, 1783)。
- Blass, Friederich 及 Alfred Debrunner.《新约及早期基督教文学的希腊文法》(*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Robert W. Funk 译和修订, Chicago: University of Chicago Press, 1961)。
- Bliss, Matthew T., Annemiek Jansen 及 David E. Orton 合译。《文学修辞手册:文学研究基础》(*Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. David E. Orton 及 R. Dean Anderson 合编, Leiden: Brill, 1998)。
- Boman, Thorleif.《希伯来与希腊思想比较》(*Hebrew Thought Compared with Greek*. Jules L. Moreau 译, Philadelphia: Westminster Press, 1960)。
- Booth, Wayne C.《虚构的修辞》(*The Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1983; first ed. 1961)。
- Bloom, Harold.《圣经中的诗体与信仰》(*Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1989)。
- Boman, Thorleif.《希伯来和希腊思想比较》(*Hebrew Thought Compared with Greek*. London: SCM, 1960)。
- Booth, Wayne C.《虚构修辞》(*The Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1983)。
- _____.《反讽之修辞》(*A Rhetoric of Irony*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1975)。



圣经修辞学

- Brandt, W. J. 《辩证的修辞》(*The Rhetoric of Argumentation*. Rev. ed. New York: Irvington, 1984)。
- Bright, Pamela 编译。《奥古斯丁与圣经》(*Augustine and the Bible*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999)。
- Bullinger, Ernest W. 《圣经中的修辞手段》(*Figures of Speech Used in the Bible Explained and Illustrated*. Grand Rapids: Baker Book House, 1968)。
- Bunker, M. 《哥林多前书的书信格式与修辞结构》(*Brief - formular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984)。
- Burke, Kenneth. 《动机语法》(*A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969)。
- _____ 《恒久与易变: 目的的分析》(*Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*. Indianapolis: Bobbs Merrill, 1954)。
- _____ 《文学格式的哲学: 象征行动的研究》(*The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 1973)。
- _____ 《行为动机修辞学》(*A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969)。
- _____ 《宗教修辞学: 语言学的研究》(*The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1970)。
- _____ 《论象征与社会》(*On Symbols and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1989)。
- Butler, H. E. 译。《癸德联》(*Quintilian*. New York: Putnam's Sons, 1921 - 1922)。



C

- Caird, G. B. 《语文和圣经意象》(*The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1980)。
- Caplan, Hary 译。《致荷利念的修辞学》(*Rhetorica ad Herennium*. Cambridge: Harvard University Press, 1954)。
- Castelli, Elizabeth. 《效法保罗:权力的论述》(*Imitating Paul: a Discourse of Power*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991)。
- Chatman, Seymour. 《故事与言说:小说与影片中的叙事结构》(*Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978)。
- Cherwitz, Richard A. 及 James W. Hixins. 《沟通与知识:修辞知识论的研究》(*Communication and Knowledge: An Investigation in Rhetorical Epistemology*. Columbia: University of South Carolina Press, 1986)。
- Childs, B. S. 《新约为正典:导论》(*The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985)。
- Cicero. 《修辞素材》(*De Inventione*. H. M. Hubbell 译, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1949)。
- _____ 《演说家》(*Orator*. H. M. Hubbell 译, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1939)。
- _____ 《修辞结构》(*De Oratore Partitione Oratoriae*. 2 vols. E. W. Sutton 及 H. Rackham 合译, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1942)。
- Clark, Donald Lemen. 《希罗教育中的修辞学》(*Rhetoric in Greco - Roman Education*. New York: Columbia University Press, 1977)。
- Clark, Stephen. 《从雅典至耶路撒冷:爱智与爱神》(*From Athens to Jerusalem: the Love of Wisdom and the Love of God*. Oxford: Clarendon Press, 1984)。



圣经修辞学

Conley, Thomas M. 《修辞学在欧洲传统》(*Rhetoric in the European Tradition*. White Plains, N. Y.: Longman, 1990)。

____ 《斐罗修辞学: 风格、写作、诠释的研究》(*Philo's Rhetoric: Studies in Style, Composition and Exegesis*. Berkeley: Center for Hermeneutical Studies, 1987)。

Cope, E. M. 《亚里士多德修辞学批注》(*An Introduction to Aristotle's Rhetoric with Analysis, Notes, and Appendices*, 3 vols. London: Macmillan, 1867; reprint, New York: G. Olms, 1970)。

Corbett, Edward P. J. 《写给现代研读古典修辞学的学生》(*Classical Rhetoric for the Modern Student*. New York: Oxford University Press, 1965)。

Corcoran, Paul E. 《政治语言与修辞学》(*Political Language and Rhetoric*. St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1979)。

Cox, Leonard. 《修辞艺术或技法》(*Arte or Crafte of Rhetoryke*. F. I. Carpenter 编, Chicago: Chicago University Press, 1899)。

Cunningham, David Scott. 《信实说服: 基督神学修辞绪论》(*Faithful Persuasion: Prolegomena to a Rhetoric of Christian Theology*. Ph. D. dissertation, Duke University, 1990)。

D

Dahl, N. A. 《保罗研究: 早期基督教宣教的神学》(*Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*. MN: Augsburg Publishing House, 1977)。

Danker, F. W. 《赞助人: 希罗碑文研究和新约语意场合》(*Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco - Roman and New Testament Semantic Field*. St. Louis: Clayton, 1982)。



- Danove, P.L.《马可福音的结局:方法研究》(*The End of Mark's Story. A Methodological Study*. Leiden: E.J. Brill, 1993)。
- Daube, David.《新约与拉比犹太教》(*The New Testament and Rabbinic Judaism*. New York: Arno Press, 1973)。
- Dearin, Ray D.编。《佩雷尔曼的新修辞学》。(*The New Rhetoric of Chaim Perelman: Statement and Response*. Lanham: University Press of America, 1989)。
- Delling, Gerhard.《希腊犹太教流放的情形》(*Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987)。
- Demetrius.《论风格》(*On Style*. W. Rhys Roberts 译, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1932)。
- Derrida, Jacques.《论语法》(*Of Grammatology*. London: Johns Hopkins University Press, 1976)。
- _____《传播》(*La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972)。
- _____《书写与差异》(*Writing and Difference*. Alan Bass 译, Chicago: University of Chicago Press, 1978)。
- Doty, W. G.《早期基督教书信》(*Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1973)。

E

- Eagleton, Terry.《文学理论》(*Literary Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983)。
- Ellis, E. Earle.《保罗如何引用旧约》(*Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957)。



圣经修辞学

F

- Faur, José.《拉比传统中的符号学与文本性》(*Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington: Indiana University Press, 1986)。
- Fiore, Benjamin.《苏格拉底与教牧书信中个人例子的功用》(*The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Rome: Biblical Institute Press, 1986)。
- Fiorenza, Elizabeth Schussler.《纪念她:基督徒起源的女性神学重构》(*Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983)。
- Fishbane, Michael.《古代以色列圣经解释》(*Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1985)。
- Fisher, Walter R.《人类沟通为叙事》(*Human Communication as Narration*. Columbia: University of South Carolina, 1987)。
- Fowler, Roger.《语文批判学》(*Linguistic Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1986)。
- _____《文学为社会言说:语言学批判的实践》(*Literature as Social Discourse: the Practice of Linguistic Criticism*. Bloomington: Indiana University Press, 1981)。
- Frei, Hans W.《圣经叙事的蒙蔽:十八与十九世纪诠释学》(*The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven and London: Yale University Press, 1974)。
- _____《耶稣基督的身份:教义神学的诠释基础》(*The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975)。
- Frye, Northrop.《宗教语言与意义的双重视线》(*The Double Vision*,



Language and Meaning in Religion. Toronto: University of Toronto Press, 1991)。

_____《伟大的密码:圣经与文学》(*The Great Code: The Bible and Literature* .

New York/London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982)。

G

Gadamer, Hans - Georg.《真理与方法》(*Truth and Method*. Garrett Barden 及 John Cumming 合译, New York: Seabury Press, 1975)。

Goppelt, L.《预表:旧约在新约的预表解释》(*Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。

Green, R. P. H.《奥古斯丁的《基督教教义》》(*Augustine: De Doctrina Christina*. Oxford: Clarendon, 1995)。

Gregg, Richard B.《修辞基础的研究:象征式激诱与知道》(*Symbolic Inducement and Knowing: A Study in the Foundations of Rhetoric*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1984)。

Grimaldi, William M. A., S. J.《亚里士多德修辞学注释》(*Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*. New York: Fordham University Press, 1980)。

Groome, Thomas.《基督教教育:分享我们的故事和异象》(*Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision*. San Francisco: Harper & Row, 1980)。

Grube, G. M. A.《希腊和罗马评论家》(*The Greek and Roman Critics*. London: Methuen, 1965)。

Guthrie, W.K.C.《亚里士多德。卷四:希腊哲学史》(*Aristotle, vol. 4: A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。



圣经修辞学

《智辩学派》(*The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971)。

H

Habermas, Jürgen.《互动行动的原理》(*The Theory of Communicative Action*. 2 vols; Cambridge: Polity Press, 1984 and 1987)。

Harvey, John D.《聆听文本:保罗书信的口语规范》(*Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters*. Grand Rapids: Baker Books, 1998)。

Haynes, Stephen R.及 Steven L. McKenzie 合编。《各有自己的意思:圣经批判学导论》(*To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993),第 135 - 152 页。

Herrick, James A.《修辞学历史和原理导论》(*The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*. Boston: Allyn and Bacon, 1998)。

Hirsch, E. D., Jr.《解释的合法性》(*Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967)。

Hock, Ronald F.及 Edward N. O'Neil 合译。《古代修辞学中的引言》(*The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. I. *The Progymnasmata*. Atlanta: Scholars Press, 1986)。

Horner, Winifred Bryan.《历史与当今修辞学的学术现况》(*The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric*. Columbia, MO: University of Missouri Press, rev. ed. 1990; 1st ed. 1983)。

J

426 Jackson, Jared J.及 Martin Kessler.《修辞学:祝贺慕勒保之文集》(*Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenberg*. Pittsburgh,



- Pennsylvania: Pickwick Press, 1974)。
- Jasper, David.《新约圣经和文学联想》(*The New Testament and the Literary Imagination*. London: Macmillan, 1987)。
- Jewett, Robert.《帖撒罗尼迦书信: 保罗修辞与千禧虔诚》(*The Thessalonians Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress Press, 1986)。
- Johanson, B.《给众弟兄: 帖撒罗尼迦前书的文本语言与修辞学分析》(*To All the Brethren: A Text - Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1987)。
- Johnson, Marshall D.《了解圣经的意思: 文学方法》(*Making Sense of the Bible: Literary Type as an Approach to Understanding*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。
- Juel, Donald.《马可可为奇异的大师》(*A Master of Surprise. Mark Interpreted*. Minneapolis: Fortress Press, 1994)。

K

- Katz, Ronald C.《古典论证的结构: 修辞学及其近东源流》(*The Structure of Ancient Arguments: Rhetoric and Its Near Eastern Origin*. New York: Shapolsky - Steinmatzky, 1987)。
- Kelsey, David H.《近代神学中的圣经使用》(*The Use of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press; London: SCM Press, 1975)。
- Kennedy, George A.《希腊的说服技巧》(*The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1963)。
- _____《公元前 300 年至公元 300 年在罗马世界中的修辞学》(*The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B. C. - A. D. 300*. Princeton: Princeton University Press, 1972)。



圣经修辞学

- _____《基督教皇帝时的希腊修辞学》(*Greek Rhetoric Under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press, 1983)。
- _____《亚里士多德《修辞学》》(*Aristotle, On Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1991)。
- _____《古修辞学新史》(*A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994)。
- _____《修辞学比较:历史及跨文化导论》(*Comparative Rhetoric: An Historical and Cross - Cultural Introduction*. New York: Oxford University Press, 1998)。
- _____《从古至今的古典修辞学与其基督教及世俗传统》(*Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999)。
- Kermode, Frank.《结语的意义:虚构理论的研究》(*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. London: Oxford University Press, 1966)。
- Kinneavy, James L.《基督教信仰的希腊修辞来源》(*Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987)。
- Kort, Wesley A.《故事、文本和圣经:圣经叙事体的文学性》(*Story, Text, and Scripture: Literary Interests in Biblical Narrative*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1988)。
- Kustas, George L.《拜占庭修辞学研究》(*Studies in Byzantine Rhetoric*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1973)。

L

- 428 Lakoff, George 及 Mark Johnson.《以隐喻活着》(*Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980)。



- Lanham, Richard A. 《修辞学词汇手册》(*A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: University of California Press, 1969)。
- _____《风格论:不依照课本》(*Style: An Anti - Textbook*. New Haven: Yale University Press, 1974)。
- Lausberg, Heinrich. 《文学修辞项目》(*Elemente der literarischen Rhetorik*. 3rd ed. Munich: Max Hueber, 1967)。
- _____《文学修辞手册:文学基础之奠定》(*Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 2nd ed. 2 vols. Munich: Max Hueber, 1973)。
- Leech, Geoffrey N. 及 Michael H. Short. 《实用的原则》(*Principles of Pragmatics*. London/New York: Longman, 1983)。
- Lentricchia, Frank. 《批判学与社会变动》(*Criticism and Social Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1983)。
- Liddell, H. George 及 Robert Scott. 《希腊英文辞典》(*A Greek - English Lexicon*. 9th rev. ed. Oxford: Clarendon Press, 1940)。
- Litfin, D. 《保罗宣讲神学:哥林多前书一至四章与希罗修辞学》(*St Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1 - 4 and Greco - Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。
- Lloyd, G. E. R. 《极性与类推:早期希腊思想的两种立论》(*Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966)。
- Longinus. 《论崇高》(*On The Sublime*. Hamilton Fyfe 译, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1932 [in the volume with Aristotle, Poetics, and Demetrius, On Style])。
- Louw, J. P. 《希腊文新约的语意学》(*Semantics of the New Testament Greek*. 429 Philadelphia: Fortress Press; Chico: Scholars Press, 1982)。



圣经修辞学

Lyons, George.《保罗自传:一个新的理解》(*Pauline Autobiography on Paul's Life: Toward a New Understanding*. Atlanta: Scholars Press, 1985)。

_____《保罗修辞学:哥林多前书一章 10 节至四章 21 节》(*Pauline Rhetoric: 1 Corinthians 1:10 - 4:21*. Atlanta: Scholars Press, 1985)。

Lyons, John.《语意学》(*Semantics*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1977)。

M

Mack, Burton L.《修辞学与新约圣经》(*Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1990)。

Mack, Burton L.及 Vernon K. Robbins.《福音书的说服规范》(*Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma: Polebridge, 1989)。

Magness, J. L.《意义与缺在:马可福音的结语》(*Sense and Absence: Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel*. Atlanta: Scholars Press, 1986)。

Mailloux, Steven 编。《修辞、智辩和实用主义》(*Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。

Marrou, Henri Irene.《古典时期的教育史》(*A History of Education in Antiquity*. George Lamb 译, New York: Sheed & Ward, 1956)。

Martin, Josef.《古典修辞学:技巧与方法》(*Antike Rhetorik: Technik und Methode*. Munchen: Beck, 1974)。

McKnight, Edgar V.及 Elizabeth S. Malbon 合编。《新文学批评和新约圣经》(*The New Literary Criticism and the New Testament*. Valley Forge: Trinity Pres International, 1994)。

430 Metzger, B. M.《希腊文新约经文鉴别注释》(*A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London/New York: United Bible Societies, 1971)。



Meyer, Michel.《修辞、语言和理性》(*Rhetoric, Language, and Reason*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994)。

Miller, Ed. L.《约翰福音一章3-4节的救恩历史》(*The Signification of John 1:3/4: Salvation - History in the Prologue of John*. Leiden: E. J. Brill, 1989)。

Mitchell, Margaret M.《保罗与复和的修辞:从释经学研究哥林多前书的语言和写作》(*Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tubingen: Mohr [Siebeck], 1991)。

Moberly, R. W. L.《旧约先祖的叙事与摩西耶威论》(*The Old Testament Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*. Minneapolis: Fortress Press, 1992)。

Morson, G. Saul 及 Caryl Emerson.《巴赫金》(*Mikhail Bakhtin*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 1990)。

Mortimer, A. Kotin.《叙事的结束》(*La Clôture narrative*. Paris, 1985)。

Moulton, J. H., W. F. Howard 及 Nigel Turner 合编。《新约希腊文文法》(*A Grammar of New Testament Greek*. 4 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1906 - 1976)。

Mulder, Martin Jan 编。《在古犹太主义和早期基督教中希伯来圣经的文本、翻译和解释》(*Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/ Maastricht: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 1988)。

Murphy, James J.《中世纪修辞学:从奥古斯丁到文艺复兴时期的修辞学理论历史》(*Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1974)。



圣经修辞学

_____ 编。《古典修辞学历史综览》(*A Synoptic History of Classical Rhetoric*. New York/Toronto: Random House, 1972)。

Myerson, George. 《修辞、理性和社会》(*Rhetoric, Reason and Society*. London: SAGE Publications, 1994)。

N

Neyrey, Jerome H. 《保罗书信的文化解读》(*Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990)。

Nida, E. A. 等合编。《风格和论述, 尤指新约希腊文文本》(*Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*. Cape Town: Bible Society, 1983)。

Norden, Eduard. 《古典文艺》(*Die antike Kunstprosa: Vom vi Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vols. Reprint with Nachtrage, 1915, 3rd ed. Reprint, 1958. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1898)。

Norlin, G. 及 L. Van Hook 合译。《埃苏格拉弟》(*Isocrates*. Cambridge: Harvard University Press, 1928 - 1945)。

Nussbaum, Martha C. 《希腊悲剧和哲学中的美善、命运和道德》(*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。

O

Oliver, Robert T. 《印度和中国的沟通及文化》(*Communication and Culture in India and China*. Syracuse: Syracuse University Press, 1971)。

Ong, Walter J. 《言体与文体: 文字的技术化》(*Orality and Literacy: The*



Technologizing of the Word. London: Methuen, 1982)。

P

Palmer, Humphrey.《福音批判学的逻辑》(*The Logic of Gospel Criticism*. New York: St. Martin's Press, 1968),第 55 - 111 页。

Patrick, Dale 及 Allen Scult.《修辞学与圣经解释》(*Rhetoric and Biblical Interpretation*. Sheffield: Almond Press, 1990)。

Perelman, Chaïm 及 L. Olbrechts - Tyteca.《新修辞学:论辩明》(*The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. John Wilkinson 及 Purcell Weaver 合译, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969)。

Perelman, Chaïm.《从形上学至修辞学》(*From Metaphysics to Rhetoric*. Robert Harvey 译, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic, 1989)。

_____《新修辞学与人文学科:有关修辞学及其应用的论文》(*The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht, Holland; Boston: D. Reidel, 1979)。

_____《修辞学的领域》(*The Realm of Rhetoric*. South Bend, Indianapolis: University of Notre Dame Press, 1982)。

Pervo, Richard I.《利益和快乐:使徒行传的文学风格》(*Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press, 1987)。

Porter, Stanely E. 及 Thomas H. Olbricht 合编。《修辞学与新约:1992 年 Heidelberg 会议的论文》(*Rhetoric and the New Testament, Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993)。

_____合编。《修辞、圣经和神学:1994 年 Pretoria 会议的论文》(*Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)。 433



圣经修辞学

- _____ 合编。《圣经之修辞学分析:1995年 London 会议的论文》
(*The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)。
- Porter, Stanley E. 编。《公元前 300 至公元 400 年希腊期间的修辞学》
(*Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B. C. - A. D. 400*. Leiden: Brill, 1997)。
- Porter, Stanley E. 及 Dennis L. Stamps 合编。《圣经之修辞学解释:1996 年 Malibu 会议的论文》(*The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。
- _____ 合编。《修辞批判学与圣经》(*Rhetorical Criticism and the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002)。
- Pratt, M.L. 《文学言说的语言行动之了解》(*Towards a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington: Indiana University Press, 1977)。
- Prideaux, John. 《神圣的说服力:圣卷中显出的修辞艺术》(*Sacred Eloquence: The Art of Rhetoric as It Is Laid Down in Scripture*. London: George Sawbridge, 1659)。

Q

- Quilligan, Maureen. 《喻言故事的语言和文体》(*The Language of Allegory: Defining the Genre*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1979)。

R

- Rackham, H. 译。《亚历山大修辞学》(*Rhetorica ad Alexandrum*. Cambridge: Harvard University Press, 1983)。
- 434
- Richards, I. A. 《修辞学的哲学》(*The Philosophy of Rhetoric*. New York:



- Oxford University Press, 1965)。
- Richardson, Alan.《圣经神学字汇》(*A Theological Word Book of the Bible*. New York: Macmillan, 1950)。
- Ricoeur, Paul.《解释学理论:言论和意义的盈余》(*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976)。
- Ricoeur, Paul.《隐喻的原则:语言中意义创造的多学科研究》(*The Rule of Metaphor: Multi - disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978)。
- Robbins, Vernon K.《耶稣老师:马可福音中社会性修辞学的解释》(*Jesus the Teacher: A Socio - Rhetorical Interpretation of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1992)。
- _____《探讨文本的结构:社会性修辞学的解释指引》(*Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio - Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996)。
- Robinson, John M.《早期希腊哲学导论》(*An Introduction to Early Greek Philosophy*. Boston: Houghton Mifflin, 1968)。
- Rorty, Amélie Oksenberg 编。《亚里士多德之〈修辞学〉》(*Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996)。
- Rorty, Richard.《哲学与自然的反映》(*Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979)。
- Russell, Donald A.及 Michael Winterbottom 合编。《古典文学批评:新译的主要文本》(*Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1972)。



圣经修辞学

S

Schiffirin, Deborah.《言说的方法》(*Approaches to Discourse*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994)。

Schleiermacher, F.《诠释学》(*Hermeneutik*. Herausgegeben von H. Kimmeler, 1959)。

Schnider F.《新约书信格式的研究》(*Stenger, Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. Leiden: Brill, 1987)。

Searle, J.R.《语言行动:语言哲学论文集》(*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press, 1969)。

Sherry, Richard.《论格局和比喻》(*A Treatise of Schemes and Tropes*. [Facsimile reproduction, 1961])在一五五〇年出版,一五五五年的修订本以《论语法和修辞格》(*A Treatise of Grammar and Rhetorike*)为名再版。

Sider, Ronald Dick.《古修辞学与癸德联的艺术》(*Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford: Oxford University Press, 1971)。

Simons, Herbert W. 编。《修辞的转向:研探中的觅材及说服》(*The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1990)。

Smith, B.H.《诗歌结束的研究》(*Poetic Closure: A Study of How Poems End*. Chicago, 1968)。

Soskice, Janet Martin.《隐喻与宗教语言》(*Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1985)。

Sternberg, Meir.《圣经叙事诗意》(*The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985)

_____《文学与解读过程》(*Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985)。



Stower, Stanley K.《辩说争论与罗马书》(*The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico: Scholars Press, 1981)。

Stroup, George W.《叙事神学的应许》(*The Promise of Narrative Theology*. London: SCM, 1984)。

Stuhlmacher, Peter.《腓利门书》(*Der Brief an Philemon*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1975)。

T

Terrien, S.《漂浮的临在》(*The Elusive Presence*. New York: Harper & Row, 1976)。

Thiemann, Ronald F.《启示和神学: 福音为叙事应许》(*Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987)。

Thuré, Lauri.《彼得前书的修辞策略》(*The Rhetorical Strategy of 1 Peter, with Special Regard to Ambiguous Expressions*. Åo Åo Akademis Forlag, 1990)。

Todorov, Tzvetan.《言说的文体》(*Genres in Discourse*. Catherine Porter 译, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)。

Todorov, Tzvetan.《巴赫金的对话原则》(*Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Wlad Godzich 译, Minneapolis: University of Minnesota, 1993)。

Tompkins, J.P.《读者响应: 从格式主义到后结构主义》(*Reader - Response Criticism: From Formalism to Post - Structuralism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1980)。

Traugott, E.C. 及 M.L. Pratt.《语言学》(*Linguistics*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980)。

Trible, Phyllis.《修辞学》(*Rhetorical Criticism: Context, Method, and the*



圣经修辞学

Book of Jonah. Minneapolis: Fortress, 1994)。

V

Van Eemeren 及 R. Grootendorst. 《辩明理论手册》(*Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht: Foris, 1987)。

van Dijk, Teun A. 《文本与处境: 语意学和实用的言说》(*Text and Context Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London and New York: Longman, 1977)。

Vanhoozer, Kevin J. 《这文本中有意思吗? 圣经、读者, 及文学知识的道德性》(*Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998)。

Vickers, Brian. 《辩护修辞学》(*In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon, 1988)。

Volkman, Richard. 《希腊罗马修辞学的系统介绍》(*Die Rhetorik der Griechen und Romer in systematischer Übersicht*. Leipzig: Teuner, 1885)。

W

Warner, Martin 编。《圣经为修辞: 圣经的说服及可信性之研究》(*The Bible as Rhetoric: Studies in Biblical Persuasion and Credibility*. London: Routledge, 1990)。

Walz, C. 编。《希腊修辞学》(*Rhetores Graeci*. 9 vols. Stuttgart/Tubingen: Cotta, 1832 - 1836)。

Watson, Duane F. 《创造、编排、风格: 犹大书和彼得后书的修辞批判学》(*Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*. Atlanta: Scholars Press, 1988)。



- Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*.
Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991)。
- Watson, E. Mills.《使徒行传期刊资料的书目》(*A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles*. Leiden: E.J. Brill, 1986)。
- Watson, Walter.《意义的建构:新多元主义的根基》(*The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*. New York: State University of New York Press, 1985)。
- Wendland, Heinz - Dietrich.《哥林多书信》(*Die Briefe an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936)。
- Whateley, R.《修辞学的项目》(*Elements of Rhetoric*. 4th ed. Oxford: J. Murray, 1832)。
- White, J.《腓利门书的结构分析:保罗书信格式分析的分歧点》(*The Structural Analysis of Philemon. A Point of Departure in the Formal Analysis of the Pauline Letter*. Missoula, MT: Scholars, 1971)。
- Wilder, Amos N.《初期基督教修辞学:福音书的语言》(*Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge: Harvard University Press, 1971)。
- Wilke, Christian Gottlob.《新约修辞学》(*Die neutestamentlichen Rhetorik*. Dresden/Leipzig: Arnold, 1843)。
- Wilson, Marvin R.《我们的父亚伯拉罕:基督教信仰中的犹太根源》(*Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。
- Wire, Antoinette Clark.《哥林多女先知:藉保罗修辞予以重构》(*The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress, 1990)。
- Worthington, Ian 编.《说服:在行动中的希腊修辞》(*Persuasion: Greek*



圣经修辞学

Rhetoric in Action. London: Routledge, 1994)。

Wright, Wilmer Cave.《菲罗特都和伊挪比斯:智辩者的生平》(*Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists*. Cambridge: Harvard University Press, 1952)。

Y

Yeo, Khiok - khng.《哥林多前书第八与第十章的修辞互动:一个严格分析及跨文化中华诠释学雏论》(*Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Cross - Cultural, Chinese Hermeneutic*. Leiden: E.J. Brill, 1995)。

_____《耶路撒冷与北京有何相干?以中华的角度诠释福音》(*What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998)。

_____《罗马书多文化解读》(*Navigating Romans Through Cultures*. Edinburgh: T&T Clark International, 2004)。

_____与 Charles Cosgrove 及 Herold Weiss 合著,《跨文化保罗》(*Cross - Cultural Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005)。



Biblical Rhetoric
圣经修辞学

—— 希罗文化与新约诠释

Greco-Roman Cultures and
New Testament Hermeneutics

ISBN 978-7-80123-860-3



9 787801 238603 >

定价：28.00元