



The Biblical Library
圣经图书馆

[美]罗宾斯(Vernon K. Robbins)◎著

霍成举◎译 花威◎校

探索文本的纹理

——社会-修辞解释法导论

EXPLORING THE TEXTURE OF TEXTS

● 华东师范大学出版社

VIHOZAE

圣
经
图
书
馆

[美]罗宾斯(Vernon K. Robbins)◎著 霍成举◎译 花威◎校

探索文本的纹理

——社会-修辞解释法导论

EXPLORING THE TEXTURE OF TEXTS

● 华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

探索文本的纹理/(美)罗宾斯著;霍成举译,花威校. —
上海:华东师范大学出版社,2012.3
ISBN 978-7-5617-9152-3

I. ①探… II. ①罗…②霍…③花… III. ①修辞学—研究 IV. ①H05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 257607 号



Exploring The Texture of Texts

By Vernon K. Robbins

Copyright © 1996 Vernon K. Robbins

Simplified Chinese Translation Copyright © 2012 by East China Normal University Press Ltd.

Published by arrangement with The Continuum International Publishing Group.

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2011-626 号

圣经图书馆

探索文本的纹理

(美)罗宾斯 著

霍成举 译 花威 校

责任编辑 倪为国 何 花

特约编辑 花 威

封面设计 吴正亚

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电话总机 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537(兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://hdsdcb.com>

印 刷 者 上海景条印刷有限公司

开 本 890×1240 1/32

插 页 1

印 张 7.5

字 数 130 千字

版 次 2012 年 3 月第 1 版

印 次 2012 年 3 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-9152-3/I·837

定 价 29.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

圣经图书馆

The Biblical Library

主编

Chief Editors

杨克勤 梁慧
K. K. Yeo, Hui Liang

学术顾问委员 (以中文姓氏笔划为序)

Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔 (美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)
朱厄特 (德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)
刘小枫 (中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)
克拉兹 (德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)
克莱因 (以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)
麦格拉思 (英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)
帕特 (美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)
佩杜 (美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)
罗宾斯 (美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)
卓新平 (中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)
杨慧林 (中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)
赵敦华 (中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)
柯林斯 (美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)
威瑟林顿 (美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)
格斯滕伯格 (德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)
朗曼 (美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)
萨肯菲尔德 (美国普林斯顿神学院) K.D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)
温特 (澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)
奥登 (美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一，避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二，以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三，回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来

和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”（《提摩太后书》3:16）

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书，积累西方经学史的重要文献，改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇，以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上，鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作，旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱，垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路，旨在消弭“文史哲”的分割，此乃是中西方共通的古典治学之道。其中，以“文”为基础，即对文本的字、句、文法的分析和理解，包括训诂和修辞（或辩说）两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学，中国先人自有类似注疏治学传统，讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主，通晓字义和句义后，进入“大学”，在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例，传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上，天道统摄人道，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学·明明德篇》）。而西方的“大学”则以哲学为主，亚里士多德以神学为第一哲学，后来的基督教神学基本认同了这一看法，把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主，继而遍寻史料史实，再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书，旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理，同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作，以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域，迈向环球”的大趋势下，“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担，并邀请国际圣经学界资深学术顾问，发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

The Biblical Library

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

Prospectus

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that “all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness.” (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

中译本前言

我感谢杨克勤(K. K. Yeo)教授在这个时候监督本书译成中文并在中国大陆出版,因为此时,社会修辞解释法(socio-rhetorical interpretation,简称SRI)^①正在步入一个崭新的阶段,而此阶段就萌生于“古代宗教的修辞”(Rhetoric of Religious Antiquity,简称RRA)^②这一国际研究团体。目睹着社会修辞解释法的最新发展,我回想起该方法在其发展过程中留下的一个个里程碑。

在1984年出版的《作为教师的耶稣》^③中,我初次提出了社会修辞解释法这一术语,表现为修辞解释法与社会-科学的分析和解释实践之间的相互融合。伯克(Kenneth Burke)在《反陈述》中对修辞的概述与在《作为象征行为的语言》中对身体的关注,为我们认识修辞的本质

① 网址:<http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/>。

② 网址:<http://www.deopublishing.com/rhetoricofreligiousantiquity.htm>。

③ Vernon K. Robbins,《作为教师的耶稣:对〈马可福音〉的社会-修辞解释》(*Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*[Minneapolis: Augsburg Fortress, © 1984, 2009])。

提供了诸多洞见。^①相应地,与在文化人类学和社会心理学中的角色理论指导下的各项调查研究一起,格尔茨(Clifford Geertz)的《文化的解释》为社会修辞解释法提供了社会科学方面的重要见解,超越了社会学的传统见解。^②在这一处境下,文本的内在纹理和间性纹理——本书就是从此开始的——开始清楚地进入我们的视野。

在《作为教师的耶稣》中,我对《马可福音》的内在纹理进行了社会修辞的探讨,揭示出重复、进展与开始-中间-结束纹理,这些纹理贯穿了这部最早的福音书。^③继而,《马可福音》处于地中海文献的背景中,对其内在纹理的分析就显示:间性纹理(即文本之间的关系)的复杂网络在耶稣与门徒的互动中得到了表达。基于这一探讨,我们就看到,希伯来圣经中的预言作品和希腊罗马世界中的哲学作品包含着重复的和进展的纹理,而这一纹理与《马可福音》的内在纹理密切相关。^④换言之,只要注意到《马可福音》成书于第1世纪的地中海世界,而我们使用了社会修辞解释法分析其内在纹理,这就使得我们可以详尽分析对以下两者之间的间性纹理,即《马可福音》与圣经预言作品、希腊罗马哲学作品之间。

① Kenneth Burke,《反陈述》(*Counter-Statement* [Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1931]);同上,《作为象征行为的语言:关于生活、文学以及方法的论文》(*Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method* [Berkeley/Los Angeles: University of California Press; London: Cambridge University Press, 1968]);Robbins,《作为教师的耶稣》,前揭,尤其是第5—73、197—209页。

② Clifford Geertz,《文化的解释》(*The Interpretation of Cultures* [New York: Basic Books, 1973]);Roger M. Keesing,《论角色分析的模式》(“Toward a Model of Role Analysis”),见《文化人类学方法手册》(*A Handbook of Method in Cultural Anthropology* [R. Naroll与R. Cohen编; Garden City, NY: Natural History Press, 1970]),第423—453页;Theodore M. Sarbin与Vernon L. Allen,《角色理论》(“Role Theory”),见《社会心理学手册》(*The Handbook of Social Psychology* [第1卷;第2版;第3版; G. Lindzey与E. Aronson; Reading, MA: Addison-Wesley, 1968]),第488—567页;Robbins,《作为教师的耶稣》,前揭,尤其是第75—169页。

③ Robbins,《作为教师的耶稣》,前揭,尤其是第19—51页。

④ Robbins,《作为教师的耶稣》,前揭,第53—73页。

当我们使用社会修辞解释法来分析《马可福音》的内在纹理和间性纹理时,其中的社会与文化纹理的各个方面就开始呈现出来。例如,《马可福音》中呼召门徒的社会动力学既与圣经预言作品中上帝和人的对峙相关,又与先知跟其他人的对峙相关。此外,在希腊哲学作品中,当教师和哲学家与人们对峙时,就呈现出各种社会动力学,一方面是接受召唤,过一种道德的生活,另一方面是如下的可能,即过此世的生活就是去承受弃绝、苦难、死的威胁甚或去死。如此,召唤行为和对召唤的各种回应构成了一种社会动力学,它在地中海世界中催生了形形色色的道德哲学学派。换言之,在强调道德生活的处境中,自然就会涌现出各式各样的信仰与道德行为体系。因此,自从 20 世纪 80 年代,对《马可福音》的内在纹理的社会修辞研究就引发了对其间性纹理和社会与文化纹理的探讨。

对责任生活的召唤发源于《马可福音》中教师-门徒的关系,而随着社会修辞分析和解释开始越出这一召唤,社会与文化纹理就自然而然地引发了人们对意识形态纹理的诸多关注。意识形态纹理揭示了人们看待世界及其他人的特定方式,但这些方式只为特定的群体所分享,而不为特定社会与文化中的其他人所分享。姑且可以假设,《马可福音》的意识形态纹理可能最像希伯来圣经和犹太文献关于先知的看法,然而,《马可福音》关注着理解的秘密性质,这一理解引出了教导、学习以及激发人们的方法,而这些方法在某些方面更接近于苏格拉底与学生或其他谈话对象之间的辩驳,而不是圣经文献中先知所进行的辩驳。我们可以设想,《马可福音》在意识形态上的立场使得这部最早的福音书能够深入到地中海社会与文化中,而这是圣经的和犹太的预言文献所不能轻易达到的,因为与希伯来圣经预言传统的特定动力学相比,哲学传统已经在地中海社会中得到了更为广泛的传播和滋养。

作为 20 世纪 80 年代对《马可福音》进行社会修辞解释的成

果,社会修辞解释法就此开始向解释者提出挑战,促使他们严肃地思考,早期的新约作品如何向地中海世界的人们呈现耶稣及其追随者。例如,处身于犹太教和耶稣运动之外的人们如何理解耶稣及其追随者的生命,而这生命是否正是福音书借助各样的故事呈现的?福音书的哪些方面使得地中海世界的人们能够参与这场如此呈现耶稣及其追随者的运动呢?在《马可福音》中,耶稣的门徒如何像或不像其他人,受希腊哲学家的召唤而行,逐步上升到他们不能理解的观念,或上升到他们不能轻易解释的信仰?在《马可福音》对耶稣及其门徒的呈现上,希伯来圣经的预言文献扮演着怎样的角色,为地中海世界对生命的哲学描述加添了什么?此外,地中海世界的受众是否对福音书的预言方面特别感兴趣,或与其说是感兴趣,毋宁说是更为困惑不解?到20世纪80年代后期,诸如此类的问题促使社会修辞解释法进入分析和解释的新领域。

在20世纪80年代后期,社会修辞解释法开始关注地中海世界的人们在修辞学方面的素养,以理解在早期基督教作品中如何加入了一些修辞技巧,而从希腊城邦时期直到罗马帝国的崛起,这些技巧都体现在法庭、政治集会以及民间庆典用作说服目的的希罗修辞作品中。从三、四世纪的奥古斯丁和圣约翰·克里索斯托(St. John Chrysostom)开始,许多解释者都曾使用柏拉图、亚里士多德、昆体良以及西塞罗的修辞学名作,来解释圣经的部分章节。然而,在20世纪最后20年,一些新约学者开始特别关注被称作《初阶训练手册》(*Progymnasmata*)的希腊作品。^① 这些

^① 《初阶训练手册:希腊散文写作与修辞课本》(*Progymnasmata: Greek Text-books of Prose Composition and Rhetoric* [George A. Kennedy 译; *Writings from the Greco-Roman World* 10; Atlanta: SBL, 2003])。

教材由修辞学家撰写,供给语法老师教授 16 至 18 岁的学生,以备他们在随后几年里接受更高阶段的修辞训练。这些教材表明,语法老师如何在修辞学家的指导下,教导学生一步步改写地中海文学中广为人知的小故事或谚语,以凸显自己的风格。换言之,修辞训练并不着重训练学生准确摹写文本,或依照荷马和其他作家的语法风格写作,而是要培养学生的修辞能力。语法老师教授他们如何编排动作和说话的基本场景,然后以不同方式描写这些场景:扩展的、高度简约的或添加正负面评论的,接着教授他们如何把小故事和谚语有序地串在一起,以构成前有论题、后有结论的论证过程。在看到《初阶训练手册》中的这些训练步骤后,许多新约解释者确信:不仅福音书的作者,甚至保罗和其他新约作者,都知道如何按照这些教科书所展现的基本修辞技巧进行写作。^① 社会修辞的解释者看到了这部作品的重要性,从地中海世界的基本修辞训练活动中获得以上见解,并开始运用它们来分析和解释早期基督教作品。在本书关于主题阐述以及论辩纹理和模式的章节中,读者将会看到我们为了解释新约作品,而对修辞技巧的基础阶段的关注。

到了 20 世纪 90 年代早期,由语境小组(Context Group)的社会-科学方法所提供的一些见解,被加添到社会修辞解释法中由文化人类学和

^① B. L. Mack,《修辞学与新约圣经》(*Rhetoric and the New Testament* [Minneapolis: Fortress, © 1990, 2009]); V. K. Robbins,〈初阶练习手册的修辞写作和前福音传统:一个新方法〉(“Progymnastic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions: A New Approach”),见《符类福音:来源批评和新文学批评》(*The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism* [Camille Focant 编; BETL 110. Leuven: Leuven University Press, 1993]),第 111—147 页;网址:<http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/Pdfs/Progymnastic.pdf>。另参见 B. L. Mack 与 V. K. Robbins,《福音书中的劝说模式》(*Patterns of Persuasion in the Gospels* [Sonoma, CA: Polebridge Press, © 1984; Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009])。

社会心理学所提供的最初见解之中。^① 借助这一方法,为了研究由生活在前工业的、以农耕为基础的社会里的人们所编撰的圣经作品,社会修辞解释法就开始重视:荣誉和羞耻,二分体性格和个人主义性格之间的差异,保护人-被保护人的关系、互惠性、有限利益、挑战-回应(反击),农耕经济的交换系统和洁净法典。^② 在本书关于社会与文化纹理的分析中,读者将会看到对圣经时代地中海世界的这些方面的讨论。

在 20 世纪 80 至 90 年代,出现了众多修辞的和社会科学的分析和解释方法,而随着这些方法被纳入社会修辞解释法,问题就变成了,如何把这些策略呈现给解释者。社会修辞解释法并没有试图发展出一种特别方法,来应用社会科学的或其他的分析和解释策略,而是把它们当作一种解释性的分析法。在 19 至 20 世纪的圣经研究中,最为常见的做法是把各种解释策略都当作方法。任何方法

① V. K. Robbins,“〈路加福音〉—〈使徒行传〉隐含的作者的作者的社会定位”(“The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts”),见《〈路加福音〉—〈使徒行传〉的社会世界:解释的模式》(*The Social of Luke-Acts: Models for Interpretation* [Jerome H. Neyrey 编; Peabody, MA: Hendrickson, 1991]),第 305—332 页;同上,《社会-科学批评和文学研究:圣经解释合作展望》(“Social-Scientific Criticism and Literary Studies: Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation”),见《作出为早期基督教的模型:新约背景的社会-科学研究》(*Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context* [Philip F. Esler 编; London: Routledge, 1995]),第 274—289 页。

② Bruce J. Malina,《新约世界:文化人类学的洞见》(*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* [rev. ed.; Louisville: Westminster/John Knox, 1993]); John H. Elliott,《什么是社会-科学批评?》(*What Is Social-Scientific Criticism?* [Minneapolis: Fortress Press, 1993]); Jerome H. Neyrey(编),《〈路加福音〉—〈使徒行传〉的社会世界:解释的模式》(*The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* [Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991]); V. K. Robbins,《早期基督教话语的织锦:修辞、社会和意识形态》(*The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* [London/New York: Routledge, 1996]); 同上,《探索文本的纹理:社会-修辞解释法导论》(*Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* [New York: Continuum, 1996]); W. Randolph Tate,《圣经解释:术语和方法手册》(*Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods* [Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2006]),第 342—346 页。

的特别路径都集中于一套分析技巧,并从分析和结论中排除出解释者的主观性。这些方法的目标都受到自然科学与历史科学的指导,特别关涉到,要区分开历史事实和各种虚假理解。为了达到这一目标,文学-历史研究的模式就把一个标本(如文本)放入实验室,脱离其自然环境,并以科学的方式进行分析,来获取客观结果,而不是受解释者的生活和经历的主观方面所影响的结果。社会修辞的解释者并没有把这些策略当作方法,而是把它们当作一种解释性的分析法,即把文本中的话语“看成一个更大的权力和实践的一部分,其中的各种关系借助不同的范式、依不同的方法获得表达”。^①这意味着,社会修辞的解释者首先把文本中的语言看作为交流和说服的工具,且这一工具是社会的、文化的、意识形态的和宗教的。因此,目的就是让文本中的语言与处于其自身社会的、文化的、意识形态的和宗教的处境中的语言保持关联。当解释者把文本作为一种交流工具时,他们自己的意义和信仰的境域就与由文本所唤起的权力和实践的领域有力地交互作用。言说、行为、权力和实践都寓于文本语言的整体处境中,而对它们的强调促使我们采用织锦(tapestry)和纹理(texture)的隐喻,^②以进行文本解释。织锦和纹理的隐喻暗示了,一个文本总是与语言中的多种意义和意义效果之网充分交织,使得解释者必须使用不断扩展的批判性和程序性技巧,以观察、思考、分析和解释寓于文本的处境中的各种信息,即社会的、文化

① V. K. Robbins,《早期基督教话语的织锦:修辞、社会和意识形态》,第12页;转录于Hubert L. Dreyfus与Paul Rabinow,《米歇尔·福柯:超越结构主义和解释学》(Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* [Chicago: University of Chicago Press, 1983]),第199页。

② 主编杨克勤与译者霍成举多方讨论书中 texture 一字的中译,译者偏向“结构”,而主编曾想过使用“织锦”,最后选定了“纹理”。总之,texture 一字在英文及拉丁文的根源是纺织业用词,表达文本的结构之外,亦意含着物体的纹理,故文本的结构和纹理是相互结成的。

的、意识形态的、宗教的、认知的、心理学的以及美学的信息。换言之,在1996年出版的两本书^①中,所引入的策略是探索性的,即运用来自经验的知识,在分析和解释过程中不断扩展,来发现文本的语言内部和旁际的丰富含义、意义和意义效果。

把社会修辞解释法作为一个解释性的分析法来运用,使得一些社会修辞的解释者日益认识到,具有文化情境的修辞话语展现了文化和历史主题的重复模式,而这些主题被称作 *topoi* (单数为 *topos*)。正如布隆奎斯特(L. Gregory Bloomquist)所指出的:“主题(*topoi*)……可以被理解为思想的精神地理学(*mental geography*)上的地标,它们自身就唤起了一套意义网络,成为社会的、文化的或意识形态的运用成果;也可以被理解为这些主题的论辩性植入上的地标,出现在文本的论证中。”^②在希腊语中,*topos* 意指位置,在拉丁语中被译为 *locus*。社会修辞解释法重视这些主题,并把主题批评学引入到自己的策略中。这一方法更新了对反复出现的词汇和短语的分析和解释,不再把它们看作各种主题或观念,而看作思考、意义和说服的社会的、文化的和意识形态的各种境遇,而这些思考、意义和说服又都深植于某个特定的时间背景和地区背景。这就意味着,许多主题(不仅包括友谊、好客、慷慨、贪婪和神圣,也包括福音书、外邦人和惩罚)要获得自己的意义和意义效果,必须借助特定时间和地点中社会的、文化的、意识形态的和宗教的深厚而广泛的

① Robbins,《早期基督教话语的织锦:修辞、社会和意识形态》。如需在网络上了解关于社会修辞解释法的交流信息,请查阅《社会修辞词典》:<http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/defns/>。

② L. Gregory Bloomquist,“保罗的包含性语言:〈罗马书〉1章的意识形态纹理”(“Paul’s Inclusive Language: The Ideological Texture of Romans 1”),见《话语的构造:纪念弗农·凯·罗宾斯》(*Fabrics of Discourse: Essays in Honor of Vernon K. Robbins* [David B. Gowler, L. Gregory Bloomquist 与 Duane F. Watson 编; New York: Trinity Press International, 2003]),第174页。

交流网络。^① 由于与背景中许多东西有着复杂的关联,通常不容易向处于时空背景之外的人们解释清楚这些主题。在不同的背景中,这些主题都是具有特别意义的概念,因为它们与那些背景中许多其他东西相互关联,从而获得自身的意义和重要性。

随着对圣经作品中的主题的分析 and 研究,社会修辞的解释者开始在特定类型的话语中看到主题的独特格局和配置,与其他话语中的格局和配置有所不同。这产生了修辞方言(rhetoric dialects)的隐喻,即说服的话语就像同一门语言的不同方言。社会修辞的解释者使用缩写词“rhetórolect”来表示修辞方言,并开始探索和区分第1世纪基督教的六个不同话语中的重复模式和重要主题。在最初阶段,他们把修辞方言定义为,“一种语言多样性或话语的形式,在话题、主题、推理以及论证的独特配置的基础上是可识别的。”^②这意味着,修辞方言的性质不仅可以在特定词汇或短语中找到,也可以在呈现这些词汇或短语的推理与论证的模式和程序中找到。对模式和程序的关注丰富了我们对修辞阐述和论辩纹理的理解,而这些指导着20世纪90年代对内在纹理和间性纹理的分析。随着社会修辞解释法进入21世纪,六种主要的修辞方言,即在第1世纪基督徒中间存在的六种修辞阐述和说服方法,就显现出来了。尽管在研究初期存在着某些分歧,^③但六种修

① L. Gregory Bloomquist,“保罗的包含性语言:《罗马书》1章的意识形态纹理”,见《话语的构造:纪念弗农·凯·罗宾斯》,前揭,第174—193页。

② V. K. Robbins,《早期基督教话语的方言性质》(“The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”),*Scriptura* 59(1996),第356[353—362]页。网址:<http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/dialect/dialect353.html>。

③ Robbins,《早期基督教话语的方言性质》以及《社会-修辞解释法中的论辩纹理》(“Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”),见《圣经文本中的修辞论辩:2002年兰德会议论文集》(*Rhetorical Argumentation in Biblical Texts: Essays from the Lund 2000 Conference*[Anders Eriksson, Thomas H. Olbricht 与 Walter Übelacker 编; Emory Studies in Early Christianity 8; Harrisburg: Trinity Press International, 2002]),第27—65页。

辞方言已经被确定为:智慧的、创造前的、预言的、启示的、祭司的与神迹的。^① 在社会修辞的解释者看来,在第1世纪的耶稣运动中,言说者或作者在讲话或写作时,会自然而然地使用一个或多个修辞方言,即各种言说和论辩方式,这些方式在地中海世界中具有根本性的意义,但在与传统话语的关系中,它们带来了某种陌生感。

随着对六种修辞方言的分析和解释的深入,社会修辞的解释者开始认识到,第1世纪基督教话语的重要特征之一是,在耶稣运动中,人们融合使用了不同的修辞方言。到2002年,这就使得社会修辞的解释者接触到认知科学家在概念整合方面的研究,即有时被称为概念融合理论(Conceptual Integration Theory)。^② 用概念融合理论的术语来说,当第1世纪基督教的言说者或作者在“运用”^③像启示这样的修辞方言时,他们会轻而易举地把智慧的、预言的、祭司的、神迹的、也许还有创造前的修辞方言融合进去,创造

① V. K. Robbins,《基督教话语的创造:智慧的、预言的、启示的》(*The Invention of Christian Discourse: Wisdom, Prophetic, Apocalyptic* [第1卷; Brandon Forum, UK: Deo Press, 2008]),第109—112, 489—493, 501—516页。关于修辞方言的最近资料,可查阅:<http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/tables/RhetTable>。

② V. K. Robbins,《概念融合和早期基督教的想象》(“Conceptual Blending and Early Christian Imagination”),见《解释基督教的起源和早期犹太教:来自认知科学和社会科学的贡献》(*Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science* [Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen 与 Risto Uro 编; Biblical Interpretation Series 89; Leiden/Boston: Brill, 2007]),第161—195页。网址:<http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/Pdfs/BlendingFinland2007.pdf>。参见 Gilles Fauconnier 与 Mark Turner,《我们的思考方式:概念融合和大脑隐藏的复杂性》(*The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* [New York: Basic Books, 2002]); Robert von Thaden,《逃避性的不道德:〈哥林多前书〉6:12—7:7 以及对传统的重新配置》(“Fleeing *Porneia*: 1 Corinthians 6:12—7:7 and the Reconfiguration of Traditions” [博士论文, Emory University, 2007])。

③ Fauconnier 与 Turner,《我们的思考方式》,第48—49页; Gilles Fauconnier,《思想和语言中的制图》(*Mappings in Thought and Language* [Cambridge: Cambridge University Press, 1997]),第151页。

出一种地中海世界中的交流、推理与论证的特殊融合。这就对每一种修辞方言都提出了诸多问题,即当第1世纪基督徒在运用修辞方言的某种融合时,他们究竟融合了哪些修辞方言,又是如何融合的?例如,作者在阐述神迹的修辞方言时,通常会融合进哪些其他的修辞方言,又是如何融合的呢?接着,就产生了如下问题:在一个交流过程中,哪些修辞方言通常充当主体,而哪些又通常充当客体呢?① 难道某些特定的修辞方言融合在一起,就会在一篇新约作品的开端立即成为一个融合的主体,从而产生一个融合语境,并随着写作的深入,接纳其他修辞方言进入其中吗?在我们研究的当前背景中,很明显,预言的修辞方言在《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》的开端占据着重要位置。此外,随着这三部符类福音的逐渐展开,启示的、智慧的、祭司的以及神迹的修辞方言就与预言的修辞方言相融合了。然而,它们是以迥然不同的方式融合了各种修辞方言。例如,《马可福音》一开始就强调先知以赛亚和作为先知的施洗约翰,随后,当耶稣受洗天裂开之时(可1:10),启示的修辞方言就与预言的修辞方言相融合了。相比之下,《路加福音》以祭司的修辞方言开始,即撒迦利亚得进主殿烧香(路1:5—10)。② 然而,在天使向撒迦利亚和马利亚许诺将有孩童出生且会大大地改变世界历史的背景下,预言的和启示的修辞方言就与祭司的修辞方言迅速融合在一起。与《马可福音》和《路加福音》

① 这是加拿大渥太华圣保罗大学博士生普里西拉·盖斯特福(Priscilla Geisterfer)为在合成中看上去起主导作用的修辞方言(主体)与由主导的修辞方言所引入的修辞方言(客体)推荐使用的术语。

② V. K. Robbins, “〈路加福音〉1—2 中的身体和政治学以及〈西拉书〉44—50: 男人、女人和男孩”(“Bodies and Politics in *Luke* 1—2 and *Sirach* 44—50: Men, Women, and Boys”), *Scriptura* 90 (2005), 第 724—838 页; 同上, “〈路加福音〉和〈使徒行传〉中的祭司话语”(“Priestly Discourse in *Luke* and *Acts*”), 见 L. Gregory Bloomquist (编), 《早期基督教中的祭司话语和献祭》(即将出版)。

相比,《约翰福音》的特色在于其开篇章节(约 1:1—5)中的创造前的修辞方言,其力量如此强大,以至于把施洗约翰从一个先知变成了对正在进入世界的光的见证(约 1:6—9, 19—28)。同样,在《约翰福音》中,创造前的修辞方言构建了一个理解框架,其中,神迹不再主要是促生转变的力量,而是指向作为光、复活与生命而进入世界的道(the Word)的表征。因此,随着故事的展开,每一篇福音都具有自己独特的确立主体修辞方言并融合其他修辞方言的方式。这一社会修辞的分析仍处于起始阶段,并有望在以后针对每一篇早期基督教作品提出有趣的新见解。

基于分析和解释修辞方言的融合这一背景,就出现了以下问题:第 1 世纪基督教修辞方言与同时代的各种地中海话语具有怎样的关系。在过去一年中得出的结论是:第 1 世纪基督教的六种修辞方言是地中海话语的三个主要分支的本地化:即哲学的、预言的(mantic/与神沟通)与仪式的话语。^① 当前,社会修辞解释法的发展建基于如下假定,即第 1 世纪基督教使得传统话语的每一个分支都产生了两种本地化结果:智慧的修辞方言是道德哲学的本地化,而创造前的修辞方言是思辨哲学的本地化;预言的修辞方言是神谕性的预言话语的本地化,而启示的修辞方言是形象性的预言话语的本地化;祭司的修辞方言是献祭和神秘仪式的本地化,而神迹的修辞方言是地中海世界医治仪式的本地化。^② 理解第 1 世

① 这一结论受到蒂莫西·比奇(Timothy Beech)的研究的启发,他对《西比林预言》(Oracles)1—2 进行了社会-修辞的分析,并在此基础上论证说,启示的修辞方言是地中海占卜话语的本地化,它与在德尔斐或其他预言地点的各种本地化一起出现:Timothy Beech,“对《西比林预言》1—2 中挪亚洪水叙述的发展和功能的社会-修辞解释”(“A Socio-Rhetorical Analysis of the Development and Function of the Noah-Flood Narrative in Sibylline Oracles 1—2”),(博士论文,Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2008)。

② Robbins,《基督教话语的创造:智慧的、预言的、启示的》,前揭,第 1 卷,第 493—502 页。

纪基督教的六种修辞方言与地中海话语的三个主要分支的关系，可以帮助我们澄清每种修辞方言的性质，及它们与当时的地中海世界的社会、文化、意识形态和宗教的关系。

由此，社会修辞的解释者开始遵循概念融合理论来分析修辞方言的融合，就敏锐地认识到论证叙事和图像叙事的关系，提出了如下两个术语：“修辞论证学(rhetology)”和“修辞图像学(rhetography)”，前者指强调字词的论证的修辞，而后者指在头脑中唤起生动的形象或图画 of 的修辞。^① 这还使得社会修辞的解释者重新审视肯尼迪(George Kennedy)对世俗(智慧)修辞和激进修辞如何在新约中呈现的考察。肯尼迪呼吁要特别关注“激进”修辞，并把它称为“一种‘神性语言’的形式，其特征是，在没有证据或逻辑论证的情况下，断言或绝对宣称某种权威性的真理”，在新约中与世俗修辞并列。^② 社会修辞的解释者认为，在每一种第1世纪基督教的主要修辞方言中，激进修辞和世俗修辞之间存在着整全的关系。修辞的激进性常常处于修辞方言的修辞图像学中，即“作为文本的可见纹理的结果，人们在头脑中形成了各种图像”。^③ 例如，在言说或写作时，第1世纪基督教徒在头脑中所唤起的法庭通常不是希罗司法修辞的世俗法庭，而是预言的与启示的话语的激进法庭。这就意味着，这一法庭要么在天上，由耶稣基督或上帝充当法官

① V. K. Robbins,《修辞图像学:观看熟悉文本的新方法》(“Rhetography: A New Way of Seeing the Familiar Text”),见 C. Clifton Black 与 Duane F. Watson(编),《动听的词语:乔治·肯尼迪的新约修辞术》(*Words Well Spoken: George Kennedy's Rhetoric of the New Testament* [Studies in Rhetoric and Religion 8; Waco; Baylor University Press, 2008]),第 81—106 页。

② Kennedy,《用修辞批评解释新约》(*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.),第 104 页。

③ Robbins,《修辞图像学》,前揭,第 81 页;参考 Roy R. Jeal,“融合两门艺术:〈腓利门书〉中的修辞词语、修辞图像和社会形成”(“Blending Two Arts: Rhetorical Words, Rhetorical Pictures and Social Formation in the Letter to Philemon”),*Sino-Christian Studies* 5(June 2008)。

(林后 5:10,12:19; 启 19:1—2),^①要么突出人子在地上的显著地位,万民都要聚集在他面前,接受审判(太 25:31—46)。在这些激进的语境中,就出现了各种关于有罪、无罪、无罪释放或定罪的“世俗”论辩,而它们是普通法庭的修辞的一般特征。这些论辩的世俗特征时常会催生一种措辞和论证结构,关涉到的修辞论辩(词汇和短语的修辞)出现在希罗社会对司法修辞的修辞讨论中。这一修辞论辩与早期基督教预言话语或启示话语的激进修辞图像相融合,促生了早期基督教论辩的独特动力学。因此,并不是像肯尼迪分析的那样,要区分开论辩中的激进修辞和世俗修辞,社会修辞的解释者正是要在第 1 世纪基督教的每一种主要修辞方言中寻找激进修辞和世俗修辞之间的融合。

在对第 1 世纪基督教话语中的六种主要修辞方言的广泛讨论中,社会修辞解释法最近开始探讨修辞方言作为语言游戏(language games)的性质,而语言游戏这一术语主要来自于维特根斯坦(1929—1951)的后期著作。^②按照维特根斯坦的看法,语言游戏是生活的形式,自然地出于人们在特定处境下的惯常行为。这一看法使得人们开始关注第 1 世纪基督教的每种修辞方言中的特定空间、情境和地点。其中的重要结论是:智慧的修辞方言与家族(family household)和神的自然世界里的活动和关系有着特殊的关联,预言的修辞方言与世俗的政治王国里的活动和关系有着特

① Robbins,《修辞图像学》,前揭,第 90—92 页。

② Ludwig Wittgenstein,《哲学研究》(*Philosophical Investigations* [G. E. M. Anscombe 译; 第 3 版; New York: Macmillan Publishing Co., 1958])。作为语言游戏的修辞方言这一概念也受到 Bradd Shore,《头脑中的文化:认知、文化与意义问题》(*Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning* [New York/Oxford: Oxford University Press, 1996])的影响。巴卡丁(M. M. Bakhtin)讨论了一系列话语,因为具有特定概念范围的信仰系统与世界上的特定地点、行动和推理存在着一种自然关系:《对话的想象》(*The Dialogic Imagination* [M. Holquist 编; C. Emerson 与 M. Holquist 译; Austin: University of Texas Press, 1981]),第 385—386,425 页。

殊的关联,祭司的修辞方言与献祭的和神秘的圣殿里的活动和关系有着特殊的关联,神迹的修辞方言与医治的圣所里的活动和关系有着特殊的关联,启示的修辞方言与帝国法庭和军事系统里的活动和关系有着特殊的关联,而创造前的修辞方言与王室和帝国荫封系统里的活动和关系有着特殊的关联。^①换言之,每一种修辞方言都指示着当时世界中的特定处境、结构、系统与一致性程序,并由此产生了模式化和规范化的言说与写作,如同体育游戏一样。也就是说,像足球或橄榄球一样,修辞方言有着自己特定的活动场地、规则、参与者以及观众。然而,与体育游戏不同的是,第1世纪基督教修辞方言所获得的处境、规则和群体关系来自于:家族、神创造的自然世界、世俗的政治王国之间的动态关系、用于献祭的神秘圣殿里的活动、用于医治的圣所里的程序、帝国法庭、军事系统和王室与荫封系统。这意味着,第1世纪的基督教创造了一个广泛的语言游戏序列,包括社会的、文化的、意识形态的与宗教的语言游戏,且这一序列还做好准备,以使基督教在3个世纪后成为罗马帝国的国教。无论基督徒发现自己置身于何种处境,他们都有与该处境相关的语言,还有可资利用的言说、论辩与行为的程序,使任何境遇都成为基督教的信仰、行为、思想和论辩的外部环境。换言之,他们不是像希罗修辞那样,把修辞系统仅仅建基于法庭、政治集会与世俗仪式之上,而是建基于一个涵盖着社会的、文化的、意识形态的和宗教的各种境遇的全息频谱之上,且这些境遇包括从家族到世俗帝国的权力系统这一整个范围。因此,当基督徒开始言说或写作时,关于如何开始、如何建构和如何结束自己的论辩,他们就有了诸多选择。只要愿意,他们可以来自家族的意象(智慧的修辞方言)开始,以来自用于献祭的神秘圣殿的意象

^① Robbins,《基督教话语的创造》,前揭,第1卷,第88—90,488—493页。

(祭司的修辞方言)结束。或者,他们可以从来自世俗政治王国的意象(预言的修辞方言)开始,以天上的、具有一个军事系统执行自己决定的神圣法庭的意象(启示的修辞方言)结束。或者,他们可以从与医治的圣所相关的仪式(神迹的修辞方言)开始,以来自王室和它的辽阔疆域与权力系统产生的永恒利益的意象(创世前的修辞方言)结束。

把修辞方言看作语言游戏,其含义之一就是,人们的心灵、大脑和身体都是高度相互关联、相互作用的,而根本不是彼此分离的。我们的心灵、大脑和身体彼此之间存在着动态关联,这一见解促使社会修辞的解释者开始使用来自认知科学家的模仿概念,以分析和解释圣经文本中人们的行为、思想和言语。^① 在认知科学家看来,模仿是一个复杂的过程,依此过程,我们的大脑才能思考、推理和感受到身体做出某种行为的特定方式,同时我们的身体回应着大脑进行思考、推理和感受的方式。对于社会修辞的解释者而言,这意味着,重要之处在于分析并解释圣经文本呈现人物的各种行为、思想和信仰的特定方式,因为文本的听者或读者将模仿那些人物的正面或负面的特性,并将之融入自己的身体、大脑和心灵中。由于许多希伯来圣经人物,如亚伯拉罕、摩西、大卫与以赛亚,都出现在圣经文本中,那么就需要理解,基督教故事如何模仿了这些人物的行为、思想、信仰和情感。然而,许多新约经文没有提及希伯来圣经人物,由此彼得、司提反、保罗、巴拿巴和其他人就推动了基督教故事的发展。在依据故事情节来分析希伯来圣经人物的出现或不出现的效果方面,社会修辞的解释者尚处于起步阶段。

^① Lawrence W. Barsalou, Aron K. Barbey, W. Kyle Simmons 与 Ava Santos,〈宗教知识中的具体化〉(“Embodiment in Religious Knowledge”), *Journal of Cognition and Culture* 5, 1—2(2005), 第 14—57 页;同上,〈具有根基的认知〉(“Grounded Cognition”), *Annual Review of Psychology* 59(2008), 第 617—645 页。

当耶稣及其追随者,而不是像亚伯拉罕、摩西、大卫或以赛亚这样的希伯来圣经人物成为基督徒模仿的人物时,这会对基督教故事产生怎样的影响呢?换言之,当基督教故事以一群新的“基督教”人物取代希伯来圣经人物,并由此开始摆脱希伯来圣经时,这对基督教故事意味着什么呢?诸如此类的问题现在刚刚进入对新约作品的社会修辞分析和解释之中。

社会修辞解释法是一个不断扩展的分析和解释范式,它与19、20世纪的文学-历史范式存在着动态互动,而后者通常试图把解释者的主观性从圣经文本的分析和解释中排除出去。与这一陈旧的范式相比,社会修辞解释法强调所有信仰、思考和行为的具体化性质,即在人之中,身体与心灵不存在真正的分离。相反,心灵的行为完全植根于身体的行为,身体的行为也深深植根于心灵的行为,而信仰就深深植根于身体与心灵双方。借着身体,人们的行为能够使心灵去思考、感受,想象和相信。反之,借着心灵,人们的行为能够使身体依着世界上的某些独特方式去行动、感受和回应。因此,现在就出现了一些复杂问题,关涉到文学-历史解释法在整个圣经解释中处于怎样的地位。在19、20世纪,文学-历史解释法把圣经解释者引入到一个诠释圣经文本的高度创造性的领域,而这些领域与神学思考有着密切关联。直到20世纪末,一些文学-历史的解释者开始利用自己的分析策略,以限制社会科学和认知科学侵入到对圣经文本的解释中。自20世纪70年代以降,各种最新的探究人身体的模式已经触手可及,很难使它们不进入圣经解释中。不仅如此,借着女权主义的、社会科学的、意识形态的、种族的与人种学的方法的名义,各种新的分析和解释策略已经开始进入圣经解释中。在这一背景下,我们就需要一种整全的方法,以使得各种解释方式不仅能接纳来自社会科学和认知科学的洞见,还能把这些科学安放在合适的位置,以指导我们的分析和解释。

社会修辞解释法自身是一种解释性的分析法,它能够吸纳新的分析和解释策略,以保持自身的发展,因为我们起初就假定,语言是一个社会的、文化的、意识形态的和宗教的交流工具。由此,语言的所有含义、意义和意义效果之网都应该找到它们的途径,进入到对圣经文本的程序化的和系统化的解释之中。这一任务极其艰巨,然而,由于越来越多的人在使用这些方法来解释圣经文本,那么到 21 世纪中叶,来自社会科学和认知科学的许多新的分析策略将有可能成为圣经解释中不可或缺的部分。

弗农·凯·罗宾斯

2009 年 2 月 1 日

乔治亚州亚特兰大市埃默立大学

序

在过去 10 年里,位于亚特兰大的埃默立大学(Emory University)的学生和中央长老会(Central Presbyterian Church)的会众曾热情地推动了社会-修辞解释法的发展,每当我回想起这一切,美好的记忆便涌上心头。我要遗憾地说,我已不可能罗列各个学期的学生,虽然他们曾遵从我的指导方针进行文本复合解释方面的写作。早在 1990 年夏季,复合纹理的概念就已经出现,随后,本书所阐述的理论才渐趋成型;到 1992 年春季,从本科生到博士生都发现,运用这些指导方针已经水到渠成。在过去 4 年里,我与三大洲的人们相互切磋,格外顺利地完成了对本书的最终修正和增补。对于他们的关心、鼓励、质疑与批评,我深表谢意。对于许多人通过不同方式提供的帮助,我感激不尽。

我必须特别提及一些人士和团体,以免疏忽。在指导方针仍有待发展之时,韦斯利·瓦霍布和拉塞尔·西森就极具勇气地从事社会-修辞方面的博士论文的写作。玛丽·福斯克特和凯尔·基弗曾在我的“新约及其背景”课上当助教,她们在修订材料时为本书提供了一些特别细节。在 1996 年初,费思·霍金斯细心地审阅了手稿,提出了中肯的批评和有益的建议。格雷戈里·史蒂文

2 探索文本的纹理

森则精心编制了本书的索引。以上使本书的最后成型更为出色，当然，我要对依然存在的不足承担责任。

由于许多人对我的工作的特别善意和支持，在1996年夏季，我作为一名访问学者——由人文科学研究会下属的科学发展中心赞助——在南非就社会-修辞解释法举办了多场讲座和研讨会。在斯坦陵布什大学(University of Stellenbosch)期间，我尤为感激简·博瑟博士和伯纳德·康布林克教授的款待。那时，他们还一起发放邀请函，撰写筹款方案，并为讲座和研讨会制订日程。另外，当我在普利特里亚(Pretoria)参观时，受到了中心的阿萨·默里-斯尼德斯的亲切欢迎，我对她表示谢忱。

此外，我必须感谢约翰·汤姆、伯纳德·拉特根、皮特·科尔岑、查尔斯·沃纳梅克、道格拉斯·劳里、埃尔娜·穆顿、莱昂内尔·亨德里克斯、贾皮·哈夫曼、马丁·奥斯特威森、约翰尼斯·沃尔斯特、皮特·克拉福特、约翰尼斯·尤金·博瑟、皮特·J·J·博瑟、菲卡·凡·伦斯伯格、埃尔玛·科尼利厄斯、莉莉·诺铁、亨德里克·维维尔斯以及简·杜·兰德，感谢他们曾为我和我妻子迪安娜所做的辛苦工作和善意款待。还有许多其他人，他们的名字虽不在此，却也提供了款待，还积极地与我交流，给我鼓励，对此我感激不尽。

最后，我感谢哈尔·拉斯特对出版本书的热忱和汉克·施劳对本书所做的出色的编辑工作。

目 录

中译本前言 / 1

序 / 1

导言：作为新方法的社会-修辞批评 / 1

“社会-修辞”的含义 / 1

文本的复合纹理 / 3

使用本书的方法 / 5

第一章 内在纹理：进入文本 / 8

A. 重复纹理与模式 / 9

B. 进展纹理与模式 / 11

C. 叙事纹理与模式 / 18

D. 开始-中间-结束纹理与模式 / 24

E. 论辩纹理与模式 / 26

F. 感觉-审美纹理与模式 / 37

结论 / 45

2 探索文本的纹理

研究向导:《马可福音》10:17—22 中的耶稣与青年财主 / 46

第二章 间性纹理:进入文本的交互世界 / 50

A. 口头-书写间性纹理 / 51

B. 文化间性纹理 / 75

C. 社会间性纹理 / 80

D. 历史间性纹理 / 81

结论 / 88

研究向导:口头-书写的、历史的与社会的间性纹理——《使徒行传》2章对旧约的使用 / 88

第三章 社会与文化纹理:与世界中的文本共存 / 92

A. 特定的社会主题 / 93

B. 一般的社会与文化主题 / 97

C. 最终的文化范畴 / 112

研究向导:一般的社会与文化主题——膏抹耶稣的女人 / 116

研究向导:社会与文化纹理——《约翰福音》9章 / 118

第四章 意识形态纹理:分享评注与文本中的旨趣 / 122

A. 个人境遇 / 123

B. 与群体的关系 / 128

C. 知识话语的模式 / 135

D. 意识形态的领域 / 142

研究向导:意识形态纹理——埃塞俄比亚太监 / 148

研究向导:意识形态纹理——女人保持缄默 / 151

第五章 神性纹理:寻找文本中的神 / 154

- A. 神 / 154
- B. 圣人 / 155
- C. 属灵存在 / 157
- D. 神圣历史 / 158
- E. 人的救赎 / 161
- F. 人的承约 / 162
- G. 宗教群体 / 163
- H. 伦理学 / 165
- 结论 / 166

结论 / 168

参考书目 / 170

经文和古代文本索引 / 180

现代作者索引 / 189

主题索引 / 193

译后记 / 204

导言：作为新方法的社会-修辞批评

[1]作为一种解释文本的方法,社会-修辞批评关注着我们阅读的文本和生活的世界中的价值、理念和信仰(罗宾斯,1994d,1995a,1996)。这一方法要求我们密切关注文本自身,深入到文本作者的世界和我们当下的世界,考察其中的交互作用。在本书之初,让我们首先解释“社会-修辞”的含义。

“社会-修辞”的含义

带有连字符的前缀“socio-”指现代人类学和社会学中的丰富资源,而社会-修辞批评把它们引入到对文本的解释中。在20世纪下半叶,社会-科学方法——研究社会阶层、社会系统、个人与群体的地位、边缘人群及权势人群——变得越来越普及和重要(马利纳,1993;艾略特,1986,1993)。社会-修辞解释法把从这些解释模式获得的真知灼见引入到对文本的复杂且细致的阐释中。

“rhetorical”则指一种方法,即文本中的语言是人际交流的方式。修辞分析和解释特别关注文本,借以呈现思想、言语、故事以及论辩所采用的题目与主题(麦克,1990)。人们使用语言不外乎

建立友谊,识别敌人,与共同生活的亲属协商,追求自身利益,形成一种世界观来获得安全感,并觉察将在生前死后要成就的更大的事。因此,社会-修辞批评就把人们使用语言的方式与他们的生活方式结合起来考察。

社会-修辞批评最为显著的贡献之一就是文学批评(彼得森,1978;鲍威尔,1990)、社会-科学批评、修辞批评(沃森与豪泽,1994)、后现代批评(穆尔,1992,1994;亚当,1995)以及[2]神学批评(施耐德,1991)结合起来,形成一种综合性的解释方法。在过去25年间,这些方法已经应用于国内外的圣经解释,产生了创造性的成果。每一种方法都有其长处,但如果解释者仅使用其中一种方法,那么成果是非常有限的。当解释者能够综合使用各种方法时,就能产生一种有效方法,来处理当今世界中的信仰、行动与生活。没有哪个解释者将会在任一种解释中使用社会-修辞批评的所有资源,也没有哪个解释者在一种解释中使用过任一方法的所有资源。我们的目的是建立一种解释环境,向解释者提供一种基本的、整全性的生活(如我们所知的)图景与语言(如我们所用的)图景。在这一解释环境中,解释者能够决定特别着力于文本的某一个或两个方面。然而,无论何时,解释者都必须注意他们所做的与其他解释者所做的之间的关联。此外,他们将会明白,对一个文本的任何分析和解释仅仅产生出对这一文本的非常有限的认识。对我们而言,绝不可能对一个文本做出彻底、全面的解释,在开始这场激动人心的解释任务前,我们应当首先承认这一现实。

如此,社会-修辞批评的一个主要挑战就是把那些通常相互分离的解释活动综合起来。这种分离不仅存在于不同学科之间,也存在于系统的分析方法与人们在日常生活中使用的分析技巧之间。我们的任务就是把人们在日常生活中使用的分析技巧与对文本语言的复杂性的探究结合起来。换言之,我们的解释要由如下

认识来指导，即语言是一种在人们生活的不同世界之中或之间进行意义博弈的方法，当解释者试图探求文本所体现的社会境遇与个人趣味时，必须意识到自身的社会境遇与个人趣味。在系统解释的环境中，这是一大任务，但在人们的日常生活中，它则是许多人借着某些技巧才能逾越的一个挑战。社会-修辞批评的目标是把我们在日常生活中使用的技巧引入到一种解释环境中，而这一解释环境不仅对细节极其敏感，还特别关注我们生活的世界中的庞大的意义场。

文本的复合纹理

为了达到以上目标，社会-修辞批评在研究文本时就把它当作一幅具有多层纹理的织锦(a thickly textured tapestry)(罗宾斯，1996)。就像一幅精心制成的织锦，文本包含着复杂的模式与意象。仅从某一方面来看，文本就只呈现其纹理的某个非常有限的范围。借助多次变换视角，[3]解释者就会观察到文本的复合纹理。在本书中，社会-修辞批评展示了五种不同视角来探索文本内的复合纹理：(a)内在纹理；(b)间性纹理；(c)社会与文化纹理；(d)意识形态纹理；(e)神性纹理。

内在纹理涉及到特定语词的重复、开头与结尾的设置、言说与故事的交替、使用语词进行论辩的特定方法、文本的特别“感觉”或美学特性。文学批评与修辞批评时常以不同的方法来关注文本的这些方面，而社会-修辞批评则把文学技巧与修辞技巧结合起来，分析文本中的语词与意义的各个层面。

间性纹理涉及到一个文本对该文本之外的某些现象的配置。口头-书写间性纹理涉及到语言在其他文本中的特殊使用和在日常言说中的使用。社会间性纹理涉及到某些现象，如人们的穿着、

家庭或家族的结构、政治布局、军事行动以及食物、金钱或服务的分配。文化间性纹理涉及到认知与信仰的方式,如人们关于自身在世界上的地位、机遇以及责任的观念。历史间性纹理涉及到在文本之外出现且借助叙事话语而成为历史事实的那些事件。由此,当在探索文本的间性纹理时,解释者必须不断考察在要解释的文本之内或之外出现的各种现象。在对比处境中,文本对世界中的某些现象的特定配置就会呈现出更为丰富、更为浓郁的品性。

社会与文化纹理——切勿与社会与文化间性纹理相混淆——涉及到文本的如下能力,即支撑社会改革、退却或对立,以及唤起支配、从属、差异或排斥的文化观念。文本中的特定社会主题提供了各种资源,用以改变人们或社会实践,摧毁和重建社会秩序,从现今社会中退却而创立自己的社会世界,或通过改变自己关于世界的观念来应付它。文本话语中常见的社会与文化主题加深了解释者对以下各项的理解,即习惯做法的范围、核心价值、关系和交换的模式、关于生命与幸福何来的观念,以及关于文本所包含的洁净与禁忌的假定。文本中最终的文化范畴展现了它要强调的价值和实践的范围,以及它在其中确立的先后次序。人们把优先地位给予那些正确的、合法的、有利的、可敬的、愉悦的、可行的、必要的、神圣的等等,就为自身建构了一种独特的社会与文化境遇。这些境遇的结果则是在某个场所或地区内建立起主导性的、从属性的、对抗性的或边缘性的文化。于是,对文本的社会与文化纹理[4]的分析和解释就探究了话语中的社会取向与境遇的范围,也探究了将这些取向与境遇联系起来的方式。

意识形态纹理涉及到由文本中的语言与解释中的语言所引发和培养的特殊联合与冲突,还涉及到文本自身与文本解释者采取何种方式和其他个体或团体发生关联。与社会与文化纹理不同,意识形态纹理超越了社会与文化境遇,进入到人们借助行为、感情以及

思想来增进自身利益与幸福的独特方式。问题不仅仅是，文本语言和文本的解释语言“如何”与其他个体或团体相互一致或对立，而是该语言所引发和培养的“独特视角自身”的性质。由于知识话语的不同模式往往引发不同看待人与现实的方法，因而每一种独特的解释模式都具有自己的意识形态纹理的范围。由此，在解释性话语的人类学、女权主义、神学、文学或历史学模式中，就存在着意识形态纹理的截然不同的范围。于是，解释性话语自身就会使解释者面临以下意识形态问题，即文本自身的性质、文本引发不同观点的方式、解释的性质，以及任一解释者与其他解释者的关系的性质。

神性纹理存在于处理神人关系的文本中。圣经文本当然包含着神性纹理，但其中的神性纹理的种类各有不同。在《圣经》与其他宗教传统的经文之外，许多文本也包含着神性纹理。在对神、圣人、属灵存在、神圣历史、人的救赎、人的承约、宗教群体以及伦理学的探讨中，都包含着神性纹理，我们的分析就是要系统地探究贯穿于神人多层关系之中的动力学。

总之，社会-修辞批评向解释者提出挑战，要求在一种系统的、充裕的解释与对话环境中探究文本。这一方法基于其假设，语词自身以复杂的方式传达出意义，意义自身由于与其他意义相关联才具有自己的意义，而我们只能部分地理解这些意义。换言之，我们所有把握真理的努力只是对事物与意义彼此间关系的某些细小部分的有限理解。然而现在，解释者和研究者已经能使用复杂却有序的方法来描述事物与意义的关系，加深了我们对生命和生活世界的理解。

使用本书的方法

[5]我们可以采用多种方法使用本书，没有必要按部就班地依

照各个纹理呈现的顺序。在解释圣经或其他宗教文本时,我们可能会首先分析某一特定文本的神性纹理,这正是第五章所要讨论的分析形式。由于众多注经书和论文对神性纹理进行了大量的细致分析,可以供学者或学生使用,因此第五章就没有罗列任何参考书目。这里要建议的是,在从第五章开始分析和解释文本的神性纹理时,我们应当参考过去和当前的解释著作。在完成对神性纹理的初步分析后,解释者可以分析其他两三个纹理,来丰富和加深自己的解释。

另一种方法是从文本的内在纹理开始,即第一章的主题,因为社会-修辞批评在创立时就是从内在纹理开始,推展到间性纹理、社会与文化纹理、意识形态纹理以及神性纹理的(参见罗宾斯,1992a,1994d)。首先,当然是从19世纪开始,以及在早先的一些学术圈内,学者们一直强调对圣经文本的“读出(exegesis)”(把内容从文本中读“出来”的训练),而不是“读入(eisegesis)”(把所希望看到的读“进入”文本)。作为一种方法,从文本的内在纹理开始可以对文本的用词、造句、意象、美学特征以及论辩性质获得细致的了解。其次,在过去25年中,现代圣经文学批评特别强调“文本自身的世界”。对内在纹理的分析就可以综合各种文学研究方法,关注“文本自身”的各个方面,并强调“读出”文本的内容。高度重视圣经文本的这两个或其中一个方面的解释者可以发现,最有价值的研究方法是先从内在纹理开始,然后推进到文本的其他纹理。

对历史批评抱有特别兴趣的人们可以从文本的间性纹理开始,即第二章的主题。在历史批评家解释文本时,他们总是着眼于文本之外某些借助历史研究方法可以把握的现象,而这就是对间性纹理的分析。一旦展开对间性纹理的分析,解释者就应该拓展到对至少其他两个纹理的分析和解释。

强调古代社会与现代社会截然不同的解释者会从文本的社会

与文化纹理(第三章)开始。一些社会-科学批评家认为,种族中心论和时代讹误引发了谬种流传,而对于[6]北美和北欧的解释者,文本的社会与文化纹理是最为重要入手处。在社会与文化纹理之外,解释者应该对至少其他两个纹理进行研究,以加深对文本的分析和解释。

我们还可以从意识形态纹理(第四章)开始,因为任何文本和解释都产生于某种意识形态。有些人喜欢冲突或认为冲突是世界上最有创造力的活动,他们会把不同的文本和解释对立起来,以此作为解释的起点。解释者应该对至少其他两个纹理进行分析和解释,以深化这一起点,而在认识文本和文本作用于人类生活的多重模式之间,这些纹理的相互作用就会营造出一个对话环境。

第一章 内在纹理：进入文本

[7]文本的内在纹理存在于文本自身的语言特征中，如语词的重复和借助对话在两人之间交流信息。换言之，内在纹理是交流媒介的纹理。相对于书面文本，内在纹理尤其存在于言语纹理（verbal texture）中——即语言自身的纹理。

内在纹理分析主要关注作为交流工具的语词，这一阶段的分析先于“意义”分析，即先于对文本的“真正分析”。有时，它使解释者从语词中“去除所有意义”，只观察和倾听“语词自身”，以进行分析。这种分析仅关涉到语词的基本意义，分析者观察和倾听文本使用这些语词的方法（如对同一语词的多次重复，对几乎相同事情的多次不同陈述，为了得到有力结论而精心编排新术语等）。这种分析旨在深入了解文本的语词、语词模式、声音、结构、技巧以及样式，它们是解释者借助对文本的其他解读来分析意义与意义-效果的语境。

为了把内在纹理分析传授给读者，本章区别和设定了六种内在纹理：(a)重复的；(b)进展的；(c)叙事的；(d)开始-中间-结束的；(e)论辩的；(f)感觉-审美的。本章借助《马可福音》15：1—16：8来展示这六种内在纹理，在其中，我们的分析集中于新约的叙事

话语——即讲述故事的话语。对新约书信话语的内在纹理分析感兴趣的读者可以参考笔者的另一本专著(罗宾斯,1996)。

当解释者密切关注一个文本时,他们就是在进行内在纹理分析,尽管自己还没有意识到。解释者可以从任何一种内在纹理开始,但对于许多人来说,最好学会如何按照本章所呈现的顺序来分析内在纹理[8]的各个方面。然而,只有极少数解释者有决心、兴趣或能力在一个文本上依次应用所有这些分析策略。因此,明智的是,在读完本章对《马可福音》15:1—16:8的分析之后,我们再尝试以三四种策略来分析文本单元,并从中选择最容易上手的策略。

A. 重复纹理与模式

重复纹理表现为语词和短语在文本单元里的多次出现,如果同一语词在文本中至少出现两次,那么就是重复。许多不同语法、句法、词语或主题现象的多次出现都可以形成内在纹理。重复有时出现在诸如复活、苦难和希望这些主题中;有时出现在诸如“我”、“你”和“我们”这些人称代词中;有时出现在诸如“不”、“没有”和“没有人”这些否定词中;有时出现在诸如“那么”、“但是”、“因为”等连词或副词中。当解释者首先在文本自身中标出重复语词,然后罗列出来时,重复模式就最为清晰地出现了。

表1就展示了《马可福音》15:1—16:8中的重复纹理,其中显示,耶稣是贯穿15:1—16:8的核心兴趣的主题。在这一语境中,15:1—44曾9次提及了彼拉多,而7次提及了王或王国;15:13—32曾8次提及了钉十字架,另一次出现在16:6;对妇女的3次提及开始于15:40,并延伸至16:1;对坟墓的6次提及开始于15:45,并延续到16:8结尾。这一串重复产生了三组主要的修辞主题:第一,存在着凸显耶稣、彼拉多和王权的重复;第二,存在着凸显钉十

字架的重复;第三,对三位妇女、亚利马太的约瑟和彼拉多的重复提及,把重心移向了最后场景中的空坟墓。

一段文本的重复纹理通常展示了对话语中整个修辞过程的最初一瞥。重复并不能揭示各个部分间的界限的准确性质,也不能揭示先后次序的内在意义,但重复纹理把解释者引入到整片森林,只要愿意,他们在观察个别树木时,就会知道自己所处的位置。成组的重复提供了对整个话语图景的初步认识,由此可以对语言纹理具有高屋建瓴的观察,从而促使解释者进一步考察文本的细节。

表 1 《马可福音》15:1—16:8 中人物与主题的进展[9]

1:	耶稣	彼拉多	
2:		彼拉多	王
4:		彼拉多	
5:	耶稣	彼拉多	
8:		彼拉多	
9:			王
12:		彼拉多	王
13:			钉十字架
14:			钉十字架
15:	耶稣	彼拉多	钉十字架
18:			王
20:			钉十字架
21:			十字架
24:			钉十字架
25:			钉十字架
26:			王
27:			钉十字架
30:			十字架
32:		王	钉十字架 十字架
34:	耶稣		
40:			抹大拉的马利亚;马利亚;撒罗米
43:	耶稣	彼拉多	王国 约瑟

(续表)

44:	彼拉多	
45:		约瑟
46:		坟墓 坟墓
47:	抹大拉的马利亚;马利亚	
16:1	抹大拉的马利亚;马利亚;撒罗米	
16:2		坟墓
16:3		坟墓
16:5		坟墓
16:6	耶稣	钉十字架
16:8		坟墓

B. 进展纹理与模式

进展纹理存在于贯穿文本单元的语词和短语的先后次序(进展)中。在这一文本单元中,有时语词相互替换,如“我……你”、“现在……接着”、“因为……所以”、“好……坏”;有时语词构成一个阶梯序列,如“我、我、我……他们、他们……我们、我们、我们”;有时语词构成一个链条,如“希望和称义……称义和上帝……上帝和信众”。当解释者[10]首先在文本自身中标出它们,然后罗列出来时,序列模式就最为清晰地出现了。

进展出现在重复中,重复自身就是一种进展,因为从语词的第一次出现到下一次出现就是话语的前进或进展。关注重复中的进展可以为分析增加更多维度:首先,它引导我们观察整部作品中的进展纹理;其次,它展示的现象可以作为我们探究文本中的其他现象的垫脚石;最后,它展示了文本单元中的次级单元的序列。

如果要在一页纸上展示进展纹理,解释者就会遇到一些明显的局限,因为文本的所有语词都呈现着这种进展。显然,如果一个

图标包含着文本的所有语词,我们就无法注意到其中特别的进展现象。由于重复条目最能展现各种进展现象,那么最好使用文本中的特定重复条目来构造这一图表。

一个有趣的进展现象存在于《马可福音》15:1—16:8 关于王权的语言中。在关于耶稣、彼拉多以及亚利马太的约瑟的重复语境中,这一进展现象如表 2 所示:

表 2 《马可福音》15:1—16:8 中的王权进展

1: 耶稣	彼拉多		
2:	彼拉多	犹太人的王	
4:	彼拉多		
5: 耶稣	彼拉多		
8:	彼拉多		
9:		犹太人的王	
12:	彼拉多	犹太人的王	
13:			钉十字架
14:			钉十字架
15: 耶稣	彼拉多		钉十字架
18:		犹太人的王	
20:			钉十字架
24:			钉十字架
25:			钉十字架
26:		犹太人的王	
27:			钉十字架
32:		以色列的王基督	钉十字架
34: 耶稣			
43: 耶稣	彼拉多	上帝国	约瑟
44:	彼拉多		约瑟
16:6 耶稣			钉十字架

[11]此表揭示了从“犹太人的王”到“钉十字架”、到“以色列的王基督”、再到“上帝国”的进展。问题是这一进展意味着什么,弄清楚这一点,有助于我们转而分析整个文本的进展纹理。关于王权的

所有短语如下表所示:

1:15	上帝国	
3:24	自相纷争的王国	
4:11	上帝国	
4:26	上帝国	
4:30	上帝国	
6:14	希律王	
6:22	王	
6:23	我(希律的)国	
6:25	王	
6:26	王	
6:27	王	
9:1	上帝国	
9:47	上帝国	
10:14		上帝国
10:15		上帝国
10:23		上帝国
10:24		上帝国
10:25		上帝国
11:10		我祖大卫之国
12:34	上帝国	
13:8	上帝国	
13:9	君王	
14:25	上帝国	
15:2	上帝国	
15:9	犹太人的王	
15:12	犹太人的王	
15:18	犹太人的王	
15:26	犹太人的王	
15:32	以色列的王基督	
15:43	上帝国	

此列表显示了,上帝国是《马可福音》重复纹理中的一个主题,还表明了 3:24 对王国的一般提及,6:14—27 对希律王和他的王国的特别提及,以及 11:10 对我祖大卫之国的提及。此外,在有关

耶稣被钉十字架、安葬和复活的记叙中,存在一个从[12]“犹太人的王”到“以色列的王基督”再到“上帝国”的进展,而这一进展处在《马可福音》关于王国和王权的更为宏大的进展语境中。

这一进展纹理有什么重要性呢?当然,耶稣的被钉十字架、死亡和复活都与上帝国的降临有关。上帝国将在耶稣死亡和复活之后来临吗?死亡和复活是上帝国的开始,抑或上帝国已经在耶稣的事工中开始(1:15)了?看上去,上帝国已经伴随着耶稣的事工开始到来,且将在耶稣作为人子再临时完全到来(9:1;13:26)。但这里涉及到另一个问题,彼拉多把耶稣说成犹太人的王,而祭司长和文士把他称为以色列的王基督,那么耶稣的王权与地中海世界的其他王权有什么关系呢?对这一问题的探究需要分析《马可福音》之外的文本,由此在分析间性纹理而非内在纹理时就会变得非常重要。如上所示,对内在纹理的分析是一种有限的分析形式,必须以其其他形式的分析补充内在纹理分析,才能处理诸如耶稣王权的含义问题,因为这一问题处于第1世纪地中海世界有关王权观念的语境中。

在15:1—16:8中,另一方面的进展纹理与“看见”有关,如表3所示。当耶稣被交给彼拉多时,祭司长告他许多的事(15:3)。当耶稣对他们的控告不予回答时,彼拉多对他说,“你看,他们告你这么多的事”(15:4)。当彼拉多看见祭司长和众人一再坚持时,他最终屈服把耶稣钉十字架。当耶稣在十字架上时,祭司长和文士提出他们能“看见”什么的问题,说只要耶稣能从十字架上下来,他们就会看见并相信他是基督。看见的主题一直延续,直到耶稣对面站着的百夫长看见他死亡,断定他真是上帝的儿子。对看见的强调还表现为妇女们在观看时的序列:远远地站着,不仅看见耶稣的死,也看见约瑟安葬他的坟墓。当她们在安息日后的清早来到坟墓那里时,她们看见石头滚开了,又看见有少年人对她们说话。接着,那人告诉她们,门徒将在加利利看见耶稣。因此,看见这一

主题推动着叙事的进展,从耶稣被控告,到在十字架上受折磨,再到他的死、安葬和复活。在《马可福音》中,看见是一个广泛的主题,在此不能细致探究,但其中一个关键问题是,门徒是否会在加利利看见复活的耶稣或作为人子再临的耶稣(16:7)。另一问题是视觉与其他感觉(听觉、触觉、味觉和嗅觉)的关系。在下面讨论感觉-审美纹理时,我们会简要回顾这里的视觉。由此,在关于耶稣死亡和复活记叙中,看见是构建其进展纹理的重要部分。

表 3 《马可福音》15:1—16:8 中看见的进展[13]

3:	控告		
4:	控告	看见	
13:			钉十字架
14:			钉十字架
15:			被钉十字架
20:			钉十字架
24:			钉十字架
25:			钉十字架
27:			钉十字架
32:	可以看见		同钉十字架
35:	看见		
36:	可以看见		
39:	看见		
40:			观看
46:			坟墓
			坟墓
47:			观看
16:2			坟墓
16:3			坟墓
16:4	抬头一看		观看
16:5	看见		
16:6	看见	钉十字架	
16:7	将看见		
16:8			坟墓

更加细致地分析《马可福音》15:1—16:8 中的进展纹理,就可以揭示出七个场景序列(参见表 4)。在阅读文本时,只要关注非常简要的重复与进展模式,这些场景就会浮现出来。对重复与进展纹理的初步分析,已经使我们看到一些更大的模式,在其中,这些简要模式揭示了一个精心配置行为与回应的语境,而这些行为与回应推动着叙事进展,从耶稣被交给彼拉多进展到耶稣复活。通过细致分析希腊文原本中的重复与进展现象,我们得到了表 4 (罗宾斯,1992b)。英语译本没有重复某些相同的词汇和词根,就很难看出表 4 的所有条目,但只有这种紧贴文本的分析才能凸显出故事中的各个场景的细致轮廓。表 4 还可以使我们观察到贯穿 15:1—16:8 的一些特殊场景,这正是本书下面要讨论的。

表 4 基于重复与进展纹理的场景[14]

1. 《马可福音》15:1—15: 耶稣被带去受辱和钉十字架

1:	移交	捆绑(<i>dēsantes</i>)		
6:		囚犯(<i>desmion</i>)	释放	
7:		在狱中(<i>dedemenos</i>)		
9:			释放	
10:	移交			
11:			释放	
13:			喊着	钉十字架
14:			喊着	钉十字架
15:	移交		释放	钉十字架

2. 《马可福音》15:16—24: 把耶稣当作王者戏弄

16:	把他带走			
17:		穿上	紫袍	
20:	带他出去钉十字架	脱了	紫袍	
		穿上		他的衣服
24:	将他钉在十字架上	分		他的衣服

(续表)

3. 《马可福音》15:25—32:钉耶稣在十字架上

- 25: 他们钉他在十字架上
 27: 他们……和他同钉十字架
 32: 和他同钉的人

4. 《马可福音》15:33—39:耶稣大声喊叫和死亡

- 34: 大声喊叫 以罗伊! 以罗伊!
 35: 大声喊叫 以利亚 旁观者们 看见
 36: 以利亚 看见是否
 37: 大声喊叫 气就断了
 39: 旁观者 看见 断气

5. 《马可福音》15:40—41:妇女观看耶稣被钉十字架

- 40: 妇女 观看
 41: 加利利 跟随 服侍 上耶路撒冷

6. 《马可福音》15:42—46:获准安葬耶稣的尸首

- 43: 约瑟 彼拉多 身体
 44: 彼拉多 死了 百夫长
 45: 约瑟 尸首 百夫长
 46: 坟墓
 坟墓

7. 《马可福音》15:47—16:8:妇女拜访空坟墓

- 15:47 看见 安放
 16:1 安息日
 16:2 安息日 坟墓
 16:3 坟墓 石头
 16:4 看见 石头
 16:5 坟墓 惊恐
 16:6 安放 惊恐
 16:7 坟墓

C. 叙事纹理与模式

[15]叙事纹理存在于声音(通常不限于某个特定角色)中,而文本中的语词借助声音来言说。文本的开头自动假定一个叙事者在言说,该叙事者可以开始或仅仅继续“叙事”;可以引入行动着(叙事者描述他们的行动)的人们(角色);可以引入说话着的人们(他们自己成为“叙事者”或“说话的演员”);可以引入说话着的“书面文本”(如旧约经文)。通常,叙事纹理揭示了某种有序地推动话语前进的模式。有时,叙事和他人言说相互替换,从而浮现出一种模式。有时,一种特定的言说方式(如问题或命令)频繁出现,就会在话语中建立一种模式。叙事模式通常可以使解释者更为细致地观察话语中的叙事单元或叙事场景。

在《马可福音》15:1—16:8中,只有一个场景(15:40—41)包含叙事,没有他人的或转述的言说,而其余六个场景都穿插着叙事话语和直接的或转述的言说。在第一个场景(15:1—15)中,九节经文全是叙事,而彼拉多的言说有5次,耶稣有2次(15:2,4),众人有3次(15:9,12,14)。在彼拉多的5次言说中,他都在提问题:

- a. 你是犹太人的王吗?(15:2)
- b. 你什么都不回答吗?(15:4)
- c. 你们要我释放犹太人的王给你们吗?(15:9)
- d. 那么样,你们所称为犹太人的王,我怎么办他呢?
(15:12)
- e. 为什么呢?他作了什么恶事呢?(15:14)

这一问题序列引出了耶稣作为“王”的定义,回荡在整个文本

单元中。此外，这一序列把彼拉多看作一个调解人，他仅仅询问信息，并在此基础上采取行动。这些问题揭示了两个次级场景(sub-scenes)(15:2—5,6—15)：首先，当耶稣对指控不作回答时，彼拉多对耶稣的提问就使得他自己非常稀奇；其次，当众人想把一个称为王却没做任何恶事的人钉十字架时，彼拉多对众人的提问就使得他自己非常恼怒。

如此，借助提问，叙事话语一开始就把称耶稣为“王”归与一个罗马人彼拉多，而不是任一类犹太人，如祭司长、文士、长老、法利赛人或撒都该人。在彼拉多第三次说出“犹太人的王”的语境中，耶路撒冷众人引出了钉耶稣十字架的观念。一个重要的叙事特征是，彼拉多用[16]“你们所称为犹太人的王”的话来提问，但犹太人或耶路撒冷人没有称耶稣为王，而彼拉多却断定这是他们给他的名号。于是一个罗马人把王的称号加于耶稣，而众人却坚持要钉他十字架，在这一语境中，该文本单元结束于一个叙事性评论，即彼拉多“同意”钉十字架。

第二个主要场景(15:16—24)中的叙事话语只包含一个他人言说：

他们(兵丁)就庆贺他说，“恭喜，犹太人的王啊！”(15:18)

于是，这一场景中的关键特征是，王的观念从彼拉多转到了执行钉十字架的兵丁，叙事语境把兵丁的言语和行为当作对“王”耶稣的戏弄。这就布置了一个舞台，把钉十字架当作对耶稣在整部福音中的言语和行为的戏弄。

第三个场景(15:25—32)中的话语包含了从那里经过的人、祭司长和文士的扩展言说——这些将在口头-书写间性纹理一节加以讨论。这一部分首先通过叙事性评论把王权主题永久化：

在上面有他的罪状,写的是:“犹太人的王。”(15:26)

在这一叙事性评论之后,直接引用祭司长与文士的话从犹太说话者的角度界定了王权主题:

以色列的王基督,现在可以从十字架上下来,叫我们看见,就信了。(15:32)

在叙事话语和祭司长与文士关于耶稣与王权的言说的语境中,叙事话语还提及了两个人,他们作为强盗或革命者与耶稣同钉十字架(15:27)。

第四个场景(15:33—39)中的话语引入了五个陈述,其中耶稣所作的第一个陈述为随后四个提供了语境:

- a. 耶稣:以罗伊!以罗伊!拉马撒巴各大尼?
- b. 叙事者:翻出来就是:我的上帝,我的上帝,为什么离弃我?
- c. 旁观者们:看哪,他叫以利亚呢!
- d. 旁观者:且等着,看以利亚来不来把他取下。
- e. 百夫长:这人真是上帝的儿子!

[17]如果把这一序列放入进展纹理的语境中,它的重要性就凸显出来了。《马可福音》15章一开头就是彼拉多对耶稣的两个提问:(a)“你是犹太人的王吗?”;(b)“你看,他们告你这么多的事,你什么都不回答吗?”对于彼拉多的提问,耶稣回答“你说的是”(15:2),但对祭司长的指控不作回答。这样一个模式使得耶稣直至死也不回答任何人,他的最终开口不是对人,而是对上帝说话。结果是旁

观的人嘲笑他,佯装或误解“以罗伊”指的是以利亚。知晓全局的叙事性评论就告诉读者,耶稣的喊叫是,“我的上帝,我的上帝,为什么离弃我?”与旁观的人相反,百夫长不是以误解“以罗伊”来回应,而是感知到耶稣与上帝有着特殊的关系。这就在叙事中建立了以下序列:

彼拉多:“犹太人的王”

兵丁:“犹太人的王”

十字架上的罪状:“犹太人的王”

祭司长与文士:“以色列的王基督”

百夫长:“上帝的儿子”

在最初的场景中,罗马巡抚引入了“王权(kingship)”观念,后来被耶路撒冷圣殿的掌权者改称为“基督(messiahship)”。然后,罗马百夫长——一个统领百名兵丁的官员,可能参与了早先把耶稣当作“犹太人的王”来戏弄——证明耶稣“真是上帝的儿子”。由此,叙事纹理使我们超出了“王”的称号,进展到“上帝的儿子”的称号。在有关间性纹理的章节中,王权与上帝的儿子的关系将是一个令人特别感兴趣的¹主题。

第五个场景(可 15:40—41)中的话语完全是叙事,描述了有些妇女远远地观看;她们曾从加利利一路跟随耶稣,并服侍他。而随着这一进展,掌控全局的叙事者就完成了从一个从十字架到最后场景中的空坟墓的转移。

在叙事语境中,第六个场景(可 15:42—46)中的话语包含着转述言说。通过把耶稣被钉十字架与安葬的那天定为安息日的预备日,叙事者就掌控了全局。接着,叙事者把亚利马太的约瑟定为一位正直的犹太人,也是等候上帝国的,描述了约瑟进去见彼拉

多,得了许可,把耶稣的尸首从十字架上取下来,安放在坟墓里。不同于《马可福音》15:1—16:8 中的其他五个场景,叙事者在 15:40—46 中没有直接引用那些妇女、约瑟或彼拉多的话。叙事声音不是让以上几个角色成为直言说的媒介,而是通过描述和报道掌控着全局。在分析间性纹理时,我们将更加深入地[18]探究以下两种叙事:让某些角色言说的叙事和叙事者在其中掌控叙事声音的叙事。对叙事纹理的分析已使我们看到这一现象,而对间性纹理的分析将使我们能探求其中的深层意义与意义-效果。

第七个场景(可 15:47—16:8)中的话语以叙事开头,然而在三节经文之后,话语就引出了妇女们的疑问:

谁给我们把石头从墓门滚开呢?

在随后的两节叙事之后,话语引出了两句长言说,由坟墓中穿着白袍的少年人所说:

不要惊恐!

你们寻找那钉十字架的拿撒勒人耶稣,

他已经复活了,不在这里。

你们可以去告诉他的门徒和彼得说

他在你们以先往加利利去。

在那里你们要见他,正如他从前所告诉你们的。

文本以如下叙事结束:妇女们从坟墓那里逃跑,又惊奇,什么也不告诉人,因为她们害怕。

简言之,《马可福音》15:1—16:8 的叙事纹理表明,在耶稣受难的整个过程中,没有一个人对他说过善意的话,耶稣也没有对任

何人说过救赎的话。人们残忍地羞辱耶稣,最后他向上帝大声喊叫就断了气,被一位等候上帝的人安葬。只有一位罗马百夫长认识到耶稣受难的含义,并肯定了耶稣与上帝之间的关系。当亚利马太的约瑟把耶稣的尸首安放在坟墓里时,从加利利一路跟随他的妇女们远远地观看着。之后,当她们来到坟墓要膏抹耶稣的身体时,只发现了一座空墓,有一个穿着白袍的少年人坐在那里,告诉她们耶稣已经复活了。

如此,对叙事纹理的分析把解释者引入到更多的话语信息中。叙事性评论通常为他人言说设置舞台,使自身与故事中不同角色的言说相互交替,以揭示出故事自身的某些内在的细微之处。然而此时,故事可能仍显得“不关己(innocent)”,表面上,叙事声音只是依事情发生的方式平铺直叙。然而,叙事纹理表明,在话语中存在着对事件的精心安排,因为它只允许不多的人们出现在舞台上。即使出现在舞台上,话语也只允许有些人说话。有时,话语呈现的特定人物的言说只是一群人所说的“同一声音”的一部分。[19]有些人即便在场,话语也不让他们说话,甚或发出一声。此外,话语甚至对许多人视而不见。

在《马可福音》中,叙事话语在行将结束时戏剧性地转向了一直在观看的三位妇女。不同于此前的场景,这一场景不包含直接言说或转述言说(15:40—41)。究竟有多少其他人,以及谁,也在观看并参与呢?人们可能会纳闷,他们是否看到了叙事声音所没有看到的東西呢?下一个场景(15:42—46)包含转述言说,但不包含直接言说。在故事的这一点上,叙事者如此安排意欲何为?除此以外,读者会意识到,这个故事只对这些事件提供了一个独特视角。因此,我们必须更加深入地考察话语。由于开始、中间和结束是一部戏剧性呈现的自然组成部分,下面就让我们来探究《马可福音》中的开始-中间-结束纹理。

D. 开始-中间-结束纹理与模式

开始-中间-结束纹理涉及到一段话语的开始、主体和结束的性质。重复、进展和叙事通常共同作用,构成一个文本单元的开始、中间和结束。对特定一段叙事文本而言,究竟开始在哪里结束,中间在哪里开始并结束,以及结论在哪里开始并结束,解释者们通常莫衷一是。当注意到在最初分析中没有看到的复杂模式时,他们通常会优化提升自己的分析,也会在叙事中找出一些现象,以支持各自对单元划分的看法。这种差异表明了开始-中间-结束纹理的复杂性,开始本身可能就具有一个开始、中间和结束,而中间和结束也可以如此再划分。不同划分在于文本单元中存在着各种开始、中间和结束,而它们可能具有十分不同的纹理。

选择《马可福音》15:1—16:8的原因是,这段文本具有一个饶有趣味的开始-中间-结束纹理。比如说,有一种可能是,某些结束实际上是新的开始。换言之,它们实际上根本不是结束,没有对任何事情都做出结论,而只是引出一些主题或事件,在一切都似乎接近戏剧性结尾时,为新的开始提供了素材。现在,让我们来研究这段文本中的开始-中间-结束纹理。

开始场景是,耶稣被交给彼拉多,而[20]彼拉多问他是否是犹太人的王。这一场景结束于耶稣被钉十字架,而百夫长断言他是上帝的儿子(15:33—39)。在马可的叙事中,耶稣被钉十字架有三个步骤:第一,兵丁戏称耶稣为犹太人的王,把他钉上十字架(15:16—24);第二,当被钉上十字架时,经过的人戏称耶稣为以色列的王基督(15:25—32);第三,当耶稣死在十字架上,一位百夫长宣称他是上帝的儿子(15:33—39)。

依此顺序,以彼拉多开始的场景达到了一个戏剧性结尾。然

而,正如我们已经提示的,马可叙事所呈现的某些结论可能只是为新的开始营造语境。在此例中,叙事引出了几个在远处观望整个事件的妇女,并说从加利利到耶路撒冷,这些妇女一路跟随耶稣,并服侍他(15:40—41)。这一叙事巧妙地转回到故事的开始,即在耶稣进到加利利之前,天使在旷野里伺候他(1:13);在耶稣进到加利利之后,四位男性门徒立即回应了耶稣的呼召,跟从了他(1:16—20)。只有在故事的结尾,叙事才肯定,有三位妇女也成了耶稣的追随者,一路上到耶路撒冷。

叙事者告诉我们,这些妇女看着约瑟把耶稣的尸首安放在坟墓里(15:47)。于是,过了安息日,她们来到坟墓,要用香膏膏耶稣的身体。这就引出了一个戏剧性场景:在去坟墓的路上,妇女们说着话,当到了坟墓里,有少年人对她们作了很长的宣示后,妇女们从那里逃跑,什么也不告诉人(16:1—8)。这意味着,在呈现耶稣被钉十字架的三个步骤之后,又出现了另外三个步骤。换言之,在呈现耶稣之死的三个场景之后(15:16—24,25—32,33—39),又有三个场景展现了耶稣“先于门徒到加利利”(15:40—41,42—46,15:47—16:8)。通过观看耶稣的死和安葬,计划到耶稣被安葬的坟墓那里,这三位妇女就为这个已接近灾难性结尾的故事提供了新的开端。然而,最后的场景本身也不是真正的终结,穿着白袍的少年人告诉这些妇女,耶稣已往加利利去了。因此,故事又折回到开始的地方,即加利利。读者知道,去加利利只不过意味着去到耶稣呼召人跟从他的地方。由此,在结尾处,故事重新开始,即每次从头读到尾之后,都将不断重新开始。

简言之,叙事的三步骤是《马可福音》的叙事特征(罗宾斯,1981,1992a),整个故事都以三步骤叙事结束。吊诡的是,三步骤的结束只是进入将来的第一个步骤,把耶稣、门徒、跟随他的妇女和读者重新带回加利利,带回故事开始的地方。于是,对开始-中

间-结束纹理的分析[21]就让我们看到《马可福音》叙述耶稣被钉十字架、死亡和复活的其他特征。

E. 论辩纹理与模式

论辩纹理研究话语中的多种内在推理,其中包括逻辑推理,即文本提出某些主张,接着寻找理由来支持,借助反例来澄清或为之作出短小精悍的抗辩;而其他推理可以被看作性质推理,即意象与叙事的性质促使读者把某些描述当作真实的,或使用类比、例证与引述古代证词来进行说服。不论古代的还是现代的,修辞理论都为分析文本的论辩纹理提供了各种工具。

读者可能感到稀奇的是,《马可福音》15:1—16:8 如何是论辩性的。然而,古代修辞学家已经认识到,故事跟演说一样使用论辩手法,劝说读者这样而不是那样来思考和行动。在这种探讨中,他们区分出人们使用的主要论辩手法,包括论断、推理、反证、类比、例证和引证。到了公元前 2 世纪,他们把这些手法加以归类,称之为“论辩主题”,作为论辩的核心。在《荷利念修辞学》(*Rhetorica ad Herennium*)(公元前 87 年)中,有一篇章说明了这些主题和修辞手法在当时论辩中所起到的核心作用。首先,我们引用这一篇章,以了解在分析古代文献的论辩纹理方面可资利用的丰富资源,并帮助我们洞察新约时代的相关讨论,随后再分析《马可福音》15:1—16:8 中的论辩纹理。《荷利念修辞学》4. 43. 56—44. 57 如下:

那么,下面将分七个部分来说明——继续使用同一主题来举例,这样你们就会看到,一个简单观念如何借助各种修辞准则以多种方式轻巧地扩展自身。

论题

为了共和国的利益,明智的人绝不会躲避危险。

原理

因为通常,如果一个人不情愿为他的国家献身,就必将与她一起灭亡。而且,从国家那里,我们获得了所有的好处,那么为了她而招致的任何坏处都不会被认为是严重的。

原理的反论[22]

由此,逃避因共和国而承受的危险是愚蠢的,因为他们不能避免将来的坏处,且对国家忘恩负义会使他们被视为有罪。

使用原理重述论题

但另一方面,那些身负危险却直面祖国的危险的人被认为是明智的,因为他们对祖国怀着应有的敬意,宁愿为同胞牺牲自己,而不是与他们一起灭亡。当自然迫使你时,你就归还从她那里获得的生命,而当祖国呼唤你献出因她才得以保全的生命时,你却无动于衷;当你本应以无比的勇敢与荣耀为国捐躯时,你却宁愿屈辱而胆怯地苟活着;当你愿意为朋友、父母以及亲属直面危险时,你却拒绝为保有这些人和祖国这个最神圣的名字的共和国赴汤蹈火——这一切都是极其不正义的。

类比

航海者若把自己的安危看得高于船只的安危,就会令人鄙视。同样,身处共和国危难中的人,若把自己的安危看得高于公众的安危,也应饱受谴责。因为从遇难的船上,许多人可

以安全逃离,但当祖国遇难时,没有人可以游到安全的地方。

古代例证

在我看来,德修(Decius)非常清楚这一点,据说为了拯救他的军团,他深入敌群,慷慨赴死。他献出了自己的生命,却不是弃如草芥;因为他牺牲轻贱的利益而拯救了一个稳固的利益,牺牲微小的利益而拯救了一个最大的利益。他献出了自己的生命,却换回了他的国家。他失去了自己的生命,却赢得了荣耀,而伴着最高的赞美,这一荣耀将照耀未来。

结论

但如果推理已经表明且例证已经肯定,为了保卫共和国应该直面危险,那么那些在祖国的安全深受威胁时却不从危险面前退却的人们,是应被看作明智的。(《荷利念修辞学》[西塞罗]1954:4. 43. 56—44. 57)

这一篇章显示了,在古代地中海世界,[23]论题、原理(理由)、反论、类比、例证和引证在论辩中起到了重要作用。我们尤其要注意,开头的论题和原理(或理由)可以构成一个逻辑三段论的其中两部分。在上述例子中,原理中的第一句是三段论的小前提,而论题是结论。当其中一个前提出现在话语中时,听者或读者就可以补充缺失的另一个前提。由论题和原理中的第一句构成的完整三段论如下:

[未明说的大前提:没有人情愿与他的祖国一起灭亡。]

小前提[原理]:如果一个人不情愿为他的国家献身,就必将与她一起灭亡。

结论[论题]:(因此),为了共和国的利益,明智的人绝不会躲避危险。

在叙事中,这些主题和修辞手法产生了两种基本的修辞进展:(a)逻辑的;(b)性质的。逻辑进展

具有“完美展开的论辩形式,一步一步地前进……”随着这种前进,叙事就会给出读者特别期待的论断。一旦看到这类论断出现在某一小段文本中,他们就会期待着在文本中出现一个逻辑进展,以有效地实现它们……《马可福音》中的论断及其实现的逻辑最终来源于圣经作品中的许诺及其实现的逻辑。然而,在《马可福音》中,许诺及其实现的逻辑展现为叙事者和耶稣的应允论断,和上帝或先知的声明一样强有力……在叙事序列中,随着各种期待不断地产生和实现,上帝、叙事者与耶稣的论断就促成了不同的逻辑进展。(罗宾斯,1992a:9,引述伯克,1931:124)

与逻辑进展相反,性质进展

出现于如下情况,即当言说或行为的某个特性——读者无法根据前一论断来预期——出现在与叙事中的一个或多个角色的关联中。当在对耶稣的描绘中出现了新的特性或主题时,叙事就促生了一个性质进展;而当门徒的反应不同于读者的期待时,叙事中就出现了一个质的修辞进展……由此,与逻辑进展相反,只有在事件发生之后,读者才会认识到这一进展的恰当性。(罗宾斯,1992a:9—10)

[24]《马可福音》15:1—15 是审判和钉十字架的第一个场景,其中包含着一个逻辑进展。叙事话语引入了两个主要的三段论,分别关涉到祭司长和彼拉多:

1. 关于祭司长的三段论:

[未明说的大前提:当祭司长嫉妒某个人时,就把他交给彼拉多,并挑唆众人向彼拉多施压,把他钉十字架。]

小前提:祭司长嫉妒耶稣。

结论:因此,他们就把他交给彼拉多,并挑唆众人向彼拉多施压,把他钉十字架。

2. 关于彼拉多的三段论:

大前提:按惯例,彼拉多依照众人的选择释放一个囚犯,给耶路撒冷的人,以示尊重他们的逾越节。

小前提:在耶路撒冷,逾越节到了。

结论:当彼拉多问他们想让他释放谁时,众人选择了巴拉巴。

与书信话语一样,叙事话语通常先陈述一个结论,之后在原理的前两项(“因为”或“由于”)中给出一个或两个前提(理由)。由此,第一个三段论首先呈现了 15:9 中的信息(即小前提),然后是 15:1 中的结论。可以看到,在三段论的形式中,解释者不断变换话语的顺序。《马可福音》中的叙事话语公开叙述了关于彼拉多的三段论的大前提、小前提和结论,且运用彼拉多的想法来传达一部分小前提(即祭司长嫉妒耶稣)。此外,对听者或读者的叙事宣讲传达了小前提的另外部分(即祭司长挑唆众人让彼拉多释放巴拉巴,而把耶稣钉十字架)。这没有明说大前提(确信听者或读者会得出结论):

结论:当彼拉多在逾越节向众人释放一名囚犯时,祭司长借机挑唆众人把自己嫉妒的耶稣钉十字架。

由此,这就要求听者或读者相信彼拉多(或相信叙事者能觉察他的心思),从而知道祭司长嫉妒耶稣,并相信叙事者,从而知道祭司长挑唆众人向彼拉多施压,把耶稣钉十字架。

[25]分析《马可福音》15:1—15 中的逻辑三段论,就揭示了祭司长和彼拉多是耶稣被钉十字架幕后的主角。论辩纹理显示,巴拉巴只是一个配角,他在论辩(三段论)中没有起到任何作用,而话语早先没有提及巴拉巴,随后也不再提及。众人也仅仅充当祭司长阴谋把耶稣钉十字架的工具,并非有意释放巴拉巴。

话语还包含另一个层面:祭司长被描述为出于嫉妒而恶意行事,而彼拉多被描述为试图行善,只是当祭司长和耶路撒冷的众人一起迫使他违背己愿时,他就变得软弱了。在修辞术语上,这一话语糅合了词藻华丽修辞和司法修辞。词藻华丽修辞使用赞美和非难(责备)营造了一个世俗典礼(如葬礼演说)的语境,以说服人们保持或重证目前的价值体系。与此相反,司法修辞使用谴责和无罪判决营造了一个法庭的语境,以说服观众对过去发生的事做出判决(肯尼迪,1984:19)。一方面,《马可福音》15 章的话语词藻华丽,赞美了彼拉多并责备了祭司长。另一方面,它是司法修辞,宣布祭司长把耶稣钉十字架为有罪,却认定彼拉多没有任何预谋,甚至并不愿意把耶稣钉十字架,因而无罪。于是叙事就暗示了,彼拉多把耶稣交给别人钉十字架,只是因为他“被卷入”自己通常要做出一个善举的处境,即每年在逾越节时释放一名囚犯给耶路撒冷的众人。

在 14:1b-2 中,马可的话语为耶稣之死做了铺垫,其中祭司长和文士想方设法捉拿并杀害耶稣,因为“他们害怕”当节的日子

杀他会使百姓生乱。于是,叙事话语就显示了祭司长和文士想要杀害耶稣。随着故事的进展,叙事话语给出一系列理由,说明他们为什么想杀害他:

a. 对于祭司长、文士和长老,耶稣公然拒绝明言他作这些事的权柄何来(11:27—33)。

b. 耶稣用比喻批驳他们,讲述了葡萄园的园户打杀主人派到他们那里收园里果子的仆人(12:1—12)。

c. 耶稣当众嘲笑文士认为基督是大卫的子孙,贬损了他们的声誉,众人都喜欢听他(12:35—37)。

d. 耶稣把文士描述为贪财的人,公开寻求荣耀,又侵吞寡妇的家产(12:38—40)。

e. [26]有些人声称,耶稣曾说他将拆毁神殿而另建一座(14:58)。

f. 耶稣在受审时说,他是当称颂者的儿子基督(14:62)。

在这些特定情景中,马可的话语暗示,祭司长和文士害怕耶稣受人欢迎(14:2)。

在叙事呈现出这些事件与关注后,描述了耶稣和彼拉多在一起的场景,其中的叙事性评论两次“解读了彼拉多的心思”。

a. 他原晓得,祭司长是因为嫉妒才把他解了来。(15:10)

b. 彼拉多要叫众人喜悦,就释放巴拉巴给他们,将耶稣鞭打了,交给钉十字架。(15:5)

在钉十字架的事上,无所不知的叙事性评论就把祭司长与彼拉多

区分开来。彼拉多扮演的角色是，审问耶稣并依着他的回答得出结论。叙事话语知道彼拉多对祭司长与众人的看法，但并没有暗示他如何看待自己。由此，彼拉多的思考就成为文本的论辩纹理的一部分，而祭司长的“嫉妒”与众人的“冲动”则构成了话语中的三段论推理。

如果叙事性评论再添加两条信息，那么对该场景的解释就完整了：

a. 每逢节期，他（彼拉多）照众人所求的，释放一个囚犯给他们。（15:6）

b. 只是祭司长挑唆众人，宁可释放巴拉巴给他们。（15:11）

根据叙事性评论，出于两个原因，彼拉多被卷入把耶稣钉十字架的“必要性”中：主要原因是，他通常要对耶路撒冷的众人做出一个善举，以示尊重他们的逾越节；次要原因是，祭司长代表着神殿中具有政治权力的群体，他们出于对耶稣的嫉妒而密谋杀害他。由此，根据对这一个场景的叙事性解释，祭司长趁着彼拉多的善举之机迫使他把耶稣钉十字架。

第二个场景（15:16—24）呈现了一个逻辑进展：兵丁把耶稣钉十字架，因为彼拉多受众人的逼迫同意如此，且把耶稣交给他们去做。但这一场景在其语境中嵌入了一个性质进展，听者或读者会预期到[27]兵丁戏弄耶稣，但在逻辑上不能必然预期到，他们给他穿上紫袍，当作一个假王来戏弄他。然而，这一行为是自然萌生的，因为在上一场景中，彼拉多多次把耶稣称为“犹太人的王”。由此，这就是性质进展的本质：听者或读者没有理由知道会出现这样的戏弄（即使记起《马可福音》8:31—10:34），但当它的确出现时，

它又似乎是前述事件的自然结果。最后的效果就是,用一个性质进展(当作一个假王来戏弄)放大了一个逻辑进展(钉十字架)。

在第二个场景中,一个他人言说引出了其后的各种行为:把耶稣称为“犹太人的王”,于是兵丁就把他当作“王”来戏弄。

第三个场景(15:25—32)是一个性质进展。一旦耶稣被戏弄、鞭打和钉上十字架,唯一的逻辑必然性就是死亡,不管是快些还是慢些。然而,这一场景还包含着另一个戏弄。随着情节的进展,戏弄虽不必然,但显得十分自然,经过的人、祭司长和文士,以及与耶稣一起被钉的人都出言戏弄和嘲笑。实际上,人们期待旁边的人或与耶稣一起被钉的人会对他说一句好话。我们知道,在路加的话语中,一个一起被钉的人的确这样做了(路 23:39—43)。而马可的叙事场景展示了一系列的戏弄和嘲笑,听者或读者把它当作先前事件的自然结果,虽然不是必然结果。

第四个场景(可 15:33—39)展现了一个逻辑进展:把耶稣钉十字架就是要杀害他,他也就这样死了。然而,叙事话语用一些性质进展点缀了这一场景:(a)耶稣死前,天黑了三个小时;(b)死时用方言大声喊叫,这被译给听者或读者,但一些人却误解了;(c)被吊在十字架上时,有人跑去用海绒蘸酸酒,送给他喝;(d)殿里的幔子从上到下裂为两半;以及(e)一个百夫长说,耶稣真是上帝的儿子。听者或读者会期待,至少会希望,在这个特殊人物死时,会出现某些异象或奇迹。然而,奇异的事通常出现在性质进展中。读者并不确切知道要期待什么,但会接受任何发生的异象。在这一情形下,遍地黑暗了三个小时,殿里的幔子从上到下裂为两半。以后,我们将会讨论这些事件的可能含义;但在此,我们仅仅看到,作为性质进展,他们帮助听者或读者确定耶稣的性质和他死亡的意义。

第五个场景(15:40—41)呈现了一个性质进展。读者没有理

由怀疑,在耶稣和十二门徒从加利利上到耶路撒冷时,有三位妇女一直跟随他们。〔28〕一旦被告知,就像彼得的岳母在耶稣拉她手热就退了之后所做的(1:31),这些妇女也同样服侍耶稣,读者就会完全接受她们的出现。

存在争论的是,第六个场景(15:42—46)呈现了一个逻辑进展,还是一个性质进展。通常的预期是,人的尸首被遗弃在十字架上,直到飞鸟啄尽了,然后骨头被丢掉,与其他骨头堆在一起。但这些预期并未出现,由此可以说,这一场景包含着一个性质进展。然而,有理由显示,这也可以被看作一个逻辑进展,理由包括:(a)晚上到了(15:42);(b)那日是预备日——安息日的前一日(15:42);(c)亚利马太的约瑟是一位尊贵的议士(15:43);以及(d)他是等候上帝国的。这一叙事话语已经包含了许多理由。总之,叙事呈现了如下的三段论推理:

[未明说的大前提:以色列人的尊贵代表可以把尸首从十字架上取下来,在晚上到来前,安放在坟墓里,至少因为次日是安息日。]

小前提:耶稣在午后中间死去。

结论:因此,亚利马太的约瑟,一位尊贵的议士,请求把耶稣的尸首从十字架上取下来。

我们将在间性纹理中分析这一三段论,其中的问题是,约瑟求耶稣的尸首并在还是白天时安放在坟墓里,他是否在完成《妥拉》中的某个特定指示。

第七个场景(15:47—16:8)呈现了最后一个个性质进展,这一进展是由社会习俗的逻辑和叙事对妇女的性格描写所完成的。约瑟买了细麻布,就用细麻布把耶稣的尸首裹好,安放在坟墓里,准备

安葬,在那里直至腐烂。然而,社会习俗表明,妇女们应用香膏膏耶稣的身体,才能安葬。此外,把妇女描写成服侍他的人,就使她们可以照料他的身体,甚至在他死亡之后。虽然叙事逻辑并不要求妇女去坟墓里膏耶稣的身体,但社会逻辑和女性性格的潜在逻辑使得这个始料未及的行为对读者来说显得十分自然——这至多是性质进展的某种本质。

由此,马可描述了十字架受难,其中的论辩纹理表现为一个逻辑进展:祭司长操控着十字架的酷刑,把耶稣钉了十字架,他就死在上面。在[29]这一逻辑进展的语境中,各种性质进展就放大了相关的叙事:兵丁把耶稣当作假王戏弄,经过的人并十字架上的两个强盗都嘲笑和辱骂他,耶稣死时出现异象,一位尊贵的议士安排并安葬了他的尸首,以及妇女们到坟墓去,要膏他的身体。

由此,当叙事话语为整个情节中的各个事件提供理由时,就采取了论辩话语的形式。耶稣被钉十字架,是因为耶路撒冷神殿的祭司长和文士嫉妒他。彼拉多只不过陷在他通常要在逾越节施行的善举中,由于神殿掌权者挑唆节日里的众人,才特别把耶稣选为受戏弄且钉十字架的人。兵丁戏弄耶稣,是因为彼拉多已经嘲讽地称他为“犹太人的王”。在耶稣被钉上十字架,上面写着“犹太人的王”的罪状时,经过的人嘲笑他,是因为他说要拆毁神殿。祭司长和文士也来嘲笑他,说因为他是以色列的王基督,就应当从十字架上下来救他自己。在下一个场景中,众人嘲笑耶稣,是因为他大声喊叫“以罗伊”,但百夫长因为他所见和所听的,就称他为“上帝的儿子”。因为亚利马太的约瑟是一位等待上帝国的尊贵议士,又因为那日是安息日的前一日,他就去求耶稣的身体安葬。因为彼拉多诧异耶稣已经死了,百夫长就为他(和读者)作了见证,耶稣的确在这么短的时间中就死了。因为三位妇女在加利利受了耶稣的呼召,就跟随他上到耶路撒冷,服侍他,就观看了整个事件,包括约

瑟在何处安放耶稣的尸首。因为妇女们忠心服侍耶稣,才跑去发现了空墓,并得了消息:耶稣已不在那里,先门徒往加利利去了。

如此,论辩纹理就给出了事件发生的原因。在某些例证中,存在着明显的原因,读者会认为它们是合乎逻辑的;而在另一些例证中,原因是不明显的,只是人物、环境和形象的部分内在性质,仅仅说服读者去接受它们的可能性。在逻辑上明显和性质上内在的原因的语境中,也会出现始料未及的事,而读者愿意把它们当作话语中的论断和行为的自然结果加以接受。

F. 感觉-审美纹理与模式

感觉-审美纹理主要涉及到文本所唤起的一系列感觉(思想、情感、视觉、听觉、触觉、[30]嗅觉)及其唤起的方式(推理、直觉、想象、幽默等)。为了探索不同的感觉-审美纹理,解释者通常首先判定作品(所有文本)的“类型”和作品包含的不同“形式”(如谚语、谜语或寓言等较短形式)。因此,书信、历史记录和哲学论文就各有其独特的感觉-审美纹理,但同是书信或历史记录,彼此也可能具有不同的感觉-审美纹理:以不同方式诉诸情感或价值,使用更为“个性化的”或更为“通行的”方法,或包含不同的较短“形式”等。关注感觉-审美纹理可以揭示出为话语增添语气和风格的不同方法:有时,话语十分生动,可以唤起像电影一样丰满且极具戏剧性的意象;而有时,话语会与意象一起作用,唤起诸如冰冷坚硬的事实或抽象逻辑的感觉。由此,感觉-审美纹理让我们注意到,为话语中的重复、进展、叙事或论辩纹理增添特别语气和风格的不同方法。

要捕捉感觉-审美纹理与模式,必须区分并归类文本中关于身体的某一部分(如眼、耳、鼻等)的活动或感觉(如看、听、嗅等)的各种描述。在进展纹理中,我们大致讨论了马可对耶稣被钉十字架、

安葬与复活的叙事中的看法。

此外,我们还要识别话语中的“身体区域(body zone)”。马利纳(Bruce Malina)认为,新约中对人的行为的描述就是具体地描述各个人物和事件,如用隐喻描述感官之间的相互作用,即把人体的多数感官用作隐喻。一个人用心去思考,用眼去收集信息来充实思考;用口去言说,用耳去收集别人的言说;以及用手和脚去行动。由此,人们具有三个相互渗透又各不相同的区域,与外界交换信息:即情感交流的思考区域、自我表达的言说区域和意愿性的行动区域。在地中海文化的思想世界中,使用这一方法可以建构出这三个身体区域及其相关现象的分类系统:

a. 情感交流的思考区域:眼、心、眼睑、瞳孔,以及这些感官的活动:看见、知道、明白、思考、记忆、选择、感觉、沉思、观看。下面也是与这个区域相关的代表性词汇:思想、理智、心灵、智慧、愚蠢、意图、计划、意志、喜欢、热爱、憎恨、视见、关注、失明、看;理智的、可爱的、智慧的、愚蠢的、憎恨的、喜悦的、悲伤的等。

在我们的文化中,这一区域包含智力、意志、判断力、良心,个性驱动力、核心个性、喜爱等。

b. 自我表达的言说区域:口、耳、舌、唇、喉、齿、颌,以及这些感官的活动:讲话、听取、言说、叫喊、哭泣、怀疑、歌唱、描述、告诉、指示、称赞、倾听、责备、咒诅、发誓、违背、充耳不闻。下面也是与这个区域相关的词汇:演说、嗓音、叫喊声、哭泣声、喧闹声、歌唱声、声音、听力;雄辩的、哑的、健谈的、沉默的、专心的、注意力分散的等。

[31]在我们的文化中,这一区域包含借助言说的自我呈现、与他人交流,以及在与他人相互自我呈现的对话中倾听。

c. 目的性的行动区域:手、脚、胳膊、手指、腿,以及这些感官的活动:做、行事、完成、执行、介入、触摸、来、去、走、行、站、坐,以及诸如偷窃、绑架、通奸、建造等具体行为。下面也是与这个区域相关的代表性词汇:行动、手势、工作、活动、行为、步骤、行走、道路、路线,以及一些具体行为;活跃的、有能力的、快的、慢的等。

在我们的文化中,这一区域包含人的外在行为、所有外部活动与施加于人类世界或自然界的各种行为。(马利纳,1993:73—77)

《马可福音》15:1—16:8以耶稣的身体开始,他的双手被捆绑着,解去交给彼拉多(15:1)。接着,经文就开始强调口与耳的使用:彼拉多问耶稣,耶稣听了并回答(15:2);祭司长又告他许多的事,当彼拉多让耶稣回答这些指控时,耶稣不说话;之后也不再开口说什么,直到死前大声叫喊(15:34)。在这样的处境中,耶稣的双手被捆绑了,不能依着自己的意愿活动,他的脚步也被人牵制着,然而他却不再开口说话。在耶稣的故事中,这是一个戏剧性的发展,因为他在第一次进会堂时就被明确地描述为一位教师(1:21—28),整个故事中也反复这样描述(罗宾斯,1992a)。人们可能预想,耶稣会教导彼拉多和祭司长关于上帝国和真正的王权的事,但这个核心的性格特征却在叙事中戛然而止。而在《约翰福音》中,耶稣却这么做了(约18:28—38)。只是在《马可福音》的结尾,耶稣的身份才得以显明,[32]不是通过他作为教师的言语,而是通过发生在他身体上的事。

耶稣没有回应对自己的指控,此时彼拉多的身体就显现出一个新方面,即在情感交流的思考中,他诧异于,耶稣居然不开口回应这些指控(15:5)。而在故事早些时候,叙事者使用同样的情感

交流的思考方式,描述了在格拉森被污鬼附着的人讲述耶稣对他所行的事,低加波利的众人都感到稀奇(5:20);之后,叙事者使用这一情感描述了耶稣在拿撒勒对人们的不信的反应(6:6);现在,这一情感描述了,彼拉多不信耶稣会不开口反驳;接着,在叙事者说彼拉多通常在逾越节要释放一个囚犯时,他心里的稀奇却一时使他没有开口;然而随后,彼拉多与众人讨论如何处置耶稣的身体时,口和耳马上又占据了整个场景;最后,彼拉多释放了巴拉巴的身体,而把耶稣的身体交给众人鞭打和钉十字架。

在第二个场景(15:16—24)中,兵丁戏弄耶稣的身体,给他穿衣又脱衣,像顽皮粗野的孩子玩弄一个木偶。他们打耶稣的头,这是他的思想、情感、视觉、听觉和言说的身体区域,却没有袭击他的耳或眼,比如没有割下一只耳或挖出一只眼。这种种情况一直持续到最后。相反,作为理解、感受和意愿的核心,头得到了最多的关注。他们把荆棘编作的冠冕戴在耶稣头上,屈膝去拜,又用苇子打他的头。随后,他们戏弄耶稣的口,吐唾沫在他脸上,对着他沉默的口、颌与舌头摇头摆尾。接着,他们戏弄耶稣的整个身体,给他穿上紫袍,又脱下来。在粗暴轻浮地戏弄了耶稣的身体之后,兵丁才把这个“身体”带出去钉十字架。自始至终,耶稣没说什么,叙事话语也没说出耶稣的心思,他好像失语了,也没有了思想。在早先的叙事中,耶稣常常读出别人的心思,带着权威对他们说话。然而现在,叙事者没有提及从耶稣的身体发出的任何心思或言说。那个主动思考、感知、意愿和教导人的耶稣变成了一个被动的、沉默不语的身体,任人随意牵引、鞭打、嘲笑、吐唾沫和戏弄。然而,这一被动性最终被打破了,当他们给他拿没药调和的酒时,他却不受(15:23)。他不再开口说话,也不喝酒来减轻疼痛。他的口紧闭,既不给予也不接受。

下一个场景(15:25—32)把时间引入到感知方式中。还是清

晨天刚破晓的时候,祭司长、长老、文士和全公会的人就把耶稣解来[33]交给彼拉多。随后的事延续了三个小时,直到耶稣的身体被钉到十字架上。此时,对耶稣身体的嘲笑不再限于兵丁,场景中的一切都在嘲笑他的身体。十字架上写的“犹太人的王”嘲笑耶稣的身体;经过的人摇头辱骂,嘲笑他的身体,说他从十字架上下下来救自己;祭司长和文士也嘲笑他的身体,改了十字架上的话,讥诮他是“以色列的王基督”,但他们随后提到了眼和心,说“从十字架上下下来,叫我们看见,就信了”。就像彼拉多见了耶稣,身体内有了心理反应——他稀奇耶稣不再说话,现在祭司长和文士也意识到用来看的眼和用来信的心。接着,与耶稣同钉的人也嘲笑他。由此,在这一场景中,耶稣与他周围人的关系被颠覆了:在早先的叙事中,耶稣总是努力用他的眼、头和口劝诫人们去看和相信;而在这一场景中,人们不断用口和头去嘲笑他们所见的,并讥诮耶稣让他们所信的。

下一个场景(15:33—39)一开始也提到时间。三个小时之后,任何有关耶稣被释放的希望都不存在了。在这段时间中,耶稣不再说话,他的身体被鞭打和戏弄,然后被带出去钉十字架。叙事者告诉我们,耶稣的身体被钉在十字架上作为讥诮和羞辱的对象,而这段时间与他清晨受审、身体被兵丁虐待戏弄,又被带到各各他的时间相等。叙事者还说,在这段时间末了,宇宙做出了反应,而这反应不是一束闪光、一声惊雷、身体被从十字架上奇迹般地释放或身体带着荣光升入天堂。相反,在白天发出的给予世界生命的光突然变成了黑暗。换言之,宇宙自身变得被动了,就像耶稣的身体在彼拉多面前变得被动一样。不仅所有的人抛弃了他,而且宇宙自身——以上帝作它的情感、思想和意志的核心——也退入到被动性中。宇宙在这种被动状态中持续了三个小时,这一时间与开始的一系列事件的时间和耶稣的身体被钉在十字架上遭受嘲笑和

羞辱的时间相等。

在三个小时的被动性后，耶稣大声喊着说，“以罗伊，以罗伊，拉马撒巴各大尼”，叙事者立即把它译为“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”(15:34)，但这只不过招致了更多的戏弄。旁边站着的人认为，耶稣在呼喊以利亚。其中一个人跑过去，用海绒蘸满了酸酒，绑在苇子上送给耶稣喝，好让他坚持更长的时间，看看以利亚是否会来帮他。相反，耶稣大声喊叫，气就断了(15:37)。此时，宇宙做出反应，殿里的幔子^[34]从上到下裂为两半(15:38)。当十字架对面站着的百夫长看见耶稣这样断气时，就说“这人真是上帝的儿子！”换言之，宇宙和耶稣旁边的这个人最终不是以讥消或戏弄的方式做出反应，但这只是到了耶稣死时才如此。只有耶稣身体的每一个感官功能都停止了，包括他心里的希望，即或许上帝会“将这杯撤去”(14:36)，才会出现肯定耶稣的生命意义的反应。但这些反应意味着什么？殿里的幔子裂开意味着什么？从罗马百夫长之口讲出的“上帝的儿子”意味着什么？我们将在以后探究这些意义。

无论如何，在这一场景中，耶稣又一次开了口，但不是要教导，而是之前他的身体保持了三个小时的被动，接着宇宙又保持了三个小时的被动，此时他绝望地大声叫喊。有人或许会希望，当耶稣变为被动时，宇宙会行动起来。然而相反，宇宙自身与耶稣一起进入了被动状态，只是耶稣在临死时短暂地有所行动。然而此时，宇宙出击把神殿里的幔子裂为两半，又有以色列土地上的一个外邦人“看见了”耶稣“大声叫喊着”死去。接下来将会怎样呢？

叙事并没有就此停止，看上去似乎是讽刺性的或漫不经心的，叙事话语暗示了，有三位妇女远远地观看了这些事情。然而，回想一下目的性的行动区域，我们就可以更加全面地看到对妇女进行这一描写的性质。这些妇女跟随耶稣从加利利上到耶路撒冷，当

其他追随者逃走时,她们没有逃走,只是远远地观看一切的事。在耶稣从加利利上到耶路撒冷期间,这些妇女都在“服侍”他,那么她们从事目的性活动已有相当长的时间了。此外,在去加利利之前,耶稣待在旷野里,有天使来服侍他(1:13)。服侍是一种善行,彼得的岳母在耶稣退了她的烧之后也服侍他们(1:31),这还是耶稣所说的人子要来时所做的,那些愿为首为大的也是这样(10:43—45)。这一叙事似乎只是对耶稣之死的一个不经意的收场白,却倒转了目的性行动的重要主题,而这些主题占据着在耶稣被交给彼拉多之前的所有叙事。由此可以说,在突然之间,加利利、跟随、服侍和上耶路撒冷这些主题重新出现在我们面前,就如宇宙和百夫长回应了耶稣之死,叙事也在身体之死的语境中另辟蹊径来再生耶稣生命的意义。马可的叙事使我们看到,结束只是新的开始。

叙事继续提及时间(15:42),从宣布逾越节来临(14:1)开始,对时间的提及就不断推动叙事的发展。[35]正如我们所看到的,利用时间的转换,叙事戏剧性地把故事从耶稣被交给彼拉多推进到耶稣之死。而现在,叙事通过提及三个时间跳出了耶稣之死:(a)晚上;(b)预备;以及(c)安息日的前一日。根据第1世纪犹太人的时间观念,晚上代表一日的结束和后一日的开始。预备通常指节日的前一日,也指预备安息日的那一日。提及预备的时间就深化了目的性行动的样式,而目的性行动是由话语起初描述妇女时(15:40—41)所引入的。现在,约瑟求得了耶稣的身体,从十字架上取下来,用细麻布裹好,安放在坟墓里,他就体现了妇女们的那种目的性行动。

很自然,《马可福音》15:42—46 关注着耶稣的整个身体。约瑟放胆进去见彼拉多,开口求耶稣的身体,而彼拉多再次表示诧异(15:44)。他先前诧异于给众人去选择是释放耶稣,还是释放巴拉巴,而现在的诧异使他召来百夫长询知耶稣真的死得这么快,此时

耶稣的身体是叙事的焦点。百夫长证实,耶稣的身体现在确实死了,只是一具尸首。就这样,彼拉多准许了,约瑟就取下尸首,用细麻布裹好,安放在坟墓里,又滚过一块石头挡住墓门。

叙事再次表明,这是一个新的开始。抹大拉的马利亚和雅各的母亲马利亚观看了约瑟安放耶稣身体的地方。在此,叙事再次引入时间,即过了安息日,观看耶稣被钉十字架的三位妇女买了香膏,要去膏他的身体。当她们发现坟墓开了,有一个穿着白袍的少年人坐在里面时,叙事就转而描述她们的情感,这情感引导着她们的身体活动。妇女们惊奇于所发现的事,在听了少年人的话后,就从坟墓那里逃跑,身体发抖,思绪混乱,心里满是害怕,什么也不告诉人。就像耶稣自己曾经沉默不语那样,妇女们也不再说话。依照叙事先前对她们的描述,她们是付诸行动的人:早先,她们跟随耶稣并服侍他;在观看了他被钉十字架和安葬后,就买了香膏,来到坟墓要膏他的身体,她们这时仍然积极行动。然而,在满心惊奇、发抖、混乱和害怕时,她们却从坟墓那里逃跑了。这是远离而不是接近早先的跟随,是耶稣被捕时门徒作出的反应(14:50)。而现在,妇女们不仅逃跑了,也不开口传扬她们所见的讯息。

根据最早的手稿,马可的文本就此结束。[36]我们可以看到,结尾部分的感觉-审美纹理有节奏地从内在的行动与言语转向了情感和由情感指导的行动。有些解释者认为,叙事并不一定止于16:8。然而,文本的感觉-审美纹理则表明,每一个结尾都是一个新的开始,甚至妇女们的逃跑也不是一个作为结局的结尾,即无论如何,这些妇女总会传扬耶稣的死亡与复活的讯息,把其中的意义传达给其他人。由此,感觉-审美的样式就超越了教导的言语和行动的样式,或统治他人的言语和行动的样式。反之,这一样式成为一种言语和行动的形式,在故事的结尾既体现了耶稣的主动性,又体现了他的被动性。耶稣的脚步带领他上到

耶路撒冷,他的口、手和脚带领着追随者和其他人走上医治、争辩、展望未来、服侍他人和解释当下的旅途。现在,这个任务就留给了我们,即寻找某种途径,来体现日常生活中主动性与被动性相互作用的样式。

总之,《马可福音》的感觉-审美纹理催生了一种行动和言语的样式,挑战着世界上其他的行动和言语的感觉-审美样式。故事本身的感觉-审美纹理挑战着人们内心深处的情感、观念结构和意志。行动还不够,被动性还不够,言语还不够,情感还不够,意志还不够,只有由主动性、被动性、言语、情感和意志一起编织成的复杂网络,才能产生出文本的感觉-审美纹理。

结 论

因此,内在纹理引领着解释者去探索重复的、进展的、叙事的、开始-中间-结束的、论辩的和感觉-审美的纹理,这些纹理明显存在于文本自身的语词中,仅仅考察内在纹理就会揭示出它们。某些特定现象的结构可能很复杂,但在文本自身中,解释者就可以应对这种复杂性,并给出自己的看法。

由于所有信息都存在于文本自身中,解释者就会被吸引只使用这种方法来研究文本,但讽刺的是,从19世纪到20世纪的大半叶,这种方法始终不是学者们的关注核心。虽然解释者的注意力现在已经转向到文本的内在纹理,但有些解释者却不想研究别的层面。然而,过去两个世纪的学术研究发出了一个清晰的警告,即文本总是通过某种方式与自身之外的诸多现象相互作用。因此,我们必须转向文本的间性纹理,而在此之前,我们给出一个简短的研究向导,以鼓励读者探究《马可福音》[37]中耶稣与青年财主对话时的内在纹理。

研究向导：

《马可福音》10:17—22 中的耶稣与青年财主

本研究向导要探究《马可福音》10:17—22 中耶稣与青年财主对话时的“内在”纹理。熟悉文本的内在特征是达到“贴近阅读”的第一步，而“贴近阅读”可以揭示文本及其意义的某些易被忽视的方面。

文本的内在纹理为文本的内在意义营造了语境，其中最为明显的特征是重复模式与进展模式，它们表明了在本文本中所表达的确信，及其表达这种确信的方式。

如果一个语词或短语在文本单元中被重复两次，那么第一次出现是主题的开始，第二次出现就是它的结束；如果被重复三次，主题就会有一个开始、中间和结尾；如果被重复五六次，重复就可能依主题开始、持续和结尾的模式汇集起来，从而构成了进展——要么构成一个从开始到结尾的进展，要么构成一个从开始，经由持续，到结尾的进展。

语词和短语的重复与进展只有有限的意义，除非解释者看出，它们在一个完整的修辞单元（如耶稣与青年财主的故事）中分别出现在引言、主体和结论中。最初的挑战是发现引言在何处结束，主体从何处开始，而结论又从何处开始和结束。这就意味着，修辞单元的主体也有一个开始和结尾，而我们要找到它们在何处。

通常，语词和短语的重复可以帮助解释者确定文本单元的引言、主体和结论的开始和结尾。同一语词的两次出现就可能标识着引言的开始，不同的语词重复两至三次就可能标识着引言的中间部分，而第一个语词的一至两次以上的出现就可能标识着引言的结束。

文本中不同类型的重复构成了不同的重复模式,而画出这一模式时常会揭示出文本单元的一些有趣之处,否则它们不会被解释者所注意。下面列出的问题和评述是为了帮助解释者发现圣经中某个文本单元的内在纹理。

内在纹理的另一个特征是叙事(作者或叙事者的声音)[38]与言说(叙事将之归于某些人的声音)的交替,有时候整个引言都是叙事者的声音,有时候其他人的言说也出现在引言中。在主体和结尾部分,也会出现不同的模式。叙事和言说的交替模式揭示了文本单元的内在纹理的重要方面。

一个文本单元的内在纹理涉及两个方面:(a)文本单元自身的内在纹理;以及(b)文本单元如何参与到它所在的整部作品中。本研究向导首先从文本单元开始,然后转向这个单元如何参与到《马可福音》的整个文本中。

1. 阅读《马可福音》10:17—22 中耶稣与青年财主的故事。不是很明显,这个单元具有十分清晰的开始和结尾吗?开启这一单元的基本行动是什么?结束它的基本行动又是什么?

2. 故事的引言在何处结束,主体从何处开始,结论从何处开始?在考察其中的叙事和他人言说的基础上,描述引言和结论的性质。

3. 在故事的主体中,仔细观察叙事与他人言说之间的交替,描述“叙事/他人言说”的模式。辨别故事主体的开始、中间和结束。主体的中间部分是最长还是最短的部分?或者说,与故事主体的开始和结束相比,中间部分是中等长度的吗?谁在故事主体的中间部分说话?谁在故事主体的他人言说中首先和最后说话?换言之,谁说了第一句话和最后一句话?

4. 在一张纸上列出在整个故事中重复出现的语词,辨别这些语词在故事的引言、主体或结论中的位置。你看见了怎样的重复模式?

5. 结论重复了在引言中出现的语词吗?为什么有或没有重复?结论显

示了对引言中的主题的持续吗,或有相反的东西出来阻止这种持续吗?

6. 在故事的主体中,区分出开始单元、中间单元和结束单元,识别出贯穿这三个单元的重复。

a. 引言中的哪个语词在故事主体的开始单元中被重复?恰当地说,在故事主体的开头重复这个语词是否构成了其开始单元的开端?在故事主体的开始单元之外被重复五次的语词具有怎样的顺序?开始单元的最后一句话与之前的[39]五句话有何不同?它正确说出了故事主体的开始单元的开始、中间和结束吗?

b. 中间单元的一个语词重复了故事早先使用过的一个语词,这个语词是什么,是谁说的?

c. 联系开始和中间单元,描述一下结束单元。描述故事主体中从开始和中间单元进展到结束单元的性质。在故事主体的开始和结束单元中,你是否看见一个共同的说话语气(就陈述、祈使和虚拟语气而言)?这种语气是什么,起到什么作用?

7. 至此,我们就分析了耶稣与青年财主这一文本单元中的内在纹理,把这些方面与整部《马可福音》的内在纹理联系起来,将会为我们提供更多的讯息。在这个故事中,青年财主两次称呼耶稣的头衔是什么?在《马可福音》中,这是人们在跟耶稣说话时所喜用的头衔。列出在《马可福音》4:38; 5:35; 9:17, 38; 10:35, 51; 12:14, 19, 32; 13:1; 14:14 中用这一头衔称呼耶稣的不同个人和群体;再列出在《马可福音》1:21, 22, 27; 2:13; 4:1, 2; 6:2, 6, 30, 34; 7:7; 8:31; 9:31; 10:1; 11:17, 18; 12:14, 35, 38; 14:49 中叙事者所使用的、与这一头衔有关的动词和名词。谁是叙事者语句中的动词的主语?然后,根据《马可福音》,耶稣的主要活动之一是什么,哪个头衔被用来称呼这种活动?

8. 在故事主体中,耶稣对青年财主的最后命令是什么(10:21)?并把这一命令与《马可福音》1:18; 2:14, 15; 3:7; 5:24; 6:1; 8:34; 9:38; 10:28, 32, 52; 15:41 相比较。与该命令的其他出现情形相比较,青年财主对耶稣的命令的反应有什么特别之处?

9. 在形式批评的传统中,解释者使用诸如“寓言”、“神迹故事”、“关于耶

稣的故事”(发生在耶稣身上的事,如洗礼)和“宣讲故事”来描述福音中的文本单元(参见贝利和范德布罗克,1992:91—156)。你将用哪个来描述这一故事的形式?

第二章 间性纹理：进入文本的交互世界

[40]间性纹理是指文本对自身之外的“世界”中的各种现象的再现、参考和利用。换言之，文本的间性纹理是指文本中的语言与“外在”材料或自然“对象”、历史事件、文本、风俗、价值、角色、制度和体系之间的交互作用。

文本在自己特定的语境中“配置”文本之外的各种现象，而语境含蓄或明确地表明了，这种配置要么是精确地“再现”外部现象，要么是冒险去“创造”一些现象，并以激发性的方式与文本之外的现象相关联。分析间性纹理的主要目标是，探索在文本中配置或重置世界中的现象这一过程的性质和结果。有时，文本会模仿另一文本，但置入了不同人物；有时，它会重构一个广为人知的传统，以促成不同的结局或针对信仰和行为传达出不同的意涵；有时，它会颠倒一个传统，攫取原有情境中的修辞，从而创造出一个新的或独特的传统。在每一种情况下，最后所产生的文本都极大地配置了各种其他文本、文化、社会现象和历史现象。

A. 口头-书写间性纹理

文本进行配置或重置的方法之一是,明确说明或不加说明地使用其他文本的语言。一个文本的语言使用另一个文本的语言,有五种基本方式:复述、重新语境化、重置、叙事扩充和主题阐明。口头-书写间性纹理涉及到文本对任何其他文本的使用,不论是一个题字、一部希腊诗作、非正典的启示文献,还是希伯来圣经。

1. 复述[41]

复述是传达来自口头传统或书写传统的言说或叙事,可以用准确的语词,以使读者获知这些言说或叙事,也可以用不同的语词。

a. 精确复制另一书写文本中的语词。复述可以为“拷贝”,即精确复制另一书写文本中的语词。如《马可福音》7:10a:“摩西说:‘当孝敬父母。’”引语本身(除了“摩西说”)呈现了《出埃及记》20:1和《申命记》5:16 中的 8 个希腊语词的精确语序(迪安-奥廷和罗宾斯,1993:111)。这一精确的、一字不差的语序是古代人容易记忆的,也是他们经常记忆的。把这一引语归于摩西(“摩西说”)表明,作者意识到这一书写文本可能在犹太会堂里定期向人们诵读。当文本中包含“摩西说”时,它就创造了一个引言(chreia)(读作“kray-a”)。引言是一个简短的陈述或行为,适当归于某一特定的人或与之类似的事物(麦克与罗宾斯,1989:11)。引言可以具有如下形式:“言语引言”、“行为引言”或“混合引言”,即把言语和行为都归于某一特定的人(霍克与奥尼尔,1986:85—89)。用早先的书写文本中的语词来创造一个引言,是修辞文化的常见特征。新约中包含着许多引言(chreiai;“chreia”的复数,读作“kray-eye”),分

别归于耶稣、彼得、保罗或其他人。如前文所述,叙事可以把、也可以不把某一声音归于叙事中的特定人物。把言语归于过去的某一特定的人或文本,可以唤起对世界中的某个人或文本的清晰意象,虽然这一世界处于文本的内在纹理之外。把言语直接归于某个人会显得生动和特别,能鼓励读者接受这个处于文本之外的世界中的人物的“真实性”。基于此,引言本质上就包含着间性纹理——会唤起处于文本的内在纹理之外的世界中的各种传统、事件、文本和人物。

b. 差异复制。复述可以是一个几乎完全精确的复制,只是在某一个或几个方面与另一书写文本不同。例如《约翰福音》2:17:“他的门徒就想起经上记着说:‘我将为你的殿心里焦急,如同火烧。’”而《诗篇》69:9 则是:“我已为你的殿心里焦急,如同火燃。”

c. 省略某些语词,使语序具有谚语、格言或权威性判断的力量。复述可以省略某些语词,以使陈述简洁明快。例如《哥林多前书》1:31:“如经上所记,‘夸口的,当指着主夸口。’”这句经文是对如下经文的省略:

夸口的却因他有聪明,认识我是耶和華,又知道我喜悅在世上施行慈愛公平和公義,以此夸口。這是耶和華說的。(耶9:24)

[42]在《哥林多前书》省略了许多语词后,就产生了一个像谚语或格言的有力陈述:“夸口的,当指着主夸口。”

d. 使用不同于权威来源的语词来复述某一说法。古代修辞学家亚历山大里亚的蒂安(Theon of Alexandria)曾劝告人们,要学习“用相同的语词”来复述,也要学习“用其他的语词”来复述(霍克与奥尼尔,1986:95)。一个精彩的例子是保罗对主的命令“叫传

福音的靠着福音养生”(林前 9:14)的复述。这段经文在其他书写文本中是这样的：

[耶稣说,]“因为工人得饮食[或工价]是应当的。”(太 10:10;路 10:7)

这个例子表明,在复述耶稣的说法时,保罗使用了不同于其他人的语词,而他们在复述这一说法时把它归于耶稣。保罗声称在复述“主的命令”,但文本中的语词却是保罗使用的普通语词,不是耶稣使用的。动词“to proclaim”(宣布)通常并不出现在保罗作品之外的早期基督教语言中,名词“gospel”(福音)也不出现在最早归于耶稣的语录中(克洛彭堡,1988:220;麦克,1993)。由此,《哥林多前书》9:14 在“引用”主耶稣时使用了“保罗的语词”。在复述圣经文本时,保罗的话语并没有如此自由地使用不同语词;然而现在,它自由地“省略”和重排语词,但通常也没有替换成完全不同的语词。

e. 用圣经文本中某些叙事语词再加上来自文本的某一说法进行复述。很自然,新约在讲述故事时会使用一些与旧约相同的语词,以此来识别故事中的人物身份,并呈现其基本行为,达到对某一说法的戏剧性复述。例如《使徒行传》7:30—32:

过了四十年,在西奈山的旷野,有一位天使从荆棘火焰中向摩西显现。摩西见了那异象,便觉稀奇,正进前观看的时候,有主的声音说:“我是亚伯拉罕,以撒,雅各的上帝。”摩西战战兢兢,不敢观看。

与《使徒行传》7:30—32 相比,《出埃及记》3:2—6 在讲述这个

故事时用了更长的篇幅。《使徒行传》用自己的语词(受到《圣经》中其他语词的影响)简述了这一故事,却精确复述了《出埃及记》3:2—6 中的某些语词(楷体部分)。

《使徒行传》7:30—32 表明了,怎样“以省略的形式来复述叙事和言说”,在第 1 世纪,蒂安认为这是学生应当掌握的技巧(霍克与奥尼尔,1986:100—101)。换言之,复述不仅省略了叙事性措辞,也省略了言说性措辞。在《出埃及记》3:6 中,主说:

[43]我是你父亲的上帝,是亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝。

在复述这一说法时,《使徒行传》省略了许多语词,仅呈现出楷体部分的语词:“我是亚伯拉罕,以撒,雅各的上帝。”这种简化复述表明,在写作《使徒行传》中的这一版本时,还存在着加长的书写版本,即希伯来圣经。简化记叙“事实上”并不与书写版本不同,只是没有特别关注怎样精确地复制加长的语序,但这样准确地重复各个语词也没有任何不妥。作者有自由用自己的语词来复述先前的记叙,以使其在当下的语境中发挥恰当作用(罗宾斯,1991b)。在《路加福音》和《使徒行传》中,这种复述十分常见。

f. 完全用自己的语词来复述某一叙事。例如《马可福音》2:25—26:

耶稣对他们说:“经上记着大卫和跟从他的人缺乏、饥饿之时作的事,你们没有念过吗?他当亚比亚他作大祭司的时候,怎么进了上帝的殿,吃了陈设饼,又给跟从他的人吃。这饼除了祭司以外,人都不可吃。”

我们用楷体标出了出现在《撒母耳记上》21:1—6 中的语词，而其余的语词都不同于旧约文本。这种复述的显著特征是，它没有非常准确地把握故事自身（麦克与罗宾斯，1989:114—117；迪安-奥廷与罗宾斯，1993:97—103）。简化复述往往显得与书写版本没有紧密关联，虽然在“修辞文化”中十分常见，但它仅仅复述了一些远离文本的任何“权威”版本却容易得到口头传承的语词。由此，与书写文本相比，简化复述包含着众多变体，而在“文献文化”看来，这些变体都是错误。

g. 通过概括一段包含多个情节的文本来进行复述。例如《路加福音》17:26—27：

挪亚的日子怎样，人子的日子也要怎样。那时候的人又吃又喝，又娶又嫁，到挪亚进方舟的那日，洪水就来，把他们全都灭了。

这一复述是对《创世记》6:1—24 的概括，但在旧约记叙中没有提到“又吃又喝”，这似乎是对人子“又吃又喝”这一特征的描写（太 11:19；路 7:33）。提到“又娶又嫁”概括了《创世记》6:2—4，即强调“上帝的儿子们”和“人的女子”之间的嫁娶。此外，这一古老文本还记叙，挪亚和他的全家进了方舟（创 7:1,7），而此处的复述却只[44]关注挪亚一人。没有证据显示，耶稣这段话的措辞与《创世记》记载中的措辞存在着直接的间性互动。这段话的措辞是修辞文化中口头扩展的典型形式，并不关注实际书写文本中的措辞。

值得注意的是，在《马可福音》有关耶稣被钉十字架的叙事中，没有任何复述经文的例证（参见马库司，1992:153）。然而在 15 章中，存在着对题字和“耶稣之前的一个说法”的复述。对题字的复

述出现在 15:26:

在上面有他的罪状,写的是:“犹太人的王。”

这句经文包含着对《马可福音》之外的书写文本的间性指涉。我们知道,研究者经常把这一题字当作有关耶稣受难的最为确凿的“历史事实”之一。马可的话语之所以成功,其中一个原因就在于,它不同于其他福音书中的话语。马太的话语把题字归于兵丁的行为,使之成为一个行为引言,以此来增强了题字的真实性和重要性。

在他头以上安一个牌子,写着他的罪状,说:“这是犹太人的王耶稣。”(太 27:37)

在马太对题字的复述中,存在着两个重要差异。第一,马可的复述没有表明,“耶稣”的名字出现在题字中;第二,它也没有表明,出现了短语“这是”。由此,在马可与马太的复述之间实际存在着三个差异:(a)兵丁在十字架上安上写着对耶稣的指控的题字;(b)题字包含着“耶稣”的名字,并“犹太人的王”;以及(c)题字还包含着短语“这是”。因而,在马可和马太的记叙中,题字中的准确用词有所不同。

不同于马可和马太,路加的叙事在复述题字时,没有把题字称为“对耶稣的指控”;没有说兵丁把题字安在十字架上;也没有在题字中包含“耶稣”的名字。然而,路加的叙事的确说到,短语“这是”出现在题字中。为了理解路加的话语如何呈现对题字的复述,我们必须考察第 1 世纪的所谓“引言构成”。

当时学习希腊文写作的人要不断写作和重写一些短小的谚语

和轶事，而这些谚语和轶事都是老师从通俗知识或现成的文学读物中选取的。〔45〕在新约四福音书的成书时期（公元 50—100 年），亚历山大里亚的蒂安用希腊文写了一篇作品，描述当时的教学情景，并列举了学生要做的各种练习：

1. 复述

2. 变形（不同的格、人称和数）

3. 评论

4. 批评

5. 扩展

6. 缩写

7. 驳斥

8. 证实（参见麦克与罗宾斯，1989：36—41；霍克与奥尼尔，1986：94—107；罗宾斯，1993c：xii-xiv）

路加的话语把十字架上的题字展现为对引言的“评论”（练习 3）：

³⁶兵丁也戏弄他，上前拿酸酒送给他喝，³⁷说，“你若是犹太人的王，可以救自己吧！”³⁸在耶稣以上有一个牌子写着，“这是犹太人的王。”（路 23：36—38）

《马可福音》把题字简单地复述为对耶稣的“指控”，而《马太福音》是在行为引言（把这一行为归于兵丁）的语境中复述题字，不同的是，《路加福音》23：36—38 包含一个言语引言，把戏弄的言语归于兵丁，而对题字的复述表现为对该引言的“评论”。换言之，路加的话语把兵丁的行为和言语囊括在一个简化的引言中，叙述了他们

“戏弄”、“拿酸酒送给他喝”以及“嗤笑他是犹太人的王，可以救自己”。在这一语境中，提及题字就证实和补充了引言。《路加福音》从没有说，题字复述了对耶稣的“指控”；相反，在路加的话语中，题字是对“在引言中已恰当且简洁地说出的内容”的“附加评论”（蒂安，转引自霍克与奥尼尔，1986:99）。由此，对题字的复述就是在耶稣被钉十字架时叙述了另一个“对耶稣的戏弄”。路加话语中的引言叙事把题字描绘成对耶稣的一个不确切的法律指控。基于这一叙事，题字仅仅是对被钉十字架的耶稣的又一次侮辱性戏弄。

在某种形式上，约翰的话语与符类福音更加不同。《约翰福音》创造了一个扩展引言（练习 5），把行为归于彼拉多，并补充说：

[46]¹⁹彼拉多又用牌子写了一个名号，安在十字架上，写的是：“犹太人的王，拿撒勒人耶稣。”²⁰有许多犹太人念这名号，因为耶稣被钉十字架的地方，与城相近，并且是用希伯来、罗马、希腊三样文字写的。²¹犹太人的祭司长就对彼拉多说，“不要写‘犹太人的王’，要写‘他自己说我是犹太人的王’。”²²彼拉多说：“我所写的，我已经写上了。”（约 19:19—22）

这一记叙断定，彼拉多写了用于指控的题字，也是他（不是兵丁）将之安在十字架上。在这个例子中，对指控的复述省略了“这是”，但把受害者更加具体地确定为“拿撒勒人耶稣”，且肯定题字是用当地的三种主要语言写的。在这一语境中，约翰的话语就促生了一个扩展引言，其中彼拉多断定，耶稣“说”他是“犹太人的王”；且这一扩展引言发生于彼拉多与耶稣讨论他的王权的性质的对话中（18:33—38）；在引言中，耶稣告诉彼拉多，若不是从上头赐给他的，他就毫无权柄办他（19:9—11）；在另外两个引言中，耶稣友好地回应了他的母亲和所爱的门徒（19:25—27），并在将灵魂交

付上帝之前两次呼喊，使经上的话得到应验(19:28—30)(罗宾斯, 1988b)。

总之，在四部福音书中都出现了十字架上的题字的复述。在《马可福音》中，复述出现在叙事话语中，作为对耶稣的指控；在《马太福音》中，复述出现在一个行为引言的语境中，把在十字架上安放题字归于兵丁；在《路加福音》中，复述是作为对言语引言的评论出现的，把戏弄的行为和言语归于兵丁；在《约翰福音》中，复述出现在一个扩展引言中，把题字的书写和安放归于彼拉多。在每一情况中，复述题字的措辞都至少在一个或多个方面与其他三部福音书不同。然而，在所有复述中，共有的语词是“犹太人的王”。

除了对十字架上的题字的复述，马可的话语还复述了耶稣先前的一个说法：

从那里经过的人辱骂他，摇着头，说：“咳！你这拆毁圣殿，三日又建造起来的……”(可 15:29)

经过的人断言，在先前时候，耶稣说过他会拆毁神殿，并在三日内又建造起来。但在《马可福音》中，耶稣从没有说过这句话。他的确告诉过门徒，神殿在将来某个时候会被拆毁(13:2)，但并没说自己去拆毁它：

[47]耶稣对他说：“你看见这大殿宇吗？将来在这里没有一块石头留在石头上，不被拆毁了。”(可 13:2)

可以假定，上帝或某一世俗力量(如军队)将会拆毁神殿，但不是耶稣，他也没说自己将在三日内把神殿建造起来。但马可的话语找到了这一“谣言”的出处：一些人在大祭司审判耶稣时作了假

见证。

又有几个人站起来，作假见证告他说：“我们听见他说：‘我要拆毁这人手所造的殿，三日内就另造一座不是人手所造的。’”（可 14:57—58）

由此，在马可的文本中，我们看到，没有任何有关耶稣言论的“真实”记载包含着这一说法。然而，谜一般难解的是，约翰的话语把类似说法归于了耶稣：

耶稣回答说：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。”
（约 2:19）

在这里，耶稣也没有说，“他”将拆毁神殿；而是某个人，或许是犹太人自己，将会拆毁它。但如果他们这样做了，耶稣就会在三日内再建立起来。在马可的话语中，这句话是一些人在大祭司审判耶稣时所作的“假见证”，又在耶稣被钉十字架时被经过的人所重复，但《约翰福音》却把它明确归于耶稣在神殿里所说。问题是：哪一部福音书的说法是正确的呢？但由于四部福音书是关于这些事情的唯一记叙，证据之间又相互矛盾，因此我们得不到明确的答案。一个会使解释者接近准确答案的问题是：早期基督教话语在修辞上发生了什么，从而产生这种差异？由于种种原因，第 1 世纪基督徒的说话方式彼此大不相同。当然，只要看过肯尼迪（John F. Kennedy）总统被暗杀之后 30 年出产的“纪录片”，我们就不会惊讶于四部福音书在记叙耶稣十字架受难上存在着诸多差异。差异并不令人惊讶，而我们的挑战是，如何利用对语言的修辞分析和社会分析来理解这些差异。

总之,在马可对耶稣十字架受难的记叙中存在着两个包含间性纹理的复述,但它们都不是复述经文:第一个复述了十字架上的题字的内容;第二个复述了耶稣的一个说法,而《约翰福音》将之归于“洁净”神殿时的耶稣。

2. 重新语境化[48]

不同于复述,重新语境化是指,在呈现来自圣经文本的措辞时,并不说明或暗示这些语词已经“以书写的方式存在”于别处了。这可能出现在叙事中或某人的言语中。当然,也可能存在着一个出处明确的复述,由于被移动、确定归属或重新措辞,而被重新语境化。下面给出的例子是,未作任何说明就把来自另一文本的措辞重新语境化。

a. 在某人的言语中进行重新语境化,例如《约翰福音》2:16:“又对卖鸽子的说:‘把这些东西拿去!不要将我父的殿当作买卖的地方。’”而《撒迦利亚书》14:21b说:“当那日,在万军之耶和华的殿中,必不再有迦南人。”《约翰福音》没有暗示,耶稣说的话是对《撒迦利亚书》中的这句经文的解释。由此,我们看到的就是,在把这些语词重新语境化时并没有暗示它们来自另一文本。

b. 在叙事中进行重新语境化,例如《马可福音》15:24:

于是将他钉在十字架上,
拈阄分他的衣服,
看是谁得什么。

它所重新语境化的圣经文本包含以下措辞:

他们分我的外衣,

为我的里衣拈阄。(诗 22:18[七十士译本:21:19])

在把《诗篇》的措辞重新语境化时,马可的复述改变了时态和句法,从平行成分(*parallelismus membrorum*)中构造出一个三步陈述(罗宾斯,1992b:1176—1177)。马可的文本并没有说明,这些语词早已出现在另一书写文本中。这种写作形式以新的句子或从句复制了部分语词,从而生成新的语意,这是修辞文化中的口头作文和书写作文的共同特征(罗宾斯,1991b)。把《诗篇》22 章的措辞重新语境化,不仅出现在《马可福音》15:24 中,也出现在《马可福音》15:29—32,34 中。

第二个重新语境化的例子出现在《马可福音》15 章,为在耶稣被钉十字架时所出现的嘲弄情景提供了结构和各种主题(15:25—32)。其间,《诗篇》22:6—8 的语言被重新语境化,进入到一个记叙耶稣受嘲弄的扩展引言中,这里的“扩展”就来自蒂安的作品《初阶训练手册》(练习 5)。一个扩展引言要么扩充对场景的描述,要么扩充某一说法,要么兼而有之(罗宾斯,1988a:17—19;1993c:xi-ii-xiv;1994b:159—161;麦克与罗宾斯,1989:17—22)。《马可福音》15:25—32 既扩充了对场景的描述,又产生了多个说法,其中被重新语境化的诗句来自旧约:

[49]但我是虫,不是人。

被众人羞辱,被百姓藐视。

凡看见我的都嗤笑我。

他们撇嘴摇头,说:

“他把自己交托耶和華,耶和華可以救他吧。

耶和華既喜悦他,可以搭救他吧。”(诗 22:6—8)

马可的叙事把“凡看见我的”(诗 22:7)以下划分为三组,从而扩展了这些诗句:

- a. 经过的人;
- b. 祭司长与文士;
- c. 和他同钉十字架的人。

通过这种划分,马可就把《诗篇》中的话语扩展为一个三幕场景。

首先,通过把《诗篇》22:7 中的几个语词和 22:8 中的“救”重新语境化,就记叙了那些经过的人:

从那里经过的人辱骂他,
摇着头
说:

- a. “咳! 你这拆毁圣殿,三日又建造起来的。
- b. 可以救自己,
- c. 从十字架上下来吧。”(可 15:29—30)

第二,对祭司长和文士的记叙包括了随后一句话,对被救作出了附加陈述:

祭司长和文士也是这样戏弄他,
彼此说:
a. “他救了别人,
不能救自己。”(可 15:31)

第三,对那些与耶稣同钉十字架的人的叙事性评论改变了受难者“被众人羞辱”(诗 22:6)的说法:

那和他同钉的人也是讥诮他。(可 15:32)

对《诗篇》22:6--8 的扩展构成马可记叙耶稣被钉十字架的中间环节。

第三个间性纹理的例子是耶稣在大声喊叫着死去时所说的话(15:33--39)。在这个例子中,马可的话语产生了一个直接来自《诗篇》22:1 的引言:

[50]申初的时候,耶稣大声喊着说:

“以罗伊,以罗伊!拉马撒巴各大尼?”

翻出来就是:我的上帝,我的上帝,为什么离弃我?(可 15:34)

在这里,《诗篇》22 章中的一整句诗被重新语境化,作为耶稣自己的言语。用蒂安的话(参见霍克与奥尼尔,1986)说,这是一个带有“评论”的引言,因为它翻译了用阿拉姆语说的话(练习 3)。

现在,《诗篇》22 章中的三部分措辞(22:18,6--8,1)成为记叙耶稣被钉十字架的一部分;由此,在拿撒勒人耶稣被钉十字架而死的情景中,先前对义人的受难进行预示的语言就被重新语境化了。

3. 重置

重置是用某种方式记叙一个情景,使后来的事件“新于”先前的事件。由于新的事件与先前的事件类似,它就取代或“胜过”了先前的事件,使之成为更新近事件的“预示”。

我们已经看到,《马可福音》15章如何把《诗篇》22章中的多处经文重新语境化,而它的显著特征就是,重置其中的多个场景和陈述,使之进入到十字架受难的情景中。更为独特的是,马可的记叙倒置了《诗篇》22章的顺序,以呈现这些场景和陈述,即首先出现的是《诗篇》22:18的语言(可15:24);其次是《诗篇》22:6—8的语言(可15:30—31);最后是《诗篇》22:1的语言(可15:34)。《诗篇》就以这种修辞倒置的方式被重置了。考虑到《诗篇》22:1的场景和内容的性质,顺序的倒置就产生了动力和情感的倒置。《诗篇》的顺序是:一开始,受难者在被离弃中大声喊叫,经历嘲弄和被剥光衣服的羞辱;在中间,被人瓜分了衣服;在最后,表达了对上帝的信心。与此相反,马可的叙事以被剥光衣服的羞辱开始,接着赤裸着被人嘲弄,最后在被离弃中大声喊叫。换言之,在《诗篇》22章中,受难者表达了对自己将被救赎的盼望,而《马可福音》15章重置了这一记叙,成为一个被钉十字架的人在临死之前表达绝望的记叙(罗宾斯,1992b:1178—1181)。《诗篇》22章的语言表现为从离弃、经由痛苦到信心表达的转变,这一转变被重置进从痛苦、经历离弃到死亡的十字架记叙中。我们将在文化间性纹理一节中深入探索这一倒置现象。

4. 叙事扩充[51]

扩展作文包括复述、重新语境化和重置,这些构成了叙事扩充。《马可福音》15、16章呈现了对早期基督徒关于耶稣的死亡与复活的信仰的叙事扩充。通过引言的形式,福音反复让耶稣说出早期基督教对死亡与复活的信仰。在马可的进展纹理中,表达这一信仰的第一个引言出现在8:31:

从此,他教训他们说:“人子必须受许多的苦,被长老、祭

司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”

以耶稣之口说出的这个引言，既没有提到安葬，也没有提到复活之后的显现，所关注的只是，在死亡与复活之前“被长老、祭司长和文士”弃绝和受难。通过受难、被弃绝和死亡，8:31 把耶稣描绘成一个被动的受害者，但过三天复活时，他变为主动了。在马可的话语呈现引言的另两个复述时，也存在着同样从被动到主动的转变。在 8:31 之后，第一个引言复述出现在 9:31：

人子将要被交在人手里，他们要杀害他，被杀以后，过三天他要复活。

从被动到主动的转变又一次出现在耶稣复活时，但有一个附加特征，即这一引言包含着，耶稣说自己会“被交在”杀害他的人手里。在 15 章一开始，我们就看到了这句话。随后，这句话还以稍微扩展的形式，出现在第三个复述死亡与复活传统的引言中：

耶稣又叫过十二个门徒来，把自己将要遭遇的事告诉他们说：“看哪！我们上耶路撒冷去，人子将要被交给祭司长和文士，他们要定他死罪，交给外邦人。他们要戏弄他，吐唾沫在他脸上，鞭打他，杀害他。过了三天，他要复活。”（可 10：32—33）

在《马可福音》14:43 中，犹大把耶稣交给由祭司长、文士和长老派来的一群人；在 14:64 中，由大祭司主持审判，祭司长、长老和文士要“定他该死的罪”；在 15:1 中，祭司长、长老和文士把耶稣“交给”彼拉多；在 15:15 中，彼拉多把耶稣交给兵丁；在 15:16—

20 中,外邦人戏弄他,吐唾沫在他脸上(15:19),鞭打他(15:15),杀害他(15:33—39);在 16:7 中,坟墓中穿着白袍的少年人告诉三位妇女,耶稣“已经复活了”。由此,马可的话语把以上的引言完全拓展成一个叙事扩充,故事就这样结束了。

[52]复述、重新语境化和重置都可以实现叙事扩充。对《诗篇》22 章的重置出现在《马可福音》15 章的更为广阔的语境中;对《诗篇》22 章的措辞复述出现在《马可福音》15:24,29—32,34 中。其中,15:24 把《诗篇》22:18 重新语境化,塑造了钉耶稣十字架的兵丁抓阉分他衣服的场景;15:29—32 用“扩展作文”的方式,把《诗篇》22:6—8 重新语境化,产生了一个三幕场景,包含着三组人的嘲弄:(a)经过的人(15:29);(b)祭司长和文士(15:31);以及(c)与耶稣同钉十字架的两个贼(15:32)(罗宾斯,1992b:1177—1178);15:33—39 则包含着对《诗篇》22 章开头诗句的重新语境化,其中,马可把用阿拉姆语说的话归于耶稣,形成一个引言陈述,文本还把这一陈述译成希腊文作为评论(罗宾斯,1992b:1178)。在其他叙事和引语的语境中,这些口头—书写活动就构造了一个叙事,对《马可福音》8,9 和 10 章中的简短引言进行了有效的扩充。

我们还应该看到,在马可的叙事中,耶稣是如何自始至终表现为被动的。其中,耶稣以一种令人惊奇的方式体现了被动的引言复述的“被动性”。与此不同,路加和约翰把耶稣描绘成主动跟其他人说话:路加的记叙包含了耶稣在四个不同情景(23:28—31,34;23:43,46)中大声宣讲,且在 23:28—31 中出现了一个重要的修辞进展(布朗特,1993:188—194);同样,约翰的记叙包含着耶稣多次与彼拉多说话(18:34—37;19:11),之后又向他母亲和所爱的门徒说话(19:26—27),并在被钉了十字架时两次说话(19:28,30)(罗宾斯,1988b:36—44)。与马可记叙中的被动的耶稣相比,在路加和约翰的记叙中,耶稣在言语上是非常主动的。正如在前一章

所看到的,马可的话语把耶稣描绘为“被动的”,宇宙也在他的死亡中变为被动,但这只是对《马可福音》8:31;9:31;10:32—34 中的简化的引言进行扩充的一种形式。在马可的话语中,耶稣的“主动性”开始于他的身体被转化成可以从坟墓中“复活”的形式;而在下面讨论《哥林多前书》15 章时,我们将会看到另一种形式。

5. 主题阐明

阐明不同于叙事扩充,也不只是对一个叙事进行扩充或扩展,而是在文本的开头,主题或问题以论题或引言的形式出现,它的意义或意义-效果随着文本的进展而逐步展开。阐明一个主题或问题的主要修辞方法包括:原理、反证、类比、例证和权威证词。

[53]阐明包含着来自文本的、社会的和文化传统的广泛资源,古代修辞学家就认为,一个阐明就构成了一个完整的论证。而幸运的是,我们知道新约时代的修辞学家如何理解这样的完整论证。因此,我们从修辞学作品中引用两个完整论证的例子:一个来自《荷利念修辞学》,另一个来自赫莫杰尼斯(Hermogenes)的《初阶训练手册》。《荷利念修辞学》2. 18. 28—19. 30 提供了如下一个完整论证:

因此,最为完整和完美的论证由五个部分组成:假设、理由、理由的证明、润色和总结。通过假设,我们简洁地提出要证明的东西;通过随后的简短说明,理由给出了假设的原因基础,以支持我们所主张的真理;通过其他论证,理由的证明就可以支持上述简短呈现的理由;在建立起证明之后,用润色来装扮和丰富论证;总结则是一个简要的结论,综合了论证的各个部分。因此,为了完整利用这五个部分,我们给出下面一个论证:

假设

“我们会表明，尤利西斯(Ulysses)有杀害埃阿斯(Ajax)的动机。

原理

“的确，他希望干掉令他最难受的敌人，且有恰当理由害怕，这个敌人会使他处于极度危险之中。

原理的证明

“他知道，如果埃阿斯活着，他的生命将受到威胁；他希望埃阿斯的死可以确保自己的安全；他的习惯是，如果不能通过正当手段，就通过任何不正当的手段，来陷害敌人，正如帕拉米德斯(Palamedes)的暴亡所证明的。因此，对危险的恐惧促使他杀害那个人，以免除他所害怕的报复。此外，这一习惯也使得他无所顾忌地作恶。

润色

“即使在最小的轻罪上，所有人都会具有动机，且当他们犯下十恶不赦的罪行时，他们肯定被某一可靠的回报所吸引。如果挣钱的欲望会使许多人作恶，对权力的贪婪会使得许多人犯罪，人人都会用满心的欺诈去骗取微不足道的利益，[54]那么谁会奇怪于，在极度恐惧中，尤利西斯不可避免地去犯罪呢？一个最勇敢、最正直、最不能与敌人和英雄，被不义的行为困扰，又被激怒——一个胆小的、恶毒的、满心行恶的人就想要除掉他；阴险的人不会希望他的死敌活着。请问，谁会觉得这很奇怪呢？因为看见过野兽会四腿狂奔，去捕食猎物，我们就不必诧异于：这个家伙——一个粗野、残酷、没有人性的家

伙——也会狂热地去杀害他的敌人；特别是，我们在野兽身上看不到理性和善恶，但我们知道，他总是有很多卑鄙的阴谋。

总结

“那么，假如我许诺给出促使尤利西斯犯罪的动机，假如我表明了对死敌的算计和对危险的恐惧就是其中的因素，那么我们无疑要承认：他有犯罪的动机。”（《荷利念修辞学》[西塞罗]1954:2. 18. 28—19. 30）

这一阐明就显示，一个完整的论证包含着支持假设、主题或问题的原理；其次包含着证明这一原理的论证过程。先前，我们看到《马可福音》15、16章充满着各种原理和理由，但由于这一部分所采用的进展方式是叙事扩充，而不是主题阐明，所以并不包含对原理的逐步论证。结果使得，意义和意义-效果不很明显。相反，在上面的阐明中，包含着一个肯定原理的真实性的论证过程，而这一肯定又包含着一个对早先帕拉米德斯暴亡的诉请。这既是一个事例论证，也是一个援引过去的权威证词的论证。这些论证性的主题直接回应了以上的问题，明确追寻了假设的意义。

在证明了原理之后，剩下的就是“润色”。在润色时，它用了野兽的类比来展开问题，进一步论证开头的假设和原理的真实性。在多个世纪之前，修辞学家就发现，存在着四种主要的“论证修辞格”来进行有效的证明和润色：(a)反面论证；(b)类比论证；(c)事例论证；以及(d)援引古代证词的论证。在阐明一个引言时，荷摩几尼把证明和润色划分为反论、类比、例证以及权威证词这一论证过程。

[55]现在让我们转向阐明，如下所示：(1)用几个词来表达对说话者或行动者的赞美；(2)对引言自身的解释；以及(3)

原理。

以“伊索克拉底(Isocrates)说：教育的根是苦的，果实是甜的”为例。

1. **赞美**：“伊索克拉底是明智的，”你适当地扩充了主题。

2. 然后是**引言**：“他如此如此说，”你不能仅仅传达这一引言，而应适当扩充。

3. 然后是**原理**：“最重要的事一般只有通过辛勤劳动才能成功，而一旦成功，就会带来快乐。”

4. 然后是**反面陈述**：“普通的事不需要辛勤劳动，其结果也不会带来任何快乐；但严肃的事却相反。”

5. 然后是**类比陈述**：“就像农夫在辛勤耕耘之后才收获果实，从事写作的人也是如此。”

6. 然后是**例证陈述**：“在把自己锁在房中发奋苦读之后，狄摩西尼(Demosthenes)才收获了他的果实：花环与公众的赞美。”

7. 也可以借助**权威陈述**来论证。例如赫西俄德(Hesiod)说(Op. 289)：

在德行面前，诸神命令辛勤劳作。

另一位诗人也说(Epicharmus, Fr. 287 Kaibel)：

以苦干为代价，诸神把每个好处卖给我们。

8. 最后，你要加上一个**劝告**，以使人留意说过或实践过这话的人。

目前就讲这么多；你将来还会得到更高级的指导。（转引自霍克与奥尼尔，1986：176—177）

以上的展示对于分析新约文献尤其重要，因为早期基督教话

语把许多言说和行动都归于特定的人物,如耶稣、彼得或保罗。当话语把提出某一问题或陈述某一主题的言说和行动归于特定人物时,就产生了一个引言。荷摩几尼的例子说明了,在[56]基督教作为第1世纪犹太教中的独特运动兴起时,地中海世界的人们如何“阐明”一个引言。

在上面的例子中,荷摩几尼以言语引言的形式提出论题,而这一引言来自公元前4世纪的教师和修辞学家伊索克拉底。可以发现,如何一开始就陈述引言的言说者,以使听众相信伊索克拉底所言不虚;然而,“赞美”引言的言说者也可能使人“责难”他,而责难的语境会使听众觉得所说的是假的。

在把引言归于伊索克拉底之后,荷摩几尼就提出一个原理来支持引言,用其余的各个单元来肯定这一原理,并润色整个论证过程。这个例子使用反论的形式来肯定原理:最重要的事一般只有通过辛勤劳动才能成功,而一旦成功,就会带来快乐,与此相反,普通的事不需要辛勤劳动,也不会带来快乐。之后,润色所使用的形式包括:类比、例证和权威证词(荷摩几尼称之为“判断”——即来自某一权威人士的判断;参见麦克与罗宾斯,1989:57—63)。因此,这个例子就让我们看到,如何以引言的形式呈现一个主题或问题,又如何以反论、类比、例证和权威证词的形式来肯定和润色引言。

了解这些之后,让我们转向一个对早期基督教话语中的死亡与复活进行论证阐明的主要例子。这个例子存在于保罗《哥林多前书》15章的书信话语中(参见麦克,1990;沃森,1993),包含着论题、原理、对原理的肯定以及一个借助反证、古代证词、类比和例证的论证过程。与《马可福音》15、16章中对耶稣死亡与复活的问题隐而不宣不同,《哥林多前书》15章直接论证了这一问题的推理,清楚地肯定和润色了其中的推理。

下面就是对《哥林多前书》15章所做的解释,显示了其中完整

的论证过程：

论题(15:12):信徒将会从死里复活。

原理(15:12):基督是从死里复活了。

对原理的肯定(15:1—11):我当日所领受的就是,基督照圣经所说,为我们的罪死了,而且安葬了,又照圣经所说,第三天复活了,并且显给矶法看,然后显给十二使徒看,后来一时显给五百多弟兄看,以后显给雅各看,再显给众使徒看,末了,也显给我看。

[57]**反证**(15:13—19):若没有死人复活的事,基督也就没有复活了;若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然,等等。

古代证词论证(15:20—28):《创世记》关于亚当的陈述和《诗篇》8:6关于基督叫万物(包括死亡)都服他的陈述,支持了基督不会为死亡所俘虏,而是会从死里复活的论题。

例证(15:29—34):有些信徒为没有受洗就死去的人受洗,他们就会从死里复活,且保罗把自己的行为就建基于,信基督的人将会从死里复活。

类比论证(15:35—41):就像种子死了,一个新的形体就成长起来,又像地上的形体和天上的形体,一个人的地上的形体死了,天上的形体就会复活。

论证的综合(15:42—49):把地上形体和天上形体区别开来的类比(15:42—44)与关于亚当的书写证词(15:45)都为信徒显示,基督从死里复活了。

结论(15:50—58):最后一部分把本章第一句“弟兄们,我告诉你们……”(15:1)改述为“弟兄们,我告诉你们这个……”;在必朽坏的和不朽坏的(15:42)与承受上帝国的人之间建立了一种关系(4:20; 6:9—10);使用想象的和书写的证词来增强听众的信心:

即使死人复活似乎完全不可信,但这是上帝对基督已做的,且将对信徒做的事;在结束时,重复了“弟兄们”这一直接称呼,复述了对他们“常常竭力多作主工”和“知道你们的劳苦在主里面不是徒然的”(15:1—2,10—11)的赞扬。

在呈现论题和原理之前,保罗的论述(15:12)呈现了对原理的肯定(15:1—11),然后呈现反论、古代证词、例证和类比这一论证过程(15:13—14),而论证的综合(*complexio*)出现在整章的结论之前。如麦克(Burton Mack,1990)和沃森(Duane Watson,1993)所观察到的,在早期基督教话语中,这样一个完整论证的例子得到了如此精致的发展,实在令人惊叹。

在对《马可福音》15章的分析中,我们还会看到其论证中的许多有趣之处。但不同于《马可福音》8:31;9:31;10:32—34中的引言(chreiai),《哥林多前书》15:1—11对原理的肯定呈现了某种传统,即它没有提及人子,却提及弥赛亚(基督),[58]也提及基督的死亡、安葬、复活和显现,而马可的引言是借助明显的添加才提及基督的显现。此外,根据《哥林多前书》,在死亡、安葬和从死里复活([被上帝]所复活)的全部过程中,耶稣都是一个被动的接收者,而他对被动性的克服表现为在不同时间向许多人显现。相反,在《马可福音》中,耶稣作为人子复活了,且在门徒之前去了加利利。假如他们希望看见他,就必须去他所去的地方,因为他不久将要作为人子再来。这一变化意味着,在诸如耶稣的死亡与复活的问题上,基督徒在使用不同的方法进行推理和论证。

由此,阐明是早期基督教话语的核心的论证方式,如果没有这一间性纹理的论证,就令人怀疑基督教能否成为当时其他犹太团体的有力替代者。虽然《马可福音》15:1—16:8并不包含这一阐明方式,但它呈现了一个叙事扩充,其中的故事讲述有着自己的修

辞力量。通过相互作用，主题阐明和叙事扩充都成为传播这一宗教运动的世界观的有效方式。

总之，口头-书写间性纹理涉及到复述、重新语境化、重置、叙事扩充和阐明，所有这些都是对特定传统进行再加工的方式，无论是口头传统，还是书写传统。而对更加宏观的传统进行再加工就把我们带入下一节的主题——文化间性纹理。

B. 文化间性纹理

除了与其他文本发生交互作用，文本还与各种文化发生交互作用。然而，关于某一文化的知识是“内在者”的知识，为处身其中的人们所知，也可以通过与之发生交互作用而学知——或处于教育环境中而间接地学知，或与其成员交往而直接地学知。

文化间性纹理出现于语词、观念的模式和配置中；出现于价值、文书、法规或系统（比如洁净、律法、盟约）中；甚至出现于神话（比如智慧、俄狄浦斯、赫尔墨斯）中。借助指引、暗指和回音的方式，文化间性纹理出现于文本中。

1. 指引或暗指：指引是一个语词或短语，它指向着一个人或传统，为处于这一传统中的人们所知晓。解释者将在各种文本中找到与指引相关联的意义。暗指是一个陈述，它假定了一个以文本形式存在的传统，但正被解释的文本并不试图“复述”这一传统。借助指引和暗指，文本与习语、观念和传统交互作用，而这三者都是知晓某一特定文化的人会使用到的“文化”财产。

[59]文化指引和文化暗指的例子出现在《路加福音》1:68—69中。在这两句经文中，“拯救的角”和“他仆人大卫家”都是会产生文化间性纹理的指引。它们意味着什么呢？只有在犹太文化中长大的或把它作为一种“他者”文化学习的人才知晓它们的意思。

“拯救的角”出现在《撒母耳记上》2:10、《诗篇》18:2 以及《诗篇》132:17,暗指一个像大卫一样有权柄的统治者,但这些文本并不指向“大卫家”。相反,《撒母耳记下》7:1—17 包含着拿单对大卫说的谰言,其中两次把大卫称为“仆人”(撒下 7:5,9),并呈现了耶和華的话:“耶和華必为你建立家室……”以及“你的家和你的国,必在我面前永远坚立……”(撒下 7:11,16)。所有这些文本显示了,《路加福音》1:68—69 所指引的是一个文化传统。此外,《撒母耳记下》7:12 说:“我必使你的后裔接续你的位”,而《路加福音》1:69 中“他兴起了拯救的角”就暗指了拿单的谰言,即耶和華将建立大卫的“宝座”直到“永远”这一“最初诺言”。

另一个文化指引的例子出现在《使徒行传》14:11—12:路司得城里的众人用吕高尼的话把巴拿巴和保罗称为宙斯和赫尔墨斯,并“借着人形降临在我们中间了”。只有具备希腊文化知识的人们才知道宙斯和赫尔墨斯的意义,然而,这里并不仅仅指着文本中的两位希腊神祇。《使徒行传》14:11 提到,他们借着人形降临在地上,这里是否暗指着关于这两个神祇降临的一个或多个故事呢?解释者通常给出如下猜测,即《使徒行传》的经文暗指了奥维德《变形记》8:611—724 中宙斯和赫尔墨斯乔装拜访老夫妇博西斯和费莱蒙的故事(康泽尔曼,1987:110;约翰逊,1992:248)。最近,沃德尔曼(Amy Wordelman)论证说,只有了解宙斯拜访吕卡翁国王的故事,读者才能够理解路加的情节进展(参见奥维德,《变形记》1.226—261;阿波罗多卢斯,《书库》3.8.1;沃德尔曼,1993:226—231)。如果这一说法是正确的,那么《使徒行传》14:11—12 就不仅包含对这两位希腊神祇的文化指引,还包含着对一个特定情节的文化暗指。

总之,指引和暗指并不“复述”一个故事的任何实际文本,也不将之重新语境化、重置、阐明或扩充。指引仅仅“指向”一个人物、观念或传统,而暗指则与各种文化观念或传统“交互作用”。于是,

解释背景就包含着各种文本,而不是某一文本,对于某一特定文本是否处于解释背景之中,解释者们往往莫衷一是,但都认为,间性纹理是口头-书写的,不是文化的。指引和暗指可以存在于纯口头文化中,即使其中不存在别的东西,也存在着“口头文本”,这在修辞文化(其中,口头言说与书写文本之间不断交互作用)中也是常见的(罗宾斯,1994c)[60]。新约话语就包含着各种对犹太和希腊罗马文化中的人物、神祇以及传统的指引和暗指。

2. 回音。“回音”是指,一个语词或短语唤起或潜在地唤起来自文化传统的某个观念。换言之,回音所包含的语词或短语并非“无可置疑地”仅仅来自某一文化传统。回音是微妙的、间接的,往往一个人听见了,而另一个人没有听见,且说话人也可能有意或无意直接设置一个回音。结果是,解释者们常常争论,在当下的文本中是否出现了某一特定的回音。

麦克(Burton L. Mack)曾经分析,《马可福音》4:1—34的撒种比喻如何使用 *paideia*(关于如何根据希腊社会的价值观过一种善好生活的指导)一词,认为在这一章节中存在着一个回音,并提供下列希腊与拉丁文本作支撑:

教师的观点就如种子,孩提以来的学习则如种子及时落在预备好的土里。(希波克拉底,3)

就如种子被播种在土里,人们期待着将来的收获;当良好的教育被播种到青年人的心里,它就在他们的一生里生根发芽,无论旱涝。(安蒂丰残卷,60)

语言要如种子一样播撒;不管种子多小,它一旦找到适宜的土壤,就会施展自己的力量,从微小长到极致。(塞涅卡,

《书信》38. 2)

如果你想去辩论,就必须培养这种头脑,以土壤作类比:如果任其荒芜,只会长出荆棘和杂草;而如果辛勤耕耘,则会结出果实。(昆体良,5. 11. 24)(麦克与罗宾斯,1989:155—156;麦克,1988:159—160)

再者,就一个文本中是否出现了文化回音,解释者们通常争论不休,而背景中没有一个文本可以断然地解决这一争论。通过分析保罗书信与希腊-犹太的和希腊-罗马的道德哲学之间的关系,马勒布(Abraham J. Malherbe)认为,《马可福音》4章中 *paideia* 的回音呈现了《哥林多前书》8—9章中的文化间性纹理(马勒布,1995;参考1987,1989)。

现在让我们回到《马可福音》15章,来寻找其中的文化间性纹理,但由于在任何文本中都存在着多种文化维度,我们就不可能追求一种近似全面的考察。因此,我们把自己限定于一个有趣的例子。[61]在狄奥·克里索斯托(Dio Chrysostom)的作品中,有一段话揭示了文化间性纹理的令人着迷的方面,原文如下:

他们(在撒卡节[Sacian festival]上的波斯人)从已判死刑的囚犯中选出一个人,让他坐上王的宝座,穿上王的衣服,并允许他在那些日子里发号施令,狂饮欢宴,与宫女们厮混,没有人阻止他去干所乐意的事。在此之后,他们剥去他的衣服,鞭打他,然后把他吊死……如果(囚犯)明白(这一行为的含义),他就可能失声哀号,拒绝温顺地去做。(狄奥·克里索斯托,《演说集》4. 67,69)

在马可的场景和东地中海地区撒卡节仪式上的行为之间，存在着密切的关联，暗示着这两种主要的文化间性纹理在马可的十字架叙事中交互作用。这一叙事不仅是根据犹太传统来显示义人受难的经历，也显示了一种地中海的文化仪式，即让一个囚犯蒙受羞辱，以嘲弄了王的角色和行为。马可关于耶稣被钉十字架的记叙可能是我们所能获得的最早的基督教的记叙，它是对犹太和地中海文化传统的重置，因为它明显融合了受难义人在最后时日的经历和与王的角色和行为相关的讽刺性的公开羞辱。在基督教话语中，以色列的弥赛亚既不是传统的受难者，也不是传统的王。戏剧的各种意义—效果就回响在这两种文化界限之间。就其个人的、社会的、文化的和宗教的属性而言，基督教的弥赛亚是双文化的或多文化的。戏剧的不寻常特征首先出现在巴拉巴这个角色上，他为整个故事提供了一种独特的讽刺形式，其次出现在尸首的安葬上，它为空墓提供了语境。

从地中海的文化逻辑的角度看，讽刺的是，那些行在耶稣身上的事“习惯上”只行在官员在节日里“释放给众人”的那个人身上。在马可的记叙中，“父之子(son of the Father)”(巴拉巴)，一个作乱杀人的人，被“释放”了，从历史事件中消失了；而另一个“没有被释放”的人经历了被戏弄和被钉十字架的“惯常仪式”，就好像他是一个被假释的囚犯，被当作王来戏弄，以重新唤起每个人对真正的王(宙斯之子)的崇拜(罗宾斯，1992a: 187—191; 1992b: 1172—1175)。

《马可福音》15章的情景依循着狄奥·克里索斯托文本的次序，却倒转了《诗篇》22章的情景次序，这是马可的记叙表现了行动与配置的跨文化性的一个显著特征。《诗篇》22章的口头—书写的间性纹理并不是简单地补充了关于被羞辱的、公义的王的多文化间性纹理；[62]相反，其中的修辞以各种形式服务于这一新的文化配置的修辞。耶稣最后在绝望和离弃中大声喊叫，这是对地中

海世界中为诸神和人所选择的一个领袖的受难与受辱的跨文化展示。这一记叙的文化间性纹理配置了犹太传统和希腊-罗马传统。耶稣是一个犹太式的王,还是一个希腊-罗马式的王呢?他是一个犹太式的救世主,还是一个希腊-罗马式的救世主呢?犹太和希腊-罗马的期盼、行动和意义-效果之间的间性作用,超越了在这两种文化背景之中的传统性配置。作为一种独特的阐释方式,马可的话语挑战了地中海世界中对于一个为了人类的利益而模范地活着并模范地死去的人物的其他描述。

C. 社会间性纹理

在一个地区内,无论人们的特定“文化”境遇是什么,他们总是拥有共同的社会知识。一般而言,社会知识是可见的,通过观看他人的行为及其创造的公共物品就可以获知。换言之,借助相互交往,社会知识就可以被所有人获得;与此不同,文化知识必须借助审慎地使用语言并灌输特定的传统来教授。社会知识通常分为以下四类:

- a. 社会角色(兵丁、牧羊人、奴隶、运动员)或社会身份(希腊人、罗马人、犹太人);
- b. 社会机构(帝国、会堂、行会、家庭);
- c. 社会准则(比如荣誉、好客);
- d. 社会关系(赞助人、朋友、敌人、血亲)。

在《马可福音》15章中,出现的社会角色或身份包括祭司长、长老和文士(15:1,3,11,31)、囚犯(15:6)、作乱的人(15:7)、凶手(15:7)、王(15:9,12,18,26,32)、犹太人(15:9,12,18)、兵丁(15:

6)、古利奈人(15:21)、强盗(15:27)和百夫长(15:39,44—45)。叙事没有指明彼拉多的社会身份(15:1—15,43—45),但在《马可福音》之外的研究表明,他是一位罗马地方行政长官(瓦达曼,1962)。

社会制度包括公会(15:1)、兵营(15:16)和神殿(15:38)。钉十字架是作为一个公共机构的罗马政府的做法,是在迦太基战争期间从迦太基人那里借用来的(亨格尔,1977)。

[63]社会准则在整章中表现为荣誉,而与城镇相对的乡村出现于15:21,性别问题则出现于15:40—41对妇女的描写。(对于这些准则的探讨,参见下面对社会和文化纹理的讨论)。

社会关系以敌人(15:11—14)、血亲(父亲与儿子:15:21;母亲与儿子:15:40)和朋友(15:40—41,43—46,47)的形式出现。

文本中的所有这些现象都具有自身的社会意义,解释者必须借助《马可福音》之外的资料进行研究,即可以借助其他文本、碑铭、考古资料、雕塑、绘画等,详细研究这些社会角色、身份、机构、准则和关系的意义。由此,这些现象为《马可福音》的话语提供了一个丰富的社会间性纹理,而对它们的研究就会清楚地显现出这一社会间性纹理的性质。

文本还提及了逾越节(15:6)、弥赛亚(15:32)、上帝(15:34),上帝的儿子(15:39)、预备日(15:42)、安息日(15:42)和上帝国(15:43),这些构成了文化间性纹理,而不是社会间性纹理。要理解这些现象的意义,我们必须仔细研究各种犹太文本,因为它们是犹太文化的产物。

D. 历史间性纹理

历史间性纹理涉及到在特定时间、地点发生的事件。通常情况下,在使用“历史的”一词时,人们并不区分各种历史的、社会的

或文化的现象,由此在分析、解释、说明和理解中造成了某些含混。但在社会-修辞批评中,“历史的”一词仅指事件,社会的(包括政治的和经济的)或文化的现象只是历史事件的组成部分,“解释”某个历史事件就必须理解其中的社会的、文化的和意识形态上的各种现象。

1. 资料的多样性

一个历史事件总是包含着有限的信息,而在分析文本的历史间性纹理时,我们必须问,这是不是关于该事件的唯一信息,是否还存在不依赖该文本的其他记叙。基于此,我们把文本的历史间性纹理分为以下四类:

a. 这是关于某一事件的唯一信息,即,是支持这一事件曾经发生过的唯一的现存资料。而相信它是不是可靠,[64]只是一个信赖问题,因为不存在其他资料可以独立证实该事件。

b. 关于某一事件的所有记叙似乎是相互依赖的,即不存在对该事件的明显“独立”的记叙;所有信息都分享一个“共同的”来源。

c. 多种独立记叙在基本问题上意见一致。

d. 多种独立记叙之间包含着重要差异。

2. 资料的性质

不同种类的资料构成了历史信息的基础,但比起文学记叙,解释者通常更加信赖各种档案,因为前者包含着太多的修辞旨趣。由此,在分析和解释历史间性纹理时,解释者必须考察现有资料的性质,于是产生了如下的资料分类:

a. 历史碑铭、档案、年报等

b. 文学话语

1. 文学叙事

《约翰福音》20:11:“马利亚却站在坟墓外面哭,哭的时候,低头往坟墓里看,就见两个天使,穿着白衣,在安放耶稣身体的地方坐着,一个在头,一个在脚。”

2. 书信话语

《哥林多前书》2:1:“弟兄们,从前我到你们那里去,并没有用高言大智对你们宣传上帝的奥秘。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。”

3. 叙事中的人物言说

《使徒行传》22:4—5:“我也曾逼迫奉这道的人,直到死地,无论男女都锁拿下监。这是大祭司和众长老都可以给我作见证的。”

由于叙事话语的性质是要声称这在“历史上的”是真实的,因此,我们必须考察《马可福音》15章中的信息的数量和资料的性质,以探索其中的历史间性纹理。换言之,《马可福音》的话语含有了许多断言,暗示着在文本之外存在着某一历史事实、事件或风俗习惯,我们必须仔细考察。要作出一个历史性结论,就必须对特定问题进行确切阐述。通过确定[65]叙事中哪些可信和哪些不可信,解释者就能决定如何阐述那些好的问题。下面显示了《马可福音》15:1—46中的一些历史间性纹理:

人物、地点和机构

A. 基督教来源之外,有肯定性证据。

1a. 在耶路撒冷,有一个名叫彼拉多的人拥有政治和法律上的权力。(15:1)

2a. 在耶路撒冷,有一个由祭司长、文士和长老组成的公会。(15:1)

3a. 在耶路撒冷,有一个叫各各他的地方。(15:22)

B. 基督教来源之外,没有证据。

3b. 各各他是实施十字架酷刑的地方。(15:22)

4. 一个名叫巴拉巴的作乱的人。(15:7)

5. 一个名叫西门的古利奈人,就是亚力山大和鲁孚的父亲。

(15:21)

6. 一个名叫亚利马太的约瑟的尊贵的耶路撒冷议士。(15:43)

事件

A. 基督教来源之外,有肯定性证据。

1b. 在彼拉多当地方行政长官时,拿撒勒的耶稣被钉十字架而死。(15:24)

B. 基督教来源之外,没有证据。

7 殿里的幔子从上到下裂为两半。(15:38)

8a. 彼拉多在一个节日释放一个作乱的囚犯。(15:6)

9a. 在耶稣死那年的逾越节前发生了一场骚乱。(15:7)

10a. 在耶稣的十字架上有着他的罪状的题字。(15:26)

11a. 两个强盗与耶稣一同被钉十字架。(15:27)

C. 历史上不可信的

2b/12. 在逾越节的一大早,全公会召开了一个会议。(15:1)

13. 在耶稣被钉十字架那天,从午正到申初出现了日蚀。(15:33)

14a. 用细麻布包裹了耶稣的尸首。(15:46)

风俗习惯[66]

A. 基督教来源之外,有肯定性证据。

8b. 在节日期间释放一个囚犯。(15:6)

9b. 在耶路撒冷发生骚乱,有人被关进监狱。(15:7)

10b. 在十字架上有写着罪状的题字。(15:26)

11b. 不止一个人在某一时间被同钉十字架。(15:27)

14b. 用布条(而不是大块的细麻裹尸布)包裹耶稣的尸首。
(15:46)

15. 把尸首安放在从磐石中凿出来的坟墓里,又滚过一块石头来挡住墓门。(15:46)

B. 历史上不可信的

8c. 彼拉多每年在犹太的逾越节释放一个囚犯的风俗。(15:6)

第一(1a, b),没有人怀疑一个叫本丢·彼拉多的人存在。历史研究已经给出充分证据:彼拉多是公元 26 至 37 年犹太的地方行政长官(*praefectus*),总部设在凯撒利亚-马利提马(Caesarea Maritima)。1961 年在凯撒利亚发现的一块拉丁碑铭证明,他的官方头衔是地方兵丁长官(*prefect*),而不是巡抚(*procurator*),后者是由塔西佗(《编年史》15. 44. 33)、在希腊文(*epitropos*)中由斐洛(《晋见盖乌斯》299)和约瑟夫(《犹太战记》2. 169)指称他的。当彼拉多去耶路撒冷时,他住在大希律的王宫里,或更可能,住在圣殿北边的安多尼亚(Antonia)堡垒里。亚历山大里亚的斐洛(《晋见盖乌斯》38)引述了阿格里帕一世(Agrippa I)写给卡利古拉(Caligula)的一封信,其中把彼拉多描绘为“不变通的、无情的和顽固的”,还列了一串他的罪行和劣迹(参见约瑟夫,《犹太战记》2. 14. 8)。彼拉多有权向他手下的兵丁指派任务。塔西佗(《编年史》15. 44,也许还有约瑟夫)记录说,耶稣是在彼拉多在任时被杀害的。

第二(2a, b),耶路撒冷有一个犹太公会。在公元 30 年代时,这一公会可能包括 71 名成员,其中大祭司担当首领,而祭司群体的头目(祭司长)、文士和世俗掌权者(长老)都是成员(许雷尔,1973:2. 1. 163—195)。但非常不可能的是,全公会在逾越节的一

大早就召开一个紧急会议。

第三(3a, b), 在犹太传说中, 各各他被认为是安葬亚当的颅骨的地方(泰勒, 1963:488)。根据之后的基督教的说法, 各各他的位置被确定为[67]圣墓教堂(Holy Sepulcher)那里。在基督教之外, 没有证据表明, 它是实施十字架酷刑的地方。

第四(4), 在福音书之外, 没有确凿证据表明, 存在着一个名叫巴拉巴的作乱的人。这个名字看上去就很可疑, 因为在阿拉姆语中, 它意指“父的儿子”。另一方面, 塔木德(Talmud)用 R. Samuel Bar Abba 和 R. Nathan Bar Abba 的名字提到过两个拉比(泰勒, 1963:581)。

第五(5), 在基督教的资料之外, 没有证据表明, 存在着古利奈人西门。《罗马书》16:13 提到一个名叫鲁孚(Rufus)的人, 但不能证明他是西门的儿子。实际上, 正如《约翰福音》19:31 所记叙的, 习惯上是让每个人背自己的十字架(*patibulum*; 普鲁塔克, *De Seneca Naminis Vindicta* 2. 554 A; 泰勒, 1963:587)。

第六(6), 在基督教文本之外, 没有证据表明, 存在着亚利马太的约瑟这个人, 或还是耶路撒冷议会的成员。

第七(7), 没有确凿证据表明, 在公元 30 年代早期, 耶路撒冷圣殿内或外的幔子裂为两半。

第八(8a, b, c), 在基督教资料之外, 没有记载表明, 彼拉多通常或曾经在逾越节或在他执政所在地的任何节日里释放一个囚犯; 而有关他统治严酷的记载则暗示, 这一行为在任何情况下都是非常不可能的。但的确有证据显示, 罗马帝国的总督和地方行政长官有时释放一些囚犯。

第九(9a, b), 虽然有证据表明, 逾越节是罗马地方行政长官担心的一个时间, 因为可能出现起义或暴动。但在基督教资料之外, 没有证据表明, 在公元 30 年代早期的一个逾越节前夕发生过一场

起义。

第十(10a, b), 有证据表明, 写有罪行的题字时常被安放在被钉上十字架者的头顶(莱恩, 1974: 568; 尤维纳利斯, 《讽刺诗集》6. 230; 小普林尼, 《书信集》6. 10. 3; 9. 19. 3; 苏埃托尼乌斯, 《卡利古拉传》32; 《多米提安传》10)。但在基督教资料之外, 我们不能证实 在耶稣的十字架上挂有这样的题字, 虽然许多学者认可, 这样的题字是一个“可靠的历史事实”(莱恩, 1974: 568)。

第十一(11a, b), 通常不止一个人在一个时间被钉十字架。因此, 有人与耶稣一同被钉十字架, 在历史上是很可能的。但有两个人一左一右与耶稣一同钉十字架, 看上去是有意设计的。这一现象似乎起源于把他当作假王加以戏弄这一观念: 他的“左、右手”都是“强盗-作乱者”。

第十二(12), 研究第 1 世纪 20、30 年代耶路撒冷政治领导权的专家认为, 议会或公会在逾越节早晨召开一个紧急会议, 这是非常不可能的。

[68]第十三(13), 像奥利金(Origen)所指出的, 在逾越节开始时是满月, 而在满月时不可能出现日蚀(泰勒, 1963: 593)。如果某一现象导致了黑暗, 就可能是黑云之类的东西。

第十四(14a, b), 在尸首被安放进坟墓之前, 时常用很多布条包裹, 而不是用可以包裹整个尸首的大布单。

第十五(15), 被钉十字架者的尸首通常留在十字架上, 直至飞鸟吃掉大部分的肉。通常, 也没有人(包括家属)被允许取下尸体来合宜地安葬。而通常合宜的安葬方式是, 先清洗尸首, 再用布条包紧, 然后放在一块石条上, 任其腐烂, 最后把骨头安放在石条下, 与先前在石条上腐烂的尸骨埋在一起, 这样就可以把下一个人的尸首放在石条上了。

我们可以看到, 这一章的话语充满了历史间性纹理; 还可以看

到,历史研究如何支配着对类似篇章的解释。这一章提出了许多有趣的历史问题,对于我们来说,探索这些问题是重要的、挑战性的和引人入胜的。

结 论

在任何富含纹理的文本中,都会包含着口头-书写的、文化的、社会的和历史的间性纹理,比如《马可福音》15章和《哥林多前书》15章。基于这一原因,它们总是被用于与其他文本或传统相比较,即使这些传统跟第1世纪的地中海文化没有密切关联。

研究向导:

口头-书写的、历史的与社会的间性纹理—— 《使徒行传》2章对旧约的使用

注意:本研究向导使用《新标准修订版》圣经。

在早期教会时期,各种人都纷纷解释希伯来圣经,即基督教所谓的旧约。公元150年左右,殉道者查斯丁写了一篇长文,题为“与特来弗(犹太人)对话录”,讨论基督教与犹太教在经文解释上的差异。即使在犹太教内部,各种团体(比如艾赛尼派)都有自己的解释,而不同的解释有助于我们区分当时不同的犹太团体(基督教是其中一支)。^[69]本研究向导将引领我们全面、仔细地分析“预言实现”的解释方法,而这一方法时常为早期基督徒使用。

对早期基督教(公元30—140年)而言,“经文”就是希伯来圣经的希腊文译本(“七十士译本”[LXX])。然而,在这一时期,基督

徒写下了许多新的作品，现今所知大约有 60 多种，其中有 27 篇作品流传最广，最后被收为“额外经文”（新的权威作品），加添到希伯来圣经后，成为新约。在公元 367 年写的一封信中，亚历山大里亚主教阿塔那修（Athanasius）就列出了这 27 篇作品。它们以特殊的方式影响了基督教；如果选择了其他作品，就可能产生出完全不同的基督教。

当写《使徒行传》时（大约公元 85 年），这部新文献还没有被编纂成册，由此路加就借用希伯来圣经，并用“预言实现”的方法进行解释。在本研究向导中，我们将考察《使徒行传》2 章所作出的一些解释。

1. 阅读《使徒行传》前两章，熟悉叙事所呈现出的历史间性纹理。

2. 在《使徒行传》2:16 之后，作者复述了先知书《约珥书》中的五句经文。那么，先找到这一书写间性文本在《约珥书》中的位置，查看它在旧约中的顺序，再比较《使徒行传》2:17 与《约珥书》的这一间性文本，你认为，《使徒行传》2:17“借着某些添加和改动”准确地复述了另一书写文本的语词吗？解释从《约珥书》2 章中的“以后”到《使徒行传》2 章中的“在末后的日子”之间的变化。解释《使徒行传》2:17 第一行中所添加的“上帝说”。在回答之前，先看一看《约珥书》的经文，特别是 2:19。“在末后的日子”这一希腊文措辞包含着形容词 *eschatos*（“末世的”），从中我们可以得到“eschatology”（“末世论”），即研究最后或最终将在世界上发生什么的学说。你认为，在想让我们认为他在准确复述的时候，《使徒行传》的作者或彼得有权改动旧约吗？为什么这样或为什么不这样？

3. 接着比较《使徒行传》2:18 与《约珥书》2:29。这基本上准确复述了另一书写文本的语词，但也有一个明显的添加。你应该解释，基督教团体中的某些成员为什么要添加额外的话呢？关于《使徒行传》2:18 的社会间性纹理——即已经认可了基督教团体中的妇女的社会行为，《哥林多前书》11:5

又表明什么？前者可以作为这句经文的起因吗？

4. 接着比较《使徒行传》2:19—21 和《约珥书》2 章。你会注意到《使徒行传》区分了[70]天“上”的“奇事”与地“下”的“神迹”，强调上面的事与下面的事之间的空间差别，以及在那里与在这里的行为的不同性质。注意在《使徒行传》2:23 中，《约珥书》2:28“我要将我的灵浇灌凡有血气的”就被重新语境化了。谁是《约珥书》2:31—32 中的“主”？谁是《使徒行传》2:20—21 中的“主”？《使徒行传》2:21 没有完整复述《约珥书》2:32，而是省略了一些语词。解释一下，基督徒为什么要省略这句经句的最后部分。

5. 接着让我们转向《诗篇》16 章，通读一遍。根据本章的标题，诗人在向谁说话和祈祷呢？换言之，谁在说以下经文中的“我的”和“我”？

⁹ 因此，我的心欢喜，

我的灵快乐。

我的肉身也要安然居住。

¹⁰ 因为你必不将我的灵魂撇在阴间。

也不叫你的圣者见朽坏。

谁是 10 节经文中的“你的圣者”？关于诗人、阴间和朽坏，其下的注释讲了什么？阅读 10 节经文的注释所提到的其他注释，并阅读《诗篇》6:5 的注释所提及的其他段落。

6. 接着阅读《使徒行传》2:21—31，再仔细阅读 2:25 的前半句，其中谁是书写复述中的“我(I)”、“主”(the Lord)、“我(me)”和“他”(he)？在你看来，文本自身是否存在着模糊性，所指都非常清楚吗？注意一下《使徒行传》2:29—32 对《诗篇》的重新语境化。在 27 和 31 节经文的基础上，现在谁会被理解为“你的圣者”？

7. 你感觉到《使徒行传》2 章通过重新语境化而重置了《诗篇》16 章的意思吗？你认为早期基督教团体为什么要重置它的意思呢？

8. 阅读《诗篇》110:1。根据注释，什么人写了这首诗，其中第一个“主”(the Lord)和第二个“我的主”(my lord)分别指谁？阅读《使徒行传》2:32—

35,把 2:34—35 中的复述跟《诗篇》110:1 比较一下。根据《使徒行传》的作者,谁写了这首诗?对《使徒行传》的作者而言,第一个“主”是谁,第二个“我的主”又是谁?措辞发生了变化吗?意思被重置了吗?这个重置重要吗?注意一下《使徒行传》2:36 中的总结陈述。

第三章 社会与文化纹理： 与世界中的文本共存

[71]要分析文本的社会与文化纹理,解释者必须了解社会学和人类学理论,因为问题不再是文本的间性纹理,而是文本自身的社会与文化性质。生活在某一特定文本的“世界”中的人会是一种怎样的社会与文化人呢?考察文本的社会与文化纹理,就要探索其语言的社会与文化“境域”和由这种语言所形成的社会与文化世界的类型。

文本的社会与文化纹理发源于特定的社会主题、一般的社会与文化主题和最终的文化范畴。特定的社会主题显示了文本对世界的宗教性回应,即解释者和故事中的人物肯定或暗示了世界是邪恶的吗?如果这样,世界为何是邪恶的?他们表明怎样才能改变世界吗?如果没有,那么表明如何生活在这个充满邪恶的世界上吗?这些问题的答案就存在于特定的讨论主题中,后者表明了世界的性质,以及人们怎样在世界上生存或怎样改变世界。一般的社会与文化主题显示了文本对人们的生活处境的总体感知,也显示了对文化交流系统的大体认识。文本所假定的社会与文化系统可能不同于解释者自身所处的社会与文化系统,要分析和解释

这些主题，解释者就必须超出自己的预想，进入到别样的社会与文化世界中。如此，深层次的社会与文化纹理才会浮现出来，我们才会更清楚地理解在世界上过一种全身心的宗教生活的意涵。最终的文化范畴表明了各种主题在文本中的优先次序，如合法、适宜、神圣、勇敢等。不同文化语境中的人会给出不同的优先次序，分析和解释这些优先次序就会揭示出文本话语的文化境域及其跟其他文化的关系，而对后二者的分析和解释则使我们更加全面地理解[72]在话语中出现或未出现的主题，因为文本话语会在读者中培养出某种文化，它对于这种文化就别具深意。因此，特定的社会主题、一般的社会与文化主题和最终的文化范畴就共同显示了一个文本的社会与文化纹理，并揭示出文本有着鼓励读者接纳特定社会与文化境域的潜能。

A. 特定的社会主题

具有实质性宗教纹理的文本可以用多种特定方式来言说世界，它的旨趣和话题就与世界建立起一种关系，会完全不同于另一文本与世界的关系。尼布尔(Richard Niebuhr)的《基督与文化》就是一个比较早的尝试，以探索基督教主要派别与世界的关系。威尔逊(Bryan Wilson)的宗派类型学则建基于宗教群体的跨文化频谱，将之分为7种对世界的宗教回应，从中收集信息，建立了一种基础更为广泛的方法。人类学家格尔茨(Clifford Geertz)认为，每一种回应都产生了一种文化，为人们提供意义、价值、传统、信念、仪式、信仰以及行动。把这一分类法运用到新约作品中，我们就会揭示出早期基督教在第1世纪地中海世界中所培养和维持的文化类型，还可以表明这些作品是否具有潜力，在现代社会中培养出某种基督教文化。当解释者接触新约作品时，每一种社会回应都会

表现为一种类型的社会修辞,共有如下七种类型(以下大部分引自威尔逊,1963,1969,1973;参见王尔德,1978):

1. 皈依论的

皈依论的回应是,因为人类是堕落的,世界也是堕落的。如果能改变人类,也就会改变世界。他们认为,拯救不是借助客观媒介,只能借助一种深奥的和超自然的自我改造。世界自身将不会改变,但会出现的一种朝向世界的新的主观归向,这就是拯救。

2. 革命论的

革命论的回应宣称,只有摧毁世界——不仅是自然界,更准确地说是社会秩序——才能拯救人类。必须让超自然的力量来摧毁世界,因为人类如果不是缺乏力量来摧毁它,就一定是缺乏力量来重造它。[73]这一理论的信仰者认为,他们受到使命的召唤来参与这一推翻世界的进程,但他们知道,自己所做的不过是辅助更伟大的力量,并借助言语和行动对自己的信仰作见证。

3. 内省论的

内省论的回应把世界看成无可救药的邪恶之地,认为只有通过最大限度地从世界中退隐才能实现拯救。通过弃绝和远离世界,自身才能得到洁净。当然,这可能是个人的回应,但作为一种社会运动的回应,它会催生一个孤立的团体,有着自己的神圣性和与更广泛的社会相隔绝的方法。

4. 灵知-操纵论的

灵知-操纵论的回应只追求一套关系转换,即一种对付邪恶的转换方法。上述方法都拒绝各种社会目标、达到这些目标的制度

化手段和实现人类拯救的现存工具，不同的是，灵知-操纵论者只拒绝这些手段和工具，而认为，如果人们学会用正确的手段和改进的技巧来处理自己的问题，就可能战胜邪恶，在世界上实现拯救。

5. 奇术论的

奇术论的回应只关心个人如何借助特别的神恩来免除当前的某些不幸。请求超自然的帮助是个人性的和地方性的，做法则是魔术性的，拯救即刻实现，但这种拯救局限于既定的个案，不能普遍应用。拯救的形式包括：痊愈、缓和悲痛、弥补损失、消除疑虑、预见并避免灾难或确保死后的永生（至少继续活着）。

6. 改良论的

改良论的回应认为，世界是堕落的，因为其社会结构是堕落的。如果改变社会结构，遵行他们认可的行为，那么就会在世界中实现拯救。由此，这一回应认为，人类可以依据超自然给予的关于应如何改造社会组织的洞见来对付罪恶，其中的基本方向是探究世界的运行方式，寻求改造世界的种种建议，而将来要实现的特定改造会显现给那些心智向着超自然力量保持敞开的人们。

7. 乌托邦论的[74]

乌托邦论的回应试图根据神圣原则来重建整个社会，以建立一个新的消灭罪恶的社会，而不是仅仅站在改良论的立场上进行修正。由此，它比改良论的回应更加激进，因为它坚持彻底地更换现有的社会组织；也不同于革命论的回应，乌托邦论的回应坚持人类自己可以重建世界，而不是依靠神圣力量来摧毁现实世界，重造另一个世界。反之，与内省论的回应简单地从世界中退隐相比，乌托邦论的回应更为积极，更具有建设性。

《马可福音》包含着实质性的奇术论和革命论的叙事话语(参见王尔德,1987:61)。奇术的话语表现为“在1:32—34,39;3:10;6:5,12—13,30,53—56中对奇术行为的概括”,以及“地方性的、个人性的、特定的和当下的”“二十个奇术行为”。这意味着,《马可福音》中的话语使人们注意到作为“当下的、实用的安慰”的医治,这类似于我们时代的“许多圣灵降临论的、灵恩论的或其他宗教的医治者”(王尔德,1978:55)。然而,《马可福音》中的奇术话语蕴藏于革命论话语中,即上帝的权能将使日头变黑,月亮不放光,众星从天上坠落,天势受到震动,又使人子把他的选民“从四方,从地极直到天边”都招聚起来(13:24—27);然后说,天地将要废去(13:31)。叙事话语没有展现出新世界的创造,但提到人子招聚选民,含意就是,他将把他们带进“来世”的“永生”(10:30;参见王尔德,1978:59—61)。

在这些主要的话语形式中,《马可福音》包含着一些论断,可以引发一个乌托邦论的回应(10:42—45;11:17;王尔德,1978:521—552)、一个改良论的回应(6:11;12:9;13:10;王尔德,1978:52)、一个内省论的回应(1:35,12—13,35,45;6:31—32,35;王尔德,1978:52—53)或一个关注忏悔(1:4,15;6:12),信心(2:5;5:34;9:23;10:52;11:22—24;15:32)或爱(12:30—31;王尔德,1978:56—59)的皈依论的回应。然而,这些论断仅仅是偶然的,蕴藏于由关于上帝的奇术的和革命论的权能的话题所主导的话语中。因此,它们没有成为针对文本中的世界的主要社会回应模式。

然而,除此之外,大量灵知-操纵论的话语出现在《马可福音》中(罗宾斯,1994a:74—81)。耶稣“用比喻”讲道(3:23;4:2,10,13,30,33,34;7:17;12:1,12;13:28),[75]而且“凡事就用比喻”

(4:11)。基于这一强调,《马可福音》中的比喻和许多重要事件都是令人困惑的、谜一般的、含糊不清的和神秘的,而这些是灵知-操纵论的典型特征。人们肯定会看到并留意这些比喻,但真正的理解却掩藏起来(4:22),甚至在耶稣追随者的内部圈子中都不甚明了(4:9,12;7:14;8:17,21)。在奇术论的和革命论的话语中,各种灵知-操纵论的主题与强调引发了一种成为“选民”的愿望,因为“选民”会理解“掩藏的、不为人知的秘密”,还会被人子招聚起来,进入永生。

在《马可福音》15—16章中就出现了奇术的话语,在耶稣临死时遍地都黑暗了(15:33—37);殿里的幔子从上到下裂为两半(15:38);石头从耶稣的墓门口神秘地滚开了(16:4);以及耶稣死里复活并离开了坟墓(16:6)。在耶稣被钉十字架时(15:30,32),叙事话语引入了一种上帝对耶稣施加奇术性回应的可能性,但这一可能性直到耶稣死后被安放在坟墓中才得以实现。

在叙事的其他部分中,革命论的陈述所营造的语境使《马可福音》15—16章中的耶稣的死亡与复活,成为上帝摧毁现有秩序的权能并创造一种新秩序的一部分。然而,只有当人子将来再临时,才会彻底发生革命。在耶稣之死和人子再临之间的这段时间,就为在叙事中占次要地位的话语模式创造了暂时的空间,以指导人们的生活。毫不惊奇的是,那位续写了《马可福音》结尾的作者允许奇术论的话语充斥其中(16:11,13,14,16—17),其中对信心的强调(16:11,13,14,16—17)就为在人子再临前在世界上过一种皈依论的或灵知-操纵论的生活方式创造了空间。

B. 一般的社会与文化主题

生活在某地的人都会有意识地或本能地知道当地一般的社

会与文化主题,在这种环境中成长就意味着,有意识或无意识地获取有关社会与文化的价值、模式或准则的知识。一般的社会与文化主题是文本中特定的社会主题所处的整体环境。了解文本中的一般的社会与文化主题能帮助解释者避免种族中心论的和时代讹误的解释。“种族中心论”是指,依据本民族认可的核心价值进行解释,而在过去 20 年里,社会-科学批评就指出,北美和欧洲对圣经的解释就基于个人主义的、以罪疚感为中心的价值观,而不是[76]基于地中海社会所特有的以群体为中心的、荣誉-羞耻的价值观。“时代讹误”是指,把只出现在另一时期的事物假定为发生在这一时期,社会-科学批评就区分出前工业的、以农耕为基础的社会体系与当下后工业的、以城市为中心的社会体系。时代讹误的解释会不自觉地把我们生产与分配的社会经济体制强加于第 1 世纪地中海社会的意义与价值上,而这些意义与价值是新约文本得以产生的背景。下列主题代表了社会与文化的领域,其中必须区分,在北美与欧洲社会和第 1 世纪地中海社会之间占主导地位的行为方式和理解方式。尽管下列大多数标题表明了在古代社会与现代社会之间的不同领域,但我们会把讨论仅限于第 1 世纪的社会,并假定读者已经掌握了 20 世纪的社会状况。

1. 荣誉,罪疚感和权力文化

男性的观点主导着第 1 世纪地中海的话语,^①其中荣誉代表着一个人在社会上的地位和社会等级,而荣誉的高低由权力大小、性别地位和在社会等级中的位置来标识。荣誉表明人们以社会所

^① 本节大部分引自 Malina, 1993: 28—62; 参见 Myers, 1988: 198—200; Neyrey, 1991: 26—65。

认可的价值为价值，其目的是服务于社会等级的分类，使得人们可以根据社会规定的文化取向，以特定的方式与其同级、上级或下级进行交往。世袭性荣誉是借助出生、家庭关系或权势人物的授予而被动地获取的；获得性荣誉是在挑战和回应的社会竞争中往往借助牺牲同辈而积极地获取的。

荣誉有男女之分，站在男性角度上，男性方面被称为荣誉，女性方面则被称为羞耻。在这一语境中，羞耻是指一个人对其他人如何认为、评说和处理其荣誉的敏感性。

男性主导着《马可福音》15章中的行为，而荣誉在关键时刻贯穿着整章。当神殿掌权者把耶稣当作罪犯捆绑着解来时，彼拉多关心的是维护自己的荣誉。叙事没有交代，彼拉多是否因出生或[77]家庭才获得世袭性荣誉，但有假设认为，彼拉多在某些同僚中具有世袭性荣誉，才被授权在耶路撒冷拥有特殊权力。随着叙事的展开，当耶稣被当作罪犯捆绑着解来时，彼拉多处置耶稣的方式就考验着他的荣誉。通过把耶稣鞭打了，交给兵丁去钉十字架，彼拉多就与神殿掌权者和众人维护了这种特定的“社会分类”。另一方面，当彼拉多发现耶稣并没有犯下死罪时，故事就赋予他一种特定的荣誉。此外，彼拉多寻找目击证人，后来还把耶稣的身体赐给亚利马太的约瑟（可 15：43—45），叙事就把他描绘为一个可敬的人。

根据马利纳和罗尔博(Richard Rohrbaugh)的研究，把钉十字架选作执行死刑的方式使耶稣承受了“最大的公开降级和羞辱”(1992:276)。他们把这一系列事件称为一种“地位降级仪式”，是“一种公开的更改、重定、羞辱，并划为社会叛逆者的过程”(1992:273)。此外，他们认为，罗马兵丁嘲弄耶稣是“犹太人的王”，从而

为耶路撒冷众人带来羞辱和不敬,因此这些人要钉死他(1992:275)。最后,彼拉多允许耶稣有一个适宜的安葬。“罗马常常不让罪犯得到安葬……这一段[15:42—47]强调了耶稣的体面的葬礼,尽管他所经历的死亡很不体面”(1992:276)。

在《马可福音》15章中,当约瑟安葬耶稣时,几位妇女“远远地观看”,又在安息日后到坟墓那里去膏耶稣的身体(15:40—41;16:1)。根据现代社会-科学批评所重建的以男性为导向的第1世纪地中海社会体系,这些妇女正在把“羞耻”当作一种积极的价值。在这一语境中,从耶稣在加利利的时候到他上耶路撒冷,羞耻都采取了“跟随和服侍”的积极形式。在耶稣的尸首被安葬后,妇女们还到坟墓那里“服侍”,继续保持了这一角色。因此,从现代社会-科学对这一叙述的解读来看,这些妇女模范地保持着“羞耻”的角色(马利纳,1991:50—55)。

2. 二元性的和个人主义的人格

二元性人格是指,一个人总是需要另一个人,才知道自己到底是谁。^①这种人把其他人对自己的评说、看待和认识内在化为自己的东西,因为他们认为,人必须活出他人所预期的样子。这些人[78]在水平方向(与他人享有同样的地位,从中心移向边缘)和垂直方向(与在社会等级上有高有低的他人)都拥有一个特定的社会地位,总是在与他人的相互关联中才认识自己。这样的人不再仅仅关注自我,而是依赖可以授予或撤销荣誉的人的要求和期望,以此测试这种相互关联性。换言之,具有二元性人格的人总是根据他人的认知和反馈来完成自我认知和自我形

^① 本节大部分引自 Malina, 1993: 63—89; 参见 Myers, 1988: 46; Neyrey, 1991: 67—96。

象的塑造。

现代个人主义使我们把自身看作是独一的，因为其他人也是独一的和相互区分的。相比之下，第1世纪的人把自己看作一个特定的整体，与其他的整体相互关联，并处于某一既定的社会与自然背景中。每一个体都被看作深植于其他个体中，并处于一个序列的深植关系中。

《马可福音》15章中的彼拉多就具有二元化人格，他要借助与耶稣和耶路撒冷众人的关系来确定自己的身份。当耶稣不回答时，彼拉多就觉得稀奇（可能是“困惑”或“受到挫折”）（15:5）。作为一个具有二元化人格的人，他想把耶稣的“反馈”作为确定自己荣誉地位的媒介。彼拉多向众人寻求并得到了这一反馈，就使得他将耶稣鞭打了，交给钉十字架。处于彼拉多的权力地位中，只有一个坚强的“个人主义者”才能下决心释放耶稣，不予惩罚。由此，整章的叙事都把彼拉多描绘为一个固定不变地完成其二元性人格的角色。

与彼拉多相比，耶稣的二元性人格存在于与上帝而不是与人的相互关系中，他不需要从其他人那里寻求反馈，以确定自己的身份和地位。相反，他直接与上帝发生相互关系，他在客西马尼向上帝祷告（14:36），在临死时向上帝大声叫喊（15:34）。因此，在受难期间，耶稣活动的一个显著方面是他深植于与上帝的二元关系中，而不是与任何人——无论是门徒、众人、法利赛人和文士、神殿掌权者、彼拉多、兵丁或百夫长。在前文中，我们就强调耶稣完成自己的角色并不需要不断与上帝交流（1992a: 116—119），梅里特（Wayne Merritt）就探讨过耶稣和保罗的“自主权”（1993: 153—165）。依据社会-科学理论对福音书中的第1世纪世界的分析，耶

稣的自主权是把与上帝的二元性关系内在化,而不是要建立起一种不关心他人想法的“个人主义”人格。对耶稣而言,首要的“他者”就是“父上帝”。

3. 二元化的和法律的合约与协定[79]

二元化合约是一种隐含的协定,非正式地约束合约双方,而不约束其他群体。^① 它建立在非正式的互惠原则上,在第1世纪的有限利益的世界(参见下面第7节)中,这一互惠原则是最重要的社会交往形式。互惠性是一种隐含的、不从属法律的合约义务,除了个人的荣誉感和羞耻感,不借助任何权利强制执行合约义务。通过这一互惠原则,有荣誉感的人会选择(或被选择)与另一个人进行一系列不间断、不明言的相互支持。

在一个有限利益的世界中,这样的合约可以约束拥有相同地位的人(同僚合约),也可以约束拥有不同地位的人(保护人-被保护人合约)。与正式的社会合约(诸如买卖、婚姻和与神的盟约)一样,非正式的合约也发挥作用。二元化合约与正式合约相互交织,把不同的个人在或长或短的时间里聚集起来,促成生活所必需的社会性相互依赖。

同僚合约和保护人-被保护人合约都是借助积极挑战的方式产生的。

同僚合约是同阶层人之间的互惠,是在拥有相同社会地位、相近地理位置的人们之间的对等互惠。产生同僚合约的积极挑战可能是邀请赴宴、馈赠小礼物或医治之类的善行,这标志着一个持续的互惠关系的开始。在一个封闭的系统里,没有免费的礼物,每一个邀请都是一个积极挑战、一个需要报偿的礼物。假如不打破合

^① 本节大部分引自 Malina, 1993: 99—103; 参见 Potter, Diaz 及 Foster, 1967。

约双方之间的精确平衡，那么这样的积极挑战和适宜回应将无限期地进行下去，包括一系列的利益或服务。

保护人-被保护人合约开始于一个积极挑战、一个积极礼物，把拥有非常不同社会地位的人们联系起来；然而，处于这种持续的互惠关系中的利益和服务是不同的。由于合约双方的社会地位不同，也决不假装会相同，因而二者之间的关系是不对等的。保护人-被保护人合约所提供的东西通常不是在本村或本城内所能获得的，但又往往是人所急需的。

在四福音书中，当人们接近耶稣寻求“宽恕”时，其中显然隐含着保护人-被保护人的关系，且所有与上帝的积极关系都植根于对这种保护人-被保护人合约的认识。

在《马可福音》15章中，主要的保护人-被保护人关系出现在彼拉多和各式各样的人之间。彼拉多把自己手下的兵丁当作被保护人，[80]他们有义务为从他那里得到的利益做出回报。作为可能被彼拉多授权的被保护人，兵丁在瓜分耶稣的衣服时，就为自己获得了作为被保护人的特定利益。当亚利马太的约瑟向彼拉多求耶稣的身体时，他就成了一个被保护人；而对那些尊重耶稣的人来说，当彼拉多允许约瑟适宜地安葬耶稣时，他就成为一个可敬的保护人。

在《马可福音》15—16章中，也许保护人-被保护人关系还出现在上帝与耶稣之间。在14:36中，耶稣把上帝称为“阿爸，父啊”，并要求撤去被钉上十字架的严酷考验。然而，耶稣接受了上帝的旨意，因他是所有人（包括耶稣）的保护人。作为对耶稣愿意屈辱地死在十字架上的回报，上帝把耶稣的尸首变成身体，从死里复活并离开了坟墓。

4. 挑战-回应(反击)

挑战-回应(反击)是一种持续不断的争战、一种推撞游戏。^①作为一种社会交流方式,信息在其中从源头传输给接收者,而这里的源头是挑战者,信息是一个符号化的东西(一句话、一个礼物、一个邀请)、一个事件(某种行为)或兼而有之。交流的渠道一直是开放的,且信息的公开性保证了接收者将会以某种方式做出回应,因为甚至他的不回应也可以被解释为一种回应。

在荣誉语境中,挑战-回应至少有三个阶段:(a)挑战者以某种行为(言语、动作或兼而有之)发出挑战;(b)信息所指向的个人和一般公众对信息的感知;以及(c)信息接收者的回应与公众对这一回应的评价。

挑战是要求进入另一个人的社会空间,而这一要求可以是积极的,也可以是消极的:积极的原因可以是分享这一空间,或获取一个互利合作的立足点;消极的原因则可以是把一个人暂时或永久地从其社会空间中驱逐出去。由此,发出信息的源头——一直被解释为一个挑战——所做出的某一行为要么是积极的(比如一句赞美的话、一个礼物、一个真诚的求助、一个许诺和实际的帮助),要么是消极的(一句羞辱的话、某种程度上的身体侵犯、一个企图实施的威胁)。所有这些行为就构成了接收的个体和一般公众不得不加以感知和解释的信息。

[81]对于任一行为,接收者都要考察它是否可能玷辱其自尊和自我价值,判断这一挑战是否和如何落入到社会所许可的行为范围内,即从对自尊的简单质疑,到对自尊的公然攻击,再到对自

^① 本节大部分引自 Malina, 1993: 42—45; 参见 Neyrey, 1991: 28—32, 36—38, 49—52。

尊的全面否定。而第二步是对信息的感知。

荣誉上的互动,即挑战-回应的游戏,只发生在拥有相同社会地位的人之间。接收者必须判断自己是否与挑战者地位相同,对方是否把自己当作拥有相同地位的人加以尊重(这一点隐含在挑战中),或挑战者是否在没有相同地位的情况下暗示某种平等,从而羞辱了他,因为接收者要么地位较高,要么地位较低。

互动的第三步是对信息的回应,涉及到接收者的行为,以促使公众通过某个判决:把从挑战的接受者那里夺取来的荣誉授予给成功的挑战者,或接收者成功经历挑战从而使挑战者丧失荣誉。

由此,挑战就是一个僭越和剥夺他人荣誉的威胁。当被挑战者不能或没有回应来自同阶层的挑战时,他就在公众眼中失去了荣誉,人们会说 he 不能或不知道如何捍卫自己的荣誉。这一套有关荣誉的认知、行为和信仰的文化信号象征性地表现为得胜的王夺取了对手的称号,也同样表现为早期基督徒的行为中,即在复活的耶稣身上使用了所有表示战胜邪恶与死亡的头衔:弥撒亚、主、大卫的儿子和上帝的儿子。

在第 1 世纪的地中海世界中,发生在家庭或朋友圈子之外的每一种社会交往都被认为是对荣誉的挑战,每个人都企图从社会同辈那里获取荣誉。基于地中海文化中的这一持久而稳定的特征,人类学家将之称为“竞技文化”(agonistic culture)。在希腊文中,agon 一词被应用于体育比赛或同辈间的任何竞争,因而,馈赠礼物、邀请赴宴、争论法律问题、做买卖、举办婚礼、筹备合作事宜(如农耕、生意、捕鱼、互助)等所有这些交往都依照“挑战-回应”的荣誉模式发生。就像生活中所有物品一样,甚至荣誉和名声都是稀缺的。因此,每一种社会交往都被看成与荣誉相关,是一个有关荣誉的比赛或游戏,在其中或胜出,或不分胜负,或被淘汰出局。

《马可福音》15章包含着—系列的挑战-回应：神殿掌权者把耶稣解交给彼拉多这一联合行动，就是他们对作为耶路撒冷地方行政长官的彼拉多的挑战，彼拉多必须以—种[82]适当方式回应挑战，否则他的社会地位就岌岌可危。这一挑战包括进入彼拉多的“空间”，把耶稣解交给他，而彼拉多的最初回应是审问耶稣(15:3)。

在这一挑战取得确定结果之前，叙事描绘了“众人”向彼拉多发出第二个挑战，即叙事语境告诉读者，每逢逾越节，彼拉多都会照众人所求的释放一个囚犯给他们。彼拉多的回应是要求众人在耶稣和巴拉巴之间做出选择，而巴拉巴被描绘为一个杀过人的作乱者(15:7)。当彼拉多反问众人，耶稣作了什么恶事时，他就代表着荣誉(15:14)。马可的叙事(23:4)非常简略地提到彼拉多的抵制，但不同于路加的叙事(23:4)，彼拉多在这里从未说他查不出耶稣有什么罪，叙事只告诉我们，彼拉多感到祭司长是因为嫉妒才把耶稣解来的(可15:10)，还把祭司长的行为描绘成众人求彼拉多钉耶稣十字架的原因(15:11)。最后，彼拉多对这些挑战作出的回应是，把耶稣鞭打了，交给—人钉十字架，以“叫众人喜悦”(15:15)。

在彼拉多接受并回应挑战的语境中，《马可福音》15章就向耶稣提出了两个挑战：—个来自彼拉多，他问耶稣是否是犹太人的王，而耶稣回答“你说的是”。对现代读者来说，这一回答显得很聪明或很恰当，但依照地中海社会的挑战-回应系统，这一回答并不能在彼拉多眼中建立或维护耶稣的荣誉。同样，耶稣以沉默来回应祭司长和众人的指控，彼拉多对此十分稀奇。尽管我们不清楚彼拉多为何觉得稀奇，但可以肯定的是，耶稣的回答或沉默

都不是“可敬的”。在这一互动的最后，彼拉多采取行动，表明了耶稣在该文化系统中被羞辱的程度：钉十字架是可以想象的最耻辱的死刑。

对耶稣的荣誉的第二个挑战是，在他被钉十字架时，经过的人、祭司长和文士都嘲弄说， he 可以从十字架上下来(15:30,32)。面对这些讥讽，耶稣再次选择了沉默，表明他在地中海的文化系统中受到了深深的羞辱，因为不能回应挑战就羞辱了自己。如果读者接受了耶稣作为弥赛亚的叙事立场，那么这些挑战肯定是讽刺性的，即耶稣在地中海文化的挑战-回应范式中遭受了彻底的羞辱，而沉默地接受屈辱的死亡却表现了他对上帝的旨意的顺从。由此，对于叙事者和接受这一叙事立场的读者来说，使耶稣明显受到羞辱的沉默恰恰是他最大的荣誉的来源。

5. 农耕的、工业的与技术的经济交换系统[83]

与我们所生活的后工业的都市化社会相比，^①第1世纪地中海社会的以农耕为基础的交流体系截然不同，而这是新约作品中的叙述和社会交往的背景。社会-科学批评依据下列方法来描述前工业的农耕社会的分配体系。

互惠性是一个以宗族为基础的体系，在家庭成员之间，物品和服务都是免费给予的(完全互惠)。在宗族的非长子后裔之间，虽然互相赠予礼物，但都关注着对等礼物的平衡回流(弱互惠)。当宗族血缘关系较远时，精心算计的成分就会变得更大，而回收对等礼物的时间则变得更短(平衡互惠)。而在宗族之外，互惠性就消失了——比如道德就仅对宗族成员有效，与外来者的交易只是获

^① 本节大部分引自 Malina, 1993:90—116; 参见 Carney, 1975:167—174; Myers, 1988:48—54; Neyrey, 1991:125—179。

取各自的利益:可以讨价还价、欺骗和撒谎(消极互惠)。

再分配标志着从宗族制过渡到更稳定、更统一的群体,这一历史性转变通常围绕着神庙或神殿展开。

地中海的早期文明、美索不达米亚文明和埃及文明都建立在一种独特的交换模式上,即中央仓库经济,而这种交换模式起源于苏美尔,后来才传到埃及。最初,僧侣集团动员自己的劳动力,即神的奴隶,在神庙的土地上劳作。神庙就起着中央仓库的作用,农产品被储存在神庙中,然后被再分配给农业劳动力和非农业劳动力(通常是工匠和女织工)。在农闲季节,劳动力要去挖渠、筑堤和建造神庙。僧侣们拥有权威,控制着整个群体,其他人则必须服从,由此产生内部的和平与秩序,进而产生国家。

《马可福音》15章展示了,神庙经济的掌权者与由罗马皇帝——借助复杂的军事制度维护在地中海世界的统治权——委派的官员在地方治理上的分歧与同一。地方行政长官彼拉多知道,祭司长的指控是耶稣声称是或渴望成为他们的王(15:2,9,12)。由于传统的王的角色建立在对祭司阶层及其中央仓库经济的掌控上,叙事借助彼拉多的感知把“嫉妒”(15:10)归咎于祭司长,这就佐证了在地中海世界中祭司与王相互竞争的传统看法。

6. 农民,劳工,手工业者与企业主[84]

在前工业城市获得发展后,就出现了农民,^①他们是受外人控

① 本节大部分引自 Malina, 1993: 90—116; 参见 Wolf, 1966; Carney, 1975: 198—199; Myers, 1988: 51; Neyrey, 1991: 154—160。

制的小块土地所有者，必须拿出部分农产品来交换自己不能生产的物品，在这种交换中，他们只处于从属地位。

农民以家庭为单位进行一年的劳作。首先，他与其家庭必须生产足够多的粮食，供给自己与牲畜，直到下一个收成，还要为下一年预留足够的粮种。其次，农民必须生产出多余的粮食：来添补一些农具或家庭用具、奉献给当地的节日或借款给有需要的邻居。只有通过节日时的奉献和必要时的借款，他才有在自己困难时向邻居求助的互惠权力。从这些节日中就产生了农民阶层的小传统，即农民社会保险。最后，在农民看来，他们必须生产出足够的“租金”，以供养地主和代表着高级文化或“伟大传统”的令人望而生畏的收税人（参见沃尔夫，1966：第一章）。

在《马可福音》15章中，最明显的农民代表是古利奈人西门，他“从乡下来”，被兵丁强迫去背耶稣的十字架（15：21）。

7. 有限的、不充足的与过于充足的物品

为了收支相抵——供应整个家庭、尽到当地的义务和支付租金——农民必须把他的欲望和生活标准保持在绝对小的程度。^①因此，农民发展出一种“无所欲求”的生活态度，他们不渴望拥有愈来愈多的物品，相反，他们认为所有的物品都是有限的。这就是农民的有限利益的观点，即认为所有美好的东西——食物、土地、荣誉、地位——都是数量有限的。基于这一观点，假如一个农民获得了比以前更大的份额，他就被看作是牺牲其他人才获取的。这一

^① 本节大部分引自 Malina, 1993: 90—116; 参见 Carney, 1975: 198—199; Myers, 1988: 52。

观念成为农民群体中无休止的、从未减弱的斗争和猜疑的原因。因此,唯一行得通的策略就是无所欲求,也很少有人毛遂自荐去当领袖,而如果某一年收成大增,也会被消耗在某个节日上,[85]以劝慰整个群体。这些观念和做法使农民变得群龙无首,无所凭依,因而受制于外人。

《马可福音》15章描绘了两个 *lēstai*,即两个与耶稣同钉十字架的社会强盗(马利纳及罗尔博,1992:270—271,275)。这些强盗,再加上杀过人的作乱者巴拉巴,代表着集权的神殿经济与农民群体之间的持续斗争,其中,神殿经济与罗马帝国的地方行政长官相互合作,而农民则被迫支持神殿经济的权威、特权和奢侈生活。

8. 洁净法典

洁净涉及到一定社会时间和空间中的一般文化地图,涉及到空间为何被如此划分,尤其是如何确定内外之分的界线。^①不洁净或不纯洁的东西不能出现在某些空间中,只属于其他地方,否则它的越界将在已被广泛接受的社会地图中引起混乱。

在耶稣的时代,按洁净程度划分人口基于与耶路撒冷神殿的远近。神殿有很大的庭院和建筑,处于中央的关键性地点就是圣坛,即至圣所(马利纳,1993:159—160)。人口的划分如下:

1. 祭司

^① 本节大部分引自 Malina, 1993: 149—183; 参见 Myers, 1988: 71, 75—77 及其他多处; Douglas, 1996, 1972。

2. 利未人

3. 纯正血统的以色列人(“普通人”)

4—6. 祭司的非法子女

改宗者或皈依犹太教的外邦人

曾是奴隶的改宗者：改宗的自由人

7—10. 私生子(生于乱伦或通奸)

“无父的”(生于妓女)

弃儿

人为的阉人

11—13. 天生的阉人

性特征畸形的人

两性人

14. 外邦人，即非犹太人

[86]马可的叙事把耶稣被钉十字架归咎于祭司长：他们逮捕他，把他解给彼拉多，又唆使众人要彼拉多把他钉十字架。这意味着，处在神殿洁净系统顶端的人认为，这个加利利人是个麻烦制造者，就竭力要杀害他。在耶稣死在十字架上后，处在该系统底端的人，即一个外邦的百夫长，却认定耶稣是上帝的儿子(15:39)。因此，《马可福音》15章显然颠倒了神殿掌权者预先假定的洁净制度，处于系统顶端的祭司长只扮演了一个消极角色，而处于系统底端的外邦人却在耶稣死时做出了一个令人尊敬的断言。

C. 最终的文化范畴

在《修辞学》中,亚里士多德把修辞的最终的文化范畴看作“最终的主题”,认为它们最明确地界定了一个人的文化定位。与社会定位不同,文化定位涉及到人们向自己或他人展现其主张、理由和论辩的方式。这些主题用主流文化、亚文化、反文化、对立文化和阈限文化把人们区分开来。再者,当解释者接触新约作品时,文化主题表现为各种文化修辞。最新的文化社会学研究提出了不同种类的文化,我们就用不同种类的文化修辞来解释新约作品(罗宾斯,1993b)。

1. 主流文化修辞表现为一系列的态度、价值、倾向和规范,说话者假定或断定它们受到各种社会结构的支持,并有权将其目标施加于广阔区域中的人们。

2. 亚文化修辞模仿主流文化修辞的态度、价值、倾向和规范,声称能比主流阶层更好地践行它们。这一修辞暗示,存在着一个群体和制度的网络支撑着人类的延续,包括各个性别、各个年龄和所有家庭群体(罗伯茨,1978:112;戈登,1970:155)。

种族亚文化修辞是一个特殊的亚文化修辞,起源于其语言不同于主流文化中的多个语言,却试图在主流文化系统中永远保存自己的“古老系统”,这要么是因为隶属该种族文化的大量人口迁徙到一个新的文化环境中,要么是因为一个新的文化系统正凌驾于该种族文化之上。种族修辞的一个特别策略显然是集中攻击这个更大社会中的少数要素,而不是整个社会,[87]这可以帮助种族亚文化建立并维持自身得以识别的界线(巴特,1969,1981;奥斯特加德,1992;古德里安,1992)。

3. 反文化或替代性文化修辞拒绝主流文化或亚文化修辞的

明确的和可变的特征(罗伯茨,1978:114)。这一术语最适用于各种文化内的现象;在文化上,反文化修辞不是一种外来修辞,呼唤去保存一种“古老文化”(真实的或想象的),而是一种异端修辞,呼唤“一个崭新的未来”(罗伯茨,1978:121)。反文化修辞暗示,“各种替代性的微型文化可以满足两性和不同年龄群体的需要,影响人的一生,并产生适当的机制来支撑某个群体达到相对的自给自足”(至少25年)(罗伯茨,1978:113)。反文化修辞呼唤,创造“一个更好的社会,但不是通过法律上的改革或暴力对抗主流文化”,而是希望“主流社会将‘看见光明’并采取一种更‘人道’的生活方式”。换言之,对反文化修辞而言,社会改革不是当务之急(罗伯茨,1978:121),而是号召人们过一种独立生活,任凭主流社会继续“发疯”下去。然而,潜在的主题则是希望主流社会依据这种“美好生活”的模式实现自愿改革。因此,人们期望,高度发展的反文化修辞将会表达出自己对一种替代性的、更好的生活方式的建设性憧憬。借助一个充分发展的支撑性的意识形态,反文化修辞就为人们提供了一种相对自足的行动体系(罗伯茨,1978:121)。

4. 对立文化或反对文化修辞是主流文化、亚文化或反文化修辞的一种“短命的、反对依赖的文化偏离”(罗伯茨,1978:124),它是一种“群体文化”修辞,而不是亚文化或反文化修辞。对立文化修辞暗示,这些群体“不会容纳一代以上的成员,不会提供一套机制使群体达到相对的自主自足,不会支撑一个人度过一生”(罗伯茨,1978:113)。对立文化修辞主要是针对主流文化、亚文化或反文化修辞的一种反应-形成式的回应,即它不会基于从不同理解系统中得到的价值来创造一种替代性回应,而仅仅消极地回应来自另一文化的某些价值或实践。因此,人们常常可以预测对立文化修辞所提出的行为和价值,因为它只是倒置了另一个文化中的众所周知的行为和价值(罗伯茨,1978:123—124;英杰,1960:629;斯

塔克,1967:141,153;埃伦斯,1971:91—107)。由此,对立文化修辞是“更加消极的观念”(罗伯茨,1978:124,引用博瓦德,1975:119),而积极的观念或是假定的,或来自它所回应的文化。

5. [88]阈限文化修辞处于身份的边缘(巴巴,1992:444),仅存在于它当下所拥有的语言中。在某些情况下,当人们或群体经历着从一种文化身份向另一文化身份的转变时,就会出现阈限文化。在另外的情况下,当个体或群体始终不能在自己的处境中建立一种明晰的社会与文化身份时,也会出现阈限文化。阈限文化的语言只是一种“文化和身份认同的辩证法”,不具有二元的或等级性的明晰性。它的言语是不连续的和多重音的(Bhahha,1992:445),起始和终止都不具有明显的连续性或连贯性,且以“最低限度的理性”作为一个对话过程,“试图追寻作为文化对抗与连接之结果的换位与重组——颠覆霸权时刻的基本原理,重新确定文化交流的替代点或混合点”(巴巴,1992:443)。

在《马可福音》15章中,罗马帝国的地方行政长官彼拉多处于主流文化的地位,祭司、文士以及长老处于亚文化的地位,而针对耶稣身份所产生的冲突使耶稣处于阈限文化的地位。如果读者认为,耶稣的行为和言语代表着地中海世界中的一个明确的替代文化,那么《马可福音》15章则怀疑这种看法。在一个男门徒已经背叛他,其他门徒纷纷逃离的情形下,人们嘲弄耶稣的身份和地位。他是谁?是犹太人的王吗?是以色列的弥赛亚吗?如果是,他怎么能被屈辱地钉死在十字架上呢?甚至与他同钉的强盗-作乱者也“辱骂”他(15:32)。当耶稣受难死去时,他的明确的文化身份并没有出现。在这些场景中,耶稣既不是一个明确的反文化的人物,也不是一个明确的对立文化的人物,而是一个阈限

文化的人物——既处于犹太文化之外，也处于希腊-罗马文化之外。

从罗马官员、彼拉多和百夫长的话来看，耶稣的身份并不清晰：他是“犹太人的王”吗？他以什么方式是“上帝的儿子”？耶稣的身份是“供人竞猜”的，甚至是可笑的——被神殿掌权者、路人以及与他同钉的强盗-罪犯恣意嘲弄。那些佯称他向以利亚喊叫的人的嘲笑和殿里的幔子从上到下裂为两半，都是令人迷惑的、含混不清的叙述。如果以利亚把他从十字架上放下来，人们会认为耶稣是弥赛亚吗？神殿里的幔子裂开究竟意味着什么？耶稣的身份显然不是一位王、作乱者、先知或为特殊事业献身的哲学家。围绕他的语言是“不连续的”和“多重音的”（巴巴，1992：445）。通常，一个明确的结语会澄清身份，就像《马加比四书》有关以利沙（Elezar）之死的叙述或塔木德有关阿克比（Akibi）的叙述那样，但这并没有出现在马可的叙述中。对于耶稣死时的喊叫是一种[89]信心的喊叫，还是一种被离弃后的喊叫，对于百夫长的话是针对耶稣的死，还是针对幔子的裂开，解释者们都莫衷一是。叙事话语也没有说明，百夫长究竟是把耶稣称为上帝的“那个”儿子，还是“一个”儿子。由此可见，叙事话语是属于阈限文化的——部分是犹太的，部分是希腊-罗马的，但不都是犹太的，也不都是希腊-罗马的。当然，另一种可能是，叙事话语引发一种完全基督教的文化话语，但实际上并非如此。耶稣不是作为“上帝中的上帝”和“人中的”完全化身而死的，他的死就像是一个人受到上帝的强迫而违背己愿去死（可 14：36），而不像一个掌管自己命运的神那样自愿去死。而《约翰福音》改变了这一点，即耶稣知道自己得荣耀并“上帝在人子身上也得了荣耀”的时刻到了（约 13：31）。在《马可福音》中，叙事话语是阈限性的基督教话语，也是阈限性的犹太和希腊-罗马话语。耶稣是谁？他是人子，死了又将复活，并将作为人子再临。但

他最亲近的门徒都在争论其中的意味,甚至从加利利到耶路撒冷一直服侍他的妇女们也从空墓那里惊慌地逃跑了。如果他们再见到耶稣,将在社会与文化的边缘见到他。

研究向导:

一般的社会与文化主题——膏抹耶稣的女人

如下是对一个新约故事的“社会与文化”间性纹理的研究,而解释第1世纪地中海社会与文化背景下的文本就必须熟悉当时的社会与文化的意涵。对我们而言,早期基督徒所生活的世界是完全陌生的,前工业的生产与分配方式控制着对食物、住房和健康的获取,不同于我们今天由现代技术带来的便利和益处。处于主导地位的军事与政治力量随时会占领某个地区,依赖当地的出产物和税收而生存。血缘关系——牢固的大家庭的纽带——代表着提供生活必需品、权力架构以及保护或毁灭的各种条件的基本网络。

作为每个人依赖传统的忠诚与关系的结果,荣誉和羞耻成为主导性的文化价值,控制着人们的生活。明确的好客规则约束着任何一个可敬的人,而严格的对等交换(互惠)规则适用于社会的各个阶层。人们认定,所有物品(包括荣誉)都是有限的,一个人的奢侈总会造成另一个人的缺乏。

通过公开的交锋,荣誉才会被给予或获取,这就创造了一种“竞技”文化,同等的人参与[90]荣誉的竞争或游戏,而结果是胜出、不分胜负或失败(参见马利纳,1993:28—62)。社会理论家把这种交锋称为“挑战-回应”(riposte)。一个挑战者在公共场合传达出某种信息,而这种公共性确保了接收者会做出回应(参见马利纳,1993:34—44)。新约中的福音书和书信把这种荣誉与羞耻相互变换的生动环境作为背景,在其中,基督教的信仰才得以界定、

维护并传扬给新的个人和群体。

1. 阅读《路加福音》7:36—50 中女人膏抹耶稣的故事。在故事的开始(7:36),谁向谁提供友好款待?你认为怎样的经济地位和社会声望可以提供这种款待?译成“在桌边就坐”的希腊词意思是“坐席”,表明这个做东的法利赛人在用一桌重要的宴席、“奢侈的宴席”来款待客人。把这一对法利赛人的地位的描述(记住这部福音书大约写于公元 80 至 90 年)与 11:37; 14:1;16:10—14 相比较。注意法利赛人在《路加福音》13:31—32 中如何帮助耶稣的。

2. 你认为什么社会问题伴随着 7:37—39 中那个女人的行为?她的行为在这一环境中通常是合适的吗?她的行为有什么不寻常之处?你认为一个女人适合出现在举办宴席的这个房间里吗?如果适合的话,什么样的女人才适合出现在举办这样宴席的房间里?一些社会理论家认为,“羞耻”是地中海社会或其他地方的“妇女所扮演的(现在许多人还是这样)一个积极角色”。你认为“羞耻”过去和现在如何能在传统社会中充当一个“积极的角色”?

3. 《路加福音》7:40—43 体现了早期基督教时代的保护人-被保护人关系。参考上文关于二元化合约的讨论,解释 7:42 中使用的“爱”(参考马利纳,1993:99—103)。“保护人”的行为超出了合约的通常期望吗?通过这一行为,“保护人”起着怎样的作用?保护人与债务人建立了怎样的“关系”?

4. 《路加福音》7:44—46 体现了好客的法则和荣誉-羞耻的仪式(参见皮得-里弗斯,1968),如果耶稣被认为具有社会声望,那么邀请他来家做客会为此法利赛人带来荣誉吗?为什么呢?当有人做客时,客人就被期待为客人显示特别的荣誉;同样,主人也被期待向尊贵的客人显示特别的荣誉。关于法利赛人西门,耶稣说了什么?耶稣进来时的合宜的待客仪式是什么?

5. 按社会学术语来说,在 7:47—48 中,耶稣在“宗教利益”相互交换的基础上与[91]那位女人建立了一种保护人-被保护人关系。你能解释这一点,并描述它对那个女人的将来意味着什么吗?

6. 在作者如此记叙这一故事时,你认为其中蕴含着怎样的社会与经济

状况？你认为作者是在设想地中海世界的一个大城市里的情形，还是在思考一个小乡村或城镇里的社会动态？法利赛人西门是被神殿掌权者“派来”的人，还是拥有独立于神殿及其掌权者的社会与经济基础呢？你认为在作者写这个版本的故事时，他是在第1世纪上半叶的加利利的村庄-城镇环境中思考法利赛人，还是在小亚细亚、希腊或罗马的大城市里思考法利赛人呢？

研究向导：

社会与文化纹理——《约翰福音》9章

《约翰福音》中的世界是复杂的、和谐的、旋律优美的、结构明显的、片段化的、丰富多彩的和富有戏剧性的。此外，它还是综合性的和整全性的，为我们提供了多种理解宇宙的方式。为了传达这个世界，许多故事和说法被演绎成比圣经许多其他书卷更为复杂的场景，其中许多说法被演绎成了话语，而关于医治的故事和说法被演绎为一个贯穿整章的戏剧性场景。要了解约翰的世界，我们必须跟随着和谐的情节发展，考察在其中穿梭往来的各种观点，直到最后一个片段结束。一旦作者引出一个故事或说法，他会时常回到这个故事或说法，直到演绎出其中的各种特征，并把它们在自己的世界里和谐地展现出来。

借助分析治好生来瞎眼的人这一故事，本研究向导将探索《约翰福音》中叙事与言说的社会与文化纹理。社会与文化纹理包含着三个主要领域。第一，在叙事和某人的话（皈依论的、革命论的、内省论的、灵知-操纵论的、奇术论的、改良论的和/或乌托邦论的）中包含着“特定的社会主题”。第二，在叙事和言语（诸如荣誉、保护人-被保护人合约、挑战-回应、互惠性、有限利益和洁净准则等问题）中包含着“一般的社会与文化主题”。第三，还存在着“最终的文化范畴”（主流的、亚文化的、反文化、对立文化或阈限文化的

修辞)。本研究向导仅探讨社会与文化纹理的第一个和第三个领域。

要认识《约翰福音》的特征，我们三个方法：与三部符类福音书相比较；追寻^[92]贯穿整部福音书的某个主题；或追寻某一特定章节的戏剧展开，如9章中治好生来瞎眼的人。

•

1. 阅读并比较《马可福音》8:22—26 与《约翰福音》9:1—7。你认为可以说，马可对这一故事的记叙包含着奇术论话语的特定社会主题？你认为其他的特定社会主题也出现在马可的话语（皈依论的、革命论的、内省论的等）中吗？

奇术论的主题也出现在《约翰福音》9:1—7，难道不是吗？除此之外，你认为可以说，约翰的记叙引入了关于“知道”（灵知-操纵论的主题）的特定社会主题？到7节为止，列举出我们应该“知道”的主题。你认为，9:1—7是否体现了其他的特定社会主题？

2. 在《马可福音》中，叙事迅速地从医治转向一个全新的场景，这在符类福音书很常见。与此不同，约翰直到9章的结尾还在阐述医治的神迹。马丁（J. L. Martyn）认为，我们可以把这一阐述看作是一出七幕戏剧（马丁，1968），其中1至7节构成第一幕，8至12节构成第二幕。与任何优秀的戏剧一样，场景不断变换，新的角色不断出现，我们不断获取新的信息。

通常，奇术论的特定主题是信心、勇气、惊奇、上帝可以做的任何事等。你在《约翰福音》9:8—12中看到了奇术论的特定主题吗？

通常，灵知-操纵论的特定主题是知道和疑问，比如：我们为什么生活在地上？我们如何来到这里？我们如何被拯救？谁来拯救？拯救者来自哪里？寻找一下《约翰福音》9:8—12中的灵知-操纵论的特定主题。如果找到的话，就罗列出来。

3. 第3幕出现在《约翰福音》9:13—17。谁是新的主角？这些新角色怀疑过瞎眼的人得医治的“事实”吗？如果他们确实怀疑的话，他们是在追寻奇术论的特定主题。

这些新角色追寻灵知-操纵论的特定主题吗？如果是的话，请描述一下。

这些新角色追寻其他的特定社会主题(皈依论的、革命论的等)吗？如果是的话，描述一下。即使找不到其他的主题，你也许可以找到某些东西。

第3幕围绕着医治者耶稣的身份展开。那个瞎眼的人认为耶稣是谁？其他人是如何认为的？他们的意见一致吗？

现在让我们转到场景中的最终的文化范畴，其中，有人用主流文化的修辞讲话吗？

[93]描述场景中“其他人”的文化样式。你能用亚文化、反文化、对立文化或阈限文化修辞来描述“其他人”言语中的文化修辞的样式吗？

4. 第4幕出现在《约翰福音》9:18—23。叙事者突然使用了“犹太人”，而不是“法利赛人”。在这一时期，艾赛尼派、耶稣的门徒、洗礼约翰的门徒、撒都该人、奋锐党人、法利赛人以及“地上的人”，都可以被称为“犹太人”。你认为，把对说话者和行为者的叙事描述从一群特定的犹太人，即“法利赛人”，转到“犹太人”，会产生怎样的效果？

谁在9:18—23中说主流文化的修辞？这一修辞方式在说什么主题？修辞(论点[直接断言]、反论、理由、类比、例证、经文引用)的性质是什么？

在这幕场景中，你看到了司法修辞吗？谁在其中“实施一个法庭审判”？谁是审判者，把什么“证据”带到了法庭上？

那对父母使用哪种文化修辞(主流文化、亚文化、反文化、对立文化或阈限文化)？在文本中的哪些语词或言说方式的基础上，你可以把他们的言语归为某一种修辞？

你会用哪些文化术语描述那对父母与“犹太人”的关系？你认为，在约翰写作时，耶稣的追随者会同时是犹太会堂的成员吗？(注意：动词“赶出”在希腊语中有“逐出教会”的意思。)

5. 就像许多戏剧一样，在第5幕即《约翰福音》9:24—34中，各种角色被聚拢起来，进行第二次对质。这些角色都是谁，主要问题是什么？法利赛人说他们是谁的门徒？

在28节中，你看到对反文化的形成的描述吗？你能描述主流文化和反文化吗？接着看29节，在故事的这一点上，约翰描述耶稣在讲一种反文化修

辞。请看其后 5:46,当反文化修辞明确反对叙事中的主流文化时,描述一下反文化修辞的内容。在 34 节中,“他们把他赶出去”的动力是什么?记住在 22 节中“赶出”意味着什么。

30 至 33 节中的特定社会主题是奇术论的、皈依论的、灵知-操纵论的、[94]革命论的、改良论的、自省论的,还是乌托邦论的?在这段经文中,你能看到几种特定社会主题的融合吗?

6. 最后一幕出现在 9:35—41(可以进一步划分为第 6 幕和第 7 幕)。以一种戏剧性的对称方式,即对称于他在第一幕中的出现,耶稣进入了最后一幕。用什么头衔称呼耶稣?耶稣对那个瞎眼的人说了什么,使得他最后说:“主啊,我信?”

在这一幕中,特定社会主题的性质是什么?你把它们描述为奇术论的、皈依论的、灵知-操纵论的、[94]革命论的、改良论的、自省论的,还是乌托邦论的?你在这一幕中看到几种特定社会主题的融合吗?

在 39 和 41 节中,耶稣如何描述法利赛人?浏览《马太福音》23 章,作一个有趣的对比。最后一幕中的言说的文化性质是什么?你认为是否可以说,叙事者笔下的耶稣在使用一种强烈的反文化修辞,从而把法利赛人的言语从主流文化修辞的形式(他们在本章开头所说的)转变为一种阈限文化修辞,仅处于约翰的基督教反文化的边缘?换言之,法利赛人的言语不再是有力的和决定性的,从反文化的角度看,只是一种“气急败坏的指责”。

7. 约翰饶有兴趣地表明,“神迹”有两层涵义。《约翰福音》9 章的表面涵义是,耶稣能治愈一个人的身体,而它的潜在涵义或第二层涵义是什么?在第一幕中,那个人在身体上被治愈了,他又以哪些其他方式被治愈了,出现在哪一幕中?仅仅强调身体上的治愈只会产生一种奇术论的社会定位,而第二层面上的治愈会产生哪种社会定位呢?

回想一下《马可福音》8:22—26 的记叙,在那里耶稣两次才完成医治,这一奇怪的记叙现在是否有更多的涵义?

第四章 意识形态纹理： 分享评注与文本中的旨趣

[95]意识形态分析的首要主题是人,次要主题是文本,文本仅是人们写作和阅读的对象。由于作者和读者具有不同的社会的、文化的和个体的境遇和视角,因此,对文本所作的意识形态分析,只是在不同人们之间达成的共识,即相互对话,相互辩驳,而文本是谈话中的一员。

这意味着,对一个文本的意识形态纹理的分析处于内在纹理分析的对立面,因为内在纹理关注文本自身的语词、短语和句子,而意识形态纹理关注某一特定作者或读者的偏见、观点、爱好和陈识陋习。因此,进行意识形态的分析和解释首先要分析和解释我(句子的作者)和你(句子的读者);其次要关注其他人对我们所感兴趣的文本的解释;最后是使文本作为客人参与到我们的解释性对话中。

比起内在纹理分析,意识形态分析更像间性纹理分析,因为解释者一直在对两个“文本”进行交互分析:在间性纹理分析中,解释者要同时分析处于兴趣前沿的文本和其他多个文本;在意识形态分析中,解释者既要把自己当作作者和读者来分析,还要分析其他

多个作者和读者。

意识形态分析的典型特征是关注个体与群体之间的关系。作为意识形态的解释者并不适宜谈论“某个人的意识形态”，因为一个人特定的思想方式是心理学和个体美学的研究对象，而不是意识形态的研究对象。一个人的意识形态涉及到他有意识或无意识确立了与其他人相同的预想、性情和价值观。

作为关注人们共同具有的价值观和观点的结果，意识形态的分析者通常使用“系统”这个概念来进行分析。[96]由此，意识形态的定义就是“一个有关信仰、假想和价值的综合系统”，这个系统反映了“在历史特定时期的某个群体或阶层的需求和利益”（戴维斯，1975：14）。艾略特（John H. Elliott）解释说：“这个综合系统产生于各种需要，包括理解、向自己和别人解释、辩护以及控制自己在世界上的地位等。意识形态形成于群体所有的关于现实的特定看法——关于世界、社会与人以及人类生存的有限性与可能性的观点”（艾略特，1990：268）。

A. 个人境遇

意识形态分析和解释的起点是人，而且最好是你自己。只有深刻认识了自己的预想、性情和价值观的意识形态纹理，你才能分析其他人对某个文本进行解释的意识形态纹理，也才能分析你感兴趣的且别人解释过的文本的意识形态纹理。问题是，在你我的对话中，我不能分析你的预想、性情和价值观的意识形态纹理，而只能分析我自己的。因此，我就把自己当作分析对象。如果你能以类似方式分析自己，我们就可以进而分析身边的其他人，最后分析在这场解释性对话中作为特别客人的文本自身。

对于我们来说，首要任务是回到上一章的社会与文化纹理，用

“特定的社会主题”和“最终的文化范畴”中的分类法来分析自己。

第一,基于主导我们话语方式的各种特定的社会主题(参见第三章“特定的社会主题”一节),威尔逊(Bryan Wilson)分析了回应世界的各种方式,而我们属于哪一种呢?我在一个福音派家庭长大,每个周日上午和多数周日晚上都会去教堂,而皈依论是我年轻时的境遇。那时我认为,如果改变了每个人的心,世界就会变成成为救赎所有人的地方。在你年轻时,你的主要境遇是什么?其他的选择还有革命论、内省论、灵知-操纵论、奇术论、改良论和乌托邦论。

在成长过程中,我不断评判在我与其他人身上发生的决定性变化,而改良论的境遇更多地进入我的话语中心。现在我认为,一旦拥有社会上、经济上和政治上的权力,即使最有善意的人也会做出极其残忍的事。因此,与其关注一些特殊个体的内心,不如更多地关注社会中的各种交往、分配与评价结构。人们具有非常不同的[97]“心-智”,但都置身于各种社会、经济和政治结构中,后者培育、滋养、医治和陶冶着所有阶层、种族和社会地位的人们。这意味着,我的主要境遇已经由皈依论转向了改良论。那么现在,你的主要境遇是什么?是否已不同于你的父母或监护人主导你的生活的时候?

除了主要的改良论境遇和基本的皈依论境遇,我还非常倾向于灵智-操作论。这主要是因为,在我孩提时代,我的父亲就把他的世界观灌输给了我,由此我的价值观非常不同于美国主流文化中的世界观。有一种观点认为,在创造物的内在自然中有各种个人的、神性的力量在发挥作用,而这种观点深刻影响了我的世界观。对我而言,树木、动物、我们的身体、岩石或虫子所体现的复杂性使我惊奇于一切存在物(包括不活动的、没有生命的东西)的生命-自然(life-nature)。我知道,许多人拥有相似的世界观,然而,

也有许多人不这样。但我感觉到，神已经揭示了某种世界观，可以解释我自身的存在和世界的存在的内在自然以及世上的生与死的意义。这意味着，在我的境遇中，我也深入触及到灵知-操纵论的回应。对于生命及其意义，你有什么看法？你有第三种回应与对世界的其他回应相关联的情形吗？

第二，根据上一章所讨论的一系列“最终的文化范畴”，你我的文化境遇是什么？随着生活的改变，我的境遇也在改变。

我在内布拉斯加州(Nebraska)的农村长大，我家毗邻一个只有139人的村庄，一条半英里的土路从碎石路延伸过来，穿过田地，通到我家。直到上二年级，我家才用上电，但还没用上自来水和抽水马桶。上八年级时，我骑马上学。我开始意识到，在上高中之前，我都生活在一个反文化中，当其他学生收听广播时，我正赤手给奶牛挤奶或伺候农场中的其他牲畜。甚至在有了电之后，我们也没有电视，其他学生在了解美国的主流文化，而我却一无所知。然而，我是一个非常优秀的学生，对我来说，数学和拼写总是易如反掌。我读了许多关于马、狗和鲍勃西孪生兄弟(Bobbsey twins)的书，在上教堂时，听了许多圣经知识，但从未读过系统论著。与阅读相比，我更愿意修理机械、小汽车和拖拉机，只是在懒的时候，才会看书。在大部分时间里，我不得不做工，当我空闲时，就喜欢懒懒地看点书，但我也必须上我的钢琴课，它是我的另一种工作。[98]在星期日下午，我常常和弟弟出去捕猎，洗净了再让妈妈烹饪，我们喜欢野兔、松鼠、野鸽或野雉的特别美味。因此，在我的早年，我生活在农村的反文化环境中，其中做工、上学和去教堂是三项最重要的活动。你的成长文化的性质是什么？其他的选择有：主流文化、亚文化、反文化、对立文化和阈限文化。

在高中结束时，我们家搬到衣阿华州(Iowa)的一个有15000人口的城镇，它与另一个有6万人口的城镇是双子城。我们住在

位于第六街和主街交叉的一套小公寓里。对我而言,这种不寻常给我带来了新的生活。图书馆就在街对面,放学之后,我可以立刻去那里,不再需要挤奶或喂牲畜!我读了许多书,也尝试着读报,尽管还不能准确记住那些所谓的重要人物,也想象不出报纸上所谈的国家在哪里。不久,我从家里搬出,跟一个经营奶牛场的家庭住在一起。每天早晚,我都帮助挤奶,开拖拉机到田里干活。不久我就买了辆小汽车,上了大学。我在大学表现不错,暑假则回到奶牛场,每天早晚在农场干活,白天去城里干建筑活,我用挣的钱读完了大学。之后,我结了婚,去了俄亥俄州的一个大城市的神学院就读,开始广泛体验城市生活。神学院是我主要的文化圈子,其中的良好环境让我开始体验美国城市文化中的各种文化资源。

从神学院毕业后,我与太太并两个孩子搬到芝加哥的海德公园那边,去攻读圣经方向的博士学位。芝加哥的环境大大不同于阿布拉斯卡州的乡村反文化,我也开始严肃思考自己经历的多种文化生活。在许多方面,我的内心还倾向于乡村的、反文化的美国。然而,我积极参与到发达的都市文化中,感受其中多样的人口构成、社会网络、资源、价值观以及挑战。之后,我在伊利诺伊州的一个双子城住了16年,那里有10万人口和一所有35000人的大学。当我成为富布赖特教授时,我与太太到挪威的一个大城市住了1年。现在我们在乔治亚州的亚特兰大市这座不断发展繁荣的城市又生活了10多年。

我愈来愈认识到我生活中的多样文化的性质,在多种社会与文化境遇中的经历影响着我解释文本的方式。社会-修辞批评就体现了我所经历的社会和文化上的多样境遇。

[99]你的社会与文化境遇的性质是什么?你积极参与到某种文化中了吗?这种文化的性质是什么?在你的生活中,是否还保存着多样的社会与文化境遇?如果是的话,它们是什么,你如何把

它们融合到对文本的解释中？

•

迈尔斯(Ched Myers)在社会与文化层面上生动解释了《马可福音》15章(迈尔斯,1988:369—397),而我的社会与文化境遇使我对此非常感兴趣,尤其是其中的研究方法,因为不管在主流的《马可福音》研究看来是对是错,它都探索了深藏在我的身体与灵魂中的问题,而这些问题正是我的社会与文化境遇的凝结。

我对那些从乡村或小镇来到大城市的人们感兴趣,想知道这种境遇意味着什么。迈尔斯就从这一角度研究了《马可福音》15章,即彼拉多对耶稣真正是谁和他是干什么的并不感兴趣,只是听说“耶稣是一个王”,才来“质问”他(15:2)。他“不明白,一个人怎能以如此的决心直面由城市发出的死刑威胁”(迈尔斯,1988:379)。这是城市许多领导者的共同特征,他们只对那些影响他们在城市里的权力或他们跟其他城市的“权力网络”的事情感兴趣。随后,众人的表现拙劣地模仿了罗马竞技场里的角斗游戏:在角斗之后,众人会选择“一个受伤的角斗士,决定他是被杀死还是活下来”(R. L. 梅里特,1985:68; 迈尔斯,1988:381)。同样,这也是“城市”对待外来者的典型方式。有一次,我们把羊运到临时的牲畜围场,奥马哈(Omaha)的警察鄙夷地看着我们的卡车。当我们在一个小山坡的停车牌前稍停时,有个人车紧贴着我们的车尾,之后我父亲再次发动卡车,卡车向后退了大约1英尺,撞上了他的车。警察没有兴趣知道,一辆装满牲畜的卡车在启动时,牲畜会动来动去,卡车也会很自然地后退大约1英尺。城里的人从不考虑这些事情,他们把车开得紧贴着你的缓冲杆,哪怕你后退6英寸,他们都认为是你的错,城里的警察只依照城里的“他们的规则”行

事。然而,我告诉你,在内布拉斯加州的伊萨卡(Ithaca),没有人会让自己的车紧贴在一辆停在小山坡上的卡车后面,这些事情取决于你的社会与文化境遇。在迈尔斯的解释中,他没有掩盖这些问题,而是试图处理它们,这为我所欣赏。唯一的问题是,我现在也住在城市里,而且住了许多年。因此,即使我表现出乡村生活的某些方面,我可能也带有这种“城市观点”。如此看来,我是乡村生活和城市生活的某种混合体。也许只有那些多少经历了类似的社会与文化“汇水区”(catchment)的人们,才会对我用于解释文本的社会-修辞法感到特别亲切。

[100]此外,迈尔斯注意到,只有妇女“才理解领袖的真正召唤”,而这种召唤是耶稣所寻求的。那些跟从并“服侍”耶稣的妇女“成为了门徒关系叙事的‘生命线’”(迈尔斯,1988:396)。这也是我在婚姻生活中体验到的,如果有人像我一样幸运地娶了一位关心丈夫个人幸福的妻子,他自然会以积极的态度看待新约文本中的妇女行为与领袖地位。因此,我的社会与文化经历使我对迈尔斯对《马可福音》15章的评注有着深度共鸣。我的一些同事可能认为,我应该把这些观察摒弃在“学术性”解释之外。然而,我们有必要认识到这些观察,否则在对文本的分析和解释中,我们的“心灵”与“身体”就两相分裂,而这种分裂实际上将使得我们的分析更加不严谨、不准确和不科学。只有当我们能“像别人看待自己一样看待自己”,我们就能像某些人“自然地”看待《马可福音》15章那样来看待它。

B. 与群体的关系

马利纳为新约解释者引介了一种分类法,用来分析不同的群体,而布瓦塞万(Jeremy Boissevain)发展了这套分类法。只需略

加改进这套分类法,再加上威尔逊(Bryan Wilson)和文化社会学家的分类法,我们就可以更好地探究一个人的意识形态了。改进过的布瓦塞万分类法如下:

1. 私党

私党是一个联盟(不同党派为了一个有限目的而结成的暂时同盟[布瓦塞万,1974:171]),成员通常基于交情或共同利益而相互联络,彼此交往,分享明显的同一身份感(布瓦塞万,1974:174)。私党成员一般分为三种:一直参与其中的核心成员,有时集体与核心成员会面的主要成员;以及处于群体边缘且不经常参与的次要成员(布瓦塞万,1974:179)。

2. 帮派

帮派是一个以首领为核心的联盟(不同党派为了一个有限目的而结成的暂时联盟[布瓦塞万,1974:171]),成员通常基于交情或共同利益而相互联络,彼此交往,分享明显的同一身份感。简言之,帮派是一个有独一首领的大的私党(布瓦塞万,1974:181)。

3. 行动小组[101]

行动小组是一群人组成的联盟(不同党派为了一个有限目的而结成的暂时联盟[布瓦塞万,1974:171]),彼此合作以达到一个特定目标。在为达到某个目标而彼此合作时,就会出现领导层。

4. 派系

派系也是一个联盟(不同党派为了一个有限目的而结成的暂时同盟[布瓦塞万,1974:171]),其成员或追随者是依据来源结构的多样性而亲自招募的,以利于自己派系与其他先前控制着荣誉

或资源的派系相斗争。派系的核心是成员招募人,他通常被看作领导者(布瓦塞万,1974:192)。

竞争是派系生存的基础,它支持某个人去参与竞争,以获取荣誉或资源。通常,这种冲突是政治性的,而奖品可能包括把握到“真理”(某种形式的权力),因此也是意识形态上的,就像在宗教群体或教会中那样。派系与其他联盟竞争同一个奖品,而这些冲突单位往往形成于一个更大的、相对封闭的社会实体中,比如一个村子、一个协会甚或一个以前结成的联盟。派系保持团结的时间愈长,它就会获得愈多的共同特征(布瓦塞万,1974:194—195)。

5. 社团

社团是一个长久存在的实体:根据共同认可的原则来招募成员,彼此拥有共同利益和界定成员间的权利与责任并如何分配利益的准则(*norms*)。如果非常宽泛地来定义财产的话,我们可以把共同利益称为财产利益(布瓦塞万,1974:171,引自梅尔,1965:13)。

6. 历史传统

历史传统是在我们解释圣经及世界时所表现出来的一种特殊联盟,包括天主教传统、新教传统或新教内的某个特定传统(比如路德宗或改革宗)。

7. 世界性的复合历史传统

“世界性的复合历史传统”是指一种方法,即不仅有意识地把新约解释与[102]犹太教(从中萌生了基督教)相联系,还与印度教、佛教、伊斯兰教或美洲土著宗教等各种传统相联系。

在北美地区,与圣经解释相关的最为显著的社团是在1880年

建立的圣经文学学会(Society of Biblical Literature)。在1988年,该学会的一位代表性会员写了一部圣经评注,题为《哈珀圣经评注》(*Harper's Bible Commentary*)。编辑委员会推选多纳休(John R. Donahue, S. J.)写一部《马可福音》的评注,突出展示了该社团的圣经学者的观点。在其中,我们注意到一种“可靠性学术争论”的平衡策略,作者对各家观点做出了自己的评判,但不包括权威性学术讨论所没有认可的很多观点。

多纳休叙述了早期教会传统,其中把第二福音书的作者确定为称呼马可的约翰(John Mark),即彼得的一个同伴,随后认为,这存在着“某些争议:护教的愿望试图把非使徒的福音书与使徒彼得联系起来;在罗马帝国时,‘马可’这个名字很常见;当时倾向于把作品归给先代的重要人物”。教父作家们认为,这部福音书最后成书于罗马;而新近有学者认为,它成书于加利利或叙利亚南部;而多纳休倾向于认为,它成书于“公元70年稍后的罗马的一个犹太-基督教社区”,其中住着“社会经济地位较低的”人们(多纳休,1988:983—984)。多纳休担心的是,不要从他的解释中推出反犹太主义。犹太掌权者可能审问过耶稣,但只是罗马人才正式审判了他,法利赛人则没有参与《马可福音》中的耶稣受难,“所有犹太人首领也没有参与,耶稣时代的犹太大众就更没有参与,他们都没有抛弃耶稣,也不对他的死负责”(多纳休,1988:1006)。耶稣最后是被他的门徒所抛弃的,在他死时,只有外邦人和一些妇女在场——“在宗教领袖的眼中,他们都是局外人,但构成了耶稣复活后所召集的新的信仰群体的核心”(多纳休,1988:1008)。这部精心写作的注经书并没有提出任何新的、“创建性的”观点,相反,作为圣经文学学会这一社团的“官方”代表作品,这部注经书精心平衡了各种不同的观察和评判,以表达当前“已被接受的”学术观点。在这一背景下,作者再给出自己的最佳判定。

在1992年,一个著名的妇女行动小组出版了一卷本的圣经评注,名为《妇女圣经评注》(*The Women's Bible Commentary*)。女编委们推选玛丽·托尔伯特(Mary Ann Tolbert)来实施行动小组在《马可福音》评注上的目标。与主导着圣经文学学会的那本注经书的意识形态相比,《妇女圣经评注》的意识形态却鼓励[103]托尔伯特尝试可能的创新,而不是仅仅平衡当前“可靠的”学术争论。由此,托尔伯特提出,“《马可福音》的作者并非不可能是一位女性”,因为其中对彼得的描述是负面的,而“在该福音书写作之时,妇女们的读写能力已有了些许提高。”她强调该书的成书地点不得而知,在提到教会传统中讨论过的两个地方(罗马和埃及)之后,立即转向生活在“在地中海盆地周围的广大的、多民族的城市地区的”人们,认为他们是《马可福音》的天然读者(托尔伯特,1992:264)。在这些地区,妇女有着各样的社会地位——包括罗马贵族、女奴隶、妓女、母亲、女儿等。除了希罗底和她的女儿(6:17—28),可能还有耶稣的母亲(3:31—34),《马可福音》都积极地描绘所有的女性人物,由此托尔伯特指出,“这一文本基础使许多女权主义学者认为,《马可福音》所反映的基督教群体一定包括有号召力的女性领袖或角色模范”。

在对受难叙事的评注中,托尔伯特首先分析了大祭司的女仆,因为借助问答,她营造了彼得多次否认耶稣的语境(14:66—72)。虽没被称为奴隶,但这个女孩的地位很低,“因为那些处于可敬地位的妇女或女孩是不允许进到”院子里旁观的,也不允许在公共场合跟彼得讲话,或像她那样吸引公众的注意力。在这一语境中,耶稣向大祭司讲了他的真实身份,而此时彼得却对自己的身份撒谎。因此,“以马可特有的方式,无名的、地位低下的和处于社会边缘的角色代表了真理,而地位较高的、有权势的角色却摒弃真理或说谎”(托尔伯特,1992:273)。其次,托尔伯特注意到在十字架和坟

墓旁边的妇女(15:40—16:8),她们先前没有出现在故事中,而在十二门徒逃跑、背叛和否认耶稣时,却突然高姿态地出现在场景中。由于她们的出现,“读者们可能有理由希望,耶稣最终会得到这些追随者的忠心服侍”(托尔伯特,1992:273)。然而,叙事把这三位妇女描述成“具有一些社会地位的传统妇女”,并提到她们的名字。当这些妇女听到耶稣已经复活时,就像十二门徒一样,从坟墓那里逃跑了,因害怕什么也不告诉别人。由此,这些妇女没能“大胆而勇敢地完成自己的神圣使命”。要么拘于传统,要么限于自己的“地位、权势或风俗习惯”,她们没有成为忠实的门徒。《马可福音》“要求追随者跳出宗教上或社会上的束缚,依靠信仰来行动”,然而即便这些妇女也没有做到,于是就要求读者来完成这一任务。“在结尾,而且确实借助结尾,《马可福音》的读者被要求成为忠实的门徒,把福音传遍世界,去完成[104]由于屈于社会传统或自身对地位、财富、名誉、权势的欲望而没有完成的事业”(托尔伯特,1992:274)。

的确,这部注经书引人注目的方面是,在当前的学术界中,它依照“行动小组”的意识形态方针对文本进行了敏锐的解读。而除了它的其他写作目的,读者还可以看到关于《马可福音》的内在纹理与间性纹理的一些重要的共同见解。因此,不同的意识形态并不会妨碍评注者细致而系统地解读某一文本。然而,行动小组的意识形态可以更为开放地标识出我们尚不确知的领域,关注通常不为注经书所注意的某些方面,并探索被较大社团的意识形态认为过于冒险或投机的多种可能性。

而迈尔斯的评注代表了第三种,其前言和鸣谢表明了一种为世界各地的私党、帮派、行动小组以及派系所共享的意识形态,致力于“对经文的解放性解读”。他的评注“处于深深孤立的专业性圣经研究与‘非专业’圣经研究之间”(迈尔斯,1988:xxv)。由于无

需遵循社团或特定行动小组的意识形态,迈尔斯就把《马可福音》的写作时间定于公元68年6月至70年4月之间,其中反映了一个早期基督徒群体的意识形态,他们不愿与任何争夺耶路撒冷神殿的领导权的群体结盟,并认为,耶稣就表现了这种非暴力的抵抗。耶稣——一个来自农村的弥赛亚——首先在加利利的犹太会堂发起一场直接行动(direct-action)的运动,最后蔓延到了耶路撒冷。对于十字架和坟墓那里的妇女,迈尔斯的解读类似于托伯特(或相反,因为迈尔斯的解读更早)。除了这些妇女,他还关注故事中的各种社会与政治问题。他注意到,只有在对巴拉巴的描述中,马可的话语才使用“明确的革命语言”,即把巴拉巴描述为“一位杀过人的叛乱分子”,就使得众人在耶稣和巴拉巴之间所作的“选择被戏剧化了”(迈尔斯,1988:380)。当从乡下来的古利奈人西门“被强迫背着耶稣的十字架”时,叙事话语再次使读者注意到“在城市/乡村和中心/边缘之间存在的空间(地理政治)的张力”(迈尔斯,1988:385)。迈尔斯注意到,马可的话语区分了“‘革命的’巴拉巴”和与耶稣同钉十字架的“社会强盗”,并认为“马可在这里做了一个非常重要的意识形态声明”。依据他的看法,《马可福音》13章“把耶稣与叛乱活动的手段和目的区分开来,但作为针对罗马和[105]社会——经济现状的一个共同反对者,他分享了他们的命运。由此,耶稣被视为一个社会强盗,与杀人犯作了交换;在巴勒斯坦的所有派系中,马可却把耶稣放与这些人一起”(迈尔斯,1988:387)。遵循这一解释方式,迈尔斯把十字架下的百夫长当作罗马压迫者的一员,而不把他看作一个承认耶稣神性的改信基督徒,并认为,百夫长宣称耶稣是“上帝的儿子”只是呼应了先前污鬼和政治对头所做的(3:11;5:7;6:3;14:71)。“换言之,这一头衔根本不代表某种‘信仰声明’,而更多是一种试图通过‘命名’来战胜耶稣的恶意回应……罗马战胜了那个拿撒勒人,他又被宣布他‘死

了’的行刑者所‘命名’(15:44f)”(迈尔斯,1988:394)。百夫长并不像祭司长和文士那样用“以色列的王基督”(15:32)的头衔来嘲弄耶稣,也未用嘲弄的、讽刺的口吻说话。相反,与污鬼、祭司长和彼拉多一样,百夫长‘知道耶稣是谁’,并一同出来消灭他,而那些跟从他的人往往不知道他是谁,但依然去相信他”(迈尔斯,1988:394)。因为妇女们没有告诉别人耶稣死而复活的消息,“在行刑之后,唯一可靠的‘见证’就是那位‘少年人’,他告诉妇女们,耶稣已经复活了,门徒将要见到他”(迈尔斯,1988:394)。

由此,迈尔斯的评注在意识形态上的目的是,借助在“五角大楼 1976 年感恩节的那个寒冷的早晨”(迈尔斯,1988:xxxii)与其他三个人站在一起的那个人的眼睛,创造解读马可话语的自由。其次,与多纳休和托尔伯特的评注一样,迈尔斯也观察到许多内在纹理与间性纹理,但他所论述的意识形态纹理包含着更为社会性和政治性的实质。与多纳休的评注相比,托尔伯特着力研究了妇女群体在福音书中的出现,但仍然包含着社会上和政治上的局限。相反,迈尔斯所采纳的意识形态就使他观察到叙事话语中的所有可能的社会和政治问题,并在马可话语的语境中探索了这些问题的种种可能意义。

C. 知识话语的模式

在 1975 年,盖杰(John Gager)提出了在解释早期基督教文本中存在的意识形态问题。他认为,一旦涉及到相互竞争的意识形态或同一意识形态中相互竞争的观点时,解释中的矛盾就会达到白热化,并给出了早期基督教历史中的三个关键时期:

- a. 与犹太教相斗争,宣称代表真正的以色列[106];

- b. 与异教相斗争,宣称拥有真正的智慧;
- c. 在基督教群体内部相互斗争,宣称代表着对耶稣和众使徒的真正信仰。(盖杰,1975:82)

此外还提出,斗争的激烈程度取决于两种因素:

- a. 个体对某一群体的认同程度,使任何针对该群体的威胁变成针对每一个体的威胁;
- b. 知识分子在把个人动机转变为永恒真理中所起的作用。(盖杰,1975:82)

在其中,盖杰交替使用术语“意识形态”和片语“象征性宇宙”(盖杰,1975:83)。对于制度而言,意识形态整合了“不同的意义领域”,并包含“在某种象征完整性中表现出来的制度化秩序”;而对于个体而言,它使“一切各得其所”(盖杰,1975:82;参见伯杰与勒克姆,1967:95,98)。

•

在评注过程中,解释者可以选择一种神学的、历史学的、社会学的、人类学的、心理学的或文学的话语模式,这都是有意义的,因为每一种知识话语的模式都是一种特殊形式的社会生产。交互作用或交流的每一种知识话语模式都关涉到现代/后现代世界中的某个意识形态领域(伊格尔顿,1991)。

1. 历史-批判的话语

首先,让我们看一个叙事分析的例子,它在意识形态上与历史-批判的解释方式相一致。在这里,话语采用一种严格的历史编

纂学的模式，来阐发自己的神学见解。可以说，这种话语目前控制了绝大部分的新约评注：

当做假证的人指控他(耶稣)说要毁掉神殿并许诺另造一座时，他们的见证显然是假的。耶稣从来没有说他要毁掉神殿，但依照他对无花果树的诅咒和他的最后话语，他的确宣告了它的毁灭。在迫害者们不能理解的层面上，有关神殿的指控并不虚假。借着他的死，耶稣废弃了旧的神殿和宗教崇拜，取而代之的是，他建立了一个新的信仰群体，包括犹太人和外邦人，不再是由人手所造的神殿。(马特拉，1986:72)

[107]马特拉(Matera)说，他的叙述并不试图成为一种历史研究：“也就是说，并不试图重构实际上发生过的历史事件”(马特拉，1986:5)，而只是“用特定的福音书作者的神学来研究每一个受难叙事”(马特拉，1986:6)。然而，由于马特拉的话语是一种可靠而严肃的“叙事”神学，其评注的意识形态纹理就使人确信，读者可以基本准确地了解第1世纪基督教的历史。唯有某种过激的或极端的神学才会抹杀历史的可靠性，换言之，其中的话语使人确信，读者并不会比文本自身更好地了解这一历史，因为这些文本只是被某些著名的早期基督徒选定来再现关于他们是谁的故事的。如上所述，历史-批判的话语模式代表了在当今圣经研究领域内占主导地位的文化修辞，但也存在着其他的话语模式，结成不同的意识形态联盟。

2. 社会-科学批判

在20世纪最后25年，从社会-科学批判中产生出一种话语模

式。马利纳和罗尔博就用这种话语模式评注了《马可福音》15章：

在所有福音书中，(耶稣的反对者摧毁他在人们眼中的地位)都是通过人类学家所谓的“地位降级仪式”，即一种公开的改变角色、重贴标签、羞辱，并由此将之划归为社会叛逆者的过程……许多人试图把《马可福音》15:1—20当作一个“合法的”审判，尽管(经常引用米示拿[Mishnah]有关处理刑事案件的条款，即使这里根本不是要“证明”某种罪行)马可和其他福音书作者都把这些事件描绘为一个公共的羞辱仪式，以摧毁在公众眼中迄今一直赋予耶稣的可信性地位。(马利纳与罗尔博，1992:272—273)

这种话语与人类学家如出一辙，都关注着“关键的价值观念”，比如荣誉和羞耻，也关注其他在地中海世界中常见的观念，比如保护人-受保护人和血亲关系、有限利益、好客和洁净(马利纳，1993；艾略特，1993；内雷，1991)。这种话语最直接见于社会与文化人类学家，特别致力于克服种族中心论和时代讹误的弊病。这一派解释者的倡导者来自天主教圣经协会(Catholic Biblical Association)，他们已经在圣经文学学会中建立起这种评注模式，并在国内外不乏响应者。这一话语的意识形态纹理把人定位在社会科学家那里，而不是在文学批评家或神学家那里。

3. 宗教历史的话语[108]

在20世纪中，伊利亚德(Mircea Eliade)的研究创造了一种宗教历史的话语，与神学-历史的和社会-科学的话语模式平分秋色。像社会-科学批评一样，这种话语模式也利用历史-人类学的各种资源，但是用于和世界各地不同群体的宗教仪式、神话、节日和实

践进行比较。作为一位宗教历史学家，史密斯（Jonathan Z. Smith）与新约学者一样研究早期基督教的文本。我们简略考察一下他的评注中的意识形态纹理：

“福音书”是对上帝的儿子的叙事，他像迷一样出现，在人们中间引起误解。对于“福音书”这个名称，我想用它来称马可和约翰的个人经历（*Vitae*），也用来称斐罗帕特（关于太亚那的亚波罗纽）和杨布里科斯（关于毕达哥拉斯）的著作……我并不是在描述一个从神话（比如“神迹集”）到宣讲福音或一种存在主义的“去神话”过程。作为一位宗教历史学家，我想坚持，我所试图描述的是与对神话的恰当理解完全相符的……我想提议，并不存在“原始”神话这样的范畴，而只存在运用，且这一运用起源于作为一种自我意识的范畴错误的的神话……在很大程度上，近来对占卜的人类学研究影响了我对运用的性质的理解……作为叙事的神话……类似于占卜者使用的有限数目的东西。作为运用的神话再现了占卜者、求卜者与“处境”之间复杂的交互作用。在神话的某个要素与人所遭遇的这一部分或那一部分的世界之间，存在着“符合”与“符合”的不协调，而二者之中都包含着某种愉悦和游戏。（史密斯，1978：204—206）

从史密斯的观点看，马特拉的神学-历史评注犯了任何注经者在解释《马可福音》时都不应该犯的知识性错误，即它没有认识到，马可的话语是一个作为叙事的神话。在另一方面，马利纳和罗尔博的社会-科学评注把《马可福音》当作一个社会与文化的文本来解释，基本上忽略了它作为宗教文本的性质。对史密斯来说，马可话语的内在性质是，把对拥有最后发言权的上帝的信仰与一个从

事极端活动而在耶路撒冷被杀害的人的生平缠绕在一起,而在第1世纪,耶路撒冷是犹太人的仪式、政治与经济的主要中心。史密斯所设想的是,弄清楚“这两个故事”(神话和“生平”)采用何种模式交互作用,从而创造出了一个不协调的故事,即被称为“福音书”的文本。对史密斯来说,问题不是故事与话语之间的关系,就像文学批评家[109]时常提及的;主要问题是如何把神话应用于一个特定人物的“生平”(个人经历)中。

4. 新历史的话语

在一种后现代的“新历史”评注的话语模式中,麦克(Burton Mack)确立了用于研究新约文本的宗教历史方法(参见维塞尔,1989;托马斯,1991),他利用宗教历史学家(如史密斯)和后现代批评家(如德里达和福柯)的观点,创造了一种关于第1世纪基督教的新历史编纂学。对他来说,马可对耶稣之死的记叙是创造早期基督教历史编纂学的一个“时刻”。借助各种复杂的和意义丰富的方式,早期基督徒把神话与耶稣的“各个生平”相互关联,从而创造了他们的“历史”。

(在《马可福音》中)耶稣之死是神殿时代结束的标志,殿里的幔子被撕裂预示了神殿将在公元70年被毁。除了促使读者把这两个事件联系起来,这些暗示没有别的意义。启示论的心理会使人把神殿被毁看作上帝对某事的审判,而马可有很多理由认为,这与耶稣被钉十字架有关。但他没有直接表明这一点,这是因为如果将之看作耶稣被钉十字架或神殿被毁的唯一原因,就会妨碍他对这些事件进行多动机的解释,也会抹杀为了完成这一虚构而必需的冲突的交互动力学。(麦克,1988:297)

有些学者受到批判人类学的影响,作出了宗教历史的评注,而麦克的话语在意识形态上就是其中一员。比起作出神学的或社会-科学的评注的意识形态,使用这一意识形态就具有非常不同的社会与文化境遇,因为把基督教看作众多宗教中的一种,显然不同于把它作为一种用自己的话语恰当地表达了我们的世界观的宗教。此外,它不是用社会科学来分析一个社会与文化文本,而是一个宗教文本。史密斯与麦克所选择的话语既不同于充满神学术语的基督教话语,也不同于并不以宗教现象来阐明基督教话语的本质的社会-科学话语,而是同时使用了关注宗教现象的社会-科学话语和关注宗教文本的文学话语来分析《马可福音》。当然,只有一群特定的解释者用这种话语来进行评注。

5. 后现代的解构话语[110]

目前还存在着另一种后现代的话语形式。像后现代文学批评家那样,摩尔(Stephen More)积极使用后现代话语,对宗教历史进行“解构”,而不是建构。举例如下:

托尔伯特确实是正确的,((《马可福音》15:40—41 所描述的妇女类似于十二门徒,但比他们表现得更好)。那么在马可的福音中,这种表现受到奖励了吗?《马可福音》实际上不是一个机会均等的招聘声明。耶稣最后对 11 个门徒传达的信息,由一个神秘的年轻人(邮递员)记录下来,带到坟墓或一个一切都应该有条有理的办公室,但这些信息很可能被装进邮袋,不知所往,也可能成为罢工或信息分类失误的下一个牺牲品。这在于谁呢?马可的女邮递员吗?马可利用自己的作者身份(权-威)把这些妇女放在一个受连累的位置上,因为历史(他的-故事)记叙说,在最需要的时刻,她们却突然撒手不干

了。(摩耳,1992:45)

由此看来,摩尔是在人们寄收明信片的现代文化中构造一种语境,《马可福音》也就不只是一个宗教文本,像其他古代宗教文本那样。在意识形态纹理上,摩尔的话语与世界各地的大学学者相同,都把出版后结构的、解构的评注当作生产一件社会产品,很少研究古代的宗教现象,却大费苦心研究出现在现代和后现代媒体中的现象。这里的问题是,在我们今天生活的世界,作为书写文本的《马可福音》不断出现在大众媒体中。《马可福音》属于哪种交流和行动的媒体呢?选择这种话语模式来评注《马可福音》,就使解释者接近另一些社会与经济生产圈,它们明显不同于马特拉使用的神学模式、马利纳和罗尔博使用的社会-科学模式或史密斯使用的宗教历史模式。由于麦克的评注与后现代话语相近,他的评注就向某些相同的话语(如摩尔的)的社会与经济生产圈敞开了大门。

D. 意识形态的领域

如上所述,意识形态涉及到人与其他人的关系,但不仅如此,它还涉及人们的话语。“意识形态”这个词“表现为能够影响我们的言说方式并深藏于叙事文本之中的某些观点”(伊格尔顿,1991:223)。因而,对意识形态的讨论必须转向文本,因为文本包含着人的语言——一张印刷品上的“符号”,记叙各种[111]“无条理的”和“有条理的”行为(伊格尔顿,1991:219)。文本会记叙一些无条理的行為,比如“从某人的左朵上取下一块卵石”(伊格尔顿,1991:219),但也记叙了一些有条理的行为,比如一个划船的奴隶被要求“不间断地奋力划行15小时,以把一首软绵绵的赞歌准时献给皇

帝”(伊格尔顿,1991:206)。由此,我们有许多方法来分析文本的意识形态纹理,略举三种:分析文本的潜在作者的社会与文化境遇,分析文本话语中的权力的意识形态,分析文本和文本解释中的知识话语模式的意识形态。

1. 潜在作者的社会与文化境遇的意识形态

研究一个文本的意识形态纹理,可以首先分析该文本的潜在作者在文本语言中传达出的一系列社会与文化信息,因为这些信息表明了潜在作者的社会与文化境遇(罗宾斯,1991a:305—332)。卡尼(T. F. Carney)(1975)曾提出9层分类法,这可以作为我们的分析框架(参见内雷,1993:32—41,128—141)。

a. 先前的事件。在《马可福音》15章中,有些叙事依赖着先前的事件:在过去某时,耶路撒冷变成了一个权力中心,祭司长、长老和文士都有各自的官方角色;通过某一程序,地方议会被任命或被选举来作出官方决定,以干预人们的行为;罗马的官员决定在耶路撒冷任命一名行政长官,以监管人们的行为,确保城里的和平与秩序,且已任命彼拉多担任此职;在过去某时,一个营的罗马军队被派驻耶路撒冷,并服从彼拉多的管辖(15:16);就在本章叙述的事件之前,一个犹太群体发动骚乱,有人被关进监狱(15:7)。

与这些官方的、公共的事件相对照,一群妇女自从加利利就跟随了耶稣,并服侍他。最近,耶稣在逾越节之前上到耶路撒冷,她们也跟随着他。此外,在过去某时,有人在可以安葬人的磐石中凿出了一个坟墓(15:46)。

b. 自然环境和资源。罗马兵丁在队列中有一件紫袍,附近有荆棘可以编作冠冕(15:17),还有一根苇子(15:19)和制作十字架的木材(15:21)。此外,他们有酒和没药(15:23),而路过的人可以得到海绵、芦苇和酸酒(15:36)。亚利马太的约瑟能买到细麻布,

用来裹耶稣的尸首。妇女们可以在城里买到用来膏抹尸首的香料(16:1)。

c. 人口结构。本章涉及的城市人口[112]包括:祭司长、长老、文士、一位罗马地方行政长官、百夫长、兵丁、一个从乡下来的古奈人以及妇女,其余是一群无名的大众。话语中没有提到小孩,也没有区分白天工作的工人、工匠等。由此,话语设想了一大群拥有权力的人和一群无名的大众。

d. 技术。人们有技术建造殿宇(15:16),制作紫袍(15:20)、十字架(15:21)、酒(15:23)和酸酒(15:36)、神殿里的长幔(15:38)和细麻布(14:46),并能从磐石中凿出坟墓(15:46),以及制作货币(15:46;16:1)。

e. 社交和名人。犹太神殿的掌权者、大众与公会成员都可以去见罗马地方行政长官彼拉多(15:1,8,43)。彼拉多可以与一个加利利的犹太人,与耶路撒冷的大众,与耶路撒冷议会的议士,当然还可以与百夫长交谈(15:2,8—14,43—45)。

f. 文化。话语包含着大量犹太文化和罗马文化,还提及乡村文化(15:21)。

g. 外部事务。大体可以看到,罗马政府十分重视耶路撒冷,并委派了一名行政长官和一个营的兵丁进驻此城。

h. 信仰系统和意识形态。话语涉及如下概念:犹太人的王(15:2,9,12,18,26)、以色列的王基督(15:32)、上帝(15:34)、以利亚(15:35)和上帝的儿子(15:39)。还包括如下文化传统:逾越节(15:6)、对王表达敬意(15:19)、把强盗和作乱者钉十字架(15:26—27)、安息日(15:42)、用香料膏抹尸首(16:1)、用细麻布包裹尸首并葬在从磐石中凿出的坟墓里(15:46)以及复活(16:6)。

i. 政治-军事-法律系统。话语中存在一个主导性的政治-军

事-法律系统。

这一切意味着，本章的潜在作者把耶路撒冷设想为一个由神殿统治集团和罗马地方官员与军事人员控制的城市中心。迈尔斯认为，潜在作者展现了来自旷野和乡村边缘对城市及其领导者的攻击，整个叙事过程开始于旷野里的启示，接着呈现了对城市的地理政治空间的轮番攻击。

在公元 66—70 年的犹太-罗马战争的背景下，《马可福音》展现了耶稣的追随者所发动的一场犹太人运动的紧张程度，而这场运动又深陷于争夺耶路撒冷神殿及其领导权的激烈内讧中。作为犹太人的话语，《马可福音》代表了一个宣扬弥赛亚的群体，[113]他们拒绝参加任何旨在“恢复”传统领导权或为之建立新的基础的军事派系。

2. 文本话语中权力的意识形态

福柯为分析文本中的权力关系所制定的方法指引(卡斯泰利, 1991:50,122)出现在研究其思想的一本重要论著的后记中(德赖弗斯与拉比诺, 1983:208—226), 卡斯泰利(Elizabeth Castelli)就概括出如下原则:

- a. 界定处于主导地位的人群能够影响处于从属地位的人群的区分系统。
- b. 阐明那些影响其他人的行为的人群所持有的目标类型。
- c. 识别建构这些关系所采取的手段。
- d. 识别使权力制度化的形式。

e. 分析权力关系的合理化程度。

在《马可福音》15章中,主导性的话语模式区分出了发号施令者和执行者。彼拉多命令兵丁把耶稣钉十字架,他们就执行了;兵丁命令古利奈人西门背负耶稣的十字架,他就背着了;坟墓里的少年人命令妇女们告诉彼得和其他门徒,坟墓空了,耶稣已经复活了。也许,另一种话语模式应被称为“请求”,但请求的社会动力取决于请求者。神殿掌权者请求彼拉多处置耶稣;众人请求彼拉多钉耶稣十字架,并释放巴拉巴;彼拉多请求耶稣告诉他,自己是否是犹太人的王,又请求站在耶稣被钉死的十字架下的百夫长告诉他有关的事;约瑟请求取下并安葬耶稣的尸首。

在本章中,祭司长、文士、长老、彼拉多、百夫长和兵丁的目标都是获取或维护自己支配其他人的权力;妇女们的目标是维护与她们早已跟随并服侍的那个人的“体面的”关系;亚利马太的约瑟的目标要么是表达对拿撒勒人耶稣的尊重,要么是不想辱没安息日,因为其间不允许有人还被悬挂在十字架上。

彰显这些关系的主要手段就是行动、发号施令和请求。祭司长、文士和长老命令逮捕耶稣,在举行了一场审问后,他们把耶稣交给彼拉多;在与前来要求节日里释放一名囚犯的众人交涉之后,彼拉多将耶稣鞭打了,命令人把他钉十字架;在用行动和言语戏弄了耶稣之后,兵丁把他钉上十字架;亚利马太的约瑟到彼拉多那里请求耶稣的尸首[114],在派人找来百夫长并确实耶稣已经死了之后,彼拉多允许约瑟安葬耶稣的尸首;约瑟从十字架上取下尸首,用细麻布包裹好,安放在一座坟墓里;妇女们买来香料,在安息日之后来到坟墓,准备膏抹耶稣的身体;坟墓里的少年人说,耶稣已经复活了,并命令妇女们把自己的所见所闻去告诉彼得和其他门徒。

制度化和权力的形式包括：神殿、犹太人的法庭、罗马的军事组织和耶路撒冷城里的行政官邸。由此，马可的话语呈现了耶路撒冷城里两种主导性的制度形式。

在《马可福音》15章中，行为的合理化是非常复杂并相互矛盾的。在耶稣回答大祭司他是否是当称颂者的儿子基督时，神殿掌权者都怒气相向。叙事者明确表示，彼拉多觉察到祭司长是出于嫉妒才把耶稣转交给他(15:10)，这一动机在祭司长和文士嘲弄他救了别人却不能救自己时显露无遗(15:31)。在耶稣的罪状上写着：“犹太人的王”(15:26)。耶稣用经文(9:12;14:21)和“上帝的旨意”(8:31;14:36)表明了他将要死。在死之前，他大声喊叫上帝离弃了他。难道上帝必须在耶稣死时离弃他，才能使他从死里复活吗？

由此可见，《马可福音》15章中的权力的意识形态是高度复杂的，而毫不奇怪的是，持有不同意识形态的评注者都会拥挤在这个餐桌前狼吞虎咽。史密斯就认为：

无论是用“你是这个、你不是这个、你是那个”或“这是我、这不是我、这是某某说的”之类咒语来显示，还是用传记传统中同样典型的谜语、难题、笑话和寓言，这些修辞手段都依赖某一包含多重意义的表述，而这一表述却被爱慕者和诋毁者解释为某种单一的意义，由此又引起了各种误解。叙事的功能是，在理解和误解的不同层面上来回跳跃，先使读者认为他和作者都理解了文本，接着摧毁其中的信心基础。那个在特性上被称为上帝的儿子的人引起了我们的关注，而当他看上去好像在扮演这一角色时，我们就愈发地关注。这就是他的自由和超越的标志，也是在古代晚期值得信仰的宗教人物的必要条件(史密斯,1978:194)。

在你评注圣经文本时，你会选择哪种模式的知识话语？所选择的模式会赋予你的话语一种独特的意识形态纹理，并使你与某些学术圈子结为同盟，而远离其他圈子。特别的是，[115]在你选择的模式（或选择你的模式）和你的生活之间所产生的张力会使生活变得饶有趣味，也可能使圣经解释变成一种你在年岁流逝中感到愈加疏远的工作方式。我的希望是，这一意识形态纹理非常适合于你，使你觉得不能再用其他方式与世界各地的同事和朋友进行交流了。如果圣经解释是严肃的，那它就是有趣的；如果没有趣味，那它就不值得解释了。

研究向导： 意识形态纹理——埃塞俄比亚太监

本研究向导涉及到如何解释《使徒行传》8:26—40 中的意识形态纹理。这段经文讲的是，一个埃塞俄比亚太监去耶路撒冷礼拜，在返回路上遇见了腓利，并与他交谈。作为唯一一位在 1980 年代获得美国新约研究博士学位的非裔美国人，克拉丽斯·马丁 (Clarice J. Martin) 在 1989 年发表了自己的解释，其中阐明了这个早期基督教皈依者的埃塞俄比亚身份问题，而传统研究通常回避了这一问题。

本研究向导直接依据《使徒行传》展开讨论，并吸收马丁的一些看法。

•

1. 从头至尾阅读《使徒行传》8:26—40，描述腓利在故事中的活动。为什么腓利会在这条路上？为什么腓利走向埃塞俄比亚人的马车并跟他讲话？在与这个埃塞俄比亚人讨论之后，腓利做了

什么？这些使你对故事的性质有哪些认识？

2. 阅读《使徒行传》8:27, 列举叙事所描述的这个埃塞俄比亚人的所有特征。马丁认为, 许多解释者把这位旅行者称为“管家”, 但最为恰当的定义是“王或女王的总管”(马丁, 1989:105)。

3. 马丁表明, 解释者们充分研究了文本中的各种“神学”维度, 第一个维度是路加强调圣灵在布道和传福音中的作用(路 4:18; 24:44; 徒 1:8; 4:8—10; 7:55; 10:11—12; 13:4—10; 16:6—7)。在这个故事中找到三句体现这种强调的经文, 解释它们与《路加福音》和《使徒行传》中相关章节的关系。

第二个主题是早期基督教徒对耶稣生活、死亡和复活的重要意义的“见证”。在这个故事中, 找出与《路加福音》1:1—4; 24:28; 《使徒行传》1:21—22[116]; 4:33; 10:39—41; 22:14—15 中的见证相关的经文, 解释它们在故事中的意义。

第三个主题是这个埃塞俄比亚人在他的皈依经历中的“欢喜”, 找出故事中与《路加福音》1:44; 2:10; 15:4—7; 19:6, 37; 24:41; 《使徒行传》2:47; 8:8; 11:18; 16:33 相关并具有特殊意义的经文。

第四个主题是“预言—实现”或“来自预言的证明”, 描述这个故事与《以赛亚书》53:7—12 中的预言—实现的关系。

4. 马丁认识到, 研究故事的意识形态纹理时, 学者们或忽视或否认那个人的埃塞俄比亚身份的重要性。例如, 吉利(F. D. Gealy)承认, 这个人“是埃塞俄比亚人”, 即“外国人”, 但他认为, 路加力图使读者不关注这一身份, 因为“严格说来, 他的种族身份还是待定的”(马丁, 1989:110, 转录吉利, 1962:177—178)。达尔(Nils Dahl)则直接提醒读者, 不要认为这个埃塞俄比亚人就是黑人:

他的皈依被当作传奇, 为人们所记住并讲述, 但并不是因为他来自非洲或他的肤色。(他很可能是一个黑人, 只是从来

没有被明说……)。在路加的记叙中,这个故事被放在在撒玛利亚人中传教和保罗被召之间,为向外邦人传教作准备。由此我们看到福音所触及的人群在不断扩大,但民族问题并没有特别的重要性。(马丁,1989:110,转引自达尔,1974:62—73)

你认为这些充分解释了《使徒行传》8:27 中那个人作为埃塞俄比亚人的叙事身份吗?

5. 马丁一步步地反驳了这些解释。首先,借助其中的间性纹理,她考察了旧约与这个故事之间的预言-实现关系。阅读《以赛亚书》56:3—7,解释它与《使徒行传》8:27 中那个埃塞俄比亚人去耶路撒冷礼拜的关系。马丁解释说,《以赛亚书》56:3—7 中预言的实现抛弃了《申命记》23:1 中禁止太监进入上帝的会所的规定。阅读《诗篇》68:31,如果把这句经文理解为预言,那么解释它如何为这个故事增添了一种特别的实现维度。

6. 其次,马丁考察了社会与文化间性纹理。在描述奥德赛的埃塞俄比亚籍传令官时,荷马写道:“他肩膀浑圆,肤色黝黑,头发卷曲,名叫欧律巴忒斯(Eurybates)”(《奥德赛》19. 244—248)。塞涅卡这样描述埃塞俄比亚人:“首先,黝黑的肤色表明,埃塞俄比亚酷热难耐”(塞涅卡,《自然问题》4A. 218)。基于古代的文学描写和其他记叙所提供的信息,马丁引述一位现代学者的结论说:

黑色和埃塞俄比亚人……在许多方面是同义的……对于埃塞俄比亚人的黝黑肤色,有句谚语说:“……[117]要把埃塞俄比亚人洗白……”,埃塞俄比亚人是古代衡量有色人的标准。那个埃塞俄比亚人肤色黝黑,实际上只是说,比其他人的肤色都要黑。在亚历山大到达印度时,印度人的肤色被认为比其余人种都要黑,除了埃塞俄比亚人。(马丁,1989:111,转

录斯诺登,1979:5,23)。

传统解释认为,在《使徒行传》中,“埃塞俄比亚人”这个词并没有特别的种族含义,而马丁对此表示质疑。你认可她的质疑吗?

7. 再次,马丁考察了各种“新约世界”的地图,只在了一本圣经地图集中发现了梅罗伊(Meroë),即埃塞俄比亚(或努比亚)的首都。在你的圣经或教科书的旧约或新约地图中,你找到过它吗?对于这一缺失,马丁称之为圣经研究中的“省略政治学”。你认为这一批评公正吗?古代作家斯特拉波(Strabo)(大约公元前64年至公元19年)就曾把埃塞俄比亚当作世界上最南的地方(马丁,1989:119)。由此,把《使徒行传》1:8的“直到地极”解释为在那个埃塞俄比亚人的归国途中就实现了,而不是在《使徒行传》27至28章保罗到达罗马才实现,你认为这样合适吗?

8. 最后,马丁认为,要使对圣经传统的解释成为一种达到人类“解放的解释”,就必须尽可能对圣经中出现的所有民族、种族和边缘人群保持平衡和开放。你同意这一看法吗?

9. 马丁没有细致分析那个埃塞俄比亚人的太监身份。你认为,她为什么没有特别关注这个方面呢?可能存在哪些原因?你认为,是否所有人都会在解释新约文本时有意无意地省略或忽视某些方面吗?解释一下这种省略的原因。

研究向导：

意识形态纹理——女人保持缄默

本研究向导旨在探索《哥林多前书》的某些文本的意识形态维度。在探索意识形态时,我们应该关注呈现在文本自身中的意识形态,或解释者的意识形态是如何产生的。在本研究向导中,我们

将处理文本中的意识形态问题。

在意识形态批判兴起的同时，[118]妇女和/或少数族裔开始在学术界发出更大的声音。在文本“下面”寻找由特定话语模式所支撑的各种权力关系，已经使读者可以用新的眼光来审视新约文本。例如，新约成书于一个父权制社会，其中关于妇女的表述就反映了这一父权制根源。女性主义批判就经常表现为一种意识形态批判，特别有助于凸显旧约和新约中的妇女的缄默或言说。

当我们在阅读时寻找文本的意识形态时，就会发现作者所处的各种权力关系和他如何论证这些权力关系。伊格尔顿(Terry Eagleton)认为：“意识形态这一概念旨在揭示言说与其诸多物质性的可能条件之间的某种关系，而要探究这些可能条件，必须将之放在以社会生活的完整形式的再生产为核心的特定权力斗争中。”(伊格尔顿,1991:223)。由此，意识形态批判就要求我们深入考察作者的社会境遇，并考察，相对于读者与文化，作者是如何处于这种社会境遇中的。

在《哥林多前书》中，保罗关于妇女的表述为意识形态批判提供了一个优秀范例。首先，这段经文涉及到在保罗的文化和教会的历史中一种特定的权力动力，即男人与女人之间的关系。在这封书信中，保罗有力地阐述了自己的观点，包括妇女在教会中的地位，从而进入关于性别的文化对话中。其次，我们发现，保罗在《哥林多前书》中关于妇女的角色所阐述的某些原则与他的其他书信不相吻合，由此与其他段落相比，这段经文可能更为清楚地显明了他的潜在意识形态。

•

1. 阅读《哥林多前书》14:26—40。在敬拜上，保罗的论证要点是什么？你认为，在哥林多人聚会时，他们的行为可能有哪些问题？（比较 14:3 和 14:

6—9 会有所帮助。)保罗关于敬拜的看法对他关于教会的看法意味着什么?

2. 现在看 14:33—36。这些经文在更大的论证语境中起到怎样的作用? 保罗为什么突然讨论妇女? 有些学者认为,这些经文是后来加添的,以反映《提摩太前书》2:11—15 中的看法。有哪些理由可以假定这些经文是后来加添的? 你会如何证明它们与这里的讨论相符合?

大多数学者认为,在《提摩太前书》成书时,教会秩序已经得到了更大改进。把《哥林多前书》中的妇女的角色与《提摩太前书》相比较,妇女的重要性是增加了,还是减少了? 你可以在文本中找出变化的原因吗?

3. 在早些时候,保罗在讨论妇女[119]在敬拜聚会中如何穿着时已经涉及到妇女的角色。阅读《哥林多前书》11:2—16,试着解释或概述为什么女人应该蒙头。女人要蒙头而男人不需要蒙头的神学或基督论的基础是什么? 能为保罗的立场提供一致的逻辑支持吗? 如果不能,它会在哪里垮掉呢?

4. 在希腊-罗马世界中,女先知们通常在头发飞舞着的迷狂中说出她们的神谕。此外,解开辫子、头发松乱的妇女可能与卖淫有关。在保罗的世界中的这些方面如何帮助我们解释 11:20—16 中的经文? 关于妇女在敬拜中应当如何行事,保罗最后给出什么结论,理由是什么?

5. 最后,这两段经文必须与《哥林多前书》和其他书信中的有关经文放在一起阅读。比较《加拉太书》3:28—29、《哥林多前书》1:11;7:13 和《罗马书》13:1—3;16:1—2,你能总结一下保罗对女人在教会和社会中的角色的态度吗? 《哥林多前书》11:2—16 和 14:33—36 是支持还是阻碍我们做出这样的总结? 特别是,在这些经文中暗含着怎样的权力动力学,保罗在此宣扬了哪些权力关系?

第五章 神性纹理：寻找文本中的神

[120]新约读者通常有兴趣探索人类生活与神之间的关系，并找出文本言说上帝、诸神或谈论宗教生活的各个领域的方式。许多世纪以来，解释者们提出各种系统性和创造性的方法，来研究文本的神性纹理，探求其中的神圣性质。以下的范畴旨在引导读者系统地研究一个文本的神性层面，而无论这个文本是否来自圣经。本章没有提到任何注经书或文章，因为在任何一所大学图书馆里，读者都可以找到有关任一圣经书卷的神性纹理的基本资料。

A. 神

上帝或神圣存在可以隐现在文本的背景中，也可以作为行动和言语直接出现在文本里。在神学研究中，最高深的领域是研究上帝的性质、行动和显现。有时文本仅仅提及上帝或神，而有时上帝会像文本中的其他角色那样说话和行动，由此，分析和解释文本的神性纹理首先要描述上帝的性质。

在《马可福音》15:1—16:8中，十字架上的耶稣大声喊着说：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”，其中两次提到了上帝。可

以看到，上帝并没有像希伯来圣经中常常发生的那样以声音来回答。在耶稣受洗时，有声音（上帝的声音）从天上来说：“你是我的爱子，我喜悦你。”（可 1:11）在耶稣改变形象时，也有声音从云彩里来说：“这是我的爱子，你们要听他”（9:7）。由此，上帝在《马可福音》中两次说话。但当耶稣在十字架上垂死时，上帝为什么不对他说话呢？这意味着上帝没有听见或对耶稣的喊叫置若罔闻吗？

[121]当耶稣在客西马尼向上帝祷告说：“阿爸，父啊！在你凡事都能，求你将这杯撤去。然而不要从我的意思，只要从你的意思”（14:36），上帝也没有说话。耶稣的言语表明，上帝是他的父亲，也表明在他凡事都能。在马可的叙事中，上帝究竟是何种意义上的父亲呢？其他三部福音书都论及把上帝当做父亲的丰富含义，而《马可福音》对此只字未提。这位作为父亲的上帝真的凡事都能吗？而读者所看到的含意是，上帝对耶稣回答说：“不！我不会将这杯从你那里撤去。”随后，上帝作为父亲的性质就是让耶稣受难而死，并不是让他免受这一严酷考验。难道上帝本可以让他的儿子免受这一考验，却执意不撤去吗？

由此，在《马可福音》描述上帝时，上帝的性质究竟是什么？其中一个鲜明特征就是，《马可福音》中的上帝通常不像在旧约中那样以明确而公开的方式来作工。在耶稣受洗和改变形象时，上帝对他作了赞许，但他只是在幕后，并没有明确而公开地进入故事本身。上帝在以一种吊诡的方式作工，这意味着，他所做的事对人来说自相矛盾。由此，在《马可福音》中，我们试图找到上帝隐含地、或许秘密而吊诡地作工的方式。

B. 圣人

通常，神性文本会把一个或多个人描述为与上帝或神圣力量

具有特别的关系,而在新约文本中,最高的圣人是耶稣基督,有关基督的专门论述被称为基督论,即各种对作为基督(弥赛亚)的耶稣的探讨。“基督”是上帝特别选定和任命的人,他会带领人们皈依上帝以得拯救,也会惩罚罪人。但在新约中还存在着其他圣人,祭司、法利赛人、撒都该人和文士都与神圣事物或神圣道路有关。马可认为,他们低于耶稣。在一个文本中,通常包含处于较高地位和较低地位的圣人,其间的交互作用语境可以使我们辨别,真正的宗教思想和行为与低等的信仰和实践之间的微妙区别。

在《马可福音》15:1—16:8中,耶路撒冷神殿的祭司和文士把耶稣交给彼拉多(15:1),之后又讥诮他说,从十字架上下来吧,可以救自己(15:31—32)。虽然文士没有助纣为虐,祭司长却挑唆众人[122]让彼拉多释放巴拉巴,钉耶稣十字架(15:11—15),这是因为他们嫉妒耶稣(15:10)。由此,在《马可福音》中,在与神圣事物有关的不同人群之间存在着冲突,借助对耶路撒冷神殿掌权者的负面描述,叙事就强调了耶稣不同寻常的神圣地位,这一语境还凸显了耶稣的形象,即作为特选的人来实施与上帝的神性和道路有关的行动。

在《马可福音》中,耶稣是上帝特别选定的人,因为在他受洗和改变形象时,从天上有声音称他为“我的爱子”(1:11;9:7)。而耶稣称上帝为“阿爸,父啊”(14:36),也说明他是上帝的儿子。但成为上帝的儿子意味着什么?我们已经看到,当儿子请求时,上帝并没有把受难而死的“杯”从他那里撤去。为什么会这样呢?难道成为上帝的儿子就意味着,上帝不会让他免遭受难、离弃和死亡吗?

马可的叙事只是含蓄或模糊地谈到,上帝为什么让他的儿子受难而死。然而,15:1—16:8包含着一个戏剧性时刻,特别涉及上帝的儿子这一称谓。即站在十字路架下的百夫长看见耶稣这样死了,就说:“这人真是上帝的儿子。”(15:39)对于百夫长为何这样说,以及这样说意味着什么,解释者们莫衷一是。叙事说:在看见

耶稣“这样”断气时(15:39),百夫长才作了以上的回应,而“这样”指什么呢?指遭受苦难、排斥和嘲弄而死吗?指被上帝离弃而死吗?指直至死亡才有所言语吗?指在遍地黑暗、神殿里的幔子从上到下裂为两半的情形中而死吗?尽管我们不能给出肯定的回答,但这些问题自身暗示着百夫长断定耶稣真是上帝的儿子的某些意义和意义-效果。

在耶稣被安葬后,坟墓中穿着白袍的少年人说,耶稣已经复活,并在门徒以前去了加利利,在那里他们会见到他(16:6—7)。由此,耶稣并未停留在死亡里。这意味着,尽管上帝让他的爱子死去,但不会让死亡成为他的最终命运。在耶稣活着时,神圣力量借着他做工;在他死亡后,上帝又让他复活。在马可的记叙中,这或许是对耶稣的神性地位所发出的终极宣告!耶稣在世的生命具有一种特别的性质,死亡不是他生命的最后结果。读者自然会问:为什么这个特选的人没有能免遭苦难、离弃和死亡呢?为什么他没有被直接赋予一种特别的不死的生命呢?带着这些问题,让我们分析《马可福音》其他的神性纹理。

C. 属灵存在

[123]神性文本通常包含着特别的神圣存在或邪恶存在,它们具有一种灵性,而不是一个完全的人。《马可福音》提到了天使、圣灵、恶魔/污鬼与撒但,它们代表着正义力量与邪恶力量之间的斗争,而文本的神性纹理就时常出现在善的属灵存在与恶的属灵存在相互冲突的语境中,其间的解决方式可以帮助我们深入认识人的生命与神之间的关系。

在耶稣受洗时,圣灵降临在他身上(1:10),赋予他力量去驱除人们身上的污鬼和恶魔。在不同的场合中,这些属灵存在称耶稣

为“上帝的圣者”(1:24)和“上帝的儿子”(3:11;5:7)。因此,成为上帝的儿子,就部分意味着被赋予了圣灵,有权柄去战胜邪恶的污鬼。

耶稣受洗之后立即就到旷野里去,在那四十天,其间有天使来伺候他,供给他饮食(王上 19:5—8)。在《马可福音》中,这是天使唯一一次的公开出现;在其他福音书中,天使都出现在空坟墓中,而马可却没有明确提到。一些解释者认为,坟墓中穿着白袍的少年人就是一位天使(16:5)。如果是这样的话,《马可福音》就再一次暗暗地而非明确地提到了某种神圣存在。有人会盼望天使来临,把耶稣从十字架上救下来,但天使并没有出现。在有关死亡和复活的记叙中,《马可福音》也没有提到圣灵。在耶稣死时,有灵魂从他身上出来(15:37),但这是指他的生命气息,而不是圣灵。各种属灵存在构成了耶稣在世时施展大能的背景,而它们之间的冲突就暗含在耶稣的死里。但在有关耶稣死亡与复活的叙述中,《马可福音》并没有明确提及圣灵或恶魔,即使提及,也只是以暗含的、非明言的方式出现的。

D. 神圣历史

许多神性文本都假定,某种神圣力量引导着历史进程或事件朝着特定的结果发展。在新约中,这是末世论、启示论和拯救历史的研究领域:从末世论的角度看,历史总是朝着“终末之事”的时间发展;从启示论的角度看,随着终末时间的来临,某些先知看到了天上的启示,使人预先知道将来会发生的事;从拯救历史的角度看,上帝对人类的计划[124]会经历一个复杂而持续的过程,慢慢地朝着上帝的目标前进。

耶稣曾请求上帝撤去受难和死亡的考验(14:36),也曾喊叫上

帝离弃了他(15:34),虽然上帝没有用声音来回答,但读者自然会把这归因于他的大能在世上所作的工。在耶稣被钉十字架那天,从午正到申初,遍地都黑暗了(15:33)。这一叙事似乎在暗示,宇宙回应了耶稣之死,而上帝是其中的核心力量与情感。但这是一种怎样的回应呢?它似乎模仿了耶稣在经历苦难和离弃而死中体验到的沮丧与绝望——可以说是一个黑暗时刻。这种回应没有包含会让耶稣复活的许诺,就像《马太福音》27:51—53中大地震动、坟墓打开以及许多死去的圣徒的身体起来。相反,宇宙似乎代替耶稣承受了死亡,即在生命渐渐离开耶稣的身体时,宇宙失去了它的光,而光是动植物和人类的生命源泉。在耶稣断气时,神殿里的幔子从上到下裂为两半(可 15:38)。在《马太福音》27:51中,幔子的裂开伴随着大地震动、岩石崩裂和坟墓打开,而在《马可福音》中,幔子的裂开是耶稣死亡时出现的唯一的宇宙现象(15:38)。当然,动词使用了被动语态,“幔子被裂开”,这是一个“神圣”的被动,即“被上帝从上到下裂为两半”。换言之,我们应当在尚未被解释的事件中认识到上帝的作为,但在《马可福音》中,事件的原因与意义都是尚未被解释的,那么文本留给读者的任务就是填补这些空白。

随着叙述的进展,下一个未被解释的事件是,妇女们在安息日过后来到坟墓,石头却被滚开了。动词也使用了被动语态,但没有指明谁把石头滚开,这似乎是指,上帝的大能在宇宙中作工,把石头滚开了。然后,坟墓里的少年人把耶稣不在解释为“他已经复活了。”依据马可的叙事,这里不是一个神圣的被动语态,即“他被上帝复活了”。不管怎样,就出现了某种转变,使耶稣的尸首变成了身体,从坟墓里“复活”了,但这种转变肯定还是上帝在作工。

由此,在《马可福音》15:1—16:8中,我们暗暗地感受到上帝在作工。在叙事中,上帝没有说话,但借着他的作为和不作为,我

们仍然感受到他在作工。上帝并没有为耶稣撤去苦难与死亡，耶稣被人们彻底弃绝，且上帝在宇宙中的大能允许他死去，但他最终做出了回应，使耶稣的身体从死里复活。由此，我们认识到，耶稣的死亡与复活都是上帝的旨意和作工。

[125]如果上帝在耶稣的死亡与复活中作工，这是一种怎样的神圣历史呢？是逐步朝向神圣目标的拯救历史的一个重要组成部分吗？答案是不。《马可福音》并不包含一个明确的拯救计划，我们也不能清楚地看到，拯救历史如何在百年千年中逐步朝向上帝为人类与世界设定的目标前进。相反，这些事件都发生在一个特定的末世论时间。耶稣的生、死与复活为人子在不久的将来再临(13:24—26)搭建了舞台，因为“站在这里的，有人在没尝死味以前(9:1)”，上帝的国将大有能力地降临。

因此，耶稣的死亡与复活发生在一个末世论时间，明显的暗示是《马可福音》15:1—16:8中说，亚利马太的约瑟正在等候上帝的国(15:43)。除此，文本中的时间都没有明确的末世论性质。当祭司长和文士戏弄耶稣是以色列的王基督(15:32)时，其中的含意是上帝借着地上的耶稣建立了自己的统治，但这只是祭司长和文士戏弄的一部分，并没有清晰表明耶稣在其中的特性。实际上，以色列的王基督这一头衔似乎并不恰当，因为作为经受苦难、死亡又复活了的上帝的儿子，耶稣显然不同于通常对以色列的王基督的理解。

那么，这是一种怎样的末世论历史呢？为什么耶稣必须经受苦难和死亡？当我们分析其他方面的神性纹理时，我们就可以找到答案。然而，我们在此只观察到，马可把这段历史呈现为上帝旨意的一部分。先前，耶稣对门徒说，“人子必须受许多的苦……并且被杀，过三天复活”(8:31)。就是说，一切将发生的只是因为上帝立意要它们发生。耶稣还说，“人子必要去世，正如经上指着他

所写的”(14:21)。我们并不知道,这是指哪些经文,因为在希伯来圣经或次经中找不到关于人子受难和死亡的记叙。然而,就《马可福音》而言,作为早先认识到的神圣信息,“过去的证言”表明人子必要受难和死亡。由此,从马可的角度看,这段历史是预先就注定要按照它实际所发生的方式发生,而当人子在父的荣耀里同圣天使驾云再临时,它就宣告终结了(8:38;13:26)。

E. 人的救赎

神性文本的另一方面是,作为事件、仪式或行为的结果,某种恩惠从神转移到了人。作为某些已经发生或可能发生的事情的结果,神圣力量会转变人类的生命,将之提升到一个更高的生存层次上。也许,[126]结果是把人类的必死性,即一种导致死亡的生存状态,转变为不死性,即一种不再死亡的状态;或使人摆脱各种削弱性的、毁灭性的权柄或行为,并由此消除不洁或罪感的重负。

在《马可福音》15:1—16:8中,耶稣的最终救赎时刻就是他的复活。然而,我们并不知道,一个人的身体被转变为可以从死里复活的身体,是否同样适用于所有人,甚或所有相信耶稣复活的人们。这是一个发生在上帝的爱子身上的特殊事件,那么它对那些没有被特选为上帝的爱子的人们有什么恩惠呢?

在马可的叙事中,耶稣多次从人们身上赶出污鬼,使他们恢复为正常人。此外,他还用触摸来医治他们,许多人触摸他就得了医治。由此,通过他在世上的所为,耶稣为生命受到折磨的人们带来了新生,但他的死亡与复活会带来什么呢?当耶稣被钉在十字架上时,问题停留在他如何拯救自己。路过的人讥笑他从十字架上下来“救自己”,而祭司长和文士断言他救了别人,却不能救自己。在耶稣死亡与复活的叙事中,问题是耶稣如何拯救自己,而不是借

助接受上帝的旨意以某种特殊方式救别人。

在《马可福音》10:45中,耶稣告诉门徒,人子来是要服侍人,并且要舍命,作多人的赎价;然后在14:24中,耶稣告诉门徒,杯子里是他立约的血,为多人流出来的。这两处表明,耶稣之死是要把人们从死亡的权柄下解放出来。然而,这一事件的结果在福音书中仍然是暗含的,并没有得到明确的解释;同样,通过耶稣的死亡与复活,究竟什么样的人会得到救赎依然是一个谜。

F. 人的承约

上帝和圣人对人所做的另一面是人对神圣道路的承约,因此神性纹理通常会描绘一些人,对于向人类揭示上帝的神圣道路的人,他们是忠实的追随者和支持者。在基督教文献中,这种特殊的承约通常被称为门徒关系,在其他语境中,还有相应的称谓。然而,问题是人们在自己的行为层面上所做出的回应。

在《马可福音》15:1—16:8中,没有一个门徒出现,因为他们都逃跑了。[127]然而在叙事中出现了三个远远站着的妇女,在耶稣死时,她们仍然是忠实的追随者。她们跟随耶稣从加利利来到耶路撒冷,并服侍他(15:40—41);当耶稣被捕和受审时,她们没有像其他门徒那样逃跑,反而远远地观看,看清了发生的一切事;在看见耶稣的尸首被安放在坟墓里后,她们就准备膏抹他的身体,以合宜地安葬(15:47—16:1)。讽刺的是,当她们被要求去告诉彼得和其他门徒,耶稣已经复活了并在他们以先去了加利利,她们却惶恐地逃跑了,什么也不告诉人(16:6—8)。由此,她们的承约最后如何,我们不得而知。在耶稣受审、死亡和复活中,这些妇女和门徒或在这时逃跑,或在那时逃跑,他们的承约究竟如何,解释者们莫衷一是。然而,在这个例子中,比起人类救赎的动力学,耶稣早

先的宣告使我们略微更加清楚人类承约的动力学。凡跟从耶稣的就当舍己，背起自己的十字架，来跟从他(8:34)。他们的“十字架”究竟是什么，我们并不清楚，但承约的本质非常明确，即必须使自己承约，即使生命受到严重的威胁，也不害怕死亡，立意去做必须做的事。耶稣的宣告还强调承约的严肃性：当人子在他父的荣耀里同圣天使降临时，他要把那些把他和他的道当作可耻的人同样当作可耻的(8:38)。因此，在末世论时间的语境中，文本依据这些原则对人的承约作出了一个基本界定。

G. 宗教群体

神性纹理的另一方面是宗教群体的形成与培养，因为人的承约通常不仅仅是个人的事，还要与其他人一起参与某些活动，以培养和实现对神圣道路的承约。用基督教的术语来说，这是教会学的研究领域，关注被呼召来敬拜和服从上帝的选民集合(*ecclesia*)。教会学还涉及到群体的性质，其中的主要问题是群体与上帝的关系、群体成员之间的关系，以及群体内的人们对群体外的人们的承约。通常，比起群体外的人们，群体更要求宽恕和接纳自己宗教群体内的其他人；然而，一个群体对外部世界的人们总是有所承约。由此，宗教群体包含着对上帝、[128]对群体内的人们以及对群体外的人们的承约。

Ecclesia 一词通常被译为“教会”，出现在《马太福音》中(16:18; 18:17)，没有出现在《马可福音》中，然而，《马可福音》涉及到宗教群体如何形成与培养。三位妇女远远地站在一起，组成一个团体，这暗示着在她们之间存在着共同的纽带。她们一起买香膏，一起去坟墓膏抹耶稣的身体，这种集体行为就是宗教群体的本质。实际上，基督教群体中的人们今天仍然依照宗教仪式去参拜耶路

撒冷的耶稣墓,重复着妇女们的行为,这就表明他们对耶稣和那些信奉耶稣死而复活的人们的承约。在《马可福音》中,没有任何迹象表明,妇女们有责任照顾彼此的需要,但也没有迹象表明,她们不这样做。这就暗示了,她们会以照顾耶稣的需要的方式来照顾彼此之间的需要,但这只是《马可福音》的神性纹理所隐含的另一方面。

坟墓中的少年人说,耶稣在门徒和彼得以先往加利利去了,在那里他们要见到他(16:7)。这一宣告同样隐含着宗教群体,即门徒代表了围绕耶稣所形成的宗教群体,而且如果门徒得知少年人的这句话并作出回应,他们就会共同行动,进一步培养这个宗教群体。当然,叙事中说妇女们没有告诉他们,因为她们害怕。因此,在记叙的末尾,宗教群体的建立还停留在尚未实现的可能性中。

在故事早些时候,耶稣明确宣告,凡遵行上帝旨意的人就是他的弟兄姐妹和母亲(3:35)。因此,耶稣用血亲和家庭关系的语言来描述宗教群体。叙事表明了上帝对耶稣的旨意:他必须受难、死亡并复活,以成为上帝的爱子。但对于那些与耶稣相关的宗教群体的人们,上帝的旨意是什么呢?如以上所提到的,耶稣说,他的跟从者必须舍弃自己,背起十字架,来跟从他(8:34)。随后,彼得说,他和其他门徒已经撇下所有的跟从耶稣了(10:28),而耶稣列举了他们撇下的一切:房屋、弟兄、姐妹、父母、儿女和田地(10:29)。这是否意味着,所有人都必须撇下这些来遵行上帝的旨意呢?以上只是隐含在《马可福音》中,没有得到明确的表述。有人 would 认为,这一特殊要求针对那些献身于特殊服侍的人们,且这种特殊服侍受到宗教群体的支持。换言之,宗教群体的另一面可能隐含在耶稣的进一步宣告中,即所有抛弃一切的人将“在今世得百倍的;就是房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地,并且要受逼迫,[129]在来世必得永生”(10:30)。由此,在宗教群体中,那些没有领受四

处宣讲福音这一特殊任务的人,要根据他们的需要提供款待,并供给来自土地的出产和财富。当然,这些隐含在《马可福音》的神性纹理中,然而,的确出现了某种指导方针,呼召人们加入信奉耶稣死而复活的宗教群体。

H. 伦 理 学

伦理学关涉到,人们在平常的和特殊的处境中如何思考和行动的责任,而在宗教承约的处境中,对上帝的承约就激发了某些特殊方式的思考和行动。伦理学研究通常开始于一些伦理原则,但有学者认为,伦理规则、规范或原则都内在于各种处境中,不可能充分阐明它们。在过去几十年里,许多解释者都认为不可能建立一门新约伦理学,但今天认为可以建立这样一门伦理学。

在《马可福音》中,也许最接近伦理原则的是耶稣的论断:凡要救自己生命的,必丧掉生命;凡为耶稣和福音丧掉生命的,必救了生命(8:35)。这一信念的内涵是,人类自己并不能获取和确保上帝的恩惠,而必须借助神圣道路从他那里获得。在《马可福音》15:1—16:8中,叙事就展现了耶稣如何体现这一个原则,他自己并不寻求救自己的生命,而是借助失去生命的历程,使上帝恢复了他的生命。这一过程是神秘的,最终的结果也是神秘的,我们并不知道“被拯救了的”生命究竟是怎样的生命,但它明确意味着,这是完全承约上帝的道路才会发生的事。被拯救并不是人还在世时发生的事,而是在生命终结时才被赐予的。

丧掉生命的,必救了生命,这在伦理学上就要求,为了实现上帝的旨意,一个人愿意去做威胁自己生命的事。但上帝的旨意是什么呢?马可的叙事表明了,这些事不是去杀害别人,甚至不是去论断别人;相反,是担负起自己的义务和责任,去为他人谋福利,肯

定那些被排除在社会福利之外的人们生命价值。

从伦理学角度来看,在《马可福音》15:1—16:8中,除耶稣之外,最让人感兴趣的人物是亚利马太的约瑟。这段[130]叙事的含义是,作为一名议士,他参与判定了耶稣的死罪(16:64;15:43)。尽管其他神殿掌权者在耶稣被钉十字架时都反对和嘲笑他,约瑟却有勇气去求耶稣的尸首,取下来合宜地安葬(15:43—46)。他为什么会做这事?叙事者说,他是等候上帝国的(15:43)。这就明显意味着,他对上帝的旨意所负的承约促使他去做这件正确而荣耀的事,尽管可能会有风险。由此,这一行动的核心是,约瑟在伦理上对上帝的旨意负有承约,而甚至在威胁自己的声誉甚或生命的情形下,这一承约都要为别人谋取福利。尽管约瑟被认为站在耶稣的敌对方,但其他人都没有行动,只有他去请求耶稣的身体,再合宜地安葬。由此,《马可福音》在多处都透露着伦理学的讯息。

结 论

由此可见,文本的神性纹理包含着诸多方面,涉及到神、圣人、属灵存在、神圣历史、人的救赎、人的承约、宗教群体和伦理学,而这些方面又深深地镶嵌在文本的内在纹理、间性纹理、社会与文化纹理和意识纹理中。因此,要全面理解神性纹理的意义和意义-效果,就必须继续分析和解释其他纹理。有些学者对圣经文本的分析仅限于神性纹理,这就使得他们的神性纹理与现实生活相互分离。只要解释者仔细研究文本语言的性质、与其他文本的关系以及与现实生活的物质的、社会的、文化的和意识形态的性质的关系,就可以丰满地描述这一文本的神性纹理。与仅限于研究某一种纹理相比,这种描述会更真实地揭示出一个神性文本的丰富性和复杂性。

《马可福音》中的神性纹理大多表现在文本的隐含方面，叙事者很少公开、直接和明确地阐释人类生活与神的关系，甚至在许多方面，神性纹理不仅是神秘的或隐秘的，还是吊诡的。《马可福音》4:11—12说，耶稣把上帝国的奥秘讲给了门徒听，但对外人只用比喻。在按部就班地探究其中的神性纹理时，解释者或许会有类似的感觉。最终，门徒们听了上帝国的奥秘，但似乎并不明白耶稣被弃绝、受难和[131]死亡的意义。或许我们也并不明白，但在定意追求神圣道路时，或许我们就会认识到，文本中的比喻不只是谜语，还是关于现实生活的小戏剧。

结 论

[132]由此,社会-修辞批评要求解释者以一种系统而开阔的方法来探索文本,为解释和对话创造良好的环境。这一方法就假设:语词本身以某种复杂的方式来传达意义,但我们只能理解其中一部分;通过与其他意义发生关联,意义本身才具有自己的意义。换言之,我们所有探寻真理的努力只不过是事物与意义之间的一部分关系的有限认识。然而,借助各种复杂的结构化方法,解释者和研究者已经能够描述事物与意义之间的关系,增进了我们对生活与世界的认识。社会-修辞批评就要求解释者在研究和解释圣经文本时使用这些惊人的能力。

虽然内在纹理、间性纹理、社会与文化纹理和神性纹理的分析已经被广泛接受为严肃的学术探索,但一些解释者并不想讨论意识形态,因为害怕自己的解释会变成“只是”意识形态。然而,我并不认可这一观点,因为我认为,文本中的各种现象都应该得到系统化的、程序化的分析,甚至近似于“科学的”分析。对这些领域的分析会达到一种复杂化状态,在其中,学生或学者可以对各种主张的优点和不足作出严肃的“科学”评估。当然,这并不意味着,文本解释者可以像科学家那样获得在实验室里重复实验的机会,以

至于能够为某些可实验的“自然”过程建立近似的可靠理论。但这的确意味着,尽管解释者持有某种根深蒂固的意识形态,但文本中的各种现象仍然可以接受程序化的和系统化的分析。对我来说,这已经足够了。即使文本是由意识形态建构起来的,它也不会是“仅仅”由意识形态建构的,而总是邀请我们使用各种理智能力来探索,如记忆、推理、游戏、计算、希望、感觉……我邀请你们继续补充。

参 考 书 目[133]

Adam, A. K. H. 1995. 《什么是后现代批评主义?》(*What Is Post-Modern Criticism?* Minneapolis; Fortress Press.)

Bailey, James L. 与 Lyle D. Vander Broek. 1992. 《新约的文学形式》(*Literary Forms in the New Testament: A Handbook*. Louisville, Ky. ; Westminster/John Knox Press.)

Barth, Fredrik. 1969. 《种族群体及其界限导论》(*Introduction to Ethnic Groups and Boundaries*, F. Barth 编。Boston; Little, Brown and CO. Also published as "Ethnic Groups and Boundaries." In *Process and Form in Social life*, F. Barth 著, 198—227. London; Routledge and Kegan Paul, 1981.)

Berger, Peter 及 Thomas Luckmann. 1967. 《现实的社会建构:论知识社会学》(*The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N. Y. ; Doubleday.)

Bhabha, Homi K. 1992. 《后殖民批评主义》("Postcolonial Criticism." In *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and Literary Studies*, Stephen Greenblatt 及 Giles Gunn 编。New York; Modern Language Association of America, 437—465.)

Blount, Brian K. 1993. 《对〈马可福音〉15:21 及其平行经文中古利奈人西门的社会-修辞分析》("A Socio-Rhetorical Analysis of Simon of Cyrene; Mark 15:21 and Its Parallels," *Semeia* 63:171—198.)

Boissevain, Jeremy. 1974. 《朋友的朋友:网络、操纵者与联盟》(*Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford; Basil Blackwell.)

Bouvard, Margarite. 1975. 《有意的社区运动: 建设新的道德世界》(*The Intentional Community Movement; Building a New Moral World*. Port Washington, N. Y. : Kennikat.)

Burke, Kenneth. 1931. 《反陈述》(*Counter-Statement*. Berkeley: University of California Press.)

Carney, Thomas F. 1975. 《过去的形态: 模式和古代》(*The Shape of the Past; Models and Antiquity*. Lawrence, Kans. : Coronado Press.)

Castelli, Elizabeth A. 1991. 《仿效保罗: 论权力》(*Imitating Paul; A Discourse of Power*. Louisville, Ky. : Westminster/John Knox Press.)

Chatman, Seymour. 1978. 《故事与话语: 小说与电影的叙事结构》(*Story and Discourse; Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press.)

Conzelman, Hans. 1987. 《使徒行传》(*The Acts of the Apostles*. J. Limburg, A. T. Kraabel 及 D. H. Juel 译。Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.)

Dahl, Nils. 1974. 《新约中的民族》(“Nations in the New Testament.” In *New Testament Christianity for Africa and the World; Essays in Honor of Harry Sawyer*, Mark E. Glaswell 与 E. Fashole-Luke 编。London: SPCK, 54—68.)

Davis, David Brion. 1975. 《1770—1823 年革命时代的奴隶问题》(*The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770—1823*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press.)

Dean-Otting, Miriam 与 Vernon K. Robbins. 1993. 《福音书中宣讲故事的圣经来源》(“Biblical Sources for Pronouncement Stories in the Gospels.” *Semeia* 63:93—113.)

Dio Chrysostom. 1971. 《论说篇一至九》(*I. Discourses I-IX*. J. W. Coohon 译。Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.)

Donahue, John R. 1988. 《马可福音》(“Mark.” In *Harper's Bible Commentary*, James L. Mays 编。San Francisco: Harper and Row.)

[134]Douglas, Mary. 1966. 《洁净与危险: 对污染与禁忌观念的分析》(*Purity and Danger; Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.)

Dreyfus, Hubert L. 与 Paul Rabinow. 1983. 《米歇尔·福柯: 超越结构主义与解释学》(*Michel Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chi-

cago: University of Chicago Press.)

Eagleton, T. 1991. 《意识形态导论》(*Ideology: An Introduction*. London: Verso Press.)

Ellens, G. F. S. 1971. 《喧嚣的喧嚣派教徒: 反思喧嚣的反文化》(“The Ranting Ranters: Reflections on a Ranting Counter Culture.” *Church History* 40: 91—107.)

Elliott, John H. 1990. 《无家可归者的家: 对〈彼得前书〉及其情景和策略的社会-科学分析》(*A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of I Peter, Its Situation and Strategy*. Reprint, paperback edition with new introduction. Philadelphia: Fortress Press.)

——. 1993. 《什么是社会-科学批评主义?》(*What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.)

——. 编著. 1986. 《对新约及其社会世界的社会-科学批评》(*Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*. Vol. 35 of *Semeia*. Decatur, Ga. : Scholars Press.)

Gager, John G. 1975. 《帝国与社区: 早期基督教的社会世界》(*Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall.)

Gealy, F. D. 1962. 《埃塞俄比亚太监》(“Ethiopian Eunuch.” In *Interpreter's Dictionary of the Bible*, George A. Buttrick 编. Nashville: Abingdon Press, 1: 177—178.)

Gordon, Milton M. 1970. 《亚社会与亚文化》(“The Subsociety and the Subculture.” In *Subcultures*, D. Arnold 编. Berkeley, Calif. : Glendessary Press, 150—163.)

Goudriaan, Koen. 1992. 《希腊-罗马化时期埃及的种族策略》(“Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt.” In *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Per Bilde 等编. Aarhus: Aarhus University Press, 74—99.)

Hengel, Martin. 1977. 《古代世界的十字架酷刑与十字架所传达的愚蠢信息》(*Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia: Fortress Press.)

Hock, Ronald F. 及 Edward N. O'Neil. 1986. 《古代修辞中的引言》。第一卷:《初阶练习手册》(*The Chreia in Ancient Rhetoric*. Vol. 1: *The Progymnasmata*. Atlanta: Scholars Press.)

Johnson, Luke Timothy. 1992. 《使徒行传》(*The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina 5. Collegeville, Minn. : Liturgical Press.)

- Kaibel, G. 1889. 《希腊喜剧残篇》(*Comicorum Graecorum Fragmenta*. Berlin.)
- Kennedy, George A. 1984. 《用修辞批评解释新约》(*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.)
- Kloppenborg, John S. 1988. 《Q 平行经文: 符类福音、批评注释及经文汇编》(*Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.)
- Lane, William L. 1974. 《马可福音》(*The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.)
- Mack, Burton L. 1988. 《无罪的神话: 〈马可福音〉和基督教起源》(*A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia: Fortress Press.)
- . 1990. 《修辞学与新约圣经》(*Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.)
- . 1993. 《遗失的福音: Q 书和基督教起源》(*The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*. San Francisco: HarperSanFrancisco.)
- Mack, Burton L. 及 Vernon K. Robbins. 1989. 《福音书中劝说的模式》(*Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press.)
- Mair, Lucy. 1965. 《社会人类学导论》(*An Introduction to Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.)
- Malherbe, Abraham. 1987. 《保罗与帖撒罗尼迦: 教牧关怀的哲学传统》(*Paul and Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.)
- . 1989. 《保罗与通俗哲学家》(*Paul and the Popular Philosophers*. Philadelphia: Fortress Press.)
- [135]——. 1995. 《保罗的决定论与自由意志: 〈哥林多前书〉8 至 9 章的论辩》(“Determinism and Free Will in Paul: The Argument of 1 Corinthians 8 and 9.” In *Paul in His Hellenistic Context*, Troels Engberg-Pedersen 编。Minneapolis: Fortress Press, 231—255.)
- Malina, Bruce J. 1993. 《新约世界: 文化人类学的洞见》(*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Rev. ed. Atlanta: John Knox Press.)
- Malina, Bruce J. 与 Richard L. Rohrbaugh. 1991. 《对符类福音的社会-科学评注》(*Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis:

Fortress Press.)

Marcus, Joel. 1992. 《主的道路:〈马可福音〉对旧约的基督论解读》(*The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Louisville, Ky. ; Westminster John Knox Press.)

Martin, Clarice J. 1989. 《一个内侍的旅程以及其对解放的解释的挑战》(“A Chamberlain’s Journey and the Challenge of Interpretation for Liberation.” *Semeia* 47:105—135. Reprinted in *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Norman K. Gottward 及 Richard A. Horsley 编. Rev. ed. Maryknoll, N. Y. ; Orbis Books, 1993.)

Martyn, J. Louis. 1968. 《第四福音书中的历史与神学》(*History and Theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper and Row.)

Matera, Frank J. 1986. 《受难叙事与福音神学:通过受难故事解释符类福音》(*Passion Narratives and Gospel Theologies: Interpreting the Synoptics through Their Passion Stories*. New York: Paulist Press.)

Merritt, H. Wayne. 1993. 《言与行:保罗的道德合一》(*In Word and Deed: Moral Integrity in Paul*. Emory Studies in Early Christianity. New York: Peter Lang.)

Merritt, Robert L. 1985. 《耶稣、巴拉巴和逾越节宽恕》(“Jesus, Barabab, and the Paschal Pardon.” *Journal of Biblical Literature* 104:57—68.)

Moore, Stephen D. 1992. 《后结构主义视野中的马可与路加:耶稣的初写》(*Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*. New Haven: Yale University Press.)

——. 1994. 《后结构主义与新约:十字架下的德里达和福柯》(*Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press.)

Myers, Ched. 1988. 《捆绑强人:对〈马可福音〉中耶稣故事的政治解读》(*Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus*, Maryknoll, N. Y. ; Orbis Books.)

Neyrey, Jerome H. 1993. 《〈彼得后书〉、〈犹大书〉》(*2 Peter, Jude*. Anchor Bible. Vol. 37C. New York: Doubleday.)

——. 编著. 1991. 《〈路加福音〉—〈使徒行传〉的社会世界:解释的模式》(*The Social World of Luke-Acts: Model for Interpretation*. Peabody Mass. ; Hendrickson Publishers.)

Niebuhr, H. Richard. 1951. 《基督与文化》(*Christ and Culture*. New York: Harper and Row.)

Østergård, Uffe. 1992. 《什么是民族和种族的身份?》(“What is National and Ethnic Identity?”) In *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Per Bilde 等编。Aarhus: Aarhus University Press, 16—38.)

Petersen, Norman R. 1978. 《新约批评家的文学批评主义》(*Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress Press.)

Pitt-Rivers, Julian. 1968. 《陌生人、客人与敌意的主人: 好客法则研究导论》(“The Stranger, the Guest and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality.”) In *Contribution to Mediterranean Sociology*, J. G. Peristiany 编。Paris: Mouton, 12—30)

Potter, Jack M., May N. Diaz 及 George M. Foster 编。1967. 《农民社会: 一位读者》(*Peasant Society: A Reader*. Boston: Little, Brown and Co.)

Powell, Mark Allan. 1990. 《什么是叙事批评主义?》(*What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.)

《荷利念修辞学》(*Rhetorica ad Herennium*. [Cicero]. 1954. *Ad C. Herennium*. Harry Caplan 译。Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.)

Robbins, Vernon K. 1981. 《〈马可福音〉中的登山宝训与梗概: 三步进展》(“Summons and Outline in Mark: The Three-Step Progression.”) *Novum Testamentum* 23:97—114. Reprinted in Robbins 1994b: 119—135.)

[136]——. 1988a. 《引言》(“The Chreia.”) In *Greco-Roman Literature and the New Testament*, David E. Aune 编。Atlanta: Scholars Press, 1—23.)

——. 1988b. 《耶稣的十字架受刑与言说》(“The Crucifixion and the Speech of Jesus.”) *Forum* 4/1: 33—46.)

——. 1991a. 《〈路加福音〉—〈使徒行传〉暗示的作者的社​​会定位》(“The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts.”) In Neyrey 1991: 305—332.)

——. 1991b. 《普鲁塔克与福音书把写作作为修辞行为的实践》(“Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels.”) In *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, Duane F. Watson 编。Sheffield: JSOT Press, 157—186.)

——. 1992a. 《作为教师的耶稣: 对〈马可福音〉的社会-修辞解释》(*Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Reprinted paperback edition with new introduction and additional indexes. Minneapolis: Fortress Press. Originally published, 1984.)

——. 1992b. 《马可的十字架受刑故事中对〈诗篇〉22 章的倒置运用: 社

会-修辞的分析》(“The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis.” In *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, F. Van Segbroeck 等编。Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 100. Louvain; Leuven University Press, 2: 1161—1183.)

——. 1992c. 《用社会-修辞的诗学发展一种统一方法:以膏抹耶稣的女人作为案例》(“Using a Socio-Rhetorical Poetics to Develop a Unified Method: The Woman Who Anointed Jesus as a Test Case.” In *Society of Biblical Literature Seminar Papers*; 302—319.)

——. 1993a. 《初级修辞作文与前福音书:一种新方法》(“Progymnastic Rhetorical Composition and Pre-gospel: A New Approach.” In *The Synoptic Gospels; Source Criticism and the New Literary Criticism*, Camille Focant 编。Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 110. Louvain; Leuven University Press, 111—147.)

——. 1993b. 《修辞与文化:文本的文化修辞的研究类型》(“Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text.” In *Rhetoric and the New Testament; Essays from the (1992) Heidelberg Conference*, Stanley E. Porter 及 Thomas H. Olbricht 编。Sheffield; Sheffield Academic Press, 447—467.)

——. 编著. 1993c. 《宣讲的修辞》(*The Rhetoric of Pronouncement*. Vol. 64 of *Semeia*. Atlanta; Scholars Press.)

——. 1994a. 《对〈马可福音〉4—11 中神迹文化和寓言文化的解释》(“Interpreting Miracle Culture and Parable Culture in Mark 4—11.” *Svensk Exegetisk Årsbok* 59: 59—81.)

——. 1994b. 《旧领域的新界限:〈马可福音〉的形式与社会修辞》(*New Boundaries in Old Territory: Forms and Social Rhetoric in Mark*. New York; Peter Lang.)

——. 1994c. 《口头的、修辞的和文学的文化:一个回应》(“Oral, Rhetorical, and Literary Cultures: A Response.” *Semeia* 65: 75—91.)

——. 1994d. 《社会-修辞批评主义:以马利亚、以利沙伯以及〈尊主颂〉作为案例》(“Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case.” In *The New literary Criticism and the New Testament*, Elizabeth Struthers Malbon 与 Edgar V. McKnight 编。Sheffield; Sheffield Academic Press, 164—209.)

——. 1995a. 《神圣对话与主的祷告》(“Divine Dialogue and the Lord's

Prayer; Socio-Rhetorical Interpretation of Sacred Texts.” *Dialogue* 28: 117—146.)

——. 1995b. 《社会-科学批评与文学研究: 圣经解释中的合作展望》(“Social-Scientific Criticism and Literary Studies: Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation.” In *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, Philip F. Esler 编。London: Routledge, 274—289.)

——. 1996. 《早期基督教话语的织锦: 修辞、社会与意识形态》(*The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*. London: Routledge.)

[137]Roberts, Keith A. 1978. 《关于反文化的基因观念》(“Toward a Generic Concept of Counter-Culture.” *Sociological Focus* 11: 111—126.)

Schneiders, Sandra M. 1991. 《启示性文本: 解释新约圣经》(*The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Scripture*. San Francisco: HarperSanFrancisco.)

Schürer, Emil. 1973. 《耶稣基督时代(公元前 175 至公元 135)的犹太人历史》(*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* [175 B. C. -A. D. 135], G. Vermes 等编。Rev. ed. Edinburgh: T. and T. Clark.)

Smith, Jonathan Z. 1978. 《地图不是领土: 宗教历史研究》(*Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press.)

Snowden, Frank M. 1976a. 《希腊-罗马世界中的埃塞俄比亚人》(“Ethiopians in the Greco-Roman World.” In *The African Diaspora: Interpretive Essays*, Marin L. Kilson 及 Robert I. Rotbert 编。Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 11—36.)

——. 1976b. 《希腊-罗马古代黑人的肖像学证据》(“Iconographical Evidence on the Black Populations in Greco-Roman Antiquity.” In *The Image of the Black in Western Art: From the Pharaoh to the Fall of Roman Empire*, Ladislav Bugner 编。New York: William Morrow, 1: 133—245.)

——. 1979. 《古代黑人: 希腊-罗马的埃塞俄比亚人》(*Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.)

Stark, Werner. 1967. 《派性宗教》(*Sectarian Religion*. New York: Fordham University Press.)

Taylor, Vincent. 1963. 《马可福音》(*The Gospel according to St. Mark*.

London: Macmillan.)

Thomas, Brook. 1991. 《新历史主义与其他旧式主题》(*The New Historicism and Other Old-fashioned Topics*. Princeton, N. J. : Princeton University Press.)

Tolbert, Mary Ann. 1992. 《马可福音》(“Mark.” In *The Women’s Bible Commentary*, Carol A. Newsom 与 Sharon H. Ringe 编。Louisville, Ky. : Westminster/John Knox Press.)

Van Iersel, Bas. 1989. 《阅读〈马可福音〉》(*Reading Mark*. W. H. Bisscherooux 译。Edinburgh: T. and T. Clark.)

Vardaman, J. 1962. 《一个把彼拉多称为“地方行政长官”的新碑铭》(“A New Inscription Which Mentions Pilate as ‘Prefect.’” *Journal of Biblical Literature* 81:70—71.)

Veeser, H. Aram 编。1989. 《新历史主义》(*The New Historicism*. New York: Routledge.)

Watson, Duane F. 1993. 《保罗在〈哥林多前书〉15章中的修辞策略》(“Paul’s Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15.” In *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Stanley E. Porter 及 Thomas H. Olbricht 编。Sheffield: Sheffield Academic Press, 231—249.)

Watson, Duane F. 与 Alan J. Hauser. 1994. 《〈圣经〉的修辞批评》(*Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*. Biblical Interpretation Series 4. Leiden: Brill.)

Wilde, James A. 1978. 《〈马可福音〉的社会世界:方法简论》(“The Social World of Mark’s Gospel: A Word about Method.” In *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 2:47—67.)

Wilson, Bryan R. 1963. 《动态和比较视野下的宗派类型学》(“A Typology of Sects in a Dynamic and Comparative Perspective.” *Archives de Sociologie de Religion* 16:49—63.)

——. 1969. 《宗派类型学》(“A Typology of Sects.” In *Sociology of Religion*, Roland Robertson 编。Baltimore: Penguin Books, 361—383.)

——. 1973. 《魔力与千禧年:对部落和第三世界人民的宗教抗议运动的社会学研究》(*Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*. New York: Harper and Row.)

Wolf, E. R. 1966. 《农民》(*Peasants*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall.)

[138] Wordelman, Amy L. 1993. 《诸神降临：〈使徒行传〉14章的历史上的吕高尼形象及其文学建构》(“The Gods Have Come Down: Images of Historical Lycaonia and the Literary Construction of Acts 14.” Ph. D. dissertation, Princeton University.)

Wuthnow, Robert. 1992. 《基础建筑与上层建筑：马克思文化社会学的修正》(“Infrastructure and Superstructure: Revisions in Marxist Sociology of Culture.” In *Theory of Culture*, Richard Münch 与 Neil J. Smelser 编。Berkeley: University of California Press, 145—170.)

Yinger, J. Milton. 1960. 《对立文化与亚文化》(“Contraculture and Subculture.” *American Sociological Review* 25: 625—635.)

——. 1982. 《反文化：一个被倒置的世界的承诺与危险》(*Countercultures: The Promise and the Peril of a World Turned Upside Down*. New York: Free Press.)

经文和古代文本索引[139]

(本索引中的页码系原书页码。)

旧约全书		撒母耳记下	
创世记		7:1—17	59
6:1—24	43	7:5	59
6:2—4	43	7:9	59
7:1	43	7:11	59
7:7	43	7:12	59
		7:16	59
出埃及记		列王纪上	
3:2—6	42	19:5—8	123
3:6	42		
20:1	41	诗篇	
申命记		6:5	70
5:16	41	8:6	57
23:1	116	16:9	70
撒母耳记上		16:10	70
2:10	59	18:2	59
21:1—6	43	22	61,62
		22:1	49

22:7	49	23	94
22:7—9	48,49	27:37	44
22:8	49	27:51	124
22:9	49	27:51—53	124
22:18—19	50		
22:19[七十士译本;21:19]		马可福音	
	48,52	1:3—5	74
68:31	116	1:4	74
69:9	41	1:10	123
110:1	70	1:11	120,122
132:17	59	1:12—13	74
		1:13	20,34
以赛亚书		1:15	11,12,74
53:7—12	116	1:16—20	20
56:3—7	116	1:18	39
		1:21	39
耶利米书		1:21—28	31
9:24	41	1:22	39
		1:24	123
约珥书		1:27	39
2:19	69	1:31	28,34
2:28	70	1:32—34	74
2:29	69	1:35	74
2:31—32	70	[140]1:39	74
2:32	70	1:45	74
		2:5	74
撒加利亚书		2:13	39
14:21b	48	2:14	39
		2:15	39
新约全书		2:25—26	43
马太福音		3:7	39
10:10	42	3:10	74
11:19	43	3:11	105,123
16:18	128	3:23	74
18:17	128	3:24	11

182 探索文本的纹理

3:31—34	103	6:23	11
3:35	128	6:25	11
4	60	6:26	11
4:1	39	6:27	11
4:1—34	60	6:30	39,74
4:2	39,74	6:31—32	74
4:9	75	6:34	39
4:10	74	6:35	74
4:11	11,75	6:53—56	74
4:11—12	130	7:7	39
4:12	75	7:10a	41
4:13	74	7:14	75
4:22	75	7:17	74
4:26	11	8:17	75
4:30	11,74	8:21	75
4:33	74	8:22—26	92,94
4:34	74	8:31	39,51,52,
4:38	39		57,114,125
5:7	105,123	8:31—10:34	27
5:20	32	8:34	39,127,128
5:24	39	8:35	129
5:34	74	8:38	125,127
5:35	39	9:1	11,12,125
6:1	39	9:7	120,122
6:2	39	9:12	114
6:3	105	9:17	39
6:5	74	9:23	74
6:6	32,39	9:31	39,51,52,57
6:11	74	9:38	39
6:12	74	9:47	11
6:12—13	74	10:1	39
6:14	11	10:14	11
6:14—27	11	10:15	11
6:17—28	103	10:17—22	37,38
6:22	11	10:21	39

10:23	11	13:8	11
10:24	11	13:9	11
10:25	11	13:10	74
10:28	39,128	13:24—26	125
10:29	128	13:24—27	74
10:30	74,129	13:26	12,125
10:32	39	13:28	74
10:32—34	52,57	13:31	74
10:35	39	14:1	35
10:42—45	74	14:1b-2	25
10:43—45	34	14:2	26
10:45	126	14:14	39
10:51	39	14:21	114,125
10:52	39,74	14:24	126
11:10	11	14:25	11
11:17	39,74	14:36	34,78,89,114,
11:18	39		121,122,124
11:22—24	74	14:40—41	20
11:27—33	25	14:43	51
12:1	74	14:49	39
12:1—12	25	14:50	35
12:9	74	14:57—58	47
12:12	74	14:58	26
12:14	39	14:61—65	114
12:19	39	14:62	26
12:30—31	74	14:64	51,130
12:32	39	14:66—72	103
12:34	11	14:71	105
12:35	39	15	25,57,60,68,76,
12:35—37	25		88,99,100,113
12:38	39	15—16	51,54,56,75
12:38—40	25	15:1	24,31,51,62,65,112,121
[141]13	104	15:1—15	14,15,19,24,25,62
13:1	39	15:1—20	107
13:2	46	15:1—44	8

15:1—46	65	15:25—32	14,16,20,27,32,48
15:1—16:8	7—10,12,13,15,17— 19,21,31,58,120— 122,124—126,129	15:26	11,16,44,62, 65,66,112,114
15:2	11,15,17,31, 82,83,99,112	15:26—27	112
15:2—5	15	15:27	16,62,65,66
15:3	12,62,82	15:29	46,52
15:4	12,15	15:29—30	49
15:5	32,78	15:29—32	48,52
15:6	26,62,63,65,66,112	15:30	78,52
15:6—15	15	15:30—31	50
15:7	62,65,66,82,111	15:31	49,52,62,114
15:8	112	15:31—32	121
15:8—14	112	15:32	11,16,49,52,62, 63,74,75,82,88, 105,112,125
15:9	11,15,24,62,83,112	15:33	65,124
15:10	26,82,83,114,112	15:33—37	75
15:11	62,82	15:33—39	14,16,20,27, 33,49,51,52
15:11—14	63	15:34	31,33,48,50, 52,63,78,112,124
15:11—15	122	15:35	112
15:12	11,15,62,83,112	15:36	111,112
15:13—32	8	15:37	33,123
15:14	15,82	15:38	34,62,65,75,112,124
15:15	26,51,82	15:39	62,63,86,112,122
15:16	62,111,112	15:40	8,63
15:16—20	51	15:40—41	14,15,17,19,20,27, 35,63,77,110,127
15:16—24	14,16,20,26,32	15:40—46	17
15:17	111	15:40—16:8	103
15:18	11,16,62,112	15:41	39
15:19	51,111,112	15:42	28,34,63,112
15:20	112	15:42—46	14,17,19,20,28,35
15:21	62,63,65,84,111,112	15:42—47	77
15:22	65		
15:23	32,111,112		
15:24	48,50,52,65,80		

15:43	11,28,63,65, 112,125,130	7:36 7:36—50	90 90
15:43—45	62,77,112	7:37—39	90
15:43—46	63,130	7:40—43	90
15:44	35	7:42	90
15:44—45	62,105	7:44—46	90
15:45	8	7:47—48	91
15:46	65,111,112	10:7	42
15:47	20,63	11:37	90
[142]15:47—16:1	127	13:31—32	90
15:47—16:8	14,18,20,28	14:1	90
16:1	8,77,111,112	15:4—7	116
16:1—8	20	16:10—14	90
16:4	75	17:26—27	43
16:5	123	19:6	116
16:6	8,75,112,124	19:37	116
16:6—7	112	23:4	82
16:6—8	127	23:28—31	52
16:7	12,51,128	23:34	52
16:8	8,36	23:36—38	45
16:11	75	23:39—43	27
16:12	75	23:43	52
16:13	75	23:46	52
16:14	75	24:41	116
16:16—17	75	24:44	115
16:17—20	75	24:48	115

路加福音

1:1—4	115
1:44	116
1:68—69	59
1:69	59
2:10	116
4:18	115
7:33	43

约翰福音

2:16	48
2:17	41
2:19	47
5:22	93
5:30—33	93
5:34	93
5:46	93

9	91—94	2:19—21	69
9:1—7	92	2:20—21	70
9:7	92	2:21	70
9:8—12	92	2:22—31	70
9:13—17	92	2:25	70
9:18—23	93	2:27	70
9:22	93	2:29—32	70
9:24—34	93	2:31	70
9:28	93	2:32—35	70
9:29	93	2:33	70
9:30—33	93	2:34—35	70
9:34	93	2:36	70
9:35—41	93	2:47	116
9:39	94	4:8—10	115
9:41	94	4:33	116
13:31	89	7:30—32	42
18:28—38	31	7:55	115
18:34—37	52	8:8	116
19:9—11	46	[143]8:26—40	115
19:11	52	8:27	115, 116
19:19—22	46	10:11—12	115
19:25—27	46	10:39—41	116
19:26—27	52	11:18	116
19:28	52	13:4—10	115
19:28—30	46	14:11	59
19:30	52	14:11—12	59
19:31	67	16:6—7	115
20:11	64	16:33	116
		22:4—5	64
使徒行传		22:14—15	116
1:8	115, 117	27—28	117
1:21—22	116		
2:16	69	罗马书	
2:17	69	13:1—3	119
2:18	69	16:1—2	49

16:13	67	加拉太书	
		3:28—29	119
哥林多前书			
1:11	119	提摩太前书	
1:31	41	2:11—15	118
2:1	64		
4:20	57	其他古代文献	
6:9—10	57	安蒂丰残卷(Antiphon frag. 60)	60
7:13	119	阿波罗多卢斯《书库》(Apollodorus <i>Library</i>)3. 8. 1	59
8—9	60	亚里士多德《修辞学》(Aristotle <i>Art of Rhetoric</i>)	86
9:14	42	狄奥·克里索斯托(Dio Chrysos- tom)	
11:2—16	119	4. 67	61
11:5	69	4. 69	61
14:3	118	荷摩几尼《初阶练习手册》(Hermo- genes <i>Progymnasmata</i>)	
14:6—9	118		53, 54, 55, 56
14:26—40	118	希波克拉底(Hippocrates 3)	60
14:33—36	118, 119	荷马《奥德赛》(Homer <i>Odyssey</i>)	19.
15	52, 56, 68	244—248	116, 117
15:1	57	杨布里科斯(Iamblichus)	108
15:1—2	57	约瑟夫《犹太战记》(Josephus <i>Wars</i>)	
15:1—11	56, 57	2. 14. 8	66
15:10—11	57	2. 169	66
15:12	56, 57	殉道者查士丁“与特福(犹太人)的 对话”(Justin Martyr <i>A Dialogue with Trypho</i> [<i>the Jew</i>])	68
15:13—19	57	尤维纳利斯《讽刺诗集》(Juvenal <i>Satires</i>)6. 230	67
15:13—41	57	奥利金(Origen)	68
15:20—28	57	奥维德《变形记》(Ovid <i>Metamor- phoses</i>)	
15:29—34	57	1. 226—261	59
15:35—41	57		
15:42	57		
15:42—44	57		
15:42—49	57		
15:45	57		
15:49	57		
15:50—58	57		

8. 611—724	59	4. 43. 56—44. 57	21, 23
斐洛《晋见盖乌斯》(Philo <i>Embassy to Gaius</i>)		塞涅卡(Seneca)	
38	66	《书信集》(<i>Epistles</i>) 38. 2	60
299	66	《自然问题》(<i>Naturales Quaestiones</i>) 4A. 218	116
斐罗帕特(Philostratus)	108	斯特拉波(Strabo)	117
小普林尼《书信集》(Pliny the Younger <i>Epistles</i>)		苏埃多尼乌斯(Suetonius)	
6. 10. 3	67	《卡力古拉传》(<i>Life of Caligula</i> 32)	67
9. 19. 3	67	《多米提安传》(<i>Life of Domitian</i> 10)	67
普鲁塔克(Plutarch <i>De ser. num. vind.</i>) 2. 554 A	67	塔西佗《编年史》(Tacitus <i>Annals</i>)	
昆体良(Quintilian) 5. 11. 24	60	15. 44. 33	66
《荷利念修辞学》(<i>Rhetorica ad Herennium</i>)		亚历山大里亚的蒂安(Theon of Alexandria)	42, 44, 45, 48, 50
2. 18. 28—19. 30	53, 54		

现代作者索引[144]

(本索引中的页码系原书页码。)

Adam, A. K. H. 亚当 2

Bailey, J. L. 贝利 39

Barth, F. 巴思 87

Berger, P. 伯杰 106

Bhabha, H. K. 巴巴 88

Blount, B. K. 布朗特 52

Boissevain, J. 布瓦塞万 100, 101

Bouvard, M. 布瓦德 87

Burke, K. 伯克 23

Carney, T. F. 卡尼 83, 84, 111

Castelli, E. 卡斯泰利 113

Conzelmann, H. 康泽尔曼 59

Dahl, N. A. 达尔 116

Davis, D. B. 戴维斯 96

Dean-Otting, M. 迪安-奥廷 41, 43

Derrida, J. 德里达 109

- Diaz, M. N. 迪亚斯 79
Donahue, J. R. 多纳休 102, 104, 105
Douglas, M. 道格拉斯 85
Dreyfus, H. L. 德赖弗斯 113
- Eagleton, T. 伊格尔顿 106, 110—111, 118
Eliade, M. 伊利亚德 108
Ellens, G. F. S. 埃伦斯 87
Elliott, J. H. 艾略特 1, 96, 107
- Foster, G. M. 福斯特 79
Foucault, M. 福柯 109, 113
- Gager, J. G. 盖杰 105, 106
Gealy, F. D. 吉利 116
Geertz, C. 格尔茨 72
Gordon, M. M. 戈登 86
Goudriaan, K. 古德里安 87
- Hauser, A. J. 豪泽 1
Hengel, M. 亨格尔 62
Hock, R. F. 霍克 41, 42, 45, 50, 55
Johnson, L. T. 59
- Kennedy, G. A. 肯尼迪 25
Kloppenborg, J. S. 克洛彭堡 42
- Lane, W. L. 莱恩 67
Luckmann, T. 卢克曼 106
- Mack, B. L. 麦克 1, 41, 42, 43, 45, 48, 56, 57, 60, 109, 110
Mair, L. 梅尔 101
Malherbe, A. J. 马勒布 60
Malina, B. J. 马利纳 1, 30, 31, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 90, 100, 107, 108, 110

- Marcus, J. 马库斯 44
Martin, C. J. 马丁 115, 116, 117
Martyn, J. L. 马丁 92
Matera, F. J. 马特拉 106—108, 110
Merritt, H. W. 梅里特 78
Merritt, R. L. 梅里特 99
Moore, S. D. 摩尔 2, 110
Myers, C. 迈尔斯 76, 77, 80, 83, 84, 85, 99, 100, 104, 105, 112
- Neyrey, J. H. 内雷 76, 77, 80, 83, 84, 107, 111
Niebuhr, H. R. 尼布尔 72
- O'Neil, E. N. 奥尼尔 41, 42, 45, 50, 55
φstergård, U. 奥斯特加德 87
- Petersen, N. R. 彼得森 1
Pitt-Rivers, J. 皮得-里弗斯 90
Potter, J. M. 波特 79
Powell, M. A. 鲍威尔 1
- Rabinow, P. 拉比诺 113
Robbins, V. K. 罗宾斯 1, 2, 5, 7, 8, 13, 20, 23, 41, 43, 45, 46, 48, 50, 52, 56, 60, 61, 74, 86, 111
Roberts, K. A. 罗伯茨 86, 87
Rohrbaugh, R. L. 罗尔博 77, 85, 107, 108, 110
- Schneiders, S. M. 施奈德斯 2
Schürer, E. 许雷尔 66
Smith, J. Z. 史密斯 108, 109, 110, 114
Snowden, F. M. 斯诺登 117
Stark, W. 斯塔克 87
- Taylor, V. 泰勒 66—68
Thomas, B. 托马斯 109
Tolbert, M. A. 托尔伯特 102—105, 110

Vardaman, J. 瓦达曼 62

Veeser, H. A. 维塞尔 109

Watson, D. F. 沃森 1, 56, 57

Wilde, J. A. 怀尔德 72, 74

Wilson, B. R. 威尔逊 72, 96, 100

Wolf, E. R. 沃尔夫 84

Wordelman, A. L. 沃德尔曼 59

Yinger, J. M. 英杰 87

主题索引[145]

(本索引中的页码系原书页码。)

- abbreviation 缩写。另参见 chreia 引言 42,43,45
- acquired honor 获得性荣誉。参见 honor 荣誉
- action, purposeful 行动,充满目的的。参见 body zones 身体区域
- action set 行动小组 101,102,104
- aesthetic texture 审美纹理。参见 inner texture 内在纹理
- agonistic culture 竞技文化。参见 culture 文化
- allusion 暗指 58,60
- alternation 替换。参见 inner texture 内在纹理
- alternative culture 他择性文化。参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- amplification 放大。参见 narrative amplification 叙事放大
- anachronism 时代讹误 76,107
- analogies 类比。参见 argumentative devices 论辩技巧
- anthropological theory 人类学理论。参见 theory 理论
- anthropology 人类学 1,4,72,81,106,107—109
- apocalyptic 启示论的 123
- argumentative devices 论辩技巧 21,54
- analogies 类比 21,22,52,54—57,93
- assertions 断言 21
- citations of ancient testimony 引用古代证词 21,22,52,54—57,93

- contraries(opposites)反论 21,22,52,54—57,93
examples 例证 21,22,52,54—57,93
reasons(rationales)理由(原理) 21—24,28,52,53,55—57,93
argumentative texture 论辩纹理。参见 inner texture 内在纹理
ascribed honor 世袭性荣誉。参见 honor 荣誉
assertions 断言。参见 argumentative devices 论辩技巧
attributed action 他人行为 23,41,45,46,55
attributed speech 他人言说。参见 speech 言说
- benefactor 施主 80
body zones; emotion-fused thought 身体区域:充满情感的思考区域 30,32
purposeful action 充满目的的行动 30,31,34,35
self-expressive 自我表现的 30,31
boundaries 界限 61,85,87
- central storehouse economy 中央仓库经济 83
challenge-response(riposte)挑战-回应(反击) 80—82,89,91
chreia 引言 41,43,45,46,51,52,55—58
abbreviated 缩写的 45,52
action 行为 41,43,44,46
as amplified narrative 作为放大叙事 51,52
attributed 某人的 56
elaboration of 对……的阐述 54,55
expanded 扩展的 45,46,48,51
mixed 混合的 41
sayings 言语 41,45,46,56
with a commentary 带评注的 49,50
christology 基督论 121
church tradition 教会传统 102,103
citations of ancient testimony 引用古代证词。参见 argumentative devices 论辩技巧
clique 私党 100,104
coalition 联盟 100
colleague contract 同僚合约。参见 contract 合约
confirmation(proof)of the reason 对理由的肯定(证明) 45,53,54,56,57

- contract; colleague 合约:同僚 79
- dyadic 二分体的 79—80, 90
- patron-client 保护人-被保护人 79, 80, 90, 91, 107
- contraculture 对立文化。参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- contraries 反论。参见 argumentative devices 论辩技巧
- conversionist response 皈依论回应。参见 social response 社会回应
- corporate group 社团 101, 102, 104
- counterculture 反文化。参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- cultural intertexture 文化间性纹理。参见 intertexture 间性纹理
- cultural knowledge 文化知识 58, 59, 62
- cultural location 文化境遇。参见 location 境遇
- cultural rhetoric 文化修辞。参见 rhetoric 修辞
- cultural system 文化系统 86
- cultural tradition 文化传统 59—61, 112
- culture; agonistic 文化:竞技的 81, 89
- guilt 羞耻 75, 76
- honor 荣誉 76
- literary 文学 43
- mini- 微型 87
- oral 口头的 59
- rhetorical 修辞的 41, 43, 48, 59
- rights 权力 76
- deconstruction 解构 110
- deity 神。参见 sacred texture 神性纹理
- direct speech 直接言说。参见 speech 言说
- discourse; epistolary 话语:书信的
- historical 历史的 109
- interpretive 解释的 4
- narrative 叙事的 3, 7, 15, 16, 18, 19, 24—29, 32, 34, 46, 64
- discursive practices 散漫的做法 111
- divine history 神圣历史。参见 sacred texture 神性纹理
- dominant culture 主流文化。参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- dyadic contract 二分体合约。参见 contract 合约
- dyadic personality 二分体性格 77—78

dyadic relationship 二分体关系 78

ecclesiology 教会学 127—128

echo 回音 58

[146]economic exchange systems 经济交换系统 83

elaboration, thematic 阐述, 主题的 40, 52—58, 59

embellishment 修饰 53, 54, 56

emotion-fused thought 充满情感的思考区域。参见 body zones 身体区域

encomium 赞美 55

epideictic rhetoric 辞藻华丽修辞。参见 rhetoric 修辞

epistolary discourse 书信话语。参见 discourse 话语

eschatology 末世论 69, 123, 125, 127

ethics 伦理学。参见 sacred texture 神性纹理

ethnic rhetoric 种族修辞。参见 rhetoric 修辞

ethnocentrism 种族中心主义 75, 107

examples 例证。参见 argumentative devices 论辩技巧

expansion composition 扩展构成 52

extended speech 扩展言说。参见 speech 言说

faction 派系 101, 104

feminist criticism 女权批评主义 4, 118

final cultural categories 最终的文化范畴 3, 71—72, 86—89, 91, 96—97

contraculture(oppositional) 对立(反对)文化 86, 91—93, 98

counterculture(alternative) 反文化 86, 91—93, 97—98

dominant culture 主流文化 3, 86, 89, 91—94, 97—98

liminal culture 阈限文化 86, 88—89, 91—93, 98

subculture 亚文化 86—87, 91—93

final unit 最后的单元。参见 unit 单元

form criticism 形式批评主义 39

fulfillment of prophecy 预言的实现。参见 prophecy-fulfillment 预言-实现

gang 帮派 100, 104

gnostic-manipulationist response 灵知-操纵论的回应。参见 social response 社会回应

groupculture rhetoric 团体文化修辞。参见 rhetoric 修辞

- guilt culture 羞耻文化。参见 culture 文化
- historical criticism 历史批评主义 4,5,106,108
- historical discourse 历史话语。参见 discourse; historical; intertexture; historical 话语:历史的;内在纹理:历史的
- historic tradition 历史传统 101,102
- historiography 历史编纂学 106,109
- history of religions 宗教历史 108—110
- holy persons 圣人。参见 sacred texture 神性纹理
- honor 荣誉 53,76,77,80—82,84,89—91,101
- honor culture 荣誉文化。参见 culture 文化
- honor-shame 荣誉-羞耻。另参见 honor; shame 荣誉;羞耻 76,79,89,90,107
- hospitality 好客 90,107,127
- human commitment 人的承约。参见 sacred texture 神性纹理
- human redemption 人的救赎。参见 sacred texture 神性纹理
- ideological analysis 意识形态分析 95
- ideological texture 意识形态纹理 3—6,95,96,105,107,108,110,111,115,118,130,132
- ideology 意识形态 4,6,95,100,101,103—106,110,112,118,132
of power 权力的 113,114
- implicit logic 暗含的逻辑 28
- implied author 隐含的作者 111,112
- implied hearer/reader 隐含的听者/读者 24,26,27
- individualist personality 个人主义性格 77—78
- individual location 个人境遇。参见 location 境遇
- initial unit 开始的单元。参见 unit 单元
- inner texture 内在纹理 3,5,7,12,36—39,41,95,104,105,130,132
alternation and 交替和 3,9,15,18,37
argumentative 论辩的 5,7,21—29,30,36
narrational 叙事的 7,15—19,30,36
opening-middle-closing 开始-中间-结束 7,19—21,36
progressive 进展的 7,9—14,17,19,30,36,37,39,51
repetitive 重复的 3,7,8,10—14,19,27,30,36—39

- sensory-aesthetic 感觉-审美的 3,5,7,12,29—36
- interpretive discourse 解释话语。参见 discourse 话语
- intertexture 间性纹理 3,5,12,17,18,28,37,40,41,43,47,49,58,59,71,95,104,105,116,130,132
- cultural 文化的 3,50,58—63,68,89,116
- historical 历史的 3,63—68,69
- oral-scribal 口头-书写的 3,16,40—59,61,68
- social 社会的 3,62—63,68,69,89,116
- introversionist response 内省论的回应。参见 social response 社会回应
- judicial rhetoric 司法修辞。参见 rhetoric 修辞
- kingdom of God 上帝的国 11,12,17,18,31
- liminal culture 阈限文化。参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- limited good 有限利益 79,81,84,89,91,107
- literary criticism 文学批评主义 1,3—5,106,108—110
- literary culture 文学文化。参见 culture 文化
- location; individual 境遇:个人的 96
- social and cultural 社会和文化的 2,3,62,71,72,86,94—96,98,99,109,111,118
- logical progression 逻辑进展。参见 rhetorical progression 修辞进展
- logical reasoning 逻辑推理。参见 reasoning 推理
- marginal culture 边缘文化 3
- maxim 格言 41,42
- members(core, primary, and secondary) 成员(核心、主要的和次要的) 100
- middle unit 中间的单元。参见 unit 单元
- miniculture 微型文化。参见 culture 文化
- minimal rationality 最低限度的理性 88
- miracle story 神迹故事 39
- narration 叙事 17,20,37,41,52,82
- literary 文学 64
- three-step 三步骤 20

- narrational commentary 叙事性评注 16—18, 26, 49
- narrational texture 叙事纹理。参见 inner texture 内在纹理
- narrative amplification 叙事放大 27, 40, 51—52, 54, 58, 59
- narrative discourse 叙事话语。参见 discourse 话语
- narrative theology 叙事神学 107
- narrative voice 叙事声音 17—19
- [147]narrator 叙事者 15, 17—20, 23, 24, 32, 33, 37—39, 71, 82, 92, 114, 122, 130
- nondiscursive practices 非散漫的做法 111
- opening-middle-closing texture 开始-中间-结束纹理。参见 inner texture 内在纹理
- opposites 反论。参见 argumentative devices 论辩技巧
- oppositional culture 反对文化。另参见 culture 文化
- oral culture 口头文化。参见 culture 文化
- oral expansion 口头扩展 43
- oral-scribal intertexture 口头-书写间性纹理。参见 intertexture 间性纹理
- oral text 口头文本 59
- oral transmission 口头传达 43
- paideia* 教育 60
- parable 寓言 30, 39, 75, 130, 131
- parallel members(parallelismus membrorum)平行经文 48
- patriarchal society 父权制社会 118
- patron 保护人 80, 90
- patron - client contract 保护人-被保护人合约。参见 contract 合约
- patterns 模式 9, 13, 15, 19, 37, 38
- peasants 农民 83
- politics of omission 省略政治学 117
- postindustrial society 后工业社会 76
- postmodern criticism 后现代批评主义 1, 110
- poststructuralism 后结构主义 110
- prefect 地方行政长官 66
- premise 前提 23, 24, 28
- procurator 巡抚 66

progression 前行。参见 inner texture; rhetorical progression 内在纹理; 修辞进展

progressive texture 进展纹理。参见 inner texture 内在纹理

pronouncement story 宣讲故事 39

prophecy - fulfillment 预言-实现 69, 116

proposition 假设 53, 54

proverb 谚语 30, 41, 42

psychological interpretation 心理学解释 106

purity codes 洁净法典 85, 91, 107

purity system 洁净制度 86

purposeful action 目的性行动。参见 body zones 身体区域

qualitative progression 性质进展。参见 rhetorical progression 修辞进展

qualitative reasoning 性质推理。参见 reasoning 推理

rationales 原理。参见 argumentative devices 论辩技巧

reasoning 推理 21

reasons 理由。参见 argumentative devices 论辩技巧

reciprocity 互惠性 79, 80, 83, 84, 89, 91, 109

asymmetrical 不对称的 79

balanced 平衡的 83

full 完全的 83

negative 负面的 83

principle of ……的原则 79

symmetrical 对称的 79

weak 弱的 83

recitation 复述 40—48, 51, 58, 59, 69, 70

reconfiguration 重置 40, 50, 58, 59, 61, 70

recontextualization 重新语境化 40, 48—50, 51, 58, 59, 70

in attributed speech 他人言说中的 48

in narration 叙事中的 48

redistribution 再分配 83

reference 参考 58—60

reformist response 改良论的回应。参见 social response 社会回应

religious community 宗教群体。参见 sacred texture 神性纹理

- religious response 宗教回应 72
- repetition 重复。参见 inner texture 内在纹理
- repetitive texture 重复纹理。参见 inner texture 内在纹理
- replication 复制 41
- reported speech 转述言说。参见 speech 言说
- restatement 重新陈述。参见 thesis 论点
- résumé 概论 53,54
- revolutionist response 革命论的回应。参见 social response 社会回应
- rhetoric 修辞 21,62,93
 - cultural 文化的 86—88,93
 - epideictic 辞藻华丽的 25
 - ethnic 种族的 86
- groupculture 团体文化 87
 - judicial 司法的 25,93
 - social 社会的 72
- 另参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- rhetorical criticism 修辞批评主义 1,3
- rhetorical culture 修辞文化。参见 culture 文化
- rhetorical progression 修辞进展 23,24,26—29
- rhetorical theory 修辞理论。参见 theory 理论
- riddle 谜语 30,131
- rights culture 权力文化。参见 culture 文化
- sacred texture 神性纹理 3—5,120,125—130,132
 - deity and 神和 4,120,130
 - divine history and 神圣历史和 4,123,130
 - ethics and 伦理学和 4,129,130
 - holy persons and 圣人和 4,121,130
 - human commitment and 人的承约和 4,126,127,130
 - human redemption and 人的救赎和 4,125,130
 - religious community and 宗教群体和 4,127—130
 - spirit being and 属灵存在和 4,123,130
- salvation history 拯救历史 123,125
- sects, typology of 宗派,……的类型学 72
- self-expressive speech 自我表现言说。参见 body zones; self-expressive 身体区

域:自我表现的

- sensory-aesthetic texture 感觉-审美结构。参见 inner texture 内在纹理
- shame 羞耻 76,77,90
- social and cultural location 社会与文化境遇。参见 location 境遇
- social and cultural systems 社会与文化系统 71
- social and cultural texture 社会与文化纹理。3—6,63,71,72,90,91,95,130,132 另参见 final cultural categories; social response; topics 最终的文化范畴;社会回应;主题
- social and cultural world 社会与文化世界 71
- social class 社会阶级 1
- social code 社会准则 62—63
- social identity 社会身份 62—63
- social institution 社会制度 62—63
- [148]social intertexture 社会间性纹理。参见 intertexture 间性纹理
- social knowledge 社会知识 62
- social logic 社会逻辑 28
- social relationship 社会关系 62—63
- social response 社会回应 72—74
- conversionist 皈依论的 72,91—93,96,97
- gnostic-manipulationist 灵知-操纵论的 73—75,91—93,96,97
- introversionist 内省论的 73—74,91,93,96
- reformist 改良论的 73—75,91,93,96,97
- revolutionist 革命论的 72—75,91—93,96
- thaumaturgical 奇术的 73—75,91—93,96
- utopian 乌托邦论的 74,91,93,96
- social rhetoric 社会修辞。参见 rhetoric 修辞
- social role 社会角色 62—63
- social-scientific criticism 社会-科学批评主义 1,5,75,76,78,83,107—110
- social system 社会系统 1,76,77
- sociological theory 社会理论。参见 theory 理论
- sociology 社会学 1,86,100,106
- socio-rhetorical criticism 社会-修辞批评主义 1,2,4,5,63,98,99,132
- goal of ……的目标 2
- speech 言说 37—38
- attributed 某人的 15—18,23,27,38,41—43,45,46,48,52,55,91

- direct 直接的 15—17,19
- extended 扩展的 16,18
- reported 转述的 15,17,19
- 另参见 body zones;self-expressive 身体区域:自我表现的
- spirit beings 属灵存在。参见 sacred texture 神性纹理
- subculture 亚文化。参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- subordinate culture 从属文化 3
- syllogism 三段论 23—26,28
- symbolic universe 象征性宇宙 106
- system of differentiations 分化系统 113
- thaumaturgical response 奇术论的回应。参见 social response 社会回应
- theological criticism 神学批评主义 2,4,106,108—110
- theory:anthropological 理论:人类学的 71
- of reform 改革的 87
- rhetorical 修辞的 21
- sociological 社会学的 71,89,90
- thesis 论点 21,22,33,56,93
- thought,emotion-fused 思考,充满情感的。参见 body zones 身体区域
- topics 主题 8,9,12,23,34,48,52
- argumentative 论辩的 21,54
- common social and cultural 一般的社会与文化的 3,71,72,75—86,89,91
- cultural 文化的 86
- final 最终的 91
- specific social 特定的社会的 3,71,72—75,90—93,96
- 另参见 final cultural categories 最终的文化范畴
- units(final,initial,middle)单元(最后的、开始的、中间的) 38—39
- utopian response 乌托邦论的回应。参见 social response 社会回应
- values 价值 75,76
- zones of emotion 情感区域。参见 body zones 身体区域

译 后 记

到 2008 年 11 月底,我译出了弗农·罗宾斯教授撰写的《探索文本的纹理:社会-修辞解释法导论》(下称《纹理》)一书的主体部分,本以为我就此可以卸下压在肩上多年的重担。

然而在 12 月初,我被诊断患了鼻咽癌,随后开始了两个多月的治疗过程。面对疾病和死亡的威胁,我坦然处之,把它们当作我在个体生命体验中的“向死而生”。虽然放射治疗带来了不少身体上的疼痛和不适,但这没有摧垮我战胜癌魔完全康复的信念。闲暇之余,我译完了本书的附录,包括参考书目、经文和古代文本索引、现代作者索引和主题索引。随后,我通读和校对了全部译文,使译名和表达风格前后一致,因为全书的翻译几乎跨越了 7 年时间,对译者而言,这是一个漫长的旅程。

因此,我这里首先感谢旅美神学教授杨克勤(Yeo Khiok Khng)博士多年以来不懈的鼓励和支持,他还为我解决了中译本的版权和出版事宜,促使我尽快完成这项翻译工作。

由于杨先生的引荐,我在 1998 年获得美国俄亥俄州阿什兰神学院(Ashland Theological Seminary, Ohio)提供的全额奖学金,从而赴美深造 3 年。

就读期间,我在2000年春季学期跟从大卫·德席尔瓦(David A. deSilva)先生修习圣经希腊文高级课程,他在课堂上使用了自己在埃默立大学的博士生导师罗宾斯教授撰写的《纹理》一书,我由此接触到了社会-修辞解释法。

在2000年底,我决定运用社会-修辞解释法研究《哥林多前书》15章中有关基督复活的主题,并选定德席尔瓦作为我的毕业论文指导老师。其间,我运用了社会-修辞解释法的两个基本方法,即内在纹理和间性纹理,探究了《哥林多前书》15:12—34的经文。通过论文的写作,我更加深入了解了社会-修辞解释法。

在2001年8月,我从阿什兰神学院学成回国,随即翻译了《纹理》一书的目录、序、导言和第一、二章的一部分。我告诉了杨先生我的翻译计划,受到了他的热情鼓励。2002年1至3月,我受聘英文《深圳日报》(Shenzhen Daily),成为一名新闻记者,由于工作繁忙,我的翻译计划便中断了。2004年5月,杨先生寄来他的两本中文著作《圣经研究手册》和《古修辞学:希罗文化与圣经诠释》。这两本书对我的翻译工作,特别是涉及古希腊-罗马修辞学的部分,多有助益。在2006年夏季,我译出了第三、四、五章和结论。而到2006年底,我在香港出版了自己的英文新闻报道集。随着第一本著作的出版,我认为翻译对我个人在新闻职业上的发展已没有任何实质性的帮助,因此基本放弃了完成翻译的努力。

在2008年8月,我收到了杨先生的电邮,他说已经解决了《纹理》一书的版权问题。至此,我立即感受到必须尽快完成翻译的压力,于是在9至11月休了两次长假,译出了第一、二章的剩余部分和各章的研究向导。

虽然本书的翻译跨越了7年时间,但集中翻译的时间只有5个月左右,其间最大的困难是缺少参考资料和可以深入交流的朋友,我几乎是单枪匹马完成本书的翻译的。

在翻译过程中,我采用了直译和意译相结合的方法,力图既忠实于原文的语法和意涵,又使译文通达流畅。特别要指出的是,英文词“texture”具有极其丰富的内涵。根据上海译文出版社的《英汉大辞典》,“texture”一词至少具有六层含义:除了“结构”之外,它还可以指“质地”、“特征”、“神韵”、“和谐统一(感)”与“织物”等。^① 经过一番取舍,我最终同意杨教授选定的“纹理”作为中文译名,主要是因为它可以表现出文本自身所具有的多层面、多向度的意义关涉。

我希望本译作能够抛砖引玉,逐步引导汉语读者进入社会-修辞解释法的堂奥,甚至得鱼而忘筌。如果对社会-修辞解释法的理论来源、基础和构成感兴趣,读者还可以阅读罗宾斯的《早期基督教话语的织锦:修辞、社会和意识形态》。根据我的经验,对于从事圣经研究和解释的中国学者来说,只有了解希罗的语言和修辞学,了解早期基督教的社会、历史和文化背景,才能活学活用社会-修辞解释法。

我非常高兴请到杨先生的博士花威承担译稿的校对工作,这将使中译本更为出色。除此,我必须声明:我对中译本中的任何错漏担负全部责任。

另外,我特别感谢妻子张惠香和儿子大伟多年来的支持。我妻子代劳了译稿的全部电脑输入,而且在过去7年中,我的翻译也见证了儿子的健康成长,如今看到他正蜕变为翩翩少年,我们甚感欢欣。

我还要特别感谢为本书的翻译和出版以及为我的治疗和康复提供帮助和祝福的朋友。

霍成举

2009年1月于深圳

^① 陆谷孙主编,《英汉大词典》(上海:上海译文出版社,1993),第1956页。



社会-修辞批评(Socio-rhetorical Criticism)中的前缀“socio”，指现代人类学和社会学中的丰富资源，而社会-修辞批评将其引入到对文本的解释中。在20世纪下半叶，社会-科学方法——研究社会阶层、社会系统、个人与群体的地位、边缘人群及权势人群——变得越来越普及和重要。社会-修辞解释法把从这些解释模式获得的真知灼见引入到对文本的复杂且细致的阐释中。

“rhetorical”则指一种方法，即文本中的语言是人际交流的方式。修辞分析和解释特别关注文本，借以呈现思想、言语、故事及论辩所采用的题目与主题。社会-修辞批评就是把人们使用语言的方式与他们的生活方式结合起来考察的方法。

上架建议 宗教、文学

ISBN 978-7-5617-9152-3



9 787561 791523 >

定价: 29.80元

www.ecnupress.com.cn