Globethics Repository



西塞羅與奧古斯丁的修辭學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Yeo, Khiok Khng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-16 03:36:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167230

西塞羅與奧古斯丁的修辭學

楊克勤(香港建道神學院新約神學講師)

中國有修辭傳統，西方也有源遠流長的修辭史。[1]在西方，最有系統的要算是希臘和羅馬的修辭學了。這系統首被亞里士多德定形；他對修辭學的影響是深遠的，「不僅是西塞羅(Cicero)和癸德聯的修辭學，連中世紀、文藝復興時期和現代的修辭學，就其精華而言，基本上還是受亞里士多德的影響。」[2]他將先前的修辭看法系統化，並奠定了其哲學基礎。[3]古希臘的修辭學首見於檢驗法庭、公共事務和教育界中。除了演說的技巧與辯論之外，在民事爭端、法庭辯論，以及政治演說中，修辭學也有關鍵性的作用。勸說性演說對君王的廢黜或授權、公共利益的辯護、法律的應用與裁判等，都有決定性的幫助。要成為有說服力的演辯者，一個人必須具備包羅萬象的學問，因為修辭修養是一個綜合性的藝術。

---

1. 參胡曙中，《英漢修辭比較研究》，上海，1993，頁7-147。
2. E.P.J. Corbett，《寫給現代研讀古典修辭學的學生》，New York，1965，頁598-9。
3. 古今中外修辭學所探討的課題都離不了亞里士多德思想過的問題，譬如修辭目的、聽衆、構思過程、論辯、局謀篇和文體風格等。胡曙中在《英漢修辭比較研究》一書中說：「西方修辭學的目標，是從大量的人類話語中選出那些被認為具有勸說作用的成分，再對這些成分進行分門別類的歸納，根據結構和目的對每一種類的成分進行分析，並識別構成每一種類的方法。為了實現這些目標，西方修辭學對語言使用的正誤性原則表示認可，並也對有效地使用語言的方法進行說明，為準確推理過程的原則訂出規則。」同上，頁9。

修辭學是一種溝通的技巧，而溝通牽涉了思想、語言、表達、意義，以及詮釋等的複雜關係。溝通的活動、語言的運用、思想的表達，以及意義的探知是人類基本的生存本能，而修辭學也存在於各文化中。中國的修辭學不像西方古典的那樣有系統和完整的著作與理論；中國的修辭傳統是因政治、思想以及社會問題而衍生的。

西方修辭學從古至今不單注重語言實踐的全面理論，也嚴謹探討語言和知識論之間的關係問題。西方的修辭學不但沒有停留在文學修辭學，更有哲學、詮釋以及溝通修辭學的全面、跨科際發展。中國傳統的修辭學較偏重局部的研究，而且多數以文學修辭為本。「修辭」二字最早在梁朝劉勰的《文心雕龍》中出現，而這本書其實是一部有關文章作法和文學批評的書。要到宋朝陳騤的《文則》才算是一本修辭學專著，而元朝王構的《修辭鑒衡》則是第一本以「修辭」定名的著作。

修辭學既是希羅的文化特徵之一，《新約》作者的記載和寫作受修辭學影響自然是不能否認的事實。《新約》文獻是在希羅的文化時空裏寫成的，因此用希羅修辭學來研究《新約》是最適切、最有幫助的。華人讀者對修辭學這幾個字的認識未必與西方學者相同。本文的目的在於，介紹西塞羅和奧古斯丁的修辭學思想，並探討後者如何詮釋並轉用前者的修辭智慧，以便後者在不同的處境中仍能挪用前者的修辭理論。

西塞羅：修辭藝術的巔峰

在修辭方面，最偉大的羅馬作家要算是西塞羅

(Cicero，前106-143)了。[4]肯尼迪(G. Kennedy)認為他是最好的羅馬演說家，也是在修辭上最重要的拉丁作家。[5]他確實是一個多產的作家；修辭方面的七部作品，擷集了他的許多演講、信件和哲學作品，使他成為最豐碩的古代羅馬思想家。

西塞羅的修辭觀念與前人所看重的修辭本質無異。希臘和羅馬給予雄辯者最大的回報是：「一個人獲得雄辯的口才，便同時得到榮耀、名譽和尊重」；聲譽和讚許就更不用提了。[6]西塞羅懷疑：「在和平的公民生活裏，辯才能經常在我們國家保有首要的地位，而法學則屬次等重要的情況是否有人質疑。這是由於前者富有高度的普及性、榮耀和能力。」[7]再者，在*De Officiis*中提及怎樣誤贏取好名聲的部分裏，西塞羅稱：「雄辯者和法庭的講者享有極高的聲譽；他的聽衆認為他比其他人更聰明、更有智慧」，[8]是眞正的所謂「人中之神」。[9]

西塞羅相信，縱使最純正的希臘人能成為演說者的標準代表，羅馬的演說者亦能成為希臘人的最佳配搭。布都(Brutus)似乎也想表達這個意思。[10]在《講演術》中，西塞羅稱希臘就好比羅馬一樣：「沒有一種學習比說話的藝術更具生命力，這是肯定無疑的。」[11]

---

4. 參G. Kennedy，《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，Princeton，1972，頁103-282。
5. G. Kennedy，《從古至今的古典修辭學與基督教及世俗傳統》，Chapel Hill，1980，頁90。
6. *Brutus*, 159.
7. 《演說者》，141。
8. *De Officiis*, 2.48.
9. 《講演術》，3.53。
10. *Brutus*, 254.
11. *De Officiis*, 1.13.

> 我們的世界帝國所帶來的和平，保障我們能過悠閒的生活。一個渴求成功的年輕人絕對有責任以善辯的口才去努力和奮進的……我們的人群實在是狂熱地投入雄辯(eloquence)中去了。[12]

總而言之，善辯的口才是成功的：「學習雄辯的學生相當多，所提供的人才也極出色，並有非常出衆的天份，引發討論的可能性是無限的，而雄辯所得的讚賞也是極輝煌的」。[13]

西塞羅為演說者設定了一個很高的標準。講者必須有淵博的知識，[14]對他的聽衆有極度的了解，同時具備藉語言來表達自己的能力。[15]再者，他必須能夠在任何情況下都善用每一項能以致勝的條件。[16]

甚麼類型的人才有勝任的能力？西塞羅絕不為自己的標準辯護，並且也深知極少人能達到這個標準：

> 對於一個演說者，我們要求他必須具備邏輯學者般的敏銳、哲學家的思想、詩人的措辭、律師的記憶以及悲劇演員的聲線，好比一個富高度技巧的藝人一般。因此，在人類中沒有比發現一個完美的演說者更稀有了。[17]

他是意念和言語的工匠；純正的措辭是關鍵的本

12. 同上，1.14。
13. 同上，1.16。
14. 同上，1.20、69。
15. *Brutus*, 140.
16. *De Officiis*, 1.142；《演說者》，頁69-70。
17. *De Officiis*, 128.

質。[18]「沒有一個從演說者口中說出的字眼是不經過精心挑選或予人深刻印象的。」[19]事實上，整個演說是精細和高雅地建立起來的；「假若改變了語句的次序而破壞了演說者精心編排的結構，整件事情都會被破壞」。[20]

《講演術》

在公元五十五年的一個課程中，西塞羅為他的雄辯術找到了另一條出路。他在三卷《講演術》中組成一個對話，公佈了他理想中的完美演講者和演說者。這是他最令人讚賞的作品，其成果可以與亞里士多德的《修辭學》和癸德聯的《演說原理》並排。

這三卷著作，每一卷都有一篇西塞羅所寫的評論作為序言，以及一個對話。這些對話發生於公元前九十一年九月，在Tusculum的L. Crassus省的不同場所中。參與的人物包括Crassus、Antonius與老占卜者Scaevola、Crassus的崇拜者Sulpicius、Antonius的年青朋友Aurelius Cotta (西塞羅曾聲稱從他那裏得到辯論話題)、Lutatius Catulus，以及Caesar那稱為獨裁者的叔叔Julius Caesar Strabo Vopiscus 。這些都是傑出和有能力的雄辯家，活躍於高水準雄辯術的羅馬時期。他們都發現自己的言論自由受到敵人的阻止；Antonius、Sulpicius、Catulus和Strabo甚至失去了他們的性命。在第三卷的序言中，西塞羅回顧了他們的命運，並與自己的經歷作一比較。[21]

---

18. 參*Brutus*，頁258-9。
19. *Protagoras*, 320D-328D.
20. *De Officiis*, 2.48.
21. 同上，3.13。

第一卷的辯論發生在花園中的法國梧桐樹下，那是模仿柏拉圖在*Phaedrus*中的情景。Crassus與Antonius是當時最主要的演講者，但他們的發言不時為他人的辯論所打斷。Crassus最初讚許的雄辯術[22]受到Scaevola的質疑，[23] Scaevola認為人類生命最重要的是智慧，不是口才。其後，Crassus企圖證明理想的雄辯家實際上擁有豐富的知識，而且比任何專家更能夠清楚地陳述他們的觀點。[24]後來加入辯論的Antonius比Scaevola較少敵意，但他仍為對話提供了主要的衝突。他表明他同意Crassus的理論，但實際上這個目標是不能達到的。[25]

在書的後半部，他們兩人都更全面地說明了自己的觀點。Crassus談論到雄辯者的本質和訓練；[26]他強調天然的能力，而不認為雄辯術是一種藝術。他形容了雄辯術理論的不同範圍，並指出雄辯術的運用也包括學習歷史和法律。Antonius的答辯以雄辯家一個受限制的定義為起始點；他認為雄辯家不僅是一個能談論任何話題的人，更是一個在法庭和公開場合都能有效地運用語言和論據的人。雄辯家應當獲得知識，但不僅雄辯家需要這樣做，哲學家、律師，甚至任何一個專家皆然。[27] Crassus並不接受這個觀點，同時譴責Antonius過份限制雄辯家，使他變成一個operarius，或一個日間工人，遠離了辯論的期望。[28]

第二卷的主角是Antonius。在參與訴訟的那個晚上，

---

22. 同上，1.30-34。
23. 同上，1.35-44。
24. 同上，1.45-73。
25. 同上，1.80-95。
26. 同上，1.107-203。
27. 同上，1.207-262。
28. 同上，1.263-265。

他調節了他的觀點。他不再推薦受限制的定義，而是與朋友一起漫步於門廊中，根據自己的經驗去討論甚麼是雄辯家。他的評論包括修辭學史料編纂法的可能性，以及雄辯術分類的創作、整理和記憶。而其中最重要的是有關雄辯家三個功能的討論：獲得聽衆之共鳴、證實甚麼是眞實的，以及激動聽衆之情緒去達到所期望的行動。[29]這便成為西塞羅雄辯術(修辭學)理論的主要概念，同時又被稱為三個officia oratoris。在處理情緒的時候曾提及幽默的運用，而這主題由Caesar主演。[30]

第三卷的對話在同一日的下午進行，那時他們正在一個隱蔽的場所會面。Crassus是主要的講者，主講有關自己的風格和演講，但他兩次被引至附錄(excursus)，談論有關雄辯家所需要的教育，尤其是哲學的知識。在第一個附錄中，有人建議他考慮雄辯術不只是正確和清楚的語言。[31] Crassus回顧古代理智的歷史，並譴責蘇格拉底將修辭和哲學分開。[32]第二個附錄討論擴大(amplification)在偉大雄辯術中的重要性；[33]為了能夠擴大，雄辯家需要有知識。風格的討論注重四個修辭優點：拉丁化、清晰、裝飾和合宜，[34]雖然清晰[35]與合宜[36]只是很簡略的探討。裝飾部分處理措辭，[37]包括隱喻和結構。[38]這些都在拉丁散文韻律中佔重要的地位，而這些散文更被西塞羅看為雄辯術之情

29. *De Officiis*, 2.115.
30. 同上，2.217-290。
31. 同上，3.52-90。
32. 同上，3.60-61。
33. 同上，3.104-143。
34. 同上，3.37。
35. 同上，3.48-51。
36. 同上，3.210-212。
37. 同上，3.148-170。
38. 同上，3.171-208。

感本質的一部分。西塞羅的風格觀點，如同他對藝術氣質和情感性格的觀點，基本上都有其實際的目的：雄辯術的目的仍然在於說服。第三卷以一個興起的年輕雄辯家Hortensius的頌詞作為結束，明顯是模仿柏拉圖在*Phaedrus*中的結束(Hortensius即是柏拉圖筆下的埃索格拉底[Isocrates])。

修辭的本質及範疇

第一卷的第一至廿三段不只是第一卷的部分內容，且是全書(三卷)的序言。這序言揭示了西塞羅的論題，並為這部作品提供了一幅預映圖像與結論。西塞羅並不是以自己的聲音來結束這本書，但是在這部分裏我們反而清晰地聽見他的聲音。因此，第一卷的第一至廿三段提供了《講演術》的論題和一個粗略的大綱；第十七至十八段似乎是這三卷書一個非常重要的骨幹，論及廣闊的文化、格式、字彙、編排、情緒、才智、讀者、幽默、規範、簡明的言詞、記憶、法律知識、言說方式、表達姿態，以及說話的語調。西塞羅在每卷書的起首都寫下概括式的序言，但第一卷(第一至廿三段)卻是三卷書一個整體的序言。

筆者認為修辭的本質和範疇可以在序言裏找到。西塞羅這樣陳述他寫作的目的：「因此你可以理解，人在所有『雄辯』(*eloquentissimi*)之中獲得稱許乃基於對修辭『整體性』的思考(*omni ratione decendi*)。」[39] *De omni ratione dicendi*字面的意思是「整全的言說」。「雄辯」是decendi的本質，而「整全的」乃指範疇。修辭的本質在於辯才。西塞

39. 同上，1.4。

羅在第五段中更精確地申明他的論題：「我確認辯才是基於高級知識份子的訓練技巧……」因此，修辭的本質和範疇之觀念如此陳述：「辯才」是本質、「高級知識份子的訓練技巧」是修辭的範疇。筆者把這兩點與修辭的本質和範疇聯繫起來：首先是辯才與知識份子的訓練技巧之關係，其次是西塞羅式宣稱的本質與範疇之合一性和張力。筆者認為西塞羅是有意識地把本質與範疇結連。

修辭不能沒有辯才，但辯才並不等於說服力或智慧。辯才作為修辭的本質，是指向更基本的事務；修辭不能缺少說服力，但同時包含了整全的溝通或言說的藝術。第十七至十八段提及裝飾風格(ornatus)、規範、簡明的言詞，以及清晰度；這些均屬辯才的素質與特性。一個成功的辯者和演說者能夠以這些素質來表達自己。西塞羅以廣闊的定義界定辯才為修辭的本質，事實上與其界定演說者需要廣闊文化的概念是一致的。西塞羅說：「其他藝術的題旨都源自隱藏和遙遠資料，但修辭藝術的整體卻有賴於開闊的眼光，並且關注到日常的運作、習俗與人類的言談……修辭最嚴重的錯誤就是抽空於日常生活的用語和社群認同的用語。」[40]修辭的範疇縱使廣闊，卻仍是屬於根本、普及和常用的知識多於隱秘、獨特或抽象的概念；甚越基本和普遍化的東西就越直接和必須。

眞正的演說者並不多，「確實而言，修辭是一件偉大的事情，它從藝術與其他學科所得的資源比人們想象的還要多。」[41]修辭的領域是無處不在的。「開始學習修辭技巧之先，必須領會多方的知識。不然，修辭也只不過是空

40. *De Officiis*, 1.12.
41. 同上，1.16。

洞、可笑的冗詞在旋轉……」[42]這說明演說者需要廣闊的教育。「修辭是所有事情整合的結果……」[43]修辭並非分割與部分化事情，而是歸納了所有事情後的綜合結果。西塞羅在第三卷中論及事件與文字之間的關係，以及知識的合一性和多元化的關係。在第一卷中，「事情的處理」(*Tractatio rerum*)這個主題同樣突出。西塞羅在序言中肯定：「我確實認為，一個人假若沒有達致所有重要學科和藝術的知識水平，便不能成為一個在所有要點上都優勝的演說者。」[44]

西塞羅把辯才和整全的學科技巧訓練定位於合一(不分割)與張力(並非完全一致但卻互有關聯)之內，或許正暗示他對修辭的理解與傳統、機械化的希臘式修辭有明顯的分別。西塞羅認為傳統的進路過分關注範疇，因此並不足夠。舉一個例子，若某人關注的是修辭的技巧，他便會依據指南去尋找，但如果某人關注的是把哲學知識翻譯為目的，那麼他便不可能依循固有的規範了。傳統修辭之不足乃是因為它把修辭的本質界定為智慧(Scaevola在1:35-44所代表的)。智慧、審慎的思量和老練都包含在修辭的範疇中。假若修辭的本質是知識，那麼修辭最終的目的也是為着獲得知識。然而，西塞羅認為知識並不屬於修辭的本質，知識乃是屬於範疇的。

辯才與熟練的技巧之關係在於後者培植演說者的辯才，而前者則貢獻社會並提供文明所需。[45]西塞羅對修辭的看法並沒有違反希臘的觀念。以「反論」這個字眼來評

42. 同上，1.17。
43. 同上，1.19。
44. 同上，1.20。
45. 同上，1.30-33。

論西塞羅在《講演術》中所描繪的希羅修辭並非最確切的，以「巧妙的差異」來形容似乎更為適切。從希臘的角度來看，西塞羅的《講演術》基本上表現出羅馬式的修辭觀念，因此是巧妙的差異，而不一定與希臘的觀念相對抗。事實上，他沿用的正是希臘傳統。他喜歡蘇格拉底的文學、修辭與人文修辭過於柏拉圖的科學、數學與哲學傳統。他的風格與狄摩西尼斯(Demosthenes)相近；他處理的標題和概念均與Aristotle-Hermagoras所遺留的傳統一致。然而，他的羅馬修辭縱使理想，卻也超過，甚至吞沒了希臘修辭，特別在有關本質與範疇的理論方面；這便是其錯綜複雜卻又關係重大的差異。

Quintus把辯才與精練的學習分割開來，並把辯才歸納在天才和操練之內。[46]西塞羅的立場並非與Quintus對立。Quintus的立場反映出修辭本質與修辭範疇之間的分隔，他似乎肯定人類與生俱來的修辭文化是需要發展的。然西塞羅的觀點則表達一個較平民化的修辭觀念(Democratization)。

知道了西塞羅在《講演術》的進路，才能理解Antonius與 Crassus分別在第二卷和第三卷中有關修辭技術性元素的巧妙差異。筆者認為西塞羅較Crassus更偏向Antonius；第三卷再次把修辭的本質和範疇聯合起來，而第二卷卻有把兩者分開的傾向。

西塞羅式修辭的特色似乎在於他所關注的過程：從修辭的本質到範疇。修辭的本質揭示了言說能夠清晰和有效之目的與果效，而修辭的範疇則涉及演說者的廣闊文化修養與技術性訓練。西塞羅提及對淵博知識的要求之後，把

46. *De Officiis*, 1.30-33.

範疇與本質如此相連：「除非演講者純熟地掌握了這樣的知識，否則，那只不過是些空洞又幼稚的言語而已。」那些言語 (utterance)是指向修辭的本質。

對話的形式串連了第一卷和第二卷。西塞羅透過書中角色的相互對談把辯才演繹出來。西塞羅制定了修辭的本質，那就是辯才；正如他所說：「那些在國家裏最具辯才的人互相討論」。[47]辯才是修辭的本質。第一卷的對話內容令演說者的文化素養顯得更是必要，第二卷和第三卷的對話內容則揭示了演說者技術性範疇之要求。修辭的本質斷定了有關修辭範疇的討論。這些本質並不需要多講論，但在制定語法之時卻要有所掌握。

西塞羅承認在天下人間沒有人能把一切事物明瞭得透徹；故此，「修辭的整體性」在某程度上是局限於當代文化的實際需要之中，例如一個文化人處身於公衆或商業事務中。較為直接的範疇或許是「在法庭和辯論會中的公開討論」，[48]因此第二卷和第三卷便是有關一個接受了高等教育的演說者之技巧：鋪排、標題、風格、語調等等。那些元素並非純屬理論，而是修辭所需的技巧。第二卷似乎與這個論點相互矛盾：「讓我們向我們的孩子宣告……不要相信他們能夠依賴法規、老師，或所有人都使用的方法來獲取他們渴求的東西……」。[49]西塞羅在討論範疇的時候通常會涉及修辭的本質，因此所有被稱為技術性的元素都從機械化的規律轉化為構成整個有機體之修辭藝術。

書本的序言好像一個泉口般為接續的段落提供活水的泉源。西塞羅為演說者和修辭所建立的整套理解模式，極

47. 同上，1.5。
48. 同上，1.22。
49. 同上，1.19。

富創意地把傳統機械化的詭辯藝術轉化成一個由本質與範疇(在修辭方面有淵博的文化素養與技術訓練)活潑地交織的修辭。這樣的轉化好比舞台的射燈一般，把焦點從修辭轉移到演說者的辯才、廣闊知識和技術訓練上去。

《演說者》(*Orator*)

在《講演術》(前55)和《演說者》(前46)的著述之間有九年的間隔。《演說者》為後西塞羅派的作品，卻也是完美的演說者對Attici學派[50]的批評所作的精采的辯論：他使用豐沛、冗長的辭藻，並且有節奏感加強的調子和機智的抑揚頓挫佈局。

Attici學派是一群演說者(其中有Calvus和Brutus)所採用的名字，它強調簡明和清晰的風格、極少的修辭裝飾、韻律的疏忽和情感訴求。他們的目標是教導過於感動。他們參照第四和第五世紀初Attic學派作家的模式，如Thucydides(修西得底斯)，Lysias，Xenophon等。Attic學派喜歡單純、平直的風格；Lysias的談話風格就是一例。

西塞羅關注的是如何做得最好，Attici關心的卻是端正的固定。[51]西塞羅認為，如果Attic這個術語適當地被定義，他自己是屬於眞正的Attici學派。西塞羅辯護修辭不同的目的是從平直轉到中庸(middle)，再到壯觀(grand)的風格變動：從證明的平直風格，到取悅的中庸風格，再到令人心動的壯觀風格。「在每種風格裏都曾經有人成功，但是極少數能在所有風格中成功……辭藻浮華的風格顯出思

50. 古希臘一學派，相對亞洲人而言。
51. 拉丁文的*decorum*也可譯為「正派」或「合禮」。

想的壯觀和措辭的雄偉；他們是有力的、多才華的、豐富的和莊重的……平直的(風格)講求清楚解釋每件事物過於講求深刻印象……較調和的風格既不使用後者對風格級別的知性訴求，也不使用前者帶熾熱力量的風格。」[52]《演說者》是論端正(decorum)的一本書；端正也可在西塞羅的*De Officiis*中找到。

在《演說者》第三書中，西塞羅提到*Aptum* [53]的修辭學技巧是外在原則的調適，而合禮端正(decorum)的技巧卻是演說者的調適原則。「Attici學派跟隨者的種類很多：但這些在我們的時代裏卻被理解成一種性質……他們的錯誤在於把自己假設成是唯一的一種。」[54]「亞里士多德訓練年輕人……為建立修辭學者的流暢風格而作。」[55]「然則他是一個怎樣的人？……他實在是雄辯的，他能簡潔地討論平常的事件，又能深刻地討論崇高的課題和屬於調和風格的主題。」[56]「他是雄辯的，能調適他的演詞以適合一切想象得到的環境。」[57]

演說者的工作是去判定何為修辭的理想類型。西塞羅把狄摩西尼斯列為他自己在美學和政治上的模範：「我把狄摩西尼斯遠放在其他人之上，如同一位我同意為有理想口才者……不論在能力、靈巧或調和的風格上，都沒有人曾經勝過他。」[58]

在§20中，西塞羅提到三種類型的風格：壯觀的、中

52.《演說者》，頁21。
53. 同上，頁212。
54. 同上，頁28-29。
55. 同上，頁46。
56. 同上，頁100。
57. 同上，頁123。
58. 同上，頁23。

庸的和平直的。在§24中，西塞羅爭論道：演說者的口才被聽衆的喜好所控制。但是西塞羅還沒有處理聽衆那方面，因為他不認為與聽衆的交互作用要藉機械性的方式，他以全面對處境的調適為修辭學的技巧。

§43提出演說者必須考慮的三個關鍵點：「演說者必須考慮三件事：該說甚麼，以怎樣的次序和甚麼態度與風格去說。」[59]他更進一步澄清：「有辯才的人……是一位能夠在法院說話，或在評議的群體中進行論證、取悅，和激動或說服人的。論證是第一個條件，取悅是吸引力，能使對方激動則是勝利……演說者這三個功能有三種風格：平直的風格為證據、中庸的風格為快樂、精力充沛的風格為說服。同時，最後一項總結了演說者所有的美德……像所有其他事物一樣，辯才的基礎乃是智慧。在一個演說中，如在生活中一樣，最艱難的莫過於做得適當。希臘人稱它為prevpon；讓我們稱它為端正或合禮。」[60]

§69分析了風格與修辭功能的關係：

<功能>	<亞里士多德>	<風格>	<人物>
為了要證明	合乎邏輯的形態	平直	哲學家
為了要取悅	民族(群體)精神	中庸	詭辯學者
為了要感人	感傷	壯觀	演說者

壯觀的風格總結了演說者所有的力量。[61]創意與風格是有關連的，它們互不脫節。口才的基礎是智慧和端正，

59. 《演說者》，頁43。
60. 同上，頁69-70。
61. 同上，頁69。

它們乃是西塞羅修辭的主要術語。修辭學的智慧不把事物做得過分，而那界線是由聽衆的口味來決定。演說者要在他自己和聽衆之間找出正確的比例，這就是演說者必須學習內在的端正之功課。這個端正不仰賴規則，它是生活的一項原則。端正是倫理、美學的標準，它屬於內在有系統的生活。端正是謹慎的道德規範（亞里士多德），從道德的深思和集體共有的倫理進程。

西塞羅在修辭歷史中有很高的地位，主要是因為他帶來不少修辭的變化。他的修辭是蘇格拉底和亞里士多德修辭的綜合創新點。古典希臘時期的演說(或雄辯)成了他的理想，[62]他刻意發掘和發揮演講的至高能力與完美。[63]西塞羅的貢獻在於他所得的優越果效；他藉此鼓勵最好的希臘修辭學傳統，使之成為流行於羅馬時期的修辭傳統。以下的討論就是關於他對修辭學的貢獻。

修辭的特色

對西塞羅而言，修辭的目標是說服。他在*De Inventione*中說：「口才的功能是以適切的風格說服聽衆，以話語去說服為目的。」[64]說服被描繪得如同那些修辭學派所教的第一項原則。[65] *De Partitione Oratoria*提到一個問題：說話者的目標是甚麼？答案是：「去發掘該如何使他想說服的人相信。」[66]論及演說，西塞羅在*Brutus*中說：

---

62. *De Opt.*, 7; *Inst. Or.*, 10.1.108; *De Officiis*, 3.43.
63. *De Oratore*, 1.13; *Brutus*，頁27、255。
64. *De Inv.*, 1.6；參*Quint., Inst.*, Or. 2.15.5。
65. *De Officiis*, 1.138.
66. *De Part.*，頁5。

是πειθειν；[67]說話者的目標是「贏得會衆的贊同」。[68]一個人如何贏得贊同？答案是藉着演說的三個功能：教導(*docere*)、取悅(*delectare*)和感動聽衆的思想(*movere*)。*Brutus*中提到：說話者缺乏那「影響他聽者的思想和轉變他們到所要求的方向之能力。」[69]因此，這種搖動聽衆的能力形成「演說者主要的能力來源(*vis*)。」[70]

說服的鑰匙對西塞羅而言就是修辭學的調適。根據Crassus：「演說者的口才總是被聽衆的喜好(或感受)所控制，因為所有想要贏得贊同的演說者都要關注聽者的誠意，並根據這誠意和他們的意見去形塑和調適他們自己。」[71]既然沒有一種演講適合每個場合，那麼說話者就必須準備去分析所需的，然後實行出來。[72]審慎的說話者會因聽衆的反應(與否)而預備好去修正他的修辭策略。[73]

西塞羅認為：「一般性的規則，在演說中就如在生活中，要考慮適宜。」[74]演講的所有方面——內容、風格及傳達——都必須適切地與主題、說話者和聽衆調適。有效的演講秘訣為：「假如他是雄辯的，他就能改變他的演講以適切他的環境。」[75]

演講者要能夠有效地在任何指定的情形下調適自己，就必須掌握整全的範圍，包括修辭的五部分材料。根據西塞羅：

---

67. *Brutus*，頁59。
68. 同上，頁191。
69. 同上，頁279。
70. 同上，頁276，參頁89。
71. 《演說者》，頁24。
72. *De Officiis*, 3.2.210-212.
73. *De Part.*, 16.
74. 《演說者》，頁71。
75. 同上，頁122-125。

> 修辭藝術的材料對我而言是亞里士多德所認同的。它的各部分，正如大多數的權威已經提過，乃是創意、編排、表達、記憶和傳達。創意是對確實或似乎確實的根據之發現；編排是對所發現的論證有適當次序的配搭；表達是以適當的語言調整創意的事件。記憶是對事件和字句有堅定的把握；傳達是在適切主題事件與風格尊嚴的態度中，對聲音和身體的控制。[76]

西塞羅的作品中都有這五部分，但像亞里士多德和蘇格拉底一樣，他認為創意是「修辭那首先和最重要的部分。」[77]西塞羅將思考的能力(就是要發現和掌握主要思想)放在修辭的範圍中，因為這種能力與「口才的關係正如思想與身體的關係。」[78]

西塞羅對哲學和修辭之間的區分感到遺憾，並怨恨地歸咎於蘇格拉底和柏拉圖。他認為智慧和口才開始時是聯合為一的，但後來卻發展為「荒謬、無利益地將舌頭和頭腦割裂，導致一組教授教我們如何想而另外一組則教我們如何講。」[79]西塞羅討論哲學的不同學派——逍遙學派(peripatetics)、學術派(academics)、犬儒派 (或憤世嫉俗派)，以及禁欲派 (或斯多葛派)——這些都是哲學和修辭不健康的區分所引發出來的。西塞羅察知自己是哲學的朋友，並且想去完成兩者之間的和合，因為他相信兩方面都極度需要對方。沒有口才的智慧是無效的，沒有智慧的口才則是

---

76. 同上，頁210。
77. 同上，頁210。
78. 同上，頁44。
79. *De Officiis*, 3.60-61.

危險的；他們一起卻能為社會完成重要的事情。[80]

西塞羅認為眞正的口才「是由語言和思想所組成的」，[81]意即，言語的形式(verba)和內容(res)。沒有內容的形式「只是一個空洞和荒謬的諸多廢話的漩渦。」[82]他堅持「它乃是藉知識從演講中得着美麗和豐滿，而且除非藉着說話者好好掌握和理解的知識，否則一定是空洞和幾乎幼稚的發表。」[83]

對西塞羅而言，形式和內容分離是不自然的。眞正的智慧和眞正的口才是聯合為一的。正如他在*De Partitione Oratoria*中所說的：「口才不是別的，乃是傳送諸多言語表達的智慧。」[84]或是如Brutus所說的：「一位好的演講者必定是一位好的思想者。因此，任何專心於眞正口才的人，也就應該專心於好的思考。」[85]思想的發現和表達構成智慧。[86]因此，西塞羅批判陳舊的修辭學者，因他們過分強調形式；但是他也批判哲學家，因為他們玷污了修辭。[87]西塞羅相信Brutus的話，「辨別說了甚麼是不足夠的，除非你能流利並帶些吸引力地說它；甚至這樣也是不夠的，除非所說的是被一些優雅的聲音、臉面的表達和動作所推薦出來的。」[88]西塞羅的理想是口才和哲學結合：「為了使我們理想的演說者得着教育，哲學是必要

80. *De Inv.*, 1.1-2.
81. *De Opt.*, 4; cf. De Or. 3.19.
82. *De Officiis*, 1.17.
83. 同上，1.20; 1.50-51。
84. *De Part.*, 79.
85. *Brutus*, 23.
86. *De Officiis*, 3.54-56.
87. G.M.A. Grube，《希臘與羅馬批評家》，London，1965，頁170。
88. *Brutus*, 110.

的。」[89]邏輯也是。[90]「沒有人能把思想帶給演說者，除非它被適當和完滿地表達出來。」[91]冷漠地說出一個偉大的想法，就如同完全沒有說出來一樣。智慧和口才只是一枚硬幣的兩面，而兩者對眞正的修辭學力量都是必須的。

奧古斯丁的修辭智慧

到了中世紀，除了奧古斯丁(Augustine)獨特的基督教修辭學理論外，西方修辭學的發展根本微不足道。[92]當時有新的詭辯派，以華而不實的文體風格、出位的辯說技巧來震驚聽衆，而非說服他們。毫無疑問，奧古斯丁還未皈依基督教之前，是一位精於西塞羅修辭學的教授。在《懺悔錄》一書裏，他提到詭辯派修辭學的不足。在《基督教教義》裏，他探討了修辭的引證、解釋和《聖經》眞理的溝通，尤其在第四卷中，可算是對聖經修辭學第一位詮釋者。他幾乎在一個沒有人談及修辭學的說服力時，竟然相信聖經修辭學的信服能力，以及傳道者在講道時，應有的勸說責任。

奧古斯丁修辭學獨特的地方，在於他有智慧、富創意和大膽地揉合羅馬修辭和聖經修辭的不同理論。許多當時的教父或基督教神學家認為，希羅的世俗文化不能與基督教的神聖眞理相提並論，更何況修辭學相對性的覓材與論證法並不能解釋基督教眞理的絕對與啟示性。奧古斯丁決

89. 《演說者》，頁14。
90. 同上，頁113。
91. 同上，頁227。
92. 聖比德(Bede)、阿爾昆(Alcuin)、聖伊西多爾(Isidore)、卡西奧多魯斯(Cassiodorus)及當時的修辭學家，主要的工作在於翻譯或注釋早期的著作，故對中世紀的修辭學並沒有獨特的發展或突破。

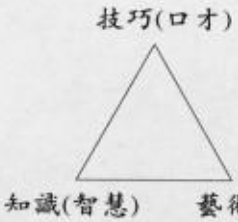
定把修辭學與基督教調節，並加以融匯貫通。雖然他所關注的是合乎《聖經》的詮釋學，而不是西塞羅的公衆辯論修辭學，但西塞羅的修辭學卻深深地影響奧古斯丁的詮釋學。西塞羅的公衆辯論修辭學之基本思維啟發奧古斯丁看到眞理的源頭乃是合一的；正如天下各處的陽光都來自同一個太陽，同樣的，一切眞理都是上帝的眞理。在西塞羅的公衆辯論修辭概念中，奧古斯丁勇於將似乎是非信徒所追崇的修辭學與基督徒所尊重的啟示眞理融匯起來。雖然西塞羅修辭學與奧古斯丁修辭學的公衆精神是相似的，但他們的修辭源頭、內容、目的和方法卻有差異。以下我們將詳細研究奧古斯丁如何把西塞羅的修辭智慧應用在《聖經》文本中，並在兩者的交叉點中指出他們的異同。

在《演說者》中，西塞羅認為羅馬的演說者必須具備文學、法律、歷史、哲學，以及少許希臘修辭原理的知識。西塞羅關注演說者與其角色在演說時的重要性過於演說的技巧。西塞羅認為，修辭的精髓在於雄辯滔滔的言詞。奧古斯丁同意西塞羅的修辭灼見，但在西塞羅所強調的每一點上，奧古斯丁都有他的基督教特色。譬如，他強調基督教牧者的口才與自然有力的表達，而非規則性的僵硬演說；這一點就是西塞羅所提出有關各門知識的掌握、表達和活用，過於只講究修辭技巧。兩者都認為修辭的說服力不在於表達技巧的掌握，而在於知識或眞理的掌握和呈現。奧古斯丁透過《基督教教義》指出《聖經》的修辭和雄辯特徵，他更表明修辭和基督教的智慧是一種關係密切的學問。修辭並不是異教徒的專利；雖然傳道者所教導和宣講的主要是上帝的話語，而非人文學科的知識。從人文知識與上帝啟示眞理的差別來看，我們或者會問，奧古斯丁歸信基督教後，他主要的思想轉形何在。筆者認為，

奧古斯丁思想的源頭與資產的價值判斷是他皈依基督教之後最大的改變。他發現一切知識都是上帝的知識，但知識的領域又可分為上帝特殊啟示的知識與人文科學中普遍啟示的知識。傳道人的修辭智慧之源頭乃在於《聖經》那特殊啟示的知識。

奧古斯丁不但基督化西塞羅的修辭學，更轉化了西塞羅的知識論。知識既然有不同的層次，而人文學科的知識又是屬於次等的，那麼特殊啟示下的高等知識便是普遍啟示的根基了；啟示知識也有能力改變人文知識，使之為眞理的源頭(就是上帝)作見證。在奧古斯丁基督化西塞羅修辭學的過程中，我們可以看到他如何使用啟示的眞理，將新生命和新意義注入西塞羅的修辭傳統中；這就是我們所謂的「轉化」功能。

奧古斯丁在《基督教教義》中引用了西塞羅有關演說智慧的兩本著作：De Inventione 1.1.1和《演說者》69-71。在De Inventione 1.1.1中，西塞羅說：「智慧沒有口才的表達是不足的，但口才沒有智慧則對人沒有好處。」西塞羅用一種三角關係來表明演說技巧(口才)、演說者的知識(智慧)和演說藝術(有益處的表達)的重要性。



有了知識才能使一個人在表達上有口才，但有技巧的表達也必然要有其言說的目的或動機；這目的跟演說者的

知識是息息相關的。如果知識是修辭的源頭，口才是知識有說服力的表達，那麼藝術就是修辭的目的了。有知識而沒有技巧或目的並不能使修辭「事件」成立，因為如果沒有表達的眞理以及沒有益處的表達的眞理，它只不過是停留在理念世界中的觀念。這三個因素經常存在，而它們在理念世界中是同等重要、互動和並存的。西塞羅所建構的因素必然有其等次的差別，譬如在演說中，演說者的知識可能比演說的技巧或藝術更為重要。西塞羅認為，常識和觀察的智慧比演說的口才來得重要。實際的修辭事件有千變萬化的條件，故這三角關係的運作是不按規律的。

在《演說者》裏，西塞羅認為演說的基礎包括口才、演說者的知識和演說藝術的功能(有益處的表達)。西塞羅認為這三個因素在理念世界中互動的重要性，但他察覺在實際的世界中，其中一個因素可能比其他因素更為重要，所以在修辭的表達過程中，智慧較口才更為重要。依據基督化的西塞羅修辭，奧古斯丁在《聖經》解釋上點出了新的三角關係：他認為講說者的資料來源不是常識而是《聖經》，演說者的口才、智慧與基督教修辭的作用是教導和講道(《基督教教義》卷四)。



表面看來，奧古斯丁似乎只是把西塞羅的三角修辭關係加以基督化，以基督教的名詞取代人文思想的用詞。但

是假如我們繼續研究下去，就會發現奧古斯丁所做的並非那麼簡單。能夠維持這三角的修辭關係，又以三個不同的理念來加以取代，這已經是詮釋智慧了；這智慧可能不是皈信基督教之前的奧古斯丁所能領悟的。換言之，奧古斯丁所了解與挪用的已不再是西塞羅原本的修辭智慧了；我們也無需判斷那一個西塞羅是正確的。經過奧古斯丁解讀後的西塞羅(至少在修辭學的認識上是西塞羅式的)肯定已經是基督化的了。在比較西塞羅與奧古斯丁的修辭時，我們不能忘記奧古斯丁對西塞羅的「誤讀」(即不按照作者的原意解釋，而另加個人的意思)；此「誤讀」其實是一種詮釋，一種最有意義、最有生命力的詮釋和解讀。

西塞羅和奧古斯丁對知識的看法非常不同(也可比喻為奧古斯丁皈依基督教前後的知識論之不同)，但他們同樣看見由實際到理想之橋樑漸成的可能性，以及演說的基本和範圍的互動關係；如果一個因素比另一個重要的話，那麼智慧將比口才重要。當奧古斯丁在(三百七十年後的)《基督教教義》中引用西塞羅這個智慧的看法時，他必定明白西塞羅以下的修辭學要義：[93](1)修辭、演說者和政治範疇間的三角關係；(2)需要考慮實際與理想修辭之間的距離；(3)智慧優先於口才。奧古斯丁所說的是關乎《聖經》的教導與解釋，所以基督化的西塞羅觀點是顯而易見的。雖然奧古斯丁的言論是關乎開啟基督教群體和教會，而不是政治狀況，奧古斯丁式的演說者又是教會的講道者，然而這三個複雜的因素(修辭、演說者和政治範疇的三角關係)卻依然存在。

奧古斯丁承認有些人是毫無口才的。因此，奧古斯丁

93.《基督教教義》，4.7。

希望人能藉智慧明白聖靈，以致能講智慧的言語(即《聖經》的話語)。由於西塞羅的演講內容是政治性的，所以智慧即是演說家廣泛的文化修養與知識；西塞羅並沒有以希臘羅馬的神話傳統作為其修辭的靈感或資產，廣泛的知識就是他的口才資產。對奧古斯丁來說，智慧源於《聖經》，是上帝具體的智慧與啟示。因此，基督徒演說家不在世俗的哲學中尋找智慧，而在上帝啟示於《聖經》的智慧中尋找。

奧古斯丁不僅注重《聖經》的智慧，更重視智慧的成果。奧古斯丁提到，一個人若要有流利的口才，如背誦智慧之言(《聖經》)，就必須在成長過程中從事其中。[94]換句話說，奧古斯丁相信《聖經》的智慧有助於加強基督徒演說家的口才：「因此，對於那些想講智慧之言卻口舌笨拙的人，最重要的是牢記《聖經》的經文。當他認為自己的口才有限時，他將引述更多《聖經》，以致他所講的內容都有《聖經》的支持；那些口舌笨拙的人將在這偉大的經歷中成長。」這就是西塞羅對演說的本質(口才)與範圍(廣泛的知識)之複雜關係的瞭解和引用。雖然西塞羅與奧古斯丁對知識的本質有不同的看法(世俗的與啟示的)，但兩者皆認同：(1)從現實到理想之成長的可能性；(2)本質(essence)與演說範圍的相互作用；以及(3)智慧對口才的重要影響。

奧古斯丁說道：「流利的口才令聽者悅耳；那說話有智慧的人使聽者得益」。[95]這句話不但指明《聖經》的智慧有助演說家講出智慧的言語，亦道出智慧的言語能使群

94. 《基督教教義》，4.8。
95. 同上，4.8。

衆得益。這種演講的實用功能和修辭源頭可以與西塞羅的瞭解相比較。在功能方面，兩者都同意修辭具造就性，而不只是為了使人心喜悅而已。奧古斯丁的這句話似乎指出口才(雄辯)的影響有審美的觀念，而智慧的影響則是啟發性的，意即雄辯的技巧能透過不同的風格取悅人心、感動人或教導人，其目的與表達的優美並適切的方式是息息相關的。智慧本身是修辭的源頭，所以它能啟發和教導會衆。再者，由於智慧比口才(雄辯)重要，所以奧古斯丁認為這兩者的關係是有先後次序的。奧古斯丁也引述《所羅門智訓》(*Wisdom of Solomon*)六章26節：「因此《聖經》並沒有說：『口才的群衆』，乃是說『智慧的群衆是全世界的福氣。』」奧古斯丁這個看法是非常西塞羅式的。他們都認為修辭學所關注的不是表現和技巧，或說技巧不能生發智慧。要成為一個修辭家，首要追求的就是智慧。

奧古斯丁與西塞羅都認為口才與智慧的觀點是有重要關聯的。《演說者》是支持西塞羅式觀點的主要文獻。[96]在較早期的文獻中，西塞羅視口才為講說流利的品質或講說異常流利。[97]西塞羅稱：「口才的基礎，如其他東西一樣，是智慧。」[98]演說家既是有口才的人，那麼演說家即是在演說中有智慧的人。同樣的，奧古斯丁在引述《便西拉智訓》(*Wisdom of Sirach*)六章26節之前提道：「其實，人不單希望講說得有智慧，亦希望有口才，因為他若兩者皆能則更有利；因此他應該更勤於閱讀或聆聽有關口才的知識，並常常實習……」[99]西塞羅和奧古斯丁都把口才與智

96.《演說者》，頁69-71。
97. 同上，頁61。
98. 同上，頁69-71。
99. 同上，頁81。

慧視為一位演說家的重要素質；口才與智慧的統一性亦見於西塞羅與奧古斯丁對智慧的定義和用法上。

在《演說者》中，西塞羅視「合適」(decorum)(希臘修辭傳統的字眼是prevpon)為演說的適當回應。[100]「合適」是指一位演說家在面對特定的聽衆、針對指定的課題，能口才流利的講出智慧之言。這種適切的回應與講說是演說的一種內在要素，即修辭智慧。一位有如此智慧的理想演說家必能適切地變化、結合，並適當地調整演說家與觀衆的關係。

奧古斯丁認同西塞羅有關基督教圈子裏教導智慧、思想與宣道的聖經宣講原則。他舉出許多《聖經》中和《聖經》以外的例子，顯示許多先知、佈道家、傳道人、使徒與基督徒演說家如何以智慧演說和寫作。奧古斯丁認為這些人並非訓練出來的演說家；從演說家的靈巧(創造力)中可以看出智慧與口才的配搭，因為他們事實上經常接觸智慧的聖經演說家。

西塞羅和奧古斯丁的觀念是「口才配搭智慧」，而非相反。西塞羅認為智慧是口才的基礎，即一個人並非以學習說話的規則來學習口才，但卻是首先學習得着智慧。奧古斯丁亦引用使徒保羅為例，說：「我們不會說使徒遵守口才的訓練，但我們也不可否認他的智慧與口才是相配搭。」[101]奧古斯丁又說道：「……一個溫暖人心的好演講並非在於他詳盡的分析，或是努力的發音，因為這些字句並非由人發明，乃是從神聖的思想中有智慧及流暢地傾出；並非智慧導向口才，乃是口才沒有拋棄智慧。」[102]

100.《演說者》，頁69-71。
101. 同上，頁11。
102. 同上，頁21。

奧古斯丁不僅將西塞羅對智慧的觀念全盤吞併，他亦經過消化，然後再賦予它一個新生的基督教化智慧。舉例來說，他認為基督徒演說家的智慧是上帝所賜的一種恩賜：「所以有一種在至高權威與上帝清楚的啟示下最適合人的口才。」[103]奧古斯丁視修辭為一種工具；聖靈藉它在基督徒演說家裏賦予上帝智慧的新生。這是早期基督教中一種非常普遍的希臘猶太式對智慧的觀念。

奧古斯丁亦在《基督教教義》的第四書中兩次引用了《所羅門智訓》七章16節來說明基督徒演說家的話語是在上帝的手中。根據希臘猶太式的智慧傳統，智慧是與上帝並存的，認識智慧即認識上帝。智慧能洞察有份參與的創造奧秘，認識智慧即與上帝奇妙的聯合，並且得着上帝的啟示與救贖。智慧文學亦指出，上帝的智慧是啟示的媒介和教導人(箴1:20，8:32)的教師(箴8:1-21)與邀請人(箴9:1)，並且能拯救他們(智7:27)。或許有人會把西塞羅的三種演說功用與智慧傳統中人格化智慧的三種角色繫上關係。奧古斯丁亦提到聖靈的角色與演說在教導、討人喜悅和感動觀衆的各種功用上的論點。作為一名基督徒修辭學者，奧古斯丁認為基督教修辭學必須有愛，即聖靈恩賜中最特出的角色。因此，奧古斯丁認為修辭學本身是工具，並非如西塞羅所謂的民事性修辭。根據奧古斯丁，一個演說家雖然可能言行不一致，但他所說的眞理仍具有說服力。這大概是西塞羅與奧古斯丁在修辭學上最大的分別了。

智慧文學常常將智慧人格化：她被造於萬物之先(箴8:22-31)，她向人揭露創造中原有的秩序，所以她在世界上得着一個神聖的角色。雖然如此，她仍在人群中尋找一個

103. 同上，頁9。

居所。她無法找到，所以她回到天家。稍後她在以色列中找到一個歇息處，成為律法上的本質與釋經家。[104]

智慧與神聖(那些擁有智慧和上帝的基督徒之間)的親密，以及智慧與聖經學問的關係是希臘化猶太教、傳統猶太教和基督教的教導本質或精髓。奧古斯丁在許多方面受到亞力山大神學的影響，甚至陷入其中；譬如在尋求這種道與智慧(λόγος-σοφία)(智慧及聖經教導)的勸人說服關係上。

有趣的是，雖然西塞羅式智慧沒有亞力山大神學的假設(例如：人格化的智慧、智慧與聖經學問、智慧與上帝的靈等)，但奧古斯丁卻能適當地將西塞羅的智慧使用於基督徒對智慧的瞭解。因此，基督徒對智慧的瞭解是奧古斯丁對西塞羅口才精神的再生，同時奧古斯丁以智慧傳統的特性賦予西塞羅智慧新生命。奧古斯丁的詮釋學不是一個膚淺的傳統，但亦重視各種傳統創意性的匯合點。

西塞羅修辭學對奧古斯丁最顯著的影響可說是在演說家的「合適」觀念和風格上。西塞羅認為，風格的運動由初期、中期到巔峰期都有由「證明」(初期)到「令人興奮」(中期)到「說服力」(巔峰期)的功用。作為對雅典風格的回應，西塞羅強調功能而非形式上的風格。西塞羅式的風格是天生的，是適宜任何情況的。換句話說，西塞羅視「合適」(prevpon, decorum)為演說中的適當回應。「合適」是指一名演說家為了某種目的、針對某種聽衆、對指定的課題有流利口才的智慧。這種適當的回應與演說是一個演說家的內在要素，稱為智慧。一個演說家需要的是智慧，包括廣泛的知識及從模仿中的學習。口才的基礎是

104. 西拉24:8以下、23以下；Philo, *Migr. Abr* 218與約瑟夫，*Ant.* 18.59, 82; *War* 2, 118。

「合適」的智慧(sapentia)，這是修辭學的主要術語。「合適」的本質在於重大的變化，並且曉得如何做內在的調整而不做得太多。

在《基督教教義》中，奧古斯丁指出這種明確表達的西塞羅風格，在基督徒圈子中被視為是事件與風格(文體)，以及功用與觀眾最適切的關係，如下圖所示：

風格(文體)	主詞	功用	觀眾	結果
巔峰期	巔峰期	感動	倒退者	順從
中庸	中期	喜悅	不冷不熱者	願意
壯觀	少小	教導	無知識者	知道

西塞羅的風格不只一種，而是適當的風格在適當的時間對適當的事情與聽眾的功用；西塞羅稱之為decorum，即「合適」的修辭智慧。奧古斯丁在基督教圈子使用西塞羅式修辭學時，會在聽眾與結果中增加不同但適切的解釋。對於無知識者，需要用智慧去教導；對於倒退者，需要去勸說，以致每個聽眾都能得到知識或意願，或順服地行動。[105]奧古斯丁提倡基督教傳道者或教師以適當的風格使用《聖經》的眞理，以致能得到預期的功用與結果。從初期到巔峰、從教導到取悅與勸服、從知道到順服，似乎是一個連續的過程；這連續的過程是西塞羅式的。奧古斯丁所提倡的卻是與觀眾類似的風格，雖然他受到西塞羅式表達功用的影響。

105. 伯克(K. Burke)指出，奧古斯丁的修辭學注重教誨的作用，「一旦把教誨作用認作是修辭學的一個目的，那麼就引進了一條把修辭範圍擴大並超出勸說的原則。它也就要包括說明、描寫和其他交流的理論和實踐。」(《行為動機修辭學》，Berkeley，頁78。)

奧古斯丁有系統地使用西塞羅的修辭學延伸與方法，並貫穿他對西塞羅的「合適」的瞭解。正如*De Oratore*第三書的解釋一般，筆者認為奧古斯丁對字句與事情有一種統一性的觀念。根據西塞羅，事情與字句有相互的關係；字句使事情眞實存在。換句話說，它們是有機體，而非機械式的關係。人若從詮釋學的角度使用一個字句、思想或事情，就需要有一個開放、關連，但又獨特分別的方法，例如廣泛的閱讀。這正如一種天生的*ornatus*(一種風格／形狀作外表裝飾，亦能取悅和推動聽衆)，有合一性卻同時在各種作品中富多姿多采的口才(整體的組織)。因此，詮釋學允許一個人見到修辭學的合一與多姿多采(多元化)。廣泛的閱讀並不是全盤照收和使用，乃是將資料消化之後，賦予它們新的意義。

奧古斯丁的詮釋學與西塞羅式的演講術、裝飾與「合適」之相似和分別將是有價值但複雜的研究，超過本文章的範圍。奧古斯丁對「智慧」的瞭解與使用的彙集點可稱為「廣泛的詮釋學」。奧古斯丁不但以這種詮釋學閱讀《聖經》，亦以此閱讀西塞羅書籍。一本「神聖」的書籍實質上並非一本在宗教傳統下啟示的書，而是一本因着寬大的緣故，可廣泛地閱讀和解釋的書。