

「無關救贖」的辯論 ——十六世紀英格蘭的祭衣之爭*

林美香**

摘要

本文從服飾思想與視覺論述的角度，重新理解英格蘭教會於 1550 年代及 1560 年代所發生的兩次祭衣之爭，其主要關懷有二：一，祭衣之爭中服飾是在何種思想脈絡下被討論，又被賦予何種宗教意義？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？本文第一節簡要介紹宗教改革時期路德派與英格蘭教會所發生的祭衣之爭，以及祭衣問題的重要性。第二節討論當時與祭衣最為相關的宗教概念，即「中性之事」(*adiaphoria, things indifferent*)，或可譯為「無關救贖之事」。「中性之事」的討論，在宗教改革時期以日耳曼地區的路德派最為興盛，瑞士地區的茲文利派與克爾文派也間或談及，因此本文第二節的內容以路德派對中性之事的討論為主，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歐陸宗教改革中的重要性，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，由於本文篇幅所限，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

* 本文為國科會專題研究計畫「歐洲近代早期的服飾觀：人文學者與宗教改革者」（計畫編號：100-2628-H-004-134-MY2）部分研究成果。研究期間有賴台灣聖公會聖約翰座堂林應求牧正、中原大學張道本老師，以及詹子嫻、胡捷、賴芷儀三位研究生的協助，在此深致謝忱。也由衷感謝兩位匿名審查人的指正，使本文得以減少許多疏漏。

** 國立政治大學歷史系副教授

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性之事、中性之事又如何界定？二、政治權威的脈絡，其主題是中性之事由誰管理與規範？祭衣若是中性之事，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」問題的思考出發，討論祭衣所引發的視覺效應，以及它在視覺上所造成的形象區隔。本文藉此三個脈絡指出，祭衣之爭不但是一場有關宗教與政治的衝突，也是一場視覺論戰，攸關教會信仰與形象的定位；同時它也幫助我們了解宗教改革運動中「無關救贖」的那一面。

關鍵詞：宗教改革、中性之事、祭衣之爭、英格蘭教會、約翰·霍普

一、「新」教會與「舊」祭衣

始於十六世紀上半葉的宗教改革，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）所開啓的「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繆爾（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。¹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。²然而，很少史家注意到宗教改革後教會服飾的變革，而且這項變革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），在威騰堡城堡教堂（Castle Church, Wittenberg）聖誕節禮拜中，舉行了一場令當地人民「耳目一新」的崇拜儀式。當天約有 2,000 名威騰堡居民參加，卡爾斯達並未依

¹ 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。

² 聖餐禮的問題可參考 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)。圖像與裝飾可參考 Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Lee Palmer 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)；花亦芬，〈圖像爭議與路德教派文化政策：以紐倫堡接受宗教改革過程為中心的考察〉，《台大文史哲學報》，70（臺北，2009.5），頁 179-229。

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。³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)。⁴

此次禮拜，讓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。⁵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。⁶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，主祭的牧師也依舊穿上祭衣。⁷

³ 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，即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。

⁴ 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 Ronal J. Sider ed., *Karlstadt's Battle with Luther: Documents in A Liberal-Radical Debate* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp. 2-6。

⁵ Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy*, p. 28.

⁶ 路德的回應可見 Martin Luther, *Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments*, 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 *Karlstadt's Battle with Luther*, pp. 18-19; Roland Bainton, *Here I Stand, Martin Luther* (Oxford: Lion Publishing, 1978), p. 207, pp. 259-260.

⁷ Roland Bainton, *Here I Stand, Martin Luther*, p. 340.

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，⁸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，⁹實際體現了路德派所主張的「人人皆祭司」(Priesthood of All Believers)。

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)的宗教改革運動。雖然此三者對聖餐禮的解釋不盡相同，¹⁰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，而流亡到此兩地的英格蘭新教徒。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

⁸ 有關「真實臨在論」與「化體論」的內涵及差異，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)稱呼路德的聖餐理論，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。

⁹ Ronald J. Sider ed., *Karlstadt's Battle with Luther*, p. 151, pp. 134-135.

¹⁰ 三者對聖餐禮解釋的差異，可參見 Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 173-176。

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），1545 年時他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。¹¹1549 年初，他決定返國，並於同年 5 月抵達倫敦。不久，他受到國王的賞識，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。¹²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，也開啓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

¹¹ 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), pp. 78-80。

¹² John Hooper, "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。

還是這樣。」¹³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必得參考的著作；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，他的結論是：1560-1570年代萌芽的清教運動，還未有1580年代至17世紀清教運動的特質。¹⁴

¹³ “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.

¹⁴ 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.

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。¹⁵這樣的角度並無錯誤，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，¹⁶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，本文選擇從服飾思想與視覺論述的角度出發，重新討論十六世紀英格蘭的祭衣之爭，其主要關懷有二：一，祭衣之爭中服飾是在何種思想脈絡下被討論，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「中性之事」(*adiaphora*, things indifferent)，或可譯為

¹⁵ 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* (Ph.D. Thesis, University of Cambridge, 1978)。

¹⁶ Ulinka 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)。

「無關救贖之事」。¹⁷「中性之事」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，瑞土地區的茲文利派（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性之事的討論為主，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性之事、中性之事又如何界定？二、政治權威的脈絡，其主題是中性之事由誰管理與規範？祭衣若是中性之事，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。

二、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」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

¹⁷ *Adiaphora* 就其在宗教改革時代的意義來看，可譯為「中間之事」、「中立之事」、「中性之事」，或較冗長但意義明確的「無關救贖之事」。本文之所以採用「中性之事」，一則是為了簡便，一則是字義上的考慮。所謂「中性」，意即「不偏於任何一方的性質」，或「非此亦非彼」（neither the one nor the other），因此也有「居中」之意，即在兩個對立項之間，沒有特定的性質與位置。宗教改革時代所談的 *Adiaphora*，就帶有這樣的意涵，指「非必須做也非必須不做」（neither commanded nor forbidden）的事。

without the pope)。¹⁸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，在掌政的護國公希墨爾（Edward Seymour, Duke of Somerset, Lord Protector of England, 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。¹⁹

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，愛德華時期的教會也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）。²⁰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*）。²¹

¹⁸ Alec Ryrie, *The Age of Reformation*, 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 Heaven: Yale University Press, 2005); Richard Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006)。

¹⁹ 有關愛德華六世時期的宗教改革，參見 Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation, 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 (February, 1999), pp. 34-63; Diarmaid MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life* (New Haven: Yale University Press, 1996)。

²⁰ Luc Racaut and Alec Ryrie ed., *Moderate Voices in the European Reformation* (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 5.

²¹ 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*

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，²²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。²³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 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

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.

²² *Via Media* 一詞在當時英格蘭尚未普遍，要到了十六世紀晚期至十七世紀，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 ed., *Moderate Voices*; Ethan H. Shagan, *The Rule of Moderation: Violence, Religion and the Politics of Restraint in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)。

²³ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies, A.D. 1549 and A.D. 1552* (Cambridge: Cambridge University Press, 1864), pp. 155-157.

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。²⁴

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*）²⁵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。」（見圖 1、2、3）²⁶

²⁴ 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.

²⁵ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 76, 97.

²⁶ 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, conteined in thys booke”，見 Brian Cummings ed., *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, 1662* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 98。



圖 1 英國國教會牧師服裝

說明：由內至外之穿著依序是：黑色禮袍（cassock）、白罩衫（surplice）、大圓披（cope）。

圖片出處：<http://en.wikipedia.org/wiki/File:Copefront.jpg>; <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Copeback.jpg> (accessed by March 5, 2014).



圖 2 霍普畫像

說明：畫像中霍普穿著英格蘭教會所規定的祭衣，頭戴四方帽（square cap），內穿黑色禮袍，再穿上白色主教袍（rochet），主教袍之外又穿上黑色無袖袍（chimere），再披上如披巾大小的黑色禮帶（tippet）。

圖片出處：John Hooper by Richard Houston, after unknown artist mezzotint, c. 1762-1775, National Portrait Gallery, London.



圖 3 萊德利畫像

說明：萊德利的穿著與圖 2 霍普的穿著相近。

圖片出處：Nicholas Ridley by unknown artist, 1555, National Portrait Gallery, London.

1549 年《公禱書》對祭衣的規範，與天主教傳統相較較為簡單。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）（見圖 4）。²⁷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

²⁷ 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)。

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，穿在禮袍之外，不過主教袍多不用於彌撒儀式上。²⁸

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，但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）。大圓披是及膝的斗蓬，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。²⁹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。

²⁸ 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.

²⁹ 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。亦可參見本文圖 4。

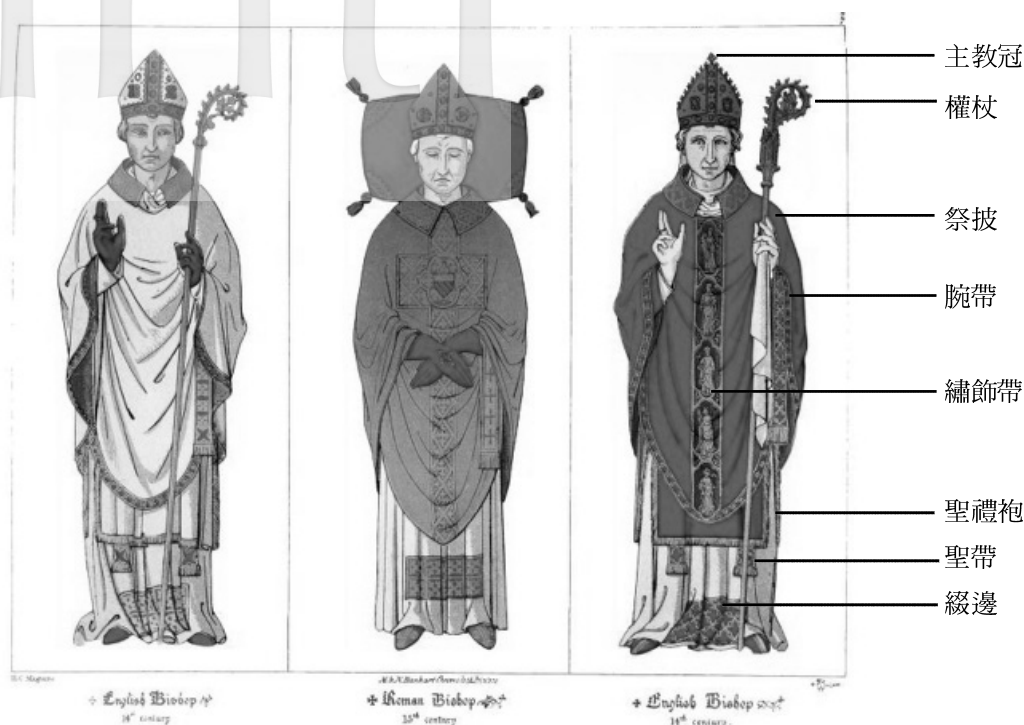


圖 4 14、15 世紀羅馬與英格蘭主教的穿著

說明：三圖像中主教皆戴主教冠（mitre），外罩祭披（chasuble），手披腕帶（maniple），內著的白色聖禮袍（alb）披有聖帶（stole），下部裝飾綴邊（apparels）。左邊兩位主教的祭披中間有繡飾帶（orphrey）。此外，三位主教各自的祭披邊緣、腕帶、聖帶、綴邊所裝飾的花樣一致，左右兩位主教還手持權杖（crozier）。

圖片出處：A. W. N. Pugin, *A Glossary of Ecclesiastical Ornament and Costume* (London: Bernard Quaritch, 1868), p. 265.（線條與文字為本文作者所增）

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分的變化。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，傳達出富麗堂皇、氣宇軒昂的神聖樣貌。³⁰祭衣的華麗意味著宗教上的高貴與神聖，塑造教士做為人神中介與祭司的崇高地位，自成一特殊階級，如同世俗社會中華麗的服裝伴隨著君王、貴族的身分。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，也不再與一般俗人隔絕自成

³⁰ Pauline Johnstone, *High Fashion in the Church*, pp. 1-2.

一特殊階級，而是傳講義理、匡正信仰與道德生活的導師。於是，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，新教教會捨棄華麗的衣著，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。³¹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。³²以各主流新教陣營來看，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國的霍普。

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**），³³違

³¹ Ulinka Rublack, *Dressing Up*, pp. 97-101.

³² Graema Murdock, "Dressed to Repress?: Protestant Clerical Dress and the Regulation of Morality in Early Modern Europe," *Fashion Theory*, 4:2 (May, 2000), pp. 179-200.

³³ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 169.

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。³⁴深受蘇黎世教會影響的霍普，對祭衣的規範不以爲然，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；³⁵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)；他認爲官方所定的「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」。³⁶霍普在此以「亞倫」指稱羅馬天主教會的神父，他認爲保留著舊有的祭衣，即意味著羅馬天主教的延續。³⁷

爲了上述兩點，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

³⁴ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 182. 主教以下的牧師與執事受職時，也需在「按立禮」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。

³⁵ John Hooper, *Early Writings of Bishop Hooper*, ed. Charles Nervinson for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1843), p. 440.

³⁶ John Hooper, *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。

³⁷ 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。」John Hooper, *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 554.

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。³⁸從1550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。³⁹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。⁴⁰不久之後，對祭衣問題一直猶豫不決的克蘭

³⁸ “Martin Micronius to Henry Bullinger, London, Aug. 28, 1550,” in *Original Letters*, v. 2, pp. 566-567.

³⁹ 霍普的信以拉丁文寫成，完成於1550年10月3日，標題為 *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)：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*, v. 2, ed., Aubrey Townsend for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1848), pp. 373-395。

⁴⁰ 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

默，也就祭衣問題請教布瑟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。⁴¹

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。⁴²霍普的按立禮於 1551 年 3 月 8 日舉

改革重要的諮詢對象，也因此對英格蘭教會的變革有相當多影響。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。

⁴¹ 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 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,” in *Original Letters*, v. 2, pp. 584-587。這些人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”。

⁴² 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 *Gleanings of A Few Scattered Ears, during the Period of the Reformation in England*, ed. George Cornelius Gorham (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,” *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp. 233-235。

行，當天他穿上了「白罩衫」與「大圓披」。⁴³另依據福克斯（John Foxe, 1516-1587）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）」。⁴⁴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」，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。⁴⁴

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理念逐漸滲入英格蘭教會，⁴⁵《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。」⁴⁶然而，新的《公禱書》未使用許久，瑪麗女王（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。⁴⁷值得一提的是，

⁴³ John Strype, *Memorials of Thomas Cranmer*, v. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1812), pp. 363-364.

⁴⁴ John Foxe, *The Acts and Monuments of John Foxe: A New and Complete Edition*, ed. Stephen Reed Cattley (London: R. B. Seeley and W. Brunside, 1838), v. 6, p. 641.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Joseph Ketley ed., *The Two Liturgies*, p. 217. 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。

⁴⁷ John Foxe, *The Acts and Monuments*, v. 6, pp. 642-643.

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)，⁴⁸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，還有瑪麗女王統治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，⁴⁹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」。⁵⁰

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

⁴⁸ John Foxe, *The Acts and Monuments*, v. 6, pp. 543-544.

⁴⁹ 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年版本，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。

⁵⁰ “The Act of Uniformity, 1559, 1 Elizabeth I, c. 2,” in *Documents of the English Reformation*, p. 334.

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。⁵¹這些規定都顯示，伊莉莎白統治時期，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 Antichrist）。⁵²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，也就是說，⁵³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

⁵¹ “The Elizabethan Injunctions, 1559,” in *Documents of the English Reformation*, p. 343, 348.

⁵² 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.

⁵³ 例如，在法蘭克福的寇克斯（Richard Cox, c. 1500-1581），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.

心議題。⁵⁴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。⁵⁵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 年底、1565 年初起，官方欲整頓各地宗教儀式的態度越來越明顯。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」。⁵⁶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〉。⁵⁷同年底，帕爾

⁵⁴ 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 (Robert Horn, bishop of Winchester, 1510?-1579) 致信蘇黎世教會領導人郭爾特 (Rodolph Gualter, 1512?-1576)，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。

⁵⁵ “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.

⁵⁶ “Queen Elizabeth to Archbishop Parker, 25th Jan., 1564-5,” in *Correspondence of Matthew Parker: Comprising Letters Written by and to Him*, ed. John Bruce for the Parker Society (Cambridge: The University Press, 1853), p. 225, 226.

⁵⁷ “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 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*

克又鎖定劍橋大學，推動宗教順服（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「白罩衫」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。⁵⁸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。⁵⁹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⁶⁰，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，亦開啓伊莉莎白時代的清教徒分離運動（Puritan Separatism）。⁶¹

apparrell of all persons ecclesiasticall, by vertue of the Queenes maiesties letters commaunding the same... (London, 1566, STC 10026)。

⁵⁸ 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。

⁵⁹ 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。

⁶⁰ 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。

⁶¹ 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

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 年至 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。⁶²最後，還有一項考慮是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，也希望藉此增進學界對愛德華時期宗教改革的認識。

三、「中性之事」(*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

的分離主義。參見 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。

⁶² 歐陸宗教意見領袖在愛德華六世時期所寫的信件，到了 1566 年時，被英格蘭教會編輯出版，用以支持官方祭衣的規定，此類出版品如 *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)。

議的理解自然必須先從宗教思想的脈絡著手，而此脈絡中最重要的概念即「中性之事」。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「中性之事」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，它們本身是否是中性之事，且未被上帝神聖的話語視為罪而禁止。」⁶³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「中性之事」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〕，是否是中性之事？」⁶⁴因此，本節將先解釋何謂中性之事，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「中性之事」概念的糾葛。

十六世紀「中性之事」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「中性之事」，

⁶³ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 375.

⁶⁴ "Laurence Humphre to Henry Bullinger, Oxford, Aug. 16, 1563," *The Zurich Letters*, v. 1, p. 134.

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)。⁶⁵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「中性之事」一詞，指稱《聖經》未明確要求或禁止的事(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*。

「中性之事」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」(*middles 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》(*Enchiridioni militis christiani*, 1503)一書中，較明白地界定為「中間與中性」(*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*)。⁶⁶如此，

⁶⁵ Bernard J. Verkamp, *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554* (Ohio: Ohio University Press, 1977), pp. 1-15, 38.

⁶⁶ 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.

「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「中性之事」。⁶⁷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的修會（如方濟會〔the Franciscans〕或本篤會〔the 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。⁶⁸

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，都放入中性之事的領域中，⁶⁹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

⁶⁷ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, pp. 52-53.

⁶⁸ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, pp. 16-19.

⁶⁹ 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)。

不必要的中性之事轉為「暴政」(tyranny)與「迷信」(superstition)。⁷⁰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)。⁷¹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「不完美或中性」(imperfect or indifferent)的「可見之物」(visible things)，提升到完美而不可見的心靈世界。⁷²總結來說，伊拉斯摩斯對待中性之事，採取了「中立」的立場，不須強制信徒去做，也無須完全廢棄；一位基督徒對中性之事的依賴程度，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。

伊拉斯摩斯對中性之主張與態度，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〕」，皆可視為中性之事，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，路德對中性之事的取舍也持溫和立場，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「中性而可選擇」(indifferent and optional)之事，不能以激烈的手段強迫各教堂拆除。⁷³他在《論基督徒的自由》(*On the Freedom of A*

⁷⁰ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, p. 20, 64.

⁷¹ Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, p. 20.

⁷² Desiderius Erasmus, *The Handbook of the Christian Soldier*, p. 15, 65, 74.

⁷³ Martin Luther, *Confession Concerning Christ's Supper*, in *Word and Sacrament III, Luther's 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*

Christian, 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，不吃的人不可論斷吃的人。」 (〈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。⁷⁴

「中性之事」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，⁷⁵藉著把某些宗教禮儀、習慣與傳統放入中性之事的領域，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)」。⁷⁶梅蘭赫通的立場，使他對1548年5月神聖羅馬帝國皇帝

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。

⁷⁴ 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, 372.

⁷⁵ James Alan Waddell, *The Struggle to Reclaim the Liturgy in the Lutheran Church* (Lewiston: the Edwin Mellen Press, 2005), p. 4.

⁷⁶ "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.

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。⁷⁷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性之事還能視之為「中性之事」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，不必要的」，⁷⁸它們還能算是「中性之事」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，「中性之事」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。⁷⁹路德派在發展早期其實就面對「中性之事」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性之事，日後雖然主流派的梅蘭赫通堅守路德寬容的路

Wengert, trans. Charles Arand, Eric Gritsch, Robert Kolb, William Russell, James Schaaf, Jane Strohl, Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress Press, 2000), p. 49.

⁷⁷ 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《論真實與虛假的中性之事》(*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。

⁷⁸ 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，且是良心之事的想法；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*, v. 36, ed. Abdel Ross Wentz (Philadelphia: Fortress Press, 1959), p. 168.

⁷⁹ 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.

線，但路德派陣營內部仍不斷面對有關中性之事的激烈論戰，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 Intermists)，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。⁸⁰其間的爭議包括：傳統儀式與習慣是否為信仰上必要之事？中性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「中性之事論戰」(Adiaphoristic Controversy) 中，*adiaphora* 及其德文詞 *Mitteldingen* 正式進入路德派宗教語彙中，⁸¹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》對中性之事的立場。他在《評判》(*Iudicium*, 1561) 一書中，定義中性之事為：「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『中性之事』。」⁸²依

⁸⁰ 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.

⁸¹ 1520 年代至 1530 年代之間，路德談中性之事多使用「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)。

⁸² Martin Chemnitz, *Iudicium* (1561), in 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 Adiaphora or Indifferent Things"。其開頭即指出：「...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 Concord*, p. 635. 奇姆尼滋對《協和信條》的影響，見 Matthew C. Harrison, "Martin Chemnitz and FC X," in *Mysteria Dei: Essays in Honor to Kurt Marquart*, ed. Paul T. McCain and John R. Stephenson (Fort Wayne, Indiana: Concordia Theological Seminary Press, 1999), pp. 55-65。

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統，皆不可視為中性之事；（2）那些具備中性之事性質的傳統，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、禮節或秩序的行爲或儀式，不能被視作中性之事；（4）易於滋養迷信的儀式，也不該列入中性之事；（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性之事。總結而言，開姆尼滋在廣大而模糊的中性之事領域中，清楚的指出，唯有那些具備「提升信仰」、「造就」、「規訓」、「秩序」和「禮節」功能的中性之事，才是真正的中性之事。⁸³

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，繼續探討中性之事的性質與原則，同時強調中性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，決定哪些中性之事該保留、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。」⁸⁴ 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」其所遵守的中性之事，以使各教會均能以其最佳的方式維護「良好的秩序」與「規訓」。⁸⁵

⁸³ Martin Chemnitz, *Iudicium* (1561), in *The Struggle to Reclaim the Liturgy*, appendix, pp. 297-298.

⁸⁴ Martin Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, Part II, trans. Fred Kramer (St. Louis, MO.: Concordia Pub. House, 1971-86), p. 117.

⁸⁵ "X. Concerning Ecclesiastical Practices That Are Called Adiaphora or Indifferent

不過，對開姆尼滋或其他《協和信條》的作者而言，在中性之事的問題上，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？他們均主張一旦中性之事被信仰的敵人所規範與強制時，中性之事的本質已然轉變，不再是真正的中性之事，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性之事，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。⁸⁶

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性之事的認識：中性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性之事？何為虛假的中性之事？在何種情況下原為中性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性之事，不能再視為中性之事，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

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。

⁸⁶ “X. Concerning Ecclesiastical Practices That Are Called Adiaphora or Indifferent Things,” pp. 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。

有祭儀及禮俗。⁸⁷在這些主流改革教派之外，被視為異端的再洗禮派（the Anabaptists），則對中性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，即不能視為中性之事，甚至不承認任何中性之事的存在。⁸⁸

如果我們把此時代對中性之事的關注，放在更大的宗教文化脈絡下來看，「中性之事」的認定與處置，恰分隔了「中古教會」與「宗教改革教會」的特質。⁸⁹前者將中性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，中性之事是必要的；對後者來說，中性之事並非必要，甚至可能有害。更進一步來看，各宗教改革教派對待中性之事的態度，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。在這些改革教派中，英格蘭教會屬於較為保守的一端，改革幅度最小，日內瓦與蘇黎世的教會較為激進，而路德派居中。整體來說，這些主流改革教派共同為基督教儀式與行為開啓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，中性之事可被建

⁸⁷ 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)。

⁸⁸ Bernard J. Verkamp 區分出兩類認定中性之事的標準：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」才屬中性之事；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），因為他們對中性之事的認定，堅持要有聖經明確的證據支持，此與主流改革教會對中性之事的認定（「《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。

⁸⁹ Irene Dingel, "The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548-1580)," pp. 34-35.

立、更改或去除，各地也可以有不同的行為規範。

不過，儘管中性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「中性之事」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「顯為義」(righteousness before God)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。」⁹⁰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教士，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。」⁹¹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性之事「不是芝麻小事」(not a trifling matter)。⁹²茲文利派與克爾文派在中性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。

⁹⁰ Philip Melancthon, "Articles VII and VIII: The Church," *Apology of the Augsburg Confession*, p. 180.

⁹¹ Martin Luther, *Treatise on the New Testament, That is, the Holy Mass*, in *Word and Sacrament I, Luther's Works*, v. 35, ed. E. Theodore Bachmann (Philadelphia: Fortress Press, 1959), p. 81.

⁹² Philip Melancthon, "Of Offence in Indifferent Things," in *Melancthon on Christian Doctrine, Loci Communes*, ed. and trans. Clyde L. Manschreck (New York, Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 320.

四、「中性之事」與英格蘭祭衣之爭

英格蘭的祭衣之爭，可看做是 1540 年代以來有關中性之事爭議的一部分，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，英格蘭的中性之事爭議以祭衣為焦點，而且從 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「中性之事」？霍普在 1550 年 10 月寫信給國王議會之前，對祭衣是否為中性之事的態度，比較模糊，有時也同意祭衣為中性之事，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，它也不是中性之事，所以英格蘭教會不應該要求教士穿著祭衣。接著他提出中性之事應具備的四項要件：（1）中性之事必須要以《聖經》為其本原與基礎（*originem et fundamentum*）。換言之，中性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）若真屬中性之事者，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」，便不再屬於中性之事。（3）中性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）中性之事不應由教會或其他獨裁權威強制決定（*violenta quadam tyrannide*），否則也不再是中性之事。⁹³

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

⁹³ “Bishop Hooper’s ‘Notes’ to the King’s Council, 3 October 1550,” pp. 196-198.

中性之事。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，他並不是爲了廣泛討論中性之事的性質與應用而寫，乃是以祭衣問題爲單一訴求。

在他所提的四要件中，其實混雜了兩個議題：一，祭衣是否爲信仰上的中性之事？二，祭衣若爲中性之事，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性之事。首先，他沿襲茲文利教派「人人皆教士」的主張，以及以初代教會爲模範的理念（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》時代是合法的，是亞倫祭司職的一部分，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，它不屬中性之事，而是被禁止之事，若重新恢復，便是犯罪。⁹⁴

霍普對中性之事的界定，較接近所謂的「《聖經》簡化主義」，⁹⁵凡《聖經》中未給予明確同意的事物，即暗表否定，也因爲這樣的立場，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：

⁹⁴ “Bishop Hooper’s ‘Notes’ to the King’s Council, 3 October 1550,” pp. 198-199.

⁹⁵ 有關「聖經簡化主義」，參見註88。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*），文中簡略談到「中性之事」，但指出這一類事「本身並無好壞」，也未主張中性之事須有《聖經》明確的證據支持，見John Hooper, *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 32。

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。⁹⁶

在萊德利看來，霍普犯了邏輯的錯誤，中性之事即《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」。中性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之事。⁹⁷

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。⁹⁸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

⁹⁶ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 382.

⁹⁷ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 377, 382, 390.

⁹⁸ 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。

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使用祭衣。⁹⁹歸結而言，祭衣乃中性之事，透過英格蘭教會與國會的許可，可合法在英格蘭境內使用；但也正因它是中性之事，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)。¹⁰⁰

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，後者亦得到不少英格蘭新教徒的認同。¹⁰¹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，他同時間針對祭衣是否為中性之事的問題，發表了一篇短文。¹⁰²拉司考在此文中，如同過去討論中性之事常見的方式，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

⁹⁹ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," pp. 384-386.

¹⁰⁰ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 389.

¹⁰¹ "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。

¹⁰² 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 defendig the puritie of Religion, and Ceremoniies, 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 Kynge Edward the sixth: which was as followeth." 見 *The Fortresse of Fathers*, sig. C4_r-D2_r。

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) 中性而自由的事，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，不將祭衣列入中性之事，而是必須革除的惡俗。¹⁰³

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性之事。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裝、在於話語而不在於衣著、在於純潔的心靈而不在於穿戴。」¹⁰⁴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，就是不排除其全體〔的人〕」，也就是反對上帝誠命的人。¹⁰⁵這樣的立場也就完全否定《公禱書》保留祭衣的合法性。

¹⁰³ *The Fortresse of Fathers*, sig. C4_r-v.

¹⁰⁴ *The Fortresse of Fathers*, sig. C5_r-v.

¹⁰⁵ *The Fortresse of Fathers*, sig. C5_v-C7_r.

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。¹⁰⁶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。¹⁰⁷不過，從布林格日後所留下的信件看來，他主張祭衣是「中性之事，僅與儀節及秩序有關，不包含在宗教崇拜之中。」¹⁰⁸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性之事的辯論。他們的立場及論證與萊德利較接近，皆主張祭衣是中性之事，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）。¹⁰⁹

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

¹⁰⁶ 在霍普個人主觀感受上，所有的外國宗教意見領袖中，獨有拉司考堅定支持他的立場，見“Bishop Hooper to Henry Bullinger, Gloucester, Aug. 1, 1551,” in *Original Letters*, v. 2, p. 95.

¹⁰⁷ 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，而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.

¹⁰⁸ “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，如“Henry Bullinger to Bishop Horn, Zurich, Nov. 3, 1565,” in *The Zurich Letters*, v. 1, appendix, pp. 341-344。

¹⁰⁹ “Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550],” in *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, pp. 444-447; “Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550,” in *Gleanings of A Few Scattered Ears*, p. 218; “Martyr to Bishop Hooper, Oxford, Nov. 4, 1550,” in *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp. 188-194.

(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 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。」¹¹⁰

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。¹¹¹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

¹¹⁰ “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，證明早在初代教會時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。

¹¹¹ “Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550],” p. 449.

謀。¹¹²

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。¹¹³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）未被消滅之前、屬基督王國的義理與規範未完全建立之前，只革除外在的祭衣或其他標記，乃是徒勞無功的。¹¹⁴

布瑟在回覆拉司考的信件中，也表達了類似的立場，英格蘭

¹¹² “Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550],” in *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, pp. 461-462.

¹¹³ “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 Utenhiovius 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.

¹¹⁴ “Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550],” pp. 456-459.

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。¹¹⁵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。¹¹⁶布瑟的矛盾，其實來自他對英格蘭宗教改革之時程與策略的思索，盱衡英格蘭宗教現況，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。¹¹⁷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。¹¹⁸

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，因此在 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。¹¹⁹然而，這是否也意味著，他們承認政府在規範中性之事上的權力，高過個人選擇中性之事的自由？這將是下一節要討論的主題。

¹¹⁵ "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits (20 Oct., 1550)," pp. 449-451.

¹¹⁶ "Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550," pp. 216-219.

¹¹⁷ "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.

¹¹⁸ "Martyr to Bishop Hooper, Oxford, Nov. 4, 1550," p. 190; "Martyr to Bucer, Oxford, Nov. 11, 1550," in *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp. 196-199.

¹¹⁹ "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.

五、國家與教會

上文曾提到，霍普所提出有關界定中性之事的四個條件中，混雜了兩個議題，一者是上節所談「祭衣是否為信仰上的中性之事」；一者是祭衣若為中性之事，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「中性之事」，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中性之事。」¹²⁰在霍普與萊德利的爭辯中，政治性的問題，即誰為決定中性之事的權威，與宗教性的議題同樣重要，此可由克蘭默詢問布瑟時所提的問題看出。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？」¹²¹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性之事的議題，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，是否是中性之事？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

¹²⁰ "Martin Micronius to Henry Bullinger, London, Oct. 3, 1550," in *Original Letters*, v. 2, p. 571.

¹²¹ 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 *Gleanings of A Few Scattered Ears*, p. 216。

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」所訂，而是由「女王正義且合法的權威」所規範，¹²²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，或從中性之事的界定，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啓之後，最早有系統討論「中性之事」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, instructyng theym to Unitie and Obedience*, 1540?）。不論史塔基對中性之事的看法，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，將中性之事納入君王權威管制的範圍內。¹²³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」，即中性之事，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

¹²² "Laurence Humphre to Henry Bullinger, Oxford, Aug. 16, 1563," in *The Zurich Letters*, v. 1, p. 134.

¹²³ 英國史學界從 W. Gordon Zeevel 以來，長久認為史塔基將梅蘭赫通「中性之事」的概念，帶入了英格蘭，並影響此後英格蘭教會「中道」的理念，但 Thomas F. Mayer 反對這種看法，見 W. Gordon Zeeveld, *Foundation of Tudor Policy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), p. 141; Thomas F. Mayer, "Starkey and Melancthon 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 Melancthon and the English Reformation* (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 60-64。

「教宗的權威」。¹²⁴他主張羅馬教宗的至高權，從一開始就只是便宜行事（a thing 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性之事，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。¹²⁵

史塔基的論證為亨利八世的「君主至尊權」背書，同時也讓「中性之事」的設立或取消，與君王權威密不可分。這也是英格蘭宗教改革所造就的現實，君主成了教會的首領，也就自然成為教會生活與禮儀事務最高的權威。愛德華六世的政府與教會可說延續相同的思維與現實，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「中性之事」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。

在霍普看來，某項禮俗或祭儀若真屬中性之事，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

¹²⁴ 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. B2_r-v, B4_v-C1_v.

¹²⁵ Thomas Starkey, *Thomas Starkey's An Exhortation*, sig. R3_v, Z4_r.

屬爲中性之事的，就不再是中性之事。他也設想到，某些中性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。¹²⁶霍普的意見立於與史塔基或英格蘭官方教會完全不同的邏輯，幾乎可說無視於英格蘭宗教改革後「國家教會」(the state church)的現實。或更正確的說，霍普始終盼望英格蘭教會依循蘇黎世教會的模式，建立一個獨立於世俗權威的教會，¹²⁷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」，¹²⁸因此霍普在祭衣上的不服從，也就成爲對政治秩序的反抗。

霍普的立場讓祭衣問題陷入基督徒自由（或教會自由）與國家權力拉扯之間。然而，他卻不認爲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、把朋友視爲敵人，使主政者處於迷茫與迷信之中。¹²⁹如此，霍普一方面呼籲教會阻擋世俗權威的

¹²⁶ “Bishop Hooper’s ‘Notes’ to the King’s Council, 3 October 1550,” 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，又最好是坐著，因為最初使徒領受「主的晚餐」時是坐著的，這種姿勢也代表在主裡面的平安與休息，見 *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 536。

¹²⁷ 歐陸地區的改革教會並未以英格蘭「國家教會」的模式建立，各改革領導人也多主張教會與世俗政府形成兩個分隔的領域，政府不可介入宗教事務，但可彼此合作，尤其茲文利與克爾文對政教分立的立場更加堅持。然而，現實上，各改革教會都需要世俗政府的支持，路德擁抱了薩克森選侯的援助，梅蘭赫通對日耳曼地區君侯的介入，更持正面的態度；即使是蘇黎世教會和日內瓦教會，也都難以避免世俗權威的干涉。見 Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 151-155。

¹²⁸ Jennifer Loach, *Parliament under the Tudors* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

¹²⁹ “Bishop Hooper’s ‘Notes’ to the King’s Council, 3 October 1550,” p. 198.

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。¹³⁰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，萊德利並不認為中性之事在個人「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。¹³¹

在霍普與萊德利兩人的辯論中，他們都同意，中性之事的設立是為了良善的秩序及信仰的造就，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司考，以外國人的身分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」，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」。¹³²在此深

¹³⁰ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," pp. 386-387.

¹³¹ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," pp. 377-379.

¹³² *The Fortresse of Fathers*, sig. D1v.

切的期待下，拉司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。¹³³

拉司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，然而他迴避了在中性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，中性之事使用與否應交由教會決定，由「會眾的評斷與良心」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性之事的權力、人民有服從官方規範的義務。¹³⁴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，每次都力勸霍普放棄對抗、服從官方的規定，然而他都失望的發現霍普「更加頑固」。¹³⁵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。¹³⁶

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

¹³³ John A Lasco, "Joannes A Lasco, &c. to the renowned Edward the Sixth," in *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, p. 35.

¹³⁴ "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [Oct. 20, 1550]," p. 447; "Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550," p. 216.

¹³⁵ "Martyr to Bucer, Oxford, Jan. 10., 1551," in *Gleanings of A Few Scattered Ears*, p. 229; "Martyr to Bucer, Oxford, early Feb., 1551," in *Gleanings of A Few Scattered Ears*, pp. 232-233.

¹³⁶ M. A. Overell, "Peter Martyr in England 1547-1553: An Alternative View," *The Sixteenth Century Journal*, 15:1 (Spring, 1984), pp. 96-97.

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，中性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「無足輕重」的中性之事，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）」。¹³⁷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」。¹³⁸他的態度可說充滿了「機會主義者」的取向。

¹³⁷ “Peter Martyr to [Thomas Sampson], Zurich, July 15, 1559,” in *The Zurich Letters*, v. 2, pp. 25-26.

¹³⁸ “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.

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。¹³⁹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）。¹⁴⁰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。¹⁴¹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：祭衣不但屬中性之事，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。¹⁴²

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

¹³⁹ Henry Bullinger, "Decade quinta sermone none," in *The Fortresse of Father*, sig. D2_r-3_r; *The Zurich Letters*, v. 2, appendix, p. 357.

¹⁴⁰ "The Elizabethan Injunctions, 1559," p. 343.

¹⁴¹ 林美香，〈十六世紀英格蘭的服飾法〉，《新史學》，21：2（臺北，2010.3），頁 91-148。

¹⁴² "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.

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。」¹⁴³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。¹⁴⁴

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」，¹⁴⁵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。

六、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性之事，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

¹⁴³ 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。

¹⁴⁴ "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.

¹⁴⁵ John Primus, *The Vestments Controversy*, pp. 149-166.

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、身分等。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？爲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？¹⁴⁶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，何以成爲辯論的焦點。

「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。¹⁴⁷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, 384-322 B. C.) 視覺理論爲基礎，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

¹⁴⁶ "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，所以簡單歸納爲兩個議題：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。

¹⁴⁷ 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.

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。¹⁴⁸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

¹⁴⁸ 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。

識都來自於視覺上對「物體」(material object) 的注視。¹⁴⁹

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。¹⁵⁰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，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。¹⁵¹宗教改革者不但不信賴中古教會所提供的視覺物 (species)¹⁵²，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」

¹⁴⁹ 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。

¹⁵⁰ 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。

¹⁵¹ Stuart Clark, *Vanities of the Eye*, pp. 9-28。

¹⁵² *Species* 的概念參見 Michael Camille, "Before the Gaze," p. 209。

(signify) 的意義，¹⁵³所以聖餐禮中的餅與酒都只是「可見的符號」，爲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爲耶穌的肉體，改變的是它們的性質，成爲「不可見恩典之可見的符號」(visible signs of invisible grace)，爲要確知「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。¹⁵⁴

爲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，比喻爲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。」¹⁵⁵「可見的話語」是矛盾的用句，因爲話語並非可見，霍普之意在於提醒基督徒，在聖禮中善用「心靈之眼」與聽覺，因爲「精神性的看見」遠較實質的物體更重要。此立場同時意味著，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爲「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」。¹⁵⁶

本文所談的祭衣之爭，一如聖餐禮或圖像，都是宗教改革時

¹⁵³ Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 173-176.

¹⁵⁴ 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.

¹⁵⁵ 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.

¹⁵⁶ 'Phantoms or delusive shows' 爲克爾文之語，引自 Carlos M. N. Eire, *War against the Idols*, p. 226.

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？¹⁵⁷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。¹⁵⁸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。¹⁵⁹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。¹⁶⁰

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

¹⁵⁷ 羅馬教會的主張可見於「特倫特大公會會議」（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.

¹⁵⁸ R. W. Scribner, *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, ed. Lyndal Roper (Leiden: Brill, 2001), pp. 119-120.

¹⁵⁹ 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。

¹⁶⁰ 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。

帝所憎恨的偽君子。」¹⁶¹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。拉司考更進一步指出，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」，使虔信之人「單純的心靈」轉向外在無益的事物。¹⁶²他說：

某些人誇稱服裝可以裝飾、美化聖職，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。¹⁶³

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啓後，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！」¹⁶⁴

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

¹⁶¹ John Hooper, *Early Writings of Bishop Hooper*, p. 541.

¹⁶² *The Fortresse of Fathers*, sig. C7_{r-v}, C5_v.

¹⁶³ *The Fortresse of Fathers*, sig. C8_r.

¹⁶⁴ "Martyr to Bishop Hooper, Oxford, Nov. 4, 1550," pp. 194-195.

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」。¹⁶⁵

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。」¹⁶⁶換句話說，在視覺理論上，布瑟認為肉眼所見不應該主導我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瑕、美德的裝飾，這是教會神聖的牧職要傳遞及展現給所有信徒的，好使他們能為自己和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)。¹⁶⁷

¹⁶⁵ "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits [20 Oct., 1550]," pp. 452-453.

¹⁶⁶ "Martin Bucer to John Hoper, in answer to the foregoing letter [Nov., 1550]," pp. 459-460.

¹⁶⁷ "Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550," p. 217.

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*）。¹⁶⁸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。」¹⁶⁹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

¹⁶⁸ John Whitgift, *The Works of John Whitgift*, v. 1, p. 72; v. 2, p. 67.

¹⁶⁹ "Peter Martyr to Henry Bullinger, Oxford, Jan. 28, 1551," in *Original Letters*, v. 2, p. 487.

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」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「區別的符號」(a note of difference)。¹⁷⁰對萊德利來說，這個符號就像其他各類中性之事，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。」¹⁷¹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。¹⁷²

第二，祭衣區隔新舊信仰，亦即區隔真信仰與反基督之間的

¹⁷⁰ Nicholas Ridley, "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 386, 384.

¹⁷¹ "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。

¹⁷² "Bucer to A Lasco, concerning the controversy about wearing the habits (20 Oct., 1550)," pp. 445-446; "Bucer to Cranmer, Cambridge, Dec. 8, 1550," p. 217.

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」。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。¹⁷³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「看到」有任何東西是屬於「天主教妓院」的。¹⁷⁴

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「中性之事」；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

¹⁷³ John Hooper, "An Oversight and Deliberation upon the Holy Prophet Jonas," p. 479; *The Fortresse of Fathers*, sig. C6v.

¹⁷⁴ John A Lasco, "Joannes A Lasco, & c. to the renowned Edward the Sixth," in *Ecclesiastical Memorials*, v. 2, part 2, pp. 34-36. 拉司考的比喻是以《聖經》〈啟示錄〉17章所提到的「巴比倫大淫婦」為典故。

「長久為教宗體制服務，滿佈錯誤與邪惡。」¹⁷⁵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。」¹⁷⁶

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「中性之事」，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）。¹⁷⁷祭衣好壞與否決定於穿著的人及其信仰。

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。」¹⁷⁸帕爾克所貫徹的正是英格蘭自亨利八世宗教改革以來，

¹⁷⁵ "Matthias Flacius Illyricus above named, in his own worke. *De Adiaphoris*," in *The Fortresse of Faith*, sig. B5_v-6_r.

¹⁷⁶ "Herome Zanchius to Queen Elizabeth, dated at Heidelberg, Sept. 10, 1571," in *The Zurich Letters*, v. 2, appendix, p. 345.

¹⁷⁷ Nichoals Ridley, "Reply of BP Ridley to Hooper on the Vestment Controversy, 1550," p. 393.

¹⁷⁸ "Archbishop Parker to Lord Burghley, 11 April, 1575," in *Correspondence of Matthew Parker*, pp. 478-479.

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。¹⁷⁹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，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？」¹⁸⁰

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。

七、結論

中性之事，即有關中性之事的問題，是引發爭吵的金蘋果。¹⁸¹

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

¹⁷⁹ J. E. Neale, *Elizabeth I and Her Parliaments 1559-1581* (New York: St. Martin's Press, 1958), pp. 191-192.

¹⁸⁰ 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。

¹⁸¹ "Herome Zanchius to Queen Elizabeth, dated at Heidelberg, Sept. 10, 1571," p. 349.

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)。¹⁸²

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「中性之事」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，是否仍能視為中性之事？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性之事的爭辯。然而，中性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，以及它所達成的身分區隔，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 1550-155 年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：

¹⁸² "Laurence Humphrey and Thomas Sampson to Henry Bullinger, July 1566," p. 163.

祭衣是否為中性之事？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，所以祭衣並非中性之事，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，則主張中性之事是「《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性之事有不同的意見，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性之事，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性之事的干涉，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，可區隔出不同的身分、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，則主張祭衣這類中性之事，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「中性之事」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「中性之事論戰」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。因此，我們可在祭衣相關的討論中，清楚看見宗教改革運動中「無關救贖」的那一面。而且這項問題在歷經十六世紀宗教改革的浪潮之後，繼續推移至十七世紀勞德大主教（William Laud, Archbishop of Canterbury, 1573-1645）的時代，以及十九世紀「牛津運動」（the Oxford movement）時期，¹⁸³祭衣在「聖禮之美」（beauty of holiness）的追求下，成為英格蘭「高教會」（High Church）堅持的傳統，也成為對抗高教會的改革派亟欲革除的舊俗。理論上「無關救贖」的事，卻總是被拉進救贖之地的戰場中。

¹⁸³ 有關勞德主教的宗教主張與政策，可參考 Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c. 1590-1640* (Oxford: Oxford University Press, 1977)；「牛津運動」的始末則可參見 C. Brad Fought, *The Oxford Movement: A Thematic History of the Tractarians and their Times* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2003)。

引用書目

一、文獻史料

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.

Acts of the Privy Council of England, New Series, v. 3. Ed. John Roche Dasent. London: Printed for Her Majesty's Stationary Office, 1891.

Bray, Gerald ed. *Documents of the English Reformation*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent*, Part II. Trans. Fred Kramer. St. Louis, MO.: Concordia Pub. House, 1971-1986.

Cummings, Brian ed. *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, 1662*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Erasmus, Desiderius. *The Handbook of the Christian Soldier*. Trans. Charles Fantazzi. *Collected Works of Erasmus*, vol. 66. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

Erasmus, Desiderius. *Praise of Folly*. Trans. Neil M. Cheshire and Michael J. Heath. *Collected Works of Erasmus*, vol. 27. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

Erasmus, Desiderius. *Colloquies*. Trans. Craig R. Thompson. *Collected Works of Erasmus*, vols. 39-40. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

The Fortresse of Fathers, earnestlie defending the puritie of Religion, and Ceremonies. London, 1566.

Foxe, John. *The Acts and Monuments of John Foxe: A New and Complete Edition*. Ed. Stephen Reed Cattley. London: R. B. Seeley and W. Brunside, 1838.

Gorham, George Cornelius ed. *Gleanings of A Few Scattered Ears, during the Period of the Reformation in England*. London: Bell and Daldy, 1857.

Hooper, John. *Early Writings of Bishop Hooper*. Ed. Samuel Carr for the Parker Society. Cambridge: The University Press, 1843.

Hooper, John. *Later Writings of Bishop Hooper: together with his letters and*

- other pieces*. Ed. Charles Nervinson for the Parker Society. Cambridge: Printed at the University Press, 1852.
- Hooper, John. "Bishop Hooper's 'Notes' to the King's Council, 3 October 1550." Ed. C. Hopf. *The Journal of Theological Studies* (1943, July) os-XLIV (175-176), pp. 194-199.
- Ketley, Joseph ed. *The Two Liturgies, A.D. 1549 and A.D. 1552*. Cambridge: Cambridge University Press, 1864.
- Luther, Martin. *The Freedom of A Christian*, in *Career of the Reformer I, Luther's Works*, v. 31. Ed. Harold J. Grimm. Philadelphia: Fortress Press, 1957.
- Luther, Martin. *Treatise on the New Testament, That is, the Holy Mass*, in *Word and Sacrament I, Luther's Works*, v. 35. Ed. E. Theodore Bachmann. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Luther, Martin. *The Misuse of the Mass*, in *Word and Sacrament II, Luther's Works*, v. 36, Ed. Abdel Ross Wentz. Philadelphia: Fortress Press, 1959.
- Luther, Martin. *Confession Concerning Christ's Supper*, in *Word and Sacrament III, Luther's Works*, v. 37. Ed. Fischer, Robert H. Philadelphia: Fortress Press, 1961.
- Melanchthon, Philip. *Melanchthon on Christian Doctrine, Loci Communes*. Ed. and trans. Clyde L. Manschreck. New York, Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Original Letters Relative to the English Reformation*. Ed. H. Robinson for the Parker Society, Cambridge: the University Press, 1846.
- Parker, Matthew. *Correspondence of Matthew Parker: Comprising Letters Written by and to Him*. Ed. John Bruce for the Parker Society, Cambridge: The University Press, 1853.
- The Resolution of D. Martin Bucer, and of D. Peter Martyr, on the apparel of Ministers and other indifferent things*. London, 1566, STC 1040.
- Ridley, Nicholas. "Reply of BP Ridley to BP Hooper on the Vestment Controversy, 1550," in *John Bradford, Writings*, v. 2. Ed. Aubrey Townsend for the Parker Society. Cambridge: The University Press, 1848, pp. 373-395.
- Sider, Ronal J. ed. *Karlstadt's Battle with Luther: Documents in A Liberal-Radical Debate*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

- Starkey, Thomas. *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.
- Strype, John. *Memorials of Thomas Cranmer*, 2vols. Oxford: Clarendon Press, 1812.
- Strype, John. *The Life and Acts of Matthew Parker*, 3vols. Oxford: the Clarendon Press, 1821.
- Strype, John. *Annals of the Reformation and Establishment of Religion and Other Various Occurrences in the Church of England, during Queen Elizabeth's Happy Reign*, 4vols. Oxford: Clarendon Press, 1824.
- Waterworth, J. ed. and trans. *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*. London: Dolman, 1848.
- Whitgift, John. *The Works of John Whitgift, The Defence of the Answer to the Admonition against the Reply of Thomas Cartwright*, 3vols. Ed. John Ayre for the Parker Society, Cambridge: The University Press, 1851-1853.
- 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.

二、近人專書

- Bainton, Roland. *Studies on the Reformation*. London: Hodder and Stoughton, 1964.
- Bainton, Roland. *Here I Stand, Martin Luther*. Oxford: Lion Publishing, 1978.
- Bernard, G. W. *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*. New Heaven: Yale University Press, 2005.
- Biernoff, Suzannah. *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.
- Burnett, Amy Nelson. *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Clark, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Collinson, Patrick. *The Elizabethan Puritan Movement*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Dixon, Richard Watson. *History of the Church of England from the Abolition of*

- the Roman Jurisdiction*, v. 6. Oxford: the Clarendon Press, 1902.
- Eire, Carlos M. N. *War against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Euler, Carrie. *Couriers of the Gospel: England and the Zurich, 1531-1558*. Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 2006.
- Faught, C. Brad. *The Oxford Movement: A Thematic History of the Tractarians and their Times*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.
- Franke, John R. *The Religious Thought of John Hooper*. Ph. D. Thesis. Oxford University, 1996.
- Gilman, Ernest B. *The Curious Perspective: Literary and Pictorial Wit in the Seventeenth Century*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- Hunt, E. W. *The Life and Times of John Hooper (c. 1500-1555) Bishop of Gloucester*. Lampeter: the Edwin Mellen Press, 1992.
- Johnstone, Pauline. *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.
- Jones, Ann Rosalind, and Stallybrass, Peter. *Renaissance Clothing and the Materials of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Jones, Roger, and Penny, Nicholas. *Raphael*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Knappen, M. M. *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, c1939.
- Koerner, J. L. *The Reformation of the Image*. London: Reaktion Books, 2004.
- Loach, Jennifer. *Parliament under the Tudors*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- MacCulloch, Diarmaid. *The Later Reformation, 1547-1603*. Hampshire: MacMillan Education, 1990.
- MacCulloch, Diarmaid. *Thomas Cranmer: A Life*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- MacCulloch, Diarmaid. *Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation*. London: Allen Lane, the Penguin Press, 1999.
- Mayo, Janet. *A History of Ecclesiastical Dress*. London: B. T. Batsford, 1984.
- Milward, Peter. *Religious Controversies of the Elizabethan Age: A Survey of Printed Sources*. London: University of Nebraska Press, 1977.

- Muir, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Neale, J. E. *Elizabeth I and Her Parliaments 1559-1581*. New York: St. Martin's Press, 1958.
- Newcombe, D. G. *John Hooper: Tudor Bishop and Martyr (c 1495-1555)*. Oxford: the Davenant Press, 2009.
- Nichols, Ann Eljenhom. *Seeable Signs: The Iconography of the Seven Sacraments, 1350-1544*. Woodbridge: Boydell, 1994.
- Parker, T. M. *The English Prayer Book 1549-1662*. London: SPCK, 1963.
- Pocknee, Cryil E. *Liturgical Vesture, Its Origins and Development*. London: A. R. Mowbray, 1960.
- Primus, John Henry. *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.
- Racaut, Luc, and Ryrrie, Alec ed. *Moderate Voices in the European Reformation*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Rex, Richard. *Henry VIII and the English Reformation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- Ryrrie, Alec. *The Age of Reformation: The Tudor and Stewart Realms 1485-1603*. Harlow: Longman, 2009.
- Rublack, Ulinka. *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Scales, D. A. *Henry Bullinger and the Vestments Controversies in England*. Ph.D. Thesis, University of Cambridge, 1978.
- Schofield, John. *Philip Melancthon and the English Reformation*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Scribner, R. W. *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, ed. Roper, Lyndal. Leiden: Brill, 2001.
- Shagan, Ethan H. *The Rule of Moderation: Violence, Religion and the Politics of Restraint in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Solt, Leo F. *Church and State in Early Modern England, 1509-1640*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Street, Thomas Watson. *John Calvin on Adiaphora: An Exposition and Appraisal*

- of His Theory and Practice*. Ph.D. Thesis. Austin Presbyterian Seminary, Austin, Texas, 1955.
- Trueman, Carl R. *Luther's Legacy: Salvation and the English Reformers 1525-1556*. Oxford: Clarendon, 1994.
- Tyacke, Nicholas. *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c. 1590-1640*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Verkamp, Bernard J. *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554*. Ohio: Ohio University Press, 1977.
- Wandel, Lee Parmer. *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Wandel, Lee Parmer. *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Waddell, James Alan. *The Struggle to Reclaim the Liturgy in the Lutheran Church*. Lewiston: the Edwin Mellen Press, 2005.
- Zeeveld, W. Gordon. *Foundation of Tudor Policy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948.

三、近人論文

- 花亦芬，〈圖像爭議與路德教派文化政策：以紐倫堡接受宗教改革過程為中心的考察〉，《台大文史哲學報》，70（臺北，2009.5），頁 179-229。
- 林美香，〈十六世紀英格蘭的服飾法〉，《新史學》，21：2（臺北，2010.3），頁 91-148。
- Bryson, Norman. "The Gaze in the Expanded Field." In *Vision and Visuality*. Ed. Hal Foster. Seattle: Bay Press, 1988, pp.91-92.
- Camille, Michael. "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.
- Dingel, Irene. "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.
- Harrison, Matthew C. "Martin Chemnitz and FC X." In *Mysteria Dei: Essays in Honor to Kurt Marquart*. Ed. Paul T. McCain and John R. Fort Wayne Stephenson. Indiana: Concordia Theological Seminary Press, 1999, pp.55-65.

- Mayer, Thomas F. "Starkey and Melanchthon on Adiaphora: A Critique of W. Gordon Zeeveld." *The Sixteenth Century Journal*, 11:1 (Spring, 1980), pp.39-50.
- Murdock, Graema. "Dressed to Repress?: Protestant Clerical Dress and the Regulation of Morality in Early Modern Europe." *Fashion Theory*, 4: 2 (May, 2000), pp. 179-200.
- S, M. A. "Peter Martyr in England 1547-1553: An Alternative View." *The Sixteenth Century Journal*, 15:1(Spring, 1984), pp.87-104.
- Shagan, Ethan. "Protector Somerset and the 1549 Rebellions: New Sources and New Perspectives." *English Historical Review*, 114 (February, 1999), pp. 34-63.
- Shagan, Ethan. "Beyond Good and Evil: Thinking with Moderates in Early Modern England." *Journal of British Studies*, 49:3 (July, 2010), pp. 488-513.
- Verkamp, Bernard J. "The Limits Upon Adiaphoristic Freedom: Luther and Melanchthon." *Theological Studies*, 36:1(March, 1975), pp. 52-76.
- Verkamp, Bernard J. "The Zwinglians and Adiaphorism." *Church History*, 42: 4 (December, 1973), pp. 486-504.

An 'Indifferent' Debate: The Vestments Controversy in Sixteenth Century England

Lin, May-shine

Abstract

This article revisits the vestments controversy in sixteenth-century England with a new emphasis on clothing and visual discourses. Two concerns dominate this research: first, how the function and meanings of vestments were contemplated in Reformation Europe? Second, what was the message expressed when a priest was seen in this particular form of dress, and any anxiety arose from that? The first section of this article briefly introduces the vestments controversies occurred in the Lutheran Church in the mid-1520s, and in the Church of England in the 1550s and 1560s. Then, in the second section, it moves to discuss the concept of *adiaphora*, or things indifferent, where the issue of vestments was usually situated during the Reformation. Begun with Erasmus, the concept of *adiaphora* was borrowed from ancient philosophy and appropriated into Christianity to mean things 'neither commanded nor forbidden by Scripture', or 'non-essential things', which were not necessary for salvation. However, there were acrid debates on the definition and regulation of things indifferent during the Reformation, especially in the Lutherans. English controversy of the vestments was actually an extension of the continental adiaphoristic controversy and there were also several continental reformers participating in the English controversy which, however, focused primarily on the religious apparel. The following three sections therefore investigate the English vestimentary controversy of 1550-51 around the concept of *adiaphora*, and its involvement in three connected dimensions: religious, political, and visual. For the religious, the third section shows the debate on whether the vestments were a matter of indifference or not among the polemicists in the reign of Edward VI. For the political, the fourth section examines the issue concerning to which the authority of governing

and regulating vestments belonged, the individual, the church, or the government. For the visual, the sixth section explains the theoretical change of religious visibility from the medieval church to the Reformation, and then concentrates on the visual benefit or anxiety, and the church images, created by the sartorial distinction between clergy and laymen. In conclusion, English vestitarian controversy was not only a debate on religious ideas and political authority, but also a visual battle for the image of the church and clergy. It serves as a lens to see the essential part of the Reformation by its 'non-essential' matters.

Key words: Reformation, *Adiaphora* (things indifferent), Vestments Controversy, Church of England, John Hooper