

从宗教历史学看口述《论语》的传承与特征

蔡彦仁

本文运用比较的观点，以宗教历史学“创建者”、“话语”、“权威”等主题类型为中心，参照佛教、基督教之例，考察了《论语》形成的历史过程。认为《论语》成书经过听闻、口传、记录、集稿、编纂、定稿等漫长过程，并着重探讨了其口诵传承层面，从而使人进一步了解到《论语》“原本”的面貌。

作者蔡彦仁，1956年生，哲学博士，台湾辅仁大学哲学系副教授。

一、历代讨论《论语》的共同问题

《论语》的编纂及其成书年代历来是一个争论难断的问题。早期学者对《论语》作者的断定，或凭前人转述，或望文做想当然耳之论，并未做客观的推理求证。例如：《汉书·艺文志》记载《论语》是孔子门人弟子集撰而成，传至汉代，有《齐》、《鲁》、《古》三种版本。①王充亦谓《论语》是“弟子共记孔子之言行”，初时篇数多至数十百，至汉代时，除了《齐》、《鲁》、《古》外，又有《河间》版。②汉末郑玄参考各家《论语》而为之注，并直接指出仲弓、子夏是撰定人。③汉代以降的注家、学者，所论难逾先人之外。魏何晏以《论语》皆是“孔子弟子记诸善言”；④梁皇侃则谓是七十弟子的门人承闻后再撰录下来；⑤《隋书·经籍志》仅谓是“孔子弟子所录”。⑥

至唐时，柳宗元不再拘泥于传统之见，直接以经文为证，辩称《论语》不是孔子弟子所记。他指出，孔子弟子中以曾子年纪最少，而《泰伯篇》载有曾子临终之言，据此可证明最后的成书必是在曾子门人之手。⑦

柳氏这种尊经而不惑于经的为学态度为后世立了一个楷模。至有清一代，根据《论语》经文以辩证内容结构、作者、出处的文章，大量出笼。清代考证《论语》最具创发性、影响后世最大者，首推崔述。崔氏就文体、称谓、史实、思想等方面，详细分析《论语》各篇章。他辨疑结果发现《论语》是一本驳杂的书，绝非孔门原本。今传二十篇多含后人增益之词，尤其下论最后五篇最为可疑。⑧如此《论语》的成书不是一人一时之作，乃先由七十子门人追记师说，再由后儒编辑始成。崔氏且隐约以汉代的《鲁论》为

真本，因此对于张禹的混合《鲁》、《齐》、《古》三版本以传世，以及郑玄的混淆家法为《论语》作注一事颇多微词。^⑨

民初以来对于《论语》的辨伪，多以崔氏为宗。梁启超在其《古书真伪及其年代》即大量引用崔述的研究成果。^⑩蒋伯潜则仿崔述，从称谓、文体、史实三方面分析《论语》的经文结构。^⑪钱穆对于《论语》成于何人之手及其年代为何，采阙疑的保留态度，仅谓文中所记部分出自孔子弟子门人之手，但亦有战国末年人的窜乱之迹。然而论及《论语》的真伪时，钱氏则附和崔述的考证。^⑫

综观以上所列举历代学者的意见，我们可以发现他们在评述《论语》的编纂及成书问题时，留有许多症结值得我们进一步深思探讨。第一，《论语》的成书自孔子出言教诲弟子至最后的书写定稿，其过程漫长复杂，非仅探究某一弟子或某一门派即可毕其功。若欲详细言之，在此过程中的听闻者（audience）、口传者（oral transmitter）、记录者（scribe）、集稿者（collector）、编纂者（compiler）、与最后的定稿者（redactor），都代表着不同的传承阶段，而每一阶段可能由不同人或多人参与其中。或学者对《论语》的编纂过程及参与者为何人，仅是笼统言之而少及其中的阶段性细分，因此结论自然难以精确。^⑬

第二，自汉迄今，学者对《论语》的认识，完全建立在“书写”《论语》本（written text）之上。因此不论所言或《鲁论》、或《齐论》、或《古论》，全以书写为主，这是受“书写文化”（chirographic culture）局限之故。如果我们承认《论语》之始以口述为内容、为媒介，那么传统的学者们很明显的忽略了此一“诵本”《论语》（oral text）。^⑭

第三，历来学者们因为不重视《论语》的“诵本”先于“写本”的事实，因此在从事探求《论语》的“真本”或“原本”时，难免呈显定义混淆的状态。按照《论语》成书的过程，“诵本”应是最“原本”，也是所谓的“真本”。但是“诵本”无一定稿，其传承也非单向“直线式”的进行（Linear transmission），而是未具状的、“多样性”的进行（multiform transmission）。^⑮若欲以定稿后的第一本“写本”为“真本”，那么我们必须先界定此一“写本”为何？否则求“真本”或“原本”以辨伪之举实难得具体的结果。

职是之故，本文的目的不再重复传统学者的兴趣，或探究《论语》的作者，或辨伪以求《论语》真本。本文要着重的乃是口述（或可谓“诵本”）《论语》的诸多特征；也就是说我们要集中在《论语》传承的最先阶段，探讨此书尚未记录或“写本”以前，到底是以何种形态存在？并且是如何传递下去？

二、一个宗教历史学的观点

儒家传统是否可以视为一种宗教不是本文要讨论的重点，但是宗教学家观察所得有关创教者及其言行的记载、传承、权威、影响等方面。欲有助于我们对口述《论语》的探讨；在此可列举一二。

宗教现象学家冯德列夫（Gerardus van der Leeuw）主张，所谓宗教传统的“创建者”（fouder），其实可具有多重身份，例如教师、神学家、哲学家，改革家等皆有可能。

不管“创建者”是以何种身分出现，他因为领略或经历了“神启”（revelation），具有一般人所不能及的知识或感受，因此他此一神圣体悟传达出来。^⑩传达“神启”经验最直接、最有效的媒介非“话语”（word）莫属。“话语”可能存在于口述模式，也可能表之于书写方式，但只要此“创建者”的“神圣性”受到追随者的认可，他的“话语”则具有相当的“能力”或“权威”（power）；而寻求、感受这种“能力”即是人类宗教经验的重要内涵。^⑪

宗教史学家葛兰（William A. Graham）承袭并扩展了冯氏的理论。他在最近有关“经典”（scripture）的论著里指出，各大宗教传统皆有其性质不同、功能殊异的“经典”，但凡可称为“经典”者，必定是具有神圣性、权威性，并受信仰者尊崇的书写或口传典籍。因此研究一传统的“经典”如何在一历史情境下产生，变迁、以及被运用，即可相当程度的了解此一传统的宗教特性。他还特别强调，现代人因为受到书写文化教育的影响，凡论典籍，必指书写于册的文本，殊不知若从世界宗教史来看，“诵本”或者是文本的口诵层面方是“经典”的重心所在。^⑫

此外，韦伯（Max Weber）对于“秉赋异能的领袖”（charismatic leader）及其继位者的理论也值得我们在此一提。韦伯认为一个宗教社群的创建者必定具有一种特殊的“异能权威”（charismatic authority），成为吸引信徒、门人的力量。一旦创建者离世，继随者为确保他们的社群不至离散，总会处心积虑的延续创建者的权威。后继者的权威因为无法重复创建者的异能魅力，只好往理性化的方向发展。如果后继者在发现经过设计或理性化后的权威确实具有维系其社群的功能，此种人为设计的权威架构将从此深化与例行化以行之久远。一个宗教传统的形成，可说是由这种创建者的异能魅力为始，却以理性化的科层组织为终的过程。^⑬

上述宗教学者的理论摘要，自然是由其观察世界诸宗教—特别是具有悠久历史的宗教传统—所得的结果。我们在此可举佛教与基督教为例，做进一步的具体说明，以收比较与论证之效。

（一）佛教之例

研究早期佛教历史的众多困难之一，就是对原始材料的真伪难以下定论。现代佛教学者都承认，我们拥有的书写资料，掺杂着史实与传说；其中对佛陀本人的生平记事，更有这方面的困扰。这一点与研究《论语》的起源与成书所遭遇的困难，可以说是平行一致。纵然如此，藉着佛教学者的整理爬梳，我们仍然可以得出以下梗概。

佛陀在世弘法约四十五年之久，在这期间，与其徒众以云游、不具组织的方式进行活动。佛灭后僧徒们首先遭遇的难题，即是如何以此一新兴社群的力量，继续保存与传布佛陀的圣谛。^⑭这其中的首要之务即是汇集佛陀在世时的话语，编纂存之，以做为学习对象与最高权威依据。据史料所载，自佛灭后至阿育王时代（统治年间 269—236 B. C. E.）为止，前后二百三十六年间，佛教僧团大概举行过三次大结集；结集的目的就是以统一、纂集佛陀圣言为主。^⑮可是佛教史家指出，在看来似乎是可得出佛言“真本”之际，仍有不少问题须待商榷。例如，佛陀在世所用的语言为摩揭陀语（Magadhi），其僧众来自四方，各有自己的方言。最原始的佛教经典在结集口诵后，以印度东部的古

典半摩偈语 (Ardhamagadhi) 笔录下来, ②至第四次僧团结集于锡兰时 (25 B. C. E.), 再以巴利文 (Pali) 翻译之, 完成上座部 (今谓小乘) 的基本经典; ③此巴利文经典为现存所见最早的佛言“真本”。如是推之, 我们今天所见或为梵文或为中文佛典, 皆是数度翻译、解释、增衍的结果, 与彼时佛陀所言当有一大段差距。

但是佛典既以口诵为始, 今之书写本仍保存大量口诵特征; 且以最早成书的《阿舍经》为例。④《长阿舍经》卷第一以“如是我闻”开卷, 描述佛陀在舍卫国祇树花林窟与一千二百五十比丘会聚, 讲述佛过去诸前生。文中叙述, 以重复、蕃衍, 详尽为能事。在以散文分别叙完诸佛的种性、正觉、弟子, 父母等时, 必再以偈颂重叙之。是以情节进展迟缓, 而多诸小节详尽铺陈。⑤此类偈句, 正是为口诵之用, 而每一细节的铺叙, 依一个固定“口述模式” (oral formula), 循序而进, 则是方便记忆。

再就《法句经》而言, 乃是就佛陀在世所说精简的偈语, 择四百二十三条目编纂而成。⑥每一经句如一格言或警句 (aphorism), 缺乏上下文衬托。然而因为早期佛教僧徒视这些格言为佛陀真言, 因此格外敬重传述。每一经句本有生成情境, 但为记诵之便。此类背景资料于传承过程中, 逐渐被省略, 最后仅以佛陀的中心圣言为主要传世内容。

(二) 基督教之例

耶稣在世如同佛陀一般, 带领一群徒众游走各地, 在今之巴勒斯坦以宣讲“神国” (Kingdom of God) 的来临为毕生职志。彼时此一社群并无固定组织; 因其具有强烈的“变天思想” (apocalyptic vision), 对来世的企盼遥胜意欲在今生今世建立一“宗教”。

耶稣聚徒传教仅三年多, 一旦骤然离世, 其“异能权威”如何持续延伸立即成为早期基督教社团最感棘手的问题之一。在其门徒眼中, 耶稣为一先知、改革家、教师、行神迹者 (miracle worker)、神之子等无法企及的多重身份, 因此另推一人以代之是绝无可能之事。⑦如此在“权威”的巩固与继承上, 早期的基督徒诉诸两大来源: 一为耶稣在世所说的话, 另一为亲炙过耶稣本人的门徒及其直接传人。⑧对于后项由耶稣门徒迄至教父时期, 由人的传承所形成的圣职权威在此不表; ⑨以下仅就前项所提有关耶稣的话语及其传承方面, 提出说明。

概略言之, 耶稣的“圣言传统” (sayings tradition), 自其离世后至公元第二世纪中叶左右, 在早期基督教社群间, 占有无上的地位。耶稣在世并无人直接笔录其言行, 但其人、其事、其言早已在史实与渲染间, 口传至巴勒斯坦各地。因此就传承一事来说, 其性质是多方向的, 而其内容则是事实与“神话”互为夹杂。这就是为什么耶稣离世约四十年于《福音书》完成时, 有《马太》、《马可》、《路加》、《约翰》等诸多版本。⑩但是目前大部份的基督教史学家与圣经学者皆同意, 在这些《福音书》中, 《马可福音》应是最早的“写本”。另外, 在剔除许多传承中所录入的材料后, 可得一《圣言录》。

耶稣在世时说的是亚兰语 (Aramaic), 因此原始的《圣言录》自然是以该种语言传述着; 以后《福音书》作者以通俗希腊文 (Koine Greek) 写作时, 辗转将该诵本资料写入, 显然是对其加以翻译加工, 不可能再忠实的辑录“原本”。不过就现行的《圣言录》看来, 其性质为一“智慧箴言” (logoi sophon), 目的在使听闻领受者能进“神国”得永生。⑪这种重听闻、领悟、实践的倾向, 越发使得此诵本更顺利的口耳相传, 促成在早

期基督教社群中, 诵本的重要性一直凌驾写本之上。如以文类而论, 此《圣言录》可略分比喻 (parable)、格言 (aphorism)、对话 (dialogue)、故事 (story), ③②, 不论是属于何种文类, 《圣言录》所辑者, 必定针对耶稣曾说过的一精简、智慧性的短句 (apophthegm) 而发。所以《圣言录》以“比喻”与“格言”为主体; 而“对话”与“故事”类大都为铺陈一情景而设, 目的在引发耶稣的中心话语。由是观之, 耶稣所言精简短句成为口诵与记忆内容, 其他附属材料如何时、何地、与何人在场等, 可随传述者之异而异, 这也是为什么后成的诸《福音书》常出现场景不同, 而“吾主圣言” (logion domini) 却一致的原因。③③另一方面, 在早期某些基督教社群如“玄智派”者 (Gnostics), 则专门强调、传述以“吾主圣言”为主体的“诵本” (近期发现的《多马福音》 (Gospel of Thomas) 即为一个好例证。③④) 这和该社群不信任写本, 只信任诵本之下的需求有密切关系。③⑤

冯德列夫与葛兰姆对宗教“创建者”、“话语”、“能力”的见解, 以及韦伯对“异能领袖”的权威传承与巩固的观点, 证诸佛教与基督教, 在相当程度上具有说服力。儒家向来被视为一人文传统, 因此这些西方宗教学家的理论以及佛教与基督教二例所呈现的“类型”如何据以“比较”、说明孔子与口述《论语》的传承? 一个较为稳当的做法还是从儒家传统的具体历史状况出发。

(三) 口述《论语》的传承

孔子一生周游列国, 棲遑于时君权臣之间, 以主张仁德、仁政与恢复周礼为毕生努力目标。虽然他的理想与目标是彻底的“俗世”倾向 (secular orientation) 不涉及鬼神与来生, 但是其人、其事在当时已成为识与不识者传谈、评论的对象。如果关于孔子的言行是以口传与听闻流布, 虚实夹杂与增衍附会自然在所难免; 此点无关乎孔子其人、其事是否具有“宗教色彩”, 而是“口传媒介” (oral medium) 使然。孔子的门徒对其训诲皆是敬谨“闻”之 (17: 4, 19: 17, 18), 甚或“终身诵之” (9: 26)。“闻”、“诵”凭记忆, 也凭口传。对于非孔氏门人的外者, 听闻传递是否忠于“原本”, 可能不是其关心的重点。现存先秦经, 子诸籍中, 至少有三十多部载有孔子行事, 其中多有记载不一, 互为冲突者。③⑥这可证明口述传承的复杂与多样性, 绝非单线式的“写本”的传承可类似。③⑦

《史记·孔子世家》谓“孔子以诗书礼乐教, 弟子盖三千焉, 身通六艺者七十有二人”。③⑧这些门生来自不同地区, 虽有可能从鲁国及其邻近诸国为主, 但是其中个别地域差异性自然存在, ③⑨因此个人的生长背景与使用方言不一, 加以天赋不齐, 对于夫子口训的领受呈显程度上的不同; 这些因素皆助长口述《论语》多元性的传承。

再者, 孔子以言、身二教教授徒生时, 弟子们并非立时记录下来。《卫灵公篇》记子张问行, 孔子在回答后, “子张书诸绅” (15: 5)。此章为《论语》中有关书写一事之仅见, 意味随闻随记并非常态。由此观之, 《述而篇》载孔子行止, “子食于有丧者之侧, 未尝饱也。子于是日哭, 则不歌” (7: 9); 皆非当场观察所得之实录, 反是日后门徒追记夫子行状, 有意的描绘结果。④①是以凭口述、追记所得的资料, 于其传承过程中, 难免变数横生, 自然与“原本”不符。

孔子死后,其继任人选问题在门人弟子中极可能产生一阵争议。《史记·仲尼弟子列传》记“孔子既歿,弟子思慕,有若状似孔子,弟子相与共立为师,师之如夫子时也”。后以有若不能回答弟子所进问题,圣智去夫子甚远,结果为众人废立辞退。^④此段记载属于传奇故事(legend)更甚于史实,但却可说明七十二子于孔子去后为维持其社群所做的努力。由于原始资料缺乏之故,我们今天很难建构彼时弟子们传递夫子“权威”的详细过程,不过综合一些零星记载可得出:孔子去世后,孔门弟子散离,遂产生门派分离的现象。众弟子各怀师训,开门授徒;因领受不同,解释有异,流派门户遂起。

更值得吾人注意的是,子贡、子张、子游、曾子等诸高徒,因为彼此口述传承的差异,彼此间产生了批评、对立的状况。《子张篇》记录“子夏之门人,问交于子张”,子张回答其闻受异于子夏对其门人的传授,进而批评子夏闻受的不是(19:3)。又,子游批评子夏其门人洒扫应对进退仅是支微末节,非圣道之本;子夏闻后则反驳之,谓君子之道对事务的深浅本该有所区别,若是始终本末、一以贯之之道,则只有圣人的传授方能达到(19:15)。依此观之,孔门的歧异、分裂,于七十二子问即已发生;七十二子或再传门人的流派的进一步衍生、分歧,当然促使口述《论语》更添孳附之物,更偏离原始“诵本”。

另一方面,以齐鲁—特别是孔里—地—为中心的孔门流裔,其传衍脉络似乎较清楚。《史记·孔子世家》谓“鲁世世相传以岁时奉祠孔子冢,而诸儒亦讲礼乡饮大射于孔子冢”。^⑤此一近似宗教意味的“祠祭圣地”(Cultic Center),成为象征儒学传递的“正统”。进入战国时期,孟子、荀卿“咸尊夫子之业而润色之……然齐鲁之间,学者独不废也”,^⑥及至汉初,虽经暴秦之厄,鲁中诸儒尚讲诵习礼乐,弦歌之音不绝;^⑦自孔子歿后二百多年,《论语》的“讲诵”持继不辍。

《论语》的成书,即是孔门流裔如鲁地孔里社群者,依记忆、背诵所得书写而成。初时的笔录、集稿与编纂工作,应该不仅限于一门派;而所谓《齐》、《鲁》、《古》、《河间》各版《论语》,又是众多“写本”中,经过进一步挑选,整理的最后定稿产物。

就孔子的“权威”传承而论,因为初期儒家传统期间多元的、分歧的社群形态发展,所以自有若一事以后,未闻共推人选以为继任与传递的媒介。如果“话语”寓含着“能力”与“权威”,孔门弟子与其流裔背述夫子的“话语”时,在现时的意义上即是再次展现夫子的“权威”;此为儒家传承“权威”的方式。

《论语》“写本”的完成,并不表示“诵本”的结束或消失,因为有关孔子的言行,可能仍然以口述方式,与“写本”并存,在孔门诸流派之内或之外,广布流传。《论语》“写本”的完成,却意味着孔子“话语”的传递,在经过多方向与多元性的进行后,进入了单线式的传承渠道;“话语”一经笔写,即是“权威”的束收与集中,至此对孔子“话语”的引用与诠释,必依一书写的定本;无定状的“诵本”难以成为共同的“权威”来源。传至西汉元、成之时,经由张禹兼采《鲁》、《齐》、《右》诸版本所编的《论语》“正典”(canon)^⑧,则是更进一步将孔子的“话语”定于一尊;《论语》的传承于此进入“正统权威”时代,但其距离口诵“原本”,也就更为遥远了。

孔子本人志不在立一家或一流派,更非想成为一宗教之“创建者”;儒家传统的蕃衍、

发展是其始料未及的后果。孔子也不是韦伯定义下的宗教“异能领袖”，以超人魅力吸引徒众。但是孔子所提出的人文理想、救世热忱与教诲不倦的精神，却也自成传统，为当世人与后代追随者所景仰尊崇。他的训诲为门人所记诵、传递，虽经数百年之久，仍然在不同的社群间流布。

如果我们可以承认孔子的“话语”，具有“能力”，是“权威”的来源，那么这些“话语”——也就是所谓的“诵本”《论语》——到底具有何种特征而得以长久的传承下去？根据现行“写本”《论语》，我们至少可以做以下推断。

四、口述《论语》的特征

原始《论语》既然以口诵为内容，也以口述为媒介，其能传之久远，必有一些“记忆设计”，(mnemonic devices)可资利用，以便背诵容易之需。^{④7}这些“记忆设计”，有可能出自孔子本人，但更多是初期口诵传递者自行附加之物；它们至少包括以下方面。

(一) 两相对比

《论语》中多以正、反两种人物或情境，表达一重要思想。这些相反对照之词，有些反映彼时的社会、政治结构，如君子与小人、^{④8}君与臣，但尚有许多纯为观念表达而设，如贫与富、直与枉、中人以上与中人以下、身正与身不正、狂与狷等等。

(二) 数字运用

《论语》中最常见夫子之言以“三”或“四”强调之；此可分两种情形而论。一为孔子的箴言警句里，一中心主题常以三句或四句短文表达，有联贯及一气呵成之势，颇利口诀，例如：

子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”(5：26)

子曰：“贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。”(14：39)。

另一则适以“三”或“四”两数字做为加重语气之用，例如：

孔子曰：“益者三友，损者三友……”(16：4)

子谓：“子产有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”(5：16)。

《季氏篇》诸章皆以“三”表之，崔述以为“义无可疑而文体不类”“疑当日孔子或尝言及于此，而后人敷衍其意以为文者”。^{④9}“后人敷衍”的主要目的，即是为背诵记忆之便；此纯为口传者有意的设计结果。

(三) 公式化表达

《论语》中不少问答对话，皆循一定模式进行；这种公式化表达方式，有助于口传记忆之便，例如《颜渊篇》中载司马牛问仁与君子于孔子的对答可能是事实，而孔子的回答内容亦可能如今本所记，但其一问一答是否如此“整齐划一”则启人疑窦，最有可能的是，传诵者修饰此答问，以公式化的一问一答，再反问后配上孔子的修辞法反语(rhetorical question)为答复而成。

(四) 重复

《论语》中许多重复之词，^⑩皆是孔门诸流派多元、歧异的口传现象与结果。孔子在世时，可能于不同场合中表达了类似的话，听闻者由是传递下去，例如：

哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”（2：19）。

樊迟问仁。子曰：“爱人”。问知。子曰：“知人”。樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直”（12：22）。

孔子对樊迟的回答简略于对哀公的答复，但意思相同：枉直之别是其中心主旨，也是记诵者所强调的。尤有甚者，许多口传者有意或无意的将所传材料简化，仅保留孔子的核心话语，^⑪例如：

子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道焉。”（14：30）

此孔子“自道”之言于另一传统则被去其孔子与子贡对话的情境，仅保留夫子名言“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”，（9：28），如此精简后则有助于记诵之用。

（五）主题集中

为便于口诵记忆，传述者倾向于将材料相似或可类比者，搜罗集中。^⑫《论语》中记载孔子就“孝”、“君子”、“仁”、“政”等主题议论之。这些言论有的散见不同篇章，但更多则集中一处，例如论“孝”集中于《为政篇》五一八章，论“君子”集中于《卫灵公篇》七七一二十三章。这些集中，同主题的语录单元，可视为不同流派背诵传述的原始资料，后经集稿者或编纂者集录所得。

（六）中心名言

孔子在世所说的话不知凡几，传诵者仅能就其中重要者或有意义者记下后传；而记忆多趋向简化、择重点记之。此可解释今之《论语》所录皆是名言短句，要言不繁，也是人的记忆习惯所致。^⑬纵然在较长的对话语录里，我们亦可轻易拈出其中的中心名言，例如：

子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”（15：23）。

“恕”，是孔子后传最精简的话语，“己所不欲，勿施于人”稍衍其意，是中心名言，而子贡之问则可视作旁饰，为引发孔子恕道说而设。

以上诸点，皆是记忆背诵的传承过程中具有的特征；后来“诵本”《论语》虽经写定，这些特征仍然保留下来，成为我们可以一睹近似“原本”的指标。

五、结论

一般讨论《论语》作者与成书问题的学者，在前题上皆以张禹定稿的“写本”为基础，逆流溯源，录求“原本”。而对其所谓“原本”的探讨，也仅止于书写版本如《齐》、《鲁》、《古》的确认，以为只要去除后人伪纂增添之物，即能得出真正的《论语》。这种以“写本”《论语》为起始，以存有一“真本”为假设的理论与做法颇值得我们怀疑其有

效性。

本文由比较的观点,从宗教历史学拈出“创建者”“话语”、“权威”等主题类型为中心,参照佛教与基督教之例,讨论《论语》形成的历史过程。本文对《论语》的探讨,采由其源头为始,再循其发展顺流而下,并着重本书的口诵传承层面;此异乎一般学者的注重书写层面。经此对“诵本”《论语》的讨论,本文得出:孔子的“话语”乃针对一具体情况而发,门人弟子受此“话语”,用心记诵传述,视其为“权威”,往后依个人或不同门派所遭遇的生活情境,再次地诠释此“话语”。因此“诵本”《论语》不具一定形状,其传承也是活泼而多元,这种发展持续至这些“论语”被笔录纂集为止;此后《论语》的传承进入性质不同的“写本”阶段。

因为口述传承首重记忆,本文因此最后建议,如欲得出“诵本”《论语》,我们可就为记忆之需所做的设计,如对比、数字运用、公式化表达、重复、主题集中、中心名言等项,得出其特征;由这些特征所示,我们更能了解《论语》“原本”的面貌。

注释:

- ①班固,《汉书》卷三十(北京:中华书局,1962)页1717。
- ②黄晖,《论衡校释》,卷二十八(台北:商务印书馆,1983,重印长沙商务印书馆,1883),下册,页1131—1134。
- ③语出唐陆德明的《经典释文·序录》。见《经典释文》,卷一(北京:中华书局,1983重印宋本),页300。
- ④何晏,《论语集解序》,见阮元编,《十三经注疏·论语注疏语序》(台北:艺文印书馆,重印南昌府学本,1815),页1b。
- ⑤皇侃,《论语义疏序》(日怀德堂刊本,大正十二年)。
- ⑥魏征,《隋书》,卷三十二(北京:中华书局,1973),页939。
- ⑦柳宗元,《柳河东集》卷四《议辨》(上海:中华书局,1969),上册,页68—69。
- ⑧崔述,《论语篇章辨疑》,收于《崔东壁遗书》(上海:古籍出版社,1983),页617—621;《洙泗考信录》卷四,收于前书,页321—323。
- ⑨参阅其《论语源流附考》,附于《洙泗考信录》卷三,收于《崔东壁遗书》,页405—407。
- ⑩梁启超,《古书真伪及其年代》(台北:中华书局,1956),页126—133;另参考其《要籍解题及其读法》(台北:中华书局,1956)页1—3。
- ⑪蒋伯潜,《十三经概论》(上海:古籍出版社,1983,重印世界书局1944年版),页499—520。
- ⑫钱穆晚年则一改早年的态度,认为崔述“疑古太甚,驳辨太刻”。他并举崔氏所考《论语》数条目反驳之,所得结论是:《论语》成书定稿虽晚,但仍保留原先真相,“实为一谨严之书”。见其《孔子传》附录二“读崔述洙泗参信录”(台北:东大图书公司,1987),页125—133。
- ⑬这种粗略甚或臆测的做法也是和史料的稀少有密切的关系。
- ⑭袁枚曾强调《论语》为“记言之体”,如是所记多统括、简略;见《随园三十种》(清乾隆嘉庆间刊本)。另外,蒋伯潜亦把《论语》比拟做宋明理学家之“语录”,惜未做深论;见蒋氏《十三经概论》,页501。我在此所谓的“口述”《论语》与此二位学者的“记言之体”或“语录”有密切关系,但在《论语》成书过程中应属较早阶段,详下文。
- ⑮对于“诵本”论语的传承过程,详下文第三大部分。
- ⑯Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, tr. J. E. Turner. 2 vols (Gloucester: Peter Smith, 1967), vol. 2, pp. 650—667.

- ⑰见前书, Vol. 1, 页 23—51; Vol. 2, 页 403—417, 435—446。
- ⑱葛兰姆的理论大要可参见其“Scripture,” in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), vol. 13, PP 133—145; 另外有关经典的“口诵”层面, 则看 *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)。
- ⑲Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), vol. 1, pp. 215—216, 241—249。
- ⑳关于早期佛教的史料问题, 可参考 Edward J. Thomas, *The Life of Buddha: as Legend and History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1949), PP. XVIII—XXIV, 249—256; Edward Conze, *Buddhist Thought in India* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1967), PP. 31—33。
- ㉑对于佛灭后几次重大结集的描述, 可参阅 Charles S. Prebish, “A Review of Scholarship on the Buddhist Councils,” *Journal of Asian studies* 33 (Feb. 1974), PP. 239—254; “Councils; Buddhist Councils,” *Encyclopedia of Religion*, vol 4, pp 119—124
- ㉒季羨林, 《再论原始佛教的语言》, 页 179—185。
- ㉓Charles S. Prebish, “Councils; Buddhist Councils,” P. 123
- ㉔关于《阿含经》的来源与内容, 可参阅梁启超, 《说四阿含》, 收于张澍清主编, 《现代佛教学术汇刊》(台北: 大乘文化出版社, 1979) 第 91 册, 《经典研究论集》页 1—20; 东初, 《阿含概说》, 同上节, 页 21—74。
- ㉕此经文可参阅《长阿含经》卷第一收于《大正新修大藏经》第一册, 《阿含部》(上), 页 1—3。
- ㉖此经简介可参阅慧松, 《法句经考》, 收于前引《经典研究论集》, 页 201—210; 黄任华, 《法句经谈概》, 同前书, 页 18—191。此经由巴利文直接翻译成英文的普及本, 可看 Juan Mascaro, tr., *The Dhammapada* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973)
- ㉗㉘关于耶稣及其门徒, 以及他们的背景, 可参阅 Norman Perrin and Dennis C. Duling, *The New Testament: An Introduction* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1982), pp. 3—37; W. H. C Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984), PP. 54—83。
- ㉙Hans von Campenhausen 对此主题有深刻而精辟的讨论, 见其 *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1969)。
- ㉚关于一个耶稣, 却有四种《福音书》的生成过程, 可参阅 Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press), PP. 158—204
- ㉛关于此一《圣言录》, 可参看 James M. Robinson, “LOGOSOPHON,” in *Trajectories through Early Christianity*, PP. 71—113; 另一简单的介绍并附经文者, 请参阅 Ivan Havener, *Q: the Sayings of Jesus* (Collegeville: The Liturgical Press, 1987)。
- ㉜以下文类区分可参阅 John Dominic Crossan, *Sayings Parallels* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), PP. xiii—xvi; 例子则由我选自通行的和合本中文《圣经》。
- ㉝例如《福音书》里多记载耶稣不同场合医治瞎子的神迹, 其中心“圣言”仅在传达“信者即能成事”, 见《马太福音》九章 27—31 节; 《马太福音》二十章 29—34 节; 《马可福音》十章 46—52 节; 《路加福音》十八章 35—43 节。
- ㉞关于此部书的内容, 可参阅 James M. Robinson, ed., *The Nag Hamadi Library* (San Francisco: Harper & Row, Publisher, 1978), PP. 117—130
- ㉟Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. 2, pp. 207—218。
- ㊱《阳货篇》中“公山弗扰以费畔”章与《左传》所记不符一事可为例; 见崔述, 《洙泗考信录》卷二, 页 283—284。对于先秦古籍记载孔子言行者, 可参阅姜义华等编《孔子一周秦汉晋文献集》(上海: 复旦大学出版社, 1990)。
- ㊲这一点与《史记·儒林传》或《汉书·儒林传》所重视的单线或师法传承, 在性质与过程上刚好相反; 详下文。
- ㊳司马迁, 《史记》(北京: 中华书局, 1982), 页 1938。

- ⑳关于孔子弟子的背景，可参阅钱穆，《先秦诸子系年》（台北：东大书局，1986），页60—83。
- ㉑此点意见与屈万里所言，谓“孔门弟子于孔子的言行，必随时记录”刚好相左；见其《先秦文史资料考辨》（台北：联经，1983），页383。
- ㉒这也意味着在《论语》中有关孔子行止方面的记载，最不具口诵的特征，因此最不可能被包括在“诵本”里。有关“诵本”《论语》的特征，请参看第四段，口述《论语》的特征。
- ㉓《史记》，页2216。
- ㉔《史记》，页1954。
- ㉕《史记》，页3116。
- ㉖《史记》，页3117。
- ㉗《汉书》，页1717，3347—3352。
- ㉘此一观点乃得自于近来不少学者对“口传文化”（oral culture）——特别是荷马史诗的口传历史——研究所得的结果；可参阅Walter J. Ong对这方面的介绍简史：Orality and Literacy: The Technologizing of the Word (London and New York: Routledge, 1988), PP. 16—30. 下文所述各类“记忆设计”亦是脱胎于同书第三章，页31—77。
- ㉙关于君子与小人之解释，或为社会阶段之反映，或为代表道德修养的不同境界，可参阅钱穆，《论语要略》，页106—113；陈大齐《孔子学说》（台北：正中书局，1964），页247—271；钟肇凯，《孔子研究》（北京：中国社会科学出版社，1983），页13—25。
- ㉚崔述，《论语篇章辨疑》，页613—619。
- ㉛崔述亦已注意及此现象，并依归类，见其《洙泗信录》卷四，页322。
- ㉜我们也可解释为先有“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”的夫子传言，后之传诵者踵添增附，将此句话设定于孔子与子贡的对话中。容或此可能，但传递夫子的中心名言之口述原则却未变。
- ㉝对于此方面的阐述，可参阅Werner H. Kelber, The Oral and Written Gospel (Philadelphia: Fortress Press, 1983), PP. 77—80
- ㉞今之《论语》如崔述早已发现，上论多存孔子之短句箴言，下论一尤其是最后五篇一则多后人增衍，其文体长而繁，如《先进篇》二十五章，不似口诵，反而较接近书写材料。

涂尔干, 埃米尔 (Emile Durkheim, 1858—1917) 法国社会学家和实证主义哲学家，法兰西社会学派的创始人，《社会学年鉴》(L'Année sociologique, 1896—1913) 杂志的创办者和出版者。涂尔干认为宗教（如同权利、道德、感情、习惯一样）是社会环境强加给人们意识的集体观念，并在社会生活中起着重要作用。在涂尔干看来，只要人类存在，宗教就会存在，因为在宗教中社会将自身神圣化。随着时间的推移，宗教只是依赖社会发展阶段而改变自己的形式。他指出了人的意识的社会决定性，但却得出了准心主义的结论。主要著作有《社会劳动分工》(1893) 和《宗教生活的基本形式》(1902)。

瓦赫, 约阿希姆 (Joachim Wach, 1898—1955) 从事宗教问题研究的德国社会学家。1935年移居美国。1945年起任芝加哥大学宗教史教授。瓦赫跟着德国神学家和宗教学家奥托 (Rudolf Otto, 1869—1937) 宣称，人的灵魂与绝对者的直接交往是宗教的最终根源。社会只是造成宗教的外在机制形态：教会及其他宗教组织。瓦赫认为，研究宗教的机构和团体是宗教社会学的任务。他在自己的著作中曾试图对“宗教经验”的形态及其在宗教机构中的外在表现作了形式上的分类。其代表作是《宗教社会学》(Sociology of Religion, Chic., 1944)。