

從口語到書寫傳播

From Oral to Written Communication

賴鼎銘

Ting-Ming Lai

世新大學圖書資訊學系教授兼系主任

Professor and Chairman

Department of Library and Information Studies
Shih Hsin University

葉乃靜

Nei-Ching Yeh

國立臺灣大學圖書館閱覽組館員

Librarian

Department of Circulation
Library of National Taiwan University

【摘要】

資訊科學可以從資訊的產生、資訊的組織與處理、資訊的傳輸與使用三個面向來了解。就這三個部份而論，圖書資訊學對資訊的組織與處理、資訊的傳輸與使用花了較多的心力在探究，對資訊的產生則著墨甚少。本文即是企圖在這方面進行了解，針對人類早期幾個口語傳播的著例（如荷馬史詩、新約聖經、佛教聖典、可蘭經及論語），探討這些個案由口語傳播邁向書寫傳播的過程。

【ABSTRACT】

Information Science could be studied from three approaches: origins of information, the organization of information, and uses of information. However,

most of the practitioners and researchers in LIS have paid great attention to the organization and uses of information, not much of origins of information have been exploited yet. In this article, through the analyses of the canonization of several religious scriptures and epic, the authors have discovered the trends of oral communication toward written communication.

關鍵詞 Keywords :

口語傳播；書寫傳播；資訊科學

oral communication ; written communication ; information science

壹、前言

Taylor於1966年將資訊科學定義為研究資訊的起源(origination)、散播(dissemination)、蒐集(collection)、組織(organization)、儲存(storage)、檢索(retrieval)、解釋(interpretation)、與使用(use)的學問。(註1)而Borko於1968年也將資訊科學視為研究資訊的產生、蒐集、組織、儲存、檢索、解釋、傳輸(transmission)、轉換(transformation)、與利用(utilization)的學問。(註2) Wilson於1987年指出資訊科學是在研究資訊的產生(generation)、組織、傳輸、與利用(註3)。到了90年代, Vickery則是將資訊科學定位成自出版(publication)開始,而歷經散播、分析(analysis)、儲存、檢索、傳遞給使用者的資訊活動的研究。(註4)

由這些早期的資訊學家的說法,我們已可以建立起一個由上到下的資訊科學的體系。而這也是Wilson的看法,他認為我們可以將上述資訊科學的定義分成三個部份來討論:資訊的產生與散播,資訊的組織與處理,資訊的傳輸與利用。(註5)由這三個部份來看,圖書資訊學界向來比較關心及比較有所掌握的,乃是後面二個部份的知識,對資訊的產生則了解甚少。這其中,尤其是文字發明以前,人類的生活經驗、知識如何傳承的問題更是不甚了解。本文擬藉由口語傳播的角度、探討荷馬史詩及幾種宗教聖典的結集過程,以增進圖書資訊學界對這方面的認識。

貳、口語傳播的功能

在文字發明以前，人類的歷史可說是口語的歷史。直到文字發明以後，出現了文字記載的資料，書寫傳播才逐漸受到重視。（註6）

只是過去人們研究歷史，率以書寫記錄為證據，比較相信書寫資料。因此，人們自然而然地認為，書寫世界較口語世界來得重要，因而忽略了口語文化的價值，甚或排斥拒為接受。事實上，仔細探究世界早期的文明，我們會發現，在文字及印刷術發明以前，口語傳播是人類生活經驗及知識得以傳承的主要方法。（註7）

莫頓就指出，在文字發明以前，各民族中歷史傳承的唯一方法是，透過說故事、唱詩歌的方式，一代一代延綿下去。（註8）謝國興也提到，在沒有文字的時代，要傳遞生活中的種種事務和經驗，只能靠口耳相傳。（註9）造紙術未發明前，人們行文記事並非像現在那麼方便，例如當時在中國是以甲骨、竹簡或布帛記載易忘或重要的事情；近東地區的民族喜用獸皮；在埃及則盛行紙草紙，直到公元前五世紀，紙草紙仍是書寫記錄的主要媒體。（註10）所以，我們可以發現，即使在文字發明以後，有一段時間書寫傳播仍佔文化傳承的小部分，口語傳播才是當時社會傳播方式的主流。

另外，以十八世紀初期歐洲的移民為例，白歐人進入美洲新大陸的環境，首次面臨的問題是要先了解當地的口語文化（oral culture）。以當時而論，當地原住民的習慣和信仰，沒有一樣被記錄下來（註11），而這些原住民複雜的傳統向來又與歐洲文化缺乏連繫，對移民者而言，如果想要很快的在新地區建立自己的生活，擺脫孤立的狀態，唯有從當地的口語文化了解開始。

托瑪斯（Rosalind Thomas）也指出，雖然古雅典已經開始有書寫記錄，但是當時仍非常仰賴口語傳播，雅典更可說是一個口語的社會，很多希臘的歷史資料即是來自口語傳統。例如，最早的希臘文學，荷馬的史詩「伊利亞德」（Illiad）和「奧德賽」（Odyssey），就是最基本的口語詩，也是希臘最廣為人熟悉的口語傳播傳統。他們是在這些史詩被寫下來前一段很長的黑暗時期中，口語傳播的產品（註12）。

除了荷馬史詩外，還有很多希臘文學是被「聽」來的，而不是「讀」來的。即使文本形式出現後，在希臘以口語的方式呈現和傳播訊息，仍維持很長的一段時間。（註13）而且，口語傳統提供給希臘人更多有關本國的歷史知識。（註14）因此，我們不應只重視書面資料，更應注意口語資料反應出來的本質，及彼此之間

的相關性。而且，文獻的記錄也有其限制性，人們生活中的所見所聞，不一定都能由文獻獲得印證。例如孔子曾說：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也。」（註15）這也顯示出，口語文化在彌補文字資料不足的角色扮演之重要性。

除此之外，也有不少學者強調口語傳播的功能，提醒人們重視口語文化。例如莫頓就特別以「口語刊佈」（oral publication）來說明口語傳播的獨特性。莫頓指出，口語刊佈對演講者而言有二種功能。一種是教育的功能，即教師為學生授課；另一種是試驗學術價值的功能，即演講者是科學家或學者，他們透過公開演講的過程，經由與聽眾之間的互動關係，可以提供他們表達和思考研究成果的機會。（註16）莫頓進一步分析說，對學者而言，藉由演講進行口語傳播，可以在研究成果未發表前，了解被接受的程度或受到批評的地方，以為改善或進一步研究之依據。（註17）

莫頓也引用愛新斯坦（E.L. Eisenstein）的話說，在愛新斯坦闡述「從書寫文化到印刷文化」之轉變時，曾說：「古騰堡發明印刷術後，書寫傳播變得快速且方便，使更多的人能夠識字，也增進知識份子在研究上的便利性。然而，因為口語刊佈仍有許多優點，諸如與聽者的互動，可以激發研究靈感、學者有探討學術的自由等，使得知識階級對口語刊佈的依賴絲毫未減。」（註18）口語刊佈不僅沒有被印刷品取代，大學也沒有因為純研究機構的出現而消失。討論會、演講和研討會等仍是大學中知識傳承的主要方式。（註19）

當然，在口語傳播的過程中，也可能有事實被竄改、誇大或遺忘等情況。（註20）莫頓也認為，口語傳播雖然因為聽者與講者的互動，雙方可以當場交換意見，卻無法作深入的探討。而且，沒有書面資料保留下來的話，很容易失傳而影響進一步研究的進行。另外，口語刊佈也缺少印刷出版過程中所謂的審查制度，因此，在作品的品質管制上也較不嚴謹。（註21）

雖然，口語傳播有上述的缺失存在，但是，我們發現口語刊佈並未因此而消失，所以我們不應忽視它的重要性，更不應像有些人將口語傳承（oral tradition）視為是雕蟲小技。（註22）誠如佛利（John Miles Foley）所說的，口語文學（oral literature）已經自成一個研究領域，而且，可說是一個跨學科的研究範圍。藉由口語文學我們可以看出古非洲、古歐洲等時期文學之多樣化，更可以知道文字發明以前，如何擁有或維護我們在後文字時代才知道的藝術。（註23）

畢竟，各種傳播知識的方式，在歷史中有發展之先後，但是，並非完全是新的傳播方式取代舊的方式。莫頓就指出，在歷史上社會是由「口傳文化」進化到「書寫文化」，再到「印刷文化」，但是口傳文化並非截止於某個時候，即使在書寫文化時代，口語傳播在社會上，仍佔有重要的地位。（註24）

事實上，有一些口語傳播的著例，在人類歷史的知識傳承中，佔有非常深刻影響的地位。接下來的介紹中，本文將針對這些經由口語傳播再經結集的幾個著例，加以敘述，其中包括荷馬的史詩、基督教的新約聖經、佛教的經典、回教的可蘭經與儒家的論語。

參、口語傳播的幾個著例

一、荷馬的史詩

荷馬的史詩約結集於西元前550年前後，在古希臘的雅典，它代表文字出現後歐洲第一本「書」的問世，在西方歷史中更代表由聽覺世界，邁入視覺世界的階段。在當時，人人都讀荷馬的書，他的作品成為第一個識字課本和歐洲的第一部「聖經」。事實上，荷馬史詩的出版是地中海地區首次的「出版」，也是出版的發明。它被喻為是雅典的聖經，也是雅典首部小說、最早的教育工具，甚至是雅典文化的起源。（註25）

對於荷馬史詩這部書，一般人自然的理解是，一位名叫「荷馬」的人所寫的。而我們仔細探究後會有很多問題浮現：當時有文字嗎？是用那些工具寫成的呢？在這之前，是否我們的文明都處於黑暗時期呢？對於上述問題的答案，縱然有不少的傳說，卻也僅止於眾說紛云的階段，沒有學者對此進行深入的探討。直到十九世紀，學者開始分析「伊利亞德」和「奧德賽」等作品的形式、組織結構等，才有比較確切的認識。

1920年代，在文學研究中出現了所謂的「培里－羅德口語理論」（Parry-Lord Oral Theory）。二篇有名的代表作品分別是，培里（Milman Parry）於1928年出版的論文，及羅德（Albert Lord）於1960年出版的「故事的唱誦者」（The Singer of Tales）一書。（註26）

培里在論文中對所謂的「荷馬的問題」（Homeric question）反問道：到底誰是荷馬？是否有荷馬這個人？古代有很多有關荷馬的起源、時代等種種說法，在

他看來都是存有某些矛盾的。受到質疑的問題包括荷馬的誕生地、荷馬作品起源的年代及時間。培里指出，如同戴比森（J.A. Davison）所說的，在西元前五世紀，已有很多不同的城市宣稱是荷馬的誕生地。有關荷馬最早的作品「Peisistraten Recension」，是於西元前六世紀在雅典所寫的一說，也是一項值得研究的猜測。（註27）

關於荷馬這個人，有學者認為荷馬是某一家族的始祖，而後「荷馬」這個名字被用來統稱這個家族，例如所謂的「荷馬立達」（Homereda），它代表一群住在喀俄斯島（Chios）上的詩人和吟詩者，他們認為荷馬是他們的祖先，而繼承以韻文敘述神和英雄故事的傳統。（註28）

學者也藉由獨立出的原始核心文本（即使這些文本被認為是後來好幾代的編輯者和解釋者附加上去的），將史詩予以分析，依其特性、對話的地點等相比對，了解史詩中敘事的一致性、對話的使用等。這些學者指出，其實，有很多的「荷馬」存在。換句話說，我們現在所看的文本有很多貢獻者。因為，荷馬的史詩太過於完美，結構太一致性，如果不是很多人智慧的結晶，是不可能達到此境界的。（註29）

荷馬史詩除了是很多人作品的合集外，事實上，在其成書之前，也經歷了以口語方式刊佈的一段時間，也就是說，荷馬的作品在寫成手稿前，已經以口語的方法流行數百年了（註30）。培里即指出，伊利亞德和奧德賽乃是以口語方式形成，如同很多希臘史詩，並不是某些作者最原始創作的作品，而是經過一代又一代的人們建立成形，並賦予一位富有智慧者去說唱他們，至於「說唱者」（singer）和「背誦者」（reciter or rhapsode）的功能，已無法確定了。（註31）

默雷也指出，荷馬史詩是一部總集，由史詩吟誦者慢慢地將散佈在各處的資料連結、補綴而成的。而開俄斯的庫奈托斯（Kynaihos of Chios）則是第一個編定荷馬史詩的人，約於公元前504-500年，編定於塞拉庫薩（註32）。另外，也有傳說指出，荷馬史詩這部作品是公元前六世紀中葉，雅典統治者庇西特拉圖下令校訂而成的。但是，並未得到證實，只不過在一篇詩銘中記載，庇特拉圖曾將零散的唱詞，彙編成有系統的荷馬總集。（註33）

事實上，這種說唱的方式，在當時的希臘是普遍流行的，它是史詩的傳統型式，有自己的詩語法、特有的語言和公式，使得唱誦者可以即席成詩，而不需仰賴反複背誦。（註34）因此，這些史詩說唱的型態，已不是原作者建立的樣子，而是

當時普受歡迎的傳統。經過幾世紀史詩結構及觀眾喜好的演變，說唱者可能根本不知道早有這些模式的存在，史詩吟誦者，各自按照隨意指定給他的故事，依次朗誦，也根本沒有想過要剽竊就自然地遵從那種模式。（註35）因而有人認為荷馬史詩的結構，乃是屬於對話的集成，其本身是一個傳統的「史詩的對話」（poetic dialect）（註36）。

荷馬史詩在雅典受到廣大的歡迎，帶來的另一個影響是，商業性書籍出版的盛行。因為，當時雅典的統治者庇西特拉圖，喜歡舉行荷馬史詩公開朗誦會，並發行圖書，也廣受歡迎，進而導致其他出版者的誕生。很多人雇請識字的奴隸，向他們口授內容，再由這些奴隸記錄在紙草紙上，收集成「卷」或「書」後，於當時被稱作「樂池」的地方市場上出售。（註37）

其實，在荷馬史詩被記錄下來之前，也有書籍存在，只是，當時的書籍很昂貴，數量很少，並且被保存在神聖的地方，並由祭司專責管理。但在雅典，荷馬史詩出現後，它很快地成為家喻戶曉的書。人人都讀荷馬的書，甚至熟記全部或部份段落，所以，才會有荷馬史詩是古雅典第一種大眾娛樂之說出現。（註38）

二、佛教的經典

釋迦牟尼說法四十五年，是以自己悟證所得，啟示弟子。終其一生，釋迦牟尼只是「說法」，並未提筆著書，所以釋迦牟尼本身並沒有留下任何的文字記錄。（註39）釋迦牟尼說法乃是隨機施教，使用當時最通俗的語言，或是加上方言、俚語。說法時，為了使聽者便於記憶，有時也以唱誦的方式，即所謂的「偈」或「讚」來傳達佛法，並以故事、寓言或譬喻來幫助啟迪信眾。（註40）這些說唱的方式，可說是印度古老的傳統，例如婆羅門教的「四吠陀」—梨俱吠陀、娑摩吠陀、夜柔吠陀、阿達吠陀，是教徒在祭祝豐年或慶祝戰爭勝利所舉行的儀式中，稱頌神明的歌讚。佛教中所謂的「梵唄」，正是延續自古印度的傳統。（註41）

既然釋迦牟尼自己並沒有著作，弟子也沒有當場記錄，也就是說沒有原始手稿，那佛教聖典是怎樣集成的呢？為什麼又會有聖典的集成？集成的過程又是如何？聖典內容包括那些呢？

印順指出，釋迦牟尼入滅後，為了使傳統實行於僧伽或民間中的法或律免於遺忘或散失，及避免各地區信徒的各行其事，乃引起部份僧眾發起將佛的教誨結集成冊。（註42）也有另一傳說指出，釋迦牟尼滅度後，有一比丘說：「釋迦牟尼在

尼在世時，我們時時要受到戒律的約束，無法從心所欲，現代佛陀去世我們可以自由了。」當時，佛弟子大迦葉知道後，擔心從此僧團不再遵守戒律，佛的教誨將隨釋迦牟尼的逝世而煙消雲散，因此，認為應該將釋迦牟尼宣揚的法制成典籍，以為日後佛弟子信徒修行的指導，於是他便發起結集工作。（註43）

所謂結集，乃是等誦、合誦的意思。（註44）結集時，由發起人集合數百位或上千位僧侶，由僧侶中較年長者擔任主持人，會中由一位記憶力特強的人，當眾誦出釋迦牟尼宣揚的法，再由與會信眾複誦，印證無訛後，就算是「定本」。（註45）

印順的分析指出，古代結集的實際情形如下：（註46）

1. 結集是藉由僧伽會議的過程完成的，不是個人或數人私自纂輯，而是由多數比丘共同合作的成果。在佛教團體中，比較重要的事情，往往要經過僧伽會議討論後才算定案。會議中，由僧眾推舉一人擔任主持人，即所謂的「羯磨」，佛教首次結集會議的主持人阿難，就是一個例子。
2. 結集是採取問答的方式進行，其過程可分為三個階段：
 - (1) 誦出：由被公認記憶力特強的人誦出佛說的法。
 - (2) 共同審定：誦出的文句，經與會者認為是佛說的後，由全體共同誦出，就是確定。由此可以看出，佛教界公認的結集，須有僧伽的結集大會，經由與會者共同論定的過程，才具有權威的約束力，方為佛教界所公認。
 - (3) 編成次第：將誦出的經與律，進行編集次第的工作。
3. 結集成的經律，依賴專業持誦者而保存下來：結集以後的經律，雖然經過分類、編定次第，但心念口誦仍是最主要的傳播方式，甚至在佛教界也有專業持誦的人才。

佛教的第一次結集發生在釋迦牟尼滅度後九十天（西元前四八五年），由大迦葉發起，先由持律第一的優波離集出律藏，次由多聞第一的阿難誦出經藏。因為共集合五百阿羅漢共同進行，因此又稱為五百結集，亦稱窟內結集，或上座部結集。（註47）第一次結集出的是短句，即四阿含經，主要是因為當時尚未有書寫工具，為了便於背誦，所以都是簡短的小品經。（註48）

第一次結集之後，歷經百年，僧眾都遵守結集的律法，無人有異議。可是，到了釋迦牟尼入滅一百年後，由於毗舍利城和跋耆城僧侶發生嚴重衝突，而有了第二次結集。兩方僧侶協議，在毗舍利城的重閣講堂，召開結集大會，重誦戒律。這次

結集，與會者七百人，由耶舍長老主持，後世稱此為七百結集，或第二次結集。（註49）經由重誦戒律的釐清，最後東方毗舍離城僧侶承認自己的錯誤，二方僧伽才消弭敵視，平和共處。（註50）第三次結集則在釋迦牟尼滅度後二百三十餘年，由佛弟子目犍連子帝須主持，在波叱利弗城舉行，歷時九個月後，整理經、律、論三種經典。而經過這三次的結集，佛教三藏終於完備。（註51）

至於佛教聖典在結集之初，用什麼東西記錄呢？水野弘元指出，當時印度人採用貝葉記載，比較高級的方法則是把經典刻在銅版上。（註52）但是，于凌波則指出，結集成的經典是刻鏤在金片上，並用石函封藏。（註53）

貝葉是貝多羅葉的簡寫，即貝多羅樹的葉子。貝多羅是從印度字音譯而來即「葉」的意思，代表多羅樹葉。多羅樹廣植於錫蘭、緬甸和泰國等地，由於葉片處理容易，所以，直到今天南傳佛教仍以貝葉為抄寫經典的工具。（註54）寫經時，通常將貝葉剪成細長形，一般的長度約二十五公分到八十公分，而寬度約五公分到八公分。短句經文抄寫在較小的葉片上，長經則書寫於大葉片上。（註55）

佛法東傳到中國時，並沒有貝葉經，西域沙門到中國是靠背誦，再由譯經師翻譯出來，而不是直接將經本譯成中文。因為，在當時雖有貝葉經但並沒有廣為流傳。于凌波認為，除了當時書寫媒體不方便的原因外，也許受到宗教上比較具神秘色彩的部分所影響，以致於只允許口語方式傳授，不願記錄下來。這也是為什麼，中國早期的譯經，是根據背誦者唱誦的內容來翻譯，而不是根據梵本。甚至西域僧侶來到中國，必須先學習中國的語言文字，將梵文譯成漢語後，再由他人以漢文記錄，以此來宣揚佛法。（註56）

三、回教的古蘭經

古蘭經是伊斯蘭教的聖典，共計一百一十四章，可說是穆罕默德的啟示錄。其中有八十六章是穆罕默德在麥加傳道時啟示的，另外的二十八章則是在麥地那啟示的。（註57）穆罕默德在世時，並沒有所謂的古蘭經。穆罕默德每次獲得啟示後，立即傳授給弟子，要求弟子背誦給他聽，看記的正不正確，再把它傳授給不在場的教友，並要求弟子們反復記憶背誦，以為生活之指引。（註58）

背誦時穆罕默德會指示他們，每一章節的順序，所以說，古蘭經每章各節的次第，是穆罕默德在世時即已確定的，至於各章的先後，則是由弟子編排的，內容較長者置於較短者之前。（註59）

可見古蘭經在成書之前，也是由教徒依靠背誦記憶和口耳相傳的方式，來保存

經文。事實上，當時回教世界的文化傳統就是口語傳播。因為在那時候，古典詩歌、講演及宗譜，都是經由詩人的吟誦和傳誦人的背誦才得以保存下來（註60）。

穆罕默德有幾位書記，如宰德、阿里、伊本、歐斯曼、艾奈斯等，負責記錄穆罕默德的啟示。他們收到穆罕默德的啟示後，便記錄在皮子或石版上，有時記在海棗樹枝上或是駝羊等的肩胛骨上（註61）。但是，從經文看，可能還有其他記錄的材料。例如經文中提到的「展開的皮紙」即是羊皮紙，「一部寫在紙上的經典」，「抄錄在一些散紙上」，指的是紙草。（註62）

穆罕默德在世時，啟示的內容分散在各地，記錄的書記和背誦者各保留了部分，沒有人予以蒐集和整理。（註63）尤其是早期的記錄，可能有不確切或有爭議之處，需要誦讀才能確定意義。因此，穆罕默德去世後，口語誦讀仍是傳授經文的主要方法。但是，記憶力強的背誦者畢竟是少數，且為避免疑義或遺忘，為長久流傳考慮，文字記錄仍是不可少的。（註64）尤其是穆罕默德去世後，許多熟習並能背誦經文的門弟子在討伐偽先知穆賈里姆的阿格賴伯戰役中陣亡，穆罕默德的弟子歐麥爾深恐自此以後，穆罕默德啟示的經文散佚失傳，於是向艾卜伯克建議整理經文，而艾卜伯克也在繼位的第二年，下令蒐集分散的經文。（註65）

後來，艾卜伯克也成立了一個經文整理委員會，召集穆罕默德的弟子們，開會整理書記或背誦者保留下來的啟示，並重新核對記錄下來的資料，看與背誦者或門徒所記憶者是否有差異。甚至費了很大工夫找到記錄資料後才著筆，整理後由艾卜伯克保管，艾卜伯克去世後交由歐麥爾保管，歐麥爾去世則由其妻及女兒保管。艾卜伯克下令抄寫的古蘭經，是現在全世界通行的古蘭經，即以歐麥爾當時編輯的原本為依據。（註66）

然而，因為書寫文字的不清晰，或書記抄寫錯誤，產生了不同的抄本，甚至有各抄本讀法不一致的情形。例如西元646年，在阿塞拜疆與亞美尼亞人作戰的穆斯林軍隊中，敘利亞人和伊拉克人因經文的讀法不同發生嚴重爭執。類似的爭論幾乎同時在各地開始出現，對伊斯蘭教的統一形成潛在的威脅。（註67）因此，當時的領導者便下令應統一確定古蘭經的版本，並託請專人主持校訂工作。新校的古蘭經抄本保存在麥地那，另保留六部抄本於大馬士革、也門、巴林、庫法、巴士拉及麥加等地，其他的抄本則予以銷毀。（註68）

四、基督教的新約聖經

新約聖經是基督教的經典，被視為是基督教教義和神學的根本依據，內容包括歷史、傳奇、詩歌、論述、書函等不同體裁。（註69）全書共有二十七卷，這二十

七部書自第二世紀即稱為新約全書，或簡稱「新約」。（註70）這二十七卷的經書是在不同的時間，不同的地方，由不同的作者在不同的背景下，以不同的文字寫成的。（註71）

新約聖經可說是一部逐卷加上去發展而成的書，其中最早的部份至少是在耶穌死後三十年才寫成的。（註72）其實，耶穌和他的門徒傳道時，沒有留下任何文獻資料，耶穌也沒有寫下什麼記錄，或命令他的門徒寫下他的言行，在他離開世上前，交代門徒最主要的是，要將福音傳給普天下的人民。（註73）

耶穌講道時所宣講的教義，在基督教中稱為「福音」，是「好消息」（good news）或「有福的消息」之意，在聚會時耶穌的門徒會對新教徒重複口述這些教義。（註74）因此我們可以知道，基督教的教義，已經口語相傳了許多年後，才用文字寫成。（註75）二十世紀也有學者運用體裁考證法得出結論認為，在福音書未寫成前，基督教世界中有過一段針對耶穌事蹟與教訓口傳的時期。（註76）

甚至，從口語傳播到文字記錄出現，至少經歷三十年。（註77）米勒爾指出，猶太人對於所受的訓誨，或前人託付他們的事，都是以口語相傳的方式，傳播出去。這些口傳的福音，經過一而再，再而三的傳講，就成為我們今日用文字寫成之經書的基礎。（註78）

事實上，在耶穌誕生時的巴勒斯坦地區，書寫已經很普遍，但是口語仍是當時傳播的主流。（註79）在以色列很早就出現文字的記錄，以色列人記載並保存部族的傳統、律法、崇拜儀式、宗教禮儀、聖殿中的詩歌及頌詞、祭司的神諭、先知們的預言、聖徒口中智慧的言語，以及宮廷事件等，雖然這些資料大部分與宗教生活有關，但並非全屬宗教性。（註80）

只是說，基督教初期，門徒的主要工作是傳福音，而不是編寫經書。既然當時已有文字及書寫媒體，為什麼基督徒沒有想到要將耶穌的教義寫下來呢？梁秀德認為主要有三個原因：（註81）

1. 門徒以為耶穌很快就會再臨，而世界的末日就是眼前的事，因此，著書不是當前的要務。
2. 當時習慣以舊約聖經為傳道的經典。
3. 因為曾親身接觸過耶穌的人還活在世上，而且，當時的人若要回憶耶穌的教誨，仍然記憶清晰，因此，不需要著錄耶穌的事蹟或教訓。此外，猶太人普遍地認為口語傳播比書寫成文來得重要。

所以，在基督教興起的最初數十年，都是口語傳播耶穌的教義，沒有什麼文

字資料，除了舊約聖經以外，沒有其他的經典，基督徒口耳相傳耶穌的事蹟和教訓，相信有基督的靈在引導信徒，不需要另立文字。學者稱這段新約聖經還沒編成之前的時期為「前文書時期」。

耶穌去世後，基督教成為當時人們普遍信仰的宗教，信徒愈來愈多，教會的管理也日益困難；另一方面，在時間的變遷中，教勢雖興盛，但教會卻遭到異教徒的迫害，同時教會內部也有了人事、行為、信仰和秩序的問題，這些事情正是基督教文書著作出現的背景，也因此展開了所謂的「文書時代」。（註82）

像耶穌門徒保羅，經常寫書信給各地教會說明教義，希望堅定信徒的信心，或是說明如何處理教會的事務。起初，這些書信都是寄給某一個或某一地區的教會，後來，教會間將這些書信輾轉抄錄，並互相傳誦閱讀，以為牧會之根據。（註83）馬汀（Henri-Jean Martin）也強調說，在正統的基督教世界中，書寫是選擇、確定和神聖化口語傳統的過程，將口語傳播書寫成文字，對於強化信仰而言，是很有用的。更何況光是口說，無法代表客觀陳述耶穌的生活和教義，新約聖經正是因此而成書的。（註84）

梁秀德則歸納新約聖經成書的幾個原因：（註85）

1. 耶穌的福音愈傳愈廣，求道者和新入教者也愈多，信徒們不僅要聽道，也需要可閱讀研究的資料。
2. 那些曾親身接觸耶穌，聽過祂講道，了解祂的事蹟和教訓的人，漸漸的逝世，因此必需將所傳的內容，書寫成文字記錄供人閱讀。
3. 教會陸續在各地成立，教會中的大小事務也日益複雜，必須有人予以指導，而能指導者也許因為忙於傳道，無法親自處理，只好以文書的方式傳達。
4. 教會有時也會受到異教徒的迫害，為避免牧會者或信徒信心動搖或捨棄福音，門徒會寫信予以安慰或勉勵，因此產生文書資料並流傳於世。
5. 為了避免異端產生並滲透到教會，文書資料是辨明信仰的主要依據，因此促成了新約聖經的成書。
6. 為了使信徒了解教會組織及功能，以免影響教會運作的秩序，打擊傳道者的信心，教會的指導者會以文字說明牧會的方法，及相關規定。

新約聖經的文獻其實不僅二十七卷，有些並沒有被收錄。至於這二十七卷書為什麼會被編成經典呢？梁秀德認為主要的原因如下：（註86）

1. 基督教初期並沒有一本被認為是具有權威的書，唯一的權威是耶穌的人格和教訓，任何事情也以耶穌的話來解釋並做為解決之道。後來，因為口語

傳播不足以應付實際需要，基督徒常會對口說的內容起衝突。而且，雖有舊約聖經，但它畢竟是猶太教的經典，信徒認為，基督教也應該有自己的經典，於是才有著手編輯的意念。

2. 為了應付教會的需要，信徒開始蒐集耶穌的話，使徒的話也同樣受到重視，而同被蒐錄為經典。
3. 有些使徒寫信給教會，指示他們應該如何處理教會的事務。這些書信除了平日在教會誦讀外，也被收錄於聖經中。
4. 為了與異端者辯論，答辯的基督徒希望有文書據以應對，這也是促成編輯聖經的原因。
5. 在第二世紀初，二十七卷中有部份已被譯成拉丁文，翻譯者必須選擇重要者予以翻譯，這種譯經的工作，也刺激新約聖經輯成的事業。
6. 那時基督教尚未設立學校，但有教會建立之處，就會施行宗教教育，這也間接地刺激了編輯經書的念頭。
7. 教會愈多，信徒也愈多，教會問題也隨之複雜，因此，教會需要秩序，需要規律以為指導和處事的原則。因此，教會須選擇一標準文書來處理這些問題。

由此可見，二十七卷的新約聖經，內容的選擇不是由宗教會議決定，而是在不斷接受考驗後，才被收錄（註87）。

綜上所述我們可以了解，耶穌基督並沒有親自著作，因為按當時猶太經師教導門生的風氣，是「述而不作」的，用口傳的方式，代代相傳。耶穌也採用這種方式，口傳給宗徒，由他們靠著記憶和反覆的口授傳給信徒。因此也可以說，早期教義的傳布和歷史的流傳，不是靠寫成書籍的文獻，而是靠信徒超強的記憶力。（註88）

五、論語

論語是中國儒家經典，影響中國數千年來的文化甚巨，它是孔子一生言論、行為及部分思想的真實記錄。一般人都認為論語一書是孔子所著，但事實上，與佛教經典的形成一樣，孔老夫子本身也是述而不作的，論語的成書其實是眾弟子的努力結果。這樣的說法最早的證明就是來自漢書藝文志：「『論語』者，孔子應答弟子、時人及弟子相與言而接聞于夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之『論語』。」（註89）

至於「論語」一書，究竟由孔子那些弟子編成？根據鄭玄推測，邢昺疏證，

「論語」是經過孔子弟子討論，確定無誤後，由孔子弟子仲弓、子游、子夏等人編撰而成的。（註90）

程頤則分析指出，「論語」一書中，只有對有子及曾子尊稱為「子」，因此，論語應該是由孔子的再傳弟子，即有子、曾子的門人編寫而成的。由鄭玄及程頤所推測之差異，我們可以了解，對於論語的編撰者為何人，各家說法不一。因此，陳克明認為，還是籠統地說，「論語」一書的編撰者是孔門弟子和再傳弟子較好，也較符合史實。可見，學者們比較確定的乃是，論語係由孔子口傳給弟子，再由弟子編輯而成，至於由那些人編撰而成，則仍未有定論。（註91）

肆、結 論

由上面幾個著例的分析，可以發現口語傳播可說是書寫及印刷文化之先趨。然而，人類歷史中，甚至有一段很長的時間，口語傳播或口述文學的理念對大多數學者而言，是個矛盾的字眼。（註92）主要是因為口語傳播沒有書寫傳播的流傳範圍廣，而且也比較容易受到誤解與歪曲（註93），因此，直到1920年代才有學者開始陸續研究人類古文明中，例如聖經、古希臘文學及早期以口述傳播為主的文學作品。（註94）

事實上，在書寫工具發明前，人類的文化都是建立在以口語的方式，傳播和儲存所獲得的知識。而且這一段時間，人類的口語傳播活動非常活躍。佛利甚至指出，若沒有評估口語傳播的貢獻，我們就無法了解荷馬史詩的獨特性。如果我們無法將文字置於口語文化的歷史背景來看，如何能發現偉大文學的真正意義？（註95）而這正是了解文學作品的根本。因此，過去有些人將口語文化連想成「文盲」（illiteracy）的觀念（註96），實應加以修正。

尤其，口述文學研究在近幾年已自成一個重要的、跨學科的研究領域，其方法學、影響力及含蓋範圍仍在擴展中，其重要性及廣度將持續的增加（註97）。因此我們相信，在未來幾年也會有愈來愈多不同學科的研究人員踏入這個領域，貢獻自己的研究心力，研究成果也將更為可觀。

本文即是在這種認識下進行的。資訊科學的上游其實就是在研究資訊如何產生及如何傳播的問題，而這樣的研究不僅是對跨學科的研究有所貢獻，更對圖書資訊學實務方面有所助益。舉例來說，資訊採訪人員如果能對資訊的產生與散播有所了解，則對所欲蒐集資料的來源及品質也比較能掌控。因此，希望藉由本文的探討，能拋磚引玉，吸引更多的有心人進行這方面的研究。

註 釋

- 註 1：Robert S. Taylor, "Professional Aspects of Information Science and Technology," in *Annual Review of Information Science and Technology*, V. 1, ed. Carlos A. Cuadra, 15-40 (New York: Interscience Publishers, 1966), 19.
- 註 2：H. Borko, "Information Science: What is it?" *American Documentation* 19 (January 1968) : 3.
- 註 3：Tom Wilson, "Trends and Issues in *Information Science* A General Survey," in *Media, Knowledge and Power*, eds. Oliver Boyd-Barrett & Peter Braham, 407-422 (London: Croom Helm, 1987), 410.
- 註 4：Brian Vickery, and Alina Vickery, *Information Science in Theory and Practice* (London: Bowker-Saur, 1992), 7.
- 註 5：Wilson, 416.
- 註 6：謝國興，序文二。在唐諾里齊著；王芝芝譯，*大家來做口語歷史*（台北市：遠流，民86年），頁13。
- 註 7：Rosalind Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), 1.
- 註 8：莫頓，「論知識的口傳，」在Robert K. Merton, Matilda White Riley編；陳耀祖譯，*美國社會學傳統*（台北市：巨流，民76年），頁12。
- 註 9：同註6。
- 註10：李志先，*聖經學發凡*（台北市：思高聖經學會，民70年），頁20。
- 註11：Karen Patricia Smith, "From Oral Tradition to Printed Format: Australian-Aboriginal Legend and the Work of Dick Roughsey," in *Information Literacies for the Twenty-First Century*, ed. by Virgil L.P.Blake and Renee Tjomas (Boston, Mass. : G.K. Hall and Co., 1990), 179 .
- 註12：Thomas, 2.
- 註13：同上註。
- 註14：Thomas, 3.
- 註15：同註6。
- 註16：莫頓，頁30。
- 註17：莫頓，頁37。
- 註18：莫頓，頁12。
- 註19：莫頓，頁13。

註20：同註8。

註21：莫頓，頁41。

註22：Thomas, 4.

註23：John Miles Foley, *Oral Traditional Literature: a Festschrift for Albert Bates Lord* (Columbus, Ohio: Slavica Publishers, Inc., 1981), 27.

註24：莫頓，頁15。

註25：卡爾波普爾著；范景中、李本正譯，*通過知識獲得解放：Emancipation through Knowledge*（杭州市：中國美術學院出版社，1996），頁159。

註26：同註23。

註27：Foley, 1981, 29.

註28：吉爾伯特·默雷著；孫席珍，蔣炳賢，郭智石譯，*古希臘文學史*（上海市：上海譯文出版社，1988年），頁6。

註29：同註27。

註30：同上註。

註31：Foley, 1981, 30.

註32：吉爾伯特·默雷著；孫席珍，蔣炳賢，郭智石譯，1988年，頁11-12。

註33：吉爾伯特·默雷著；孫席珍，蔣炳賢，郭智石譯，頁11。

註34：John Miles Foley, *Oral Tradition in Literature* (Columbia: University of Missouri Press, 1986), 3.

註35：同註32。

註36：Foley, 1981, 32.

註37：卡爾波普爾，頁158。

註38：同上註。

註39：于凌波，*簡明佛學概論*（台北市：東大，民80年），頁71。

註40：于凌波，頁66。

註41：于凌波，頁268。

註42：印順，*印度佛教思想史*（台北市：正聞，民77年），頁34。

註43：同註39。

註44：印順，*原始佛教聖典之集成*（台北市：印順，民67年），頁9。

註45：同註41。

註46：印順，民67年，頁14-15、17-18、31。

註47：于凌波，頁72-3。

- 註48：于凌波，頁90。
- 註49：于凌波，頁74,76。
- 註50：印順，*印度佛教思想史*（台北市：正聞，民77），頁36。
- 註51：于凌波，頁77。
- 註52：水野弘元著；劉欣如譯，*佛典成立史*（台北市：東大，民85年），頁98。
- 註53：于凌波，頁69。
- 註54：水野弘元，頁99。
- 註55：水野弘元，頁100。
- 註56：于凌波，頁269-271。
- 註57：馬堅，*古蘭經*（北京市：中國社會科學出版社，1996年），頁2。
- 註58：金宜久，*伊斯蘭教史*（北京市：中國社會科學出版社，1990年），頁69。
- 註59：馬堅，頁3。
- 註60：周燮藩，*古蘭經簡介*（北京市：中國社會科學出版社，1994年），頁15。
- 註61：同註57。
- 註62：周燮藩，頁16。
- 註63：同註58。
- 註64：周燮藩，頁17。
- 註65：金宜久，頁69。
- 註66：馬堅，頁3-4。
- 註67：金宜久，頁69。
- 註68：同上註。
- 註69：*中國大百科全書：宗教*（台北市：錦繡，民81年），頁353。
- 註70：陳潤棠，*新約背景*（台北市：校園書房，民75年），頁339。
- 註71：李志先，*聖經學發凡*（台北市：思高聖經學會，民70年），頁75。
- 註72：Edward McNall Burns, Robert E. Lerner, and Standish Meacham, *Western Civilization: Their History and Their Culture*. 10th ed. (New York: W. W. Norton & Company, 1984), 212.
- 註73：梁秀德著；陳主顯譯。*新約聖經概論*（台北市：逐家文字佈道會，民83年），頁19。
- 註74：陳潤棠，頁339-340。
- 註75：米勒爾著；蕭維元譯。*新約導論*（香港：浸信會出版社，民74年），頁6。
- 註76：*中國大百科全書：宗教*，頁355。

- 註77：Henri-Jean Martin, *The History and Power of Writing*. Translated by Lydia G. Cochrane (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 110.
- 註78：米勒爾，蕭維元，頁8。
- 註79：Martin, 109.
- 註80：大美百科全書：第三冊（台北市：光復，民81年），頁418。
- 註81：梁秀德，陳主顯，頁20-21。
- 註82：梁秀德，陳主顯，頁21。
- 註83：陳潤棠，頁341。
- 註84：同註80。
- 註85：梁秀德，陳主顯，頁21-22。
- 註86：梁秀德，陳主顯，頁33-35。
- 註87：大美百科全書：第三冊，頁434。
- 註88：李志先，頁28-29。
- 註89：陳克明，*群經要義*（北京市：東方出版社，1996年），頁228-231。
- 註90：同上註。
- 註91：同上註。
- 註92：Foley, 1986, 1.
- 註93：莫頌，頁42, 46。
- 註94：同註92。
- 註95：Foley, 1986, 6.
- 註96：Thomas, 1.
- 註97：同註95。