

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

古修辭學——希羅文化與聖經詮釋

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	Book
Authors	Yeo, Khiok-Khng
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-05 21:10:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166644

漢語基督教文化研究所叢刊 ㉔

古修辭學

希羅文化與聖經詮釋



楊克勤 著

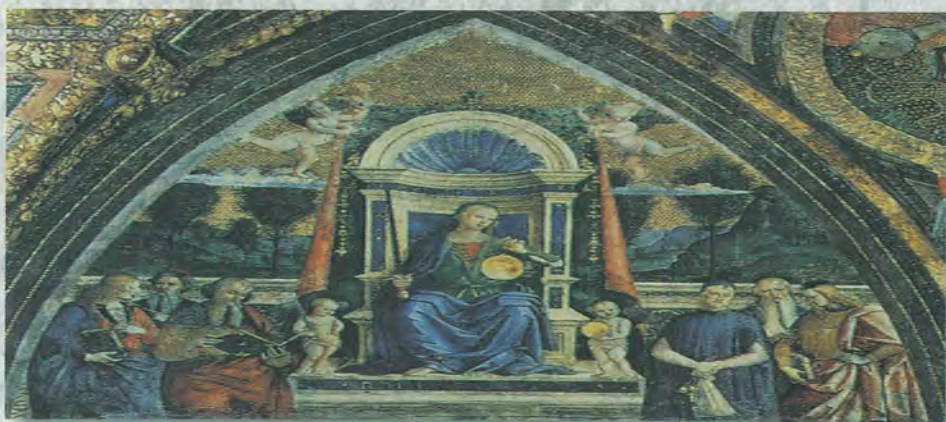
作者簡介

楊克勤

一九九二年獲美國西北大學哲學博士，主修西方古典文學及修辭學。現任迦勒福音神學院懇德（Harry R. Kendall Chair）新約教授及西北大學研究院教授。曾在國際學術中英期刊發表專文五十多篇，英文著作三本，中文著作十多本。

「修辭學」是希臘文 *rhet*-或拉丁文 *oratore* 的漢語直譯，較準確的翻譯為演說術、雄辯術。對西方學界來說，以修辭學解讀聖經已是傳統的方法，但對漢語學界來說，修辭學則只蘊含修飾用字和玩弄文采之意，故學者們都惟恐修辭學會將研究聖經真理降為虛構的探索。這種誤解和懼怕，攔阻了聖經修辭學的研究和欣賞。

本書命名為《古修辭學——希羅文化與聖經詮釋》，集中討論新約聖經的修辭學和古希羅修辭學的歷史和理論，從而了



解新約聖經文本如何與古希羅以及舊約猶太文化各方面互為施受，逐漸形成一股獨特的經典詮釋。

本書分為三個部分：第一部分是從古希羅修辭學的歷史與文化思想着手釐清所謂「修辭學」的意思；第二部分是介紹新約聖經修辭與古希羅修辭文化的關係；第三部分是探討保羅如何在不同的文化處境以修辭技巧將神的信息傳達給不同的會眾。

\$ 100.00

ISBN 962832244-3



9 789628 322442

ISBN 962-8322-44-3

漢語基督教文化研究所叢刊

12

INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES

12

漢語基督教文化研究所叢刊⑫

古修辭學

希羅文化與聖經詮釋



楊克勤 著

漢語基督教文化研究所叢刊

出版人 楊熙楠
主 編 漢語基督教文化研究所

Institute of Sino-Christian Studies Monographs Series
Sponsored by *Areopagos - ISCS*
Publisher *Daniel H.N. YEUNG*
Edited by *Institute of Sino-Christian Studies*

古修辭學

— 希臘文化與聖經詮釋

楊克勤 著

執行編輯 關文珊
製 作 徐宏權

出 版 道風書社
LOGOS & PNEUMA PRESS

版權所有 漢語基督教文化研究所有限公司 © 2002

Classical Rhetoric ***— Greco-Roman Culture and Biblical Hermeneutic***

by *YEO Khiok Khng*

Editor *Sharon M.S. KWAN*
Production *Kenny W.K. CHUI*

Published by LOGOS & PNEUMA PRESS

Logos & Pneuma Press is a department of the Institute of Sino-Christian Studies. It furthers the Institute's objectives of excellence in research, scholarship and education.

Web Site: <http://www.iscs.org.hk>

E-mail: publishing@iscs.org.hk

© 2002 by *Institute of Sino-Christian Studies Ltd.*

Unless with prior written permission, no part of this book may be reproduced or reprinted in any form or by any means, except quoted in book reviews.

All Rights Reserved ISBN 962-8322-44-3

目 錄

前言	1
鳴謝	9
文章背景篇：希羅修辭學	11
第一章 修辭源起與智辯派：修辭學與希臘文化	13
第二章 柏拉圖以真理為先：具有說服力的真理	33
第三章 亞里士多德的系統：修辭學的哲學體系	51
第四章 西塞羅修辭的能言：羅馬的人文演說者	71
第五章 癸德聯的全面教育：演說者的道德栽培	91
詮釋概論篇：聖經修辭學	101
第六章 奧古士丁聖經修辭：傳統、轉化、智慧	103
第七章 聖經敘事修辭超越：自限、突破、神學	117
第八章 新約修辭學研究法：工具、方法、解釋	147
第九章 福音書的文學修辭：文本、文體、意圖	177
第十章 保羅的修辭批判學：方法、意義、溝通	217
詮釋個案篇：保羅的修辭學	249
第十一章 律法詮釋與範例論：《致羅馬人書》第七章	251
第十二章 亞略巴古演說與宣講：《使徒行傳》十七章	277
第十三章 知識愛心修辭對話：《哥林多前書》第八章	299
第十四章 修辭的內容與方法：《哥林多前書》十章	321



第十五章 呼召與揀選的修辭：《帖撒羅尼迦前書》	333
第十六章 大使的游說與逃奴：《腓利門書》全卷	353
修辭名詞中英對照	373
人名地名書名中英對照	376
參考書目	384

前言

「修辭」初探

修辭學是一種溝通技巧，而溝通牽涉思想、語言、表達、意義、詮釋等複雜關係。溝通活動、語言運用、思想表達、意義探知都是人類基本的生存本能，而修辭學也存在各文化中。中國的修辭學不像西方古典修辭學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。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」二字在南朝梁劉勰的《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，陳騭的《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。¹

對西方學界來說，以修辭學解讀聖經已是傳統的方法。對漢語學界來說，修辭學則只蘊含修飾用字和玩弄

1. 對中西修辭學有興趣的讀者，請參胡曙中，《英漢修辭比較研究》（上海：上海外語教育出版社，1993），頁7-147；陳望道，《修辭學發凡》（上海：上海人民出版社，1976）；黎運漢，張維耿，《現代漢語修辭學》（香港：商務印書館，1986）；袁暉、宗廷虎主編，《漢語修辭學史》（安徽：安徽教育出版社，1994）；George A. Kennedy，《修辭學比較》（*Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*. New York: Oxford University Press, 1998），頁141-170；Robert T. Oliver，《印度和中國的溝通及文化》（*Communication and Culture in India and China*. Syracuse: Syracuse University Press, 1971）。

文采而已。華人學者往往把修辭學與虛構文學混為一談，故對於聖經這樣一本包含啟示與真理的經典，學者害怕修辭學會將真理降為虛構的探索。這種誤解和懼怕攔阻聖經修辭學的研究和欣賞。

「修辭學」是希臘文 *rhet*-或拉丁文 *oratore* 的漢語直譯，較準確的翻譯為演說術、雄辯術。「修辭學」是有關辭令、雄辯、說服、言藝、文學的學科；這學科包含所有人類溝通的形式和角度，如哲學性、歷史性、批判性等層面。廣義來說，修辭即「說話的藝術」；狹義來說，修辭也可稱為學派式說話的藝術（如政治家、律師等的「演說」訓練）。公元前五世紀古希臘智辯學家探討修辭藝術。因為修辭藝術或雄辯術的任務 (*officium*) 及目標 (*telos*) 在於說服 (*peithein, persuadere*)。說服並非簡單的講說而已，這是一個相當複雜的表達過程，涉及語言的使用、思想的整理、心理的作用、聽眾的了解、性格的栽培、知識的掌握等等。對於說服到底是否一門匠藝 (*demiourgos*)，西方古修辭學傳統則爭議不休。

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、知識論和詮釋學之間的問題。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。在西方，最有系統的要算是希臘和羅馬的修辭學了。這系統首先為亞里士多德定型；他對修辭學的影響是巨大無比的。他將先前各種對修辭的看法系統化，並奠定了其哲學基礎。古希臘的修辭學首見於檢驗法庭、公共事務和教育界中。除了在演說技巧與辯論外，在民事爭端、法庭辯論，以及政治演說中，修辭學也起關鍵性的作用。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，那人必須具備包羅萬象的學問；而修辭修養是一個綜合性的藝術。

修辭學是一門跨越詮釋學與語言學的學科，故成為現代學者研究古文獻及聖經的洪流。修辭學是跨科際學科的主要原因是中西古典智慧均認為「道」或「言」或「邏各斯」(*logos*)可指哲學思維、宇宙律或創造律、言說。語言離不開理性；思考必使用語言。聖經中神的創造以言說為始；神的道與受造界的開始在經典的敘述中一起出現存有。古希臘哲學還不是爭議本體論問題，而研究思考本身就是語言的運用與創作的過程。古修辭學就是對這些不同學科(詮釋學、哲學、語言學)作一較全面的探討。

《古修辭學》

近年來，聖經研究的新趨勢奔向詮釋學的境域，並轉向語言學的重心，主要是受西方古典修辭學影響。本書命名為《古修辭學：希羅文化與聖經詮釋》，集中討論新約聖經的修辭學和希羅文化而不研究舊約的修辭學以及古近東文明，主要原因有：一、舊約聖經的猶太修辭十分複雜，史料不全，而且猶太史料不少以口語流傳，若以文本流傳的多數仍以希伯來文保存。這種種原因都使整理舊約修辭學變得頗為艱難，本書惟有只處理新約聖經。但新約是建基在猶太上的，故書中也初探舊約一些章節的修辭學(如第七章)。二、舊約修辭學的文化背景是古近東文明，與古希臘羅馬的文明大異小同。若不是有新約將這些文明的一小部分牽聯，恐怕古近東和古希羅文明彼此就不相識。故舊約修辭學應單獨處理，以便更全面和深入地探討獨特的猶太修辭，以及猶太與古

近東文化的互動關係。²三、舊約修辭批判學常以文學批評(如詩體、敘事、預言等的格式和功用)互用；舊約學者很少注意經文的修辭說服和詮釋過程。在這點上，或許舊約修辭批判與中國古修辭學相似，偏向文學解讀和修辭格的使用。這也說明古希羅修辭學的獨特性。不過，若以古希羅修辭學為準而要求猶太修辭有此框架和內容，則會引起學術和文化中心論問題。所以，本書篇幅有限，只能集中古希羅修辭學。

《古修辭學》這本書主要探討古希臘和羅馬修辭學的歷史和理論，從而引入在此文化發展中，前兩者與新約(為主；舊約為次)的聖經修辭學發展有何異同。本書對古修辭學的介紹主要集中在新約聖經文本如何與古典希臘、羅馬以及舊約猶太文化各方面施與受，並逐漸形成一股獨特的經典詮釋。

人類事務廣泛非常，更不用說神學和哲學之精深廣闊了。語言本身含有修辭性，所以形式邏輯的論證在人類事務上有不足之處，而修辭論證對人類的價值分析是重要的。另外，文與言之間的關係是修辭學的經緯線，忽略任何一方，體系都有缺陷。中西修辭皆始於言語的表達、詮釋和雄辯，而後才轉向文辭書寫、記錄和保留。即使是以文為本，文本的言辯本質仍然與言語分不開。而言語對事務的認知以及世界在言語中的詮釋，都必須在文辭的再書寫和再解讀中才能體現。再解讀意味着對事務詮釋的批判；而修辭學的目的，就是幫助讀者看透

2. 對舊約及古近東修學有興趣的讀者，參George A. Kennedy,《修辭學比較》,同上,頁115-140; Margaret D. Zulick,〈聆聽的主動能力〉(The Active Force of Hearing: The Ancient Hebrew Language of Persuasion),見《修辭學》(*Rhetorica*), (10) 1992: 267-280。

各種文本的說服旨趣和意義詮釋，突破其結構限制和宰制溝通，以創出超越文本的深層生命信念、永恆的互動溝通，繼而邁向終極的真理。這就是修辭學在語言世界對意義探求的目的和希望。

撰寫本書的一個主要目的是介紹新約聖經修辭與古希羅修辭文化的關係，這一點將在第二部分的「詮釋概論篇：聖經修辭學」中探討。第一部分的「文化背景篇：希羅修辭學」是要釐清所謂「修辭學」的意思。要清晰地了解這詞的定義，就必須從古希羅修辭學的歷史與文化思想的論述着手。本書第三部分的「解經個案篇：保羅的修辭學」為筆者的新嘗試，是探討保羅在不同的文化處境以他的修辭技巧將神的信息傳達詮釋給不同的會眾。

本書對古修辭學的研究過程有兩種：整理修辭史料和應用修辭原理解經；「文化背景篇」屬於史料的整理部分，而「詮釋個案篇」屬於修辭原理解經部分；「詮釋概論篇」則將詮釋假設與跨越歷史的理論為方法的探討範圍。想特別在這裏注明：第一至五章和第八章的資料，筆者主要是參考、整理及引用如下資料：George A. Kennedy，*《希臘的說服技巧》* (*The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University, 1963)；同前，*《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》* (*The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B.C. - A.D. 300*. Princeton: Princeton University Press, 1972)；同前，*《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》* (*Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999)；同前，*《基督教皇帝時的希臘修辭學》* (*Greek Rhetoric Under Christian Emperors*. Princeton:

Princeton University Press, 1983) ; Burton L. Mack, 《修辭學與新約聖經》(*Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1990) ; D. Litfin, 《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希羅修辭學》(*St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。「文化背景篇」引用不少史料，故創意性不是筆者的意圖；筆者的目的在摘引和使用外文資料中的精華，並用中文表達出古希羅修辭學的傳統和卓見。要找古修辭學專有名詞的漢譯實在不易，用了將近十年的時間。雖多年在學堂和學術會議中與學員和同事斟酌有關問題，但仍需要更多努力。在第二與第三部分中，筆者嘗試應用修辭理論來解讀新約，並讓兩者進行對話。³這是漢語神學學者的當前急務，也是筆者較感興趣的一環。

在研讀新約聖經與古希羅修辭學時，⁴筆者很想整理一本解釋新約修辭學的書，本書算是一個嘗試。由於西方讀者對古希羅修辭學歷史有一定的認識，所以為華人讀者撰寫這本書時，本想附加中西修辭比較的資料。有興趣的讀者可參考筆者拙著，〈中國與西方古典修辭傳統比較〉，見《中國神學研究院期刊》，30期，2001年1月，頁91-107。中國與西方修辭傳統比較的研究算是最難寫

3. 這也是修辭學作為言說能力的活動所必須表現的使命，參J. David Hester Amador, 《新約修辭學的學術限制》(*Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament: An Introduction to a Rhetoric of Power*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。

4. 參筆者拙著，〈哥林多前書第八與第十章的修辭互動〉(*Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Implications for a Cross-Cultural, Chinese Hermeneutic*. Leiden: E.J. Brill, 1995)；論文有關跨文化詮釋學的內容，並已另外整理為《跨文化修辭詮釋學初探》(香港：建道神學院，1995)。

的，筆者深感學歷不足，有待更熟悉中國修辭學的讀者與思想比較的學者完成這項任務。不過筆者也認識這跨文化修辭學的重要性，這是聖經修辭學及其他古修辭學學人應關注的文化建設使命。

書中一些文章的片段及雛形曾在香港、中國、台灣和馬來西亞的一些期刊發表，經過整理，修改、補充，這些文章與新的一起收集成本書括弧內的章節。現將原先刊登出處列下：

〈知識與愛心修辭(上)〉，見《今日華人教會》，192期，1995年11月，頁27-29；及〈知識與愛心修辭(下)〉，見《今日華人教會》，193期，1995年12月，頁27-30。
(本書第十三章)

〈亞略·巴古演說(上)〉，見《今日華人教會》，194期，1996年1月，頁23-27；及〈亞略·巴古演說(下)〉，見《今日華人教會》，195期，1996年2/3月，頁23-27。
(本書第十二章)

〈西塞羅與奧古斯丁的修辭學〉，見《道風：漢語神學學刊》，4期，1996年春，頁68-98。簡體字版刊於《基督教文化評論》，9期，1999年9月，頁119-148。(本書第四章)

〈敘述修辭的自我突破(上)〉，見《今日華人教會》，196期，1996年4月/5月，頁23-24；及〈敘述修辭的自我突破(下)〉，見《今日華人教會》，197期，1996年6月/7月，頁23-24。(本書第七章)

〈耶穌為神的道〉，見《今日華人教會》，200期，1996年10月，頁32-33。(本書第九章)

〈希臘修辭學初探〉系列文章(一)到(十二)，見《基督教時

代論壇週報》，521-543期，1997年7月。（本書第一至三章）

〈腓利門書的遊說〉，見《中國神學研究院期刊》，24期，1998年1月，頁177-188。（本書第十六章）

另外，本書有三章早前以英文形式發表過（現重新整理以中文發表）：

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

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

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

銘謝讀者的鼓勵和指教，幫助作者更精細整理思路。

二〇〇二年六月

於芝加哥 密西根湖旁

鳴謝

感謝楊熙楠、張賢勇、劉小楓，及道風山漢語基督教文化研究所的支持，並為該書進行編輯及出版工作。又多謝梁淑貞和陳惠梅助我校對初稿。曾經幫助我整理這本書的同學、朋友、師長有許多，雖然不能一一列出他們的名字，但都是我所感激的。

感謝內人劉恭受以及三個兒女（敬恩、加恩、明恩）對我的體貼。對他們的歉意始終無法彌補，所以每每一邊工作，一邊祈望恩主對他們的眷顧、對我的寬恕。深信上帝恩典祝福勝過人的缺陷。

謹將此書獻給三位修辭學大師：Robert Jewett（朱偉特）、Wilhelm Wuellner（伍爾納）、Michael Leff（蕾弗）。朱偉特是西北大學嘉勒神學院新約教授；伍爾納是Pacific School of Religion的新約教授，他們兩位都已榮修職教，專心著作。蕾弗是西北大學交通系的修辭學教授，曾任國際學術修辭學期刊（如*Rhetorica*）的主編。他們在十年前當筆者研讀博士課程時，曾慷慨啟發我對修辭學和詮釋學的興趣，也曾為我博士論文給我實際的幫助。他們教導我珍惜中西文化遺產，擁抱世界經典之真與美。他們是恩師益友，是上帝給我的祝福。

二〇〇二年六月

於芝加哥 密西根湖旁

文化背景篇：希羅修辭學

太初有道，……道成了肉身，
充滿着恩典和真理，住在我們中間。

《約翰福音》一章1, 14節

第一章

修辭源起與智辯派：修辭學與希臘文化¹

古希臘文化與修辭學

政治因素催生的修辭學²

人的政治性在於人文思想行為離不開群體，又人際關係常離不開權力及利益關係。傳說古修辭學的源起與公元前五世紀希臘政治有關。公元前五世紀之前的希臘文學著作如史詩和劇本，顯然對說服和論辯藝術並不陌生。³不過，把這當作一門學科，開始將說服和雄辯作為教授的技巧以及建立理論，一般都認為這種古修辭學的源起人為希臘殖民地蘇拉古斯 (Syracuse) 的柯拉斯 (Corax，

-
1. 本章整理及引用有關古希臘及智辯派修辭學的資料主要有：George Kennedy，〈希臘的說服技巧〉(The Art of Persuasion in Greece. Princeton: Princeton University, 1963)，頁26-73及《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》(Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980)，頁1-52；Burton L. Mack，〈修辭學與新約聖經〉(Rhetoric and the New Testament. Minneapolis: Fortress Press, 1990)，頁25-31；D. Litfin，〈保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學〉(St Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric. Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。
 2. 此章節引用George Kennedy，〈希臘的說服技巧〉，同上，頁26-29；Burton L. Mack，〈修辭學與新約聖經〉，同上，頁25-26；D. Litfin，〈保羅宣講神學〉，同上，頁21-24。
 3. 見 D.L. Clark，〈希臘教育中的修辭學〉(Rhetoric in Greco-Roman Education. New York: Columbia University Press, 1957)；George Kennedy，〈希臘的說服技巧〉，同上。

前539-443) 或低西亞斯 (Tisias) 。⁴

公元前五至六世紀，希臘屬地西西里 (Sicily) 城邦的居民以民主抵抗暴政，推翻獨裁者，許多市民回歸，想爭回被沒收的財產，於是聘請柯拉斯和低西亞斯為他們訴訟，或自己在辯論說服這學藝上下功夫。修辭學原則的形成就是民眾或學者從嘗試、錯誤和創作中累積經驗而有的。例如在公共設施，抑或法律，訴訟等事務上，古希臘人都要發表講論、詮釋證據、說服群眾。他們開始摘錄筆記，將演講、表達和詮釋的過程概念化，並分析文字如何產生意義，古典修辭學就如此產生了。修辭學技巧以及手冊 (*technai*) 亦開始發展起來。⁵

另外，同樣是來自西西里的佐治亞斯 (Gorgias, 前480-375；他的家鄉在利安地尼 [Leontini]，距蘇拉古斯不遠的希臘屬地) 在前四二七年因出差到雅典，便將修辭學傳播至當地。⁶西塞羅 (Cicero) 提到亞里士多德的修辭學時說，修辭學正式始於西西里，但若要明白修辭學的演變，就要特別注意雅典。如西塞羅所說，對雅典人而言，修辭學是實用的，修辭在那裏得以發展以至成熟 (《布盧圖斯》[*Brutus*] 39)。⁷

4. 肯尼地 (Kennedy) 近年的研究顯示柯拉斯和低西亞斯是同一個人，並非傳統認為的兩個人，參George Kennedy, 《古修辭學新史》(*A New History of Classical Rhetoric*, Princeton: Princeton University Press, 1994) 頁33-34。

5. 亦參《布盧圖斯》(*Brutus*) 27, 49-50, 255；《論演說家》(*De Oratore*) 1.13。

6. 柯拉斯 (或低西亞斯) 的作品都已佚失，後來修辭學家提到這(兩?)位寫過法院講詞。低西亞斯可能是利西阿斯 (Lysias) 和埃蘇格拉弟的老師，柯拉斯在新建立的民主議會中以議政演說聞名，他要向市民傳授自己所創的三段式演說法，低西亞斯是他門生之一。據說當時舊政體瓦解後，市民在民主的新政府中要求取回被暴君沒收的財產，所以柯拉斯的修辭主要是幫助市民在法庭中辯證他們的要求。

7. 公元前五世紀，三種不同的修辭學理論和實踐的古希臘傳統，已經奠下了基礎：智辯派、哲理派、技術派。

雅典的政治條件是古修辭學的家園；自由和公眾是修辭學的溫床。前三三八年，馬其頓的腓力二世 (Philip II of Macedonia) 在可羅尼亞 (Chaeronea) 戰敗雅典 (Athens) 和泰比 (Thebes)。之後，希臘的政治形勢有了新的面貌，腓力二世的勢力捲土而來，希臘文化隨着邦國的拓展而散播，希臘化時期也隨即展開。約翰·羅賓遜 (John M. Robinson) 描寫這時期的雅典城：「新民主領袖的能力在於他曉得怎樣去勸服眾人，為着他們的好處而實行某種政策；這就稱為說話的技巧。換句話說，擁有這種說話技巧就是引到政治成功的鑰匙。」⁸修辭學就在「自由、公民權、自治權」的旗幟下嶄露頭角——為訴訟和商討事情而舉行的議會，並慶祝宗教節日的公共聚集，都成為發展修辭學的溫床。故此，古修辭學家分別創出三種不同的演講方式：政議性、司法性、誇示性。⁹法庭範圍內盛行公開言論，雅典城開始有了一套複雜的法律系統。雖然很多人沒有經過演說的訓練，他們卻被抽選在陪審團中發表言論。¹⁰

希臘人的理想是成為一個身體力行和能言善辯的人。因此，比流斯 (Peleus) 派遣菲尼斯 (Phoenix) 到他兒子亞器流斯 (Achilles) 那裏，當時亞器流斯只是一個小孩子，既不知道何為醜惡的戰爭，也不知到何處去召聚群眾，以增大其卓越的名聲，¹¹所以菲尼斯教那男孩怎樣

8. John M. Robinson, 《早期希臘哲學導論》(An Introduction to Early Greek Philosophy, Boston: Houghton Mifflin, 1968), 頁239。

9. 有關這三種修辭類別，參George Kennedy, 《基督教皇帝時的希臘修辭學》(Greek Rhetoric Under Christian Emperors, Princeton: Princeton University Press, 1983), 頁3-27。

10. 有關羅馬時期法庭中的修辭用法，參A.H.M. Jones, 《後羅馬帝國，公元二八四至六〇二》(The Later Roman Empire, 284-602, 2 vols. Oxford: Blackwell, 1964), 頁470-522；有些監督甚至有權處理法律案件，參頁480。

11. 荷馬，《伊里亞德》(Iliad) 9.443-445；參癸德聯，《演說學原理》(De Institutione Oratoria) 2.17.8; 10.1.46；Dio Chrysostom, 《言論》(Discourses) 2.19-24。

作一個言出必行的人。希臘人看重體能，更看重言辭的能力。希臘的傳統，經常將最尊貴的榮耀留給一位似乎軟弱的主——以可紐斯 (Echeneus)——因他在演講方面非常有技巧。¹²

公元前五世紀之後，希臘人開始鑑賞自己的語言，且在溝通上講究技巧與說服力；那豐富的表達好像只有詩人或演說家才能表達。公元前五世紀已有「美術」或「技能」的教導，以達致更有效的演講藝術。¹³

這富有潛質的修辭市場是透過公元前五世紀的政治和社會發展而產生的，意即，言論自由是學習修辭的重要環境。沒有任何一個時期比公元前五世紀雅典的比利根 (Periclean) 所具備的民主更能使這條件趨於成熟了。

希臘式教育使修辭學普遍化¹⁴

伊挪比斯 (Eunapius) 寫了《哲學家的生活》 (*Lives of the Philosophers*)，提到公元前四世紀在希臘修辭教育與雄辯的關係。¹⁵ 在古希臘時期，無論是亞歷山大 (Alexander) 大帝抑或是他的承繼人的時代，希臘文化得以散播主要原因是希臘式城市不斷興建，但古希臘時期建立希臘式城市是用來確保皇帝的管治；每個城市都透過貢禮緊連

12. 荷馬，《奧德賽》 (*Odyssey*) 7.158；參西塞羅，《布盧圖斯》40。

13. 其實在更早的時候，從荷馬史詩、古希臘劇作、希羅多德 (Herodotus) 的歷史著作和赫西奧德的哲學論著中，已反映出演說的說服力或辯才，已是希臘文化的重要特徵。

14. 此段詳見 Burton L. Mack, 《修辭學與新的聖經》，同前，頁28-30；George Kennedy, 《希臘的說服技巧》，同前，頁14-22和《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁12-13；D. Litfin, 《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁24-25。

15. 參 Wilmer C. Wright, 《菲羅特都和伊挪比斯：智辯者的生平》 (*Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists*, Cambridge: Harvard University Press, 1952), 頁468-477。

至一個權力中心，皇帝就在各城屯駐軍隊，例如對巴勒斯坦來說，權力中心可能是亞歷山大（前3世紀）或安提阿（Antioch）（前2至1世紀）。

司法性的修辭學仍然可以在當地的希臘語法庭上使用；但這些都不是高等法院。商議事件和演講的機會和題目，與古典時期的希臘有所不同。不論在理論或實踐上，修辭學都在轉變着。其中一個轉變是對風格和口才技巧的看重；其二是議論性的修辭技巧轉化成為課堂裏的教學工具，俾使任何形式的題目都可以作出理論的探討；其三是雄辯式演講的形成，方便應用在傳授教導和公眾演說上。後來羅馬人在第一世紀執掌江山，把另一套帝制和司法系統加蓋在公民訴訟的程序上，於是修辭學就失去了起初的衝擊力與批判力。修辭學的功用變成辯護和諄諄訓誨美德；學者們稱這發展為「智辯學派的第二時期」。¹⁶

這些轉變對第一世紀的巴勒斯坦文化形勢究竟帶來甚麼意義？希臘式的城市環繞着東地中海一帶；在希臘和羅馬時期，至少有三百五十個城市建立起來。單在巴勒斯坦，在耶穌時代就有超過三十個希臘式的城市，在拿撒勒城方圓二十五里內就有十二個城市。希臘式的城市設有學校和劇場。有考古學家在巴勒斯坦發掘出二十個希臘劇場的遺跡，其中一個在書弗拉斯（Sopphoris），位於拿撒勒以北三里。這些學校、劇場和市場全都是演講的地方。到訪的官紳顯貴、公民領袖、教師和演員，都會在這些地方對群眾演說一番。希臘文化是一個修辭

16. 智辯學派第二時期的文化運動，參Graham Anderson，《智辯學派的第二時期：羅馬帝國時期的文化現象》（*The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993）。

學的文化；而修辭學明顯是一件公眾事務。¹⁷

媒體將文化傳播到整個希羅世界。這些媒體究竟應該被視為一些巡迴戲劇；抑或是一些雖在異鄉，仍能孕育希臘文化的中心？一般的看法是，作為一個更高水平的教育中心，雅典城很重要，但其他主要的城市卻也頃刻間成為希臘的學習中心，包括羅迪斯 (Rhodes)、本哥念 (Pergamum)、安提阿和亞歷山大。早在公元前三世紀，加大拉 (Gadara) 已為犬儒詩人梅尼布斯 (Menippus) 引以為榮。自公元前一世紀，伊壁鳩魯的修辭學家菲洛德穆 (Philodemus) 與犬儒學派的諷刺詩作家孟弟歌 (Medeager) 都來自加大拉。在利凡特 (Levant) 的其他許多細小希臘城市，情況也是一樣；希臘文化已深深植根於東地中海一帶，並且它的傳播機制十分有效。這些機制是給人看和聽的露天活動，而希臘文化和公眾教育是一體同源的。

希臘的學校可分為三個級別。初級教育為 *paideia* (小學)，是專為十四歲或以下的男女童而設的，課程包括閱讀、寫作、文學、算術、音樂、體育。中級教育為 *ephebos* (中學)，專為十五至十七歲的青年男女而設，科目集中於文學、數學、科學，並以文學為文化培育的手段。在公元前一世紀與公元後一世紀之間，中級教育開始編入修辭學。為教師而寫的修辭學「初階練習」特別手冊 (後來被稱為 *Progymnasmata*) 使學生們可以循序漸進地，從已經熟悉的文學修辭分析，進而學習像演講這一類特別修辭性作品的原則和應用。

17. 見 James L. Kincaid, 《基督教信仰的希臘修辭來源》(*Greek Rhetorical Origins of Christian Faith*, New York: Oxford University Press, 1987), 頁3。此書過分強調早期基督教的「信心」(*pistis*) 受希臘修辭文化的「論證」(*pistis*) 影響，但其命題的引證是可取的，即早期基督教的證道是希臘修辭文化之一。

較高等的教育由十八歲開始。這個年紀一到，凡有能力的青年男女都紛紛進入專業學府。哲學學府仍然是卓越追求人文的地方，但修辭學的學校卻提供更多專業訓練。教師、律師、公務官員、各類的公民領袖，以至那些專業文學工作者，不論是作家抑或是受公共和私人圖書館贊助的文法學者（或研究學者），都受惠於修辭學的教育。

修辭學和文學呈現的結果是大文豪，大詩人，歷史學家和悲劇作家（荷馬 [Homer]、赫西奧德 [Hesiod]、泰奧格 [Theognis]）的影響力。另一個結果是除了演講作品之外，文學作品也開始反映對修辭原則的專注研究；布魯塔克 (Plutarch) 的《生平》(*Lives*) 和《道德》(*Moralia*) 就是很好的例子；另外還有亞歷山大的斐羅註釋書、迪奧·克里索斯托 (Dio Chrysostom) 的演說、羅馬政治家塞內加 (Seneca) 的信件等。如果將新約的著作也放在這文化場境中，古修辭學作品是豐盛的。

修辭學為希羅文化世界的人劃定了演講的常規性技術 (*techné*)，這技術是可以學習的。無論誰想成為精練的修辭學家，或只是一個具資格的當代批判者，誰都應該知道演講的規則是嚴謹的，而在說服的遊戲中試圖行騙是危險的。常規的教育費用高昂，不是人人可得，但希臘學府的產品卻不是私人的東西，全都屬於公眾的。修辭學的技術在公眾競技場上備受考驗，就像音樂、文學、體操、戲劇等。市集、體育館、劇場和家裏的庭院、市議會等，都是發表和聆聽有趣演講的好地方；演講本身就是古希臘文化仍存的一個標記。任何人，無論是否曾正式受過訓練，都全面受訓於或詭辯、或智辯、或雄辯學派的智慧，例如有流利的口才、適切的語調，以及有說服力的辯題。進入古希臘文化意味着要具有能

聆聽演講修辭的耳朵。修辭學提供了在各種社會交際過程中提出批判論證的準則。早期的基督徒，無論是面對當時的文化批判，抑或為自己所表達的信仰而作出辯護，都非笨拙無能。

正式的修辭學訓練，不論在需求和供應上都是透過兩種途徑和兩個不同的層面來表達：書寫和口頭的。口頭的層面發展出重要的教育運動——智辯修辭學派。書寫層面出現於公元前五世紀初期的修辭學手冊中，稱為 *technai* (手冊)，內容包括簡單教導如何在討論中富說服力和應用技巧，而最初只在法庭上應用。最出名的修辭手冊後來彙集成書，如阿克西美尼 (Anaximenes of Lampsacus) 的《亞歷山大修辭學》(*Rhetorica ad Alexandrum*，公元前4世紀末)，亞里士多德的《修辭學》(*Rhetorica*) 以及《手冊集》(*Synagoge Technon*) 等。蘇格拉底在柏拉圖的《菲德拉斯》(*Phaedrus*) 266-267d中提到當時存有的修辭手冊。可惜的是，阿克西美尼的《亞歷山大修辭學》缺乏哲學深度的探討，可能是為了實際演說使用而已；而亞里士多德的《修辭學》則偏重對修辭術的哲學性嚴格整理，平民百姓不一定能使用這些資料。

這裏簡介《亞歷山大修辭學》手冊，亞里士多德的《修辭學》將在另外一章介紹。¹⁸《亞歷山大修辭學》可分成三段：1-5，6-28，29-38。第一段給七個修辭類別 (*eide, species*) 和兩類文體 (*gene, genres*) 下定義；第二段討論辯論時採用的七項資料 (*topoi*) 即教導人如何使用修辭項目的七個方法，令論證更顯恰當有力。第三段論述是根據

18. 詳見 R. D. Anderson, Jr., 《古修辭學原理和保羅》(*Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Rev. ed. Leuven: Peeters, 1998), 頁38-49。

七個修辭類別來討論不同的修辭法。《亞歷山大修辭學》總體來說是教導智辯論證的修辭說服法。演說者可以辯護或反駁某種立場。可是，此手冊並沒有說明為何某種辯證法是有效或可用，對修辭功能缺乏關注。它對語句的使用和對修辭法的辨認，以及對類別文體的討論，都可能反映着智辯學派的傳統。文學修辭在哲學思潮的衝擊下，使古修辭學邁向成熟及系統的道路。

受哲學思潮改造的修辭學¹⁹

到了第五世紀，希臘思想有了重大的改變。在蘇格拉底時代之前，希臘的哲學被形上物理哲學家主導，他們想明白宇宙的物質本質。在蘇格拉底的時代，哲學的重點從對物象世界的抽象分析轉移到有關人類本身的基本問題上。先於蘇格拉底的哲學家沒有忽略人類的問題，以思想人類問題為中心的哲學家也沒有忽略物質的世界；有些思想家如恩培多克勒 (Empedocles)、赫拉克利特 (Heraclitus) 和巴門尼德 (Parmenides)，更嘗試將兩者連在一起來思考。譬如，赫拉克利特認為在萬物皆變的世界裏，最恆定的就是語言。語言認清並包含世界的本質和結構。赫拉克利特是古希臘首位哲學家將「邏各斯」引用到哲學裏，使語言原有的言說和說明與哲學的邏輯及規律概念結合為一。故「古希臘人認為，不論是人還是超人，都逃不脫語言的力量；語言是實在的複本，邏各斯是理解最終實在的最高範疇。」²⁰對赫拉克利特來

19. 此段引用George Kennedy, 《希臘的說服技巧》，同前，頁13-23和《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁13-15；D. Lúfin, 《保羅宜講神學》，頁24-28。亦見Anderson, Jr., 《古修辭學原理和保羅》，同前，頁62-67提到哲學與修辭學的爭論。

20. 徐友漁、周國平、陳嘉映、尚杰, 《語言與哲學：當代英美與德法傳統比較

說，存在物和非存在物都可以透過語言存在。巴門尼德卻反對他的看法，認為人們不能思考或言明非存在物。「佐治亞斯與巴門尼德正好相反，主張沒有事物存在。他在《論非存在或論自然》一書中闡明了三條原則：其一，無物存在；其二，如果有某物存在，這個東西也是人無法認識的；其三，即令這個東西可以被認識，也無法把它說出來，告訴別人。佐治亞斯的學說包含三個明確的層次：本體論、認識論、語言傳達。」²¹

六世紀初葉，哲學家所關心的研究課題是本體的問題。混亂以及與生活無關的辯論經常出現。要整理艾爾尼亞 (Ionians) 和畢達哥拉斯 (Pythagoreans) 所提出的問題已經夠困難，假如再要處理前衛的思想家如赫拉克利特、巴門尼德、阿那克薩哥拉 (Anaxagoras) 和德謨克利特 (Democritus) 所提出的問題，恐怕會變得越來越冷漠困難。

哲學家所提出的基本問題，例如甚麼是世界物質的基礎——火、空氣，抑或水？宇宙基本上是靜止的還是流動的？是統一的還是分歧的？人的感覺值得相信嗎？在蘇格拉底的時代，發現物質宇宙中的重要本體已不合時宜。人們已厭倦討論那些不能明白的世界現象的問題。

物理學家的思索已過多，所以在政治發展時機的結合下，激發一般市民明白管治原則和技巧的興趣，無可避免地催生了正式學習修辭學和社交技巧的需求。在辯論有關物質與形式、現存與轉變、合一與迥異等範疇上，修辭學只能擔當小部分作用；但在城市生活方面，如在社會公義、體制或禮儀等方面，修辭學卻扮演一個

研究》(北京：三聯書店，1996)：頁3。

21. 同上，4。

重要的角色，例如人類德行的問題漸漸為希臘人所關注。因此，雄辯這個富吸引力的題目，漸漸被重視起來，而修辭學的*techné*（藝術），亦被認為具有影響力。

希臘人早已使用修辭辯論，但雄辯的*techné*（藝術）卻在第五世紀初期才出現，這個分別是重要的。希臘文*techné*（藝術）這個詞的意思包含按設計而有的技巧，而這種技巧觀念所指的不是隨機或偶然產生的。*Techné*不是指「聰明」、「天生的本領」或「天生的技巧」。 *Techné*的含義包括需要經過學習、明白和在有意識下而得的技巧，這包括發現、控制和教導系統化的原則之處事方法。修辭學是一種「技巧」(*techné*) 主要的原因就是古希臘人認為這是一種可以學會的表達方法。有時也將這詞譯成「藝術」，意味着除了方法之外，還需有天份；所以，修辭學並不是每個人都擁有之相同的本領。

雖然希臘人稱讚並欣賞雄辯的演說，然而到了第五世紀已不再講論或教導雄辯的藝術了。希臘演說者一向能製作富能力的演說，但卻永不會按照固定的原則使演說成為更系統化的知識。發現修辭學中的藝術對於那些權利少而又不能轉變思想的人而言，引發一個嶄新的問題：勸化的重要技巧是否能夠被教導，並且讓任何人都可以學習？正如我們將目睹這問題引發蘇格拉底、柏拉圖 (Plato, 前429-347) 和雅典中最優秀的份子所作出的回應，並動員幾個世代的人開始尋找修辭學中的教育涵意。

智辯(雄辯、詭辯)學派的興起²²

智辯家是專門使人在競技場上勝出的私人教授，像佐

22. 此章節引用George Kennedy：《希臘的說服技巧》，同前，頁52-73和《從古

治亞斯招收門徒，教導他們辯論技巧。智辯家將修辭學列入課程中，教導人怎樣使演講更具說服力、提供演講的範本、提高記憶的技巧，並在法庭上辯勝的戰略。後來，他們傾向以個人自由為尚、以成功為最終目標，令人喻之為以不擇手段的方法來表達自私的目標（至少一些哲學門派認為智辯派是如此的）。在智辯派的學者中，有天賦的人材，像以利斯(Elis)的依比亞斯(Hippias)、普羅塔哥拉(Protagoras)和埃蘇格拉弟(Isocrates：前436-338)，都是全心全意關注公眾事務的。智辯派學者更建立私人學校，又經常來往地中海東部一帶巡迴講學，他們不但講授文學、科學、哲學，也教修辭學。他們有自己的學校，招收私人學生，收取學費。無論如何，巡迴工作的智辯派學者給人的印像，並他們所顯示的修辭學智慧，一直延展至羅馬時期，且時常被有哲思的學者們如亞歷山大的斐羅(Philo of Alexandria)所嚴斥。

智辯家的雄辯能力

智辯家是專業的教育家，而不是哲學家。他們所宣稱的技能稱為*arete*或美德。這個中文翻譯看來明顯不足，以致限制了*arete*這個詞的含義。對於希臘人來說，*arete*的意思是任何種類的美善和優越，而且與技巧或性質有密切的關連。每一個活動，從造鞋以至上陣沙場，或生活本身，都有其美德。當美德這個詞應用於人類道德的品格上，它的意思就指品格上的美德。擁有美德，就表示這個人在某件事上是好的，且明白某種形式的卓越。

至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁29-32；D. Little，
《保羅宣講神學》，同前，頁37-45。

修辭學為智辯學者心目中的成功之計。佐治亞斯也強調，有效的解說是他唯一的教導。²³當年輕的希波克拉底 (Hippocrates) 在柏拉圖的《普羅塔哥拉》(Protagoras) 被問及如何給智辯學者下定義時，他回答說：「那有明智學問者就是。」蘇格拉底再問：「何謂明智的學問呢？」希波克拉底回答：「凡能創造神辯 (deimos) 演說者便是。」(《普羅塔哥拉》312D) 對不少智辯學者來說，神辯問題比當權的政治家更加深遠。對他們來說，修辭學之所以能在政治與社會上有力挽狂瀾之巨大力量，乃基於其「言之能力」(dynamis logou)。

研討有關智慧與修辭之間的密切關係，務必摒除成見。第一批修辭學老師以智慧 (sophia) 而命名為智慧人或智辯者 (Sophist)，因為從一開始，這些智辯家就認為雄辯說服需要智慧。最初，智慧主要是指一些技能或靈活的技巧，之後這智慧逐漸擴充為普遍實際的學問或日常生活之判斷。

根據柏拉圖的學術用語，智慧是絕對性的知識，是每個哲學家 (philosophos) 都必須有的。當一個人將學問傳授給其他智能者時，他就成為智者 (sophistes)。Sophistes 的原意是專家，即凡精通並善以教導者。智者後來亦含有智辯學者的消極意義，譬如那些為了騙取他人財物而在學術上作簡單辯論者。

佐治亞斯的學生埃蘇格拉弟也對那些智辯學派中的低俗流派側目。他自己創立了另一所學校，將修辭學的技巧和應用整合為一。他的學校在前三九〇年成立，大

23. 參柏拉圖，《非利布》(Philebus) 58a；《美諾》(Meno) 95c；《佐治亞斯》(Gorgias) 495C。

大影響了其後的教育發展史，不單是由於他提供了修辭學和公民教育的高等教育典範，更因為他將中學課程的焦點集中設定在以文學修辭學的進路上。

言說的能力

希臘人的雄辯不單有力且兼具戲劇性。在戲劇中，觀眾直接參與扮演證人與審判官的決定性角色。對他們而言，勸說是一件神聖的事。這修辭能力不是指唸咒語式的法術，也不是指一種祭祀禮儀(Shamanistic)的用語，或是藉誦吟符咒所產生的外在力量。格格浪(Corcoran)說出了其重點：「力量不會法術性地走出來，換句話說，力量是從聽眾所造成的言語而來。勸說力的原素出現於說出的話語與句子之間的關係上，而不單單在他們所說的事實價值上。」²⁴

但力量逼使表達的概念推動思想，因此亦可能被考慮為法術的一種形式；至少這是古希臘人對修辭學隱喻性的看法。對於早期希臘人，勸說的力量有時充滿威嚴；有時卻邪惡，所以*dainos*(神奇的辯說)這個詞常應用在演說者的勸說上。這個詞的意思最初是沿於恐懼，同時帶有陌生、威嚴、神秘的意味；它是指對充滿力量但又不完全明白這力量所產生的恐懼感。這個詞若用在勸說者身上，就是指機巧靈敏的意思。神秘的色彩雖是微而可見，但似乎持續圍繞着*logos*(言說)的力量上。²⁵

這種帶說服力量的勸說之表達可見於佐治亞斯的《以

24. Paul E. Corcoran, 《政治語言與修辭學》(*Political Language and Rhetoric*, St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1979), 頁45。

25. 參W.K.C. Guthrie, 《智辯學派》(*The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 頁32; 參柏拉圖, 《普羅塔哥拉》341A-341B。

蓮的讚賞》(Encomium to Helen)。柏拉圖在討論有關驚奇的事「必須透過話語的力量」時，引用了低西亞斯與《佐治亞斯》(《菲德拉斯》267B)。這個詞的用法多數不是指力量，而是指大能。Dynamis這個詞一般翻譯為「能力」、「容量」或「功能」，但從不失去力量權能的意思。²⁶ 癸德聯(Quintilian, 40-95)將之等同於拉丁文的vis(能力)(《演說學原理》(De Institutione Oratoria) 2.15.3-4)。不論在希臘文或拉丁文，說服力的意思都是一樣的，即說出的話語帶有威嚴強勢的力量。

修辭學手冊注重寫作技巧，智辯家則從口述的層面進行教導。智辯家給人的感覺是喜好爭辯的一群，因此受到一些人鄙視。智辯家引用的概念很簡單，適用於人類社會。迦特利(W.K.C. Guthrie)認為，智辯家是專業的教育者，為謀生之計給予青年人指導，並公開炫耀自己的口才。²⁷ 這些智辯家傳授訓練的方法稱為「集體導修法」；他們立定合約收取最高的學費，保證青年人得到最完整的訓練和照顧。如馬倫(H.I. Marron)所說：

智辯家不會坐着等客上門；他們會出去說服公眾來用他們最有效益的服務。智辯家從一個城鎮到另一個城鎮去尋找學生，並將那些找到的學生帶返。因此，他們需要想辦法叫自己出名。為了示範他們最優秀的教學與展示他們的技能，他們將給一堂模擬的授課。²⁸

26. 柏拉圖，《菲德拉斯》271D；亞里士多德，《修辭學》21.2.1；1.6.14.

27. W.K.C. Guthrie，《智辯學派》，同前，頁35。

28. H.I. Marron，《古典時期的教育史》(A History of Education in Antiquity. G. Lamb譯，London: Sheed and Ward, 1956)，頁49；參柏拉圖，《普羅

這種示範的講授稱為 *epideixis* (示範)。馬倫說 *epideixis* 可能是一種經過深思的講論，出現在一些專題演說或一篇閃爍的即席演說中，或是由聽眾選擇任何題目作自由的辯論。這類示範性的演說在修辭學上亦扮演顯著的角色。其次是智辯家虛浮地偏袒口述的教導，而當中所強調的乃是模仿。由智辯家始創的示範在隨後幾個世紀中成為教授修辭學的標準特色。²⁹

雖然智辯家的教導方法基本上是一致的，但智辯家沒有一個中心形象與合一的獨立思想學校。迦特利說，智辯家有「一連串很複雜的概念，他們可能鬆散地將之歸納為下列的專有名詞，如經驗論 (empiricism)、實用論 (positivism)、現象論 (phenomenalism)、個人論 (individualism)、相對論 (relativism)，以及人道論 (humanism)。」³⁰ 其中一個出名的智辯家是埃蘇格拉弟，其修辭才華卓越可見。

埃蘇格拉弟³¹

希臘人看重智慧和辯術。他們讚賞智慧和真理，對擁有智慧與真理的人十分重視、尊重，更不用說給他們選票或金錢了。在智慧與辯才方面的優越是達至成功和擁有權力的最佳途徑。對於希臘人來說，智慧與真理被視為不可分割的；單有智慧而無辯才是絕不可的，因為辯才乃是分辨智者與無知的首要方法。

塔哥拉》316D。

29. H.I. Marron, 《古典時期的教育史》，同前，頁50。

30. W.K.C. Guthrie, 《智辯學派》，同前，頁4。

31. 此段參考引用了D. Litfin, 《保羅宣講神學》，同前，頁60-74；George Kennedy, 《希臘的說服技巧》，同前，頁70-73和《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁38-43。

埃蘇格拉弟用「希臘」(Hellen) 這詞的語意作為〈頌詞〉(Pangeyricus) 一文的結尾。這個詞從第四世紀開始，在很多處境中就不單指一個族群，而是指一種思維的方式，精卓文化的表徵。埃蘇格拉弟形容雅典人的精神在整個希臘文明世界是相當普及的，以致 *Hellen* (希臘) 這詞不單指一個種族，而可以廣義地使用來表示一種思想意識：崇敬智慧和辯才，視之為人類思想中最好的成就，一種普及於希臘文化中的智者思想和精神。

埃蘇格拉弟的背景

埃蘇格拉弟生於前四三六年，卒於前三三八年。他早年投身於智辯家佐治亞斯門下，拜他為師。³²之後在雅典學府，他與比他年輕的柏拉圖棋逢敵手，但他卻比柏拉圖活多近乎十年，又比亞里士多德活多約十六年。埃蘇格拉弟是智辯家，但他與其他智辯家有些不同。柏拉圖認為埃蘇格拉弟的修辭論點比其他智辯家的高尚得多。

埃蘇格拉弟的〈回辯論〉(Antidosis) 是一篇虛構法庭審訊的辯詞。埃蘇格拉弟如蘇格拉底一樣，被控教壞年輕一輩——「教導他們成為善辯家，但在法庭卻與法律背道而馳。」(〈回辯論〉30) 但根據埃蘇格拉弟所言，絕大多數的智辯家都唯利是圖、沽名釣譽，不顧廉恥地做教導的工作、自以為聰明。他又說：「他們不關心真理。身為專業人才，卻企圖以低微的學費收納更多的學徒，利用他們。」(《反駁智辯派》[*Against the Sophists*]9) 對於智辯家

32. 佐治亞斯是柏拉圖撰寫的一個對話作品中的書名及主角名，他是一個卓越的雅典雄辯家，在前四二七年以一篇演講使雅典人欣賞追崇，不少學生遠道而來，拜他為師。他的修辭學的特點包括着重感情勸說，喜歡用崇尚飾華的文體、比喻、對偶、平行法。

假裝知道真理，然後去教導世人，埃蘇格拉弟感到十分氣憤。相反地，埃蘇格拉弟認為為人師表的標準可從他的學生看出。的確，埃蘇格拉弟以身作則地樹立榜樣，使他的名聲在古時揚名於世。在栽培優良品質的學生之餘，他也可以出人頭地，故埃蘇格拉弟與其他智辯家不同（〈回辯論〉30）。³³

埃蘇格拉弟是與眾不同的智辯家。在修辭學的造就上，他能突出自己的風格，尤以藝術性的散文文體為重。在栽培演說者，他關心如何訓練全人的卓越和自制的美德，這一點深深影響後來羅馬修辭學傳統；如西塞羅和癸德聯所注重的演說者（多於修辭術；演說者為orator）。

埃蘇格拉弟的修辭主題

埃蘇格拉弟的修辭主題有三：

- 一、修辭學中之說服力：據癸德聯稱，埃蘇格拉弟在一本已遺失的修辭學手冊中，隨從佐治亞斯的作法，將修辭學解釋為「創造者之能力」（*peimous demiourgos*）。他經常引用有說服力與互相交替的演說法，彷彿兩者之間有同等的意義。在他所著的講詞或其他作品中經常闡明此種說服力的目的。「說服力」乃描述希臘羅馬神話中的戴安娜（Diana）女神；人們可以在她的能力中，藉着滔滔不絕的演說與她共襄盛舉。說服乃是演講所需要的技巧；演講不在乎詞句的優美動聽，乃在乎其說服之能力。有趣的是，當埃蘇格拉弟讓那些智辯家去做輕視真理的作業時，他自己

33. 參西塞羅，《布盧圖斯》32；《論演說家》2.94；癸德聯，《演說學原理》2.8.11；3.1.13；12.10.22。

並未曲解真理，而這真理又能適應其在修辭學上所要達成的效果，故其竭力伸張正義。

- 二、雄辯與能力的關係：埃蘇格拉弟認為言語與能力是相通的，所以這兩個名詞能一起使用。³⁴演說者是將軍與掌權者；³⁵雄辯者亦成為有影響力的人（〈頌詞〉49）。*Dynamis*（能力）就是尋獲修辭的可能性（《反駁智辯派》10）。埃蘇格拉弟在〈回辯論〉講解*Dynamis*的哲學，而這哲學就是一種論述的藝術。有智慧的演說家展示他們的能力，說服其他演說者。埃蘇格拉弟示範他言語的能力（〈回辯論〉54-78）。常與能力和言說一起用的詞是智慧。埃蘇格拉弟認為，真正有能力的言語是從追求智慧而來的（〈回辯論〉48）。
- 三、修辭學之適用：埃蘇格拉弟認為，修辭學的成功關鍵在於如何明瞭、掌握與傳達一項訊息給聽眾。絕大多數的演說家都會施展技能，以達到精益求精的地步（《反駁智辯派》13）。聰明的演說家懂得如何取他人之長，並適切地用來表達情感（〈頌詞〉9）。在此過程中，選擇適切的詞句是修辭學上最困難的事（《反駁智辯派》16-17）。

小結

古希臘修辭學的興起有其公民和政治的因素，但往往在技巧與目的、實踐與動機、真理與修辭的深層的關係上，都未有深厚的哲學基礎。這也是下章要探討的柏拉圖在修辭學上的貢獻。

34. 埃蘇格拉弟，《反駁智辯派》10-11；〈回辯論〉186-187、202、206、236、253-257、277、292。

35. 埃蘇格拉弟，《書信》(Epist.) 1,9。

第二章

柏拉圖以真理為先：具有說服力的真理¹

從智辯到哲理派²

在柏拉圖學府(Academy)和亞里士多德講堂(Lyceum)的哲學傳統中，智辯學派備受懷疑。智辯學派的自由開放、實用主義和企業化地處理教育的態度，並修辭學的教授，都不是建基於持守公平(蘇格拉底的哲學)、真理(柏拉圖的哲學)和邏輯(亞里士多德的哲學)等哲學觀念。但這個修辭學與哲學之間的爭論，逐漸成為希臘羅馬高超思維的一種操練。它觸發了個人與群體之間的品格問題，或者說是在民主社會的建設過程中，權力如何下達的問題。

哲學家偏向於以理性和理想的城市模式為知識基礎處理法律和紀律的問題，他們認為修辭學很容易被不道德或無原則的人誤用，因此不可能為公平和可取的都市建立一個穩固的基礎。然而，智辯學派確實曾為當時的民主社會作出實際貢獻，而他們對後來的哲學界也有深遠的影響。他們將語言和演講引入人文範疇之內。從修

1. 本章引用的資料有George Kennedy，《希臘的說服技巧》，同前，頁74-79和《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁53-73；D. Litfin，《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁30-59。

2. 此章節引用D. Litfin，《保羅宣講神學：林前第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁30-31。

辭學面世開始，沒有任何哲學傳統能夠忽略語言的作用和限制，而仍然能夠進而討論知識和思想方面的事情。

從智辯學派反觀哲學家理念，蘇格拉底式的對話方法使人在追尋真理的同時反而陷入了迷陣；柏拉圖式的邏輯辯證法使人的理智提昇到抽象意念的層面；而亞里士多德的分析性理念則使人有邏輯並且能判斷，這都是歸因於演講的概念化。哲學家卻認為，他們的哲學思考是修辭學的理論所在。或許西方古典修辭學之文化精華也就在這爭論中誕生。讓我們先看柏拉圖哲學與智辯學派對「可能性世界」的爭論。

柏拉圖與「可能性世界」³

為何柏拉圖以不同情的目光看待早期的修辭學者？那些智辯家(Sophists)真的對真理冷淡嗎？他們只關心私利嗎？他們只是藉文字的魔術欺騙觀眾嗎？當然不是！智辯者公開的教導被看作突顯其深層哲學。然而，柏拉圖說事物的或然與修辭學的核心接近是無容置疑的，並且他替「或然」所下的定義正是大多數人的想法。

修辭學理論的鑰匙就是觀眾的信任系統：甚麼是觀眾早已接受的，而這些又怎樣能幫助演說者達成目的。智辯家不需要否認真理的問題。人們思想某些事情，並且會去做，是因為他們相信做這些事情是有理由的、是接近真理的，意即最「似真理」(《菲德拉斯》273D；參《佐治亞斯》462C，463-463B)；這就是「或然」的意思。

亞里士多德聲稱，柯拉斯的手冊集中論討可能性及或然性(*eikos*)的事物(《修辭學》2.24.11)。「柯拉斯被認為

3. 詳見同上，頁46-47。

是首先提出演說的理論概念的人。因為當時的情況，兩民沒有地契收條可當證據，這種訴訟顯然必須以旁證來論辯，從每個案件的可能性 (probability) 或可信性來說服法庭。可能性這個概念也成為演說論述的基本立足或出發點。……可能性這個概念也是產生修辭的原因與基礎，是演說之所以有別於邏輯 (logic) 的主要特徵。換句話說，如果邏輯是建立在真 (或必然性) 的原則上的論述，修辭則明白地是以可能性為其論說的原則或出發點。這一點尤其是修辭的中心概念，是修辭語言與邏輯／科學語言的區分所在，兩者的對立也成為西方思想史裏其中一個最基本的爭論點，也是為甚麼所謂求真的傳統必定要多方打擊修辭的基本原因。」⁴

柏拉圖亦給低西亞斯同樣的建議：「可能性比起真理更為可信。」(《菲德拉斯》267A) 其實，柏拉圖所關心的是可能性的問題之探討，其中包括修辭學。柏拉圖厭惡修辭學，因為它處理的是表面和短暫的事物。柏拉圖所關心的是更實體和絕對的，連修辭學手冊也不能處理的事物。表面看來柏拉圖反對修辭學，但柏拉圖對修辭學的理解為何？

柏拉圖的修辭學⁵

柏拉圖生平

柏拉圖於前四二七年生於雅典。雙親如其他公民般望子成龍，竭力要他在最適切的教育制度下深造。在柏

4. 高辛勇，《修辭學與文學閱讀》(北京：北京大學出版社，1997)，頁119-120。

5. 本章節引用D. Luitin，《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁52-56；George Kennedy，《從古至今的古典修辭學與其基督敎及世俗傳統》，同前，頁53-73。

拉圖仍接受教育的時期，智辯學者已是學界泰斗。然而，這位青年十分肯定地批評智辯學派在教導上的錯誤，認為他們的修辭理論沒有穩固的哲學基礎、果效不全、目的不正。柏拉圖對蘇格拉底的玄奧哲學深感興趣，期間也有其他學者如色諾芬 (Xenophon)、安提西尼 (Antisthenes) 以及艾西可尼 (Aeschines) 等成為蘇格拉底的門徒。前三九九年，蘇格拉底逝世之後，柏拉圖將他的思想繼續深化、廣化，更進一步學習與教導他人。終於在前三八七年奠定了其學府之基礎，並撰寫了不少作品。

有說服力的真理

柏拉圖熱切尋求真實，相信只有真誠坦白的辯證法才能尋獲事實。他沒有興趣煽動群眾的心理；他認為感動群眾唯一有效的方法是將他們帶進事實的真相。但怎樣才能引導別人進入事實的真相呢？連柏拉圖自己也不知道。為了取代用修辭學去說服人，柏拉圖首先嘗試找出真正的知識，並且使用辯證法盡力找出事實的真相。

柏拉圖筆下的蘇格拉底不同於智辯學家。蘇格拉底認為，要擁有絕對的知識，一個人必須去諮詢、探究、測試或經過辯證法論證，而不是透過修辭學的說服力。他認為他自己和其他智辯家都未有足夠的知識，因此強調修辭學而忽略辯證法是不合理的。柏拉圖筆下的蘇格拉底反對修辭學家的言論都與柏拉圖最基本的知識論有關。

蘇格拉底斷言修辭學的技巧還未被發現。他認為智辯家教導的修辭學並非技巧，而是空泛不可實行的手段：「修辭學家可以學習一套與事實真相相反的技巧。我不會強逼任何人去學習不知事實真相的言論，但若我的

意見有任何價值，他可首先向我學習。」(《菲德拉斯》260E；參《佐治亞斯》462C)

蘇格拉底認為：「一種真正的說話技巧……並不能使人了解所有事實的真相，而且是永不會存在的。」(《菲德拉斯》260E) 這解釋了蘇格拉底企圖使菲德拉斯(Phaedrus)信服他，說：「除非一個人能完全注意哲學，否則他永不能精確地講出任何事。此外，他知道這並非真相，但若繼續言論，他獲得的技巧便是荒謬的，並非藝術。」(《菲德拉斯》262C；參《佐治亞斯》452D-453A)

蘇格拉底並不否認修辭學的有效性——它已成為普遍的教育；相反的，他知道修辭學的能力。蘇格拉底否定修辭學為一門尋獲事實真相的技巧。他認為修辭學的教法，首先應拉到「燈光之下，看看他們有甚麼技巧和能力」。菲德拉斯回答他說：我們有很大的能力，最低限度有一大群人根隨着我。蘇格拉底亦同意他們有能力，但他認為那不是真藝術的能力。蘇格拉底論證他的觀點，並引用醫學作推論：

蘇格拉底：告訴我，若有人到你的朋友爾斯馬古(Eryximachus)或他的父親亞古明奴(Acumenus)那裏對他說：「我知道怎樣去使用各種藥物，可以使人發熱或發冷，亦能使他們嘔吐。若我願意，可令他們大便暢通，諸如此類。因為有這知識，我稱自己為醫生，也能令任何人成為醫生。」當這個人傳授這些知識給他們時，你想他們會說甚麼？

菲德拉斯：當然。他們會問他：他們是否亦可以知道他是如何做這些事？使誰做這些事？何時做？用多少藥物？(《菲德拉斯》268B)

同樣地，修辭學家知道怎樣感動群眾，但卻缺少對事實真相的認識。他們也不清楚應該在何處用、讓何人用，或用多少修辭學。意即，修辭學家對表達真相的方法不容過問，能質疑的只有他們的修辭目標。

因此，柏拉圖並沒有反對修辭學，只反對修辭學家怎樣使用它。柏拉圖明白修辭學的使用與修辭學家本身有密切的關係。他同意說服力是修辭學的中心動力，他稱這技巧為以語言來引領靈魂的媒介，所以他認為演說家的目標是去說服人的靈魂（《菲德拉斯》262C；271C）。⁶其實，柏拉圖像其他修辭學家一樣，認為調適是修辭學的核心。古典修辭學企圖教導一個演說者在易變的修辭處境中調適自己，這也是柏拉圖的修辭學觀點（《菲德拉斯》270B；271A-B）。

柏拉圖基本上明白修辭學的性質，不完全抹煞修辭學的價值（《菲德拉斯》273E）。他只是反對智辯學家教導修辭學而不顧及真理；只注重演說和在人前的表現。柏拉圖認為，演說與任何事的目的都是為了取悅神明（《美諾》80B）。既是為了取悅神明，他認為需要對真知識有穩固的認識，而不是建基在人的意見、移動的沙土與表相的可能性上。修辭學家需要懂得事情的真實，人的靈魂，以及每個會眾靈魂的獨特性，知道那種言詞適合那位會眾。而最重要的是知道美善和真實，以便修辭學家在感動群眾時，知道如何帶領他們。柏拉圖在《共和國》（*Republic*）中提到，沒有人能有如此完全的知識，因而修辭學只能在完美的世界中出現，而不能有效地領導真實的社會。柏拉圖承認，修辭學在理論上是有效的，但

6. 參柏拉圖，《共和國》389B, 414C, 459D。

並不能擔當實際的角色。⁷這是柏拉圖對事實真相的理論，這理論最終將他與修辭學家分開，而不是與修辭學本身分開。柏拉圖和其他修辭學家都明白修辭學的本質；修辭學者會問：「我想怎樣帶領我的群眾？」而柏拉圖則問：「我應怎樣帶領我的群眾？」這兩個問題表面上是相似的，但是當人們思想個別的答案時，就會發現這個問題背後其實有着極大的哲學分歧。

與智辯家過招⁸

柏拉圖與智辯家的基本爭論是：誰能夠知道？就算知道，他們怎樣知道？知道甚麼？柏拉圖相信人類思想的能力。知識的真確性是絕對的。他所處理的是真實的內涵，包括感覺與經驗。相反地，智辯家放棄任何外表背後有永恆實體的意念，認為一切全為實用目的而有的；絕對的真理是無效的。在現象世界裏，一切都存在，所以一個人透過他的五官識別到甚麼，這就是他所能夠知道的。感覺因此就獲得統治權；同樣地，每一種知覺就按它認為是甚麼就是甚麼，沒有一種知覺優於其他的知覺，所有的知覺都等同於「真」這唯一的真理。真實的東西或多或少，但總不會多於人憑感官所能認識的東西，所以智辯家普羅塔哥拉(Protagoras)有名的格言提到「人是量度一切事物的標準。」智辯家看真理以人為準。這種現象學完全走向以知識論為基礎，我們不難明白智辯家

7. 此章節引用George Kennedy，《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》。同前，頁4-5。

8. 參James A. Herrick，《柏拉圖與智辯家對辯》(Plato Versus the Sophists: Rhetoric on Trial)，見《修辭學歷史和原理導論》(*The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*, Boston: Allyn and Bacon, 1998)，頁52-72。

為何強調經驗主義、實用主義、相對主義、主觀主義，或他們為何偏向修辭學的實用論。

柏拉圖堅拒智辯家的修辭，因為他認為大部分都沒有用；獲得終極的知識才是最重要的。但智辯家沒有所謂的終極知識，他們只有與現象世界有關的知識，而這確實是修辭學所設計處理的。柏拉圖對這班智辯學者不甚喜悅，他稱：「這些自稱教道德的學者正如普通的希臘教師，喜好自鳴清高，只教那些願意繳費的人。」（《美諾》91B）這班智辯學者自誇是世上最聰明的人，將其學問視為百科全書，其言論更被定為金科玉律。當他們挺身而出「說」的時候，卻沒有人站在他們一邊。除此之外，他們也自誇有本領製造像他們一樣的學徒。柏拉圖無暇光顧此等炫耀自己的人，且經常譏諷他們為愚蠢者。

最使柏拉圖困惑不解的是，這班智辯家為何如此成功；這班人一貫收聚專心致志、盲目無失的跟從者（《美諾》91D）。柏拉圖確實惱怒這班智辯學者屢次自誇有英勇氣魄，為人類最明智者，但他心裏明白，他們只適合在他們的「小天地」做教導的工作（《共和國》495D）。他擔心他們不是真正以智慧教導，乃是在爭權奪位。在智辯家的對比之下，柏拉圖時常以蘇格拉底展示他的修辭卓見。尼采在《古修辭學描述》（*Darstellung Der Antiken Rhetorik*）論道：「在《斐德羅篇》（*Phaedo*）（239e及以下），宣稱演說家應在論辯術的協助下獲取對一切事物的清晰觀念，以此他總是處於適切地表現事物的境地。他應讓自身握有真實之物，以便同樣掌控可能之物。由此，他便能夠誘捕住聽眾。……最後，他必須具有人類靈魂的正確知識，並了解能搖撼人類心靈的所有話語形態。故要形成真正的言說藝術，便要以接受極深廣的教育為先

決條件。……蘇格拉底宣稱 (273c)：「無論是誰，一旦達臻知識的絕巔，……較高的目標便是『與他人交流已獲取的知識』。明曉這點的人，他到達這個目標會是修辭學式的 (*rhētorikos*)，同樣也是宜於傳授的 (*didaktikos*)。……柏拉圖……把真正的哲學家蘇格拉底描繪成時而是學園式的授徒者，時而是討大眾喜歡的辯才無礙的演說家。」⁹

柏拉圖堅決反對修辭學有以下幾個原因：

首先，柏拉圖不認為修辭學是一門如烹調術或裝飾術的技術或訣竅。他感到智辯家的為人與演說缺乏誠意和創意。蘇格拉底不喜歡使用演說技巧，而是按處境的需要來說話（《蘇格拉底的辯護》[*The Apology*]，17B-17C）。

第二，柏拉圖不相信長篇大論的演說的有效性，因為長篇大論包含太多單向的說話；只有訴說而沒有足夠的回應與發問。柏拉圖認為書寫不如生動的口頭演講，因為書寫沒有提供對話的機會：「假若你希望知道更多有關他們所講的而向他們發問，他們通常只回應一、兩句。」（《菲德拉斯》275D）同樣，長篇的演講阻礙了所有重要的辯證程序。因此，蘇格拉底不喜歡公開演講：「假若你問一小點關於他所說的，你便聽到他長篇大論直到你舉手投降為止。」（《普羅塔哥拉》329A）柏拉圖採用的是流行、平俗、易懂的言詞，也常用辯證法的問與答來帶出真理。

第三，柏拉圖認為求真乃首要，因為對事物沒有清晰的認識，演說就不能達意，而且不能引導人進入真理的境界裏。柏拉圖嚴謹地批判修辭學不探索真理，而只

9. 尼采，《古修辭學描述》，屠友祥譯，（上海：人民出版社，2001），頁7。

停留在表面與可能性的事務上。演說者事前並不知好與壞，只搜集別人眾多的意見來勸服群眾。蘇格拉底指出，演說者勸服聽眾相信那些事物，甚至做惡事。蘇格拉底認為最羞恥的莫過於忽略事物的對與錯、好與壞的事實，縱使群眾都歡呼與喝采。柏拉圖認為修辭學家所傳達的不能令群眾更精明，因為他們缺乏對真理的認識；他們只提供表面而並非真實的智慧（《反駁智辯派》165a, 171b）。所以，惟有透過辯證法才可以找到真理的面目。

強調說服力

柏拉圖批評早期的智辯者輕看真理，他們很多時候都草率地處理真理的事情。再者，或許是為了知識論，他們否認人有能力去明白一切事情，並合法地稱之為真理。問題的根源來自修辭學明確地表示其實用的性質，而修辭學本身或許是存在於其自然的棲身地；結果是出現了不同形式的修辭學。就此問題，肯尼地將「主要修辭學」與「次要修辭學」區分出來：

修辭學是希臘人所持有的一種修辭觀念，尤其是當他們將修辭用於藝術中的時候。這「發明」早在公元前五世紀就已經開始了。修辭學基本上是一種說服的藝術，主要運用於日常生活中，並且基本上是口述的。「主要修辭學」在特殊情況下牽涉發音的動作，本身可以沒有內容，但在發音的背後可將之視為內容。縱觀整個羅馬帝國，「主要修辭學」在古典傳統上已經成為主導；在實際的處境中，不論學生或修辭學老師都以訓練有說服力的公開演說者為目標。另一方面，

「次要修辭學」是修辭技巧上的工具。它集結了講論或藝術的形式；而這些技術不會運用於日常生活的談話中。¹⁰

「主要修辭學」是具有活力和能力的；「次要修辭學」則比較柔弱乏力。「主要修辭學」能帶動聽眾去相信並有所行動；「次要修辭學」一般經過修飾後，會帶來刺激、驚訝與快感。正如肯尼地所說：

「次要修辭學」同樣用於保護和強化表面的溝通，減輕聽眾的沉悶感，並幫助在溝通上找出重點。但這並不是不重要的修辭，對於那些富有高度神秘色彩與詩體的表達尤顯得重要，其中屬於非認知的目標更需要透過不同風格的模式和結合眾多想像力才能領會。¹¹

對於最早期的修辭學者而言，只有「主要修辭學」存在。肯尼地說：「古典修辭學存有一個持續的發展和轉變，幾乎在每一個古代的階段和近代的歷史，修辭學都會從主要修辭學轉為次要修辭學的形式。」¹²但真正的轉變（從主要修辭學至次要修辭學形式）只有在第五世紀才開始。早期的修辭學者其修辭大多以實用性為主。不幸地，這種完成個人目的的作法成為強而有力的傾向，以致真理迷失於敷衍了事中。從菲德拉斯的文章中可以看到，柏拉圖從低西亞斯的手冊中總結了一個例證：

10. George Kennedy, 《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁5。

11. 同上，頁5。

12. 同上。

他寫道一個軟弱無力而勇敢的人如何攻擊一個強壯但懦弱的人。當他們被帶到裁判處受審時：兩者都應該說出真理；那懦夫將會說他不是單獨受到那勇敢的人攻擊，但另一方為了證明只有他們兩人在場，將會用上一句有名的辯論句：「一個微小得像我這樣的人，怎能攻擊像你那樣強壯的人？」（《菲德拉斯》273B-273C）

柏拉圖稱「在法庭內……沒有人關心真理……人們唯一關心的是說服力」。結果是演說者為了達到目標，唯一關注的就只有如何勸說，「完全沒有留意真理的事情」（《菲德拉斯》272）。在處理真理的過程中，這些早期的修辭學者明顯地傾向於想方設法激動聽眾走向一些預定的目標而沒有任何歉疚之意。有效性是他們對修辭學的關注目標。隨後的修辭學者走向較平衡的進路，例如西塞羅及癸德聯重視真理與聽演說者的關係。古代的「主要修辭學」經常聚焦在適應性上，是為着更有效的結果。這個主題盛行於希臘羅馬的修辭學和文學上，延續至隨後的第六世紀。

柏拉圖在《菲德拉斯》和《佐治亞斯》中，抨擊雄辯家的修辭學為好言沒有真理的荒謬。他認為修辭學不是以普遍的原則為基礎，所以它不是一門真正的藝術。況且，修辭學家感興趣的只是觀點或現象，甚至虛語謊言，與哲學家所關注的玄奧真理背道而馳。柏拉圖並非反對或排斥修辭學。其實在《菲德拉斯》和《佐治亞斯》中，柏拉圖式的修辭學已顯明。譬如，在《菲德拉斯》的結尾，他認為修辭學可能成為一門藝術，但修辭者必須先了解真理。所以，柏拉圖式的修辭學注重真理為先，他認為真理本身才有說服力。

蘇格拉底的辯證修辭：《克里托》中的真理與道德的力量¹³

蘇格拉底的辯證法是柏拉圖的哲學方法及修辭智慧。蘇格拉底的哲學探索顯然注重語言對話法，在歸納過程中使尋求真理者能明確辨別對錯、真假、善惡等。

在《蘇格拉底的辯護》中，蘇格拉底被控教唆青年不敬拜雅典眾神，以致敗壞他們的道德。罪名是「惡行」，對他的判決是死刑。《克里托》(Crito)的開頭設置了一場克里托與蘇格拉底進行對話的場景。蘇格拉底的死期已近，他的日子屈指可數。他的老朋友克里托告訴他，決定他命運的那條船已從蘇尼姆(Sunium)起航了。蘇格拉底自己在夢中得到了警告，說他在第三天必要離開這個地方，並且必須要死。克里托與蘇格拉底本人都知道死期已逼在眉睫，然而蘇格拉底已經甘心情願地接受命運的安排，而克里托卻籌劃一次靠朋友的幫助來使蘇格拉底逃脫的行動。但《克里托》中並未敘述審判的情節。

克里托與蘇格拉底的議論：兩類道德模範

在該篇的44b-46a中，克里托的論述得以顯明，他認為蘇格拉底不必受死，可以逃走。他為了說明逃跑的好處，舉出了以下論據：(一)若蘇格拉底死了，這對於他自己及他的朋友都是羞恥和不光彩的；¹⁴(二)蘇格拉底的死會使他的敵人高興；(三)蘇格拉底不能再撫養和教育自己的子女，這對他們是不負責任的行為(45c-d)；

13. 詳參楊克勤，〈論《克里托》的合法性與道德觀〉，見《哲學雜誌》第十七期，1996年8月，頁208-221。

14. R. E. Allen，《蘇格拉底和法律責任》(Socrates and Legal Obligation. MN: University of Minnesota Press, 1980)，頁66。

(四) 錢不成問題，克里托可以籌到錢，其他人也樂於幫助蘇格拉底出走 (45a-b)；(五) 若蘇格拉底逃出來，克里托可以為他安排安全的避難處 (45c)；(六) 這對朋友沒有構成傷害，反而為他們招來福氣，為了救蘇格拉底，這一冒險也是必須的 (44e-45a)。針對克里托的論述，蘇格拉底爭辯說，他若不守法律，對自己、子女和他人都沒有好處。

人們可以把蘇格拉底與克里托之間的辯證修辭，看為兩種道德典型的觀點：少數人的「理性的道德」(*logos morality*) 與眾多人的「隨意的道德」。更確切地說，理性的道德所堅持的是賜生命予國家與公民、賦予保障他們生存的律法理據，而隨意的道德的結果只能是為了便利的緣故而破壞理性與法律的權威。

克里托在44b中說：「許多不甚了解你我的人會認為我在這事上有過錯，因為只要我肯花錢，就可以救你。」在44c中他又說：「若把錢看得比朋友還重要，這是多麼可恥的啊！有甚麼惡行能超過這個呢？」他在45e-46a中甚至說：「我為你、為我們這些作你朋友的人感到羞恥。人們會想，你所遭遇的都是出於我們的怯懦……我們會看為不善、怯懦……這不論對你，對我們都是不光彩的、有害的。」

克里托代表着一般的雅典人，即「眾人」的道德觀。「一個人」和「眾人」直接有關的主題是關於名譽與羞恥的爭論。克里托的用詞，如壞的、低下的、怯懦的，或無男子氣概的，明顯地體現了克里托的道德態度。愛倫 (R.E. Allen) 正確地提出了這一看法：「克里托對羞恥和臉面的注重不因被視為偶然的、具特質性的細節而不受重視。反之，它的確顯明了希臘人根深蒂固的道德態

度。」¹⁵雅典人在道德上普遍關注的是順利、成功，而不是義氣或獻身。成功意味着勝過；勝過即擁有駕馭某一事物的力量。¹⁶所以一個成功的人常常是一個主宰弱者的人，在這種情況下，成功作為一種力量來克服羞辱。

因為克里托的議論的關注點在外在原則上，他的修辭好像前後不一致，也不統一；並且，這是隨意的道德，這種隨意的道德反映了一類普遍的心態——過一種不受檢驗的生活。這些人較少去思考，去推敲，他們最不感興趣的甚至是讓他們的生活受原則、受律法的指導。許多人所共有的問題是他們隨從自己的不定的心情與願望隨意地動靜起作。克里托在44b-46b中的議論的軟弱之處在於修辭上雖有力度卻缺乏具體的內在原則。這些論證隨着外在的名聲和他人的觀點而轉移。「被我說服」(45a)一詞點出了克里托論證的動機。

然而，蘇格拉底代表那極少部分具批判性的、忠於原則的人。這個人的道德觀是正確的，並不是因為是少數人就是正確的，而是因為這一個人對是與非、義與不義，有着深刻洞察的知識。普遍的道德的謬誤並非在於羞恥本身是錯的，而是在於許多人把羞恥跟他人的意見結合起來。在48c-d中，蘇格拉底論述說，關於羞辱，就應當從*dikaios* (正確) 與*aletheia* (真理) 出發來關心它。那麼人們怎麼才能發現何為正確？何為真理？蘇格拉底說這都能在*logos* (理性或原則) 或在*hypologizesthai* (考察或思考) 中被知曉。同樣在46d中，蘇格拉底想要*episkepsasthai* (調察考察) 克里托，換句話說：「真理是在經理性思辨推敲的

15. 同上，頁68。

16. 同上。

議論中被發現的」；¹⁷這一原則才真正告訴人何為羞辱。

道德責任的哲學修辭

《克里托》究竟是一部以傳達真理為目的的哲學修辭，還是一部關於道德責任的倫理修辭？我想柏拉圖是把它當作一篇關於道德責任的哲學修辭。筆者在下面談論蘇格拉底式的方法與蘇格拉底式論辯時，這一點將更為明顯。在《克里托》中所使用的蘇格拉底式方法是對質的哲學，它所面對的問題是人在法律上、道德上的委身。這種對質法是典型的蘇格拉底式對話法，蘇格拉底正是用這種對話法修辭學來澄清思想，領人歸向真理。但被揭示的真理並非冷漠的、冰冷的推想或數學的證明。當聽眾讀到主角的語氣，體會他的激情時，對話形式就是戲劇性的。對話不僅是談話，更是以道為中心的論述。

這就是為甚麼許多人能確信他們自己的意見，但蘇格拉底若非被邏輯議論說服，就不一定贊成他們。所以他必須用簡易法去一步一步地鋪開論述，與克里托辯論(48d)。他們的探討是基於前面所討論的，這先前的討論包括：(一)靈魂的益處比肉體的更為重要；(二)行惡是對靈魂有害的；(三)違反法律是錯的、惡的，所以違反法律會對靈魂造成傷害。這就把我們的討論帶到蘇格拉底對人在道德上與法律上的委身的議論，他在辯論，他在維護一個真理，即他不想逃走是正確的。

這一論述的假設建立在克里托與蘇格拉底先前的對話的基礎上。在前面的對話中，蘇格拉底認為人並非生

¹⁷ 同上，頁70。

來平等，一些人本來就比他人更為明智。克里托堅持認為不應漠視眾人的看法，因為這樣會為他們帶來傷害。蘇格拉底回答道：「我願他們能，因這樣他們也就能行大善。」(44d) 這指出了一項事實——知識是有力量的，中性的知識對於正當的行為是積極的，但在未受教育或不明智的人手中，知識是帶有破壞性的。未受教育的人與不明智的人都不服從更高的生命原則；他們反對它，破壞對它的責任。所以未受教育的劍客因為知道如何用劍而傷人；同樣，一個不受教化的醫生會錯誤地用手術刀殺人。即使只有一個人(50b)不遵守雅典的法律，這種行為也是顛覆性的。他說：「若已通過的判決失去力量，並且被個人所取消、撕毀，那一個國家還怎麼生存下去呢？」

法律的申辯、真理的聲音

在蘇格拉底與克里托的對話中存在着他與雅典人就法律的問題展開對話，這一對話把複雜的法律上的話予以人格化，使它擁有自身的本體論。在《克里托》中，法律的人格化表現在那些法律用詞上(50a, 50d, 51a, 54c)。這種敘述思考並訴諸於如宗教感情、愛國心、生命和教育這類問題，在哲學上是合理的，在修辭上更是有力的。其中心點是國家與法律對自身的保護，即是說，如果蘇格拉底逃走了，那麼法律的存在就受到了危脅，因為蘇格拉底有服從法律的責任。

人若破壞了法律，也就破壞了國家。在50a-b中，法律告訴蘇格拉底，他若逃走就是損害、破壞城邦和法律。蘇格拉底有責任遵守一切的法律並接受判決。即使判決不公正也需如此，因為他是忠信的，他要遵守法律秩序。「若無法律，城邦還能使哪個人快樂呢？」(53a) 蘇

格拉底怎能破壞法律呢？如果蘇格拉底逃走，他就用了自己的法律取代公眾的法律。他以自己的方式制訂自己的法律，而不是在正當的法制體系內行動。這在他與法律之間的對話中就得到了暗示。人們可以注意到，這場對話提供了一個背景，就是在雅典公民大會中，在法律的面前，兩派人在對話。也許法律的申辯之所以如此有權威，正是因為法律的申辯是一種蘇格拉底追隨的神聖聲音(54d)。然而經過多番反思後，我決定把蘇格拉底的「神聖聲音」中的用詞看作柏拉圖的修辭技巧。柏拉圖想把蘇格拉底表現為一個尋求實現神聖意志、信賴神聖意志的宗教哲學家，以及一個守法，甚至不惜犧牲性命的好公民。

小結

柏拉圖真理為先的信念深深影響哲學和宗教修辭學，如聖經中使徒的傳道或早期教父的訓誨。加上亞里士多德把希臘修辭學的精華系統化，古修辭學出現了一個鞏固的基礎，為西方文明開拓多學科的治學和為人之道。

第三章

亞里士多德的系統：修辭學的哲學體系¹

柏拉圖曾提及，在公元前五世紀，古希臘修辭學開始在雅典發展，並注重編製高素質的專業手冊。亞里士多德則參照和引用這些手冊和作品寫成《修辭學》。《修辭學》是一本研究「說服的邏輯」（修辭）和「證明的邏輯」（哲學性辯證法）之間的關係的作品。亞里士多德的著作成為現代學者研究古代修辭學的重要經典，雖然他的著作一直沒沒無聞地被擱在賴西巫（Lyceum）的圖書館裏，故沒有成為古時的專業典範。直到公元前一世紀，西塞羅說他把亞里士多德的修辭學理論歸併於當時的技術傳統中。當時只有一本技術手冊，流傳自後古典和古希臘時期——《亞歷山大修辭學》（*Rhetorica ad Alexandrum*）；其他的都被認為是埃蘇格拉弟（公元前4世紀）、弟奴斯（Temnos）的荷馬歌拉斯（Hermagoras，第2世紀中葉）等修辭學者的著作。

無論是亞里士多德學派或其他學派，都有對修辭學（例如風格）的特別研究。這傳統的深厚和豐富，可以從第一世紀的一本作品阿那克西美尼（Anaximenes）的《亞歷

1. 本章整理及引用的資料有：George Kennedy，《希臘的說服技巧》，同前，頁82-114和《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁74-93；D. Litfin，《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁75-86。

山大修辭學》中找到證據。這本拉丁文手冊提供了多個希臘傳統的融匯版本，其中一些可以追溯到前亞里士多德的古典時期。毫無疑問，自公元前一世紀起，專門的修辭學已經開始興盛。

在公元前一世紀，修辭學的使用已大致孕育成一個完整體系——整個技術系統已全面被探索過，已十分具有邏輯性，而教授的方法也更精純。修辭學不單把教育系統普及化，更滲透到公眾演說的方法中。

亞里士多德²

生平簡介

前三八四年亞里士多德出生於北希臘。當時，埃蘇格拉弟已五十多歲，並已成為家傳戶曉的雅典教育改革者。前三六七年，亞里士多德加入柏拉圖學會（柏拉圖曾在那裏講學二十年）。柏拉圖在前三四七年逝世後，亞里士多德也離開了這學府，周遊數年，直到前三四二年成為年輕的亞歷山大（Alexander the Great，前356-323）的私人教授。最後，亞里士多德返回雅典開辦講堂〔或稱「巡迴學府」〕。自此，亞里士多德委身於哲學、修辭學和辯論學，直至前三二二年逝世為止。

爭論的背景

亞里士多德的基本信念是承認修辭學能處理社會、傳統、人文禮律 (*nomos*) 的問題。然而哲學的目標卻在於創造概念的系統，以及具有自然、合理與能被解釋的

2. 此章節參考並引用George Kennedy, 《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》, 同上, 頁74-84+。

次序(即自然、理性、宇宙, *physis*)。作為柏拉圖與蘇格拉底的學生, 亞里士多德盡力將他對社會的瞭解理性化。智辯派提出人文禮律(*nomos*)與自然(*physis*)的問題, 柏拉圖也討論過這問題。亞里士多德在倫理學上, 提供了辯證與修辭學的資料。當哲學理論的推論應用於邏輯說服時, 立刻產生兩個不同點。第一、修辭學牽涉有關社會、條件與爭論性的事件, 而不是如哲學家所想像的理性世界、本質與存在之事。第二、修辭學有必要判斷事情的可能性。

亞里士多德關心的是在修辭學的論證中, 可以引用哪些論證的資料。他發覺修辭資料是來自人文禮律與社會傳統, 而這個自然事物的次序成為最多論證的支持例證, 所以他稱這些資料為「論證」(*topoi*)。論證決定於社會與文化傳統。社群或種族習俗是修辭學選擇信念論證的指引。說服信念(*pistis*)在某程度來說是受到傳統價值觀所影響的。在修辭學的演說上, 傳統價值觀稱為「主要項目」(*teleka kephalia*), 共分為八個項目: 公義、合法、有益的、美善的、可喜的、容易的、可能的、需要的。列出這些項目需要懂得兩個原則: 第一個原則提及三種演說種類, 即法律性、講解性及讚賞性的演說; 第二原則提及一套分類系統去決定一個行動。這些項目沒有具體的內容, 因為在抽象層次上不能確定所謂的「正確」或「合法」的社會人文標準。這個修辭學的理論方向容許修辭學在社會文化的變數中使用。

亞里士多德明顯地以問題作為修辭學研究的開始。這些問題是從柏拉圖的觀點出發。雖然他缺乏柏拉圖神秘的一面, 但卻比他的老師更實際。

有關修辭學的著作

《古流斯》及其他³

亞里士多德最早有關修辭學的寫作是《古流斯》(*The Gryllus*)。很少人知道這部遺失作品的內容；它可能是關於一些反對將修辭學視為藝術之辯論。⁴古流斯是色諾芬的兒子，在前三六二年被殺。

《古流斯》的寫作日期可能是在前三六〇年左右，當時亞里士多德仍是柏拉圖學院的一員。他開始教授修辭學課程，原因可能是要回應埃蘇格拉弟的教導；這些課程是《修辭學》的基礎。正如亞里士多德其他現存的論文般，《修辭學》是他的秘傳作品之一，意即它只是亞里士多德的理論草稿（沒有文學的修辭），只供他自己和學生使用，根本不是出版廣傳之作。

在《形而上學》(*Metaphysica*, 6.1.1025b25)中，亞里士多德認為，所有的知識活動可分三類：理論的、實際的、生產性的。理論的知識活動是指一些如數學的科目，目標是為了瞭解；實際的知識活動是指一些如倫理和政治的科目，目標是學習做某些事情；生產性的知識如創作一首詩或創製一件雕刻品，目的是為了製造一些東西。科學與藝術不同之處在於前者處理真實的事物，就好像數學研究必然的真理而非可能的真理。而藝術是一種容量，基於論證領悟事物的潛能，並不關切那些因自然而存在的東西，只關切一些事物的形成；這些事物有能力將自己改變過來（《尼各瑪古論理學》6.4.1140a10-15）。

事物的形成通常有四種成因；《物理學》(*Physica*)認

3. 此章節參考並引用同上，頁4-85。

4. 突德聯，《演說學課程》(*Inst. Or.*) 2.17.14。

為這些成因是引起事物發生的途徑：第一種是物質的成因，例如金屬是金屬製品的成因；第二種是形態的成因，這是構成一種製成品的外型圖案或種類的成因；第三種是效率的成因，製造者是製品的成因；第四種是目的的成因，事物的形成或產生都是為了這個成因，就像做運動的成因是為了得着健康一樣。

亞里士多德沒有按系統地討論這四種成因如何運用在修辭學上。他在《修辭學》的開頭指出修辭學是一種藝術，但他問：「為何一些演講家要透過練習才可以成功，而其他的演講家可以自然地成功？」他把一篇演講詞的字句形容成它的物質的成因。他在《修辭學》中詳細地討論這些字句所組成的辯論。形態的成因是指演講詞的風格，效率的成因是演講者，而目的的成因則是要說服對方。

如果藝術的目標為了瞭解一件事，而非做成或創造一件事情；它也可以是理論性的；而理論可以在兩個層面上存在。亞里士多德所說的*apodeixis*或證明，是一種基於有邏輯性需要的論證，應該被視為一種科學；這是《分析前》(*Analytica Priora*)的主題，也是亞里士多德修辭學與哲學掛勾的重要點：修辭學是一種理論性的哲學明證和藝術，也是一種理論性的科學、發現知識的科學。

《修辭學》系統⁵

修辭學屬於哪一類藝術呢？修辭學可以像詩體文學

5. 詳見George Kennedy, 《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》, 同前, 頁86-93和《希臘的說服技巧》, 同前, 頁87-114; R. Dean Anderson, Jr., 《古修辭學原理和保羅》, 同前, 頁41-49。《修辭學》的中文譯版為羅念生譯, 《修辭學》(上海:三聯書店, 1991)。最新英文譯本為George Kennedy, 《亞里士多德的修辭學》(*Aristotle, On Rhetoric*, New York: Oxford University Press, 1991)。

一樣，含有創作力、生產力的藝術。但亞里士多德認為，修辭學不能產生演詞，像詩學能產生詩詞一樣，所以修辭學在生產過程中站在不同的階段。修辭學所做的就是去發掘 (*theoresai*) 說服力的可行途徑 (1.1.1355b25-26)，所以它是一種發現知識的理論學科。演講者採用這種知識，包括字句和辯論而使它們成為一篇演講詞的物質成因；意即，形成一篇演詞的生產藝術背後是有修辭學的理論性成分的。《詩學》(*Poetics*) 中的理論性藝術可以與《修辭學》看齊，悲哀的詩歌的目的成因是「感情的淨化」(*katharsis*)，這種詩學藝術的目的是要發現可引致感情淨化的方法。可惜，亞里士多德沒有在《詩學》為「感情的淨化」下定義；也沒有在《修辭學》為「說服」下定義。

現有亞里士多德之《修辭學》包括三卷書。卷一首三章是簡介他對哲學性修辭學的看法，這三章是反駁佐治亞斯反對修辭學是一門藝術的論點而作。卷一其餘部分和卷二全書詳細描述修辭學的系統。卷一探討演辯勸說的方式、分類和題材；卷二分析聽眾情感和品格在演說過程的角色以及修辭論證法；在卷三，亞里士多德討論腔調、風格和構思佈局。

《修辭學》和亞里士多德其他的專文一樣，是在教學課程中的材料。他沒有將全部作品都進行修訂，因此行文中的專有名詞常有不同的意思。定義不一致有：*topos* (可解作「境界」、「地方」、「材料」、「課題」) 一字在不同的文章中有不同的意思；此外，他也沒說清楚卷二第二十三章所寫的「課題」和其他「課題」有何分別。另外，他對 *enthymema* (修辭性推論) 與 *paradigma* (修辭性歸納或例證) 作為證據的基礎，有不同的強調。除此之外，卷三中處理風格的優美和有關演說的部分，也有不一致的問題。

《修辭學》是一本哲學修辭著作，而不是完整的修辭理論著作，因為卷一和卷二論及修辭與哲學的關係。亞里士多德不是為了要給修辭學一個完整的論述才寫《修辭學》，而是想對覓材取材的哲學作出探討。覓材取材的中心是為了回應當時重文輕質的修辭學。在亞里士多德為修辭學的歸納中，他想指出修辭學是一門真正的藝術，可以傳授學習。

亞里士多德的《修辭學》以修辭學和辯證法的關係作開始，第一句話是說：「修辭學是辯證術的對應物 (*antistrophe*)」；*antistrophe*是另一半或對應物的意思。柏拉圖和埃蘇格拉弟用這個字*antistrophe* (對應物) 來指出修辭學和其他藝術是相關的。亞里士多德的意思是，修辭學和辯證術的作用是平衡的，兩者所涉及的事情都是人類知識範疇中的普遍課題。無論是透過修辭學或辯證法，所有人都有機會去質疑或贊成一個論題。

亞里士多德認為，「修辭學是就每一事物覓出所有可能的說服方式的技能」(《修辭學》1.2)；意即，修辭學不是一種知識或藝匠或為了說服 (*peithein*) 而已，這是一種技能 (*dynamis*)，含有潛能的論證法。亞里士多德的論證法注重覓材 (*theoresai*)，故選擇素材或論題自亞里士多德後成為修辭中構思選題 (*inventio*) 的必要能力。

根據蘇格拉底、柏拉圖和亞里士多德的共同看法，哲學修辭有一個中心思想，就是：修辭學是辯證法的必要和合理的一部分或一種形式。修辭學對亞里士多德而言，是一門適用在任何課題辯證的藝術。這學科要求演說者系統地考察自己所處的場合以及修辭的內在能力。場合決定了三種演說的方式：議事演說、庭辯演說、誇示演說。有說服力的演說者也會分析聽眾的文化愛好和感

情，以便使用最佳的論證法，再配合適當的文體風格、詞句、以及具有理性、感情、人品的訴諸來說服聽眾。

辯證修辭學

如果修辭學是辯證法的一種形式，亞里士多德認為修辭演說是為了喚起聽眾的感情。除此之外，亞里士多德對演說者的品格要求也很高，所以他認為即使要喚起感情，也不應濫用大眾的情緒。演說者不應該說服別人甚麼是錯的。演說者的能力，以及他在政治或藝術上的成功，只是智辯者的藝術，而並非哲理修辭學的藝術。

亞里士多德論文中的篇章分類是後來的編輯附加的，但他《修辭學》的第一章實在是如哲學家所認為的導論。當時存有的手冊太偏重審判性(司法性)演說而忽略修辭學的精髓：論證(*pistis*)或指說服力。

亞里士多德認為手冊應該以修辭性推論論證，他經常用*apodeixis*(必然推理法)這個字來涵括可能性的真理。修辭學的示範是省略推理法(*enthymema*)；這是三段論或演繹法(*sylogism*)的一種(學習三段論法就是辯證法的科目之一)。如果真理沒有顯示出來，演說者就不能期望聽眾作出一個正確的結論。因此，修辭學的用處在於：它使人明白真理。修辭的說服能力使人明白討論的問題和看見的事實。在亞里士多德的哲學修辭觀念中，討論問題時兩方的辯論能力是重要的條件；關注這條不視作對智辯法的讓步，而視作辯證法理性形式之修辭學的邏輯結論。

亞里士多德修辭學的系統性敘述記錄在《修辭學》的第二章。他對修辭學的定義是：一種能發現說服力和透過不同形式的論證。論證的形式可分為兩類：非技(藝)

術性 (*atechnos*) 和技(藝)術性 (*entechnos*)。非技術性或外在性的形式是演說者技術之外在所造成的，包括自由見證的根據、已寫好的合約和其他第一冊第十五章所討論的直接證據。技術性或內在形式的明證可分為三類：品格性、情感性、邏輯性。品格性是講者在演說中所表現的個人性格，演說者應被視為一個好人和值得信賴的人。亞里士多德認為品格性必須從演說中獲得，不能以權威或演說者先前的聲譽 (1356a9-10) 中獲得，因為只有品格是藝術性的。情感性是指聽眾的心靈進入一種藝術明證形式時被受感動之情。演說者一定要明白聽眾的性格和情感，這是柏拉圖在《菲德拉斯》的結論中表達的，亞里士多德也認同。

在《修辭學》第二章的其餘部分，他提出邏輯性，或在辯論中所找到的明證形式和修辭學的特性。亞里士多德說，只要建基於一系列結論能普及化的例子，或在省略推理法中作演繹，爭辯的命題是可以被歸納的。例如：當一個知名的領導者要求他的保鏢去建立他自己成為一個暴君時，那演說者的總結會是：「任何人尋找保鏢就是尋找暴君。」

《修辭學》第二冊第二十章中再討論例子的使用。例子被劃分為歷史性和建設性兩類。建設性的例子有兩種：一是喻言或比喻；二是寓言。

《修辭學》第三冊討論一些重要的修辭特徵，如下：

第一是建議修辭學的自然次序。首先要考慮的是使用哪些材料能令演說具有說服力；其次，能否設立材料的風格；第三是演詞的傳達。從「建設性」發展至「鋪排」，在適當的「風格」中表達思想，並透過有說服力的演詞「記憶」，最後將整個工作傳達出來。

第二是講詞的計劃，傳達可以成為修辭學的一部分。亞里士多德認為聲線能表達多種情緒，正如*megethos*或稱「聲量」，*harmonia*或稱「和音」；和*rhythmos*或稱「節奏」。

第三是詩體語言和散文的分別。他拒絕佐治亞斯所教導的語言之神秘性。詩體首先得到發展，故散文隨之就有強烈的詩體性質。但亞里士多德指出，在他的時代詩體形式已逐漸移離詩體語言了。在詩體中，亞里士多德強調清晰(22.1458a18)而不是抒情主義。

第四是美好的風格質量，或稱美德(*arete*)。風格必須是清楚而且合適。在第二章中他已談及如何透過詞語的運用而得到這些美德。好的風格亦需要有特別的質量。其關鍵在於如何使用隱喻。隱喻在散文中是特別重要的；他認為由於散文作者沒有其他的修飾方式可用，因此暗喻成為清晰、有效的手段(1405a8)。在第三章中，他列出字的錯用。在第四章中，他談及明喻。他認為這不是一個對比，而是在隱喻中的一個附屬性風格。第五章提及*hellenismos*，或稱希臘文法的潤飾。在第六章中，他提及得到深刻印象的方法。第七章提及合宜或恰如其分(*to prepon*)的好處。在泰奧弗拉斯托斯(Theophrastus)的論文《論風格》(*On Style*)中，這些性質重新被編排，在實質上成為一套四個風格的標準美德：正確、清楚、裝飾、合宜。⁶

第五是有關風格的優點。亞里士多德在第八章和第九章中討論散文的韻律和句子的結構。

第六是確認在第十二章中所提及的各種類別的風

6. 很多古典修辭學都提及這些標準，連哈利卡那蘇的戴奧尼索司(Dionysius of Halicarnassus)也確認它們。荷摩機尼(Hermogenes)後來更進一步組成具風格性質的一個複雜系統。

格，亞里士多德沒有認定高級、中級和簡明風格的類別；這些可能是泰奧弗拉斯托斯後來才去發展的。

第七是編排的討論，在第十三章至十九章提及，基本上可分為兩部分：陳述和論證。在第十三章中，他又回到哲學性修辭學的世界論述：引言 (*proemium*)、敘述、論證，再加上駁斥、懷疑、結語。

總結亞里士多德《修辭學》的理論：一方面他徘徊在雄辯派和柏拉圖的修辭學之間，另一方面他也揉合融匯了他們的修辭學精華，並且強化和深化了修辭學文質並重的哲學基礎。亞里士多德贊成柏拉圖對雄辯或智辯派修辭的輕視，認為修辭學不是一門黑白混淆、顛倒是非的詐術。柏拉圖認為演辯不能避免的或然性世界是修辭學的缺陷，但對亞里士多德而言，修辭論述必須以或然性為基礎（不可能建立在絕對的真理上）。也因如此，修辭說服力就必建立在聽眾認為是真理的基礎上了。所以修辭學者必須懂得聽眾的心理以及使用修辭這門藝術中所賦予的能力。

亞里士多德修辭學的哲學智慧與論證（《形而上學》A與G卷中的第一哲學）

亞里士多德提到哲學的任務時，他的命題把第一哲學 (*prōtē philosophia* 或神學, *theologia*) 與實質 (*ousia*) 和智慧 (*sophia*) 聯繫起來，說明它們的關係。第一哲學是第一起因，或最高原則，或事物之根本 (A.1.981b28)，或存有之存有 (G.1.1003a21)。第一哲學是關於「不動」和「永恆」的「實質」，意即神。實質是首要的存有、智慧、原因，和神聖的科學 (*epistēmē*)。在亞里士多德的理解中，智慧是了解起因或根本原理的智慧。《形而上學》道

出了渴求知識的普遍性，所有人都發自本性地渴求理解。換言之，人性的本質是尋求理解。人尋求知識的根本原因是為理解，探求本身就是我們存在的本質。

亞里士多德指出人理解世界的途徑並非只有一條，而是有許多條途徑的，正如所有動物均具有感覺，但只有一些動物才具有記憶，而只有人才擁有經驗、藝術 (*teché*) 和科學。人之所以為人，是因為人具有從事藝術與科學的能力。人了解事物的原因與其存在的目的與意義是緊密相連的，因為知識賦予人掌握的能力。

然後亞里士多德進一步在經驗與藝術之間作出區別：(一) 經驗來自對同一事物的記憶或感覺；然而，藝術與科學均取於經驗；(二) 經驗所處理的是不同時間、在不同人身上所出現的情況，而藝術所處理的多是相似情況中的單獨形式，從許多情況中抽取出特別的判斷。從而藝術的重要性要大於經驗，因為經驗所得出的是簡單的事實，而藝術所得出的是事物的相似與原因 (A.1.981a28)。科學關注的是事物的原因，所以它與藝術的目的同是創造性和實踐性的，而科學所追求的是推想、思考，而非實用 (A.1.981b20)。

《形而上學》卷A說到智慧 (*sophia*) 是最完美、最可知的知識 (A.2.982b11-983a23) 和神聖科學。智慧包括了作為實在之總體 (A.2.982a8-10)。對一切事物的知識只有在這個作為「超驗共相」的第一原因與第一原理的意義上才有可能。亞里士多德說第一原則與原因是「最可知的」；因此，人由此才能了解萬事，而不是靠着那些從屬於他們的東西去達到了解的地步 (A.2.982b2-4)。對智慧的追求是因着知識的緣故，因為人在無知中發現了這個最簡單的困難，即人為自己所拘禁，智慧幫助一個人擺脫束

縛，智慧是自由的，因為它的目標就在其自身：為了得到知識的知識。

亞里士多德甚至稱此智慧為一種神聖科學，因為（一）只有神才完全擁有它；（二）只有智慧才是關乎神聖事物的科學。換言之：「神被認為是在萬事的原因中，祂是第一原則。」因此，智慧就是神學。亞里士多德確實相信神是萬物之因。

儘管「神學」一詞出現在卷E和卷K，而不是卷A中，但在卷A中已經含有同樣的觀念了。智慧是關乎神聖事物的科學，是關乎第一原因與第一原則的科學，這正是因為聖者，或說神是初因或第一原則。

在卷G的1.1003a21-26中，亞里士多德說：「有一種科學研究存有的存有，並研究甚麼東西依其本質是屬於作為存有的存有，這種科學與那些所謂『特殊科學』中的任何一種都不同。」因為那些所謂「特殊科學」中，沒有一種在普遍考察下是作為存有的。亞里士多德希望藉著把研究作為存有之存有的科學，對照特殊科學來區分第一哲學與特殊科學之間根本的區別。前者探討存有的共性，後者研究存有的特殊性。後者的例子可以是生物學、天文學、數學；它們都各自尋求觀察某一類特殊對象。然而哲學所感興趣的共同點，是存有的根本實在。我們必須緊記，在卷A與卷B中本體論已經與起源學連在一起。這一明證在G1.1003a26-32中有所總結：「現在既然我們在探求最高原則與原因，那就很清楚這必然是出於其本身」的存有，並從存有中切割出一部分來研究其屬性，就像人們研究其他事情那樣。如果這樣，那些探究事物元素的人也在探求這些原則，這些元素必然具備存有的元素，而不是偶然的。如此說來，我們必須找出作

為存有之存有的第一因。在卷G中提到，在亞里士多德之前的哲學家，認為本體論是對事物的原則與原因之探求。

卷G.2.3的G2.1004a.2-9提到，作為神學的第一哲學認為：「實際上存在着多少種類的實質，也就存在多少部分的哲學。所以在它們當中必須存在一種第一哲學，以及跟隨着這種哲學的哲學。因為存有立刻就分成屬性，……」換句話說，亞里士多德肯定了第一哲學的必要性，但他只是肯定，而沒有對此作出證明。這種認識是亞里士多德典型的做法，因為他常常把認識問題訴諸於實在的世界。這究竟是一個宇宙論論述，還是其他種類的論證，這一點較難確定。當亞里士多德說：「存有即時分成屬性，是超感與可感的實質的屬性。哲學探求超感實質，第二哲學探究可感實質。換句話說，如果實質不是像經驗證據所表明的那樣屬於單一種類，那麼關於實質的理論就必須按照超感實質與可感之質的區別來區分了。前者屬於神學，後者屬於物理。」

亞里士多德在《形而上學》卷G的1027b25-28a3、1065a21-26中大膽地宣稱，一種考察存有及其本質屬性的科學的確存在。這種科學與所有的特殊科學不同，後者從存有的整體中切割片斷來作研究，這是可能的，因為「存有」屬於表達的層次，這些表達既不是同義的，也不只是意義模稜兩可的或單義的。⁷亞里士多德在其用詞中假設了主體的物質。在《範疇》(Categories)中他說人類以種種不同的方式說到存有，主體的實質是一切述語的主語(102717-9)。但他說：「我們不能把物質放在那裏就

7. W.K.C. Guthrie, 《希臘哲學歷史》(A History of Greek Philosophy, Volume VI. Cambridge University Press, 1981), 頁205。

此不理，因這還不夠。」所以在《形而上學》中亞里士多德似乎在暗示另一範疇：類比。舉例說，一個健康的身體、這個國家有健康的氣候、她看來很健康、這果子有健康的顏色；這一切都被說成「健康」，儘管所描述的東西不同，但都與健康有關。「健康」一詞是以類比的方式來應用。對擁有很多意思的「存有」（並動詞「存有」）來說，情況也是一樣，因為這兩個詞的種種意思都沒有照着同一個出發點出發。我們說一些東西存有，因為它們是實質，或是實際的情感，或代表着導向實質或毀滅和窘困，或質量的進程。這些質量是這些進程的質量，或者對於實存或與實存相關的事物產生創新性的、積極的效果，或者就是對這些事物或實質本身的否定（G.1003a34-b10）。

亞里士多德對修辭學的貢獻⁸

修辭學並非亞里士多德首要的關注，他只是為了回應埃蘇格拉弟的影響而在講學中論及修辭學。癸德聯曾指出：「埃蘇格拉弟的門生在每一範疇的學習中都很突出。到了埃蘇格拉弟的晚年（他活了九十四歲），亞里士多德開始在講堂中教授修辭藝術，並經常模仿埃蘇格拉弟說話的形式，引述菲羅得得（Philoctetes）著名的句子：『此刻若仍默然不語是我的羞恥。』（《演說學原理》3.1, 14）雖然亞里士多德在修辭學方面下過不少功夫，但只有《修辭學》一書留存下來。⁹

8. 此章節引用D. Lütfin, 《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁75-86。

9. 參 W.K.C. Guthrie, 《亞里士多德（卷四）：希臘哲學史》（*Aristotle. Vol. 4: A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981），頁49-65。

在一篇名為〈古代修辭學中的亞里士多德傳統〉(The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric)的文章裏，蘇菲迪(Friedrich Solmsen)曾追溯亞里士多德古典修辭學的五項主要貢獻：(一)他用較自然的修辭進程(創作、佈局、風格、傳達)來代替過往較專制和機械式的言辭分類(序言、述事、結語等)以及組織理論和說明；(二)他把修辭學中三個核心：品格、情感、言思，作為說服的手段，作出了三重區分；(三)他對人類的情感作出分析，並把情感與其它兩項說服手段(或方法)並排；(四)他把演說的種類劃分為議事性、庭辯性、誇示性；(五)他強調演說所擁有的風格美德必須包含清晰、合適、優秀化(希臘化)等。蘇菲迪認為，不論何處有作家所強調的是以上幾方面，都是對亞里士多德發出的回音與亞氏的功勞。¹⁰

兩種有能力的言說的爭論¹¹

亞里士多德的《修辭學》為有動力(*dynamis*)的說服力提供了一個清晰的解釋。這解釋與亞里士多德之前的修辭詮釋有一些基本的分別，他不願意採納任何有關*dynamis logou*(有能力的言說)的神秘或不合邏輯的解釋。亞里士多德認為這只是心理的能力，而心理的能力可以精確地闡明這動力，演說者也有辦法控制它。

這裏關係到兩個說服動力的爭論點：講者的觀點和

10. Friedrich Solmsen, 〈古修辭學的亞里士多德傳統〉(The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric), 見《美國文字學學刊》(*American Journal of Philology*) 62(1941) = 37。

11. 詳見D. Litfin, 《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希羅修辭學》。同前, 頁85-86。

聽眾的觀點。根據亞里士多德的看法，人們會相信他們所看見和所思想的；若要說服他們，演講者就必須透過不同的說服方法使他的聽眾能聽信。如果說服力是修辭的最終目標，信念就是演辯家藉那合乎邏輯、有感情、有品格的論據去誘導聽眾的力量。

亞里士多德也從聽眾的觀點來提供有關說服力的看法。亞里士多德認為說服力的本質是，講者時常受審；聽眾常扮法官。演辯家以最佳的姿態站在聽眾前，他的目標不單是表達感情，還要有說服力；而聽眾則決定演辯者是否成功。在演辯的範疇中，聽眾是最有權威的。

說服的動力¹²

對埃蘇格拉弟來說，透過修辭，人們能發現智慧或悟性；但對亞里士多德來說，修辭主要是作為說服的工具。亞里士多德並非排拆埃蘇格拉弟的觀點，因為亞里士多德同樣認為良好的辯論能力能反映出實際的智慧，不論是個人或在公眾的表現皆然（《修辭學》1.1.12）。但亞里士多德注重創見的步驟，過於那些透過證明所產生出來的智慧。

根據亞里士多德的看法，修辭乃是辯證法中的主要部分，或說是與辯證法類同的部門，因為兩者都不是處理有實質的科學，它們只是爭論的技巧。這些爭論是採用證據 (*pistis*) 的。一個證據應含有甚麼要素呢？或說人們怎樣才會被說服呢？亞里士多德就其基本的心理假設作了以下的陳述：「證據是一種實證。通常當我們想像某事物能夠證實時，我們最容易被說服。」（《修辭學》1.1.

12. 詳見同上，頁79-82。

11) 換言之，我們會相信我們所看見的多過我們想像的；說服總是以實證為基礎的。演說者的任務是要發現實證的方法和善用它們來令聽眾相信。

根據亞里士多德的看法，證據有三種方式，或說有三種促使證據有效的渠道。證據的三種方式，就是品德、情感、道理。第一項着重演說者的品德；第二項着重把聽眾置於某一特定的思維架構中；第三項則着重言辭本身。亞里士多德在其修辭學的著作中用了三分之二的篇幅來探究這三個使說服具有能力的方法。

這裏必須強調亞里士多德曾說及有關說服的基本動力。《修辭學》(1.2.6) 明確指出說服者所依重的動力：當演說者用具說服力的資料來建立和企圖建立真理時，聽眾便願意相信；我們能證實，人們便會相信。根據亞里士多德的看法，產生信念是演說者的任務。亞里士多德在總結言辭應有的部分之討論時，認為還有兩部分：(一) 演說者對题目的陳述；和(二) 實證出來的證據。這兩項是每一個具說服力的言辭所必須有的。

演說者能否經常產生信念呢？亞里士多德認為不一定。演說者只能期望盡可能達至環境所容許的成功。不過演說者在處理真理時，仍要承擔失敗的責任：「修辭學是有用的，因為真理與公義能自然超越反面。所以，若不恰當地作出決定，促成失敗的倡議者應受到責難。」(《尼各瑪古論理學》1.1.12)

亞里士多德所應用的是一個關閉的心理系統。這樣的修辭溝通並無奇異之處。亞里士多德用 *dynamis* 一詞是顧及修辭，但這個詞是指演說者的一種能力，是用修辭學的基本心理動力來誘導出信念。演說者的任務是有效地整理出理性、感性和品性三種說服工具，因為在成功

過程中修辭的變數是無法估計的。如果對象是一班學生而不是一群個別人士，則修辭的重擔便會減輕；但是修辭的任務仍然相當繁重，所以仍需接受嚴格的訓練。正因為要有這樣的訓練，亞里士多德與一些修辭學教師都認為值得重視和教導。的確，在這一點上，所有古典修辭學就像一個旋轉的金字塔；修辭學的目的是要教導演說者如何發掘和成功地使用潛藏在任何題目、任何處境和任何聽眾裏的說服能力。

另外，亞里士多德在第三卷裏對風格和舖排有詳細的討論。亞里士多德說：如果言詞不清晰，演說就不能達成甚麼。所以，「清晰是修辭語言最主要的優點。」（《修辭學》3.2.7）但是清晰需要（一）正確地運用希臘語言，因為 *hellenizein*（希臘語言）是修辭格式的基礎；（二）依照 *ongkos*（莊嚴或崇高），也就是格式的深刻印象；（三）合適和得體，使用語言的正確調適；（四）韻律散文，儘管缺乏詩人的韻律；（五）基於活潑、生動的語言（《修辭學》3.2.7）。以上每個有效格式的特徵與其他次要的重點都在《修辭學》的卷三中討論過，為後來的作者提供不少卓見。

小結

亞里士多德的哲學修辭學不但影響基督教神學的發展，也影響新約聖經的修辭辯解，尤其是在書信中對基督福音的宣講。亞里士多德的修辭規格也使新約的作者們在文學的表達上偏離舊約中猶太文學的特色，轉向希臘羅馬的格式。即使基督的信仰仍以舊約為背景和傳統，但在形式的表達上已漸漸轉變為希臘的產品，而格式的轉變也影響了新約的內涵。從保羅的書信中可以看出希

臘哲學以及修辭學的影響，故保羅的書信可說是與福音書或舊約的文學完全不同。在這一點上，我們會在第三篇作詳細的分析和交待。總的來說，保羅書信都是嘗試將基督真理透過嚴謹的辯證而有說服力的表達出來，其方式與內涵綜合了猶太與希羅之修辭學和神學。

第四章

西塞羅修辭的能言：羅馬的人文演說者¹

希臘與羅馬文化的差異是漸進和互相調適的。雖然羅馬在政治上征服了希臘王國，希臘的優秀文化卻深深影響着羅馬文化的各個層面。羅馬或拉丁修辭學建立在希臘的修辭傳統上，但時空的變數卻使羅馬修辭學漸漸形成其獨特的傳統。

時空的變數²

從希臘到羅馬的修辭傳統中，語言、文化和哲學的轉變是明顯的，但還有五項修辭傳統的歷史轉變值得我們注意：

- 一、在羅馬時代，修辭學支配了當時的教育體系。這個趨勢早已由埃蘇格拉弟開始，到希臘時代增強，而在羅馬的影響下則更為普及。公元前一世紀，修辭學被認為是自由教育的皇座，精通修辭學成為正式

1. 本章整理及引用的資料有：George Kennedy，《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，同前，頁103-300，和《希臘的說服技巧》，同前，頁264-336，並《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁93-108；D. Litfin，《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁87-100。

2. 此章節引用D. Litfin，《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同上，頁87-91。

受教育的人的標誌。

- 二、於希臘時期出現的智辯家的「論證」(*epideixis*)，在羅馬時代加以擴展；這種修辭學技巧的使用在羅馬時代更加普遍。實踐演說方法的希臘字是*melete*，拉丁字則是*declamatio*。這些雄辯方法原是教授時用的技巧，但此時卻成了表演用的、誇大的公開技倆。他們經常強調形式過於內容，以致現代人常用滑稽的諷語為修辭學命名。這種演說十分普遍，以致肯尼地稱它為「羅馬帝國最重要的修辭學現象」。³
- 三、主後一世紀羅馬的雄辯和修辭素質漸漸衰微，主要是由於社會和政治的因素，也是因着共和國的衰落和羅馬帝國的興起。在羅馬，演說的自由變成渴望的回憶；側重點亦由內容轉向形式；雄辯變得好像只是外表的展示。同時，羅馬興起了一群稱為*delatores* (密告者)的聰明控告者，他們用言語的技巧去攻擊別人；這些密告者的影響使當時的雄辯文化漸漸衰落。
- 四、亞洲與亞底(Asianist-Atticist)的爭論在希臘時期興起，並且持續至早期基督教時代。基本上，這是一個修辭學格式的爭論。亞洲學派(Asianism)是一種追崇佐治亞斯浮誇和沒有紀律的格式，並加插由東方傳來的要素，強調新鮮、驚人大膽的表達。相對來說，亞底派(Attici)代表了恢復古典、樸素的亞底演說風格(前5-4世紀)。他們追崇卡拉特(Calacte)的卡西流(Caicilius)、哈林卡拿書(Halincanassus)的戴奧尼索司(Dionysius)的古典文雅風格。⁴這個爭論也許

3. George Kennedy, 《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》, 同前, 頁103。

4. 故他們也不欣賞希臘化所帶來的通俗希臘文, 如新約聖經所用的語文, 因

只反映出修辭格式上的不同品味，但對那些參與者來說，它無疑代表了兩種不同的修辭路線及文化本質。

五、主後第二世紀，緊接着菲羅特都 (Philostratus)，興起了一個被稱為新智辯或第二智辯的運動；這運動顯示那些智辯家重新對古希臘深感興趣。興起的新智辯家教導人們修辭學，在不同的場合合作精采的演說，並且每次都向聽眾收費。很多智辯家更為自己的國家從事大使的工作。第二次智辯運動在第一世紀時開始興旺，尼西得 (Nicetes) 和布沙的迪奧 (Dio of Prusa) 就是例子。

修辭文化在這樣的漸變過程中，羅馬的修辭傳統出現了兩位偉大的修辭學家：西塞羅和癸德聯。

西塞羅：修辭藝術的巔峰

生平⁵

在修辭方面，最偉大的羅馬修辭學家要算是西塞羅 (Cicero, 前106-43) 了。⁶肯尼地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。⁷他是一個多產作家；修辭方面的七部作品，擷集了他許多演講，信件

為這種語文欠缺典雅之美。第二世紀的基督教時期，在魯西安 (Lucian) 和亞流亞利維地 (Aelius Aristides) 的影響下，出現了復古運動，稱為「第二個智辯時期」(Second Sophistic)。參 Robert Browning, 〈君士坦丁堡文學的語言〉(The Language of Byzantine Literature), 見《拜占庭及拜占庭後。卷一：中世紀及現代希臘文化的過去》(Byzantina kai Metabyzantina I. The Past in Medieval and Modern Greek Culture. Speros Vryonis, Malibu 編, California: Undina, 1978), 頁103-133。

5. 詳見 D. Lütjoh, 《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁91-100。

6. 參 George Kennedy, 《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，同前，頁103-282。

7. George Kennedy, 《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁90。

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、尊重。」（《布盧圖斯》159）聲譽和讚許就更不用提了。西塞羅認同雄辯的口才，解釋說：「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，而法學則屬次等的情況。這是由於前者（辯才）富有高度的普及性、榮耀和能力。」（《演說家》〔*Orator*〕141）當他提及怎樣贏取好名聲時，西塞羅稱：「雄辯者和法庭的講者享有極高的聲譽；他的聽眾認為他比其他人更聰明、更有智慧」，這真是所謂的「人中之神」（《論演說家》3.53）。

西塞羅相信，最純正的希臘人能成為演說者（*orator*）追求的標準，羅馬的演說者亦能成為希臘人的最佳配搭（《布盧圖斯》254）。在《論演說家》中，西塞羅稱希臘就好比羅馬：「沒有一種學習比說話的藝術更具生命力；這是肯定無疑的。」（1.14）

在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……人們應該狂熱地投入雄辯中去（《論演說家》1.16）。

總而言之，善辯的口才就是成功：「學習雄辯的學生相當多，所提供的人才也極出色，並有非常出眾的天份，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。」（《論演說家》1.20, 69）

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，對他的聽眾有極度的了解，同時具備藉語言來表達自己的能力。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(《論演說家》1.142；《演說家》69-70)。

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：

對於一個演說者來說，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(《論演說家》1.128)。

演說者是意念和言語的工匠；純正的措辭是關鍵的本質。西塞羅說：「沒有一個從演說者口中說出的字眼是不經過精心挑選以致給人深刻印象的。」(《普羅塔哥拉》320D-328D)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。

現討論西塞羅兩本修辭著作：《論演說家》(*De Oratore*)和《演說家》(*Orator*)。《論演說家》(前55年)和《演說家》(前46年)的著述時間相距九年。⁸

《論演說家》⁹

於五五年，西塞羅在一次課堂中，為他的雄辯術

8. 有關西塞羅《論演說家》和《演說家》的文本和解釋，見Donald A. Russell及Michael Winterbottom合編，《古典文學批評：新譯的主要文本》(*Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1972)。⁶

9. 詳見George Kennedy，《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，同前，頁205-230和《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁113-115。

(eloquence) 找到一條出路。在三卷本的《論演說家》中，西塞羅以對話的形式表明他理想中的完美演講者和演說者的修養。《論演說家》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》(De Institutione Oratoria) 並排。

這三卷著作，每一卷都有一篇西塞羅寫的評論作為序言，以及一段對話。這些對話是在前九十一年九月於都可龍(Tusculum)的歌拉書省(L. Crassus)不同的場合中發生的。參與對話的人包括歌拉書(Crassus)、安都尼(Antonius)、老占卜者斯加弗拉(Scaevola)、歌拉書的崇拜者斯比就(Sulpicius)、安都尼的年青朋友亞路流斯可達(Aurelius Cotta)(西塞羅曾聲稱從他那裏得到辯論話題)、路達丟卡都路(Lutatius Catulus)、和凱撒(Caesar)那稱為獨裁者的叔叔斯達寶弗比就(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阻止；安都尼、斯比就、卡都路、斯達寶甚至失去了他們的性命。在卷三的序言中，西塞羅回顧了他們的命運，並與自己的經歷作一比較(《論演說家》3.13)。

卷一的辯論發生在花園裏一株法國梧桐樹下，那是模倣柏拉圖在菲德拉斯中的情景。歌拉書與安都尼是當時最主要的演說者，但他們的發言不時被他人的辯論打斷。歌拉書最初讚許的雄辯術受到斯加弗拉質疑，斯加弗拉認為人類生命最重要的是智慧，不是口才。其後，歌拉書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清楚地陳述他們的觀點。後來加入辯論的安都尼比斯加弗拉較少敵意，但他仍為對話提供了主要的衝突。他表明他同意歌拉書的理論，但實際上

這個目標是不能達到的（《論演說家》1.30-95）。

在書的後半部，他們兩人更全面地說明了自己的觀點。歌拉書談論雄辯者的本質和訓練（《論演說家》1.107-203）；他強調天然的能力，認為雄辯術不是一種藝術。他形容了雄辯術理論的不同範疇，並指出雄辯術的運用也包括學習歷史和法律。安都尼給雄辯家一個受限制的定義，並以此為答辯的起點；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（《論演說家》1.207-262）。歌拉書並不接受這個觀點，同時譴責安都尼過分限制雄辯家，使他變成一個 *operarius*，或一個日間工人，遠離了辯論的期望（《論演說家》1.263-265）。

卷二的主角是安都尼。在參與訴訟的那個晚上，他調節了他的觀點，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：獲得聽眾之共鳴，證實甚麼是真實的，以及激動聽眾之情緒去達到所期望的行動（《論演說家》2.115）。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*（講演術的任務）。在處理情緒的時候曾提及如何運用幽默，而這主題由凱撒主演。

卷三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。歌拉書是主要的講者，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。歌拉書回顧古代哲學的歷史，並譴責蘇格拉底將修辭和哲學分開。第二個附錄討論如何擴大 (amplification) 偉大的雄辯術的重要性；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、合宜 (恰如其分)。清晰與合宜只有很簡略的探討。裝飾部分處理措辭，包括隱喻和結構。這些都在拉丁散文的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。卷三以一個剛冒起的年輕雄辯家何但修 (Hortensius) 的頌詞作為結束，明顯是模倣柏拉圖在《菲德拉斯》中的結束 (何但修即艾蘇格拉弟) (《論演說家》2.37-290)。

修辭的本質及範疇

《論演說家》卷一第一至廿三段不只是卷一的部分內容，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，卷一第一至廿三段提供了《論演說家》的論題和一個粗略的大綱；而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，但卷一 (第一至廿三段) 卻是三卷書

的一個整體序言。

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*)。」(《論演說家》1.4) *De omni ratione dicendi* 字面的意思是「整全的言說」。「雄辯」是*decendi*(言說)的本質；而「整全的」乃指範疇。修辭的本質在於辯才(*eloquence*)。西塞羅在第五段中更精確地申明他的論題：「我確認辯才(*eloquentissimi*) 是基於高級知識份子的訓練技巧……」。因此，對修辭的本質和範疇之觀念，有如此陳述：「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*ornatus*(裝飾風格)、規範、簡明的言詞，以及清晰度，都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或遙遠的資料，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或脫離了日常生活的用語和社群認同的用語。」(《論演說家》1.12) 換言之，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。

真正的演說者並不多，「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像的還要多。」（《論演說家》1.17）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，修辭也只不過是空洞、可笑的冗詞在旋轉……」（《論演說家》1.17）；這說明演說者需要有廣闊的教育。「修辭是所有事情整合的結果……。」（《論演說家》1.19）換言之，修辭並非將事情分割或部分化，而是歸納了所有事情後的綜合結果（*com-prehendere*）。西塞羅在卷三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。在卷一中，「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。」（《論演說家》1.20）

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成講辭，那麼他便不可能依循固有的規範了。傳統修辭之不足乃是緣於它把修辭的本質界定為智慧（斯加弗拉在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。

辯才與熟練的技巧之關係在於後者培植修辭者的辯

才，而前者則貢獻社會並提供文明所需（《論演說家》1.30-33）。西塞羅對修辭的看法並沒有違反希臘的觀念。以「反論」這個字眼來評論西塞羅在《論演說家》中所描繪的希臘修辭並非最確切的，以「巧妙的差異」來形容似乎更為貼切。

從希臘的角度來看，西塞羅的《論演說家》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，他衍用的正是希臘傳統。他喜歡埃蘇格拉弟的文學，修辭與人文修辭過於柏拉圖的科學、數學與哲學傳統。他的風格與梯模地尼（Demosthenes）相近；他處理的標題和概念均與亞里士多德和荷馬歌拉斯所遺留的傳統一致。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。

奎都斯（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。西塞羅的立場並非與奎都斯對立。奎都斯的立場反映出修辭本質與修辭範疇之間的區別，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。

知道了西塞羅在《論演說家》的進路，才能理解安都尼與歌拉書分別在卷二和卷三中有關修辭技術性原素的巧妙差異。筆者認為西塞羅較歌拉書更偏向安都尼；卷三再次把修辭的本質和範疇聯合起來，而卷二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。」那些言說 (utterance) 是指向修辭的本質。

對話的形式串連了卷一和卷二。西塞羅透過書中角色互相交談把辯才演繹出來。西塞羅制訂了修辭的本質，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。」(《論演說家》1.5) 辯才是修辭的本質。卷一的對話內容令演說者的文化素養顯得更是必要，卷二和卷三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，但在制訂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眾或商業事務中。較為直接的範疇或許是「在法庭和辯論會中的公開討論」(《論演說家》1.22)，因此卷二和卷三便談及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。那些原素並非純屬理論，而是修辭所需的技巧。卷二似乎與下面這個論點相互矛盾：「讓我們向孩子宣告……不要相信自己能夠依賴法規、老師、或所有人都使用的方法來獲取他們渴求的東西……。」(《論演說家》1.19) 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原素都從機械化的規律轉化為構成整個有機體之修辭藝術。

該書的序言好像一個泉口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，極富創意地把傳統機械化的智辯藝術轉化成一個由本質

(eloquence) 與範疇 (在修辭方面有淵博的文化素養與技術訓練) 活潑地交織着的修辭。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。

《演說家》¹⁰

《演說家》是西塞羅的作品，卻也是完美的演說者對亞底學派 (古希臘學派，相對亞洲人而言) 的批評所作的精采辯論；他使用豐沛、冗長的辭藻，並且有加強節奏感的調子和峰迴路轉的佈局。

亞底學派是一群演說者 (其中有加布 [Calvus] 和布盧圖斯 [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，以及不重視韻律和情感的訴求。他們的目標是教導過於感動。他們參照第四和第五世紀初亞底學派作家的模式，如修西得底斯 (Thucydides)、利西阿斯、色諾芬等。亞底學派喜歡單純、平直 (plain) 的風格；利西阿斯的談話風格就是一例。

西塞羅關注的是如何做得最好，亞底學派關心的卻是端正的固定。西塞羅認為，如果能適當地給 Attic 這個術語予以定義，他自己是屬於真正的亞底學派。因着不同的目的，西塞羅採用的修辭風格是從平直轉到中庸 (middle)、再到壯觀 (grand)：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。……辭藻華麗的風格顯出思想的壯觀和措辭的雄偉；華麗風格是有

10. 參 George Kennedy, 《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，同前，頁 253-259。亦見 R.D. Anderson, Jr., 《古修辭學原理和保羅》，同前，頁 87-92。

力的、多才華的、豐富的、莊重的。……平直的〔風格〕關注清楚解釋每件事物過於講究為聽眾留下深刻印象……中庸的風格既不使用後者(平直風格)對風格級別的知性訴求，也不使用前者(華麗風格)帶熾熱力量的風格。」(《演說家》21)《演說家》是論端正(*decorum*)的一本書。

在《演說家》卷三，西塞羅提到*aptum*(調適)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。¹¹「亞底學派者的門派很多：但這些在我們的時代裏卻被理解成一種固定的性質。……他們的錯誤在於假設自己是唯一的修辭風格。」(《演說家》28-29)「亞里士多德訓練年輕人，……為建立修辭學者的流暢風格而教授修辭學。」(《演說家》46)「然則他是一個怎樣的人〔演說者〕？……他實在是雄辯的演說者，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。」(《演說家》100)「他是雄辯家，能調適他的演詞以適合一切能想像得到的環境。」(《演說家》123)

演說者的工作是去判定何為修辭的理想類型。西塞羅把梯模地尼列為他自己在美學和政治上的模範：「梯模地尼的位置遠高於所有一切的人，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，都沒有有人曾經勝過他。」(《演說家》23)

在《演說家》§ 20中，西塞羅提到三種風格：壯觀的、中庸的、平直的。在§ 24中，他又爭論道：演說者的口才被聽眾的喜好所控制。但是西塞羅還沒有處理聽眾那方面，因為他不認為與聽眾進行交互作用是要藉機

11. 拉丁文的*decorum*也可譯為「正派」或「合禮」。

械性的方式，他以全面地對處境進行調適作為修辭學的技巧。

《演說家》§ 43提出演說者必須考慮三個關鍵點：「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和風格去說。」（《演說家》43）他更進一步澄清：「有辯才的人……能夠在法院說話，或在評議的群體中進行論證、取悅、激動或說服人。論證是第一個條件，取悅是吸引力，能使對方激動則是勝利，……演說者可藉三種風格來達到這三個功能；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，該書最後的討論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。在一次演說中，如在生活中一樣，最艱難的莫過於做得適當。希臘人稱它為*prepon*（合宜）；讓我們稱它為端正或合禮。」（《演說家》69-70）

《演說家》§ 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	合乎邏輯的型態	平直	哲學家
為了要取悅	民族(群體)精神	中庸	智辯學者
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。創意與風格是互相關連的，互不脫節的。口才的基礎是智慧和端正，它們乃是西塞羅修辭的主要術語。修辭學的智慧是不把事物做得過分，而那界線是由聽眾的口味來決定的。演說者要在他自己和聽眾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，是生活的一項原則。端正是倫理、美學的標

準，屬於內在有系統的生活。端正是謹慎的品格規範（亞里士多德），包括品格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，主要是因為他為修辭帶來不少變化。他的修辭是埃蘇格拉弟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，他刻意發掘和發揮演講的至高能力與完美。西塞羅的貢獻在於他所得的優越果效，並藉此鼓勵最好的希臘修辭學傳統。以下的討論就是關於他對修辭學的貢獻。

西塞羅對修辭學的貢獻¹²

修辭的目標¹³

對西塞羅而言，修辭的目標是說服。他在《修辭素材》（*De Inventione*）中說：「口才的功能是以適切的風格說服聽眾，以話語去說服為目的。」（《修辭素材》1.6）《修辭結構》（*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。」（《修辭結構》5）在論及演說時，西塞羅在《布盧圖斯》中說：這是說服或贏得贊同；說話者的目標是「贏得會眾的贊同」（《論演說家》1.138）。一個人如何贏得這贊同？答案是藉着演說的三個功能：教導（*docere*）、取悅（*delectare*）、感動聽眾的思想（*movere*）。在《布盧圖斯》中提到：說話者都缺乏那種能「影響聽者的思想和轉變他們到所要求的方向之能力」（《布盧圖斯》191）。因此，這種搖動聽眾的能力形成演說者主要的能力來源（*vis*）。

12. 此章節引用了D. Litfin, 《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希羅修辭學》，同前，頁91-97。

13. 同上，頁91-92。

修辭學的調適¹⁴

說服的鑰匙對西塞羅而言就是修辭學的調適。根據歌拉書說：「演說者的口才總是被聽眾的喜好(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調適他們自己。」(《演說家》24)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。審慎的說話者會因聽眾的反應(與否)而預備好去修正他的修辭策略。

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。」(《演說家》71)演講的所有方面——內容、風格傳達——都必須適切地與主題、說話者和聽眾調適。有效的演講之秘密為：「假如他是雄辯者，他就能改變他的演講以適切他的環境。」(《演說家》122-125)修辭學的調適及隨機應變需要演說者的智慧之修養。

智慧和口才¹⁵

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。根據西塞羅說：

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、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演說者的陳述

14. 詳見同上，頁91-93。

15. 詳見同上，頁95-97。

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（《演說家》210）。

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「修辭最首先和最重要的部分」（《演說家》210）。西塞羅將思考的能力（就是要發現和掌握主要思想的能力）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」（《演說家》44）。

西塞羅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，導致有一組教授教我們如何想而另外一組則教我們如何講」（《論演說家》3.60-61）。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），以及禁慾派（stoics或斯多亞派）——認為這些都是哲學和修辭不健康的區分所引發出來的。對哲學和修辭之間的區分，西塞羅怨恨地歸咎於蘇格拉底和柏拉圖。他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危險的；他們一起卻能為社會完成重要的任務。

西塞羅認為真正的口才「是由語言和思想所組成的」（《修辭結構》4）；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」（《論演說家》1.17）。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」（《論演說家》1.20；1.50-51）。

對西塞羅而言，形式和內容分離是不自然的。真正的智慧和真正的口才是聯合為一的。正如他在《修辭結構》中所說：「口才不是別的，乃是傳送諸多言語表達的智慧。」（《修辭結構》79）或如布盧圖斯所說：「一位好的演講者必定是一位好的思想者。因此，任何專心於真正口才的人，也就應該專心於好的思考。」（《布盧圖斯》23）思想的發現和表達構成智慧。因此，西塞羅批判陳舊的修辭學學者，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。西塞羅相信布盧圖斯的話，「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。」（《布盧圖斯》110）

西塞羅的修辭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，哲學是必要的。」（《演說家》14）「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。」（《演說家》227）智慧和口才是一枚硬幣的兩面，而兩者對真正的修辭學力量都是必須的。西塞羅的理想修辭要求，激發了癸德聯以全面人文教育作為他的修辭理念。

第五章

癸德聯的全面教育：演說者的道德栽培¹

假若西塞羅是首要的拉丁演說者與作家，癸德聯就是羅馬最偉大的修辭老師。癸德聯，約主後四十年，生於西班牙，在羅馬受教育，後來成為教授。雖然癸德聯不時在法庭上運用司法修辭，但他的工作重點乃是訓練和栽培他人。若要評估他如何重視這項工作，可仔細研究他的作品《演說學原理》(De Institutione Oratoria)。這十二卷本的著作是從遠古以來在修辭學方面最偉大的長篇論說，為羅馬的修辭勾劃了細緻的圖型。肯尼地宣稱，這是「古代修辭理論最清晰的陳述」。²

《演說學原理》：一套演說者的全面教育³

癸德聯不但是一流的作家，也是學者兼教師，又是一位修辭傳遞者兼巧匠。癸德聯是一位人文學者，他很自然的以理想主義看「全人」的成長與教育，所以他認為

-
1. 本章整理及引用的主要資料有：George Kennedy，《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》，同前，頁115-118和《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，同前，頁487-514；D. Litfin，《保羅宣講神學：林前第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁100-108。
 2. George Kennedy，《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，同前，頁496。
 3. 本章節引用George Kennedy，同上，頁487-514。亦見R.D. Anderson, Jr.，《古修辭學原理和保羅》，同前，頁92-96。

演說家是偉大的人物類型。教育必定反映成果，這就奠定了工作本身及成果測試為教育者正確的任務。癸德聯一貫表示他自己是教育者，而非批評家或激昂的演說家。他的意願是訓練偉大的演說家，而非建立偉大的思想體系。他的感受正與其時代相稱，開始視人類為個體過於社會的齒輪。

十二冊概論⁴

十二冊的《演說學原理》是古典修辭學理論的佳作。癸德聯的科目兼顧了亞里士多德所缺乏的，而也受惠於四百多年來的演說材料。他的作品自然、簡樸、直接。例如，在《演說學原理》第十二冊的開始，他試圖描述航海的比喻；其中偶有模糊或混淆，這可能是因為相對於其他修辭學家，癸德聯較少被技術性專門名詞所動之故。然而，他的言語時常帶着雄辯，不會隨着它們的份量而傾沉。

《演說學原理》由十二冊書組成；其中七冊具引言。目前的分章是以邏輯性單元來表達，並決定哪一冊書應有附加獨立的引言；沒有引言的書卷多屬後期文士的作品，惟書本的分類則由癸德聯處理（參考第一冊21-22段）。

首冊的引言是整本著作的序篇。首先（第一冊1-8段），癸德聯解釋是由於朋友的催促而寫作；著作眾多，雖不能處處皆有創見，但他卻嘗試在有衝突的觀點上作評判性的書寫。他以不同程的進展來貫穿這工作，並經常在不同的修辭理論部分作出歷史性的檢視。惟癸德聯並不滿於此，他決心制訂一套有關演說者全面教育的研究來

4. 有關癸德聯《演說學原理》的文本和解釋，見Donald A. Russell及Michael Winterbottom合編，《古典文學批評：新譯的主要文本》，同前。

代替一套修辭學論文，這工作幾乎佔用他從搖籃至退休的所有時間。這工作最重要的中心部分當然是主體理論（這將在修辭學校中學習），但之前的基礎討論、文法指引，和演說者的專業亦是重要的考慮因素。

引言的第二部分（第一冊9-20段）描述癸德聯最終的目標乃在於教育出完美的演說家。如加圖（Cato）和斯多亞派的傳統，癸德聯所求的亦是精於言說的好人而非哲學家。癸德聯對那些懷怨又壞脾氣，曾引起維斯帕（Vespasian）及杜米仙（Domitian）盛怒的哲學家深表懷疑。哲學的美善本來就是屬於演說家的好處，癸德聯盼望能創立一個新的哲學雄辯。

引言的第三部分（第一冊21-27段）是講述作品的結構：第一冊刊載有關修辭學家工作前的事項，而第二冊我們將考慮教育課程與修辭學性質的問題。第五冊將集中講論「構思選題」（*invention*），第四冊則集中談論風格，而其他部分將討論記憶與傳達的問題。最後一冊是講述演說家本人：他該有的生活方式，他所進行的政策、研究與辯護個案，他的風格類型，他答辯的限制，他退休後所做的研究等（第一冊22段）。

癸德聯早期的著作傾向勸導父母及教師，後期的著述則直接針對未來演說家的修辭技巧。性質的概念是重要的：癸德聯意欲製造自然的風格，他要求一篇自然而有組織的演說，又期望引導每位講者有完全自然的發展。之後（2.14.5），癸德聯介紹了一種不同的結構（已受到一些批評家重視）：*ars*（技巧）、*artifex*（藝術）與*opus*（藝本）的意念，以及*poieeis*（創造品）、*poietes*（產品）與*poiema*（藝術）三者的關係。《演說學原理》中只有第十二冊處理*ars*（技巧），而且亦只有第十二冊第十章處理

artifex (藝術)。因此，《演說學原理》的十二分之十一並無顯著的格式。第十二冊只重點解釋第十章有關藝術的所在及位置，其中討論到演說家在著作上不同的風格。在癸德聯的著作中，結構並不重要，因而形式的重要性亦相對地減低了。

修辭人的全人教育

癸德聯的最大成就是把修辭學理論擴張為演說者的全人教育。小學與文法教育是修辭學校的預備課程。雖然癸德聯不曾教導過小孩子，但他知道小孩子應如何受教育。他的修辭學理論是全面的，因他詳細處理了言說前的各種預備工作。

他因為撰寫這本著作而改變了自己以往所指出的「爭議」(*stasis*)系統(3.6.63-82)。他以前把法律的「爭議」作為理性「爭議」的一部分，並包括例外或司法權的「爭議」。在他的新系統中，問題不是理性就是法律性。理性的問題可區分為三種「爭議」：事實、定義、正義。法律的問題可分成不同的種類，但每個問題同時可變成其中一個「爭議」相同的理性問題。

尼采在《古修辭學描述》(屠友祥譯)如此論癸德聯的修辭學：他「將選題和表達風格作為最重要的因素結合起來：人們認為修辭學的目標在於正確地理解和表達。魯孚思(Rufus)添了個布局：將正確而具說服性的科學知識與論證結合起來。癸德聯(2.15.21)引用過的加大拉的狄奧多羅(Theodorus of Gadara)可分成了三個部分：發現、評判，和以恰如其分的優雅方式表達的藝術……」⁵

5. 尼采，《古修辭學描述》，屠友祥譯，同前，頁10。

《演說學原理》的目標是訓練好演說者。癸德聯談論完美演說者的大綱與伯拉圖的《菲德拉斯》或埃蘇格拉弟的〈回辯論〉；以及西塞羅的《論演說家》和《演說家》並無分別，雖然每本著作所強調的細節都不同。癸德聯較強調演說者的個人道德和技術能力，而不太注重其政治和智力的領導。哲學和法律是癸德聯的工具和材料，但亦是他思想的關注。癸德聯的處理方法是正面和樂觀的，他堅持日後會有偉大的演說者，其成就必超越西塞羅或梯模地尼。

癸德聯的修辭特徵與貢獻⁶

癸德聯的修辭進路是西塞羅式的。雖然他與西塞羅有別，但他仍然相信「作為西塞羅的後人已不單只包含西塞羅本人所帶來的意義，亦代表着雄辯本身。」因此，他說：「讓我們……定睛在他身上，以他為我們的藍本」。《《修辭素材》10.1.112）他依循自己的意見，同時又恆常地引用西塞羅的方式。在癸德聯的修辭理論中所有重要的路向幾乎都忠實地反映出西塞羅的綜合材料。

修辭和說服力⁷

縱使修辭和說服力的分別是表面的，癸德聯與西塞羅在這個問題上仍有一個明顯的分別；修辭和說服力是由希臘和羅馬的修辭傳統去分別的。這一點牽涉到修辭本身的定義問題。

癸德聯的《演說學原理》用了半部書的篇幅來討論如

6. 詳見D. Little, 《保羅宣講神學：林前第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁100-108。

7. 詳見同上，頁101-103。

何孕育修辭，之後才討論作為專業的修辭學者應如何研究修辭的問題。他以修辭的定義作開始（《演說學原理》2.14.5）。他問道：「甚麼是修辭？」然後就希臘和羅馬歷代對這問題具權威性的回答作出分析。從佐治亞斯到西塞羅，幾乎所有答案的焦點，都落在說服力上。但癸德聯不贊同這個定義。他稱：「我已經負起塑造理想演說者之使命。」（《演說學原理》2.15.33）故最適合的修辭定義應該「是讓修辭成為美尚講說（*bene dicendi*）的一門科學。這個定義包含了修辭所有的優點與演說者所有的特質；因為沒有一個具美尚講說能力的人不是一個品德高尚的人」（《演說學原理》2.15.34）。

癸德聯說：「我們正處於看清修辭結果、最高目的和最終目標的位置，*telos*（最終目標）事實上應該是所有藝術必備的。修辭若是一種美尚講說的科學，它最終或最高的目的便是要講說得優美。」（《演說學原理》2.15.38）

癸德聯界定修辭的目的為美尚講說的科學，是要把焦點從這門藝術之果效轉為演說者本身的為人與作法。如亞里士多德一樣，他竭力為修辭辯護，把它從被視為不屬於藝術的譴責中釋放出來。不少人批判說：「任何藝術都有它的效力或目標，但……修辭卻沒有這種目標；某些時候它會聲稱自己的目的，卻無法履行它的承諾。」（《演說學原理》2.17.23-25）癸德聯相信這些譴責是可以遏止的，就是把焦點從演說者的作為轉向他自己。再者，這個修訂的定義讓癸德聯重新把美好的要素編織到修辭裏去。修辭，就定義來說，若是真實的，那種優秀和具美德的要素相信只有優秀的人才能勝任。對癸德聯來說，邪惡的人不信完美的演說者：「壞人與完美的演說者是永遠無法等同的。」（《演說學原理》12.1.9）「演說者」

(orator) 這字眼在癸德聯看來是尊貴的，相等於「哲學家」。因此，「演說者」只可能屬於富有德行的人：「我們不容許任何人都擁有修辭，除了有高素質的人。」(《演說學原理》2.13.2)

修辭學的適用性⁸

癸德聯對修辭學的看法是清楚地強調修辭學的適用性。適用的重點在於期望達到修辭學所預期的目的；這亦是癸德聯與其前輩所認同的。演說家最重要的恩賜是能夠有智慧地隨機應變，這使演說者能面對意外事件，作適當的修辭學選擇(《演說學原理》10.1.101)。提多利流(Titus Livius)被稱許為「演講的口才超過筆墨所能形容，無論是演講或講員都令人佩服」(《演說學原理》10.1.101)。最後，沒有一套規則能包含修辭學的敏感性，尤其是針對措辭；我們應該認同癸德聯所說：「我們的判斷力將指示我們該講多少，以及聽眾的耳朵能忍受多少。」(《演說學原理》11.1.91)同樣的，傳達亦須適切聽眾的情況。內容是為聽眾而釐定，風格也是如此。修辭適切在《演說學原理》中非常普遍，因為修辭適切是修辭學的原有特性(《演說學原理》11-12)。

觀眾的角色⁹

癸德聯對修辭適切的強調再次顯示出觀眾在修辭學中的重要角色。無論聽眾是法官、陪審員或群眾，他們都是演說家的評判員。癸德聯指出，一個演說家在演說

8. 詳見同上，頁104-105。

9. 詳見同上，頁105-106。

時可能「贏得聽眾的讚賞，在左擁右護下經過大堂，每個汗孔都在流汗，並且受到朋友熱烈的招待」（《演說學原理》12.8.3）。另一方面，聽眾也可能殘酷地對待失色的演說家。因此，觀眾對演說家來說是一種恐懼。但癸德聯相信，一個真正的演說家必須克服這種恐懼，提昇到「一種領袖的高尚（情操），即害怕既不能毀壞又不能引起恐慌；觀眾的權力亦不應該超越他們應有的尊敬而造成束縛」（《演說學原理》12.5.1-2, 4）。

據癸德聯所說，羅馬人視演說家有崇高的尊榮 (*summa signitas*)：他們向他作出極大的獎賞。「這並不困難，」他說道，「從古至今皆可舉例證明，人類無法從其他資源獲得經濟、榮譽、現今與將來的友誼和光榮。」（《演說學原理》12.11.）群眾成了演講會優劣的評分標準，但他們知道他們所喜好的，而他們的喜好成了演說家的動力：「口才除了是透過行動產生的一種強烈喜悅，其更大的影響力更是一種即時獲得的讚賞與榮譽所產生的。」（《演說學原理》10.7.17）演說家應注意，不要因為急於贏取讚賞而前功盡棄，反而應該確認只有真正付出才能獲得回報：「當目標達到時自有讚賞。」（《演說學原理》12.9.4）

知慧與口才¹⁰

癸德聯跟隨一般的作法，將修辭學分為五部分：「演說的藝術，正如大部分最具權威者所教導的，包括五個部分：創造、編排、表達、記憶、傳達。」（《演說學原理》3.3.1）他指出，演說確實是 *res et verba*，即內容與格式，而修辭學應該處理兩者。言語缺乏內容變成荒謬，

10. 詳見同上，頁106-108。

但無法表達內容的言語亦無益處、無果效(《演說學原理》1.13-16)。

癸德聯認為，將哲學與修辭學區分是可悲的。他與西塞羅一樣，認為這兩者原是合一的，只是後來分成兩個不健全的支流。癸德聯多番指出，哲學家強奪了知識的領域；「當知識被演說家拋棄後，它便成了修辭學獨特的資產，而哲學家則成了真正的侵害者。」(《演說學原理》10.1.35)

癸德聯與西塞羅同樣相信「口才源於最神秘的智慧之泉」(《演說學原理》12.2.6)，所以兩者必須常常並肩作伴。他批評跟隨他的修辭學家與哲學家容許兩者繼續分家。癸德聯確保他自己的演講結合了哲學與修辭學，成為一個真正的智者。但他的對象並非當代哲學家中的學術智者，而是那些類似埃蘇格拉弟的智者：「我所尋找的是按羅馬人標準為智者的性格，即不是那在討論研究時顯示自己是真正學者的人，而是在生活中實行與經歷的智者。」(《演說學原理》12.2.9)

小結

癸德聯為演說家釐定一個高標準：他首先必須受過高深的教育，對任何擺在面前的東西皆能有見識與智慧地講說。癸德聯指出亞里士多德關於法庭、政議與誇示的三種演講分法，實際上包含了演說家接觸的所有範圍，「因為沒有任何東西其中一種是修辭無法處理的」(《演說學原理》12.2.7)。但如此廣泛的知識並不足以令人成為有效的演說家；他必須兼有藝術；即是最專業地處理語言裏正確、清楚、華麗與適切性的課題。他的措辭必須「流暢、清晰、友善與『文雅』」(《演說學原理》11.3.

30-31)。最後，還要配合動人的聲線與視覺、聲量和儀態來傳達，以致能吸引和打動聽眾。

詮釋概論篇：聖經修辭學

起初，神創造天地。……

神說……神稱……神說……神稱……神說……

《創世記》一章

第六章

奧古士丁聖經修辭：傳統、轉化、智慧

到了中世紀，除了奧古士丁 (Augustine, 354-430) 獨特的基督教修辭學理論外，西方古修辭學的發展漸漸消弱。¹毫無疑問，奧古士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》(Confession) 一書裏，他提到智辯派修辭學的不足。在《基督教教義》(De Doctrina Christina) 裏，他探討了修辭的引證、解釋和聖經真理的溝通，尤其在第四卷中，可算是對聖經修辭學第一位詮釋者。²他在一個幾乎沒有人談及修辭學的說服力的時代裏，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。

聖俗之間

奧古士丁修辭學獨特的地方，在於他有智慧、富創

-
1. 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。
 2. 所以筆者才會把奧古士丁的修辭學放在談論新約的篇幅中，顯示他是對聖經修辭學的鼻祖，參 Pamela Bright 編譯，《奧古士丁與聖經》(Augustine and the Bible. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999)。《基督教教義》鑑別版本：R.P.H. Green，《奧古士丁的《基督教教義》》(Augustine: De Doctrina Christina. Oxford: Clarendon, 1995)；評論可閱 D.W.H. Arnold 及 Pamela Bright 合編，《基督教教義：西方文化的經典》(De doctrina christiana: A Classic of Western Culture. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995)。

意，大膽地採合了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都認為，希羅的世俗文化不能與基督教的神聖真理相提並論，更何況修辭學相對性的覓材及論證法更不能解釋基督教真理的絕對性和啟示性。奧古士丁決定把修辭學與基督教調節，並加以融匯貫通。雖然他所關注的是聖經的詮釋學，而不是西塞羅的公眾辯論修辭學；但西塞羅的修辭學卻深深地影響奧古士丁的詮釋學。西塞羅的公眾辯論修辭學之基本思維啟發了奧古士丁看到真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，一切真理都是上帝的真理。在西塞羅的公眾辯論修辭概念中，奧古士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真理融匯起來。雖然西塞羅修辭學與奧古士丁修辭學的公眾精神是相似的，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士丁如何把西塞羅的修辭智慧應用在聖經文本中，並在兩者的交叉點上指出他們的異同。

修辭學與基督教的智慧

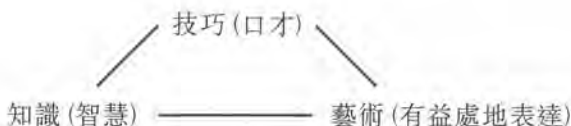
在《論演說家》中，西塞羅認為羅馬的演說者必須具備文學、法律、歷史、哲學，以及少許希臘修辭原理的知識。西塞羅關注演說者與其角色在演說時的重要性過於演說的技巧。西塞羅認為，修辭的精髓在於雄辯滔滔的言詞。奧古士丁同意西塞羅的修辭卓見，但在西塞羅所強調的每一點上，奧古士丁都有他的基督教特色。譬如，他強調基督教牧者的口才與自然有力的表達，而非規則性的僵硬演說；這一點就是西塞羅所提出有關各門知識的掌握、表達和活用（而不是只講究修辭技巧）。兩

者都認為修辭的說服力不在於表達技巧的掌握，而在於知識或真理的掌握和呈現。奧古士丁透過《基督教教義》指出聖經的修辭和雄辯特徵，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真理的差別來看：我們或者會問，奧古士丁歸信基督教後，他主要的思想轉形何在。筆者認為，奧古士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。

基督化修辭學及修辭轉化

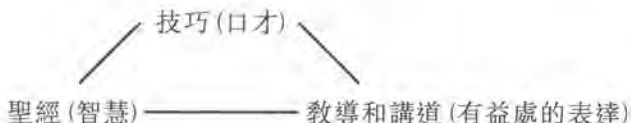
奧古士丁不但把西塞羅的修辭學基督化，更把西塞羅的知識論轉化。知識既然有不同的層次；而人文學科的知識又是屬於次等的；那麼特殊啟示下的高等知識便是普遍啟示的根基了；啟示知識也有能力改變人文知識，使之為真理的源頭（就是上帝）作見證。在奧古士丁基督化西塞羅修辭學的過程中，我們可以看到他如何使用啟示的真理，將新生命和新意義注入西塞羅的修辭傳統中；這就是所謂的「修辭轉化」的功能。

奧古士丁在《基督教教義》中引用了西塞羅有關演說智慧的兩本著作：《修辭素材》1.1.1和《演說家》69-71。在《修辭素材》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密切相關的。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，因為沒有表達的真理以及沒有益處地表達的真理；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，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《演說家》中，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其重要性是互動的，但卻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。依據基督化了的西塞羅修辭，奧古士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》第四卷）。



表面看來，奧古士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。但是我們繼續研究下去，就會發現奧古士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；這智慧可能不是歸信基督教之前的奧古士丁所能領悟的。換言之，奧古士丁所了解與挪用的已不再是西塞羅原本的修辭智慧；我們也毋需判斷哪一個西塞羅是正確的。經過奧古士丁解讀後的西塞羅（至少在修辭學的認識上是西塞羅式的）肯定已經是基督化了的。在比較西塞羅與奧古士丁的修辭時，我們不能忘記奧古士丁對西塞羅的「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。

智慧的言語與口才

西塞羅和奧古士丁對知識的看法非常不同（也可比喻為奧古士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。當奧古士丁在（370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：（一）修辭、演說者和政治範疇間的三角關係；（二）需要考慮實際與理想修辭之

間的距離；(三)智慧優先於口才。奧古士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(《基督教教義》4.7)。雖然奧古士丁的言論是關乎開啟基督教群體和教會，而不是政治狀況，奧古士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。

智慧賜口才

奧古士丁承認有些人是毫無口才的。因此，奧古士丁希望人們能藉智慧明白聖靈，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。對奧古士丁來說，智慧源於聖經，是神具體的智慧與啟示。因此，基督徒演說家不在世俗的哲學中尋找智慧，而在神啟示於聖經的智慧中尋找。

奧古士丁不僅注重聖經的智慧，更重視智慧的成果。奧古士丁提到，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(《基督教教義》4.8)。換句話說，奧古士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。雖然西塞羅與奧古士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：(一)從現實到理想之成長的可能性；(二)本質與演說範圍的相互作用；以及(三)智慧對口才的重要影響。

奧古士丁說道：「流利的口才令聽者悅耳；那說話有智慧的人使聽者得益。」(《基督教教義》4.8)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眾得益。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。奧古士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眾。再者，由於智慧比口才(雄辯)重要，所以奧古士丁認為這兩者的關係是有先後次序的。奧古士丁也引述《所羅門的智慧》(*Wisdom of Solomon*) 六章26節：「因此聖經並沒有說：『口才的群眾』，乃是說『智慧的群眾是全世界的福氣。』」奧古士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。

奧古士丁與西塞羅都認為口才與智慧的觀點是有重要關聯的。《演說家》是支持西塞羅式觀點的主要文獻(《演說家》69-71)。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(《演說家》61)。西塞羅稱：「口才的基礎，如其他東西一樣，是智慧。」(《演說家》69-71)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，奧古士丁在引述《智慧書便西

拉》(*Wisdom of Sirach*) 六章26節之前提到：「其實，人不單希望講說得有智慧，亦希望有口才，因為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……。」(《演說家》81) 西塞羅和奧古士丁都把口才與智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士丁對智慧的定義和用法上。

合適與修辭智慧

在《演說家》中，西塞羅視「合適」(*decorum*) (希臘修辭傳統的字眼是 *prepon*) 為演說的適當回應(《演說家》69-71)。「合適」是指一位演說家在面對特定的聽眾、針對指定的課題時，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眾的關係。

奧古士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。奧古士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。

口才配搭智慧

西塞羅和奧古士丁的觀念是「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。奧古士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的。」（《演說家》11）奧古士丁又說道：「…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。」（《演說家》21）

奧古士丁不僅將西塞羅對智慧的觀念全盤併吞，亦經過消化，然後再賦予它一個新生的基督化智慧 (*sapientia*)。舉例來說，他認為基督徒演說家的智慧是神所賜的一種恩賜：「所以有一種在至高權威與神清楚的啟示下最適合人的口才。」（《演說家》9）奧古士丁視修辭為一種工具；聖靈藉它在基督徒演說家裏賦予神智慧的新生。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。

聖經傳統的智慧

奧古士丁亦在《基督教教義》第四書中兩次引用了《所羅門智慧》七章16節來說明基督徒演說家的話語是在神的手中。根據希臘猶太式的智慧傳統，智慧是與神並存的，認識智慧即認識神。智慧能洞察有份參與的創造奧秘，認識智慧即與神奇妙的聯合，並且得着神的啟示與救贖。智慧文學亦指出，神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。奧古士丁亦提到聖靈的角色與演說在教導、討人喜悅和感動觀眾的各種功用上的論點。作為一名基督徒修辭學者，奧古士丁認為基督教修辭學必須有愛，即聖靈恩賜

中最突出的角色。因此，奧古士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。根據奧古士丁：一個演說家雖然可能言行不一致，但他所說的真理仍具有說服力。這大概是西塞羅與奧古士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。

智慧與神聖(那些擁有智慧和神的基督徒之間)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。奧古士丁在許多方面受到亞歷山大神學的影響，甚至陷入其中；譬如在尋求這種道與智慧(智慧及聖經教導)的勸說關係上。

有趣的是，雖然西塞羅式智慧沒有亞歷山大神學的假設(例如：人格化的智慧、智慧與聖經學問、智慧與神的靈等)，但奧古士丁卻能適當地將西塞羅的智慧用於基督徒對智慧的瞭解上。因此，基督徒對智慧的瞭解是奧古士丁對西塞羅口才精神的再生，同時奧古士丁以智慧傳統的特性賦予西塞羅智慧新生命。奧古士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。

合適與風格

合適

西塞羅修辭學對奧古士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(functional)而非形式上(formal)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」(*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、針對某種觀眾、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「合適」的智慧(*sapientia*)，這是修辭學的主要術詞。「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。

風格

在《基督教教義》中，奧古士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觀眾的功用；西塞羅稱之為*decorum*，即「合適」的修辭智慧。奧古士丁在基督教圈子使用西塞羅式修辭學時，會在觀眾與結果中增加不同但適切的解釋。對於無知者，需要用智慧去教導；對於倒退者，需要去勸說，以致每個觀眾都能得到知識或意願，或順服

地行動。³奧古士丁提倡基督教傳道者或教師以適當的風格使用聖經的真理，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。奧古士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。

天生的風格：神聖的經典

奧古士丁有系統地使用西塞羅的修辭學延伸與方法，並貫穿他對西塞羅對「合適」的瞭解。正如《論演說家》卷三的解釋一樣，筆者認為奧古士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；字句使事情真實存在。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、一種思想或一件事情，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。這正是一種天生的 *ornatus*（一種風格／形狀作外表裝飾，亦能取悅和推動觀眾）；既有合一性同時又在各種作品中富姿采的口才（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，乃是將資料消化後賦予它們新的意義。

奧古士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，超過本書的

3. 伯克 (Kenneth Burke) 指出：奧古士丁的修辭學注重教誨的作用，「一旦把教誨作用認作是修辭的一個目的，那麼就引進了一條把修辭範圍擴大並超出勸說的原則。這原則也就要包括說明、描寫和其他交流的理論和實踐」（《行為動機修辭學》(A Rhetoric of Motives. Berkeley: University of California Press, 1969) 頁78)。

範圍。奧古士丁對「智慧」的瞭解與使用的匯集點可稱為「廣泛的詮釋學」。奧古士丁不但以這種詮釋學閱讀聖經，亦以此閱讀西塞羅的著作。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。

第七章

聖經敘事修辭超越：自限、突破、神學

因為希羅修辭注重言語的表達、思想的辯說，所以難免也注重演說辭稿的體裁、結構、修辭等等。如亞里士多德的修辭術詳論修辭學與邏輯學的配合應用：「修辭術是論辯術的對應物，因為二者都論證那種在一定程度上是人人都能認識的事理，……。按照技術的原則制訂的法則或然式證明有關係，或然式證明是一種證明方法，因為在我們設想事理已經得到了證明的時候，我們就完全信以為真。修辭式證明就是修辭式推論，一般來說，這是最有效力的或然式證明，因為修辭式推論是一種三段論證法，而且整個論辯術的功能在於研究各種三段論證法。所以，很明顯，一個善於研究三段論證法的題材和形式的人，一旦熟悉了修辭式推論所運用的題材和修辭式推論與邏輯的推論的區別，就能成為修辭式推論的專家。」¹舊約修辭也有像古希臘修辭所謂的三段論證法之修辭推理 (*enthymema*)，如《出埃及記》二十章2-17節中的首六個誡命：「我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來」(20:2) 是第一條誡命「除了我以外，你不可有別的神」(20:3) 的修辭推理。「因為我耶和

1. 亞里士多德，《修辭學》，羅念生譯(上海：三聯書店，1991)，頁21-23。

華你的神是忌邪的神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代。愛我守我誠命的，我必向他們發慈愛，直到千代」(20:5-6)是第二條誠命「不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像，彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他」(20:4-5)的修辭推理。第二條誠命的修辭推理帶着警告和應許。「因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪」為第三條誠命「不可妄稱耶和華你神的名」的修辭推理。

聖經的修辭學與希羅的哲學修辭是否風馬牛不相及，有待我們更詳盡的研究，也是本章開始處理的問題。若忽略了聖經跟猶太文化的關係，這也可能使我們忽略了聖經和猶太修辭學獨特的地方——修辭學與詮釋學的關係以及修辭學與敘事形式來表達意義的關係。我相信舊約聖經的修辭是屬於猶太修辭傳統之一，²故聖經及拉比(猶太夫子)的修辭能力在於他們敘事詮釋的應用。³新約聖經的福音書、《使徒行傳》及《啟示錄》，也有着同樣的修辭共鳴。這些修辭能力不在於哲理的論證而在於敘事的牽引，不在思路的清漸而在故事的認同，不在真理的分析而在真理的包含。所以，猶太修辭不以哲學為起點，而是以詮釋學為意圖把聽眾或觀眾、讀者從敘事裏牽引至「真理」的範疇來。在敘事的過程中，他們發現故

2. Margaret D. Zulick, 〈聆聽的主動能力：古代希伯來語言中的說服力〉(The Active Force of Hearing: The Ancient Hebrew Language of Persuasion), 見《修辭學》(*Rhetorica*) 10 (1992): 367-380。

3. 筆者參考過兩篇有分量的文章：Allen Scult, 〈敘事的限制：聖經中真理感應的言說〉(The Limits of Narrative: Truth Aspiring Discourse in the Bible), 見《修辭學》10 (1992): 345-365; R.P. Carroll, 〈出埃及記第三章的臨在缺在〉(Strange Fire: Abstract of Presence Absent in the Text Meditations on Exodus 3), 見《舊約研究學刊》(*Journal of the Study of the Old Testament*) 61 (1994): 39-58。有興趣的讀者可多參考Robert Alter, 《聖經敘事的藝術》(*The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981)。

事代表的真實面，所以他們嚮往、信任、追隨「敘事修辭」。這吸引力要歸功到作者的詮釋技巧，因為作者在敘述一個故事時有必要創造（即使是已流傳的真實故事也要有想像創造的必要）、發現、認同以及參與故事的「真情」。所以敘事的修辭不單單在敘述而已，更重要的是在敘事修辭中把抽象高超的真理人格化、人情化及故事化。意思就是，敘事的修辭有能力以故事的形態把真理具體化，使到更多人能認同；而故事包含的真理一旦被接受，生命就會被改變。

神的修辭創造

且看《創世記》第一章上帝創造的敘述吧！第一章記載萬物的開始，包括「敘事修辭」的開始。上帝創造天地的時候，一切空虛混沌，沒有意義也沒有存在，沒有事件也沒有故事。當「上帝說」，創造就開始了，東西就存在，存在就有意義了。上帝一說，修辭學也就開始了。《論語·陽貨篇》第十七章以修辭問題論證天不言：「子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」（孔子說：天說了甚麼呢？四季運行，萬物生長。天說了甚麼？）聖經卻以上帝的言說作為言說上帝的依據。聖經也以上帝之言說和世界之存在的開始定為敘事的起點。

在未創造之前，一切空虛混沌，上帝的創造是一個從無至有的創造，所以本來是沒有光、地、海、動物、人等等，但上帝創造了這些東西的實體；這是一個從無至有的創造，也是第一種的創造。但這創造跟修辭學有何關係呢？有的，因為神從無至有的創造是以言語為工具，神的言語本身的潛能以及實現是一模一樣的。意即神的言語是有能力以及可靠的。不像我們說一樣做一

樣，神的言語一出就不會落空。如此，言語的創造就使意義及世界產生一種緊密的關係。

在《創世記》第一章的故事中，作者巧妙地重覆「上帝說」這三個字（創1:3、6、9、11、14、20、24、26），把神的話語、世界的存在及生命的意義，在簡練的敘事修辭裏表達出來。所以「上帝說，要有光、就有了光」（創1:3），上帝說要有甚麼就有甚麼；這是敘事修辭的功用，它能夠將神的創造威力透過敘事表達出來。由於作品體裁不是一個邏輯的推論而是一個富有詩意的故事，讀者不但不會以哲理來批判故事的真假，而且會很自然的接受了故事的表達。讀者也能親身感受故事的真情。那麼，故事所要表達的是甚麼呢？故事的真情又是甚麼？

故事要表達的就是，神的創造是以祂的話語為媒介。祂說要有甚麼就有甚麼。神的話語的潛力與能力是相等的，神的「修辭」（言語）與修辭的果效是沒有偏差的。所以神的「說話」與物的「存在」是十全十美的。祂一說既有既成。如此，故事表達了神創造的完美及神的萬能；這完美及萬能也成了敘事的目的，使讀者信任故事的情節。

《創世記》第一章是修辭學的第一課。神為修辭學的「始祖」，祂使語言與現實合一相通。故事的真情又是甚麼？故事的真情是要讀者信任神（神是真善美），也要他們感受萬物的真與美，更認識神萬能的同在。第一章1節至第二章3節的文體與宗教的禮文很相似，富有詩體式的美感，作者可能是祭司家族的人。如果是的話，第一章的敘事不是一則普通的故事，而是以神聖的崇拜故事來表達敬仰、威嚴的情感。第一章所敘述的是神以簡短的宣稱，世界就成了。所以故事的神聖景況是敘事的真情。

敘事修辭以神的話語為創造的基礎，而神又怎樣用

話語來創造呢？「上帝稱光為晝、稱暗為夜。有晚上、有早晨。」(創1:5)上帝稱甚麼就有甚麼(創1:5、8、10)；創造和命名是息息相關的。命名不單單是將記號配給一些物件。在配名及宣告的過程中，命名賜予我們(如創2:19)創造的能力及積極參與創造界的活動。在第一章裏，當神稱光暗為晝夜時，神也分辨事物；所以創造不僅是將無變有，也是將「有」創造成「更有」及「不同的有」。要有分辨的能力就需要命名。沒有命名之前，事物可能是存在的，但是沒有地位、方向及意義的存在。命名之後，事物有了自己的身分，就不在天地的混沌中漂浮了，而是在神的權勢旨意下存活。所以命名能使創造有次序、有分別，在神的創造界中有意義。

能使創造有次序、有分別及自有的身分是修辭學所關注的課題，因為在言語的創造中，物與物之間存有互相和自我定位的關係，然後引伸為事件性的(eventness)的意義。沒有名字的東西雖然存在，但卻是無意義的存在，因為這東西還沒有與他物分別出來；亦因如此，這物也不能與他物產生一種互動的關係。相反，越複雜越清晰的命名就越能使物件間的相互關係顯得更有意義。比如說，中國人社會中親屬的關係就使我們有一龐大的道德倫理體系。如果沒有命名的話，一個嬰孩永遠不是一個人，只是一個物。在哲學的思考中，命名以及關係的掌握決定了思考者對世界的了解。所以，用語言來思考這世界並賦予它意義，不只是神第一次的創造才有，也是在我們當今生活中常有的經歷。這修辭的創造是由神開始，然後賦予人類最大的恩賜。上帝以言說來創造，上帝也將言說這恩典賜給人，作為人類的修辭使命。

人的修辭使命

修辭人的初解

神給那人命名為「亞當」(有靈的活人)：顧名思義這不僅指「耶和華神用地上的塵土造人」(創2:7)，還意味着人(Ādām)雖然有靈卻與塵土(Adāmāh)有關，所以人不單是靈或單是塵土，人是有靈的塵土或有肉體的靈。一方面他有神的形像，能與創造主溝通，有命名的恩賜；另一方面他有血有肉，跟其他的動物相似。第二章19節說耶和華上帝用土造成野地各樣的走獸和空中各樣的飛鳥，但牠們沒有靈。

古今中外，「人」的定義林林總總。這也說明語言的使用者——人，對他自己的認識是一門複雜的學科。而這些令人目眩的定義，總離不了言語及思想這兩個關係。蘇格拉底說：「人是一種問了一個理性的問題，而能夠給予一個理性的回答的存在。」意思就是人就是那位會思想的存在物，在思想的過程中，他以理性尋找人生的答案。沒有了思想就沒有了智慧；沒有了思想也就沒有了語言。所以，思想與語言是分不開的。我們思想時不能沒有語言，我們用語言時也就在思想。

有理性會思想的人就是一個有智慧的人，原因是這個人會用思想以及言語來整理這世界。有智慧的人是一個有世界觀的人。亞里士多德同意老師的看法，認為「人為理性的存在」。當然，這裏的理性不是說患了幻想症的精神病患者都有理性，因為有理性的人是一個懂得用方法將這世界的混雜作一個完美的解釋，而不是在幻想中周延混亂。「人為理性的存在」是使這世界有意義，而作人的原則就憑着這意義或理性的結果而行。

海德格(Martin Heidegger)也說過：人是說話的動

物，人是可以言談的實有。言談是甚麼呢？「言談是語言的基礎，但不是語言本身；把自己發現的世界中的實有之可理解性，加以有意義的抒發就是言談。」所以，運用語言的目的是要產生意義。有了意義，這世界才算美，這一生才算白活。人類是運用語言的動物，就如英國哲學家羅素說：「語言文字是人類的特權，也許是人類所以能超越沒有語言的動物的習性的主要原因。」

當然言談不只是有言有語之談而矣，言談可包括傾聽和沉默等行為。言語是思想的化身（符號）。《尚書》的序疏中有云：「言者意之聲；書者言之記。」意思是言語是意義的聲音；書寫是言語的標記。所以，言語是思想意義的化身；文字是言語的化身，因為言語將無聲的思想表達出來，而文字將無形之言語定其形象。修辭學所關注的就是思想、言語和文字的互動關係。

語言學家安藤正次說：「普通之所謂言語者，即指心中思想藉聲音而發表者也；但言語未必能完全代表思想。蓋言語究屬於一種符號的性質，符號與思想的結合，乃為選擇的、關係的，而非固定的。所以符號有變更之可能，而言語亦有變更之可能。……言語雖為符號之一種，但畢竟與單純的符號有別。蓋言語不能離思想而獨立，凡無意義的聲音符號，吾人不及謂之為言語。是則無思想則無言語矣。」安藤正次認為沒有言語，思想就不能表達出來。其實，沒有了言語，我們就無法思想，因為言語是思想的工具。但是言語與思想是有別的，或者說，當我們用言語思想時，我們用了言語為符號把世界的概念講出來。言語與思想是一種「約定俗成」，意思就是我們所用的語言是一種共通的，不然在溝通的過程中，你我的用語就有許多是對方不一定會明白的了。

海德格也說：「人是說話的動物。」意思就是我們不能沒有言語而存活，即使是聾啞的，他們也有自己的言語或符號世界（語言）。符號不是指沒有意義的存在物，而是一個在人類意義世界中的部分。所以，有了言語就有思想，意思就是有了言語就有了世界，因為有了世界就有了意義。你我可以用言語把這世界的萬物點名，然後跟它們發生你要有的關係。這是言語的創造能力。這世界不單是自然世界，你不是看過不少作家在他們的筆端下創造出一個又一個世界嗎？即使那些世界在歷史的事實角度來看不一定存在，但在不少讀者的心靈深處卻是活生生的。書中的思想世界感人肺腑，讀者隨着書中的思想世界而哭笑。

無言語則無思想；同樣地，無思想則無言語。為甚麼呢？原因是言語的運用是將某一種意義表達出來，而不是說出符號。沒有思想符號也就是沒有意義的符號，那是胡言亂語，不是應該有的言語。我們所謂的人必須要有生觀，意思就是人必要使用言語好好地把自己的思想表達出來，因為思想是人生的指引。我們的一生受甚麼東西影響最大呢？不是環境，也不是上天的恩賜，而是自己的思想。唐君毅認為：「人能自覺，自己反省自己，自己知道自己；亦即自己超出自己。」意謂，如果我們懂得運用思想來整理這個世界，那麼我們就知道超越自己的局限。「不會思想的人是愚人；不願思想的人是奴隸。」因為我們是修辭人，我們在使用言語和語言，我們也在思想；所以，「慎思之、明辨之、篤行之」。戴華山說出幾種生觀以及不同的後果，他的提醒值得我們留意：「有人待人如己，有人視人如仇；有人揮金如土，有人愛錢似命；有人在力爭上游，有人卻自甘墮落；有人為名

所束，有人為利所羈；有人視人生如旭日東昇，有人看人生似日暮西山。這一切，都決定於他的思想，他的人生觀。有些人飛黃騰達，有些人一生沒落；有些人頭角崢嶸，有些人默默無聞；有些人造福社會，有些人危害人群；有些人處貧賤而甘之若飴；有些人居要位而心猶未足。這些，也都是一念之間的事。一念善，終身為善；一念惡，終身為惡。因此，我們必須『研幾於心意初動之時』。⁴

修辭使命製造人類命運

命名的創造能力是神賜給人類專享的權柄及責任，也因如此人就有了宗教語言。⁵「那人怎樣叫各樣的活物，那就是他的名字。那人便給一切牲畜，和空中飛鳥、野地走獸都起了名。」(創2:19) 這段記載主要是表達人如何在命名時與創造界產生一種溝通關係(創1:28)。在還沒有命名之前，這些活物早就存有了，但在命名之後，這些活物更存在——意義及關係上的存在。命名不是本體的創造而是意義及關係的創造。只有當人稱象為象時，他才能在萬群的動物中跟象有一個個別的認知關係。

可惜在這些動物裏，人還沒有找到一個親密相通的配偶。所以故事繼續敘述神如何為亞當創造一個女人。女人創造後已存在了(本體的存在)。女人與亞當的關係及對亞當的意義不是神所說的(至少在這故事的描述裏沒

4. 戴華山。《語意學》(學術出版社，n.d.)，頁6。曾慶豹。《上帝、關係與言說》(台灣：五南，2000)，頁54-128，以聖經、神學和哲學範疇設立一個後自由批判的言說上帝之詮釋學，十分信服可取。

5. 參Jean-Pierre Veruant。《古希臘中的神話與社會》(*Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone Books, 1990)，頁104。

有提到)，而必須由亞當自己命名定意的：「這是我骨中的骨、肉中的肉，可以稱她為「以沙」(ishah「女人」之意)，因為她是從「以絲」(ish「男人」之意)身上取出來的。」(創2:23) 如果神要創造一個配偶給亞當，照理應是神給女人起名。可是神已委託亞當命名的福氣；何況女人是男人的骨肉之親；所以亞當的命名有創造骨肉之情的功用。

同樣，命名的目的也在以撒、以實瑪利、雅各、瑪拿西、以法蓮等人的命名中看出。命名含有記念的意義；命名使事件具有記念性的意義。一個故事值得記念是因為它是一個特別的經歷，值得回味思念。例如夏娃懷孕「得」子，就起名為該隱，就是神助我得的意思。該隱殺亞伯，亞當與夏娃生了另一個兒子，起名叫塞特；意思是「神另給我立了一個兒子代替亞伯」(創4:25)。

在許多的起名敘事中，我們看到名字本身與故事相關連。又如，神給夏甲的一個兒子起名為以實瑪利，「因為耶和華聽見了你(夏甲)的苦情」(創16:11)。在苦難的經歷中，人需要感受與神同在的把握。夏甲的故事正是如此，雖然她不是正統的傳宗接代者；但她的故事仍然不在救恩門外，神聽見了她的苦情。約瑟在埃及受苦同樣必須附有神聖的故事，不然生命就無意義了。當約瑟得了兩個孩子時，故事的敘述是約瑟為他們起名為瑪拿西及以法蓮：「約瑟給長子起名叫瑪拿西(就是使之忘了的意思)，因為他說：『神使我忘了一切的困苦，和我父的全家。』他給次子起名叫以法蓮(就是使之昌盛的意思)，因為他說：『神使我在受苦的地方昌盛。』」(創41:51-52) 同樣的，摩西為兒子起名革舜，「因我在外邦作了寄居的」(出2:22)。神在創造天地萬物時有命名的主權，之後我們看到人類也應用神所賜給他們的權柄；命名使人類的

故事與神的故事連貫，意義(包括受苦的意義)就從這些連貫的故事中產生起來。

但在亞伯拉罕改名的故事裏，不是人乃是神為亞伯拉罕的生平定下將來的命運，也代表神與他立下神聖的約：「從此以後，你的名不再叫亞伯蘭，要叫亞伯拉罕，因為我已立你作多國的父。我必使你的後裔極其繁多，國度從你而立、君王從你而出。我要與你並你世世代代的後裔堅立我的約、作永遠的約，是要作你和你後裔的上帝。」(創17:5-7) 亞伯拉罕的故事具有前瞻後仰的意義；而且這故事將影響多國及世世代代的人。他的故事成為了我們的故事！因為亞伯拉罕的故事代表他生命的轉捩點(不再是…而是…)，他子孫的故事也如此被改變為有方向及有新的意義。

這故事的應許也影響了他的妻兒。撒萊易名為撒拉，「我必賜福給她，也要使你從她得一個兒子；我要賜福給她，她也要作多國之母，必有百姓的君王從她而出」(創17:15-16)。這故事有些有趣可笑之處，亞伯拉罕聽完這話就俯伏在地，但心裏卻喜笑，因為他和妻子都已近百，怎可能再生養？(創17:17) 現在連一個孩子都沒有，怎可能成為萬國之父、萬國之母呢？所以，亞伯拉罕對上帝說：「但願以實瑪利活在你面前。」(創17:18) 亞伯拉罕一時的不信不能左右神的旨意；上帝說撒拉要生子，要給他起名以撒，「我要與他堅定所立的約，作他後裔永遠的約。」(創17:19) 對猶太人來說，亞伯拉罕的故事是他們民族榮耀故事的開始。到了新約，這故事與基督的故事成為基督徒的故事。許多人也因亞伯拉罕的約而蒙福。敘事修辭就從神威榮的創造到一個家族的揀選擴張至人類蒙恩得救的故事。

人名可以是神聖的，因為這與神聖者有密切的關係；也因為如此，這人不是一個無名小卒，而是一個有神聖身分（神旨意的帶領）的人。地名也是敘事修辭中重要的故事書寫法。地名使一個地方從一個無名的荒野變成一個有名、有意義的地方。神曾在這樣的地方彰顯祂的愛及同在；同樣地，這個地方在以後的日子中也有其可貴之處。比如，亞伯拉罕在摩利亞一個無名的山上獻以撒的時候，神為他預備了一隻公羊為燔祭來代替他的兒子。「亞伯拉罕給那地方起名叫耶和華以勒」，就是耶和華必預備的意思（創22:14a）。前半句是命名，後半句是詮釋；命名與詮釋是敘事修辭的目的。經文清楚地交待說：「直到今日人還說：『在耶和華的山上必有預備。』」（創22:14b）神曾在無名的山上行了奇妙的事；這是一個值得記念的故事，難怪直到今日（作者的時代）人們還知道故事的綱要，而且無名的山已成為「耶和華的山」。昔日的供應會在前面的日子繼續供應人們的需要。

《創世記》裏有許多築壇的故事也是為了讓一個地方神聖化，為了讓一個神聖的故事繼續在這地方發生，因為神曾在這地方行了奇妙可畏之事。雅各在伯特利「築了一座壇，就給那地方起名叫伊勒伯特利」（創35:7a）。敘事修辭往往加上注明詮釋：「因為他逃避他哥哥的時候，上帝在那裏向他顯現。」（創35:7b）這是一個與神相遇的經歷。

雅各的易名及他為一個地方起名的故事，記載在《創世記》第三十五章。第9節提到神易改雅各的名為以色列，連繼了亞伯拉罕的立約和應許。第14節記述「雅各便在那裏立了一根石柱，在柱子上奠酒、澆油。雅各就給那地方起名叫伯特利」。其實雅各給起新名早在三十二章

敘述過。那時雅各與天使摔跤，他得不到祝福就不罷休。雅各易名為以色列，敘事注解說：「因為你與神與人較力，都得了勝。」(創32:28) 易名之後，雅各得到使者的祝福，他便給那地方起名叫毘努伊勒，意思是「我面對面見了上帝，我的性命仍得保全」(創32:30)。敘事必有故事，起名必有意思。起名就如詮釋，使到一個空乏無義的經歷有着深遠的意味。敘事中的起名就使到故事的意義回味無窮。再加上人類的故事若能與神的故事產生情節上的配合或祝福或引導，即使在苦難中，人類也能在其中感受生命的意義。與神相遇的情節成為《創世記》故事中最貼切的經歷。

敘事修辭的自我突破

敘事修辭表達了許多故事與真理，但真理是永恆無限的，尤其是有關神自身的真理，敘事修辭又怎能突破自己的框架而使真理不致於僵化為偶像呢？哲學修辭所做不到的就是突破自我的限制，因為它不能廢棄論證程式；不然哲學修辭的結構就不合乎邏輯了。哲學修辭無法超越自己的格式(form)與方程式(formulae)，因為邏輯或論證無法反邏輯或不合條理，否則就沒有說服力了。可是敘事修辭可能在詮釋中繼續按照故事的方式進行，但卻在敘事中顯示其限制，進而帶出真理的費解高超之處。

敘事修辭的「不能敘述」(或不能修辭)就成為敘事修辭的自我批判；如此自我批判的結果就是敘事修辭的突破。這樣，無限的真理才能在有限的敘事中繼續它的故事。敘事修辭的「不能敘述」到底是怎麼一回事呢？這「不能敘述」不是胡言亂語，而是有言無意，意即，有敘述但

沒有詮釋；因為敘述還在，所以還有故事。在沒有詮釋的敘述中包含着另一種敘述的詮釋，那就是敘述與詮釋本身的自我限制。在這種「不能敘述」的表達過程中將敘述的故事人物或事件情節襯托出來。以下所提有關《出埃及記》的例子將更清楚介紹這種「不能敘述」到底是怎麼一回事；也顯示新約敘述修辭的神學基礎，而這基礎最後就在神的自我啟示中表明。

前面已提到敘事修辭有言有語的能力，尤其是在用字上創造一個真情的世界。筆者想在這裏提出修辭學的另外一種能力，這種能力將以不同的修辭方式來表達：時而無言無語也無意、時而有言有語卻無意、時而有言有語並含新意。這種方式所要表達的是敘述本身的局限與突破局限的可能性。

且看《出埃及記》第三章的敘事。第1節開始就描述摩西的牧養經歷，此經歷在聖經中往往導致與主相見而生命得以改變，如亞倫、摩西(出4:14-15)和大衛的經歷(撒下7)。摩西帶領羊群往野外去，到了神的山，就是何烈山。照理來到神的山應該是見到神的，但第2節只提到「耶和華的使者從荊棘裏火燄中向摩西顯現」；摩西沒有見到神，只見到神的使者；摩西沒有直接見到神，只是間接地在火燄中見到神的使者。神的同在是怎樣的？答案是祂的不在；這是一個不在的同在。耶和華不在火燄中，也不在荊棘裏，只有耶和華的使者在那裏。難道這就是神的山？難道神的山沒有神？

天使在荊棘中顯現，但令摩西感到好奇的是荊棘而不是天使。荊棘原文是*seneh*，可能回應着西乃(同音*sinay*，參申33:16)。何烈山的荊棘與西乃山是有關係的，正如《出埃及記》三章2-4節的「看」(*r'h*)與先知所看到的異象相

似。作為一個最偉大的先知，摩西看到神的天使和荊棘中的奇象，而他的回應也是先知式的：我在這裏 (*hinnehi*)。看到這個異象之後，摩西就與神對談，並聽神的吩咐（「不要近前來」，「把腳上的鞋脫下來」）。摩西知道他已經站在聖地上，他不是祭司，所以必須遵守聖潔的規矩；他是個先知，必須先與神對談，然後才能為神講話。但這對談是在神的主權之下；在第11節之前摩西根本沒有發言的機會；因為這不是一個對話，而是摩西必須聽耶和華的話。

《出埃及記》三章7節開始講述以色列人在埃及受苦。所以，以色列人、作者及讀者所關心的問題是：「神啊！你在那裏？」但摩西卻經歷了神聖者的榮美炫耀。只有敘述者知道耶和華是誰，摩西並不知道；所以，接着是耶和華的自我介紹。

要找出故事的情節或敘事的詮釋，作者必須追溯到故事的起點，即神與亞伯拉罕立約的故事。《出埃及記》二章23-25節說：「以色列人因作苦工，就歎息哀求，他們的哀聲達於上帝。上帝聽見他們的哀聲，就記念他與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約。上帝看顧以色列人，也知道他們的苦情。」第三章敘述神怎樣看顧並知道他們的苦情。耶和華的使者從荊棘裏火燄中向摩西顯現 (出3:2)。故事重覆神的確看到百姓在埃及所受的困苦 (出3:7)，而神亦應許解救他們至應許之地 (出3:8-10)。但始終看不見神的顯現，所以摩西要知道耶和華的名，好讓他向百姓交待祂是誰 (出3:13)。

神的自我介紹是：「我是你祖先的神。」摩西一聽到這位神是誰，知道是誰在荊棘中，就立刻蒙上面不敢看 (*nbi* 這字的意思與 *r'h* 字一樣) 祂 (6節)。耶和華神講、

看；且聽到(7節)。當摩西蒙着臉不敢看神的時候，神就對摩西說他已看到祂子民受苦，也聽到他們的苦聲(社會不義與剝削之聲，參出22:22；賽5:7)。從前摩西在埃及看到許多不義的事；也因為抱打不平而逃出埃及；如今他必須回去見法老，為以色列人申訴，並解放他們出奴役進入應許之地。在荊棘中的神或天使以「我」字表明自己的身分，而摩西所用的第一個字也是「我」。接着，摩西問神：我是誰…？(*mi anoki*)。從這時候開始，摩西與神才有對話，直到摩西善終。以下我們要注意的是：在有限的文字敘述中，作者如何帶出神的超越和永恆性。

在這之前只有創造物才會被命名，或者說只能片面地以人對神的感受與經歷在人名或地名上紀念神，認識神。這是敘事修辭所能做到的。但是要為耶和華神起名未免太不自量力了！「神」或「耶和華」從來都沒有注解。直到《出埃及記》三章13節，敘事才把一個又一個的故事描繪出來。作者或讀者渴望繼續讀到更多故事，可能是因為人無法停止更深、更廣的探知神，以及更多的經歷神。當神差派摩西解救祂的子民時，摩西猶疑不決，但神應允他「我將會…」(*Ehyeh*)；這是10至16節的主要用字。要認識神是誰就要認識祂的同在：「我將會與你同在」；這同在的主題已在火荊棘的事件中顯明了。現在式的同在才可貴真實，但這裏的應許卻是將來的同在(*hyh*的未完成式)。⁶神的同在是不是現在的不在，將來的同在？或者耶和華的同在意味着以後以色列人要在這山上

6. 這種同在應許與以下的經文相似：《約書亞記》一章9節；《撒母耳記下》七章9節。

敬拜耶和華呢？如果是後者的話，這是一種敬拜的同在；如果是前者的話，這就是一個不在的、飄浮似的同在了。⁷神的同在不能被人的實存所限制，因此，對我們而言，神的同在有其不同在的一面，或者我們可以這樣表達神「不同在」的同在：同在。更可貴的是，神的同在並不是在山頂上沉思推敲而認識的，乃是在人們的受苦中去實踐和經歷的。另外，明日能讓我們發覺神的同在，而今日所有的只是神的不同在。⁸神的同在並不是在荊棘中，而是在受苦的以色列人當中。摩西聽到耶和華如此的回答當然感到滿頭霧水，一知半解祂的真像，所以接着他問這位祖宗的神叫甚麼名字，因為他要向自己的百姓交代。

耶和華的名是甚麼呢？耶和華的回答中出現了祂第一次所用的「我會」：*Ehyeh Asher Ehyeh*。之後，耶和華重覆說，是這*Ehyeh*派遣摩西的(12節)。提到耶和華的名字時，敘事修辭巧妙地瓦解：*Ehyeh Asher Ehyeh*意即有言無意。英文的翻譯通常是I am who I am或I will be what I will be或I become what I become；意思是「我就是我」；但這是一個沒有意思的字句，因為這是「同義反複」(tautology)。這就是修辭的「不能敘述」法。

在哲理的分析下，*Ehyeh Asher Ehyeh*這句話是沒有

-
7. 參S. Terrien, 《漂浮的臨在》(*The Elusive Presence*, New York: Harper & Row, 1976) = R.P. Carroll, 〈出埃及記第三章的臨在缺在〉, 同前, 頁57寫道：「書本不能啟示神，因為除了異教的神明之外，真神沒有如此啟示過。神的同在與白紙黑字的啟示不同。同在其實有其不在的一面，所以在解讀聖經時我們必然與不在相遇。」
8. 神不同在的同在是整本聖經的主題，聖經故事也常與人們的受苦經歷有關。在新約中，耶穌更傳講「你的國降臨」這末世性福音。T.J.J. Altizer, 《創世紀與啟示錄：邁向真正基督教的神學旅程》(*Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990)。

意思的；但在修辭學的研究中，說了無意義的話不等於沒有說。說了即使無意也表達了敘事的內容雖然是真空，但敘述的方法卻有意思。進一步地分析，發現真空的內容原來不是因為故事空洞，而是因為故事太豐富了：一時無法用文字去捕捉描述。因此，有言無意的敘述表明敘事文體、結構和技巧的局限；或者是敘述表白說：「我沒有辦法說了。」敘事修辭不只一次表白「我不說了」，接下去耶和華對摩西所說的：「你要對以色列人這樣說：『我打發你到他們這裏來。』」（出3:14b）也同樣表達了敘事修辭的局限。

到底 *Ehyeh Asher Ehyeh* 與「四個字母」(tetragrammaton) *YHWH* 是否有關，且慢下結論。筆者認為譯本已給這句話作了詮釋，所以我們都認為這句話是有意思的；和合本的「我是自有永有的」是有言有意的，不像希伯來文的有言無意。七十士譯本的翻譯 *ego cimi ho on* 比較接近希伯來文，但斐羅 (Philo)、俄利根 (Origen)，以及受亞里士多德哲學影響的神學家，都把 *ehyeh* 與 *YHWH* 讀成「永恆的物體」、「純存有」或「本質」，他們同樣給 *ego cimi ho on* 作了哲學的詮釋。這就是亞里士多德與亞奎納 (Thomas Aquinas) 所認為的自有永有者，不動的動者 (the Unmoved Mover)。許多解經學者也認為 *Ehyeh Asher Ehyeh* 是從 *hyh* 而來，而 *ehyeh* 與 *YHWH* 都同樣有 *to be*、*to become* (成為)、*is-ness* (是) 或 *being* 的含義。筆者認為這種對 *Ehyeh Asher Ehyeh* 有言有意的看法是後來的學者對這句話的詮釋，而不是原文敘事修辭所要表達的。原文的意思是甚麼呢？

有言無意表示神的真面目不是語言文字或故事所能描述的。神是聖者 (Holy Other)、超越者 (the Transcendent)

One)。就如老子所說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」我們有神存在的正面知識，但我們對神的本質卻只有負面的認識。我們可以沉思神的屬性，但我們對屬性的本質卻永遠不能透知。比如當我們想到神是全知或全能時，我們不曉得祂全知或全能的本質是甚麼，所以我們就說神是無所不知，無所不能，無所不在的神。用英文來表達時，我們會用負義字首 (negative prefix)，如無限 (infinitude)、不朽 (immutability)、無所不能 (impotence) 等字眼，表達我們對神的認識 (其實是無知)。講了許多，但卻不曉得講了甚麼；這也是敘事修辭的自我限制。

但說了 (即使無意義的講了許多) 就有意義，至少這意義是要突破敘事修辭的局限。這種突破是敘事修辭獨特的地方。《出埃及記》三章14節的「不能敘述」恢復了敘述的正面功能；「不能敘述」神的名是因為神的故事不能以文字道盡。要認識神的故事必須回想起先祖與神相遇的故事。第15節的敘述不正是回顧之前的敘述嗎？「上帝對摩西說：『你要對以色列人這樣說：耶和華你們祖宗的上帝，…打發我到你們這裏來。』」意即如果要認識神，就得回顧前人怎樣與主同在的故事。敘事修辭不以新的有關神的故事來展開，而以先前的故事重重捲開。第15b節再回到神原本的名字「耶和華」時也不加以詮釋；第16節繼續以先人的故事來認識神：「耶和華你們祖宗的上帝，就是亞伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的神，向我顯現，說，我實在眷顧了你們，…」之後，神應許帶領以色列人進入流奶與蜜之地。

人可能在過去、將來和現在經歷神；這一點可從 *chych* 與 *YHWH* 的無定時態得到解釋。劉源 (T. Leeuwen) 認為 *chych* 與 *YHWH* 代表永生神在人群中如雷電般彰顯

祂的行為、同在與榮耀。⁹神的故事與神的同在和榮耀可在火叢中和神對摩西的保證（「我必與你同在」[3:12]）中看出。《出埃及記》三十三章18-23節的敘事也印證了神的名與祂的榮耀的密切關係。「摩西對耶和華說：『求你顯出你的榮耀給我看。』耶和華說：『我要顯我一切的恩慈，在你面前經過，宣告我的名。我要恩待誰，就恩待誰；要憐憫誰，就憐憫誰。』」（出33:18-19）正如《出埃及記》三章的敘事；摩西在第三十三章中再次向神提出一個挑戰，就是要求看到神自己。雖然出現同樣的敘事修辭，不過當神宣告祂的榮耀時，祂不再有言無意，而是有言有意。第三章已經解決且突破了敘事修辭的局限問題，所以「我要恩待誰，就恩待誰，要憐憫誰，就憐憫誰」取代了 *Ehyeh Asher Ehyeh*，意即若要認識神的名或榮耀，就要認識神的憐憫。

摩西再次向神提出的挑戰也是向敘事修辭提出的。敘事修辭又怎樣解決這個問題呢？「耶和華說：『你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活。…看哪，在我這裏有地方，你要站在磐石上。我的榮耀經過的時候，我必將你放在磐石穴中，用我的手遮掩你；等我過去。然後我要將我的手收回，你就得見我的背，卻不得見我的面。』」（出33:20-23）神的故事或名字非敘事修辭所能盡述。第三章用有言無意的方法，這裏卻用了「見而不見」

9. A.T. van Leeuwen, 《基督教在世界歷史中》(*Christianity in World History*, H.H. Hoskins譯, NY: Charles Scribner's Sons, 1964), 頁53, 47。參Edmond Jacob, 《舊約神學》(*Theology of the Old Testament*, Arthur W. Headhote及Philip J. Allcock合譯, New York: Harper, 1958), 頁48; Alan Richardson, 《聖經神學字彙》(*A Theological Word Book of the Bible*, NY: Macmillan, 1950), 頁91; Thorleif Boman, 《希伯來與希臘思想比較》(*Hebrew Thought Compared with Greek*, Jules L. Moreau譯, Philadelphia: Westminster Press, 1960), 頁47。

的「背面」修辭。摩西沒有、也不能見到神的正面，他只能見到神的背面。敘事修辭沒有中斷，但它無法敘述神，只能描述神的背影。雖然人有命名與詮釋的恩賜，但許多神人相遇的故事都不是筆墨所能形容的。

敘事修辭的世界把神與人的相遇描繪出來。在描述的過程中，不能沒有語言的運用，但語言可能表示故事的真實取向，也可能表示故事的深不可測。來到後者的處境時，敘事修辭將繼續故事的情節，只是她會以無意的語言突破修辭的局限，然後再用以往的故事把讀者帶入一個更大的應許。人類的故事不只是歷史，也不只是夢想，而是回想與盼望的實存。人類的故事也不只是人的孤獨故事，而是從神的同在和憐憫中得着生命的意義。敘事修辭的可貴之處在於它的詮釋所賦予的意義，以及超越故事的真理、真情的感受與生命的改變。

《使徒行傳》中的「緘默」修辭

從《出埃及記》的描述肯定了敘事修辭的神學基礎，神的自我啟示有辦法透過有限的文字將無限的真理表明。在新約中，自我突破的敘事修辭仍然存在，目的也是要在敘事的有限結構中賦予詮釋的功能與意義，並讓讀者有分參與真理的超越性以及改變生命的能力。《使徒行傳》的結尾給我們這樣的例子。

學者們從歷史批判的角度推測《使徒行傳》提早結束與資料上的引用有關(司比達[Spitta]和蔗亨[Zahn])，或是參考資料的有限(卡表利[Cadbury]和哈那可[Harnack])；有些學者：從神學批判的角度闡釋《使徒行傳》突然的結尾為作者的神學議程或策略所導致(米挪[Menoud]和康素民[Conzelmann]末世的延期)，或是對羅馬政權的寬容(黑

亨稱[Haenchen])。¹⁰然而，修辭學研究視這突來的結束為作者的寫作策略；作者刻意使用這樣的結束來加強敘述的說服力，並引起讀者的共鳴。¹¹

《使徒行傳》(與《馬可福音》)的結尾非常相似，然而馬貴勒[Marguerat]卻有不同的看法¹²) 不完整的結尾，可以從它的信息和結構這兩個內在的因素中觀察到。從二十到二十八章，使徒行傳的作者井井有條地在讀者心中建立一個無法滿足的期望。是他忘了嗎？是他改變了他的策略？還是他選擇以一個突然、寂靜的結尾取代一個完整的結尾，以期帶給讀者更強烈的懸疑感和想像空間？

修辭或文學的研究許多時確實着重結尾多於開首。亞里士多德的《詩學》7, 1450b對結尾有這樣的論說：「結尾作為一個規條，無可避免的，是某一件事的自然結果，然而它卻沒有其他東西尾隨着……結構好的佈局不應該是隨意開始及結束的，乃是包含我們所提出的方程式。」但是古時的著作不一定遵守這個規則，例如荷馬的著作《伊里亞德》和《奧德賽》。¹³

在修辭研究中，「寂靜」的功效非常重要。偽朗吉納斯(Pseudo-Longinus)在他的著作《論莊嚴》(*On the Sublime*)

10. 參C.J. Hemer, 《在希臘歷史境況的使徒行傳》(*The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 頁383-387; 及Daniel Marguerat, 〈使徒行傳的結束(28:16-31)與緘默的修辭〉(*The End of Acts [28:16-31] and the Rhetoric of Silence*), 見《修辭學與新約: 1992年海德堡公議的論文》(*Rhetoric and the New Testament, Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Stanley E. Porter及Thomas H. Olbricht合編, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 頁74。

11. 馬貴勒認為《使徒行傳》的結束是故意讓讀者感覺敘事的不完全，這是對的，參Daniel Marguerat, 〈使徒行傳的結束(28:16-31)與緘默的修辭〉，同上，頁74-75。

12. 同上，頁75。

13. 同上，頁77-78。

中強調莊嚴的首要源頭是思想上的莊嚴：「莊嚴是崇高思想的回應。」(9.2) 以艾哲斯的尼奇亞 (Nekyia of Ajax) 不願回答尤利西斯 (Ulysses) 的問題為例：「甚至在沒有聲音的時候，那原始的思想本身有時亦只因為其思想的崇高而受到欽佩，正如在《尼奇亞》(Nekyia) 中，艾哲斯的寂靜是偉大而比任何言論都莊嚴的。」(9.2) 「緘默」沒有行動，並不表示它沒有表達任何意義；相反地，空白的表達超越文字所能表達的。

癸德聯在《演說學原理》第二冊說到：「在某些言論中豈不是有些細則被掩飾？這無論是因為它們不可被顯示，或是為了其莊嚴不能以言語表達。……在以菲真尼亞 (Iphigenia) 的犧牲中，他勾畫了一個愁苦的考查斯 (Calchas) 和一個更苦的尤利西斯 (Ulysses)，又為曼尼佬 (Menelaus) 加上藝術上最高深的折磨。當各種方法都用盡時，他還是不能將他父親的面部表情切實而合宜地表達出來，終於他將父親的頭蒙上面紗，讓每個人以自己的想像力去領會 (*et suo cuique animo dedit aestimandum*) 。」(2.13.12-13)

克里索斯托 (St. John Chrysostom) 在其著作《使徒行傳的講章》(*Homilies on Acts*) 中提到：「作者，也就是路加的講述到此為止，讓讀者因渴慕而透過反省來填補那沒有說出的。外人 (非基督徒作者) 亦相似；如果一切都知曉，那就會使人變得緩慢和無感覺。」(《使徒行傳的講章》15節) 這番話為我們當如何看不完整的結尾提供了兩個指示：觸動讀者的想像力和使用先前的陳述去填補不完整的結尾。

魯西安 (Lucian) 在其著作《如何寫歷史》(*How to Write History*) 中提到歷史家如何自由地使用寂靜或簡

促的手法：「如果你要跳過那些較小和不大重要的項目，而對重要的事盡量發揮，那麼將會有許多應該（刪除／撇棄）的。」（56節）但是，這並不直接涉及突然結尾的修辭。哈利卡那蘇的戴奧尼索司（Dionysius of Halicarnassus）在著作《論修西得底斯》（*On Thucydides*）與《致龐貝的信》（*Letter to Pompeius*）中認為，陳述中的懸疑法是一個文學的設計，不將敘述的資料全盤托出，正如哈利卡那蘇的戴奧尼索司所理解的修西得底斯（Thucydides），為了誘導讀者給情節作結（例如《奧德賽》、《亞尼》〔*Aeneid*〕和《希羅多德》），或讓無盡頭式的結尾帶出一個不言而喻的敘述，作為隱喻或提喻，分類來自克莫（Kermode）的《秘密的啟創》（*Genesis of Secrecy*）。¹⁴艾色（W. Iser）認為文本的「空洞」使閱讀變得有意義。談了那麼多文學理論，讓我們分析路加在結束《使徒行傳》中的修辭意旨。

在《使徒行傳》二十七與二十八章之前，我們看到使徒在君王面前受審判（23:11，25:11-12，26:32）。往羅馬的路途既長遠又麻煩，然而這個耽擱所帶來的影響卻是顯而易見的，也就是使讀者的閱讀慾伸展到結尾的最後數行。二十七與二十八章有兩個主要的部分：《使徒行傳》二十七章1節至二十八章10節是針對不信者而寫的，二十八章1-31節的對象則是猶太教的信徒。二十七章所描寫的保羅是個英雄：他給予航行的意見（27:9-10），他給予安慰（27:21-26），他斥責水手們的小信（27:31），他

14. F. Kermode, 《秘密的啟創》（Cambridge: Harvard University Press, 1979），頁65；參F. Kermode, 《結語的意義：虛構理論的研究》（*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London: Oxford University Press, 1966）；B.H. Smith, 《詩歌結束的研究》（*Poetic Closure: A Study of How Poems End*, Chicago: Chicago University Press, 1968）。

為餅祝謝、設聖餐(27:35)；因為他的緣故，其他犯人得以保存生命(27:43)。如果《路加福音》的英雄是耶穌，那麼《使徒行傳》的英雄就是保羅了。在二十七章23-24節中，聖靈的啟示成為神給保羅所施的恩典，意即保羅成為二百七十六位乘客得救的神聖媒介。船上所有的乘客得以安全登岸，代表着地上萬國得救恩。正如《路加福音》中耶穌的死，他定意要往耶路撒冷去，促使救恩臨到世人。同樣，保羅定意要去羅馬並在那裏傳福音，這意味着將上帝的救恩傳到世界的盡頭(更合宜的說法乃是，直到不信者的世界中心)。讀者知道保羅實在是犯了猶太人所指控的案件，然而路加為了使保羅更像耶穌，數次表明保羅是清白的(18:14-15, 20:26, 23:3、9; 24:12-13, 25:18、25, 26:31-32)。描述上帝的介入不單帶出神的護佑，同時亦帶出保羅是清白的，因為上帝的靈庇護他。值得注意的是救恩(27:20、31、34、43、44)；它將海轉化為一個救恩的隱喻，顯示出魔鬼的領域和混亂的情況，因此英雄的勝利在於制服邪惡的力量，而英雄就是那位勝過邪惡的救贖者。在古典文學中可以找到類似的主题，即從海難中得救乃出於神對義人的保護。¹⁵ 米利大事件(28:1-10)與行程的終點(28:11-16)印證了上帝

15. 參G.B. Miles and G. Trompf, 〈使徒行傳二十七至二十八章神學與異教的神明懲罰、污染和海難〉(Luke and Antophon: The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck), 見《哈佛神學評論》(*Harvard Theological Review*) 69 (1976): 259-267; G. Trompf, 〈論路加沒有記載保羅之死的原因: 使徒行傳廿七至廿八章及之後〉(On Why Luke Declined to Recount the Death of Paul: Acts 27-28 and Beyond), 見《路加與使徒行傳: SBL會議新解》(*Luke-Acts: New Perspectives from the SBL Seminar*, C.H. Talbert, ed. New York: Crossroad, 1984), 頁225-239; D. Ladouceur, 〈希臘對海難和污染的前設為使徒行傳二十七至二十八章的脈絡〉(*Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28*), 見《哈佛神學評論》73 (1980): 435-449。

對保羅的恩待，被毒蛇咬而安然無恙，顯明保羅不是一個罪犯 (28:4)，他是一個神 (28:6b)，他是島上所有其他居民的醫治者。然而，這樣透過一系列表徵來表達保羅的清白，只是向外邦人發出的，猶太人不單止不會信，他們甚至會質疑。

如果將猶太世界和保羅放在一個對立的情景：《使徒行傳》二十八章17-28節就好像一個審訊。這段落的主要修辭手法乃是反語。在第一回合的審訊中 (28:17-22)，保羅是一個囚犯。他是嗎？如果他是，那他為甚麼請人來到他的住處呢 (28:17a)？讀者會以為保羅是被告，因此他去羅馬的目的是要解決他是否有罪，而保羅在判官面前表明了他的清白。在第二次會談中 (28:23-28)，無罪的問題再次被提出，但角色卻起了轉變，所討論的不再是保羅是否有罪，而是在福音面前猶太人是否有罪 (28:23)。判官也不再是第一次會談中的判官，而是那些聽保羅講道的聽眾。由於聽眾的反應有別，保羅在他的講道中就引用了《以賽亞書》六章9-10節 (徒28:25-27) 作為宣判：「因為這百姓，油蒙了心，耳朵發沉，眼睛閉着，恐怕眼睛看見，耳朵聽見……」 (28:27)。瑪貴勒辯稱：「由於以色列拒絕接受救恩 (13:46及18:6)，導致救恩轉向外邦，這並不有使徒對猶太主義所說的最後「一個字」得到印證 (sealed)；「一字」(hen rhema在徒28:25) 是保羅在《使徒行傳》中所說的最後一個字。使徒在以色列人面前重複了先知的失敗，並借用先知的聲音 (在26-27節中，保羅並沒有講自己的話，乃借用先知的預言來表達自己的心意) 來證明在救恩的歷史中，上帝所提供的一直都被人拒絕。」¹⁶

16. Daniel Marguerat, 《使徒行傳的結束 (28:16-31) 與緘默的修辭》，同前，頁87。

因此，第一次會談的被告成為第二次會談的審判者，而原告則成為受審者；路加的意向可能是指那些批判福音的人將受審判。路加不細述「應有」的結束，讀者自然會思索上文的延伸意思。

保羅的去世不可細述，細述則破壞《使徒行傳》描述的中心主題，這主題就是福音將要傳到地極。保羅是英勇式的救助者及傳好消息的首要人物，正如耶穌透過往耶路撒冷的行程（並他受審和死亡）證實祂的清白，保羅也透過往羅馬的行程（並他護教性的福音宣講）證實他的清白。瑪貴勒寫道：「保羅受到一個基督徒代表團的迎接（28:15），在軍兵的看管卻又自由的情況下安頓好（28:16、30），在家中接待群眾（28:17、23、30）。這種描述無意表示羅馬國法的鬆散，而是為了帶進角色的替換：囚犯抵達王國的首都，帶着不受審判的權勢在那裏居住，而他竟是那審判者。」¹⁷保羅不是耶穌，然而無罪的耶穌既受苦而死亡，保羅作為審判者也要受捆鎖（28:16b）。

我們要思索的問題是：《使徒行傳》二十八章所記載的是不是一個審訊。雖然保羅未必在羅馬皇帝面前受審，但在上帝面前的審訊卻是實在的；也許後者的審判才有意義。因此，路加給保羅提供一個神學上的審訊，超越了政治性的審訊。這並非偶然，而是有意安排的，因為按照路加敘述的舖排，羅馬的政治世界最後是被耶路撒冷和安提阿的神學世界所吞蝕。路加最關注的乃是耶穌的事蹟，他是世界史的中心與終點。同樣的，我們可以說神學的審訊與結果對路加而言比保羅歷史性的受

17. 參同上，頁85。

刑更為重要。¹⁸「寂靜」的修辭其實是鼓勵讀者去記起保羅已過世；這至少在二十章35、38節和二十一章11節已有所暗示。然而，重點並不在於保羅究竟有沒有死，乃在於神學方面的意義：保羅如何在他死之前，完成其敘述情節中有關神的意向？這「寂靜」的修辭有兩個不可省略的目的。

第一個目的是表明宣講救恩者的無罪與猶太反對者的罪。關於這一點，我們在前文已經詳細討論過。第二個目的是第一個目的的延伸。第二個目的與《使徒行傳》的主題一致，就是那復活者的見證要傳到地極(1:8)。起初被認為有罪的保羅，敘述的結尾卻證實他的清白。相反，被認為正義的猶太反對者最終卻在敘述中透過保羅引用以賽亞的話被神所責難。讀者對這樣的敘述結尾並不滿足，因此，這種無終結的結束將挑起讀者去完成其結局的興趣；這麼做需要有一些創意和智慧的想像力。雖然引用以賽亞的言語來判決羅馬猶太人來得太唐突；但羅馬猶太人和保羅的對話卻持續着，故《使徒行傳》的結束並不排除猶太教。事實上，在較早的敘述中，我們可以看出猶太人的分裂，就是有些信、有些不信(28:24)。第30節顯示保羅對普世的關懷，將猶太人包括在他的宣講對象中；莫斯拿(D. Moessner)亦認為「《以賽亞書》第六章9節及下並不是預表受責難的將來，而是極力勸誡讀者要悔改」。¹⁹

18. 參 G. Lüdemann, 《使徒傳統的早期基督教》(*Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 頁274-276。

19. Daniel Moessner, 〈保羅在使徒行傳中宣講以色列末世的悔改〉(Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel), 見《新約研究》(*New Testament Studies*) 34 (1988): 96-104。

較早時，保羅在沉船事件中逃生與基督死亡復活的情景只有一些模糊相似之處，與下文的思路不接：二十八章記載保羅在羅馬足足住了兩年。馬貴勒注意到30節下的非完成式直述詞，*apedeceto*，附帶着一系列的分詞（31節），是《使徒行傳》中典型的摘要（2:42、45-47；5:16；8:3；12:25；15:35；18:11；19:8-10等），用以描述基督徒社群或宣教的理想形式。²⁰的確，自第九章開始，保羅就被勾畫為理想的傳道者和宣講者的模範。在首都羅馬，保羅傳教的地方將成為基督教的根據地。²¹靠聖靈的幫助，保羅雖然被擱鎖，卻能自由的講論神的道，毫無攔阻的宣講上帝的國以及主耶穌基督（31節）。這情景為教會提供應許和保證，好進行她長遠的使命。如果《使徒行傳》是寫於第一世紀九十年代，那麼其讀者就正處於困苦時期，而這樣的結尾將為他們帶來希望。這似乎突發的結束亦挑戰讀者思考在保羅將好消息帶到地極的使命上，他們有何貢獻；這麼一來，讀者將會思想假如讓他們寫《使徒行傳》二十九章，會是如何。

筆者認為，路加有意使《路加福音》與《使徒行傳》如此結束，因為他知道在隨之而來的世代中，教會將繼續寫聖靈的行傳作為續集，又或許是《使徒行傳》二十九、三十、三十一章。耶穌對他的門徒說：「我所做的事，信我的人也要做，並且要做比這更大的事。」

在這高科技的世紀，人們需要的是關懷，而路加則順應民意，體貼人們屬靈以及社會的需要。在充滿鬥爭和戰爭的世界中，必須透過基督福音所帶來的饒恕來改

20. Daniel Marguerat, 〈使徒行傳的結束 (28:16-31) 與滅獸的修辭〉, 同前, 頁 88。

21. 同上。

變世界。在一個教會明顯地不斷失去會友的時代，基督教需要有路加的異象與使命。有異象沒有使命是患了遠視，有使命沒有異象則是患了近視；基督文化要有健全的視力，更要有路加的神學和實際。《使徒行傳》的修辭學肯定，沒有傳福音的神學則是死的，沒有神學而傳福音是脆弱的。

第八章

新約修辭學研究法：工具、方法、解釋¹

新約修辭學簡史²

新約學者以往在一般的教育課程中學習古修辭學。標準課程把修辭研究當作是三個學科 (*trivium*) 之一；三個學科為文法、辯證法、修辭。這三個學科又與四門高級學科 (*quadrivium*) 成為七個文理科藝術的基礎。四門學科由幾何、算術、天文學和音樂組成。有關修辭導論的古典課本有比斯先 (Priscian) 以拉丁文翻譯的荷摩機尼的《初階練習手冊》(*Progymnasmata*) 與癸德聯的作品，在啟蒙運動時代的教育課程依然使用之。

過去三個世紀的學者以修辭學角度來解讀新約文本

-
1. 本章整理及引用的資料有：George Kennedy，〈新約修辭解釋〉(*New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984)，和《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》，同前，頁137-152；Burton L. Mack，〈修辭學與新約聖經〉，同前；Patricia Bizzell, Bruce Herzberg，〈修辭學傳統：從古典至當今的選讀〉(*The Rhetorical Tradition, Readings from the Classical Times to the Present*, Boston, MA: Bedford Books of St. Martin's Press, 1990)；Thomas Conley，〈修辭學在歐洲傳統〉(*Rhetoric in the European Tradition*, White Plains, N.Y.: Longman, 1990)；Winifred B. Horner，〈歷史與當今修辭學的學術現況〉(*The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric*, Columbia, MO: University of Missouri Press, rev.ed. 1990; 1st ed. 1983)；C. Clifton Black，〈福音書的修辭：福音書與使徒行傳的神學技巧〉(*The Rhetoric of the Gospel: Theological Artistry in the Gospels and Acts*, St. Louis: Chalice, 2001)。
 2. Burton L. Mack，〈修辭學與新約聖經〉，同前，頁10-17。

是最自然不過的了，因為新約聖經屬於古希臘和羅馬修辭文化。聖經抄本被收集、鑑定、進行文本的重建以及注釋的預備，都是修辭學的基本預工。因此，掌握古代語文，掌握有關語言學（即字詞的意義）、文法、造句法、象徵語言、借喻、成語和文體變化等，都需要從古籍着手。若要建立一個文本或一個翻譯的著作，必須從希臘文法與修辭的知識着手。

現代古典文學或聖經學者仍然使用林蒂 (Liddell) 和斯各特 (Scott) 的不朽之作：《希臘英文字典》(*Greek-English Lexicon*)，這是一本古典修辭學的參考書。³新約學者發現許多名詞早期基督徒都在使用，而他們的修辭內涵在現代的翻譯中易被遺失。

隨着十七世紀末和十八世紀興起的聖經學，專題論文和特別研究開始面世，新約文本的修辭問題也特別受到重視。譬如：比都 (John Prideaux) 出版有關聖經的修辭說服。⁴十八世紀有不少修辭著作，不容忽視。鮑爾 (Karl Ludwig Bauer) 撰寫有關保羅辯證風格的書。⁵吳猶 (Christian Wilke) 所撰的書注重早期基督教修辭特徵與古典模範的比較。⁶直到十九世紀末，這些修辭資料對新約學者幫助很大；亨利基 (Carl Heinrici) 對《哥林多後書》的

3. Henry G. Liddell; Robert Scott: 《希臘英文字典》(*A Greek-English Lexicon*, 9th rev. ed. Oxford: Clarendon Press, 1940)。

4. John Prideaux, 《神聖的說服力：聖卷中顯出的修辭藝術》(*Sacred Eloquence: The Art of Rhetoric as It is Laid Down in Scripture*, London: George Sawbridge, 1659)。

5. Karl L. Bauer, 《保羅修辭學》(*Rhetoricae Paullinae*, 2 vols. Halae: Impensis Orphanotrophei, 1774, 1782)。

6. Christian G. Wilke, 《新約修辭學：新約用語之文法分析》(*Die neutestamentlichen Rhetorik: Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Dresden/Leipzig: Arnold, 1843)。此書專門分析新約修辭學的用語。

注釋是一個好的例子，⁷他以古修辭的平行體來闡釋新約的修辭。這部作品屬於傳統的學術注釋，從魏斯 (Johannes Weiss) 的著作、⁸偉蘭 (Hans Wendland) 對《哥林多後書》的注釋，⁹以及貝芝 (Hans-Dieter Betz) 對《哥林多後書》第八章和第九章的理解，都可以看到亨利基的影響。¹⁰魏斯注重保羅的修辭結構，如平行體、相對體和節奏韻律等，但他沒有提到古修辭理論。而亨利基嘗試將《哥林多後書》的演說 (Diatribē) 風格與梯模地尼的修辭實踐理論相聯時，卻受到諾登 (Eduard Norden) 的批評。¹¹諾登認為亨利基的比較過於牽強。亨利基在其注釋書第二版中 (1900 年出版) 以一個相當長的附錄反駁諾登，並澄清自己的立場。亨利基認為正規的修辭學沒有限制保羅的修辭表達，但希羅修辭文化卻深深地影響着保羅的修辭藝術技巧。不久之後，諾登在其《古典文藝》 (*Die Antike Kunstprosa*) 第二版中向亨利基道歉，並進一步說明他的觀點。

十九世紀末後期，修辭學幾乎被學者遺忘，大學課程中不被注意，在新約和神學的研究中也常被其他項目取代 (如：耶穌的末世教導、新歷史宗教學的方法，以及

7. Carl F.G. Heinrici: 《使徒保羅致哥林多後書》 (*Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, Berlin: Hertz, 1887; 2nd edit. in 1900)。

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

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

10. Hans D. Betz, 《加拉太書注釋》 (*Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia: Fortress Press, 1979); 《哥林多後書八及九章注釋》 (*Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*, Philadelphia: Fortress Press, 1985)。

11. Eduard Norden, 《古典文藝：從主後六百年至文化復興的時期》 (*Die antike Kunstprosa: Vom vi. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vols. Reprint with Nachträge, 1915, 3rd ed. Reprint, 1958, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1898) 頁492-498。

早期基督教的神話與儀式研究)。德國神學釋經運動(如巴特(Karl Barth)與實存主義的解釋(如布特曼[Rudolph Bultmann])對修辭學的評論更加激烈。一九二六年旦根(T. S. Duncan)重拾諾登對保羅修辭學的看法,認為保羅受到亞洲學派(Asianic School)的影響。旦根刊登了一篇文章,分析了保羅在《哥林多前書》的修辭技巧。¹²新約修辭學的研究要等到一九六〇年之後才捲土重來。

當時,聖經文學協會(Society of Biblical Literature)主席慕勒保(James Muilenburg, 1896-1974)在一九六八年發表的文章〈格式批判學之後〉(Form Criticism and Beyond)重新強調修辭學為研究聖經其中一個新方向,這鼓勵掀起聖經文學協會的學者對修辭學的興趣。¹³雖然慕勒保已榮修教職,但他仍然活躍於聖經研究。慕勒保這篇文章是有關舊約的研究(因為舊約是他的專長),但他的文章卻影響了所有的聖經學者。慕勒保認為格式批判只看準格式小單元而失去格式形成的文體及格式的修辭表達。再者,格式批判只注重歷史背景,而未看到心理或傳記敘述。格式批判的不足使慕勒保轉向修辭批判。當時的學者都認為格式批判的時代已過去,「慕勒保學派」(Muilenburg School, 或稱柏克萊學派)帶動了聖經之修辭學研究。在七十年代,文學批判在修辭學轉向的當兒吸引了新約學者,當時比喻成為專門的研究興趣。

這並不表示在慕勒保之前沒有聖經修辭學。之前：

12. Thomas S. Duncan, 〈保羅致哥林多前書的風格和語言〉(The Style and Language of Saint Paul in His First Letter to the Corinthians), 見《聖書》(*Bibliotheca Sacra*) 83 (1926) : 129-143。

13. James Muilenburg, 〈格式批判學之後〉(Form Criticism and Beyond), 見《聖經文學學刊》(*Journal of Biblical Literature*) 88 (1969) : 1-18。

已有偉德 (Amos Wilder, 1895-1993) 出版的《初期基督教修辭學》(*Early Christian Rhetoric*)，主要是從文學評論的角度寫成。¹⁴ 聖經學者對文學批判頗有興趣，他們開始讀文學評論家如伯克 (Kenneth Burke, 1897-1993) 和布斯 (Wayne Booth) 的著作。¹⁵ 他們兩人的著作把新約研究引進修辭文學研究，注重文學的說服動機以及意義本身就是一種詮釋和表達 (參本書第十章)。¹⁶ 慕勒保對修辭的觀念限制於風格方面，他對修辭批判的了解未能貫徹有關文學在文化中的角色問題。偉德的工作引起學者們對詩學與美學風格的興趣。

七十年代的文學評論家一般都忙着對文學——如社會、歷史與文化現象——的了解。學者們都想對社會的差異與文化歷史有所認同。昔日對文本、正典和歷史的觀念不再被視為適當的解釋法。學者們一方面被六十年代的社會大劇變與七十年代的跨文化所催促，但另一方面卻感到困窘，因為他們沒有任何理論可以解釋有關意識形態差異的問題。¹⁷

-
14. Amos N. Wilder, 《初期基督教修辭學：福音書的語言》(*Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*, Cambridge: Harvard University Press, 1971)；《福音的語言：初期基督教修辭學》重印本 (*The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*, New York: Harper & Row, 1964)。
15. Kenneth Burke, 《動機語法》(*A Grammar of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1969)；和《恆久與易變：目的的分析》(*Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1954)；及《文學格式的哲學：象徵行動的研究》(*The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 1973)；並《行為動機修辭學》(*A Rhetoric of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1969)；並《宗教修辭學：語言學的研究》(*The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1970)。
16. Wayne C. Booth, 《虛構的修辭》(*The Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1983; first ed. 1961)。這本書認為一切文學都是以讀者為對象的話語，所以作者對小說世界的假設及聯想是文學批評者應該研究和關注的。
17. 參 I.A. Richard 的《意義之意義》(*The Meaning of Meaning*) 一書中所提出的

修辭批判與文學格式及聖經鑑別學

聖經學者常使用柏拉斯 (Blass)、帝布尼 (Debrunner) 和風可 (Funk) 的作品《新約及早期基督教文學的希臘文法》(*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*) 來分析新約文本的翻譯與造句法，¹⁸從此可看出修辭學對新約聖經的重要性。造句法的描寫充滿了修辭學的名稱與名詞；一些名詞如破格文體 (anacoluthon)、對偶 (antithesis)、省略法 (ellipsis)、雙關語 (paronomasia)、迂迴說法 (periphrasis)、插說 (parenthesis)、回文 (palindrome)、反覆 (repetition)、倒裝 (anastrophe)、排比 (parallelism)，以及許多符號和文體特性的名詞，顯示修辭學的重要性。

「修辭批判」一詞的定義混亂與不同學者對該詞的理解有細微差異有關。有些對這種方法有興趣的學者沒有清楚地區分文學格式批判與修辭批判，例如慕勒保、舒克 (L. Alonso Schökel)、阿爾特 (R. Alter)、羅得斯 (D. Rhoads)。對資料來源批判的詮釋環境之不足，格式批判作了正確的批評和修正，¹⁹因為經文只有在具體的生活處境和與受眾的聯繫後才會有生命力。文學格式(或形式)批判是包括對「神話」、「英雄故事」、「傳記文學」、「抒情詩」、「讚美詩」、「聖禮」、「詩篇」等內容的分析和鑽研，以便

有關意義不是語言的內涵，而是一種詮釋，亦見他的《修辭哲學》(*The Philosophy of Rhetoric*)。另外，俄國的哲學家 and 文學家巴赫金 (Mikhail Bakhtin) 在《馬克思主義和語言哲學》(*Marxism and the Philosophy of Language*) 一書中也有同樣的看法，而且更認為語言是在社會條件下使用和詮釋的方式。

18. Friederich Blass and Alfred Debrunner, 《新約及早期基督教文學的希臘文法》(*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1961)。

19. James Muilenberg, 《格式批判學之後》(*Form Criticism and Beyond*)，同前，頁5。

了解文章或敘述在特定的生活範圍內和社會組織裏的模樣。而修辭學當然也有辨別修辭格式的目的和方法，但修辭學的用意注重群體的溝通及語言的使用所達致的意識說服力。故慕勒保提出要超出格式而進到文學機制與處境中去，以此作為歸回修辭場合與團體對話功能的途徑，這是有道理的。他曾說：

格式批判單單注意文本格式的傾向實際上會導致作者或言說者的思想和意圖變得模糊不清……格式與意旨乃是密不可分地聯繫和交織在一起的。²⁰

慕勒保主張對那些以確切的、獨特的語言公式加以表達的文學單元作出仔細的考查，以此來補充格式批判分析的不足。然而，慕勒保的「修辭批判」至多也只是一種修辭格式批判。儘管他沒有使用「格式批判」一詞，而使用「修辭」，但實際上他還是用同一種格式批判方法從事他的研究。如果說他的作法有甚麼不同之處，這也許只是他將受眾和環境稍微做了一些揉合。這樣做的結果是導致方法論上的混淆，使人因此而把言說者和文學風格當成一種修辭機制。他的方法也歪曲了修辭批判所努力要達到的目標。修辭批判使言說者和受眾的處境一致，並努力向受眾傳達言說者的意旨。

麥爾·思特恩堡 (Meier Sternberg) 冒着墮入格式主義的危險，將聖經修辭與敘事藝術形式相結合。²¹儘管他正確地提出修辭創造了作者與讀者之間的戲劇性相

20. 同上，頁9。

21. Meier Sternberg, 《聖經敘事詩意》(The Poetics of Biblical Narrative, Bloomington: Indiana University Press, 1985)。

遇；而文本正是透過這種相遇巧妙地使讀者參與境遇，但我們還是需要透過他所提出有關讀者或受眾與敘述媒體之間的互動，來理解他用敘述技巧所作的詳盡的文學分析。換言之，文本的意義並非內在於它的語言與文學的基本結構和輪廓中（大多數格式批判學者都這樣主張），它實際上是存在於文本的修辭功能和讀者與文本所進行的對話關係中。

為了避免混淆，肯尼地說了以下的話來澄清：「修辭是論述中的一種素質，言說者或作者藉此來達到自己的目的。詞語的選擇和安排是修辭的諸多技藝之一，但那些在修辭理論中被稱為『創造』（或覓材）的東西，即處理主題、使用證據、控制論證和情感，乃是更重要的……」²²換言之，文學格式只是諸多修辭技巧中的一種，並不能構成修辭批判的全部或重心。更重要的是，在修辭批判中，文學機制之所以成為修辭技藝，並不是為了修飾文本的風格，而是為了增強其說服力（參西塞羅的文體論）。²³肯尼地指出了格式批判與修辭批判在 *topoi/loci*（材料）這一問題上的差別。*Topos, Topoi*（希臘文）或 *Locus, Loci*（拉丁文）簡意為地方。在修辭學中意為辯證時使用的引據或材料，構成論述的主題。這修辭材料有其哲學假設，即人類一切意念思想都已先存在人腦袋中固定的地方 (*loci; topoi*)，修辭人作學問的目的就是要回想 (*anamnesis*) 起腦中已存有的概念，蘇格拉底的方法是以問題幫助學生回憶這些材料或主題，這是顯而易見的。譬如：希臘時期常用的「演說」(*Diatribes*) 有其文學特徵：（一）簡單的

22. George Kennedy, 《新約修辭解釋》。同前，頁4。

23. 西塞羅，《論演說家》1.17-18中陳明，修辭的文體 (*ornatus, style*) 是雄辯的素質或特徵。

文法結構(如羅2:21-22)；(二)平行和正反(如羅12:14-15)；(三)豐富的詞彙，如列舉惡行和德行(如羅1:29-31)；(四)命令及警告(如羅12:14-15)；(五)對話式、反語法(雅2:2)。可是，修辭學注重此文體結構所要表達的果效：「演說」是一種想像或虛構的品格性對話，以反覆不斷地稱呼對方(如羅2:1；林前15:36)來立論或反駁，以之來教導或激發思考。「演說」在修辭學裏經常是一種道德倫理辯論，帶有辱罵性質的爭辯言詞。這種演說出現於公元前三世紀，可能是一種口述的宣傳，藉以灌輸大眾化的思想；而這亦隨亞歷山大大帝統治希臘而得以拓展。

修辭批判並不是一種封閉的解釋學，因為它可以是一種形成性的方法，也可以允許其他格式的詮釋共同參與，來達到對文本更完整、更有辯證的理解。這種解釋試圖站在言說者或作者與受眾或讀者雙方的社會處境和政治處境中，來探討論述和策略的論述力與說服力。

筆者在「詮釋個案篇」的研究中將以修辭研究為大框架，同時也在這個大框架中使用其他的修辭方法。在這個過程中，修辭批判將發揮橋樑的功用，把種種不同的批判聯繫起來。筆者不贊同伍爾納(Wilhelm Wuellner, 1927-)對文學批判和傳統批判所作的過分批評；他認為上述兩種批判把詮釋學羈押在審美的樊籠中。這種傾向首先考慮的是聖經文體論的問題。這種文體論早在幾個世紀前已被定形，但它並起不了任何作用，而且也不考慮處境的問題。²⁴肯尼地的看法似乎是公正的：「修辭批判可以幫助我們填補格式批判與文學批判之間的空白。」²⁵

24. Wilhelm Wuellner, 〈修辭學何去何從?〉(Where is Rhetorical Criticism Taking Us?), 見《天主教聖經期刊》(*Catholic Biblical Quarterly*) 49 (1987): 462。

25. George Kennedy, 《新約修辭解釋》，同前，頁3。

修辭批判也可以與文本批判、編修批判和歷史批判合作。例如，編修批判是修辭批判所需要考慮的一個關鍵問題；在哥林多書信中，這種情況尤為典型，其中既有分隔，又有編輯。編修批判決定修辭單元、結構與論述的運動。此外，修辭批判亦需要哲學和文學研究的歷史方法來幫助它更深入地理解處境，並欣賞修辭技巧與修辭機制的要素。

修辭學與聖經鑑別學的互相運作又是如何的呢？聖經鑑別學是研究聖經裏多種文學技巧，探索聖經文本、作者、會眾和背景的意義。聖經鑑別學的目的是盡可能確定經文的用字、寫作的文體和日期、經文的資料來源、作者等等。聖經鑑別學涉及的範圍甚廣，概涵許多獨立卻又互相關聯的方法學（如經文鑑別學、文學鑑別、格式與傳統鑑別、編修鑑別等）；但這些鑑別法都有其修辭果效。譬如，經文鑑別學（Textual Criticism）原想考證經卷成書時的經文原貌。可是，按照修辭學原理，學者發現經文在抄寫過程中，多有出錯及被更改，如在新約時期及初期教會普遍採用的七十士譯本，便有不少詞句、段落、甚至書卷是《舊約希伯來聖經》所無的。抄者選用某種版本，並在有意無意中作出的修改都與他們對經文的理解、對意義的詮釋以及對讀者的信息交代有關；這些都是修辭學所關注的。現有的新約聖經是折衷性（syncretistic）版本，編修者從不同版本組成他們認為最完整的新約經文，但這樣的聖經文本是第一和第二世紀讀者沒有的。這「折衷新約文本」如教父俄利根（生於185年）把六種不同版本的舊約經文編成六語聖經（Hexapla）並列比較，只是六語聖經仍然保存各版本的真面目；而現有的新約文本已失去了各種版本的原來面貌。修辭學所看

重的就是各版本的作者與群體的溝通、真理或信息的表達，因為每個版本各有自己的修辭特徵，而折衷版卻將這些特徵遮蓋。至少修辭學在這裏有助經文鑑別學明白編修者的修辭意圖、折衷本對各版本所帶來的修辭改變，以及折衷本給後來讀者不同的信息。

當然，經文鑑別學所研究的範圍不一定完全與修辭學重疊，如經文鑑別學不但分析聖經書卷原文的手抄本，也包括一些古代不同語言的聖經譯本；以及古代作者對經文的引用。由於沒有任何聖經經卷的手稿 (autograph) 存留到今日，經文鑑別能有助於確定經文的可靠性。

聖經鑑別學源起於十八世紀的啟蒙時期，當時人們對歷史醒覺特重，學者開始從哲學、文學及歷史的角度去研究聖經文稿。科學思想盛行改變了傳統的世界觀，學者急著重新建構聖經歷史以求與現實所有的資料相符，所謂的批判學 (criticism) 就是以科學和歷史的角度求證；分辨真假、實虛、有無、信仰與偽造、思考邏輯與心理想像等。之前已有文學、歷史、文法研究法，但聖經鑑別學興起的文學鑑別 (literary criticism) 和歷史鑑別 (historical criticism) 顯然將這兩者分開了。為了與經文鑑別以及文學鑑別分別開來，歷史鑑別便稱為「高等鑑別」 (higher criticism)，因為它代表鑑別架構中更高層的研究。高等鑑別的發展形式，集中在三方面：第一是考訂文獻的風格文體，目的是分辨原來的材料是否包含詩歌、散文、法律、歷史、家譜、書信等；第二是考訂文獻的資料來源；第三是考訂文稿的著作日期及作者等。雖然學者在十八世紀之前沒有使用聖經鑑別學的專有名詞；但學者研究聖經在修辭學的統稱下，將文學與歷史以及哲學的釋經扯上互助關係，有助更全面認識經文各

層面的意思。

即然歷史上已有聖經鑑別學，我們不能把它當作不存在。筆者認為現今聖經讀者的急務是重拾之前對新約修辭學的卓見，使用聖經鑑別學的歷史準確性，但也批評鑑別學的短見，將各學科分開。聖經學者更應該重拾亞里士多德、西塞羅和癸德聯的修辭遠見，看清修辭學在詮釋中的全面作用。譬如，有關神的兩個名稱(神和耶和華)的爭論，「來源鑑別」(source criticism)作為文獻分析的依據，因而產生一個「底本說」的理論，認為摩西五經是依據四個不同的底本輯成。亦有學者認為符類福音的資料也是來自兩個不同的底本。「來源鑑別」令考古學家興起對古代中東的研究，比較宗教在兩約時期的社會研究、文字記載前的口傳歷史的研究，以及「格式鑑別」(form criticism)的研究。而修辭學卻特別對不同來源的修辭處境、釋經手段以及作者與群體的互動解說有興趣。口傳如何演變成文字材料是古修辭學爭論的問題；文字又如何在演講中表達異同的信息或具有異同的說服力也是另外一個問題。

編修鑑別(redaction criticism)表面上看起來是研究聖經書卷的作者如何把流傳下來的資料，根據自己的背景和觀點，來修改並塑造他們的文稿。但是，編修者也可以當作修辭人，因為編修的過程和果效與修辭的過程和果效相似。

古修辭理論與新約文學²⁶

聖經修辭學的研究主要是透過對文本之修辭內容，

26. 詳見Burton L. Mack, 《修辭學與新約聖經》, 同前, 頁35-48。

信任和情感的研究，並對作者和讀者的社會、政治處境加以分析，以便詮釋文本的內容和意義。過去許多聖經學者只視修辭為裝飾文字，幸而現今藉着對古代希羅文化之修辭學應用的認識，學者已逐漸接納修辭為說服的工具。²⁷

聖經修辭學注重經文為勸說爭辯，這樣，經文不但是福音信息的宣講，其修辭上的有效性也決定經文的權威是否能使讀者信服；故從修辭學的角度來看保羅的講道說服技巧是合理的。新約的經文是權威宣講，也是勸說爭辯。

修辭批判學並不排拆文學批判與歷史批判，反而容許且要求科際整合的研究。修辭學所考慮有關作者和讀者的處境與危險等涉及歷史批判的範疇；另外，文學批判，如字詞運用和文法等，亦成為兩者的橋樑。修辭批判學擴展了我們對溝通過程的看法。

早期的基督教修辭學也包括論證、策略等傳統的主要項目，其關鍵在於利用這些來支持自己的前設。早期的宣教講道修辭有一套符號與價值取代了傳統的辯證形式和價值觀。為了明確地表達一個辯證，必須依從三個邏輯性的步驟：(一) 要有清晰的爭議命題 (*stasis*)；這個命題可稱為命題 (*proposition*)、論文 (*thesis*)、假設 (*hypothesis*) 或事件 (*matter [res]*)。²⁸ (二) 要立刻提供用這個命題的理

27. 同上，頁7、19。

28. 爭論事件 (*stasis*) 在古典修辭學頗重要，因為西方修辭學注重辯證，若沒有爭論事件，也就不必要爭辯了。荷馬歌拉斯在前一五〇年可能是第一個提到爭論 (*stasis*) 理論的人。參 O.A.L. Dieter, 〈爭議〉 (*Stasis*)，見《演說叢書》 (*Speech Monographs*) 17 (1950)：345-369；Ray Nadeau, 〈希臘古典系統中的「爭議」：從荷馬歌拉斯致荷摩模尼〉 (*Classical Systems of Stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes*)，見《希臘、羅馬、拜占庭研究》 (*Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1959)，頁51-73；

由、形容個案或推論形式。(三)要有連貫論證來支持自己的爭辯，把論證組織成一篇演說；這部分稱為辯明(argumentation)，意即詳盡的論述和裝飾，或簡稱為「論證」。²⁹

亞里士多德想以邏輯推論形式來形容修辭邏輯學。他認為演繹法(deduction)是由一般法則推演到特殊事例，修辭學的爭辯是由格言或事例進行歸納，並取材於社會及文化傳統。八福是新約的命題結論(inferred proposition)或三段推論法的一個例子：「虛心的人有福了，因為天國是他們的。」(太5:3)修辭學推論經常將大前提省略了，《馬太福音》五章3節也是如此。為了使命題的結論有說服力，必須使人先信服大前提；在這情況下，大前提就是「那些屬於天國的人是蒙福的」。小前提給予支持八福的理由：「虛心的人是屬於天國的。」這表示八福本身是明顯的推論。修辭策略的好處是將邏輯過程倒轉，先設定結論，以致用宣告去支持辯證。如果早期演說祝福是基本價值，「祝福」作為「主要項目」，那麼祝福是有說服力的。

當命題設立時，即有了支持辯證。我們必須分辨兩種支持辯證。第一種辯證是「非技術性的」(「粗糙」，有時稱作「外在」)，意思是不需要演辯者「設造」。這些論證包括法律、已有的結論、合約、見證、宣告等。

在早期的基督教圈子中，也常有「非技術性」的論證。為了瞭解福音書的事件，故事描述用了很多見證、口傳、神蹟、宣言、先知性預言、經文約章等為非技術性論證。在古典手冊中，大部分注意力都集中在修辭學者的藝術設造上。建造論證的策略大都是使用非技術性

George Kennedy, 《基督教皇帝時的希臘修辭學》，同前，頁74-83。

29. Burton L. Mack, 《修辭學與新約聖經》，同前，頁38。

的論證或其他例證，甚至普通思考；這些策略包括基本的邏輯推理過程。這些策略經常列出題綱，並提醒修辭學者要選擇採取哪種爭辯的方式，包括相反、相同、較大、較小等。這些對新約學者都有很大的幫助，讓他們了解邏輯的過程。

早期基督教的文學作品經常使用相反的辯證策略與非技術性事例。這些事例包括歷史性例子、類比和寓言。歷史性例子是歷史中的著名事件(如舊約的人物或事件)；而類比與寓言則是製造出來的(如福音書中的比喻)，不是來自歷史，而是來自世界本質與社會現況。類比是對人們生活習慣的觀察，是普通事件或自然過程，而寓言則是幻想故事。

新約修辭的研究取向

研究古典修辭學理論有三個資源，這些資源也是研究新約修辭學的最佳參考：(一) 原始的文本，主要包括蒂安(Theon)的《初階練習手冊》(*Progymnasmata*)，這是為當時專業人士或學徒和中學教師而寫的技术性指南，以及其他注釋書(主要為拜占庭[Byzantine]時期的經院哲學傳統)；(二) 現代學者所研究的古典傳統資料；以及(三) 現代手冊：古典手冊全集的撮要，方便參考技術性名詞用的。大部分古典手冊都可在樂享古典文獻圖書館(Loeb Classical Library)中找到。值得注意的幾本重要著作包括亞里士多德的《修辭學》，西塞羅的《修辭素材》，以及康尼費修(Cornificius)的《荷利念修辭學》(*Rhetorica ad Herennium*)。³⁰對於那些嚴謹的修辭學者，佩雷爾曼

30. 《荷利念修辭學》(*Rhetorica ad Herennium*)大約前九十年成書，以拉丁文

(Chaim Perelman, 1912-1984) 和奧比太德卡 (Lucie Olbrechts-Tyteca, 1899-1988) 的《新修辭學》(*The New Rhetoric*) 是值得推薦的現代文本；這篇論文已經成為標準的參考書，為修辭學的理論和爭辯提供資料。

一、古典修辭學手冊³¹

最早期的修辭學手冊顯然為柯拉斯或低西亞斯所著。為了金錢上的報酬，他們教授法庭上一些簡單的討論技巧。有些副本最初流傳到雅典，漸漸被當地人普遍使用。手冊詳述主題的資料和修辭學的技巧。手冊廣泛地被使用，後來的版本更代替早期的版本。大部分古舊的手冊在西塞羅時代仍然存在，因為他在《修辭素材》中說：「在我儲存智慧——就是那些從古至今有關修辭學的指引——之後，我能夠出發。」(《修辭素材》) 2.6)³²

編手冊的目的是為了將知識組織起來，為具有學術修養較高的教師或工作者提供有關說服力的藝術資源。一般來說，修辭學有五方面的實用價值：構思、佈局、風格、記憶、演講。古代希臘人廣泛地應用修辭，並且提供一些手冊和指引給學生作修辭研習。五個處理修辭的基本步驟為：(一) 構思選材 (*Invention*)，決定需要發揮的題目、爭辯時對疑問的立場和渴望建議的論題；(二) 綱領次序 (*Arrangement; disposition*)，安排材料的次序，或擴展論點；(三) 風格文體或表達風格 (*Style; elocutio*)，

寫作，作者不詳，或是康尼費修 (Cornificius) 的著作，但風格近西塞羅，有學者稱此為偽西塞羅作品。參 R.D. Anderson, Jr., 《古修辭學原理和保羅》，同前，頁 69-72。

31. Burton L. Mack, 《修辭學與新約聖經》，同前，頁 31-32。

32. 參 Richard Lanham, 《風格論：不依照課本》(*Style: An Anti-Textbook*, New Haven: Yale University Press, 1974) 有關風格本身不依照課本或手冊的規限。

把材料處理組合，基本上要考慮的是文法和句法，並選字用詞，以達到合適的意義。以上三部分關係密切，不能分開討論。最後，運用於演說中的兩個步驟是(四)背誦(Memory; *memoria*)和(五)傳達(Delivery; *actio*)，這是運用聲音、停頓和手勢等技巧，使傳遞的內容變得自然。聖經修辭批判學通常只局限於第(一)至(三)步驟而矣。

1. 構思選材或覓材 (*Invention, inventio*)³³

構思選材是指決定講述主題的構想過程，即某人在辯題上所採取的立場，或想建議的論述；亦指尋索材料及最合適支持其立場的技巧。這過程是一種尋找或發現合用的材料以構成有說服力的論證的過程，亦可以是一種講究創新意念的過程。

古典手冊包含一系列全面尋索說服力的方法。構成這些索引的原則和性質是十分重要的。標準的技巧、基本論據的種類、慣用的比喻、謬誤的辯論形式、名作的引述和完整的形像都是修辭學家創造不同系列、構思討論材料的決定因素。系列裏的項目稱為「材料」(*topoi*)，這個字亦指系列本身具有一般重要的材料分類。故「構思」是尋索合適的位置，然後找出一個「題目」作特殊修辭的目的。在早期基督教圈子中，構思的其中一個形式就是練習尋找經文，找出合適的例子、格言、箴言、神諭。

2. 佈局或綱領次序 (*Arrangement, dispositio*)

這是把材料編排作大綱；注意要有最好的次序，或者應該擴充的地方和可以發展的副題等。幾種類型的演

33. Burton L. Mack, 《修辭學與新的聖經》，同前，頁31。可參考柏拉圖的《美德拉斯》266-267d當提到當時存有的修辭手冊時，列出的修辭步驟。參 George Kennedy: 《基督教皇帝時的希臘修辭學》，同前，頁86-96。

講大綱都有標準的輪廓；大綱有助確定文章材料的佈局。但是，修辭學家在撰寫講詞的時候，往往隱藏標準的大綱，然後寫一篇無痕跡、自然的文章，在適當的場合發表。早期基督教作者對修辭學的寫作佈局都十分熟練。符類福音中有許多實例：相同、較小單位的材料在不同的文學處境中可出現不同的佈局。《馬太福音》中的登山寶訓就是一個很好的例子，這是Q材料重新豎立的明顯的修辭策略佈局。

3. 風格文體 (Style, *elocutio*)

在修辭學中有五方面的實用功能(構思、佈局、風格、記憶、演講)；其中第三項的風格文體基本上是考慮文法和句法，並選詞用字，以達到合適的指示意義和意會意義(denotation or connotation)。風格影響群眾對作者的信任度，並且能締造讀者的情感(pathos)。演講的說服力不只在於論證的邏輯，也連結到風格特色；講詞可反映聽眾與講者的社會和文化歷史。修辭參照了語言遊戲的規則，在某一指定的社會中被認同和接受。正如文法規則，修辭規則亦能加以識別和學習。修辭語句或語詞的適切應用很重要；例如隱喻在庭辯(judicial)的爭論中會令聽眾轉移注意力，但在褒貶性(epideiktikon)的演說中，卻是適切而有幫助。「低調」、「中度」或「莊嚴」(雄辯、詩意的散文)的風格也是重要的考慮因素。研究風格也可以學習到「週期性」(periodic)和「連續性」(continuous)演說的相關優點，或者在構成句子與材料之間的方法和風格等在說服力方面所具有的美學果效。風格有助於了解講者的「性格」，或期望受眾產生反應。風格也必須配合演講的目的和場合。

早期基督徒對風格的問題很講究。馬可引用耶穌的

權威和保羅否認雄辯，都是對風格的觀察和適用，以便受眾能適切地回應信息。一般來說，早期基督徒的修辭學都非常注重權威；權威的適用能增加信息的接受。耶穌的教導在Q本是具高度強制性的，這在當時的歷史是一種適切耶穌權威的風格。保羅對使徒身分的自辯，從另一方面來說，是一個纏辯不休的論題。

4. 記憶 (Memory, *memoria*)

記憶是指牢記講詞的過程，令演講表現得自然。這個過程對不同技巧有多樣的設計。最有興趣的要算是想像性創作的場境，其中對人物形像、物件和事件等有靈活的表達，以為聯繫各重點、詞彙和修辭(參《荷利念修辭學》16.28-24.40)。

5. 傳達 (Delivery, *pronunciatio*)

傳達是指在一個特定的場合中運用合適的聲音、停頓和姿勢。演講術與演劇法是有分別的，扮演有時亦會被利用為演繹技巧。

二、演講的種類(文體)³⁴

修辭演講可分為三類型：庭辯或法院性的 (*judicial*)、議事或政議性的 (*deliberative*)、褒貶或誇示性的 (*encomiastic, demonstrative, or epideictic*)。每一類都有自己適切的場合：庭辯性的修辭演講應用於一群陪審團或法官面前；政治性的辯論應用於議會或集會中；誇示性的演說則適合在公開場合如紀念會中使用。希臘人喜歡分類，但卻非絕對性的。在時態的範疇裏，司法上的爭論屬過去式，政議性的論點屬將來式，誇示性的則屬現在式。

34. Burton L. Mack, 《修辭學與新約聖經》, 同前, 頁34-35。

從受眾的觀點來看，「法官」使用庭辯修辭，「評論家」使用政議修辭，而「觀眾」則使用誇示修辭。演講的類型學視法院性的為事實和合法的（究竟他有沒有做），視政議性的論點為權宜之法（這麼做或那麼做是否會更好），並將誇示性的論點轉向名譽的問題（讚賞或譴責的根據是甚麼）。

由於修辭被理解為辯論，所以每個論點都有兩個立場。希臘人在這三種類型的演講中，很自然地就懂得分辨這兩個相對性的次要分類：法院性的演講由控告和答辯組成，政議性的演講由說服和討論組成（稍後稱為「確定」[confirmation]和「辯正」[refutation]，常用於一篇論文的理論上），而誇示性的演講則包括讚賞或譴責。實際的演講可能包括以上六種形式的立論。

在新約聖經中，演講的材料常以這三種類型中的一種出現。例如，主耶穌教導有關仇敵的問題成了一個政議性的論題，《哥林多前書》十三章中愛之詩實在是誇示、讚賞的演說形式出現；而保羅在《哥林多前書》九章為使徒的身分自辯時，編了一個法庭的個案。肯尼地與貝芝就《加拉太書》的爭論正屬這一類問題。³⁵假如這封書信被視作為賠罪而寫的，如貝芝所認為的，事情就會牽涉到保羅的個人權威；而他的爭論就是為了維護自己傳說的那個福音，並對抗其他的觀點。相反，假如這封書信是政議性的，如肯尼地所堅持的，事情就不是福音或誰的福音這問題，而是論到教會群體不能完全按照福音所言去生活。

35. George Kennedy, 《新約修辭解釋》，同前；Hans Dieter Betz, 《加拉太書注釋》，同前；Hans Dieter Betz, 《加拉太書的文學結構與功能》(The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians), 見《新約研究》21 (1975): 353-379。

對於早期基督徒的論述種類，大部分嘗試為之所下的定義都不是非常成功，主要是因為早期基督徒所選取的體裁和所處的社會處境與其演講傳統並不完全相同。早期基督徒的修辭學是一個具有特色的混合體。傳統模式的論據不可能常常成為一個穩固不變的模式，從而判斷一個新的演講動機。例如保羅的辯護，看來雖然好像一個法庭上的論點，但明顯地這是意圖為自己作一番富有誇示性的游說。一般而言，早期基督徒的修辭學是政議性的。

三、辯證法之理論³⁶

修辭學家從游說的觀點，論及在溝通的方程式裏包含三個主要因素。講者須被認為是可信和有見識的，才能獲得聽眾的信任；這是講者的品格問題。即使一位講者不為觀眾所熟悉，大多數的修辭學家相信演說的方式本身已經可以建立一個能被接受的品格。品格必須在演講的初段建立起來。另外，如何控制受眾的感情這問題也是重要的。感情在演講的結論部分尤為重要。誇張的方式或能引發情緒和動機的技巧都是適切的。演講的內容在手冊中受到最大的關注。

四、辯論的模式

由於以上論及的構思選材（意指演說者發現的思想和意圖是相關的）和綱領次序（意指演說者的選取和佈局）在實際的演說中是不能分割的，正統修辭學院派的演說又將標準形式命名如下（如西塞羅的《論演說家》2.80）：

（一）序言、引論（*prooimion, exordium*）；（二）命題和起因

36. Burton L. Mack, 《修辭學與新約聖經》，同前，頁35-41。

(*propositio + rationes*)，包含陳述事件 (*diegesis, narratio*)；(三) 論證依據 (*pistis, confirmatio*)；以及(四) 結論 (*epilogos, conclusio*)。引論是說明一個處境：向聽眾表示演說的開始，並建立講者與受眾的關係，目的是吸引聽眾注意並表示友善和歡迎的態度。陳述爭論事件 (*stasis*) 是把情況覆述、澄清，並建立命題。命題 (*propositio*) 提出要達成的目標，可包括下列各項描述：(一) 重點分析 (*partitio*)：詳細說明論點；(二) 事件陳述 (*narratio*)：陳述與要旨有關的事件的發生經過。

論證依據把證據 (*argumentatio*) 編排起來，並提供例子以解釋論題。結論把整個辯論歸納，使聽眾接受。論證或立論帶出不同的證明，針對反對者的立論進行反駁 (*refutatio*)。結論 (*peroratio, conclusio*) 假定所有在立論中的一切證明都是肯定的，演說者只期待判決。結論有兩方面的作用：(一) 指出要旨 (*propositio*) 與結論 (*conclusio*) 之間的一致關係；(二) 簡短重述立論 (*argumentatio*) 的要點。

保羅寫給加拉太信徒的是一封以信件形式作「辯護」的書信。《加拉太書》含有上述情節：序言 (*prooimion*) (1: 6-10)、敘述 (*narratio*) (1:10-2:14)、命題 (*propositio*) (2: 15-21)、證據 (*argumentatio*) 或論證 (*probatio*) (3:1-4: 31)；而最後的部分 (5:1-6:10) 可稱為勸勉 (*paraenesis*)。從前言 (1:1-5) 和後語 (6:11-18) 可看出這是書信的骨架。

一個標準的演說，其辯論的構想模式，現列如下：³⁷

標準演說	論題
I. 引論 (Exordium)	1. 引言 (Introduction)
II. 陳述事件 (Narratio)	2. 命題 (Proposition)

37. 同上，頁42。

- | | |
|------------------------|--------------------|
| | 3.理據 (Rationale) |
| III.辯論依據 (Confirmatio) | 4.相反的論點 (Contrary) |
| | 5.類比 (Comparison) |
| | 6.例子 (Example) |
| | 7.引證 (Authority) |
| IV.結論 (Conclusio) | 8.總結 (Conclusion) |

從以上的修辭學理念，讓筆者舉一個有關「亞里士多德的修辭學系統：格式與辯證法」的例子，以《帖撒羅尼迦前書》為例。

「辯護」、「勸解」和「讚賞與批評」這三點基本上乃是修辭學的表達方式。由於新約聖經比較注重經文，所以我們也可以從經文的結構中看出這三種不同的文體，這裏我們只提到《帖撒羅尼迦前書》。

目的：以讚賞來改變會眾的問題，尤其是關乎信、望、愛的問題

結構：

I.前言 (1:1-10)

感恩

祈禱

模倣：信、望、愛

II.述事 (Narratio) (2:1-3:13)

A. 使徒的榜樣 (2:1-12)

B. 會眾的受苦 (2:13-16)

C. 保羅的用意 (2:17-3:10)

D. 為會眾禱告 (3:11-13)

III.論證 (Probatio) (4:1-5:22)

A. 聖潔：神的旨意 (4:1-8)

- B. 相愛：群體道德 (4:9-12)
- C. 盼望：睡了的人 (4:13-18)
- D. 儆醒：末日到來 (5:1-10)
- D. 小結 (5:11-22)

IV. 末語 (*Peroratio*) (5:23-28)

試把《帖撒羅尼迦前書》三章3節看作一種「反合性的讚賞」(*Paradoxon Enkomion*)。³⁸保羅引用了許多禱告、感謝和讚美的詞語來寫《帖撒羅尼迦前書》。當時的會眾正面對苦難的問題，所以保羅在三章3節中就提到「因為你們自己知道我們受患難原是命定的……」。然而，為甚麼保羅在《帖撒羅尼迦前書》中要引用這麼多讚賞來改變會眾所面對的問題？

按照筆者的分析，面對這一班遭遇苦難、對前面的日子再沒有任何盼望的會眾，保羅當時是不會再用任何嚴厲的語氣去鞭策他們的，若則不然，勢必令這些會眾更加灰心難受。我們可以看見，《帖撒羅尼迦前書》中描述的會眾所面對的問題，並非沒有任何辦法可以解決的。對於一些問題，保羅必須用指摘來糾正他們，但是保羅向這班會眾解釋真理時，並不以嚴厲的方式，反倒用許多讚賞的言語去教導、鼓勵他們，使他們能夠有信心、有盼望，更有愛心。

38. 《帖撒羅尼迦前書》三章3節「因為你們自己知道，我們受患難原是命定的。」[好使你們，……心裏堅固，成為聖潔、無可責備。](3:13) [弟兄們，我還有話說：我們靠着主耶穌求你們，勸你們，你們既然受了我們的教訓，知道該怎樣行可以討神的喜悅，就要照你們現在所行的，更加勉勵。](4:1) [你們向馬其頓全地的眾弟兄，固然是這樣行，但我勸弟兄們要更加勉勵。](4:10)。參楊克勤，《末世與盼望：保羅的末世神學與近代的千禧運動》(香港：更新資源，2000)。

當我們讀《帖撒羅尼迦前書》的時候，我們發現保羅一開始就在為他們禱告，然而我們卻不知道禱告在那兒結束；意即，保羅在為他們禱告的時候就進入了教導的部分，直至教導完了，保羅又明顯地在禱告。比如在一章2節中，保羅說「我們為你們眾人常常感謝神…」，顯然保羅是在為會眾禱告，但我們卻看不出保羅的禱告在何處結束。而從這一節至第12節之間，卻包含許多教導。從第13節開始又說「為此我們也不住的感謝神」，保羅顯然又在向神禱告。類似的表達方式不斷在《帖撒羅尼迦前書》中出現；筆者認為此乃保羅在修辭上的獨到之處。

對當時處於苦難中的會眾，保羅確實曉得以何種方法去達到勸勉的果效。為此，他能在三章3節中講出如此的一番話：「我們受患難原是命定的…」這是一句不容易講出來的話，然而保羅之所以能夠說出來，是因為他之前已經作了不少感謝、讚賞與安慰的工作。³⁹

保羅書信的修辭「說服」與「聖靈的大能」

當時的「修辭學」很注重如何以「言語」把個人的思想有說服力地表達出來；其間當然也有一些爭論。有人可能會認為希羅修辭學是屬於外邦人的，與聖經有甚麼關係呢？外邦人不信聖經之神和聖靈，為甚麼歷代聖經學者都採用他們的方法來研讀上帝神聖的話語？有些人引用《哥林多前書》一、二章所提及的，指出保羅自己也承認他並不用巧妙的言語來把福音傳開來。在一章第17節中，保羅提到他不用智慧的言語，明顯意味着保羅並不

³⁹ 參楊克勤，《末世與盼望：保羅的末世神學與近代的千禧運動》，同上，頁243。

用「修辭學」來寫《哥林多前書》；於傳道的時候，也不用「修辭學」的方法。

二章4節也帶出同樣的意思：「我說的話講的道，不是用智慧婉轉的言語，乃是用聖靈和大能的明證。」既是如此，我們今日又為何使用「修辭學」來研究聖經呢？

如果要探討聖經中的「修辭學」用法，看那一位作者寫的最合乎「修辭學」規則、寫得最有說服力、文筆最美，這個人很可能就是保羅了。許多非基督徒的文學學者在看新約聖經時，往往都很喜歡《哥林多前書》十三章。如果按照當時的「修辭學」角度來分析，《哥林多前書》十三章顯然是一個「讚賞」、一個「愛」的頌讚。因此，當保羅聲稱他並不用智慧婉轉的言語時，我們發現實則不然。人們不能只看某些字句，就斷言保羅不用修辭；因為保羅在這裏明顯地引用了修辭學中所謂的「反諷」(irony)來針對當時的哥林多信徒。哥林多信徒極為注重智慧，自認是聰明人，自以為他們的「修辭學」最佳。保羅在《哥林多前書》中的確使用了不少「修辭學」技巧，但另一方面，他也把聖靈的大能帶出來；以致可以把福音傳開。

用「修辭學」的方法來看新約聖經，不能僅僅使用當時人的「修辭學」來看。聖經學者看到神如何透過修辭學的方法、藉着聖靈的工作理解神的福音。聖靈能用修辭學來把福音傳開的事實，促使修辭學具備研究意義和價值。

有了言語無疑就有了權柄。有了言語就有了真理，真理不是中性的，而是有意識型態的。真理的危險性在於她賦予追尋擁有者權柄。不少人以言語和真理固執他們的信念。柏拉圖時代的智辯學家豈不是只顧言語而不顧真理？柏拉圖反駁他們，不是因為他不贊成修辭，而是因為他認為修辭不能強詞奪理；修辭必須依歸在真理

之下，修辭必須以真理為目的。

一個真正有修辭涵養的人會注意語言的運用，而在運用語言之時亦會放下言語本身所帶來的權柄。保羅在《哥林多前書》所強調的是他從前到他們那裏去，並沒有用高言大智對他們宣傳神的奧秘，因為保羅曾定了主意，在他們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架。他說的話和講的道不是用智慧委婉的言語，乃是用聖靈和大能的明證，叫他們的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能(2:1-5)。保羅並非不懂修辭學，他用了吊詭的辯論法：雖然他說自己不用智慧委婉的言語，但《哥林多前書》的修辭卻是最有智慧、最委婉的。更重要的是，保羅在使用言語時放下了言語所帶來的權柄，因為他只知道耶穌基督並祂釘十字架的真理。耶穌基督並祂釘十字架的真理到底是怎樣的真理？答案是：耶穌基督並祂釘十字架的真理是一個倒空、放棄權柄的真理。

保羅在第二章第6至第8節說：「然而，在完全的人中，我們也講智慧。但不是這世上的智慧，也不是這世上有權有位將要敗亡之人的智慧。我們講的，乃是從前所隱藏、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前，豫定使我們得榮耀的。這智慧世上有權有位的人沒有一個知道的；他們若知道，就不把榮耀的主釘在十字架上了。」會眾所面對的是一個自誇有智慧的問題：他們自以為有智慧，所以就自誇。但保羅卻說：「因為十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙；在我們得救的人卻為神的大能。就如經上所記：『我要滅絕智慧人的智慧，廢棄聰明人的聰明。』智慧人在哪裏？文士在哪裏？這世上的辯士在哪裏？神豈不是叫這世上的智慧變成愚拙嗎？世人憑自己的智慧，既不認識神，神就樂意用人所當作愚拙的道理，拯救那

些信的人；這就是神的智慧了。猶太人是要神蹟，希利尼人是求智慧；我們卻是傳釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙；但在那蒙召的，無論是猶太人、希利尼人，基督總為神的能力，神的智慧。因神的愚拙總比人智慧，神的軟弱總比人強壯。弟兄們哪，可見你們蒙召的，按着肉體有智慧的不多，有能力的不多，有尊貴的也不多；神卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧；神也揀選了世上卑賤的；被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的；使一切有血氣的，在神面前一個也不能自誇。但你們得在基督耶穌裏，是本乎神，神又使他成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖。如經上所記：『誇口的當指着主誇口。』（1:18-31）真理本身是有能力的，誤用了這能力就會像哥林多教會一樣變得自誇自大；他們不明白為何神是智慧者卻偏偏不是有能者，不然基督就不需要上十字架了。世上的人都在追求能力權柄；猶太人是要神蹟，希臘人是求智慧，然而保羅卻傳釘十字架的基督。保羅的修辭是一個合乎真理的修辭。由於保羅的修辭以十架為中心，所以他的修辭本身就有自我批判的功能。十架的修辭是一個不願以權柄來維護自己的修辭；十架的修辭是一個放棄小我而完成大我的精神。

小結：「真理為先」或「有說服力的真理」

當時的一班智慧人只注重說服而不注重真理，柏拉圖很不喜歡這些所謂的「智慧人」，因為他們可以把黑的講成白的，或把白的爭辯成黑的，他們認為這才是真正的修辭學技巧。柏拉圖當時反對這班人，並認為修辭學是很低賤的東西；但是在反對的當兒，柏拉圖卻用一個

更高超的修辭學，聲稱修辭學必須以「真理」為先，「說服」只不過是幫助人帶出真理。當然，柏拉圖在此所謂的真理並非基督教的真理，然而我們卻依然可以借用柏拉圖對「修辭學」的看法，即修辭學的目的不在於說服，乃在於把真理的重要性詮釋傳講。

第九章

福音書的文學修辭：文本、文體、意圖¹

許多人認為修辭學是相當新的聖經研究方法，事實上它是一種最古老的聖經詮釋學，因為早在福音書寫成的時候，這方法已被廣泛採用研究聖經。現代人之所以對它感到陌生，主要是因為現今的教育課程中沒有「修辭學」這科目。在古希臘與羅馬的教育範疇中，「邏輯學」（哲學）與「文法」是當時主要的基本科目。另外一個學科在今天的教育中比較少有——除非在大學的「傳播系」（Communication Department）才有機會學到——就是所謂的「修辭學」。在保羅的時代，希臘與羅馬的教育基本上都包括這三個學科。

修辭學實際上是相當重要的學科，因為它界於邏輯學與文法之間。「邏輯學」注重思考，然而思考亦需要表達，不單要表達，且要具說服力。若表達不清楚，又沒有說服力，就表示這個人的「修辭」修養不夠，所以一個人的表達能力是很重要的。

亞里士多德稱語言方面的表達為 *logos*，即「話語」或「道」。另外一種表達方式為 *pathos*，即「情感」，意味着

1. 本章前半部整理及引用的主要英文資料有：Burton L. Mack，《修辭學與新約聖經》，同前，頁10-43；D. Litfin，《保羅宣講神學：哥林多前書第一至四章與希臘修辭學》，同前，頁1-60。

情感也能把人們的思想表達出來。比如當一個演說者談到「愛」的時候，若他的態度冷淡，就與他所提到的 *logos* (言) 不一致，所以情感 (*pathos*) 必須與言 (*logos*) 配合才能有說服力。不但如此，演說者的 *ethos* (品格) 也有說服力，例如，一個傳道人或政治家的為人和品格能影響聽者的聽信。

在新約時代，用這三種方法把思想表達出來是很重要的。思想的表達基本上是文本意義的表達。作者傳揚或表達一些信息，文本的意義是修辭學探索的範圍。學者注重從經文中探討作者的表達意義。

從「修辭學」看福音書的「文、體、意」

這裏所注重的修辭學是經文本身的意義。新約的四本福音書有四種不同的文體。四本都是福音書，都記載有關耶穌基督的生平事蹟，乍看之下並無任何差異。然而，深入分析就會發現它們是不一樣的。差異並非指着「對」與「錯」的問題，而是指作者們如何從四個不同的角度書寫基督的生平。由於四個作者各有不同的書寫目的和含意，所以就會出現不同的寫作風格。以下的分析把重點放在《馬可福音》的修辭學上。

《馬可福音》中的「福音」

馬可受死的「福音」

- 一、引言：聖靈與耶穌在爭戰衝突的世界中 (1:1-15)
- 二、福音的大能：耶穌抗勝敵方 (1:16-8:21)
- 三、受苦的能力：門徒的誤解 (8:22-15:47)
- 四、結語：死亡與懼怕，以及福音帶來的信心和將來的得勝 (16:1-8)

《馬可福音》自稱是「福音」(1:1中提到「神的兒子，耶穌基督福音的起頭」，如果這第一句話就是全書的題目，那麼當中就已經包含了「福音」這個字眼)。在這本「福音」書中，作者究竟要帶出甚麼信息呢？筆者認為，作者可能是見到當時的會眾正面對許多逼迫和苦難，所以寫下這本福音書來鼓勵他們。這本福音書與增強人的信心有關。

馬可開門見山，不以歷史客觀辯證拿撒勒人耶穌的生平，既不同於《路加福音》一章1-4節之辯白，也有別於《馬太福音》一章1-17節所寫的耶穌家譜之世系。《馬可福音》乃是歷史信仰基礎之宣演。祂的名叫耶穌基督，基督或彌賽亞乃受膏得榮譽之頭銜的人(11節)。藉着舊約聖經的預言(1:2-3)，馬可宣告了先知以賽亞先知的話(這都是由瑪3:1、出23:20和賽40組合成的)，所以在一章2-8節施洗約翰出來；他在曠野大聲喊叫，宣告審判與悔改，他身穿駱駝毛，腰束皮帶(參王下1:8對以利亞形容)；他吃的是蝗蟲野蜜。約翰立於福音之始(參徒1:22，10:37)。

在此值得注意的是猶太地及耶路撒冷眾民之悔改，宛如全體國民悔改的大場面。約翰果斷的行動乃在約旦河為百姓施洗。藉着水禮進行潔淨或預備的工作。除此之外，約翰宣告還有一位那將要來的要用聖靈為他們施洗。

起初我們閱讀有關施洗約翰之預言(2-3節)，後來是耶穌他自己的預言(7-8節)。這個事實說明聖靈將在末世的時代顯現。聖靈乃猶太教中預言之授權者，使人懷念以色列並未後的先知(哈該、撒迦利亞、瑪拉基)，也只有末日的時候期望的救恩(參徒2:17-22，2:28-32)。

1. 引言：聖靈與耶穌在爭戰衝突的世界中(1:1-15)

《馬可福音》的作者所要帶出的信息是，耶穌基督這位救主確實是來到一個爭戰、衝突的世界中。讀者從這

段經文中不難察覺這是出於神的旨意；讀者也同樣可以體會到聖靈的工作，因此就更顯明這一切是神的工作了。這亦表示當時的讀者看到自己的處境時（逼迫、苦難、衝突），也會想到這一切是出於神。因此，《馬可福音》並不以耶穌基督的出生、十二歲進聖殿等事蹟作起首。

第一章所描寫的耶穌基督已經長大成人，並已開始祂的工作。在這之前，有施洗約翰來傳講神的福音。約翰是耶穌的開路先鋒，他的講道簡短，帶出悔改的信息（「日期滿了，神的國近了，你們當悔改」）。在基督受洗時，我們也看到神如何印證祂是神、是愛子、是神所喜悅的。

接下來這一個部分充滿了不同的氣氛（9-13節）：在這以前，我們只看見施洗約翰、群眾和在河中洗禮；如今，耶穌獨自一人出現。藉着天開了，聖靈降下，天上有聲音說話。馬可轉換了宇宙的言語來表明中心人物乃為耶穌，表現在祂的受洗、聖靈降在耶穌身上，並有聲音說「這是我的愛子，我所喜悅的」。這種言詞是由《詩篇》二篇7節和《以賽亞書》四十二章1節組成。當神的兒子被表明的時候，馬可就如此宣告了一宗關乎宇宙的事件的演變。可是彌賽亞的身分仍未向百姓顯明，因為這似乎只有耶穌聽到祂與父神在愛的關係上之保證。

「子」乃是以色列的希伯來文卷所引用之符號（出4:22；參耶31:9；何11:1），即為神所揀選者，用於其事工，盡為子之責，順服以至於捨命。受洗之後，神就差派祂的愛子去佈道和工作。但是在基督未出去佈道之前，聖靈先把祂帶到曠野，並有一段受試探的時間。得勝試探之後，耶穌基督就出去佈道，開始祂的工作了。這樣也就進入了第二階段，即「福音的大能：耶穌抗勝敵

方」(1:16-8:21)。

聖靈引導耶穌到曠野，並未提出耶穌的勝利與解放；反之，卻帶來了宇宙與惡魔撒但權勢之衝突。聖靈引導耶穌進到曠野，強調了曠野的題旨：摩西和以利亞兩人都曾在西乃山上四十天(出34:28；王上19:8)，以色列的百姓在未進入應許地之前也奇妙地繞行曠野四十年。在曠野的耶穌預知祂的得勝，正如有天使的到場為證據。無論如何，受試探的故事，不像馬太所記載的，沒有將得勝給予基督，乃是更多地強調衝突過於勝利的結局。

在《馬可福音》中有關受試探的故事，若與《馬太福音》四章1-11節及《路加福音》四章1-13節相比，則缺少詳細的敘事情節，而注重聖靈與撒但靈界超然的衝突。藉着耶穌順服的行動受洗，聖靈降下的同時，撒但來到，準備對抗(參3:23-29，10:38)。但將來得勝之音符已在《馬可福音》序言中的結論回響着(14-15節)，如今乃是「宣揚神的福音」(1:1、15，8:35，10:29，14:9)的時候。福音的要求乃是悔改與相信。序言中已提醒讀者，福音是與勝利有關(聖靈勝過撒但)，若要獲勝務必透過衝突(曠野)與順服(耶穌的受洗)。福音書的後段則敘述在衝突中，耶穌藉着趕鬼、辯論及受苦獲得勝利，為要實現門徒將來的勝利，如果他們也悔改與相信。

2. 福音的大能：耶穌勝抗敵方(1:16-8:21)

仔細研究，不難發現作者在第二個段落中快速地描寫耶穌基督的醫治、佈道和趕鬼等事跡；作者似乎刻意地想把耶穌基督醫治的能力擴張、放大。進入這一部分(1:16-8:21)，我們仍不能真確地看出作者的意思，因為他很快就帶過了耶穌基督所行的一切事跡。其中有幾節

經文很明顯地告訴讀者，耶穌基督的主要工作和使命並不是趕鬼、醫治，而是佈道（參1:14-20）。直到第三個段落「受苦的能力：門徒的誤解」（8:22-15:47），作者才開始用慢鏡來描述基督。

在《馬可福音》一章21-28節記載第一次趕鬼的神蹟，當時耶穌正在會堂裏教訓人。反對者也出現在耶穌獨特的場合中。鬼魔喊叫道：「拿撒勒人耶穌，我們與你有甚麼相干？你來滅我們麼？我知道你是誰，乃是神的聖者。」（1:24；另參3:11，5:7）。這是《馬可福音》的反諷語氣，第一個承認耶穌真實身分的乃是鬼魔，不是門徒。也許鬼魔說出耶穌的真名，乃要以能力掌管祂。鬼魔對耶穌的認識，產生即時的反抗，因鬼魔認識到其敵方出現（你來要滅我們嗎？）。鬼魔還未被趕逐之前，有反抗、有暴力、有喊叫；這以後就變得平靜，勝利及耶穌的名都被傳開去。

在第二章中，鬼魔又第二次承認耶穌為神的兒子這身分，但耶穌卻不允許任何人將祂的身分向人顯露，理由是真正的信心應來自個人對耶穌實在是神子的堅定信心及敬拜。神沒有孫子，信不能施教於人。信心不能倚賴神蹟，只能倚靠神的話；因此，耶穌受授頭一個任務是傳講神的道，其次才是趕逐污鬼。

在第五章中抗勝「群」（即羅馬軍隊）鬼魔之片段（5:1-20）說明了眾人活在恐懼之中。這段與前段全無信心的門徒形成強烈的對照。後來鬼魔敬拜及承認耶穌為神子的身分，但耶穌治好病人並斥責鬼魔不可作聲。

在第五章中也記述一個女人的信心乃是恩典的回應，她並沒有看見耶穌的神蹟，她只是聽見有關耶穌的事就信了。她相信若摸耶穌的衣裳，就必痊癒，此等信

心所帶來的結果，使她得醫治。因此，耶穌對她說：「女兒，你的信救了你，平平安安地回去罷！你的災病痊癒了。」(34節) 我們已知道馬可獨特的技巧，時而插入一事件或藉以評論另一事件，以達到承上啟下之果效(2:1-12；9:14-32)。睚魯女兒的復活與治好血漏女人的兩個片段十分精彩。兩段都注重信心的必要(5:34)，耶穌聽見所說的話，就對管會堂的說：「不要怕，只要信！」(5:36)

《馬可福音》第六章出現政權之對抗：耶穌被門徒拒絕，非議祂是馬利亞的兒子(按理男孩應為父親之子)(1-6節)；祂賜門徒醫病趕鬼之權柄(7-13節)；施洗約翰被希律王斬首，屍體交其門徒處理(14-29節)；餵飽五千人之神蹟(30-44節)暗示一個主的晚餐與受死復活的預言。這裏引用了四個字「拿起」、「祝謝」、「擘開」、「遞」(41節)，明顯指向聖餐之敘事(14:22)。剩餘的餅暗指嗎哪的神蹟(出16:13-30)。

每次馬可提及希律一黨或希律，都指出最後的衝突在於耶穌的受死(參3:6；6:14；8:15；12:13)。那些維護安息日習俗的，不能容納新的，也不願接納神兒子的來到或為安息日的主。他們密謀殺害耶穌。

耶穌與宗教領袖的爭論(7:1-23)來自馬可最敏感的篇章，就是耶穌廢除猶太人有關潔淨的禮儀(7:11-23)，這是律法中備受尊崇、關係重大的一條。這爭論延伸至耶穌的能力，就是祂為外邦人敘利腓尼基婦人的女兒趕逐身上之污鬼(7:24-30)。

神蹟奇事發生之後，耶穌特別命令要保守這些神蹟的秘密(1:43；3:12；5:43)。雖在這一段有些神蹟較為顯著，比方自然界的：平靜風浪(4:35-41；6:45-52)及餵飽幾千人(6:30-44；8:1-10)；醫病的神蹟，如醫治好長大

痲瘋的患者 (1:40-45) 和使女孩從死裏復活 (5:35-43)；驅魔的神蹟，如趕逐污鬼 (1:21-28，5:1-13；參1:34，3:22)，但馬可記載耶穌在加利利的工作乃是傳道與趕鬼（「於是在加利利全地，進了會堂，傳道趕鬼。」）[1:39]。耶穌也指示其十二個門徒照樣去行 (3:14-15，6:13)。

馬可福音論及耶穌的教導在與敵方的爭論中佔了主要的地位，特別在祂所行的神蹟成為爭論時。正如在醫治癱子 (2:1-12) 的行動中，耶穌有權柄地說「起來，拿你的褥子行走」及「你的罪赦了」這兩者之間交織着爭論。耶穌對頑硬之法利賽人的爭論，如同面對痲瘋病者一樣。因此，馬可認同門徒所要扮演之角色，不但是表現在其有權能的工作上 (6:13)，也應當表現在其施行的饒恕中 (11:25)。

最關鍵的問題在於如何注意這些神蹟之表現。耶穌行神蹟是靠鬼王，還是依靠上帝 (3:20-30)？馬可認為耶穌趕鬼乃是依靠神的能力。無論何人否認耶穌此種能力之來源 (3:20) 都被認為站在撒但一方。

從《馬可福音》的角度來看，耶穌吩咐不許宣揚祂行神蹟的真像。相信耶穌醫治的神蹟，乃是《馬可福音》所認定的。但是馬可認為耶穌傳道最基本的意義乃在於祂的受苦乃受死在十字架上。門徒真正的勝利也是透過受苦及受死的耶穌。馬可認為福音包含受苦和服事。門徒事奉的基礎自然是基於信心，但信心不是來自耶穌行神蹟的能力，乃是透過祂的受死。許多神蹟的產生，不是為了表現神蹟的能力，乃是表現信心的能力 (5:37；7:24)。

耶穌曾經回答法利賽人求祂顯個神蹟的問題，耶穌說：「這世代為甚麼求神蹟呢？我實在告訴你們，沒有神蹟給這世代看。」 (8:12) 這很客觀地說明，表現出神蹟的

能力，並不是信心的基礎。

3. 受苦的能力：門徒的誤解 (8:22-15:47)

- 一、神蹟 (1:43-44, 3:12, 4:35-41, 5:1-43, 6:30-44, 6:45-52, 8:1-10)
- 二、耶穌行神蹟的能力源於 (3:20-30)
- 三、《馬可福音》中第一次趕鬼事件 (1:21-28)；在這之前，耶穌呼召門徒 (1:16-20)
- 四、耶穌聲稱自己的使命在於傳道 (1:14)，趕鬼只是次要的工作
- 五、信耶穌比信祂外表所彰顯的大能更為重要
- 六、有些神蹟是在爭論的情形下被描寫的
- 七、耶穌三次預言自己的死 (8:31, 9:31, 10:33)

這一段顯然是以十字架為中心。如果有一個對比的話，就是第二部分「福音的大能」與第三部分「受苦的能力」的對比。第三部分所要高舉的，就是那個受苦的十字架；彼得也宣認耶穌為基督，但這位耶穌基督卻必須上十字架。當時的門徒並不了解這個心意，他們不了解基督為甚麼要上十字架受苦！

作者所要帶出的重點就在這裏，即這位人子必須受許多的苦 (8:31)。耶穌基督所愛的門徒彼得卻試圖攔阻祂上十字架。耶穌基督的確有醫治、趕鬼的能力，但是得勝苦難的方法並不在於這種醫治、趕鬼的大能。作者想帶出的信息是，得勝苦難的方法就是十字架上的死。

耶穌重述了祂為人子將要受苦及受死的預言。耶穌在門徒面前變像 (9:2-8) 公開地預告祂的復活，但他們卻尚不能明白這些事情的意義。宗教領袖抗拒耶穌並設計殺害他，因為耶穌抵抗鬼魔的能力遠超過法利賽人。法利賽人對耶穌反應，不但拒絕他 (8:11-15)，更想謀害

他，這就變成了耶穌訓練門徒的途經。

由第一段開始，門徒對耶穌始終抱不開放的認識，但如今經過學習，已明白他隱藏的能力，就是那些只有透過祂的受死與復活才認識得到的能力。在該撒利亞的腓立比，彼得表明他對耶穌的能力的看法，但對耶穌的受苦卻仍然盲目(8:27-33)。彼得的宣認發生於前往該撒利亞腓立比一個村莊的路途上，即靠近受希臘文化影響的巴勒斯坦南部。這個地方似乎顯示着在詢問耶穌身分背後，隱藏着一個疑問，就是耶穌的傳道工作是否應延伸到以色列境外的地區。

當問及耶穌的身分時，那些說他是施洗約翰、是以利亞，或是先知的一位，都不是正確的回答。當耶穌反問門徒對祂的認識時，彼得代表大家回答：「你是基督。」接着，耶穌吩咐門徒不可告訴人祂是誰(8:20)。在這以前，祂也曾命令他們對祂的趕鬼和醫病，應保持緘默(1:34、44，3:12，5:43，7:36)；如今，要隱藏祂的身分(8:27-30，9:9)。這是著名的彌賽亞隱秘之篇。

九章14-29節記載醫治癲癇病的孩子，馬可將禱告和趕鬼兩件事放在一起，讓耶穌權能的醫治和門徒無能的醫治形成強烈的對比，當中的關鍵在乎信心的問題。孩子的父親喊叫：「我信，但我信不足，求主幫助。」(9:24)這顯示在信的人，凡事都能(9:23)。當然這父親是在最緊急逼切的關頭，發出求醫的禱告。門徒不能醫治，因他們不禱告(9:29)，也不經歷耶穌的受苦。這醫治的結果，再一次顯明受苦的逼切需要(9:30-32)。耶穌又預言到接下來的衝突，但門徒不明白這話，又不敢問祂(9:32)。

事實上，門徒已被懼怕統管着(4:40，9:6、32，10:32，16:8)。馬可強調教會將來要面對逼迫。依照《馬可

福音》的描述，只有信能夠勝過懼怕(9:23)。門徒所犯的錯誤是面對死亡時充滿懼怕。在醫治癲癇病孩子的過程中，雖然眾人已判斷「他已經死了」(9:26)，但因着父親的信心，證明他們是不正確的。再者，耶穌雖為人子仍遭殺害，三日後祂仍要復活(9:31)。如果門徒真正跟從耶穌，他們將透過逼迫獲得勝利。其實如果他們忍耐到底，最後的勝利將得到證實(13:20)。在懼怕與不信之外，他們也在爭論着誰為大(9:34)，他們不但不開放接納孩童，更阻止非門徒作驅魔的工作(9:38)。

醫治伯賽大的瞎子(8:22-26)是《馬可福音》的轉折點：兩種步驟的醫治。耶穌初步醫治那瞎子，他只能模糊地看見人如樹木行走，之後耶穌再次醫治他，他就樣樣都看得清楚了。這種獨特的醫治法，似乎暗示彼得在下一個記載的「看見」也需要兩個步驟。彼得看見耶穌是基督，但仍未明白耶穌為彌賽受苦的本質(8:32)。彼得與其他門徒一樣，在尚未成為真正的門徒之前(8:34)，必須經過第二次醫治這步驟。瞎眼與看見象徵誤解和明白。彌賽亞的隱秘在本書之焦點，在於讀者能否貫通耶穌為彌賽亞的本質問題以及身為基督門徒所要承受之後果。其他門徒，包括彼得，都誤解了耶穌為基督的角色。耶穌為人子，其實是亞當之子(直譯)，表明耶穌就是亞伯，一個無辜的受難者：被殺；但耶穌和亞伯的苦難都不是死結，如同亞伯的血從地上有聲音呼求至天上(創4:8-10)，耶穌將在十架上向神大聲呼叫(15:34)。人子為亞當之子必須受許多的苦並且被殺，但第三日必復活(8:31)。彼得攔住耶穌，令耶穌責備他(8:32)。門徒期望那位行奇事的彌賽亞能釋放祂的跟從者，並帶來無比的賞賜；但結果是耶穌令他們失去信心(10:32-45)。

接着論到為門徒之道(8:34-9:1)，耶穌不但對門徒，也針對眾人宣講。作耶穌的門徒，特徵乃是服事和受苦。正如聖靈抗勝撒但及耶穌抗勝鬼魔和法利賽人，因此門徒必須繼續爭戰直到末了。按照《馬可福音》這種勝利的局面已近在眼前：「站在這裏的，有人在未嘗死味以前，必要看見上帝的國大有能力的臨到。」(9:1；參13:24-37)。如今耶穌在此將天國的來臨與祂為基督的身分連貫一起。天國並不是政治性的彌賽亞國度，雖然彌賽亞國度的能力超越任何政治勢力。馬可常常指出耶穌乃是授命為人子的，就是藉着祂的受苦、受死和復活得勝，成為眾人的主。

八章34節至九章1節，這段經文的焦點在於為門徒的本質過於為門徒的身分。接下來的一幕是變像的情景(9:2-9)。依照以色列人的傳統，摩西是從山上頒下律法(出19:16)，而以利亞是在山上宣告(王上18:20)。耶穌與他們兩人談話，顯示耶穌是在以色列人的律法和先知的遺產的交替之間。門徒再次誤解耶穌的身分，不明白祂來是要成全律法與先知的。

敘事篇的高峰在於變像的情景，雲裏有聲音發出：「這是我的愛子，你們要聽他。」(9:7)正如以色列的先王大衛(2:25，10:47，12:35)。此聲音提醒門徒知道耶穌乃是末世時代、以色列最後真正的君王。耶穌為神子擁有君王的權柄，所以「你們要聽祂」的命令(9:7)。這一段論到耶穌已不禁止他們作聲，但明確地表示祂的權能與施洗約翰的受苦是相關連的，「以利亞已經來到」(九13)。最後，馬可顯明耶穌在十字架上為神子(15:39)。耶穌雖擁君王之權柄，但卻藉着受苦成全了律法和先知。

當耶穌來到猶太邊境(10:1)進入耶路撒冷(11:1)，祂

不逃避要面對的苦難與受死。馬可用了大半的篇幅來敘述耶穌受死這事件，並指出這是應驗了舊約的預言。這是《馬可福音》的特點，也是歷代信徒所分享的見證。十章1節至十四章28節強調四個部分：應驗舊約的預言、門徒的背棄、藉失敗得勝、耶穌的受死。

法利賽人提出休妻的問題，為要設計陷害耶穌(10:2-12)。耶穌的回答表明神的旨意是透過律法傳達，而不是混亂律法。耶穌回答有關休妻的問題，乃基於夫妻二人合成一體為本質，是不能分開的，表明《馬可福音》不允許任何休妻的風俗。

耶穌再提示有關為門徒之道的意義(8:31-38, 9:33-37; 10:35-45)。由於雅各和約翰尋求高位，耶穌就以身作則，勸誡他們：「只是在你們中間，不是這樣。你們中間，誰願為大，就必作你們的用人。在你們中間，誰願為首，就必作眾人的僕人。因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。」(10:43-45)

耶穌進入以色列的聖城耶路撒冷(11:1-9)，潔淨了聖殿(11:15-17)，其實耶穌不能接受群眾擁戴(那將要來的我祖大衛的國是應當稱頌的〔參11:9〕)，因基督不能按政治的觀點被視為大衛之子(12:35-37)。耶穌所宣講的國度，不但沒有復興以色列國，反而帶來歷史的結束(13章)。宗教領袖拒絕祂及祂所創新的社會制度(12:1-12)。

門徒背棄耶穌，又繼續跟從耶穌；他們在懼怕中跟從主(10:32)，但當耶穌被審判時，他們都逃跑了(14:50)。《馬可福音》特別記載了一個跟從主的青年赤身逃跑的小軼事(14:51-52)。對耶穌不知所措的否認，竟然發生在彼得身上(14:66-72)。

十五章33-47節是耶穌在十字架上最後一幕。彼拉多問祂是否是猶太人的王，卻獲得驚奇的回答(15:2-5)。耶穌面對眾人都把巴拉巴釋放，卻不抗辯(15:6-15)。耶穌沒有抗拒所受的鞭笞(15:16-20)。有人將祂的十字架帶來，而祂對那些在十字架底下嘲笑祂不能自救的人卻靜默不言(15:21-32)。耶穌唯一的一個行動，就是在十字架上用亞蘭文大聲呼喊：「我的神，我的神，為甚麼離棄我？」(15:34；參詩22:1)「耶穌大聲喊叫：氣就斷了！」(15:37)耶穌死前兩次大聲喊叫。(第二次「我的神」可能是後來加上去的。)這呼喊乃是《馬可福音》解釋耶穌受死的要旨。傳統認為這是「被棄的呼喊」，即被神離棄時的呼喊。然而這是一個得勝的呼喊，因為《詩篇》廿二篇的含義是清楚的：「地的四極，都要想念耶和華，並且歸順祂，列國的萬族，都要在你面前敬拜。因為國權是耶和華的，他是管理萬國的。」(詩22:27-28)

十字架(15:29-32)成為《馬可福音》所必須強調的受苦意義。反諷說明耶穌、門徒及《馬可福音》所述教會的逼害與受苦是分不開的。耶穌斷氣，而聖殿的幔子裂為兩半(15:38)正是回答那些嘲笑祂這拆毀聖殿三日又建造起來的人(15:29)。本來限制人進到神面前的幔子如今裂為兩半，顯明了耶穌的死打開了神與以色列人的關係。一個外邦的百夫長，很恰當地承認耶穌是「神的兒子」(15:39)，第一個成為基督徒的羅馬國民，這與逃亡的門徒成了強烈的對比。神的救恩已普及萬人，也回應那班嘲笑耶穌等候以利亞來施行拯救的人。在受難之際，神已降下，開啟聖殿，扮演主要的角色，是神為救恩自己導演了這成功的一幕。

耶穌的呼喊(15:34)乃是向神發出的祈禱。在《馬可

福音》，禱告或信心使一切都變成可能，甚至眼前的勝利都是屬於有信心的祈禱者（9:29；11:24；14:34-40）。對於耶穌受死所作的回應，馬可描繪了三種人：百夫長（15:39）、婦女們（15:40）和亞利馬太的約瑟（15:42-47）。他們與容易懼怕的門徒大有分別（4:40；6:50；10:32）：百夫長勇敢地見證耶穌是神的兒子。神的兒子是《馬可福音》表彰耶穌的鑰字，藉着受洗被認為是神子，意即對神的順服（1:11）；藉着登山變像獲證為神子，表明了耶穌為君王的權柄（9:7）。如今，釘耶穌的百夫長透過耶穌的死，正確地宣告耶穌為神子（3:11；5:7）。婦女們能見證耶穌受死，但門徒卻一走了之。無論如何，這些加利利的婦女，成了《馬可福音》中耶穌受死獨特的好見證人。她們是第一批接受耶穌服事之道的跟從者。為門徒之道，明顯地表現在一個被猶太人公會所尊敬的公民名叫亞利馬太的約瑟身上，他的勇敢恰好與門徒成為相反的對照（15:43）。

4. 結語：死亡與懼怕，以及福音帶來的信心和將來的得勝（16:1-8）

來到結語部分，我們可以發現整卷《馬可福音》是以「懼怕」這字眼作結。「他們就出來，從墳墓那裏逃跑，又發抖、又驚奇，甚麼也不告訴人，因為他們害怕。」（16:8）我們暫且不談有關「較長結語」（Longer Ending）²和「較短結語」（Shorter Ending）³的問題，因為若從經文鑑別學

2. 中文譯本中《馬可福音》十六章9-20節，重覆描述了耶穌的復活顯現，顯然是反第8節結束的高潮，因為結束時是沒有記載耶穌的復活。

3. 中文譯本中沒有將這一段翻譯出來：「但她們將所聽到的給彼得以及那些與他同在的人報告。後來，耶穌自己差派他們從東至西，傳揚那神聖與不朽的永恆救恩。」這樣的結束也是想修正第8節的結束，那裏提到婦女沒有去傳揚耶穌的事。

(Textual criticism) 的角度來看，「較長結語」比原先在第8節結束的「較短結語」較遲出現和不可靠。如果是這樣（以第8節作結束），《馬可福音》的結束就是一個沒有復活的結束。如果說《馬可福音》有提及復活，也只是一個少年人對這班門徒講過的幾句話，即耶穌基督的確會復活。即然如此，那《馬可福音》究竟要帶出甚麼信息呢？

《馬可福音》所要帶出的信息就是：得勝苦難的方法。它所強調的是「基督的死」，並非「基督醫治或趕鬼的大能」。讀者盼望他們所相信的耶穌基督是那位行大能的基督，但作者卻帶出另外一面：他們信心的源頭並非那位行大能的耶穌基督，乃是那位在十字架上受死的耶穌基督。

《馬可福音》十六章8節的結束出其不意：⁴雖然許多解經家不肯誠懇地接受這突然的結束。⁵基督死後，讀者自然預期一個好的結局，即復活和榮耀的勝利，所以後來的抄本加添其他經節。惟獨《馬可福音》沒有記載耶穌向婦女或眾門徒的顯現；大多數經文批判學者同意馬可

4. 參 Frank Kermode, 《結語的意義：虛構理論的研究》(*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London: Oxford University Press, 1966)；同上, 《秘密的啟創》(*Genesis of Secrecy*, Cambridge: Harvard University Press, 1979)；J.L. Magness, 《意義與缺在：馬可福音的結語》(*Sense and Absence: Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel*, Atlanta: Scholars, 1986)；頁83-85；Andrew Lincoln, 《馬可福音十六章7-8節的應許與失敗》(*The Promise and the Failure - Mark 16:7, 8*)，見《聖經文學學刊》108 (1989)：283-300；P.L. Danove, 《馬可福音的結束：方法研究》(*The End of Mark's Story. A Methodological Study*, Leiden: E. J. Brill, 1993)；Donald Juel, 《馬可為奇異的大師》(*A Master of Surprise. Mark Interpreted*, Minneapolis: Fortress Press, 1994)；頁107-122。
5. 如《新牛津注釋聖經》(*The New Oxford Annotated Bible*, New York: Oxford University Press, 1977)，頁1238的注解或RSV版本中長和短的附文；經文鑑別學有力的證據顯示《馬可福音》的結束並沒有附加的經文。Humphrey Palmer, 《福音批判學的邏輯》(*The Logic of Gospel Criticism*, New York: St. Martin's Press, 1968)，頁55-111。

的結束沒有包括十六章9-20節，這是後期加上去的。⁶《馬可福音》在十六章8節就結束了，並沒有9至20節；如此作結的修辭用意何在？

馬可的結語（第8節的「因為他們害怕」）與上文的闡釋吻合。雖然手抄本的證據充分地證明這是結尾，但尚有一些學者表示異議，因為這結語好像只是一個片語。⁷即使馬可沒有提及基督復活後的顯現，讀者也知道彼得和其他使徒見過復活主，因為他們的傳講已顯明他們正在見證基督，正如《哥林多前書》十五章所證實的。可是馬可的寫法卻令人費解，為甚麼他不以耶穌的復活這重要的事跡作結束呢？

表面上看來，第8節的結束是令人失望的，因為馬可沒有記載耶穌的復活與婦女們的宣講。讀者不能接受不完整和沒有盼望的結束，所以不少版本如NRSV（新修正譯本），就將第9至20節作為《馬可福音》的結束。⁸這樣的讀法出賣了文本的意思，因為《馬可福音》原來的結束是要讀者「肯」和「敢」接受沒有結束的結束，也「肯」和「敢」接受生命本來如此，沒有完美結束的可能。林肯（Andrew Lincoln）提到第7至8節的結束帶給讀者的應許與失敗；⁹

6. 參Vincent Taylor, 《馬可福音書》(*The Gospel According to St. Mark*, New York: Macmillan, 1955), 頁610。

7. 馬太和路加似乎只知道我們的版本，就是以十六章8節為結束。他們對基督復活後顯現的記載，與《馬可福音》中較長的結尾(16:9-20)並不相似。

8. 我們也不必像女性神學家Elizabeth S. Fiorenza (菲爾倫查) 在她的著作《紀念她：基督徒起源的女性神學重構》(*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad, 1983), 頁316-323那樣，拼命高抬婦女們的英雄事蹟。Andrew Lincoln, 《馬可福音十六章7-8節的應許與失敗》，同前，頁286認為，婦女因懼怕而奔跑是出於好意，這樣的看法未免太強解經文的意思了。

9. 參Andrew Lincoln, 《馬可福音十六章7-8節的應許與失敗》，同前，頁290-292。

朱珥 (Donald Juell) 則認為這樣的結束帶給讀者的是希望與失望。¹⁰婦女們為耶穌的身體膏油、安葬，並未期望有任何神蹟出現；她們認為基督的事工與生命並未完成。耶穌不在墳墓裏，這必然使她們感到驚訝！「耶穌是沒有「結束」的，何來在墓中找祂呢？「他在你們以往往加利利去。在那裏你們要見他，正如他從前所告訴你們的。」正如他從前所告訴你們的！祂告訴他們不少事情，最重要的是有關祂的受難與復活 (8:31, 9:31, 10:33)；這些預言必定會發生 (8:31, 9:11)。耶穌的福音其可貴之處在於讀者要記起和相信耶穌先前所講的，並告訴別人有關這福音。如果《馬可福音》是以第7節作結，就沒有多大的意思，因為第8節才是重要的。

第8節記載：「他們就出來，從墳墓那裏逃跑，又發抖，又驚奇，甚麼也不告訴人，因為他們害怕。」令讀者吃驚的不是婦女的逃跑、發抖和驚奇，而是她們不告訴人且害怕！像門徒 (14:50) 和少年人 (14:52) 般，婦女們懼怕得逃跑。墳墓已空，耶穌已復活，現在是宣講的時候，但她們卻閉口不言。門徒、少年人以及婦女都失敗，因為他們懼怕。朱珥指出，《馬太福音》的寫法與《馬可福音》相差太遠了：「婦女們就急忙離開墳墓，又害怕，又大大地歡喜，跑去報給他的門徒。」(太28:8)¹¹《馬可福音》以雄偉的宣認開始：「神的兒子，耶穌基督福音的起頭」(1:1)，為何竟以一班懼怕的婦女結束？這可能是現實，或說現實本如此；馬可的用意是要你我接受現實。門徒、少年人和婦女都是現實世界的人物，與你我一

10. 參 Donald Juell, 《馬可為奇異的大師》，同前，頁113。

11. 同上，頁116。

樣。當我們讀到十六章第7至8節時，我們已經進入馬可敘事的現實世界；在那裏有驚奇也有懼怕，有神蹟也有沉默，有盼望亦有希望。耶穌也說過：「……末期還沒有到。」(可13:7) 現實的故事是沒有結束的，因此信心是必要的。

人的世界是現實，耶穌的福音更現實，所以耶穌也是沒有結束，不要在墳墓中找祂，這就是《馬可福音》的重點了。殿裏的幔子從上到下裂為兩半(15:38)，墓前也沒有石頭(16:4)。我們對神有某種期望，而這期望往往將神偶像化！看到神蹟反而令人發呆。

《馬可福音》十六章1-4節為整件事埋下伏線。那些婦女將要做一件虔誠的事：就是膏耶穌的身體。馬可描繪墓門已打開：一個少年人坐在墳墓裏，從他的衣着看來，他一定是上帝的使者；那些婦女理當感到驚訝，但天使卻指摘她們的困惑(6a節)。真正的門徒不應該只對超自然的事感到敬畏，或對人的有限感到害怕；馬可認為門徒應該有信心的回應，而這信心不是透過神蹟或復活而得，乃是透過受苦得到勝利(參4:40，10:52，11:22)。

婦女、門徒和彼得都得到應許，這是關乎一些將要發生的事情：耶穌將在他們以往往加利利去(16:7)。除了天使的話(參14:28)；他們沒有其他證據證明耶穌會在加利利出現，這也是馬可所要描繪的信心的重要性。門徒的信心是馬可所關注的。雖然耶穌在生命和死亡之間已經贏得第一個勝利，但馬可的記載卻沒有應許教會將從逼迫中得着釋放，撒但將受綑綁、鬼魔將被驅逐、敵對的將在辯論中受挫，以及門徒將被聚在一起；所應許的是一個完全、第二次的勝利，然而將要發生的還只能透過信心來得到保證。

這種無盡頭、出其不意的結尾常見於希羅的寫作中。克里索斯托提到《使徒行傳》二十八章那種中斷的感覺時說：「歷史學家在這裏終止他的記錄而讓讀者渴想，以致去猜測、幻想。非基督徒作者亦如此行。如果甚麼都知道了，就會令敘事變得懶散和乏味。」¹²卡表利在其著作中認為，《使徒行傳》在英雄（保羅）去世前結束，就如同《瑪加比二書》（2 Maccabees）結束於猶大的成功，而不是在他被打敗和死亡後。引用類似平行的文獻，菲羅特都也使用敘事的緘默，讓他的讀者猜測太亞那的亞波羅紐（Apollonius of Tyana）之命運。¹³突然或是寂靜的結束不單見於聖經，也常見於古典著作。從約翰的書卷中，亦可見他對文學上不能盡述的事件之處理手法：「耶穌在門徒面前，另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。」（約20:30）¹⁴

《馬可福音》的結尾和其他福音書相符：婦女們懼怕。《馬可福音》不是一本寫給非信徒的福音書，而是一本鼓勵信徒的書。在六十年代中期的羅馬，教會在不斷受到逼迫的陰影下感到懼怕。馬可並沒有在最後關頭命令信徒要有信心，乃現實地承認自己的懼怕，又帶着充足的盼望宣稱，透過對最終勝利的信心，必能攻破懼怕的勢力；最終的勝利是因耶穌的死和復活而有的。

有學者把《馬可福音》與昔日的希臘話劇作比較，認

12. St. John Chrysostom, 《使徒行傳的講章》(Homilies on Acts)。

13. 參]L. Magnès, 《意義與缺在：馬可福音的結語》。同前；N.R. Petersen, 《那裏的結束不是結束？》(When Is the End Not the End?)，見《解經》(Interpretation) 34 (1980)：38-5]。

14. 與《約翰福音》相似的手法有《便西拉智訓》(Sirach) 四十三章27節；《馬迦比一書》(1 Maccabees) 九章22節；《游斯丁》(Justin) 1.31, 48, 54；《魯西安》(Lucian)：六十七章。

為當時的話劇是一種流行的文學手法，主要有兩類話劇著作：一是劇本，用在舞台表演上；一是由歷史家、學者寫的，用話劇本的手法記載一些歷史事情，目的是反映社會情況。

總結《馬可福音》的信息：《馬可福音》在一章1節說明這是福音，一個好消息；這是由耶穌而來，消息都集中在他身上，他就是「福音」。所以這卷書是為要常給當代門徒一個好消息，而這是十分適切當時正面對因佔領而帶來的逼害。但這好消息的中心人物耶穌基督，卻被塑造為一個悲劇英雄，沒有人接納、明白，最終受害、被釘死十架上，故這福音可稱為殉道者的福音 (the martyr gospel)，目的是要鼓勵在苦難中的信徒，就是那些甚至要為信仰面對殉道的信徒，並加強他們的信心與力量。同時，《馬可福音》也帶出另一個信息，「跟隨主」和「作主門徒」，如背十架，為主受苦；最後是得勝苦難。馬可提及一連串在耶穌與聖靈在爭戰衝突的世界中發生的事情 (1:1-15)。敵方可分為不同階層：撒但、鬼魔、法利賽人，最後就是門徒。整本《馬可福音》的轉捩點是彼得在該撒利亞腓立比的悔改 (8:27)，由此焦點轉向耶穌與門徒之間的關係。

《馬可福音》的前半部，顯示耶穌的行動是朝向顯著的成功如神蹟和辯論；而後半部則朝向失敗和面對死亡，正如其門徒所不明白的。馬可試圖將這兩個重點所含的明顯的矛盾加以調和：馬可以剛強、行神蹟的耶穌與軟弱受死的耶穌藉着勸服製造真信徒。兩者之間形成一混合主題：剛強與軟弱的耶穌。

當傳統本身幾乎不能明白耶穌為有能力的神人，能解除一切難題，彌賽亞隱密之主旨恰好產生於上述諸類

重點。馬可反對神聖無受苦之耶穌的觀點，《馬可福音》的重點是注解：耶穌受洗為神子及登山變像的宣告乃是最後肯定祂的受死。耶穌是受苦及受死的神子。神子在《馬可福音》是要受苦與受死的（按猶太人之傳統觀念，神子乃為人性之亞當）。因此，彌賽亞與門徒之關係，連串着信與不信及事奉之問題（5:34-36；9:24；11:23）。耶穌透過受苦宣告祂的勝利，正如給有信心之門徒得勝的應許，「因為凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我和福音喪生命的，必救了生命。」（8:35）這是《馬可福音》所鼓勵和暗示的。

《馬太福音》

《馬太福音》中的耶穌：行動者與教師，與文體中的敘事篇和教導篇相稱

第一卷：新律法（3:1-4:25敘事篇及5:1-7:29教導篇）

第二卷：真門徒（8:1-9:35敘事篇及9:36-11:1教導篇）

第三卷：新天國（11:2-12:50敘事篇及13:1-53教導篇）

第四卷：教會觀（13:54-17:21敘事篇及17:22-19:1教導篇）

第五卷：審判論（19:2-22:46敘事篇及23:1-26:2教導篇）

《馬太福音》的信息與《馬可福音》很不一樣。雖然兩者都是耶穌的傳記，但《馬太福音》所描寫的耶穌基督卻是一個有行動的人（祂仿佛不停地工作），同時也是一位教師。「行動」與「教學」是不能分割的，所以《馬太福音》的結構包括「敘事篇」與「教導篇」。

《馬太福音》可以分為五個部分（7:28，11:1，13:53，19:1，26:1），這五個部分是記敘和言論交錯出現，每一段都以：「耶穌說完了」為結束。《馬太福音》分為五個部分是受摩西五經的影響，特別是登山寶訓更顯出耶穌是

新的摩西頒佈新的律法。如果把《馬太福音》分作五大段（模倣摩西五經來分），我們就可以從每一段中看到其「敘事篇」（Narrative）與「教導篇」（Discourse）。每一個段落都包括這兩樣，目的是強調基督不單是一個「行動者」；也是一個「教導者」。由此可見，《馬太福音》的作者所要帶出的信息是：信心必須加上行動，這是一個新的順服和新的真義。

從《馬太福音》第一章，我們可以看出作者的用意：當約瑟得到啟示後，他的信心是以一種新的順服來相信神；當他聽到聖靈在當中工作的時候，他就必須相信。馬利亞懷胎並不是人為的，乃是聖靈的工作，而約瑟的「行動」則代表一個新的猶太人和一顆新的順服的心。

另外，馬太常引用舊約聖經，證明馬太把舊約看為神聖並具有永恆影響力的。但是，馬太似乎又把舊約看為純是預備性的，是未完全並待應驗的。《馬太福音》五章17至18節耶穌說：「莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全。」馬太相信舊約的律法是需要耶穌的成全，這成全並不是要廢去舊約律法存有的禁止性質。相反，耶穌是在對比猶太人遵行律法的目的，帶出更全備和深層的意義。

馬太對律法的看法與其他福音書有所不同。就如《馬可福音》記載有關法利賽人與耶穌對古人的傳統之爭論，馬太在記載這件事時就省略了《馬可福音》七章3至4節對傳統的解釋，亦不似《馬可福音》只在較後含糊地回應律法；相反，作者是直接描寫耶穌指出虛假的法利賽主義和律法的中心要求是與法利賽主義不同的。

耶穌對律法所持有的超越性要求，可以在十九章3至

12節對離婚的看法找到。祂先引用《創世記》一章27節指出神對婚姻的真正要求是超越摩西的律法的。摩西之所以定下這律法，是因為人心剛硬，這就成了「起初不是這樣」的證據了。耶穌對律法的要求作出了更多和更完滿的補充。另外，在登山寶訓中，藉着以下的大綱，也可看出耶穌的律法具有更高的要求 and 超越性：

五章1-20節：更高的律法之緒論

五章1-12節： 在山上的第三律

五章13-16節： 更高的要求：好行為與榮耀神

五章17-20節： 成全及超越律法的要求

五章21-七章27節： 論證：你們聽見……，只是我告訴你們

五章21-26節： 論人際關係：忍

五章27-32節： 論兩性相處：潔

五章33-37節： 論修辭技巧：真

五章38-42節： 論公義標準：恩

五章43-47節： 論對待仇敵：愛

五章48節： 所以你們要完全，像你們的天父完全一樣

六章1-4節： 論行事施捨：善

六章5-15節： 論禱告：信

六章16-18節： 論禁食

六章19-21節： 論天上財寶

六章22-23節： 論心裏的光

六章24-34節： 論需要：交託

七章1-6節： 論論斷人：恩典

七章7-12節： 論祈求：信心

七章13-14節：兩條門路

七章15-23節：兩種果樹

七章24-27節：兩等根基

七章28-29節：有權柄的老師

七章28-29節：小結

馬太為要強調耶穌不單是為成就律法，也是要應驗律法所要預表的彌賽亞，所以整本《馬太福音》都非常看重對舊約的應驗，引用了很多舊約的預言，證明耶穌基督就神所應許要來臨世上的救主彌賽亞。全書引用共計九十三次之多。本書最常見的一句話是：「這就應驗了主藉先知所說的。」

馬太記載耶穌對律法的更新轉化，得見於法利賽人對門徒在安息日掐麥而吃之辯論(12:1-8)。在這次辯論中，耶穌引用「祭司在殿裏犯了安息日是沒有罪的」這律法，就轉化了安息日，指出他是安息日的主，也轉化了聖殿，說明了他是第二個殿。

《馬太福音》中的耶穌是個超越摩西的老師和成全者。到了最後一章，在所謂的大使命中，我們也可以看到同樣的含意；在大使命中，我們不但要去「作」，也要去「教導」人。我們要學像《馬太福音》所描寫的耶穌基督，祂「傳道」並且「教導」。這個新的信心(新約所帶出的信心)包含了「行動的順服」與「教導」的意義，兩者是不能分開的。

《路加福音》¹⁵

《路加福音》的寫作手法：見證基督——從耶路撒冷

15. 詳解請參楊克勤編著《路加的智慧》(香港：卓越，1995)。

到加利利再回到耶路撒冷。可把這段路程分為五個階段：

- 一、見證與事奉：回溯與展望 (1:1-4)
- 二、兩個故事：見證普世的救恩 (1:5-2:52)
- 三、加利利的見證 (3:1-9:50)
- 四、上耶路撒冷的路：見證饒恕的神 (9:51-19:27)
- 五、在耶路撒冷的受難與復活：見證與崇拜的對象 (19:28-24:53)

《路加福音》雖然也是講論耶穌基督，但描寫的方式依然有別。作者一開始就提到有好些人提筆作書，訴說在他們中間所成就的事。作者在一章3節中表明，他定意要按着秩序把這些事情寫下來，使讀者知道所學之道都是正確的。

在《路加福音》中，作者確實把耶穌基督當作一個普世的救主；雖然耶穌基督是按照《舊約》的傳統，即猶太教的傳統而來的，但他卻不單是猶太人的救主，也是外邦人的救主。在《路加福音》中，我們看到見證基督的重要性。「這些事我既從起頭都詳細考察了」(1:3)，他就特意按着次序為耶穌的一生和他死亡與復活提供確實的記錄(1:4)。「按着次序」(1:3)意味着耶穌成全了以色列的歷史，並開展了教會歷史的序文。這位作者的真實用意是為了表明提阿非羅可能知道他們所寫的事都是「確實」，是「肯定的」，作者所關心的是讀者早已聽聞的事(4節)。作者的著作目的是為了使人得到造就，並使信心得着啟迪。這種啟迪的作用不是產生於歷史事件的編年史記載，而是產生於選擇性解釋歷史事件的敘事，意即《路加福音》是路加對耶穌生平的詮釋。在詮釋的過程中，路加所使用的信仰傳統是相當活潑的。上帝之道的「目擊證人」和道的服侍者都是傳統中的主要人物，就是十二個使

徒(6:12；又參可3:13)；這些「目擊證人」從耶穌受洗到升天都與祂同在(參徒1:21-26)。

此外，從耶路撒冷到加利利再回到耶路撒冷，也是路加描寫耶穌基督的一個過程，即按照「地方」來描寫；這亦是《路加福音》的體裁特色。從「一、見證與事奉」開始就在耶路撒冷，而「二、兩個故事」中的兩個故事也發生在耶路撒冷(施洗約翰和耶穌出生的故事)。在許多見證人的對話中，我們可以看到其主題，即「普世的救恩」。

一章5節至二章21節是記載兩個男嬰的故事。第一個故事的主角是撒迦利亞、以利沙伯和約翰。故事從祭司撒迦利亞說起，而場景則為耶路撒冷的聖殿。耶路撒冷是旅途的目的地；在最後的日子裏，耶穌將進入聖殿(19:47；21:37，符類福音中只有路24:53有記載)，祂復活與顯現也在耶路撒冷，而不像其他符類福音所說的在加利利(24:6；參18:33；24:13)。第二個故事的主角是馬利亞、約瑟和耶穌。上帝向馬利亞和撒迦利亞啟示佳音。第一個故事的施洗約翰是開路先鋒，而第二個故事的耶穌則是成就者(1:45)；約翰是「至高的先知」(1:76)，而耶穌則是「至高者的兒子」(1:32)。

二章41-52節記載最初的見證和聖殿中上帝的啟示，這段經文是福音書中關於耶穌的少年生平(誕生敘事除外)獨有的經文。這見證和啟示是：「豈不知我應當以我父的事為念嗎？」耶穌神蹟性的誕生帶出祂往後的宣教使命。這段敘事與《使徒行傳》一至二章中有關教會的誕生和宣教任務的記載相似：兩處記載都發生在耶路撒冷的聖殿中，並且都有聖靈的引導與工作。

耶穌宣教活動的範圍和背景是世俗歷史(2:1，3:1)和上帝的道，這道是撒迦利亞的兒子約翰所傳的(3:2)。路

加沒有說明耶穌接受約翰洗禮的目的是要成為義人，抑或要成全義（參3:20-31；參太3:15）。路加並不忽略約翰為耶穌施洗這個事實，而施洗約翰所傳的悔改赦罪之道（3:3）亦成為耶穌傳道的核心（參路15:11-32有關悔改與赦罪的道理）。

耶穌基督出來傳道是在加利利這個地方（參「三、加利利的見證」），到了「四、上耶路撒冷的路」這部分，耶穌基督已經走了一條很長、很重要的路途（往耶路撒冷之路），那是經文獨特的部分（只有在《路加福音》中才有，其他福音書並無記載）。在那段漫長的路程中所發生的事，讀起來往往叫人感覺疲倦和囉唆，然而這是非常重要的一段路程。除了顯示耶穌基督必須上耶路撒冷這個事實之外，這段經文也顯示在門徒的訓練中，基督必須和門徒同跑一條親密的道路。這段經文的重點在於旁觀者和見證者的見證；目擊證人的觀察穿插於兩處經文之間，即九章51-56節和九章57-62節（這是路加獨有的材料）。七十位長老出去傳道（10:1-17）；暗示當耶穌差派這七十人時（參10:1；原文有「其他人」這字），十二個門徒仍然和祂在一起。門徒始終和耶穌同在一處（11:1，12:1、22、41，16:1；17:1、5、22，19:28-40），之後他們必須將親眼看見的事忠實地見證出來。

在經文中，我們不單看見耶穌定意要往耶路撒冷去，而且祂經常講一些比喻、故事及教導，不斷地栽培祂的門徒。當耶穌基督來到耶路撒冷、受難與復活的時候，門徒才恍然大悟，明白基督的用意。因此，最後一章也同樣發生在耶路撒冷，記載的是在那裏敬拜、見證復活的主。

這段故事的主題之一是耶穌戰勝敵人和不利的困境。耶穌用簡單的話來赦免（23:34），他赦罪之恩能使強

盜悔改(23:39-43)。受難是上帝為教會所設計的拯救計劃：「他(這位耶穌)既按着上帝的定旨先見，被交與人。」(徒2:23；又參徒3:18及路22:22)透過這所有的事件，上帝「悔改與赦罪」的真道才被廣傳到萬國萬族(24:47)，祂的旨意才得以完成。

耶穌死了，祂更復活了。路加記載兩位天使來問候、安慰婦女，而不像《馬可福音》十六章5節所說的一個少年人。這兩個見證人確保了見證的真實無偽，而這兩個天使更叫人聯想到先知傳統中的摩西和以利亞。在最後一章中，有些人否認耶穌，也有些人重新認識祂；有些人模糊不清，也有些人清楚地看見(如24:11)；有耶穌宣告的敘事，也有婦女和兩個「衣服放光」的人的相遇。

從屬靈的空間來看，耶路撒冷擁有中心的地位，福音的敘事傳播亦始於耶路撒冷而終於回耶路撒冷。從第一章到最後一章(第24章)，故事的情節從天使的宣告發展到上帝的啟示，以敬拜開始，亦以敬拜結束。我們可以看到路加描寫耶穌傳的特色，開始是在耶路撒冷聖殿中得到啟示，最終再回到耶路撒冷描述門徒敬拜的情景。

《約翰福音》

《約翰福音》的作者所描寫的耶穌基督也與其他福音書所描寫的不一樣。筆者在這裏只提及第一章。從第1至24節，作者可能是引用經修改的基督教古詩(腓2:6-11；西1:15-20；提前3:16)。除了6至8節外，這段經文(1-24節)頗富詩意。第1至5節可當成一段，第6至8節是散文式的穿插，第9至13節是詩歌的第二部分，第16至18節則為散文式結束。整段經文(1-24節)的主題與序言(1-5節)的主題相對：第1至5節的主題是神、創造和道；第6至8節

提到施洗約翰；第9至13節論及道在這世界；第14至18節論到約翰群體為道的見證。根據這個結構，《約翰福音》序言的意思就可以用幾個重要的詞句表達出來：道與神、生命、光的關係。

這道是甚麼？是誰？祂的目的是甚麼？¹⁶《約翰福音》中的耶穌基督是一個很高超的耶穌基督。福音書作者認為，這「道」是「道成肉身」的「道」；然而，當我們讀完《約翰福音》時，卻發覺這個「道」似乎不太有肉身。在當中，我們發現許多充滿神秘和哲理的感受。綜合四本福音書，最高超的耶穌基督是記載於《約翰福音》的。¹⁷

約翰筆下的耶穌基督有其獨特之處；他以「道」來描寫耶穌基督，而這「道」本身包含三重意義：

1. 創造偉大的太一之道

道(言)是自然律，但自然律是不自然的、是神奇的，只是我們看慣了世上許多神奇的事跡而以為一切都是自然的。自然律本身不是神，因為神是自然律的創造者。道這個思想中有一個原則，一個超理之理；稱為道。祂是獨一、太一、一切的源頭，這裏稱為太初。¹⁸

「萬物是藉着他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉着他造的。」(1:3) 道是《創世記》中提到的耶和華神，祂是宇宙世界的主宰與創造者。《創世記》與《約翰福音》的第一章在許多方面都是平行的：兩者都提到神為萬物的開

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

17. George R. Beasley-Murray, 《約翰福音注釋》(*John: Word Biblical Commentary*, Ralph P. Martin編, Waco, Texas: Word Books Publishing, 1987), 頁xxxii。

18. L. Miller編, 《約翰福音一章3-4節的救恩歷史》(*The Signification of John 1:3/4: Salvation-History in the Prologue of John*, Leiden: E.J. Brill, 1989), 頁92。

始、神的創造、光與暗的對比、真理與邪惡的衝突、次序與混亂的關係等。在各種文化中，我們不難看到神為創造主的信仰，並不只是基督教才有此信念。

在中國古老的《道德經》中，這觀念也顯而易見。據說老子在八十歲時寫了五千言的《道德經》。《道德經》第一章有話說：「道可道非常道，名可名非常名。」意即永恆之道是不可能知道的。又「道以無形無名，始成萬物」。道是世界本末狀態的深奧境界。第二十五章的內容更與《創世記》和《約翰福音》所描述的相似：「有物混成，先天地生，獨之而不改，可為天下母，物不知其名，名之為道，言之為大。」這位偉大深奧的主宰是無法陳明的，但我們知道祂是天下母，所以我們可以稱祂為道或大。第四十一章也提到：「道生一、一生二、二生三、三生萬物。」約翰則說：「萬物是藉着他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉着他造的。」(1:3)

當時不同的文化和宗教也都認識這一點。不但在猶太教，即使在希臘與羅馬的哲學與宗教中，都提及這位「太一」、「創造主」。例如，斐羅與約翰的接觸點是「道」的概念，他借用斯多亞中「道」的觀念，作為真實的原理，解釋神的光是創造者；道如智慧般，是神和被造世界的媒介，祂管理這世界和顯明於這世界中。外邦人的文化未必把這位創造主當作一個有「位格」的創造主，所以約翰引用了道或言這個字，旨在表達宇宙中有一些創造的原則 (Creative Principle)。在一章3節中，約翰說道：「萬物是藉着祂造的，凡被造的，沒有一樣不是藉着祂造的。」神用祂的話語來創造宇宙萬物。作者所講的世界是由神的話語去命名而被造成的，神說要有光，就有了光。神是以祂的話語為媒介來創造。此經文也與《創世

記》一章3節作呼應。為表明耶穌的神性與權能，《約翰福音》參照《創世記》第一章，描述耶穌就是神的話語，耶穌也是神的獨生子，而萬物都是藉着神的話語造的。¹⁹

我們可能會聯想到《創世記》一章所描寫的創造主，因為《創世記》一章與《約翰福音》一章在許多方面都很相似。然而《約翰福音》所表達的道是以下這兩個獨特的「道」：

2. 智慧化身為入之道

這「道」就是耶穌基督。這樣的想法並不常見於外邦人或希羅的哲學思想。這顯然就是舊約智慧書中所提到的那位有智慧的智慧者之化身。這第二點就已經批判了第一點：即如果我們只把第一點當作一個有規律的道，這道就不一定是有生命、有位格的道。約翰所認識的耶穌是一位歷史人物，但他也知道這位歷史人物並不受歷史的限制，所以他這樣描寫耶穌：「道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。」(1:1) 耶穌太初就與神同在，祂就是神的化身。這道不單只是希臘哲學所提到的原則，更是希伯來文化中的智慧之道。在希臘化的猶太傳統中，我們看到一位擬人化、神聖的智慧。作者與讀者都知道這道是耶穌，是神成了人的耶穌，但作者一直以道來稱呼祂。道成了肉身之後，作者就用耶穌這個名字來稱呼祂。

約翰所提到的「道」是一個有智慧、有人格、有生命的道，所以祂能化身為人，並有肉身；因此，凡相信祂的就能得着生命。一章4節中提到：「生命在他裏頭，這生命就是人的光。」而第二十章提及寫這本書的目的時也

19. 同上，頁7。

這樣說：「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」(20:31) 從一章6-8節「有一個人，是從上帝那裏差來的，名叫約翰」，這人來為要作見證，就是為光作見證。這裏突然講到另一個人物施洗約翰，並以他來作比較；若作者講的道是指說話、道理，便不合邏輯了。所以一章6-8節的道是指人物。到了《約翰福音》一章11-14節「祂」(它)到自己的地方來，自己的人倒不接待他。這裏很明顯是用人格描述祂，不單指道理。²⁰更重要的焦點是一章14節「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理，我們也見過祂(它)的榮光，正是父獨生子的榮光。」約翰在此更道出他所介紹的道不是希臘文所講的原理，也不只是講猶太人的智慧、神的話語，而是指父獨生子耶穌基督。

對作者而言，這道雖然是高超、抽象、偉大的，但祂卻有生命，而且祂現在已經道成肉身了。這亦代表着由於祂是有生命的，所以那些相信祂的人就可以得着生命；有生命者才能感化與改變生命。從抽象到具體、從原則到肉身、從道到耶穌，這過程是相當吸引人與戲劇化的。「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。」(1:1) 在神這個字前面並沒有限定冠詞(definite article)，即道與神是相等的；道是神的化身，但祂不能道盡神的全意。耶穌倒空的真理已足夠顯明神的真像，但神其他的屬性卻不能藉肉身的耶穌彰顯，例如神的無所不在。

第3至4節提及道是神創造的工具體，這在上述的那一點已提到。道就是耶穌這位歷史人物：「生命在他裏

20. 同上，頁93。

頭，這生命就是人的光。光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光。」(1:4-5)道是神智慧與生命的化身，所以祂是生命的光；那些接受光的必有神的生命。第9至14節解明誰為耶穌：「那光是真光，照亮一切生在世上的人。他在世界，世界也是藉着他造的，世界卻不認識他。他到自己的地方來，自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，作上帝的兒女。這等人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從上帝生的。道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」道成肉身的耶穌要把神的真像表明，使我們能認識神並接待祂，信祂的名而成為神的兒女，同時也得着神的恩典。生命才能感染和改變生命，所以道成肉身的基督就以人的生命來傳授和改變我們的生命。這是何等偉大的愛！許多人不接納祂，但那接納祂的，祂就賜給他們何等大的權柄及福分成為祂的兒女。「你們若不信我是基督，必要死在罪中。」(8:24)

第10節的「世界」有兩個意思：「他在世界，世界也是藉着他造的，世界卻不認識他。」第一個世界是指宇宙，第二個世界則是指人類的世界；第11節講到不認識祂的世界是指那些不接納祂的猶太人。他們不接納耶穌的事蹟記載在《約翰福音》一章2-12節。不論是外邦人或猶太人，這些不接納耶穌的人都對抗祂的事工，但耶穌卻是為這些人而來的(3:16)。

第12節提到那些相信祂名的不只是口頭上相信，更要對耶穌的身分和工作有信心。耶穌主要是在祂的言語和神蹟上彰顯神的榮光。約翰稱耶穌的神蹟為標記(*semcia*)和工作(*erga*)，意即透過這些神蹟，耶穌要彰顯

出神的榮耀(2:11)。「我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」約翰稱聲：耶穌第一個神蹟，把水變酒，是為了要彰顯榮耀(2:11)。²¹在拉撒路死而復活的神蹟中，耶穌也表明，拉撒路的「這病不至於死，乃是為上帝的榮耀，叫上帝的兒子因此得榮耀」(11:4)。而耶穌最偉大的標記就是祂在十字架上所完成的救恩，那是彰顯神最大的榮耀(12:23)。

耶穌克服這世界的對抗與不信(16:33)是為了要拯救世人。那些接納祂、跟隨祂的就被揀選為神工作的群體，意即這群體已見證過道成肉身的耶穌，他們就必須出去為神作見證。他們的見證也必須是道成肉身的，因為經文提到上帝築搭帳幕在(中譯本是「住在」)人間(1:14)。耶穌是神的帳幕，神的同在與榮光充滿其中(參2:12-22)。耶穌是神的會幕，神在當中與人相會。一章14節是道成肉身的根本經文。耶穌成為神的化身不在世界的限制之下，祂充充滿滿有恩典、有真理。恩典與真理對約翰來說不是抽象的概念，而是活生生、個人化的真理。耶穌說：「我就是道路、真理、生命」就是這個意思。我們在耶穌裏看到父的榮光及真像，耶穌是真正的神，也是真正的人。「我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」(14節)這見證不單是肉眼的看見，更是對耶穌的神聖身分與工作真正的了解與相信(參9及14章)。多馬因為親眼看見才相信，但耶穌說那些還沒有見就信的更加蒙福。

3. 理念溝通之修辭之道

用修辭的方式來表達理念是很重要的，以致天主教的聖經將《若望福音》一章1節翻成「在起初已有聖言，聖

21. Leon Morris, 《道成肉身：約翰福音的反思》，同前，頁6、9。

言與天主同在」。根據《創世紀》，神是用祂的言語來完成創造之工的。在沒有言語之前，世界還在混沌中，沒有次序，沒有甚麼意義。神創造世界是從無到有，是用祂的言語；從無意識到有意識，也是用言語。道對於猶太人來說，總離不開舊約經文所講的「話」、「智慧」、「言」。²²還有，猶太人會將「言」或「道」與智慧相連，並將之人格化（箴8）。如果神要透過耶穌基督向世人啟示，耶穌基督的道也必須是修辭之道。神的啟示必須藉着耶穌基督、透過祂的話語來向世人啟示；這也是《約翰福音》的特色之一。

耶穌基督的許多宣稱都不能出於他人之口，而必須出於祂自己的口：我是生命的糧（6:35-40）、我是世上的光（8:12，參9:15）、我是好牧人（10:11）、我就是羊的門（10:7）、我是復活（11:20-27）；我就是道路、真理、生命（14:6）；我是真葡萄樹（15:1）等。祂用說話去表達自己的身分和祂與世人的關係。耶穌的自稱都很重要，因為祂親自以說話來表達自己與《馬可福音》不一樣的基督，那耶穌常叫人不可傳開祂在他們身上所做的。《約翰福音》序言中的「道」會自己說明自己。耶穌基督甚至經常提到「我是…」，「我是…」這兩個字並無需多作解釋。當耶穌提及「我是…」的時候，我們就已經可以體會到「我是…」指的是誰了（就是那位偉大的創造主）。太初的時候，祂就已經與神同在，祂是有生命的。在第八章24節中，耶穌說：「你們若不信我是【原文中並無基督二字，《和合本》翻譯得不準確】必要死在罪中」，「我是…」一字根本無需

22. 參張伯懷、葉勁風教授，《聖言與道》，《聖經原文學報》，卷二，第三期，1994年9月，頁36。例如：「諸天藉耶和華的命而造」（詩33:6）；「我口所出的話，也必如此，決不徒然返回，卻要成就我所喜悅的。在我發他去成就的事上必然亨通。」（賽55:11）。希伯來人會將「言」或「話」聯繫到神的作為上。

多作解釋。我們所相信的那位救主是耶穌基督，而我們亦體會基督與父之間的合一，所以在祂所行的工作與神蹟中，已經表明這位偉大的父神。在祂道成肉身之後與稅吏和罪人一起吃飯的表現中，我們可以體會到神與人和好的關係已經開始建立了。

約翰不但以序言來介紹「道」，更用寫作的手法、選材的資料來表達出這道——神在基督裏顯明的話，這個重要的主題實在貫穿整本《約翰福音》呢！真正了解和認識這「道」的人，就可以得着生命。耶穌是神的修辭之道；在祂所行的神蹟與工作中，祂親自與門徒分享祂的身分與工作。讀完《約翰福音》之後，相信你會感受到這本書的親切感。耶穌是高超的神，但也是完完全全的人，祂是喜歡與我們同在、分享的神人。

認識自我啟示真神的方法是透過彼此在言語中的溝通。在《約翰福音》中，耶穌常與人對話。約翰記錄耶穌所講的說話特別多。這可算是作者的精心挑選，讓人能用言語來認識真理。例如，書中七件重要的神蹟，都記下耶穌用說話就能使他們得醫治。²³耶穌分享道時，用了很多對話講出其中的真理。例如，在第三章中，耶穌

23. 其中主要的句子有：(一) 迦百農大臣的兒子得醫治，耶穌說「回去罷，你的兒子活了」，那人相信這話，就回去了(約4:50)；(二) 病了三十八年的人，被主醫好，耶穌說「起來，拿你的褥子走罷」，那人立刻痊癒，就拿起褥子起來走了(約5:7-8)；(三) 耶穌醫好瞎眼的，他說「我在世上的時候，是世上的光」(約9:5)。並說：「你往西羅亞池子裏去洗。」那瞎子一去洗，回來就看見了(約9:7)；(四) 耶穌在水面上行走，並以「是我，不要怕」來安慰門徒懼怕的心(約6:20)；(五) 耶穌使水變酒，他說：「把缸倒滿了水」，又說：「現在可以舀出來，送給管筵席的。」客人喝了說：「你倒把好酒留到如今。」(約2:7-10)可見耶穌用說話便行了神蹟；(六) 耶穌叫彼得把網撒在右邊，使網得一百五十三條的魚(約21:6-10)；(七) 耶穌叫拉撒路復活，說了以上的話，就大聲呼叫說：「拉撒路出來！」那人就出來。這都是用對話的形式來記載耶穌所行的神蹟。

與那位既是猶太的官又是法利賽人的尼哥底母談道，論重生的問題。另外，在第四章中，他又與一位到井旁打水的撒瑪利亞婦人論及活水的信仰問題。這些記載都表明，耶穌是道，是神的言話，是真理。

因為耶穌是上帝理念之修辭之言，人必要信神的話(道)才能得永生。《約翰福音》二十章30-31節表明，寫書的目的是要叫那些讀到這書上所記耶穌事蹟的人，都可以相信耶穌是神的兒子，是基督；叫凡信祂的人，就可以因祂而得生命。上帝的兒子基督不單是真理與生命，也是尋獲真理與生命的途徑。²⁴透過上帝言語的啟示，人們才能透過言語來回應神，而這反應以及提問才有意義。道路是通往父那裏去的途徑，獲得生命的路。真理是神的話語的啟示，相信神的話者可以得到生命。「道」不單解為智慧、道理、言語、說話，更是指有位格的耶穌基督；祂是父上帝的獨生子。透過耶穌所說的話，祂的言語都是帶有能力、智慧、生命，讓凡聽見或看見的人都可以信祂，並因着信祂的話得生命。彼得的提問是：「主啊！你有永生之道，我們還歸從誰呢？」(6:68)

小結

從修辭學看福音書卷的「文、體、意」，主要的目的就是帶出四本福音書之不同的表達方式，及從不同的結構當中，看出作者之獨特手法及意義。從不同的寫法與表達方式讓我們認識到，雖然耶穌只有一位，但文本中的基督卻變成多位。

24. Stephen S. Smalley, 《約翰傳道及解釋者》(John Evangelist and Interpreter, London: Paternoster Press, 1992), 頁90。

本章的目的主要是分析福音書中的修辭文體，並指出不同文體中的旨趣是不一樣的。本文在作修辭解讀時不看重辯論式的分析，因為福音書與保羅書信的文體不同：前者的敘事文體必然看重修辭選材、表達以及意圖，後者則看重一些講述有說服力的辯解。福音書的修辭分析難免較傾向文學評論，不過表達的文體及風格卻仍有其獨特的說服力。

第十章

保羅的修辭批判學：方法、意義、溝通

肯尼地的《新約修辭解釋》仔細地介紹了新約修辭研究。¹他提出了包含五個階段的希臘羅馬式修辭模式，這五個階段組成一個迴旋進展的修辭解經序列：(一) 定義一個修辭單元；(二) 確認修辭的處境；(三) 建立修辭的綱領次序；²(四) 解釋修辭技藝或修辭風格；(五) 將整個修辭統一起來研究，使之成為完全的整體。³

筆者選用肯尼地的模式，稍作調整，進行自己的研究。選用他的模式是因為它是一個理論與實踐緊密結合的模式；亦為希羅文化的修辭傳統，也最接近保羅的文化體驗。然而這個模式還是有它的限制：(一) 保羅的修辭並非只屬於希羅類型，也包含猶太形式的修辭；(二) 肯尼地對新約研究中的古典修辭之現代遺產沒有加以描述和討論；(三) 他也沒有聯繫古典與現代修辭去探究新約修辭之獨特性；(四) 修辭的任務是在文本與現代受眾

1. 肯尼地把其他聖經詮釋方法聯繫起來，討論關於修辭在聖經詮釋中的地位 and 貢獻，以及詮釋聖經時使用修辭的歷史合理性和必然性等問題，並且從希臘羅馬傳統出發來看修辭的理論框架和模式。參George Kennedy, 《新約修辭解釋》，同前，頁1-6、6-12、12-33、33-38。

2. 同上。頁13、23-25、37。

3. 這些資料分別出自同上，頁33-34、34-36、13、23-25、37、25、30、37、27、38。引文出現於頁33。

之間架起橋樑，但肯尼地的模式卻沒有達到這個任務。因此，筆者需要對肯尼地的方法作出一些修改和調整。

在本章中，筆者將從下列幾方面來描述並澄清自己對修辭批判學的定義：(一) 希臘修辭與猶太修辭；(二) 語意學(語言學和符號學)與社會學；(三) 修辭文體，修辭意圖與修辭處境。筆者要說明和建構的是一種包含多層面和多重關係的修辭批判法，以及一種更具綜合性、更有辯證理解能力的修辭批判學。

聯繫希臘修辭和「新修辭」來研究新約

如果說修辭批判是努力嘗試以一種更具有綜合性的方式、一種其他傳統方法所不允許或未曾夢想的方式來研究文本的話，那麼下一個議題就包括了在理解聖經經文的過程中如何使用手冊或修辭技術的問題。⁴大多數聖經詮釋學者都使用希臘修辭篇章，因為它們易於取得。採用古典修辭的新約學者們假設新約聖經是在希臘羅馬社會的文化環境、宗教環境、哲學環境和語言環境中產生的。這種假設也許是對的，但筆者想在這裏指出：(一) 一些古典手冊有其局限性；(二) 與希臘修辭比較，新約修辭有其獨特性，所以我們需要對希臘修辭理論的使用加以修正和擴展。

亞里士多德是一位系統修辭哲學家，他在《修辭學》一文中試圖為修辭學的種種要素進行分類。他將修辭定義為「在特定的情形中發現可得的論說手段之能力 (*dynamis*)」。⁵

4. Dale Patrick and Allen Scult, 《修辭學與聖經解釋》(*Rhetoric and Biblical Interpretation*, Sheffield: Almond Press, 1990), 頁14。

5. 亞里士多德, 《修辭學》; 《亞歷山大修辭學》(Hary Caplan譯, LCL, 1954); 西塞羅, 《修辭素材》(H.M. Hubbell譯×LCL, 1949); 《荷利念修辭學》(H.

他說：「修辭學是辯證法的另一半 (*antistrophos*)。」他這樣解釋道：「由語言所修飾的論說共有三種形式：第一種形式取決於言說者的個人品格；第二種形式將受眾置於一定的思想框架中；第三種形式所依靠的乃是論說的言辭本身所提供的證據或明證。」⁶這個定義同時包含了柏拉圖主義的哲學傳統和斯多亞派的實用主義傳統兩者的洞見。可將亞里士多德的定義與瓦特利 (Whateley) 的定義相比較，會發現後者把修辭定義為「論說性的作品」(*argumentative composition*)⁷；肯尼地的觀念可以與他相媲美：「修辭是論述中的一種素質，言說者或作者藉此來達到自己的目的。」⁸可與之相比較的還有凱爾姆 (Kellm) 的理解：他認為修辭是「在論說藝術中對風格角色的思考」。⁹

Rackham 譯，1983)；《癸德聯》(*Quintilian*, H.E. Butler 譯，New York: Putnam's Sons, 1921-1922)。另外還有一些經過翻譯的論著：C. Walz 編，《希臘修辭學》(*Rhetores Graeci*, 9 vols. Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1832-36)；Heinrich Lausberg，《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》(*Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2nd ed. 2 vols. Munich: Max Heuber, 1973)，此書原著德文，英文本已面世：Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen 和 David E. Orton 合譯，David E. Orton 及 R. Dean Anderson 合編，《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》(*Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Leiden: Brill, 1998)；同上，《文學修辭項目》(*Elemente der literarischen Rhetorik*, 3rd ed. Munich: Max Heuber, 1967)；Richard Volkmann，《希臘羅馬修辭學的系统介紹》(*Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Leipzig: Teunter, 1885)。

6. 亞里士多德，《修辭學》，同前，[2.2]。

7. 同上，1.2.2-1.2.6。R. Whateley，《修辭學的項目》(*Elements of Rhetoric*, 4th ed. Oxford: J. Murray, 1832)，頁6。

8. George Kennedy，《新約修辭解釋》，同前，頁3。

9. 關於文本風格和功用主義之間的關係，請參閱 D.E. Klemm，〈透過巴特與海德格邁向後現代神學的修辭學〉(Toward a Rhetoric of Postmodern Theology: Through Barth and Heidegger)，見《美國宗教學術學刊》(*Journal of the American Academy of Religion*) 55 (1987)：443。亦參 Geoffrey N. Leech，〈風格與功能主義〉(Stylistics and Functionalism)。見《書寫的語言學》(*The Linguistics of Writing*, London: Longman, 1981) 的論述。他主張文本風格與其功用之間存在着有機的聯繫，所以文本的論述具有多重功能；從本質來講，它是語意化和實用的。他也使用何里他 (Halliday) 所提出的三重功能理論，把論述的功效分為一個由這三重功能組成的等級。他

一九六九年佩雷爾曼與奧比太德卡合著的法語論文《新修辭學：論辯明》(*La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation*)的英譯本*The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*出版了。¹⁰佩雷爾曼與奧比太德卡認為修辭策略是辯證法(argumentation)，復用了昔日古典修辭的定義，如「說服的藝術」來描述傳達的邏輯性。但自從卡笛爾(Descartes)注重正式邏輯的科學(而忽略修辭辯證)和現代主義的客觀性(而忽略了有潛能的論證法)，亞里士多德的哲學修辭學也被輕視。佩雷爾曼和奧比太德卡認為：在考慮一論證的說服力時，人們必須考慮語言或演詞的上下文理。他們論述的這個特徵對論證理論帶來新穎的看法。按照佩雷爾曼和奧比太德卡的想法，修辭程式的關係是對講者和聽眾關係的諸因素之周全處理。

佩雷爾曼是「新修辭學」的提議者，深深影響了聖經研究。他認為：

為了使哲學對理性的要求與哲學體系之多樣性這二者相協調，我們必須知道哲學訴諸於理性並不等於它只訴諸於一個單一的真理。其訴諸理性的表現應該成為它對受眾的吸引，使他們也能加入，成為追隨者。¹¹

說。思想交流乃是一個語言事件。我們可以這樣描述它：它在三個層次上建立了論說者與受眾之間的交流，這三個層次是人際作用(或對話)、觀念作用(或提呈)，以及文本作用(或文本)(頁83)。請參閱G. Leech,《語用學的原則》(*Principles of Pragmatics*, London and New York: Longman, 1983)頁46-78。

10. Chaim Perelman及L. Olbrechts-Tyteca,《新修辭學：論辯明》(*The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, John Wilkinson及Purcell Weaver合譯, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969)。

11. C. Perelman,《新修辭學：實際思想的原理》(*The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning*)。見《當今偉大思想》(*The Great Ideas Today*, Chicago:

換言之，如果新約修辭所關心的是真理，那麼從它對真理的追隨和勸人皈依真理方面來說，它就是真理的表彰。用學術的話語來講，神學並不是一套等待我們去證實的命題；就它的「說服性論述」(persuasive argument) 這個意義來說，它是修辭性的。

後來，伯克把修辭學與文學結合在一起，因為文學的動機是以語言影響讀者，所以文學是修辭學的一種。他將修辭學的理论应用在文學、哲學、宗教、廣告以及談話中。在《動機語法》(*A Grammar of Motives*) 中，他認為動機明顯地是語言的產物。譬如說，普遍來說人們都認為文學和哲學是不受動機所支配的，但伯克卻認為沒有一種形式的話語是沒有動機的：科學話語和哲學話語描寫人的動機系統；而社會話語激起動機；那麼，修辭學的任務就是分類與分析這些動機。伯克在《行為動機修辭學》(*A Rhetoric of Motives*) 中，把所有形式的話語都作為修辭分析的對象，並指出語言如何影響行為的動機。他開始將文學批評和社會歷史之間的隔核連接起來。¹²

Encyclopedia Britannica, 1970), 頁285, 書中提到, 議論的目的不同於論證。這不是從前提出發去證明結論的真實性, 而是將原先被賦予前提的執着 (adherence) 轉移到結論中去 (頁21)。密切爾 (Margaret M. Mitchell) 將洞見排斥於「新修辭」之外, 這種做法是短視的 (見《保羅與復和修辭: 哥林多前書中寫作及語言的釋經研究》[*Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen: Mohr: Siebeck, 1991], 頁6-8)。的確, 佩雷爾曼和奧比太德卡在《修辭學的領域》(*The Realm of Rhetoric*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982) 重新為「樣式」這個概念下了定義, 他們也修正了修辭學領域裏許多經典觀念, 然而這個論說技巧的發展仍然在進行中。古典時期的修辭學並非簡單劃一的。密切爾企圖將歷史批判研究和現代方法論截然分開的做法是很牽強的; 運用我們現今可以得到的古代見解和方法並沒有錯, 然而她堅持要在古典修辭中找到它與新約聖經的共同之處, 這便歪曲了她的修辭分析。按照她的分析, 《哥林多前書》成了一部純粹希臘羅馬風格的作品。而該書的猶太修辭與基督教修辭就變得微不足道了。

12. Kenneth Burke, 《論象徵與社會》(*On Symbols and Society*, Chicago: Uni-

新約學者也很快地做了這種連接；一方面他們想更了解文本的「生活環境」對文本意思的貢獻，另一方面則增加「社會學式解經」。佩雷爾曼和奧比太德卡曾經說過，在真實的世界裏談話有不同模式之說服力。文學評論家，包括新約評論家，跟隨他們的領導並學習以修辭程式的表達方式(或術語)來解讀聖經文本。

演講的說服力不只在於論證邏輯，也關係到風格特色。佩雷爾曼和奧比太德卡認為每個人交流也有其修辭係數(coefficient)，包括大眾使用的每日語言。這使修辭離開裝飾、美化的文學風格，以及公開演說的範疇，並把語言放在社會理論的核心來理解。在這個模式中，修辭學的表現屬於人類的談話，就像人們相會時所有的姿勢和風格一樣。修辭參照語言遊戲的規則，在一指定的社會中被認同和接受。正如文法的規則，修辭的規則亦能被識別和學習。

因此，佩雷爾曼和奧比太德卡的書名是「新的修辭」；「新」因為他們做了理論上的躍進；「新」因為他們挑戰修辭的古典定義，以風格為關注重點；「新」因為以往的修辭極少為讀者作全面的考慮。舊或古典的修辭是「論證形式的論述」。希臘人對公眾的辯論，注重技巧和規則。他們為教導這種技術編出手冊，結集了實際的知識、教育的提綱和倣效的模式等等。

「新的修辭」認為論證的分類至少有二：修辭學和辯證法。在科學確定性的範疇中，論辯必須有明顯的證據。人類事務太廣泛了，不能斷言以永恆真理為假設，也不能說不證自明。話語本身都是修辭性的，所以形式

iversity of Chicago Press, 1989)。

邏輯的論證在人類事務上是有不足之處的，那麼修辭論證對人類價值的分析是重要的。

亞里士多德的修辭學是一種知識論的修辭學，因為它在修辭事件中指向知識論的可能性；這種修辭事件乃是在受眾與知識之間建立適當的聯繫。知識產生於言說者的論述，而修辭成為一種辯證的建構（《修辭學》，1354a）。難怪迦德默（Hans Georg Gadamer）、羅帖（Richard Rorty）、斯各特等研究知識論的當代學者常常回到亞里士多德傳統中去探討修辭在知識論方面的功能。¹³

許多像利科（Ricoeur）、弗來（Frei）、希克（Hick）這樣的神學家，已經幫助我們理解和上帝交談時使用語言的複雜性。因為修辭學是門極為古老的學科，筆者主張將宗教語言學和神學詮釋學列為修辭學源頭下的學科，而修辭學又用辯證方法，故屬哲學下的學科。亞里士多德在他的《修辭學》（*Rhetorica*）和《題旨》（*Topics*）中精闢地提出這一看法。不幸的是，古希臘羅馬的經典修辭理

13. Hans-Georg Gadamer, 《真理與方法》（*Truth and Method*, New York: Crossroad, 1975），於各處出現，尤見於頁417-557；Richard Rorty, 《哲學與自然的反映》（*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979）；Robert L. Scott, 〈論修辭學為知識性〉（*On Viewing Rhetoric as Epistemic*），見《中州演說學刊》（*Central States Speech Journal*）18（1967）：9-17，以及他後來的跟進文章，〈十年之後再論修辭學為知識性〉（*On Viewing Rhetoric as Epistemic: Ten Years Later*），見《中州演說學刊》27（1976）：258-266；及其他學者：Richard A. Chervitz和James W. Hixson, 《溝通與知識：修辭知識論的研究》（*Communication and Knowledge: An Investigation in Rhetorical Epistemology*, Columbia: University of South Carolina Press, 1986）；Walter R. Fisher, 〈敘事為人類溝通範例：公共道德論證〉（*Narration as a Human Communication Paradigm: The Case of Public Moral Argument*），見《溝通叢書》（*Communication Monographs*）51（March 1984）：1-22；Richard B. Gregg, 《修辭基礎的研究：象徵式激誘與知道》（*Symbolic Inducement and Knowing: A Study in the Foundations of Rhetoric*, Columbia: University of South Carolina Press, 1984）；David S. Cunningham, 〈信實說服：基督神學修辭緒論〉（*Faithful Persuasion: Prolegomena to a Rhetoric of Christian Theology*, 博士論文，Duke University, 1990），頁43-44。

論偏重於說服人並使人心悅誠服，很少辯證的修辭學者願意先與聽眾認同。至於這一看法，伯克和佩雷爾曼在《新的修辭學》(New Rhetoric) 中的闡述，就是一面多稜鏡透視出古老實踐中的偏差以進行糾正。

希臘「邏各斯」意為「道」、理性、學問、邏輯，源於蘇格拉底以前和古希臘智辯術的傳統。比如這些修辭學家都是哲學大師：埃蘇格拉弟、佐治亞斯、蘇格拉底，他們都是「邏各斯」的大師，用「邏各斯」來衡量某人是不是一個智慧人，是不是一個能言善辯的頭面人物。佩雷爾曼根據亞里士多德學說澄清了邏各斯與善辯的關係：「在分析演繹過程中的前提是真理、是終極性的，不論這是否由邏輯前提推導而來；但用辯證分析方法時，這種前提條件是由普遍為人接受的看法構成。在這兩種情況下，理性推導的屬性被認為是另一回事，它們都像前提條件那樣沒有限定性的條件，只要固執地堅持就能得其新論。」

因此修辭學運用三段論法 (syllogisms)，但是讓一些無法表達的大前提演變成爲省略的三段論證 (enthymemes)。可能是因為要回應高爾吉亞和伊奈克拉底的修辭學，就是把修辭學視爲政治學科中的一項藝術，所以亞里士多德強調修辭學是一種專門技能 (dynamis)，而不是政治上的手法。他意識到修辭學是一種實踐性的藝術，就如公眾生活一樣；修辭學是溝通公民生活的主動工具。亞里士多德也對柏拉圖主義辯證的知識論作出回應，認爲論證 (apodeixis; demonstration) 是辯證的一種形態；然而，他認爲辯證方法只是擁有說服力的手段，或是人際交往的藝術，而不是發現真理的工具 (《修辭學》，卷一，一至二章)。因此，在亞里士多德的哲學體系中，修辭學與辯

證法可視為平行的。在《修辭學》一書中，他巧妙地引伸出修辭學的實踐與豐富的藝術之哲學觀點（《修辭學》，1356a35-b4）。哲學的特別任務，尤其是第一哲學應當是沉思的生活，這種思想的生活，基本上是論及人的追求，領悟並思想有關上帝主體的真理，討論萬物的規律與特性，或神聖者的屬性。從這領悟理念出發：智慧人就是那個有能力預測行為的各種規律，跟會眾會談的人；不論對於公眾還是對於個人的行為，都建基於哲學知識上。有智敏和理性的行為是直接出於知識的源頭。換言之，形而上學者是從本體論（實存的研究）和知識論（研究知識學問）的關係中研究修辭學和詮釋學。修辭學和詮釋學都關心如何應用這省略三段論法在修辭學注釋新約文本；以便說服並且和聽眾進行對話交流。新修辭學相信修辭學者與聽眾是內在關聯的，所以對話的真理是雙向的。

新約學者使用許多古羅馬的修辭學篇章，其中較出名的包括《修辭素材》（87BCE）和西塞羅的《論演說家》。西塞羅主張把修辭學當成一門對我們處理一切實際事務都有用的專門技藝來教授，同時也展示了修辭與哲學的聯合。另一本得到廣泛使用的拉丁修辭手冊是《亞歷山大修辭學》。¹⁴

在當代編寫的古典修辭手冊中，只有少數幾部為聖經學者所認同，其中包括海因里希·勞斯堡（Heinrich Lausberg, 1912-1992）的《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》（*Handbuch des literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*）、¹⁵理查德·朗哈姆（Richard A.

14. 參George Kennedy, 《希臘的說服技巧》；同前，頁114-124。

15. 簡略本為Heinrich Lausberg, 《文學修辭項目》（*Elemente der literarischen Rhetorik*. München: Max Hucber, 1967）。

Lanham)的《修辭學辭彙手冊》(*A Handlist of Rhetorical Terms*)¹⁶，以及奈達(E.A. Nida)的《風格和論述，尤指新約希臘文文本》(*Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*)¹⁷。這些書使聖經學者受益不淺，但我們不能誤用這些古典和當代資料。¹⁸我們要避免誤用資料，防止不加處理而死板地運用手冊來理解保羅書信。為何這麼說呢？首先，實踐超越理論之綜合，所以有些實際情況是不能在手冊中直接找到的。其次，實踐是軟性的，富有伸縮性的，而手冊中的理論卻是固定的。我們沒有必要將理論強加於某一段具體的文本。編手冊的人往往為了照顧新手而具體地列出一些規則，儘管有些規則在新的狀況下依然適用，但有些確已過時。例如，選材(*inventio, euresis*)、綱領次序(*dispositio, taxis, arrangement*)和表達風格(*elocutio, lexis, style*)方面的規則，都是古典修辭學的傳統；在分析新約文學的時候，它們依然適用。可是，記憶(*memoria, mneme, memory*)和傳遞(*actio, hypokrites, delivery*)的規則卻不再實用。此外，手冊往往會給予一些最佳的範疇，但修辭者卻不必一貫地遵守它們。換言之，如果我們不加判別地全盤照用資料和手冊，新約修辭批判就會變成形式主義。

古典修辭手冊中有一些重要的洞見，給修辭者為處

16. Richard A. Lanham, 《修辭學辭彙手冊》(*A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley: University of California Press, 1969)。

17. E.A. Nida, 《風格和論述，尤指新約希臘文文本》(*Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*, Cape Town: Bible Society, 1983)。

18. 達可勒(A.E. Douglas)闡述了人們對勞斯堡手冊(Lausberg's Handbuch)的誤用。參《完整的修辭學手冊》(*A Comprehensive Handbook of Rhetoric*)，見《古典評論》(*Classical Review*) 12 (1962) : 246-247。

理不同情況下的問題提供建議。這些修辭手冊給予修辭者伸縮度來擴展修辭，並依據不同的修辭環境來進行調節。亞里士多德的傳統並不曾聲稱自己的手冊最為綜合，一覽無遺。¹⁹他在《修辭學》中提出三種形式，但並不是要全面描述現實生活，因為它們常常都是彼此重疊的。

能夠活用手冊乃是一種長處，這個優點亦可稱為「合宜」。亞里士多德把「合宜」看作修辭風格中的基本要素（《修辭學》，2.24.1-8），而後來的希羅修辭學者也將此列在修辭風格的四大美德中。西塞羅將其重要性擴展到修辭和倫理方面（《論演說家》，1.132, 3.212；《演說家》，69-74）；他在《論演說家》中說：「修辭所犯最大的錯誤就是離開日常生活的語言，脫離群體所能理解的用途。」（1.12）西塞羅對修辭和合宜風格（*decorum, prepon*）的理解，乃是要求論說者在一個特定的環境中盡其語言之能達到某種特定的目的。這種合宜的回應乃是一個修辭的內在原則，稱為「智慧」（*sapientia, decorum*）；雄辯的基礎是「智慧」。

《荷利念修辭學》一書這樣提醒讀者：「有這樣的一些事物，它們不是靠老師來傳授，而是取決於學生……老師不能夠將衝動的感受，對不同顏色的欣賞，對呼吸和

19. 亞里士多德的《修辭學》並不是一本每個論說人均需遵循的修辭手冊。此書盡最大的可能為論說者提供種種可資借鑑的方法以幫助他們入門，但書中並不涵括所有的修辭規則。實際上，該書的第一句話已經將修辭定義為一種技能、一種能力；這就已經告誡讀者和那些學習修辭學的人，不要將修辭學和他所寫的書當成一門嚴密的科學來對待。沒有一本古典修辭手冊可以做到囊括一切，盡善盡美，以至於可以使人——尤其是基督徒——僅僅依靠它們就理解自己的修辭傳統。猶太教和基督教的作品與希臘修辭有許多共同之處，但它們也各具獨有的特徵。參Thomas H. Olbricht, 〈以亞里士多德的修辭學分析帖撒羅尼迦前書〉（An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians），見《希臘人·羅馬人·基督徒：獻給瑪何比的論文》（*Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, David L. Balch, Everett Ferguson和Wayne A. Meeks合編，Minneapolis: Fortress, 1990），頁223-224。

對溫度的感受等秉賦傳授給學生；這些均取決於各人的天資。在大多數情況下，我們必須靠自己，以最謹慎的態度來研究案例，並且要忘記人們在開始教授我們技藝之前，對它已有所領悟。」(7,10) 癸德聯也說過：「修辭可以根據環境來調節，而規則卻是一成不變的。」(12.1.45) 儘管修辭手冊中的見解具有無比重要的價值，這亦並非修辭學的外在規則。另外，儘管新約的修辭和原文與希羅修辭有些相似，但從其他方面來看保羅書信的文本和修辭卻是獨特的。

新約修辭的獨特性要求我們在研究新約時，將自己用來理解聖經經文的修辭洞見和修辭理論擴展。偉德 (Amos Wilder) 對早期基督教修辭所作的研究發現新約在敘事方面的獨特性，他主張新約修辭是透過聖經故事表達出來的。聖經故事與我們的故事相融合流，而上帝也藉它們來改變我們的生命。²⁰ 這觀點與福萊爾 (Frye) 關於聖經中對神話與比喻的使用之觀念很相似。²¹

肯尼地認為，早期基督教修辭的特殊性在於：「基督教的宣道不是理論，而是宣告。它的基礎不是理性的證明，而是權威與恩典的宣告。」²² 新約修辭究竟是理性論證，抑或對信仰的宣告？伍爾納稱之為「為信仰作論證的修辭」，而雅斯帕 (Jasper) 則稱之為「急進的基督教修辭」。²³ 如果肯尼地、伍爾納和雅斯帕的觀念是正確的，

20. Amos N. Wilder, 《初期基督教修辭學：福音書的語言》，同前，頁55-70, 118-128。

21. Northrop Frye, 《偉大的密碼：聖經與文學》(The Great Code: The Bible and Literature. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982)：頁121-134。

22. George Kennedy, 《從古至今的古典修辭學與其基督教和世俗傳統》，同前，頁127。

23. W. Wuellner, 《保羅在羅馬書中的修辭論證》(Paul's Rhetoric of Argumenta-

那麼亞里士多德的理解，即修辭是用證據來進行論證的理解，就不完全適用於新約修辭了。亞里士多德主張「論說是靠論證來完成的。我們利用那些內在於各案例中的手段來體現真理，即那些真實或明顯的真理，並以此來勸人信服。」（亞里士多德，《修辭學》，1.2.1356a）亞里士多德將理性區分為分析理性和辯證理性這兩大範疇的作法並不表示他的觀點是二元主義或等級論。²⁴語言不是二元的。筆者認為，我們不能將語言簡單地劃分為認知的（介系詞或邏輯的）語言和感性的（敘述或經驗的）語言，好像這兩者是可以獨立存在似的。基本上，新約修辭並不是一種對真理的呈現，而是勸說性的敘事宣告；它所宣告的事件激起人們的信望愛。新約修辭的獨特性在於它講述基督的福音，這種講述的目的是為了造就和改變個人、團體和社會。聖經中的敘事允許讀者與上帝的個性和工作認同；而讀者的身分正是藉上帝的個性和工作而得以成形的。²⁵

tion in Romans)，見《天主教聖經期刊》38（1976）：351；David Jasper；〈保羅與亞里士多德的等同〉（In the Sermon which I Have Just Completed, Wherever I Said Aristotle, I Meant Saint Paul）。見《聖經為修辭，聖經說服和可靠性的研究》（*The Bible as Rhetoric, Studies in Biblical Persuasion and Credibility*。Martin Warner編，London/New York: Routledge, 1990），頁151。

24. 在物理學，形而上學和邏輯學中，分析形式是至為關鍵的，它透過那些大家所公認的封閉體系原則和自明真理的現象發揮它的作用。辯證法在政治學、倫理學和詩學領域中甚為關鍵，因為它是透過公眾觀念和表象起作用。修辭學和辯證是一對「伙伴」，因為兩者都以公認的觀念為起點。參亞里士多德《題旨》（*Top.* 100a18-20）和《修辭學》（1354a1）。Renato Barilli，《修辭學》（*Rhetoric*。Giuliana Menozzi譯，Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989）的說法很正確。他說：在古時，這兩種方法是相依並存的；它們同時存在於完善的和體法（*synergy*）與合年法（*synchronicity*）中。人們如果求助於這兩種方法的其中一種，就必須取決於他所處理的主題的相容性和他所要面對的聽眾，但這兩種方法本身總是一起作為發揮作用的工具（頁82）。
25. 弗來·泰門（Thiemann）和斯妥（Stroup）已經清楚陳述過這個觀點。參Hans W. Frei，《聖經敘事的蒙蔽：十八與十九世紀詮釋學》（*The Eclipse of Bibli-*

論到聖經的語言(尤其是它的敘事語言)與修辭,福萊爾這樣寫道:

在這種情形下,我所關心的是語言上的謬誤,它同「文字上正確無誤」這一短語相關。通常當我們提到「文字上正確無誤」的時候,我們所指的是記述和描述上的確切無謬。我們讀很多書,目的乃在於攝取這些書以外的廣大世界的信息。當我們所讀的內容用了看起來是令人滿意的語言表達了我們所試圖獲得的信息時,我們就稱自己所讀的那些東西是真實的。這種將文字的意義看成敘事和描述的觀念僅僅以感覺經驗和將經驗材料聯繫起來的邏輯為基礎。換言之,這種觀念在科學作品和歷史作品中是適用的。但是這種描述性意義要發展到成熟與完美的地步,就需要花費相當長的時間,因為這要依賴技術方面的幫助。我們若未尋找到有效的工具,就不能確切地描述學科領域內的現象。我們也無法獲得不斷漸近的歷史知識,除非我們擁有真正的史料,能夠接近文獻。此外,我們還需要考古學的一些幫助,至少對早期歷史的研究是這樣。但如果把這種字句主義用在靈性領域中,字句就會時常「叫人死」,正如保羅所說的那樣。它所導致的是對描述性語言的做做,而它所建立的是一種在文本

cal Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. New Haven and London: Yale University Press, 1974), 以及他的《耶穌基督的身分: 教義神學的詮釋基礎》(*The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology.* Philadelphia: Fortress Press, 1975); Ronald F. Thiemann, 《啟示和神學: 福音為敘事應許》(*Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987); George W. Stroup, 《敘事神學的應許》(*The Promise of Narrative Theology.* London: SCM, 1984)。

中並不具體存在的事物之偽客觀性。²⁶

如果新約文獻在其歷史事件的敘述上是準確無誤的，新約聖經的修辭也不太類似哲學家和史學家的修辭，因為它還有勸人信道和改變人生活的功能。

修辭並不試圖去作很多歷史證明；它所尋求的是「說服聽眾、改變聽眾」。²⁷福萊爾還寫道：

過去的五十年裏我一直在研究以神話為組織原則的文學，即那些以故事，或敘事，和比喻為組織原則的文學，或者以形象語言為原則的文學。我們置身於一個完全自由的世界中，這是一個靈性自由運行的世界……僅將《新約聖經》看成一部文學作品是荒唐的。我們必須意識到它是用文學、神話和比喻的語言寫成的。²⁸

福萊爾繼續論述：

我主張基督教信仰的文學基礎是具有神話和比喻特徵的，這並不是建立在歷史事實或邏輯命題上的。一旦我們接受了想像的自由主義，所有其他事物也就自然歸位了……新約聖經之所以使用文學語言，其目的並不是像文學本身那樣，單單為了延遲作出判斷。

26. Northrop Frye：《宗教語言與意義的雙重視線》(The Double Vision, Language and Meaning in Religion. Toronto: University of Toronto Press, 1991)，頁14-15。

27. 同上，頁15。

28. 同上，頁16。

聖經中使用文學語言的目的其實是為了要真切地傳達一幅屬靈生命的圖景；這種生命一直不斷在改變；並擴展我們自己的生命。這即是說，聖經神話成了人們靠之以安身立命的神話，這是純粹的文學神話所不能做到的。當中的比喻成了人們生活在其中的比喻，這也是純粹的文學比喻所做不到的。這種使人改變的力量有時被稱為宣道或宣告。這種宣道又一次表明修辭的含義，但這種修辭是以另一種方式出現的，它來自神話和比喻語言的另一邊。²⁹

雅斯帕發現「新約聖經的比喻、象徵和神話語言創造出充滿想像的故事，人們也需要用想像去回應它」。³⁰克爾德(G.B. Caird)認為新約作品不同於修辭篇章。³¹思特恩堡則把聖經說成「意識形態文學」，³²可以把它看成一種試圖將藝術與真理這兩個相對的範疇結合起來的大膽嘗試。人們不一定要把新約作品看作權威性宣告或勸導性論述的其中一種；它其實是帶有勸導性的權威性宣告。雅斯帕作了很好的解釋：

……修辭所關心的問題是說服聽眾，同時也關心力量的使用和權威的建立……藉修辭手段和發明創造；……對主題材料加以處理、使用證據、闡釋論證和控制情感，修辭的力量被確立起來，而這力量決定

29. 同上，頁17-18。

30. D. Jasper, 《新約聖經和文學聯想》(*The New Testament and the Literary Imagination*, London: Macmillan, 1987), 頁95。

31. G.B. Caird, 《語文和聖經意象》(*The Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia: Westminster, 1980), 頁183-184。

32. Meir Sternberg, 《聖經敘事詩意》，同上，頁29。

了如何建立和改變環境。它把形式與內容結合在經文中，成為一種把獨特的文字形式與經文內容結合起來的創造性綜合，從而使聖經成為一部獨特且有力度的作品。³³

新約修辭的獨特性要求我們擴展自己對修辭洞見的運用，不能僅僅受制於古典傳統，而應當着眼於其現代的發展。新約修辭在真理的陳述中包含了對價值(或真理之價值)的宣告。關於修辭與宗教真理和宗教價值之間的關係問題，早就就已經有人提出過。³⁴修辭批判承認修辭文學的藝術形式是能夠作為屬靈真理和神學真理的傳達途徑。

來自「新修辭學」的諸見地對於我們分析保羅書信都很有價值，因為在那段文本中，保羅的修辭並不是以表現性或分析性的邏輯說服為基礎；他的修辭是建立在規勸和對價值的依循這個基礎上。³⁵例如，我們難以證明保羅曾試圖從邏輯上來論證上帝的存在和偶像的虛無。如果有這方面的論調，那也只是保羅在進行其論述時所設定的前提。但是，關於偶像究竟能不能起作用這個問題的討論並不在保羅的修辭考慮中。保羅的論述主要想解決的問題是吃祭偶像之物是否妥當；以及這究竟是有益或有害；他所使用的方法是價值判斷和規勸。論述的目的乃是

33. David Jasper, 〈保羅與亞里士多德的等同〉, 同上, 頁135。

34. 請參Susi Hausammann的例子, 〈改革修辭的詮釋〉(Die Rhetorik im Dienst der reformatorischen Schriftauslegung), 見《傳道與教義》(Kerygma und Dogma) 20 (1974): 305-314。

35. 有關新修辭學之必要性的論述, 參Chaim Perelman, 〈新修辭學: 實際思想的原理〉, 同前, 頁281。亦參Chaim Perelman及L. Olbrechts-Tyteca, 《新修辭學: 論辯明》, 同前, 頁4, 13-17及《修辭學的領域》, 同前, 頁1-10。

要達到「思想的相遇」³⁶和「增加思想對論題的幅度」³⁷。換言之，保羅真正關心的問題並不是關於偶像或上帝的本體論；而是關於吃祭偶像之物的「可取價值和等級」³⁸。

希羅修辭與猶太修辭

許多新約學者想把保羅書信歸入古典的希羅修辭傳統中，他們通常從形式、文體、風格、技巧、論證方式這幾方面的分析出發來支持自己的觀點。可是，儘管這種古典的希羅傳統為我們提供了一種最為接近的理論來分析新約作品，我們還是要意識到這兩者之間一些細微的不同，以及像保羅這樣一個第一世紀的猶太人與希羅文化之間的互動作用。

不少人有錯誤的二分法，把在巴勒斯坦的猶太基督教、希臘化的猶太基督教和希臘化的外邦基督教之間作了斷然的劃分，且將它們對立起來。這樣的劃分導致一些人認為早期教會被分化成以彼得為代表的猶太基督教和以保羅為代表的外邦基督教，而這兩派是彼此對立的。亨格爾 (M. Hengel) 把前三世紀中期以後的巴勒斯坦和外邦猶太教統稱為「希臘化的猶太教」。³⁹戴林 (Gerhard Dellling) 也使用這個名詞來描寫希臘羅馬社會中的猶太會堂。在那種環境中，希臘語是主要的語言，而猶太人只佔一小

36. 參Chaïm Perelman及L. Olbrechts-Tyteca，《修辭學的領域》，同上，頁9。

37. Chaïm Perelman及L. Olbrechts-Tyteca，《新修辭學：論辯明》，同前，頁4。

38. 同上，頁74-99；Chaïm Perelman及L. Olbrechts-Tyteca，《修辭學的領域》，同前，頁26-32。

39. Martin Hengel，《猶太教與希臘主義：有關二者在早期希臘相遇於巴勒斯坦的研究》兩卷本，卷一 [Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1974]，頁2-5、98、104。參A.D. Momigliano，〈評Hengel的猶太教與希臘主義〉(Review of Hengel's *Judentum und Hellenismus*)，見《神學研究學刊》(*Journal of Theological Studies*) 21 (1970)，頁149-153。

部分，所以他們必須調整自己以適應外邦社會。希臘化運動對猶太教的影響究竟到了甚麼程度，我們無法確定，因為無論傳統猶太教、希臘化運動或早期基督教都不是單一的，也不是與其他潮流無關的。⁴⁰事實上，古代的猶太教與希臘化運動是相互影響的，正如金斯堡 (Louis Ginzberg) 所解釋的：

基督教看到了巴勒斯坦地的亮光。我們必須進到巴勒斯坦猶太人的宗教思想中，而不是散居外邦的猶太人之亞歷山大式希臘思想中，去尋找後來有助於基督教形成的諸元素。猶太人總是善於將自己的個性加諸於外來事物，從而吸收它們。他們總是有這種天才，所以巴勒斯坦猶太人的思想構成可能是經過猶太化的希臘主義，而不是單純的、不含雜質的希臘主義。⁴¹

在新約修辭研究中，傳統而最為新約學者青睞的方法是依據希羅傳統來理解新約聖經；很少學者會使用猶太修辭傳統去研究新約。⁴²這個傳統研究中的缺陷可以歸因於下面兩個原因：(一) 沒有猶太修辭手冊；(二) 將希臘主義和希伯來主義看成是互不相關或彼此對立的，或

40. 有關猶太教與希臘化之間的關係之討論和書目，請參考 Peter J. Tomson, 《保羅與律法：使徒至外邦人書信中的拉比規條》(Paul and Jewish Law, Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles, Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990), 頁32-36, 註9。

41. Louis Ginzberg, 〈耶穌時代的猶太宗教〉(The Religion of the Jews at the Time of Jesus), 見《猶太學院年誌》(Hebrew Union College Annual) 1 (1924): 308。

42. W.D. Davies, 〈我在新約解釋的冒險之旅〉(My Odyssey in New Testament Interpretation), 見《聖經論評》(Biblical Review) (1989): 16談到對新約聖經重新作猶太化理解的詮釋學革命。

者認為希羅文化和猶太文化之間的關係就是這樣。⁴³從傳統上來講，特士良著名的反問「雅典與耶路撒冷有何相干？」（*Quid Athenis et Hierosolymis?* [What has Athens in common with Jerusalem?]）就是這種思想形象的體現。那種認為希臘文化與羅馬文化協調的程度勝於它們與希伯來文化之間的協調的傳統觀點是錯誤的。

我們如今有證據表明巴勒斯坦的猶太化程度不亞於其希臘化程度。在第一世紀，似乎沒有某種具規範形式的猶太教存在。考古學已經證明猶太教與其他文化之間是相互影響的。⁴⁴早期基督教所處的環境要比學者們原先所認為的複雜得多，也更具有綜合性的特徵。住在巴勒斯坦以外的猶太人同時接受猶太傳統和希臘主義這兩種文化，尤其是那些拉比們。腓力·亞歷山大（Philip S. Alexander）主張，猶太拉比的釋經和希羅世界的詮釋學「從根本上來說是並行的社會結構所造就出來、相似的歷史產物」。⁴⁵坎耐維（Kenneavy）認為，在希臘化的文化中

43. 可參考Thorlief Boman,《希伯來與希臘思想的比較》，同前，其中提到的二分架構；Stephen Clark,《從雅典至耶路撒冷：愛智與愛神》（*From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God*, Oxford: Clarendon, 1984）；Meir Sternberg,《文學與解讀過程》（*Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985）；José Faur,《拉比傳統中的符號學與文本性》（*Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Bloomington: Indiana University Press, 1986）。

44. 例如在提比哩亞（Tiberias）附近的哈墨（Hammatt）城，有一座建於公元四世紀的猶太會堂，地板是用馬塞克（Mosaic）拼成的，上面有裸體的人像；古巴勒斯坦的一些會堂裏也有十二宮圖案、四季圖案和太陽神像（Helios）。參Erwin R. Goodenough,《希臘世界中的猶太象徵》（*Jewish Symbols in the Greco-Roman World*, 13 vols, New York: Pantheon Books, 1953-1968），頁4:3-24；Lee I. Levine編,《古代猶太會堂的發現》（*Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem: Israel Exploration Society; Detroit: Wayne State University Press, 1982），頁5-9。

45. Philip S. Alexander,《雅典與耶路撒冷有何相干？希臘世界中的拉比詮釋學》（*Quid Atenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Greco-Roman World*），見《祝賀比密斯：猶太和基督教文學及歷史文

猶太教實際上匯集了希伯來人的虔信和希臘文化的修辭說服力於一身，從而成為新約中所談的「信」之規範意義。⁴⁶

既然修辭實踐作為一種現象可以同時出現在希羅文化與猶太文化中，那麼帕特里克 (Dale Patrick) 和斯考特 (Allen Scult) 的說法就錯了。他們說：「大多數經文在寫作和編輯完成之前並沒有明確的修辭文化存在。希伯來人的思想，即運用技巧將自己的宗教文獻整理成論說性質的語段，就是來自於這種修辭傳統。」⁴⁷

杰勒德·菲利普 (Gerald M. Philip) 清楚地觀察到這個現象：「我們可以從《塔穆德》(Talmud) 裏得出一種隱含的修辭理論。對於上帝的律法可被運用於特定環境中這種發現，可與發明相對應。透過演講和辯論來傳達上帝的律法的過程可以包含編排、風格、傳遞以及記憶之技巧。」⁴⁸

我們不難看出保羅在《哥林多前書》中用了不少猶太教的傳統資料 (例如末世論與倫理問題)，這都是對猶太口傳律法傳統的回應。⁴⁹果真如此，我們的修辭分析就

集》(A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History, Philip R. Davies及Richard T. White, JSOT Sup 100合編, Sheffield: JSOT Press, 1990), 頁101-124。

46. James L. Kinneavy, 《基督教信仰的希臘修辭來源》(Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry, New York/Oxford: Oxford University Press, 1987), 頁143-150。

47. Dale Patrick及Allen Scult, 《修辭學與聖經解釋》, 同前, 頁30。

48. Gerald M. Phillips, 《修辭在巴比倫塔穆德中的地位》(The Place of Rhetoric in the Babylonian Talmud), 見《演說學刊》(Quarterly Journal of Speech) 43 (1957): 303。也參考他的《塔穆德學院中的修辭實用》(The Practice of Rhetoric at the Talmudic Academies), 見《演說叢書》26 (1959): 37-46。他說：「拉比們可能並不知道在自己的文化以外的其他文化裏還存在着修辭的技藝。」他這樣說是不對的；但他的另一種說法卻無疑是正確的：「塔穆德時期的整個猶太文化都離不開修辭技巧，這種技藝是當時的猶太人所使用的。」(頁303)

49. Peter J. Tomson, 《保羅與律法：使徒至外邦人書信中的拉比規條》，同前，頁86。

不能只駐足在希羅處境中，而應進一步探索保羅從猶太傳統出發所進行的論述。

新約神學家不應該忽視基督教信仰與保羅思想中的猶太教特徵。⁵⁰保羅思想的基本傾向是屬於拉比的傳統，⁵¹但在他身上也同樣體現出希臘教育的影響。⁵²保羅的思想代表着一種希臘化的猶太教，匯集了希羅修辭與猶太修辭的技巧於一身。⁵³筆者願意以歸納法來研究保羅書信所用的修辭，而不是依據新約聖經中的傳記式片段來重建保羅的修辭。與當代修辭學相比較，這種修辭重建是隨着保羅作品的發展而呈現的。

筆者也想將保羅的修辭定位在猶太傳統中。勒維生(John R. Levison)指出新約聖經中兩條明晰可辨的修辭脈絡：

-
50. 參Marvin R. Wilson,《我們的父亞伯拉罕：基督教信仰中的猶太根源》(*Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 散見於各處; Jerome H. Neyrey,《保羅書信的文化解讀》(*Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), 頁25-31; W.D. Davies,《我在新約解釋的冒險之旅》, 同前, 頁10-18。
51. Bruce Metzger,《神秘宗教與早期基督教》(*Relations of Mystery Religions and Early Christianity*), 見《宗教知識的二十世紀百科全書》(*Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge: An Extension of the New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 2 vols, L.A. Loetscher編, Grand Rapids: Baker Book House, 1955), 頁771-773; W.D. Davies,《保羅與拉比的猶太主義：保羅神學中的一些拉比原素》(*Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 2nd ed. London: Oxford, 1955); H.J. Schoeps,《從猶太宗教史看保羅使徒的神學》(*Paul, The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. Philadelphia: Westminster, 1961); Peter J. Tomson,《保羅與律法：使徒至外邦人書信中的拉比規條》, 同前, 頁51-53。
52. 關於保羅的公正描述，即體現他的希臘化猶太人之身分的描述；參Roetzel,《保羅書信》(*Letters of Paul*. Atlanta: John Knox, 1975), 頁19-58。
53. 關於希羅修辭和法利賽人的修辭在特徵上的對應，參Henry A. Fischel,《故事與歷史：希臘修辭與法利賽主義》(*Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism*), 見《有關希羅及與他勒目文學相關的論文》(*Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*. New York: KTAV, 1977), 頁443-472。他說明後者影響前者。

第一種傳統將聖靈體現為征服言說者的力量，這種傳統在斐羅和約瑟夫 (Josephus) 的作品中體現得最為完美。第二種傳統視聖靈為工程師，祂將智慧賦予言說者；最能體現這種傳統的是〈便西拉智訓〉 (Sirach)、〈所羅門智訓〉 (Wisdom of Solomon) 和〈蘇撒拿傳〉 (History of Susanna)。⁵⁴

保羅似乎摒棄了亞里士多德模式的邏輯和勸信，而青睞猶太的修辭傳統。他在《哥林多前書》一至二章中將「上帝的愚拙」與「人的智慧」(1:25)、「聖靈的大能和明證」與「智慧的言語」(2:4)、「上帝的大能」與「人的智慧」(2:5)，以及「聖靈」與「人的智慧」進行對比，藉對照來講述它們之間的關係。保羅摒棄了一種特殊形式的智慧。雖然保羅在《哥林多前書》一章和二章中使用反語，但這並不意味着他否定修辭學的說服力。這種現象表明保羅對修辭的理解屬於猶太基督教的類型，而希臘修辭亦包含在其中。

基督教修辭與猶太傳統修辭的獨特性提醒我們不可以把希臘羅馬課本中的修辭形式不加思索就套在新約聖經中。⁵⁵我們的任務是將猶太人所使用、所依循的那些

54. John R. Levison, 〈到底聖靈有沒有默示修辭？探討肯尼地為早期基督教修辭的定義〉 (Did the Spirit Inspire Rhetoric? An Exploration of George Kennedy's Definition of Early Christian Rhetoric), 見《說服藝術：獻給肯尼地的新約修辭學研究》 (Persuasive Artistry: Studies in NT Rhetoric in Honor of George of Kennedy, Duane F. Watson編, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 頁25-40, 此處引文為頁28-29。勒維生很關注猶太修辭對基督教修辭所造成的影響，而他這樣做是非常正確的。

55. 關於基督教修辭，約翰遜 (Bruce C. Johanson) 說「亞里士多德所定義的修辭形式是否真的那麼普遍，可以概括一切修辭；以至於可以普遍地被運用，就像肯尼地和其他許多人所贊同的那樣呢？」(《給所有弟兄：帖撒羅尼迦前書的文本語言與修辭學分析》 [To All the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987], 頁39)。偉德對猶太修辭作了研究，他寫道：「猶太文學都建立在一

暗藏的修辭風格、修辭綱領次序、論證與修辭技法加以辨清和命名，同時也顯示它們與希羅修辭的相似和相異之處。

修辭的文體、意圖和處境

修辭批判方法要考慮的最後這個部分是修辭體裁、意圖和處境。如果能夠確定修辭的文體，也許就可以知道作者的論說意圖了。修辭文體的性質與新約聖經的書信式修辭，例如哥林多書信中的內在交感呼應或對話，是相關聯的。伍斯特 (J.N. Vorster) 在他的文章〈書信分析的互動模式〉(Toward an Interactional Model for the Analysis of Letters)⁵⁶中主張：「對新約書信的研究不能再止步於結構分析，我們必須認識對話分析和修辭的各個層面。」⁵⁷對保羅作品的研究尤該如此，因為保羅的作品並不屬於論文或信經。伊泰芮 (Terry Eagleton) 認為，受眾與作者的修辭之間所發生的交感甚為關鍵，因為修辭研究試圖透過考察語言結構藉以發揮其功能的具體環境，來研究和觀察聽眾的回應。⁵⁸佩雷爾曼也強調：「對辯明的研究不僅要求我們考慮材料的選擇，還要研究它們被解釋的方式和被賦予的意義。」⁵⁹

因此，這種修辭研究所要處理的不僅是文學結構和

種獨特的修辭學基礎上，我們無法在亞里士多德或奧德聯的課本中找到它。」(《初期基督教修辭學：福音書的語言》，同前，頁5)。

56. J.N. Vorster, 〈書信分析的互動模式〉, 見《新約》(Neotestamentica) 24 (1, 1990): 107-130。亦參 Deborah Schiffrin, 《論說的方法》(Approaches to Discourse, Cambridge, Mass: Blackwell, 1994), 頁406-419。它是從語言學的角度，把語言當作一種社會性的互動活動來研究。

57. J.N. Vorster, 〈書信分析的互動模式〉, 同前, 頁107。

58. Terry Eagleton, 《文學理論》(Literary Theory, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 頁106。

59. Chaim Perelman及L. Olbrechts-Tyteca, 《新修辭學：論辯明》, 同前, 頁149。

文本形式，也對保羅透過書信形式與聽眾所發生的交感之動態進行探討和研究。儘管海羅納 (Ronald L. Hall) 將希臘的視覺靜態觀念「言說」和希伯來的聽覺動態觀念「言說」斷然二分，⁶⁰他還是確切地指出「被寫下來的經文復活進入一個新的聽覺生命中」。⁶¹修辭分析喚起人們對經文的聽覺特質的注意，也促使人們把保羅書信當作活生生的辯明事件來考慮。

「言」是聯繫相距遙遠的言說者和受眾的媒介。詮釋者的任務是發現言說者所傳出的話語、聽眾所聽到的信息，以及這兩者之間的互動關係。理查·威佛 (Richard Weaver) 論到修辭互動時說：「修辭互動所要求的不僅是受者對實在的表述的一種合理思辨，還要求聽者對這種表述作出自己的回應……即同意言說者對現實世界所作出的解釋。」⁶²

60. 從知識論的角度來講，*dabhar*一詞的意思是綱領次序，表示存有的永恆秩序。就像柏拉圖所說的存有和存在的方式 (柏拉圖，《克拉底路斯》[*Cratylus*, 385b])。這樣看來，柏拉圖主義長久以來一直統治着西方人的想像力，甚至在現代社會也不例外，但這種說法並不可靠 (Ronald L. Hall, 〈永活的言：聖經的聽覺解釋〉[*The Living Word: An Auditory Interpretation of Scripture*]；見《聆聽》[*Listening*] (1986) : 30)。*Dabhar*是一種作為，是一直發生的事件，是一種語言或聽覺現象 (同上，頁32)。有關現代學者對論說與寫作之間的區別與關係的討論，參Jacques Derrida, 《書寫與差異》(*Writing and Difference*, Alan Bass譯, Chicago: University of Chicago Press, 1978)；Walter J. Ong, 《言體與文體：文字的技術化》(*Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Methuen, 1982)；Paul Ricoeur, 《解釋學理論：言論和意義的盈餘》(*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976)。

61. Ronald L. Hall, 〈永活的言：聖經的聽覺解釋〉，同前，頁40。他贊同歐恩 (Walter Ong) 的理解，認為所有文字材料的寫作都屬於過去。與論說不同的是，接受文字材料的人不是在文字被寫下來的時候就吸收消化它。而是在寫作完成之後才接受……文本只是簡單地在那裏，但論說卻已經完成；它屬於過去 (〈再來：文本的死亡與生命〉[*Maranatha: Death and Life in the Text of the Book*]；見《美國宗教學術學刊》45[1977]：419-449，此處引文為頁421)。

62. Richard M. Weaver, 〈語言是宣講性的〉(*Language is Sermonic*)，見《語言是

文本的口語性也得到現代的語意傳遞理論和現代文學理論的支持。湯普金 (Jane Tompkins) 論到讀者之回應這個觀念時說：「意義乃是處在世界某一特定環境中的結果。」⁶³伯克的「策略回答，符合既定風格的回答」之概念，所談的是修辭篇章的目的和回應。⁶⁴巴赫金對語言的言說性之理解與奧斯丁 (Austin) 相似。⁶⁵他認為語言是「言說」。它總是對話性的、處境化的，而它的意義則由那位對他人言說的人來決定。伊泰芮的主張也是正確的，他認為修辭文本「不可脫離作者與讀者之間廣泛的社會關係的諸多形式」。⁶⁶伍斯特的研究以特勞革 (Traugott)、普拉特 (Pratt) 和蘇爾利 (Searle) 的論說行動理論為基礎。⁶⁷

宣講性的：威弗論修辭本質》(*Language is Sermonic: Richard M. Weaver on the Nature of Rhetoric*, Richard L. Johannesen, Rennard Strickland及Ralph T. Eubanks合編, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1970), 頁210。

63. J.P. Tompkins, 《讀者回應：從格式主義到後結構主義》(*Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1980), 頁xxv。

64. Kenneth Burke, 《文學格式的哲學：象徵行動的研究》，同前，頁1。

65. 參J.L. Austin, 《語詞如何行事》(*How to Do Things with Words*, 2nd ed, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), 頁25-37; 及《哲學文集》(*Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1961), 頁85-154; Mikhail Bakhtin, 《對話聯想》(*The Dialogic Imagination*, Michael Holquist編, Austin: University of Texas Press, 1981), 頁xxi, xxiv。亦參Mikhail Bakhtin, 《探討多洛斯基的詩》(*Problems of Dostoevsky's Poetics*, Caryl Emerson編譯, Minneapolis: University of Minneapolis, 1984)。巴赫金認為，論說與語言單元之間的區別在於前者需要一個社會處境，而後者卻不一定需要處境。參Tzvetan Todorov, 《巴赫金的對話原則》(*Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Minneapolis: University of Minnesota, 1993), 頁41-53。

66. Terry Eagleton, 《文學理論》，同前，頁206。

67. E.C. Traugott及M.L. Pratt, 《語言學》(*Linguistics*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980), 頁229, 探討講員與信息功效的重要性。論說行動理論重視溝通時的語言境況。參J.R. Searle, 《語言行動：語言哲學論文集》(*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London: Cambridge University Press, 1969), 及《非語句行為的類別》(A Classification of Illocutionary Acts), 見《社會中的語言》(*Language in Society*) 5 (1976): 1-23; M.L. Pratt, 《文學言說的語言行動之了解》(*Towards a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington: Indiana University Press, 1977)。

他極力主張新約書信研究應當努力去發現「語言的力量或論說的要點」，並且強調我們在建立意義的過程中必須突出論說者和論說的接受者。這種具實用性的方法幫助我們看見保羅書信中的動態對話事件，以及保羅在論述語言外的關係中之轉化性和參與性使命。⁶⁸

不論是在古典修辭或現代修辭中，修辭處境都佔有特殊的地位。⁶⁹古典的修辭處境重於環境的需要，或環境的逼切性，這種需要或即時性造成了環境的「誘因」或「發問」(*causa*或*quaestionis*)，而這隨後又決定了修辭環境的狀態。伍斯特清楚地指出修辭分析中狀態的重要性：「修辭環境的狀態問題屬於修辭過程的」思考「階段，它是」覓材「階段的前提」。換言之，在「創造」的階段中，詮釋者必須把種種相互關聯的要素重建在自己的修辭中。這些要素是狀態、受眾和材料。

比扎爾(L.F. Bitzer)給修辭環境所下的定義與古典傳

68. 讀者若想更多了解語用學方法，可參考伍斯德對費拉拉(A. Ferrara)的語用學方法所進行的改造，參J.N. Vorster，〈語用學〉(Pragmatics)，見《言論分析手冊》(*Handbook of Discourse Analysis*, T.A. van Dijk編，London: Academic Press)，頁2：137-159；G. Leech，〈語用學的原則〉(*Principles of Pragmatics*, New York/London: Longman, 1983)，頁19-46、174-229的會話分析；H.P. Grice，〈邏輯與會話〉(Logic and Conversation)，見《句法和語意學(三)：語言行動》，[*Syntax and Semantics, III: Speech Acts*, P. Cole及J. L. Morgan合編，New York: Academic Press, 1975)，頁41-58討論了數量原則，質量原則、相關性原則和以對話傳達信息所採用的方式，主張一種對話模式。
69. 學者們一直就如何聯繫語言表達和客觀現實去理解修辭環境進行爭論。R.E. Vatz，〈修辭處境的神話〉(The Myth of the Rhetorical Situation)，見《哲學與修辭》(*Philosophy and Rhetoric*) 6 (1973)：154-161；J.H. Patton，〈修辭處境的成因與創造：差異和意義〉(Causation and Creativity in Rhetorical Situations: Distinctions and Implications)，見《演說學刊》65 (1979)：36-55；S. Consigny，〈修辭與其處境〉(Rhetoric and Its Situations)，見《哲學與修辭》7 (1974)：175-185；A.B. Miller，〈修辭處境〉(Rhetorical Exigence)，見《哲學與修辭》5 (1972)：111-118；A. Brinton，〈修辭理論中的處境〉(Situation in the Theory of Rhetoric)，見《哲學與修辭》14 (1981)：234-248；P.K. Tompkins, J.H. Patton及L.F. Bitzer，〈修辭處境的爭論〉(Tompkins on Patton and Bitzer; Patton on Tompkins; Bitzer on Tompkins [and Patton])，見《演說學刊》66 (1980)：85-93。

統不謀而合。他說：

修辭環境可被定義為一種由各種人物、事件、客體和關係所構成的錯綜複雜的事物。它體現一種現實或暗藏的逼切性語段一旦被引入環境中，就會大大地限制人的決定或行動，以致造成這種逼切性明顯地被減弱，而逐漸被全部或部分地擱去。⁷⁰

然而，比扎爾的定義過於簡化，對於筆者在此所作的研究不太實用，因為決定修辭回應的歷史環境和社會環境要比他所理解的修辭環境廣泛得多。本書「個案篇」的文章不僅討論「逼切性」或修辭環境等問題，還涉及社會歷史處境、語言內和語言外的意識形態、非語意學傳統和活生生的世界；⁷¹這些因素都同時影響着作品及其修辭。我們不應該將聖經修辭的解釋性體系與詮釋性的現實世界隔離，這點甚為重要。我們應該留意那種常常顯得過於片面的詮釋，因為它單單強調聖經文本，並且只體現處境，以致相遇與轉化都從它們的詮釋中消失。

斯勞恩(T.O. Sloan)主張，在修辭中作品必須揭示它的處境。⁷²他所說的修辭處境不僅是指「現實生活中的位

70. L.F. Bitzer, 〈修辭處境〉(The Rhetorical Situation), 見《哲學與修辭》(1968): 6。參 Elisabeth S. Fiorenza, 〈哥林多前書的修辭處境與歷史重構〉(Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians), 見《新約研究》33 (1987): 387; 修辭批判所注重的是文本的說服力和文學技巧。這種文本的功能則在具體的歷史環境下傳達出意義來。

71. 參 J.L. Austin, 〈語詞如何行事〉, 同前, 頁45-52; Paul Ricoeur, 〈隱喻的原則: 語言中意義創造的多學科研究〉(The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 頁45-55; Janet M. Soskice, 〈隱喻與宗教語言〉(Metaphor and Religious Language, Oxford: Clarendon Press, 1985), 頁148-161。

72. T.O. Sloan, 〈修辭學: 文學的修辭〉(Rhetoric: Rhetoric in Literature), 見

置」，例如規範人們生活態度的種種傳統，調節人們對待經驗、知識、傳統、語言和他人的態度的規範，⁷³更是那些要求人們報以回應的歷史環境或從歷史問題，孕育出修辭對話。修辭詮釋家所要探討的遠不止經文中的文學處境這一項，他們還必須考慮作者和受眾的「覓材或選題策略」(inventional strategy)⁷⁴、根本問題，作為基礎的材料(*topoi* 或 *loci*)，以及作品的修辭文體。⁷⁵人們也許會進一步指出：一段修辭單元的處境並不只是「生活的立場」，還是言說者(作者)和受眾(讀者)雙方對生活、經驗和傳統所發出的「意識形態」教導與文化箴訓。它們即而構成了論說的環境。

*Topos*不僅是論題的意思，⁷⁶還有辯明的涵義，即「戰術上的幫助或一步棋」⁷⁷或「邏輯說服圖式」⁷⁸，其作用是為創造邏輯說服提供幫助。這樣的一步棋，或戰略圖式，與環境框架的逼切性和受眾所處的社會環境之逼切

《布利旦尼新百科全書》(*The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., vol. 15. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1975, 1975), 頁798-799。

73. 同上，頁802-803。

74. George Kennedy, 《新約修辭解釋》，同前，第一章。

75. 參Heinrich Lausberg, 《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》，同前；§ 79-138；George Kennedy, 《新約修辭解釋》，同前，頁18-19；Chaim Perelman及L. Olbrechts-Tyteca, 《新修辭學：論辯明》，同前，頁199-206。儘管在古典的辯論對話中「爭議」(*stasis*)是一個嚴格的法律用詞，筆者卻用它來指對話中任何一個爭論或辯論的焦點。

76. 參伍爾納所作的區分，W. Wuellner, 〈保羅與耶穌的材料與律法的解釋〉(*Toposforschung und Torah interpretation bei Paulus und Jesus*)，見《新約研究》24 (1978)：466-470，以及Brunt, 〈新約格式和材料的再思〉(*More on Topos as a New Testament Form*)，見《聖經文學學刊》104 (1985)：495-500用「材料」(*topos*)一詞的標題意義。參F. Schneider及W. Stenger, 《新約書信格式的研究》(*Studien zum neutestamentlichen Briefformular*, Leiden: Brill, 1987), 頁55-59、78-83。

77. J.N. Vorster, 《書信分析的互動模式》，同前；頁123引用了Van Eemeren及R. Grootendorst, 《辯明理論手冊》(*Handbook of Argumentation Theory*, Dordrecht: Foris, 1987), 頁65。

78. Chaim Perelman及L. Olbrechts-Tyteca, 《新修辭學：論辯明》，同前，頁190。

性有關。一種統一歷史環境與社會環境和神學上的道(辯明說服)的修辭批判方法應該把對修辭事件的綜合理解提呈給讀者，讓讀者看到在保羅與會眾之間進行的修辭互動，傳達這深刻意義的對話性事件。因此，理解修辭中的道也就是理解神學，即上帝在進行修辭的過程中進行工作的方式。新約修辭批判的研究對象不只是人的活動，它基本上也關注上帝在歷史進程中的作為。

互動模型可以幫助我們從兩方面對修辭處境作出澄清。首先，佩雷爾曼和奧比太德卡就修辭處境中受眾的地位提出了令人信服的見解；他們的研究表明，辯明的參照對言說者和受眾一直是相互的。因此，修辭事件不是言說者的獨白，而是動態的修辭。上述兩位學者把受眾定義為「言說者想要用自己的辯明來影響的那些人的整體」。⁷⁹換言之，受眾的設定乃是歷史批判所必備的。

其次，語言哲學(尤其是論說行為與對話分析)從實用角度出發，對修辭處境特別重視。修辭處境有助人們達到成功的修辭互動。換言之，修辭分析的目標是將抽象的論說架構轉化為具體的論說行為，並將它們放到處境中以取得論說的合宜性或變得恰如其分。因此，我們必須在處境中予以理解互動。詮釋家力圖使自己的詮釋變得客觀，但他們必須知道自己在建立環境的逼切性時總會加入某種前設的釋意。

傳統的聖經研究方法為了整理出文本的意義，或得到文本中的信息，總是只注重文本的語言結構和文本中各個片段或種各成分之間的關係，但這是不夠的。語言離開了處境就不再有任何意義。巴爾 (James Barr) 指出

79. 同上，頁19。

「理想主義者的語言學」⁸⁰的謬誤和危害，同時也表明我們在聖經研究中需要「對一般語意學語言學的方法具有更強的意識」。⁸¹勒烏 (Johannes Louw) 進一步指出，語言的意義不只是所有詞語、短語和句子的總和。意義是在環境中建立的，語言也要依賴環境。語意學的方法不能單獨成立，它需要語用學的幫助。⁸²

新約書信研究尤其需要這兩種彼此關聯的方法，因為書信並不是論文或放諸四海皆準的信經，儘管它包含後面兩項。書信乃是雙方的彼此呼應，是向人傳達信息的文字作品；它包含透過文本傳遞的訓誡性回應。

伍斯特引用了韋得 (Webb) 的觀點，認為在意義交流的過程中包含以下幾個因素：具體的物質環境、對話所討論的問題、言說者的意圖 (心理處境)、參與者的進程 (社會處境)、行為規範和行為準則、語言符號、修辭技法、信息和文本所採取的形式等。保羅書信是具有修辭性、互動性，同時也是神學性的 (即有實質的內容)。

80. James Barr: 《聖經語文的語意學》(Semantics of Biblical Language. Oxford: Oxford University Press, 1961), 頁296。

81. J.P. Louw: 《新約語意學》(Semantics of the New Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1982), 頁75-125。

82. J.N. Vorster: 《書信分析的互動模式》，同前，頁109-111。在語言行為理論 (speech-act theory) 中，我們通常將語句行為 (locutionary acts) 研究放在語法的部分，而將超語句行為 (perlocutionary) 和非語句行為 (illocutionary acts) 研究放在文法言說的部分。參G. Leech, 《語用學的原則》，同前，頁12-13、58。語句行為指的是語法性的陳述；非語句行為是指人在說話的時候採取某些行動以達到所要傳達意義的目的，或論述所要達到的目標。超語句行為指的是已經達到傳達意義的目的。語際行為 (interlocutionary act) 指的是對話。參Teun A. van Dijk, 《文本與處境：探討篇章語意學和語用學》(Text and Context Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse. London: Academic Press, 1985), 頁189-231。

結論

筆者的論證已經說明保羅的修辭具有多種文化的特徵，同時容納了希羅修辭、猶太修辭和基督教修辭。筆者也說明對於保羅書信的研究來說，實用學的修辭方法要比純粹結構或形式的研究方法更為有效。由於本篇修辭研究論文試圖使用一種社會科學的方法來探討問題，所以對一段已經檢驗的經文來說，我們需要依靠對受眾的假設和文本的修辭環境來鑑定那些給它的解釋。

詮釋個案篇：保羅的修辭學

我到你們那裏去，
並沒有用高言大智對你們宣傳神的奧秘。
因為我曾定了主意：
在你們中間不知道別的，
只知道耶穌基督，並他釘十字架。……
我說的話、講的道，
不是用智慧委婉的言語，
乃是用聖靈和大能的明證，……

《哥林多前書》二章1-4節

第十一章

律法詮釋與範例論：《致羅馬人書》第七章

《羅馬書》七章14至25節是書中最具爭議性的部分。¹ 很多學者視這段經文為描述人類在悔改前或作非基督徒時的經驗，他們活在律法下，並與罪和律法搏鬥。² 大部分學者（第一種解釋）均把這段經文解釋為保羅在悔改前的經驗，那時他不能勝過罪和肉體的權勢和完全順服神的要求。因此，保羅以一個重新居於基督中的人之觀點，去描述人在悔改前和活在律法、罪、死亡下的普遍經驗。但在經文中，保羅的經歷並非代表所有未悔改的人之經歷，因為保羅可能用了他最喜愛的傀儡亞當；而且，根據新近的研究，未悔改時的猶太人保羅，未能完成律法要求的這看法已被排斥，例如：《腓立比書》三章

-
1. A. Nygren, 《羅馬書註釋》(Commentary on Romans, Carl C. Rasmussen, trans. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949), 頁284。
 2. 支持這看法的學者有：C.H. Dodd, 《羅馬書》(The Epistle of Paul to the Romans, New York: Harper, 1970), 頁125-126; W.G. Kümmel, 《新約中的「人」》(Man in the New Testament, London: Epworth, 1963), 頁49ff; K. Kertelge, 〈保羅在羅馬書第七章人論的解釋〉(Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologies nach Römer 7), 見《新約研究及早期教會學刊》(Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche) 62 (1971) : 112; J.A. Ziesler, 〈十誡在羅馬書第七章的角色〉(The Role of the Tenth Commandment in Romans 7), 見《新約研究學刊》(Journal for the Study of the New Testament) 33 (1988) : 41-56 認為保羅在這裏所說的律法為第十條誡命。

清楚地描述保羅在悔改前於律法下無有瑕疵。

第二種解釋視這經文為描述基督徒在救贖史的過程中，一般會遇到在肉體和聖靈之間的長期爭戰，而這種爭戰的經歷是無可避免的事實。³持這觀點的學者認為，保羅在14-25節描述的張力，是屬於基督徒在現實的肉體和聖靈兩個拉力中，一種長期存在的掙扎，而不是指非信徒的掙扎。也就是說，基督徒的兩種本性（舊我和新我），或屬靈人與肉體裏罪的律互相爭戰。⁴這些學者最

3. E. Stauffer, 〈我〉(Ego), 見《新約神學辭典》(*Theological Dictionary of the New Testament*, 9 vols. G. Kittel及G. Friedrich合編, G.W. Bromiley譯, Index [10th vol.] by R.E. Pitkin譯, Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976) 2: 343-362; A. Nygren, 《羅馬書註釋》(Romans), 同前, 頁284-296; C.K. Barrett, 《羅馬書》(*The Epistle to the Romans*, London: A. & C. Black, 1973), 頁151-153; J. Murray, 《羅馬書》(*The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 頁1: 257-259; F.F. Bruce, 《羅馬書》(*The Epistle of Paul to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 頁150-153; C.E.B. Cranfield, 《羅馬書註釋》(*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 6th ed. Edinburgh: Clark, 1975-1979), 頁1: 344-347, 356-358; David N. Steele及Curtis C. Thomas, 《羅馬書解釋大綱》(*Romans An Interpretive Outline*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1963), 頁56-61; Anthony A. Hoekema, 〈重生的人中舊我與新我的掙扎》(*The Struggle Between Old and New Natures in the Converted Man*), 見《福音派神學學社學刊》(*Evangelical Theological Society Journal*) 5 (1962): 42-50; David Wenham, 〈基督徒生命：一個有張力的生命？從保羅思考基督徒經驗的本質》(*The Christian Life: A Life of Tension? A Consideration of the Nature of Christian Experience in Paul*), 見《保羅研究》(*Pauline Studies*, FS F.F. Bruce, D.A. Hagner及M. J. Harris合編, Exeter: Paternoster, 1980), 頁84; W.D. Davies, 〈從律法中得自由》(*Free From the Law*), 見《解經》7 (1953): 160-162; Herman Ridderbos, 《保羅的神學大綱》(*Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 頁127; D.H. Campbell, 〈羅馬書七章7-25節中「我」的身分》(*The Identity of Ego in Romans 7:7-25*), 見《聖經研究(三)》(*Studia Biblica III*, E.A. Livingstone編, Sheffield, 1978), 頁57-64。文章在Paul and other New Testament Authors, Sixth International Congress on Biblical Studies中發表。Mark A. Seifrid, 〈羅馬書七章14-25節的主體》(*The Subject of Rom 7:14-25*), 見《新約》(*Novum Testamentum*) 34 (4) (1992): 333。
4. 請參看以下的論點：Anthony A. Hoekema, 〈重生的人中舊我與新我的掙扎〉, 同前, 頁42-50; David Wenham, 〈基督徒生命：一個有張力的生命？從保羅思考基督徒經驗的本質〉, 同前, 頁84; W.D. Davies, 〈從律法中得自由〉, 同前, 頁160-162。

喜歡使用《加拉太書》五章16至18節來支持他們的論點：然而，從辯證的角度來看，這段經文與《加拉太書》五章17節提及肉體和聖靈持續相爭的情況又或是與每個基督徒的生命相比起來，都顯得自相矛盾。⁵這觀念不能顯示一個肯定的勝利和事實，就是基督徒能毫無束縛地生活（參羅6-8章）。而且，使用《加拉太書》五章17節作為此論點的參照經文是不適當的，原因至少有兩個：在《羅馬書》七章14-25節中並沒有提到聖靈；保羅在《加拉太書》五章對基督徒生命的看法，並不是指品格上的慘敗。

第三種解釋以羅以德佐斯 (D.M. Lloyd-Jones) 為代表。他並非將這段經文單理解為專指重生或未重生的人，而是介乎兩者之間的人，即平庸者，意指那個犯罪的「我」，縱使看見律法的聖潔，也並非行在歸正之路上。⁶這個看法的弱點是在釋經上的猜想和在神學上含糊地理解「我」的身分。其詮釋與詮釋中的「我」同樣沒有說服力，這段經文也沒有強力的證據證明這是「中等人」的經驗。

米頓 (C.L. Mitton) 代表第四種解釋，視「我」為一個認真追求道德的人，可能是一個名義上的基督徒，或是一個墮落了的基督徒。他竭力遵從神的誠命，但最後的收場還是悲痛失敗。⁷馮陰坤 (Ronald Y.K. Fung) 及艾理

-
5. 看以下兩個強而有力的反駁：Ronald Y.K. Fung, 〈律法的無能：羅馬書七章14-25節新解〉(The Impotence of the Laws: Towards a Fresh Understanding of Romans 7:14-25)；見《聖經·傳統和解釋》(Scripture, Tradition and Interpretation. F.S.F. Harrison, W.W. Gasque & W.S. La Sor 合編。Grand Rapids: Eerdmans, 1978)，頁36-37及Donald L. Alexander, 〈成聖的再思：羅馬書七章14-25節的屬靈爭戰〉(Sanctification Reconsidered: Spiritual Conflict in Romans 7:14-25)；見《他的統治》(His Dominion) 13 (Spring 1987)：6-8。
6. David Martyn Lloyd-Jones, 《羅馬書七章1節至八章4節的解釋：律法，其功用及限制》(Romans: An Exposition Of Chapter 7.1-8.4; The Law, Its Functions And Limits. London: Banner of Truth Trust, 1973)，頁255-256, 261-262。
7. 參C.L. Mitton, 〈羅馬書第七章的再思〉(Romans vii Reconsidered)，見《時

德 (Donald L. Alexander) 具體地重整米頓的看法，他們提出「我」擁有更新的本質，或指重生的基督徒，這基督徒不單承認律法是屬靈的、美好的，甚至嘗試使用它來勝過內在的罪，可是當他作出嘗試時，仍感徒然和失望，因為此時的信徒保羅忽略了聖靈。⁸這個看法並不合理，因為馮陰坤和艾理德均未為律法和罪下定義，以致跟猶太人保羅連上任何關係。保羅在此被視為一般在聖潔運動中，追求屬靈生命的基督徒。保羅具體的背景或經文中的保羅，都一同被抹去。馮陰坤和艾理德都沒有說明保羅作猶太人和法利賽人的背景如何在這選段中發揮影響力。

第五種解釋是岡德理 (Robert H. Gundry) 認為這段經文是保羅「律法之子」(*bar mitzvah*) 與邪情私慾交戰的經歷。因為律法嚴禁邪情私慾，但當一個人成為律法之子時，也是情慾開始的時候。⁹他認為 *epithymia* (貪心) 是指情慾，七章9節的「我以前沒有律法是活着的，但是誠命來到，罪又活了，我就死了」是指律法之子的轉捩點。筆者認為這個解釋是最不可能的，因為上下文均沒有提到有關律法之子。¹⁰比如岡德理沒有提到或解釋第8b節的「諸般的貪心在我裏頭」是不是也指情慾，《出埃及記》二十章17節或《申命記》五章21節都沒有限制 *epithymian*

代信息》(*Expository Times*) 65 (1953-4) : 133。

8. Ronald Y.K. Fung, 《律法的無能：羅馬書七章14-25節新解》，同前，頁40及Donald L. Alexander, 《成聖的再思：羅馬書七章14-25節的屬靈爭戰》，同前，頁8-10認為《羅馬書》七章14-25節指出律法無能把人從罪惡中拯救過來；也無能使人成為聖潔。
9. Robert H. Gundry, 《保羅信主前的道德掙扎：羅馬書七章7-25節的性慾望》(*The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25*)，見《保羅研究》，同前，頁228-245。參W.D. Davies, 《保羅和拉比的猶太主義：保羅神學中的一些拉比原素》，同前，頁24-26, 30-31。
10. 請看裁斯勒對岡德理的評論，見J.A. Ziesler, 《十誡在羅馬書第七章的角色》，同前，頁41-56。

是指情慾。

第六種解釋是朱偉特 (Robert Jewett) 認為《羅馬書》七章1-12節不是指出律法帶來的問題，而是保羅妄想順服律法就如羅馬教會的情形一樣。¹¹《羅馬書》七章13-25節描述保羅昔日生命的困境，他想遵行神的旨意和順服律法，但最終是與神敵對。¹²這是一個似乎合理的看法，可是經文中時態的轉變（從2-13節過去式時態至14-25節現在式時態）似乎不單提到保羅過去的經歷，也可能指出現在羅馬信徒的經歷。¹³筆者會從修辭學的角度來探討經文中「我」的用法。

本文的目的是想採用亞里士多德的「範例」來探討《羅馬書》七章中那個「我」的經歷。亞里士多德的範例有雙重的修辭用法，可以作獨立的歸納法 (induction) 及輔助的推論法 (deduction)；¹⁴筆者認為兩種用法也是保羅在《羅馬書》七章的修辭語法。一方面他以自己未信主前在律法中掙扎的經歷作為世人糾纏在罪與律法中的範例，另一方面他以自己過去活在律法下的經歷表達出羅馬的猶太

11. Robert Jewett, 《從創世記至啟示錄系列：羅馬書》(Romans, In: Genesis to Revelation Series, Nashville: Graded Press, 1986), 頁74及他的《聖經註釋基礎：羅馬書》(Romans, In: Basic Bible Commentary, Nashville: Graded Press, 1988), 頁84-89。雅特米爾 (Paul Achtemeier) 與朱偉特的看法相似，參Paul Achtemeier, 《羅馬書》(Romans, Atlanta: John Knox, 1985), 頁120-126。
12. Robert Jewett, 《從創世記至啟示錄系列：羅馬書》，同前，頁75及《聖經註釋基礎：羅馬書》，同前，頁87。
13. 沙菲 (Mark A. Seifrid) 的研究有類似的結論，看他的《羅馬書七章14-25節的主體》，同前，頁317-318及Stanley E. Porter, 《新約希臘文的語態及其時態和語氣》(Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood, New York: Peter Lang, 1989), 頁75-109。
14. 或如豪舍 (Hauser) 認為亞里士多德有「雙面的例子，因為他有雙面的歸納法」(Gerard A. Hauser, 〈亞里士多德修辭學的例子：一體兩面或衝突〉[The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?], 見《亞里士多德：修辭學的古典傳統》[Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric, Keith V. Erickson編, New Jersey: Scarecrow Press, 1974], 頁162。)

及外邦信徒現有的經歷。首先，筆者想解釋亞里士多德的範例；然後對《羅馬書》七章作詮釋。

亞里士多德的範例

亞里士多德不同意佐治亞斯及埃蘇格拉弟的看法，認為修辭學是政治家演辯的一門藝術。亞里士多德認為修辭學是論辯術或論證 (dialectic) 的對應物，不是藝術而已。他認為修辭學是一門實用藝術，也是溝通技巧，所以是在群體生活中的溝通論證。如此，證明是辯證法的一種，辯證法就是溝通或說服法的一種 (卷一第一至二段)。

亞里士多德的哲學修辭是不容易明白的。同樣，他在《修辭學》中提到的「推論」及「範例」，對讀者來說可能也不清晰。根據《修辭學》1356a35-b4，辯證術或科學的證明有兩種方法 (即推論法 [deductive syllogism] 和歸納法 [induction])。所以，修辭辯證法也有兩種：修辭式三段推論法 (deductive rhetorical "syllogism" of enthymeme) 及歸納例證法 (inductive *paradeigma*)。¹⁵ *Paradeigma* 一字並非亞里士多德首創的字，修西得底斯及柏拉圖早已用過此字。¹⁶ 但是，亞里士多德卻是首位學者謹慎並詳細地說明這字 (雖然不一定是完整合一的系統)¹⁷ 與修辭學的關係。

15. 「修辭術和論辯術一樣，採用歸納法以及真正的和假設的三段論法來提出真正的和假設的論證。因為例證法是一種歸納法，修辭式推論是一種三段論法。所以我們稱呼恩梯墨瑪 [enthymemes] 為修辭式三段論法，稱呼例證法為修辭式歸納法。所有的演說者都採用例證法和修辭式推論而不採用別的方法來證明，以求產生說服力。」(亞里士多德，《修辭學》羅念生譯，同前，頁25-26)。

16. 參 G.E.R. Lloyd, 《極性與類推》(Polarity and Analogy. Cambridge: Cambridge University Press, 1966)。頁399。

17. 《修辭學》原本不是亞里士多德的出版著作，而是他的講義，所以不是完整的系統材料。

亞里士多德在《修辭學》中談到有關修辭式三段推論法(或省略推論法)及歸納例證法的區分,但不很清楚。比如他在《修辭學》卷一,說推論法及例證法是自立的論證,當然這兩樣論證都是與說服辯證法相關連的(1356a-36b10)。但在卷二第二十五章,它們的相關性開始破裂,因為推論式是建立於例證式。¹⁸亞里士多德認為*paradeigma*是論證或說服中的例子。他在1360b7說:概括地舉個例子,就是幸福和組成幸福的要素。

當亞里士多德在1356a35-b4第一次提到例證時,他已假設讀者熟悉此概念。而兩種論證(推論及例證)的分別是顯而易見的:演繹推論法(或省略推論法)和歸納法(或例證)。推論是「如果有了某些命題,由這些普遍被認為或多半被認為是真實可靠的命題推出另一個與它們並列的命題來」(1356b15ff);而例證是「用許多及類似的事情來證明某件事」(1356b13ff)。在1356b5裏,例證的論證稱為「修辭的歸納法」。

然後在卷一(1357b25-29)亞里士多德認為例證是修辭歸納法:「例子是歸納法,恩梯墨瑪[*enthymemes*,「省略推論法」的音譯]是修辭三段推論法(或演繹推論法)。因為任何人證明任何東西必需使用演繹推論法或歸納法……,所以省略推論法是演繹推論法,而例證是歸納法。」(1356b13-36b10)「當我們基於幾項同類的事件來證明時,這在辯論學上稱為歸納法,在修辭學稱為例證……。」(1356b13-14)亞里士多德也解釋說例證似論證(*paradigmatic argument*)「不是部分與整體、整體與部分的關係,也不是

18. 《修辭學》1402b13-14:「修辭式推論的題材有四種,即或然的事·例子·確實的證據、或然的證據。」

整體與整體的關係，而是部分與部分、同類與同類的關係。」(1357b25-28) 他為「範例」作出更深的解釋，當兩樣同類或相比下屬同類的例子並列，較突出的一個就是例證了(1357b29)。雖然在《修辭學》第一章解釋例證為歸納法是不夠概括，因為它們的關係不是唯一認可或可能的情況。但書中第一章已指出例證的相類似功能在修辭學中的重要性。

到了第二章1357b30-36，亞里士多德加添有關例證的一些論點，這些論點似乎與他前面所說的有衝突。譬如，利安(Eugene E. Ryan)解釋亞里士多德應用了庇士特拉妥(Peistratus)、忒阿革涅斯(Theagenes)、戴奧尼索司的思想，並認為亞里士多德的論證已是一個從部分至整體的了。¹⁹換句話說，書中第二章所說的例證已變成歸納法了。

亞里士多德對庇士特拉妥和忒阿革涅斯要求有保鑣護衛隊作了詳細闡述，而要求者都成為獨裁君主。而戴奧尼索司也要求有保鑣護衛隊，但他難測的意圖可藉庇士特拉妥及忒阿革涅斯的事件來推測解釋。亞里士多德說：「儘管我們還不清楚戴奧尼索司要求給他一個保鑣護衛隊的理由，但我們都可以以其他獨裁君主來證明他的企圖，因為只有當一個人想成為獨裁君主時，才要求有保鑣護衛隊。這是人所共知的，這些例證俯拾皆是。」(1357b35f) 範例(庇士特拉妥和忒阿革涅斯)與比較(戴奧尼索司)似乎有關連。究竟亞里士多德是否想把範例與比較以歸納法串連，這是值得商榷的。這歸納法不是由部

19. Eugene E. Ryan, 《亞里士多德的理論》(Aristotle's Theory, Montreal: Bellarmin, 1984), 頁118的看法。

分至全部的連接，而是一個從範例到連接的關係。所以，在例證裏，有時需要以類比去歸納一個原則。究竟原則的推論 (deduction of principle) 是否如利安所言跟部分至全體的歸納法相同呢？答案是否定的。或許我們要認同羅斯 (Ross) 的看法，相信亞里士多德的歸納法不是邏輯上的推論法而是非技術性的、更是一個帶領人步步「向前進」的辯證法。²⁰筆者認為亞里士多德的論點是，例證是由部分至全體以及 (或然後) 由全體至部分的推論。

綜合以上的討論，我們可以說，例證是部分至全體或全體至部分的論證；前者對例證的功用是獨立於省略推論法 (自立的恩梯墨瑪說服法)，而後者的功用則支持省略推論法。

在《修辭學》1393a25也同樣提到例證與歸納法是相似的。卷二第二十五段提到範例論證中的普世命題 (universal proposition)。他認為有些省略推論法是可以駁倒的，有些則不然。然後在1420b16中，他又描寫到，當省略推論法從論證分別出來時，情況就如當某人用類同的東西藉歸納法看到普世的原則，但只講出事件的部分。簡單來說，例證產生普世命題，即使所產生的不是完整而是部分的。

最後，筆者會簡要地列出其他有關亞里士多德對例證的看法，或者有助於解釋《羅馬書》第七章：(一) 例證可以成為修辭技巧來反駁對方的論點 (卷二第二十五段)；(二) 有兩類範例的論證：歷史性的 (1393a32-b4) 或虛構的 (如故事、比喻、神話、寓言) (1393b4-1394a2)：

20. 但是亞里士多德的歸納法是與syllogism有關，所以羅斯的觀點不一定正確，看Eugene E. Ryan, 《亞里士多德的理論》，同上，頁121-122。

(三) 例證的有效性只限於有兩樣同屬一類 (genus) 的東西或事情，而其中一種比另一種較明顯知曉 (1357b29f)；
(四) 例證法最適用於政治演說，因為如何為將來定向需視乎如何去闡釋過去 (或勸解文體 [deliberative genre, 1368a29])。

以「例證」來解讀保羅在《羅馬書》七章14-25節

從文體的角度來看，《羅馬書》是保羅以勸解文體寫給不和的羅馬家庭教會。他訓誡信徒為福音的緣故應和西班牙的宣教事工合一。他祈望猶太信徒與外邦信徒 (11:17-24)、軟弱的及剛強的 (15:8-12) 至終能在一起敬拜神 (3:29)。為了達到此目的，他以「神的公義」(1:18) 為修辭主題，意味着所有人都因神的公義要平等地站在祂的面前。換言之，不論是猶太人作為神聖律法的繼承者或是外邦人活在基督的救恩及自由中，任何誇耀或優越感都與基督的事件及福音相違背。有不少證據顯示羅馬家庭教會的信徒誇口炫耀其屬靈的傳統和文化的身分。《羅馬書》十四章1節至十五章13節²¹指出軟弱者及剛強者的衝突，前者是遵守律法的猶太基督徒，後者是律法以外的外邦信徒。在芸芸學者中，²²馬古斯 (Joel Marcus) 提到這兩組人的關係如下：

-
21. 迦利斯 (R.J. Karris) 討論這些經文的文學困難及馬古斯的回應，請看 R.J. Karris: 〈羅馬書的處境〉(The Occasion of Romans)，見《羅馬書的爭論》(The Romans Debate, Karl P. Donfried編, Minneapolis: Augsburg, 1977)，頁75-99；Joel Marcus, 〈羅馬中割禮和未割禮的〉(The Circumcision and the Uncircumcision in Rome)，見《新約研究》35 (1989) : 70-71。
22. 比如 Jouette M. Bassler, 《神聖的公義：保羅和一個神學公理》(Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom, Chico: Scholars Press, 1982)，頁267注129。提到，許多學者認為軟弱者是有猶太背景的人；他認為這樣的解釋可以從保羅勸勉軟弱及剛強人彼此的接納看出，從這勸勉保羅描述基督例範式為猶太及外邦人的服事 (15:7-12)。

從十四章1節至十五章6節與十五章7-13節的關係看出：前段勸勉剛強人及軟弱者彼此接納；後段則請求外邦信徒及猶太基督徒接受同樣的勸告，藉着兩個連接詞*dio*及*gar*把這兩段緊緊連繫起來。軟弱者與猶太教的關係跟飲食(14:2的吃素)、守節日(14:5-6)以及猶太人引用的*koinos*(普通)為不潔淨為同義詞有關。²³

當然軟弱者可能包括少數的外邦基督徒(遵守猶太律法的)，剛強派也可能包括一些猶太人(相信彌賽亞的降臨的)，²⁴這樣的綜合法仍存在於《羅馬書》裏。《羅馬書》十五章1-6節及7-13節對「外邦人」及「猶太人」的用法不單單是種族的也是律法性的。意即大部分猶太信徒看重先人的傳統對律法的遵守，大部分外邦信徒認為在基督裏的不必再遵守律法。

這些人醜惡的爭執可從雙方對彼此的羞辱稱呼中看出。猶太信徒用「割禮／未割禮」的片語，外邦信徒用「弱／強」的片語。²⁵「割禮」在新約出現有三十五次，其中十四次在《羅馬書》出現；「未割禮」在新約出現二十次，有十一次在《羅馬書》中。

這些侮辱的稱呼早在猶太人及外邦人的敵視歷史中就有了。馬古斯認為「割禮」及「未割禮」的用語是從拉比

23. Joel Marcus, 《羅馬中割禮和未割禮的》, 同前, 頁67-81。

24. Ulrich Wilckens, 《羅馬書》(*Der Brief an die Römer*, Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978-1982), 頁3:111-115提過。參R.E. Brown, 〈不是猶太基督教〉(Not Jewish Christianity), 見《天主教聖經期刊》45(1983): 74-79及J.P. Meier, 《安提阿和羅馬：天主教的新約搖籃》(*Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York: Paulist, 1983), 頁1-9。

25. 參Joel Marcus, 《羅馬中割禮和未割禮的》, 同前, 頁73-81。

對 *mīlā* (受割的陰莖) 及 *'orlā* (莖之包皮) 的用法有關。他的結論是「割禮／未割禮」應該譯為「受割的陰莖」或「陰莖之包皮」而不是「受割禮或未受割禮的狀況」。²⁶ 所以：「割禮／未割禮」是羅馬家庭教會的信徒 (2:26-27；3:30；4:9，15:8) 侮辱他人高抬自己的手法。²⁷ 受割禮在《羅馬書》二章25-27節的用語之前摘引了《以賽亞書》五十二章5節 (羅2:24)：「你指着律法誇口，自己倒犯律法、玷辱神麼。神的名在外邦人中，因你們受了褻瀆，正如經上所記的。」²⁸ 這是羅馬家庭教會碰到的問題，就是彼此自誇和羞辱他人。

在這樣的情形下，《羅馬書》七章14-25節成為重要的論證經文。保羅想藉自己以前為法利賽人時的經歷指出：上帝的公義不能以宗教或文化 (或指聖神的文化；如律法) 為基礎，必須以聖靈的律為依歸 (參8:1-2)。經文中的「我」就是法利賽人保羅；這個「我」是羅馬的猶太人及外邦信徒的範例。保羅以狂熱的心遵守神聖的律法，但在基督十架的光照下，發現自己在律法下的無可指摘未必表示他在神和在人面前是正義的；²⁹ 相反地，他對律法嚴謹的遵守只促使他逼迫神的教會。所以，就熱心說，他是熱愛律法的；也同時是基督教的憎恨者 (徒8章；腓3:6-8)。

26. 同上。頁75。參M. Jastrow, 《他爾根、巴比倫和耶路撒冷他勒目及米大示辭典》(A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 2 vols. New York: Judaica, 1982), 頁1:774。

27. Joel Marcus, 《羅馬中割禮和未割禮的》, 同前, 頁75及Ulrich Wülckens, 《羅馬書》, 同前, 頁1:155注398。參K.L. Schmidt, 《割禮》(Akrobystia), 見《新約神學辭典》, 同前, 1: 225-6。

28. Joel Marcus, 《羅馬中割禮和未割禮的》, 同前, 頁79。

29. 看Mark A. Seifrid, 《羅馬書七章14-25節的主體》, 同前, 頁320-323有關保羅在《羅馬書》七章14-25節與初期猶太教所用的「我」的關係。

但是保羅的挫敗感卻不反映律法的錯誤。相反，保羅認為律法是聖潔和良善的。他認為其挫敗的經歷是基於罪的網鎖及個人的罪性。他對律法的忠心、對自己文化及宗教的歸信瞎了他的心眼，使他看不清耶穌為神公義的彰顯及完成者，認不出耶穌為世人的救主。³⁰因為這樣，保羅認為有必要重新以聖靈的律看猶太人的律法。

保羅的困境終於在八章2節得到解脫；因為賜生命聖靈的律、在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離罪和死的律了。新的聖靈裏的律確是較概括的，它包含了猶太人及外邦人的共存及救恩的可能。保羅否認法利賽人對外邦人救恩的看法，認為他們的得救在乎遵守猶太的律法。所以保羅一方面否認律法為救恩的途徑，一方面卻要肯定律法的聖潔。

這段經文有兩個功用：第一、勸勉猶太信徒不要像保羅那樣誤解律法的功用，應該與外邦信徒一起在群體的聖靈中生活；第二、勸勉外邦信徒不要以他們的文化誇耀，不要再分強和弱。猶太及外邦信徒都在耶穌基督裏了(8:1)、因為聖靈已使猶太及外邦信徒得勝罪及死亡(8:2-13)，他們都是神的兒女了(8:14)；而那些在基督裏的(7:25)即在聖靈裏的(8:2)並非廢除律法，而是完成了律法(8:4)。筆者的解釋跟前面的修辭學又有甚麼關係呢？

第一、我們已看到例證如何在省略推論法的邏輯推論(syllogist form of enthymeme)上建立，這就是亞里士多德所說的，例證放在省略推論法之後是最好不過的。《羅馬書》七章的範例論證是重要的，就如亞里士多德說，

30. L. Gaston, 《保羅與律法》(*Paul and the Torah*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1987)：頁33。

以實例作論證適用於勸解演詞，因為我們一定要憑着過去來預測將來（1368a29-31）。保羅的用意是要藉他過去作為法利賽人對律法的狂熱，來改變會眾的思想形態。

根據《修辭學》1393a25的觀點，《羅馬書》七章範例的用法不是推論而是事實。保羅對律法狂熱的經歷在許多聖經書卷裏均可見一斑（徒1；腓3；加1），會眾故然詳知範例的重點。以下筆者將探討猶太及外邦信徒如何能在這些範例上予以認同。

《羅馬書》七章1-12節主要不是針對律法的不足而言，乃是保羅的意念要遵守律法的所有要求，猶如羅馬家庭教會的情形。《羅馬書》七章13-25節描述保羅信主前的經歷，他想忠心和熱心地討神喜悅，但結果卻是與神為敵。³¹如果這範例是保羅昔日的經歷，那麼保羅使用現在時態又如何解釋？還有，第14-25節的修辭範例又有甚麼作用呢？這兩個問題的答案顯示這段經文似乎不僅要指出保羅在猶太律法中掙扎那樣簡單。

雖然保羅在《羅馬書》七章14-25節中表達出對律法的無奈掙扎，但律法並沒有錯。相反，身為一個法利賽人，保羅為自己要成全律法的要求感到光榮，³²因為他能維持與神立約的關係。但從十架的角度來看，他從律法而得的義卻使他拒絕神的公義。原來是罪在他身上的掌管使他對律法熱心。更可怕的是，他把自己對律法的忠心視別人也要絕對遵守律法，不然就不是神的子民。

31. Rober Jewett, 《從創世記至啟示錄系列：羅馬書》，同前，頁75及他的《聖經註釋基礎：羅馬書》，同前，頁87。

32. 這樣的態度在當時的法利賽人來講是很普遍的，參W.G. Kümmel, 《羅馬書第七章與保羅的懺悔》(*Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*. München: Kaiser, 1974), 頁111-117及C.E.B. Cranfield, 《羅馬書註釋》，同前，頁1: 344。

可是基督的死卻讓保羅看到，神的救恩臨到眾人並非憑個人絕對地對文化或宗教的堅守，而是憑人對神在基督裏的認信。基督的死也顯明一個重要的事實，就是祂不肯順服遵守猶太文化及律法。基督被控告而受死不是因為祂反對律法，而是因為他注重服事人群的需要過於他對律法的順服。對耶穌來說，愛比順從重要。所以，基督是被當時那些把律法絕對化及偶像化的信仰所釘死。

第7-13節已指出罪（而非律法）能為一個在律法之下的人（即猶太人）帶來死亡。然後（*gar*在第14節）保羅繼續指出罪如何利用律法，在羅馬家庭教會的猶太基督徒中引起死亡，因為他們認為高舉律法、以律法為義才是絕對的。在法利賽人保羅的「我」的經歷背後，我們看到當時猶太人的自傲。不僅猶太人，其實外邦基督徒也是有錯的，因為他們雖然沒有律法，卻有神的旨意在他們的良心裏。

第14節，保羅以「我們曉得」起首，道出一個保羅與會眾分享的「共同認知的真理」。³³「因為」這個字（在NIV譯本裏被忽略）表示保羅轉變了角度。第7-13節論到罪與律法在亞當的原罪下帶來的經歷；但在14-25節保羅從已信主的角度，看自己過去作為法利賽人在罪與律法之間的經歷。

律法本是好的，但罪卻利用律法來完成其工作。這是世人（猶太及外邦人）所面對的網鎖。眾人皆罪人（羅3），在網綁中（羅6），而且他們的罪惡眾多（羅1:18-32，6:23；

33. B.M. Metzger, 《希臘文新約經文鑑別註釋》(A Textual Commentary on the Greek New Testament. London/New York: United Bible Societies, 1971) : 頁515。仁斯基(Lenski)認為*oidamen*應是*oida men*，這樣就與經文中的單數相稱，但*men*就沒有意思了。

參5:12)。眾人都是「賣給罪的」(7:14)。所以，罪不是人本體的惡而是能把人網綁的權勢所作的惡。保羅在第七章把罪的權勢人格化。在其他經文裏罪被描寫為獨裁的暴君 (*basileuei* [5:21及6:12]；*kyrieusei* [6:14])，所有的人都是罪的俘虜、³⁴奴僕 (*doulucuein* [6:6]，*douloi* [6:17、20]) 背負着罪的工價 (1:32；5:12-21，6:16、21、23；7:5、10、13、24)。在第14節裏的「賣給罪」是一個奴隸市場的隱喻。³⁵「賣」是個完成被動的分詞，描述「我」一直在罪的控制之下。人類處於亞當墮落的情境，在「我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了」這句子裏明顯表達了。甚至保羅的法利賽人經驗——以熱心遵守律法的神聖經歷——都不能倖免罪的網綁，可見亞當的墮落對人類的影響是何等的深。

「律法是屬乎靈的」印證律法神聖的來源及權柄。律法也是「猶太教基本的總綱」，³⁶也是猶太文化及宗教的精華。只有猶太人會對律法如此肯定，尤其是法利賽人，因為他們十分喜愛律法。如果律法是屬靈，³⁷是聖潔、公義和良善的話，那律法有甚麼錯呢？

其實律法本身並沒有錯，錯在於罪。因為罪的律在他裏面，所以保羅是賣給罪的，如第17節所說：住在我裏頭的罪；他自認是屬乎肉體的，因為他按人意而行而非靈意，即那新生命之道。所以，這一節裏的「罪」應有

34. James D.G. Dunn, 《羅馬書第一至八章註釋》(*Romans 1-8. Word Biblical Commentary*, Dallas: Word, 1988), 頁388。

35. Leon Morris, 《羅馬書》(*The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Press, 1988), 頁291。

36. C.E.B. Cranfield, 《羅馬書註釋》, 同前, 頁1: 355。

37. 這形容詞在《新約》出現了二十六次而保羅用了二十四次。參Leon Morris, 《羅馬書》, 同前, 頁290。

較清楚的意思，就是一個法利賽人如何強求他人，接受律法為絕對的神的公義，否則他們便將受到逼迫（意味被神懲罰）。

第15節中「意願」和「所作／表現」的分別，提醒我們在第7及8節中引用過的第十誡（不可起貪心）。根據裁斯勒（J.A. Ziesler）的觀點，保羅引用第十誡是「因為一些猶太傳統認為貪心或錯誤的慾望是其他罪惡的根源」。³⁸不過第15節的「意願」可能與「貪心」沒有直接的關係，只是跟保羅想自己及他人完全順從律法的要求有關。當然保羅的意願本是好的，但作出來的卻是他所不明白的；他所恨惡的，他反倒去作。保羅如此的掙扎並不是因為裁斯勒所謂的「律法無能施給它所求的」，³⁹而是因為他裏頭的罪。

雖然內心充滿着交戰，但保羅立刻就能看清真相。首先，他在第16節「承認律法是善的」，即使罪利用律法使他有如此痛苦的經歷。其實保羅並不想做他現在所作的（逼迫基督徒）；律法也沒有叫他如此行。所以他同意律法是良善的。

第二，他在第17節指出交戰經歷的主要原因不在律法而在裏頭的罪。雖然在解經的出發點上，馮蔭坤所採取的看法與我的不一樣，但筆者卻認同他對保羅在這裏的用意提出的看法：「保羅並沒有想免除自己要為行為負起責任的思想，這裏的意思是要指出他是完全被網在罪惡的勢力下。」⁴⁰這內裏的罪不是意味着在他身體中有某些還未被救贖或是墮落的實體、本質。保羅的爭戰主要

38. J.A. Ziesler, 《十誡在羅馬書第七章的角色》, 同前, 頁49。

39. 同上, 頁49。

40. Ronald Y.K. Fung, 《律法的無能：羅馬書第七章14-25節新解》, 同前, 頁43。

是因為他不懂得神的靈的工作。

第七章的爭戰是最劇烈的，保羅沒有提到聖靈。直至八章1節，聖靈一詞才出現。所以，保羅對其個人交戰經歷的第三個解釋是一個神學的解脫，第八章就回答了第七章的問題。

Sarx (肉身) 是在「我裏頭」的一種限定的意思 (restrictive sense)：指沒有聖靈引導的整體個人，不是指人的肉身而已。保羅知道他的肉身就是其罪性的所在，所以他說在他裏頭、肉體之中沒有良善的，主要原因是沒有聖靈的能力。⁴¹不認識聖靈能力的結果就是：「立志為善由得我，只是行出來由不得我。」(7:18) 六章19節的「因你們肉體的軟弱」是指基督徒的經歷，與第七章的肉身有關，如果跟《羅馬書》八章26節串連起來的話，意思就是聖靈幫助我們的軟弱。⁴²所以，肉體是指保羅在個人的經歷裏不認識聖靈的功用。

其實保羅是知道「由得我」——律法要求他為善的是甚麼，但行出來卻「由不得我」，所以第18節才說在他裏頭「沒有良善」。他盼望所有人都能遵守神的律法而成為神的選民，這用意本是好的，但行出來由不得他，這用意唯獨神的靈才能成就。故此，他所願意作的善，他倒不作，但本來不是要逼迫教會的，結果卻反倒去殘害教會。這是第19節的意思。第20及21節說明作惡的源頭，是他裏頭的罪律管制他所作的。在沒有聖靈的引導下，我們很容易被罪轄制，即使是在宗教的事情上，例如利用神聖的律法的義來逼迫教會。所以，第22節再次表明

⁴¹ 同上。

⁴² C.E.B. Cranfield, 《羅馬書註釋》, 同前, 頁1: 326。

保羅是喜歡律法，但這一節也指出另有一個律，就是罪的律「把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律」。那良善的、屬靈的、保羅所喜愛的、遵守的(就是律法)⁴³反與罪的律交戰。這似乎顯示得勝的好像是罪的律，保羅也承認說：「我真是苦啊！」「真是苦」顯示保羅也頗絕望。還有，第25節「我已內心順服上帝的律，我肉體卻順服罪的律了」與第22及23節相似，就是「我是喜歡上帝的律……但我覺得肢體中另有個律」。這不是人本體的分裂(肉體與靈魂的不和)，也不是信仰的拉力(信基督的自由與遵守律法的衝突)。這是一個法利賽人誤解了神為猶太人及外邦人所施救恩而感到絕望。在第24節尾，保羅自問道：「誰能救我脫離這取死的身體呢？」⁴⁴這是指被罪的王權網綁。答案在七章25節及八章2節：靠着主耶穌基督⁴⁵及聖靈的律。這也是保羅信主的經歷。⁴⁶

範例的目的與意義

上文談了許多有關保羅經歷的範例，以下將分析這些範例如何對羅馬信徒作為修辭學上的爭辯和勸解。

一、七個加強語調的「我」(7:9、10、14、17、20、

43. 很多學者認為這裏的 *nomos* 是指原則，參 Walter Bauer, William F. Arndt, F.W. Gingrich 及 Frederick Danker, 《新約及其他早期基督教文獻的希臘英文辭典》(A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago: University of Chicago Press, 1979), 條目 "nomos" (律法); 《新約神學辭典》4:107。

44. 「取死的身體」是與下列詞語相等的：罪身(6:6)、必死的身上(6:12)、我的肉身(7:18)、我肢體中(7:23)。參 James D.G. Dunn, 《羅馬書第一至八章註釋》。同前，頁397。

45. 鄧恩 (James D.G. Dunn) (同上，頁397) 說 *dia* 可能有兩個含義，表示基督為中保向神祈求及基督中保為神施拯救。

46. 史丹德 (Stendahl) 及迦斯登 (Gaston) 認為保羅沒有「重生」(conversion) 的經歷，因為他沒有拋棄以前的傳統，只是蒙召作外邦人的使徒。

24、25)是自傳性的(即指保羅)，但不僅指保羅而言。⁴⁷「我」是重要的修辭技巧，⁴⁸指出保羅以前身為法利賽人時的罪過，⁴⁹也同時指出羅馬信徒具相同的罪。這罪是甚麼呢？那「我」包括了保羅及羅馬信徒為自己傳統或信仰的誇耀。保羅稱猶太信徒同化外邦人的工作為「他們向上帝有熱心，但不是按着真知識」(羅10:2)。原因是甚麼呢？「因為不知道上帝的義，想要立自己的義，就服上帝的義了。」(羅10:3)外邦信徒也犯同樣的過錯，他們自稱為剛強的，以為不用遵守律法；也以為猶太人是被神棄絕的(參羅11:1)，外邦信徒也不明白一個道理，就是神在基督裏的救恩不單是為外邦人，也是為猶太人，只是他們暫時被棄，但終必得救。所以外邦人以基督為榮的不可自誇，反而必須長久在基督的恩慈裏對待猶太人(參羅11:22-24)。

-
47. C.H. Dodd, 《羅馬書》，同前，頁107；N.A. Dahl, 《保羅研究：早期基督教宣教的神學》(*Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, MN: Augsburg Publishing House, 1977), 頁93；K. Kertelge, 《保羅在羅馬書第七章人論的解釋》，同前，頁107-108；James D.G. Dunn, 《羅馬書第七章14-25節在保羅的神學》(Rom 7: 14-25 in the Theology of Paul), 見《神學學刊》(*Theologische Zeitschrift*) 31 (5, 1975): 260-261；Theissen, 《保羅神學的心理方面》(*Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia: Fortress, 1987), 頁190-208。參《哥林多前書》十章29-30節及《加拉太書》二章18-20節中的「我」也是自傳式的。有關「我」的解釋。請看 Otto Kuss, 《羅馬書》(*Der Römerbrief*, Regensburg: F. Pustet, 1963-1978), 頁462-285及C.E.B. Cranfield, 《羅馬書註釋》，同前，頁1: 342-344。
48. 許多學者都不贊成屈梅爾(Kümmel)的見解認為「我」只屬修辭技巧而已。看C.L. Mitton, 《羅馬書第七章的再思》，同前，頁78；J.I. Packer, 《羅馬書第七章的痛苦者》(The "Wretched man" of Romans 7), 見《福音研究》(*Studia Evangelica*) 2 (1964): 621-627；J. Lambrecht, 《人類在沒有基督之前：羅馬書第七章及保羅人類學》(Man Before and Without Christ: Rom 7 and Pauline Anthropology), 見《魯凡研究》(*Louvain Studies*) 5 (1974): 31-32；Robert H. Gundry, 《保羅信主前的道德掙扎：羅馬書第七章7-25節的性慾望》，同前，頁229；及James D.G. Dunn, 《羅馬書第七章14-25節在保羅的神學》，同前，頁260-261。
49. 沙菲對《羅馬書》第七章14-25節的結構分析也得出同樣的結論。見《羅馬書第七章14-25節的主體》，同前，頁326-327。

二、《羅馬書》七章7-13節是採用過去時態，⁵⁰但七章14-25節卻是現在時態。⁵¹現在時態不意味着保羅現在作為信徒的掙扎，⁵²而是以現今信徒的眼光來分析過去法利賽人的經歷。《腓立比書》三章3-6節也是以現在時態來描述保羅過去的法利賽經歷。⁵³現在時態也指出現今羅馬教會的信徒與昔日保羅的經歷之相同點。按照範例來解釋，這「歷史性現在」(historical present) 暗喻羅馬教會的猶太信徒，如何藉律法向外邦信徒誇耀；同時也暗喻外邦信徒如何以基督的名向猶太信徒誇耀。

保羅信主前對律法的熱心排斥許多人。保羅的範例成為猶太及外邦信徒的範例。對猶太人來說，範例的用法是「同類與同類」及「部分與部分」的關係。這範例的論證是以推論法的形式完成，意即保羅與羅馬信徒都有對律法的喜愛、遵守和誇耀；這都是他們的同類點，所以範例才能被應用。

保羅也用範例闡述外邦信徒的行為，不過這些範例的用法不再是推論式，而是「從部分至全體至部分」的歸納輔助式。保羅先要從自己與律法的掙扎歸納出一個原則：所有的人都有個想順從自己傳統、價值觀或意識的律。雖然這一個原則沒有在《羅馬書》七章裏表明，但其他經文曾交待過外邦信徒是有曉得神及祂旨意的可

50. 例如：「我就不知」(7:7)；「罪……在我裏頭發動」(7:8)；「我以前是活著的……我就死了」(7:9)；「罪……引誘我，並且殺了我」(7:11)。

51. 例如：「我是屬乎肉體的」(7:14)；「我所作的，我自己不明白……我不作……我去作」(7:15)；「我所作的，是我不願意的」(7:16)；「就不是我作的」(7:17)；「由得我……由不得我」(7:18)；也看七章19-23節。

52. David N. Steele及Curtis C. Thomas，《羅馬書解釋大綱》，同前，頁126說保羅是以一個成熟的基督徒身分而寫的。參J.I. Packer，《羅馬書第七章的痛苦者》，同前，頁624。

53. 參Donald L. Alexander，《成聖的再思：羅馬書七章14-25節的屬靈爭戰》，同前，頁6。

能。⁵⁴外邦信徒以基督為中心的神聖傳統為誇耀，就跟法利賽人保羅對律法熱心的經歷相似。外邦信徒也想猶太信徒接受他們的傳統和放棄律法（參羅14的討論）。

這段經文指出，即使傳統是神聖的，但如果我們強求他人也順服跟隨我們的傳統，那麼這傳統就成為我們與神與人的攔阻。這問題不在個人心理或靈與肉體的交戰；⁵⁵也不是因為保羅活在亞當與基督時代的過度期，需要應付兩個時代的許多要求。所以，第24節的呻吟表示保羅對救恩在取死的身體裏忍痛的過程。⁵⁶苦惱的原因也不是因為神在祂救贖的歷史中，已檢定舊約的律法（covenantal nomism）不再有效或不再能成為猶太人的身分象徵（因為這已是基督的時代）。筆者相信，這裏的苦惱在於一個好的意念但卻成為惡的結果：他順從神聖的傳統本來就是為了別人的好處，所以才要強求他們順從，但強求別人順從的結果就是自誇及歧視沒有被我們同化的人。

巴地（Daniel Patte）說保羅的信仰或福音是靈活的、末世性的、預示性（typological）的，且是神的大能。⁵⁷意思就是他所傳的福音是一套有動力、開放的認信（dynamically open set of convictions），與法利賽人關閉的信仰系統很

54. 看《羅馬書》一章19節：「因為上帝已經給他們顯明。自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉着所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。」另外，《羅馬書》二章14節：「沒有律法的外邦人，若順着本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。這是顯出律法的功用刻在他們的心裏，他們是非之心同作見證，並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非。」

55. Theissen，《保羅神學的心理方面》，同前，第十三章。

56. James D.G. Dunn，《羅馬書第一至八章註釋》，同前，頁377。

57. Daniel Patte，《保羅的信心與福音的能力：保羅書信的結構性導論》（*Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters*, Philadelphia: Fortress, 1983），頁350。

不一樣。從「我」的經歷來看人類的網鎖，「網鎖」是人在罪及律法之下的意志。⁵⁸我們的意志是想絕對化自己的信念，這是偶像化的開始，也是罪的開始。但在基督裏有靈活性、末世性及典範性的信念，挑戰我們除去偶像化的信念。這信念是靈活的，因為有神的靈在當中工作。⁵⁹這信念是末世的，因為最後的真理不在「這個」時刻，而在「下一個」末世時刻出現。⁶⁰所以猶太信徒及外邦信徒必須有開明容忍和接受的心態彼此相待。基督是律法主義的觸犯者，祂把傳統偶像拆毀，所以祂是我們信念的典範者。⁶¹當然，基督是拆毀偶像而不是毀滅律法和傳統。⁶²更重要的是，保羅把律法相對化後，重新以基督來闡解律法的地位及角色。

《羅馬書》七章的現代修辭學意義

保羅在這一段提了很多有關律法的作用。第一個值得我們注意的題目是有關處事的問題。律法本身是好的、屬靈的、聖潔的，但當我們要求別人有同樣的熱心或遵守的態度時，罪就在我們內心工作。別人受損，我們也感到苦惱，因為別人所作出來的與我們的原意或律法的原意不同。尤其是在宗教的認同，我們都希望更多人能得到神的義，於是我們強求的信念就更強。經文中的對象都是信徒，或許我們可提到在基督教裏如何處理不同宗派或教會的關係。要活出神的義，就不要再問自

58. 同上，頁275-276。

59. 同上，頁324。

60. 同上，頁238。

61. 同上，頁240。

62. 同上，頁65。

己是否已做到神的要求，反倒應該問自己怎樣能與別人相處，以致能使神的公義與慈愛能彰顯。

因為探討的經文也牽涉到種族的問題，所以有關的內容也可涉及現今的種族糾紛、不和，甚至爭戰的事情。譬如說以色列與巴勒斯坦的仇恨終會有一線的亮光，但彼此之間要達到和好還有一段長遠的路。其他國家也有種族和宗教問題，如在美國和中東等地，都以種族及宗教的名仇視及敵打對方。對宗教及文化的熱忱與同化使我們目睹人類血腥的殘殺史。保羅所教導的不是一個大同文化；認為自己的文化是神聖而必要成為世界的文化，那就如同保羅的法利賽主義的精神。要成為一個與別不同又具綜合性的宗教群體，卻不自誇或期望別國順從，實在是現今世界的一個真正挑戰。

第二個課題可以針對現代人購物心理而言。⁶³《羅馬書》七章5-8節提到：我們「因律法而生的惡慾，就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子」。「罪趁着機會，就藉着誠命叫諸般的貪心在我裏頭發動。」購物中心、報紙、電視廣告宣傳等等，無形中使許多消費者認為某種商品或名牌是「必要的」；這「必要的」心理只是一個虛假的花招，但這種心理就成了消費者的律法；使他們起惡慾或貪心；好像有很多東西要買又無法買完，買了回家又發現也不一定有用。於是，我們立志不買，但每次跑到街市、商場或購物中心時，意願就由不得我們了。所以貪心的惡慾控制了我們的購物行為。貪心是罪的本質；貪心甚至是一個可怕的罪，因為它能引起暴力侵

63. 參曾慶豹，《消費宗教的神學批判》，見《上帝·關係與言說》，同前，第七章。

犯、控制、搶奪他人財物或性命(殺人的罪)。

現代人的生活、意識型態、信仰、民族意念、品格，以及政治思想，在在都有不少的罪律，使我們無法看到神的公義與拯救。這些罪律只有在末世的基督群體中，通過聖靈的工作才能得到解脫。

第十二章

亞略巴古演說與宣講：《使徒行傳》十七章

保羅受上帝的呼召作外邦人的使徒。他在外邦人的社會中作傳道工作，常被視為偉大佈道家的典範。本文目的乃在探討保羅在傳道生涯中藉甚麼方法，傳遞甚麼信息給予聽眾，以致達到他傳道的動機和果效。¹修辭學嘗試分析講道或會話時的論證，看看講者及聽眾兩者的影響力何在。作為一個綜合性方法，修辭學可以綜合其他釋經形式來運用，使我們對一段經文所要傳達的信息及效用能有更全面的了解。本文特別注意保羅在亞略巴

-
1. 本文不是探討以往的學者在分析《使徒行傳》十七章時的方法，如經文鑑別學、考古學等，有關這些傳統解經法，參A.J. Matill, 《使徒行傳分類書目》(A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles. Leiden: E. J. Brill, 1966), 條目2767-2773, 6029-6179。有關這段經文的來源批判學，參H. Hommel, 《使徒行傳十七章亞略巴古的新研究》(Neue Forschungen zur Areopagrede Acts 17), 見《新約研究學刊》(Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft) 46 (1955): 145-178及Colin J. Hemer, 《希臘歷史情況中的使徒行傳》(The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. Tübingen: J. C.B. Mohr, 1989)。給這經文作了很好的分析的書目有: Watson E. Mills, 《使徒行傳期刊資料的書目》(A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles. Leiden: E.J. Brill, 1986)。這篇文章的修辭分析是按照肯尼地的古典修辭模型方法做的; 參George Kennedy, 《新約修辭解釋》, 同前; 以及伍爾納列出的五個修辭學步驟, 見他的Wilhelm Wuellner, 《修辭學何去何從?》, 同前, 頁448-463。本篇原文為英文稿, 曾在《建道學刊》第一期(1994)發表過, 參《使徒行傳十七章22-31節的修辭學: 耶路撒冷與雅典和北京何干?》(A Rhetorical Study of Acts 17: 22-31: What has Jerusalem to do with Athens and Beijing?)。見《建道學刊》1 (1994): 75-107。

古的講道裏採用的措辭，並指出這顯示了一種猶太裔基督徒與希羅哲學資料 (*topoi*) 的辯證性的互動。保羅整篇修辭的策略是讓聽眾察覺上帝的存在，從而接受基督的復活與拯救。保羅的演辭大抵是以上帝為中心而非基督，只在結尾才提到基督的事跡；並且所舉例證也不是來自聖經，而是來自聽眾已有的看法。

修辭段落

《使徒行傳》十七章22b-31節是一篇完整的、充滿辯證及有說服力的演講。但《使徒行傳》十七章15-32節則為十七章22b-31節更大的段落。第15-32節敘述保羅從庇哩亞到哥林多之旅程。那時保羅正在雅典等候西拉和提摩太與他們會合。另外，由22b-31節則屬於《使徒行傳》十三章1節至二十一章14節的部分段落。而整個段落描述保羅向外邦世界宣教的旅程，雅典是旅程中其中一個最重要的城市。雖然在這段頗長的經文裏，路加刻意塑造基督的福音是從耶路撒冷漸進傳開至羅馬，正如《路加福音》三章6節所說：「凡有血氣的，都要見上帝的救恩！」所以保羅在雅典的事奉代表着他對整個外邦世界之事奉的轉捩點及高峰。

修辭處境

保羅原本沒有計劃在雅典停留或進行佈道。但因他要等候西拉和提摩太，他可能便到城市四處瀏覽，因而看見城市內充滿偶像，他的心靈就被觸動(16節)。於是保羅到會堂裏與猶太人辯論。此外，他又遇上伊壁鳩魯和斯多亞的哲學家，他們疑惑保羅好像痴人說夢地談論一些新的神明——耶穌和復活神。這樣，這些哲學家因

着新穎的教訓而感興趣，於是便帶保羅到亞略巴古聆聽他的教訓。

第16節記載當保羅看見滿城都是偶像時，他被觸怒了。雅典當時是希臘的知識文化及宗教中心，²也是一個代表外邦世界的重要城市。羅馬諷刺家坡朗尼斯 (Peronius) 曾說過這樣的一句話：在雅典尋找神明比尋找人更容易。雅典實可比擬為現今的三藩市或香港。

修辭結構

這篇福音作為宣道講詞 (deliberative³) 結構如下：⁴

- 一、引言 (22-23a節)。這引言包括了 (一) 保羅讚揚聽眾的宗教熱忱 (22節) 及 (二) 敘述部分說明且引入論題的基本問題 (23a節)；
- 二、論題 (23b節)。論題為保羅期望修辭所達到的成果。他期望能證實的是雅典人敬拜的未知之神；
- 三、主要論證 (24-29節)。主證為保羅引伸他正確的論點；
- 四、結論 (30-31節)。在結論裏他勸導聽眾放棄錯誤之行徑，並勸籲他們進入正途。在論證的發展中他要求

2. H. Conzelmann, 《保羅在亞略巴古的演說》(The Address of Paul on the Aeropagus), 見《路加使徒傳研究：祝賀舒伯特論文集》(Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert, Leander E. Keck及J. Louis Martyn 合編, Nashville: Abhingdon Press, 1966), 頁218。

3. 有關勸解的文體，參Heinrich Lausberg, 《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》；同前，頁1:123-129，及Josef Martin, 《古典修辭學》(Antike Rhetorik, München: C.H. Beck, 1974), 頁167-176。

4. 參D.W. Zweck, 《使徒傳十七章22-23節亞略巴古演說的引言》(The Exordium of the Aeropagus Speech, Acts 17: 22, 23)；見《新約研究》35(1) (1989)：97。蒂貝流斯的大綱是：導言 (23節)；神為創造主 (24-25節)；人尋找神 (26-27節)；人類為神所生的 (28-29節)；結論 (30-31節)。M. Dibelius, 《使徒傳的研究》(Studies in Acts of the Apostles, New York: C. Scribner's Sons, 1956), 頁27。參George Kennedy, 《新約修辭解釋》；同前，頁13, 23-25。

會眾悔改並相信耶穌。這修辭的大綱可以分為下列部分：

1. 序言 (22節)：以讚賞之言為開場白
2. 論事的敘述 (23節)
3. 論證 (24-29節)：

第一論證：神與世界的屬性——創造者，及創造與受造物的關係 (24-25節)

- a. 宇宙的創造主和主宰：神創造了宇宙和其中萬物，祂是天地的主，不須住在人手所造的神殿中。
- b. 生命的維持者：神不需要任何事物供奉，也不依賴人手服事，因為祂自己賜予所有人生命、氣息、萬物。

第二論證：神對人類的護理 (26-27a節)

- a. 祂是人類的創造者：從一本祂造出萬族的人，使他們住在地上各處。
- b. 祂是人類時限、空間的命定者：祂預先決定人類的年限和所住的疆界。
- c. 祂創造人類的目的：
 - i. 叫人尋求神
 - ii. 期望他們感受祂並發現祂

第三論證：人類對神的趨向——面對臨在的神 (22b-29節)：

- a. 神的臨在性：其實祂離我們各人不遠
- b. 引言 (*chreia*)：因為
 - i. 「我們生活、動作、存留，都在乎祂」就如你們的詩人所說的；
 - ii. 「我們也是祂所生的。」

c. 首次申辯：既然我們是神的後裔，便不應該思想神的神性像金、銀、石頭、人的工藝或以人的想像作為投射等。

4. 結論 (30-31節)：

重覆首次情緒上的申訴(技巧地)：世人蒙昧無知的時候，神並不監察；

第二次情緒上的申訴：如今卻吩咐各處的人都要悔改；

申辯的理念：因為祂已經定了日子，要藉着祂所設立的人按公義審判天下，並叫祂從死裏復活，給萬人作可信的憑據。

這篇修辭之風格類型可以歸類為辯護性質，⁵或是勸說鼓勵性質，取決於人們怎樣閱讀這些申論，並怎樣詮釋一些片語如 *Areios pagos* (戰神山, Mars Hill) 及 *epilambanesthai* (拿、抓住、逮捕)。「戰神山」這用詞既可指那位於亞略波尼斯以西的尖刺狀石山戰神山，又可指在這山上聚集用的庭院，⁶而不是指正式的法院。⁷若是如此，戰神山與海德公

5. 如 Timothy D. Barnes, 〈使徒受審〉(An Apostle on Trial), 見《神學研究學刊》20 (2) (1969) : 407-419; H. Conzelmann, 〈保羅在亞略巴古的演說〉, 同前, 頁219; G.L. Bahnsen, 〈耶路撒冷遇見雅典〉(The Encounter of Jerusalem with Athens), 見《亞舍蘭神學誌》(Ashland Theological Bulletin) 13 (1) (1980) : 19; Fred Veltman, 〈使徒傳中保羅的講章〉(The Defence Speeches of Paul in Acts), 見《路加使徒傳觀點》(Perspectives on Luke-Acts, Charles H. Talbert 編; Danville, VA: Association of Baptist Professors of Religion, 1978) : 頁253的論點。

6. E. Haenchen, 〈使徒傳註釋〉(The Acts of the Apostles: A Commentary, Bernard Noble及Gerald Shinn合譯, Philadelphia: Westminster Press, 1971), 頁319; W.G. Morrice, 〈保羅在雅典甚麼地方演說：在戰神山或在亞略巴古庭院前?〉(Where did Paul Speak in Athens - on Mars' Hill or Before the Court of the Areopagus? [Acts 17: 19]), 見《時代信息》83 (12) (1972) : 377; 參H. Conzelmann, 〈保羅在亞略巴古的演說〉, 同前, 頁219。

7. Timothy D. Barnes, 〈使徒受審〉, 同前, 頁407-419。布魯斯(F.F. Bruce)卻認為 *en meso* 的結構是指法庭而不是指山而已。參F.F. Bruce, 〈使徒行

園一樣，是露天演說的廣場。戰神山是季諾 (Zeno) 及斯多亞哲學家教導及談論的地方。Epilambanesthai (19節) 毋須譯作「逮捕」；可作「拉」、「邀請」的解釋。⁸ Hageion (19節) 可以指「帶領」，而不一定要譯作「提堂指控」。Symballo (19節) 可以指「與之一起交談」或「與之一起議論」，卻不必解為法律用語。⁹ 這修辭唯一含審問意向的是保羅被要求解說他的教訓，好讓聽眾能如願以常，知道更多 (19-20節)。然而，保羅從未被要求為福音作辯護，並且經文中沒有任何裁判事件發生。荷默 (C.J. Hemer) 認為這篇修辭是保羅針對斯多亞哲學、伊壁鳩魯哲學及雅典宗教的一篇護教對話。¹⁰ 對話的性質可從保羅引用聽眾的哲學論點看出。最明顯的例子是在第20節保羅引用了斯多亞詩人阿拉杜斯 (《論現象》[*Soli Phaenomena*] : 7)。聽眾以為保羅傳講兩個神明：復活及耶穌。¹¹ 所以聽眾邀請保羅跟他們有一個學術性的會談。¹²

所以，這修辭不屬於純護教的，叫人相信，否則就

傳希臘文本註釋》(*The Acts of the Apostles, the Greek Text with Introduction and Commentary*, 3rd revised and enlarged edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 頁379。

8. W.G. Morrice, 〈保羅在雅典甚麼地方演說：在戰神山或在亞略巴古庭前？〉，同前，頁377。同樣「帶」的意思可見於《使徒行傳》九章27節(巴拿巴將保羅帶到門徒前)及《馬太福音》十四章31節(耶穌抓住彼得)；伯和(Richard I. Pervo)認為「逮捕」這意思較可能，參《利益和快樂：使徒行傳的文學風格》(*Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia: Fortress Press, 1987)，頁154注148。
9. 參Walter Bauer, William F. Arndt, F.W. Gingrich及Frederick Danker, 《新約及其他早期基督教文獻的希臘英文辭典》，同前，頁14；Eduard Norden, 《未知的神》(*Agnostos Theos*, Leipzig, Berlin: B.G. Teubner, 1929)，頁333；E. Haenchen, 《使徒行傳註釋》，同前，頁517。
10. C.J. Hemer, 〈使徒行傳中的講章：亞略巴古演說〉(Speeches of Acts II: The Areopagus Address)，見《丁良期刊》(*Tyndale Bulletin*) 40 (2) (1989) : 243。
11. 參E. Haenchen, 《使徒行傳註釋》，同前，頁518注1。
12. 反對這篇修辭為庭辯性的，參看E. Haenchen, 《使徒行傳註釋》，同上，頁519注1及H. Conzelmann, 〈保羅在亞略巴古的演說〉，同前，頁219。

滅亡；這修辭是屬於佈道性質的，因為保羅被聽眾要求傳講兩位外來的神明——復活的神和耶穌：「你所講的這新道，我們也可以知道麼？」(19節) 其實這修辭是一種對學術界的講述，表明保羅對真理的認識。¹³

有關修辭的論題，蒂貝流斯 (M. Dibelius) 認為這是一篇講述神知識的希臘講稿，¹⁴而歐度 (R.F. O'Toole) 卻認為這是以崇拜為主。¹⁵比較可能的是魯克 (Nauck) 的見解，就是說亞略巴古演說有三個主題：創造 (24-26a節、27-28節)、維護 (26b節)、救贖 (31節)；這些都與希臘化猶太教的宣教文獻相似。¹⁶

修辭風格和技巧

從變化多端的技巧裏，我們可以欣賞保羅佈道的技能與優勝的地方。¹⁷作者是以雅典為哲學中心作倣效，把保羅描寫成蘇格拉底般，演說中採用了多種修辭技巧，包括平衡句式；parechesis的半諧音 (*euron kai bomon*，23節；*zwen kai pnoen*，25節；*cheiron anthropinon...prosdeonmenos tinos, autos*，25節；) 頭韻 (*Andres Athenaioi*，22節；*pantos prosopou*，26節；*pitin paraschon pasin*，31節)，*paronomesia* (類似音的雙關語 *theoro, anatheoron*，22-23節；*Aggnosto aggnouontes*，23節；*pantas pantachou*，30節)；詞組合

13. D.W. Zweck，〈使徒行傳十七章22、23節亞略巴古演說的引言〉，同前，頁95亦有此看法。

14. M. Dibelius，〈使徒行傳的研究〉，同前，頁57；F.F. Bruce，〈使徒行傳希臘文本註釋〉，同前，頁379亦有此看法。

15. R.F. O'Toole，〈保羅在雅典及路加的崇拜觀念〉 (Paul at Athens and Luke's Notion of Worship)，見《聖經評論》(Revue Biblique) 89 (2) (1982)：185-197。

16. 參H. Conzelmann，〈使徒行傳〉(Philadelphia: Fortress, 1987)，頁29。

17. F.W. Danker，〈贊助人：希臘碑文研究和新約語意場合〉(Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field, St. Louis: Clayton, 1982)，頁28。

(*monon de, te kai, alla kai*, 27節) 等等。

第22節是序言，裏面有對聽眾的稱呼和讚賞之詞。*Andres Athenaioi* (眾位雅典人) 的稱呼乃演說者開始時的一種修辭上普遍的做法 (比如梯模地尼)，使用呼格 (vocative) 來稱呼聽眾。¹⁸保羅藉以上傳統以歡欣的稱呼開始他的修辭，主要是想為聽眾塑造他們所能認同的教師或哲學家之形象。第22節「你們凡事很敬畏鬼神」再次顯示保羅是特別的溫和有禮貌；如此，保羅獲得他們的好感和注意力。「敬畏鬼神」一詞從上下文中能產生積極或消極的意義和果效。¹⁹消極方面，它道出聽眾的迷信；從「敬畏鬼神」(22節) 的字面意思直譯就是「對鬼十分懼怕」，與第16節互相參照「看見滿城都是偶像，心靈很憤激」(新譯本)。不過，若視之為讚賞之詞；²⁰就應該翻成「十分敬虔」。從整篇修辭來看，我們很難想像22節會是一個諷刺的設計。²¹保羅在第16節似乎很憤怒，但在22節裏，他讚揚雅典人對宗教的熱忱。在講道時，情感的流露及控制是十分重要的。²²

無論保羅的意思是積極或消極，聽眾自然會以為自己是敬虔，而不是迷信。運用這稱讚的序言雖然不能排除消極的意義，但至少也可以作為傳道者與聽眾建立信

18. 參梯模地尼，《前言》(*Exordia*) 54：雅典人。和往常一樣，我們必須謹慎，與神明保持聖潔的關係，如此行是應該、對的、重要的……

19. Walter Bauer等，《新約及其他早期基督教文獻的希臘英文辭典》，同前，頁173。

20. L. Legrand，〈雅典中未知的的神〉(*The Unknown God of Athens: Acts 17 and the Religion of the Gentiles*)，見《印度神學學刊》(*Indian Journal of Theology*) 30 (1981)：165。

21. C.J. Hemer，〈使徒行傳中的講章：亞略巴古演說〉，同前，頁243。

22. D.W. Zweck，〈使徒行傳十七章22、23節亞略巴古演說的引言〉，同前，頁101說這裏的對比是文學性而非心理的。參H. Conzelmann，〈保羅在亞略巴古的演說〉，同前，頁219。

任的修辭技巧，再加上 *captatio benevolentiae* (佳言為首的稱呼) 的引用法。²³ 芝偉克 (D.W. Zweck) 指出 *captatio benevolentiae* 的三種功用：讚賞聽眾為敬虔的會得他們好感及信任；不會使聽眾懷疑講者在傳揚新的神明；「十分敬虔」一句可讓保羅帶入「未識的神」這主題。

「未識的神」這標題出現於第23節的敘事中，成了保羅宣揚信息的轉捩點。藉此他解釋這講道的原因，同時把修辭的主題訂下提示。到了第24-29節的論證部分，保羅以這標題開始，介紹基督徒的上帝觀念。他使用當時斯多亞派哲學的論證之介紹。²⁴

第23節的敘述主要是引導聽眾悔改 (30節)；它具有決定性的作用，因為它說明了第24-29節的論題和論證。這就是藉一詞把內容從引言 (*exordium proper*) 轉至敘事 (*narratio*) 的部分。在一篇勸解性的修辭演講中，敘事部分不一定是必需的，除非這可以幫助人對將來的事作一個抉擇。²⁵ 所以，這裏的敘事就十分重要了，因為這敘事能幫助聽眾達到第30節所講的悔改的抉擇。敘事也引領整篇修辭走向主題 (*propositio*) 及論證 (*probatio*，24-29節)。此外，敘事部分又導出這篇修辭的必要爭論點 (*stasis*)：有關人對神明的無知或真知識。這樣，作者在敘述中便列出了對神之知識及無知這基本問題。

當保羅觀察到他們有敬畏的態度時，他發現了一座

23. 參亞里士多德，《修辭學》，3.14.1415a.7；西塞羅，《修辭素材》，1.15.20；《論演說家》，14.122；《修辭結構》，3.28；樊德聯，《演說學原理》，4.1.5, 41, 50-51。

24. 參D.W. Zweck, 〈使徒行傳十七章22、23節亞略巴古演說的引言〉, 同前, 頁100。

25. Duane Watson, 〈約翰二書的修辭分析〉(A Rhetorical Analysis of 2 John), 見《新約研究》35 (1989): 116。參亞里士多德，《修辭學》，3.16.1417b.11；西塞羅，《修辭結構》，4.13。

祭壇，這是外邦獻祭用的祭壇。「未識之神」可以意譯為「我們感到致歉的任何一位神明，因為我們可能忘記頌讚你」。希臘人對神明的容納度基於他們對古時的尊重（慎終追遠之情）。²⁶換言之，偶像崇拜少屬於一神的；反之，無知孕育了多神論。因此，傳道者的目的乃是與他們分享獨一真神的獨特知識，使人歸向獨一真神上帝。

未知，是對於神在句法上用屬性形容詞。換句話說，聽眾承認他們所敬拜的神明具備未知的性質。但從語意學角度而言，以「未知的」作為形容詞暗示聽眾的敬拜出於無知。雖然聽眾並不知道哪位是真神，但懼怕卻促使他們對未知之神明獻祭，惟恐對神明稍有不敬。所以，不願意得罪神明希臘人視為美德。不過，保羅對此並不同意。只是他決意不傳揚一位外來的神；他要透過他們熟悉的神明作為開始。他們所熟悉的神明是沒有名字的；因此，從他們不知道他們所敬拜之神之矛盾下，他們宗教的愚昧已不攻自破了。保羅運用這矛盾作為分享基督信息的跳板。對於聽眾而言，這樣的傳講令他們在信仰和敬虔生活中產生不一致，甚至崩潰。

保羅雖然是從聽眾信念中存有的無位格 (*ho ... touto*) 的神明開始，但接着就轉向介紹活生生的上帝，祂是審判者和創造者。保羅在這裏使用的技巧乃是要宣稱雅典人已經擁有用來敬拜那位他傳揚的神的祭壇；因此他並非介紹一種新的宗教。保羅沒有得到像蘇格拉底同樣的罪名——傳揚新的神；可能是因為保羅懂得怎樣去傳揚他信奉的神。他首先讚賞雅典人是敬虔的，然後說他們

²⁶ *Agnosto theos* 這片語希臘文出現處，參 F.F. Bruce, 《使徒行傳希臘文本註釋》，同前，頁 380、381。

敬奉的神是一位「未識的」或「無知的」神，意即他知道雅典人是有宗教信仰的人，只是他們不認識自己的神明，所以保羅要解明他們信奉的神是怎樣的一位神。這樣，保羅以聽眾的思想架構顯示他們信仰系統之崩潰，在修辭說服上的好處是免去霸權主義的傾向，並且講道者獲得聽眾正面的認同，使講道者所鋪排的新材料能夠被聽見。保羅同時引用了肯定及反駁的辯論技巧。

修辭在結束時運用了 *partitio* (重點分析)²⁷ (23b節)；它有一個基本的命題將會在以下的論證中發展。在第24-29節中的論證 (*probatio*²⁸) 是證明神的三方面屬性。²⁹ 每項論證都藉不同的技巧得以發展和強調。第24-29節的論證術很像希臘哲學家的言語，可是內容卻迥然不同。

第24節以上帝創造了並統管整個宇宙作開始。第29節「神性」是絕對者的哲學用詞，是斯多亞派常用的詞彙。然而保羅無論何時談論基督徒的上帝，都運用冠詞 (24、26、29、30節)，與沒有冠詞的「未識的神」成為強烈的對比。

保羅宣稱上帝是世界的創造者；指出神是天地的主宰，並指出神不住在人手所造的神殿裏。舊約及希臘文獻常用「天地」這語詞。斐羅、柏拉圖及亞里士多德用這字來指宇宙。不但是天地這個字，「主」(*kurios*) 也是猶太及希臘文化中通用的字眼；「創造」(*poico*) 也是如此，它是七十士譯本的言語。

27. 參西塞羅，《修辭叢材》，1.22-23；癸德聯，《演說學原理》3.9.1-5，4.4-5。

28. 參西塞羅，《論演說家》，2.80.325；癸德聯，《演說學原理》，4.1.23-27；參西塞羅，《論演說家》，2.79.320。

29. 參Heinrich Lausberg，《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》，同前，頁1,201-20、373-399。John C. Brunt，《再談材料為新約格式》(More on the *Topos* as a New Testament Form)，見《聖經文學學刊》104 (1985)：495-500。

保羅說神毋須住在人手所造的殿裏或祭壇中，這也是伊壁鳩魯及斯多亞哲士所認同的。希臘哲學也有提到神明不須人手的服事。尤里披蒂茲 (Euripides) 說如果神是真的，他就不需要任何東西。塞內加也說神不需要人來服事祂，因為是祂看顧人類的需要。³⁰季諾亦認為我們不應建殿給神明居住 (《道德》[*Moralia*]，1034B)。若是如此，我們看到在雅典城中雖許多殿廟，但所顯示的卻是其文化實踐與思想意識不一致。保羅在24節中否認了他們的實踐。

保羅的第一個論據是申辯上帝的主權和存在之宇宙論證。這些論證是十分明顯的。對於聽眾而言，這些論證也常被其他希臘作者使用。如此，聽眾信仰系統的不一致性和不充分性是由於他們所敬拜的神明都住在神殿和祭壇；這些神明是由聽眾製造，即聽眾變成神明的創造者！

第一個論證的第二點乃藉討論上帝護理的能力，證明祂是創造者、護理者，且不缺乏甚麼。聽眾對25節中保羅所針對的課題是屬於伊壁鳩魯形，而不是屬於斯多亞的神觀。前者的神明不會關注人類，由於他們是由原子偶然撞擊而生之宇宙部分而已。另外，斯多亞派的神觀則視萬物為被造的、且是為人們而預備的，這方面的理解正好與保羅的看法相符；這亦解釋了第32節為何會有人相信他，又有人譏誚他。

無論如何，保羅用了《以賽亞書》四十二章5節有關神的創造和供應來證明他的論點。³¹《賽亞書》寫道：「神創

30. D.W. Zweck, 〈使徒行傳十七章亞略巴古的演說〉(The Areopagus Speech of Acts 17), 見《路德神學學刊》(*Lutheran Theological Journal*) 21 (3) (1987): 114。

31. 偉遜 (S.G. Wilson) 認為24b節是針對猶太人而非希臘人。參S.G. Wilson,

造諸天，鋪張穹蒼，將地和地所出的一併鋪開，賜氣息給地上的眾人，又賜靈性給行在其上之人的神耶和華。」若讀者比較《以賽亞書》和《使徒行傳》的希臘文本，就能看出當中的相關之處。保羅用了「所有」代替「眾人」，然後加上「一切」加強他的重點。他縮短「賜氣息給地上的眾人」為「一切」，然後說神賜給人們生命，而七十士譯本則用了「氣息」這個字。保羅引用舊約來回答雅典人的詢問很可能是路加的修辭手法，因為他寫福音書及《使徒行傳》時常模倣舊約。

保羅意圖勸說聽眾，指出他們拜偶像的反向邏輯。他指明上帝維持祂的創造物的事實。雖然其修辭到此為止都是很柔和，其觀念使用卻相當微妙。保羅認為人類與上帝的正確關係和身分乃為受造物與創造者、享受者與供應者。

第26-27節是修辭的第二個論證，焦點集中於上帝對人類的供應。人類的居所及福祉這主題同樣是斯多亞派的一種論證。保羅說「從一本」可能指「從亞當」；不過，他可能刻意地不指明是「亞當」，以吻合希臘的人類整體的理念。但是下文(30-31節)則暗示舊約的背景與亞當有關：如「住在全地上」誘導聽眾思想《創世記》一章28節「要生養眾多，遍滿地面，治理這地」及十章32節從挪亞的兒子而來，「在地上分為邦國」。

人類出於一個源頭的真理提醒雅典人不要以身為希臘人而具優越感。源出一個源頭的事實更表明神普遍性的供應，不單向猶太人，更是向希臘人和野蠻人。第26b

《路加及使徒行傳中的外邦人與外邦宣教》(*The Gentiles and Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge, England: University Press, 1973), 頁199。

節指出上帝的創造力在全人類裏表明出來。這節經文誘導聽眾思想《詩篇》七十四篇17節「地的一切疆界，是你所立的；夏天和冬天，是你所定的」。這都是讓聽眾注意上帝是人類的創造者並且是決定時間、空間之命定者。以下的經節給予這創造與命定的目的。

創造人類的目的是讓他們可以尋求神，並期望他們能夠揣摩祂及尋見祂。「揣摩」包含了一個意義：當在基督裏的特殊啟示未被全然啟示時，人類還在黑暗中摸索上帝。簡而言之，特殊啟示顯明並彌補普遍啟示的不足之處。而且，尋求神乃屬一個舊約用語，指出以虔誠和正直的態度去服侍神。

因為上帝「其實」離我們各人不遠，我們才可以有機會尋見上帝。「接近上帝」是按着上帝創造人類而言。上帝與人類的關係接近，並不是空間上與上帝的接近。到了27b-29節，就開始第三項論證，提到人類與上帝的關係，而27b節討論上帝的臨近性。希臘哲學裏也有上帝接近人類的意念。尋求神的標題在七十士譯本(申4:29；摩5:6；賽55:6；代上22:18，28:9)和希臘思想中(特別是在斯多亞派而不是伊壁鳩魯派)都十分顯著。³²

在第28節裏，保羅運用引言(*chreia*或*iudicatum*³³)的修辭技巧：「你們作詩的」，目的是要以聽眾所信服的權威來表達修辭的論點。以上帝的後裔來形容神與人類的親密性之意念，此種技巧極少出現於舊約，但卻流行於希臘哲學。這再次表明保羅以本色神學去傳遞他的論點。在希

32. E. Fudge, 〈保羅在雅典的自覺感〉(Paul's Apostolic Self-Consciousness at Athens), 見《福音派神學學社學刊》14 (1971): 195。

33. 奈德聯認為*iudicatum*是任何表達國家、哲學家、重要人民或詩人的思想的語法(《演說學原理》, 5.11.36; 參西塞羅,《修辭素材》, 1.30有同樣的定義)。

臘哲學裏，宙斯 (Zeus) 就是宇宙中理性能力之道 (*logos*)；斯多亞派相信每個人是道的閃光；因此，我們便是這道的後裔，如《宙斯頌》(*Hymn to Zeus*) 所說的：「懇求你是應當的，所有朽壞的人啊，因我們是你的後裔。」³⁴

諾登 (Eduard Norden) 以為「我們生活、動作、存留，都在乎祂」(28節) 這句經文的出處是斯多亞的哲學³⁵；但是蒂貝流斯和賴克 (K. Lake) 則猜想這可能是出自埃庇米尼得斯的美諾斯 (Minos of Epimenides) 的一首詩篇。³⁶ 亦有說這經文是出於埃庇米尼得斯 (Epimenides)，³⁷ 但是保勒 (Max Pohlenz) 已證明不是了。³⁸ 總之，保羅想說明神不僅是我們的創造主，也是我們的天父，盼望我們這些浪子回轉，重回祂的愛裏。

因此第28節申辯的邏輯是我們作為神的後裔，便不該製造偶像 (*charangma* 指「人手做的像」)，而要認識上帝是創造者和父親。第29節警告聽眾防備敬拜偶像的情況。

第30-31節的論證指出神的真實性和祂的護理；保羅更作出總結認為偶像敬拜是出於無知。第30-31節就是這論證的結論部分 (*peroratio*)。³⁹ 保羅在這裏用了兩種修辭

34. 參 Kirsopp Lake, 〈你們自己的詩人〉(Your Own Poets), 見《基督教的開始。第一部：使徒行傳。卷五：附錄》(*The Beginnings of Christianity. Part I, The Acts of the Apostles, Vol. V. Additional Notes.* F.J. Foakes Jackson 及 K. Lake 合編, London: Macmillan, 1932), 5: 246-251。

35. Eduard Norden, 《未知的神》，同前，頁22。

36. M. Dibelius, 《使徒行傳的研究》，同前，頁48；K. Lake, 〈你們自己的詩人〉：同前，頁246-251。亦C.J. Hemer, 〈使徒行傳中的講章：亞略巴古演說〉，同前，頁245-246。

37. Max Pohlenz, 《保羅和斯多亞》(Paulus und die Stoa)。見《新約研究學刊》42 (1949)：101-104；H. Hommel, 〈使徒行傳十七章亞略巴古的新研究〉，同前，頁145-178。

38. 有關這個假設，看K. Lake, 〈你們自己的詩人〉，同前，頁246-251。亦參Max Pohlenz, 《保羅和斯多亞》，同前，頁101-104的評語。

39. 參Heinrich Lausberg, 《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》，同前，頁1236-240, 431-442。

技巧：重覆 (*repetitio*) 及情緒上的申訴 (*adfectus*)。重覆使申訴變得更有效；而情緒上的申訴達致演說的最終目標，就是使人進入悔改和信仰之途。

結論部分 (30-31節) 呼籲聽眾向真神悔改，是申訴的理由之一，也說明無知的敬拜是不該的，因為無知的時期已經完結了。第30節用了一個修辭語——*exploitio* 或 *refining*，不但重覆同樣的課題，還提及新的東西。所以，在第30-31節的結論裏，保羅一方面請求聽眾悔改並轉向神，另一方面也宣告無知的時日已過去了。保羅以提醒申訴的方法邀請聽眾從敬拜未識的神明 (偶像) 中回轉，歸向真神。

修辭在第31節透過猶太人的神觀和基督徒特別強調的人子審判的教義作結束。在修辭學上，以投射方式來介紹耶穌是十分有力的。如果直接介紹耶穌的名字，對聽眾而言會顯得唐突或不能認同。但在保羅講論中，當他要介紹耶穌時，一方面沒有提及祂的名字，另一方面卻列出耶穌的身分「祂[神]所設立的人」。這樣的佈道既巧妙又有效，因為這樣就能把聽眾的注意力聚焦在耶穌的使命上：按公義審判世界。

保羅在開始演說時表現得柔和、尊重；到完結時才對聽眾提出特別的要求，希望他們能了解復活的意義；但傳道者卻不直接給予答案，反以緩慢又肯定的態度列出他的論點。聽眾渴想聽保羅及復活的內容，而復活的事件正是保羅佈道的高潮。不過，若沒有適當的解釋，不同的聽眾 (如一元論者、宿命論者、物質主義者等) 對復活的理理解只是死屍奇異的甦醒而已。在希臘的世界觀裏沒有一套對死後生命的完整理念；他們只會視死後的生命為一種神奇的吸取，歸回宇宙，與宇宙的道結合為

一。斯多亞學派(例如季諾)主張感官是唯一獲取知識的途徑,他們視道(理性)為統管人類和宇宙之結合原理。這樣的一種泛神取向(與自然和諧共處)、循環不息的歷史觀、分分合合之過程,都不容許不朽壞和復活的概念產生。對於伊壁鳩魯派的原子論說,亦產生相同的結論。例如,德謨克利特曾教導,宇宙是由物質永恆的原子組成,原子的不同組合結構隨機而產生。自然知識論堅持所有知識是由感官接收而來。所以,聽眾沒有死後生命的想法,因為享樂才是恆久的。保羅的信息說神是創造主及審判者,神的這兩個屬性已與斯多亞的泛神論不一樣。

整篇修辭的功用

保羅傳道不單純粹涉及知識的層面,更在傳遞知識時,挑戰人類在面對創造的上帝時負起宗教和道德上的責任。這篇修辭從人類被塑造的論點表達保羅的宣教使命及召人悔改的動機。保羅使用不同的修辭方法,為要更有說服力地表達所傳的信息。⁴⁰保羅並不單以聽眾的哲學綱領來建構一套神學;因他對上帝擁有一定的認識;不過保羅對聽眾的處境和需要亦十分清楚。他並不主觀、頑固地把會眾視為填鴨。他的修辭是從聽眾的處境、心態和思路為出發點的。

伊壁鳩魯派的會眾相信神明的本質是屬物質的,所

40. 參《使徒行傳》三章44節,四章4、32節,五章14節,八章12、13、37節(出現兩次),九章26、42節,十章43節;十一章17、21節,十三章12、39、41、48節,十四章1、23節,十五章5、7、11節,十六章31、34節,十七章12、34節,十八章8(出現兩次)、27節,十九章2、4、18節,二十一章20、25節,二十二章19節,二十四章14節,二十六章27節(出現兩次),二十七章25節。

以神是遠離人類，對人的一切無動於衷。他們更以為享樂便是人生的目標。至於斯多亞派的會眾則是泛神論者，認為神就是宇宙的靈魂，宇宙就是神的身軀。因此，亞略巴古演說給他們一幅與他們信念相違之上帝畫像。上帝是永恆、全然全知和慈愛的，相對斯多亞派非位格的神明，它是不能夠愛、被人認識和供應人需要的神。

保羅修辭的獨特地方是他能掌握和運用希臘哲學的語言。然而保羅使用聽眾的思想和言語時，也灌輸新的意思和意義給他們，以改變他們的世界觀。例如，對於斯多亞主義而言，上帝是自然界、命運和彌漫宇宙的思想，但保羅所宣揚的上帝是有位格的、臨在的，又是創造者和維持萬物者。

第24-29節提到的宇宙論證，保羅藉自然啟示證明神的存在和供應。自然啟示能夠被人類思想和感官所了解。然而，由於人類的捏造、無知、對真理的扭曲並壓抑，導致人類創造偶像，並以之取代對上帝的敬拜。保羅沒有排斥普遍啟示的架構，他運用了自然啟示，而不是自然神學。保羅不以為自然啟示足以救贖人類。另一方面，上帝在基督裏的啟示，即特殊啟示，才更具決定性，遠勝從自然和歷史而來的啟示。但保羅是從聽眾的思想架構和所認識的作品切入話題，繼而進到福音的真意。

傳揚福音的目的當然是讓人相信並信賴主耶穌基督。希臘文化下的信仰和行為是不一致的。所以，保羅的修辭激發聽眾相信，那福音信仰是合乎現實和邏輯的。因此筆者以為保羅正把猶太人信仰的課題作出組合。從希臘修辭學來理解這(論證的可信)是一種勸服，為要改變人的思想。講道者的論說是可信任及肯定的。《使徒行傳》在討論信仰時，都以歸信主耶穌基督為總結。亞略巴

古的修辭充滿說服力，誘發會眾對講者的信任並作出強烈的信賴（即品格論據）；並引發信息的接收者作出自發性的贊同，為着他們自己的好處而贊同（這是聽眾情緒論據之精華）。同時，它又傳遞了對有關課題的資料和知識（即邏輯上的論據）。

從經文的段落裏，會發現保羅的修辭材料在開始時並不是以基督為中心，而是以偶像神明為焦點，但他以基督事件作宣講的結束。論證並不是從聖經（舊約）而來，而是出自聽眾所認識的作品。但福音的重要內容都能從保羅的論證中表明，包括耶穌的死、復活、其末世的角色，以及呼籲聽眾回應的申訴。

修辭的涵義

信徒長久面對的挑戰是怎樣在世俗的哲學界裏傳揚耶穌基督、怎樣把理性和信心、自然啟示與特殊啟示作連繫。從保羅與雅典人之詮釋性對話裏，顯示他的傳道技巧是值得我們效法的。保羅的修辭技巧實可作為我們修辭的典範。筆者盼望藉着《使徒行傳》十七章對跨越文化、詮釋性的修辭提出下列三點作參考。

首先，跨越文化的講道應有對話的技巧。對話修辭要避免霸權主義，應有開放的態度來佈道以求改變會眾的心。保羅在亞略巴古的修辭並不是單向的。其實，他應用聽眾熟悉的文化、社會、文學材料來造成修辭者與聽眾之間的對話和討論。這樣，福音透過對話、本土的字詞和理念才會達致本色化的果效。

只有透過以上的方法，傳道者才能指出別人信仰系統的不足及弱點。所以，分享福音與傳道工作應該在講道時跟會眾對話。並且，對話亦應注目於對上帝的理解——

祂是創造者、護理者、人類的父母。

若講道者能夠發現聽眾在宗教信仰和行為上有出入的地方，福音便指出每個文化和每個人在信仰上的矛盾及不一致之處。然後，講道者的責任就是要引導會眾仰望上帝。

第二，如果要讓信息適切地應用於聽眾的需要上，我們必須採用認同的修辭方法。保羅的修辭沒有超越聽眾的權力，他以同等的地位和需要與他們對談。在序言部分，保羅非常小心以獲取聽眾的認同及好感。有些聽眾相信保羅所傳的福音，亦有些希望有更多機會聆聽。第22節的序言和讚賞之詞可以成為不同信仰對話開始時的模式。講道者必須與會眾建立關係，以獲取聽眾的好感，幫助消除疑惑和反感。

在論證方面(24-29節)，講者藉傳統斯多亞派的討論方式，開展談論基督徒的上帝觀。這讓我們看見講道者必須注意自己與其傳播的信息是否能使聽眾認同。若福音與文化不能相遇，人心就不會共鳴及被改變。這也是另一方面講道者必須注意的地方。

第三，當聽眾認同並接納及信服修辭中的可信論證時，就必須把信息的中心和高潮帶出來，使會眾生命被改變。保羅宣稱神與人在時空中相識，神曾於過去在這世界工作；祂也正存在及正在活動着；並要人不斷地敬奉祂，而祂又不斷給予人類所需；而且祂將執行祂的計劃，審判世界。雖然許多宗教信仰視歷史為不息循環，或者相信萬物將會融入道中，歸回根本。但當宣講者傳遞神是創造者、審判者時，祂的位格便得以強調，泛神論的觀點便給攻破和改變。例如，第27節提到人類受造的信息，要求人類去尋求、揣摩，並尋見神。人類不用

在黑暗裏摸索上帝，因為在基督的十字架亮光下，世人可以尋求祂、了解祂，和按着敬虔和正直服事祂。

如果基督復活的事實確定了歷史有其結局，將來能夠在現今裏被預知，這樣，生命才是充滿希望的。因為人類不是被命定陷入無盡的悲劇網羅中，再不需要從幻想中製造偶像。反而應該從文化的盲目處轉回，悔改投向基督。因為上帝已設立基督按公義審判世界，同時上帝藉着基督，從死裏復活，向世人作出保證，他們必得永生盼望。如此，我們可以生活在希望和喜樂中。

第十三章

知識愛心修辭對話：《哥林多前書》八章

保羅引用了「辯證法」來勸勉當時的會眾。《哥林多前書》八章所面對的問題是關於吃祭物的問題。在教會中有兩黨人持不同看法，互相爭論。有知識那一黨人認為可以吃祭物，因為自己所信的是真神，而食物獻給假神並不能起任何作用。至於那些良心軟弱的人則認為不可以吃祭物，他們同樣敬拜真神，然而他們以往曾拜過偶像，所以良心就過意不去了，每當他們吃祭物的時候，就可能使他們想起自己過去拜偶像的經歷。對他們而言，吃祭物明顯地與拜偶像有密切的關係。面對這些情形，保羅如何回答這些會眾呢？

在本文，我們會探討保羅在《哥林多前書》宣講的技巧。在《哥林多前書》八章，保羅處理教會會眾有關吃祭物的問題，透過修辭技巧巧妙地製造一段團體對話。他又藉着講述基督的生和死來說服群眾，所以保羅的神學與其修辭學，在彼此交織的情況下成為一篇有效的修辭。

修辭結構

《哥林多前書》八章屬於講解的性質，其結構可作下列的分段：八章1節是序言。在序言裏，保羅的目的是要吸引讀者的注意力，並暗示他的修辭目標是涉及知識與

愛心的問題。透過第1節的末段：「但知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」，保羅清楚地表達其渴想和勸勉的目標。從八章2-10節，保羅發展他的論點，這是與那可讚賞、建立造就人及正確的事物有關。從八章11-13節，保羅重新列出在第1節裏一些可能影響會眾吃祭物的因素，而這些因素在2-10節裏亦曾提及；目的是要讀者對這問題有正確的認識，及激勵他們有合宜的團體生活。從10-13節，保羅的回應是，如果知識沒有愛心，那會對「軟弱」的弟兄姐妹造成具有破壞性的影響，亦對基督的救贖工作帶來反效果。透過個人榜樣（13節），保羅對難型靈知（諾斯底）主義者作出勸勉。保羅的榜樣使他們別無選擇；他們需要為着弟兄姐妹的好處，不得不把知識和愛心同時實踐出來。

以上的修辭結構說明了保羅的修辭目的。修辭中所帶着的訴訟文體語調和動機，與團體裏的討論對話相似。保羅的動機是要造就及建立聽眾，這個建立過程不是透過讚賞或指摘，而是透過指正與鼓勵。根據議論的思路，他使用了對話的方式發表他的辯證，因此論證內容包含了許多會眾不同的聲音和片斷的引句。這是一篇充滿教訓性質的修辭，而並不是哲學（形上學）的爭論或法庭的裁決。故此，我們可以看見對話式的書信寫作方法，並不是傳遞超越世間的真理，而是傳遞修辭者的真摯情感及內心的言語。

辯證技巧與方法

《哥林多前書》八章1-6節

第八章一開始，保羅就引用了那些有知識的人之言語來作開始；引用了許多會眾的「論證」來把個人的意思

表達出來。筆者相信保羅在此的意思，乃是希望這兩班各持不同意見的會眾，彼此之間能有一些對話。對保羅個人而言，困難並不在於吃祭物與不吃祭物的重要性，最大的問題是這兩批人如何共處解決問題。因此，在第八章及第十章中出現了很多群體的對話，給我們看見保羅在此是以群體對話的方式去作個人修辭的表達。

第八章1節保羅就講到「我們曉得我們都有知識…」，很明顯這就是那班有知識的人所講的話了。筆者在此並非意味，保羅所講的這些話都是抄錄自那些有知識的人，而是指像這樣的一個思想、論點及觀念是屬於那些有知識的人。然而，接着保羅卻指出「但知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」。所以，智慧派的人所講的話似乎有其道理，然而保羅卻認為不是完全的真理，當中也有其危害之處。保羅認為，若只有知識而沒有愛，這樣的知識就只能叫人自高自大，而保羅在此就強調了「愛心」（這是保羅的立場）。

第1與第4節是平行的，把這兩節經文作比較，便會發現第4節的「吃祭偶像之物」是解釋第1節的「祭偶像之物」。所以第一點提到的是修辭的重點或主題。第1節並沒有提到「知識」的內容，第4節就說「偶像在世上算不得甚麼」，「神只有一位」。第二點提到的是聽眾的宇宙觀，也是他們行為出錯的神學原因。這一點是以「覆旨劃分」（*epanados*或*regressio*）來表達。¹

第1及4節都提到愛或主的救贖，顯明保羅的神學與會眾的神學不一樣的地方。兩者不同的神學是：保羅以

1. 「覆旨劃分」是一種重覆手法以劃分重覆的不同點，發德聯，《演說學原理》，9.3.35-37。

八章3節一篇詩歌作為引用語 (*krisis*或*iudicatum*) 來表達他的神學。保羅在4-6節的平行結構和頌詞中表達出哥林多智慧派信徒與他在信仰上的差異。頌詞中的引用語給保羅的傳道事工予以權威及可信的品格。²

所以在第1節裏，保羅就回應了讀者所經歷的危機——吃祭偶像之物，而在第4節又重提這個主題，並列出知識的內容：「偶像在世上算不得甚麼，也知道神只有一位，再沒有別的神。」(4節) 接着，在第5節他把上帝創造和拯救的工作連繫在首四節的「愛心」上。保羅在八章2節繼續說：「若有人以為自己知道甚麼…」，這一番話明顯地也是指着那些有知識者而言，之後保羅接着說，事實上「…按他所當知道的，他仍是不知道」，這是保羅對他們的解釋。在第4節中，我們同樣可以見到那些智慧派者的立場，保羅如此寫道：「…偶像在世上算不得甚麼，也知道神只有一位，再沒有別的神。」而在第5節中，保羅又對這些人作出解釋，說：「雖有稱為神的，或在天，或在地，就如那許多的神，許多的主。然而…」。從「然而」兩字開始，即為保羅的立場，即「我們只有一位神，就是父，萬物都本於祂…。」

《哥林多前書》八章1-3節重提《哥林多前書》一至四章裏論及基督與智慧派的對比。《哥林多前書》二章已提及屬靈的與不屬靈的，前者自稱所擁有的知識是後者沒有的，³因為八章1節中「我們都有知識」是智慧派所運用的

2. *Krisis*或*iudicatum*是要表達引用名言的手法。參西塞羅，《修辭素材》(1.30.48；吳德聯，《演說學原理》，5.11.36。

3. Birger A. Pearson, 《哥林多前書的屬靈與屬血氣用語》(*The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians*, Missoula: SBL for the Nag Hammadi Seminar, 1973), 頁67；參J. Murphy-O'Connor, 〈自由或貧民區(林前8:1-13、10:23-11:1)〉(*Freedom or the Ghetto [1 Cor. VIII, 1-13:*

自稱，但在第7節，保羅便澄清並不是所有人都有智慧派的知識。

對於保羅如何開始真理的傳講，一般學者都同意，他常引用哥林多人來信的句子作為宣講的引言。⁴例如，「有關祭偶像之物」很可能是指到會眾在信中所問的事而不是直引，除非哥林多人來信請問保羅時是以一系列的問題問他。⁵保羅的回覆以「我們曉得」作為有關祭偶像之物的論述的開始。保羅透過哥林多人的論題去更正智慧派的自稱，因為他們視知識論和神學為同等的；他們認為有知識就是認識神。雖然保羅引述哥林多人的詞句，但他並沒有刻意改作「你們曉得」。因此，藉着使用「我們」這個代名詞，便能使保羅和「軟弱的」都包括在同一談論的範圍中。

保羅的這些立場看起來好像是支持那些有知識者的觀念，因為智慧派的人就是相信這一點。但我們若繼續讀下去，就會發現保羅有自己更清楚的立場。「…我們也歸於祂，並有一位主，就是耶穌基督…」(8:6)，當保羅

X, 23-XI, 1])，見《聖經評論》85 (1978) : 545。

4. 參John C. Hurd, 《哥林多前書的來源》(*The Origin of 1 Corinthians*, New York: Seabury, 1965), 頁68; G.K. Barrett, 《哥林多前書》(*The First Epistle to the Corinthians*, New York: Harper & Row, 1968), 頁126及H. Conzelmann, 《哥林多前書註釋》(*1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, James W. Leitch譯; George W. MacRae編, Philadelphia: Fortress Press, 1975), 頁196。
5. Wendell Lee Willis, 《哥林多的祭物：保羅在哥林多前書第八及第十章的論證》(*Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico: Scholars Press, 1985), 頁67不讚成諾克斯(W.L. Knox)《保羅與外邦人教會》(*St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, England: University Press, 1939), 頁136注7)的說法，偉利斯(Wendell Lee Willis)認為hot在第1節不是劃分保羅與哥林多人的論點。參Adolf Schlatter, 《哥林多書信》(*Die Korintherbriefe*, Stuttgart: Calwer, 1962), 頁98及Jean Héring, 《哥林多前書》(*The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, London: Epworth, 1962), 頁67。

一提及耶穌基督這個觀念，就開始跟智慧派的人產生了一點分別了；而僅這一點的分別，到了第八章的最後一節時，就頓時產生了一個很大的差距。因為在第6節這裏講到「……萬物都是藉着祂有的，我們也是藉着祂有的」。保羅在這裏帶出了一個思想，就是耶穌不單是創造主，也是救贖主。保羅在此明顯地就是要叫這班智慧派的人思想有關「救贖」的重要性，這個「救贖」的重要性也就是第八章1節中提到有關「愛心」的重要性。在第6節提到的耶穌基督，乍看之下彷彿不太注重救贖，實則不然。到了第12節，「救贖」的意義就更加明顯了，保羅稱：「你們這樣得罪弟兄們，傷了他們軟弱的良心，就是得罪基督。」即指那些智慧派的人是沒有「愛心」的人，所以保羅最後的結論就是：「所以食物若叫我弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了。」

因此，在一個群體倫理的關係中，我們不能僅僅思想「真理」而以，我們不能只單單思想我們所相信的這一位神是獨一的真神就罷。對保羅而言，「救贖」的真理是一個更重要的真理，而要活出這個真理的話，就跟所謂的「愛心」有極大的關係了。

保羅於八章7節中繼續指出：「但人不都有這等知識……。」從這一節開始，保羅就提出有關「救贖」的重要性。意即，我們所有人都是神所救贖的，所以我作的任何事都必須先思想個人之行為所帶來的後果；我們所作的一切，是否會消滅耶穌基督的救贖？若是會的，明顯這是頂撞耶穌基督的工作。所以，在第9節中講到那些軟弱人的絆腳石，明顯是指那些智慧派的人的行為後果，而當中保羅亦勸勉他們要謹慎，要為那些良心軟弱的人着想。

透過引述哥林多人所慣用的句語，保羅建立他強而有力的勸說基礎。⁶一方面，這吸引着讀者的注意力，因為他們的論說有部分是正確的。但另一方面，保羅在第1節下提出他的立場：「知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人。」雖然知識與愛心並非相對，但從反義平行的結構來看，顯示保羅和哥林多智慧派對兩者的基本理解極之不同。智慧派的「自高自大」⁷與保羅的「造就」⁸形成強烈的對比。前者的誇耀顯出摧毀和傷害之意圖，正如《哥林多前書》四章6節所說的「輕看」。八章1節下的論題指出問題的癥結：在知識上自高，或是以愛心造就人。「自高自大」亦正好說出智慧派的困境：他們主張並堅持本身的優越感，而這優越感直接與愛心的行動相違背。

保羅在第十三章將愛心的課題作出較完全的詮釋。「愛」一詞是本書信的獨特用詞。⁹「愛心」是積極的品質，闡述人們透過基督的犧牲，與上帝並他人建立起相互和內在的關係。耶穌被釘在十字架的行動顯明他是一位最軟弱的人，是惡名昭彰的犯罪者、卑賤的無產者；為着世上的人他成了人群中最嚴重的罪犯。然而，被釘十字架真正的意義是表明神的愛。愛是一種意志上的關係，要求人設想他人利益，毫無自誇，不以自我滿足為先，不存有破壞性的動機。¹⁰所以，保羅藉着與會眾的對話

6. 參Chaïm Perelman及L. Olbrechts-Tyteca, 《新修辭學：論辯明》，同前，頁171；Kenneth Burke, 《行為動機修辭學》，同前，頁22。

7. 「自高自大」在《哥林多前書》出現過六次；在《哥林多後書》出現過一次(12:20)。

8. 這字在新約出現過十八次，大部分在《哥林多前書》出現。

9. Victor P. Furnish, 《保羅的神學與道德》(*Theology and Ethics in Paul*, Nashville: Abingdon Press, 1968), 頁199-203, 及《新約中愛的命令》(*The Love Command in the New Testament*, Nashville: Abingdon Press, 1972), 頁91-117; 和《屬於基督：哥林多前書的道德規範》(*Belonging to Christ: a Paradigm for Ethics in First Corinthians*), 見《解經》44(1990): 145-157。

10. 參《羅馬書》十三章10節，十四章15節；《哥林多前書》十四章1節；《加拉太

修辭給「愛心」與「知識」賦予新的定義。¹¹

保羅的傳道焦點和基礎乃以基督為主，信息同時揭示「愛心」的救贖與教會層面。因為每位信徒都是基督身體的一部分，服事任何一位弟兄姐妹就是服事基督，傷害弟兄姐妹就是傷害基督。另外，「造就」一詞極可能是哥林多教會中智慧派的信徒呼籲「軟弱」的信徒吃祭偶像之物，使軟弱的信徒得着建立和救贖的用詞。只是他們呼籲的真正動機是「知識」，而保羅傳道的意圖卻是源於愛心。而這兩種動機的結果亦在第10-12節中彼此相對。

雖然愛心與知識並不是互相排斥的，但倘若兩者作為行為上的動機、個人自由和權利之運用時，便會產生矛盾。這矛盾顯示動機與它產生的結果不能配合。所以，保羅必須指出兩者的衝突。

保羅嘗試改變智慧派的世界觀，¹²從靜態知性的知識論變成動態感性的關係，從擁有神的知識進到被神知道（認識）的境況。保羅的世界觀是以基督為中心的，所以他注重愛，及以造就教會和救恩論為中心。¹³因為信徒都是基督的肢體，所以服事弟兄姐妹就是服事基督，傷害弟兄姐妹就是傷害基督。智慧派的信徒很可能用了「造就」這字眼來增強良心軟弱者的良心，使到他們得到救恩。¹⁴可惜他們的動機是以知識為主，而保羅的動機

書》五章13節；《腓立比書》二章1-3節。

11. Chaim Perelman及L. Olbrechts-Tyteca，《新修辭學與人文學科：有關修辭學及其應用的論文》（*The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*, Dordrecht, Holland, Boston: D. Reidel, 1979），頁210。

12. 有關保羅的猶太宇宙觀，參看Jerome H. Neyrey，《保羅書信的文化解讀》，同前，頁14-17。

13. Philipp Vielhauer，《造就》（*OIKODOME*, Karlsruhe-Durlach: Tron, 1939），頁96。

14. 參H. Conzelmann，《哥林多前書註釋》，同前，頁151注14；Otto Michel，

卻是以愛為主。這兩個不同的動機再次在第10-12節顯明出來。

愛心與知識原不是對立的，但是在一個人的行為動機及其自由主權的運用下，保羅把愛心與知識放在對立的關係上：知識使人自高自大，但愛心造就人。這對立關係表明智慧派的行為後果及動機的矛盾。

保羅更正智慧派錯誤的觀念¹⁵：他們的「知道」是在自我建立的意義上；其實這「知道」不可能使人認識神。反之，倘若一個人被上帝認識，即被上帝揀選、救贖，這人就能達到對上帝真正的認識。如此，被上帝揀選和認識，則是指那敬愛上帝的人。保羅更說明智慧派知識之漏洞和悲劇，就是他們宣稱自己知道，可是他們那缺乏愛心的知識非但未能對軟弱者造成幫助，反倒帶來傷害。

「被神知道」是上帝作為主動，帶着護理的揀選和拯救。在4-6節裏，保羅把這些主題充分發揮。「若有人以為自己知道甚麼，按他所當知道的，他仍是不知道。若有人愛神，這人乃是神所知道的。」(8:2-3) 在第2節裏的「以為自己知道」或作「已經被知道」是屬完成時態，暗示智慧派對知識水準的自我評估。保羅卻以*de* (仍是) 和愛心的神學觀點作出反對。保羅並不以愛來對抗智慧派的知識，乃指出知識若要達至完全，只有在向他人表達的愛心裏才能實現。

在八章4節下，有兩句平行的句子「偶像在世上，算

(家)(Oikos)，見《新約神學辭典》，同前，頁5:140-141；Philipp Vielhäuser，《造就》，同前，頁97-98。

15. 參C.K. Barrett，《哥林多前書》，同前，頁190f；Walter Schmithals，《哥林多的靈知主義》(*Gnosticism in Corinth*, Nashville: Abingdon Press, 1971)，頁146-150及R. Bultmann，《靈知》(Gnosko)，見《新約神學辭典》，同前，頁1:709-710。

不得甚麼」和「神只有一位，再沒有別的神」。在第10節裏，保羅反對敬拜「偶像」，所以，這裏的句子不是指沒有偶像存在世上，而是說偶像在世上是毫無作用的。

對於吃偶像祭物的是與非決定在一個人怎樣看偶像的能力和虛無。也許在保羅的獨特思想和啟示的拉力裏，他同時相信偶像的虛無和偶像的能力，因為他是一位末世論的神學家。然而「堅固」與「軟弱」的信徒卻分別持着偶像的虛無和它們擁有能力之觀念。

智慧派的一神論所強調的知識認為偶像是虛無的。這信念使他們相信真實無誤的上帝，因為上帝只有一位，他們相信自己是祂的後裔，是屬靈的一群。希羅文化的世界觀一般相信神是眾多的，因此，他們堅持上帝只有一位，並藉着吃祭偶像之物，實證他們相信「上帝只有一位」的信念。他們對群眾宣認這信念，並證明他們的確是屬靈的。他們的一神論也用來作為說服那些「軟弱的」吃偶像之物的理由。

不過，保羅的傳道(教導)內容似乎遠離哲學上一神論的證明，他以人與上帝或偶像的情感關係為焦點。在第4節裏，保羅重列哥林多智慧派的論點，他不認為他們的知識不恰當。但在第5節下，保羅卻引入他本身的觀點，他認同智慧派所宣認的一神論，因為這與猶太人的理解相似。¹⁶

在第5節上，保羅意譯哥林多智慧派的論點，又在第6節的頌詞發揮這些論點。讀者與修辭者雙方都認同上帝的獨一性，祂的主權和創造。但在頌詞裏，保羅巧妙地

16. H. Conzelmann, 《哥林多前書註釋》，同前，頁142。有關希臘人的一神論，看Margaret M. Mitchell, 《保羅與復和修辭：哥林多前書中寫作及語言的釋經研究》，同前，頁149。

運用了耶穌基督的宇宙性和救贖性。這些題旨在第11-12節帶給讀者震盪，使智慧派受致命一擊。原因是保羅的論點之目標是針對群體建立和救贖的關懷。他提示智慧派，他們的一神論的神聖知識及屬靈的自我認知，必須在基督耶穌和那獨一上帝的救贖行動和關懷裏並行考慮和實踐。從第6節的文句形式與5-6節的破格體形式 (anacolouton) 裏，第6節是一段傳統的引述，¹⁷增強保羅傳道的說服力。句子分成「兩截」的形式可能是前保羅時期的信條形式，於希臘化的猶太教中流行。¹⁸更重要的是要注意第5b-6節的平行修辭結構，透過「然而」把下列A'和B'的部分增強並與A、B部分作出對比：

A：就如那許多的神

B：許多的主

A'：只有一位神(與A的「許多的神」對比)

B'：並有一位主(與B的「許多的主」對比)

看起來，第6節的信條好像只增強智慧派的論點。其實，第6節是用來建立保羅的創造及救贖的論點。意即，上帝創造萬物，祂是唯一的主宰，但智慧派必須注意的是基督救贖萬有。因此，他們不可成為別人的絆腳石。保羅把智慧派的論點擴展，以一神論反擊他們所執着的智慧不能提供全面的造就。換言之，保羅透過智慧派的一神論點，發展至救贖的層面上，製造了另一個相關互換的思想系統，而這論點與智慧派的思想系統有極大的出入。

17. 就如其他地方的用法(羅11:36；弗4:5；西1:15-20)。

18. R.A. Horsley, 〈哥林多前書八章6節宣信的背景〉(The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8:6), 見《新約研究及早期教會學刊》69 (1978): 130-135。

在第6節裏，保羅論點中的宇宙論及救恩論顯示整個宇宙對上帝的中心要旨乃是救贖。¹⁹另外，保羅清楚地劃分基督的「象徵宇宙」與智慧派的論點。這樣的強調能確認並轉化智慧派對知識的理解。還有，在第6節裏，*alla* (但) 亦顯示保羅與智慧派對一神論有不同的論點。智慧派認為一神論賦予個人權利與自由，保羅雖然同意；但卻認為個人權利與自由的運用必須在人群與上帝的關係中表達出來。

《哥林多前書》八章7-9節

在第6節，*alla* (但) 首次出現作為澄清保羅的論點；第二次出現的*alla*則是強調他的澄清，及指出智慧派自稱擁有知識的弱點。參看第1節，保羅同意智慧派堅持自己是「有知識」的；但在第7節，保羅則說：「人不都有這等知識」。這兩節好像前後矛盾。不過，從修辭敘事來看，它們不是矛盾的，因為在第1節裏，保羅是接納智慧派的宣稱，而在第7節裏，則是向智慧派信徒解釋，並非所有人都有他們所稱的知識。

那知識的內容不能單從一節經文能解說明白。這知識是他們的神學或是他們的「象徵宇宙」。智慧派的一神論知識與他們同意吃祭物有關。但從第2節保羅把另一種知識的內容指示給智慧派，那知識就是有關「軟弱的」信

19. 我同意默菲歐克納 (J. Murphy-O'Connor) 有關這一節救贖性的看法，見《哥林多前書八章6節：宇宙論或救恩論》(1 Cor. viii,6 - Cosmology or Soteriology)，見《聖經評論》85 (1978)：253-267。參E.E. Ellis，《哥林多前書中的傳統》(Traditions in 1 Corinthians)，見《新約研究》32 (1986)：494。*ta panta*在聖經中有兩個意思：(一) 創世(在新約)(參林前11:12；弗3:9；徒7:50 = 賽66:2；徒14:15 = 出20:11 = 詩146:6；來3:4；啟4:11)；(二) 新造(在新約)(參林前15:27 = 詩8:7；弗1:9-10、21-22 = 詩8:7；弗4:10；腓3:21節 = 詩8:7；另參來2:5、8節 = 詩8:7節；啟21:5)。

徒過去拜偶像的經歷。智慧派「按他所當知道的，他仍是不知道」。換言之，保羅對「知識」之理解範圍更寬，是涉及關係性的，遠超過智慧派的理性「知識」。這樣，保羅嘗試引導智慧派跳出擁有知識的框框，進入關係的範圍，愛憐的知識。保羅沒有立即解釋在第1節裏「知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」的意思，但在這裏他把論證列出來。

筆者推測，智慧派希望給軟弱的信徒所造就的，是當「軟弱的」信徒吃祭偶像之物時，他們能勝過自己不安的良心。如此，食物會把我們帶到神的面前。²⁰但保羅更正他們，並毅然地說：「不」(8節)。另外，智慧派的論點可能是：如果我們不吃則有損；如果我們吃則有益。²¹但保羅加上「不」字於以上兩句，更正他們錯誤的想法。在第7b節，保羅已經提出，祭偶像之物對於「軟弱的」信徒所造成的負面影響。這支持了第8b節保羅更正智慧派的理由。簡而言之，智慧派的信徒是站在中立的立場，選擇吃或不吃都可以，只是根據保羅的意見，他們應該在愛裏運用權利，不要構成「軟弱的」被絆跌的機會。

當時希臘人對權柄的看法與自由有關：「自由就是那

20. 第8節是保羅對智慧派的糾正，而不是引句。正如以下學者所說：George Findlay，〈哥林多前書〉(The Letter of the Corinthian Church to St. Paul)，見《解釋者》(Expositor) 6 (1906)：404；F.W. Grosheide，〈哥林多前書〉(A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1955)；J. Murphy-O'Connor，〈自由或貧民區〉，同前，頁547。這裏我同意荷德(John C. Hurd)的看法(《哥林多前書的來源》，同前，頁123)。其他的看法，參C.K. Barrett，〈哥林多前書〉，同前，頁195；Hans Lietzmann，〈哥林多前後書〉(An die Korinther I, II, 4th ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1949)，同前，頁38-39。
21. 默非歐克納把 *paristemi* 翻譯為「帶到審判座前」(297) 跟上下文的含義有點格格不入。(見《哥林多前書八章8節的食物和屬靈恩賜》[Food and Spiritual Gifts in 1 Cor 8:8]，見《天主教聖經期刊》[Catholic Biblical Quarterly] 41 [1979]：292-298)。

些有權為所欲為的，那些沒有權柄的就是奴隸。」²²智慧派認為知識就是權柄，因為知識是在一神論中與神合一的途徑、使人成聖，所以知識帶來自由。若是如此，有知識的人必運用他的自由或權柄。保羅卻認為一神論注重的不是權柄的運用而是救贖性的造就，所以一個肯放棄自己權柄的人是一個有愛心的人。智慧派者吃祭物及叫良心軟弱者吃祭物，主要不是出於社交應酬或壓力，²³也不是因為他們對良心軟弱者的粗魯行為，²⁴而是有意地想造就他們。²⁵

總括而言，對於智慧派，知識的意義是一種權利，²⁶能夠自由行事，因為自由就是在神聖境界裏之自我實現。反之，對於保羅，愛心卻是自願(自由)地放棄權利，為他人利益着想，保羅的論點和想法都是源於一神論——上帝與基督的創造及救贖工作。

《哥林多前書》八章10-13節

智慧派的論點的鑰字乃是權力／權利；保羅卻指出他們運用權利可能帶來的後果，就是如果「權利」缺了「愛心」便與「絆腳石」無異。以下就是保羅向他們繼續游說的

22. 《迪奧·克里索斯托》(Dio Chrysostom) 14.17。

23. 參Margaret E. Thrall, 《哥林多前後書》(I and II Corinthians, Cambridge, England: University Press, 1965), 頁64及C.K. Barrett, 《哥林多前書》, 同前, 頁196。

24. 參H. Conzelmann, 《哥林多前書註釋》, 同前, 頁149注34。

25. 參Robert Jewett, 《保羅人類學用語的研究》(Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings, Leiden: E. J. Brill, 1971), 頁173。

26. 權柄是智慧派的字彙而不是保羅的，因為：(一)這字在《哥林多前書》六章12節及十章23節出現，那裏保羅引用會眾的話；(二)保羅在《羅馬書》十四至十五章討論同樣的主題，但沒有用這字；(三)保羅在這裏指明是「你們」的權柄。參Wendell Lee Willis, 《哥林多的祭物：保羅在哥林多前書第八及十章的論證》, 同前, 頁99。

傳道技巧。

- 一、從修辭上來看，保羅在第10節好像與一位虛構的對話者交談，向他提出了一個問題。²⁷這問題的作用能使讀者重新看見所討論的危機；另外，這亦成為「支持立論點」(*proserotonta*)，使修辭者的立論藉問題而得以增強。²⁸反之，面對問題，反對者的立論就顯得失去說服力。這具修辭性的問題也指出智慧派在道德上的矛盾點，並且透過虛構的對話者，保羅容易使讀者離開神學上的偏見，²⁹這樣，會眾對修辭者的論點較易作出客觀的評論。第10-11節的問題帶着諷刺，³⁰引導讀者接受修辭者的勸說。
- 二、緊隨問題而來的是一段嚴肅的、具教導性的說話，使讀者確知問題的答案：吃祭偶像之物不能造就良心軟弱的弟兄姐妹。
- 三、他們吃祭偶像之物所產生的「雙重效果」(*conduplicatio*) (12節)，先是使人質疑單有知識實在不足；後是這行為只帶來犯罪的結果，而不是愛的表現。如果基督出於愛而為弟兄死去，他們又怎可向弟兄們犯罪呢？那就是人擁有知識的最大錯誤。³¹
- 四、正當讀者思考何謂正確行為時，保羅作為宣講者在第13節以個人的榜樣為論點。

智慧派信徒視軟弱的良心與缺乏知識是相同的，但

27. 參Heinrich Lausberg, 《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》，同前，頁1:379-384。

28. 《亞歷山大修辭學》(*Rhetorica ad Alexandrum*)，36.1444b, 30ff；亞里士多德，《修辭學》，3.18。

29. Stanley K. Stower, 《辯說爭論與羅馬書》(*The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico: Scholars Press, 1981)，頁110。

30. 參H. Conzelmann, 《哥林多前書註釋》，同前。

31. 參Cornifici, 《致荷利念的修辭學》(*Rhetorica ad Herennium*)，4.28.38。

他們卻不正視其他弟兄弟姐妹在良心上的停滯 (conscience lag)。³²智慧派認為吃偶像之物可造就軟弱的良心。正如第8節裏的論證及10節的例子所提及的。這種同化他人知識的思想使智慧派者自以為有能力、有權柄地隨心所欲。他們高傲的表現原以為能拯救軟弱的弟兄，結果卻事與願違。這帶來了反效果及破壞性的結果：「那軟弱的弟兄，也就因你的知識沉淪了。」(11節)「沉淪」強調「永遠被譴責滅亡」的意思，在原文使用了 *apollytai* 的現在時態，指出被譴責滅亡的過程正在進行中。³³保羅這論點給予智慧派最強烈的否定，叫他們不要再重覆以往所作的。

另外，智慧派信徒視那些拒絕吃祭偶像之物者為「軟弱的良心」者；這是一種輕視的表達語句。因此智慧派的讀者以為「軟弱的良心」(8:12)就是「軟弱弟兄」(11節)。這種想法與諾斯底主義的信念一致：缺乏知識和能力的就是軟弱，就是不屬靈的及「沒有靈性的人」，他們需要被光照和拯救。然而保羅卻認為「軟弱」這比喻不適合。其實軟弱的良心與軟弱的人是不同的。保羅不同意智慧派的看法：把良心與存在(或者靈性)看為相等。因此，保羅的反駁乃是藉「弟兄」一詞作為比喻形式描繪一幅圖畫，來轉化智慧派之思想：(一)他首先區分「良心」和「人」的不同，因為「良心」是自主獨立的。保羅認為在文化意識的定義下，良心並非屬於絕對原則的範疇。(二)保羅不同意哥林多智慧派者的看法，認為「軟弱的良心」是「軟弱」，保羅屢次重申軟弱的良心者是智慧派者的「弟兄」(11-13節)。(三)智慧派對於「良心」和「人」的理解十

32. 參 Robert Jewett, 《保羅人類學用語的研究》, 同前, 頁425; J. Murphy-O'Connor, 《自由或貧民區》, 同前, 頁549。

33. H. Conzelmann, 《哥林多前書註釋》, 同前, 頁149注38。

分不適當，因為保羅認為：如果良心軟弱者做了一些事情是越出其所能接受之界限，他的人格(位格)將被摧毀。

保羅在第7、12節運用智慧派者的用語——「軟弱的」及「良心」，卻在第10節裏產生一個片語：「他的良心，正當他這個人是軟弱時」(譯自原文)。在7、12節的「他的」，使用了代名詞，都是以平衡形式使用；所以，那軟弱的良心屬於「軟弱的」(9、11節)。但在第10節時，「軟弱的良心」和「軟弱的人」卻被分別出來。³⁴而且在第11節裏，「軟弱的」以「基督為他死的弟兄」作為定義。在此之前，「軟弱的人」以「有人」(7節)或在良心上軟弱的(11b節)來形容。在這裏，保羅指向那些在愛裏給予弟兄姐妹幫助的人。換言之，保羅的技巧是從強調「軟弱的良心」轉為「軟弱的弟兄」；³⁵意即這些人是擁有良心。若智慧派者不能體會「軟弱的良心者」是有軟弱需要的人，智慧派者將不會在他們身上作出愛的行為；這極可能是保羅寫下第11節的動機，呼籲智慧派的人把愛心伸延至同屬在基督內軟弱的肢體身上。智慧派者對那些他們所謂的軟弱者所存的輕視態度和行徑，剛好與基督的位格及工作背道而馳。於是保羅的結論是「得罪／傷害弟兄們」就是「得罪基督」。

基督與福音乃為「軟弱者」而出現(林前2:25)，因為無論從哪一方面來看，我們都可算為軟弱的。有軟弱的存在就提供了造就和建立人的處境和機會。保羅對軟弱這身分賦予正面的評價，這是因為基督是為了他們死；就如第13節保羅的個人榜樣，提醒他們的行為不要給別

34. Robert Jewett, 《保羅人類學用語的研究》，同前，頁423。

35. J. Murphy-O'Connor, 〈自由或貧民區〉，同前，頁567。

人帶來「永遠的絆跌」，³⁶這完全違背了原來的動機。保羅把「愛」——福音拯救的本質發揮得淋漓盡致。愛不能紙上談兵，必須帶有實際行動。所以，保羅以他的修辭和行動在最後一節的經文裏證明愛的真諦。

從整體看保羅在《哥林多前書》八章的修辭

保羅在《哥林多前書》的傳道過程具備創造及轉化的能力，並以基督為中心。³⁷「軟弱的」一詞雖然取材於智慧派之用語，但它本身卻是紮根於基督論上。對於祭偶像之物，「軟弱的」所考慮的是實際層面上的意義(或價值)；³⁸但智慧派者所考慮的卻是抽象層面上的意義(或價值)，例如「智慧」、「權利」等。然而，保羅卻把這些意義昇華，藉基督的榜樣，以「愛」的題旨來解決智慧派與良心軟弱者之間的衝突。

在《哥林多前書》八章1-13節，保羅通過修辭技巧，描寫成好像與哥林多的群體面對面地對話。所以，保羅運用了不同的隱喻，包含多種的聲語論調(*polyphonic*)。我們可以從了解隱喻的理念得知保羅在修辭上的轉化能力。在描繪上帝時，保羅與智慧派者都用了相似的詞彙和題目，但「基督」和「父」卻是保羅所獨有的。保羅使用了「父」、「弟兄」(姐妹)、「愛」來強調他的論點。對於「父」的隱喻，不論是從承襲或從親密的關係來予以闡

36. 看Stählin,「絆倒」(*Skandalon*)，見《新約神學辭典》，同前，頁7:339-343；Henry G. Liddel及Robert Scott,《希臘英文辭典》，同前，條目「絆倒」(*Skandalon*)。

37. 沙林(Gerhard Sellin)提到基督為模範，參Gerhard Sellin,〈哥林多前書的主要問題〉(*Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes*)，見《羅馬世界的升降》(*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*)，2.25.4(1987)：3025。

38. 參Chaïm Perelman,《修辭學的領域》，同前，頁28。

釋，又或是兩者兼備以表達一種家庭關係，若按上下文來看：筆者認為保羅用這隱喻來談論親密程度（愛）和源頭（創造者），主要是為了反駁智慧派者自以為有知識及權利的屬靈觀。保羅一方面運用智慧派者之常用語，一方面加入新的詞彙，好讓他們的世界觀產生矛盾。例如，保羅以神為「父」、基督為「救主」、其他基督徒為「弟兄姐妹」等。保羅的屬靈觀是以交往的行動來勸勉弟兄姐妹要有平等互愛的關係。

另外，保羅的論據常以對比連接詞「但」作標記，來反映會眾自認擁有知識的屬靈觀。保羅說「惟有愛心能造就人」。他認為愛神才是真的知識（3節），而只有透過基督才能與神產生關係；他這樣說是為要更正智慧派者的神論。同時，保羅亦帶來「基督」、「救贖」等詞彙來補足他們的論據。真正「屬靈的」必須與「軟弱的」打上關係，而不是靠能力和地位來維持屬靈的質素，他們之間應互相交往和互相照顧。

再到十章23節至十一章1節，有證據顯示，保羅在更正智慧派者自稱擁有知識的口號「凡事都可行」。他把這口號改為關係上增長的隱喻：「益處」、「造就」、「不要求自己的益處，乃要求別人的益處」、「要為那告訴你們的人」、「凡事都叫眾人喜歡，不求自己的益處，只求眾人的益處」。

保羅似乎贊同智慧派者對於一神論的具體認識（參10:26），但他更關心「軟弱的」之良心和情感上的看法和尊嚴。他以愛對抗驕傲，以確信對抗部分的知識，把抽象的理論藉愛心和關懷轉化進入實際群體中較軟弱的成員裏。所以，保羅的修辭作用在於呼籲智慧人實踐「愛」的知識。

其實並不一定要在經文的結構上尋找多種的意識和事件才能產生對話。透過保羅的修辭風格，亦能使讀者體會其對話的意味，並且在哥林多教會具爭論的情況下，保羅的修辭運作處理得十分好。密可思 (Wayne A. Meeks) 參考了巴赫金的理論，認為保羅的修辭並非以辯證方式進行，乃是以「多聲道」方式進行 (雖然巴赫金的研究原本是用於小說文體的辯證上；之後被應用於欣賞保羅的修辭技巧上)。³⁹ 以下將探討保羅如何調和哥林多人多元不和的聲音：

首先，保羅在第1和4節中所說的「我們」就是那些主流群體的智慧派信徒。這一群人認為運用他們自稱擁有的知識是合理的 (1-4節)，但保羅卻把他們這種思想與「他們自以為是的優越感」(8:7-9) 作出對照。⁴⁰ 此外，在第4節開首的「我們」，保羅早有伏筆把「軟弱的」包括在內，使他們不致被摒棄；⁴¹ 這樣的修辭技巧能讓哥林多教會群體之間有交談的機會。「良心軟弱的」在修辭文體中極可能亦是沉默的「軟弱者」；所以保羅決意在第7-9、11節，讓讀者聽見「軟弱者」的聲音，與這群體交談。保羅在這方面的修辭運用是希望締造一個彼此融洽相處的哥林多信徒群體，而不是讓分裂和分歧繼續滋長，因為一個意見分歧的群體，必然無力面對道德、神學和社會等問題。

39. Wayne A. Meeks, 〈使徒保羅的多聲道德〉(The Polyphonic Ethics of the Apostle Paul), 見《基督教道德學社年誌》(Annual of the Society of Christian Ethics, Knoxville, TN: 1988), 頁18。

40. 同上, 頁19。

41. James A. Davis, 〈哥林多前書中個體道德良心與群體道德感的互動關係〉(The Interaction Between Individual Ethical Conscience and Community Ethical Consciousness in 1 Corinthians), 見《聖經神學領域》(Horizons in Biblical Theology) 10 (1988): 16。

還有，保羅那些支持「軟弱的」的言辭，並非單是他自己的聲音，而是就多方面的意見發言。以下的句子便是一些例子：「知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」(8:1b)，「若人以為自己知道甚麼，按他所當知道的，他仍是不知道。若有人愛神，這人乃是神所知道的」(8:2-3)、「但人不都有等這等知識」(8:7a)、「食物不能叫神看中我們」(8:8)。保羅使用了一種中立、不主觀的立場，以更正和挑戰第1節的「我們」。另一方面，保羅沒有意思要使智慧派者的聲音消失，因為他要巧妙地把他們的聲音包含進去，只是不讓他們主宰整個群體。所以，保羅在第4節容讓他們說：「我們知道偶像在世上算不得甚麼。」

保羅更在第5-6節提到基督徒傳統的「一神觀」和「救贖觀」；在第10節裏，保羅以中立對話者的姿態，用批評的口吻質問智慧派者那些具破壞性的行為。前面這些都是客觀的聲音。最後，保羅以個人的聲音作為《哥林多前書》第八章1-13節的總結。⁴²

在《哥林多前書》第八章1-13節出現的群體交談，是保羅在修辭上的刻意安排。對於知識與愛心，保羅創造了一個「修辭事件」(rhetorical event)，使各方為着互相建立造就之緣故能夠彼此交談聆聽。這種群體交談的結果是

42. 同樣在《哥林多前書》十章23節，他重新加入智慧派者的聲音，但加上了他對行為原則的表達。這附加的聲音在《哥林多前書》十章24節再出現，以命題(statement)方式成為群體的聲音。另外，保羅又在25-26節鼓勵「軟弱的」；在28-29節以「你們」——群混合的讀者警惕智慧派者。在第28-29節中，「軟弱的」的聲音似乎可以主宰智慧派者的自由。然而，在31-33節，保羅突然帶來一種聲音，提到「神之榮耀」無所不在；接着，又以口令式的句子帶出「猶太人、希利尼人、和神的教會」的聲音，最後以「多聲道」(polyphonic)的方式表達：「凡事都叫眾人喜歡，不求自己的益處，只求眾人的益處」，從而突破群體交談的平面。

使「軟弱的」能夠雄辯其言；智慧派者能學習如何建立他人；結果是雙方都可以從相處中彼此成長。

筆者認為保羅的宣講主要是關注基督徒群體中以愛活出真理，這與真理本身同樣重要。有時頑固地持守真理可能使群體彼此建立造就受損。所以，保羅刻意地在《哥林多前書》八章裏的宣講創造一個修辭事件，透過「造就」這對話過程，把智慧派者、軟弱的與保羅都拉上了關係。這種針對群體的轉化過程，正符合十字架事件的救贖和包容性質。由此可見，保羅的修辭學和神學建立於基督和祂的事件身上。這也是修辭者需從中學習的。

修辭的內容及表達的方式必須調和合一。只注重內容而忽略表達的技巧，會使修辭的說服力減低；只注重方法而忽略內容，會使信息空洞。當然，修辭者的責任不只是注重內容和方式而已，更重要的是必須懂得怎樣把內容和方式配合起來。例如，保羅向軟弱的弟兄姐妹講基督犧牲的愛，那麼，他需要以愛作為他修辭的主題與方法，在對話式的修辭中讓會眾有機會在愛中學習彼此溝通、了解、接受、尊重。如果保羅提到愛而他的修辭方法是個人見解的分享而已，那麼，他的修辭就失去果效了。

保羅也以身作則在修辭中鼓勵會眾，但這技巧不僅是見證的分享，更是在文章的結構中不可缺少的一環。所以，有時個人經歷的分享在修辭中會佔重要的位置，而不是次要的一環。當然，個人經歷的分享要能激動及感化聽眾，使他們親身認識到真理可以在生活中實踐。

第十四章

修辭的內容與方法：《哥林多前書》十章

在《哥林多前書》十章裏，保羅繼續處理會眾如何面對曾獻祭的食物這問題；怎樣教訓智慧派信徒（這是指那些自稱有知識的哥林多信徒），讓他們知道在群體的生活不可強逼那些良心軟弱的會眾吃曾獻祭的食物；又如何能幫助良心軟弱的信徒建立起來，變得剛強；還有，他們也不應該用軟弱的良心作為影響智慧派信徒在飲食上的自由。所以，保羅要處理兩批不同會眾的問題。而這裏所討論的是他在《哥林多前書》八章的群體座談式修辭對話後所作的答覆。這段回應與《哥林多前書》八章的修辭格式相同，均注重群體的造就。

保羅針對智慧派的「凡事都可行」論調，提出不同的看法。「可行」是當時希臘道德哲學中常討論的課題，¹智慧派信徒以為他們有自由的權力、可以為所欲為。「益處」也是在希臘道德哲學中常討論的課題，²跟一個人的自由及主權有關。³「但」一詞表明保羅與會眾的論點不同。⁴

-
1. W. Foerster：〈可行〉(Exestin)，見《新約神學辭典》，同前，頁2:560-561。
 2. Konrad Weiss：〈益處〉(Phero)，見《新約神學辭典》，同前，頁9:70-72。
 3. 參Wendell Lee Willis，《哥林多的祭物：保羅在哥林多前書第八及十章的論證》，同前，頁226。
 4. 參《哥林多前書》十一章12節。

保羅曾兩次引用會眾的論點，但在引用的時候對之作出修改。這「覆旨劃分」(epanados)⁵的方法意思是，智慧派一而再、再而三地重覆他們的立場，但保羅卻表明他有不同的看法：他也重覆了他的回應。⁶

保羅所關心的是基督群體、教會的造就。⁷第十章33節裏，他再次澄清群體造就的真諦：不是個人的自私自利，而是大眾的共同益處。所以，保羅在十章23節解釋了智慧派的「凡事都可行」為「但不都有益處」及「但不都造就人」。

偉克生(D.F. Watson)認為十章23節與33節是平行句，句子的兩半都表達相同的意思；⁸此外，這平行句亦引用了反論(antithesis)的方式來襯托保羅的信息。接着，保羅以古時流行的諺語來作為群體生活的規勸：「無論何人，不要求自己的益處，乃要求別人的益處。」(10:24)⁹這句話是愛的提喻(synecdoche)，表達愛的意義。愛的意義在《哥林多前書》八章及十三章5節都有談及。

要在複雜的人際關係中表達倫理教訓，保羅必須關注會眾的組合：智慧派及良心軟弱者。當時的會眾是相當複雜的，不同的會眾有不同的困擾及要解決的問題，所以修辭者的回應不能偏於任何一面。我們且分析以下

5. 癸德聯，《演說學原理》，9.3.35-37。

6. D.F. Watson〈從希臘修辭學看哥林多前書十章23節至十一章1節：修辭問題的角色〉(1 Corinthians 10:23-11:1 in the Light of Greco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions)，見《聖經文學學刊》108(1989)：304。

7. H. Conzelmann說：「*oikodomein*首要的意思是群體的建立而非個人的造就。這一點在十二及十四章更為明顯。」(H. Conzelmann,《哥林多前書註釋》，同前，頁176。)

8. D.F. Watson,〈從希臘修辭學看哥林多前書十章23節至十一章1節〉，同前，頁303。

9. 參《便西拉智訓》三十七章28節；《利未記》十九章18節及《禧年書》三十六章4節。

幾節經文，看這是如何因應會眾不同的需要而發出。

第25節是針對良心軟弱者而說的。保羅鼓勵他們要更新對飲食的觀念，學習作自由人。凡市上¹⁰所賣的；只管吃，不要為良心的緣故過問甚麼。¹¹因為追問所賣的食物是否獻過祭就會帶來良心的捆綁，不過問就不會被良心譴責。但是，為甚麼不要過問呢？是不是良心不可靠？抑或獻過祭的物品跟祭鬼無關？從第26節來看，保羅認為不過問所賣的是否獻過祭，可以讓良心軟弱者充分運用他們的自由。他在第26節的摘引(*krisis*) 出自《詩篇》二十四篇1節，表示：「地和其中所充滿的，都屬乎主。」這摘引跟猶太人的謝飯禮儀相似，謝飯是因為他們相信萬物都歸屬於主。¹²可見保羅對吃曾獻祭的食物的看法，跟智慧派的立場較接近。保羅也同意智慧派的看法，認為軟弱的良心需要增強。只是，保羅的做法不像智慧派不近人情的做法，勉強要求良心軟弱者超越他們良心的標準及界限。因為這樣只會令他們的良心被毀受傷，從此這人再沒有自己判別是非的能力及道德標準了。如此，這人就被毀了(8:10-12)。¹³

10. Ned P. Nabers, 〈市場：羅馬考古研究〉(Macella: A Study in Roman Archaeology), Ph.D., Princeton University, 1967; Henry J. Cadbury, 〈哥林多的市場〉(Macellum of Corinth), 見《聖經文學學刊》53(1934): 134-141。

11. Robert Jewett, 〈良心〉(Conscience), 見《解經者聖經字典(輔助卷)》(Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement, Nashville: Abingdon, 1976), 頁174; 也見W. David Stacey, 〈保羅的人觀〉(The Pauline View of Man, New York: Macmillan Co., 1956), 頁208及J. Murphy-O'Connor, 〈自由或貧民區〉(哥林多前書8:1-13, 10:23-11:1), 同前, 頁568。

12. 〈米示拿·祝福〉(m. Ber.) 7:1: 「若有三個聚集在一起吃，他們必須飯後謝飯。」都示達(Tosefta) 說：「在還沒有謝飯前，我們不可吃，因為『地及地上所充滿的都屬乎主。』」(都示達·祝福)[t. Ber.] 4:1 請看Eduard Lohse, 〈哥林多前書十章26、31節〉(Zu 1 Cor 10.26, 31), 見《新約研究及早期教會學刊》47(1956): 277-280及Peter J. Tomson, 〈保羅與律法：使徒至外邦人書信中的拉比規條〉, 同前, 頁205。

13. 〈哥林多前書〉第八章說智慧派使到良心軟弱者「毀壞滅亡」、「觸傷」、「永遠的

那保羅的方法是怎樣的呢？他尊重良心軟弱者的良心軟弱，即使在那一刻他的道德判別力及標準並非完善的。保羅在《哥林多前書》八章10節先闡明良心的自立（從原文翻譯為「他的良心，當他還軟弱的時候」）¹⁴。這樣的高法表示良心與良心擁有者是分開的。如果良心與人分不開，那麼保羅也不能提議軟弱者增強他們的良心了。人必須主動地去改善自己軟弱的良心，而良心是屬乎自己的，所以他需要看到良心與人之間有分開自立的可能，才能達到保羅提到的建立自己的良心。

在第十章裏，保羅希望他們能主動地操練增強自己的良心。在當時的膳食情況下，哥林多信徒很難避免不吃獻過祭的食物，所以良心軟弱者不能堅持以軟弱的良心為理由，逃避挑選沒有獻過祭的食物，他們必須對症下藥解決良心軟弱的問題。

第25及27節以重覆句 (*conduplicatio phrase*) 結束。¹⁵ 偉克生認為「良心」不是這句話的課題（如羅14:14），¹⁶ 但他的看法是不正確的，因為良心在這一段也曾出現過。問題是如何處理軟弱的良心？良心的軟弱跟他們曾經拜偶像而產生罪惡感有關。¹⁷ 良心軟弱者如果吃獻過祭的食物，他們就有罪惡感，因為他們拜慣偶像，知道祭物與拜偶像有關。雖然他們現在已信主，知道真神只有一位，但在情感的認知上他們還是感覺到偶像的威力，尤

困鎖]。

14. 大部分翻譯本翻錯了這一節，說是「他軟弱的良心」（如和合本、NIV和RSV）。

15. 參《荷利念修辭學》，4.28.38；癸德聯，《演說學原理》，9.3.28-29。

16. D.F. Watson, 〈從希羅修辭學看哥林多前書十章23節至十一章1節〉，同前，頁305。

17. 因為他們為着良心而去察驗市場的食物是否獻過祭，這樣就使他們對以往的罪有痛苦的感受。

其是在祭物裏。他們在頭腦上承認神只有一位，偶像再不能控制他們，但在感性上卻深感偶像的影響力。

智慧派與良心軟弱者的理性及感性知識是不一樣的。智慧派的信徒沒有拜偶像的經歷，所以對偶像沒有感性的知識，只有理性的一神論知識。但良心軟弱者對偶像的感性知識強烈過他們理性的一神論知識。所以保羅須勸他們克服理性與感性之間的距離，勸他們存感恩的心領受食物。增強信心的方法是從懼怕偶像轉到感謝上帝，所以，第一步是要他們存感恩的心領受神所賜的萬物(10:25-26)。

第二步是把良心與人分隔開來；不要過問良心。在第27節裏，保羅勸勉他們若應邀往非信徒家裏作客，就應該儘管吃擺在桌上的食物，不要為了良心的緣故去查問食物的來源。我們很難確定第27節的處境是在個人的家，¹⁸或是公共的宗教場所(如同8:10，10:14-21)，¹⁹又或是半宗教、半社交的宴會。²⁰但保羅的勸勉是十分實際的，不但不會令他們傷及自己的良心，反而使他們的良心增強，自由得以運用，更讓他們的理性和感性知識得以調和。

從第28-29a節，保羅開始對智慧派說話。大部分學者都認為第28節還是針對良心軟弱的會眾。²¹但是第29

18. C.K. Barrett, 《哥林多前書》，同前，頁241；Reginald St. John Parry, 《哥林多前書》(*The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians in Revised Version with Introduction and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1926), 頁154；M.E. Thrall, 《保羅對良心的使用》(*The Pauline Use of SYNEIDESIS*)。見《新約研究》14(1967)：122。

19. John C. Hurd, 《哥林多前書的來源》，同前，頁129。

20. H.F. von Soden, 《聖禮與道德：哥林多前書八至十章的文學和神學理解》(*Sakrament und Ethik bei Paulus: Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor. 8-10*)，見《保羅的著作》(*The Writings of St. Paul*, W.A. Meeks編, New York: W.W. Norton, 1972), 頁260。

21. 因為《哥林多前書》八章和十章都是處理會眾的問題，而保羅的聽眾又是多

節與28節是不能分開的，因為第29節闡明了第28節中良心的主詞是誰。²²第29節說不該吃獻過祭的食物，原因是為了別人的良心而不是為了自己的良心。所以，這個「不應吃的人」肯定是智慧派的（就如《哥林多前書》八章所講的不要令人跌倒）。若第29節是針對智慧派，那麼第28節也是一樣。在這節裏「有人」告訴²³智慧派者說那食物是「聖潔的祭」。²⁴保羅說為了告訴他的人及良心的緣故，智慧派者就不該吃。所以，保羅再次叫智慧派信徒幫助良心軟弱者，克服他們在理性及感性上對偶像的認識。第29節說他們不可吃，原因並不是為了自己，而是為了軟弱者的良心。偉克生稱第29a節的用法為*interpositio*：論證中穿插一些註解打斷了在言語表達上連貫的思路。²⁵

元組合而不是單一的，所以在討論中，保羅隨時可換另一組會眾。比如，第23-24節是對整體會眾而講。而25-27節是對良心軟弱者而講，第28-29a節是對智慧派講。

22. 在《哥林多前書》十章25-31節，三次使用「因為良心的緣故」，這可能是指著弱者來說的，如Robert Jewett（《保羅人類學用語的研究》，同前，頁426-427）及Johannes Weiss（《哥林多前書》，同前，頁265）都認為，這不可能出於強者，因為這裏的用法沒有其他詞語附加解釋，也沒有輕視之意。
23. 有關 *ton menysanta* 及 *tis* 的身分，請看Wendell Lee Willis，〈哥林多的祭物：保羅在哥林多前書第八及十章的論證〉，同前，頁240-243及Gordon Fee，〈哥林多前書註釋〉（*The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1987），頁483-485。有學者認為他們可能是非基督徒客人（Hans Lietzmann，〈哥林多前書〉，同前，頁51），主人或基督徒客人（Wendell Lee Willis，〈哥林多的祭物：保羅在哥林多前書第八及十章的論證〉，同前，頁241；C.K. Barrett，〈哥林多前書〉，同前，頁242；Robert Jewett，〈保羅人類學用語的研究〉，同前，頁427及Archibald和Alfred Plummer Robertson，〈哥林多前書註釋〉[*A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, New York: Charles Scribner's Sons, 1925]，頁221)。
- 另外，*tis* 的用法是刻意的。*Tis* 是不定代詞。指那身分不明者，可能是軟弱者或非信徒。所以讀者或智慧派不知道對他講話的是非信徒、基督徒，或是良心軟弱者。那麼，在這種情形下，智慧派者就必須猜想到良心軟弱者隨時會到場。
24. 和合本翻「獻過祭的物」，但原文為「聖潔的祭」，肯定是非信徒用的名詞。
25. D.F. Watson，〈從希臘修辭學看哥林多前書十章23節至十一章1節〉，同前，頁306。

但是第29a節並沒有打斷保羅的思路；保羅在29a節作了嚴正的申明，認為智慧派有責任為良心軟弱者着想。第29a節特意指出28節的良心是甚麼人的。

保羅似乎單為軟弱者講話而虧待了智慧派的人。「為了良心的緣故」重覆了三次（25、27、28節）；三次所用的「良心」都沒有「軟弱」作為形容詞（絕對性的用法），與《哥林多前書》八章7、12節的用法不一樣，但卻跟《哥林多前書》八章10節的用法相似。《哥林多前書》八章7、12節中提及的「良心」，是智慧派用來稱呼那些不敢吃祭物的會眾，有看輕他們缺乏知識、靈命幼稚的意思。但在《哥林多前書》八章10節，保羅把良心與一個人的價值及尊嚴分開。《哥林多前書》十章25、27、28節的用法也是如此，可是這裏所提的是良心軟弱者的用法，所以他們不用「軟弱」這個字來形容自己。更微妙的是，如此絕對性的用法已無形中顯示出軟弱者似乎有意使用他們的良心來衡量及控制智慧派的行為。²⁶

第29b節顯示智慧派的自由可能已受到別人的良心所約束或審判 (*krinetai*)。第30節也是智慧派的發問：「我若謝恩而喫，為甚麼因我謝恩的物被人毀謗呢？」由29b-30節有兩個「修辭問題」。保羅 (10:31-11:1) 的回答是，群體的造就較個人的自由更重要，保羅以學習基督的榜樣作為他的看法，勸勉智慧派信徒多為別人着想。²⁷

26. Hans Lietzmann, 《哥林多前後書》，同前，頁51-52；Heinz-Dietrich Wendland, 《哥林多前後書》(Die Briefe an die Korinther, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936), 頁83-84；C.A. Pierce, 《新約中的良心》(Conscience in the New Testament, London: SCM, 1955), 頁78。

27. Samuel Vollenweider, 《新創造為自由：保羅及他世界觀對自由的理解》(Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 頁225-226認為自由的使用是 "Suspension von Exusia" (主權暫擱不用)。

第29a-30節的兩個修辭問題頗具說服力。²⁸第一、修辭問題向智慧派指出，他們的自由雖然好像受約束，²⁹但事實上卻不是自由的限制而是愛的表彰。第二、修辭問題提醒軟弱良心者，不要用他們的良心來審判智慧派的行為。第三、修辭問題讓會眾對話，這樣，群體生活才有成長的機會。希臘化的猶太教常用修辭問題作為道德的教導。³⁰修辭問題的主要功用不是要得到答案，而是要帶出作者的重點。³¹保羅的「自問」(*ratiocinatio*)顯示他對不同會眾作的不同啟發。

這兩個修辭問題的答覆只間接在31-32節找到，因為連接詞「所以」表示31節之後是《哥林多前書》十章23-30節整段的結論。結論指出群體造就的目的與個人自由的關係。比如第31節提到「總要為別人着想，無論何事都要以榮耀上帝為目的而行」(從原文翻譯)。³²「榮耀上帝」與「使他跌倒」(32節)兩者的關係是，前者乃屬行為的目的，後者是不以前者為目的所造成的後果。「榮耀上帝」不單單是為別人着想、尊重別人，³³雖然前者包括後者。

28. 癸德聯，《演說學原理》，9.2.6-16；D.F. Watson，〈從希臘修辭學看哥林多前書十章23節至十一章1節〉，同前，頁311-318。

29. F.W. Groscheide，《哥林多前書註釋》，同前，頁243-244；Jean Héring，《哥林多前書》，同前，頁99；J. Murphy-O'Connor，〈自由或貧民區(林前8:1-13；10:23-11:1)〉，同前，頁555-571。只有S.M. Reynolds，〈另一個良心〉(Another Conscience)，見《長老會保護者》(*Presbyterian Guardian*) (March, 1969)：32-34解釋「另外一個」為「自己新的良心」，但如此的解釋與保羅在《哥林多前書》十章29節不合。

30. 如《便西拉智訓》十三章2b、17-18節。J. Murphy-O'Connor，〈斐羅與哥林多後書六章14節至七章1節〉(Philo and 2 Cor 6:14-7:1)，見《聖經評論》95 (1988)：57。參《羅馬書》十一章34-35節；《哥林多前書》四章7節，七章16節，九章7節。

31. 癸德聯，《演說學原理》，9.2.7；D.F. Watson，〈從希臘修辭學看哥林多前書十章23節至十一章1節〉，同前，頁315。

32. D.F. Watson，〈從希臘修辭學看哥林多前書十章23節至十一章1節〉，同前，307。

33. 同上，頁305；Wendell Lee Willis，《哥林多的祭物：保羅在哥林多前書第

「榮耀上帝」是造就行為的目的，也是造就行為最終的後果——使神得榮耀。第32節是第31節的補充 (refinement)：第31節說出保羅的動機是為了神的榮耀；第32節說出神的榮耀包括範圍：猶太人、希利尼人、神的教會，意即所有人。「猶太人、希利尼人、神的教會」是「層累枚舉」(accumulative list of inclusio)。

保羅最後以兩個人物的榜樣作為會眾的典範來結束。首先是以他以自己作為範例，身為外邦人使徒，他傳福音的原則是：「就好像我凡事都叫眾人喜歡，不求自己的益處，只求眾人的益處，叫他們得救。」(33節)這範例是保羅常用的修辭材料 (*topos*)，比如他在《哥林多前書》九章20-22節說：「向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人。向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人，無論如何，總要救些人。」³⁴接着，保羅也舉了基督的典範：「該效法我，像我效法基督一樣。」(11:1)這一句有兩個字很重要：「效法」和「基督」。「效法」不是死板的照抄或僵硬的翻印。³⁵「效法」是古典哲學、道德及修辭學科中的重要學習方法，即靈活主動地模倣學習。基督是典範，所以保羅效法基督。保羅效法了基督的甚麼呢？從上文的意思看來，保羅效法基督十字架的愛，即對萬事及萬人都包容的愛，以及神人復和的愛。基督是神人關係中合一的橋樑，祂也是最包容人的，包括軟弱者和智慧者。

卡西特利 (Elizabeth A. Castelli) 誤解了保羅在此處

八及十章的論證》，同前，頁252-254。

34. 參David Daube, 《新約與拉比猶太教》(*The New Testament and Rabbinic Judaism*, New York: Arno Press, 1973), 頁336-341。

35. Elizabeth Castelli, 《效法保羅：權力的論述》(*Imitating of Paul, A Discourse of Power*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 頁59-87。

以他與基督同等地位及權柄來叫哥林多會眾順服。³⁶但我們已看到保羅如何鼓勵會眾彼此關懷造就。所以，保羅不會以在上的權威來逼令在下的順服。反之，在對談式的陳述 (dialogical rhetoric) 方式中，不但智慧者與良心軟弱者是平等的，甚至保羅與會眾也是站在同一位置上溝通分享，平等地過着群體生活。所以，保羅的講論注重群體中各成員在彼此扶持下成長。

在十章23節中，保羅同樣地引用了許多智慧派人士的立場。比如「凡事都可行…」(智慧派人士的立場)，保羅即回答稱：「…但不都有益處」。在十章33節，我們就可窺見保羅個人的修辭模式是以何為準的。「就好像我凡事都叫眾人喜歡，不求自己的益處，只求眾人的益處，叫他們得救。你們該效法我，像我效法基督一樣。」(10:33, 11:1) 若要把保羅個人在修辭上的模式描寫出來，那保羅的修辭模式可稱為一個效法十架的模式，是一個以十架為中心的模式。

從八至十章，我們可以看出修辭學的「內容」與「方法」是一樣的。如果內容是講到兩班各持不同意見的人應該並處和談的話，那內容就是注重整體的造就。至於修辭學的方法也是如此，意即在保羅的修辭方法中，就是希望這班人皆能採用群體溝通為主。保羅若在第八至十章中只是把他個人的意見直接寫下來，而沒有採用任何一方的立場，這按「修辭學」的角度來看，就不夠利害了，因為這方法與內容並不相稱。這裏，保羅就看出他的內容跟方法必須以十字架為中心，因為他深知道在十

36. 同上，頁112-113及Elizabeth A. Castelli, 〈哥林多前書中權力的解釋〉(Interpretations of Power in I Corinthians), 見《符號》(Semia) 54 (1991): 1216-217。

字架上神與人溝通的地方，就是我們所謂的「救贖」。在此，我們同樣也見到十字架上「聖」與「俗」的交匯點，意即在十字架上我們並不能把我們的生活劃分，劃出聖俗之別。我們不能認為吃飯為世俗，禱告才是屬靈，我們絕對不能如此劃分，因為十字架本身就已經代表着那最神聖的，已經滲透到我們日常生活的各個層面中了。所以，當面對任何教會道德問題時，保羅認為，皆可以用十字架的真理來解釋。那麼，最後有關於「強」與「弱」的關係，也同樣在十字架上彰顯出來了，因為耶穌基督在十字架上的救贖，不單包括那些軟弱的人，也同樣包括了那些剛強的人，意即在十字架前，我們每一個人都是平等的，我們都不能稱自己是有知識的、有學位的，所以更蒙神喜悅；我們也不能認為自己是沒有知識的、是軟弱的，所以離開十字架更遠、更低。

因此，若十字架是神與人溝通的地方、聖與俗的交匯點、強與弱的並存點，那麼，保羅於《哥林多前書》八至十章中所要表達的真理，就必須引用這樣的一個方法來表達出來了。保羅的回應是效法基督在十架上「犧牲小我、完成大我」的真理。效法保羅 (*imitatio Paulus*) 的基礎是效法基督 (*imitatio Christi*)。所以，我們最終要效法的應該是基督。保羅要智慧派及良心軟弱者學習的功課，就是在處理教會內的爭執(如吃祭過偶像的食物、恩賜的運用、聖餐的分享)時，應該持守溝通對話的心態和做法。意思就是，在對談分享中學習互諒互讓、互相尊重。在處理教會有關真理的問題時，保羅要他們以基督的博愛為中心。在群體生活中，個人主權及自由的運用，必須以群體(尤其要為軟弱的弟兄姐妹着想)的造就為準繩，以愛心來包容及建立。基督博愛為中心原則，

成了保羅在這裏解決會眾問題的方法和內容。

從希羅古典修辭學的角度來看，保羅是一名修養很高的基督教演說家。他以基督的事件作為講論的內容及方式。他的修辭格式及信息於此就如血肉相連、唇齒相依。

第十五章

呼召與揀選的修辭：《帖撒羅尼迦前書》

揀選和呼召的詞句經常在保羅的書信中出現，特別是在《帖撒羅尼迦前書》及《羅馬書》。¹本篇嘗試從修辭學的角度，理解《帖撒羅尼迦前書》中有關呼召和揀選的辯證果效。有關呼召的主題出現在《帖撒羅尼迦前書》的：(一)引言 (*exordium* : 1:2-10節中的第四節)；(二)第一個敘言 (*narratio* : 2:12)；正論 (*probatio* : 4:7 + 5:9)；和結語 (*peroratio* : 5:23, 24) 都可見一斑。而在《帖撒羅尼迦後書》，這個主題只出現兩次：分別是在引言開首 (*exordium* : 1:11) 的感謝語，以及在正論中第一個論據 (*probatio* : 2:13-14)。

對呼召和揀選之經文的修辭分析

一、「被神所愛的弟兄啊，我知你們是蒙揀選的。」(帖前1:4)

一章4節是《帖撒羅尼迦前書》前言 (1:1-10) 的其中一部分。這個前言讓聽眾預備接受保羅之言。保羅稱讚會眾有不止息的「信、望、愛」，藉此鼓勵他們。「被神所愛

1. 參《羅馬書》四章17、八章30節；九章7、11、24-26節；《哥林多前書》一章9節、三章12節，七章15、17、18、20-22節(出現兩次)、24、十章27節、十五章9節；《加拉太書》一章6、15節，五章8、13節；《以弗所書》四章1、4；《歌羅西書》三章15節；《帖撒羅尼迦前書》一章4節，二章12節，四章7節，五章9、23、24節；《帖撒羅尼迦後書》一章11節、二章13、14節；以及教牧書信的《提摩太前書》六章12節和《提摩太後書》一章9節。

的弟兄啊」是一句起首佳言 (*captatio benevolentiae*)，目的不單是要加強信譽；更是要培養信心群體的精神；以致保羅的言辭 (*logos*) 和他那動人的情感 (*pathos*) 能互相影響會眾。前言的修辭形式是感恩。感恩的原因是保羅知道他們與永生神美好的關係。保羅的感恩是要再次向他們保證，他知道他們受苦得救，是在於與父神並這個屬靈家庭中其他成員的合一關係：「我們知道……弟兄們……揀選」。

《帖撒羅尼迦前書》的引言 (*exordium*) 含有暗示 (*insinatio*) 之意，因為「其中所討論的事被視為是似是而非的反論，它合理與否、或其文化社會的接納性，或適切性，都非常有疑問」。²伍爾納指出某些暗示的特徵，都顯出《帖撒羅尼迦前書》中不通順的辯論，例如一章6節中的逆喻 (*oxymoron*) (在大難中有喜樂) 與「充足的信心」成對比；在一章5節有關「信、望、愛」的辯論；以及「權能／聖靈／充足的信心」等用語。暗示的修辭在受苦的信息中是有力量的，因為苦難和喜樂被解說成是可以並存的。

保羅要與會眾討論的課題是：神的呼召與受苦的關係為何。保羅以感恩禱告作為一種親切的修辭方式去堅定群眾的信心。這種感恩的修辭方式，在神啟示的亮光下，揭開了修辭者的性格 (*ethos*)，並將受眾的情感 (*pathos*) 帶到屬神的範疇下，使載有神恩典的道更有能力。當提到受苦的爭議命題 (*stasis*) 時，這個祈禱和感恩的修辭強而有力地帶出辯說者的保證和安慰。

2. W. Wuellner, 〈反合誇示為帖撒羅尼迦前書的辯解結構〉(The Argumentative Structure of 1 Thessalonians as Paradoxical Eulogium), 見《帖撒羅尼迦書信》(The Thessalonian Correspondence, Raymond Collins編), Leuven: Leuven University Press, 1990), 頁118。

在這個保證中，有兩個詞組極為明顯：「神所愛的弟兄啊」和「你們是蒙揀選的」。「神所愛的弟兄啊」，這句話再一次在《帖撒羅尼迦後書》二章13節出現，這句話常被《申命記》的作者用來形容被擄期間神對以色列的愛（申33:12；賽44:2）。保羅在《羅馬書》（參看1，9，11:28）也用這詞組，論到神對全人類（包括猶太人及外邦人）那無條件及包括一切的大愛。在《帖撒羅尼迦前書》裏，重點則在神那無條件的接納和愛的確據。

「弟兄」的群體角度也是非常重要的，因為神呼召群體，或說神呼召個人進入群體中。在兩封書信中，保羅從未提過個人的名字；反而他常常稱呼他們為弟兄們。為何？特別是當群體面對逼迫時，苦難往往使個人從所屬的忠實群體中分離出來，保羅注重群體意識就顯得重要了。故此，當我們理解「揀選」得救的觀念時，必須看重成為屬靈家庭的一份子。這個理解對受眾的情感在兩方面是有效的：

第一，解決受苦問題的最佳方法，就是在一個群體的環境中孕育盼望。

其次，城市化對人心的分離孤立只能在神呼召的群體中再次建立。群體維繫的觀念對於那些原本根植於城市卻離開此關係的信徒來說（因為他們信主，逐漸受到城市人排拆），是有說服力的。保羅所宣講的家庭和新世界實況的信息，在修辭上是明確有效的。這些修辭對於那些渴求一個新社會體系或烏托邦社會的工人來說是適切的。「弟兄們」和「揀選」兩者都是代表家庭的詞組，據密可斯的看法，它們都有「歸屬語句」的作用。³這種語言同

3. W. Meeks, 《第一批城市基督徒：使徒保羅的世界》(First Urban Christians:

時也增強了他們的群體意識，使他們能繼續在一個敵視的世界中生存。

在七十士譯本中完全找不到「呼召」(*ekloge*) 這名詞，但動詞 *eklegomai* 卻十分普遍，與希伯來文 *bhr* 「選擇」及「揀選」一字的意思大同小異。⁴ 在舊約中，*bhr* 是指以色列民，因為他們是神的選民。⁵ 這字往往以眾數形式出現，是形容子民與耶和華的關係，他們是歸屬耶和華，為耶和華所親愛的。在偽經中，這名詞 (*bhr*) 是形容在以色列中一群分別歸耶和華的敬虔派。⁶ 如果分別為聖是與目的有關，則 *ekloge* 這字是規限在 *eis ti* 或 *hina* (為了) 的解釋中。同樣，保羅在這裏用了 *hoti* (因為) 表明揀選的原因和目的。

在兩約中間的啟示性文獻中，「揀選」的觀念帶出安慰，以致抵抗或驅走仇敵的意思。⁷ 由於我們不能在七十士譯本中找到「揀選」一字，而且這裏所用的用語是一個抽象的名詞（「神對你的揀選」），所以保羅的意思是否指着神預定某些人或個體得救或滅亡？神是否給人有自由意志等神學問題，都不是當時討論的論題，亦不是最主要的論題。保羅似乎在強調神的自由意志：祂是那位在帖撒羅尼迦人中，存着旨意創造萬物的主宰。再者，史

The Social World of the Apostle Paul, New Haven: Yale University Press, 1983), 頁85。

4. L. Coenen, 〈選召〉(*Eklegomai*)，見《新約神學新辭典》(*New International Dictionary of New Testament Theology [NIDNTT]*), 3 vols. C. Brown編，Grand Rapids: Eerdmans, 1975-1978)，頁1:537；Schrenk及Quell，〈選召〉(*Eklegomai*)，見《新約神學辭典》，同前，頁4:144-176。
5. 參Schrenk及Quell，〈選召〉，見《新約神學辭典》，同上，頁4:144-176。
6. I.H. Marshall，〈論帖撒羅尼迦前書與帖撒羅尼迦後書的揀選和呼召〉(*Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians*)，見《帖撒羅尼迦書信》，同前，頁262。
7. 參Schrenk及Quell，〈選召〉，見《新約神學辭典》，同前，頁4:170。

奈根 (Shrenk) 也觀察到「這個呼召 (*ekloge*) 是聖靈在群體中以大能表明出來的」。⁸保羅安慰的信息：可能是要改正會眾對蒙揀選的地位和優越等極端的千禧年觀念。

「呼召」一字是當時一個軍事和政治用語，是蒙揀選以達成一個目的，或要完成一個任務的意思。保羅在這裏的措辭是要鼓勵會眾，使他們繼續鼓勵其他人，甚至鼓勵那些在馬其頓的基督徒。保羅的鼓勵，不單是為了使這群人的靈命得以富足成長；更是要他們成為別人的祝福。如此，他不單建立了這群人的生命，也幫助他們面對逼迫。保羅這種肯定信徒的方式，在修辭形式上可歸類為逆喻 (*oxymoron*)；或是「文學上的神秘主義」，⁹是一個修辭上的「比喻」；以一些逆事去重建「一個實況的清晰異象」。¹⁰幫助別人不單不會損耗一個人的力量，相反，會使一個人更有力量去面對逼迫。

如果呼召是有目的的話，那麼那個目的又如何成為人的苦難呢？保羅鄭重陳述一個「委身信仰」的明確實況。¹¹保羅不只詳細解釋神在會眾生命中的目的，更指出他們有特別榮譽，因為希臘字 *kalco, klesis* (呼召) 的用法正有此意思。再者，正如愛狄遜 (C. Edson) 指出的，在帖撒羅尼迦有很多宗教信仰，都傳講着一個喜樂來生的盼望。¹²然而，保羅卻宣講福音不是沒有苦難的，這與當時急進的千禧年思想有很大的對比。

8. 同上，頁4:179。

9. Kenneth Burke, 《意圖的修辭學》(*A Rhetoric of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1969), 頁324-328。

10. Chaim Perelman, 《修辭學的領域》，同前，頁126。

11. W. Wuellner, 〈反合詩示為帖撒羅尼迦前書的辯解結構〉，同前，頁133。

12. C. Edson, 〈馬其頓第三篇：帖撒羅尼迦教派〉(*Macedonia, III. Cults of Thessalonica*)；見《哈佛神學評論》41 (1948)：165。

二、「……勸勉你們，安慰你們，囑咐你們……要叫你們行事對得起那召你們進祂國得祂榮耀的神。」(帖前2:11-12)

《帖撒羅尼迦前書》二章12節是在二章1節至三章13節的敘言(*narratio*)中，那敘言描述了已發生的事件，或是一些預期將要發生的事。若是那樣的話，保羅就是承認不論過去、現在、將來，在帖撒羅尼迦的事奉，都是在類似的受苦境況中進行。這與引言(*exordium*)中保羅稱許自己和會眾在過去和現在長時間忍受苦難有關。保羅與會眾有相同的境遇之所以重要，是因為它成了修辭上的共用材料(*topos*)。在引言(*exordium*)中，保羅稱讚受眾的信心，提到他們成了他自己及主的效法者(1:6)。在此，保羅舉例說明他在帖撒羅尼迦的事奉怎樣遇到反對及難處。即使是在患難中，保羅與會眾的信心都得到保證(1:5)，因為神是那位呼召他們的(2:12)。

在這群會眾的心目中，國度和榮耀等字眼是形容一位在政治上出現的彌賽亞：在亞古士督(Augustus)時期，他們期望在新年代出現一位屬神的統治者。與保羅信息中基督那將要來臨的國度相比，這種形式的彌賽亞主義必定吸引不少會眾。在《帖撒羅尼迦前書》二章12節中，呼召(*kalountos*)一詞用了現在進行式，強調神的國度和榮耀正在有動力地前進，而且快將完美地實現。

基督徒蒙召進入神的國度和榮耀中，並不代表沒有苦難。畢達(E. Best)以「正常的逼迫」一短句突出這點。¹³ 鶴克(Ronald F. Hock)以社會經濟角度，將帖撒羅尼迦的基督徒劃分為一群被剝奪的低下階層勞工。¹⁴ 如果會

13. E. Best, 《帖撒羅尼迦前後書註釋》(A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. London: Adam & Charles Black, 1972), 頁135。

14. Ronald F. Hock, 《保羅事奉的社會處境》(The Social Context of Paul's Ministry:

眾的身分是如此的話，那呼召人進入神的國度與榮耀的語句，就顯得更強而有力了，因為那語言本身打動了聽眾的內心，對他們說話。它為那些被剝奪、渴望烏托邦和彌賽亞得勝臨在的勞工，提供了盼望和解放。

在敘言 (*narratio*) 中，這節經文用了榜樣和效法作為修辭的鋪排。在保羅及當時的勸勉傳統中 (*paracnesis tradition*)，效法佔了一個重要的地位。¹⁵保羅不但沒有強調權威和順服，相反地他用了效法的功用，培養彼此更緊密的關係，及培植信徒對神的信心。所以，我們見到文中論到保羅、他的同工，以及帖撒羅尼迦人相同的受苦經歷的敘述時，都是同出一轍，為要達到相同的目的。這個榜樣和效法的修辭是有效的，因為若用佩雷爾曼的用語說，就是達到「互惠」精神了。¹⁶藉此，便帶出了帖撒羅尼迦人和保羅的獨特處境，以及呼召的必要性。他們所面對的苦難，成了各自生存經歷中的共苦伙伴。這個經歷由個人擴大到群體，以至神的國度，成為一種集體的力量。因此，呼召的語句在逼迫的處境中培養了他們的力量和異象。用伯克 (Kenneth Burke) 的說話來理解保羅這種修辭技巧，應解釋為「認同」 (*identification*) 的論證法。¹⁷換言之，保羅是想用呼召的語句去認同受眾的經歷，讓他們知道在那經歷上，他是與他們同一陣線的。結果，保羅這種說服性的言辭，帶出了背後的精神，亦

Tentmaking and Apostleship. Philadelphia: Fortress Press, 1980), 頁34-36。

15. W. Meeks, 《第一批城市基督徒：使徒保羅的世界》，同前，頁27。參B. Fiore, 《蘇格拉底與教牧書信中個人例子的功用》 (*The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Rome: Biblical Institute, 1986)。

16. Chaim Perelman及L. Olbrechts-Tyteca, 《新修辭學：論辯明》，同前，頁221。

17. Kenneth Burke, 《意圖的修辭學》，同前，頁20-21。

引導聽眾去認同他的說法。保羅是那位與他們站在一起的，正因如此，所以他們效法保羅，也效法主。

董費特 (Donfried) 指出保羅與他的同工的事奉，對於那群擁護執行該撒諭令的人來說，有着政治上的煽動含義。因為保羅是冒着違反這股皇室的勢力，宣揚另一個主，另一個好消息，另一個國度。如此的含義當然不是保羅表層的用意，因為他的書信都是以教牧和神學為目的的。但是，保羅傳講的福音的深層結構對於羅馬帝國主義的意識形態有其解構作用。在帖撒羅尼迦的軍事和經濟及宗教的自由和多元化下，在第一世紀就冒起了對羅馬女神及君王的崇拜。在亞古士督統治期間，該撒的廟宇就建成了，猶流 (Julius) 被供奉為神。早於主前二十九年，該撒的頭像在錢幣上出現，指明他是神。¹⁸該撒猶流的養子亞古士督擁有神明之子 (*divi filius*) 的位置。羅馬的王室神學認為祭司制度和帝王是神明，這除了標誌着羅馬帝王和他的繼承人的合法性外，更表明帝王施恩的傳統。羅馬的祭司是羅馬城的賜福者，也是亞古士督的保護者。

縱觀以上簡述有關王室的意識形態，就可以理解到保羅和帖撒羅尼迦的基督徒在傳講和活出福音信息時，所遇到的是那帝國主義的反對。帖撒羅尼迦城的教會是保羅第二次宣教旅程中親自建立的教會。據《使徒行傳》十七章1-4節記載，保羅和西拉在主後五十年到帖撒羅尼迦城後，就進入猶太人的會堂。保羅論到基督必須先受苦然後復活，耶穌就是那位基督。帖撒羅尼迦城的猶太

18. C. Edson, 《馬其頓第二篇：帖撒羅尼迦的國教》(Macedonia, II. State Cults in Thessalonica), 見《哈佛對古典文字學的研究》(Harvard Studies in Classical Philology) 51 (1940) : 127-133。

人普遍不領受福音，不信的原因出於兩約之間孕育的「彌賽亞強人」觀念，所以不能接受卑微受苦的主耶穌，並十字架的羞辱。猶太人不但逼害保羅，更造謠報官，以致帖撒羅尼迦城的信徒亦受本地人憎厭逼害，受着政治和社會的壓力。小數猶太人以及很多希臘人包括一些上流社會的婦女都相信了基督的福音，信徒都聚集在耶孫的家中。不過，有一大群帖撒羅尼迦的猶太人被保羅宣講的信息聳動了，煽動市民和暴民去反對保羅。當他們在耶孫家中找不到保羅和他的同伴時，就把耶孫和幾個弟兄拉到地方官那裏，指控他們：「那攪亂天下的，也到這裏來了；耶孫收留他們。這些人都違背該撒的命令，說另有一個王耶穌。」(徒17:7)《使徒行傳》的敘述告訴我們，有一群市井匪類被煽動攻擊耶孫的家，保羅和其他人就是住在那裏。保羅的宗教信息被那些反對福音的人誤解為具政治爆炸性。

《帖撒羅尼迦前書》二章12節中的呼召語句不單帶來了盼望和安慰，而且更指出一個事實，就是神要呼召這群受眾進入祂自己的國度。

三、「神召我們，本不是要我們沾染污穢，乃是要我們成為聖潔。」(帖前4:7)

《帖撒羅尼迦前書》四章7節是屬於四章1節至五章22節一段正論 (*probatio*) 之內，在那裏保羅詳細說明聖潔的倫理教訓。朱偉特稱這部分為正論中第一個論據的「勸誡神聖基礎」。¹⁹朱偉特稱《帖撒羅尼迦前書》四章1-9節的用

19. R. Jewett, 《帖撒羅尼迦書信：保羅修辭與千禧虔誠》(*The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric And Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress Press, 1986), 頁75。

語為勸誡 (*paraenetic*)。²⁰在所有保羅書信中，就只有這裏用了「教導」(*parengelias* 中文聖經沒有直接翻譯出) 這個名詞。本段經文及《羅馬書》八章8節都分別用了「神的旨意」這詞組，而兩者都是與呼召的語句一起出現的。

在這裏及在哥林多書信中都分別用了「淫行」(*porneia*) 這字；兩段經文都是指那些不道德的試探。董費特認為 *skeuos* 一字乃指男性性器 (*membrum virile*) 而說的，而 *ptaomai* 這動詞則是指「管轄」(*skeuos*)。²¹ 這個假設對於很多神秘宗教來說可能是正確的，但這樣讀保羅的書信，就顯得造作不貼切。筆者認為把 *skeuos* 解釋為「妻子」則較合理，而以 *ptaomai* 為「婚姻」中「娶或佔有」之意。這種解釋與拉比對婚姻的理解是一致的。

保羅在這裏這種創新的修辭法，明顯不是取自希羅的資源，而是出自猶太。他這種猶太式的修辭活現在整個修辭的鋪排中。湯遜 (Peter J. Tomson) 稱這段落 (帖前 4:3-7) 為「保羅給帖撒羅尼迦外邦人教會教導的要理問答中，三個關乎真理的主要誡命 (*halakot*)」。²² 第一個真理是要聖潔，禁誡所有不潔的事，這與挪亞時的誡命 (*Noahian commandments*) 有關 (帖前 4:3)。第二條誡命是要逃避使婚姻落入放縱私慾的境況中 (帖前 4:4-5)。在四章6節中，則很明顯提到第三條律例是禁止商業犯罪。

我們不能從「控制」一詞中為「抑制」這觀念找到支持，但卻可在《帖撒羅尼迦前書》五章14節對反抗者行為

20. Donfried, 〈帖撒羅尼迦宗派〉 (*Cults of Thessalonica*)，見《新約研究》31 (1985)：341。

21. 同上，頁342。

22. Peter J. Tomson, 《保羅與律法：使徒致外邦人書信中的拉比規條》，同前，頁91。

的新研究的亮光下找到支持。傳統上，對反抗者的理解是「閒蕩者」或「閒散者」。²³朱偉特接續史壁克(Ceslas Spicq)的研究，認為「那名詞的基本意思是違反自然或神的秩序的」。²⁴這個意思使我們對《帖撒羅尼迦前書》四章5節論到有些會眾「放縱私慾的邪情，像那不認識神的外邦人」的不恰當和頑梗的行為有所領悟。他們不但沒有戒除這種不聖潔的性行為，而且更是任由私慾放縱。

帖撒羅尼迦人在性方面的自由比其他地方的會眾更大。在一些神秘宗教中，亦有透過性行為作為敬拜神明的途徑，而帖撒羅尼迦人似乎不同意保羅在四章2-6節中提出有關傳統婚姻、性，及從商等觀念。至於保羅與那些宗教領袖之間，是否像朱偉特所猜測一樣發生爭辯，就很難鑑定了。²⁵可能那些反抗者一方面反對保羅的教導(參4:2)，另一方面又參與放縱私慾和不道德的商業行為。

神呼召的目的是很清楚的。《帖撒羅尼迦前書》四章7節說神呼召我們，不是「為了」(*epi*) 聖潔，而是「在」(*en*) 聖潔中。「為了」(*epi*) 和「在」(*en*) 二字是可以互相對調使用，但這裏是要突出被召的目的，是要「進到聖潔裏」。舊約的先知並沒有用「聖潔」(*hagiasmos*) 這詞彙去代表一個純潔的人或一種虔誠的本質。對於他們來說，聖潔是屬於那聖者耶和華；而人是屬於耶和華的，所以就應該活出有道德、正直、品德良好的生活(參出29:43；利19:

23. George Milligan, 《保羅致帖撒羅尼迦人書》(*St Paul's Epistles to the Thessalonians*. New York: Macmillan, n.d.), 頁152-154。

24. R. Jewett, 《帖撒羅尼迦書信：保羅修辭與千禧虔誠》，同前，頁104。參 Ceslas Spicq, 《帖撒羅尼迦的閒散者？》(*Les Thessaloniens 'inquiets' étaients-ils des paresseux?*) 見《神學研究》(*Studia Theologica*) 10 (1956) : 1-13。

25. R. Jewett, 《帖撒羅尼迦書信：保羅修辭與千禧虔誠》，同前，頁169。

2；詩18:30，101:2，6；彼前1:15)。這就是神呼召的目的：「神的旨意就是要你們成為聖潔。」(帖前4:3) 凡與神有關係的人，必須實際經歷過神供應能力，勝過罪惡或不潔之事。成聖並不是靠人的能力就可達成道德的完全；乃是惟獨藉着信心與神連合，並且藉着聖靈的工作，實際地踐行出神的目的的一個過程。所以，保羅在這段落的首句就勸勉帖撒羅尼迦人：要學習「知道怎樣行，可以討神的喜悅，就要照你們現在所行的，更加勉勵。」(帖前4:1)

這個聖潔的用語，不單帶出了在神的旨意中為帖撒羅尼迦人的生活方式所定的目的，更令人醒覺到聖靈是常常引導，加能賜力給他們，使他們察覺神的同在，並且過着討神喜悅的生活。

「我們在《出埃及記》十二章16節和《利未記》二十三章2節及之後一段經文中，找到呼召和聖潔兩字，這個事實可能贊同了呼召和聖潔兩者合併的觀念……」²⁶，而這最能解釋對婚姻，性和行商規矩的聖潔呼召。保羅暗示了這個舊約的主題，並且自由地引用了猶太人的修辭。*Ekalesen* 一字的過去時態顯示，當會眾從偶像轉向神時，神最初的呼召就臨到他們。一群被逼迫的群眾不能隨波逐流或放棄信仰，而必須忠於神的呼召。福音的能力和真實，並不在於群眾中有人宣稱自己是屬於聖潔的派系，而在於群眾在逼迫和壓力下仍有生命的改變。在這裏修辭的用意是游說會眾，叫他們知道神呼召他們是有一個目的的。當他們從那呼召的言辭中知道神呼召他們的目的時，盼望就油然而生。

26. K.L. Schmidt, 〈呼召〉(*Kaleo*)，見《新約神學辭典》，同前，頁3:496。

四、「因為神不是預定我們受刑，乃是預定我們藉着我們主耶穌基督得救。」(帖前5:9)

《帖撒羅尼迦前書》五章9節是屬於四章1節至五章22節一段正論中，討論了救恩啟示性的盼望。保羅在危險的環境中提出救恩的確據，以此繼續鼓勵會眾。這節經文的政治背景及其上下文，都幫助我們看到保羅有力的修辭。董費特稱《帖撒羅尼迦前書》五章3節是「一個對初期主流宣揚羅馬安穩的正面攻擊」。²⁷或許五章2節是一句帶有政治色彩的句子。「來到」(*parousia*)的意思是一個人物、帝王、君王或城中的官員來臨、到達或臨在。基督徒等候那要再來(帖前2:14, 3:13, 4:12, 5:23)的主，祂將引進新國度，建立千禧統治，並審判當今掌權的帝王。這末世性福音及千禧盼望對羅馬帝國及君王崇拜是個威脅，故基督徒所受的逼迫不少是從帝國而來。²⁸帖撒羅尼迦的會眾也將羅馬帝國的恩慈傳統(Benefaction tradition)民主化，羅馬君王本是帝國的保惠者及施恩者，如今轉化為所有信奉基督者都應施恩惠、供恩慈給教內甚至教外的人。如此對恩慈傳統的詮釋是抗衡羅馬的政治文化，故許多人對保羅和帖撒羅尼迦信徒的控訴不但是造反和推翻帝國，也是無神論。²⁹得救盼望的頭盔(5:8)使人聯想起羅馬兵頭上戴有頭盔。³⁰「主」(*kyrios*)一詞很清楚是代表一個王室人物，政治上是指君王，宗教上則是指一個神祇的來臨。基督被宣揚為一位君王(*kyrios*；

27. Donfried, 〈帖撒羅尼迦宗派〉, 同前, 頁344。

28. 參Klaus Wengst, 《羅馬和平與耶穌基督的平安》(*PAX ROMANA and the Peace of Jesus Christ*, John Bowden譯, Philadelphia: Fortress Press, 1987)。

29. 參R. MacMullen, 《羅馬帝國的異教主義》(*Paganism in the Roman Empire*, New Haven: Yale University, 1981), 頁62。

30. Donfried, 〈帖撒羅尼迦宗派〉, 同前, 頁341。

帖前1:1、3、6、2:15、19、3:11-13、4:1、2、6、15、5:2、9、12、23、27、28)。當然，在保羅的日子，君王是被尊為神明的。保羅是用了他那個年代一些生動和普遍的比喻，以一個反面的方式帶出他的盼望用語。這樣使用修辭性推論 (enthymemes) 和修辭性歸納 (paradigma)，對受眾來說，是富有說服力和非常吸引的。

保羅論到主的日子來到，說這日子是無法準確預知的。「好像夜間的賊一樣」不是表達基督的再來如賊的破壞和盜竊，這隱喻是指時候的難測。羅馬帝國的人民對末日審判的譏笑普遍的原因是他們認為羅馬帝國保證「平安穩妥」(pax Romana)，末日是基督徒荒唐的理論。保羅卻認為基督的平安是歷史的保證，歷史以基督為其目標和目的。故「主的日子」表示真理最終的顯明、罪惡最後的審判。羅馬帝國誇稱自己為人民平安的保護者及恩惠的施予者，保羅的末世論宣稱基督為上帝的末世媒介——基督是給信眾神聖祝福的媒體，基督也是給信眾神聖保護的媒體，基督更是上帝掌管歷史的媒體。保羅的末世論挑戰羅馬帝國主義的暴力，因為羅馬帝國的「平安穩妥」是以血腥殺戮、軍事統戰而獲得的，而基督的平安則是以自我犧牲的生命來成就的。保羅的末世論對羅馬的政治批判可算是犯了叛逆罪，向羅馬帝國造反。「災禍忽然臨到他們，如同產難臨到懷胎的婦人一樣」(5:3)正是批判羅馬帝國在「平安穩妥」的口號下對人民的宰制、壓逼、剝削。這節經文提醒信眾不可跟沒有指望的人同流合污，以為主的日子虛假，以為現今的保障就是羅馬帝國的「平安穩妥」。

《帖撒羅尼迦前書》五章9節激勵會眾要有儆醒的行為，以及「無論醒着、活着，都與祂同活」(5:10)的盼

望。原因是：「神不是豫定我們受刑，乃是豫定我們藉着我們主耶穌基督得救」(5:9)。

這裏用了「惟獨藉着基督得救」這介詞片語，明確地陳述基督對帖撒羅尼迦人得救的保證，顯示基督已完成救恩，並且會使一切善行得以完全。所以，「應當謹守，把信和愛當作護心鏡遮胸，把得救的盼望當作頭盔戴上」(5:8)。終末(末時)還沒有到，但必定會來臨。他們那偉大賜恩者會帶來得救的盼望。

究竟這裏的揀選語句的目的是甚麼？*Tithenai eis*一詞(翻譯出來是「指定」而非「預定」的意思)表達出神的目的。提到受刑並不是要提醒受眾那惡者們的終極命運，因為神並沒有「指定」忿怒和刑罰。神所「命定」或「指定」的是救恩，而不是要決定綿羊及山羊的命運。

揀選的語句同樣是關乎信徒的得救。在《帖撒羅尼迦前書》一章10節，保羅曾說：「那位救我們脫離將來忿怒的耶穌。」正如五章8節「得救的盼望」幾個字顯示，對得救觀念的理解是將來的，而非現在實現的。「指定」(*tithenai*)這個字的新主題，在舊約文獻中非常普遍。³¹神的創造被視為過去、現在、將來的一個延續。所以，這個主題暗示神的創造仍在進行中。這裏已從正面和反面清楚宣告神對基督徒的「指定」，就是：「不是……受刑，乃是……得救」。措辭中含有目標的意思，這個指定就是目標。它明確地表達為*tithenai eis*，意思是「神定意做一些事情」。

但保羅的措辭對帖撒羅尼迦人保證了他們的指定，意思是他們的生命懷有神的目的。這個終末的盼望使他

31. 舊約經文出處，參C. Maurer, 〈指定〉(*Tithenai*)，見《新約神學辭典》同前，頁8:154。

們在現今困難的處境中，活得有力量和對將來有盼望。如此，該修辭在這裏的作用是引起信徒的盼望，提醒信徒察覺到神在過去、現在、將來一致的現實中，給人的生命訂下目標。

五、「那召你們的本是信實的，祂必成就這事。」(5:24)

《帖撒羅尼迦前書》五章23節是一個祝福，扼要地重述了在此之前的主題(5:23-28)的論點，亦為結語展開了序幕。連同三章13節的希望禱文，五章23節包含了整卷書信的主要論題。這裏用了*de*(5:23原文中「和」一字)有連接的作用。這句祝福語以富情感的語句在結語中扼要重述其中的論據。保羅在一章9-10節中對讀者的稱讚，又在三章11-13節及五章23、24節中重述出來。這祝福語亦把所有關乎倫理、聖潔及啟示性期望的論點做了一個撮要。第24節提到那召你們的是信實的，以有把握的語調肯定禱文的受眾，也為祝福語添上了色彩。這禱告的對象是「那召你們的」。

正如五章24節中對神的稱呼所指出的，救恩的作為與神的信實相連。那呼召他們的神是信實的，祂必成就這事。祂並不是那位呼召了他們就撇下他們的神。雖然在《帖撒羅尼迦前書》四章7節中，是以過去時態論到神的呼召，但在五章24節卻是用了現在時態，這是要顯明神仍是稱為信實的。這裏沒有說神要成就甚麼事(*poicsei*)，但前一節正好是一個補充：神會使他們成聖。

這裏強調神使人成聖的行動的整全性。神會使他們成聖以至完成的地步，並會保守他們的靈、魂和身子完全無可指摘，直到終末。「完成」(*holotcleis*)一詞是指神使人成聖的工作的完滿性。三個人論的字眼(「靈與魂與

身子)使這個整全觀念更為突出，顯示出有些會眾似乎對使用完整的人論觀點存爭議的態度。由於「三」的用語對保羅來說是非典型的，再加上我們從上文四章7節看到「反抗者」(*ataktoi*)對性倫理存雙重標準，我們可以總結保羅之所以強調「完全」，是要糾正讀者的錯誤觀念。換言之，保羅的神學是肯定身體、靈與魂的；而聽眾們則可能視身體為腐敗墮落的，而人的靈魂才是屬靈的。保羅對人論、聖潔，以及沙龍(*Shalom*)的神的理解顯然是有別於希羅思想，而跟隨猶太的整全神學。

這個整全的救恩是與神的稱號相稱的(5:23)；神是平安的神(*ho Theos tes eirenes*)，即神是賜平安的。平安(或希伯來文*shalom*)是指「福音所帶來的祝福的總和」。³²祂是賜平安的神，意思不是指內心平靜，而是指神救恩的廣泛性。再者，保羅以祈願式(*aorist optative*)說出*hagiasai*(完全或聖潔)一詞，也許是要「包括整個救恩的過程」。³³

保羅對他的聽眾再次肯定神的救恩在這歷史時刻還未完成。在《帖撒羅尼迦前書》一章10節中，耶穌是救恩的主宰；而在《帖撒羅尼迦前書》五章9節，耶穌基督就是神的使者。然後在五章10節，基督被形容為「替我們死，叫我們……都與祂同活」。「我們」是包括「醒着」和「睡着」的讀者。所以，「我們同活」是指我們有可能在將來末世救恩中與基督同活。五章23-24節是肯定神的賜恩者是忠於祂所應許的(「那召你們的本是信實的」)，祂必實現這

32. F.F. Bruce, 《帖撒羅尼迦書信》(*1 & 2 Thessalonians*, Waco, Texas: Word Books, 1982), 頁129。

33. C.A. Wanamaker, 《帖撒羅尼迦書信：希臘文本註釋》(*The Epistles to the Thessalonians: a Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 頁206。

事（「祂必成就這事」）。

因為這句祝福語的功用是撮要整卷書信的論點，而重覆說了一遍呼召語句，所以，這不單可以給呼召語句予以詳細闡釋，亦能統一對盼望、確據和目的的修辭用語。盼望、確據和目標的對象是平安的神自己。神呼召會眾的目的是要他們成為聖潔（廣泛性的救恩）和完全（完成救恩）。確據就是神是信實的，並且神是那位呼召人的。盼望就是那「將要來臨」的歷史終末——我們的主耶穌基督的降臨。

結論

如果我們在理解保羅在《帖撒羅尼迦前書》中所表達的神學時，能領會他是如何適切地運用聽眾能夠明白的文化、宗教、經濟、政治等表象，我們必會認同《帖撒羅尼迦前書》是一篇修辭的傑作。只有經過如此的詮釋解讀，人才可以開始了解保羅神學思想的哲理深度。現以兩點作結。

首先，有關帖撒羅尼迦古代宗教、政治和社會的資料，都能讓我們明白保羅為何要如此用詞，也知道聽眾對那些說話的可能反應。這些資料成為研究保羅所講的道的背景資料。例如，保羅把恩惠傳統民主化；他對主再來 (*parousia*) 或君主 (*kyrios*) 等政治觀念的地道用法；他採用了猶太人的倫理觀；他對平安 (*shalom*) 的觀念；他對人類學及聖潔的全面觀念；他建設性地改寫了古代及希臘對呼召和揀選的理解。

保羅的修辭不單受到希臘思想影響，也是受到猶太觀念影響：揀選是神的愛；揀選包括責任；呼召帶有目的；婚姻是神聖的，等等。保羅不斷地使用不同的風俗

傳統、修辭語句，及讀者的世界觀。

保羅的呼召和揀選語句，目的是要激發聽眾去過一個榮耀神的生活。保羅勸勉 (*parakaleo*)、安慰 (*paramytheomai*) 和囑咐 (*partyromai*) 他們要過對得起神的生活 (帖前2:11-12)。《帖撒羅尼迦前書》的修辭是勉勵性的，目的是要堅固和更正他們。當他打發提摩太去堅固 (*sterizo*) 和鼓勵 (*parakaleo*) 他們時 (帖前3:2)，他也是持着相同的目的的。他希望帖撒羅尼迦的信徒有這個意向：「所以，你們該彼此勸慰 (*parakaleo*)，互相建立 (*oikodomeo*)，正如你們素常所行的」(帖前5:11)。他們應向彼此施恩惠，目的是要將神的恩惠傳遍馬其頓。

其次，「指定」(*tithemi*)、「揀選」(*aireomai*)、「呼召」(*kaleo*) 三個詞有一個共通點，都是定焦在神的目的，而不是在人的操縱或預定。這些字的主詞常常是神，是祂存着目的開始一事件。那目的可能是聖潔、忍受苦難、得着榮耀、得享救恩，又或是施予善行等。那恩惠傳統啟發我們對神呼召的目的或目標的理解，因為我們都是從那賜恩者領受恩惠的。

呼召和揀選是神基於愛和恩典，在祂所創造的人身上工作，包括創造、支持、拯救，使他們成聖。這是神的目的，呼召祂所創造的與祂建立關係。神的渴望在《帖撒羅尼迦前書》五章的平安和祝福中表露無遺。因此，呼召和揀選的語句肯定了信徒可以生活的險境中經歷神的平安 (是與神完美的關係)。

第十六章

大使的游說與逃奴：《腓利門書》全卷

保羅向腓利門的請求雖然婉轉有力，但保羅是否運用言語來施高壓手段，始終要腓利門順服不可？抑或保羅在「有禮」的請求中盼望不使腓利門丟臉？¹保羅是不是在用愛心要騙腓利門，雖然他提到福音的愛？²他是不是用花言巧語，暫時稱讚他，為了要得到自己的願望？《腓利門書》篇幅雖短，卻精簡十分，書卷包含保羅的毅力和游說、愛心和抑制的有力言語。無論在形式和內容上保羅在《腓利門書》的講論均達到其優美、一致與和諧的目標。書中既無偽裝，也沒有馬虎成分；總而言之，此書的言語在個別部分和整體上均充滿強烈的說服力和感染力。

為了更能欣賞保羅在《腓利門書》的言語和傳講時的游說技巧，讀者需要了解此信的歷史背景。因此，筆者將會在第一部分就三方面作簡單的探討：包括簡單評論學者對《腓利門書》的重構以及有關希臘和羅馬世界中奴隸制度的背景資料，以及上述兩者對釋放阿尼西母的含

-
1. 如Andrew Wilson，〈禮貌的實用性與保羅書信：腓利門書個案的探討〉(The Pragmatics of Politeness and Pauline Epistolography: A Case Study of the Letter to Philemon)，見《新約研究學刊》18 (1992)：107-110。
 2. 參D.A. Carson及Douglas J. Moo：《新約導論》(An Introduction to the New Testament, Grand Rapids: Zondervan, 1992)，頁390。

意。跟着第二部分是分析保羅在請求腓利門釋放阿尼西母時所作的游說。

歷史背景

根據傳統看法，《腓利門書》是保羅在羅馬被囚時寫成的（約60年）。如果保羅預期被釋放的話（22節），那麼也有可能是在保羅被囚於以弗所的時候寫的（約50年）。

近期學者對歷史所作的重新檢定，最具代表的要算是約翰·諾克斯 (John Knox)³和古次比德 (E.J. Goodspeed) 的見解，⁴他們均挑戰傳統的假設——即腓利門乃阿尼西母的主人。古次比德在《以弗所書指引》(*The Key to Ephesians*)一書中，認為奴隸阿尼西母在以弗所當選主教，並且收集了保羅的書信。⁵約翰·諾克斯則認為在《歌羅西書》四

3. 約翰·諾克斯對腓利門的重構是這樣的：第一，他認為這卷書信的目的不只為阿尼西母的自由代求，更是為了請求腓利門讓阿尼西母從奴隸的身分轉至協助保羅事奉的地位；第二，因為這卷書信是一個半宗教半法律的請求，所以保羅也要求教會聆聽他的請求；第三，第1節提到的亞基布是教會的主管人，也是奴隸的主人；第四，因為保羅不認識亞基布，所以他的請求就得通過腓利門；腓利門是他的同工，也是老底嘉萊克斯谷眾教會的監督人；這卷書是《歌羅西書》四章16節所指的「那封從老底嘉的信」。

4. Edgar J. Goodspeed, 《以弗所書指引》(*The Key to Ephesians*, Chicago: University of Chicago Press, 1956), 頁9。

5. 約翰·諾克斯認為阿尼西母在教父伊納爵 (Ignatius, 死於公元107) 的一封信中被提到，後來成為以弗所的主教。約翰·諾克斯也認為這封私人信件會收入正典中是因為阿尼西母以他會督的身分深深影響正典的形成。John Knox, 《腓利門在保羅書信中：對其地位及重要性的新觀點》(*Philemon Among the Letters of Paul: A New View of Its Place and Importance*, Nashville: Abingdon, 1959; revised edition), 頁50。B.S. Childs, 《新約為正典：導論》(*The New Testament as Canon: An Introduction*, Philadelphia: Fortress, 1985), 頁398卻批評說，以個人的影響力來使一封書信納入正典不是初期教會決定正典的做法。U. Wickert, 《腓利門書：私人書信或使徒宣言》(*Der Philemonbrief: Privatbrief oder apostolisches Schreiben?*) 見《新約研究及早期教會學刊》52 (1961): 230-238提出一個比較有力、可靠的說法。說明《腓利門書》為何會收入正典中：因為書中雖然沒有「使徒」這字，卻有「順服」(2節) 以及保羅的「網鎖」(表明他為主福音而坐牢) (9節)，這些都指向保羅在書中隱藏的使徒權柄。而且，保羅在此書有關奴隸的教導後來

章17節的「職分」是指阿尼西母服事保羅。跟着約翰·諾克斯又以同一節的「你的」以單數出現作為支持點，指這是亞基布的代名詞，因為亞基布一詞緊接在「你的」之前。因此，他視亞基布為阿尼西母的主人，而書中提出的請求乃是向他所作的。⁶他們都認為腓利門是萊克斯谷 (Lycus Valley) 眾教會的監督 (即歌羅西、老底嘉和海拉波麗斯 [Hierapolis] 所在的地方)，並且極有可能是住在老底嘉。他們又力言亞基布才是阿尼西母的主人，而不是腓利門影響亞基布 (參西4:16提及一封從老底嘉寄來的書信)。他們將「亞基布的職分」(西4:17) 解釋為釋放阿尼西母讓他得自由，以協助保羅的佈道事工。⁷若是如此，《腓利門書》的主要收信人是亞基布而不是腓利門。

最近永德 (Sarah Winter) 和迦拉恆 (Allen Dwight Callahan) 也反駁傳統對阿尼西母為逃奴的看法，主要是從經文對此論點的沉默。⁸迦拉恆認為保羅沒有提及阿尼西母的懲罰，也沒有引述阿尼西母到保羅那裏去的情形，後來讀者怎能說阿尼西母是逃奴呢？然而，《腓利門書》第15至16節明顯是指阿尼西回為離開腓利門的奴僕，所

成為初期教會的重要參考 (參林前7:17；加3:28)。

6. John Knox, 《腓利門在保羅書信中：對其地位及重要性的新觀點》，同前，頁49-61。
7. Goodspeed, 《新約問題新解》(New Solutions of New Testament Problems, University of Chicago, 1927)；John Knox, 《腓利門在保羅書信中：對其地位及重要性的新觀點》，同上。Norman R. Petersen, 《腓利門書與保羅敘事世界的社會觀》(Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World, Philadelphia: Fortress, 1985) 認為阿尼西母請求保羅的幫忙要他寫這封信。
8. Sarah Winter, 《腓利門書》(Paul's Letter to Philemon), 見《新約研究》33 (1987)：1-15；同上, 《腓利門書新解的方法論觀察》(Methodological Observations on a New Interpretation of Paul's Letter to Philemon), 見《聯合神學院期刊》(Union Seminary Quarterly Review) 39 (1984)：203-212；Allen D. Callahan, 《腓利門書：辯證的新題議》(Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum), 見《哈佛神學評論》(Harvard Theological Review) 86 (1993)：357-376。

以筆者不接受迦拉恆的看法。

然而，岡德理則辯稱「從主所受的」和「完成」聽起來比釋放阿尼西母更主動和正式；而且，保羅在信中是先提腓利門，然後才提他的妻子亞腓亞和亞基布，而不是直接寫信給亞基布。⁹因此，筆者較為同意傳統的解釋，也就是說，保羅是寫信給腓利門，而不是亞基布。

《腓利門書》的寫作時間和歷史背景大概是五十五至六十六年（參13節的「捆鎖」或坐牢），¹⁰而《腓利門書》和《歌羅西書》在稱呼和問候上均有相似之處，顯出兩者的寫作背景十分相近，相信這兩封書信是在同一個地方寫成的。¹¹

在保羅的游說中，最急切和重要的事情乃是在古代社會中對待奴隸的方法。¹²奇怪的是，為何古時的人對

9. Robert H. Gundry, 《新約導論》(New Testament Introduction, Grand Rapids: Zondervan), 頁289。

10. 寫作時期發生在《腓利門書》提到的第13節的「捆鎖」。很可能與《哥林多後書》一章8節的「亞西亞遭遇苦難」相同。

11. 請看《腓利門書》及《歌羅西書》的相同點：

《腓利門書》	《歌羅西書》
保羅	保羅被捆鎖(門1、9、19；西1:1、4:3、10、18)
提摩太	提摩太(門1；西1:1)
腓利門(門1)	
亞腓亞(門2)	
亞基布	亞基布(門2；西4:17)
阿尼西母	阿尼西母(門1；西4:9)
以巴弗	以巴弗(門23；西1:7、4:12)
馬可	馬可(門24；西4:10)
亞里達古	亞里達古(門24；西4:10)
底馬	底馬(門24；西4:14)
路加	路加(門24；西4:14)
巴拿巴(西4:10)	
寧法(西4:15)	
推基古(西4:7)	
耶數又稱猶士都(西4:11)	

有關《腓利門書》的社會學及敘事背景，請看Norman R. Petersen, 《腓利門書與保羅敘事世界的社會觀》，同前。

12. 重要的書目有：John M.G. Barclay, 〈保羅、腓利門以及擁有基督徒奴隸的問題〉(Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave Ownership)。

於奴隸制度竟然噤若寒蟬。在俗世的社會既沒有反奴隸制度的運動，連基督教文學中也沒有對這方面有所提及。究竟奴隸制度在第一世紀是不是一種正常的制度呢？為何在保羅的書信也沒有反對過或鼓吹改革？是不是保羅不覺得奴隸是不人道的，或福音不能影響社會問題？

現今的讀者可能會以他們現今對奴隸制度的強烈態度去回應這種對反奴隸制度的沉默。若假設古代的奴隸制跟現今的奴隸制度是類似的話，這便是錯誤的假設，因為古代的奴隸制度並沒有種族成分，這可從古代奴隸的來源看出。古代的奴隸制度是一個社會和經濟的系統，而希臘和羅馬的奴隸大部分是來自戰爭；這是第一來源。¹³第二個來源是那些為了經濟原因自願作奴隸，使自己在生活上更穩定的人。¹⁴其他的奴隸來自奴隸所生的兒女；欠債人無法脫離債務而只好成為奴隸的；及因犯罪而被

見《新約研究》37 (1991) : 161-186 ; S. Scott Bartchy, 《更好：第一世紀奴隸與哥林多前書七章21節》(MALLON CHRESTAI: *First Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*, Missoula: Scholars Press, 1973) ; K.R. Bradley, 《羅馬帝國中的奴隸及主人：社會控制的研究》(*Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Brussels: Latomus, 1984) ; David B. Davis, 《西方世界奴隸制度的問題》(*The Problem of Slavery in the Western World*, New York: Cornell University Press, 1966) ; M.I. Finley 編, 《古代中的奴隸》(*Slavery in Classical Antiquity*, New York, London: Gabtto & Windus, 1968) ; M.I. Finley, 《古時奴隸與現今意識型態》(*Ancient Slavery and Modern Ideology*, London: Chatto and Windus, 1980) ; W.L. Westermann, 《古代希臘的奴隸制度》(*The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1955) ; T. Wiedemann, 《希臘和羅馬的奴隸》(*Greek and Roman Slavery*, London: Groom Helm, 1981) ; Z. Yavetz, 《古羅馬的奴隸及奴隸制度》(*Slaves and Slavery in Ancient Rome*, New Brunswick: Transaction, 1988)。

13. K.R. Bradley, 《有關羅馬奴隸的供應及生產》(On the Roman Slave Supply and Slavebreeding), 見《古奴隸》(*Classical Slavery*, M.I. Finley編, London: Frank Cass & Company, 1987), 頁43-46。

14. S. Scott Bartchy, 《更好：第一世紀奴隸與哥林多前書七章21節》, 同前, 頁46 ; R.H. Barrow, 《羅馬帝國的奴隸制度》(*Slavery in the Roman Empire*, New York: Barnes and Noble, 1968), 頁12。

判作奴隸的。¹⁵希臘和意大利有三分之一人口作奴隸，奴隸所擔任的工作範圍廣泛，包括在王宮中擔任諸如教師、文職人員，乃至在礦井內工作，樣樣都有；職務涉及諸如有教學的、作公務的、家務的、醫療護理的、商業的、農務的。從奴隸的職業及人數來看，可知古時的奴隸在社會的經濟及人力資源上佔了重要的角色。¹⁶這也是古代奴隸與近代奴隸不一樣的地方。

在希臘和羅馬的社會中，很多奴隸比眾多自由工人享有更理想的社會地位。作為一個奴隸可享有某些個人和社會上的保障。¹⁷「奴隸制度是地中海經濟活動的實況，人們完全接受它為當時勞動架構的一部分；因此，沒有人會為古代的奴隸『問題』提出反駁。」¹⁸

以上的描述並非有意為古代的奴隸制度塑造一個完全美好的形象，事實上在奴隸社會中，虐待、奴役、社會歧視都是相當普遍的，故此，在某些新約經文中，將「奴隸」一詞低調地譯為「僕人」是不對的。

無權的奴隸和自由人似乎分別不大，但法律對兩者有嚴格的區分。羅馬的法律明確地區分奴隸和自由人的地位，奴隸在法律上是沒有權利的，縱使在實際上他們所獲得的對待與自由人是一致地寬鬆的。¹⁹例如，希臘人的奴隸可以擁有私人財產，包括自己的奴隸，並獲准除作奴隸的職分外，還可做其他工作。在希臘法律的定

15. K.R. Bradley, 《有關羅馬奴隸的供應及生產》，同前，頁48-50。

16. Zvi Yáveiz, 《古羅馬的奴隸及奴隸制度》，同前，頁117。

17. 參S. Scott Bartchy, 《更好：第一世紀奴隸與哥林多前書七章21節》，同前，頁46、116。

18. W.L. Westermann, 《古代希臘的奴隸制度》，同前，頁215。

19. S. Scott Bartchy, 《更好：第一世紀奴隸與哥林多前書七章21節》，同前，頁40-44、73-74。

義中，自由有四個元素：包括作為自己的合法主管人的自由、免除被佔有作財產的自由、選擇自己的生活方式的自由和活動的自由、賺取生活所需，還有選擇居住地方的自由。主人往往為了自己的利益把奴隸釋放，當他們成為自由的人，主人便可以用更低的薪金僱用他們。²⁰

奴隸通常都能獲得相當好的待遇，主人往往對待奴隸如同自己的兒女一樣，而奴隸之間一般都沒有不和的氣氛。²¹奴隸制度作為社會上、法律上和經濟上的現象，甚少成為非議的目標。塞內加、亞里士多德和菲洛德穆都曾講述應如何對待奴隸，²²其後斯多亞派的見解顯得更合乎人道及寬大。例如，塞內加提出要看待奴隸如人，他提出最著名的論述：「『這些人是奴隸。』怎能稱這些人為奴隸呢？不，他們是人……你若希望地位比你高的人如何對待你，你就以同樣的方式去對待比你低的人。」²³

巴勒斯坦的猶太教接納奴隸制度，並視奴隸為主人的財產。然而，大馬士革規條 (Damascus Document) 包括了有關對待奴隸的指示，而在古希臘時期的猶太著作中，亦反映出當時古希臘人要求主人要好好善待他們的奴隸。²⁴在新約中，雖然沒有明確地提及要廢除奴隸制度，但有很多經節也論及如何對待奴隸的問題。筆者相信縱使保羅在《腓利門書》中並非辯論要廢除奴隸制度，但他確實努力地在個人層面上廢除阿尼西母的奴隸身

20. Everett Ferguson, 《初期基督教的背景》(Backgrounds of Early Christianity, Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 頁46。

21. 參S. Scott Bartchy, 《更好：第一世紀奴隸與哥林多前書七章21節》，頁85-87, 115。

22. Seneca, 《書信》(Epistles), 47。

23. 同上。

24. 參便西拉(Sirach) 4:30, 7:20, 21, 33:31。

分，而這一點在下一部分將進一步解釋。釋放阿尼西母牽涉解放了的奴隸享有的權利，以及保羅為此事作請求時與阿尼西母的關係。

解放了的奴隸享有的四種權益，包括：在法庭上成為法律代理人、享有免被佔有的法律權利、享有轉工的權利、享有轉變居住地點的權利。²⁵毫無疑問，當保羅請求腓利門解放阿尼西母時，他正努力為腓利門爭取這些權利。

如果阿尼西母是逃奴，他所得的懲罰會是較人道的對待或受庇護，因為保羅是逃奴「主人之友」(*amicus domini*)。保羅逼切地替阿尼西母代求；根據羅馬法律，奴隸的朋友是可以替奴隸向主人提出請求。²⁶保羅又是腓利門的朋友，所以他正是寫這一封信的最佳人選。

《腓利門書》的修辭分析

要把這卷短短的信分段，方法一如樂斯(Eduard Lohse)所提議的，傳統上都包括幾個主要的部分：問候(1-3節)、感謝(4-7節)、書信的主要內容部分(8-20節)和結語(21-25節)。²⁷這種大綱往往將重心偏向保羅的神學，而沒有將保羅的神學和他表達其神學的技巧之間的複雜關係並列在一起。

筆者認為，保羅在《腓利門書》中運用了慎重的語言

25. Everett Ferguson, 《初期基督教的背景》, 同前, 頁46。

26. 請參很有說服力的提議, Peter Lampe, 《不是阿尼西母的逃奴》(Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus), 見《新約研究及早期教會學刊》76(1985): 135-137及B.M. Rapske, 《阿尼西母眼中的保羅》(The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus), 見《新約研究》37(1991): 187-203。

27. Eduard Lohse, 《哥羅西書和腓利門書》(*Colossians and Philemon*, Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1971), 頁187; John Knox, 《腓利門在保羅書信中: 對其地位及重要性的新觀點》, 同前, 頁4-5。

技巧，為他所建議的行動提供希臘修辭傳統的動機——尊重和好處，帶有一個包含天意的並具神學性的動機。²⁸請注意在12至14節中使用有關尊重的相關語：「甘心」，在15至16節提及「按主說」意即甘心的順服是聆聽主的旨意而非勉強地完成命令的要求，以及在11節中有關阿尼西母的相關語：「有益處」。

腓利門住在歌羅西（見西4:9、17），他可能是在以弗所透過保羅成為基督徒。腓利門是藉着保羅悔改的，《腓利門書》19節「連你自己也是虧欠於我」這片語或是要令腓利門想起在他悔改的事上與保羅的關係。從「在你家的教會」（2節）可知腓利門是一個富人，他有一個妻子名叫亞腓亞和一個兒子名叫亞基布。²⁹

此書的修辭結構分析如下：

引言1-7節

書信開首（1-3節）

感謝稱讚腓利門的愛心信心（4-7節）

論證8-20節

在愛中的請求（8-10節）

甘心的接納（11-14節）

28. 丘奇的論點，參F. Forrester Church, 〈腓利門書的修辭結構及意圖〉(Rhetorical Structural and Design in Paul's Letter to Philemon), 見《哈佛神學評論》71 (1978) : 17-33。參看P.L. Couchoud, 〈腓利門書的風格〉(Le style rythmé dans l'Épître de Saint Paul à Philemon), 見《宗教歷史評論》(Revue de l'histoire des religions) 96 (1927) : 129-146; J. White, 〈腓利門書的結構分析：保羅書信格式分析的分歧點〉(The Structural Analysis of Philemon. A Point of Departure in the Formal Analysis of the Pauline Letter. Missoula, MT: Scholars, 1971), 頁1-47。

29. 「寫信給我們所親愛的同工腓利門，和妹子亞腓亞，並與我們同當兵的亞基布，以及在你家的教會」（門1-2節）是不是說亞腓亞是腓利門的太太及亞基布是他的兒子呢？「妹子亞腓亞」是指腓利門的太太而不是指保羅主內的妹子（如RSV的翻譯）。參《腓利門書》中拜占庭的異文。

接納阿尼西母 (15-20節)

結語21-25節

個人請求 (21-22節)

問安 (23-24節)

祝福 (25節)

第1到7節是這封信的開首部分(引言)，開始便是保羅和提摩太³⁰問候腓利門、亞腓亞、亞基布和「在你家」(1節)的教會，這封信是寄給腓利門一家的(包括亞腓亞和亞基布)，但主要是給腓利門。³¹在古代(起碼在希臘人中)，奴隸有時會逃走，並在聖壇尋求避難所，這種聖壇可能是家庭式聖壇，而主人有義務將他送回來或將他賣掉以取回金錢。阿尼西母所以「虧負」(18節)腓利門是因為他拒絕回來，剝奪了他理應向腓利門所作的服侍責任。

保羅一開始採用的自稱並不是他慣用的「使徒」(如羅1:1；林前1:1；林後1:1；弗1:1；西1:1；提前1:1；提後1:1)，而是「被囚的」，意即一個不自由的人。顯然這裏的「被囚

30. 在保羅的書信中，提摩太的名字時常被提及，參《哥林多後書》一章1節；《腓立比書》一章1節；《歌羅西書》一章1節；《帖撒羅尼迦前書》一章1節；《帖撒羅尼迦後書》一章1節。

31. 歐比連(Peter T. O'Brien)和布魯斯認為腓利門是唯一的收信人，其他的人名只是禮貌上的稱呼(Peter T. O'Brien；《哥羅西書、腓利門書》[*Colossians, Philemon*, Waco: Word Books, 1982]，頁273；F.F. Bruce，〈哥羅西·腓利門和以弗所書〉[*The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984]，頁206)。亨利生(Hendriksen)認為腓利門當然必須作主，要不要接受保羅的請求，不過其他人也有分參與或幫腓利門作決定(William Hendriksen，〈腓立比書、哥羅西書和腓利門書〉[*Philippians, Colossians, and Philemon*, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1981]，頁210-211)。德雷(Derrett)卻認為這是一封公開信給所有提及的人(J.D.M. Derrett；〈腓利門書的功用〉[*The Functions of the Epistle to Philemon*]。見《新約研究學刊》79[1988]：66-68)。巴克萊(John M.G. Barclay)認為這是寫給全教會的信，所以腓利門必要向保羅以及會眾交代(John M.G. Barclay，〈保羅、腓利門以及擁有基督徒奴隸的問題〉，同前，頁171)。筆者認為這封信是寫給腓利門和他的一家，但主要是給腓利門，因為信中所用的第二人稱單數很多，尤其是第3節之後。所以，保羅不是使用面子來為難腓利門。

的」與奴隸的身分頗相似。一開口時保羅就不注重使用他使徒的權柄，³²不像他在《哥林多前書》以及《哥林多後書》那樣。一個傳道者的權柄可能不在乎他是否在使用他聖職的銜頭，因為聖職的權柄主要是在為人和人格中表明的。在處理宰制的奴隸制度時使用權柄的手法（即使是恰當合理的）容易引起不必要的誤會。保羅選用「被囚的」的用意可能是想與阿尼西母認同，³³就如第9節也用同一個詞指阿尼西母。傳道者在自稱上不必常用牧師，若能利用其他的自稱好讓弟兄姐妹認同，就更適切和重要了。

保羅稱腓利門為「所親愛的」和「同工」，暗示腓利門與阿尼西母同與保羅在關係上有同等的地位，因為保羅也在第15節稱阿尼西母為親愛的弟兄。保羅、腓利門、阿尼西母這三角關係在整封書信中是不能分割的，由以下的字眼貫穿着：「禱告」（4、22節），「團契」（*Koinonia*）（6、17節），「善事」（6、14節），「心」（7、12、20節），「暢快」（7、20節），「兄弟」（7、20節）。馬丁（Ralph P. Martin）說得更好，他認為保羅在這裏提到「所親愛的」是要提醒腓利門是屬於一個相愛的群體，所以腓利門的處事為人必需以愛為出發點。³⁴愛的主題從頭到尾貫穿整封書信。³⁵

接着一段感謝的禱告，保羅按照慣例強調收信人的

32. 布魯斯亦有同樣看法，參F.F. Bruce，《哥羅西、腓利門和以弗所書》，同前，頁191。亨利生認為保羅的含意是要腓利門考慮到他將會做的犧牲與保羅所做的相比，微不足道。參William Hendriksen，《腓立比書、哥羅西書和腓利門書》，同前，頁209。

33. Andrew Wilson，〈禮貌的實用性與保羅書信：腓利門書個案的探討〉，同前，頁113。

34. Ralph P. Martin，《哥羅西書和腓利門書》（*Colossians and Philemon*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981），頁158。

35. Peter T. O'Brien，《哥羅西書、腓利門書》，同前，頁272。

信心和愛人(4-7節)，第4至7節整段感謝的說話，以第5節為感謝的原因，第7節為感謝的起因。第5節有一交叉結構，顯示保羅是為腓利門感謝他對眾聖徒的愛心以及他對耶穌的信心：



這段感謝的話強調腓利門的愛心、在基督裏作的善行和使眾聖徒的「心」(*splagchna*) 得了暢快的團契；以基督為中心是保羅替阿尼西母求情的動機。縱使保羅盡力在阿尼西母逃走的罪行上試圖安撫腓利門，他仍試圖使腓利門揮去偏見：首先，保羅在第4至5節讚賞腓利門，然後便逐一道出腓利門所表現的值得別人效法的素質——愛心和使其他人得暢快的才能。接着，保羅寫此信的動機便在第6節以禱告的形式提出：「你與人所同有的信心顯出功效，使人知道你們各樣善事都是為基督作的。」跟着，第7節為保羅的請求提出了根據：他所以可指望腓利門的愛心，是基於一個事實——他的愛心曾使人大有快樂、大得安慰，並使眾人得了暢快。因此，保羅提出這個合理、充滿情感和合乎品格的請求，藉以打動腓利門的心。保羅不能假設腓利門一定會聽他的請求，因為主人有權處死逃奴。³⁶

36. B.M. Rapske, 《阿尼西母眼中的保羅》；同前，頁197-198；Theodor Mommsen 及 Paul Krueger 編，《游斯丁的筆記》(*The Digest of Justinian*, 4 vols. Alan Watson 譯, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), 頁7.1.2-3, 1.222；Orlando Patterson, 《奴隸制度與社會死亡》(*Slavery and Social Death*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 頁3-4。

稱讚別人值得嘉許的行為和在基督裏蒙福，與討好人以求達到自己的目的，兩者是有分別的。保羅奉基督的名向腓利門作出的感謝和讚賞顯示了一個事實，就是腓利門的信心、愛心對保羅、所有聖徒和基督來說，都是真正的事奉；這讚賞確證腓利門的事奉。他的信心、愛心和團契都是他經歷耶穌基督的愛後所得的結果和所作的回應。由於他有這樣美好的素質，保羅打從心底裏希望將這個稱讚傳達給腓利門知道。這「團契」(*koinonia*)已意味着保羅與腓利門在主裏愛的事奉；他們都是主內同工，如第1和23節所說的。第2節和23節更刻意提及保羅與亞基布並以巴弗在主內的關係——他們是「同當兵」及「同坐監」的。能夠同工是因為在愛心與信心上他們已相連在一起。並且，保羅在禱告中更表明他對腓利門及眾會眾的感恩：「我禱告的時候提到你，常為你感謝我的神。」(4節)

第8至20節是主要的論證部分，用「所以」與感謝部分連結着，表明感謝之後的請求，或以感謝的說服力盼望腓利門能繼續他在主裏的愛心和信心事奉。³⁷這部分強調道德本質和愛心多於命令，並且依賴尊重、好處和神意的主題。這裏接續展開部分在語言上的策略，保羅撇下在基督裏作命令的權利；反之，他堅持要憑着愛心提出請求。第9節使用了一個反語：保羅不以長者的吩咐使腓利門非順服不可，反而「以愛心求」腓利門。在奴隸制度中倘若奴隸犯了任何傳統上的罪行和過錯，主人便有權使用高壓行動和命令對待奴隸，如同他自己的財產一

37. 一封信的論證要有說服力主要採用三個方法：優良的品格以確保發言人的言行一致；那麼聽眾就會信從；情感的配合以使聽眾認同地回應；言語思路清晰和合乎邏輯使到聽眾不再有疑惑。

樣。保羅怎樣使用使徒發命令的權利向腓利門提出釋放阿尼西母得自由呢？

保羅在第8至9節所說的並非無真理的空話，來控制腓利門的心。語言是一種在交際上表達真理的工具。保羅深知他現在正為耶穌基督的緣故被囚禁（1、9節）；他也體會到降服於人和被奴役的痛苦。就算是為着「合宜的事」（8節），保羅也沒有使用他的權力，而是憑着愛心；這都是出於自願的回應和靠着十架所作的善事。保羅已跟腓利門建立了融洽的關係，而他需要與阿尼西母重新建立關係：由保羅擔任阿尼西母的大使和父親（9、10節）。

第九節的 *presbytes* 意指「長者」，但異文 *presbeutes* 是指「大使」（ambassador，如RSV）。因為保羅是阿尼西母的 *amicus domini*（主人的朋友）；所以在說服腓利門如何對待阿尼西母的自由這件事上，保羅可以作為阿尼西母的大使，有權與腓利門進行商討。保羅的「大使式風格」在《腓利門書》中顯而易見。

我們不知道阿尼西母逃走的原因，³⁸只知道阿尼西母逃往保羅那裏，而保羅可以代他向腓利門求情。³⁹保羅憑着愛心替阿尼西母求情，並稱他為「我的兒子」，而且附加一句說：「就是為我在捆鎖中所生的兒子」（8-10節）。十架的事件可以奇妙地廢止和重建關係。例如，保羅和阿尼西母在肉身上並沒有父子關係，但那分溫暖和關懷的家庭關係卻是他們在基督裏可以擁有的。再者，

38. *Echoristhe* 是被动詞，沒有表示阿尼西母離開腓利門家的原因。

39. 這是蘭佩 (Peter Lampe) 的看法 (參 Peter Lampe, 〈不是阿尼西母的逃奴〉, 同前, 頁135-137)。B.M. Rapske, 〈阿尼西母眼中的保羅〉, 同前, 頁187-203指出根據羅馬法律, 奴隸的好友可以向主人幫奴隸請求, 彼得遜 (Norman R. Petersen) 亦有同樣的指出 (參 Norman R. Petersen, 《腓利門書與保羅敘事世界的社會觀》, 同前)。

腓利門和阿尼西母在名義上可能仍是主僕關係，但保羅正將他們這段關係推到這個名分以外：「不再是奴僕，乃是高過奴僕。」(16節)⁴⁰

第11至14節繼續保羅的論證，並且突出他對奴僕阿尼西母極大的欣賞和愛心，他表示阿尼西母不僅對他有益，也對腓利門有益(11節)。在第12節中阿尼西母成為保羅心上的人，這是個在語言上有強烈作用的片語，而這個深情的、能生動地描述的片語乃是要激起腓利門憐憫之心。丘奇(Church)認為這個請求是與耶穌基督的愛一致的，而要讓阿尼西母作善行的請求乃訴諸尊重(*honestas*)的動機。

阿尼西母不僅是保羅眾奴隸中的獨生子，更是他心上的人，也正是他自己。他並非用自己去取替阿尼西母：他是要在阿尼西母身上表現他自己，而腓利門也受這個關係約束。阿尼西母放棄服侍腓利門而去服侍保羅；同樣，若保羅差阿尼西母返回腓利門那裏，他便會失去這個被服侍的機會。因此，若保羅想藉着自己的行動去表揚無私的愛這素質，並將這種素質灌輸給腓利門的話，他自己便要付上一點代價。現在他用巨大的說服力，已經建立了腓利門、阿尼西母和他自己之間的互惠關係，是一種建基於在主內服侍的關係。

保羅使用阿尼西母這字的意思(「有益處」)⁴¹來發揮

40. 參F. Forrester Church, 〈腓利門書的修辭結構及意圖〉, 同前, 頁27。

41. Freed, 《新約導論》(*New Testament Introduction*, California: Wadsworth, 1986), 頁312指出第20節阿尼西母(意思是「有益處」)這雙關語兩種可能意思：「望你使我在主裏因你得益處」可能是指如果阿尼西母如今的生命與他的名相稱，對主人有益處的話，那麼腓利門必須使保羅得相等的益處。「望你使我在主裏因你得益處」也可能指保羅所祈求的是要得着阿尼西母，因為他要使用這有益處的人。

他的論點，就是阿尼西母這名字的意思在保羅的詮釋上意味着身分上的轉變。保羅說，這個人從前是沒有益處，但如今是有益處的(第11節，這一句的原文與和合本是有少許分別的)。重點就是如果阿尼西母已經改變了，現在腓利門便要採取行動，不是根據他的期望和對阿尼西母舊我的認識，而是根據更新了的阿尼西母作出新的反應和接待。所以，保羅正差他回去，縱使他有將他留下。事實上，他現在比奴隸更好——他是「親愛的兄弟」(12-16節)。第14節再次重複「甘心」這主要的思想，保羅不願未經腓利門同意便作出任何行動，好叫腓利門的善行不是出於勉強，乃是出於甘心。若要反覆灌輸信心、愛心和恩典的功課，最有力的方法便是將信心、愛心和恩典伸延至會眾當中。

第15節繼續論證向腓利門提出的請求，是要接納阿尼西母為親愛的兄弟而不是奴僕。稱阿尼西母為兄弟是出於基督的愛，第17節明顯地再次使用相互依存的關係：「你若以我為同伴，就收納他，如同收納我一樣。」我們在基督裏是平等的；我們彼此相處也是如此。保羅要求腓利門接納阿尼西母，並補充說，若阿尼西母曾虧負腓利門，保羅會償還。在討論中使用「他虧欠」⁴²和「歸在我的賬上」，意即保羅會償還一切，藉以除去腓利門和他自己之間任何的障礙。⁴³這行動是要使腓利門不會作

42. 希羅的用法是指虧欠別人財物或金錢。在希伯來文的舊約及次經的用法都是指對神的虧欠。這樣的用法較少，不過也有在七十士譯本及新約出現(太6:12；路11:4；來5:3是法律用詞)。參Clarice J. Martin, 《腓利門書(8節)中商業語言的修辭功用》(The Rhetorical Function of Commercial Language in Paul's Letter to Philemon [Verse 8])，見《說服藝術：新約修辭學研究：向肯尼地致敬》，同前，頁321-337。

43. F. Forrester Church 《腓利門書的修辭結構及意圖》，同前，頁29。

任何出於勉強的事；因為第17節聽起來或帶了點威嚇的意味，但保羅在第19節卻說「連你自己」腓利門也是虧欠於保羅的。換句話說，在基督裏的新關係不僅是彼此平等，也是彼此虧欠。第17和19節看似是使用言語來施高壓手段，要腓利門非順服不可，其實不然。這裏使用的方法是彼此虧欠和在主裏的團契。團契的主旨，也就是連繫阿尼西母、保羅和群體的關係（團契），成為他請求的基礎。團契是用來引出忠誠和善行，並且提供一個動機讓腓利門去回應這個指定的請求。

最後在第20節，就是道出請求的高潮，⁴⁴保羅「望你（腓利門）使我（保羅）在主裏因你得快樂，並望你使我的心在基督裏得暢快」（「心」的原文為 *splagchna*，有「感情的深處或來源」的意思）。來到這裏，保羅極希望腓利門會釋放阿尼西母，並在基督裏接納他為弟兄，那麼肯定會使保羅的心在基督裏得暢快。這裏「保羅的心」有雙重的意思：可以指保羅的生命和阿尼西母。第7節讚揚腓利門的事奉使保羅的心得暢快；第12節稱阿尼西母為保羅心上的人，而在第20節這兩個心似乎二合為一了。這可能表示，若阿尼西母在主裏被欣然接納，保羅的心便會得暢快了。

第21至24節是此信的結尾，強調保羅充滿信心，知道腓利門所作的，必過於他所求的。第21節提及保羅寫信給腓利門，「深信他必順服」。保羅並非要腓利門必要順服，而是認為他必會順服，至少這是保羅所深信的。保羅也相信腓利門會做超過保羅所說的。「你所要行的，必過於我所說的」這句話（21節）建議腓利門解放阿尼西

44. 同上，頁14。

母，甚至將他暫借給保羅作事工上的幫手。保羅要腓利門接納阿尼西母的原因是：(一)為着保羅的緣故和愛心的緣故；(二)現在他們已是一家人；以及(三)團契的緣故(6節)。保羅說，他希望當腓利門在處理阿尼西母的事上顯出信心時，別人會知道他作各樣善事都是為基督作的。腓利門領回阿尼西母並非作奴隸，而是作基督裏的兄弟：「為着愛的緣故。」(14、19-21節)

保羅更進一步請求腓利門為他預備住處，因為他盼望不久便能到那裏去(17-22節)，並且以問安作結束(23節)，以恩典完結這封書信。保羅想去探訪腓利門和他的一家不是要為難腓利門，因為在彼此虧欠的原則下，他的探訪可能與在主內的團契分享有關。總之，若不是「藉着你們的禱告」(22節)，保羅的行程可能不會成功。這表示若保羅能「蒙恩」(22節)到腓利門家那裏去的話，他就是虧欠了腓利門合家的。

到了書信的結尾，我們沒有看到保羅對腓利門的「吩咐」(8節)，他可以這麼做，但始終沒有。這是不是用以退為進的修辭技巧來施高壓手段？保羅有沒有可能以愛心作為一種壓力，逼使腓利門非順從不可？筆者認為，雖然保羅的言語婉轉有力，但這正是時人慣用及該用的修辭技巧。保羅不以修辭說服力來施高壓手段，因為他不命令，他給腓利門自由作選擇及空間作決定。作為阿尼西母的大使，保羅必須在修辭學上運用說服力。但辯說的空間不是單方面的，溝通論述是雙向的，意即腓利門亦有同樣的空間回信作答(當然他的回應不在《腓利門書》中)。

保羅不只使用修辭說服，他亦使用「愛心」的真理。沒有了愛心的真理，保羅的修辭可能成為高壓修辭手

段。若出於愛心的，就必定是甘心而不能是勉強的，愛心的行為就不可能是必要順從的壓力。所以，保羅提到彼此虧欠的論點其實是嘗試刪除單向的壓力——主人向僕人所施的壓力或使徒向信徒所施的壓力。愛心的團契嘗試將人們主僕的權力關係化解為彼此為僕人的關係。故保羅的修辭沒有刪除壓力，因為修辭說服本身是一種壓力；他的修辭將壓力、虧欠與愛心分化在每一個人身上——彼此的虧欠以及彼此都需要愛。

結語

保羅寫此書信的目的是懇求腓利門基於福音的愛要友善地接納逃奴阿尼西母。我們不能證明阿尼西母偷了主人的錢逃往羅馬，但我們可以從書信知道保羅相信阿尼西母悔改，成為「有益處」的人。⁴⁵保羅請求腓利門不要責罰（甚至可能會處死）阿尼西母，卻要接納他「為在主裏……親愛的兄弟」（16節）。這是此信的寫作目的。

保羅似乎想留下阿尼西母作為助手（13節）。「你所要行的必過於我所說的」這句話（21節）建議腓利門解放阿尼西母，甚到將他暫借給保羅作事工上的幫手。保羅要腓利門接納阿尼西母的原因是：（一）為着保羅的緣故和愛心的緣故；（二）現在我們已是一家人了，兒子阿尼西母和父親保羅；以及（三）團契的緣故（6節）。保羅說，他希望當腓利門在處理阿尼西母的事上顯出信心時，別人會知道他作各樣善事都是為基督作的。腓利門領回阿尼西母並非作奴隸，而是作基督裏的兄弟：「為着愛的緣故。」（14、19-21節）

45. 第10節：「為我在捆鎖中所生的兒子阿尼西母。」

保羅在克服支配別人的事上要作更基本的改革，因為他不能命令或支配腓利門去作出行動。保羅設法尋求甘心和自由。阿尼西母「不再是奴僕，乃是高過奴僕，是親愛的兄弟」(16節)。保羅繼續說：「這也不拘是按肉體說，是按主說」(17節)。在某種意義上說，保羅超越了奴隸制度，並提出在主裏的新創造。⁴⁶

在《腓利門書》中，保羅沒有明顯地譴責奴隸制度，然而保羅卻將奴隸置於一個新而更高的層次，也就是要被人愛護和關心的人。倘若奴隸制度包含內在帶高壓行動的分級系統架構，保羅代阿尼西母請求的方法便須與他要求解放的意願成一致。保羅不能對腓利門施以命令來取替獨裁的架構，若是那樣，他將如何替阿尼西母辯說，以達到他的意願(解放阿尼西母自由)，並且在耶穌基督福音的個人、社會和靈性層面上削弱奴隸制度的系統？

46. 如果我們要學保羅以福音的愛為一個逃奴作大使的游說工作，我們要注意的不是外在系統的改變而是內在生命的造化，從而使外在的表現無法捆鎖人。《腓利門書》用了「心」的修辭來說服主人對保羅及奴僕的心(7、12、20節)。第10節的「愛」及第17節的「同工」的主題催促腓利門不是接納阿尼西母為奴而應該接納他為親愛的弟兄。

修辭名詞中英對照

accumulative list of <i>inclusio</i> 層累 枚舉、累加列舉	<i>bene dicendi</i> 美尚講說、美言
<i>adfectus</i> 情緒上的申訴	<i>captatio benevolentiae</i> 佳言為首 的稱呼
αἴτια, <i>causa, cause</i> 原因	<i>chreia, udicatum</i> 引言
ἀντιστροφή, <i>antistrophe</i> 另一半	<i>chreiai, anecdotes</i> 軼事
ἀπόδειξις, <i>apodeixis</i> 必然推理法	citations 引述
ἀρετή, <i>arete</i> 美德	comparison 類比、比較
ἁρμονία, <i>armovia</i> 和音	conclusion 總結、結論
ἀτεχνῶς, <i>atechnos</i> 非技藝術性	<i>conduplicatio</i> 雙重效果
anacoluthon 破格文體	confirmation 確定
<i>anastrophe</i> 倒裝	contrary 相反的論點
antithesis 反論、對偶	contrasts 對比、對照
apologetic dialogue 護教對話	<i>decorum</i> 端正、體面、合乎禮儀
<i>aptum</i> 調適	deduction 推論法、演繹法
argumentation 辯證法、辯明、爭 論、論證	δεινός, <i>deinos</i> 神辯
arrangement; disposition 綱領次 序	deliberative, <i>deliverativum, symbo- uleutikon</i> 議事、政議性
ars 技巧	delivery; <i>pronunciatio; actio:</i> ὑποκριτής 傳達
artifex 藝術	διήγησις; <i>diegesis, narratio</i> 陳述 事件
authority 引證	

<i>diathesis</i> 聯綴、結撰	invention; εὑρεσις 構思選材、題材、選題
Diatribē 演說	
δύναμις λόγου, <i>dynamis logos</i> 言之能力	judicial, <i>iudiciale</i> 庭辯、法院性、司法的
δύναμις, <i>dynamis</i> 大能	κάθαρσις, <i>katharsis</i> 淨化
ἐνθύμημα, <i>enthymema</i> 修辭性推論、省略推理法	κρίσις, <i>crisis</i> 判斷、轉折點
ἐντεχνῶς, <i>entechnos</i> 技藝術性	liturgy 禮文
ἐπιλόγος; <i>epilogos, conclusio</i> 結論	λόγος, <i>logos</i> 邏各斯, 言思邏輯性、理念、真理、規律
ἐπίδειξις, <i>epideixis</i> 示範	matter, <i>res</i> 事件、言語的內容
Ἑλλην, <i>Hellen</i> 希臘	maxims 格言
ellipsis 省略法	narrative 敘事、敘述
<i>eloquentissimi</i> 雄辯	μελέτη, <i>declamatio</i> 實踐演說方法
encomiastic, <i>panegyrikon</i> 頌讚、稱揚; <i>demonstrative, epideiktikon</i> 誇示、褒貶	memory; <i>memoria</i> ; μνήμη 背誦
<i>epanados</i> 或 <i>regressio</i> 覆旨劃分	μέγεθος, <i>megethos</i> 聲量
example 例子	νόμος, <i>nomos</i> 人文禮律
exordium proper 前言	opus 藝本
<i>exploitio</i> 或 <i>refining</i> 辯論依據	ornatus 能取悅和感動觀眾的裝飾
ἔφηβος, <i>ephebos</i> 中學教育	ὄγκος, <i>ongkos</i> 莊嚴
φύσις, <i>physis</i> 自然、理性、宇宙	παιδεία, 小學教育
genre 文體、體裁、同屬一類	palindrome 回文
ἦθος, <i>ethos</i> 品格性	<i>paradoxon enkomion</i> 反合性的讚賞
induction 歸納法	parallelism 排比
inferred proposition 命題結論或三段推論	παράδειγμα, <i>paradigm</i> 範例、例證、修辭性歸納
<i>interpositio</i> 穿插的註解	parenthesis 插說
	paronomasia 雙關語

πάθος, <i>pathos</i> 情感情感性	rhetorical event 修辭事件
πειθώ, <i>peitho</i> 說服力	ρυθμός, <i>hythmos</i> 節奏
periphrasis 迂迴說法	sapientia, <i>wisdom</i> 智慧
peroratio 結論	σοφία, <i>sophia</i> , <i>wisdom</i> 智慧
πίστις 說服信念、論證、證據	στάσις, <i>stasis</i> 爭議命題
ποιητής 產品	sylogism 三段論或演繹法
ποιήεις 創造品	sylogist form of enthymeme 省略 推理法的邏輯推論
ποίημα, 藝術	synecdoche 提喻、舉偶法
polyphonic 多聲道	τάξις, <i>style</i> , <i>elocutio</i> , λέξις 風格 文體、表達風格
προοίμιον; <i>prooimion</i> , <i>exordium</i> 引論、引言	τελεκά κεφάλια, <i>teleka kephalia</i> 主要項目
proposition, <i>thesis</i> , <i>hypothesis</i> 命 題、論文、假設	τέχναι, <i>technai</i> 技巧以及手冊
proposition 命題	τέχνη, <i>techne</i> 美術、技能
proserotonta 支持立論點	τὸ πρέπον, <i>to prepon</i> 合宜、恰 如其分
proverbs 雋語、諺語、格言、箴 言	τόπος, <i>topos</i> , <i>topoi</i> 境界、地方、 材料
θεορεσία, <i>theoresia</i> 發掘	universal proposition 普世命題
ratiocinatio 自問	verba 言語的形式
rationale 理據、理論基礎	vis 能力
ratio 理由	vocative 呼格、呼喚語
refinement 補充	
refutation 反駁、辯正	
repetitio, <i>repetition</i> 重覆、反覆	

人名地名書名中英對照

A

Achilles 亞器流斯

Achtemeier, Paul 雅特米爾

Acumenus 亞古明奴

Aeneid 亞尼

Aeschines 艾西可尼

Against the Sophists 埃蘇格拉弟，
《反駁智辯派》

Alcuin 阿爾昆

Alexander 亞歷山大

Alexander the Great 亞歷山大

Alexander, Donald L. 艾理德

Alexander, Philip S. 腓力·亞歷
山大

Allen, R.E. 愛倫

Alter, R. 阿爾特

Anaxagoras 阿那克薩哥拉

Anaximenes 阿克西美尼

Antidosis 埃蘇格拉弟，《回辯論》

Antioch 安提阿

Antisthenes 安提西尼

Antonius 安都尼

Apollonius of Tyana 太亞那之亞
波羅紐

Apology 柏拉圖，《蘇格拉底的辯
護》

Aquinas, Thomas 亞奎納

Aratus 阿拉杜斯

Aristides, Aelius 亞流·亞利絲地

Aristotle 亞里士多德

Asianic School 亞洲學派

Athens 雅典

Attic 亞底學派

Augustine 奧古士丁

Augustus 亞古士督

Austin 奧斯丁

B

Bakhtin, Mikhail 巴赫金

Barclay, John M.G. 巴克萊

Barr, James 巴爾

Barth, Karl 巴特

- Bauer, Karl Ludwig 鮑爾
 Bede 聖比德
 Best, E. 畢達
 Betz, Hans-Dieter 貝芝
 Bitzer, L.F. 比扎爾
 Blass 柏拉斯
 Booth, Wayne 布思
 Bruce, F.F. 布魯斯
 Brutus 布盧圖斯
Brutus 西塞羅：《布盧圖斯》
 Bultmann, Rudolph 布特曼
 Burke, Kenneth 伯克
 Byzantine 拜占庭
- C**
- Cadbury 卡表利
 Caesar 凱撒
 Caecilius 卡西流
 Caird, G.B. 克爾德
 Calacte 卡拉特
 Calchas 考查斯
 Callahan, Allen Dwight 迦拉恆
 Calvus 加布
 Cassiodorus 卡西奧多魯斯
 Castelli, Elizabeth A. 卡西特利
Categories 亞里士多德：《範疇》
 Cato 加圖
 Catulus, Lutatius 路達丟·卡都路
- Chaeronea 可羅尼亞
 Chrysostom 克里索斯托
 Chrysostom, Dio 迪奧·克里索
 斯托
 Church 丘奇
 Cicero 西塞羅
 Conzelmann 康素民
 Corax 柯拉斯
 Corcoran 格格浪
 Cornificius 康尼費修
 Cotta, Aurelius 亞路流斯·可達
 Crassus, L. 歌拉書
Cratylus 柏拉圖：《克拉底路斯》
Crito 柏拉圖：《克里托》
 Cynic 犬儒派／憤世嫉俗派
- D**
- Damascus Document 大馬士革規
 條
 Daniel Patte 巴地
De Institutione Oratoria 癸德聯，
 《演說學原理》
De Inventione 西塞羅：《修辭素
 材》
De Oratore 西塞羅：《論演說家》
De Partitione Oratoria 西塞羅：
 《修辭結構》
 Debrunner 帝布尼

Delling, Gerhard 戴林

Democritus 德謨克利特

Demosthenes 梯模地尼

Derrett 德雷

Derrida, Jacques 德里達

Descartes 卡笛爾

Diana 戴安娜

Dibelius, M. 蒂貝流斯

Dio of Prusa 布沙的迪奧

Dionysius 戴奧尼索司

Dionysius of Halicarnassus 哈利
卡擲蘇的戴奧尼索司

Domitian 杜米仙

Donfried 董費特

Douglas, A.E. 達可勒

Duncan, T.S. 旦根

Dunn, James D.G. 鄧恩

E

Eagleton, Terry 伊泰芮

Echeneus 以可紐斯

Edson, C. 愛狄遜

Elis 以利斯

Empedocles 恩培多克勒

Encomium to Helen 《以蓮的讚賞》

Epicurean 伊壁鳩魯

Eryximachus 爾斯馬古

Eunapius 伊挪比斯

Euripides 尤里披蒂茲

Euthydemus 柏拉圖：《優底德木
斯》

F

Ferrara, A. 費拉拉

Fiorenza, Elizabeth S. 菲爾倫查

Fitzmyer 菲茲麥

Foucault, Michel 傅科

Frei 弗來

Friedrich Solmsen 蘇菲迪

Frye, Northrop 福萊爾

Fung, Ronald Y.K. 馮陰坤

Funk, Robert 風可

G

Gadamar, Hans Georg 迦德默

Gadara 加大拉

Gaston 迦斯登

Ginzberg, Louis 劉易斯·金斯堡

Goodspeed, E.J. 古次比德

Gorgias 佐治亞斯

Gundry, Robert H. 岡德理

Guthrie, W.K.C. 迦特利

H

Haenchen 黑亨稱

Halincanassus 哈林卡拿書

Hall, Ronald L. 海羅納

Halliday 何里他

Hammam 哈墨(城)

Harnack 哈那可

Hauser 豪舍

Heidegger, Martin 海德格

Heinrici, Carl 亨利機

Hemer, C.J. 荷默

Hendriksen 亨利生

Hengel, M. 亨格爾

Heraclitus 赫拉克利特

Hermagoras 荷馬歌拉斯

Hermogenes 荷摩機尼

Herodotus 希羅多德

Hesiod 赫西奧德

Hick 希克

Hierapolis 海拉波麗斯

Hippias 依比亞斯

Hippocrates 希波克拉底

Hock, Ronald F. 鶴克

Homer 荷馬

Hortensius 何但修

Hunt, Everett 亨特

Hurd, John C. 荷德

I

Ignatius 伊納爵

Iliad 荷馬,《伊里亞德》

Ionians 艾爾尼亞

Iphigenia 以菲真尼亞

Iser, W. 艾色

Isidore 聖伊西多爾

Isocrates 埃蘇格拉弟

J

Jacqueline de Romilly 羅迷利

Jasper 雅斯帕

Jewett, Robert 朱偉特

Johanson, Bruce C. 約翰遜

Josephus 約瑟夫

Juel, Donald 朱耳

Julius 猶流

Justin 游斯丁

K

K. Lake 賴克

Karl Barth 巴特

Karris, R.J. 迦利斯

Kelmm 凱爾姆

Kenneavy 坎耐維

Kennedy, George 肯尼地

Kermode 克莫

Knox, John 約翰·諾克斯

Knox, W.L. 諾克斯

Kümmel 屈梅爾

L

- Lake, K. 賴克
 Lampe, Peter 蘭佩
 Lanham, Richard A. 理查德·朗
 哈姆
 Lausberg, Heinrich 海因里希·
 勞斯堡
 Leeuwen, T. 劉源
 Lefl, Michael 蕾弗
 Lenski 仁斯基
 Leontini 利安地尼
Letter to Pompeius 哈利卡挪蘇
 的戴奧尼索司：《致龐貝的信》
 Levant 利凡特
 Levison, John R. 勒維生
 Liddell 林蒂
 Liftin 利弗定
 Lincoln, Andrew 林肯
 Litfin, D. 利弗定
Lives 布魯塔克，《生平》
 Livius, Titus 提多利流
 Lloyd-Jones, D.M. 羅以德佐斯
 Loeb (Classical Library) 樂享(古
 典文獻圖書館)
 Lohse, Eduard 樂斯
 Louw, Johannes 勒烏
 Lucian 魯西安
 Lyceum 賴西巫

Lycus Valley 築克斯谷

Lysias 利西阿斯

M

- Maccabees 瑪加比
 Mack, Burton L. 馬克
 Malta 馬爾他
 Marcus, Joel 馬古斯
 Marguerat 馬貴勒
 Marron, H.I. 馬倫
 Martin, Ralph P. 馬丁
 McKean, Joseph 約瑟·麥克濟恩
 Medeager 孟弟歌
 Meeks, Wayne A. 密可思
 Menelaus 曼尼佬
 Menippus 梅尼布斯
Meno 柏拉圖，《美諾》
 Menoud 米挪
Metaphysics 亞里士多德，《形而
 上學》
 Minos of Epimenides 埃庇米尼
 得斯的美諾斯
 Mitchell, Margaret M. 密切爾
 Mitton, C.L. 米頓
 Moessner, D. 莫斯拿
Moralia 布魯塔克，《道德》
 Muilenburg, James 慕勒保
 Murphy-O'Connor, J. 默菲歐克納

N

Nauck 魯克
 Nekyia of Ajax 艾哲斯的尼奇亞
 Nicetes 尼西得
 Nida, E.A. 奈達
 Norden, Eduard 諾登

O

O'Brien, Peter T. 歐比連
Odyssey 荷馬,《奧德賽》
 Olbrechts-Tyteca, Lucie 奧比太
 德卡
On the Sublime 偽朗吉納斯,《論
 莊嚴》
On Thucydides 哈利卡挪蘇的戴
 奧尼索司,《論圖西第德》
 Ong, Walter 歐恩
Orator 西塞羅,《演說家》
 Origen 俄利根
 O'Toole 歐度

P

Parmenides 巴門尼德
 Patrick, Dale 帕特里克
 Patte, Daniel 巴地
 Peisistratus 庇士特拉妥
 Peleus 比流斯
 Peloponnesian 比羅波尼

Perelman, Chaim 佩雷爾曼
 Pergamum 本哥念
 Periclean 比利根
 Perkin, PHEME 蒲菲麥
 Peronius 坡朗尼斯
 Pervo, Richard I. 伯和
 Petersen, Norman R. 彼得遜
Phaedrus 柏拉圖,《菲德拉斯》
 Phaedrus 菲德拉斯
Philebus 柏拉圖,《菲利布》
 Philip II of Macedonia 馬其頓的
 腓力二世
 Philip, Gerald M. 杰勒德·菲利
 普
 Philo 斐羅
 Philo of Alexandria 亞歷山大的
 斐羅
 Philoctetes 菲羅得得
 Philodemus 菲洛德穆
 Philostratus 菲羅特都
 Phoenix 菲尼斯
Physics 亞里士多德,《物理學》
 Plato 柏拉圖
 Pliny 比革尼
 Plutarch 布魯塔克
Poetics 亞里士多德,《詩學》
 Pohlenz, Max 保勒
 Posidonius 保西多流斯

Pratt 普拉特

Prideaux, John 比都

Priscian 比斯先

Progymnasmata 蒂安，《初階練習手冊》

Protagoras 普羅塔哥拉

Protagoras 柏拉圖，《普羅塔哥拉》

Pseudo-Longinus 偽朗吉納斯

Pythagoreans 畢達哥拉斯

Q

Quintilian 癸德聯

Quintus 奎都斯

R

Ramus, Peter 拉米斯

Rhetorica 亞里士多德，《修辭學》

Rhetorica ad Alexandrum 阿克西美尼，《亞力山大修辭學》

Rhetorica ad Herennium 康尼費修，《荷利念修辭學》

Rhoads, D. 羅得斯

Rhodes 羅迪斯

Richard, I.A. 理查茲

Ricoeur 利科

Robinson, John M. 約翰·羅賓遜

Rorty, Richard 羅帖

Ross 羅斯

Rufus 魯孚思

Ryan, Eugene E. 利安

S

Scaevola 斯加弗拉

Schiffrin, Deborah 底波拉·謝夫林

Schökel, L. Alonso 舒克

Scott, Robert L. 斯各特

Scult, Allen 斯科特

Searle 蘇爾利

Seifrid, Mark A. 沙菲

Sellin, Gerhard 沙林

Seneca 塞內加

Sherry, Richard 理查德·謝里

Shrenk 史奈根

Sicily 西西里

Sloan, T.O. 斯勞恩

Solmsen, Friedrich 蘇菲迪

Sopphoris 書弗拉斯

Spicq, Ceslas 史壁克

Spitta 司比達

St. John Chrysostom 克里索斯托

Stendahl 史丹德

Sternberg, Meier 麥爾·思特恩堡

Stoics 斯多亞派

Strabo Vopiscus 斯達寶·弗比就

Stroup 斯妥

Sulpicius 斯比就

Sunium 蘇尼姆

Syracuse 蘇拉古斯

T

Talaeus, Audomarus 奧棟馬羅

斯·塔拉伊斯

Temnos 弟奴斯

Tertullian 特士良

The Gryllus 亞里士多德·《古流
斯》

Theagenes 忒阿革涅斯

Thebes 泰比

Theodorus of Gadara 加大拉的
狄奧多羅

Theognis 泰奧格

Theon 蒂安

Theophrastus 泰奧弗拉斯托斯

Thiemann 泰門

Thucydides 修西得底斯

Tiberias 提比哩亞

Tisias 低西亞斯

Tompkins, Jane 湯普金

Tomson, Peter J. 湯遜

Topics 亞里士多德·《題旨》

Tosefta 都示達

Traugott 特勞革

Tusculum 都可龍

U

Ulysses 尤利西斯

V

Vespasian 維斯帕

Vopiscus, Strabo 斯達寶·弗比就

Vorster, J.N. 伍斯特

W

Watson, D.F. 偉克生

Weaver, Richard 理查·威佛

Webb 韋得

Weiss, Johannes 魏斯

Wendland, Hans 偉蘭

Whateley 瓦特利

Wilder, Amos 偉德

Wilke, Christian 吳猶

Willis, Wendell Lee 偉利斯

Wilson, S.G. 偉遜

Wilson, Thomas 托馬斯·威爾遜

Winter, Sarah 永德

Wuellner, Wilhelm 伍爾納

X-Z

Xenophon 色諾芬

Zahn 蔗亨

Zeno 季諾

Zeus 宙斯

Ziesler, J.A. 裁斯勒

Zweck, D.W. 芝偉克

參考書目

中文資料：

Frank, Lentricchia, Thomas McLaughlin編。《文學批評術語》(張京媛等譯, 香港: 牛津, 1994)。

弗里德希·尼采。《古修辭學描述》(屠友祥譯, 上海: 人民出版社, 2001)。

亞理斯多德。《詩學》(陳中梅譯注, 北京: 商務印書館, 1996)。

亞理斯多德。《修辭學》(羅念生譯, 上海: 三聯書店, 1991)。

胡曙中。《英漢修辭比較研究》(上海: 上海外語教育出版社, 1993)。

徐友漁、周國平、陳嘉映、尚杰。《語言與哲學: 當代英美與德法傳統比較研究》(北京: 三聯書店, 1996)。

泰瑞·伊果頓。《文學理論導讀》(吳新發譯, 台北: 書林, 1994)。

袁暉、宗廷虎主編。《漢語修辭學史》(安徽: 安徽教育出版社, 1994)。(有關漢語現代修辭學著作三百餘種的書目, 請參《漢語修辭學史》, 頁499-512。)

高辛勇。《修辭學與文學閱讀》(北京: 北京大學出版社, 1997)。

陳望道。《修辭學發凡》(上海: 上海人民出版社, 1976)。

曾慶豹。《上帝、關係與言說: 邁向後自由批判神學》(台灣: 五南, 2000)。

楊乃喬。《悖立與整合》(北京: 文化藝術出版社, 1998)。

楊克勤。《女男之間: 女性神學與詮釋學》(香港: 建道神學院, 1995)。
——。《末世與盼望: 帖撒羅尼迦前書與帖撒羅尼迦後書現代詮釋》

- (香港：更新資源，2001)。
- _____。《保羅書信合參》(香港：國際聖經協會，1997)。
- _____。《祭祖迷思》(香港：文藝出版社，1996)。
- _____。《跨文化修辭詮釋學初探》(香港：建道神學院，1995)。
- _____編著。《路加的智慧》(香港：卓越，1995)。
- _____譯。《靈知派經書·卷上》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)。
- 劉翼凌。《聖經與修辭學》(香港：宣道書局，1966)。
- 鄭奠。《中國修辭學研究法》(上海：上海神州國光社，1930)。
- 黎運漢、張維耿。《現代漢語修辭學》。(香港：商務印書館，1986)。
- 謝品然。《衝突的詮釋》(香港：建道神學院，1997)。

外文資料(只列與修辭學有關的書本)：

A

- Abrams, M.H.《文學名詞辭典》(*A Glossary of Literary Terms*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971)。
- Alter, Robert.《聖經敘事的藝術》(*The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981)。
- Altizer, T.J.J.《創世記與啟示錄：邁向真正基督教的神學旅程》(*Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage toward Authentic Christianity*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990)。
- Amador, J. David Hester.《新約修辭學的學術限制：修辭學的力量簡介》(*Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament: An Introduction to a Rhetoric of Power*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。
- Anderson, Graham.《智辯學派的第二時期》(*The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993)。
- Anderson, R. Dean, Jr.《古修辭學原理和保羅》(*Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Rev. ed. Leuven: Peeters, 1998)。

- _____ .《希臘修辭名詞辭典》(*Glossary of Greek Rhetorical Terms*. Leuven: Peeters, 2000) .
- Aristotle.《修辭學》(*The "Art" of Rhetoric*. John Henry Freese譯, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1926) ◦
- _____ .《詩學》(*The Poetics*. W. Hamilton Fyfe譯, LCL, Cambridge: Harvard University Press, 1973) ◦
- Arnold, Duane W.H.及Pamela Bright合編。《基督教教義：西方文化的經典》(*De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995) ◦
- Atkins, J.W.H.《古代文學批評》(*Literary Criticism in Antiquity*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1934; reprint, Gloucester: Peter Smith, 1961) ◦
- Auerbach, E.《論模仿》(*Mimesis*. W.R. Trask譯, Princeton: Princeton University Press, 1953) ◦
- Augustine.《基督教教義》(*On Christian Doctrine*. D.W. Robertson, Jr. 譯, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958) ◦
- Aune, David E.《新約與其文學處境》(*The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press, 1987) ◦
- Austin, J.L.《語詞如何行事》(*How to Do Things with Words*. 2nd ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975) ◦
- _____《哲學文集》(*Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961) ◦

B

- Bakhtin, M.M.《對話聯想》(*The Dialogic Imagination*. Michael Holquist 編, Caryl Emerson及Michael Holquist合譯, Austin: University of Texas Press, 1981) ◦
- _____《探討多駱斯奇的詩》(*Problems of Dostoevsky's Poetics*. Caryl Emerson編譯, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) ◦

- _____《言說文體與其他論文》(*Speech Genres and Other Late Essays*
Caryl Emerson及Michael Holquist合編, Vern W. McGee譯,
Austin: University of Texas Press, 1986)。
- Barilli, Renato.《修辭學》(*Rhetoric*, Giuliana Menozzi譯, Minneapolis:
University of Minnesota Press, 1989)。
- Barr, James.《聖經語文的語意學》(*Semantics of Biblical Language*, Oxford:
Oxford University Press, 1961)。
- Bauer, Karl Ludwig.《保羅修辭學》(*Rhetoricae Paullinae*, 2 vols. Hala:
Impensis Orphanotrophei, 1782)。
- Bauer, Walter及William F. Arndt, F.W. Gingrich及Frederick Danker.
《新約及其他早期基督教文獻的希臘英文辭典》(*A Greek-English
Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*,
Chicago: University of Chicago Press, 1979)。
- Baumlin, James S.及Tita French Baumlin合編。《修辭品格論：修辭學
和批評理論》(*Ethos: New Essays in Rhetorical and Critical Theory*,
Dallas: Southern Methodist University Press, 1994)。
- Bender, John及David E. Wellberg合編。《修辭的終末》(*The Ends of
Rhetoric: History, Theory, Practice*, Stanford: Stanford University Press,
1990)。
- Betz, Hans Dieter.《哥林多後書八及九章註釋》(*2 Corinthians 8 and 9:
A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*,
Philadelphia: Fortress Press, 1985)。
- _____《加拉太書註釋》(*Galatians: A Commentary on Paul's Letter
to the Churches in Galatia*, Philadelphia: Fortress Press, 1979)。
- Bizzell, Patricia及Bruce Herzberg.《修辭學傳統：從古典至當今的選讀》
(*The Rhetorical Tradition. Readings from the Classical Times to the
Present*, Boston, MA: Bedford Books of St. Martin's Press, 1990)。
- Black, C. Clifton.《福音書的修辭：福音書與使徒行傳的神學技巧》(*The*

- Rhetoric of the Gospel: Theological Artistry in the Gospels and Acts*. St. Louis: Chalice, 2001) ◦
- Black, Edwin.《修辭批判：方法研究》(*Rhetorical Criticism: A Study in Method*. New York: Macmillan, 1965) ◦
- Blair, Hugh.《修辭學和美文學講座》(*Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*. Philadelphia: Porter & Coates, 1783) ◦
- Blass, Friederich及Alfred Debrunner.《新約及早期基督教文學的希臘文法》(*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Robert W. Funk譯和修訂, Chicago: University of Chicago Press, 1961) ◦
- Bliss, Matthew T., Annemiek Jansen及David E. Orton合譯。《文學修辭手冊：文學研究基礎》(*Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. David E. Orton及R. Dean Anderson合編, Leiden: Brill, 1998) ◦
- Boman, Thorleif.《希伯來與希臘思想比較》(*Hebrew Thought Compared with Greek*. Jules L. Moreau譯, Philadelphia: Westminster Press, 1960) ◦
- Booth, Wayne C.《虛構的修辭》(*The Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1983; first ed. 1961) ◦
- Bloom, Harold.《聖經中的詩體與信仰》(*Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1989) ◦
- Boman, Thorleif.《希伯來和希臘思想比較》(*Hebrew Thought Compared with Greek*. London: SCM, 1960) ◦
- Booth, Wayne C.《虛構修辭》(*The Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1983) ◦
- _____《反諷之修辭》(*A Rhetoric of Irony*. Chicago and London:

- University of Chicago Press, 1975) ◦
- Brandt, W.J.《辯證的修辭》(*The Rhetoric of Argumentation*. Rev. ed. New York: Irvington, 1984) ◦
- Bright, Pamela編譯◦《奧古士丁與聖經》(*Augustine and the Bible*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999) ◦
- Bullinger, Ernest W.《聖經中的修辭手段》(*Figures of Speech Used in the Bible Explained and Illustrated*. Grand Rapids: Baker Book House, 1968) ◦
- Bünker, M.《哥林多前書的書信格式與修辭結構》(*Brief-formular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) ◦
- Burke, Kenneth.《動機語法》(*A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969) ◦
- _____《恆久與易變：目的的分析》(*Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*. Indianapolis: Bobbs Merrill, 1954) ◦
- _____《文學格式的哲學：象徵行動的研究》(*The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 1973) ◦
- _____《行為動機修辭學》(*A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969) ◦
- _____《宗教修辭學：語言學的研究》(*The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1970) ◦
- _____《論象徵與社會》(*On Symbols and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1989) ◦
- Butler, H.E.譯◦《癸德聯》(*Quintilian*. New York: Putnam's Sons, 1921-1922) ◦

C

- Caird, G.B. 《語文和聖經意象》(*The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1980)。
- Caplan, Hary 譯。《致荷利念的修辭學》(*Rhetorica ad Herennium*. Cambridge: Harvard University Press, 1954)。
- Castelli, Elizabeth. 《效法保羅：權力的論述》(*Imitating Paul: a Discourse of Power*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991)。
- Chatman, Seymour. 《故事與言說：小說與影片中的敘事結構》(*Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978)。
- Cherwitz, Richard A. 及 James W. Hixson. 《溝通與知識：修辭知識論的研究》(*Communication and Knowledge: An Investigation in Rhetorical Epistemology*. Columbia: University of South Carolina Press, 1986)。
- Childs, B.S. 《新約為正典：導論》(*The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985)。
- Cicero. 《修辭素材》(*De Inventione*. H.M. Hubbell 譯, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1949)。
- _____ 《演說家》(*Orator*. H.M. Hubbell 譯, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1939)。
- _____ 《修辭結構》(*De Oratore Partitione Oratoriae*. 2 vols. E.W. Sutton 及 H. Rackham 合譯, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1942)。
- Clark, Donald Lemen. 《希羅教育中的修辭學》(*Rhetoric in Greco-Roman Education*. New York: Columbia University Press, 1977)。
- Clark, Stephen. 《從雅典至耶路撒冷：愛智與愛神》(*From Athens to Jerusalem: the Love of Wisdom and the Love of God*. Oxford: Clarendon Press, 1984)。
- Conley, Thomas M. 《修辭學在歐洲傳統》(*Rhetoric in the European*

Tradition. White Plains, N.Y.: Longman, 1990) ◦

- _____《斐羅修辭學：風格、寫作、詮釋的研究》(*Philo's Rhetoric: Studies in Style, Composition and Exegesis*. Berkeley: Center for Hermeneutical Studies, 1987) ◦
- Cope, E.M.《亞里士多德修辭學註解》(*An Introduction to Aristotle's Rhetoric with Analysis, Notes, and Appendices*, 3 vols. London: Macmillan, 1867; reprint, New York: G. Olms, 1970) ◦
- Corbett, Edward P.J.《寫給現代研讀古典修辭學的學生》(*Classical Rhetoric for the Modern Student*. New York: Oxford University Press, 1965) ◦
- Corcoran, Paul E.《政治語言與修辭學》(*Political Language and Rhetoric*. St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1979) ◦
- Cox, Leonard.《修辭藝術或技法》(*Arte or Crafte of Rhetoryke*. F.I. Carpenter編, Chicago: Chicago University Press, 1899) ◦
- Cunningham, David Scott.《信實說服：基督神學修辭緒論》(*Faithful Persuasion: Prolegomena to a Rhetoric of Christian Theology*. Ph. D. dissertation, Duke University, 1990) ◦

D

- Dahl, N.A.《保羅研究：早期基督教宣教的神學》(*Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*. MN: Augsburg Publishing House, 1977) ◦
- Danker, F.W.《贊助人：希羅碑文研究和新約語意場合》(*Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*. St. Louis: Clayton, 1982) ◦
- Danove, P.L.《馬可福音的結局：方法研究》(*The End of Mark's Story. A Methodological Study*. Leiden: E.J. Brill, 1993) ◦
- Daube, David.《新約與拉比猶太教》(*The New Testament and Rabbinic Judaism*. New York: Arno Press, 1973) ◦

Dearin, Ray D. 編。《佩雷爾曼的新修辭學》。(*The New Rhetoric of Chaïm Perelman: Statement and Response*. Lanham: University Press of America, 1989)。

Delling, Gerhard. 《希臘猶太教流放的情形》(*Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987)。

Demetrius. 《論風格》(*On Style*. W. Rhys Roberts 譯, LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1932)。

Derrida, Jacques. 《論語法》(*Of Grammatology*. London: Johns Hopkins University Press, 1976)。

_____ 《傳播》(*La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972)。

_____ 《書寫與差異》(*Writing and Difference*. Alan Bass 譯, Chicago: University of Chicago Press, 1978)。

Doty, W.G. 《早期基督教書信》(*Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1973)。

E

Eagleton, Terry. 《文學理論》(*Literary Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983)。

Ellis, E. Earle. 《保羅如何引用舊約》(*Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957)。

F

Faur, José. 《拉比傳統中的符號學與文本性》(*Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington: Indiana University Press, 1986)。

Fiore, Benjamin. 《蘇格拉底與教牧書信中個人例子的功用》(*The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*.

- Rome: Biblical Institute Press, 1986)。
- Fiorenza, Elizabeth Schussler.《記念她：基督徒起源的女性神學重構》(In *Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983)。
- Fishbane, Michael.《古代以色列聖經解釋》(*Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1985)。
- Fisher, Walter R.《人類溝通為敘事》(*Human Communication as Narration*. Columbia: University of South Carolina, 1987)。
- Fowler, Roger.《語文批判學》(*Linguistic Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1986)。
- _____《文學為社會言說：語言學批判的實踐》(*Literature as Social Discourse: the Practice of Linguistic Criticism*. Bloomington: Indiana University Press, 1981)。
- Frei, Hans W.《聖經敘事的蒙蔽：十八與十九世紀詮釋學》(*The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven and London: Yale University Press, 1974)。
- _____《耶穌基督的身分：教義神學的詮釋基礎》(*The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975)。
- Frye, Northrop.《宗教語言與意義的雙重視線》(*The Double Vision, Language and Meaning in Religion*. Toronto: University of Toronto Press, 1991)。
- _____《偉大的密碼：聖經與文學》(*The Great Code: The Bible and Literature*. New York/London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982)。

G

- Gadamer, Hans-Georg.《真理與方法》(*Truth and Method*. Garrett Barden 及 John Cumming 合譯, New York: Seabury Press, 1975)。

- Goppelt, L.《預表：舊約在新約的預表解釋》(*Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。
- Green, R.P.H.《奧古士丁的《基督教教義》》(*Augustine: De Doctrina Christina*. Oxford: Clarendon, 1995)。
- Gregg, Richard B.《修辭基礎的研究：象徵式激誘與知道》(*Symbolic Inducement and Knowing: A Study in the Foundations of Rhetoric*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1984)。
- Grimaldi, William M.A., S.J.《亞里士多德修辭學註釋》(*Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*. New York: Fordham University Press, 1980)。
- Groome, Thomas.《基督教教育：分享我們的故事和異象》(*Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision*. San Francisco: Harper & Row, 1980)。
- Grube, G.M.A.《希臘和羅馬評論家》(*The Greek and Roman Critics*. London: Methuen, 1965)。
- Guthrie, W.K.C.《亞里士多德·卷四：希臘哲學史》(*Aristotle, vol. 4: A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。
- 《智辯學派》(*The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971)。

H

- Habermas, Jürgen.《互動行動的原理》(*The Theory of Communicative Action*. 2 vols; Cambridge: Polity Press, 1984 and 1987)。
- Harvey, John D.《聆聽文本：保羅書信的口語規範》(*Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters*. Grand Rapids: Baker Books, 1998)。
- Haynes, Stephen R.及Steven L. McKenzie合編。《各有自己的意思：聖經批判學導論》(*To Each Its Own Meaning: An Introduction to*

- Biblical Criticisms and Their Application*. Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993) , 頁135-152。
- Herrick, James A.《修辭學歷史和原理導論》(*The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*. Boston: Allyn and Bacon, 1998)。
- Hirsch, E.D., Jr.《解釋的合法性》(*Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967)。
- Hock, Ronald F.及Edward N. O'Neil合譯。《古代修辭學中的引言》(*The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. I. The Progymnasmata. Atlanta: Scholars Press, 1986)。
- Horner, Winifred Bryan.《歷史與當今修辭學的學術現況》(*The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric*. Columbia, MO: University of Missouri Press, rev. ed. 1990; 1st ed. 1983)。
- J
- Jackson, Jared J.及Martin Kessler.《修辭學：祝賀慕勒保之文集》(*Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenberg*. Pittsburgh, Pennsylvania: Pickwick Press, 1974)。
- Jasper, David.《新約聖經和文學聯想》(*The New Testament and the Literary Imagination*. London: Macmillan, 1987)。
- Jewett, Robert.《帖撒羅尼迦書信：保羅修辭與千禧虔誠》(*The Thessalonians Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress Press, 1986)。
- Johanson, B.《給眾弟兄：帖撒羅尼迦前書的文本語言與修辭學分析》(*To All the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1987)。
- Johnson, Marshall D.《了解聖經的意思：文學方法》(*Making Sense of the Bible: Literary Type as an Approach to Understanding*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

Juel, Donald.《馬可為奇異的大師》(*A Master of Surprise. Mark Interpreted.* Minneapolis: Fortress Press, 1994)。

K

Katz, Ronald C.《古典論證的結構：修辭學及其近東源流》(*The Structure of Ancient Arguments: Rhetoric and Its Near Eastern Origin.* New York: Shapolsky-Steinmatzky, 1987)。

Kelsey, David H.《近代神學中的聖經使用》(*The Use of Scripture in Recent Theology.* Philadelphia: Fortress Press; London: SCM Press, 1975)。

Kennedy, George A.《希臘的說服技巧》(*The Art of Persuasion in Greece.* Princeton: Princeton University Press, 1963)。

_____《公元前三百年至公元三百年在羅馬世界中的修辭學》(*The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B.C. - A.D. 300.* Princeton: Princeton University Press, 1972)。

_____《基督教皇帝時的希臘修辭學》(*Greek Rhetoric Under Christian Emperors.* Princeton: Princeton University Press, 1983)。

_____《亞里士多德《修辭學》》(*Aristotle, On Rhetoric.* New York: Oxford University Press, 1991)。

_____《古修辭學新史》(*A New History of Classical Rhetoric.* Princeton: Princeton University Press, 1994)。

_____《修辭學比較：歷史及跨文化導論》(*Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction.* New York: Oxford University Press, 1998)。

_____《從古至今的古典修辭學與其基督教及世俗傳統》(*Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999)。

- Kermode, Frank.《結語的意義：虛構理論的研究》(*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. London: Oxford University Press, 1966)。
- Kinneavy, James L.《基督教信仰的希臘修辭來源》(*Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987)。
- Kort, Wesley A.《故事·文本和聖經：聖經敘事體的文學性》(*Story, Text, and Scripture: Literary Interests in Biblical Narrative*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1988)。
- Kustas, George L.《拜占庭修辭學研究》(*Studies in Byzantine Rhetoric*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1973)。
- L
- Lakoff, George及Mark Johnson.《以隱喻活着》(*Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980)。
- Lanham, Richard A.《修辭學辭彙手冊》(*A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: University of California Press, 1969)。
- _____《風格論：不依照課本》(*Style: An Anti-Textbook*. New Haven: Yale University Press, 1974)。
- Lausberg, Heinrich.《文學修辭項目》(*Elemente der literarischen Rhetorik*. 3rd ed. Munich: Max Hueber, 1967)。
- _____《文學修辭手冊：文學基礎之奠定》(*Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 2nd ed. 2 vols. Munich: Max Hueber, 1973)。
- Leech, Geoffrey N.及Michael H. Short.《實用的原則》(*Principles of Pragmatics*. London/New York: Longman, 1983)。
- Lentricchia, Frank.《批判學與社會變動》(*Criticism and Social Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1983)。

- Liddell, H. George及Robert Scott.《希臘英文辭典》(*A Greek-English Lexicon*. 9th rev. ed. Oxford: Clarendon Press, 1940) ◦
- Litfin, D.《保羅宣講神學：哥林多前書一至四章與希羅修辭學》(*St Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994) ◦
- Lloyd, G.E.R.《極性與類推：早期希臘思想的兩種立論》(*Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966) ◦
- Longinus.《論崇高》(*On The Sublime*. Hamilton Fyfe譯，LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1932 [in the volume with Aristode, Poetics, and Demetrius, On Style]) ◦
- Louw, J.P.《希臘文新約的語意學》(*Semantics of the New Testament Greek*. Philadelphia: Fortress Press; Chico: Scholars Press, 1982) ◦
- Lyons, George.《保羅自傳：一個新的理解》(*Pauline Autobiography on Paul's Life: Toward a New Understanding*. Atlanta: Scholars Press, 1985) ◦
- _____《保羅修辭學：哥林多前書一章10節至四章21節》(*Pauline Rhetoric: 1 Corinthians 1:10-4:21*. Atlanta: Scholars Press, 1985) ◦
- Lyons, John.《語意學》(*Semantics*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1977) ◦

M

- Mack, Burton L.《修辭學與新約聖經》(*Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1990) ◦
- Mack, Burton L.及Vernon K. Robbins.《福音書的說服規範》(*Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma: Polebridge, 1989) ◦
- Magness, J.L.《意義與缺在：馬可福音的結語》(*Sense and Absence: Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel*. Atlanta: Scholars Press, 1986) ◦

- Mailloux, Steven編。《修辭、智辯和實用主義》(*Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*). Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。
- Marrou, Henri Irenee.《古典時期的教育史》(*A History of Education in Antiquity*). George Lamb譯, New York: Sheed & Ward, 1956)。
- Martin, Josef.《古典修辭學：技巧與方法》(*Antike Rhetorik: Technik und Methode*). München: Beck, 1974)。
- McKnight, Edgar V.及Elizabeth S. Malbon合編。《新文學批評和新約聖經》(*The New Literary Criticism and the New Testament*. Valley Forge: Trinity Pres International, 1994)。
- Metzger, B.M.《希臘文新約經文鑑別註釋》(*A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London/New York: United Bible Societies, 1971)。
- Meyer, Michel.《修辭、語言和理性》(*Rhetoric, Language, and Reason*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994)。
- Miller, Ed. L.《約翰福音一章3-4節的救恩歷史》(*The Signification of John 1:3/4: Salvation-History in the Prologue of John*. Leiden: E.J.Brill, 1989)。
- Mitchell, Margaret M.《保羅與復和的修辭：從釋經學研究哥林多前書的語言和寫作》(*Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: Mohr [Siebeck], 1991)。
- Moberly, R.W.L.《舊約先祖的敘事與摩西耶威論》(*The Old Testament Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*. Minneapolis: Fortress Press, 1992)。
- Morson, G. Saul及Caryl Emerson.《巴赫金》(*Mikhail Bakhtin*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 1990)。
- Mortimer, A. Kotin.《敘事的結束》(*La Clôture narrative*. Paris, 1985)。
- Moulton, J.H., W.F. Howard及Nigel Turner合編。《新約希臘文文法》

(*A Grammar of New Testament Greek*. 4 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1906-1976)。

Mulder, Martin Jan編。《在古猶太主義和早期基督教中希伯來聖經的文本、翻譯和解釋》(*Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen/Maastricht: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 1988)。

Murphy, James J.《中世紀修辭學：從奧古斯丁到文藝復興時期的修辭學理論歷史》(*Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1974)。

_____編。《古典修辭學歷史綜覽》(*A Synoptic History of Classical Rhetoric*. New York/Toronto: Random House, 1972)。

Myerson, George.《修辭、理性和社會》(*Rhetoric, Reason and Society*. London: SAGE Publications, 1994)。

N

Neyrey, Jerome H.《保羅書信的文化解讀》(*Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990)。

Nida, E.A.等合編。《風格和論述，尤指新約希臘文文本》(*Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*. Cape Town: Bible Society, 1983)。

Norden, Eduard.《古典文藝》(*Die antike Kunstprosa: Vom vi. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vols. Reprint with Nachträge, 1915, 3rd ed. Reprint, 1958. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1898)。

Norlin, G.及L. Van Hook合譯。《埃蘇格拉弟》(*Isocrates*. Cambridge:

Harvard University Press, 1928-1945)。

Nussbaum, Martha C.《希臘悲劇和哲學中的美善、命運和道德》(*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。

O

Oliver, Robert T.《印度和中國的溝通及文化》(*Communication and Culture in India and China*. Syracuse: Syracuse University Press, 1971)。

Ong, Walter J.《言體與文體：文字的技術化》(*Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen, 1982)。

P

Palmer, Humphrey.《福音批判學的邏輯》(*The Logic of Gospel Criticism*. New York: St. Martin's Press, 1968)，頁55-111。

Patrick, Dale及Allen Scult.《修辭學與聖經解釋》(*Rhetoric and Biblical Interpretation*. Sheffield: Almond Press, 1990)。

Perelman, Chaïm及L. Olbrechts-Tyteca.《新修辭學：論辯明》(*The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. John Wilkinson及Purcell Weaver合譯，Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969)。

Perelman, Chaïm.《從形上學至修辭學》(*From Metaphysics to Rhetoric*. Robert Harvey譯，Dordrecht, Boston: Kluwer Academic, 1989)。

_____《新修辭學與人文學科：有關修辭學及其應用的論文》(*The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht, Holland; Boston: D. Reidel, 1979)。

_____《修辭學的領域》(*The Realm of Rhetoric*. South Bend, Indianapolis: University of Notre Dame Press, 1982)。

Pervo, Richard I.《利益和快樂：使徒行傳的文學風格》(*Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia:

Fortress Press, 1987)。

Porter, Stanley E.及Thomas H. Olbricht合編。《修辭學與新約：1992年Heidelberg會議的論文》(*Rhetoric and the New Testament, Essays from the 1992 Heidelberg Conference*). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993)。

_____合編。《修辭、聖經和神學：1994年Pretoria會議的論文》(*Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)。

_____合編。《聖經之修辭學分析：1995年London會議的論文》(*The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)。

Porter, Stanley E.編。《公元前三百至公元四百年希臘期間的修辭學》(*Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B. C.-A.D. 400*). Leiden: Brill, 1997)。

Porter, Stanley E.及Dennis L. Stamps合編。《聖經之修辭學解釋：1996年Malibu會議的論文》(*The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference*). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999)。

_____合編。《修辭批判學與聖經》(*Rhetorical Criticism and the Bible*). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002)。

Pratt, M.L.《文學言說的語言行動之了解》(*Towards a Speech Act Theory of Literary Discourse*). Bloomington: Indiana University Press, 1977)。

Prideaux, John.《神聖的說服力：聖卷中顯出的修辭藝術》(*Sacred Eloquence: The Art of Rhetoric as It Is Laid Down in Scripture*). London: George Sawbridge, 1659)。

Q

Quilligan, Maureen.《喻言故事的語言和文體》(*The Language of Allegory:*

Defining the Genre. Ithaca and London: Cornell University Press, 1979)。

R

Rackham, H. 譯。《亞力山大修辭學》(*Rhetorica ad Alexandrum*. Cambridge: Harvard University Press, 1983)。

Richards, I.A. 《修辭學的哲學》(*The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1965)。

Richardson, Alan. 《聖經神學字彙》(*A Theological Word Book of the Bible*. New York: Macmillan, 1950)。

Ricoeur, Paul. 《解釋學理論：言論和意義的盈餘》(*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976)。

Ricoeur, Paul. 《隱喻的原則：語言中意義創造的多學科研究》(*The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978)。

Robbins, Vernon K. 《耶穌老師：馬可福音中社會性修辭學的解釋》(*Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1992)。

《探討文本的結構：社會性修辭學的解釋指引》(*Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996)。

Robinson, John M. 《早期希臘哲學導論》(*An Introduction to Early Greek Philosophy*. Boston: Houghton Mifflin, 1968)。

Rorty, Amélie Oksenberg 編。《亞里士多德之〈修辭學〉》(*Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996)。

Rorty, Richard. 《哲學與自然的反映》(*Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979)。

Russell, Donald A.及Michael Winterbottom合編。《古典文學批評：新譯的主要文本》(*Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1972)。

S

Schiffrin, Deborah.《言說的方法》(*Approaches to Discourse*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994)。

Schleiermacher, F.《詮釋學》(*Hermeneutik*. Herausgegeben von H. Kimmeler, 1959)。

Schnider F.《新約書信格式的研究》(*Stenger, Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. Leiden: Brill, 1987)。

Searle, J.R.《語言行動：語言哲學論文集》(*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press, 1969)。

Sherry, Richard.《論格局和比喻》(*A Treatise of Schemes and Tropes*. [Facsimile reproduction, 1961])在一五五〇年出版，一五五五年的修訂本以《論語法和修辭格》(*A Treatise of Grammar and Rhetorike*)為名再版。

Sider, Ronald Dick.《古修辭學與癸德聯的藝術》(*Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford: Oxford University Press, 1971)。

Simons, Herbert W.編。《修辭的轉向：研探中的覓材及說服》(*The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1990)。

Smith, B.H.《詩歌結束的研究》(*Poetic Closure: A Study of How Poems End*. Chicago, 1968)。

Soskice, Janet Martin.《隱喻與宗教語言》(*Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1985)。

Sternberg, Meir.《聖經敘事詩意》(*The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985)

- _____《文學與解讀過程》(*Literature and the Drama of Reading*.
Bloomington: Indiana University Press, 1985) ◦
- Stower, Stanley K.《辯說爭論與羅馬書》(*The Diatribe and Paul's Letter
to the Romans*. Chico: Scholars Press, 1981) ◦
- Stroup, George W.《敘事神學的應許》(*The Promise of Narrative Theology*.
London: SCM, 1984) ◦
- Stuhlmacher, Peter.《腓利門書》(*Der Brief an Philemon*. Neukirchen:
Neukirchener Verlag, 1975) ◦
- 丁
- Terrien, S.《漂浮的臨在》(*The Elusive Presence*. New York: Harper &
Row, 1976) ◦
- Thiemann, Ronald F.《啟示和神學：福音為敘事應許》(*Revelation and
Theology: The Gospel as Narrated Promise*. Notre Dame: Univer-
sity of Notre Dame Press, 1987) ◦
- Thurén, Lauri.《彼得前書的修辭策略》(*The Rhetorical Strategy of 1 Peter,
with Special Regard to Ambiguous Expressions*. Åo: Åo Akademis
Forlag, 1990) ◦
- Todorov, Tzvetan.《言說的文體》(*Genres in Discourse*. Catherine Porter
譯, Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ◦
- Todorov, Tzvetan.《巴赫金的對話原則》(*Mikhail Bakhtin: The Dialogical
Principle*. Wlad Godzich 譯, Minneapolis: University of Minnesota,
1993) ◦
- Tompkins, J.P.《讀者回應：從格式主義到後結構主義》(*Reader-Response
Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore: John
Hopkins University Press, 1980) ◦
- Traugott, E.C.及M.L. Pratt.《語言學》(*Linguistics*. New York: Harcourt
Brace Jovanovich, 1980) ◦

Trible, Phyllis.《修辭學》(*Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress, 1994)。

V

Van Eemeren及R. Grootendorst.《辯明理論手冊》(*Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht: Foris, 1987)。

van Dijk, Teun A.《文本與處境：語意學和實用的言說》(*Text and Context Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London and New York: Longman, 1977)。

Vanhoozer, Kevin J.《這文本中有意思嗎？聖經、讀者、及文學知識的道德性》(*Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998)。

Vickers, Brian.《辯護修辭學》(*In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon, 1988)。

Volkman, Richard.《希臘羅馬修辭學的系统介紹》(*Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*. Leipzig: Teuner, 1885)。

W

Warner, Martin編。《聖經為修辭：聖經的說服及可信性之研究》(*The Bible as Rhetoric: Studies in Biblical Persuasion and Credibility*. London: Routledge, 1990)。

Walz, C.編。《希臘修辭學》(*Rhetores Graeci*. 9 vols. Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1832-1836)。

Watson, Duane F.《創造、編排、風格：猶大書和彼得後書的修辭批判學》(*Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*. Atlanta: Scholars Press, 1988)。

- 編。《說服藝術：新約修辭學研究》(*Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991)。
- Watson, E. Mills.《使徒行傳期刊資料的書目》(*A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles*. Leiden: E.J. Brill, 1986)。
- Watson, Walter.《意義的建構：新多元主義的根基》(*The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*. New York: State University of New York Press, 1985)。
- Wendland, Heinz-Dietrich.《哥林多書信》(*Die Briefe an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936)。
- Whateley, R.《修辭學的項目》(*Elements of Rhetoric*. 4th ed. Oxford: J. Murray, 1832)。
- White, J.《腓利門書的結構分析：保羅書信格式分析的分歧點》(*The Structural Analysis of Philemon. A Point of Departure in the Formal Analysis of the Pauline Letter*. Missoula, MT: Scholars, 1971)。
- Wilder, Amos N.《初期基督教修辭學：福音書的語言》(*Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge: Harvard University Press, 1971)。
- Wilke, Christian Gottlob.《新約修辭學》(*Die neutestamentlichen Rhetorik*. Dresden/Leipzig: Arnold, 1843)。
- Wilson, Marvin R.《我們的父亞伯拉罕：基督教信仰中的猶太根源》(*Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。
- Wire, Antoinette Clark.《哥林多女先知：藉保羅修辭予以重構》(*The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress, 1990)。
- Worthington, Ian編。《說服：在行動中的希臘修辭》(*Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London: Routledge, 1994)。

Wright, Wilmer Cave.《菲羅特都和伊挪比斯：智辯者的生平》(*Philostratus and Eunapius, The Lives of the Sophists*. Cambridge: Harvard University Press, 1952) ◊

Y

Yeo, Khiok-khng.《哥林多前書第八與第十章的修辭互動：一個嚴格分析及跨文化中華詮釋學雜論》(*Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Cross-Cultural, Chinese Hermeneutic*. Leiden: E.J. Brill, 1995) ◊

_____《耶路撒冷與北京有何相干？以中華的角度詮釋福音》(*What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998) ◊

_____《毛主席與使徒保羅會晤：基督教、共產主義、中國的希望》(*Chairman Mao Meets the Apostle Paul. Christianity, Communism, and the Hope of China*. Grand Rapids: Brazos Press, 2002) ◊

漢語基督教文化研究所叢刊 出版書目

主編 漢語基督教文化研究所

- | | | |
|----------------------------------|--------------|-------|
| ① 《文化基督徒——現象與論爭》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1997年 |
| ② 《基督教·儒教與現代中國革命精神》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1999年 |
| ③ 《現代語境中的三一論》 | 漢語基督教文化研究所 編 | 1999年 |
| ④ 《韋卓民基督教文集》 | 馬敏 編 | 2000年 |
| ⑤ 《漢語神學芻議》 | 楊熙楠 編 | 2000年 |
| ⑥ 《漢語神學與歷史哲學》 | 劉小楓 著 | 2000年 |
| ⑦ 《巴特與漢語神學》 | 鄧紹光 賴品超 編 | 2000年 |
| ⑧ 《靈知主義及其現代性謀殺》 | 劉小楓 編 | 2001年 |
| ⑨ 《新興宗教初探》 | 高師寧 著 | 2001年 |
| ⑩ 《現代國家與大公主義政治思想》 | 劉小楓 梁作祿 編 | 2001年 |
| ⑪ 《麥芒上的聖言
——一個鄉村天主教群體中的信仰和生活》 | 吳飛 著 | 2001年 |
| ⑫ 《古修辭學——希羅文化與聖經詮釋》 | 楊克勤 著 | 2002年 |

