

外邦人說亞蘭文？

——「阿爸」隱喻與基督徒的屬靈經驗¹

作者：曾思瀚教授，現為香港浸信會神學院教授

翻譯：吳瑩宜，葉寶蓮

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#)
[版權聲明](#)

（一）引言

1. 修辭的問題

大約十八年前，巴爾（ James Barr ）在一篇極富啟發性的文章提出了「阿爸不是『爹地』」（ Abba isn't "Daddy" ）的論說（ Barr 1988, 173–79 ）。自此以後，有關研究較多傾向修辭功能方面的探討，例如畢海思（ Hans Dieter Betz ）經典的加拉太書註釋，即為修辭學作出了革命性的貢獻。除畢氏外，其他聖經學者如鄔思祖（ Johann S. Vos ）等，亦有不少相關研究。在他們的努力下，釋經者開始對保羅的修辭技巧有更深體會，了解到他在同一封書信中也可以有多種不同類型的修辭變化。保羅遊走於各種行文用語之間，絲毫不受希羅修辭手冊的嚴格分類所限（ Vos 2002, 92 ）。

本文的研究與許多修辭學的分析不盡相同。一般的分析大都專注於辨別保羅修辭語法的類型，筆者卻著眼於功能方面，集中從隱喻的修辭作用分析隱喻的結構，而新修辭學（ New Rhetoric ）為本文提供了必要的理論基礎。在這個基礎上，本文所提出用以詮釋隱喻的模式極具彈性，無論釋經者對加拉太書修辭研究的取向為何，這模式都能予以配合。筆者會以加拉太書四章 6 節「阿爸」的隱喻為例，加以說明。

2. 隱喻的問題

¹ 2006 年春，筆者以南非自由邦大學（ University of the Free State, Bloemfontein, South Africa ）訪問學人的身分，出席在該大學舉行的一次學術會議，本文為筆者於會中所發表論文的中文版精要。筆者非常感激所有提供意見與協助的同仁，尤其是湯敏（ Francois Tolmie ）教授，他特地為我計劃與籌款，使我能夠越洋參加那次饒有意義的學術盛會。在此亦向翻譯本文的吳瑩宜姊妹及葉寶蓮姊妹謹致謝意。

隱喻的研究有多種類型，其中一種往往將文字在寓意和字面上的用法分割為二。黎可富（G. Lakoff）及鍾遜（M. Johnson）卻以精密的結構分析及釋經模型顯示出一個事實：所謂字面意思跟言下之意（隱喻）是互相對立的這樣的講法，不過是一種人為說詞。事實上，隱喻之所以被認為有弦外之音，是由於聽者或讀者覺察到那用以傳遞意義的符號、文字或圖像，亦即意符（signifier），與實體——亦即意指（signified）——在結構上有雷同之處（Kövecses 2002, 72）。

意符與意指究竟應如何表達？針對這問題，高維新對概念性隱喻的功能有如此評論：「在概念性隱喻中，一個領域的經驗可被借用來了解另一個領域的經驗。比擬性的言辭將抽象概念的意思清楚表達了出來。」（Kövecses 2002, 5, 12）這種言辭與概念之別，顯示出語言的傳意功能廣泛存在於許多地方，不僅在隱喻，在各種形式的語言表達均可見到。就隱喻而言，我們可將之視為一般所理解的字面意思與比擬意思的融合。

新近的研究指出，隱喻的分析已跨越了許多不同學科的界限。認知科學家馮康寧（Gilles Fauconnier）及文學家涂納（Mark Turner）的研究就是典型例子。雖然學者對於兩人的研究評論不見得一致，但他們的研究確實展現出講者或作者的思維與寫作過程之間的關係，包括作者的背景所帶來的影響等等（Fauconnier and Turner 2003）。隱喻的形成過程錯綜複雜，不少新近的研究遂試圖將不同的要素共冶一爐（von Gemünden 1993, 16），以嶄新且更為立體的模式來描述隱喻。

那麼，根據新修辭學，到底隱喻的模式是怎樣的？一般所認識的隱喻只有一項成分，在新修辭學，隱喻卻包含兩項成分，就是**圖像**（*phoros*）與**主題**（*theme*）。由這兩項成分構成的模式不再把字面與隱喻的意思分割，而是把**歷史與文本**兩種視域融合起來，透過圖像和主題，對隱喻作出更細緻入微的觀察。舉例說，當作者形容一個人的事業日暮西山時，「日暮西山」就是作者所用的圖畫，這幅圖畫一旦與某人的事業連結起來，它就不再是一個不相干的詞彙，而是一個完整的譬喻，主導著整句表述。因著作者與讀者某些相同的思想背景，「日暮」在這裏便不僅僅是指黃昏日落，更代表了某件事物的晚期或衰退期。如此說來，圖像本身並不是隱喻，但當它與某一處境聯繫起來時，它就成為隱喻的一部分。

隱喻既是由圖像（意符）及主題（意指）構成，圖像和主題到底又包含了甚麼？圖像本身包含了影像（*image*），而圖像的基礎就建立在作者與讀者對語言及文化的共同理解之上，亦即有些人所說的「象徵世界」（*symbolic universe*, Neyrey 1990）。學者如林邁（R. Lemmer）等人則喜以「後設敘事」（*metanarrative*）來稱呼圖像。至於主題，筆者的定義有別於其他新約研究，尤其是專研聖經敘事之學者的理解。在本文，主題的內容是參照新修辭學而界定，當中包括了寫作時的歷史背景／狀況、著述的上下文理及理論鋪陳等，而最終規範著隱喻的含義、界定其功能的，是上下文理。換言之，並非所有象徵世界內的項目都有助於了解隱喻；這些項目哪些適用，哪些不適用，須由主題界定。

圖像與主題攜手，將作者欲傳遞給讀者的信息清晰表達出來。關注歷史研究的學者，會著眼於作者與讀者在文化及語言上的共同理解；專於文學研究的學者，則以上下文理及寫作結構作為研究焦點。是以，根據新修辭學的模式，隱喻的作用遠不止於邏輯性的理論鋪陳，在好些情況下更可觸發情感的共鳴。如此，新修辭模式所要處理的最終問題就是：因著隱喻而被改變了的，究竟是怎麼樣的價值觀？

（二）「阿爸」的新修辭研究

加拉太書四章 6 節「阿爸」的隱喻是一個好例子，可以幫助我們了解新修辭學的模式如何運作。下文除了運用這模式剖視加拉太書「阿爸」的隱喻外，還會回答一個問題：到底「阿爸」真正的修辭功能何在？答案可從新修辭學研究隱喻的三個步驟找到：1. 釐定圖像的來源及其文化概念；2. 按上文下理確定經文的主題思想；3. 從圖像與主題的相互啟發中，找出隱喻的真正用意所在。

1. 「阿爸」的圖像研究

i. 字義分析（一般性的象徵世界）

在了解「阿爸」這隱喻的修辭功能之前，讀者須首先回答一個問題：普羅大眾及宗教人士對「阿爸」一詞有些甚麼共同理解？要回答這問題，下文會將研究轉往兩方面：1. 這個詞的一般用法；2. 這個詞在新約聖經中的特定用法。

在一般用法中，「阿爸」的字根極可能來自希伯來文的「父親」（**ba'**）一字。從希伯來聖經可以見到一點，就是神作為父親，以及耶和華作為以色列的神，兩者有一種甚為罕有的關連；這種關連之所以存在，源於以色列是神的兒女（參出四 22；耶卅一 9 等）。「阿爸」這個極不尋常的宗教詞彙，顯示耶和華與以色列之間有著一種相當特殊的關係，有異於耶和華與其他非以色列民族之間的關係，也有異於古代近東宗教的神靈及其敬拜者之間的關係。在保羅的時代，亞蘭文是巴勒斯坦的通用語言，「阿爸」則是一個常見的家庭用字，然而一般人並不會用「阿爸」來描述神。新約聖經極少證據顯示以色列人稱呼神為「阿爸」，甚至連「我的父」或「我們的父」都極為少見，難怪韋特斷言耶穌的事工實在是破天荒之舉（Wright 1996, 649）。不少廣為人知的文獻亦反映一個事實，就是將神稱為父親是極不尋常的（例如：4Q372; Wisdom of Solomon 14.3; Sirach 23.1, 4; 51.10 等）。根據希伯來聖經（出六 25；民卅一 26；拉一 5，二 68，三 12，八 1；尼七 70 等）及死海古卷的用法，「阿爸」這詞——除了在新約之外——大多用以作為對地上父親的親暱稱謂，因此不難明白為何人們極少用它來稱呼神、以色列那位至高無上的統治者。

新約聖經另有兩處經文使用「阿爸」一詞。第一處出現於馬可福音十四章 36 節。在馬可這段受難敘事中，耶穌同樣發出了「阿爸，父啊」的呼喊。這獨特的稱謂是其他符類福音所沒有記載的，最接近的平行經文只有馬太福音廿六章 39 節及 42 節的「我父啊」。

我們可從符類福音對「阿爸」及其同義詞作一些觀察。首先，這個詞的緊鄰上下文是耶穌的受難事件，亦即與祂的苦杯尤其有關的記述。從符類福音的更廣上下文來看，「杯」這個隱喻又與耶穌藉著主餐，為逾越節添上新的意義有關。其次，在馬可福音中，「阿爸」一詞跟耶穌直接向父神發出的稱謂連在一起。可見在福音書中，「阿爸」與「父」的語意關係非常接近，而主餐與受難事件之間的緊密關連顯然為這種關係提供了最佳解釋。

釋經者接下來須檢視所有將神親密地描述為父親的記載，為「阿爸」一詞建立更具體的含意。福音書以「父親」來描述神與門徒之間的關係，主要有兩種情況。第一種情況是門徒作為一個群體，共同稱呼神為「我們的父」（如太六 9）。第二種情況是以「你的父」（*o` path,r sou*）描述門徒個人與父神之間的關係，這種用法甚為有限（如太六 4、6、18）。事實上，在符類福音，我們看不到有哪個門徒曾以「我的父」稱呼神；相反地，耶穌以「父啊」或「我的父」稱呼神的記載就普遍得多（如太十一 25，廿六 39；路二 48~49，十 21；約八 19 等）。如此說來，在符類福音中，直接稱呼神為父，似乎是耶穌獨具的特權。

下一步要做的是檢視新約傳統及保羅對「阿爸」一詞在運用上的互動。除了加拉太書以外，保羅僅在羅馬書八章 15 節用過「阿爸父」一次，然而他可說已超越了符類福音的傳統。羅馬書那節經文跟馬可福音十四章 36 節一樣，都是用冠詞來形容「父親」，顯示這位父親並非一般人的父親，而是耶穌基督的父親。因著聖靈的工作，信徒與神之間的親密關係已提昇到一種境界，是早期猶太教和保羅以外的基督徒群體從未享有過的。

ii. 文化／概念性理解（保羅讀者的象徵世界）

除了基本字義，「阿爸」這圖像的文化因素也不容忽略。可以說，是讀者所共有的某種內在集體理解促使保羅在加拉太書四章 6 節用上了「阿爸」一詞。米特迺指出釋經者須從保羅的修辭意向入手，以之作為解讀加拉太書的起始點（Mitternacht 1999, 156–68），而保羅的意向顯然與當時讀者的某些一般和特定情況有關。這涉及兩個與文化有關的問題：到底加拉太人對「阿爸」一詞有何理解？這群外邦人又是怎樣學會這個亞蘭字的？

儘管大多數釋經者都假設加拉太人明白這個亞蘭字，並且保羅的書信一般都是他的寫作對象能夠看得懂的，但一些釋經者卻往往忽略了讀者的先存理解（*pre-understanding*）。要判斷哪些是在讀者先存理解之內的概念，哪些屬於新的教導，關鍵在於看看保羅有否花許多唇舌去解釋那個課題。例如，在加拉太書第四章有關撒拉和夏甲的討論中，保羅並沒有詳細複述故事的情節，也沒有多加解釋，而是一下子便進入教導去，反映他的讀者對故事的熟識程度足以明白其中的預表。是以米特迺在他研究加拉太書修辭的著作中指出，在釋經過程中，保羅的寫作對象理應獲頒一個「無聲者的講台」（*Forum für Sprachlose, a forum for the voiceless*; Mitternacht 1999, 314–20）。

如此說來，保羅必然是肯定他的讀者明白「阿爸」的傳統用法，因而才用這字來加強他的論點。既確定了讀者有此知識，進一步要問的就是：到底他們是從何處得著這知識的？是從攪擾者嗎？是從保羅？還是從其他傳統？

基於上文對「阿爸」用法的扼要研究，我們可以推斷加拉太人對「阿爸」一詞的認識，很可能源自保羅與攪擾者所共同置身其中的早期教會傳統。這詞在新約雖極為罕見，但仍有學者根據符類福音中的有關經文作出研究。耶穌在被捕前的最後一次禱告，屬於整段受難敘事經文的一部分，而這個禱告與苦杯（新的約）的特殊關連，似乎是指向主的晚餐。我們由此可以合理地假設：與主餐有關的禮拜儀式，可能便是這些外邦人理解「阿爸」傳統的源頭。正如溫楠所言：「『阿爸』一詞與客西馬尼園特別有關，……在教會紀念主耶穌的救贖恩典時，客西馬尼事件尤其顯得重要。」（Wenham 1995, 278）

除了主餐是「阿爸」傳統的可能來源之外，克塗（Gerhard Kittel）在《新約神學辭典》（*Theological Dictionary of the New Testament* 1:6）指出主禱文（「我們在天上的父」）可能是另一源頭。無論何者是外邦人得知「阿爸」用法的主要源頭，這詞都是用於集體禱告。保羅在加拉太書四章 6 節首尾一致地以複數描述信徒的兒子名分（「你們既為兒子」），便是明顯指向集體禱告而言——加拉太的信徒是集體而非個人地向神發出「阿爸，父」的祈求。至此，我們已大致可以確定外邦人得知「阿爸」這隱喻的最可能源頭，以及當時的集體應用方式。

那麼，作為外邦族裔的加拉太人，他們又是怎樣接受了「阿爸」這個傳統的呢？其中一個途徑，是巴勒斯坦基督徒的措詞用語被引入外邦教會後，隨即落地生根，本土化起來。在希羅體制中，與「阿爸」最接近的概念，應屬家庭（*familia*）中的一家之主（*paterfamilias*）。一家之主就是家中年紀最長、仍然在生的那個男性。戴仲娜從希羅的家庭制度看到羅馬人其中一項帝國意識形態，就是將凱撒視為整個帝國的一家之主（D'Angelo 1992, 623, 629）。然而，加拉太書四章 6 節的上下文應屬一般家庭的討論，帝國的隱喻顯然並非保羅的寫作意向。

戴思華新近的研究特別注意到一家之主對其親屬的責任（DeSilva 2000, 95–197）。一家之主不一定需要有生父的身分，甚至不一定需要是養父，他的權威建立在其性別及享有的法律地位之上（Tsang 2005, 55）。第一世紀羅馬法律較後期的記錄顯示，領養法試圖建立的是真正的父子關係（Justinian *Institutes* 1.11.4）。加拉太書和羅馬書都用兒子名分這個意象來說明信徒蒙神收納的道理，正正就是由於當時的家主制度所致。

綜合上述的討論，我們大可斷定保羅在最初到達加拉太傳福音並建立教會時，已將「阿爸」的觀念傳遞給加拉太信徒。然則保羅為何在加拉太書四章 6 節用上這麼一個大膽、生動的隱喻呢？從書信的內容可見希羅時代奴隸與兒子這兩個意象的強烈對比，在保羅的辯論中起著重要作用。從法律來說，奴隸往往令人聯想到恥辱。與殖民時代的奴隸相比，希羅奴隸的活動空間雖然寬廣得多，但奴隸的身分始終是一種社會恥辱及法律弱者的象徵（Cicero *De Officiis*

1. 150; *Pro Plancio* 15; Pliny the Younger *Epistulae* 8.6, 9.5)。相反，養子的身分卻令人有資格承受社會榮譽及法律保護，在顯赫人家尤其如此。

「阿爸」的圖像就是希羅世界與猶太世界的最佳綜合。當保羅用領養的法律意象傳遞榮譽的觀念時，他同時引用耶穌／巴勒斯坦傳統中有關「阿爸」的先例，鼓勵信徒全面投入基督的教會。對保羅而言，「阿爸」並不要求信徒藉著遵守割禮和各種飲食規條來表明信仰的聖潔。信徒加入的這個新家庭，是以父神為一家之主的家庭，由主耶穌支配管理，並且享有聖靈的內住。聖靈——而非儀式上的律法——才是界定家庭成員身分的核心原則。

iii. 小結

上述有關「阿爸」的討論，顯示加拉太信徒透過兩種方式獲贈殊榮：第一種是按著猶太－基督教的傳統，被接納為教會的正式成員；第二種是按著希羅的社會習俗，在一家之主的權威下獲收納進神的家。就在加拉太信徒對「阿爸」這個文化及概念性理解的基礎上，保羅指出他們能夠被納入神的計劃，實是一項至高榮譽。他提醒信徒回想他當初所傳講的福音，重申他們跟以色列人一樣，具有相同的兒子名分。這名分是因著信徒的悔改而得的，完全是出於聖靈特殊的作為，與割禮和飲食等規條毫無關連。這樣，教會不僅取代了舊約以色列的位置，而且加拉太的外邦信徒在歸信和領受主餐時，都能經歷聖靈的工作和大能，與神建立起全新的關係。

2. 「阿爸」的主題研究

i. 文學脈絡

如本文開始時提及的方法論簡介所言，釋經過程的下一步是根據經文的上下文理來確定「阿爸」的具體主題。從保羅在四章 6 節對加拉太信徒的呼籲來看，「阿爸」的稱謂已成為加拉太信徒禱告的一部分，而保羅在修辭上的部署，是把這稱謂放在三章 26 節至四章 11 節這一段落，焦點是保羅對律法的關注。下文進一步加以剖視。

加拉太書三章 26 節至四章 11 節整段經文，都強調加拉太信徒具有神兒女的身分。經文從討論兒子的名分開始（三 26~29），指出凡相信基督的人，不論是猶太人、希利尼人、為奴的、自主的、或男或女，都在基督裏享有相同的地位。在第三章，保羅以亞伯拉罕之約發生在先作為信徒具有兒子名分的理論基礎。如此，三章 26 至 29 節可被視為所有基督徒的真實與正常經歷（*prima facie*）。四章 1 至 2 節繼而以尚未成熟的孩童與沒有繼承權的奴僕無異為例，說明神在耶穌基督裏的計劃有其預定時間（四 3~6）。值得注意的是，第四章一開始這兩節經文中，「我說」（*Le, gw de,*）兩字來得有點突兀，顯示保羅非常關注讀者能否了解他隨後的論證，因此他將接下來的論述分拆為較小的單元，逐一說明他的觀點（如加五 16~26；林前一 12~17，七 8~14）。接著第 3 節的「也是如此」（*ou[twj kai.*），則將讀者的思緒帶回他的論證中。保羅首先在 3 至 5 節重申耶穌的救贖事件，繼而在 6 至 8 節提及加拉太信徒的屬靈經歷，以此支持他的論據，然後便來一記當頭棒喝，在 9 至 11 節直斥加

拉太信徒的不是。而「阿爸」的禱告就出現在保羅重提加拉太人屬靈經歷的一段。

確定了「阿爸」的祈禱在文學單元中的位置後，須進一步釐定這祈禱在單元中所扮演的角色。顯然，經文出現於加拉太人屬靈經歷的論證段落，如果「阿爸」這隱喻是論證的一部分，那麼它到底要論證些甚麼呢？答案可見於三章 26 至 29 節。就內容來說，三章 26 至 29 節與四章 3 至 7 節有平行之處，都是重申基督徒的救恩歷史（三 23~25）；前者可說是後者的前奏，後者則以「阿爸」的隱喻補充了前者的陳述。

三章 26 節至四章 11 節這段經文對於神在救贖歷史中的作為著墨頗多，但並非一味只有陳述，保羅還引用了加拉太人的屬靈經歷來加強他的論點。加拉太信徒受洗（三 27）及呼喚神為「阿爸父」（四 6）的切身經歷，強化了保羅的整段申訴。²只是可能由於這兩種經歷每個信徒皆有，不是甚麼罕見的特殊事件，保羅才沒有多費唇舌去解釋。

保羅進一步加強個人經歷與集體經歷之間的關連，刻意將討論對象由複數的「兒子」（*ui`oi*，三 26），轉換至單複數混合出現的「後裔」（*spe,rma*，單數）和「承受產業的」（*klhrono,moi*，複數，三 29），再轉至第二人稱的「兒子〔成人〕」（*ui`o,j*，單數，四 7；對照於四 1 的「孩童」〔*nh,pio,j*〕）。受洗歸入基督和享有兒子的名分，不但是信徒個人，也是信徒整體的經歷。三章 27 節「受洗歸入基督」用的是複數，隨後四章 6 節發出「阿爸父」這呼喊的也是用複數，進一步突顯了三章 27 節的集體性。四章 7 節的第二人稱「你」屬複數形式，但述語名詞「奴僕」及「兒子」卻屬單數形式。這個不尋常的單數用法，顯示教會全體如一的身分，就如單數的「後裔」代表了亞伯拉罕之約所應許的所有後裔一樣。至此，信徒群體的經歷再度加強並肯定了信徒個人的信仰理念。所有個人的信仰經歷，都不能超出群體經驗的範圍之外。

扼要而言，加拉太書第三至四章的文學脈絡，是從神的救贖歷史轉而談及信徒自身的屬靈經歷。保羅首先論證亞伯拉罕之約在耶穌基督身上已達至巔峰，指出這約取代了摩西之約，接著再詳細闡釋加拉太信徒因著耶穌基督而獲得的兒子名分。這樣，「阿爸」的主題與受洗的論述具有同樣的功能，兩者都屬加拉太信徒初信時的信仰經歷。

ii. 小結

「阿爸」主題的文學功能可以總結如下：「阿爸」一詞為保羅提供有力的論證，糾正了加拉太信徒對割禮及飲食規條的誤解。當這詞與受洗一事並肩出現時，更突顯了救贖經歷中的重要部分。相比之下，是否遵守飲食規條、宗教節日及割禮等等，都變為無關重要。受洗及向「阿爸」禱告的體會，是加拉太

²我們必須注意，*kra/zon* 是中性的現在分詞，因此指的很可能是聖靈在信徒或信徒群體中呼叫阿爸父。

信徒集體的信仰經歷。這些經歷絕非甚麼個人的胡思亂想，而是所有基督徒共有的信仰標示。

3. 歷史／社會關係與修辭的融合：圖像與主題

作過圖像與主題都同樣仔細的研究後，接下來必須進行的，就是將上述各項理解融匯起來，進一步找出其中含義。釋經者要考慮的，不單是保羅運用這個隱喻有些甚麼用意，更是他如何達致這些用意。

i. 巴勒斯坦及希羅傳統的啟示

就「阿爸」的圖像而言，神的父性顯然不是猶太教信徒所熟悉和清楚的禱告概念。「阿爸」的禱告在猶太教可謂絕無僅有，而保羅在加拉太書三至四章的辯論，就是建基在這禱告的稀有性上。根據保羅，那些遵守割禮及飲食規條的信徒仍然是在摩西之約的轄制底下，他們的命運與那些遵守儀式傳統的猶太教信徒並無兩樣。保羅帶出「阿爸」禱告的隱喻，是要推翻贊成摩西之約的對立論點。攪擾者一再堅稱教會必須遵守摩西的律法才能成為以色列的兒子，保羅遂引入一套革命性的概念——「阿爸」傳統——來反擊他們的論點；這傳統在早期教會其實早已存在。因此，根據保羅，基督教與攪擾者所宣揚的「守法基督教」大有差別。接受保羅所傳福音的信徒，他們所享有的恩典與特權，遠遠超過那些跟隨「另一個」福音的人所享有的。

從加拉太書裏面與耶穌救贖事工有關的經文來看，福音書顯然是「阿爸」隱喻的一個重要來源。事實上，加拉太書中涉及耶穌「阿爸」禱告的記載，都帶有馬可受難敘事的影子；基督受難的歷史事實在救贖的主題上來得格外突出，在整卷書信中固然如此（如二 20，三 13，六 12、14），在四章 5 節更是如此。初期教會的禮儀與主餐的關係似乎十分密切，福音傳統中的救贖主題必然很早已被納入初期教會的敬拜，而隨著保羅展開他的宣教旅程，這個傳統內的「阿爸」禱告也傳到了加拉太地區。當保羅撰寫加拉太書時，他所建立起的事工已甚為牢固。如此說來，耶穌的救贖與「阿爸」禱告所代表的新關係肯定大有關連。這並不是說加拉太信徒只在主餐才作「阿爸」的禱告，也不是說惟獨在主餐的背景底下，「阿爸」的禱告才有果效，而是說那些以「阿爸」稱呼神並向祂禱告的信徒，他們所享有的救贖恩典可溯源至早期的受難傳統，特別是其中的主餐。加拉太書第四章的內容，就是圍繞信徒所有的這種先存理解而展開——保羅早期的宣講已將初期教會的重要教導傳遞給了他們，當中包括「阿爸」的禱告。

研究「阿爸」的圖像，主禱文中的天父意象與「阿爸」的關連性也就更覺清晰而突出。出現於外邦信徒群體中的亞蘭傳統，無疑源自主禱文。這革命性的禱告只可能來自耶穌的教導。沒有耶穌的降世，沒有祂關於禱告的教導，將神喚作父親只能是一種模糊的概念，不可能成為信仰的常規。對保羅而言，耶穌的降臨就是嶄新的「阿爸」禱告的關鍵所在。

事出有因。耶穌按著神的救贖計劃降臨這個主題，就在加拉太書四章 3 至 6 節「阿爸」的論述之前出現。這樣的寫作編排讓保羅可以透過耶穌去詮釋亞

伯拉罕之約的漸進實現，為早期信徒把神稱為「阿爸」的做法提供了正統性與理論基礎，令「阿爸」的禱告成為救贖歷史上前所未有，新末世時代的指標。

除了檢視讀者對於可能來自猶太傳統的「阿爸」禱告的理解外，我們也必須處理攪擾者的問題。研讀加拉太書而不仔細聆聽攪擾者的聲音，必定難以理解為何保羅會提出某些觀點。舉例說，不認識舊約夏甲與撒拉這個聖經故事的背景，又不知道第一世紀猶太教如何詮釋這段舊約經文的人，對其中的寓意很難心領神會（Tsang 2005, 93–96）。類比而言，「阿爸」的禱告跟夏甲和撒拉這段經文相似。在夏甲—撒拉的寓意故事中，如果問：外邦信徒是如何明白這麼一個語焉不詳的故事的？他們是何時知道的？最好的方法，就是觀察保羅如何將計就計，以攪擾者的詭論還治其身，反擊他們的宣稱。事實上，加拉太書不但反映保羅的關注，也反映了攪擾者和讀者的想法（Barclay 1987, 73–93）。這種間接了解攪擾者想法的「鏡子解讀」（mirror-reading）策略，可以成為另一研究「阿爸」思想源頭的途徑，並且令「阿爸」禱告的意義顯得更清晰。

攪擾者的論點可能是這樣：「阿爸」的禱告既是源自巴勒斯坦的猶太信徒，割禮和飲食規條也必然是源自耶穌傳統的了。保羅在撰寫加拉太書時，可能已預測到攪擾者會提出這樣的論點，因此率先寫下他的反駁。保羅採用的，可說是「同義反覆」的策略（pleonastic tautology，或譯贅述性重言式。參 Tolmie 2005, 32）。這策略讓他能以「阿爸」的隱喻作出先發制人的修辭反擊：首先，保羅在第三至四章展開救贖歷史的陳述，從中力證神應許的真實，然後帶出「阿爸」的禱告，以之說明加拉太信徒即使沒有律法，仍能合法地繼承兒子的名分。其時「阿爸」的禱告在初期教會已廣泛流傳，是保羅、攪擾者及加拉太信徒都同樣擁有的信仰傳統，只因攪擾者可能利用了這禱告來達到一己目的，保羅才不得不重提他「原初」的教導。

至此，本文所研究「阿爸」圖像與主題之間的互動，主要聚焦於巴勒斯坦與猶太教的可能源頭，下面會將討論擴展至讀者的文化背景，尤其是希羅文化對於一家之主的觀念。前文已談過猶太人及外邦人對父親身分的看法，我們不妨進一步將兩者比較和對照一下。

細閱加拉太書第三至四章，從保羅使用奴僕、收納〔作兒子〕和承受產業等譬喻的手法來看，不難見到「阿爸」與羅馬的一家之主在概念上頗有雷同之處。神作為父親，其行動就與家中之長無異。另一方面，羅馬的家長制度可帶出更正式的合法地位，福音書中的天父意象則可帶出更密切的親子關係，兩者作用有別，但在用法上又有一定的共同性，保羅可選擇以最適切的意象來達到他的修辭目的，幫助信徒明白他們能夠繼承耶穌基督獨有的尊榮和產業。把這概念清晰地傳遞給讀者是重要的。信徒作為合法繼承人的主題，極巧妙地與家主制度結合起來。保羅的言詞雖然著重於關係層面，他對合法性卻沒有半點忽略。保羅想他的讀者清楚明白：外邦信徒即使沒有遵守舊約的律法，仍能合法地繼承兒子的名分。因著「阿爸」的權威及與「阿爸」的關係，他們與神的親密連結一方面遠遠超越了律法的權威與轄制，另一方面又絕對合乎律法。根據神在舊約中的應許（如三 6~14）及希羅法律（四 1~2），他們與神的新關係是完全合法的！

ii. 「阿爸」隱喻的修辭場景

如同化學實驗中的石蕊測試，「阿爸」的禱告為保羅及攪擾者的信仰源頭提出了驗證的挑戰。當攪擾者舉出巴勒斯坦的猶太傳統，自稱擁有信仰的合法性時，保羅斷言惟有他所傳講的才是源自首個基督徒群體的完整福音。更重要的是，「阿爸」的禱告賦予發出這禱告的人無比的尊榮與繼承權，並且將跟隨和拒絕保羅福音的兩類人清楚區別出來。能否作「阿爸」的禱告，代表了祈禱者接受還是拒絕某些信仰體系及儀式。對保羅而言，跟隨他所傳福音的信徒是承繼了原初真正的基督教，惟獨他們可以稱神為「父」；他們是亞伯拉罕真正的後裔，是真正的自己人。外人雖然自稱也把神喚作「阿爸」，他們卻並非合法的兒女，沒有法律上的繼承權。保羅斷言他所傳的信息與最原初的基督教信仰一脈相承，從猶太—基督教的觀點來看，「阿爸」的隱喻義正詞嚴，為他的聲明提供了十足的合法性。

4. 從加拉太書第四章的辯證策略看「阿爸」

上文的討論對於理解加拉太書第四章大有關連。當論證神就是「阿爸」時，保羅不但訴諸耶穌傳統的證據，而且將「阿爸」這亞蘭字與加拉太書第四章奴僕與家人的隱喻連繫起來。

在希羅社會的家庭中，一家之主的旨意具有絕對的權威。這個強大的意象令保羅的宣告顯得更形有力。用上這個意象，保羅向加拉太信徒傳達的信息是斬釘截鐵，無庸置疑的。再者，從讀者的觀點來看，保羅「阿爸」的隱喻不僅引用了他們的羅馬背景，也引用了他們在聖靈裏的得救經歷。保羅將他的論證與早期基督教會體驗聖靈大能的經歷（如徒二 4，八 17，十 44 等）連繫起來。加拉太信徒可能已有一些他們足以鑑定為聖靈工作的非凡經歷，故此當保羅將聖靈與「阿爸」的隱喻連在一起時，他們也就再次記起最初歸信時的這些真實經歷（三 2~3）。

這種辯證策略正好與加拉太書卷首的一至二章互相呼應。在一、二兩章，保羅首先談到初期教會的情況，繼而在三、四兩章重點論及加拉太信徒。在第四章，「阿爸」的隱喻對保羅進一步推展他的論點來得格外有用。8 至 20 節是緊隨「阿爸」禱告之後的一個段落，保羅憶述他最初傳福音給加拉太信徒時的情境，重申自己對他們的一番好意，藉此動之以情，說之以理，奪回人心（12~16，19~20），同時痛斥攪擾者之非（17~18）。一搭好這度關係之橋，攬住了讀者的心，保羅就順勢帶出夏甲和撒拉這另一則長篇寓言，以之澄清並深化他的信息。

談到夏甲和撒拉的故事，「阿爸」的隱喻尤其大有關連。上文已說明保羅將「阿爸」與家庭的觀念緊緊連在一起；為了與他的猶太傳統保持一致，保羅遂用一段猶太家庭的敘事作為說明，總結他對信徒在基督裏得自由的論證，並重申他傳道使命的合法性。由於這個主母和侍女的故事與奴僕的意念亦有密切關係，「阿爸」的隱喻肯定可令加拉太信徒從轄制中得釋放。

（三）結語

透過分析「阿爸」的隱喻，本文展示了新修辭學的隱喻模型及修辭要素（歷史與文本）之間的關係。

到底保羅透過「阿爸」這隱喻達致了甚麼效果？保羅從他最初所傳的福音中，抽出一個已為加拉太信徒所熟識的概念——神的父親身分，將之納入他的辯證論據。他雄辯滔滔，把那自使徒傳遞至耶城教會，又由耶城教會傳至其他信徒群體的耶穌傳統，創新地加以運用。攪擾者可能也用耶穌傳統的權威來使他們的行動顯得合法，但運用的方式卻與保羅大相逕庭。保羅將耶穌傳統的精義發揮得淋漓盡致，對攪擾者的信息和行動卻絕不苟同，不僅向加拉太信徒傳達了兒子名分的觀念，並且重新喚起他們對聖靈作為的回憶。

保羅觀察到加拉太信徒與耶穌的相同之處，也就透過「阿爸」禱告的論述，顯示兩者都有聖靈在他們裏面（三 2，四 6），而聖靈的同在就是神在外邦人中間展開新作為的標記。保羅既是加拉太信徒經歷聖靈作為的引介者，他自然較後來出現的攪擾者在詞鋒上更理直氣壯。保羅的「阿爸」隱喻與耶穌傳統、早期耶城教會的經歷，以及加拉太信徒的屬靈經驗互相呼應，有力地打擊了攪擾者的權威。如湯敏所言，保羅的部分論證可說是「獲神授權的概念」（Tolmie 2005, 50）。鄔思祖則指出保羅一開始（一 11~12）即已訴諸神的權威（Vos 2005, 99）。保羅深知他的言詞必須建基在神的權威之上，也就藉著「阿爸」的隱喻，申明他擁有那源自耶穌及其他使徒的神聖權威。神的權威與使徒的權威合璧，令保羅的辯證對加拉太信徒顯得加倍有力。這樣，保羅從他早期的宣講抽出一個概念作為隱喻，將「阿爸」和割禮創新地連繫起來，藉此說服加拉太信徒改變心意。

無論釋經者選擇以何種方法解讀保羅的行文用語，下列兩個問題都是任何涉及隱喻的修辭分析所無法迴避的：1. 到底讀者知道多少？2. 他們是從哪個源頭獲得這等知識的？這兩個問題足以引導釋經者深入了解保羅的傳達技巧。上述模式對於理解保羅的書信有莫大幫助，因為它不單研究溝通過程中的「甚麼」（內容），也不放過「如何」（方式）層面的解析。不論面對何種文學，能夠在歷史探索與文學分析之間取得平衡的解釋模型，都能幫助讀者有更深入的領悟和詮釋。新修辭學的隱喻模型便是這類解釋方法之一。

徵引及參考書目

- Barclay, J. M. G. 1987. Mirror-reading a polemical letter: Galatians as a test case. *Journal for the Study of the New Testament* 31:73–93.
- Barr, J. 1988. Abba isn't 'Daddy'. *Journal of Theological Studies* 39:28–47.
- Clines, D. J. A., ed. 1993. *The dictionary of classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DeSilva, D. A. 2000. *Honor, patronage, kinship and purity: Unlocking New Testament culture*. Downers Grove: IVP.

- D'Angelo, M. R. 1992. *Abba* and "Father": Imperial theology and the Jesus traditions. *Journal of Biblical Literature* 111:611–30.
- Fauconnier, G. and M. Turner. 2003. *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Book.
- Kövecses, Z. 2002. *Metaphor: A practical introduction*. Oxford: OUP.
- Lakoff, G. and M. Johnson. 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: Univ. of Chicago.
- Lemmer, R. 2002. Rhetoric and metaphor. In *Rhetorical criticism of the Bible*. Ed. S. E. Porter and D. L. Stamps. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 195:458–80. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Longenecker, B. W. 1998. *The triumph of Abraham's God*. Edinburgh: T&T Clark.
- Mitternacht, D. 1999. *Forum für Sprachlos: Eine kommunikationspsychologische und epistolär-rhetorische Untersuchung des Galaterbriefs*. Coniectanea Biblica New Testament Series 30. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Neyrey, J. 1990. *Paul: In other words*. Louisville: WJKP.
- Perelman, Ch. and L. Obrechts-Tyteca. 1971. *The New Rhetoric*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press.
- Tolmie, D. F. 2005. *Persuading the Galatians*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2:190. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tompkins, P. and J. Lawley. 2000. *Metaphors in mind: Transformation through symbolic modelling*. London: Developing.
- Tsang, S. 2005. *From slaves to sons*. *Studies in Biblical Literature* 81. New York: Peter Lang.
- von Gemünden, P. 1993. *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vos, Johann S. 2002. *Die Kunst der Argumentation bei Paul*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 149. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wenham, D. 1995. *Paul: Follower of Jesus or founder of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wright, N. T. 1996. *Jesus and the victory of God*. Minneapolis: Fortress.

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2010

OCCR 鳴謝中國神學研究院及文章原作者允許翻譯並在網上發表本文。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0154.htm

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#)