臺大文史哲學報　第六十八期
2008年5月　　頁169~202
臺　灣　大　學　文　學　院

編造王權
——亨利八世政府對君王典故的新歷史解釋

李　若　庸*

摘　要

本文處理亨利八世政府在宗教改革期間的「王權宣傳」問題。亨利八世透過宗教改革，將傳統的教權納入王權管轄，也為自己帶來空前危機。亨利八世於是透過「王權宣傳」，解說其合法基礎，以換取臣民支持。「重新詮釋君王典故」是其運用的手法，其中又以「大衛王」與「約翰王」兩項典故最具代表性。亨利的典故詮釋充滿了篩節與扭曲。此點顯示，他意不在客觀陳述，而是以主觀詮釋的方式，進行王權宣傳。「王權宣傳」為亨利朝「官方宣傳」的重點；理解「王權宣傳」有助於重建此時期的宣傳工作，進一步讓亨利朝宗教改革的圖像更趨完整。

關鍵詞：英格蘭宗教改革　大衛王　約翰王　亨利八世　王權

96.08.13 收稿，97.05.12 通過刊登。

* 國立臺北大學歷史學系助理教授

一、前言

英格蘭國王亨利八世（Henry VIII, r.1509-1547）在一五三〇年代爲解決與王后凱撒琳（Catherine of Aragon, 1485-1536）之間的婚姻問題，決定脫離羅馬教會，自立英格蘭國教會（the Anglican Church），史稱「英格蘭宗教改革」（the English Reformation）。英格蘭宗教改革不僅是一項改宗運動，也是一起政治事件，因爲亨利八世在脫離羅馬教會的同時，亦達成了幾項政治成就：首先，他建立了一個獨立的英格蘭「國家教會」（national church）。自此，英格蘭教會（*ecclesia Anglicana*）不再是羅馬教會在英格蘭的分會；這在英格蘭蛻變爲主權獨立的「君權國家」（sovereign state）過程中，意義非凡。其次，他大幅擴張了英格蘭的王權。透過「至高權法案」（Act of Supremacy, 26 Henry VIII, c.1），亨利八世爲自己取得「英格蘭教會最高領袖」的地位；他將原本隸屬於羅馬的「教權」，納入了「王權」的管轄，自此，國王成爲政治與宗教的雙重領袖。最後，亨利八世完成了一套政治論述，爲他「爭取教權」的作爲辯護。這套論述強調：「國王『是』（was），並且『一直以來都是』（always had been），英格蘭教會的合法領袖」；教皇在英格蘭享有的「教權」係篡奪而來；宗教改革不是將「教權」「轉移」給國王，而是將「教權」「歸還」給原來的主人。[1]

「王權的急速擴張」一直以來均爲都鐸研究的核心，學界尤其關切此時期「王權」與「國會」的相應發展，認爲它關係著後續斯圖亞特王朝（the Stuarts,

1 亨利八世的王權擴張歷經過幾個階段。一五三三年以前，他僅想以糾舉教會弊端的方式，向羅馬施壓。直至施為無效後，才改以國會立法的方式，朝建立英格蘭國教會的方向發展。此時期最具代表的立法為「禁止上訴法案」（Act in Restraint of Appeals，24 Hen. VIII, c.12）；此法案禁止英格蘭人民將宗教案件上訴到「外國法庭」，同時宣示，英格蘭王國由唯一的「最高領袖」（one supreme head）「國王」所統治；英格蘭臣民在世俗暨宗教事務上，對國王負有服從義務。英格蘭王權擴展最為迅速的年代是一五三四年：「禁止上訴法案」的原則在此時被具體落實，亨利八世將教廷享有的傳統教權定位為「不當特權」。他透過「教士服從法案」（Act for the Submission of the Clergy，25 Henry VIII, c.19），強迫境內教士承認國王在宗教事務上的司法權。他再以「至高權法案」，宣告「國王為英格蘭教會的最高領袖」。「至高權法案」被視為「英格蘭國教會」的誕生宣言。自此，中古教會所享有的立法、司法、行政、財政，乃至於「教義解釋權」，均被納入王權的範圍。G.R. Elton, ed., *The Tudor Constitution: Documents and Commentary* (2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 348-350, 353-358, 364-365. Franklin le van Baumer, *Early Tudor Theory of Kingship* (1940; repr., New York: Russell & Russell, 1966), pp. 21-34.

1603-1714）大內戰（the Civil War, 1642-1651）的爆發。包曼（Franklin le van Baumer）是最早以都鐸王權爲研究主題的學者，他在一九四〇年以《都鐸早期的王權理論》（*The Early Tudor Theory of Kingship*）一書，建立他的基本論點。包曼認爲，亨利八世在一五三〇年代以後獲得了「幾近絕對的統治權」（almost absolute sovereignty）。傳統封建貴族在經歷過三十年的「薔薇戰爭」（the Wars of the Roses, 1455-1485）後，早已無力與國王對抗。而亨利八世在取得教會「無上之首」（*Supremum Caput*）的地位後，亦已在宗教事務上取得絕對的主導權。因此，無論是「主教會議」（convocation）抑或國會，對於國王的決策均無法有效節制；亨利八世的王權超越了歷來的英格蘭君主。[2]

對於包曼的見解，都鐸史大家波拉（A.F. Pollard, 1869-1948）提出不同的看法。他認爲，都鐸王權不如包曼所描述的絕對；包曼忽略了國會在此過程中的成長。波拉認爲，亨利八世係「透過國會」來推行宗教改革，而國會經過一五三〇年代的頻繁運作，已成爲「行使王權」（乃至「獲取王權」）不可或缺的機制。是以，英格蘭王權確實在宗教改革的過程中大幅地擴張，但具有「制衡王權潛力」的「國會」亦同步成長；「國會崛起」才是英國憲政史最關鍵的發展。波拉表示，宗教改革是「近代英格蘭」（modern England）誕生的契機。亨利八世策劃了一項「建國運動」；他透過宗教改革，革除羅馬教會的傳統特權，讓英格蘭蛻變成爲主權完整的「君權國家」。在此過程中，他企圖成爲一位專制君王（despotic monarch），但因爲國會的崛起而受阻。代表公眾意見（public opinion）與人民自由權（general liberties）的國會，遏阻了亨利成爲專制君王的謀劃。國會逐漸成爲制衡王權的力量，而「國王與國會的對抗」就此成爲斯圖亞特王朝政治發展的主軸。波拉的結論是：英格蘭因爲「國會崛起」這項特殊的歷史發展，成爲世界最早的君主立憲議會國家。[3]

波拉將宗教改革期間政治發展的重點定位在「國會的崛起」，取代了包曼的理論，也奠定了都鐸政治史研究的基調。波拉之後，他的學生尼爾（J.E. Neale, 1890-1957）繼續關注國會問題。然而，尼爾逐漸將重心從波拉致力的亨利八世時代，轉移至伊莉莎白一世時期（Elizabeth I, r.1558-1603）。尼爾認爲，英格蘭的下議院（House of Commons）在伊莉莎白時代臻至成熟，成爲足以制

2 Franklin le van Baumer, *Early Tudor Theory of Kingship*, pp. 21-34.

3 A.F. Pollard, "*The Early Tudor Theory of Kingship* by Franklin le van Baumer" (review), *English Historical Review*, 56 (no. 222) (1941), pp. 310-313. A.F. Pollard, *Henry VIII* (London, 1902), pp. 343-353. A.F. Pollard, *Factors in Modern History* (London, 1907), pp. 52-73. A.F. Pollard, *The Evolution of Parliament* (London, 1920), pp. 216-234.

衡王權的機構，而國會的成熟在憲政史上具有關鍵意義。[4]

都鐸政治史的研究重心直到尼爾的學生艾頓（G.R. Elton, 1921-1994），才重新回到亨利八世時期。[5]艾頓在一九五五年以《都鐸時代的英格蘭》（*England under the Tudors*）一書嶄露頭角，宣告「艾頓時代」的來臨。[6]艾頓最重要的論點是他認爲都鐸時代經歷過一場「政府革命」（a revolution in government），英格蘭從中古的封建國家，蛻變成爲以法治爲基礎，受憲政約束（constitutional limitations）的君權國家。[7]

艾頓的研究顯然承襲波拉的觀點，他與波拉一樣，認爲英格蘭在都鐸時期由中古轉進至近代；而他也同意，此番蛻變的關鍵是發動宗教改革的亨利八世時期。不過，艾頓與波拉有一點意見相左：艾頓認爲，此番「革命」的策劃者不是亨利八世，而是他的主政大臣克倫威爾（Thomas Cromwell, 1485-1540）。艾頓認爲，克倫威爾是一位偉大的共和主義信仰者（commonwealth man）；他企圖透過國會立法的方式，在君主政體（monarchy）的架構下，建立起憲政體

4 J.E. Neale, *The Elizabethan House of Commons* (London, 1949). J.E. Neale, *Elizabeth and her Parliaments*, 2 volumes (London, 1953-57). J.E. Neale, *Essays in Elizabethan History* (London, 1958).

5 艾頓為出生德國的猶太人，他的家庭因一九三〇年代受納粹迫害而遷居英格蘭。艾頓曾於二次大戰時加入軍隊。退伍後，開始致力於都鐸政治史的研究。他於一九四六年在倫敦大學攻讀博士，接受尼爾的指導。波拉、尼爾、艾頓三人一脈相承，建立起都鐸政治史研究的主要傳統。

6 G.R. Elton, *England under the Tudors* (London: Metheun & Co., 1955). Arthur J. Slavin, "G.R. Elton and his Era: Thirty Years On," *Albion 15* (1983), pp. 207-229.

7 G.R. Elton, *The Tudor Revolution in Government: Administrative Changes in the Reign of Henry VIII* (Cambridge, 1953). G.R. Elton, *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Common Weal* (London: Cambridge University Press, 1973). G.R. Elton, *Policy and Police: The Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972). 對於艾頓的主張，學界有相當多的辯論。參見 Penry Williams, "Dr. Elton's Interpretation of the Age," *Past and Present* 25 (1963), pp. 3-8. J.P. Cooper, "A Revolution in Tudor History?" *Past and Present* 26 (1963), pp. 110-112. G.R. Elton, "The Tudor Revolution: A Reply," *Past and Present* 29 (1964), pp. 26-49. G. R. Elton, "A Revolution in Tudor History?" *Past and Present* 32 (1965) pp. 103-109. Penry Williams and G.L. Harris, "A Revolution in Tudor History?" *Past and Present* 31 (1965), pp. 87-96. J. Hurstfield, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series 17 (1967), pp. 83-108. A. J. Slavin (ed.), *Tudor Men and Institutions* (Baton Rouge, 1972), pp. 265-294.

制的英格蘭王國。[8]

從波拉、尼爾、到艾頓，都鐸政治史研究形成了一個主要的傳統。在這個傳統中，「王權擴張」與「國會崛起」被視爲兩個平行的發展。透過王權與國會在都鐸時期的成長，史家們一方面追溯英格蘭由中古封建王國轉型至近代君權國家的歷程，一方面也解釋了下一個世紀國王與國會發生重大衝突的原因。

「王權擴張」是都鐸政治史研究的重要課題，依據「波拉－艾頓」的解釋傳統，我們爲英格蘭憲政史上的重大問題尋得了有力的解答。然而，我認爲，波拉與艾頓在研究上有明顯的缺失，他們陷入了相同的迷思，相信英格蘭於宗教改革期間的政治發展，是一場經過策劃的「建國（建立君權國家）運動」。他們的差異僅在於波拉認爲亨利八世是策劃者，而艾頓將一切歸功於他所心折的克倫威爾。

我以爲，將亨利朝的憲政改變視爲「有計畫的改革運動」，是對此時期歷史發展的誤解。而波拉與艾頓的誤解，起源於他們將政治發展抽離當時的信仰、社會，乃至於國際局勢變化來獨立觀察。他們因此認爲英格蘭有一個獨立於其他現象的「憲政發展史」；這個憲政發展史描繪英格蘭由「封建王國」轉型爲「君權國家」，最終（經由「清教徒革命」與「光榮革命」）蛻變爲「君主立憲國家」的歷程。都鐸時代是此轉變歷程的關鍵，宗教改革是觸發此番轉變的因素，而亨利八世（或者克倫威爾）是推動這項轉變的策劃者。[9]

然而，歷史的真相並非如此。亨利八世在推動宗教改革的過程中，一直採取隨機應變、且戰且走的的策略。一五三四年「至高權法案」的提出，以及後續的王權擴張，是亨利國王尋求離婚判決時採取的解套手段，而後續的解散修院（the dissolution of the monasteries）行動，乃至於國會崛起等憲政發展，都是未曾事前謀劃的意外發展。無論是亨利八世抑或克倫威爾本人，都未曾胸懷君

8 參見G.R. Elton, *Reform and Reformation: England, 1509-1558* (London: Edward Arnold, 1977), pp. 157-295. G.R. Elton, *England under the Tudors*, pp. 193-223. G.R. Elton, "Thomas Cromwell *redivivus*," *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), pp. 192-208。艾頓將克倫威爾視為壯志未酬的英雄，認為他的改革志業在一五四〇年受到政敵的阻撓而未能貫徹。

9 艾頓曾在他的《歷史研究法》一書中力陳「故事性」（storytelling）在歷史研究中的重要性。他顯然將此原則應用在都鐸研究上。我同意艾頓部分的見解。但我認為，艾頓為牽就「歷史故事的完整性」，刻意修剪了不甚完美的細節。在都鐸政治史的研究上，艾頓為了讓他所論述的憲政發展過程更為一貫，讓克倫威爾的重要性更為突顯，將亨利八世透過國會立法達成的政府改革，視為一項有計劃、循序達成的「憲政革命」。G.R. Elton, *The Practice of History* (London: Fontana, 1969), esp. preface.

權國家的偉大藍圖。我認爲，艾頓（乃至於波拉）將政治行爲獨立出來觀察是一種偏失；他們忽略了此時期的國會作爲與王權擴張，與宗教改革的進行關係密切。我們唯有將這些政治發展重新放回一五三〇年代的宗教改革脈絡，才能正確解讀此番憲政變革的歷程與意義。

宗教改革史家斯卡瑞斯布里克（J.J. Scarisbrick）曾說，「整體而言，英格蘭的男男女女並不希望宗教改革的來臨；在它來臨後，大部分人的接受過程亦極緩慢。」[10]此語相當中肯地指出宗教改革在英格蘭的特質：它是國王尋求婚姻解套的手段，未曾經過詳盡的謀劃，而且情勢不僅超越英格蘭臣民的想像，也超出亨利八世的預期。因是之故，宗教改革對於英格蘭社會造成極大的衝擊；[11]亨利八世必須有效降低衝擊，才能避免社會的反彈最終危及政權存亡。在此時空條件下，「官方宣傳」（official propaganda）大量地出籠；宣傳的主題除了國王的離婚決定與國教會的建立外、還包括了國王新獲取的王權。[12]簡言之，王權擴張是亨利八世離婚事件的意外發展，亨利朝的子民並未懷抱改宗的期待，也不清楚國王新王權的內涵。「理解王權」是人民服從國王的基礎。亨利八世必須向英格蘭子民說明國王的新王權，才能讓他們在理解國王的基礎上，重新尋得服從國王的理由。而唯有穩固的「君民倫理」，亨利國王才能在臣民服從的前提下，安享他所獲得的新王權。

本文便是要在「官方宣傳」的脈絡下，探討亨利八世政府的「王權宣傳」。我將申論，亨利八世在宣傳一五三四年取得的「新王權」時，採用了「重新詮釋國王典故」的手法：他將人們熟悉的國王典故，轉化爲有利於己身王權的歷史證據。他詮釋國王典故的目的，不在釐清王權的本質，而是要透過前例，爲現有的王權背書。是以，亨利政府的王權解釋角度充滿了主觀的選擇，甚至在重要關節上做出扭曲，以符合宣傳的需要。亨利政府對君王典故的解釋，已可被定位爲「編造王權」。

本文將以「大衛王」（King David, r.*c.*1000-*c.*962 B.C.）與「約翰王」（King John, r.1199-1216）兩位國王典故爲例，論證上述觀點。亨利政府援引過的國王典故相當地多，從睿智聞名的所羅門王（King Solomon），到民間崇拜的亞瑟

10 J.J. Scarisbrick, *Reformation and the English People* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), p. 1.

11 最具體的表現便是亨利八世朝因宗教問題，發生了都鐸王朝最大規模的群眾叛變——「聖寵朝聖行」（Pilgrimage of Grace）。

12 關於都鐸政府的宣傳工作，已有不少的研究成果。近年來最完整的整理為Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)。

王（King Arthur），不一而足。然而，亨利政府鍾情的君王典故實有脈絡可循；它基本上不脫「《聖經》（尤其是《舊約》）國王」與「英格蘭君主」這兩個範疇。在所有君王典故中，大衛王與約翰王兩人最足以展現亨利政府「王權宣傳」的特色：大衛爲亨利政府最喜愛的《舊約》國王典故，它屢屢被引用來說明「國王身負神命」與「臣民具服從義務」等價值。而約翰王是亨利政府操作「王權論述」的經典之作；原本在編年史家筆下惡貫滿盈的約翰國王，被亨利八世政府重新詮釋爲捍衛英格蘭獨立的悲劇英雄。約翰成爲亨利國王希望英格蘭子民牢記的前車之鑑。

亨利政府鍾情大衛王典故是一個顯明的現象，然而，令人驚訝的是，學界對此現象的關注相當稀少且相對晚近，直至一九八九年，才有都鐸－克萊格（Pamela Tudor-Craig）一人以專文討論。都鐸－克萊格指出，大衛王是「唯一令亨利滿意的君王典型」，他的圖像在亨利的宮廷頻繁出現：亨利八世不僅將大衛繪製在王宮掛氈、禮拜堂彩繪玻璃上，還在自己《聖經》的「（大衛）詩篇」（*Psalter*）旁，留下親筆評注，自比爲大衛。[13]

都鐸－克萊格的專文屬於拋磚引玉的性質；她標示出了現象，卻未能探討大衛典故在亨利朝的意涵。而在都鐸－克萊格之後，大衛王典故依舊未能獲得太多關注。都鐸圖像研究的大家安格魯（Sydney Anglo）曾在其都鐸政權的形象研究中略爲提及：[14] 安格魯在《都鐸王權的形象》（*Images of Tudor Kingship*, 1992）一書，以儀典與王家紋章（heraldry）爲素材，探討都鐸王室的形象塑造與宣傳。他認爲，都鐸君王刻意在紋章中放入代表塞爾特族（Celtic）的紅龍（red dragon），彰顯其威爾斯血統，又創造出紅白「雙色薔薇」的家徽，展現都鐸王室與蘭卡斯特（紅薔薇）和約克（白薔薇）兩大家族間的傳承關係。安格魯的研究大力闡揚「都鐸家族善以圖像進行王朝宣傳」的觀點。[15]他的研

13 Pamela Tudor-Craig, “Henry VIII and King David,” in Daniel Williams (ed.), *Early Tudor England. Proceedings of the 1987 Harlaxton Symposium* (Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1989), pp. 183-205.

14 安格魯可謂都鐸朝圖像研究（iconography）的開創者。他的經典之作為*Spectacle, Pageantry, and Early Tudor Policy*，至今仍為研究都鐸視覺意象的必讀之作。安格魯擅長分析都鐸朝的儀典。他試圖論證：都鐸政權在儀典中所採用的設計（富麗堂皇的城堡宮殿、古典與《聖經》中的場景與人物、噴火的惡龍、冗長的演說），都富含象徵意義，意在眩人耳目、塑造印象，以及撐持其政權。安格魯開啟了一個重要的研究傳統。基本上，學界對於大衛王圖像的研究，都是延續此傳統。Sydney Anglo, *Spectacle, Pageantry, and Early Tudor Policy* (New York: Oxford University Press, 1969).

15 Sydney Anglo, *Images of Tudor Kingship* (London: Seaby, 1992). 另一個觀察到此現象

究對於我們理解大衛王圖像頗具啓發；它支持我們將大衛圖像視爲「王室宣傳」的一環。然而，安格魯本身對於大衛的著墨不多，因爲在他最爲擅長的慶典與儀式中，大衛典故並不特別重要。[16]

真正延續都鐸－克萊格的大衛王圖像研究的只有約翰・金（John N. King）一人。金在《都鐸王室的圖像研究》（*Tudor Royal Iconography*, 1989）書中，指出都鐸王室有系統地利用圖像宣傳，將「都鐸王朝爲神意所認可」的觀念，灌輸到英格蘭子民的心中。金在書中全面檢視都鐸王室曾展示過的君王典範，而大衛王便是其中之一。金效法都鐸－克萊格，將一五三五年柯弗戴版《聖經》（Coverdale's Bible）的扉頁插圖視爲主要證據，藉此說明亨利意圖將自己塑造爲摩西與大衛的繼承者，強調其神聖王權（sacred kingship）承繼自《聖經》國王。[17]此書可謂研究都鐸王室形象最爲完整的作品。在此之後，金亦曾於一九九四年撰寫短文討論亨利八世與大衛之間的比附，不過論點不脫前書，沒有太大的突破。[18]金的研究呈現一個都鐸君王形象塑造與宣傳的傳統，爲都鐸－克萊格的觀察，提供了合宜的解釋脈絡。

都鐸朝的大衛王研究一直以來都著重在圖像的層面；無論是都鐸－克萊格或者是金，關懷的都是「大衛圖像」對於觀看者造成的印象，他們採用了安格魯所開創的「視覺意象」研究視角。確實，「視覺意象」在都鐸朝的官方宣傳中佔有重要的地位，尤其在十六世紀的英格蘭，「閱讀」仍爲少數階級所獨享，視覺印象所創造出的記憶效果，不容忽視。然而，正如安格魯本人在一九九〇年曾提出的反省：我們不應過度擴大「視覺意象」所能達成的效果，因爲圖像所傳達的是「抽象」的訊息，我們不應假設所有觀看者都有充分的知識，做出「正確」且「完整」的解讀。以慶典爲例，參加活動的芸芸大眾，得到的可能只是籠統的王朝印象，他們無法掌握每個儀式細節所欲傳達的幽微意旨。[19]

的是Richard Rex, 然而他並非圖像研究的專家，對於圖像背後的意義，並未深入探討。見R. Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (London: MacMillan, 1993), p. 29。

16 Sydney Anglo, *Images of Tudor Kingship*.

17 John N. King, *Tudor Royal Iconography: Literature and Art in an Age of Religious Crisis* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), pp. 54-56.

18 John N. King, "Henry VIII as David: The King's Image and Reformation Politics," in Peter C. Herman (ed.), *Rethinking the Henrician Era: Essays on Early Tudor Texts and Contexts* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1994), pp. 78-92.

19 安格魯曾多次提到圖像宣傳有其限制，不應過度詮釋。見Sydney Anglo, *Images of Tudor Kingship*, chapter 1. Sydney Anglo, "Image-making: The Means and the Limitations," in John Guy (ed.), *The Tudor Monarchy* (New York: Arnold, 1997), pp. 16-42。

安格魯對於「視覺意象」的反省亦同樣適用於我們對「大衛王圖像」的解讀。都鐸－克萊格與金的研究證明，亨利政府運用大衛王典故來進行王朝宣傳。然而，這些「大衛圖像」所要傳達的具體訊息爲何？觀看者如何解讀這些圖像？並無法單純從圖像資料中獲得解答。都鐸－克萊格等人的觀察相當正確，然而要回應上述疑問，有效解讀「大衛圖像」的意涵，就必須輔以其他文本的閱讀。事實上，圖像並非亨利政府傳遞大衛典故唯一的途徑；亨利政府透過宣傳策略，發展出一套完整的大衛王典故論述。這套論述將大衛塑造成「身負神命」且「具有服從美德」的「基督徒國王」。大衛被比附爲亨利八世與英格蘭臣民，以他爲範，說明王權神聖以及臣民有服從義務。「圖像」與「文字論述」是大衛王典故宣傳的一體兩面，唯有兩者相互參照，方能掌握亨利政府典故解釋的全豹。都鐸－克萊格等人已討論過「大衛圖像」的意涵，本文將就此典故的「文字論述」，深入探討。

本文另一個探討的主題是約翰王典故。學界對於約翰王的研究相當豐富，不過多著重在約翰一生的事蹟（如對法戰爭、與羅馬教廷的衝突、與貴族的關係等），甚少觸及約翰典故的宣傳意義。諾格特（Kate Norgate）是最具權威的約翰傳記作者；她的《無封地的約翰》（*John Lackland*）成書於一九〇二年，一九七〇年時再版。諾格特的作品反映著十九世紀晚期以來史家對於約翰的評價。在她之後，則以研究「約翰與貴族關係」的潘特（Sidney Painter）和探討約翰歷史評價的荷特（J.C. Holt）兩人最爲重要。至於約翰王的歷史形象研究，則有荷立斯特（C. Warren Hollister）以專文整理。[20]

諾格特以降的約翰王研究對於我們理解十三世紀的英格蘭歷史與約翰政權成敗，貢獻匪淺。然而，他們均未觸及本文所關注的「約翰典故宣傳」問題。在眾多研究中，與本文懷抱類似關懷的唯有列文（Carole Levin）。列文在一九八〇年發表了一篇〈一位好君王：約翰王與都鐸早期的宣傳〉（"A Good Prince: King John and Early Tudor Propaganda"），[21]此文極具原創見解。列文是最早指出約翰王形象於都鐸早期出現扭轉的學者；她並且妥切地將此現象放置在都鐸的官方宣傳脈絡中解讀。

列文提出兩個論點：第一，她認爲，在宗教改革時期（最早約在一五二八

20 Kate Norgate, *John Lackland* (London 1902; reprinted 1970); Sidney Painter, *The Reign of King John* (Baltimore, 1949); J.C. Holt, *The Northerners: A Study in the Reign of King John* (Oxford: Clarendon, 1992); C. Warren Hollister, "King John and the Historians," *The Journal of British Studies*, 1:1 (1961), pp. 1-19.

21 Carole Levin, "A Good Prince: King John and Early Tudor Propaganda," *Sixteenth Century Journal*, 11:4 (1980), pp. 23-32.

年前後），英格蘭的新教徒社群出現了「重新『正面』評價約翰王」的現象，她列舉了多位具鮮明新教色彩的都鐸作家爲證。第二，列文將此種「新」歷史評價的出現，歸因於克倫威爾主持的官方宣傳操作。

我認爲，列文的第一個論點是成功的；她仔細剖析這些新教作家的論述，鋪陳出約翰王詮釋典範的轉移。然而，列文的第二個論點是失敗的，因爲她未能提供充足的證據證明，「新詮釋典範」的出現與都鐸官方宣傳操作之間的關聯。她所列舉的作家，除了貝爾（John Bale, 1495-1563）確爲克倫威爾所網羅外（此點列文亦未能在其文中舉證），[22]其他人都與亨利政府的宣傳部門淵源有限：庭戴爾（William Tyndale, c.1494-1536）和費許（Simon Fish, d.1531）與亨利政府沒有直接接觸。[23]柯弗戴（Miles Coverdale, 1488-1569）曾翻譯過《聖經》並且與克倫威爾相識，但並不是克倫威爾策士圈（Cromwell's circle）的成員。[24]巴洛（William Barlow, d.1568）與宣傳工作的關係遙遠；他是神職人員，主要負責外交工作，出使過法國、羅馬與蘇格蘭。他雖曾在一五三一年前後撰文反駁路德，但文中僅提及「許多像約翰與亨利二世這樣的優秀英格蘭君主，都曾被殘酷對待」，未曾發展出完整的約翰王典故論述。[25]除了貝爾之外，列文文中勉強屬於克倫威爾策士圈的是巴尼斯（Robert Barnes, c.1495-1540）。然而，巴尼斯對於約翰典故的詮釋，與都鐸的官方說法有相當的差距。巴尼斯將約翰與教廷的衝突，歸因於財務糾紛；[26]此觀點與官方宣傳中視約翰爲「捍衛

22 關於貝爾與克倫威爾之間的贊助關係，參見Paul White, *Theatre and the Reformation: Protestantism, Patronage, and Playing in Tudor England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 15-16。

23 此點列文亦在其文中提及。她認為，庭戴爾及費許與克倫威爾之間應該是間接接觸的關係。見Carole Levin, "A Good Prince: King John and Early Tudor Propaganda," pp. 25-26.

24 關於柯弗戴的生平，可參見J.F. Mozley, *Coverdale and his Bibles* (London: Lutterworm Press, 1953); G. Latré, "The Place of Printing of the Coverdale Bible," in O. O'Sullivan and E.N. Herron (eds.), *The Bible as Book: the Reformation* (London: British Library, 2000), pp. 89-120; G. Hammond, *The Making of the English Bible* (Manchester: Carcanet New Press, 1982); J.K. McConica, *English Humanists and Reformation Politics, under Henry VIII and Edward VI* (1965; repr. with corrections, Oxford: Clarendon Press, 1968)。

25 J. S. Brewer, J. Gairdner & R.H. Brodie (eds.), *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII*, 21 vols. and addenda (London: Longman & Co., 1862-1932), vol.9, no. 730.

26 Carole Levin, "A Good Prince: King John and Early Tudor Propaganda," p. 28.

英格蘭自由的愛國君主」，相去甚遠。

簡言之，既有的約翰王研究多未能觸及其宣傳功能的面向。而唯一論及此議題的列文，在解釋上有明顯的缺失：她未能將新教作家對約翰典故的「零散」詮釋，爬梳出一套論述，並探討此論述的內涵與意義。此外，她雖企圖論證約翰王典故與都鐸早期官方宣傳之間的關聯，卻未能掌握當時宣傳機制的樣貌，以致未能釐清文中所謂的「宣傳」，係指「（民間）新教徒」的「反天主教宣傳」，抑或「都鐸官方」的「新教改革宣傳」？對於前者，列文未能證明英格蘭新教徒存在有系統的反天主教宣傳機制。至於後者，則列文所列舉的多數作者都與亨利政府的宣傳組織關係疏遠，他們的論點顯然不能代表都鐸官方的典故詮釋。

本文因此將就列文論證中的明顯缺失做出貢獻。本文將論證二個論點：第一，亨利政府係有系統地建立一套約翰王的新歷史解釋。這套解釋以庭戴爾的論述爲基礎，由克倫威爾的策士貝爾執筆，透過「約翰王」一劇來呈現。第二，亨利政府重新詮釋約翰王並非特立的作爲；它對於約翰典故的操作，與大衛王典故一樣，都是王權宣傳工作的一部分。

亨利政府的「君王典故詮釋」是其官方宣傳的一環。透過「大衛」與「約翰」兩位君王典故的論述分析，我們不僅可以彌補既有研究的不足，更能就此探討都鐸政府的「王權論述」操作。「論述操作」是亨利政府官方宣傳的重要環節，而官方宣傳是亨利政府得以完成「官方宗教改革」（official Reformation）的關鍵。[27]是以，本文的研究最終將在英格蘭宗教改革的研究傳統中做出貢獻。

二、對大衛王典故的解釋

大衛王是亨利八世政府最常引用的《舊約》君主，他不僅出現在掛氈等裝飾物上，還被繪製在禮拜堂的彩繪玻璃中。[28]大衛的主要事蹟有二，一是他與以色列王掃羅（King Saul）之間的君臣恩怨；二是他與拔示巴（Bathsheba）之

27 所謂「官方宗教改革」係指亨利八世透過國會立法，脫離羅馬教會，自立英格蘭國教會的作為。與此相對的是「民間宗教改革」（popular Reformation），意旨英格蘭社會改信國教會的過程。在英格蘭宗教改革的研究中，「官方宗教改革」與「民間宗教改革」間的落差，一直是相關論辯的核心所在。可參見Christopher Haigh (ed.), *The English Reformation Revised* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), esp. chapter 1.

28 Pamela Tudor-Craig, “Henry VIII and King David”, pp. 183-205.

間的不倫戀情。依據《舊約．撒母耳記》的記載，以色列王掃羅因爲違背耶和華的旨意，而失去神恩。耶和華派遣先知撒母耳（Samuel）另立大衛爲王。大衛受膏後，多次遭遇掃羅迫害，直至掃羅在基利波山（Mount Gilboa）陣亡後，大衛才結束逃亡，繼任爲以色列王。

大衛與拔示巴的事蹟同樣見諸於〈撒母耳記〉。依載，大衛在成爲以色列王以後，偶遇下屬烏利亞（Uriah the Hittite）的妻子拔示巴。他爲拔示巴的美麗所吸引，兩人犯下了通姦之罪。事後，大衛企圖掩飾罪行，因此觸怒了耶和華，派遣先知拿單（Nathan）向大衛示警。大衛在驚恐之餘，深刻懺悔，終於獲得耶和華的原諒，重蒙神恩。

大衛的兩段事蹟以他與掃羅之間的恩怨最爲亨利政府所青睞。在亨利政府的「王權論述」中，大衛被詮釋爲「受膏者國王」與「服從的基督徒臣民」兩種角色。亨利政府大力讚揚大衛「身受神命」與「絕對服從」的兩項美德，鼓勵民眾以大衛爲範，「全然服從」同樣「身負神命」的亨利國王。相形之下，大衛與拔示巴的典故就在亨利政府的論述中隱晦不見；無論是掛氈飾品、彩繪玻璃，或者文宣小冊，都只見大衛王而不見拔示巴。亨利政府的大衛王典故顯然經過篩選；探討其篩選原則，有助於我們掌握大衛典故在亨利朝王權宣傳中的定位與功能。

亨利朝的大衛典故詮釋係承襲而來，其詮釋原型是新教神學家庭戴爾的立論。庭戴爾爲著名的《聖經》翻譯家、人文主義學者，以及殉道者。[29]他的大衛王詮釋主要見諸其一五二八年的著作：《一位基督徒的服從》（*The Obedience of a Christian Man*），此書闡釋上帝設計的位階社會（hierarchical society）。庭戴爾表示，基督徒應該對較高位階者（如丈夫之於妻子，國王之於臣民）恪盡服從之責。他以大衛爲證，說明基督徒的服從美德。他認爲，大衛代表了三種

29 庭戴爾出生於英格蘭，曾在牛津大學求學，爾後進入劍橋大學工作。在劍橋，他邂逅了一群聖經人文主義學者，自此篤信《聖經》為唯一的信仰依據，致力於英文版《聖經》的翻譯。一五二四年，庭戴爾因教會當局禁止《聖經》翻譯，流亡日耳曼地區。他在一五二五年於科隆（Cologne）出版《新約聖經》的英文譯本，隨即面臨伏姆斯（Worms）天主教當局的強力打壓。隔年，庭戴爾再著手《舊約聖經》的翻譯，但在完成之前，便在安特衛普（Antwerp）被捕。庭戴爾最後於一五三六年殉難。庭戴爾的《新約》譯本流傳甚廣，成為日後詹姆士國王版（King James Version，1611）英文《聖經》的範本。庭戴爾的立場雖然與一五三〇年代以後的亨利政府接近，但因時空條件無法配合，是以他一生未曾為英格蘭政府服務。關於庭戴爾的生平，可見David Daniell, *William Tyndale: A Biography* (New Haven and London: Yale University Press, 1994)。Daniell為庭戴爾研究的權威學者。

典範：基督徒臣民、基督徒國王，以及懺罪基督徒。身爲臣子，大衛對其國王掃羅展現了絕對的服從；身爲耶和華任命的國王，大衛竭力培養王者的德性；而身爲犯錯基督徒，他懺罪悔過，重獲神恩。

在大衛的三種典範中，庭戴爾對其「基督徒臣民」的角色著墨最多。他以〈撒母耳記〉中的四段記載，闡述大衛所代表的「基督徒臣民」典範。庭戴爾援引的第一段經文出自上卷第二十四章：掃羅在追捕大衛的過程中落入了大衛的掌握，然而大衛沒有傷害掃羅，只是以割下的衣襟向掃羅明志。大衛充分展現了基督徒「服從國王」的美德。

> 如果有誰可為自己向主人追討公道，那麼最為理直氣壯的該屬大衛之報復掃羅王了：後者大違義理地追迫大衛，不為其他，只因上帝任命了他〔指大衛〕為國王，應允了他一個王國。然而，當上帝將掃羅交付到大衛手上，讓他可以任意處置時，你在〈列王紀〉第一卷第二十四章中讀到，[30]掃羅如何走進大衛的藏身之處，以及大衛如何悄悄地走向他，割下他的衣襟……。[31]當他〔指大衛〕的手下慫恿他殺死他〔指掃羅〕時，他回答，「主禁止我將手加諸在他身上」，他不可為自己人所傷。掃羅離開時，大衛跟了上去，將那片衣袍拿給他看，說道：「你為何聽信他人之言，認為大衛意欲加害於你?看看，我的手中既無罪愆亦無邪惡。我沒有冒犯你，但你卻要取我性命：上帝會在你我之間做出裁判，為我向你討回公道，但我的手不會加諸在你身上……。上帝是審判者，在你我之間做裁判，他接受了我的訴求，還給我對於你的公道。」[32]

30 〈撒母耳記〉上、下卷為中文《和合本聖經》的稱法。〈撒母耳記〉在希伯來古卷中原本不分上下。希臘文舊約的《七十士譯本》將之一分為二，與後面的〈列王紀〉二卷，合稱為〈王國記〉，共為四卷。拉丁文的《武加大譯本》遵循《七十士譯本》，照分為四卷，但將〈王國記〉稱為〈列王紀〉。是以，〈撒母耳記〉上、下與〈列王紀〉上、下，當時被稱為〈列王紀〉一、二、三、四卷，此應為庭戴爾引用的依據。

31 依〈撒母耳記〉的記載，掃羅帶領三千精兵前往「野羊的磐石」（應指該地多產野山羊）搜捕大衛。到了該處，掃羅進入路邊洞中大解，大衛與其手下正藏深處。大衛於是起身，悄悄割下掃羅外袍的衣襟，以示掃羅之命曾在其掌控中，只是大衛未曾加害於他。

32 William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, in Henry Walter (ed.), *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scriptures* (Cambridge: The University Press, 1848), p. 176.

庭戴爾的第二段論述依據的是〈撒母耳記〉上卷第二十六章的記載。庭戴爾同樣以此強調「臣民的服從義務」及「上帝的審判之權」：

> 掃羅再次迫害大衛。大衛在夜裏來尋掃羅，他〔指掃羅〕與手下都睡著了。他從他的頭上方取走了他的矛與一杯水。此時，大衛的僕人亞比篩（Abishai）說，「今天上帝將你的敵人交到手中。現在讓我用我的矛將他釘死在地，一擊斃命。」大衛禁止了他，說道：「別殺他……誰能夠對上帝的受膏者痛下殺手而無罪愆？我主長在……透過主的生命……他不會死，除非是主懲罰他，或者他的死亡之期到來，又或者他在戰場上毀滅。」[33]

庭戴爾最後以兩則大衛處決「將手伸向國王」的違逆者的例子，來總結他對臣民服從的闡述。他引用〈撒母耳記〉下卷第一章的典故，說明大衛依據臣民服從原則，處決了「協助」掃羅求死的少年。這位少年謊稱巧遇戰敗求死的掃羅王，[34]在其央求下，協助掃羅速死。他原以爲可以得到豐厚獎賞，誰知大衛在聽聞掃羅死訊後，哀痛逾恆，下令將「伸手殺害耶和華受膏者」的少年處死。庭戴爾解釋道，亞瑪力少年的例子顯示，無論在任何情況下，殺害國王都罪無可逭。庭戴爾宣揚一種「絕對」的臣民服從。[35]

庭戴爾的第四段論述引用的是大衛與伊施波設（Ishbosheth）的故事。庭戴爾寫道，掃羅死後，其子伊施波設在北方自立爲王，與南方的大衛對抗。伊施波設陣中有利甲（Recab）與巴拿（Baanah）兩位軍長。爲投奔大衛，他們殺死了伊施波設，將首級獻上。誰知，大衛見到首級不僅沒有獎賞兩人，還將他們處死，砍斷他們「殺人的手」以及「報信的腳」，把屍身掛在希伯崙（Hebron）的池旁示眾。庭戴爾表示：大衛不僅自身不傷害國王，他對於加害國王之人亦不輕饒。[36]在此，庭戴爾宣揚的是一種更爲極致的臣民服從，因爲掃羅才是上帝透過膏禮親命的國王，伊施波設並無神命。大衛不僅不敢傷害掃羅王，他連掃羅之子，都奉以相同的服從義務。庭戴爾以大衛爲範，對基督徒的臣民服從美德，做出了完整且絕對的詮釋。

然而，庭戴爾不只利用大衛典範闡釋臣民服從的本分，他亦以大衛爲例，

---

33 William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, Ibid., pp. 176-177.

34 依〈撒母耳記〉上卷最後一章的記載，掃羅應是自縊而亡；少年只是碰巧遇見了掃羅的屍身。

35 William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, Ibid., p. 177.

36 庭戴爾依據的是〈撒母耳記〉下卷第四章。William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, Ibid., p. 177.

說明「國王亦爲基督徒」的論點。庭戴爾論道：國王與其他基督徒一樣，負有上帝賦予的任務。國王並非完美無瑕，永不犯錯。國王犯錯後，與其他基督徒一樣，亦需懺罪反省。大衛之所以飽受迫害，是因爲耶和華要藉此鍛鍊他身爲王者所需具備的德性。國王是身負神命的統治者，王權具有不容侵犯的神聖地位。然而，國王亦應理解，他之所以負有神命，是因爲擔負著照撫上帝子民的重責。國王的神聖地位來自其慎重的使命。爲完成使命，國王需有超越常人的忍受力，他必須像大衛一樣，飽嘗歷練來豐厚其心智與能力。

> 祂（上帝）許諾了大衛一個王國，隨即煽動掃羅王起而迫害他……為了馴服他、使他順從，斬斷他的欲念，讓他能夠感受他人的缺憾，讓他能夠慈悲寬容。讓他瞭解，他之所以被任命為國王，是為了照護、服務他的兄弟。他不該以為他的臣民應該為他的私欲服務，以為他被允許恣意拿取他們的生命與財物。[37]

在庭戴爾筆下，大衛除了是位「基督徒國王」，他還是個「懺罪的基督徒」。他以大衛與拔示巴的典故來闡述這個論點。如前所述，大衛與拔示巴因爲慾望而犯下了通姦之罪，最後大衛誠心懺罪，才重獲耶和華的神恩。庭戴爾表示，大衛的懺罪作爲足以爲基督徒模範。〈撒母耳記〉意不在昭告大衛的罪行，而是要揭櫫「人性脆弱」的道理。《聖經》告訴我們：人是脆弱的；神聖睿智如耶和華揀選的大衛王，都不免因慾望而犯下罪行，凡人更無法免於過錯。基督徒所恐懼的不是無法免於犯罪（所有人在出生之時便已帶有原罪），而是如何在犯錯之後，誠心悔改。

> 大衛與拔示巴之間的通姦是一種儆戒，不是驅使我們走向罪惡：而是……倘使任何意外際遇誘使我們走偏了路，我們不要絕望。如果我們沒有看到上帝揀選者所展現出的弱點，那麼，如此脆弱的我們將隨時陷入全然的絕望中，認為上帝必已放棄我們。我們由此得到一個確定無疑的結論：無論虔信與否，我們都是罪人。差別只在於上帝的罪人不認可他所犯的罪。他們認同的是那神聖且正義的律法，並且哀求赦免他們的罪。而惡魔的罪人認可他所行的罪，希望祛除律法與地獄，他們是公義上帝的敵人。[38]

庭戴爾身爲新教改革家，他的立論主要是爲駁斥教皇與天主教會權威而發。爲了對抗教權，他刻意強化王權的神聖性與絕對性。對他而言，打擊羅馬

37 William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, Ibid., p. 136.

38 William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, Ibid., p. 163.

教會才是首要之務。然而，庭戴爾在打擊教權的同時，亦提醒基督徒（包括國王）敬畏上帝、反省懺罪的重要。他強調國王也是基督徒，國王也會犯錯，而國王犯錯後，亦需虔心悔改。唯一的差別是，一般基督徒的行爲交由國王節制，而國王的行止交由上帝裁決。

庭戴爾的論點對亨利八世政府極具啓發。不過，亨利在援用庭戴爾的大衛典故時，做了相當的剪裁。在其論述中，大衛從「基督徒臣民」、「基督徒國王」，以及「懺罪基督徒」三種典範，刪減爲完全服從國王的「基督徒臣民」；亨利政府不再強調國王身負義務、國王可能犯錯。亨利政府對庭戴爾論述的刪節，不僅顯示官方論述建構的過程中蘊含著政治操作，其篩選後的大衛王論述，亦展現了亨利八世王權的本質與定位。

莫里森（Richard Morison, c.1510-1556）是亨利政府中「大衛王論述」的主要執筆者。他是亨利八世最得力的文膽，年輕時曾遊學歐陸，接受人文主義薰陶，熟悉各項典故。莫里森在一五三五年前後爲克倫威爾所網羅，進入策士圈，擔負政策辯護的工作。他對大衛王的詮釋，主要見諸一五三六至一五三九年間撰寫的文宣小冊。他在一五三六年對英格蘭北方自稱「朝聖者」（pilgrims）的叛民發表了兩篇短文。[39]他在文中，多次援引大衛王典故，說明臣民服從的天職。莫里森的論證明顯抄襲自庭戴爾；他同樣列舉庭戴爾書中兩個大衛不殺掃羅的例子，闡釋基督徒不得加害國王的論點。莫里森寫道：

> 看看大衛，那個被上帝選定繼承掃羅的人，以色列之王，他顫抖了。他是多麼地難過，在他割下一片掃羅的衣袍之時，而掃羅當時不公不義，竭慮要置大衛於死地。看看當時的狀況：大衛的心是無瑕、純潔且純淨的，他割下他的衣袍不是為了別的，只是為了向他展現忠忱，同時宣告，他曾擁有機會殺死掃羅，如果他意欲如此。[40]

莫里森接著提到，「又有一次，掃羅在帳中睡覺，大衛進來；他有機會殺死他。但他做了什麼? 什麼也沒做，除了取走放在掃羅頭上方的矛以及身邊的一盆水。」大衛爲何如此做？大衛曾如此表白：「我們的主啊！憐憫我吧，我不會

39 此次的叛亂史稱「聖寵朝聖行」（Pilgrimage of Grace），參加者以「朝聖者」自居，以向國王建言請願，匡正信仰為宗旨，是亨利八世朝規模最大，最具威脅的一次群眾反叛。

40 Richard Morison, *A Lamentation in which is shown what pain and destruction cometh of seditious rebellion* (1536), in David Sandler Berkowitz (ed.), *Humanist Scholarship and Public Order: Two Tracts against the Pilgrimage of Grace by Sir Richard Morison* (Washington: The Folger Shakespeare Library, 1984), p. 87.

這樣對待我的統治君王。我們的主啊！請讓我永遠都不加害於他，因爲他是耶和華的受膏者。」[41]

兩相比較，我們可察覺莫里森與庭戴爾的論點高度雷同。事實上，莫里森不僅在例證上參考庭戴爾，他連論證的內容，甚至陳述的順序，都不脫庭戴爾的規範。舉例而言，莫里森評述過上述兩例後，接著便闡述大衛處死亞瑪力少年的事蹟。莫里森強調，「掃羅是死在自己的劍下，而且他無論如何都難逃一死。」「儘管如此，大衛仍認爲他應該受死，雖則他並未對國王施加毒手，而是幫助一位國王尋死。」莫里森且在行文中生動描寫大衛聞悉掃羅死訊時，悲痛欲絕的神情：「他是如何地揪扯他的衣袍！他是如何地齋戒，並要求他所有的從屬自早晨齋戒至日暮。」[42]

莫里森的「大衛王論述」抄襲自庭戴爾的著作。然而，莫里森並未全盤接收庭戴爾的論點。他對於「國王的責任與涵養」略過不提；而庭戴爾所論，「國王亦會犯錯」、「國王亦需懺罪」等觀念，亦隱沒不見。庭戴爾原本的「君民相對義務」論點，到了莫里森筆下成了「臣民絕對服從」理論。原本負有「照撫子民義務」的國王，如今只剩下「神聖不可違逆」的高貴地位。顯然，對莫里森而言，庭戴爾的大衛王論述最具價值的部分，是他賦予王權極高的神聖地位。莫里森巧妙地運用庭戴爾的「大衛與掃羅」典故，闡述王權的合法基礎（legitimacy），並將此概念，附會在亨利八世的身上，宣揚（亨利）國王同樣神聖不容侵犯，要求「朝聖者」及早退去。[43]

---

41 Richard Morison, *A Lamentation*, p. 87.

42 Richard Morison, *A Lamentation*, pp. 87-88. 莫里森對庭戴爾論述的運用，亦在其另一篇策論《糾正》（*A Remedy for Sedition*）中展現無遺。這篇策論以撒母耳的說詞為證，將掃羅王塑造為「上帝受膏者」的國王典範。他以大衛對掃羅的無上臣服，闡述王權在世間王國中的無限與絕對。Richard Morison, *A Remedy for Sedition Wherein Are Contained Many Things concerning the True and Loyal Obeisance That Commons Owe unto Their Prince and Sovereign Lord the King* (1536), in David Sandler Berkowitz (ed.), *Humanist Scholarship and Public Order: Two Tracts against the Pilgrimage of Grace by Sir Richard Morison* (Washington: The Folger Shakespeare Library, 1984), pp. 129-130.

43 類似的論點亦出現在莫里森的另一篇策論《斥責》（*An Invective against the Great and Detestable Vice, Treason*）中。此文為一五三九年，莫里森針對「埃克塞特陰謀」（The Exeter Conspiracy, 1538）所撰寫的官方文宣。他在文中以「掃羅多方迫害都不能傷大衛於毫髮」為證，說明國王身受神命，百害不侵；他告戒起叛者，亨利國王亦必毫髮無傷。Sir Richard Morison, *An Invective ayenste the Great and Detestable Vice, Treason: Wherein the Secrete Practises, and Traiterous Workinges of Theym That Suffrid*

亨利幕僚對庭戴爾論述的剪裁，同樣展現在「大衛與拔示巴」的典故上。在庭戴爾的論述中，此例說明神聖如（大衛）國王，亦不可避免人性的弱點；基督徒當謙卑戒慎，虔信反省。然而，這番論點完全隱沒於亨利政府的論述中。這樣的結果並不令人意外，因爲大衛與拔示巴間的不倫關係極易引發讀者對亨利八世與安・葆琳（Anne Boleyn, 1507?-1536）婚外戀情的聯想。如果大衛的行止曾引來耶和華的盛怒，則亨利八世的行爲極可能難逃神譴。大衛在犯錯後誠心悔改，得到耶和華的原諒。然而亨利國王未曾悔過，且進一步打擊教廷、自立教會、迫害傳統教徒。依英格蘭子民的想像，亨利的執意不悔恐怕讓英格蘭失去神恩，走向毀滅！此種聯想極不利於亨利八世，此番論述自也不見容於官方文宣。拔示巴故事的消失，再次證明了大衛王典故在亨利政府「王權論述」架構下的意義：此典故意在彰顯「王權來自神命」、「神聖不可侵犯」，人民唯能「絕對服從」等價值。

莫里森的論點在一五四七年由坎特伯里大主教克蘭默（Thomas Cranmer, 1489-1556）進一步地闡釋；克蘭默引用「大衛與掃羅」的例子，說明「惡王亦王」的論點。他表示，對於掃羅這般濫權的「惡王」，「神聖」的大衛都不曾反抗；如此，則反叛「虔敬高尚」的（亨利）國王，就更爲上帝所不容。與「惡王」掃羅相比，「善王」亨利更該得到尊崇。

> 基督明白地教導我們，即使是邪惡的國王，他的權力與權威亦來自上帝；因此，臣民以武力反抗他們，是不合律法的，即使他們濫用了他們的權力。臣民反抗他們虔敬、高尚、不曾濫權……的國王，更加違反律法……。在這方面，大衛亦給了我們一個好的示範。[44]

克蘭默援引大衛的「臣民服從典範」，以掃羅爲「惡王」之例，將「服從惡王」納入「臣民絕對服從」的概念中。值得注意的是，克蘭默這篇講道詞的代表性與影響力遠超過莫里森的策論，因爲他不僅是對在場的聽眾宣道，這篇講詞還發布至英格蘭各地，由所有教士在做禮拜時向教民宣讀！[45]此外，克蘭默援引的仍是庭戴爾所提及的兩個例子（割下衣襟與取走水杯），由此可知，庭戴爾

of Late Are Disclosed (1539). STC 18111.

44 Thomas Cranmer, *Certayne sermons, or homelies appointed by the kynges Maiesties, to be declared and redde, by all persons, vicars, or curates, euery Sondaye in their churches, where they haue cure* (1547). STC 13640.

45 這是都鐸王朝傳遞價值的方式。由中央規定地方教會在禮拜時宣達特定的文宣，向民眾解釋並灌輸特定理念。可參見J.P.D. Cooper, *Propaganda and the Tudor State: Political Culture in the Westcountry* (Oxford: Clarendon Press, 2003)。

的論證經過莫里森的闡釋，已成爲亨利政府大衛王詮釋的典範。

最後值得一提的是，亨利政權將大衛詮釋爲「臣民服從」的典範並不是新教陣營的通解。[46]相反地，在部分新教作品中，大衛被闡釋爲「反抗理論」的依據。著名的法國胡格諾派（the Huguenots）神學家貝扎（Theodore Beza, 1519-1605）便是一例。[47]貝扎是新教徒，與當時的胡格諾派領袖，後來的法王亨利四世亨利・納瓦爾（Henri de Navarre）親近。他於是以大衛王典故，爲納瓦爾反抗瓦盧瓦（Valois）王室提供依據。

貝扎以大衛譬喻納瓦爾。他表示，大衛典故顯示，世間的國王並非絕對不可反抗。國王可能因爲違逆上帝而失去神命（如同掃羅）。是以，當下負有神命的人，才是真正的國王。在貝扎的脈絡裏，這個人就是亨利・納瓦爾。他所扶持的納瓦爾是負有神命的「真正國王」。納瓦爾有權（也有義務），反抗已然失去神恩的瓦盧瓦家族國王。[48]

---

46 可參見Edward A. Gosselin, *The King's Progress to Jerusalem: Some Interpretations of David during the Reformation Period and Their Patristic and Medieval Background* (Malibu: Undena Publications, 1976)。

47 貝扎最為知名的作品是他的*Confession de la foy chrestienne*。此書在一五五八年完成，一五五九年出版法文版，一五六〇年出版法文與拉丁文版。在一五五九年版中，貝扎對其政治理論稍有退讓（與他一五五四年時的言論比較）。他認為，基督徒應完全服從其統治者，即使後者是個暴君（tyrant）；他們最多只能在被迫從事違背上帝意志的行為時，以「消極不服從」（passively disobey）來因應。不過在一五六〇年的版本中，他重拾早期較為激進的觀點。他指出，基督徒的服從義務係「允許例外存在」；他們可以反抗「不合法的篡位者」（illegitimate usurper）。貝扎所謂的「合法」與否，依據的是上帝的律法，因為他進一步補充：有時，「篡位者」的權力係來自被統治者的同意，而讓所有的反抗變得「不合法」（在此指世俗政府的法律）。Edward A. Gosselin認為，貝扎的改變是受到諾克斯（John Knox）的影響。諾克斯的*First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (1558)當時在日內瓦出版；他在書中反對女主統治。貝扎並未完全接受諾克斯的觀點，但他傾向於主張「有條件的反抗」。見Edward A. Gosselin, "David in Tempore Belli: Beza's David in the Service of the Huguenots," *Sixteenth Century Journal*, 7:2 (1976), pp. 32-33. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol.2, chapter 7.

47 Edward A. Gosselin, "David in Tempore Belli," pp. 31-54.

48 Edward A. Gosselin, "David in Tempore Belli," pp. 31-54. 除了貝扎以外，著名的新教神學家梅蘭希通（Philipp Melanchthon, 1496-1540）與喀爾文（John Calvin, 1509-1564）等人，也在大衛身上找到反抗的基礎與深刻安慰。喀爾文尤其如此：他常將自己比

貝扎的闡釋顯示，「大衛與掃羅」傳統有多種解釋的可能。而庭戴爾的論述證實，大衛除了「臣民服從」的性格之外，還有其它面貌的存在。將這些論述與亨利政府的大衛詮釋比較，便可發現其間的主觀刪節。可以說，亨利政府並非透過典故研究來理解大衛或釐清王權；它意在利用大衛王典故，爲亨利國王的新王權背書。因此，亨利政府對大衛典故的詮釋，不應被視爲王權理論的辯論，而應被定位爲官方宣傳的操作。透過大衛王典故，亨利政權提出這樣的王權論點：王權來自神命；國王無論如何無道，臣民都必須嚴守基督徒的本分，對上帝所任命的國王，侍以絕對的服從，因爲服從國王，便是服從上帝。

三、對約翰王典故的解釋

約翰王典故是亨利政府操作「王權論述」的經典。約翰是歷史上惡名昭彰的國王，無論在十三世紀抑或後世，他都獲得極爲負面的評價。然而，這樣狼藉的約翰王，在亨利八世時代卻被塑造爲「無能」卻「愛國」的正統君主。亨利政府一反過往，大力宣揚約翰王典故。約翰的例子再次印證了前述論點：亨利政府利用君王典故的新解，來形塑國王的新王權。

約翰王出生於一一六七年，是英格蘭名君亨利二世（Henry II, r.1154-1189）[49]的么兒。亨利二世對他極爲疼愛，曾爲了替他尋覓封地，而招致其他三子的叛變。[50]約翰的兄長是赫赫有名的「獅心」理查一世（Richard I, the Lionheart, r.1189-1199）。理查驍勇善戰，熱衷十字軍運動。他擔任英格蘭國王期間，甚少待在國內，因此一直由約翰攝政。理查在一一九九年去世後，約翰繼任爲王。

擬為大衛，認為自己與大衛同樣身負神命，為真理而不斷奮鬥，而他同時也像大衛一般，為了神命而飽嘗迫害。Barbara Pitkin, 'Imitation of David: David as a Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms,' *Sixteenth Century Journal*, 24:4 (1993), pp. 843-863. Edward A. Gosselin, *The King's Progress to Jerusalem*, pp. 77-86.

49 亨利二世被認為是英格蘭史上最有能力的國王之一。他一手打造了「安茹帝國」。其疆域除了英格蘭之外，還包括「半個法國」（Normany, Anjou, Maine, Touraine, Aquitaine, Poitou, Auvergne），可以說「從蘇格蘭邊境延伸至庇里牛斯山腳」。

50 約翰因此有「缺少封地的約翰」（John Lackland）的別號。約翰因為是么兒，在他出生前，亨利二世已將大部分的領地分封給三名較長的兒子。亨利二世為促成約翰與Humbert III, count of Maurienne（Savoy）女兒的婚事，打算將已分封給諸子的土地劃出部分給約翰。此舉引起諸子不滿，起而叛變。最後亨利二世不得不打消此念頭。

約翰雖然擁有顯赫的父兄，一生卻乏善可陳。他的統治有三大挫敗：首先是爲了婚姻問題與法國開戰，最後失去了家族根據的諾曼第（Normandy）與大部分法國領地。[51]其次是他爲了坎特伯里大主教的人選，與教廷衝突，導致英格蘭被「驅逐出教」（interdicted），約翰本人也被「開除教籍」（excommunicated）。[52]最後是約翰與貴族間激烈衝突，被迫簽署「大憲章」（Magna Carta, 1215），對王權造成重大挫折。[53]除了一連串的失敗，約翰在私德上也極具爭議：他對父兄不忠，曾起叛奪權；[54]他對臣下無情，殘酷對付見疑之人；[55]他行事荒誕逾矩，強納附庸妻女，違背封建倫理。[56]

失敗（德）的約翰王在歷史上獲得極爲負面的評價。十九世紀的著名史家格林（J.R. Green, 1837-1883）說道，約翰雖然秉賦優異，卻充滿人格缺陷，是「安茹家族最糟糕的結晶」：

51 約翰因為介入Lusignan與Angoulême兩個法國貴族家庭的聯姻，迎娶Angoulême家的Isabella為妻(1200年)，而引起強烈的不滿。Lusignan家族要求共同領主法國國王Philip II仲裁。約翰拒絕赴法說明，於是演變成領主（法王）與附庸（約翰）間的戰爭。A.L. Poole, *From Domesday Book to Magna Carta* (2nd ed., Oxford, 1955), p. 380.

52 坎特伯里大主教Hubert Walter去世後，教皇Innocent III力保Stephen Langton繼任。約翰以英格蘭國王傳統享有大主教的選任權為由，拒絕教廷的決定，兩造於是邁向衝突。約翰最後在一二一三年向教廷屈服，接受Langton為大主教，並且將英格蘭「獻給教廷」，自己為其附庸，以每年一千馬克的貢金取得後者的保護。約翰如此做的主要原因在於國內貴族累積的不滿，使他感受威脅，他必須減少樹敵，以保全政權。

53 約翰的政權在一二一二年便已出現危機。當年八月，貴族中有人密謀在約翰對威爾斯戰爭時，棄國王於死地。約翰因為此不利於己的局勢，轉而向教廷求和。隨後，為了轉移貴族們的壓力，發動另一波與法國的戰爭（1214）。但因缺乏戰果，國內貴族的不滿更加高漲，終於有了「大憲章」的簽署。

54 約翰深受父親的寵愛，卻在一一八九年「為了不明的原因」，加入兄長理查的陣營，反叛父親。據說，亨利二世在知聞約翰亦在反叛之列時，心碎而死。

55 約翰的幾件作為造成了歷史上給予他「殘酷」的印象: 一是謀害其姪兒Arthur of Britanny。二是將觸怒他的寵臣William of Briouse的妻兒監禁在獄中，活活餓死。三是他在一二一二年將二十八名威爾斯起叛族長（chiefs）為質的子弟吊死。最後是將Arthur的姐妹Eleanor囚禁長達四十年。見C. Warren Hollister, “King John and the Historians,” pp. 14-15.

56 在追求女性方面，約翰在英格蘭國王中並不「特別突出」。譬如他的曾祖父亨利一世便有二十個以上的私生子女。但約翰引人非議之處在於，他所追求的女性中，有些是附庸的妻子或女兒，此舉有違封建倫理。C. Warren Hollister, “King John and the Historians,” p. 15.

> 「地獄是污濁的，但地獄自身被更為污濁的約翰所玷污了」……從外表看，約翰具備其家族特有的敏銳、活力、機智、幽默，以及群眾魅力……然而，在他的靈魂深處，約翰是安茹家族最糟糕的結晶。他將他們的傲慢、自私、不羈欲望、殘酷與專橫、無恥、迷信，以及對榮譽及真理的嘲諷冷漠，融合為一團邪惡……他的忘恩負義與背叛，讓他的父親心懷悲傷地走進墳墓。對他的兄弟，他是最糟的叛逆者。整個基督教世界都相信，他謀殺了他的姪子……他拋棄了一個妻子，但對另一個亦不忠實。他的懲罰精細而殘酷，將孩子餓死，將老人塞進鉛製的禁錮物中。他的宮廷像是妓館，沒有女性能逃過國王的淫慾……。他在迷信上所展現的懦弱，與他對上帝表現出的不敬妄為，不相上下。他雖然嘲弄教士，並且在彌撒時背轉身去（即使是在為其加冕的莊嚴氣氛中），他遠行時脖子卻必戴著聖物。[57]

牛津主教史屠拔（William Stubbs, 1825-1901）稱呼約翰爲暴君；牛津教授普耳（A.L. Poole）說他「殘酷無情，狂暴易怒，貪婪而放縱，親切卻令人反感」；連其傳記史家諾格特都這樣總結她的主人公：他是個「超越常人的邪惡之徒。」[58]

當然，約翰獲得幾近全盤否定的歷史評價並不全然公允，因爲傳統歷史解釋權掌握在教會人士的手中。[59]姑且不論編年史家對於約翰的評價公正與否，約翰形象惡劣是不爭的事實。並且，從王室的立場考量，約翰在貴族的「脅迫」下簽訂了「大憲章」，對傳統王權造成重大的傷害。無論從何種角度出發，約翰都是個負面的國王示範，沒有重提的必要。

---

57 J.R. Green, *History of the English People* (London, New York: MacMillan and Co., 1895), vol.1, pp. 326-327.

58 A.L. Poole, *From Domesday Book to Magna Carta*, p. 425. Kate Norgate, *John Lackland*, p. 286. C. Warren Hollister,"King John and the Historians," p. 2.

59 後代史家對於約翰的瞭解多是根據溫多爾（Roger Wendover, d.1236）與巴利斯（Matthew Paris, c.1200-1259）這兩位與約翰同時期的編年史家的記錄而成。溫多爾與巴利斯都是英格蘭著名的「聖．阿班思修院」（St. Albans Abbey）的修士。約翰曾與教廷發生嚴重的衝突。衝突期間，他利用職權「侵佔」了修院的產業，因此教會人士，從溫多爾到十九世紀的牛津主教史屠拔，對他的印象均極惡劣，下筆也就難脫偏頗。格林便曾說過：溫多爾的著作「雖有豐富的細節」，但「不精確」、「有強烈的忠君與教會情懷。」溫多爾的作品名為*Flowers of History*，是聖．阿班思修院最早出版的編年史。巴利斯的作品基本上係根據溫多爾的內容而來。J.R. Green, *History of the English People*, p. 273.

都鐸王朝在成立之初一直避談約翰。亨利七世（Henry VII, r.1485-1509）頻繁引用歷史典故爲其政權背書，從雙色薔薇的家徽到塞爾特傳奇中的亞瑟王，不一而足，就是不曾引用眾所周知的約翰王典故。[60]然而，這種拒約翰於門外的態度，在一五三〇年代宗教改革白熱化後，出現了轉變。亨利政府一反往例，開始重提約翰王；它刻意以約翰王典故立論，在英格蘭境內大加宣傳。亨利政府的作法非常值得關注，因爲對約翰王典故的詮釋，不僅展現其論述操作的能力，並且與大衛王典故一樣，透露出亨利八世對其自身王權的定位與理解。

亨利政府對於約翰王典故的詮釋主要見諸一五三八年劇作家貝爾的《約翰王》（*King Johan*）一劇。貝爾爲新教作家，在一五三〇年代後期爲克倫威爾所吸收，爲官方寫作。他的這部《約翰王》道德劇展示亨利政府的官方見解。《約翰王》一劇描述英王約翰爲了替飽受天主教會欺凌的「寡婦英格蘭」（Widow England）主持正義，不僅與教廷衝突，還面臨開除教籍，臣民起叛，以及外國軍隊兵臨城下的窘境。約翰被迫向教廷屈服，卻仍難逃爲貴族毒害的命運。[61]愛護「英格蘭」的約翰王最後在眾叛親離的境況下，孤單離開人世。戲劇的結尾是由一名被稱呼爲「皇帝陛下」（Imperial Majesty）的聖君進場主持正義。這位「皇帝陛下」暗中派遣手下調查約翰受冤的真相。在「皇帝陛下」的審訊下，所有惡徒均跪地求饒，教士們也公開輸誠，宣示「把教皇逐出這個國家」，以「皇帝陛下」爲「教會的最高領袖（supreme head）」。「英格蘭」終於在「皇帝陛下」的庇護之下，保有其虔信與正義。

貝爾的這齣《約翰王》主旨非常清楚：「寡婦英格蘭」指涉「英格蘭王國」。

60 都鐸王朝的建立者亨利．都鐸（即後來的亨利七世）善於操作歷史論述。他以紅、白雙色薔薇為都鐸家徽，以展示其家族為蘭卡斯特（House of Lancaster，傳說以紅薔薇為家徽）與約克（House of York，以白薔薇為代表）兩家族結合後的合法繼承者。又譬如在都鐸的紋章中，處處可見「紅龍」（red dragon）的形象。依據Geoffrey of Monmouth在*Historia Regum Britanniae*的說法，「紅龍」為塞爾特族（Celtic）的象徵，與代表入侵的撒克遜族的「白龍」（white dragon），相鬥不休。另外，亨利七世安排長子在亞瑟王傳奇發源的溫徹斯特（Winchester）出生，並將他命名為「亞瑟」。「紅龍」與「亞瑟」都是用來強化都鐸家發源自威爾斯的印象。參見Sydney Anglo, *Images of Tudor Kingship*, chapters 2, 4. Pamela Tudor-Craig, "Henry VIII and King David," p. 191.

61 此「道德劇」中有一個角色名為「虛情假意」，他在此「裝扮」成貴族。貝爾意圖結合兩者的嘲諷意義相當明顯。貝爾在此引用民間盛傳約翰因飲下毒酒而身亡的傳言，也顯示劇作家充分瞭解，與民間傳聞結合，有助於取信於觀眾。

約翰王爲了保護「英格蘭」，奮勇與教廷對抗，最後力竭屈服，卻仍難逃悲劇。「英格蘭」最後是倚賴「皇帝陛下」的英明裁決，才得保全。貝爾在劇中雖未明言「皇帝陛下」的身分，但這位「尊貴之士」最後得到僧俗的一致擁戴，擔任「教會的最高領袖」，顯然指涉在一五三四年取得「教會最高領袖」身分的亨利八世。貝爾在劇中將約翰塑造成「愛護英格蘭」的悲劇國王，而亨利八世是撥亂反正的明君。

貝爾的約翰王詮釋，顛覆了約翰一直以來的負面形象。然而，貝爾雖爲都鐸官方的喉舌，卻不是最早替約翰翻案的作者。早在一五二八年，庭戴爾同樣對約翰王典故，提出過不同於以往的詮釋。庭戴爾在《一位基督徒的服從》中，這樣評述歷史上的約翰王：約翰是羅馬教會強橫顢頇的受害者；他想要執行上帝授予國王的司法審判權，卻爲教廷多方阻撓。教皇不僅煽動英格蘭臣民反叛，還策劃法國入侵英格蘭。約翰最後被迫向教廷屈服，獻出英格蘭，成爲教皇的附庸，向教廷納貢。

> 讀一讀英格蘭的編年史……想想約翰王的故事，我毫不懷疑他們〔指天主教編年史家〕將最美好的加諸在自己身上，將最糟的給了約翰……他〔指教皇〕想要取代上帝賦予每位國王的職務……因為約翰王打算懲處一名鑄造偽幣的邪惡教士。俗人犯了不及此行一半嚴重的過錯，必被處以極刑，教士卻能逍遙法外！教皇不也赦免了法國國王的罪，讓他前去征服約翰的國土？[62]

庭戴爾的本意是要說明天主教會種種不合理的現象。然而，在他發表議論的同時，亦提出了另一種的約翰王詮釋。約翰不再傲慢殘酷、迷信褻瀆。相反地，他成了「爲捍衛與執行上帝授予國王的裁判之權」，不惜與教廷對抗的正直國王。約翰在庭戴爾的筆下還稱不上英雄，因爲他雖落得「悲劇」收場，但與教廷的強悍作風相比，他仍顯得懦弱無能。不過，庭戴爾已開始扭轉約翰在英格蘭歷史上的定位。

稍加比較，我們就可覺察貝爾的劇情承襲自庭戴爾的論述。庭戴爾的論證有四個重點：約翰是羅馬教廷顢頇干政的受害者；主持正義爲上帝賦予國王的權柄與義務；羅馬的煽動是約翰內憂外患的根源；而約翰即使屈服，亦難得善終。貝爾延續庭戴爾的觀點，將歷史上的「邪惡國王」，轉化爲捍衛英格蘭的「無能君主」；在貝爾筆下，約翰仍然一事無成，但他一生的過失不再出自本身的缺陷，而是肇因於外來（尤其是教廷）的逼迫。從庭戴爾到貝爾，約翰的

62 William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, Ibid., pp. 338-339.

形象已然扭轉。

貝爾對約翰王的詮釋受到庭戴爾的影響。然而，一如莫里森對大衛王典故刻意剪裁，貝爾對約翰王典故，亦進行了有利於亨利的轉換。舉例來說，庭戴爾與貝爾在論證的重點上有著明顯的差異：庭戴爾旨在突顯天主教會不合理的特權，貝爾則是以約翰的處境爲鏡，解釋英格蘭國王的德性與困境；庭戴爾藉由約翰來抨擊天主教會，貝爾則是透過約翰，讓亨利國王的作爲得到理解。

貝爾的「約翰王」是亨利政府最完整的約翰王典故詮釋。約翰在其中顯示了兩種典範。第一、他是「愛國者國王」（patriot king）：約翰始終都以保衛「英格蘭」爲最高宗旨。透過約翰，貝爾向英格蘭子民遊說：國王與教廷對抗是捍衛國家的「高尚行爲」；無論是十三世紀的約翰王，抑或是十六世紀的亨利八世，他們都是熱愛國家的護國君主。[63]

第二，約翰王是「正統的世襲國王」。貝爾不斷透過約翰的台詞，申論王權來自「血統繼承」。劇中，約翰一上場便宣告其顯赫的家世：「我的祖父是一位卓越的皇帝；我的父親繼承他成爲國王；我的兄長是一位國王……獅心理查，法國人這樣稱呼他。」（行8-13）[64]貝爾的目的是要觀眾得到「國王承襲著高貴血統」的印象，透過這個印象，讓觀劇者對國王（無論是約翰王或亨利八世）心生敬畏。約翰的典範宣告：「血統」是王權另一重不容抹殺的神聖依據；亨利八世透過約翰王宣示，他的王權奠基於血統。

亨利八世重新詮釋約翰王典故是非常高明的操作，因爲「血統」正是他宣示王權最有利的立基。亨利八世與其父亨利七世最大的差別在於他沒有王位合法性的問題。亨利七世的王室血統得追溯到十四世紀愛德華三世的兒子約翰・

63 「愛國情操」一直是亨利八世各種文宣的重點。最典型的例子便是一五三二年亨利八世政府所出版的《真相的鏡子》（*A Glass of the Truth*）。收錄於Nicholas Pocock (ed.), *Records of the Reformation: the Divorce 1527-1535* (Oxford: Clarendon Press, 1870), vol.2, pp. 385-421。

64 John Bale, *King Johan*, in Peter Happé (ed.), *The Complete Plays of John Bale* (Cambridge: Brewer, 1985-1986), vol. 1. 嚴格地說，約翰王的宣告難免有誇大之處。他雖然為名君亨利二世與獅心理查一世的繼承者，但他真實的祖父是「安茹伯爵」傑弗瑞（Geoffrey Plantagenet，Count of Anjou, 1133-1151）。他的祖母瑪蒂爾達（Matilda, 1102-1167）確曾嫁給神聖羅馬帝國皇帝亨利五世（Emperor Henry V, r.1111-1125）為妻，但兩人並未生下子嗣。當約翰透過「血統」強調其王權的合法性（神聖性）時，他與所標舉的亨利五世皇帝其實並無血源關係。不過對於約翰（或者說貝爾）而言，是否嚴格依循史實並不重要。

根特（John of Gaunt），[65]但亨利八世是「蘭卡斯特家族」與「約克家族」的共同子嗣，是道道地地的「雙色薔薇」！「血統」是亨利八世申論其王權最有力的支持：經過三十年的薔薇內戰，英格蘭境內已沒有人在血緣上比他更接近英格蘭王座；任何人都不能質疑亨利透過血統所取得的正統國王地位。因此，大衛王的典故昭示，「王權來自神命」，而約翰王的典故宣告，「王權來自繼承」。無論在那一種基礎上（或者同時透過這兩項基礎），亨利八世的王權都絕對而不容挑戰。大衛王與約翰王的典範，給予亨利王權牢不可破的強大支持。

貝爾的「約翰王」可謂都鐸朝約翰詮釋的轉捩點。在此之後，都鐸官方的論述幾乎都將約翰定位爲「受害者」。而貝爾的這套官方論述，也逐漸透過各種媒介（特別是戲劇演出），傳布至英格蘭各地，扭轉民間對於約翰的印象。舉例而言，一五三八年的一則審判記錄顯示，民眾對於約翰王已逐漸改觀：一位名爲約翰・阿弗德（John Alforde）的證人在證詞中提到：「幸好羅馬主教已不再統治，如果他仍統領的話，這位主教將會像對待約翰王一般，對待我們的國王。」同案的另一名證人湯瑪斯・布朗（Thomas Brown）也表示：他曾多次聽聞神父與執事提到，約翰王搞垮了一個家族。然而，他現在知道這不是實情；「約翰王與英格蘭歷來的國王一樣高貴」；「他是首位批判羅馬主教的人。因爲他，大家才能開懷。」[66]這兩段談話是兩人於一五三七年聖誕節在克蘭默家中觀賞過貝爾的「約翰王」後，所發的議論；它們顯示，約翰王典故的新歷史解釋已透過戲劇演出植入民心。

當然，都鐸官方的約翰王新解不會只在平民階層流傳，知識菁英對此論述更爲熟稔。例如，克蘭默在一五四〇年爲失勢的克倫威爾說情時，便提出約翰王典故。他表示，「約翰王、亨利二世、理查二世如果有這樣的大臣〔指克倫威爾〕，就不會落得被顛覆的下場。」[67]在克蘭默的陳述中，約翰已不是充滿缺陷的暴君，而是爲權貴背叛的國王。

知名新教作家約翰・福克斯（John Foxe, 1517-1587）亦同樣致力於約翰「受害者」形象的宣揚。他在名著《事蹟與偉業》（*Actes and Monuments*）一書中

65 亨利七世之母Margaret Beaufort為John of Gaunt與第三任妻子Katherine Swynford所傳的後代。弔詭的是，John既是（愛德華三世）國王的兒子，也是（亨利四世）國王的父親，但他本人從未擔任過英格蘭國王。亨利七世由他所繼承的王室血統，基礎相當薄弱。

66 John Edmund Cox (ed.), *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer* (Cambridge, 1846), p. 388.

67 J.S. Brewer, J. Gairdner & R.H. Bordie (eds.), *Letters and Papers, Henry VIII*, vol.15, no.770.

附上一幅插圖，裏面畫著約翰以屈服之姿跪在地上，將王冠呈獻給教廷使節。這張插畫顯示，像福克斯這樣的新教改革者對約翰王的記憶，並不在貴族的反叛與「大憲章」的簽訂，而是在他與羅馬對抗的「英勇事蹟」。[68]

事實上，隨著宗教改革的推進，約翰王典故亦逐漸循庭戴爾，乃至於貝爾，的解釋脈絡，持續發展。約翰王簽署「大憲章」一事，逐漸與他對抗教廷的事蹟結合在一起。最後，約翰王典故在都鐸朝的解釋成爲：約翰王是羅馬教廷陰謀指使下，爲英格蘭貴族背叛的受害國王。清教牧師韋彭（Perceval Wiburn, d. 1606）於一五八一年向伊莉莎白女王所提出的慷慨陳言，充分展現了此種思維：

> 讓我們多看一點你們教皇對待君主的作為……將約翰王開除教籍，解除其子民的臣服誓約，煽動他們與之對抗，最後，奪走了國王的王國與生命……英諾森教皇（Pope Innocent III）對付約翰王的作法一點也不陌生……講得更近些，談談那位最偉大的君主，人們記憶深刻的亨利八世國王。回想起來，〔教廷〕以怎樣的詛咒謾罵、驅逐出教、煽動作亂，來對付彪炳的英格蘭國王，以及整個國家。[69]

韋彭的言論顯示，亨利朝所建立的約翰王詮釋，已成功地延續到一五八〇年代的伊莉莎白朝。韋彭「順利地」將約翰王與亨利八世相提並論；亨利八世透過約翰王典故，成功地辯護了他的作爲。

綜言之，約翰王提供了亨利政府「愛國君主」與「世襲國王」的典範。約翰與羅馬的對抗，被解釋爲「捍衛英格蘭」的愛國行爲；而約翰承襲的王室血統，宣告了「王權奠基於世襲傳統」。約翰王所代表的兩種典範，均爲亨利八世所亟需。約翰對抗教廷的「愛國行徑」，解釋了亨利八世與羅馬教廷的決裂；而約翰身上流動的「王者血液」，宣告了亨利王權傳承的基礎。

四、結論

本文處理亨利八世政府於宗教改革期間的「王權宣傳」問題。宗教改革在英格蘭不僅是一個信仰問題，也是一個政治議題，因爲它造就了一個擁有獨立教會的君權國家，促成了英格蘭王權的迅速擴張。亨利八世在宗教改革的過程

68 John N. King, *Tudor Royal Iconography*, p. 148.

69 Perceval Wilburn, *A checke or reproofe of M. Howlets vntimely shreeching in her Maiesties eares with an answeare to the reasons alleadged in a discourse thereunto annexed, Why Catholikes (as they are called) refuse to goe to church* (1581). STC 25586.

中，將傳統的教權納入了王權的範圍；他享有的王權，超越歷來的英格蘭君主。然而，亨利要安享新獲得的至高王權，必須獲得其臣民的支持；他必須說明其王權的合法基礎。此辯護行動的重要性展現在兩個方面：第一，英格蘭在脫離羅馬教會後，原本以天主教義爲基礎的「君臣倫理」已不復適用。亨利政府必須向英格蘭民眾解釋國王「新王權」的內涵與合法性，才能在此前提下重建「君臣倫理」。第二，亨利八世推動宗教改革的舉動，迫使自己陷入內憂外患的危境中：在國內，傳統教徒對其國教政策不滿反彈；在國外，羅馬教廷提出「討伐異端」的呼籲。對亨利八世而言，要度過難關，唯有倚賴全民對國王的支持。因是之故，說明王權的宣傳工作，益爲重要。

亨利政府利用君王典故來宣傳「新王權」。它將人們熟知的君王典故，透過新的角度，做出有利國王的詮釋。在亨利政府援引的典故中，「大衛王」與「約翰王」最具代表性。大衛王典故提供了「王權來自神命」的教訓，在此基礎上，亨利八世要求以基督徒自許的英格蘭臣民，絕對服從他們的國王。約翰王典故說明了「王位來自血統繼承」，而國王對抗羅馬教廷是捍衛英格蘭王國的愛國行爲。

亨利政府巧妙地運用君王典故來宣揚王權。然而，其「王權論述」的內容顯示，其典故解釋充滿了篩節與扭曲：凡不利於國王的面向一律捨去；只留用，甚至強化，有助於國王的部分。亨利政府意不在「客觀陳述」君王典故，而是以「主觀詮釋」典故，爲國王背書。它不曾透過君王典故來釐清王權的本質，而是利用君王典故爲工具，來宣傳亨利的新王權。亨利政府的所爲已不僅在「說明王權」，而是在「塑造」，甚至「編造王權」。亨利政府的君王典故詮釋，不宜放在「王權理論的建構」下探討，而應放在都鐸政權的「官方宣傳」中理解。

本文以「大衛王」與「約翰王」兩個主要的君王典故爲題，剖析亨利政府「宣傳王權」、「編造王權」的作爲。本文意在與「都鐸政治史研究」及「宗教改革研究」兩大傳統對話。以艾頓爲代表的都鐸政治史研究，將都鐸朝視爲英國憲政發展的關鍵時期，主張宗教改革引發了「王權擴張」與「國會崛起」兩大現象；「國王」與「國會」的衝突爲憲政發展的主軸。以艾頓爲中心的都鐸研究，將「王權擴張」獨立於一五三〇年代瞬息變化的宗教改革氛圍外，將亨利王朝的主持者視爲懷抱理想的政治改革家。本文修正艾頓傳統的此項論點，主張宗教改革不是事先謀劃的改宗運動，而是亨利國王尋求離婚解套的權宜之舉；「王權擴張」不應與進行中的「宗教改革」行動切割觀察。「王權擴張」是宗教改革運動的「結果」，不是宗教改革發動的「原因」。「王權論述宣傳」是理解都鐸王權不可或缺的面向，而理解「王權宣傳」，不僅有助於瞭

解官方宗教改革的進行，且能釐清亨利八世對自身王權的定位。

英格蘭宗教改革是一個因政治原因觸發的宗教事件；英格蘭民眾並未預期或期盼它的到來。亨利八世如何在英格蘭仍處於傳統信仰的氛圍中，完成他的「官方宗教改革」？這是英格蘭宗教改革研究的核心議題。「官方宣傳」是「官方宗教改革」成功的關鍵；它促使英格蘭人民在國王面臨危機時，因著對王室的忠誠，選擇支持國王。本文所探討的「王權宣傳」爲亨利朝「官方宣傳」的一項重點；理解「王權宣傳」有助於我們重建亨利政府的宣傳工作，而這將使我們對亨利朝宗教改革的理解，更趨完整。

引用書目

原始史料

Bale, John. *King Johan*, in *The Complete Plays of John Bale*. Ed. Peter Happé. Cambridge: Brewer, 1985-1986.

---. *Vocacyon of John Bale*. Ed. Peter Happé and John N. King. Wesel, 1553; reprinted, New York: Medieval and Renaissance Texts & Studies in Conjunction with Renaissance English Text Society, 1991.

Brewer, J.S., Gardiner, J. & Brodie, R.H., eds. *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII*. London: Longman, 1862-1932.

Cranmer, Thomas. *Certayne sermons, or homelies appointed by the kynges Maiesties, to be declared and redde, by all persons, vicars, or curates, euery Sondaye in their churches, where they haue cure* (1547). STC 13640.

---. *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*. Ed. John Edmund Cox. Cambridge, 1846.

Elton, G.R., ed. *The Tudor Constitution: Documents and Commentary*. 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Fabyan, Robert. *The New Chronicles of England and France*. 1516; London, 1811.

Green, J.R. *History of the English People*. London, New York: MacMillan and Co., 1895.

Morison, Richard. *A Lamentation in which is shown what pain and destruction cometh of seditious rebellion* (1536), in *Humanist Scholarship and Public Order: Two Tracts against the Pilgrimage of Grace by Sir Richard Morison*. Ed. David Sandler Berkowitz. Washington: Folger Shakespeare Library, 1984. pp. 85-108.

---. *A Remedy for Sedition Wherein Are Contained Many Things concerning the True and Loyal Obeisance That Commons Owe unto Their Prince and Sovereign Lord the King* (1536), in *Humanist Scholarship and Public Order: Two Tracts against the Pilgrimage of Grace by Sir Richard Morison*. Ed. David Sandler Berkowitz. Washington: Folger Shakespeare Library, 1984. pp. 109-165.

---. *An Invective ayenste the Great and Detestable Vice, Treason: Wherein the Secrete Practises, and Traiterous Workinges of Theym That Suffrid of Late Are Disclosed* (1539). STC 18111.

Pocock, Nicholas, ed. *Records of the Reformation: the Divorce 1527-1535*. Oxford:

Clarendon Press, 1870.

Tyndale, William. *The Obedience of a Christian Man*, in *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scriptures*. Ed. Henry Walter. Cambridge: Cambridge University Press, 1848.

Wilburn, Perceval. *A checke or reproofe of M. Howlets vntimely shreeching in her Maiesties eares with an answeare to the reasons alleadged in a discourse thereunto annexed, Why Catholikes (as they are called) refuse to goe to church* (1581). STC 25586.

二手研究

Anglo, Sydney. *Images of Tudor Kingship*. London: Seaby, 1992.

---. "Image-making: The Means and the Limitations," in John Guy ed., *The Tudor Monarchy*. New York: Arnold, 1997.

Baumer, Franklin le van. *Early Tudor Theory of Kingship*. 1940; repr., New York: Russell & Russell, 1966.

Blatt, Thora Balslev. *The Plays of John Bale: A Study of Ideas, Technique and Style*. Copenhagen: Gad, 1968.

Cooper, J.P. "A Revolution in Tudor History?" *Past and Present* 26 (1963), pp. 110-112.

Cooper, J.P.D. *Propaganda and the Tudor State: Political Culture in the Westcountry*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Daniell, David. *William Tyndale: A Biography*. New Haven, London: Yale University Press, 1994.

Elton, G.R. "A Revolution in Tudor History?" *Past and Present* 32 (1965) pp. 103-109.

---. "The Tudor Revolution: A Reply," *Past and Present* 29 (1964), pp. 26-49.

---. "Thomas Cromwell *redivivus*," *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), pp. 192-208.

---. *England under the Tudors*. London: Metheun & Co., 1955.

---. *Policy and Police: The Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

---. *Reform and Reformation: England, 1509-1558*. London: Edward Arnold, 1977.

---. *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Common Weal*. London: Cambridge University Press, 1973.

---. *The Practice of History*. London: Fontana, 1969.

---. *The Tudor Revolution in Government: Administrative Changes in the Reign of Henry VIII*. Cambridge, 1953.

Gosselin, Edward A. "David in Tempore Belli: Beza's David in the Service of the Huguenots," *Sixteenth Century Journal*, 7:2 (1976), pp. 31-54.

---. *The King's Progress to Jerusalem: Some Interpretations of David during the Reformation Period and Their Patristic and Medieval Background*. Malibu: Undena Publications, 1976.

Hollister, C. Warren. "King John and the Historians," *The Journal of British Studies*, 1:1 (1961): pp. 1-15.

Hurstfield, J. *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series 17 (1967), pp. 83-108.

King, John N. "Henry VIII as David: The King's Image and Reformation Politics," in *Rethinking the Henrician Era: Essays on Early Tudor Texts and Contexts*. Ed. Peter C. Herman. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1994. pp. 78-92.

---. *Tudor Royal Iconography: Literature and Art in an Age of Religious Crisis*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

Levin, Carole. "A Good Prince: King John and Early Tudor Propaganda," *Sixteenth Century Journal*, 11:4 ,1980.

Neale, J.E. *Elizabeth and her Parliaments*, 2 volumes, London, 1953-57.

---. *Essays in Elizabethan History*, London, 1958.

---. *The Elizabethan House of Commons*. London, 1949.

Norgate, Kate. *John Lackland*. London 1902; reprinted 1970.

Pettegree, Andrew. *Reformation and the Culture of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Pitkin, Barbara. "Imitation of David: David as a Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms," *Sixteenth Century Journal*, 24:4 (1993), pp. 843-863.

Pollard, A.F. "*The Early Tudor Theory of Kingship* by Franklin le van Baumer", *English Historical Review*, 56 (no.222) (1941), pp. 310-313.

---. *Factors in Modern History*. London, 1907.

---. *Henry VIII*. London, 1902.

---. *The Evolution of Parliament*. London, 1920.

---. *From Domesday Book to Magna Carta*. 2nd ed. Oxford, 1955.

Poole, A.L.. *From Domesday Book to Magna Carta*, 2nd ed., Oxford, 1955.

Scarisbrick, J.J., *Reformation and the English People*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

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

Slavin, Arthur J. "G.R. Elton and his Era: Thirty Years On," *Albion 15* (1983), pp. 207-229.

---. ed. *Tudor Men and Institutions*. Baton Rouge, 1972. pp. 265-94.

Tudor-Craig, Pamela. "Henry VIII and King David," in *Early Tudor England: Proceedings of the 1987 Harlaxton Symposium*. Ed. Daniel Williams. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1989. pp. 183-205.

White, Paul. *Theatre and the Reformation: Protestantism, Patronage, and Playing in Tudor England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Williams, Penry and Harris, G.L. "A Revolution in Tudor History?" *Past and Present* 31 (1965), pp. 87-96.

Williams, Penry, "Dr. Elton's Interpretation of the Age," *Past and Present* 25 (1963), pp. 3-8.

Manipulating Kingship Discourse: Henry VIII's New Historical Interpretation of Ancient Kingship

Lee, Juo-yung*

Abstract

This paper deals with the kingship propaganda promoted by Henry VIII during the English Reformation. Reformation caused an unprecedented crisis for King Henry. He had to explain his expansion of kingship to win back the support of his people, which was crucial to the survival of his regime. He reinterpreted ancient kingship to build a foundation for his own kingship. However, his interpretation of King David and King John shows that he did not mean to clarify the essence of kingship, but rather to take these examples as immediate evidences to validate his own kingship. Henry was pursuing a propaganda campaign. The conclusion of this paper will contribute to the debates of Tudor political history and English Reformation.

Keywords: English Reformation, King David, King John, Henry VIII, kingship

* Assistant Professor, Department of History, National Taipei University.