

使徒保罗的修辞鉴别学:多文化的研究

Pauline Rhetoric – A Study in Multiculturalism

杨克勤 美国西北大学

Yang Keqin Northwest College

[英文提要]

The article examines how classical rhetorical theories are used in the reading of the New Testament, especially that of the Pauline epistles. Paul's rhetoric has multi-cultural features that include Greco-Roman, Jewish, and Christian rhetoric. The first part of the essay points out the limitations of using classical Greco-Roman handbooks. One needs to respect the unique multiculturalism of New Testament and Pauline rhetoric, the study of which suggests the need to revise and expand the Greco-Roman rhetoric as presented in classical handbooks. The second part of the essay discusses the unique features of Pauline rhetoric and their roots in Greco-Roman and Jewish traditions. Given Paul's multicultural rhetoric, New Testament scholars studying Pauline epistles cannot simply apply classical handbooks to the text. We must differentiate between the different rhetorical traditions as they affect discourse, logic, style and composition, comparing and contrasting them in order to uncover the multiple levels of meaning in the original text.

肯尼地(Kennedy)的《新约圣经修辞学》(*New Testament Interpretation*)一书简细地介绍了新约修辞研究。^①他提出了包含五个阶段的希腊罗马式修辞模式,这五个阶段组成一个回旋进展的修辞解经序列:一、定义一个修辞单元;二、确认修辞的处境;三、建立修辞的纲领次序;四、解释修辞技术或修辞风格;五、将整个修辞统一起来研究,使之成为完全的整体。^②肯尼地的模式是一个理论与实践紧密结合的模式;为希罗文化的修辞传统,它也最接近保罗的文化体验。然而这个模式还是有它的限制:一、保罗的修辞并非只属于希罗类型,也包含犹太形式的修辞;二、肯尼地对新约研究中的古典修辞之现代遗产没有加以描述和讨论;三、他也没有联系古典与现代修辞去探究新约修辞之独特性;四、修辞的任务是在文本与现代受众之间架起桥梁,但肯尼地的模式却没有达到这个任务。因此,笔者需要对肯尼地的方法作出一些修改和调整。^③

联系希罗修辞和“新修辞”来研究新约

如果说修辞鉴别努力尝试以一种更具有综合性的方式、一种其他传统方法所不允许或未曾梦想的方式来研究文本的话,那么

① 肯尼地联系其他圣经诠释方法,加以讨论关于修辞在圣经诠释中的地位和贡献的问题,以及诠释圣经时使用修辞的历史合理性和必然性的问题,并且从希腊罗马传统出发来看修辞的理论框架和模式。参 Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (《新约修辞解释》) (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), 1-6, 6-12, 12-33, 33-38。

② 这些资料分别出自 Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (《新约修辞解释》), 33-34; 34-36; 13, 23-25, 37; 25, 30, 37; 27, 38。引文出现于页 33。

③ 参笔者以下使用古典希腊修辞解读圣经文本的发表拙著: Yeo Khiok - khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Implications for a Cross - Cultural, Chinese Hermeneutic* (《林前八和十章的修辞互动》) (Leiden: E. J. Brill, 1995); idem, *What Has Jerusalem to Do With Beijing? Biblical Interpretation from Chinese Perspective* (《耶路撒冷与北京有何相干?》) (Harrisburg: Trinity Press International, 1998); 杨克勤,《跨文化修辞诠释学初探》(香港:建道神学院,一九九五);“西塞罗与奥古斯丁的修辞学”,《道风:汉语神学学刊》第四期,1996年春,页 58-69;“腓利门书的游说”《中国神学研究院期刊》二十四期,一九九八年一月,页 177-188。

这个议题就包括了在理解圣经经文的过程中如何使用手册或修辞技术的问题。^① 大多数圣经诠释学者都使用希罗修辞篇章,因为它们易于取得。采用古典修辞的新约学者们假设新约圣经是在希腊罗马社会的文化环境、宗教环境、哲学环境和语言环境中产生的。这种假设也许是对的,但笔者想在这里指出:一、一些古典手册有其局限性;二、与希罗修辞比较,新约修辞有其独特性,所以我们需要对希罗修辞理论的使用加以修正和扩展。

亚里士多德是一位系统的修辞哲学家,他在《修辞学》一文中试图为修辞学的种种要素进行分类。他将修辞定义为“在特定的情形中发现可得的说论手段之能力(δυναμις)。”(《修辞学》1.2.2)他说:“修辞学是辩证法的另一半(αντιστροφος)。”他这样解释道:“由语言所修饰的说论共有三种形式:第一种形式取决于言说者的个人品格;第二种形式将受众置于一定的思想框架中;第三种形式所依靠的乃是说论的言辞本身所提供的证据和明证。”(《修辞学》1.2.2-1.2.6)这个定义同时包含了柏拉图主义的哲学传统和斯多亚派的实用主义传统两者的洞见。亚里士多德的定义可与瓦特利(Whateley)的定义相比较,后者把修辞定义为“论说性的作品”(“argumentative composition”^②);肯尼地的观念可以与他相媲美:“修辞是论述中的一种素质,言说者或作者藉此来达到自己的目

① 亚里士多德, *Rhetorica* (《修辞学》); *Rhetorica ad Alexandrum* (《亚力山大修辞学》) (trans. Hary Caplan. LCL. 1954); 西塞罗, *De Inventione* (《修辞素材》) (trans. H. M. Hubbell. LCL, 1949); *Rhetorica ad Herennium* (trans. H. Rackham. 1983); *Quintilian* (《癸德联》) (trans. H. E. Butler. New York: Putnam's Sons, 1921-1922)。另外还有一些经过翻译的论著: C. Walz, ed., *Rhetores Graeci* (《希腊修辞学》), 9 vols. (Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1832-36); Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (《文学修辞手册: 文学基础之奠定》), 2nd ed. (2 vols; Munich: Max Heuber, 1973); idem, *Elemente der literarischen Rhetorik* (《文学修辞项目》), 3rd ed. (Munich: Max Heuber, 1967); Richard Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Rómer in systematischer Übersicht* (《希腊罗马修辞学的系统介绍》) (Leipzig: Teuner, 1885)。

② R. Whateley, *Elements of Rhetoric* (《修辞学的项目》), 4th ed. (Oxford: J. Murray, 1832), 6。

的”。^① 可与之相比较的还有凯尔姆(Kelmm)的理解,他认为修辞是“在论说艺术中对风格角色的思考。”^②

佩雷尔曼(Chaim Perelman)对于修辞的理解更为谨慎,他是新修辞学的提议者。他认为:

为了使哲学对理性的要求与哲学体系之多样性二者相协调,我们必须知道哲学诉诸于理性并不等于它只诉诸于一个单一的真理。它对理性的诉诸应该成为它对受众的吸引,使他们也能加入,成为追随者。^③

换言之,如果新约辞所关心的真理,那么从它对真理的追随和劝人皈依真理方面来说,它就是真理的表彰。用学术的话语来讲,神学并不是一套等待我们去证实的命题;就它的“说服力论述”(persuasive argument)这个意义来说,它是修辞性的。^④

亚里士多德的修辞学是一种知识论的修辞学,因为它在修辞事件中指向知识论的可能性;这种修辞事件乃是在受众与知识之间建立适当的联系。知识性产生于言说者的论述,而修辞成为一种辩证的建构(《修辞学》1354a)。新约学者使用许多古罗马的修辞学篇章,其中较出名的包括 *De Inventione*(《修辞素材》87 BCE)和

^① Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. (《新约修辞解释》), 3.

^② 关于文本风格和功用主义之间的关系,请参阅 D. E. Klemm, "Toward a Rhetoric of Postmodern Theology: Through Barth and Heidegger" (《透过巴特与海德格迈向后现代神学的修辞学》), *Journal of the American Academy of Religion* 55 (1987), 443. 亦参 Geoffrey N. Leech "Stylistics and Functionalism" (《风格与功能主义》) in *The Linguistics of Writing* (《书写的语言学》) 的论述。

^③ Chaim Perelman, "The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning" (《新修辞学: 实际思想的原理》), *The Great Ideas Today* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1970), 285. 书中提到: 议论的目的不同于论证。它不是从前题出发去证明结论的真实性, 而是将原先被赋予前题的执著 (adherence) 转移到结论中去。(页 21)

^④ David Scott Cunningham 在他的 "Faithful Persuasion: Prolegomena to a Rhetoric of Christian Theology" (《基督神学修辞绪论》) (博士论文, Duke University, 1990), esp. 1-9.

西塞罗的 *De Oratore* (《讲演术》)。西塞罗主张把修辞学当成一门对我们处理一切实际事务均有用途的专门技术来教授,同时他也展示了修辞与哲学的联合。癸德联(Quintilian)也写了一本名为《修辞入门》的手册。另一本被广为使用的拉丁修辞手册是《亚力山大修辞学》(*Rhetorica ad Alexandrum*)。①

在当代编写的古典修辞手册中,只有少数几部为圣经学者所认同,其中包括海因里希·劳斯堡的《文学修辞手册:文学基础之奠定》(Heinrich Lausberg, *Handbuch des literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*)、② 理查德·朗哈姆的《修辞学辞汇手册》(Richard A. Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*)③ 以及奈达的《风格和论述,尤指新约希腊文文本》(*Style and Discourse, with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*)④。这些书使圣经学者受益不浅,但我们不能误用这些古典和当代的资料。⑤ 我们要避免对资料的误用,防止不加处理而死板地运用手册来理解保罗书信。为何这么说呢?首先,实践超越理论之综合,所以有些实际的情况不能在手册中直接找到。其次,实践是软性的,是有伸缩性的,而手册中的理论却是固定的。我们没有必要将理论强加于某一段具体的文本。编手册的人往往为了照顾新手而具体地列出一些规则,尽管有些规则在新的状况下依然适用,但有些确已过时。例如,取材(*inventio*)、纲领次序(*dispositio*, arrangement)和风格(*elocutio*, style)方面的规则是古典修辞学的传统;在分析新约文学的时候,它们依然适用。可是,记忆(*memoria*, memo-

① 参 Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (《希腊的说服技巧》)(Princeton: Princeton University Press, 1963), 114 - 124; Paul Wendland, *Anaximenes von Lampsakos: Studien zur ältesten Geschichte der Rhetorik* (Berlin: Weidmann, 1905), 26 - 64。

② 简略本为 Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik* (《文学修辞项目》)。

③ (Berkeley: University of California Press, 1969)。

④ (Cape Town: Bible Society, 1983)。

⑤ A. E. Douglas 阐述了人们对劳斯堡手册的误用。参“A Comprehensive Handbook of Rhetoric”(《完整的修辞学手册》), *Classical Review* 12(1962), 246 - 247。

ry)和传递(*actio, delivery*)的规则却不再实用。此外,手册往往会给予一些最佳的范畴,但修辞者却不必一贯地遵守它们。换言之,如果我们不加判别地全盘照用资料和手册,新约修辞鉴别就会变成形式主义。

古典修辞手册中有一些重要的洞见,提供修辞者在不同情况下处理问题的建议。这些修辞手册给予修辞者伸缩度来扩展修辞,并依据不同的修辞环境来进行调节。亚里士多德的传统并不会声称自己的手册最为综合,一览无遗。他在《修辞学》中提出三种形式,并不是要完全地描述现实生活,因为它们常常是彼此重叠的。

能够活用手册乃是一种长处,这个优点亦可称为“合宜”。亚理斯士德把它看作修辞风格中的基本要素(《修辞学》2.24.1-8),而后来的希罗修辞学者也将它列在修辞风格的四大美德中。^①西塞罗将它的重要性扩展到修辞和伦理方面;^②他在 *De Oratore* (《讲演术》)中说:“修辞所犯最大的错误就是离开日常生活的语言,脱离群体理解所许可的用途”(1.12)。西塞罗对修辞和合宜风格(*decorum*)的理解,乃是要求论说者在一个特定的环境中尽其语言之能达到某种特定的目的。这种合宜的回应乃是一个修辞的内在原则,称为“智慧”(*sapientia, decorum*);雄辩的基础是“智慧”。

Ad Herennium 一书这样提醒读者:“有这样的一些事物,它们不是靠老师来传授,而是取决于学生……老师不能够将冲动的感受,对不同颜色的欣赏,呼吸和对温度的感受等秉赋传授给学生;这些均取决于各人的天资。在大多数情况下,我们必须依赖自己,以最谨慎的态度来研究案例,并且要忘记人们在开始教授我们技

^① 参 Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (《希腊的说服技巧》)(Princeton: Princeton University Press, 1963), 273-276。

^② 西塞罗, *De Oratore* (《讲演术》)1.132, 3.212; *Orator* (《演说者》), 69-74。

艺之前,对它已有所领悟(7.10)。癸德联也说过:“修辞可以根据环境来调节,而规则却是一成不变的”(12.1.45)。尽管修辞手册中的见解具有无比重要的价值,它们也并非修辞学的外在规则。另外,尽管新约的修辞和原文与希罗修辞有些相似,但从其他方面来看保罗书信的文本和修辞却是独特的。

新约修辞的独特性要求我们在研究新约时,扩展自己用来理解圣经经文的修辞洞见和修辞理论。伟德(Wilder)对早期基督教修辞所作的研究发现新约在叙事方面的独特性,他主张新约修辞是透过圣经故事表达出来的。圣经故事与我们的故事相融合流,而上帝也藉它们来改变我们的生命。^① 这观点与福莱尔(Frye)关于圣经中对神话与比喻的使用之观念很相似。^②

肯尼地认为,早期基督教修辞的特殊性在于:“基督都的宣道不是理论,而是宣告。它的基础不是理性的证明,而是权威与恩典的宣告。”^③ 新约修辞究竟是理性论证,抑或对信仰的宣告? 伍尔纳称之为“为信仰作论证的修辞”,而雅斯帕(Jasper)则称它为“急进的基督教修辞”。^④ 如果肯尼地、伍尔纳和雅斯帕的观念是正确的,那么亚里士多德的理解,即修辞是用证据来进行论证的理解,就不完全适用于新约修辞了。亚里士多德主张“论说是靠论证来完成的。我们利用那些内在于各案例中的手段来体现真理,即那些真实或明显的真理,并以此来劝人信服。”(《修辞学》1.2.1356a)

^① Amos Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (《初期基督教修辞学:福音书的语言》)(Cambridge: Harvard University Press, 1971, 55-70, 118-128).

^② Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (《伟大的密码:圣经与文学》)(New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), 121-134.

^③ George Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (《从古至今的古典修辞学与其基督教和世俗传统》)(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), 127.

^④ W. Wuellner, "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans" (《保罗在罗马书中的修辞论证》), *Catholic Biblical Quarterly* 38(1976), 351; David Jasper, "In the Sermon which I Have Just Completed, Wherever I Said Aristotle, I Meant Saint Paul" (《保罗与亚里士多德的等同》), *The Bible as Rhetoric, Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, ed. Martin Warner (London/New York: Routledge, 1990), 151.

亚里士多德将理性区分为分析理性和辩证理性这两大范畴的作法并不表示他的观点是二元主义或等级论的。语言不是二元的。笔者认为,我们不能将语言简单的划分为认知的(介系词或逻辑的)语言和感性的(叙述或经验的)语言,好像这两者是可以独立存在似的。基本上,新约修辞并不是一种对真理的呈现,而是劝说性的叙事宣告;它所宣告的事件激起了人们的信望爱。新约修辞的独特性在于它讲述基督的福音,这种讲述的目的是为了造就和改变个人、团体和社会。圣经叙事允许读者与上帝的个性和工作认同,而读者的身份正是藉着上帝的个性和工作而得以成形的。^①

论到圣经的语言(尤其是它的叙事语言)与修辞,福莱尔这样写道:

在这种情形下,我所关心的是语言上的谬误,它同“文字上的正确无误”这一短语相关。通常当我们提到“文字上正确无误”的时候,我们所指的是记述和描述上的确切无误。我们读很多书,目的乃在于摄取这些书以外的广大世界的信息。当我们所读的内容看起来令人满意地用语言表达了我们所试图获得的信息时,我们就称自己所读的那些东西是真实的。这种将文字的意义看成叙述和描述的观念仅仅以感觉经验和将经验材料联系起来的逻辑为基础。换言之,这种观念在科学作品和历史作品中是适用的。但是这种描述性意义要发展到成熟与

^① Frei, Thiemann 和 Stroup 已经清楚陈述过这个观点。参 Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (《圣经叙事的蒙蔽:十八与十九世纪诠释学》)(New Haven and London: Yale University Press, 1974), 以及他的 *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (《耶稣基督的身分:教养神学的诠释基础》)(Philadelphia: Fortress Press, 1975); Ronald F. Thiemann, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise* (《启示和神学:福音为叙事应许》)(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987); George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (《叙事神学的应许》)(London: SCM, 1984)。

完美的地步需要花费相当长的时间，因为它要依赖技术方面的帮助。我们若未寻找到有效的工具，就不能确切地描述学科领域内的现象。我们也无法获得不断渐近的历史知识，除非我们拥有真正的史料，能够接近文献。此外，我们还需要考古学的一些帮助，至少对早期历史的研究是这样。但如果把这种字句主义用在灵性领域中，字句就会时常“叫人死”，正如保罗所说的那样。它所导致的是对描述性语言的仿效，而它所建立的是一种在文本中并不具体存在的事物之伪客观性。^①

如果新约文献在其历史事件的叙述上是准确无误的，新约圣经的修辞也不太类似哲学家和史学家的修辞，因为它还有劝人信道和改变人生命的功能。

修辞并不试图去作很多历史证明，它寻求的是“说服听众、改变听众”。^② 福莱尔还写道：

过去的五十年里我一直在研究以神话为组织原则的文学，即那些以故事，或叙事，和比喻为组织原则的文学，或者以形象语言为原则的文学。我们置身于一个完全自由的世界中，这是一个灵性自由运行的世界……仅将新约圣经看成一部文学作品是荒唐的。我们必须意识到它是用文学、神话和比喻的语言写成的。^③

^① Northrop Frye, *The Double Vision, Language and Meaning in Religion* (《宗教语言与意义的双重视线》) (Toronto: University of Toronto Press, 1991), 14 - 15.

^② Frye, *The Double Vision, Language and Meaning in Religion* (《宗教语言与意义的双重视线》), 15.

^③ Frye, *The Double Vision, Language and Meaning in Religion* (《宗教语言与意义的双重视线》), 16.

福莱尔继续论述:

我主张基督教信仰的文学基础是具有神话和比喻特征的,它并不是建立在历史事实或逻辑命题上的。一旦我们接受了想象的自由主义,所有其他事物也就自然归位了……新约圣经之所以使用文学语言,其目的并不是像文学本身那样,单单为了延迟作了判断。圣经中使用文学语言的目的其实是为了要真切地传达一幅属灵生命的图景;这种生命一直不断在改变,并扩展我们自己的生命。这即是说,圣经神话成了人们靠之以安身立命的神话,这是纯粹的文学神话所不能做到的。它的比喻成了人们生活其中的比喻,这也是纯粹的文学比喻所做不到的。这种使人改变的力量有时被称为宣道或宣告。这种宣道又一次表明修辞的含义,但这种修辞是以另一种方式出现的,它来自神话和比喻语言的另一边。^①

雅斯帕发现“新约圣经的比喻、象征和神话语言创造出充满想像的故事,人们也需要用想象去回应它。”^② 克尔德(G. B. Caird)认为新约作品不同于修辞篇章。^③ 思特恩堡则把圣经说成“意识形态文学”,^④ 它可以被看作一种试图将艺术与真理这两个相对的范畴结合起来的大胆尝试。人们不一定要把新约作品看作权威性宣告或劝导性论述的其中一种;它其实是带有劝导性的权威性宣告。

^① Frye, *The Double Vision, Language and Meaning in Religion* (《宗教语言与意义的双重视线》), 17-18。

^② D. Jasper, *The New Testament and the Literary Imagination* (《新约圣经和文学联想》) (London: Macmillan, 1987) 95。

^③ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (《语文和圣经意象》) (Philadelphia: Westminster, 1980), 183-184。

^④ Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative* (《圣经叙事诗意》), 29。

雅斯帕作了很好的解释:

……修辞所关心的是说服听众,同时它也关心力量的使用和权威的建立……藉修辞手段和发明创造,……对主题材料的处理、证据的使用、论证和对情感的控制,修辞力量被确立起来,而这力量决定了环境的建立和改变。它把形式与内容结合在经文中,成为独特的文字形式与经文内容的创造性之综合,从而使圣经成为一部独特且有力度的作品。^①

新约修辞的独特性要求我们扩展自己对修辞洞见的运用,不能仅仅受制于古典传统,而应当着眼于其现代的发展。新约修辞在真理的陈述中包含了对价值(或真理之价值)的宣告。关于修辞与宗教真理和宗教价值之间的关系问题,早先就已经有人提出过。^②修辞鉴别承认作为灵性真理和神学真理的传达途径之修辞文学艺术形式。保罗的修辞并不是以表现性或分析性的逻辑说服为基础;他的修辞是建立在规劝和对价值的依循这个基础上。^③

希罗修辞与犹太修辞

许多新约学者想把保罗书信归入古典的希罗修辞传统,他们

^① Jasper, "Wherever I Said Aristotle, I Meant Saint Paul" (《保罗与亚里士多德的等同》), 135。

^② 请参 Susi Hausammann 的例子, "Die Rhetorik im Dienst der reformatorischen Schriftauslegung" (《改革修辞的诠释》), *Kerygma und Dogma* 20(1974), 305-314。

^③ 参 Perelman 有关新修辞学的必要之论述, "The New Rhetoric" (《新修辞学》), *The Great Ideas Today* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1970), 281。亦参 Chaim Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. (《新修辞学: 论辨明》) Trans. John Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969), 4, 13-17; *Realm of Rhetoric* (《修辞学的领域》), 1-10。

通常从形式、体裁、风格、技巧和论证方式这几方面的分析出发来支持自己的观点。可是,尽管这种古典的希罗传统为我们提供了一种最为接近的理论来分析新约作品,我们还是要意识到这两者之间一些细微的不同,以及像保罗这样一个第一世纪的犹太人与希罗文化之间的互动作用。

不少人有错误的二分法,把在巴勒斯坦的犹太基督教、希腊化的犹太基督教和希腊化的外邦基督教之间作了断然的划分,且将它们对立起来。^① 这样的划分导致一些认为早期教会被分化成以彼得为代表的犹太基督教和以保罗为代表的外邦基督教,而这两派是彼此对立的。^② 亨格尔(M. Hengel)把公元前三世纪中期以后的巴勒斯坦和外邦犹太教统称为“希腊化的犹太教”。^③ 戴林(Gerhard Dellling)也使用这个名词来描写希腊罗马社会中的犹太会堂。在那种环境中,希腊语是主要的语言,而犹太人只占一小部分,所以他们必须调整自己以适应外邦社会。^④ 希腊化运动对犹太教的影响究竟到了什么程度,我们无法确定,因为无论传统犹太教、希腊教运动或早期基督教都不是单一的,也不是与其他潮流无关的。^⑤ 事实上,古代的犹太教与希腊化运动是相互影响的,正如刘

① 参 H. Marshall, "Palestinian and Hellenistic Christianity: Some critical comments" (<巴勒斯坦与希腊基督教>), *New Testament Studies* 19 (1973), 271 - 275.

② 例如 F. C. Baur 的重构, "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz der petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom." (<哥杜多社群的基督教派>), *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, ed. Klaus Scholder. Stuttgart: Frommann, 1963, 1:1 - 146; Adolf von Harnack 的观点认为,保罗用希罗文化解放了犹太的福音, *Das Wesen des Christentums* (《基督教的本质》), 109 - 111.

③ Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period* (《犹太教与希腊主义》) 2 vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 1: 2 - 5, 98, 104. 参 A. D. Momigliano's review of Hengel, "Judentum und Hellenismus, etc." (《犹太教与希腊主义》), *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 149 - 153.

④ G. Dellling, "Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums" (《希腊犹太教的探讨》), *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), 133 - 176, and his *die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum* (《希腊犹太教流放的情形》) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).

⑤ 探讨犹太教与希腊化之间的关系之讨论和书目,请参考 Peter J. Tomson, *Paul and Jewish Law: Halakha in the Letter of the Apostle to the Gentiles* (《保罗与律法》) (Assen/ Maastricht: Van Gorcum, 1990), 32 - 36, n. 9.

易斯·金斯堡(Louis Ginzberg)所解释的:

基督教看到了巴勒斯坦地的亮光。我们必须到巴勒斯坦犹太人的宗教思想,而不是散居外邦的犹太人之亚利山大式希腊思想中,去寻找后来有助于基督教形成的诸元素。犹太人总是善于将自己的个性加诸于外来事物,从而吸收它们。他们总是有这种天才,所以巴勒斯坦犹太人的思想构成可能是经过犹太化的希腊主义,而不是单纯的、不含杂质的希腊主义。^①

在新约修辞研究中,传统而最为新约学者青睐的方法是依据希罗传统来理解新约圣经;很少学者会使用犹太修辞传统去研究新约。^② 这个传统研究中的缺陷可以归因于下面两个原因:一、没有犹太修辞手册;二、将希腊主义和希伯来主义看成是互不相关或彼此对立的,或者认为希罗文化和犹太文化之间的关系就是这样。^③ 从传统上来讲,特土良著名的反问“雅典与耶路撒冷有何相干?”(*Quid Athenis et Hierosolymis?* [“What has Athens in common with Jerusalem?”])就是这种思想形象的体现。那种认为希腊文化与罗马文化协调的程度胜于它们与希伯来文化之间的协调的传统观点是错误的。

我们如今有证据表明巴勒斯坦的犹太文化程度不亚于其希腊

^① Louis Ginzberg, “The Religion of the Jews at the Time of Jesus” (<耶稣时代的犹太宗教>), *Hebrew Union College Annual* 1(1924), 308。

^② W. D. Davies, “My Odyssey in New Testament Interpretation”(《我在新约解释的冒险之旅》), *Biblical Review* (1989), 16 谈到对新约圣经重新作犹太化理解的诠释学革命。

^③ 可参考 Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (《希伯来与希腊思想的比较》)(London: SCM, 1960)的二分架构; Stephen Clark, *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God* (《从雅典至耶路撒冷:爱智与爱神》)(Oxford: Clarendon, 1984); Meir Sternberg, *Literature and the Drama of Reading* (《文学与解读过程》)(Bloomington: Indiana University Press, 1985)。

化程度。在第一世纪中,似乎并没有某种规范形式的犹太教存在。考古学已经证明犹太教与其他文化之间是相互影响的。早期基督教所处的环境要比学者们原先所认为的复杂很多,也更据有综合和性的特征。住在巴勒斯坦以外的犹太人同时接受犹太传统和希腊主义这两种文化,尤其是那些拉比们·亚菲力(Philip S. Alexander)主张,犹太拉比的释经和希罗世界的诠释学“从根本上来说是并行的社会结构所造就出来、相似的历史产物”。^①坎耐维(Kenneavy)认为,希腊化文化中的犹太教实际上汇集了希伯来人的虔信和希腊文化的修辞说服力于一身,从而成为新约中所谈的“信”之规范意义。^②

既然修辞实践作为一种现象可以同时出现在希罗文化与犹太文化中,那么帕特里克(Patrick)和斯考特(Scult)的说法就错了。他们说:“大多数经文在写作和编辑完成之前并没有明确的修辞文化存在。希伯来人的思想,即运用技巧将自己的宗教文献整理成论说性质的语段,就是来自于这种修辞传统。”^③

菲杰拉(Gerald M. Philip)清楚地观察到这个现象:“我们可以从《塔穆德》经里得出一种隐含的修辞理论。对于可被运用于特定环境的上帝的律法之发现,可与发明相对应。透过演讲和辩论来传达上帝的律法的过程可以包含编排、风格、传递以及记忆之技巧。”^④

① Philip S. Alexander, "Quid Atenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Greco-Roman World" (《雅典与耶路撒冷有何相干? 希罗世界中的拉比诠释学》), in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, ed. Philip R. Davies and Richard T. White, JSOTSup 100 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 101 - 124.

② James L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry* (《基督教信仰的希腊修辞来源》) (New York/Oxford: Oxford University Press, 1987), 143 - 150.

③ Patrick and Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation* (《修辞学与圣经解释》), 30.

④ Gerald M. Phillips, "The Place of Rhetoric in the Babylonian Talmud" (《修辞在巴比伦塔穆德中的地位》), *Quarterly Journal of Speech* 43 (1957), 303. 也参考他的 "The Practice of Rhetoric at the Talmudic Academies" (《塔穆德学院中的修辞实用》), *Speech Monographs* 26 (1959), 37 - 46. Phillips 说:“拉比们可能并不知道在自己的文化以外的其他文化里还存在着修辞的技艺。”他这样说是不对的,但他的另一种说法却无疑是正确的:“塔穆德时期的整个犹太文化都离不开修辞技巧,这种技巧是当时的犹太人所使用的。”(303)

蒲菲麦(PHEME PERKIN)在她的论文《帖撒罗尼迦前书和希腊化宗教》中同时讨论了希腊和希伯来的释义传统;它们在帖撒罗尼迦书信中都为保罗所采用。^① 蒲菲麦的论文还谈到菲兹麦(FITZMYER)的研究。她这样说道:

尽管观念范畴和修辞技法起源于希罗世界,但保罗却驾驭了它们;有时他还改造他们,给它们披上明晰可辨的犹太外衣。因此,我们可以认为保罗对巴勒斯坦犹太教传统的亲近程度远胜于其他传统的关系……(326)

另外,我们不难看出保罗在哥林多前书中用了不少犹太教的传统资料(例如末世论与伦理问题),它们是对犹太口传律法传统的回应。^② 果真如此,我们的修辞分析就不能只驻足在希罗处境中,而应进一步探索保罗从犹太传统出发所进行的论述。

新约神学家不应该忽视基督教信仰与保罗思想中的犹太教特征。^③ 保罗思想的基本倾向是属于拉比的传统,^④ 但在他身上也同

① PHEME PERKINS, "1 Thessalonians and Hellenistic Religious Practices" (《帖撒罗尼迦前书与希腊宗教》), in *To Touch the Text, Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer*, ed. MAURYA P. HORGAN and PAUL J. KOBELSKI (New York: Crossroad, 1989), 325 - 334.

② TOMSON, *Paul and Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (《保罗与律法》), 86.

③ 参 MARVIN R. WILSON, *Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith* (《基督教信仰中的犹太根源》) (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), *passim*; JEROME H. NEYREY, *Paul, In Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (《保罗书信的文化解读》) (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), 25 - 31; W. D. DAVIES, "My Odyssey in New Testament Interpretation" (《我在新约解释的冒险之旅》), 10 - 18; TOMSON, *Paul and Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (《保罗与律法》), *passim*.

④ BRUCE METZGER, "Relations of Mystery Religions and Early Christianity" (《神秘宗教与早期基督教》), *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge: An Extension of the New SchaffHerzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. L. A. LOETSCHER, 2 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1955), 771 - 773; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (《保罗与律法》), 2nd ed. (London, 1955); H. J. SCHOEPS, *Paul, The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (《保罗与律法》) (Philadelphia: Westminster, 1961); TOMSON, *Paul and Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (《保罗与律法》), 51 - 53.

样体现出希腊教育的影响。^① 保罗的思想代表着一种希腊化的犹太教,它汇集了希罗修辞与犹太修辞的技巧于一身。^② 笔者愿意以归纳法来研究保罗书信所用的修辞,而不是依据新约圣经中的传记式片段来重建保罗的修辞。与当代修辞学相比较,这种修辞重建是随着保罗作品的发展而呈现的。

笔者也想将保罗的修辞定位在犹太传统中。勒维生(Levison)指出新约圣经中两条明晰可辨的修辞派别:

第一种传统将圣灵体现为征服言说者的力量,这种传统在斐罗和约瑟夫的作品中体现得最为完美。第二种传统视圣灵为工程师,它将智慧赋予言说者;最能体现这种传统的是希拉克书、所罗门智训和苏撒拿传。^③

保罗似乎摒弃了亚里士多德模式的逻辑和劝信,而青睐犹太的修辞传统。他在哥林多前书第一至第二章中将“上帝的愚拙”与“人的智慧”(一 25)、“圣灵的大能和明证”与“智慧的言语”(二 4)、“上帝的大能”与“人的智慧”(二 5),以及“圣灵”与“人的智慧”进行对比,藉对照来讲述它们之间的关系。保罗摒弃了一种特殊形式的智慧。虽然保罗在哥林多前书第一和二章中使用反语,但这并不意味着他否定修辞学的说服力。这种现象表明保罗对修辞的理解

① 关于保罗的公正描述,即体现他的希腊化犹太人身份的 description,参 Roetzel, *Letters of Paul*(《保罗与律法》),19-58。

② 关于希腊修辞和法利赛人的修辞在特征上的对应,参 Henry A. Fischel, “Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism”(《故事与历史:希腊修辞与法利赛主义》), in *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature* (New York: KTAV, 1977), 443-472. Fischel 说明后者影响前者。

③ John R. Levison, “Did the Spirit Inspire Rhetoric? An Exploration of George Kennedy’s Definition of Early Christian Rhetoric”(《到底圣灵有没有默示修辞?》), *Persuasive Artistry: Studies in NT Rhetoric in Honor of George of Kennedy*, ed. Duane F. Watson, JSNTSup 50 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 25-40, here 28-29. Levison 很关注犹太修辞对基督教修辞所造成的影响,而他这样做是非常正确的。

属于犹太基督教的类型,而希腊修辞亦包含在其中。

基督教修辞与犹太传统修辞的独特性提醒我们不可以把希腊罗马课本中的修辞形式不加思索套在新约圣经中。我们的任务是蒋犹太人所使用、所依循的那些暗藏的修辞风格、修辞纲领次序、论证与修辞技法加以辨清和命名,同时也显示它们与希罗修辞的相似和相异之处。

结 论

笔者的论证已经说明保罗的修辞具有多种文化的特征,它同时容纳了希罗修辞、犹太修辞和基督教修辞。笔者也说明对于保罗书信的研究来说,实用性的修辞方法要比纯粹结构或形式的研究方法更为有效。