

行政院國家科學委員會專題研究計畫 期末報告

歐洲近代早期的服飾觀：人文學者與宗教改革者(第2年)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 100-2628-H-004-134-MY2
執行期間：101年08月01日至102年07月31日
執行單位：國立政治大學歷史學系

計畫主持人：林美香

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：馮奕達
 博士班研究生-兼任助理人員：詹子嫻

報告附件：移地研究心得報告

公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢

中華民國 102 年 11 月 09 日

中文摘要：本計畫探討近代早期的歐洲社會如何思考服飾的意義，特別是文藝復興與宗教改革兩波浪潮，如何使人們反省服裝與社會、政治及宗教生活的關連。本計畫分為兩年進行，並擇定兩類人物做為研究對象，一是人文學者（humanists）、一是宗教改革者（reformers）。前者以十六世紀荷蘭人文學者伊拉斯摩斯（Desiderius Erasmus）為主要案例，透過他的作品分析人文學者如何連結穿著與外在舉止行為的關連，也藉著服裝反省視覺上「眼見為憑」或「眼見不可為憑」的問題。後者以 1550 及 1560 年代英格蘭教會所發生的祭衣之爭為主題，分析英格蘭宗教改革過程中，支持與反對祭衣的兩方，如何看待服裝與教會形象的關連，又如何思索服裝在信仰上所具備的區隔功能。

中文關鍵詞：人文學者、伊拉斯摩斯、禮儀書、中立之事、祭衣之爭、英格蘭教會

英文摘要：This research program investigates the idea of clothing in early modern Europe. In particular, it attempts to understand how the Renaissance and the Reformation moved people to reconsider the relationship between clothing and social, political and religious lives. This research has been conducted in these two years, and focused on the sixteenth-century humanists and reformers, respectively. In the first-year research on humanists, Desiderius Erasmus is chosen as the main figure because of his voluminous writings on clothing and manners. It investigates the correlation of clothing and civility in the writings of Erasmus and other humanists. As that same time, it discusses the way that humanists rumination on the puzzling issues of 'seeing is believing' and 'seeing is not believing.' In the second-year research on the Reformers, it focuses on the vestments controversy happened in the 1550s and the 1560s in the Church of England. Based on the concept of adiaphora, or things indifferent, it analyzes the contradicting ideas on vestments from those Protestants who opposed to the 'popes attire' and those who supported the use of vestments in the church. The research reveals their concern over the connection between vestments and the church 's new image, and the distinction between priests and lay

people created by the vestments.

英文關鍵詞： Humanists, Erasmus, Book of Courtesy, Adiaphora
(things indifferent), Vestments Controversy, Church
of England

100 年度國科會專題研究計畫成果報告

計畫名稱：歐洲近代早期的服飾觀：人文學者與宗教改革者

計畫主持人：林美香

計畫編號：NSC 100-2628-H-004-134-MY2

前言

本計畫探討近代早期的歐洲社會如何思考服飾的意義，特別是文藝復興與宗教改革兩波浪潮，如何使人們反省服裝與社會、政治及宗教生活的關連。本計畫分為兩年進行，並擇定兩類人物做為研究對象，一是人文學者（humanists）、一是宗教改革者（reformers）。前者以十六世紀荷蘭人文學者伊拉斯摩斯（Desiderius Erasmus）為主要案例，透過他的作品分析人文學者如何連結穿著與外在舉止行為的關連，也藉著服裝反省視覺上「眼見為憑」或「眼見不可為憑」的問題。後者以 1550 及 1560 年代英格蘭教會所發生的祭衣之爭為主題，分析英格蘭宗教改革過程中，支持與反對祭衣的兩方，如何看待服裝與教會形象的關連，又如何思索服裝在信仰上所具備的區隔功能。

本計畫第一年的研究成果已出版，刊登於《台大文史哲學報》77 期（2012 年 11 月），頁 237-288。本計畫第二年的成果，也已完成論文初稿，預定投稿於《台灣師大歷史學報》。以下成果報告將以兩篇已完成之文稿代替，並分為兩部分，分述於下，但論文中提及的圖片並未附於此處，以免此成果報告篇幅過長。

第一部分：人文學者

伊拉斯摩斯與人文學者的服飾觀

前言

1513 年冬季的某一天，佛羅倫斯的人文學者馬基維利 (Niccolò Machiavelli, 1469-1527)，在傍晚時分滿身泥濘地走回鄉間的小屋，他在門口脫去出外工作的衣服，換上他在佛羅倫斯政府中任官時的衣袍 (見圖 1)，¹ 「穿著妥當」後進入書房，他說：

我走進了古人尊貴的殿堂中，在那裡我受到熱情的歡迎。我以獨屬於我的食物滋養自己，我是為此而生的；在那裡我毫無羞慚地與古人談天說地，並探詢他們所作所為的因由，他們則親切地回答我的問題，時間長達四小時，我毫不感到厭倦，遺忘了我所遭遇的一切困境，使我不害怕貧窮，也無懼於死亡。我完完全全地融入他們〔的世界〕。²

這段記錄來自他於 1513 年 12 月 10 日寫給故友凡托利 (Francesco Vettori, 1474-1539) 的信，主要內容在描述他被佛羅倫斯政府流放之後的生活，同時也希望透過凡托利的幫助，能在麥地奇家族 (the Medici) 主導的政府中獲得重用。³當時他住在佛羅倫斯近郊的聖安德利亞 (Sant' Andrea)，白日以補鳥為生，夜晚時分則獨自沈浸於古人的作品中。每夜與古人的對話，幫助馬基維利在這段時期完成了生平最著名的作品：《君王論》(《Il Principe》)，也讓他的生命獲得「轉化」(transferisco)⁴。這封信的內容早已受到學者的注意，有的用來瞭解《君王論》一書寫作的背景，有的用來分析馬基維利從公眾生活(negotium)轉入沈潛(otium)的過程，⁵但一直沒有學者注意到「服裝」對馬基維利的意義。從這封信中可以看到，服裝的改換引領他進入精神世界的轉化，從白晝的粗鄙、庸碌走進夜間想

¹ 此畫像是在馬基維利身後所繪，畫像中的他穿著鮮紅色的長袍，外罩黑色過膝的無袖外袍。
² (Niccolò Machiavelli to Francesco Vettori, Florence, 10 December 1513." James B. Atkinson and David Sices trans. and eds., *Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence* (Illinois: Northern Illinois University Press, 1996), 264. 凡托利也是馬基維利的贊助者。

³ 麥地奇家族執掌佛羅倫斯政權之後，凡托利仍在政府任職，並於 1512 年 12 月被任命為佛羅倫斯駐教廷大使，直到 1515 年 5 月。參見 James B. Atkinson and David Sices trans. and eds., *Machiavelli and His Friends*, 218-219.

⁴ 在 1513 年 12 月 10 日的信件中，馬基維利使用了 *transferisco* (transform) 一字，來說明自我的轉換，亦即透過與古人精神上的交往，轉換自己的處境與生活方式。參見 William Landon, *Politics, Patriotism and Language: Niccolò Machiavelli's "Secular Patria" and the Creation of an Italian National Identity* (New York: Peter Lang, 2005), 63-64.

⁵ Peter Godman, *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 257.

像的世界中，得見古代人物的高雅與智慧。如果馬基維利的蛻變仰賴於與古人相交，那麼使他得以進入古代哲人殿堂的則是一套官袍。

服裝的改換，帶給馬基維利精神上的愉悅，不過大約在同一時期，出身荷蘭，且被譽為「人文學者之王」(the prince of humanists)的伊拉斯摩斯(Desiderius Erasmus, 1466-1536)，⁶卻正因他決定不再穿奧斯丁修會的會服(the Augustinian habit)，引發許多糾紛與苦惱。依據他自己的敘述，1488年時他因兄長與監護人惡意的欺騙，被迫進入位於荷蘭史汀(Steyn)的奧斯丁修會，在那裡度過5年他終生視為悲慘的歲月。至1493年，他因獲得坎伯雷主教(Hendrik van Bergen, the bishop of Cambrai)的賞識，離開修會擔任主教的拉丁文秘書，後來又在主教的贊助之下進入巴黎大學研讀。之後數年，他遊歷英格蘭、荷蘭、瑞士、日耳曼、義大利等地，逐漸成為全歐知名的學者與作家，且與各地的王公貴族、文人知識份子都有往來。不過，從他離開修院開始，他時常感到修士的身份與會服帶來許多不便，對他的生涯發展造成阻礙，其中之一是他必須接受史汀修院院長的管轄，而當時的院長一直要求他回到修院居住，可是他所期盼的舞台已是整個歐洲知識界。其二，他每走訪一個地方，都發現應配合當地習慣調整衣著，以免讓人感到突兀。例如，他原來所穿的會服大概是白色麻製長衣(cassock)，再搭上黑色長袍(robe)或黑色外袍(cloak)，最外層則是黑色連帽斗篷(cowl)。⁷但1502年他到魯汶(Louvain)之後，發現當地所流行的「巴黎風格」與他所著不同，他在取得當地主教同意之後，改穿黑色麻製長衣，不再穿外袍，改用無袖的黑色麻製肩衣(scapular)。⁸又如他1506年到達義大利之後，改穿義大利各地常用的修士服，內穿黑色長衣，外加白色肩衣。⁹

⁶ 有關伊拉斯摩斯生平可參考 Johan Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation with A Selection of Letters of Erasmus* (London: Phoenix, 2002, c1924); Cornelis Augustijn, *Erasmus: His Life, Works and Influence* (Toronto: University of Toronto Press, 1991); Richard J. Schoeck, *Erasmus of Europe: the Making of a Humanist 1467-1500* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Richard J. Schoeck, *Erasmus of Europe: the Prince of Humanists 1501-1536* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993); Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters: the Construction of Charisma in Print* (Princeton: Princeton University Press, 1993)。伊拉斯摩斯的書信與各類作品皆以拉丁文寫成，其書信與作品全集可見 P. S. Allen, H. M. Allen, and H. W. Garrod eds., *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (Oxford: Oxford University Press, 1906-58), 12 vols.; Margaret Mann Phillips, Christopher Robinson, and M. L. van Poll-van de Lisdonk eds., *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (Amsterdam: North-Holland, 1969-); J. Leclerc ed., *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, 10 vols. (Leiden: P. Vander Aa, 1703-6)。本文所採用之譯文，主要參考多倫多大學所出版之《伊拉斯摩斯全集》(*Collected Works of Erasmus*, Toronto: University of Toronto Press, 1974-, 以下簡稱 *CWE*)；部分參考十六世紀之英譯本。

⁷ 在各項史料中，伊拉斯摩斯並未清楚描述他原來所穿的會服是什麼樣子，但根據幾封信件中的資料推測，很可能如正文所述。一般而言，各修會的服裝樣式簡單，顏色不外黑白，極易混淆；材質有些為麻製，有些因氣候寒冷採毛製，服裝史家也很難指出各地通行的樣式為何。參見 Janet Mayo, *A History of Ecclesiastical Dress* (London: B. T. Batsford, 1984), 38。

⁸ 「肩衣」主要為修士勞動方便而設計，無袖的設計可使雙臂更自由活動，且可保護內著之長衣，以免髒污。肩衣有時連帽，可在修士勞動時保護頭部不受風寒，腰部則以皮帶束緊。參見 Janet Mayo, *A History of Ecclesiastical Dress*, 170-171。

⁹ “Erasmus’ Letter to Servatius Rogerus, 8 July 1514,” in R. A. B. Maynors and D. F. S. Thomason trans., *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 2, (Toronto: University of Toronto Press, 1975), Ep 296: 181-188。

1506 年初當伊拉斯摩斯走訪波隆納 (Bologna) 之時，正好遇上瘟疫蔓延，當地醫治病患的醫生戴上白色披巾 (white linen scarf)，以提醒未染病者保持距離以免傳染，這些醫生若不走在人跡罕至的街道上，恐有散佈病原之虞，常會被群眾攻擊。此時伊拉斯摩斯的白色肩衣極易與醫生的白色披巾相混淆，曾有兩次他為訪友而走在人來人往的大街上，因被誤認為醫生而遭群眾以刀劍和棍棒威脅，若非有人即時指出他的身份，幾乎性命不保。有鑑於此，他在 1506 年向教宗朱利安二世 (Julius II, r. 1443-1513) 取得特許令，可自由選擇穿或不穿會服，或穿上入世教士 (secular priest) 的服裝。¹⁰ 後來他停留在義大利的期間，都穿上簡單的教士服，大概是內著黑色麻製長衣，外搭白色麻製罩衫 (surplice)。¹¹ 至 1509 年他第三度訪問英格蘭時，又換回修士的會服。根據他個人信件所述，他的英格蘭友人中，有一位知識淵博、德高望重者，認為這樣的服裝可被接受，但同時其他更多朋友認為這類服裝不能見容於當地，建議他最好遮掩不要外露，最後他只好把會服藏在櫃子裏，又改穿教士服。¹²

從 1506 年到 1514 年，伊拉斯摩斯靠著朱利安二世的特許令，得以自由改換衣著，也宣示著他逐漸脫離修會的道路，成為在世間自食其力的文人。但史汀修院與其他宗教保守人士的攻訐也隨之而來，甚至稱他為「判教者」(apostasy)，使他不得不在 1516 年透過友人向當時的教宗李奧十世 (Leo X, r. 1513-1521)，申請特許令。他在寫給友人的信件中，以故事性的方式，重述自己離開修院後的服裝經歷，以及他的難處：

……工作的需要使他必須一再地從一地移到另外一地，且要像章魚變換顏色

¹⁰ “Erasmus’ Letter to Servatius Rogerus, 8 July 1514,” *CWE*, vol. 2, Ep 296:188-202. 有關他在波隆納所遭受的威脅，亦可見 R. A. B. Maynors and D. F. S. Thomason trans., *The Correspondence of Erasmus*, *CWE*, vol. 4 (Toronto: University of Toronto Press, 1977), Ep 447: 515-545. 朱利安二世的特許令是以信件的方式傳布，時間在 1506 年 1 月 4 日，見 *The Correspondence of Erasmus*, *CWE*, vol. 2, Ep 187A. 依據伊拉斯摩斯在自己的信中所述，他是為了會服的問題向教宗取得特許令，但事實上此份特許令之發佈並非因會服問題而發，也未直接提到會服。他向教宗請求特許令真正的原因在於英格蘭國王亨利七世 (Henry VII, r. 1458-1509) 有意授與他聖職俸，但他因私生子的身份受到教會法的限制而無法接受，所以此特許令主要在解除他因身份問題所受之諸種限制，讓他能自由接受各國國王或貴族所賜的聖職俸，也順帶免除他受修院院規之管束。在此原則下，他可以自由決定是否要居住於修院，或是否要穿著修會規定的會服。

¹¹ 在各項史料中，伊拉斯摩斯也未清楚描述他所穿的教士服是什麼樣子，文中所提的長衣和罩衫是最簡單樸素的教士服，而且是各品級的教士皆可穿戴的服裝，也適用於行旅在外的教士所穿。參見 Pauline Johnstone, *High Fashion in the Church: The Place of Church Vestments in the History of Art from the Ninth to the Nineteenth Century* (Leeds: Maney, 2002), 8-10, 18-19.

¹² *The Correspondence of Erasmus*, *CWE*, vol. 2, Ep 296: 202-210. 伊拉斯摩斯分別在 1499 年六月至十二月、1505 年秋至 1506 年八月、1509 年十月至 1514 年七月三度訪英，之後又曾三度訪英，共計六次，參見 Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History* (New York: Dover, 1962), 5. 他信中所提知識淵博、德高望重者，可能是湯瑪斯·摩爾 (Sir Thomas More, 1478-1535) 或約翰·費雪 (John Fisher, Bishop of Rochester, c. 1469-1535)，其他友人是誰則難以確認，他們為何認為伊拉斯摩斯的會服在英格蘭不受歡迎，更不得其解。此時亨利八世 (Henry VIII, r. 1509-1547) 甫即位，宗教改革尚未開始，也許是伊拉斯摩斯的會服樣式不合當地慣例，他為避免麻煩，又改穿教士服。

一樣改換他的衣著，因為在某地能贏得敬重的服裝，在另一地可能被視為妖怪。……他做為訪客，每天都與名人要員往來，這些人在服裝上非常挑剔。所以，最後他最忠誠的朋友們建議他，只要他的良心純淨，應當善用教宗所賜的特許令，放下所有良心的不安，重拾他的自由。因為，如此頻繁的脫下又穿回會服，恐怕招致那些惡意的口舌更大的誹謗。¹³

伊拉斯摩斯豐富的遊歷經驗，使他對歐洲各地服裝風俗的差異有明顯的感受，他主張服裝要因地制宜，而非墨守成規。在他看來，那些批評他的人把修士的會服高舉至神聖的地位，是把服裝當作信仰核心的「傻子」，忘卻了修士的責任是要以其生活方式取悅神，而不是以衣著取悅神。他也認為：「基督居住在每一個地方，不是在這裡，也不是在另一個地方。只要你有忠誠的精神，不論你穿的衣服是什麼顏色，都可以在信仰上得到成就。」¹⁴

伊拉斯摩斯在 1517 年 1 月終於獲得教宗李奧十世的特許令，免除他因違反奧斯丁修會會規所帶來的責罰，並給予他居住於修院之外的特權，以及穿著入世教士服的自由。¹⁵此後至 1536 年他過世之時，他一直都選擇穿著簡單的教士服。1517 年之前那段不甚愉快的經驗，與他年輕時在修院中的痛苦回憶合為一體，使伊拉斯摩斯成為宗教改革前，反對修院生活最力的人文學者。他與後來的路得（Martin Luther, 1483-1546）一樣，質疑修院的入會誓約沒有任何《聖經》的基礎；修院內的生活是真「奴役」而沒有真信仰，因為它們把「信仰整體放在外在的事物上，每天為了儀式的緣故，把男孩鞭笞致死」。他形容自己在修院時的生活有如「落在田野的魚、掉在大海的牛」，真是無奈極了！¹⁶

其實，選擇教士服並沒有真正解決他的服裝問題，既不能取悅他所往來的達官貴人，也不能帶來因地制宜的效果。教士服或許只是他脫離修道院、卸下會服後，較不引起紛爭與批判的服裝，而且他也是可接受聖職的神職人員，穿著教士服並不完全背離他的社會身份。他離開修院後之所以積極擺脫會服的約束，應該與他一直想脫離修士的身份有更密切的關係，而且他始終不願承認自己入修院的誓約有效。¹⁷但現實困境是：在這個時代服裝界定了人的身份和角色；¹⁸每一個

¹³ *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 4, Ep 447: 591-599. 此信件以故事的方式陳述兩兄弟佛羅提烏斯（Florentius）與安東尼烏斯（Antonius）的遭遇，故事中的佛羅提烏斯即伊拉斯摩斯。正文中提到的友人可能是渥斯特主教吉德利（Sylvester Gigli, Bishop of Worcester），當時教宗李奧十世正想透過吉德利結識在歐洲文壇聲名大噪的伊拉斯摩斯，參見 Preserved Smith, *Erasmus*, 75-76.

¹⁴ *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 4, Ep 447: 546-546, 453-455.

¹⁵ 此特許令的內容見“From Leo X to Andrea Ammonio, 26 January 1517,” *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 4, Ep 517. 此特許令雖然也再度提及伊拉斯摩斯的身份問題，但不同於 1506 年的特許令，它主要在解決伊拉斯摩斯的居住與穿著問題，且明文給予他居住於修院之外，以及穿著教士服的自由。此特許令也以信件的方式傳達，教宗在信中表示，對於伊拉斯摩斯因受脅迫而進入修會，以及其出生自「一樁非法、亂倫且受咒詛的媾和」一事，甚表同情，才給予特權。不過真正的原因，應該是教宗想結交伊拉斯摩斯這位極富影響力的人文學者，才使得他能夠得到居住與穿著的自由。

¹⁶ *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 4, Ep 447: 610-629, 446-447.

¹⁷ 伊拉斯摩斯認為自己「從來都不是一名修士」，因為他的誓約是在脅迫之下完成，不應具有有效

修會的會服，包括他曾提及的方濟會(the Franciscans)、道明會(the Dominicans)、嘉都西會(the Carthusians)等，¹⁹都是人們判定修士身份最主要的指標，或許他必須從脫下會服開始，才能與修士的生活保持距離。從這個角度看，他的主要策略是否定會服所具有的信仰代表性，但另一方面又仍然使用代表宗教身份的教士服。這是個矛盾的策略，但也許也是最便利的選擇。

伊拉斯摩斯是本文的主角，他與馬基維利都有一段難忘的服裝經驗，不同的是，因著他個人曲折而複雜的會服事件，以及他在歐洲各地訪問與觀察的經驗，他為這個時代留下許多直接紀錄及談論穿著的文字，而他又是十六世紀最暢銷的作家之一，他的宗教與教育作品，以及其他各類書寫，對歐洲知識界有廣泛而深遠的影響。然而這些資料尚未被眾多研究伊拉斯摩斯的學者所利用與分析，近年來蓬勃發展的服飾文化史(history of clothing culture)，也未對伊拉斯摩斯或其他人文學者的服飾觀，投以任何關注。²⁰

從近十年的發展來看，服飾文化史的研究中存在多種取徑，最早引領相關研

力。而且，進入修院之後他一直不願意換上會服，是修院內的人以精神脅迫的方式，逼使他換上會服。他在1525年的信件中說：「在我的心裏面，我從來都不接受這樣的生活方式，只是出於怕受誹謗的恐懼而忍受。」既然從未自願接受這樣的生活，他認為即使他卸下會服，也不該被視為「叛教者」。“Erasmus’ Letter to X, spring 1525,” in R. A. B. Mynors and Alexander Dalzell trans., *Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 10 (Toronto: University of Toronto Press, 1992), Ep 1436: 20-97, 108-110, 130-132. 伊拉斯摩斯對修院生活的不滿，也可見於他所寫的自傳 *Compedium Vitae*, in *CWE*, vol. 4, 399-410; 以及多篇對話作品，如“The Girl with No Interest in Marriage (1523),” “The Repentant Girl (1523),” “The Abbot and the Learned Lady (1524),” in *Colloquies, CWE*, vol. 39, trans. Craig R. Thompson (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 279-301, 302-305, 499-519。不過，伊拉斯摩斯與路得不同的是，他並沒有完全否定修院體制，也有部分作品描繪高潔的修士與美好的修院生活，例如對話作品中的“The Soldier and the Carthusian (1523),” “The Well-to-do Beggars (1524),” in *CWE*, vol. 39, 328-343, 468-498。在這兩種不同的立場之間，他對修院生活真正的態度應該是在個人信件中所表達的：「我從不指責任何型態的生活，但不是每一種生活形態都適合於每一個人」；「一個人應該投入適合他天性的生活，被強迫接受獨身或修院生活的人，不會比變成驢子的人參加奧林匹亞競賽更成功……。」見 *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 10, Ep 1436: 146-147; *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 4, Ep 447: 64-66。

¹⁸ 相關概念參見：Ann Rosalind Jones and Peter Stallybrass, *Renaissance Clothing and the Materials of Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1-7; Susan Vincent, “Clothes Make the Man,” in *Dressing the Elite: Clothes in Early Modern England* (Oxford: Berg, 2003), 79-108。在這兩文中皆可見到一句常用而流行的話：「服裝塑造了人」(Clothes make the man)，這句話若回溯到十六世紀的文獻，可在莎士比亞(William Shakespeare)著名悲劇《哈姆雷特》(*Hamlet*)中找到。此句第一幕第三景中御前大臣波洛紐斯(Polonius)建議他的兒子萊阿提斯(Laertes)：

Costly thy habit as they purse can buy,
But not expressed in fancy—rich, not gaudy.
For the apparel oft proclaims the man.

見 William Shakespeare, *Hamlet: The Text of 1603 and 1623, The Arden Shakespeare*, eds. Ann Thompson and Neil Taylor (London: Thomson Learning, 2006), 1.3.

¹⁹ 各修會修士(monks)的服裝及托鉢修士(friars)的服裝，可見：F. A. Gasquet, *English Monastic Life* (London: Methuen & Co., 1904); Janet Mayo, *A History of Ecclesiastical Dress* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1984); Elizabeth Kuhns, *The Habit: A History of the Clothing of Catholic Nuns* (London: Doubleday, 2005); Cordelia Warr, *Dressing for Heaven: Religious Clothing in Italy, 1215-1545* (Manchester: Manchester University Press, 2010).

²⁰ 非常少數的例外，是福利克(Carole Collier Frick)在其著作中簡單談論過佛羅倫斯人文學者的穿著，見 Carole Collier Frick, *Dressing Renaissance Florence*, 216-217.

究者以服裝、織品保存的專家為主，如黑渥德（Maria Hayward）。她早期的研究以實物為主，重視剪裁、布料、編織等問題，但受到文化史的影響，也開始關心更多與服飾相連的文化議題，如宮廷文化、禁奢法等。²¹接著有藝術史家的投入，如威爾須（Evelyn Welch），她研究各項服飾配件（如頭飾、手套等），並主持多項大型計畫，推動服飾的物質文化研究。²²服飾文化史如今已成為跨領域研究的沃土，經濟、政治、社會、文學等多種角度都被納入，使服飾史成為文化史研究中多采多姿的領域。²³本文在既有的研究基礎之上，企圖開拓語言、思想的角度，以服裝如何被談論與思考，來分析服飾在歷史中的意義，而不再從物質面入手。而本文所選擇的對象——以伊拉斯摩斯為主的人文學者，²⁴他們的服飾觀尚未被服飾史研究者所分析，而一般的研究者通常只注意到人文學者對古代文字與教育的貢獻，以及人文學者的政治、宗教思想，並未關注人文學者如何思索服飾的功能與意義，或他們是在何種脈絡下思考服飾的問題。因此，本文不但能增進我們對

²¹ 黑渥德近年的作品如：Frances Lennard and Maria Hayward, *Tapestry Conservation: Principles and Practice* (Amsterdam: Elsevier Butterworth-Heinemann, 2005); Maria Hayward ed., *Dress at the Court of King Henry VIII* (Leeds: Maney, 2007); Maria Hayward, *Rich Apparel: Clothing and Law in Henry VIII's England* (Farnham: Ashgate, 2009).

²² 威爾須近年與服飾史相關之著作可見：；Evelyn Welch, "Scented Buttons and Perfumed Gloves: Smelling Things in Renaissance Italy," in Bella Mirabella ed., *Ornamentalism: the Art of Renaissance Accessories* (Ann Arbor: University of Michigan, 2011), pp. 13-39; Evelyn Welch, "Art on the Edge: Hair and Hands in Renaissance Italy", *Renaissance Studies*, 23.3 (2009), 241-268. 她所主持的大型服飾史研究計畫包括 "Early Modern Dress and Textiles Research Network" (<http://www.earlymoderndressandtextiles.ac.uk/>)及 "Fashioning the Early Modern: Creativity and Innovation in Europe, 1500-1800" (<http://www.fashioningtheearlymodern.ac.uk/>)。

²³ 跨領域的研究成果可參考期刊專號 *Continuity and Change*, 15. 3, Special Issue on Clothing and Social Inequality (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)，以及 Catherine Richardson ed., *Clothing Culture, 13350-1650* (Aldershot: Ashgate, 2004)。這兩本著作中，都包含了經濟、政治、文學等不同角度書寫的服飾史。服裝所表達的「再現」(representation)，以及服裝與文化認同的研究，在近幾年來數量越來越多，可參見 John Harvey, *Men in Black* (London: Reaktion Books, 1995); Richard Wrigley, *The Politics of Appearances: Representations of Dress in Revolution France* (Oxford: Berg, 2002); David Kuchta, *The Three-Piece Suit and Modern Masculinity, England, 1550-1850* (Berkeley: University of California Press, 2002); Robert Ross, *Clothing: A Global History, Or, the Imperialists' New Clothes* (Cambridge: Polity Press, 2008); Ulinka Rublack, *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2010)等專著。

²⁴ 由於篇幅所限，本文不擬探討「人文主義」(humanism)或「人文主義學者」(humanists)的定義問題。早期經典性的作品，都傾向將人文學者看成一個狹小而單純的團體，其所關注者以古代文字學、修辭學為核心，如 Paul O. Kristeller, *Renaissance Thought: the Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York: Harper & Bros., 1961); Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (2nd edn., Princeton: Princeton University Press, 1966)。但近年來研究的發展，逐漸使我們認識到人文主義沒有單一的定義，人文學者也不是具有高度同質性的團體。近年來的重思可參見：Anthony Goodman and Angus Mackay eds., *The Impact of Humanism on Western Europe* (London: Longman, 1990); Lucille Kekewich ed., *The Renaissance in Europe: A Cultural Enquiry, the Impact of Humanism* (New Haven: Yale University Press, 2000); Charles G. Nauert, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe* (2nd edn., Cambridge: Cambridge University Press, 2006)。本文的主角伊拉斯摩斯被認為是人文學者並無疑義，而且他也被視為北方「基督教人文主義」(Christian Humanism)的代表人物，有關他的貢獻與影響力，可參見 M. E. H. N. Mout, H. Smolinsky and J. Trapman eds., *Erasmianism: Idea and Reality* (Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1997)。

歐洲近代早期服飾觀念的瞭解，也可使我們對人文學者有不同的認識。

「文雅」(civility)

在人文學者的作品中，服裝的議題多出現在禮儀書 (courtesy books) 中，而禮儀書是他們關懷人文教育的一環。在他們的教育理念中，古代知識的涵養雖然重要，但內在品格的陶冶、外在禮儀行為的教導，也不可忽略。人文學者的禮儀書通常涵蓋宴飲、談話、行走、坐臥、穿著等與日常生活相關的行為規範，這些準則透過書籍流通、家庭教育與學校教育，在十六世紀逐漸形成中上層階級舉止行為的權威。²⁵然而，在目前有關禮儀書的研究中，服飾問題都明顯的被忽略，²⁶似乎外在的裝扮不是禮儀書作家或人文學者所關切的項目。

事實上，在十六世紀最具代表性的兩本禮儀書中，都提到穿著的重要性。其一是義大利人文學者卡斯提理翁 (Baldassare Castiglione, 1478-1529) 所寫的《廷臣之書》(*Il libro del Cortegiano*, 1528)。²⁷此書由連續四夜在宮廷中的會談所組成，其中第二夜會談的主題之一，就是合宜的穿著。書中主要談話者之一費德里哥 (Messer Federico) 說：「他〔廷臣〕想要自己看起來是什麼樣子、要人家如何對待他，他就得照著怎麼穿。他要知道，即使那些未曾聽過他說話，或未曾見過他做任何事的人，也會以他所穿的衣服來認識他。」²⁸透過這些話，卡斯提理翁提醒讀者：廷臣們所在意的「第一印象」，是由服裝所造就的。另一部影響更廣的禮儀書是伊拉斯摩斯所寫的《論男孩的文雅》(*De civilitate morum puerilium*, 1530)。²⁹這本書分為七個子題，第二個子題就專談穿著 (*De dultu*)，伊拉斯摩

²⁵ Anna Bryson, *From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early Modern England* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 29.

²⁶ 有關近代早期禮儀書的研究，可參見 Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1: *The History of Manners*, trans. Edmund Jephcott (New York: Pantheon Books, 1978); Marvin B. Becker, *Civility and Society in Western Europe, 1300-1600* (Bloomington: Indiana University Press, 1988); Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*; Jennifer Richards, *Rhetoric and Courtliness in Early Modern Literature* (Cambridge: Cambridge University, 2003). 這些作品的重點多在生理行為、餐桌禮節、儀式文化、言談等，幾乎不談衣著。

²⁷ 《廷臣之書》以義大利文寫成，有關此書在十六世紀及其後出版的情形與影響力，參見 Robert W. Hanning and David Rosand eds., *Castiglione: the Ideal and the Real in Renaissance Culture* (New Haven: Yale University Press, 1983); Peter Burke, *The Fortunes of the Courtier: the European Reception of Castiglione's Cortegiano* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995).

²⁸ Baldasar Castiglione, *The Book of the Courtier: A Norton Critical Edition*, trans. Charles S. Singleton, ed. Daniel Javitch (New York: Norton, 2002), 90.

²⁹ 這本書的影響力更勝於《廷臣之書》。它於 1530 年在巴塞爾 (Basel) 付梓後，得到熱烈的迴響，其拉丁文本在伊拉斯摩斯過世之前再版至少 39 次，之後至 1600 年又再版約 60 次、至 1800 年再版 13 次。這本小書也很快被翻譯為德文、法文、英文、荷蘭文等各種文字版本印行，被轉載或改編者更難計其數。此外，這本書出版後也成為許多文法學校 (grammar schools) 或拉丁文學校 (Latin schools) 的教材，尤其是在新教地區。參見：Dilwyn Knox, "Disciplina, the Monastic and Clerical Origins of European Civility," in John Monfasani and Ronald G. Musto eds., *Renaissance Society and Culture: Essays in Honor of Eugene F. Rice, Jr.* (New York: Italica Press, 1991), 109, 126-127; Franz Bierlaire, "Erasmus at School: The *De civilitate Morum Puerilium Liberillus*," in Richard. L. DeMolen ed., *Essays on the Works of Erasmus* (New Haven: Yale University Press, 1978),

斯在此處說：「某種程度上，服裝是身體的身體 (*corporis corpus*)，也從這裏一個人可以推斷另一個人品格的狀態。」³⁰這句話表達了服裝與個人之間的親近性，它緊貼著人的身體，身體又緊貼著個人的內心與靈魂，內外相映。這兩個例子顯示，人文學者並未輕看服飾對界定個人身份或內在品格的重要性，也注意到服飾如何影響他人的觀感。

然而，要瞭解伊拉斯摩斯或其他人文學者的服飾觀，並不能狹隘地僅從他們談及服飾的地方著手，而必須放在整個觀念或思想的脈絡中去理解。《論男孩的文雅》一書中，最重要的概念是此書標題所用的「文雅」(*civilitate*)，而且隨著此書的暢銷，它成為十八世紀中葉以前一切良好舉止言行的統稱。³¹伊理亞斯(Norbert Elias, 1897-1990)在《文明的歷程》第一冊《禮儀史》(*The Civilizing Process: the History of Manners*)中就指出，十六世紀是歐洲禮儀觀念變化的轉折點，新的「文雅觀」(*concept of civilité*)取代中古的禮儀觀(*courtoisie*)，而「其起始點可準確地定在」伊拉斯摩斯於1530年出版的《論男孩的文雅》。伊理亞斯繼續指出，這本書正好迎合當時社會的需要，受到廣泛的歡迎，因此許多禮儀書作者模仿伊拉斯摩斯之作，也以 *civilitate* 為標題，進而使各地文字中出現相應的字詞，如法文的 *civilité*、英文的 *civility*、義大利的 *civiltà*，它們取代了中古的 *courtoisie* 一詞。³²研究近代早期英格蘭禮儀行為的布萊森(Anna Bryson)，雖然不完全認同伊理亞斯的看法，但也指出：在十六世紀英格蘭，與禮儀行為相關的出版品中，最具影響力的是伊拉斯摩斯的《論男孩的文雅》。³³法國史家夏提爾(Roger Chartier)則指出，這本書「為歐洲知識界提供了一致的行為規則」。³⁴

如果「文雅」是這一致的行為規則的統稱，我們就必須從文雅的觀念瞭解伊拉斯摩斯的服飾觀。伊拉斯摩斯並未直接解釋何謂「文雅」，但我們可以從文雅適用的對象以及實踐的場域，瞭解它的特性，以及它與中古時代「禮儀」(*courtesy*)概念的不同之處。就適用對象而言，《論男孩的文雅》一書提供了兩種不同的訊息。一方面伊拉斯摩斯將此書獻給一位11歲的貴族子弟——勃根地的亨利(Henry

239-251; Dilwyn Knox, "Erasmus' *De Civilitate* and the Religious Origins of Civility in Protestant Europe," *Archiv für Reformations geschichte*, 86 (1995): 11-12.

³⁰ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, *CWE*, vol. 25, trans. Brian McGregor (Toronto: University of Toronto Press, 1985), 278. 《論男孩的文雅》一書之拉丁文、英文對照本可見 *De Civilitate Morum Puerilium. A Lytell Booke of Good Maners for Chyldren*, trans. Robert Whittington (London, 1532, STC 10467).

³¹ *Civility* 一詞至十七世紀時才成為指稱「合宜之社會行為」的主要用詞，但其他的詞語也同時存在。從十五世紀至十八世紀，英語中的用詞包括 *courtesy*, *nurture*, *virtue*, *honour*, *politeness*, *decency* 等。參見 Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, 47-49; Peter Burke, "A Civil Tongue: Language and Politeness in Early Modern Europe," in Peter Burke, Brian Harrison and Paul Slack eds., *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 35-39.

³² Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1, 53, 54, 55.

³³ 布萊森認為伊拉斯摩斯所帶來的改變並非如此絕對而明確；*Civility* 一詞的普及也不代表某種新觀念突然取代舊的，而是源自古代的城邦政治與市民組織的相關概念，逐步滲入中古禮儀傳統的結果。Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, 47-49.

³⁴ Roger Chartier, "From Texts to Manners, A Concept and Its Books: *Civilité* between Aristocratic Distinction and Popular Appropriation," in *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, trans. Lydia G. Cochrane (Princeton: Princeton University Press, 1987), 77.

of Burgundy)，代表它所適用的對象是在宮廷中生活與學習的年輕貴族；另一方面伊拉斯摩斯在此書中說：這本小書不單為這位優秀的王子而寫，而是要「鼓勵所有的男孩更有意願學習這些規則，因為它們是獻給一位有大好前途的男孩。」³⁵在本書最後也提到，那些出身良好的子弟應當要遵循合宜的規矩，而那些出身平凡，甚至低下的人，「更要竭盡所能以舉止之高貴，彌補命運對他們的惡意。沒有一個人可以選擇自己的父母或國家，但每一個人都可以形塑自己的才能和品格。」³⁶由此看來，他所提倡的行為規矩不僅可適用於貴族子弟在家宅內的學習，也可用於一般平民子弟在學校的教育；³⁷既可為宮廷儀節的一部份，也可為學校生活或社會生活中的規範。

若與中古的禮儀書相較，伊拉斯摩斯的「文雅」觀所觸及的對象與場域都比較廣，而不像中古禮儀書多將禮儀實踐的場域設定在貴族家宅之內。³⁸其實在《論男孩的文雅》出版之前，伊拉斯摩斯也寫過兩篇與禮儀訓練相關的對話錄，同在1522年出版。雖然以文體來看，他使用當時人文學者最新流行的對話形式書寫，但內容與中古禮儀書差異不大，³⁹這兩篇作品都以主人與侍從間的對話闡明合宜的行為，所談者都是侍從在家宅內的責任與言行。所以1530年《論男孩的文雅》一書，也是伊拉斯摩斯在禮儀書寫歷程中新的突破，超越了貴族家宅的生活，為更廣大的人口提供行為指引。

除了適用的人口不同之外，《論男孩的文雅》一書使用「文雅」做為標題，與中古禮儀書常以「禮儀」(courtesy)做為標題不同，⁴⁰禮儀一詞源於「宮廷」(court)，「文雅」一詞則取自拉丁文 *civilitas*，它指稱古代城市生活的理想面貌，其義涵蓋市民的生活 (*vita civile*) 與城邦的管理。從古羅馬到十六世紀歐洲，此詞的使用均以政治意涵為主，做為討論政治組織與政治責任的用詞，⁴¹但伊拉斯摩斯借用這個字來指稱個人合宜的行為規矩，淡化了此詞原有的政治意涵，並将它帶入更廣的社會與文化領域，同時也使這套行為規矩被界定在世俗社會，尤其是各類人口混雜的城市生活中。因此，在此時代源於拉丁文「城市」(*urbs*)一

³⁵ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 273.

³⁶ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 289.

³⁷ 此時在人文學者的推動下，在教會或城市出現多所以教授人文學科 (*studia humanitatis*) 為主的學校，而人文學者 (*humanista*) 的本義，就是教授人文學科的教師。伊拉斯摩斯本人曾親自協助英格蘭人文學者科列特 (John Colet, 1467-1519)，於1505年在倫敦聖保羅大教堂建立一所開放給所有平民子弟的人文學校，他也為這所學校編纂了各類教科書。《論男孩的文雅》一書很可能是此平民教育理念的延續，並可用於學校教育中的禮儀教導。有關聖保羅大教堂的人文學校，參見 William Harrison Woodward, *Studies in Education during the Age of the Renaissance* (New York, Russell & Russell, 1965), 109; Peter G. Bietenholz, ed. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, vol. 1 (Toronto: the University of Toronto Press, 1985-1987), 326-327.

³⁸ Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, 68-69.

³⁹ 這兩篇分別是《主人的命令》(*Herilia*, 1522) 及《儀節教導》(*Monitoria paedagogica*, 1522)，見 Desiderius Erasmus, "the Master's Bidding," "A Lesson in Manners," in *Colloquies*, *CWE*, vol. 39, 64-69, 70-73.

⁴⁰ J. W. Nicholls, *The Matter of Courtesy: A Study of Medieval Courtesy Books and the Gawain Poet* (Woodbridge: D. S. Brewer, 1985), 12.

⁴¹ Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, 49.

詞的「雅致」(*urbanitas* or *urbanity*)，也可以當作「文雅」的同義詞。⁴²它們的實踐場域既可涵蓋宮廷，卻又比宮廷更廣大，同時又與鄉村生活清楚區隔。⁴³

上文解決了「文雅」一詞實踐的人與場域，接下來要釐清的問題是「文雅」的功能或目的何在？伊拉斯摩斯認為，《論男孩的文雅》一書可以幫助年輕子弟「形塑自己的才能和品格」，這句話告訴我們，他所提出的「文雅」是教育的一部份，也是「自我塑造」(*self-fashioning*)的工具。⁴⁴在此書出版之前，伊拉斯摩斯已寫了一系列關於人文教育的作品，如《論學習的方法》(*De ratione studii ac legendi*, 1511)、《作文方要》(*Conficiendarum epistolarum formula*, 1520)、《希臘文與拉丁文的正確說法》(*Dialogus de recta latini gaeque sermonis*, 1528)、《論孩童的教育》(*De pueris statim ac liberaliter instituendis*, 1529)等等。⁴⁵這些作品引領歐洲年輕人走出中古騎士教育的框架，加強古典文學與說寫能力的訓練，而《論男孩的文雅》一書是這一系列作品的結尾，教導合宜的舉止與應對能力。伊拉斯摩斯 1530 年之前的教育作品，可說是在教導學童如何「涵於內」，而《論男孩的文雅》則在教導他們如何「形於外」，它們都是人文教育中不可或缺的部分。

在整個人文教育的過程中，伊拉斯摩斯對禮儀行為的教導，也有清楚的次序和定位。他說：「年輕人的陶塑 (*formatura*) 是由許多部分所組成的，首先最重要的，在於將敬虔的種子深植在他們柔軟的心房中；其次要灌輸他們對博雅知識的熱愛及對其完整的瞭解；第三，要教導他們人生應擔負的責任；第四，要從幼年起給予禮儀的訓練。」最後這一部分也就是《論男孩的文雅》一書所要關注的主題。伊拉斯摩斯不否認外在舉止行為是「哲學中十分粗淺的部分」(*crassissima philosophiae pars*)，可是他也注意到：「在現今的輿論中，合宜的舉止有助於贏得他人的好感，也可以讓人們看見知識份子卓越的天賦。」⁴⁶對他而言，上述人文教育的四環是不可分割的，透過信仰、知識，以及對生命責任的認知，伊拉斯摩斯將「基督哲學」(*philosophia Christi*)灌輸給世俗世界的年輕學子，⁴⁷而禮儀教導的目的就是在日常生活中實踐基督哲學，從而體現以基督教信仰為中心的理想生活。

整體看來，伊拉斯摩斯的文雅觀一方面企圖將古代市民生活與教育的理想，帶入他自己所生存的年代；另一方面，他將原本存在於修道院內的宗教訓練與身

⁴² John Hale, "Civility," in *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Touchstone, 1993), 364.

⁴³ 《論男孩的文雅》一書中常將粗鄙的行為與鄉村農民連結在一起。例如，伊拉斯摩斯認為取鹽時要用小刀，「用三根指頭伸到鹽皿的，是鄉下人的表徵」。Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 284.

⁴⁴ 有關「自我塑造」的概念，可見 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980).

⁴⁵ 見 Desiderius Erasmus, *CWE*, vol. 23-vol. 26 (Toronto: University of Toronto Press, 1974-).

⁴⁶ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 273.

⁴⁷ 伊拉斯摩斯的「基督哲學」並不是真正的哲學，他強調的是一種將信仰與道德融入日常行為的生活方式 (a way of life)，避免使信仰僅與儀式、教規結合。其具體的建議發表於《基督尖兵手冊》(*Enchiridioni militis christiani*, 1503)，也體現於《論男孩的教養》這部作品中。有關此詞的出處見：Cornelis Augustijn, *Erasmus*, 75-76. 更多討論可參見：James D. Tracy, *Erasmus of the Low Countries* (Berkeley: University of California Press, 1996), part II, *Philosophia Christ*.

體規訓 (*disciplina corporis*)，⁴⁸帶入世俗世界，一如其「基督哲學」結合了古代的「理智」與基督教的「虔誠」。因此，實踐文雅的意義絕對不只是在表面的儀節，也不只是為了「贏得他人的好感」，而是由內到外、由靈魂到身體，「全人」的表現。伊拉斯摩斯強調，外在的舉止形貌乃是內在的延伸，「身體外在的儀節」必須出自「良善有序的心靈」。也就是說，一個完善的人是在「心靈、身體、姿態、服飾」各方面都井然有序的人。⁴⁹伊拉斯摩斯把這樣的文雅觀，安放在他所規範的各項行為上，因此我們也必須以此為基礎來瞭解他的穿衣之道。

在穿著的規矩上，他首先說明：沒有一套固定的標準可適用於所有人，因為每一個人貧富不同、位階不同，看法不同；每一個國家認可的合宜服飾不同、每一個時代受歡迎的服飾也不同。所以衣著的標準無法嚴格的界定，但「聰明的人」應該要懂得因時、因地、因風俗而制宜。⁵⁰伊拉斯摩斯這裡的說法，符合他的文雅觀適用於各階層的原則，也呼應他自己曾在各地生活過的經驗。不過他在書中也說：儘管有如此多的差異，「天生的好品味或壞品味的確存在」。⁵¹這裡的「品味」就是「文雅」的體現，是伊拉斯摩斯為這個時代所提出的新行為標準。他的理想是人們不再由血統或職業來區分身份的高低，而是以跟隨或違明文雅的原則，或是否有「品味」，來決定個人的尊貴性。但「天生」的好品味如何可得？⁵²既然血統不再能決定身份高低，也不該來決定品味的優劣，伊拉斯摩斯主張品味必須經過學習和指點，而他的禮儀書就在教導人們如何區隔品味高低。

伊拉斯摩斯對個人穿著的主張從負面的表現開始談起。⁵³首先，他指出服裝上有任何多餘無用的東西，都是「品味差」的表現。例如衣裳後端長而拖曳的下擺，穿在女人身上會顯得「愚頑可笑」；穿在男人身上則是「可鄙可恨」。其次，他認為透明的衣裳，無論對男或女而言都不適當，因為衣服的「第二個功能」，⁵⁴就是遮蔽那些「讓人看了感到冒犯的部分」。至於太短的衣服，短到一彎身就暴露應遮蔽的部位，也不合宜。以上這三點，皆就服裝的功能來看，伊拉斯摩斯接著再從服裝的剪裁與設計來談，他認為開裂縫 (*slashed*) 的服裝是給「傻子」穿的；刺繡與多花色的衣裳是給「笨蛋和猴子」穿的。⁵⁵這些人似乎既無理性，也

⁴⁸ 參見 Dilwyn Knox, "Disciplina: the Monastic and Clerical Origins of European Civility", 109-114.

⁴⁹ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 273.

⁵⁰ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 278-279.

⁵¹ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 279.

⁵² 有關品味的研究可見：Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984). 布迪厄在此書中指出，品味的養成是文化資本 (cultural capital) 累積的成果，資產階級因對藝術長期的浸淫，而培養出看似天生的鑑賞力與美感。

⁵³ 布迪厄對品味的研究中也指出：品味是對「不可避免的差異進行實質的確認」(the practical affirmation of an inevitable difference)，人們往往以負面的方式，貶抑其他類型的品味，達成正統品味的確認。伊拉斯摩斯也是如此，在他所建議的穿衣品味中，多數都以否定的方式，排除不佳的品味，進而突顯正確的原則。Pierre Bourdieu, *Distinction*, 56.

⁵⁴ 伊拉斯摩斯在另一部對話式的作品《士兵與嘉都西會修士》(*Militis et Cartusiani*, 1523) 中，提到衣服有兩種功能：一是禦寒，二是遮蔽令我們感到羞恥的部位。見 "The Soldier and the Carthusian," 332.

⁵⁵ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 279.

無法思考，難以追隨優雅的品味。

接著他轉向正面的方式，為年輕子弟提供幾項建議。第一，個人的服裝風格要與身份地位相稱，不能衣衫襤褸，也不能過於奢華，更不要顯現出個人生活放蕩或無知的樣子。第二，個人所選擇的服裝不但要有品味、剪裁規矩，也要合於身體的曲線。第三，他認為只要不過於邋邇，年輕人顯現出一點對服裝不太在意的樣子是必要的。如果父母贈與華麗的衣裳，也不可過於招搖，最好是一方面讓人欣賞景仰，一方面「看起來好像未察覺自己穿得漂亮的樣子」。⁵⁶

伊拉斯摩斯的服裝規範中，除了「品味」的訴求之外，還有兩個相聯繫的原則，即「節制」(*modestia*)與「合宜」(*decorus*)。節制是自我約制的表現，但自我約制也必須合宜，即合於身份和地位，才不致「引人注目」。⁵⁷他在1522年所寫的兩篇有關禮儀教導的對話作品中，也以「節制」做為主軸，⁵⁸他提到「你的衣服必須要乾淨整齊，使你全身的服裝、動作、姿勢、體態，都能顯示出真誠的節制與可敬的特質。」⁵⁹所以，「節制」除了是選擇服飾時應秉持的原則，也是透過服裝而展現於外的美德。

在另一部十六世紀重要的禮儀書—卡斯提理翁的《廷臣之書》中，也有一套穿著的規矩，書中主要代言人物是上文曾提到的費德里哥，他的意見和伊拉斯摩斯有許多相通之處。首先，他主張服裝要因時、因地制宜，跟隨社會「大多數人的風俗習慣」。服裝也要因場合而調整，在節慶、競賽、化妝舞會等場合，可選擇華麗、明亮又時髦的服飾；在平常的時候，則應選擇沈穩、莊重的打扮，所以他建議黑色服裝是最佳的選擇，若不是黑色，也要盡量使用暗沈的顏色，呈現莊重冷靜的樣貌，避免花俏。不過當時的義大利人喜好外國風尚，對法國式、西班牙式、日耳曼式，甚至土耳其風格的服裝，趨之若鶩。在如此多樣的選擇中，費德里哥認為法國式的服裝過於繁複，日耳曼式的又過於單調，只有西班牙式的服裝最能符合莊重沈穩的訴求。⁶⁰其次，費德里哥和伊拉斯摩斯一樣，主張廷臣對穿著要表現出不太在意的樣子。他希望廷臣的服裝能夠乾淨、精緻，表現出「適切的優雅」，卻不流於女性化或過度裝扮。⁶¹最後，費德里哥也強調「外在之事能見證內在之事」，若有仕紳穿五顏六色的衣裳走在大街上，或在他的弓箭上綴以各色線繩與彩帶，人們就會把他當作「笨蛋或小丑」。費德里哥並不認為服裝是判斷個人內在品格唯一的指標，也不認為藉由服裝可做出絕對的判斷，但服裝和個人的言語或行為一樣，都是個人內在特質的判準，這些外在的事物都能顯明

⁵⁶ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 279.

⁵⁷ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 286.

⁵⁸ Desiderius Erasmus, "The Usefulness of the Colloquies," in *Colloquies*, *CWE*, vol. 40, 1100.

⁵⁹ Desiderius Erasmus, "A Lesson in Manners," in *Colloquies*, *CWE*, vol. 39, 71.

⁶⁰ Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 88-89.

⁶¹ Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 90. 對於女性，《廷臣之書》中的第三卷談女廷臣的穿著，建議女性除了因時、因地、因場合而制宜之外，也要考慮自己的身材和個性，選擇適當的穿著。但無論如何，一定顯出對此事不關心、不在乎的態度，見 *The Book of the Courtier*, 154. 同樣的原則亦見於此第一卷，主張女性化妝不要太濃，要若有似無、漠不關心的樣子，見 *The Book of the Courtier*, 48-49.

內在所存的狀態。⁶²

由以上這幾點看來，《廷臣之書》與《論男孩的教養》有十分相近的服飾規範，⁶³但這兩本禮儀書其實有完全不同的出發點與訴求的對象。《廷臣之書》約寫於1506年至1518年之間，記敘1517年左右在爾比諾（Urbino）宮廷連續四個晚上的會談，它的內容以宮廷生活為樣本，教導讀者在宮廷政治場中生存的技巧，而它訴求的對象是上層的貴族，或欲打進宮廷生活圈的人。所以書中所談之理想的舉止規範，不見得能適用於各階層的人，甚至主張只有出身貴族的人才能展現真正的優雅。⁶⁴再者，《廷臣之書》中主導的觀念不是涵於內、形於外的「文雅」，而是外表看來悠然自若、毫不在意得失的「淡然」（*sprezzatura*）。⁶⁵「淡然」是卡斯提理翁在寫《廷臣之書》時新創的義大利語詞，它期許廷臣在一切行為或技藝的表現上，呈現出渾然天成、無憂無慮又毫不費力的樣貌，這樣才能不著痕跡地展現出看似天生的「優雅」（*grazia*），使人想像「他能如此輕巧地表現得這麼好，必定擁有比眼前所見更大的技能；他若在所行的事上投以更多關注和努力，會表現得優異。」⁶⁶所以廷臣最忌諱的是矯揉做作（*affettazione*），或對一件事情過度在乎的樣子。其實，「淡然」並不是真的不在乎，也非真的渾然天成，而是努力學習並刻意展現出來的優雅外貌，同時它也是一種偽裝、操弄與欺瞞的技巧，以贏得君王與其他廷臣的欣賞。⁶⁷它並不強調個人內在是否真具有某種特質，而在乎個人所顯於外的形象。

總結而言，伊拉斯摩斯和卡斯提理翁的禮儀書，都各由其核心概念—「文雅」與「淡然」，發展出各自的穿衣之道。前者關切個人內在的涵養如何透過外在合宜的服飾彰顯；後者雖然也主張外在之物能顯明內在的狀態，但更在乎的是個人所穿的服裝，能不能展現美好的外在形象。雖有這樣的差異，他們的觀點都顯示，在人文學者對服飾的思考中，內在與表象兩者間的關係是不可忽略的議題。

⁶² Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 89-90.

⁶³ 這些規範同樣可見於另一部相當受歡迎的義大利禮儀書中，即卡薩（Giovanni Della Casa, 1505-1556）所撰之《卡拉提歐》（*Galateo*, 1558）。此書也主張穿著必須因時、因地、因個人身份而制宜，要跟隨社會普遍的風尚與習慣；服飾不可女性化或過度裝扮，也不可暴露，才不致引人厭惡或冒犯他人。見 Giovanni Della Casa, *Galateo or the Book of Manners*, trans. R. S. Pine-Coffin (London: Penguin Books, 1958), 33-34, 92-96, 102. 不過此書並不強調外在服裝或舉止樣貌與內在品格的關連性，它著眼於實用性，有禮的舉止主要是為了「給他人帶來愉悅，或至少不傷害別人的感受」，見 *Galateo or the Book of Manners*, 89-90. 有關此部禮儀書之研究，參見 Harry Berger, *The Absence of Grace: Sprezzatura and Suspicion in Two Renaissance Courtesy Books* (Stanford: Stanford University Press, 2000).

⁶⁴ 《廷臣之書》中有一段有關貴族血統是否重要的討論，見 Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 21-24.

⁶⁵ *Sprezzatura* 並無完全相應的英文可用，最接近其義的是 nonchalance，要譯為中文更加困難，此處暫譯為「淡然」。在此概念下「看起來不像藝術的乃是真藝術」（‘Therefore we may call that art true art which does not seem to be art’），見 Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 32. 有關此詞的討論可參見：Eduardo Saccone, “*Grazia, Sprezzatura, Affettazione in the Courtier*,” in Robert W. Hanning and David Rosand eds., *Castiglione: the Ideal and the Real in Renaissance Culture* (New Haven: Yale University Press, 1983), 45-67; Harry Berger, “*Sprezzatura and the Absence of Grace*,” in *The Absence of Grace*, 9-25.

⁶⁶ Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 34.

⁶⁷ 《廷臣之書》中也有多處討論欺騙與偽裝的技巧，可參見第二卷。

表象與內在

《論男孩的教養》這本書，除了穿著之外，還有另外六個主題：面容與姿態（*De corpore*）、教堂內的舉止（*De moribus in templo*）、宴飲中的餐桌禮儀（*De convivis*）、待人接物之禮（*De congressibus*）、遊戲之禮（*De lusu*），以及臥房內的規矩（*De cubiculo*）。在這七個主題中，有一共同的概念貫穿，即表象與內在的相應；可見的行為彰顯了不可見的內心。例如，伊拉斯摩斯認為一個人眼睛若時常眨個不停，表示此人「善變無常」；若斜眼視人或眼球不停溜轉，反映此人「精神錯亂」。除了眼神之外，一個人的鼻息也可以反映內心是否平穩沈靜，還是狂暴易怒。論到姿態，他主張坐著時膝蓋和雙腿要併攏，若大刺刺的張開雙腿代表此人善於「自誇」；兩腿交叉則代表著「不安」。而站立時雙腿應當稍微分開一點，若兩腳交叉站著，則顯示此人「愚蠢」。⁶⁸談到服飾時也是如此，伊拉斯摩斯直接指出，外在的穿著，可以表露一個人內在的「品格」；缺乏品味的穿著，反映一個人癡愚的內在。⁶⁹

伊里亞斯（Norbert Elias）及布萊森等研究禮儀史的學者，都注意到伊拉斯摩斯此種內外相應的思維，⁷⁰但他們並未繼續追問此思維的來源。研究伊拉斯摩斯「文雅觀」之起源的諾克斯（Dilwyn Knox），則略提到中古與文藝復興時代的基督教傳統，如聖安博（St. Ambrose, c. 337-397）與阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）的作品中透露類似的想法，而他們的想法又奠基於《舊約聖經》的〈德訓篇〉（*Ecclesiasticus*）。⁷¹不過諾克斯並未繼續討論這個問題，他的文章主要在處理禮儀書與禮儀觀念的宗教根源，而非內外相應的問題。本文認為，伊拉斯摩斯內外相應的思維，主要的思想背景有三。第一，如諾克斯所說，來自〈德訓篇〉，亦稱〈息辣書〉（Book of Sirach），屬《舊約》智慧書之一。雖然此篇被列為《偽經》（*Apocrypha*）而非正典，但從初代教會至伊拉斯摩斯的時代，其內容廣為宗教作家所熟知。〈德訓篇〉的經文中有多處提及外在形貌與內在品格的相應，例如第 13 章中說：「人向善或向惡的心，都能改變自己的面容。喜悅的心使面容愉悅。愉悅的面容是心靈豐盛的憑據……。」⁷²第 19 章中說：「由外表，可以認識人；從面貌上，可以看出他是否明智。人的服裝、喜笑和步伐，都

⁶⁸ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 274, 275, 278.

⁶⁹ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 278.

⁷⁰ Norbert Elias, *The History of Manner*, 78-79; Roger Chartier, "From Texts to Manners, A Concept and Its Books," 79; Ann Bryson, *From Courtesy to Civility*, 112.

⁷¹ Dilwyn Knox, Dilwyn Knox, "Disciplina: the Monastic and Clerical Origins of European Civility," 109-110.

⁷² *Ecclesiasticus*, 12:24-25. 見 Donald Senior ed., *The Catholic Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 835. 英譯文為：'The heart of a man changes his countenance, either for good or for evil. The sign of a good heart is a cheerful countenance; withdrawn and perplexed is the laborious schemer.' 中譯文部分參考《思高聖經》，〈德訓篇〉，13:31。

表示他的為人。」⁷³第 25 章中也說：「婦人的邪惡，使自己的面容改變，陰沈有如母熊的臉」⁷⁴

以上這幾段經句都指向同一個概念：面容是心靈的徵兆，這個概念正是伊拉斯摩斯詮釋行為舉止的依據，而且在他看來，粗魯的行為不但顯示內在的邪惡，也代表靈魂的失序。例如他認為在舉行彌撒時，若有人不脫帽、不下跪，這個人「不僅會被視為不文雅的人，也會被視為完全瘋顛的人」。又如在餐宴中，若有人無法安然自若，不時要抓頭、剔牙、咳嗽或吐痰，這些習慣都顯現出內在精神錯亂的樣子。⁷⁵然而，如果外在形貌只是被動地反映內在心靈的變化，學子只需要陶冶內心，不需要外在儀節的輔助，那麼禮儀的教導也就沒有太大的意義。但伊拉斯摩斯在《論男孩的教養》一書中，也諭示外在舉止的形塑可回饋於內在的轉變，例如在彌撒儀式中，他特別強調當聖體被高舉時，「你的臉要朝向祭壇，你的心靈才會面對上帝」；也必須雙膝跪下，屈身禮敬，安靜默想，「使你身體的每一個部分都致力朝向敬畏的狀態」。⁷⁶因此，不僅是內在靈魂的虔誠能反映在舉止行為上；外在身體的敬虔也能有效提升個人的信仰。「身體」與「靈魂」其實是雙向連動、彼此節制的關係。

伊拉斯摩斯對「表象」與「內在」，或「身體」與「靈魂」彼此相應的看法，除了受到《聖經》的影響之外，也與「新柏拉圖主義」(Neo-platonism) 有密切的關係。⁷⁷新柏拉圖主義本身是基督宗教與柏拉圖思想融會的結果，伊拉斯摩斯

⁷³ *Ecclesiasticus*, 19:25-26. 見 Donald Senior ed., *The Catholic Study Bible*, p. 841. 英譯文為：‘One can tell a man by his appearance; a wise man is known as such when first met. A man’s attire, his hearty laughter and his gait, proclaim him for what he is.’ 本句中譯文採用《思高聖經》，〈德訓篇〉，19: 26-27。

⁷⁴ *Ecclesiasticus*, 25:16. 見 Donald Senior ed., *The Catholic Study Bible*, p. 847. 英譯文為：‘Wickedness changes a woman’s looks, and makes her sullen as a female bear.’ 中譯文見《思高聖經》，〈德訓篇〉，25: 24，但本文未採用。

⁷⁵ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 280, 284.

⁷⁶ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 280.

⁷⁷ 十五世紀下半葉，多位佛羅倫斯的人文學者受到拜占庭學者的影響，開始學習希臘文，並閱讀柏拉圖以及新柏拉圖主義代表人物普羅提納斯 (Plotinus, 204-170) 的作品。而後在麥迪奇家族 (the Medici) 的贊助之下，費契諾 (Marsilio Ficino, 1433-1499) 設立了「柏拉圖學院」(Platonic Academy)，匯聚有興趣的學者討論並翻譯柏拉圖的作品，闡述新柏拉圖主義的哲學思想，也將柏拉圖的思想與其他哲學及宗教思想，甚至玄密學 (Hermeticism)，共熔於一爐。在他及其後弟子的努力之下，古希臘語文與哲學成為文藝復興人文主義運動中，與拉丁文並立的另一個傳統。可參考 Deno J. Geanakoplos, “Italian Humanism and the Byzantine Émigré Scholars,” in Albert Rabil ed., *Renaissance Humanism: Foundation, Forms, and Legacy*, vol. 1 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), 350-381; Paul Oskar Kristeller, “Renaissance Platonism”, Paul Oskar Kristeller, *Philosophy of Marsilio Ficino*, trans. Virginia Conant (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1964); Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge, 1999). 伊拉斯摩斯對新柏拉圖主義的興趣，主要是受到英格蘭友人的影響，尤其是克拉辛 (William Crocyn, 1449-1519)、林奈克 (Thomas Linacre, 1460-1520)、科列特等人，他們在 1488 至 1496 年之間，前往佛羅倫斯學習希臘文，返國後便在大學中推動學習希臘文的風氣，並將新柏拉圖主義的思潮，帶回英格蘭學界。當伊拉斯摩斯在 1499 年第一次訪英時，正值此高潮，他因此開始學習希臘文，並曾聽科列特講授新柏拉圖主義。相關資料參見 Peter G. Bietenholz, ed. *Contemporaries of Erasmus*, vol. 2, 136; Lucille Kekewich, *The Impact of Humanism* (New Haven: Yale University Press, 2000), 173-174; Jane Sears, *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford: Oxford University Press, 1963). 伊拉斯摩斯對新柏拉圖主義的闡釋，相關討論並不多，可參見 David Marsh, “Erasmus on the

將之應用於他所提倡的「基督哲學」上，並在《基督尖兵手冊》(*Enchiridioni militis christiani*, 1503)一書中加以闡釋。他承襲柏拉圖，將宇宙區分出兩個不同的世界，一者是智識的世界；一者是可見的世界。前者也可稱為「天國的」世界，上帝與眾天使居住於其間；而後者則由星體及一切受造物所組成。在可見的世界，地位最高的星體是太陽；在不可見的世界，則由神的心靈掌管一切，伊拉斯摩斯把這個力量稱之為「靈」(*spiritus*)。在柏拉圖的價值體系中，智識的世界與可見的世界有清楚的高低之分，人在物質世界所見的一切不過是幻影，稍縱即逝，不值得留戀；而在智識世界所理解的，乃是永存的真理、終極的追求。但在如此清楚區隔的兩個世界之間，伊拉斯摩斯追隨費契諾(Marsilio Ficino, 1433-1499)、皮科(Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494)等人文學者的步伐，放入了第三個世界——「人」，使人處於這個階序的中間地帶。

伊拉斯摩斯指出，人的特殊性在於他同時參與了另外兩個世界，一方面是透過「身體」(*corpus*)參與了可見的世界；另一方面透過「魂」(*anima*)進入不可見的世界。⁷⁸他又將人分為三個部分：「靈」、「魂」、「體」，這三者之間同樣有高低階序之分，有如前面三個世界的反照。他指出「身體引發我們低層次的行動，它一旦被擊潰，就與魔鬼同行」，但「靈使我們重現神聖的形貌」，使人連結於神、與神合一。而神在造人的時候，又在「靈」與「體」之間，創造了第三個東西——「魂」，它使人可以感知自然與神靈。然而，人的魂是飄移不定的，它既可趨向靈的世界(不可見的世界)，也可以趨向身體的世界(可見的世界)。所以，伊拉斯摩斯說：「靈使我們為神，肉體使我們為獸，魂則使我們為人；靈使我們信仰虔誠，肉體使我們反宗教，魂則既非此也非彼。靈追求屬天的事，肉體追求享樂；魂則找尋需要之物。靈提升我們至天界，肉體將我們拉下地獄，魂則與此無涉。」⁷⁹總之，在至惡與至善之間，魂是中立的地帶，但如果它放縱於肉體的淫慾，就往下移入身體的層次；如果它接受神心靈的影響，便能上移到靈的世界。因此，伊拉斯摩斯勸勉所有基督的信徒，試著將一切由魂而得來的感知(*sensus*)與屬天的靈連結，不斷地努力讓自己從可見的世界，向上爬升到不可見的世界，這才是「完美的虔誠」。⁸⁰順著這樣的道理，伊拉斯摩斯在《基督尖兵手冊》中主張，心靈重於外在物質，真正的虔誠在於「靈」，而不在於「服裝或食物的選擇」。他借用聖古斯丁(St. Augustine, 354-430)之語說：「要用品格而非服飾」來贏得他

Antithesis of Body and Soul,” *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976): 673-688; Carlos M. N. Eire, “Erasmus as Critic of Late Medieval Piety”, in *War against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 28-53.

⁷⁸ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, trans. Charles Fantazzi, *CWE*, vol. 66 (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 65-66.

⁷⁹ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, 52.

⁸⁰ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, 65. 伊拉斯摩斯認為信仰最可貴之處，即在於不斷努力接近高處的上帝，這段天路歷程有如行走「雅各的階梯」(Jacob's ladder)，拾級而上，「從體走向靈、從可見的走向不可見的……從感官之物走向智識之物，從紛雜之事走向單純之事。」*The Handbook of the Christian Soldier*, 84. 「雅各的階梯」典故出自《舊約聖經》〈創世紀〉28: 10-19。

人的尊重。⁸¹他也主張，沒有內在的虔誠，空有受洗或領聖餐的儀式，不能使一個人成為基督徒；唯有「你內在已與基督一同埋葬、已與他同行走向新的生命」，才是真正的基督徒。⁸²

從表面看來，伊拉斯摩斯接受了新柏拉圖主義的宇宙階序觀(hierarchy of the universe)，不可見的精神世界與可見的物質世界，有高低之分，而且站在價值對立的兩面。但是，他在這兩者之間又另有一條中庸的道路。他並不完全認為外在的事物，如服裝、食物、儀式，因與身體有關，就當棄如敝屣。他將信仰的發展視為生命的歷程，一步步成長進而歸向上帝；信仰未堅定的人猶如嬰孩，必須給予特別的扶助，所以他們可以在教會權威指引下，以外在可見之物（如儀式）敬拜上帝，只要這些可見之物不取代信仰本身，或使人停留於此即可。⁸³所以，這諸般外在之物雖然層級較低，亦具有引導個人攀向高階世界的功能。此外，肉眼凡胎也必須藉由感官經驗，才能理會與想像不可見的事物，所以伊拉斯摩斯邀請讀者想像：俊美的外表多麼吸引眼目，靈魂的美善就會有多美麗；畸形的臉多麼礙眼，受邪惡侵擾的心靈就有多麼令人厭惡。⁸⁴若完全去除這些感官經驗，一般人難以真正乘著「因愛的熱能而張開的翅膀」，向上飛騰。⁸⁵

再者，文藝復興時代以費契諾等人為代表的新柏拉圖主義，在高低階序之外，也同時強調對應觀（correspondence）。不可見的世界、人的世界及可見的世界，像三環鎖鍊一般，由上而下緊扣在一起，「靈」、「魂」、「體」三者也是如此。在對應的關係中，力量流動的方向由上而下，以至高的神／靈為中心，一環一環向下發散至所有的受造物，亦至人身所有的部分。而在下者，則因「愛」，即回歸本源的欲望，以及此本源中所存在的「美」，而致力回應此種力量，依附而上以臻於至善，或與神合一。⁸⁶但我們如何感知另一個人有志於此呢？靈、魂、體既然相對應，靈魂的意念與力量就會透過身體表現出來。在卡斯提理翁《廷臣之書》的第四卷中，代表新柏拉圖主義的發言者班布（Pietro Bembo）就指出，沒有「善」就沒有真正的「美」，所以「邪惡的魂極少寄居於美麗的身體。也因此，外在的美是內在之善真實的表徵。身體的優雅會隨著魂的指引有不同程度的表現，使魂顯於外而可知。」班布認為在動物身上也是如此，獅子的驕傲、綿羊的柔順，都

⁸¹ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, 16. 伊拉斯摩斯此處主要在批評芳濟會及本篤修會修士（the Franciscans and Benedictines），以自己特有的服裝或飲食規範為傲，而批評或輕視其他不跟隨這些規則的人。伊拉斯摩斯認為這些人是「以物高抬自己，自以為義。把由人所創設的小規矩拿來當作輕看別人的理由。」

⁸² Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, 71. Carlos M. N. Eire 指出《基督尖兵手冊》一書所建立的信仰是一「內省性的宗教」（religion of inwardness），強調個人靈魂與上帝須建立更親密的關係，見其“Erasmus as Critic of Late Medieval Piety”，32-33.

⁸³ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, 15, 73-74.

⁸⁴ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, 66.

⁸⁵ 伊拉斯摩斯借用柏拉圖之語，見 Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, 84.

⁸⁶ Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium on Love*, trans. Sears Jayne (Dalla, Tex.: Spring Publications, 2nd rev. ed., 1985), 46-51. 費契諾將整個宇宙的體系以「圓」為比喻，其圓心是「善」或是上帝，然後有四個同心圓圍繞此圓心而移動，由內往外分別是：「心靈」（mind）、「靈魂」（soul）、「自然」（nature）與「物質」（matter）。此四圓因共同以「善」為中心，又有「美」做為連結的線，彼此可互相對應、溝通。

可從牠們外在的表徵看到內在的特質。他總結道：「多數時候，醜陋的即是邪惡的，美麗的即是善良的。」⁸⁷

伊拉斯摩斯在《論美德之追尋》(*Oratio de virtute amplectenda*, 1503) 這篇短文中，也表達了類似班布的看法。他先由荷馬 (Homer) 和味吉爾 (Virgil) 的史詩點出，偉大的英雄們除了有神一般的心靈，也總有俊美的外表搭配。接著他再融會柏拉圖與亞理斯多德的主張，指出「心靈的品質可以從面貌與身體推斷」；「美麗的身體顯示〔一個人〕擁有美麗的心靈，或至少能幫助他得到〔後者〕。」而且，

身體與魂是如此緊密連結，後者會回應前者的狀態，心靈的美善則反映在美麗的外貌上。同時，在另一方面，身體的狀態與深藏在我們體內的神聖氣息〔指魂〕，有彼此相互影響的效應，與其連結，並環繞在它的四周，有如生蠔的殼。⁸⁸

伊拉斯摩斯在《新母親》(*Puerpera*, 1526) 這篇對話錄中，又更進一步闡述外對內、身體對魂的影響。他指出：「你不單只是一個魂，而是一個帶著身體的魂。」如果人的魂進入雞、豬、駱駝等動物的體內，牠們也不可能變成人。而我們身體的感官如果遭受損害，心靈 (*animus*) 的感知能力就會下降，「心靈是透過眼睛和耳朵來認識與傾聽，所以它能理解、記憶、愛戀、妒恨、生氣以及沈靜。」因此，「身體是心靈的工具」。⁸⁹ 在這篇作品中，伊拉斯摩斯又以「服裝」來比喻，他寫道：「身體是魂的衣裳」，因為心靈的運作會受到身體的節制，「身體與心靈的關係，猶如衣服與身體的關係」；「服裝的類型決定我們的身體靈活與否，身體的樣貌也會使我們的魂有所不同」。唯一不同的是，身體可以每天替換不同的衣服，但我們的魂若「穿上」不同的身體，將帶來許多不便。不過，「要讓魂穿得多麼舒適則決定在我們」。⁹⁰ 這句話表示，人的魂可以 (也必須) 決定他的身體，及其姿態、眼神、動作該如何表現，「魂既能影響身體，又受身體的影響」。⁹¹

除了《聖經》與新柏拉圖主義的影響之外，伊拉斯摩斯對表象和內在的看法，與近代早期所流行的相面術 (*physiognomy*) 也有共鳴之處。相面術基本上是一門透過觀察人的外表來詮釋其內在的技藝；人的面容、身軀、聲音與行走的姿態，都可以視為「靈魂的明鏡」(*mirror of the soul*)。歐洲從十一世紀開始，因受到阿

⁸⁷ Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 248. 卡斯提理翁《廷臣之書》第四卷的內容，深受費契諾作品的影響。

⁸⁸ Desiderius Erasmus, *Oration on the Pursuit of Virtue*, *CWE*, vol. 29, trans. Brad Inwood, eds. Elaine Fantham and Erika Rumber (Toronto: University of Toronto Press, 1989), 5-6.

⁸⁹ Desiderius Erasmus, "The New Mother," in *Colloquies*, *CWE*, vol. 39, 596-598. 這篇對話中主要發言者是 Eutrapelus，與他對話的是剛當上母親的 Fabulia。在此篇作品中，伊拉斯摩斯多用 *animus* 指「心靈」，即英文的 *mind*；用 *anima* 指「魂」，即英文的 *soul*，不過這兩詞在拉丁文中，與在英文中一樣，皆可換用。

⁹⁰ Desiderius Erasmus, "The New Mother," 599-600.

⁹¹ Desiderius Erasmus, "The New Mother," 604.

拉伯與埃及玄密學傳統的影響，相面術不但流行於俗民文化之中，也被知識份子所接受與研究，至十五、十六世紀，相面術已是一門融合古代醫學、哲學、基督教與玄密學的學問。⁹²相面術中最常用的一句諺語：「眼睛為靈魂之窗」，廣為知識份子所引用，伊拉斯摩斯在《論男孩的文雅》中也引此句。⁹³此外，他在《古諺集》(*Adagiorum chiliads*, 1500)及《箴言集》(*Apophthegmata*, 1531)兩部作品中，都提到了相面術。

在《古諺集》中，他指出「知面知人」(*ex fronte perspicere*)是相面師常用的一句話，若追溯其古代的源頭，可在西塞羅的作品中找到。西塞羅主張人可以從他人的面貌、眼神看出內在的情感；面容、外貌是通往「心靈的門路」(*the doorway of the mind*)，這與相面師主張「相由心生」是一致的。⁹⁴在《箴言集》中，伊拉斯摩斯解釋相面師是以觀察人面貌、身體特徵為業的人，通常能「準確無誤的指出並判斷任何人內在的天性」。⁹⁵伊拉斯摩斯講了一段有關蘇格拉底(Socrates, c. 469-399 B. C.)的趣事。據說曾有一位相面師看過蘇格拉底的面相之後，直接了當地指出蘇格拉底是個粗魯愚頑之人，而且性好酒色，對女人與男童皆有強烈的欲求。蘇格拉底身邊的朋友聽了之後，怒不可抑，作勢欲驅逐這位相面師，但蘇格拉底制止了他們，並解釋道：這位相面師說得準確，因為在未受哲學洗禮之前，他的確是如此，直到他持守哲學之道才扭轉了本性。⁹⁶透過這個故事，伊拉斯摩斯一方面肯定了相面師的能力，因他能見到常人所未見的本色；但另一方面，這位相面師的能力也有限，他未能察覺到蘇格拉底內在已有的變化。或許，這個例子也讓伊拉斯摩斯反省，一位有德之士若無優雅的外貌，如何能立即贏得他人的尊重與瞭解？

從《論男孩的文雅》一書來看，伊拉斯摩斯某種程度上是相面術的信徒，也是此門知識的傳承者。⁹⁷在書中，他好像用一雙凝神觀看的眼睛，解開每一個動作、眼神，或穿著所蘊藏的內在密碼，同時他也間接地教導讀者一套觀人之術。這套觀人之術既可用來瞭解別人，也可瞭解自己，進而改造自己。或許他期望讀者能超越蘇格拉底，不但從內在藉由知識的洗禮改變自己，也從外在體態與樣貌的調整，回應靈魂中美、善的力量，並把握這股力量使自己重生。這也是禮儀教育不可或缺的原因。

綜合以上的討論，我們可以回頭重看伊拉斯摩斯的穿衣之道。在他的思想中，

⁹² Martin Porter, *Windows of the Soul: the Art of Physiognomy in European Culture 1470-1780* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 1-20. 相面術在知識份子間的流行與費契諾等人所提倡的新柏拉圖主義，也有密切的關係，見 41-45。

⁹³ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 274.

⁹⁴ Desiderius Erasmus, *Adages* (II iii 51), in *CWE*, vol. 33, trans. R. A. B. Mynors (Toronto: University of Toronto Press, 1991), 191. 有關伊拉斯摩斯使用諺語之研究，可參見 Ari Wesseling, "Dutch Proverbs and Ancient Sources in Erasmus's *Praise of Folly*," *Renaissance Quarterly*, 47. 2 (1994): 351-378.

⁹⁵ Desiderius Erasmus, *Apophthegmata*, trans. Nicolas Udall (London, 1542, *STC* 10443), fol. 32v.

⁹⁶ Desiderius Erasmus, *Apophthegmata*, fols. 32v-33r.

⁹⁷ 印刷術在歐洲出現之後，相面的知識隨著「相面書」(*boos on physiognomy*)的出版而流通更廣，其出版與閱讀可參見 Martin Porter, "The Bookish Face of Physiognomy in Early Modern Europe," *Windows of the Soul*, 79-119. 本文認為《論男孩的文雅》既是禮儀書，也可算是相面書的一種。

靈魂的重要性遠高於身體或外在的事物，但同時他也採取身心互相馴化的立場。在他討論「靈」、「魂」、「體」三者的關連時，他引入服裝來幫助讀者瞭解彼此間的關係，他認為衣服是「身體的身體」，身體是「魂的衣裳」，魂則承受靈的光照。因此，我們可以在他所界定的靈、魂、體三環世界之外，再加上第四環——「衣」，進而形成「靈」——「魂」——「體」——「衣」四重的對應與聯繫。這四環由內往外、由高至低、由不可見至可見之物。這正是伊拉斯摩斯的穿衣之道與其整體「人論」(philosophy of man)的聯繫。⁹⁸

藉著這四環，我們也可以為伊拉斯摩斯的「文雅」下個更精確的註解。伊理亞斯在《文明的歷程》中主張，伊拉斯摩斯文雅觀的出現，代表著歐洲人在心理上對舉止行為更嚴格的自我控制，也標誌著歐洲社會「羞恥與難堪界線」(the thresholds of embarrassment and shame)顯著的上升。⁹⁹這樣的理解偏離了伊拉斯摩斯思想原本的脈絡，只是迎合了伊理亞斯所主張之「文明化」的趨勢。其實，我們唯有在伊拉斯摩斯的教育理論及人論中，才能找到「文雅」的真義。真正的文雅是內外諧和，靈、魂、體、衣相映之美。一個人沒有美善的靈魂，難以有優雅的舉止和穿著，當然不能稱為「文雅」；但他若有美好的靈魂，卻無合宜的舉止，也不能視為文雅。因此伊拉斯摩斯才會擔憂那些正直又有智慧的人，因為缺乏適當的教導，未能具備社會禮節，稱不上文雅之士。¹⁰⁰而他最希望的形式是身體與靈魂有相襯之美，就如他在《論美德之追尋》中借用蘇格拉底之語說：一頭高大強健的馬（比喻身體），要由一位英姿勃發的馬夫（比喻靈魂）執韁，才能相得益彰。¹⁰¹

如果要從心理層面來分析，與其說伊拉斯摩斯的作品代表「羞恥與難堪界線」的上升，不如說這一代的人文學者企圖在表面形象與內在真實之間，建立更直接而清楚的對應關係，讓外在符號能夠顯示內在真理，才不至於在變動劇烈的十六世紀社會中，失去辨別誰為尊貴、誰為低下的能力。或者說，《論男孩的文雅》這類作品，是在幫助受教育階層、有德之士，將內在不可見卻真實的美善，轉為外顯可見的高雅形象，以與他們可取得的政治地位相輔相成。這兩個目的也是近代早期禮儀書所展示的兩面性：禮儀書的書寫、閱讀與實踐，一方面可做為貴族階級區隔中下階層的方式；另一方面也可做為中間受教育階層或商人階層，進入統治階層的工具。¹⁰²然而，伊拉斯摩斯或其他人文學者真能如此毫無疑惑的接受「眼見為憑」(seeing is believing)嗎？服裝的差異真能如實反映人的高低良莠嗎？

⁹⁸ 有關文藝復興時代的「人論」，可參考：Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr. eds., *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: the University of Chicago Press, 1971); Stevie Davies, *Renaissance Views of Man* (New York: Barnes & Noble Books, 1979).

⁹⁹ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1, *The History of Manners*, 70.

¹⁰⁰ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 273.

¹⁰¹ Desiderius Erasmus, *Oration on the Pursuit of Virtue*, 6.

¹⁰² Frank Whigham, *Ambition and Privilege: the Social Tropes of Elizabethan Courtesy Theory* (Berkeley: University of California Press, 1984).

眼見為憑？

伊拉斯摩斯的觀人之術，在《論男孩的文雅》這部作品中是非常直觀的，沒有太曲折的思考，也未討論人的外表或人的服裝可能帶有的欺瞞性。他僅在此書末尾提到：禮儀的要旨在寬恕別人行為上的缺失，即使一個人舉止比較粗魯，也不代表他無法成為一個好人。¹⁰³這句話鼓勵讀者改造自己或委婉地修正他人的言行，但也帶來另一個問題：有良好外在行為的人，是否就是個好人？或者，穿著合宜的人，是否就是內在尊貴而美好的人？

伊理亞斯在《文明的歷程》中指出，伊拉斯摩斯的文雅觀與「觀看方式」(manner of seeing) 密切連結在一起，歐洲人從此在「心理上」更加要求自己懂得察言觀色，注意自己及他人的反應和行動，這顯示歐洲人越來越刻意地形塑自己的行為。¹⁰⁴這項觀察得到葛林布萊 (Stephen Greenblatt) 的認同，他在《文藝復興時代的自我塑造》(Renaissance Self-fashioning, 1980) 一書中，也認為十六世紀的人比過去更清楚地意識到，個人的形塑「是一個可被操作且人為的過程」。當時數量日增的禮儀書回應了人們新的認知，也滿足了新的社會需求。¹⁰⁵不過，葛林布萊指出了伊理亞斯未注意的問題：十六世紀的禮儀書中其實也充滿了教導「偽裝與做假」(dissimulation and feigning) 的內容。¹⁰⁶

最明顯的例子是卡斯提理翁的《廷臣之書》，主要的發言者如費德里哥，非常清楚地意識到，良好形貌的塑造建立在「觀看」與「被觀看」之上，他所頌揚的「淡然」就是一種欺瞞的技巧，讓觀看者以為行動者擁有比外表所見更強大的能力。此外，在表演跳馬、摔角等各項技藝時，費德里哥建議廷臣必須審慎挑選他演出的場地與觀眾，盡量避開一般群眾，也不要與低階的人為伍。觀看他的人要越少越好，最好是在貴族和其他重要人士面前，又最好「是在他所服侍的國王或君侯眼前」，使所有努力達到最大的效果。費德里哥甚至明言：「為了要滿足觀看者的眼睛」，廷臣要仔細關照每一個細節，為他的馬盛裝披掛，自己也要「穿著得體」，準備好各種彰顯家族榮耀的徽章，「才能吸引觀眾的眼睛猶如磁石吸住

¹⁰³ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 289.

¹⁰⁴ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1, *The History of Manners*, 78-79.

¹⁰⁵ Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 2, 162. 布萊森也有類似的觀察，見 Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, 108.

¹⁰⁶ Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 163. 從十六世紀到十七世紀末，善意的偽裝與欺瞞已被禮儀書作家視為社會生活的一環，卡薩的《卡拉提歐》、枯索 (Stefano Guazzo) 的《文雅的交談》(*La Civil Conversatione*, 1574)、古丹 (Antonie de Courtin) 的《文雅的新規則》(*Nouveau Traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes homes*, 1670) 等作品，都主張為了維持團體的和諧，也為了個人良好的名聲，適度而無害的偽裝遠勝於表露內在真實的感受。相關討論見 John Martin, "Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: the Discovery of the Individual in Renaissance Europe," *American Historical Review*, 102. 5 (1997): 1309-1342; Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, 221-222; Markku Peltonen, "'Civilized with death': Civility, Duelling and Honour in Elizabethan England," in Jennifer Richards ed., *Early Modern Civil Discourses* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003), 55-57.

鐵一樣。」¹⁰⁷這一切無非是為了要在君王或貴族面前留下美好的印象，但費德里哥同時也知道：「論到一個人的品格，外表所見只是最微小的一部份。」¹⁰⁸當費德里哥在談服裝能顯現個人內在時，另一位廷臣加斯帕爾（Pallavicino Gaspare）也提出疑惑：若從服裝判斷一個人的品格，恐怕「很多人會受騙上當」。¹⁰⁹他們所言顯現了一個充滿不安的宮廷世界，既要有欺瞞他人的技巧，又擔心自己被欺瞞。將此現實情境說得更為露骨的是馬基維利。

在人文學者之中，馬基維利被視為教導偽裝的翹楚，他在《君王論》中建議君主：有一件不可不做的事，就是「要掩飾本性，做一個偉大的偽裝者和假冒者」，因為「人們是如此的單純且順服於眼前的需要，所以想欺騙別人的人，總是能找到會上當受騙的人。」¹¹⁰事實上，馬基維利也利用這些話語揭開了偽裝者的面具，嚴肅地省思「觀看」所產生的扭曲，例如他在討論君主該不該守信的問題時，直接指出：人的眼睛往往成為欺騙自己的工具。他說：

一位君主沒有必要具備上述所有的品格〔慷慨、仁慈、守信、虔誠、人道等〕，但卻非常必要顯得具有這些品格。……因此，一位君主應當注意從他的口中不要說出一言半語不是充滿著上述五種品格的；也要注意在那些能看見他、聽見他的人面前，表現出全然慈悲、守信、人道、虔誠的樣子……。一般人在進行判斷時多依靠眼睛更甚於靠手，因為每一個人都看得到你，卻很少人能夠接觸到你；每一個人都可以看到你的外表，卻很少人能夠摸透你是如何。而且這少數人不敢反對多數人的意見，因為後者受到國家最高權威的保護。

接著，馬基維利指出，這世界多是由一群無知而盲從的人所組成，他們總是受「外表與事物的結果所牽引」，那極少數具有真知灼見的人在社會中毫無立足之地。¹¹¹而他就是那少數能「觀看」到內在真相的人。

雖然馬基維利在《君王論》中所提到的偽裝，主要是指行為與言詞，並未專門討論君主的穿著，但觀看問題其實與服飾問題密不可分，文藝復興時代君王的「輝煌壯麗與威嚴」（magnificence and majesty），有一大部分是被君主的服飾所決定的。¹¹²這個部分在伊拉斯摩斯所寫的《基督君主的教育》（*Institutio principis christiani*, 1516）中，有不少闡釋。這本書也是伊拉斯摩斯非常暢銷的作品，在他過世前即已出版十次，也翻譯為多國語文。1516 的首版獻給哈布斯堡家族的查理，即未來神聖羅馬帝國的皇帝查理五世（Charles V, r. 1519-1556）。1518 年

¹⁰⁷ Baldesar Castiglione, *The Book of the Courier*, 72, 73, 76.

¹⁰⁸ Baldesar Castiglione, *The Book of the Courier*, 95.

¹⁰⁹ Baldesar Castiglione, *The Book of the Courier*, 90.

¹¹⁰ Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 70.

¹¹¹ Niccolò Machiavelli, *The Prince*, 70-71.

¹¹² 文藝復興時代寫給君主的「鑑書」（mirror-for-princes）中，「輝煌壯麗與威嚴」被認為是君主應特別追求的才德（virtues）。見 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 127. 有關服飾對君主的重要性，可參見 Maria Hayward, *Dress at the Court of King Henry VIII* (Leeds: Maney, 2007), chapter 2.

修訂後獻給查理的弟弟斐迪南，即未來的皇帝斐迪南一世（Ferdinand, r. 1558-1564）。這部作品主要為統治階級而寫，與《論男孩的文雅》所設定的讀者對象不同，但兩者的性質非常類似，都屬行為教導。十六世紀人文學者所寫的禮儀書與教育性的作品其實相互共生，兩者間也難有清楚的區分，如近代「英格蘭第一部禮儀書」，即艾列特（Sir Thomas Elyot, 1490-1546）所寫的《統治者之書》（*The Boke Named the Governour*, 1531），也是為統治階級的教育而寫，但書中同時涵蓋了儀節與行為的教導，也都談到本文所關心的穿著問題。¹¹³

伊拉斯摩斯在《基督君主的教育》中對服飾的討論有兩個重點：一是君主之服飾所應具備的「區隔」功能；一是君王的服飾（包含王冠與權杖等）應當如何被觀看與詮釋。首先，伊拉斯摩斯提醒君主，他的生活是被「公開觀看的」，君主的所作所為通常會被放大檢視。¹¹⁴因此，對一般人民來說合宜的事，在君主身上卻未必適合；一般人的小錯誤若同樣發生在君主身上，就變成一樁大罪。君主的身份既然如此獨特，伊拉斯摩斯建議他應該避免低階人民的「穿著與生活方式」，而且「有一件事，君主必須視其為低下、粗俗且不妥，那就是他想要的和一般人民要的一樣，〔因為〕這些人永遠不會被最好的事物所吸引。」人民所喜好的是奢華，君主就要反其道而行，即使他有最精緻的珠寶、黃金，最高貴的紫袍和各項裝飾品，他仍可選擇節儉地使用他無限的資源，以素樸的衣裳展現內在「節制」的美德。那麼，君王就可以教導他的人民另一種恆久綿長的喜樂，其不在於外表華麗的排場，而在內有的「智慧、正直與正確的行為。」¹¹⁵

伊拉斯摩斯反對君主用精美的服飾與一般人民區隔，而要以儉樸的外表和內在的品格與教養低落的人民相區隔，因為華麗的衣服並不能代表內在的高貴。但如果君主無法單單藉由自身的才德來彰顯尊貴，而必須藉助外在的裝飾，君主本人及觀看他的人民該如何詮釋這些華麗的物件呢？伊拉斯摩斯認為，君主應當記住：這些外在裝飾都是「用來提醒他的職責」，因為：

除了超凡的智慧之外，黃金還能顯示什麼？除了與眾不同的優異才德，晶瑩閃爍的珠寶還能代表什麼？若不是對國家的至愛，溫暖而華麗的紫袍有什麼意義？還有，為什麼要有權杖，除了它是秉持正義、不偏不倚的精神象徵之外？如果某位〔君王〕明顯地缺乏這些特質，那麼對他而言，這些象徵不是裝飾，而是對其缺失的指責。如果創造君主的是金鍊、權杖、紫袍，及一列

¹¹³ 艾列特的《統治者之書》不但是第一部以英文寫作，且在英格蘭出版的教育作品，也是英格蘭近代第一部禮儀書。見 John E. Mason, *Gentlefolk in the Making: Studies in the History of English Courtesy Literature and Related Topics from 1531 to 1774* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1935), 23。在《統治者之書》中，艾列特就指出「服飾是〔統治者〕威嚴的一部份 (Apparaile may be wel a parte of maiestie)」。Thomas Elyot, *The Book Named the Governour* (London, 1531, STC 1751), fol. 101.

¹¹⁴ Desiderius Erasmus, *The Education of A Christian Prince*, *CWE*, vol. 27, trans. Neil M. Cheshire and Michael J. Heath, ed. A. H. T. Levi (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 218-219. 伊拉斯摩斯也指出人民最喜歡仿效的對象是君王，他的好壞決定將人民的好壞，所以他必須是人間「至高的善」，所有人民的善將由此源頭發散而出，猶如空中的太陽、天界中的上帝。

¹¹⁵ Desiderius Erasmus, *The Education of A Christian Prince*, 213, 214.

隨從，那麼誰能夠阻止戲裡的演員，在舞台上穿戴著全副王室尊榮，而不被視為真正的君王？¹¹⁶

君王與演員有何分別呢？這是文藝復興時代一個饒富深意的問題。葛林布萊與柏克（Peter Burke）都指出十六世紀是一個「劇場社會」（theatrical society），¹¹⁷政治人物在公眾面前猶如演員。而莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616）在《亨利四世下篇》（*Henry IV Part 2*）中，不但安排初登基的亨利五世換上王袍，也為他寫道：「王權，這件華麗的新衣！」¹¹⁸文藝復興時代的戲臺與真實人生的舞台，似乎沒有那麼清楚的界線，戲臺上的演員藉著服裝改換扮演不同的角色，在現實生活中，服裝也界定了人的角色（如貴族家宅的服制〔livery〕）。¹¹⁹但伊拉斯摩斯希望能區隔出兩者的差異，他主張：是內在的精神使君王得以成為君王，而不是外表的服飾。「王冠、權杖、王袍、金鍊及劍帶全都是良君美好特質的標記與象徵；但在昏君身上，它們全是罪惡的污漬。」¹²⁰所以，服飾可以成為善的標記，也可以成為惡的符號。

在此，伊拉斯摩斯不像他在《論男孩的文雅》中那般，帶著篤定的語氣，堅信有良善的心靈就有美麗的外表。他看見物件背後象徵意義的浮動性與不確定性。他提醒讀者，在觀看表象的事物時，要能穿透物本身，看見物真正所代表的內在為何。同時，讀者也要知悉每一項服飾物件所應象徵的內涵為何，並以此為標準不斷去檢視穿戴者是否真正具備這些內涵。這種意識在他諷刺性的作品中表達得更為深刻，如《愚人頌》（*Encomium Moriae*, 1511）一書，以戲謔的筆調尖銳地點出表象的可疑性。在此書中伊拉斯摩斯藉愚人之口，批判君王、廷臣、教宗、樞機主教等王公貴族的服飾（見圖 2-1、2-2），而且仔細界定每一項服飾物件所代表的意義。例如，神職人員所穿的雪亮白袍，要體現的是他們純潔無暇的生活；教宗及高階教士頭上所戴的法冠（mitre），前後有兩個高立的帽頂，象徵著他們對《舊約》及《新約》完整的認識。又如他們所戴的手套，代表他們不沾染世俗的事務；他們的牧仗（crosier）是虔心牧養會眾的符號，手中所持的十字架則是他們戰勝人類一切慾望的標記（見圖 2-3、2-4）。然而，愚人問：「這些人之中，

¹¹⁶ Desiderius Erasmus, *The Education of A Christian Prince*, 215. 伊拉斯摩斯在此書中重複詢問了這一類的問題，例如他說：「除了意指高於無數人民的智慧之外，王冠的意義是什麼？環環交織戴在脖子上的金鍊，代表著一切才德的融合；各色閃亮精美的珠寶象徵著君王完美的才德與各樣的美善……在他面前所持的劍，意味著國家在他的保護之下，免於外敵的侵擾，也免於內部的罪惡。」見 *The Education of A Christian Prince*, 241.

¹¹⁷ Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 10; Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 162.

¹¹⁸ William Shakespeare, *King Henry IV Part II*, ed. A. R. Humphreys, *the Arden Shakespeare*, (London: Methuen, 1966), 5. 2. 44. 原文為：「this new and gorgeous garment, majesty! Sits not so easy on me as you think.'」

¹¹⁹ 參見 Peter Stallybrass, 「Worn worlds: Clothes and Identity on the Renaissance Stage,」 in Margreta de Grazia, Maureen Quilligan and Peter Stallybrass eds, *Subject and Object in Renaissance Culture*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 289-320.

¹²⁰ Desiderius Erasmus, *The Education of A Christian Prince*, 215.

是否有任何人反省過這些事或其他類似的事？」¹²¹樞機主教是否問過自己：「純白的單衫代表的若不是完全聖潔的生活，還會是什麼？單衫下的紫袍，若不是對上帝熾熱的愛，還會是什麼？最上層的祭披……象徵的不是對所服事的每一個人無盡的慈愛嗎？……」¹²²

尖酸刻薄的愚人，代替伊拉斯摩斯說出對這個時代的懷疑：外在穿戴之物不能如實呈現個人內在是否承載了物所指涉的意涵。許多時候眼見不能為憑，不僅君王貴族們華麗的衣裳與珠寶是如此，教宗與高階教士精緻的祭衣與法冠也是如此。甚至，托鉢修士簡單粗製的衣裳，也一樣可能誤導人的眼睛（見圖 2-5）。

《愚人頌》雖然是諷刺且具社會批判性的作品，內容卻與《基督君主的教育》有許多相似之處，論其本質，也與《基督君主的教育》一樣，都以教育為目的，也都與人格養成有關。¹²³它雖然不是以平鋪直敘的方式書寫，其意旨仍顯明可探，能使我們進一步掌握伊拉斯摩斯對「眼見為憑」的質疑。類似的書寫方式，也出現在《對話集》（*Familiaria colloquia*, 1518-1533）中，¹²⁴其中幾篇對社會、教會及修院的批判，也能幫助我們瞭解他對服裝的看法，例如《女議會》（*Senatulus, sive Γυναικοσυνέδριον*, 1529）一篇，凸顯服裝做為判斷個人身份高低的困難。文中主持會議的科娜利亞（Cornelia）憂慮地表示：「我們首要關心的議題是我們的社會地位，而這點通常決定於我們的穿著，但今日此問題深受忽視，我們已無法辨別貴族婦女與一般平民婦女，也無法區隔已婚的婦人和未婚的女子或寡婦、良家婦女與娼妓。各階層的婦女隨意穿上她們想穿的，『合宜』（*decorus*）早已不

¹²¹ Desiderius Erasmus, *Praise of Folly*, in *CWE*, vol. 27, trans. Betty Radice, ed. A. H. T. Levi (Toronto: University of Toronto Press, 1986)137.

¹²² Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly*, 137-138.

¹²³ 《愚人頌》一書在討論君主角色的特性時，與《基督君主的教育》一書有類似的意見，例如「愚人」說：「每一隻眼睛都單單放在他〔君王〕的身上（他自己的生計被置於公眾的檢視之下）。如果他的品格毫無瑕疵，他可以是顆吉星，是人類的最大的救贖；他也可以是顆致命的慧星，劃過天空後留下一連串的災難。」Desiderius Erasmus, *Praise of Folly*, 135. 此外，《愚人頌》一書中對君主穿戴之物的詮釋，也幾乎和《基督君主的教育》中所說的一樣，見 Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly*, 136. 伊拉斯摩斯曾在 1523 年的信件中為自己的作品歸類，他把《愚人頌》及《基督君主的教育》都放入「有助品格養成的作品」(works which contribute to the building of character)，並且認為前者是一本「充滿幽默但教訓深刻的小書，所以在這一類〔作品〕中發現它無需驚訝。」Desiderius Erasmus, *The Correspondence of Erasmus*, *CWE*, vol. 9, Ep. 1341A: 1552-1553, 1560-1561.

¹²⁴ 上文曾提及對話錄作品，如《儀節教導》、《新母親》等，都蒐集在 1518 年至 1533 之間出版的《對話集》中。此對話作品之合集最初在 1518 年出版，出版之後即深受歡迎，至 1522 年已再版 30 次。從 1522 年至 1533 完整版刊行之間，陸續又增補了多篇作品；1533 年的完整版從十六世紀至十八世紀仍繼續刊行。伊拉斯摩斯自己曾提到此書受歡迎的程度，幾乎是「人手一本」。參見，Craig R. Thompson, "Introduction," in *Colloquies*, *CWE*, vol. 39, xx-xxxii. 《對話集》中的作品主要為學齡中的男童而寫，也為一般識字的成年讀者而寫，其內容談及教育、禮儀、婚姻、餐宴、信仰、修院生活、戰爭與和平……，包羅萬象，既有文字（拉丁文）及倫理教育的目的，也深具娛樂功能。其中有幾篇如同《愚人頌》採諷刺的筆法，對當時的宗教儀式、羅馬教會與修院制度頗多批判，在 1520 年代即引發教會與修院人士的不滿，後來在 1554 年、1559 年及 1596 年的「禁書目錄」（Index of Prohibited Books）中，《對話集》均被列入其中。不過伊拉斯摩斯自己認為這部書內容並無不妥，且將它歸類在「有關文學與教育」的書籍，見 *CWE*, vol. 9, Ep. 1341A:1507-1536。

復見。」¹²⁵

眼見若難以為憑，服裝的區隔功能還能存在嗎？服飾究竟能界定什麼？伊拉斯摩斯探討這些問題最具代表性的作品是對話錄《富有的乞丐》(*Ptochoploisioi*, 1529)。這篇作品中主要對話的兩人，分別是方濟會修士康拉德(Conrad)和客棧主人，他們的談話圍繞著方濟會修士為什麼要穿著獨特的黑色長袍而展開。這個主題頗能呼應伊拉斯摩斯個人的遭遇，他也藉此表達此時代對修士與其會服所存的疑惑。在文中，小氣又好論斷的客棧主人認為：方濟會會袍底下遮蓋的盡是些「野狼、狐狸、和猴子」。但康拉德指出：「相同的衣服也穿在許多好人身上。服飾不會使一個人變得更好，也不會使一個人更糟糕，所以由服飾判斷一個人是錯誤的。」¹²⁶康拉德後來又指出：若有人因為另一個人穿著會服，就認定他是聖潔之人，這是錯誤的；但若有人因此認定另一個人是惡棍，這也是錯誤的。

在這篇對話中客棧主人繼續問：既然服飾不能判斷一個人，「服裝上這麼多的分別要做什麼用呢？」從這個問題開始，伊拉斯摩斯藉由康拉德之口，論述服裝的功能與意義，並指出各式服裝存在的原因有三：「必要性」、「功能性」及「合宜」。「必要性」在於服裝可幫助人體禦寒；「功能性」在於服裝有各種不同的剪裁和設計，以便於在不同的季節工作、行走、或騎馬。而「合宜」，則牽涉到人類社會中藉由服裝所做的角色區隔，如男女之分、老少之別、聖俗之隔、官民之異，都應當在服裝上有所不同，才合乎禮俗風尚。此外，康拉德又提到個人內在的貴賤之分，賢愚之別，也應當在服裝上表現出來。¹²⁷但當服裝不僅用為社會角色的區隔，也用來作為個人內在精神的區隔時，就可能產生無法對應的窘境。康拉德本人已經說過「由服飾判斷一個人是錯誤的」，客棧主人又提出更多的懷疑，他說：「我知道有許多戴著下垂大耳與鈴鐺的小丑，比那些戴著毛氈帽、頭巾與各樣代表學問之衣飾的人，更加聰明。」他又認為穿著方濟會會服的人，「不見得比我們神聖，除非他過著更聖潔的生活」。¹²⁸那麼，方濟會的修士究竟為什麼要與其他的神職人員穿著不同？又為何要與一般俗人穿著不同？人們判斷合宜或不合宜的標準是怎麼建立的？

客棧主人舉出了新近發現的美洲地區為例，當地的住民過著「文雅」的生活，但習慣裸露，並且視「遮蔽身體為無禮之最」，只有通姦犯必須終生遮住私處。康拉德與客棧主人於是都同意：是社會長久的「慣例與習俗」決定了「合宜」的標準。康拉德說：

不可違逆的習俗阻在中間，深植人心的事物，乃因長久普遍的使用而確立。而且，向來如此，它變成〔我們的〕第二性，在沒有對人類平靜的生活造成

¹²⁵ Desiderius Erasmus, "The Lower House, or the Council of Women," in *Colloquies, CWE*, vol. 40, 909. 伊拉斯摩斯在這篇對話錄中，敘述多項時尚的變化，變化的原因主要是上層階級婦女特有的服飾、髮型及妝容，不斷被下層婦女模仿，上層婦女於是又發展出新的區隔方式，但中下層婦女也很快地跟隨她們的潮流，彼此的模仿與競爭似乎永無休止。

¹²⁶ Desiderius Erasmus, "The Well-to-do Beggars," 472.

¹²⁷ Desiderius Erasmus, "The Well-to-do Beggars," 476-478.

¹²⁸ Desiderius Erasmus, "The Well-to-do Beggars," 478, 482.

巨大危機之前，它不可能一下子被剷除，而只能逐步地移除……。
所以，當你看到現在這套服裝時，你看到的是漫長過往的遺跡。¹²⁹

康拉德在此為社會上服裝的差異，提供了一個人類學式的解釋，而且這樣的解釋也正符合拉丁文 *Habitus* 的原義，它既可指服裝，也可指習俗。或更正確的說，每一個人所穿著的服裝，都體現了某地人們習以為常、約定俗成的行為模式。¹³⁰

在多部十六世紀的禮儀書中，包括伊拉斯摩斯的《論男孩的文雅》、卡斯提理翁的《廷臣之書》、卡薩(Giovanni Della Casa, 1505-1556)的《卡拉提歐》(*Galateo*, 1558)，都主張穿著必須符合各地的「習俗」。¹³¹但在這類作品中，作者並未對習俗有任何反省，只是提供讀者準確、安全的行為原則。此時代的文人開始對既有的慣例產生懷疑，多與美洲及異文化的發現有關，如《富有的乞丐》一文就是在此脈絡下討論習俗，其他十六世紀人文學者也由此反省：習俗並不具有絕對性，它是人定的，而不是神定的。如伊拉斯摩斯的好友英格蘭人文學者摩爾(Thomas More, 1478-1535)，在他的《烏托邦》(*Utopia*, 1516)中，為當地人設立了完全不同於歐洲社會的穿著慣例，去除階級差異，男與女各著一致而簡單的衣服，只有奴隸與罪犯穿金戴銀。¹³²多年之後，法國人文學者蒙田(Michel de Montaigne, 1533-1592)在他的《隨筆》(*Les Essais*, 1580)中也感嘆：在許多無關緊要或「價值中立」的事情上，「習俗」往往快速而輕易獲得掌控權，但美洲人民的例子讓他知道，法國社會多樣而華麗的服裝，都只是人為的矯飾，非出於自然，也非必要。¹³³

既然是習俗與慣例決定了人們的服裝，服裝本身應當是「價值中立」的事物，不應與個人內在的優劣產生直接的聯繫，所以在《富有的乞丐》中康拉德主張：「不要由外貌來評斷任何人」。¹³⁴當客棧主人關心自己能不能上天堂，並問他：「你

¹²⁹ Desiderius Erasmus, "The Well-to-do Beggars," 479, 480-481.

¹³⁰ 此時代各地語文中借用拉丁文 *habitus* 一詞者，也含有兩義，如義大利文的 *habito*，既可指服裝，也可指傳統習俗、習慣。十六世紀切薩雷·韋切利奧(Cesare Vecellio, c. 1530-c. 1601)編寫他的「服飾書」(costume books)時，即使用此字來談各地傳統服飾及現代服裝樣式，也用以談各地風俗習慣。見 Cesare Vecellio, *The Clothing of the Renaissance World: Europe, Asia, Africa, the Americas: Cesare Vecellio's Habiti Antichi et Moderni*, trans. Margaret F. Rosenthal and Ann Rosalind Jones (London: Thames & Hudson, 2008), 48. 英文的 *habit* 也源自同樣的拉丁文，也可同時指服裝與習慣。

¹³¹ Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 278-279; Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 88; Giovanni Della Casa, *Galateo or the Book of Manners*, 33.

¹³² 但已婚和未婚的人服裝仍略有差異。Thomas More, *Utopia*, trans. Paul Turner (London: Penguin Books, 1965), 75, 86-87.

¹³³ Michel de Montaigne, "Of the Custom of Wearing Clothes," and "Of Sumptuary Laws," in *The Complete Works of Montaigne*, trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1958), 166-169, 196-198.

¹³⁴ 相同的意見，見另一篇對話作品《克利普斯》(*Cyclops, sive Evangeliphorus*): "Cyclops, or the Gospel-bearer," in *Colloquies, CWE*, vol. 40, 865. 此文中伊拉斯摩斯引用〈約翰福音〉7:24之語：「不可按外貌斷定是非，總要按公平斷定是非。」(Judge not according to the appearance, but judge righteous judgment)。見 John, *The Official King James Bible Online*, 網址：<http://www.kingjamesbibleonline.org/book.php?book=John&chapter=&verse=>.

的服裝並不具有更多神聖性嗎？」他回答：「一點也不！」¹³⁵任何服飾都與得救與否無關。伊拉斯摩斯也曾以自己的經驗說過：「對一位修士來說，最不重要的事就是他的衣著」，服裝並不能塑造一位修士。¹³⁶

看穿了這一點，那麼方濟會修士，或其他團體的修士，還要繼續穿著他們特有的會服嗎？伊拉斯摩斯自己在 1506 年以後選擇放棄，但他在另一篇對話作品《士兵與嘉都西會修士》(*Militis et Cartusiani*, 1523) 中，對這個問題有不同的回答。作品中剃了頭、穿著白袍的嘉都西會修士認為，他的信仰並不依附在衣著、食物、祈禱等小事上，而是「在純潔的心和基督裏」，但他仍然堅守修會的服飾，是為了「要與弟兄諧和，避免成為任何人在任何方面的絆腳石」。在他看來，「不論我們穿什麼，我們都是人，但即使在最細微的事上，我們的服從或違逆，都會提升或摧毀了和諧。」所以，雖然剃不剃頭、穿不穿白袍與救贖無關，他為了修會全體的健壯，仍不願留髮或換上士兵的衣著。¹³⁷這位修士和上文的康拉德，帶出了服裝乃「價值中立之事」，或「無關救贖之事」(*adiaphorism* [indifferent things]) 的觀念，¹³⁸在這個觀念下，穿不穿會服是個人的選擇，無關神聖與否，文中的修士可以為了弟兄之愛，在穿著上服從於修會的規範；伊拉斯摩斯自己也可因現實的需要，改換衣著。

在上述的思考脈絡下，「眼見不可為憑」已取代了本文第三節所談的「眼見為憑」，服裝的「無區隔性」凌駕了服裝的「區隔性」。不過，這兩種不同的服飾思維，並不是在伊拉斯摩斯不同時期的作品中呈現，《富有的乞丐》與《論男孩的文雅》兩篇文章出版的時間僅相差一年，而他的立場卻有如此明顯的差異。此差異產生的原因可能有二：首先，也許是由於個人的經驗，伊拉斯摩斯凡談及宗教性的穿著，就充滿了懷疑；但在為俗人禮儀所寫的《論男孩的文雅》中，卻直接肯定服飾能反映個人的內在。其次，也可能是因為論述方式的不同，在《論男孩的文雅》中，他談的是一般性的原則，並將穿著與服裝視為外在舉止的一部份，而在《基督君主的教育》、《愚人頌》和《富有的乞丐》等幾篇對話作品中，他針對的是特定的「物件」。他明顯地反對將神聖性或尊貴性依附於任何特定的物件

¹³⁵ Desiderius Erasmus, "The Well-to-do Beggars," 480, 481.

¹³⁶ Desiderius Erasmus, "Erasmus to X, Basel, spring 1525," in *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 10, Ep 1436: 15. 「服裝不能塑造一位修士」也是當時流行的俗諺，這句話亦出現於卡斯提理翁的《廷臣之書》，見 Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 90.

¹³⁷ Desiderius Erasmus, "The Soldier and the Carthusian," 333.

¹³⁸ 此觀念參見 Bernard J. Verkamp, *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554* (Ohio: Ohio University Press, 1977). 此書中提到「價值中立之事」的觀念源自古代哲學，在斯多葛學派 (Stoicism) 中有許多討論，而此概念融入基督宗教後，帶出了「無關救贖之事」的觀念，指得是聖經上未明文禁止或贊成的事物，它們並不影響到個人能否得到救贖。伊拉斯摩斯甚為熱衷以此概念批判中古以來羅馬教會內的宗教物質主義 (religious materialism)，賦予儀式、圖像、香燭、食物、衣著……過多的神聖意義。可參見 Carlos M. N. Eire, "Erasmus as Critic of Late Medieval Piety," 36-48. 在他看來這些事物都不是信仰的本質，無關乎得救，而只是個人選擇，會服與修會生活也是如此，沒有絕對的對錯，因此他在《無意結婚的女孩》(*Virgo misogamos*, 1523) 這篇對話作品中提到：要不要當修女「就只是改換服裝、改換生活方式的問題，無關乎好壞 (neither good nor bad)」。Desiderius Erasmus, "The Girl with No Interest in Marriage," in *Colloquies, CWE*, vol. 39, 291.

上，一旦他從物件的角度來談服裝，服裝就與內在的精神失去了聯繫。但無論如何，這兩種不同的立場仍代表伊拉斯摩斯服飾論述中的矛盾，也使我們必須追問：對他而言，表象與內在之間合理的關係該是什麼？是相映的兩種真實，還是幻影與實體之別？要回答這些問題，一方面我們可以透過他本人的文字探知；另一方面，他個人所留下的圖像也將是重要的線索。

就文字資料來看，他在《物與名》(*De rebus ac vocabulis*, 1527) 這篇對話作品中，十分簡潔地回答了他的立場，他指出許多人穿著精緻的衣裳，住在華麗的房屋，他們的靈魂卻乾枯而敗壞；他慨嘆：「人是有理性的動物，但在那些因命運的鞭索所賜與或奪走的具體利益……和外在事物上，我們寧願要實體勝過於要名；而在心靈真實的美善上，〔我們〕想要有其名勝過於有其實，〔這是〕多麼極端不理性的事。」他主張有其名者，應當有其實：擁有君王稱號的，便應當維持法律與正義，謀求人民的幸福；不願有暴君之名的，就應當致力免除惡行。¹³⁹所以，在「眼見為憑」與「眼見不可為憑」兩種立場之間，他最終的理想仍是名與實相符，這也是上節所強調的「文雅」，其真義在於內外互映之美。

就圖像來看，在所有文藝復興時代的人文學者中，伊拉斯摩斯所留下的畫像數量最多且流傳最廣。他將個人形像以油畫、紀念章、版刻等各種形式，作為餽贈好友及贊助者的禮物，也將肖像放入印刷出版的書籍中，廣泛流傳與複製，他可說是人文學者中最懂得利用畫像鞏固情誼，也是最能掌握畫像之宣傳價值的一位。他與當時傑出的畫家霍爾本(Hans Holbein the Younger, c. 1497-1543)、杜瑞(Albrecht Dürer, 1471-1528)、麥西斯(Quentin Massys, c. 1466-1530)三人合作，並曾親自拜訪他們討論畫作的內容。¹⁴⁰這三位畫家所繪的伊拉斯摩斯，也決定了他流傳於後世的形貌。

這些畫像多在 1517 年之後所繪，也就是伊拉斯摩斯放棄奧斯丁修會會服，改著教士服的時期。但在這些畫像中，他都不是以教士的服裝與形象出現，而是穿著一般大學出身的文人服裝，包括剪裁簡單的深色長袍、外袍和黑色軟帽(black cap)，呈現學者和書寫者的形象(見圖 3、圖 4)。¹⁴¹在這些畫像中，伊拉斯摩斯若不是專注地持筆書寫，就是眼神篤定地拿著自己的作品，四周也多環繞著他的著作，顯現他在書寫上所獲致的成就。在 1523 年霍爾本為伊拉斯摩斯

¹³⁹ Desiderius Erasmus, "Things and Names," in *Colloquies*, *CWE*, vol. 40, 811.

¹⁴⁰ Matthias Winner, "The Terminus as a Rebus in Holbein's Portraits of Erasmus," in *Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532*, ed. Christian Müller (Munich: Prestel, 2006), 98; Stephen Kemperdick, "Portrait of Erasmus of Rotterdam," in *Hans Holbein the Younger: The Basel Years*, 418; Giulia Bartrum, *Albrecht Dürer and His Legacy: the Graphic Work of a Renaissance Artist* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 295.

¹⁴¹ Lisa Jardine, "A better portrait of Erasmus will his writings show": Fashioning the Figure," in *Erasmus, Man of Letters*, 45; Ariane von Suchtelen, Quentin Buvelot and Peter van der Ploeg, "Catalogue," in *Hans Holbein the Younger: Painters at the Court of Henry VIII*, eds., Stephanie Buck and Sander Jochen (London: Thames and Hudson, 2004), 52. 伊拉斯摩斯最早以學者和書寫者的形象出現，可能是 1515 年霍爾本為《愚人頌》所繪插圖中的「學者」一圖(見圖 2-6)，插圖上方寫著 *Erasmvs*。不過此圖並未事先得到伊拉斯摩斯許可，據說伊拉斯摩斯看到此圖時說：「噢！如果伊拉斯摩斯看起來還是像這樣，他很可能會娶個老婆。」引自 Christian Müller ed., *Hans Holbein the Younger: The Basel Years*, 154.

所繪的三幅畫像中（圖 5-7），這種成就感也以服裝呈現出來。在圖 5 中，他穿著暗棕色看似絲製的長袍，袖口有相當窄的淡灰色毛皮（fur）收邊，長袍外罩著絨質、黑色翻領的藍灰色斗篷，再加上天鵝絨的披肩。圖 6 與前圖的構圖非常相似，穿著也類似，但以黑色為主調。圖 7 中伊拉斯摩斯的穿著與霍爾本於 1530 年所繪的畫像幾乎相同（見圖 8），黑色絨質的外袍綴以亮棕色的毛皮。¹⁴² 整體來說，他的服裝以暗沈色調表現莊重沈穩的樣貌，剪裁雖然簡單，卻帶有上層階級高貴的元素（如毛皮、天鵝絨等布料），頗有「低調奢華」的味道。與他本人在《論男孩的文雅》中所推崇的服裝風格——簡約、合宜又不失身份，相當契合。

更重要的是，畫像不僅傳遞了伊拉斯摩斯的外在形體（身體與服裝），它們也藉由書寫的場景、引人注目的書籍，帶領我們觀想伊拉斯摩斯的內在思維與靈魂。圖 7 中他的手放在一本看似剛闔上的書籍，書的側邊寫著 *Herakleioi Ponoï Erasmi Rotero* (the Herculean Labors of Erasmus of Rotterdam)，即以希臘神話英雄赫丘力士（Hercules）的功績，比喻伊拉斯摩斯在思想及書寫上的貢獻。在此圖中，伊拉斯摩斯的黑色外袍繫上明顯的十字結，也極具象徵意義，表達了他對信仰的投入，亦呼應著他當時正在編纂的《聖傑若姆書信集》（*St. Jerome's Letters*），¹⁴³ 此表明他不僅是一個學者，也是個虔誠的基督徒。1526 年杜瑞為伊拉斯摩斯所刻的畫像（圖 4）中，除了人物之外，後方中間還有兩行字：*THN KEPITTΩ TA SYΓΓPAMMATA Δ^EΙΞΕΙ* (The Better Image Will My Writing Show)，邀請觀者在見到伊拉斯摩斯的身影之外，也要閱讀他由心靈傳達出來的文字。畫的左邊還有一個花瓶，它是靈魂謙卑、潔淨的象徵，比喻伊拉斯摩斯美善的靈魂持續推動著他的書寫。¹⁴⁴

透過圖像，伊拉斯摩斯為自己塑造了完整的學者形象，畫中的種種意象使他的「全人」由外到內（從衣、體到靈、魂）清楚呈現，亦使觀者看見內外的對應，體現了專屬於他的「文雅」，也與《物與名》中所主張的立場相呼應。更值得注意的是，雖然現實中的他依舊穿著教士服，但他透過畫像實踐了服裝的可選擇性，也實踐了「生活形態」的可選擇性。這使得服裝一方面仍與社會角色或身份相扣，

¹⁴² 有關這幾幅畫像的分析，可見：Matthias Winner, "Holbein's Portrait of Erasmus with a Renaissance Pilaster," in *Hans Holbein: Paintings, Prints, and Reception*, eds. Mark Roskill and John Oliver Hand (New Haven: Yale University Press, 2001), 155-173; Jochen Sander, "Erasmus of Rotterdam Writing," in *Hans Holbein the Younger: The Basel Years*, 292-294; Matthias Winner, "The Terminus as a Rebus in Holbein's Portrait of Erasmus," 97-109.

¹⁴³ 此畫像是伊拉斯摩斯送給他的贊助人坎特伯理大主教渥罕（William Warham, Archbishop of Canterbury, c. 1450-1532）的禮物。根據他在 1524 年 9 月 4 日寫給渥罕的信件，渥罕已收到此畫像，而他正請人送上他所編纂的《聖傑若姆書信集》（*St. Jerome's Letters*），所以畫中的書籍極可能就是指《聖傑若姆書信集》。'Erasmus to William Warham,' *The Correspondence of Erasmus, CWE*, vol. 10, Ep 1488: 3-5, 45-46. 此外，霍爾班在 1527 年也為渥罕畫像，與 1523 年伊拉斯摩斯的畫像相對應。

¹⁴⁴ Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 239-240; Matthias Winner, "The Terminus as a Rebus in Holbein's Portrait of Erasmus," 99, 104. 杜瑞在此畫中乃以聖傑若姆的形象描繪伊拉斯摩斯，見 David Hotchkiss Price, *Albrecht Dürer's Renaissance: Humanism, Reformation, and the Art of Faith* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003), 222-224.

另一方面又可以被個人用來定義新的角色或身份。對伊拉斯摩斯來說，圖像中的他，比穿著修士袍或教士服的他更為真實，因為它們體現了他內心所欲、一生致力追求的形貌與身份。

結語

本文回答了伊拉斯摩斯及部分人文學者如何談論與思考服飾的問題。他們主要的思考脈絡有二：第一，是將穿著視為外在禮儀舉止的一部份，與個人形象的塑造密切連結；第二，是在表象與內在的關連性中，思考服飾的意涵。在第一個脈絡中，伊拉斯摩斯提出「文雅」的觀念，作為學習與展現禮儀行為的指導原則，服裝在此觀念中被視為內在靈魂的映照、身體的延伸。此種觀點巧妙地與新柏拉圖主義的階序觀或對應觀相呼應，進而將服飾的思考帶入了第二個脈絡，在伊拉斯摩斯各類作品的闡釋下，衣—體—靈—魂構成人由外至內的四層結構，彼此連結、內外互映。換句話說，完整的人不是裸體的，在不可見的靈魂之外，還有兩層軀殼包裹著他，一是身體、一是服飾，這兩層也必須被滋養與照護，因為它們都是內在的顯現。

然而，表象與內在的聯繫、服裝與個人品格的關連，在人文學者的作品中，甚至是伊拉斯摩斯個人的著作中，並未有一致的看法，有時他們對服飾物件所能表彰的內在意義，充滿了懷疑，人恐怕無法以他人的外貌或穿著來斷定另一個人的品格。從伊拉斯摩斯的論述來看，他之所以形成這兩種不同的立場，在於他以兩種不同的方式來談論服飾：一是用服飾來談行為舉止，也就是「穿著」(clothing)；一是用服飾來談物件的意義與價值，也就是「衣物」(clothes)。對他來說，舉止可以反映內在，眼見可以為憑；但物件的意義是浮動的，也是價值中立的，必須由穿戴者的內在狀態來決定此物是否「名如其實」，所以眼見不能為憑。雖然徘徊在這兩種不同立場之間，伊拉斯摩斯不同於義大利人文學者如卡斯提理翁及卡薩等人，仍然明確且堅定地主張，外在尊貴或高潔的表象，必須要有內在實體的應對，反之亦是，如此才是他所謂的「文雅」，也是他教育理念的本質：既不偏廢靈魂的耕耘，也不輕忽外貌的型塑。

在理念之外，伊拉斯摩斯等人文學者也為其時代提出許多具體的穿著建議，大體上他們都保守地主張依循社會習俗，配合個人社會身份，採用莊重、嚴謹而不誇飾的衣著。新奇的樣式、繁複的設計與華麗的色彩，皆被視為怪異、低俗的品味。不過，若從社會影響面來看，儘管他們的作品都廣為流傳，尤其是伊拉斯摩斯的《論男孩的文雅》一書，「為歐洲知識界提供了一致的行為規則」，¹⁴⁵但這些規則並未具體落實在歐洲中上階層的穿著上。例如伊拉斯摩斯厭惡服裝上開裂縫的設計，但這一類服裝在十六世紀卻越來越風行，原先僅在袖子上有開裂縫的

¹⁴⁵ Roger Chartier, "From Texts to Manners," 77.

設計，後來男子的緊身上衣與短褲（doublet and hose）也流行這樣的裝飾。¹⁴⁶又如他指責服裝上多餘而無用的下擺或其他累贅的部分，是愚頑可笑的設計，但十六世紀中期以後，中上階級婦女的服飾不但仍有拖曳的後擺，還發展出越來越誇大的「環裙」（farthingale）。¹⁴⁷伊拉斯摩斯對君主穿著的建議，也未被當時的統治者採納，尤其是在政治性的盛典中，服裝與排場的壯麗豪華完全淹沒了伊拉斯摩斯追求簡樸的聲音，例如神聖羅馬帝國皇帝查理五世在 1529 年於波隆納所舉辦的加冕禮及進城禮、鄂圖曼土耳其的蘇丹蘇理曼（Suleiman the Magnificent, Sultan of the Ottoman Empire, r. 1520-1566）於 1532 年在維也納舉辦的遊行；又如英王亨利八世（Henry VIII, r. 1509-1547）與法王法蘭西斯一世（Francis I, r. 1515-1547）於 1520 年在加萊（Calais）附近舉行盛大的會談。以上這些盛會都以極為豪華的服飾與排場，相互較勁；英王與法王的會談地點還因雙方服飾之華麗，被稱為「金綿錦之地（Field of the Cloth of Gold）」。¹⁴⁸

雖然伊拉斯摩斯的穿衣理念並未阻擋當時服飾風尚的變化，也未能抑制奢華的風氣，但我們藉由他看見這一代人文學者所關切的服裝價值與理念。這些理念透過書籍廣泛傳布，也透過學校教育延續，成為近代早期受教育階層中重要的價值觀。更為可貴的是，伊拉斯摩斯除了發表許多有關服飾的文字之外，也留下以肖像為主的視覺資料，讓我們看到他如何實踐自己所主張的穿衣之道。畫像中他簡單素樸的暗色服裝，傳達了節制的美德，學者般的穿戴表現了文人合宜的形貌；環繞的書籍與執筆寫作的姿態，則訴說了他的生活型態與內在涵養。他的文字與畫像成為這個時代體現服裝意義最生動的話語。

¹⁴⁶ 「開裂縫」即在袖子、上衣或短褲的表布上開裂縫（slashed），並以規律的方式排列，以透出內襯布料的顏色和質感，使服裝的變化更多。此類設計在十五世紀義大利即已出現，1510 年以後開始風行，整個十六世紀都可常見中上階級男女穿著這類服裝，尤其是在日耳曼地區。參見 C. Willett Cunnington and Phillis Cunnington, *Handbook of English Costume in the Sixteenth Century* (London: Faber and Faber, 1962), 13; Ulinka Rublack, *Dressing Up*, 6-7; 51-52.

¹⁴⁷ 「環裙」在十五世紀中葉由西班牙開始流行，起初中上階級婦女所用的環裙，在襯裙內以木條、鐵絲或鯨魚骨做箍，形成一環一環上窄下寬的支架，再穿上外裙，有如鐘形，但 1580 年代以後，環裙越來越寬，由腰部向外撐開，再垂直而下，有如輪形（‘the wheel’）。參見 C. Willett Cunnington and Phillis Cunnington, *Handbook of English Costume in the Sixteenth Century*, 159-162; Jane Ashelford, *The Art of Dress: The Clothes and Society, 1500-1914* (London: National Trust, 1996), 33-35.

¹⁴⁸ 有關查理五世與蘇理曼之間的服飾與排場之爭，參見 Lisa Jardine, *Worldly Goods* (London: Macmillan, 1996), 379-424；有關「金綿錦之地」，參見 J. G. Russell, *The Field of Cloth of Gold: Men and Manners in 1520* (London: Routledge & K. Paul, 1969).

第二部分：宗教改革者

十六世紀英格蘭教會的祭衣之爭

「新」教會與「舊」祭衣

始於十六世紀上半葉的宗教改革 (the Reformation)，不但衝擊羅馬教會原有的正統教義，也牽連了一連串宗教儀式與行為的改換，並賦予這些行為新的詮釋，否則由馬丁·路德 (Martin Luther, 1483-1546) 所開啟的「新」宗教，僅會限於狹小知識圈的神學論辯，而難以影響數以百萬計的信徒大眾，更難以重塑他們的信仰生活與經驗。因此，研究歐洲近代早期儀式史的謬爾 (Edward Muir) 也將宗教改革視為一場「儀式理論的革命」(a revolution in ritual theory)，此革命又以理論為基礎實際規範了歐洲人民的宗教行為。¹⁴⁹學界對這場儀式革命多聚焦在「聖禮」(Sacraments) 的討論上，尤其是「聖餐禮」與「洗禮」的問題，此外也有不少史家著重宗教圖像與教堂裝飾的變化，以及其宗教意義的變遷。¹⁵⁰然而，很少史家注意到，宗教改革後教會服飾的變化，而且這項變化與其他外在儀式的改變，如領聖餐的方式、祈禱的語言、教堂圖像與器具的配置等，共同為宗教改革地區人民塑造了新的宗教經驗，同時也是一場新的「觀看」經驗。

1521 年，路德的支持者卡爾斯達 (Andreas Bodenstein von Karlstadt, c. 1480-1541)，在威騰堡 (Wittenberg) 的城堡教堂 (Castle Church) 聖誕節禮拜中，便舉行了一場令當地人民「耳目一新」的崇拜儀式。當天約有 2000 名威騰堡居民參加，卡爾斯達並未依羅馬教會慣例，先行齋戒禮或懺悔禮，也未穿上象徵神聖的「祭衣」(vestments)，而是穿著日常在學院內所著的黑袍走上祭壇。¹⁵¹在禮拜中，他使用簡化後的拉丁文祭文，且全程以德語講道。此外，在聖餐儀式中他並未按舊規高舉聖體 (the host)，也未以手撥餅放入信眾的口中，而是讓所有參

¹⁴⁹ Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); “The Reformation as a revolution in ritual theory” 為第七章章名。

¹⁵⁰ 前者可參考：Lee Palmer Wandel, *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2011)。後者可參考：Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Lee Parmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); J. L. Koerner, *The Reformation of the Image* (London: Reaktion Books, 2004)。國內學者有花亦芬寫過：〈圖像圖像爭議與路德教派文化政策以紐倫堡接受宗教改革過成為中心的考察〉，《台大文史哲學報》70 (2009)，頁 179-229，也非常值得注意。

¹⁵¹ 卡爾斯達也是威騰堡大學 (University of Wittenberg) 的神學教授，他在禮拜中所穿的黑袍，也是學院教授一般日常所著的服裝。日後此種服飾亦有「日內瓦袍」(Geneva Gown) 的別稱。

加禮拜的信徒以自己的雙手取餅，領受聖體（即餅），也領受聖杯（即葡萄酒），此即「兼領聖體和聖血」（communion in both kinds）。¹⁵²

此次禮拜，使日耳曼境內的基督徒首次在公開的教會儀式中，聽到以自己的母語進行崇拜，也是第一次一般的信徒可兼領兩種聖餐。然而，卡爾斯達的舉動令現場許多信徒驚愕不已，據說有兩位信徒因此讓手中的聖體掉到地上，引起滿室驚駭。¹⁵³天主教會一方聽聞此事，立即向官方舉報，而當時避居瓦特堡（Wartburg）的路德，也因卡爾斯達在儀式上的改變過於激進，表達強烈的不滿。對於卡爾斯達捨棄傳統祭衣一事，路德則批評為沽名釣譽、捨本逐末，是把服裝這類「外在之事」（the external things）看得太重。¹⁵⁴此事件之後，路德與卡爾斯達漸行漸遠，1522年3月路德回到威騰堡重掌路德派領導權之後，取消了大部分卡爾斯達在儀式上的變革，回復高舉聖體的禮儀，主祭的神甫也依舊穿上祭衣。¹⁵⁵

路德與卡爾斯達立場的歧異，揭開了路德派內部保守與激進兩路線的分歧。在聖餐禮的理論與實踐上，路德所做的改變幅度非常小，他所主張的「真實臨在論」（Real Presence）與天主教主張的「化體論」（Transubstantiation）差距不大，¹⁵⁶對於齋戒、祭壇、圖像、祭衣、聖樂也都採保留的態度。但卡爾斯達卻日趨激進，不但嚴厲批判路德所主張的「真實臨在論」，也主張拆毀圖像、禁用祭衣、革除私人彌撒（private mass）等傳統中古宗教儀式。1523年之後，他將路德所領導的改革運動貼上菁英的標籤，自己轉趨認同中下階級，為此他放棄稱呼與服裝上的區隔，希望人們不再稱他為博士，改稱「安德利亞弟兄」（Brother Andreas）；也不再穿著學院的黑袍，改穿農民的衣裳。他認為服裝不該再成為區隔人尊貴或低下的標準，也不該做為宗教儀式中區隔祭司與平民的符號，所以他像一般農民一樣頭戴著毛氈帽、穿著粗布灰衣在土地上耕作，也穿著同樣的服裝講道與崇拜，¹⁵⁷實際體現了路德派所主張的「人人皆祭司」（Priesthood of All Believers）。

¹⁵² 依羅馬天主教會慣例，一般信徒可領「聖體」，即祝聖後的餅；神職人員則在聖體之外，可領「聖血」，即祝聖後的葡萄酒。此外，依舊有規範，聖餐應由神父撥餅，送到信徒口中，而非由神父交到信徒手中，再由信徒放入口中。卡爾斯達於1521年所舉行的崇拜，可參見 Ronald J. Sider ed., *Karlstadt's Battle with Luther: Documents in A Liberal-Radical Debate* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp. 2-6.

¹⁵³ Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy*, p. 28.

¹⁵⁴ 路德的回應可見 Martin Luther, *Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments* (1525), in *Church and Ministry II, Luther's Works*, v. 40, ed. Conrad Bergendoff (Philadelphia: Fortress Press, 1958), pp. 83-84, 147-150, 162; "Luther's Sermon, March 9, 1522," in Ronald J. Sider ed., *Karlstadt's Battle with Luther*, pp. 18-19; Roland Bainton, *Here I Stand, Martin Luther* (Oxford: Lion Publishing, 1978), p. 207, pp. 259-60.

¹⁵⁵ Roland Bainton, *Here I Stand, Martin Luther*, p. 340.

¹⁵⁶ 有關「真實臨在論」與「化體論」的內涵與差異，參見 Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 171-172。Amy Nelson Burnett 則主張不要使用「真實臨在」一詞，改用「肉體臨在」（Corporeal Presence）稱呼路德的聖餐禮論，並以「精神臨在」（Spiritual Presence）稱茲文利派的主張，見 Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy*, p. 9.

¹⁵⁷ Ronald J. Sider ed., *Karlstadt's Battle with Luther*, p. 151; Andreas Karlstadt, *A Review of Some of the Chief Articles of Christian Doctrine in which Dr. Luther Brings Andreas Karlstadt under Suspicion through False Accusation and Calumny* (1525), in Ronald J. Sider ed., *Karlstadt's Battle with Luther*, pp. 134-135.

卡爾斯達的做為，在當時看來更接近茲文利（Ulrich Zwingli, 1484-1531）與克爾文（John Calvin, 1509-1564）所進行的宗教改革運動。雖然此三者對聖餐禮的解釋不盡相同，¹⁵⁸但皆主張回歸初代教會時期簡單而純淨的宗教外貌，剷除祭壇、管風琴、蠟燭、圖像等各類教堂裝飾；也不讓主持儀式和講道的牧師穿上祭衣，改著常服（多是簡單的黑袍）。在這類外在事物上，蘇黎世與日內瓦的教會內部並未有太多分歧，他們的理念也影響了 1530 年代因不滿亨利八世（Henry VIII, r. 1509-1547）過於保守的宗教改革，而流亡到此的英格蘭新教徒。這些英格蘭新教徒中，有不少人在愛德華六世（Edward VI, r. 1547-1553）登基之後回到英格蘭，為更加傾向新教路線的政府服務。然而，祭衣問題卻也在此時的英格蘭教會引發軒然大波。

事件的導火線是約翰·霍普（John Hooper, c. 1495-1555），他於 1545 年因擔憂宗教迫害而離開英格蘭，1547 年 3 月定居在蘇黎世，並與茲文利的繼承者布林格（Henry Bullinger, 1504-1575）建立了深厚的友誼。¹⁵⁹1549 年初，他決定返回故國，並於同年 5 月抵達倫敦。不久，他便受到國王的賞識，參與新政府的宗教改革，又於 1550 年 2 月受聘在四旬齋（Lent）期間每週到宮廷講道一次。講道結束之後，愛德華六世授與霍普格洛斯特主教（bishoprick of Gloucester）之職，然而霍普卻因不願在授職典禮中遵從政府規範的方式宣誓，並穿上官方所規定的祭衣，拒絕了主教一職。¹⁶⁰此事引發倫敦主教萊德利（Nicholas Ridley, c. 1500-1555）及坎特伯理大主教克蘭默（Thomas Cranmer, 1489-1556）的不滿，也開啟了愛德華六世時代的「祭衣之爭」（Vestments Controversy），此爭延續到伊莉莎白一世（Elizabeth I, r. 1558-1603）時代，嚴重分化了英格蘭教會，產生激進與保守的兩股勢力，即所謂的「不服從國教者」（Non-conformists）與「服從國教者」（Conformists）；前者亦帶起日後的「清教主義」（Puritanism）運動。

1566 年在伊莉莎白女王（Elizabeth I, r. 1558-1603）統治下擔任倫敦主教的格瑞道爾（Edmund Grindal, c. 1519-1583），曾回顧霍普的事件說：「一件無關緊要之事（things of no importance）所引發的爭論，竟然這樣攪擾了我們的教會，真令人不敢相信。而且，很大程度上，如今還是這樣。」¹⁶¹祭衣真的是「無關緊要之事」嗎？若真是如此，又何以引發內部的辯論與分裂？從路德派的爭議到英

¹⁵⁸ 三者對聖餐禮解釋的差異，可參見：Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 173-176.

¹⁵⁹ 布林格與霍普的友誼，以及蘇黎世教會對英格蘭新教改革的影響，可參見：Carrie Euler, *Couriers of the Gospel: England and the Zurich, 1531-1558* (Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 2006), esp. pp. 78-80.

¹⁶⁰ “Biographical Notice of Bishop Hooper,” in *Later Writings of Bishop Hooper*, ed. Charles Nevinson, for the Parker Society (Cambridge: Printed at the University Press, 1852), pp. vii-xiii. 有關霍普的生平亦可見：E. W. Hunt, *The Life and Times of John Hooper (c. 1500-1555) Bishop of Gloucester* (Lampeter: the Edwin Mellen Press, 1992); John R. Franke, *The Religious Thought of John Hooper* (Ph. D. Thesis, Oxford University, 1996); D. G. Newcombe, *John Hooper: Tudor Bishop and Martyr (c. 1495-1555)* (Oxford: the Davenant Press, 2009); Carl R. Trueman, *Luther's Legacy: Salvation and the English Reformers 1525-1556* (Oxford: Clarendon, 1994), pp. 22-27.

¹⁶¹ “Bishop Grindal to Henry Bullinger, dated at London, Aug. 27, 1566,” in *The Zurich Letters: The Correspondence of Several English Bishops and Others*, ed. and trans. H. Robinson for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1842-1845), v. 1, p. 168.

格蘭教會的爭議，事實上都顯示祭衣問題是宗教改革運動中不該忽略的議題，但學界過去對此議題的探討甚少。在英語學界，值得提及的作品有二：普萊姆斯（John Henry Primus）所寫的專書《祭衣之爭》（*The Vestments Controversy*），以及柯林森（Patrick Collinson）在《伊莉莎白時代的清教運動》（*The Elizabethan Puritan Movement*）一書中所收的兩篇論文——〈那滑稽的服裝〉（“That Comical Dress”）及〈人民與教宗的服裝〉（“The People and the Pope’s Attire”）。這兩人的作品都在 1960 年代出版，普萊姆斯的專書內容涵蓋愛德華六世以及伊莉莎白一世時期的祭衣之爭，至今仍是有關此研究的經典著作；柯林森所寫的兩篇文章篇幅都不長，集中在 1560 年代的討論。兩人的研究方法也非常相近，普萊姆斯主要從兩個角度討論祭衣之爭的意義，一是英格蘭新教改革過程中，不同教派之間的緊張關係，特別是「不服從國教者」與「服從國教者」之間的對立；另一個角度是政治權威與宗教自由之間的緊張關係，這兩個角度共同解釋了 1570 年代「清教主義」的出現及其發展特色。普萊姆斯認為 1570 年代以後清教徒對「統治權議題」（governmental issue）的關注，早已涵蓋在此前祭衣之爭的辯論過程中；也就是說，祭衣之爭是英格蘭清教主義的開端與前身。柯林森的作品基本上也是從上述的兩個角度詮釋祭衣之爭的宗教與政治意義，而且更明顯的是為了瞭解日後的清教主義，而研究 1560 年代的祭衣之爭，他認為 1560-1570 年代初萌芽的清教運動，還未有 1580 年代至 17 世紀清教運動的特質。¹⁶²

其他有關英格蘭宗教改革的專書或博士論文，也多從教派與政治權威的問題切入。¹⁶³這樣的角度的確並無錯誤，卻有偏頗，因為它忽略了此爭辯的主體——「祭衣」，為什麼是祭衣，而不是別的物品成為衝突與辯論的焦點？近年來新興的服飾史，已使學界注意到服飾是認同與記憶的符號，也是「視覺文化」（visual culture）的一環，¹⁶⁴如果將服飾史的關懷納入祭衣之爭的研究中，我們將可提出過去的研究者很少關注的問題，例如：祭衣所承載的意義與認同為何？祭衣在視覺上的重要性是什麼？使用祭衣的教會及教士如何被信眾所觀看、如何顯現其與傳統的連結或割裂？然而，對以上這些問題的關注，卻不意味著我們必須將過去對教派與政治權威的討論隔離於外，因為服飾的意義也在宗教與政治多重的論述下被建立。基於以上這些考慮，本文選擇從思想與服飾的角度出發，重新討論十六世紀英格蘭的祭衣之爭，其主要關懷的問題有二：一，祭衣之爭中服飾是在何種思想脈絡

¹⁶² John Henry Primus, *The Vestments Controversy: An Historical Study of the Earliest Tensions within the Church of England in the Reigns of Edward VI and Elizabeth* (Kampen: J. H. Kok, 1960) ; Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Oxford: Clarendon Press, 1967), pp. 71-83; 92-97.

¹⁶³ 相關著作可參見：M. M. Knappen, *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1965, c1939), pp. 72-102, 187-216; Leo F. Solt, *Church and State in Early Modern England, 1509-1640* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 52-53, 81-85; Alec Ryrie, *The Age of Reformation: The Tudor and Stewart Realms 1485-1603* (Harlow: Longman, 2009), pp. 265-278. 博士論文可見 D. A. Scales, *Henry Bullinger and the Vestments Controversies in England* (PhD. Thesis, University of Cambridge, 1978).

¹⁶⁴ Ulrika Rublack, *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Ann Rosalind Jones and Peter Stallybrass, *Renaissance Clothing and the Materials of Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

下被討論，又被賦予何種宗教意義？如此我們才更能瞭解祭衣在當時爭辯中的屬性。二，祭衣作為一類特殊的服飾，它在視覺上傳遞的訊息，以及它所引發的焦慮是什麼？如此我們才能知悉，祭衣在當時的宗教文化中所扮演的角色；也能更清楚掌握，祭衣何以在十六世紀宗教改革歷程中成為分裂新教教會的利刃。

本文以下將先介紹英格蘭教會於1550年代及1560年代所發生的兩次祭衣之爭，接著討論當時與祭衣最為相關的宗教思想與論述，即「中立之事」(*adiaphoria*, *things indifferent*)，或可譯為「無關救贖之事」。「中立之事」的討論在宗教改革時期，以日耳曼地區的路德派(Lutherans)最為興盛，瑞士地區的茲文利派(Zwinglians)與克爾文派(Calvinists)也間或談及，因此本文第二節的內容將以路德派對中立之事的討論為主，第三節及其後討論到英格蘭祭衣之爭中的辯論時，則會提及茲文利派或克爾文派的意見，如此讀者一方面可瞭解此概念在當時歐洲的重要性，也可看見英格蘭宗教問題與歐陸各教派之間的連結關係。第三節至第五節，由於篇幅所限，本文將以愛德華時期的祭衣之爭為主，並以「祭衣」為主體，從三個不同的脈絡瞭解祭衣之爭的性質：一、宗教思想的脈絡，其關心的問題在於祭衣是否可視為中立之事、中立之事又如何界定？二、政治權威的脈絡，其主題是中立之事由誰管理與規範？祭衣若是中立之事，誰可決定穿戴與否？三、視覺文化的脈絡，由中古至宗教改革時期對「視覺」(*vision*)問題的思考出發，討論祭衣所引發的視覺焦慮，以及它在視覺上所造成的形象區隔。

英格蘭教會的祭衣

英格蘭的宗教改革從亨利八世開始，雖然曾有大規模解散修院、逮捕及審訊異議人士、禁止朝聖與偶像崇拜等舉動，但對一般參與基督教會儀式的信徒來說，亨利八世的宗教改革並未帶來太多不同的宗教經驗，在視覺上也沒有太明顯的衝擊。彌撒(*the Mass*)與悔罪禮(*the Penance*)依舊舉行，「化體論」(*transubstantiation*)仍用以詮釋聖餐的意義；舊有的禮拜儀式(*liturgy*)、拉丁文為主的禱文(*litany*)、教堂的音樂與祭衣，皆仍保留過去天主教會的樣貌，這一切看起來就像是個「沒有教宗的天主教」(*Catholicism without the pope*)。¹⁶⁵此情況延續至1547年愛德華六世繼位，才有所改變。愛德華統治時期，在掌政的護國公(Lord Protector of England)希墨爾(Edward Seymour, Duke of Somerset, c. 1500-1552)及坎特伯理大主教克蘭默帶領之下，快速地將英格蘭教會帶向福音派的革新(*evangelical reform*)之路，建立更接近歐陸新教改革路線的教會。¹⁶⁶

¹⁶⁵ Alec Ryrie, *The Age of Reformation: the Tudor and Stewart Realms 1485-1603* (Harlow: Pearson, 2009), p. 132. 亨利八世的教會也仍接受傳統天主教「信仰」與「事功」(*faith and works*)並重的立場，排斥路德派「因信稱義」(*justification by faith alone*)之說。有關亨利八世的宗教改革亦可參見：G. W. Bernard, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church* (New Haven: Yale University Press, 2005); Richard Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).

¹⁶⁶ 有關愛德華六世時期的宗教改革，參見：Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation*,

在教義上，愛德華六世的教會接受了路德派的「因信稱義」(justification by faith alone)之說；在儀式上，它讓所有信徒兼領聖體和聖血，並改用英文禱文與講道文(homilies)。當時許多變革也呈現在外在可見的事物上，如教會內為亡者祈禱的小禮拜堂(chantries)、祭壇、圖像等都被拆毀，教堂內的景貌已不同於往昔，這一切使英格蘭教會看起來近似克爾文派或茲文利派。然而，愛德華時期的教會仍保留多項天主教舊有儀式與祭衣，使得英格蘭教會有如新舊拼湊的組合體，「既不像羅馬，也不像日內瓦」(neither Rome nor Geneva)。¹⁶⁷此外，它也樹立了羅馬或日內瓦教會未曾建立的典範：以成文立法(written enactment)的方式明訂教會禮儀規範，此即1549年所出版的《公禱書》(*Common Prayer Book*)。

168

1549年的《公禱書》總結了克蘭默自亨利八世時代以來，改革教會禮儀所做的努力。《公禱書》最主要的目的在統一英格蘭境內各教會崇拜的形式，以建立「良善的秩序」(a decent order)、「合宜的規範」(seemly and due order)。它在禮儀問題上持「中道」(*via media*)而行，¹⁶⁹既不主張堅守所有傳統，也不贊成廢除一切舊禮；而保留或廢除的標準，則在於這些儀式是否對信仰有「造就」(edification)之功。¹⁷⁰在此原則下，傳統天主教的七大聖禮(seven sacraments)多被保留，只是簡化了儀文、以英語禱文取代拉丁文，並以更接近《聖經》本原的詮釋，賦予各項禮儀宗教上的意義。《公禱書》也試圖包容新舊兩派不同的崇拜方式，不使一方太受「冒犯」(offended)。以聖餐禮為例，《公禱書》採納了三種不同的名稱：「主的晚餐」(the supper of the Lord)、「與主共融」(Holy

1547-1603 (Hampshire: MacMillan Education, 1990); Diarmaid MacCulloch, *Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation* (London: Allen Lane, the Penguin Press, 1999). 希墨爾與克蘭默在此時期的表現，則可參見：Ethan Shagan, "Protector Somerset and the 1549 Rebellions: New Sources and New Perspectives," *English Historical Review*, 114 (Feb., 1999), pp. 34-63; Diarmaid MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life* (New Haven: Yale University Press, 1996).

¹⁶⁷ 此語引自 Luc Racaut and Alec Ryrie eds, *Moderate Voices*, p. 5.

¹⁶⁸ T. M. Parker, "The Problem of Uniformity, 1559-1604," in *The English Prayer Book 1549-1662* (London: SPCK, 1963), pp. 38-39. 《公禱書》全名為 *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments, and other Rites and Ceremonies of the Church, after the use of the Church of England*。1549年的《公禱書》也是英格蘭教會歷史上第一本《公禱書》，其合法性建立在1549年6月國會所通過的「宗教統一法」(Act of Uniformity, 1549)，限定全英格蘭境內所有教會禮儀皆須遵循《公禱書》的規範，否則即違反國家法律，可處以罰金或監禁，嚴重者革除教職。"The Act of Uniformity, 1549 (2 and 3 Edward VI, c. 1)," in *Documents of the English Reformation*, ed. Gerald Bray (Minneapolis: Fortress Press, 1994), pp. 266-271.

¹⁶⁹ *Via Media* 一詞在當時英格蘭尚未普遍，要到了16世紀晚期至17世紀，英格蘭教會才標舉「中道」為其核心特質，但「中道」的概念其實早存於宗教改革開啟之後的歐洲，而且各主要改革教派，多自認走在「中道」之上，參見：Roland Bainton, "Luther and the Via Media at the Marburg Colloquy," in *Studies on the Reformation* (London: Hodder and Stoughton, 1964), pp. 46-50; Ethan Shagan, "Beyond Good and Evil: Thinking with Moderates in Early Modern England," *Journal of British Studies*, 49-3 (July, 2010), pp. 488-513; Luc Racaut and Alec Ryrie eds., *Moderate Voices in the European Reformation* (Aldershot: Ashgate, 2005); Ethan H. Shagan, *The Rule of Moderation: Violence, Religion and the Politics of Restraint in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

¹⁷⁰ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies, A.D. 1549 and A.D. 1552* (Cambridge: Cambridge University Press, 1864), pp. 155-157.

Communion) 及彌撒。前兩者為歐陸新教教會所喜用，強調對耶穌受難的紀念，或信徒在身心上與耶穌的合一。最後一個名稱則是天主教會所通用，強調耶穌把自己獻給上帝、作為「犧牲」(sacrifice)，所以聖餐禮也是一場獻祭。再者，《公禱書》採納路德派的「真實臨在」之說，也依循歐陸新教教會的作法，讓信徒兼領聖體與聖血，但又同時依照天主教會舊有的規矩，主祭的教士須在酒、餅上劃十字，接著高舉聖體、聖杯，然後撥餅放入信徒的口中，而非由信徒以自己的雙手領取聖餐；領聖餐時，信徒仍舊屈膝 (kneeling) 領受，而不是像新教教會那樣，信徒或站或坐領受聖餐。¹⁷¹

除了聖餐禮之外，英格蘭教會襲守舊禮的部分還包括私人受洗、私人彌撒、擺放蠟燭，以及最受當時公眾矚目的祭衣。依據 1549 年《公禱書》的規定，主持聖餐禮時，主祭的牧師須「穿上素淨白色聖禮袍，加上祭衣或大圓披」(a white Albe plain, with a vestment or Cope)；其他襄祭的牧師或執事則須穿「聖禮袍加上襄禮袍」(Albes with tunicles)。此外，在週三及週五不領聖餐，但有誦讀或吟唱禱文之時，牧師必須穿上「素淨聖禮袍或白罩衫，加上大圓披」(a plain Albe or surplice, with a cope)¹⁷²但如果是由「主教」執行聖餐禮或其他各項「公開儀式」，主教須穿上「主教袍」(rochette)，也必須「〔穿上〕聖禮袍或白罩衫，加上大圓披或祭衣，同時手持主教牧杖。」¹⁷³

1549 年《公禱書》對祭衣的規範，與天主教傳統相較較為簡單，但也相去不遠。一般而言，天主教會舉行彌撒時，主祭者或襄祭者會先穿上黑色禮袍 (cassock)，加上白色護領 (amice)，再套上白色聖禮袍 (alb)，並繫上腰繩 (girdle)；接著，在左腕上掛上腕帶 (maniple)、在身上披上聖帶 (stole)，最後再套上帶有各類色彩與圖案的祭披 (chasuble)，或襄祭披 (dalmatic) 及襄禮袍 (tunicle)。在更隆重的大彌撒 (High Mass) 時，則會披上華麗的大圓披 (cope)。此外，高階教士如樞機主教及主教者，在儀式中還搭配了主教冠 (mitre) 或四方帽 (biretta)，以及權杖 (crozier)。¹⁷⁴上述所提的各類祭衣中，黑色禮袍及白色聖禮袍是各級教士最普通的穿著，不過在北方地區，由於天氣較寒冷，為了在原本合身剪裁的聖禮袍之內，多加件較厚的衣服或毛皮衣，又發展出比聖禮袍寬大的白罩衫 (surplice)，它在 12、13 世紀的北方地區取代了聖禮袍，或交互使用。高階教士的穿著，從中古後期開始，又發展出精緻布料所做的白色主教袍 (rochet)，穿

¹⁷¹ 依 1549 年《公禱書》的規範，教士將聖體放入信徒口中時須說：‘The body of our Lord Jesus Christ, which was given for thee, preserve thy body into everlasting life’；將聖杯遞到信徒口中時須說：‘The blood of our Lord Jesus Christ, which was shed for thee, preserve thy soul to everlasting life’。此即彰顯路德所主張的「真實臨在」或「肉體臨在」的教義。Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, pp. 7-8.

¹⁷² Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 76, 97.

¹⁷³ 這部分的規範列於《公禱書》最末的“Certayne Notes for the more playne explication and decent ministracion of things, contened in thys booke,” in *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, 1662*, ed., Brian Cummings (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 98.

¹⁷⁴ Pauline Johnstone, *High Fashion in the Church: The Place of Church Vestments in the History of Art from the Ninth to the Nineteenth Century* (Leeds: Maney, 2002), p. 6. 有關祭衣之歷史，也可參考 Janet Mayo, *A History of Ecclesiastical Dress* (London: B. T. Batsford, 1984).

在禮袍之外，不過主教袍多不用於彌撒儀式上。¹⁷⁵

回頭來看愛德華時期祭衣的規範，主祭者與襄祭者也是先穿上黑色禮袍，再穿上聖禮袍或白罩衫，接著搭上大圓披或襄禮袍；其他舊有的配件或裝飾，《公禱書》並未提及。更明顯的差異是，《公禱書》要求「聖禮袍或白罩衫」必須是素淨的，而舊有天主教儀式中教士所穿的聖禮袍或白罩衫，通常縫有彩色緞帶組成的綴邊（apparels）。再者，《公禱書》讓主教袍可用於彌撒儀式上，又讓教士可選用「祭衣」（vestment）或「大圓披」（cope）。大圓披是及膝的斗篷，中古早期原是修士出外時為禦寒而罩在會服（habit）之外的服裝，多採黑色毛料而製，簡單而樸素，但後來也用於修士參與節慶及遊行活動，它的色彩與布料因此有更多變化，同時也被教會內的各級教士所採用，甚至一般俗人也用。在傳統天主教會彌撒儀式中並不常用大圓披，而是用祭披，而且從 11 世紀開始，祭披已成為舉行彌撒的特定服裝，可等同於彌撒禮中整套的「祭衣」，也因此歐陸宗教改革者眼中，祭披就是天主教會彌撒的符號。¹⁷⁶愛德華的教會在這敏感的問題上，寬容了天主教舊有的祭衣形式，又給改革派一些空間，選擇新教教會較不排斥的大圓披。

上述從天主教會祭衣到英格蘭教會祭衣的變化，其實也是教士階級角色與身份的變化。中古以來，羅馬教會教士的穿著與配件，繁複而多樣，外層的祭披或大圓披通常採用高級絲綢精製且色彩斑斕，傳達富麗堂皇、氣宇軒昂的神聖樣貌。祭衣的華麗意味著宗教上的高貴與神聖，塑造出教士做為人神中介與祭司的崇高地位，自成一特殊階級，一如世俗中華麗的服裝伴隨著貴族與君王的身份。¹⁷⁷然而宗教改革之後，教士的角色與地位隨之改變，他不再擁有神聖的中介角色，也不再是一特殊階級與一般俗人隔絕，而是傳講義理、匡正信仰與道德生活的導師，知識、節制與虔誠，成為新教教士最主要的形象訴求。反映在服裝上，新教教會捨棄華麗，並將華麗等同腐化與不信神，改以簡單、合宜做為新的服飾語言。

在此種潮流下，英格蘭的祭衣倒顯得繁複，因為不論是路德派、茲文利派或克爾文派，幾乎都取消了天主教的祭衣。此三派中，路德派的立場較為緩和，部分地區保留了過去的黑色禮袍與白罩衫。路德本人對祭衣並沒有明確的規範，但主張神職人員的服裝應與一般俗人有所區隔，他自己偏好以紅袍外搭黑色長袍，彰顯個人先知性的宗教角色，以及豐富的神學知識。¹⁷⁸克爾文派則選擇以長袖黑袍（full-sleeved back gowns）做為教士的主要穿著，彰顯其知識與傳道的專業能力，以及嚴格自制的的生活規律。相對於路德派與克爾文派，茲文利派則更強調泯除教士與一般俗人的分隔，不主張神職人員使用任何特殊的服裝。¹⁷⁹以各主流新

¹⁷⁵ Pauline Johnstone, *High Fashion in the Church*, p. 19; Cryil E. Pocknee, *Liturgical Vesture, Its Origins and Development* (London: A. R. Mowbray, 1960), pp. 25-26, 40-42.

¹⁷⁶ Cryil E. Pocknee, *Liturgical Vesture, Its Origins and Development*, p. 28; Pauline Johnstone, *High Fashion in the Church*, pp. 10-11. 整套祭衣包括黑色禮袍、白色聖禮袍，以及相同花色與圖案的祭披、祭禮袍、襄祭披、腕帶與聖帶。

¹⁷⁷ Ulinka Rublack, *Dressing Up*, 82-85.

¹⁷⁸ Ulinka Rublack, *Dressing Up*, pp. 97-101.

¹⁷⁹ Graema Murdock, "Dressed to Repress?: Protestant Clerical Dress and the Regulation of Morality

教陣營來看，英格蘭教會教士的服裝與蘇黎世教會教士的穿著，差距最大，前者沿襲部分天主教祭衣，且以國會立法規範，後者取消一切舊有祭衣，且不區別教士與一般俗人的穿著。此項明顯的差距，為愛德華六世的新教會帶來了第一個挑戰，挑起糾紛的人即是從蘇黎世返回英格蘭的霍普。

1550年4月，當霍普被授與格洛斯特主教之職時，他面臨了聖職與良心的糾結。若能獲得主教之職，他可以將蘇黎世教會的典範帶入英格蘭，牧養更多剛進入新信仰的人民，但是在正式成為主教前，他必須接受官方所規範的「按立禮」(ordination)，而在此儀式中，有兩項他在信仰上無法接受的規定：一，在典禮中他必須宣示服從「國王至尊權」(the oath of the King's Supremacy)，但這項宣誓最末的語句：「上帝、諸聖人與聖福音作者佑我」(so help me GOD, all saints and the holy Evangelist)，¹⁸⁰違背了他對真信仰的認知，因為在他看來，除上帝之外，無其他聖人可握有恩典的權柄，更不可對聖人起誓。二，在按立儀式中，主教候選人必須穿上「白罩衫及大圓披」(a surplice and a cope)，並由兩位也穿著「白罩衫及大圓披」，且「手持牧杖」的主教，帶領至主持受職儀式的主教或大主教面前。¹⁸¹深受蘇黎世教會影響的霍普，對祭衣的規範不以為然，早在第一次宮廷講道時(1550年2月19日)便督促官方取消祭衣；¹⁸²第三次講道時(1550年3月5日)更直接批評《公禱書》中對祭衣的規定，非出自任何《聖經》的語句，也從不見於「最初最完美的教會」(the primitive and best church)；他認為官方所定的「白色祭衣」是「亞倫(Aaron)與外邦人的衣服與祭袍，而不是基督教牧師的服裝」。¹⁸³霍普在此以「亞倫」指稱羅馬天主教會的神父，他認為保留著舊有的祭衣，即意味著羅馬天主教的延續。¹⁸⁴

為了上述兩點，霍普在1550年7月收到正式授職書之後不久，就拒絕了格

in Early Modern Europe," *Fashion Theory*, 4-2 (2000), pp. 179-200.

¹⁸⁰ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 169.

¹⁸¹ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 182. 主教以下的牧師與執事受職時，也需在「祝聖禮」中穿上官方規定的祭衣，但比較簡單，只是一件「聖禮袍」(a plain Albe)，見 Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 162. 霍普曾向蘇黎世教會領導人布林格陳述拒絕主教之職的兩個理由，見 "Henry Hooper to Henry Bullinger, London, June 29, 1550," in *Original Letters Relative to the English Reformation*, ed. H. Robinson for the Parker Society (Cambridge: the University Press, 1846), v. 1, p. 87.

¹⁸² John Hooper, *Early Writings of Bishop Hooper*, ed. Charles Nervinson for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1843), p. 440.

¹⁸³ John Hooper, "An Oversight and Deliberation upon the Holy Prophet Jonas," in *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 479. 亞倫為摩西(Moses)的兄長，上帝授與他及其歷代子孫祭司之聖職，故「亞倫」一詞為猶太人祭司的代稱，宗教改革者也時常使用此詞，以帶有貶抑的方式稱呼天主教教士。關於亞倫的聖職可參見《舊約聖經》〈出埃及記〉28章及29章，經文中對祭司全套的「聖衣」，包括內袍、外袍、背心、胸牌、腰帶、冠冕等都有清楚的規範，藉著聖衣使祭司「分別為聖」。霍普所謂「非出自上帝的話語」('they have not in the word of God')，應是指《新約聖經》而言。

¹⁸⁴ 霍普在第六次及第七次講道中，繼續批評英格蘭教會保留祭衣之舉，而且更明白地指出：「這類祭衣或服裝的使用，模糊了基督教會的牧養，再現了舊律法之下亞倫祭司職位的形式與樣態，其早已因基督而廢除與終止 (the use of such vestments or apparel, as obscure the ministry of Christ's Church, and representeth the form and fashion of the Aaronical ministry of the old law, abrogated and ended in Christ . . .)。」John Hooper, *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 554.

洛斯特主教一職，此舉使國王與國王議會（the King's Council）都相當困擾。但不久之後，愛德華六世接受了霍普的意見，授與特許，讓霍普可以免除「良心上的不安」，以他所能接受的方式就任主教之職。國王議會對國王的決定，在宣誓詞的部分並沒有太多意見，但在祭衣問題上，卻由於坎特伯理大主教克蘭默持保留的態度，負責受職儀式的倫敦主教萊德利又明顯反對，而迭生風波。¹⁸⁵從 1559 年 7 月到 10 月之間，萊德利與霍普在教會內外各種場合，表達對祭衣不同的意見，雙方僵持不下，但由於霍普日漸激進的立場，國王議會的態度漸傾向萊德利一方，10 月時議會決定仍以 1549 年的「宗教統一法」（Act of Uniformity）為依據，要求霍普遵守《公禱書》對祭衣的規範。此時，霍普為了說服國王議會，寫了一封信向議會說明他反對祭衣的理由，議會收到霍普的信件後轉交給萊德利，由他為文回覆霍普的意見。¹⁸⁶霍普寫信給議會之後約兩週，又寫信詢問當時遷居英格蘭的兩位歐陸新教意見領袖：布瑟（Martin Bucer, 1491-1551）及馬泰爾（Peter Martyr, 1499-1562）。此時，流亡到英格蘭的波蘭貴族拉司考（John à Lasco, 1499-1560），也因支持霍普而寫信請布瑟與馬泰爾表示他們的立場。¹⁸⁷不久之後，對祭衣問題一直猶豫不決的克蘭默，也就祭衣問題請教布瑟（Martin Bucer, 1491-1551）以及蘇黎世教會的領導者布林格。於是，祭衣問題不但成為愛德華六世時期英格蘭教會最重要的辯論議題，也將歐陸重要的宗教改革領導者牽連其中。¹⁸⁸

¹⁸⁵ “Martin Micronius to Henry Bullinger, London, Aug. 28, 1550,” in *Original Letters*, v. 2, pp. 566-567.

¹⁸⁶ 霍普的信以拉丁文寫成，完成於 1550 年 10 月 3 日，標題 *contra usum vestium*。此文件如今僅存部分內容，收藏於牛津大學包德連圖書館（Bodleian Library）的 MS. New College 343, fols. 16-17v. 此文尚未有英譯，曾重印於“Bishop Hooper's ‘Notes’ to the King's Council, 3 October 1550,” *The Journal of Theological Studies* (1943, July) os-XLIV (175-176), pp. 194-199。其他已散失的內容必須由萊德利反駁的文章去推測。國王議會邀請萊德利為文反駁的時間是 1550 年 10 月 6 日，見 *Acts of the Privy Council of England, New Series*, v. 3, ed. John Roche Dasent (London: Printed for Her Majesty's Stationary Office, 1891), p. 136。萊德利的文章現存於 MSS. *Privy Council Books of Edward VI*；亦收於 British Library, Addit. MSS. 14.026，其英譯見“Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550,” in *John Bradford, Writings*, ed. Aubrey Townsend for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1848), pp. 373-395.

¹⁸⁷ 1547 年神聖羅馬帝國皇帝查理五世（Charles V, r. 1519-1556）擊潰路德派勢力所組成的「須馬卡第聯盟」（Schmalkaldic League）之後，歐陸地區的新教改革者面臨較嚴峻的情勢，其中不少人在坎特伯理大主教克蘭默邀請下，避居英格蘭，或在大學任教，或建立外國人所屬的教會，使歐陸各派宗教改革思想匯聚於英格蘭。這些人當中，最受克蘭默敬重的是來自史特拉斯堡（Strasbourg）的布瑟及馬泰爾，他們兩人都不屬於路德派的體系，而與茲文利教會較為靠近，但皆曾致力於協調路德派與茲文利之間的宗教歧異。在移居英格蘭之前，克蘭默已與他們有許多書信往來；抵英後克蘭默安排布瑟任教於劍橋大學、馬泰爾任教於牛津大學，成為克蘭默推動宗教改革重要的諮詢對象，也因此對 1549 年之後英格蘭教會的變革有相當影響。參見 Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation in England*, pp. 69-70; Diarmaid MacCulloch, *Reformation*, pp. 256-258, 272-274; Carrie Euler, *Couriers of the Gospel*, p. 80。拉司考來自波蘭，因其貴族出身，受到國王特別的禮遇，自 1550 年 7 月起，擔任設在倫敦的外國人教會之主任牧師（superintendent of the foreigners' congregation in London）。此教會收留許多來自歐陸的新教徒，其中以荷蘭人最多，見 John Strype, *Ecclesiastical Memorials Relating Chiefly to Religion, and the Reformation of It, and the Emergencies of the Church of England, under King Henry VIII, King Edward VI and Queen Mary I*, v. 2, part 1 (Oxford: Clarendon Press, 1822), pp. 375-376.

¹⁸⁸ 有關這場祭衣之爭的內容與過程，可參見 1550-1551 年之間多人寫給布林格的信：“John Ab

這場有關祭衣的爭辯從 1550 年 10 月延續到隔年，期間由於霍普立場強硬，曾被國王議會下令軟禁在家，1551 年 1 月又被送進監獄，最後在布瑟、馬泰爾、布林格及克爾文等多位歐陸宗教意見領袖勸說之下，無奈地選擇退讓，向克蘭默表達臣服之意，並同意穿著祭衣接受按立禮。¹⁸⁹霍普的按立禮於 1551 年 3 月 8 日舉行，當天他穿上了「白罩衫」與「大圓披」。¹⁹⁰另依據福克斯的記載，當天霍普就像是「一個新演員，走上陌生的舞台」，「穿著一件長達足部的鮮紅色主教無袖袍(scarlet chimere)，其內穿著遮住整個肩膀的白色亞麻製主教袍(white linen rochet)」；他的頭上則帶著「幾何形的四方帽(four-squared cap)」。這些穿戴就是霍普一年前誓死反抗的「天主教服裝」(popish attire)，似乎也因為這樣，福克斯指出霍普整個人所顯現的「怪異感」(strangeness)，及由此而帶來的「羞恥感」，是現場人人都可以感受到的，但福克斯也明白霍普正為了「公共的和諧與教會的造就」，而默默忍受一切。¹⁹¹

霍普的忍受最終得到了補償。由於這一場有關祭衣的爭辯，也由於茲文利教派的觀念逐漸滲入英格蘭教會，¹⁹²《公禱書》於 1552 年重新修訂，不但改變了聖餐禮的儀式，也大幅修改了祭衣相關的規範。依新的規定：「牧者在聖餐禮及其他各種時候，不使用聖禮袍、祭衣或大圓披。但大主教或主教者，須穿著主教袍；牧師及執事者，只需穿白罩衫。」¹⁹³然而，新的《公禱書》未使用許久，瑪

Ulmis to Henry Bullinger, Oxford, May 28, 1550,” in *Original Letters*, v. 2, p. 410; “John Stumphius to Henry Bullinger, June 1, 1550,” *Original Letters*, v. 2, pp. 466-467; “Martin Micronius to Henry Bullinger, London, Aug. 28, 1550,” *Original Letters*, v. 2, pp. 566-569; “Martin Micronius to Henry Bullinger, London, Oct. 13, 1550,” *Original Letters*, v. 2, pp. 571-573; “John Burcher to Henry Bullinger, Strasburgh, Nov. 21, 1550,” *Original Letters*, v. 2, pp. 672-673; “John Burcher to Henry Bullinger, Strasburgh, Dec. 28, 1550,” *Original Letters*, v. 2, pp. 674-675; “John Burcher to Henry Bullinger, Strasburgh, Jan. 21, 1551,” *Original Letters*, v. 2, p. 676; “Peter Martyr to Henry Bullinger, Oxford, Jan. 28, 1551,” *Original Letters*, v. 2, pp. 487-488; “Richard Hilles to Henry Bullinger, London, March 22, 1551,” *Original Letters*, v. 1, p. 271; “John Utenhovius to Henry Bullinger, London, April 9, 1551” “John Utenhovius to Henry Bullinger, London, April 9, 1551,” in *Original Letters*, v. 2, pp. 584-587. 這些人也多期待布林格可寫信給國王或霍普，表達他對祭衣問題的看法，布林格也的確在 1551 年 1 月 19 日寫信給上述兩人，並透過布爾契(John Burcher)轉交，見“John Burcher to Henry Bullinger, Strasburgh, Jan. 21, 1551”。

¹⁸⁹ 霍普最後的退讓，應是受布林格及克爾文之勸說，相關資料見“John Burcher to Henry Bullinger, Strasburgh, Jan. 21, 1551”; “Calvin to Bullinger, April 10, 1551,” in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears, during the Period of the Reformation in England* (London: Bell and Daldy, 1857), p. 244. 霍普於 1551 年 2 月寫信向克蘭默表達順從官方規範，此信見：“Hooper, Bishop elect of Gloucester, to Cranmer, London, Feb. 15, 1551,” in in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp. 233-235.

¹⁹⁰ John Strype, *Memorials of Thomas Cranmer*, v. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1812), pp. 363-364.

¹⁹¹ John Foxe, *The Acts and Monuments of John Foxe: A New and Complete Edition*, ed. Stephen Reed Cattle, v. 6 (London: R. B. Seeley and W. Brunside, 1838), p. 641.

¹⁹² 英格蘭教會在 1550 年代，已漸由亨利八世時代偏路德派的路線，轉向茲文利派的路線，霍普對國王的影響力也逐漸提升，參見 C. W. Dugmore, “The First Ten Years, 1549-59,” in *The English Prayer Book*, pp. 6-30; Diarmaid MacCulloch, *Reformation*, pp. 256-258.

¹⁹³ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 217. 原文：‘. . . that the Minister at the time of the communion, and at all other times in his ministrations, shall use neither Alb, Vestments, no Cope: but being Archbishop, or Bishop, he shall have and wear a rochet: and being a priest or Deacon, he shall have and wear a surplice only.’ 1552 年的《公禱書》在儀式上更接近蘇黎世教會，聖餐禮已不再稱為「彌撒」，也不再主張路德派的「真實臨在論」，而從「感恩」與「紀念」的角度詮釋聖餐禮。

麗女王 (Mary I, r. 1553-1558) 於 1553 年登基，即刻撤銷了過去各項宗教改革，英格蘭教會的祭衣再度變更，回到羅馬天主教的體系。曾經針鋒相對的霍普與萊德利兩人，在瑪麗女王統治之下，同受審訊，皆於 1554 年下獄，兩人在獄中曾通信和解，泯除過往恩仇，兩人也同於 1555 年殉道。¹⁹⁴ 值得一提的是，依福克斯記載，萊德利在審訊期間曾被強迫穿上天主教的祭衣，但他強烈反抗，且不斷咒罵「羅馬主教」以及他所有「愚蠢的服飾」(foolish apparel)，¹⁹⁵ 這說明萊德利並非親天主教的保守份子，他與霍普之間的對立也非新舊教之爭，而是新教陣營內部的路線之爭，出於彼此對祭衣不同的詮釋，但天主教信仰以及在其教義下所使用的祭壇、圖像、祭衣等，卻是他們共同的敵人。

瑪麗女王過世後，傾向新教的伊莉莎白女王登基，英格蘭的宗教情勢進入更複雜的狀態，除了原有的天主教勢力、英格蘭本土的新教力量之外，還有瑪麗女王時期流亡歐陸歸回的新教徒，他們也帶回歐陸各新教教派的宗教經驗。在此複雜的局面下，1559 年由國會通過的「宗教統一法」(Act of Uniformity)、「至尊法」(Act of Supremacy) 及《公禱書》，可說是各派交互角力下的結果，也是女王試圖在混亂中建立統一之宗教秩序的宣告。在新頒訂的《公禱書》中，明訂各項教會祭儀及裝飾 (Ornaments) 以 1549 年愛德華六世所頒佈的《公禱書》為準，¹⁹⁶ 於是祭衣的規範又重回 1549 年的狀態，以聖禮袍、白罩衫、大圓披為教士執行儀式時的基本穿著。上述的規定同樣見於「宗教統一法」，且此法賦予女王未來在官員輔佐之下，「為了促進上帝的榮耀、其教會的造就，以及對基督神蹟、聖禮的崇敬，可更進一步規範與昭告〔各項〕儀式與禮俗」。¹⁹⁷

依此，女王於同年頒佈了〈宗教法令〉(Injunctions)，要求各級教士在「所有場合及集會中、在教會內或教會外」，都必須穿上愛德華六世時期所規定的服裝 (即 1549 年的規範)，以讓各級教士擁有「外在的尊崇」(outward reverence)。如此，神職人員必須穿著祭衣的範圍更廣，且同一法令還明訂：不遵守相關法令者，可處以革除教職、沒收俸祿、停職或逐出教會等。¹⁹⁸ 這些規定都顯示伊莉莎白時期教會對祭衣的要求，比愛德華時期的教會更加堅持。然而，一方面愛德華時代祭衣之爭的記憶猶存；另一方面，此時由歐陸歸回的新教徒人數更多，祭衣的規範從伊莉莎白統治第一年開始便受到質疑。許多新教徒像當年的霍普一樣，將 1559 年《公禱書》中的規範，視如舊宗教的餘孽、「反基督的記號」(a note of

¹⁹⁴ John Foxe, *The Acts and Monuments*, v. 6, pp. 642-643.

¹⁹⁵ John Foxe, *The Acts and Monuments*, v. 6, pp. 543-544.

¹⁹⁶ Brian Cummings ed., *The Book of Common Prayer*, p. 102. 1559 年的「宗教統一法」與《公禱書》沿用至 1640 年，英格蘭內戰爆發為止。在內容上，它是 1549 年與 1552 年版本的綜合體，兼容了立場較保守的 1549 年版本，及改革立場更激進的 1552 年版，故從改革的程度而言，1559 年的版本介於 1549 年及 1552 年的版本之間。也因此，伊莉莎白時代的英格蘭教會自認為走在「日內瓦」與「羅馬」之間的「中道」(via media)，參見“The Act of Uniformity, 1559, 1 Elizabeth I, c. 2,” in *Documents of the English Reformation*, ed. Berald Bray (Minneapolis: Fortress Press, 1994), pp. 329-334

¹⁹⁷ “The Act of Uniformity, 1559, 1 Elizabeth I, c. 2,” in *Documents of the English Reformation*, 334.

¹⁹⁸ “The Elizabethan Injunctions, 1559,” in *Documents of the English Reformation*, p. 343, 348.

Antichrist)。¹⁹⁹這些人在流亡期間，不論是在史特拉斯堡、法蘭克福、蘇黎世或日內瓦，這些或被視為保守、或被視為激進的新教改革地區，都已完全不使用祭衣；²⁰⁰他們在海外接觸的宗教經驗，基本上已超越在英格蘭被視為較激進的1552年改革。1559年各項祭衣的規範公布後，這些人也同樣面對霍普曾有的兩難：應當放棄聖職，還是勉強接受祭衣以支持新建立的新教政府？

從1559年至1565年之間，許多從海外歸回的英格蘭新教徒，尤其是從蘇黎世和日內瓦回來的，對祭衣問題感到相當掙扎，他們時常寫信詢問歐陸宗教領袖的意見，例如被任命為諾威治主教（bishopric of Norwich）的參普生（Thomas Sampson, c. 1517-1589），在1559年8月寫信詢問當時在蘇黎世的馬泰爾，有關祭衣的使用；又如被任命為牛津大學欽定神學教授的漢弗瑞（Laurence Humphrey, c. 1527-1590），在1563年8月請教布林格相似的問題，這些信件顯示，祭衣問題是當時宗教改革者關切的核心議題。²⁰¹不過，1565年之前，國教會與較傾向茲文利派或克爾文派的新教徒之間，並未產生激烈的衝突，一方面多數新教徒選擇了暫時服從政府與國教會，以免「狼和反基督者」（wolves and antichrists），也就是「天主教徒」或守舊的「路德派」，佔據了牧養的職位；同時也期待藉著持續宣講祭衣之惡，將來祭衣能像「祭壇和圖像一樣」，都被拆除。²⁰²另一方面，英格蘭教會在1565年之前，並未強力貫徹《公禱書》所規範之各項要點，各地教士多依自己的傾向選擇穿著祭衣或不穿。

然而，約莫自1564-1565年開始，官方欲整頓各地宗教儀式不一致的態度越來越明顯。首先，女王於1565年1月寫信給坎特伯理大主教帕爾克（Matthew Parker, 1504-1575），要求他管束各地儀式紛亂不一的現象，「在我們整個領土與轄地內，帶來統一的一致形式」，「沒有歧異與爭辯」。²⁰³接著帕爾克以女王信件為據發佈詔令，要求倫敦主教配合清查各區有違《公禱書》的亂象，同年3月完成《信條書》（*Book of Articles*），要求所有神職人員簽署，以此表態服從1559年的《公禱書》與〈宗教法令〉。²⁰⁴同年底，帕爾克又鎖定劍橋大學，推動宗教順

¹⁹⁹ John Strype, *Annals of the Reformation and Establishment of Religion and Other Various Occurrences in the Church of England, during Queen Elizabeth's Happy Reign* (Oxford: Clarendon Press, 1824), v. 1, part 2, p. 125.

²⁰⁰ 例如，在法蘭克福的寇克斯，於1555年寫給克爾文的信件中指出，雖然當地統治者允許他們使用本國（即英格蘭）的宗教儀式，但他們選擇不再使用祭衣——「麻製的白罩衫」（linen surplices）。「Richard Cox and others to John Calvin, Frankfort, April 5, 1555,」 in *Original Letters*, v. 2, p. 754.

²⁰¹ John Strype, *Annals of the Reformation*, v. 1, part 1, pp. 256-258. 相關信件見：“Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, Nov. 4, 1559,」 in *The Zurich Letters* v. 2, pp. 32-33; “Laurence Humphre to Henry Bullinger, Oxford, Aug. 16, 1563,」 in *The Zurich Letters*, v. 1, p. 134. 另一個例子是霍恩主教（Bishop Horn）致信蘇黎世教會領導人郭爾特（Rodolph Gualter），詢問新教徒在聖職與祭衣的規範間，該如何取捨，見“Bishop Horn to Rodolph Gualter, Farnham Castle, July 17, 1565,」 in *The Zurich Letters*, v. 1, pp. 142-143.

²⁰² “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, Nov. 4, 1559,」 in *The Zurich Letters*, v. 2, p. 32; “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, Feb. 1, 1560,」 in *The Zurich Letters*, v. 2, p. 38.

²⁰³ “Queen Elizabeth to Archbishop Parker, 25th Jan., 1564-5,」 in *Correspondence of Matthew Parker, Archbishop of Canterbury*, ed. John Bruce for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1853), p. 225, 226.

²⁰⁴ “Archbishop Parker to Bishop Grindal of London, 30th Jan., 1564-5,」 in *Correspondence of Matthew Parker*, pp. 227-229; John Strype, *The Life and Acts of Matthew Parker*, v. 1 (Oxford: the

服 (conformity)。在這一波波的行動中，祭衣是主要訴求，且帕爾克將是否願意穿上「白單衫」和「大圓披」，視為是否接受女王統治、是否順服上帝的表徵。這些行動引發不少新教徒，包括參普生、漢弗瑞與劍橋大學教師，強烈的不安與抗議。²⁰⁵到了 1566 年 3 月，帕爾克在坎特伯理大主教官邸蘭伯斯宮 (Lambeth Palace)，召集倫敦地區各級神職人員，簽署順服《信條書》的宣言，當時同意者計 61 名、不同意者 37 名，後者被處以暫停聖職與聖俸，並給予三個月的時間緩衝，不悔改者即革除教職。²⁰⁶從 1565 年至 1566 年間，帕爾克成為官方推動宗教統一主要的代言人，透過革除教職、禁止宣道等手段，強迫新教徒接受官方規定的祭衣。此種局面使帕爾克成為反抗力量主要攻擊的對象，也使祭衣成為雙方論辯的焦點。1566 年克羅理 (Robert Crowley, c. 1517-1588) 首先以文字發難，出版《反天主教會外在衣著與聖職服飾之簡論》(*A Brief Discourse against the Outwarde Apparel and Ministering Garments of the Popishe Church*)，掀起了贊成與反對祭衣兩方的文宣戰²⁰⁷，也形成十六世紀英格蘭教會的第二次「祭衣之爭」，此爭割裂了新教陣營，亦開啟伊莉莎白時代的清教徒分離運動 (Puritan Separatism)。²⁰⁸

本節以上所述，可發現英格蘭教會從 1549 年至 1559 年，短短十年間，便經歷四次祭衣規範的變更，也在這幾波的變更中，發生兩次較激烈的「祭衣之爭」，分別是 1550 至 1551 年之間，及 1565 年至 1566 年之間。本節以下，將從三個面向來了解英格蘭教會的祭衣問題，分別是：宗教、政治權威與視覺形象。然而，因本文篇幅所限，將以第一次的祭衣之爭為主要討論對象，但也使用第二次祭衣之爭中的論述做為補充。這項選擇的原因在於：這兩次祭衣之爭問題相近、性質雷同，也都有許多歐陸宗教領袖加入討論，但第一次祭衣之爭中，祭衣是辯論的

Clarendon Press, 1821), pp. 309-310. 《信條書》以 1559 年的《公禱書》與〈宗教法令〉為依據，增強各項宗教儀式與外在規範的訂立，其第四部分專門處理祭衣 (“Articles for outward apparel of persons ecclesiastical”)。此書於 1566 年正式出版，書名為 *Advertisements partly for due order in the publique administration of common prayers and usinge the holy Sacramentes, and partly for the apparrell of all persons ecclesidasticall, by vertue of the Queenes maiesties letters commaunding the same . . .* (Londoni, 1566, STC 10026).

²⁰⁵ 依據 John Strype 所述，僅劍橋大學聖約翰學院 (St. John's) 一地，反祭衣者有三百人，見 John Strype, *Annals of the Reformation*, v. 1, part 2, pp. 153-154.

²⁰⁶ 不同意的人當中，多數後來仍堅持不穿祭衣，而離開了聖職。“Archbishop Parker to Sir William Cecil, 26th March, 1566,” in *Correspondence of Matthew Parker*, pp. 269-70; “George Withers and John Barthelot to Henry Bullinger and Rodolph Gualter, August, 1567,” in *The Zurich Letters*, v. 2, p. 148; John Strype, *The Life and Acts of Matthew Parker*, v. 1, pp. 428-429, 431-434.

²⁰⁷ John Strype, *Annals of the Reformation*, v. 1, part 2, pp. 163-175, 213-217; John Strype, *The Life and Acts of Matthew Parker*, v. 1, pp. 437-443. 有關祭衣的文字論戰，其出版品集中於 1566 年，但 1570 年代仍有特別針對祭衣問題所寫的作品，其出版時間則晚至 1581 年及 1593 年，見 Peter Milward, *Religious Controversies of the Elizabethan Age: A Survey of Printed Sources* (London: University of Nebraska Press, 1977), pp. 25-29.

²⁰⁸ 1565-1566 的祭衣之爭其實一直延續到 1570 年代，而且反對者也從對祭衣的批判，擴展到其他更多宗教面向的改革，進而挑戰國教會的權威，形成了 1570 年代清教徒的分離主義，John Strype, *Annals of the Reformation*, v1, part 2, pp. 372-373。另依據 John Strype 記載，1567 年時便有不接受國教會聖職及《公禱書》規範者，獨立聚會，採日內瓦教會的模式進行崇拜，見其 *The Life and Acts of Matthew Parker*, v. 1, pp. 479-480.

主體，而第二次的祭衣之爭衍生出許多其他複雜的議題，非本文篇幅所能處理。再者，第一次祭衣之爭是第二次的借鏡與養分，後者在論述上借用前者之處甚多。例如，當時英格蘭教會，將歐陸宗教改革領導人於 1550-1551 年間回應霍普事件的信件，印刷出版，以增強官方的立場；反對祭衣者，也重新出版愛德華六世時期反對祭衣的文章。²⁰⁹最後還有一項考慮，由於有關英格蘭宗教改革之研究，多集中於亨利八世或伊莉莎白時期，而對愛德華時期的教會及其重要性探討得卻不多，所以本論文以第一次祭衣之爭為焦點，希望能增進學界對愛德華時期宗教改革的認識。

「中立之事」(*Adiaphora* or things indifferent)

「祭衣之爭」將服飾問題帶入了宗教領域之中，我們對此爭議的理解自然必須先從宗教思想的脈絡著手，而在這個脈絡中，最重要的概念是「中立之事」。愛德華六世時代，霍普與萊德利的爭辯，可說從一開始便緊扣著宗教上「中立之事」的概念而展開，一如萊德利所說：「我們所有的爭辯都在此：由英格蘭教會的權威所指定的祭衣是否可合法使用，或在不違反上帝律法下被使用。也就是說，它們本身是否是中立之事，且未被上帝神聖的話語視為罪而禁止。」²¹⁰伊莉莎白時代，漢弗瑞就祭衣問題詢問蘇黎世教會的布林格時，所提出的第一個問題即與「中立之事」有關，他問：「對您而言，已如此長久與迷信連結，且以其華麗迷惑單純的心靈、又被賦予宗教與神聖觀點的〔祭衣〕，是否是中立之事？」²¹¹因此，本節將先解釋何謂中立之事，它與宗教改革的連結為何，下一節再深入討論英格蘭祭衣之爭與「中立之事」概念的糾葛。

十六世紀「中立之事」的概念源自希臘文 *adiaphora*，出自古代希臘犬儒學派 (Cynicism) 與斯多葛學派 (Stoicism) 的哲學，用以指稱那些在道德上價值中立的事物，如金錢、飲食、穿著、娛樂等，其本質並無好壞之分，端看使用者的出發點與目的。中古時期的基督教神學家，對這個概念並不陌生，但真正將這個概念帶入宗教領域的是十六世紀的人文學者伊拉斯摩斯 (Desiderius Erasmus, 1466-1536)，以及後續的路德、梅蘭赫通 (Philipp Melancthon, 1497-1560)、茲文利、克爾文等宗教改革者。他們皆主張以《聖經》做為信仰唯一的根本 (*sola Scriptura*)，將羅馬教廷在歷史中所發展出各項繁複的儀節與規範，如聖禮、聖

²⁰⁹ 愛德華六世時期多篇宗教意見領袖往來的信件，可見於 1566 年時主張使用祭衣的一方所主導出版的 *A Brief Examination for the Time, of a certain declaration, lately put in print in the name and defence of certain Ministers in London, . . .* (London, 1566, STC 10387); *Whether it be mortall sinne to transgresse civil laws, which be the commaundementes of civill Magistrates . . .* (London, 1566, STC 22572)。這些信件同樣也可見於反對祭衣的一方所出版的 *The Fortresse of Fathers, earnestlie defending the puritie of Religion, and Ceremonies, . . .* (London, 1566). *The Resolution of D. Martin Bucer, and of D. Peter Martyr, on the apparel of Ministers and other indifferent things* (London, 1566, STC 1040)。

²¹⁰ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 375.

²¹¹ "Laurence Humphre to Henry Bullinger, Oxford, Aug. 16, 1563," *The Zurich Letters*, v. 1, p. 134.

日、齋戒日、朝聖與聖人崇拜、食物與衣著的規定等，皆視為人的「創發」(invention)，而非上帝的本意；而且這些浮濫的虛華 (superfluity) 與儀節 (ceremonies)，已使信徒忘卻信仰的核心在於內在精神的提升。為了使基督徒從各樣以信仰之名而套上的枷鎖中解脫，他們把這類與信仰本質無關的事物歸為「中立之事」，或「外在之事」(external things)，基督徒可做可不做，因為它們均為「無關救贖之事」(not necessary to salvation)。²¹²再者，由於伊拉斯摩斯及宗教改革者主張單以《聖經》為權威，必得面對由此而來的一個難題：《聖經》中的「沉默」，即《聖經》未明確規範的事物該如何處理？例如，《聖經》中確實有「基督最後的晚餐」做為聖餐禮的基礎，但《聖經》中並未詳細規定聖餐禮應該何時、何地、何種方式進行，聖餐用的餅是該發酵的或無酵的？酒是紅酒還是白酒？聖餐是下午三點吃，還是五點吃？是坐著吃、跪著吃，還是站著吃？其他眾多關乎基督徒日常生活的規範，也不可能在《聖經》中找到清楚的指引。因此，他們借用「中立之事」一詞，指稱《聖經》未明確禁止或要求的事 (neither commanded nor forbidden by Scripture)，並以此概念為基礎，討論教會面對這類事物時應採取的態度。這項借用也使得原屬哲學用詞的 *adiaphora*，在十六世紀的宗教論述中成為常見的用語，不僅有拉丁文的 *res indifferentio*，也出現在德語中為 *mitteldingen*，在英文中為 *things indifferent*。

「中立之事」既然是介於上帝所明確要求和明確禁止的事之間，當時也稱為「中間之事」(middle things)，它處在兩個極端之間，其實是一個寬廣而又模糊的領域，沒有人能清楚說明這個領域應該包涵哪些事物。伊拉斯摩斯在《基督尖兵手冊》(*Enchiridion militis christiani*, 1503) 一書中，較明白地界定為「中間與中立」(in-between and indifferent) 之事的，是人的「魂」(soul)，它介於「靈」(spirit) 與「肉體」(body) 之間，即介於絕對的美善與絕對的低賤之間，靈讓人與上帝連結，成為信仰虔誠的人，肉體則使人與魔鬼合契，成為不信之人，魂則「既非此，也非彼」(neither the one nor the other)。²¹³如此，「魂」提供給人一個自由的空間，由人自身的感知 (sensations) 與天性 (natural propensities) 決定他該做的事，但做與不做這些事，伊拉斯摩斯認為都無關乎「美德」(virtue) 或「靈」，亦即無關乎信仰上與神的連結，因為這些事皆出於魂所做，皆屬「中立之事」。²¹⁴在世俗生活的事物上，伊拉斯摩斯提到由魂所做的事，包括因自然天性而尊敬父母、友愛兄弟、疼惜子女等，也包括對食物、衣著的需要和選擇；論到宗教的事物，伊拉斯摩斯強調一個人若不是從內在信仰的精神而發，無論他做了多少禁食、禱告、吟唱聖詩、參與教會儀式的事，他只是依自己喜好而做，斷不可以此自高，更不可以此論斷未做這些事的人。同樣的，伊拉斯摩斯批評那些把食物或衣著與信仰連結在一起修會 (如方濟會 [the Franciscans] 或本篤會 [the

²¹² Bernard J. Verkamp, *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554* (Ohio: Ohio University Press, 1977), pp. 1-15, p. 38.

²¹³ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, trans. Charles Fantazzi, *Collected Works of Erasmus*, vol. 66 (Toronto: University of Toronto Press, 1988), pp. 51-52.

²¹⁴ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, pp. 52-53.

Benedictines)), 他們標舉只吃魚、蔬菜、或蛋, 只穿黑色或白色的會服, 並把這類「僅是由人創發的瑣事」(trifles invented by mere men) 做為標準, 批評或輕視未這麼做的人; 他們忘記了基督徒的完善建立在精神上, 而不是在「衣著和食物的選擇」上。²¹⁵

依此看來, 伊拉斯摩斯將多種宗教儀式, 以及宗教上的服裝與飲食, 都放入中立之事的領域中,²¹⁶ 祭衣自然也就列在此範疇中。在這類事物上, 伊拉斯摩斯認為基督或他的使徒都未給予清楚的指示或高低之分, 因此人可依其自由裁決, 掌權的教會或政府斷不可將人們在這類事上的依順, 當做理所當然, 否則就是將不必要的中立之事轉為「強制」(tyranny) 與「迷信」(superstition)。²¹⁷ 然而, 對於基督徒的自由, 伊拉斯摩斯也主張以使徒保羅 (Paul the Apostle, c. 5- c. 67) 為典範, 保羅說:「凡事都可行, 但不都有益處。凡事都可行, 但不都造就人」(〈哥林多前書〉10: 23); 他也曾說:「不可將你們的自由當作放縱情慾的機會, 總要用愛心互相服事」(〈加拉太書〉5: 13)。²¹⁸ 伊拉斯摩斯藉著引述保羅所言, 將「造就」與「愛心」做為協調「自由」的兩根韁繩, 成熟的基督徒不但要明白這些外在行為於救贖無益, 在抉擇做與不做時, 也必須以愛心考慮對他人所產生的影響。尤其是對那些心靈仍軟弱的弟兄, 他們猶如信仰上的嬰孩, 仍需要藉助外在的儀式或行為, 即「不完美或中立」(imperfect or indifferent) 的「可見之物」(visible things), 提升到完美而不可見的心靈世界。²¹⁹ 總結來說, 伊拉斯摩斯對待中立之事, 採取了「中立」的立場, 不須強制信徒去做, 也無須完全廢棄; 一位基督徒對中立之事的依賴程度, 僅決定了他信仰成熟的階段, 卻不是聖潔或邪惡的二元區隔。

伊拉斯摩斯對中立之主張與態度, 影響了許多宗教改革者, 如馬丁路德, 他在《論基督的晚餐》(*Confession Concerning Christ's Supper*, 1528) 中指出:「圖像、鐘、聖餐禮的祭衣、教堂裝飾、祭壇上的蠟燭這一類的〔事物〕, 皆可視為中立之事, 若有人不想用就可不用。然而, 一如伊拉斯摩斯顧念圖像、祈禱、禁食等事對信仰尚未成熟的人, 仍有輔助與引導之功, 路德對中立之事的取捨也持溫和立場, 如圖像問題, 他認為「聖像或取自聖經及歷史內容的圖片」對信仰有正面的幫助, 且屬「中立而可選擇」(indifferent and optional) 之事, 不能以激烈的手段強迫各教堂拆除。²²⁰ 他在《論基督徒的自由》(*On the Freedom of A Christian*,

²¹⁵ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, pp. 16-19.

²¹⁶ 除了《基督尖兵手冊》一書外, 伊拉斯摩斯在《愚人頌》(*Encomium Moriae*, 1511) 及多篇對話作品如“Rash Vows, 1522”、“The Shipwreck, 1523”、“An Examination Concerning the Faith, 1524”、“A Pilgrimage for the Sake of Religion, 1526”之中, 也不斷諷刺或批評基督教信仰中的迷信與物質主義 (materialism), 即把朝聖、崇拜聖人遺骸、宗教圖像等外在行為, 視為救贖的必要條件, 但這些事物本身其實並沒有任何價值 (即價值中立)。以上作品見 Desiderius Erasmus, *Praise of Folly*, trans. Neil M. Cheshire and Michael J. Heath, *Collected Works of Erasmus*, vol. 27 (Toronto: University of Toronto Press, 1986); *Colloquies*, trans. Craig R. Thompson, *Collected Works of Erasmus*, vols. 39-40 (Toronto: University of Toronto Press, 1997).

²¹⁷ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, p. 20, 64.

²¹⁸ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, p. 20.

²¹⁹ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, p. 15, 65, 74.

²²⁰ Martin Luther, *Confession Concerning Christ's Supper*, in *Word and Sacrament III*, *Luther's*

1520)中，也以保羅為典範，提及保羅為提摩太(Timothy, d. 97)行割禮之事(〈使徒行傳〉16: 1-3)，並不是因為割禮是必要的，而是保羅顧念那些信心軟弱、不能體會信心之自由的猶太人，但保羅也曾為了抵制那些頑固堅持割禮為必要的人，拒絕為提多(Titus, d. 107)行割禮(〈加拉太書〉2: 3)。此外，論到飲食，保羅說：「吃的人不可輕看不吃的人，不吃的人不論斷吃的人。」(〈羅馬書〉14: 3)透過這些案例，路德稱讚保羅選擇了一條「中間的道路(a middle way)」，一方面暫時扶持那軟弱的，一方面卻拒絕那固執的，為的是要他們改信而歸於信心的自由。」路德也藉此批評兩種極端，一種是拘泥於形式及傳統禮儀者；一種是為了表現自己是自由的，而藐視一切儀式與傳統的人，他主張基督徒最當走的路是「中道」(a middle course)，此與路德在整體宗教策略上的路線相一致。²²¹

「中立之事」的概念也為改革教派面對傳統宗教生活經驗時，提供緩衝的中介地帶，²²²藉著把某些宗教禮儀、習慣與傳統放入中立之事的領域，舊有的崇拜方式可與新的教義達成部分妥協。如梅蘭赫通在1530年的《奧古斯堡信仰告白》(Augsburg Confession, 1530)中主張：「[過去]教會所教導必須遵守的習俗，如特定聖日、節慶等，皆可無罪地繼續遵守，其有益於教會的平靜與良好的秩序。」但梅蘭赫通也同時強調，教會應當教導新教徒，遵守這些習俗本身無法得到神的恩典或赦免，對個人的救贖也並非必要，絕不能變成個人「良心上的負擔」，否則即違背「福音書及因信稱義的信條(the Gospel and the doctrine of faith)」。²²³梅蘭赫通的立場，使他對1548年5月神聖羅馬帝國皇帝查理五世所提出的「奧古斯堡暫時協定」(Augsburg Interim)，採取妥協的態度，並且不顧路德派陣營內部反彈的聲浪，在同年12月提出「萊比錫暫時協定」(Leipzig Interim)，由薩克森選侯莫瑞茲(Moritz, Elector of Saxony, r. 1547-1553)與查理五世共同簽署。²²⁴此協定讓路德派守住「因信稱義」的信條，但接納了多項天主教傳統，視之為「非必要之事」(nonessentials)，如教士的祭衣、圖像、禁食等。然而，在世俗政府及天主教會的脅迫下，宗教改革者所接受的中立之事還能視之為「中立之事」嗎？一旦它們變得「必要、不可缺，且是良心之事」，而不是「可選擇的、自願的，

Works, v. 37, ed. Robert H. Fischer (Philadelphia: Fortress Press, 1961), p. 371. 相近的主張也可見 Martin Luther, *Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments* (1525), pp. 84-101, 108-109. 路德對圖像的態度與激進派的卡爾斯達相悖，參見：花亦芬，〈圖像圖像爭議與路德教派文化政策以紐倫堡接受宗教改革過成為中心的考察〉，頁 179-229。

²²¹ Martin Luther, *The Freedom of A Christian*, in *Career of the Reformer I, Luther's Works*, v. 31, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia: Fortress Press, 1957), pp. 368-369, p. 372.

²²² James Alan Waddell, *The Struggle to Reclaim the Liturgy in the Lutheran Church* (Lewiston: the Edwin Mellen Press, 2005), 4.

²²³ "XV: Concerning Church Rites," *The Augsburg Confession*, in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, ed. Robert Kolb and Timothy J. Wengert, trans. Charles Arand, Eric Grietsch, Robert Kolb, William Russell, James Schaaf, Jane Strohl, Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress Press, 2000), p. 49.

²²⁴ 當時反對梅蘭赫通最力的是伊理瑞庫斯(Mathias Flacius Illyricus, 1520-1575)，他在1549年出版了《論真實與虛假的中立之事》(*Von wahren und falschen Mitteldingen; On the True and False Adiaphora*)。參見：Bernard J. Verkamp, "The Limits Upon Adiaphoristic Freedom: Luther and Melancthon," *Theological Studies*, 36-1 (March, 1975), pp. 66-68.

不必要的」，²²⁵它們還能算是「中立之事」嗎？這些都是當時的新教徒必須思考的問題。

從另一個角度看，「中立之事」的概念固然為改革派教會找到一條與傳統共存的道路，但也帶來宗教實踐上的矛盾與困境，新教教會一方面要顧念軟弱的信徒，也為了教會的平靜、秩序與禮節（order and decorum），必須保留傳統的習慣和部分儀式，但另一方面又得堅持這些保留的東西並非「崇拜行為」（acts of worship），也非必要，更不能強制，信徒乃在「自由」中遵守這些規範。²²⁶路德派在發展早期其實就面對「中立之事」的衝突，本文前言提到的卡爾斯達，即反對將天主教會所使用的圖像或祭衣視為中立之事，日後雖然主流派的梅蘭赫通堅守路德寬容的路線，但路德派陣營內部仍不斷面對有關中立之事的激烈論戰，尤其是 1548 年天主教勢力提出「奧古斯堡暫時協定」之後，自視為「真路德派」（the Gnesio-Lutherans）者，對抗梅蘭赫通等「菲利普派」（the Philipists，取自梅蘭赫通之名，又稱「暫時協定派」the Interimists），他們的論戰一路延續到 1577 年所擬定的《協和信條》（*The Formula of Concord*），才告一段落。²²⁷其間的爭議點包括：傳統儀式與習慣是否為信仰上必要之事？中立之事若在敵人脅迫下被規範，應當屈從還是反抗？各地及各教會是否要遵守共同的儀式與規範？

在「中立之事論戰」（Adiaphoristic Controversy）中，*adiaphora* 及其德文詞 *Mitteldingen* 正式進入路德派宗教語彙中，²²⁸論戰期間對此議題有較全面思考的，是路德派第二代宗教理論家開姆尼滋（Martin Chemnitz, 1522-1586），他的意見也深深影響《協和信條》對中立之事的立場。他在《評判》（*Iudicium*, 1561）一書中，定義中立之事為：「上帝在祂的話語中未要求也未禁止的禮俗（neither commanded nor forbidden），並給予祂的教會自由，依其普遍的認知，[選擇]有益於「禮節」（decorum）、秩序（order）、規訓（discipline）、「造就」（edification）或愛之事功（works of love）[的禮俗]。在教會內這些禮俗稱之為『中立之事』。」²²⁹依此定義，開姆尼滋又列出五項原則：（1）凡有違於上帝話語及命令的人類傳

²²⁵ 路德在《彌撒的誤用》（*The Misuse of the Mass*, 1521）一文中，提到：「我們不批判穿著祭披（chasubles）主持儀式的習慣，或其他各項儀式，但我們指責把它們視為必要、不可缺，且是良心的想法；一切凡上帝未設立的事，都是可選擇的、自願的，不必要的，所以也是無礙的。」Martin Luther, *The Misuse of the Mass*, in *Word and Sacrament II, Luther's Works* 1521, v. 36, ed. Abdel Ross Wentz (Philadelphia: Fortress Press, 1959), p. 168.

²²⁶ Philip Melancthon, “XV: Human Traditions in the Church,” “XVIII: Free Will,” *Apology of the Augsburg Confession*, in *The Book of Concord*, pp. 223-230, 233-235.

²²⁷ 參見：Irene Dingel, “The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548-1580),” in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675*, ed. Robert Kolb (Leiden; Boston: Brill, 2008), pp. 15-64.

²²⁸ 1520 年代至 1530 年代之間，路德談中立之事多使用「外在儀節」或「外在之事」（external practices, external things）等詞語；梅蘭赫通則用「教會禮俗」（church rites）。

²²⁹ Martin Chemnitz, *Iudicium* (1561) 英譯文見 James Alan Waddell, *The Struggle to Reclaim the Liturgy*, appendix, p. 297. 此定義日後被《協和信條》所繼承，其第十條標題為“X. Concerning Ecclesiastical Practices That Are Called Adiaphor or Indifferent Things,” 開頭即指出：‘... over ceremonies and ecclesiastical practices that are neither commanded nor forbidden in God’s Word but have been introduced into the Church with good intentions for the sake of good order and decorum or to maintain Christian discipline,’ *The Solid Declaration of the Formula of Concord*, in *The Book of*

統，皆不可視為中立之事；(2)那些具備中立之事性質的傳統，若被賦予「崇拜」、「恩典」、「必要」等迷信的意見時，它們不再是屬神的禮俗，而是「魔鬼的教條」；(3)凡無益於教會內的規訓、禮節或秩序的行為或儀式，不能被視作中立之事；(4)易於滋養迷信的儀式，也不該列入中立之事；(5)若因遵守某些禮俗而使真信仰的敵人得到鼓舞、或使軟弱者更加軟弱，這些禮俗就不再是中立之事。總結而言，開姆尼滋在廣大而模糊的中立之事領域中，清楚的指出，唯有那些具備「提升信仰」、「造就」、「規訓」、「秩序」和「禮節」功能的中立之事，才是真正的中立之事。²³⁰

開姆尼滋在後來所寫的《特倫特會議之省思》(*Examen Concilii Tridentini*, Part I & II, 1565-1566)中，繼續探討中立之事的性質與原則，同時強調中立之事若不再具備上述的功能，隨時可「修正、更改或完全廢除」，因為些事乃是「自由地」遵守而不具任何必要性。然而，開姆尼滋並不贊成由個別信徒依其一己好惡，決定哪些中立之事該保留、哪些該去除，而應由教會全體，以「造就」為標準，依循使徒保羅的行事原則共同決定。但開姆尼滋並未將共同議決的原則放在所有教會上，而是允許地區性的教會建立自己的規則，如此「沒有教會會因為在這類禮俗上與其他教會不同，或依據保羅所立的典範行使自己的自由，以致忽略或更改了[禮俗]，而受到苛責。」²³¹ 開姆尼滋的主張延續到《協和信條》，其主張各教會外在禮俗上的差異，並不影響信仰的統一，所以「每個地方」的教會在「各個時間」，可依據環境的需要，「修改、減少或增加」其所遵守的中立之事，以使各教會均能以其最佳的方式維護「良好的秩序」與「規訓」。²³² 不過，對開姆尼滋或其他《協和信條》的作者而言，在中立之事的問題上，與當時宗教情勢最有關連的議題是：在敵人（天主教勢力）脅迫下，因遵從舊傳統而使真信仰無從被「告白」時，當如何處之？他們均主張一旦中立之事被信仰的敵人所規範與強制時，中立之事的本質已然轉變，不再是真正的中立之事，而成為敵人高舉其錯誤信仰、迷信及偶像崇拜的工具，成為壓抑真信仰與基督徒自由的打手，所以原與崇拜無關的中立之事，轉為「基督教信條」(article of our Christian faith)的問題，此時真正的基督徒便應當仿效保羅所說：「我們要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制」(〈加拉太書〉5:1)，拒絕與敵人妥協。²³³

Concord, p. 635. 奇姆尼滋對《協和信條》的影響，可見：Matthew C. Harrison, "Martin Chemnitz and FC X," in *Mysteria Dei: Essays in Honor to Kurt Marquart*, eds. Paul T. McCain and John R. Stephenson, (Fort Wayne, Indiana: Concordia Theological Seminary Press, 1999), pp. 55-65.

²³⁰ Martin Chemnitz, *Iudicium* (1561), James Alan Waddell, *The Struggle to Reclaim the Liturgy*, appendix, pp. 297-298.

²³¹ Martin Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, Part II, trans. Fred Kramer (St. Louis, MO.: Concordia Pub. House, 1971-86), p. 117.

²³² "X. Concerning Ecclesiastical Practices That Are Called Adiaphor or Indifferent Things," *The Solid Declaration of the Formula of Concord*, in *The Book of Concord*, p. 637, 640. 亦可見："X. Concerning Ecclesiastical Practices," *The Epitome of the Formula of Concord*, in *The Book of Concord*, pp. 515-516.

²³³ "X. Concerning Ecclesiastical Practices That Are Called Adiaphor or Indifferent Things," 10-11, 14, in *The Solid Declaration of the Formula of Concord*, pp. 637-638. 亦可見："X. Concerning Ecclesiastical Practices," *The Epitome of the Formula of Concord*, p. 516.

路德派的主張至此大抵定調，也可歸結出路德派自路德以降對中立之事的認識：中立之事乃聖經未明確要求或禁止的事物，亦與個人得救與否無關；它並非信仰上的必要之事，所以基督徒在這些事物上有充分選擇的自由。然而，基督徒在這類事物上也受到節制，此節制一方面來自個人內心對弟兄的愛、對軟弱者的顧念，另一方面來自教會以「造就」及「秩序」為目標而建立的共同規範。基督徒在這類事物上還得面對一項長久的挑戰，即分辨何為真正的中立之事？何為虛假的中立之事？在何種情況下原為中立之事者轉變為關乎信仰的問題？這些認識、思考或挑戰，也同時存於茲文利與克爾文所領導的教會中，雖然他們對此著墨較少，但他們與路德派中反對與天主教勢力妥協的一派，有一共同的立場，即過去已被天主教誤用的中立之事，不能再視為中立之事，或已不適合在新的教會中繼續保留；他們同時也擔憂舊有的律法和傳統容易引導信徒走上迷信的道路，所以革除了多數舊有祭儀及禮俗。²³⁴在這些主流改革教派之外，被視為異端的再洗禮派（the Anabaptists），則對中立之事採取非常嚴格的認定標準，凡無法在《聖經》中得到明確認可者，即不能視為中立之事，甚至不承認任何中立之事的存在。

235

如果我們把此時代對中立之事的關注，放在更大的宗教文化脈絡下來看，「中立之事」的認定與處置，恰分隔了「中古教會」與「宗教改革教會」的特質。²³⁶前者將中立之事所包含的各項儀式、禮俗與事功（good works），都視為信仰的根基、救贖的途徑。但對十六世紀各改革教會而言，宗教改革的心理理念即在摒棄一切藉著儀式、禮俗、事功而可「稱義」（justification）的主張。對前者來說，中立之事是必要的；對後者來說，中立之事並非必要，甚至可能有害。更進一步來看，各宗教改革教派對待中立之事的態度，彰顯了它們對待「傳統」的態度，也決定了其改革政策的溫和或激進。

十六世紀對中立之事的關注，若放社會文化的脈絡來看，又可發現：宗教改革者在剷除羅馬教會之舊制、強調基督徒之自由的同時，也著力於建立一個有禮且有秩序的新教會，並規範宗教生活上的舉止行為，即何時何地該做何種事，又該以哪一種合宜的方式、次序和姿態來做。這個現象即呼應著當時社會中對禮儀

²³⁴ 參見：Bernard J. Verkamp, “The Zwinglians and Adiaphorism,” *Church History*, 42-4 (December, 1973), pp. 486-504; Bernard J. Verkamp, “The Limits upon Adiaphoristic Freedom: Luther and Melancthon,” pp. 52-76; Thomas Watson Street, *John Calvin on Adiaphora: An Exposition and Appraisal of His Theory and Practice* (PhD. Thesis, Austin Presbyterian Seminary, Austin, Texas, 1955).

²³⁵ Bernard J. Verkamp 區分出兩類認定中立之事的標準：一、「《聖經》未明確禁止的，即是允許的」（‘whatever is not forbidden is certainly permitted’）；二、「《聖經》未明確許可的，即是禁止的」（‘whatever is not clearly permitted is forbidden’）。歐陸主流改革教會的立場較接近前者，但更正確的說，是「《聖經》中未明確要求也未禁止」才屬中立之事；再洗禮派及英格蘭的「羅拉派」（the Lollards）則傾向後者，Verkamp 把後者的立場也稱為「《聖經》簡化主義」（biblical reductionism），因為他們對中立之事的認定堅持要有聖經明確的證據支持，此與主流改革教會對中立之事的認定（「《聖經》中未明確要求也未禁止」）相矛盾。見 Bernard J. Verkamp, *The Indifferent Mean*, pp. 69-70; “The Zwinglians and Adiaphorism,” pp. 496-497.

²³⁶ Irene Dingel, “The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548-1580),” pp. 34-35.

規範的重視，且新教教會對秩序與儀式的討論，和當時世俗社會禮儀書的寫作之間，共同分享著「尊貴」(honor)、「禮節」(decorum)、「儀節」(propriety)等字詞；十六世紀禮儀書作家所在乎的「不冒犯他人」，亦猶如宗教改革者擔憂「冒犯軟弱的弟兄」。只是，當世俗社會中對個人行為與儀節的要求日趨嚴格之時，新教教會對宗教儀式與行為正開啟一條更多元化且強調自由的道路，但此處所謂的自由，並不是不受拘束的信仰自由或行為自由，而是將儀式與行為視之為與信仰無關的自由，因著這樣的自由，中立之事可被建立、更改或去除，各地也可以有不同的行為規範。

然而，儘管中立之事的範疇非常廣泛，卻與服裝問題有特殊的連結性，在當時有關「中立之事」的討論中，服飾不僅列入其所含項目內，也時常用為範例說明其本質，如梅蘭赫通談到各教會是否要有一致的宗教儀節時，他指出：人類的「傳統」並不是在上帝面前可顯為義而必須要有的「崇拜行為」，這就像「日耳曼的服裝形式並不是在上帝面前可顯為義而必要的敬拜行為 (act of devotion to God)，所以如果他們穿的不是日耳曼服裝，而是法國式的，仍可為義，且是上帝的孩子、基督的教會。」²³⁷以服裝為範例，梅蘭赫通不但說明衣服的規範並非必要之事 (non-essential)，且各路德派教會對這一類非必要之事，可有個別的規定，並不影響彼此信仰真理的統一。又如路德在《論新約，即聖彌撒》(*Treatise on the New Testament, That is, the Holy Mass*, 1520) 一文中指出：「我們不能誇耀自己舉行彌撒的方式勝過俄羅斯人或希臘人，猶如一位穿著紅色祭披的神甫，不能自以為勝過那穿著白色或黑色的，因為這些外在多餘或不同的東西，或許因其差異而產生派系和分裂，但永不能使彌撒禮更臻完美。」²³⁸路德並不主張革除這些外在附加的東西，但以祭衣為喻，提醒信徒勿因外在不屬信仰的東西而迷惑。在上述兩例中，祭衣均被視為外在非必要之事，但梅蘭赫通與路德對此議題的討論，也恰好顯示祭衣或其他中立之事「不是芝麻小事」(not a trifling matter)。²³⁹茲文利派與克爾文派在中立之事與服裝問題的關連上，也表達了一些意見，我們將可從英格蘭的祭衣之爭中見其端倪。

「中立之事」與英格蘭祭衣之爭

英格蘭的祭衣之爭，可看做是 1540 年代以來有關中立之事爭議的一部分，同時也是戰場的擴大與集中。擴大的部份，是原接近路德主流派路線的英格蘭教會，開始受到茲文利與克爾文教會理念的影響或挑戰，使英格蘭成為歐陸宗教論戰交合的戰場；集中之處在於，英格蘭的中立之事爭議以祭衣為焦點，而且從

²³⁷ Philip Melancthon, "Articles VII and VIII: The Church," *Apology of the Augsburg Confession*, p. 180.

²³⁸ Martin Luther, *Treatise on the New Testament, That is, the Holy Mass*, AE 35.81.

²³⁹ Philip Melancthon, "Of Offence in Indifferent Things," in *Melancthon on Christian Doctrine, Loci Communes*, trans. and ed., Clyde L. Manschreck (New York, Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 320.

1549年至1559年，祭衣的規範就有四次變革（1549、1552、1553、1559），這種現象在其他歐洲宗教改革地區始終未見，這可說是英格蘭宗教改革的獨特性之一。

祭衣之爭一開始的糾結點，也是霍普與萊德利（或國王議會）無法達成共識的關鍵，即在於祭衣是否為「中立之事」？霍普在於1550年10月寫信給國王議會之前，對祭衣是否為中立之事的態度，比較模糊，有時也同意祭衣為中立之事，但在寫給議會的書信中則開宗明義主張：上帝的話語從未明確支持教會使用祭衣，它也不是中立之事，所以英格蘭教會不應該規範教士穿著祭衣。接著他提出中立之事應具備的四項要件：（1）中立之事必須要以《聖經》為其本原與基礎（*originem et fundamentum*）。換言之，中立之事的確認必須要有上帝話語的支持與認可，即使不是明確的言明（*verbis expressis*），也能從經文間參照而得知（*Scripturarum inter se collatione*）。（2）若真屬中立之事者，個人可有自由選擇做與不做，而且不成為良心上的負擔，所以這些事一旦成為「必要」，便不再屬於中立之事。（3）中立之事須對教會及信仰有明確的幫助方可使用；也就是須對信仰有「造就」（*aedificatioem*）之功，而不能對真理產生阻礙與破壞（*destructionem*）。（4）中立之事不應由教會或其他獨裁權威強制決定（*violenta quadam tyrannide*），否則也不再是中立之事。²⁴⁰

基於以上四點，霍普主張祭衣的規定缺乏《聖經》基礎，且由國家強制要求成為必要之事，又對信仰無造就之功，不能視為中立之事。表面上看來，霍普所提的四個條件，與當時路德派陣營中反對與天主教勢力妥協的一派相去不遠，但霍普的針對性非常強，他並不是為了廣泛討論中立之事的性質與應用而寫，乃是以祭衣問題為單一訴求。

他所提出的四條件中，其實混雜了兩個議題：一，祭衣是否為信仰上的中立之事？二，祭衣若為中立之事，應由誰決定採用與否？是個人、教會、還是國家？前者是宗教問題，後者不僅是宗教問題，也是政治問題，牽涉到教會與國家的關係。本節將先討論第一個議題，第二個議題則在下節再詳細分析。從宗教上來看，霍普從兩個面向闡述祭衣並非中立之事，首先他沿襲茲文利教派「人人皆教士」的主張，以及以初代教會為模範的理念（這也是路德派的主張與理念），指出《新約聖經》中，沒有任何地方提及神職人員與一般俗人應有服裝上的區隔，福音書作家也從未提及初代教會使用祭衣。其次，祭衣只有在《舊約》的時代是合法的，是亞倫祭司職份的一部分，並用以區隔祭司與一般猶太人，但在《新約》之後的世代，祭衣已被革除，甚至「耶穌裸體的被釘在十字架上」，都暗表耶穌禁止祭衣的使用。霍普也引述《新約》所說：「我素來所拆毀的，若重新建造，這就證明自己是犯罪的人」（〈加拉太書〉2: 18），並藉此說明《新約》已廢除祭衣，它不屬中立之事，而是被禁止之事，若重新恢復，便是犯罪。²⁴¹

²⁴⁰ “Bishop Hooper’s ‘Notes’ to the King’s Council, 3 October 1550,” *The Journal of Theological Studies*, pp. 196-198.

²⁴¹ “Bishop Hooper’s ‘Notes’ to the King’s Council, 3 October 1550,” *The Journal of Theological Studies*, pp. 198-199.

霍普對中立之事的界定，較接近所謂的「《聖經》簡化主義」，²⁴²凡《聖經》中未給予明確同意的事物，即暗表否定，也因為這樣的立場，他的對手萊德利給他冠上「再洗禮派」的大帽、抹上異端的嫌疑。萊德利批評這一類人：

完全不考慮外在的基督政體在各個時期的不同，也不考慮基督徒在外在禮俗與儀式上真正的自由，在上帝的律法既未要求也未禁止的事情上……厚顏無恥地挑起許多可憎的錯誤。他們或把使徒（如保羅）本身曾做過，但視為可自由做或不做的事，看作必要且關乎救贖的；或把上帝未曾禁止的事情視為禁令與罪，如此他們邪惡的將基督徒的自由帶進枷鎖之中，並在上帝的話語上加入許多不屬上帝的。²⁴³

在萊德利看來，霍普犯了邏輯的錯誤，中立之事即《聖經》未予以清楚規範的事情，並不需要以《聖經》為其「本原與基礎」，否則即是與信仰有關的「信條」(article of faith) 或「必要之事」。中立之事也是隨時可易之事，視情境 (circumstances) 而訂，但《聖經》並未鉅細靡遺地指示這些情境，世間的教會必須自行選擇合於現實、合於秩序的規矩（如坐著或站著領聖餐、穿著衣服或不穿衣服），而不是繼續像最初的使徒一樣，沒有教會、沒有財產；只能在野外受洗，也只能在耶路撒冷、只能在晚餐的時間領聖餐，那麼現今一切的教會禮儀都無法實踐，也無法執行神命令信徒所做的事。²⁴⁴

萊德利的態度較接近路德及梅蘭賀通的立場，他認為許多上帝未言明可做的事，只要不違背上帝話語、不將其視為必要；只要對良善秩序有益，或有助於信仰的教導、促進「規訓」、「服從」及「人民的禮儀」(people's manners)，皆可使用。²⁴⁵他更進一步批評霍普對《聖經》中有關祭衣部分的詮釋，指出雖然《新約》並未言明教士與一般信徒應有服裝上的區隔，又說：人人皆是「有尊君的祭司」(〈彼得前書〉2: 9)，但這並不代表所有基督徒都應該穿著相同的服裝，而是不能將教士的服裝視為必要之事，或與救贖有關之事。再者，有關耶穌裸體受死之事，萊德利點出霍普忽略了《新約·福音書》提到「兵丁用荊棘做成冠冕戴在他頭上，又給他穿上紫袍」(〈約翰福音〉19: 2)；也提到兵丁把耶穌釘上十字架後，「就拿他的衣服分為四分，每兵一分；又拿他的裡衣...」(〈約翰福音〉19: 23)，這些經文都顯示耶穌並非刻意以裸體之身受死，更無法詮釋為耶穌已革除且禁止

²⁴² 有關「聖經簡化主義」，參見註 87。但霍普在早期的作品中，並沒有這樣的傾向，如他於 1547 年所寫的《論基督與其職分》(*A Treatise of Christ and His Office*) 也簡略談到「中立之事」，只提到這一類事「本身並無好壞」，並未主張中立之事須有《聖經》明確的證據肯定，見 John Hooper, *Early Writings of Bishop Hooper*, 32.

²⁴³ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 382.

²⁴⁴ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 377, 382, 390.

²⁴⁵ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 385, 392. 萊德利在文章中略述了路德的主張，見 Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," pp. 393-394.

使用祭衣。²⁴⁶歸結而言，祭衣乃中立之事，透過英格蘭教會與國會的許可，可合法在英格蘭境內使用；但也正因它是中立之事，其他地區的基督徒可自由決定他們是否要設立祭衣的規範，而此並不阻礙「信仰的一致」(unity of faith)。²⁴⁷

然而，萊德利與霍普的爭議卻將英格蘭的「基督共和體」(Christian Commonwealth)帶向分裂，前者有國王議會中主教團的支持，在貴族與平民中的支持者也相當多，後者亦得到不少傾向新教信仰的英格蘭人認同。²⁴⁸被牽連到此爭辯中的歐陸宗教意見領袖，立場也分歧，當時最支持霍普的，是在倫敦主持「外國人教會」的拉司考(superintendent of the foreigners' congregation)，他同時間針對祭衣是否為中立之事的問題，發表了一篇短文。²⁴⁹拉司考在此文中，如同過去討論中立之事常見的方式，將與教會相關的事物分為三類：(1)在教會中必須持續遵守的事物，如先知與使徒所傳的道、依使徒所立之典範執行的洗禮與聖餐禮。(2)中立而自由的事，即有利於聖言與聖禮(the worde and Sacramentes)之傳佈、有《聖經》為其本原基礎，且未被《聖經》禁止，又不由任何權威「強制」的事物，例如在某一時間聚會、在某一時間舉行聖餐，或以某一種方式祈禱。(3)應明確撤除與禁止的事物，此類事物又可分為兩種，一是明顯違背上帝話語的事，如圖像、彌撒、向聖人祈求、為死者助禱等；一是違反基督徒自由，只是表現合宜有益的樣貌，事實上為教會帶來的是驕傲與虛偽，如禁食、吟唱、管風琴演奏，以及聖禮中使用的「教會服飾」(church apparell)。拉司考與霍普一樣，不將祭衣列入中立之事，而是必須革除的惡俗。²⁵⁰

拉司考的文章在許多處與霍普寫給國王議會的信件相似，例如他們的文章都只將焦點放在祭衣問題，而不廣泛地討論各項中立之事。兩人所引用的權威與論證也雷同，例如他們皆引味吉爾(Polydore Virgil, c. 1470-1555)的《發明及起源》(*De Inventoribus Rerum*, 1499)一書，指出祭衣源自希伯來祭司的穿著，但在《新約》的時代人人都「披戴基督」，不應再以祭衣分別彼此；又引保羅按立提摩太與提多為主教時，並未提及任何特殊的服飾，主張現今的教會應遵循初代教會簡單純淨的模式，不使用祭衣。此外，拉司考與霍普也同引教宗塞拉汀(Pope Celestine I, d. 432)之語，強調主教與其他一般人的分別，「在於義理而不在於服

²⁴⁶ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," pp. 384-386.

²⁴⁷ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 389.

²⁴⁸ "John Burcher to Henry Bullinger, Strasburgh, Nov. 21, 1550," in *Original Letters*, v.2, p. 673; "Peter Martyr to Henry Bullinger, Oxford, Jan. 28, 1551," in *Original Letters*, v.2, p. 487. 不過霍普的支持者人數相對較少，見"John Burcher to Henry Bullinger, Strasburgh, Dec. 28, 1550," in *Original Letters*, v.2, p. 675.

²⁴⁹ 這篇文章寫於1550-1551年祭衣之爭期間，當時並未出版，直到1566年因伊莉莎白時代的祭衣之爭，反對官方祭衣者採編反對祭衣的作品，編成*The Fortresse of Father, ernestllie defining the puritie of Religion, and Ceremonies, by the trew exposition of certaine places of Scripture. . .*一書，其中收錄了拉司考的文章，其標題為："The iudgement of Maister Ihon Alasco of remouing the vse of singular apparell in the chirch ministerie wrytten the 20. Daye of September in the 5 yere of the raygne of Kyng Edward the sixth: which was as followeth." 見*The Fortresse of Fathers*, sig. C4_r-D2_r.

²⁵⁰ *The Fortresse of Fathers*, sig. C4_r-v.

裝、在於話語而不在於衣著、在於純潔的心靈而不在於穿戴。」²⁵¹拉司考透過這些典範，大力主張耶穌基督已終結了亞倫的祭司職（Aarons priesthood），及其一切裝飾；若有人再使用祭衣，便是褻瀆基督的祭司職（Christes priesthod）、建立「反基督的祭司職」（Antechristes priesthod）。如果有人主張使用祭衣只是保留部分亞倫的祭司職，而不是重建其全體，拉司考認為「接受其一部分的人，就是不排斥其全體〔的人〕」，也就是反對上帝誠命的人。²⁵²這樣的立場也就完全否定《公禱書》保留祭衣的合法性。

拉司考的立場，使他成為霍普在祭衣之爭的過程中，最堅定的盟友。²⁵³而向來被霍普視為精神導師的布林格，此時遠在蘇黎世，他雖然透過他人信件，清楚知曉英格蘭祭衣之爭發展的態勢，但並未積極而主動表達意見，也未受到大主教克蘭默的徵詢。²⁵⁴但從布林格日後所留下的信件看來，他主張祭衣是「中立之事，僅與儀節及秩序有關，不包含在宗教崇拜之中。」²⁵⁵另外兩位被霍普與克蘭默徵詢的宗教意見領袖，即當時身在英格蘭的馬泰爾與布瑟，他們透過回應霍普、拉司考及克蘭默等人的信件，也加入這場有關祭衣是否為中立之事的辯論。他們的立場及論證與萊德利較接近，皆主張祭衣是中立之事，上帝並未禁止人們使用這些外在之物，且其本身並無污穢之處，也不因其原屬於亞倫的祭司職而被玷污，因為「在潔淨的人，凡物都潔淨；在污穢不信的人，甚麼都不潔淨」（《提多書》1: 15）。²⁵⁶

馬泰爾甚至指出，即使祭衣源自《舊約》傳統，但在進入《新約》的初代教會時期就已使用，而非如霍普所言是由那些反基督的教宗所採用。例如最早的基督徒追隨耶穌時，都換掉羅馬男子素來使用的托加長袍（Toga），而換上長方形大披肩（Pallium），罩在一般羅馬男子所穿的短袖及膝束腰外衣（tunic）之上；使徒約翰（John the Apostle, c. 6-100）在以弗所（Ephesus）傳道時，也穿著長方形大披肩，這就是日後教宗所穿的外袍（Pontifical Plate）。又根據記載，迦太基主教聖西彼廉（St. Cyprian, bishop of Carthage, c. 200-258）殉道時，將身上所穿祭衣脫下；君士坦丁堡大主教屈梭多模（John Chrysostom, archbishop of

²⁵¹ *The Fortresse of Fathers*, sig. C5_{r-v}.

²⁵² *The Fortresse of Fathers*, sig. C5_{v-C7_r}.

²⁵³ 在霍普個人的主觀感受上，在所有外國的宗教意見領袖中，獨有拉司考堅定的支持他，見“Bishop Hooper to Henry Bullinger, Gloucester, Aug. 1, 1551,” in *Original Letters*, v. 2, p. 95.

²⁵⁴ 克蘭默並不看重布林格的意見，在愛德華六世時期的宗教事務上，他較常諮詢的對象是布瑟與馬泰爾，但布瑟是蘇黎世教會的盟友，馬泰爾也與布林格有密切的關係，透過他們的影響，克蘭默對蘇黎世教會也有相當好感。Carrie Euler, *Couriers of the Gospel*, p. 80.

²⁵⁵ “Henry Bullinger to Laurence Humphrey and Thomas Sampson, Zurich, May 5, 1566,” in *The Zurich Letters*, v. 1, appendix, p. 349. 布林格也介入了伊莉莎白時代的祭衣之爭，由與他相關的各信件看來，他的立場在愛德華統治時期與伊莉莎白時期，並無太大的差異，我們可由1560年代的祭衣之爭中他所留下的信件觀察到他對祭衣的看法，另一重要信件，見“Henry Bullinger to Bishop Horn, Zurich, Nov. 3, 1565,” in *The Zurich Letters*, v. 1, appendix, pp. 341-344.

²⁵⁶ “Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550],” in John Strype, *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, pp. 444-447; “Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550,” in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears*, p. 218; “Martyr to Bishop Hooper, Oxford, Nov. 4, 1550,” in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp. 188-194.

Constantinople, c. 347-407) 也曾提到教士所著的白色祭衣。這一切都顯示,「早在教宗的暴政 (papal tyranny) 建立之前,教會就有祭衣的區隔。」²⁵⁷

布瑟則特別批判霍普對《聖經》明示準則的堅持,強調許多事物不能完全依照《聖經》所提供的模式進行,否則聖餐禮絕不能在上午舉行、不能在教會內舉行、不能屈膝或站立著領受聖餐、女人也不可分享聖餐,因為在耶穌最後的晚餐時,並不是這樣進行的。²⁵⁸然而,《聖經》並未反對這些因應現狀所做的調整,而且它們有利於基督信仰的鞏固與教會秩序的建立,所以:

在關乎地點、時間、服裝這一類的事情上,如職司或領取聖餐、准許女人參與聖餐禮、對主禱告與吟唱、穿著,以及其他有關外在禮節 (outward comelines) 的事情上,我毫不懷疑主給予祂的教會開放的自由 (free liberty),去指定與設立這一類的事,.....那麼如果有任何教會,依憑此基督的自由,要求他們的牧師在聖禮中,為造就基督羊群的目的,而穿上某種特別的服裝;沒有參雜迷信、輕狂,也未在弟兄間引發爭吵等種種弊病,我不認為有任何人可為這件事批評這樣的教會,認為它們犯罪或與反基督者共謀。²⁵⁹

因此,在布瑟看來,只要祭衣的使用不以迷信的方式進行,就不算背棄信仰了

然而,布瑟與馬泰爾也有另一個共同的立場,主張改革後的教會以不使用祭衣為佳,一則為了表達對羅馬天主教的厭棄;一則為了以更儉樸單純的方式表現「基督徒的自由」,也就是以外在素樸的裝飾,彰顯新教會信仰的純粹性及精神性。²⁶⁰基於此,他們在歐陸牧養各教會時,都取消了祭衣。不過,同樣的措施是否也該立即在英格蘭實施?對於這個問題,他們的態度轉而含蓄又有些無奈,甚至是矛盾。如布瑟回覆霍普的信件中曾表示,「樂意在肉體上受相當大的痛楚」,以使英格蘭的祭衣能被移除;他也說:「如果有任何教會願意聽從我的建議,必然不會保留這些天主教徒在他們迷信的儀式中所使用的服裝」。可是,話鋒一轉,他又指出英格蘭教會現階段最重要的問題不在祭衣,而在基層教士素質不良、人員不足;其次的問題是洗禮與聖餐禮不夠莊嚴肅穆,也未依正確的儀文進行,這些問題才是「反基督的主要成員、它的骨、肉與肌腱」。一旦這些問題解決了,祭衣及其他反基督的外在標記與象徵 (marks and badges of Antichrists profession) 也會一掃而空;反過來說,這些反基督的「本質與全體」(substance and whole body)

²⁵⁷ “Martyr to Bishop Hooper, Oxford, Nov. 4, 1550,” p. 193. 布林格在 1566 年的信件中引用了相同的論證,證明早在初代教會,就有特殊的服裝區隔出神職人員,見“Henry Bullinger to Laurence Humphrey and Thomas Sampson, Zurich, May 1, 1566,” pp. 349-351.

²⁵⁸ “Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550],” p. 449.

²⁵⁹ “Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550],” in John Strype, *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, pp. 461-462.

²⁶⁰ “Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550],” p. 445; “Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550],” p. 456; “John Utenhovius to Henry Bullinger, Gloucester, Aug. 1, 1551,” in *Original Letters*, v. 2, p. 585; “Peter Martyr to Henry Bullinger, Oxford, Jan. 28, 1551,” in *Original Letters*, v. 2, pp. 487-488; John Strype, *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 1, pp. 350-351.

未被消滅之前、屬基督王國的義理與規範未完全建立之前，只去消滅外在的祭衣或其他標記，乃是徒勞無功的。²⁶¹

布瑟在回覆拉司考的信件中，也表達了類似的立場，英格蘭教會應當優先解決教會人事問題，儘速革除舊有天主教的神父，在各教區補入信仰真誠的神職人員。²⁶²布瑟的立場看來既反對使用祭衣，又贊成英格蘭教會繼續使用祭衣。他回覆克蘭默的信中態度亦是如此，一方面主張服從國王規範教會「外在禮俗」(external rites)的權力，讓神職人員穿著祭衣舉行聖禮、傳講福音；另一方面又建議取消祭衣，以免使人懷疑英格蘭教會與天主教會同路。²⁶³布瑟的矛盾，其實來自他對英格蘭宗教改革之時程與策略問題的思索，盱衡英格蘭的宗教現況，他極不認同霍普與拉司考以祭衣這等無關信仰本質的小事，引發內部激烈的爭辯與分裂。祭衣固然應該要取消，但這件事並不在改革的前端，而拔除過去錯誤的信條與儀式、在基層汰換不適任的牧師、補充信仰真誠的教士才是首要之務。²⁶⁴與布瑟站在同一陣線的馬泰爾，也作此想，他試圖說服霍普以緩慢的速度進行改革，因為此刻的英格蘭猶如重病之軀，下不得猛藥，否則將有更多人離開現在的教會。²⁶⁵

整體看來，布瑟和馬泰爾都認為，此刻英格蘭的新教徒應當放下歧見，與新政府合作。人在蘇黎世的布林格也持相近的看法，所以在1551年初寫信勸說霍普接受官方的規定，他與馬泰爾在伊莉莎白時期的祭衣之爭中，亦持同樣的主張，力勸反抗的新教徒暫時接受祭衣，勿挑戰女王的權威。²⁶⁶然而這是否也意味著，他們承認政府在規範中立之事上的權力，高過個人選擇中立之事的自由？

國家與教會

上文曾提到，霍普所提出有關界定中立之事的四個條件中，混雜了兩個議題，一者是上節所談「祭衣是否為信仰上的中立之事」？一者是祭衣若為中立之事，應由誰來規範？與霍普對立的萊德利及其他主教們，也同樣在這兩點上，與霍普意見相左。在第一個問題上，他們認為祭衣為「中立之事」，教會可以使用；在第二個問題上，他們主張祭衣「是由國王陛下所規範，其有權撤除或指定教會的

²⁶¹ “Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550],” pp. 456-459.

²⁶² “Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550],” pp. 449-451.

²⁶³ “Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550,” pp. 216-219.

²⁶⁴ “Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550,” pp. 219-220; “Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550],” pp. 451-452.

²⁶⁵ “Martyr to Bishop Hooper, Oxford, Nov. 4, 1550,” p. 190; “Martyr to Bucer, Oxford, Nov. 11, 1550,” in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp.196-199.

²⁶⁶ “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, Nov. 4, 1559,” in *The Zurich Letters*, v. 2, pp. 32-33; “Henry Bullinger and Rodolph Gualter to Laurence Humphrey and Thomas Sampson, Zurich, Sept. 10, 1566,” in *The Zurich Letters*, v. 1, appendix, p. 361; “Henry Bullinger to Miles Coverdale, Zurich, Sept. 10, 1566,” *The Zurich Letters*, v. 2, p. 136.

中立之事。」²⁶⁷在霍普與萊德利的爭辯中，政治性的問題，即誰為決定中立之事的權威，與宗教性的議題同樣重要，此可由當時坎特伯理大主教克蘭默，詢問布瑟時所提出的問題看出，他的提問有二：「一，目前由統治者所規範、由英格蘭教會牧師所穿的祭衣，是否合法且不冒犯上帝？二，若有人主張它是不合法的，且拒絕穿著祭衣，是否冒犯了上帝，猶如有人認為上帝所聖化的（sanctified）是不潔淨的？是否冒犯了統治者，猶如有人反抗政治秩序？」²⁶⁸在第一個問題中，他特別提到祭衣規範乃由統治者所訂立；在第二個問題中，他同時關心不穿祭衣者是否冒犯了上帝及統治者。

至伊莉莎白時代的祭衣之爭，則可更明顯的看到，政治權威的問題，超越了由宗教上去討論祭衣是否為中立之事的議題，如漢弗瑞在1563年寫信給布林格，請教他對祭衣的看法，信中同樣有兩個提問：一，已長久沾染迷信、以其華麗迷惑單純心靈，且被賦予種種宗教與神聖特質的祭衣，是否是中立之事？二，在教宗的權威已被剝奪之後，在君王的命令之下，為了秩序的考慮，而不是為了外表的裝飾，由虔誠的信徒穿戴的祭衣，是否合法且對良心沒有危害？這兩個問題雖然同時並存，但漢弗瑞用了更多字句來形容和解釋第二個問題。對他或同時期反抗祭衣的新教徒而言，最大的困境，莫過於這些天主教的祭衣「並非由教宗的非法專制」（not by the unlawful tyranny of the pope）所訂，而是由「女王正義且合法的權威」（but by the just and legitimate authority of the queen）所規範，²⁶⁹使他們在宗教、良心上的服從，與政治上的服從有所衝突。換言之，如果我們只從宗教脈絡，或從中立之事的界定，去認識祭衣之爭，則無從瞭解這個問題何以在英格蘭特別嚴重，又何以成為持續性的問題。

在英格蘭宗教改革開啟之後，最早有系統討論「中立之事」的作品，是史塔基（Thomas Starkey, 1495-1538）所寫《對人民統一與服從的勸告》（*An Exhortation to the People, instructynge theym to Unitie and Obedience*, 1540?），不論他對中立之事的看法是否源於路德派梅蘭赫通的影響，他都比梅蘭赫通更積極且清楚的，將中立之事納入君王權威管制的範圍內。²⁷⁰事實上，這部作品乃是在克倫威爾（Thomas Cromwell, c. 1485-1540）授意之下，為亨利八世建立「君主至尊權」而寫的政治宣傳之作，它最主要的意旨就是將宗教上無關救贖之事，完全交到世

²⁶⁷ “Martin Micronius to Henry Bullinger, London, Oct. 3, 1550,” in *Original Letters*, v. 2, p. 571.

²⁶⁸ 此提問出現於克蘭默寫給布瑟的信件，日期是1550年12月2日，其內容可見布瑟的回信“Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550,” in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears, during the Period of the Reformation in England* (London: Bell and Daldy, 1857), p. 216.

²⁶⁹ “Laurence Humphre to Henry Bullinger, Oxford, Aug. 16, 1563,” in *The Zurich Letters*, v. 1, p. 134.

²⁷⁰ 英國史學界從W. Gordon Zeevel以來，長久認為史塔基將梅蘭赫通「中立之事」的概念，帶入了英格蘭，並影響此後英格蘭教會「中道」（*via media*）的理念，但Thomas F. Mayer則反對這種看法，見W. Gordon Zeeveld, *Foundatoin of Tudor Policy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), p. 141; Thomas F. Mayer, “Starkey and Melanchthon on Adiaphora: A Critique of W. Gordon Zeeveld,” *The Sixteenth Century Journal*, 11-1 (Spring, 1980), pp. 39-50. 但不論如何，梅蘭赫通的宗教理念在1530年代的確對英格蘭有相當重要的影響，見John Schofield, *Philip Melanchthon and the English Reformation* (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 60-64.

俗君主的手中，以維持一國之內信仰的和諧與一致。史塔基認為，人所面對的事可分為三類：「本質良善且有益之事」、「本質邪惡且受詛咒之事」、「非善也非惡之事」，即中立之事，也就是「上帝的言語未禁止或要求的事」。史塔基認為前兩類事牽涉到人的救贖，應交由宗教普世會議（the vniuersall counsel）掌管，但最後這一類事與靈魂無關，應交到世俗權威手中，由人間的君主裁決，而這一類事包括向聖人祈禱、朝聖、聖日的數量、教士獨身等，也還包括了「教宗的權威」。²⁷¹他主張羅馬教宗的至高權，從一開始就只是便宜行事（a thinge of conueiency），是羅馬皇帝君士坦丁（Constantine the Great, r. 306-227）為維持基督教會的統一而授予，並非「必要之事」（a thing of necessitie）；此事如同其他所有中立之事，一旦被濫用或不再有益，就應當由世俗君主撤銷。如今，既然羅馬教宗權已因長久的腐敗，轉為迷信與專制，對基督信仰的統一「既非必要也不便利」（neyther necessarye nor yet conuenient），由亨利八世取代羅馬教宗成為英格蘭教會的首領，是最合理的安排，因為上帝明言要求基督徒在一切無關救贖之事上，服從人間的權柄，而耶穌在世時也遵守世俗權威所設立的規範。如此，相對於過去羅馬教會的腐化與迷信，英格蘭人民在以君王為首的教會內，將更能享有平靜的宗教生活與和諧。²⁷²

史塔基的論證為亨利八世的「君主至尊權」背書，同時也讓「中立之事」的設立或取消，與君王權威密不可分。愛德華六世的政府與教會可說延續相同的思維，且更進一步以立法的方式確認這項權力，其成果即 1549 年的《公禱書》。換言之，只要「君主至尊權」成立，世俗權威對「中立之事」的管轄權就必定存在，它們彼此相隨的關係，也可見於 1549 年《公禱書》對各級神職人員按立禮的規範，其中既有服裝的規定，也明確要求接受聖職者宣誓遵從「君主至尊權」。雖然引發祭衣之爭的霍普，並未反對此項宣誓，但他對祭衣的拒絕，不但違反教會的禮儀規章，其實也挑戰了英格蘭新教政府的核心理念——君主至尊權，這使得祭衣問題始終陷於基督徒自由（或教會自由）與國家權力的拉扯之間。

在霍普看來，某項禮俗或祭儀若真屬中立之事，應當交由各人自由裁決，而不能由教會的權威介入，更不該由世俗政府的「專制暴政」（violenta quadam Tyrannide）規範這些事務，否則原屬為中立之事的，就不再是中立之事。他也設想到，某些中立之事若在信徒間引發爭論，如祭衣一事，那麼這項爭論應當回到《聖經》本身來尋找答案，或交由「宗教會議」裁決，而不能允許世俗權威的干涉。霍普因此呼籲英格蘭教會，以初代教會或現今忠於使徒時代的教會（暗指蘇黎世教會）為典範。²⁷³他的建議，意味著將蘇黎世教會的經驗複製到英格蘭教

²⁷¹ Thomas Starkey, *Thomas Starkey's An Exhortation to the People Instructing Them to Unity and Obedience: A Critical Edition*, ed. James M. Pictor (London: Garland Publishing, 1988), sig. B2r-v, B4v-C1v.

²⁷² Thomas Starkey, *Thomas Starkey's An Exhortation*, sig. R3v, Z4r.

²⁷³ "Bishop Hooper's 'Notes' to the King's Council, 3 October 1550," *The Journal of Theological Studies*, pp. 196-198. 不過，在祭衣之爭發生之前，霍普在愛德華六世的宮廷講道時，談到領聖餐的姿勢，他表示希望統治者能規範信徒領聖餐時應站立或坐著（'I would wish it were commanded by the magistrates that the communicators and receivers should do it standing or sitting'），又最好是坐

會上，然而這樣的方向恰與英格蘭的核心理念對立，也漠視了英格蘭自亨利八世以來的改革傳統，即透過世俗的國會立法，達成宗教政策的變革，個人一旦違背某項宗教政策，其不服從的對象不僅是「教會」，更是「政府/君主」。²⁷⁴因此霍普在祭衣上的不服從，也就成為對政治秩序的反抗。

然而，霍普並不認為自己是世俗統治者的敵人，他們真正的敵人是主張維持祭衣的神職人員。霍普指出，這些神職人員可以用華麗的祭衣（*vestium pompa*）僭越應屬於貴族和官吏的品級與華貴，進而威脅到統治者的政治權威；這些神職人員也是對抗「光明之子」的「今世之子」（〈路加福音〉16: 8），他們魅惑主政者將敵人當作朋友、把朋友視為敵人，使主政者處於迷茫與迷信之中。²⁷⁵如此，霍普一方面呼籲教會阻擋世俗權威的干涉，另一方面，又提醒世俗貴族與官吏提防教會人士的野心，無形中分隔了國王議會中的世俗貴族與教會的主教們。

霍普的作法與說法，引發倫敦主教萊德利強烈的批評。他認為霍普在指責現今英格蘭的教會施行「暴政」，又製造主教與世俗官員之間的對立，居心不良。萊德利認為，清楚可見的事實是：賢明的英格蘭國王與其議會，指派飽學之士與教會主教共同商議，在同心合意之下，為良善與神聖（*good and godly*）的理由，建立了祭衣的規範，並由國會全體通過。²⁷⁶這項事實，一方面彰顯了教會所接受的祭衣來自合法的政治權威，一方面顯現英格蘭聖俗合作的優良典範。更重要的是，萊德利並不認為中立之事在個人「自由」裁決的範疇內，而應在「秩序」與「法律」的管束下，所以世俗統治者規範教會的祭衣，以促進「良善的秩序」（*good order*），是理所當然的事。²⁷⁷

在霍普與萊德利兩人的辯論中，他們都同意中立之事的設立乃為了良善秩序與信仰的造就，但在這件事情上，教會與國家的關係應該是什麼？哪一方才是最後決定的權威？兩人就有明顯的歧見。這些問題即使撇去英格蘭宗教改革的傳統不說，宗教改革者也必須面對一個更現實問題：新興的英格蘭教會能否不倚賴世俗政府的權威，建立穩固的社會根基，進而使全英格蘭成為信仰新教的國度。對諸多歐陸宗教意見領袖來說，答案顯然是否定的。立場上與霍普教接近的拉思考，以外國人的身份得到國王的特許在倫敦牧養教會，似乎比霍普更能體會官方支持的重要性，也寄望愛德華六世的「虔誠、智慧與遠見」能夠重新思考祭衣對信仰所造成的傷害，從而將英格蘭教會帶往如使徒時代的教會那般「真誠與完美」。他並不反對統治者可以介入教會的事務，但統治者對教會所擁有的「權勢與權威」，

著，因為最初使徒領受「主的晚餐」實是坐著的，這種姿勢也代表著在主裡面的平安與休息，見“An Oversight and Deliberation upon the Holy Prophet Jonas,” in *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 536。

²⁷⁴ Jennifer Loach, *Parliament under the Tudors* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

²⁷⁵ “Bishop Hooper’s ‘Notes’ to the King’s Council, 3 October 1550,” *The Journal of Theological Studies*, p. 198.

²⁷⁶ Nicholas Ridley, “Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550,” pp. 386-387.

²⁷⁷ Nicholas Ridley, “Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550,” pp. 377-379.

乃要用於「造就，而不是摧毀」、要堅定「捍衛真理的一方，而不是壓制它」。²⁷⁸在此深切的期待下，拉思考直接寫信給愛德華六世，提醒他以及所有統治者，君王有如「教會的雙親」(parents of the church)或「育養教會的父親」(nursing fathers of his Church)，有責任將教會帶離羅馬天主教的污染。²⁷⁹

拉思考並不想將教會與政府帶入對立的關係，也不否認統治者對教會事務的責任與權威，然而他迴避了在中立之事上哪一方擁有主要裁決權的問題。同樣也以外國人的身分在英格蘭大學執教的布瑟和馬泰爾，其實也沒有直接回答這個問題。布瑟在回覆拉司考的信件中表示，中立之事使用與否應交由教會決定，由「會眾的評斷與良心」(judgment and conscience of that congregation)自由選擇。他寫給霍普的信中也主張，在聖禮的時間、地點、次數等外在的規範上，上帝交由「教會」自由裁定。然而，布瑟在回覆克蘭默的信件中，卻認同國王有指定中立之事的權力、人民有服從官方規範的義務。²⁸⁰馬泰爾的意見更加模糊，但他的行為卻顯示他與英格蘭官方站在同一陣線。1551年初當祭衣之爭陷入膠著時，馬泰爾強烈表達了對霍普的不滿，他在2月間曾親到坎特伯理大主教官邸蘭伯斯宮，與霍普見面三次，每次都極力勸阻霍普放棄對抗、服從官方的規定，然而他都失望的發現霍普「更加頑固」。²⁸¹在教會與國家權力的問題上，我們恐怕不能把布瑟和馬泰爾看做公正且真誠的第三方，他們在英格蘭的工作與生活，極賴克蘭默的善意以及官方的支持，他們並不想成為比英格蘭教會更高的法官，讓英格蘭新教徒可茲上訴，他們最想扮演的角色是官方教會的支持者及諮詢者。²⁸²

回到克蘭默最初的提問（見本節第一段），依照布瑟或馬泰爾在1550-1551年之間的信件與行為來看，他們會主張：霍普既冒犯了上帝，也冒犯了統治者，因為他把上帝所造良善而潔淨的事物，視為不潔的，同時又抗拒了人間正直公義的統治者所訂立的法律。不過，更正確的說，他們其實都不全然反對霍普的理念，也寄望未來的英格蘭教會可以不再使用祭衣。然而那是對未來的期盼，而不是現實當下應該採取的宗教策略。由此也可看出，對布瑟和馬泰爾而言，中立之事的選取並沒有絕對的標準，必須視現實政治環境而妥協，甚至可以因對話對象的不同，而表達出不同的立場。

以馬泰爾為例，他寫給霍普的信傾向強調祭衣的無害，以及對信仰的造就，但在寫給布林格的信中卻承認祭衣的無用與危險。當他在1553年11月離開英格蘭，不再仰賴英格蘭統治者的保護後，他對祭衣的看法更為負面。如伊莉莎白統治初期，他與反抗祭衣規範的參普生通信，信中表示：雖然祭衣被許多人視為「無

²⁷⁸ *The Fortresse of Fathers*, sig. D1v.

²⁷⁹ John A Lasco, "Joannes A Lasco, &c. to the renowned Edward the Sixth," in John Strype, *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, p. 35.

²⁸⁰ "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [Oct. 20, 1550]," p. 447; "Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550," 216.

²⁸¹ "Martyr to Bucer, Oxford, Jan. 10., 1551," in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears*, p. 229; "Martyr to Bucer, Oxford, early Feb., 1551," in George Cornelius Gorham, *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp. 232-233.

²⁸² M. A. Overell, "Peter Martyr in England 1547-1553: An Alternative View," *The Sixteenth Century Journal*, 15-1 (Spring, 1984), pp. 96-97.

足輕重」的中立之事，但一旦穿上就代表你認同了祭衣原先所代表的信仰；他也認為祭衣如同祭壇及十字架，都是人的發明，而沒有神的允許，我們在思考是否接受這類事物時，必須謹慎小心，以免「我們因遵循世俗之事（civil things），而喪失了屬天之事（heavenly things）」。²⁸³然而，論到具體的行動，在被迫穿上祭衣與放棄聖職之間，也就是在政治壓力與宗教良心之間，馬泰爾仍建議參普生屈從政治權勢，暫時妥協以保有職位，如此一方面可在講壇上傳講真正的義理與祭衣的危害，另一方面期待未來女王可下令取消祭衣的規範，同時也可避免各地的聖職被「狼與反基督者」取代，也就是被路德派信仰的人或傾向天主教信仰的人所盤據，只要「你仍在教會的領導圈內，許多事就有希望可被改革，儘管不是所有的事」。²⁸⁴他的態度可說充滿了「機會主義者」的取向。

蘇黎世的布林格也是如此，他曾在自己的著作中表示，祭衣是「模仿自猶太信仰的殘餘」，自耶穌的使徒開始，即放棄了「以弗得（ephod）」——亞倫的祭袍，只穿著平日合宜的服裝參與聖禮，現今也應如此，若政府規範這一類事便是剝奪了基督徒的自由。²⁸⁵他與馬泰爾兩人事實上都反對使用祭衣，然而卻都不願見到英格蘭的新教徒因祭衣問題，再次分裂或失去教會職位。

在此情況下，他們在伊莉莎白統治時期，不僅從「政治現實」的角度建議新教徒妥協，也進一步從「政治秩序」的角度勸說，也就是呼應女王政府的主張，將祭衣規範視為「政治秩序」的必要，而不是信仰上的綑綁。1559年女王政府發佈的〈宗教法令〉中提到，恢復愛德華時期祭衣的規範，並不是因為祭衣本身有「任何神聖性或獨特的價值」，而是因為聖保羅說：「凡事都要規規矩矩地按著次序行」（〈哥林多前書〉，14:40）。²⁸⁶所以在官方看來，祭衣的規範乃是出於「秩序」的考慮，且被納入政治秩序的一環，正如伊莉莎白政府煞費苦心頒佈多次針對俗人的「服飾法」，試圖透過服裝的規範，建立穩定的政治秩序。因此，馬泰爾勸參普生：女王政府對祭衣的規定並未賦予「迷信」的色彩，而且「特別是在這個王國，〔祭衣〕的使用有其政治因素」；布林格也勸另一位反抗祭衣的漢弗瑞：祭衣不但屬中立之事，也屬「世俗秩序」（civil order）之事，女王有權力為了「外表的禮儀、端莊、尊貴與秩序」使用祭衣。²⁸⁷

布林格非常清楚從愛德華時代以來，祭衣之爭的核心是統治者的權威問題，君王是否有權為教會制訂法律？神職人員是否必須服從這些法律？他急切的希望英格蘭新教徒不要挑起這一類議題，以免帶來更多的混亂，而他將祭衣的法律放在「世俗秩序」的範疇，似乎可為此問題解套。伊莉莎白時代官方與支持祭衣者也從相同角度詮釋祭衣的法規，如惠特格輔（John Whitgift, c. 1530-1604）向反

²⁸³ “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, July 15, 1559,” in *The Zurich Letters*, v. 2, pp. 25-26.

²⁸⁴ “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, Nov. 4, 1559,” in *The Zurich Letters*, v. 2, pp. 32-33; “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, Feb. 1, 1560,” in *The Zurich Letters*, v. 2, pp. 38-39.

²⁸⁵ Henry Bullinger, “Decade quinta sermone none,” in *The Fortresse of Father*, sig. D2_r-3_r; *The Zurich Letters*, v. 2, appendix, p. 357.

²⁸⁶ “The Elizabethan Injunctions, 1559,” p. 343.

²⁸⁷ “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, Feb. 1, 1560,” p. 39; “Henry Bullinger to Laurence Humphrey and Thomas Sampson, Zurich, May 1, 1566,” *The Zurich Letters*, v. 1, appendix, pp. 346-349.

對者質問：「法官、警官、議員、市民都可以由他們的服裝認出，為甚麼牧者不能這樣？難道他們不是被統治者嗎？難道他們不受世俗法律與規範（civil laws and ordinances）管轄嗎？他們在所有不違反上帝話語的事物上，不用服從他們的統治者嗎？」他主張世俗統治者有權為了「秩序與禮節」的緣故，為牧者指定某類服裝，不論「這類服裝是教宗時代用的，或不是。」²⁸⁸但反對祭衣者如參普生、漢弗瑞、卡特萊特（Thomas Cartwright, c. 1535-1603）等人，卻不認為祭衣的法律可歸於「世俗的法律」之下，而是在「教會自由」的範疇內。²⁸⁹

此項政治權威與教會自由（或個人自由）的爭議，在愛德華時代因霍普的妥協、克蘭默在 1552 年的調整而平息，但在伊莉莎白時代，卻從祭衣一事延燒到整個教會體制的問題，從而在 1570 年代分裂了「服從國教者」與「不服從國教者」，²⁹⁰這也許是當年的布瑟、馬泰爾或布林格所始料未及的，因為他們多認為祭衣是無足輕重的小事。

祭衣與教會的形象

對霍普、拉司考，或伊莉莎白時代反對祭衣的新教徒而言，祭衣絕非雞毛蒜皮的小事，不僅是因為在宗教義理上它並非中立之事，也不僅是因為他們堅持世俗權威不可干涉基督徒的自由，更因為穿上祭衣與否，彰顯了教會的形象及宗教立場，可以區隔真正的基督徒與「反基督者」，如同此時代其他類型的服裝分別了不同的民族、職業、性別、身份等。這一點可明顯的在 1566 年漢弗瑞及參普生對布林格的提問中看出，當時漢弗瑞對布林格提了 7 個與祭衣有關的問題，參普生則提出 12 個問題，這些問題繁多而瑣碎，但其中大部分都與外在形象區隔有關，如教士應否在服裝形式、顏色上與一般俗人有所區隔？為了這種區隔而穿上舊有的祭衣，是否意味著新教教會接受天主教或猶太信仰？²⁹¹因此，我們若不從視覺上、服飾文化上來瞭解祭衣之爭，其實無從掌握祭衣在英格蘭宗教改革過程中，何以成為辯論的焦點。

「視覺」（vision）從來都不僅是生理性的運作，它是文化的產品，也是宗教與政治制約下的產物，正如藝術史家布萊森（Norman Bryson）所說：「視覺是被

²⁸⁸ John Whitgift, *The Works of John Whitgift, The Defence of the Answer to the Admonition against the Reply of Thomas Cartwright*, ed. John Ayre for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1851-1853), v. 1, p. 70. 惠特格輔是伊莉莎白時期官方教會重要領導人物，自 1583 年起擔任坎特伯理大主教，至 1604 年他過世之時。

²⁸⁹ “Laurence Humphrey and Thomas Sampson to Henry Bullinger, July, 1566,” in *The Zurich Letters*, v. 1, p. 157, 159; John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, pp. 17-20.

²⁹⁰ John Primus, *The Vestments Controversy*, pp. 149-166.

²⁹¹ “Laurence Humphrey to Henry Bullinger, Oxford, Feb. 9, 1566,” in *The Zurich Letters*, v. 1, pp. 151-152; “Thomas Sampson to Henry Bullinger, London, Feb. 16, 1566,” in *The Zurich Letters*, v. 1, pp. 153-154. 布林格也覺得這些問題多而瑣碎，所以簡單歸納為兩個議題：一、傳福音的牧者是否可合法穿上祭衣，與一般人民有所區隔？二、牧者是否應當為了不穿祭衣而放棄聖職？前者與服裝區隔有關，後者與上節所談的政治問題有關，見“Henry Bullinger to Laurence Humphrey and Thomas Sampson, Zurich, May 1, 1566,” p. 345.

社會化的 (vision is socialized)」，我們對眼睛所見之物的體會或詮釋，深深受到整體文化情境與權力結構的影響。以宗教上的視覺經驗來說，從「中古教會」到「宗教改革」之間，人們就經歷了一段視覺信心裂解的過程，「所見」與「所知」之間的關連性，從原本單一的切確感，走向多元歧異的懷疑主義或全然否定。²⁹² 中古時代，宗教儀式與信仰涵化大量地倚賴視覺所見，以亞理斯多德 (Aristotle) 視覺理論為基礎，教會深深相信人透過眼睛所見，以及腦部各神經及感官 (*sensus*) 的運作，將物體的影像投射在腦中，接著形成想像、感受、判斷與記憶，進而成為心靈中穩固的認知。²⁹³ 在此模式下，從肉體感官的運作到抽象知識的成形之間，有如一條沒有阻礙與扭曲的道路，有了最前端的具像物體，就可以形成末端長存的抽象知識；「肉眼」 (the physical eye) 成為「心靈之眼」 (eye of the mind) 可信賴的前導。

然而，此種對視覺的確信只是宗教經驗的理論基礎，真正引導中古宗教認知的，並非這條生理上的認知之路，而是教會透過教義與傳統所建立的「視覺論述」 (visual discourse)，也就是對「視覺」社會化的力量。以聖餐禮為例，據 1215 年第四次蘭特倫大公會議 (the Fourth Lateran Council) 所決議的「化體論」，信徒在聖餐禮中被引導親眼見證宗教上的奇蹟：餅轉耶穌的身體、葡萄酒轉為耶穌的鮮血 (即使它們外在的形貌都沒有改變)。整個聖餐禮中，視覺被賦予極大的重要性，信徒必須先直視餅與酒的存在，並在聖體高舉時，轉而觀見耶穌肉體與鮮血的存在，繼之在心靈中感知耶穌為世人犧牲，及其以死亡為世人贖罪的真理。換句話說，聖餐禮中「精神性的看見 (spiritual seeing)」有賴於肉眼對真實物質的「看見」 (physical seeing)，餅將實體化的耶穌「肉體」呈現在信徒面前，內在靈魂才能由此掌握信仰的真理，聖餐禮由此成為中古宗教儀式中，最重要的「視覺饗宴」或「視覺奇蹟」。在文藝復興時期，透視法 (linear perspective) 運用在宗教繪畫上，又更進一步把聖體放在整個畫面的中心，如拉斐爾 (Raphael, 1483-1520) 在梵諦岡為教宗朱里烏斯二世 (Pope Julius II, r. 1503-1513) 所繪的「聖辯」 (*Disputa*, 1509-1511) 及「波西納的彌撒」 (*Mass at Bolsena*, 1511-1514)，皆是如此。在這兩幅作品中，觀者的視覺焦點被集中在聖體或聖體匣，而不是其上方或周邊的上帝、諸聖人、教宗或學者，彷彿一切對真理的認識都來自於視覺上對「物體」 (material object) 的注視。²⁹⁴

²⁹² Norman Bryson, "The Gaze in the Expanded Field," in *Vision and Visuality*, ed. Hal Foster (Seattle: Bay Press, 1988), p. 91; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 2-7. 布萊森指出「視覺」 (vision) 會受種種文化建構 (cultural construct) 所社會化，而成為「視見」 (visuality)，後者乃在各類「視覺論述 (discourses on vision)」交織下形成對眼目所見之物的詮釋，是一種「社會性的看」 (to see socially)。Norman Bryson, "The Gaze in the Expanded Field," pp. 91-92.

²⁹³ 中古時代的視覺理論參見：Michael Camille, "Before the Gaze: The Internal Senses and Late Medieval Practices of Seeing," in *Visuality Before and Beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw*, ed. Robert S. Nelson (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 197-223; Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), pp. 85-107.

²⁹⁴ 此兩幅圖的討論，參見 Roger Jones and Nicholas Penny, *Raphael* (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 60; Ann Eljenhom Nichols, *Seeable Signs: The Iconography of the Seven Sacraments, 1350-1544* (Woodbridge: Boydell, 1994), pp. 9-11.

然而，「理性化」與計算性的透視法，也為歐洲知識份子帶來對視覺的新思考，因為透視法在畫布上所呈現的「真實感」，其實建立在對肉眼的誤導上；它實踐了繪畫如真如實的理想，但也指出了殘酷的事實：人眼所見可能產生錯覺和扭曲。²⁹⁵這項新的體悟與羅馬天主教中早已存在的懷疑主義（以伊拉斯摩斯為代表）結合，促成了宗教改革運動中新教對中古視覺理論的批判，聖餐禮不再是一項「視覺奇蹟」，而是天主教會誤導的「視覺謊言」（visual lie），這個謊言（「化體論」）帶領肉眼看見了根本看不見的耶穌肉體與鮮血。對宗教改革者來說，特別是瑞士地區的茲文利派與克爾文派信徒，真理認知的路徑不再源自視覺，而是內在單純的「信」（faith）與精神上的領受（「心靈之眼」），對外在眼目所見的詮釋，必須依賴內在對真理正確的認識；外在的圖像與禮儀有時反而對信仰造成阻礙，甚至是扭曲，此即「反聖像運動」（Iconoclasm）開展的起因之一。

英國文化史家克拉克（Stuart Clark）形容中古到宗教改革時期，視覺心態上的變化為從「視覺中心主義」（ocularcentrism）轉向「視覺恐懼」（ocularphobia）的歷程。²⁹⁶宗教改革者不但不信賴中古教會所提供的視覺物（*species*）²⁹⁷，如餅、圖像、蠟燭、十字架、祭壇等，也認為必須重新引導信徒的觀看方式，以新的信仰義理建構視覺所見。以聖餐禮為例，茲文利與克爾文都將焦點轉移到「聖言」（Word）上，費心解釋耶穌所說的：「這是我的身體」（*Hoc est enim Corpus meum*〔〈馬太福音〉26:26〕）。他們認為這句話當中的 *est* 不應譯為「是」，而是「象徵」或「指涉」（signify）的意義，²⁹⁸所以聖餐禮中的餅與酒都只是「可見的符號」，為的是要紀念那不再可見的耶穌（他的肉體已在天上），以及不可見的恩典。受茲文利影響的霍普就指出，聖餐禮中的餅與酒並沒有轉變為耶穌的肉體，改變的是它們的性質，成為「不可見恩典之可見的符號」（visible signs of invisible grace），為要確知「上帝屬天的恩賜」，而信徒之所以能在感官所見的物體上得見不可見、不可觸的恩典，乃是出於內在「信仰」的教導。²⁹⁹

為了讓凡人的眼更加抽離可見的實體，霍普將聖餐禮與洗禮兩大聖禮，比喻為呈現給眼睛與各種感官之「可見的話語」（visible words），有如「話語的甜美音響獻給耳朵，聖靈停駐在心。」³⁰⁰「可見的話語」是矛盾的用句，因為話語並非可見，霍普之意在於提醒基督徒，在聖禮中善用「心靈之眼」與聽覺，因為「精神性的看見」遠較實質的物體更重要。此立場意味著，瞎眼的人也可藉由聽道掌握精神上的看見，與明眼的人一樣在靈裡敬拜上帝，但耳聾的人卻無法掌握真理

²⁹⁵ Ernest B. Gilman, *The Curious Perspective: Literary and Pictorial Wit in the Seventeenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1978), pp. 31-3; Stuart Clark, *Vanities of the Eye*, pp. 83-90.

²⁹⁶ Stuart Clark, *Vanities of the Eye*, pp. 9-28.

²⁹⁷ *Species* 的概念參見 Michael Camille, "Before the Gaze," p. 209.

²⁹⁸ Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 173-176.

²⁹⁹ John Hooper, "A Godly Confession and Protestation of the Christian Faith," in *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 88; "John Hooper to Martin Bucer, Zurich, June 19, 1548," *The Original Letters*, v. 1, pp. 47-48.

³⁰⁰ 原文為：'the sacraments be as visible words offered unto the eyes and other senses, as the sweet sound of the word to the ear, and the Holy Ghost to the heart.' John Hooper, "An Oversight and Deliberation upon the Holy Prophet Jonas," in *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 513.

的言語。這樣看來，新教教會將焦點移轉到內在的信心與外在的聽覺上，不過事實上，改革後的教會並未全然消滅視覺的重要性，而是以新的方式引導信徒的眼睛，甚至對視覺有更高的要求，信徒必須要有能力意識到外部所見與內在真實所存的差距，或者將視覺所見立即轉換為「符號」和「象徵」，並且對此符號所指涉的意涵有正確的掌握，否則所有的圖像或儀式，都只不過是「幻覺或欺瞞人的表演」。³⁰¹

本文所談的祭衣之爭，一如聖餐禮或圖像，都是宗教改革時期視覺概念爭戰的場域，新舊教之間，甚至是新教陣營內部，都各有不同的立場，牽涉到他們如何理解視覺所見與信仰知識形成之間的關係，視覺接收到的色彩、形貌，甚至是「符號」，對真理的認識究竟是輔助還是障礙？³⁰²本文開頭所提卡爾斯達與路德之間的衝突，就是一場視覺上「認識論」的對抗：人能否，或是否需要透過外在具體的物質掌握對神的認識。³⁰³沿此相同脈絡而來的祭衣之爭，也是一場觀看方式（way of seeing）的論戰，接受祭衣的英格蘭教會相信，祭衣有助於信仰的造就與理解，但反對祭衣者，則如同反對化體論的新教徒一樣，用「表演」（show）來形容祭衣的穿著。³⁰⁴例如，曾經反對祭衣的馬泰爾，談到祭衣的存廢時表示：「當符號（sings）被捍衛，且被如此頑固的心靈在缺乏上帝話語的保護下所持守，人們通常變得不再渴求符號所象徵的事物本身；在表演（shew）成為普遍之處，嚴肅之事就多被忽略了。」³⁰⁵直接挑起祭衣之爭的霍普則認為，祭衣是一種無用的「表演」，穿上祭衣的教士以為祭衣可以「可以宣告與展現〔美德〕」，可是那內在的美德可能真的存在，也可能不存在，「如果穿著它們的人確有美德，他何必向這世界展現；如果他並沒有美德，那麼他就是個上帝所憎恨的偽君子。」³⁰⁶霍普在此否定了視覺所見的外在與內在真實的連結性，也否定了外在視覺輔助的必要性。

支持霍普的拉司考，對視覺所見表達了更高度的懷疑，他指出祭衣在外表上展演神職人員的「美德」與「職責」，事實上卻包藏著「虛偽」、「迷亂」和「驕傲」；穿戴祭衣只會誤導信徒，以為沒有祭衣，牧師或聖禮的尊貴性就有缺損。

³⁰¹ 'Phantoms or delusive shows' 為克爾文之語，引自 Carlos M. N. Eire, *War against the Idols*, p. 226.

³⁰² 羅馬教會的主張可見於「特倫特大公會議」（Council of Trent, 1545-1563）所通過的信條，其第 22 條提出：人的靈魂若無外在的輔助（external helps），無法思想屬天的事，因此在彌撒等儀式中，必須使用蠟燭、燃香、祭衣等「信仰與虔誠可見的外在符號」（visible signs of religion and piety），激發信徒心靈的情感與思索能力，才能掌握祭禮背後所隱藏的真理。此信條確立了視覺的「注視」（gaze）與信仰認知之間的連結。J. Waterworth ed. and trans., *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent* (London: Dolman, 1848), p. 156.

³⁰³ R. W. Scribner, *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, ed. Lyndal Roper (Leiden: Brill, 2001), pp. 119-120.

³⁰⁴ 克拉克指出，反對化體論的新教徒，多用'shew'、'outward shews'、'shew without substance'等字句形容聖餐禮，見 Stuart Clark, *Vanities of the Eye*, p. 187.

³⁰⁵ John Strype, *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 1, p. 351. 馬泰爾的這項意見表達於他在 1550 年 7 月 1 日寫給數位不知名的朋友，當時英格蘭的祭衣之爭還未真正開始。

³⁰⁶ John Hooper, "An Oversight and Deliberation upon the Holy Prophet Jonas," in *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 541.

拉思考更進一步指出，祭衣之害真正的根源來自人的雙眼，因為祭衣「欺瞞人們的肉眼」(deceiue theire bodylie eyes)，使虔信之人「單純的心靈」轉向外在無益的事物。³⁰⁷他說：

某些人誇稱服裝可以裝飾、美化聖職 (holie ministerie)，事實上 [聖職] 卻因此變得模糊而暗沈。因為服裝可以影響且佔據人的眼睛，使他們的心靈停滯，無法理解聖禮中所傳達的精神事物，將他們導向感官的愉悅與享樂 (delyghtes and pleasures)。³⁰⁸

在此，中古以來知識份子與藝術家所歌頌的「眼睛」，不再是領受美與神聖的高等感官，而是阻礙人們體會神聖的低階媒介。

視覺問題在祭衣之爭開啟後，繼續成為反對與支持兩方的視覺論述之爭，上文曾提到的馬泰爾，為了反駁霍普而改變了立場，他指出「觀看者的眼睛是否會因為祭衣的區別，而偏離了嚴肅之事的思索，」此事並不盡然，因為祭衣所彰顯的聖禮之美可以撼動人心，信徒從而更加專注於嚴肅之事，「聖禮的象徵 (symbols of the sacraments) 就為此目的而設，即由此種所見所感 (sight and sense)，我們可被帶領著去思想天上的事」。更進一步，馬泰爾也支持由白罩衫及白色聖禮袍所彰顯的教士形象，他說：「教會的牧者就是上帝的天使與信差，……而天使總是穿著白色的祭衣出現」。³⁰⁹

另一位試圖說服霍普的布瑟則認為，祭衣做為一種符號或象徵，它的價值與意義是伴隨所指涉事物的價值與意義而來，其本身並未含有其所指涉事物的本質，而且它所指涉的對象是可以轉換的，其象徵的意義與價值也因此改變。例如，過去教堂的鐘聲用來召集信徒參與彌撒，成為「反基督的標記」(mark of Antichristianity)，但現在新的教會用鐘聲聚集人們聆聽基督的福音，它就變成了「基督信仰的象徵」(token of Christianity)。也就是說，鐘本身並不具備反基督或真信仰的本質，關鍵在於它被何種信仰的人所使用；「那麼，相同的服裝，曾被悖逆之人賦予邪惡意義的〔祭衣〕，為甚麼不能被虔敬之人用作真誠的敬拜呢？」布瑟也舉了其他許多例子，如聖餐中的麵包和酒、受洗用的水等，它們都曾是反基督者「不虔敬的標記」，但現在成了「基督王國的象徵」。³¹⁰

對布瑟來說，鐘、餅、酒、水、衣服等，都是神所造的良善之物，它們可以有多面向的象徵意涵，皆可提示人們神的恩賜與工作，如果在任何儀式中，它們被賦予邪惡的反基督意涵，其邪惡並不在受造物本身、「不在任何服裝、任何形體、任何顏色，或任何神的工，而是在將神良善的創造物誤用為邪惡象徵之人的心靈與信仰中。」³¹¹換句話說，在視覺理論上，布瑟認為肉眼所見不應該主導我

³⁰⁷ *The Fortresse of Fathers*, sig. C7_{r-v}, C5_v.

³⁰⁸ *The Fortresse of Fathers*, sig. C8_r.

³⁰⁹ "Martyr to Bishop Hooper, Oxford, Nov. 4, 1550," pp. 194-195.

³¹⁰ "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550]," pp. 452-453.

³¹¹ "Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550]," pp. 459-460.

們對儀式或各項裝飾的詮釋，因其真實的意涵繫於執行儀式之人的內在信仰；新信仰下的基督徒必須以他們的心靈主導眼睛：

在看到祭衣時，要單純地想到屬天的純淨無暇、美德的裝飾（ornament of virtues），這是教會神聖的牧職要傳遞及展現給所有信徒的，好使他們能為自己 and 牧者的純潔與裝飾禱告……以致最終這一切能閃耀在公正與拯救的服裝上（garments of righteousness and salvation）。³¹²

布瑟所言，清楚顯示了新教徒未必貶抑視覺的作用，但視覺所見要能發揮正確的功能，必須要在新信仰的引導與「視覺控制」下。同樣的趨勢可見於伊莉莎白時期的祭衣之爭，當時歐陸宗教領袖布林格與馬泰爾等人，之所以支持官方的祭衣規範，其先決條件就在於教會或牧師本人，必須引導信徒在祭衣上不要看見不該看到的內容——祭衣可得到特殊的恩典與救贖。英格蘭內部支持祭衣的惠特格輔，也借用了當年布瑟的意見，反駁對手把祭衣視為「邪惡展演（shew of evil）」的看法。他認為同樣的事物，在不同的面向、不同的時間，可能是「良善的符號」，也可能是「邪惡的符號」，當教會努力避免祭衣成為「邪惡的展演」，並轉用為真理與信仰的造就時，它就成為「良善的展演（shew of good）」。惠特格輔不再將依憑肉眼視覺而來的「shew」當作負面用詞，似乎肯定了人類視覺的有效性，但他的信心其實來自於當下英格蘭的基督徒，已被引導不會如此「盲目無知」的以為祭衣還是「彌撒祭司的符號」（signs of a massing priest）。³¹³換言之，支持祭衣者相信健康而良好的「心靈之眼」，可以引導肉眼得見正確的符號意涵，但反對祭衣者，依舊無法信賴人的肉眼，將視覺視為帶來邪惡與虛華的危險感官。

祭衣之爭除了成為視覺論述爭戰的場域之外，也由此延伸到服飾的議題，即祭衣的區隔功能。在祭衣之爭的辯論過程中，祭衣被提到的是區隔功能主要有二。第一，祭衣區隔聖俗，即區隔教士階級特有的神聖地位與一般俗人的差異。1550年馬泰爾寫給布林格的信中，提到祭衣之爭中雙方的歧見在於：「主教們希望，教會的牧師在執行聖事時，可以特殊的服裝與其他人有所區隔。霍普則否定此種區隔的合法性。」³¹⁴霍普的主張，如他寫給國王議會的信件所示，認為「人人皆祭司」的理念來自《聖經》明確的支持，反對教會違背上帝的話語，使用祭衣區隔聖俗。對立的萊德利則批評霍普對《聖經》或其他權威意見的解釋，片面而迂腐。他質問霍普：《聖經》稱人人皆是「祭司」，也說人人都是「君王」，難道人人都只能穿著「祭司」或「君王」的服裝，而無從區別社會中不同的職業或地位嗎？萊德利又針對霍普所引教宗塞拉汀的話：「牧師以其義理被人所識，而不是以其服裝」，指出這句話並不在否定祭衣，或其他任何「合宜的服裝」（honest apparel）所具備的區別功能，而是點出祭衣本身並非被尊崇的事物，它們只是「區

³¹² “Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550,” p. 217.

³¹³ John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, v. 1, p. 72; v. 2, p. 67.

³¹⁴ “Peter Martyr to Henry Bullinger, Oxford, Jan. 28, 1551,” in *Original Letters*, v. 2, p. 487.

別的符號」(a note of difference)。³¹⁵對萊德利來說，這個符號就像其他各類中立之事，只要對宗教生活有益，又無迷信的危險，皆可使用。

祭衣做為區隔聖俗的符號，這個概念也得到布瑟的認同，雖然他主張改革後的教會最好不再使用傳統祭衣，但他也表示：「我會讓教會的牧師穿上賢明的服裝 (sage vesture)，這樣可使他們和一般人有所分別。」³¹⁶論到英格蘭教會的祭衣，他指出這項「外在的象徵 (outward token)」，可以提醒人們神透過教會聖職所傳布的真理，更可以使牧師們注意到自己的職司，也能使信徒對牧師產生更多的崇敬。反過來看，取消了祭衣，很可能使信仰軟弱的弟兄對牧師心生輕蔑。布瑟也以世俗社會中代表公共權力的旌旗 (ensignes) 類比，旗幟可以幫助統治者維持或增進他們的權威，使人對他們產生由衷的敬意。布瑟明白「旌旗事實上只是符號 (singes)」，而不是旌旗所象徵的才能與美德本身，「但他們能提醒與感動〔人的〕心靈」。所以只要能提升信仰、輔助聖職，又不沾染任何迷信，在布瑟看來使用祭衣無可厚非。³¹⁷

第二，祭衣區隔新舊信仰，亦即區隔真信仰與反基督之間的差異。霍普和拉司考反對祭衣的重要原因之一，即在於祭衣是「亞倫與外邦人的衣服與祭袍」，是「褻瀆神的天主教祭司職之標記」(marke of the blasphemus popish priesthod)。繼續使用這個標記，就等同繼續維持天主教，而且「耶穌的祭司職」也因此受到嚴重的污染，無從維護自己的潔淨。³¹⁸拉司考在寫給國王愛德華六世的信件中，用了相當生動的形象來區隔不使用祭衣的新教會，和仍舊使用祭衣的天主教會，前者是「貞女」，後者則是「妓女」。他的信中請國王想像，如果一個在鄉里間頗有清譽的父親，他的女兒被老鴇所惑帶到了妓院，給她穿上妓女的衣服；在這女兒真正墮落之前，父親找到了她，又把她贖回，這樣就能確保她女兒的貞潔嗎？不，拉司考指出，這位父親必得要他的女兒完全褪去在妓院時所穿的衣服和一切裝飾，即使有人勸這位父親，衣服不重要，只要家長心靈高貴、治家有方便可，這位父親也不當聽從。因為，唯有從他家中除去所有讓人可能產生懷疑的事物，才能取信於鄰里，才能使老鴇不因他的女兒仍穿著「妓院的標記」(whore-house marks)，再帶走他的女兒。拉司考指出這位貞潔之名正受挑戰的女兒，就如英格蘭教會，而她的父親就是國王，那試圖拐騙女兒的老鴇便是天主教會。國王若要盡保護教會之責，不但要從天主教會手中救出英格蘭教會，也必得除去一切天主教的「符號或象徵」(signs or tokens)；讓它脫下所有舊有的衣裳，不讓它再被「看

³¹⁵ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 386, 384.

³¹⁶ "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550]," p. 445. 布瑟在寫給霍普的信中，也指出官吏可以高貴的服裝，與一般平民有所區隔，並以此增進人民對統治者的敬意，職司宗教的牧師也可如此做，見 "Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550]," p. 463.

³¹⁷ "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550]," pp. 445-446; "Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550," 217.

³¹⁸ John Hooper, "An Oversight and Deliberation upon the Holy Prophet Jonas," p. 479. *The Fortresse of Fathers*, sig. C6v.

到」有任何東西是屬於「天主教妓院」的。³¹⁹

以妓女的服裝比喻天主教的祭衣，在路德派及英格蘭的祭衣之爭中，重複的出現。如路德派的伊理瑞庫斯認為，雖然妓女的衣服本身是純淨無害的，但沒有一個誠實正直的人會願意穿上妓女的服裝，因為它已長久被錯誤使用，不再是「中立之事」；就像天主教的祭衣，信仰真誠的人絕不願再套上這樣的服裝，因為它「長久為教宗體制服務，滿佈錯誤與邪惡。」³²⁰伊莉莎白時代的祭衣之爭時期，海德堡（Heidelberg）的贊奇烏斯（Herome Zanchius, 1516-1590）寫給女王的信中也提到，由於祭衣早已被「羅馬淫妓（指天主教信仰）」（Roman harlot）玷污，用來勾引男人通姦、犯罪，穿上祭衣的新教教士，猶如一位潔身自愛的公主，被迫穿上某位惡名昭彰的妓女的衣服，並且公開示眾、任人唾棄。³²¹

這類比喻主要傳達的概念，是即使一位女子從未與人姦淫，一旦穿上妓女的服裝，也就被眾人視為妓女，再也無法以其形貌獲得他人的尊重。同理，改革的教會不論在真理與教訓上多麼純潔無暇，一旦它的牧者穿上了祭衣，內在原有的純淨也就被掩蓋，並且與天主教會同流合污。然而，萊德利、布瑟與馬泰爾卻不贊同這種原則，因為祭衣乃是「中立之事」，它本身無善惡可言，況且保羅說：「在潔淨的人凡物都潔淨：在污穢不信的人，甚麼都不潔淨」（〈提多書〉 1: 15）。³²²祭衣好壞與否決定於穿著的人與其信仰。

除了以上所談的兩種區隔之外，在伊莉莎白時期，祭衣也被視為服從政治權威的表徵，分辨出服從與反抗既有政治秩序者，這就是坎特伯理大主教帕爾克持續推動祭衣規範的重要理由，他曾對國務大臣西索（William Cecil, 1520-1598）表示：「大人您以為我在乎的是方帽、禮帶（tippet）、白罩衫，或聖餐禮中的餅，或任何這一類事嗎？其實〔我在乎的〕是我所崇敬的法律，〔剷除〕對法律與權威的蔑視，才是我執法的目的，而不是為別的。」³²³帕爾克所貫徹的正是英格蘭自亨利八世宗教改革以來，官方藉由統一宗教形式達成政治服從的政策。伊莉莎白女王也許真如自己所言，不在乎人民靈魂內真正的信仰為何，但卻非常在意人民是否於宗教的外在形式上，表達對既有政治秩序的服從，因此才會要求帕爾克整頓宗教儀式分歧的狀態。³²⁴而此立場的另外一方，因抗拒祭衣而受政治逼迫的漢弗瑞，也注意到祭衣已經成為外在服從的標記，政府以此做為宗教統一的手段，而不論內在信仰的真實與純潔，他說：「一個內在滿富神恩的人，因為沒有外在的表演（outward shews）而被懲罰；一個外表服從但沒有內在〔信仰〕裝備的人，

³¹⁹ John A Lasco, "Joannes A Lasco, &c. to the renowned Edward the Sixth," in John Strype, *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, pp. 34-36. 拉司考的比喻應是以《聖經》〈啟示錄〉17章所提到的「巴比倫大淫婦」為典故。

³²⁰ "Matthias Flacius Illyricus above named, in his own worke. *De Adiaphoris*," in *The Fortresse of Father*, sig.B5^v-6^r.

³²¹ "Herome Zanchius to Queen Elizabeth, dated at Heidelberg, Sept. 10, 1571," in *The Zurich Letters*, v. 2, appendix, p. 345.

³²² Nichoals Ridley, "Reply of BP Ridley to Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 393..

³²³ "Archbishop Parker to Lord Burghley, 11 April, 1575," in *Correspondence of Matthew Parker*, pp. 478-479.

³²⁴ J. E. Neale, *Elizabeth I and Her Parliaments 1559-1581* (New York: St. Martin's Press, 1958), pp. 191-192.

卻逃過審判且高升了。……一個不願戴上四方帽的有識之士飽受折磨，但一個戴上方帽不學無術的人卻安然無恙。……這是不是就像一個杯子洗了外面，卻不管裡面的污穢？」³²⁵

然而，也正因為祭衣是外面的事、公開的事，它無法被隱蔽或遮蓋為單純個人內在的事，每當一位牧師在主日站上教會的主壇，他的穿著就在眾目睽睽之下，揭露了個人的立場——服從或反對官方的規定、接受天主教會遺留下來的祭衣，或遵循歐陸教會的模式放棄祭衣。此種視覺上的公開性，使祭衣超越了純粹思想上的辯論，成為傳達宗教與政治立場的鮮明標記，也因此祭衣成為英格蘭宗教改革過程中，無可迴避的議題。

結論

中立之事，即有關中立之事的問題，是引發爭吵的金蘋果。³²⁶

伊莉莎白時代捲入祭衣之爭的新教徒如是說，因為祭衣在英格蘭新教教會建立之後，已兩度引發爭端，割裂了英格蘭新教徒內部的團結，也使歐陸各宗教領導人憂心不已。原以為是芝麻小事的祭衣，卻成為英格蘭政府堅持的權威標記，也成為反對者走向真信仰之路的絆腳石。特別是對反對者而言，祭衣不再是輕如鴻毛的小事，而是重如泰山、關乎信仰純正與否的「大事」(of great importance)。³²⁷

本文以祭衣為主體，說明了英格蘭教會從 1549 年至 1559 年之間，祭衣規範的變化，以及兩次祭衣之爭大概的過程，但祭衣或祭衣之爭都必須從更大的脈絡來理解它們的性質與意義。首先，就祭衣來看，它是在「中立之事」的概念下被討論，此概念所涵蓋的特質、問題或爭議，也因此印刻在祭衣之上，如祭衣是否在《聖經》中被明確允許或禁止？基督徒是否有完全的自由可決定祭衣的穿戴？已被羅馬教會使用的祭衣，是否仍能視為中立之事？祭衣是否對信仰有造就之功？是否要為了顧念軟弱的弟兄而穿上祭衣？也就因為如此，祭衣的爭辯同時是一場有關中立之事的爭辯。然而，中立之事的範圍相當廣泛，何以在英格蘭的宗教改革過程中，不是別的物件，而是祭衣，成為爭議的焦點。這個問題將我們導向另外兩個脈絡，一者是英格蘭宗教改革中的政治傳統，即透過政治力建立宗教秩序，而服飾是英格蘭政府不論在世俗社會，或在教會內建立秩序的主要手段之一。再者是視覺與服飾文化的脈絡，由於服飾的符號性，在視覺上的公開性，以及它所達成的身份區隔，使祭衣不像聖餐禮理論的爭議，可封閉在宗教理論家之間思想的辯論。當時的新教徒非常清楚的意識到，祭衣乃是公開的被所有參與教會的信

³²⁵ 此言出處為 1565 年 5 月漢弗瑞寫給官方承辦祭衣規範相關業務的人，收於 Richard Watson Dixon, *History of the Church of England from the Abolition of the Roman Jurisdiction*, v. 6 (Oxford, the Clarendon Press, 1902), p. 62. 文中所提的「方帽」是伊莉莎白時期祭衣規範中的一項。

³²⁶ "Herome Zanchius to Queen Elizabeth, dated at Heidelberg, Sept. 10, 1571," p. 349.

³²⁷ "Laurence Humphrey and Thomas Sampson to Henry Bullinger, July 1566," p. 163.

徒所目睹，深切影響教會整體的形象，也傳達其宗教與政治立場。

在上述三個脈絡的考慮下，本文以 1550-1551 霍普所引發的第一次祭衣之爭為主，以這段期間參與此爭議的人物所撰寫的文章或書信為主要材料，分析英格蘭祭衣之爭的性質與意義。從宗教思想的脈絡來看，支持與反對祭衣的兩方，主要爭執點有二：祭衣是否為中立之事？可否以服裝區隔神職人員與一般俗人？霍普採取「《聖經》簡化主義」的立場，主張從《聖經》中無法找到明確的證據，可支持祭衣的使用，卻有許多證據反對以祭衣區隔教士階級，所以祭衣並非中立之事，也對教會毫無造就之功。萊德利及其他多數歐陸宗教意見領袖，則主張中立之事是「《聖經》未明確允許或禁止的事」，也是無關信仰與救贖之事，祭衣即屬此類，世間的教會可出於秩序及儀節的考慮，因時因地制宜，以此原則規範服裝的使用。

從政治權威的脈絡來看，反對祭衣的霍普認為，容或教會內對祭衣是否為中立之事有不同的意見，應該交由宗教會議決定，而不應由世俗政府干涉，此立場使他不僅違反英格蘭教會的規範，也挑戰了制訂《公禱書》的政府權威。萊德利則站在政府的立場發言，主張祭衣這一類的中立之事，不應在個人或教會裁決的範圍內，而應列於世俗「秩序」與「法律」的範疇內，交由世俗統治者參酌教會領導人的意見，頒佈一國內一致的規範，才能建立統一而良善的宗教秩序。涉入祭衣之爭的外國宗教意見領袖，如拉司考、布瑟、馬泰爾等人，則對此問題小心翼翼。如果不考慮政治現實問題，即英格蘭教會需要政府權威支持，他們皆主張不使用祭衣，但基於政治現實，他們又多主張接受君主對中立之事的干涉，也接受政府對祭衣的規範。

從視覺與服飾文化的脈絡來看，祭衣如同許多宗教事物，如鐘或水，是信仰的「符號」和「象徵」；祭衣也如同世間其他類型的服裝，可區隔出不同的身份、地位與形象。霍普和拉司考認為，祭衣是猶太祭司的遺留，也是反基督的標記，穿上祭衣的新教教士，猶如穿上妓女服裝的良善女子，等於認同了羅馬教會及其所代表的一切腐化與淫亂。萊德利與其他歐陸宗教領導人，為了說服霍普等反對者，則主張祭衣這類中立之事，本身並無良善或邪惡之別，它做為符號或標記，可以是「良善的象徵」，也可以是「邪惡的標記」，其決定於使用者本身是否有真誠的信仰，也決定於觀看者對這些物件有正確的詮釋，能以「心靈之眼」看見屬天的純潔與公義。

以上所談的宗教、政府權威、視覺形象，其實是彼此聯繫的三個面向，也是「中立之事」的概念中所包涵的三個問題：在宗教理論上的界定與使用的問題、可否由世俗權威介入並規範的問題、這類「外在可見之事」所被賦予的符號與形象問題。透過這三個面向可以看見，英格蘭的祭衣之爭，不論是在愛德華時代或伊莉莎白時代，它不僅是不同教派之間彼此角力或衝突的表現，也不僅是英格蘭「清教主義」發展的前身，而是要瞭解宗教改革運動本身時不可忽略的議題。因為，此問題的出現，源於宗教改革運動中對傳統禮儀與習俗的重新定位，也源於宗教改革運動與世俗政權密切的連結及合作，更牽涉到新教教會要如何建立一套

新的「視覺論述」與服裝風格。祭衣之爭也不是一個發生在英格蘭的孤立事件，它是 1540 年代路德派「中立之事論戰」的延續，而且連結了英格蘭境內的新教徒與海外各教派人士。即使它延續的時間不長，我們卻可在此案例中，看見宗教改革運動中「與救贖無關」的那一面。

國科會補助專題研究計畫項下赴國外(或大陸地區)出

差或研習心得報告

日期：2013 年 2 月 9 日

計畫編號	NSC 100-2628-H-004-134-MY2		
計畫名稱	歐洲近代早期的服飾觀：人文學者與宗教改革者		
出國人員姓名	林美香	服務機構及職稱	國立政治大學歷史系副教授
出國時間	2012 年 9 月 16 日至 2012 年 12 月 10 日	出國地點	英國倫敦

此次出國約三個月，乃因向所屬服務單位政大歷史系申請一學期出國研究，並取得倫敦大學歷史研究所訪問學人 (visiting fellow) 之資格，得以參與倫大歷史研究所各項活動，並利用其圖書館及周邊資源進行研究。

首先簡介倫大歷史研究所。此機構成立於 1921 年，附屬於倫敦大學高等研究院 (School of Advanced Study)，自成立起，即以全國性的歷史研究中心 (the national centre for history) 為目標，整合英國各學術機構之資源與人力，為英國史學研究者提供交流的平台，亦企圖引導英國史學研究潮流。如今倫大歷史研究所已是世界頂尖而知名的歷史研究機構，其出版品如 *The History of Parliament*、*The Dictionary of National Biography*、*The Victoria County History* 等，皆是英國史研究中重要的參考資料。其圖書館豐富的藏書 (約有 20 萬冊)，以及每學期超過 60 種主題的講論會 (seminars)，也時時吸引國內外各地的學者到訪。

自 2008 年開始，倫大歷史研究所由 Professor Miles Taylor 擔任所長，他是研究維多利亞時期英國的專家，其研究主題涵蓋十九世紀激進主義、十八世紀後英國國會、維多利亞統治時期的印度等。近年來在他的帶領之下，倫大歷史研究所有兩方面重要的發展與突破，一是史學研究材料的數位化，得使其他地區的研究者更加便利地取得英國史研究資料，其主要成就包括 British History Online 及 History of Parliament Online 兩項網路數位化資源的設立。二是國際交流的大幅推展。在 Professor Taylor 的努力下，倫大歷史研究所不但維持與美國史學家一年一度的 Anglo-American Conference，也與中國、日本、南韓、俄羅斯等地的重要史學機構建立合作關係，並有固定性三年一度的學術會議。未來，倫大歷史研究所也極有可能與台灣史學界建立正式的交流，促進台英雙方史學研究的對話，這也正是我回台後積極努力的目標。

在倫敦期間，我有幸成為倫大歷史研究所的一員，收穫十分豐富。首先，在個人研究方面，此次我主要的工作是進行國科會專題研究計畫第二年的研究主題，蒐集與「十六世紀英格蘭教會祭衣之爭」相關的資料，由於早年主持倫大歷史研究所的 A. F. Pollard (1869-1948) 專長在都鐸時期 (Tudor England)，所以它的圖書館在十六世紀方面的館藏相當完整，多數我需要的一手或二手史料，都可以在圖書館找到，其餘的則藉助大英圖書館 (British Library)，或倫大其他學院的圖書館取得。由於這次停留在國外的時間較長，我可以慢慢消化資料，而不必像以前一樣，急著把各種文件影印攜回，算來這是一次難得可悠閒讀書的機會。

在個人的研究之外，我也把握這次難得的機會，參與各項學術活動。這些活動大致可分為三項：(1) 大型會議 (conferences)、(2) 講論會 (seminars)、(3) 個別演講 (lectures)。我參加了兩次大型會議，第一次是應 Professor Taylor 之邀，參與中英兩方史學界三年一度的會議 (Anglo-Chinese Conference)，會議於 2012 年 9 月 18 日至 20 日舉行，為期三天，地點在倫大研究所所在的 Senate House。此次會議的主題是：「工業革命的新視角」(New Perspectives on Industrialisation)，從貿易、金融、環境、勞工、營養等各面向探討英國工業革命的影響，同時也比較中英雙方在工業化歷史上的差異。這場大型會議的發表者來自英國與中國的皆有，也有在英國工作的中國學者，以及在英國及中國研讀博士學位的研究生。對我而言，最寶貴的經驗是首次接觸到這麼多在中國研究英國史的學者和學生，其中老一輩的，也許在研究上與英國本土的研究有相當大的落差，但他們十分積極地與英國建立學術合作關係，並藉此機會使他們的學生時常有到英國交流的機會；年輕一輩的，他們的潛力則令人印象深刻，其中有幾位都曾在或正在倫大進行個人的研究，其水準甚至讓我覺得超過他們的老師輩。

在這次中英雙方的史學會議上，我與中國世界史領域中最具影響力的兩位學者，錢乘旦及高岱教授，均有多次機會談話，我們都希望可以增進兩方的交流，或由中國主辦，邀請台灣學者參與他們的「英國史年會」，或由台灣主辦，邀請他們來台參加國際學術會議。目前看來，我希望能先建立台灣這方與倫大歷史研究所的合作關係，這樣我方的學者與學生未來可到倫敦訪問，以利英國史研究之進行；也可與英國學者建立長期且固定的會議，例如三年一度的「台英史學會議」(Anglo-Taiwanese Conference)。因此，本人已邀請所長 Miles Taylor 訪台，他也已允諾將於 5 月最後一週到訪。屆時可透過他的來訪，增進雙方的認識與合作關係。至於與中國方面的交流關係，除了參與對方的「英國史年會」之外，目前政大歷史系正有意遵循「兩岸三地史學研討會」的模式，為世界史的交流建立類似的會議機制。如此，兩岸在中國史的交流之外，也可以在世界史的領域中對話。

9 月的會議之外，我在 11 月 23 至 24 日又參加了另一場大型會議，會議名稱是「螢幕上的英國王室」(The British Monarchy on Screen)，由倫大的電影研究群、英文研究所及媒體藝術等單位共同舉辦。此次會議探討的內容涵蓋與英國王室有關的電影及紀錄片，影片的年代則從二十世紀上葉橫跨至 2012 年。會議中

最常被討論的角色包括伊莉莎白一世、維多利亞女王，以及現任的伊莉莎白二世，但也廣泛地討論了英國王室形象在螢幕上的再現與其轉折。我個人一直對與英國史相關的電影非常感興趣，也曾在「英國史」的課程中介紹學生觀看相關影片，不過這次難得的機緣使我第一次接觸到這麼多專研電影研究的學者，他們討論影片的方式，類似文化研究或文學研究的作法，幾乎不談歷史本身，而是將電影或紀錄片當作「文本」，進行多種角度的詮釋，或政治、或性別，抑或商業。此次會議的多篇論文豐富了我對歷史電影的了解，也幫助未來利用這些影片增進學生們對英國史的感受與想像。

講論會的部份，如前所述，倫大歷史研究所每學期固定舉行多種主題的講論會，主持者來自各研究機構，多數兩週舉行一次，時間多在下午四、五點鐘左右。我訪問的這段期間曾參與的講論會包括：the Religious History of Britain 1500-1800 Seminar、Economic and Social History of the Premodern World, 1500-1800、Tudor and Stuart History、European History 1150-1550 等。除此之外，我也參加倫大歷史研究所為來訪的學者與研究生，特別舉辦的「所長講論會」(IHR Director's Seminars)，此講論會隔週舉行，每次約有三位左右在歷史研究所做研究的外校博士生，發表個人的研究成果。上述每一種講論會結束之後，照例有紅酒、白酒及小點心招待，與會者能藉著這個機會和其他參與者認識、交談，這個部分常為每一場講論會畫下美麗的句點，也是此次訪問中難忘的回憶。

最後，在個別演講的部份，倫大各學院經常舉行對外開放的公共演講(public lectures)，我參與了幾場，其中最難忘的 11 月 21 日由 Warburg Institute 舉辦、由著名政治思想史家 Quentin Skinner 所發表的演講，演講題目為：'Word and Image in the Philosophy of Hobbes'。我久仰其大名已久，也曾讀過幾篇他的作品，而這次演講的內容又是他研究多年的霍布斯(Thomas Hobbes)，更覺難得。當天現場湧進非常多的聽眾，其中不乏東方面孔，由大家的神情看來，頗有「朝聖」的感覺。不過，也許是因為此次演講的對象非設定於學院內的研究者，所以花了不少時間交代歷史與文化背景，真正談到具有啟發性、原創性的部份不多，令我略有失望之感。當天演講結束之後，我有機會與他聊天，得知他應中研院人文社會科學研究中心之邀，將於今年五月中訪台，屆時將有更多機會可與他交談，也能讓台灣的學生親眼得見其風采。得知此消息後，我立即與邀請人蕭高彥先生聯絡，請他提供相關資訊，也與台大楊肅獻老師、臺北大學李若庸老師討論，共同籌組了一個工作坊，為五月來訪的 Miles Taylor 與 Quentin Skinner 做準備，也就是帶領學生共同閱讀兩位學者所寫的作品，好讓兩位學者的訪問為學生帶來最大的收益。

上述有關個人研究及所參與之學術活動，佔據了此次訪問期間多數的時間。幸好還有些許零碎的休閒時間，我參觀了大英博物館舉行的「莎士比亞大展」，展題是：Shakespeare Staging the World，也參觀了知名的 Dr. Johnson's House 以及 Freud Museum，頗有「知識充電」與「心靈充電」的感受。回顧整個訪問期間，心中充滿感謝，感謝政大歷史系同仁讓我能暫時放下教學的負擔，浸淫在個

人的研究與活潑的學術氛圍中；也感謝國科會的資助，讓我在倫敦這個超級昂貴的城市中，不致寸步難行。最後，特別感謝倫大歷史研究所的所長、圖書館員所給予的協助，他們的熱情與溫暖，讓此行備感豐盛。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2013/02/09

國科會補助計畫	計畫名稱: 歐洲近代早期的服飾觀: 人文學者與宗教改革者
	計畫主持人: 林美香
	計畫編號: 100-2628-H-004-134-MY2 學門領域: 西洋史
無研發成果推廣資料	

100 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：林美香		計畫編號：100-2628-H-004-134-MY2				計畫名稱：歐洲近代早期的服飾觀：人文學者與宗教改革者	
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	2	3	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	1	0	100%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>專題計畫執行期間，前往英國倫敦大學歷史研究所 (the Institute of Historical Research, University of London) 訪問，一方面利用當地相關研究資料，一方面建立與倫大歷史研究所之交流關係。本人與 2013 年 5 月邀請倫大歷史研究所所長 Professor Miles Taylor 訪台，並獲國科會大力補助。訪問為期一週，在台大、政大、台北大學、成功大學共四校演講，並與研究生座談，成果豐碩。將來也預期能建立台英雙邊更長期性的合作關係。</p>
--	---

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與 (閱聽) 人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

此兩期的計畫，一年以十六世紀的人文學者為主、一年以宗教改革時期的祭衣之爭為主，他們都在同樣的問題意識與歷史關懷之下展開，此問題或關懷即：近代早期歐洲，人們究竟在何種思考脈絡下，以何種論述脈絡，來訴說服飾的功能與意義；又透過服飾本身傳達哪些理念或理想。我將這樣的研究稱之為「服飾的思想史」。透過這兩年的研究，可以發現，過去我們以為處於智識界的思想論辯，或宗教形而上的關懷，與日常事物（如服裝）不會有太多的關連，然而透過史料的挖掘與重新利用，可以清楚看到人文學者與宗教改革者，不但詳細思索過穿著的問題，也利用服裝談論對禮儀、形象、信仰等諸多重要議題。服裝既是他們思考的對象，也同時是承載其理念的工具。