

July 2012

The Evil of Rhetoric: A Critique of Augustine's Criticism on Rhetoric in *Confessions*

Xiaobai Chu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Chu, Xiaobai. 2012. "The Evil of Rhetoric: A Critique of Augustine's Criticism on Rhetoric in *Confessions*." *Theoretical Studies in Literature and Art* 32, (4): pp.94-99. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol32/iss4/16>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

修辞之恶

——论奥古斯丁《忏悔录》对修辞学的批评

褚潇白

摘要:从高尔吉亚到西塞罗的古典修辞学家都认为修辞学能够运用哲学真理塑造美好的共同体,而奥古斯丁否定了古典修辞学的乐观信念。本文尝试分析奥古斯丁所批评的修辞之恶,以及他对修辞学之共同体意识的具体诠释。

关键词:修辞学 共同体 恶

作者简介:褚潇白,华东师范大学中文系副教授,文艺理论专业,主要从事基督教文学、基督教与中国文化关系研究。本文为2011年国家社科基金青年项目[11CZJ017]和2010年上海市哲学社会科学规划课题[2010EWY002]的阶段性和成果。电子邮箱:chuxiaobai61@gmail.com

Title: The Evil of Rhetoric: A Critique of Augustine's Criticism on Rhetoric in *Confessions*

Abstract: The classical rhetors, from Gorgias to Cicero, all considered that the rhetoric can create a refined community through the use of philosophical truth. However, St. Augustine denied this optimistic view. This paper tries to analyze what St. Augustine saw as the evil of rhetoric and examines his interpretations of the consciousness of community formed by rhetoric.

Key words: rhetoric community evil

Author: Chu Xiaobai is an associate professor at Department of Chinese Studies, East China Normal University. Her research interests cover Christian literature and the relationship between Christianity and Chinese culture. Email: chuxiaobai61@gmail.com

以往对古典修辞学的研究主要关注古典希腊罗马和中世纪修辞学理论的演化,很少讨论其本质乃是透过语言运用的技艺以达到共同体的塑造,更注意奥古斯丁对古典修辞学的共同体意识所作的批评。在《忏悔录》中,奥古斯丁透过他学习和教授修辞学的切身经验,批评人们运用修辞学并不以共同体福祉为语言的意图,反而以个体的私欲控制共同体,使修辞学成为恶得以传递的技艺。本文讨论奥古斯丁对“修辞之恶”的批评及修辞学与共同体意识之间的关系。

—

修辞学(雄辩术)是西方古典教育的重要组成部分,是古典希腊罗马时期的公民需要掌握的重要技艺。这与古典希腊的城邦政治紧密相关,因为希腊城邦(尤其是雅典)民主制认为公民是城邦共同体的主体:城邦共同体有赖于公民们参与其政治活动,公民们也常抱着发挥其作为共同体成员作用的强烈意识。在参与城邦事务方面,修辞学扮演起重要角色:只有善于运用语言的人才能充分表达其公共意识,由此影响城邦的政策和制度。希腊

文“修辞学”一字来源于 *retor*(speaker),它又暗示“政治家”(Porter 7),可见修辞与共同体、语言与公共意识之间的关系。只有具备高超语言表达能力的人(政治家),才能有力地影响听众,并按照他们的意图塑造城邦。因此,修辞学以共同体为语言的品性,包含着语言的运用与共同体特性之间的关联。希腊文 *retoreia*(修辞学)指语言的说服技艺,以及由此结成的言说者与被说服者的共同体关系,*retoreuo*(修辞学家)则是面向公共场合的说话者(Liddell 1569)。无论 *retoreia* 还是 *retoreuo*,它们都洋溢着语言的公共意识。与希腊文 *retoreia* 相应,拉丁文 *eloquentia* 也有类似意思,是指流利、得体、有效果的语言技艺的实践,常译为雄辩(Glare 600)。

研究古典希腊罗马修辞学的学者们经常只关注古典语言运用手法及其技艺的发展,却很少阐释修辞学内蕴的共同体意识,但事实上,后者才是古典时代人们的真正关切。当然,从修辞学之父高尔吉亚到西塞罗,修辞学家们的确极大地发展了语言的铺陈技艺,然而还必须注意到他们多是西方重要的思想家,修辞与哲学、哲学与共同体意识之间从来都是结盟而行的。希腊人认为修辞学的核心是演说,“雄辩的”一词表明修辞学家运用语言的杰

出品质 其他则只是附属性的。因为这个囊括一切的单词不是指向‘选题者’、‘布局者’或‘发表者’,在希腊他被称作修辞家,来源于单词‘演说’,而在拉丁文中他被称作‘雄辩家’”(Cicero 64)。演说分为三类:议事演说、法庭演说和展示性演说。与古典希腊罗马共同体生活的不同层面息息相关:议事演说阐明议事提案的利弊;法庭演说揭示行为的公正与否;展示性演说显示行为的高贵或丑恶,在公共场合向听众展示演说者对共同体福祉的关注。演说者面向公众演说,希望听众接受其观念并凝聚共识。因此,修辞学的目的是要塑造共同体,要透过发展语言的运用技艺把公民们召聚在共同的善好之下。正是在这个意义上,西塞罗说,哲学的第三部分(伦理学)永远属于演说家,演说家如不理解伦理的善好则无从表现自己的价值。演说家需要认真研究人生和风俗,而其他部分,包括语言的运用,反倒次要,因为语言的技艺只要及时汲取,就可以出色演说(Cicero, “De Oratore” 1. 68 – 69)。昆体良也说,一位演说家的功能在于依据法律和风俗的规定并为公民的目的进行演说,使之得到听众的赞同(Quintilian 1. 2)。

古典修辞学的目的是要让语言的技艺成为共同体的建造之路。“借助于言辞的技巧,一席话就可以说服和左右一大群人,而不管所说的是否真实”(转引自汪子嵩 126) 研究语言的表达风格(elocutio)、论证方式(topics)、选题(inventio) 及布局(dispositio),都是为了通过语言的理解和说服将个人观点上升为普遍的共同意见(尼采 20),他们使用责备、辩护、劝勉、劝阻、赞美、或在公共节日和葬礼上的演说(Porter 43),最大限度地召聚最大广度的人群,透过把公民聚集在最大可能的公共空间的共识之内,形成亚里士多德所谓的践行善、公正和其他诸德性,远离恶、不公正以及其他诸恶的家庭与城邦的共同体(亚里士多德 1253a 15 – 20)。因此,无论作为技艺的研究,还是就其原本的功能而言,修辞学都蕴含共同体的特性并指向对共同体的塑造。修辞学研究语言的用法,即是透过掌握流利、得体、准确演说的技艺吸引并控制聆听者,令本来分散的个体以共识为其语言的公共性,成为他们个体活动的社群性边界。

尽管如此,古典修辞学家们已经意识到修辞学可能会激发起相反的效果:结果不是造就共同体,而是摧毁共同体。高尔吉亚已经指出当人们运用修辞学时,很可能造成对他人的欺骗和不公正。西塞罗也说,把丰富的语言表达技艺教给无德性的人,就如同把武器交给疯子(“De Oratore” 3. 55)。因此,西塞罗才强调说要把修辞的力量与正直和智慧结合起来(“De Oratore” 3. 55)。亚里士多德和西塞罗都希望用哲学的智慧约束修辞学的“潘多拉之盒”,使之成为单纯而善好的共同体的语言之途。古典时期的修辞学家们乐观地认为哲学智慧和伦理可以使修辞学面向良善。然而,身处古代晚期和中世纪

早期的奥古斯丁,这位既教授修辞学又是雄辩家的思想者,却揭开了修辞学的潘多拉之盒,指出修辞学所诱发出的是恶而非善。如果说,古典修辞学家们更愿意看到修辞学这个潘多拉之盒的“希望”,那么奥古斯丁则要扮演那个揭穿皇帝新装的孩子,让人们看到修辞学所揭开的并非“福祉”,而更多是“灾祸”。奥古斯丁批评修辞之恶,实际上隐含了对从高尔吉亚、亚里士多德、昆体良到西塞罗以来整个古典修辞学传统的否定。

二

在奥古斯丁的时代,因袭千年来希腊罗马社会政治生活传统,修辞学依然是任何想在公共空间有所作为的人所必须获得的技艺。一个想要有所作为的人必须能够支配他人,透过语言的技艺使社会财富、名声和权力向他汇聚,成为他在社会中攀援的阶梯。学习修辞学,正有助于学习者形成支配他人的语言能力。雄辩家们借助于娴熟地使用语言,透过把其他人聚集在他的周围,从而结成以他为中心的共同体,使他人成为他上升的阶梯。因此,修辞学隐藏着一种危险,就是对他人的支配,以他人作为自我利益的工具。而且,修辞学通常不是透过激发人的理性和论辩,而是透过激发他人对于演说者的情感认同,透过激发听众的情绪,使理性成为激情的工具。正是透过使理性被情绪所奴役,使他者迷惑于言说者的利益,透过把他者变成工具性的存在,使得他者成为自我欲求的工具,作为言说者欲求的构成内容。^①由此,修辞学激发出来的是欲望之恶。雄辩家们运用语言的修辞,把语言视为自我欲求实现的路径。这样,以言说者为中心的共同体就成了欲望的被役使者,恶成了共同体的特性。修辞学本身所致力以善好为构造的共同体形式发生了变形,空间的公共性不再以普遍的善好为根源,而成为个体之恶的语言僭越:心灵向着身体臣服,内在的良善意愿向流变的世界显示其卑膝。修辞之恶虽然也以自我追求良善为名,然而却是要真理向谬论屈膝,光明向黑暗低头,使共同体的普遍公正向个体的私欲屈服。

奥古斯丁并不是一般性地反对修辞学(Fitzgerald 725),他的大量著作表现了其驾驭语言的卓越才能,体现出良好的修辞学训练。然而,对奥古斯丁而言,修辞学不只“是定义、布局和将主题汇成整体的技艺,它不只对分类和组织有兴趣,而且为对错误进行含蓄地批评进行辩护”(“De ordine” 2. 1. 3),“如果一个人不只是能够智慧地说话而且还能够雄辩地说话,如果他能够做到这两者,那就非常有益”(“De doctrina Christiana” 4. 5. 8)。当雄辩家们使得语言的运用从公共的善好和真理的意识中脱缰时,修辞学对于共同体而言就是灾难,真实的情况正是如此“对于大多数无知的人来说,他们需要的是正确的、有用的、正直的劝勉,然而他们自身不是完全正直的,因

为他们很少有领会真理的精神。毋宁说,他们不象有好的心灵习惯的人,他们无视心灵的正确转向,因此有必要不只是教导他们学习的材料,而且常常地——以尽可能多的方式——消除他们的激情”(“De ordine” 2. 1. 3)。大多数人学习修辞学,掌握雄辩的技艺,所推崇的不过是聚讼的市场。修辞学研究对象的知识、逻辑方法的知识 and 听众的心理知识(Porter 14) 而获得了这些知识的雄辩家们反倒用他们自身的恶激发起众人之恶,使得被表达者心灵的语言为表达者的语言的激情滥用,修辞之恶激发起共同体的错误的爱即指向犯罪的欲求(Rist 262),使共同体为语言所诉求的共同的恶所劫持。

正如恶乃是心灵之受身体的奴役,内在之善受外在之善的驱使,修辞之恶在于激发起语言面向外部的特性,面向与外部世界的欲求关系,激发起人们对外部事物以及共同体的外部特性的欲求。奥古斯丁称自己16岁那年在家乡塔加斯特停学,去邻近的马拉都城攻读文章与修辞学,为到更远的加太基求学作准备。奥古斯丁说他父亲让他学习修辞学“这是由于父亲的望子成龙,不是因为家中富有:我的父亲不过是塔加斯特城中的一个普通市民”(奥古斯丁 vol. 1, sec. 3),“修辞学被认为是所有寻求名声和财富的必要条件”(Harmless 81)。修辞学帮助人们博名求富,使人们的注意力集中在财富、权力、美色和名声这些共同体的外部特性之上,并在这些外部特性中寻求自我的满足。当雄辩家们运用修辞学并以语言的外在性及其色彩为对象时,共同体作为工具的指向只是恶的私欲的图像,而处在这种恶的共同体之中的人必然是处在冲突的关系之中。冲突只是修辞之恶的表现,因为此时的共同体和生活在共同体中的个体都已经在恶的胁迫之下,并因此失去了公正的维度。修辞之恶使语言的运用受欲望和激情役使,而当它们不再受理性约束时,欲望和激情也就失去了公正之善,由此,语言所激发的欲求就永远指向自我的益处,这造成个体的内在自我和成为共同体的真正纽带的神圣逻各斯关系的破裂(Dunn 1: 478)。修辞学的作用是使欲望和激情处在主导地位,而语言的运用不再以理性为导向,不再以共同体的共同之善为内在形式,造成公正的缺失,使个体向恶下坠。修辞学激发个体只向着其自身的欲望的满足寻求,自我就不能与其他个体之间结成共同的善好。这样的修辞学看似在一时的鼓动之下形成某种形式的共同体,然而它只是暂时的利益的共同体,内含冲突并面临解体。

奥古斯丁既受训练于古典修辞学的规范,又是基督教大思想家,这使得他能够看到古典修辞学的危机。奥古斯丁深信恶已根深蒂固地存在于人的欲求的本性之中,而语言则是运用这种恶的欲求的根本方式。他透过把修辞学和基督信仰融合为一体,激烈地批评“修辞之恶”(Porter 687-88)。无法透过古典希腊罗马的修辞学家所论证的方式得到解决。当修辞脱离所谓的真理和伦

理的善好之后,那些掌握修辞学并滥用语言之德性的人只能够使得所谓的严密的论证为恶役使。虽然在这样的市场共同体中仍然可以看见人们还是在使用理性的论证形式,然而基于欲求的论证只不过使得恶更加凶猛,因为它使得欲望以善为名,使伦理失去警惕。这就如同西塞罗所说,当修辞学失去伦理的目的时,语言的空间就是冲突的市场,自我的骄狂则是其所披戴的公共性的所谓的荣耀(奥古斯丁 vol. 3, sec. 3)。修辞学似乎把人们投入语词的无上荣耀之中,使人处在支配公共空间的顶端,然而不过是调弄唇舌而发出的虚音,因为修辞学的心不是真理之心(奥古斯丁 vol. 4, sec. 2)。奥古斯丁忏悔说他学习修辞学,心中所念念怀想的正是这种向着虚妄和奴役之路的进展,重重的黑影如永无休止的将来向着他不断漫延。对于名声的热衷,情欲的荆棘,教人聚讼的恶的渊藪,虚妄的言辞,对质朴真理的藐视,要用浓雾来遮掩最后的一缕亮光,而自己身为私欲的败将(奥古斯丁 vol. 4, sec. 2)。虽然修辞学也使他结识了许多朋友,教导了许多学生,为他召聚了一个看似共同体的人群,然而心灵却无法安放在羞愧之中。面向世俗受欲望支配的社会攀援却成了心灵的涕泣之谷,对于心灵的更高寻求却奏响了真理的哀歌。这就是以修辞所欲求的语言的外部性愈进入公共空间就愈成为滋养罪恶的温床,就是为何在人开口赞美并欲求的荣耀之中却总是充满悲戚和忧郁。

奥古斯丁注意到修辞学家总是在充分地发挥语言的外部特性。通常情况下,人们使用修辞学都是在召聚人们投身于外在的活动,使人们的活动结聚在外部欲求之下,把整个共同体带向外部目标的实现,例如透过战争扩大城邦的野心等等。^②由于任何外部事物的欲求只能透过外部实践,而任何单个外部事物都不能自足,那么欲求外部事物的欲求本身也不可能自足,因此,当修辞学尽量使语言指向外部空间时,就必然导致共同体失去其共同的目的。流变的外部事物不可能凝聚一致性,在这种情况下,由修辞所激发的共同体其实就有如多头怪兽:它以所睹见的自我荣耀,即在虚影中隐藏的虚影为目的;它所抓住的只是物体瞬间即逝、娱于声色,把眼目陷于更深之匮乏的幻影。奥古斯丁批评说,古典希腊的修辞学家们幻想透过伦理的探索驾驭语言之善,这是轻视了修辞学所发挥的语言之恶的力量。奥古斯丁透过他自身深陷于摩尼教的惨痛经历,论说恶绝非西塞罗、柏拉图和亚里士多德所认为的那样容易从语言中隐退,而消除语言的罪恶所指向的是终生的战斗。因为,恶的本质就是尘世之爱(mundane love) cupiditas(欲爱)则是其根源,“所有恶的根基都是 cupiditas”(“Commentaries on the Psalms” 90, 1, 8)。cupiditas 构成尘世之爱的本质,雄辩家运用语言的修辞反而更加激发起 cupiditas 的世俗本性。摩尼教徒修辞学家福斯图斯虽然语言高妙,论述风趣,但依然言之无物,不能深层次地揭示恶的来源,其语言的轻曼也构成语

言本身的罪性。因此,奥古斯丁批评修辞学教师为“言语贩卖者”(奥古斯丁 vol. 9, sec. 5)。“贩卖者”的本性是逐利,他们只考虑获取自身的利益,即只考虑个体的善,而不考虑善的公共性。这正是 cupiditas 的特性, cupiditas 体现的正是隐藏在修辞中的语言之意愿的败坏,因为任何语言都是有意愿的,而雄辩家在使用语言的时候以 cupiditas(外部欲求)为其动力。因此,这种类型的语言的运用只会阻止公正的实施,也阻止共同体的形成。缺乏公正这种共同体之善,也必然抵制共同体本身。修辞的深处正是语言的意愿之恶,因为它潜藏的是单单地指向自我利益的意愿,是割裂与其他个体结成共同体之公正的恶,“我并不为别人的意愿所束缚,而我自己的意愿却如铁链一般的束缚着我。敌人掌握着我的意愿,把它打成一条铁链紧紧地将我缚住,因为意愿败坏,遂生情欲,顺成情欲,渐成习惯,习惯不除,便成为自然了”(奥古斯丁 vol. 8, sec. 5)。^③修辞学教师既然使自己都顺服于恶的意愿,那么修辞本身也必然只能表现这种意愿的恶,而其结果则不仅解构共同体,使自我无法一致,亦无法获得幸福。

与高尔吉亚、亚里士多德和西塞罗相比,奥古斯丁显然更多地注意到修辞学追求欲望的特性:语言的运用更多是为了满足自我从共同体中获得利益的诉求,以致于对事物的占有成为修辞之恶的外部根源。修辞学透过语言运用的外部化使自我为恶所役使,使恶以善为名遮盖真理和善的呈现,导致自我从必朽坏的事物中寻求福祉。当获取欲望成为修辞的动力时,对外部事物的寻求代替善和真理成为共同体的形象;当人们运用语言的修辞描述恶之为善的呈现时,语言的意愿已经披戴上罪恶的影子;当上帝的形象成为虚影被放逐于物欲,真理就不再是修辞学的关联项。《忏悔录》第四卷插入了一节饶有深意的叙事,奥古斯丁回忆年青时所写的《论美与适宜》(vol. 4, sec. 13)这本书题献给演说家希埃利乌斯,他的学识在当时极负盛名(vol. 4, sec. 14)。奥古斯丁称只记得这本书的主题是作为物质形相的美,意在于阐释事物本身使人喜爱的相互适宜之和谐(vol. 4, sec. 15)。这本书题献给修辞学家,又指出修辞的语言图像与作为物体形相的美的关联,乃是在忏悔年青时把物体定制为美的根源,批评修辞之恶根源于把语言的善好与物体的形相结盟,使修辞以人聚讼争胜为满足,使逐利成为共同体的恶,而恶却必不能维系共同体成员间的持久关系。

三

对修辞学无法担当塑造共同体的语言功用的批评,实际上是对修辞与真理关系的审视。高尔吉亚、普罗塔哥拉、亚里士多德和西塞罗这些古典修辞学家都认为修辞学可以传达哲学的真理,达成共同体之善,奥古斯丁则

凭着他学习和教导修辞学的经验使得这种宣称在真理面前露出破绽。奥古斯丁以西塞罗为例,指出其著作《荷腾西乌斯》所劝勉的真理追求与人们将西塞罗的著作作为修辞学训练所激发的恶之间存在的张力,从而批评西塞罗所谓的以伦理和真理为修辞学本质并不具备可能性。一方面,奥古斯丁说“血气未定的我和这些人一起,读修辞学的课本,希望能有出众的口才:这不过为了享受人间荣华的可鄙而浮薄的目的”然而另一方面,他“遵照规定的课程,读到一个名西塞罗的著作,一般人更欣赏他的词藻过于领会他的思想。书中有一篇劝人读哲学的文章,篇名是《荷腾西乌斯》”(vol. 3, sec. 4)。人们在处理作为修辞学家的西塞罗和作为哲学家的西塞罗之间,放弃了哲学家的西塞罗,也就是放弃了西塞罗所谓的作为修辞学之本质的真理。这就只能说明修辞学的欲求与哲学的真理追寻之间不可兼容,恶与善不可能同居。人们在运用修辞学时,总是把哲学所试图达到的共同体的福祉作为运用语言过程中恶所输入的途径,从而扭曲本来以善为目的的哲学探究的公共性(Schuld 31)。那些以西塞罗的著作作为学习样本的学生和教师,不是为了追求西塞罗所谓的真理,而只是追求自身物欲的满足。这种修辞学学习不是为了凝聚共同体,反而是指向雄辩家本人支配世界的满足感,使人群成为他的语言所结成的欲望共同体。正因如此,修辞学自身并不足以通往真理,也不足以构成共同体之福祉。语言的修辞要真正地体现并显示其美好,必须得有来自于真理的光照。^④基于人生而有罪以及人生而为恶的意愿所支配的基督教观点,奥古斯丁深信语言作为生活形式不可能自主地规避恶的属性,那些修辞学教授们也都以声色财富为名招揽学生并以此为教导的荣耀,使得恶成为共同体内部迅速传染的疾病。

由此,奥古斯丁批评修辞学无法以哲学真理为运用语言的德性,古典修辞学家所谓的哲学驾驭真理的航向根本就是错误的导引。当人的意愿已经浸染于恶的根基,理性及其哲学就被掳成为恶达成其事业的路径,修辞之恶劫掠激情作为欲望的帮凶,高尔吉亚和西塞罗所谓的辞藻的铺陈和严格论证反倒使理性成为恶的说辞。基督教修辞学家已经注意到修辞学抛弃真理选择罪恶的工具性用法,因此,他们选择放弃教授修辞学而使真理不为修辞之恶遮蔽。在奥古斯丁之前,就已有基督教修辞学家断然抛弃以修辞学为职业的例证。《忏悔录》记述了罗马当时最著名的修辞学家维克托利努斯的故事。维氏是著名的新柏拉图主义哲学家和享有极高声望的修辞学家。他深悉修辞学本身的问题,他之断然放弃修辞学教席,不只是放弃一个职业,而是透过放弃修辞之恶摆脱共同体与自我的恶的关系,^⑤放弃生活的恶的形式,彻底离开语言经常赖以实现其意愿之恶的途径,放弃语言所隐藏的恶的隐喻。奥古斯丁称维氏宁愿放弃信口雌黄的教席,也不愿放弃“使婴儿的唇舌伶俐善辩的”圣“道”(vol.

8, sec. 5)。

《忏悔录》第八卷所叙述的维克托利乌斯的故事是奥古斯丁放弃修辞学的预演。与维氏一样,奥古斯丁也是一位新柏拉图主义者。《忏悔录》第七卷从新柏拉图主义的角度探究恶的起源,他已经清楚意识到,所谓的哲学理性无法成为共同体善好的修辞学前提,面向真理的升阶之歌不可能经由哲学的导引凝聚为语言的甘露。任何情况下,修辞学对于语言的使用都是以世俗世界为其形象,哲学无法扭转理性为修辞之恶挟持的命运。在此种情况下,修辞镌刻着的总是世俗之恶的记号,它虽然也指向共同体的形成,却是市场的共同体。^⑥修辞学教师不过是在器讼市场上卖弄唇舌的职务,充分地扩展语言的意愿之恶,以恶为共同体形成的动力,一切真正为善的意愿都会缺席于这样的共同体。^⑦在市场的共同体中,人们吆喝的是世界的表象,他们透过钻研狂妄的词令造成市场的混乱,没有内在善好的事物成为诡谲的武器(vol. 9, sec. 2)。奥古斯丁决心仿效维克托利努斯,放弃修辞学教席,“正式逃离修辞学讲席的日子终于到了,虽则我思想上早已脱离。大事告成:你已解放了我的心,现在又解放了我的口”(vol. 9, sec. 4)。他称上帝“用牙痛来磨难我,痛得我连话都不能讲”(vol. 9, sec. 4),使得他的唇舌不再发出任何恶的言辞,彻底离开恶的意愿所织成的语言罗网以及所表达的生活方式,因此“过去生活上种种阴影已是荡涤无余”(vol. 9, sec. 6),“因为我一生从未经历过这样的情况。你[指上帝]的德能渗透到我心坎深处,我在信仰之中感到喜悦,歌颂你的圣名……”(vol. 9, sec. 4)。

奥古斯丁认为能够清除“修辞之恶”的只能是上帝的“圣名”,即所谓的“使婴儿的唇舌伶俐善辩的”圣“道”(vol. 8, sec. 5)。唯以圣“道”即所谓的圣言为其言说,修辞才使所有言说有益于他人,也有益于自我。修辞学最重要的东西既不是表达风格、论证方式和选题,也不是布局的研究,而在于是否以圣道为言说者并言说了圣道。奥古斯丁以此作为他所提出的有别于古典希腊罗马的新修辞学的核心内容。所谓的圣道(耶稣基督),他虽生活在世俗共同体(世界)之中却不为其恶所染,反倒清洁世俗共同体之恶,因为他所讲论的以及他讲论的方式都是圣言,他所运用的语言以及运用语言的方式都已经清除了恶的因素。由此,奥古斯丁认为若以圣言(圣道)为言说的逻辑,恶将不再被隐藏在修辞之中,不再作为语言的要素被传递,这样的语言不再栖居在善的匮乏之中。在谈到安布罗修主教以圣道为语言的修辞时,奥古斯丁说,“他的坚强有力的言论把你的‘麦子的精华’、你的‘欢愉之油’和你的‘和醇的酒’散发给你的子民”(vol. 5, sec. 13)。所谓“你的‘麦子的精华’、‘欢愉之油’和‘和醇的酒’”指的就是“圣道”(圣言),而语言的权柄来自言说的圣善,古典希腊罗马修辞学所刻意的严格的论证反倒其次。透过使用新修辞学,人们才能够“弃绝野兽的乳汁而

抵达天国沉思的静默”(Rist 311)。以“圣道”为修辞的指向并以此为传言的,就不再受恶的支配,“我口诵心维,欢呼雀跃,不愿再放情于外物,噬食时间,同时为时间所吞噬,因为我在永恒的纯一本中有另一种‘小麦’,另一种‘酒’,另一种‘油’”(奥古斯丁 vol. 9, sec. 4)。“小麦”、“油”和“酒”不仅于自我有益,也予他者有益,他者和自我在“纯一”的永恒的善好中得以彼此有益。因为这种共同体成员之间的关系乃是以圣道的永恒之善为其语言的修辞,是以修辞之善所结成的言说的共同体,不再有恶争战其中,因为罪已经透过忏悔告白而被清除在语言之外,而修辞作为圣道的语言技艺使共同体凝聚于灵性的共识之中(Jasper 84),成为共同体的共同食粮,孕育人们共同的身份。奥古斯丁试图走出古典修辞学的语言品性与共同体意识之间的关系困境,用所谓的新修辞学为新共同体的塑造(即所谓的教会和基督的国度)替代古典修辞学的共同体意识,这对整个中世纪的修辞学发展和思想意识都产生了重要影响。

注释[Notes]

①奥古斯丁相信罪是恶的意愿的活动,罪自身是恶的产物。因此,罪和恶是同一问题的不同方面,恶是意愿的错误活动的结果。他也相信在罪人里面恶会鼓励“身体的想象”,当一个人被身体的欲望驱动,就会成为野兽一样。恶的更深入的结果是使理智的感知(intellectual perception)扭曲,使形象以扭曲的形式出现,因此罪人不再把事物看成它们本身之所是,整个世界就充满谎言或者骗人的幻象。参见 Fitzgerald, Allan D., ed. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 342.

②奥古斯丁认为,原罪(peccatum originale)的影响压倒个体主体。如果追溯单个罪的活动路径,就会发现它引导个体生活的特殊性,并贯穿于个体的欲望和注意力,最终累积而成为习惯,然后蔓延成为多种方向,遮盖个体的确定边界,伸展成为一种诸无名个体和环境的罪的无限路径。参见 Schuld, J. Joyce. *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003, 51.

③遗传的罪以多种复杂关系结合成各种特殊的接触点,罗织成各种网络,透过特殊的行为,使之成为人们的社会之恶,并向前推进广泛,成为传递的力量或动力。参见 Schuld, J. Joyce. *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*, 51.

④这就是奥古斯丁为什么在《论基督教教导》这本书中激烈地指出宗教的修辞必须杜绝欲望的不一致性,而宗教的修辞是一种源于圣经的高度权威的宣称,甚至不允许有理性的证明或者反对:它是一种强制性的富有权柄的

教导,其目的是为了形成一致性。参见 Jasper, David. *Rhetoric, Power and Community: An Exercise in Reserve* 33. London: The Macmilian Press Ltd., 1993.)

⑤对修辞性演讲的强制使用会导致对整个社会群体的反抗,就如反抗所有个体一样。参见 Habinek, Thomas. *Ancient Rhetoric and Oratory*. Blackwell Publishing, 2005. 7.

⑥其实,奥古斯丁对于西塞罗的批评随处可见,尤其是对于西塞罗所认为的透过修辞学的运用可以动员人民的力量捍卫共和政体。奥古斯丁会批评说,恺撒同样用修辞来打动人民支持帝制。也就是说,当修辞成为市场的语言空间之塑造者的时候,修辞就已经成为共同体之恶的开端了。

⑦奥古斯丁在《忏悔录》第八卷和第二卷中对比了“上帝之友”(良善的朋友所结成的共同体)与“恶友”共同体所造成的人的上升之路和下降之路的不同影响,以说明良友的语言对于恶的显示与恶友的语言对于恶的遮蔽之间的截然相反关系,以及它所造成的人和共同体的不同特性。参看 McMahon, Robert. *Understanding the Medieval Meditative Ascent*, 125, The Catholic University of America Press, 2006.

引用作品 [Works Cited]

亚里士多德《政治学》,吴寿彭译。北京:商务印书馆,1981年。

[Aristotle. *Politics*. Trans. Wu Shoupeng. Beijing: The Commercial Press, 1981.]

Augustine. *De ordine*. Ultraieci/Antverpiae: In Aedibus Spectrum, 1956.

———. *De doctrina Christiana*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

———. *Commentaries on the Psalms*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译。北京:商务印书馆,1963年。

[Augustine. *Confessions*. Trans. Zhou, Shiliang. Beijing: The Commercial Press, 1963.]

Cicero, Marcus Tullius. *Ad C. Herennium: De ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, with an English translation by Harry Caplan. Cambridge, MA and London: Harvard University Press/Heinemann, 1968.

———. *Brutus Orator*. Trans. G. L. Hendrickson and H. M. Hubbell. Loeb Classical Library. Cambridge, MA

and London: Harvard University Press, 1962.

———. *De Oratore*. Trans. H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

Dunn, John and Ian Harris, eds. *Augustin*. Northampton: Edward Elgar Publishing Limited, 1997.

Fitzgerald, Allan D., ed. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Glare, P. G. W., Ed. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

高尔吉亚《海伦颂》,转引自汪子嵩等著《希腊哲学史》(第二卷)。北京:人民出版社,1993年。

[Gorgias. “Encomium of Helen.” Qtd. in Wang Zisong, et al. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 2. Beijing: The People’s Publishing House, 1993.]

Harmless, William. *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1995.

Jasper, David. *Rhetoric, Power and Community: An Exercise in Reserve*. London: The Macmilian Press Ltd., 1993.

Liddell, Henry George, and Robert Scott, eds. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

弗里德里希·尼采《古修辞学描述》,屠友祥译。上海:上海人民出版社,2001年。

[Nietzsche, Friedrich. *Darstellung Der Antiken Rhetorik*. Trans. Tu Youxiang. Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2001.]

Porter, Stanley E. ed. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B. C. - A. D. 400)*. Leiden & Boston: Brill Academic Publishers, 1997.

Quintilian. *Rhetorica ad Herennium*. Trans. Harry Caplan, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2001.

Rist, John M. . *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Schuld, J. Joyce. *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

(责任编辑:王 峰)