

华东师范大学

---

硕士学位论文

---

宗教改革运动时期的服饰变革与基督教传统

---

姓名：王丹

---

申请学位级别：硕士

---

专业：世界史

---

指导教师：郭海良

---

20080501

## 学位论文独创性声明

本人所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名： 丹丹 日期： 2008.6.18

## 学位论文授权使用声明

本人完全了解华东师范大学有关保留、使用学位论文的规定，学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版。有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆被查阅。有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索。有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。保密的学位论文在解密后适用本规定。

学位论文作者签名： 丹丹 导师签名： 郭海良

日期： 2008.6.18 日期： 2008年6月18日

## 论文摘要

本文的目的在于考察 16 世纪欧洲宗教改革运动中的服饰变革情况，通过梳理服饰改革的内容及其变化，分析并阐述服饰变革与基督教传统的关系。一滴水可以反射太阳的光芒，对这一选题的研究，有助于我们从新的视角来把握和理解宗教改革时期服饰的变化与基督教发展多元化之间的关系。

宗教改革运动中的服饰变革内容包括两个方面：一是神职人员的服饰变革，二是社会生活中日常服饰的变化。本文主要是从神职人员的服饰变革来分析其与基督教传统的关系，对于日常生活中的服饰变化也有涉及，但不作为主要考察点。

宗教改革运动时期的服饰变革是对中世纪天主教服饰的改革，因此本文第一章就把圣经与天主教服饰的演变关系做了一个全面的介绍，指出天主教服饰是圣经传统和时代因素双重作用下特有的文化现象，是天主教礼仪的重要标志，而后介绍宗教改革前夕天主教服饰面临的全面危机。第二章、第三章、第四章分别以德国、瑞士、英国为例，介绍新教服饰改革的不同内容和特点，着重剖析他们如何在圣经原则和天主教传统之间的选择与放弃。最后，第五章从四个方面介绍天主教服饰改革的内容和特点，着重分析天主教的改革是在保留传统的基础上对近代化的适应。

宗教改革时期的服饰变革，与天主教、新教各派的宗教选择，紧密地联系在一起。它的缘起，既来自圣经影响下的服饰文化传统，也来自各宗教改革团体为它赋予的新的宗教内涵。因此，宗教改革时期的服饰变革是在新的历史时期、新的人文背景下，圣经传统基础之上的基督教文化的多元化演变。

关键词：宗教改革 圣经 天主教传统 服饰

## ABSTRACT

The textual purpose lies in investigation of 16 centuries Europe religion reform sport in dress change circumstance, passes a contents that comb dress' reform and its variety, analysis and elaborate dress change and Christianity tradition of relation. A drop of water can glint the sun of ray of light, study it, contribute to us from new of angle of view to confidence and comprehension religion reform period dress of variety and Christianity development diversified of relation.

the contents in religion reform sport in dress change include 2: One is the dress of the clergy change, this also is the point in the dress reform, two is in the social activities daily dress of variety. This text from this 2 to analysis dress change and Christianity tradition of relation.

Religion reform sport period of dress change is to Middle Ages Catholic dress of reform, so this text chapter 1 *Holy Bible* with turn into of Catholic dress relation do an overall of introduction, point out Catholic dress is *Holy Bible* tradition and the dual function of the ages factor descend special dress phenomenon, is a Catholic rite of importance marking, and then introduction religion reform night before last Catholic the dress face of overall crisis. Chapter 2, chapter 3, chapter 4 difference with Germany, Switzerland, England for example, introduction Protestantism dress reform of dissimilarity contents and characteristics, emphasize analysis how they are at *Holy Bible* the choice of of principle and Catholic tradition with giving up. Chapter 5 introduces Catholic of dress reform and modern age turn. Chapter 5 introduces Catholic dress reform's content and its characteristics from four different aspects, mainly analyzing that Catholic dress form is adapting to modernization on the basis of remaining tradition.

Religion reform period of dress change, is each parties with Catholic, Protestantism of religion choice, closely contact together. Its beginning came from *Holy Bible* under the influence of dress culture tradition, also from each religion reform group to give for it of new of religion content. Therefore, religion reform period of dress change is under the humanities background in the new history period, new, *Holy Bible* tradition foundation on of Christianity culture of diversification.

**Key words:** Religion reform, *Holy Bible*, Catholic tradition, dress

## 导 言

一般意义上,基督教是天主教<sup>①</sup>、东正教和新教的统称。本文将以16世纪宗教改革运动时期新教和天主教的服饰变革为考察对象,探讨服饰变革与基督教传统的关系。此处的基督教传统涵盖了两个方面的内容:圣经传统和中世纪天主教的不成文传统<sup>②</sup>。

### 第一节 研究综述

鉴于宗教改革运动对世界历史发展进程的重要影响,几百年来,它一直是史学界研究的热点。以20世纪下半叶为界,对宗教改革运动的研究大致分为两个阶段。

首先产生的是一元化理论。19世纪,德国著名学者利奥波德·冯·兰克(Lenpld von Ranke,1795—1886)对“宗教改革”(Reformation)一词进行了系统的界定,他认为“宗教改革”指的是马丁·路德(Martin Luther,1483—1546)、茨温利(Huldreich Zwingli,1484—1531)、加尔文(Jean Calvin,1509—1564)等领导进行的改革运动,即传统上所谓新教正统派的改革,是为一元化改革,其时间跨度从1517年到1648年,而把天主教从1555—1648年间的一系列活动称为是对新教被动反应的“反宗教改革”(Counter-Reformation)。<sup>③</sup>

由于兰克在史学界的重要地位,他的界定奠定了宗教改革一元化的理论基础。此后,又经马克思主义学派<sup>④</sup>和马克斯·韦伯(Max Weber,1864—1920)<sup>⑤</sup>从不同的角度对新教进行诠释,高度评价了新教的历史进步性。因此,新教领导的宗教改革声誉日隆,新教逐渐获得近代、进步的标签,而新教的对立面天主教则被塑造成落后、保守、反动的反面形象。

然而,在一元化理论出台不久,就有人开始质疑这种理论了。1888年,新

<sup>①</sup>对于本文频繁出现的天主教一词,如无特别说明,笔者沿用的是伊文尼特(Evvennet)的观点,他曾经说:“这个词,我指的是西方中世纪教会中依然处于罗马掌握之下的信仰和组织。”(参见:H.Outram.Evvennet,“Counter-Reformation Spirituality,”in.David M.Luebke,ed, *The Counter-Reformation:The Essential Readings*,Malden,Mass.Blackwell,1999,p48.)也即O.麦雷(O.Malley)所说,其涵盖着的是新教改革前属于天主教而新教改革后不属于新教的那个教会组织。(参见:John W.O.Malley,*Trent and all that-Renaming Catholicism in the Early Modern Era*,Cambridge,Mass:Harvard University Press,2000.)

<sup>②</sup>即天主教所称的“口传圣经”。在天主教会看来,圣经是人类过去与现在同“上帝”订立的契约,是“上帝”、“神灵”的启示,是不可怀疑的信仰准则,也是真理的源泉,甚至是有法律效力,圣经的解释权只属于教会。随着经院哲学的兴起,圣经注疏活动的展开,经院哲学家把教会重要会议的许多规定和决议、罗马教皇发布的教谕与教令也都变成为绝对的真理,所有这些文件,再加上神职人员通过布道书、口头传教等传播方式所传播的东西,被称为“口传圣经”。教会强调,只有通过口传圣经,才能明确理解圣经。为了行文方便,文章中天主教不成文传统一般简称为天主教传统。

<sup>③</sup>刘林海:《西方史学界宗教改革研究中的新理论研究》,山东师范大学学报,2005年第3期。

<sup>④</sup>马克思主义学派从经济基础决定上层建筑出发,充分肯定了宗教改革的意义。恩格斯宣称:“宗教改革—路德和加尔文的宗教改革,——这是包括农民战争这一危机事件在内的第一号资产阶级革命,”因而认为宗教改革是一场反封建的正义斗争,是社会历史的进步。(参见马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社,1980年,第459页。)

<sup>⑤</sup>1905年,马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》发表。在这篇文章里,马克斯·韦伯阐述了这样一个观点:新教,主要是加尔文的道德伦理观对近代资本主义的形成和发展起到了巨大的推动作用。(四川人民出版社,1986年版,第5页。)

教学者马琳布洛克(Maurenbrecher)在考察了西班牙前宗教改革教会状况后,提出了“天主教改革”一词,突破了以前的束缚,开始为天主教翻案。此后,不断有学者加入这一问题的探寻之中。这些学者越来越强调天主教对时代的适应性的反应性行为,而不仅仅是被动地对新教反应的“反宗教改革”。

20世纪下半叶以来,反对一元化改革理论的呼声越来越高,越来越多的学者把天主教会乃至激进派纳入宗教改革的范畴,甚至提出多元宗教改革的理论。1996年,美国林德伯格的著作《欧洲的宗教改革》<sup>①</sup>一书,总结了以上观点。林德伯格指出,宗教改革是多元的,是多个宗教改革,而不是传统意义上的一元改革,宗教改革既包括传统意义上的新教正统派改革,如马丁·路德改革、加尔文改革,也包括激进派的改革和天主教的改革。至此,宗教改革在多元化理论下,其概念内涵得以改变和扩展。

与此同时,研究宗教改革的手段和方法都开始更加丰富了。从20世纪下半叶开始,对欧洲近代早期的研究不再是从传统的宗教角度分析,研究者独辟蹊径,把宗教改革放在更广阔的领域考察。当宗教改革被放到社会、政治、法律、宗教各个社会生活文化领域中的时候,研究者发现,改革时期的欧洲教会,无论是新教还是天主教的活动,都对欧洲社会的公共及个人生活产生了深远的影响。<sup>②</sup>正如宗教改革史家E. G. 拉夫所说:“在16世纪,改革教会等于在改革世界,因为教会就是世界。”<sup>③</sup>对于长期以基督教信仰为中心的西方人而言,宗教的变革代表了整个生活观念和生活方式的改变。西方史学界赋予“Reformation”以全新的解释,这种解释是对传统史学研究的突破。

新的观念把宗教改革看作一场全面的变革,因此对它的研究一方面表现为综合考虑到社会生活中的种种因素,去理解分析;另一方面,则集中在社会生活的某一领域,选取生活中的某一细节作为新的观察视角。当然,这种观念的形成与近年来社会文化史的发展有密切的关系,使宗教改革的研究更多地带有了宗教社会史的特征。

新的认知视角反映到这一时期的学者著作中,这一时期的作品往往同时兼有以上两种特点:改革多元化和社会文化史特征,如:麦克拉思的《基督教概论》<sup>④</sup>、奥尔森的《基督教神学思想史》<sup>⑤</sup>和《新编剑桥世界近代史》第二卷<sup>⑥</sup>和第三卷<sup>⑦</sup>,以及约翰·麦克曼勒斯主编的《牛津基督教史》(插图本)<sup>⑧</sup>、威尔·杜兰的《世界文明史·信仰时代》<sup>⑨</sup>等。比较明显地反映多元化特征的是前两部:《基督教概论》和《基督教神学思想史》,尤其在《基督教概论》的第十二章《宗教改革》一节中,作者从根本上抹去了带有贬低意味的“反宗教改革”,而把“罗

<sup>①</sup> Carter Lindberg, *The European Reformation*, Blackwell Publishers Ltd, Massachusetts, 1996.

<sup>②</sup> Heinz Schilling, *Religion, Political culture, and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*, Leiden: New York: B. J. Brill, 1992.

<sup>③</sup> G. R. 埃尔顿:《新编剑桥世界近代史·宗教改革 1520—1559》,中国社会科学世界历史研究所组译,中国社会科学出版社,2003年版,第12页。

<sup>④</sup> (英) 麦克拉思:《基督教概论》,马树林和孙毅译,北京大学出版社,2003年。

<sup>⑤</sup> (美) 奥尔森著:《基督教神学思想史》,吴瑞成和徐成德译,北京大学出版社,2003年。

<sup>⑥</sup> 《新编剑桥世界近代史·宗教改革》(第二卷),中国社会科学出版社,2003年。

<sup>⑦</sup> 《新编剑桥世界近代史·反宗教改革与价格革命》(第三卷),中国社会科学出版社,1999年。

<sup>⑧</sup> John McManners, *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford University Press 1990.

<sup>⑨</sup> (美) 威尔·杜兰:《世界文明史·信仰时代》,东方出版社,1998年。

马天主教宗教改革”旗帜鲜明地和新教改革各派并列到了一起。<sup>①</sup>《新编剑桥世界近代史》和《牛津基督教史》则把研究的视角深入到宗教改革时期的各个领域，探寻生活的方方面面与宗教改革的关系。

国内（本文指大陆地区）对宗教改革的研究起步比较晚。20世纪80年代以前，国内史学界对基督教专业化的研究基本上处于停滞状态，对宗教改革时期的历史主要在高校里进行叙述性的介绍。而且，由于对马克思主义的一些宗教理论的片面理解，这种介绍往往是以批判性为主。

随着国内学术研究环境的改善，80年代新的基督教研究论著开始出现，例如杨真的《基督教史纲》（上册）<sup>②</sup>，张绥的《“上帝的文化”——中世纪基督教会史》<sup>③</sup>，马超群的《基督教二千年》<sup>④</sup>等。但是这一时期，基督教论著相对数量仍比较少，而且多为宏观性的论述，宗教改革的内容只是散见其中，并无专门史出现。这些作品对新教领导的改革运动一般持积极的肯定态度，而对罗马天主教的活动则以批判否定的眼光对待。

90年代以后，国内史学界开始有了对宗教改革专门的研究，而且接受欧美史学流派的影响，研究中突出宗教改革的社会史特点。例如：在康志杰的《基督教的礼仪节日》<sup>⑤</sup>，陈荣富的《文化的演进——宗教礼仪研究》<sup>⑥</sup>，刘城的《天主教信仰的仪式化》<sup>⑦</sup>等著作中，通过对天主教信仰仪式的研究，考察出宗教改革前天主教重礼仪、轻信仰的倾向，并指出这是16世纪宗教改革爆发的重要原因。王亚平的《修道院的变迁》<sup>⑧</sup>和刘新成的《超越的悖论——试析西欧修道院改革运动》<sup>⑨</sup>以及赵林的《西方宗教文化》<sup>⑩</sup>揭示了天主教的隐修制度存在着精神追求和世俗生活之间的悖论。但是这些作品大多仍然在传统主流史学的框架内，对天主教持批评态度。

与此同时，近几年国内也有借鉴欧美多元化改革的观点新出现的作品。这些作品补充和丰富了宗教改革新理论、新观点，并为此提供了很好的建设性的意见。例如：彭小瑜的《教会史的学科界定与方法论——以宗教改革和宗教裁判所研究为例》<sup>11</sup>，力图在教会、教会法、中世纪欧洲教会三者之间找到各自依存的理由，颠覆国内宗教改革研究中的传统概念；林中泽的《中世纪与宗教改革时期西欧寡妇状况探悉》<sup>12</sup>认为天主教所强调的圣经中的魔鬼形象具有社会伦理意义；朱孝远的《近代欧洲的兴起》<sup>13</sup>和韩福秋硕士论文《天主教改革与复兴》都表现了对天主教的自我革新的肯定态度。不过，从内容看，国内一般偏重于对天主教改

<sup>①</sup>（英）麦克拉思：《基督教概论》，第293—297页。

<sup>②</sup>杨真：《基督教史纲》（上册），三联书店，1979。

<sup>③</sup>张绥：《“上帝的文化”——中世纪基督教会史》，浙江人民出版社，1987。

<sup>④</sup>马超群：《基督教二千年》，中国青年出版社，1988。

<sup>⑤</sup>康志杰：《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社，2000年版。

<sup>⑥</sup>陈荣富：《文化的演进——宗教礼仪研究》，黑龙江人民出版社，2004年版。

<sup>⑦</sup>刘城：《天主教信仰的仪式化》，《首都师范大学学报》，2002年第4期。

<sup>⑧</sup>王亚平：《修道院的变迁》，东方出版社，1999年。

<sup>⑨</sup>刘新成：《超越的悖论——试析西欧修道院改革运动》，《世界历史》，2001年第3期。

<sup>⑩</sup>赵林：《西方宗教文化》，武汉大学出版社，2005年版。

<sup>11</sup>彭小瑜：《教会史的学科界定与方法论——以宗教改革和宗教裁判所研究为例》，《西学研究》，2003年第1辑。

<sup>12</sup>林中泽：《中世纪与宗教改革时期西欧寡妇状况探悉》，《学术研究》，2004年第9期。

<sup>13</sup>朱孝远：《近代欧洲的兴起》，学林出版社，1997年。

革的重新认识,对激进派涉猎不多;从篇幅来看,以论文为主,以多元化理论架构的长篇巨制并不多见;从数量来看,这类作品在国内总量还是很少。因此,国内史学界对宗教改革的研究虽然成果颇丰,但从新理论、新观念、新的研究视角出发进行研究,留给我们的研究空间还是很大。

有鉴于此,本文将以宗教改革时期的服饰变革为切入点,考察天主教和新教的行为观念和变动历程,力求得出一点初浅的结论,以做抛砖引玉之用。

之所以从这样的设想出发,是因为服饰作为一种深厚而久远的物质文化,渗透在人们的习俗风尚、道德情感、审美情趣和社会制度、思想倾向和政治立场中,服饰风俗沟通着传统和现实、物质和观念、道德和法律,是人们趋新和守旧的晴雨表。通过它来把握一个国家、民族、地区的社会文化变革,来得更加直观,更加准确。因此通过服饰变革去鸟瞰这一时期的宗教改革,也许会更加细致深刻。

虽然集目前的研究成果,本文作者尚未发现研究服饰变革的以宗教改革为对象,研究宗教改革的以服饰变革为主题,但是,国外丰富的研究成果为本文的写作提供了有力的支撑。20世纪70年代后期,肇始于法国的“新文化史”(又称“社会文化史”)成为西方史学界的新宠,新文化史家的历史著述方法新颖,呈现出跨学科发展的趋势,题材多样、取材丰富,这样就涌现了大量描述饮食、服装、家具等消费品历史的物质文化史<sup>①</sup>,本文所搜集到的这类描述服饰的书籍主要有:瓦莱丽·斯蒂尔的《内衣——一部文化史》<sup>②</sup>,罗宾·布莱耶尔的《头发的历史——各个时代的风尚和幻象》<sup>③</sup>、安妮·霍兰德的《性别与服饰——现代服装的演变》<sup>④</sup>等。这类文章不是单纯地探讨服饰形制的变迁,而是把服饰的演变作为研究社会文化历史的切入点,对本文的写作有很大帮助。

相对而言,比起国外,国内以服饰为内容所写的社会文化史尚不多见,本文能搜集到的仅有一本石青编著的《首饰的故事》<sup>⑤</sup>。不过,服饰史作为一门专门史,国内的资源却很丰富,最早有沈从文先生的《中国古代服饰研究》<sup>⑥</sup>给我们提供了衣俗唯物的研究思想和研究方法。当代服装史专家华梅主编的《西方服装史》<sup>⑦</sup>等,既有对服饰演变的历史背景的精辟分析,也有对不同历史时期服饰现象的精彩展示。中西方的服饰理论也同时指出:社会变革往往同时伴生着服饰的变革,因为,人们穿着不同的服饰,就是生活在不同的思想、不同的理念中,服饰作为精神的外在标志本身就是革新的内容。

此外,各类服装史、通史、基督教专门史为这段时期的服饰变革提供了大量丰富的史料,也是对本论文写作的有力支撑,在此就不再一一列举。

<sup>①</sup> 陈恒:《新史学》第四辑《新文化史》卷首语,大象出版社,2005年版,第3页。

<sup>②</sup> [英]瓦莱丽·斯蒂尔:《内衣——一部文化史》<sup>②</sup>,师英译,百花文艺出版社,2004年版。

<sup>③</sup> [美]罗宾·布莱耶尔:《头发的历史——各个时代的风尚和幻象》,欧阳显译,百花文艺出版社,2003年版。

<sup>④</sup> [美]安妮·霍兰德:《性别与服饰——现代服装的演变》,魏如明等译,东方出版社,2000年版。

<sup>⑤</sup> 石青编著:《首饰的故事》,百花文艺出版社,2003年版。

<sup>⑥</sup> 沈从文:《中国古代的服饰研究》,商务印书馆(香港)有限公司出版,1992年版。

<sup>⑦</sup> 华梅:《西方服装史》,中国纺织出版社,2003年版。

## 第二节 论文主题和格局

基督教的服饰文化建立在圣经基础之上。圣经是基督徒信仰的指南，也是日常行为伦理的指南，它所规定的服饰原则一直影响着西欧服饰的发展，尤其是基督教神职人员的服饰演变。在中世纪，天主教服饰的演变遵照圣经指示结合现实因素，形成独特的天主教服饰文化传统。

16世纪宗教改革前夕，天主教服饰走向繁复、奢华，神职人员的生活走向腐化、堕落，改革运动就此风生水起。

宗教改革运动前后的服饰变革，与天主教和新教的两种宗教选择紧密地联系在一起。在传统的罗马天主教看来，新教的宗教改革代表着对真正形式的基督教的背叛；但是对于倡导福音精神的新教徒来说，它却代表着恢复基督教的原初形式。后者兴高采烈地抛弃中世纪的基督教典范，根据《新约》里的福音精神重新塑造教会生活。服饰，作为宗教改革的重要内容之一，也以“圣经为唯一原则”的名义进行了变革，但在如何诠释圣经原则、对待天主教传统上，新教各派产生了重大分歧。

作为对自身的革新和对新教改革运动的回应，天主教会也进行了服饰政策的调整。一方面维护天主教服饰的合法性和神圣性；另一方面它所赖以革新的修会却象新教一样，努力恢复使徒时代的服饰传统，恢复《新约》里的服饰精神。在教会本身具有两重性(精神性和物质性)中，信仰(精神性)无疑是人们最为关注的方面，因为这是教会所以能够存在的基础。而圣经是所有基督徒的信仰宝典，无论是新教亦或是天主教。新教从天主教脱胎而来，就像基督教无法摆脱它的犹太教血统一样，他也无法摆脱天主教打下的深深烙印。因此，当我们考察这一时期的服饰变革时，在两个阵营里都能看到相似的画面：衣着简朴、色调暗淡、服饰形制上缺少变化——这来源于古老的圣经传统，它象征纯朴而圣洁的基督徒生活。他们争来吵去的祭服的去留与样式，也是源于他们对圣经教义的诠释和维护。

因而，虽然宗教改革之后，基督教服饰呈现出个性化、多样化的特点，但是无论天主教会还是新教各派无不在回归他们共同的服饰传统——圣经传统。他们对圣经内容取舍、侧重的不同，诠释、理解的差异，是基督教服饰变革多元化的重要根源。

根据以上构思，本文分为三个部分：前言、正文和结语。正文部分又分为四个部分：

前言：阐述国内外学术研究状况，提出选题的构思和依据。

第一章：首先把天主教服饰的演变概况与圣经的关系做一个全面的介绍，指出天主教服饰是圣经传统和时代因素双重作用下特有的服饰现象，是天主教礼仪的重要标志，而后介绍宗教改革前夕天主教服饰制度面临的全面危机。

第二章：德国马丁·路德的服饰变革与基督教传统。着重介绍路德从激进改革到保守改革的变化过程，指出路德对天主教服饰制度的否定奠定了新教服饰改革的思想基础，他的保守改革使德国的服饰变革保留了较多的天主教传统。

第三章：瑞士的服饰变革与基督教传统。瑞士的服饰改革先后由茨温利和加尔文领导，他们的改革比较彻底的摒弃了天主教传统，对圣经原则的诠释不同是他们与路德宗形成巨大差异的重要原因。

第四章：英国的服饰变革与基督教传统。首先介绍英国的服饰变革由英国国教安里甘宗和清教运动来推动，决定服饰改革结果的是政治和天主教传统的双重因素，然后从改革运动中出现的教派斗争来分析服饰变革与社会惩戒的关系。

第五章：天主教的服饰变革与基督教传统。本章共分四节，第一节介绍新修会自下而上的服饰变革特点；第二节分析并阐述特兰托宗教会议与服饰变革的关系；第三节介绍教皇和教区自上而下的改革特色；第四节从服饰发展演变的规律阐明天主教的服饰改革是对时代文化的适应。

结语：宗教改革时期的服饰变革是在新的历史时期，在不同的人文历史背景下，圣经传统基础之上的基督教文化的多元化演变。

## 第一章 宗教改革运动前的天主教服饰与圣经传统

在开始本文的主题论述之前，本章首先将考察宗教改革运动前的天主教服饰与圣经传统的关系，这正是本研究得以展开的历史前提。

宗教改革运动前的天主教服饰与圣经有着密切的联系。在漫长的中世纪历史中，天主教服饰的演变是秉承圣经教义结合现实因素促成的。

### 第一节 《旧约全书》和《新约全书》里的服饰观<sup>①</sup>

圣经是基督教正式经典的总称，通常指《新约全书》和《旧约全书》。两部全书不仅共同奠定了基督教服饰产生的基础，而且在长时段的历史时空中，一直对基督教服饰的发展、演变产生持续的影响。

《旧约全书》是犹太教的经典。众所周知，犹太教是犹太人的全民性宗教，很早就成为犹太人的国教。随着犹太文明的产生、发展和成熟，犹太教的世俗性不断增强，《旧约全书》的服饰观也出现了许多世俗化的特征。

首先，《旧约》服饰观存在着宗教中的等级化倾向。《旧约》要求在举行圣事活动时，祭司要穿上祭服，不可衣冠不整，蓬头垢面；祭服应与普通人的服装分开，要用当时最高贵的服装面料细麻制作。<sup>②</sup>《旧约·出埃及记》记载：“要用杂色细麻线做内袍，用细麻布作冠冕，又用绣花的手工作腰带。”<sup>③</sup>对于一般信徒来说，上帝认为他们的服饰应该是谦卑的，不需要过多的装饰，只能穿羊毛和粗麻做的衣服。

其次，《旧约》要求祭服华美、仪式辉煌。《旧约》里对仪式的要求是堂皇壮丽的。大祭司的华丽服装，其余祭司的高贵礼服，庄严的仪仗，利未族唱诗班抑扬顿挫的歌声，吊炉中升起的缭绕香烟——这一切都成了宗教礼拜的神圣典范。《旧约》要求，犹太教的上帝拥有无限的权威，那么他在人世间的代表——犹太祭司也就相应地拥有了上帝的权威，祭司用于祭祀和宗教仪式穿的祭服也应该是华美尊贵的。

从上面两点来看，《旧约》对祭服的要求是比较奢华的，这和他们繁缛的仪式是分不开的。而且这种奢华，不只是一味地追求奢侈、昂贵，还包含着种种具体严格的规定。在《旧约·出埃及记》第二十八章，祭服的组成、种类，祭服制作所需要的原料，甚至所用珠宝的颜色、数量以及安放的位置等，都有明确的规定。这些规定固然是为了表达对上帝的赞美，也是《旧约》里严格的律法精神的反映。犹太教的律法精神不仅体现在祭服的制作中，也严格规定和约束着信徒的日常生活。有关事宜，何时当行，何时违戒，律法均有明文规定，衣着装束也不例外。<sup>④</sup>

<sup>①</sup>为行文方便，《旧约全书》和《新约全书》在文中一般简称为《旧约》和《新约》。

<sup>②</sup>参见《旧约·出埃及记》，第28章。

<sup>③</sup>《旧约·出埃及记》，第28章39节。

<sup>④</sup>根据苏联谢·亚·托卡列夫的《世界各民族历史上的宗教》记载，犹太教律法规定：男子须穿长袍，长袍系用单一毛料缝制，口袋缝制于腰下，头部无时无刻不裹以头巾——即使睡觉也不例外。男信徒要留鬓发；每逢祈祷，则着特制罩衫，称为“塔莱特”（“塔莱斯”）；沐浴要在特定的洁净地方，须用非流动之水。（转

基督教脱胎于犹太教，接受了许多犹太教的教义教规。但是迫于后期罗马帝国的社会状况，早期基督教在一些社会理念上并不等同于犹太教，其反映在《新约》里的服饰观念及其着装行为就是一例。

新约时代的基督徒具有非常朴素的服饰观念，这种观念是由他们的社会境遇所决定的。基督教的创始人耶稣出身于木匠家庭，并且他自己也做过木匠。<sup>①</sup>信徒们也大多出身卑微、经济地位低下，他们多为奴隶、被释奴、手工业者、城市平民等下层社会民众。<sup>②</sup>基督教产生之时，正是罗马帝国统治日趋贪婪残暴、富人日趋奢华堕落之日。基于朴素的服饰观念，福音书里的耶稣指责贪婪的富人服饰的奢华，用动听的话语安慰穷人不要为衣食担忧，强烈反对信仰的虚伪和做作，他要求：即使在禁食期间也不要搞的蓬头垢面，要“梳头洗脸，不叫人看出你禁食来”。<sup>③</sup>

基督徒朴素的服饰观里也蕴含着人类原始的平等的理想。早期基督徒在城镇组织一些小型公社（亦称初期教会），过着财产公有、互通有无的集体生活。他们在一起聚会、听道、祈祷。他们穿着简朴的衣裳，没有专门的神职人员，更没有专门的神职人员服饰。彼得告诉大家：他们自己就是伺候神的祭司，“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民……”<sup>④</sup>耶稣一再叮嘱他的门徒，传教时“腰袋里不要带金银铜钱。行路不要带口袋，不要带两件褂子、也不要带鞋和拐杖……”<sup>⑤</sup>传教到哪里，就吃住在哪里。耶稣和信徒们以最朴素的形象阐述在上帝面前人人平等的教义，这也是早期基督教迅速发展的根本动力。

早期基督徒着装朴素，除了上述的客观原因，还有一个重要原因就是基督教禁欲主义精神的影响。基督教的禁欲观承自犹太教，要求信徒们穿着要谦卑、庄重、适当，不要过度奢华，如戴黄金饰物以及过于精细地梳理自己的头发。其次，《新约》认为“身体是圣灵的殿堂”，<sup>⑥</sup>信徒的身体也是基督的肢体，跟随基督就应该过耶稣那样禁欲的圣洁生活，摒弃一切感官的享受。

因此，在很大程度上，早期基督徒的服饰观是以禁欲主义为核心的。基督教思想家认为基督徒应该在外表上与社会上的淫荡势力和神秘宗教截然分开，以示基督徒是上帝的人，区别于异教徒。他们以保罗为代表，通过创造、借用，赋予服饰以禁欲主义的赎罪精神。比如，长袍加大披肩是使徒们的特定服装。保罗强调大披肩是基督徒的服装，认为大批肩是禁欲者的披风（保护物），要求皆衣之，其意图是使基督徒都成为禁欲的修道者，将宗教热情反映到其与众不同的装

引自康志杰的《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社，2000年版，第16页。

<sup>①</sup>[美]威利斯顿·沃尔克：《基督教教会史》，孙善玲、段琦译，中国社会科学出版社，1991年版，第20页。

<sup>②</sup>根据美国社会学家罗德尼·斯塔克的说法，绝大多数20世纪的历史学家和社会学家都有一个共识，即在基督教的形成时期，它只不过是无产者所发起的一场运动——罗马帝国的奴隶们以及在贫困线上挣扎的普通民众的“避难所”。但是近年来研究新约的历史学家也渐渐达成这样一个共识：基督教的信徒基础是建立在中产阶级和高等阶层之上的。（参见《基督教的兴起——一个社会学家对历史的再思》，上海古籍出版社，2005年版，第33页和37页。）本文沿用的是前一种观点。本文认为，无论早期信徒的阶层基础究竟如何，新约里的服饰观却是一致的。如果用中高级阶层来解释这些观念的形成，可以简单地概括为早期基督徒自觉的宗教理想和宗教需求。

<sup>③</sup>参见《新约·马太福音》，第6章17-18节。

<sup>④</sup>参见《新约·彼得前书》，第2章9节。

<sup>⑤</sup>参见《新约·马太福音》，第10章9—10节。

<sup>⑥</sup>参见《新约·哥林多全书》，第6章19节。

束上。<sup>①</sup>

早期基督徒的服饰朴素，不施雕琢，体现了平等和禁欲主义的精神和理念，除此之外，《新约》服饰观还有一个特点，即它的文化适应性。

基督教产生之初，游离于当时的主流文化之外，不见容于罗马社会。使徒保罗从适应罗马帝国多元文化传统的大背景出发，把服饰作为与罗马主流文化沟通的手段，努力寻求被社会接纳的途径。保罗的有关妇女是否在公开礼拜中蒙头问题，比较集中体现了这种思想。“我愿意你们知道，基督是个人的头；男人是女人的头；上帝是基督的头。凡男人祷告或是讲道，若蒙着头，就羞辱自己的头。凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头是羞辱自己的头，因为这就如同剃了头发一样。女人若不蒙着头就该剪了头发，女人若以剪发剔发为羞愧，就该蒙着头。男人本不该蒙着头，因为他是上帝的形象和荣耀；但女人是男人的荣耀。起初，男人不是由女人而出，女人乃是为男人而造的。因此，女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号……你们的本性不也指示你们，男人若有长头发，便是他的羞辱吗？但女人有长头发，乃是她的荣耀，因为这头发是给她做盖头的”<sup>②</sup>。

这段文字主要传达了两个信息：女人应留长发并且蒙头，而男人应是剪发；女人天生不如男人，女人应该服从男人。

保罗说，长发是男人的羞耻，但却是女人的荣耀。在当时的哥林多文化<sup>③</sup>中，发式或其长短是性关系或宗教实践的记号。因而这种要求可以看作保罗对哥林多基督教徒的规范和保护，使基督徒同淫荡势力和异教在外表上截然分开。

但是这段话更多地体现为对罗马帝国多元文化的适应。关于男人的发式，根据《旧约·利未记》中对男人的训诫，男人是应该留长发的。<sup>④</sup>保罗要求基督徒留短发只是适应当时罗马上层贵族男人的喜好，而非圣经之要求。关于女基督徒的发式，保罗要求长发和蒙头，这种要求是对哥林多地区主流文化的适应。因为当时哥林多的女人们至少在涉及宗教内容的活动方面穿戴面纱。“女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号”，保罗的这句话中对女基督徒的歧视最为明显，而这种男尊女卑的服饰思想是由罗马帝国境内占主流的夫权文化所决定的。

《新约》以禁欲、朴素、平等的服饰思想为核心，形成了对基督徒服饰的基本规范：束腰、长袍、披肩、以及男人的短发、女人的长发和蒙头，这一切构成了基督教神职人员服饰产生的基础，并在其演变的过程中大部分被保留了下来。虽然《旧约》同为基督教的圣典，但对于基督徒而言，《新约》具有特别的重要性，使徒形象及所象征的早期基督教生活是基督徒心中最理想的宗教生活典范。

<sup>①</sup> Nancy A.Carter., *Paul and Corinthian Womens Head Coverings*, <http://www.Middle ages homepage.2006-2-01>.

<sup>②</sup> 《新约·哥林多前书》，第11章3—15节。

<sup>③</sup> 哥林多文化：古代的哥林多位于希腊南部，雅典以西。在保罗的时代，哥林多的文化具有典型希腊文化的特征。当地人醉心希腊哲学，对智慧极为推崇。不过因为此地是海港和贸易中心，所以哥林多城也包括了许多各式各样的人种、文化、风俗和宗教。

<sup>④</sup> 《旧约》训诫的内容为：“你不得围着你头发的角落绕行，你也不得破坏你胡子的角落”。转引自罗宾·布莱耶尔的《头发的历史——各个时代的风尚和幻象》，欧阳昱译，百花文艺出版社，2003年版，第43页。

## 第二节 中世纪天主教神职人员的服饰演变

公元 392 年，基督教成为罗马帝国的国教，从此基督教开始和政权相结合，发生了某种程度的世俗化进程，其宗教仪式渐趋正规，神职人员的服装也渐成定规。一般来说，天主教神职人员的服装主要分为两大类：一种为举行仪式时教士所穿的礼服，即祭服；另一种为僧服，本来只由修士所穿，11 世纪强化教士独身制度后，僧服也成为教士的日常服装。这两类服装被统称为圣服或法衣。中世纪天主教服饰的演变以圣经为依据，结合时代的变化而出现新的特征。

天主教会把神职人员看作是“属灵阶层”，而把世俗统治者和一般教徒看作是“属世阶层”，认为前者高于后者。<sup>①</sup>在这种思想支配下，神职人员服饰的神圣意义不断被强化。例如，13 世纪的礼仪书解释：祭服是耶稣受难和死亡的象征，祭服的各部分重现了耶稣受难和死亡时的情景，如长白衣是耶稣受难时身上的衣衫，圣索代表绳索和镣铐。因此穿着祭服的神职人员代表的就是受难的救世主。中世纪天主教会拥有的大量财富为神化法衣提供了雄厚的经济基础，祭服的演变过程就是法衣神圣化最明显的例证。日本学者田中天的简单勾勒，形象地说明了祭服的演变过程。<sup>②</sup>

图一<sup>③</sup>所展示的是四世纪前后的教士，他头戴圆形、贴近头皮的无边小圆帽，身穿质地粗糙的长袍，腰间系简单的绳子代替腰带，披一件当时罗马人常用的斗篷。着装符合《新约》的规范，与当时一般的罗马人没有太大的区别。

图二<sup>④</sup>所展示的是 11 世纪的上层教士，他穿的衣服采用了昂贵的布料，在细部还加上了刺绣类的饰品，他的头上开始使用叫做法冠（mitre）的顶戴。

图三<sup>⑤</sup>是 15 世纪前后的上层教士，他的上衣的刺绣使用了大量的金银丝线，是连细部都一丝不苟的精致作品。此外法冠更加华丽，变得比顶戴者的头部都大。

以上三幅图描述了祭服由简入奢的演变过程，三个时代差异很大。图一时代的祭服粗糙简单，与当时大众无显著区别，图二到图三则趋向奢侈豪华，与世俗阶层的差别也日趋增大。

不仅教俗服装有别，就是天主教会内部的服饰妆束也差异很大，等级分明。汤因比《历史研究》<sup>⑥</sup>中的插图形象地说明了基督教服饰等级制的特点。如图四<sup>⑦</sup>所示，中世纪西方的世俗等级和教会等级是依照相同的等级制度排列的：皇帝和教皇，国王和红衣主教，伯爵和大主教，文官和下层教士。从图上看，无论教俗，身份的等级高下由于服饰的彰显作用一望而知。神职人员在教会的地位越高，衣服就越宽大豪华，身上的象征物就越多。反之，则窄小、简单。

<sup>①</sup> 据陈钦庄的《基督教简史》记载，这种观点的源头起自 5 世纪末。当时的罗马主教吉莱希尼斯（492-496 年在位）写信给东罗马帝国皇帝，宣称教权与君权是两种并立的权威，而教士地位高于世俗人士，君主应受神圣的裁判。

<sup>②</sup> 图一至图三插图均选自日本学者田中天所著《图说中世纪服饰》（苏黎衡译，叶立诚审定。汕头大学出版社，2006 年版），第 48 页。

<sup>③</sup> 见附录。

<sup>④</sup> 见附录。

<sup>⑤</sup> 见附录。

<sup>⑥</sup> [英] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，刘北成、郭小凌译，上海人民出版社，2005 年版，第 285 页。

<sup>⑦</sup> 见附录。

应该说以上说的教俗、教会内部服装的差异，一方面是基督教走向制度化后的一个结果，但是也有文本上的神圣依据。中世纪的祭服在服装形制上保留了新约时代的特点，却在很大程度上承袭了《旧约全书》的精神，强调等级化，要求祭服华美、仪式辉煌。这是其与早期基督教时代服饰的一个重大差异。

与祭服相比，僧服的演变过程比较忠实地执行了《新约》原则。中世纪修会众多，不同的派别之间的服饰亦有差异，但是他们的服饰原则大都是在本尼迪克院规<sup>①</sup>的基础之上建立起来的，一般都遵循简朴统一的禁欲主义精神。“一个修士有两件外衣和两件连风帽的长袍就够了；另外多出一件供夜里穿。夏季是薄的或破旧的……要满足于在居住地能找到和能廉价买到的物品。”<sup>②</sup>为了保证简朴统一原则的实现，也为了根除修道院中的私有行为的出现，本尼迪克院规规定，“院长要提供一切必需品，即僧衣、长外衣、袜子、腰带、刀、笔、针、手巾和书写板，以杜绝他们的任何借口”、“院长应时常检查床，以免里面藏有任何私人物品”。<sup>③</sup>

从简朴统一的服饰原则看，修道生活仍然实践着新约时代平等的理想，在修道院内无论富人和穷人、地位高的和地位低的，他们生活在一起，遵循着相同的生活原则和规范。

修道生活宣布了以“绝财、绝色、绝意”为核心的禁欲生活的开始，但是随着修道院经济的不断发展，修士们追求服饰华丽的现象时有发生，并呈不断扩大趋势。当然，作为以“基督的穷人”自居的修士，他们的奢华也是比较含蓄内敛的，比如，贵重的衣物往往会掩藏在内袍里面，外袍主要讲究面料的柔软。总起来说直至宗教改革前夕，僧服整体变化不大。服装外形还是罗马人的样式，遵循着《新约》简单、朴素的原则。

不过，虽则简朴，僧服的神圣意义却是无与伦比的。天主教宣传，人的肉体欲望，甚至人的肉体存在本身都被视为是有罪的，认为只有严格的禁欲苦修，人才能以全身心侍奉上帝，才是表达信仰虔诚的最佳方式。因而修道主义是登上天堂至高无上的法门，僧服是最神圣的装束。著名的神学家托马斯·阿奎那(St.Thomas Aquinas)宣称：披上僧袍好比行第二次洗礼，可以叫罪人洁净，一无瑕疵，就好象第一次洗礼一般。<sup>④</sup>因此，有些平信徒选择临死时穿上僧服，以便赎清他今生的罪过。

出于对法衣神圣性的维护和强化，教会对服饰的要求是非常严格的。在着装问题上，如果出错，将比七项大罪<sup>⑤</sup>更加严重。相关资料证明：一个名叫柯林多西的教士，由于结婚和被发现穿“条纹的衣服”而被烧死。因为《旧约》明确规定禁止穿两种质地或颜色组成的衣服，所以条纹服饰被天主教视为邪恶的象征和魔鬼的标志。1287年法国加尔默多修会经过与教皇半个世纪的谈判，在被取消

<sup>①</sup> 努西亚的本尼迪克(Benedict of Nursia, 480年-543年), 西方集体隐修运动的创始人, 关于他的可信记载见于圣格里高利的对话录中, 他使隐身由一种个人行为发展成为一种有组织的运动。他所制定的院规在6世纪教皇格里高利一世统治时期得以推广, 成为中世纪修道院规章制度的蓝本。

<sup>②</sup> 朱寰主编:《世界上古中古史参考资料》, 高等教育出版社, 1986年版, 第198页。

<sup>③</sup> 王亚平:《修道院的变迁》, 东方出版社, 1999年版, 第231页。

<sup>④</sup> (美)培登:《这是我的立场》, 陆中石、古乐人译, 译林出版社, 2003年版, 第11页。

<sup>⑤</sup> 天主教的七项大罪是指: 暴食, 贪婪, 淫欲, 倦怠, 傲慢, 嫉妒, 和愤怒。

修会的威胁下，被迫放弃了穿条纹长袍的会规。<sup>①</sup>

当然，天主教会服饰的规范不仅局限在教会领域，它通过修士团体做平信徒日常穿着的楷模，通过宗教仪式强调服饰象征的神圣意义，通过世俗政权立法处分打扮上标新立异的行为等。从天主教对服饰的规范来看，则体现了《旧约》中的律法主义精神。

通过以上的考察，我们可以看出：宗教改革前夕，天主教会已经形成了自己独特和严格的服饰风格和着装规范。天主教服饰不仅成为区别于其他教派的鲜明的外在标志，而且积淀为一种普遍的文化心态，形成了西方人独特的服饰价值观念和审美观念。圣经与社会中的经济、政治等种种因素结合决定了天主教服饰演变的轨迹。所有的基督教派都强调《新约》和《旧约》之间的延续性，天主教会也是如此。可是，当我们从服饰的视角来观察，就会发现在综合《新约》和《旧约》的服饰观时，天主教的设计者们创造了一种混合的服饰制度，这种制度中存在着一对对相互对立的矛盾：人人平等与等级分明并行，简单朴素与奢侈豪华共存，而这些矛盾的存在就容易造成穷也是虔诚的理由，富也是信仰的借口的局面，因而天主教会的服饰制度本身就存在着冲突和不稳定性<sup>②</sup>。

### 第三节 天主教神职人员服饰制度的危机

宗教改革前夕，天主教会面临着全面的危机，其神职人员服饰的危机就是一鲜明的体现。

危机首先表现为：象征神职人员奢侈、堕落的奢华服饰成为被攻击的重点。长期以来，天主教会不拒绝任何可用的科技文化成果，不回避生产生活中可利用的一切手段，来使宗教服饰“为荣耀，为华美”，<sup>③</sup>文艺复兴运动的兴起更助长了服饰上的奢华之风。14、15世纪从意大利开始的文艺复兴时期，服装空前地受到人们的关注，着装者将个人理想体现在服装上。于是，服装款式上屡屡更易，色彩面料上极度考究，文饰图案和立体装饰极尽奢华与富丽，这就形成了文艺复兴运动时期的服装特色。<sup>④</sup>沐浴在文艺复兴的奢华富丽中，不仅瑞士教皇护卫队的制服采纳了艺术家米开朗琪罗的设计<sup>⑤</sup>，教皇和上层教士们也穿上比以前更加豪华的衣服<sup>⑥</sup>。文艺复兴运动使神职人员服饰完美至极，同时也使天主教会陷入享乐主义的漩涡里不能自拔，物质上的贪欲更加疯狂。以宗教改革运动前德国伯尔尼教堂为例，那里就存有四百五十件举行圣礼时穿的昂贵服装，每件都缀有许多珍贵的宝石<sup>⑦</sup>。由此，罗马教会每年以制衣费的名义征收的费用数额就大得惊人。教皇感召教徒们向往天堂，而自己却眷恋世俗世界，享受人世间的富贵豪华。他们的教廷之豪华堪与王宫媲美；他们的服饰之华美堪比皇亲贵族。教皇还是一

<sup>①</sup> 当然，中世纪天主教禁止穿条纹服装的原因不只是《旧约》的要求，根据米歇尔·帕斯图斯在《魔鬼的面料》一书中的分析，《圣经》的原因是主要的，其他还有当时人们的视觉习惯、条纹服装是伊斯兰的教徒的形象符号等。

<sup>②</sup> 观点参见托克维尔（Alexis Charles Henri de Tocqueville, 1805—1859）1969年出版的《美国的民主》。

<sup>③</sup> 参见：《旧约·出埃及记》，第28章第40节。

<sup>④</sup> 华梅：《西方服装史》，中国纺织出版社，2003年版，第84页。

<sup>⑤</sup> [英] 琼·娜：《服饰时尚八百年》，孙宜学译，广西师范大学出版社，2004年版，第24页。

<sup>⑥</sup> 参见附录图三。

<sup>⑦</sup> [英] 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》，孔祥民、孔令彪译，商务印书馆，1992年版，第106页。

群贫穷基督徒的“牧羊人”吗？

神职人员服饰的神圣意义遭到怀疑是危机的第二个表现。宗教改革前夕的教士们已经习惯于华装丽服出行，他们的丑行不时败露，以致声名狼藉。长期的禁欲主义宣传使人们认为，只有以使徒的守贫形象出现的人，才能保证圣礼的神圣性。于是很多人不再相信奢华的教士，改请衣衫褴褛的托钵僧代祷、主持仪式。教士声誉下降至此，以致天主教会不得不再三强调：神职人员的品行不影响宗教仪式的神圣性。那么，简朴的僧服就一定有“渡化”功能吗？它是表达虔诚信仰的唯一形式吗？很久以来，人们就拼命诅咒肉体感性形象，许多生理本能欲望包括适度装饰自我的欲望都被视为邪恶。在“原罪”的恐慌中，人人都是有罪的，是神的仆人，张扬个性是对神的大不敬。文艺复兴时期的一些人文主义者颠覆了这一思想，他们提倡以人为中心，歌颂世俗生活、现世享受，反对禁欲主义，因而服装华美和对人体性别特征的强调是这一时期的服饰特点。在这样的思想氛围中，禁欲苦修的思想自然也遭到了置疑。薄伽丘说：“世上有多少男女，头脑都是那么简单，以为女孩儿家只要前额罩上一重白面纱，脑后扯着一块黑头巾，就再也不是一个女人了，再也不会思春了，仿佛她一做了修女，就变成了一块石头似的。”<sup>①</sup>薄伽丘的意思是说，一件僧服是不能从根本上改变人的欲望本身的。伊拉斯谟嘲笑那些死时穿上僧服的人，说他们为防御恶魔，竟依靠一件不能杀死虱子的衣服。<sup>②</sup>对传统禁欲苦修精神的怀疑，使修道生活形式本身遭到了否定。因此曾经神圣的僧服也在很多人心里失去了原有的魅力。

综上所述，我们可以得出这样的结论：宗教改革前夕，天主教会的奢侈、堕落不只让人们痛恨他们华丽的外表，而且对天主教的整个服饰制度都产生了怀疑，天主教服饰面临着严重的危机。

什么样的服饰精神才是真正的基督教精神？什么样的服饰才可以表达人们的虔诚信仰？在复古主义成风的形势下，人们相信，越是接近事物源头的东西越是最纯洁的，信仰问题更是如此，于是他们去了解早期教会，去翻译、去阅读基督教的源头圣经。早在路德的德文版圣经出版之前，各种本地方言版本的《圣经》已经出现在各个国家。如克来特（Colet）的英文版圣经，兹米尼斯·西斯内罗斯（Ximenez Cisneros）西班牙译本圣经。

在上述背景下，宗教改革运动风生水起。

<sup>①</sup> 薄伽丘：《十日谈》[M]上海译文出版社，1980年，第25页。

<sup>②</sup> （美）培登：《这是我的立场》，陆中石、古乐人译，译林出版社，2003年版，第102页。

## 第二章 德国马丁·路德的服饰改革与基督教传统

1517年，马丁·路德在维腾堡教堂的大门上贴出《九十五条论纲》，标志着宗教改革运动的兴起。新教改革一般从礼仪领域开始，服饰作为礼仪中的重要组成部分，成为宗教改革家关注的焦点。同时，这场改革也是一场欧洲社会全方位的变革，它冲击了人们日常生活的方方面面，平信徒的着装也受到不同程度的规范和影响。

本章首先考察宗教改革运动的发起者马丁·路德的服饰改革与基督教传统。

### 第一节 马丁·路德初期作品中体现的服饰变革思想

1520年夏天，马丁·路德交给印刷商一捆小册子的稿件，这些小册子被陆续出版，至今仍常被称为他的最初作品：8月出版的是《上德意志贵族书》、9月出版的是《被掳于巴比伦》、11月是《论基督教自由》……就是在这些作品中，马丁·路德从基督教的三大原则出发，即因信称义原则、信徒人人皆可成为祭司原则和圣经具有最高权威原则，表达了比较彻底的服饰变革思想。

首先，路德以否认授圣职礼为一种圣礼，否定了祭服存在的神圣性依据。

圣职礼是天主教会七大圣礼之一。天主教认为，教会按照特定的仪式，诵念规定的经文，可使人（或物）“圣化”，以奉献上帝，从而为教会所用。从神学角度看，这项仪式能给领受人赋予施行圣事的神权以及善尽此项职责的特殊圣宠。即按照天主教会的解释，通过仪式中“外在的膏抹、剃度和圣衣”，领受人便得到了不可磨灭的德性，从而享受一系列的特权，成为教会的神职人员<sup>①</sup>。

在《被掳于巴比伦》那本小册子里，路德主张把圣礼的数目由七个减为两个，而授圣职礼就在被减圣礼之列。路德否定授圣职礼存在的理由，是以他提出的基督教三大原则为中心展开的。

通过勤研圣经，马丁·路德深深体会到：人蒙拯救称义，并成为上帝的儿女，这决不是人的成就，而是上帝的恩赐，也是借着耶稣基督的受苦、受死和复活，并借着单用信心接受的恩典。据此，马丁·路德宣称：“上帝的义，如经上所记：义人必因信得生。”<sup>②</sup>路德提出的“因信称义”指的是人们通过对上帝的信靠就可以得救，人人都可以直接同上帝交流，而不需要神职人员成为他们与上帝之间的中介。同时，路德认为，一种圣礼必须直接由基督设立，并且是明明白白地为基督徒举行的。<sup>③</sup>根据路德对圣经的理解，授圣职礼显然是不符合条件的。

不仅如此，路德还进一步指出，天主教会捏造授圣职礼为圣礼，是违背“平信徒皆祭司”原则，违背《新约》中所包含的平等、自由的思想理念的。“相信对身体进行的涂油礼，用它净化他们的手，有修士的秃顶和衣服，他们自认为比那些用圣灵施涂油礼的世俗基督徒要好，认为就像狗一样不配与他们一起属于这个教会。在这里基督教的兄弟关系崩溃了，牧羊人变成了狼，仆人成为暴君，教

<sup>①</sup>康志杰：《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社，2000年版，第115页。

<sup>②</sup>（德）汉斯·李叶著：《路德传》，华军、舒柱译，商务印书馆，北京，1989年版，第105页。

<sup>③</sup>（美）培登：《这是我的立场》，陆中石、古乐人译，译林出版社，2003年版，第112页。

士都成了俗人。”<sup>①</sup>路德宣称：穿上专门服饰的神职人员和国家官吏、一般教徒在等级地位上是平等的，僧侣和俗人一样，俗人和僧侣也一样，都是“属灵阶层”。路德不仅对教会自认为高人一等的做法给予猛烈的抨击，在《上德意志贵族书》中，他还把抨击的矛头指向教会里高高在上的教皇。他讽刺教皇的贪心，“不是戴一重冠，而是戴三重冠”<sup>②</sup>。教皇应该返回使徒时代的单纯，不再戴三重冠，无须行吻脚趾礼。在天主教看来，教皇高于议会，高于圣经，高于教会中的一切。而在路德看来，圣经是最高权威。

综上所述，路德否认授圣职礼为一种圣礼，否认神职人员的特权，实际上也就否认了天主教的服饰等级制度，动摇了祭服神圣性的合法性基础。

其次，路德通过否定修道主义，否定了僧服的神圣意义。

路德主张教士、修道士结婚<sup>③</sup>，否定了僧服所象征的独身意义。在《被掳于巴比伦》里，路德指出：人的律例不能改变和取消上帝的命令，而且上帝已经规定了婚姻，所以教士与他的妻子的联合是真实而且永远有效的联合。而耶稣、保罗虽然提倡禁欲主义的独身，反对任何非婚的性行为 and 性关系，并把行淫列为各大罪行之首，但是并不要求基督徒非要独身不可。他们以为能够独身最好，如果不能，“与其欲火攻心，不如嫁娶为妙”<sup>④</sup>。那么 11 世纪教会改革中强令教士独身的制度是违背圣经原则的，以独身的修道生活作为宗教理想生活的楷模也是不可取的。在《上德意志贵族书》中他又说，教士必须有一个女管家，而且把男人和女人这样放在一起，就像把火与麦秸摆在一起而期望不发生什么事情一般，所以应该让教士结婚，让不贞洁的贞洁终止吧！

既然修道主义是不可取的，而“因信称义”要的又只是对上帝的信靠，那么信仰虔诚与否和所穿服饰就没有必然的关系。路德指出，身穿神圣的法衣或居住在圣地，并不有益于灵魂；穿俗衣和吃喝如常人也并不有害于灵魂。路德还指出，人的行为，在外表看来无论多么堂皇华丽，只要行为的主体是罪人，所行的就仍然是罪。那就是说，罪人做的每一件事都是罪。“所谓圣，并不在乎圆光头，长礼服，不在乎圣经之外设计的律礼，而在于对上帝之道的真正信仰。”<sup>⑤</sup>在路德的服饰观念里，僧服具有的神圣性被就此打破。

通过本节的考察，我们可以看到：在马丁·路德的初期作品中，服饰变革思想并没有作为一个专门的章节出现，它只是作为宗教原则和礼仪过程中的一部分得以提及和阐释，缺乏系统性和完整性。尽管如此，马丁·路德从基督教三原则出发，彻底否认了祭服和僧服存在的神圣性基础，对于天主教的服饰制度具有彻底的颠覆性，从而为新教的服饰变革奠定了思想基础。同时，也由于马丁·路德思想具有对旧制度的颠覆性特点，所以在实践过程中容易产生激进主义的倾向，维腾堡的改革运动就是一例。

<sup>①</sup>康志杰：《基督教的礼仪节日》，第 118 页

<sup>②</sup>（美）培登：《这是我的立场》，第 130 页。

<sup>③</sup> 11 世纪以后，天主教要求教士独身，因而教士的日常服饰也为僧袍。同时，中世纪后期也有很多教士甚至教皇出身于修道院，教士往往兼有教士和修道士的双重身份，例如马丁·路德就是如此。

<sup>④</sup>《新约·哥林多前书》，第 7 章第 10 节。

<sup>⑤</sup> 路德文集：《信仰与社会》[M]香港：香港协同出版社 1992 年版，第 30 页。

## 第二节 马丁·路德的服饰改革实践

与初期作品中激进的改革精神相比，马丁·路德的实践是保守的。以他自己为例，直到1525年，马丁·路德才脱掉他身上的僧服，这个时候离他发起改革运动已经8个年头，离他被天主教会开除也整整3年了。温和保守最终成为路德宗的重要特征，而这一特征的充分展现则是从维腾堡的改革运动开始。

1517年之后的德国宗教改革运动，基本上是以发表文章、辩论、传道等形式出现，马丁·路德改革思想的初次实施则是在1521年。

由于马丁·路德藏在瓦特堡，在1521年—1522年的维腾堡改革运动中，路德并不处于主动地位。改革运动的领导权落在了比较激进的卡尔斯塔特<sup>①</sup>、慈威凌<sup>②</sup>（Gabriel Zwilling）等人身上。卡尔斯塔特认为改革应该立刻有一个新的开端。“如基督所做的和路德博士所说的与人为善是不够的……除此之外，我们必须在里里外外都有基督的样式。这比友爱邻舍更重要。”<sup>③</sup>涉及圣礼的仪式和教会的所有习惯，卡尔斯塔特奉行清教主义原则，即凡是与福音精神不相符合的一面，都处于清除之列。他自己以身示范，主持圣诞弥撒<sup>④</sup>不穿祭服，只穿一袭灰色便服。为实践称之为“一切祭司皆为平信徒”的教义，他不让教友们称呼他为博士或牧师，而只干脆称呼他为“安德烈兄弟”或“好邻居”。他把自己描述为“新平信徒”，放弃任何以资区别的装束，赤足在室外行走，戴农夫的阔边帽，他拒绝会众的供奉，以耕种为生<sup>⑤</sup>。

在他的倡导下，维腾堡市议会下发了第一道改革运动的法令，于是一个接一个的革新迅速地接踵而来。教士们结婚了，修士们结婚了，修女们结婚了。剃度者让他们的头发长了起来。教士们不穿祭服，只穿普通的衣裳举行圣礼。

维腾堡的改革精神也迅速影响到德国其他地区。很多地方都取消了教士的法衣和十字褙，以使教士在教堂里不会看起来比较突出，教堂修会都可以从外表上感觉到一种新的精神。1522年，萨克森也有这样向罗马天主教会的报道：“我们确实听说近期有一些教士反对所有流传下来的制度和基督教教会的服饰习惯，不仅不穿教士的僧服而且还废除了一些本质的东西，以及仪式和其他在习惯法中规定的制度……据说还有些教会和修士会的成员，他们穿上世俗的衣服，从事其他的事情、其他的事务……据说这些修士会的修道士及教士还违背基督教会的规定

<sup>①</sup> 卡尔斯塔特：与马丁·路德同时期的德国宗教改革家。

<sup>②</sup> 慈威凌：与马丁·路德同时期的德国宗教改革家。

<sup>③</sup> 《卡尔斯塔特论马丁·路德》，转引自《真理的教师——路德和他的精神世界》，格拉汉姆·汤姆凌著，张之璐译，北京大学出版社，2005年版，第101页。

<sup>④</sup> 弥撒是拉丁语 missa 的音译，弥撒圣祭是天主教最崇高之祭礼，基督的圣体圣血在祭坛上经由祝圣而成为真正的祭祀，乃十字架祭祀的重演。指的是基督教纪念耶稣牺牲的宗教仪式。天主教的主要宗教仪式。据称，举行这种仪式就是重复基督耶稣在十字架上对上帝的献祭。由神甫主持该仪式。他宣称，祝圣后的葡萄酒与面饼已变成了耶稣的“圣血”和“圣体”。让参加祈祷的信徒分食面饼。信徒们认为，吃了耶稣的圣体，就可以获得上帝的恩宠，又认为食圣体可收永生赎罪之效。教徒参与这种仪式的行为称作“望弥撒”。根据《新约》记载，耶稣在传教3年后，预知自己会被捕受尽酷刑而死，因此在纪念逾越节的晚上和门徒共进最后的晚餐。耶稣牺牲后，门徒常聚在一起重温耶稣的教诲和举行分饼仪式，后来这两部分成为完整的祭献礼仪。在教会中，只有神父、主教才可以主持弥撒。后来经过改革，天主教中的大多数教会都采用民族语言和有民族特色的礼仪来举行弥撒。而在宗教改革后出现的新教各派，除英国圣公会高派教会外，一般不采用弥撒礼仪，而是保留了圣餐礼。

<sup>⑤</sup>（美）培登：《这是我的立场》，第242页。

结了婚，不知羞耻地娶了一个妇女。”<sup>①</sup>这样的行为引起罗马教会的恐慌，报告者指出，如果容忍和允许这样的革新和陋习，那么就会把信徒们引向歧途，还会使人放荡、作恶等。

对德国的很多老信徒来说，教理可能被他们当作耳旁风，但礼拜仪式是他们日常宗教生活的一部分，他们习惯了以传统的方式表达他们的信仰。慈威凌戴上他的扁圆的羊毛小帽主持圣餐礼，呼吁信徒们拒绝参加未经改革的弥撒；学生和市民们恐吓那些老信徒，去修道院劝告修士们还俗，以致让奥古斯丁修道会人士为他们的安全担忧。骚乱不断发生，激进的改革者们内衣藏着刀子，强入教区教堂，从讲台上攫去弥撒仪式书，并把那些教士赶了出去，还向那些向圣女玛利亚做私人祷告的人掷石子。接下来，方济会的人士也受到威胁。<sup>②</sup>

维腾堡出现的一次又一次的骚乱引起了萨克森选侯和议会的烦恼，维腾堡市议会不得不请路德返回，以控制局势的进一步发展。

路德的返回，中止了卡尔斯塔特进行的比较激进的改革，强制性地暂时恢复了旧有的制度，使局势稳定下来。慈威凌同意摘下他的羊毛小帽，卡尔斯塔特也同意接管一间教会。一场激进改革在路德的努力下平息了。

### 第三节 1522年马丁·路德的服饰变革思想

1522年维腾堡社会秩序的稳定，是马丁·路德通过一次次布道、一封封书信和一次次谈话完成的，在这一过程中，路德进一步阐明了他的服饰改革思想。

其一，内心的虔敬重于服饰的选择。

路德重申了“因信称义”的观点，强调对上帝的信靠比穿什么服装更重要。

“一个尖帽派修道士说：要穿灰袍，披兜囊，束腰带，穿草鞋。一个绳带派修道士说，要披黑兜囊。一个普通罗马教徒说，要做这事那事，要听弥撒，要祷告，禁食、捐献等等。但一个真正的基督徒说，我的称义和得救完全靠对基督的信心，不靠我自己的任何工作和善行。”<sup>③</sup>在僧服和内心的虔敬面前，路德认为应该尊重后者，一切表面化的物质形式都应该让位于神秘的灵性生活，服饰上的种种刻板规范无助于内在的救赎。效法基督，象基督一样地生活，不是把基督所做的每一件事当作呆板的楷模，不是说“我的妻子是基督徒，她戴面纱，所以我必须戴面纱才是基督徒”<sup>④</sup>。

其二，服饰的选择是基督徒的自由。

服饰的选择虽然与信仰的虔诚无关，但选择怎样的装束却是上帝赋予基督徒的自由和权利，是任何强权都不可以剥夺的。服饰的选择是信仰中非必须的，是由信徒自己决定取舍的事情。若有人禁止，就是敌基督的行为，一个人若对己没有害处，并且为着爱邻居，他就可以戴修士的头巾，或剃度，因为这不会损伤他

<sup>①</sup> (德) 里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活，宗教、巫术、启蒙运动》，第48页。

<sup>②</sup> (美) 培登：《这是我的立场》，第185页。

<sup>③</sup> (德) 马丁·路德：《马丁·路德文选》，马丁·路德翻译小组译，中国社会科学出版社，2003年版，第142页。

<sup>④</sup> (德) 马丁·路德：《马丁·路德文选》，第165页。

的信仰；戴了修士的头巾，并不会杀害他。<sup>①</sup>但是，假如教皇或别人强迫按照他所规定的，戴修士头巾，“那么我一定要除去头巾去烦恼他。因为我既有自由选择，我就随意戴与不戴。”<sup>②</sup>在这里，路德充分表达了对教皇专制权力的否定，也同时强调基督徒服饰的选择是一个不受任何外力干涉的绝对自由。

其三，改革要遵循循序渐进的原则。

路德认为不应该鼓励革新，因为福音是要循序渐进、逐步地进行传播和被认识，过激的行动只能冒犯公众，不利于改革的顺利开展。

在这里，路德表达了“为了弱者”的观念。路德认为，在基督徒中，有一种头脑简单、知识浅薄，并如保罗所说，信心软弱的人。他们纵然愿意学习，也还不明白信仰的自由，对于这样的基督徒不能得罪他们，必须暂时容忍他们的软弱，让他们学习明白。在以《信和爱的生活》为题的演讲中，路德主张用忍耐和爱心来体现对软弱人的体恤：“我们不可仅顾到自己的能力，还要顾到我们弟兄的能力，好使凡信心软弱、想跟随信心坚强者的人，不至于被魔鬼所毁灭。所以，我们要用恐惧、谦卑的心来做这件事，彼此顺服，携手相助。”<sup>③</sup>针对维腾堡运动中的过激行为，路德提醒他的听众：无人能为别人舍命，无人能替人相信，无人能为别人答复。所以人人在自己心意中都应当充分信服。<sup>④</sup>马丁·路德强调：无人能被威迫而相信，过激的甚至暴力的举动都是行不通的。

综合上述内容，我们可以得出这样一个结论：到了1522年，马丁·路德早期作品中的激进主义开始变成了温情脉脉的和平主义，这种倾向的发展最终使路德领导的德国宗教改革保留了法衣、颂歌和“其他仪式”，而这一切是和早期基督教传统不相符的。虽然路德也重申圣经中对妇女的要求，例如不要结发辫，戴首饰，服从丈夫之类的劝导，但总起来讲，作为基督徒日常的服饰规范，路德是鲜有提及并缺乏改变的意愿的。马丁·路德的改革实践使温和与保守成为路德宗的代名词。

<sup>①</sup>（德）马丁·路德：《马丁·路德文选》，第105页。

<sup>②</sup>（德）马丁·路德：《马丁·路德文选》，第109页。

<sup>③</sup>（德）马丁·路德：《马丁·路德文选》，第98页。

<sup>④</sup>（美）培登：《这是我的立场》，第192页。

#### 第四节 马丁·路德的服饰改革思想探源

马丁·路德对天主教服饰制度的否定，是被所有新教改革家群体所认可的，具体到改革实践中的差异，从根本上来说，主要是由于新教各派对天主教传统和圣经的认识不同。

在路德的时代，天主教的教导说，圣经是教会的创作，不成文传统跟圣经具有同等的权威。而路德说，圣经高出传统的权威之上。但是，这并不是说路德对传统全盘否定，正相反，他尊重传统，对天主教传统怀着很高的敬意，因此他会想办法拯救，并且尽可能保留越多传统越好。他对于比较激进的宗教改革家的抱怨中，有一个就是，当他们拒绝敬拜传统的遗产时，好像倒洗澡水，把婴孩也跟着一起倒掉。路德拿教会累积的信经与礼仪传统，与圣殿做比较，驳斥激进的宗教改革者说：“我们需要有比较小心谨慎的精神，只攻击威胁到圣殿的人类添加物，而不要破坏神之圣殿本身。”<sup>①</sup>

与同时期的许多宗教改革领袖一样，路德是修士出身，这意味着他在天主教会的教育下成长，意味着他穿着修士长袍长大。他对天主教会是有感情的，对十几年形影不离的奥古斯丁修会的法衣也是有感情的。可以说他开始反对的只是法衣的奢侈化和等级化，并不反对法衣本身。

修士的法衣是特殊的，可以反复穿用却不可抛弃。路德对自身做过实验，正如尼索斯用自己的长袍实验过那样，那法衣贴在身上，沾在他肉体的每一寸每一分上，他一旦脱下，便疼痛难忍。<sup>②</sup>

当路德在维腾堡提出要用爱心、忍耐去体恤“软弱”的人，体恤那些不肯脱掉天主教的僧服走出修道院的修道士们，体恤那些不肯脱掉天主教祭服主持仪式的教士们的时候，他的心必定是真诚的，因为他自己已经尝过这种割裂的痛楚。夏德·范迪尔门认为，路德受到传统意识的限制，但是，也恰是因为这一点，懂得赢得和他一样扎根在传统之中的广大民众阶层<sup>③</sup>。

在上千年的基督教熏染中，教士服饰指向的是圣洁的理想天国，修士服饰代表的是理想的生活方式，这种思想在西欧下层民众中根深蒂固，很难改变。因为，一般说来，一种文化越是博大精深，积淀日久，人们对它的认同、崇尚，以及由此而产生的向心力、义务感甚至依赖性就越强烈。尤其是在落后地区，由于信息、交通的相对闭塞，表现出的盲目排外、固步自封的心理就越顽固，对异质文化和新生事物的适应力和接受力就越小。而一种新的社会习俗的形成，往往也表现为渐进性，而不是急风暴雨式的突变，即使统治阶级提倡，也需要一个沿袭过程，需要必要的社会文化心理基础和民俗承受能力。传统史学认为，马丁·路德代表资本主义经济发展相对落后地区的观点，广大民众阶层比较传统，更具有强烈的保守性，因而对急风暴雨式的改革不具备心理承受能力和认知能力。其实，也正是这种对传统最大化的保留，也使得路德在新教改革中所受的阻力是最小的。作为改革的发起者、带头人，他没有章法可循、没有榜样可以效仿，而且作为与天

<sup>①</sup> Martin Luther, "Concerning Rebaptism", in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy Lull (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 346.

<sup>②</sup> [俄] 俄梅列日科夫斯基：《宗教精神：路德与加尔文》，第 128 页。

<sup>③</sup> [德] 里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活，宗教、巫术、启蒙运动》，第 18 页。

主教世界的公开决裂者，他四面受敌，如何能够赢得民众中的大多数，从而取得改革的成功，也是路德致力争取的。在这一点上，他成功了。

路德的服饰改革思想一方面出于对传统的尊重，另一方面则反映了他在“因信称义”旗帜下的反律法主义思想。

宗教改革伊始，以圣经为依据的“因信称义”就是路德强调的重点，也是他服饰变革的精神基础。随着改革活动的不断展开，路德对“因信称义”愈强调，便是对律法主义愈反对。虽然路德认为《旧约》和《新约》记述的是同一位上帝，但是他坚持认为律法与恩典是完全对立的。在路德看来，犹太教充满了因行为称义的思想，犹太教相信上帝会对人的成就赐予恩惠。而福音则正相反，福音强调，称义完全是免费的，完全是出自上帝的恩赐。虽然在《旧约》中也可以发现恩典，在《新约》中也可以发现律法；但路德似乎经常暗示，《旧约》主要是律法的宗教，《新约》信仰的则是上帝的恩典。<sup>①</sup>路德认为，当信仰如春光一般荡漾于心间时，人就获得了得救的确证和与上帝直接交往的自由，而外在的善功对信仰是毫无意义的。

对信仰作用的过分强调，使路德完全否定了律法主义存在的必要，从这个角度出发，路德认为穿着打扮并无益于信仰，无益于个人的得救，天主教所制订的服饰禁忌与卡尔斯塔特对外表的强调都犯了犹太教的律法主义错误。因此，在路德对圣经的选择和诠释中，上帝是一位和蔼可亲的朋友，他不会用各种繁琐的禁律约束他的门徒，即使使徒对服饰做的特别要求，路德也做了较为宽松的解释。比如，保罗所强调的妇女蒙头问题<sup>②</sup>。路德认为，保罗这样要求是为了防止教徒跌倒，如果一个人在聚会时不蒙头，也没有跌倒的事情，就不能算是犯罪。使徒在服饰方面的规定只是为了让教会生活能够在有序的状态下进行，而不是为了限制基督徒的自由。

也是基于因信称义的理解，随着改革进程的发展，路德在日常生活中开始反对禁欲主义，逐步表现出热爱生活，尽情地享受人间一切美好事物的一面。

路德有句经典名言，那就是：“谁若不爱美酒、女人和歌，谁就终身是个傻瓜”。<sup>③</sup>史料记载，1524年10月9日，路德穿上撒克森选侯送给他的一套博士黑色服装，狐皮衬里，外层是上好的呢绒。此外他还戴上豪华的无边沿黑天鹅绒帽。“我穿上这身衣服，是为了上帝的荣耀……和蔑视撒旦”<sup>④</sup>，路德洋洋得意地说。据说，路德这次梳妆打扮有可能是去见后来成为他的妻子的卡塔琳娜。次年，为“使众天使欢笑，使众魔鬼哭泣”，<sup>⑤</sup>路德毅然脱下僧袍结婚了，他们的家庭生活非常幸福美满。

如前所言，路德的改革对日常生活的规范是最少的，这固然出于对律法主义的否定和对生活的热爱，决定了他不会要求他的信徒们去过清心寡欲的生活，还有一个更重要的原因就是：路德认为修道院的生活和政治生活都受到特有的，也是世俗法律的约束，而圣经并不是世俗的法典。路德希望改革社会生活，但与其他人相比较，他想要改变生活及按照神圣化或者追随基督的要求改变世俗社会状

<sup>①</sup> [英]麦格拉思：《基督教概论》，第12页。

<sup>②</sup> 内容详见第一章。

<sup>③</sup> 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆，1974年版，第38页。

<sup>④</sup> David C. Steinmetz, *Luther in Context* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986), p. 52.

<sup>⑤</sup> David C. Steinmetz, *Luther in Context*, p. 54.

况的意愿是最小的。<sup>①</sup>他的改革关注的是宗教生活，是教会，而不是人们的日常生活。

总之，由于服饰礼仪是宗教派别的重要标识和组成部分，马丁·路德对圣经为最高权威的维护说明他已走上与天主教不同的信仰之路。新教各派大都接受路德服饰改革中的圣经原则，他们在服饰礼仪上的重大分歧主要体现在如何对待天主教传统问题上。马丁·路德对圣经中服饰的要求做了较为宽松的解释，使德国的服饰变革保留了较多的天主教传统，最终使路德宗的服饰思想和实践也成为区别于其他新教各派的重要标志。路德宗的服饰变革特色将在下一章与瑞士、英国的服饰变革比较中得到进一步彰显。

---

<sup>①</sup> [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活，宗教、巫术、启蒙运动》，第54页。

### 第三章 瑞士的服饰变革与基督教传统

宗教改革史家 E. G. 拉夫认为：改革教会等于在改革世界，<sup>①</sup>瑞士的宗教改革就鲜明地体现出对教会和社会生活全方位改革的特点。具体到服饰方面，教会礼仪中的服饰和日常生活的着装都在圣经的名义下，给以充分的重视。

瑞士改革先后在茨温利和加尔文的领导下进行，他们的服饰变革具有相似性和承继性特点。

#### 第一节 茨温利领导的苏黎世改革

茨温利领导的苏黎世改革始于 1519 年 1 月 1 日。这一天，茨温利在苏黎世大教堂接受苏黎世议会任命，成为大教堂大主教（或者称“人民的祭司”），他宣布他要违反先例，直接通过《马太福音》讲道。在他之前，讲道备受轻视，弥撒与圣餐礼几乎成为全部的仪式。“啊，那些王侯、城市、民族有福了，主在他们中间通过他们的仆人——先知们自由地开始讲话。”<sup>②</sup>茨温利的改革让讲道成为仪式的主干，这是苏黎世宗教改革开始的标志。

茨温利让宣传福音的讲道成为宗教仪式的主干，这体现了他对圣经为最高权威的强调和对天主教传统的摒弃。茨温利认为圣经是制订教会教义、教会纪律和礼拜仪式的最重要的权威，基督教的全部真理体现在圣经中，<sup>③</sup>因而在实践中必须逐字逐句地按照圣经里的话去做。茨温利的仪式改革纲领《六十七条论纲》，就是卡尔斯塔特式<sup>④</sup>的。《六十七条论纲》的每一条都以圣经为依据，茨温利在序言中声明：若吾对圣经知之不深，愿承蒙指教，但仅以圣经为前提。

以《六十七条论纲》为行动的纲领，茨温利和苏黎世的教会领袖及市议会携手合作，共同使教会礼仪发生了重大变革。在他的催促下，市议会下令废除苏黎世及其周边地区的所有教会举办之弥撒，并用新教的敬拜形式取而代之。废除偶像崇拜，拆除教堂的玻璃，搬走风琴，以便把教会改造成为讲解《圣经》的场所。新教的牧师们改换礼服，穿起好象大学演讲厅的长袍，不像天主教教士在圣坛上所穿的祭服，以新的形象出现在教会中。<sup>⑤</sup>

修士的服饰也是茨温利极其厌恶的，因为他强烈反对隐修制度，强烈反对以肉身和感觉为中介的宗教体验。<sup>⑥</sup>茨温利以圣经的名义宣称：“什么也不会像虚伪那样令上帝不悦。因此，凡在人眼里表现为圣洁的事，其实是愚蠢的。这就是要宣布废弃修道院的头罩、信条、法衣和僧侣的削发仪式。”<sup>⑦</sup>1524 年 12 月，修道院的财产被没收，并被改为学校，使修士失去赖以生存的经济基础。接下来，教会财产也被没收，用作福利事业。1524 年的法令同时规定，信仰旧礼教的基

<sup>①</sup> 原文详见导言。

<sup>②</sup> G.R. 埃尔顿：《新编剑桥世界近代史·宗教改革》，第 126 页。

<sup>③</sup> 卡特·林德贝克：《欧洲宗教改革》，牛津出版社，1996 年版，第 173 页。

<sup>④</sup> 即比较激进彻底的改革方式，详见第二章。

<sup>⑤</sup> (美) 奥尔森著：《基督教神学思想史》，第 432 页。

<sup>⑥</sup> 《牛津基督教史》(上)，第 218 页。

<sup>⑦</sup> 转引自《基督教的礼仪节日》，第 261 页。

信徒要么遵守新教义，要么被流放到国外，二者必居其一。

至此，天主教的祭服、僧服在苏黎世的改革中皆被雨打风吹去。

16世纪20年代的整个十年间，在苏黎世的带动下，其他瑞士北部城市，如同伯尔尼与巴塞尔的宗教改革步伐都加快起来，到了1530年的时候，几乎所有罗马天主教的遗迹都被废除，牧师的新礼服普及到瑞士许多地区。

在对教会进行改革的同时，茨温利也尝试在他活动的地区建立一种基督教的生活秩序，通过培养道德来教育信仰基督教的人。他把圣经作为指导人们日常生活和个人信仰的指南。1529年，在茨温利的指导下，在苏黎世出版了苏黎世圣经。

茨温利采取了比较激进、彻底的改革措施，但是由于1529年他过早战死，瑞士的改革很快就转入低谷。此后，他的追随者们加入加尔文宗，瑞士的宗教改革运动继续向前发展。

从苏黎世的改革过程可以看出，作为与马丁·路德同时代的改革家，茨温利的很多教义都和马丁·路德一样，但是又有自己显著的独特性改革特点：

在茨温利的改革理论中，好像路德一样，他非常强调圣经原则，也就是认为，圣经是基督教信仰和生活的最高权威，完全超越人类的所有传统，而且这些传统必须接受圣经的审判。但是，茨温利的圣经主义比路德的更为激进。苏黎世清除罗马天主教习俗的方式，远远超过了路德准许德国新教会的改革幅度。因此，有人提到瑞士的改革教会会说：“四面空荡荡的教堂，加上一篇讲章。”<sup>①</sup>在路德强调为一般性的事物，是信仰非必须的地方（例如对服饰的要求），路德为基督徒的自由留下大量的空间，保留了很多天主教传统，而茨温利强调无论宗教生活还是日常生活都要遵守圣经原则，都要不折不扣地按照圣经执行。

## 第二节 加尔文领导的日内瓦改革

16世纪30年代末至60年代初，加尔文领导了日内瓦的改革，他的服饰变革是对路德和茨温利改革思想的系统整理和全面实践。

首先，与路德和茨温利一样，加尔文的服饰变革是作为简化繁缛的宗教仪式的一部分进行的。从路德“因信称义”的观点出发，加尔文断然否定天主教仪式的救赎作用：“以外表的动作和人为的虚构来崇拜神，乃是开玩笑，因为除偶像崇拜外，先知们指责人最厉害的，莫过于以神的崇拜是在于外表的炫耀，众先知所宣扬的总和是什么呢？乃是神即不寓于仪式中，也不重视仪式，他看人心中的信仰和信实，他命定并批准仪式，只是叫信徒用它们来作为信仰、祷告和赞美的纯正操练。”<sup>②</sup>加尔文对崇拜中的标新立异，对用人为的设计，戏剧演出，发明和迷信充满神圣崇拜的时间，表示深深的怀疑。“所有这些都使人的注意力离开上帝，而停留在令人分心的外在的事物上。但是，他有关基督教本质的洞见的核心是：上帝是我们的崇拜最有权威的裁判。在崇拜中，上帝拒绝与任何人或任何其他的事物分享神圣的荣耀。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 奥尔森：《基督教神学思想史》，第432页。

<sup>②</sup> 转引自加尔文：《基督教的本质》。

<sup>③</sup> 同上。

基于“因信称义”的观念，基于“不分享上帝神圣荣耀”的愿望，加尔文强调，在宗教仪式上，凡圣经所未记载的，教会一律反对。在加尔文所倡导的简朴的宗教仪式中，天主教会那配加条带的祭服与装饰的大蜡烛、乳香、庄严肃穆的管风琴、温和甜美的祷词歌颂、金色的圣餐杯，一并被清除。加尔文喜欢戴一顶黑色的圆帽，穿一种简单的黑色长袍，就是所谓的“日内瓦长袍”，<sup>①</sup>这种简朴的打扮也是加尔文教派举行宗教仪式时的服装。天主教的祭服在加尔文教派这里，也遭到无情的摒弃。

其次，基督徒日常服饰的强调也是日内瓦社会改革的重要内容。加尔文在茨温利的思想基础之上，提出了“预定论”的观点。他认为上帝的选民（即灵魂得救者）早已先定，人们为了成为上帝的选民，除了坚定的信仰外，还必须在世俗活动中证明一个人的信仰，即用勤奋劳动和简朴节约的行动来增加上帝的荣耀和确定恩宠状态。生活的“神圣化”是每一个基督教徒的义务，他们的日常服饰得以重视和强调。

加尔文喜欢穿的“日内瓦长袍”，象征着他简朴禁欲的生活方式，他像早期基督教的圣徒一样，勤奋工作，摒弃享乐，一举一动俨然以上帝在人间的仆人自律。“他理智得近乎执拗，他从来不需要任何能使人沉醉的快乐，诸如：醇酒、妇人、艺术或上帝赐予尘世享乐的多种天赋。”<sup>②</sup>加尔文把他的禁欲主义精神作为基督徒日常服饰的原则和标准，日内瓦的长老会和议会规定：“禁止赌博、牌戏、不敬神明、酗酒、跳舞、唱淫荡歌曲或非宗教歌曲、豪华宴会、生活奢侈、穿着华丽……妇女戴帽子者，应予以禁锢；赌博者，应戴脚镣……”<sup>③</sup>衣服必须十分朴素，几乎是僧侣式的。男子不得蓄长头发，禁止花边、禁止戴手套、禁止褶边和开叉的裙……加尔文政府不仅强制取缔穿奇装异服行为，而且按照圣经建立的长老会到处派出密探，监督人们的言行，人们被捕入狱，只是因为穿流行式样的鞋和穿短袖衫，是因为扎了上帝十分厌恶的发辮……当天主教修士的僧服在日内瓦成为历史的时候，加尔文实际上却用近乎强制的手段让每一名信徒成为不穿僧服的僧侣。

在茨温利和加尔文相继领导下，瑞士的服饰改革取得了显著的成效。一方面天主教的服饰制度被连根拔起；等级森严的豪华祭服被予以取缔，代之以简朴的服饰，而僧服则在对修道院的彻底改造中成为历史；另一方面，瑞士宗教改革也造成了日常服饰的变化：瑞士宗教改革的道德训令反映了议会和教会关注男女服饰的端庄得体。大多数的法令在16世纪初已经制定出来，他们只是加以强调并作为改革内部的一部分。在圣加伦，1508年，地方行政官规定穿短裙或不穿裙子都会受到惩罚。<sup>④</sup>在瑞士大地上，从15世纪起，男人衣着开始发生变化，男人开始穿亮色的衣服。这是因为1489年，联邦军在勃艮第战争中荣获全胜，获取了大量各种新的物质材料，各种染色材料和款式、风格各异的衣服。15世纪末，瑞士卷入意大利战争导致许多奇怪的风俗习惯和物质材料输入瑞士。各式各样的武器、奇珍异品、艺术名画和圣者遗物在联邦内极为普遍。男子喜欢穿一种

<sup>①</sup> 参见 Hayes: *A Political and Social History of Modern Europe*, Vol. p.142.

<sup>②</sup> 茨维格：《异端的权力》，张晓辉译，吉林人民出版社，1986年版，第49页。

<sup>③</sup> (美) 威尔·杜兰：《世界文明史·宗教改革时代》，东方出版社，1999年版，第205页。

<sup>④</sup> 布鲁斯·哥登：《瑞士宗教改革》，第262页。

紧身裤子。地方行政官认为这种穿着极不雅观，认为是伤风败俗，于是极力反对。伯尔尼议会训令规定：在婚宴上，舞蹈的数目限制在三个以内，并且男子跳舞不管天气有多热也不能摆动裙子。<sup>①</sup>

在茨温利和加尔文领导的服饰改革之前，瑞士各联邦对服饰的限制常常流于一纸空文，随着日内瓦改革的不断推动，这些规定才得以真正贯彻执行。改革后瑞士焕然一新：“咒骂、亵渎神明、不贞、私通以及种种生活上的缺点，在其他地方视为正常的坏事，这里都没有。人们衣着朴素，赌博非常罕见，慈善事业做得很好……”这是一个虔诚的加尔文信徒所做的描述，这种描述无疑带有非常浓厚的宗教氛围，他认为加尔文把奇装异服所代表的奢华、低靡的社会改造成为秩序井然、道德高尚的社会。但是如果摒弃了宗教氛围，则不难发现日内瓦城在改革后所显现的内敛和节俭之风尚，这与改革前的奢华和张狂形成了鲜明的对比。而这种内敛和节俭风气，正是马克斯·韦伯所大加赞赏的新教伦理精神。

加尔文的预定论学说，提出上帝的选民应该有高尚的品质，这些品质就是“节制”、“简朴”、“谦虚”。加尔文对外表的禁欲主义的强调以及对生活神圣化的要求，就是要使日内瓦居民具有这些优良品质，而这些品质也是有利于资本主义的发展的，因此马克斯·韦伯认为：“新教伦理精神塑造了资本主义精神的形成。”<sup>②</sup>从这个角度来看，瑞士改革彻底清除以祭服为代表的传统礼仪形式，也是为了废除天主教礼仪象征的奢华、腐化、等级制度，这是有利于新兴资本主义的发展的。而僧服所象征的修道主义，象征着强大的修道院经济，也是资本主义发展道路上的障碍，而不仅仅是它所象征的违背人性的独身制度，所以，在改革中，僧服一并摒弃。因而，从政治经济学角度出发，瑞士的服饰变革是有利于社会经济发展的。

当然，如果从是否有利于思想艺术的发展的角度来看，就可以用上茨维格的评语了：加尔文的改革是试图把神圣化的多样状态统一到一个标准上，他所严格摒弃的服饰恰恰是在文艺复兴中兴起的新时尚，他的改革阻碍了服饰为代表的各种文化艺术的发展，他的各种法规禁锢人们爱美的天性，在解放人们思想的同时，也限制了人们某些方面的发展。

### 第三节 瑞士服饰改革与路德宗服饰改革比较

虽然新教改革家们都强调“圣经是唯一的准则”，但是对于路德来说，凡是不被圣经所禁止的就是可以存在的，茨温利和加尔文则更向前走了一步：凡圣经所没有的，都是要坚决反对的。因而，天主教神职人员的服饰在瑞士的改革中比较激进的方式一一摒弃。不仅如此，路德以为圣经仅是教会的法典，茨温利和加尔文则把它应用到世俗社会，使圣经也成为日常生活的指南，把日常服饰的神圣化作为改革的重要内容。

加尔文服饰变革的内容非常细致、具体，与路德的宽松、超然形成一个鲜明的对比。如果加尔文早生数年，马丁·路德肯定也会象批评卡尔斯塔特一样，说他对外表的强调犯了保罗所指责的犹太教的律法主义错误。对《旧约》中律法主

<sup>①</sup>布鲁斯·哥登：《瑞士宗教改革》第265页。

<sup>②</sup>马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》的序言部分，四川人民出版社，1986年版，第5页。

义的不同理解，是二人在变革中迥然有别的重要因素。

与路德过于强调信仰、否定信仰中的律法主义相反，加尔文并不排除律法的作用，他认为律法与福音相互连接，两者并非截然相反，只是字句和灵意的区别。

《旧约》缺乏圣灵所赋予的活力，而《新约》则能够传承这种活力。因此，律法能够命令、禁止和承诺，却缺乏能够从根本上改变人性的必要资源；而正是要实现人性的改变，才首先使律法成为必要。福音能够“改变或纠正天生存在于人里面的邪恶”<sup>⑥</sup>。加尔文并没有把律法与福音完全对立起来，他认为律法和福音唤起不同的情感。《旧约》引起恐惧和颤栗，使良心受捆绑；《新约》则产生自由和喜乐。基于对律法的这种认识，加尔文用严厉的约束、刻板的规章制度来使人们的思想行为保持一致，因此他的日内瓦神权共和国宛如一座纪律严明、无所不管的大军营，管辖内容甚至具体到穿着打扮这样非常细微的事情。也是出于这样的认识，加尔文把禁欲主义落实在行动上，落实到衣食住行的日常生活中，而不是像路德那样采取超然的态度。

总之，从马丁·路德、茨温利、加尔文三大新教改革家身上，我们可以看到：他们都高举圣经的旗帜作为攻击天主教会的武器，而他们对圣经的选择和解释又是那么大相径庭，以致在服饰变革中的表现区分得如此泾渭分明：马丁·路德保留了较多的天主教服饰礼仪传统，为日常服饰的自由留下了足够的空间；茨温利、加尔文则彻底清除天主教服饰礼仪传统，赋予日常服饰以严格的禁欲主义特征。同一个上帝，在马丁·路德那里是一位慈祥的长者，和蔼可亲的朋友，所以在服饰这样非本质问题上可以享受宽松和自由；而在加尔文那里，上帝则象一位将军，赏罚分明，服饰上违背宗教精神、脱离秩序的约束是决不允许的。在三大改革家这里，服饰已经不是简单的一般性的东西，他们对圣经的不同理解，形成不同的教义、不同的服饰礼仪思想，从而表明了他们已经是不同的宗教派别。

<sup>⑥</sup> [英]麦格拉思：《基督教概论》，第14页。

## 第四章 英国的服饰变革与基督教传统

在德国的服饰变革中，可以看到对天主教传统的最大保留；在瑞士的服饰变革中，可以看到对天主教传统的彻底摒除；而在英国的服饰变革中，我们可以看到保守和激进两种力量此消彼长、互有胜负的复杂的斗争过程。

### 第一节 英国关于法衣的斗争过程

英国的宗教改革不同于其他新教的改革，在教义教规服饰方面变化不大，其服饰改革的焦点主要集中在法衣方面。

1529年，亨利八世开始了改革。改革的导火线是亨利八世的离婚案，但是这只是一个因素。亨利逐渐地表现出他在趋向这样的政策，即在英格兰用自己的权威来替代教皇的权威。创建英国国家教会安立甘教就是为了这个目的。亨利八世似乎并不太在意教义或仪式，而是倾向于关注宗教与政治权力之间的关系。

因而，亨利八世领导的宗教改革后，英国教会的最高首脑从罗马教皇变成了亨利八世及其王位继承人，改革后教义和宗教礼仪却很少变化。例如，英国神职人员所穿的亚伦式法衣，看起来就很像改革前罗马天主教神父们一直所穿的长袍。宗教改革家群体中有些人就担心：如果新教神职人员的穿戴像天主教的神父们，它将会传达给会众什么样的信息？特别是没有文化的平信徒就会错误地认为没有什么事情真的改变了，新教和天主教是一样的，从而继续按着他们旧的习惯和实践去生活。这可能很容易误导崇拜者，或使崇拜者感到迷惑。实际上，在当时新教对抗天主教的处境下，这样的外袍似乎象征对罗马和教皇权威的忠诚。对这些新教的神职人员来说，穿“天主教的”法衣远不是一件无关紧要的事情，而是觉得好像是背教。<sup>①</sup>

对此，加尔文持一种折中的态度。他认同那些英国宗教改革家的观点，即英国法衣看起来太像罗马天主教的法衣容易引发混乱。但是加尔文认为这不是一个根本问题，能够引起教会分裂。它只不过是一个重要的问题而已，只可能使信心软弱的信徒跌倒。<sup>②</sup>在这里，加尔文循序渐进的主张与路德的改革策略有了共同点。事实上，主持改革的坎特伯雷大主教克兰麦（Thomas Cranmer, 1489—1556）在亨利八世的压力下，小心翼翼地改革，给英国教会带来了至少某种程度的新教影响。因为亨利八世并不想接受新教改革思想，所以大幅度地变革条件并不成熟。

1547年，爱德华六世（1547—1553在位）继位，在克兰麦的主持下宗教改革开始向新教方向转变。《第一公祷书》和《第二公祷书》及克兰麦起草的“四十二”条款获得国会批准。<sup>③</sup>但是，克兰麦的改革遭到了约翰·胡珀（John Hooper, 约1495—1555）为代表的清教徒的抨击。

在英国宗教改革运动中，宗教改革家群体发生了分化；一些人成为安立甘宗

<sup>①</sup>（美）约翰·汤普生：《约翰·加尔文对基督教本质的理解》，陈永涛译。

<http://www.xici.net/b352074/d20267196.htm.2005-12-6>

<sup>②</sup>（美）约翰·汤普生：《约翰·加尔文对基督教本质的理解》。

<sup>③</sup> P.J.Klassen, *Europe in the Reformation*, New Jersey 1979, pp.190-192.

的信徒，另一些人则要求彻底的改革，成为清教徒。胡珀被称为“清教之父”。

1549年12月，胡珀发表了抨击爱德华六世的《第一公祷书》，对“祭台前仍然保留着祭服和蜡烛”非常不满，“罗马天主教礼仪并未失去”，<sup>①</sup>他认为应该完全按照《圣经》执行，“传统圣餐中所使用的蜡烛、法衣、十字架和祭坛都是魔鬼带来的东西，必须将他们干净地清除出教堂”，<sup>②</sup>清教运动自此开始。

1550年，英国政府提名胡珀任主教，他拒绝接受，理由是1. 他不能宣读带有“上帝和所有的圣徒帮助我”词句的就职演说；2. 他不能穿体现圣餐祭祀观念的亚伦式法衣。他坚持的这两点具有深刻的意义，他实际上是坚持大陆新教主张的“圣经为信仰的唯一准则”与“平信徒皆祭司”的原则。克兰麦以不服从国教的罪名把胡珀投入监狱，18天的监禁终于让胡珀屈服。

狂热的天主教徒玛丽一世（1553—1558在位）统治时期，克兰麦和胡珀都被烧死。伊丽莎白一世（1558—1603）当政后虽然恢复了新教的信仰，但是却命令所有在教会或者牛津或剑桥大学的任何一个学术机构任职的人，都必须接受和使用传统的法衣和方形帽。这一措施遭到清教徒的抨击，他们指出：引入法衣的决定不是在取消罗马天主教礼仪，而是以后退取代改革的前进。他们表示，除法衣和方形帽外，圣礼中用于礼拜的管风琴……妇女不戴面纱不得进教堂等规定，都违反圣经的内容，应予废除。<sup>③</sup>

接下来在1563年的第二届国会上，清教徒提出一份提案，内容其中包括：不强迫神职人员穿戴罗马式长袍和帽子。该提案遭到否决后，清教徒提出的较温和的六条款中，涉及服饰部分的是第五条：如果牧师在诵读祷文或主持圣礼时非得穿标致的外袍或表示教阶制的衣服，那么只是临时穿一下宽大的白色法衣。可惜提案仍以一票否决。<sup>④</sup>

两次失利后，清教徒牧师在实践中反对安立甘宗礼仪中的天主教成分，他们在做圣事时不穿法衣，公开表示对法衣的轻蔑。1566年在伊丽莎白一世的要求下，坎特伯雷大主教帕克发布《公告书》规定神职人员必须穿规定的法衣。帕克强化安立甘宗的举措引起清教徒和牛津剑桥大学师生的反对，如剑桥大学的学生有的不穿法衣走进教室，以示反抗规定的服饰。帕克采取反击行动，要求神职人员对安立甘宗的关于法衣的礼仪规定表态，拒绝者将被剥夺教职和薪俸。最后只有十四五名教士坚持清教立场，他们不仅失去教职和薪俸，有的还被赶出伦敦。<sup>⑤</sup>

至此，清教徒关于法衣的斗争暂时告一段落。

## 第二节 英国服饰改革思想探源

英国反对天主教服饰传统，主张以圣经为原则的服饰变革思想产生已久。早在14世纪，被喻为“宗教改革第一人”的威克里夫（John Wycliffe 1320—1384）

<sup>①</sup> H. Robinson, *Original Letters Relative to the English Reformation* vol. I, Cambridge 1846-1847, p. 72.

<sup>②</sup> E. H. Emerson, *English Puritanism from John Hooper to John Milton*, Duke University 1968, p. 53.

<sup>③</sup> D. Neal, *The History of the Puritans* Vol. I, N. Y. 1843-1844, pp. 93-94.

<sup>④</sup> J. Strype, *Annals of the Reformation* vol. I, Oxford 1824, pp. 502-503.

<sup>⑤</sup> J. Brown, *The English Puritans*, Cambridge 1912, pp. 50-51.

宣称《圣经》是最高权威。为了让民众理解基督的教规，他将拉丁文的《新约全书》译成英文，其弟子又翻译了《旧约全书》。由于威克里夫认为天主教士追求名利权势，与基督教的传统背道而驰，是一批伪君子，因此他的门徒们以使徒式的贫困为榜样，赤足、身披长袍，手持一杖，两两一组地周游各地，出外布道，被称为“穷苦教士”。<sup>①</sup>威克里夫门徒中的激进派发展成为罗拉德派，这种派别虽然行动过激使得他在民众中很难得到广泛的支持，但是罗拉德派以一种不完整的、朴素的形式保存了一个个人的、圣经的、反等级的和俗人统治的宗教，对以后的宗教改革产生了深远的影响。

与威克里夫和罗拉德派的影响相比较，英国的服饰变革受大陆新教学说的影响更直接。

清教的服饰礼仪变革思想先是以茨温利宗为依据，到16世纪60年代后期，加尔文宗逐渐成为清教运动的理论基础。因此清教徒不只关注教会改革，主张废除带有天主教特征的法衣，而且也注重日常生活的神圣化在外表上的强调，反对上层贵族服饰的奢华。比如在1640年开始的内战中，克伦威尔领导的清教徒军队一律短发，国王军队则是一律长发。这场战争实际上就变成了一场短发与长发之间的战争。在清教徒看来，国王军的长发是与禁欲主义精神相违背的，短发象征着他们为恢复真正的基督教信仰而战。内战结束后，在短暂的英格兰共和国时期，即清教徒在英国的黄金时期，由于他们对简朴生活的提倡和对外在形象的强调，而造出了一种与查理一世的华丽的骑士服形成对比的朴素服装，用柔和的色彩和简单的白领构成的粗羊毛外衣。这种服装在荷兰、德国、美国等宗教改革者中扬名并得以长时间在严谨的清教徒中普及。<sup>②</sup>

在亨利八世和爱德华六世统治时期主持改革的克兰麦则是路德的忠实信徒。1517年马丁·路德在德国发动宗教改革后，其学说逐渐流入英国，并和罗拉德派的残余结合在一起，主要传播于英国的南部和东部以及那些从事贸易的地区。当时剑桥大学的一些年轻学者对路德学说产生浓厚的兴趣，他们经常在剑桥的白马酒店举行聚会和讨论，他们在这儿谈论路德的著作，讨论“因信称义”的学说，他们是日后英国宗教改革的重要力量。<sup>③</sup>克兰麦就是这批年轻学者中的一员。

虽然没有直接的事例证明，但是从安立甘宗的法衣演变中我们可以看到，克兰麦和他的后继者们的改革也遵循着路德循序渐进的原则：随着时间的慢慢推移，在新教思想的慢慢浸润中，安立甘宗的礼服也逐渐发生了变化，他们也开始穿上清教徒曾经提倡的简朴的白色的宽大法衣，并且牧师也特别注意在布道前把它脱下，以表明牧师和平信徒没什么区别，只是如马丁·路德所说：在教会中所起的作用不同。

英国的服饰礼仪变革历经几十年，其结果出现了与德国相似的特点，起决定作用的是伊丽莎白一世。她所采取的宗教政策十分复杂，目的像是一方面要同时安抚新教和天主教；另一方面又能让国王对宗教事务具有至高权力。通常所谓的“伊丽莎白方案”（1558—1559年）把英国国家教会建成一个改革的主教制，它具有大量新教的信仰条款，但更多的天主教礼仪。抛开政治的因素，伊丽莎白一

<sup>①</sup>[美]威尔逊·沃克：《基督教会史》，第342页。

<sup>②</sup>[英]琼·娜：《服饰时尚八百年》，第50页。

<sup>③</sup>Guy, J. *Tudor England*, Oxford University Press, 1988, p.22.

世本人对天主教并无反感，甚至还很欣赏天主教的礼拜仪式，比如她喜欢在私人教堂里点燃蜡烛。她的加冕典礼完全是按照天主教的仪式举行的。<sup>①</sup>不能想象，如果作为天主教仪式的重要组成部分的法衣失去了色彩和奢华，弥撒会变成什么模样？清教徒的提案以一票之差被否决，说明坚守传统的政治力量的强大，同时新的宗教改革史学也证明，在英国民间天主教传统也很活跃。<sup>②</sup>因此上可以这样认为，英国的服饰改革结果是政治和传统共同作用下的结果。伊丽莎白一世把英国国教弄成既非路德派也非加尔文派的具有英国特色的宗教。虽然没有人对这个结果真正感到完全的满意，它被广泛地看作是一种妥协的结果。但是，它却让英格兰从一种宗教紧张中脱离出来，避免了在欧洲大陆其他地区所发生的严重宗教冲突。

### 第三节 宗教改革运动时期的服饰变革与社会惩戒

尽管英国并没有发生严重的宗教冲突，不过从关于法衣的斗争中我们可以看到：在圣经旗帜下的英国服饰改革仍然充满血与火的斗争，就如同那个加尔文统治下的日内瓦共和国。事实上，虽然新教共同反对天主教会，但是新教各派之间的矛盾和抵牾比对天主教更甚，宗教迫害的事例几乎出现在每一个传统上所谓正统派领导的改革中。

新的史学观点把 16 世纪新教改革家及其跟从者的整批人马，分成两大类：威权式的 (Magisterial) 宗教改革，以及激进式的宗教改革。<sup>③</sup>路德宗、改革宗 (茨温利、加尔文) 和安立甘宗等，即传统史学意义上的宗教改革正统派，进行的就是威权式的宗教改革。

威权式宗教改革的特点可以用教派化 (Confessionalization) 和社会惩戒 (Social disciplining) 来概括。这两个概念都是现代德国历史学家提出来的。教派化是指教会与国家前所未有地密切合作以使人们认同一种特定的信仰，如路德宗、改革宗 (茨温利、加尔文) 和安立甘宗。中世纪几乎所有人都是天主教徒时，这是没有必要的；社会惩戒是教会与国家为了实现这种新的认同并努力地使他们的臣民合乎道德、自我约束地生活，以成为上帝创造的社会秩序的一部分而使用的严格的监督和准备使用的惩罚，以便于压制弱势群体和异己者，确立自己的权威，服饰在这一过程中成为区别教派的标志和社会惩戒的工具。

古往今来，服饰承担着太多的政治伦理功能，中国的传统服饰始终贯穿着“分等级，定尊卑”、“非其人不得服其服”的原则，《旧约》有教俗有别，天主教则创立了教内严格的服饰等级制度。马丁·路德语重心长话信仰与服饰，加尔文严刑峻法明确服饰意义与等级、英国围绕法衣的斗争血雨腥风，尽管改革特色迥然不同，服饰却承担着相似的社会政治功能：人们的服饰观念框定在一定的宗教政治环境中不得超越，从而形成自觉的服饰角色心态，服从于一个教派，一个信仰。进行激进式改革的新教改革者群体不是一个统一的组织，只是因为他们比其他人更为激进、具有共同特征，才被人混在一起，称为激进派。由于没有统一的领导

<sup>①</sup> 阿萨·勃里格斯：《英国社会史》，中国人民大学出版社，1991年版，第155页。

<sup>②</sup> 参见埃蒙·杜菲：《劫掠祭坛：英格兰的传统宗教信仰 1400—1580》。

<sup>③</sup> (美) 奥尔森：《基督教神学思想史》，第447页。

结构，所以激进派具有很大的分散性，他们服饰风俗也说明了这一特点：“他们有些人过复活节，有些人不过；有些人在穿着方面另有规矩，在外表上力求与众不同，有的则随乡入俗……”<sup>①</sup>其实，这段评价也可以用来概括整个改革运动时期新教改革者的服饰状况。

对激进派的镇压，威权式改革家是极其残忍的，因为威权式改革家都宣称：在他们的国境内，遵从一个基督宗教和迫害不从国教者（nonconformist）都是他们的权力。

综上所述，可以这样认为：宗教改革时期的服饰变革，来自于圣经和天主教传统的深刻影响，也来自于教派化的历史背景下社会惩戒的政治目的。

---

<sup>①</sup>（苏）约·阿·克雷维列夫：《宗教史》（上卷），第271页。

## 第五章 天主教会的服饰变革与基督教传统

中世纪晚期,天主教服饰的危机是天主教信仰危机的一个重要反映。面对危机,天主教也进行了自己的服饰变革,并且对新教的服饰改革也做出了明确的回应。在坚持服饰礼仪传统的基础上,天主教的服饰变革体现了对时代文化的适应。

### 第一节 新修会<sup>①</sup>的服饰变革

宗教改革运动时期的天主教服饰变革有两种方式,一种是由罗马教廷领导的自上而下的变革,另一种则是由虔诚的教徒来推行的自下而上的改革。新教运动爆发之后很长的一段时间,天主教的服饰变革主要是由新修会以自下而上的方式进行的,罗马教廷方面则缺少实质性的进展。

新修会一般和新教差不多同时出现,有的甚至还更早,新修会建立伊始就立足于教会改革之上。针对人们对教会道德风纪的指责,新修会制定了严格的规章制度,在行为和穿着方面为神职人员定下了严格的标准,有些修会甚至利用外表上的特别装扮,以示与腐化堕落的旧修会之区别,在这方面比较具有代表性的一个是嘉布遣会(Capuchins)。

嘉布遣(Capuchin)的意大利语就是一种长而尖的蒙头斗篷或者“风帽”,嘉布遣会因它的特别的修士装扮而得名。嘉布遣会的领导人马泰奥·达·巴斯其奥(Matteo da Bascio)感到自己受上帝之召唤严格按照圣方济各立下的会规生活。他给自己制作了一件粗布袍子,戴一顶缝在袍子上的尖顶风帽(用以代替当时穿着的用较柔软的布料做成的袍子和分开的圆形风帽),而这种样式的风帽后来成为嘉布遣会修士复兴早期方济各主义的外在标志—简朴的修持生活方式,胡须是嘉布遣会修士的第二个极其重要的外在标志。

另外一些立意过虔修生活的宗教团体,例如德亚底安会(Theatine)会士,他们是发“绝财、绝色、绝意”誓愿的共同生活的教士,他们尽可能完善地过使徒式的神职人员的生活,在神职人员的行为和穿着方面,他们为自己定下了最高标准—他们的生活夺去一切外在的吸引力,甚至修士的服饰,衣服质地尽可能粗糙、数量尽可能少,只要能够蔽体遮羞就可以了。<sup>②</sup>

以使徒式的装束过简朴而虔诚的宗教生活,以高度的热情投入到社会救济工作和传教工作,坚定地维护教皇的权威,在这些方面大多数新修会是一致的。天主教有一个最大的修会—耶稣会,除拥有上述特点外,它的服饰政策另有极其鲜明的特色。

1534年西班牙人伊纳爵·罗耀拉在巴黎初创耶稣会,1540年获得教皇保罗三世<sup>③</sup>批准后正式成立,而后耶稣会成为天主教赖以改革的主要修会之一。耶稣会士有自己的制服,即象征清贫、圣洁的黑色长袍,服装以粗糙破旧为最佳,与

<sup>①</sup>英文为: the New Religious Orders,许多书籍对这个名词的翻译有出入,如:神职班、新修会等,但所指基本相同,都是指建立于这一时期的修会组织。

<sup>②</sup>G.R.埃尔顿:《宗教改革 1520年—1559年》即《新编剑桥世界近代史》,第373页。

<sup>③</sup>保罗三世(Paul III): 1534—1549年任教皇。

一般的托钵僧没有什么区别。所不同的是,在宗教服饰问题上,耶稣会表现了更多的灵活性,例如他们上大课时不穿制服,在对欧洲以外地区传教时的着装实行了文化调适政策。

文化适应性是耶稣会服饰政策的重点。耶稣会自成立之日起,就开始向美洲、亚洲传教,以此弥补宗教改革运动时失去的信徒,同时也增强自己的财富与势力。每到一地,他们努力适应当地的文化和背景,着装打扮力求与上流社会相适应,“因为同一阶层的人在服饰方面总会有共同之处,所以人们往往亲近那些同自己的服饰观念相近的人,而疏远那些同自己审美情趣相悖的人。背景相似,才能产生好感,缩小心理距离,建立良好的人际关系。”<sup>①</sup>这一现象在远东耶稣会中尤为突出。传教士们到了印度,穿起了婆罗门服装;进入中国伊始,穿起佛教和尚的袈裟。为达到传教的目的,耶稣会利用服装的交际职能,在传播异质文化时着意减少“异体排斥”。不过,积极主动地去改装易服的现象并非传教士一走出欧洲就出现的,准确地说,它有一个从被动适应到自觉适应的转变过程。

16世纪30年代,沙勿略神甫(Xavier, Saint Francisco)成为远东耶稣会的第一个易服者。刚到日本时,沙勿略仍然保持着传统的服饰习惯,从未脱下过破旧的黑色修道服。根据与这一服饰原则密切相关的道德规范,沙勿略理所当然地将日本佛教僧侣的华美服饰和盛装出行视为罪恶和堕落的象征。大约在一年之后,屡遭挫折的沙勿略开始明白日本传统文化对服饰等外在形式的重视,日本人通常通过外观和服饰来评价他们不熟悉的人,而僧侣们正是以其华美装饰来显示他们的身份和尊严。<sup>②</sup>因而,沙勿略穿上天主教祭祀时的华丽服饰去拜见大内义隆,据说大内义隆对神甫的服装非常赞赏。随着传教工作的开展,耶稣会在对日本社会、文化传统及其生活习惯的体认过程中逐步取得共识,即丝绸制作的华美修道服是同日本上层交往的更为得体的服装。<sup>③</sup>

沙勿略的经历充分说明,耶稣会最初的文化适应只是一种被动的政策调整,但是当人们意识到这种适应有助于传教工作时,更多的耶稣会士选择了行动上的自觉。当然,传教士不远万里,来到一无所知的异国他乡,对当地文化的认识、适应需要一段时间的探索、调整,从而找到理想的服饰定位,利玛窦在中国的表现就是一个典型的例子。

16世纪80年代利玛窦来到中国,为了实现中国化,把自己打扮成中国人,采用中国姓名,还把“泰西”二字倒过来作为自己的字。他最初仿效中国僧人,剃发剃须,穿和尚服。后来在士大夫瞿太素的劝告下改穿儒服,因为中国僧人不像日本僧人那样受尊重。利玛窦始而蓄须改穿儒服,致力于中国文化研究,其儒学方面的造诣不仅为中国士大夫所倾倒,还闻名于日本和朝鲜。<sup>④</sup>利玛窦在1594年脱下僧服,改穿儒服的举动,被视为耶稣会传教史中的重要事件,金尼阁教父声称:“从此以后,一切都开始发展,几乎到了繁花盛开的地步。”<sup>⑤</sup>这句话说明自此以后,适应性的服饰政策在耶稣会中普遍展开,并取得了良好的传教效果。

<sup>①</sup> 李杰群:《非语言交际概论》,人民出版社,2002年版,第16页。

<sup>②</sup> 戚印平:《远东耶稣会士关于易服的争议及其文化意义》。

<sup>③</sup> 戚印平:《远东耶稣会士关于易服的争议及其文化意义》。

<sup>④</sup> 中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究编写:《基督教生活面面观》,齐鲁书社,1991年,第121页。

<sup>⑤</sup> 转引自戚印平:《远东耶稣会士关于易服的争议及其文化意义》。

耶稣会的做法在罗马教会内部受到一部分人的质疑和阻挠,有人认为奢华的服饰有违清贫的原则,也有敌对的派别指责耶稣会有异端的倾向。耶稣会士在各种压力下申辩、解释、坚持,有时也会采取变通的方式,例如把丝绸长袍换成干净整齐的薄棉布长衣,在奢华和破旧之间取其中庸之道。

文化上的宽容是调适政策的另一个内容,这种例子不是很多,在耶稣会对马拉巴尔基督教进行的改造上有所体现。马拉巴尔是印度西南部一沿海地区名。马拉巴尔基督教的信仰特点说明他们是聂斯脱利派<sup>①</sup>,即早期基督教的一个分支。信仰的差异性和远离欧洲的地域性特点决定了他们的服饰与天主教迥然不同。他们的削发仪式与天主教刚好相反,在本应削发的地方留头发,而应留头发的一圈却被剃光。他们身着白色的衬衫,头戴穆斯林头巾,赤脚走路,蓄着长长的胡子。与天主教相同的只是他们也在祭坛前做弥撒,在胸前虔诚地划十字。面对这样巨大的差异,罗马天主教会指斥马拉巴尔基督教为异端。大约在1579年之前的十年间,约有三百二十名当地的印度基督徒作为异端被送交宗教裁判所接受审讯,忍受酷刑。<sup>②</sup>

耶稣会认为印度基督徒是可以进行改造的,不过需要一个比较长的时间来弥补他们同罗马之间的差异。因此,他们一方面竭力阻止宗教裁判所向当地基督徒施加酷刑的举动,另一方面则支持当地的大主教开办神学院,从教育入手,去改变马拉巴尔基督徒。本来他们在向罗马教会申辩时说这些基督徒至少需要二十年的宽限期去改造,但是神学院仅仅在开办一年后,即1580年初,印度基督徒在仪式和服饰方面就发生了令人满意的彻底变化。他们的打扮已经开始模仿葡萄牙神甫,并剃掉了胡须,弥撒时穿的祭服也与天主教一样了。<sup>③</sup>

耶稣会服饰上的文化调适政策,来自于他们灵活的传教策略,来自于他们独特的宗教生活。耶稣会从诞生之日起,既从事宗教活动,也从事政治斗争,他们的口号是“目的证明手段的正确”<sup>④</sup>,为了达到目的,他们可以不择手段,甚至可以采用阴谋、诬告、贿赂、下毒、暗杀等特务手法。在这样的思想指导下,他们在选择传教方式时强调因地制宜、讲究策略,在此过程中出现的对文化的适应和宽容也就几乎成为一种必然。

耶稣会的文化调适政策客观上推动了天主教传教事业的发展,为天主教的进一步改革营造了一个良好的开端。而天主教会对于耶稣会独特的传教政策也表示认可,在特兰托宗教会议上特别强调必须穿僧服的原则,却允许耶稣会士在传教中可以不穿僧服,不过隐修生活。

通过本节的考察,可以看到新修会的服饰改革体现了《新约》精神:禁欲朴素的原则和文化适应性特点。新修会信仰虔诚、道德生活严谨、对现实生活关注和积极参与,坚定地维护罗马教皇的统治,成为天主教改革和复兴不竭的力量源泉和可资借鉴的典范。

<sup>①</sup> 基督教的一个派别。信奉君士坦丁堡主教聂斯脱利所倡导的教义,故名。曾于唐代传入我国,称景教。

<sup>②</sup> [美]史景迁著,陈恒梅义征译:《利玛窦的记忆之宫——当西方遇到东方》,第156页。

<sup>③</sup> [美]史景迁著,陈恒梅义征译:《利玛窦的记忆之宫——当西方遇到东方》,第154页—158页。

<sup>④</sup> 转引自陈钦庄《基督教简史》,第259页。

## 第二节 特兰托宗教会议与服饰改革

在天主教的服饰变革过程中，特兰托宗教会议的意义非常重大。可以说，会议从根本上表达了对天主教服饰制度的态度，为天主教会的服饰改革确立了原则和目标。

随着新教改革运动的不断发展，新教势力几乎在天主教世界遍地开花。面对新教的威胁，罗马教廷意识到，必须净化自己才能在这场斗争中赢得信任，所以改革首先是铲除弊端的努力；其次，通过对新教的进一步了解，他们认识到：双方对圣经不同的理解在事实上证明新教和天主教行走在不同的信仰之路上，所以也必须与新教在信仰上做出区分。特兰托宗教会议就是在这种思想指导下召开。在1545年后的18年里，罗马教廷断断续续地召开了很多次特兰托宗教会议。围绕新教提出的圣经、称义、恩典、圣礼等问题，大会做了重要阐释。

针对新教提出的圣经是最高权威从而敌视教会和教皇的观点，与会者首先肯定了圣经的信仰权威作用，但与新教宣称的“圣经是信仰的唯一权威不同”，大会将天主教的传统置于圣经同样的位置，“口传圣经”与文本圣经同是信仰的源泉。圣经的文本依据以旧版的拉丁文版本，即圣哲罗姆的版本为准。而圣经的解释权属于教会，严禁俗人随意解释，从而维护了教会的信仰权威，维护了神职人员的特殊地位。

教会的威信和权威是建立在其作为信徒和神的中介地位之上的，而圣礼和圣仪是保持宗教地位的重要手段。面对新教对圣礼的无尽指责，教会对圣礼的数量和功能做了详细的阐释，强调圣礼是神圣化生活所必须的，尤其是授职礼的维护，从而巩固了祭服的神圣性、合法性。

特兰托宗教大会还强调了天主教修道主义原则，严格规定教士不穿僧衣者停职，免去纳妾教士的职务，重申了封闭修道院的政策，贞洁仍被视为高于婚姻的价值，从而强化了僧服独身和隐修的意义。

针对长期困扰教会的种种弊端，与会人员提出的改革建议达到几百条之多。天主教神职人员的道德整肃是革除弊端的重要内容，因此作为奢侈、堕落教会象征的奢华服饰自然成为下一步改革的重要目标。

特兰托宗教会议的成功召开实现了罗马教廷的初衷。这种成功反映到服饰改革方面即为：特兰托宗教会议重申了天主教服饰制度的合法性和神圣性，维护了传统的服饰礼仪制度，从而明确了与新教礼仪之间的根本区别，是对新教服饰改革的积极回应；另一方面，它表达了革除弊端、回归早期基督教信仰状态的决心，从而推动了天主教服饰的进一步变革。

## 第三节 教皇和教区的服饰变革

特兰托宗教会议以后，罗马教廷加快了服饰变革的步伐。效法基督，以使徒朴素的服饰打扮为楷模，在天主教世界中由教廷自上而下地大力推广。

首先是教皇的示范作用。与文艺复兴先辈们沉浸于世俗的繁华不同，特兰托宗教会议以后的教皇“更庄重，更遵守教规，现在的教皇一般而论生活严谨，

有宗教热忱，为天主教奋发工作。”<sup>①</sup>教皇不但是天主教世界的最高精神导师，而且是罗马教区的主教。为此，教皇庇护五世<sup>②</sup>亲自参加节日巡行，充当信仰的表率。他脱掉鞋子，摘掉被新教指责为象征权力、贪婪和奢华的三重冠，免冠而行。教皇以一个苦行僧形象出现在队伍的行列，整个天主教世界为之倾倒。天主教世界从来不曾有过这样的一位教皇。<sup>③</sup>

通过教皇们的不断努力，罗马为整个天主教的改革树立了良好的榜样，激发了教区神职人员的改革热情。

其次，利用神学院培养新型教士。天主教改革成功的与否取决于全新的神职人员的出现。特兰托宗教会议以后，天主教掀起了兴办旨在“使在俗教士获得真正提高的基石”的神学院的热潮。经过神学院熏陶的教士，执行罗马的指令，忠实于自己的信仰和职责，充满了自律精神。不公开饮酒，不参加狩猎，远离暴饮暴食以及粗鲁的乡邻，身着法衣，蓄短发，成为“一个信仰虔诚的榜样，一个对自己职责的召唤投以细致入微的关注的护教者。”<sup>④</sup>

通过自上而下的改革，天主教世界的面貌焕然一新。不仅是神职人员的言行、服饰回归使徒传统，而且天主教区内平信徒的着妆也得以很大的改变，这样的改变突出表现在意大利地区。经过教会的改造，文艺复兴的奢华逐渐褪去，意大利地区的人们又变得虔诚而庄重。例如“佛罗伦萨市民对一切健壮的仪表堂堂的人的喜爱已经过去，人们又看中了一个人是否虔诚，是否愿意为教会服务。上层社会人士不再穿彩色华丽的衣服，几乎所有的人看上去都象修士，都穿戴轮状约领的严肃的紧身的衣服。”<sup>⑤</sup>

总之，通过自下而上和自上而下的努力，天主教完成了自己的服饰变革。这种改革是在坚持天主教服饰礼仪传统的情况下，天主教“朝向教会生活理想的重新定位”。<sup>⑥</sup>《新约》里的使徒形象一直是基督徒宗教生活的理想典范，圣经一直都是基督徒日常生活的指南，因为有此共同的渊源，所以从以上天主教服饰改革中的很多地方都可以看到新教改革的影子。

#### 第四节 天主教的服饰变革与文化适应

从天主教服饰改革的内容可以看出，它最大的特色就是耶稣会的文化适应特点。其实，纵观整个宗教改革运动时期的服饰改革，都体现了对近代化社会发展进程的适应。

15—18 世纪，是史学界公认的西方文明从古代社会向近代社会的转型期。这一时期，西方世界政治、经济、文化、生活等各个领域都发生了一系列的变动。16 世纪的宗教改革运动就产生在这一大社会变动中，它的出现推动了近代化的

<sup>①</sup> (美) 威尔克斯顿·沃尔克《基督教会史》，孙善玲、段琦译，中国社会科学出版社，1992年，第148页。

<sup>②</sup> 庇护五世(Pius V)：1566—1572年任教皇。

<sup>③</sup> Michael A. Mullet, *The Catholic Reformation*, p. 113.

<sup>④</sup> Michael A. Mullet, *The Catholic Reformation*, p. 159.

<sup>⑤</sup> (英) 恩·贡布里希：《写给大家的简明史：从远古到现代》，张荣昌译，桂林广西师范大学出版社，2003年版，第26页。

<sup>⑥</sup> Hubert Jedin, "Catholic Reformation or Counter Reformation?" in David M. Luebke, ed., *The Counter Reformation: The Essential Readings*, Malden, Mass: Blackwell, 1999, p. 45.

发展，服饰变革作为宗教改革运动的一部分体现了对时代文化的适应。

从服饰文化发展的角度来说，每一个时代的文化总是那个时代的经济政治的集中表现。中世纪的经济政治决定了文化的等级制、保守性等特点，从而也导致了等级森严的文化特征。等级制度的确立，也就需要用宗教礼仪来规范各个等级的行为。礼仪规定着各社会等级的礼仪界限，服饰制度正是根据这种礼仪的需要制订出来的。在各种礼仪场合，不同社会等级的人群也有不同的服饰形制，包括样式、颜色和图饰。也就是依据礼的需要，穿戴不同的服饰。作为中世纪西欧最大的组织机构，天主教会既是宗教的更是世俗的。10世纪，天主教神职人员的服饰定型，它等级森严、繁复奢华，是中世纪文化的典型产物。

在向近代化转型过程中，服饰的发展也随之进入一个新的发展阶段。文艺复兴运动中提出的打破等级制度、倡导个性自由发展等思想的出现对服饰的变革产生了巨大的影响。从总的趋势来看，这一时代的服饰变革是朝着由繁入简、多样化、个性化的方面发展。<sup>①</sup>

因此，天主教会种种繁复的身份规定和繁缛的礼仪规范，都在16世纪的宗教改革中受到冲击，新教服饰呈现简单化、多样化和个性化的特点。天主教会倡导的服饰变革，也在一定程度上适应了这一时代变化的要求。自新教和天主教相继完成服饰改革之后，基督教神职人员的服饰呈现出一边是奢华富丽、堂皇壮观的景象，一边是简单朴素、个性纷呈的局面。从宗教象征意义的角度来讲，这种格局也满足了变动的时代人们多元化的信仰需求。

但是宗教服饰毕竟也是宗教的，在遵循服饰发展的一般规律外，还有它独特的内容和规律。一般而言，对一个宗教来说，服饰是宗教礼仪的重要组成部分，是宗教信仰的标志性符号和象征，一旦定型，就不能随便更改。天主教的祭服演变就是一个很好的例证。当我们再一次观察天主教祭服的演变过程时<sup>②</sup>，就会发现：所谓演变只是服饰细节的不断精细化，最基本的服装形制却没有多少变化。天主教会本身是一个崇拜天主、以典礼为生活中心的信仰团体，神职人员的服饰具有更加重要的意义，因而否定自身的服饰礼仪从某种意义上来说就等于对天主教自身的否定。在宗教改革时期的社会大变局中，天主教会革除象征腐败堕落的奢华服饰，却坚定地维护传统的服饰礼仪制度，这种坚持维护了天主教自身独特信仰的存在，并成功地由一个中世纪天主教向近代天主教转型。

综上所述，本文认为，宗教改革运动时期的服饰变革是西方社会近代化过程中的一个文化反映，新教和天主教的服饰变革是近代文明发展过程中的一个缩影。

<sup>①</sup>参见王继平：《服饰文化学》，第35页。

<sup>②</sup>见附录图一至图三。

## 结 语

服饰作为一种精神的物质载体，在基督教成立之初就被赋予了禁欲苦修的精神内涵。祭服和僧服，一个是礼仪中的重要组成部分，一个是禁欲独身的日常打扮。在天主教的教义里，两种服装都象征着宗教理想和完美的生活方式。服饰，作为宗教艺术的一部分，的确可以做宣传信仰的工具，因为宗教艺术不能只停留在传达抽象的神学意念上，必须通过生动的对感官体验的调动来激发教众的宗教情感，而宗教服饰可塑造权威、尊严，表达道义、道德，营造神秘、神圣，其神学意义大大高于其美学意义。服饰对于圣经教义展示，尤其是对那些不识字的教徒，具有独特的直观意义。当一个主教穿着象征意义丰富的圣服，手拿权杖，号称基督，面对信徒，他就是指点迷津的牧羊人，而无知的教徒就是那迷路的羔羊。这样形象的说明，更胜于空洞的说教。在这样的理念下，为完善神圣的法衣，使其更好地为信仰服务，天主教会从不拒绝采用任何可以利用的科技文化成果，不回避生产生活中可利用的一切手段，从而使宗教服饰由简单质朴走向奢华繁琐。

在天主教服饰的演变过程中，信仰的虔诚是宗教推动力，但是在信仰的名义下也伴生了对物质的疯狂追逐。在信仰的光环下，宣扬的纯正思想与世俗行为的不一，神圣与暴虐勾结，终于导致16世纪宗教改革运动的发生。

新教打着改革教会的名义宣传自己的信仰，他们不仅抨击代表天主教堕落的服饰奢华，更以圣经的名义否定了天主教服饰中蕴涵的等级思想和修道主义。但是，由于对圣经的取舍和诠释的差异，也由于所处不同的历史背景和人文环境，新教各派对服饰的变革表现得大为迥异。

天主教力图革新，铲除腐败，却依《旧约》的仪式之规定，保留了豪华的祭服；依《新约》简单朴素之规定，保留了象征严格禁欲的僧服，并在《新约》的传统精神影响下，在传教过程中体现了适应性的原则。

当新教各派、天主教会的改革尘埃落定之时，我们会发现相同的景象同时出现在当时两个水火不容的世界里：效法基督，过使徒那样质朴、虔诚的生活，《新约全书》的服饰要求成为共同的准则。可是，当我们去读波纳文图拉<sup>①</sup>的《独白》：“灵魂啊，你想，当你身穿崭新而华丽的长袍，上面嵌有各种珍稀的宝石，也即你的肉体将受到显扬；你的心灵有多少的美德，就有多少珍稀的宝石在那肉体上闪耀，那时，对你来说，将会是何等的荣耀。”<sup>②</sup>那又该做何种解释呢？波纳文图拉的文章常会带我们走进一个虔诚、美好、圣洁的天国世界，他的虔诚不是最美好的心灵体现吗？

一部圣经，无数个诠释，这固然是由圣经本身所具有的矛盾产生，也是由于不同的身份、不同的地位的人们对信仰的要求不同，而对圣经的取舍不同，从而走上了不同的信仰之路。

宗教改革运动时期的服饰变革，与天主教、新教各派的宗教选择，紧密地联

<sup>①</sup> Bonaventura (1221-1274) 出生于意大利，早期弗兰西斯修会最重要的理论家。

<sup>②</sup> (意) 波纳文图拉：《中世纪的心灵之旅》，溥林译，华夏出版社，2003年版，第32页。

系在了一起。它的源起，既来自圣经影响下的服饰文化传统，也来自各宗教改革团体为它赋予的新的宗教内涵。

因此，宗教改革时期的服饰变革是在新的历史时期，在不同的人文历史背景下，圣经传统基础之上的基督教文化的多元化演变。

附录:



图一：4 世纪前后的教士



图二：11 世纪的上层教士



图三：15 世纪前后的上层教士



图四：政府官员和神职人员

## 参考文献

### 中文参考论文:

1. 吴志辉:《瑞士宗教改革之特征探析》,绥化学院学报,2006,(2)。
2. 马杰著:《黑暗的裂缝——走出中世纪的欧洲改革》,山西农业大学学报,2005,(3)。
3. 吴舒屏:《对宗教的超越——论加尔文宗教改革的社会功能》,兰州学刊,2005,(3)。
4. 刘城:《天主教信仰的仪式化》,首都师范大学学报,2002年第4期。
5. (美)约翰·汤普生:《约翰·加尔文对基督教本质的理解》,陈永涛译,  
<http://www.xici.net/b352074/d20267196.htm>.2005-12-06.
6. 赵晓佳:《天主教神职人员的服饰》,文化,2004年第1期。
7. 刘新成:《超越的悖论——试析西欧修道院改革运动》,世界历史,2001年第3期。
8. 彭小瑜:《教会史的学科界定与方法论——以宗教改革和宗教裁判所研究为例》,《西学研究》,2003年第1辑。
9. 林中泽:《中世纪与宗教改革时期西欧寡妇状况探悉》,学术研究,2004年第9期。
10. 吴舒屏:《试析慈温利宗教改革的激进主义倾向》,大连海事大学学报,2005,(3)。
12. 李玉华:《宗教改革时期的女性》,齐鲁学刊,2007,(4)。
13. 刘淑清:《西欧宗教改革运动的文化背景》,德州师专学报,1998,(1)。
14. 金相文:《论宗教个人主义的世俗意义——分析16世纪宗教改革的起源影响的一个视角》,学海,2002,(4)。
15. 牛瑞华:《从自由、宽容的角度看16世纪的宗教改革运动》,历史教学,2003,(10)。
16. 姜守明:《都驿英格兰宗教改革初探》,南京师范大学学报,1996,(3)。
17. 蔡骥:《论英国宗教改革和社会生活的变迁》,湖南师范大学社会科学学报,1999,(4)。
18. 孙晔:《服饰与宗教文化》,天津纺织工学院学报,2000,(5)。

### 中文参考文献(含译著):

1. (德)海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆,1974年版。
2. (英)麦克拉思:《基督教概论》,马树林、孙毅译,北京大学出版社,2003年版。
3. (美)奥尔森:《基督教神学思想史》,吴瑞成和徐成德译,北京大学出版社,2003年版。

4. 《新编剑桥世界近代史·宗教改革》(第二卷), 中国社会科学出版社, 2003年。
5. 《新编剑桥世界近代史·反宗教改革与价格革命》(第三卷), 中国社会科学出版社, 1999年版。
6. (美) 威尔·杜兰: 幼狮文化出版社《世界文明史·信仰时代》, 东方出版社, 1998年版。
7. 杨真: 《基督教史纲》(上册), 三联书店, 1979年版。
8. 张绥: 《“上帝的文化”——中世纪基督教会史》, 浙江人民出版社, 1987年。
9. 马超群: 《基督教二千年》, 中国青年出版社, 1988年版。
10. 康志杰: 《基督教的礼仪节日》, 宗教文化出版社, 2000年版。
11. 陈荣富: 《文化的演进——宗教礼仪研究》, 黑龙江人民出版社, 2004年版。
12. 王亚平: 《修道院的变迁》, 东方出版社, 1999年版。
13. 赵林: 《西方宗教文化》, 武汉大学出版社, 2005年版。
14. 朱孝远: 《近代欧洲的兴起》, 学林出版社, 1997年版。
15. [英]瓦莱丽·斯蒂尔: 《内衣——一部文化史》, 师英译, 百花文艺出版社, 2004年版。
16. [美] 罗宾·布莱耶尔: 《头发的历史——各个时代的风尚和幻象》, 欧阳昱译, 百花文艺出版社, 2003年版。
17. [美] 安妮·霍兰德: 《性别与服饰——现代服装的演变》, 魏如明等译, 东方出版社, 2000年版。
18. 石膏: 《首饰的故事》, 百花文艺出版社, 2003年版。
19. 沈从文: 《中国古代的服饰研究》, 商务印书馆(香港)有限公司出版, 1992年版。
20. 华梅: 《西方服装史》, 中国纺织出版社, 2003年版。
21. [美]威利斯顿·沃尔克: 《基督教会史》, 孙善玲、段琦译, 中国社会科学出版社, 1991年版。
22. [美]布鲁斯·雪莱: 《基督教会史》, 刘平译, 北京大学出版社, 2005年版。
23. [美] 罗宾·布莱耶尔: 《头发的历史——各个时代的风尚和幻象》, 欧阳昱译, 百花文艺出版社, 2003年版。
24. [日]田中天: 《图说中世纪服饰》, 苏黎衡译, 叶立诚审定, 汕头大学出版社, 2006年版。
25. [英] 阿诺德·汤因比: 《历史研究》, 刘北成、郭小凌译, 上海人民出版社, 2005年版。
26. 朱寰主编: 《世界上古中古史参考资料》, 高等教育出版社, 1986年版。
27. 王亚平: 《修道院的变迁》, 东方出版社, 1999年版。
28. (苏) 谢·亚·托卡列夫著: 《世界各民族历史上的宗教》, 中国社会科学院出版社, 1985年版。
29. [英] 托马斯·马丁·林赛: 《宗教改革史》, 孔祥民、令彪译, 商务印书馆, 1992年版。
30. [英] 琼·娜: 《服饰时尚八百年》, 孙宜学译, 广西师范大学出版社, 2004年版。
31. 薄伽丘: 《十日谈》, 上海译文出版社, 1980年版。

32. (美) 培登:《这是我的立场》,陆中石、古乐人译,译林出版社,2003年版。
33. 格拉汉姆·汤姆凌:《真理的教师——路德和他的精神世界》,张之璐译,北京大学出版社,2005年版。
34. 康志杰:《基督教的礼仪节日》,宗教文化出版社,2000年版。
35. (德) 汉斯·李叶:《路德传》,华军、舒柱译,商务印书馆,1989年版。
36. (美) 培登:《这是我的立场》,陆中石、古乐人译,译林出版社,2003年。
37. (德) 里夏德·范迪尔门:《欧洲近代生活,宗教、巫术、启蒙运动》,王亚平译,东方出版社,2005年版。
38. 路德文集:《信仰与社会》,香港协同出版社,1992年版。
39. (德) 马丁·路德:《马丁·路德文选》,马丁·路德翻译小组译,中国社会科学出版社,2003年版。
40. [俄]梅列日科夫斯基:《宗教精神:路德与加尔文》,杨德友译,学林出版社,1998年版。
41. 卡特·林德贝克:《欧洲宗教改革》,牛津出版社,1996年版。
42. (美) 威尔·杜兰:《世界文明史》,《宗教改革时代》,东方出版社,1999年版。
43. 斯蒂芬·茨维格:《异端的权力》,张晓辉译,吉林人民出版社,1999年。
44. 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》的序言部分,四川人民出版社,1986年版。
45. (美) 威尔克斯顿·沃尔克:《基督教会史》,孙善玲、段琦等译,中国社会科学出版社,1992年版。
46. (英) 恩·贡布里希著:《写给大家的简明史:从远古到现代》,张荣昌译,桂林广西师范大学出版社,2003年版。
47. 李杰群:《非语言交际概论》,北京人民出版社,2002年版。
48. 中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究编写:《基督教生活面面观》,齐鲁书社,1991年版。

## 外文参考文献:

1. Carter Lindberg, *The European Reformation*, Blackwell Publishers Ltd, Massachusetts, 1996.
2. Charles Beard, *The Reformation of the 16<sup>th</sup> Century*, (M), Greenwood Press, 1962.
3. David C. Steinmetz, *Luther in Context*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986.
4. June Stehenson, *Women's Roots: The History of Women in Western Civilization*. (M), Diemer Smith. Publishing Company, Inc, 2000.
5. Heinz Schilling, *Religion, Political culture, and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*, Leiden: New York: B.J. Brill, 1992.
6. H. Outram. Evannet, "Counter-Reformation spirituality," in David M. Luebke, ed, *The Counter-Reformation: The Essential Reading*, Malden, Mass, Blackwell, 1999.
7. John McManners, *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford University Press 1990.
8. John P. Dolan ed., *The Essential Erasmus*, New York: New American Library, 1964.

9. John W.O.Malley, *Trent and all that-Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.
10. John E. Smith, *Of the Dress of the Monks*, [http: //www..Middle ages home page.2005-10-02..](http://www..Middle ages home page.2005-10-02..)
11. Matthew Spinka, ed., *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus* The Library of Christian Classics 14, Philadelphia: Westminster Press, 1953.
12. Martin Luther, "Concerning Rebaptism", in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy Lull (Minneapolis: Fortress, 1989).
13. Nancy A. Carter., *Paul and Corinthian Womens Head Coverings* , [http: //www..Middle ages home page.2006-2-01.](http://www..Middle ages home page.2006-2-01.)
14. Renate Bridenthal, Susan Mosher Stuard, Merry E. Wiesner, eds., *Becoming Visible: Women in Europe History*, Boston and New York. Houghton Mifflin Company, 1988.
15. Robert M. Grant, *Of the monk's Girdle, Robe, Hoods, Tunics, Cords, Goatskin Staff, Shoes and its Mystical Meaning*, [http: //www.Middle ages home page2005-3-15.](http://www.Middle ages home page2005-3-15.)

## 致 谢

衷心感谢我的导师郭海良老师！在华东师范大学就读的两年里，感受到老师教学的严谨与学识的渊博，领略到老师思路的清晰和语言的机智。在论文撰写期间，老师给予了我细心的指导和无私的帮助，在百忙之中抽出时间从选题、确定研究思路、论文写作等过程一一把关。老师严谨治学的态度深深地影响了我，使我对学术研究有了更深层次的理解。

衷心感谢世界史教研室的沈坚老师、金志霖老师、吴晓群老师等给予我的培养和教育。

衷心感谢我的同事、朋友给予我的中肯意见。

衷心感谢我的同学何越、刘雪飞、李晶晶等给予我的帮助。

特别感谢我的家人对我的大力支持。

最后感谢在百忙之中抽出时间为我审阅论文的所有专家！