

“王权至尊”的《旧约》叙事

以亨利八世时期政教理论为中心

王 凯*

摘要 都铎时期的“王权至尊”理论作为现代主权学说的渊源之一,其主旨是证成王权具有管辖教会的职能,并基于国王的“完整权力”从而证明英格兰脱离普世基督教帝国的合法性。《旧约》有关政教关系的章节因此成为都铎神学家最重要的理论资源。《丰文汇编》作为《至尊法案》颁布前的理论准备,最为直接地呈现出“王权至尊”的《旧约》色彩。此外,都铎神学家为“王权至尊”辩护所作的“政论小册子”也基本围绕《旧约》展开。《旧约》中的明君皆具有管辖教会和决定教义的权力,不仅契合亨利八世宗教改革的现实需求,也为“王权至尊”提供了源自基督教自身的合法性背书。都铎王朝对于“旧约式王权”的追求可以有效解释英格兰宗教改革的保守性及其君主政体的延续性,并从一个侧面印证了基督教神学对于现代主权学说的理论意义。

关键词 王权至尊 亨利八世宗教改革 旧约 政教关系

引言

关于英格兰“王权至尊”(Royal Supremacy)的理论研究已有很多。^{〔1〕}本质上,“王权至尊”是在回应王权与教权的关系问题,特别是在转化“教皇权至尊”(Papal Supremacy)的层面

* 华南理工大学法学院副教授。

〔1〕 大体来说,对于英格兰宗教改革存在“传统史观”和“修正史观”两个学术脉络。前者认为改革是“自上而下”的政府主导型改革,代表人物有 A. G. 迪肯斯(Arthur Geoffrey Dickens),杰弗瑞·埃尔顿(Geoffrey Rudolph Elton);而后者源自英国内战史研究的“修正学派”,反对将议会清教主义依照“辉格史学”视为一种“先进的意识形态运动”,代表人物有克里斯托弗·黑格(Christopher Haigh)、伊门·达菲(Eamon Duffy)和约翰·约瑟夫·斯卡利斯布里克(John Joseph Scarisbrick)。See A. G. Dickens, *The English Reformation*, (见下注〔1〕)

上成为现代主权理论的渊源之一。^{〔2〕} 根据博丹的经典论述,主权的本质是特定领域内的最高权力。而作为一种最高权力,其本质就是不被挑战或者说不被干涉的“立法权”。^{〔3〕} 按塞缪尔·亨廷顿(Samuel Phillips Huntington)的说法,也即政治的自主性。^{〔4〕}

但在西欧中世纪,“基准”的政治架构却是王权与教权并立的二元权力体系,也即通常所说的格拉修斯“双剑论”。^{〔5〕} 在这一框架下,世俗权力和属灵权力必定源自于两种不同且本质上是异质的权威。^{〔6〕} 换言之,无论中世纪世俗权力与属灵权力如何此消彼长,只要两者的权力源自不同的属性,就可以将其归属于二元权力的体系之中。英格兰“王权至尊”对于中世纪二元政治体系的突破,正是在权威来源的问题上,将属灵与世俗两种异质的权力同归于“王在议会”这一范畴中,以“英格兰帝国”整体性的叙述取代了普世基督教帝国的叙述,从而在学理上,成为了现代主权国家理论的雏形。“王权至尊”源自基督教神学的论证方式,就与博丹、马基雅维利和霍布斯等人的“世俗主义”主权理论有着本质区别。

“王权至尊”实际上是通过“王在议会”将原本属于罗马教廷的属灵权力纳入至自身的范畴,国王成为教会领袖仅仅是这一理论的外在表达。因而对于“王权至尊”的合法性论述,就必

〔1〕 接前注〔1〕London: B. T. Batsford Ltd., 1966; G. R. Elton, *Reform and Reformation: England, 1509-1558*, Cambridge: Harvard University Press, 1977; Christopher Haigh (ed.), *The English Reformation Revisited*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*, New Heaven: Yale University Press, 1992; J. J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

〔2〕 参见刘城:“十六世纪英国‘王权至尊’的确立与教皇权的衰落”,《历史研究》2006年第2期,第138—150页;姜守明:“教皇权的衰落与英国民族国家的兴起”,《辽宁大学学报(哲学社会科学版)》2006年第1期,第65—71页。

〔3〕 主权君主的首要特权(the first prerogative)是为全体臣民或每一个单独臣民制定法律的权力,是“无需任何其他他人同意,无论说地位高于他、地位与他相同或比他低的人的同意”的立法权。参见(法)让·博丹:《论主权》,钱俊文、李卫海校译,中国政法大学出版社2003年影印本,第58页。陈颐认为,博丹的主权可以被称为立法主权的原因,不止在于立法权是主权的真正标志,主权者垄断了所有立法权,也在于其他主权权力都可以从主权者垄断的立法权中推演出来。参见陈颐:“博丹立法主权理论的论证及其意义”,《比较法研究》2010年第1期,第127—138页。关于博丹主权理论的进一步研究,参见孔元:“宪法政治话语的历史生成:以博丹为中心的考察”,《中外法学》2017年第6期,第1854—1608页。

〔4〕 亨廷顿认为政治的自主性是指“它们(政府)不受其他非政治团体和程序的影响”。他也指出英格兰宗教改革的本质,即“《至尊法案》意味着国家权力高于教会,而不是一个政府机构凌驾于另一个政府机构之上”。参见(美)塞缪尔·P. 亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,王冠华等译,上海人民出版社2015年版,第16、99页。

〔5〕 双剑论源自教皇格拉修斯一世于494年写给罗马皇帝的一封信,在信中他指出:“这个世界首先由两种权力统治着:牧师神圣的权威(auctoritas)和皇帝的权力(potestas)。两者中牧师的职责更重些。”另外,“在神圣事务的接受和正确管理问题上,您(皇帝)应该服从而非统治”。See Brain Tierney (ed.), *The Crisis of Church and State 1050-1200, With Selected Documents*, Englewood: Prentice-Hall Inc., 1964, pp. 13-15.

〔6〕 简·班伯克(Jane Burbank)和弗雷德里克·库珀(Frederick Cooper)对于一神论中世俗权力与属灵权力的异质性有着极为清晰的描述:“一神论宗教很快就被证明是一柄双刃剑,其既提供了一种超越地方层面的道德架构,但又为基于相同的关于宗教合法性的普世要求之上的教会分裂洞开了大门。”参见(美)简·班伯克、弗雷德里克·库珀:《世界帝国史——权力与差异政治》,柴彬译,商务印书馆2017年版,第82页。

然基于基督教神学理论展开。从本质上,它不仅仅是一种政治理论,更是一种神学理论。然而,在《圣经》之中,虽然《旧约》与《新约》都有处理政教关系的经文,但两者的论证思路却截然不同。《旧约》所设想的理想化君主是以色列“列王”,而《新约》成文时,由于犹太族群已失去独立的政治共同体,因而其观念中的君主是罗马皇帝。这导致前者对于政教关系的阐述内在地理地包含着“融合”与“同一”的趋势,从逻辑上可以证成政教合一的体制。而后者则面临着究竟该服从上帝还是服从凯撒的内在张力,因而采用“两个世界(国度)”的区分证明基督徒在政治上服从(效忠)异教君主的合(神)法性。^[7]因此《新约》的“理念型”王权天然地包含着“政教分离”的属性。

所以都铎政府在塑造“王权至尊”观念时,也就更多地从《旧约》中汲取理论资源。其中最为明显的证据,就是都铎政府组织整理的《丰文汇编》(*Collectanea satis copiosa*, “The Sufficiently Abundant Collections”)。^[8]但在现有的学术研究中,并未有对这一文献的集中讨论。而这份文档恰恰是我们理解都铎君主制、英格兰宗教改革乃至英格兰16—17世纪政治变革的一把钥匙。从“旧约式君权”回顾自亨利八世以降的英格兰宪制变革,既往研究中对于英格兰君主制几个长期难以解决的问题,都能得到更为合理的解释。

首先是何英格兰宗教改革以及安立甘宗(国教体制)必须以一种“没有教皇的天主教”^[9]形态维系下去?这种“中间形态”事实上使得安立甘宗同时受到天主教与新教(清教)的双重攻击。其次是既往研究中类似“都铎悖论”^[10]与斯图亚特式绝对主义君权^[11]等理论概括是否真的能够解释这一时期以政教变革为主线的宪制转型?为何在英国内战期间,查理一世认为主教制与君主制一道构成了王国宪制与政治身体(*body politic*)的框架,保留主教制

[7] 马丁·路德的名篇《论俗世的权力:对俗世权力服从的限度》正是从这一角度证明基督徒服从“此岸世界”的君主与它们是否获得最终的救赎并不相关,从而为世俗权力合法地存在与扩张提供了基督教神学的论证基础。参见(德)马丁·路德:《论俗世的权力:对俗世权力服从的限度》,载马丁·路德:《路德选集》,徐庆誉、汤清等译,宗教文化出版社2010年版,第295—321页。

[8] 《丰文汇编》全名为“从圣经和普世大教会学者有关王权与教权的论述中所整理的极为丰富的文献”(Collectanea satis copiosa, ex sacris scripturis et authoribus catholicis, de regia ex ecclesiastica potestate)。其整体载于著名的“科顿手稿”(Cotton Manuscript)的“Cleopatra E”的第六卷之中,这些手稿因其被罗伯特·布鲁斯·科顿(Robert Bruce Cotton)爵士所收藏而得名。如今“科顿手稿”被大英图书馆馆藏,它大致涵盖公元4世纪至17世纪1400多种手稿以及超过1500种特许状、卷宗和印章。手稿中最为知名的文献包括爱德华六世的日记、苏格兰玛丽女王的遗嘱、早期的圣经手抄本,并被认为是大英图书馆馆藏的基础。值得一提的是现存四个版本的《大宪章》中有两个收录于“科顿手稿”之中。本文对于《丰文汇编》的引证页码将直接使用其自身的页码,而不使用“科顿手稿”的编码。See *Collectanea Satis Copiosa*, in *Cotton Manuscripts Collection*, Cleopatra E VI, folios 16-135, London: British Library, 1534.

[9] See G. W. Bernard, “Henry VIII: ‘Catholicism without the Pope?’” *History*, Vol. 101, No. 345, 2016, pp. 201-221.

[10] See William Huse Dunham Jr., “Regal Power and the Rule of Law: A Tudor Paradox,” *Journal of British Studies*, Vol. 3, No. 2, 1964, pp. 24-56.

[11] See Glenn Burgess, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Heaven: Yale University Press, 2015.

成为一切和平谈判的宪制性前提?^[12] 为何当他同意与苏格兰建立起联合长老会制(Presbyterian)政府时,却直接导致其被推上断头台?^[13] 最后是在现代民主社会,为何西欧依旧有少数的君主制国家延续了下来,并且从政教体制的维度上,它们大都是新教式政教合一的体制?^[14] 对于上述问题,我们都可以基于英格兰都铎君主制所内在的“旧约式君权”这一特性加以解释。

一、“王权至尊”的理论回应:从教皇 “完整权力”到国王“完整权力”

“王权至尊”作为英格兰模式的主权形态,必然需要在王权与教权的关系上给予阐述,而其回应的理论,正是自中世纪“教皇革命”以来的教皇“完整权力”(plenitudo potestatis)学说。^[15] 换言之,“王权至尊”实际就是从教皇“完整权力”到国王“完整权力”的转换。因而在理论上,都铎政府的王室宣传家^[16]必须处理如下几个问题。

[12] See David L. Smith, *Constitutional Royalism and the Search for Settlement, c. 1640-1649*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 131.

[13] 关于此问题的进一步讨论,参见王凯:“英国革命、司法审判与宪制转型:查理一世审判的宪制意义”,《开放时代》2021年第3期,第118—140页。

[14] 欧洲国家中曾将新教确立为国教的国家有英格兰、丹麦、芬兰、冰岛、挪威、瑞典。除了英格兰是安立甘宗之外,其余皆是路德宗。2000年,瑞典国会通过法案,废除路德宗在瑞典的国教地位。2016年,挪威修改宪法,废除路德宗在挪威的国教地位。

[15] 教皇“完整权力”最经典的表述是1075年教皇格列高利七世所颁布的《教皇敕令》(*Dictatus Papae*)所列举的27项权力,包括诸如教皇的普遍管辖权、任命主教的权力、废黜皇帝的权力、召开全体宗教会议的权力以及教会法上的最高审判权。Tierney, *supra* note 5, pp. 49-50.

[16] 在英格兰宗教改革过程中,由于印刷革命的出现,都铎政府在托马斯·克伦威尔(Thomas Cromwell)的主持下系统地通过政论小册子开展政治宣传。这些政论小册子的作者可以被视为“王室宣传家”。斯金纳指出,亨利八世的宗教改革不仅通过镇压,“而且通过官方的政治宣传运动,来保证对于教会的变革为人民所接受”。在他看来,这场宣传运动可以分为两个阶段。第一阶段由宗教法规法学家围绕基督教神学问题展开,“为国王对教会至高无上的合法性辩护”。这一阶段的王室宣传家包括理查德·桑普森(Richard Sampson)、爱德华·福克斯(Edward Foxe)与斯蒂芬·加德纳(Stephen Gardiner)。第二阶段由欧陆地区的人文主义者以服从论为中心展开对王权至尊的辩护。这一阶段的王室宣传家包括理查德·莫里森(Richard Morri-son)、威廉·马歇尔(William Marshall)与托马斯·斯塔基(Thomas Starkey)。参见(英)昆廷·斯金纳:《现代政治思想的基础(下卷)》,奚瑞森、亚方译,译林出版社2011年版,第99—100页。富兰克林·鲍默(Franklin Le Van Baumer)的研究指出,在克伦威尔的主持下,前后出版了近50本为亨利八世与罗马教廷决裂作辩护的书籍。他们大多由国王敕定的印刷商伯塞莱特(Berthelet)发行。在这个意义上可以把这些书籍的作者视为一个有预先计划的群体。Franklin Le Van Baumer, *The Early Tudor Theory of Kingship*, New York: Russell & Russell, 1966, pp. 211-224. 埃尔顿也认为,克伦威尔确实组织策划了一个有着统一计划和统一安排的政治宣传运动,其中一些归属于这场文宣战的作品观点甚至直接来源于克伦威尔本人。G. R. Elton, *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Commonweal*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 38, 52.

(一) 国王与教皇的关系

英格兰是个“帝国”在《1534年继承法案》中的原意,是指其受一个“最高元首”(supreme head)的管辖,国王和作为属灵共同体的英格兰教会被认为具有自主性,不受任何外部干涉。在鲍默看来,帝国概念是个权力容器,王室宣传家使用这一概念,目的是将中世纪教皇至上主义者(papalist)所主张的“完整权力”从教皇身上转移到国王身上。^[17]其目的是排除外国势力的干涉,即以对一个对等的英格兰帝国概念排除普世基督教帝国至少在属灵事务上的干涉。转化的第一步无疑是声称教皇没有“完整的权力”。因此帕多瓦的马西利乌斯(Marsilius of Padua)成为了王室宣传家的理论渊源。^[18]他认为属灵界应当将其自身限定在纯粹的精神事务之中,抛开所有世俗事务以及应由世俗统治者所掌握的带有强制力的管辖权。他进一步指出如果教皇声称其拥有“完整的权力”,即皇帝服从于教皇霸权(overlordship),这不仅违背了神法,也颠覆了政府的秩序。

值得注意的是,至少一部分王室宣传家认为“完整的权力”应该复归国王本人(king alone),所以从逻辑上他们需要首先解决对于教会的定义。而国王与议会也即“王在议会”的关系则是“王权至尊”理论在下一个阶段才需要解决的问题。^[19]关于教会定义的核心争论,在于平信徒是否是教会的一员。如果按枢机主教贝拉明(Robert Bellarmine)^[20]对于教会的定义,教会(ecclesia)虽然是秉持基督教信仰的人的集会,但它更重要的意涵却是指行使圣礼职责的人(神职人员)接受罗马教宗的领导。因为他是上帝在世间唯一的助手(the sole vicar of Christ on earth)。^[21]在贝拉明看来,平信徒被排除在教会之外,因此国王无论如何也不可能具有教会相关的权力。为此王室宣传家需要重新定义教会概念,将平信徒包含进来。圣

[17] Baumer, supra note 16, p. 46.

[18] 马西利乌斯关于“世俗”与“属灵”的讨论, see Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, An-nabel Brett ed. and trans., Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 144-151.

[19] 在经过了玛丽女王基于个人肆意却最终失败的天主教复辟之后,伊丽莎白一世被迫在宗教政策上寻求议会的支持。因此伊丽莎白一世时期“宗教协定”所寻求的“中间道路”很大程度上是女王与议会博弈的结果。进一步的研究, see J. E. Neals, “The Elizabethan Acts of Supremacy and Uniformity,” *The English Historical Review*, Vol. 65, No. 256, 1950, pp. 325-326; Norman L. Jones, *Faith by Statute: Parliament and the Settlement of Religion 1559*, London: Swift Printers Ltd., 1982, pp. 186-189; Patrick Collinson, *The Religion of Protestants: The Church in English Society 1559-1625*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 9.

[20] 贝拉明枢机主教是“反宗教改革”运动(或称天主教改革运动)的中心人物,1930年被罗马教廷封圣。他支持“特伦托会议”(Council of Trent)以来所颁布的一系列教令,并广泛介入宗教改革后的诸多政教活动,特别是与詹姆斯一世关于效忠誓言(Oath of Allegiance)的争论以及主持对于伽利略的审判。其学术思想主要围绕重新阐述世俗权威与属灵权威各自的定义、属性与目的,特别是两者之间的关系。贝拉明政教关系思想的阐述, see Robert Bellarmine, *On Temporal and Spiritual Authority*, Stefania Tutino (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2012.

[21] Baumer, supra note 16, pp. 47-48.

杰曼(Christopher Saint German)^[22]完成了这一概念转化,将国家与教会同时含括在“王在议会”的范畴中。^[23]归纳来说,重新定义的教会概念,加上《旧约》之中国王行使宗教职能的典故,就自然能够证成国王是教会领袖的论断。这也正是都铎政府整修《丰文汇编》的政治意图。

(二)国王与大公会议的关系

从都铎政府的视角来看,国王与大公会议的关系并没有其与教皇的关系那般重要。中世纪“教皇至上主义”与“大公会议至上主义”(conciliarism)的论战最终的结果是以前者胜出,因此后者很难对“王权至尊”形成理论上的挑战。即便“大公会议被合法地召集,在一切有关信仰和整个基督教会的事务上,应该居于一切管辖权之上,无论是那种被侵夺的管辖权(例如教皇),还是被国王所合法拥有的管辖权”,^[24]它也依旧有个制度性的缺陷,即大公会议需要被合法地召开。问题在于,“会议”自身是否能够正当并合乎程序地宣布自身的召开(进入议事环节)。^[25]因而从程序上说,任何一种会议制度都需要类似上帝的“第一推动力”去开启其进程。对于君主而言,需要解决的问题其实和当年的教皇一样,就是获得召集并召开宗教会议的权限。因而对于都铎政府的王室宣传家来说,他们完全可以将“王权至尊”视为“教皇至上主义”的世俗化版本。

(三)国王和议会的关系

假设“王权至尊”彻底排除了外部教权对于英格兰王国可能的干涉之后,在理论上它依旧有个悬而未决的问题,即“王权至尊”究竟是归属于国王个人还是归属于“王在议会”。事实上,关于这个问题的争论不仅导致了伊丽莎白一世执政初期的政局动荡,直到伊丽莎白宗教协定

[22] 圣杰曼是一个在都铎早期极为重要,却又被中国学界普遍忽视的人物。斯金纳认为他是英国宗教改革时期抨击教会裁判权的旗手,“撰写一系列攻击教会裁判权极其有影响和激烈的著作”。参见(英)昆廷·斯金纳:《现代政治思想的基础(下卷)》,奚瑞森、亚方译,译林出版社2011年版,第61页。

[23] 在圣杰曼看来,教会不仅是教士的教会,而且是“所有基督徒神圣的集会”。议会可以制订宗教法律的原因,在于议会的立法由于经过了君主以及教俗两届贵族的同意,因而不可能违背神法。See Christopher St. German, *A Treatise Concerning the Power of the Clergye and the Lawes of the Realme*, London: Thomas Godfray, 1535, ch. VI. 他还指出,如果平信徒和教士一道构建了大公教会,“为什么不应该由代表着全体英格兰大公教会的议会来解释《圣经》,而是由仅仅代表着教士阶层的宗教会议来解释《圣经》”。See Christopher St. German, *An Answer to a Letter*, London: Thomas Godfray, 1535, pp. Giiib-Gvib. 因此圣杰曼的学说从教会属性的维度首先阐明了“王在议会”的“完整的权力”,也即由“王在议会”将曾经属于教皇和教士的属灵权力也涵盖进来。

[24] Baumer, *supra* note 16, p. 51.

[25] 在“大裂教”时期(The Great Schism),大公会议至上主义的支持者不断声称大公会议有自行召开的权力,并最终将定期举行大公会议视作对抗教皇专制的宪制性举措。虽然在康斯坦斯大公会议的第五次集会上,通过了“*Haec Sancta Synodus*”(This Holy Synod)法案,规定教皇不得解散大公会议。此外,在“*Frequens*”教令集中规定大公会议应定期举行。然而这些教会法令最终没有被罗马教廷所接受。在第五次拉特朗大公会议期间,大会根本性地谴责了大公会议至上主义。对于此问题的进一步阐释,see Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 20-59.

(Elizabethan Religious Settlement)确定之后才有所缓和,甚至从根本上导致17世纪中期英国内战的爆发。但在都铎王朝早期,这个问题有基本的定论,那就是“王权至尊”的载体专属于国王个人。“在宗教事务上,国王和议会在那个时段处于同盟关系。他们共同的敌人是教皇,人们没有时间去考虑他们会成为圣公会教徒(Episcopalians)还是清教徒。因此,没什么人去觊觎国王在宗教事务上的君主特权(ecclesiastical prerogative),并且大部分政论家轻易地忽略这整个问题。”〔26〕

(四)控制司法权与控制任命权的归属

中世纪二元政治体系的本质是王权与教权的分立。“双剑论”的核心,是两种权力都直接源于上帝,因此各自拥有对方无权逾越的范畴。在中世纪以来的具体政治实践中,教权实际上被演化为两种核心权力,即控制司法权(*potestas jurisdictionis*)〔27〕和控制任命权(*potestas ordinis*)。〔28〕对于“王权至尊”而言,就必须“收回”这两项长期属于教皇的权力。鲍默指出:“‘属灵’(spiritual)和‘世俗’(temporal)之间的区分如今等同于控制任命权与包含了控制司法权加上世俗政府的世俗司法权之间的区分。教士依然有专属于他们的职责范围,但除了通过圣礼授予恩典的权力之外,其职责领域已空无一物。”〔29〕换言之,在王室宣传家一系列从理论上批判教权、伸张王权的举措之后,至少在亨利八世执政后期,教会大部分的权力已被王权吸纳。在经过对格拉修斯“双剑论”重新定义之后,原先属于中世纪教士的整个控制司法权——立法的权力、司法管辖权以及解释教义的权力——被王室宣传家从教士身上转移到王权(crown)或在议会中的王权(crown in parliament)之中。王室宣传家在理论上赋予了王权或者王在议会在属灵(宗教)事务(spiritual matters)上的最高权力。〔30〕王室宣传家对于上述理论的构建,正是基于对《圣经》特别是《旧约》中的片段所进行的政治性解读。

二、《丰文汇编》——“王权至尊”的《旧约》叙事

对于英格兰宗教改革,学界长期以来对其改革的力度、改革的时段以及是否仅仅是“没有

〔26〕 Baumer, *supra* note 16, p. 57.

〔27〕 按照《现代天主教词典》的定义,控制司法权是“在天主教会中管理信众的道德性权利。根据基督教神法,这种权力属于耶稣基督所建立的教会。它包括外部事务和内心事务(个人的良心问题)的管辖权,无论这些事务是否属于圣事范畴”。John A. Hardon, *Modern Catholic Dictionary*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1980, p. 430.

〔28〕 按照《现代天主教词典》的定义,控制任命权是“教皇或主教基于神法,因其职务而拥有的教化和管理的道德性权力。这种权力具有永恒性,并且不是从更高层级的管辖权中所衍生出来的委托性权力”。*Ibid.*, p. 394.

〔29〕 Baumer, *supra* note 16, p. 67.

〔30〕 Baumer, *supra* note 16, p. 70.

教皇的天主教”历来争论不休。^[31] 在笔者看来,英格兰宗教改革可以根据“王权至尊”理论所回应的问题分为两个阶段,即“旧约阶段”和“新约阶段”。前者在理论上回应的是英格兰作为“帝国”脱离普世基督教帝国的正当性,以及英格兰国王为何享有一系列在中世纪以来被视为专属于教皇和教士阶层的宗教权力。后者则是“王权至尊”的服从论(保罗神学)问题,即为何承认并服从作为教会领袖的国王在基督教神学教义上是可欲的(desirable)。都铎政府组织编撰的《丰文汇编》可以说明这种区分的合理性。^[32]

(一) 国王的权力源自上帝

《丰文汇编》首先阐明“国王的权力源自上帝”(Regia potestas ex Deo est)。^[33] 前四个章节罗列了从《撒母耳记上》所记载的扫罗、大卫和所罗门如何被上帝选立为王。^[34] 文本首先摘录了《撒母耳记上》第八章的相关章节(《撒母耳记上》8:9、19—20)。上帝命令撒母耳将国王的法律告诉民众,这暗示了上帝作为终极渊源建立了君主制。《丰文汇编》对于这段经文的评论是撒母耳作为教士,是民众的仆人,扮演将民众的话传达给上帝的角色。^[35] 在编撰者看来,这个章节不仅能够证明王权是上帝所设的神圣制度,教士为民众服务因而从属于平信徒,并能明确国王权力是直接源于上帝的创设。基于这点,汇编者进一步推断出君主权威高于教士权威。在引用了《列王记上》第三章的相关章节后(《列王记上》3:7—10),汇编者以“君主的权力在教士和教会事务之上”(Regia potestas in personas et res ecclesiasticas)^[36]这一标题进行了总结。

[31] 乔治·伯纳德(George Bernard)对于亨利八世的宗教改革仅仅是“没有教皇的天主教”这一学界通说进行了系统地梳理和澄清。在他看来,亨利本人的确坚定地排斥诸如马丁·路德和茨温利等改革神学家的神学教义,也从未推进真正意义上的新教改革。由于亨利八世深受伊拉斯谟学说的影响,他在诸如炼狱、朝圣、圣徒代祷以及修道院等问题上的看法与正统天主教教义差异很大。这些都使得《至尊法案》颁布后的英格兰教会是一种“怪异的混合体”(idiosyncratic hybrid),而这种特性在伊丽莎白一世时期显得更为明显。Bernard, supra note 9, pp. 201-221.

[32] 《丰文汇编》由王室宣传家的核心人物克莱默(Thomas Cranmer)和福克斯在1531至1532年间编撰,并于1534年6月27日面世。See Diarmaid MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life*, New Heaven: Yale University Press, 1996, p. 59. 它是一本收集了圣经文本,教父论述,大公会议教令以及法律权威意见(如《优士丁尼法典》)的文集,用以佐证国王同时拥有并履行世俗事务和属灵事务的权力。由于它未被付印,《丰文汇编》更多地被王权至尊的辩护者作为一本资料手册来使用。这份文献汇编的重要性在于它代表了都铎官方特别是亨利八世本人对于君权神授的理解,包含了亨利八世本人四十六处手写的旁注,从中揭示了亨利本人在宗教事务上最为关注的问题。See G. W. Bernard, *The King's Reformation: Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Heaven: Yale University Press, 2007, p. 49. 值得注意的是,《丰文汇编》成书的时间极为暧昧,即亨利深陷离婚案泥沼但还未下定决心脱离罗马教廷的前夕。因此可以认为《丰文汇编》是英格兰脱离普世基督教会,自诩为“帝国”的“建国大纲”。See Stewart Mottram, “Reading the rhetoric of nationhood in two Reformation pamphlets by Richard Morrison and Nicholas Bodrugan,” *Renaissance Studies*, Vol. 19, No. 4, 2005, pp. 527-528.

[33] Supra note 8, 22r.

[34] Supra note 8, 22r.

[35] Supra note 8, 22r.

[36] Supra note 8, 22r.

(二)王权拥有教会管辖权

《丰文汇编》阐明的第二个问题是王权具有教会事务的管辖权。为了论证这一问题,其使用了今天被新教视为“经外书”的《马加比传》。《马加比传上》的第十章(《马加比传上》10:41—44)记载了亚历山大将自己的权力(尤其是财政权)施加于圣殿之上。随后《丰文汇编》开始逐字逐句地引用《出埃及记》第三十二章 22 节的经文。亚伦在这段经文中将摩西称作“长官”(lord)。^[37] 编撰者将其解释为亚伦承认摩西是他的君主(princeps)。^[38] 为了印证“lord”一词解释的正确性,编撰者对照了《撒母耳记上》第二十二章的内容。亚希米勒在扫罗王直接问他话时,也将其称作“lord”。^[39] 编撰者引证这段经文是为了着重强调作为高级祭司的亚希米勒称他为扫罗的仆人(《撒母耳记上》22:14),从而论证国王拥有高于祭司的权威。^[40] 对于国王是否有任命和管理祭司的权力,汇编者引用了《历代志下》第 8 章,指出所罗门王依据大卫王的律例(ordinance)给祭司分配任务,祭司未曾反抗(《历代志下》8:14—15)。另一个相关的章节是《历代志下》第二十九章,^[41]其中记载了希西家(Hezekiah)命令祭司重建圣殿并要求他们重新履行属灵事务的职责(《历代志下》29:3—5)。值得注意的是,希西家具体规定了本属于祭司首要职责的献祭事项(《历代志下》29:6—7)。编撰者认为祭司是在国王的命令和规制之下在圣殿履行属灵职责。依照这些惯制,君主任命并管理祭司的权力也应被延续下来。^[42] 编撰者进一步引用了《历代志下》第三十一章的经文,^[43]显示国王给祭司分配的任务已涉及献祭与崇拜这些传统被视为专属于祭司的职责,并且由国王供养祭司的生计(《历代志下》31:2—4)。基于上述论断,编撰者认为祭司是通过国王的权威行使属灵职责。^[44] 为了证明国王管理祭司的职权并非一时之举,编撰者引用了《历代志下》第十九章的内容(《历代志下》19:5—11),其中讲述了约沙法(Jehoshaphat)命令法官和祭司行使他们的职责时要服从上帝,敬畏上帝。^[45] 亨利八世在这一段落用笔划了个圈,并写下了这样的批注:“他对祭司发号施令。”(“*praeceperit sacerdotes*”, he commanded the preiests.)^[46]这也从另一侧面印证了亨利内

[37] 詹姆斯国王译本的原文是:“And Aaron said, Let not the anger of my lord wax hot: thou knowest the people, that they are set on mischief.”中文和合本的译法是:“亚伦说,求我主不要发烈怒。这百姓专于作恶,是你知道的。”《出埃及记》32:22。

[38] Supra note 8, 22v.

[39] 詹姆斯国王译本的原文是:“And Saul said, Hear now, thou son of Ahitub. And he answered, Here I am, my lord.”中文和合本的译法是:“扫罗说,亚希突的儿子,要听我的话。他回答说,主阿,我在这里。”《撒母耳记上》22:12。

[40] Supra note 8, 22v.

[41] Supra note 8, 23r.

[42] Supra note 8, 23v.

[43] Supra note 8, 23v-24r.

[44] Supra note 8, 24r.

[45] Supra note 8, 24r.

[46] See Andre A. Gazal, *Scripture and Royal Supremacy in Tudor England: The Use of Old Testament Historical Narrative*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2013, p. 60.

心深处已经开始谋划成为英格兰的教会领袖。

(三) 教权依托王权得以履行职责

《丰文汇编》阐明的第三个问题是教权(祭司)依托于王权才得以履行属灵职责。编撰者引用《创世纪》第四十七章第 11 节的经文,其中记载了埃及祭司从法老王那里获得土地的典故。^[47] 这段经文具有双重含义。首先,证明国王向祭司支付酬劳是具备神圣性的命令,乃《圣经》所记载的举措。其次,此举被视为古代异教文明的习俗。^[48] 但在汇编者眼中,教士为了生计而依附于国王可能是揭示国王给祭司和利未人分配任务最为具体的例证之一。基于此,编撰者认为祭司是依靠君主的权威行使他们的职责,哪怕在耶和华的圣殿里(house of the Lord)也同样如此。^[49]

(四) 王权对宗教教义拥有最终决定权

《丰文汇编》阐明的第四个问题是王权对于宗教信仰(教义)拥有最终的决定权。编撰者试图指出,国王能够凭借其君主职分(his royal office)而成为宗教改革的领袖(chief reformer of religion)。编撰者首先引用《列王志下》第十八章的内容(《列王志下》18:4)。这一章节讲了希西家(Hezekiah)如何在宗教事务上“拨乱反正”,移除偶像崇拜。^[50] 在这段经文之后有一段旁注,揭示出希西家举措的内在含义:在过去君主如果有权矫正宗教错误(ecclesiastical abuses),他们在当下依旧可以这么做。^[51] 编撰者认为希西家由于贯彻和执行上帝的所有戒律,因此成为所有犹太国王当中最杰出的一个(《列王志下》18:5)。希西家的举措有其规范性内涵,能够成为都铎君主推行宗教改革的先例。^[52] 为了强调国王有权改革教会这一观念,编撰者进一步引用了《历代志下》第三十章的内容,即希西家下令按神的规矩举行逾越节的宗教仪式。它强调了祭祀与庆典仪式都是在国王的权威下举行(《历代志下》30:1—2)。^[53] 这一部分的摘录值得注意的地方在于,它突破了惯常所认可的国王宗教权威,将这种权威拓展至崇拜仪式的改革之上。“那时以色列中没有王,各人任意而行”(《士师记》17:6)。亨利八世特别在这句话下面划了横线。^[54] 编撰者基于这句话而主张回归正道的权力(*coercendi potestas*, “power of correcting”)只属于君主,而非祭司。^[55] 因为经文所载的社会在有祭司却无国王的情况下失序,从而反推出国王与社会秩序紧密的相关性。世俗之剑能够要求祭司们纠正他们所犯下的错误,也就证明了国王可以依据其世俗权力推动宗教改革的主张。

通过以上论述不难看出,《丰文汇编》为王权至尊理论提供了基于圣经学的论证。通过对

[47] Supra note 8, 24v.

[48] Gazal, supra note 46, p. 60.

[49] Supra note 8, 24r.

[50] Supra note 8, 24v.

[51] Supra note 8, 24v.

[52] Supra note 8, 24v-25r.

[53] Supra note 8, 25r.

[54] Gazal, supra note 46, p. 62.

[55] Supra note 8, 25v.

《旧约》经文的选编,编撰者意图借助神圣的先例来佐证国王拥有在自己的王国改革和管理宗教事务的权威。^[56]正如大卫王、所罗门王、约沙法王、希西家王给他们的祭司分配和宗教仪式相关的任务一样,基督教国王在他们的王国也应该监督教士对于属灵职责的履行。如同希西家亲自清除犹太人崇拜偶像的行径,基督教国王也可以在教会长期滥用权力之后,改革自己的国家教会。

(五)《丰文汇编》的理论意义

总体上看,《丰文汇编》是不可或缺的理论资源。亨利八世和他的支持者们最终借助这些文献用以塑造王权至尊的神学叙事。对于《旧约》特定篇章为数众多的引证与大量的评述显然说明基于《圣经》的阐释对于证成王权至尊理论的重要性。在规范功能的层面上,这些文献呈现出神圣王权及其承载者——基督教君主——拥有义不容辞的宗教职责。除此之外,《丰文汇编》有两个显著特点。首先是它面向的群体。虽然它属于托马斯·克伦威尔“文宣战”的一部分,^[57]但它始终是以手稿的形式出现,本质上是国王最忠诚的神职人员为他所撰写的反教权“内参”。因此它所起到的作用实际上是增强国王推行宗教改革的决心。其次是它的《旧约》面相。^[58]《丰文汇编》的核心主张是君主有权管辖神职人员和教会事务,而非英格兰宗教改革的“新约阶段”强调的是基督徒对于世俗君主的服从。^[59]

这里我们可以对《旧约》与《新约》在君主宗教事务上截然不同的论证体系作一个简要的区分。《旧约》中的君主其宗教职能内在于神授的统治权威之中,君权可以直接触及众多在二元政治体系下被视为专属于教权的事务。这恰恰说明在《旧约》成文的年代,王权与教权并未截然区分,君主是以“神一人”而非后来的俗人(平信徒)面貌出现。而在《新约》成文的年代,由于基督徒面对着已然蔚为大观的罗马帝国,因此他们必须将异教国王降格为俗人的身份。但是基于政治局势和自我生存的考量,他们必须以一套服从论体系来维持凯撒的国与基督的国这种“双重国籍”的内在张力,因此《新约》神学并不赋予君主宗教事务的职能,仅仅承认他们在此

[56] Gazal, *supra* note 46, p. 62.

[57] 关于托马斯·克伦威尔的宣传机构和宣传策略, see G. R. Elton, *Policy and Police: The Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 171-216.

[58] 相较于《旧约》,《丰文汇编》对于《新约》的引证明显少了许多。只有七个章节被罗列。首先被引证的是《马太福音》第二十二章,也即“该撒的物当归给该撒”,以及《彼得前书》第二章和《罗马书》第十三章的1至4节。这些经文有共同的主题,即民众应当服从世俗统治者。编撰者特别强调“所有灵魂”(every soul),包括教士在内,必须服从于更高的权力,也即国王。这一论断与耶稣在《约翰福音》第十九章11节对彼拉多说的话形成了对照,也即罗马省长若无源自上帝的权柄就无从办他。《新约》部分以《使徒行传》第二十五章保罗的话作为结束。保罗说要将他案件上诉至凯撒那里。这节经文是汇编者对《新约》唯一的评注,认为保罗的举动说明他认可臣服于罗马皇帝权威的行为。如果连异教皇帝的权威都可以服从,那么基督教国王的权威就应远远高于神职人员。*Supra* note 8, 26r-v.

[59] 以莫里森为代表的王室宣传家,其论证体系是建立在《新约》神学之上,这是受到廷代尔(William Tyndale)所引入的路德宗神学的影响所致。进一步的研究, see Richard Rex, “The Crisis of Obedience: God’s Word and Henry’s Reformation,” *The Historical Journal*, Vol. 39, No. 4, p. 1996. 关于廷代尔基于《新约》的服从论思想, see William Tyndale, *The Obedience of A Christian Man*, London: Penguin Classics, 2000.

岸世界的最高管辖权。^[60]

三、“萧规曹随”——都铎神学家对于《旧约》的进一步阐释

由于《丰文汇编》一直是以手稿的形式起到类似“内参”的作用，因此很难说它是都铎政府对于“王权至尊”舆论造势的起点。真正的起点是福克斯与加德纳等神学家所撰写的政论小册子，因此他们也被视为这一时期王室宣传家的代表性人物。^[61]

(一) 福克斯：如何区分王权与教权

福克斯在《论王权与教权的真正区别》^[62]中明确指出《圣经》是政教关系宪制层面(制度构造)最终的法律渊源。福克斯将王权与教权的关系视为圣经学上的问题，如果《圣经》对这两种权力作了明确区分，那么政教关系的安排就应当服从《圣经》而非教皇的权威或者其他效力更低的神学依据，譬如教父的论述或教会法学家的著作。^[63]基于《圣经》的整体性理解，福克斯认为《圣经》已经明确将特定的宗教权力赋予了国王，而这些权力如今被教皇和主教们所篡夺。^[64]福克斯认可诠释学的指导性原则(guiding hermeneutical principle)，即正当权威的确定性可以通过《圣经》直白地表达或文义解释推导出来。^[65]长期以来被视为主张教皇权力的《马太福音》第十六章第17至19节，福克斯正是通过这种诠释学的方式加以消解。^[66]这段经文经过“教皇革命”被诠释为教皇“完整权力”理论的核心，即彼得同时拥有教会的钥匙和天国的钥匙，象征教皇同时拥有属世和属灵两个王国的权力，^[67]进而声称教皇拥有高于世俗君

[60] 《旧约》与《新约》内在的区别也决定了都铎政府宣传策略的差异。相较而言，基于《旧约》叙事的王权至尊理论明显更富学理性，更能够证明英格兰国王管辖本国教会的权力，因而被用于与罗马教廷和马丁·路德的论战之中。而基于《新约》叙事的王权至尊理论则更适合英格兰脱离普世大公教会成为既成事实之后，用于说服民众服从新式王权。归根到底，民众是否服从才是任何一种政体赖以继的基础，君主是否是教会领袖在这个层面上其实并不重要。因此在《至尊法案》通过之后，基于《新约》叙事的服从论小册子迅速成为文宣战的主体。

[61] 由于福克斯自己就是《丰文汇编》的编撰者，因而他的著作在行文与论证上与《丰文汇编》极为相似。加德纳更为重要，因为他提出了一套源于《旧约》且符合天主教正统教义的服从论思想，这与英格兰宗教改革的“新约阶段”所主要使用的基于保罗神学的服从论有着显著的差异。

[62] 这本政论小册子被视为从神学维度为王权至尊所作的最重要的辩护之一。文章最初以拉丁文的形式出版，在爱德华六世时期(1547—1553)被译为英文出版。学界的引证通常以英文版为准，本文遵此惯例。See Edward Foxe, *De Vera Differentia Regiæ Postestatis et Ecclesiasticæ, et quæ sit ipsa veritas ac virtus utriusque*, London: Thomas Berthelet, 1534, STC 2nd ed; Edward Foxe, *The true dyfferens between ye regal power and the Ecclesiasticall power Translated out of latyn by Henry lord Stafforde*, London: Thomas Berthelet, 1548, STC 2nd ed.

[63] Ibid., 3r-3v.

[64] Supra note 62, 6r-6v.

[65] Supra note 62, 6r-6v.

[66] Supra note 62, 8r-13r.

[67] Supra note 62, 13r.

王的权柄。^[68]然而福克斯指出,在《约翰福音》第十八章中,耶稣已明确否认此世的权柄,那么将“教会建造在这磐石上”无论如何也推不出教皇拥有俗世的权柄,所谓的教皇“完整权力”理论也就成了无稽之谈。

(二)加德纳:源于天主教正统教义的服从论

神学家的政论小册子中,最为重要的无疑是加德纳^[69]的《论真正的服从》(*De Vera Obedientia*)。^[70]此书别具一格之处在于其基于天主教正统教义的服从理论,^[71]并从侧面说明王权至尊理论并非排他性地使用福音派的神学渊源。^[72]

《论真正的服从》阐明的第一个问题是基于《旧约》的服从论体系。加德纳首先将服从等同于真理问题。真正的服从就是服从真理,“圣经所载即是上帝的真道”。^[73]其次,服从是作为上帝信仰的内在要求。“服从是信仰的要求;这意味着我们从圣子基督当中得知上帝的旨意,因为这就是圣父的话语。”^[74]他称赞基督,并将其作为真正的服从的终极且可见的典范。因为基督通过完美地服从于他的圣父的戒律,实现了全人类的救赎。因此基督的范式为所有基督徒如何服从提供了一个确定的典范。^[75]再次,当基督作为基督徒服从的最初范本之后,加德纳将服从上帝的目的作为服从上帝的一部分。服从因此同时包含着服从上帝的真理和服从上帝的目的两个层面。为了证明这点,加德纳引用了《歌罗西书》第三章的内容(《歌罗西书》3:22—24),指出侍奉“肉身的主人”(世俗君主)是出于上帝的目的,“像是给主做的”。^[76]最后,加德纳阐述真正服从的定义。加德纳将其与他的圣经教义学联系起来,即《圣经》的首要目的是通过命令的方式教导何谓真正的服从。这是因为通过圣灵的宣告,上帝在《圣经》所说的内容具备了一种确定性。这种确定性向我们传递了上帝的道最为准确的意思。我们得以理解

[68] Supra note 62, 8r.

[69] 加德纳被视为当时英格兰宗教保守主义的学术领袖,生平极富争议,被视为“隐藏的教皇党人”(crypto-papist)。See Alec Ryrie, “Divine Kingship and Royal Theology in Henry’s Reformation,” *Reformation*, Vol. 7, 2002, p. 71; Bernard, supra note 32, p. 193.

[70] 《论真正的服从》以拉丁文写就后被译为英文。本文所引为英文版本。See Stephen Gardiner, *De Vera Obedientia AN ORATION made in Latine by the ryghte Reverend father in God Stephan B. of Winchester, nowe lord Chauncellour of England, touching true Obedience and nowe translated into English and printed by Michael Wood*, London: Printed by John Day, 1553. 拉丁文版, see Stephani Winton, *Episcopi de Vera Obedientia Oratio*, London: In aedibus Tho. Bertheleti regii impressoris excusa, 1535.

[71] 理查德·雷克斯(Richard Rex)认为《论真正的服从》不是一部带有福音色彩的新教著作,而是一部试图增强大公传统(Catholic Tradition)的著作。加德纳试图将对于国王的服从与修士品性中的博爱(monastic virtue of charity)相联系,以作为对抗路德宗“因信称义”影响的一种尝试。Rex, supra note 59, pp. 886-887.

[72] Gazal, supra note 46, p. 75.

[73] Gardiner, supra note 70, 8v.

[74] Gardiner, supra note 70, 9v.

[75] Gardiner, supra note 70, 10r-12r.

[76] Gardiner, supra note 70, 13r.

和领会他的旨意、他的戒律和教义,并指导我们贯彻戒律的方式。〔77〕能否做到这些,则与救赎和永生与否直接相关。〔78〕

《论真正的服从》阐明的第二个问题是上帝戒律在《旧约》与《新约》的内在差异。加德纳指出,《旧约》上帝所颁布的戒律,其目的是维持古代以色列人的外部秩序。〔79〕这些戒律对于“生发于基督之中的新人”(new people regenerate in christ),也就是外邦人是多余的,从而也是无效的。〔80〕而“新法”,即《福音书》,并未取消《旧约》之中上帝戒律“道德规范”(moral precepts)的内涵,因此是放之四海而皆准的。〔81〕《福音书》作为新法,实际上要求对上帝的道德戒律有着更多基于内心的、属灵层面的服从。加德纳对于《旧约》的理解带有明显的政治意涵。在其笔下亨利寻求离婚的举动成为他试图去服从上帝道德性戒律的佐证。〔82〕

《论真正的服从》阐明的第三个问题是将服从君主等同于上帝的戒律。在加德纳笔下,君主成为上帝的化身(substituted men),作为他的代理人(vicegerents)去要求民众的服从。上帝让君主成为他的化身是为了“增加我们内心丰盈的荣耀”(to encrease aboundance of glory in us),同样也是“增进我们自身的虔诚和感恩”(to exercise our selves godly and thank worthely)。因此服从君主就是服从上帝本人。由于君主是“上帝形象的代表”(representours of his image),理应被视作“至尊”(suprem)而居于在全人类之上。〔83〕在他看来,人有一系列需要服从的权威,父母、丈夫、主人和国王,而对于国王的服从在这个服从序列中居于首要地位。〔84〕加德纳指出这点依旧有其政治寓意,即主教在面对国王与教皇的双重效忠难题时,〔85〕根据《圣经》明确的教导,必须服从“至尊”上位者国王。〔86〕

除此之外,加德纳对于“王权至尊”的论证有两个特点。首先是他将“教会”与“王国”视为同义词。这一点与后世理查德·胡克(Richard Hooker)的“国家—教会”一体论有类似之处。〔87〕其次是对于君主服从的彻底性。他认为上帝对于服从国王的戒律没有任何例外,即便这个君

〔77〕 Gardiner, supra note 70, 14r.

〔78〕 Gazal, supra note 46, p. 76.

〔79〕 Gardiner, supra note 70, 14r-v.

〔80〕 Gardiner, supra note 70, 14v.

〔81〕 Gardiner, supra note 70, 14v-16r.

〔82〕 Gardiner, supra note 70, 16r-16v.

〔83〕 Gardiner, supra note 70, 16r.

〔84〕 Gardiner, supra note 70, 16v.

〔85〕 《至尊法案》要求英格兰主教阶层发誓承认国王为教会领袖,而此誓言必然违背主教接受圣职时对于罗马教皇所作出的效忠誓言,从而陷入双重效忠与双重背誓的困境中。对于此问题的进一步探讨,参见王凯:“宣誓的神学基础:以亨利八世时期效忠宣誓运动为例”,《世界宗教文化》2022年第3期,第111—118页。

〔86〕 Gardiner, supra note 70, 16v-17v.

〔87〕 没有任何一个不属于英国教会的人同时又是国家成员的,也没有哪个属于国家的成员不是属于英国教会中的一员……教会与国家是两个有区别而又相互分离的组织,这两个组织不会总是让人们属于一个而不属于另外一个。See Richard Hooker, “Of the Laws of Ecclesiastical Polity,” in W. Speed Hill (ed.), *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, Vol. 3, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, VIII, i. 2.

主是个邪恶的人。^[88]此外,加德纳同样运用了《圣经》当中诸多“历史性”的证据伸张王权至尊,这与《丰文汇编》的评述大同小异。

总而言之,加德纳的《论真正的服从》为我们提供了一个对“王权至尊”基于大公正统教义立场的辩护。虽然他同样阐述服从论,却截然区别于《新约》的服从论体系。在其服从论中,对于君主的服从与对于上帝的服从被直接联系起来,成为了大公信仰的内在要求,“是为神所喜之事”。亨利八世本人也是持同样的观点。^[89]另一个值得注意的论点是他将《旧约》上帝对于以色列人具体的戒律泛道德化,提炼出戒律当中的道德规范内涵使之具有普遍性。这使得《旧约》与《新约》在政教问题上的不一致性得以化解,并被有机地结合起来。譬如以色列王改革逾越节,犹太王废除偶像崇拜这些具体的历史典故,就被加德纳阐释为君主拥有管理宗教事务的权力。而在前文对于《丰文汇编》的梳理中,上述典故也被着重评述,从而推导出君主具有在宗教信仰上“回归正道的权力”。这种权力最终在伊丽莎白一世时期的“宗教协定”中被定义为君主在宗教会议(教职会议)中具有的最终决定权。^[90]虽然君主不是祭司,并不亲自建构、解释神学教义,但君主是英格兰教会的最高领袖(Supreme Governor of the Church of England),因此君主可以基于宗教政策政治后果的考量,去认可或否决特定的教义。^[91]

四、旧约式君权视角下的英格兰宪制变革

当我们明确都铎王朝“王权至尊”内在的旧约式君权观之后,是否有助于我们重新理解英格兰主权国家的形成及其宪制变革史?

从宗教改革的层面来看,“王权至尊”内在的旧约式君权观决定了王权对于教权的掌控是英格兰宗教改革的主线及诉求。对于英格兰宗教改革是不是一场真“改革”乃至安立甘宗是否仅仅是“没有教皇的天主教”,学界历来众说纷纭。事实上,通过对都铎政府在宗教改革前对于《丰文汇编》的整理(理论筹备阶段)以及对于福克斯、加德纳等人“政论小册子”的分析(宣传阶段)就不难发现,“王权至尊”理论的核心就是解决普世教权对于英格兰主权的限制。“唯独圣经”(Scriptura Sola)不仅是“王权至尊”的基础,也是英格兰教会独立于普世基督教帝国(教皇)的基础。^[92]国王能否成为教会领袖是这一理论的外在表现形式。亨利八世本人以及王

[88] Gardiner, *supra* note 70, 23r-23v.

[89] Gazal, *supra* note 46, p. 80.

[90] “王权至尊”的权力格局,决定了神学教义的政治解决方案。教职会议或主教无权自行对神学教义加以阐释,他们只有在“至尊的王权”邀请之下,与国王一起参加议会讨论神学教义的定义问题。刘城:“英国爱德华六世与伊丽莎白一世时代的神学教义革命”,《历史研究》2010年第2期,第113页。1539年的《信仰六条款法令》和1559年的《至尊法案》在立法程序上进一步明确了君主对于宗教问题的最终决定权。31 Henry VIII, c. 14, *The Statutes of the Realm*, Vol. 3, p. 739; 1 Elizabeth I, c. 1, *The Statutes of the Realm*, Vol. 4, Part I, p. 354.

[91] 最为典型的的就是《三十九条信纲》第29条关于圣体的论断。

[92] Gazal, *supra* note 46, forward, ii.

室宣传家对于《旧约》中君主宗教职能超出寻常的关注和使用,也直接说明英格兰宗教改革本质上是政治改革,“王权至尊”所欲解决的正是中世纪二元政治体系对于国家主权的限制。

与之相对,英格兰宗教改革从一开始就对真正意义上的宗教改革议程缺乏实质性的关注。先不论亨利八世早年与路德的论战和对“七圣礼”的执着在其一生中是否一以贯之,^[93]仅凭他在《丰文汇编》上的批注就可以知晓他所关注的是整个祭司阶层及其主教制是否听命于王权,而非如真正的改革神学家那样去反思主教制是否存在及其存在是否有助于基督徒实现真正的救赎。换言之,亨利八世所推动的宗教改革及其成果安立甘宗,从始至终就带着浓厚的实用主义倾向以及政治权衡色彩,严重抑制了其在基督教神学上的理论建构。这使得安立甘宗及其国教体制在很长的历史时期同时面对着天主教与新教诸派别在理论上的双重攻击。作为安立甘宗的集大成者,理查德·胡克后世的声誉也并非源于他在理论上彻底驳倒了清教神学家。^[94]作为一种新教派别,安立甘宗的延续与扩张依托于大英帝国在政治上的成功,而非其自身理论上的成功。

从英格兰宪制变革的层面来看,理解“王权至尊”内在的旧约式君权观,能够有助于我们重新理解英格兰16—17世纪的政治变革。既往对于英格兰现代早期宪制的研究,主要着眼于王权自身的扩张,由此引出王权扩张与法治完善并行不悖的“都铎悖论”^[95]和斯图亚特绝对主义君权^[96]两种大的理论概括。事实上,这两种主流思路都是着眼于“王权与议会”(贵族)的关系。而真正导致国王与议会在17世纪中期彻底决裂的根本原因,实际上是主教制。在既往对于英国内战的研究中,一个无法准确解释的问题就在于为何查理一世不肯放弃主教制。^[97]为何在布拉姆霍尔大主教观念中,主教制“被编织和卯榫在我们由法律构造的政治体中”,^[98]并且成为君主履行加冕誓词从而守卫教会的重要约束”。^[99]

[93] 关于亨利八世早年的宗教观念及其与马丁·路德的神学论战, see Richard Rex, “The Religion of Henry VIII,” *The Historical Journal*, Vol. 57, No. 1, 2014, pp. 1-32; Richard Rex (ed.), *Henry VIII and Martin Luther: The Second Controversy*, Rochester: Boydell Press, 2021.

[94] 事实上,胡克身后所享有的盛誉,一方面需归功于威廉·劳德(William Laud)大主教,他将胡克视为安立甘宗的圣徒和理论权威;另一方面需归功于洛克在《政府论下篇》对于胡克学说的频繁引用。进一步的研究, see Diarmaid MacCulloch, “Richard Hooker’s Reputation,” *The English Historical Review*, Vol. 117, No. 473, 2002, pp. 773-812.

[95] Dunham Jr., supra note 10, pp. 24-56.

[96] Burgess, supra note 11.

[97] 在与议会党人谈判期间,查理一世曾写下这样一段话:“主教制与君主制同样受到法律的保护和保障,两者构成了王国宪制与框架的全部。当他们(议会党人)改变主教制时,我看到了英格兰将永无宁日。” Smith, supra note 12, p. 131. 然而劳伦斯·斯通(Lawrence Stone)在分析英国革命起因时却明确指出,英格兰政府机构的信任危机,正是始于教会,尤其是民众对于神职人员的一致蔑视。参见(美)劳伦斯·斯通:《英国革命之起因(1529—1642)》,舒丽萍译,北京师范大学出版社2018年版,第106页。

[98] John Bramhall, *The Works of the Most Reverend Father in God*, Vol. 3, Oxford: John Henry Parker, 1844, p. 468.

[99] Ibid., p. 419.

但从旧约式的王权观审视英国内战的进程,我们就不难发现,虽然斯图亚特国王与都铎国王在如何理解“王在议会”或许有所分歧(也即专制的程度),但在“王权至尊”这一问题上,也即君主应基于《旧约》神学而承担宗教领袖职责,两者一以贯之。换言之,当英格兰国王放弃了对于宗教事务的领导权,放弃教会领袖身份和主教制,即便他还是一名君主,但也不再是基督教君主,而是异教君主。而当一名君主背弃了上帝亲授的职责,而堕落为异教式的君王时,在基督教神学的语境下,就与“叛教者”无异。从天主教的视角中,亨利八世也是一名“裂教者”,但他毕竟能从《旧约》中找到脱离“罗马主教”管辖的依据。但对于查理一世而言,却没有任何《圣经》上的依据去为其放弃君主的宗教职责作出辩护。内战期间,圆颅党人废除主教制与查理一世维系主教制都是双方无法妥协的政治底线,因此弑君在这个层面上具有某种历史必然性。

事实上,对于“王权至尊”体制而言,最大的风险并非清教主义,而是“精神”上的复辟,也即作为教会领袖的君主自身,对于普世大公教会在精神上的归属感,也即君主自身的宗教信仰成为这一政教体制最大的不稳定因素。查理二世对于天主教的偏好所带来的政治危机清晰地证明了这点。直到经过了“复辟危机”和光荣革命,英国人才以“信仰先于血缘”的政治妥协填补了“王权至尊”理论在制度上的缺陷。而这事实上依旧是“披着新教外衣”的《旧约》式做法。因为在《旧约》中,血缘从不是立为王的必要条件,神的选择(信仰)才是(所罗门王继位)。

在理解英国君主制为何能延续至今的问题上,理解“王权至尊”的旧约式君权观也为我们回答这一问题提供了一种新的思路。从基督教神学的角度看,都铎王朝若不以旧约式的以色列君王作为政治想象,就不可能论证出国教体制(政教合一)的合法性。因为在《新约》中,至少有明确的经文,将属灵事务(教会)的权柄赋予了圣彼得。而一旦形成了非神权政治的政教合一体制,这一体制下的君主制(也必然是旧约式的)相较于普世大公教会下的天主教式君主就有着更为顽强的生命力。

这是因为,一方面,现代性和民主制可以轻易地在政治层面上否定君主制存在的正当性,却无法基于启蒙理性否定君主作为教会领袖的正当性。因为从世俗社会乃至无神论的立场去看,信仰的“真理性”问题无法转化为政治实效问题,而取决于非历史性的《圣经》。而《旧约》对于君主主导信仰问题乃至成为教会领袖,无疑是给出了清晰的论断。对于天主教君主而言,就没有这种“幸运”。他们并没有基于教会领袖所带来的难以证伪的神圣性(这种神圣性属于梵蒂冈),因此一旦其失去在政治上的正当性,就必然面临着被取代的结局。另一方面,对于革命者而言,政教合一的君主制国家对于革命任务而言提出了双重的挑战。他们不仅需要在行政架构上寻找一个合适的政治首长,更需要填补君主所留下的教会领袖空缺。对于脱离基督教普世教会的新教国家而言,这种填补不可能简单地以回归罗马教廷作为解决方案(否则又是一次宗教改革),而只能在本国的领域内,寻找一个同样具备神圣性和历史性的自然人格,作为基督之体在人世间的表达。问题在于,除了君主,很难有更适合的自然人格能够承担国家与教会的象征。这就解释了为何西欧现存的君主制国家基本是政教合一的新教国家,而西欧曾经的天主教国家大部分都转变为共和国的原因。

总而言之,“王权至尊”浓厚的《旧约》色彩及其政教合一体制,才使得英格兰君主制得以在世俗化的现代性社会中存续下来。基于本文的论述也不难看出,现代主权学说的理论起点是基督教神学,神学家对于主权学说的理论贡献值得进一步关注。

Abstract: As one of the significant sources of modern doctrine of sovereignty, the theory of royal supremacy aimed to justify the King's authority over the Church and to legitimize, based on the *plenitudo potestatis* claimed by the King, England's separation from the universal Christian empire. Accordingly, the passages on Church-State relations from the Old Testament were treated as one of the most important academic resources by Tudor theologians. As a theoretical preparation for the Act of Supremacy, the *Collectanea satis copiosa* demonstrates a direct connection between the Royal Supremacy and the Old Testament. In addition, some printed “political pamphlet” that were written by Tudor theologians and produced to advocate for the Royal Supremacy also relied primarily on the Old Testament. The Old Testament entitles the wise monarchs to the power of governing the Church as well as deciding and issuing creeds, which not only met the requirement of Henrician Reformation, but also provided the Royal Supremacy with legitimacy from Christian theology. It is sound to argue that the obsession of Tudor Dynasty with the “Old Testament Kingship” revealed the conservatism of the English Reformation and the continuity of the English monarchy. Furthermore, it sheds light on the academic significance of Christian theology for the modern doctrine of sovereignty.

Key Words: Royal Supremacy; Henrician Reformation; Old Testament; Church-state Relations

(责任编辑:章永乐)