臺大文史哲學報　第七十七期
2012年11月　　頁237~288
臺　灣　大　學　文　學　院

「身體的身體」：伊拉斯摩斯與人文學者的服飾觀*

林　美　香**

摘　要

近年來蓬勃發展的服飾文化史，多從物質文化或藝術史的面向切入，本文則企圖開拓思想的角度，以服裝如何被談論與思考，來分析服飾在歷史中的意義。本文主要研究的對象是文藝復興時代的人文學者，並以荷蘭出生的伊拉斯摩斯為主角。在研究方法上，本文從「觀看的方式」切入，指出人文學者一方面認為穿著能凸顯個人內在的品格與涵養，眼見可以為憑；另一方面又對服裝所能承載的內在真實充滿懷疑，外在的高貴華麗未必有內在的對應，因此眼見不可為憑。雖然這兩種立場有矛盾之處，但也凸顯了人文學者乃在表象與內在的關連性中，思考服飾的意涵。

關鍵詞：文雅　伊拉斯摩斯　人文學者　禮儀書　穿著與服飾

100.11.15 收稿，101.4.25 通過刊登。

* 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，其中部分內容曾於英國「文藝復興研究學會第五屆雙年會」（Society for Renaissance Studies 5th Biennial Conference at the University of Manchester, 9-11 July 2012.）會議中發表，感謝與會者極富建設性的批評，也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。

一、前言

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

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

這段記錄來自他於1513年12月10日寫給故友凡托利（Francesco Vettori, 1474-1539）的信，主要內容在描述他被佛羅倫斯政府流放之後的生活，同時也希望透過凡托利的幫助，能在麥地奇家族（the Medici）主導的政府中獲得重用。[3]當時他住在佛羅倫斯近郊的聖安德利亞（Sant' Andrea），白日以捕鳥為生，夜晚時分則獨自沈浸於古人的作品中。每夜與古人的對話，幫助馬基維利在這段時期完成了生平最著名的作品：《君王論》（*Il Principe*），也讓他的生命獲得「轉化」（*transferisco*）[4]。這封信的內容早已受到學者的注意，有的用來瞭

1 此畫像是在馬基維利身後所繪，畫像中的他穿著鮮紅色的長袍，外罩黑色過膝的無袖外袍（cloak）。此服式是當時佛羅倫斯官吏常用的服裝，外袍有時也用玫瑰紅色（rose-colored cloak）。一般官吏還戴玫瑰紅色的帽子，但畫像中的馬基維利並未戴帽。有關當時官吏的穿著，見 Carole Collier Frick, *Dressing Renaissance Florence: Families, Fortunes, and Fine Clothing* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), 84-85.

2 "Niccolò Machiavelli to Francesco Vettori, Florence, 10 December, 1513," in James B. Atkinson and David Sices trans. and eds., *Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence* (Illinois: Northern Illinois University Press, 1996), 264. 凡托利也是馬基維利的贊助者。

3 麥地奇家族執掌佛羅倫斯政權之後，凡托利仍在政府任職，並於 1512 年 12 月被任命為佛羅倫斯駐教廷大使，直到 1515 年 5 月。 Ibid, 218-219.

4 在 1513 年 12 月 10 日的信件中，馬基維利使用了 *transferisco* (transform)一字，來說明自我的轉換，亦即透過與古人精神上的交往，轉換自己的處境與生活方式。參見

解《君王論》一書寫作的背景，有的用來分析馬基維利從公眾生活（*negotium*）轉入沈潛（*otium*）的過程，[5]但一直沒有學者注意到「服裝」對馬基維利的意義。從這封信中可以看到，服裝的改換引領他進入精神世界的轉化，從白晝的粗鄙、庸碌走進夜間想像的世界中，得見古代人物的高雅與智慧。如果馬基維利的蛻變仰賴於與古人相交，那麼使他得以進入古代哲人殿堂的則是一套官袍。

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

William Landon, *Politics*, *Patriotism and Language: Niccolò Machiavelli's "Secular Patria" and the Creation of an Italian National Identity* (New York: Peter Lang, 2005), 63-64.

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

6 有關伊拉斯摩斯生平可參考 Johan Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation with A Selection of Letters of Erasmus* (London: Phoenix, 2002, c1924); Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History* (New York: Dover, 1962); Cornelis Augustijn, *Erasmus: His Life, Works and Influence* (Toronto: University of Toronto Press, 1991); Richard J. Schoeck, *Erasmus of Europe: The Making of a Humanist 1467-1500* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Richard J. Schoeck, *Erasmus of Europe: The Prince of Humanists 1501-1536* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993); Lisa Jardine, *Erasmus*, *Man of Letters: The Construction of Charisma in Print* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

7 在各項史料中，伊拉斯摩斯並未清楚描述他原來所穿的會服是什麼樣子，但根據幾

行的「巴黎風格」與他所著不同，他在取得當地主教同意之後，改穿黑色麻製長衣，不再穿外袍，改用無袖的黑色麻製肩衣（scapular）。[8]又如他1506年到達義大利之後，改穿義大利各地常用的修士服，內穿黑色長衣，外加白色肩衣。[9]

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

封信件中的資料推測，很可能如正文所述。一般而言，各修會的服裝樣式簡單，顏色不外黑白，極易混淆；材質有些為麻製，有些因氣候寒冷採毛製，服裝史家也很難指出各地通行的樣式為何。參見 Janet Mayo, *A History of Ecclesiastical Dress* (London: B. T. Batsford, 1984), 38.

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

9 "Erasmus' Letter to Servatius Rogerus, 8 July 1514," in R. A. B. Maynors and D. F. S. Thomason trans., *The Correspondence of Erasmus,* in *The Collected Works of Erasmus* (以下簡稱 *CWE*), vol. 2, (Toronto: University of Toronto Press, 1975), Ep 296: 181-188.

10 "Erasmus' Letter to Servatius Rogerus, 8 July 1514," in *CWE*, vol. 2, Ep 296:188-202. 有關他在波隆納所遭受的威脅，亦可見 R. A. B. Maynors and D. F. S. Thomason trans., *The Correspondence of Erasmus*, in *CWE*, vol. 4 (Toronto: University of Toronto Press, 1977), Ep 447: 515-545. 朱利安二世的特許令是以信件的方式傳布，時間在 1506 年 1 月 4 日，見 *The Correspondence of Erasmus*, in *CWE*, vol. 2, Ep 187A.

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

掩不要外露，最後他只好把會服藏在櫃子裏，又改穿教士服。[12]

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

> ……工作的需要使他必須一再地從一地移到另外一地，且要像章魚變換顏色一樣改換他的衣著，因為在某地能贏得敬重的服裝，在另一地可能被視為妖怪。……他做為訪客，每天都與名人要員往來，這些人在服裝上非常挑剔。所以，最後他最忠誠的朋友們建議他，只要他的良心純淨，應當善用教宗所賜的特許令，放下所有良心的不安，重拾他的自由。因為，如此頻繁的脫下又穿回會服，恐怕招致那些惡意的口舌更大的誹謗。[13]

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

伊拉斯摩斯在1517年1月終於獲得教宗李奧十世的特許令，免除他因違反奧斯丁修會會規所帶來的責罰，並給予他居住於修院之外的特權，以及穿著入世

12 *The Correspondence of Erasmus*, in *CWE*, vol. 2, Ep 296: 202-210. 他信中所提知識淵博、德高望重者，可能是湯瑪斯．摩爾（Sir Thomas More, 1478-1535）或約翰．費雪（John Fisher, Bishop of Rochester, c. 1469-1535），其他友人是誰則難以確認，他們為何認為伊拉斯摩斯的會服在英格蘭不受歡迎，更不得其解。此時亨利八世（Henry VIII, r. 1509-1547）甫即位，宗教改革尚未開始，也許是伊拉斯摩斯的會服樣式不合當地慣例，他為避免麻煩，又改穿教士服。

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

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

教士服的自由。[15]此後至1536年他過世之時，他一直都選擇穿著簡單的教士服。1517年之前那段不甚愉快的經驗，與他年輕時在修院中的痛苦回憶合為一體，使伊拉斯摩斯成為宗教改革前，反對修院生活最力的人文學者。他與後來的路得（Martin Luther, 1483-1546）一樣，質疑修院的入會誓約沒有任何《聖經》的基礎；修院內的生活是真「奴役」而沒有真信仰，因為它們把「信仰整體放在外在的事物上，每天為了儀式的緣故，把男孩鞭笞致死」。他形容自己在修院時的生活有如「落在田野的魚、掉在大海的牛」，真是無奈極了！[16]

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

15 此特許令的內容見"From Leo X to Andrea Ammonio, 26 January 1517," *The Correspondence of Erasmus*, in *CWE*, vol. 4, Ep 517.

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

17 伊拉斯摩斯認為自己「從來都不是一名修士」，因為他的誓約是在脅迫之下完成，不應具有效力。而且，進入修院之後他一直不願意換上會服，是修院內的人以精神脅迫的方式，逼使他換上會服。他在 1525 年的信件中說：「在我的心裏面，我從來都不接受這樣的生活方式，只是出於怕受誹謗的恐懼而忍受。」既然從未自願接受這樣的生活，他認為即使他卸下會服，也不該被視為「叛教者」。"Erasmus' Letter to X, spring 1525," in R. A. B. Mynors and Alexander Dalzell trans., *Correspondence of Erasmus*, in CWE, vol. 10 (Toronto: University of Toronto Press, 1992), Ep 1436: 20-97, 108-110, 130-132.

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

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

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

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

伊拉斯摩斯是本文的主角，他與馬基維利都有一段難忘的服裝經驗，不同的是，因著他個人曲折而複雜的會服事件，以及他在歐洲各地訪問與觀察的經驗，他為這個時代留下許多直接紀錄及談論穿著的文字，而他又是十六世紀最暢銷的作家之一，他的宗教與教育作品，以及其他各類書寫，對歐洲知識界有廣泛而深遠的影響。然而這些資料尚未被眾多研究伊拉斯摩斯的學者所利用與分析，近年來蓬勃發展的服飾文化史（history of clothing culture），也未對伊拉斯摩斯或其他人文學者的服飾觀，投以任何關注。[19]

從近十年的發展來看，服飾文化史的研究中存在多種取徑，最早引領相關研究者以服裝、織品保存的專家為主，如黑渥德（Maria Hayward）。她早期的研究以實物為主，重視剪裁、布料、編織等問題，但受到文化史的影響，也開始關心更多與服飾相連的文化議題，如宮廷文化、禁奢法等。[20]接著有藝術史家的投入，如威爾須（Evelyn Welch），她研究各項服飾配件（如頭飾、手套等），並主持多項大型計畫，推動服飾的物質文化研究。[21]服飾文化史如今已成為跨領域研究的沃土，經濟、政治、社會、文學等多種角度都被納入，使服飾史成為文化史研究中多采多姿的領域。[22]本文在既有的研究基礎之上，企圖

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

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

21 威爾須近年與服飾史相關之著作可見：Evelyn Welch, "Scented Buttons and Perfumed Gloves: Smelling Things in Renaissance Italy," in Bella Mirabella ed., *Ornamentalism: The Art of Renaissance Accessories* (Ann Arbor: University of Michigan, 2011), pp. 13-39; Evelyn Welch, "Art on the Edge: Hair and Hands in Renaissance Italy," *Renaissance Studies*, 23.3 (2009), 241-268.

22 跨領域的研究成果可參考期刊專號 *Continuity and Change*, 15.3, Special Issue on Clothing and Social Inequality (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)，以及 Catherine Richardson ed., *Clothing Culture, 13350-1650* (Aldershot: Ashgate, 2004)。這兩本著作中，都包含了經濟、政治、文學等不同角度書寫的服飾史。

開拓語言、思想的角度，以服裝如何被談論與思考，來分析服飾在歷史中的意義，而不再從物質面入手。而本文所選擇的對象——以伊拉斯摩斯為主的人文學者，[23]他們的服飾觀尚未被服飾史研究者所分析，而一般的研究者通常只注意到人文學者對古代文字與教育的貢獻，以及人文學者的政治、宗教思想，並未關注人文學者如何思索服飾的功能與意義，或他們是在何種脈絡下思考服飾的問題。因此，本文不但能增進我們對歐洲近代早期服飾觀念的瞭解，也可使我們對人文學者有不同的認識。

二、「文雅」（civility）

在人文學者的作品中，服裝的議題多出現在禮儀書（courtesy books）中，而禮儀書是他們關懷人文教育的一環。在他們的教育理念中，古代知識的涵養雖然重要，但內在品格的陶冶、外在禮儀行為的教導，也不可忽略。人文學者的禮儀書通常涵蓋宴飲、談話、行走、坐臥、穿著等與日常生活相關的行為規範，這些準則透過書籍流通、家庭教育與學校教育，在十六世紀逐漸形成中上層階級舉止行為的權威。然而，在目前有關禮儀書的研究中，服飾問題都明顯的被忽略，似乎外在的裝扮不是禮儀書作家或人文學者所關切的項目。[24]

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

24 有關近代早期禮儀書的研究，可參見 Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1: *The History of Manners*, trans. Edmund Jephcott (New York: Pantheon Books, 1978); Marvin

事實上，在十六世紀最具代表性的兩本禮儀書中，都提到穿著的重要性。其一是義大利人文學者卡斯提理翁（Baldassare Castiglione, 1478-1529）所寫的《廷臣之書》（*Il libro del Cortegiano*, 1528）。[25]此書由連續四夜在宮廷中的會談所組成，其中第二夜會談的主題之一，就是合宜的穿著。書中主要談話者之一費德里哥（Messer Federico）說：「他〔廷臣〕想要自己看起來是什麼樣子、要人家如何對待他，他就得照著怎麼穿。他要知道，即使那些未曾聽過他說話，或未曾見過他做任何事的人，也會以他所穿的衣服來認識他。」[26]透過這些話，卡斯提理翁提醒讀者：廷臣們所在意的「第一印象」，是由服裝所造就的。另一部影響更廣的禮儀書是伊拉斯摩斯所寫的《論男孩的文雅》（*De civilitate morum puerilium*, 1530）。[27]這本書分為七個子題，第二個子題就專談穿著（*De dultu*），伊拉斯摩斯在此處說：「某種程度上，服裝是身體的身體（*corporis*

B. Becker, *Civility and Society in Western Europe, 1300-1600* (Bloomington: Indiana University Press, 1988); Anna Bryson, *From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early Modern England* (Oxford: Clarendon Press, 1998); Jennifer Richards, Rhetoric and Courtliness in Early Modern Literature (Cambridge: Cambridge University, 2003). 這些作品的重點多在生理行為、餐桌禮節、儀式文化、言談等，幾乎不談衣著。

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

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

27 這本書的影響力更勝於《廷臣之書》。它於 1530 年在巴塞爾（Basel）付梓後，得到熱烈的迴響，其拉丁文本在伊拉斯摩斯過世之前再版至少 39 次，之後至 1600 年又再版約 60 次、至 1800 年再版 13 次。這本小書也很快被翻譯為德文、法文、英文、荷蘭文等各種文字版本印行，被轉載或改編者更難計其數。此外，這本書出版後也成為許多文法學校（grammar schools）或拉丁文學校（Latin schools）的教材，尤其是在新教地區。參見：Dilwyn Knox, "*Disciplina*, the Monastic and Clerical Origins of European Civility," in John Monfasani and Ronald G. Musto eds., *Renaissance Society and Culture: Essays in Honor of Eugene F. Rice, Jr.* (New York: Italica Press, 1991), 109, 126-127; Franz Bierlaire, "Erasmus at School: The De *civilitate Morum Puerilium Libellus*," in Richard. L. DeMolen ed., *Essays on the Works of Erasmus* (New Haven: Yale University Press, 1978), 239-251; Dilwyn Knox, "Erasmus' *De Civilitate* and the Religious Origins of Civility in Protestant Europe," *Archiv für Reformations geschichte*, 86 (1995): 11-12.

corpus），也從這裏一個人可以推斷另一個人品格的狀態。」[28]這句話表達了服裝與個人之間的親近性，它緊貼著人的身體，身體又緊貼著個人的內心與靈魂，內外相映。這兩個例子顯示，人文學者並未輕看服飾對界定個人身份或內在品格的重要性，也注意到服飾如何影響他人的觀感。

然而，要瞭解伊拉斯摩斯或其他人文學者的服飾觀，並不能狹隘地僅從他們談及服飾的地方著手，而必須放在整個觀念或思想的脈絡中去理解。《論男孩的文雅》一書中，最重要的概念是此書標題所用的「文雅」（*civilitate*），而且隨著此書的暢銷，它成為十八世紀中葉以前一切良好舉止言行的統稱。[29]伊理亞斯（Norbert Elias, 1897-1990）在《文明的歷程》第一冊《禮儀史》（*The Civilizing Process*: *The History of Manners*）中就指出，十六世紀是歐洲禮儀觀念變化的轉折點，新的「文雅觀」（concept of *civilité*）取代中古的禮儀觀（*courtoisie*），而「其起始點可準確地定在」伊拉斯摩斯於1530年出版的《論男孩的文雅》。伊理亞斯繼續指出，這本書正好迎合當時社會的需要，受到廣泛的歡迎，因此許多禮儀書作者模仿伊拉斯摩斯之作，也以*civilitate*為標題，進而使各地文字中出現相應的字詞，如法文的*civilité*、英文的civility、義大利的*civiltà*，它們取代了中古的*courtoisie*一詞。[30]研究近代早期英格蘭禮儀行為的布萊森（Anna Bryson），雖然不完全認同伊理亞斯的看法，但也指出：在十六世紀英格蘭，與禮儀行為相關的出版品中，最具影響力的是伊拉斯摩斯的《論男孩的文雅》。[31]法國史家夏提爾（Roger Chartier）則指出，這本書「為歐洲知識界提供了一致的行為規則」。[32]

---

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

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

30 Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1, 53- 55.

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

32 Roger Chartier, "From Texts to Manners, A Concept and Its Books: *Civilité* between Aristocratic Distinction and Popular Appropriation," in *The Cultural Uses of Print in*

如果「文雅」是這一致的行為規則的統稱，我們就必須從文雅的觀念瞭解伊拉斯摩斯的服飾觀。伊拉斯摩斯並未直接解釋何謂「文雅」，但我們可以從文雅適用的對象以及實踐的場域，瞭解它的特性，以及它與中古時代「禮儀」概念的不同之處。就適用對象而言，《論男孩的文雅》一書提供了兩種不同的訊息。一方面伊拉斯摩斯將此書獻給一位11歲的貴族子弟——勃根地的亨利（Henry of Burgundy），代表它所適用的對象是在宮廷中生活與學習的年輕貴族；另一方面伊拉斯摩斯在此書中說：這本小書不單為這位優秀的王子而寫，而是要「鼓勵所有的男孩更有意願學習這些規則，因為它們是獻給一位有大好前途的男孩。」[33]在本書最後也提到，那些出身良好的子弟應當要遵循合宜的規矩，而那些出身平凡，甚至低下的人，「更要竭盡所能以舉止之高貴，彌補命運對他們的惡意。沒有一個人可以選擇自己的父母或國家，但每一個人都可以形塑自己的才能和品格。」[34]由此看來，他所提倡的行為規矩不僅可適用於貴族子弟在家宅內的學習，也可用於一般平民子弟在學校的教育；[35]既可為宮廷儀節的一部份，也可為學校生活或社會生活中的規範。

若與中古的禮儀書相較，伊拉斯摩斯的「文雅」觀所觸及的對象與場域都比較廣，而不像中古禮儀書多將禮儀實踐的場域設定在貴族家宅之內。除了適用的人口不同之外，《論男孩的文雅》一書使用「文雅」做為標題，與中古禮儀書常以「禮儀」（courtesy）做為標題不同。[36]禮儀一詞源於「宮廷」（court），「文雅」一詞則取自拉丁文*civilitas*，它指稱古代城市生活的理想面貌，其義涵蓋市民的生活（*vita civile*）與城邦的管理。從古羅馬到十六世紀歐洲，此詞的

Early Modern France, trans. Lydia G. Cochrane (Princeton: Princeton University Press, 1987), 77.

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

34 Ibid, 289.

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

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

使用均以政治意涵為主，做為討論政治組織與政治責任的用詞，[37]但伊拉斯摩斯借用這個字來指稱個人合宜的行為規矩，淡化了此詞原有的政治意涵，並將它帶入更廣的社會與文化領域，同時也使這套行為規矩被界定在世俗社會，尤其是各類人口混雜的城市生活中。因此，在此時代源於拉丁文「城市」（*urbs*）一詞的「雅致」（*urbanitas* or urbanity），也可以當作「文雅」的同義詞。[38]它們的實踐場域既可涵蓋宮廷，卻又比宮廷更廣大，同時又與鄉村生活清楚區隔。[39]

上文解決了「文雅」一詞實踐的人與場域，接下來要釐清的問題是「文雅」的功能或目的何在？伊拉斯摩斯認為，《論男孩的文雅》一書可以幫助年輕子弟「形塑自己的才能和品格」，這句話告訴我們，他所提出的「文雅」是教育的一部份，也是「自我塑造」（self-fashioning）的工具。[40]在此書出版之前，伊拉斯摩斯已寫了一系列關於人文教育的作品，如《論學習的方法》（*De ratione studii ac legendi*, 1511）、《作文方要》（*Conficiendarum epistolarum formula*, 1520）、《希臘文與拉丁文的正確說法》（*Dialogus de recta* latini garecique sermonis, 1528）、《論孩童的教育》（*De pueris statim ac liberaliter instituendis*, 1529）等等。[41]這些作品引領歐洲年輕人走出中古騎士教育的框架，加強古典文學與說寫能力的訓練，而《論男孩的文雅》一書是這一系列作品的結尾，教導合宜的舉止與應對能力。伊拉斯摩斯1530年之前的教育作品，可說是在教導學童如何「涵於內」，而《論男孩的文雅》則在教導他們如何「形於外」，它們都是人文教育中不可或缺的部分。

在整個人文教育的過程中，伊拉斯摩斯對禮儀行為的教導，也有清楚的次序和定位。他說：「年輕人的陶塑（*formatura*）是由許多部分所組成的，首先最重要的，在於將敬虔的種子深植在他們柔軟的心房中；其次要灌輸他們對博雅知識的熱愛及對其完整的瞭解；第三，要教導他們人生應擔負的責任；第四，要從幼年起給予禮儀的訓練。」最後這一部分也就是《論男孩的文雅》一書所

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

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

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

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

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

要關注的主題。伊拉斯摩斯不否認外在舉止行為是「哲學中十分粗淺的部分」（*crassissima philosophiae pars*），可是他也注意到：「在現今的輿論中，合宜的舉止有助於贏得他人的好感，也可以讓人們看見知識份子卓越的天賦。」[42]對他而言，上述人文教育的四環是不可分割的，透過信仰、知識，以及對生命責任的認知，伊拉斯摩斯將「基督哲學」（*philosophia Christi*）灌輸給世俗世界的年輕學子，[43]而禮儀教導的目的就是在日常生活中實踐基督哲學，從而體現以基督教信仰為中心的理想生活。

整體看來，伊拉斯摩斯的文雅觀，一方面企圖將古代市民生活與教育的理想，帶入他自己所生存的年代；另一方面，他將原本存在於修道院內的宗教訓練與身體規訓（*disciplina corporis*），[44]帶入世俗世界，一如其「基督哲學」結合了古代的「理智」與基督教的「虔誠」。因此，實踐文雅的意義絕對不只是在表面的儀節，也不只是為了「贏得他人的好感」，而是由內到外、由靈魂到身體，「全人」的表現。伊拉斯摩斯強調，外在的舉止形貌乃是內在的延伸，「身體外在的儀節」必須出自「良善有序的心靈」。也就是說，一個完善的人是在「心靈、身體、姿態、服飾」各方面都井然有序的人。[45]伊拉斯摩斯把這樣的文雅觀，安放在他所規範的各項行為上，因此我們也必須以此為基礎來瞭解他的穿衣之道。

在穿著的規矩上，他首先說明：沒有一套固定的標準可適用於所有人，因為每一個人貧富不同、位階不同，看法不同；每一個國家認可的合宜服飾不同、每一個時代受歡迎的服飾也不同。所以衣著的標準無法嚴格的界定，但「聰明的人」應該要懂得因時、因地、因風俗而制宜。[46]伊拉斯摩斯這裡的說法，符合他的文雅觀適用於各階層的原則，也呼應他自己曾在各地生活過的經驗。不過他在書中也說：儘管有如此多的差異，「天生的好品味或壞品味的確存在」。

---

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

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

44 參見 Dilwyn Knox, "*Disciplina*: The Monastic and Clerical Origins of European Civility," 109-114.

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

46 Ibid, 278-279.

[47]這裡的「品味」就是「文雅」的體現，是伊拉斯摩斯為這個時代所提出的新行為標準。他的理想是人們不再由血統或職業來區分身份的高低，而是以跟隨或違反文雅的原則，或是否有「品味」，來決定個人的尊貴性。但「天生」的好品味如何可得？[48]既然血統不再能決定身份高低，也不該來決定品味的優劣，伊拉斯摩斯主張品味必須經過學習和指點，而他的禮儀書就在教導人們如何區隔品味高低。

首先，他指出服裝上有任何多餘無用的東西，都是「品味差」的表現。例如衣裳後端長而拖曳的下擺，穿在女人身上會顯得「愚頑可笑」；穿在男人身上則是「可鄙可恨」。其次，他認為透明的衣裳，無論對男或女而言都不適當，因為衣服的「第二個功能」，[49]就是遮蔽那些「讓人看了感到冒犯的部分」。至於太短的衣服，短到一彎身就暴露應遮蔽的部位，也不合宜。以上這三點，皆就服裝的功能來看，伊拉斯摩斯接著再從服裝的剪裁與設計來談，他認為開裂縫（slashed）的服裝是給「傻子」穿的；刺繡與多花色的衣裳是給「笨蛋和猴子」穿的。[50]這些人似乎既無理性，也無法思考，難以追隨優雅的品味。

最後，他為年輕子弟提供幾項建議。第一，個人的服裝風格要與身份地位相稱，不能衣衫襤褸，也不能過於奢華，更不要顯現出放蕩或無知的樣子。第二，個人所選擇的服裝不但要有品味、剪裁規矩，也要合於身體的曲線。第三，他認為只要不過於邋遢，年輕人顯現出一點對服裝不太在意的樣子是必要的。如果父母贈與華麗的衣裳，也不可過於招搖，最好是一方面讓人欣賞景仰，一方面「看起來好像未察覺自己穿得漂亮的樣子」。[51]

伊拉斯摩斯的服裝規範中，除了「品味」的訴求之外，還有兩個相聯繫的原則，即「節制」（*modestia*）與「合宜」（*decorus*）。節制是自我約制的表現，但自我約制也必須合宜，即合於身份和地位，才不致「引人注目」。[52]他

47 Ibid, 279.

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

49 伊拉斯摩斯在另一部對話式的作品《士兵與嘉都西會修士》(*Militis et Cartusiani*, 1523)中，提到衣服有兩種功能：一是禦寒，二是遮蔽令我們感到羞恥的部位。見"The Soldier and the Carthusian," in *CWE*, vol. 39, 332.

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

51 Ibid, 279.

52 Ibid, 286.

在1522年所寫的兩篇有關禮儀教導的對話作品中，也以「節制」做為主軸，[53]他提到「你的衣服必須要乾淨整齊，使你全身的服裝、動作、姿勢、體態，都能顯示出真誠的節制與可敬的特質。」[54]所以，「節制」除了是選擇服飾時應秉持的原則，也是透過服裝而展現於外的美德。

在另一部十六世紀重要的禮儀書——卡斯提理翁的《廷臣之書》中，也有一套穿著的規矩，書中主要代言人物是上文曾提到的費德里哥，他的意見和伊拉斯摩斯有許多相通之處。首先，他主張服裝要因時、因地制宜，跟隨社會「大多數人的風俗習慣」。服裝也要因場合而調整，在節慶、競賽、化妝舞會等場合，可選擇華麗、明亮又時髦的服飾；在平常的時候，則應選擇沈穩、莊重的打扮，所以他建議黑色服裝是最佳的選擇，若不是黑色，也要盡量使用暗沈的顏色，呈現莊重冷靜的樣貌，避免花俏。不過當時的義大利人喜好外國風尚，對法國式、西班牙式、日耳曼式，甚至土耳其風格的服裝，趨之若鶩。在如此多樣的選擇中，費德里哥認為法國式的服裝過於繁複，日耳曼式的又過於單調，只有西班牙式的服裝最能符合莊重沈穩的訴求。[55]其次，費德里哥和伊拉斯摩斯一樣，主張廷臣對穿著要表現出不太在意的樣子。他希望廷臣的服裝能夠乾淨、精緻，表現出「適切的優雅」，卻不流於女性化或過度裝扮。[56]最後，費德里哥也強調「外在之事能見證內在之事」，若有仕紳穿五顏六色的衣裳走在大街上，或在他的弓箭上綴以各色線繩與彩帶，人們就會把他當作「笨蛋或小丑」。費德里哥並不認為服裝是判斷個人內在品格唯一的指標，也不認為藉由服裝可做出絕對的判斷，但服裝和個人的言語或行為一樣，都是個人內在特質的判準，這些外在的事物都能顯明內在所存的狀態。[57]

由以上這幾點看來，《廷臣之書》與《論男孩的教養》有十分相近的服飾規範，但這兩本禮儀書其實有完全不同的出發點與訴求的對象。《廷臣之書》約寫於1506年至1518年之間，記敘1517年左右在爾比諾（Urbino）宮廷連續四個晚上的會談，它的內容以宮廷生活為樣本，教導讀者在宮廷政治場中生存的技巧，而它訴求的對象是上層的貴族，或欲打進宮廷生活圈的人。所以書中所談之理想的舉止規範，不見得能適用於各階層的人，甚至主張只有出身貴族的

53 Desiderius Erasmus, “The Usefulness of the Colloquies,” in *Colloquies*, in *CWE*, vol. 40, 1100.

54 Desiderius Erasmus, “A Lesson in Manners,” in *Colloquies*, in *CWE*, vol. 39, 71.

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

56 Ibid, 90.

57 Ibid, 89-90.

人才能展現真正的優雅。[58]再者，《廷臣之書》中主導的觀念不是涵於內、形於外的「文雅」，而是外表看來悠然自若、毫不在意得失的「淡然」（*sprezzatura*）。[59]「淡然」是卡斯提理翁在寫《廷臣之書》時新創的義大利語詞，它期許廷臣在一切行為或技藝的表現上，呈現出渾然天成、無憂無慮又毫不費力的樣貌，這樣才能不著痕跡地展現出看似天生的「優雅」（*grazia*），使人想像「他能如此輕巧地表現得這麼好，必定擁有比眼前所見更大的技能；他若在所行的事上投以更多關注和努力，會表現得優異。」[60]所以廷臣最忌諱的是矯揉做作（*affettazioine*），或對一件事情過度在乎的樣子。其實，「淡然」並不是真的不在乎，也非真的渾然天成，而是努力學習並刻意展現出來的優雅外貌，同時它也是一種偽裝、操弄與欺瞞的技巧，以贏得君王與其他廷臣的欣賞。它並不強調個人內在是否真具有某種特質，而在乎個人所顯於外的形象。

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

三、表象與內在

《論男孩的文雅》這本書，除了穿著之外，還有另外六個主題：面容與姿態（*De corpore*）、教堂內的舉止（*De moribus in templo*）、宴飲中的餐桌禮儀

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

59 *Sprezzatura* 並無完全相應的英文可用，最接近其義的是 nonchalance，要譯為中文更加困難，此處暫譯為「淡然」。在此概念下「看起來不像藝術的乃是真藝術」（‘Therefore we may call that art true art which does not seem to be art’），見 Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 32. 有關此詞的討論可參見：Eduardo Saccone, “*Grazia*, *Sprezzatura*, *Affettazione* in the *Courtier*,” in Robert W. Hanning and Dvaid Rosand eds., *Castiglione: The Ideal and the Real in Renaissance Culture* (New Haven: Yale University Press, 1983), 45-67; Harry Berger, “Sprezzatura and the Absence of Grace,” in *The Absence of Grace: Sprezzatura and Suspicion in Two Renaissance Courtesy Books* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 9-25.

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

（*De conviviis*）、待人接物之禮（*De congressibus*）、遊戲之禮（*De lusu*），以及臥房內的規矩（*De cubiculo*）。在這七個主題中，有一共同的概念貫穿，即表象與內在的相應；可見的行為彰顯了不可見的內心。例如，伊拉斯摩斯認為一個人眼睛若時常眨個不停，表示此人「善變無常」；若斜眼視人或眼球不停溜轉，反映此人「精神錯亂」。除了眼神之外，一個人的鼻息也可反映內心是否平穩沈靜，還是狂暴易怒。論到姿態，他主張坐著時膝蓋和雙腿要併攏，若大剌剌的張開雙腿代表此人善於「自誇」；兩腿交叉則代表「不安」。而站立時雙腿應當稍微分開一點，若兩腳交叉站著，則顯示此人「愚蠢」。[61]談到服飾時也是如此，伊拉斯摩斯直接指出，外在的穿著，可以表露一個人內在的「品格」；缺乏品味的穿著，反映一個人癡愚的內在。[62]

伊里亞斯、布萊森等研究禮儀史的學者，都注意到伊拉斯摩斯此種內外相應的思維，[63]但他們並未繼續追問此思維的來源。研究伊拉斯摩斯「文雅觀」之起源的諾克斯（Dilwyn Knox），則略提到中古與文藝復興時代的基督教傳統，如聖安博（St. Ambrose, c. 337-397）與阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）的作品中透露類似的想法，而他們的想法又奠基於《舊約聖經》的〈德訓篇〉（*Ecclesiasticus*）。[64]不過諾克斯並未繼續討論這個問題，他的文章主要在處理禮儀書與禮儀觀念的宗教根源，而非內外相應的問題。本文認為，伊拉斯摩斯內外相應的思維，主要的思想背景有三。第一，如諾克斯所說，來自〈德訓篇〉，亦稱〈息辣書〉（Book of Sirach），屬《舊約》智慧書之一。雖然此篇被列為《偽經》（*Apocrypha*）而非正典，但從初代教會至伊拉斯摩斯的時代，其內容廣為宗教作家所熟知。〈德訓篇〉的經文中有多處提及外在形貌與內在品格的相應，例如第13章中說：「人向善或向惡的心，都能改變自己的面容。喜悅的心使面容愉悅。愉悅的面容是心靈豐盛的憑據……。」[65]第19章中說：「由外表，可以認識人；從面貌上，可以看出他是否明智。人的服裝、喜笑和步伐，

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

62 Ibid, 278.

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

64 Dilwyn Knox, Dilwyn Knox, "*Disciplina*: The Monastic and Clerical Origins of European Civility," 109-110.

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

都表示他的為人。」[66]第25章中也說：「婦人的邪惡，使自己的面容改變，陰沈有如母熊的臉」」[67]

以上這幾段經句都指向同一個概念：面容是心靈的徵兆。這個概念正是伊拉斯摩斯詮釋行為舉止的依據，而且在他看來，粗魯的行為不但顯示內在的邪惡，也代表靈魂的失序。例如他認為在舉行彌撒時，若有人不脫帽、不下跪，這個人「不僅會被視為不文雅的人，也會被視為完全瘋顛的人」。又如在餐宴中，若有人無法安然自若，不時要抓頭、剔牙、咳嗽或吐痰，這些習慣都顯現出內在精神錯亂的樣子。[68]然而，如果外在形貌只是被動地反映內在心靈的變化，學子只需要陶冶內心，不需要外在儀節的輔助，那麼禮儀的教導也無太大的意義。但伊拉斯摩斯在《論男孩的教養》一書中，也諭示外在舉止的形塑可回饋於內在的轉變，例如在彌撒儀式中，他特別強調當聖體被高舉時，「你的臉要朝向祭壇，你的心靈才會面對上帝」；也必須雙膝跪下，屈身禮敬，安靜默想，「使你身體的每一個部分都致力朝向敬畏的狀態」。[69]因此，不僅是內在靈魂的虔誠能反映在舉止行為上；外在身體的敬虔也能有效提升個人的信仰。「身體」與「靈魂」其實是雙向連動、彼此節制的關係。

伊拉斯摩斯對「表象」與「內在」，或「身體」與「靈魂」彼此相應的看法，除了受到《聖經》的影響之外，也與「新柏拉圖主義」（Neo-platonism）有密切的關係。[70]新柏拉圖主義本身是基督宗教與柏拉圖思想融會的結果，伊

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

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

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

69 Ibid, 280.

70 十五世紀下半葉，多位佛羅倫斯的人文學者受到拜占庭學者的影響，開始學習希臘文，並閱讀柏拉圖以及新柏拉圖主義代表人物普羅提納斯（Plotinus, 204-170）的作品。而後在麥迪奇家族(the Medici)的贊助之下，費契諾(Marsilio Ficino, 1433-1499)設立了「柏拉圖學院」(Platonic Academy)，匯聚有興趣的學者討論並翻譯柏拉圖的作品，闡述新柏拉圖主義的哲學思想，也將柏拉圖的思想與其他哲學及宗教思想，甚至玄密學（Hermeticism），共熔於一爐。在他及其後弟子的努力之下，古希臘語文與哲學成為文藝復興人文主義運動中，與拉丁文並立的另一個傳統。可參考 Deno J. Geanakoplos, "Italian Humanism and the Byzantine Émigré Scholars," in Albert Rabil

拉斯摩斯將之應用於他所提倡的「基督哲學」上，並在《基督尖兵手冊》（*Enchiridioni militis christiani*, 1503）一書中加以闡釋。[71]他承襲柏拉圖，將宇宙區分出兩個不同的世界，一者是智識的世界；一者是可見的世界。前者也可稱為「天國的」世界，上帝與眾天使居住於其間；而後者則由星體及一切受造物所組成。在可見的世界，地位最高的星體是太陽；在不可見的世界，則由神的心靈掌管一切，伊拉斯摩斯把這個力量稱之為「靈」（*spiritus*）。在柏拉圖的價值體系中，智識的世界與可見的世界有清楚的高低之分，人在物質世界所見的一切不過是幻影，稍縱即逝，不值得留戀；而在智識世界所理解的，乃是永存的真理、終極的追求。但在如此清楚區隔的兩個世界之間，伊拉斯摩斯追隨費契諾（Marsilio Ficino, 1433-1499）、皮科（Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494）等人文學者的步伐，放入了第三個世界——「人」，使人處於這個階序的中間地帶。

伊拉斯摩斯指出，人的特殊性在於他同時參與了另外兩個世界，一方面透過「身體」（*corpus*）參與可見的世界；另一方面透過「魂」（*anima*）進入不可見的世界。[72]他又將人分為三個部分：「靈」、「魂」、「體」，這三者之間同樣有高低階序之分，有如前面三個世界的反照。他指出「身體引發我們低

ed., *Renaissance Humanism: Foundation, Forms, and Legacy*, vol. 1 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), 350-381; Paul Oskar Kristeller, "Renaissance Platonism," Paul Oskar Kristeller, *Philosophy of Marsilio Ficino*, trans. Virginia Conant (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1964); Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge, 1999).

71 伊拉斯摩斯對新柏拉圖主義的興趣，主要是受到英格蘭友人的影響，尤其是克拉辛（William Crocyn, 1449-1519）、林奈克（Thomas Linacre, 1460-1520）、科列特等人，他們在 1488 至 1496 年之間，前往佛羅倫斯學習希臘文，返國後便在大學中推動學習希臘文的風氣，並將新柏拉圖主義的思潮，帶回英格蘭學界。當伊拉斯摩斯在 1499 年第一次訪英時，正值此高潮，他因此開始學習希臘文，並曾聽聆科列特講授新柏拉圖主義。相關資料參見 Peter G. Bietenholz, ed. *Contemporaries of Erasmus*, vol. 2, 136; Lucille Kekewich, *The Impact of Humanism* (New Haven: Yale University Press, 2000), 173-174; Jane Sears, *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford: Oxford University Press, 1963). 有關伊拉斯摩斯對新柏拉主義的闡釋，相關討論並不多，可參見 David Marsh, "Erasmus on the Antithesis of Body and Soul," *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976): 673-688; Carlos M. N. Eire, "Erasmus as Critic of Late Medieval Piety," in *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 28-53.

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

層次的行動，它一旦被擊潰，就與魔鬼同行」，但「靈使我們重現神聖的形貌」，使人連結於神、與神合一。而神在造人的時候，又在「靈」與「體」之間，創造了第三個東西——「魂」，它使人可以感知自然與神靈。然而，人的魂是飄移不定的，它既可趨向靈的世界（不可見的世界），也可以趨向身體的世界（可見的世界）。所以，伊拉斯摩斯說：「靈使我們為神，肉體使我們為獸，魂則使我們為人；靈使我們信仰虔誠，肉體使我們反宗教，魂則既非此也非彼。靈追求屬天的事，肉體追求享樂；魂則找尋需要之物。靈提升我們至天界，肉體將我們拉下地獄，魂則與此無涉。」[73]總之，在至惡與至善之間，魂是中立的地帶，但如果它放縱於肉體的淫慾，就往下移入身體的層次；如果它接受神心靈的影響，便能上移到靈的世界。因此，伊拉斯摩斯勸勉所有基督的信徒，試著將一切由魂而得來的感知（*sensus*）與屬天的靈連結，不斷地努力讓自己從可見的世界，向上爬升到不可見的世界，這才是「完美的虔誠」。[74]順著這樣的道理，伊拉斯摩斯在《基督尖兵手冊》中主張，心靈重於外在物質，真正的虔誠在於「靈」，而不在於「服裝或食物的選擇」。他借用聖古斯丁（St. Augustine, 354-430）之語說：「要用品格而非服飾」來贏得他人的尊重。[75]他也主張，沒有內在的虔誠，空有受洗或領聖餐的儀式，不能使一個人成為基督徒；唯有「你內在已與基督一同埋葬、已與他同行走向新的生命」，才是真正的基督徒。[76]

從表面看來，伊拉斯摩斯接受了新柏拉圖主義的宇宙階序觀（hierarchy of the universe），不可見的精神世界與可見的物質世界，有高低之分，而且站在價值對立的兩面。但是，他在這兩者之間又另有一條中庸的道路。他並不完全認為外在的事物，如服裝、食物、儀式，因與身體有關，就當棄如敝屣。[77]他將信仰的發展視為生命的歷程，一步步成長進而歸向上帝；信仰未堅定的人猶

73 Ibid, 52.

74 Ibid, 65.

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

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

77 因此，本文不贊成 David Marsh 的主張，他認為《基督尖兵手冊》一書顯現了伊拉斯摩斯對靈魂與肉體絕對的二分，見其 "Erasmus on the Antithesis of Body and Soul," p. 673.

如嬰孩，必須給予特別的扶助，所以他們可以在教會權威指引下，以外在可見之物（如儀式）敬拜上帝，只要這些可見之物不取代信仰本身，或使人停留於此即可。[78]所以，這諸般外在之物雖然層級較低，亦具有引導個人攀向高階世界的功能。此外，肉眼凡胎也必須藉由感官經驗，才能理會與想像不可見的事物，所以伊拉斯摩斯邀請讀者想像：俊美的外表多麼吸引眼目，靈魂的美善就會有多美麗；畸形的臉多麼礙眼，受邪惡侵擾的心靈就有多麼令人厭惡。[79]若完全去除這些感官經驗，一般人難以真正乘著「因愛的熱能而張開的翅膀」，向上飛騰。[80]

再者，文藝復興時代以費契諾等人為代表的新柏拉圖主義，在高低階序之外，也同時強調對應觀（correspondence）。不可見的世界、人的世界及可見的世界，像三環鎖鍊一般，由上而下緊扣在一起，「靈」、「魂」、「體」三者也是如此。在對應的關係中，力量流動的方向由上而下，以至高的神／靈為中心，一環一環向下發散至所有的受造物，亦至人身所有的部分。而在下者，則因「愛」，即回歸本源的欲望，以及此本源中所存在的「美」，而致力回應此種力量，依附而上以臻於至善，或與神合一。[81]但我們如何感知另一個人有志於此呢？靈、魂、體既然相應對，靈魂的意念與力量就會透過身體表現出來。所以，伊拉斯摩斯在《論美德之追尋》（*Oratio de virtute amplectenda*, 1503）這篇短文中，借用柏拉圖與亞理斯多德的主張，指出「心靈的品質可以從面貌與身體推斷」；「美麗的身體顯示〔一個人〕擁有美麗的心靈，或至少能幫助他得到〔後者〕。」而且，

> 身體與魂是如此緊密連結，後者會回應前者的狀態，心靈的美善則反映在美麗的外貌上。同時，在另一方面，身體的狀態與深藏在我們體內的神聖氣息〔指魂〕，有彼此相互影響的效應，與其連結，並環繞在它的四周，有如生蠔的殼。[82]

伊拉斯摩斯在《新母親》（*Puerpera*, 1526）這篇對話錄中，又更進一步闡述外

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

79 Ibid, 66.

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

81 Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium on Love*, trans. Sears Jayne (Dallas, Tex.: Spring Publications, 2nd rev. ed., 1985), 46-51.

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

對內、身體對魂的影響。他指出：「你不單只是一個魂，而是一個帶著身體的魂。」如果人的魂進入雞、豬、駱駝等動物的體內，牠們也不可能變成人。而我們身體的感官如果遭受損害，心靈（*animus*）的感知能力就會下降，「心靈是透過眼睛和耳朵來認識與傾聽，所以它能理解、記憶、愛戀、妒恨、生氣以及沈靜。」因此，「身體是心靈的工具」。[83]在這篇作品中，伊拉斯摩斯又以「服裝」來比喻，他寫道：「身體是魂的衣裳」，因為心靈的運作會受到身體的節制，「身體與心靈的關係，猶如衣服與身體的關係」；「服裝的類型決定我們的身體靈活與否，身體的樣貌也會使我們的魂有所不同」。雖然魂不能像身體一樣，每天替換不同的衣服，但「要讓魂穿得多麼舒適則決定在我們」。[84]這句話表示，人的魂可以（也必須）決定他的身體，及其姿態、眼神、動作該如何表現，「魂既能影響身體，又受身體的影響。」[85]

除了《聖經》與新柏拉圖主義的影響之外，伊拉斯摩斯對表象和內在的看法，與近代早期所流行的相面術（physiognomy）也有共鳴之處。相面術基本上是一門透過觀察人的外表來詮釋其內在的技藝；人的面容、身軀、聲音與行走的姿態，都可以視為「靈魂的明鏡」（mirror of the soul）。歐洲從十一世紀開始，因受到阿拉伯與埃及玄密學傳統的影響，相面術不但流行於俗民文化之中，也被知識份子所接受與研究，至十五、十六世紀，相面術已是一門融合古代醫學、哲學、基督教與玄密學的學問。[86]相面術中最常用的一句諺語：「眼睛為靈魂之窗」，廣為知識份子所引用，伊拉斯摩斯在《論男孩的文雅》中也引此句。[87]此外，他在《古諺集》（*Adagiorum chiliads*, 1500）及《箴言集》（*Apophthegmata*, 1531）兩部作品中，都提到了相面術。

在《古諺集》中，他指出「知面知人」（*ex fronte perspicere*）是相面師常用的一句話，若追溯其古代的源頭，可在西塞羅的作品中找到。西塞羅主張人可以從他人的面貌、眼神看出內在的情感；面容、外貌是通往「心靈的門路」

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

84 Ibid, 599-600.

85 Ibid, 604.

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

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

（the doorway of the mind），這與相面師主張「相由心生」是一致的。[88]在《箴言集》中，伊拉斯摩斯解釋相面師是以觀察人面貌、身體特徵為業的人，通常能「準確無誤的指出並判斷任何人內在的天性」。[89]伊拉斯摩斯講了一段有關蘇格拉底（Socrates, c. 469-399 B. C.）的趣事。據說曾有一位相面師看過蘇格拉底的面相之後，直接了當地指出蘇格拉底是個粗魯愚頑之人，而且性好酒色，對女人與男童皆有強烈的欲求。蘇格拉底身邊的朋友聽了之後，怒不可抑，作勢欲驅逐這位相面師，但蘇格拉底制止了他們，並解釋道：這位相面師說得準確，因為在未受哲學洗禮之前，他的確是如此，直到他持守哲學之道才扭轉了本性。[90]透過這個故事，伊拉斯摩斯一方面肯定了相面師的能力，因他能見到常人所未見的本色；但另一方面，這位相面師的能力也有限，他未能察覺到蘇格拉底內在已有的變化。或許，這個例子也讓伊拉斯摩斯反省，一位有德之士若無優雅的外貌，如何能立即贏得他人的尊重與瞭解？

從《論男孩的文雅》一書來看，伊拉斯摩斯某種程度上是相面術的信徒，也是此門知識的傳承者。[91]在書中，他好像用一雙凝神觀看的眼睛，解開每一個動作、眼神，或穿著所蘊藏的內在密碼，同時他也間接地教導讀者一套觀人之術。這套觀人之術既可用來瞭解別人，也可瞭解自己，進而改造自己。或許他期望讀者能超越蘇格拉底，不但從內在藉由知識的洗禮改變自己，也從外在體態與樣貌的調整，回應靈魂中美、善的力量，並把握這股力量使自己重生。這也是禮儀教育不可或缺的原因。

綜合以上的討論，我們可以回頭重看伊拉斯摩斯的穿衣之道。在他的思想中，靈魂的重要性遠高於身體或外在的事物，但同時他也採取身心互相馴化的立場。在他討論「靈」、「魂」、「體」三者的關連時，他引入服裝來幫助讀者瞭解彼此間的關係，他認為衣服是「身體的身體」，身體是「魂的衣裳」，魂則承受靈的光照。因此，我們可以在他所界定的靈、魂、體三環世界之外，

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

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

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

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

再加上第四環—「衣」，進而形成「靈」—「魂」—「體」—「衣」四重的對應與聯繫。這四環由內往外、由高至低、由不可見至可見之物。這正是伊拉斯摩斯的穿衣之道與其整體「人論」（philosophy of man）的聯繫。[92]

藉著這四環，我們也可為伊拉斯摩斯的「文雅」下個更精確的註解。伊理亞斯在《文明的歷程》中主張，伊拉斯摩斯文雅觀的出現，代表著歐洲人在心理上對舉止行為更嚴格的自我控制，也標誌著歐洲社會「羞恥與難堪界線」（the thresholds of embarrassment and shame）顯著的上升。[93]這樣的理解偏離了伊拉斯摩斯思想原本的脈絡，只是迎合了伊理亞斯所主張之「文明化」的趨勢。其實，我們唯有在伊拉斯摩斯的教育理論及人論中，才能找到「文雅」的真義。真正的文雅是內外諧和，靈、魂、體、衣相映之美。一個人沒有美善的靈魂，難以有優雅的舉止和穿著，當然不能稱為「文雅」；但他若有美好的靈魂，卻無合宜的舉止，也不能視為文雅。因此伊拉斯摩斯才會擔憂那些正直又有智慧的人，因為缺乏適當的教導，未能具備社會禮節，稱不上文雅之士。[94]而他最希望的形式是身體與靈魂有相襯之美，就如他在《論美德之追尋》中借用蘇格拉底之語說：一頭高大強健的馬（比喻身體），要由一位英姿勃發的馬夫（比喻靈魂）執韁，才能相得益彰。[95]

如果要從心理層面來分析，與其說伊拉斯摩斯的作品代表「羞恥與難堪界線」的上升，不如說這一代的人文學者企圖在表面形象與內在真實之間，建立更直接而清楚的對應關係，讓外在符號能夠顯示內在真理，才不至於在變動劇烈的十六世紀社會中，失去辨別誰為尊貴、誰為低下的能力。或者說，《論男孩的文雅》這類作品，是在幫助受教育階層、有德之士，將內在不可見卻真實的美善，轉為外顯可見的高雅形象，以與他們可取得的政治地位相輔相成。這兩個目的也是近代早期禮儀書所展示的兩面性：禮儀書的書寫、閱讀與實踐，一方面可做為貴族階級區隔中下階層的方式；另一方面也可做為中間受教育階層或商人階層，進入統治階層的工具。[96]然而，伊拉斯摩斯或其他人文學者真能如此毫無疑惑的接受「眼見為憑」(seeing is believing)嗎？服裝的差異真能如

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

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

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

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

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

實反映人的高低良莠嗎？

四、眼見為憑？

伊拉斯摩斯的觀人之術，在《論男孩的文雅》這部作品中是非常直觀的，沒有太曲折的思考，也未討論人的外表或人的服裝可能帶有的欺瞞性。伊理亞斯在《文明的歷程》中指出，伊拉斯摩斯的文雅觀與「觀看方式」（manner of seeing）密切連結在一起，歐洲人從此在「心理上」更加要求自己懂得察言觀色，注意自己及他人的反應和行動，這顯示歐洲人越來越刻意地形塑自己的行為。[97]這項觀察得到葛林布萊（Stephen Greenblatt）的認同，他在《文藝復興時代的自我塑造》（*Renaissance Self-fashioning*, 1980）一書中，也認為十六世紀的人比過去更清楚地意識到，個人的形塑「是一個可被操作且人為的過程」。當時數量日增的禮儀書回應了人們新的認知，也滿足了新的社會需求。[98]不過，葛林布萊指出了伊理亞斯未注意的問題：十六世紀的禮儀書中其實也充滿了教導「偽裝與做假」（dissimulation and feigning）的內容。[99]

最明顯的例子是卡斯提理翁的《廷臣之書》，主要的發言者如費德里哥，非常清楚地意識到，良好形貌的塑造建立在「觀看」與「被觀看」之上，他所頌揚的「淡然」就是一種欺瞞的技巧，讓觀看者以為行動者擁有比外表所見更強大的能力。此外，在表演跳馬、摔角等各項技藝時，費德里哥建議廷臣必須審慎挑選他演出的場地與觀眾，盡量避開一般群眾，也不要與低階的人為伍。觀

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

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

99 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 163. 從十六世紀到十七世紀末，善意的偽裝與欺瞞已被禮儀書作家視為社會生活的一環，卡薩的《卡拉提歐》（*Galateo*, 1558）、栝索（Stefano Guazzo）的《文雅的交談》（*La Civil Conversatione*, 1574）、古丹（Antonie de Courtin）的《文雅的新規則》（*Nouveau Traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes homes*, 1670）等作品，都主張為了維持團體的和諧，也為了個人良好的名聲，適度而無害的偽裝遠勝於表露內在真實的感受。相關討論見 John Martin, “Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe,” *American Historical Review*, 102.5 (1997): 1309-1342; Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, 221-222; Markku Peltonen, “‘Civilized with death’: Civility, Duelling and Honour in Elizabethan England,” in Jennifer Richards ed., *Early Modern Civil Discourses* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003), 55-57.

看他的人要越少越好，最好是在貴族和其他重要人士面前，又最好「是在他所服侍的國王或君侯眼前」，使所有努力達到最大的效果。費德里哥甚至明言：「為了要滿足觀看者的眼睛」，廷臣要仔細關照每一個細節，為他的馬盛裝披掛，自己也要「穿著得體」，準備好各種彰顯家族榮耀的徽章，「才能吸引觀眾的眼睛猶如磁石吸住鐵一樣。」[100]這一切無非是為了要在君王或貴族面前留下美好的印象，但費德里哥同時也知道：「論到一個人的品格，外表所見只是最微小的一部份。」[101]當費德里哥在談服裝能顯現個人內在時，另一位廷臣加斯帕爾（Pallavicino Gaspare）也提出疑惑：若從服裝判斷一個人的品格，恐怕「很多人會受騙上當」。[102]他們所言顯現了一個充滿不安的宮廷世界，既要有欺瞞他人的技巧，又擔心自己被欺瞞。將此現實情境說得更為露骨的是馬基維利。

在人文學者之中，馬基維利被視為教導偽裝的翹楚，他在《君王論》中建議君主：有一件不可不做的事，就是「要掩飾本性，做一個偉大的偽裝者和假冒者」，因為「人們是如此的單純且順服於眼前的需要，所以想欺騙別人的人，總是能找到會上當受騙的人。」[103]事實上，馬基維利也利用這些話語揭開了偽裝者的面具，嚴肅地省思「觀看」所產生的扭曲，例如他在討論君主該不該守信的問題時，直接指出：人的眼睛往往成為欺騙自己的工具。他說：

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

接著，馬基維利指出，這世界多是由一群無知而盲從的人所組成，他們總是受「外表與事物的結果所牽引」，那極少數具有真知灼見的人在社會中毫無立足之地。[104]

雖然馬基維利在《君王論》中所提到的偽裝，主要是指行為與言詞，並未

100 Baldesar Castiglione, *The Book of the Courier*, 72, 73, 76.
101 Ibid, 95.
102 Ibid, 90.
103 Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 70.
104 Ibid, 70-71.

專門討論君主的穿著，但觀看問題其實與服飾問題密不可分，文藝復興時代君王的「輝煌壯麗與威嚴」（magnificence and majesty），有一大部分是被君主的服飾所決定的。[105]這個部分在伊拉斯摩斯所寫的《基督君主的教育》（*Institutio principis christiani*, 1516）中，有不少闡釋。這本書也是伊拉斯摩斯非常暢銷的作品，在他過世前即已出版十次，也翻譯為多國語文。1516 的首版獻給哈布斯堡家族的查理，即未來神聖羅馬帝國的皇帝查理五世（Charles V, r. 1519-1556）。1518 年修訂後獻給查理的弟弟斐迪南，即未來的皇帝斐迪南一世（Ferdinand, r. 1558-1564）。這部作品主要為統治階級而寫，與《論男孩的文雅》所設定的讀者對象不同，但兩者的性質非常類似，都屬行為教導。

伊拉斯摩斯在《基督君主的教育》中對服飾的討論有兩個重點：一是君主之服飾所應具備的「區隔」功能；一是君主的服飾（包含王冠與權杖等）應當如何被觀看與詮釋。首先，伊拉斯摩斯提醒君主，他的生活是被「公開觀看的」，君主的所作所為通常會被放大檢視。[106]因此，對一般人民來說合宜的事，在君主身上卻未必適合；一般人的小錯誤若同樣發生在君主身上，就變成一樁大罪。君主的身份既然如此獨特，伊拉斯摩斯建議他應該避免低階人民的「穿著與生活方式」，而且「有一件事，君主必須視其為低下、粗俗且不妥，那就是他想要的和一般人民要的一樣，〔因為〕這些人永遠不會被最好的事物所吸引。」人民所喜好的是奢華，君主就要反其道而行，即使他有最精緻的珠寶、黃金，最高貴的紫袍和各項裝飾品，他仍可選擇節儉地使用他無限的資源，以素樸的衣裳展現內在「節制」的美德。那麼，君王就可以教導他的人民另一種恆久綿長的喜樂，其不在於外表華麗的排場，而在內有的「智慧、正直與正確的行為。」[107]

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

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

106 Desiderius Erasmus, *The Education of A Christian Prince*, in *CWE*, vol. 27, trans. Neil M. Cheshire and Michael J. Heath, ed. A. H. T. Levi (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 218-219.

107 Ibid, 213, 214.

> 除了超凡的智慧之外，黃金還能顯示什麼？除了與眾不同的優異才德，晶瑩閃爍的珠寶還能代表什麼？若不是對國家的至愛，溫暖而華麗的紫袍有什麼意義？還有，為什麼要有權杖，除了它是秉持正義、不偏不倚的精神象徵之外？如果某位〔君王〕明顯地缺乏這些特質，那麼對他而言，這些象徵不是裝飾，而是對其缺失的指責。如果創造君主的是金鍊、權杖、紫袍，及一列隨從，那麼誰能夠阻止戲裡的演員，在舞台上穿戴著全副王室尊榮，而不被視為真正的君王？[108]

君主與演員有何分別呢？這是文藝復興時代一個饒富深意的問題。葛林布萊與柏克（Peter Burke）都指出十六世紀是一個「劇場社會」（theatrical society），[109]政治人物在公眾面前猶如演員。而莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616）在《亨利四世下篇》（*Henry IV Part 2*）中，不但安排初登基的亨利五世換上王袍，也為他寫道：「王權，這件華麗的新衣！」[110]文藝復興時代的戲臺與真實人生的舞台，似乎沒有那麼清楚的界線，戲臺上的演員藉著服裝改換扮演不同的角色，在現實生活中，服裝也界定了人的角色（如貴族家宅的服制〔livery〕）。[111]但伊拉斯摩斯希望能區隔出兩者的差異，他主張：是內在的精神使君王得以成為君王，而不是外表的服飾。「王冠、權杖、王袍、金鍊及劍帶全都是良君美好特質的標記與象徵；但在昏君身上，它們全是罪惡的污漬。」[112]所以，服飾可以成為善的標記，也可以成為惡的符號。

在此，伊拉斯摩斯不像他在《論男孩的文雅》中那般，帶著篤定的語氣，堅信有良善的心靈就有美麗的外表。他看見物件背後象徵意義的浮動性與不確定性。他提醒讀者，在觀看表象的事物時，要能穿透物本身，看見物真正所代表的內在為何。同時，讀者也要知悉每一項服飾物件所應象徵的內涵為何，並

108 Ibid, 215.

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

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

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

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

以此為標準不斷去檢視穿戴者是否真正具備這些內涵。這種意識在他諷刺性的作品中表達得更為深刻，如《愚人頌》（*Encomium Moriae*, 1511）一書，以戲謔的筆調尖銳地點出表象的可疑性。在此書中伊拉斯摩斯藉愚人之口，批判君王、廷臣、教宗、樞機主教等王公貴族的服飾（見圖 2-1、2-2），而且仔細界定每一項服飾物件所代表的意義。例如，神職人員所穿的雪亮白袍，要體現的是他們純潔無暇的生活；教宗及高階教士頭上所戴的法冠（mitre），前後有兩個高立的帽頂，象徵他們對《舊約》及《新約》完整的認識。又如他們所戴的手套，代表他們不沾染世俗的事務；他們的牧杖（crosier）是虔心牧養會眾的符號，手中所持的十字架則是他們戰勝人類一切慾望的標記（見圖 2-3、2-4）。然而，愚人問：「這些人之中，是否有任何人反省過這些事或其他類似的事？」[113]

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

《愚人頌》雖然是諷刺且具社會批判性的作品，內容卻與《基督君主的教育》有許多相似之處，論其本質，也與《基督君主的教育》一樣，都以教育為目的，也都與人格養成有關。[114]它雖然不是以平鋪直敘的方式書寫，其意旨仍顯明可探，能使我們進一步掌握伊拉斯摩斯對「眼見為憑」的質疑。類似的書寫方式，也出現在《對話集》（*Familiaria colloquia*, 1518-1533）中，[115]其中幾

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

114 《愚人頌》一書在討論君主角色的特性時，與《基督君主的教育》一書有類似的意見；此書對君主穿戴之物的詮釋，也幾乎和《基督君主的教育》中所說的一樣。見 Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly*, 135-136. 伊拉斯摩斯曾在 1523 年的信件中為自己的作品歸類，他把《愚人頌》及《基督君主的教育》都放入「有助品格養成的作品」（works which contribute to the building of character），並且認為前者是一本「充滿幽默但教訓深刻的小書，所以在這一類〔作品〕中發現它無需驚訝。」Desiderius Erasmus, *The Correspondence of Erasmus*, in *CWE*, vol. 9, Ep. 1341A: 1552-1553, 1560-1561.

115 上文曾提及對話錄作品，如《儀節教導》、《新母親》等，都蒐集在 1518 年至 1533 之間出版的《對話集》中。此對話作品之合集最初在 1518 年出版，出版之後即深受歡迎，至 1522 年已再版 30 次。從 1522 年至 1533 完整版刊行之間，陸續又增補了多篇作品；1533 年的完整版從十六世紀至十八世紀仍繼續刊行。伊拉斯摩斯曾提到此書受歡迎的程度，幾乎是「人手一本」。參見，Craig R. Thompson,

篇對社會、教會及修院的批判，也能幫助我們瞭解他對服裝的看法，例如《女議會》（*Senatulus, sive Γυναικοσυνέδριον*, 1529）一篇，凸顯服裝做為判斷個人身份高低的困難。文中主持會議的科娜利亞（Cornelia）憂慮地表示：「我們首要關心的議題是我們的社會地位，而這點通常決定於我們的穿著，但今日此問題深受忽視，我們已無法辨別貴族婦女與一般平民婦女，也無法區隔已婚的婦人和未婚的女子或寡婦、良家婦女與娼妓。各階層的婦女隨意穿上她們想穿的，『合宜』（*decorus*）早已不復見。」[116]

眼見若難以為憑，服裝的區隔功能還能存在嗎？服飾究竟能界定什麼？伊拉斯摩斯探討這些問題最具代表性的作品是對話錄《富有的乞丐》（*Ptochoploúsioi*, 1529）。這篇作品中主要對話的兩人，分別是方濟會修士康拉德（Conrad）和客棧主人，他們的談話圍繞著方濟會修士為什麼要穿著獨特的黑色長袍而展開。這個主題頗能呼應伊拉斯摩斯個人的遭遇，他也藉此表達此時代對修士與其會服所存的疑惑。在文中，小氣又好論斷的客棧主人認為：方濟會會袍底下遮蓋的盡是些「野狼、狐狸、和猴子」。但康拉德指出：「相同的衣服也穿在許多好人身上。服飾不會使一個人變得更好，也不會使一個人更糟糕，所以由服飾判斷一個人是錯誤的。」[117]康拉德後來又指出：若有人因為另一個人穿著會服，就認定他是聖潔之人，這是錯誤的；但若有人因此認定另一個人是惡棍，這也是錯誤的。

在這篇對話中客棧主人繼續問：既然服飾不能判斷一個人，「服裝上這麼多的分別要做什麼用呢？」從這個問題開始，伊拉斯摩斯藉由康拉德之口，論述服裝的功能與意義，並指出各式服裝存在的原因有三：「必要性」、「功能性」及「合宜」。「必要性」在於服裝可幫助人體禦寒；「功能性」在於服裝有各種不同的剪裁和設計，以便於在不同的季節工作、行走、或騎馬。而「合宜」，則牽涉

"Introduction," in *Colloquies*, in *CWE*, vol. 39, xx-xxxii. 《對話集》中的作品主要為學齡中的男童而寫，也為一般識字的成年讀者而寫，其內容談及教育、禮儀、婚姻、餐宴、信仰、修院生活、戰爭與和平……，包羅萬象，既有文字（拉丁文）及倫理教育的目的，也深具娛樂功能。其中有幾篇如同《愚人頌》採諷刺的筆法，對當時的宗教儀式、羅馬教會與修院制度頗多批判，在 1520 年代即引發教會與修院人士的不滿，後來在 1554 年、1559 年及 1596 年的「禁書目錄」（Index of Prohibited Books）中，《對話集》均被列入其中。不過伊拉斯摩斯認為這部書內容並無不妥，且將它歸類在「有關文學與教育」的書籍，見 *CWE*, vol. 9, Ep. 1341A:1507-1536。

116 Desiderius Erasmus, "The Lower House, or the Council of Women," in *Colloquies*, in *CWE*, vol. 40, 909.

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

到人類社會中藉由服裝所做的角色區隔，如男女之分、老少之別、聖俗之隔、官民之異，都應當在服裝上有所不同，才合乎禮俗風尚。此外，康拉德又提到個人內在的貴賤之分，賢愚之別，也應當在服裝上表現出來。[118]但當服裝不僅用為社會角色的區隔，也用來作為個人內在精神的區隔時，就可能產生無法對應的窘境。康拉德已說過「由服飾判斷一個人是錯誤的」，客棧主人也提出更多的懷疑，他說：「我知道有許多戴著下垂大耳與鈴鐺的小丑，比那些戴著毛氈帽、頭巾與各樣代表學問之衣飾的人，更加聰明。」他又認為穿著方濟會會服的人，「不見得比我們神聖，除非他過著更聖潔的生活」。[119]那麼，方濟會的修士究竟為什麼要與其他的神職人員穿著不同？又為何要與一般俗人穿著不同？人們判斷合宜或不合宜的標準是怎麼建立的？

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

> 不可違逆的習俗阻在中間，深植人心的事物，乃因長久普遍的使用而確立。而且，向來如此，它變成〔我們的〕第二性，在沒有對人類平靜的生活造成巨大危機之前，它不可能一下子被剷除，而只能逐步地移除……。
>
> 所以，當你看到現在這套服裝時，你看到的是漫長過往的遺跡。[120]

康拉德在此為社會上服裝的差異，提供了一個人類學式的解釋，而且這樣的解釋也正符合拉丁文 *Habitus* 的原義，它既可指服裝，也可指習俗。或更正確的說，每一個人所穿著的服裝，都體現了某地人們習以為常、約定俗成的行為模式。[121]

---

118 Ibid, 476-478.

119 Ibid, 478, 482.

120 Ibid, 479-481.

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

在多部十六世紀的禮儀書中，包括伊拉斯摩斯的《論男孩的文雅》、卡斯提理翁的《廷臣之書》、卡薩（Giovanni Della Casa, 1505-1556）的《卡拉提歐》（*Galateo*, 1558)，都主張穿著必須符合各地的「習俗」。[122]但在這類作品中，作者並未對習俗有任何反省，只是提供讀者準確、安全的行為原則。此時代的文人開始對既有的慣例產生懷疑，多與美洲及異文化的發現有關，如《富有的乞丐》一文就是在此脈絡下討論習俗，其他十六世紀人文學者也由此反省：習俗並不具有絕對性，它是人定的，而不是神定的。如伊拉斯摩斯的好友英格蘭人文學者摩爾（Thomas More, 1478-1535），在他的《烏托邦》（*Utopia*, 1516）中，為當地人設立了完全不同於歐洲社會的穿著慣例，去除階級差異，男與女各著一致而簡單的衣服，只有奴隸與罪犯穿金戴銀。[123]多年之後，法國人文學者蒙田（Michel de Montaigne, 1533-1592）在他的《隨筆》（*Les Essais*, 1580）中也感嘆：在許多無關緊要或「價值中立」的事情上，「習俗」往往快速而輕易獲得掌控權，但美洲人民的例子讓他知道，法國社會多樣而華麗的服裝，都只是人為的矯飾，非出於自然，也非必要。[124]

既然是習俗與慣例決定了人們的服裝，服裝本身應當是「價值中立」的事物，不應與個人內在的優劣產生直接的聯繫，所以在《富有的乞丐》中康拉德主張：「不要由外貌來評斷任何人」。[125]當客棧主人關心自己能不能上天堂，並問他：「你的服裝並不具有更多神聖性嗎？」他回答：「一點也不！」[126]任何服飾都與得救與否無關。伊拉斯摩斯也曾以自己的經驗說過：「對一位修士來說，最不重要的事就是他的衣著」，服裝並不能塑造一位修士。[127]

122 Desiderius Erasmus, *On Good Manners for Boys*, 278-279; Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, 88; Giovanni Della Casa, *Galateo or the Book of Manners*, trans. R. S. Pine-Coffin (London: Peguin Books, 1958), 33.

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

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

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

126 Desiderius Erasmus, “The Well-to-do Beggars,” 480, 481.

127 Desiderius Erasmus, “Erasmus to X, Basel, spring 1525,” in *The Correspondence of*

看穿了這一點，那麼方濟會修士，或其他團體的修士，還要繼續穿著他們特有的會服嗎？伊拉斯摩斯自己在 1506 年以後選擇放棄，但他在另一篇對話作品《士兵與嘉都西會修士》（*Militis et Cartusiani*, 1523）中，對這個問題有不同的回答。作品中剃了頭、穿著白袍的嘉都西會修士認為，他的信仰並不依附在衣著、食物、祈禱等小事上，而是「在純潔的心和基督裏」，但他仍然堅守修會的服飾，是為了「要與弟兄諧和，避免成為任何人在任何方面的絆腳石」。在他看來，「不論我們穿什麼，我們都是人，但即使在最細微的事上，我們的服從或違逆，都會提升或摧毀了和諧。」所以，雖然剃不剃頭、穿不穿白袍與救贖無關，他為了修會全體的健壯，仍不願留髮或換上士兵的衣著。[128]這位修士和上文的康拉德，帶出了服裝乃「價值中立之事」，或「無關救贖之事」（*adiaphorism* [indifferent things]）的觀念，[129]在這個觀念下，穿不穿會服是個人的選擇，無關神聖與否，文中的修士可以為了弟兄之愛，在穿著上服從於修會的規範；伊拉斯摩斯自己也可因現實的需要，改換衣著。

在上述的思考脈絡下，「眼見不可為憑」已取代了本文第三節所談的「眼見為憑」，服裝的「無區隔性」凌駕了服裝的「區隔性」。不過，這兩種不同的服飾思維，並不是在伊拉斯摩斯不同時期的作品中呈現，《富有的乞丐》與《論男孩的文雅》兩篇文章出版的時間僅相差一年，而他的立場卻有如此明顯的差異。此差異產生的原因可能有二：首先，也許是由於個人的經驗，伊拉斯摩斯凡談及宗教性的穿著，就充滿了懷疑；但在為俗人禮儀所寫的《論男孩的文雅》中，卻直接肯定服飾能反映個人的內在。其次，也可能是因為論述方式的不同，在《論男孩的文雅》中，他談的是一般性的原則，並將穿著與服裝視為外在舉止的一部份，而在《基督君主的教育》、《愚人頌》和《富有的乞丐》等幾篇對話作品中，他針對的是特定的「物件」。他明顯地反對將神聖性或尊貴性依附於任何特定的物件上，一旦他從物件的角度來談服裝，服裝就與內在的精神失去了聯繫。但無論如何，這兩種不同的立場仍代表伊拉斯摩斯服飾論述中的矛盾，也使我們必須追問：對他而言，表象與內在之間合理的關係該是什麼？是相映的兩種真實，還是幻影與實體之別？要回答這些問題，一方面我們可以透過他本人的文字探知；另一方面，他個人所留下的圖像也將是重要的線索。

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

128 Desiderius Erasmus, “The Soldier and the Carthusian,” 333.

129 此觀念參見 Bernard J. Verkamp, *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554* (Ohio: Ohio University Press, 1977).

就文字資料來看，他在《物與名》（*De rebus ac vocabulis*, 1527）這篇對話作品中，十分簡潔地回答了他的立場，他指出許多人穿著精緻的衣裳，住在華麗的房屋，他們的靈魂卻乾枯而敗壞；他慨嘆：「人是有理性的動物，但在那些因命運的鞭索所賜與或奪走的具體利益……和外在事物上，我們寧願要實體勝過於要名；而在心靈真實的美善上，〔我們〕想要有其名勝過於有其實，〔這是〕多麼極端不理性的事。」他主張有其名者，應當有其實：擁有君王稱號的，便應當維持法律與正義，謀求人民的幸福；不願有暴君之名的，就應當致力免除惡行。[130]所以，在「眼見為憑」與「眼見不可為憑」兩種立場之間，他最終的理想仍是名實相符，這也是上節所強調的「文雅」，其真義在於內外互映之美。

就圖像來看，在所有文藝復興時代的人文學者中，伊拉斯摩斯所留下的畫像數量最多且流傳最廣。他將個人形像以油畫、紀念章、版刻等各種形式，作為餽贈好友及贊助者的禮物，也將肖像放入印刷出版的書籍中，廣泛流傳與複製，他可說是人文學者中最懂得利用畫像鞏固情誼，也是最能掌握畫像之宣傳價值的一位。他與當時傑出的畫家霍爾本（Hans Holbein the Younger, c. 1497-1543）、杜瑞（Albrecht Dürer, 1471-1528）、麥西斯（Quentin Massy, c. 1466-1530）三人合作，並曾親自拜訪他們討論畫作的內容。[131]這三位畫家所繪的伊拉斯摩斯，也決定了他流傳於後世的形貌。

這些畫像多在 1517 年之後所繪，也就是伊拉斯摩斯放棄奧斯丁修會會服，改著教士服的時期。但在這些畫像中，他都不是以教士的服裝與形象出現，而是穿著一般大學出身的文人服裝，包括剪裁簡單的深色長袍、外袍和黑色軟帽（black cap），呈現學者和書寫者的形象（見圖 3、圖 4）。[132]在這些畫像中，伊

130 Desiderius Erasmus, “Things and Names,” in *Colloquies*, in *CWE*, vol. 40, 811.

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

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

拉斯摩斯若不是專注地持筆書寫，就是眼神篤定地拿著自己的作品，四周也多環繞著他的著作，顯現他在書寫上所獲致的成就。在 1523 年霍爾本為伊拉斯摩斯所繪的三幅畫像中（圖 5、圖 6、圖 7），這種成就感也以服裝呈現出來。在圖 5 中，他穿著暗棕色看似絲製的長袍，袖口有相當窄的淡灰色毛皮（fur）收邊，長袍外罩著絨質、黑色翻領的藍灰色斗蓬，再加上天鵝絨的披肩。圖 6 與前圖的構圖非常相似，穿著也類似，但以黑色為主調。圖 7 中伊拉斯摩斯的穿著與霍爾本於 1530 年所繪的畫像幾乎相同（見圖 8），黑色絨質的外袍綴以棕色的毛皮。[133]整體來說，他的服裝以暗沈色調表現莊重沈穩的樣貌，剪裁雖然簡單，卻帶有上層階級高貴的元素（如毛皮、天鵝絨等布料），頗有「低調奢華」的味道。與他本人在《論男孩的文雅》中所推崇的服裝風格——簡約、合宜又不失身份，相當契合。

更重要的是，畫像不僅傳遞了伊拉斯摩斯的外在形體（身體與服裝），它們也藉由書寫的場景、引人注目的書籍，帶領我們觀想伊拉斯摩斯的內在思維與靈魂。圖 7 中他的手放在一本看似剛闔上的書籍，書的側邊寫著 *Herakleioi Ponoi Erasmi Rotero* (the Herculean Labors of Erasmus of Rotterdam)，即以希臘神話英雄赫丘力士（Hercules）的功績，比喻伊拉斯摩斯在思想及書寫上的貢獻。在此圖中，伊拉斯摩斯的黑色外袍繫上明顯的十字結，也極具象徵意義，表達了他對信仰的投入，亦呼應著他當時正在編纂的《聖傑若姆書信集》（*St. Jerome's Letters*），[134]此表明他不僅是一個學者，也是個虔誠的基督徒。1526 年杜瑞為伊拉斯摩斯所刻的畫像（圖 4）中，除了人物之外，後方中間還有兩行字：*THN KEPITTΩ TA ΣYITPAMMATA Δ^{E}IΞEI* (The Better Image Will My Writing Show)，

Holbein the Younger: The Basel Years, 154.

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

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

邀請觀者在見到伊拉斯摩斯的身影之外，也要閱讀他由心靈傳達出來的文字。畫的左邊還有一個花瓶，它是靈魂謙卑、潔淨的象徵，比喻伊拉斯摩斯美善的靈魂持續推動著他的書寫。[135]

透過圖像，伊拉斯摩斯為自己塑造了完整的學者形象，畫中的種種意象使他的「全人」由外到內（從衣、體到靈、魂）清楚呈現，亦使觀者看見內外的對應，體現了專屬於他的「文雅」，也與《物與名》中所主張的立場相呼應。更值得注意的是，雖然現實中的他依舊穿著教士服，但他透過畫像實踐了服裝的可選擇性，也實踐了「生活形態」的可選擇性。這使得服裝一方面仍與社會角色或身份相扣，另一方面又可以被個人用來定義新的角色或身份。對伊拉斯摩斯來說，圖像中的他，比穿著修士袍或教士服的他更為真實，因為它們體現了他內心所欲、一生致力追求的形貌與身份。

五、結語

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

然而，表象與內在的聯繫、服裝與個人品格的關連，在人文學者的作品中，甚至是伊拉斯摩斯個人的著作中，並未有一致的看法，有時他們對服飾物件所能表彰的內在意義，充滿了懷疑，人恐怕無法以他人的外貌或穿著來斷定另一個人的品格。從伊拉斯摩斯的論述來看，他之所以形成這兩種不同的立場，在

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

於他以兩種不同的方式來談論服飾：一是用服飾來談行為舉止，也就是「穿著」（clothing）；一是用服飾來談物件的意義與價值，也就是「衣物」（clothes）。對他來說，舉止可以反映內在，眼見可以為憑；但物件的意義是浮動的，也是價值中立的，必須由穿戴者的內在狀態來決定此物是否「名如其實」，所以眼見不能為憑。雖然徘徊在這兩種不同立場之間，伊拉斯摩斯不同於義大利人文學者如卡斯提理翁及卡薩等人，仍然明確且堅定地主張，外在尊貴或高潔的表象，必須要有內在實體的應對，反之亦是。如此才是他所謂的「文雅」，也是他教育理念的本質：既不偏廢靈魂的耕耘，也不輕忽外貌的型塑。

在理念之外，伊拉斯摩斯等人文學者也為其時代提出許多具體的穿著建議，大體上他們都保守地主張依循社會習俗，配合個人社會身份，採用莊重、嚴謹而不誇飾的衣著。新奇的樣式、繁複的設計與華麗的色彩，皆被視為怪異、低俗的品味。不過，若從社會影響面來看，儘管他們的作品都廣為流傳，尤其是伊拉斯摩斯的《論男孩的文雅》一書，「為歐洲知識界提供了一致的行為規則」，[136]但這些規則並未具體落實在歐洲中上階層的穿著上。例如伊拉斯摩斯厭惡服裝上開裂縫的設計，但這一類服裝在十六世紀卻越來越風行，原先僅在袖子上有開裂縫的設計，後來男子的緊身上衣與短褲（doublet and hose）也流行這樣的裝飾。[137]又如他指責服裝上多餘而無用的下擺或其他累贅的部分，是愚頑可笑的設計，但十六世紀中期以後，中上階級婦女的服飾不但仍有拖曳的後擺，還發展出越來越誇大的「環裙」（farthingale）。[138]伊拉斯摩斯對君主穿著的建議，也未被當時的統治者採納，尤其是在政治性的盛典中，服裝與排場的壯麗豪華完全淹沒了伊拉斯摩斯追求簡樸的聲音，例如神聖羅馬帝國皇帝查

136 Roger Chartier, “From Texts to Manners,” 77.

137 「開裂縫」即在袖子、上衣或短褲的表布上開裂縫（slashed），並以規律的方式排列，以透出內襯布料的顏色和質感，使服裝的變化更多。此類設計在十五世紀義大利即已出現，1510 年以後開始風行，整個十六世紀都可常見中上階級男女穿著這類服裝，尤其是在日耳曼地區。參見 C. Willett Cunnington and Phillis Cunnington, *Handbook of English Costume in the Sixteenth Century* (London: Faber and Faber, 1962), 13; Ulinka Rublack, *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 6-7; 51-52.

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

理五世在1529年於波隆納所舉辦的加冕禮及進城禮、鄂圖曼土耳其的蘇丹蘇理曼（Suleiman the Magnificent, Sultan of the Ottoman Empire, r. 1520-1566）於1532年在維也納舉辦的遊行；又如英王亨利八世（Henry VIII, r. 1509-1547）與法王法蘭西斯一世（Francis I, r. 1515-1547）於1520年在加萊（Calais）附近舉行盛大的會談。以上這些盛會都以極為豪華的服飾與排場，相互較勁；英王與法王的會談地點還因雙方服飾之華麗，被稱為「金綿錦之地（Field of the Cloth of Gold）」。[139]

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

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

圖 1. 馬基維利畫像（Portrait of Niccolò Machiavelli by Santi di Tito)
出處：
http://en.wikipedia.org/wiki/File:Portrait_of_Niccol%C3%B2_Machiavelli_by_Santi_di_Tito.jpg, accessed July 8, 2012



圖 2. 《愚人頌》插圖（Hans Holbein the Younger and Ambrosius Holbein, Erasmi Roterodami encomium moriae i. ie. Stultitiae laus, Johann Froben, Basel, March 1515,原作於 1511 年出版）
出處：
http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=551&chapter=104197&layout=html&Itemid=27, accessed July 8, 2012.

圖 2-1 君王



圖 2-2 教宗



圖 2-3 主教



圖 2-4 樞機主教



圖 2-5 修士

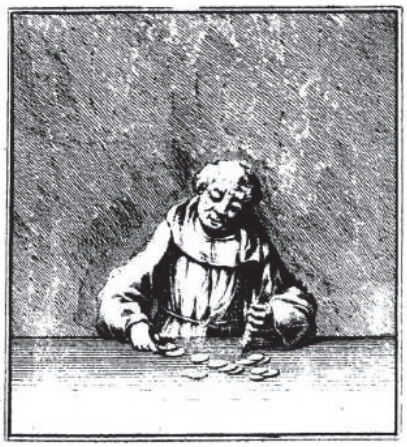




圖 2-6 學者



圖 3. 伊拉斯摩斯畫像（Quentin Massys, Portrait of Erasmus of Rotterdam,1517, Royal Collection of Her Majesty Queen Elizabeth II）
出處：Christian Müller ed., Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532 (Munich: Prestel, 2006), 98.



圖 4. 伊拉斯摩斯畫像（Albrecht Dürer, Erasmus of Rotterdam, 1526, copperplate engraving, Basel, Kunstmuseum, Kupferstichkabinett）
出處：Christian Müller ed., Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532 (Munich: Prestel, 2006), 99.



圖 5. 伊拉斯摩斯畫像（Hans Holbein the Younger, Erasmus of Rotterdam Writing, 1523, Basel, Kunstmuseum）
出處：Christian Müller ed., Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532 (Munich: Prestel, 2006), 293.

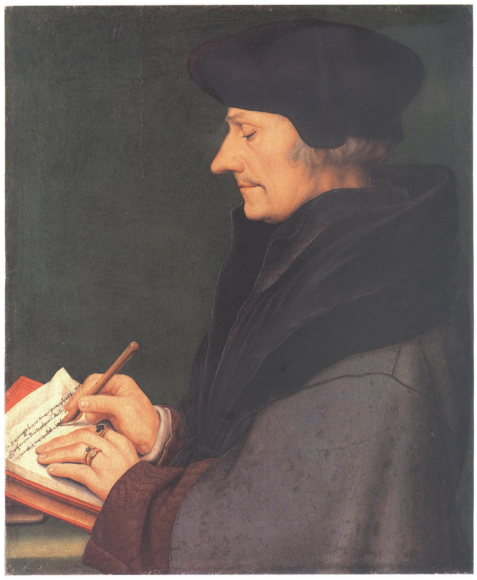


圖 6. 伊拉斯摩斯畫像（Hans Holbein the Younger, Erasmus of Rotterdam Writing, 1523, Paris, Musée du Louvre）
出處：Christian Müller ed., Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532 (Munich: Prestel, 2006), 292.



圖 7. 伊拉斯摩斯畫像（Hans Holbein the Younger, Portrait of Erasmus of Rotterdam with Renaissance Pilaster, 1523, London, National Gallery）
出處：Christian Müller ed., Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532 (Munich: Prestel, 2006), 96.



圖 8. 伊拉斯摩斯畫像（Hans Holbein the Younger, Portrait of Erasmus of Rotterdam, c. 1530, Basel, Kunstmuseum）
出處：Christian Müller ed., Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532 (Munich: Prestel, 2006), 419.



引用書目

一、文獻史料

Casa, Giovanni Della. *Galateo or the Book of Manners*. Trans. R. S. Pine-Coffin. London: Peguin Books, 1958.

Castiglione, Baldesar. *The Book of the Courtier: A Norton Critical Edition*. Trans. Charles S. Singleton and Ed. Daniel Javitch. New York: Norton, 2002.

Elyot, Thomas. *The Book Named the Gouernour.* London, 1531, STC 1751.

Erasmus, Desiderius. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami.* Eds. P. S. Allen, H. M. Allen, and H. W. Garrod. 12 vols. Oxford: Oxford University Press, 1906-58.

---. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Eds. Margaret Mann Phillips, Christopher Robinson, and M. L. van Poll-van de Lisdonk. Amsterdam: North-Holland, 1969-.

---. *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*. Ed. J. Leclerc. 10 vols. Leiden: P. Vander Aa, 1703-6.

---. *The Correspondence of Erasmus.* In *Collected Works of Erasmus*. (以下簡稱 *CWE*) Vols. 1-12. Trans. R. A. B. Maynors and D. F. S. Thomason. Toronto: University of Toronto Press, 1974-2003.

---. *Colloquies*. In *CWE*. Vols. 39-40. Trans. Craig R. Thompson. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

---. *On Good Manners for Boys*. In *CWE*. Vol. 25. Trans. Brian McGregor. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

---. *De Divilitate Morum Puerilium*. In *A Lytell Booke of Good Maners for Chyldren*. Trans. Robert Whittington. London, 1532, *STC* 10467.

---. *The Handbook of the Christian Soldier*. In *CWE*. vol. 66. Trans. Charles Fantazzi. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

---. *Oration on the Pursuit of Virtue*. In *CWE*. Vol. 29. Trans. Brad Inwood and Eds. Elaine Fantham and Erika Rummer. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

---. *Adages*. In *CWE*. Vol. 33. Trans. R. A. B. Mynors. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

---. *Apophthegmata*. Trans. Nicolas Udall. London, 1542, *STC* 10443.

---. *The Education of A Christian Prince*. In *CWE*. Vol. 27. Trans. Neil M. Cheshire and Michael J. Heath. Ed. A. H. T. Levi. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

---. *Praise of Folly*. In *CWE*. Vol. 27. Trans. Neil M. Cheshire and Michael J. Heath. Ed. A. H. T. Levi. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

Ficino, Marsilio. *Commentary on Plato's Symposium on Love*. Trans. Sears Jayne. Dallas, Tex.: Spring Publications, 2nd rev. ed., 1985.

Guazzo, Stefano. *The Civile Conversation of M. Steeven Guazzo*. Trans. George Pettie and Bartholomew Young. London, 1586.

King James Bible, The Official King James Bible Online, 網址：http://www.kingjamesbibleonline.org/

Machiavelli, Niccolò. *Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence*. Trans. James B. Atkinson and David Sices. Illinois: Northern Illinois University Press, 1996.

---. *The Prince*. Trans. Harvey C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Montainge, Michel de. *The Complete Works of Montaigne*. Trans. Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1958.

More, Thomas. *Utopia*. Trans. Paul Turner. London: Penguin Books, 1965.

Shakespeeare, William. *King Henry IV Part II*. In *The Arden Shakespeare*. Ed. A. R. Humphreys, London: Methuen, 1966.

---. *Hamlet: The Text of 1603 and 1623*. In *The Arden Shakespeare*. Eds. Ann Thompson and Neil Taylor. London: Thomas Learning, 2006.

Vecellio, Cesare. *The Clothing of the Renaissance World: Europe, Asia, Africa, the Americas, Cesare Vecellio's Habiti Antichi et Moderni*. Trans. Margaret F. Rosenthal and Ann Rosalind Jones. London: Thames & Hudson, 2008.

二、近人論著

Ashelford, Jane. *The Art of Dress: The Clothes and Society, 1500-1914*. London: National Trust, 1996.

Augustijn, Cornelis. *Erasmus: His Life, Works and Influence*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. 2nd edn., Princeton: Princeton University Press, 1966.

Bartrum, Giulia. *Albrecht Dürer and His Legacy: The Graphic Work of a*

Renaissance Artist. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Becker, Marvin B. *Civility and Society in Western Europe*, 1300-1600. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Berger, Harry. *The Absence of Grace: Sprezzatura and Suspicion in Two Renaissance Courtesy Books*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

---. "Sprezzatura and the Absence of Grace." In *The Absence of Grace: Sprezzatura and Suspicion in Two Renaissance Courtesy Books*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Bierlaire, Franz. "Erasmus at School: The *De Civilitate Morum Puerilium Libellus*." In *Essays on the Works of Erasmus*. Ed. Richard. L. DeMolen. New Haven: Yale University Press, 1978.

Bietenholz, Peter G. ed. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. 3 Vols. Toronto: University of Toronto Press, 1985-1987.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.

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

Buck, Stephanie and Sander Jochen eds. *Hans Holbein the Younger: Painters at the Court of Henry VIII*. London: Thames and Hudson, 2004.

Burke, Peter. *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

---. "A Civil Tongue: Language and Politeness in Early Modern Europe." In *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas*. Eds. Peter Burke, Brian Harrison and Paul Slack. Oxford: Oxford University Press, 2000.

---. *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Cassirer, Ernst, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr. eds. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

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

Cunnington, C. Willett, and Phillis Cunnington. *Handbook of English Costume in the Sixteenth Century*. London: Faber and Faber, 1962.

Davies, Stevie. *Renaissance Views of Man*. New York: Barnes & Noble Books,

1979.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Vol. 1: *The History of Manners*. Trans. Edmund Jephcott. New York: Pantheon Books, 1978.

Eire, Carlos M. N. "Erasmus as Critic of Late Medieval Piety." In *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Frick, Carole Collier. *Dressing Renaissance Florence: Families, Fortunes, and Fine Clothing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Geanakoplos, Deno J. "Italian Humanism and the Byzantine Émigré Scholars." In *Renaissance Humanism: Foundation, Forms, and Legacy*. Vol. 1. Ed. Albert Rabil. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

Goodman, Anthony, and Angus Mackay eds. *The Impact of Humanism on Western Europe*. London: Longman, 1990.

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

Hale, John. "Civility." In *The Civilization of Europe in the Renaissance*. New York: Touchstone, 1993.

Hanning, Robert W. and David Rosand eds. *Castiglione: The Ideal and the Real in Renaissance Culture*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Hayward, Maria. Rich Apparel: *Clothing and Law in Henry VIII's England*. Farnham: Ashgate, 2009.

---. Ed. *Dress at the Court of King Henry VIII*. Leeds: Maney, 2007.

---. and Frances Lennard. *Tapestry Conservation: Principles and Practice*. Amsterdam: Elsevier Butterworth-Heinemann, 2005.

Huizinga, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation with a Selection of Letters of Erasmus*. London: Phoenix, 2002.

Jardine, Lisa. *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

---. *Worldly Goods*. London: Macmillan, 1996.

Johnstone, Pauline. *High Fashion in the Church: The Place of Church Vestments in the History of Art form the Ninth to the Nineteenth Century*. Leeds: Maney, 2002.

Jones, Ann Rosalind, and Peter Stallybrass. *Renaissance Clothing and the Materials of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Kekewich, Lucille ed. *The Renaissance in Europe: A Cultural Enquiry, the Impact of Humanism*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Knox, Dilwyn. "*Disciplina*: The Monastic and Clerical Origins of European Civility." In *Renaissance Society and Culture: Essays in Honor of Eugene F. Rice, Jr.* Eds. John Monfasani and Ronald G. Musto New York: Italica Press, 1991.

---. "Erasmus' *De Civilitate* and the Religious Origins of Civility in Protestant Europe." *Archiv für Reformations geschichte*, 86 (1995): 7-55.

Kristeller, Paul O. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper & Bros., 1961.

---. *Philosophy of Marsilio Ficino*. Trans. Virginia Conant. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1964.

Kekewich, Lucille. *The Impact of Humanism*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Landon, William. *Politics, Patriotism and Language: Niccolò Machiavelli's "Secular Patria" and the Creation of an Italian National Identity*. New York: Peter Lang, 2005.

Martin, John. "Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe." *American Historical Review*, 102. 5 (1997): 1309-1342.

Mason, John E. *Gentlefolk in the Making: Studies in the History of English Courtesy Literature and Related Topics from 1531 to 1774*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1935.

Marsh, David. "Erasmus on the Antithesis of Body and Soul." *Journal of the History of Ideas*, 37.4 (1976): 673-88.

Mayo, Janet. *A History of Ecclesiastical Dress*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1984.

Mout, M. E. H. N. Smolinsky and J. Trapman eds. *Erasmianism: Idea and Reality*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1997.

Müller, Christian ed. *Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532*. Munich: Prestel, 2006.

Nauert, Charles G. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

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

O'Malley, Michelle and Evelyn Welch eds. *The Material Renaissance*. Manchester:

Manchester University Press, 2007.

Panofsky, Erwin. *The Life and Art of Albrecht Dürer*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Peltonen, Markku. "'Civilized with death': Civility, Duelling and Honour in Elizabethan England." In *Early Modern Civil Discourses*. Ed. Jennifer Richards. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

Porter, Martin. *Windows of the Soul: The Art of Physiognomy in European Culture 1470-1780*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Price, David Hotchkiss. *Albrecht Dürer's Renaissance: Humanism, Reformation, and the Art of Faith*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.

Richards, Jennifer. *Rhetoric and Courtliness in Early Modern Literature*. Cambridge: Cambridge University, 2003.

Richardson, Catherine ed. *Clothing Culture, 13350-1650*. Aldershot: Ashgate, 2004.

Roskill, Mark and John Oliver Hand eds. *Hans Holbein: Paintings, Prints, and Reception*. New Haven: Yale University Press, 2001.

Rublack, Ulinka. *Dressing Up: Cultural Identity in Renaissance Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Russell, J. G. *The Field of Cloth of Gold: Men and Manners in 1520*. London: Routledge & K. Paul, 1969.

Saccone, Eduardo. "*Grazia*, *Sprezzatura*, *Affettazione* in the *Courtier*." In *Castiglione: The Ideal and the Real in Renaissance Culture*. Eds. Robert W. Hanning and David Rosand. New Haven: Yale University Press, 1983.

Sander, Jochen. "Erasmus of Rotterdam Writing." In *Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532*. Ed. Christian Müller. Munich: Prestel, 2006.

Sears, Jane. *John Colet and Marsilio Ficino*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Schoeck, Richard J. *Erasmus of Europe: The Making of a Humanist 1467-1500*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

---. *Erasmus of Europe: The Prince of Humanists 1501-1536*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.

Senior, Donald ed. *The Catholic Study Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1: *The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Smith, Preserved. *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History*. New York: Dover, 1962.

Stallybrass, Peter. "Worn worlds: Clothes and Identity on the Renaissance Stage." In *Subject and Object in Renaissance Culture*. Eds. Margreta de Grazia, Maureen Quilligan and Peter Stallybrass. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Tracy, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Verkamp, Bernard J. *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554*. Ohio: Ohio University Press, 1977.

Vincent, Susan. "Clothes Make the Man." In *Dressing the Elite: Clothes in Early Modern England*. Oxford: Berg, 2003.

Welch, Evelyn. "Art on the Edge: Hair and Hands in Renaissance Italy." *Renaissance Studies*, 23. 3 (2009): 241-268.

---. "Scented Buttons and Perfumed Gloves: Smelling Things in Renaissance Italy." In *Ornamentalism: The Art of Renaissance Accessories*. Ed. Bella Mirabella. Ann Arbor: University of Michigan, 2011.

Wesseling, Ari. "Dutch Proverbs and Ancient Sources in Erasmus's *Praise of Folly*." *Renaissance Quarterly*, 47.2 (1994): 351-378.

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

Winner, Matthias. "The Terminus as a Rebus in Holbein's Portraits of Erasmus." In *Hans Holbein the Younger: The Basel Years, 1515-1532*. Ed Christian Müller. Munich: Prestel, 2006.

---. "Holbein's Portrait of Erasmus with a Renaissance Pilaster." In *Hans Holbein: Paintings, Prints, and Reception*. Eds. Mark Roskill and John Oliver Hand. New Haven: Yale University Press, 2001.

Woodward, William Harrison. *Studies in Education during the Age of the Renaissance*. New York, Russell & Russell, 1965.

Yates, Frances. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 1999.

The 'Body's Body': Erasmus' and Humanists' Ideas on Clothing

Lin, May-shine*

Abstract

This article attempts to bring the Renaissance humanists and their ideas into the study of clothing culture by looking at the Dutch humanist Desiderius Erasmus (1466-1536), a tremendously influential writer and best-selling author of the sixteenth century. His various works contained valuable sources about his experience and ideas on clothing, as well as the contemporary custom of dress. In addition, he left several portraits to show his style of dress visually. This article thus makes use of his writings and portraits to understand the way that he and other humanists thought of the sign and significance of clothing.

The article begins with the story of Erasmus's crisis of changing habit in the early sixteenth century, in order to correlate his own experience and his writings on clothing. Then it surveys diverse sources written by Erasmus and his contemporary humanists, including courtesy books, treatises on education, satires, and colloquies. Focusing on Erasmus's works, this article discovers two ways of seeing things in his ruminations on clothing. On the one hand, 'seeing is believing': he is convinced that clothing is 'the body's body' and one may infer the state of a man's character through what he wears. On the other hand, 'seeing is not believing': he suggests not judge a person by his clothes and appearance. Finally, this article turns to look at Erasmus's portraits and discusses his ideal style of dress. His portraits deliver an image of true 'civility', embodying a perfect correspondence between the outward clothing and body and the inner soul and spirit.

Keywords: civility, Desiderius Erasmus, humanists, courtesy books, clothes and clothing

* Associate Professor, National Chengchi University.