

# 紙 · 的 · 大 · 歷 · 史

www.qfbook.com 奇兔電子書下載

從蔡倫造紙到數位時代，跨越人類文明兩千年的世界之旅

## THE PAPER TRAIL

*An Unexpected History of the World's Greatest Invention*

亞歷山大·孟洛 廖彥博——譯

Alexander Monroe

榮獲

★★★★★

2011年英國皇家文學協會  
(RSL JERWOOD AWARD)  
非小說獎



來自中國的偉大發明——紙，  
如何影響並改變世界？

看似輕薄柔軟的紙，是推進歷史的載具，  
也是世界各地劃時代創新與大眾運動所使用的渠道  
它撼動中西，掀起人類革命，改變了世界的樣貌

王舒津 佛光大學歷史學系助理教授 專文導讀

野經文庫·人文43



# 紙 · 的 · 大 · 歷 · 史

從蔡倫造紙到數位時代，跨越人類文明兩千年的世界之旅

## THE PAPER TRAIL

*An Unexpected History of the World's Greatest Invention*

亞歷山大·孟洛 廖彥博——譯

Alexander Monro

榮獲

★★★★★

2011年英國皇家文學協會  
(RSL JERWOOD AWARD)

非小說獎



# 紙的大歷史

從蔡倫造紙到數位時代，跨越人類文明兩千年的世界之旅

---

• • • •

---

## THE PAPER TRAIL

*An Unexpected History of the World's Greatest Invention*

ALEXANDER MONRO

亞歷山大·孟洛

廖彥博——譯

# 導讀

佛光大學歷史學系助理教授 王舒津

二〇〇八年北京奧運，中國重回世界舞台，迫不及待且雄心壯志地向全球展現自身文化，令人目眩神迷的文房四寶、竹簡論語與舞動的卷軸展演的，不僅是一個崇尚書寫與紙張的歷史文明，更隱晦地指出此文明自竹簡邁向紙張的軌跡。紙張作為書寫的平面與文字的載體，在數位發達的今日，顯得有些過時甚至岌岌可危。然而也拜科技之賜，這個圍繞紙張發展的文明及紙張本身，才能被展演至全世界的觀眾面前。這樣一個拗口迂迴的邏輯，與此番展演所聯繫的歷史、文明與全球，被《紙的大歷史》這本書的作者以一種更戀物、更懷舊、更宏觀也更鉅細靡遺的方式呈現出來。

本書的作者孟洛，在劍橋大學與北京研讀中文，對於中國歷史與紙張的熱愛在本書中表露無遺。在語言與文字的巴別塔中，作者試圖以紙張為媒介，黏合出一個世界性的文明地圖。或許是作者身上流竄著大英帝國的血液，因此關於紙張與發明者的故事，作者以一種世界帝國般的宏觀視野，熱烈繾綣地回望著一個遠方的文明；並以一種達爾文進化論式的視角，讓紙張從中國到全球的傳遞過程，緊緊呼應著世界文明的進程。紙張的傳奇，雖然自東亞發軔，得經由西方的認證才能完成。

本書第一章便是以馬可·波羅（Marco Polo）拉開序幕，《馬可波羅行記》中描述的元帝國，每天有一千輛馬車將白銀往京城裡送，並且擁有鍊金術般的紙鈔製造法。紙張在元帝國不只握有財富的象徵，也握有統治的權柄。此一橫跨歐亞的帝國靠著撰寫中文、藏文、

波斯文與蒙古文等各種語言的敕命律令，治理著轄下幅員廣闊的疆域。馬上民族的驍勇善戰只能征服，得是紙張才能砌起一個帝國。這一切或許都要感謝千年前的蔡倫。

《紙的大歷史》顧名思義是在追索紙張從發明到發展的歷程，作者將本書的內容分為三大部分，第一部分為紙張在東亞的故事，第二部分為紙張在中亞與中東的發展，而第三部分則為紙張在歐洲的凱旋。紙張的產生先決得是文字書寫的需求提升，並且讓紙張之前的書寫媒介屈居下風。因此，蘇美的楔形文字、埃及與中國的象形文字，以及其後衍生的語言巴別塔，為紙張的出現築建了舞台；而蘇美泥版的厚重、埃及莎草紙的脆弱，與中國甲骨青銅竹簡的不食人間煙火，則預告著紙張的登場。西元一世紀，皇帝命宦官蔡倫為皇家藏書閣整理圖書，為尋求更好的書寫材質以便詳加記錄藏書，蔡倫浸漬植物纖維來磨成紙漿，此番程序研發出來的紙張製作快速且易於使用。鄧太后青睞的這種「蔡侯紙」取代過去神祕又尊貴的青銅與竹簡等書寫載體，進入官僚體系與知識階層。竹簡成就了先秦的聖哲經典，卻也因為亂世中的散佚而遺失了經典。紙張的便宜、大量、易於攜帶與書寫自由，不僅能縫補秦朝焚書坑儒的傷痕，更打開了漢朝經典詮釋的話匣子。紙張的柔韌與親民性格更預示了隨後中國歷史的走向：一個書法的文明與佛教的興盛。

人稱書聖的王羲之，開啟了中國書法文明的璀璨篇章，據悉王羲之是從對天鵝彎下脖頸的觀察當中悟出運筆揮毫的技法。可想而知，承繼王羲之遺澤的中國書法，自當飽含生機氣韻與流暢優美。紙張的柔韌賦予中國文字表達情感的可能，更提供中國文人一方仕宦之外，得以吐納天地、揮毫己懷的自由空間。另一方面，紙張的親民性格則

使其德澤遠及邊陲之地，如敦煌藏經洞所見證的。二十世紀初西方考古隊絡繹不絕地進入中國西北之境尋寶，讓此地數以千計的佛教石窟重見天日。其中，敦煌藏經洞中總數超過四萬兩千卷的手抄經卷，尤其驚為天人。

藏經洞中四萬多件的卷軸，幾乎全是紙張，佛教經文即占了五分之四。紙張書寫出一個佛教盛世，與一個靠文字與紙張便可得渡的信仰。抄錄經文、保存經文與供奉經文皆是功德，簡單重複的梵唄唱頌，亦可取代艱深晦澀的經文讀講。紙張成為佛教渡化眾生的信使，隨者佛陀的恩澤雨露灑向日、韓與越南諸國。韓紙、日紙相繼問世，紙張在這些國度不僅披上炫目的金銀華裳，更催化了在地文字的產生。

藏經洞中的經卷不僅數量龐大，使用的語言更高達二十幾種，漢文、藏文、梵文、波斯文、粟特文、回鶻文……，絮絮叨叨唱和出一個紙張譜出的大唐盛世。藏經洞如一個時光隧道，我們得以望而遙想各國僧侶、各式人種與奇珍異獸不絕於途的大唐盛世。在這一個盛朝底下，紙張進得了上層菁英的書閣，也出得了眾聲鼎沸的市肆；紙張承載得起聖哲的智慧、經典的重量、文人的情思、庶民的救贖與異國的旅程。如同唐朝的詩人白居易，藉著紙張，他可以文思泉湧成一名詩人，也可以經世濟民如一介儒家聖哲，亦可以抄錄謄寫如一佛門弟子。紙張至此，在東亞的故事即將告一段落。

藏經洞向我們預示了紙張即將開啟的世界旅程，而《馬可波羅行記》的出版，則證明紙張的旅程至少在相當於中國的元朝時已然在歐洲落腳生根。《馬可波羅行記》出版問世後二十年間，便出現另五種不同語言的新編版本。藉由紙張，馬可·波羅筆下那個物資豐饒的帝

國，讓西方心神嚮往，觸發之後的航海大發現，西方終於征服了世界。紙張在東亞統治帝國、書寫帝國，而最終在西方完成了它的世界霸權。而這個紙張霸權能夠環遊世界，還得仰賴《一千零一夜》的魔法地毯助其一臂之力。

如果說，紙張在東亞幫助佛陀普渡眾生的方式，是不斷地抄寫經文，那麼紙張在中亞成全阿拉拿下天下的方式，便是為《古蘭經》描繪美麗的扉頁。

紙張在唐朝已經遍布朝廷、士大夫、詩文、宗教與貿易市場，迎來了它在中國發展的巔峰。與此同時，不斷擴張的大唐版圖也在怛羅斯河畔與大食帝國（阿巴斯王朝的伊斯蘭哈里發帝國）短兵相接，大食帝國的軍隊在怛羅斯之役後所帶回的俘虜，將中國的造紙技術傳到了中亞，紙張由東亞往全世界的交棒傳播正式開始。

怛羅斯河流經之處，自古為商旅絡繹不絕的絲路。遠方物品經此輾轉買賣，異國風情的妝點，將能輕易為其標上奇珍與昂貴。相傳白居易為胡人之後，而胡服、胡服與胡毒，迄今仍是大唐電影《通天帝國》的吸睛之處。中國書籍在畏兀兒胡人手中自然也搖身成為神聖而充滿魅力的事物，即便以游牧為傳統的畏兀兒人大多不識字。然而，畏兀兒人在西域所建立的回鶻王廷尊摩尼教為國教，此一追求書籍之美的宗教，替畏兀兒在紙張西傳的故事中占了一席之地。

摩尼親自撰寫經文，因此摩尼教打從一開始便視書寫為極端神聖之事。摩尼教將書寫等同於靈魂，優美的字體必來自潔淨的靈魂。隨著驚人的傳播速度，摩尼教東至中國境內、西至北非，成為第一個世界性的宗教。遠比語言更能溝通世界的圖像便成為摩尼教經書的重心，因此，顏色、圖畫、幾何線條與花卉藤蔓爬上宗教的扉頁，藝術

找到了救贖之處。摩尼教的美在中亞花繁葉茂，或許得力於早先在此地撒下種子的波斯。

伊斯蘭隨後強勢地征服了中亞十數個世紀，繁忙的貿易與遷徙自古為此地匯聚的多元文化，並沒有因此銷聲匿跡。縱使此地分歧龐雜的語言與文字，促使穆罕默德的女婿為了成就一個團結的帝國，而將阿拉伯文的《古蘭經》版本定於一尊。然而，中國的繪色、摩尼教的裝飾技法，以及受到影響的波斯細密畫，仍持續不懈地令《古蘭經》更加璀璨奪目。《古蘭經》上作者與繪者皆能留名，這樣的雙署名昭告著日後伊斯蘭經文與藝術共生的特質。當蒙古的鐵騎踏上這塊土地，興建起無數在陽光下閃耀著青綠光芒的清真寺，是鑲嵌其上的《古蘭經》文令其更加熠熠生輝，幫助起草設計的則是紙張。

隨著真主的神力日益遠播，《古蘭經》的數量也日益增加。伊斯蘭來自一個熱愛吟詠而對文字冷漠的民族，而最終這個宗教所締造的哈里發帝國，其統治基礎卻是一本仰賴紙張的經書。

今日飽受摧殘的中東，曾被紙張堆砌得燦爛耀眼。信仰伊斯蘭的哈里發帝國曾是繪師與工匠的國度，也是知識與學問的寶庫。書店與紙鋪琳瑯滿目，在巴格達大城的市街上閃閃發亮。圖書館與清真寺在這塊土地上共同築起伊斯蘭藝術與科學的蒼穹，雖然中世紀的戰火與異族入侵，一度令其黯淡與傾頹。承載思想與文明的墨水與紙張，則早已隨著威尼斯商人流入歐洲，繼續書寫與堆砌著令人嘆為觀止的文明高度。

紙張的製作在歐洲日益質精量豐，筆墨在此處喧鬧地衝破拉丁文的藩籬，讓方言文字譜唱出西方主宰世界的序曲——文藝復興，思想也隨之自由恣意地開遍鄉野巷弄。印刷讓紙張的傳播如虎添翼，馬



丁·路德（Martin Luther）以紙張粉碎了教宗的權威，無數次刷印的《聖經》取代贖罪券四散歐洲，基督終於重新屬於百姓。在亞洲成就宗教與帝國威望的紙張，到了歐洲譜寫的，卻是屬於它們的輓歌。

於東亞誕生的紙張，在中亞繪製出它的精緻優美，而歐洲則為它配上刀槍火藥。在這裡，紙張打造船堅炮利的科學文明，啟程征服世界。紙張掀起的思想波濤也跟著乘風破浪，遠抵中國通商口岸，一路推翻發明它的中華帝國。紙張完成其從帝王教宗來到學者庶民手上的進程，旅途似乎也抵達了終點。

數位時代的到來，取代紙張為我們更逼真地展演著人類的故事，甚至直接為我們打造時光機，帶領我們穿越至那嚮往的年代。然而，《步步驚心》掀起的宮廷熱潮，也得是筆墨紙硯方能打造出那麼一個豪華的盛清治世供觀者遐想；背負推廣韓國傳統文藝任務的韓劇《申師任堂》，蔡倫造紙使用的構樹皮正要上場，讓申任堂揮灑出她的藝術才情與韓國文化。數位為我們帶來的似乎不是紙張的消融，而是對於紙張的念念不忘。哈佛商學院近期出版的一篇論文〈字字珠「迹」：數位書寫的未來〉（reMarkable: e-Writing the future）也告訴我們，數位的文明與無紙化的環保訴求當中，人們依然想念字跡書寫在紙張上的聲響與觸感；滑動螢幕的日常裡，人們依然渴望筆墨與紙張。

《紙的大歷史》為我們爬梳紙張過往的輝煌，與此同時，紙張的旅程依然馬不停蹄。

# 台灣版作者序

我在二十出頭的年紀時，曾經騎著馬、搭乘吉普車遍遊蒙古。這裡一片壯闊景色，而圍籬、道路和房屋，這些尋常的文明印記，在此毫無蹤跡。在離開以前，我已經在地圖上標記出所有和成吉思汗有關聯的地方，特別是他青年時期和早年崛起時經歷之處。

我到斡離（Onon）河去旅行，這裡是成吉思汗出生長大的地方。我跟隨他的人生進程，看著他逃離殺父仇人的追捕，充當馬賊直到有朝一日崛起於草原，在蒙古各部的一次大盟會上，升起犛牛尾製成的帥旗。

他完全沒有接受過教育，在各個定居文明的堂皇威嚴面前卻顯得毫無畏懼。然而這位有史以來最大帝國的創立者很快就發現，在以紙張施行統治時，帝國運作方能臻於至善。

在此時紙張已經遍及亞洲多數地方，但是它在十三世紀的歐洲仍是新奇而無足輕重的物事，還靜待著屬於它的時刻到來。

我在倫敦長大，說到這座城市，就令人想起那惡名昭著、而且還無休無止批評抨擊這座城市的報業媒體。它們在城市西側的弗列特街發展起來，這裡是舊日倫敦的金融中心。這是一座充滿書籍、雜誌和報刊的城市。我父親會穿著他那件細條紋西裝步行去上班，他一邊讀著舊式寬版《泰晤士報》，一邊還得忙著設法在街衢之中穿行——這可是一項須同時兼顧平衡、節奏和專注力的壯舉。不過，這樣的舉動在一座滿是由律師、詩人和匠師們所寫下、刊印出文字的城市裡，這並不是罕見的事情。

這本書說的就是我父親如何能夠讀到手中報紙的故事。它首先在亞洲開場，當中滿是皇帝、狂熱信徒、傳教士、詩人、激進分子、文官公僕、書法家、神學家、宣傳家和清潔工的記載。與其說這是由一群心志堅定的天才譜寫下的記載，不如說是一則關於識字大眾的故事，大眾閱讀的緩慢進展，先從亞洲開始，然後是歐洲，最終遍及全世界。

而最重要的，這本書說的是一個平淡無奇的書寫平面，成為知識和理念傳遞者的故事。隨著這些思想理念受到更多的人們閱讀，它們在宗教和政治層面上，就受到愈來愈多的人們所信仰秉持。

即便我們已經減少對紙張的使用，我們的世界仍舊持續見識到它不可或缺的價值所在——紙張在多元社會裡的角色，與在由政府宣傳所主導宰制的社會一樣。時至今日，我們仍然在一個由紙張所構成的世界裡生活。

# 第一章 紙張追蹤

---

## *Tracing Paper*

汗八里（Cambaluc）城能在城垣內外，擁有如此密集大量之屋舍，以及如此稠密之人口，這一切看來似乎皆極不可能。

——馬可·波羅（Marco Polo），亨利·裕爾爵士（Sir Henry Yule）譯，《馬可波羅行記》（*The Travels*）。

一二七五年，馬可·波羅抵達這個世界上規模空前、幅員廣袤到不可思議程度的帝國京城。在他回到家鄉後口述而成的各篇故事裡，馬可·波羅將這座城市稱為「汗八里」（Khanbaliq，或如上段引文中的拼法Cambaluc）（譯按：一二七二年，忽必烈將本城改名為大都），意思是「可汗之城」。但是，就在整整六十年以前，在蒙古大軍包圍這座城市，並將其夷為平地之前，這裡是一座有著中國式名字的都市（譯按：即金中都，一二一五年被蒙古攻破）。當蒙古人在原地重新建起這座汗八里城的時候，它只是不斷擴張中的蒙古大帝國轄下的諸多城市之一。但是等到馬可·波羅來到這裡時，它已經成為帝國的首都。這個帝國的幅員橫跨大部分歐亞大陸，由高麗直抵東歐。在今天，這座城市的名字，叫做北京。

馬可·波羅在遊記裡，以好幾頁的篇幅來表達他對汗八里城壯麗規模的驚訝和讚嘆。他寫道：大都內城宮殿群的四邊宮牆各有一英里長，四面外城則各有八英里長。有八座圍繞內城而建的大型公共建築做為公家倉儲，同時在內城與中城之間另外又設有八座大倉。這些大



型建築眾星拱月般圍繞著大汗的宮殿，皇城四面砌有大理石牆。皇宮的殿室包覆著黃金與白銀，上頭有蟠龍和飛禽圖樣的鍍金裝飾。皇宮大殿可容納六千人在此晚宴。

馬可·波羅身為一名威尼斯商賈，對於奇珍異寶本不陌生，然而即使如此，大都的奢華與壯麗仍然令他為之深深震驚。各種數字不斷被灑加在他對蒙古人京城的描述當中：從周長二十四英里的城牆，到城內的十六座宮殿式建築和十二道城門，每道城門都有上千名兵丁看守。他記載道，汗八里城充斥著匆匆往來的忙碌商賈，而「城區的布局像一塊棋盤那樣，呈正方形。整個設計的精巧與美麗，非語言所能形容。」馬可·波羅寫道，這座城市裡有兩萬名娼妓，以及超過一千輛馬車運載的白銀，每天都往城裡運送。在新年元旦日當天，大汗收到超過十萬匹駿馬的貢禮，並且以五千頭大象列隊遊行。馬可·波羅說的這些數字，是旅行者加油添醋之下的誇大材料，然而汗八里城在他心中留下的印象，卻並無謬誤。

不過，某項相較於皇宮來說不那麼壯觀的事物，也吸引了他的目光：朝廷的造幣廠。馬可·波羅在日記裡記載他的發現：

.....真可以說，他（皇帝）具有煉金術般的手段.....。

諸君須知，他以下列程序製造貨幣：首先命人將桑樹（其樹葉可用來餵養蠶）的樹皮剝下來。確切地說，是取出外皮和樹之間一層薄薄的內皮。然後將內皮浸在水內，隨後再把它放入石臼中搗碎，弄成漿糊狀，製成粗紙，不過色澤是黑的。待使用時，就把它截成大小不一的長方狀薄片兒，近似正方形，但要略長一點。.....所有這些紙幣上都蓋有大汗的印璽。製成這些貨幣的程

序，極為正式，也極具權威性，它們一經發行，其效力便猶如純金或白銀一般。……

大汗擁有如此數量的貨幣，使他可以買下世界上的所有珍寶……。使用這種貨幣，他們可以購買任何物品，支付一切款項。①

上述文字，是一段對於中國造紙技術與紙鈔的描述，既不精確，也不完整；但是這段描述很快就在文藝復興之前的歐洲，成為人所共知的論述。在《馬可波羅行記》出版問世後的頭二十年間，至少就出現了另五種不同語言的新編版本。這些全都在馬可·波羅還在世時就已發生，對於還不熟悉印刷術製作書籍的歐洲而言，算是一大成功；每一個《行記》的新編版本，都是以手寫傳抄。

這就是歐洲最為知名的訪客，在造訪北京時，對於蒙古帝國裡使用的中國紙張感到驚詫的紀錄。中國既是造紙的先驅，也是首先使用紙鈔的國家。在十世紀末，也就是馬可·波羅造訪數個世紀之前，中國的紙鈔流通發行量就已經達到一百一十三萬吊——每「吊」等於一千枚銅錢；因此早在造紙術傳到基督教歐洲文明之前，中國的紙鈔流通量便能夠用百萬為單位來計算了。馬可·波羅抵達北京時，正值元朝治理江山，這項數字更是大量增加。紙鈔供過於求的結果，將會是惡性通貨膨脹。

但是在義大利半島上，最早提到造紙的重要紀錄則發生在一二七六年，大約就是馬可·波羅到達北京一年之後的事。②在這以前，歐洲所有的造紙廠全都位在穆斯林統治下的伊比利半島。因此，即使對

馬可·波羅這樣一位富裕順遂的威尼斯商人來說，十三世紀的北京和它的產物仍然極具獨創性，並且富有迷人魅力。

中國元朝所使用的紙鈔，係朝廷戶部督印，流通使用的範圍，最遠抵達海外的緬甸、泰國和越南（這是今天這些國家的名稱）。紙鈔同樣也跨越了社會和經濟的藩籬：鈔票一共有十二種面額，從十文到兩千不等。有一張現存於世的「至元通行寶鈔」（這是它印於鈔票正面的名稱），印有警語：任何人不得偽造，偽造者處死，而首先告發者則可得到二百兩賞銀獎勵，相當於十七點五鎊。

此時的蒙古人已經學會運用紙張來遂行其統治。這些入侵者直到馬可·波羅到來的幾十年前都還是不通文字的文盲，他們擇定汗八里做為京城，並且在今天的北京天安門廣場對面之地，很快地建立起一套龐大的官僚統治機構；這些官署占地三平方英里（約等於七點七平方公里），僱用約一萬名工匠（當中大部分是漢人）。他們製造出印綬、卷軸、毛筆、墨水、石碑和紙張——全都是這個規模在歷史上排行第二的帝國運作所需的機件。（只有七個世紀以後的大英帝國，才在規模上勝過蒙古帝國。）紙張是這個大帝國的媒介，從紙鈔到外交文書，從官方史書到財產紀錄，從宮廷帳目到朝廷詔書，無不如此。

這本書要說的，是紙張的故事：這種柔軟易折的物質，是如何成為推進歷史的載具，並且成為世界各地劃時代創新與大眾運動所使用的渠道。兩千年來，紙張讓政策、理念、宗教思想、宣傳和哲學得以傳播，其扮演的角色沒有別的物品可以相比。紙張在當時最重要的文明裡，擔任承載思想理念的媒介，不但促使這些理念在其各自的文化圈中得以順利傳播，也讓它們容易為異國文化所吸收。這個角色對紙張的未來非常關鍵；就如同千年來以陶土或金屬製作的錢幣，使得貨

物和服務得以傳遞與交換那樣，紙張也同樣促成了思想和信仰的交流。

紙張的使用從中國漢代起登上歷史舞台，已有兩千年之久，它在八世紀唐代時來到新的高峰。在此同時，它的蹤跡也進入伊斯蘭哈里發國和其帝國首都巴格達，後者是科學研究和藝術創作湧現的樞紐之地。最終，紙張進入歐洲，成為這片大陸上文藝復興與宗教改革運動的承載工具。紙張光滑平順的表面，從它在東亞的發軔開端，一躍而成為現代世界書寫與印刷的媒介工具。

紙張使得寫作者筆下的文字能夠傳達給數量史無前例、來源形形色色的讀者。在這些寫作者之中，有一些是哲學家，他們早在使用紙張的年代以前，就著手對付當時中國面臨的政治真空局面，這個局面最後導致西元前二〇六年漢朝的開國。在這些寫作者之中，也有若干佛教經典翻譯家，在二、三世紀，他們致力於將佛教信仰從印度和中亞帶往中國，不只是傳給王公貴族和學者，也要傳給商賈、窮人、甚至是女性。在這些寫作者之中，有阿巴斯王朝（Abbasid Caliphate）的官員，阿巴斯王朝是第二個伊斯蘭帝國，疆界從中亞延伸到北非的馬格里布（Maghrib）。王朝的神學家們運用《古蘭經》形塑出帝國的認同，還造就了哈里發在八世紀後期指定新建成的巴格達為帝國首都後，出現的科學家與藝術家。同樣的，在這些寫作者之中，也有德西德里烏斯·伊拉斯謨（Desiderius Erasmus）、馬丁·路德（Martin Luther）的身影，還包括所有傳達文藝復興、宗教改革理念的學者與翻譯家；他們在自己的書案前，靠著義大利紙張廉價的優勢，致力於復原、重製和翻譯希伯來、古希臘和羅馬的古老典籍。在他們之中，



還有言論文字受到審查的十八世紀法國大革命思想家，信仰新教的荷蘭出版業者，為這些作家的著作提供實用的出口通路。在這些寫作者當中，也有少數卓然不群的知名文學家，像是哥德（Johann Wolfgang von Goethe）或托爾斯泰（Lev Nikolayevich Tolstoy），兩人筆下的全部作品，分別有一百三十八部和一百部。③他們當中也包括了列寧（Vladimir Ilyich Lenin），一九〇二年，他在倫敦近郊的克勒肯威爾—葛林（Clerkenwell Green）主編俄國社會民主勞工黨的報紙《火星報》（*Iskra*）。之後，這份報紙偷偷潛回俄國，協助促成一場共產革命。

在紙張的誕生地中國，紙張本身在一九六六年文化大革命的發動過程裡，扮演關鍵因素。當時北京大學的學生在校園布告欄上張貼大字報，抨擊校方主事者的保守主義立場。隨後，有六萬五千張大字報張貼在鄰近北大的清華大學。想要達到如此數量，學生們也只有使用紙張才能辦到。全國各大城市隨即出現數萬張大字報。在幾星期之內，有一本摘錄毛澤東格言的小紅書問世，為製造革命浪潮提供動力。這本毛語錄將全中國淹沒，至少賣出或發送了七億本——而該書的總印量更是突破十億本。這本被稱作「小紅書」的《毛語錄》，名列為歷史上印量最多的四本書籍之一。

在數位科技出現前的時代，紙張促成普及教育與公民普選權的興起。遍及全球的思想知識社群的出現，社群內成員不論是科學家或作曲者，是小說家或哲學家，是工程師還是政治活動家，讀的都是同一本書、同一篇文章，這種現象同樣也是由紙張所催化、促成。紙張造就「文人共和國」（Republic of Letters）的誕生，它超越國家的疆界分野，幫助一種「四海之內皆兄弟」的情誼凝聚（在過去，大部分成

員都是男性），這種情誼以共同的理念與閱讀做為傳承，將成員如親緣關係一般，緊緊聯繫在一起。紙張是一種極為便宜、攜帶便利、可供印刷的書寫平面，所以紙張做成的書籍和小冊子因而能夠開始大量製造，並且比從前更能傳播到遙遠的地方去，不受羊皮紙和牛皮紙要價昂貴的限制，不受莎草紙數量稀少的影響，也不受骨頭、石板和木材體積龐大笨重的局限。從傳播知識和理念的層面來說，紙張問世引發了一場革命。

然而，儘管紙張擁有上述一切足以煽動人心的力量，以及它使爭論和知識變得豐富的能力，時至今日，我們卻正在逐步告別紙張的年代，或最低程度來說，是遠離了那個紙張沒有競爭對手的時代。在人們每天的日常通信、細微瑣事、百科全書式的知識體系，以及年鑑、參考資訊、公眾網絡和私人日記當中，紙張實際上已經輸掉了這場和競爭對手的戰爭。它正在尋找一種與從前不同的方式，用以適應對於報紙和雜誌、政府官僚體系、廣告、宗教，以及政治辯論、火車、飛機和巴士車票、辦公室管理和派對邀請函等用途改採數位格式後的改變。一個時代已然過去。

告別紙張的年代，並不意味著我們就此不再使用紙張；畢竟時至今日，我們仍然在使用石板、鐵器和銅器，紙張則有太多形形色色的各式用途，很難讓其銷聲匿跡。完全不使用紙張的辦公室和政府部門數量仍然太少。儘管亞馬遜書店販售的電子書數量和紙本書一樣多，書籍往數位化轉變的趨勢仍舊極為緩慢，而讀者依然想購買一本能夠實際瀏覽、擺放在書架上、翻頁、真正擁有的實體書。閱讀的感官體

驗仍然對我們施加影響力，就如同我們希望從書架上擺放的書本來體現、展示我們具備的知識、態度和愛好一樣。

可是，如果紙張是一種能夠形塑歷史的書寫與印刷平面，它原先也是用在一般普通事物，而不是貴重用途上。紙張在後來逐漸提升到一種代表優雅和奢華的象徵，這造就出一個新時代的到來；在這個新時代裡，昂貴邀請函、藝術品、亮光紙裝訂的商業目錄，以及封面美麗雅致一如充實內容、針對看重書本賣相與閱讀、喜愛擁有實體書感受客層的書籍，全都大幅從日常生活中退出。紙張在將來仍然會繼續扮演各種各樣專門的特殊角色，但是它將不再全場演出。不但如此，它會將原先大量承載的文字和圖像移交給網際網路，移交給上千種數位設備，因此也移交給了微軟、蘋果、谷歌和亞馬遜的旗下產品。

除開書寫功能，紙張也構成我們日常生活的基礎，這一點我們不妨快速瀏覽你的一天，就能夠得到證明。你的床頭燈透過紙質燈罩發出光線。你家走廊上的畫作是印刷在紙張上，襯在畫紙後面的也是裱紙。在你家浴室的一角，有一捲廁紙；你使用的洗髮精瓶罐上，貼有紙質的標籤。在廚房，你的穀類早餐麥片包裝和果汁盒都是紙類製品，而你正在閱讀一封郵件裡的信紙，這封郵件的郵資（郵票）也是紙質。你的皮夾裡擺著紙鈔。你在上班途中拿到的廣告傳單是紙做的，而公園裡有孩子在放紙做的風箏。

擺在工廠或辦公室咖啡機旁的杯子是紙做的，而你的工作無可避免的至少會有一點紙上作業。午餐時間，你買了一份報紙和一塊用紙包裹的三明治。之後，你買了一份贈禮預備送給朋友，然後用紙包裝成禮品。傍晚時分，一名青少年在散發堆放在厚紙箱裡的廣告傳單（也是紙類製品），你選擇用餐的飯館裡掛著的燈籠和餐桌上擺著的

菜單，同樣是紙類製品。飯後，你的朋友遞過來一根香菸。菸盒包裝還是紙製品。

米做成的紙可以吃，或是可以用來當作飛機上裝載人們反胃吐出食物的嘔吐袋。紙張可以遮蓋一抹汙點漬痕，也可以割傷人的手指。你托運上飛機的行李，時常因為紙張的緣故而超過規定的重量，紙張卻也可以因為一陣輕柔的微風，在短短的時間內就被吹送上幾百呎的高空。孩子手裡拿著紙摺的飛機穿越他們的教室，而示威抗議人士則焚燒紙紮的人物芻像。紙張可以保存數百年之久，但是它也可能在幾分鐘之內受潮而消失，或是在幾天之內被蠹蟲啃食得精光。紙張可以像公車車票那樣平凡、實用，卻也可以像世界上最偉大畫作的界面那樣昂貴而價值非凡。

紙張已經在過往的好幾個世紀裡，讓自己改頭換面成為上百種模樣和用途。然而它縱然有本領從倉儲用的厚紙箱和廁所的衛生紙捲搖身一變，改換面目成為紙風箏和中式紙窗，但在原創性方面，卻不如兩千多年以來紙張擔任的承載書寫和印刷文字這個角色。在紙張這齣大戲裡，其他所有角色，都是次要情節的配角。文字毫無疑問的才是領銜主演的主角，它迄今仍然主導著一個規模無比龐大的故事。這正是我準備開始述說的故事。

全世界各地每年生產出超過四億噸的紙張和紙箱，同樣的重量等於一百萬輛多車廂列車，或幾乎與一百萬座體積最大的埃及方尖碑相等。（儘管紙漿製造商在新鮮樹料之外，採用愈來愈多的回收紙和樹皮殘片，還有如亞麻布等材質做為原料，上述這個數量的紙類製品仍然需要十億噸的樹。）如果做為辦公室用紙攤開來，這四億噸的紙就會是八十兆張A4紙。造紙業在此同時也在改變地球的景觀，於印尼和



巴西造就大量單一樹種的人造林，讓原來多樣化的生態遭受到威脅。由於從處女紙漿生產出一噸的紙，需要耗用數萬加侖的水，造紙業因此成為人類從事最具生態破壞性質的事業之一。水平面會因此而下降。根據國際回收利用工業局（Bureau of International Recycling）的統計，每回收再利用一噸紙張，而不是另外重新再生產一噸，便能夠節省下兩萬六千加侖的水。在美國，根據聯邦資訊總署（US Information Agency）的統計，紙漿與紙張製造業名列全美第四大溫室效應氣體排放產業。紙張在近幾個世紀以來取得的成功，大幅仰賴製造紙張的低廉成本，但是我們現在知道，這些製紙成本已經大量由大自然所支付，而非資本市場。

好幾百年來，紙張一直囊括包裝和書寫兩大功用。包裝這項用途，在近來遭遇到的競爭對手稍微多了一些，不過直到電視和電腦螢幕問世以前，紙張在任何地方都具有壓倒性的支配優勢。它輕易地擊敗了許多早期的競爭對手，竹簡、莎草紙和羊皮捲是幾個較重要的手下敗將。在若干國家，特別是歐洲許多地方以及印度等地，很晚才採用紙張，但是文化因素在其中也扮演部分角色：或許歐洲對於紙張這看來是伊斯蘭的產品抱有恐懼，而於此同時在正統印度教裡，口述文化仍然具有主導地位（儘管在印度的佛教徒和耆那教徒當中並非如此）。不過，紙張通常很快就能贏得人心。

比起竹節、木片、石板、陶器、骨頭或龜甲，紙張更便於攜帶和保存。它的製造來源比莎草更加充裕，因為莎草只能種植在埃及和西里島。比起羊皮和牛皮紙，它的造價更為低廉，因為前面二者是由牛犢或羊羔的皮革製成。紙張柔軟靈活、輕盈，能吸水，然而卻也同樣強韌。你甚至可以將它折疊好幾次。紙的主要成分必須是植物纖維。

維，不過這些纖維可以取材自碎紙片或亞麻布、麻布織品、大麻、桑樹皮、苧麻布，或是煉金術士採購清單裡的任一種植物與蔬菜，從錦葵、金絲桃，到可用作染料的金雀花之中，都能取得。

在中國的造紙傳統中，紙張由桑樹皮或苧麻製成，或者也可以取材自舊麻布破片和魚網。這個造紙過程的睿智之處，正是在於其簡單方便。它因此能夠被來自各個社會階層、來自上千種人生境遇的男女所使用。所以，紙張不但成為承載史學家、僧侶、詩人、哲學家筆下文字的媒介，同時也是零售店家、占卜算命術士、街頭小販和庸醫郎中使用的工具。而它在馬可·波羅造訪北京七百五十年之後，仍舊點綴裝飾著這座城市。

在距離天安門廣場短短不到幾條街的巷弄裡，有一名乞丐屈膝跪在人行道上，他棕色的臉龐周遭，是蓬亂的黑髮，身形骨瘦如柴。乞討者的膝蓋邊上擺了一張紙，四個角落都放了石塊固定，紙上有字，述說他不幸的遭遇。在灰濛濛的城市景觀裡，這些文字墨黑而曲折的筆畫，和襯托它們的白色背景構成強烈的反差。即使是一名乞討者也能張羅到紙，或許還能弄來一些墨水或顏料，一管毛筆，也就能靠此維生。

在這座古老城市的西北邊，有一位退休教師，現在年紀已經超過八十歲，住在一棟舊日蘇聯建築樣式的公寓裡，他住的公寓位於一個住宅小區裡，周遭則是首都名聲最著的幾所大學院校。這位退休教授名叫楊辛，他和上段那位乞討者一樣，也用筆墨來維持自己的名聲、取得經濟收入。當他在紙頁上勾勒筆畫時，他是憑藉著練習呼吸吐納和七十年的書法臨摹，以完成其作品。在楊教授的工作室，沿牆壁擺

放著書櫃，在一具大書櫃下，是房間中央的大桌，案頭上置放著卷軸、書冊、毛筆和繪畫顏料。房間裡缺乏裝飾，但卻收拾得相當齊整。楊辛寫每個字，都以一筆完成，筆畫果斷而不呆板。在毛筆離開頁面的時候，開始時濃密顯著的筆畫，在收筆時已經暈開，淡化成少許淺痕。此種輕而易舉的表達方式，無法在竹節和木片，這兩個在中國歷史更為悠久的書寫平面上呈現出來。而在另一方面，紙的要價並不昂貴，因而可以鼓勵人們多加練習、草擬稿件，並勇於嘗試。紙張也相當平滑柔順，能容許書法家在上面盡情揮灑。

「春」字是楊教授寫得最拿手的幾幅字之一。朋友們告訴楊辛，他筆下這個「春」字，像極了正翩翩起舞的少女。他的「春」字版本輕盈躍動，同時卻也優雅娟秀，不同的觀賞者從中領略出不一樣的意象。中文字體經過好幾個世紀以來，在標準化和多元化之間擺盪，楊教授的書法藝術已經超越原先字體的書寫意義；從他的書法裡，你大概難以辨認「春」這個字原來的輪廓，但是你可以見識到他揮毫下筆時的心緒。實際上，這就有如愛爾蘭作家喬伊斯（James Joyce）在其小說《芬尼根守靈夜》（Finnegans Wake）裡試著進行的發音實驗；很少有讀者可以破譯喬伊斯在小說裡的用字，可是這些字的讀音仍然能讓人產生有意義的共鳴。無獨有偶，即使是大學教育程度的中文讀者，恐怕也難以辨認楊教授筆下到底寫了什麼字，但是這個字傳達了何種情緒，通常倒是清楚得很。人們認為他的作品是一種語言的表達方式，其如此獨特、具備個人風格，看來更像是一件藝術作品，而非一個字。這種藝術表達方式，只有在毛筆和紙張搭檔合作時，才可能被呈現出來。

楊辛的書法代表許多中國字圖象概念裡的一次全新嘗試，從原先單調的表達，向更富有個人風格的呈現方式邁進——好幾個世紀以來，中國的書法家們早已賦予字體書寫更強烈的個人風格。不僅如此，每個字不再由一連串各自分離的筆畫組合而成，而是一筆到底、將寫法各異的拐彎撇捺一氣呵成，因為楊辛的毛筆從未離開過紙面。因此一幅字的形狀取決於創作者的感情心緒，這使得書法字體能夠傳達個人對字的迴響反應，而原本普通的手寫字只是一成不變的原樣照搬罷了。此種下筆一氣呵成不中斷的書法，起源於兩千多年以前，使得文字掙脫傳統的束縛，雖然有著可能難以辨認的顧慮，卻開啟一條書寫表達的嶄新康莊大道。

在中國的首都，前文提到的乞討者和書法大師，兩人的所作所為，就如同一對書擋，中間夾著諸多思想家和工作者，他們的生活與生計全是由紙所構成。書法是傳統中國的極致藝術形式；乞討則是最受人輕鄙的度日方式之一。可是上述這兩人都是靠紙張謀生，證明這種中文書寫平面的普及。在乞討者和書法大家這兩種極端的社會身分之間，北京的居民幾百年來一直使用紙張工作，或是消遣娛樂。製扇和製旗的作坊業主、賣燈籠的販子、玩紙牌消遣的人、外賣小吃的攤販，全都堆疊著大量紙張，用來消遣或賺錢。西元六世紀時，紙風箏已經被運用做為發布軍事信號、量測距離與風向之用。根據六世紀時修纂而成的官方史書《隋書》記載：五世紀時的一位北朝皇帝高洋（北齊文宣帝），曾下令將一名被判有罪之人綁縛在一具風箏上，只為了觀看其是否能夠飛翔，因此紙張也被用作一種處決人犯的方式。

（譯按：據《隋書·刑法志》：「帝〔高洋〕嘗幸金鳳臺，受佛戒，多召死囚，編籊籊為翅，命之飛下，謂之放生。墜皆致死，帝視以為

歡笑。」）在比較承平的日子，紙燈籠用於節慶之時，特別是用在象徵農曆新年告一段落的元宵燈節。在朝廷，史官使用紙張記錄史事，而古代中國的官僚體系也大量運用紙張進行治理。

帶有傳教使命的宗教經典翻譯家——包括佛教徒、基督徒、無政府主義者、共產黨員和資本主義者——全都曾經在這座城市裡，仰仗紙張這個成本低廉的平面，推銷他們各自的理念。紙張問世的時候，正好遇上大眾宗教與政治思想出現的年代，因此在第二、三世紀時傳播佛教教義的人士，才能更方便容易地將其信仰和經文傳到中國來。一千多年後，在十九世紀末，紙張成為承載新式報紙、期刊、傳單的平面，從意識型態層面開始動搖破壞大清的根基，這個中國最後的王朝。紙張是中國共產黨興起的關鍵武器，從一九二一年在上海召開的全國代表大會時算起，它讓中共從原來人數不過區區五十人的小團體，成為自一九四九年起，統治中國迄今的政權。

在使用紙張的社會階層底端，街道清潔隊員、拾荒者和資源回收人士，好幾百年以來都在蒐集使用過的紙張，準備回收再利用。販賣再生紙的店鋪，在首都如雨後春筍般出現，讓收入只有蠅蠅小利的窮人也能利用紙張這種平面。在一個到了二十世紀才認真推廣識字率的城市，信件代寫人的攤位是街頭常見的景象，他們已經備妥信紙、毛筆或鋼筆，接受文盲客戶的口述，為他們代寫信件。（即使到了二〇〇二年，我在中國西北邊疆的城市伊寧，還遇到一位接受信件代寫委託的商人，在街角擺攤接案。）北京是八個世紀前馬可·波羅見識到造紙過程的城市，卻不是紙張的發明地。不過，紙張在這座中國的首都扮演主導角色，已經有好幾個世紀的時間。這座城市呈現出一個現在



成為全球化現象的微觀縮影，在這裡的乞討者與書法家，不過只是受到紙張這個低調不出風頭的平面所塑造的其中兩個團體罷了。

如果你可以追蹤那些乞討者與書法家使用的紙張，沿著它們的發送路線回到生產的造紙廠，你或許能夠發現是誰將造紙的知識傳授給紙廠的經理，因而也可以照著這樣的方式繼續追蹤，找出好幾個世紀以來，造紙專業知識和訓練是如何在世代之間傳遞下去。你會展開一段時光旅行，回到一個朝代的覆亡，然後繼續往前，到王朝的興起之時。你會回到歐洲和中國還未開展接觸、北京還未成為一座城市的時代，然後繼續再往前走，你最終會回返到中國佛教的起源年代。你將一路追溯造紙這項兼具學徒與匠師技藝的系譜，直到兩千多年以前，甚至可能在秦朝於西元前二二一年統一中國之前，你會發現自己正在看著一名匠人、一名園丁，也許還有一名洗衣婦，你發現他們都在不經意之中發現了造紙的訣竅。

他們可能是讓某些麻布晒乾卻晾得太久，或是把若干布條忘在桶子裡太長時間，弄到這些布條都破成碎屑。之後他們將這些布片碎屑從桶裡倒出來，平攤在一塊鋪路石上，就這麼放著不去管，直到它們乾燥，再將其纏成一大片，或者是一團碎屑。之後只需要某人以毛筆在這張「紙片」上寫一兩個字，紙的問世就水到渠成了。畢竟，一個識字的人是可能在絲綢、木片、竹節或石塊上，在客棧旅店的牆上、在隔間屏風的平面上、在扇背上提筆揮毫的。即便到了今天，不少中國人還是習慣以水當成顏料，在路面上寫字；這些以水寫在地上的字，要不了幾十秒就蒸發消失無蹤。那麼，何不也在一張麻布薄片或破布塊上寫字呢？

或者，紙張的問世過程還可能更有書卷氣些，就如同鑽研紙張歷史的傑出美國歷史學者杭特（Dard Hunter）所推測的，有一名足智多謀的匠人，原本正在製作一本織布「書」，此時他腦中有了一個別出心裁的構想，決定要重複利用被他裁剪下來的邊緣布料纖維。在這樣的新產物被用來書寫之前，只須把這些剩下的布料纖維像毛毯般編織起來，就大功告成了。

或許你是如此想像紙的問世場景。不過在官方歷史中，紙的故事開始於蔡倫，他是西元二世紀時的一位朝廷官員，一般認為是他於一〇五年時發明了紙。造紙術的問世實際上至少要比這個時間點再早上三百年，但無論如何，是蔡倫改進了造紙術，使紙張能夠有更廣泛的用途，而且他也是頭一個了解紙張能有更為大量製造原料可供選擇的人。

我想像：西元二世紀初年，蔡倫站在設於皇宮內、他用來同時研究和試產紙張的作坊裡，調整著加入紙張裡的成分，以他打漿和晾乾的技術進行實驗，然後把造出的紙張平鋪在不同的石板上，拿各式各樣的墨汁和顏料測試，反覆把玩、端詳它們的顏色、質地、厚度、延展性、韌性與光澤。然後，他的贊助者鄧太后，像樂團指揮那樣舉起手臂，發出了信號，為了使全國協調一致的需求，她宣告將蔡倫悉心鍛造出來的這種新書寫媒介頒行到全中國。

而紙張跨越國家和大陸的旅程，也就這樣展開。首先，朝廷大臣在紙張上擬就信件、書寫注解。而在此同時，儒家學者則援筆濡墨，在紙面上寫下他們的學說與政見。讓我們想像，從西元二世紀到三世紀，紙張有如秋風掃落葉一般，掀起一場遍及全中國各地的風暴。這場風暴先是由蔡倫和鄧太后開啟，其他人則各自以他們書寫的紙張，

為它提供動力，增添了鄧太后想更新和一統他們對政治、宇宙、家庭看法的熱忱。從二世紀起，將佛教傳進中土的信徒也開始用紙進行書寫，他們在成千上萬卷紙頁上寫滿祝禱文和經文，並運用它們傳遞訊息，不但給朝廷和官員，也給任何願意閱讀的人。現在不但有愈來愈多人在從事書寫，紙張也確保更多人能負擔得起購買讀物所需的成本。

當僧侶、詩人、儒者在書頁上繼續累積他們的智慧結晶，當讀書識字者用紙張來寫信作詩，而當升斗小民購買宗教經文做為符咒，或是附有紙質標籤的藥瓶時，中國文字的步伐就繼續前進到這個國家最偏遠的角落。當中國四鄰的國家注意到這種奇怪的現象時，他們自身也同樣感染了這種書寫的狂熱。到了六世紀，造紙術已經傳到高麗（今韓國）。下個世紀初，高麗的佛教僧侶就將造紙術引介到日本。時至今日，原來各種可供替換的書寫平面，諸如木板、甲殼和竹節，都成為博物館裡收藏的原件。而紙張則遍布中國各地。

紙張也早已透過一條地理走廊，將其影響力延伸到中國的西北地方；當佛教在這裡贏得信眾、建立社群之後，紙張就充斥在中國西北地方的沙漠綠洲。穆斯林於七世紀中葉征服波斯之後，將伊斯蘭帝國的勢力推展到中國邊界。到了九世紀中葉，哈里發王廷將紙張定為官方的書寫平面。到這個時候，伊斯蘭高僧、科學家及哲學家們，合力以他們對神學、政治論點、藝術和詩作的貢獻，將紙張的影響力更向西方拓展。幾何學、占星學、伊斯蘭教的歷史、甚至是烹飪食譜，全都書寫在紙張之上。幽默和情色故事也在這時出現，在九到十五世紀之間不斷被人整理、校勘，二者融合在一起，誇張的故事情節配上帶

有性暗示意味的插圖，成了風格淫猥而妙趣橫生的《一千零一夜》（*Arabian Nights*）。

阿拉伯的紙張開始前進歐洲，最先到達西班牙，後來則是義大利和希臘。儘管穆斯林統治下的西班牙在十一世紀時就開始造紙，而且在下個世紀時生產數量更可觀，但是紙張傳入歐洲真正的突破點卻出現在十三世紀，當時義大利半島上信奉天主教的各個城邦製造出的紙，終於能夠削弱阿拉伯紙張在整個地中海地區的競爭態勢。這個局面的出現，有部分要歸功於水路運輸被更廣泛地運用。

十四世紀時，造紙技術的傳播越過阿爾卑斯山。正是在這裡，從十五世紀中葉開始，書籍文稿的抄寫者終於能放下手中的筆，改而將紙張擺放進印刷機。與此同時，隨著活字排版印刷術的出現，廉價、輕薄而可供印刷的紙張連續不斷大量湧現，累積形成一股吞噬歐洲的書寫熱潮。這些文字著作部分有羅馬天主教的支持，但更受到文藝復興與宗教改革運動思想的啟發。新形態的著作，也隨著人們有了新的興趣關注而在歐洲出現。瓦薩里（Giorgio Vasari）的《藝苑名人傳》

（*Lives of the Artists*）初版刊行於一五五〇年，書中記載十三世紀後期到十六世紀中葉，多位佛羅倫斯偉大文藝復興藝術家的生平。這部著作至少表示出兩項人們正在發展茁壯的興趣：藝術的歷程，以及世俗人物的傳記。

到此，紙張傳播的方向，向東最遠到達日本諸島，向西最遠抵達摩洛哥海岸與愛爾蘭。紙張這個書寫平面上，承載著無數的希望、信仰、發現與思索。它已經成為一部人類與文化的百科全書，一部思想理念的偉大目錄索引，也是一座跨越國家與陸地疆界、用墨水書寫的思想博物館。紙張的故事並未在此結束，因為在十六世紀時，造紙術

從西班牙飄洋過海，跨越大西洋來到墨西哥。在這裡，紙張大幅取代原先由馬雅人發明、受到阿茲特克人廣泛運用的無花果樹皮圖紙（amate）的用途。而紙張就此在美洲分別往南北兩個方向傳播，美洲的原住民稱呼這種人類文字的神奇助產士為「會說話的葉片」。

這就是紙張在全世界各地傳播的偉大蹤跡。當然，它的旅程仍將持續進行下去，從造紙術傳播到撒哈拉沙漠以南的非洲（發生在埃及於西元十世紀採用紙張，以及馬格里布的主要城市於十一世紀開始使用紙張之後），到印度次大陸於十三世紀時廣泛接受紙張，④以及緊接著歐洲帝國征服之舉後的跨海進程。但是在這些旅程之中，以紙張跨越歐亞大陸和北非馬格里布這段旅程的意義最為重大，因為正是這段旅程，使得世界上最具力量的文明，都成為紙張的文化。不少造紙術的後續傳播，同樣都是來自於這些文化力量的征服與影響。

紙張已經成為許多信念的福音傳道人，這些信念塑造歷史，紙張帶著它們到達偏遠的地方，或是為原本可能壓根兒沒有機會吸收這些思想的人們，帶來一股熱潮。無論你是宣傳家、專制暴君，是致力於民主運動的人士、受人利用者、發明家、魔術師還是技術人員，全都一樣；紙正是因為對所有人都一視同仁，而顯出力量。它如今已經慢慢擴散到全世界，這個過程平靜、成本低廉，且通常進展緩慢；歷史上最能激奮人心的思想，也就搭上紙張這班順風便車了。

到了今天，紙有更多人們難以計算的蹤跡。每一個閱讀書籍的人，每一位看報紙、公司報表、宣傳單或標籤的人，都已在紙的軌跡下，各自形成一條主要蹤跡之下的支線。每位當前的讀者，都是這段

為時兩千年旅程的最新進展：它由中國開始，而目前則到了千千萬萬雙手上。

所以，這就是你的手上怎麼會拿著這本書的故事，是關於你正在閱讀的這跨越好幾十頁的文字，為什麼它們不是印刷在竹節、絲綢、牛皮或羊皮紙上（你可能根本負擔不起），而是印在紙張上的故事。紙張是你無聲沉默的導師，它和你心裡的資訊圖書館、你的父母和你的電腦螢幕同樣重要。你，同樣是紙所造就的。

## 註釋

- ① Marco Polo, *The Travels*, trans. Ronald Latham (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 147.
- ② 馬可·波羅抵達北京的年分，廣為學界所爭論。近年以來，一二七四年與一二七五年是兩個最為學界所接受的可能年分。
- ③ 或者，這個數目是目前估算的托爾斯泰著作總數。在俄羅斯，他筆下全部作品的編輯作業至今仍在進行中（已編成九十部）。見 Anon, “Paperback Q &A: Rosamund Bartlett on *Tolstoy*,” *Guardian*, 6, December 2011, 網 址：  
<http://www.theguardian.co.uk/books/2011/dec/06/paperback-q-a-rosamund-bartlett-tolstoy>。查閱日期：二〇一二年七月三十日。
- ④ 在此之前，紙張還沒有去除如棕櫚葉等做為書寫材質來使用的情形，儘管這時紙張被用來做為外交信件，已經有好幾個世紀的歷史了。



## 第二章 文字始末

---

### *Alpha and Omega*

那些紙頁仍然是一片空白，但是卻讓人有一種不可思議的感覺，認為文字就在那裡，由隱形的墨水寫成，吵嚷著要浮出紙面，被人看見。

——伏拉基米爾·納博科夫（Vladimir Nabokov），《文學藝術與常識》（*The Art of Literature and Commonsense*）

書寫是紙張的必要條件。回頭看看兩千多年之前，紙的早期歷史，在它還未成為書寫文字的載體以前，看來有如一個更加久遠龐大故事的序曲。以麻布為主要材質製成的中國包裝紙，自西元前二世紀末即存活至今，它是紙張在文字出現以前的遺跡；而當距離中國古都長安（今天稱為西安）三百二十公里遠的放馬灘，出土一張時間標定為西元前二世紀初期的古地圖時，表明了一個紙張的新角色。關於紙張上書寫文字的證據，另有若干可以將時間標定為西元前一世紀後期的例證，但是這些證據的數量相當稀少，而且幾乎都只剩下碎片。

馬可·波羅記載道，早在紙張經由人們努力嘗試後，被用來當作書寫的平面以前，中國人將紙張拿來做風箏（風箏在當時被稱為「紙鳶」），運用紙張來發送軍情信號、做為窗紙和裝飾之用。要是沒有書寫這項功能，紙張的成就雖然不會那麼光輝璀璨，卻也能有相當豐碩的成果，不過，當我們回顧紙張初始使用那蹣跚的起步時，我們就如同坐在書桌前的納博科夫一樣：對著一張空白的紙頁，確信隱匿在紙面之下的文字，終將浮出紙面，被人看見。因此，書寫的問世是紙

張「史前史」的一部分，這個「史前史」是紙張其中一項角色的背景因素，而這項角色將能改造世界。而書寫則是人類的各種發明裡，最為奇特、也最巧妙的一項，因為它保存了最是轉瞬即逝的事物：話語。

畢竟，話語是人們彼此間包裝自身理念與經驗的方式。而話語做為一種溝通工具，自然是有缺陷的；作家福婁拜（Gustave Flaubert）寫道，人們的言語「只像走江湖賣藝人耍猴戲時敲打的破鑼，哪能妄想感動天上的星辰呢？」<sup>①</sup>可是，這種遲笨而缺點多多的工具，仍是我們所擁有最為通用的溝通方式；語言仍然是溝通交流時使用的貨幣。它將我們的思緒和經驗從歷史長河裡搶救出來，再存活一小段時間。

然而話語的最大缺陷，並不在於它們不夠精確，而在於它們必將消逝。話語通常在我們說出口的那一瞬間就告消逝。有某些字句的生命可以維持數十年，而某些話語則能夠傳衍好幾個世代。但是即使如此，這些話語在由男人說給女人聽，以及女人告訴男人時，在形式上都發生了變化。由於沒辦法查證，這種口述歷史的過程顯然就成了一種傳話遊戲。

然而在五千年前，事情有了巧妙的變化：語言開始有了具體物質的形態，有時候是信筆塗鴉，有時則是雕刻銘記。突然，就算已經沒有人記得它們，這些話語或許還能繼續存在好幾年、幾十年，甚至數百年之久。

書寫文字起源於蘇美，這是一個位於美索不達米亞的王國（位於今天的伊拉克南部），這裡像是定居文明的某種原型版本，是目前已

知首先懂得廣泛運用車輪、灌溉、耕犁和拱門的地方。距今八千年前，這群「黑髮人」民族（這是蘇美人對自己的稱呼）停止原先的四處徘徊，或者只是向南方遷徙（他們的發源地至今仍在爭議當中），開始建造城市。在這些蘇美人建造的城市裡，有一座名為烏魯克（Uruk），在西元前四千年時，開始以記號圖示保存話語。

牆上一道畫有一頭野牛與獵人的雕刻，或許就可以說明一個故事。這些圖畫的出現，距今已經超過三萬年。不過，隨著蘇美人口的增加，其統治者需要將財產歸屬、商業貿易、神廟占卜的解釋等記錄下來。蘇美社會的複雜性質，因而就促成記號的誕生，而由這些記號，再演變為形象，這些形象不但代表物體，也代表這些物體名稱的發音。慢慢的，形容詞、動詞和連接詞紛紛出現，而蘇美人從中造出一種原始的字體。這種語音的起源，也就是將模仿實體的圖像變為抽象的聲音符號，被稱作「通假原則」（rebus principle，即假借同音字表達意思）。舉例來說，依照這種原則，通常可以畫一隻眼睛（eye）來表示「i」的發音，而不去管它的意思；這種重要連結的產生，不會晚於西元前四千至三千年之間，產生的地點，則可能是蘇美人的京城烏魯克。關於如何定義「文字書寫」的爭論，則尚未獲得定論。某些人認為這些記號就是某種「文字」，而另有人堅持主張，這些記號只有在它們用來表示某種聲音（或音位）時，才算得上文字。不過，在人類溝通交流的歷史上，形式上向語音轉變是一項劃時代的創新之舉，這一點很少人抱持疑義。②

可是，在書寫上的創新發明並不意味著文字可以快速傳播。蘇美城邦的抄寫人必須以尖銳的針作筆，在泥板上寫作。這項器皿，連同他們在泥板上雕刻的文字，被稱為「楔形」（cuneiform），意思就是

「以楔狀物刻出的文字」。因此，蘇美人的文字看起來就像是一連串彼此呈直角的高爾夫球球座，即便它們是取材自日常生活中物品和形狀的圖案。

刻寫文字的泥板很重，通常是長方形，不過偶爾也有呈筒狀的泥板，或甚至呈稜柱狀，六或八角柱體，每一柱面都能夠刻字。有些泥板的尺寸小於今日我們使用的信用卡，它們通常做為收據使用，例如：一群羊的購買證明、土地款項或稅賦的繳納證明等等；至少它們是方便人們攜帶的。有一塊西元前二十一世紀時的泥板，現藏於大英博物館，它是一份交易的收據，上面記載了交付一頭羔羊。這塊泥板長大約一英寸，寬一點五英寸，重量大約為一盎司（等於二十八點三五公克）。

要寫下一首詩，或記載一個故事，所需的泥板體積要大上許多；那些用來記載重要歷史事件或政治文件的泥板，通常有半英寸厚，長、寬可能為十二英寸和十八英寸——幾乎是一張A4紙的兩倍長度。黏土做為人們用來書寫的平面，最起碼相當的牢固耐用；一等泥板乾燥以後，刻在上面的文字就算是定型了。但是泥板卻沒能廣泛流通，原因出在它們的大小、重量和易碎脆弱。體積小的生意收據泥板便於攜帶，但是很少能用在其他方面，而且也很少有菁英階層的人士，能夠負擔得起小泥板的昂貴成本，用來記載重要文件。

就算蘇美人沒能將他們這項發明的作用發揮到極致，它同樣還是一項令人激動的技術。文字改變了以下這些事情：我們決定事情、和人溝通、述說故事、記憶要事、建立信用、勝任工作、表達自我，以及找尋一個與社會上不同團體對話的共同基礎。自從頭幾個率先使用書寫文字的文明開始，這項發明或發現就太過於神奇，以至於它和季

節遞嬗、農業耕作、生產繁衍和當空照耀的太陽一樣，需要神的解釋。從北歐的斯堪地那維亞半島，到埃及和中國，因此而產生諸多神話故事以闡釋這項奇蹟。

在古斯堪地納維亞的神話詩歌裡（北歐條頓語拼作「盧恩〔runes〕」），書寫文字的本領為諸神之王奧丁（Odin）所獲得，祂為了取得這項本事，以倒吊在一棵樹上好幾天做為代價。詩人奧登（W. H. Auden）翻譯這則神話故事，追蹤天神奧丁求取書寫知識的旅程：

我從自己掉落下來的樹上，  
拾取盧恩文字。

卡巴拉（Kabbalah）學派是猶太神祕主義哲學的指南，這個學派認為書寫文字的力量不亞於受到神的觸摸。它敘述在宇宙建立以前，上帝就揀選了三個輔音（分別為Y、H、W）來拼寫祂的名字：耶和華（Yahweh，或譯為雅威）。此時文字來自於由二十二個字母組成的順序，並且在之後透過亞伯拉罕之口傳達出來。在上古埃及，文字的發明者是圖特（Thoth），祂也是文字之神，負責帶領每位法老在死後到達天堂。圖特的「生命之屋」（House of Life）據說是埃及帝國規模最大的圖書館，抄寫員在此以筆桿或他們稱之為「緊緊於舌尖上之利爪」的尖刀，來創作或者傳抄文件。

埃及在西元前三十二世紀時開始使用文字，據埃及文字與蘇美文字的相近關係推測，埃及文字很可能是借用蘇美人的規律來造字。不過，埃及人並非只是將蘇美人的楔形文字完全照搬，他們還使用彩色

的鳥禽和太陽入字，這是一系列直立、厚邊框的圖像，我們稱之為象形文字。色彩最鮮豔的文字裡，充滿大塊的藍、紅、黃等顏色。這些象形文字組成的字列，讀起來像是垂直的連環圖畫，內容由大量的拄杖人、刀、朱鷺、神祇、波紋、眼睛、鴨、房屋、蘆葦與山脈構成。這些動物頭人身的圖案，讓他們刻在石頭上的故事看來不像是連環漫畫書，倒更像是死亡之舞；這種文字原來是用來覆蓋在石墓、牆壁和金字塔上的，但是在西元前三十世紀後期，也開始出現在由埃及所壟斷的珍貴莎草製作出來的莎草紙上。

先將莎草的硬質根莖部位切成細長條的格狀薄片，再將這些薄片鋪排成網格狀，以木槌反覆敲打，製作成紋理平滑而適合書寫的平面。莎草紙在好幾個世紀以來一直是地中海世界所使用的書寫材質，因而也是古希臘的寫作平面，用來撰寫其哲學、神話、戲劇和詩歌作品。莎草紙做為這個新文明的書寫媒介，自然成為傳承西方初期經典著作的材質。的確，希臘文裡「植物汁液」這個字是「bubloi」，就是脫胎自「biblos」這個字，意思是「在莎草紙上書寫」。後者這個字，正是英文裡「聖經」（Bible）的字根，這反映出基督教《新約·聖經》文字當初問世時，就是寫在莎草紙上的。儘管天主教教宗的印璽，至遲到一〇五七年都還出現在莎草紙上，而這款書寫平面卻大幅從基督教早期數百年的歷史裡隱身消失。

然而，莎草紙卻不僅只是西亞與歐洲書寫遺緒的一部分，至今它的特徵通常還名實不相符地保存下來。英文的「紙」（paper）這個字起源於「莎草紙」（papyrus），本身就是一個不當使用的誤稱，因為紙張是透過浸漬過程製造（在水中破壞、浸泡原有纖維的過程），而非經由搥打和重擊，也就是將莎草製成書寫平面的技術所製造出的。

在歐洲，人們長期以來都認為紙張是希臘或者阿拉伯人的發明；無論是誰的發明，當時的人們認為，造紙術的祕密必定因此而東傳到了中國。「紙」和「莎草紙」兩個字通常能夠交替使用，其意義宛若完全相同。

關於紙張起源的種種混淆誤解，在往後的年代裡仍舊於各地存在。即使是二〇〇八年英語標準版本（English Standard Version）的《聖經》，在翻譯〈約翰二書〉的最後一句時，都作「我還有許多事要寫給你們，卻不願用紙墨（paper and ink）寫出來。」（譯按：經句據中文和合本回譯。）所有《聖經》的主要英語譯本，從一六一一年的英王欽定本（King James Version）到二〇一一年的新美國版（New American Bible），對這一句「紙墨」選擇的用字完全相同，都是「paper」。然而在當時，使徒約翰寫下這封書信的地方，也就是今天的土耳其，還要等上七百多年，才開始使用紙張。英語標準版《聖經》在使徒保羅寫給提摩太的〈提摩太後書〉裡，對於古時的閱讀文化給予一個較為準確的描述：當時，保羅要提摩太「……那件外衣，你來的時候可以帶來。那些書也要帶來，更要緊的是那些皮卷（parchments，〈提摩太後書〉，第四章第十三節）。」上句經文裡提到的「皮卷」，是由獸皮製成，在西元前三世紀左右使用於今天的土耳其西部地方，由於製作困難，因此要價昂貴。所以寫在皮卷上的文字，通常在內容上比皮卷本身更具價值。或許《希伯來聖經》（*Hebrew Scriptures*）就是在這個情形下，被書寫在獸皮卷上的，不過保羅在書信中提到的那些「書」，毫無疑問的則是寫在莎草紙上的，而莎草紙也被用來當作書信與收據用途。最遲到了三九〇年，聖奧古



斯丁（St. Augustine）還為了將書信寫在莎草紙上而非皮卷，而向收信者致歉。

和五千年以前蘇美人製造的泥板相比，莎草紙極為便宜，更易於製造，也更加方便攜帶。莎草紙也因而成為古希臘與古羅馬時代的書寫、閱讀平面。在古希臘時代，它使文字書寫得以發展成長，被運用在金融、商業、公民文件、列舉清單等方面；在社會高層，莎草紙也被用來記載哲學、詩歌和政論。西元前五世紀，雅典的一處露天集會市場（agora）裡，半圓形的表演舞台上，一字排開全都是書商的攤位。隨著民主政治於西元前五世紀到四世紀時在雅典擴展，識字對於參政者來說愈來愈不可或缺。雅典採行的陶片放逐法（ostracism），能將某個人從這座城邦放逐出去，需要合格的公民以在陶片上書寫人名的方式進行投票表決。現代歷史學者因此而能夠推斷出，西元前五到四世紀時，希臘阿提卡（Attica）地區的總人口基本識字率，約在五％到一〇％之間。可是，這裡所提及的，只是非常基本、實用的識字率，和今天我們說到「識字率」時通常包含的那些廣泛能力實在是大相逕庭。亞歷山大大帝開創的帝國在推行希臘化（Hellenization）的同時，也建立起教育制度（識字率則隨著教育制度而提高），並且在地中海東岸地區各城市裡，建起多座圖書館，其中最為知名的一座，就位於埃及的亞歷山卓（Alexandria）。

在古羅馬，書籍不僅被運用於教育和社會高層，也用在軍事和其他日常生活的層面上。希臘人先前輸出知識的地方，羅馬人引進知識，他們從征服的地方蒐集、累積書籍，以充實本土的圖書館。隨著藏書量增加，以及抄錄複本和譯介計畫蓬勃發展，對文本的批評分析也應運而起。書店高度集中在羅馬的特定區域，而文學教育則幫助社

會階級流動，並且讓羅馬成為地中海書籍貿易的中心。到了西元一世紀後期，在羅馬完全有可能買到各種法典和文書手抄卷，還能挑選希臘與羅馬的各類新舊書籍。

然而，為書寫文字取得更輝煌勝利的，卻不是莎草紙卷，而是紙張。儘管古希臘和羅馬的識字率有所增長，大眾閱讀想要蓬勃發展，卻受到限制，因為莎草紙雖然不是極為昂貴，卻也不便宜。一般來說，希臘文本在文字行距之間缺乏空格間隙（各種名單是一個比較明顯的例外），這使得默讀幾乎變得不可能，而當代的注解則表明這種做法是相當罕見的。在希臘，只有菁英人士才有辦法在擬定少許清單以外，還能寫出更多文字來。

羅馬本身無疑地是書籍貿易的重鎮，可是在其他羅馬治下的城市，類似羅馬書籍交易的史料卻是相當有限。認為文本脫漏錯植、不夠精確的主張十分普遍，而羅馬賢哲西賽羅（Cicero）自己也列舉了不少取得書籍的困難局限之處；在此同時，更有許多詩人懷疑將他們自己的作品努力謀求付梓出版，儘管能帶來知名度，究竟還能有什麼價值。開國之君奧古斯都治下的羅馬帝國，到底是以口頭傳播為文化的主要形式，還是一個以書籍作根基的文化，仍然是一個受到爭議的問題。但是除了簽名、羅列清單或廣告之外，具備更深廣閱讀能力的人，只局限在身居要津的一小部分人裡。羅馬帝國採用在選票上書寫姓名表決的方式，說明在西元二到五世紀時，大約有一〇%的人口具備基本的識字書寫能力。③

此外，在希臘諸城邦和羅馬帝國，一部新著作如果被認為適合公眾閱讀，那麼其公開問世會以在大庭廣眾之下朗誦做為開場的第一步，而朗誦的音量可能還會持續增大，只有不適合公開的著作，人們

才會不出聲的默讀。莎草紙卷軸同時也限制了篇幅較長作品問世的可行性，因為向前或向後捲以閱讀著作的不同部分，需要花費太長的時間。文稿的長度通常不會超過三十到三十五英尺，可是這樣的篇幅，僅能容納一部二十四卷本《伊里亞德》（*Iliad*）當中的二到三冊而已。在希臘和羅馬兩個文化當中，即使「廣大人口群體都具備獨立閱讀能力」這樣的概念（包含所有蘊含其中的條件選項在內），都是很奇怪的。因此，儘管在希臘、羅馬兩文化裡，都會在非元音（non-vocalic）的字中間留下空格，偶爾也會在其著作裡植入元音（vowels），不過在兩個文化裡，上述兩種做法卻不會同時出現，因為如果這麼做，不啻大幅助長私下非朗誦的默讀行為，無此必要。

（然而在中世紀中葉時期，文字間的空格確實被引進了，容許人們進行默讀，因為此舉可以讓那些讀寫能力不夠流暢的人們減輕閱讀時的壓力，從而逐漸了解更多艱澀的文字。④）

總而言之，希臘羅馬世界的實體文稿，一方面和朗讀、演說與公眾娛樂有著極為密切的關聯，而在此同時，文本的形式，也就是莎草紙製成的卷軸，卻對人們查考書籍、攜帶方便，以及閱讀較長篇幅文字等層面構成阻礙。莎草紙相當脆弱易碎，因此不可能加以折疊或裝訂，而這種材質只能單面書寫文字。要使紙面平整適合寫作，也須花費很大的力氣。儲存同樣不是件簡單的事，因為莎草紙特別容易受潮，而莎草這種植物，雖然產地不限於埃及一地，卻只有尼羅河三角洲和其沿岸地區分布最多。

莎草紙確實在希臘和羅馬都帶來文化上的繁榮興盛。然而它所無法提供的，是一個書寫成本低廉、容許篇幅長的著作出現、並且方便

儲存的書籍文化。它也不能顛覆原有的口傳文化。莎草紙在文字的歷史上當然有一席之地，可是它的角色將會被徹底取代。

在西元前兩千年，在伊朗的埃蘭人（Elamite）、印度河流域（今巴基斯坦）的哈拉帕人（Harappan），以及華北平原的居民中間，書寫文字開始盛行起來。埃蘭人和哈拉帕人在泥板或石碑上寫字，而西元前兩千年的中國則是在龜甲上刻寫，書寫的材質可能還包括竹節、木片，不過只有龜殼最後倖存下來。這些刻寫的圖像通常標記重大事件，例如王室成員誕生、一場戰爭或一次大旱；即便連一個沒受過圖畫訓練的人，有時都可以在其中認出一個嬰兒、一棵樹或一棟房屋。但是，龜甲雖然材質強健，也不算太過笨重，能夠書寫於其上的文字數目卻不多。此外，它們似乎並非用於傳達訊息給範圍更廣、距離更遠的受眾，而只是用作求神問卜的道具。

新書寫字跡出現的同時，也向各個不同文化借鑑或改編文字。在西元前二十世紀初，迦南人（Canaanite）的奴隸可能從埃及文字取得借鏡，在敘利亞創造出初期的迦南文字。隨著迦南文字衍生出的是腓尼基文字，有時候又被稱為第一個字母系統，因為這套系統儘管沒有元音符號，它的每個輔音（consonant）都使用不同符號來表示；腓尼基文字之後則陸續出現阿拉米（Aramaic）、希伯來和其他語言，直到整個西亞變成一塊充斥著各式各樣字母語言系統的地方。隨著腓尼基人經商貿易的足跡不斷出現在地中海世界各處，新的字母系統就在西西里、塞浦路斯等島嶼，還有希臘這樣的地方現蹤。

在亞歷山大大帝於西元前四世紀征服各地以後，希臘文化跟著席捲地中海東岸。希臘文字也跟著傳播開來，而希臘字母就成為其本土

故事、思想、詩歌飄洋過海、遠渡他鄉的載體。伊特魯里亞（Etruscan，位於今天義大利北方的城邦）文字從希臘文演變而來，成為後來希臘文字與拉丁文之間的橋梁。拉丁文造就出遙遠將來許多巨作，接著而來的便是橫跨歐洲的拉丁文基督教世界。

文字就這樣如波浪般，從其中國和兩河流域的發源地向亞洲和歐洲傳播擴散，蘇美與中國文字的衍生後裔，在世界各大洲成為新的共同體和文學經典的發動機。正如中國文字孕育出新的韓文、日文和越南文字，希臘與拉丁文字同樣也為歐洲帶來新的拼音字母體系，其中有一種是西元四世紀時在保加利亞使用的哥德（Gothic）字母系統，後來更傳播到歐洲的各個廣大地方。

最後，在鄰近文字誕生地的阿拉伯半島，在西元五世紀時出現一種源自於阿拉米語系的新文字，很快就往各個方向傳播出去：向東到達波斯和中國邊陲，向南到達阿曼與葉門沿海各港埠，往西到達北非的埃及和馬格里布，往北到達土耳其和亞美尼亞。這種文字凌駕了一切它所遭遇到的語言，成為當時最強勢的文字，它的文字灑向這些土地上各個時期不同文化的書籍頁面上，就如同流淌在樂譜裡帶有節奏的音符、頓音記號和休止符一樣。它對於每一項期盼發揮影響效應的層面，例如政治、經濟和宗教等，都能起到刺激、振奮的作用——因為阿拉伯文字的發展，此時正處在精力充沛的青少年階段。

可是，書寫在骨片、樹皮、石碑和獸皮捲上的阿拉伯文字，仍然缺乏一種平面材質，可以使它充分完成其宏大的企圖。

隨著文字的巴別塔很快地傳播到世界各地，各種書寫的文化正在興起，因此也將為紙張帶來一個全球規模的未來前景。儘管如此，孕

育出紙張這項發明的，是一個特殊的文化：中國。直到十二世紀後半葉，歐洲人通常認定世界上所有的文字都能夠追溯到單一共同的祖先；正如同他們相信所有文明的根源都來自兩河流域，因此他們也認為一切文字，甚至包括古老的中國文字在內，也必須從美索不達米亞尋根。可是，這種「全世界各語言都源自於單一原始祖語（ur-sparche）」的理論有一個問題，那就是在上古中東的文字（特別是蘇美、阿卡德語〔Akkadian〕和埃及的象形文字）與上古東亞（也就是中國）的文字之間，有一道地理因素構成的鴻溝。有些學者頗受追求單一始祖論的浪漫情懷吸引，他們提出若干理論，想要填補這道鴻溝。畢竟，如果文字書寫的起源並非人類歷史的開端，那麼它至少也是人類這部自傳的卷首插畫。

實際上，上古文字至少有三處各自獨立的發源地：蘇美、中國，以及西元前三世紀時的中美洲。雖然情況不是那麼確切，甚至埃及人、哈拉帕人和埃蘭人的文字也可能是自行創造而出的。如我們所見，蘇美人可能率先開始在泥板上刻寫記號，以處理他們放棄游牧生活型態後衍生的種種複雜情況，比方說：管理剩餘的農產收成、保障土地產權，以及維持稅收等。另一方面，在中國，書寫受人們看待的層次更高，被認為是建立秩序之道——如果這不是又一項足以媲美開天闢地的中國發明，那麼書寫至少也是一種重建原始和諧狀態的方式，也有部分想要重返上古治世的追求。文字由於得以施行占卜神咒，並且能研習歷史，因此構成書寫的力量；透過正確地解讀過往歷史，就可能從中領悟出政治和社會的和諧之道。

上古中國即便是在還沒有史書記載的傳說時代，就已經強調文字書寫的重要。在西元前二世紀時，人們傳說漢民族的共同始祖黃帝，

早在距今五千年前就已開始書寫文字。根據這個傳說（故事有多重版本），黃帝的史官、生有四目的倉頡，某日正在狩獵的時候，注意到一隻烏龜背殼上縱橫交錯的紋路。倉頡大受啟發，於是開始鑽研自然世界之道，並且創發出一套表述自然現象的符號系統。這些上古時代的語音符號，後來被稱為「甲骨文」。這個故事的其他版本，提及啟發倉頡的是不同的動物，不過龜殼的版本因為近年來的考古發現，而顯得特別突出、引人注目。

二〇〇三年，中美兩國的考古專家在河南賈湖對三百四十九處上古墓葬進行挖掘。賈湖是華中一處史前遺址的所在地，專家們在這裡發現一批龜甲和動物骨骼。十一個形狀不同的符號，刻寫在距今八千五百年前的龜甲和骨片之上，當中有若干符號與現今的中文相似，特別是代表「目」和「日」的符號更是接近。十一個符號裡，有九個刻寫在龜殼的胸甲和背殼上，也就是龜甲的內外兩側。在一處墓葬遺址，考古專家發現一具遭到斬首的遺骸（其頭顱未曾尋獲），以及八具龜甲。這些符號不能表示語音，換句話說，它們並不是完整的文字。早期還未發展成熟的中國文字也許還被刻寫在其他的平面上，不過龜甲和獸骨則是目前發現時間最早的存世中國符號書寫紀錄。

真正的中國文字要等到幾個世紀之後才會誕生。不但如此，還有大量的證據，於十九世紀時被發掘出來。然而，這些被發掘出的古物並未被送到博物館或研究機構，而是被人們當成藥材。這批古文物後來之所以能夠被人們發現，多虧了北京的金石古物學者王懿榮，他於一八九九年在買藥材時購入這批甲骨。這批他買進的包裹，是幾塊被當時人稱為「龍骨」的甲骨殘片，準備要磨成粉做成藥膏，用以敷治



切割刀傷與跌打瘀青。（龜甲的碎片磨成粉後，也可用來治療瘡疾。）王懿榮注意到，在這些骨片上刻有契寫的圖像。更重要的是，他發現自己可以讀懂其中若干符字。王懿榮和他的研究同道劉鶚一起，運用對上古青銅器上銘文的知識，來辨析、解讀這些契刻符號。雖然王懿榮在一九〇〇年八國聯軍占領北京時自盡殉國，劉鶚在之後仍然繼續盡可能地遍搜北京各大藥鋪，購入甲骨殘片，並於一九〇三年刊行《鐵雲藏龜》一書，囊括一千零五十八件他蒐集而來的甲骨金文摹片。劉鶚和王懿榮的發現，表明了中國文字如何產生的過程，也就是占卜過後的結果紀錄。

成書於西元前兩千年的《易經》，是中國最古老的典籍之一，也是一部占卜指南。書中解釋八種卦象，分別代表天、澤、火、雷、風、水、山、地。隨機求卦（即隨手從一大捆乾燥的蓍草莖裡抓起幾根），顯然就能對占卜問卦者指出一個特定的數字。占卜者隨即翻查《易經》，找尋和這個數字相應的卦；卦象經文會指示問卦者接下來應該採取的行動。生活在西元前六世紀的孔子，因閱讀《易經》極為勤奮，以至於繫綁竹簡的皮繩，都因為翻閱次數過多而磨損斷裂了三次（即成語「韋編三絕」的由來）。

占卜問事者也可透過鑽鑿龜甲背面、再以燒紅的木枝燒灼鑽鑿處的方式，得知事情未來的吉凶成敗；每一處鑽鑿的位置，會在龜甲正面顯現一道裂痕，由卜卦者進行詮釋。某些於河南安陽發掘出的龜甲，時間是西元前十二世紀（與王懿榮取得的甲骨片來自同一處發掘地），詳細契刻了占卜者的問題，上天預言的答案，以及其結果：

婦好娩，不其嘉（婦好為商王武丁之后）？三旬又一日甲寅（干支順序裡每年之第五十一日）娩，允不嘉，佳女。

提問者的問題刻板俗套，但是占卜的答案通常含意深遠；安陽的考古發掘可以看出，真正的文字書寫已經產生。安陽發掘出的甲骨文字包含三千多個字，其中一片甲骨甚至還提及一名刻寫者的名字。畢竟，當文字在中國現蹤的時候，以符號記事已經有好幾千年的使用歷史了。世界上沒有一種文字系統，是可以百分之百表音的（phonetic）。舉例來說，英語裡就有一小部分的符號或文字無法表音，例如£、%、&，以及0到9。但是一個真正可表音的文字系統，既能夠表現出一個語言的聲音，也能夠體現其思想，而安陽所發掘出的商朝甲骨文就是這樣的例子。

安陽發掘出的甲骨文，顯示出商人尊敬祖先、對未來的種種看法，以及告慰諸神祇的特色。但是安陽甲骨文同樣也是各種人們欲望的總清單，當中包含欲望的實現與落空。中國就此進入筆畫字形書寫的時代，這些文字的形式，受到書寫於上的脆弱平面的支配。而在中國，幾乎沒有任何其他事物比起文字更能歷久不衰。中華文化和認同裡的其他特色——例如儒家思想及其經典、帝國體系、一夫多妻制、皇宮宦官制度、佛教信仰，甚至是父母親與教師的權威，到了二十世紀時，不是被推翻廢除，就是遭到攻擊。反觀文字，雖然在毛澤東當政時期有部分被改為簡化字，卻證明是中華文明的基石，即便是進入共產黨執政的時候，也能做為連結各個時代的橋梁；的確，二〇一〇年時，毛澤東位於中國南方的家鄉湖南省還舉辦了一場他的書法作品

展。倘若中國失去它的文字，卻還能夠繼續維持下去，實在是難以想像的事情。

中國的文字同時是過去和未來的仲裁者，也是占卜者和史家所運用的工具。儘管其他上古文明也使用文字，中國則尊崇文字，將它變成神祕力量的媒介、歷史的詮釋者，以及權威的證明。結果因此在中國出現一個新的文字書寫時代，文字成為中華文化的核心組成部分。三千年過去了，文字的地位從未在別處躍升到如此的高度。

## 註釋

- ① Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, trans. Eleanor Marx-Aveling (Ware: Wordsworth Editions, 1994), p. 146.
- ② 儘管存在意見分歧，在本書中我使用「writing」這個字來指稱各種語音上的書寫文字。我在這裡所指的書寫字母，同時包括只用來表示音節（而不能獨自發音），以及那些不能表示代表母音的字母。
- ③ William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 114, 167-73.
- ④ Paul Saenger, *Space Between Words: The Origins of Silent Reading* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997).

## 第三章 積蓄土壤

---

### *Preparing the Soil*

蓋文章經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身。二者必至之常期，未若文章之無窮。是以古之作者，寄身於翰墨，見意於篇籍，不假良史之辭，不託飛馳之勢，而聲名自傳於後。

——曹丕，〈典論·論文〉，作於西元3世紀。

文字書寫的出現，幾乎可以被看做是不可避免的事情。蘇美、中國，以及上古時期的中美洲，都獨自發展出自己的書寫文字，並且付諸實際用途。因此如我們所見的，文字至少有三個誕生地。文字的早期用途跨越許多不同的層面，像是中國的占卜，以及蘇美人的會計記帳。從巫術到測量尺寸，從記載過去到預測未來，這些層面涵蓋範圍之廣，反映出文字書寫的普及性。而唯有一個足夠複雜而力量強大的文明，它的語言已經不足以符合實際的需求，才會促成文字的誕生。

從另一方面來說，紙張卻是機運之下的產物。在西元前十一世紀中葉，當時中國的商王朝在戰爭中傾覆，文字在中國的作用開始超越鬼神占卜之事。因此，承載文字的平面就變得更加重要；人們仍然使用骨片、龜甲和石板，但是事實證明，只有竹節才能符合這個時代的需求。幾個世紀以後，紙張正是從這個以竹簡做為書寫文字載體的文明裡問世。紙張的發明不能單純歸因於文字發明之後的必然需求。要是紙張沒有問世，中國人在接下來的一千年當中，或許會繼續在竹簡

上書寫文字。然而一旦紙張登場，它做為文字載體的優勢，就變得十分顯而易見了。

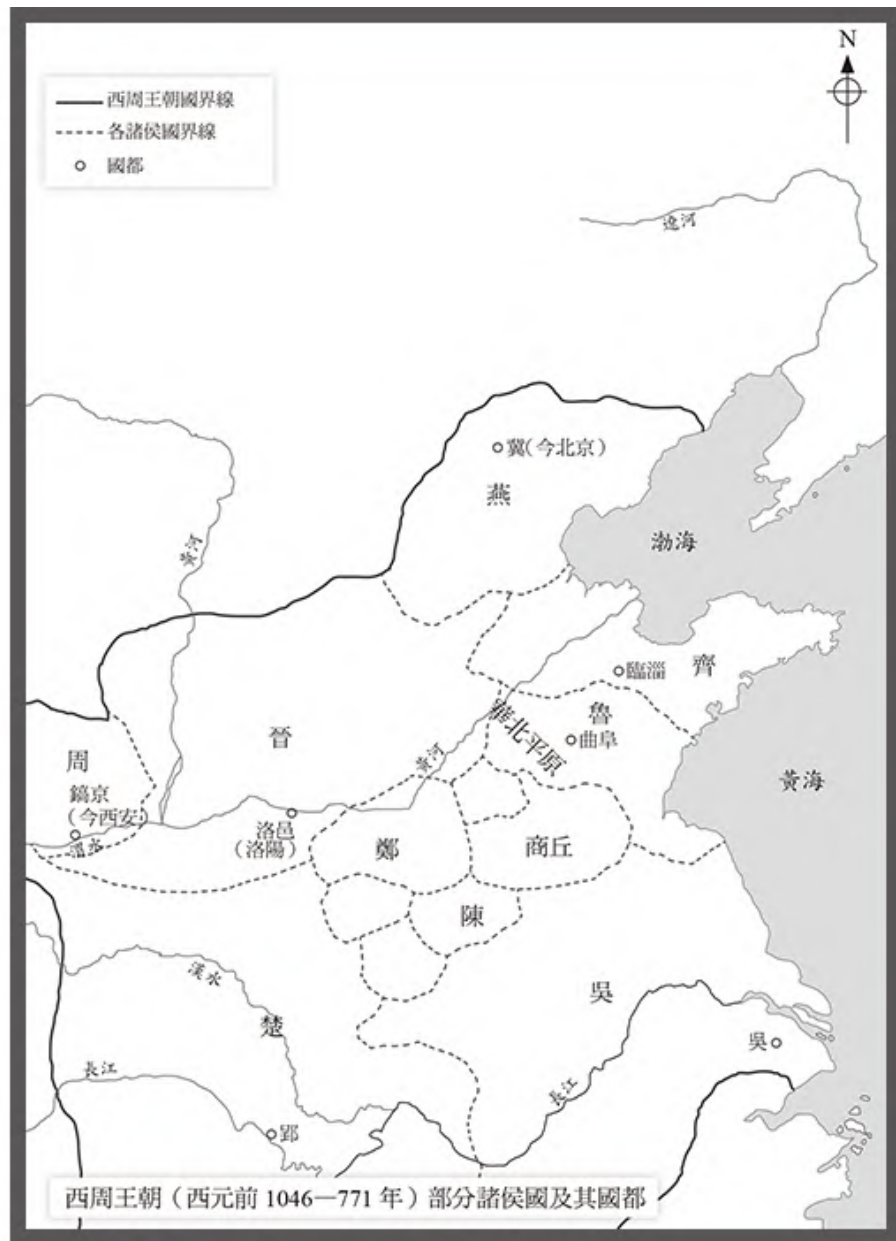
可是，光是便利本身並不足以推動紙張一躍而成為文字的頭號合作夥伴。在中國，竹簡和寫於其上的古代至理名言有著不可分割的關係；孔子便在竹簡上著述，這是早在紙張發明之前的事情。竹簡是受到人們珍惜、重視的書寫平面，它使得寫於其上的文字內容看來體面而得到尊重。在紙張成為書寫平面的最早期階段，儘管具有方便實用這項優勢，它的地位仍然遠遜於竹簡；不過，也正是熱愛閱讀竹簡著作的人士，開創了一個文字的世界，為紙張的出現提供動力。從西元前八世紀開始的動盪政局，不但促使人們追求軍事力量或天空中的徵兆，也開始尋求關於宇宙天地秩序、政治治理、社會關係與和平基礎的新觀念。這是一場在竹簡上開展的文字戰爭。

在三個王朝的統治時期，文字成為權力與治理的通行媒介。這三個王朝分別是周（西元前一〇四六—二五六年）、秦（西元前二二一—二〇七年）、漢（西元前二〇六—西元二二〇年）。只有一個在竹簡上書寫文字的文化先行出現，紙張於稍後的問世才具備意義。中國旅英作家馬建在他描寫毛澤東時代結束之後中國的旅遊見聞《紅塵》（*Red Dust*）一書裡寫道，中國的種種根源著實太深，以至於他在深入發掘探查的過程當中，惹來一身腥。這正是一頭栽進中國上古史前史的危險之處，不過如果要述說紙的故事，就必須下功夫，做一些發掘考察的工作。

在西元前一千多年左右，上古的商王朝時期，文字在當時的中國，不但出現於龜甲、家畜的肩胛骨和其他動物的骨骸上，更還出現

在造價昂貴的三足鼎上，做為宗教儀軌，向神祇獻祭之用。商朝建都於華北平原上的安陽，其實際控制的區域難以估計，但是它的影響所及，最遠到達都城安陽的東北方，有數百公里之遠，也就是今天的北京一帶地區。商朝同樣也運用書寫文字，做為象徵符號與鬼神占卜的力量之用。

不過，對於文字在中國的傳播來說，周朝更為重要。如此重要性，部分要歸因於周朝的版圖和影響所及的地區，都比前朝要大得多。周王朝於西元前十一世紀開國，定都於鄰近黃河的鎬京，以明確的政治封建體系和強大的軍事實力統治這個國度。周王朝的國祚比前面的商朝長了將近兩倍，周人統治的疆域也較為廣闊；周朝同時也帶來更為進步的政府組織與官僚形式，為日後的帝國體系打下根基。周王室實際上是各諸侯國組成的同盟當中的首席邦國，它容許各諸侯國維持相對的獨立狀態，以換取各國的效忠保證與定期朝貢。每個諸侯國都實行王室封建，分封土地做為子嗣屏藩的采邑，邦國之間的關係條文正式載於竹簡上，由一頭馱獸背負，隨後則將之掩埋。周朝藉由擴展官僚集團的規模，以求監督這個諸侯分封體系，隨之造就了中華帝國治理的初胚。官僚體系招攬學而優則仕的學者出任官員，這些人不但熟悉治術和外交折衝，也懂得歷史與詩歌。周代的詩歌崇尚好武之風與典禮儀式，這反映出一種以政治秩序和禮儀為中心的生活之道。周代詩文既歌詠農時季節，也緬懷傳說時代漢族的共同始祖。周人開始運用鑄鐵、鑄銅術及灌溉系統以增加農產收穫，朝廷則隨時保留九分之一的收成做為儲糧。和平盛世在武器閒置不用、農產豐盈過剩的時候降臨。



西周王朝由許多奉周天子為共主的諸侯國所構成，建都於鎬京。這幅地圖中只標註了幾個諸侯國，有好幾個諸侯國則處於地理位置上的邊陲，沒有被列入本圖裡。正是在這個時期，出現了現行的「中國」（中央之國）一詞。在今天，中國這個詞在英文裡被稱為「China」，原先很可能指的是周王室在華北平原上的地理位置，或甚至指的是周人在文化上高居中央地位的優越感。黃河流經周人的都城鎬京，這條河不



但被稱為中華文明的發祥地，也是人類歷史上最具有毀滅力量的河流之一。

周王朝的統治者相當遵奉祖制，沉浸於書寫在竹簡檔案上和青銅器飾面的歷史，以確認和長期保持其統治的合法正當性。周朝流傳至今的銅器銘文約有六千多字，證明青銅文字對於中文書寫文化所帶來的龐大影響。這些銅器當中的佼佼者，用來向祖先獻祭，並且將英勇事蹟銘刻於其上。這些文字比起寫在獸骨上的占卜結果要來得更有順序、條理分明，而且規畫成好幾列，首列置於右側（儘管某些甲骨文同樣也採取這種縱列方式）。某些銘文以可觀的長度敘述朝代或神話故事，其他則是法律文件，而超過七十件流傳至今的周代銅器上銘刻的是當時的詩歌。少數銅器使用裝飾性的文字，尤其是所謂的「鳥蟲篆」。銅器很可能是頭一個使用藝術性風格文字來書寫的平面。

然而，朝廷的日常事務需要更大的文字書寫量。在西元前十一世紀時，一名周王朝的抄寫人會記錄下周天子的遺詔，並且謄寫數份，存放於檔案庫中。周初王室設有大史一人，小史一人，內史及扈從天子出巡的外史各一。文字是王室的防腐劑。相同一致的書寫文字可以將一個多種族的王朝版圖密切結合在一起，而周王朝同時也在推廣一種格式更加標準化的文字系統。這些文字成了中華文明的黏著劑，華北平原上，士大夫們使用的工具。

儘管書寫文字大致上仍然算是一項專屬於菁英階層的活動，不過在西周（西元前一〇四六—七七一年）時，上層菁英發現一種新的文字用途，也就是有時會在青銅器上提及的「任命狀」，或是提到君王將一份檔案文書交付給典藏檔案的官吏。這兩種官僚體系與禮儀制度

的書寫，都表示在上層菁英人士裡，能夠理解文字意義者，人數逐漸在增加。甚至，文字書寫似乎也已經被運用在地方行政層級了：舉凡貿易交易紀錄、訴訟案件、軍務管理和土地轉讓等，全部都涉及基本的文字紀錄。①中文裡的「圖書」一詞，原來的意思指「地圖文檔」，正是於周代出現。

周代在接下來五百年的時間裡逐漸走向衰頹，在京城遭到蠻族包圍之後，周人被迫於西元前七七一年東遷。周室做為維持天下和平的共主地位，也在之後緩慢地衰敗破滅。當朝代敗亡的可能趨勢逐漸變得明顯之際，周王室在保全性命於亂世之餘，也制定了若干計畫以保存他們的圖書文獻。西元前五一七年（周敬王三年），周天子之子（譯按：即王子朝，周景王庶長子，敬王異母兄）被迫帶領一群隨員逃離都城。這群流亡者隨身攜帶的是周王室的圖書檔案，此事顯示出擁有史書的重要性。正如周人的統治支配權威在西周時期已經深植於文字圖書之中，在中華文明裡具有核心地位那樣，到了東周時期（西元前七七一一二五六年），王朝因衰微而起的動亂，於是引來一段探詢知識的年代，著述書籍者的角色在這時候大為興起，其地位遠超過當初周王室的預期。

周代時的圖書和我們今天所購買的書籍非常不同；當時的圖書並不是以紙頁合成，而是由好幾片竹簡編成。現代書籍的裝訂側邊，在當時則是將竹簡鋪平在一塊墊席之上，由皮繩串在一起。儘管如此，它們仍然是書籍，因為這些竹簡頁面被串在一起，構成一卷連續的整體。竹簡價格低廉，用途廣泛，而且比起當時其他可供選擇的書寫平面（尤其是骨片、銅器或石碑），更容易書寫。此外，骨片和銅器有

其特定用途，使用受到限制。而另一方面，在這個更加重視書籍的時代，竹簡則證明自己才是圖書的最佳拍檔。竹簡做為承載文字的主要平面，從西元前十一世紀一直延續到西元四世紀，在竹簡上呈現的，正是一千五百餘年來的中華文化。

在這段時期，無論從任何角度來說，有兩個人物的思想居於主導地位。千百年以後，敬仰他們為後世帶來的影響衝擊和名望，比起詳加檢視他們如今顯得缺乏細節、混雜了神話傳說的人生歷程與人格特質，要來得容易許多。所以我們也只能從老子和孔子的生平開始說起。事實上，關於老子是傳說中的人物，還是真有其人，目前仍然有爭議。根據西元前二世紀的偉大中國史學家、也是史家的祖師爺司馬遷寫道，老子是西元前六世紀時為周王室典守歷史和王室檔案的專家。當老子和孔子見面時，他告訴孔子要拋棄他原有的驕氣與態色，克服自己的欲望；而孔子向老子問道之後，回來對他的門人說，老子是謎一般的人物，如同乘雲氣而飛騰上天的龍，難以捉摸。（譯按：據《史記·老子韓非列傳》：孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「……去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」）

然而，儘管他們有上述這些神話和傳說，這兩人卻是一種新知識的開拓先驅。兩人都沒有尋求革命；實際上，孔子更是花了許多年時間，試圖尋找一位願意採納他關於社會與政治哲學思想的現任國君。但是，兩人都在沒有往常政治勢力提供恩庇、也不隸屬任何一個典藏

歷史紀錄的傳統機構的情況之下，寫出各自的思想理念。在上古各國，書寫歷史屬於國君的權利，而從周代初年起，史官便負責記錄朝廷內發生的大小事件，並為王室做宣傳。但是老子和孔子在無意間將寫史者與國君之間的這層連結關係給解開了，這就表示執筆寫作者就此擁有一股新的力量。這股新力量在將來也會促成中國知識階層興起。

中文裡有句眾所皆知的話，現在已經成了老生常談，它描述中國士大夫在公眾層面時是一名儒家，而在私領域則是一位道家。（這句話有時候還要添上一句：他在臨終前則成了佛門弟子。）這句話透露出中國歷史發展的走向，換句話說，這個國家將成為一個文字書寫與書籍的帝國，當中充滿儒家、道家，以及稍後佛教的著作。以文字書寫為基礎的政府官僚體系，在此時的中國已經建立完善，不過老子和孔子身處的時代，則正是一個新的書籍時代的開端。

根據官方正史記載：大約距今兩千五百多年前，在西安以西，一座寬闊的山丘上，老子頭一次將自己的思想付諸文字。今天，這裡成了樓觀台寺的所在地，這是一座紀念老子的道觀，屋宇低矮，跨越山脊而建。從寺裡向外看去，秦嶺山脈映入眼簾。竹林和桃樹林遍布在鄰近的山丘，玉米田則點綴分布在下方的山谷裡。在中國歷史當中，這些山巒正是煩惱不安的朝臣、隱士、詩人和流浪者所偏愛的藏身隱匿之處。

生活在西元前六世紀的老子，對於周朝的前景，比起和他同時代的人們更為悲觀。當朝廷指望著靠禮節規矩來重新恢復本朝的寧靜歲月時，老子卻悲嘆道，在人們身上施加規矩與限制，只是更為證明這個世界已經喪失了良善的本質。終於，司馬遷寫道，老子駕著一頭青

牛離開都城，行蹤橫跨中國，來到距離這座城市西南方約八十八公里處的山脈。老子來到函谷關前，西出此關便算是離開中國，離開了定居的文明。而遠離這一切，或許他就能在西方找到完美的天堂，而這麼說可能也只是一種離開人間上天堂的委婉說法。因為畢竟離開這個國度，就等於是放棄他的人生。看守關門的關令立刻認出老子，並且和他相約定，如果老子能寫下其思想智慧，守關者就願意開關放行。結果就是老子這部五千字的《道德經》：

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。

老子的《道德經》以許多格言警語和箴言構成，其目的是想讓其門下信眾，透過直覺和經驗，並非單靠知識本身，而能和自然秩序合而為一。這些格言警句使人們得以發現與自然和諧共存之道，並能夠駕馭自己的欲望需求。《道德經》在世界各地擁有各種語言的譯本，其數量僅次於《聖經》，儘管老子的真實身分和《道德經》寫作的年代，自始至終一直都處在爭論之中。②道家的「道」指的是「萬事萬物的道理」，而老子相信自己已經揭露了這個道理，只不過他對於「如何得道」的描述，通常既啟迪人心，同時卻又隱晦難解。千百年以來，道家思想一直做為慰解城市生活的方劑，為受到非難和一成不變的朝廷禮儀提供精神上的遁逃去處。然而同樣是這套禮儀，老子想要逃離，孔子及其門人卻對其非常親近，而在帝制時期中國의思想和著作這兩個層面上，也只有孔子才堪與老子相提並論。

孔子身高六呎，或許離過婚，而且經常與他人意見相左。孔子懷抱著以人為本的信仰，在道德層面上，則對於當時的各國國君感到非常失望。他身上具有相當強烈的社會守舊傾向，堅持對周王室的忠誠，並且熱愛上古聖賢、正當的言行舉止、民胞物與的信念，和不可更易的社會結構。他到處宣揚一個烏托邦式的理想大同世界，每個人在這裡都能各安其位，這個大同世界更超越了神話與歷史的疆界。一九六六年，當文化大革命對一切老舊傳統事物的攻擊之風高漲不下時，正是上述這些理由，促使學生們組成的紅衛兵將他從墳墓裡挖出來，證明他（還有他的思想）已經死了。

不過，孔子的政治理念絕不僅僅只是一味復古守舊而已。孔子認為選擇人君，應該由他們的德行和能力做為標準，而不是按照他們的血統家世。一個政府良善與否，應該以政府是否能照顧百姓的福祉為依歸。他教誨道，一個不符仁義的國君將會喪失天命——即上天授予其治理萬民的權力，因為統治者是為了受他治理的百姓而存在的。

孔子在擔任魯國大司寇時，對於輕罪採取較和緩的處罰方式，廢除了原先將小偷鼻子剝去的做法。但是在西元前四九八年，他卻辭卸官職，離別故國，出而遠行。他之所以如此，表面上的理由，是對於國君不能遵守禮儀而感到憤怒。他帶著一群弟子，在中國東部地方徘徊流浪了十四年之久。孔子憤慨於周室的道德淪喪，他相信唯有一位至高無上的君王，才能重建這個國度的倫理道德；道德與政治統一是天生相輔相成的事情。然而他放眼看去，卻只看見迫在眉睫的毀滅危機。

按照傳統見解，孔子被認為是《論語》和《春秋》的作者；《論語》位列「四書」之一，《春秋》則是「五經」之一。在「四書」和

「五經」這九部作品當中，《春秋》的地位最為崇高，因為單憑這部著作，就能夠鎮壓邪祟、概述天道，並且可以辨明是非、撥亂反正。這部著作同時也是孔子思想體系的根基，儒家思想的原始典籍出處。這部書所記錄的時期，也因此而被稱為「春秋時代」。

儘管具有如此的影響力，《春秋》卻是一部記載直接而簡略的年鑑，它的行文缺乏裝飾和結構。它以不帶任何敘述性的文字，記錄了一段為時二百四十二年的歷史過程，當中包括國家間訪問報聘、洪水、祭祀禮儀、婚配、戰役勝利、城牆建築計畫、臣下弑君、甚至鼠疫與蝗蟲等災害。這些單調的文字只使用一萬六千七百七十一個字，就遍載了二個半世紀的史事。書中最簡短的記載之一，發生在西元前七一五年（周桓王五年，魯隱公八年，歲次丙寅），全段只有一個字：

螟（譯按：一種蛾類的幼蟲，主要棲息在稻的根莖部，對作物為害很大）

然而，後世的學者發現《春秋》每則記載的隻字片語至為精闢，又充滿別出心裁的智慧，於是造成各種詮釋彼此爭論不休、眾說紛紜，直到五種注解版本居於優勢地位之後，方才塵埃落定（譯按：這五家注解，分別為左氏、公羊、穀梁、鄒氏、夾氏傳，後兩家今已失傳）。這五種注解，每家的篇幅長度都是《春秋》本身的十一倍以上。但是所有的注解版本都同意一點：《春秋》一書是周代各種失敗紀錄的集大成。因此，關於周朝走向衰微的總體診視這個層面，孔子

和老子可以說是所見略同。而一九九三年，在華中的一項考古發現表明，他們在其他方面或許也有許多共通之處。

這批出土文物，被參與考古發掘計畫的一位研究人員稱為「中國的死海古卷」（China's Dead Sea Scrolls，譯按：即郭店楚墓竹簡），共有八百零四片竹簡，寫有一萬三千多字，內容包括一部次序參雜的《道德經》，還有其他幾部儒家典籍。這些文物不但表明當時宗教和書寫文化的興盛，也顯示儒家和道家兩者間的交相重疊，甚至或許還有某種程度上的交流對話。竹簡上的文字寫於西元前四世紀，而儒、道之間的對話則繼續下去。孔子和老子學說的後繼者將會在政治、哲學、人倫關係及宗教這些層面上推出新的理念，從而將竹簡變成在整個國度之內辯論思想的平面論壇。

有一個重大的改變出現了：新的書寫權威興起，這種書寫的題材不再如往昔那樣著重於形塑國家歷史的事件，而改以著書立說和對文本的詮釋為主。史家不再只是朝廷的官吏；反之，他們的影響力和獨立性開始合而為一，關係逐漸緊密。後世一位最偉大的孔子思想繼承人寫道，藉由不靠國家庇護、獨力撰寫《春秋》，孔子已經標舉改革的大旗，因而挑戰了原先由國家掌控歷史的權力。西元前三二〇年時，在春秋各國之一——齊國首都臨淄的稷下學宮，學者、士大夫和注解經文的專家們齊聚一堂，正在討論孔子的學說，他們在爭論：究竟人性中自我反省、嚴以律己的本能是否能證明人性本善，又或者道德倫理實際上是壓抑了人性本質？在論辯的過程中，天地宇宙和社會國家，都被與會者拿來細細檢視。

隨著當時中國政局崩潰瓦解的趨勢繼續進行，對於原來總是企圖做為人生在世基本原則的道德倫理辯論，也宣告式微；取而代之的是



對於政治現狀的研究之學，這反映出一種以務實經驗為本的政治路線，正在逐漸成為主流。（一個可以拿來做為對比的變化，發生在一九一〇到二〇年代的上海，當時中共的創黨人物放棄了一名激進共產主義者將無政府主義的崇高理想付諸實行的主張。）臨淄的稷下學宮於西元前三世紀中葉黯然退出歷史舞台，成為政治優先順序轉變之下的犧牲者，但是它協助文字以自身之力取得權威的地位，成為思想理念爭鬥的戰場、未來政治走向辯論的場域，這樣的過程通常是經由對經典的詮釋來進行。

爭論經典詮釋的高峰，出現在西元前三世紀末期，當時有一部百科全書式的彙編，在秦國丞相的支持下出版（譯按：即秦相國呂不韋召集門下食客編纂的《呂氏春秋》）。好幾部官方正史都提到，這位丞相在府邸裡召集了三千位學者來協助編纂大業。據說他已「窮盡天下竹編、筆墨」，以編修這部集諸子百家於一爐的著作。該書主張，王朝應以造福百姓為依歸，而不是為了人主而存在。這部著作裡蘊含的思想，反映出自西元前五世紀到三世紀的「百家爭鳴」時期。「百家爭鳴」這個名稱證明了在這個時代孕育出無數嶄新的哲理思想，它們全都被書寫在竹簡之上。

然而，這位丞相去世僅僅二十年後，所有以他為名的著作都遭到銷毀。西元前二二一年，這位前丞相所效命的國家，征服了遠近諸國，統一天下，使得中國成為一個名符其實的大帝國，並且堅持以法家思想治國。（法家主張建立一個以法條為基礎的統治體系，但是為百姓服務的思想則全然付之闕如。）執掌政權的法家人士，現在成了一股破壞力強大的勢力，這股勢力鄙視儒家，他們相信國家是並不是

為被統治者謀福利，而是為統治者而存在的；他們開始著手施行還未完成的中央集權計畫，統一中國的文字、度量衡與官僚制度，全數收歸在同一個王朝的管治之下。這個王朝的名稱，就是秦朝。

秦朝的新任宰相李斯，在史書上被記載為一名窮凶極惡、摧殘圖書典籍的人物。根據史家司馬遷的記載，李斯向秦始皇建議，蒐集天下書籍，在帝國官署前全數焚毀，並且對持有書籍者，施行黥面（在臉上刺青）的刑罰；這項建議有部分出自於法家的哲學思想，因為法家對於階級與秩序的重視，遠高過於知識學問，特別是儒家的學問。（自周代起，罪犯與盜賊就經常遭受黥面的刑罰。）有任何膽敢討論儒家《尚書》、《詩經》等典籍者，都應處死，屍首拋置街衢示眾，以儆效尤；任何膽敢以古非今者，全家誅滅。一年以後，司馬遷寫道，始皇帝更活活坑埋了四百六十名儒生。然而，秦朝儘管能成功施行中央集權以遂行其統治，卻無法完全消滅天下的讀書人。實際上，有若干反對秦朝「焚書坑儒」政策的讀書人，不但存活下來，還成就了一段傳奇。

伏生是一位博通儒家典籍的學者，尤其專攻《尚書》。當朝廷開始「焚書坑儒」時，伏生自刺雙目，佯裝癲狂，或許可能還逃離了故鄉，藏匿起來。當秦朝滅亡、漢朝代之而興以後，昔日的知識學問又告復興，漢文帝差遣一名掌理典故的官員（譯按：當時擔任太常典故的晁錯），來拜訪這時已年逾古稀的伏生。當伏生憑記憶口授《尚書》的內容時，這位官員便以當時的用語，謄寫出舊日的典籍。而在伏生口授的內容難以理解時，他便要求地方父老前來翻譯。在秦朝滅亡之後，像上述這類譴責秦朝「焚書坑儒」暴政的故事，便紛紛出現。

但事實上，秦朝確實保存下不少圖書典籍，它們通常被保留供朝廷的博士教授學問使用。為了治理偌大的帝國版圖，秦朝分別將許多書籍進行增刪，並統一其格式與用字，使它們成為在全國各地推行統一文字的兵工廠，文件因而快速增多。不僅如此，秦朝將天下劃分為三十一郡，而各郡的郡守會將轄境內各種統計數字謄寫下來，送交京城。於是，一個中央集權的官僚治理集團已然誕生，它的控制力量向各個方向延伸出上千公里，統治著超過四千萬的人民。它所憑藉的媒介，就是書寫文字。

秦朝雖然在表面上鼓勵人們研究書寫在竹簡上的學問，不過卻將其置於嚴格的管控之下。儘管如此，能識字書寫者顯然還是逐步往社會底層擴展，甚至到了連普通士兵都能讀懂目錄清單的程度（或許還懂得書寫）。有兩封寫於木牘上的秦軍士兵家信，寫作的年代是西元前三世紀，當時這些秦軍士兵正在南方作戰；在這兩封家信裡，寫信者先是向家裡討要生活費，接著要寫信者的母親捎寄冬衣到前線來，然後他問候母親的身體狀況，並問妻子是否善為侍奉公婆（譯按：即一九七五年在湖北雲夢睡虎地四號墓裡發現的秦簡）。這些書信非但說明低層民眾也能讀書寫字，更顯示出有某種郵遞系統供士兵運用（即便一般民眾無法使用）。甚至有證據顯示，女性當中也有識字能書寫者——當然，能讀會寫的女子，多半出身自菁英階層，她們通常都是操持家政的女主人，但是識字者也可能及於較低的社會階層。

《漢書》是一部備受後世推崇的中國正史史書，就是由班固和其妹妹班昭接力寫成的。③

可是秦朝的統治沒能延續下去。在秦始皇駕崩之後，飽受暴政迫害的大眾揭竿而起，秦朝很快就覆亡了。秦朝的國祚，只延續了十五

年。秦的滅亡對於未來的書籍和紙張的出現相當重要，因為繼秦而興的漢，是由農民起義而建立的朝代，漢朝記取秦代暴政的可怕教訓，特意讓學者在桌案前精心篩選，將秦代失政所引發的各種後果保存下來。新建立的朝代承襲了秦代的官僚體系、秦代的帝國版圖和許多秦代制定的律法，但是漢朝卻很清楚，他們才是這個帝國當家作主的人。於是，有大量的舊時典籍成為漢代教育、施政和哲學等方面的指路明燈。漢朝的開國皇帝劉邦，在初始時對於恢復文治的興趣缺缺。

《漢書》裡記載了一則劉邦和臣僚陸賈的對話，很清楚地傳達出劉邦對書籍的感受：

（陸）賈時時前說稱《詩》、《書》。高帝（劉邦）罵之曰：「乃公居馬上得之，安事詩書！」賈曰：「馬上得之，寧可以馬上治乎？」

實際上，劉邦在日後證明自己是一位極為優秀的君主，也是一名極為勤奮的好學生：他是一位具有農民精神的賢君，躬行儒家的寬仁之政。他廢除秦代多如牛毛的嚴刑峻法，減免成三則基本的法條，從而保護了如農民這類地位卑微的百姓，免於遭受剝削之苦（譯按：史載劉邦進入秦朝的都城咸陽，將秦的嚴苛法令一概廢除，只保留「殺人者死、傷人及盜抵罪」三條，也就是成語「約法三章」的由來）。他還草創初期的帝國公職徵召選拔系統，使得朝廷得以從德行良善與否做為選擇官員的標準，而非藉由家世背景或人脈關係進入政府。

劉邦之後即位的漢代諸位皇帝，以一種新的文治型態來形塑他遺下的儒家政風，他們大量徵集經典書籍（大部分是書寫在竹簡上，有

些寫在木牘上，更有少數特選的經典，書寫在絲帛之上），直到據說這些書籍「堆積如山」為止。京城設立一座皇家圖書館，每部藏書都作有摘要節略。將藏書分門別類的系統，很快就需要再創設數十個子項目：單是陰陽家（強調自然元素具有至高力量的學派）的著作，館內就收藏有十六部，總共有二百四十九篇或摹抄本。藏書館閣內收有關於六經的七十部不同著作，總共有二千六百九十篇。六百六十七篇標題被收錄在漢代館閣圖書目錄當中的著作，有三分之二早已失傳。不過，近年來的考古成果中，發現好幾篇漢代文章，當時甚至並未被收於目錄裡。文獻學與新的圖書分類法也紛紛問世：包括對六經的考據、諸子百家的整理、詩歌和韻文、兵學研究、科學和星相術士之學，以及醫學。上述目錄裡的一項文獻總目，列舉了六百部著作，總數量超過一萬三千卷。（一等書目全部編竣，著作甚至還會被轉錄到絲帛之上——這是種成本極為昂貴的產品，以供皇家藏書閣收藏。）在皇宮與朝廷之外，富有的人家也會購買、蒐集圖書，以充實自家的收藏。

隨著書籍的散布流通，許多有才華而社會地位較低的公職候補人選，也展開他們向朝廷的入仕之路。（官吏集團的人數同樣也擴增了，到了西元前五年，總數達到十三萬又二百八十五人，他們當中大多數都能識字，通基本的讀寫。在地方層級受公家僱用的人數，也許達到上述的兩倍。）因此，在西元前一四〇年，當漢武帝親自測考超過百名地方舉薦的年輕飽學之士時，很多人都來自貧困的家庭。在這些人覬見以前，左右向皇帝呈上若干片竹籤，上面以毛筆寫妥準備測考士子的策論。那一年參加御前策論的貧寒士子裡，有一位名叫董仲舒，他來自今天北京以南一條河流岸灘旁的貧瘠之地（信都郡廣川

人）。董仲舒的御前奏對稱旨，加上他的策論中，主張建立一個以儒術治天下的國度，使他被皇帝拔擢到高位。

正是在董仲舒的建議下，朝廷於西元前一三六年（武帝建元五年）設齊五經博士，十二年之後，又創設太學。後者設立時，入太學就讀的學生只有一百名，而到了西元一四〇年時，則擴增 to 三萬人之譜。在這段時期當中，學者們舉辦一場又一場的談話會，以致力於決定哪一部經典得以「領袖群倫」（官方將給予最後脫穎而出的經典特殊地位）。書寫、研究和蒐集圖書成為朝廷的全神貫注的當務之急；甚至在董仲舒的時代，《春秋》解經都有五個主要學派，每一派各自都以對經文的注解做為思想上的武裝。可是，這種書寫在竹簡上的文化也有供給不足的問題，讓人感到頭痛。西元二十五年，搬運工人需要超過兩千輛手推車才能轉移皇家館閣的藏書，而數千卷竹簡就在搬運過程中丟失了。

董仲舒本人認為文字屬於精神層面。他主張道，未來並不由龜甲、骨片或著草莖稈透露出的天意來決定，而是端賴於對於過往歷史的正確解讀。他相當厭惡秦朝。有人問他，秦朝的統治是否需要大規模革新？董仲舒回答道，秦政猶如朽木之不可雕也，糞土之牆不可朽也（像朽壞的木頭不可以雕琢，又如糞土堆成的矮牆沒有辦法粉刷，典故出自《論語·公治長》）。相反的，董仲舒卻想將國家尊為正統的經典減少到只有五經，到了西元前一三〇年代，他果然如願以償。從這個時候起，到西元元年，一位漢代的史家寫道：學者們對於單一部經典的研究，篇幅動輒上百萬字，並不是罕見的事情。

可是，某些人認為這種文字的大量產出相當曳沓冗長。西元一世紀時，偉大的哲學家王充開始在京城謀食時，他的生活至為窮困，買

不起書籍，以致他只得到書肆去看書，然後憑記憶將內容背誦下來。之後，他埋怨許多學者的研究著作皆為「因襲」陳規舊說。對於儒家經典之一的《尚書》開篇第一句的注解，篇幅竟長達兩萬字。《易經》和《尚書》招來了三十萬字的注解文章。（到了十八世紀，對經典的注釋，篇幅比經典本身多出百倍，增擴至五萬卷之多。）然而即便在西元一世紀的中國，這種冗長的書寫招來高調的批評，在這些批評者當中，有一位正是官方史書的執筆人——知名史家班固，他悲嘆道：這些學者對經文的注解，已經到了吹毛求疵、瑣碎的極致地步，他們：

終以自蔽，此學者之大患也。

在今天西安以北十六公里處的地方，有一處隆起的小土丘，高約一百英尺，下方就是若干世界上歷史最悠久的農田。土丘平坦的頂端長約兩百六十英尺，你從那裡往下看，可以看到葡萄果園、蘋果園和松樹林地。有幾名長者在土丘頂端放風箏，樹梢和雲霧圍繞在風箏的周圍。在土丘下方，星羅棋布交錯著好幾處平台，往南是一條兩側栽滿林木的馳道。馳道旁，有兩頭羊被繩索栓在樹幹旁。這處垂直矗立而毫不知名的土丘，就是漢朝時未央宮最後殘存的遺址。漢朝時，學者在這裡辯論古時著作，從而產生出影響未來中國的經典。他們在石渠閣展開辯論，而這場論壇足足開了兩年。在接下來的西元五〇年代，更舉行了多場辯論會。不過，到了西元七九年，學者們召開最後一場論壇，以爭論、辯駁那些位於傳統文化核心的經文。

與會者討論了獻祭、禮儀和婚姻制度，以及上古傳說、帝王和神祇。他們探索諸如怎樣改進文化、上古的神祕象徵符號、死刑、針灸的八風穴，以及曆法的三次修正等問題。他們思考人的本能與情感、儀式和音樂、三種主要的人倫關係（君臣、夫妻、父子），和六種次要的人際關係、貿易，以及贈予土地給封建藩主。這些學者所想像的是一個放諸四海皆準的生活方式，期望能夠使得這樣大規模的生活方式，完全能夠被若干經典的詮釋所囊括、規範。政策的制訂同樣採取學者對儒家經典的論辯方式。在西元二世紀及三世紀初期，也就是漢朝末年時，有些著作甚至主張他們有反對皇帝與朝廷的權利，特別是當他們看出，這時朝廷已經被自私自利的後宮女子和宦官所把持之時。

周代的思想家、秦代統一天下的政治人物，以及漢代的經學家，共同將中國轉變成一個奉少數艱澀經典為中心的帝國。閱讀、學術和寫作如雨後春筍般蓬勃發展，而文官體系，也就是中國學者的自然產地，其人數也增加到數萬之譜。不論對於中國歷史，還是對全人類的歷史來說，這都是前所未有的轉變。歷來對於原料的需求，從來沒像這個時期對於筆、墨、竹材這樣的頻繁，它們全都是寫書的必要材料。

竹子從原先的植物搖身一變，成為承載知識的平面，這項優勢直到數位時代出現之前都沒有遭到挑戰。對於字體來說，就和字母一樣，至關緊要的不僅是它們以墨水構成的模樣，也在於那些在筆畫間沒有沾染墨水的空隙；而至少一千五百年來，那些空隙主要都是竹材製成的。竹材見證了歷史書寫和官方紀錄的大量出現。從西元前八世



紀後期，一直到帝制中國於一九一一年傾覆，中國歷史上幾乎每年都留有官方紀錄。這既是周朝，也是竹材本身留給後世的遺產。

竹子見證了一個東亞新帝國強權的誕生。這個新帝國所具備的力量，不僅僅在於它的軍勢與財力，也蘊含在它的書籍和讀寫文化之中，而後者既做為支撐政治權力的力量，同時也是制衡的支點。中國的詩人們經常在詩歌裡頌揚竹子，其中有一位距今三千多年前的詩人，在一首詩篇當中稱頌道：「有匪君子……。瑟兮僩兮、赫兮咺兮。」（譯按：回譯自《詩經·衛風·淇奥》，意即以竹來形容文采斐然的青年男子，既悠閒雅致，又具有磊落的威儀。）不過，竹子在這個時期裡扮演著起轉變作用的角色，最為明顯的證據，還是落在少數幾個中文字的字形演變歷史上。

竹子生長得很快，在亞熱帶的華南地區生長尤其快速，而自周朝開始，就大量砍伐竹林。在漢代，竹材被用來興建屋舍、吊橋、車駕，以及弓箭；至於要成為供人書寫的平面，則須經過一段細緻的處理過程。首先須將竹節切成片狀並且烘乾，以使那些可能造成朽壞、引來蛀蟲的「新鮮汁液」蒸發。大部分經過處理的竹簡寬不超過一英寸，長度小於一英尺，可容許一名盤腿趺坐的書吏將一片這樣大小的竹簡持於左脅下。在竹簡上書寫，最好是直寫成行，而不是橫向成列，這種書寫方式，是某些自古時候一直保持到一九五〇年代都未有改變的事物之一。（甚至還有由右側開始向左書寫的標準順序，也是來自於書吏在寫完一卷竹簡之後，如何將其逐一攤開，放到左側的緣故。）將幾片竹簡用細繩捆起，就構成下面這個中文字，至今其意思仍然是書籍的量詞：

## 冊

在竹簡上書寫倘若發生錯誤，會造成時間的極度白費，因為成片寫好的竹簡，可能就因此而被丟棄。為了補救這個情形，裁書刀應運而生，根據一位二世紀時的詩人記載，某些裁書刀甚至精巧到可在上面鏤刻製造工匠姓名的地步。「刪除」這兩個字，就反映出上述這些起源。第一個字「刪」右邊的偏旁，包含了與這個字近似的含意。這個偏旁看起來只是一長一短兩道直線，即「刀」字旁。而「刪」字左側的「冊」，指的則是竹簡：

## 刪

然而，重量、格式與大小尺寸，將會在日後被證明是竹簡的缺憾之處。竹簡製成的圖書不適合註明出處和搬送運輸，這使得它們較適合存放在上層菁英的藏書閣內，而非外界的市肆。《聖經》如果是寫在竹簡上，也許展開來要超過六百英尺，而且可能需要拉馬車來才能載運。這是個竹簡書寫的時代，因此一名學問高深之士，會被形容為「學富五車」。竹簡上的學問，可不是輕鬆省力就能取得的。

不但如此，儘管一把裁書刀可以將偶然出現的謬誤刪削去除，卻不表示也能夠處理各種各樣的錯誤。相反的，那些被要求寫就的各類官式文字，特別是為朝廷執筆的文書，很可能必須事前在腦海中謀篇構思，為的是確保正確的篇幅長度，文中沒有錯誤。所以，知名的詩人揚雄（字子雲，西元前五三至十八）在奉皇帝之命作賦時，就描述了殫精竭慮謀篇成賦的痛苦之處：

子雲亦言，成帝時，趙昭儀方大幸，每上甘泉，詔使作賦，為之卒暴，思精苦，始成，遂因倦小臥，夢其五臟出在地，以手收而內之。及覺，病喘悸，大少氣。病一歲。由此言之，盡思慮，傷精神也。（譯按：英文版引文未標明出處，據桓譚，《新論·啟寤第七》回譯。）

當然，這些痛苦不能全都歸咎給竹簡，況而很多書寫在竹簡上的作品，篇幅更是達到數萬字之譜。然而像揚雄所面臨的情況，當皇上親自下達作賦的命令，而成品因此又必須完美無瑕時，竹簡顯然就有太多的缺點。

西元一八三年（東漢靈帝光和六年），中國的京師洛陽發生一次交通大堵塞，因為有數千輛馬車、手推車擠在車流裡，正爭先恐後地前往太學。四十餘道銘刻經文的石碑，成環狀豎立在太學外的草坪上，這是好幾個世紀以來爭論的結束，刻在石碑上的經文，將會構成中國奉為圭臬的經典（譯按：即熹平石經，於熹平四年起刻，故名）。在這些石碑的碑面上，刻有各方商定同意的經文，字數超過兩萬字；這是中國歷史上劃時代的一刻。在此時以前，只有墳墓和戰役才值得勒石立碑，以資紀念。步行或是搭車、騎馬前來的群眾，並不只是注視這些石碑，或試圖記下碑文的內容，他們也開始將經文抄寫下來。

過了不到十年，京城便遭到焚毀洗劫，城內的藏書閣也被摧毀殆盡。一車又一車的竹簡書籍從皇家藏書閣裡運出，被載往更西邊，但

是史書記載：竹簡在途中紛紛散佚，而寫有文字的絹帛則被當作布罩，或充作布袋使用。書籍的移動仍舊是顛沛流離。

然而，「書籍值得運出、傳播」這樣的概念，完全要歸因於書籍的地位在周、秦、漢三個朝代當中不斷上升所致。周代的興起，使得以文字書寫來治理國家，成為根深蒂固之事，而周代隨後的分崩離析則引來一個問題，即如何以文字進行治理；不斷有學者回應這個大哉問，在竹簡或木牘上書寫，提出自己的見解。周代也因此成為中國歷史上聖哲輩出的時代。秦代則因為其將天下劃一，成為一個整體帝國的決心，而加速行政書寫文字的出現，造就出龐大的竹簡官僚治理體系，以及統一的文字。最後，漢代出現許多編纂者、書籍典藏吏和經典注釋者，使得全國通用的字彙數目成長到將近一萬之譜。漢代也鞏固了孔子的地位；自此之後，所有的文官都要研讀孔子的著作。

青銅器，以及最為重要的竹簡，已經成為書寫的重要伙伴。經由它們，文字的發展不斷蓬勃茁壯，超出上述二者所能掌控的範疇，而朝向文字最重要的搭檔進發。

## 註釋

- ① Li Feng, “Literacy and the social contexts of writing in the western Zhou,” in *Writing and Literacy in Early China*, ed. Li Feng and David Prader Banner (Seattle: University of Washington Press, 2011), pp. 271-301.
- ② Alan Chan, “Laozi,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2 May 2013, 查閱日期：二〇一三年九月二十日，網址：  
<http://plato.stanford.edu/entries/laozi/>.
- ③ Robin D. S. Yates, “Soldiers, scribes and women: literacy among the lower orders in China,” in *Writing and Literacy in Early China*, ed. Li Feng and David Prader Banner (Seattle: University of Washington Press, 2011), pp. 339-69.

## 第四章 紙張問世

---

### *Genesis*

如果我生在中國，我應該會成為書法家，而不是畫家。

——畢卡索（Pablo Picasso）於1956年和中國書法家張仃對談時表示。

西元四世紀中葉，也就是漢朝傾覆一百五十多年之後，書法大家王羲之在家中書房裡，展開一頁白紙，開始援筆揮毫。王羲之孩提時口齒艱難、說話不清，但隨著年齡增長，他發現自己在創新發明與讀書治學上極具天賦；當他在同一篇文章裡第二次揮毫寫下同樣的字時，並不只是照本宣科，複製人們原來預料之中的寫法，而總是會創發新的形式，賦予文字特殊的個人風格。①王羲之成年以後，供職於朝廷，擔任祕書郎之職，但是他卻稱疾而辭官退隱。他就在位於長江以南不遠、浙江北部的紹興，來到一片河岸灘地旁結束宦途，隱居起來。

回到家園，王羲之一面飼養鵝群，一面教育他的七個兒子；他這七個兒子，日後也都將成為書法名家。據說，王羲之正是因為觀察到天鵝彎下脖頸，才學會援筆在手時，如何完美地運用手腕，而寫出流傳後世、最為著名的書帖。他寫字不只是如漢代人那樣，只為了傳遞知識、做下紀錄，更是為了文字本身而寫。王羲之的行書，下筆之後一氣呵成，像是一條力透紙背的電源線，構成文字的動態，造就它的

變幻莫測。他在紙面上避免因襲傳統，正如在公眾生活當中並不拘泥常規。

在今天，王羲之被譽為「書聖」，他對於書法本身的熱愛，正是書寫的目的所在。這種藝術被稱為「無聲的音樂，毛筆起舞而墨水吟唱。」書寫不光只是將口語所說的話由一人心中傳遞給許多人的方法，如果我們只是這樣看，就會把書寫貶低成一種方便手段。因此，書寫這道技藝是因其本身而受到重視。和鋼筆筆尖相比，毛筆讓書寫者擁有更大程度的表達自由，而在東漢興起的「行書」與「草書」，雙雙講究的也是運筆更加連貫一氣，旨在給予書寫之人更大的揮灑空間。具備上述這樣更強大的能力來形塑一篇文字，書寫者的技藝和他本人的地位都會上升。西元十世紀時，一群中國士大夫群體在此方向還更進一步。他們主張繪畫翰墨之道（比起西方，這種藝術與書法之間更為接近，因為書法與繪畫都使用毛筆），不在於重現既已存在的事物，而在於讓藝術家能抒發自己的胸懷。在中國的視覺藝術當中，對於表達自我的強調和重視，就起自於書法。

王羲之的几案上一定擺滿了各種當時的書寫器材用具：一把象牙裁切或竹製的臂靠、一只石質圖章、一座玉質洗筆台、一座樺木或陶瓷製筆筒、一只玉紙鎮、一座雕花筆架，以及一把蜀中裁書刀。不過，有四項用品，是他必定不可缺少之物。這四項用品，可以使用另一組這個文明最古老的競爭器材來加以譬喻。王羲之解釋道：

夫紙者，陣也；筆者，刀槊也；墨者，兵甲也；水硯者，城池也；本領者，將軍也。②

王羲之和所有中國學者一樣，將這四項物品視為「四寶」。有一組現存於世的文房四寶，裝在一只竹編箱子裡，距今已經有兩千年的歷史。西元二世紀時，朝廷每個月都會給予高級官員毛筆和墨塊。一個世紀以後，文房四寶已經被集合起來，在冊封皇太子的典禮上使用。對於中國仕紳、文官與統治者來說，一組文房四寶是不可或缺的工具配備。對於文臣而言，唯有語言本身被看做具有同等重要的地位：一位漢代學者寫道，智慧幹練之士透過口中的三寸不爛之舌和手中那管毛筆，最能夠報效朝廷。

王羲之使用的墨，是由松木焚燒後的煙末製成。根據一份五世紀的製墨配方，先將青松木搗碎，並且將團糊以絹布篩過。王羲之在這之後也許還會添加明膠，這可能是從魚皮上萃取而來的，目的在融解樹皮團糊的成分。在西元一千年時，松木、煙煤和明膠這三種成分構成了製墨的混合基底；在此之後，油煙墨（以動物油脂、菜油或礦物油製成）則更為普遍。要製造出品質最好的墨，除了上述成分以外，還要五個雞蛋白、一盎司的赤砂，以及同樣分量的麝香，全都要磨碎，然後再添進配方當中。其他珍貴的成分還包括珍珠粉、石榴樹皮和豬的膽汁，它們能增進墨水寫在紙張上的光澤。揉合了上述成分的混合物，要放入鐵臼裡反覆擊搗，直到它們成了一團乾糊，但這團乾糊在製成墨塊、可供使用之前，還必須搗三萬下。王羲之使用的可能是小墨條，重約二到三盎司，質地如玉般堅硬，光澤明亮如漆，可能帶有香味，色澤總是純黑。

墨硃受到人們特別的尊重。英國漢學家李約瑟（Joseph Needham，他論及中國的著作所耗費的墨水，可能比任何西方人都要來得多）在他所編著的多卷本《中國科學技術史》（*Science and*



*Civilisation in China*) 當中評論道，中國文學作品裡記載了數百位製墨者的姓名，然而在此同時，這個帝國的造紙者與印刷者，其名姓卻很少為我們所知。在西方，這項物品被稱為「印度墨」(Indian Ink)，古羅馬歷史學家老普林尼(Pliny the Elder)還為它撰寫讚詞。然而，它更可能是中國人的發明，之所以這麼說，是因為在基督教興起之前以「印度墨」書寫的作品，在中國被發現的數量，以及某些時代更為古早的梵文經典當中對於書寫文字抱持的模稜兩可(或是徹底鄙夷)態度，還有中國製的物品在西元前後的幾個世紀之間，經常透過印度傳播到歐洲這幾個事實。

一塊墨碇通常能有幾個月的壽命，不過文房四寶當中排名第三的硯台，卻可以代代相傳，使用達數個世代之久。(學者們甚至為個別的硯台取了若干可表露內心真情的稱呼，像是「仙猴摘蟠桃」，以及「丹鳳朝陽」等。③) 王羲之在硯台表面的凹槽處傾注若干清水，然後在旁側平坦處開始研磨墨碇，逐漸製造出一灘黏稠的墨水。當凹槽處成了一窪濃稠的墨池時，王羲之就會拿起他的毛筆。

削文竹以為管，加漆絲之纏束。④

這就是當時的毛筆筆桿，最早在西元前四千年時就已經出現在陶器之上。最初的筆毛，是以雞羽、鵝毛或雉雞羽毛，公羊、鬃豬、老虎毛，或許還有男性鬍鬚製作的，甚至據某些早期的記載，新生嬰兒的胎毛也可以用作筆毛。到了西元前三世紀，則先以兔毛構成筆毛外圍的硬毫，以一小撮長而硬的毫毛包裹內圈一絡較短的毫毛。在一方硯台上研磨墨碇，接著以毛筆毫毛尖端沾墨水，這並不是什麼創新之

舉。王羲之這麼做，可能和五百年前的人完全一樣。不過，就從這時候起，寫作者與書法家人數大量增加，而且在這樣的過程之中，還在他們的行當裡添增了一項新的技術產物。所以，當王羲之拿起他那桿沾過墨汁的黑毫毛筆時，他將要落筆揮毫的地方，就是文房四寶當中排行第四的文具：紙。

紙的蹤跡開始於中國不同地方挖掘出的少數紙張殘片碎屑。在西元前一世紀，已出現載有書寫字跡的厚卷帛，從而產生另外的絲綢，由殘餘的蠶繭製成。新的書寫載體被稱為「赫蹄」。赫蹄是由動物纖維製成，它是紙張的近親，卻還不是紙，因為它並非由植物或植物纖維製成，也沒有經過浸漬程序。這種植物的衍生產品，就是定義紙張的第一個特質。不過，在中文裡，紙張的「紙」字卻不是起源於紙的本質，而是來自絲帛。「紙」字的左側部首從糸，即絲帛；部首代表字義，而在這個字的結構裡，「糸」字旁看起來像是注音符號「ㄠ」字，底下接了三點。（譯按：作者使用的是簡體字「纸」，原句稱：「糸」字部首偏旁像大寫英文字母「E」，下面再加一撇。）這個字的右半邊，則純粹只具有發音功能。「紙」這個字，就從「氏」字的發音，轉為三聲，在標記注音符號時，像是一頂斗笠，笠沿朝上擺放。

## 紙（ㄗˇ）

紙張的早期歷史和絲帛混纏不清，不過「紙」這個字的意思，卻似乎打從一開始指的就是「紙張」。⑤這兩個詞，同時出現在正史記載之中：西元前十二年（元延元年），漢成帝的皇后，也就是知名的

歌者、舞者趙飛燕，頒授一道赫蹄給一名最近剛誕下皇子的宮婢。

（這名嬰兒之後被殺死，而這道命令則要求此宮女自盡。）或者，出現在時間更早的記載：西元前九十三年（太始四年），漢武帝已經奄奄一息，他的特務頭子江充建議太子觀見父皇時，應該拿張紙片遮掩住鼻子（當持紙蔽其鼻），因為「上（即武帝）惡大鼻」。在西元一百年，學者許慎所作的一部字典《說文解字》裡，對紙的定義是「絮，苦也」（即漂絮與煮蠶繭之後所得的殘餘纖維），很明確地指出紙張並非絲帛。紙，這個文房四寶的最後一項，已然進入到正式的字典辭彙當中。

一九七五年，人們對一座位於華中睡虎地的古墓進行考古挖掘。這座墓葬的年代標定為西元前二一七年，墳中發現的竹簡文件當中，有一份《日書》，「紙」這個字，第一次在歷史記載裡登場亮相：

人毋故而髮僑，若蟲及鬚眉，是是恙氣。處之，乃煮蕢屨以紙，即止矣。

（白話翻譯：如果沒有任何原因，人的頭髮卻像蟲子或鬍鬚、眉毛一樣豎立起來，這是穢氣所致。處理之法是將草鞋加上紙一起煮沸以後，投擲出去，病氣就可以得到制止。）⑥

在同一個世紀，有一尊馬造型的雕塑被擺進中國南方的一座大墓裡。擺放在馬背上的物件，是後來宣稱世界上最早的紙張殘片，不過這份殘片的年代，從來沒經過獨立的鑑定檢測。有更多西元前二、一世紀的紙張殘片已經被發掘出來，它們大多位於中國西北部，那裡的

乾燥氣候環境，是一座天然的博物館，有利於上古碎屑殘片的保存。這些殘片碎屑裡，有若干原先是做為包裹用途。在它們扭曲皺折的表面上，還留有當初包裹藥材的名稱。

紙張這樣殘篇斷簡式的最初登場，出現在貧窮而偏遠的西北地方，而非靠近黃河、長江流域一帶的富庶城市，這並不是巧合。竹簡和絲帛是有錢人的書寫載體；它們高貴氣派，配得上貴族、高級文官、受過良好教育的詩人與皇帝，配得上他們手中握著的毛筆，而這些人全都生活在國家的東邊與中部。而與此同時，紙張卻尚未和知識或地位有著任何的關係。除此之外，儘管竹子的生長地帶橫跨大半個中國，極北之地或西北地方卻罕見竹子的蹤影。而且，正是西北之地的乾燥氣候，最適合保存紙張，而非潮濕的南方。

紙的問世，或許是出於機緣巧合。舉例來說，現存的文獻指出，從西元三世紀起，婦女在漂白粗帛之前，會先加以洗滌。一名洗衣婦在洗滌粗製的絲帛之後，或許會花費二十到三十天的工夫加以漂白。如此處理絲帛的殘餘纖維，早在西元前三、四世紀時就已經是相當普遍的做法。倘若它們在被洗滌、漂白以後，能有足夠的時間留置下來，攤平、晾乾，它們就能成為很好的書寫平面。很多中國學者與世家貴族此時早已經在纖維織品上書寫與作畫，因此在紙面上書寫，看來並不需要經歷什麼重大的轉折。

可是，由於缺乏證據，這一切都只是推論。或許，有那麼一位尋找新奇骨董兜售的商賈發明了紙張，用它來裝飾、覆蓋、包裹物品，充當窗紙，製作風箏，用作清潔之助，或用來紮模型、做玩具。在一個滿是工匠和作家的帝國，紙張或許早已被反覆發明了好幾遍。今天的歷史學者，沒有人敢肯定地認為紙張的第一次問世，就被當作書寫

的平面。但是紙張頭一回被用作書寫材料這件事，比起它被發明問世的那一刻還要重要得多。

歷史學者們至少已經提供給我們一個可堪追溯回顧紙張起始的象徵性人物。蔡倫並不是「以毛筆在紙張上書寫」這個概念的創發者，但是他與其服侍的皇太后，很可能是最先看出紙張具備書寫載體潛力的人。他們理當被記載在紙張興起的初期歷史之中。

蔡倫成長於西元一世紀後期的耒陽，這是一個長江以南的鄉郊小鎮，位於今天的湖南省。從西元前四世紀開始，這個地方已經成為漢民族遷徙移民的樞紐之地，一群又一群的移民陸續到這裡來種植水稻，並且在他們抵達之後砍伐許多森林。

做為朝廷臣工，蔡倫的事業於西元七五年取得重大進展，當時他先成為小黃門，之後轉中常侍，能夠參與皇室的重大機密決策。兩年之內他就成為皇帝的政治顧問，奉命監管所有宮中倉儲，以及宮廷各種物品、家具、刀劍器械的製作。就是在這段時期，他開始研究如何有效地生產紙張。

西元八九或九〇年時，漢和帝巡視京城洛陽的東觀藏書閣（皇家圖書館）。在這裡，皇帝見到了在先帝在位末期就已進入大內後宮服侍的宦官蔡倫。⑦在蔡倫入宮後不久，一位熱衷學問的學者也隨即被徵辟入朝廷。這位新入朝的學者，對於書籍有非比尋常的熱情，而且建議各諸侯封國以紙做為禮品，向朝廷進貢。如果說他和蔡倫不曾在一起討論過書寫技術，是很難以想像的。到了西元八十九年，蔡倫出任尚方令，督管新設備與武器的設計。當皇帝陛下來到東觀藏書閣巡視，看見藏書雜亂無章，木牌成堆積放，其內容漫無頭緒，他便責令

蔡倫加以研究，並整理藏書，恢復秩序。可是，蔡倫需要更好的書寫材質，以便詳加記錄藏書的順序。

蔡倫在耒陽長大成人，這是一座氣候溫暖的南方城鎮，比起乾燥的北方，這裡的濕度更適合造紙。苧麻是一種多年生的東亞原生蕁麻類植物，在這個地方尤其常見，而它在棉紗作坊製棉過程後剩下的殘餘，仍然可以被用來製紙。早在蔡倫出生以前，它就已經被人們用來織造，而像苧麻這類植物的編織黏結做法，甚至在一開始時就已對蔡倫指出了造紙的可能性。（黏結是一種擊搗、擠壓、壓縮纖維結構的程序。）在蔡倫的時代，地方上的百姓用構樹的樹皮來做衣物、覆蓋或包裹物品。樹皮在加水搗碎以後，展延的尺寸可以比原來多出十倍，因此能夠做成一種相當近似於紙張的書寫平面，而且其每片頁面還可以首尾相連膠黏在一起。如果全程獨力工作的話，一名匠人每天只能編造出兩或三頁來——這是一項相當耗力的艱苦工作。

蔡倫選擇使用黏結編織的方法造紙，而不是搗擊。他使用桑樹皮、麻和破布，加上亞麻布、衣服和漁網，造出植物纖維質地的紙張。雖然在一開始時蔡倫使用的是他南方家鄉的構樹皮，不過之後用來造紙的樹皮、植物韌皮纖維、草葉和其他纖維材料卻相當眾多：包括桑、竹、苧麻、麻、稻草、甘藍菜葉、薊、金絲桃、草皮、錦葵、檸檬樹皮、玉米穀殼、金雀花、松果、馬鈴薯、蘆葦、七葉樹葉、核桃木樹皮、黃麻纖維，上面列舉的僅是當中部分而已。

蔡倫用水混合樹皮、麻、破布和亞麻，很可能是在漂白了這些材料之後，再將它們磨搗成糊狀的紙漿，壓除水分以後，將墊狀的成品吊起來，在日頭下晒乾。拿少許的衣服布料拉長，穿過竹節框架，就可以做成一張實用有效的紗網，將一頁紙張留在網面上，以便晾乾；

這麼做很快就成為浸漬的普遍做法（浸漬是將纖維浸泡在水中，讓材料軟爛成為糊狀的程序）。上述這些，就是造紙所需的兩大要素：紙的原料必須來自植物或菜葉纖維，它必須經過浸漬程序處理。其他的「造紙」程序，乍看之下可能會和上述的製紙做法極為類似，最相像的，莫過於中美洲不晚於西元五世紀、可能還更早數百年出現的「造紙術」。然而，儘管這種「紙」的原料在事前準備時也浸泡在水裡，但這麼做是為了要泡軟原料，以便搗擊，再集結成片狀，而不是要磨成紙漿。唯有後者，才是真正的浸漬。而這也不僅僅是某種技術層面上的上限標竿——正像日後於玻里尼西亞（Polynesia）出現類似紙的製品那樣，中美洲的無花果樹皮圖紙由於其表面更加粗糙，對於快速、詳盡及大量的書寫並不方便。在西班牙征服者到達美洲新世界以後，西班牙國王御用的宮廷醫師法蘭西斯科·赫南德茲·德·托雷多（Francisco Hernández de Toledo，一五一四—一五八七）記錄道，這種樹皮圖紙遠遜於「平滑柔順」的歐洲紙張（這項觀察是正確的）。另一方面，蔡倫研製出的真正紙張，不但容易使用，製造也很快速。同樣一位匠師，如果是用搗擊樹皮的方法，一天只能製造兩到三片這樣的圖紙，但是他假如改採蔡倫的方法，卻能製出兩千張紙。如果說蔡倫是讓紙張成為大規模、多種用途書寫平面的設計師，那麼頭一個看出紙張可以與書寫文字媒合，成為書寫載體的人，則是鄧太后。

鄧綏是東漢開國功臣、大司徒鄧禹的孫女（大司徒是「三公」之一，位階等同最高行政首長丞相，職掌與編列政府預算相關）。西元八一年，她出生於南陽，這是一個北郊的農牧郡分。根據《後漢書》對鄧綏的記載，她六歲就能讀儒家的《尚書》，十二歲通讀《詩

經》、《論語》。鄧綏的母親埋怨女兒不做家務，這名年輕的女孩便改在夜間讀書，而贏得「諸生」（學習儒家經典的學生）之名。鄧綏的父親明白，這個女兒遠比她的所有兄弟都來得聰慧有才，遇到事情時經常與她討論。她甚至還得到上天神靈的眷祐，當時有一名善於相面的相士告訴鄧綏：她的臉龐骨相輪廓，竟然生得與上古商代的開國聖王成湯完全一樣。

西元九五年，她被選入後宮，封為貴人。熱心的漢代史家們寫道，鄧綏身長七尺二吋，性格謙遜端莊，穿著樸素無華。漢和帝也對她深深著迷。當他的原任皇后於西元一〇二年薨逝時，鄧綏就被皇帝陛下選中繼任皇后，成為母儀天下的六宮之主。

西元一〇六年，皇帝陛下駕崩，當時中國正處在一場財政危機當中，鄧皇后臨朝稱制，接手治理江山；接下來的十五年間，她以傑出的能力統治這個帝國。（帝制中國出現的女性最高統治者堪稱鳳毛麟角，極為罕見。）在她當政期間，以皇家倉儲賑濟飢民的數量增為兩倍，修復水道，並且裁簡朝廷禮儀與宴會。她本人每日只進一餐肉食，減少皇家馬料供應，大幅縮減各侯爵封邑稅賦（這是封邑地主從出租土地上收得的財政進項），停止各種奢侈玩物的製造、罷除朝廷販售官職與爵位之舉。她著手對付西邊與南方的嚴重叛亂，以及帝國四境之內紛起的洪水、旱災與冰雹風暴肆虐災害。她對於地域政治的戰略謀畫也相當出色，不過她流傳後世的遺澤，主要還是在藝文層面上。她終其一生都愛好讀書，且反對刻板而讓人感到厭煩的官方經學教義。鄧太后為學者開設新職位，並高度看重「賢良方正」、能「明政術、達古今」之士。即便貴為皇太后，她仍然維持著對經學、歷史、算術和天象等學問的興趣。鄧綏甚至還召集七十名鄧氏與皇家劉



氏子弟，共同研習經典，並且親自督考查問他們的學業。她執政期間所大力支持的重要施政項目之一，就是整理五經，統一文義；而她也挑選蔡倫負責監督皇家圖書館的各項修纂著述事務，皇家圖書館的位置，就在東觀藏書閣。

西元一一四年，皇太后免去蔡倫的現職，封他為樂城亭侯。此時的蔡倫，成為鄧太后的親信隨從，可能還負責太后寢宮諸事。根據十一世紀修纂完成的《資治通鑑》（這是一部卷帙浩繁、博古通今的史書，共有三百萬字，述及上下一千四百年的中國歷史）記載，鄧綏拒絕各外邦前來朝貢的珍寶之物（這些外邦分別來自今日的中國西南方、越南，以及韓國等地）。然而，她卻堅持每年都要收受紙和墨的貢禮。在正史《後漢書》當中，也有類似的記載。（這些來自東南亞外邦的紙張貢禮，在三世紀之前貢入的，還有若干史料留存至今。）

（譯按：據《後漢書·皇后紀卷十》：「萬國貢獻，競求珍麗之物；自后即位，悉令禁絕，歲時但供紙墨而已。」⑧）

鄧綏鼓勵蔡倫進行造紙的實驗，監督他的進展，並且提供資金，獎助他的研究。在蔡倫成功造出紙張以後，鄧太后便在朝廷提倡「蔡侯紙」，這是紙張在東漢帝國最高行政層級的首次亮相；在這之前，紙張並不被菁英階層所接納。（確實，在鄧太后崩後十年的一封書信裡，一位官員還為了在紙張上書寫而向接信者致歉。）

蔡倫造出的紙張，是經過仔細地分析與一連串的實驗而得來的；在他之前的嘗試者，都沒能製造出如此適合毛筆和墨水的材質。在蔡倫和鄧太后開啟的事業基礎上，中國歷朝各代設於長安的藏書部門終於在西元九世紀時建立專屬的造紙廠。這類紙廠聽命於一個由四位造

紙匠師組成的委員會行事，某些歷史學者已經把這樣的委員會比擬為同業公會組織（guild）。

鄧綏於西元一二一年逝世，也就是在這一年，蔡倫研製出的紙張得到官方的正式認可（其使用範圍也隨之擴大），不過在之後的幾十年裡，朝廷還是繼續使用竹簡。鄧綏過世之後，她的政敵以叛國罪名多方迫害其家人和部屬，他們還要求蔡倫向主管司法刑名的廷尉報到。自知在劫難逃的蔡倫，在沐浴之後，換穿上整齊的朝服，然後飲毒酒自殺。

蔡倫留給這個世界的遺澤是一種新的紙張，這種紙張的原料，是生長範圍遍布中國、成長快速的植物纖維。在西元二世紀之後的那些年裡，紙張品質增進，價格則日漸降低，首次被普遍使用，這都要感謝蔡倫的精湛技藝，與鄧綏的遠大眼光。

紙張仍然需要與竹簡所具備的地位競爭，竹簡承載了最受尊崇的文字，從經典、官方正史到詩賦，莫不如此，紙張必須與這樣的聯結關係競爭。竹簡的形狀（在寫作時裁削成長直條狀）極度合乎文字書寫習慣這個事實，更是加深了人們認為紙張較不適合正式文類的認知。除了竹簡以外，絲帛也是一種備受尊崇的書寫載體，部分是因為它的材質，也因此與菁英階層的生活產生聯結。在蔡倫發明紙張二十年後，學者崔瑗寫了一封信（無疑是透過周代以來在各處適當位置建立起的朝廷郵傳系統遞送的）給他的友人葛龔：「今遣奉書，……並送《許子》十卷，貧不及素，但以紙耳。（白話翻譯：送您十卷《許子》，本想抄在絲帛上，但是家裡貧窮買不起絲帛，只好用紙代替。）」

在西元一九〇年，京城由洛陽被遷回長安以後，東漢王朝的最後三十年間，動盪混亂，局面無法預料。但是紙張的絕佳機運，卻隨著政治和社會的分崩離析而來到：這些動盪的局面，再次使得菁英人士對王朝的立國根基產生懷疑，當中包括儒家正統經典在內。處在大混亂時代當中，實在難以維護舊有的竹簡與絲帛體系，這套體系與文字書寫的傳統用途（也就是某些簡單而文義含糊的書寫風格）以及漢代的政治秩序有著很深的糾葛。自然而然的，竹簡就和數個世紀以來書寫在其上的文字背後所代表的價值觀念合而為一了。從竹簡的形狀、尺寸來說，它同樣能在作者可以說多少話這方面設下限制。不但如此，處在一個社會動盪不安的時代，收藏竹簡典籍的藏書閣，由於竹簡難以遷徙運送，就會成為容易遭受破壞的資產。

另一方面，比起竹簡，紙張卻更容易事前備妥，並且更能適應冗長的文字篇幅；紙張多種多樣的廣泛用途，使它較能擺脫文字書寫風格上的局限。紙張是一片空白頁面。它能容許作者無所拘束地書寫，完全按照作者的意願，表達其想要寫下的感受和思想。比起從前，作者更能夠對原稿進行修正。他甚至可以將一張紙折疊成好幾個段落，就能寫下一篇長篇幅的文字。如此一來，對書寫者來說，要保持一道敘事的直線就更為容易，也更方便讀者抓住作者遍及文章內的主張與思路脈絡——當然，這不是說書寫者從前在竹簡寫作時，沒有這樣努力嘗試去經營，但是紙張卻更為迅即地將一切都呈現在書寫者的面前。寫作者不再需要於下筆之前，就得在腦海裡把所有文句構思完畢。他得到更多的空間可以仔細表達自己的感受，而且能更為從容地探索新的書寫風格形式。紙張讓書寫者更能掌握自己筆下的作品。

紙張讓朋友之間超越地理距離的遙遠，而能彼此交流。在紙張與竹簡同時並存的那數十年裡，知識階層仍舊在竹簡上書寫呈交朝廷的正式報告，但是他們彼此相互的信函往來，從開始時以木牘或竹簡書寫，到了西元二世紀初期，就以紙張做為書信了。（這項轉變進行地相當平順，或許是因為書信體裁在文學上的地位頗為平凡的緣故；不過被奉為圭臬、以二十卷書信體構成的那部儒家經典〔譯按：即《論語》〕則除外。）在這些二世紀的信函裡，有若干在字句間表達出知識階層的驚奇感受：即便朋友之間相隔數百里，他們仍然能輕易地和友人交流（而且花費低廉）。生活在二世紀的馬融與竇章，就是這樣的一對朋友，他們兩人相隔遙遠，交情卻因為書信往來而保持密切。《後漢書》記載了兩人書信往來的情形：

（馬）融〈與竇伯向（章）書〉：「孟陵奴來，賜書，見手跡，歡喜何量，（如同）見於面也。」

對於馬融與竇章這樣的人來說，紙張能增進他們與其他藝術家和學者的溝通交流，讓他們在閱讀、貢獻新的文字時更加方便。紙張既讓寫作者能夠表達更具自我本色的思想，以及更多的篇幅，也讓他們即使與他人相隔數百里，也能夠得知這些人的音訊。記載晉朝歷史的官方正史《晉書》記錄了這麼一則故事：久居洛陽的大詩人陸機（二六五一三一六）因為許久都沒有得到江南家人的音訊，非常沮喪，便對他豢養的愛犬「黃耳」傾訴，黃耳用吠叫和搖尾來回應主人。於是陸機就寫了一封家書，放進竹筒裡，再將竹筒掛在黃耳的脖頸上。之後，他發現愛犬帶回家人的來信，非常高興，原來黃耳尋路南下，回

到陸機江南老家，又去而復返，回到洛陽。《晉書》很大膽地宣稱，陸機和黃耳的這項技能「其後因以為常」。<sup>⑨</sup>

紙張承載的文體，在書信之外，很快又有駢體文的加入（譯按：原文作「prose-poem」，直譯是散文詩，所指應該是有韻的文賦，魏晉時期駢文興盛，因此譯為駢體文）；這兩種文類都是在東漢王朝於西元二二〇年覆滅之後開始蓬勃發展的。最後，紙張也開始索討承載經典的地位，不過在此之前，它也驅使某些原來沒那麼高尚的體裁，成為文壇注目的焦點，從而使原本被認為低俗不入流的文學，贏得新的認識和理解，其中包括較不依照傳統格律寫成的韻文、韻詩，它們的體裁更具敘事性，或者更有趣味性。

儘管紙張製成的書籍在西元二世紀時日漸普遍流通，紙張與竹簡的競爭，卻要到三世紀中葉時才開始略占上風，這是因為大量製造生產降低成本，以及紙張的社會地位提升的緣故。不過，如果蔡倫研發出的紙張，未來還有更多的降價餘地，此時它的成本比起竹簡，也已經是可觀的低廉了；學者和文官必定最早從二世紀起就開始使用紙張，特別是為了私人目的而寫作時更是如此，其中的原因，有部分可能是因為他們必須自費負擔這些書寫材料。到西元三世紀初，已經有文官以紙張做為信箋的範例被記載下來。因此，在蔡倫與鄧太后去世一個世紀後不久，中國正邁入紙張的年代。

到了王羲之長大成人的西元四世紀，中國已然成為一個以紙張為中心的文化體，而王羲之即將在這個紙張文化當中，學習他的書法技藝。西元三五二年，這位書法大家年滿五十。他邀集四十一位友人（當中有詩人和書法家），在紹興會稽山之陰的蘭亭，一道參加暮春

時節的修禊活動（這是一種到水邊以洗濯來去除疾病、厄運的習俗），也就是「曲觴流水」集會。這群人在蘭亭邊的溪岸兩旁坐下，引水洗滌身體，以去除厄運。僕從將輕巧的小酒杯放置在荷蓮葉上，順溪流而下，漂送到與會來賓的面前。當酒杯來到賓客面前時，他必須飲盡杯中物，否則就要作詩一首。到了天色將晚時，王羲之和他的友人共得了三十七首詩。

待王羲之喝得醺醺然半醉，便決定要提筆為文。他拿起一支鼠鬚製成的毛筆，在絲帛上一揮而就，以行書寫下了《蘭亭集序》。行書是一種行雲流水的書法體，創造出文字的韻律動態。《蘭亭集序》是他寫過最好的書法作品，一直到今天仍然被看做是中國歷史上最高成就的書法傑作。儘管從西元七世紀中葉以後，《蘭亭集序》真本就已失傳，人們只能見到各種摹寫本，然而千百年以來，學者在區區這一件書法作品上進行的研究探索，至今還沒有停止。王羲之在寫出《蘭亭集序》幾天以後，又將原文重寫了一百多遍，但是沒有一篇能及得上原作的優雅靈動。《蘭亭集序》被守護了好幾個世紀，終於在七世紀中葉被一位皇帝（即唐太宗李世民）施以詐術獲得。西元六四九年，這位皇帝駕崩之時，也將真本帶入其陵墓內殉葬。

文字書寫與紙張的成功結合，是知識傳播的胚胎。西元四世紀時，文書卷軸已不再是稀有物品。不但如此，它們在價格上並不昂貴，最終更發展成為普遍流通之物。知識隨著這樣的改變，也掙脫原先的束縛，不再為菁英階層所專屬擁有。而知識既然得到解放，隨之而來的，就是紙張以極為特殊的規模激增湧現。根據美國的東亞語言史學者、漢學家顧立雅（Herrlee Creel）估算，從西元前兩千年後半算起，當時書寫文字在中國已經完全發展成熟，一直到十八世紀為止，

產生在中國的書冊典籍總數量，比全世界以其他語言寫就的書籍全部加總起來還要多。⑩帝國遼闊的疆域和以書籍為尊的風氣，固然是背後的因素之一，但如果不是紙張在中國這麼早就問世，這樣的局面也不可能出現。

王羲之讓許多他的書法卷軸隨著自己陪葬，深埋於地下。然而，王羲之的墨跡正是留傳給後世最大的書法遺澤。他的文字書寫，既透過文字在辭典上的定義，也透過字形與書寫者在運筆揮毫當中賦予的性格，而傳達出意義來。中國書法融合了意義與情緒，它標誌著作家不再只是單純的書寫者，而具有與日俱增的重要性質。紙張已經使常規的書寫與實驗都成為可能。在王羲之的書法裡，可以找到熱情、與眾不同、哀傷等諸般特質，他是一個新時代的創始成員，而這個新時代，就是紙張時代。

## 註釋

- ① Gordon Barrass, *The Art of Calligraphy in Modern China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002), p. 20.
- ② Tsuen-Hsuei Tsien (錢存訓), *Written on Bamboo and Silk* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2004). 譯按：引文據王羲之，《筆勢論十二章·臨創章第一》回譯。
- ③ Richard Kurt Kraus, *Brushes with Power: Modern Politics and the Chinese Art of Calligraphy* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991), p. 41.
- ④ Tsuen-Hsuei Tsien, *Collected Writings on Chinese Culture* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2011), p. 54. 譯按：引文據蔡邕，《筆賦》回譯。
- ⑤ Tsuen-Hsuei Tsien, *Written on Bamboo and Silk*, op. cit., p. 145.
- ⑥ Ibid. 譯按：引文據睡虎地秦簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：中華書局，一九九〇），頁二一四還原，斷句係參考前揭書及錢存訓，《中國古代書籍紙墨及印刷術》（北京：北京圖書館出版社，二〇〇四），頁七二，並按照本書作者原意略做更動。
- ⑦ 從周朝開始，宦官就一直是中國宮廷生活的主要人物。宦官通常在幼年時就被迫去勢，他們起先是在皇宮大內裡服侍，後來逐漸占據顯要職位，影響力也與日俱增。在中國官修正史裡，他們經常被描寫成反派人物。
- ⑧ Tsuen-Hsuei Tsien, *Written on Bamboo and Silk*, op. cit., p. 152.



- ⑨ 摘引自Antje Richter, *Letters and Epistolary Culture in Early Medieval China* (Seattle: University of Washington Press, 2013), p.31. 譯按：據《晉書·列傳第二十四陸機等傳》還原。
- ⑩ Herrlee Creel, *Studies in Early Chinese Culture* (London: Johnson Press, 1938).

## 第五章 邊陲之地

---

### *At the Margins*

我不喜歡捲起來的手抄稿卷軸。它們當中有些著實太過沉甸，就像天使長手裡持的號角那樣，因為日久年深而髒汙受漬。

——奧西姆·曼德爾史塔姆（Osip Mandelstam），《埃及郵票》  
（*The Egyptian Stamp*）<sup>①</sup>

一九〇七年，在中國的西北邊陲之地，一位道士和一名匈牙利考古探險家，終於聯手揭開了中國紙張時代早期歲月的神祕面紗。（譯按：原文作「一位佛教僧侶」，但是王圓籙實際上是一名道士。）

早在七年以前，王圓籙這名道士已經在無意中發現一扇通往藏經洞的暗門。在藏經洞中，他發現成捆成紮的古代著作與圖畫經卷。王道士取出若干他發現的經卷，向當地縣令嚴澤報告，但是嚴知縣卻看不出這些文物的價值所在。三年之後，新上任的知縣大人（汪宗瀚）親自來到藏經洞察看，並且取走若干手稿文卷，但他卻只是建議王道士在原地照看這些文物，而別無作為。王圓籙自己更進一步想取得資金以維護這些文物的努力，後來都毫無進展。

一九〇七年，考古學者奧萊爾·史坦因（Aurel Stein）帶著翻譯抵達敦煌，和王道士成為朋友。史坦因身兼一位大學教授、考古探險家與語言學者，在南亞與中亞地區從事研究，已有將近二十年的時間。當王道士終於帶著史坦因和他的隨行翻譯進入藏經洞時，史坦因竭力想壓抑住自己的震驚失措情緒：

透過道士手裡油燈的微弱光線，我看清了眼前的景象。大量結實捆紮的手抄經卷映入眼簾，它們層層堆積在地面，但毫無任何秩序可言，足有十英尺那麼高，並且如之後測量後所顯示的，體積接近五百立方英尺。②

出現在他面前的，是總數超過四萬兩千卷的卷軸與畫卷，沿著牆壁堆放。幾乎全都是紙張。其中超過三萬卷以上，是佛教經典和疑偽經（apocrypha），但是也有道教與儒家經典，以及好幾位哲學家的著作。（疑偽經通常指的是真經之外的作品，不過佛教對於經藏的認定相當寬廣，這些經卷之所以被歸類為疑偽經，是因為它們偽稱逕譯自印度原典。）當中還有短篇故事、生意往來契約、詩作、日曆和官方文書。史坦因被帶進的，是目前已知最偉大的時光洞窟，裡面存放的是佛教和西元十世紀前的中國經卷文物。這個藏經洞自從一〇五六年起就遭到封閉——為什麼要封閉，我們並不知道確切的原因。此時的史坦因，面對著的成堆疊放的經卷，正是紙張掀起第一次大眾運動史料的證據。

一八六二年，馬爾克·奧萊爾·史坦因出生在一個匈牙利猶太家庭，他受洗成為路德會（Lutheran，又譯為信義宗）信徒，「馬爾克·奧萊爾」（Marc Aurel）這個名字取自奧里略（Marcus Aurelius），很明顯是對這位古羅馬皇帝採取宗教寬容做法的致敬。③他一家人住在佩斯（Pest，即將在一八七三年與布達〔Buda〕合併，成為布達佩斯），距離多瑙河不過一箭之地的地方。在這裡，本地猶

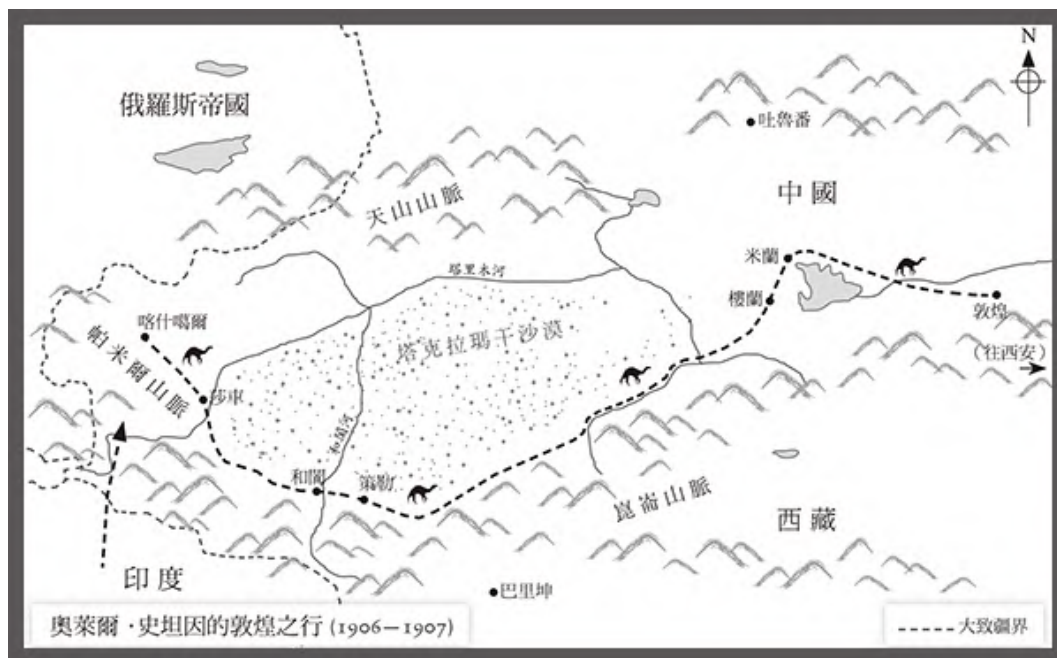
太人已經發展成一方繁榮的中產階級住宅區。史坦因的父親納森（Nathan）曾經參加過一八四八年至四九年的匈牙利獨立戰爭，不過史坦因的未來，卻與他的舅父伊格納（Ignac）更為有關。

伊格納·赫許勒（Ignac Hircshler）是一位古典學者，也是匈牙利猶太社群協會（Hungary's Jewish community）主席，更是布達佩斯第一位眼部手術外科醫師。他從未改取匈牙利馬札兒（Magyar）式的姓名，可是他向來極為有力的主張，而且帶有啟蒙運動時代理想主義者的全然樂觀態度，認為匈牙利猶太人必須與本地融合同化。在多瑙河的對岸，是貴族的城堡和布達的保守主義氛圍，而民族主義與匈牙利科學院（Hungarian Academy of Sciences）則屬於佩斯這一邊。伊格納四海一家的大同理想、他的學問和理想主義精神，都由他那位年輕的外甥繼承。

奧萊爾·史坦因學習拉丁文、希臘文，以及他特別喜愛的馬札兒語；他十歲那年，家人送他到德勒斯登（Dresden）學德文。他在那裡孤單一人，獨自長大，可是卻熱切地閱讀著在西元前四世紀將希臘文化傳往亞洲的亞歷山大大帝傳記。一八七七年，史坦因回到已合併成單一城市的布達佩斯，學習各種東方語言，稍後則到歐洲各大學攻讀。他先後在圖賓根（Tübingen）、維也納、劍橋、牛津和倫敦等大學做研究。在大英博物館，史坦因研究來自波斯和中亞的古銀幣，並且在此立定志向，要探究印度、中國、伊朗和西方在各自的上古歷史當中，是如何產生衝突，以及相互重疊。

史坦因在拉合爾（Lahore）、喀什米爾（Kashmir），以及加爾各答（Calcutta，從一八八八至一八九九）以語言學者和考古探險家的身分度過了十年之後，探究上古歷史的好奇心驅使他來到中亞。在這

裡，他慶幸自己在一八八五年於布達佩斯服役時，曾經在匈牙利陸軍學習了一年的地圖學。在史坦因抵達中亞後的那些年間，學會在地圖上標定他的探險路線與發現。也就是在這裡，史坦因將要迎來他最偉大的發現，這項發現述說了紙張第一次的宗教全盛期，很少有別的事物能與它相比。



很少有歐亞大陸的重要宗教信徒對於新疆會感到陌生，新疆現今又被西方人稱為「中國突厥斯坦」（Chinese Turkestan），在歷史上是商貨、思想理念和經卷的輻軸集散地。這個地區充滿沙漠和崇山峻嶺，向來被看做是強權之間競相爭奪的場域。整個十九世紀，來自西方的間諜與考古探險家（有時候是同一人兼具這兩個身分）爭相進入這個地區，搶奪情報，建立關係和影響力。今天，在這裡只有兩個影響力極為顯著的強權：中國與伊斯蘭。

到中亞去探險、發掘者，並不是只有史坦因一人。正是德國考古探險家亞伯特·馮·勒柯克（Albert von le Coq）最近發動的那次探險遠征，才促使史坦因朝向他那非比尋常的目標邁進。一九〇三年，馮·勒柯克正計畫前往敦煌，那是一個中國西部的綠洲小鎮。馮·勒柯克出身於一個富裕的德國家庭，到後來更以柏林民族人類學博物館（Ethnology Museum in Berlin）委派代表的名義，帶隊進行探險遠征。他之所以對敦煌感興趣，是因為一個誘人的傳說：在這個小鎮的某處，正祕藏著珍貴的古代手抄經卷。可是，馮·勒柯克卻被派往喀什噶爾（Kashgar），這個城市位於兩道山脈中的鞍部地帶，遠在敦煌以西一千六百多公里的地方。史坦因得知馮·勒柯克遠征計畫變更的情形，他於是決定到敦煌去，此舉毫無疑問的，是希望能趕在任何人發現那裡的寶藏以前，先行發現，而不管那裡藏有什麼。不過對於上面那則傳說，史坦因一無所知。

一九〇六年四月，史坦因抵達莎車（Yarkand），在當地僱用了翻譯和勘測員各一名，並且在喀什噶爾買了八頭駱駝、十二匹矮種馬，以及一匹被他稱為「巴達克山」（Badakhshi）的駿馬。他攜有一本由印度政府蓋有「資深高級官員」戳印的護照。這不是史坦因在這個地區開始的初次探險旅程，但是更為艱困的遭遇，還在前頭等著他。

（一九〇八年，他在尋找和闐河的源頭時，因為惡劣天候而被困在二萬英尺的高地，他的腿因此遭到嚴重凍傷。史坦因為此必須下山，趕往距離最近、位於印度最北邊的列城〔Leh〕醫院接受治療。他的右腳腳趾全部都被切除。）

到了一九〇六年十月，史坦因的馱運隊伍裡，已經倒斃了五頭牲畜，而他業已得知一則消息：第三位考古探險家，也就是法國人伯希

和（Paul Pelliot），已經抵達喀什噶爾，他的目標同樣也是敦煌。一場競賽就此開始，儘管到這時為止，還沒有人知道埋藏在敦煌的寶藏到底是什麼。史坦因開始橫越沙漠，但是沿途完全沒有遇到任何法國人或德國人。在古樓蘭城的遺跡裡，他寫了一封信給當時的牛津大學基督聖體學院（Corpus Christi）院長，也是與史坦因書信往來長達三十年的友人波希·史塔福·艾倫（Percy Stafford Allen），提到自己此次橫越沙漠之舉。他在信裡對艾倫說道，他從和闐開始橫越沙漠，此處位於喀什噶爾以東，距該地有四百三十二公里之遠。「這趟從和闐開始、長達一千六百公里的競賽（以三個月時間走完，當中還耗費一整個月在考古挖掘上），我是勝利了——到目前為止，」他寫道。

在樓蘭遺址，這處西元前二世紀中國行政官署的位置上（譯按：樓蘭一直是獨立王國，為西域三十六國之一，漢朝並未在此設官署，樓蘭距離設於輪台的漢西域都護府有八百九十二公里），史坦因發現若干寫在白絹帛殘片上的文字。這些文字是以佉盧文（Kharoshthi，又名犍陀羅文）寫成的，這是一種於西元前三世紀到西元三世紀通行於南亞北部邊陲地帶的文字。這些絹帛殘片的年代，早於任何現存書寫在紙張上的史料證據，因此這是絹帛被用做為書寫載體早於紙張的頭一個證據。史坦因也發掘出一件紙張殘片，上面寫有一種無法辨識的文字，看來有點類似阿拉米（Aramaic）文字，但是他無法立即辨認。

當史坦因來到敦煌，又發掘出更多稀世珍品。在樓蘭東邊，距離將近八百公里，位於米蘭綠洲（於西元三世紀時被放棄）中的一處地方，史坦因發現一尊寬十七英寸的灰泥佛頭像，以及一組雕繪著古典希臘天使圖樣的壁畫。這是遠在千里之外、位於印度北部的犍陀羅國（Gandharan）藝術風格傳播最東邊的證明。犍陀羅藝術屬於希臘式佛

教風格，盛行於西元前一世紀到西元六世紀之間。當史坦因讀到其中一位姓名雕刻在壁畫上的藝術家的身分時，他也找到羅馬文化影響力無遠弗屆極度傳播的證明。這名藝術家的名字是提塔（Tita），這個名字是來自羅馬名字「提圖斯」（Titus）。

他帶著自己的隊伍從米蘭繼續往前行，所經之地通常都是沙漠，經過十七天的跋涉，終於抵達敦煌。史坦因寫道，沿途上人類遺留下的唯一痕跡，就是偶爾發現、散落一地的骨骸。

史坦因一到敦煌，就趕忙出城前往千佛谷，到谷中雕有佛像藝術的洞窟去。在這些洞窟裡的壁畫上，犍陀羅和中國風格的佛像穿著赭色袈裟，在淡藍與淡紫靛色的背景襯托下盤腿而坐。若干畫像已經有一千五百多年的歷史。而就是在這時，在敦煌，史坦因聽說了馮·勒柯克幾年前得知的那則傳說。

史坦因抵達敦煌的時候，負責看守敦煌洞窟佛龕的王圓籙，正出門在外，從事他在綠洲地區尋求資金贊助的定期巡迴之旅。沒有王道士的領路，史坦因無法進入洞窟，他只好轉而折返，重新探查一條之前走過的橫越沙漠路線，他曾經在該趟探險行程當中，發現一座約有兩千年歷史的漢代烽火台遺址。在他進行第二次探查時，發掘出西元前一世紀時刻寫在木牘上的文字，當中有些是列舉鄰近駐軍患病士兵的姓名。他也發現八封折疊起來的信函，信中使用的文字，和他在樓蘭發現的那張紙張殘片所用文字完全一樣。之後史坦因才發現，這種文字正是失落的粟特（Sogdiana）語言，粟特是波斯帝國的一個中亞大省。

當他回到綠洲時，史坦因和王道士碰了面。這王圓籙本來是個庸庸碌碌的小兵，從行伍退下來以後，到了敦煌成為一名道士。王圓籙



在一八九〇年代時就來到這裡，從那時開始，他的日子就耗費在清潔、修復千佛洞，並且為洞中增添新的壁畫，以及在綠洲地區進行招募資金巡迴之旅、以資助他的維護古蹟計畫等種種事情上面。

史坦因從他和王圓籙的交談中得知，王道士相當敬愛玄奘大師，這位名垂千古的佛教僧侶在西元七世紀時，間關跋涉將近四千公里的路程，從印度攜帶經卷回到中國。有天晚上，剛和王道士就玄奘大師的事蹟有過一番熱烈對談的史坦因，見到他的隨行翻譯出現在營帳裡，翻譯帶來幾捆王道士交付的佛教經卷。根據王道士的講法，這當中某些經書，是玄奘本人親自帶回中土的。

即使是這麼重大的宣告，都無法讓史坦因對於王圓籙現在帶領他進入的洞窟裡的內容，在事前做好心理準備。其中有三百八十卷經書可以標定年代，從西元四〇六年到九九五年，但是其他無法確定年代的紙卷，則可確定更為古老，大致成於西元三、四世紀。大多數的內容都以漢文寫成，不過也有以粟特文、梵文、東波斯文、回鶻文（Uighur）和藏文寫成的。某些經卷使用的文字，像是和闐文，更是前所未見。在這處藏經洞裡堆放的經卷，使用了超過二十種以上的語言。在絹帛和亞麻布、旗幟上繪有細緻的圖畫，在紙張和織品上，還有更多圖案。

史坦因在翻閱瀏覽這些經卷時，這個地區宗教信仰範圍之極度廣泛就躍然於紙上了。經卷裡有道教經典、儒家經籍、摩尼教（Manichaean）經典、佛教經藏、景教（即基督教聶斯托留教派，Nestorian）經書，甚至還包括一部猶太教經典。卷軸的內容有金錢貨物借貸的紀錄、軍隊通行紀錄、醫療紀錄、帳目、行政疏失登記等等。當中也有戶口調查結果、書信與民謠故事等。

王圓籙同意讓史坦因研究這些經卷，條件是在他離開中國以前，不能向任何人透露這裡的事情。連續七個晚上，史坦因的翻譯都在夜色掩護下，帶著成捆的經卷到他的營帳裡來。接著，在史坦因等待的同時，王圓籙巡迴敦煌綠洲各處，以確保這些活動沒有走漏風聲。史坦因沒有將這綠洲中的藏經洞及其內容文物告訴任何人，王道士對此很滿意，於是在他返回後，就答應再釋出另外二十捆手抄經卷。史坦因指著一處壁畫給王道士看，上面畫著玄奘大師到印度次大陸取經的故事。他對王圓籙說，在相隔一千三百年後，他會將這些經卷物歸原主，還給印度。

到最後，王圓籙總共賣給史坦因整整七大箱的卷軸，其中包括超過一萬件的手抄經卷，以及五箱繪畫、刺繡織品與其他項目的物件，而他所得到的報酬，是三百兩銀子——以史坦因當時的幣值計算，約折合兩百美元，或七十五英鎊。在史坦因發現藏經洞隨後的那幾年，其他的考古探險家立刻跟進，有樣學樣。④一九一〇年時，法國歷史學者兼考古探險家伯希和就以五百兩白銀為代價（折合當時的美金三百四十元），購入六千件手抄經卷。原先存放於敦煌藏經洞裡的卷軸，如今收藏在倫敦、德里、巴黎、聖彼得堡、布達佩斯、東京和北京等城市的博物館裡。最終史坦因在中國成為眾矢之的，受到人們的憎恨，被形容成一名文物的掠奪者和竊賊。王圓籙確實是以過低的價格將文物賣給他，但是如果史坦因是一名竊賊，那麼他也是一名幫助中國保存過往的竊賊。發掘出這些卷軸的是王道士，他甚至還查明確認這些經卷的大致年代，但是首先了解它們具備更明確重要意義的人，卻是史坦因。而他的這番發現，從中透露出好幾個世紀的中國歷史。

史坦因沒辦法把所有他可能感興趣的文件全都運走；但即便如此，他從敦煌購得的文物也已經極為可觀。他購得的第一批文物，於一九〇九年運抵倫敦。一九二〇年，按照史坦因最初時便已同意的安排，有五分之三的收藏品運抵印度，現在它們收藏於新德里的國立博物館（National Museum）內。由於史坦因的探險遠征經費，大部分是受到印度政府的支持，少部分則由大英博物館贊助，所以他購入的許多文物，在交給博物館收藏時，也按照這樣的比例進行分配。

在史坦因的文物收藏品被拆分以前，包含了超過兩萬件的漢文項目，其中有一萬四千餘件來自敦煌的卷軸、大約四千件的木牘（這些木牘是類似於竹簡的書寫載體——在氣候乾燥的中國西北地區，不利於竹子的生長）、還有來自敦煌以外各個地方，超過五千件的紙張殘片，以及一組元代的紙鈔收藏，也就是馬可·波羅聲稱親睹印鈔過程的紙鈔。在敦煌的發現所得，是中國書寫文化無遠弗屆的證明：西安這座城市（當時稱為長安），既長期做為中國的京城，也位於政治與文化生活的核心地帶，而敦煌距離西安卻有兩千五百六十公里之遠。

但是史坦因也在這些紙張文物上發現其他文字。西藏文字僅次於中文，占文獻收藏當中的最大比例；史坦因找到超過七千件藏文文物，當中包括來自敦煌的三千件卷軸，以及各式各樣的藏文每日祈禱書（breviary），還有一千餘件來自其他兩處上古遺址的紙張殘片，它們全都反映了吐蕃帝國（即西藏）在西元七世紀到九世紀時的繁榮昌盛。

此外，還有若干北方與西方書寫文化的殘存證據，例如五千多件以党項文書寫的殘篇（党項文是党項人使用的文字，党項人於西元十世紀遷徙到中國西北部定居），或是一千三百餘件以吐火羅文寫成的

斷簡殘篇（吐火羅文是中國西北邊陲另一支民族所使用的文字）。也有來自中亞更遙遠處的文字：兩千件以和闐文字寫成的手抄經卷，以及一百五十件以粟特文書寫的文獻。更還有七千件以梵文或巴利文（Pali）寫成的文獻，這兩種上古語言都來自印度次大陸，盛行於早期印度教和佛教的作品當中。

總而言之，史坦因已經找到了他一直以來都在追求的歷史轉折點。在一處隱密的綠洲洞窟中，一座儲滿紙張的藏經洞裡，他已經揭開遠到波斯、中國，以及印度次大陸，還有在這三方中間的許多文化、文字和宗教信仰，彼此涵蓋重疊、相互交流作用的情況。很明顯的還有來自更遙遠地方的文化影響，包括一部摘取自猶太教正統聖經版本《塔納赫》（*Tanakh*）、以希伯來文寫成的《以斯帖紀》（*book of Esther*）。

然而，文化間的交流，只不過是這些卷軸所記載的其中一種活動而已。藏經洞裡的文物也保存了至少在第一個千禧年的後六、七百年之間，紙張在中國人生活之中擴展的幅度。西元一千年，當歐洲基督教文明對於紙張仍然感到陌生的同時，在中國，紙張在色澤和質量、乃至於被賦予的書寫目的各方面，卻都已經有了廣泛的擴展延伸。新的寫作格式（其中有許多都是宗教作品），伴隨新的讀者階層已然興起，而紙張就成為它們通往成功之路的主要載體。

在這些文獻裡，佛教經典（通常是卷軸裝幀的形式）占了多數，證明中國佛教在紙頁上的非凡能量。一部現收藏於倫敦大英博物館的六世紀佛經，先是寫在略帶褐色的黃紙上，但是隨著書法的水準逐漸走下坡，這部經典接著就改以脆弱易碎的白紙繼續抄寫（仍然是同一

卷軸）。這可能是由於預算告罄，使得抄經者改用較便宜的平面。時間（或者是耐性）可能也已經開始短少，這一點可以說明書法素質的降低。又或者是改由另一位抄寫者完成經書的謄寫。上述這些，都是古典文獻學裡的待解謎團。

顏色較黃的紙張品質相當精緻，可能也較具光澤。佛教的經籍文卷時常運用一種黃顏色的特殊染劑藥汁，可能是因為在佛教當中，這個顏色和苦難有關聯的緣故，苦難在佛教思想及其經典之中，是一直反覆出現的主題。不過這種染料同時也被用作殺蟲配方，幫助紙張的保存。（這一點運用在氣候潮濕的南方，比起西北沙漠地方更為重要。）

經書紙頁間距較寬的鍊線紋路（在造紙過程中，沿著晒乾紙漿的紗網方向形成的線條），在你把紙張舉起對著光線看時清晰可見；這些紋路呈一種略為起伏的模式。行距較窄、較密的橫線，與鍊線相交呈直角（也是在晒乾紗網上形成的）同樣清楚可見。這種紙張的成品堅韌粗糙，但是在質地上並不厚重，而且極為結實可靠。

現代一般紙張裡的纖維，都已經被細細剝碎，直到這張紙不再像東漢許慎於西元一〇〇年時著述的字典（《說文解字》）所敘述的那樣，是一片「絮苔」，而更接近一張充滿細毛孔的篩網。所以，當你把它一張今日最為普通的紙張拿在空中前後揮舞時，它就會發出高音調的聲響。但是早期的中國紙張質地較佳，例如六英尺長的佛經卷軸黃紙內頁，在你拿起它揮動的時候，發出的卻是較低而更深刻的聲響，這都多虧了紙張纖維的長度和厚實。時至今日，這樣的紙張通常只做為信紙或是高檔奢侈用途。

這部六世紀的佛經是一篇相當普通常見的書法作品，很顯然沒有做為有錢人或居高位者讀物的打算。而且，經書內文的一千五百餘字，是專為了身分地位沒那麼高的讀者而寫的，如此推斷的證據，是這些供社會較低層使用的紙張，都來自菁英階層所製造，而上層菁英人士使用的卻是竹簡。不過，在藏品中另一部時間較早（成書於五一三年）的經書，就完全是以質地較好的紙張製成——這部手抄經書所用的紙張較為柔軟，書法（以「破浪」體寫成）也更中規中矩。

敦煌諸佛經之中的最佳書法作品，字體具有勻稱均一的韻律節奏，這不但有部分要歸功於紙頁上已用淡墨畫好方格，也是因為書寫者的謹慎與技藝的緣故。這些沿著連結中國與中亞兩地貿易路線而來的佛教經卷，以勇往直前的姿態使紙張普及流通。它們無法移除中國內地以竹簡做為載體的儒家高層文化（或者說，是無法一開始就消除），因為這種文本權威既闡明了政府的型態，也仍然還是界定學者與朝廷的基礎。然而在這個邊陲地帶，紙張與佛教擁有更大的創新空間。也就是在這樣的邊陲地帶，紙張和佛教一同興起，在皇天之下的所有地方，共同交織出一個閱讀與寫作的新時代。

在敦煌這座軍隊駐紮的城鎮的藏經洞窟裡存放的佛教經卷當中，有許多經文都是寫在報告、契約、布告或購買訂單的背面；這些經文占了在藏經洞裡發現的四萬件卷軸、檔案之中的五分之四。但是，這座城鎮不過只是絲路貿易路線上的其中一處據點而已；絲路不但接納了來自西邊的佛教徒，也接納了絲綢、藝術、食物、醫藥與服飾，而在此期間各種貨物通常由駱駝馱運，往返於印度次大陸、中國、波斯和中亞各國的市場之間。（佛教可能是在西元一世紀前後，從中亞傳抵敦煌的。）在一幅敦煌的繪畫裡，一名外邦的走唱說書人站在前方

最顯眼處，背上用皮繩網繫著一只布袋，裡面裝滿卷軸。或許他當時正在兜售這些卷軸，而從藏經洞裡的內容物看來，這些卷軸很可能就是佛經。

像他這樣的人士，是傳遞佛教信仰的新信差，也就是催化出中國第一次紙張革命的人物。和佛教的發源地相反，中國在接受佛教時，將它看做是來自絲路的宗教，而譯經者很快就來到國內，他們是一小群精熟語言之士，翻譯經文時將其順序做了符合中國讀者市場的調換。如此改動竟然能夠產生效果，實在奇怪。中國人的書架上充滿儒家和道家的原典，以及隨之而來、連綿不絕又快速出現的各種注釋。然而，就在政治動盪的時期裡，透過若干四處走方行商的商賈和輕率魯莽的譯經者，佛教居然找到一條傳播進中國的道路。一開始，佛教採用中國本土的神祇與故事，當中有許多來自道家經典，接著就開始和道教本身展開一場激烈的拉鋸競爭，因為如此能夠召喚原有道教的信徒，並且開展新的讀者市場。佛教甚至讓多位皇帝成為它的護法。不僅如此，佛教帶來的不僅是一套供知識菁英思索衡量的思想理念，它更傳達出一種社會環境設定（social setting），佛教既能回應，也能協助塑造這樣的社會設定。而即便是佛教的著作所帶來的，也不僅止於各種思想上的啟示，其中還包含帶有社會價值及關係（依附在這些社會價值之上，或被認為和這些社會價值有關聯）的實際意義。實際上，在中國興起的佛教，是一種「生命之道」（這是於一九五〇年代一部對漢傳佛教的經典研究著作所用的詞語）——或者，是各式各樣的人生之道，這麼說是因為在佛教的信眾或參與者之間，有著各式各樣的社會階層與文化涉入程度的緣故。⑤

外來影響的來到，起於一條路線，它延伸通往令中國的統治者們感到陌生的地界。西元前一三八年，漢武帝派遣一位他的宮中侍衛，從事一趟三千二百公里的西行之旅。此人就是出身北方的將領張騫，皇帝要他穿越西邊蠻族匈奴的領地，以便使漢朝和反抗匈奴的部族結盟。

張騫取道甘肅走廊，離開中原之地。甘肅走廊是一條由東南向西北走向的狹長地帶，通往世界上最為乾燥的地方。從這裡開始，張騫經過許多荒野大漠和崇山峻嶺，他西行的每一天，都在擴展中國對於外邦之地的認識。在西行的途中（以及之後在回程的路上），他兩度被匈奴俘虜。張騫出使的足跡，最遠來到大宛（即今天的費爾干納，Ferghana）和大夏（Bactria），這兩處地方在今日分屬塔吉克斯坦（Tajikistan）和阿富汗，但是他在結盟對抗匈奴一事上，卻沒能得到重大收穫。在結束歷時十多年任務返國後，他建議皇帝，和西域諸國建立聯繫。

張騫奉使西域的任務，為將來中國和波斯之間開啟聯繫奠定了基礎，而一條貿易商業路線也在緩慢地成形；絲路的重要地位，遠不止於它是第一條穿越中亞的貿易路線，至少從交通意義上來說，它就像是在原來只有街衢通道的地方，修造出一個高速公路網。現在中國開始沿著甘肅走廊，更加深入西北開疆拓土。來自中國的絲綢流通到達媯水（Oxus，今稱阿姆河）、波斯、印度等地，而在西元一世紀時，傳到羅馬。前往西域聯絡各邦各族的中國使節絡繹於途，來到大宛、月氏、大夏、吐火羅（Tocharia）、安息（Parthia）、和闐，以及印度次大陸等地。敦煌從原先沙漠裡一個綠意盎然的小村落，成長為一座帝國軍事指揮中心和繁忙的貿易城鎮。



來自西域的商賈，也開始穿越沙漠，進入中國西部，帶來他們的駱駝商隊、貨物，也帶來他們的文化。許多商旅來自中亞正在崛起的貴霜（Kushan）帝國，這個國家將佛像雕印在他們的錢幣上。（貴霜存在的時間是西元一到三世紀，鼎盛時期曾主宰中亞。今天我們所得知關於貴霜帝國的情況，大部分都來自於中國方面的史書記載。）不過，讓中國人對貴霜產生興趣的，卻是那些關於戰士、王子、菩薩的雕刻作品。貴霜人按照希臘理念雕刻而成的佛教作品，通行於絲路一帶；他們運用改編過的希臘作品形式，在他們的雕塑當中，融合了希臘形式和佛教題材。這種希臘式佛教藝術風格來自於其起源地，離印度河上游不遠的犍陀羅。就是在這裡，雕塑家頭一次以人的樣貌來塑造佛陀的面容。

關於佛教在人口更為稠密的中國東部與中部傳播的起源，如今只剩下半真半假的記載與神話了。漢傳佛教的正史（譯按：《佛祖統紀》）記載：西元一世紀時，漢明帝某夜忽得一夢，夢裡見到一位巨大的金人。當皇帝事後向群臣詳述起這個夢境時，大臣們向他稟告，這位金人就是佛陀，皇帝因此派出一團使節，到中亞各民族那裡去取得這位聖哲的教誨。使節帶回的是寫在棕櫚葉上的《四十二章經》，以及一綑佛陀的畫像。佛經用白馬馱運，到達京師洛陽的西雍門外一英里處，日後就在這個地點建起一座寺廟，稱為白馬寺。（信徒在此要焚香禮敬這些真正的佛經，它們據說可以自行散發光華。）漢明帝派使節團往西方調查實情一事確實可信，這是因為貿易連結發展的緣故。另有資料認為，佛教最初是由南方，也就是今日的印度東北一帶，直接傳入中國。其中有一種最不可信的說法，認為西元前三世紀

時，若干梵文佛教經典躲過秦朝焚書浩劫，是為佛教傳入中國之始（儘管七世紀時，有一則漢傳佛教記載確實提及在西元前三世紀，曾經有十八名佛教使者來到中國，可以證明此說）。

無論初次接觸的情形如何，佛教由駱駝與小馬馱經，從中亞進入中國之舉十分關鍵，每次都有若干僧侶與經書到來，而與此同時，貿易商業和文化層面的好奇心先後增長。敦煌經書的重要性，說明了這些商旅正是首先帶來新教誨的人。在鴻臚寺裡的譯經者或許讓佛經引進中國的道路變得較為順暢，但是這些教人解脫苦海與開悟的重要訊息，卻是以外來者的身分開展它在中國的旅程。

在印度次大陸，佛教徒已經學會在一個由國王和婆羅門貴族塑造的社會中生活，不過他們對於生命的態度，卻能提供一個解脫之道。在西元二世紀的中國，當時豪富權貴居住在與社會隔絕的奢靡大莊園裡，而皇帝則緩慢逐步地喪失對朝政的掌握，佛教徒放棄物質享受，更加凸顯出朝廷的腐敗與奢侈，因此得到廣泛的回響。剃度的出家人登壇講道，要人們擺脫社會給予的責任義務和壓力，而且承諾人們死後有來生。這樣的訊息對於廣大的民眾來說具有吸引力，尤其是當朝政紊亂，權力分崩離析，各股勢力開始結黨組派，而朝廷內產生許多政治問題時。

因此，正當京城裡的宦官大肆操弄其派系鬥爭的同時，地方上的宗教叛亂開始破壞帝國在皇宮高牆之外的權力基礎。西元一八四年，黃河流域的農民被貪得無厭的地主、貧乏的農作產量和沉重的稅負所激怒，揭竿而起，聚眾叛亂。透過道教的祕密會黨結社，他們發起「黃巾起事」，「黃巾」這個名稱是依起事者以黃色圍巾纏頭而取的。儒家對於這個不安的局勢同樣也有所回應，但是當儒士們為了細

瑣的摘引章句文字而爭論，受限於他們習慣引用的簡潔而響亮的詩文時，這樣的爭辯就顯得太過奧祕艱澀。在此同時，具有活力的新思想和新寫作風格正逐漸出現在紙張上，而非竹簡。至於佛教，它或許能穿越中亞的峻嶺崇山和茫茫沙漠來到中國，但是如果它在這個新家園，仍然讓自己保持原來那外來宗教的孤僻面目，那麼一切都不會有太多不同。

然而佛教卻並不如此，它在形成階段，就發展出運用多種語言傳教的雄心企圖，這一點和基督教類似，卻與儒家或伊斯蘭教不同。佛陀本人便對追隨他的徒眾說過，要以當地人的語言，來教導他們解脫之道。儘管如此，這個宗教卻很快地以書寫在大片棕櫚葉上的經典，在中國登場現身；承載經籍的平面從棕櫚樹葉轉為紙張頁面，是佛教傳播最重大的轉折。

於是佛教改頭換面，成為一個訴求中低層百姓的庶民宗教，它在中國的傳播，以紙張做為載體多過於竹簡。佛教對社會中下階層的民眾具有吸引力，部分要歸功於其對於社會階層的不可流動抱持懷疑（譯按：原文如此）——它還採用在地文字和方言。事實上，佛教經典本身被並不總是被當作讀物看待。它們可能會被人們蒐來做為宗教符咒或護身符，或者當成身分地位的象徵；所以，目不識丁的文盲也會購買佛經。社會中低階層的民眾不會因為不識字而無法參與佛教活動；而識字階層也不會因為低層民眾參與佛教，而減低其閱讀佛經、信仰佛教的動力。

沒有任何當時的史學家記錄下這項令人驚異的社會發展。他們的京城位於絲路東端的終點，這裡的人們來自五湖四海，外邦面孔在此

司空見慣。但是，有一小群來自各個國家的人，於西元二世紀時抵達京師洛陽，將佛陀的話語翻譯成中國文字。這群人來自於安息、月氏和南亞等地，他們翻譯的原典則有巴利文、古印度土語（Prakrit）、梵文和犍陀羅文字。其中一名譯者是聶斯托留教派的景教徒，於一四八年在京師落腳安頓下來。他們的譯文質樸粗略而未經修飾，不過仍然吸引一些感到好奇的中國學者，參與他們譯經的行列。

在西元六〇到二二〇年這段期間，在中國翻譯佛經，而其記載能夠留存下來的譯者，不會多於十五位。而這同一批譯者，卻產出了至少四百零九部中文著作。在東漢於西元二二〇年覆亡後的一百年間，至少有七百四十四種佛經著作問世，它們大部分都是譯著（或者據說是翻譯之作）。⑥

有一小群翻譯出上述這些著作的譯經者，例如來自安息（在波斯東邊）的安世高，和他的朋友、來自貴霜帝國的支婁迦讖。這兩人或許是受到傳教的熱誠所驅使，否則就是由各自國內的贊助者所派遣，都於二世紀時抵達洛陽，並且安頓定居。安世高是一位宣稱能詮釋自然世界所發生天象（閃電、暴風、雷電、地震）的魔術師（譯按：據《高僧傳》，卷一：「安清，字世高，安息國王正后之太子也。……克意好學。外國典籍，及七曜五行醫方異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達。」），他在一五〇年代與一六〇年代，共翻譯了大約三十五部佛教經書。他的朋友支婁迦讖則至少翻譯出十四部經書，他不但試圖翻譯原典的意義，更想譯出佛經原文中的聲調，特別是那些姓名和專有名詞的聲調。

在西元二二〇年代，遠在距離長江出海口數百公里的武昌，也有佛經譯者活動的蹤跡。另外有人則遠行到中亞，以求得經書。西元三

世紀中期的朱士行，就是這些西行取經者的其中一位。朱士行可能是中國首位依法受戒的僧侶，他謄寫繕抄了總卷帙達兩萬五千節《般若經》的幾個部分；這部《般若經》是早期佛教首先闡釋修行儀軌範例的論著之一。在其中的一段篇章，這部佛經解釋道，如果人們抄錄經文，並且禮敬持誦，則無論惡人或鬼神都不能夠加害他們。二九一年，由一位名叫無叉羅的佛門譯經者譯定中文版本的《放光般若經》，成為漢傳佛教的中心經典之一。

上述提到的這些人，大多被官方史家所忽略，但是他們卻開創出一種參雜著外來與中國詞彙的獨特文類。透過他們，南亞的字彙進入中文，使得一種更易於理解的文學作品就此誕生。這種作品訴求的對象，是範圍異常廣闊的讀者，並且以更加口語淺白的形式寫作。他們對目標語言（譯按：指用作譯文的語言）的密切注意，甚至能從中文的音調（共有四聲）首次被界定這一點看出。他們筆下這種嶄新的中文宗教著作，在語言上是一個混血兒：寬廣、融合，並且成分混雜。

在當時的環境之下，佛經不斷從竹簡抄錄到紙張上，這也就難怪佛教要藉由偽造譯經來興旺發達。這些偽經通常宣稱是由一部梵文原典翻譯而來，其目的只是想趕上佛教著作市場的蓬勃發展。很少有其他社會現象能像贗品偽經的興起這樣，為一個健全的用戶付費佛經市場，描繪出如此清晰的輪廓。

中國佛教找到了一個理想的夥伴，那就是紙張。當然，佛教也透過竹簡傳播，至少在一開始時是如此的，但是做為傳播的載體，竹簡卻沒那麼中立。它有各式各樣的關聯，往往和高雅、古典的中文有關。從準備製作的時間和所耗費的成本兩方面來看，竹簡可與紙張匹敵之處，看來正日漸減少。竹簡通常做為經典著作的載體，這些作品

使用的語言，則遠超過廣大民眾所能理解的能力範圍。而另一方面，對於佛教這個外來宗教而言，紙張卻是通往庶民大眾的理想渠道。這種書寫在紙張上的佛教作品，式樣和內容所訴求的對象，都能擴及菁英階層以外的讀者——有更多的人可以得到這些著作。

佛教隨著紙張傳進中國以後，發展出一種在地特質，那就是採用中國的精靈與鬼神故事，而且向儒家的道德禮儀取材，並借出道家的「清談」傳統（一種以哲學機智應答的談話方式）。有時，佛陀甚至會被拿來和西王母相提並論（西王母也就是王母娘娘，或瑤池金母，據說她是西北崑崙山脈的統治者），漢代的人們認為他能救度世間苦難。中國佛教是混雜多種元素的產物，而具有適應環境的能力則為它取得巨大的成功。到了西元三世紀末時，當時中國的兩大主要城市，長安與洛陽當中，一共有一百八十座佛寺，以及大約三千七百名僧侶。

佛教以紙張做為承載書寫文字的平面，以譯經者做為勸服民眾改宗信仰的傳教者，但是從理念層面來說，佛教的主要根據來源（除了它自身的傳統之外）卻是道教。佛教仿照道教經典的辦法，幫助佛教作品成為中國宗教的主流著作。一開始時，佛教借用道教對於實體經文的特殊執著，道教的這個面向可能會讓道家的始祖老子本人感到不快，因為他認為語言文字當中存在著無可救藥的缺陷。然而，在老子之後五百餘年的這個時候，道教對於其經卷文字的異常固著沉溺，已經成為紙張發展的重要推動力。

有些道教人士認為，信眾應該將他們發現經書的所有地點灑掃清潔，並設置祭壇；在很多關於名山的故事裡，山川向得道之人顯現原

本藏於山中的經書。道家的經典，尤其是《道德經》，蘊含著太初渾沌時期的光熱能量，它們等同於神祇本尊，更有鬼神環伺。一部成於四世紀的道教經典指示信眾，在閱讀之前要先頂禮膜拜、淨手並且焚香。一位五世紀的道教法師甚至還向經書獻上祭品，而根據一部中國篇幅最長的年鑑記載，有一則道教的故事，以「書赤砂於黃紙吞服之」做為標題。

在西元三世紀，當時的中國分裂成幾個政權，南方有一位李姓道教術士受蜀國皇帝（劉備）徵詢，目前是否能發動戰事。李道長只向皇帝要求紙筆。他在四十餘張紙片上畫了若干兵卒、戰馬與武器，將這些紙片全部扯碎撕掉，於另張紙上再畫一個大紙人，然後挖洞將紙人埋入地下。由於李姓術士已經預卜得此役不利，皇帝更將於此戰結束之後不久駕崩，於是他翩然離去。（事實上，這位皇帝生涯中的最後一戰，就是敗給東南的吳國。）（譯按：這則記載應出自《三國演義》第八十一回「急兄仇張飛遇害，雪弟恨先主興兵」，文中術士為李意，據說生於漢文帝在位年間。）如此一來，道教就將原先對於書籍的愛好帶入形而上的鬼神領域，賦予經書巨大的能量與權威。

在中國，佛教徒將這種對書籍的愛好納為己用，發展出一種新的經典執著。幾部重要經典如《妙法蓮華經》（簡稱《法華經》）和《金剛經》被譯為中文後，更助長了這樣的傾向。這些經典都描述虔誠的信徒如何藉由抄寫經書以獲得功德，即便他們抄錄的經文極少有人閱覽，也是如此。上述這兩部佛經在中國流傳極廣；僅是奧萊爾·史坦因，就從敦煌藏經窟裡搬走五百部以上的《金剛經》。（他不懂中文。）

《法華經》認為，信眾應將經卷視為「如世尊現前」。在許多流傳至今的神蹟故事裡，抄寫經文能帶來奇蹟，經文的逐字內容不過只是細枝末節而已。反之，信徒抄寫經文的精神力量，與筆墨這類物質的存在是密不可分的；抄錄經文能為抄寫者本人，以及擁有和頂禮敬拜這部經書者帶來功德福報。既然抄錄佛經是如此鄭重的大事，信眾有時甚至會以自己的鮮血來抄錄經文，期望能將功德迴向給最近去世的雙親（或是他自己）。

漢傳佛教想要仿效的，不只是道教經典的重要性，還包括它的內容。於是這兩個宗教開始相互模仿，彼此借用對方的經典，到最後甚至相互辯論攻訐。佛家通往解脫之道的「法」（Dharma），在一開始時被譯為「道」，也就是老子所稱不可思議、無法言說之道。而道教將其神祇之一的「大慈天尊」按照佛教的「聖觀音」（Avalokitesvara）形象塑造，提升祂的角色與性格，凸顯其名稱和形象。不過，道教和漢傳佛教一樣，將這位神祇描繪成女性。佛教向它的新盟友道教借用了關於救世和末世災難的想像，而這兩個宗教都向信徒宣揚：未來將有妖魔鬼怪降世，會帶來疾病與劫難。

對原有經典的剽竊抄襲，成為創造經典真實性與尊嚴體面的手段。比方說，《佛說三廚經》是佛教經典，但是道教卻對其加以拆解拼湊，成了《老子說五廚經》。佛教的《佛說七千佛神符益算經》實際上脫胎自道教的《太上老君說益妙算經》，兩者內容十分相似。有些在敦煌發現的佛教疑偽經著作，可以構成連續的序列，在一套道教經典當中可以找到對應的序列，兩者的順序大致相同。但是隨著抄襲而來的，是佛、道二教之間的競爭，以及日後延續千年之久、所謂的「化胡之爭」。



這場爭論開始於一部名為《老子化胡經》的著作，該書意在證明佛教在中國的興起，並主張佛教比其他所有競爭者都來得優越。（繼史坦因之後也抵達敦煌的法國考古探險家兼歷史學者伯希和，在藏經窟裡發現了《老子化胡經》其中的一卷版本。）道教著作的作者們，採取溫和的排外態度來回應這部經書的主張；他們態度嚴正地認為，老子西行，實際上是為了教化野蠻的印度人，並且將他的教旨略做改動，以適應理解能力與智慧都較中土人士遜色的西方之人。道教的《太上老君說長生益算妙經》，不但模仿佛教對巫術的告誡，更將老子西行化胡的時間標定在西元前九世紀，如此便能穩當地早於佛陀誕生之時。相反的，佛教經典則主張另一個完全相反的說法：老子是佛陀的門下弟子，實際上是佛陀來到中國，而老子則是來自南亞。這場爭論到了後來，終於需要有人出來仲裁。

西元五七〇年（北周天和四年），一部收羅列舉道教經典挪借抄取之處的《笑道論》，被一群出首舉告的佛教僧侶上呈皇帝。日後，這場爭議的程度益發激烈，致使皇帝必須主動介入過問；七〇五年（唐神龍元年），中宗皇帝禁止天下道觀懸掛展示以「老子化胡」做為題材的畫軸。

雖然以紙張做成的護身符、蜀像和畫像在佛、道兩教都有，不過由筆、墨、紙張組成的結盟體，才是佛教對道教作戰的憑藉。隨著作品的增加，佛門僧侶自身也開始製作紙張。大約在西元六五〇年左右，有一位新進僧侶受命在都城近郊栽植大量桑樹，以便製作高價的宣紙，並且用來抄錄經書。在來自印度的原典與中國創作的疑偽經持續現身或問世的同時，貴族豪門則出資贊助佛經的翻譯與抄錄。如此一來，他們希望能像其所贊助的佛經謄錄者一樣，在此世和來生得到

功德。隨著這些翻譯謄抄的經卷日漸擴充，有些寺院甚至必須想出新的解決之道，以供奉他們的佛經。

河北正定隆興寺內的藏經閣，設在大殿中庭側邊、一棟朱紅色的方形轉輪藏殿內。隆興寺起建於西元六世紀。這座建於十二世紀的藏經閣，看來就像是一座混雜在新舊風格之間的建築物，基座是舊有的建物，而上層安放一座歇山重檐的木造圓形大轉盤。轉盤下方有滑槽設計，人們可推動木板，轉動整體達十二英尺高的構造。佛經擺放在兩道六角形滑槽之間，邊角由木盤柱支撐。數百卷佛經便安然堆存在其中。轉動書櫃，也就是轉動經藏法輪，是得到功德的方法，而因為法輪常轉，循環不息，更增加福報，其本身對佛教徒來說便十分神聖。這些由紙張構成的佛經，不僅做為閱讀、誦持或持有之用——它們也能被推動旋轉。

佛、道二教之間對於經典的論戰，可以看出雙方陣營都試圖以大量經典來對付論敵，讓對手應接不暇，並且以各自經典的重要性、權威和至高無上的地位，同時向帝國菁英與廣大社會階層證明其價值。也正是經典產出的速度，讓這場論戰變得史無前例。從前，好幾個世紀以來，在竹簡、絹帛和石板上書寫關於宗教、政治或宇宙天地的著作，不但讀者寥寥無幾，而且通常是逐步緩緩問世。然而，大約從西元四世紀開始，由於明顯抱持競爭心態，中國佛、道二教著作的撰述者都須盡快擴展其讀者範圍，以爭取讀者群的信仰、向心與市場。隨之而起的，就是一場宗教冷戰，這場戰爭與紙張的特性特別相符，因為它是唯一能迎合雙方需求的書寫平面：低廉的製造成本、便於取得，而且易於書寫。於是有史以來第一回，人們試著大量抄寫著作文

本，好讓他們的文字著述能遍及整個帝國境內，充實這個帝國裡那些更知書達禮者的心靈（以及那些閱讀著作、並且背誦的人），或只是售出這些作品，純粹充當護身符咒和辟邪之物。雙方都鄭重其事地宣揚各自的著作。

當追求正統經典的人士抱怨這些宗教著作的文字訛誤不確時，作品面世的產量卻有增無減，因為著述者想要推出更可靠的版本。這個情況提高了中國和其他佛教信仰圈在經典方面的交流程度。在西元四〇一年（後秦弘始三年），來自庫車（位在今天的中國西北）的佛教僧侶鳩摩羅什抵達中土的京城。鳩摩羅什在佛教典籍方面具備驚人的記憶力，對於中文也有過人的知識見解（據說他是在囚獄之中學會的），他認為漢傳佛教業已有道教的語言和信仰混雜其中。他的到來，造成一股更加精確翻譯、注釋佛典的風潮。

在鳩摩羅什東行來到中土之時，中國僧侶法顯則向西取經，他的足跡最遠到達今天阿富汗的吉慈尼（Ghazni）、位於印度半島中央的巴連佛邑（Palipatra），甚至還踏足斯里蘭卡。法顯在這些地方居留時，得到新的經典，他回國後，就將這些經卷譯成中文。法顯最後也與鳩摩羅什合作譯經。因此，對於譯文精準的要求，繼續帶動更多佛典手抄稿的交流，產生更多抄本與翻譯，從而造成從事譯經工作的學者主導漢傳佛教的局面。成書於西元五三〇年（北魏永安三年，南朝梁中大通二年）、逐一介紹中國著名僧侶生平事蹟的《高僧傳》，書中列載了二百五十七位男子與女性。（在書中名僧與善知識之內列載女性，以傳統中國社會的父系結構而言，實際上是邁出了影響深遠而意義重大的一步。）在這二百五十七人當中，有三十五位譯經者，一〇一位注解經典的學者，十三位精通佛教戒律的專門之士，二十一位

持誦佛典者，以及十一位「經師」。相較於儒家向來的做法，漢傳佛教更加鼓勵廣泛閱讀，不過，佛教是一個特別重視文字的宗教，書寫經典可以累積功德，這種做法也相當於在抄錄經典的過程當中，可以獲得福報。閱讀則通常居於次要地位。

漢傳佛教在初起步時，位居中國社會的邊緣。因此，在西元二七九年時，北方的晉朝只擁有區區十六卷佛典著作。（每卷經文，按照其內容的多寡，可能有數百到數千字的篇幅，這是因為同一卷經典裡，許多紙張頁面可以漿黏銜接在一起的緣故。）然而佛教和其經卷，卻將在日後中國人的一生裡扮演重要角色，而紙張卷軸則是一種相當便利的規格形式，特別是由於藉著逐頁開展、誦讀整部佛經，可以積累功德，使得紙卷軸易於使用與傳播流通。（不過，另一方面，校讀一整部經卷，則是極度耗時的事情。）實際上，僧侶誦念經文的場景與聲音，在中國是如此為眾人所周知，而也就是在這個時期，促成一個形容貓發出呼嚕聲音的俚語：當貓咪發出呢喃聲的時候，牠是在「念經」。最後，漢傳佛教甚至也招來朝廷的興趣，讓佛教得到一個口袋更深的在地金主。

就這樣，到了五世紀中葉，也就是南朝宋時，皇家藏書閣便收有四百三十八卷佛教經籍，等於數十萬字篇幅。到了六世紀初期，當南朝梁學者阮孝緒記錄下當時的圖書總目時（譯按：即阮氏所編《七錄》，作者誤植阮為北朝大臣），他一共蒐羅列舉了二千四百一十種佛教著作，以及四百二十五種道教經書。另外一部佛教圖書目錄，成書早於阮著幾年，蒐羅了二千一百六十二部著作，共有四千三百二十

八卷。（一卷是單張紙所捲成，而一卷軸則由兩張以上的紙頁黏接而成。）

佛教經籍這種擴張規模，已經超出任何單一位閱讀者的眼界所能及，而它仍然持續增長，為中國各地產製的紙張增添分量。在西元六世紀末，隋文帝（他在當時可能已皈依佛教門下，以強化其統治合法性）頒布詔令：一切佛教著作皆應謄抄，然後供奉於天下各大城的寺院。為供皇家藏書閣（觀文殿）收藏，特別抄錄一部佛教《大藏經》；而在文帝在位期間，共謄抄了超過十三萬卷的經籍著作。

西元五八九年，當中國南北結束三個世紀以來的分裂局面，重新統一之後，皇帝對於佛教的支持更加持續而顯著。一部於五九七年編纂而成的皇家圖書目錄，列舉了二千一百四十六種佛教著作，共計六千二百三十五卷。根據當時一位史家的記載：私人收藏的佛教經籍，其數量是儒家經典的十倍或百倍之多；官方修纂的隋朝（五八九—六一八年）正史《隋書》，更進一步聲稱佛教經籍的謄抄本比儒家典籍多出數千部。一個類似於知識分子階層的僧侶菁英群體出現，而儒家士大夫卻始終沒能對這個群體給予足夠的重視。由於他們的緣故，佛教寺院成為富裕的大地主，閱讀與著述則得到進一步的蓬勃發展。佛教與書寫文字的結盟合夥，刺激促使中國朝向它們各自的目標前進。佛教這個外來宗教，如果當初仰仗的只是竹簡、木牘或是石材，而沒有紙張的興起，那麼一個廣大的閱讀者兼買家市場，就將會難以實現了。然而佛教也為紙張提供一個突破口，有不少徵兆首次出現，暗示著紙張日後廣為流通傳播的命運。

王圓籙道士領著史坦因進入的藏經窟內，收藏的卷軸以佛教經卷居多，不過史坦因也發現許多紙張做為其他用途的證據。其中若干紙張，像是病歷藥方一類，內容平淡無趣；其他的紙卷，如私人信件和詩歌，則是社會地位較高人士的作品。在上述二者之間的用途範圍，說明了紙張滲透進入形形色色的社會各界，並且轉向各式各樣不同目標的本領：包括文學、醫藥、宗教與其他更多用途。

飲酒也是諸多用途之一。有一件在敦煌發現的寫卷作品，是作於西元九或十世紀的詩文，名為〈茶酒論〉，在詩文中茶和酒這兩種飲料相互爭論，何者地位比較優越。（到最後，水進來插話，結束雙方的爭論；它指出，兩方如果沒有水參與其中，任何事情都無法做成。）還有一件寫卷是「書信範文」，作者在其中提供一系列書信範文樣例，可適用於各種場合，並附上所有適當的稱謂、結束和總結措詞用語。

寫卷的謄抄者記錄了完成這件作品的日期：西元八五六年十月十三日（日期已經轉換為西曆）。信件範文被使用於正式通信格式，這是由於儒家講究階層差序的文化及其習慣傳統所致，特別是唐朝於七世紀時開國，上述傳統獲得重振後，更是如此。這些信文寫在一張色質呈灰白、有著紅色細框格的紙上。因為沒有拋光的緣故，紙面很粗糙。這是一種實用、低成本的產品，相較於目前所知的儒家經典，更能反映出主流市場需求。在這些書信範文裡，作者提出一篇名為〈醉後失禮謝書〉的文字做為例證。這篇文章經由英國漢學家翟林奈（Lionel Giles）翻譯為富含感情的英文。在二十世紀初，翟林奈是第一位將史坦因送給大英博物館收藏的敦煌文卷進行編目整理的學者：

昨日多飲，醉甚過度。粗疏言詞，都不醒覺。朝來見諸人說，方知其由，無地容身，慚悚尤積。本緣小器，致次滿盈，深深反責。伏望仁明，不賜罪責。續當面謝，先狀諮申。伏惟鑒察。不宣，謹狀。……⑦

酒後失態造成的餘波，或許用幾行懊悔而精心措詞的文字就可以應付過去，但是大多數的卷軸篇幅，都長達十數英尺。長度達五、十，或甚至長達二十英尺的卷軸，都很便於取得。不過，展開後長達四十英尺的卷軸也很常見，甚至還有長度更長的卷軸。當你和僕役捲繞和展開卷軸時，閱讀位在卷軸後方的章節還真是件費力耗時的苦差事。

從敦煌出土的卷軸收藏當中，可以看出一項關鍵重要發展，那就是紙張往冊裝抄本（codex）進展的趨勢。冊裝是我們今日仍然在使用的裝訂方法，也就是將紙頁對折之後，在兩頁展開後的同側中縫綑紮裝訂成冊。（中東地區運用這種冊裝抄本方法，已經有好幾百年的時間了，基督教著作偏好以這種方法進行裝訂，但是一般以羊皮紙做為材質，因為莎草紙不適合折疊。）要將紙頁固定在一起，有各式各樣不同的裝訂方法，當中包括「經折裝法」（concertina）：展開以這種方法裝幀的書籍時，像是拉開一具手風琴；被誤稱為「蝴蝶裝」的裝訂法：將全書各頁對齊後，在紙頁中縫處以漿糊黏貼；以及其他的裝訂法，從「針縫裝」、「旋風裝」到「冊背裝」等等。而可能是南亞的棕櫚葉裝幀書冊，讓中國的抄寫書記、造紙匠和零售店主得到他們所需的資訊，用以製造出精裝書冊。

在史坦因發掘的文卷裡，上述這些裝幀技術的運用，只在若干後期的文件上才比較顯著。紙張的品質也在改變，這有部分要歸功於唐代（六一八—九〇七年）時的文化生產大致上顯著增加的緣故，對紙張的大量需求因此促使造紙效率提升，而降低匠人技術所需成本。不過，在西元十、十一世紀時，隨著西北地方脫離中原政權的掌握，紙張品質也一度下降；當時在整個敦煌地區，中原產製的上等桑皮紙供應因上述情況而告短缺。

史坦因見到並加以研究的敦煌紙卷文件，大多是由麻類植物或桑樹皮、構樹纖維製成的，當中也有少數苧麻製品。時期較早的文卷通常很薄，經過仔細地加工和裁切，並且染成黃色或褐色，以避免蠹蟲蛀蝕。時間較晚的文卷則比較粗糙。若干文卷篇幅有十到二十八頁，寬約一英尺，長兩英尺，被裝訂成一長卷。它們後來被存放在敦煌的這處藏經洞裡，真正的原因為何，我們無法得知，儘管後人對此提出過大量的解釋，像是「在寺院裝修期間私自運出」說、「擔心士兵胡作非為」說、或者只是單純出於保存古代經卷，避免遭受政治動盪導致的破壞與日常使用造成的損耗等說法。這個地區在歷史上向來是各種勢力的邊陲地帶，因而成為各個帝國的武力所欲攻取的目標。在九世紀的若干時期，敦煌一帶甚至還成了吐蕃帝國的北疆。動盪的局面或許因而促使人們將這些經卷藏於洞穴，保存起來。

想要保存這些紙卷，出奇的麻煩。在中文裡有一個說法，你應該「敬惜字紙」。按照字面，你可以解釋成「愛惜文字和紙張」，或者也可以看成「愛惜寫有文字的紙張」。紙張上如果寫有文字，是不能輕易丟棄的。（歷史學者傑佛瑞·伍德〔Geoffrey Wood〕便指出，在



敦煌藏經洞裡發現許多使用頻繁的佛經文卷，磨損處都已被紙片修補過，此舉顯示出對於佛經的敬重。）

這就是中國文字被賦予的價值。這樣的態度也許無法解釋敦煌藏經洞經過刻意計畫，保存下如此特別的收藏品，不過它確實流露出一種心態，也就是當人們受到戰亂陰影威脅時，想方設法將著作文獻儲藏在一處洞窟裡保護起來，封存留待後世。當然，正是因為戰爭和社會的動盪不安，先將原來以竹簡進行書寫的菁英階層給驅逐出去，才使得一種新的書寫材質得以出現，新的著作和思想藉以蓬勃發展。三世紀時的詩人傅咸，就認識到新書寫材質能帶來新寫作體裁的種種可能。傅咸所作的《紙賦》，是最早提及紙張取代竹簡角色的文字：

蓋世有質文，則治有損益。故禮隨時變，而器與事易。既作契以代繩兮，又造紙以當策。猶純儉之從宜，亦惟變而是適。夫其為物，厥美可珍。廉方有則，體潔性貞。含章蘊藻，實好斯文。取彼之弊，以為此新。攬之則舒，舍之則卷。可屈可伸，能幽能顯。若乃六親乖方，離群索居，鱗鴻附便，援筆飛書。寫情於萬里，精思於一隅。⑧

傅咸了解紙張具有的諸多優勢。竹材很難裁切成條狀，而絲綢則要價昂貴，而紙張卻給予書寫者上述兩者無法匹敵的自由空間，得以按照自己想要的形式和長度進行寫作。從前在晚宴時，賓客經常即席賦詩一首，相互答酬，切磋用詞遣字。西元一九〇年代，就在這樣的一場晚宴裡，有一位賓客名叫彌衡，他應晚宴主人黃射的邀請，和其他賓客一樣，以鸚鵡為題賦詩一首。黃射是地方軍閥之子（譯按：其

父為江夏太守黃祖），駐地在今天華中的湖北省。彌衡的《鸚鵡賦》雖然是一揮而就、即席立成之作，但是多虧了紙張容易抄寫複製的特性，得以流傳後世，備受讚譽：

紺趾丹嘴，  
綠衣翠衿。  
采采麗容，  
咬咬好音。⑨

當書法大家王羲之在一次夏季的聚會裡寫下《蘭亭集序》時，正是這樣的一場即興詩會場合。文字書寫一旦掙脫舊日竹簡的各種限制，就找到了一種新的感情表達方式。生於西元二六三年的詩人兼文學批評家陸機（卒於三〇三年）就寫道，詩「天才秀逸，辭藻宏麗」。要是當時紙張並沒有興起，他是絕不會做出這番宣告的。

多謝這樣的自由空間，它使得若干在使用竹簡時代，或許因為太過憂懼，或是家境貧寒，而無法著書立說的人，現在紛紛提筆援墨，成就一家之言。前面提及的傅咸就寫道，「一個人身處僻陋之所，即便職微階低，借紙抄的傳寫，也可名傳天下。」（譯按：原文無引注，據查屏球〈紙簡替代與漢魏晉初文學新變〉一文回譯。）就在男人女子感覺到將自己心中的思想、理念和經驗付諸於筆墨的同時，新的寫作形式也應運而生。信函、日記及回憶文字變得更常見。紙張使得書寫者的身分組成更為寬廣，題材和形式的範圍也更加擴大。書寫也由朝堂之上向各州各郡傳布，隨著漢人往南方移民拓殖的步伐，文體格式同樣從舊有的都市裡發散出去，用散文描繪新發現的景觀。

東漢於西元二二〇年傾覆之後，在隨之而來的這段動盪時代裡，許多當時最傑出的著書之士，紛紛探索比儒家平日所研討更加深入的課題。他們採取的途徑被稱為「玄學」，它既探究天地宇宙，也涉及人類的語言和社會，在儒家道德差序、層次分明的宇宙觀之外，提供另一種選項。<sup>⑩</sup>三世紀中葉，玄學迎來第一次蓬勃發展的高峰，使得思辨之士探索價值意義的起源，以及人類理解的局限。新的理念出自於像王弼這樣的玄學領軍人物，他認為「無」才是宇宙萬物的真實根本。

文學批評理論，也就是對作品的注解，是書寫文字進入全盛時期的諸多用途之一。原先以較小的竹簡進行注解，而將較大的空間留給經典本文，是常見的做法，但是自從新的評論形式興起，其中若干型態更適合用紙張來呈現。在西元二八〇年代，文學批評家陸機甚至還作賦一篇，歌頌文學形式的多樣變化：

詩緣情而綺靡，賦體物而瀏亮。碑披文以相質，誄纏綿而悽愴。銘博約而溫潤，箴頓挫而清壯。頌優遊以彬蔚，論精微而朗暢。奏平徹以閒雅，說煒曄而譎誑。<sup>⑪</sup>

三十年後，一位名叫摯虞的學者，作《文章流別論》一篇，用以協助辨明不同文類之間的區隔界線。在該書裡，他甚至指出紙張在不同文類之中的重要性。摯虞認為，文體類別的變易，繫於書寫平面的改變，新的書寫平面讓書寫者能以較多的篇幅和詞句表達自己的理念。<sup>⑫</sup>在這裡他所論及的，是一種文句上的解放。書寫空間的增加，讓表達更為豐富，也更加精準正確。在下面這些發展當中，紙張並不

是唯一的因素；舉例而言，在政治和社會菁英之中，日益增加的非漢族影響勢力（在東漢於二二〇年滅亡之後），也鼓勵了新書寫形式的出現。但是紙張卻是關鍵的要素，它在新書寫形式的誕生和普及過程當中，扮演著重要角色。

中國學者查屏球，在二〇〇七年發表一篇論文，描述書寫平面由竹簡到紙張的轉變，這樣的轉變引來書信形式與文學批評這兩種書寫的勃興。<sup>⑬</sup>因此，傑出的目錄學家阮孝緒才能在五三六年辭世之前，編纂出大量的圖書目錄，並且記載下魏、晉和北方蠻夷民族建立的各個王朝（由西元二二〇年起，至四二〇年）這兩百年之間，皇家藏書的快速成長。一種新的文學類別甚至特別為了若干詩作和文章而設立，這反映出個人獨立意見的重要性，正在文字著述之中增長提升。這種新的文類也確保了更多的知識分子，對這些書寫投以更加認真的關注。到了後來，紙張甚至還提供教師在口語教誨之外的選擇；有了紙張，教師得以減低對口傳教導和學生記憶的依賴程度，從而在課堂裡有更多機會，得以傳播訊息和相互參照。

在此同時，朝野的藏書閣也蒐集到許多新著作。在三國時代初期擔任魏國祕書監（主管皇家圖書）的王象，編纂了一部名為《皇覽》的書籍，這是一部文獻集大成之作，分為四十部，共八百萬餘字。<sup>⑭</sup>這樣的文字產量，在竹簡時代是不可想像的事情，這主要是因為竹簡體積笨重龐大，使得儲存收藏極不方便的緣故。然而，這時的紙張還不算便宜，儘管它的用途正在逐漸擴大，紙的價格卻仍然會快速上下波動。根據記載晉朝歷史的官修正史《晉書》寫道，詩人左思窮盡十年光陰，創作出《三都賦》。這篇作品大受歡迎，廣為人們傳抄，竟然造成洛陽的紙價攀上新高。一千多年以後，清代詩人袁枚（一七一

六一九七）在致友人的書信中還提到這件事，稱「左思悔作《三都賦》，枉是便宜賣紙人。」<sup>⑮</sup>

左思的這番經歷，正是後來一句用來稱讚文學作品的成語「洛陽紙貴」的由來；這句成語在今日仍然繼續被使用。像左思這樣的人，寫出其一家之言，為更多將來獨立發聲的作者開闢出一條道路，使更多人開始從紙頁上閱讀這些著作。從前一度被認為不適合披露的文類形式，現在都公開面世。在竹簡時代被認為不夠格記載於珍貴書寫平面、通常以口傳形式出現的短篇故事、情詩和民間傳說，現在地位日漸提高，而且愈來愈受歡迎。在紙張出現之前，正如英國漢學家魏根深（Endymion Wilkinson）中肯地評述，對當時的中國來說，書籍算是一件「沉重之物事」（a weighty matter）。<sup>⑯</sup>但是紙張卷軸的問世，代表書籍頭一次成為便於攜帶的物品；它們因此也能夠讓更多的人持有、流通，以及創作（或是複製）。

愈來愈多人將竹簡書冊裡的內容轉抄到紙張上，使得偽造或訛誤不精確的版本大量增加。如我們在前面所見，宗教經典方面的偽作尤其多，不過從漢代開始，假托為儒家經典的偽造作品也不少。新的紙張格式在設計與編排上欠缺標準，難以辨別，因此很容易成為偽造者造假的對象。然而，凡此種種，都是在一個新興的愛書文化裡才會出現的問題，因為只有在這樣的文化裡，才能夠快速而低價地生產出讀物。在從前，光是如何取得書籍，就已經是讀者所面臨最艱鉅的難題。然而抄襲剽竊的出現，卻顯露出中國此時的先進程度。

在此同時，中東的書寫載體正做出小幅度的轉換：從莎草紙改為羊皮紙，也就是從莎草紙這種主要原料大部分產自於尼羅河三角洲和西西里島的書寫平面，改而使用只需獸皮就能製作的紙卷，這種載體

造價仍然昂貴，不過到處都可以取得原料。羊皮紙（parchment）的名稱起源自別迦摩（Pergamum，或譯為帕加馬），這座城市位於今天土耳其西部，已成廢墟遺跡；根據古羅馬歷史學家老普林尼的記載，這裡是第一座大量產製羊皮紙的城市。古希臘諸城邦曾經廣泛運用羊皮紙，不過一直要到西元三世紀後期，羊皮紙在地中海世界才算是成為常見且廣泛使用的書寫平面。希坡主教奧古斯汀（Augustine of Hippo）曾經抱怨莎草紙短缺，害得他必須以羊皮紙來代替。現存最早的全本《新約·聖經》，就是西元四世紀時的羊皮卷抄本。在歐洲大多數地方，以莎草紙寫就的文件，如果歷經兩個世紀都還沒有碎裂瓦解，就算是很幸運的了。即使是在氣候乾旱有助於保存文物的埃及，也只有少數《新約》莎草紙卷的殘篇留存下來。

中國保存和傳播文本的本領，在當時的世界可說是無與倫比。因此，在西元三到七世紀的官修正史裡，有好幾次提到紙張價格快速上漲的事例，像是當僧團中的比丘與比丘尼開始抄錄某位僧侶廣受歡迎的作品之時，或是大臣向皇帝建議，禁止謄抄佛經，藉以平抑紙張和毛筆的價格。當《道藏》（譯按：大量蒐集道教經典與相關書籍的叢書）終於在西元八世紀修纂完成時，需要三千四百卷紙。西元八、九世紀時，全長五千字的老子《道德經》好幾次被銘刻在石碑上。七世紀時，一位法號慧思的僧侶開始在石壁上雕刻佛經，這項由他開啟的事業，在五個世紀之後終於大功告成，到了這個時候，雕刻佛經的石碑，共有七千一百三十七面。（如果印刷一部內容相同的佛經，將會用去五十萬頁的篇幅。）二〇〇九年，我曾造訪位在北京市西南郊區山上的石洞群，洞內那些刻滿佛經的石碑仍舊存在。走出石洞，遠眺下

方的河谷，是一條長滿青草的延伸地帶，稱為「晒經台」。好幾個世紀以來，抄錄佛經的紙頁，都是在這裡抖攤開來晾乾，以去除任何累積的濕氣水分。依靠紙張傳播的宗教，正前所未有地散播著書寫文字。

政治上的分崩離析和戰爭協力推動，以紙張做為爭奪中國未來走向進程的戰場。西元四〇三年，一位軍閥（譯按：桓玄）篡奪晉朝帝位，登基稱帝。但是不到一年，他便放棄帝位，向西撤退。但是在此之前，他頒布一道詔令：⑰

古無紙，故用簡，非主於敬也。今諸用簡者，皆以黃紙代之。

⑱

然而，在這個時候，大部分的文字都已經在紙張上書寫了。

## 註釋

- ① Osip Mandelstam, “The Egyptian Stamp,” in *The Noise of Time* (Princeton: Princeton University Press, 1965), p. 133.
- ② Aurel Stein, *On Ancient Central Asian Tracks* (London: Pantheon, 1941), p. 179.
- ③ Jeannette Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 4-5.
- ④ 線上的 WestEgg 通貨膨脹計算程式（網址：[www.westegg.com/inflation](http://www.westegg.com/inflation)），使用美國官方的「物價消費指數」（Consumer Price Index，簡稱CPI）做為推算根據，按照這個計算標準，那麼你在一九一〇年時花費兩百美元所能購買的物品，在二〇一〇年時須花費四千六百二十點五二美元才能買到。
- ⑤ Eric Zurcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 1959).
- ⑥ Tokiwa Daijo, in *Studies in Chinese Buddhism*, ed. Arthur F. Wright and Robert M. Somers (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990).
- ⑦ Lionel Giles, “Dated Chinese manuscripts in the Stein Collection,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9 (4), 1939, pp. 1023-45.
- ⑧ 改寫自 Zha Pingqiu（查屏球），“The Substitution of paper for bamboo and the new trend of literary development in the Han, Wei and



early Jin dynasties,” *Frontiers of Literary Studies in China* 1 (1), 2007, pp. 26-49, DOI 10. 1007/ SII702-007-0002. 譯按：引文已據傅咸《紙賦》還原。

- ⑨ William T. Graham, “Mi Heng’s ‘Rhapsody on a Parrot’”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 31 (9), 1979, pp.39-54.
- ⑩ Mark Edward Lewis, *China Between Empires* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2009), pp. 196-247.
- ⑪ 改寫自Zha Pingqiu，前引文，p. 40。譯按：引文據陸機《文賦》還原。
- ⑫ Ibid.
- ⑬ Ibid.
- ⑭ Ibid.
- ⑮ J. D. Schmidt, *Harmony Garden* (London: Routledge-Curzon, 2003), p.98.
- ⑯ Endymion Wilkinson, *Chinese History: A Manual* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 445.
- ⑰ 關於這道詔令的頒布日期，似乎有一些莫衷一是的情形，不過不會晚於四〇四年。魏根深（Endymion Wilkinson）主張日期是四〇四年（*Chinese History: A Manual*, p. 448），而《劍橋中國文學史》（*The Cambridge History of Chinese Literature*）認為是四〇二年，至於第三種參考資料，則標定日期為西元四世紀。
- ⑱ Kang-i Sun Chang and Stephen Owen, *The Cambridge History of Chinese Literature: to 1375* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 201.

## 第六章 紙張之雨

---

### *Paper Rain*

「……而沒有了圖畫或對話，」愛麗絲心想，「那書本要做什麼用呢？」

——路易斯·卡羅（Lewis Carroll），《愛麗絲夢遊仙境》（*Alice's Adventures in Wonderland*）

中國的頭一批發明家，是上古時代的先王。在上古神話傳說裡，他們創發農業，建立家庭，平息初始的動亂。他們是農耕者，不是游牧民族，而隨著他們開始耕犁土地、安頓定居，便開闢出一種固定的生活之道。在中文裡，「文明」的「文」字，讀作，至少有三千年的歷史了。這個字最古老的用法，是「秩序」或「典範」：

### 文

從西元前八世紀起，由於政治局面分崩離析，這種文明秩序開始式微。政治中心難以維持威信，而人們則尋求各種解決之道，以對付這個惶然不安的局面。孔子和老子不過是這些人士當中的兩位，他們努力以著書立說來恢復文明秩序。在某些地方的人們訴諸武力的時候，「文」則成為建立世間秩序的另一種途徑。實際上，如他們著書立說所提出的解決之道，將會重新定義文明的「文」字意思。因此，「文」這個字很快地也具有「文學」的意涵。

像孔子和老子這樣著書立說的人，都以高雅的中文書寫，大部分的文字都很簡短。他們筆下的文句簡約，而且如我們之前所看到的，使用竹簡、木牘或絲帛進行書寫——這些做為文字載體的素材，都適合簡短精煉的文句。這些文字很難做為在田裡勞動的農民每日說話的方式，然而隨著之後幾個世紀以來口語的發展，書寫文字卻與日常用語愈形愈遠。文言書寫這種菁英形式，成為橫跨中國、高麗、日本、安南和其他各處的學者專用文字。但是文言不能隨著口語體中文衍變發展，終究將成為一個缺陷之處。

在漢代的政治秩序於西元三世紀初崩壞之後，游牧民族組成的政權統治了中國北方。他們剔除傳統的政治秩序，而文言體中文與儒家的經學博士在他們眼中，也同樣是舊日傳統的組成部分。這些游牧民族的統治者們或許是察覺到一個機會，運用那些從西元二世紀起大量傳到中國來的佛教經典，和漢代的過往切斷關係。做為一個徬徨者與外來者的宗教，佛教帶來有別於儒家的天堂觀，可以取代孔子那套已經失敗的大同世界、人間烏托邦理念。被今生的種種情況所震駭的世家貴族階層，在佛教的來世觀裡找到慰藉；而農民則看見佛教所帶來的新的救度。

新信仰是靠口語形成，而其經典則是人演說的紀錄，而不是對古老書寫形式的複製。由紙頁上出發，漢傳佛教繼續頌揚這個口語遺產：經典上的用字遣詞較為詳細，而句型語法則通常是口語的。佛經將通俗語言寫上紙頁，藉此表示對口語的支持。它甚至還承繼了梵文裡的文法和用語。攜帶經卷來到中國的外邦僧侶，由於對中文佛經所知不多，仍然不怎麼看重。

這種新的書寫形式仍舊不全然是寫成文字的口語，不過它在遣詞用字時，出於語音上的考慮，要遠超過那些原有詞句已經凝結的儒家經典著述者和編者，儒家經典內的文句，並未隨著口語的發展而有所變化。多虧了佛教經卷傳入中國，書面語言才能即時趕上當時人們所用的口語音調。僧侶從經文中唱頌梵唄，而這些旋律所迴向的對象，通常是身無恆產者和外來之人，他們在儒家制定的父系社會階層裡，只能居於最底層的位置。意義深奧而地位高尚的經文則不在鰥寡孤獨者之間通行，而使用佛教的新通用語言者，通常就是像寡婦和孤兒這類群體。

紙頁上的文字朝向在地白話語言的轉變，並不僅僅是讓文字著作更向中國社會的基層發展。這項轉變也同時深植在東亞各國的佛教和紙上文字之中，從高麗、日本和安南開始發端。這趟紙張的長程冒險之旅，由佛教和與其近似的平民主義（populism）推動，是紙張往世界邁進、上升的重要一步。東亞新建立的王朝、文化和侵略者，為了自身的發展而吸納紙張書寫的做法為己用，從西藏、蒙古到越南，莫不如此。在將各自的語言落實到紙面的過程中，這些東亞新興文化發現紙張凝聚政治認同的能力——通常也就是對各自文化的認同——更為長效久遠。紙張扮演的角色，很容易受到與它關係密切的其他顯著因素所遮蔽，這些顯著因素，像是書寫文字、佛教、紙軸貿易、文化交流、中國經典，以及新創作出來的在地著作等等；而無論上述這些因素出自於中國疆域之外的諸國，還是來自於那些統治中國本身的異族王朝（如西元五世紀鮮卑人建立的王朝、十世紀的遼王朝和之後的金王朝，十三到十四世紀的元王朝，以及十七到二十世紀的滿洲帝國），都是如此。

然而紙張卻是上述所有因素背後的沉默推手。即便是回溯到西元初的幾個世紀，書寫在竹簡上的中國經典絕對是屬於漢民族的產物，這使得它們不可能成為增強異族認同的助力。但是在另一方面，佛教的經卷卻運用了口語方言，向諸多語言借用辭彙，並且書寫在一個成本更低廉的平面上。在東亞各地，以在地方言抄寫的經典著作，或是依照中文原版偽造，或是進行改寫。紙張與其新盟友佛教，就是這個運動背後的推進動力。倘若紙張只不過是提供一個照本宣科、一成不變地將中國文化傳往海外的方法，那麼書寫文字朝向在地語言的轉變，或許就不會那樣顯著。

所以，紙張在東亞各地的傳播，其實象徵著一次改變。這些地方仍然位於中華文化的影響範圍之內（事實上，在若干時期裡，中國人自己也將韓國、日本和越南等國家，視為「大中華」的一部分——或至少看成是藩屬國），但是他們從中國學來的造紙術，卻沒有使他們全盤模仿中國的書寫習慣。當他們從中國接收造紙技術的同時，也以不同的方式加以運用，這是一股趨勢，只會增強他們各自獨立的認同。有時候，不論紙張的品質還是排版格式，經典文本的實體形式會發生變化。而比起前者更加重要的是，文本的內容也改變了。輸入的著作以中文書寫，但是本地的著作則因此而擺脫中國的影響。到此，紙張不再只是一個為了中國的理念和目的服務的產物，它正向前探索，迎向將來更廣闊宏大的命運。

這一切都從高麗（朝鮮半島）開始，中國文化的影響在這裡特別強大。一九三一年，考古學家發掘出一座三韓時期（西元前一〇八年至西元三一三年）的墓塚，在其中發現一件紙張殘片，這是迄至當時

為止，紙張在朝鮮半島時間出現的最早證明。因此，造紙術很可能最晚在西元四世紀初就傳進朝鮮半島了。這麼早的時間點，並不讓人感到訝異：西元前一〇八年，漢朝軍隊攻破統治朝鮮半島北方王國（衛滿朝鮮）的都城。漢朝在此設立四處軍事重鎮，其中一個到了西元四世紀初時，仍然控制在中原政權之手。也因此，貿易和文化的影響力便橫跨過邊境而來。

高麗的紙張由麻布、藤、桑、竹、麥稈、海藻或構樹皮等材料製成。起先造紙的模版由竹或朝鮮草做成。造紙匠發明了較粗糙的版本，用來做為雨衣、簾布，以及裝訂書頁的厚板。有時他們將好幾張紙黏合在一起，塗上油料，便成了鋪設在地面的蓆墊。單張紙片可以用來當糊框的窗紙，而質地比較堅韌的紙製品還可以用來製作帳篷。

溫突（Ondol）紙是由好幾張構樹皮做成的紙黏合在一起，然後再浸泡在油麻菜籽油或麻油後製成的，這種紙至今仍然用做為傳統朝鮮家居的鋪地蓆墊，可以透過埋設在地板下的爐炕加熱，而燒炕產生的濃煙則透過一套小型煙囪系統排放出去。「溫突」在韓文裡的意思是「加熱的石頭」，它可以防止水漫上地板，而且耐用長達數十年之久。韓紙（Hanji）是高麗所製紙張裡最好的一種，由構樹內層的樹皮做成。現今這種紙仍舊用作燈籠、紙花和書寫平面的材料。

在高麗，同樣來自中國的佛教，是造紙的主要推動力量。造紙術傳到高麗，帶來種種的震撼效應，其中影響最大的一個效應，可能是促成朝鮮半島最終研發了自己的文字。我們在稍後將會看到，這種文字將會是朝鮮民族認同的熔爐，以及其表述的方式。造紙術成為一個書寫文化在朝鮮半島上落地生根的重大關鍵；當朝鮮半島於西元十世

紀重新歸於一統的時候，書寫在紙張上的文字著作早已經是官僚治理與文化的手段工具了。

西元前一〇八年（西漢元封三年），漢武帝發兵攻打朝鮮半島，並且在其北境建立數個軍事據點（即遼東漢四郡）。中國移民隨之而來，他們無疑地也帶來了中文經典——這些經典應該都書寫在竹簡或木牘上，也許有若干還寫在絹帛之上。中國的語言和文字在西元一世紀時雙雙傳播到朝鮮半島來。到了西元七五年，本地的軍隊打敗了中國駐軍，收復四個中國軍事據點當中的三處（最後一處則堅持到三一年方才易手），然而中國在此仍然留下難以磨滅的影響痕跡。這個時期已有若干早期的碑刻文字證據出現。但是重大的分水嶺在三七二年來到，這一年，日後將統治整個中國北方的前秦皇帝（苻堅），派遣一名佛教僧侶來到朝鮮半島。

前秦所派的使者僧順道，於三七二年（高句麗小獸林王二年）抵達位於朝鮮半島北部的高句麗王國，佛像和佛經也隨他而傳入此地。在這之前，朝鮮半島的社會底層，可能已經有少數造紙匠的存在，而順道法師的到來，卻提供高句麗將造紙術導向社會主流的推進動力。除了前述的餽贈以外，僧順道也捎來前秦皇帝的訊息：佛教能夠護國平亂，使國家不受外邦軍隊和本地叛亂的侵擾。

於是，高句麗便採納了盛行於中國北方的融合教義派佛教信仰。這是一種已經在中國本土進行馴化、民族化的信仰。一位來自西域、具有神通之能的僧侶佛圖澄，則為這種信仰增添經卷文字和神幻之術。朝鮮半島原有的鬼神，也在漢傳佛教的寺院裡找到新的供奉之所。於四世紀末年來到高句麗的中國僧人曇始法師，帶來大量的佛教

經籍。更多僧侶隨後而來，同樣也有朝鮮半島的僧侶前往中土：僧朗是高句麗高僧，他於六世紀初年從高句麗啟程，間關跋涉超過兩千四百公里的路程到達敦煌，只為了一覽佛教三論宗的經藏典籍。

隨著天竺僧侶摩羅難陀於西元三八四年抵達百濟王國，佛教信仰很快也在朝鮮半島的西南角興旺繁盛起來。隔年，百濟的都城就興建起十座佛寺，做為僧侶的修行與居停之所。到了六世紀初年，百濟同樣也有僧侶西行取經。謙益法師是這些僧侶當中的一位，他赴天竺取經，於西元五二六年（百濟聖王四年）回到百濟，帶回五種版本（阿曇藏五部）的律宗之學，以及巴利文經典「三藏」當中的一部，這是佛教經籍之中，歷史最悠久的一部著作。（「藏」是一種佛教術語，意指經典如何儲放的方式；約等同於現代的「卷」〔volumes〕。）

（譯按：「藏」應是佛教經典的分類用語，指經、律、論三種佛典類別。）謙益與其他二十八位僧侶一道，翻譯出十七部律藏經典。在他身後，還有另外兩位僧侶為佛教律藏寫出三十六卷注釋。百濟的僧侶開始更頻繁地前往中國的京師，而來自中土的畫師、匠人與僧侶，則循著相反的方向，往百濟進發。

高句麗和百濟這兩個王國，對於中國與佛教的書寫文化都相當支持，但是朝鮮半島未來政局的走向，卻沒有落在這兩國的身上。結果，最後統一朝鮮半島的國家，竟是位於東南海岬一隅的落後小王國：新羅。新羅是最後一個正式接納佛教的國家（在五二七年），而到了五四五年，它才開始有文字紀錄。（在這個時候，高句麗和百濟兩國已經在紙上製作官方書面紀錄了。）有一位名叫異次頓的出家大臣，和新羅國王做了一項約定，同意以身殉教（國王以他未得王室許可便興建佛寺為名，要將他處斬）。他在被處決時，預言將有奇蹟出



現，而他死後人們紛傳：他的熱血變成乳白色，而他的頭顱已經飛上山巔。

其實，這正是國王所運用的藉口：雖然他傾心於佛教，卻面臨許多朝臣的反對，因此需要以這樣的奇蹟，將治下國度皈依佛教之舉合理化。於是，佛陀成為國王的替身；而在五五一年召開的「百座大會」上，僧侶們齊聲誦念具有神力的《金光明經》和《仁王般若經》，以護持他們的君王。（這類具有政治意義的大會召開了好幾次，其目的只是為了唱誦和解釋這幾部佛經。）

隨後，佛教像一道巨大的洪流那樣湧入新羅。西元五六五年，圓光法師帶著一千七百卷經籍返回新羅。接著引進的是一座佛陀大銅像。而在五七六年，一隊來自中國和天竺的僧侶抵達新羅，帶來大乘佛經和佛舍利。此時的新羅，像是一個被託付各種巨作的佛門徒弟。佛經的作用，不僅止於閱讀。許多佛經都以黃金裝飾，並且在旁邊用五顏六色的圖畫，繪製了佛教的天堂：極樂淨土。雕有蓮華圖案裝飾的佛像與傘蓋也從國外引進。佛教的藝術、佛像和思想，成為供民眾享有的國家傳承之寶。至於貴族階級，很多成員受到佛教吸引，對其一統信仰的想法感到著迷，這種信仰向人們許諾帶來秩序、學問、美麗與文明，取代原來遍布朝鮮半島上，那古老神祕的各種薩滿宗教。

薛聰是朝鮮半島上最偉大的儒家經典大師，而他本人卻是一位佛教僧侶。他的父親翻譯佛經，創製了朝鮮佛教的教義，而薛聰本人和另外多位佛教大師一樣，也精通中國文言。據說有一套更能夠表達在地信仰的書寫文字體系，就是由薛聰參與創製的。他將當時還不成熟的「吏讀」（idu）與「口訣」（gugyeol）文字系統重新加以整理，這是以漢字來表達朝鮮語言的文字系統首度出現。薛聰在挑選漢字時，

不但依據漢字原有的意思，在某些情況下，還根據這些字的發音。當新羅於六六八年統一朝鮮半島時，薛聰所創發的這套文字系統也隨之推廣到全國各地。

佛教為紙張在朝鮮半島的傳播鋪出一條坦途，不過儒家與道教的經典在此地的貴族階層之中也相當普遍。西元六八二年，新羅設立國子監，教導儒、釋、道三教的經典。能夠閱讀中文經籍，不但是一項閒暇之餘的興趣愛好，更成為高雅文化所追求的重點，從此時延續了數個世紀之久。（即使是到了十九世紀，朝鮮以中文進行創作的文學作品還達到一萬種，共計二十萬冊。）朝鮮人認為，一個人對於中國文學的知識，加上他作文章的本領，決定了他真正的文字造詣。紙張已經成為新羅文官體系的載體。

書籍紙張在朝鮮半島的優勢地位已然建立起來。新羅的統治在西元八世紀告終，不過在高麗王朝於九一八年興起之後，書寫文化仍舊繼續蓬勃發展。佛教再次經歷發展高峰，成文法律也在此時制訂。在仍然以漢文書寫的儒家經典維持其守舊立場的同時，佛教已經轉換面目，面向庶民大眾；到了十四世紀，朝鮮文字當中的介系詞、連接詞和助動詞全都已經在紙端現身，它們或者是直接取材自漢字，或挪借做為朝鮮字使用，而某些著作現在已經開始使用標點符號。多虧了紙張的形式、成本和方便取得的特質，上述這些書寫的細節才得以實現。

一三九二年，代高麗王朝而興起的新王朝，將注意的焦點由佛教轉向理學，也因此當儒家著作被廣為傳抄、研習與注解的同時，在紙張上書寫的文化便以完全不同於以往的原因，繼續興旺繁盛。

十五世紀初年，朝廷在王京建立造紙局，僱用了將近兩百名製紙匠人、模具師傅、木匠與其他匠師，置於三名監督的管理之下。政治人物也看出大眾閱讀的各種用處，一位十五世紀時的朝鮮國王甚至寫道，朝廷若想要有效治理國家，必須使全國百姓都能閱讀書籍才行。

（無疑的，他所說的書籍，不會脫離儒家經典的範疇。）這種舉國都能閱讀的夢想，是紙張時代的特色之一，這在竹簡和木牘還是成本最低的閱讀平面時，是不可想像的事情。人們明白，紙張擁有讓所有人都能閱讀著作的能力。

在十五世紀中葉，朝鮮王朝（在蒙古人統治高麗於一三九二年結束之後興起，統治朝鮮半島）的世宗大王創製了一套名為「韓字」（hangul，舊稱「諺文」）的字母拼音系統，由於「韓字」字母簡單清晰，至今仍然是世界上最能達意的文字系統之一。這套字母系統的發明相當重要，在此之前，紙張已經以更便於移動、攜帶的特點，方便使用者的樣式，將文字著作普及到朝鮮半島的各處。現今隨著韓字系統的問世，朝鮮人擁有一套自己的文字系統，不但對於書寫者而言變得極有效率（以書寫時間來說），也因為這套文字更容易學習的特點，使得人們在閱讀上更加簡單方便。韓字拼寫系統的每個文字，都是由一組代表發音的筆畫組成，這些筆畫可以垂直豎立，或是水平擺放，比起羅馬字母更容易辨識和閱讀。（在起初，這些筆畫很可能是依照每個字的發音口舌形狀和位置繪製的。）每個「韓字」拼寫出的單字，和傳統的漢字一樣都呈方塊狀，但是字形比較簡單，看起來像是由許多的堅果和門栓遍布紙頁，又或者像在構築嬰兒的遊戲圍欄，而不像是流暢律動的書寫文字。

## 한글 (韓字)

世宗大王從中國購回理學著作，想要編輯出一套本地文字的版本，而他運用蒙古八思巴文（phagspa，十三世紀後半由蒙古國師八思巴根據吐蕃文創製的文字）做為基礎，創製出一套新字母系統。在此之前，沒有朝鮮文字出現的紀錄，十五世紀可以說是朝鮮半島探索知識與創發文字的黃金年代。

國家公開提倡這種新文字，使得韓字能不受信奉儒家道統的官僚抨擊非難，這些文官寧可維持原有上層菁英的閱讀書寫做法。韓字是一套容易學習和使用的字母系統，比起做為傳統官僚和儒家慣用工具的中國漢字，它更容易利用，也更加符合佛教和農業的各種需求。朝鮮佛教的經典如今隨著紙張由中國引進而不斷增加：從西元七三〇年的五千零四十八卷，到一〇二七年時的六千一百九十七卷。一〇八七年，高麗王朝刊印卷帙多達六千冊的《高麗大藏經》。早在九四六年時，高麗王朝便留下五萬袋的米糧，用作提倡和推廣佛教的資金。國內的每一所佛寺都奉命要起造藏經閣。

當然，上述這些著作裡，絕大多數都是以紙張做為載體。佛教為紙張進入朝鮮半島起到了開路先鋒的作用，不過到了十九世紀後半，另外一次性質類似的運動又將出現；當時基督教傳教士將《聖經》翻譯為韓文，號召起半島上的人們面對外邦強權的威脅。已經不是第一次了：又是紙張做為文字書寫的載體，重新改換整個朝鮮半島的面目。

即使紙張是未加修飾雕琢的樸素書寫平面，它仍然擁有不少合作夥伴。既然竹簡在中國備受喜愛，被看做是書寫高尚儒學與典雅中文的載體，紙張就因此和大規模生產、外來宗教，以及日常用途建立連結關係。這些日常用途，有的和書寫有關，如醫藥的處方箋；有的與書寫無關，像是廁所用紙。紙張在中國的地位經過好幾個世紀逐步提升，才得以進入那個竹簡和絲帛備受尊崇的書寫世界。中國很少被看做是世界上最精美紙張的生產國。

紙張（以及如何製作紙張的訣竅）大約是在西元五世紀時，經由朝鮮半島傳到日本。早在西元五七年時，日本就出現在中國官方正史的記載之中，《後漢書》以「倭人」稱呼他們，並且詳述他們定期前來向中國皇帝朝貢之舉。此後，日本人持續造訪中國，而在東漢覆亡之前，中國人也開始渡海到日本去，在那裡，他們發現日本人啖食未煮熟的生魚肉，進入寺院時以擊掌做為禮拜方式。和在朝鮮的情形一樣，日本人熱情地接受造紙術，紙張也成為傳達更在地的書寫方式的表現管道。此外，紙張同樣也促成本土文字的出現。

日本人並不僅只在紙上書寫文字，書寫者也運用被稱為「木簡」的長板木條寫作。這種做法可以追溯自中國的竹簡，但是「木簡」在日本被當作官方公文或行政的文書，而不是偉大哲學著作、散文或詩作的載體。如此或許可以解釋，為什麼日本在好幾個世紀以來，一直對紙張如此深深著迷，並且以這樣罕見的熱情和精緻的技術產製紙張，這種熱情，沒有任何國家，在任何時期可以與之相媲美。所以，如果只是將紙張看做是承載文字著作的空白頁面，認為其中蘊含的影響力全都在文字裡傳承的訊息上，那可就錯了。在日本的例子裡，上

面這種說法尤其適當貼切。在日本，造紙的匠師對於紙張的質料與美感，有著數個世紀如一日的特別執著與堅持。

一九一九年，巴黎和會的與會代表爭辯該選用什麼紙張，來簽訂《凡爾賽和約》（*Treaty of Versailles*）的定本，最後由日本出產的紙張雀屏中選。中國人發明紙張，使用紙張；而日本人則仔細呵護紙張，對之視若珍寶。在日本歷史上的許多時期，手工製作的紙張可以說在國內各處都能看見，即使是到了二十世紀也依然如此。在日本的岡本地方，有一座祭祀彌都波能賣神（譯按：《日本書紀》中作罔象女神，是日本神話裡的水神）的神社，正是在酬謝這位上古傳說中的神祇，因為祂高瞻遠矚，將紙張引進日本。自此，日本產製的紙張行遍世界各地，並且被運用在最具野心企圖的目的上。

一九四四年底，居住在美國各地的一些民眾，見到熱氣球緩緩飄過他們的家園上空。從阿留申群島、墨西哥到密西根，熱氣球在多處地方降落。這些熱氣球寬三十英尺，都是白色，而氣球下方原來該是竹籃的位置，卻只繫上一具炸藥包。在靠近奧勒岡州布萊鎮（Bly）的一處地方，有一名十三歲的女孩從樹上拉下其中一具熱氣球，造成六個人當場死亡。

再沒有其他人因為這些熱氣球而遇害，但是這些氣球的來處是一個難解的謎團——紙如雨下，卻不知道施放這些紙製熱氣球的人是誰。一名記者在《新聞週刊》（*Newsweek*）的一篇文章中推測，這些熱氣球很可能是從敵方陣營埋伏在美國太平洋近岸海域的潛艇上施放的。其他人則認為熱氣球是美國本土戰俘營內的德軍俘虜所放，或者，它們也有可能來自於被關入拘留營（American War Relocation

Camp) 的日裔美國人之手。熱氣球持續在各地降落，從美國南方的德州，到加拿大的卑詩省 (British Columbia)，以及密西根州底特律市的郊區，都可以看見它們的蹤跡。

在這些氫氣球於美國上空盤旋漂浮時，從氣球上掉下若干沙包。美軍地質研究部門將這些沙包蒐集帶回，以分析沙包裡沙土的礦物成分。他們成功辨別出供應沙包內沙土的海灘。和製作氫氣球的紙張一樣，這些原料全都來自日本。日本發動這場奇怪的攻擊，其根源要回溯到這個國家早先的一次重大發現。

一九二〇年代，一位日本氣象學者（譯按：大石和三郎）站在富士山鄰近峰頂處，觀察正在緩緩升空的觀測氣球。這些氣球速度的變化，讓他明白了一個在當時還不清楚的自然事實：在地球表面上方數英里處的空氣，移動速度較快。他因此而發現了大氣層中的噴射氣流 (jet stream)。

二十多年之後，日本陸軍第九軍技術研究室訂購了一萬個紙質熱氣球。為了政府的需求，來自日本各島的造紙匠師，在正式開始製造之前，花費好幾個月的時間將各種纖維混合在一起，然後壓平、晾乾。手指靈巧的日本少女，用「鬼舌膠」（一種以蒟蒻製成的可食用黏膠）將紙頁黏合在一起，厚度永遠是三到四張紙。劇場和相撲賽場被挪用做為組裝工廠。但是，無論是造紙匠師還是膠黏工人，都完全不知道手中產品將要做何種用途。

到了一九四四年，總共超過九千個氫氣球被施放到噴射氣流當中，飄洋過海，越過太平洋。日本軍方盼望它們能夠殺傷美國平民，在美國各城市中製造混亂，釀成森林火災，並且破壞美國的各項交通建設。它們之中只有一千個氣球抵達美國，造成區區六個人死亡。國

家的一整個戰時生產計畫，投入兩年時間，耗費超過兩百萬美元的資金，結果其所造成的破壞，只是殺傷了幾名在教堂外野餐的平民而已。一九四五年，日本停止了氣球的生產。

用來製造上述這些熱氣球的紙材稱為「和紙」。好幾個世紀以來，在日本的紙張年代裡，這種紙張用來製作書籍、書法卷軸、信件、信封、提袋、雨傘、燈籠、捲簾、衣物、廁紙，甚至是砲管襯墊。「和紙」，顧名思義，就是「日本的紙」（儘管日本製造的紙張，絕對不止這一種）。日本先是採取中國的造紙傳統和技術，然後透過一個密集、緩慢的品質控管篩選過程，對紙張加以磨礪、研究、改良，並且標準化。許多美術館和博物館，只願意使用日本生產的紙張來襯墊或裱裝上古時代的手抄文卷。倫敦的大英博物館，便使用由構樹皮製成的沙色日本楮紙來裱補上古手抄卷紙頁邊緣的磨損部位（並使用小麥澱粉製成的黏膠進行黏合）。日本或許沒有發明出紙張，但是它對於紙張的追求和栽培，在此之前與之後，沒有任何文化能夠企及。

早在造紙匠或文字著作從東亞大陸傳播到日本以前，這個島國上的人就透過他們的說書人「語り部」（kataribe）來積累故事傳說。這些故事反覆述說著日本文化當中的泛神論神話傳說。而根據中國史書《隋書》（修纂於西元六三〇年代）的描述，這個文化在先民時代，就懂得運用刻木和結繩的方式來記錄事情，並傳遞訊息。

日本和中、韓兩國的接觸，起於遣使入貢中土和朝鮮半島入侵，二者都發生在西元二世紀。到了四世紀，朝鮮半島上的匠人開始往日本諸島移居。日本人購入產自朝鮮的鐵，用來清理並耕作田地。根據



日本史書的記載，西元四〇四年，來自朝鮮半島百濟王國的僧侶日羅到日本弘法，他成為皇室的儒學講師，教授皇太子中國經典。兩年後（四〇六年），百濟又派遣另一位僧侶王仁來替換日羅法師。

日羅和王仁這兩位佛教學者為日本王室開啟了通往中國經典的大門，引領日本統治者進入中華文化帝國的影響範圍。根據一部史書的記載，王仁向日本皇室獻上十卷《論語》和一部當時應尚未問世的中國啟蒙韻詩《千字文》（成書於六世紀）。這兩部著作都寫在紙頁上。日本人稱王仁為「文首」，而他也因此被看成是橫渡東海而來，向日本傳播書寫文明的使者。

於是，孔子和佛陀的教誨，就這樣聯手傳播到日本。在中國於西元三世紀初年陷入連年戰禍之際，朝鮮就成為日本的教導者。五五二年，百濟國王派遣七名僧侶到日本，教導八種佛教宗派。五八八年，來自百濟的一位僧侶和兩名佛寺建築匠師抵達日本，起造一所寺院。十三年後，從百濟前來日本的觀勒法師帶來有如一座移動圖書館般的書籍，包括占星、地理、曆算及隱身術等著作。他被稱為日本醫藥之祖。

曇徵法師是最受到後人追念的朝鮮遣日使者。在他之前，高麗王國已經多次派遣僧侶到日本，但是根據《日本書紀》的記載，在七世紀渡海來到本州南方奈良的曇徵，卻以引進儒家《五經》、製墨技術、造紙術與製作毛筆的技術到日本諸島，而為人所稱頌。在奈良，這座位於日本島鏈中部偏南的城市，曇徵來到法隆寺。他在寺內的金堂創作多面壁畫（可能是佛教極樂世界的場景），但是畫作很快就毀於一場大火。法隆寺後來重建——這是世界上現存時間最早的木造建築——而金堂內關於極樂淨土的壁畫，很可能是曇徵的弟子所繪。

根據中國官修正史《隋書》的記載，佛經成為文字在日本開始發展的管道（譯按：《隋書·東夷傳》：「（倭國）敬佛法，於百濟求得佛經，始有文字」）。五一三年，朝廷在全國各地教授中國文化和佛教。派往中土留學的學生，帶著書籍、經卷和繪畫返回日本。朝廷保存著外交活動與國內政治的書面紀錄。西元七世紀時，有三分之一的日本貴族世家聲稱自己擁有中原血統；他們歡迎移入日本的外來文化，並且據此重新調整自身的文化。然而，日本社會上層還有層級更高的贊助者，而當中有兩位人物對於紙張與佛教在日本的發展，扮演關鍵的角色；這兩人分別是聖德太子與天武天皇。

聖德太子是西元七世紀初期的攝政統治者，他盼望著佛陀的教誨能為日本帶來助益，而日本也能替佛教做出貢獻。他極為篤信佛教經典蘊含的意義，甚至還親自注解《蓮華經》。日本最早的成文治政法典《十七條憲法》，成於六〇四年，也被認為是出自於他的手筆。他汲取佛教教義，灌溉於這片仍舊在氏族神祇與神道教裡隨波逐流的土地上，原有的佛教教旨因而開始稀釋，沾染在地的本土色彩。在上古文獻中，西元一千年前所有日本採納的中國風俗，包括使用筷子在內，全都說成是由聖德太子引進的。但是聖德太子為後世留下的主要遺澤，還是源自他對於儒家與佛教典籍的追求。

使佛教經典融入日本社會與文化的第二位重要推動者是天武天皇。在平息一場內戰之後，他於六七二年承襲象徵天皇帝位的菊花家徽。天武下令，在他新建的川原寺裡定期舉行誦經法會。在他駕崩前一年，天皇還命令國內貴族大戶的府邸裡，都要起造佛堂，並在其中供奉佛經和佛像，以便利信眾禮佛。原先聖德太子以國家力量領導的

佛教，到此成為縈繞在天皇心頭，念茲在茲的事業，而日本的紙張文化，也充實了國內的每座圖書閣，這些成就有部分要歸功給天武天皇。佛教信仰與朝廷決心的兩相結合，確保了紙張的地位，使它成為日本文化所仰仗的支柱之一。

不但如此，書寫文化在六世紀時日本的繁榮興盛，導致政府組織、教育和宗教機構增加，因而使得紙本著作處在日本政治和社會中的核心地位更加鞏固。書寫的發展也使得佛教經典著作頻頻出現，而在六七三年，天皇名下的川原寺還編纂完成一部《大藏經》。

這種記錄知識學問（以及將它們儲存於紙頁上）的嘗試，在八世紀前半葉時繼續發展：日本首座公家圖書館（圖書寮）於七〇二年成立，而國家設立的藏經閣則在七二〇年代後期開始運作。圖書寮蒐集儒家和佛教的典籍著作，同時也記錄國史。西元九世紀時，圖書寮的職員包括四名造紙匠師、十名製造毛筆匠師、四名造墨匠師，以及二十名謄錄書吏：到了九世紀後期，圖書寮每年一共可製造兩萬頁紙張，而在十世紀時，它所製造的紙張，更是日本六十六個縣分當中四十二個的供應來源。至於國家設立的藏經閣，則擁有百名以上的雇員。一處大型的書籍抄寫處，不僅設有謄寫書籍的書吏，更有編目員和校對者。一位經驗老到的謄寫書吏一天能夠抄寫出七頁書稿，大約是三千餘字。

於此同時，全國各地超過五百所寺院，都在蒐集和抄錄佛教經典，此舉還可得到免稅優惠的補助。正如《金光明經》和《仁王經》所說，人們供養抄錄佛經，甚至能夠祈福護國：

世尊：若有四眾受持讀誦是妙經典，若諸人王有能供養恭敬尊重讚歎，我等四王，亦復當令如是人王於諸王中常得第一供養恭敬尊重讚歎。①

經文不但在數量上增長，地位也有所提升，影響所及，造就了更多不朽的藝術。日本的佛寺在其建築格局的中央部位起造藏經閣。收藏於各處寺院裡的經籍數量，很快就被其藏經閣所超越。傳世不朽著作的供應吃緊，讓這些以毛筆進行謄寫抄錄的書吏一直忙碌個不停。然而，造成上述這一切出現的刺激因素，卻正是日本島鏈上造紙匠師製造出來的產品。

在紙張歷史的大部分時期裡，造紙一直都是屬於在地的本土產業。地方上的製紙原料、供應用水，以及在地的事務，全都在紙張製造的過程中扮演各自的角色，能夠決定其製造的時間，以及其產品的優劣。對日本的農民來說，十二月是傳統時令裡的好時機，此時可以拿斧頭從近樹根處將構樹砍倒。之後，農民可能會將好幾堆的樹枝擺進數個蒸籠裡蒸煮上兩個小時，蒸籠上方有蓋子，由繩索繫緊，下面則是一口大汽鍋。接著，他會用一把小刀，剔除樹枝上的斑點和瑕疵，讓樹皮裡的纖維更鬆軟，然後將構樹的韌皮纖維（外層樹皮裡的組織）擺進一只大木桶裡，並且添加膠料（由樹根和蜀葵一類植物做成的黏膠）——膠料能夠避免紙張吸收所有的墨水。冬季的空氣提高膠料的黏性，讓它不致沉到木桶的底部。

到了這個時候，造紙匠師就會拿出一組表面有紗網的模板。這層紗網或許是由匠師在本地採集的野草製成的，由木質的定紙架（或木

框) 固定並拉緊，這具定紙架也能讓還沒有以紗網過篩的紙漿不溢流出去。造紙匠師雙手緊緊托住定紙架，藉由朝自己身體方向反覆傾斜的動作，沖刷從木桶舀起、盛滿在紗網上的懸浮紙漿。接著，他會用一根竿子，從模具裡挑起紙頁，然後將紙頁攤放在身旁一堆正在陰乾的成品上面。

當堆放在他身旁的紙張數量達到幾百張的時候，紙匠就會以一塊木板壓在上面，並且以石塊來增加重量。幾個小時後，他將從這堆晾乾的紙張裡，逐一剝起紙頁，平攤在銀杏木製成的木板上，讓它們自然陰乾。通常在剛入冬的時候，紙匠會找來家人，組成一個工作小隊，協助製紙流程，忙碌上兩個星期的時間。十九世紀時，有數萬戶日本家庭小農場，每到冬季，就會按照上述的做法製作和紙。

另一方面，更專業的造紙匠師則以數種不同的蔬菜植物纖維進行實驗，並且製作出已經染色和裝飾過的高檔紙張。在西元十一世紀時，紙鋪看來只販售回收的紙張，這些紙張通常是沾染了墨水，有灰色的汙斑。在中國的造紙匠師以成本和效率做為優先考量的同時，日本的紙張就成了最精緻的高檔貨。十五世紀時，紙匠們組成一個同業公會，而到了十七世紀時，僅僅在京都府一地，就有一百二十一家造紙鋪。

從西元六百年到一千年，以及之後的歲月裡，佛教經籍、儒家經典及政府公文書對紙張需求的增加，為日本國內各地造紙產業的成長茁壯提供了養分。在某些文化裡，紙張的運用被大幅度限制在功能用途，諸如窗格紙，或是書寫樸素文字的載體。然而，日本的紙製經籍本身，就是可供裝飾擺設用的財寶。當第一批日本製的佛經典籍經由

中國，沿著絲路販售出去時，它們仍然具有同樣的法力，但是在日本，這些紙張頁面既是容納語法和靈性的空間，也承載著一種美學。

十二世紀時，身兼武士、將領和政治領袖等多重身分的平清盛，為了感謝佛祖賜下財富予他的家族，因而向廣島的神社進獻三部佛經。一一六四年，他將這三部佛經送到一處位於廣島近郊的嚴島神社上。《蓮華經》被放在一只鑲嵌著金絲銀線白雲龍紋雕飾的銅盒裡。這部佛經共有三十三卷，其頁面也有金銀絲線的雕飾。刊印經文的紙頁上，透著許多繪圖裝飾，而以花朵藤蔓的圖樣彼此相連。之字型的障壁和彎曲纏繞的雲朵位在漢字經文的側邊。上述這些是佛經的外觀模樣，而隨著這些顯而易見的部分而來的，是傳達出擁有者身分地位和高雅文化光環的財產。

這是一種生動、豐富多彩而又確實具體的佛教形式。（在十二世紀時的日本，佛經裝飾已經成為常見的技藝。）關於書法，有一種強烈的著重：在西元八世紀時，有三位知名的作家以書法名家著稱（三筆，即嵯峨天皇、橘逸勢、空海），他們開始將書法風格理解為著作之中哲學思想、道德倫理，以及個人性格的展現。紙墨是作家的思想與情感的夥伴，是將思想概念具體化的習作。書法極受到尊重，以至於它甚至可以使人們的注意力，從文字的意義本身轉移到書法的表現上；書法就像紙張的樣式和圖畫正在發揮的作用那樣，將原來的文本逐步滲透、轉移到一個以文句、意象和質地共同組成的新結合體。一位九世紀時的日本佛教僧侶（空海），以更為壯闊的詞語來形容書寫的各種元素，讚嘆它們擁有一切事物的大能：

山為筆，海為墨，

天地為經盒，  
每一筆畫都蘊含一切宇宙。②

法袍、頌讚、薰香，以及列隊行進的行列，顯示出此時日本新近出現的藝術說服力，與朝臣們對於佛教繪畫和經籍的支持贊助。在這一次美學的大舉進擊期間，佛經廣受愛戴歡迎，不但成為信仰虔誠的象徵，更是神通廣大的聖物與護身符——有的時候還代表戒律的縮影，整個自然界的化身。這些經典古老而奧祕艱澀，愈來愈需要注解來揭示其意義，不過許多經典從來沒被人們誦讀過，而只是被擺放在佛像裡面，埋藏起來，甚至做為和諸神祇交流的方法。從八世紀起，佛經被看成是鎮寺之寶，甚至還被當成作者神靈的化身，尤其是當某些經典示現的奇蹟開始流傳出去以後，更是如此。在這樣的時代背景之下，經文的前後矛盾就變得無關宏旨，因為佛經卷軸本身便具備形而上的精神力量。稍後，不當對待印妥的佛經文字、將佛經放置在地上、或是睡覺時腿腳朝向它們的方向等行為，都成為對佛經的冒犯之舉。紙張平面上既然擁有正確得當的文字做為護衛，它就能得到物質上的力量。

不過，中國的文字，卻並未隨著造紙術傳播過來。在中文裡，文句的意思依照單音節文字的先後順序而定，但是日文卻在多音節的詞彙後面，運用各種複雜的後置詞（postposition，例如在英文裡，「朝向天空」〔skyward〕這個字當中，字尾「ward」就是一個後置詞。）。日文裡的每個字都彼此依附（它們相互黏合在一起），這一

點和中國文字不同，而中國文字也無法準確表達出日本文字的發音。它們甚至來自於不同的語言家族。

在中國和朝鮮的佛教經典，已經採用多種運用發音表達的文字拼寫方法。當佛經被引入日本時，抄寫者將某些文句的順序重新更動，以適應本地的閱讀方式。獲益於七世紀時日本識字率的提升，許多原來是中文的漢字現在被引進日文，純粹做為發音用途，代表音節。日本文字的詞彙量有限，而每個單字都有比起中文來得寬廣的讀音領域。因此，好幾個中文單字加起來，也許只能拼寫出一個日文字彙。

這種拼寫方式，孕育出日本第一套本土文字，也就是「萬葉假名」（「假名」即借字）。中文漢字在這套文字系統裡，被用來做為發音的音節。萬葉假名的名稱起源於《萬葉集》這部作品。《萬葉集》是一部詩歌選集，當中收錄了超過四千五百首日文詩歌作品，以一首成於七五九年的詩作開篇，之後向前回溯，以寫於大約四世紀中葉的詩歌終篇。大多數的詩歌都以日文寫成（儘管其中也有若干以中文創作），選集中總共列載了五百三十位詩人，當中有些是農民，其他則是王侯貴族。這些詩歌來自日本各地，從鄰近朝鮮的對馬島，到太平洋的海濱之地。它們以新萌芽的日本文字寫成，頭一次用有韻的文字來描繪日本，呈現出一幕在紙張傳播到這片土地時的圖像。

萬葉假名後來以「男文字」（即男性才能書寫的文字）著稱，但是這套文字運用起來並不方便，對於一個文字著作正在傳播的時代來說，蹣跚搖晃的萬葉假名並不合適。在借用更多漢字之後，日本作家又創發了兩套假名系統，稱為「平假名」和「片假名」，而這兩套假名系統都使用漢字的元素做為記音符號，代表全部日文。不過，完全



朝日本本土文字的轉換，迄今尚未完成，因此在今天的日文裡，仍然保存著漢字與上述這兩種假名系統混合的情形。

「平假名」後來又被稱作「女文字」，因為在當時的日本，詩歌的作者主要都是那些無法學習中文的女性。在西元八八五年時，競賽作詩甚至成為菁英文化的一部分。對詩歌的賞析傳達出一種安慰、寬厚的評價，而詩歌成為應景之作，有時甚至是散漫不成章。慶生和喪禮都要作詩銘記，郊野餐敘行樂者也要做幾首詠嘆自然的詩歌。男士們為了得到天皇的注目，而爭相創作三十一音節的「和歌」。而愛侶在共度良宵之後，也應該作一首詩以資紀念。

一直到十二世紀，文人雅士們都持續在紙上賦譜這樣的詩歌，但是在九到十二世紀期間，絕大部分的作者都是女性。她們筆下的作品受到中文著作的影響，正如中文漢字已經完全被轉化為日文所用一樣，特別地促進、助長本土民族文字的出現。平假名是女性和孩童使用的文字，它提高了識字率，在增進民族認同的同時，也帶動了小說、日記、散文和詩歌一類文字的創作。

儘管相當優美，日文卻可能是世界上最費解和缺乏效率的文字體系，然而這種文字卻被書寫在最精心準備的紙張之上。紙張在其歷史中有過更重要的盟友，而那些最為適合紙張向全球散布傳播的思想與宗教，更沒有一個起源自日本。不但如此，造紙術在傳播到日本各地之後，就到達它向東發展的終點。

可是，日本卻對紙張的故事做出非同小可的貢獻。紙張從西元一世紀起就在中國派上用場，而甚至早在造紙術傳到日本以前，紙張在中國便已成為承載精緻書法和藝術作品的平面。日本的創新之處，在於發展出一種執著的態度，帶給紙張新的發展可能。在日本，造紙本

身成為一種藝術形式，而「紙頁同樣是美感的組成部分」這一概念，也能在日本找到時間最早遠的例證。這是一種存在好幾個世紀之久的執著，可以在折紙和紙紋加工的技藝上看到，也能夠在書法和施放升空、飄越太平洋的軍事用熱汽球上看到。

你以為是自己開啟了一段旅程，到頭來你卻發現，反而是這段旅程造就——或者毀滅了你自己。③

紙張在東亞的發展軌跡，向南穿越進入安南（今天的越南），向西到達西藏和新疆，往北抵達蒙古大草原。中國所布下紙張的種子，在這個區域的各個國家中成長茁壯，但是它的傳播卻碰上好幾個局限之處。印度教對口說的重視高過於書寫——《吠陀經》（*Vedas*）的口語傳統在措詞所傳達的內容之外，還強調人聲的音調與抑揚頓挫，以及聲線的輪廓；即便是在今天，各種列印成文字的《吠陀經》，仍然只被看成是誦唱版本的倒影而已。從西元前五世紀起，棕櫚葉（或稱為「貝葉」）就被印度次大陸上的佛教徒與耆那教眾拿來做為記載文字的平面。雖然造紙術在西元七世紀時就已經傳抵印度（可能是透過外交文書的用途），卻要等到數個世紀之後，伊斯蘭教徒到達時，才開始正式使用。一直到十六世紀末，次大陸上的各個本土宗教仍然繼續使用貝葉做為書寫平面。不但如此，受到印度佛教的影響，東南亞有部分地方也使用貝葉，這種情形在今天的緬甸、寮國、柬埔寨和泰國等地，更是特別普遍。

在另一方面，越南這個國家，正如其易於接受中華文化一樣，也容易接受紙張的傳入。自從西元前一——年納入中國版圖開始，越南

斷續地處於中國的統治影響之下，大約有一千年的時間；西元三世紀時，越南採用中國文字，而隨著漢字的使用，造紙術也於此時傳入，儘管佛教（以及紙張的使用）大約在一個世紀以前就已經在越南出現了。唐朝（六一八至九〇七年）時，中國在安南為非漢族的黎民建立了一個邊陲省分（安南都護府），將其在地治理菁英納入朝廷正式官僚集團之中。在唐朝國勢衰頹時，安南開始鬆脫和中原的各項連結，到了十一世紀，已經建立起中央政權，定都河內。安南的統治者丁部領（一說名丁桓）器重佛教僧侶，運用他們做為控制國家的手段。這些僧侶——以及他們的著作，幫助丁部領經營他和中國的關係，也協助他維持和勞動者、社會輿論以及國內豪富大家之間的關係。他的繼承者在位時，將中國的政治理論改頭換面，改編為適應本地品味的版本。逐漸成長茁壯的國家認同，催生出一套越南文字。這套文字據說是在十三世紀時，由一位詩人所創製的，但是實際上越南文字出現的時間更為久遠，並且幫助落實越南人的獨立認同。

這時在中國的西邊，中亞地區仍然因為太過貧困和四分五裂，以致無法真正地引進造紙技術。貴霜帝國在西元三世紀時瓦解，預示這個地區統一局面的結束，而一直到伊斯蘭教勢力進入以前，中亞都維持著分別由各個較大的帝國與小王國統治的分裂局勢。然而，根據在巴基斯坦的吉爾吉特（Gilgit）發現的古卷年分（成於西元六世紀），以及塔吉克斯坦的馬格山（Mount Mug）找到的古文件（寫於八世紀初），至少能證明紙張確實在這個時期傳到了中亞地區。在西元二二〇到五八九年這段期間，中國自身也陷入分崩離析與戰亂相尋的局面當中。距離遙遠、大漠橫隔，以及政治局勢的破碎紊亂，或許都能解釋造紙術為何在這段歲月裡從未往西邊傳播。中亞地區已經擁有自己

的文字，而且出現在其他的書寫載體上，所以中國文字就無法像傳播到日本群島時那樣，在一個還沒有自己文字的文化當中，造成同樣深遠的影響。

另外一方面，西藏在西元七世紀時開始製造紙張；當時，藏人採用一套書寫便利的印度文字系統（儘管其來源至今都還存在爭議），寺院的僧侶抄錄舊有的經文，並且加添內容，創製出一個影響力和普及地區遠達蒙古大草原的高原佛教（即藏傳佛教）。西藏的佛寺以黏土製作一種名為「擦擦」的脫模泥塑。「擦擦」這個名稱來自一個梵文字，原義是「抄錄」，而這也正是抄錄經文者的工作，這些男女受僱來仿作一幅聖像或一卷經文，以積累功德。在此同時，權力開始由地方權貴家族轉移到佛教僧侶之手，而歷史則開始由藏傳佛教的僧侶來記述，他們很可能也毀去許多舊有的經卷。一種使用狼毒花根部做為原料的全新造紙術，現在遍及西藏高原各地。這種植物的根部蘊含足量的毒素，可以驅逐蛾蟲、老鼠，以及像竊蠹一類的蛀蟲。西藏製造的紙張堅韌耐久，質地輕盈而延展性高，它讓西藏高原及周遭各地的佛教知識社群聚合在一起。西藏的高僧甚至還在境內治理與對外關係的決策上占有一席之地。

當畏兀兒（Uighur，今譯維吾爾）的突厥人於西元九世紀中葉征服絲路一帶的塔里木盆地時，西藏接納了這群來自北方的鄰居部族，他們放棄位於蒙古草原北邊的都城窩朵魯八里（Ordu Baliq）而南下。他們此時已經有一套自己的文字，但是在他們於八四〇年代來到今天的中國西北地方時，也學會了造紙的技術。在這個時候，這群南遷的畏兀兒人已經安頓定居下來，但是他們在紙的故事裡扮演不尋常的角色，卻透過一個游牧民族，而將影響力發散出去；而這個游牧民族，

正是來自於畏兀兒人於幾個世紀之前離開的同一片大草原。儘管上述這一切發生在造紙術西傳、離開東亞地區幾個世紀以後，但仍然是屬於東亞的發展故事。而因此，暫時先離開按時間先後的敘述順序，將故事往後推進到十二世紀，是非常要緊的。

當你走近蒙古的舊都城，一座座白色的正方形土丘，就像一大群白鷗棲息在防波堤的端點那樣，遠遠地就會映入你的眼簾。它們是圍繞在如今已成遺跡的蒙古舊都哈拉和林（Karakorum）周圍的一百零八座佛舍利塔。在城裡還遺留有少數寺廟，但是這座曾經如同天幕一樣的都市，現今給人的總體印象卻是一片空蕩。在你進入城內後，你腳下所踏的地方，曾經一度是條大道，受到來自亞洲各地，甚至從西歐遠道而來的朝聖者與官方使節團不斷地踐踏。除了旁邊有寥寥幾名僧侶一面持咒誦唱，一面用手指撥弄著經幡之外，這個地方實在沒有太多七個世紀之前，那身為蒙古全盛時代都城的光輝。哈拉和林訴說著一個奧西曼迭斯（Ozymandias）般的傳奇故事。（譯按：〈奧西曼迭斯〉是十九世紀英國詩人雪萊〔Percy Shelley〕於一八一七年底創作的十四行長詩，這首詩的名稱取自古埃及法老王拉米西斯二世〔Rameses II〕的希臘名字。在《舊約聖經·出埃及記》裡，和希伯來人先知摩西對抗的就是這位法老王。除此之外，後人對於他的生平事蹟所知甚少。只知道有古希臘史家記載：他為自己建造了埃及最大的陵墓，底基刻有文字：「我是奧西曼迭斯，萬王之王；若有人想知道我是誰，及我葬身之處，須在功績上勝過我。」而這首雪萊的詩歌，卻描寫一位旅行者自述在埃及荒漠行走途中，見到奧西曼迭斯的陵墓遺跡，以及遺跡上殘存的文字，盡是滄桑荒涼。）

這個東亞的舊都，不僅是一座帳篷的城市，也是一座充滿抄寫書吏的城市。十三世紀時，每位大臣都需要一位書吏，能夠運用帝國境內各種各樣的語言——中文、藏文、維吾爾文、唐古特（Tangut）文、波斯文和蒙古文——以撰寫敕命律令。朝廷內設有專責祭祀和薩滿的部門、管理商旅的部門、負責郵傳驛站的部門，以及皇帝的財庫與內藏庫。上述這些部門，全都由蒙古大汗麾下資歷排行第二的大臣、基督教聶斯托留教派的信徒博刺海（Bulghai）監督管理。雖然擔任資深高級官員者通常都是蒙古人，不過文職幕僚人員則傾向以來自其他地方的人出任，而哈拉和林王廷裡有三分之一的員額保留給這些負責處理文書紙上作業的文官。在短短半個世紀之內，蒙古人從一個來自大草原東邊沒有文字的部族，一躍而成世界大帝國的守護者，而這個大帝國幾乎完全是在紙張上，以好幾種文字和語言進行運作的。

這樣的變化起於一個名叫鐵木真的男子，他的大部分少年歲月都在四處亡命奔走之中度過，試著守護父親過世後遺留下來的家業。鐵木真在各種遁辭、狡猾與攻擊的戰略裡學得教訓，然後成長茁壯；在他快速取得馬匹，熬過早年的逆境之後，便在一次草原各部落的大會上，豎立起代表統治者的鼂牛尾大纛。部族大會是蒙古的根基，而日後他將會以「成吉思汗」的稱號為世人所知。「成吉思汗」，在一片沒有海洋的大地上，成為四海之主。

成吉思汗的雄心壯志，引領他麾下的大軍東征西討，朝向高麗、華北，以及大部分的突厥斯坦（Turkestan，即東起戈壁沙漠，西到裡海的廣大中亞地區）進發。他征服了閃閃發光的城市撒馬爾罕（Samarkand），將浸了油的貓和燕子點火引燃（根據當時一位傑出波斯史家的記載），送進波斯的內沙布爾（Nishapur）城內，宣揚他是

從布哈拉（Bukhara）的禮拜五大清真寺台階上降臨的真主之鞭；他殘殺北京居民，摧毀該城建築；他大舉追捕花剌子模的沙阿（Shah，波斯語「君王」之意）摩訶末（Ala al-Din Muhammad）——這是成吉思汗在中亞的最後一名敵手，直到沙阿摩訶末最後精疲力竭，死在裡海的一座小島上為止。他開創的王朝征服了波斯，將南中國收入帝國版圖，渡海攻打日本，強力壓服西藏，橫掃中東地區，兵鋒直達維也納城下。蒙古人建立起來的大帝國在十三世紀時橫跨整個亞洲，讓來自不同地方的貨物和宗教能流通傳播到此前從未到過之處。

但是發生在鐵木真本人身上的交流，方向卻完全相反。當他抵達位於今日新疆綠洲上的各處城鎮時，發現散布在各城鎮的畏兀兒人已經做好成為蒙古帝國成員的準備。這些畏兀兒人業已安頓定居，而且秩序井然，他們展現出來的行政治理技巧，令新統治者印象深刻。

（此時一位漢人大臣已經說服大汗：新納入統治的中國臣民做為納稅者，比起將他們全變成屍骸，來得更更有用處。）但是當鐵木真與這些畏兀兒人在一起的時候，特別令他感到深深震驚的，其實是他們使用的拼音字母，因此他委託畏兀兒的書吏，也為蒙古語言創製出一套拼音字母系統。這就是蒙古人最初的文字。

隨著蒙古帝國的擴展，畏兀兒人保存檔案和抄錄事件的傳統，便移植到蒙古人的統治之中。交通是蒙古大帝國的強項，沿著各主要貿易路線上，僅僅每隔二十五或三十英里，就設有一處驛站，根據馬可·波羅的記載，也就是一天的路程。每處驛站都備有馬匹和飼料，因此一名攜帶有效官方憑證的信差，如果有需求，可以立刻在驛站更換座騎。一名快馬傳遞訊息的信差，一天之內可以趕超過兩百英里的

路程。不過，在亞洲各地曲折前行的蒙古書面訊息，就只能感謝少數畏兀兒抄寫書吏了。

鐵木真建立的新帝國之所以成功，很大程度上要歸功於它向外借鑑的各項制度：來自畏兀兒人的書寫文字、來自契丹人的驛站系統，以及來自於中國和其他地方的政府組織結構。鐵木真並未強行實施原來蒙古人的生活方式。不但如此，他還改進原有的生活方式，首先應他的要求而修改的，就是蒙古文字。有了這套新文字，他就可以確保蒙古民族肇建的神話傳說與信史記載，都以蒙古人自己的語言，被登載在紙張之上，也就是後來的《蒙古祕史》（儘管一開始時是以中文寫就。）（譯按：《蒙古祕史》又名《脫普赤顏》，成書時以蒙古文字寫成，明朝初年時有以漢字意譯、標音的蒙漢對照版本，明太祖賜名《元朝祕史》，後來輾轉傳抄，蒙古原文逐漸佚失，只留下漢字注解）。蒙古的神話傳說對於這個民族的生存至關緊要，因為蒙古帝國本身只是一個合併不同部族的組成體，而這部傳世至今的著作，既是對於紙張、筆墨和文字威力的見證，也是蒙古人這個征服了半個歐亞大陸的民族，思想融合匯聚的成果。

早在蒙古人征服歐亞之前，從十世紀初年起統治中國的各個外族王朝就已採用各自的拼音文字，以便讓紙張能夠繼續記載他們的詔令、歷史、詩歌、傳奇故事和思想理念。西元十三世紀，當時的中國北方，由來自滿洲的女真人建立的金所統治，這個王朝發展出一種非職業的仕紳學者典型，他們能夠將自身的文字訓練，以及對毛筆的靈巧運用兩相結合起來。一位仕紳絕對不會降尊紆貴、自貶身分，去畫一幅壁畫；他只能在紙張或絹帛上揮毫。活字版印刷產業（稍後我們會再回來討論這個部分）也在金代時擴張，從而在朝廷打算增印鈔票



來填補財政上的虧損時，便引發了通貨膨脹。當蒙古人於一二〇六年大舉來襲時，金朝仍然在增印鈔票，以挹注戰爭軍費開支，而其紙幣也再次貶值。在蒙古人征服中國之後，他們保留了部分舊有的階層，但從未完整恢復其在草原上的傳統習俗。不但如此，蒙古帝國更容許中國原有的官僚體系成為其籠罩整個國家的傘型控制結構。

十三世紀後期的元朝皇帝忽必烈，也就是英國詩人柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）長詩裡的主角（譯按：柯勒律治的長詩〈忽必烈汗〉〔Kubla Khan〕，以優美的文字描繪、想像蒙古大汗在哈拉和林王廷內的生活），決定將都城由哈拉和林遷往大都（即北京），並且穿著中國樣式的袍服，採用中國的生活方式、書籍、信函，以及行政檔案文卷。忽必烈大汗的這項舉措，開啟了一道貫穿其後整個元朝的文化興盛潮流，這樣的情況，可以從十四世紀前半葉奎章閣的設立看出，奎章閣是陶冶培養文學和藝術而設的文化中心。之後的另一位元朝皇帝孛兒只斤·圖帖睦爾（譯按：即元文宗，作者誤植為元順帝脫懽貼穆爾，文宗皇帝頗有文化素養，以書法聞名）就時常在奎章閣盤桓，或者在此練習書法，或是瀏覽欣賞他的藝術收藏品。

元朝在十四世紀初年刊行、翻譯了許多書籍著作，當中包括一部宋代史略、前朝太宗皇帝御製序言的兩部作品（譯按：應是《太平御覽》與《太平廣記》）、卷帙繁多的《資治通鑑》、儒家經典《書經》、《大學廣義》、《孝經》、《列女傳》、對於《春秋》的各種研究著作，以及元代官方編纂的《農桑總訣》。儒家著作裡的各種教誨被翻譯成蒙古文字，用來教導蒙古籍的官員如何管理這個以紙張做為運轉基礎的帝國。隨著元朝建立，戲曲也開始興盛。更有甚者，元

代對於文藝的關注興趣並不只在高層菁英之中，也存在於庶民百姓裡，這就為中國最初的幾部小說，以及詩歌和文學的新題材率先開了道路。文字藝術正在尋找新的主題。

蒙古人本來最不可能成為紙張的新主題，而他們採用紙張做為書寫文字的載體這件事，與其說是東亞朝向紙張轉變的另一個章節，不如說是一個時間較晚版本的卷末附語。蒙古人採用紙張的時間慢了好幾個世紀之久，而身為大帝國的肇建者，也唯有「紙張能帶來一種新的生活方式」，才能讓他們信服紙張的種種好處。然而紙張確實說服了他們。即使是游牧民族，也能夠看出紙張所具有的能力，而必須對它加以掌握控制，承認它的合法正當性，特別是在治理一個大帝國時，更是如此。在爭取蒙古人的過程裡，紙張已經證明自身具有非凡的本領，可以讓原本最為疏離、格格不入的強權勢力轉投使用紙張的陣營。因此，蒙古人改而使用紙張，其實只能看做是在中古時期、西元一千年左右紙張橫掃東亞的強有力例證罷了。因為就在這段較早的時期當中，紙張已經逐漸傳播到「大中華」文化圈的所有土地上，因而席捲了半個亞洲。文字依附在本土和民族認同之上，並且促成這些認同意識落實載於紙張上面。文字著作繁衍增加，而文字、字母、筆墨、竹簡、紙張、摹拓及木版印刷等的技術增進，開始在東亞各地及其邊陲地帶塑造出不同的面貌。原來以中國方式開始的論定，從佛教到各地的獨立運動浪潮，現在有了新的發展方向。紙張已經不再只是一個出現在中國的現象。它向全球進發的探索之旅已然展開。

## 註釋

- ① 改寫自 Delmer M. Brown, *The Cambridge History of Japan, Volumn 1: Ancient Japan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 393.
- ② 改寫自 Richard Karl Payne, *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism* (London: Routledge, 2006), p. 73.
- ③ Nicolas Bouvier, *L'Usage du monde* (Paris: Payot, 1952).

## 第七章 紙上生涯

---

### *Papyrocracy*

在這個世界上，再沒有其他的詩人能夠像白居易這樣，在他身處的那個時代，受到如此的歡迎。

——**韋理（Arthur Waley）**，20世紀的白居易英文傳記作者暨翻譯者。<sup>①</sup>

西元八世紀時，中國大唐的帝都長安，就算不能說是世界上最不可思議的城市，也是亞洲第一大城。這座偉大的城市，正如一位詩人所說，星羅棋布的街道格局，是百萬居民的家園（譯按：即白居易《登觀音台望城》詩句：「百千家似圍棋局」），而財富、美麗、陰謀、商賈和喧嚷充斥在這座當時世界上最國際化、也最具文化素養的大都會。當時也只有君士坦丁堡和巴格達，才能稍與長安比肩。

中國南北朝的政治分裂局面，於五八一年重新歸於一統，隨後到來的，是一個繁榮興旺的盛世。長安，這個充滿著商旅的城市，是盛世的中心。長安的商業市場座落在九處分隔開來的坊市裡，僅僅是東市一處，就有二百二十條巷道，每一條都擁有專屬的產品，例如肉類、鑲鐵、衣物、炊餅、韁繩、馬鞍、魚類或金銀珠寶等等。波斯人開設的店鋪裡，儲放著次等寶石、珍貴金屬、象牙、珠寶、宗教聖物和珍珠。來自布哈拉和波斯等地的地毯，被當成貢物獻給朝廷。一位唐朝的皇后得到一席以象牙雕製而成的臥榻，上頭搭起一頂布滿金銀

珠玉的帳篷。它的鋪蓋由犀牛角製成，而其黑貂皮坐墊、防蚊毯帳，以及其「龍鬚」或「鳳翼」墊席，則是由蘆葦編織而成。

坊市裡販售著壓印多種顏色花樣的服飾。貨攤提供改善口氣不佳和「胡人體臭」的丁香療方。婦女可以在此購買到獸皮地毯、去除黑頭粉刺的挽面線、面霜、化妝品、潤膚膏，以及做成鳥禽或月亮模樣的點痣粉筆。她們剃去眉毛，以染料重新再描畫一個出來，在兩腮塗抹胭脂，並且用硃砂製成的丹紅畫出唇紅。女性的化妝用品、裝飾品和衣物等物品，依照它們的用處和社會重要性，分別由六個神祇作代表，香膏、畫眉染料、撲面粉底、唇彩、珠寶及長袍，各自擁有一位代表神祇。

公定假日相當常見，在八世紀中葉，朝廷在每年當中一共規定了二十八天假日，官員另外還有四十八天的休假。在節慶時的集市廣場上，雜耍團員在角錐塔尖上走繩索，劍客們當眾比劃招數，其他人則耍弄著刀劍或蒲團、珍珠。這時會有若干特技表演：一名雜耍團員站在一條橫桿上翩翩起舞，而橫桿與一根六十英尺長的豎柱相接，由另一位表演著以頭頂著，繞著舞台行走。道士架起高高的長梯，然後赤足攀爬上去，揮舞手中的長劍，以去除瘟疫——這是他們使出的一種招數，等於是在精神上為大眾接種疫苗。其他人則在假日時起舞。皇宮大內的仕女和初登宦途的科舉新貴則在每年四月初五的寒食節，進行一種類似今日足球運動的蹴鞠遊戲。一位皇帝甚至為了闢建蹴鞠比賽的場地，而將先帝為祭祀其愛女而建的祠堂拆毀。在中國，拿皮球進行蹴鞠比賽者，通常是軍官。馬球在當時和今天一樣，都是上層菁英的運動遊戲，不過在當時的比賽，每一隊都有十六名騎手，競技時通常還有樂隊在旁奏樂。

在上述這一切充滿迷人魅力的表演與活動當中，紙張的身影無處不在。畫在紙上的門神像被貼在大門門楣，保護家戶不受惡鬼侵犯。當時沒有玻璃窗框，不過如果絲帛要價太過昂貴，油紙也能當作窗戶紙使用。輕竹框架編成的燈籠，也會在表面上糊嵌一層紙。在為期三天的元宵節慶期間，宵禁解除，民眾可以提著紙燈籠，在滿月的月色下出門遊行。富有的民眾不惜斥資製作燈籠，好讓人們留下深刻的印象。而在七一三年，當時的皇帝（唐玄宗李隆基）還下旨製作了一個高達兩百英尺的大花燈，外覆以織棉和薄紗、絲綢，擺放在長安的一座城門前。此時的紙張已經開始取代傳統的竹籤箴片（也就是當你排便之後用來清潔的小竹片），而當京師以東的一處地方，於西元七六七年遭到一名地方節度使麾下軍隊大肆劫掠，由於財物被洗劫一空，當地士民只好穿起紙做的衣裳。②

然而，在中國這新一波黃金盛世裡，仍然是書寫用的紙張，位居在文化生活的中心地位。即使是處在戰亂的年代，讀書人也會憑藉著書本上得到的知識，幫助他們度過艱難的時日，而他們也嘗試著保全某些重要的文學著作。這個重視學術的時代，使得朝廷高官與熱愛文藝的文人雅士，無論是公家的行政還是私下的詩歌創作，都得以享有一個因紙張帶來的好處而更為便利的生活方式。（唐代一共有超過四萬首詩、兩千多位詩人的名姓留存至今；而二十世紀意象主義之父、美國詩人艾茲拉·龐德〔Ezra Pound〕，正是看中了唐詩的簡約表達風格，決定以唐詩做為其創作仿效的對象。）中國於西元五八一年重新歸於一統後，進入一段和平繁盛的歲月，而文化也因此而繁榮興盛起來。（一個再次統一的中國，也意味著紙張信函的往來，可以流通傳播到更遠的地方去。）

此時的紙張（通常是在中國西南方的成都及其周遭地方生產的）對於個人來說，成本已經不算昂貴，足以讓他們將愈來愈多的生命軌跡記錄在紙面上。從紙面上近距離地去追蹤一個人的生活，或者至少在紙張書面的世界裡探索一個人在其中生活的軌跡，頭一次成為可能。還不止於此：這些紙上紀錄，在幾個世紀以後，讓後人能夠接近、體會那些人們最隱祕的故事——也就是個人的內心世界、精神生活。當然，後人能夠取得的，也就是這麼多了，而即使是在當時，也只有少數人有辦法在紙面上留下夠長、夠深的軌跡。不過，今天的我們竟然可以閱讀到一千二百年之前，生活在當時中國的人們的睿智洞見與生命經歷，仍然是一件極不尋常的事情。

有一個人特別值得我們做出這樣的追尋，他的一生透過詩歌作品、政治、宗教、行政，以及書信等等紀錄而躍然紙上，出現在我們眼前。多虧了這個人的宦途、他的各種個人習慣和友誼、他特別出色的才智、他的社會關懷及詩作，還有他的一生，全都表現出「紙張在西元八世紀中國知識菁英的生活當中無處不在」這個事實，這一點很少有別人能夠企及。然而他的生涯故事也顯示，紙張不僅被人們當作如朝廷施政、科舉考試、官方通信之類的功能性書寫用途。更有甚者，無論是因失去而感到痛苦，因親密的友誼而倍感快慰，因朝政貪腐而受到挫折，還是因社會貧富極度不均而感到憤怒；無論是精神上的頓悟，還是強烈感受到自己與大自然交會的那些時刻，我們透過他的信函、詩作與日記，受到邀請，進入上述他的種種生命經歷當中，一窺堂奧。他筆下作品的數量之多，他作品題材的範圍之廣，作品中經常表露出的強烈情感，以及他有時冒著風險也要批判時政，全都是

史無前例的，在他生活時代以前的中國，從來沒有出現過。只有紙張，才能夠帶給我們這樣豐厚的遺澤。

如果從決定白居易一生的各種興趣志向來看，生於西元七七二年的他，真可以說是生不逢時，距離盛世足足晚了六十年之久，因為在當時，戰亂和饑荒已經將原來中國的黃金盛世，蹂躪得滿目瘡痍。中國的戶籍人口數，由二十多年前的五千萬人，下降至七六四年時的區區一千七百萬。大規模的叛亂、饑荒與外族入侵，使得中國南北各地在西元八世紀剩餘的歲月裡，都陷入苦苦掙扎的境地。危險悄悄降臨在農村地區，而朝廷必須靠著販售佛教僧侶的度牒和科舉的功名，才能填補已經乾涸見底的財庫。

白居易出生在這個國家的舊日中心地帶（譯按：白祖籍山西太原，生於河南新鄭），一個貧窮士大夫家庭裡。他和弟弟由外祖母撫養長大，白居易後來宣稱，他還是個嬰兒時，就已經能認讀出幾個字了。稍後他寫道，自己在五或六歲時便能作詩，九歲時就熟通聲韻音律。很多年以後，他還作了一首詩，鼓勵自己的侄兒和外甥追求學問知識：

世欺不識字，  
我忝攻文筆；  
世欺不得官，  
我忝居班秩。③

七八三年（唐德宗建中四年），皇帝因為軍隊發生叛變（譯按：涇原兵變），被迫逃離京城，不過到了隔年秋天，朝廷便光復長安。



然而，接下來那一年，一場旱災來襲，使得京師的水井枯竭，提供食物的農田也告枯萎。

中國的歷史可以寫成一則關於江河水域的故事。這則故事以眾神將海洋與陸地分隔做為開篇，然後逐步推進，從農田與灌溉系統的面世，道家講究的「風水」之術，導引南方之水向北的大運河，到北京沙漠化引起的各種問題；從二十世紀共產黨人興建的各座水力發電大壩，到二十一世紀專橫殘暴的南水北調工程。

而對於白居易這一家人來說，旱災帶來的動盪迫使他們四散各地。為了躲避西北的動亂，白居易被帶往長江南岸下游，在江南的各城市生活。他所作第一首標註當時年齡的詩，就是寫於這個時候；根據這首詩的最末一句，詩句是寫在廉價的紙張上的，內容則重新述說中國人關於分離的主題：

故園望斷欲何如？  
楚水吳山萬里餘；  
今日因君訪兄弟，  
數行鄉淚一封書。

（《江南送北客因憑寄徐州兄弟書，時年十五》）

到了七八八年，白居易將自己的詩作寄給文章天下知名的顧況，請他評鑑。不過在此同時，白也正在工作，可能是在地方衙署裡擔任一名文職吏員，或是抄寫書辦。實際上，他家裡的經濟情況已經瀕臨赤貧的境地了。因此，當身為地方基層官吏的父親於七九四年去世

時，白居易只好延後參加科舉考試。不但如此，為了遵守儒家孝道的傳統，他在接受任何官職之前，必須先守孝三年。

七九九年時，他啟程前往東都洛陽，帶一些錢給臥病在床的母親。不過，在渡過長江北上之前，白在一處小鎮暫作停留，參加州府一級的科舉考試。他揮毫寫就的詩作，不但展露出對於經典的知識，也證明他身為作家的文字功力；而在隔年的春天，他便通過了在京城舉行的最後一輪科考。西元八〇〇年，二十八歲的白居易通過中國最高層級的科舉考試，他的答卷在十九名錄取的新科進士當中名列第四。

科舉取士在西元七世紀末年、也就是武則天當政期間開始大規模舉行。吏部的考官掌握的權力愈來愈大，而科舉考試也開始打破京師社會階級的靜態平衡。不過，在禮部於七三七年接手辦理科舉之後，考官的權力便隨之消退。唐代的高級官員並不總是科舉考試出身的佼佼者，而即使是那些在科舉當中名列前茅的進士，大部分都已在朝中結交到一位具有影響力的贊助者，這位人物有辦法讓考官親自看到考生答題的卷子。白居易也給朝廷中主管皇陵的官員送去了一封詞意奉承的信函，不過沒有得到回音。至少，他必定十分精通於最要緊的四門科目，這四門科目分別是禮儀、辯才、書法，以及對律令的知識（儘管白在自己的著作裡曾宣稱，對於書法他所知甚少）。

在科舉的最後階段，參加考試者有兩種選擇，一是投考「明經科」，另一種則是「進士科」，而考生都必須將儒家的道德規條與實務層面的政策制定結合起來。「明經科」考校的是背誦和記憶，要求考生以國家認可的詮釋，詳細陳述經典。白居易選擇的是進士科，這是起於六九〇年代、一個講究文學的新時代下的產物。在新制定的考題之中，有許多道題目要求考生以頌辭、韻文或詩句作答。在這個帝

國裡，舞文弄墨的作家是最為成功的人士，而他們選擇的考試，則是當時全世界的政府組織裡，最為先進的人才選拔形式。正巧在白居易參加科舉考試的那年，有一名主張改革者抨擊考試中的貪腐問題，而他則奮筆疾書，以孔子和老子思想之間的矛盾悖論、自然界的各種機制，以及恢復公家對糧食的協調購買以穩定穀物市場的提議等作答，因而聲名大噪。幾個星期之後，白居易的祖母在洛陽去世（譯按：此說似不確，白居易此行只是回家省親，下引詩作中也看不出悲傷情緒），他在趕回去奔喪之前，作了一首詩，題為《及第後歸覲，留別諸同年》：

十年常苦學，一上謬成名。  
擢第未為貴，賀親方始榮。  
時輩六七人，送我出帝城。  
軒車動行色，絲管舉離聲。  
得意減別恨，半酣輕遠程。  
翩翩馬蹄疾，春日歸鄉情。

在白居易年滿二十九歲時（以中國歲數的算法，則是三十歲），他的工作還沒有著落，於是他滿懷愁鬱地說道，人生不過百年，而三十歲幾乎已是三分之一了。白居易把希望寄託在朝廷的授官考試，用格式化的語言寫下答案。在白對於社會上大量存在的各種爭議與不公不義提出解決提議時，他的答卷內容充滿各種暗喻與昔日的格言諺語。考試過後，他與其他七個人一同被錄取，成為祕書省的九品校書郎。

現在白居易成為朝廷裡的一名低階官員，每個月只須工作兩日。他的生活寧靜平順，而且還領有朝廷的薪俸。到後來，他乾脆回到位於渭水之濱的家裡去住，每個月只返回京城一到兩次。然而祕書省畢竟是證明紙與墨位居中華帝國核心的地方。任何想在官場上有更進一步機會的人，都必須精通於書面紀錄的整理與保管。但是在確保紙張的優勢地位這方面，經典和書法也同樣重要，而它們則正朝著社會的新部門發展，擴大其普及流行的程度。

這正是京城裡到處都在學習知識的寫照，甚至在皇帝的後宮裡，女子們也在研讀經典、著作、律令、詩歌、算術和棋藝。她們栽種桑樹，用來製作紙張，養蠶以提供宮中的絲綢。寫在黃紙之上的朝廷敕令，被送往帝國各處。迎接朝廷的敕令，先由軍中的校尉提供一座用紫布覆蓋的台座，接著縣令將敕令擺放在台座上，由兩名地方上的法曹僚屬交替朗誦每條法令內容。

圖書館規模在這時快速擴充。收藏皇家圖書的祕書省擁有超過二十萬卷書籍，說明了這個時候大量的思想信仰。到了白居易生活的時代，甚至還有許多被譯成中文的基督教著作出現，其中包括《移鼠迷詩訶經》（*Sutra of Jesus the Messiah*，「移鼠」即耶穌，「迷詩訶」在近代譯成「彌賽亞」），這部經書主張基督宗教對中國文化並無威脅，而耶穌基督則是世上所有邦國的救主，它促成唐太宗在京師長安興建了一座「大秦寺」，做為聶斯托留派的教會與修院。即使在帝國西北方最偏遠邊陲的角落，地方政府也都會自行草擬其書面檔案文卷。（在六世紀時的隋朝，文官體系在皇帝頒布譴責敵人的詔書時，為他謄抄了三十萬份。）

八〇六年時，因為新皇登基（唐憲宗李純）的緣故，白居易必須準備另一次朝廷的特科考試。和之前白參加過的歷次科舉一樣，他藉由對經典和注疏的詳查，以及通讀各朝各代的歷史，來準備這次考試。不過這一次，白居易住到華陽院，這是長安城裡的一處佛寺（譯按：應為道觀）——從全國各地佛寺修院之中藏書閣如雨後春筍般地出現，可以看出唐代佛教的興盛，而這些藏書閣同時也是紙張在人們的宗教生活裡扮演愈來愈吃重角色，以及書面學術成果在宗教文化當中占有優先影響地位的最好證明。白居易在這裡和他的至交元稹一起準備特科。每位應考者都要解釋本朝國勢衰弱的原因，以及今後該採取的對策。在白居易的作答逐漸偏移到「一個有德的政府應該如何說服叛軍放下手中的武器」這樣的廣泛概論之前，他主張降低賦稅的額度。

然而，元稹卻認為，一個新的科舉取士體系才是解決問題之道：首先應該舉行對於唐律與經典的測考，接著才是讓考生以韻文、詩歌，以及永遠以更為固定的文體來作答，如此設計，是為了要評估考生的程度。在第一級的測考裡，考生對於經典的死記硬背不應列入評分的優先標準。在第二級考試裡，考官要記得這一級的考試只顯示出考生的文學能力，而不是展現對於政策的理解，或是行政的才能。在這兩級考試之外，不會再舉行更高一級分發官員職位的考試。簡單來說，元稹主張的是一種不過分依賴經學思想與行政體系的菁英領導政治。最後，元稹在所有應試者之中拔得頭籌，位居第一，不過他提出的主張卻從未脫離紙上談兵的階段。白居易則名列次等。（譯按：八〇六年四月，元、白等人應「才識兼茂明於體用科」考試，同時登第

者有十八人，唐代制科取士，按慣例不設一、二兩等，元稹等人入第三次等，實際上為首選；白居易以「言語切直」，入選第四次等。）

白居易住進佛寺之中，在藏書閣裡閱讀各種儒家、法家、佛教與道教的著作。然而隨著年齡漸增，他的儒家情懷逐漸消散，內心世界愈來愈傾向佛教與佛經。

往有寫經僧，身靜心精專。

感彼雲外鵠，群飛千翩翩。

.....

經成號聖僧，弟子名楊難。

誦此蓮花偈，數滿百億千。

.....

粉壁有吳畫，筆彩依舊鮮。

素屏有褚書，墨色如新乾。

（《遊悟真寺詩一百三十韻》）

在白居易的時代，中國的佛教出家僧侶已經成為僅次於國家朝廷官員的菁英階級。在這第二個菁英階級當中，出現許多經文專家，他們不但增進佛教界的文學著作程度，也將一般信眾帶往新的文學層次。佛教僧團不必繳納賦稅，使人們擺脫家庭義務，鬆動社會階級區分，而且容許女性參與其宗教儀式。它甚至還沖淡了中國原有的華夷之分，而唐朝前半葉時的朝廷，卻極力想讓佛教融入中國文化當中。

在唐朝初年，佛教寺院內的藏書閣是大都市之外規模最大的圖書館。佛教僧團是社會上教育程度與文學素養最高的群體之一，而到了

唐代中期，僧團的人數可能已經來到一百萬之眾。而他們也不僅僅是孤獨困居於寺院之內修行的出家男女眾，僧團當中有許多人更深入參與社會，甚至還投入經濟市場當中。事實上，佛教組織通常都頗為富有，這有部分要感謝奴隸制度（在八四五年〔會昌五年〕朝廷「滅佛」、迫害佛教期間，將十五萬名佛教徒發配為奴；他們當中許多人遭到拍賣，發配充軍，或是由官府分發到官員家中為奴）、④當舖、免除賦稅、政府贈與土地，以及他們的商業借貸事業。

七〇五年，皇帝開始對佛教僧團進行考試。僧侶們必須回答、背誦由好幾部經典當中選出的考題和經文段落，這些出題的經典當中包括《蓮華經》。爆發於七五八年的叛亂（安史之亂）促使皇帝在中國的五座名山上修建五處護國佛寺，並且指派受訓持戒的僧侶。每位僧侶都必須學習至少五百頁的經文——而根據某些資料指出，頁數接近七百之譜。在八世紀稍後，對僧眾的考試分為各科，內容也隨之擴充，包含解經和背誦在內。最晚從四世紀起，出家僧侶也要在寺院裡研習儒家經典。寺院中的教習還會教授書法給學生們。

即使是新進的僧眾都必須閱讀和背誦大量經文，而最年輕的新進出家眾，也就是年僅六歲、的「驅烏人」（crow chaser）小沙彌，必須學會閱讀。大乘佛教的經典反覆地鼓勵人們閱讀、背誦、研習和抄錄經文。到七世紀結束時，位於中國西北的一座寺院裡，居然同時有五十五位抄經者在工作。京城本身肯定也有好幾千名抄經者，分別於許多寺院之中工作。

社會上層階級（以及像白居易這樣經濟環境較為困窘的文官家庭）接受的是儒家教育，但是佛教徒可能將推展教育的重點放在農村

地區。某些年輕學子住在佛教寺院裡學習讀書和寫字，儘管也有許多寺廟將教育不識字民眾的責任，交由壁畫來承擔。

來自印度的佛典持續不斷地流入中國，讓藏經閣內的書櫃一直保持在被放滿的狀態。寺院也是經典的生產製造者，寺裡的出家眾有兩重角色：他們既是抄經者，也接受朝廷的資助，修纂編輯《大藏經》。除了佛經之外，他們更修纂自身的歷史，甚至還抄錄許多世俗的著作。他們甚且還為若干持有的著作舉行辯論會，相互辯駁：朝廷通常會出資贊助佛寺，在皇帝生辰當日舉行三教（儒家、佛教、道教）著作的宣講，而在這類場合中辯論，是司空見慣的事。七世紀初年，在朝廷的敕令之下，有將近一百萬卷的佛教經典於十五年內傳抄謄寫。

有若干學子像八〇六年時的白居易那樣，因為借住佛寺準備科舉考試，而有機會瀏覽、研習一部分存放在佛寺藏經閣裡的數千卷經典。在西元八世紀時，僅長安一地，就有九十一座佛寺，其中將近三分之一是招收女眾的修庵。甚至，在七世紀和八世紀時的日本，佛寺的藏經閣裡也藏有大量的儒家著作，以及數千卷中國佛教的經典與注疏評釋。

暗誦黃庭經在口，  
閒攜青竹杖隨身。  
（《獨行》）

但是佛教帶給中國大眾文化最重要的影響，既不是藏書閣，也不是學堂，而是書籍的大量複製。佛教寺院無法快速生產經典，尤其是



以中國文字手抄本的種種複雜程度來說，更是如此。不少城市裡的小商鋪店主也會抄錄佛經，然後連同佛像一起販賣給一般信眾。和儒家不同，佛教對於書法的典雅優美與否並不是太重視；佛教關心的重點，僅在於經典內文字的複製抄寫。

白居易對於儒家經典的知識、對於佛教的熱愛、他在唐帝國政府及各藏書閣擔任公職的服務經歷，以及他的詩作，這上述種種都讓白居易處在中國紙張文化黃金全盛時代的核心地位。他與紙張的故事，不僅是這個時代裡人與紙之間最具有創造力的一段，也是最有啟發意義、最引人注目的關係。白既不是帝王，也不是官方的史家，然而正是他將深入的知識與獨立的省思融合在一起，才使得經過千百年後，他的名字仍然流傳在史冊的紙頁上。在歷代皇室成員之外，很少有人的生命歷程，會如此鉅細靡遺地被記載下來；而像他這樣，筆下文字坦誠正直、情感上聰慧過人者，更是絕無僅有。從這個層面來說，白居易可以說是作者運用紙張表達自己的精神生活（有時候，甚至是日常生活細節）的早期傑出例證。至於其他可以用作書寫平面的材質，不是要價太過昂貴、形式上過於狹隘，就是拘泥於舊有題材，因此無法推動如此興盛的新書寫形式。

然而，正是因為白居易對於文學、文字的種種熱愛，使他不可能明白紙張最重要的技術夥伴，儘管這項技術，在他生活的時代就已經問世。而就算白居易並未將印刷術看成是他生涯裡的一個重要部分，在他辭世之前，印刷術對於紙張的發展運勢就已確然扮演極為關鍵重要的角色了。

陰雕圖章（將印章內的圖案或文字線條立體刻出）在中國成為權威或身分的標記，至少有兩千年的歷史。秦始皇製作了中國史上第一方皇帝印璽，這方印璽以美玉雕刻而成；而道家術士則在木牌上刻畫符咒，在沙盤或黏土上留下印記，用來驅除邪祟。到了白居易的時代，印章已不再使用陰雕刻法（陰雕就像是相反的鏡像，刻畫相反的圖像）；相反的，印章以浮雕法刻成，如此一來，蓋印在紙頁上的圖像，就猶如以凸印木版印刷一般。

白居易本人可能也在自己的詩作上落款蓋印，這是他個人的精神風格在紙面上的權威標記。很多白居易認識的佛、道中人也這樣做，在自己的著作上蓋下印章。白居易見過許多墨拓。在中國歷史的進程中，有數十萬個字被銘刻在石碑上，而之後——或者幾乎是立刻，有時候是幾百年以後，這些字跡由石板被墨拓下來，印到紙上，成為著作文字的反面陰像。

在中國，文本的複製可說擁有悠久的歷史，從商代的青銅器，到秦始皇「書同文」劃一文字之後的文稿，明代規格化統一燒製的現成瓷器，以及今日中國工廠裡以動力機件生產製造的產品。<sup>⑤</sup>但是，大量複製在白居易的年代，並不是生活之道的其中一部分，即便是這類產物，在白氏的自家門口就能見到。白居易是一位詩人，所以，書寫對他而言是揮毫創作——書寫是一種與眾不同的獨特身心技藝，傳達出運筆之人的個性與情感。反而是之前另有一位雄心勃勃的皇后，看出大量印刷複製，是將來必定要走的發展方向。

歷史上第一批大量文字印刷品，想必是出自一項佛典印經計畫——九世紀時所有淪為奴隸的佛教徒被赦免，此舉使得手抄的佛經在數量上遠遠趕不上對於經書的需求。可是這項印經計畫的對象，並不

是一般讀者，而印經計畫當中對於皇后的神化崇拜，也並未讓白居易留下深刻的印象。但是讓白居易在有生之年贏得如此大批讀者（包括朝鮮在內）的地方，卻是印刷術發展的兩處核心重地：中國與日本。

在中國，武則天將佛經送往她心中最屬意的五座聖山收藏，還順道一併提供經書具有療癒神力的故事傳說。她下旨製作五千卷以刺繡鑲邊裝飾的經卷，超過兩萬卷的經書迴向給她過世的雙親，此外還有數以百萬計的護身符。八世紀初期，在她的宮中，出身名門柳氏家族的女子們正在紡織品上染印精緻的花紋圖樣。而最後，皇后終於得到專屬於自己的印花染色長袍。

武則天不僅將佛經當成是供人閱讀的文字，更運用佛經做為提升其個人形象的符咒法寶；而她著手推動的大規模印經事業，則使得印刷技術的運用由紡織品朝紙張頁面上轉移。實際上，世界上現存年代最久遠的印刷紙件，其原本製作的主要用途，甚至不是供人們閱讀：這是西元七五一年，一紙中國道教的符咒，可能是在中國印製，但是卻使用朝鮮的紙張。其目的用途既是一道守護靈魂的護符，同時也是承載文字的媒介。

歷史上已知最早的印刷品數量，也同樣是一次出自施展政治手腕的招數。西元七七〇年，日本的稱德女天皇（孝謙天皇）據說擁有「百萬道」（或許事實上的數量也的確如此）佛經文字符咒，刻印在白麻紙做成的小紙條上。每道佛經咒語都被供奉在一座座小佛塔之內，送至全國各地擺放，寄望能為她當政時期帶來庇佑。身為一名文官，白居易對於上述做法可能會感到無動於衷；他甚至或許還會作一首詩，以諷刺這樣的奢侈浮華之舉。然而白居易自己也是一名佛教徒，稍後，世界上第一部以印刷術製作的書籍，就在他過世二十二年

後問世，如果白居易在天上知，可能會因此感到喜悅。畢竟，這一次的印刷品，確實是供人們閱讀之用的。

西元八六八年（唐懿宗咸通九年）時，中文《金剛經》被刻在木版上印刷成書。木版上塗以墨汁，並且壓印在大量紙頁上。經書的第一頁上，蓋印一幅木刻版畫：卡通人物造型的信眾，圍繞在釋迦牟尼佛本尊身旁。印刷者將這一頁置於經卷的最前面，圖畫的左沿與經文的第一頁相接，如此經卷就可由右至左的方向閱讀。經書內頁用紙在製造完成以後，便以黃連素進行染色；黃連素是一種染劑，可以防治蛀蟲，並讓紙頁呈黃色。隨後，文字以一種耐久、碳為基底的墨水印刷在紙面上，接著再將頁面膠黏在一起，便成為這一部存在至今的經卷。這卷《金剛經》全部攤展開來，長度超過十六英尺。這當然是書籍文字告別手抄本的重要嘗試，在從前手抄經卷的時代，著作本身無法和在紙張平面上揮毫書寫者完全分別開來。然而，印刷術和從前的手抄書寫有著同樣的執著和熱愛，想將人類的知識與反思逐頁編纂成冊，無論它是政府的公文、宗教的教誨、哲學作品還是詩歌；正是因為這樣的執著，使得文字著作在唐代的社會中廣為傳播流通。

佛教將印刷術帶給東亞，但是卻沒能夠窮盡印刷術潛在的能量。從九世紀中葉起，佛教在中國開始走向衰弱階段，不但遭受國家發動的「滅佛」行動迫害、寺院被拆毀、免稅優惠也被取消，更成為當時中國社會當中民族主義與排外浪潮下的受害者。如此一來，國家文官集團為了自身的發展，便採用印刷術，而朝廷中專責典藏記錄文書的弘文館，規模也確實開始擴展，比從前製造出更多公家文件紙張。在唐代時，地方行政吏員已必須擅長於整理紙張書面紀錄，但是印刷術

則帶來新的文件製造能量，特別是在西元十世紀初繼唐而興的宋朝時更是如此。

而早在印刷術得以享用其帶來的全部衝擊影響之前，紙張的容量和對書面報告的期待，就已經是一名文官生活中的重心了。西元八〇八年（元和三年），白居易在一首長達千字的詩裡，告訴一位典藏國家檔案的官員，他每個月領取公家紙張的額度為兩百張。據白居易自己說，這首詩是在他酒醉之後「走筆」作成的：

月慚諫紙二百張，

歲愧俸錢三十萬。

（《醉後走筆酬劉五主簿》）

在作成此詩的兩年之前，白居易由祕書省外放到北方一處城鎮，擔任縣尉之職。八〇七年，他改任集賢館校理，協助摘錄經典章句及注疏評論。集賢校理只是個小官，但是皇帝此時已經開始注意到白居易。同一年，有一名宮中宦官來到白的家中，對他宣旨：白居易進授翰林學士，這是朝廷中幾個最富有崇高聲望的職位之一。

身為翰林學士，白居易的工作內容就是擔任皇帝的個人祕書，為皇上起草詔命，並讀給他聽，待皇帝點頭同意之後，再加蓋玉璽發出。這樣的文書，有超過兩百件至今仍存於世。白居易在他的同僚之中找到幾位志同道合的好友，他們全都是因為文字功力和起草詔書的本事，才獲選為翰林的。白居易進入翰林院供職時，翰林院內部正因政見不同而分裂成兩派：一邊是主張遏止宦官權勢的新生代年輕官

員，另一邊則是不想惹是生非者。白居易站在改革陣營這一方，他急切地希望讓權力回歸到訓練有素的專家之手。

八〇八年，他被任命為六名左拾遺之一，這是門下省的言官職位。左拾遺這個職位從品級上來說並不特別高（白居易現在於朝廷中的八個品級裡位列第三），但是卻擁有特殊職權。因為擔任左拾遺，白居易得以有向皇帝直上奏折之權（列入官方紀錄），更可以請見皇帝，批評他的施政作為、文告與言行舉止，並且提出改革朝政的實際建議。他從未像現在這樣，接近政策制定的權力世界。白居易相信，皇上之所以從好幾名同僚當中挑選他出任此職，是因為自己的詩作。他也相信，皇帝可以改善窮苦百姓的生活，雖然有時候陛下的舉動，來得實在太遲：

不知何人奏皇帝，帝心惻隱知人弊。  
白麻紙上書德音，京畿盡放今年稅。  
昨日里胥方到門，手持敕牒榜鄉村。  
十家租稅九家畢，虛受吾君蠲免恩。  
（《杜陵叟》）

白居易本意只想對皇帝的舉止有所勸諫，但是他已經見識過華北大地上赤貧的農民，也看到宮廷裡宦官、廷臣及皇帝的後宮嬪妃們的奢侈腐敗。因為新職位的緣故，他擁有司法豁免權，可以只憑風聞言事，而不必提出證據佐證。在他所作的一首詩裡，毀謗中傷的嬪妃與舌粲蓮花的大臣，是纏繞大樹的紫藤，終會扼殺樹木的生機。在另一首詩裡，正直的官員像是處在骯髒池子裡的蓮花，甚至無法散發香

氣。許多年以來，白居易早已是個活躍的政治改革人士，希望能對皇帝指陳宮門之外的真正問題所在。八〇九年時，白居易以詩文闡釋自己扮演的角色。出產自華中宣城（今安徽省宣城市）的毛筆，作工相當精巧，白居易寫道，工匠為了製作這種專門進貢到皇宮的毛筆，特地去捕來野兔，在「千萬毛中揀一毫」，做為筆毫。接著而來的，是一段警告之語：

毫雖輕，功甚重。  
管勒工名充歲貢，君兮臣兮勿輕用。  
勿輕用，將何如？  
願賜東西府御史，願頒左右台起居。  
搦管趨入黃金闕，抽毫立在白玉除。  
臣有奸邪正衙奏，君有動言直筆書。  
起居郎，侍御史，爾知紫毫不易致。  
每歲宣城進筆時，紫毫之價如金貴。  
慎勿空將彈失儀，慎勿空將錄制詞。  
（《紫毫筆》）

就在這一年，白居易建議皇帝，恢復古時採訪民間詩歌的做法。一千年以前，也就是在周朝時，采詩官行遍全國各地，將民間的詩歌記錄下來，並且盼望以這種方式，使民間的感受傳達給君王知道。

.....

郊廟登歌贊君美，樂府豔詞悅君意。

若求興諭規刺言，萬句千章無一字。  
不是章句無規刺，漸及朝廷絕諷議。  
諍臣杜口為冗員，諫鼓高懸作虛器。

.....

君兮君兮願聽此，欲開壅蔽達人情，  
先向歌詩求諷刺。

（《采詩官》）

白居易就是這樣建議的，他還勸諫皇帝：宮中那些操弄政局的宦官，蓄意不聽從朝廷號令的地方官吏，以及他們造成的農村貧困，將會導致唐朝覆亡。白居易認為，將銅錢融化另鑄，價格比做為貨幣時更高。他建議，應該將所有銅製容器充公收歸官府，以平抑錢價，因為購買力的波動起伏，對於貧窮百姓造成的傷害最大。但是他的建議卻被朝廷束諸高閣，置之不理。當農村作物價格下跌時，白居易對一位友人抱怨道，鄉村的稅賦並未調降，而如此一來農村的窮苦百姓都要受苦。他甚至還作了一首詩，譴責位於遙遠南方的湖南地方官員，因為他們將侏儒當成貢物，每年上貢到京師。（由各個藩屬國送抵京師的進貢，是整個朝貢體系的一部分，這個體系通常還包括呈貢各地的聞名特產在內。來自南方的侏儒，不過只是上述這些貢物其中之一罷了——他們被當成取悅皇帝的珍奇玩物。）

這些年，是白居易生涯當中參與政治程度最深、也最憂國憂民的時期，他所傳達出的觀點和情感遍及紙端。白居易這時三十七歲，和一年前剛迎娶入門的妻子在京城裡一處僻靜的地方居住。在一首詩裡（譯按：《早朝賀雪寄陳山人》），他描述自己度過的一個尋常早



晨。天還沒有破曉，白居易就已起床，準備上早朝晉見皇帝。他騎乘在馬背上，冒著凜冽的寒風，走上三英里的路，來到曲江池南岸的銀台門。在等待宮門外的報時漏斗鐘聲響起時，他的鬚鬚都已結凍成冰了。在這首詩的末尾，白居易暗示了自己的未來生活：他想起好友陳姓居士，此時日頭都已過了頭頂，想必他還猶自高臥，酣睡未起呢。

在皇帝的信任之外，白居易在西元八〇八年時還得到新任宰相的支持。白氏的好友元稹也獲得新任宰相的拔擢，升任高官。整個八〇九年裡，白居易筆下的詩作題材趨向政治，而少數提到個人生活的詩作，則通常都和元稹有關。然而有一天，正當白居易在長安城裡穿行時，竟突然與元稹不期而遇。原來，元稹因為抨擊一位最近去世、卻很得人心的官員，指責其貪汙稅款，並且非法侵吞財物，結果在其他官員集團之中，引來一片憎惡，因此而被貶出長安。於是，白居易陪伴他的好友騎馬向南，一路為友送行，直到不得不折返為止。不過，他運用官方的驛站系統（在唐代，使用水陸兩途的驛站遍布帝國各處），將寫有二十首新詩作的文卷，帶給元稹這位離去的友人。然而白居易呈送御前替元稹辯冤抗議的奏疏，卻沒能扭轉他被貶逐的命運。

很快的，白居易就在宦官與老舊官僚集團裡發現自己的政敵，不過他仍舊冒著風險，繼續對朝政提出建言。當某件事情即便對白居易而言也太過敏感、難以直接提出之時，他就以這件事改作成一首詩，然後匿名散布出去。這麼做是希望這些詩作可以遍傳京城，進而被皇帝知曉。（英文世界裡翻譯白居易詩作最知名的學者韋理〔Arthur Waley〕，就稱此舉是白氏的「《泰晤士報》投書」。）在其中一首出於這種目的而作的詩裡（譯按：《秦中吟·歌舞》），白居易就描繪

了朝廷中負責司法牢獄的廷尉與刑部官員於某夜一起酒宴享樂的場景，而他們對於牢中凍死的囚犯，卻無動於衷、毫不關心。

從某些方面來說，白居易其實也只是許多憂心時政的士大夫當中的一位，努力想要找尋既能批評朝政，又不至於落職甚至喪失生命的方法。遍觀整個帝制時代的中國歷史，作詩就成為達到上述目標而廣受歡迎的方法：一次繁花盛開，一位上古帝王，或者氣候天象的變化，都能拿來做為政治諷刺的素材，而詩正是抒發這類素材的出處。畢竟，知識階級都盼望能讀到白居易的詩作。不過，這卻也是一場有著高度風險的遊戲。

白居易現存於世上的三千餘首詩作，可說是一種為大眾而寫的文學，它代表有人急切地想要幫助農民，替他們提出呼籲、訴求。根據稍後一位詩人曾經提到：白居易每寫成一首詩，在公開之前，都會先念給家裡的洗衣老嫗聽，以確保人人都能懂得詩裡的意思。可是當他以官場做為詩的題材時，字裡行間通常都帶有強烈的譴責意涵。正如同有一首白氏作於八〇九年的詩，提到一位困擾的官員，費盡心思搜找出品質上佳的地毯，以取悅皇上：

一丈毯，千兩絲！

地不知寒人要暖，少奪人衣作地衣。

（《紅線毯》）

八一〇年，白居易要求轉任一個薪俸較高的職務（譯按：京兆府戶部參軍），以便照顧他患病的母親。那年秋天，他自己也請了病假，並且在家中一直待到冬末。當他在山區裡消磨時光的時候，不禁

開始揣想：自然與鄉居的生活，是否才符合他的天性。不但如此，白居易的母親於隔年賞花時，不慎墜井溺死，因此他於八一一年辭去官職，離開京城，回鄉為母親守孝三年。從白居易在這時候寫的信函看來，他對於政治所抱持的希望已經開始消退。他甚至開始用過去時態來形容自己的事業宦途。

八一一年時，白居易的女兒、當時才三歲的小金鑾不幸夭折，當時白和家人住在鄰近黃河一條支流（渭水）的西邊。在這一方面，白居易深受儒家思想影響的女性看法，似乎可以說明他在寫詩提起自己早夭的女兒時，內心的情感思緒：

有女誠為累，無兒豈免憐。  
病來才十日，養得已三年。  
慈淚隨聲迸，悲腸遇物牽。  
故衣猶架上，殘藥尚頭邊。  
送出深村巷，看封小墓田。  
莫言三里地，此別是終天。

（《病中哭金鑾子，小女子名》）

白居易於八一四年回到長安，擔任太子左贊善大夫，但是一年以後，他就因為所作兩首詩裡看來似乎有虧孝道——儒家最基本重要的德行——因而被貶官流放（譯按：白居易作《賞花》、《新井》等詩，因其母係墜井而死，故被攻擊「有悖名教」。但實際上這兩首詩作於白母去世的五年以前，之所以被運用為口實，恐怕與白居易寫諷刺詩，得罪了當政者有密切關聯）。更重要的是，他收錄於「新樂

府」詩集當中的政治詩作，由於批判了太多朝廷中的高官，因此連帶對於皇帝也有負面的評價。這些詩作裡，表面上控訴的是五十年前的後宮，其實是要批評當前皇帝後宮規模過大。白居易不喜歡這些女性被限制在深宮裡，過著沒有未來、沒有家庭與丈夫的生活。他提出建議，要求降低稅賦額度和後宮人數，皇帝同意所請——一場大雨隨即落下，被認為證明了白氏誠直公正的儒家胸懷。

八一四年時，白居易寫信給元稹，說兩人的心因為他們的往復討論而融合在一起，而白的袖中也塞滿了作品。隔年，白居易寄給他的老朋友元稹一封談論詩作的信函，長達三十頁，這再一次證明了紙張給予像白居易、元稹這樣的文人表達自身情感的深度。（這些信函是唐代官員與文人生活，隨著唐朝的驛站郵傳體系發展的顯著證明。不但如此，唐代的驛站對於詩作的傳播，扮演極為關鍵重要的角色，它促成詩人團體的興起，使得當代的詩人更能跨越地理的阻隔，而能彼此交流。）⑥

在他寫給元稹的信中，白居易表示自己已經瀏覽過元的二十六卷作品，而在他閱讀作品內容的同時，感覺猶如元稹就在他的面前。他宣稱儒家的經典有如人生的日、月、星辰，而由上古時作成的《詩經》領頭陣，它以韻詩將人們的情感化為具體文字結晶。但是從那時以後，有太多的詩人只顧耽溺於吟詠自然風光，而忽略了詩在政治上應該扮演的角色；即使是李白、杜甫這兩位最偉大詩人的筆下，也只是偶爾才提到朝政時局。

自登朝來，年齒漸長，閱事漸多，每與人言；多詢時務，每讀書史，多求理道；始知文章合為時而著，歌詩合為事而作。

## （〈與元九書〉）

在這封信裡，白居易詳述他從京城貶官外放之後，旅途中與許多讀過他詩作的人們相遇的故事：這些人裡有歌女、鄉學教師、僧侶，以及政府官員。他發現自己的詩作被人題寫在酒館的牆上、客舟的艙沿，而且還受到官府吏員、僧侶、年邁的孀婦與妙齡女子的吟詠朗讀。能夠得此名聲，白居易寫道，即便遭受困厄苦難，也足堪告慰了。他的新目標，是整理自己的詩作，按類別分為「諷諭」、「閒適」、「感傷」和「雜律」四大項目。（他抱怨道，人們只記得第四類。）白居易繼續寫下去，提醒元稹（白以元的字「微之」來稱呼他）：兩人的一切交情，正是在這些詩文當中賡續綿延（他或許還可以加上「在紙端」等字樣）。在這封語氣親近的書信末尾，白居易以他的字「樂天」自稱（「樂天」有著「逍遙無憂」的意思）：

潯陽臘月，江風苦寒，歲暮鮮歡，夜長無睡。引筆鋪紙，悄然燈前，有念則書，言無次第。勿以繁雜為倦，……。微之微之，知我心哉！樂天再拜。

（引自〈與元九書〉）

西元八一七年時，白居易在被流放貶官任所地附近、中國五大名山之一的廬山香爐峰上，鄰近東林寺旁，搭建起一座草庵，只給自己布置了四床木榻和兩面屏風，另外還有一部分的儒、釋、道書籍相伴。在恬淡平靜當中，他開始澹泊自適。在這裡，他收到元稹寄來的數百首詩作，決定將這些詩句題寫在家具上面。

相憶採君詩作障，自書自勘不辭勞。  
障成定被人爭寫，從此南中紙價高。  
（《題詩屏風絕句》）

憶昔封書與君夜，金鑾殿後欲明天。  
今夜封書在何處？廬山庵裡曉燈前。  
籠鳥檻猿俱未死，人間相見是何年？  
（〈與元微之書〉）

然而，僅僅經過幾年之後，白居易就被召還京師，結束貶官流放的生涯，並從這時起，歷任各種要職。隔年，他的朋友元稹也被召還，被任命為翰林院掌院學士（不過他擔任這項職務的時間，卻甚為短暫）。此時白居易已經轉任江南一帶的杭州刺史。當他的摯友元稹前來造訪時，兩人的友誼早已傳揚天下（這主要得感謝白居易的詩作），使得民眾在兩人相偕外出散步時，爭相聚集圍觀。（白和元兩人的詩作選集，日後將會名列第一批機械印刷、大量生產的文字作品當中。）白居易在杭州刺史任上，修築了一道防坡堤壩以幫助農民。當白氏於八二四年離任時，據他表示，這道堤防其實是在這裡唯一做到的成就，可是地方百姓卻不捨他的離去，萬人空巷，走上街頭，列隊為他送別。當他抵達洛陽時，受任為太子少傅，白居易寫道，自己是愈發地衰老了。他詳細地敘述自己是如何寫下超過一千首關於自然風光與各地風土民俗的詩作，而如今自己對詩的執著熱愛，卻只比從前來得更加強烈。

白居易認為，貶官流放、年紀和政敵，澆熄了他在政治上的雄心壯志。他費了十年工夫研讀紙頁上的儒家經典，所以才能考取科舉，金榜題名。之後他又在紙堆裡，費了另外二十年的光陰，在紙上作詩，抨擊朝廷的腐敗，揭露農民的苦難。白居易尋找他身處的時代的典型特徵，認為這個時代充滿了藝術、學問和財富，但是他同時也看出：這是一個由貴族和官員所主宰的時代。貪腐正在動搖國家的根基，而窮苦百姓並未能分享唐王朝的成功果實。白居易終於厭倦了官場生涯。向來就是中國古典詩作裡最偉大主題之一的貶官流放，開始改變白居易的心境，使他傾向自然風光和閒適的生活，不過所謂閒適的生活，其實就是意味著作詩和通信，尤其是和他的摯友元稹互通書信。

紅箋白紙兩三束，半是君詩半是書。

經年不展緣身病，今日開看生蠹魚。

（《開元九詩書卷》）

元稹是白居易的進士同年，同樣也是官員和詩人，或許還和白一樣，因為作了不少坦率批評貪腐的詩作，而誤了自己的宦途。不過，白氏通常會在自己獨處或是被放逐時，翻閱起元稹的詩卷，正如他在西元八一五年時，乘舟前往他被貶逐的任所江州（今江西省九江市）途中：

把君詩卷燈前讀，詩盡燈殘天未明。

眼痛滅燈猶闇坐，逆風吹浪打船聲。

（《舟中讀元九詩》）

他們兩人的分離無可避免。中國官員一旦完成培訓，就會被派往全國各地任職，而此後少有機會再次相見。儘管如此，身為同年時建立的友誼，比起其他交情更為人所看重。而元、白二人在紙張上相互酬答的詩作，就成為代替兩人相伴往來的寄託：

君寫我詩盈寺壁，我題君句滿屏風。

與君相遇知何處，兩葉浮萍大海中。

（《答微之》）

白居易在紙頁上呈現出的生命經歷（諸如譴責、傷逝、成功、情愛）和所扮演的角色（朝廷官員、詩人、被放逐的士大夫、朋友、哀悼者），其範圍之廣，即使從現代讀者的角度來看，也顯得十分特出。中國文字已成為傳達重要意義的管道，而白居易從非常年少之時就能夠掌握。儒家經典是入仕為官的唯一途徑，而白居易已經在紙張文卷上，極為詳盡地研習過它們。不過，許多他的研習過程都是在一處佛寺裡度過的，而佛教此時已經開始更為廣泛地提升識字率，並且促成印刷術運用在紙張之上。白居易曾在朝廷內相當於帝國圖書館的祕書省供職，負責校理經籍，蒐集經典注疏，並且撰寫摘要。他也認識到農民百姓的貧窮與苦難，以及朝廷和當權宦官的貪汙腐敗，而他試圖以書寫在紙上的諷諭文字直通皇帝，謀求矯正補救。他在給摯友



們的詩作和信函裡，傾吐自己的心事。白居易的數千首詩作，將他的一生在紙面呈現給讀者們。

世間富貴應無份，身後文章合有名。

莫怪氣粗言語大，新排十五卷詩成。

（《編集拙詩成一十五卷因題卷末戲贈元九李二十》）

到了老年，白居易學會享受閒適的生活。家中的僕從會將他洗漱用的碗和髮梳放在床榻之側，將他的胡凳擺放在日光之下，然後將溫妥的酒水與詩書，放在他的几案上頭。他會尋訪名山，倘佯於其中。當白氏的左腿於八三九年因一次中風而癱瘓後，他便將心力投入自己詩文集的修改之中。今日這部集錄裡還收有將近三千五百篇詩作和文章。他將集子謄抄五份，寄送到五座佛寺裡存放，並去信致歉，說自己的世俗之作，玷汙了佛門清淨之地。

白居易比起大多數他的朋友都來得長壽；西元八三一年，他最親近的摯友元稹突然患病，僅僅一日之後就撒手人寰。九年之後，對元稹的懷念，突然浮現在白居易的腦海：

今朝何事一沾襟，檢得君詩醉後吟。

老淚交流風病眼，春箋搖動酒杯心。

銀鉤塵覆年年暗，玉樹泥埋日日深。

聞道墓松高一丈，更無消息到如今。

（《醉中見微之舊卷有感》）

儘管白居易樂於過著悠遊林泉之下的退休閒適生活，他到了七十三歲的高齡，卻仍然關心通濟公共水道的事務，因為水道如果不通，將會對水路交通運輸造成危害。白居易稱寫詩是他苦難的根源，是他的執著迷戀，以及他的天性本能；或許，寫詩也是他矯正這個世界、使其回到原來應有模樣的方式。八三七年，白居易的女兒為他添了外孫；而他存世的最後一首詩，作於八四六年，當時他已經臥病在床，卻仍在談論著他深愛的詩作：

置榻素屏下，移爐青帳前。  
書聽孫子讀，湯看侍兒煎。  
走筆還詩債，抽衣當藥錢。  
支分閒事了，爬背向陽眠。  
（《自詠老身示諸家屬》）

## 註釋

- ① 摘自 Jean Elizabeth Ward, *Po Chu-i: A Homage* (Lulu.com, 2008), p. 4.
- ② Charles Benn, *China's Golden Age. Everyday Life in the Tang Dynasty* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- ③ 在這一章裡引用的白居易詩作，都由本書作者自行翻譯為英文，不過作者的白詩英譯受到韋理（Arthur Waley）、路易·艾黎（Rewi Alley）、華滋生（Burton Watson），以及大衛·亨頓（David Hinton）等人的強烈影響。譯按：這首詩據白居易《狂言示諸侄》還原。
- ④ 在唐代中國，奴隸被視為其主人的財產。
- ⑤ Lothar Ledderose, *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
- ⑥ Wu Shuling, "The development of poetry helped by the ancient postal service in the Tang dynasty," *Frontiers of Literary Study in China* 4 (4), 2010, pp. 553-77.

## 第八章 交棒傳播

---

### *The Handover*

為了求得知識，就算是中國都得去。

——（傳統認為此語出自穆罕默德）

白居易和與他同時代的人們，是遍布於政府、學界、詩文、宗教和貿易市場的全盛中國紙張文化的一部分。他們達成的成就，標誌著中國紙張文化發展的巔峰；好幾個世紀以來，回顧過往，正是唐朝能被視為是帝制時代的全盛時期。處在像白居易、李白、杜甫這些作品備受歡迎的唐代大詩人身影底下，詩人們想要脫穎而出就特別困難。在中國，紙張還有其他的領域，在之後的幾個朝代裡會找到其最偉大的形式，特別是山水畫，大約從唐代覆亡（西元九〇七年）前後開始，一直到十二世紀初年，尤其盛行。不過，唐代的藝術將會以其詩歌和書法讓後世產生共鳴。

接著，大部分紙張在近代之前的中國特性，在宋朝（九六〇—一二七九）中期時就已告確立。做為承載書法、詩歌、繪畫、宗教著作（和傳教宣傳品）以及政府官僚集團運行的媒介，紙張一路走來歷經各種考驗，而且從未找到真能與它匹敵的競爭對手。當然，紙張還有其他的功用，從廁紙卷、風箏到窗格紙都是，但是在近代之前的中國，紙張的主要用途還是寫作，而這些用途至此已經大致底定。重大的改變一直到了近代時才出現：首先是經由若干在清代（一六四四—一九一二）後期出版的革命性期刊雜誌帶動，加速了為時兩千年之久

的帝制傾覆，並且促成一個都市閱讀階層的出現，將政治辯論介紹給讀者，而且更讓其訂閱讀者熟悉外國最新的政治發展情況。然而，紙張的近代新角色在一九一九年的五四運動當中，被發揮得淋漓盡致；當時，學生上街遊行，抗議滿清滅亡之後新成立的中華民國北洋政府，因為這個政府在《凡爾賽和約》上簽字，將山東半島（位於北京南邊）的權利讓給日本。但是，如果失去山東是這場抗議行動的催化劑，那麼這群抗議人士還抱有其他目的：讓中國邁向現代化，帶來一個平等而充滿機會的新時代。他們意在喚醒「全國各地大眾」，而三千名遊行抗議人士排成長列，分發印妥的宣傳單，號召所有中國人起來抗議。他們的示威活動很快就傳遍全國。在上海，六萬名工人放下手中工具，離開工廠以罷工響應。

知識程度更高的抗議人士已經讀過、甚至還已觀賞過現代主義的西方戲劇——人們對易卜生（Henrik Ibsen，挪威劇作家、詩人，其作品《玩偶之家》〔*Et dukkehjem*〕裡的女主角「娜拉」，對五四運動的新女性有重大啟迪）的作品有著格外的狂熱——並且夢想著從殖民主義、階級和性別的束縛當中掙脫解放。在「五四」的期刊雜誌與招貼海報當中（一九一九年的大型抗議活動，開始於五月四日這一天，這個日期之後就成為整場運動的代稱），文章與評論都以白話文書寫。

「五四」的發起者以全國做為受眾，而他們的目標之一，就是要在書面紙頁上廣泛地採用口語體文字。「五四」運動得到像胡適這樣的知識分子的支持（胡適曾被提名為諾貝爾文學獎候選人），他抱怨道，一個已死去的語言，無法產生出活生生的文學。

另一位主張改變的人是劉半農。他是對於日後中國改用簡體字造成影響的學者之一；改用簡體字，是使得中國文字能夠往社會更底層

深入的重要一步。一九一八年，劉半農翻譯的詩作〈我行雪中〉（I Walk in the Snow）於影響廣泛的《新青年》雜誌上刊出。在這首詩的譯後記裡，劉半農表示，他曾經嘗試過各種不同的體裁，但是在其中以佛教譯經之法對他幫助最大：

兩年前，余得此稿於美國*Vanity Fair*月刊，嘗以詩詞歌賦各體試譯，均為格調所限，不能竟事，今略師前人譯（佛）經筆法寫成之，取其曲折微妙處易於直達……。

劉半農和主張改革的青年學子們，贏得了這場將書面文字現代化的戰爭。到了一九二〇年代後期，日常口語中文所使用的句型結構，已經正式受到書面體文字的採納。書籍、法律文件與政府公文、報紙，全都在紙端使用平白直述的口語白話文字，有如平民百姓勝過了儒家學者。正如劉半農所理解的，白話文運動是一波方興未艾的浪潮，就像西元一世紀時，佛典翻譯者使用尋常人的習語和句型譯經，以擴大讀者受眾。和當時一樣，字彙和姓名由其他語言直接移轉到書寫體的中文。當二十世紀的文學革命人士在編寫西方小說、學術著作和詩歌的中文翻譯時，很多人都取法昔日佛教譯經之道。從這個角度來說，他們不僅是歐洲現代主義革命的傳人，也是一個更加久遠古老的中國文本革命的繼承者，而後者這場革命，是由佛教經典所觸發的。

歐洲文字印刷的書籍，以及西方形式的報紙，從十九世紀時開始在中國出版刊行，受人閱讀，其數量更逐步增長。而隨著這一波西方影響的浪潮，紙張的傳播繞了一圈，又回到原來的起點：首先將紙張

傳往全世界的中國，如今在歐洲和美國傳入紙張的塑造之下，開啟新的局面。

那麼，從某種意義上來說，這本書之後的篇章，都是在記錄上述這個翻轉的過程如何出現。唐代中國的疆域之遼闊前所未有，其對境外的影響力之強大也是史無前例，這是無可否認的事實；但即便是唐朝的邊陲地帶，和歐洲之間都有著數千英里的距離，而這兩片大陸之間並沒有直接的互動。然而正是在唐朝的全盛時期，造紙術（顯然並不具備皇宮大內的知識）終於離開了東亞。根據一位名列當時最傑出的穆斯林史家之林的歷史學者告訴我們，紙張的交棒傳播從一場戰役開始，這場戰役發生的地點，在當時中國的邊陲。

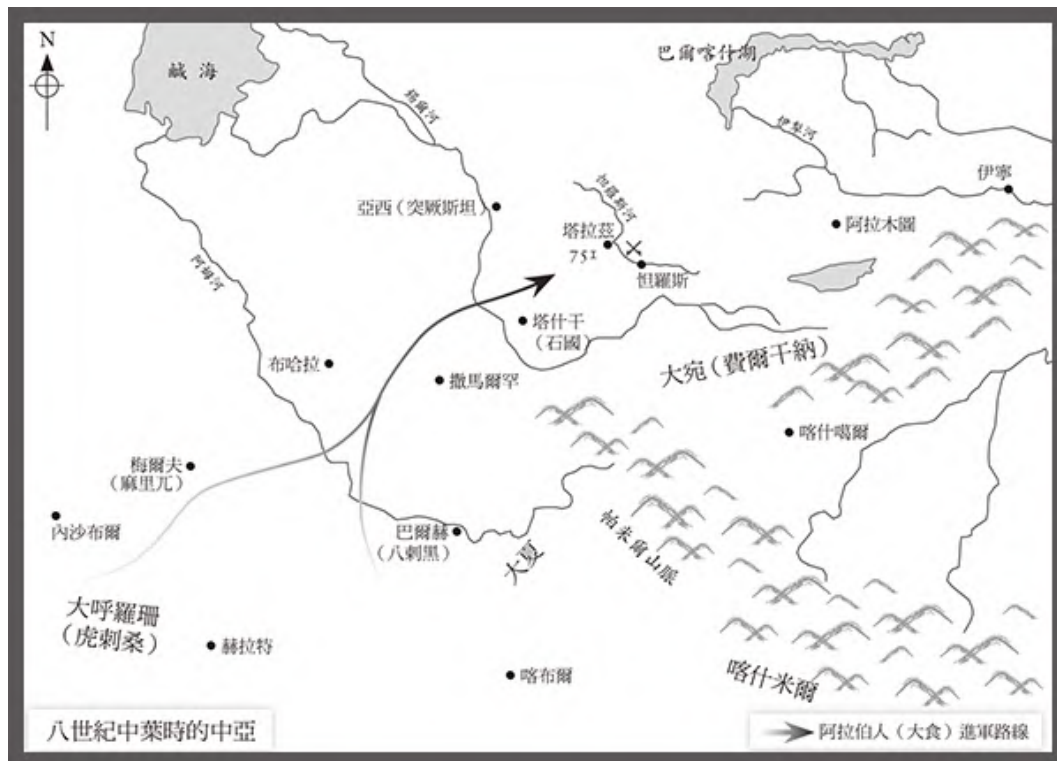
發源自吉爾吉斯山脈的恒羅斯河，流往今天哈薩克共和國的穆雲庫姆沙漠（Muyunkum Desert），位在今日中國邊境以西兩百英里處，其中段突然一頭扎進今天我們稱為突厥斯坦（Turkestan）的地方；「突厥斯坦」的意思是「突厥人之地」。從裡海東濱開始，突厥斯坦的疆域向東延伸，其東端邊界距離中國長城的西陲終點，大約不到兩百英里。多個世紀以來，這個區域的沙漠、山脈和貿易通商路線，周而復始地遭到周邊各個不同的國家瓜分，而近年以來，它所蘊含的礦產、油田和天然氣井，同樣也受各國的分配。

然而在西元七世紀時，儘管南邊有伊斯蘭軍隊節節進逼，突厥人卻都被統一到一個單一的地區強權旗幟底下。七三四年時，突厥汗被他的下屬毒害，造成這個規模一度曾接近於帝國的強大王國，到此正式分裂瓦解。甚至在五個世紀以前，突厥斯坦已經成為世界的交叉路口，它境內的各條商貿網絡路線，通往中國、印度、波斯和羅馬帝

國。絲綢銷往西方，而黃金與羊毛則運往東方。貴重的寶石、疾病瘟疫、綢緞、宗教、馬匹、語言、奴隸、文字和思想，全都在歐亞大陸上刻畫出深深的鑿痕，而突厥斯坦就成為連接長安到羅馬的通商貿易路線的中繼站，這一系列的全球貿易路線，就是絲路。

可是，正因為一場發生在無人地帶的小規模遭遇戰，日後將會被比擬為沖垮大堤壩的第一道裂縫，即將打破把造紙術限制在東亞數個世紀之久的局面。儘管已經有若干中國產製的紙張輸入中亞，在薩珊王朝（Sassanid）時期的波斯，紙張仍屬於高價的奢侈品；一直要等到七五一年爆發於怛羅斯河畔的怛羅斯之役以後，紙張在中亞才普遍流通。對於接受紙張的文明而言，販售區區幾卷昂貴的紙張，其重要性遠遠不如造紙術本身製作技術的轉移。一個社會或許有能力在有限的範圍裡，擁有並使用昂貴的進口中國紙，但是紙張只有在製作技術被引進、接著被廣泛採用以後，對於這個社會文明才具備完整的價值和意義。





怛羅斯之役時的中亞。這場戰役的確實發生地點至今仍存在爭議，不過應該很接近今天怛羅斯河的塔拉茲（Taraz）城鎮一帶。

商旅們和他們販售的貨品不同，很少有單一商人循著絲路走上一段非常遠的路程——可是貨物卻相反，它們在商賈之間轉手，沿著絲路販售。商人既然有這些局限之處，那麼貨物的轉移就比各種思想和技術的轉移來得容易且快速進行（當然，那些思想和技術流程如果寫成書面而被轉運，則另當別論）。不但如此，「傳遞商業包裹」說，無法做為造紙術訣竅由大中華地區快速轉移到中亞及波斯的合理解釋。現存最早對於這種技術轉移的解釋，寫於十一世紀，就肯定地認為這項轉變既快速，且具有關鍵性的意義。

以一場小規模的戰役來說，怛羅斯本來不會成為兩大強權——伊斯蘭哈里發帝國與唐代中國——爭奪之地。在西元七五〇年，一個新王朝建立起伊斯蘭帝國，定都於庫費（Kufa），這個城市位於今天巴格達的南邊不遠處，是為阿巴斯王朝（唐代史料稱為「黑衣大食」）。這個新帝國由庫費統治美索不達米亞、敘利亞、部分之前屬於拜占庭帝國的領地、整個阿拉伯半島、整個幅員遼闊的非洲北部、伊比利亞半島、之前的波斯帝國，以及大部分的中亞地區。當它的統治範圍延伸擴展到地中海的東、南、北三邊時，便引發一次名列歷史上最大規模的人類遷徙（而阿拉伯人則在被他們征服的領地定居下來，這些地方如敘利亞和波斯，橫跨了「伊斯蘭國度」〔Dar al-Islam〕，也就是信奉伊斯蘭教的土地），也產生出藝術和科學進展上的一次新高峰階段。不過，在東方，哈里發帝國有一個與其旗鼓相當、同樣威名遠播的對手。

在七世紀中葉時，全世界的總人口數還不到五億，而中國就有五千萬人口。中國掌控絲路的東段，和沿著絲路一帶的各大主要鄰近游牧民族維持著良好關係，維持一支大軍，向超過八十萬戶人家抽取稅收（儘管如中國，這樣的規模將會隨著唐朝歷史的進展而破裂），並且主導東亞、南亞及東南亞水路與陸路貿易。在中國內部，一條長達一千英里的大運河將南北連結成一體，穩定地向京師供應錢糧和衣物。中國座落在東亞的中心位置，是大一統、富強、藝術光芒璀璨的象徵。

在八世紀的前半，中國和伊斯蘭哈里發帝國各自都擺出要將突厥斯坦納入控制的架勢。中國方面運用駐紮在當地的邊軍，加上在中亞受大唐保護的藩屬國，而到了七五〇年，唐朝就成為塔里木盆地和橫

跨當代中國邊境的熱海（Issyk-Kul，今稱為伊塞克湖）低谷地帶的統治者。帕米爾河流域山谷各部都聽奉唐朝的號令，大夏（在今天阿富汗北部，以及和該國交壤的區域）成了向唐朝稱臣的被保護國，而喀布爾與喀什米爾也在唐朝的控制範圍之內。

而在另一方面，伊斯蘭的大軍則拿下了大部分的河中（Transoxiana，即中亞錫爾河、阿姆河流域，包括今天烏茲別克全境與哈薩克南部）地區，並且也已經開始攻取若干駐有唐朝軍隊的城鎮，矛頭朝向突厥斯坦的東部。或許更重要的是，有許多突厥人，經過伊斯蘭教徒那些混合了強迫、謀職歧視、納稅差別待遇、對於多神教信徒與無神論者「放逐或處死」的生死選擇、不定期發生的迫害、對於原有寺院、神廟和偶像的拆除破壞，以及令人留下深刻印象的傳教程序之後，全都改而信仰伊斯蘭教。想要抵抗哈里發的統治，因此愈來愈證明是不可能成功的事情。

就在這個時候，高仙芝，這位出生於高句麗的唐朝西部邊軍統帥，犯了一個關鍵的錯誤。關於他如何擒拿下石國（Shash，唐時又稱赭石，今天的塔什干，Tashkent）國王這位地位重要的地方統治者的詳細經過，有好幾個不同的故事版本。不過可以確定的是，高仙芝將石國國王送回唐朝的京城（儘管高很可能假意提供赦免，以誘使他投降），而長安卻將這位國王處死。

結果，被處死的國王之子吸收阿拉伯人組成軍隊，為其父報仇。哈里發東部的統治者阿布·穆斯林（Abu Muslim，《新唐書》稱其為「并波悉林」）差遣麾下最優秀的將領前去相助，迎戰唐朝軍隊。在這個時候，哀痛的石國王子催促阿拉伯大軍，不但要將攻打的目標指向唐朝在這個地區的重要盟友大宛，也要拿下東突厥斯坦的四座城

市：庫車、喀什、和闐，以及焉耆（Karashahr），因為這四座控制在唐朝手中的城市，使中國方面將整個地區的形勢盡收眼底（即「安西四鎮」）。不過阿拉伯人還是決定繞過大宛。他們知道如果能在更東邊之地打敗唐朝軍隊，那麼大宛的後路就會被切斷，不須攻打，就會落入他們手中。阿拉伯人選中的地點，是怛羅斯。

西元七五一年，唐朝軍隊在怛羅斯河畔和阿拉伯人遭遇。怛羅斯河蜿蜒向西邊流，全長超過二百五十英里（雖然筆直距離少於二百英里）。它發源於吉爾吉斯山脈，在流經哈薩克邊境之前，北鄰矗立的是高度超過八千二百英尺的山峰，南岸則有高度超過六千五百英尺的高峰。在這些高聳入雲的崎嶇山峰之間，河流曲折地流向沙漠。不過在怛羅斯河谷地，有一些地勢平坦的小平地，足夠容納數千人；其中一處平原，就是雙方軍隊遭遇之處。

根據中國官修史書的記載，唐朝軍隊有三萬人。（在阿拉伯的史書裡，唐軍達七萬之眾，不過在早期阿拉伯史書記載當中，誇大數字的情況並不罕見。）三萬軍隊之中，有兩萬漢人士兵，剩下的一萬人裡，以突厥人居大多數。唐朝軍隊裡還包括來自大宛的兵馬，不過全軍上下，無論是騎馬還是徒步的官兵，都已經跋涉了將近兩百英里的路程。許多人都亟需休息。他們的對手阿拉伯人有四萬之眾，雙方的實力堪稱勢均力敵。

阿拉伯軍隊的戰士與騎兵都是新到的生力軍，精於騎術，他們還得到石國與周圍地區突厥人的增援。至於在唐朝軍隊這邊，步卒與騎兵耐性高而擅於專業本領。他們的突厥盟軍都是戰場上最優秀的馬弓射手。唐朝軍隊和阿拉伯人一樣，以弓弩、長矛、劍做為戰鬥時的武

器，或許還配備有以紋章作裝飾的盾牌。中國士兵通常還會穿戴皮革甲冑。

高仙芝與他的對手齊雅德·伊本·薩里（Zayid ibn Salih）都被各自陣營視為一員良將。高仙芝更是在七四七年和七五〇年時領軍打了兩場令人震驚的大勝仗，儘管此時的皇帝已經如操縱提線木偶的表演者一般，確信他必定馬到成功。

戰鬥持續了五天。步卒戰士們交替變換進攻和堅守的陣勢，而騎兵則在戰場上機動游走，尋覓機會穿刺敵方陣形脆弱的部位，放出漫天箭雨，並且竭盡所能製造一場又一場的小勝。這場亞洲兩大帝國的遭遇，眼看就要以一場停戰協議，或甚至是以各自鳴金收兵撤退做為尾聲。可是，就在這個時候，一直以來都是唐朝盟軍的突厥人葛邏祿部（Karluk）突然倒戈，從後方攻擊唐朝軍隊。葛邏祿部是這個地區的重要參與者，其影響力從此地區一直遠及巴爾喀什湖（Lake Balkhash，部分位於今日俄羅斯境內）。原來在唐朝軍隊陣中的葛邏祿部士兵，或許也就在這個時候倒轉槍頭。（高仙芝之前對石國國王的言而無信，可能說服了葛邏祿部，讓他們為阿拉伯人作戰，因為葛邏祿部支持石國統治這個區域。）唐軍中大約有兩萬名士兵戰死，而統兵大將高仙芝必須在敗退的潰兵當中殺出一條路來，才能帶著幾百人逃脫。

阿拉伯人本來可以進一步推進，並且擴大勝利戰果，但是他們也同樣遭受重創。布哈拉城的居民最近才發動叛亂，反抗哈里發的統治，而阿拉伯人對於位處更東邊、目前掌控在唐朝手中的四座城鎮，在拿下之後是否會造成問題，也深有顧慮。於是，阿拉伯軍隊返回他們位於中亞的大本營。怛羅斯之役有時被譽為是伊斯蘭教勢力主宰本

地區的關鍵轉捩點。在往後將近一千年的時間裡，中國在今天的新疆以外地區，再也沒有任何重大的領土擴張舉動。

然而，從許多方面來看，局勢並未改變。唐軍損失了兩萬人，但是突厥斯坦東邊的四座城鎮，仍然掌握在唐朝手中。中國方面之所以在接下來的數百年間都無法再向中亞開疆拓土，主要和其內地的叛亂、分裂與入侵關聯較大，而與其在怛羅斯一役中被擊敗較無關係。至於在阿拉伯人這邊，他們只是保全了自身與中國西部邊境的寬闊緩衝地帶。而從軍事角度來看，怛羅斯一役更像是一段引人好奇的旁枝情節，而不是關鍵的轉捩點。

但是隨著參戰的阿拉伯士兵返回中亞各城，他們也帶回了做為戰利品的俘虜；許多俘虜被帶往撒馬爾罕，這裡曾經被亞歷山大大帝描述為「地球上最美麗的城市」。奴隸們為新的家園和他們的主人帶來了來自中國的知識和技術，而根據十一世紀時的穆斯林史家埃爾查拉比（al-Tha'labi）指出，在這些知識和技術中，有一種製造工序，在之前數個世紀，一直被局限在東亞與東南亞的部分地方。由於這些奴隸被安頓到河中地區的各個城鎮，他們開始教導阿拉伯人如何製造紙張。不但如此，有些地方更是早就對於紙張的運用，抱持著極為接受的態度：根據七世紀時佛教行者玄奘法師的記載，撒馬爾罕的男孩自五歲起，就開始學習讀書和寫字。

紙張的蹤跡在中亞地區略微現身，時間要稍早於怛羅斯之役以前（甚至還有一件發現於巴基斯坦吉爾吉特的收藏品真跡，時間是西元六世紀），但是留存到今天的極為稀少，而它們或者只是代表在地製品的蹣跚起步，或者根本就是從中國進口的的外來貨。阿拉伯文裡第一個表示「紙張」的單字「kaghad」，即來自於中亞地方的語言（粟特

和畏兀兒語）。怛羅斯之役以後，紙張文化在中亞地區的開花結果、繁榮興盛，使得人們很難立刻駁斥上述的說法。這種說法來自於一位最偉大的伊斯蘭史學家，而至今仍然是我們所擁有最好的解釋，即使它在某些細節上並不符合史實（很多人已持如此看法），故事發生的時間和地理形勢都十分合乎情理。史家埃爾查拉比自己當然毫無疑問地確信，在怛羅斯河畔發生的那場戰役，是兩個首都相隔四千五百英里之遙的向外擴張大帝國，唯一的一次武裝遭遇，而就在這一次的遭遇之後，促成造紙術的蹤跡遍布整個亞洲——也因此走向世界。

## 第九章 愛書之士

---

### *Bibliophiles*

「我期望祆教徒（Zindik，指摩尼教徒〔Manichaeans〕）別那樣一心一意的，把這麼多金錢都投注在購買乾淨的白紙，而且也不要使用華麗閃亮的黑墨筆，這樣一來，他們就不會儲存那樣多美麗的經卷，便也不會引發抄寫書吏的狂熱了；說實在的，我還沒見過有哪裡的文件紙張，可以和他們的書籍相比，而這書籍裡的文字之美麗，是無與倫比的。」

——伊斯蘭學者埃爾·雅希茲（al-Gahiz，卒於868年）引述其友人易卜拉欣·埃爾辛迪（Ibrahim al-Sindhi）有次對他說的一番話。<sup>①</sup>

當造紙術跨出大中華地區之後，它便需要新的支持贊助者。在這些新資助者其中之一，將會是一個執著於探索紙頁上各種藝術可能性的新宗教。另外一個將會是一支民族，也就是突厥人。這個民族擁有與漢民族不同的歷史、見解和文化。可是對於唐朝初年的某些漢人而言，突厥人更是某種沉迷與執著。

在西元六三〇年代，唐朝的皇太子李承乾就在他位於京師長安寢宮的花園裡，搭起一頂帳篷。他還在大帳的入口處豎立一道狼頭大纛，挑選面貌與中國西北部的突厥畏兀兒人相似者為隨從，還開始學講畏兀兒語。他下令在皇宮的花園裡烤全羊、用自己的佩刀割下炙烤的羊肉，並且讓隨從們編起突厥樣式的髮辮，穿著羊皮，當起牧羊



人。皇太子還躺在地上扮演死人，讓隨從們邊騎馬繞行著他的「遺體」邊放聲大哭，藉此重演突厥人的喪禮。這位當時世界上最大定居文明的皇位繼承人，竟然讓自己改頭換面，成了一個住在帳篷裡的突厥大汗。

畏兀兒人是中國的「他者」，有如吉普賽人之於歐洲的定居者，而也因此，在唐代初年，他們成為激發藝術創作靈感的繆思女神。在長安的坊市裡，胡人服飾和珍奇物品相當常見，俯拾即是。來自中亞的波斯呢帽、男子豹皮帽在市街上販售，一旁是附有廉價嘈雜小珠寶的女子髮簪。女子穿起游牧民族服裝樣式的衣領和窄袖，而在八世紀初年，也開始仿效中國東北的游牧民族，婦女穿著男裝。突厥樂師在大唐朝廷廟堂之上演奏豎琴。在文字方面，中國文字當中有好幾種表意的方塊字體可供選擇，但是也有許多人對於他們見到的西域拼音文字和書籍感到好奇，特別是如果這些文字和書籍是來自西北的突厥部落，就更是如此。

當代中國的西北邊陲地方稱為新疆，也就是「新闢疆域」的意思。西元八四〇年，畏兀兒（維吾爾）人由更北邊的蒙古大草原遷徙到這裡，一直至今天。當唐朝軍隊兵源短缺、無法維繫防務時，畏兀兒人便被徵召入伍以資協助。他們因此得到各種貿易特許權利，而許多在京城波斯與中亞人士紛紛改穿畏兀兒服飾，蓄起他們的髮式。

京城裡有許多酒館，都由胡人經營（也是詩人們最愛去的地方）。它們沿著長安城牆的東南方開設，僱用來自中亞的金髮女子充作夥計。這些女子皮膚雪白，生得一雙碧眼，她們在酒館裡載歌載舞，藉此吸引顧客購買麥酒與葡萄酒。與此同時，畏兀兒男子酗酒豪飲，而

經過長時間以後證明，對於城中的漢人百姓來說，他們實在是太過喧鬧了。

畏兀兒人是馬上好手、天生酒徒，他們既是戰士也是旅行家，不過此時的他們，也開始喜愛書籍，這一點在很大程度上，要拜由西域傳來的摩尼教之賜。而到了後來，他們在書寫和抄錄、書法、繪畫、造紙、裝訂書籍和閱讀等方面的興趣和執著程度愈來愈高。這樣的轉變有一部分要感謝他們做為亞洲貿易市場中介者的身分，這地位是他們於九世紀中葉遷入中國西北部所得到的報償。由於東西方的通商貿易路線都要穿越他們定居的區域，以避免南邊的崇山峻嶺，以及北邊的未知部族領域，畏兀兒人便能夠定居下來，累積財富，並且運用那些從遙遠地方沖刷傳播而來的思想理念和宗教信仰。他們對於紙頁能承載文字著作的頌揚，再加上其他許多方面，使得書籍本身變成某種極為神聖、並且充滿魅力的物事。紙張的地位因此而變得很高尚。遲至一九一〇年代，一位在新疆工作、定居的俄國地質學家尚且注意到：當地的維吾爾人將所有使用過的紙張放進小箱裡，以免它們被拿去做為不潔的用途。

即便到了十二世紀中葉，大多數生活在這個區域的畏兀兒人都是不識字的文盲。但是有不少畏兀兒團體已經改信伊斯蘭教（少數地區仍舊信仰佛教或摩尼教），而他們尊崇書寫或印刷在紙頁上的文字，認為紙張是帶有精神力量的載體。確實，對於他們當中的某些人來說，《古蘭經》不但是真主的話語，更擁有各種神奇的力量。占卜算命者運用經文來卜算預言，而其他人則利用《古蘭經》文，伴隨著一連串的其他出版品，去獲取新的生意、改善身體的健康狀況、預卜吉凶、找尋財富，並且鼓舞冷漠之人心中的熱愛（被稱為isitma，也就是

「加熱」的意思），或是相反的目的（被稱為sogutma，也就是「冷卻」的意思）。還有其他人會在一張紙條上潦草地寫下猶太神祕哲學的咒語，綁在一根繩索上，然後埋在墓地裡，以求殺死一名競爭敵手。紙張於是成為銷售、勸服、防禦、詛咒或賜福的方法。它不只是承載文字的平面，不過隨著紙張做為書寫符咒的載體，紙張更披上了精神力量的外衣。

畏兀兒人並不是儒家思想的信徒，他們與生俱來的放牧傳統，說明了這個民族的未來前景和書本不會有太多牽扯。但是他們卻成為紙張文化向西傳播的渠道，而帶給他們巨大影響的人，既不是中國的儒家學者，也不是在中亞宣揚佛法的僧侶，而是一位名叫摩尼（Mani）的伊朗人，是他筆下為世界而寫就的訊息。

摩尼在西元三世紀初期出生於巴比倫尼亞（*Babylonia*，位於今伊拉克境內），正是伊朗的薩珊王朝（統治時期起於二二四年，止於六五一年）興起之時。摩尼宣稱自己接收到上帝的示現異象，成為耶穌福音的宣揚者：他在一處洞穴之中接受這一靈魂的啟蒙，而啟蒙者則是他自身的對應神智體（摩尼稱之為他的「神靈孿生兄弟」）。摩尼教導道，耶穌是猶太人的先知（但是當祂降世時，並無實際的形體），瑣羅亞斯德（*Zoroaster*，祆教創教者）是伊朗的先知，而佛陀則是印度的先知。摩尼宣稱道，他開創的教會地位高過基督教、佛教、祆教等諸教團，因為他的教會超越各個文化。「吾之福音應遍及所有國家」，他如此教導；的確，摩尼教有時候因為其傳播的速度和距離，而被稱為最先出現的世界性宗教。

雖然摩尼從猶太經典和基督教諾斯底（Gnostic）靈智教派的福音書裡擷取故事和神學理論，他的核心信仰，卻是宇宙被捲入兩個勢均力敵之力量的鬥爭，而人間則做為爭鬥的戰場，這種二元論可能是取材於波斯瑣羅亞斯德的祆教。摩尼相信，宇宙中善良的、屬於精神靈性的原子，已經被邪惡的、屬於物質肉體的原子所困陷，而善良的原子需要被釋放出來。智慧的聖靈諾斯（nous）教導人們，並且提供救贖，而人類所有偉大的導師，由亞當、亞伯拉罕、十二使徒開始算起，到三大宗教的創立者——佛陀、瑣羅亞斯德、耶穌——全都是諾斯在人世顯現神跡的證明。但是摩尼本人則位居這一系列啟示的最高峰，因為他得到「光明耶穌」（Jesus the Light）親自示現的教導。

在摩尼之下，他的追隨者們被區分成核心專職的「阿羅緩」（Elect，選民），過著徹底禁欲的樸素生活，以及在家修行、過著較為正常生活、充滿物質享受的「耨沙嘜」（Hearer，傾聽者，即「慕道友」）。「阿羅緩」在死後得以直升天堂，而「耨沙嘜」死後則須經歷輪迴轉世（以得到果報的形式，這被認為特別具有神聖性），以及其他的人，也就是靈魂未能受聖靈諾斯喚醒的人們，他們在死後面臨永恆的下地獄苦刑之前，靈魂將投胎為禽獸畜生。「阿羅緩」有三「印」：即口印（他們不能說謊和食肉）、手印（他們不得殺害人或屠戮動物），以及心印（他們不得行「肉體欲望之事」，包括男女之間發生性行為，以及摘取植物或作物的果實）。如果「阿羅緩」能夠完整持守上述戒律，他們便能從食物裡萃取出光明善良的原子，透過消化系統釋放出原來被困陷於體內的光明。當他們於餐後唱誦讚美詩歌，並且打嗝的時候，這些原子就會被釋放出來；在這裡，所謂的消化吸收便近似於基督教的聖餐禮。

摩尼教對於身體勞動或是以體力謀生的限制，讓「阿羅緩」們得到許多時間，不必終日忙著進食、禱告和睡覺。不過，唯獨有一項明顯實用的事情，仍舊對上述這些人不加限制，那就是書寫——摩尼教中最為神聖的工作。一名抄錄經文者，可能費了一整天工夫，所得的成果卻只有一頁。

摩尼視莎草紙和拼音文字為和世界溝通的管道。他認為，自己創立的宗教之所以比其他三個偉大宗教更優勝，是因為他和瑣羅亞斯德、佛陀或耶穌不同，乃是由創教者親自撰寫經文，從其神靈孿生兄弟處取得教義的內涵。在中國西北吐魯番窪地發現的一捲中古波斯文摩尼教殘件上，據說是由摩尼本人親述的話語，就很明確地表達出這層意思：

此二教誨與吾活言妙語之啟示，吾的智慧與知識，較之前者各宗教，範圍更廣，內容更殊勝十籌。

但是摩尼選擇圖像和故事，而非說理論證，來做為推進宗教成長的動力，而他則使用紙頁，做為其教旨的載體。

摩尼親自寫下經文，以確保它們的意思不會受到曲解。他一共留下七部作品：《徹盡萬法根源智經》（譯按：此為唐代漢譯，當代直譯為《生命福音》，後面六部皆採唐譯，括號內為現代直譯）；《淨命寶藏經》（《生命之寶藏》，*Treasure of Life*）；一部為波斯薩珊王朝國王而寫就的經書（《沙普拉干》，*Sabuhragan*）；《祕密法藏經》（《祕密之書》，*Book of Mysteries*）；《大力士經》（《巨人之

書》，*Book of Giants*，根據大洪水之前的猶太神話寓言改編）；《讚願經》（《詩篇及祈禱文》，*psalms*）；最後是一部祈禱經。②他在這些經書中借用了若干基督教的觀點，像是使徒保羅對於「屬靈之人」與「血肉凡軀」的區分，以及基督教各福音間的和諧一致等，但是卻將其轉化為他自身諾斯底靈智教派的神學理論。摩尼甚至還向猶太教希伯來的正統聖經版本《塔納赫》取材，儘管他反對這部經典的觀點。

抄寫上述這些經書的人，既是摩尼所創宗教的傳播繁衍推手，也是宣揚教義之人。摩尼本人並未創造出他們所使用的字母。摩尼經卷上使用的字母，本來被認為是一種起源於地中海東岸的敘利亞字母變體，書寫在古代基督教經卷上，不過從存在時間來看，二者並不吻合一致。有一種可能的解釋是，摩尼教經卷上的字母，其實來自於古代敘利亞城市帕爾米拉（Palmyra）。③而既然帕爾米拉在西元二七〇年代中期就被摧毀，那麼摩尼字母的出現就不會晚於二七〇年代初。摩尼運用這種由拼音字母組成的「摩尼教字母」拼寫出伊朗和中亞各地的語言，以書寫經卷。神諭的字句因此就在紙頁上擁有其特殊的「摩尼教」樣式，無論用什麼語言，都能同時傳達出這個宗教獨特的文字特徵，以及其能在紙頁上跨越語言障礙的本領。

對於文字的熱愛，促使摩尼教抄寫經卷的文士在整個宗教當中躍居最重要的地位。倘若一名摩尼教徒寫得一手優美的書法，這顯然是由於他的靈魂整飭潔淨，甚且是神聖的緣故。摩尼教的抄經者都是神的宣教士。神的話語透過他們書寫的紙頁傳達給讀者，因此須得字體娟秀優美、修飾整齊，同時也必須秩序井然、光潔明亮，一如上帝本尊，因為摩尼教導說，一個人的筆跡也反映出其內在的光明朝氣和神

性。一頁寫滿整齊美觀文字的紙張，能夠顯示出這樣的光芒，並且讓讀者更加與神親近。

一名摩尼教的抄經者必須因為自己使用了破損的尖筆、毛毫、書寫木板，或是莎草紙、絹帛或者（有時候是）紙張的薄片，致使無法兼顧書法的美觀，而祈求神尊的赦免。即使是抄寫經文者運用的器具都是神聖的。有一位以粟特文抄寫經卷的摩尼教徒，記錄了下面這一段話：

若我怠於寫作，輕蔑它或忽略它……，請赦免我一切的罪孽。

④

雖然抄寫摩尼教經典的重點在於複製，不過它並不只是如佛教那樣，只要規律地抄寫經文就可以累積福報，更是要透過抄經的過程，在圖畫和筆墨之間留存下神尊的美麗與光明。有一幅留存至今的摩尼教圖畫顯示：好幾排的「阿羅緩」信眾手中持筆，坐在一株大樹下。這幅圖畫殘件應該作於西元九世紀，在高昌出土（現在的高昌，已經成了新疆沙漠裡一座被沙礫覆蓋的鬼城），呈現出大膽、美麗的色塊，畫中凸顯了好幾位坐著埋頭抄經的文士，某些人甚至兩手都握著筆。他們的側邊象徵性地堆放著大量的葡萄，這種水果在摩尼教中具有特別神聖的地位，而畫中傳達出一種極為神聖的整體印象。

隨著摩尼教抄經者熟練專業的程度不斷提高，他們筆下的字體，尺寸愈來愈壓縮變小。在一本長二又二分之一英寸、寬一英寸的祈禱經書裡，抄寫者設法在一頁篇幅裡放進十八行清晰的小字。在另一本出土於中國西北地方的摩尼教著作中，抄寫者在兩英寸的篇幅高度

裡，硬是塞進了十九行文字。以希臘文書寫的《科隆摩尼抄本》（*Cologne Mani Codex*），成於西元五世紀的埃及，是上古經卷當中體積最袖珍的著作之一。這部古籍的長只有一點七五英寸，寬則是一點二五英寸，而大部分的頁面，都寫了滿滿二十三行、讓人感到驚異的小字。

一部摩尼教的著作，通常以紅、黑兩色墨水交替書寫文字，或是在一段的頭尾行使用紅色墨水。德國考古探險家馮·勒柯克（也就是和史坦因比賽趕往敦煌的那位）於二十世紀初將現存最佳的摩尼教古籍由中國西北帶回柏林收藏，他在日記裡寫道，摩尼教徒不光是只以使用黑色墨水書寫文字為滿足。他們還會在書中塗滿各種顏色，塗抹好幾頁的篇幅，以花朵和其他飾物做為裝飾，並且運用不同顏色造成反差效果，偶爾也會在黑色墨水之外，交替使用幾種不同顏色的墨水進行書寫。

然而摩尼教著作的優美之處，並不只在於其書法字體而已。實際上，即便是書法字體本身，有時候可能也會很自然地湧入裝飾圖案、花紋或圖畫，或者是畫上花朵和標題周邊的藤蔓裝飾框格。英國詩人拉金（Philip Larkin）曾寫道，如果他本人想要創建一個宗教，會運用水做為主要元素，但是摩尼卻以顏色做為他創立宗教的主軸，他將書籍的生產製造的流程（從造紙開始，到書寫文字，以及最後配上插圖）轉變為一種藝術形式，轉瞬間就能吸引人們的注目。再也沒有其他融合多種文化的宗教創教主，能夠像摩尼這樣在經典當中運用美學元素，而基督教與伊斯蘭教的學者們則抱怨道，摩尼教著作具有驚人的吸引力，因為它們本身既是美麗的物品，同時也應該是摩尼與人們內在光明神性溝通聯繫的象徵。



摩尼本人製作了一部畫冊，用圖畫呈現他在《徹盡萬法根源智經》裡以文字闡述的教義。在波斯，他以「畫師摩尼」聞名，而根據記載他生平的波斯著作指出，摩尼在信徒前往波斯、中東、中亞等地宣教時，都會指派一位書籍插畫師隨行。摩尼本人在文化上可能深受帕提亞（Parthia）的影響，帕提亞的名稱源自於在今天伊朗東北部的安息帝國，而帕提亞的著作和猶太教的經卷一樣，在其中運用了少量圖像。在他位於美索不達米亞的故鄉，摩尼肯定看過這些著作，當然也見過其他具有裝飾風格的卷軸。

不過，想要找出摩尼在經文當中凸顯的重點，尤其是他聚焦在經卷頁面美感的呈現、書寫、裝訂和裝飾上的根源來自何處，卻不是一件簡單容易的事情。摩尼教著作如今留存下來的太少，使得這個宗教在腐朽和破壞當中飽受摧殘，成了一個孤兒。目前留存於世的早期摩尼教經卷，只剩下埃及和吐魯蕃兩處。摩尼教信眾組成的教團，四散分布在中亞、波斯和中東各地，但是這些地方卻沒有留下任何紀錄。不僅如此，所有留存於世的摩尼教著作，其內容全部都和宗教教義有關。關於他們生活方式的描述，我們無從得知。這個問題又因為摩尼教著作使用的墨水中，通常缺乏金屬成分，更是雪上加霜。含有金屬成分的墨汁，在墨跡褪色或是被抹去之後，通常能使文字痕跡保存更長的時間。

總之，要想發掘出摩尼教重視書籍傳統的根源所在，並且描繪出一幅準確的圖像，以說明這個宗教在其興起的亞洲地區的手抄稿本文化，並非一件容易的事。這對於同時期的其他各個宗教來說，不算是特別棘手的難題，但是這個問題在摩尼教卻由於其文字著作傳世的極其有限，而格外地凸顯。上古時代晚期的西亞與中亞，是一個遍布五

花八門、各式各樣宗教信仰的地方；在當時，佛教、猶太教、密特拉教（Mithraism，崇祀密特拉神為首神祇的宗教，於西元一到四世紀時的羅馬帝國疆域內傳播盛行）、摩尼教、基督教、靈智論教派、祆教，以及之後不久便來到的伊斯蘭教，全都在這個區域廣泛地傳播盛行，另外還要再加上好幾個宗教性格沒有那麼濃厚的哲學學派，也在此流傳。然而上述這些宗教彼此之間的關係，通常很難爬梳清楚；各個宗教之間確實有互動的紀錄，但是卻不足以提供直接而確鑿的因果關係。如果每一個宗教都是齒輪，相互咬合連結在一起，那麼摩尼教可能就扮演著上述的總串連樞紐角色。不過，這每個齒輪各自都有遺失的部分——究竟這些宗教是如何相互影響的？目前仍然不得而知。

關於摩尼教無遠弗屆的強大影響力，書籍本身提供了若干線索。一直到西元五世紀，埃及的摩尼教經典還是在莎草紙卷上寫成的，而中東地區卻早在四世紀時就已大致完成由莎草紙向羊皮紙卷的轉變了。關於這種異常的情況，我們沒有清楚的解答，但是摩尼宣教的目標總是針對上層菁英，而他很可能較看重莎草紙，認為莎草紙和古代知識有更密切的關聯，因而投以敬意。有一個比較實際的理由，是摩尼教信徒不應該殺害動物，而羊皮紙卷卻是由動物皮製成的。當然，還有一個更乏味平淡的理由：埃及正是莎草的主要產地。

可是在另一方面，在吐魯蕃發現的摩尼教經典，卻是書寫在中國紙張之上，而它們成書的年代愈後，紙張就愈粗愈厚，這種情況在中亞藏經洞裡發現的文卷當中更普遍常見。這就表示東邊的摩尼教是一個範圍更大的手抄經卷文化當中的一部分，而中國則位居這個文化的樞紐位置。稍後的波斯人稱呼摩尼為「來自中國的畫師」，彷彿認定摩尼教這種重視書籍的傳統，必定是從中國而來。至於摩尼教徒像中

國人一樣，也使用毛筆寫字，這就更不可能了。雖然在此時，若干手抄經卷或許是以毛筆書寫，但是卻缺乏證據，而且經卷中的字跡也沒有毛筆書寫時，筆畫墨痕深淺通常不一致的情況。「中國草紙」（即苧麻布所製成的紙張）和較不常見的大麻紙，確實曾被用來製作摩尼教的書籍；然而這些來自中國的元素，如果真是上述摩尼教書籍的根源，人們也不該大驚小怪——它們只不過是在完全脫離中國地緣政治勢力所及範圍之前，反映出紙張文化向西方進展的趨勢罷了。

不過，有鑑於在中亞和中國傳播的佛教，不但會使用紙頁的背面，有時候更會盡可能地將已經寫過字的紙張揉捏、撕碎、沖洗，或是擦去原有的字跡，然後再反覆加以運用（這些紙頁被稱作「舊跡覆蓋重寫本」，palimpsest），摩尼教的抄經者卻很明顯地缺乏再次使用同一張紙的意願。此種猶豫與不情願的表現，確實反映出摩尼教對於文字經卷著作的特殊尊重。

摩尼教在埃及和美索不達米亞等地，受到在地影響的情況更是明顯。因此，以古敘利亞語寫成的基督教讚美詩，或至少是敘利亞文的「異端邪說」，在摩尼教著作的內容裡具有可觀的影響力，從西元二世紀時最早的異端讚美詩歌開始——也就是一位名叫巴戴桑（Bardaisan）的靈智論教派詩人兼哲學家的筆下作品——到基督教會的神父對於讚美詩歌的運用，都是如此，尤其是四世紀時的敘利亞神學家厄弗冷（Ephrem），當時他不得不採用仍被教會官方禁止的讚美詩歌旋律，以求能夠重新贏回信徒的支持。

然而，如果說西邊的摩尼教經典在內容方面，借用了若干當時敘利亞基督教作品也正在運用的材料（像是巴戴桑筆下的作品），那麼在書籍形式上的借用，就顯得更加直接。摩尼教時間最古老的書籍，

是西元五世紀時以希臘文和克普特（Coptic）文字寫成的經卷，而它們算是目前留存於世的古代書籍當中若干體積最大的著作，因為莎草紙在大小尺寸上有其局限，而羊皮紙卷則沒有這方面的顧慮。（這些例證的尺寸接近一張A4紙的大小。）這些西方摩尼教經卷和敘利亞文著作一樣，往往使用二到三個卷軸的篇幅。隨著時間的推移，以及地理位置愈往東去，卷軸數量減少的情況就變得愈為普遍，不過初始時的影響仍然很明顯。更多的卷軸意味著有更多的閒置空間，頁面因此也就更為雅致。然而這樣的版面安排實驗，在紙頁上進行顯然比在羊皮紙卷上更合適，因為比起羊皮紙卷，紙張能裁切得更長、更寬、更薄，成本更是低廉許多。所以西方摩尼教書籍的設計款式，很有可能可以在其東方的書寫平面上實現，這個書寫平面，就是紙張。

有一件十一世紀時的摩尼教經卷殘片，出土於中國西北，現在收藏於柏林的亞洲藝術博物館（Museum of Asian Art）的文物庫房中。在殘頁上，圖畫置於經文右側角落位置，這是敘利亞文基督教經卷裡常見的頁面版式安排。因此，當摩尼教經卷的作者們在羊皮紙卷及其後的紙頁上探索各種藝術和裝飾上的可能性時，他們的眼光便看向敘利亞基督教著作當中的許多構想概念。更具體地說，頁面上的圖畫不須和刊載於該頁上的文字有所關聯（這種特有現象，也出現在其他留存於世的摩尼教著作當中），因為圖像本身就被看成是溝通的媒介。圖像對摩尼而言極為重要，他很可能是從自己遭遇過的敘利亞基督教經卷和祈禱文當中汲取養分，而將熱情投注在摩尼教經卷的圖畫上。當摩尼的圖畫集隨著《徹盡萬法根源智經》傳到中國時，中土信徒稱這本圖集為《大二宗圖》，顧名思義，這樣的名稱是因為在這部經籍裡，根本沒有文字，書中主要的溝通媒介也確實是圖畫，而非文字。

摩尼甚至還在幾幅圖畫之中記錄下自己在洞穴中得到天啟的場景。他正以新的方式、新的能量，開展對紙張的運用。

如果說摩尼教重視書籍的傳統，有若干成分是借鏡別的宗教而來，那麼這個宗教在宣揚福音教義方面獲得的成功，則得益於它在各地的急速傳播，而在這方面，摩尼本人對於文化抱持的企圖心，扮演著至關重要的角色。圖畫是在紙面上跨越多種語言、傳達意圖的最佳方式之一，但是摩尼也下定決心，要盡可能地以多種語言，將他的經卷教義傳播出去。摩尼創立的宗教仍然不受國家地域的限制，這項特點能夠滿足他想橫跨大陸傳播福音教義的企圖心，並且適應其對刻苦禁欲的脫俗生活所抱持的重視態度。可是在此同時，他也需要各地國王親貴的支持護法，而如此一來，在中亞各地開始落腳的摩尼教，就與當地國王結成盟友，安頓下來。摩尼教書籍從埃及向東傳播，獲得印度教的神祇、佛教的圖像，以及可能來自波斯的裝飾圖案和繁花園林繪畫，在此過程當中，它們受歡迎的程度也跟著水漲船高。來自中亞的粟特族商賈自然是滿懷熱情地帶回這個跨越文化的訊息，而摩尼教在教主摩尼的有生之年裡，就在中亞贏得不少改宗皈依的在地信徒。在中亞地區商業貿易最為興盛的撒瑪爾罕，就成為這個初來乍到信仰的堅強據點。

大約西元五世紀時，在位於中國西北邊陲塔里木盆地的各處綠洲城鎮當中，摩尼教深入既有的佛教徒社群之中，爭取改教皈依者，從而也開始建立起自己的信徒群體。七世紀時，有更多摩尼教徒藉著阿拉伯穆斯林在中亞發起一連串軍事行動之便，搭乘順風車進入這個地區。西元八四〇年，畏兀兒人從原來的北方都城窩朵魯八里南下，來到塔里木盆地，建立回鶻國，處在他們統治之下的佛教徒，人數遠多

過摩尼教信眾，但是新建立的回鶻王廷卻以摩尼教為其國教。黃昏時分，摩尼教的教士與信眾會聚集起來，人數達數百之眾，在其中一名信眾的住所，共同誦念經文，並且為回鶻君王祈福。在回鶻王廷裡，國王設置了多處抄寫經書和繪製小圖像的中心，而私人贊助者則出資支持啟蒙書冊的製作。在此之前，摩尼教已經產生自己的經典，並且將它們翻譯為多國文字，在亞洲各地贏得異教信徒的改宗皈依；現在，他們有了定居之所，可以開始對該教的經卷書籍投注更多的注意力，挹注更多的資源。而正是在畏兀兒人統治的中亞地區，摩尼教著手認真地探索美化紙張的可能。

在這個地區，書籍的製作已經被分為四個階段。首先以製書匠師開始，他們丈量、裁切紙張，並且將紙頁分別黏附起來。這些紙頁是由絹帛、羊皮紙或紙張製成，而後者通常以苧麻布為材料，有時候也會使用大麻布來製作。佛教信仰傳播範圍的擴張，確保了紙張的需求市場，結果使得粟特商旅因而改進他們的造紙技術，從而幫助了永無止境追求極致美感的摩尼教徒，提供他們一臂之力，而摩尼教徒不願回收使用過的紙張重新使用，則回過頭來，讓紙張的需求更為增加。從中國進口紙張和墨水，耗費大筆的資金。

摩尼教本身融合多種文化於一爐的多元精神，不但被複製在其使用於中亞地區的各种文字之上（敘利亞字母〔Estrangela〕、粟特文、突厥盧恩文字，以及中文），也體現在其書籍格式上面：某些是中國傳統的卷軸形式，有少許冊籍則是在每一頁面的中間，以一根細繩繫串起來，這屬於印度做法。而大部分的著作，由於地理位置靠近地中海的緣故，都屬於書背在左側的西方樣式：也就是所謂「冊裝抄本」

（Codex）。摩尼教經籍沒有印刷版本，而傳世至今的圖畫更顯示摩尼教經卷不只是一件具備功能性的物品（用來宣揚教義），更被看成是具有美感的物事（甚至連書籍內鍍金框格裝飾的圖案，或是扇貝狀的封面，也留存了這些微小的美感表達）。

摩尼教裡出家修行的「阿羅緩」，同樣也執行了摩尼教經卷成書過程的第二階段：書法。正如在吐魯蕃出土的古經卷所顯示的，抄經者可能會在迎面頁（facing page，翻開書籍封面後的首內頁）的上端邊緣，將特定的文字延展開來，或是寫上整個標題，並用多種顏色描繪邊框輪廓，以書法藝術呈現出一段標題文字。這些標題文字有時候會被畫上綠色、朱紅或是藍色。書寫經卷者可以使用六種顏色的墨水，運用單色或多色框格為字邊描畫輪廓，包括偶爾運用以書法書寫的字體，並且畫出簡單的裝飾圖案，做為斷句的標點或其他顯著的記號。他們學會繪製纏繞著植物的裝飾圖樣，並且通常會在正文間留下間隙，這或許是為了日後加上注解，又或者如果是一部供人們誦唱的經文，這些空間可以分隔文句中的聲調或音節。

製作書籍的第三個階段是繪製配圖，而預算成本在這個部分非常關鍵，因為通常此時會聘用中國畫師作畫，並且使用產自中亞地區的金色或青色天青礦石當作著色顏料。插圖繪者也運用包含人物、動物和植物圖飾在內的書寫文字來填寫標題文字，這些圖飾從下面四種繪圖樣式當中選擇，分別是西亞式樣的框格和著色圖樣，以及中國式樣的框格和著色圖樣。做為獨立存在的圖像，它們使用的是最好的紙張，並且往往先打上一層底色，畫好輪廓，正式動筆，然後塗上相應的顏色：幾種濃淡不同的青、紅、黃、綠等色。最後通常還會加上金箔葉子，讓紙頁看來閃閃發光。

最後，製書匠人開始裝訂手抄稿本。摩尼教徒通常也會使用某些寬四到十英寸、延展開來長達八到十三英尺之間的卷軸。這些配上插圖的手抄本，有各式各樣的大小尺寸，從長六英寸、寬三英寸，到長二十英寸、寬十二英寸的版本都有。從許多存世至今的圖像看來，許多這類的抄本都是以皮革裝訂串繫的，但是這些用來裝幀的皮革，沒有一件能夠保存下來。或許是因為它們的品質和美觀，使人們難以抗拒將其重複使用在其他書籍或不同用途的盤算——或乾脆將其賣掉。

這些獨特而顯眼的產品，原本的用意便打算同時透過內容的書寫文字和書冊的外在形式，和讀者進行溝通交流。所以文字的書寫形式、頁面的排序，以及圖像與裝飾的精緻程度，和文字內容本身的意義，具有相同的重要性。當然，這也是其做為媒介的一種功能。由於紙張本身具備的特性，繪畫可以很輕易地被運用到一般常見和可方便移植的書寫平面上，而與原來的細節和位置毫無關係。

摩尼教的傳播，最西處到達北非的阿爾及利亞，最東邊則遠至中國南部沿海地區。它的傳播仰賴紙張、莎草紙、絹帛和羊皮紙卷來進行，寫在這些載體上的是許多不同的語言，但是（在東方）列載的全都是同一部經典，而摩尼教徒稱這部經典是由摩尼本人所創發的；有時候，它是以冊裝抄本的形式出現，有時是印度的貝葉裝幀，有時則是傳統的卷軸。它向不同文化當中的宗教信仰和故事取材，將它們加以改編後，融入摩尼個人受到明尊上帝開示的敘事當中。摩尼教是一個由藝術家和書法家構成的宗教，也是頭一個不但藉由紙頁和書寫於其上的文字來贏得信徒，更靠著其在紙頁上所開創出的美感傳播教義



的宗教。它在中國東南沿海的地下祕密社會當中繼續傳播，延續香火，一直到十六世紀。

摩尼教融合不同文化於一爐的多元精神，對於基督教和伊斯蘭教初期的傳播，同時造成威脅，因而引發許多基督徒、穆斯林的憤怒、嫉妒或批判。最著名的批評者，是北非的學者、主教聖奧古斯丁，他本人在改變信仰皈依基督教之前，曾經信仰摩尼教長達九年。<sup>⑤</sup>奧古斯丁通常以著述和辯論來批判摩尼教。摩尼教經籍著作裡蘊含的美感，對於接觸過它們的人所造成的威力，他完全明白。這些書籍的裝幀，堪稱修飾熟練而精巧，他如此說道；不過，他仍然將上述嘲弄一番，認為這是摩尼教著作誘人誤入歧途的陷阱。西元四〇〇年，在一封致友人浮士德（Faustus，摩尼教士）的信函中，奧古斯丁語帶雙關地批評摩尼教「邪惡形體誘困良善靈魂」的神學理論，以證成他的論點：

將足下所有的羊皮紙卷和它們那些裝飾精緻的裝幀，全都付之一炬吧！是以足下將拋棄一沉重的負荷，而原本被困於大部頭書籍內的足下所信仰之神，至此亦將獲得釋放。<sup>⑥</sup>

對於伊斯蘭教的學者來說，摩尼教是他們在中亞與波斯各處的勁敵，是一股競爭力量，能夠透過其書籍之美觀、教義和道德規範，使人改宗皈依。十一世紀時的波斯史家依本·穆罕默德（Ibn Muhammad）寫道，波斯的伊斯蘭教蘇菲（Sufi）教派神祕論大師哈拉智（al-Hallaj）的追隨者們，抄襲摩尼教書籍的形式，在中國紙張上以金漆書寫文字，以絹帛和織錦做為裝飾，並且使用昂貴的皮革來裝

訂。之所以如此的原因是，如果摩尼教的強大吸引力源自於其書籍之美，那麼這種美感或許可以加以模仿。

摩尼教對伊斯蘭教的直接影響為何，我們並不清楚。如果早期伊斯蘭教的書籍文化一般來說對敘利亞和希臘文的先驅著作有著更深的借鏡依賴，仍然有穆斯林史家與評論者針對摩尼教書籍發表看法，十世紀時的巴格達學者伊本·埃爾·納迪姆（Ibn al-Nadim）就是其中一位。但是摩尼已經宣稱，他的知識是獨一無二且排外的，而這項主張和其他宗教團體的教義相形之下，卻並不那麼受到歡迎。如果摩尼教有影響深遠的層面，這必然在其物質文化與形式上，而不是它的各項理念思想；在今天，這些理念思想留存的遺跡，已經所剩無幾。

儘管有一位唐朝皇帝（唐代宗）在京師裡為摩尼教興建一座寺院（大雲光明寺），這個宗教最終還是在朝廷的怒火中，慢慢地在中國主流社會消失蹤影；朝廷的怒火是被回鶻人（即原來的畏兀兒人）的無禮惡行所點燃，中國的民眾逐漸視回鶻為一個喧鬧粗暴、酗酒鬧事、粗魯不文的民族。在歐洲，摩尼教成為異端的同義詞。在波斯和中亞，這個宗教存活的時間稍長，但是阿拉伯人的征服、成吉思汗的歷次進擊，以及伊斯蘭教對此地區信徒的逐步蠶食，敲響了摩尼教的喪鐘。

摩尼在最初之時就親自寫下他的教誨，使其教義得以不受外來雜質的汙染，而具有征服世界的本領。可是這些經典很少能留存下來，而時至今日，摩尼教只剩下歷史遺跡。儘管如此，摩尼教卻在紙頁上創造出一個充滿文字、圖像和裝飾意象的世界，而其製造出精緻書籍的獨特技藝，究竟沒有被波斯人或中東的穆斯林所遺忘。

古典時代後期的宗教發展情形，是一幅地域遍及西亞和中亞的拼圖，而摩尼教在這個地區的諸多宗教當中，只是其中一片拼圖。不過，基督徒和穆斯林的憤怒和忌妒可以證明，摩尼教將書籍看做一種高檔藝術物件的用途，既走在時代先驅，又受到普遍歡迎。在摩尼教的教義已經遭到遺忘的時候，它在美化其經卷頁面的過程裡所發掘出的力量，將再一次被人們運用。而這一次，運用上述這一切的，是一個有更長遠命運的宗教。摩尼教只不過是為它指明道路而已。

## 註釋

- ① Konrad Kessler, *Mani Forschungen über die manichäische Religion* (Berlin: G. Reimer, 1889), p. 336.
- ② 十世紀的阿拉伯學者伊本·埃爾·納迪姆（Ibn al-Nadim）另外還列出另一部作品，但是他卻將七部經書當中的兩部合為一部，而且對於詩篇與祈禱文略而不載。
- ③ 這個觀點是柏林－布蘭登堡科學院（Berlin-Brandenburg Academy of Sciences in Berlin）的杜爾金（Desmond Durkin-Meisterernst）教授提出的，杜爾金教授是「吐魯番研究計畫」（Turfan Studies）的共同主持人（本書作者於二〇一一年進行的訪問）。
- ④ 引用並稍做更動自Hans-Joachim Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road* (San Francisco: Harper Collins, 1992), p. 139.
- ⑤ 奧古斯丁在他的《懺悔錄》（*Confessions*）當中寫道，自己身為一名摩尼教徒，是為了使心中的欲望和虛榮心得到愉悅滿足，但是之後他會出門去見一群摩尼教的教士，給他們食物，好讓他們得以釋放天使，將他與其友人從物質的枷鎖，以及諸般惡行當中解放出來。
- ⑥ Philip Schaff, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1956), p. 206.

## 第十章 造書成冊

---

### *Building Books*

……死亡並非永遠安眠

比起來自東方的黃沙，它溫暖且更深邃對那群行將前往金色撒馬爾罕之旅的人們它遮掩了炫麗且充滿著樂觀的信念。

——引自詹姆士·艾勒羅·福列克（James Elroy Flecker），〈撒馬爾罕黃金之旅〉（The Golden Journey to Samarkand），1913年。

（譯按：詹姆士·福列克〔1884—1915〕，英國詩人、小說家、劇作家，曾於中東擔任副領事。）

伊犁河谷起自中國的西北角邊境，蜿蜒流入哈薩克境內。從伊犁河谷向北，攀過上坡，走過葡萄園和棉花田，你可以看見紫銅色的山丘、成堆疊放的乾草、蘋果園、一列列的白色山毛榉、偶爾還有幾名販售水果的人們，坐在距離自己農舍幾百英尺遠的小桌前，而錐狀的土墩和黑色的墓碑，像擺放在烤爐裡的麵包切片一樣，座落穿插在上述這些景致當中。牧羊人正引領著羊群，載運銅礦的卡車從他們身後攀上山丘，緩緩穿駛而過。當你離開河谷時，北邊的天際，雲彩的邊緣，透映出藍黑色相間的山巒，峰頂有皚皚積雪。下方的農田帶著混濁的青綠和黯淡的黃褐色。在霍城附近，你來到一處四面有牆圍繞的莊園。沿著小徑，你走在一處蘋果園邊，成群的綿羊和兩頭牛從你身旁經過。到最後，你找到一扇雙開門，側邊各有一株較高的大樹。

陵寢就在二十英尺開外的地方。它的基座幾乎是個立方體，而一道朝天的拱門，吸引人們的注目。沿著拱門邊緣，是一串白色的文字，銘刻在青綠色的背板上。拱門的各邊都有浮雕，往上與一道橫柱交會，構成一個長方形。在拱門梁柱的嵌板上，白色的圓形浮雕和深藍色的十字紋路形成對角線。從拱門向左右兩側看去，拱門梁柱上都有一道青綠色、長度更寬的橫條，繪滿花朵圖案的裝飾，書寫上如音符般的白色文字。

在拱門內側，門楣中心處，有大量的線條與正方形方塊，像填字遊戲的方格一樣，圍繞著一個橢圓形的金屬小格板。整個正面之上鑲嵌著純白色的圓頂，可能比建築本身高出六英尺。牆壁離地十英尺以上的部分，原有的上漆都已經褪去，只留下石材的樣式。陵墓建築的正後方及右側，不遠處的天山山脈，看上去是青黑色的，但是當你抬頭望向山尖峰頂時，那裡的景象就轉為白茫茫的一片。

這座面朝向中國西部邊境的陵寢，是一個屬於外來信仰之下的外地風俗習慣產物，初次顯現的徵兆——而這個信仰，是一個文明的前驅力量，它曾經主宰整個中亞，並且專注許多心力、聚焦眾多技藝於紙張頁面之上。這座陵寢的主人——禿忽魯（Tughlug），十四世紀時統治位於今天中國西北的「蒙兀兒斯坦」（Moghulistan）、改宗皈依伊斯蘭教的君王——他的身分，在重要性上遠不如這座建築背後所代表的意義。關於他所採納的文化背後的諸多線索，就以納斯赫體（Naksh，又稱作謄抄體）寫在陵寢之上。納斯赫體是一種十世紀時的阿拉伯文字。而寫在所有梁柱上的文字是蘇盧斯體（Thuluth，又稱為「三分體」或「三一體」），這是一種十一世紀時的草書字體，每

一個蘇盧斯體的文字，有三分之一的部分須帶有彎曲而傾斜的弧線，彷彿字體下方剛發生一場山崩。

上述這些刻在陵寢石壁上的碑文，是中亞地區信仰伊斯蘭教時期數百處類似碑文的其中一處。陵寢建於一三六三年，名列這個地區歷史最悠久的伊斯蘭陵墓建築群當中。它不但做為一個新文化往東進發的其中一條通道大門，更是這個新文化興起的最早期跡象之一。在陵寢建成後七年，一位名叫帖木兒（Timur）的君主將會建立起一個橫跨中亞的帝國。在西方，他因為被英國劇作家克里斯多佛·馬洛（Christopher Marlowe）寫成戲劇《帖木兒大帝》（*Tamburlaine*），並且被美國詩人、小說家愛倫坡（Edgar Allan Poe）寫入其敘事史詩〈帖木兒〉（*Tamurlane*）之中，而名垂不朽。

帖木兒在十四世紀時橫掃征服了整個中亞，他建立的帝國疆域從中國西北，到高加索、土耳其東部、美索不達米亞等地，東南角遠至印度河流域。他以成吉思汗的後裔自居，希望重新建立起蒙古大帝國。但是帖木兒承繼的是波斯文化，而將蒙古人的雄心壯志和波斯文化的精緻優雅融為一體，是他留給後世的禮物。在中亞各地，他到處修建清真寺、伊斯蘭書院學校（*madrasa*）和陵寢。這些建築機構以磚石、磁磚和石壁，建構出帖木兒對於一個統一大帝國的遠景。他通常透過在各地施行恐怖手段而從中獲利，例如在巴格達城郊，他麾下大軍曾經一次砍下九萬顆人頭，堆成一座金字塔。但是在運用藝術為其帝國宏圖服務這方面，帖木兒卻也同樣駕輕就熟。

帖木兒帝國時期修造的建築都是伊斯蘭樣式，但是它們卻也表達出自身的獨特主張。這些建築遍布在中亞的沙漠、草原，以及被烈日烘烤的大地上，構成一座銘刻在石材上、傳達其神學立場的橋梁。它

們淡黃褐色的基座與地面融合，而天藍色的球狀圓頂則與上方的晴空成一色。天空是突厥人靈感的來源，而「青綠」（turquoise）則是他們的代表顏色。這些建築反映出他們早年崇拜天空神祇的信仰，或者可想而知，來自於與天空同為一體的波斯神祇阿胡拉·馬茲達（Ahura Mazda）。對於帖木兒來說，這些建築都是融合各種文化的紀念碑。但是它們所代表的意義還不止於此；這些建築不但將突厥和波斯文化結合在一起，更將新興的帖木兒王朝與天空本身連結起來。

中亞地區於帖木兒王朝時期所建規模最大的伊斯蘭式樣穹頂，像一頂大兜帽般，覆蓋在艾哈默德·亞薩維（Ahmad Yasavi，十一世紀突厥蘇菲主義哲學家）位於哈薩克東南方的陵墓上。穹頂長達五十九英尺，而從基座地面起算，高度約九十英尺。陵寢的大門廳「伊萬」（iwan），即伊斯蘭宗教建築裡由三面牆壁圍起的空間設計，開口朝向東方，而每一邊都設有拜塔，由八角形的基座周邊，圍繞著陵寢。在大「伊萬」的幽深處，有兩座較小的「伊萬」，而從最小的「伊萬」窗戶看過去，以「庫法體」（Kufic）書寫的文字清晰可見。白色的字體，藍色的描邊輪廓，背景則是黃褐色鑲邊，帶有孔雀石裝飾。鳥雀在磚石間跳躍飛翔，在原本陰森幽靜的前庭院落裡製造出陣陣喧囂。

拜殿正廳裡，擺放著帖木兒那重達兩噸、足可讓好幾個成人坐進去的大銅釜。釜上寫有文字，和裝飾用的葉片交織在一起。這種文字和前述的字體大不相同，白色筆畫，刻板而高長，寫滿銅釜下方的黃褐色磁磚鑲邊條塊。在銅釜之上的，是一座巨大的鐘乳石形雕飾（或稱為muqarnas）托梁穹頂，在側旁兩座「伊萬」裡，也各有一座規模較小的穹頂。後方的那座「伊萬」裡，海藍色的磁磚沿著牆壁及角落



梁柱的花邊裝飾框格，以馬賽克花紋彩陶，①鋪到離地五英尺高的地方，而各門兀自豎立。更上方處，交織著植物花紋圖案的裝飾風格，終於讓位給書法文字。

這座大穹頂和主要的「伊萬」門廳，構成哈薩克這座老城市的天際線，像標兵一樣，展現著帖木兒的新世界秩序。在這整個地區，帖木兒的大「伊萬」高高聳立，就像一道代表精神信仰的大門，而其方尖拜塔則直插入雲。很少人會在波斯留下如此具有紀念意義的建築物，而在呼羅珊（Khurasan，今伊朗東北、阿富汗與土庫曼斯坦大部、塔吉克斯坦全部）或河中地區這麼做的，更是絕無僅有。帖木兒則在這三個地區都留下了這樣的建築。

這些大型建築的周邊，都以摘錄自《古蘭經》的章句做為裝飾。抄錄著經文的板塊像藤蔓一樣，遍布在帖木兒的宏大宗教建築鋪設磁磚的表面上。位於阿富汗北部巴爾赫（Balkh）城中的綠色清真寺（Green Mosque），螺旋狀的梁柱與有螺紋的穹頂，構成穹頂拱門內部的「皮西塔克」（pishtaq，指「伊萬」前的入口門面），在上面嵌入一塊寬廣的正方形輪廓書法版，寫有「庫法體」經文。章句行列由字版向外流動擴延，描繪出一道道幾何圖形，藝術彷彿從書法本身萌芽而出，迅速成長茁壯。在喚拜塔鼓樓的外側，支撐上方穹頂的石環上，有兩層經文帶，海藍色的背景顏色，映襯著白色的字體。兩層經文帶中，一條彎曲而柔軟，像是自由嬉戲的塗鴉文字；另一條則尖而長，有如骨頭。在十五世紀帖木兒帝國的撒馬爾罕統治者烏魯伯格（Ulugh Beg）設立的伊斯蘭學校裡，以「庫法體」書寫的文字，以金色或是藍色，構成籠罩穹頂拱門的字帶，或是遍布在「皮西塔克」、壁龕內部，以及門廊側面的字版。從這裡往西邊大約一百三十英里處

的布哈拉，卡拉爾大清真寺（Kalar mosque）裡，寬廣的字版填滿了「伊萬」的三面寬牆。後殿的「伊萬」內廳，還有更多高聳的經文。

帖木兒自己的陵墓，也就是位於撒馬爾罕的古爾埃米爾陵（Gur-Emir），以金色、銀色和藍色的細格點陣，加上繁複的鐘乳石形穹頂雕飾，構成看似巴洛克風格的外觀。在支撐穹頂的鼓狀圓柱外側，通體鋪滿以磁磚拼貼而成的「庫法體」書法字，幾乎與旁側兩根梁柱上有如壁紙般展開的阿拉伯與幾何圖形重疊在一起。對於一個使用書寫文字做為他贊助支持建築的日常方式的人而言，這是一處適合休憩的好處所。

不過，要到了位於撒馬爾罕的比比哈努姆清真大寺（Bibi Khanum mosque），這座為了容納一萬名禮拜者而興建的主麻堂，才能清楚無遺地顯示出上述這些建築與紙張頁面之間的聯繫關係。這是因為，當其他所有的歷史建築都在頌揚《古蘭經》、摘取經中文字，並將之融入建築形式之時，正是比比哈努姆清真大寺將紙張本身運用到整個建築，與清真寺規模相等。帖木兒授予此寺一部《古蘭經》，當清真寺啟用此經書之時，先丈量四處方場，將經書置於一座巨大的石造誦經台上。經書的每一頁面，長逾七英尺，寬超過五英尺。整部《古蘭經》需要一千六百面、或二萬九千平方英尺的紙張，面積等同於三分之二英畝。在這裡，紙張就是權力的象徵，是《古蘭經》文的實體化身，坐鎮在帖木兒帝國內最大清真寺的中心點。②帖木兒以如此方式運用紙張上的文字，這不是唯一的一次——在一次場合中，帖木兒吩咐製作了一張長達五十英尺的紙，做為他本人權威的象徵。這張紙如同帖木兒建立的圖書館，時至今日已不復存在，但在另一方面，他所修造的建築，卻將我們需要知道的一切盡數訴說。

在中亞歷史建築之中交叉來回書寫的書法，是紙張的旅程邁向下一個階段的線索。今天，正是這些建築帶領我們回到那幾個世紀，一個已經深受書寫文字影響的地區，在此時發展達到全盛。他們採取下列多種形式來頌揚《古蘭經》：將經文與花草植物的裝飾圖案交織在一起、將經文置入精確的幾何圖形內、或是屹然矗立在大門入口處，做為守護建築的經文。然而這種在書寫文字之中的喜悅之情，卻是由紙端而起，並非磁磚——出現在書籍的紙頁上，而不是清真寺和伊斯蘭學校的牆壁之上。事實上，在帖木兒統治時期，這些文句由紙頁上漫溢而出，來到帝國的各個建築物之上，《古蘭經》上的字字句句如雨點般遍灑散布在實際的景觀之中。這是一個經過盤算的舉動，目的是將宗教正當性附加在當時的政治權力上，但是這個舉動同時也表明：伊斯蘭教業已成為一個大幅度仰仗書寫文字的宗教，這項特性大都透過書面紙頁來傳達。

有一句阿拉伯諺語是這麼說的：文化自波斯而來——而文化之所以能在哈里發國度之內遍傳開來，則是仰賴紙張。當伊斯蘭的大軍由阿拉伯半島穿越黎凡特（Levant，今地中海東岸地區）和肥沃月彎（Fertile Crescent，指西亞、北非及兩河流域的肥沃土地）時，他們對於各種藝術的興趣便開始滋長起來。他們遭遇各個浸淫於藝術稟賦和工匠才藝的文化，並且開始向其學習。波斯人在其中扮演了主要角色。

來自北非突尼斯的伊本·赫勒敦（Ibn Khaldun），是十四世紀時的傑出哲學家與史學家；他寫道，波斯人是阿拉伯語文法的奠基者。所以同樣的，他接著寫道，波斯人也是研究「聖訓」（Hadith）的學

者，所謂「聖訓」，也就是先知的預言教誨。傑出的法學理論學者、神學理論家，以及絕大部分注解《古蘭經》的學者，也都是來自波斯。各種知識科學，都掌握在波斯人的手裡。在伊斯蘭教建立初期的諸多穆斯林當中，最為細心保存和整理知識者，非波斯人莫屬。（今天的伊朗，仍然善於頌揚其上古、伊斯蘭教傳入之前的歷史，處在許多信仰伊斯蘭教的國家當中，實在是相當罕見。）伊本·赫勒敦甚至引用先知穆罕默德的名言，指出如果學問確實位列天堂的最高層，那麼波斯人就會設法躍居於其上。

波斯民族在伊朗、阿富汗，以及中亞的其他地區定居生活，已經有超過兩千年的歷史，而「第一個」波斯人建立的帝國，也就是西元前六世紀建立的阿契尼美德（Achaemenid）帝國，則是當時最強盛的王朝，其疆域跨越歐、亞、非三大洲。因此，當阿拉伯人的大軍征服波斯時，乾脆就承襲了原有的國家組織。伊朗人遍布在從美索不達米亞到河中地區的亞洲各個地區，而他們也成為新的伊斯蘭王朝官僚集團的人力來源，政府大小機關裡，都見得到他們的身影。當官僚集團的影響力逐漸消退之時，伊瑪目（imam，漢名為「阿訇」，穆斯林教團領袖，清真寺裡帶領信徒禮拜之人）和作家就開始嶄露頭角。國家的高層官員職務由阿拉伯人出任，但是支持官僚體系運作的各種理論——關於行政治理的各種理論——全都不折不扣地來自波斯。這些理論在很大的程度上相當看重讀書人與宗教階層在治理當中所扮演的角色，而這些人的工作，都是在紙頁上進行。

然而伊斯蘭教並非只單單採納一種波斯特質。實際上，阿拉伯人與波斯人相互影響下產生的理念思想，創造出一個更為普世的宗教。阿拉伯文仍舊是伊斯蘭的語言，而波斯人卻成為伊斯蘭教中的學者。

波斯的薩珊帝國遭到穆斯林征服，但是其皇室藝術則被歸納成一種伊斯蘭藝術模式。這些皇室的圖像、裝飾和象徵，足以去除其原來的宗教成分（也足以去除其異端），同樣也能成為存放各種伊斯蘭象徵的儲存庫。

早期的哈里發，對於異族改宗皈依伊斯蘭者並不感興趣。六世紀時的哈里發烏瑪（Umar），便曾嘗試過，只有阿拉伯人才能被允許改宗信仰伊斯蘭教。改信伊斯蘭教，就表示有更多士兵來瓜分戰利品，要支付更多撫恤金，而人頭稅的額度將更為減少。在中亞，當地人士想要改信伊斯蘭教尤其困難。曾經有一次，在過多當地人士為了豁免納稅而改信伊斯蘭教之後，官方原來的免稅承諾竟然因而撤銷，一場叛亂因此爆發。在西元七五〇年傾覆的伊斯蘭哈里發第一王朝（The first Islamic Caliphate，又稱倭馬亞王朝，Umayyad Caliphate），就是因為無法將伊斯蘭信仰移轉出阿拉伯文化之外，而走向衰亡。而另一方面，接替這個王朝而興起的繼承者，卻像蒐集財富那樣招募改信者；正如他們身為游牧民族的特性那樣，阿拉伯伊斯蘭信徒身處在伊朗文化影響的肥沃土壤之中，一種新型態的伊斯蘭文化因而開始生根茁壯。

伊朗人從阿拉伯人那裡學得貝都因人（Bedouin，以氏族部落為單位，在沙漠中過著游牧生活的阿拉伯人）的詩歌，並加以改編，以適合他們自身的品味，從中創造出新的形式。新的詩歌以阿拉伯文寫成，但是它的影響力卻更寬廣得多。與此同時，許多伊朗人則投身於伊斯蘭教義和阿拉伯文的研究。九世紀中葉時，一位伊朗宗教學者在讀過《古蘭經》後，用阿拉伯文解釋給他左側的阿拉伯人聽，然後再以波斯文解釋給右側的波斯人聽。

伊朗人早已喜愛學習和書寫，他們進入伊斯蘭學校就讀，很快就成為哈里發國中最優秀的書吏。後來成為阿拉伯文學散文先驅的，正是兩位伊朗人：伊本·埃爾穆卡法（Ibn al-Muqaffa）和阿布都·埃爾哈米德（Abd al-Hamid）。伊朗人在阿拉伯社群中生活，就像阿拉伯人在伊朗社群裡居住一樣。於是，這個帝國正轉變為雙語國家，但是其焦點重心是一種文字，即阿拉伯文，而其凝聚國家的憑藉，則是同一個宗教。為了讓伊斯蘭這個如此重視書籍的宗教，能夠發揮其潛能，紙張變得非常重要，而到了十五世紀時，伊朗的造紙匠人實際上已經能製造出各種實用的大小尺寸、韌度或質地的紙張了。

儘管阿拉伯人已經在「聖戰」與征服的大旗下，將伊斯蘭教傳播出去，但是讓伊斯蘭教可以適應外地水土風俗的功臣，卻是波斯人。然而，如果更近一些來考察穆斯林帝國初期那些傑出的伊朗學者、注經家、科學家、發明家和書法藝術家，則會讓人大吃一驚。這些人並非出身自波斯西部或美索不達米亞（伊斯蘭教勢力就是在這個地區首次遭遇處在衰頹之勢的波斯帝國），而是來自更偏遠的地方——波斯東部、呼羅珊，以及阿姆河南岸地帶，最南邊到達阿富汗北境。（呼羅珊包括了今天的阿富汗、伊朗、土庫曼斯坦〔Turkmenistan〕、烏茲別克，以及塔吉克斯坦等國家的部分領土。）在波斯以西的地方，包括美索不達米亞等地，大多數的穆斯林都是什葉教派（Shi'ite）信徒，然而在更東邊之處，則是由人數上占顯著優勢的遜尼教派（Sunni）穆斯林統治的地區。

在布哈拉和內布沙爾這兩座城市裡，出了兩位最傑出的「聖諭」蒐集者：布哈里（al-Bukhari）與哈拉智。在呼羅珊各地，學者們競相研習純正的阿拉伯文，而這種文字很快就成為《古蘭經》形式的口語

阿拉伯文而聞名。實際上，九世紀時的地理學者埃爾·穆卡達西（al-Muqadassi）曾經說過：正因為呼羅珊人如此勤奮地學習阿拉伯文，所以他們才講得一口純正的阿拉伯語。根據史書記載：第一部阿拉伯文字典於西元八世紀時在呼羅珊編成。呼羅珊和河中地區還供給了許多絲綢、毛皮、紡織品及銀器等貨品，銷售到巴格達的市集去。祆教徒從波斯中部逃難到這些城市來，而他們財富的成長積累與優雅的教養，也吸引了阿拉伯人來此定居，並且支持一個新興學術與發明年代的興起。

新波斯語也是第一批運用在本地區的語言。這種新的語言採納了不少阿拉伯文的字彙，阿拉伯和波斯詩人們筆下的文字著作，促成了這項成長。不過，它在人口組成結構更加混雜的東方，首次成熟結晶。呼羅珊成為伊斯蘭文明「僅此一家，別無分號」的生產工廠，不但輕而易舉地運用阿拉伯文做為科學與學問知識的工具，更將波斯文變為哈里發東邊的口說語言。自從阿契尼美德帝國於西元前四世紀滅亡之後，伊朗人從來沒像現在這樣團結一致過。

這個年輕的、發源自波斯的穆斯林文化，還從其他的根源文化裡吸吮養分。中國的繪畫和摩尼教的經典，助長了波斯細密畫（Persian miniature）的興起。各個繪畫門派，分別在赫拉特（Herat）、設拉子（Shiraz）、大不里士（Tabriz）等城市迅速萌芽成長。這個新的伊斯蘭動能製造中心，促進了一個更加普世宗教的出現，這個宗教既能運用武力、威脅或提供免稅等手段，強迫人們就範，也能以勸服方式，使許多人改教皈依。到了九世紀末時，它也造就伊斯蘭教的新戰士，他們決心要將伊斯蘭教的疆域，推進到更遠的地方去。然而即便是在

他們當中，教育使他們具備多種伊斯蘭信仰之下不同文化的眼光：融合了阿拉伯、希臘與伊朗的學問知識。

伊斯蘭學校就是在呼羅珊和河中地區誕生的。《古蘭經》、神學理論和法學體系，全都在阿巴斯王朝時期（七五〇年時繼倭馬亞王朝而興；怛羅斯之役就是阿巴斯王朝初期締造的勝利），成為宗教教育當中的組成元素。在中亞，法律學者的名望逐漸上升；即便到了今天，他們仍然在風氣更為民主的伊朗社會機構裡，尷尬地扮演著原來審查調查的角色。大約在十世紀前後，伊斯蘭學校將會逐步從清真寺那裡，取得愈來愈多的獨立地位。很快的，受僱朗讀經文的職業《古蘭經》朗誦者，將會遍布這個地區的大小城鎮當中，好讓《古蘭經》能夠到處被人們所聽見——遲至十九世紀時，僅在苦蠡（Khojand）地區的塔吉克（Tajik）城裡，就有七十名誦經者。

十世紀時的伊斯蘭史學家穆罕默德·伊本·易斯帕格（Muhammad ibn Ishaq）寫道，呼羅珊的紙張是由亞麻製成的。這種紙張在品質上已經完全能與市面上可取得的中國紙張競爭。不過紙張在此的新贊助者是伊斯蘭教，這種信仰將書法抬到本地區最高藝術形式的地位。波斯人同時使用羊皮紙卷和莎草紙，前者在信函與官僚體系當中運用得相當普遍。在埃及，波斯薩珊王朝的人們甚至在運用牛、綿羊與野牛的獸皮進行書寫。至於皇家信件，他們使用的是薰香的絹帛或羊皮紙卷，以封條封妥後，放進多種顏色的緞子信封裡。一九三三年，蘇聯學者在塔吉克斯坦鄰近馬格山的地方，發掘出一批八世紀的信件。這些古卷，大部分都是以粟特文寫成，書寫在木牘、絹帛或獸皮上，少部分則是寫在中國紙張或羊皮紙卷上。然而很快的，撒馬爾罕就將從自身的造紙產業當中獲得好處。



大約在九世紀末、十世紀初的時候，巴格達的藏書家伊本·埃爾·納迪姆寫道，中國人在某種「以草本植物製成」的紙面上寫字。這種材質，他繼續說道，為撒馬爾罕本身帶來大量收入。他還認為，阿拉伯的造紙匠師在一開始時，就是在這座城市裡向中國俘虜學會造紙的技藝。上述這番議論，出現在納迪姆的偉大著作《索引書》（*Fihrist*）之中，這是一本書目概要，蒐羅當時所有以阿拉伯文書寫的作品。像這樣的著作，很難不去提及紙張這個使書籍文化充滿動力的平面。伊斯蘭教將遍布中亞地區所使用各式各樣、多歧龐雜的文字巴別塔，縮減化約成一種語言：阿拉伯文；而這個宗教也將注意的焦點擺放在一本書上：《古蘭經》。因為這樣，書商和學者文人在本地區的各個地方出現，而造紙術、裝訂、繪圖及書法等輔助技藝，也因此而成為真主的藝術。

羊群在古城馬拉康達（Marakanda，撒馬爾罕的希臘舊稱）郊外山丘的矮牆與溝渠之間放牧，這座古城建於兩千七百多年前，曾被亞歷山大大帝征服。在穆斯林征服這個地區之後，阿拉伯人和突厥人大量移居於此，而他們的財富則孕育出藝術家。日暮黃昏時分，看過了馬拉康達古城的遺跡，位於你腳下的撒馬爾罕，正發散出溫暖的光輝。宏闊的「伊萬」與清真寺的喚拜尖塔，構成這座城市的天際線。這些建築都是於帖木兒時期，在蒙古人將舊城摧毀之後興建的。如地毯般環繞著城區的，是大片翠綠的鄉間原野，這是好幾個世紀的水利灌溉所得的成果。一直以來，馬拉康達都是一座田野拱繞的花園城市。但是造紙也需要水，而用水的供應，連同本地產量豐富的亞麻與大麻，

讓馬拉康達的造紙業欣欣向榮。馬拉康達因此和赫拉特一道，成為將中亞地區轉化為伊斯蘭教信仰的生產製造中心——生產紙張頁面。

這項新產品快速傳播。八世紀時，波斯開始使用呼羅珊製造的紙張。在中亞，造紙術很快就成為一個更為漫長流程的第一步——也就是打造出實體美感足以映襯真主話語的《古蘭經》。關於尺寸、繪圖、字型與樣式、頁邊空白處裝飾、章節標題和小人物像的各種規則和標準，全都發展成對一個精心構成的和諧頁面想像的一個組成部分。要將這樣的想像加以落實，必須仰仗大批的書法家、裝飾藝術家、造紙匠人、細密圖繪者及裝訂匠師。到了十五世紀時，伊朗的造紙匠人已經能製造出數十種不同款式的紙張，從尺寸、厚度、顏色到質地，形形色色，五花八門。從十三到十六世紀，這些紙張是伊斯蘭信仰圈裡最好的產品。

現在，中亞地區已經找到一股能夠將本地統合在一起的力量。比起印刷經籍著作，佛教對於展示書法藝術更為看重，而摩尼教則處在緩慢衰微的趨勢當中。在這個地區，人們被強迫接受阿拉伯文做為《古蘭經》文的唯一語言，而它將新的強調重點擺在字體的結構本身。毛毫或是鵝毛管筆寫下的每一道筆畫，都盡可能和它們所代表的發音同樣清晰。

行距、比例對稱與視覺平衡，成為書法藝術家追求的目標。不過他可以安排筆畫的粗或細，或者不同的寬度，在字句之間呈現不同的間距，以及一連串交疊或纏繞的格式。有些形式尖銳而立體，而另外一些形式則由流動的曲線構成，宛如一列在紙面上翩翩起舞的芭蕾舞者。不只是空白的紙頁能夠做為語言文字的載體，對於書法藝術家而

言，文字本身就 and 空白頁面一樣，提供他寬廣的空間，得以揮灑心情、變化形式。有的時候，美觀壓過了對字跡清晰可讀的要求。

納斯赫體是一種阿拉伯文草書字體，它在十世紀時標準化，並且向東方傳播，最後終於被銘刻在帖木兒時期矗立起來的建築上。（這種文字也是阿拉伯文在印刷時較為偏愛的字體。）在十二世紀時，書法家通常使用兩種不同的草書字體，一種用來書寫《古蘭經》經文，另一種則做為注解字體。在波斯各地湧現的注經文字，都採用這種雙重字體書寫的方式；在內沙布爾，作家埃爾·蘇拉巴迪（al-Surabadi）便運用這種格式，撰寫關於亞當、挪亞和所羅門的傳說故事。伊斯蘭教使得中亞地區不但採用阿拉伯文做為文字，還成為黏塑的陶土、創作的素材，而成為本地藝術特性的一部分。

書籍通常都有兩人署名，從這裡可以看出作者和裝飾繪者各自角色的重要性。繪者負責一本書最前、最後開頁的裝飾部分。他們決定文字的排版與頁面的邊界。繪者會在書本第一個跨頁的中央部位，畫上一個圓形裝飾圖案，供擁有這本書籍的主人簽寫自己姓名之用。接著，他們會在書本第二個跨頁的卷首，畫上一個扇形開展的標題框，做為寫上本書書名和「以阿拉之名」（bismillah）——後者是《古蘭經》當中除第九章之外每個章節開篇時的重複疊語。在第二個跨頁上，通常會呈現皇室的圓形圖徽，或是一幅幾何線條形狀的迷宮圖。這些卷首插畫，是進入正文之前的門戶。伊斯蘭教不僅僅是在紙張上鋪陳文字而已：他們更以建築師的眼光，造書成冊。

再往下看這本書，正文或許被一個金色和藍色相間的大方框圍起來，框格的上方寫著本章節的標題，而頁面的邊緣則畫滿裝飾式樣、花草、動物、鳥禽、嵌花或硬殼圖案。這些裝飾技巧，有許多來自中

國，尤其是染色、大理石紋染印法、著色和綴灑金粉的技法。（十七世紀時，歐洲旅行家將波斯人的大理石紋染印技術帶回歐洲。）通常頁面邊緣也會灑滿金色霧點，或是一道藍色、黃色、紅色或橘色的淺染背景。先知所說的話語，被上述這些裝飾所框繞，這些字句有如演員，在繪滿圖飾的舞台上傳達它們的意涵。

不過中古時期穆斯林製作的書冊裡，既沒有發展出透視感，也還沒有明暗對比（chiaroscuro）的技法。因此，當風景畫開始在中亞地區的書籍裡現身時，他們便直接將中國繪畫風格奪為己用。一二二〇年代，蒙古人在成吉思汗的率領下大舉來到這個地區，中國的繪畫筆法之所以傳遍亞洲，正是因為蒙古西進的緣故。在波斯，設拉子、大不里士等城市成為細密畫的創作中心；更往西邊去，巴格達也是如此。到了一四二〇年代，僅在赫拉特一地，就有四十位書法大師，而精於手抄文稿和細密畫的匠師，人數則更多。

日後，蒙古人將他們的大帝國分為四部。中亞地區被交給成吉思汗的次子察合台，而在十四世紀初期，他治下土地上的書法家、插圖繪者和裝訂匠師，將會開始合力打造出一個以《古蘭經》為根基的新秩序。一部於此時期被頒授給蘇丹的《古蘭經》，長二十八英寸，寬二十英寸，然而每一頁卻僅僅只載有五行以黑、金兩者顏色交替的文字。

在今天屬於阿富汗西北部的地方，赫拉特的細密畫學派畫師運用柔軟、明亮的色調做為背景，襯托他們畫中角色那用色大膽、閃閃發亮的服飾。隨著時間進展，圖畫的風格愈發注重細節，在每幅畫面上呈現出大片準確描繪的人物，而視覺上沒有構成特定的焦點。不但如此，赫拉特的製書產業，甚至是造紙業，都得到大量資金挹注。一部

製作精美的十五世紀《列王紀》（*Shahnama*）抄本——這是一部關於波斯諸王事蹟的十一世紀史詩——要價四萬兩千四百五十第納爾（dinar，古貨幣單位），這可是一筆鉅額的款項，而且要由書法家、插圖繪者、頁面邊緣設計匠師和畫家共同合作，才能完成；在這筆款項當中，僅僅在購入中國產製的紙張這項，就占去一萬兩千第納爾。

接著，在十四世紀時，帖木兒開始到處將書吏和藝術家找回本地區造紙術起始的城市，也就是他的新都城：撒馬爾罕。有一種被稱為「波斯懸體」（nastaliq）的書寫體於此時被發明出來，這種字體新穎、流暢而帶有曲線，成為波斯詩歌使用的書寫載體。在撒馬爾罕，繪畫採取一種簡約的形式，畫面較不擁擠，也比較少有膚淺的細節描繪。與此同時，赫拉特的書法家們開始誇大阿拉伯文字當中的轉彎和快速抖動的筆畫，將它們描濃描粗，或是在奇怪的角度削尖他們手上的蘆草管筆。（自來水筆發明於十世紀時的埃及，但是在波斯或中亞地區並不普遍。）他們甚至還運用剪紙裝飾藝術，將文字從紙上剪下來，貼在另一張頁面上，當作經文。

這種對於紙張、文字、造紙和書籍裝飾的執著，幫助伊斯蘭教將其信仰推廣傳播到這個地區來。改信伊斯蘭教者當中，有被脅迫改宗的，也有出於賦稅和職位動機而改信者，不過伊斯蘭教以多年的時間，深入鄉間傳播真主福音，將一個由阿拉伯傳入的外來信仰，轉化為普世的宗教。不過，波斯東部和呼羅珊的學者，讓伊斯蘭信仰落地生根，加上他們的書法、造紙術、繪圖與書冊裝訂，才是這場改變真正的內容所在，因為他們運用在地的顏色和裝飾藝術，來美化伊斯蘭的經籍書冊。多虧了他們的著作，《古蘭經》的經籍與注釋在這個地區不但更為遍布，而且還成為本地高層精緻文化注目的重心。這些帶

有藝術價值的精品（objets d'art）為這個新信仰增色生輝，不但透過其實體的美觀贏得仰慕，也以作品內容中的文字爭取信徒。

可是，帖木兒時期愛好書寫文字的證據，以及經其美化過的字體，還留存至今的，大部分都在石材，而不是在紙張頁面上。實際上，原本建築物才是構成帖木兒統治時期中亞帝國景觀的書籍，它們引進各式各樣的新奇事物，當中包括「對角斜拱」（squinch，波斯拱頂技法，將穹頂的重量由上方傳遞到方形基地）。撒馬爾罕的古城，像是帖木兒的展示品般，巍然矗立至今：大量的螺旋圓頂、幾何造型設計、阿拉伯藤蔓圖飾、喚拜塔構成城市的線條，經文和裝飾圖案被刻寫在磚石與磁磚上，充斥於「伊萬」、入口門廳、米哈拉布（mihrab，面對聖城麥加方向的祭龕）、鐘乳石狀拱形建築、庭院、「皮西塔克」門面、銀質鑲嵌物、浮花雕飾、天青色琉璃石、黃金和伊斯蘭書法藝術文字，在磁磚和石牆上書寫的阿拉伯文。上述這些特徵，有許多最初時是在紙面上設計出的——在其他案例當中，它們確實是由已經在紙面上使用過裝飾的延伸。在帖木兒之孫巴卑爾（Babur）建立印度蒙兀兒王朝之後，上述的各種影響，還會持續在距離此地更為遙遠的地方看到；蒙兀兒王朝時期遍布拉賈斯坦（Rajasthan，今印度西部）各地的建築，都是按照在中亞建立的傳統而修造的。然而，聲稱自身具備《古蘭經》文在石壁、磚石和磁磚上最精緻表達形式的，卻是赫拉特這座城市。

以禮拜五大清真寺為中心，今日的赫拉特城街道，如樹枝狀向周圍各個方向蔓延開來。在清真寺側邊的街道上，商鋪販賣著織品、墓碑石、地毯、波卡（burqa，伊斯蘭教女性傳統服飾）、各類服飾和來

福槍。沿著人行道上的攤販，叫賣著鞋子、洗髮精和水果冰沙。波斯最偉大的女性統治者、藝術贊助人高哈爾·紹德（Gohar Shad），她的陵寢就座落在城郊邊緣，一處乾燥而令人萌生哀悼、惋惜念頭的花園內。陵墓穹頂上，原來的顏色已經褪落斑駁，但是仍然展現其舊日的光輝：兩座八角形的對角斜拱，將穹頂的重量帶往方形的地基。原有的九座喚拜塔今存五座，傾斜而頹圯。（其他四座在一八八五年，阿富汗人準備與波斯和俄羅斯人對抗時崩塌，當時有一位英軍將領，違抗上級命令，留下來協助他們。）

正是高哈爾·紹德，在一四〇五年時將帖木兒帝國的首都從撒馬爾罕遷往赫拉特，並且帶給波斯語言新的影響。今天的赫拉特仍然是一座夾處於波斯和中亞之間的城市；一個半世紀以來，這座城裡占大部分的波斯公民，都處在阿富汗人的統治之下。這種種充滿混淆衝突的情形，不只是體現在其居民的臉龐和其毛髮上，也展現在城中心的建築，也就是禮拜五大清真寺上。

清真寺的庭院裡，鋪設了長形白條石板。這些石板和拱門一道，為「皮西塔克」和「伊萬」鑲板上的細節紋飾增添、補充了一種寧靜祥和之感。在庭院深處，「伊萬」拱頂門的挑高只比兩側的門廊高出兩倍，而每邊都開有三道拱門。平坦的大理石基座高五英尺，而拱門鑲嵌和廊柱構成各種馬賽克拼貼裝飾圖案：葉片與樹枝、幾何圖形和圓形浮雕，就像一幅只使用各種深淺藍色、綠色，偶爾用上黃色的點彩派（pointillist）畫作。每道拱廊都有一道寫著經文的字版，高五英尺，遍布其上的文字，帶有跳動的節奏，就像美國現代畫家傑克森·波拉克（Jackson Pollock）那令人深感震驚的畫風：在一片深淺不一的藍色背景上，書寫著白色的文字。還有更多文字寫在廊柱上，並橫跨

到主「伊萬」大堂裡，柔和的黃色「庫法體」文字在西側「伊萬」的高處翩翩起舞。藝術與書法在建築裡的每一處交纏，各自的裝飾相互支持，而且也相互修飾。如此所達成的結果，便是在人世間又造就出一幢彷彿天上才有的建築物。

在正午的熱浪下，禮拜五大清真寺閃耀著青綠色的光芒，裝飾紋路精緻而風姿優雅。但是遍布在嵌板上成排書寫的書法字體，提醒了我們：這些建築是一個疆域橫跨歐亞兩洲、規模廣闊的文明的一個組成部分，而這個文明的基礎則是一部經書。在紙的故事裡，這些歷史建築扮演著最引人注目的遺跡角色，若不是藉由它們，或許將難以碰觸、並且去設想這些遺跡興建的時代模樣。中亞的清真寺和伊斯蘭學校，在紙的發展蹤跡裡，並不太算是它下一步的走向，因為這些建築大部分都是在造紙術輾轉來到這個地區數個世紀之後才建造出來的。反過來說，它們或許算是第二個與紙張合作的文明裡，最精緻的全盛象徵——這些建築就像是一座陳列歷史遺跡的博物館，指向從前那個紙在這個地區起到革命性徹底轉變效用的時代。紙張不只為那些現在成為牆壁與拱門裝飾的《古蘭經》經句提供書寫的平面，也是繪畫與算術的載體，而有了上述二者，這些建築才成為可能；紙張也是幾何圖形式樣和植物藤蔓裝飾設計的平面載體，它們幫助上述的歷史遺跡，名列世上最精緻的建築當中。

在帖木兒帝國時期的中亞，文字書寫、幾何與藝術從紙端流瀉出來，到了這些歷史建築之上，屹立至今。比起之前出現的所有書寫載體，紙張的成本更低廉，用途也更多元廣泛，使得書法家與藝術家不僅是在傳遞書籍的訊息方面，也在其形式、裝飾風格與圖像上，得以更自由地進行各種試驗。大部分這些試驗，如今都隨著時間而消散、



腐朽，可是「將它們這些試驗的成果轉移到帝國最雅緻的建築」的這些決定，卻意味著它們所留下的遺澤，到今天仍舊顯而易見。這些歷史建築遺跡，是紙張從中國西部邊疆朝地中海地區傳播，本質上完全是在伊斯蘭教的影響之下進行的最好證明。因此，想要追蹤紙張的傳播進展，如果不先回溯到那個以一本書便帶來這一切改變的年代，是不可能辦到的。從而也要追溯到寫成這本書的作者，以及最終將書中內容進一步補充完善的學者與統治者們。

這個年代開始於一個沒有文字紀錄、崇尚口頭朗誦的文化。然而《古蘭經》就是誕生在這個後來橫跨歐亞兩大洲的文明之中，這個文明將書本（因此還包括了紙張）置於核心位置，推動識字讀寫能力到達社會底層，使藝術和科學進展到空前的水準，並且確認運用大量紙張的官僚制度，是施行統治的工具。從來沒有哪一本書籍，能夠這樣在如此廣闊的大陸上，促成高度重視書籍的文化出現。然而，這一切卻起自於一位在最初時對於將其教誨形諸文字感到不放心的作者。

如果從後見之明來看，伊斯蘭教文明與紙張之間的夥伴關係，之所以能夠形成，幾乎可說是勢所必然的。紙張使《古蘭經》得以傳向世界，並且將其自身深深嵌入西迄西班牙的科爾多瓦（Cordoba）、東至印度的德里（Delhi）等多座城市的生活之中。任何宗教信仰或許有可能靠著武力征服在短期內拿下新的領域。但是若要將信仰延續下去，達數個世紀之久，就需要某種不會改變的權威，而《古蘭經》正好能夠提供此種力量。如此，紙張為伊斯蘭教，以及其啟示之書《古蘭經》的成功，帶來多麼大的幫助，也就不難想見了。

然而上述觀點，是從我們已經見慣了書的角度出發的。西元六世紀、穆罕默德誕生時的阿拉伯半島，和書籍沒有任何關聯。這是一個以口說為主要傳播形式的文化，有如其徘徊流浪的游牧生活一樣，人們偏好朗誦詩歌。所以穆罕默德本人（他或許是個不識字的文盲）對於文字書寫用途感到不放心，也就不足為奇了。這種對於書寫文本冷淡以對的態度，如果持續下去，紙的旅程將會看來十分不同；紙張想要在大中華文化圈之外的地方留下痕跡，肯定要費上更長的時間。

在紙張問世以前，書寫文字在中國已是文明的支柱之一，早已經有好幾個世紀的歷史。所以，一等中國文人接受比原來慣用的絹帛與竹簡更通俗的書寫載體，紙的地位就得到確保。但是，同樣做為紙張向全球進展的夥伴，這個起自阿拉伯半島的宗教，相較之下實在是太不顯眼。回溯過往，很容易便忽略了這段旅程，是多麼的不可思議。

## 註釋

- ① 一種被運用在建築用途的上釉陶器。
- ② 實際上，更大的紙張早已經在別處製造出來。有一位西元十世紀時的中國作家寫道，在華東城市徽州的造紙匠人，便運用舟船做為一大盆，由五十名工人在將紙頁通過一尊大火爐烘乾以去除任何屑塊之前，聽擊鼓號令，一同舉起紙張。

# 第十一章 新樂之聲

---

## *A New Music*

他將知識交託到一頁紙張上，因此而將紙張揮霍殆盡。對於只能將知識託付給紙張的人而言，這是最感痛苦的事。

——伊本·阿布都·埃爾－巴爾（Ibn Abd al-Bar），作於10世紀。

據說，薩伊德·伊本·薩比特（Zaid ibn Thabit）的師尊要求他，在一面以駱駝的肩胛骨做成的記事板上刻下幾個輔音，一切故事就從這裡開始。

說到底，薩比特的師尊，很可能是一個不能識字讀寫的文盲。他們的家鄉是綠洲裡的一處商賈城鎮，位於從葉門到敘利亞、伊拉克和巴勒斯坦的貿易路線上。在薩伊德生活的年代，也就是西元七世紀時，駱駝已經成為西亞最受歡迎的載重馱獸，甚至還取代了車輪、拉車。薩伊德所屬的民族，也就是阿拉伯人，正是這些駱駝商隊的主人，他們並且逐步地掌控貿易流動。但是薩伊德的師尊，穆罕默德·伊本·阿布杜拉（Muhammad Ibn Abdullah），對於以從商做為日後事業發展的道路，卻失去了興趣。正當穆罕默德觀察綠洲裡新一代興起商旅的生活時，他發現這些商旅拋棄了他們舊日秉持的社會價值觀，而穆罕默德無法苟同隨之產生的各種不義和自私。

穆罕默德大約誕生於西元五七〇年前後，隨著年齡漸長，他愈發相信上帝不會遺忘阿拉伯半島上的各部族。他所屬的古萊什族（Quraysh）負責維護「卡巴天房」（Ka'aba，又稱「克爾白」），這是一棟供奉

「黑石」的立方體建築，位於聖城麥加，來自阿拉伯半島各地的信徒，每年都要到此朝聖一次。「卡巴天房」意指天堂與人間交會之處，而這裡原先最早的崇拜建物，則為易卜拉欣（Abraham，即基督教《聖經》中之亞伯拉罕）所修建。今天仍然供奉在「卡巴天房」一角的這塊「黑石」，被認為是從上古時代就存在之物。而早在穆罕默德出生之前，「卡巴天房」確實就已做為朝聖的處所，時間長達數個世紀之久；「黑石」一類的古代遺物，到那時仍舊是其最古老的元素，也是許多偶像神祇受崇拜的處所。然而在穆罕默德的時代，此處卻被當成是至高無上單一真神的聖殿。但是「卡巴天房與單一真神」之間的這種聯繫關係，卻不能令穆罕默德感到滿意，因為他接觸過猶太人社群，可能也認識徘徊流浪的基督教隱修士與傳道者。既然上述這些民族都有自己的先知，波斯人也有瑣羅亞斯德這樣的人物做為代表，那麼為什麼阿拉伯人不能擁有自己的先知？

穆罕默德和同時代的人們一樣，到「卡巴天房」去朝覲，但是他同樣也喜歡退到鄰近麥加的希拉（Hira）山洞裡靜思冥想，以避開城市的喧囂。正是一次這樣的山洞沉思，穆罕默德的人生、他的部族，以及最終整個阿拉伯半島的命運，都將因此發生天翻地覆的變化。當時在山洞裡，穆罕默德聽見一個聲音：

「宣讀！」

「我當宣讀何物？」他問道。

「你應當奉你的造物主名義而宣讀，祂曾用血塊造人。你應當宣讀，你的主是最尊嚴的，祂曾教人用筆寫字，祂曾教人知道自己所不知道的東西。」（譯按：此處《古蘭經》文據馬堅中文譯本，第九十六章第一至五節還原。）

聽到這段聲音之後，穆罕默德相當惶恐，連忙回去找他的妻子赫蒂徹（Khadijah）。

赫蒂徹的年紀比穆罕默德大上十五歲，穆罕默德起初被她招入旗下，做為商隊成員，一起出外經商。到了後來，她對於穆罕默德的經營本領和名聲，感到非常敬佩和仰慕，決定嫁給他為妻。當穆罕默德從洞穴出來、回到妻子身邊時，其實還不能確信他所聽到的聲音，是否當真來自上帝。赫蒂徹卻好生寬慰丈夫，她提醒穆罕默德說，他對賓客慷慨，更扶助弱者，救濟貧困，是部族裡的好男人。山洞裡的聲音，必定是真神的訊息，她對穆罕默德保證道。赫蒂徹就此被認為是世上第一位穆斯林。

而穆罕默德接受天啟的旅程就此展開，一直持續終生。在他於希拉山洞裡得到上帝的首次啟示三年之後，穆罕默德開始傳道，並且招收到一位追隨者。按照伊斯蘭教的傳統，若干穆罕默德得到的天啟，要趕緊抄錄下來，寫在駱駝、綿羊和驢的骨頭上，寫在碎陶片、白色石片和毛皮上，又或者是寫在寬棕櫚葉、羊皮紙卷、莎草紙和木板上。伊斯蘭的史學家們向來習慣將穆罕默德描寫為一位目不識丁的文盲，以便為《古蘭經》啟示的神蹟本質增添說服力。穆罕默德在世時，必定就已開始招募抄寫書吏，但是《古蘭經》之所以成為一部宣教傳道的經書，大部分的原因是為了方便穆罕默德的麥加信眾遵循和朗讀。在這個時期，許多阿拉伯人仍然對於書寫抱持著不信任的態度：他們的詩人都是口語文字的愛好者，也是使用口語文字的大師。實際上，當他們在半島各處場所聚集，參加宗教儀式時，就會舉行詩歌朗誦競賽。傳統伊斯蘭史料說穆罕默德出席了這些競賽活動，但是他並不是參賽者。

即便在今天，大多數的穆斯林與《古蘭經》最初、最重要的接觸，多半是朗誦經文，而不是閱讀標妥頁數的經書。人們生命裡的幾個重要時刻，都是以《古蘭經》的宣講做為標記，而書面文字形式的《古蘭經》，與其說是供人們私底下默讀的經書，更像是被演奏出來的音符記號。將經文吟誦出來，才能使先知的聲音再現於人世。穆罕默德到了很晚才願意接受信徒將他所說的話語書寫下來，但是他的《古蘭經》卻成為西元七世紀時篇幅最浩繁的詩文選集之一。而這部經書同時更運用了好幾種感官知覺：包括視覺、觸覺、口說和聽覺。

穆罕默德所得到的連番天啟，造就出一個由中亞橫跨到西班牙的書寫大帝國。在西方開始印刷書籍以前，《古蘭經》在傳播範圍和讀者規模這兩方面的成就，可說是獨一無二；在近代時期，每戶人家、每個穆斯林都擁有一部《古蘭經》。它也將促使十多種與《古蘭經》相關學問的面世，諸如辭典編纂與文法學等。《古蘭經》注定要開啟一個紙張時代，而紙終究也將會成為伊斯蘭帝國行政管理所使用的載體；這個帝國的規模幅員之大，和在它之前出現過的任何帝國不分軒輊。它起自於貿易經商的阿拉伯人，他們重視《古蘭經》，將其抬高至新文明磁石的地位，並圍繞著經書建立起社群。

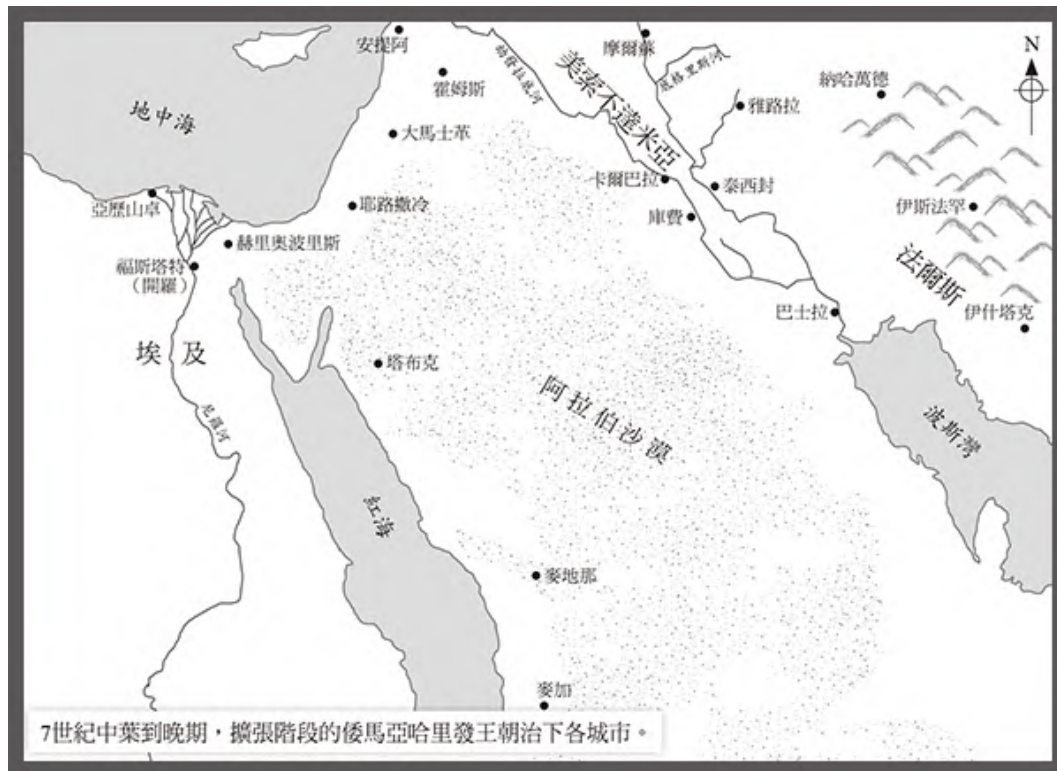
《古蘭經》為紙的故事所帶來的影響與衝擊，因而顯得十分特殊。這部經書原來是口語朗誦集，誕生於一個大部分為文盲的阿拉伯人社會之中，這些阿拉伯社群或居住在都市，或四處游牧，他們之前本來看重詩文的口頭吟詠，更勝過書面的書寫呈現。然而也就是這些阿拉伯人，將口頭的朗誦吟唱帶往紙張頁面，視《古蘭經》為一個新文明的磁石，並且以其為中心建立起社群，從而提高了紙張書籍的地位。書籍位居於阿拉伯人與伊斯蘭文化和生活的中心地位。伊斯蘭帝國的統

治者和文官體系，藉由政權統治的力量，將上述這種書籍文化帶往其統治的各個地方，最東到達中國西部邊陲，西邊最遠抵達北非西北邊的馬格里布（Maghrib），稍後更將往北傳向歐洲。一個閱讀書籍的文化（以及當帝國的統治建立時，憑藉文字進行治理的官僚系統）因此就這樣傳入了數千英里之外的人們生活之中，而從西元九世紀開始，更由紙張進行傳播。這個規模無比浩瀚壯闊的運動，以寫成書面的《古蘭經》做為起點。

穆罕默德於西元六二二年遷往麥地那（當時稱為雅什里布，Yathrib），成功地將追隨他遷徙的部族與當地的社群結合起來，組成一個相同信仰的單一社會。自始至終，穆罕默德都持續地傳授他得到的歷次天啟，在《古蘭經》第三章、第一百零三節中，稱這些天啟聖諭為「真主的繩索」。按照穆斯林的觀點，穆罕默德僅僅是真主的喉舌，他直接由大天使吉卜利勒（Gabriel，基督教稱為加百列）處接收到神的話語。

若要明白穆罕默德所宣揚的新教義，後來為什麼會成為紙張的重要盟友，這是一個至關緊要的時刻。在紙的故事裡，最大的驚奇之一，就是在伊斯蘭教所處的這個斷裂的部落社會（如果不是絕大多數，也有許多人實際上是完全目不識丁的文盲）如何能夠變得完全仰賴區區一本書（《古蘭經》）以及對這本書籍的各種研究。初次將識字和讀寫能力置入於一個社群生活核心裡的過程，絕不是一件簡單明瞭的事。但是，當有讀寫能力者與不識字的文盲肩並肩坐在一起，當宗教的種種影響既來自外在也起於內部，當一個社群既有自己的語言，卻又熟悉各種並非本土在地的方言時，要想操控上述的過程，就更加困難了。





在《古蘭經》之前，能夠憑藉的重要阿拉伯文學都尚在開端階段，但是非阿拉伯文化當中，卻有大量的迴響與類似的著作，可以在《古蘭經》裡找到蹤影與痕跡。有些學者已經在講述穆罕默德帶領信眾遷徙到麥地那故事的伊斯蘭教版本《希吉拉》（*hijra*，舊譯「徙志」）裡，看出類似猶太教〈出埃及記〉（Exodus）的筆調；而伊斯蘭教「萬物非主，唯有真主」（There is no God but God）的清真言，與撒馬利亞人（Samaritan）禮拜時的疊句「神只有一位，再無別的神」（There is no God but the one）更是非常相似。<sup>①</sup>《古蘭經》聲稱，耶穌（在《古蘭經》中稱作「爾撒」）從未真正的被釘死在十字架上，而是在最後關頭被替換了，這種說法呼應了一種早期基督教的異端「幻影說」（Docetism，此說認為耶穌為全然的神，並未道成肉身，

故耶穌在人間的一切活動，皆為化身幻影，為上帝旨意在人間的投射。此說於西元三二五年尼西亞會議時被宣布為異端）。某些《古蘭經》裡的故事，也可以在早期猶太人的宗教文獻《米德拉西》（*Midrash*）和猶太疑偽經裡看到。與此類似的是，《古蘭經》還從《舊約·聖經》裡的〈創世紀〉、諸福音書和基督教的疑偽經當中大量吸收故事題材。希尼·葛瑞福斯（Sidney H. Griffith）是研究這段時期歷史的著名學者，他找出史料證據，說明原來以希伯來文、阿拉米語和希臘文寫成的《聖經》，在伊斯蘭教興起之前，從未被逐譯為阿拉伯文。②關於來自敘利亞各宗教帶來的影響，有一個更加強有力的案例：身分更具爭議性的敘利亞語言文獻學者克里斯多福·盧森堡（Christoph Luxenburg）③便認為，《古蘭經》中的許多詩句，極為貼近地反映出西元五、六世紀時以敘利亞文寫成的基督教讚美詩。不過，這一點實在是不足為奇：當不同的宗教信仰與文化之間進行交流對話時，經文通常是典型的組成部分。《古蘭經》本文甚至還略微提及其他宗教的經典，例如希伯來文的經卷：「我以《宰逋爾》（*Psalms*）賞賜達五德……。」（《古蘭經》第四章第一六三節。）（譯按：《宰逋爾》即基督教《舊約·聖經》中的詩篇；「達五德」即《聖經》中的大衛〔David〕。）《古蘭經》認定其讀者熟悉猶太教和基督教的經典。吉卜利勒，也就是基督教經典裡的大天使加百列，在《古蘭經》內從未明確地指稱其為天使，可是讀者顯然都明白，吉卜利勒就是天使。

因此，任何宗教的經典，在某種意義上來說都是互相呼應的。但是，關於「《古蘭經》受到伊斯蘭教興起之前人類文明力量影響」的各種概念，即便是以經籍的形式呈現，並不受到傳統伊斯蘭學術界的歡

迎。從傳統看待《古蘭經》的角度來說，「《古蘭經》裡擁有任何決定性的人類或文學語境」的概念是大有問題的，因為傳統視這部經書全然來自於真主的啟示。如此一來，對《古蘭經》起源的研究就受到束縛限制。

儘管如此，在一九三〇年代，來自澳洲的傑佛瑞（Arthur Jeffery）與德國語言學家伯格史特拉瑟（Gothelf Bergsträsser）這兩位西方學者，卻決心寫出一部《古蘭經》的校勘批評史，既要記錄經文的寫成年分，更要從整個阿拉伯文學當中蒐集所有的變體文字出處。他們四處遊歷，去尋找年分最久遠的《古蘭經》手抄文卷，將大約一萬五千張早期《古蘭經》和早期的經文變體出處的照片帶回德國。但是，身為閃族語言教授和一位堅定的反納粹主義人士，伯格史特拉瑟卻在一九三三年在一座山峰頂上死亡，死因相當離奇。（有一位埃及學者因而公開譴責納粹，認為他們要為伯格史特拉瑟的死負責。）

另一位學者普瑞澤（Otto Pretzl），則與傑佛瑞一道將這項研究計畫繼續進行下去；在普瑞澤於一九四一年在烏克蘭的薩瓦斯托波爾（Sebastopol）外圍戰鬥中陣亡以前，他倆已經完成著作的大部分。二次大戰結束之後，一九四六年，傑佛瑞在耶路撒冷的一處演講廳對群眾解釋道，存放在慕尼黑、拍攝成照片的檔案資料，已經全數被毀於轟炸與大火之中。他因此做出結論，想要在這個世代之內出版一部真正的批評史，似乎是不可能的了。傑佛瑞於一九五九年去世。在一九七〇年代，慕尼黑大學的閃族語言學教授史匹達勒（Anton Spitaler）博士確認，這批檔案已經悉數被摧毀了。（實際上，通知傑佛瑞這批檔案被毀的人，或許就是史匹達勒本人。）

故事到此，看似必須要畫上句點了，除非能有新的學者出來，得以再一次接觸到這批材料，並且還能取得接觸這批材料所需的資金與政治支持，才能繼續下去。可是，就在史匹達勒教授於一九八〇年代退休以後，事實的真相浮現：這四百五十卷照片膠卷，實際上逃過了戰火劫難保存下來，而史匹達勒教授已經將這批材料，交託給自己從前的一位學生保管。這批照片目前正由柏林－布蘭登堡科學院（Berlin-Brandenburg Academy of Sciences）內為期十八年的「《古蘭經》語料庫」（Corpus Coranicum）研究計畫之下，進行詳細地分析檢讀。此項研究計畫正將這批來自世界各地、年分最久遠的《古蘭經》抄卷相片編製目錄，做為公開研究的檔案資料，但是這項計畫的重要焦點之一，擺在不同宗教典籍之間彼此參照的互文性（intertextuality）上：

《古蘭經》與其他可能對其產生影響的文本之間的關係。主持這項研究計畫日常工作項目的馬克斯（Michael Marx）認為，此舉是開始勘查《古蘭經》初期歷史的一次嘗試。「《古蘭經》學術研究像是一頭還未被馴服的野獸，我們希望給它套上韁繩，」馬克斯對本書作者說道：「就和之前學者對於《聖經》、對於莎士比亞、對於哥德所做的研究那樣，我們希望呈現出一部關於《古蘭經》文本的歷史。」

有大量的線索顯示，《古蘭經》與其他宗教信仰、文化與經典文本之間，有著一種充滿活力的動態聯繫關係。在伊斯蘭教興起以前，早已有人前往麥加朝聖，這就猶如根據伊斯蘭傳統，長久以來，在「卡巴天房」這處伊斯蘭教最神聖的處所裡，竟存有一幅基督教的圖像。

《古蘭經》接受了某些先於伊斯蘭教而存在的宗教信仰元素，但是卻自覺地排拒其他元素。因此，《古蘭經》有時贊同猶太教和基督教經典的說法，但有的時候，它又統整來自《舊約聖經·創世紀》和其他

福音書裡的各種元素於一爐，卻不重複原有經典所持的論旨，而是自創一個與原有論旨完全相反的結論。成於西元二世紀的疑偽經、強調「在你們當中能變成小孩的人，就能知道天國」的〈多馬福音〉（Gospel of Thomas）裡，有一則故事：耶穌用泥土捏成鳥雀，並賜給牠們生命，之後，這些鳥雀便張翅飛走了。這則故事表明，即便耶穌在孩提時就具有神性（某些虔誠的基督徒否認這種說法）。然而，拒絕承認耶穌具備神性的《古蘭經》，卻選用了同一則故事，僅僅增補道，耶穌之所以能給予鳥雀生命，是因為真主在這個時刻，賦予他權柄的緣故——故事原本要傳達的教訓，已經被刻意顛倒過來了。

在另一處地方，《古蘭經》採用了一組廣為人知的神學套句，但是將它的意思轉了個彎，重新詮釋敘利亞基督教經典。譬如，《古蘭經》肯定「祂是真主，是獨一的主；真主是萬物所仰賴的；祂沒有生產，也沒有被生產……。」（《古蘭經》第一一二章，第一至三節）但是這層教義同樣也是根基在否定耶穌具有神性之上的，甚至還否定上帝選擇道成肉身的可能性。不但如此，按照其文學型態這方面而言，

《古蘭經》並不是猶太教聖經《塔納赫》、諸福音書或是《新約·聖經》的承繼者——它的形式與上述各經典大不相同。儘管《古蘭經》分享了基督宗教的教義，它卻並非基督教神學體系的重新衡量與調整。馬克斯相信，伊斯蘭教為歷史帶來的新意，有時候會在各種比較之中失去。「伊斯蘭不是編號第九十九的疑偽經福音書，」馬克斯解釋道，「它是新的事物。一位懷抱著不同理念的先知，在當時的教會歷史和所有其他上古後期宗教信仰的背景之下，開始建立起一套新的神學思想系統。」

處在上述這樣的歷史背景底下，伊斯蘭教還有很多可以回應的事物——不只是回應在土耳其東部、敘利亞、美索不達米亞和阿拉伯等地興盛的敘利亞基督徒社群，也包括在阿拉伯的龐大猶太人社群。這些地方有許多異教信仰、摩尼教社群，還有其他宗教的信徒。葉門本身名義上是猶太人群居之地，而現存於世的碑銘清楚地指出，儘管葉門的統治者們經常遺漏了與猶太教相關的宗教儀軌，他們卻是接受一神教信仰的。就是處在這樣的脈絡背景之下，阿拉伯半島上的統治者們知道敘利亞基督宗教和其許多著作的存在，他們開始形塑自身獨特的宗教認同，而這樣的宗教認同卻缺少了某些基督宗教和猶太教的定義特質，像是有一套清楚有效的神諭教旨，或是一系列廣為接受的經典。在這樣的環境中，或許不難想像基督徒與猶太人會質疑穆罕默德這個新宗教的追隨者：為什麼他們沒有屬於自己的經典呢？

於是，《古蘭經》與伊斯蘭教出現之前經典的各種關係，對於紙張的興起便有著巨大的重要性，因為這些關係幫助解答了下面這個問題：何以阿拉伯人這樣一個以口說文化自命的社會，後來竟然能夠成為紙張最重要的盟友之一，並且促成紙張傳遍亞洲、北非，然後進入歐洲？不過，它們帶來的諸般影響仍舊難以定論。實際上，關於《古蘭經》的起始，在歷史學者與伊斯蘭教的學界裡所引發的爭議，比意見一致處還多。甚至，伊斯蘭教傳統所聲稱的，《古蘭經》純粹起源於口頭吟詠傳統這一點，也尚不清楚。「quran」（指口頭朗誦或禮拜）和「kitab」（書籍）這兩個字，頻繁出現在《古蘭經》一百一十四章裡，這說明了書面和口頭這兩種形式，同樣都獲得某種程度上的接受。有幾個特定的字彙，也指明了在《古蘭經》編纂過程當中書面文字材料的重要性。「Furqan」這個字，在《古蘭經》裡用來指稱「拯

救」與「誠命」這兩層意思，因為這個字有兩層來歷：「purqana」在敘利亞文、阿拉米語裡是「拯救」的意思，「puqdana」在敘利亞文裡則是「誠命」之意。然而儘管這兩個字的發音南轅北轍，寫起來卻非常相似。這兩個字彙融合起來，組成另一個單字，因此說明了實體文字在傳播過程當中的用途。④

穆斯林紀元從西元六二二年的《希吉拉》紀事開始，當時穆罕默德和他的追隨者離開麥加，前往麥地那。而在阿拉伯文裡，並沒有「在《希吉拉》之前」（pre-hijra）或等同於「西元前」的字彙，因而也不准許追溯時代更久遠的材料。至於形式方面，早期的《古蘭經》抄本並不像猶太經典那樣作成卷軸；它們是冊裝抄本，這種書籍裝幀方式，基督徒在之前就已經運用過了。但是穆斯林的經文是由右至左書寫，這就讓他們的經卷與基督教有所區別，而很快地穆斯林就發展出自己的冊裝方式，書冊平面更寬，更加凸顯出它們的獨特性質。

《古蘭經》的官方編纂過程，紀錄較為詳細。伊斯蘭教傳統上將穆罕默德歸真的年分標定在六三二年（儘管至少有一種史料，將穆罕默德離世的時間標定在更晚的年分）。到了這個時候，阿拉伯半島的西邊與南方，都承認穆罕默德是真主所派遣的先知，也是他們的統治者。但是先知的離世，卻帶來新的挑戰。穆罕默德不再能夠傳遞或確認他接受的真主諭示，當時也沒有存放他傳下教誨的圖書館。同樣在那一年，根據伊斯蘭傳統敘事，有數百名傑出的《古蘭經》文記誦者在亞瑪瑪戰役（Battle of Yamama）當中被殺，此外還有數千名東阿拉伯人遇難，他們此前都居住、生活在沙漠裡各綠洲間的棕櫚園裡。

這麼多能夠記誦《古蘭經》的人，一下子全都喪生，激怒了穆罕默德的繼承者、哈里發阿布·伯克爾（Abu Bakr），因為如此一來，穆罕默德遺留下來的教諭，就遭遇了真正的危機，最後很可能會因為無人記得，而遭到遺忘，或僅僅留存下隻字片語。因此，阿布·伯克爾下令蒐集出一部《古蘭經》的文句集，這是對真主話語所做的整理，無論它們是寫在羊皮紙卷、骨片、寬棕櫚葉，還是部族人們的記憶之中，全都在蒐集之列。雖然此舉涉及口說傳統，它仍然算是一項文本計畫。

而被後世追認為實體《古蘭經》之父的人，是穆罕默德的女婿奧斯曼（Uthman），他於六四四年成為哈里發。中世紀的穆斯林史料裡，有時候會稱奧斯曼為「編輯者」，有時候稱他為「蒐集者」，有時候乾脆稱他是謄抄者的上司，又有的時候，則稱其為《古蘭經》的裝幀者。所以，綜上所述，奧斯曼就是那個成就經典的人。

幸運的是，奧斯曼也是一位優秀的外交折衝高手，因為當時在敘利亞的霍姆斯，敘利亞人與伊拉克的穆斯林之間，由於各自不同版本的《古蘭經》而爆發爭執。（在哈里發國度之內不同的各大城市城牆內，都存放著版本略微差異的《古蘭經》；每一部「穆夏夫」〔mushaf〕，也就是裝訂的《古蘭經》開本，都是根據先知穆罕默德身邊的追隨者所記下內容寫成的。在這些地區，各個不同版本之間的差別，通常在於措詞和句型結構。）一位奧斯曼麾下的將領指控爭論的兩造，行徑有如他們信仰異教的祖先，於是他動身離開，前往麥地那，不顧一切部族禮節，直接去見奧斯曼。他告訴哈里發，目前《古蘭經》的各種不同版本，必須進行裁減，最後定於一尊，否則穆斯林



將會陷入爭端議論之中，有如猶太人和基督徒之間那樣爭論不休，終至四分五裂。

根據伊斯蘭的口傳史敘述，奧斯曼指派薩伊德·伊本·薩比特，也就是本章開頭那位坐在穆罕默德身旁，在一塊駱駝肩胛骨板上雕刻下輔音字母的抄寫者，出任哈里發新編纂計畫的總編纂一職，負責編定一部標準版的《古蘭經》。薩伊德另外得到三位編輯相助，並且有幾位尚在人世的穆罕默德初期追隨者（Companion）可供徵詢。（所有的初期追隨者和穆罕默德之間都有私人關係，人們因而認為他們擁有特殊的權威力量。）薩伊德本人是最優秀的謄抄者，而他得到一位精通各種語言的早期追隨者大力協助，將奧斯曼下令蒐集得來的著作全部謄寫下來。就從這一刻開始，書面文本真正地能在阿拉伯穆斯林文化裡，與口說傳統進行競爭，尤其是因為這項謄寫抄錄計畫是建立在以下的一種假定之上：紙頁（在這個階段，仍然是羊皮紙卷）是目前守護文本準確性的最佳選擇。

奧斯曼不厭其煩的，一再向各地區的駐軍，以及麥加和麥地那兩地信徒私有的藏書庫當中徵求經文草稿。他訂下收受這些提交上來經文稿件的規定：它們起初寫成之時，必須是在先知穆聖本人在場的情況之下；至少要有兩名見證人，確認經文與先知的朗誦口述相符；此外，在編纂委員之間，經文的用詞遣字如果遇到爭論與不一致之處，則應以穆罕默德所屬的古萊什族方言所述為準。與此同時，這項傳統也確認了此一編纂委員會得以確保下列各項要求的完成：首先，奧斯曼的經文將會是一部準確權威之作；其次，所有呈交編纂委員會的經文稿件都能得到審閱；第三，對於經文措詞與表達方式的疑慮，只有那些

親身聆聽先知口中述說的「經節」（ayas）者，方能解答；最後，修纂經書這項工作將由哈里發本人親自督導進行。

於是奧斯曼留給後世的，便是一部格式統一、能夠維繫帝國團結一致的經書，一部能夠替代穆罕默德，扮演宗教權威角色的經典。根據傳統說法，到了西元六五〇年代初期，奧斯曼已經匯集了七萬七千字以上的《古蘭經》經文，而抄寫書吏隨後以四個月的時間，謄寫出一部符合奧斯曼要求格式的經書樣本。經書定本的原始抄本在麥地那，由奧斯曼掌管，但是另有四部抄本（其羊皮紙卷版式在此時已經統一了帝國境內各處的經書規格），大概是要送往羅盤上的四個方向存放，或者按照伊斯蘭傳統，安奉在大馬士革（Damascus）、巴斯拉（Basra）和庫費（第四座城市將會是尤斯特〔Eustat〕）等城市，而有一部保存於麥地那。稍後，奧斯曼下令，將其他版本的《古蘭經》抄本盡皆焚毀。

遍布帝國各處的《古蘭經》，其頁面由羊皮紙製成。它柔韌而耐久，很適合做為承載真主話語的夥伴，因為柔韌和耐久都能促進人們經常地閱讀。當一部《古蘭經》的羊皮紙頁面都做成同樣尺寸大小時，便被稱為「裝訂冊本」（mushaf）；在今天，有數百部這樣的「裝訂冊本」留存下來。《古蘭經》本身曾經間接地提及兩種書寫載體：羊皮紙和莎草紙。可是，莎草紙和羊皮紙不同，原料依靠進口：只有在阿拉伯人於六四〇年征服埃及之後，才開始跟著使用莎草紙。現存時間最古老的莎草紙阿拉伯文著作，成於西元六四二年。十四世紀傑出的穆斯林社會史家伊本·赫勒敦寫道，在伊斯蘭教興起的初期，由於人們的生活奢華，羊皮紙已經被用做為學術著作、政府信函、信用帳單

和其他正式註記文件了。然而當這個重視書籍的文化開始蓬勃成長之時，他寫道，根本就沒有足夠的羊皮紙可供使用。

到了九世紀初期，紙張逐漸在哈里發國度裡扮演起主要的角色。《古蘭經》此時仍然以羊皮紙卷製成，這或許是因為在其他的文字著作有可攜帶性的需求時，《古蘭經》卻只要求能長期保存下去。然而，紙張結合了便於攜帶和耐久保存兩種特質。不但如此，一部以羊皮紙製成的《古蘭經》，或許需要約三百張羊皮，使得製作成本相當昂貴。而紙張的價格則低廉得多。時間最早的完整阿拉伯手抄紙本，出現在西元八、九世紀交會之時。對於紙張而言，這是一個恰當的時機，它讓人們察覺到，在此伊斯蘭哈里發王朝即將面臨一次文化大發展的同時，卻很可能會因原有書寫平面的成本過高，而遭受挫折阻礙。相較於其他阿拉伯書籍，《古蘭經》的超然地位，或許是使其較慢由使用羊皮紙改為紙張的一個理由。因為好幾個世紀以來，羊皮紙這種昂貴的書寫平面，代表著智慧與天啟；而相形之下，紙張則通常被視為是平庸粗俗。但是在西元十世紀，即使連《古蘭經》都已改用紙張製作。

最早的紙本《古蘭經》使用一種叫做「納克錫」（nakshi）的字體。這種字體的形狀導致縱向裝訂開本重新受到採用；之前的阿拉伯字體則較適合水平方向裝訂。在十世紀時《古蘭經》改採紙張的趨勢之中，唯一的例外是馬格里布地區，該地方的羊皮紙卷還持續承載著《古蘭經》的話語，一直到十四世紀。

《古蘭經》在紙的故事裡扮演了獨特的角色。這部經典是一個橫跨歐亞大陸大部分地區的新帝國、新文明的里程碑；而這個新崛起的文

明，將在哈里發王朝境內各處，讓紙張敲響羊皮紙卷和莎草紙的喪鐘。然而《古蘭經》既是書寫在紙面的經典，也是誦念者獨白的朗讀記誦；而在其特徵方面，朗誦經文時的相關記憶與姿勢，則和筆與墨同樣重要。書寫經文的書法可以看成是以文字進行朗誦，正如其朗讀記誦經文也可以看做是聲響的書法。這一部分是來自於其自身的根源傳統。但是，隨著哈里發王朝疆域的擴展，《古蘭經》的訊息需要在傳遞過程中內容不受更動的情況下，傳播到偏遠之地去。其結果就是一部依違於兩種媒介之間的著作。即便到了今天，這樣的緊張關係依舊持續，而默讀仍然被看成次於朗讀。

在伊斯蘭教興起的最初幾個世紀，教師會教導或口頭朗誦《古蘭經》，而學生們在之後則會試著憑藉記憶以記下其傳授內容。他們不會去閱讀教師的筆記，而當教師去世之後，他的那些筆記往往會被焚毀。伊斯蘭教的傳統認為，憑藉書寫文字傳播訊息，完全無法信任，而《古蘭經》所偏好的傳播媒介，是人的話語聲，而非紙頁。不過，就算《古蘭經》的確偏好口頭陳述，它也是第一部讓人聽受並且供人朗誦的著作，並且在之後當別的著作都改用紙張時，仍然堅持使用羊皮紙卷長達數十年時間的經典；也正是《古蘭經》，日後將成為紙張文明的奠基碑。

《古蘭經》不只是能和基督教、猶太教希伯來文經典擺在一起，看做是在文藝復興時期之前為紙張在亞洲打開局面的一神教主要經典之一。相反的，《古蘭經》在紙的故事當中，有著意義更為重大、更加不尋常之處。在紙張傳到西亞之前，好幾個世紀以來，希伯來文與基督教的經典都是以莎草紙、羊皮紙卷或皮革紙製成。可是，我們將會看到，伊斯蘭教在本身也投入紙頁的運用之後，使得往紙張轉換的速

度變得更快。不但如此，在紙張時代裡征服大部分亞洲地區的並不是基督宗教——而是伊斯蘭教。這意味著紙張和一個統治大半歐亞大陸的文明裡的地位最高經典結為盟友，這個文明不只是尋求為哈里發王朝開疆拓土，到後來，也為其以書籍為中心的宗教拓展版圖。基督宗教也將經歷自身改為使用紙張的變化，但是這樣的轉變將會在幾個世紀之後到來，而且這個轉變本身不但依附在文化變遷之中，還和一個重大的——並且是發自內部的——神學理論上的轉變相連結。在此同時，羊皮紙卷和皮革紙將還會在羅馬與君士坦丁堡繼續通用（譯按：羅馬與君士坦丁堡分別為天主教教廷和東正教牧首駐在地）。

如果說《古蘭經》在文藝復興時代之前，在驅使紙張征服亞洲這方面享有獨特的力量，這不只要歸功於它在伊斯蘭哈里發王朝裡所扮演的首要經典角色；哈里發帝國在其阿巴斯王朝（七五〇至一二五八年）的巔峰時期，治下有將近兩千萬人口。《古蘭經》的神學理論對於推動紙張的傳播同樣也至關緊要，而相反的，在猶太教和基督徒的傳統神學看法中，並不認為《塔納赫》與《聖經》總是在其中扮演角色。另一方面，《古蘭經》在後來被絕大部分的伊斯蘭神學理論家認為是永恆的、非經由人手創造，而是憑藉自身的力量存在的。在伊斯蘭教興起的初期階段，《古蘭經》的本質就是伊斯蘭神學家們爭辯的最重大議題，這和羅馬教會建立初期，耶穌的神性本質即在基督教神學家當中成為爭辯的重大議題的情況十分類似。在基督宗教裡，上帝對人類傳達的最重大訊息，就在道成肉身的耶穌身上；然而對穆斯林來說，《古蘭經》本身即是真主傳達給人類的話語。經過數十年的爭論，在伊斯蘭文明裡，《古蘭經》本身即是真主永恆的旨意，逐漸成為正統教義。

於是穆斯林神學家們後來確信，《古蘭經》和真主一樣，都是開天闢地時即存在的；這項教誨雖然起自爭議之中（在伊斯蘭神學理論思想的穆爾太齊賴〔Mu'tazilite〕與艾什阿里〔Ash'arite〕兩個學派之間，對此有重大的見解分歧），但是在九世紀時卻逐漸為人們所接受。此項信條所造成的結果，就是這部經典的起源出處不容質疑。如此就創造出一種自相矛盾的悖論，因為正當穆斯林帝國境內的門楹、牆壁、箱櫃、毛毯、建築、鑲邊和家具上，都綴滿《古蘭經》裡的話語的同時，許多專門的學問也正在成形：物理學、語言學、哲學和神學，這些學科，在本書下一章就會提到。然而，儘管有針對上述這些主題進行的研究與批評，《古蘭經》本身卻無法被完整地嵌入到其所屬的歷史與知識背景範疇之中。對於任何對真主話語的疑問質疑，一個法學學派的回應是「不必知其所以然」（bil kayfa）。

《古蘭經》的這項信條，也解釋了為什麼在十三個世紀之後，這部經典仍舊沒有引用其手抄本出處、分析手抄稿本歷史的權威考證版本（critical edition）。一九二四年的埃及版本《古蘭經》被今天的人們廣為採用，其根據的不是文本評析的解讀，而是一種依照教規，對於聖典的閱讀——因而在伊斯蘭教的歷史中，最為關鍵要緊的是得到一致的接受、承認，而不是古物遺跡。在伊斯蘭教興起的頭二個世紀當中，一共有大約四千頁寫有《古蘭經》經文的紙頁留存於世，這些以早期「書法字體」（hijazi）書寫的紙頁，從數量上來說，大致等於七部《古蘭經》。然而嘗試回歸最早期文本、並藉此傳達出《古蘭經》初期手稿抄本歷史的努力，業已遭遇到挫敗。最近數十年來，《古蘭經》研究計畫的規模與後勤支援，對此已經提出一個特殊的挑戰。不過很顯然的，很多學者（無論是伊斯蘭或非伊斯蘭教）都非常期盼能

有一部盡可能接近原始《古蘭經》（或者，至少是最早期的版本）準確用詞和音調的權威考證版本問世。有一位研究《古蘭經》的學者就曾聲稱，這是「每一個研究《古蘭經》的人心裡最珍貴美好的夢想。」⑤

《古蘭經》這無可質疑的權威，賦予紙張一個獨一無二、無可比擬的角色，因為紙張不再單單只承載著真主的話語——更是承載著真主永恆的旨意。它不僅是永恆的真理，也是一部永恆的經書。這樣的信條一旦建立，並且與社會產生緊密連結，便無法輕易挑戰質疑，或甚至是加以削弱損害。在紙的故事裡，正是這樣的信條，幫助一個位列世界上最偉大之林的文明持續下去，並且將書寫文字置於這個文明的中心地位，從而產生全球性的影響。

這樣的地位，使得《古蘭經》的原始彙編版本難以受到學術界廣泛而普遍地審視，即便在一次奇蹟般的檔案文物出土之時，同樣也是如此；當時是一九七〇年代，在葉門一處即將改建的舊清真寺屋頂上，改建者發現一批手抄稿卷，裡面包括大約一萬兩千件《古蘭經》的斷簡殘編。這批手抄稿卷裡的《古蘭經》文本，寫成的時間從七世紀到八世紀之間。它們隨後受到兩名德國籍古阿拉伯語言文獻學者的研究，這兩名學者分別是普因（Gerd Puin）與馮·伯斯默（Hans-Caspar von Bothmer），他們在這批史料之中找到若干經文，在「拉斯姆」

（rasm，即發音方式）上有著些微的變化，之前從未在文獻紀錄上發現。據此，普因推斷認為，《古蘭經》的口語朗誦傳統已經有了若干改變，而在穆罕默德升天後的三個世紀間，穆斯林的文法學者、語言學者和注解經文的學者，合力創發出數百種經文的變體。這個看法在研究《古蘭經》的學者之間仍然有相當的爭議，但是葉門當局卻以這

批文獻的注釋在伊斯蘭世界裡引發爭議為由，將這批古文卷收回。這些古文卷的斷簡殘篇至今仍然不得出版，其原因有部分是出於擔心它們會被拿來當作反對穆斯林的動機。不過普因和馮·伯斯默都相信，它們構成了《古蘭經》最早的手稿抄卷；事實上，馮·伯斯默更推斷在伊斯蘭教興起的第一個世紀，存在一部完整的《古蘭經》標準定本。

上述這些發現，不但對《古蘭經》來說很重要，對於紙張的散布傳播而言也是如此。它們開始回答：一個以口說為主的文化，怎麼可能從阿拉伯一地向外擴展，成為一個以書籍為基礎、疆域橫跨半個亞洲的宗教？它們開始回答：究竟《古蘭經》是否為其文化本身的發明創造，還是因為吸取了其他更加重視書籍文化的影響，才得以實現？關於《古蘭經》本質的各種爭論——如它是口語朗誦抑或紙面書籍；如它是一部後人創發的啟示，抑或永恆存在的經書——全都協助促進各項爭辯找到各自往紙張轉變的方向，這是因為紙頁能夠將這些辯論傳播到帝國境內各地。甚至是對於一部標準《古蘭經》定本是否達成一致意見的問題，以及一切與《古蘭經》編纂有關的質疑，如同下一章所述，導致一個書寫學術文化的興起，還有語言研究的出現。在造就穆罕默德的新宗教共同體，成為一種建立在單一經典上的生活方式時，上述這些因素都在其中各自扮演了角色。

當然，當時這些書籍還不是以紙張製成的。到了四世紀時，在西亞各地，羊皮紙和皮革紙正逐漸地與莎草紙形成競爭態勢，而隨著這種情勢的出現，卷軸也取代了原先的冊裝抄本。那時，大多數書寫平面都還在使用埃及的莎草紙，不過莎草紙更快碎裂，而且不適合折疊起來



裝訂成冊裝抄本。因此，伊斯蘭教興起初期，在最先開始時使用棗椰樹搗碎的樹皮、獸皮殘片，或者有時候也使用莎草紙或骨片做聖書之後，羊皮紙和皮革就成為承載宗教經典的書寫平面。莎草紙通常則被用作法律和商業文件的材料，並且傾向於以卷軸的形式收納保存，儘管冊裝抄本其實更便於攜帶，也更容易管理。除此之外，埃及和敘利亞的基督徒也已使用羊皮紙製作他們的聖經，開始時是在兩塊木板間放入一批羊皮紙頁。

要製作一部冊裝書，每張雙面對開的紙要折成兩頁，然後蒐集起來，縫在一起，對折裝訂成一本書或一冊抄本。在穆斯林的書籍裡，文字放在長條柱狀的區塊裡，像是清真寺裡成排做禮拜的信徒；至於傳統歐洲《聖經》的排版，每一頁有兩個文字區塊，類似大教堂中殿兩側成列的長板凳。紙張成為《古蘭經》載體的速度相當緩慢，不過到了西元十世紀時，除了北非之外，整個伊斯蘭世界的《古蘭經》都已經改用紙張。

《古蘭經》通常被分為三十個部分，每個月的每一天讀一個部分，而在西元八世紀時，阿拉伯文字開始運用一套對角線筆畫的系統，以避免字母之間混淆。但是奧斯曼在位時編定的《古蘭經》版本，不能做根本的修改。因此抄經者在添加上任何文字時，會使用紅色或黃色墨水，以和用黑色墨水書寫的真主話語做出區別。

《古蘭經》手稿抄本的歷史，就是阿拉伯文字字體的歷史。這種字體有部分來自於敘利亞及納巴泰人（Nabatean，在約旦和迦南及阿拉伯北部一帶的古代商人）文字：在伊斯蘭教興起之前，阿拉伯文字只在少數碑銘當中出現過。但是從西元七世紀起，它開始取代其他競爭者的位置，並且廣為流傳，足以發展出各個地方特有的形式。儘管如

此，帝國統治菁英還是努力確保語言的一致，以做為維繫帝國的黏著劑，而《古蘭經》正反映出這樣的企圖心。

很快的，抄寫文字的書記就位居伊斯蘭文明的中心地位。在接受一名由資深書吏出任的師傅為期數年的培訓之後，他們會得到一張文憑。師傅會教導他們如何修剪蘆葦稈以便記載詩歌，如何從炭塊或鐵膽、樹膠裡調製備妥墨水，以及如何說明闡釋他們的文本。通常寫書法的人也身兼插圖繪畫家。至少，這兩者構成一種夥伴關係，共同設計出頁面的版式格局。呼羅珊的白哈其（Al-Baihaqi），是十世紀時精研「聖訓」的專家，他記述說，那些無法書寫文字的人，會來到清真寺裡，手裡攢著好幾張羊皮紙，盼望有人能為他們書寫。「聖訓」甚至說，在審判日到來時，學者筆下的墨水，要勝過烈士的鮮血。

打開一部《古蘭經》，猶如踏進一座神聖的殿堂。經書以一面「地毯頁」開篇，通常以寫有經文、互相連結的六角形藤蔓框格做為裝飾。在埃及於西元六四〇年代被征服之後，書籍受到精心裝訂，而多虧了摩洛哥人帶來的影響，開始使用黃金。在經書內頁，書法字跡能顯露出書寫者的性格；最佳的字跡，正是具有靈性的證明。而在內頁本身，以金色為主，不過藍、紅、綠和黃等顏色則提供、發揮了裝飾作用。太陽和樹木的圖案在頁面上點綴散布：樹木代表《古蘭經》能由地面延伸向天際，並以象徵天堂和其光芒的藍、金二色做為裝飾。

在十四世紀初期的埃及，也就是第一次馬姆魯克（Mamluk）王朝時期，《古蘭經》已經在每一卷（volume）的卷尾頁面（colophon）進行裝飾。⑥經書第七卷的卷尾末頁裝飾座落在一片雲朵的主題圖飾上，有粉紅色葉片狀的背景襯托，側邊則是金絲鑲邊的藍色框格。助印者、書寫者和插圖繪者的姓名，全都在此提及。每卷的開頭都以宏

大華麗的跨頁插畫或地毯頁開場。這些頁面裡的文字，全部以金漆書寫。這部書已經成為伊斯蘭文化的榮耀。

伊斯蘭歷史前期與中期當中，在《古蘭經》上達成的圖案與書法之美，讓人為之目眩神迷。對穆斯林而言，《古蘭經》是真主的永恆之書，是書寫在羊皮紙卷上的話語。當主持修纂編定《古蘭經》、總成其事的哈里發奧斯曼遭到刺殺時，據說刀劍刺傷他的頸部和頭部，流出的鮮血濺灑在他編定的第一部《古蘭經》頁面上，當時奧斯曼的手上，還拿著這部經書。不過，這部有時零碎不全、時而難以理解的經書，其節奏韻律與其內容同樣重要，至於其做為聖物的角色與其身為教師的地位，很快就超出羊皮紙卷所能承受負載的程度。而隨著其造就出伊斯蘭最富創造力時代的各種學科，便使得亞洲的西半部正式進入紙張的時代。

## 註釋

- ① A. E. Cowley, “The Samaritan Liturgy and Reading of the Law,” *The Jewish Quarterly Review*, 7:1, October 1894, pp. 121-140 (p.123).
- ② Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical Context* (Abingdon: Routledge, 2008), p. 15.
- ③ Christoph Luxenburg, *The Syro-Aramaic Reading of the Qur'an: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin: Verlag Hans Schiller, 2007). 譯按：克里斯多福·盧森堡為此學者（或多名學者聯合使用）的假名，該書作者的真實身分至今仍不得而知。這部著作因題材挑戰伊斯蘭教傳統禁忌，在中東許多國家都被列為禁書。
- ④ Fred M. Donner, “Islamic Furqan,” *Journal of Semitic Studies* LII/2, Autumn 2007, pp. 279-300.
- ⑤ Ibid.
- ⑥ 在歷史上，「卷尾末頁」指的是書籍的卷尾題辭，通常包含這本書成書過程裡的各種細節訊息；在今天，這個字則用來指出版社的商標徽記。

## 第十二章 巴格達紙與學問盛世

---

### *Bagdatixon and its Ologies*

吾兒啊！無論你在市場裡的哪一家商鋪前駐足，你只能站在那些販售武器與書籍的商家前面。

——**穆哈拉比（Al-Muhallabi），西元10世紀。**①

至於寫書這回事，沒有其他職業比這更令人厭惡的了；

其嫩枝與果實招來貧困。

承擔起這項工作的人，就像是用裁縫針為他人縫製衣裳，

而自己卻仍舊赤身露體。

——**阿布都拉·伊本·薩拉（Abdullah ibn Sarah），1121年。**②

伊斯蘭文明裡關於產品、知識與創造力的線索，星羅棋布地散落在英文字典各處、在那些我們轉借自阿拉伯文的單字當中。舉個例子，就拿你常見到的柑橘類水果來說：檸檬（lemon）、萊姆（lime）和柳橙（orange）都是。然後是花卉、香草、甜食和香料一類的字彙：水果霜酪（sherbet）、藏紅花（saffron）、砂糖（sugar）、糖漿（syrup）、茉莉花（jasmine）、紫丁香（lilac）和杏仁軟糖（marzipan）。其中有衣物和纖維織物類的字彙，從緞子（satin）、肩帶（sashes）、棉花（cotton）、袈裟法袍（cassock）、淡紅錦緞（damask）到平紋薄棉布（muslin）。其中有動物類的字彙，像長頸鹿（giraffe）和駱駝（camel）；飲品類的字彙，如含酒精的飲料

（alcohol）和咖啡（coffee）；以及樂器類的字彙，例如鈴鼓（tambourine）與魯特弦琴（lute）。其中有食物與烹飪技術類的字彙，像菠菜（spinach）和泥爐炭火烹飪法（tandoori）。除此之外，還有許多形形色色、各式各樣的字彙，從天藍色（azure）、狩獵遠征（safari）到汞合金（amalgam），從印度大麻花麻醉劑（hashish）、撒旦惡魔（Satan）到黑手黨（mafia），從球拍（racket，也有「喧鬧」之義）、長生不老仙丹（elixir）到深紅色（crimson），以及木乃伊（mummy）、雜誌（magazine）到棋局中的「將軍」（checkmate）。

這批字彙如進口舶來貨一樣抵達歐洲沿岸。它們全都來自一個當時科學最進步、思想最先進的文明國度：伊斯蘭帝國阿巴斯王朝；這個王朝從其首都巴格達統治著信仰伊斯蘭教的土地，並且在各場戰役中所戰皆捷，包括最東邊的怛羅斯之役在內。然而阿巴斯王朝的偉大之處，卻和平紋薄棉布、菠菜或狩獵旅行這些字彙關聯甚少。關於這點，你必須得去找其他字彙，那些歐洲原本沒有的詞彙、構組成借來的創意名稱的詞彙。在數學裡，這些新來到的外來詞彙，包括代數（algebra）、方位角（azimuth）、演算法（algorithms），以及零（zero）的概念。在早期科學研究中，阿拉伯人將煉金術（alchemy）、化學（chemistry）、苯胺（aniline）、克拉（carat）和鹼（alkali）等字彙引進到歐洲人的用語之中。在對於天空蒼穹的研究裡，阿拉伯人依舊分得到更多字彙，從星盤（astrolabe）、天底點（nadir）到天頂點（zenith）都是。

上述這些字彙，或者說，至少是在字彙背後的理念，並不全都是在阿拉伯本土發展出來的。因此，阿巴斯王朝是從印度擷取演算法和

零的概念，自希臘人那裡得到煉金術與星盤的知識。不過，他們確實馴服了這些知識，轉而化為己用，而在許多情況之下，這麼做保障了它們的繼續存在。阿拉伯人建造多座大型圖書館以儲存這些知識，然而他們可不僅僅是知識的收納管理者而已。實際上，他們不但對於這些知識加以閱讀、辯論，提出解釋之道，更對其測試、分析，考察與發現。在複製、擴展和歸檔這些知識以前，阿巴斯王朝的統治階層便已對其加以充分運用。他們甚至還批評拜占庭人忽視古希臘的智慧，並且反覆向拜占庭人索討古希臘關於自然哲學方面的著作，以便進行翻譯。然而，此處所說的翻譯，並不僅止於從一種語言轉譯為另外一個。阿拉伯的書吏們從莎草紙和羊皮紙卷上複製了這些希臘手稿抄本，然後謄抄到紙張上去。

阿巴斯王朝的全盛期，在人類歷史上算是一段黃金年代，當時王朝提倡哲學、天空蒼穹之學（占星術、天文學和宇宙天體學）、鼓勵研究語言（詩作、語言學和文法學）、研究大地之學（化學、植物學、地理學和地質學）以及數學（幾何學、代數與十進位算術）。但是更為神祕難解、並引人深思的學科，也能得到廣泛的注意，例如魔法、煉金術和神學，此外還有更側重口腹之欲和享樂的題材，像是烹飪術與情色文學。

古典阿拉伯文是一種難以掌握的困難語言。其文法學、辭典編纂學、語源學及語言學，全都是在倭馬亞——這個為時短暫的頭一個伊斯蘭王朝，及其繼承者阿巴斯王朝時期，做為《古蘭經》研究的外圍學門，而得到發展和成長的。上面這些語言方面的學門，是由文字書寫引領之下，一個學問時代的起始階段，而《古蘭經》就是觸發這一切的起因。

對於《古蘭經》的注解詮釋稱為「塔夫細爾」（tafsir），它和伊斯蘭律法的研究一樣，本身即被看做是一門學問。不但如此，某些律法也拋出了科學研究上的難解謎題。一名負責召集穆斯林們祈禱的宣禮員（muezzin），要如何確定自己在正確的時間做出每日五次的禮拜召喚？一名建築師該怎麼檢查「米哈拉布」（qibla，清真寺拜殿內信徒禱告朝向的凹龕）確實指向麥加的方向？唯有專注且投入的科學及算術，才能對上述這些遍布於哈里發國境之內的問題，提出準確的解答。

大都會裡的宣禮員學會靠著對星辰的仔細研究來報時，他們通常使用器具協助，而他們的手冊裡列載了帝國境內各城市的祈禱時間。然而，這些知識的形式並不僅僅只是對問題的反應而已。實際上，決定「米哈拉布」，也就是朝向麥加方位的各項要點，都是由已經對三角學（trigonometry）、天文學和地理知識相當熟悉的人來進行計算的。這些成果都必須被書寫下來。當語意學、醫學、占星術和天文學都隨著語言學門成長發展，而文字書寫也蓬勃興盛的同時，莎草紙有限的供應量與羊皮紙昂貴的要價，很快就形成問題。

十一世紀時的史家埃爾查拉比做出一份內容包羅萬象的帝國市場貨品目錄，當中標註出這些產品的來源地。在黎凡特（Levant，即今天的地中海東岸地區）一地，他列載了埃及的棉花與莎草紙，敘利亞的蘋果、玻璃製品和橄欖油，葉門的劍和斗篷，羅馬的長袍與朱爾（Jur）的玫瑰。在高加索和波斯，他讚美亞美尼亞的地毯、伊斯法罕的蜂蜜、梅爾夫（Merv，中亞古代綠洲城市，有「小安息」之稱）的服裝，以及雷伊（Rayy）的斗篷。在更東邊的地方，他先是提到西藏的麝香，而在最後，終於說到了撒馬爾罕的紙張。一位十世紀時的史



家伊本·埃爾法其（Ibn al-Faqih）寫道，呼羅珊的人們對於造紙極為熟練在行，以至於他們的國家產製的紙張，被看做是中國出產的紙。然而造紙術不會長期被局限在呼羅珊及東亞，這可要特別歸功於波斯的巴爾馬克（Barmakid）家族的貢獻。

「空想」（Barmecide，另一義為「假意殷勤者」）這個字（出自巴爾馬克）是另一個來自於阿拉伯文的外來字彙；在英文裡，這個字彙意指某件空想、想像中的事物。這個字脫胎於《一千零一夜》（*The Arabian Nights*，又叫做《天方夜譚》）裡的一篇故事：某位巴爾馬克家族的成員，招待一名乞丐吃一席有多道菜餚的盛宴，可是宴席上每道盛菜的碟子，其實全都空空如也。乞丐沙卡巴（Shacabac）能看出這件事的有趣之處，於是假裝吃下實際不存在的菜餚。這就是「空想的盛宴」初次的登場。

除了阿巴斯王朝皇室成員之外，巴爾馬克一族是巴格達城中最高興、也最著名的家族，而或許並不讓人覺得訝異的是，他們原本來自東方。在阿富汗北部的巴爾赫（Balkh），這個中古時期的大城裡，他們這個家族擔任城內佛教大寺院的護法，已經有好幾個世代之久。這座寺院是吸引佛教徒前來朝聖的處所，也是該教最神聖的地點之一。

大約在西元六六〇年代時，巴爾馬克家族和北邊河中地區的王室聯姻，並且改信伊斯蘭教。改變宗教信仰最後證明也是出自政治目的，因為巴爾馬克家族就此轉而向阿巴斯家族效忠。當阿巴斯家族於西元七五〇年取得政權時，巴爾馬克家族的哈里德·伊本·巴爾馬克（Khalid ibn Barmak）就將自身的命運繫於阿巴斯王朝的官僚集團上，從此未曾回到東方。不僅如此，他還成為阿巴斯王朝初期的財政

大臣，並且被任命為波斯的法爾斯（Fars）省總督，他很快在該地就廣受愛戴，甚至承擔起考古發掘任務，將古波斯的寶藏儲藏在一處阿拉伯軍隊不會前來進攻的山巔避難所裡。返回巴格達後，他說服哈里發，不要摧毀波斯王庫思老二世（Chosroes II）於七世紀時建造的泰西封（Ctesiphon）大拱門。重新發掘波斯薩珊王朝的遺跡，對於學術研究和四海一家的世界主義而言，同時都具有驅動力。當時甚至還有一股親伊朗人（Iranophile）運動，這是對於阿拉伯人占據主導地位的一種反抗。巴爾馬克家族的種種容忍與兼容並蓄態度，也許是他們對其伊朗臣民所表現出的姿態，甚至可能是他們私底下對於伊斯蘭教的冷淡態度（雖然這種態度就算真的存在，他們也會小心地不讓其顯露出來）。神學家和自由思想家可以在家鄉會面，辯論神學、語言學和各門科學。哈里德還引進冊裝抄本裝訂法，用來取代原來在稅務與軍事機關裡使用的卷軸。

當哈里德·伊本·巴爾馬克於西元七八〇年過世時，他的兒子們都已經是帝國的高級文官了。（他的兒子雅哈成就甚高，令人敬畏，以至於哈里發有次打趣地說：別人都是父親生下兒子，但是雅哈卻已生出一個父親來。）雅哈·伊本·哈里德（Yahya ibn Khalid）被任命大維齊爾（vizier，即伊斯蘭教國家中之宰相），在巴格達城中僅次於哈里發哈倫·拉希德（Harun al-Rashid），後者就是《一千零一夜》裡的冒險事蹟主人翁。雅哈的兩個兒子法德（Fadl）與亞法（Jafar）後來也在朝中位居要職，阿巴斯王朝簡直就是被巴爾馬克家族所包辦。哈里發甚至還將他的個人事務也委交雅哈打理，而巴爾馬克家族手腕高明的管理著整個帝國，並且提倡藝術，讓哈里發只須扮演一個行禮如儀的角色。

將紙張帶入阿巴斯帝國核心地位的人，正是雅哈的這兩個兒子。在此之前，莎草紙雖然很快地就和伊斯蘭教與阿拉伯人建立起合作夥伴的關係，但是除了西西里島之外，莎草對於土壤與氣候的特殊要求，讓埃及壟斷了莎草紙的產製。然而，它卻無法滿足帝國各處對於書寫平面的需求。在西元八三〇年代時，哈里發甚至試圖在巴格達北邊不遠處建立一座莎草紙廠，但是最後並沒有成功。除此之外，莎草紙適合做成卷軸，卻不適合冊裝抄本的裝訂，因為伊斯蘭教的文獻傾向於書寫在封面和封底之間，這是得自於敘利亞基督教文獻的習慣。

然而，羊皮紙只能在抄寫書吏和作者的人數較少時才能發揮作用，而有鑑於官僚集團的規模和學問風氣的大幅成長，在阿巴斯王朝興起後半個世紀裡，羊皮紙的供應便已經不敷其所需。而另外還有一個問題：書寫文字是阿巴斯王朝在帝國各地施行統治的媒介，但是，只要巧妙地使用水和一條抹布，便可以將寫在羊皮紙上的字跡完全抹去，不留下痕跡。而如果文字可以消失不見，它們便也能夠被取代。

巴爾馬克家族的這兩兄弟因此決定：阿巴斯王朝必須改為使用紙張。法德當時是呼羅珊的總督，撒馬爾罕和其著名的造紙廠都在其轄境之內。改為使用紙張，肯定是出自他的想法，不過拍板決定讓整個帝國境內全都改採呼羅珊產製的紙張之人，則是擔任大維齊爾的亞法。亞法知道促使如此變遷的推動力量，絕對不會是學者、書商或甚至是神學研究者，而只能是那些「伊斯蘭治世」（Pax Islamica）之下的大祭司們：阿巴斯王朝的官僚集團。

北非的傑出伊斯蘭史學家伊本·赫勒敦於十四世紀末時寫道，羊皮紙早已經不敷使用。據他認為，其中原因在於官僚集團與學術界的規模雙雙擴張所致。

紙張被用來做為政府文件和執照憑證。稍後，人們使用紙頁做為公家和學術文字的書寫平面，而其製造品質也躍居新的高峰。

雖然在此時，進口高品質的中國製紙張仍然是可能的，但是這類紙質地太軟，是設計給東亞的毛筆使用，而不是讓穆斯林哈里發帝國的硬芯鋼筆進行書寫。而且，通過絲路而來的貨品要價昂貴。幾個世紀之前，古羅馬歷史學家老普林尼已經寫道，東方來的貨物，在沿著絲路到達西方後，其價格上漲一百倍之多；而彷彿是要證明他此說的正確性一般，十一世紀時的穆斯林書法家伊本·巴瓦卜（Ibn al-Bawwab）有次曾接受一批中國紙張（其數量大概不超過二百或三百張），用來代替一百枚第納爾金幣和一襲象徵榮譽的袍服。

從遠在一千三百英里之外的撒馬爾罕進口紙張，顯然很難做為長久之計。幸運的是，巴格達本身便是西元八世紀時最傑出的發明創造重鎮，能夠學習一切能力所及的事物。這股動力由巴格達圓城（Round City）向外發散，圓城是一座呈幾何形狀設計下的計畫城市，是其建造者哈里發曼蘇爾（al-Mansur）意圖表現權力、秩序和學問的宣言象徵。他要將巴格達打造成地面上最偉大的城市，思想與科學研究上的世界超級強權——而他最終達成了這項雄心壯志。第一座阿拉伯的科學研究院在此建立，鄰近王國的書籍也被蒐集到這裡，這座城市就成為來自遙遠地方的學者與科學家們匯聚的核心所在。

西元七九五年，巴格達終於建起了自己的造紙廠。造紙術在隔絕於東亞好幾個世紀之後，在不到五十年的時間裡，由中國西部邊境經由大約一千四百英里的路徑，傳播到美索不達米亞平原來。不但如此，巴格達的造紙廠製造出足夠的紙張，以供其取代莎草紙和羊皮紙，成為行政文官系統的文書紀錄平面。

巴爾馬克家族的成員們，幾乎都沒能在有生之年裡親眼見到他們一手掀起的這場知識革命。關於發生了什麼事，導致他們後來的失寵敗落，至今仍然無法確定，不過哈里發察覺亞法與他的姊妹有染，或許是箇中原因。而無論真實的原因是什麼，哈里發於八〇三年命令他的一位侍從薩蘭姆·阿布拉希（Salam al-Abrash）將亞法的家產抄沒充公。當薩蘭姆到達亞法宅邸的時候，窗簾帷幔都已經被扯下，而亞法本人正在抱怨眼前的這幕場景，彷彿末日已經降臨。到最後，亞法被斬首。巴爾馬克家族的傾覆，使得巴格達失去了最華美、最有文化素養的世家，而讓哈里發哈倫·拉希德在位的最後六年，與前期相比之下，為之黯然失色。不過他們留下的遺澤之一，是造紙術的採納——甚至還有一款紙，被稱作「亞法紙」（Jafari）——而這座城市出產的紙張，很快地也在其他地方為人所知。某些拜占庭作家還將其命名為「巴格達造物」（Bagdatixon）。

紙張被出口到穆斯林帝國境外的地方，甚至還進入歐洲。在這些異國土地上，有某些主題的著作特別偏好使用紙張。一部現存寫在阿拉伯紙張上的最古老著作，是一份關於基督教會神父教學的希臘手抄稿本，稱為《神父教義》（*Doctrina Patrum*）。這份文稿來自大馬士革，成書時間大約是西元八百年左右。現存時間最古老、保持最完整的阿拉伯紙張，製造時間為八四八年，出土地點在埃及的亞歷山卓。

伊斯蘭的紙張通常按照一份由亞麻布與大麻組成的配方製成，這使它們強韌、耐久而不透光。（最早的伊斯蘭紙張也頗為厚重；稍後，由於搗碎流程改善，而使紙的質量有所提升。）碎布與細麻繩在浸入石灰水以前，先行扯散其原來的纖維組織並使其軟化，浸泡後用

手揉捏成紙漿糊團，並加以漂白。紙漿糊團接著從模板取下，置於一面平整的牆上晾乾直到其落下。接下來是以澱粉混合物將其緩緩揉搓，稍後再浸泡米湯，以堵塞紙漿裡的孔洞，從而讓纖維能更加緊實地結合在一起。有的時候，製成的紙只有一面平整光滑，於是需要兩張紙頁相互黏合，以增加紙張的厚度。如此產製的紙張，分成三種等級：通用紙、粗紙或價值低下的草紙。也可以依據紙面磨光的程度，從富含光澤（glazed）、表面反光（glossy）到平滑均勻（smooth）來區分等級。

當買主收到他訂購的紙張時，這些紙頁都已經按照他要求的尺寸大小，預先折疊好了。它們送到客戶手上時，被包裹成二十五份「達斯特」（dast），這是波斯語中「手」的意思，被翻譯到阿拉伯語叫做「卡夫」（kaff），後來進入法文辭彙裡，也就是「疊好對摺的紙」（main de papier）之意。五「手」這樣的紙合起來叫做「利茲馬」（rizma），由此而衍生出英文裡「令」（ream，或大量的紙）這個字。

在挑選了適當品質的紙張以後，書法家會將紙與「阿哈爾」（ahar）結合在一起，這是一種混合了米粉、澱粉、溫梨果核、蛋白和其他配方的塗料，使紙張的表面更具有光澤，筆端能更輕易地在紙面上滑動。接著，書法家會用一塊石頭將紙面磨光、整平，然後將一把「馬士達爾」（mastar）擺放在兩張紙頁之間。（「馬士達爾」是由許多絲線纏繞厚紙板框架做成，功用類似直尺。）當他完成書寫之後，就會在紙上灑若干細沙，做為祈福的儀式。

紙張顏色的選擇具有特別顯著的意義。藍色的紙做為喪事、哀悼之用，在埃及和敘利亞，甚至被當成死刑宣判用紙，而與此相反的是

紅色紙，是節慶用紙的首選，而深紅色的紙則被拿來做為高級官員間的通信用紙。巴格達甚至製造出具自身特色的紙張尺寸，被稱作「巴格達款」（Baghdadi），這款紙長四十二英寸，寬二十九英寸；不過這款紙的尺寸範圍一直往下減少到可以固定在信鴿羽毛上的「鳥紙」

（bird paper）：這款紙長僅三點五英寸，寬二點五英寸。（也正是紙張，才能讓《古蘭經》的部頭變得更小、更加個人化，甚至可以擺進衣服口袋裡，它在任何以書籍經典做為基礎的宗教信仰文化當中，總是扮演關鍵轉捩點的角色。）如果紙張看來顯得陳舊（某些買主偏好這種模樣），這是由於紙張經藏紅花或無花果汁液處理過的緣故。

紙張提升了行政體系裡抄寫書吏這一階層的一般形象，他們被稱為「以筆維生的族群」（people of the pen），這群人將書寫文具收納在外有裝飾的盒子裡，繫在腰帶上隨身攜帶。不過紙張特別提高了書法家的地位，而伊斯蘭教禁止以圖像呈現真主的形象（再加上伊斯蘭教總體來說，對於象徵藝術抱持更為冷淡的態度），使得書法成為更有吸引力的藝術形式。西元十世紀時的伊本·穆格萊（Ibn Muqla）是阿巴斯王朝最傑出的書法家，他擔任過三位哈里發的維齊爾，並發明了六種阿拉伯文書法字體。然而他因為涉足政界，致使右手被砍斷。據說在這之後，他仍然想辦法在右臂殘肢上繫著一桿蘆葦筆，一如往常運筆，寫出優美的書法。

受訓中的書法學員必須在一位書法家的指導下研習書藝，時間達幾個月或甚至幾年之久，之後他才能領得合格憑證，可以在書法作品上署名。書法家導師會教導他，如何才是正確的坐姿，通常是採蹲坐姿勢，不過有時候則會雙腿併攏彎曲地盤腿跪坐。導師教導弟子，將紙張擱在自己的左手或膝蓋上，讓紙面略呈稍微彎曲的角度，這樣一

來比起將紙擺放在硬質桌面，或是矮几案上，能夠更加輕易地在圓端進行書寫。

書法學員必須學會在某些字尾的筆畫上進行彎曲，直到它們看來「像是同一部紡織機織出來的」才算合格。他受到教導，學習如何裁削蘆葦稈筆，儘管他也可能使用優質的鋼筆或鵝毛筆。如果他得到了書法家的合格憑證，就必定能獲得敬重，不過要是他想要在皇家圖書館裡確保能得到一席之地，就必須非常優秀突出才行，這類人會贏得「書吏楷模」或「黃金之筆」一類的頭銜。阿巴斯王朝的頭一位傑出書法家，被人稱為「歪斜眼」。或許由於長時間盯著手中的筆，損害了他的視力。十五世紀時的傑出波斯書法家阿里希爾·納沃伊（Mir Ali-Shir Nava'i）回憶起自己浸淫在書法中長達四十年的生涯時，卻抱怨道：這項技藝儘管很慢才能學會，只要不加以練習，卻很快就會遺忘。

然而，這種對於文字書寫的新熱情，卻不是自全心投入的書法家身上展開，而是從官員開始。阿巴斯王朝運用文字書寫做為其帝國各處政治控制的手段，而王朝的文書班子則必須熟稔文法，以及官僚制度下各種行政文體，從各種筆和墨水池的專有詞彙，到如何封印一份文件，或保管稅務紀錄等，全都包含在內。他們使用這些技藝以製作財政收支和軍費支出程度的各種紀錄。這批人受過文體和正確拼寫文字的訓練，因而能夠運用、並且盡可能保存最優美的阿拉伯文，做為凝聚帝國的黏著劑。

實際上，阿巴斯王朝發展出一套充滿各種程序和禮儀的深奧官僚行政體系，唯有深通箇中之道的專門之士，才能寫出政府內的官方文件。除此之外，各省區的紀錄必須以不同的語言登錄：在美索不達米



亞和波斯是巴勒維（Pahlavi）文字，在敘利亞是希臘文和古敘利亞文，在埃及則以希臘文和克普特文字進行記錄。阿巴斯王朝治下，文字書吏的地位很快上升；而正是只有這些抄寫書吏，才能創造出新的「記帳體」，這是專為在紙張上謄錄而發明的一種稜角分明字體——而紙張則是這個相當了解紙面書寫的民族所製造出的產物。到了十世紀中葉，這些書吏之中甚至有若干人寫出以行政體系本身為主題的著作來——關於官員集團的發展、達成的成就，以及其傑出人物等——或者僅僅是對於抄寫書吏同行的各種建議，像是《寫作之技藝》及《國家書吏之教育》一類作品。

這樣的宗旨很難說和原來的目標相符，也就是藉由文字書寫來治理這個帝國。但是它確實擴展了紙的用途，不論紙張是做為稅務紀錄、法律文件、官員間的信函往來、政府檔案、郵遞書信，還是軍事紀錄。在巴格達，紙張成為稅務、軍事兵役及其他無數大量新設置的公家單位爭戰的場域；這些單位有兵部、度支部（財政部）、國庫、典試委員會、通政司、郵傳局、內閣、典璽處、宏文館（哈里發的御用信箱）、哈里發的銀行，以及賑濟部門。

幸運的是，有充足的麻布與亞麻布，可以支應這種書籍著作與文書作業的新文化。此時的人口很能持續提供循環再利用的破布及衣料，它們為造紙廠提供了製紙的材料，將成品賣給遍布在這座城市裡的製書匠、書店和圖書館。行走在十一世紀的巴格達街頭，有超過百間以上的書店供你選擇。

大部分這些書店都位於城市西南方的「出版市集」（Suq al warraqin），供應並擴展紙張的需求。隨著出版業成長躋身為巴格達城裡的大行業之列，這裡也有販售紙張的商鋪。（某些底格里斯河畔

的作坊，已經成了造紙廠。）到了九世紀中葉，在阿巴斯王朝境內，許多有教養的穆斯林、基督徒和猶太教徒，都在使用紙張來書寫信件、保存紀錄、謄抄文學或神學著作了。

隨著閱讀市場的成長，書籍收藏開始在巴格達各處快速發展開來。在印刷術問世之前的年代，大約有六十萬種手抄的阿拉伯文手稿著作保存至今，而這個數量只占實際製造數量的一小部分而已。此外還有公共圖書館與收費閱覽室的設置，這是因為紙張雖然已使得書的造價變低，卻還沒有便宜到所有人都可以負擔得起。書法家與抄寫者因此而蒙受其惠。

官員集團通常不被人稱作是引領潮流的先驅者，但是在阿巴斯王朝時期的伊斯蘭帝國境內，正是官僚集團促成了一個注重文學素養新文化的出現，直到良好的措詞與書法成為代表高貴教養的象徵。被認為是古典時期阿拉伯文的古典阿拉伯語（Mudari Arabic），本身便蒐集了一大群字彙與和雙關語，供文人雅士採擷利用。在若干案例裡，婦女也拿起了筆，尤其是那些在宮廷中活動的女性，更是如此。這股對於阿拉伯語文新生起的熱情，其根源基礎不僅只被認為是優美阿拉伯文最高權威的《古蘭經》，更包括那些研究阿拉伯文語法字彙的學者，他們對此有著更為技術性的專業目的。於九五七年辭世的十世紀語言學者巴瓦迪（al-Bawardi），生前憑記憶便口述了超過三萬頁各種語言學研究的題材。從如此帶有學術意味的開端算起，更多語言上的瑣碎輕佻用法也開始出現。

人們若能以有趣詼諧而錯綜複雜的措詞遣字來表達自己的思想，會受到欽佩和欣賞，而他們公事往來的信函則以韻文做為裝飾，被期待成為優雅行文的教範。任何嚴肅的文章都包含詩句和其他著作出處

的摘引，以遮掩文章裡的關鍵重點所在。舉例來說，人們在寫作生物學方面的文章時，通常並不會去探索和解釋動物世界的奧妙，而是以精雕細琢的短句和機智詼諧的觀察來取悅讀者。在宮廷裡，文章寫作仍舊是更加的輕佻瑣碎，而詩歌甚至還以國宴裡的食物當成創作的題材。

而在此同時，阿拉伯語文正在取代原先希臘文的地位，成為儲藏地中海各地思想理念與科學的寶庫。隨著翻譯成阿拉伯文的著作大量出現——當中包括希臘和波斯的哲學、印度的算術、猶太教與基督教的經卷，以及用巴勒維文、希臘文、梵文、希伯來文和敘利亞文所寫的著作——阿巴斯王朝境內的藏書櫥，就成為歐亞大陸上知識學問與思想理念的圖書館。

八世紀時的哈里發曼蘇爾是巴格達城的奠基者，他致力於提倡文學，開設了譯局，並且蒐集數百種關於哲學、醫藥和天文學的希臘、波斯與梵文著作，這裡所列舉的，不過只是蒐集著作當中的區區幾項主題而已。它們全部都被逐譯為阿拉伯文。熱心收藏書籍的愛書之士建立了私人圖書館。九世紀時的學者雅希茲（al-Jahiz）晚年因身體部分癱瘓而不良於行，關於他的死，有一種廣為流傳的解釋是：因為他在寓所裡堆放太多書籍，以至於有一日這些堆積如山的書籍坍塌下來時，竟然奪走了他的性命。另一位巴格達城裡有名的書痴，將自己穿的袍服袖口改寬加大，好讓他可以在袖裡揣著較大部頭的書籍，在城市裡到處行走。

巴格達城中並沒有專業的學術階層，儘管我們可以明白其中緣故所在，不過這座城市卻滿是非官方的知識分子，這群人都是遍覽群書的飽學之士，他們謄抄書籍、經手書籍交易、閱讀，並且收藏「聖

訓」，也就是先知的預言教誨。《古蘭經》的影響力無遠弗屆：《古蘭經》中對於治癒疾病的各種指令，推動了醫藥研究的發展，導致地方免費醫療照護的出現，以及新的藥物和光學與外科手術方面的進展。

伊斯蘭帝國的首座科學研究院（先前曾經提過）於八三〇年創立於巴格達，研究院裡設有圖書館、學院各一，以及一所譯局。此座研究院被稱為「智慧之家」（House of Wisdom）。於西元八一三年至八三三年間在位統治帝國的哈里發馬蒙（al-Mamun，阿巴斯王朝的第七任哈里發），宣稱其做了一個夢，見到亞里斯多德（Aristotle）出現在他的面前，之後便致函拜占庭皇帝，索取亞里斯多德、柏拉圖、蓋倫（Galen）、希波克拉底（Hippocrates）和托勒密（Ptolemy）等人的著作。一等取得這些著作，他就委任麾下的一批最具經驗的譯者——其中以肯迪（al-Kindi，根據十世紀時的學者納迪姆指出，肯迪的著作超過兩百六十部）最為知名——將這些著作翻譯成阿拉伯文。他還派遣天文學者到「智慧之家」裡工作，該機構的圖書館承繼自薩珊王朝時代的波斯（如果單就理念層面而論），收藏有許多翻譯為阿拉伯文的科學著作。

哈里發馬蒙派遣學者到埃及、敘利亞、波斯和印度等地，盡其所能地四處蒐集各種珍本書籍。有些學者是自願前往，這既是因為當時的伊斯蘭帝國容許他們這麼做，而學者們對於向其他文化取經的好奇心也逐漸提高。胡薩因·賓·伊薩克（Husain bin Ishaq）是一位藏書家，他前往巴勒斯坦、埃及和敘利亞等地遊歷，目的只是為了尋找一本書籍——最後他在大馬士革找到了這本著作的半部。而此時也有外國學者前往巴格達；來自印度的醫者杜本（Duban）就與其他帕西人

（Parsee，印度拜火教徒）、基督徒、猶太教徒與穆斯林，一道為哈里發馬蒙效力。

哈里發馬蒙麾下的學者們，極為精準地計算出地球的圓周長。西方以伊斯蘭哲學家、數學學者花拉子米（al-Khwarizmi）姓名的拉丁文，為演算法（algorithms）命名。他還重新振興代數（algebra），並且提倡我們今天仍在使用的阿拉伯數字，後者導致了十進位小數、以及到小數點後六位數圓周率（pi）計算法的發明。三角函數運算法六個函數當中的五個，即根據印度人對於正弦（sine）的知識而衍發出的餘弦（cosine）、正切線（tangent）、餘切線（cotangent）、割線（secant）與餘割（cosecant），也都是阿拉伯人的發明。上述這些，都是天文運算當中的重要構成部分。

西元二世紀時的托勒密著作《天文學大成》（*Almagest*）的阿拉伯譯本，對天文學而言有相當深遠的影響。地圖製作與航海技術同樣突飛猛進，證明印度洋並非被陸地包圍的水域，也因此間接促成了歐洲的航海大發現時代。在歐洲，天文學上的數據仍然以羅馬數字紀錄，而阿拉伯人在計算時，卻在度數、分鐘和秒數上得出更加精準的結果。阿巴斯王朝的科學發展受到國家的提倡與支持。阿拉伯人對於支配自然界規律的探索，也是一種宗教性質的追求，其源自於一種信仰，認為真主創造出來的自然秩序，可以被研究、理解，並且能夠被運用來滿足國家政權的宗教需求——從為到麥加朝聖者（hajj）指引方向，到十世紀時的學者阿布·伊本·安巴里（Abu ibn al-Anbari）那卷帙浩繁、篇幅達到四萬五千頁的「聖訓」，莫不如此。

做為書寫和閱讀的平面媒介，紙張用途的改良，助長了標準化（standardization）的形成，並促成算術、地理和系譜學等註記系統的改善。處在這個逐漸擴大增長、彼此交相纏繞的複雜群體當中，它同時也擴展推進了書寫文字的溝通交流能力，並協助增進文字表達的清晰程度。紙張甚至使金屬製品、陶瓷、紡織製品、燒窯製品、編織品和建築物的面貌發生轉變，因為它讓設計樣式得以在紙上先被繪製出來，並且寄送給遠在千里之外的同儕匠師。（有人就認為，要不是紙張容許這個文化交流得以出線，波斯細密畫、東方地毯和泰姬瑪哈陵可能永遠都不會出現。③）總之，紙張協助創造出一個疆域如帝國般廣闊的知識網絡，並且學會成為伊斯蘭文明的發動引擎，而它所帶來的效益，則鞏固了阿拉伯伊斯蘭文化採納紙張做為知識學問寶庫的地位，而這個地方在過去僅能倚靠口說的傳統來傳承文化。如果說，紙張在八世紀末葉經歷了在伊斯蘭帝國各地興起的過程，那麼在九世紀時，它的潛能則成就了伊斯蘭文明裡最偉大的知識學問高峰。

在北邊，拜占庭帝國在伊斯蘭之後才開始採用紙張：在九世紀時，可能已經在某些用途中見到紙張的身影；但是可以確定的是：一直到十一世紀之前，紙張都還未受到廣泛使用，而在羊皮紙卷上反覆塗寫的情況持續存在，即使在君士坦丁堡也是如此。拜占庭人視自己為古希臘文化遺緒的保存者，但是他們並未能完全成功；沒有證據顯示，他們的圖書館能與上古時期規模最大者相提並論。相反的，在拜占庭，一所大圖書館若收有數百部書籍著作，就能被視為館藏豐富了，而在此同時的阿巴斯王朝境內各圖書館，藏書卻能以數千或數萬部計算。拜占庭人往往自外地進口紙張，起初是從阿拉伯人手上取得，之後自西班牙進口，再稍後則由義大利引進，而即便到了十一世

紀之後，紙張被運用在政府機構的檔案上，而非宗教的手抄經卷。紙張在拜占庭成為更加普遍的書寫介面，要等到十三世紀，而要取得文字書寫的全面優勢地位，則是十四世紀的事了。到了這個時期，君士坦丁堡的藏書已因為一二〇四年十字軍東征時在此大肆洗劫而嚴重缺損。等到一四五三年，當土耳其人攻下這座城市時，藏書已經所剩無幾了。④而一直到了這個時候，君士坦丁堡才有了第一座自己的造紙廠（由鄂圖曼土耳其人設立）。

然而，在拜占庭帝國的東、南兩邊，造紙術發展的動能卻更加強而有力，其中一股潮流最終將這種技術傳入歐洲。由巴格達出發，旅人可以輕易地經由埃及到達北非的馬格里布。實際上，南歐各地在拜占庭之前就顯現出對伊斯蘭帝國所產紙張的強烈興趣，而敘利亞產製的紙張在歐洲成為著名的「大馬士革條紙」（charta damascena）。因此，君士坦丁堡，至少從地中海沿岸這個層面來看，是許多紙張傳播軌跡裡其中一條路線的終點站。

在歐洲中世紀年代中期和後期的大部分時間裡，歐洲各地的圖書館所收藏的書籍仍然只有數百本之譜——甚至一直到了十四世紀，梵諦岡的圖書館都還只藏有兩千卷書籍（大部分是羊皮紙或獸皮紙）。而此時的伊斯蘭帝國境內，在各主要都市裡全都設有大型圖書館。在巴格達，一所建於一〇六五年的神學院，建造費用是六萬第納爾，年度的支出額度卻達到六至七千萬第納爾之多，而校內的藏書有數萬冊。一二二八年，在巴格達東邊成立一所新的學院，需要一百六十頭駱駝馱運從帝國圖書館搬遷過來的珍稀圖書。學院的圖書館採用開架式系統，學生在這裡甚至可以取閱珍貴的手抄稿本。這所學院費時六

年興建，設有多間講堂，以教授天文學和其他科學，另外還有穆罕默德的各項教義。在其巔峰歲月，院內收藏十四萬卷書籍。

在北非的開羅，一所皇家圖書館於十世紀後期設立。到了十二世紀，埃及處在法蒂瑪王朝（Fatimid dynasty）的統治時期，這所圖書館被看做世界奇觀之一。它擁有四十間藏書室，收藏有一百六十萬部書籍與小冊；藏書裡有六十萬部，分屬於神學理論、語言文法、傳統、歷史、地理、天文與化學等類書籍。館內藏有十二部學者塔巴里（al-Tabari）所著影響重大史書的抄本，以及兩千部由知名書法家謄抄寫就的《古蘭經》。與此同時，同樣位於開羅的阿札清真寺（Al-Azhar）圖書館，在十世紀後期時藏有十萬部圖書。前述這座皇家圖書館，有一份年度預算分類明細紀錄存世至今，它證明紙張雖然遠不如羊皮紙和莎草紙來得昂貴，卻仍然不便宜：

二百七十五枚第納爾

圖書館員薪津：四十八枚第納爾

供謄寫書吏抄錄用的紙張：九十枚第納爾

紙張、墨水、筆：十二枚第納爾

撕毀／毀損書籍修復費用：十二枚第納爾⑤

一〇六八年，政治和經濟局勢的不穩定正侵擾著伊斯蘭帝國（隨後的數十年間，阿巴斯王朝的控制力處在衰微階段），二十五頭駱駝載運的書籍被馱出賣掉，僅僅換得十萬第納爾，用以支付軍隊士兵的薪餉。短短幾個月後，土耳其士兵將剩餘的藏書掠奪一空，並摧毀殆盡：他們焚毀一部分，其他的藏書則被拋入尼羅河中（儘管若干珍貴



的手抄稿本被救出）。他們將書籍上的皮革封皮拆下來做鞋，並且把許多剩下的殘片扔在一處稍後被稱作「書丘」（Book Hill）的地方——對書籍的摧殘，通常會以焚書的形式呈現，其歷史和書籍本身一樣悠久。

圖書館和造紙廠通常會共同蓬勃成長發展，而伊斯蘭世界裡各個主要的造紙重鎮則通常也是藝文與書籍交易的中心。當然，在東方，如撒馬爾罕、波斯的大不里士，以及位於印度西北方的道拉塔巴德（Daulatabad），都有興盛的造紙產業。在阿拉伯半島的南邊，紙張在沙那（Sana）和提哈瑪（Tihamah）兩地生產，這兩地同屬於葉門。在西方，產製紙張的城市有西班牙的沙提瓦（Xativa，即今日的聖菲利佩，San Felipe）、的黎波里（Tripoli）和費茲（Fez）等地，後者於十二世紀時，據一位阿拉伯史學家的統計，城中一共有四百七十二處造紙廠。在北邊，造紙業以土耳其的提比利亞（Tiberias）與以色列的希拉波利斯（Hierapolis）為重心，另外無可避免地還要加上大馬士革、開羅與巴格達這三座大城。

十世紀時的阿巴斯王朝君王阿杜德·道萊（Adud al-Dawla）在伊朗南部的設拉子城建造了一座圖書館，裡面設有一間拱型屋頂的長房，側邊有藏書空間及擺滿書架的高台鷹架，每具鷹架裡都擺放著不同主題的書籍。他為這些高架書牆編製了可供參考的目錄，以及一個通風孔室，透過水管送水。最後這項發明並不怎麼令人恭維，因為濕氣似乎會對藏書造成損害。就在這座圖書館的西邊，也就是在今天伊拉克的巴斯拉，該城的圖書館藏有一萬五千部裝訂的冊籍（還要加上其他未經裝訂及散頁的手稿）。雷伊、摩爾蘇（Mosul）以及馬什哈德（Mashhad）等伊朗城市裡，也都收有大量的藏書。

伊斯蘭帝國已經成為一個官僚體制龐然大物，一座上古知識學問的寶庫，一處藝文創作者與哲學家、科學家及其贊助者的論壇；而從印度到北非的馬格里布，紙張已成為資訊信息和傳播交流所憑藉的媒介。

蒙古大軍於十三世紀時歷次西侵，為歐亞大陸的交流和商業貿易往來，揭開一個全新的篇章。除此之外，已有若干先驅和急進的歐洲學者，出於好奇而開始研讀阿拉伯人的各種著作，甚至到近東去遊歷。十二世紀過去，十三世紀到來，這股緩慢的學者之流，人數逐漸增加。他們攜回阿拉伯文的書籍，將其翻譯為拉丁文，在這些著作之中，魯世德（Averroes）和阿維真納（Avicenna）兩人的自然哲學思想，將會開始顛覆羅馬天主教會的知識權威，而此時的知識學問正逐漸從修道院往大學轉換挪移。學者萊昂斯（Jonathan Lyons）在其著作《智慧之家》（The House of Wisdom）一書裡寫道，歐洲甚至還引進一部「阿拉伯的亞里斯多德」，這是一部經過修改、使之符合猶太教、基督教、伊斯蘭教等一神教思想信仰需求的亞里斯多德哲學集。換句話說，伊斯蘭阿巴斯王朝的學者們做出的修改變更，日後可能成為歐洲知識學問的一部分。

紙張在其全球傳播的旅程中，下一站要往哪裡去的線索，可以在西班牙的伊斯蘭教地區當中尋得。這裡受到伊斯蘭勢力的統治，長達八個世紀之久，而持續的興盛繁榮，則為歐洲大陸帶來難以數清的寶藏與知識學問。在阿拉伯人於七五五年大舉入侵以前，伊比利半島原來是落後的窮鄉僻壤，但在此後很快地就發展出獨立於阿巴斯王朝主流之外的獨特文化（在政治上也取得獨立地位），甚至在文藝與科學

研究的非凡技藝上，都開始與前者一較短長。西元十世紀時，哈里發哈坎二世（Hakam II）位於科爾多瓦的圖書館，據說收藏有四十萬卷書籍。甚至連該圖書館的作者題名索引就多達四十四卷，每卷均為五十頁的開本。科爾多瓦位在西班牙南部，私人圖書館在此相當興盛，也有非穆斯林信徒設立的圖書館——有若干基督徒經營圖書館，但是這些圖書館內的藏書卻大部分都是阿拉伯文著作。科爾多瓦城中擁有一個相當活絡的書市，女性學者在此也很活躍，而這在當時可不是常見的事情。

西班牙被納入「伊斯蘭治世」的版圖中，使它成為在遍及整個伊斯蘭帝國領域內的民族、藝術、設施、發明、醫藥配方、思想理念與食物等歷次交流傳播浪潮下的接納者。巴格達在九世紀初的政治分歧，也為西班牙帶來若干學術界的生力軍。到了西元十一世紀，西班牙已經成為歐洲農業中的佼佼者，並且開始細緻地研究亞里斯多德的思想。因此在哈坎二世治下的西班牙，在知識學問方面取得的成就，與其對圖書館投注的建設是同樣的巨大。非但如此，來自西班牙的翻譯、評論注釋和科學論述，正如來自伊斯蘭帝國腹心地帶的著作，開始逐漸滲入到歐洲最初期設立的幾所大學院校——波隆那（Bologna）、巴黎和牛津大學——當中。

儘管西班牙伊斯蘭時期的發展，早自西元七五〇年代起就與阿巴斯王朝分道揚鑣、走上截然不同的道路，然而對於紙張的故事來說，西班牙接受知識與學問的過程，仍然是屬於同一個自巴格達起始故事裡的一部分情節。倘若沒有自身的紙張來源，伊斯蘭治下的西班牙就無法成為使歐洲發生轉變的文獻輸出地——而若是如此，這樣的轉變就要等到安達魯斯王朝（Al-Andalus）於十一世紀開始走向衰頹後才

會發生了。然而，巴格達仍然還是一切阿巴斯王朝成就的象徵，這座城市匯聚了來自歐洲與亞洲的學問知識——並且將這些知識推廣實行。當蒙古人的各路大軍於一二五八年迫近這座阿巴斯王朝的舊都城門之時，巴格達正以擁有十三座大型圖書館為傲，當中包括一座一二三三年創建的伊斯蘭書院學校，哈里發派遣工人，搬運了八萬部作品，以充實其藏書。

蒙古軍隊攻破巴格達後，焚毀城內建築，姦淫城中婦女，並且將圖書館全部洗劫一空，暴行延續一個星期。他們將巴格達的書籍拋入底格里斯河中，據說書籍的墨水將河水染成黑色，時間足足有六個月之久。日後，巴格達將會重新恢復起來，甚至還能重振其原本的造紙產業，可是，正如大一統的伊斯蘭帝國最巔峰的歲月已經一去不復返，這座城市在紙張傳播擴散方面所扮演的發動機角色也隨之畫下句點。

儲藏著知識、科學與思想理念的墨水和紙張文獻就這樣被掃落河中，順流東下，進入波斯灣。但是如果它們不是往東，而是往西流去，經過約旦和巴勒斯坦，最後來到地中海，那就更為恰當了。這是因為，處在數個世紀伊斯蘭帝國思想智識巨大身影之下的歐洲，此刻正在趨近自身內部一場由紙張構成的大革命，這場革命穩固地奠基在阿巴斯王朝這個達成許多成就巨人的肩膀上，而很快的，它的成就將遠超越前者。

## 註釋

- ① Olga Pinto, “The libraries of the Arabs in the time of Abbasids,” in *Islamic Culture* 3 (Hyderabad: Academic and Cultural Publications Charitable Trust, 1929), pp. 210-43.
- ② 改編自 Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* (Albany, NY: State University of New York Press, 1984).
- ③ Jonathan Bloom, *Paper Before Print* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001).
- ④ N. G. Wilson, “The history of the book in Byzantium,” in *The Oxford Companion to the Book*, ed. Michael F. Suarez and H. R. Woudhuysen (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 37.
- ⑤ S. M. Imamuddin, *Arab Writing and Arab Libraries* (London: Ta-Ha Publishers, 1983).

## 第十三章 分裂的歐陸

---

### *A Continent Divides*

（他）……不僅僅是一群傑出人物當中的一名宣傳家而已。他更是位震古鑠今、影響歷史的宣傳家。而他影響深遠的程度，就我所知，再也沒有任何人，可堪與他所發動的宣傳戰與大眾運動相比，列寧不行，毛澤東不行，湯瑪士·傑佛遜不行，約翰·亞當斯或派崔克·亨利（Patrick Henry）也不行。

——馬克·愛德華茲（Mark Edwards），《印刷、宣傳與馬丁·路德》（*Printing, Propaganda and Martin Luther*）<sup>①</sup>

一五二一年的夏季，喬治「爵士」（Junker George）獨自一人坐在瓦爾特城堡（Wartburg Castle）的一個小房間裡，埋首寫作。這是個身形高壯的男子，年紀大約四十出頭。瓦爾特堡座落於一千三百英尺高的懸崖正面，下方四面環繞著農村莊園，德意志的腹地艾森納赫（Eisenach）距此不遠。從喬治的房間可以遠眺覆蓋著蒼翠林木的圖林根（Turingian）山巒，他通常會看到成群的烏鴉棲息在橡樹和樺樹的枝頭上。這座城堡在今天依舊屹立，它沿著山脊的支脈而建，形狀像頭鯨魚；城堡最早的部分始建於十二世紀。構成一幅壯闊而孤寂的風景。

此時的喬治，正飽受失眠、抑鬱、便秘與性功能障礙的折磨。每當他設法入睡時，總是做著噩夢；白天的時候，他孤單無靠，而且思念著故鄉。他當時正藏匿起來，以躲避當局的搜捕，不過也可能是統

治此地的領主（即薩克森領主腓特烈親王）為了保護他，才精心安排了這齣「綁架」戲碼，使他免受皇家護衛的追捕（譯按：此處所提到的「皇家護衛」，應為神聖羅馬帝國新皇帝查理五世 [Charles V] 所派，查理判定「喬治」為異端）。同樣也是這位親王，送喬治到瓦爾特堡，他要喬治先盡可能地保持低調，直到一切塵埃落定再說。被悄然軟禁在這座古堡，喬治卻沒有浪費時間、顧影自憐，他只是不停地寫作。

他手邊只有自己帶來的幾部書，於是他寫信給友人，說自己閒散，虛度光陰。但這樣的閒散很是奇怪。他撰寫下這一年裡每個禮拜日的布道文、無數關於地區教會生活的論文、論及獨身禁欲和修道院制度的小冊子，以及在巴黎大學發表的神學論辯文章。他還為文評論德意志與歐洲的政治。他寫信規勸友人，向昔日的同僚提出建議。甚至，他還開始翻譯起希臘與中東的著作。隱居在城堡才十個月的時間，他就產出多達三卷的手稿論文。他筆耕出的文字之海，終其一生達到六十七卷，是歐洲的新紙張年代裡不可或缺的重要部分。當然，馬丁·路德才是他的真名。

如果是處在使用紙張之前的年代，喬治或許要接連造訪好幾所圖書館，才能找到少數幾本他需要的書籍。許多中世紀可供外借書籍的圖書館，供讀者閱覽的設施實在太過窳劣，以至於他們採用一種「區塊」（pecia）系統：將書籍拆分開來，通常分成四「疊」（quire），這樣一來學生每次只須借出其中一疊，從而加速謄抄複製的速度。至少有十一所歐洲的主要大學圖書館，從牛津到佛羅倫斯，都採用這種系統，以使讀者更方便接觸書籍；「區塊」系統是一種新的參照閱讀方式在歐洲各地普遍流行之下的產物——今天，我們使用「研究」

（research）這個字彙來稱呼這種閱讀方式。它使得書籍的生產走出抄寫間，此時的抄寫者可以在不同的地方，謄寫同一部文本的不同部分。它也提高了世俗出版商人的地位，並且與各大學在神學事務方面因發表意見而影響逐漸增高的局面同時發生，後者以巴黎的索邦（Sorbonne）神學院最為著名。圖書館要往近代化之路邁進，還須等不支薪的修道院勞動力（他們所得到的唯一報酬，就是教會赦免他們罪孽的承諾）被支領薪水的勞動力取代時，才會發生，這是走向市場機制的關鍵一步。

幾個世紀以來，歐洲已經有了幾所重要的圖書館，這在很大程度上多虧了發生在西元九世紀時的卡洛林文藝復興（Carolingian Renaissance）所賜，而這個運動的勢頭，在某種程度上，要歸功於查理曼（Charlemagne，卡洛林王朝著名皇帝）的提倡、贊助學術，以及八世紀末時教育的提升。在法蘭西東部、德意志西部和義大利北部，人們開始研究古拉丁文，並開始一個對盎格魯·撒克遜人教授拉丁文的計畫。幾座卡洛林王朝規模最大的圖書館，分別設在修道院、主教座堂或皇家宮廷裡，各自擁有大約五百卷書籍。如果沒有卡洛林王朝時代試圖保存羅馬時期經典、復興古典著作的努力，今天我們能夠接觸到的拉丁文作家，就將只剩下維吉爾（Virgil）、泰倫提烏斯（Terence）和李維（Livy）等人而已。②中古時期的傑出大學，如波隆那和帕多瓦（Padua），也在很大程度上致力於定期複製書籍。而首位將書籍內容劃分章節的作者，正是九世紀時的神學家兼作家瓦拉福里德·史特拉伯（Walafrid Strabo）。卡洛林時代為索引目錄、對於早期古典手抄稿卷的興趣，以及書籍的大規模產製奠定基礎：共有七千二百部卡洛林王朝時代的手稿抄卷，自九世紀存留至今。



可是即便是卡洛林時代的文人，也受到當時書寫平面的局限。有些人在蠟版上書寫，因為你只須將蠟板融化就能刪去文字——這就是「記錄清白」（clean slate）一詞的由來。但是每次當你需要變換筆畫方向時，都必須將刻針從蠟板上拿起來（即使是在寫同一個字母時，也是如此），而蠟板的大小尺寸表示其實際上只適用於記筆記。如果是篇幅較長的文字，中古歐洲的書吏會在羊皮紙卷或獸皮卷上書寫，這些羊皮或獸皮紙卷通常是由牛犢、山羊或羔羊皮製成的。獸皮紙卷可持久耐用，但也要價昂貴，而且並不容易處理。只要書籍仍然是奢侈昂貴的物品，只有一小群富有的菁英人士才能取得，獸皮與羊皮紙卷就是他們用以製書的材料。（在歐洲，也有數量有限的著作以莎草紙書寫，時間最早可以回溯到西元八世紀，儘管莎草紙的產地只有埃及和西西里兩處。）但是到了十四世紀，歐洲書籍與知識學問的獨占性已經蕩然無存。獸皮和羊皮紙卷很快就成為不合時宜的過時物品。

歐洲的造紙業發軔於伊斯蘭勢力統治下的西班牙：一處輾壓廠於一〇五六年設立在西班牙的沙提瓦（即今日的聖菲利佩），用以浸泡碎布料。造紙是一項從阿拉伯世界引進的技術，而由水車驅動製造動力的杵錘作坊，很可能也是阿拉伯人帶進伊比利半島的，③他們使用這種器具已有數個世紀之久。在位於伊比利半島北部的聖多明哥掃羅修道院（Santo Domingo de Silos）裡發現的手稿抄卷，證實西班牙從西元十世紀起已經開始使用紙張（可能是由中東引進的）。當西班牙本地開始造紙時，其製造流程大致上和輸出地沒有什麼差別。西班牙產製的紙張通常帶有「之」字型的紋路（來自於晾乾用的紗網）而表面光滑，儘管在這些製作細節當中，並沒有反映出阿拉伯人造紙時的

各種偏好。紙頁中心部分通常較粗厚，猶如造紙的模臼從中間凹陷。製造流程中有一處與東亞不同的地方是，前者同時使用草葉和竹材做為模板的材料，而歐洲造紙匠師用的則是薄紗網，因而在紙面留下更加顯著而縱橫交錯的直橫壓線。（直橫壓線是紙頁在紗網上置放晾乾時，沿著框格所形成的線痕。）沙提瓦擁有一家造紙廠之後，很快的在托雷多（Toledo）也有了另一家紙廠，更多家紙廠在卡泰隆尼亞（Catalonia）和畢爾包（Bilbao）設立（而頭一家毫無爭議、靠水力驅動的造紙廠，同樣也位在沙提瓦，於一二八二年建立）。④西班牙產製的紙張被輸出到環地中海各地方去：到摩洛哥、義大利、埃及和拜占庭。

也正是在西元一一五〇年代，紙張從中東地區傳入義大利南部，但是當時它並未得到廣泛的使用，直到一二二〇年代，紙張也傳入德意志之時，情況才開始改觀。一二三一年，身兼義大利、德意志、勃艮第（Burgundy）、那卜勒斯（Naples）和西西里統治者的神聖羅馬帝國皇帝腓特烈二世（Frederick II），由於考慮紙張不如獸皮和羊皮卷強韌耐久，下令禁止在那卜勒斯、蘇連多（Sorrento）和阿瑪菲（Amalfi）等地使用紙張做為公家告示與通知紀錄。但是在政府內部，在公證人之間已經有一股使用紙張、而放棄羊皮紙的傾向出現。

在一二三五年時，義大利北部已經有若干小規模的造紙業出現，不過一直要等到一二七六年，第一家意義重大的造紙廠才在法布里安諾（Fabriano，義大利中部市鎮）建立起來，其位置在亞得里亞海濱，接近北義大利。接著而來的，是於一二九三年在波隆那開設的造紙廠，其產製的紙頁價格，比羊皮紙頁便宜六倍。對歐洲的造紙業來說，法布里安諾的眾家紙廠扮演有如火箭發射台的角色：到了一三五

○年代，這個城鎮已因為其所產的紙張而遠近馳名，紙張貿易渡過亞得里亞海，到達巴爾幹半島，也傳至義大利南部、西西里等地方去。事實上，很多法布里安諾的紙廠根本就是從原先的穀物磨坊改造過來的。不但如此，歐洲的磨坊主在運用水力方面，顯得特別有效率，這要歸功於他們使用上射水車（overshot wheel）的緣故，轉輪將水盛至磨坊水車的最高處，從數英尺的高度傾瀉而下，因此在水流本身的動能之外，還增添了重力加速度的勢頭。（法布里安諾也是第一處造紙時使用明膠漿〔gelatine-sizing〕的地方，它使紙面具有較為粗礪的表面，很適合歐陸的鵝毛筆書寫。）

到了一三四○年代，法國的聖儒略（Saint-Julien）地方開始造紙。一三九○年，史特羅梅爾（Ulman Stromer）在紐倫堡（Nuremberg）設立德國第一座造紙廠，自此大幅降低德國仰賴從義大利進口紙張的程度。接著，在十四、十五世紀交會時，更多家紙廠出現在拉芬斯堡（Ravensburg）和肯尼茲（Chemnitz）；而十五世紀中葉，巴塞爾（Basel）和史特拉斯堡（Strasbourg）陸續設立紙廠；到了該世紀末，在奧地利、布拉邦（Brabant）和法蘭德斯（Flanders）也擁有紙廠。波蘭和英格蘭於十五世紀後期開始造紙。在這個時候，上述這兩個國家已經從國外進口紙張數十年之久，而許多歐洲北方國家仍會繼續這麼做，因為麻布料在這裡不如在南歐容易取得。

但是，將阿拉伯人從紙張競爭市場上驅逐出去的，卻正是義大利的造紙業者；他們得到條件較佳的磨坊和較豐沛的水資源做為助力，盡可能地削低價格，以求削弱對手。（輸出到中東地區的羊毛織品逐漸增加，當中以英格蘭的羊毛織品為甚，這也代表在伊斯蘭帝國的核心腹地，麻布料變得沒那麼便於取得。）製紙所需的材料也更便宜

了，這是因為中世紀時的歐洲已開始大量栽種麻和亞麻，這兩種作物都是製紙的上好原料。歐洲造紙匠不用磨石，而改用木槌來搗碎紙漿原料，並且還在木槌槌頭上包裹鐵皮，以增加搗碎的力道。原先阿拉伯人為了加強紙的黏性，在紙漿裡加入植物性黏膠，歐洲人則能藉由添加動物性膠質和明膠，來改進紙張的強韌程度。總之，歐洲紙張在成本上要低於中東產製的紙，而在品質上則比後者來得優越。

政府公僕、神職人員、商賈和知識界的學者專家，全都自紙張在歐洲所取得的這股支配優勢當中得益，而文人便可以自行充當謄寫者，不須再僱用他人。從十二世紀起，紙張在歐洲部分地區已被用來做為政府與商業文書，而到了十三世紀，它被運用在會計、私人函件和書籍上面。來到十四世紀後期，紙張的地位在歐洲各地都已凌駕於羊皮紙卷和獸皮之上，而義大利是紙張來源的主要供應地。

歐陸的造紙廠所運用的製紙技術，類似於在中國與中東地區使用的技術。正如在任何地方，他們需要便利的水源供應。不過最早期的歐洲造紙廠所用來造紙的原料是破布塊，因此它們也因為位置鄰近如法國的佛日（Vosges）這個亞麻布的產製重鎮，而從中獲益。首先，造紙匠師會整理破布料，以挑揀出粗硬的纖維，然後將原料浸泡至發酵。接著，工人會把浸泡過後的破布料送至紙廠（通常是從水車磨坊或穀物磨坊改裝而成），在那裡以小木槌將它們搗成漿狀。有時候木槌頭會先加上釘子或刀一類物品。在捶搗過程之後，紙漿被裝進一只盛滿溫水的大桶裡，並且以篩網過濾；一名鋪紙工人（coucheur）會將紙頁從篩網上剝下來，一一攤放在脫水地墊上，以瀝去若干紙頁裡的水分。紙頁接著會被重壓，然後吊掛起來晾乾。在紙頁都已乾燥後，就在表面刷上一層亮膠漆，這層光面塗料使用一種填充物，讓紙

面顯得光滑，避免它們像吸墨紙一樣，吸收過多的塗料。在這道拋光程序完成以後，每二十五張紙被收成一疊，二十疊成一落，總共有五百張紙，就可上市銷售了。上述的製紙流程，扣除歐洲人在木槌頭上加裝釘子之外，基本上和蔡倫於西元一〇五年造紙時運用的程序完全一樣。中國的造紙匠人將其技術傳授給阿拉伯人。現在，多虧了阿拉伯人在西班牙的造紙廠，他們又將這道方法傳授到了歐洲。

這些回收再利用的破布料，就是十四世紀時承載歐洲新閱讀時代的素材。實際上，隨著造紙產業的蓬勃發展，有些國家還必須禁止碎布料的出口，而這類原料的逐漸短缺，也促使造紙業者尋找其他的產品。（木料未被使用，時間長達數個世紀之久；一直到一八〇二年，第一本以木材紙漿製作出的書籍才告問世。）低地諸國（指荷蘭、比利時、盧森堡等國）在十三世紀末時開始使用紙張做為施政用途，英格蘭很快地跟進效法。比利時的蒙斯（Mons）和布魯日（Bruges）兩城的市政會計帳本，在此時都已是紙張所製成。有些地方貴族的府邸，早在一二七〇年代就開始使用紙張，不過由義大利北部的各城邦（city-state）打頭陣，帶領歐洲基督教世界由使用手抄稿卷轉換為經常運用紙張，則開始於一二八〇年代。

十四世紀的歐洲紙面上，幾乎總是寫著拉丁文，而非各地的方言文字。至於其內容，一般傾向於實用題材。因此，有關於天文學和醫藥的書籍出現，和像字典這類的參考書和法典一類書籍的問世，是同樣的情形。到了十四世紀的最後二十五年間，以方言文字書寫的著作也選擇紙張做為素材，而其內容幾乎都與宗教信仰有關。然而各修道院卻仍然偏好使用羊皮紙卷做為手稿抄本，紙張只被用來當作草稿

（或試刊版）的抄件，通常不久之後就會被丟棄。似乎沒有人預料到，紙張能夠能夠保存延續下去。

然而，到了十四世紀末，在歐洲各地，紙張的價格已經比羊皮紙便宜五倍。除此之外，轉換為草寫體書寫，加快了抄寫者的書寫速度；現在，他們每個工作日的進度，可以到達二至三張對開紙（四到六頁），相較於從前一天只能有一張的進度，算是顯著地改善增進。書寫平面轉換為紙張，既反映出寫作者的需求，也反映了閱讀者的需要；雖然這項轉變並未使書籍成為日常生活裡的尋常物事，但是舉例而言，它確實讓書籍由原來只是有錢人才能擁有的奢侈品，成為商人也能擁有的豪華物品了。隨著紙張和草寫體文字聯手使書籍的價格降低，它們開始充分深入到一個對於拉丁文不那麼熟悉的閱讀市場，而方言文字也因此變得更為普遍。

那位化名為爵士、於一五二一年時坐在書桌窗前眺望著圖林根森林的人，正是在這個方興未艾的紙張時代當中成長的孩子。他的學問和語言（他能說德文和拉丁文，會讀希臘文和希伯來文）、他對於學者群體及歐洲各地往來辯論的熟悉（同時包括當代和古典），以及他依照字面上意義研究文本的能力，是他在當時被稱為一位「文藝復興人文學者」（Renaissance humanist）的唯一原因——要是在今天，他絕不會被賦予這樣的稱號。實際上，在十六世紀初的歐洲，人文學者就是文字編輯。身為礦工之子，喬治得益於義大利北部經濟的崛起及其對知識學問的追求，後二者刺激了大半個歐洲，也在歐洲北部引發了一次文藝復興。

在瘟疫肆虐義大利農村、從而顛覆了中世紀建立的社會秩序之後，義大利北部的城市很快就在十四世紀時聚集了發展的動能。像佛羅倫斯和威尼斯這樣的城市，已經發展成歐洲商業和知識思想的樞紐之地，匯聚並交易遍布整個環地中海地區的商貨和理念思想。知識與美的本身即成為人們追求的目標，這一點在歷史研究當中，看得最清楚：從前人們曾經將研究歷史看做是一種靈性上的努力，而如今歷史本身逐漸成為研究歷史的目的所在。與此相關聯的是，文藝復興運動能顧及另有一種對這個世界不同的觀點存在；不僅僅只有監管著靈性、教會歷史的上帝觀點，也逐漸考慮到身為參與者的人們的觀點。對於閱覽者來說，他們對觀看對象的態度也是相同的：文藝復興運動同樣也容許更大範圍的創作題材，當中包含繪畫與寫作，因此個別人的主題，就獲得了內在固有的尊嚴與價值，而這樣的尊嚴和價值，通常是拿來與在歐洲中世紀時代大部分時間裡更加純粹、專一的靈性藝術焦點，做襯托對比。除此之外，文藝復興運動不僅只是顯現在雕像、藝術和紙頁上、橫跨各種媒材的「元敘事」（meta-narratives，或譯為「大敘事」、「後設敘事」）的重大轉折，它同時在很大程度上也代表著一種社會現象。印刷業者、裝訂業者、書商與讀者之間日益增加的互動，反映出文藝復興運動是怎樣的一種進程——也就是說，文藝復興運動在生產文本（包含思想與形式）的過程之中，同時也轉換了其世界觀。⑤

然而，既然說文藝復興確實代表著拋下中世紀的世界觀（而究竟拋棄到多大的程度，則有爭議），它當然也是與古希臘和羅馬經典的一次自覺再連結，特別是透過上古著作和遺跡做為媒介，重新建立連結。這在好幾個領域當中都顯而易見，特別是在建築領域（之後我們

會繼續討論），無疑是文藝復興時期的主要藝術型態，而這項藝術形式，雖然最後的成品並不是完成於紙面上，不過在各項籌備程序裡，仍然要仰賴紙張。但是，在其他領域中，紙張的重要性更為直接，在所有這些領域裡，正可看出文藝復興運動對於古蹟、哲學、翻譯和各項藝術的興趣，而這些興趣為閱讀和書寫提供了新的刺激動能。

一三九七年，拜占庭帝國學者曼努埃爾·赫里索洛拉斯（Manuel Chrysoloras）來到佛羅倫斯（日後還會有其他學者陸續追隨他而來），在此教授古典希臘著作。在教學授課的過程裡，他將希臘文的研究深植在歐洲最肥沃的知識土壤之中。在此同時，翻譯為阿拉伯文的希臘著作已經逐漸傳到歐洲南部，無論是進入西班牙伊斯蘭王國收藏有四十萬卷書籍的圖書館，是進入義大利北部的各座城市，或者是來到當時歐陸位居首列的大學，也就是巴黎的索邦神學院。這些著作現在都被重新回譯為拉丁文，或甚至被逐譯為歐洲各地的方言文字。其他的拜占庭流亡學者則開始紛紛來到義大利北部各城市，帶來更多希臘著作。

一四四四年，科西莫·德·麥地奇（Cosimo de Medici）建立了佛羅倫斯第一座公共圖書館，開始在這座城市裡栽培諸多拉丁文學者。他相信，研究柏拉圖可以淨化歐洲基督教世界的道德墮落。馬爾西利奧·費奇諾（Marsilio Ficino）是麥地奇贊助的學者之一，他將蘇格拉底提升到近似於聖徒的地位，認為如蘇格拉底和畢達哥拉斯（Pythagoras，古希臘哲學家、數學家）這樣的人，由於與道德律甚為一致，因此他們也已經透過耶穌基督而蒙救贖。

土耳其人於一四五三年攻陷君士坦丁堡，並將之更名為伊斯坦堡，促成更多研究古希臘的學者逃往繁榮蓬勃的義大利北部諸城市。



實際上，喬治「爵士」相信，君士坦丁堡的陷落正是上帝的安排，好讓希臘的學者們得以帶著他們的學問知識，特別是他們對古希臘的了解，到南歐來。

來自拜占庭與中東地區的書籍著作大量進入歐洲，尤其是科學研究論文和古典希臘哲學，在歐洲各地的大學裡引來一股謄抄複製的熱潮，因為學者試圖以前述這二者來復興歐洲的過往的古典文化，並且從這些新的科學與思想發現當中獲益，以做為未來的助力。隨之而來的這股借閱熱潮，在義大利北部的各大城市裡引來了閱讀和書寫的成长，而後者愈發仰賴紙張做為媒介。紙張可以在前所未有的時間內，以能夠負擔的速度促進文本的生產。實際上，如果要說書籍的生產會遭遇到什麼瓶頸，問題就在於謄抄室裡的抄寫書吏了；而對於他們的緩慢速度，還真沒有簡單容易的解決之道。

在一四五〇年代，佛羅倫斯書商維斯帕西亞諾·達·畢斯蒂齊（Vespasiano da Bisticci）需要四十五名謄抄書吏與二十二個月的工作檔期，以便完成麥地奇交給他的複製兩百卷書籍的委託案。在一個中世紀手抄稿卷文化裡，這算是很快的速度了，但是文藝復興時期的義大利閱讀市場，渴求能獲得與最新思想理念相關的書籍，以及最近翻譯自希臘著作的作品。最起碼，從頭訓練起祕書抄錄人員還是可能的，而結果就造成了書法教師的地位在十五、十六世紀時快速上升。當佩脫拉克（Petrarch）、⑥薄伽丘（Boccaccio）和其他早期的人文主義學者們回頭重新審視卡洛林王朝時代的希臘、羅馬經典手抄卷時，一種新的書寫字體便應運而生。他們不但模仿這些經典的文體風格，更仿效其清楚明白的字體，以一種快速書寫、清楚而有角度的字體，取代原有的哥德（Gothic）字體，這種新字體被稱為「人文主義草寫

體」 (Humanistic Cursive)。(草寫體，或者說連續體，在書寫速度上自然要快得多。) 換句話說，許多字母都連接起來了。很快的，「人文主義草寫體」成為標準通用字體，而教廷本身的檔案室抄寫書吏們也在十五世紀中葉時採用：它達成頁面黑白兩種顏色之間更佳的均衡感，並且促成默讀的出現，因為這種字體的字母在前述兩種情形當中，不像哥德體那樣成堆成串。於是它先是被重新命名為「檔案室體」 (Chancery Cursive)，然後是「義大利手寫體」 (Italian hand)，終於被稱作「義大利體」 (Italic) ——不過，可別把這種「義大利體」和現代文字處理器所使用同名、非草書的「斜體字」 (Italic) 混為一談。(或許最為明顯的，就是文藝復興時期的「義大利體」以書寫上更有效率的字母「a」取代了傳統的「a」寫法。) 這個在書寫速度與字體清晰程度上的勝利，也表明書籍正在逐漸演進，在手寫字體與美感之外，為文字想要傳達的訊息內容及作者本身，留下更多可供揮灑的空間。

儘管有著上述這些進步，然而書籍生產過程裡最緩慢的一環，卻仍然是手抄書寫，而不是造紙。因此，對紙張而言，最重大的進展不是來自義大利的抄寫書吏，而來自於德意志的一名冶金匠兼出版商。這項重大進展，造就了出版社的問世。從一四二〇年代開始，歐洲就已經在使用木版印刷了，這項技術是將整面的文字或圖畫（或二者兼有）刻印在一塊木版上，然後在木版塗上墨水，印拓在紙面上。不過，每一頁都要刻一塊全新的木版，讓書籍的產製過程變得緩慢——而通常僱用一位抄寫書吏，謄抄著作書頁，倒是更好的辦法。

在一〇四〇年代，一名中國官員畢昇（譯按：畢昇應為平民印刷工匠，據沈括，《夢溪筆談》：「慶曆中，有布衣畢昇，又為活

版。」）發明了活字印刷，這種印刷法是將每個中文字以膠泥個別刻成字塊，然後再將字塊排放進一塊鐵板上。排版後的鐵板之後就能用於印刷出一頁頁面，如此一來，就能省略在每本書的每一頁都要重新刻寫一塊木質印版。這是一項匠心獨具的發明，但是畢昇以黏土製作字塊，卻有著脆弱易碎、不堪反覆快速使用的種種缺點。（十三世紀時，高麗以金屬做為材質，製作出更有效率的活版印刷字塊。）然而，畢昇發明的活字印刷並不適合用於中文字體。常用的中文字達數千個之多，這使得他的發明在節省時間方面並無成效，遠不如活字印刷應用在一個以少量字母構成的拼音文字系統來得有效率。他的發明很快就成為一項歷史陳跡。

歐洲的文字則完全是另一回事。實際上，如果活版印刷可以被運用到任何字母拼音的文字系統上，那麼其所發揮出的效果將會非常顯著，因為它能夠以前所未有的速度大量產製書籍。活版印刷與拼音文字之間的結合，最後終於由在德國城市美茵茲（Mainz）開設印刷公司的約翰尼斯·古騰堡（Johann Gutenberg）完成了。古騰堡原來是一位冶金匠師，對於將金屬融冶、鍛造成各式各樣的形狀十分熟練拿手。活字版印刷術很可能是出自他的構想，不過也可能是在蒙古大軍於十四世紀兵臨維也納城下時，將活字印刷的技術（實務操作或只是構想）傳播到西方來。無論史實是上述的哪一種，古騰堡在十五世紀中葉時將活版印刷術引進歐洲書籍市場，則是斷無疑問的事情。然而同樣具有關鍵作用的，是古騰堡對於這項技術本身的開發擴充：他不僅引進了活字版印刷術，更將以油為基底的墨水和木質印刷機結合在一起運用。

古騰堡有一個為難之處：歐洲紙張的粗硬表面是為了適應筆尖堅硬的鵝毛筆書寫而製作的，卻不適合印上圖案與文字。他又不能要求紙廠特別製作適合他這項新技術的紙張（要是他這麼做了，不啻是將這項新技術的祕密洩漏出去）。因此古騰堡唯一可以指望在粗硬的歐洲紙面上印出清晰印記的辦法，就是用強大的力道壓印。他用來印刷的機器因此既不能是染色用的器具，也不能是滾筒或戳印機。它必須是一架壓印機。

歐洲所製造各種紙張的尺寸，也決定了壓印機的大小和效能。和中國紙張不同，歐洲紙較厚，這個情況致使古騰堡在紙的兩面都加以印刷，從而很快成為歐洲印刷書籍的標準做法。在東亞、中東與歐洲所印刷的書籍之間，有著巨大的差異，而這些重大的不同之處，直接來自於各自書籍製銷者所使用紙張類型的差別。

從根本上說，模壓與印刷完全不是什麼新鮮事物。好幾個世紀以來，人們早已經在織物、衣物上印刻圖案，甚至是文字，有的時候則是在建築物或牆壁上刻印圖案或文字，並且還在蠟封或羊皮紙卷上蓋印私人或是官方的戳記。至於各種壓印機具，歐洲的釀酒商人早已經運用它們來釀造葡萄酒，其歷史達數百年之久，而它們甚至在造紙的過程裡，已經被用來壓覆浸漬之後的新紙頁，以榨乾其中的水分。在歐洲歷史上，紙張印刷之所以重要，並不是因為印刷術或壓印機突然間發明或被人們發現，而在於印刷術和壓印機被運用在紙張上面，並且由於活字排版的緣故，運用到了歐洲的拼音文字上。

因此，活字排版印刷，真可以說是一項紙張年代裡的科技了。假如歐洲使用的一直都只是獸皮紙、羊皮紙卷和莎草紙，有鑑於這些書寫平面材質可觀的成本，印刷術造成的影響力，將會連紙張所帶來衝

擊的一小部分都永遠無法得到。此外，想要以手工製造出表面夠平滑、吸水力夠強的獸皮紙或羊皮紙卷，以因應快速印刷，就更為困難了。因此，隨之而到來的，是一場完全由紙張所構成的革命。

古騰堡的印刷生涯以各式各樣、內容不同的著作開始起步，當中包括好幾種教會書籍（可能也有若干教科書），但是他所印製的最偉大產品，則是拉丁文版的《聖經》。這些拉丁文《聖經》裡，有若干部是獸皮紙製成，但是其他剩餘部分則以紙張印製；這些紙張是從阿爾卑斯山附近的皮埃蒙特（Piedmont）地區運送過來給他的，品質極為優良。有好幾部古騰堡印製的《聖經》至今仍然完好無損，而他頭一批印刷的版本，直到今天還是可以逐頁翻閱。很難在任何地方找到質地如此堅韌耐久的紙張。當然，古騰堡本人的貢獻則是活字，而在這裡，他的關鍵創新之處，就在於使用了一組、或者是一整套的活字字塊，因為它節省了難以數清的人力工時。活字組由一具「字範」

（punch）鑄成，其底端是字母的凸紋浮雕，由青銅或黃銅製成。這具字範模組被捶打成體積較小、質地較軟的金屬塊——先是鉛塊，幾年後則改由銅塊——然後做出字模板（matrix），也就是字母符號的空心圖像。要鑄造出活字，必須將字模板壓入鋼模當中，通常鋼模都有木質邊框。接著，在鑄字模裡倒入熔化的合金（通常包含了鉛和錫）。合金很快就會凝固。到了這個時候，你就可以將凝固的字塊從字模裡取出來，而這些字塊已能立即使用了。

不過，直到你真正開始使用這些活字字塊之前，它們都被存放在一只收納字塊的盒子裡。這只盒子將大寫的字母收納於上層，小寫的字母則擺放在底層——於是我們就此得到了「大寫體」（upper case）

與「小寫體」（lower case）這兩個詞彙。排字師傅接著會聚集起活字塊以供印刷，這個過程被稱作「活字排版」（composition）。他將預備排版的原文內容置於檔案夾（visorium）上，然後將一列字塊放進排字盤裡，實際上這是一個可調整長度的手持托盤。在排字盤擺滿字塊以後，他便將字盤轉移到一只長方形的托盤，或稱為活字盤（galley）上，在活字盤裡，一個呈反向文字的頁面版型正逐漸成形。

一張紙的面積遠遠超過書籍頁面所能提供的空間，所以製書匠師會將紙張折疊起來，直到其尺寸達到正確的大小面積範圍為止。如果紙張折疊一次，就成了兩面，或是兩頁，稱為對開紙（folio）；如果對折兩次，成了四頁，那就是四開紙（quarto）；如果對折三次成八頁，那就叫做八開紙（octavo）；而要是對折四次成十六頁，就叫做十六開紙（sextodecimo）。（上述這些開本的英文名稱，取自相應的拉丁文數字——採取雙面印刷時，就表示一張對開紙可以有四頁篇幅，一張四開本則有八頁篇幅，以此類推。）但是紙張的印刷是在其折疊之前，而通常要等到有足夠的活字盤被排滿，能夠填滿一整張紙的篇幅，才會開始印刷。

壓印機本身可能高達六英尺，而其主要特徵，是一桿安放在青銅或黃銅製平底滾筒上的螺紋滾軸，它向下緊壓，壓印在置於下方的紙頁上。壓印滾筒由鐵質橫桿操控，橫桿尾端裝有木柄把手。這具木架裝置的本身還包括一只淺底木盒，在英文印刷術語裡稱為「木框」（coffin），活字盤就擺放在裡面。

壓印機由兩人負責操作。第一個人是墨水工，負責以一對外部包裹著羽毛、內裡填充著羊毛、馬鬃或狗毛的墨水墊撲打字塊，以確保字塊維持在塗滿墨水的狀態。（選定使用的墨水，或許就是之後被運

用在荷蘭大師畫作當中的高度濃縮油墨。) 第二個人依次將紙頁放進壓印機裡，然後轉動中央部位的裝置向下。接下來，他會以逆時針方向旋轉壓印滾筒的搖桿，將活字盤裡塗上墨水的字塊蓋壓在空白的紙頁上。以這種方式操作壓印機，這兩人一天可以印出兩百頁紙；而在最先進的義大利印刷廠，一天的印量更可達到四百頁。在十五世紀後期，幾次特殊例外的時候，單獨一家印刷公司，為了但丁（Dante）的《神曲》（*Divine Comedy*）一四八一年的版本，竟然能在一天之內產製超過一千頁的印量。不過，在一四七〇和一四八〇年代，也還有其他高印量的著作——拉丁文的《聖經》、其他的宗教著作、一部關於阿維真納著作的評注，以及拉丁文的詩選集。

在頁面印刷上字之後，紙張會被晾起來風乾。接著，等所有紙張都乾燥後，它們會對折成兩半，做出一個初步的書脊模樣來。這些書籍稍後當然會開始裝訂，不過裝訂屬於另一個不同的製作流程，也是一個修飾、美化書籍的機會。所以，購買書籍者會在收到印刷（或手寫）的頁面之外，另行處理裝訂的事宜。這包括了以強韌的獸皮繩或皮革帶縫合每一張頁面，而這些繩索或皮帶之後就構成這本書的書背襯底。這時書頁可以軟包裝裝訂（用獸皮或羊皮紙），或者是（以質地厚硬的紙板）製作成硬殼精裝本。在書籍外皮上開的小孔，使得內頁可以在加上豬皮或皮革製成的書封之前，能夠被縫在書背內襯。書名通常不寫在書背上，而是寫在書的前緣（也就是書背的相反面，長而薄的書邊）。

開設印刷行是一項風險高、要價又昂貴的事業，所須投入的資金，累計達數百枚弗羅林（florin）銀幣之多。它需要印刷設備、紙張、勞力、房產、銷售配送，有時候也需要編輯和翻譯各一名。壓印

機本身算是較次要的開銷，甚至可以租用，但是紙張價格落差的範圍就很大，儘管在紙面上印刷，通常需要大約同樣的勞力成本。這項行業有許多風險（包括洪水和火災），而你通常只能指望在地區性的市場裡營運，但是從一四六〇年代中期開始，出版業如雨後春筍般迅速發展——先是在兩個較遠的德國城市發端，然後在羅馬的周邊地區，稍後則在威尼斯。一四七〇年，一家印刷行在特雷維（Trevi）開設，隔年在義大利的許多城市裡，出現更多家同業，這股趨勢持續到一四七二年。到了這個世紀的尾聲時，歐洲的印刷行當中，開設在義大利各地將近八十座城市裡，比起德國或法國都來得多，但是它們之中的絕大多數，在生意上都遭受挫敗。印刷業必須先預付花費成本，需要往規模更大的市場銷售，以及在這整個行業裡普遍存在的草創新奇感（有別於舊日手抄稿卷的生產方式，需要非常不同的配銷傳播模式），凡此種種，全都表明印刷業遭受挫敗損失的機率非常之高。儘管如此，在一五五〇年時，每八位義大利文人作家之中，就有一位是身兼印刷出版業務的業者。印刷出版讓作者的心聲和市場的需求更加緊密地聯繫在一起——現在不再有抄寫書吏做為作者和市場的中間媒介，因此通常必須在事前先行估算著作的印刷數量。在很大程度上，書籍的生產製造已經離開了原先做為基礎長達將近千年之久的謄抄室。女性，有時候還包括孩童，將會是這項改變當中的長期受益者，因為他們很可能會到印刷行裡協助其丈夫或父親，因而熟悉書籍生產製造的過程，而更關鍵的是，對於印刷出來的文字本身變得更加熟稔。一家印刷行，因此和謄抄室不同，可以是全家一起參與的事務。

印刷是文藝復興的產物，它誕生於一個對著作文字感到好奇、甚至執著迷戀的年代。閱讀不再只是菁英階層之間的遊戲，而權勢地位



沒那麼高的人、甚至是婦女，也愈發能負擔書籍本身的費用。人們愈來愈透過研讀著作（通常是古典經籍）來找尋真理，而不是向更高階的宗教機構去祈求。書籍以方言閱讀，而非以拉丁文和希臘文誦讀，而這些著作的題材分布得相當廣泛。喬叟（Geoffrey Chaucer）的《坎特伯里故事》（*Canterbury Tales*），特別是該書由卡克斯頓（Caxton）出版行於一四七六至一四七八年出版的版本，以及於一四九九年首次刊行問世的西班牙文原著小說《賽萊斯蒂娜》（*La Celestina*）都是暢銷之作，而各種世界史書也同樣叫座，其中包括於一四九三年同時刊行拉丁文和德語版本的《紐倫堡編年史》（*Nuremberg Chronicle*），德語版的印量達一百多套，而由一位德國修士所著的《簡明世界史》（*Fasciculus Temporum*），首版於一四七四年刊行，在作者的有生之年裡，再版將近四十次之多。

早期的人文主義學者很少表露出反對教會的實際跡象，但是人文主義的學術研究途徑對於羅馬天主教廷而言，已不言而喻地構成挑戰，因為他們視理性為得到知識的管道。而透過其符合邏輯的結論而願意遵循這條研究途徑的人文主義者卻不多，他們或是出於畏懼，或純粹只是因為這樣的道路代表著對於世界的極度變革，而他們卻仍舊居住生活在這個世間。但是，威脅仍然存在。各種著作受到研究、被寫成各種方言，並且受到評價。甚至連《聖經》本身都受到研究，不僅是哲羅姆（Jerome）翻譯的《拉丁通俗譯本》（*Vulgate*，又稱「《聖經》武加大譯本」），還包括希伯來文與希臘文的原始版本。

文藝復興運動，就和宗教改革一樣，引發了在教會權威中長期潛藏的問題。在這種情況之下，它開始將當時仍然將基督教世界維繫在一起的各種思想觀念（或是幻象錯覺）逐一鬆脫。比起宗教改革所帶

來的各種抨擊，文藝復興運動的過程更為緩慢，較不顯眼，更加謹慎保守，也較不涉及理念，但是就像宗教改革人士一樣，它正在為官方權威取得新的來源。這兩個運動同是「歸返原始經典」（return to the sources）運動不可或缺的一部分，而這個「歸返原始經典」運動刻畫出十六世紀的歐洲面貌。

喬治「爵士」是直接從「歸返原始經典」運動裡得知其內情的，因為他正是這項運動的熱烈擁護者。在許多情況當中，這就意味著直接閱讀拉丁文與希臘文經典，不過，就《聖經》而言，自然指的是揚棄拉丁文譯本，回返希伯來文與希臘文的原典。然而，為了讓新出現的廣大讀者群能夠方便取得這些經典，將它們翻譯為歐洲各地方言實屬需要。而這正是一五二一年，他坐在瓦爾特城堡斗室桌前的時候，此時的他，已開始動筆寫作那日後將會成為反對羅馬教廷的宣言，也就是《聖經》的德文翻譯本。他那布置簡單、可眺望圖林根山巒景色的小房間，成了宗教改革運動的發動機。在十個星期的時間裡，他已經譯出整部《新約·聖經》來。教廷的反制宗教改革作為（Counter-Reformation）是在羅馬的大理石廳堂裡發動的，但是喬治「爵士」卻是在歐陸中心，一處由蒼鬱森林環繞、巨石重重護衛的城堡裡，發起他的革命。這裡既孤獨隔絕，又雄偉莊嚴，是合適的處所，讓他向歐陸發出自己的宣告。

一五二二年三月，喬治已經不須繼續躲藏隱居。他離開城堡，將自己的騎士袍服留下，甚至還拋棄了這時所使用的姓名。他已決定要返回故里，返回他原先做為一位地方傳道牧師的崗位，返回公眾的注目之下，並且改回他原來的姓名：馬丁·路德。

一五二二年時，路德的名聲遍傳歐陸。他成為首位大眾媒體報導下的社會知名人物，其名氣可堪與教宗相比，對一位在德國小鎮裡研究學問的教授兼教堂傳道的牧師來說，這真是夠奇怪的了。他之所以得享如此大名，背後有很多原因，從當時德意志諸邦的政局到使徒保羅的著作，從路德自己的散文和各項信條到印刷術藉由紙張之力的傳播，都可以包含在內。但是，就是路德自己的遭遇，像一道斷層線那樣，透過天搖地動的大地震，搖撼了十六世紀前半的歐洲，將其一分为二；這次大地震不但終結了西歐存在為時甚久的宗教與社會秩序，更在血流成河、痛苦與分裂的慘痛代價之中，促成了一個準備得更為充足的新歐洲誕生，去質疑在這片土地上的統治者們，質疑各種制度習俗，質疑這片土地的過往，以及質疑這片土地自身。

路德生於一四八三年，他的父親原來是礦工，因為婚姻關係得以晉身專業階級之列。不過他童年時的各種記憶，卻大多都是在掙扎中勉強餬口度日。等到他的父母確信這個兒子在聰明才智上確實有本領長處之後，他們就決定栽培他受教育。然而在學校，他與存在於大部分歐洲地方的貧乏學術狀態初次照面接觸；日後他抱怨說，這時自己學到的拉丁文相當差勁。文藝復興運動的各種影響，此時還沒有傳到他的家鄉，而拉丁文已被好幾個世紀以來的瑣碎傳統學風，弄得沉重而疲憊不堪。不過，就是因為上述這些影響，才使他得以如此強有力地運用紙張。

路德後來進入埃爾福特大學（Erfurt University）就讀，這裡擁有全歐洲最佳的法律研究師資。在這裡，路德之後寫道，他是流連於酒館與妓院的常客，可是他也成為朋友們口中的「哲學家」。也是在這裡，當他讀到一本成本低廉、學生也負擔得起的印刷傳道小冊時，他

開始確信自己是個需要得到救贖的罪人。一五〇五年的夏季，在一場大雷雨裡，路德在前往埃爾佛特的路上，被環繞身旁差點擊中他的閃電所驚駭而摔倒於地，他大聲呼求聖安娜（St. Anne，礦工的保護聖人）的拯救，並且立誓成為一名修士。

他的父親對此相當不以為然。對漢斯·路德（Hans Luther）來說，教會僧侶是一群懶惰的寄生蟲，他們在社會裡大致上得到的名聲，就是宿娼、飲酒和不勞而獲的致富，是一群口中宣揚清貧而實際上卻過著奢侈生活的人。然而在路德看來，身為修士不同於世俗常規的地方，則趨向於禁欲和勤奮精進，這是他個人尋求自身原罪的救贖，以及與神和好的追求當中的一部分。路德追尋上述二者的努力歸於失敗，這使他持續在靈性上飽受折磨，直到一位良師益友對他說，他的種種努力都無法與神和解，唯有透過耶穌基督的死，才能做到。他建議路德閱讀《聖經》與聖奧古斯丁的作品。

路德思想上的關鍵突破時刻，出現在他閱讀聖保羅致書給羅馬教會的書信時，這些信函寫於西元一世紀之時。在這裡，中世紀的羅馬教廷已發展出自身的律法，使罪人通過這些管道而得到拯救；而路德卻發現：保羅認為人無法靠事功獲得救贖。實際上，保羅寫道，救贖是神的恩賜，而非義人的報酬：

因為上帝的義，正在這福音上顯明出來；這義是本於信而致於信。如經上所記，義人必因信得生。（〈羅馬書〉，第一章第十七節）

「義」是所行公正、沒有犯下任何罪孽的無罪判決。保羅的論旨是，經由耶穌，上帝已成了一個顛覆原有秩序宗教的創作者：他已轉換了人與神在耶路撒冷外十字架上的位置。保羅主張，人之所以稱義，乃是因為耶穌使他為義。路德自己則寫道：

唯有當你不再信靠自己，和你所做的那些善功時，你才能在祂那裡得到安寧。……祂饒恕你身上的罪，並賜你為義。⑦

「因信稱義」（Jutification by faith alone），在這道教義廣為人知之時，至今仍然時常從好幾個世紀以來，在歐洲宗教歷史上所累積而成的基督教會教條庫裡，被拿出來大加宣揚，不過它已經因與其他教義發生牴觸，同時遭到削弱——而大幅受到壓制。可是，倘若你並不需要一名教士、聖餐聖禮，或是教宗、甚至是羅馬教廷的任何成員，便能獲得救贖，那麼羅馬就不再是通往天堂與地獄之門的鑰匙保管人。要是羅馬教廷不再是通往上帝之國的獨一無二道路，歐洲各地教堂大門上方的地獄圖也就會失去原來壓制反教權主義（anti-clericalism）勢力的力量。

路德並不是第一位在這些議題上起來反對羅馬教廷的人——在近來的幾個世紀裡，法國的瓦勒度福音教會信徒（Waldensians），與由威克里夫（John Wycliffe）所領導的英格蘭羅拉德教派（Lollards）就已經做過仗馬之鳴。不但如此，路德就和十四世紀的約翰·威克里夫一樣，在基督教世界這個不斷向外擴張的宗教帝國版圖裡，只不過是身處邊陲角落當中的一名傳道人兼神學研究者。或許他與羅馬教廷意見不同，甚至對其教義觀點或者實際上的做法公開表示反對，但是，

他為什麼要這麼做呢？要是羅馬教廷壓制對教義的辯論，或是對他進行懲處，那麼他的反對就顯得毫無意義。路德既無兵權，手中也無政治權柄，而他在一個無足輕重的德國小鎮供職。他只是一介無名小卒，沒有手段和憑藉可供施展。

當然，還有一個例外。對於這場大地震——政治、社會及宗教層面上的地動天搖——甚至連路德本人，也一無所知。然而就是這場地震，靈敏熟練地啟動了這個例外。

在這個時期與路德理念相近的文人當中，有一位是北方文藝復興的荷蘭籍領袖人物，德西德里烏斯·伊拉斯謨（Desiderius Erasmus）。一五一一年，伊拉斯謨寫了一部措詞嚴厲的著作，名為《愚人頌》（*In Praise of Folly*），諷刺歐洲的宗教生活。在這部作品裡，他嘲諷教會修士耽溺於金錢與女色、人們對聖徒的崇拜、瑣碎學問研究學派的勢力，乃至於英國國教會的歷任君主。羅馬教廷寬宏大量地放行通過，讓這部著作得以面世。一五一六年，伊拉斯謨編出一部希臘文《新約·聖經》，徵引最早期的文獻資料來源。在出版這部著作時，他揭露拉丁文正式版本當中的各項訛誤之處。在伊拉斯謨所撰寫的導讀裡，他甚至想像將來的世界，所有男女能夠以各自的語言，自行閱讀《聖經》——「……不只是蘇格蘭人與愛爾蘭人，也包括土耳其人和薩拉森阿拉伯人」：

我期盼每一個農人都可以在耕地上吟唱一點經文，我願織布工能搭配織機梭針來回的節奏，哼唱著經文中的句子，而我也盼望旅人們能以經書裡的故事，來減輕他們所背負的重擔。

伊拉斯謨和路德有許多共通之處，尤其是他們對希臘文的注重。路德任教的威登堡大學（Wittenberg University）是歐陸僅有的二所設有希臘文教席的院校之一。路德和伊拉斯謨一樣，也反對教廷的贖罪券，即任何普通信徒都能藉由向羅馬教廷捐獻金錢，換取赦免他們的若干罪孽，因此而能確保縮短死後在煉獄裡停留的時間。煉獄是人身後魂魄暫時拘留的幽冥之地，這個概念經過一段時期的發展演進，在十二世紀時正式進入羅馬天主教會的教義之中。一五一五年，教宗利奧十世（Leo X）頒布一道訓諭詔書（或是訓令），宣布發行「完全贖罪券」（Plenary Indulgence），任何人都可以捐獻購買，而所得款項將用來在羅馬興建一座新的梵諦岡宗座大教堂（即聖彼得大教堂）。利奧十世的雄心壯志，是建造出一座全歐洲最耀眼的大教堂，但是他欠缺募集經費的本領，而且還將許多募來的錢花用在他本身豪奢的生活方式上。

當一位名叫若望·特次勒（Johann Tetzel）的道明會修士，做為教宗銷售贖罪券的代表，於一五一七年元月間在威登堡設立販售所時，路德已經在傳道時公開表達反對銷售贖罪券的立場有數個月之久了。他主要的顧慮並不在於羅馬教廷，而是像特次勒這樣居間負責執行銷售的人，不過他同時也不贊成贖罪券背後代表的意涵，也就是拯救可以購買或是憑藉人力取得。路德向同僚神職人員致送一系列的論題，做為辯論之用，這在當時是很常見的做法，簡稱為《九十五條論綱》（*Ninety-five Theses*）。路德在論綱中使用的意象通常強而有力，而且切中核心，有如下面引用的第五十號論綱；但是他仍然表達了冀望於教宗本人的期許：

必須訓示基督徒，假若教皇得知贖罪券兜售者的勒索行為，他寧肯將聖彼得教堂焚為灰燼，也不願用其牧群的皮、肉、骨來建造它。⑧

毫不令人意外的是，什麼事情也沒有發生。沒有反對路德觀點的人站出來與他進行辯論，一連好幾個星期過去，路德所等來的回應竟是一片沉默。但是威登堡的印刷業卻打破了這片沉寂，未經作者授權的版本開始流傳，接著便向外傳播——路德自己也寄送了好幾份複印本給其他城市的友人，或許正是此舉使得印刷品從威登堡傳送出去。如此確保了《九十五條論綱》不僅在威登堡為人所知，更流傳開來，遍布整個德意志境內，而且還在幾星期之內，就遍及歐洲各地。像路德所提出《九十五條論綱》這樣的神學討論，通常毫無疑問地只會有神學家才會感到興趣，可是《九十五條論綱》卻介於高深的神學與普及的宣言之間⑨——而它們確實觸動了俗世菁英階層之外的庶民大眾，這或許多虧了《論綱》對於個人原罪和罪孽的強調與關注。

伊拉斯謨寫道，在一五二〇年，《九十五條論綱》已經有三種拉丁文版本，以及一個德文版本。隔年，拉丁文版本增為六個，另外還有六種德文翻譯版本。到了一五二三年，拉丁文版本已經重印了好幾次，並且有兩個荷蘭文版本出現。一五二五年這一年，法文和德文版本都已付印出版，而在一五二五、一五二六、一五二七和一五二八年，每年都有一個拉丁文版本出版問世。一個西班牙文版本於一五二七年問世，隔年又有兩個版本出現。一五二九年，有三個拉丁文版本和一個法文版本問世，另一個捷克文版本很快接著登場。儘管上面這



些版本都不是為了大眾消費而印製的，但是它們確實引起歐洲知識菁英的興趣，而在這個過程當中，路德的訴求贏得許多人文主義學者與政治家的支持。

早在一五一八年時，身兼英格蘭政治領袖、教士和人文主義學者的湯瑪斯·摩爾（Thomas More）爵士，就已經讀過《九十五條論綱》。（伊拉斯謨在同一年致摩爾的書信上，也提及了路德的名字。）然而在這個時候，即使是教宗也僅只是命令路德所屬牧區的代理主教去警告這位年輕的教師兼教士，不要拋頭露面，如此而已。使事態惡化者，就是被道明會同僚稱為「上帝獵犬」的特次勒，他誓言要將路德送上處決異端的火刑柱。於是，特次勒駁斥路德論旨的文章複印本，在威登堡被路德的學生當眾焚毀。路德雖然反對他們這麼做，但是他確實不辭勞苦地將包含在《九十五條論綱》裡的各種觀點，更加詳細地寫出來，此時他仍舊表達出順從教宗的態度。但是他在結語當中的若干文句，卻表明「撤回主張確無可能」，不但使原本便決心要逮捕路德，使其受審、判刑的特次勒為之勃然大怒，也激怒了羅馬教廷。突然之間，路德發現自己處在這場風暴的中心點，而且現在，整個歐洲都在注視著他。

緊接著路德的名聲鵲起之後，他筆下頭一波湧現的文字作品，並不是經由印刷，而是落在他與歐洲各地的弟子門生、學者和教會神職人員的信件往來上；各地開始紛紛寫來信函，就各式各樣的議題徵詢他的看法。印刷術使人們對私辦郵政服務的使用程度愈來愈高，而紙張信件則能夠使一個運動的各領導人相互聯繫，儘管彼此之間相隔數百英里之遙，而宗教改革的領袖們和文藝復興運動的人文主義學者，也都相當善於運用郵政。（一五〇五年，神聖羅馬帝國皇帝馬克西米

連一世已在帝國境內各處設立郵政體系，而這是最為傑出的新郵政系統。而早從十三世紀後期開始，便有一個與前者類似的郵政系統在義大利各城邦之間運作了。）

對路德而言，對外公開他的意見觀點，不啻是加入了一場危險的賽局，因為如此等於表示他公開提出反對羅馬教廷正統教義的回答。路德從一場在奧格斯堡（Augsburg）舉行的審查會上，經由友人協助，悄悄潛逃出城，並於臨走時表示，他相信教宗並沒有權柄，能夠赦免人們在煉獄中付出代價的罪行。接著，他於一五一九年被帶往萊比錫（Leipzig），與因哥爾施塔特（Ingolstadt）大學校長約翰·邁爾·馮·埃克（Johannes Maier von Eck）辯論。負責裁決辯論結果的人士最後找到了一個技術上的用語，以迴避宣告獲勝者為誰，不過路德確實將他的看法公諸於世，那就是《聖經》的地位要高過教宗及其臣屬，這項教義觀點被稱作「唯獨《聖經》」（sola scriptura）。

路德的形象，被後來基督新教的聖徒傳記作者們描繪成一名堅毅、強壯而坦率無隱的人，但是有一位在萊比錫親眼目睹路德樣貌的見證者卻說，他因為眾人突如其來的注目與壓力而身心俱疲，瘦得只剩皮包骨。不僅如此，有若干人正抱持著相當不同且極端的意圖來附和路德的主張，而在此同時，許多原來支持他的文藝復興激進人士，由於個人的利益與路德的理念相衝突，其熱情已經開始消失。現在他的名聲遍傳歐洲各地，成了知名人物；而在歐洲大陸上，到處都有人開始將他們的信仰與抱負，全都寄託在這個人的身上：他公開站出來反對羅馬教廷，或者公開與神職人員唱反調，反對他們毫無節制的權勢，反對教會的各種苛捐雜稅，甚或是反對菁英統治——於是人們在路德對於羅馬教廷的反對意見上，添加了許多額外的東西。

一五一八到一五二六年這段時間，是歐洲宗教改革的發動時期，而路德筆下被印刷成冊的著作，在這段時期裡居於核心位置。依靠紙張而興起的文藝復興運動促成活字印刷術的使用，而現在宗教改革則借鑑了這同樣的技術。除此之外，印刷術和推動宗教改革人士本身的各種理念與雄心壯志之間，有著諸多共通之處。

印刷術代表著原先單靠記憶抄錄的情形減少，因而模仿原先書寫者的程度也為之降低。這種朝向完全複製發展的趨勢，正合乎文藝復興與宗教改革運動要追求字面上的含意，而不是「意在言外」寓意的要求。印刷術通行後較低的書籍價格，有助於知識的普及，而非菁英制度；它讓每個讀者都具備解釋文本的權力，而不僅限於若干被挑選出的詮釋者。不僅如此，它確認了《聖經》才是宗教裡直通上帝的管道，而不是教士，因此而鼓勵人們提出質疑，而非默許順從。它指引讀者去領略作者的本意，因為其內容很少夾雜中介者添入的訊息；印刷者和從前的抄寫書吏、修院僧侶在謄抄文本時所採取的方式不同，他們本身並不尋求美化、翻譯或重新解釋文本的內容。印刷術對於準確性的特別注重，成為追尋最早期《新約·聖經》希臘文手抄稿卷的後盾，從而促成一個以閱讀文本為重、而非以經驗感知為主的宗教。印刷者自己就住在城市和市場裡，與許多客戶熟識，而不像修道院裡的抄寫者，遠離都會社群。

印刷術有助於讀物私有化情形的出現，因為有愈來愈多讀者買得起讀物，因而不須在圖書館閱覽。它也有利於休閒（或完全是世俗）時閱讀的讀物，因為這類書籍的尺寸，都要小於中世紀時代的大版式冊裝抄本，許多中世紀的抄本，必須擺放在桌面才能承載其重量。印

刷品實體較低的價格，讓其本身的價值也隨之下降，從而減少書籍被看作社會身分地位象徵、或甚至成為神聖物件的可能。多虧了歐洲印刷術在紙張上的開展，作者才得以凌駕於抄寫的書吏，而書籍的內容也才因而得以凌駕於其本身的美感和費用之上。閱讀的型態被改變了，而市場主導印刷品這個事實，則對原來無懈可擊的傳統權威構成挑戰。（對於羅馬教廷而言，要對這個挑戰設想出一個不會適得其反的回應，是一件非常棘手的事情，這是不足為奇的。）

路德（或許是在無意間）將印刷術的各種可能性運用到新的層次，他筆下生產出數量令人驚異、甚至可說是奢侈揮霍的傳道文稿、書籍著作和小冊刊物。在一五一九年時，德國以本地語言印製的印刷作品，占全部的三分之一（其餘為拉丁文印製），但是到了一五二一年，這個比例已經逆轉。威登堡、紐倫堡、奧斯堡、史特拉斯堡、萊比錫和巴塞爾等地，都成為宗教改革時期的印刷發動中心，為德國城市內的廣大讀者市場傳送、發表各種傳單小冊、漫畫、傳道文章、神學論著與信件。

小冊刊物特別符合宗教改革人士的需求。它們輕便、容易攜帶和隱匿，通常印製成四開本大小（較小的版式之一），而且厚度僅有十六張紙（或三十二頁）。最重要的是，它們並不昂貴。（據學者馬克·愛德華茲的計算研究指出，一本這樣的小手冊，其價格大致等同一隻雞、一磅的蠟或一把長柄草叉，這表示它們雖然不是便宜如糞土，但至少販夫走卒都買得起。⑩）

一項研究發現，在一五一七至一八年，也就是宗教改革運動的第一年期間，德國境內小冊印刷的數量足足增加了五倍，隨即在一五一八至二四年間，更增長為八倍之多。在一五一八到一五二四年之間，

德國共印製了超過六千種以本土語言寫成的傳單小冊，數量超過六百五十萬份。從一五〇〇到一五三〇年這三十年間，德國印刷坊印製了大約一萬種（包含初版和再版）小冊刊物。這些刊物的內容大都涉及宗教改革，而僅僅是馬丁·路德一人的著作，就占了總數的五分之一，等於接近兩千種初版、再版的小冊刊物。<sup>⑪</sup>此外，在一五一八到一五二四年間，在德意志境內小冊刊物年度的印製數量，一躍而成一五一八年前產量的五十五倍；即便是在一五二四年以後，其產量依然是一五一八年之前的二十倍。

印刷書籍的種類，即使不是與上述有著同樣的速率，也同樣在德國境內增加，由原先一五一七年時的四百一十六種（當中有一百一十種以德文印刷），增加為一五二四年時的一千三百三十一種（當中有一千零四十九種書籍為德文）。<sup>⑫</sup>愛德華茲研究發現，付梓印刷成書的路德著作，由一五一八年時的八十七種，增加為一五二三年時的三百九十種，一直到一五二〇年代後期，才降為二百種。在路德以德文書寫的著作裡，有一千四百六十五種付印（包括初版和後續的再版版本），而到了一五二五年，他的著作裡有超過一千八百種被印刷成冊；到一五三〇年時，另外又有五百種印刷版本面世。在一五二六到一五四六年這二十年間，他的著作裡，平均每推出一部初版作品，就有超過三種以上的再版著作出現。根據愛德華茲的統計，從一五一八到一五四六年，按照比例來說，路德每印刷出版五本著作，其他支持天主教的宣傳人士才出版一種作品——即使我們只計算路德反對天主教的著作數量，他仍然以五比三的比例占了上風。<sup>⑬</sup>

但是實際上在閱讀他作品的人究竟是誰？畢竟在這個時候，讀書識字仍然不普遍。不但如此，宗教改革是一場神學性質的運動，其辯

論是在教士和學院的教授之間進行，而至少在德意志諸邦疆域內，這場運動是由各邦親王和神學家所領導。更重要的是，他們之中有很多人對於經典的權威抱持著深刻而真誠的堅定信念；但是，除非是（相反地）由上而下發動，否則宗教改革如何能成為一個大眾運動？即使在這場運動確實牽涉鼓動民眾的時候，它距離一場以大眾讀物做為基礎的運動，顯然還相當遙遠。照這樣看來，所謂一名十六世紀時的「大眾媒體知名人物」，在邏輯上顯然是不可能存在的。歷史學家亞瑟·狄更斯（A. G. Dickens）曾經語帶雙關地說，研究歷史的學者在嘗試對歐洲宗教改革運動做出解釋的時候，往往太過相信「因印刷稱義」（justification by print alone）的說法。基督新教建構出來的神話與聖徒生涯的論述，是否混淆了事實真相？這是研究這段時期的歷史學者們關切長達半個世紀之久的問題。

沒有人清楚十六世紀德意志的確切識字率究竟是多少，但是在都市男性當中的識字率，通常被推定為三〇%左右，最高為四〇%（儘管某些研究者主張更高的識字率），而全國平均識字率則為五%。<sup>⑭</sup>簡單地說，雖然讀書識字的人數有所成長，儘管文藝復興運動使得閱讀更加符合時尚潮流，但當時並沒有一個普遍廣泛的閱讀群體，可供路德從中刺激、發動宗教改革。儘管宗教改革運動在民間的宗教習慣、識字能力，以及在政治局勢上，全都帶來極大的衝擊和影響，它必定是一場由上層開始引進實施的運動。

可是話又說回來，如果你將宗教改革運動排除在城市裡傳播廣泛的閱讀行為之外，就難以清楚解釋十六世紀時在新教地區（或是在對宗教信仰持寬容態度的歐洲地區）印刷品傳播散布的規模程度。據一項保守的統計，愛德華茲估算路德被印刷成冊的著作為三百一十萬本

書籍或小手冊，但是這個數字並未將他所翻譯的部分或完整《聖經》版本包含在內。他推估出還有另外二百五十萬份其他德國新教信徒印製的論著，以及六十萬份由羅馬天主教徒產製的小冊。換句話說，德意志各邦以一千二百萬的人口，就製造出六百萬份小冊刊物。

由於歐洲的出版業者都是競逐利潤的生意人，新教信徒印製出這麼多印刷品的事實，不但說明羅馬教廷對此反應的遲緩，也表示其產量受到市場的主導。印刷小冊刊物在一五一七到一五二四年之間增加了四〇%，這使得愛德華茲去質疑原先對於各種識字率的懷疑推論是否真的正確。畢竟，會購入路德篇幅較長、部頭較重的書籍者，通常是圖書館、各邦諸侯和教會神職人員（偶爾會成批收購），至於他的小冊著作，比起前者則受歡迎得多，寫作的體裁也更直接。更重要的是，正是這著作重新再版的數量，指出市場需求可能已經高達怎樣的程度。

目前並無有效的數據能證明有多少人自行閱讀了路德的著作，不過我們可以根據若干理由認定，在直接閱讀和間接閱讀兩種層面上，著作出版的數量或許無法充分顯示出路德的書籍和小冊刊物傳播影響的程度。閱讀二手舊書的讀者群體數量很大；雖然默讀（實際上也就等於閱讀的個人化）甚至早在古騰堡發明印刷機之前就已在歐洲成為更尋常普遍的情形，不過在接下來的幾個世紀間，大聲朗讀，或是對著同儕、朋友或家人誦讀，卻仍然相當常見。（實際上，這種情形在歐洲各地一直持續到二十世紀。）不但如此，史克萊布納（Robert Scribner）對於十六世紀閱讀史的研究顯示，以德文印製的通俗辯論集，實際上就是設計做為朗讀之用。每到傍晚時分，就是對團體朗讀的常見時段，因為這時候人們的工作已經結束，需要點燃燭光，這也

有利於挑選出一名閱讀者，為整個團體朗讀。任何具有爭議性質的著作，最好避開白天的時段。⑮

路德受到教會音樂文化的強烈影響，因而創作了數十首讚美詩歌，而第一部德文讚美詩歌集於一五二四年付梓。在主流宗教的領域裡，路德的讚美詩歌或許比起他的著作對一般大眾更具有衝擊和影響，而毫無疑問的，這些詩歌位居宗教生活的中心地位，將會比他的其他任何著作來得更為長久（勢所難免，他的《聖經》翻譯自然是個例外）。和十六世紀的眾多讀物一樣，讚美詩歌集也為教堂會眾提供了指引，但他們不可能逐字閱讀；儘管因為反覆翻閱而熟悉也可增長識字能力，詩歌集通常卻只被當成幫助記憶的工具。音樂同樣為路德在神學理論上開了一扇機會之窗，因為他希望使彌撒儀式擺脫教士神職人員的掌控，而能讓已經有參與彌撒服事經驗的一般信徒，可以更親近其實質內容。讚美詩歌提供了一個管道，讓更多口語化的德文進入教會，以便使《聖經》裡神的話語更方便記誦，也更為直觀。就是為了後者這個原因，他在威登堡分送寫有詩篇歌詞的大張傳單，希望透過詩歌，藉此讓一般信徒能學習《聖經》裡的文句和真理。

他所著的「教義問答集」，擷取《聖經》裡的教義，濃縮成幾條便於記憶的句子，它造成的影響層面與前述的詩歌集不同，卻同樣深刻。不但如此，很多路德會的信徒相信，學習受教可以讓他們成為更優秀的市民。對於許多識字能力不高的皈依信徒來說，「教義問答集」就成了他們閱讀宗教知識的唯一來源，而就算他們無法閱讀，也能輕而易舉地背誦其內容：印刷術因此也能與文盲交流溝通。（一直到十八世紀之前，《聖經》都未能取代「教義問答集」的地位，成為在德國路德會信徒當中流傳最廣的著作。）



政府官員和學校教師也會將宗教改革的各種理念傳授給他們的屬下與弟子，正有如在國家境內各地，受過教育的人士與文盲之間的日常對話，將會促成路德思想與其神學理念的傳播，是同樣的道理。在禮拜日出刊的報紙問世以前，絕大多數的歐洲俗世百姓，都是在禮拜日的教堂布道會上得知政治局勢和新聞大事的。<sup>①⑥</sup>由於印刷術的出現，神職人員現在能夠獲知歐洲各地更為廣闊的政治與文化最新訊息。（或許印刷術因而使傳道的內容變得更有興趣，也和當前的時事更相關。）宗教改革是傳道說教的重大復興，而正是當許多世俗信眾聆聽站在講道壇上的人說教的時候，頭一次從用功認真的神職人員那裡，接觸到宗教改革的各種理念，以及路德的著作。

印刷術同樣給圖像帶來各種新的可能性。宗教改革運動之所以會利用木版印刷術和活字印刷這兩項技術，是因為其宣傳的內容不僅由文字所構成，也包括圖像在內。一五一八年秋季，路德在紐倫堡與藝術家杜勒（Albrecht Dürer）見面。此時的杜勒，早已是路德的仰慕者，同時還是一名以紐倫堡為大本營的激進基督徒團體成員。和其他所有人相比，他或許算是最能捕捉到十六世紀初年歐洲那種動盪不安靈魂的藝術家。杜勒當即就成為路德的插畫師，而他筆下那強有力的反教廷插圖和漫畫，則為路德這位宗教改革旗手所著的小冊、書籍和《聖經》翻譯增添了點綴裝飾——許多插畫都相當生動活潑，甚至讓人心生厭惡。這樣的圖畫對於新教在歐洲傳播起到非常重要的影響，通常是與時間較前的教會插圖與肖像畫擺放在一起，如果主題是和天啟有關，更是如此。但是在杜勒的插圖裡，熟悉的場景都被顛倒過來，像是被拋入煉獄的羅馬教廷教士，或是《聖經》裡的巴比倫大淫婦（Whore of Babylon），卻戴著象徵教宗身分的三重冠（tiara）。

杜勒並不是唯一一位和路德合作的藝術家。為薩克森選帝侯（Elector of Saxony）效勞的肖像畫家老盧卡斯·克拉納赫（Lucas Cranach the Elder），於一五二一年和路德合作，出版了《受難記與敵基督》（*Passional Christi und Anti-christi*）一書，內容是一系列的雙重對照雕版畫，以取材自耶穌基督聖潔生命裡的各個故事，對比一名貪婪而放蕩的教宗的生活。路德本人就曾經說，這是一本適合普通信徒的好書。

在宗教改革的初期階段，宗教雕像仍然維持其重要性，但是傳統哥德式大教堂原先以石刻和彩色玻璃上的宗教故事所扮演的百科全書式角色，則無可避免地因為世俗聖經讀物的興起而隨之改變。基督新教對於偶像崇拜的批判攻擊立場，和識字率的上升有各種緊密的聯繫，而當中特別是翻譯成各地文字的《聖經》版本愈來愈容易取得，更是如此，因為它們促使人們離開羅馬教廷的聖像和儀式，而以刊印在頁面上的《聖經》字句做為人們的指引。提供《聖經》給所有人，就意味著《聖經》裡的一切主張，都將以紙面上的文字做為媒介，為人們所理解。在這個新的秩序之下，原來的儀式、階層和感官經驗，都必然遭到降級。因此識字能力對於宗教改革運動的成功至為關鍵重要，因為紙張使得其承載的訊息能夠凌駕於其他傳統宗教和風俗習慣的媒介之上。

除此之外，那些主張「一場閱讀革命未能使十六世紀的歐洲發生改變」的論調，都忽略了所謂「識字能力」的概念，可以令人產生誤解到什麼樣的程度。通常「識字能力」同時指讀與寫的能力，但是很顯然的，路德的印刷品讀者群只需要基本的讀寫技能即可，而不必具有更高的程度。在一份十六世紀時德國小鎮的告示上，提議要教導鎮

民正確閱讀的能力，但是那些大字不識一個的地方民眾，又怎麼能看得懂這份告示呢？很有可能，在市鎮居民裡有許多所謂「文盲」，事實上具備相當初階基礎的閱讀能力，他們認得字母表中的字母，以及為數頗多的基本字彙。

路德的小冊刊物是為了大眾讀者而寫的，在讀者當中有很多人可能只粗具識字能力，他們或許會拿著這樣的小冊子去向家人或朋友討教，或者是在閱讀這些印刷品時，跳過某些困難的字彙，閱讀速度比其他人來得更慢。識字能力畢竟不是一場零和遊戲（zero-sum game，即一方得益引起另一方損失的賽局），而印刷術確實加快了標準化的進程，使得字彙文句更容易為世俗人等所閱讀。文藝復興時期的印刷術已讓書籍和小冊刊物變得更加普遍常見；宗教改革人士則扮演將此趨勢繼續推動促進的角色。隨著書籍成為都市景觀不可或缺的一部分時，它們的內容（以及它們的文字）也無可避免地變得愈來愈為人所熟悉。

在一五一〇與一五二〇年代，德國各邦的人口裡，閱讀各種印刷成冊的書籍與議題的人只有五%，即便如此，這也已經算是超越舊日菁英階層範圍的一次閱讀重大擴展了。但是實際上的閱讀人口肯定遠比人口的五%來得多，而那些透過二手傳播聆聽書籍內容的人（以及隨著閱讀內文而見到插圖的人）一定更多。正如十六世紀的德國正經歷一場印刷革命，而在此同時，也有一場規模最大的意識型態爭議正在這片大陸上演，歷時好幾個世紀之久。這股共同的能量絕非巧合。

就在一五二〇年，路德出版了兩本他最具衝擊力的小冊著作：《致德意志基督教貴族公開書》（*To the Christian Nobility of the*

*German Nation concerning the reform of the Christian Estate*) 以及《教會被擄於巴比倫》(*On the Babylonian Captivity of the Church*)。這些文字首先以下面這句信心十足的話做為開場：

沉默的時候已經過去了。

接下來的內容，遠比路德的開場句子還更具戲劇性，當時他將中世紀時期的兩種身分地位交換顛倒過來，使俗世權威凌駕於宗教權威之上（即今日歐洲所接受的觀念），並且因而對於德意志民族主義者和類似的反義大利情感大有助益。這是一個震撼世界的變化，和使徒保羅在致羅馬城內基督徒的書信所要傳達的教義相符（即〈羅馬書〉，主張因信稱義，一視同仁），但是也嚴重冒犯了既有的羅馬教廷。實際上，這篇作品具有雙重反對階級的意涵，因為路德在文中同時也認為神職人員的地位並未比俗世之人來得高，所以在道德上也不能宣稱較俗家信眾來得優越。所有的基督徒皆為祭司，因此神職人員既沒有特殊的政治權利，也不能壟斷獨占上帝的真理。所以，他們必須服從國家的法令，而信徒則必須自行閱讀《聖經》。

這兩份專著的第二本，也就是《教會被擄於巴比倫》，路德筆下的文字仍舊坦率直接。這篇文章要是提早幾十年發表，就絕對不會獲得大眾如此巨大的響應。路德或許會因而接到警告，或者收到官方的某種懲罰，但是他不可能得到廣泛的矚目。從事後的跡象看來，羅馬教廷低估了活字印刷能夠改變歐洲各地輿論局勢的錯誤，是顯而易見的。對於一個以筆下印刷文字做為傳播媒介的大眾人物嚴厲抨擊、大肆撻伐，只是在助長路德的知名度罷了。羅馬教廷再也不能像從前那

樣，使用慣用的、完全不對等的語言，私底下對路德發動一場討伐了。公開聲討他，就表示將原來這位讓教廷感到棘手的德國神職人員，變成全歐洲名號最響亮的人物，而且是透過實際上路德也可以平等運用的媒介，與他正面交鋒。羅馬教廷對路德印刷成冊著作的反應，會使這些著作為路德帶來的名望，遠高過路德自己所能達到的境地。

任何神學理論的辯論，再沒有比對彌撒的辯論來得更重要的了。路德在《教會被擄於巴比倫》裡認為，羅馬教廷透過其一系列聖禮帶來的沉重枷鎖，讓上帝的子民淪為奴隸，使得教會神職人員成為求取上帝恩典的管道。在這些聖禮儀軌之中，首要者就是彌撒。彌撒儀式並不完全只是一場遠離俗世信眾的神職人員演出。絕大部分的俗家男女信眾或許不明白彌撒上用拉丁文誦念和唱的都是些什麼，但是他們卻能參與彌撒的各項活動進程，親身感受彌撒：吃下麵包、嗅聞薰香、在服事儀式進行時，到教堂參與流程、和街坊鄰居見面，以及最重要的，在將簡單的麵餅與葡萄酒奇蹟似地轉變為耶穌基督之聖體聖血的儀式裡到場參與。彌撒是中世紀教會生活裡最偉大的奇蹟。

可是，當麵餅和葡萄酒仍舊維持它們原來的形貌時，對於這項奇蹟的解釋就相當複雜。羅馬教廷向來採用亞里斯多德關於「實體」（substance）與「偶性」（accidents）間的區分，來解釋麵包和葡萄酒既然已成為基督的寶血聖體，卻何以未能呈現基督聖體與聖血的實際外貌（或是「偶性」）。在十一世紀時，「聖餐變體」（transubstantiation，或譯為「化質說」）這個字被用來敘述此一在科學上難以解釋的難題；而這項解釋在一二一五年時的第四次拉特朗大

公會議（Fourth Lateran Council）上，正式得到羅馬教廷的認可，被接納為正統。

初期基督教的信徒，正如同福音書裡寫的那樣，聚攏在餐桌周圍，分享麵餅和葡萄酒。但或許是受到異教的影響，初期教會裡的廚房與餐桌逐漸被石造的獻祭壇所取代，與此同時，麵餅與酒的地位則上升。因此教會的教條認為，當信徒在彌撒上領受麵餅與酒時，基督便再次為了望彌撒的信徒而犧牲。路德反對這種看法，他認為任何形式的犧牲獻祭，都損害了那次基督被釘在十字架上「為所有人」而做的犧牲。他抨擊教廷採用亞里斯多德「實體」與「偶性」的區分，是「以話語進行欺騙」，他標定聖餐禮的力量出自信徒的信仰，而非神職人員的各種舉措。在其他領域，路德將他揭橥的兩項信念——也就是「唯獨《聖經》」與「因信稱義」——運用在彌撒的教規之上。然而他這麼做，就是直接攻擊了羅馬教廷權威的核心。權威背後的這股勢力，他終究必須與之正面對決，而這個時機在一五二一年到來。接下來發生的事情，將會使得西方基督教世界做為宗教整體的大一統局面，為之土崩瓦解。

教宗於一五二〇年頒布一道名為《願主興起》（*Exsurge Domine*）的詔書，譴責馬丁·路德的言論共觸犯了四十一項異端罪行，飭令各地燒毀他的著作。對此，路德的回應，是親自將羅馬教廷的書籍當眾焚毀，然後將這道教宗詔書拋入熊熊火焰之中。他現在要面對沃木斯議會（Diet of Worms，這是英文對於德意志境內各邦貴族會議的不貼切翻譯）（譯按：沃木斯議會係神聖羅馬帝國於萊茵河上小鎮沃木斯舉行的貴族會議，時間是一五二一年一月二十八日至五月二十五日，由皇帝查理五世親自主持，會中最重要的議題，就是令馬丁·路德前

來出席會議，並討論宗教改革造成的影響），接著很可能被移送給羅馬教廷當局。除了將即刻遭受懲處的各種可能性之外，人們殷切的期盼，如今沉重地籠罩在路德身上。很多德意志人士認為路德的舉措是出自愛鄉愛土之情，而心生敬慕，而這樣的敬仰之情，又因為印刷品的插圖將路德比擬為日耳曼古代神話當中的英雄人物，烘托之下更為熾烈。人文主義學者因為路德鞭撻中世紀瑣碎的經院學風，而對他心生敬慕。不但如此，路德已經成為人們在精神遭受挫折及寄託心靈希望時的一個普遍象徵和說法。早在一五二〇年時，人文主義學者史帕塔林（George Spatalin）就寫道，在法蘭克福書展（Frankfurt Book Fair，它至今仍是世界上規模最大的書展活動，而一直到古騰堡發明活字印刷以後，才成為大型書展）上，再沒有其他的書籍作品，像他的朋友馬丁·路德的著作那樣，如此頻繁地受到閱讀，或是如此熱烈地被人們購買。當路德於一五二一年四月十六日抵達沃木斯時，民眾夾道歡迎，而因為觀眾實在太多，使得沃木斯議會審查路德的會議必須改在最大的廳室內進行。路德心裡一定很訝異，自己的生涯當中竟然發生了這樣一連串的轉變；畢竟在當時，他還只有三十七歲。

審查會本身就不尋常：路德被要求懺悔，並且撤回在著作裡的主張，他請求能先有一天的時間，以進行反省思考。這個要求獲得同意，而在隔天的審查會上，他理應只能表示同意懺悔，或拒絕撤回其主張。可是，路德卻得到允許，得以在會上暢所欲言。於是在這種情形之下，他向皇帝提出挑戰，要求皇帝在教宗與路德之間選邊，決定其立場誰屬。路德認為，《聖經》和「樸素簡單的理性」才是他要信靠的權威，因為歷來的教宗與大公宗教會議同樣經常證明，其本身並不足以依靠。所以他拒絕違背良心，撤回自己著作中的主張。路德險

些就要被移送給教廷當局，好在薩克森選帝侯腓特烈（Elector Frederick of Saxony）出手，「綁架」了這位神學家，將他藏匿在瓦爾特城堡裡。在那裡，他的頭銜是喬治「爵士」。

路德望之不似個爵士，而他有次想出門狩獵的企圖也沒有成功。在長達十個月的流亡放逐裡，他真正達成的成就，是將《新約·聖經》翻譯成德文，而這一部經典對於德國人生命的重要性，是毋須誇大的。路德相信印刷術是上帝賜給世界的大禮，因為透過印刷術的力量，神便得以將真正的宗教傳往天涯海角。在這件事情上，他的預言真是驚人的準確——今天，《聖經》在全世界被翻譯成兩千種以上的語言，而開啟這種翻譯百花齊放榮景的，正是路德翻譯的德文版印刷《聖經》。在此之前，已經有許多德文的《聖經》譯本，但是這些版本全是據《拉丁通俗譯本》翻譯而來，保留了許多原來拉丁文的措詞語句。這些用語都不容易閱讀。可是到了馬丁·路德辭世之時，他翻譯的《聖經》已重印（部分或全部）超過四百次之多。

他在翻譯過程中備嘗艱辛。雖然路德對於《新約·聖經》早已爛熟於胸，而且也已經以德文撰寫過有如連番砲擊的小冊刊物、專著和布道文，他還是抱怨道，要將希臘文原來的順序，以他自己的「蠻族」語言重新呈現出來，真是窮凶極惡的困難之事。對此，他的辦法是，將《新約·聖經》的文字，化作反映出自身性格特質的散文：精力充沛、行文和諧一致，而又活潑生動。它為德語文學帶來的影響，與路德動人的散文同樣巨大。路德的德語《聖經》譯本，頭一次使語言富有生命力，直接面對讀者，其效力不亞於他本人的親身布道。他僅用三個月的時間，就翻譯出整部《新約·聖經》。



《聖經》在歐洲可說是一部書中之書。千年以來，在教會神職人員為其內容彼此辯論之時，俗世民眾卻被拒之於門外，無法取得《聖經》。即便有人偶然能取得一部《聖經》，也必須要閱讀拉丁文，並且會被經文裡大量的瑣碎考訂評注所吞噬。現在，許多人終於可以得到一部所有人都想讀的《聖經》，而他們更可以讀懂經文，並且享受以散文呈現的經文之美。由於人們能夠支付印刷著作的費用，基督宗教因此而得到一批新的讀者群體，而能展開在地化。

路德在他翻譯的德文版《新約·聖經》裡，加入他自己做的注解。當中有許多是無法以德文妥適翻譯的神學詞彙、或某些讓人們回想起希臘或希伯來文原意，卻已經失去原來拉丁文關聯的字彙，因此必須加以解釋。但是它同時也是不折不扣的宣傳品，因為頁面裡帶有攻擊教宗與教廷的插畫和旁注，大多數這些插畫和旁注，都將教宗比為敵基督（Antichrist）。實際上，路德有一項弱點就在於，在他費盡心力、終於從羅馬教廷手中爭得宗教出版的掌控之後，他便想要控制所有其他事物。當重浸派（Anabaptists）和屬靈派（Spiritualists）信徒開始運用這塊新的出版場域傳播其各自的理念時，路德便預料到歐洲各地的新教徒，將無可避免地陷入分裂局面，他於是下定決心，要確保《聖經》不會淪為任何人都可以加以注解的經典。這種希望能加以導引的憂慮是可以理解的，但是究竟《聖經》是否需要一個居間仲裁者呢？路德終其一生都沒能化解這種緊張關係。

雖然如此，至少他可以宣稱，自己已經譯出一部以在地通俗語言刊印的《聖經》，交到俗世信徒的手上，而他所做的注釋，現在則交由讀者自行評判。這無疑是一場革命，而其銷售數字讓我們毫不懷疑其從基層湧現買氣的重要性。在過去紙的歷史當中，從來沒有任何一

部單一作品像這樣，與其讀者群產生立即的接觸。首版路德翻譯的德語《新約·聖經》，被稱為「九月版新約」（September Testament），印量達到史無前例的三千本。其銷售一空的速度之快，讓出版商在十二月時又趕緊推出經過路德更加仔細編輯校對後的第二版。篇章完整的再版全版《聖經》，於同年在巴塞爾問世。

在這個時候，《新約·聖經》的版式尺寸是對開本大小；換句話說，這些經書不但部頭大、要價昂貴，而且需要一張桌子才能擺放。它們針對的銷售對象，是富有的客戶（個人或機關行號都包括在內）。然而在一五二三年，當後續的第十一次或第十二次再版面世時，在版式上採用四開本的數量，就和對開本一樣多——四開本的尺寸是對開本的一半，價格上也便宜許多。一五二四年，也就是此譯本的出版最高峰年分，當時推出了後續的第二十次再版，許多版本都採用八開本的版式，即四開本的一半——取決於原來頁面的篇幅大小，四開本可以製作成長八英寸、寬六英寸以下的版本。根據一項保守的估算，在一五二二年九月到一五二五年底這段期間，《聖經》的印量超過八萬五千本。《聖經》的模樣受到調整以迎合大眾市場，其受到市場歡迎風行的程度，可以從出版業者做出再版的決定當中看出。而它的大小甚至正在縮減，以迎合新的讀者群需求。

路德的敵人們很快就注意到紙類印刷著作造成的威脅。柯勞斯（Johann Cochlaeus）博士是路德在天主教內的論敵之一，他就曾埋怨道，印刷術造就了路德的成功，而甚至在禁止路德著作流通的地區，查禁書籍的官員在出發進行巡迴查禁搜檢之前，會先行警告販售書籍的商鋪。甚者，柯勞斯絕望地指出，連裁縫、鞋匠、婦女和沒有受過教育之徒，也都在設法學讀德文，有時候還在神職人員、修院僧侶和

教師的指導下修習。一五二九年，薩克森公爵喬治（Duke George of Saxony，即路德的保護者，選帝侯腓特烈的堂兄弟）哀嘆說，「數以千計」的《新約·聖經》譯本，正使得人們益發地不服從權威。

印刷產製的書籍，其便利性固然能快速因應市場新程度的需求，但是也從而產生了問題。在一五二二年，在威登堡以外的地方，有八十七種不同的德文《新約·聖經》譯本刊行，儘管所有這些譯本從任何方面來看，都是剽竊自路德的翻譯本，卻並未經過他的同意。根據一項統計，從一五二二到一五三〇年期間，未經授權就出版的路德《新約·聖經》譯本，是已經過正式授權版本的四倍。有的時候，在這些私自出版的譯本裡，會從「敵基督」的插圖中，將象徵教宗的三重冠塗抹掉（或至少是改頭換面，讓其難以辨認），以避免冒犯教廷和宗座。一五二四年時，路德甚至造出他專屬的「路德玫瑰」

（Luther Rose）標記，做為辨別真偽之用，但是「版權」問題仍然層出不窮。隔年路德便抱怨道，連他都沒有辦法辨別出自己刊行的書了。（印刷術的興起，由於受到此時欠缺有效的版權法，以及過多錯誤偏差的同時影響下，因而大受打擊。）

印刷品產量遽增，使得書籍的品質產生很大的問題。早在一五二一年，路德就已經對印刷書籍印製過程中的粗糙、不熟練感到扼腕：從印刷業者作坊裡的混亂情況，和印製人員的漫不經心，到印刷工坊裡所使用的汙損骯髒活字字塊，以及紙張本身的粗劣質地，莫不如此。技術拙劣的印製人員、差勁的管理，以及市場需求的緊迫等等因素，都降低了書籍印刷的精確程度。不但如此，歐洲各地反覆無常的出版品審查政策，代表出版業界正頻繁地面臨遭到查禁停業、又重新開業的情形，而這種情況將會對一切試圖營造良好工作環境的努力造

成妨礙。從確保印刷品質、精準嚴謹如同原版的角度來看，十六世紀印刷業者的工坊實在不是理想的印製環境。

然而，在歷經了書籍審查制度、智慧財產的盜用（到今天我們仍然這麼稱呼），以及拙劣粗糙的印製技法帶來的種種破壞與傷害以後，路德翻譯的《新約·聖經》終究還是來到了難以計數的讀者手中。而威登堡的這位神職人員，仍舊持續在大量撰寫著各種小冊刊物和信函。在一封寫於一五三一年的函件裡，路德涉入一場怪誕的辯論之中，這場辯論是因內容枯燥的《舊約聖經·利未記》（*Leviticus*）內兩節經文的意涵而起的。但是，正是這場辯論，使得歐洲一位最具權勢的國王與羅馬教廷決裂，並投身到路德所掀起的這場紙張運動陣營當中，為其增添動力。

## 註釋

- ① Mark Edwards, *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2005), p. xii. 譯按：派崔克·亨利（1736-1799）為美國開國群賢之一，曾任維吉尼亞州州長，著名的「不自由，毋寧死」演說，即出自他的手筆。
- ② David Ganz, “Carolingian manuscript culture and the making of the literary culture of the Middle Ages,” in *Literary Cultures and the Material Book*, ed. Simon Eliot, Andrew Nash and Ian Willison (London: British Library Publishing, 2007), pp. 147-58.
- ③ Jonathan Bloom, *Paper Before Print*, op. cit.
- ④ Robert Burns, “Paper comes to the West,” in Uta Lindgren, *Europäische Technik im Mittelalter: 800 bis 1400. Tradition und Innovation* (Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1996), pp. 413-22.
- ⑤ Simon Eliot and Jonathan Rose, *A Companion to the History of the Book* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), pp. 207-31.
- ⑥ 十四世紀時，佩脫拉克擁有全歐洲規模最大的私人古典圖書館。有一次，他不慎將一本書掉落在地上，該書的作者正是他最愛的羅馬哲學家西賽羅（Cicero）——他是文藝復興時期讀者們普遍喜愛的作家——佩脫拉克在將書本擺放回書架上最高的那層以前，先向這本書道歉。
- ⑦ Martin Luther, *Luther's Works*, trans. Gottfried G. Krodel, Vol. 48, Letters (Philadelphia: Fortress Press, 1963), pp. 12-13.

- ⑧ Martin Luther, *Luther's Works*, ed. Harold J. Grimm and Helmut T. Lehmann, Vol. 31, *Career of the Reformer I* (Philadelphia: Fortress Press, 1999 (first published 1957)), pp. 25-33.
- ⑨ Michael Mullett, *Martin Luther* (London and New York: Routledge, 2004), pp. 67-74.
- ⑩ Mark Edwards, Printing, *Propaganda and Martin Luther*, op. cit., pp. 16.
- ⑪ Ibid., pp. 107.
- ⑫ 「開發通用簡明目錄」 (Universal Short Title Catalogue) 網站，網址：[www.ustc.ac.uk](http://www.ustc.ac.uk)，查閱日期：二〇一四年三月五日。
- ⑬ Mark Edwards, *Printing, Propaganda and Martin Luther*, op. cit., p. 29.
- ⑭ Ibid., pp. 14-40.
- ⑮ Robert Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1994).
- ⑯ Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 131.

## 第十四章 譯動歐洲

---

### *Translating Europe*

我有著一股想要寫作的古怪欲望，即便我還不知道寫作的主題為何、讀者是誰。這股不曾平息的欲望，是為了筆、紙和墨水而來，它們比休憩或睡眠，更能令我感到愉悅。簡單來說，當我不在寫作之時，就感覺自己衰弱隱痛。

——法蘭切斯柯·佩脫拉克（Francesco Petrarch）

馬丁·路德和英格蘭國王亨利八世（Henry VIII）曾有過函件往來，交流彼此的看法見解，而當中的氣氛並不和善。在此十年之前，也就是一五二一年時，路德在《教會被擄於巴比倫》當中，批評天主教會對於七項聖禮的利用態度，他在其中認為人們無法從神職人員那裡得到救贖。為此，亨利八世親自撰寫一篇專文，以回應路德的這項主張。亨利八世這部名為《為七聖禮辯護》（Assertio Septem Sacramentorum）的專著，由他的臣僚湯瑪斯·摩爾爵士從旁協助，為七件聖禮全面辯護。教宗為了酬謝亨利八世的忠誠，便加封他以「護教功臣」（Defender of the Faith）頭銜。路德語帶尖刻地回應亨利的辯護：

馬丁·路德，威登堡傳道人，蒙受天恩……。亨利，英格蘭國王，令上帝蒙羞。……

儘管如此，亨利在之後為了要求和他的首任王后亞拉貢的凱薩琳（Catherine of Aragon）離異，竟然轉投路德陣營。或許他並不如自己宣稱的那樣，對於彌撒的教義儀軌感到苦惱：國王攜往望彌撒的那本書，上面還留著一些輕薄猥褻的訊息，他將會在儀式進行中，把這些話語抄寫下來，送給下任王后安妮·博林（Anne Boleyn）。而另一方面，《聖經》或許正好為亨利與凱薩琳離異、另娶安妮，提供了一個門路。《舊約聖經·利未記》記載，男子不應娶他兄弟的妻子，而凱薩琳之前卻曾經嫁給亨利的兄長為妻（譯按：〈利未記〉第二十章第二十一節：「人若娶弟兄之妻，這本是汙穢的事，羞辱了他的弟兄；二人必無子女」）。現在亨利冀望利用這段經文，以使他的首段婚姻被宣告無效。

一五二八年，國王蒐集了將近一百部與他婚姻狀況有關的書籍，並且為皇家圖書館，在這批書籍中挑出三十七部。他開始改變這座圖書館的型態，從原來收藏手抄稿卷的美輪美奐藝術收藏館，改為一座研究型圖書館，好讓律師與神學家在那裡協助國王，將這樁婚姻關係撤銷廢除。

在英格蘭，這類圖書館正逐漸變得愈來愈普遍；在十六世紀前半，全國至少有二百四十四所大型圖書館，其中將近半數都是私人經營。雖然位於里奇蒙（Richmond）的皇家宮廷圖書館，在一五三五年時僅藏有區區一百五十部書籍，不過十年以後，根據紀錄，在政治中心、主教座堂所在地的西敏寺上層圖書館，便已經有藏書一千四百五十餘部了。（牛津與劍橋兩所大學都設有小型圖書館，牛津大學圖書館設立於十四世紀，劍橋大學圖書館則成立於十五世紀。然而以劍橋為例，其圖書館規模開始顯著擴張，則要等到十六世紀。）到了十六



世紀中葉，就圖書館的藏書量而言，英格蘭的成長仍舊有限——另一方面，在此同時，位於巴黎郊外楓丹白露（Fontainebleau）的法國皇家圖書館，則已收藏有三千卷書籍。

亨利八世眼見無法說動羅馬教廷，同意撤銷他的婚姻關係，便轉而尋求路德支持。而一如亨利所盼望的，這位神職人員果然在《聖經》裡尋找答案。但是，路德卻提供了一個非他所願的解答——實際上，他認為亨利乃是一個信仰不虔誠、行徑反覆無常的自私自利者。亨利既然沒能從教廷或路德任一方獲得他所盼望的離婚正當根據，於是在一五三三年時，他就選擇否認教宗擁有反駁《聖經》經文的權力，並且在隔年由國會通過「至尊法案」（Act of Supremacy，即規定英國國王身兼英國教會最高權威），宣告英格蘭與羅馬教廷決裂。然而，在英國社會各處，真正為這個舉措提供動能的卻不是政治運動，而是印刷出版品。

貫穿整個一五二〇年代，一直到一五三〇年代，宗教都是歐洲印刷術最重要的刺激動因。所有英國宗教改革的領袖人物，包括丁道爾（William Tyndale）、貝恩斯（Robert Barnes）、克蘭默（Thomas Cranmer）等人——全部都是路德主張的擁護者，他們當中的好幾位，還和路德本人保持聯絡。在十五世紀末，有許多英國學者到歐洲大陸遊歷，尤其是到佛羅倫斯；他們回國時，不但希臘文的閱讀能力增進，帶回若干最新的著作與翻譯，以充實他們的書架，更帶來閱讀著作文本的新途徑。有些最早期的宗教人文主義學者，例如柯列特（John Colet），便支持《聖經》回復原始的文本，不過他仍然堅守羅馬天主教的信仰立場。然而，一五二〇、三〇年代的宗教改革運動人士，卻認為羅馬教廷不過是由一系列瑣碎經文考證學派的爪牙，外加

上一連串需要清除的腐敗組織所組成，他們更在教義上犯了否定《聖經》說法的重大錯誤。這樣的信念，讓這些宗教改革人士與羅馬教廷正面衝突，處在更加危險的境地。

丁道爾出身於科茨沃爾德（Cotswolds）一個富裕興旺的家庭。這個地區長年以來繼承了威克里夫領導的羅拉德教派福音傳統，並且因為羊毛貿易的緣故，而和歐陸有著密切的關係。一五一五年，丁道爾開始在牛津大學攻讀文學學士，在這所歐陸學生寥寥無幾的大學，他是一個少見的奇才——他通曉七種語言，全都猶如母語那樣熟練。還在牛津讀書的時候，丁道爾就被人們稱作傳道人，或許這是因為當時他正在接受神職人員的培訓，又或許是他在準備證道時，捨《拉丁通俗譯本》不用，而採用希臘文《新約·聖經》原典的緣故。也就是在這裡，他面臨了必須按照羅馬教廷的規定來詮釋《聖經》經文的情況。一五三一年，他帶著愠怒寫道：

.....我們的宗座以其裁定證明了經文的權威，因為經文不需真實可信，只需教宗裁定其為真即可。

丁道爾於一五一七年遷居劍橋，就是在此處，他與克蘭默、科佛戴爾（Miles Coverdale）和拉蒂默（Hugh Latimer）等未來的宗教改革運動領袖人物結識。比起牛津，此地的神學家更加公開地談論路德的宗教改革理念，然而也有些人將丁道爾的淵博學問看做是一種威脅。根據研究地方新教史的歷史學者韋布（Richard Webb）的詳細列舉，從一五五一到一五五三年之間，在格洛斯特郡（Gloucestershire）教

區，也就是丁道爾完成大學學業之後擔任私人教席的地方：九名神職人員不知道摩西的戒律有幾條，三十三人不知道摩西戒律在《聖經》裡的出處（某些人認為在〈馬太福音〉裡）；一百六十八名神職人員不能複述摩西的《十誡》，同樣的，有十人甚至無法複述《使徒信經》（Creed）的讚美詩，二百一十六人不能證明，他們當中有許多人認為，之所以信靠，是由於羅馬教廷和國王的合法性。不但如此，他們之中有三十九人無法在《聖經》裡找出〈主禱文〉（Lord's Prayer）的位置，三十四人甚至不知道其作者是誰（譯按：即耶穌本人），另還有十人無法順利背誦。

對於世俗信徒來說，上述情況還要更惡劣得多，因為他們連拉丁文都不懂，更別提閱讀《聖經》了。拉丁文做為西歐宗教生活裡唯一被接受的語言，已經有好幾個世紀之久了。倘若父母以英語教導孩子念〈主禱文〉，總是有因為選擇母語而被綁上火刑柱燒死的危險。丁道爾比大多數人更敏銳地看出這個問題，有次曾經對一名教士表示，他的雄心壯志，是讓一名「耕犁的少年」能夠比這位教士還更懂得《聖經》。按照當時的情況，一般上教堂做禮拜的信徒所能取得的，只有從四福音書裡選取故事編成的各種《四福音合參書》，這些合參書裡，取材自福音本身的內容極少，而添入以生動誇大筆法加以描述的故事。十四世紀威克里夫的《聖經》譯本，是以難以理解的中古英文寫成，而在資深神職人員當中，很少人對把《聖經》帶給世俗信徒抱持興趣——丁道爾因此無法在倫敦找到願意支持他逐譯《聖經》計畫的神職人員，或者，正如日後他在英文版《聖經》的前言當中說的，「在整個英格蘭」都找不到願意支持的人。

神職人員之所以對於翻譯《聖經》一事顯得如此躊躇瞻顧，其中有一個理由是教會的高層畏懼路德的影響力。一五二〇年起，路德的書籍和小冊刊物如潮水般由海外大量湧入倫敦，而在一五二三年遷居倫敦的丁道爾，很難不注意到它們的存在。當時甚至還有專門販售路德著作的書商。倫敦主教湯斯托（Cuthbert Tunstall）在寫給摩爾爵士的信函中便警告：「路德之異端，實為威克里夫思想的養女。」隨之而來的，是對於路德著作的公開查禁和政府當局的掃蕩查扣，但是羅拉德派信徒的舊日關係網絡，卻協助這些作品流通傳播。織布工、裁縫，以及各行各業的工匠、店主和零售商賈，也正在逐漸成為讀者群的一部分，熱切地想要閱讀路德的著作。很多商人因為擁有、閱讀和聽受以通俗文字寫成的《聖經》經文而被控入罪，若干人甚至還因這項罪名而被綁上火刑柱。

丁道爾於一五二四年抵達德國，在漢堡待上一年之後轉往科隆。在這裡，他找上一位出版業者昆岱爾（Peter Quentell），讓他翻譯的英文版《新約·聖經》得以開始付梓刊印。可是，正當他印刷到〈馬太福音〉的第二十二章時，印刷坊裡的一名工人酒後吹噓，內容提到正在印刷的著作，引起當局的警覺，發出一張丁道爾的逮捕令。丁道爾和一位同伴於是帶著已印製完成的部分〈馬太福音〉趕緊逃走，由萊茵河走水路來到沃木斯。此時丁道爾的英文版《新約·聖經》以四開本的格式印製，開篇就是一張聖馬太援筆蘸墨的圖像；他必定感覺到自己期盼已久、將譯作付印一事，僅獲得些微的進展。但是不管如何，至少他執筆的聖經譯本〈序言〉（當中有多處取材自路德的文字）已經在英格蘭流通，這是英國新教改革運動的第一本小冊刊物。

一五二六年，在沃木斯，也就是五年以前馬丁·路德被迫為其主張申辯的地方，有出版業者幾乎是逐頁照搬的，首次將丁道爾翻譯的全本《新約·聖經》付印出版。它的版式尺寸是經過縮小後的八開本，版面是最樸素的樣式，印量約在三千到六千本之間。一五三四年，這時候或許丁道爾還不滿三十歲（譯按：據陳福中《丁道爾小傳》[香港：基督徒出版社，二〇〇三年]，頁二五，丁道爾生年為一四九四年，一五三四年時應該已經年屆四十），一個修訂版全本英譯《新約·聖經》便告問世，當中有超過五千處更動。這回出版的譯本，同樣也伴隨有各式各樣的木刻圖畫。一五三四年版的《新約·聖經》英譯本，是頭一次丁道爾以本名署名，儘管他必須在〈序言〉裡向讀者提出警告：有好幾種不專業（也帶有偏見）的版本，係由他的同儕喬埃（George Joye）匿名編輯而成。丁道爾後來將喬埃的這種作為，比喻成「狐狸在獾的洞穴裡撒尿」。在安特衛普（Antwerp）也出現多種盜印的版本。

丁道爾的《聖經》英譯文字之優美，在於其明白曉暢。他為書面英文帶來新的字彙、新的詞句順序，以及新的措詞，它們自此以後都成為全世界英語人口的語言習性。他的遣詞用字是那樣的俊逸、清晰又動人心弦，以致它們在經過五個世紀以後，仍舊存留在英語的語言意識當中：譬如「代罪羔羊」（scapegoat，典出〈利未紀〉，以下中譯全部依據《和合本》）、「我豈是看守我兄弟的嗎？」（I my brother's keeper，〈創世紀〉第四章第九節）、「自己就是自己的律法」（a law unto themselves，〈羅馬書〉第二章第十四節）、「人活著不是單靠食物」（man shall not live by bread alone，〈馬太福音〉第四章第四節）、「一個人不能事奉兩個主」（no man can serve two

masters，典出〈馬太福音〉第六章第二十四節）、「你們祈求，就給你們」（ask and it shall be given you，〈馬太福音〉第七章第七節）、「如同羊沒有牧人一般」（as sheep having no shepherd，〈馬太福音〉第九章第三十六節）、「斷乎不能」（God forbid，〈羅馬書〉第三章第四節）、「這時候的神蹟」（signs of the times，〈馬太福音〉第十六章第三節）、「你們心靈固然願意」（the spirit is willing，〈馬可福音〉第十四章第三十八節）、「要為真道打那美好的仗」（fight the good fight，〈提摩太前書〉第六章第十二節）。通常他也能將經文譯得直接明白、符合口語，例如當蛇告訴夏娃，應該吃下伊甸園裡那株分別善惡樹的果子時：

蛇對女人說：「你們不一定死。」（Then the serpent said unto the woman: “Tush, ye shall not die.”，〈創世紀〉第三章第四節。）

清楚明白是丁道爾英譯時優先追求的目標：歐洲宗教改革的關鍵核心人物、使徒保羅的各種教誨，以及各福音書，都必須讓普通的讀者能夠看懂。結果，他傳達給讀者們的，是通俗白話的英文。

當然，這時的他還沒能將通俗曉暢的文字傳達給讀者。當時他仍舊身在沃木斯，他翻譯的《新約·聖經》同樣也是。這些《聖經》被印製成八開本口袋大小，真可說是小巧適中。因此它也只能刊載〈序文〉的最簡短版本，不過這樣的篇幅，已經足夠讓丁道爾闡述使徒保羅的論點了：懺悔與信仰是通往救贖的道路，而不是事功。「因信稱

義」的思想，於是就隨著英文《聖經》一起來到英格蘭，後者以簡潔優美的文字構成，印在紙頁，裝訂成適合放進口袋裡的小巧版本。

到了一五二六年三月，儘管當局很快就下令查禁英語版《新約·聖經》，並且在倫敦公開焚毀路德的各種著作，它們仍舊大量湧入英格蘭。這些《新約·聖經》被裝在油桶、酒桶裡，被藏在裝穀物、麵粉或小麥的粗麻袋中，以及家具組件的暗層裡，被偷偷運送進來。根據歷史學者麥庫洛克（Diarmaid MacCulloch）的統計，在丁道爾的有生之年裡，有一萬六千冊他的《聖經》英譯本到達英格蘭，當時英國的總人口為二百五十萬人，書籍市場的規模相當原始。<sup>①</sup>這些《聖經》譯本裡，有的遭到焚毀，有的被人閱讀，而從某些保存至今、時常受到翻閱的《聖經》原件來看，它們可能不斷被人們輾轉傳閱，直到許多書的部分開始脫落為止。同樣的，丁道爾一直希望讓《聖經》接近那平凡的耕犁少年，而早在一五三七年時，赫里福德（Hereford）主教福克斯（Edward Foxe）就致函他的英國神職同僚，信中警告道：

勿使汝等成為此世間的笑柄；坐在黑暗裡的百姓看見了大光，光線正驅散一切雲層。尋常百姓通曉經文，勝於我們當中的許多人。

一五二九年，對新教信徒的迫害，在摩爾爵士的熱切注目之下，以監控和調查可疑新教徒人物的方式開始進行。出版業者和為他們分送書籍的經銷商，如果他們的存貨是新教書名或英文版《聖經》，更是大肆迫害的對象。這場迫害行動引發丁道爾與摩爾兩人間的一場筆

戰。不過，對丁道爾來說，開始於一五二七年的焚書之舉，才最具有傷害性。倫敦主教湯斯托正在焚毀他翻譯的《新約·聖經》，同時還宣稱內容中有三千個謬誤之處。天主教會業已陷入一個尷尬的窘境，甚至連《聖經》也在他們焚毀的禁書之列。

由於遭到英格蘭教會當局的通緝，丁道爾又間關回到歐陸，他在這裡學習希伯來文，並且開始著手翻譯《舊約·聖經》，同時也始終參考路德的德文譯本。這段期間他可能居住在漢堡、安特衛普、科隆或法蘭克福。他甚至還可能到過威登堡，在那裡很容易和路德相遇。再怎麼說，威登堡不只是歐洲宗教改革運動的發動機，整體來說，更是引領自由思想的起源地。莎士比亞（William Shakespeare）筆下的哈姆雷特（Hamlet）便就讀於威登堡大學（創立於一五〇二年），哈姆雷特的朋友何瑞修、羅生克蘭（Rosencrantz）和蓋登思鄧（Guildenstern）也同樣在這裡念書；馬洛創造出的「浮士德博士」（Dr. Faustus）則是這座城市的居民。無論丁道爾身在何處，他都確實是位在路德教派的核心地帶，位在一五二〇年代熔煉出歐洲自由思想的大熔爐裡。

一五三二年，摩爾撰文抨擊十七部異端思想書籍，當中有七部是丁道爾所作，包括他的英譯本《新約·聖經》，以及他對宗教改革運動裡最重要的經典根據——使徒保羅〈羅馬書〉所作的導讀。到了一五三〇年，據說已有三千本丁道爾所著《主教們的行徑》（Practice of Prelates，當中有大量對天主教神職人員及教廷的批評）在英格蘭流傳。②另一本評論與論文專著於接下來的兩年之間現蹤，於是丁道爾在他的祖國成了家喻戶曉的知名人物。



一五三〇年，英格蘭湧入一批新近印製、口袋尺寸大小的書籍，它們是以羅馬字體印刷、由丁道爾英譯的《摩西五書》（*Pentateuch*），也就是《舊約·聖經》的前五卷經書。有別於威克里夫由《拉丁通俗譯本》英譯的版本，丁道爾的《舊約·聖經》版本卻是直接從希伯來文原典英譯。譬如〈創世紀〉第一章第三節「神說：要有光，就有了光」一節，威克里夫版的譯文是中古時期的語法（*Be made light, and made is light*），而丁道爾卻以如下的句子呈現在讀者面前：

Let there be light, and there was light.

丹尼爾（David Daniell）是倫敦大學學院（University College London）莎士比亞研究中心主任，也是丁道爾英文傳記的作者，他指出丁道爾由希伯來文原典直譯《聖經》，對英文所造成的各種衝擊和影響，從「逾越節」（Passover）這類的字彙、「神說：要有光」這類的句法詞序、到各種說故事的技巧等，比比皆是。丁道爾本人寫道，他發現由希伯來文原典直譯為英文，比起從拉丁文英譯「好過千倍」，而通常他只須逐字翻譯，就能讓他的目標語言為之通順好讀。

③

他持續進行《舊約·聖經》當中〈約書亞記〉（Joshua）、〈士師記〉（Judges）、〈路得記〉（Ruth）、〈列王記〉（Kings）、〈歷代志〉（Chronicles）和〈約拿書〉（Jonah）等各書的英譯。他將對英文的語感，與他對希伯來文的理解結合在一起，從而使他的翻譯更為傑出優秀。如果丁道爾不是被他僱來的助手菲力普（Henry

Phillips) 出賣，於一五三五年時誘騙他離開安特衛普的庇護所，使他落入當局之手，他所英譯的詩篇或許已經算是他翻譯成就的巔峰之作。沒有人知道菲力普究竟為誰效命，不過丁道爾卻遭判處異端罪名，在布魯塞爾附近的一處小鎮菲爾福爾德 (Vilvoorde) 被綁上火刑柱，於點火之前先被勒死。他臨刑之際留下遺言：「主啊，請開英國國王的眼睛。」

他大概猜想不到，上天是多麼快速地回應了這句禱告。一五三七年，亨利八世宣布：所有教規儀軌都應只能以《聖經》經文為準。首席大臣克倫威爾 (Thomas Cromwell) 和坎特伯里大主教克蘭默都將亨利的這番見解，看做是破天荒頭一遭在全國各地准許使用英文版《聖經》的充分理據。他們很快就完成了這項使命。同一年，一部新的英譯版《聖經》在安特衛普付印，假托說是由一位名叫亨利·馬太 (Henry Matthew) 之人所譯，因此就稱為《馬太聖經》 (Matthew's Bible)。克蘭默在致克倫威爾的信函中，讚揚這個英譯版為最出色的版本。克倫威爾隨即便說服亨利認可此版《聖經》，而在一五三九年，一部被稱為《大聖經》 (Great Bible) 的英譯本先後在葛拉夫頓 (Richard Grafton) 和倫敦灰衣方濟會的惠特徹吉爾 (Edward Whitchurch) 的福音書出版社付梓印製。在一五四〇年的版本 (被誤稱為克蘭默版《聖經》) 上，置於卷首的插畫，是國王亨利雙手各持一部《聖經》，分別交付給立於其右側的克倫威爾和左側的克蘭默，象徵著世俗和宗教兩個集團。這個版本也刊載了克蘭默撰寫的新序文，不但認為經文不可輕率詮釋，亦不可使之遠離百姓，更認可了羅拉德教派對於英格蘭宗教生活所做出的貢獻。全國各地的每座教堂裡，講

壇上都固定擺放著一部《大聖經》，而在每一個教區裡，都有一名宣讀經文的人，受命為不識字的教區信眾宣講經文。

這項決定帶來的衝擊影響不但極具震撼力，而且無可逆轉。在一五三〇年，英國的宗教生活由神職階層傳遞到庶民百姓當中。彌撒及其力量被教士們傳給了那些坐在教堂長椅上的人們（在當時僅透過分送麵餅這項儀式進行）。教會的其他各項聖禮也同樣如此。在中世紀時代後期，除了若干以地方通俗語言和「雙語混合」（拉丁文混合在地方言）進行布道的例外情況，宗教儀式是以拉丁文進行及傳達的：從彌撒儀式到宣讀《聖經》經文都是如此。俗世民眾一般而言不會說、讀拉丁文（除了為數非常少的幾個宗教詞彙以外），因此教會的神職人員是信眾親近上帝、得到救贖的唯一管道。一位教士會對他轄區內的教堂信眾講解經文，而這些信眾卻少有憑藉可以查核他所說的內容是否正確。信眾能夠接近他們可以讀懂的《聖經》，將可拆除橫阻在俗世百姓與那部他們理應奉行的經典之間，那道最巨大的障礙高牆。

教堂裡印刷版英文《聖經》的存在，已經逐漸削弱教廷詔命那原本至高無上的權威地位；而根據一項保守的統計數據顯示，在一五二〇到一六四九年之間，為了英國市場需求而印製的《聖經》與《新約·聖經》數量，總數約為一百三十四萬本，超過英國當時的全國戶口數。<sup>④</sup>但是它們也開始逐漸破壞教士階層菁英原本不受制衡的高高在上地位，並且較之以往更直接地涉入世俗民眾的宗教信仰與生活。這種改變造成諸多影響，且無可避免地也引發了政治效應。因為，倘若經文的位階高過於神職人員，那麼也會高於國王陛下。

影響還不止於此。一六一一年，欽定版《聖經》（*Authorized Version*，或稱為「詹姆士國王譯本」）成為英格蘭的官方正式經書；它做為至高無上的聖典地位，維持了三個世紀之久。欽定版《聖經》裡，《新約》的九成，以及《舊約》的前半，都是直接由《馬太聖經》移植過來的。結果，這部《聖經》裡早先的翻譯字彙、句型、結構與風格，成為一股統合英國人的力量，由大量共有字彙構成的口語及書面英文，深深地接合在英國人的意識當中，成為其集體身分認同不可區分的一部分。這部《馬太聖經》已成為影響英文最為深遠的書籍，而其譯者是無人知曉其來歷的亨利·馬太，之所以使用這個名字，或許是因為真名太過聳動，具有爭議性：他就是威廉·丁道爾。

欽定版《聖經》具有極度的重要性已是眾所周知，而其影響力所到達的領域，也已經翔實記錄在各種文獻紀錄之中，包括議會政治、奴隸買賣，以及十七世紀英國文學的蓬勃發展，與若干文學作品裡蘊含的自由理念，像是彌爾頓（John Milton）所著的《失樂園》（*Paradise Lost*）和《論出版自由》（*Areopagitica*），後者主張人們有將其看法、觀點化為文字公開出版的自由。大眾讀經與私人讀經所鼓勵的詮釋經文原理，以及獨立研究的精神，也和英國經驗主義的發展有所關聯，上述種種代表科學研究的興起——對於「上帝另一本書」的研究。

正如好幾個世紀以前中國的情況一樣，造紙術在歐洲的出現，並未自動轉化為大眾通俗閱讀。即使是憑藉活字印刷的發明，這項可算是紙張本身故事的發展，也無法開創出一個較為寬廣的閱讀群體。不過，只要有需求或願望出現，紙張和印刷術便能提供閱讀一個迅速擴

張的機會。正是基於這個原因，造紙術最初傳到歐洲之時（無論這個時機出現在十一世紀時在伊斯蘭勢力統治下的西班牙，或是十三世紀時的天主教義大利），就紙張在歐洲傳播的旅程來說，很難算得上是高峰階段，或甚至是轉捩點。倒是文藝復興與宗教改革運動，為學者與神學家們提供動力，促使他們回顧原始經典，決心將這些著作以各自的語言呈現到廣大讀者的眼前，像是開啟了防洪閘門一樣，讓紙張如潮水般淹沒這片大陸。

早在宗教改革運動興起的三個世紀之前，就已有若干以通俗語言翻譯的《聖經》版本問世了。特別是在十五世紀時，可以看到不僅是羅馬天主教將印刷術運用在各種日常用途之上——像是祈禱書、靈修文學及布道手冊——在歐洲各地更是紛紛出現各種語言的《聖經》譯本：如一四六六年的德文譯本、一四七一年的義大利文譯本、一四七七年的荷蘭文譯本、一四七八年的捷克文譯本、一四九二年的西班牙加泰羅尼亞語（Catalan）譯本、一四七四年的法文節譯本，以及西班牙文和葡萄牙文譯本（時間都早於一五〇〇年）。不但如此，西班牙的天主教會於一五一七年時完成一個收錄原始《聖經》語言（即希伯來文、希臘文）的龐大出版計畫；這部《聖經》在埃納雷斯堡（Alcalá de Henares，拉丁文地名為Complutum，即康普魯頓）印製，被稱為《康普魯頓合參本》（*Complutensian Polyglot*）。

儘管這些《聖經》譯本為數如此眾多，它們卻都無法像十六世紀的後繼譯本那樣，對於歐洲大陸起到刺激的作用。首先，它們大多都是翻譯自哲羅姆粗淺外行的拉丁文版本，也就是《通俗拉丁譯本》，並且以當時較不通行的語言寫成。有一個與之相關聯的問題，就是它們只是為了供神職人員、朝廷大臣和大學裡的教授、學生閱覽才製作

的；它們當然不是打算要使庶民信眾能夠看懂經文。這些譯本令人困惑的文字風格，只能更加證明這一點；簡而言之，它們的文字都不夠清楚明白。況且，十六世紀時的各種譯本，還擁有最新的《聖經》學術研究幫助這項優勢。

伊拉斯謨於一五一六年推出的希臘文《新約·聖經》是宗教改革運動的基礎文本，因為它使得研究福音書的學者能夠回歸這部經典的原始語言。路德的確憑藉利用了其他福音教派的成果——實際上，就在拜讀捷克早期宗教改革運動的先驅胡斯（Jan Hus）的著作時，路德大呼：「我們始終都是離經叛道的人啊。」但是，要等到伊拉斯謨的希臘文《新約·聖經》問世，路德和與他有相同想法的譯者，才能達成他們的目標：一部向先前拙劣而難以讀通的拉丁語法書寫告別、適合普通民眾閱讀的《聖經》。

這些新的譯本很快就宣告問世。波羅的海周圍地區迅速投入路德教派陣營：路德所翻譯的《新約·聖經》的丹麥文版本，於一五二四年出版，而另一部由原典語言直譯為瑞典文的《聖經》，則於一五四〇至四一年間刊行問世。（在這個時候，上述的丹麥與瑞典兩國，都已經立路德教派為其國教。）以歐洲各地語言翻譯、刊行的《聖經》版本，在一五二〇年代有荷蘭文，一五三〇年代有法文、德文、義大利文和英文，一五四〇年代則有芬蘭文與冰島文版。第二波出版浪潮出現在一五六〇到一五九〇年之間，以波蘭文、捷克文、威爾斯語、立陶宛文、斯洛伐尼亞文和匈牙利文譯成的《聖經》相繼出現。一六〇二年，愛爾蘭文《聖經》也隨之問世。歐洲的這部「書中之書」正在迎向各地的本土讀者群。

不但如此，在路德去世之後，在法國宗教改革領袖喀爾文（John Calvin）領導之下，日內瓦成為宗教改革運動的神經中樞，福音傳教著作開始如潮水般湧入法國，而日內瓦本身則在一五五〇年代時已有一個重要的被放逐的英國新教徒社群，所以也印製出新版希臘文與英文的《新約·聖經》。《牛津莎士比亞詞典》（*The Oxford Companion to Shakespeare*）稱這部被叫做《日內瓦聖經》（*Geneva Bible*）的英文《聖經》譯本，是莎士比亞在戲劇創作中引用經文時所參考的「首要文本」（primary text）。

喀爾文自己能夠在區區數天之內就寫出一本百頁篇幅（或一萬七千字）的八開本著作，可是作為一位傳道人，他卻持續運用口語來傳播訊息，僅僅在日內瓦一地，就布道超過兩千次，而他更時常發現印刷業者的不甚牢靠之處。（在出版過程當中還有其他風險：一五四六年，他對於保羅〈哥林多前書〉〔Paul's second letter to the Corinthians〕所撰寫的評注，在送往史特拉斯堡溫德林·來赫爾〔Wendelin Rihel〕處印製的路上弄丟了，而且大概是由於所需的時間與金錢成本的緣故，稿件並沒有副本。）我們曉得喀爾文一共收到、寫了一千二百四十七封書信。喀爾文和其他宗教改革運動人士一樣，視書信為私人用途的管道。路德的盟友梅蘭希通（Philipp Melanchthon）在生涯當中總共收到、寫作了超過九千封書信，而路德自己經手或寫作的書信，也超過三千六百封。不過，如果說喀爾文的書信往返數量和上述幾位領袖人物相比，顯得相形見绌，他寫作的文字總體產量，就幾乎要令人感到震驚了。

喀爾文最重要的著作《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*），其一五六〇年刊行的法文最終定版，總字數達到四十五萬

字，而他對於保羅的〈羅馬書〉所寫的注釋，則有十萬七千字。僅從喀爾文為了注釋經文所寫的著作來看，他每年平均寫出六萬五千字。加上每一部刊行出版的實體著作，總字數接近四百萬字。<sup>⑤</sup>然而這個數字還未將他的傳道、說教與書信往來包括在內。

喀爾文透過紙張帶來的影響力十分巨大，在他於一五三六年時離開的法國更是如此。他改變了法文的面貌，通常能在其他人長篇大論、冗長申述的地方，證明自己的獨到見解。不但如此，他的思想理念更成為一大威脅，以至於法國當局在一五五一年時，禁止法國民眾和日內瓦方面聯絡接觸，並且宣告擁有任何在日內瓦出版的書籍，今後將會被視為異端信仰的確鑿罪證。（當然，喀爾文所在的日內瓦，在反對天主教教義的態度上，也是同樣的殘忍無情。）

歐洲因為印刷術和宗教信仰的傳播，再加上政治面深層斷層的推波助瀾，已經在整塊大陸上形成一個分裂的局面。到了一五四五年，有將近三分之一的歐洲版圖已經改信新教。有一段時間，甚至連法國看來彷彿也要投向新教陣營。路德提倡的新教將《聖經》和宣教小冊帶到庶民百姓當中，而羅馬教廷長期以來歷久不衰的至高威權，也不再只是搖搖欲墜——它已經受到削弱，並且遭到最強硬的詞語公開質疑。

不僅如此，在路德生涯的後期，更為直接地為文評論教宗制度本身，甚至開始著手研究那些教廷至高無上威權所根據的文獻。一四四〇年，文藝復興學者瓦拉（Lorenzo Valla）業已證實：羅馬教廷稱自身地位在歷史上凌駕於歐洲各教會之上的聲明，已被發現是虛構不實的。這份聲明是西元八三〇年代，於教宗額我略四世（Gregory IV）頒



布《君士坦丁贈土》（*Donation of Constantine*）這份文獻的同時所作發出的。根據這份實際上由額我略所炮製的文獻，羅馬的至高無上地位，是由君士坦丁皇帝本人所提出的。據說，君士坦丁在西元三一二年時一場關鍵戰役之前見到異象，預知自己將會獲勝，於是他在之後就皈依基督教信仰，並且正式解除對基督教的禁令（實際上當時基督教的傳播，已經遍及整個羅馬帝國境內）。稍後，在西元三三〇年，他將羅馬帝國的首都東遷到君士坦丁堡這座新建立的城市。之後，根據這份文獻指出，他將統管義大利及西歐的最高宗教權威，授予羅馬大主教。

瓦拉雖然不是第一個質疑《君士坦丁贈土》真實性的人，卻能證明這份文獻其實是一部九世紀時的偽作；它出自所謂的《伊西多爾教諭》（*Decretals of Isidore*），後者原本被認為是早期的歷任教宗為了增強羅馬教廷的領導地位所頒發的信函和諭令，但是這些文件也是偽造的，在這個時候已經開始受到各方廣泛的質疑。簡單來說，羅馬教廷居於西方教會最高地位的歷史論據象徵，遭到更為公然的懷疑；教廷的權威在教宗大額我略（Gregory the Great）在位期間（五九〇至六〇四年）首次大為提高增進，在制度和政治層面上逐漸呈現中央集權的趨向，如今招來公開的抨擊批判。在一三〇二年，教宗博義八世（Boniface VIII）頒布〈教會之外別無救贖之道〉（*Extra Ecclesiam nulla salus*）的諭令時，羅馬的聲威達到頂峰。博義八世在這裡所指的，當然不只是任何教會，羅馬天主教會也包括在內。

一五三七年，路德也為文抨擊《君士坦丁贈土》，並不是因為這份文獻必須加以抨擊——它在數十年前就已信用掃地了——而是希望藉由抨擊此文獻，讓羅馬教廷採取下一步合理的舉措，選定其在天主

教會之中的適當位置。路德提出這項挑戰，背後的企圖固然非同往常，而這件事也同樣證明了歐洲變動的幅度之廣、速度之快。

路德教派已經在印刷頁面上，建立起一個史無前例、容納異議和反對意見的空間。在此之前也有過對羅馬的抨擊，但是這些抨擊總是局限在既有的體制之內，而不是在體制外另覓講壇。當羅馬教廷將路德開除教籍、卻無法在德意志各邦恢復信仰上的領導地位時，一個新的知識場域就此應運而生，而路德則成為這個場域的先驅代言者、反抗權威者和宣傳家。

路德自己就運用這個場域，逐項攻擊羅馬天主教會附加在早期基督教上的各種繁文縟節：教廷至高無上的位階、「聖餐變體」、修道院禁欲制度、贖罪券、煉獄觀念等等。然而基本上，他是以這個場域向「人因自身善功或事奉教會，便能赦免罪孽、得到救贖」這一信仰提出抗議。按照路德的邏輯，俗世信眾與救贖之間，不須再隔著一整套制度；而且，他們也毋須透過教會體制，才能明白真理。

要不了多長時間，路德所達成的言論表達自由，就找到其他的管道途徑。

## 註釋

- ① Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700* (London: Penguin, 2004), p. 198.
- ② 米蘭駐英格蘭使節奧古斯提諾·史卡派尼洛 (Augustino Scarpinello) 呈米蘭公爵法蘭切斯科·斯福爾薩 (Francesco Sforza) 函，收於 *Venice: December 1530, Calendar of State Papers Relating to English Affairs in the Archives of Venice, Volume 4: 1527-1533* (1871), pp. 265-73, 網站：<http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=94613>，瀏覽日期：二〇一三年六月二十日。
- ③ David Daniell, *William Tyndale: A Biography* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001).
- ④ Kari Konkola and Diarmaid MacCulloch, "People of the Book: the success of the Reformation," *History Today*, October 2003, 53 (10).
- ⑤ Jean-François Gilmont, ed., *The Reformation and the Book* (Aldershot: Ashgate, 1998).

## 第十五章 新的對話

---

### *A New Dialogue*

第2場：森林

奧蘭多（Orlando）攜紙上。

奧蘭多：

懸在這裡吧，我的詩，證明我的愛情；

你三重王冠的夜間的女王，請臨視，

從蒼白的昊天，用你那貞潔的眼睛，

那支配我生命的，你那獵伴的名字。

啊，羅瑟琳！這些樹林將是我的書冊，

我要在一片片樹皮上鏤刻下相思，

好讓每一個來到此間的林中遊客，

任何處見得到頌讚她美德的言詞。

走，走，奧蘭多；去在每株樹上刻著伊，

那美好的、幽嫻的、無可比擬的人兒。

——《皆大歡喜》（*As You Like It*），第3幕。

喬治·裴欽·瑞提克斯（Georg Joachim Rheticus）是一位教師和數學家，畢業於威登堡大學，而也就是這所學校，將授予他教授席位，由路德最堅定的盟友梅蘭希通負責頒發。瑞提克斯與出版業者的友誼，表示他可能已經獲知新教教義能對這項事業帶來多大的助益。不過，他同時也是個多才多藝的文藝復興型人物，一面教數學，一面

留意能為他帶來金錢和名聲的新作品。在一五四〇年代，瑞提克斯看出這樣的時機已然到來。雖然威登堡印製的書籍與小冊在歐洲各地都廣受歡迎，但是他也發現路德的讀者群從原來的整個歐洲，縮減到只剩德意志各邦了；宗教改革運動最初在德國發動，而名聲遍傳歐洲，但是，一旦運動向外傳播，就開始在各地扎根。路德的著作在全歐各地都大受讀者歡迎，這般前所未有的榮景，因此就成了迅即消逝的過眼雲煙。

一五三九年，瑞提克斯從紐倫堡出發，往東北走四百英里，抵達波蘭的弗龍堡（Frauenburg），在傑出的數學家兼天文學家哥白尼（Nicolaus Copernicus）門下研習。梅蘭希通是在幕後大力促成此事的人，不過他和其他多位新教領袖人士一樣，對於哥白尼提出的偉大理論，寫下尖刻批評的文字。哥白尼的這個理論，反對既有的常識見解，主張地球繞著固定不動的太陽運行（太陽位於宇宙的中心），這個模式被稱為「太陽中心說」（heliocentrism，又名地動說）。這個理論與「地球中心說」（geocentrism）相牴觸，這個廣為各方接受的理論，認為太陽繞行地球運轉，而地球位居宇宙的中心。哥白尼的理論遭到羅馬天主教會反對，但是他的見解從一五一四年起，就以手抄本的形式廣為流傳。現在，瑞提克斯在一五四〇年時，以他自己撰寫、出版的哥白尼理論簡介，先行測試過市場反應之後，打算將其完整付印刊行。他說服哥白尼出版「太陽中心說」，首先推出實驗性質的縮減版，然後再出完整版。瑞提克斯在紐倫堡找到一家出版商，還有一位願意擔任校對的牧師奧西安德（Andreas Osiander），後者是紐倫堡聖勞倫斯教堂（Sant Lorenz Kirche）的路德宗傳道人。可是，奧西安德卻擅自作主加上一段沒有署名的前言，聲稱哥白尼並不是斷言天體

即「確實」如書中所說般運行，而只不過是要驗證自己的方法論罷了。他還改動書名，將原名《地球運行論》（*De Revolutionibus Mundi*）刪改為《運行論》（*De Revolutionibus*），因此使得哥白尼的「地動說」變得混淆不清。一五四三年，這本著作以一個稍微清晰一些的書名：《天體運行論》（*De Revolutionibus Orbium Coelestium*）刊行上市。

一般來說，羅馬天主教會並不反對科學，在實際的做法上通常也是如此，不過歐洲的科學發展，相較於中國和伊斯蘭阿巴斯王朝的先進，好幾個世紀以來都顯得相當落後。羅馬教廷數十年來一直鼓勵天文研究，而且通常對於亞里斯多德學派的科學主張表示支持。（然而，天主教會確實反對亞里斯多德認為「宇宙為永恆不變」的學說，在當時，這項學說廣為人們所接受。）但是，同樣是這種對於亞里斯多德學說的忠誠信任，還有在特定領域上，對托勒密（西元二世紀時的希臘羅馬天文學家，寫有支持地球中心說的著作）學說的堅持，在教廷遇上哥白尼的新理論時，日後證明造成了極大的傷害。此外，天主教會傳統上在詮釋《聖經》中各種關於太陽的詩句文字時，都傾向支持其地球中心說。關於這一點，路德表示贊成。實際上，新教的主流看法對於「太陽中心說」同樣不表歡迎。

哥白尼著作的印刷刊行大致上平靜無波——在伊比利半島，羅馬教廷甚至還正式批准其出版。《天體運行論》的初版印量約為四百到五百部，對於一部科學著作來說，這是很可觀的數量。在紐倫堡的再版印量與初版相同，第三版則在巴塞爾印行。這部作品甚至到了當時主要的天文星象研究教授、圖書館的手中，還進了好幾位國王、一位伯爵和一位選帝侯的藏書庫裡。較大的問題始於伽利略·伽利萊

（Galileo Galilei）之時，這位義大利科學家，於一六三三年時因為主張哥白尼天文理論，而遭到宗教法庭起訴。對伽利略而言很不幸的是，他的理念被傳播散布的時間，正好處在路德發起的宗教改革運動之後，以及三十年戰爭的時期。羅馬教廷當時處在一個戰爭與失敗的年代，為了捍衛自身的立場，對此反應極為惡劣。新教起初對於「太陽中心說」的反應也不熱情，但是很快的，各地的回應就顯得更加分歧不一。所以，彌爾頓這位新教信仰的堅定支持者（他不但反對羅馬天主教會，甚至連教會制度的存在，以及聖餐儀式，也都在他所反對之列），才會去訪視當時遭到監禁的伽利略，之後他就寫出《論言論自由》，為自己的出版自由主張辯護。此外，伽利略的著作在信仰新教的荷蘭印製，這裡對於出版的限令，比起歐洲其他地方都來得寬鬆許多。新教以《聖經》取代原本的天主教會體系，做為至高無上的權威，代表在新教根據這些經文而起的各式不同主張之中，通常有更多的意見辯駁與爭論分歧，而這樣的情況促進一個更寬廣的獨立思考空間出現。

全名為「倫敦皇家自然知識促進學會」（Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge）的英國皇家學會，創立於一六六〇年，當時有一位開幕致詞者聲稱，誠如新教信徒業已淨化了《聖經》（不但回歸希臘文與希伯來文的原典，路德還將「偽作」的福音書從羅馬天主教編定的經典當中移除<sup>①</sup>），哥白尼和伽利略同樣也淨化了科學。人們經常參照兩本偉大的知識學問之書，也就是對《聖經》和「自然之書」（Book of Nature）頻繁地提及——這兩種情形，都是以同樣的經驗法則（empirical method），讓學習求知的成果格外豐碩（譯按：「自然之書」指的是上帝造化天地之作，不是實體

書籍，因此這裡所謂經驗法則，就是勤於觀察自然，以驗證《聖經》）。牛頓（Isaac Newton）的私人藏書庫尤其能顯示出這樣的關係；在他超過兩千部的藏書之中，神學和科學的著作占大多數。

哥白尼學說著作的印刷數量，無法和那些路德教派的小冊、或其他受歡迎的文藝復興作家的著作相提並論，不過這也不是它們被賦予的期望。正當宗教改革運動吸引讀者關注興趣的同時，受到印刷術刺激的其他領域，則有不一樣的目標。歐洲各地科學研究學術社群興起，使學者得以便利取得彼此的著作，是紙類印刷品給予科學辯論與發現的最大贈禮。畢竟，印刷術造就了一場通訊聯絡上的劃時代革命，而當歐洲宗教全歸於羅馬教廷統轄的大一統局面正冰消瓦解之際，歐洲的思想家與發明家發現，一個可能歸屬於他們的知識社群正在出現。直到二十世紀初期，科學家仍然仰賴少數的紙類出版品，視這些作品出現的時期為歐洲科學最重要的階段，因為這些出版著作很快就會受到歐洲各地的學者、科學家閱讀。歷史學者瓊斯（Adrian Johns）列舉出這些作品的前兩部，分別是一五四三年出版的哥白尼《天體運行論》，和伽利略於一六三二年刊行的《論托勒密與哥白尼兩大世界體系的對話》（*Dialogue on the Two Principal Systems of the World*）。在這兩部著作之外，他只再另外列舉四部重要的出版著作，作者分別是牛頓、拉瓦傑（Lavoisier）、達爾文和愛因斯坦。②這些重大的科學突破發現，全部都是在紙頁上宣告周知的。

具有留存、記錄更多像科學這樣的專業學門的能力，是文藝復興時期當中持續興起的紙張文化的一部分。但是有商機的主題科目永遠不會自動為紙張帶來發展的盛世榮景，反倒是在十五世紀於歐洲各地



出現的出版業者網絡，為紙張建立了關鍵重要的基礎。到了一五〇〇年時，歐洲各地十多個國家、超過兩百座城市裡，都有出版印刷坊在營業，印製出的書籍超過兩千萬冊。這些出版印刷業者大部分在財務上都面臨失敗的命運，致使出版印刷貿易逐漸合併到少數幾個重要的都會中心周圍，不過出版業規模起初時的急速擴增，至少說明書商在這個印刷年代裡無可比擬的雄心壯志，或者換個方式說，是他們具備如下的信念：書籍市場的擴張，正以極快的速度進行。③

這些印刷出版坊的出現，也反映出文藝復興運動對書的愛好——而文藝復興初期的書籍，通常都是格外具有美感的物品。因此，文藝復興時期的作家和出版業者利用紙張和書籍蘊含的視覺潛力，甚至在活字印刷問世之後也是如此。格式可以暗示內容；優雅、和諧、知識學問、進步發展，以及對於古典作品的愛好（甚至是對古典格式的喜好），全都可以透過書籍本身的外觀和質感傳達出來。威尼斯成為十五世紀出版業的發動中心，其版本產量較主要競爭者巴黎多出二五%——而在這個時候，通常超過半數以上的威尼斯印製書籍，都採取較大的對開本版式。威尼斯印製的書籍使用最好的紙，運用讓人印象最深刻的設計樣式，在利用插圖和索引標記方面更是開創業界先河，然而在價格上卻比其他非威尼斯製造的競爭對手來得便宜。這是一個對書本產製經濟適應良好的城市，因為印製書籍需要可觀的創始成本（也因而帶來風險）。這個城市所處的位置也相當優越，利於將其書籍出口到歐洲各地。

在此同時，北方文藝復興運動在法國引發了紙張的產製。歐洲北部造紙的其中一個重鎮是亞維儂（Avignon），教廷曾經於一三〇九到一三七八年間在此駐錫。（在一次相持不下、形成難解僵局的教宗選

舉會議之後，樞機主教團分裂為義大利和法國兩大集團。一三〇五年，法國籍的克勉五世 [Clement V] 最終以票數上的些微領先當選為教宗，他選擇將教廷留在法國，並於一三〇九年遷往亞維儂——此舉或許是明智的，因為克勉五世之所以能當選，完全是仰仗法國籍樞機主教的支持。）亞維儂時期的歷任教宗崇尚人文主義，對於學術的興趣顯然高過虔誠信仰；他們將佩脫拉克與薄伽丘的作品引介到法國，這兩人都是日後文藝復興運動的先驅。然而，到了十五世紀後期，巴黎和里昂不只成為法國的印刷出版重鎮，更是整個歐洲的出版中心城市，除了威尼斯之外，這兩座城市產製的印刷品，較歐洲的其他任何城市都來得多。

如果說，文藝復興運動造就了書籍生產的榮景，並且使得知識學問與思想理念更普及，那麼正是宗教改革人士，最先注意到印刷術是傳達理念到歐洲每一個讀者的手段——或許，還包括不識字者在內，無論他們是透過圖畫，直接與這些著作接觸，或是間接聽到人們在摘引字句朗誦，都是如此。有鑑於文藝復興運動著重在古典學問知識（通常要價昂貴），只能及於相對較為菁英的上層讀者，宗教在歐洲可說是無遠弗屆。有了印刷術做為其盟友，宗教就擁有接觸世俗大眾的潛力。而且，等到宗教改革運動生根茁壯，印刷品的價格下降，造就出新的銷售分配網絡，並且促成閱讀人口更向社會底層擴展，這時其他學科隨之從印刷術上獲益，在經濟層面上也就變得更可行。

我們將會看到，紙張有辦法記錄、留存下先前就已需要以紙張做為承載平面的各門學科，而且能給予它們一個在地理上橫跨歐洲大部分地方、將作家與讀者連結在一起的新網絡關係。處在這樣市場定位之下的學者們，通常寫作的對象，不是如路德有時候訴求的廣大讀者

群，但是他們更具針對性的讀者對象，則因為各種非常不同的原因，而顯得相當重要。新的閱讀網絡與市場，現在會隨著作曲家和音樂家、劇作家和藝術家、科學家與工程師、散文作家和詩人的出現而興起。其結果就是出現一個各領域交互授粉（cross-pollination）、相互影響的文化。這個文化能夠以更頻繁的速度，帶來許多根本性突破進展的時刻。

在好幾種藝術當中，早期文藝復興和紙張共同的關聯之處，通常頗不明顯，至少乍看之下確實是如此。舉例來說，早期文藝復興的主要藝術形式，是可活動開闔的圖畫，而在這些畫作之中占多數的，卻不是油畫，而是祭壇畫。即便是使用在私人住家的裝潢，這些祭壇畫製品通常都是由木質鑲板組構而成的。在祭壇畫之外，占主導地位的藝術形式不是在紙張上的創作，而是在鑲板上的壁畫和油畫。文藝復興時期的各項創新之舉，包括使用油彩、運用所謂「異教」主題，以及對光線的新理解等等——和這些發展相比，紙張在文藝復興繪畫中扮演的角色，看來更像是次要事物，而非主要特徵。實際上，紙的重要性，在於其繪製草圖和素描當中的角色。草稿通常在紙或羊皮紙上繪製。

琴尼尼（Cennino Cennini）著書立說的時間，不晚於十五世紀初（也許還更早）；他認為素描是藝術的基礎，並且建議畫家，每日都要在紙張、羊皮紙或木質鑲板上進行素描練習。他所著《藝匠手冊》（*Book of Art*，又名*Craftsman's Handbook*）是一部集各種藝術技巧與建議的精華淬鍊之書。上述這樣打草稿的技巧，尤其是在象徵構圖時，更顯得重要。況且，繪製草圖並不是全然新鮮的概念；早在一三

四〇年代時，佩脫拉克就已經將它們說成是雕塑與繪畫的共同來源了。在繪製草圖時，紙張在使用程度上是否遠高過羊皮紙或木質鑲板？想探究這一點並不容易，因為藝術家通常不認為這些草圖有保存的必要。不過紙張在十四世紀義大利便於取得和普遍流通的程度，加上其較低的成本，表示它至少是人們在經濟上精打細算時的自然選擇。不但如此，文藝復興時期的好幾位重要人物都對紙張上的草圖相當看重——不只是大部分今日我們認定是藝術家的人物（尤其是達文西），甚至還包括十六世紀的藝術史開山祖師：瓦薩里在內，他是最先開始蒐集這些草圖的收藏家。

紙張對於建築師的用處，可能比起畫家要大得多，至少在文藝復興初期是如此。他們的財力愈來愈充裕，足以購買附有最新草圖的建築指南範本。有些人將設計草圖畫在「cartone」（義大利文的「厚板」）上，也就是今日我們所稱的厚紙板；英文裡「漫畫草圖」（cartoon）這個字的源頭，就來自使用這種厚重的紙板，做為製作壁畫、油畫、地毯織錦和彩繪玻璃時的樣張草圖材質。這種專業繪圖，不僅是藝術作品，也是藝術工程師的設計圖；它不但在建築的發展上扮演關鍵角色，對於文藝復興視野的擴展更是居功厥偉。關於這一點，在布魯列萊斯基（Filippo Brunelleschi）的作品裡表現得再明顯不過了。他原來是佛羅倫斯的一位雕塑匠，但是很快就改行投入建築界。瓦薩里在其著作《藝苑名人傳》當中寫道，布魯列萊斯基一直孜孜不倦地努力，想將他所看到的建築都畫下來，描繪出這些建築的形式風格與各種細節；所以他透過在紙面上的模仿，不斷地學習、進步，並且做各種實驗。正是布魯列萊斯基這位建築師擔任開路先鋒，率先將直線透視技法運用在素描和油畫上，二度空間的平面紙頁才能

如此具說服力地被用來表示三度空間的物體。（這種技法背後蘊含的概念，出自於一位十一世紀時巴格達數學家的獨創發明，這是再正常貼切不過的事情。④）其他人嘗試這麼做，已經有數世紀之久，但是布魯列萊斯基以鏡子進行實驗，對於線條如何在遠方消失不見時，在地平線遠處交會，發展出一套更精準的理解方式。其成果是一個在二度空間平面上代表立體深度的專業技術基礎。布魯列萊斯基的突破性進展，很快就在佛羅倫斯各處廣受歡迎——確實，這項發展連同他在紙張上記錄的各種技術生產過程，於接下來的數個世紀間，將會被運用到建築和工程界的各個地方。

但是，如果說紙張促成建築師的各項實驗，那麼正是因為印刷術的緣故，使得國外的設計圖樣更容易取得，並且帶來一個規模更大的歐洲市場。瓦薩里的《藝苑名人傳》於一五五〇年出版，書中記載多位文藝復興時期主要建築師的略傳，無疑地對於提升他們的地位有所助益。當這種轉變出現時，印刷術就使他們宛如在遙遠國外現身的可能成真，因為國外的建築師和文人現在或許已經買得起他們的作品了。他們針對的目標對象，不是路德訴求的大眾市場，而是人數少得多的一小群讀者，這些人是潛在的客戶買主，以及有權勢的人士。而在文藝復興時代的建築師之中，說到透過紙張和印刷品做為媒介帶來巨大的影響，沒有人比得上安德烈·帕拉迪奧（Andrea Palladio）。

他出生時本來名叫「磨坊主皮耶羅的兒子安德烈」（Andrea, son of Pietro the miller），後來人文主義詩人喬吉歐·特里西諾（Gian Giorgio Trissino）於一五三八至三九年僱用他時，替他取了「帕拉迪奧」做為他的姓氏。這個姓氏反映出帕拉迪奧的古典主義風格，因為他重新回顧羅馬建築師維特魯威（Vitruvius）的作品，並且以古典建

築形式做為他設計風格的出發點。帕拉迪奧的設計草圖，至今有將近三百張存留於世，涵蓋了他漫長職業生涯的各個時期。帕拉迪奧使用各式大小尺寸的紙張，不過它們全都取自長約二十二英寸、寬約十六點五英寸的紙頁，他可能之後將其裁切成二或四片。他會以鐵筆在紙面上切割出作圖線，然後再用一枝通常以翎毛製成的墨水筆，重新畫過一遍。木尺和銅製羅盤是他工具袋裡的日常物件，它們能確保線條的筆直和正確的方位。據帕拉迪奧的頭號繼承人史卡莫齊（Vincenzo Scamozzi）回憶，他使用黑炭筆或鉛筆畫出設計草圖。倘若他將古代建築的設計圖樣畫在紙頁的正面（recto），或許之後他會在紙頁的背面（verso）草草寫下據此衍生出的想法概念。

然而紙張並不光是協助他設計建築。他的名聲與影響力，更因為紙的緣故而到達歐洲各地，甚至跨越大西洋。《建築四書》（*I Quattro Libri dell'Architettura*）是帕拉迪奧的成名代表作，一五七〇年於威尼斯印刷出版。這是一部顛覆正統之作，因為在〈第二書〉裡，帕拉迪奧實際上討論的是他自己的作品。雖然這是一部討論建築的全新專著，而且收有帕拉迪奧全部的木刻設計草圖，它所訴求的讀者群卻不是一般大眾，而它也不須這麼做。《建築四書》是一部為文藝復興時期藝術家尋求富有贊助者金援而作的典型著作，其預設的讀者對象，地位很高而人數極少。有若干證據顯示，這部著作的義大利文版本在歐洲各地流通——英國建築師英尼格·瓊斯（Inigo Jones）於一六一四年前往義大利威尼托省（Veneto）之前，就擁有一部一六〇一年的版本。不過光憑草圖，還不能讓帕拉迪奧成為海外知名的人物。實際上，在數十年之後，本書的各種翻譯本將會使這位建築師所帶來的影響發生轉變。

一六四五年，一部《建築四書》的刪節版在巴黎問世，接著於一六五〇年推出完整版，這是首次由義大利文翻譯過來的版本。一六六三年，〈第一書〉的英譯本出版，而這部書的完整英文譯本，於一七一五到一七二〇年之間陸續推出。接下來出現各式各樣的翻譯版本，但是它們的文字無一準確，而且許多版本裡的插圖更遭到刪改，直到一七三七年的譯本出現以後，英文世界的讀者才擁有一部堪稱是權威的版本。一七三四年，《帕拉迪奧建築事典》（*Palladio Londinensis*）出現在英文書市，很快就成為建築業界的標準範本。也有幾部《建築四書》的英譯版本飄洋過海來到北美洲，特別是來到如傑佛遜（Thomas Jefferson）這樣出身高貴或者富有的讀者手上。一八一六年，傑佛遜在一封致友人的信函中說道：「帕拉迪奧是我的《聖經》。」

然而精裝版本、以富裕讀者為對象的《建築四書》，並未如帕拉迪奧的設計模式圖則那樣，在北美洲掀起一股風潮。設計模式圖則以更低廉的版式，向讀者展示各種建築圖則和設計樣式。這些書籍得以問世，不是得利於字母印刷，而要歸功給木刻版印刷；在字母印刷術因為使用活字印刷而發生轉變的情形下，木刻版印刷則因匠人技藝的改進而獲益，尤其以在木板上雕刻模組更是顯著。

帕拉迪奧的設計模式圖則與他繪製的草稿樣圖在倫敦印製出版，使得帕拉迪奧在北美洲的仕紳、建築與手工匠人業界之中名聲鵲起，成為家喻戶曉的知名人物。與此同時，在一七三四年出版的《帕拉迪奧建築事典》則成為英國各殖民地最容易取得的建築類書籍。（事實上，該書承襲的帕拉迪奧建築理念並不純正，可是在這個時候，許多出版業者更感興趣的是這位威尼斯名人的銷售實力，而不是試圖要以

最大努力精確呈現他的理念和設計素描圖。）英尼格·瓊斯和有「藝術界阿波羅」之稱的伯林頓伯爵波義耳（Richard Boyle, Lord Burlington）攜手將帕拉迪奧的設計圖樣引入英格蘭，因而培養出這位威尼斯建築大師理念的新繼承人，包括雷恩（Christopher Wren）和霍克斯穆（Nicholas Hawksmoor）。

但是，或許北美洲才算是帕拉迪奧的影響力最綿延久遠、最永垂不朽的地方。傑佛遜在仔細研讀帕拉迪奧的著作之後，據此設計出他位於維吉尼亞自家莊園內的古典風格別墅「蒙蒂塞洛」（Monticello）。（「蒙蒂塞洛」這個名字，就是義大利文「小山丘」的意思，甚至可能有向這位義大利人致敬的意思。）在十八、十九世紀的美國，為數眾多的莊園房屋與好幾所大學的校舍建築，都是按照帕拉迪奧的設計理念建造的；他的影響力，甚至還透過霍班（James Hoban）這個人而延伸擴展下去。霍班是一位服膺帕拉迪奧建築理念的愛爾蘭建築師，他的提案在設計競標當中脫穎而出，贏得建造華盛頓哥倫比亞特區政府新大樓的委託，也就是白宮的設計案。

帕拉迪奧運用紙張做為他建築設計藝術作品的出發點，在文藝復興時期建築界當中相當常見。紙張讓建築師得以自由實驗理念，得以發想設計各種轉移重量或捕捉光線的方法，而不必挪動一塊磚石。這在很大程度上要歸功於布魯列萊斯基發展出直線透視畫法，於是紙張遂可以成為建築師實踐、學習其技藝的管道，其頻繁的程度不但遠遠超過實際的建築計畫所能提供，更能夠讓他們盡情揮灑。除此之外，建築著作愈來愈方便取得，伴隨出現的是一種可能性：你所設計的建築作品，在數百英里外的地方，因為著作提及的緣故，而廣為人知；這樣一來，就為文藝復興時期的建築師們帶來各種全新的可能。這些



建築當然是他們留下、傳給後世的遺澤，而紙張則讓這些遺澤成為可能。

文藝復興時期的建築師十分幸運，因為他們擁有當時仍然存在於世的古代建築，以及從這些遺蹟而來的建築專著可以效法。當他們嘗試要振興古代建築的精華時，就發現實際上有更多事物可堪發掘。可是作曲家和音樂家無法和建築師一樣，擁有極其寶貴的機會，可以接觸古代的模範實例。雖然有許多音樂家熱切希望能重振他們所知的對古代音樂的熱愛，但是要使音樂本身還魂重生是不可能的，這是因為它們遺留下來的線索太少，從而難以得知這些音樂實際的曲調，以及它們應該如何演奏。

在中世紀時期的歐洲，直到十一世紀發展出線譜以前，音樂家都缺乏細緻的音符記號可供運用——今日常見的五線譜，則是在十三世紀時發明於義大利。中世紀歐洲的音樂，除了吟遊走唱詩人，多半都是在主教座堂與各地小教堂裡，這樣的情形長達數個世紀之久。但是印刷成冊的樂譜開始流通傳播，要等到十五世紀後半葉，而在流通數量和影響層面上，與歐洲各地的作曲家和唱詩班指揮發生關聯，從而產生重要意義，則是十六世紀初的事情了。他們因此可以閱讀和演奏彼此的作品，而毋須出門遠行，或支付大筆金錢，才能取得手稿。然而音樂作品在實際印刷時，卻造成之前印刷文字著作時所未曾遭遇過的挑戰。

印刷音樂作品最主要的問題，是如何在線譜上印出音符。一開始，印刷業者只印出空白線譜，之後才以人工手寫加上音符。一四五七年面世的《曼因茲聖詩集》（Mainz Psalter），就是這種印製方法

的例證。這麼做當然可以省下若干時間，但是卻將困難的部分留給抄寫者。然而在線譜上加寫音符記號，必須極為準確，而聖樂的標準樂譜，是以黑色的音符記號加在紅色的線譜上，如此一來使整件事情變得更複雜。為了克服這個問題，業者會先刻印線譜，然後才印上音符記號，這種做法始於一四七〇年代的羅馬。威尼斯印刷業者佩特魯齊（Ottaviano Petrucci）還更進一步，加上第三道工序，也就是附加文字內容和其他細節（像是頁碼）——他在一五〇一、一五〇二以及一五〇四年所出版的歌曲選集，就是這種印製方式很好的例子。

雖然佩特魯齊在他的專業領域上頗為精通熟練，而他也是第一位運用活字來印刷多音節旋律樂譜的人，但是印刷的工序還是相當耗費成本，因此遭到古騰堡在印刷拼音文字上達成的某些顯著的進步成就所掩蓋。關鍵的重大突破之處，是將五線譜刻印在音符記號之上，從而使整件作品只需一道印製工序就可以完成。儘管就一般來說，十六世紀時的義大利與法國是歐洲音樂出版品的兩個中心重鎮，但是這項技術似乎確實是由倫敦的出庭律師拉斯帖爾（John Rastell）率先發展出來的。不過到了一五二八年，巴黎的出版業者阿泰尼昂（Pierre Attaignant）所使用的卻是同樣的印製方式——阿泰尼昂是第一位以此方式大量印製樂譜的出版業者。威尼斯的出版界緊跟在後。從發展十六世紀的歐洲成為一個獨特音樂地理區域（musical geography）的角度來看，巴黎和威尼斯成為音樂出版的中心，比起倫敦更加自然而合乎常情。所以音樂出版將會集中在德意志各邦、義大利北部各城市，以及西邊的巴黎和里昂等地。不過在整個十六世紀時，威尼斯因其長時間蘊藉累積的文藝復興時期書籍熱愛傳統，從而逐漸登上歐洲音樂出版的主導龍頭地位。

早在一四六八年時，樞機主教貝薩里翁（Bessarion）就這樣描述威尼斯：由於其書面上的學術成就，這座城市彷彿成了「拜占庭第二」。而正是在這一年，身為羅馬天主教主教、同時也是文藝復興早期傑出學者的貝薩里翁，將大約七百五十部他個人收藏的拉丁與希臘冊裝抄本，以及其他約兩百五十件手抄稿本和印刷書籍，都捐贈給威尼斯的市立圖書館，即聖馬可圖書館（Biblioteca Marciana）。貝薩里翁的捐贈顯示出威尼斯學術界對於書籍著作的需求正在成長。在書籍的世界裡，如此供應與需求結合的新態勢，代表許多讀者現在有閒暇時間，可以更加專心致志地追求自身的興趣。威尼斯的出版業者必定也察覺到了這樣專門化的趨勢走向，開始跟進學習。

威尼斯的史谷托（Scotto）出版社在十六世紀後半葉時經營得格外有聲有色。這家出版社刊印各種題材的書籍，但是音樂方面才是其拿手的專門領域，因為一個音樂書籍的銷路市場現在已經發展起來。威尼斯音樂類書籍市場的勃興，對作曲家來說真是天大的好消息，因為他們能藉此擴展其贊助人的圈子；實際上，資助音樂家的客戶現在只須支付印刷樂譜的費用即可，此舉可以擴大可能的贊助者，將那些本來或許無力在家供養樂班的人也包括在內。作曲家也能將其作品以紙本出版，自行銷售他們的音樂創作。威尼斯的全球貿易網絡使得上述這一切變得更為可行，而威尼斯出版的音樂書籍也因此銷往海外——至少有一次，最遠到達哥倫比亞。

隨著刊印出版的樂譜、音樂書籍愈來愈常見普遍，以及音符記號愈來愈頻繁地使用，音樂出版品也跟著更標準化，音符的註記方式改進得更完善。⑤這往往會增加演奏者忠於作曲家原創樂曲的程度，大幅縮減演奏者憑藉己意自行詮釋音樂的權力（儘管這個趨勢也是由音

樂內部的其他傾向所造成的)。但是紙本印刷品對音樂最大的貢獻，在於其傳播流通；隨著各個極為不同的音樂傳統得以彼此交流理解，在歐洲造就出一個組織緊密的作曲家、音樂家群體。隨著歐陸各地的作曲家們彼此相互汲取養分，他們便同時從更寬廣的創作形式，以及同儕群裡更激烈的競爭當中獲益。

文藝復興時期音樂的興起，也說明了紙本印刷著作可以在一個讀者數量有限的專業領域裡發揮其影響力。在音樂出版品中成本考量所占的比重，毫無疑問地不如宗教專著一類的出版品來得大。事實上，對於印刷業者來說，即便是單道工序印刷的樂譜，如果出現錯誤，也因為成本太過高昂（這是由於所需字體的種類繁多複雜），而無法直接整頁重印，而是修正錯處；從十五世紀開始，樂譜就成為率先使用修正液的印刷著作。⑥

在十六、十七世紀的歐洲，音樂突然繁榮興盛，是最令人驚嘆的發展之一，而紙類印刷品在其中扮演角色、發揮作用。文藝復興與宗教改革這兩大運動，都是在自覺之下衍生而出的復古運動，回顧各式各樣的上古原典（希伯來文、希臘與羅馬經典）。十六、十七世紀時的作曲家們確實也為了作曲原理與音樂哲學而回溯上古時代的音樂，但是他們卻苦無古典時代的樂譜，做為實際上參考用的範本。然而，文藝復興時期的音樂，的確受到來自宗教的強烈刺激衝擊。而事實上，歐洲宗教的分裂局面，正是印刷時代裡造就歐洲音樂偉大奇蹟背後的因素之一。

現在音樂已經成為一種宗教表達方法，能夠同時傳達出神學的正面思想，以及展現競爭態勢。路德本人就會彈奏魯特弦琴與吹奏長笛，他以德文譜寫出多首供教堂會眾吟唱的讚美詩歌，還為會眾提供

歌本。這些作為象徵著對拉丁彌撒傳統的告別，當中以對語言的使用和對全體參與的強調最為顯著。路德運用音樂來傳達他的神學觀：在屬靈領域上，所有信徒都是平等的。他深受文藝復興偉大作曲家德普雷（Josquin de Prez）譜寫的作品感動。他尤其深信音樂所蘊含的強大力量，能夠觸動聆聽者的內在：

除了神學之外，別無其他藝術能與音樂相提並論，因為除去（音樂）本身，也只有神學能夠到達音樂這樣的程度，換句話說，就是它具備了使人平靜而又愉悅的氣質。⑦

在教宗諭令組織一次大公會議，以辯論該如何回應路德的神學主張時，音樂成為特別受到矚目的焦點。然而實際上，雖然路德對音樂的態度有其衝擊，真正為音樂在歐洲的興起帶來根本影響，貫穿十六世紀剩下的年分，一直影響至十七世紀的，卻是羅馬天主教會的反制宗教改革作為，這項運動起始的時間，通常被標定在一五四五至一五六三年召開的特倫托大公會議（Council of Trent）。日後，儘管最優秀的作曲家分別來自於天主教和新教這兩大陣營，但是天主教會的反制宗教改革作為，則為接下來該遵循什麼規定，提供許多制度面上的基礎。在早期音樂政策的草案已經提供若干細節與限制的同時，實際上於一五六二年刊行的指導綱領卻極為簡單平易，只提出音樂必須純潔的要求，以及清晰直接的新重點。大公會議就透過這種方式，對音樂提供指引，促進其創新、壯觀和美感。據特倫托大公會議規定，彌撒曲必須整齊有序、易於理解，並且清晰明白。羅馬教廷主教弗蘭科

（Cirillo Franco）在他寫於一五四九年的書信當中，歸結了上述這些問題：

簡而言之，我希望一首彌撒曲於教堂被人們演唱時，其音樂能按照歌詞的根本主題而設定，以適當的和聲和節奏使我們受到感動，感受到信仰與虔誠，就像在呈獻給上帝的詩篇、聖歌和其他讚美詩那樣.....。

在我們這個時代，他們將所有勤勞努力的勁頭都投注在組成賦格曲上頭，以至於當一個聲音在說「三稱聖哉」（Sanctus）的同時，另一個聲音說「萬軍之主」（Sabaoth），又一個聲音說「榮光之主」（Gloria Tua），咆哮、嘶吼，而且結結巴巴，結果它們看來活像是一群在一月寒風中瑟縮的貓，而不是五月時受歡迎的鮮花。⑧

上述這些規定造成的後果，並不是音樂的發展停止，反而是繼續繁榮興盛。不但如此，大公會議還將解釋和執行音樂政策的權力，下放到地方，由各地自行裁決制定；這樣寬鬆的做法促進了音樂的多元與創新。有多位羅馬天主教會的作曲家，在教廷對於音樂的新做法之下大放光芒，喬凡尼·皮耶魯易吉·帕萊斯特里納（Giovanni Pierluigi Palestrina）就是其中之一。

一五二五年，喬凡尼·皮耶魯易吉誕生在一處離羅馬不遠的小城鎮，而從他逝世之後，人們就以這個城鎮的名稱「帕萊斯特里納」來稱呼他。他將清楚明白與繁瑣複雜二者結合在一起的本領相當高強，

而這正可以說是特倫托大公會議設下的一大挑戰，因為大公會議所企盼的宗教音樂，是清晰通暢，普通人也可以聆賞。帕萊斯特里納是文藝復興時期多和弦音樂的創作大師，他最著名的作品，或許要算是《教宗馬塞勒斯彌撒曲》（*Missa Papae Marcelli*）。他一生當中大多時間都在貧困之中掙扎，而他的私人函件則反映出一名缺乏富有贊助人的作曲家，過著僅憑微薄收入量入為出的艱難生活。一五八八年，他上書教宗西斯都五世（Sixtus V）抱怨道，雖然他已經出版了許多作品，但是還有不少等待出版的創作，因為經濟困窘之故，而不得不推遲面世的時間。接著他又說：「這需要一筆鉅額的支出，尤其如須使用較多音符與文字，更是如此，而教會音樂則顯係有此需要。」在當時，出版樂譜在財政上仍舊是重大的負擔，而帕萊斯特里納有時會在這裡苦苦掙扎，儘管他在教廷中深得眾望，卻一直要到晚年與一位有錢的寡婦結婚之後，才改善了他的經濟窘況。不過，在他有生之年確實出版了數百首樂曲，在辭世之前即聲望崇隆。

出版樂譜儘管要價不菲，其他作曲家在出版作品方面也很活躍。安東尼奧·德·卡貝松（Antonio de Cabezón）於一五六六年辭世，其子於一五七八年出版他的作品，印量達到一千二百餘套。除此之外，出版業者還實驗各種不同形式的樂譜。於一五六〇年代去世的莫德尼（Jacques Moderne），是一名移居法國的義大利人，他也是頭一批運用單道刻印工序的法國出版業者。莫德尼在里昂辦了一家出版社，而且可能是頭一個出版新形式合唱歌本的出版業者，他將兩個聲部印在歌本中兩個相反的方向，這樣一來，坐在桌子任何一邊的人，都可以一起合唱。考慮到音樂出版品相對高昂的成本，這些創新看上去或許會令人吃驚。但是，有鑑於許多非音樂類的著作可以被閱讀、重讀好

幾次，樂譜卻從未想要受人閱讀之用，或只是在單一場合被使用，而是預備要反覆演奏。（實際上，雖然樂譜一開始時針對的讀者群是具有專業背景的人士，不過出版的音樂類書籍在十六世紀時也進入到家庭之中，日後還將會出版數千套包括宗教與世俗音樂在內的歌曲全集。⑨）文藝復興時期的音樂類書籍存留下來的比例很出奇的低，⑩不過重複使用的比例在某種程度上解釋了箇中原因。

然而，帕萊斯特里納是十六世紀音樂出版界的一顆熠熠明星，他的作品受到數任教宗看重，並且由教宗府的書記官帕弗斯（Johannes Parvus）加以抄寫謄錄，這完全仰仗手抄稿卷。事實上，關於教宗府邸運用印刷著作的史料，即使是到了特倫托大公會議後期，也仍然欠缺。這樣不尋常的安排，給了帕弗斯非同小可的權力與影響，它反映出一個更加階級分明的書籍生產過程，不由市場興趣所驅使，而仰仗來自高層的指示。帕弗斯謄抄了幾部帕萊斯特里納的作品，而這位作曲家確實得到許多人的贊助，其中不但有親王，甚至還有教宗。事實上，帕萊斯特里納的作品產量，能夠證明早期教廷的反制宗教改革作為，不是拘束音樂，而是為其提供發展的機會。

帕萊斯特里納在其有生之年得到成功，代表他的作品將會四處傳播，並且流傳後世。因此他的影響力在其過世後不但得以維持，而且還更加發揚光大：日後，有多位作品更豐富、更多產，同時來自天主教和新教兩大陣營的作曲家，都將會向他看齊。偉大的巴洛克作曲家巴哈（Johann Sebastian Bach），就是這些人當中的一位，他於一六八五年生在艾森納赫（Eisenach），距離帕萊斯特里納辭世大約九十年後。



雖然巴哈的神學思想繼承自馬丁·路德，他在音樂上卻特別受到帕萊斯特里納的《無名彌撒曲》（*Missa Sine Nomine*）的影響；他在創作自己的《B小調彌撒曲》（*Mass in B Minor*）時，就反覆研習並演奏這首彌撒曲。身為萊比錫聖多馬教堂（St. Thomas）的詩班領唱兼樂團指揮，巴哈能夠接觸到一所擁有豐富樂譜館藏的圖書館：聖多馬主日學校圖書館的館藏中，特別收有許多十五到十七世紀的多聲部聲樂歌本。<sup>⑪</sup>因此，儘管帕萊斯特里納在世時為貧窮所困，他的音樂卻更廣泛地被後人所繼承下來，即使在他逝世超過一個世紀之後，仍是如此。

然而，與帕萊斯特里納不同，巴哈在有生之年裡，世人只知道他是一名風琴手，而大部分他創作的樂曲，一直到他於一七五〇年去世後的數十年裡，都還未受到音樂界的注意。他在世時就出版的作品非常之少。《平均律鍵盤曲集》（*The Well-Tempered Clavier*）算是一個例外，它的初始版本編寫於一七二二年，第二組同樣形式的前奏與賦格則完成於一七四二年。可是，根據現代定義，這些樂曲集並未「出版」。相反的，它們僅只是以手抄稿本的形式流通，直到一八〇一年，也就是這位作曲家辭世五十一年之後，才付梓出版。乍看之下，將這種情形看成是印刷文化在某種意義上的失敗，可能頗具說服力，不過我們同樣也可以輕易認定，這是印刷品成功的例證，因為正是印刷品提供了這樣一個機會，使得這位作曲家的作品，在其身後很長一段時間得以重新受到矚目，或許甚至還能使他在世界各地贏得生前所欠缺的歷久不衰聲名。當帕萊斯特里納只是因為浪漫主義者而重新被世人想起時，巴哈卻因為它們的緣故而開始享譽全球。

印刷樂譜在巴哈音樂事業的起步和發展當中扮演角色，同時也為他辭世半個世紀之後，重新為世人所發現，提供了一條管道。巴哈在音樂上的視野和深度，或許和紙張與印刷媒介的關係不深；但是他在身後所獲得的成功，則是印刷時代的一大產物。因為只有在印刷時代，作曲家才能在他們身後數十年、甚至是辭世數百年之後，突然得享大名，他們的作品也因為如此，才能擺放在世界各地數以百萬計仰慕者家中的書櫃、鋼琴和樂譜架上。

紙張和印刷術的結合，使得作曲家和音樂家更容易研習、借鑑、交流影響和譜寫樂曲，並且加以公開出版。公眾宣傳活動是紙張進入印刷時代以後的一項重要發展，而以紙做為基礎的宣傳活動，很快就成為城市景觀的一部分。事實上，在有些時候，紙張被認為是唯一能夠對付公共危機的方法；所以，從一五七〇年代起，英格蘭當局對應瘟疫的方式，就是廣為印製規則布告，並在各公共場所分發，通知市民大眾遵守；很快的，歷次的「死亡人數表」也比照辦理。英王詹姆士一世（James I）主政時期，於他登基的第一年（一六〇三年）公布關於瘟疫所頒發的諭令，通知、建議民眾集會的方式與時間、需要避免什麼事項，以及什麼療法與藥方或許能幫助他們。（當時甚至連菸草也在公開推薦之列。）

不過，一等一六〇三年爆發的疫情逐漸平息以後，紙張就回到一個更加歡慶的角色，廣告宣傳娛樂活動，而不是在災難期間提供支援。在倫敦，一六〇三年爆發的那次疫情起於南華克（Southwark），本市大戲院的所在地。詹姆士一世在該年夏季採取一連串措施，以遏止疫情的蔓延，其中一項，正如之前爆發疫情的做

法，就是關閉戲院。不過，到了一六〇四年，首都的生活回到常軌，而居民們見到的布告招貼，一改之前的瘟疫警告，都成了倫敦各家戲院此起彼落的娛樂活動、演出劇碼的廣告。

這些戲院是十六世紀之交時，倫敦生活與風景的一大特徵。莎士比亞是這個時代的戲劇大師，他本人就是倫敦一家戲院的股東合夥人，這家戲院長期以來被稱作「環球劇場」（The Globe）。莎士比亞劇作裡的角色，來自社會光譜各個層次的人物——國王與主教，掘墓人和小丑——在同一齣戲劇裡一齊登場。戲劇舞台因此提供了觀賞者一個來自社會各個層級的眾生相，使得出身各異的觀眾，在劇中各演員裡至少都能找到一個可以認同的角色。站在劇場舞台前方後排的「沒品味的庸俗觀眾」（groundling），只要付一便士就可以進場看戲。

莎士比亞自己就生活在紙張文化之中，並且由此而獲益。在他的各齣劇作裡，紙張多次登台露面（以及退場），而且通常像在《羅密歐與茱麗葉》（*Romeo and Juliet*）當中一樣，帶來巨大的戲劇衝擊效應。不過紙張在莎士比亞的戲劇裡所扮演最關鍵的角色，卻是其帶給劇作家本人的寬廣創作材料來源。事實上，莎士比亞在世時，就出現了一種新閱讀裝置：書輪。這項了不起的奇妙裝置，由一具可能有五英尺高的大型軸輪構成，內部到處裝設置書架。它是一五八八年時，一名義大利軍事工程師設計出的產物，可供閱讀者在同時間打開好幾部書，甚至在轉動書輪時，還能保持書本固定的角度。

這是一個非常符合當時時代氣氛的產物（雖然實際製作出來並投入使用的數量不多），因為文藝復興時代受過教育的讀者喜歡交互參照閱覽，而因此習慣同時並列各種精選出來的著作文本，以便在其間

瀏覽閱讀。比較對照是文藝復興時代求知方法的重要部分。沒有特別的理由能認為莎士比亞本人使用過這種書輪，但是書輪所服務的閱讀文化，也是他身處的閱讀文化，這種文化以閱讀各種各樣的材料來源為樂，即使是一則神話、一起事件、或是一個隱喻，也是如此。（即便是多重瀏覽視窗的電腦螢幕，同樣不能複製這種閱讀經驗——各式各樣的文本著作，全部同時呈現在你的眼前。使用書輪閱讀的經驗，其實更類似現代的金融交易員，同時面對著好幾個螢幕。）當然，這種歡慶擁抱多樣性的情況，是由財力可負擔數量急遽增加的書籍所造成的。許多在文藝復興時期能夠取得的著作，都是希臘羅馬時代的經典，而它們就成為之後文藝復興時期作家創作時的重要素材。

在同一時間裡閱讀多種書籍著作的文化，以及因此而一口氣從各種素材當中獲益的情況，餵養了莎士比亞的作品。他的創作旅程，不是單從一張白紙上展開的；莎士比亞的一項特質，是他從較舊的著作裡擷取故事的本領（然後再加以改編、完善），或是直接從這些文本裡挪取想法、信仰和隱喻。這種從舊日文本當中獲取素材的規模相當龐大；莎士比亞將整個世界帶上戲劇舞台——當中包含了書籍與知識學問的世界。舉例來說，他於一五九九至一六〇〇年間創作的喜劇《皆大歡喜》故事劇情，就取材自洛奇（Thomas Lodge）的白話故事《羅賽琳》（*Rosalynde, or Euphues' Golden Legacie*），後者僅於一五九〇年問世。而甚至這齣戲的標題，莎士比亞也是襲取自洛奇故事的開場短語：「只要你喜歡，便如你所願。」（If you like it, so.）然而就這齣戲劇本身而言，可能挪用的素材實在太多，以至於想要逐行推敲、追蹤確認其來歷出處，幾乎是不可能的事。而在劇中的對白裡，也同樣是這種情形：在第二幕第七場裡，由劇中角色傑奎斯（Jaques）所

說的一段台詞，當中包含了一個莎士比亞最喜歡的譬喻。這段台詞如下：

全世界是一個舞台，  
所有的男男女女不過是一些演員；  
他們都有下場的時候，也都有上場的時候。  
一個人的一生中扮演著好幾個角色，  
他的表演可以分為七個時期。

當然，這個譬喻本身，並不是莎士比亞的發明。上段引文裡的形象，呼應薩里斯伯里的約翰（John of Salisbury）於一一五九年所著的《論政府原理》（*Policraticus*），這部作品認為人生在世就是一部喜劇，每個人都在其他人的生命當中扮演角色，而人的表演時期選擇「七」這個數字，則可以看出《聖經》和中世紀對這個數字的宗教與象徵性用途。文藝復興帶來的各種影響也相當強大。伊拉斯謨的《愚人頌》描述人生猶如一場戲劇，每個演員都在等待導演打出要他退場的手勢；帕林吉紐斯（Palingenius）於一五三〇年代初版問世的《生肖人生》（*Zodiacus Vitae*）更進一步，認為世界就是一座大舞台。一五七〇年於安特衛普出版的一部世界地圖集，名為《世界劇院》（*Theatrum Orbis Terrarum*），通常被認為是第一部近代地圖集，而且在當時確實也被看做是傑出之作，它很可能也進到了上段的對白裡——這部地圖集的拉丁文書名意指「世界是一座劇院」。這樣的名稱捕捉到地理大發現時代的興奮激昂，這部著作本身也是莎士比亞戲劇取材的豐富寶庫。或者，回顧古典時代的典籍，也許莎士比亞對古羅

馬詩人奧維德（Ovid）的《變形記》（*Metamorphoses*）可能也很熟悉（這是一部他經常呼應迴響的著作），作者描述人生的四個時期。上述這些著作，都屬於十六世紀末的印刷文化裡，人們能夠迅速取得的材料來源範圍之中。

不僅如此，正當這些可以取得的書籍作品，幫助莎士比亞將世界帶到舞台的同時，它們也協助他將舞台上的戲碼輸出到人們的家中。儘管莎士比亞的戲劇全集對開本要等到一六二三年才出版，他的首部劇作集早在一五九〇年代就已問世。和自行前往看戲的觀眾人數相比，劇作集的印量並不大（通常印量不會超過一千五百部，而環球劇院每次公演則可以容納三千名觀眾），但是以當時的標準來看，一千五百部的印量並不是個無足輕重的小數字。事實上，在一六〇四年再版四開本劇本的《哈姆雷特》，前一版僅僅是一年之前。然而這一次，劇本對白從原來的兩千兩百二十一行，增加到多達四千零五十六行。這使得全劇篇幅變得更長，超過平常戲劇公演所能容許的時間（大約兩個半小時），因此搬上舞台演出的成本也就更昂貴。不過，這無關緊要，因為這批劇作集的出版，目的不是為了劇場演員和他們的贊助者，甚至也不是為了來戲院看戲的觀眾，而是為了讀者而印製的。⑫出版業者很快就察覺，打出莎士比亞的名號實際上可以賣書，這在他那個時代的劇作家當中，可不是件尋常的事情。

然而，大部分文藝復興時期的戲劇在出版上都不算成功，而很多劇作家直到過世之後，其作品才得以出版刊行。與此同時，莎士比亞那些充滿個人浪漫愛情強烈表達的多首十四行詩作，也見證了在印刷術的鼓勵促成之下，詩作由私人領域朝向公共領域的轉變。莎士比亞的友人梅瑞斯（Francis Meres）曾經在一五九八年時稱讚這位吟遊詩

人「洶湧激增的十四行詩」，不過在同一時間就提到這些詩作僅及於「私密友人」（相對於大眾讀者而言）。可是，僅僅十年過後，一部對大眾讀者發行的《莎士比亞十四行詩集》（*Shake-speares Sonnets*），在可能沒有得到原著者同意的情形下，就由出版商索普（Thomas Thorpe）刊行問世。

不過，這種焦點集中在某個作家身上的情形，將會使得出版界對於散文的注意程度增強。相較於偏好默記、簡潔而表演性質高的詩作，散文書寫對於市場而言卻構成一個問題：一般只打算讀一遍的讀者，在財力上難以負擔一部以羊皮紙卷製成、長度可觀的書籍。但是在十六世紀時的歐洲，紙本書逐漸摸索出一套標準化的格式（價格也因此較低），使得上述只為單次閱讀而購買的行為愈來愈符合實際。在詩作的閱讀向來傾向於表演性質，或至少是當眾朗讀的情形下，上述這些因素則促成私下、默讀的閱讀習慣。印刷的散文作品隨後將會跟進。

小說對於書籍銷售起到快速而普及的能力，在簡稱為《堂吉訶德》的《奇情異想的拉曼查紳士堂吉訶德》（*The Ingenious Gentleman Don Quixote de la Mancha*）這部小說身上顯露無遺；這部小說有時被稱作是第一部近代小說。為這部小說下定義是一項危險的工作，很大程度上是因為它有太多面向，重複、呼應了太多不同的文學模式，而整體看來與所有可能適用的定義都不相符。作家亨利·詹姆斯（Henry James）稱這部小說是「一個鬆垮垮的怪物」。但是，研究《堂吉訶德》作者塞萬提斯（Cervantes）的學者安東尼·喀斯卡迪（Anthony J. Cascardi）卻指出，這種特質實際上或許就是對這部小說最適切的定

義，換句話說，也就是「看似能吸收無窮盡成分、採取各式各樣無法預料的面向毫不設限的本領」。<sup>⑬</sup>正是因為這個理由，喀斯卡迪寫道，我們可以稱《堂吉訶德》是第一部小說。賽萬提斯以堂吉訶德為主角、與忠僕桑丘·潘薩（Sancho Panza）展開的一連串冒險流浪傳奇於一六〇五年寫成，故事分成兩個部分，於同年及十年以後（一六一五年）出版。這部小說很快就擁有各國的讀者群。到了一六二〇年，《堂吉訶德》已經被逐譯為各種語言，並且在西歐各地，甚至部分美洲地區刊印發行。

然而，《堂吉訶德》或許最適合被描述成一部原型小說（proto-novel），因為小說中「展現出當浪漫的理想主義……與現實世界發生碰撞衝突之時，故事的走向如何發生轉變。」<sup>⑭</sup>這種看法能夠說明這部小說問世的時機，與近代科學的興起，以及對於古典權威逐漸產生懷疑的時間點，為什麼會正好若合符節。這部小說也屬於一種世俗文類（genre），並且與印刷時代興起的一種社會經濟新現象，有著緊密的關聯；這種現象，就是中產階級的興起。

印製一部小說所需的成本，遠比一份小冊或報紙來得高昂，而因此出資支持小說出版的投資人，可能會冒著財務上的重大風險。這樣的風險投資如果想獲得回報，必須要有足夠的讀者群存在，以購買小說，這就意謂首先需要有人數眾多的非專業領域讀者，他們手中有閒錢，買得起小說——換句話說，就是中產階級。不過，要想銷售小說，所需遠不止於此，它還需要一個共通的語言。所謂共通語言，顯然包括同一語言之中的識字能力，更含括各種共同的文化經驗和理解，如此才能讓數千個彼此從來沒見過面的人們，閱讀同一部小說作品。這種要求在數千人之間擁有共通語言、識字能力及文化認同的需



求，能夠解釋為什麼小說通常被認為是最貼近國族（nation）的文學形式——也就是一群出身背景天差地別的人們，卻在某種程度上分享共通的「國族」經驗。法國與英國日後將會經歷其早期階段的發展高峰。

這部小說讀者群的寬廣程度，在紙張受眾的歷史上標誌了一個重要的時刻，不只是由於小說與中產階級或與任何國族意識的各種關聯，更因為它比起之前任何嚴肅形式的文學作品，都更加決然果斷地跨越了性別的鴻溝。這部小說將其本身所蘊含的訊息，直接傳遞給女性和男性。更重要的是，它也是一個有愈來愈多女性加入書寫行列的文學形式。文藝復興運動為女性的識字教養提供了理論基礎。宗教改革運動通常還要更進一步——馬丁·路德曾經表達出他的希冀，期盼見到婦女能閱讀以在地白話文字書寫的《聖經》，以及由此類推，他寫道，教育男孩和女孩的學校都應該創建設立。不過，這部小說將會提供女性作家一條獨立於男性之外的寫作嚴肅之路——而且是為了各式各樣的讀者而寫。

在法國，女性作家的興起得到印刷術發展的幫助（印刷術將書籍帶到中產階級的家庭），宗教改革運動的鼓舞（因為其促成人們直接閱讀《聖經》），尤其是在西南部地區，她們還受到義大利的影響：特別是在法王法蘭索瓦一世（Francis I）在位期間（一五一五至一五四七年），文藝復興時期人文主義學者的各種理念，同時傳達給法國的男女。因此，法蘭索瓦一世的姊姊，瑪格麗特·德·納瓦爾（Marguerite de Navarre）才能以她豐富的學識、她和皇室的關係，以及她對於新教的同情態度，寫作出各種題材廣泛的文字。瑪格麗特與她仰慕的伊拉斯謨以書信往來，並且創作出《七日談》

(*Heptaméron*)，這是一部收入七十二則故事的全集，裡面包括一段命中注定的愛情故事〈阿馬多與弗洛麗妲〉(*Amadour et Floride*)，後者已經被認為是一篇迷你小說(*mini-novel*)。⑮

十七世紀的女性作家更受到鼓舞激勵，當時瑪麗·德古奈(Marie de Gournay)於一六二二年出版《男女平等論》(*The Equality of Men and Women*)，主張所有人都應享有受教育的權利，並在一六二六年刊行《仕女怨》(*The Ladies' Grievance*)一書。

文學沙龍原來發明於義大利，在十七和十八世紀時的法國，則成為討論書籍與思想理念的中心。這個有權勢地位的名流聚會特別偏愛婦女參加，因為據信女性比男性更善於交談，在社交手腕上也比較圓滑熟練。在十七世紀的法國，文學界注目的焦點是劇院、男性劇作家與嚴格的古典形式，與此同時，女性則愈來愈朝向敘述文體發展，為更具個人色彩的風格和主題，開闢了一條道路。小說是選擇之下自然脫穎而出的形式，它格外能夠體現出上述女性在印刷紙面上正在追尋的這種變化關係。

《克列弗王妃》(*La Princesse de Clèves*)是一部於一六七八年出版的匿名之作，不過拉法葉夫人(Madame de Lafayette)被認為是這部小說的真正作者，她於一六三四年出生在巴黎的低階貴族家庭。這部通常被稱為近代首部法文小說的心理敘事小說，時間背景是十七世紀的法國，故事極為驚世駭俗，特別是除了主角之外的其他主要角色，全部都是脫胎自宮廷中的真實人物，更是大膽直接。這部小說引起廣泛的爭議。討論的中心圍繞著小說中的主角展開，也就是嫁給克列弗親王的夏特禾小姐(Mademoiselle de Chartres)，她在婚後愛上了另外一位男子。(如同在之後兩個世紀之間出版的某些傑出英、法文

小說那樣，以小說女主角的名字做為書名的這個形式，即在暗示她具有相對較為獨立的社會地位。拉法葉夫人的小說女主角冠上丈夫姓氏，這一點像包法利夫人，但是她的抉擇卻與艾瑪不一樣。）（譯按：法國小說家福婁拜的作品《包法利夫人》〔*Madame Bovary*〕同名主角的閨名為艾瑪〔Emma〕。）她避免背叛婚姻，但是卻向丈夫坦白自己的感情。在丈夫（帶著一顆破碎的心）死去之前，要求妻子不得追求她的真愛。於是她便決定拒絕自己所愛男子的公開追求，轉而選擇到一所女修院內隱居起來，到了最後結局時，她年紀輕輕，卻抑鬱而終：她深信有朝一日，她的真愛會因為厭倦而將她拋下，另尋新歡。在小說裡使讀者感到意外的諸多因素中，其中有一項是這位主角的行為，並未遵照當時既有的社會規範——或許，從女性的角度來看，這一點更令人震驚。拉法葉夫人筆下的女主角，呈現出相當不同的樣貌，有別於法國上流社會所標舉的理想形象。

《克列弗王妃》描述的是大部分讀者從來不曾見識過的上流社會世界，但是這部小說卻以此證明自己屬於一種更寬廣的文類。這種以大眾語言進行寫作的文類，也是歐洲首先「以無可動搖的莊重認真」來探討平民大眾的文學類別。<sup>①6</sup>特別是在英格蘭，它開始召喚出來自社會各行各業的各種角色。不僅如此，它所挪取借用的不只是各種各樣的角色，也包括所有種類的文字書寫在內（儘管這種挪借的情形，隨十九世紀中葉現實主義小說興起之後而有所減少）。在此，它與另一種文學書寫形式產生關聯，這種形式出現的社會脈絡，與之大不相同：《聖經》的各福音書。《新約·聖經》的各福音書本身就是文學書寫上的混合產物，借用了範圍極為廣泛的各種上古與古典文學寫作方式，以述說它們的故事：歷史、末日啟示書寫（apocalyptic

literature)、詩歌、神蹟治癒故事、寓言譬喻等等。此外，這些福音書同樣出乎尋常地將凡夫俗子視為嚴肅的人類主體，對於古典時代的世界觀而言，這是很奇怪的。關於這點，有人認為，是「日常生活足堪珍惜寶貴」的想法，構成其來源基礎。<sup>①7</sup>

小說時常受到有身分地位的菁英人士所看輕，原因之一，是它含有更加趨向平民大眾的元素。十八世紀時，很多文學評論家對於他們眼中這種平民風格的俗文學很是看不上眼，認為它適合那些欠缺適當正統經典教育的人。換句話說，他們認為女性適合寫小說。這種開始時的輕視對女性作家與讀者頗為有利，使她們能較不受阻礙地在這種文類之中進行各種嘗試。此外，小說重視內在精神生活的描寫，更加深人們認為它是「女性書寫」的印象，因為內心裡的種種問題，一般往往被看做屬於女性的事情。

緊接著而來的，是女性文學書寫前所未有的興起盛況，尤其以英國為然。如果開始為他人寫作不須受過古典教育，那麼這就使小說擺脫某些舊日加諸在故事情節上的限制了。從前，往往將故事發生的場景標定在古典時代、皇室、教會裡或戰場上；現在，不但故事情節進入畫室、餐廳、廚房或市場都成為可能，還可以運用上述這些地點，做為嚴肅文學作品裡的背景——甚至，成為情節著重的焦點。小說對於各種社會關係的特別強調，通常透過對話做為乘載的媒介，呈現出一個日常生活的世界，生活在這樣的世界裡的，既是那些沒有受過歷史、古典、神學或者詩歌等正式教育的人（通常是女性，和較低的社會經濟階級），也包括那些接受過正式教育的人士。

無可避免的，受到影響不只是女性作家，還包括女性讀者。早在十七世紀時，在英國城市中產階級裡，婦女讀者的人數愈來愈多，為

這群讀者而寫的技術類書籍也逐漸增加。⑮在書的實體形式方面，印刷製成的書籍便於攜帶，能夠被帶入家庭當中。（實際上，就像十九世紀時，美國新英格蘭地區的年輕女工夾帶書籍上工的做法那樣，書籍是可以被藏起來偷偷攜帶的。⑯）各式小說在婦女之間的普及，促成家庭閱讀潮流出現；小說經常被人們貶視為一種更為女性化的文學形式，這個事實只有助長它更順利地來到婦女的手上。

到了英國維多利亞時代，小說已經大為普遍，廣受歡迎。這有部分要歸功於珍·奧斯汀（Jane Austen）的作品，促使小說這種文類在十九世紀初期的英格蘭贏得可敬的名聲。一個出版的榮景隨之而來。在一八三〇到一九〇〇年之間，英格蘭有將近三千五百位不同的作者，出版了大約四萬至五萬部小說。⑰這個時代也是出版產業的關鍵時期；到了十九世紀時，出版業不再是印刷業者和書商的工作，已然成為一項擁有獨特從業人員的特別事業。

即便小說試圖訴求的讀者群範圍格外寬廣，在所有印刷品提供給現代讀者的訊息文本裡，它可能要算是最個人化、最與眾不同的主流產品了。小說和報紙不同，它不單只是一項為自己添購的物件，而是你想要保存、並且經常對其發展出擁有感的物品。小說不會規定你閱讀它的時間（這一點和報紙、工作上的文件或郵件不同）。它帶有強烈的歷史傾向，但是小說主要的目的，卻並不是要知會你各種過程、事件，或甚至是在這世上、圍繞在你身邊的人們，究竟發生了什麼事（譬如歷史或科學類著作的性質）。相反的，小說要你將一則故事擺在內心，自己去想像——角色、地點，通常還有其他更多事物，往往

都要讀者自行代入、想像。它本身就具備創造性格，並且也試圖使讀者的想像世界裡，也帶有這樣的創造發明。

便於攜帶、價格可以負擔、容易理解（至少大致上如此）、屬於個人、現代且具有中產階級性格，小說堪稱是與紙張最登對的搭檔之一。如果紙本書的發展，有朝一日會走向盡頭，我認為小說將會是紙本書裡最後一個消亡的種類。

## 註釋

- ① 在整個教會的歷史中，這些福音書的地位永遠無法和《聖經》的其他卷書相比。
- ② Adrian Johns, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 42.
- ③ Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800* (London: Verso, 2010), pp. 167-215.
- ④ Hans Belting, *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), esp. pp. 90-99.
- ⑤ Gerald P. Tyson and Sylvia Stoler Wagenheim, *Print and Culture in the Renaissance: Essays on the Advent of Printing in Europe* (Newark, NJ: University of Delaware Press, 1986), pp. 222-45.
- ⑥ 歌劇和交響樂的興起，使得樂譜需要多重譜線；十八世紀時鋼琴問世，更使得單道工序印刷變得不敷現實需要。音樂類出版品的下一個重大創新是點陣式印刷（mosaic printing），這種印刷法是一七五〇年代時，由世界上最老牌、歷史最悠久的音樂類作品出版商、維也納的布列特科普夫（Breitkopf）所發展出來的。這種印刷工法可能極為繁複，需要大約五百種不同的活字塊：每個音符裡，不同的符頭（note-head）、符桿（stem）與符尾（staff），各自須使用不同的活字塊。
- ⑦ Martin Luther, *Luther's Works*, ed. J. J. Pelikan, H. C. Oswald and H. T. Lehmann, Vol. 49 (Philadelphia: Fortress Press, 1972), pp. 427-8.

- ⑧ Piero Weiss and Richard Taruskin, *Music in the Western World: A History in Documents* (New York: Collier-Macmillan, 1984), pp. 135-7.
- ⑨ Andrew Pettegree, *The Book in the Renaissance* (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 2010), pp. 172-3.
- ⑩ Iain Fenlon, "Music, print and society," in *European Music 1520-1640*, ed. James Haar (Woodbridge: The Boydell Press, 2006), p. 287.
- ⑪ Christoph Wolff, *Bach: Essays on his Life and Music* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), p. 93.
- ⑫ Terri Bourus, *Shakespeare and the London Publishing Enviroment: The Publisher and Printers of Q1 and Q2 Hamlet*, AEB, Analytical & Enumerative Bibliography 12 (DeKalb, Ill.: Bibliographical Society of Northern Illinois, 2001), pp. 206-22.
- ⑬ Anthony J. Cascardi, *The Cambridge Companion to Cervantes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 59.
- ⑭ Terry Eagleton, *The English Novel: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 2005), p. 3.
- ⑮ Catherine M. Bauschatz, 'To choose ink and pen: French Renaissance women's writing,' in *A History of Women's Writing in France*, ed. Sonya Stephens (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 47.
- ⑯ Terry Eagleton, *The English Novel*, op. cit., p. 8.
- ⑰ Charles Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), p. 287.



- ⑮ S. Hull, *Chaste, Silent and Obedient: English Books for Women 1475-1640* (San Marino, Calif.: Huntington Library, 1982).
- ⑯ Belinda Elizabeth Jack, *The Woman Reader* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2012), p. 265.
- ⑰ Peter L. Shillingsburg, *From Gutenberg to Google: Electronic Representations of Library Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 128, citing Gordon N. Ray, *Bibliographical Resource for the Study of Nineteenth Century Fiction* (Los Angeles: Clark Library, 1964) and John Sutherland, 'Victorian novelists: who were they?' in *Victorian Writers, Publishers, Readers* (New York: St Martin's Press, 1995).

## 第十六章 車載斗量

---

### *By the Cartload*

給我知情與發言的自由，並且根據良心，自由地爭論，那是最重要的自由。

——約翰·彌爾頓（John Milton），《論出版自由》  
（*Areopagitica*），1644年

十五世紀時的義大利各城邦，改變了歐洲對書面文字的使用方式。早在十三世紀時，義大利半島就已開始造紙，不過要等到文藝復興時代降臨，才促成各城邦的統治家族更廣泛地運用這項新技術。在當時，文字書寫的力量透過許多方式擴展開來，其基礎建立於紙張在官方文書、上個世紀法律與行政檔案的運用上，不過其帶來最特殊的影響，將會落在政治層面上。在現代，我們仍然生活在官僚政府的世界中，而這個世界正是由那些義大利城邦做為先驅開創出來的。然而正當紙張在政治上助長了中央集權的同時，它也開啟了更廣泛的政治審查之門。隨著官僚政治的規模擴展，與政治相關的通訊聯絡也同樣增加。因為這種政治通信新文化的出現，造就一種新媒體的興起——至今我們仍然對它感到熟悉。當在紙端上進行的政治對話日漸公開，這個發端於義大利的運動，將擴展到整個歐洲（以及稍後的美國）。這個運動在歐洲大陸各地是如何開展的，情況並不一致，但是卻有一個格外激進的突破進展時刻，做為一個象徵，正確地表明政治（以及

與政治相關的資訊）的所有權是如何逐漸地發生改變。而我們將會看到，紙張就位於這個改變的中心。

然而，在十五世紀時的義大利，新書寫文化的推動因素之一，也是文藝復興現象興起的根本要素——好奇心。因為好奇，學者想要詳細研究經典，理解並記住它們。科學家也因此希望能探索自然。一千個私人的沉迷執著，之所以能夠在這個時候的學者之間大量出現，要歸功於紙張本身，而不是印刷術。畢竟義大利的文藝復興學者已經有多座優秀的圖書館可供利用。現在，他們要認真開始進行的事情，就是做筆記。

有些學者試著指出做筆記一事在古典時代已有先例，這通常說的是老普林尼，一世紀時的博學之士，他身後留給外甥的私人筆記，幾乎達一百六十卷之多。如果做筆記在古典時代是尋常普遍之事，其證據已經不存（有鑑於當時所使用的材質，這並不讓人意外）。中世紀時期的筆記留存的狀況要好得多，這得歸功於羊皮卷的耐久特質，但是使用羊皮紙做筆記的大概是極少數，因此還能存世至今的數量同樣稀少。然而，這種情形在十五世紀時，由於出現一陣對廣泛題材都抱持好奇心的風潮，而發生急遽的轉變。有一位可以概括這股獵奇風潮的奇人，就是達文西（Leonardo da Vinci）。他所做的筆記大約有六千五百頁——而這還只是目前留存於世的頁面。在十五世紀時的義大利，以及之後歐洲各地與北美的學者及閱覽者，都會隨身攜帶一本小書，將所有他們學到或注意到的事項記錄下來。在接下來的那個世紀，英文裡將會出現若干新字彙，以描述這種記錄和理解新知識的創新辦法：例如「摘錄備忘」（commonplacing）和「引述節錄」（excerpting）。①

然而，如果做私人筆記是文藝復興時期人們做學問時的一種業餘興趣，那麼保存紙本政治紀錄就是十五世紀義大利政界必不可缺的要素。一四四八年，義大利北部城市摩德納（Modena）教區總主教迪拉·托瑞（Giacomo Antonio della Torre）就描述義大利諸城邦派出的眾使節製造出的文件，猶如一「紙的世界」。<sup>②</sup>這是一聲絕望的哀鳴。古騰堡的發明（活版印刷）在當時才新近問世不久，不過迪拉·托瑞所指稱的文件，全都以手寫抄錄，這是開始於十四世紀、到十五世紀時逐漸達到新高峰的政府記錄文檔趨勢所造成的結果。

造成這樣增長的背後原因，是政治逐漸集權中央的趨勢和城市文化的興起，以及其更加複雜的政府需求，但是同樣重要的，是在一四五四年《洛迪和約》（*Peace of Lodi*）簽訂，以及一四五五年義大利聯盟（*Italic League*）組成以後，為北部各城邦帶來和平，義大利各城邦之間開始有更多外交關係的往來文件（譯按：為了結束米蘭公國的繼位戰爭，那不勒斯王國、佛羅倫斯共和國與米蘭簽訂洛迪和約，商定米蘭公國繼位人選，為義大利諸城邦帶來四十年和平；幾個月之後，威尼斯共和國約同佛羅倫斯、米蘭共組義大利聯盟，實際上結束亞平寧半島上長達百年的戰亂動盪）。這些城邦的統治者開始在其他城邦設置常駐使節，隨後甚至派往更遠的國家。實際上，早在一四九七年，米蘭公國派駐英格蘭的使節回報給統治者斯福爾薩（Sforza）公爵的信函裡就寫道，英王對義大利事務所知甚詳，「以致我覺得自己彷彿置身在羅馬。」

這些使節經常收到來自本國統治者的信函，而他們也會逐日寄回手寫書面報告。此外，檔案登錄冊保存了發出的函件副本，以及收到的信函存檔，而在此同時，書面詔命則頒布新的人事派令。有一項研

究發現，十五世紀貢札加（Gonzaga）家族統治國度的檔案，多達三千七百一十九箱，當中超過一千六百箱是外交活動的檔案紀錄（而這些檔案箱一般來說都是被塞滿的狀態）。無獨有偶的，義大利政治家、佛羅倫斯共和國實際統治者德·麥地奇（Lorenzo de Medici，一四四九—一四九二）現存於世的信函，至少有十一卷之多，而其中超過半數與對外政策有關。雖然這種勤於存檔的新文化提高了檔案室（chancery）或檔案局（record office）的重要性，也提高了其掌管文檔大臣和歸檔流程的地位（尤其是其資格限定的期待增加時，更是如此），卻沒能為官僚集團製造出的文件數量，帶來相應程度的有條理組織水準。這些檔案要形成某種程度的條理秩序，還要等上幾個世紀的時間。③

肇端於一四五〇年代《洛迪和約》簽訂之後的趨勢，在一四八〇年代佛羅倫斯與威尼斯互相派駐常駐使節之後，更為增強鞏固。除此之外，隨著政治權力日趨收歸中央，人們決定外交往來信函應該屬於國家資產。法律開始規定外交信函與其他檔案必須抄錄底本，所有外交事務檔案必須製作副本；從這時候起，國家與其外交官各自保存著使節通信的存檔，雙方內容大致相同。實際上，有些駐外使節抱怨道，因為這些通報的任務著實占去太多時間，以至於他們無法完成使命。

這樣對於新聞的需求造成一個後果，就是「新聞通報」（avviso，有「通知」、「預示警告」或「宣告」的意思）的興起。十六世紀時的威尼斯印製自己的「新聞通報」，做為通知（或可能是誤導）選定讀者的管道，向他們通報其政治、軍事和經濟現況。羅馬很快就跟進仿效，而這兩座城市開始定期刊行新聞報導，並且發送各地。對於駐外使節來說，這是詳細寫就他們送回本國政治報告的重要

素材來源。它們不太能算是今日報紙的前身，因為它們所根據的來源，大多圍繞義大利的政治密謀而來，不過這些通報仍然可說是一種新文化興起的跡象。從十六世紀後期開始，當「新聞通報」吸引了更廣大的讀者群，而（從一五九〇年代開始）以德國為中心的歐洲郵政體系大幅改進之後，這種情形就更確切。到了十七世紀時，威尼斯將會提供大量歐洲的新聞，其分送的城市，更遠及倫敦、巴黎，以及法蘭克福等地。

十六世紀歐洲的商業貿易也愈來愈仰賴貿易夥伴之間的書信往來，因為他們想要蒐集任何具影響效應的新聞，舉凡交易費率、商品價格、運輸成本和風險、新市場或戰爭，以及可能妨礙貿易進行的法律規定等等，都包括在內。因此，這種書面新聞通信的做法，在政治和貿易上愈來愈起到促進作用。在廉價紙張與改進後郵政系統的幫助之下，每週發刊的新聞通報愈來愈普遍常見，而出門在外的商賈也會彼此互通有無，在旅館裡或商品交易展場上，將函件讀給同儕們聽。

如果這種新聞文化現在散布傳播到歐洲各地，那麼背後助長這種文化的，就不只是人們對於國外消息日漸濃厚的興趣，印刷術造成的現象也有關聯。到十六世紀末，在法國和荷蘭發生的政治事件，受到德國與英國讀者的關注。發生在法國宗教戰爭期間的巴黎圍城戰（一五九〇年）與盧昂（Rouen）包圍戰（一五九一至九二年），在倫敦都有描述其經過的英文出版刊物。大眾既然容易取得這些事件的報導，就使得他們更加涉入、也更關心發生在自身周遭的事情，這將在政治層面上帶來巨大的影響。④

雖然在十六世紀時，某些新聞類書籍和新聞小冊已經在歐洲的主要大城出版（尤其是在德意志），不過要等到十七世紀時，兩張或四

頁發刊的報紙——開始時只有兩欄，至少每週出刊——才開始出現。在刊行數十年的新聞小冊之後，《特殊萬象與堪紀念的新聞通告》（*Relation aller Fürnemmen und gedenckwürdigen Historien*）於一六〇五年在德國發刊。這份刊物被認為是世界上第一份報紙，因為它定期出刊、公開發行，報導最近發生的大事；但是以版面設計而言，則還不算是近代報紙的形式，因為這份刊物只有單欄內文，印在較小的四開本紙面上。

只有在一六一八年六月，當《來自義大利暨德意志等地新聞》（*Courante uyt Italien, Duytsland, &c.*）熱騰騰地離開位於阿姆斯特丹的印刷廠時，報紙才算是確立了它的格式——雙欄排版。雖然只有單面印刷，這份荷文報紙是由一張對開紙組成，對折一次（前後四頁），在對折處翻開。因此，這是頭一張「大幅印張」（broadsheet）。出刊日期與出刊序列號到一六一九年才雙雙出現，而從一六二〇年起，隨正文出現在正反面上。到了這個時候，它才可以被稱作是「報紙」。英文版於一六二〇年在阿姆斯特丹出刊，不過它在格式上算是新聞類書刊，英文新聞要到一六六〇年代，才突破其原來的書冊格式。法文版的報紙於一六三一年發刊，開始時稱為《法蘭西報》（*Gazette de France*）。「報」（*gazette*）這個字是首批為了報刊名稱而創造的新字彙之一：這個字起源於一份創刊於一五五六年的威尼斯月刊，售價為一個「葛澤塔」（*gazetta*），後者是當地的一種小額銀幣。北美洲的第一份報刊《國內外公共事件報》（*Publick Occurrences Both Forreign and Domestick*），於一六九〇年在波士頓創立，但是只發行一期，就被殖民地官員查禁。不過，創刊於一七〇四

年的《波士頓新聞通訊》（*Boston News-letter*）一直持續發行，直到一七七六年的美國獨立宣言。

在英國，對於印刷業的建立居功厥偉，並且在過程中為往後開創先例、以倫敦主導新聞報導的功臣，居然是一名荷蘭人。儘管卡克斯頓（William Caxton）已於一四八六年時在西敏（Westminster）成立第一家英文出版社（從低地諸國進口紙張），繼承傳統並發揚光大的卻是沃德（Wynkyn de Worde）。事實上，英格蘭第一家（為時相當短暫）本土造紙廠於一四九四年由泰特（John Tate）所創立，這家造紙廠生產的某些紙張，就是因為成了沃德印書的用紙，才能夠保存至今。

當沃德在十五世紀末來到倫敦時，他很快就察覺弗利特街（Fleet Street）聚集了眾家修道院——白袍聖衣會（Whitefriars）、黑袍修士會（Blackfriars），以及聖殿騎士團（Knights Templar）等——是創立事業的好地點。弗利特街既是修院抄錄複製文本的中心，也已經成為一條法界人士必經的要道，因為律師需要代書為他們謄抄合約。沃德接手兩間位於弗利特街、靠近太陽酒館（The Sun pub）的房屋。他以其中一間當作自己的住所，另一間則拿來設立他的印刷兼出版事業處所。沃德在這裡開創事業，很快就吸引不少出版界的同業也到這個區域來，從而使得這個小樞紐開始發展。弗利特街日後將成為英國大眾傳播革命的大熔爐，不過沃德的事業在初期時扮演主導的角色。在之後的四十年間，他印製了八百多種出版品，占一五五七年以前英格蘭產製作品總數的七分之一以上。

一五一三年，第一部有紀錄的新聞書出版，是對於佛洛登戰役（Battle of Flodden）的報導，不過它不是沃德的作品。這部新聞書以



下面這段話做為開場：

接下來，是英格蘭與蘇格蘭兩軍之間的真實戰役或作戰經過。

但是大多數英文新聞媒體印刷品出現在十七世紀，而不是十六世紀。之所以如此，其原因多少和激發一五一三年首部新聞書有類似之處，也就是歐洲的戰爭與和平局面。對於倫敦的商人而言，於一六一八年爆發的三十年戰爭，對於他們在歐陸的生意有著諸多影響。不但如此，於一五八六年所頒布不得報導英格蘭新聞的禁令，當時還沒有取消。所以第一部有刊名的英文報紙，於一六二一年發刊，報名是《來自義大利、德意志、匈牙利、西班牙及法蘭西的當前事件或新聞》（*Corante: or Newes from Italy, Germany, Hungarie, Spaine and France*），內文報導翻譯自荷蘭（不過是在本地印製），而且（根據刊頭報名所示）不含任何英格蘭本地新聞。一直要等到星室法庭（Star Chamber，譯按：成立於一四八七年，以位於西敏寺內屋頂有星形裝飾的大廳而得名，專門審查並懲治出版業，是專制權力的象徵）於一六四一年被解散，英格蘭陷入內戰之時，英國的新聞報導才廣為普及起來。

第一部獲得國會授權的新聞書《全日報》（*Perfect Diurnall*）發刊於一六四二年，而第一份全部登載廣告的刊物《公共顧問》（*Publick Advisor*）則於一六五七年發刊，裡面還包含英格蘭最早的咖啡館刊登的一則廣告。上述這些屬於大眾報紙的初期萌芽階段，而弗利特街自然也將成為產製這些刊物的中心。傳播的速度也變得愈來愈重要，這項發展反映在若干受到歡迎的報紙刊名上，像是《快報》

(*Express*) 與《新聞報》(*Dispatch*)。事實上，對於最新發生的新聞，英國人產生求知的渴望，而這種渴望找到了理想的場所，也就是咖啡館。

咖啡館與這種新的報紙文化特別合拍。咖啡館的氣氛不像啤酒屋或酒館那樣下流，能夠成為人們辯論新聞和政治時的場所。從十七世紀後半葉開始，咖啡館在英、法兩國紛紛出現，而英國的咖啡館特別能容許客人討論新聞和輿論，如同非正式的大眾議會。在咖啡館，人們可以無拘無束地彼此往來，自由表達意見，享受報刊愈見增長的自由。早在一七一二年時，《布里斯托報導者》(*Bristol Mercury*) 就曾抱怨這種廣受歡迎的咖啡館文化：

大約在一六九五年，報刊出版業再次蓬勃發展，而就從這時候開始，這股狂暴而新奇的渴望，有如流行瘟疫一樣，為許多家庭帶來致命的衝擊：平凡的店鋪商家和手工匠人日復一日，整天待在咖啡館裡，打聽新聞並且談論政治，正當他們家裡的妻小要吃麵包，而他們的生意被拋下不管的時候，他們卻把自己弄到蹲監牢，或者被迫投身行伍，到軍隊裡面吃公家飯。⑤

到訪倫敦的人士，對於這股沉迷帶來的衝擊影響相當敬畏；於一七二〇年代造訪倫敦的瑞士旅遊作家索緒爾 (César de Saussure) 在日記裡寫道，咖啡館裡煙霧繚繞，擠滿了人，而且充斥著新聞與政治類的讀物。這股對於當時發生事件的求知狂熱，幫助報紙鞏固城市生活的核心地位。而沃德位於弗列特街上的大本營，也就是他最初創設出版社的地方，日後將會繼續保持其英國出版界的地理中心地位，一直

到近數十年來，媒體產業紛紛出走為止（譯按：弗列特街一直是英國大眾傳媒的代名詞，不過最後一家英國主流傳媒路透社，亦於二〇〇五年時遷離此地）。

一六七〇年代，德文「時報」（zeitung）、英文的「報紙」和「日報」（journal）等字，全都成為印刷出版業的專用詞彙。第一本「雜誌」於一七三一年出現，「雜誌」一詞來自阿拉伯文「makhazin」，這個字原先起源於一處囤放各種物品的軍用倉庫，因為其內容物各種各類、五花八門。然而只有提高識字率，才能促使近代報紙的出現；每日出刊的報紙最終在十八世紀初期於英格蘭出現，而在美國，對大眾銷售的新聞刊物在十九世紀中葉問世。可以讀取新聞，並不代表具有任何調整、塑造新聞的權力。然而如果不能真正地取得新聞資訊，就不可能有意義地參與政治議題。而且，取得資訊至少就意味著參與，無論距離遠近。在這一點上，就為讀者——也給報紙——提供了巨大的機會。

到了十七世紀結束時，尼德蘭聯省共和國（United Provinces of the Netherlands，即俗稱的荷蘭共和國）正在和威尼斯競逐歐洲知識出版品的樞紐地位。一六二〇年時，安特衛普將會成為歐洲兩大國際郵政體系的心臟，寄送郵件到英格蘭、法蘭西、西班牙、葡萄牙、德意志和義大利等國家、地區的城市。不但如此，荷蘭革命戰爭（Dutch Revolt）更為出版印刷業開創了一個機會。一五六八年起（原書注：荷蘭革命戰爭的開始年分，有時會標定為一五六六年），荷蘭十七個省分揭竿而起，對抗統治西班牙與西屬荷蘭的國王菲利浦二世（Philip

II) ，許多本來居住於天主教勢力統治下的新教徒紛紛向北方遷徙，他們當中就有不少印刷業者和出版商。

安特衛普是十七世紀主導荷蘭書籍出版生產的大本營，從這裡起步，荷蘭出版產業得以在聯省共和國的各城市裡興旺起來，這要歸功於有利的經濟條件（低利率與資本的充沛供應）和極為良好的貿易交通運輸體系。不僅如此，權力下放給各省的政治架構，代表出版業在此所受到的限制，並不如歐洲其他地方來得繁重，而著作權卻受到非比尋常的確實保護。辯論與出版一同在尼德蘭興盛起來，而很多有爭議的外國作者在荷蘭的自由出版市場裡找到願意為他們出書的業者。荷蘭的出版業同時也得到造紙術千年以來最傑出技術改良的翼助：荷蘭式磨漿機（Hollander）。這種磨漿機於一六八〇年在荷蘭發明，在浸磨紙漿時使用葉片而不是木杵——在一個小時之內磨出的紙漿量，與舊式槌漿機花一天工夫搗碎原料所得的產量相同，甚至更多。荷蘭式磨漿機磨出的紙漿纖維較脆弱，不過生產效率卻有所改進。

到了十七世紀中葉，阿姆斯特丹、海牙（The Hague）、萊頓（Leiden）、烏特列支（Utrecht）和格羅寧根（Groningen）都已經擁有各自的報紙。說法語的胡格諾派教徒（Huguenot）於十七世紀時遷移到聯省共和國來，荷蘭甚至還有專為人數眾多的他們而發刊的法文報紙。⑥雖然普及教育和識字率一直到十九世紀才成為普遍的施政目標，不過十八世紀時的西歐民眾愈來愈朝向廣大讀者群邁進，而不只是聽眾而已；歐洲出版界的產量既促成這樣的轉變，同時又對轉變有所回應。這種轉變，再沒有別的地方比起荷蘭還要來得顯著：到十七世紀末時，荷蘭的文盲比例是歐洲各國當中最底的。有一項於一九六〇年代所做的研究，分別從一六三〇年、一六八〇年和一七八〇年在阿姆

斯特丹結婚的新郎新娘當中統計，有多少人能夠簽下自己的名字。結果在男性當中，能寫出自己姓名的比例，按年分分別依序從五七%、七〇%提高到八五%，而新娘之中會寫姓名的比例，則由三二%依次上升為四四%、六四%。⑦

聯省共和國逐漸成為歐洲出版界的貿易中心，由於在技術、資金、商業網絡、識字程度和政治開放程度上具備優勢，荷蘭得以大量生產包括危險政治著作在內的出版品；而正是荷蘭的自由開放思想和印刷出版產業，在印刷著作層面上，提供日後法國大革命一個極為重要的起點。雖然荷蘭讀者並沒能擁有不受國家控制的出版業，但他們確實生活在一個政治上分裂的國家，不同團體各自控制著不同的地區。這種政治權力的分裂，給予作家與出版業者實質上的自由空間，因為他們通常總能找到可讓其著作平安順利出版的地方。在法國喀爾文教派的驅策促成之下，阿姆斯特丹成為新教最近著作的出版中心。十六世紀時的荷蘭新教徒已經從法國喀爾文教派的著作裡節選出許多論旨，而安特衛普的出版界也密切注意、追蹤發生在法國的各種事件。不過，法文新教著作的出版高峰出現在一五六〇年代，而到了一五八〇年代時，在法國本土出版的宗教著作，幾乎完全屬於羅馬天主教陣營。

貝爾（Pierre Bayle）是法國喀爾文教派的宗教哲學家，他先是出逃到日內瓦，然後於一六七五年回到法國，接著再次流亡出國，這回於一六八一年來到荷蘭，在此居留直到一七〇六年去世。在鹿特丹，他得以出版許多著作，其中包括他於一六八四年至八七年之間的文學日誌《關於文人共和國的若干思緒》（*Pensées sur la république des lettres*）。接著問世的，是同樣以法文寫成、倡導宗教寬容的《哲學評

論集》（*Philosophy Commentary*）。日內瓦和鹿特丹這兩座城市，不但能提供給他免於遭受迫害的自由，更讓他得以將自己的思想觀點付印出版——甚至還提供了使這些著作流傳回法國的前景。

可以更加說明出版自由情形的，是《禁書目錄》（*Index of Prohibited Books*）一書的案例。該書是由羅馬教廷編訂，以確保歐洲各地的天主教信徒不會出版或閱讀到特定的著作。（對於這部目錄，各地信奉天主教的政府，反應各有不同，而有時政府會採用自行編訂的禁書目錄，以代替教廷版本，不過收入其中的書籍仍然相同。）因此，雖然少數富有的讀者可以透過非法管道取得這些禁書，正式出版這些著作的業者卻會被送上法庭，如此可以協助避免這些書籍和過多讀者接觸。然而在荷蘭，上述禁令都可以避免，有一家荷蘭出版業者，實際上更是拿這部《禁書目錄》當成自己的出版計畫，因為他深信這些遭到查禁的著作一定會特別暢銷。<sup>⑧</sup>因此，荷蘭為歐洲異議作家提供了著作出版的空間，讓他們的聲音能被人們聆聽——甚至跨越歐洲大陸——而這樣的自由，在容許法國的政治與社會思想（以及應該支撐這些理念的典範）互相交流時，就顯得格外重要。特別是阿姆斯特丹——開放、對宗教立場寬容，而且至少在理論上致力於自由貿易——這座城市歡迎西班牙猶太人、法國胡格諾派教徒、法蘭德（Flemish）商人和來自西屬荷蘭南方省分的宗教難民。這座城市很快就成為一個商貨與思想理念的避風港：書籍是它無可避免的必然產物。

德·拉何賽（Abraham-Nicolas Amelot de la Houssaye，一六三四—一七〇六）是一位運用阿姆斯特丹自由環境出版其著作的創新改革

人士。他是一位歷史學者，奉法國皇室之命，擔任駐外使節。德·拉何賽身兼人文主義編輯與政論家，因而能確保好幾部重要的歷史和修辭學著作付印出版。他蔑視各種出版界的慣例常規，不但將祕密條約的文本和使館的信札拿出來販賣，更出版他自己的政治類著作，揭露法國國家政治運作內幕。德·拉何賽所出版的著作，都附有評論注解，這不啻是做出一次大膽的政治宣言，因為文本批評正是政治批評的其中一種形式。所以儘管他並未強烈要求革命，他揭露國家政治運作、並且對其評論的事實，卻將法國政治公開，攤在外界輿論的面前。

在德·拉何賽於一七〇六辭世以前，他至少出版了五十九種自己的法文著作，而他的作品在十八世紀時問世的數量，幾乎與前者相同。他最具重要影響的出版品，是馬基維利（Niccolò Machiavelli）原著的《君王論》（*The Prince*），德·拉何賽將其翻譯為法文，並且加上注釋評論，在阿姆斯特丹出版。在其有生之年裡，德·拉何賽的譯本，至少在阿姆斯特丹重新編輯修訂了五次，而在十七世紀當中，更是重新編訂了十五次之多。馬基維利的《君王論》於一五三二年初版問世，敘述治國之道，而「為達目的不擇手段」則是書中傳達的中心訊息。儘管有些評論家現在認為，這部著作實際上意在諷刺，而不是要做為君王治術之道，但是在當時，它確實被看成是後者，一如許久之後，拿破崙與史大林也是這樣看待此書——拿破崙為《君王論》做評注筆記，而史大林則在自己手頭的那本上面做注解。⑨德·拉何賽站在為馬基維利辯護的立場，決定批判性地閱讀歷史（之後更是記述歷史），因而播下政治改革與變革的種子。

像《君王論》這樣的著作，被偷偷夾帶進入法國，做為開創一個地下「文人共和國」的方式。所謂「文人共和國」，指的是一個非正式的文人圈子，能夠免於受到政府的言論審查，討論政治與文化議題（譯按：參見本書第一章）。事實上，從這點來說，這些改革人士是成功的。然而他們當然也涉入一場運動之中，這場運動的規模，日後證明遠超出他們所能想像——不僅影響法國，更影響全世界。畢竟，你不必將自由民主看做是歷史的最終勝利，以讚嘆法國大革命對於我們現在生活的時代具有的象徵力量。出版界不只是參與了大革命的醞釀過程，更加成為革命分子對於一個更新、更自由社會的盼望焦點所在。然而更重要的是，一七八九年爆發的法國大革命，在舉世矚目之下詳細闡釋了什麼樣的紙張文化應該才是理想典範。無論新生的法國共和體制在其最初的數十年間如何發展，上述問題的答案，就是自由出版的文化。

在十七世紀的法國，所謂出版界，在本質上是由一群印刷業者和出版商所組成的俱樂部，並且自行制定規則。一六八六年時，法王路易十四（Louis XIV）決定，將主導法國出版業的巴黎出版商數量固定為三十六家。十八世紀的巴黎依舊承襲這套狹小的體系——只有在既有成員死亡時，新成員才能獲准進入這三十六家行商組成的團體。除了這個行業已過世成員的遺孀之外，女性被禁止從事印刷、出版或書籍銷售等工作。不但如此，印刷業者還與一個由出版著作審查官員、警察與其他擁有皇室權勢的人組成的關係大網絡相連通。在這樣的結構體制裡，作家本身的存在有如緘默的個體，仰賴一個專制國家的合法認可。



書籍出版業受到三個不同的機關監控；其中最為重要的出版管理局（Administration of the Book Trade），營運一個「特許權」系統，核發出版和初期著作權的許可憑證。直到一七七七年時，才修改法律規定，允許作者出版和銷售他們自己的著作。本質上，這是一個起源於宗教信仰的系統，認為所有學問知識都來自上帝，而經由國王發給的憑證成就其事。正是這個支持傳統政治與宗教觀念的出版文化，加上由國王核發許可憑證的系統，確保這種保守主義立場的合法正當性，不會受到挑戰。

不過，十八世紀的法國，還有另外一個出版業存在。由於法國的國家體制對於書籍出版設下如此繁重而困難的條件，印刷廠和出版社便開始出現在鄰近法國的邊境地區，通常位於瑞士或荷蘭。這樣一來，就能輕易地夾帶違禁書籍進入法國境內，而靠著賄賂海關官員，或乾脆將這些書籍藏在其他貨物之中，讓過程更為順利。在私運違禁書進入法國的路線上，盧昂這座城市成為特別重要的中繼站，因為荷蘭新教徒出版社在此供應啟蒙運動的著作給法國書籍市場。這個另類的出版業不合法且在暗中活動，他們認為作者是著作的唯一來源，而且嘗試提倡如伏爾泰（Voltaire）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau）、狄德羅（Denis Diderot）與米拉波（Honoré Mirabeau）等傑出啟蒙運動思想家的理念。因此伏爾泰的著作全集（Oeuvres）便在德國的凱爾（Kehl）出版，而盧梭的作品全集則在日內瓦刊行問世。（盧梭作於一七六二年的《社會契約論》[*Social Contract*] 由荷蘭出版商瑞伊 [Rey] 印製，瑞伊來自日內瓦，是法裔胡格諾教派信徒之子，他的荷語從來沒有流利過，這一點也從側面說明了書籍市場是如何穿越國境。）狄德羅劃時代的鉅作《百科全書》最初是二十八卷，於一七五

○至五五年間合法出版，但稍後在日內瓦與紐沙特（Neuchâtel）出版時，則沒有得到官方的許可。（《百科全書》再版時篇幅擴增為三十五卷，到了一七八九年時已經售出約兩萬五千套，其中有半數銷往法國。）而正當米拉波的部分作品小冊在亞維儂出版時，他其餘的著作則在低地諸國（特別是在阿姆斯特丹）、里昂、巴黎郊區和巴黎的皇家宮殿區（Palais Royal）刊行問世，最後一處地點相對更可以避免國王麾下緹騎的騷擾。因此，啟蒙運動的文化就經由這個分布在法國內外、由夾帶偷運者、書商、出版業者與印刷商組成的通路網絡，有效地傳播到巴黎社會。

有些印刷業者與出版商同時為當局與違禁書市場效力，他們甚至可能會聽到自己承印的違禁書刊受到教會的譴責——或是親眼見證它們被焚毀。然而傳道訓誡並不能遏止印刷著作的大量湧入，而且，論及政治與性方面的激進書籍也逐漸開始進入法國。在文學著作類別上更加混淆的普遍情況，助長了這些新作品的輸入。新的文類正在出現，而似乎沒有人可以駕馭、合理解釋書市的情況。舉例來說，法國書商通常會在書店裡設一個名為「哲學類書籍」的專區，但是專區的書櫃可能在擺放如伏爾泰之類作者著作的同時，也擺上「閨房裡的哲學」一類更加帶有情欲色彩的作品。通常看來，這種情況有如自由與性愛放縱之間彼此相互產生關聯，甚至連偉大的啟蒙運動作家也都寫有情色作品。比如，奧諾雷·米拉波可說是引領法國大革命思想的一盞明燈，他在撰寫大膽的政治小冊之餘，同時也創作情色作品。<sup>⑩</sup>

雖然這些書籍並沒有直接促成法國大革命，不過它們卻正在回應廣大群眾在閱讀層面上對於政治、性與新聞的好奇需求。從閱讀迄今仍被查禁的書刊而得知相關資訊，並且展開討論，這種能力代表一個

改變已然出現：正當讀者大眾在閱讀相同的書籍，包括同樣的哲學著作時，文學正以新的方式建立起公眾輿論。文學正與一個更自由的閱讀市場發生聯繫。整個十八世紀，對於君主政體的批評著作活力十足，在言論的大膽尺度與篇幅數量上都有增無減，一直到國王在他的讀者臣民眼中完全喪失正當性為止。讓廣大的讀者群更容易得知文學和歷史這個明確的事實，使上述這兩者成為透過印刷品著作向個人傳播的知識資訊，而不是從君主和他的政府那裡得知。如此帶來一種隱含的趨勢：持社會保守立場的讀物將愈來愈遭受質疑。

君主政體本身並不是完全站在開放出版產業的對立面上，而政府中掌管國家出版業管理規範的大臣德·馬勒澤布（Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes），不但通情達理，其個人態度更是令人訝異的自由開明，他在幕後大力促成狄德羅的《百科全書》初版刊行，而且對各種包攬權力的舉動提出抗議。一七八八年，一名王室成員號召「有知識教養的人士」就三級會議（Estates General）召開程序一事，清楚申述自身意見，並且出版公布；三級會議是立法代表大會，在當時已經失去權威。這個巴黎版的國會甚至還在同一年將出版自由的概念合法化。不過具有最大影響力的事態發展，卻落在在一七八九年發生的各大事件上。

一七八九年初時，出版管理局遭遇了一個難題：國王已經下詔召開三級會議，並要求其討論出版產業，可是三級會議本身卻仍舊希望出版管理局維持其固有角色。這就意味著規範與管理誰才有權將關於三級會議的材料出版發行，是出版管理局的職掌範圍。然而在此時的巴黎，盜印的著作卻愈來愈氾濫。儘管官方歷次宣告，但是據派駐在

法國各城鎮的出版監察官員回報表示，非法出版的發展已經迅速擴散，情況已脫離他們的掌控。不但如此，中央政府的出版管理機構還在就釐清「應該核准什麼出版品」一事上苦苦掙扎；畢竟這還要等候三級會議做出建議——以及國王對其做出回應以後，才能定案。（國王陛下本人在三級會議向他回報以前，拒絕給予任何指示。）結果導致在全國許多城市裡，圖書出版審查實際上形同全都停擺。事實上，此時巴黎的三大全國性報紙都得到刊登任何關於三級會議「審慎」內情的自由。

國王在出版管理政策一事上區區數個月的舉棋不定，聽來或許不至於釀成災難，但是在實際上，他形同是放棄了對政治事件的詮釋權。隨著出版管理局的運作陷入停擺，許多地方出版監察官員紛紛棄職逃亡、停止撰寫報告，或乾脆承認失敗。原本由中央政府集中管理的法國書籍出版市場正在崩潰，而隨著其土崩瓦解，權力正從君主的身上轉移到市場上去。

一七八九年七月九日，國民議會（National Assembly）成立，並宣告自己是舊日三級會議的「人民」繼承者。國民議會首先採取的舉措，是正式廢除封建制度，掃除昔日皇室、貴族和教士的諸多特權，並且出版頒布《人權和公民權宣言》（*The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*，簡稱《人權宣言》）。其中第十一條如此宣稱：

自由傳達思想和意見是人類最寶貴的權利之一。因此，各個公民都有言論、著述和出版的自由，但在法律所規定的情況下，應對濫用此項自由負擔責任。

在紙的故事裡，《人權宣言》的這兩個句子標明了一道劃時代的分水嶺：這是一道捍衛言論、著作與出版自由的護身符。它們立即對法國的出版文化發生衝擊和影響。

一七八九年時的法國出版品，簡直如爆炸般激增。原來由皇室核可與支持的出版文化，如今不復存在，代表印刷出版品本身不但已經解放，更能自己作主。到了十二月，皇家官員抱怨道，看來每個人都想要開設一家印刷坊——即使在鄉村地方也是如此。不過，巴黎才是一切活動的中心。革命黨人盼望出版自由能造就出他們認為法國最需要的群體——啟蒙運動讀者群，伏爾泰與狄德羅的著作，在這個閱讀圈裡普遍流通。

接下來實際發生的事情，是印刷品在一座城市當中的激增擴散，這座城市原來一直是法蘭西專制政體的中心：巴黎。等到出版自由獲得正式宣布以後，啟蒙思想運動在法國的非法出版世界就浮上檯面。有些印刷業者從鄉間現身，或從地下室，又或者從監獄裡探頭。但是，不只是地方上原來藏匿起來的印刷業者開始現身。在一七八九、一七九〇年間，一部部裝載在馬車上的印刷機，開始從原先是革命黨人著作主要提供據點的各大小城市，向巴黎集中匯聚。一七九〇年，喜劇作家博馬舍（Pierre Beaumarchais）宣布，決定將自己的作品由德國的凱爾遷回巴黎印行。原先在巴黎之外的地方印行已有數十年之久的《百科全書》，現在也從位於首都的印刷廠熱騰騰出爐。從一七八九年起，迄今一直都在日內瓦印製的盧梭作品全集，現在宣布在書名扉頁添印出版地點「巴黎」。法國啟蒙運動的出版業界如今從原來的

陰影、之前的放逐當中走出來，搭著馬車進入首都；巴黎這座城市，現在毫無疑問地已經成為啟蒙運動思想與出版的中心。

這項變化中最戲劇性的時刻，在大革命之後很快到來。因此，在一七八八年時，巴黎原有合法的印刷業者、出版業者和書商共二百二十六家，在一七八九年過後十年之內，總數增加到一千二百二十四家。這個數字在拿破崙當政初期會略微下降，不過在一七八九至九三年間創立的印刷坊，大約有半數在一八一一年時仍舊存在。同樣的，一七八八年時巴黎只有四家報紙出刊，但是到了一七八九年，報刊總數增加到一百八十四家，隔年又上升到三百三十五家。<sup>⑪</sup>巴黎早已經成為世界的知識思想之都，不過從一七八九年起，它的出版文化也開始迎頭趕上。

儘管如此，雖然巴黎日後還能維持其知識思想上的傑出地位，然而初始時出版文化的版圖擴張，在一七八九年之後卻無法保持其動能。反之，隨著各種出版限制的移除，出版業者見到的是出版品價格暴跌，小冊子及短期印刷品的數量激增。一七八九年的出版革命，並未經歷巴黎出版業者為了新的哲學家讀者群國度，遂大量印製啟蒙運動偉大著作的盛況。相反的，大革命開啟了一段出版界受到嚴峻考驗的時期，不少小規模的印刷業者製造出創新卻使用期限短暫的政治傳單。根據這個時期的目錄與各種調查顯示，一七八九年時巴黎有四十七家印刷業者，隔年為兩百家，到了一七九九年時，增加為二百三十三家。<sup>⑫</sup>在一七八九年的革命裡，贏家不是書籍，而是篇幅輕薄的小冊和期刊——高尚的知識學問不是獲益者，大眾平等的知識取得途徑才是。

法國的新出版文化並未持續太長時間。從一七九〇年代後期開始，一直到十九世紀，它使許多印刷業者破產，對作者毫無保障，而且造成一種出版上的大動盪，其帶來的破壞與創造性不分軒輊。當局為了回應這種情形，先是進場保護市場與作者，接著開始控制產量。然而，官方採行的是檢查制度與監督管制的手段，而不是一七八九年以前那種引導和支持贊助的做法。由於擔心小說與其他形式的俗文學太受歡迎，政府逐漸開始提供資金給幾種被認定為最好形式的文學，其餘則任由市場力量去支撐。其結果是造成十九世紀初期出版市場規模縮小，所產出的著作題材也愈來愈趨於保守。如果說一七八九年《人權宣言》的邏輯意味著一種共和政體之下的書籍出版產業，拿破崙時代的法國卻改弦易轍，沿著家族繼承的路線進行管理。這一點在延長著作權的情況裡看得最是明顯——在作者本人（及其配偶）去世之後，家人仍可擁有二十年的版權。如此一來，不僅使書籍著作成為作者名下更有價值的產品，更確認書籍的作者不會如同公僕一樣，在其過世之後，著作所有權就立即轉移到人民手上。從這些層面上來看，就一個難得的機運而言，這是個令人感到失望的結局。

然而政府還是必須為自己的各項舉措辯護——而且必須支持《人權宣言》裡詳細闡述的出版自由理念。這對於紙張的用途來說，比起下列在工業時代，使紙張能如此快速、更加廉價製造的各項新技術還來得重要。十八世紀末發明於德國的平版印刷術，能夠印出草寫字體。發明於法國的長網造紙機，於一七九九年時獲得第一個發明專利；它在日後製造連續紙頁時（在今天依然），成為世界各地造紙機的基礎原型，能夠生產更大範圍、各種厚度與長度的紙頁。而蒸汽驅動印刷機，於一八一〇年在倫敦由其德國發明者啟動運轉，代表印刷

機從此以後不再需要人工手動操作；一八一四年，一份倫敦《泰晤士報》首次由柯尼希（Friedrich Gottlob Koenig）所發明的一部蒸汽印刷機印製出爐，象徵一個報紙的新時代來臨。紙張的價格也持續下跌——到了十九世紀後期的荷蘭，更是大幅下降，之後甚至到了可以忽略不計的程度。當然，時至今日，紙張是你身邊所能找到最便宜的日常用品之一。

科技一直是紙張普及化過程中的夥伴，協助其傳播到社會的各個角落，以及增加它在任何特定的個人使用時的用途。近代對於普及識字的追求，是一個在紙面上展開的運動（直到近年來都還是如此），這證明了文字在紙面上所享有的高度尊重，以及在無法獲取文字時，任何人都會產生的不公平、不利的感受。紙張在當代的到處存在毋須詳述——直到數位時代，它仍然無可匹敵。

可是，儘管紙張具有使人們可以廣泛獲取資訊的能力，甚至價格低廉到讓你可以買來充實自己的書櫥，它卻還沒有達到一七八九年所承諾的境界。這反映出紙張的特殊性質：即大眾傳播媒體被認為應該與「報刊」（press）畫上等號；報紙和雜誌刊物，都是價格便宜、產製快速、分送迅速、體積輕薄，而且便於攜帶的物品。因此，它們是紙張獨特力量的具體化身。問題在於，在全球層面，它們卻還沒能贏得那場一七八九年大革命時曾為其詳盡闡述的戰役。當然，在一七八九年之後數十年間，紙張擁有相當眾多的夥伴，從官僚集團、私人函件、小說，到票券、到思想理念。但是就從這個時候起，歐洲的出版運動開始向數以百計的不同方向發散出去，而它們是在追求出版自由的新理想底下出發前進的。雖然有若干重大的變革早於一七八九年發生，特別是一七一〇年時的首次英國著作權法案（頭一批承認作者權



利的法案之一），不過在大多數歐洲國家之內，書籍檢查制度與對特定團體施行優惠待遇的強烈文化，直到十八世紀結束之前，都還未見到任何開始消退減弱的跡象。正是法國大革命，最具效率地將這些自由思想理念傳播到這片大陸的各處地方（且不去管之後發生在法國自身的事情），這些自由開放的理念既然提倡出版自由，因此也就導致對著作權更完善的保護——作者將會在其所要表達的言論上，獲得更大程度的自由，並且在其著作的出版方面，得到更多權利。

帶有維護出版自由條款的《人權和公民權宣言》，於一七八九年八月二十六日頒布。這部宣言很快就被翻譯到歐洲各地，並且成為言論與出版自由神聖不可侵犯的護身符。（潘恩 [Thomas Paine] 於一七九一年在英國出版的著作《人的權利》 [The Rights of Man] 當中，同樣也是如此為法國大革命辯護。）

與此同時，有一個非常不同的出版氛圍，早於革命和美國建國各項原理建構之前出現。（美洲第一座印刷坊於一五七五年在墨西哥設立，此後，第二家似乎是於一六九〇年在費城開設。）在美國憲法受到批准以前，在印刷刊物的紙面上發生了一場關於「憲法應包括何種內容」的辯論。這場辯論的內容被流通到全國各地，反映出一種運用理性思辯做為新美國立國之基的希冀，並且在可能發生特權之處，避免其所帶來的影響。這一點在《聯邦黨人文集》（*The Federalist*，或譯為《聯邦論》）的出版刊行上，最能清楚顯示出來。《聯邦黨人文集》於一七八七至八八年集篇成書，作者分別是漢彌爾頓（Alexander Hamilton）、麥迪遜（James Madison）與傑伊（John Jay），他們是未來的美國開國先賢，此時已經在全美各地享有盛名。《聯邦黨人論文

集》由一系列論文組成，贊同批准美國憲法。在第一篇論文裡，漢彌爾頓這樣寫道：

時常有人指出，似乎有下面的重要問題留待這個國家的人民，用他們的行為和模範來求得解決：人類社會是否真正能夠通過深思熟慮和自由選擇，來建立一個良好的政府，還是他們永遠注定要靠機遇和強力以決定他們的政治組織。（本段譯文引自程節如、在漢、舒遜譯，《聯邦黨人文集》，北京：商務，一九八〇，頁十九。文字稍做調整。）

然而，這本書的作者們並未在封面上署名，而是簽上「普布利烏斯」（Publius）這個名字，用以向一位古羅馬共和執政官致敬。他們這麼做並不是當時的特例；在關於憲法內容的辯論文字之中，匿名是一種普遍的做法，而藉由這種不署名的做法，希望創造出一種感覺，即這場辯論不僅僅屬於公開發表這些文字的傑出公眾人物，更屬於全國民眾。其中的邏輯非常明確：在這場關乎美國未來的辯論當中，理性應該單獨受到最優先的對待。

公共辯論在批准美國憲法投票前的準備階段，確實發揮了重要作用。美國的印刷刊物與英國一樣，對於凝聚公共輿論的概念有協助之功。然而，英國擁有倫敦這個明確的既定政治中心，美國的情況卻不然，欠缺一個明顯的城市政治樞紐與聚焦的中心——這種缺少中心的情況，使得美國的出版業具備比英國同業還要強大的力量。<sup>⑬</sup>實際上，當美國憲法公開出版，以便進行全國性的辯論時，在六星期之內，全國各地的報紙都刊登了憲法草案全文。根據報紙上的報導，正

在閱讀和討論憲法的讀者，包括所有年齡層。事實上，在《麻塞諸塞新聞報》（*Massachusetts Gazette*）上，有一封來自賽勒姆郡（Salem County）的投書，詳述了其中細節：

除了新憲法之外，再無其他事物在此受到討論，無論公私領域皆然。所有人都讀過憲法，並且幾乎所有人都表示贊同。實際上，人們只須專心致志、不帶成見的閱讀它，使其獲准通過。⑭

當美國憲法草案於一七八七年的制憲會議（Constitutional Convention）上得到通過時，在紙端上展開的各種辯論就是其獲得通過的象徵。當然，同樣這種希望能自由公開辯論的願望，也表達在其內容當中，因為憲法裡包含一則條款，使作者對其著作擁有獨家著作權。除此之外，於一七九一年刊行的《美國權利法案》（*American Bill of Rights*），當中包含了憲法第一條修正案（First Amendment），在其他各項自由權利之中，堅定地捍衛出版自由。

國會不得制定有關下列事項的法律：確立一種宗教或禁止信教自由、剝奪言論自由或出版自由，或剝奪人民和平集會及向政府要求伸冤的權利.....。

法、美兩國這兩次主張出版自由的宣言，在時間上僅相隔兩年，從那時起，其影響力在本國歷久不衰，在國外受到仿效——而投注的心力與獲致的成功，程度則各不相同。法國和美國憲法獲得通過，代表它們首次浮出歷史地表的決定性時刻。它們所表達出的理想，意味

著在未來，報刊媒體不再是政府運用的工具，反而能夠容許程度範圍超過國家本身的自由。報刊媒體日後將不只是被用來質疑、發掘政府及其領導人——它這麼做不但合法，甚至更是受到期待的。在一七八〇年代和一七九〇年代的動盪時期過去之後，報刊出版界會發現一種新力量，迫使歐洲許多國家的政府不得不努力贏取報刊的相挺，而不僅只是期待，或是要求報刊支持。

可是即使是在歐洲，當然還包括在世界各地，印刷出版業角色的變化，也就是一七八九年大革命所極力爭取、並廣為周知的目標，至今還在進行之中，距離其大功告成之日，仍然遙遙無期。然而無論一七八九年聽起來有多麼遙遠，《人權和公民權宣言》第十一條揭櫫的理念，仍舊是一個廣受期盼的希望，而不是遍行全球的現實。直到出版自由宣告勝利成功以前，我們都會繼續處在這個理想的陰影之下，而這個理想最具歷史意義的表達方式，就是法國憲法與美國憲法之第一條修正案。出版業正在發掘新的支配、庇護力量，而現在正進行中的辯論，其著眼點在於出版業不應該受到國家政府的支配，而是要超然其上。

有少數幾個立即轉移的例子，可以更清楚地說明這種出版界新支配力量的形式。例如在一七八九年，法國的國民制憲議會（Constituent Assembly）將所有教會名下的房產全部移交給國家；許多教會藏書因此被用來充實新設公立圖書館的館藏。知識的支配權力，因而由教會轉移到廣大讀者的手中。

這個廣大的讀者群，可能就是紙張旅程的終點站，而進步的現代主義確實指出了這一點。十九世紀時，紙的用途變得如此五花八門、形形色色，它所承載的思想理念林林總總、多不勝數，使得紙不再於

少數人一或二次大型的動員號召當中充當被擺弄的玩物。相反的，它將成為呈現歐陸各地社會面貌的平台。

許多這些社會都比從前要更加自由開放。當然，書籍與報刊對極權國家來說同樣也很有用處，它們讓政權對全國實施的大眾教育、指派任命及欺騙隱瞞都成為可能。然而，即使是這樣對大眾思想進行教化指引的運動，也意味著普及識字率和能夠接觸文字著作的價值所在。這件事情本身賦予一般公民在政治事務上的角色，比起過去歷史上大部分的前例都還來得積極。它也有助於提供某些特定的機會給那些不輕信官方信條的人們。你很難找到一個國家，其政治菁英對於報刊媒體連最起碼的影響都付之闕如。儘管如此，沒有任何政府可以完全掌控出版刊物；你無法從遠端竄改或非法侵入私下發刊的地下雜誌、查禁書刊與地下報紙，而最終這些出版刊物通常都可以找到管道，送到那些抱持異議、被剝奪和失去公民權利的人士手中。

紙張釋放出寫作與批評文本的自由，這種自由孕育出一個新的歐洲。紙持續做為歐洲的書寫平面，不過歐洲大陸的形象卻已經在其中形成。這個形象是由兩個事實所組成——由紙張協助實現的言論自由新理想，以及還未達成其全球探尋過程的出版自由理念——它們在紙的故事裡，使得一七八九年和一七九一年這兩個年分，具有如此強大的象徵力量。

這個故事至今還沒有結束，不過在一七八九至一七九一年時所揭櫫的各項理想裡，出現一個直到今天仍然保存著的特徵。與這項特徵有緊密關聯的，不是其創造者，而是它的衍生後裔：廣大的讀者群。今天的紙張是如此無處不在、價格低廉且緊湊密集，以至於登載於它表面上的訊息，很難遭到完全徹底的把持壟斷。由於人類在渴望擁有

個人自由的同時，又想要掌控他人的自由，這是一股格外強大的力量。幸運的是，紙的歷史已經證明：它無法被任何力量所完全掌控。

## 註釋

- ① Ann Blair, “The rise of note-taking in early modern Europe,” *Intellectual History Review* 20 (3), 2010, pp. 303-16.
- ② Paul Marcus Dover, “Deciphering the archives of fifteenth-century Italy,” *Archival Science* 7, 2007, p. 299.
- ③ Ibid.
- ④ Jacob Soll, *Publishing The Prince: History, Reading, and the Birth of Political Criticism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008).
- ⑤ Bristol Mercury, 2 August 1712.
- ⑥ Jeroen Blaak, *Literacy in Everyday Life: Reading and Writing in Early Modern Dutch Diaries*, trans. Beverly Jackson (Leiden: Koninklijke Brill, 2009), pp. 222-34.
- ⑦ S. Hart, *Geschrift en Getal* (Dordrecht: Historische Vereniging, 1976).
- ⑧ Elizabeth Eisenstein, ‘Steal this Film’ interview, ‘Steal this film’ website, Washington DC, April, 2007, <http://footage.stealthisfilm.com/video/4>.
- ⑨ Robert Service, *Stalin. A Biography* (London: Macmillan, 2004), p. 10.
- ⑩ Robert Darnton, *The Forbidden Bestsellers of Pre-revolutionary France* (New York: Norton, 1995), p. 21.
- ⑪ Robert Darnton, *Revolution in Print* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 91-3.
- ⑫ Carla Hesse, *Publishing and Cultural Politics in Revolutionary Paris, 1789-1810* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 167.

- ⑬ Albert Furtwangler, *The Authority of Publius: A Reading of the Federalist Papers* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984), pp. 87-93.
- ⑭ *Massachusetts Gazette*, 13 November 1787, p. 3.



## 尾聲 漸褪的蹤跡

一八四〇年，英國殖民者和他們遭遇到的毛利族（Maori）對手，在紐西蘭北島的東岸簽訂了《懷唐伊條約》（*Treaty of Waitangi*）。於是紙張就和英國人所稱的「對蹠點」（the Antipodes，地理幾何上地表任一點與球心的連線交會於另一點，不列顛群島的對蹠點即為紐西蘭，或者更口語地說，就是「天涯海角」之地）發生聯繫。「天涯海角」這個名稱並不是完全沒有道理；紐西蘭是地球上最晚有人類定居的土地。而紙張在此的蹤跡也和人類一樣姍姍來遲。

在大英帝國的歷史上，《懷唐伊條約》是一個相當罕見的例子。這份以雙方語言謄繕的文件，並不只是單純地將英國的統治強加在奧特亞羅瓦（Aotearoa，即紐西蘭北島）、特瓦普納姆（Te Waipounamu，即紐西蘭南島）與拉基魯亞（Rakiura，紐西蘭第三大島）三座島嶼之上，而是一份雙邊簽署通過的條約。毛利人是在歐洲人來到這些島嶼時，才開始和紙面上的文字打交道；從一八二〇到一八四〇年，大約二十年的時間裡，這些島嶼就由口說進展到手抄，再到印刷文化。①一八三六年，英國凱特爾（Cornish）新教傳教士科倫索（William Colenso）先是印出《紐西蘭獨立宣言》（*Declaration of the Independence of New Zealand*），接著於一八三八年，刊行第一部毛利文字的《新約·聖經》。現在，紙張正被運用來開創一份雙邊都同意的政治協議。（科倫索也刊印了《懷唐伊條約》的毛利文版本。）儘管有各種缺陷，《懷唐伊條約》卻是一次了不起的嘗試，它尋求雙方在毋須流血的狀況下，就能達成意見一致的政治協議。這份

條約將會被攜往各島嶼的主要殖民地，由超過五百位毛利部族領袖簽署。

但是這份條約最嚴重的缺陷之處，在於其抱持各種屬於識字率普及時代的、自以為是的現代設想。首先，毛利文條約版本的翻譯水準參差不齊，而其中最重要的因素在於其外行不專業。條約的譯者做出最樂觀的假設，認為英文與毛利文對於「治理」（governance）與「統治」（rulership）之間不同處描述的理解是相同的。其結果是，當英國版本聲稱對紐西蘭擁有統治權的同時，毛利文的翻譯版本卻表明最高治權仍然保留在玻里尼西亞原住民之手。今日的紐西蘭在慶祝和宣稱其歐洲殖民時代開始之前的歷史遺產，要遠遠多過他們脫離帝國主義殖民時期的遺緒。儘管如此，《懷唐伊條約》差勁的條文翻譯，卻一直是妨礙化解毛利族與歐洲後裔的「白人」（Pakeha）族群之間分歧的絆腳石。

這個條約還引來更棘手的第二個問題。如果在歐洲人抵達以前，紐西蘭原住民各部族都是以口耳相傳為主的文化，那麼為什麼一份書寫在紙面上的協議，其分量要比口頭條約協定來得重要呢？書面文件或許是這些白人的辦事方式，可是這些白人是來到玻里尼西亞原住民世居土地的外來者。這塊土地的未來，應該交由這項從歐洲輸入進口的物事——寫在紙端的文字——來決定嗎？文字這種無實體而沉默的言語表達形式，真的比口說的話語更有價值嗎？

紙張傳播到玻里尼西亞群島，應該已經表明它的最終勝利。造紙術從中國起步，先傳播到東南亞、中亞，再到伊斯蘭治下國度。伊斯蘭教勢力確保造紙文化在印度次大陸得到廣泛的採用（儘管此地運用紙張已經有好幾個世紀的歷史），並且將其傳入歐洲。之後西班牙人

（以及他們在歐洲的繼承者）隨後接棒，將紙張傳到美洲。接著，在非洲海岸線紙張生產趨於常規化的過程裡，伊斯蘭教、基督宗教與全球貿易，扮演了其中若干重要影響因素。最後，南太平洋諸島嶼就成為紙張傳播全球旅程當中的終點站。

然而時至今日，原本應該名列紙張文本偉大成就之一的《懷唐伊條約》，反而卻顯露出紙的各種不利之處。這是因為它認定識字能力是一種特定的傳播方式：不僅更加明確可靠，同時也應該這樣清楚明白。然而，紐西蘭的歷史卻不是如此。或者倒不如說，紐西蘭的兩種歷史敘事傳統——口述與書寫——卻顯示出事實真相很少能說清楚、講明白。《聖經》於歐洲文人引介傳入之後，在毛利族社會的迅速普及，就說明了這兩種歷史敘事傳統之間的差異。《聖經》本身是充滿各種希伯來口述歷史敘事的文字版本，而毛利人從中汲取許多故事，因為對毛利部族社會的背景而言，這些故事的架構比起歐洲文人來得更為熟悉。這反映出兩種紐西蘭歷史的敘事方式。舉例來說，在隆格瓦卡塔（Rongowhakaata）部落裡，教導孩童家族與部落歷史的搖籃曲「奧利奧利」（oriori），是由女性來譜寫的。這和近代（而且是男性主導）的傳播途徑歷史可說是大相逕庭；而它所運用的敘事架構也有所不同。紙張擁有自身的特質，也有其局限之處。

愈是晚近，紙張的首要地位就遭受到更為直接的威脅。首先出現的威脅是廣播的發明，廣播讓你能夠坐在自家沙發上，聽著遠方的聲音，就如同親耳聆聽一樣。可是，廣播與書籍刊物不同，無法在你想聆聽最喜愛的節目時，提供時段上的任意選擇（譯按：網路時代之前，廣播節目時間固定，聽眾必須遷就節目）。另一方面，圖像（攝

影照片，以及其他圖片，尤其是電影等動態影片）可能讓文字著作愈來愈顯得陳舊過時。然而，攝影照片至少（其作品逐漸和紙本著作脫鉤）在傳播交流的層面上，相較於書面文字，已經證明是一種更沒有效率的形式。攝影照片和影片各自有重大的缺陷不利之處，都在桑塔格（Susan Sontag）於一九七七年出版的著作《論攝影》（*On Photography*）一書裡有所論述。首先是攝影作品不得不「美化」

（aestheticize）其主題，藉此賦予它們價值，無論它們是不是真的具有價值。書籍作品可以表現出其內容題材的價值低落，但是照片很難不去美化它的主題。這既是攝影鏡頭擁有的卓越能力，但是同樣也是其受到局限的地方。儘管如此，正因攝影技術對於繪畫藝術帶來的影響，才使得繪畫能夠傳達到觀賞者的眼前，而不是反過來，是繪畫讓觀賞者見識了攝影；②或許這正呼應了活字印刷術對書籍作品的影響，使書籍能夠傳達到讀者手中（或者，至少是將書籍著作傳達到比以前更多的讀者面前）。

文字讀者同樣也擁有一項影片觀眾所欠缺的優勢：因為當讀者可以自行支配己身的閱讀節奏時，觀眾卻必須跟隨影片規定的播映速度。對於文本，讀者擁有更大程度的自由，可以聚焦注意，可以匆匆略過，可以評價褒貶，也可以屏棄不顧。反觀影片的觀眾，在大多數不是單獨觀看的情況下（特別是在電影院裡），只能選擇觀賞、發呆做白日夢，要不然就是睡覺或離開。從作品與受眾之間如何交流這一點來看，影片對觀眾的主導性比書本還強上許多。當然，這提供人們一個更容易逃避現實的管道，通常也是人們所偏愛的休閒放鬆形式，但是這同樣表示愛讀書的讀者涉入和參與作品的程度，比影片的觀賞者要來得高。這是一種更具有互動性的形式，在閱讀經驗的空間位置

和時間間隔上，授予讀者更高的掌控權。影片能夠憑藉自身的條件，運用難以輕易忽視的視覺「事實」來表達呈現；反之，使用抽象媒介（也就是印刷字體）傳達訊息的書籍，則必須更加努力，才能說服讀者。

承載文字的紙張，也有很多平凡卻重要的型態，像是傳單、票券和海報等。它還找到針對特定娛樂消遣的特定形式，其中某些形式直到最近才出現。這些紙的形式裡，有少數在發展上取得很大的成功，漫畫就是其中一種。所以，作品在海外最賣座的法國作家並不是笛卡兒（Descartes）、伏爾泰和巴爾扎克（Balzac），而是聯手創造出《阿斯泰利克斯歷險記》（*Asterix*，又譯《高盧英雄傳》）的戈西尼（Rene Goscinny）與烏德佐（Albert Uderzo）。（《阿斯泰利克斯歷險記》漫畫系列在世界各地已經賣出超過三百二十萬套。）近年以來，以漫畫語法進行創作的視覺文學（graphic novel）已經逐漸贏得愈來愈多的尊重，以及逐漸成長的主流讀者。

上述這些別具一格的紙張用途，既有其令人感到驚奇的能力，同樣也造成意想不到的後果。很少有作家像馬丁·路德這樣，能夠生動鮮明地證明這一點：他在歐洲基督教世界發起改革運動，使得《聖經》重新成為宗教權威的根源，但是最後不但使歐洲分裂，甚至還促成日後歐洲現代主義的興起——而路德會因為現代主義那種以人為本的自信，以及其對上帝的忽視，而加以蔑視。紙張對社會造成的衝擊影響是這樣的廣泛深遠，證明它極難受到支配掌控——而其在各種用途上的豐饒成果，也是早期使用紙張的人所無法想像的。然而，這種不可預測和多樣性的特質，紙張的數位競爭者也同樣具備——每天在

線上即時為你帶來量身打造的内容（以及格式），是數位閱讀器所擁有大量優勢之中的一項。

在各種讓人最感驚奇的紙張格式裡，有一樣一直存在到今天的，就是大幅印刷的報紙，雖然它看來最終還是會成為明日黃花。報紙成長於倫敦，它很容易就讓人忽略：讓人們佇立在火車站候車月台上、公車站候車亭裡，甚至在穿行街道的時候，閱讀一份幾乎有汽車擋風玻璃那樣大小的紙製產品，是一件多麼奇怪的事情。各式各樣的標題和最少的頁數，並不能完全說明這個文化上的奇特之處。但即使是縮減過的柏林版式（Berliner）或者版型緊湊的小報（tabloid）版式，也幾乎難以抵擋其數位瀏覽器競爭者帶來的便利。紙本媒體提供的新聞，無法像後者那樣，結合文字、聲音和影像，快速或具有說服力。時至今日，每天早上的早報仍然是優秀的產品，可是在電腦螢幕上瀏覽線上電子報，幾乎就能做一樣的事情，而點選超連結的能力使得線上媒體更具有互動性，能夠交互參照。最終，甚至連「報紙」這個詞都可能成為過時的事物。

照理說，亞馬遜電子書閱讀器Kindle、蘋果平板電腦iPad，以及其他品牌的平板電腦（Tablet），都將會取代實體書籍的地位。它們更加方便，在一部可攜帶的閱讀裝置裡儲存了上千本書籍，而且使用者無論在白天與夜晚的任何時刻，都可以加入新的書籍作品。這就表示今後不須再逛書店，或是根據書店的分類來瀏覽書籍了。在它們單純將文字直接傳送到讀者眼前時，就使書籍的成本變得更便宜。如此就造成作者角色提升的潛在趨勢，因為原來實體書籍的生產過程，涉入其中的不只是作者，還包括一連串的人員或是一個關係網絡：業務代表、編輯、作者、校對、設計、插圖繪者、印刷業者、裝訂者、經銷

發行商，以及書店通路。書籍因此完全是一種透過社會協力之下出現的產品，絕對不是純粹作家對讀者的耳提面命。從紙本書向電腦螢幕的轉變可能太過劇烈，從而切斷原來脈絡裡的若干媒介。

目前，實體書在感覺上還是較具權威、更加是一個各方協力的製造鏈所造就的產物；這個製造鏈包括從作家、出版商、印刷業者到書籍裝訂人員和銷售人員。可是，即使連這一點也正在變化之中。新的文字承載平面總是需要時間，才能贏得讀者的青睞。當然，紙本書在美感方面勝過電子書閱覽器，而近年以來，出版業者更是很聰明地在他們實體著作的外觀上投注成本。然而美觀並不是紙本書為什麼能繼續存在的答案。至於書店和圖書館，這些明顯的地標，提醒我們書籍的存在與力量，而在今天，它們最顯著的特徵，卻是其損毀倒閉的速率。對於昔日書店美好歲月的緬懷眷戀，同樣不能拯救紙本書的命運。

除非是出海遠航或是山地旅行，否則書本已經不再是儲存知識最有效的載具了，但是書本將因為它「本身具足訊息」及「不可變更修改」這兩項特性，而能夠繼續存活下去。試圖追求永恆，是文明的一項定義，而書本肯定符合這項定義。其他儲存資訊的形式，像是唯讀記憶光碟（CD-ROM），不斷在改變，因為受到取代而消失，而且永遠無法以和書籍同樣的方式，立即就能讀取，至少讀取光碟資料不能離開電源。而且，我們所看重的文字和圖像，儲存在這些形式的設備裡，並不具備實體的形式——你只能在同樣的裝置裡變更文件內容（而且，很有可能，在世界的另一邊，有對你不懷好意的一方，就是這樣入侵你的裝置，悄悄讀取資料）——迴避實體型態，就等於否定了一項文本最重要的象徵意義，也就是具備實際形體。

相反的，實體書本不但讓我們知曉故事、思想、論點與詩歌，更讓我們能擁有它們。書籍本身就是這些故事、思想、論點與詩歌的化身，隨時供我們翻閱，享受光線落在植物萃煉製成紙面上的感覺，對它們加以注解，出借它們，在我們最顯眼的書架上為它們留一個位置，或者是把它們打發到滿是灰塵的角落裡堆放起來。

在這裡，我指的並不是其他種類的書本，例如卷軸或是竹卷（這兩種形式各自代表書籍的一個種類），我指的是冊裝抄本。冊裝抄本發展於西元三、四世紀，在一個還不熟悉紙的地方，這是一個基督教的奇蹟。它預備要謄抄各式各樣的內容；而就和基督教一樣，冊裝抄本也融合了各種文化和語言，因此不僅是對於來自希臘和羅馬的學問，對於其他傳統文化，也都抱持著開放的態度。冊裝抄本強調文件紀錄的歷程（適合經常交互參照），將會為文本帶來獨立的知識權威，並且終究能夠擺脫官方的干預。冊裝抄本的起源並不是紙張故事的一部分，不過當紙張傳到中東時，就找到冊裝抄本這樣一個極佳的合作夥伴。不但如此，冊裝抄本的長度，表明它不僅是一份文字著作而已，它本身就是一座具體而微的個人圖書館。③

在宗教改革運動期間，《聖經》抄本流通遍及整個歐洲之時，便協助人們從菁英階層的手中取得辨識和定義真理的權力。這種置換取代效應，是紙張故事裡的一項特色——在文藝復興、宗教改革、科學革命、啟蒙運動、法國大革命，以及平民選舉權與大眾教育的興起過程中，都是如此。上述這些重大歷史進程，都是從紙面上發起的運動，目的在於取代原有的知識、不公的制度，或是體制上的權威——又或者，這三者全都在被取代之列。



書或許是紙張故事裡最傑出的實體表現形式。從實際操作和資訊信息的層面來說，書籍能做到的事情，數位電子螢幕都做得得到；一本車主手冊或許也能放在螢幕上呈現。但是螢幕永遠無法承載更確切的實體表現形式，因而讓具備這項優勢的紙本書顯得無可比擬。書本或許並不總是能傳達真相，但是它確實能做為一項專屬個人且持久耐放的物品，從而鼓勵讀者為了自己來分析評論著作，並且在首次閱讀之後，還能保存、收藏它。

正如馬丁·路德察覺到的，紙或許不能傳達出其使用者的全部意圖，但是它仍然造成一場史無前例的轉變。從《懷唐伊條約》的例子裡可以看出，紙可能會受到文化設想的局限，但是它也能被運用來質疑文化本身。（事實上，《懷唐伊條約》就是這種情況確實發生的好例子。）在數位時代，紙張在文本內容的運用空間，可能會面臨非常實際的威脅，但是它做為一種文化的產物，卻也擁有極為特殊的優勢，無法全數遭到複製取代。當中最主要的，是它被讀者看成是一個獨立的物件：一件可以拿在手上延展開來的著作，可以真實地擁有。

從這個意義上來說，紙張最重大的作用，就是扮演信使，將書籍著作的內容傳送到每一位擁有它們的讀者手上。這段開始於中國的旅程，歷經兩千年以後，至今仍然以新聞、故事、詩歌和通信的形式，參與人們的生活。紙張無法承諾內容一定具有質感，也無法永遠躲過內容審查、持續拒絕為政治做宣傳。它甚至不能保證能傳達事實真相。但是紙所能做的，卻都已經達成了：對於億萬則難以數清的紙的故事來說，它已經把權力交到讀者的手中。

## 註釋

- ① Judith Binney, “Maori oral narratives and Pakeha texts: two ways of telling history,” *New Zealand Journal of History* 27 (1), 2007, pp. 16-28.
- ② John Berger, *Ways of Seeing* (Harmondsworth: Penguin, 1972).
- ③ Anthony Grafton and Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), pp. 1-21.

# 謝詞

企鵝出版集團（Penguin Books）採納這項寫作計畫，並且一路貫徹始終，在這裡我要致上深深的謝意，特別是感謝蘿拉·史提克尼（Laura Stickney）、史都華·普洛菲特（Stuart Proffitt）、理查·杜奎（Richard Duquid）和山恩·瓦希迪（Shan Vahidy）這幾位。同時也要由衷感謝我的經紀人，熱心的派崔克·華許（Patrick Walsh），以及「康威爾與華許」（Conville & Walsh）版權經紀公司的所有同仁。

我虧欠皇家文學學會（Royal Society of Literature）與傑伍德文學寫作獎助計畫（Royal Society of Literature Jerwood Foundation）莫大的人情，他們慷慨地頒授獎項給我——對我的這第一本書起到極大的改變作用——並且出資讓我研究《古蘭經》的歷史與馬丁·路德的生平。也要感謝決定頒獎給我的評審：羅伯特·麥克法倫（Robert Macfarlane）、克萊兒·阿米斯特（Claire Armistead）與崔斯特蘭·杭特（Tristram Hunt），謝謝他們選擇了《紙的大歷史》這本書。

本書在成書時受到若干人士的影響，必須在此一提，因為他們都具備極具吸引力的熱情，以及大方慷慨的氣度。這些人分別是：帕梅拉·克雷頓（Pamela Clayton）、湯姆·蘇德蘭（Tom Sutherland），特別是巴納比·羅傑森（Barnaby Rogerson）。也要感謝萊拉·莫家達姆（Leyla Moghadam）在這本書寫作概念第一次成形時的關鍵協助。多年來，我一直受惠於許多位「中國導師」（China gurus）的指導，特別是齊福德（Rob Gifford）、楊辛、薄大偉（David Bray）和學問有如百科全書般淵博的范力行（Jonathan Fenby）。

我的雙親在整個寫作計畫進行時，對我始終大力支持，而且奉獻付出。

許多位學術界人士、圖書館員和獨立研究的學者，極為慷慨地向我提供他們的智慧與時間，在此一併表示謝意：感謝柏林自由大學（Free University in Berlin）的杜爾金·邁斯特恩斯特（Desmond Durkin-Meisterernst）在摩尼教方面的協助；感謝「《古蘭經》語料庫」（Corpus Coranicum）研究計畫的麥可·馬克斯（Michael Marx）在《古蘭經》方面的協助；大英圖書館的葛拉漢·赫特（Graham Hutt）在中國歷史方面的協助；感謝大衛·摩根（David Morgan）在蒙古歷史上提供的協助；感謝蓋瑞·威廉斯（Gary Williams）和克爾斯登·伯基特（Kirsten Birkett）關於宗教改革運動研究上的協助；感謝伊莉莎白·艾森斯坦（Elizabeth Eisenstein）在印刷術研究上的協助；感謝羅賓·寇邁克（Robin Cormack）在拜占庭歷史方面的協助；柏林國立博物館（Staatlicher Museum）的萊拉·羅素—史密斯（Lilla Russell-Smith）在摩尼教研究上的協助；最後要感謝成就卓著的錢存訓，在中國書籍與著作歷史上的指導。同時，在此也應該感謝幾位作者，我在寫作本書時特別倚重他們的著作：錢存訓、邁可·舒瑞茲（Michael Suarez）和亨利·伍惠森（Henry Woodhuysen）和他們所主編精彩的《牛津圖書指南辭典》（*The Oxford Companion to the Book*）、巴瑞特（T. H. Barrett）教授、強納森·布隆姆（Jonathan Bloom）和羅伯·丹屯（Robert Darnton）。也要感謝傑夫·愛德華茲（Jeff Edwards）精心製作本書中這些美觀又準確的地圖。

有三位在學術上已有高度成就的學者，審閱過本書的若干段落，我要向他們表示深深的感激之意：他們是夏含夷（Edward

Shaughnessy)、艾姆朗·艾爾－巴道儀 (Emran el-Badawi) 和安德魯·佩特格利 (Andrew Pettegree) ——他們仔細而專業的評論意見，讓這本書改頭換面。這裡也要感謝許多朋友，他們有些人也參加校對審稿的過程：朱利恩·巴恩斯－達西 (Julien Barnes-Dacey)、尼克·華森 (Nick Watson)、巴瑞·柯爾 (Barry Cole) 和巴納比·羅傑森。感謝其他在各個重大時刻提供慷慨幫助的朋友：葛瑞格 (Greg) 與奧黛莉·杜根哈特 (Audrey Tugendhat) 夫婦、傑米 (Jamie) 和蘇西·查爾德 (Susie Child) 夫婦、齊福德與他的夫人南西 (Nancy Gifford)、喬治 (George) 與費歐娜·格林伍德 (Fiona Greenwood) 夫婦、阿里·克里 (Ali Kille) 和瑞貝卡·帕斯夸利 (Rebecca Pasquali)、傑斯·尼爾森 (Jes Nielsen) 和艾利克斯·麥金儂 (Alex McKinnon)。長時間受苦受難的旅伴們在我從事研究期間一直不離不棄 (而且耐心十足)：克里斯·珀斯沃 (Chris Perceval)、朱利恩·巴恩斯－達西、菲爾·凱伊 (Phil Kay)，以及邁克斯·哈默爾 (Max Harmel)。

如上所述，我需要大量的協助，但是投入最深、最坦率真誠、犧牲自己來支持我的人，是我最愛的太座大人漢娜 (Hannah)。非常謝謝妳。SDG。

# 譯後記

廖彥博

記得剛拿到英文版《紙的大歷史》翻譯用書時，立刻迫不及待地匆匆瀏覽過一遍。除了羨慕作者孟洛享有得以深入思考的寫作環境，從讓人意外的角度入手，兼顧宏觀與細節，勾勒出紙在人類文明裡扮演的關鍵角色，是我對這本書的第一印象。

從滿載文字的書本、承載商業宣傳口號的傳單，到食物包裝紙、揩手的紙巾，在我們日常生活裡，紙的身影可以說是無所不在。既然紙的蹤跡隨處可見，該當如何看出趨向所在呢？在全書一開場，孟洛別具心裁地帶領讀者，跟隨馬可·波羅這個威尼斯商人的腳步，回到元代的大都——那是中國歷史上紙張做為商業貨幣使用的黃金盛世。元朝開國皇帝忽必烈的祖父成吉思汗所打下的偌大帝國，就是在紙張的基礎上遂行統治的。

紙的蹤跡與文字息息相關。文字書寫問世的時間早於紙張許多，卻一直到了紙張成為主要的書寫平面以後，才能夠完全施展它的影響。在紙出現以前的各種書寫平面，像是竹簡、絹帛、莎草紙或獸皮卷，或受限於篇幅，或因為成本過高，書寫者不能暢所欲言，知識因而成為少數人才能掌握的奧祕。紙張容易製造，成本低廉，而且篇幅可延展性高，它在中國的普及運用，使知識受極少數人壟斷的情況發生變化。孟洛以白居易的一生做為例證：人的親情、事業、友情及各種感懷抱負，全都可以在紙面上呈現。透過紙張上保存的文字訊息，千百年以後的我們，還可以看見唐代文人的往來情誼。

與中國史相關的篇幅，大約占全書的一半。孟洛藉由唐朝與伊斯蘭帝國交鋒的怛羅斯之役，將敘事的重心移往中東地區。怛羅斯一役並不算是改變中亞政治態勢的關鍵事件，但是在紙的歷史裡卻至關緊要：被俘虜的唐軍中有不少製紙匠人，因此而讓造紙術傳入中東伊斯蘭世界。因為紙張的傳入，強盛的伊斯蘭帝國擁有擴張帝國版圖的新工具。待至紙本冊裝《古蘭經》出現以後，昔日以莎草紙、獸皮書寫的各種經典，加速轉換為紙本。原本靠口說文化傳承歷史和教義的阿拉伯社會，就此搖身一變，成為愛書、重視知識學問的國度，也成就了中世紀時代保存古典文明的知識寶庫。

伊斯蘭勢力統治西班牙時期，造紙術傳入歐洲。而正是藉由紙張的逐漸普及與活字印刷術的大規模應用，馬丁·路德「因信稱義」、直通上帝的宗教改革主張才得以出現。有了紙張和活字印刷的臂助，宗教改革運動打破天主教會對信仰的壟斷，而從此之後，先是各種語言的《聖經》譯本，接下來是樂譜、著作、小說，文藝復興之後是啟蒙運動，隨即而來的是美國獨立與法國大革命，文明在紙面上銳意前進的速度，猶如衝決閘門而出的洪流，浩浩蕩蕩，不可遏止。

就這樣，孟洛一步步地以紙的蹤跡，帶出歷史的進程。北京公寓裡揮毫寫大字的退休老教授、哈薩克草原上昔日伊斯蘭征服者的陵墓、普魯士城堡裡被迫軟禁的宗教改革領袖、美國開國元勳退休後的莊園……，這些看似完全不相干的場景，全都因為紙張的緣故，而成為有意義的串連：人類文明的軌跡。紙的蹤跡，就是文明的軌跡。在人類文明這場歷史大戲裡，它像是一位經驗老到的演員，不搶戲，卻極有存在感，你絕對不會忽視它的重要性。

那麼，處在數位時代，紙本會不會成為明日黃花呢？孟洛根據紙的本質，給出了一個頗為樂觀的答案：紙本著作雖然不能保證登載的絕對正確（有時候還滿紙謊言），但是它不需能源，隨翻隨看不必啟動，也沒有被遠端敵方駭入竄改的風險，仍然有其存在的必要。更重要的是，紙張將閱讀的權力，徹底地交到讀者的手上，這是其他任何界面（包括電子書、平板電腦在內）都不能替代的；你可能會因為忘了充電，而無法打開電子書，但是你絕不會在翻開一本紙本書籍時，遇到同樣的問題：閱讀與否，完全在你。

翻譯這本書，對我的寫作技巧和知識格局實在是獲益良多。如果說作家是在紙面上運鏡的文字導演，孟洛在《紙的大歷史》這本書裡，調度場面和掌控節奏的功力，真可以說是爐火純青了。翻譯《紙的大歷史》，讓我能跟隨作者的筆端，從紙張入手，串聯起一部世界文化史。而我更從中看見作者敘事格局的宏觀、平衡，講述伊斯蘭世界和近古歐洲，同樣能深入淺出，廣博曉暢。

本書英文版是對西方歷史有基本認知的歐美讀者而寫的，中文譯本對若干華文世界讀者較不熟悉的人事物，盡可能地加以補充，並修訂了英文版裡的少許謬誤。希望中文譯本在知識資訊方面，能夠比英文原著更加豐富。當然，本書裡如有錯漏舛誤之處，還請賢明的讀者賜教指正。



## 參考書目

我兒，還有一層你當受勸誡：著書多，沒有窮盡；讀書多，身體疲倦。

——《舊約聖經·傳道書》第12章第12節

Alley, Rewi, *Bai Juyi: 200 Selected Poems* (Beijing: New World Press, 1983).

Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).

Asimov, M. S. and Bosworth, Clifford Edmund, *History of Civilisations of Central Asia, Vol. 4: The Age of Achievement 750 to the end of the 15th Century* (Paris: UNESCO, 1999).

Avrin, Leila, *Scribes, Scripts and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (London: British Library, 1991).

Awwa, Salwa Muhannad, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure* (London: Routledge, 2006).

Al-Azami, Muhammad Mastafa, *The History of the Qur'anic Texts: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003).

Bagley, Robert W., "Anyang writing and the origins of the Chinese writing system," in *The First Writing*, ed. Stephen D. Houston (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Baker, Colin F., *Qur'an Manuscripts: Calligraphy, Illumination, Design* (London: British Library, 2007).

- Barnard, John, McKenzie, D. F. and Bell, Maureen, eds., *The Cambridge History of the Book in Britain*, Vol. 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Barrass, Gordon S., *The Art of Calligraphy in Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002).
- Barrett, T. H., *The Woman who Discovered Printing* (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 2008).
- “Stupa, sutra and sarira in China c.656-706,” *Buddhist Studies Review* 18 (1), 2001, pp.1-64.
- *Singular Listlessness: A Short History of Chinese Books and British Scholars* (London: Wellsweep, 1989).
- *Japanese Papermaking: Traditions, Tools and Techniques* (New York: Weatherhill, 1983).
- Basbanes, Nicholas, *A Gentle Madness: Bibliophiles, Bibliomanes and the Eternal Passion for Books* (New York: Henry Holt, 1999).
- Bauschatz, Catherine M., ‘To choose ink and pen: French Renaissance women’s writing,’ in *A History of Women’s Writing in France*, ed. Sonya Stephens (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Bekker-Nielsen, Hans, Sorenson, Bengt Algot and Borch, Marianne, eds., *From Script to Book: A Symposium* (Odense: Odense University Press, 1986).
- Belting, Hans, *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

- Benn, Charles, *China's Golden Age: Everyday Life in the Tang* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2004).
- Berger, John, *Ways of Seeing* (London: Penguin, 1972).
- Bielenstein, Hans, 'Lo-yang in later Han times,' *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 48, 1976.
- Binney, Judith, 'Maori oral narratives and Pakeha texts: two ways of telling history,' *New Zealand Journal of History* 27 (1), 2007, pp. 16-28.
- Blaak, Jeroen, *Literacy in Everyday Life: Reading and Writing in Early Modern Dutch Diaries*, trans. Beverly Jackson (Leiden: Koninklijke Brill, 2009).
- Blair, Ann, "The rise of note-taking in early modern Europe," *Intellectual History Review* 20 (3), 2010, pp. 303-16.
- Blair, Sheila S., *The Art and Architecture of Islam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996).
- Bloom, Jonathan M., *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001).
- 'Revolution by the ream: a history of paper,' *Saudi Aramco World* 50 (3), 1999, pp. 26-39.
- *The Art and Architecture of Islam: 1250-1800* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994).
- Bol, Peter K., 'Seeking common ground: Han literati under Jurchen rule,' *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47 (2), 1987, pp. 461-538.
- Borges, Jorge Luis, *The Library of Babel*, trans. Andrew Hurley (Jaffrey, NH: David R. Godine, 2000).

- Boureau, Alain and Chartier, Roger, *The Culture of Print* (Cambridge: Polity Press, 1989).
- Bourus, Terri, *Shakespeare and the London Publishing Environment: The Publisher and Printers of Q1 and Q2 Hamlet*, AEB, Analytical & Enumerative Bibliography 12 (DeKalb, Ill.: Bibliographical Society of Northern Illinois, 2001).
- Bouvier, Nicolas, *L'Usage du monde* (Paris: Payot, 1952).
- Bowman, Alan K. and Woolf, Greg, eds., *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Boylan, Patrick, *Thoth: The Hermes of Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1922).
- Brokaw, Cynthia Joanne and Kai-Wing Chow, *Printing and Book Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2005).
- Bronkhorst, Johannes, *Buddhist Teaching in India* (Boston: Wisdom Publications, 2009).
- Brook, Douglas A., *From Playhouse to Printing House: Drama and Authorship in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Brown, Delmer M., *The Cambridge History of Japan, Volumn 1: Ancient Japan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Burns, Robert, 'Paper comes to the West,' in *Europäische Technik im Mittelalter: 800 bis 1400. Tradition und Innovation*, ed. Uta Lindgren (Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1996), pp. 413-22.

- Carter, Thomas Francis, *The Invention of Printing in China and its Spread Westward* (New York: Ronald Press, 1955).
- Cascardi, Anthony J., *The Cambridge Companion to Cervantes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Cavallo, Guglielmio and Chartier, Roger, *A History of Reading in the West* (Oxford: Polity Press, 1999).
- Chaffee, John William, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Chan, Alan, "Laozi," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2 May 2013, 查閱日期：2013年9月20日，網址：  
<http://plato.stanford.edu/entries/laozi/>.
- Chang, Kang-i Sun (孫康宜) and Owen, Stephen, *The Cambridge History of Chinese Literature*: (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Chappell, David W., 'Hermeneutical phases in Chinese Buddhism,' in *Buddhist Hermeneutics*, ed. Donald Lopez (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988).
- Chartier, Roger, *Cultural History: Between Practices and Representations* (Cambridge: Polity Press, 1988).
- Chen Junpu, ed. and trans., *150 Chinese-English Quatrains by Tang Poets* [bilingual edition] (Shanghai: Shanghai University Press, 2005).
- Chia, Lucille (賈晉珠) and Idema, W. L., *Books in Numbers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

- Chibbett, David, *The History of Japanese Printing and Book Illustration* (Tokyo and New York: Kodansha International, 1977).
- Chin, Annping, *The Authentic Confucius* (New York: Scribner, 2007).
- Chow Kai-wing (周佳榮), *Publishing, Culture and Power in Early Modern China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004).
- Chun Fang Yü (于君方), *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (New York: Columbia University Press, 2001).
- Chun Shin-yong, *Buddhist Culture in Korea* (Seoul: International Culture Foundation, 1974).
- Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record: England 1066-1307* (Oxford: Basil Blackwell, 1993).
- Cleaves, Francis Woodman, trans., *The Secret History of the Mongols* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
- Cole, Richard, 'The Reformation in print: German pamphlets and propaganda,' *Archiv für Reformationsgeschichte* 66, 1975, pp. 93-102.
- Cook, Michael, *The Koran: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Creel, Herrlee, *Studies in Early Chinese Culture* (London: Johnson Press, 1938).
- Crone, Patricia and Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Daftary, Farhad, *Intellectual Traditions in Islam* (London and New York: I. B. Tauris, 2000).

- Dane, Joseph, *The Myth of Print Culture* (Toronto: University of Toronto Press, 2003).
- Daniell, David, *William Tyndale: A Biography* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001).
- Daniels, Peter, *The World's Writing Systems* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Darnton, Robert, *The Forbidden Bestsellers of the Pre-Revolutionary France* (New York: Norton, 1995).
- *Revolution in Print* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- Dickens, A. G., *The English Reformation* (University Park, Pa: The Pennsylvania State University Press, 1989).
- Diringer, David, *The Book Before Printing: Ancient, Medieval, Oriental* (New York: Dover, 1982).
- *Writing* (London: Thames & Hudson, 1962).
- Dover, Paul Marcus, "Deciphering the archives of fifteenth century Italy," *Archival Science* 7, 2007, pp. 297-316.
- Dubs, Homer, ed., *History of the Former Han Dynasty by Ban Gu* (London: Trübner, 1944).
- Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c1400-c1580* (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 2005).
- Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History* (New York and London: Macmillan, 1988).

- Durkin, Desmond, *Mani's Psalms: Middle Persian, Parthian and Sogdian Texts in the Turfan Collection* (Turnhout: Brepols, 2010).
- *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road* (Berlin: Reimer, 2004).
- Eagleton, Terry, *The English Novel: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 2005).
- Eco, Umberto and de la Carrière, Jean, *This is Not the End of the Book*, trans. Polly Mclean (London: Harvill Secker, 2011).
- Edkins, Joseph, *Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive and Critical* (London: Routledge, 2000).
- Edwards, Mark, *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2005).
- Eisenstein, Elizabeth, 'Steal this Film' interview, 'Steal this film' website, Washington DC, April, 2007, <http://footage.stealthisfilm.com/video/4> , 瀏覽日期：2013年7月。
- *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Eliot, Simon and Rose, Jonathan, *A Companion to the History of the Book* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).
- Esack, Farid, *The Quran: A User's Guide* (Oxford: One World, 2005).



- Ettinghausen, Richard, Grabar, Oleg and Jenkins-Madina, Marilyn, *Islamic Art and Architecture 650-1200* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003).
- Farale, Dominique, *Les batailles de la région du Talas et l'expansion musulmane en Asie Centrale* (Paris: Economica, 2006).
- Febvre, Lucien and Martin, Henri-Jean, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800* (London: Verso, 2010).
- Fenlon, Iain, "Music, print and society," in *European Music 1520-1640*, ed. James Haar (Woodbridge: The Boydell Press, 2006).
- Fierro, Maribel, ed., *The New Cambridge History of Islam, Vol. 2: The Western Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Finkelstein, David, *An Introduction to Book History* (New York and London: Routledge, 2005).
- Fischer, Stephen Roger, *A History of Writing* (London: Reaktion, 2001).
- Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*, trans. Eleanor Marx-Aveling (Ware: Wordsworth Editions, 1994).
- Franke, Herbert, *China Under Mongol Rule* (Aldershot: Variorum, 1994).
- Frishman, Martin, *The Mosque: History, Architectural Development and Regional Diversity* (London: Thames & Hudson, 2002).
- Frye, Richard N., *The Golden Age of Persia* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1975).
- Furtwangler, Albert, *The Authority of Publius: A Reading of the Federalist Papers* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984).

Ganz, David, *Corbie in the Carolingian Renaissance* (Sigmaringen: Thorbecke, 1990).

Gawthrop, Richard and Strauss, Gerald, 'Protestantism and literacy in early modern Germany,' *Past and Present* 104, 1984, pp. 31-55.

Gee, Malcolm and Kirk, Tim, *Printed Matters: Printing, Publishing and Urban Culture in Europe in the Modern Period* (Aldershot: Ashgate, 2002).

Gernet, Jacques, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion 1250-1276*, trans. H. M. Wright (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1962).

Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).

Giles, Lionel, "Dated Chinese manuscripts in the Stein collection," *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 10 (2), 1940, pp. 317-44.

— 'Dated Chinese manuscripts in the Stein collection,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9 (4), 1939, pp. 1023-45.

Gilmont, Jean-François, *John Calvin and the Printed Book* (Kirkville, MO.: Truman State University Press, 2005).

— ed., *The Reformation and the Book* (Aldershot: Ashgate, 1998).

Gode, P. K., 'Migration of paper from China to India,' *Studies in Indian Cultural History* 3, 1964.

Golombek, Lisa, *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century* (Leiden: Brill, 1992).

- Goody, Jack, *The Power of the Written Tradition* (Washington, DC: Smithsonian Institution, 2000).
- ‘The consequences of literacy,’ *Comparative Studies in Society and History* 5(3), 1963, pp. 304-45.
- Grafton, Anthony and Williams, Megan, *Christianity and the Transformation of the Book* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
- Graham, William T. “Mi Heng’s ‘Rhapsody on a Parrot’,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 31 (9), 1979, pp.39-54.
- Green, V. H. H., *Renaissance and Reformation: A Survey of European History between 1440 and 1660* (London: Edward Arnold, 1964).
- Griffiths, Dennis, *Fleet Street: Five Hundred Years of the Press* (London: British Library Publishing, 2006).
- Grousset, René, *L’Empire des Steppes* (Paris: Payot, 2001).
- Grudem, Wayne and Dennis, Lane T., eds., *English Standard Version Study Bible* (Wheaton, Ill.: Crossway Bibles, 2008).
- Gulacsi, Zuzsanna, *Mediaeval Manichaean Book Art: A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments* [Nag Hammadi and Manichaean Studies] (Leiden: Brill Academic, 2005).
- Habein, Yaeko Sato, *History of the Japanese Written Language* (Tokyo: Tokyo University Press, 1984).
- Haldhar, S. M., *Buddhism in China and Japan* (New Delhi: Om Publications, 2005).

- Hannawi, Abdul Ahad, 'The role of the Arabs in the introduction of paper into Europe,' *Middle Eastern Library Association* 85, 2012, pp. 14-29.
- Harris, Roy, *The Origin of Writing* (London: Duckworth, 1986).
- Harris, Willaim V., *Ancient Literacy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
- Hart, S., *Geschrift en Getal* (Dordrecht: Historische Vereniging, 1976).
- Heck, Paul L., *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudama B. Ja'Far and His Kitab Al-Kharaj Wa-Sina'at Al-Kitaba* (Leiden: Brill, 2003).
- Herman, Ann. *The Spread of Buddhism* (Leiden: Brill, 2007).
- Heuser, Manfred and Klimkeit, Hans-Joachim, *Studies in Manichaean Literature and Art* (Leiden: Brill, 1998).
- Hillier, Jack, *The Art of the Japanese Book* (London: Philip Wilson, 2007).
- Hinton, David, ed. and trans., *The Selected Poems of Po Chü-i* (London: Anvil Press, 2006).
- Honag, Michael, *Genghis Khan* (London: Saqi, 1990).
- Hoberman, Barry, 'The Battle of Talas,' *Saudi Aramco World* September/October, 1982, pp. 26-31.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Volume One: The Classical Age of Islam* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1977).
- Hoernle, A. F. Rudolf, "Who was the inventor of rag paper?" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Northern Ireland* 1903, pp. 663-84.
- Hoggart, Richard, *The Uses of Literacy* (Harmondsworth: Penguin, 1957).

- Hongkyung Kim, "The original compilation of the Laozi: a contending theory on its Qin origin," *Journal of Chinese Philosophy* 34 (4), 2007, pp. 613-30.
- Houston, Stephen D., ed., *The First Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Hull, S., Chaste, *Silent and Obedient: English Books for Women 1475-1640* (San Marino, Calif.: Huntington Library, 1982).
- Hunter, Dard, *Papermaking: The History and Technique of an Ancient Craft* (New York: Dover, 1947).
- Idema, Wilt and Haft, Lloyd, *A Guide to Chinese Literature* (Ann Arbor, Mich.: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1997).
- Imamuddin, S. M., *Arab Writing and Arab Libraries* (London: Ta-Ha Publishers, 1983).
- Ivanhoe, Philip J., *The Daodejing of Laozi* (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 2002).
- Jack, Belinda Elizabeth, *The Woman Reader* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2012).
- Jasnow, Richard and Zauzich, Karl-Theodor, *The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica* (Wiesbaden: Harassovitz Verlag, 2005).
- Jayne, Sears Reynolds, *Library Catalogues of the Renaissance* (Berkeley: University of California Press, 1956).
- Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an: The Old Codices* (Leiden: Brill, 1937).

- Johns, Adrian, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).
- Juvaini, Ata-Malik, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester: Manchester University Press, 1997).
- Karabacek, J. and Baker, Don, *Arab Paper* (London: Archetype, 2007).
- Kennedy, Hugh, *The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2004).
- Kessler, Konrad, *Mani: Forschungen über die manichäische Religion* (Berlin: G. Reimer, 1889).
- Khoo Seow Hwa and Penrose, Nancy L., *Behind the Brushstrokes: Appreciating Chinese Calligraphy* (Hong Kong: Asia 2000 Publishing, 1993).
- Kim, H. G., 'Printing in Korea and its Impact on her Culture', MA dissertation, University of Chicago, 1973.
- Klimkeit, Hans-Joachim, *Gnosis on the Silk Road* (San Francisco: HarperCollins, 1992).
- Knobloch, Edgar, *Monuments of Central Asia* (London and New York: I. B. Tauris, 2001).
- Kohn, Livia and Lafargue, Michael, *Lao-tzu and the Tao-te-Ching* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).
- Konkola, Kari and MacCulloch, Diarmaid, 'People of the Book: the success of the Reformation', *History Today*, 53 (10), Oct. 2003.
- Kornicki, Peter F., *The Book in Japan: A Cultural History from Beginnings to the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 1998).

- Kramer, Samuel Noah, *History Begins at Sumer* (London: Thames & Hudson, 1981).
- Kraus, Richard Kurt, *Brushes With Power: Modern Politics and the Chinese Art of Calligraphy* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991).
- Lai, T. C., *Treasures of a Chinese Studio: Ink, Brush, Inkstone, Paper* (Kowloon: Swindon Book Co., 1976).
- Lancaster, Lewis R., *Introduction of Buddhism to Korea* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989).
- *The Korean Buddhist Canon, A Descriptive Catalogue* (Berkeley and London: University of California Press, 1979).
- Lawrence, Bruce B., *The Quran: A Biography* (London: Atlantic Books, 2006).
- Ledderose, Lothar, *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Art* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
- Ledyard, Gari Keith, *The Korean Language Reform of 1446* (Seoul: UMI Dissertation Services, 1998).
- Lee, Peter, *Sourcebook of Korean Civilization* (New York: Columbia University Press, 1993).
- Lee, Thomas H. C., 'Life in the schools Sung China', *Journal of Asian Studies* 37 (I), 1977, pp. 45-60.
- Legge, James, trans., *A Record of Buddhistic Kingdoms; Being an account by the Chinese monk Fa-Hien of his travels in India and Ceylon (A. D.*

- 399-414) *in search of the Buddhist Books of Discipline* (Oxford: Clarendon Press, 1886).
- trans., ‘Bamboo Annals’, in *The Chinese Classics* (London: Trübner, 1871).
- Lester, Toby, ‘What is the Koran?’ *Atlantic Monthly* 283 (I), 1999.
- Levi, Anthony, *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002).
- Lévy, André, *Chinese Literature, Ancient and Classical* (Bloomington: Indiana University Press, 2000).
- Levy, Howard S., *Translations from Po Chü-i’s Collected Works* (New York: Paragon, 1971).
- Lewis, Mark Edward, *China Between Empires* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2009).
- *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999).
- Li Chi (李濟), *The Beginning of Chinese Civilization; Three Lectures Illustrated with Finds at An Yang* (Seattle: University of Washington Press, 1957).
- Li Feng, ‘Literacy and the social contexts of writing in the Western Zhou’, in *Writing and Literacy in Early China*, ed. Li Feng and David Prader Banner (Seattle: University of Washington Press, 2011), pp. 271-301.
- Lieu, Samuel N. C., *Manichaeism in China and Central Asia* (Leiden: Brill, 1998).



— *The Religion of Light: An Introduction to the History of Manichaeism in China* (Hong Kong: University of Hong Kong, 1979).

Lings, Martin and Safadi, Hassin, *The Qur'an: Catalogue of an Exhibition of Qur'an Manuscripts at the British Library, 3 April- 15 August 1976* (London: World of Islam Publishing Co. for the British Library, 1976).

Lopez, Donald S. Jr., *Buddhism in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

Loveday, Helen, *Islamic Paper: A Study of the Ancient Craft* (London: Archetype, 2007).

Lundbaek, Knud, 'The first translation from a Confucian classic in Europe', *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* I, 1979, pp. 2-11.

Luo, Shubao, *An Illustrated History of Printing in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1998).

Lurie, David, 'The subterranean archives of early Japan: recently discovered sources for the study of writing and literacy', in *Books in Numbers*, ed. Lucille Chia and W. L. Idema (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

Luxenberg, Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Qur'an: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin: Verlag Hans Schiller, 2007).

Lyons, Jonathan, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (London: Bloomsbury, 2009).

Mabie, Hamilton Wright, *Norse Mythology: Great Stories from the Eddas* (New York: Dover, 2002).

McAuliffe, Jane Dammen, *The Cambridge Companion to the Quran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

MacCulloch, Diarmaid, *A History of Christianity* (London: Penguin, 2009).

— *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700* (London: Penguin, 2004).

— *Thomas Cranmer: A Life* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996).

McDermott, Joseph P., *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006).

McKenzie, Donald Francis, *Oral Culture, Literacy and Print in Early New Zealand: The Treaty of Waitangi* (Wellington, New Zealand: Victoria University Press, 1985).

McMullen, David, *State and Scholars in Tang China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

McNair, Amy, *Donors of Longmen* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007).

Mair, Victor H., *The Shorter Colombia Anthology of Chinese Literature* (New York: Colombia University Press, 2000).

— 'Buddhism and the rise of the written vernacular in East Asia: the making of national languages,' *Journal of Asian Studies* 53 (3), 1994, pp. 707-51.

— 'Script and language in medieval vernacular Sinitic,' *Journal of the American Oriental Society* 112 (2), 1992, pp. 269-78.

- *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1989).
- *Tun-huang Popular Narratives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Mandelstam, Osip, "The Egyptian Stamp," in *The Noise of Time* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965).
- Manguel, Alberto, *A History of Reading* (London: HarperCollins, 1996).
- Mann, Nicholas, "Petrarca Philobiblon: the author and his books," in *Literary Cultures and the Material Book*, ed. Simon Eliot, Andrew Nash and Ian Willison (London: British Library Publishing, 2007).
- Martin, Henri-Jean, and Cochrane, Lydia G., *The History and Power of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Mason, Haydn T., *The Darnton Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century* (Oxford: Voltaire Foundation, 1998).
- Melton, James van Horn, *Cultures of Communication from Reformation to Enlightenment: Constructing Publics in the Early Modern German Lands* (Aldershot: Ashgate, 2002).
- *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Miller, Constance R., *Technical Prerequisite for the Invention of Printing in China and the West* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1983).
- Milton, John, *Areopagitica* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999).

- Mirsky, Jeannette, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).
- Miyazaki, Ichisada, *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*, trans. Conrad Schirokauer (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1981).
- Mollier, Christine, *Buddhism and Taosim Face to Face* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008).
- Morgan, David, *The Mongols* (Oxford: Blackwell, 1990).
- Müller, F. Max, *The Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1879-1910).
- Mullett, Michael A., *Martin Luther* (London and New York: Routledge, 2004).
- Myers, Robin, *The Stationers Company Archive: An Account of the Records 1554-1984* (Winchester: St. Paul's, 1990).
- Narain, A. K., *Studies in the History of Buddhism* (Delhi: BR Publishing, 2000).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: ABC/Kazi, 2001).
- Nattier, Jan, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translation* (Tokyo: Soka University, 2008).
- Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, 27 Vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1954-2008).
- Neuwirth, Angelika, Sinai, Nicolai and Marx, Michael, *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*

(Leiden and Boston: Brill, 2010).

Noble, Richmond Samuel Howe, Shakespeare's *Biblical Knowledge: and the Use of the Book of Common Prayer as Exemplified in the Plays of the First Folio* (New York: Macmillan, 1935).

Olivelle, Patrick, trans., *The Law Code of Manu* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Payne, Richard Karl, *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism* (London: Routledge, 2006).

Pelikan, Jaroslav, Oswald, H. C., Lehmann, H. T., Lundeen, Joel W. et al., eds., *Luther's Works*, 54 vols. (St Louis, Mo.: Concordia and Philadelphia: Fortress Press, 1955-86).

Peters, F. E., *The Voice, the Word, the Books: The Sacred Scriptures of the Jews, the Muslims, the Christians* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

Pettegree, Andrew, *The Book in the Renaissance* (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 2011).

— *The French Book and the European World* (Leiden, Brill, 2007).

Pinto, Olga, 'The libraries of the Arabs during the time of Abbasids,' *Islamic Culture* 3 (Hyderabad: Academic and Cultural Publications Charitable Trust, 1929), pp. 210-43.

Polastron, Lucien, *Books on Fire: The Tumultuous Stories of the World's Great Libraries* (London: Thames & Hudson, 2007).

Polo, Marco, *The Travels*, trans. Ronald Latham (Harmondsworth: Penguin, 1958).

- Reeve, John, ed., *Sacred Exhibition Catalogue* (London: British Library Publishing, 2007).
- Reynolds, Gabriel Said, *The Qur'an in its Historical Context* (London and New York: Routledge, 2008).
- Rezvan, E. A., 'The Quran and its world. VI: Emergence of the canon: the struggle for uniformity,' *Manuscripta Orientalia* 4 (2), 1998, pp. 13-54.
- Richardson, Brian F., "The diffusion of literature in Renaissance Italy: the case of Pietro Bembo," in *Literacy Cultures and the Material Book*, ed. Simon Eliot, Andrew Nash and Ian Willison (London: British Library Publishing, 2007), pp. 175-89.
- *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Robinson, Chase F., ed., *The New Cambridge History of Islam, Vol. 1: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- ed., *The New Cambridge History of Islam, Vol. 3: The Eastern Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Rogerson, Barnaby, *The Heirs of the Prophet Muhammad and the Roots of the Sunni-Shia Schism* (London: Little, Brown, 2006).
- *The Prophet Muhammad* (London: Little, Brown, 2003).
- Saenger, Paul, 'Reading in the later Middle Ages,' in *A History of Reading in the West*, ed. Guglielmo Cavallo and Roger Chartier (Oxford: Polity Press, 1999), pp. 120-48.

- ‘The history of reading,’ in *Literacy: An International Handbook*, ed. Daniel A. Wagner, Richard L. Vensky and Brian V. Street (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999), pp. 11-15.
- *Space Between Words: The Origins of Silent Reading* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997).
- Saheeh, International, ed., *The Qur'an* (Riyadh: Abul Qaseem Publishing House, 1997).
- Said, Labib, *The Recited Koran: A History of the First Recorded Version* (Princeton, NJ: Darwin, 1975).
- Sanford, James H., LaFleur, William R. and Nagatomi, Masatoshi, *Flowing Traces: Buddhism in the Literary and Visual Arts of Japan* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).
- Sato, Masayuki, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xunzi* (Leiden and Boston: Brill, 2003).
- Schafer, Edward H., *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of Tang Exotics* (Berkeley: University of California Press, 1963).
- Schaff, Philip, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1956).
- Schimmel, Annemarie, *Calligraphy and Islamic Culture* (Albany, NY: State University of New York Press, 1984).
- Schmidt, J. D., *Harmony Garden* (London: Routledge-Curzon, 2003).
- Scribner, Robert, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Oxford and New York: Oxford University Press,

1994).

Sellman, James D., *Timing and Rulership in Master Lu's Spring and Autumn Annals* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002).

Sells, Michael, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations* (Ashland: White Cloud Press, 2007).

Service, Robert, *Stalin. A Biography* (London: Macmillan, 2004).

Sharpe, Kevin, *The Politics of Reading in Early Modern England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000).

Shaughnessy, Edward L., *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics* (Albany, NY: State University of New York Press, 1997).

— *Sources of Early Chinese History* (Berkeley, Calif.: Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, 1997).

Sherman, William, *Used Books: Making Readers in Renaissance England* (Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2008).

Shillingsburg, Peter L., *From Gutenberg to Google: Electronic Representations of Library Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Sid, Muhammad Ata, *The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History* (London: University Microfilms International, 1981).

Sima Qian (司馬遷), *Records of the Grand Historian, Han Dynasty I and II*, trans. Burton Watson (New York and Hong Kong: Columbia University Press, 1993).



- Sinai, Nicolai, 'The Qur'an as process,' in *The Qur'an in Context*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (Leiden and Boston: Brill, 2010).
- Sinor, Denis, ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Slater, John Rothwell, *Printing and the Renaissance: A Paper Read before the Fortnightly Club of Rochester, New York* (New York: William Edwin Rudge, 1921).
- Soll, Jacob, *Publishing The Prince: History, Reading, and the Birth of Political Criticism* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 2008).
- Soucek, Svat, *A History of Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Spence, Jonathan D., *The Search for Modern China* (New York and London: W. W. Norton & Co., 1999).
- Stein, Aurel, *On Ancient Central Asian Tracks* (London: Pantheon, 1941).
- Stock, Brian, *Augustine the Reader: Meditation, Self-knowledge and the Ethics of Interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Suarez, Michael F. and Woudhuysen, H. R., *The Oxford Companion to the Book, Vols. I & II* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Sugarman, Judith, 'Hand papermaking in China,' *Hand Papermaking* 5 (1), 1990.

- Sun Dayu, trans., *An Anthology of Ancient Chinese Poetry and Prose* (Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 1997).
- Sutherland, John, 'Victorian novelists: who were they?' in *Victorian Writers, Publishers, Readers* (New York: St Martin's Press, 1995).
- Tanaka, Kenneth, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990).
- Taylor, Charles, *The Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).
- Thien An, *Buddhism and Zen in Vietnam in Relation to the Development of Buddhism in Asia* (Tokyo: Charles & Tuttle, 1975).
- Thompson, Claudia, *Recycled Papers: The Essential Guide* (Boston, Mass.: MIT Press, 1992).
- Tseng Yuho, *A History of Chinese Calligraphy* (Hong Kong: Chinese University Press, 1993).
- Tsien Tsuen-hsuei (錢存訓), *Collected Writings on Chinese Culture* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2011).
- *Written on Bamboo and Silk: The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2004, rev. ed. 2013).
- Tsukamoto, Zenryu, *A History of Early Chinese Buddhism: From its Introduction to the Death of Hui-yüan* (New York: Kodansha International, 1985).
- Tyson, Gerald P. and Wagenheim, Sylvia Stoler, *Print and Culture in the Renaissance: Essays on the Advent of Printing in Europe* (Newark, NJ:

University of Delaware Press, 1986).

Vasari, Giorgio, *Lives of the Artists, Volume 1* (Harmondsworth: Penguin, 1965).

Venice: December 1530, *Calendar of State Papers Relating to English Affairs in the Archives of Venice*, Volume 4: 1527-1533, Augustino Scarpinello to Francesco Sforza, Duke of Milan, pp. 265-73, 網站：  
<http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=94613>，瀏覽日期：2013年6月20日。

Waley, Arthur, ed. and trans., *Chinese Poems* (London: George Allen and Unwin, 1956).

— *The Life and Times of Po Chü-i, 772-846 AD* (London: George Allen and Unwin, 1949).

Ward, Jean Elizabeth, *Po Chu-i: A Homage* (Lulu.com, 2008).

Warraq, Ibn, *Which Koran? Variants, Manuscripts, Linguistics* (Amherst, NY: Prometheus, 2011).

— *The Origins of the Koran* (Amherst, NY: Prometheus, 1998).

Watson, Burton, *The Columbia Book of Chinese Poetry: From Early Times to the Thirteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1984).

Watson, Peter, *The German Genius: Europe's Third Renaissance, The Second Scientific Revolution and the Twentieth Century* (London: Simon & Schuster, 2010).

Weiss, Piero, and Taruskin, Richard, *Music in the Western World: A History in Documents* (New York: Collier-Macmillan, 1984).

- Welch, Theodore F., *Toshokan: Libraries in Japanese Society* (London: Clive Bingley, 1976).
- Wells, Stanley and Taylor, Gary, eds., *The Oxford Shakespeare: The Complete Works* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Wessels, Anton, *Understanding the Qur'an* (London: ACM, 2001).
- Westcott, W. W., *Sepher Yetzirah* (Cambridge: Milton, 1978, first published 1887).
- Whitfield, Susan, *Life Along the Silk Road* (London: John Murray, 1999).
- Wiet, Gaston, *Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1971).
- Wild, Stefan, *The Quran as Text* (Leiden: Brill, 1997).
- Wilkinson, Endymion, *Chinese History: A Manual* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- Willes, Margaret, *Reading Matters: Five Centuries of Discovering Books* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008).
- Wilson, Derek, *Out of the Storm: Life and Legacy of Martin Luther* (London: Pimlico, 2007).
- Wolff, Christoph, *Bach: Essays on his Life and Music* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).
- Woolf, Greg, 'Power and the spread of writing in the West,' in *Literacy and Power in the Ancient World*, ed. Alan K. Bowman, and Greg Woolf (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 84-98.
- Wright, Arthur F. and Somers, Robert M., eds., *Studies in Chinese Buddhism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990).

- Wright, Arthur F. and Twitchett, Denis, *Confucian Personalities* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1962).
- Wu, K. T., 'Chinese printing under four alien dynasties: 916-1368 AD,' *Harvard Journal of Asiatic Studies* 13 (3/4), 1950, pp. 447-523.
- Wu Shuling (吳淑玲), 'The development of poetry helped by ancient postal service in the Tang dynasty,' *Frontiers of Literary Studies in China* 4 (4), 2010, pp. 553-77.
- Wu Wei, trans., *The I Ching* (Los Angeles: Power Press, 2005).
- Xiao, Gongquan (蕭公權) and Mote, Frederick W., *A History of Chinese Political Thought: Volume I: From the Beginnings to the Sixth Century BC* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).
- Xiong, Victor Cunrui (熊存瑞), *Sui-Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China* (Ann Arbor, Mich.: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000).
- Xueqin Li (李學勤), et al., 'The earliest writing? Sign use in the seventh millennium BC at Jiahu, Henan province, China,' *Antiquity* 77 (295), 2003, pp. 31-44.
- Yang Xuanzhi (楊銓之), *A Record of Buddhist Monasteries in Luoyang*, trans. Yitung Wang (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).
- Yates, Robin D. S., 'Soldiers, scribes and women: literacy among the lower orders in China,' in *Writing and Literacy in Early China*, ed. Li Feng and David Prader Banner (Seattle: University of Washington Press, 2011), pp. 339-69.

Yu, Pauline (余寶琳), Bol, Peter, Owen, Stephen and Peterson Willard, *Ways with Words: Writing About Reading Texts from Early China* (Berkeley: University of California Press, 2000).

Zha Pingqiu (查屏球), 'The Substitution of paper for bamboo and the new trend of literary development in the Han, Wei, and early Jin dynasties,' *Frontiers of Literary Studies in China* I (I), 2007, pp. 26-49.

Zürcher, Erik, 'Buddhism and education in Tang times,' in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed. William Theodore de Bary and John W. Chaffee (Berkeley: University of California Press, 1989).

— *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 1959).

聯經文庫

## 紙的大歷史

著者：Alexander Monro

譯注者：廖彥博

總編輯：胡金倫

總經理：羅國俊

發行人：林載爵

叢書主編：鄒恆月

叢書編輯：王盈婷

封面設計：萬勝安

內文排版：林婕滢

出版者：聯經出版事業股份有限公司

聯經網址：[www.linkingbooks.com.tw](http://www.linkingbooks.com.tw)

電子信箱：[linking@udngroup.com](mailto:linking@udngroup.com)

出版日期：2017 年 3 月 初版

電子書製作日期：2017 年 4 月

電子書製作：王聖淵

版權所有・侵權必究

ISBN：978-957-08-4903-5

## 探究紙張引發的革命和開創的文明軌跡 它的力量，絕對不「紙」如此！

紙在中國漢代的宮廷裡問世，為知識和思想理念的傳播帶來革命性的轉變。在隨後的兩千多年間，紙張讓理念、宗教、哲學和宣傳能更便利地傳播全世界。紙張是第一個成本夠低廉的書寫介面，它便於攜帶、可以印刷成書本、小冊、傳單和雜誌刊物，能夠被大量製造，並且可以廣泛傳布。紙張使得不同時代、不同群體間學者彼此的持續對話成為可能，他們各自的理念因此得以穿越時間和地域的限制，建立關係。

《紙的大歷史》追索紙這項劃時代發明的西傳旅程，故事從佛經譯者開始，他們是紙廣泛傳播到中國、日本、韓國和越南的主要原因。《紙的大歷史》敘述神學家、科學家和藝術家如何運用紙張，建立阿拉伯阿巴斯王朝的知識世界，以及那些攜帶紙張、在絲路上絡繹於途的傳教士和貿易商旅。《紙的大歷史》清楚說明了當紙於1276年終於傳至歐洲時，它對於在書案前創造出文藝復興和宗教改革的學者與翻譯家而言，有多麼的不可或缺。

紙張開創了一個新世界，自由思想在其中得以成長茁壯，並且使得從科學到音樂的種種科目因此而進入一個新的階段：紙的時代。現今，紙張仍然圍繞在我們的日常生活裡：它被堆放在書桌上，包裹著食物，攤放在我們的皮夾裡。但是，在這個數位世界，會是紙的時代劃上休止符的時候嗎？這是一個關於一項簡單的中國發明如何包攬我們整個世界的故事，在紙的表面上，銘刻著人類歷史上最為重要的理念。

