

神譴或神意*？—英格蘭宗教改革中期(1547-1559)新舊 教對女性權威的理解與辯論*

林美香***

宗教改革時代，英格蘭境內面臨嚴重的宗教衝突，特別是英格蘭自亨利八世過世之後，歷經了一連串宗教變動。這段時期又適逢兩位女子先後擔任統治者，更加深人心之不安。本文特以英格蘭宗教改革中期(自1547年至1559年)，亦是宗教變動尤為劇烈期間，天主教與新教對女性權威的思考為研究主題，呈現當時性別觀念、宗教立場與政治權力交錯互動的複雜關係。

由於宗教信仰主導了兩派對女性政治權威之支持或否定，因此本文將相關論述分為天主教與新教兩陣營。天主教徒在英格蘭瑪麗女王時代，強調服從理論，主張人民應不計君王之性別，完全服從上帝指定的統治者。部份新教徒則在同時期提出激烈的反抗理論，在女王的性別上作文章，否定女王統治的正當性並起而反抗。伊莉莎白女王於1558年繼位後，新教徒言論丕變，重回政治服從的基調，並主張女性統治合於神意、法律、習俗、和歷史經驗。新舊教之間，及兩派內部，雖對女性統治權有不同的態度，但均以上帝的安排做為理解女性統治主要的方式，並提出兩個相對的概念，一是「神譴」，一是「神意」。

本文指出，參與討論者雖針對女性統治權威，但並未提出反傳統的性別觀念，也非提倡性別革命，他

* 中文裏「神譴」與「神意」兩詞有相近之處，神譴亦是一種神意的表現，但此兩詞乃由英文Divine punishment及Divine providence翻譯而來，後者所指偏重於上帝善意的安排，無施予人類懲罰之意。

** 本文為國科會九十一年度補助專題研究計畫「女性統治是洪水猛獸嗎？——十六世紀英國政治上一個重要的議題」（計畫編號：NSC91-2411-H-004-030）之研究成果。部分內容並曾在政治大學政治經濟研究室研討會中發表，得到李若庸教授及多位與會人士指正，不勝感激。此外，本文又蒙兩位匿名審查者提供修改意見，謹此深致謝忱。

*** 國立政治大學專任助理教授。

們是因宗教或政治因素而運用性別語言，以建構支持或反對女王的基礎。

關鍵詞：英格蘭宗教改革、女性權威、政治服從、反抗理論

一、前言

英格蘭自亨利八世(Henry VIII, r. 1509-47)在 1530 年代推動宗教改革以來，官方的信仰形式一直處於舊教與新教兩者之間。表面上，亨利八世與羅馬教廷斷絕一切關係，而且也晉用了數位路德派教徒，但事實上，亨利八世的新信仰在教義與儀式上，仍保留天主教的內涵(如彌撒)，只不過他本人取代了羅馬教皇，成為英格蘭教會的最高權威，一如路德或喀爾文教派尊重世俗君主的宗教權威。同時，亨利八世的宮廷中也容納有保守與激進兩派，保守派傾向天主教信仰，認同國王對彌撒等儀式的重視，而激進派傾向歐陸的新教，擁護國王對羅馬教皇的摒斥，因此英國學者羅素(Conrad Russell)將亨利八世的宗教形式，稱之為「雙頭的正統」(double-headed definition of orthodoxy)。¹這兩派雖共存於亨利八世的眼下，但實際上彼此激烈對立，且其對立延伸到全國各地的教區，對當時的新教徒或天主教徒而言，英格蘭官方的宗教政策並未作徹底的決定，這種狀態使得兩教派都希望自己成為英格蘭的正統信仰。

英格蘭十六世紀宗教上的緊張，又因為亨利八世之後歷任繼承者的宗教信仰不同而加劇，使英格蘭長期處於宗教變動中：愛德華六世(Edward VI, r. 1547-53)定新教信仰為官方正統，瑪麗一世(Mary I, r. 1553-58)恢復天主教為正統，伊莉莎白一世 (Elizabeth I, r. 1558-1603)又改立新教為正統。²十六世紀宗教改革運動中，英格蘭是唯一歷經新教、天主教、新教反覆改變的國家，一連串的宗教變動使英格蘭人民長期處於不安中，這種不

¹ Conrad Russell, "The Reformation and the Creation of the Church of England, 1500-1640," in *The Oxford Illustrated History of Tudor and Stuart Britain*, ed. John Morrill (Oxford: Oxford University Press, 1996): 275.

² 英格蘭的宗教改革與變動，參見：A. G. Dickens, *The English Reformation* (2nd ed., London: Batsford, 1989); G. R. Elton, *Reform and Reformation: England, 1509-1558* (London: Edward Arnold, 1977); C. Haigh, *English Reformations: Religion, Politics and Society Under the Tudors* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Colin Pendrill, *The English Reformation: Crown Power and Religious Change, 1485-1558* (Oxford: Heinemann, 2000); W. P. Haugaard, *Elizabeth and the English Reformation: the Struggle for a Stable Settlement of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968); P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Oxford: Clarendon Press, 1990); *The Religion of Protestants: the Church in English Society, 1559-1625* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

安感又因亨利八世之後幼君與女主繼位而雪上加霜。特別是女人掌有政治權威一事，在一個強調「秩序」(order)的時代中成爲尖銳的問題，因爲它違反了正常的性別關係與政治秩序。³這一切使得活在十六世紀後半葉的英格蘭人，同時遭受宗教與政治的困擾。

對身處其中的貴族、官吏、教士和學者而言，他們必須思考一個現實的問題：是該支持還是反對女性權威？本文之主題即在瞭解其時對女性權威的理解，及其相關的辯論，這是我們瞭解此時期英格蘭政治與文化不可或缺的一環。⁴然而，這個主題在英格蘭宗教改革中期與後期有不同的表現方式，也有不同的歷史脈絡，本文僅以中期(自 1547 年至 1559 年)，也是宗教政策變動最劇的時期爲研究主題，後期的部分將另文探討。⁵

在宗教改革時期，人們對女性權威的思考並非基於個人對傳統兩性關係的認識，而是要做出一個政治上於己有利的抉擇，更要做出一個宗教上真能獲得救贖的抉擇。在此種情形下個人的政治抉擇(是否支持女性統治)通常與宗教抉擇(接受新教或固守天主教信仰)不可二分。由於宗教構成了理解女性權威最重要的變項，論者對女性權威的態度，自始就受到宗教立場的左右，所以下文中將會把當時關於女性權威的論述，分爲新教與

³ 對「秩序」的重視是十六世紀思想一大特色，參見J. D. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1928); W. H. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought 1500-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1964); A. J. Fletcher and J. Stevenson eds., *Order and Disorder in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); S. Amussen, *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England* (Oxford: Blackwell, 1988).

⁴ 關於十六世紀英國女性統治的討論，過去有些女性學者做了零星的研究，例如Paula Louise Scalingli, "The Scepter or the Distaff: the Question of Female Sovereignty, 1516-1607," *The Historian*, 41-1(1978): 59-75; Constance Jordan, "Woman's Rule in Sixteenth-Century British Political Thought," *Renaissance Quarterly*, 40 (1987): 421-451; Judith M. Richards, "'To Promote a Woman to Beare Rule': Talking of Queens in Mid-Tudor England," *The Sixteenth Century Journal*, 28-1 (1997): 101-121。近來較為完整的作品是Amanda Shephard的*Gender and Authority in Sixteenth-Century England* (Keele: Ryburn, 1994)，不過她僅圍繞在與諾克斯 (John Knox) 相關的幾部作品上。研究英國政治思想的學者間，從Patrick Collinson以降，到近來的Markku Peltoneu與A. N. McLaren，都以伊莉莎白女王時期的共和思想 (Republicanism) 作爲討論焦點，並不重視十六世紀英格蘭對女性統治問題的爭辯。見Patrick Collinson, "The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 69-2 (1986-7): 384-424 (現已收入Patrick Collinson, *Elizabethan Essays* [London: Hambledon Press, 1994], 31-57); Markku Peltoneu, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); A. N. McLaren, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I: Queen and Commonwealth 1558-1585* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

⁵ 英格蘭的宗教改革，學界並未作清楚的分段，也難以決定其結束的時間。本文對英格蘭宗教改革之分段主要依都鐸王朝之分段而來，將亨利八世的宗教改革列爲前期(約自1529年至1547年)，伊莉莎白女王的國會於1559年通過「宗教統一法案」(Act of Uniformity)後，至伊莉莎白統治結束(1603年)，劃分爲後期。前後期之間，主要是愛德華六世與瑪麗女王統治的時期，列爲中期(自1547年至1559年)。

天主教兩大陣營，予以討論和比較。另一方面，由於相關的作品以新教徒所做為多，而新教徒對女性權威的立場又因女王之宗教立場不同而改易，因此本文將以 1558 年信仰新教的伊莉莎白女王登基為分水嶺，以呈現新教徒立場之轉換。

二、瑪麗女王時期天主教徒對女性權威的理解與辯護(1553-1558)

在這段宗教變動期間，關於女性權威的論述多數是出現在瑪麗女王統治下的英格蘭，但一直呈現上冷下熱、反對之聲大於擁戴之聲的局面。在王室這邊，瑪麗即位以後從不碰觸「女人是否適合擔任統治者」這一類的議題，對她而言，這種討論似乎徒增統治的困擾，不如確認繼承權的合法性來得有意義。因此當時政府資助的各種出版品，很少為女性權威做政治宣傳，多數是以女王推動的宗教統一政策為焦點，強調回歸羅馬教廷以及天主教認同。⁶換言之，支持瑪麗的天主教徒，在女性權威問題上顯得被動，對新教徒的大鳴大放，也顯得無力還擊。⁷當時只有兩部天主教徒作品與女性權威有較密切的關連：一是康斯拉(James Cancellar, d. 1564)的《服從之路》(*The Path of Obedience*, c. 1556)，一是克理多佛森(John Christopherson, a. 1558)的《勸眾人以反叛為警》(*An Exhortation to All Men to Take Hede and Beware of Rebellion*, 1554，以下簡稱《勸警》)。這兩位作者都是在宮中任職的教士，書的出版獲得了官方贊助，其主要目的在闡述人民服從君主的義務，以使瑪麗女王的統治獲得更多的支持。

康斯拉的《服從之路》出版於 1556 年，但寫作的時間應該是在瑪麗女王即位不久之後，主要目的是為了回應愛德華六世駕崩後所發生的繼承危機(1553 年 7 月)。⁸當時，諾桑布藍德公爵 (Duke of Northumberland, c. 1502-53)曾極力阻撓瑪麗繼承王位，並曾率軍攻打瑪麗的支持者。雖然瑪麗方面很快的擊潰了公爵，也成功奪回王位，但瑪麗女王對這個逆案耿耿於懷，她的支持者也擔憂其他人會繼起謀反。康斯拉因此寫作《服從之路》，強調人民政治服從的必要性。

⁶ 這類作品如：James Brooks的*A Sermon very Notable, Frucitefull and Godlie*(c. 1553, STC 3838)；Thomas Watson的*Two Notable Sermons Made before the Quenes Highnes*(1555, STC 25115)。STC為*A Short Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland, and Ireland, 1475-1640*, 3 vols, eds. A. W. Pollard and G. R. Redgrave (London, 1969)之縮寫。為便於讀者查詢，本文中所引之十六世紀出版的書籍均附上STC的編號。

⁷ Jennifer Loach, "Pamphlets and Politics, 1553-1558," *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 48(1975): 31.

⁸ 林美香，〈十六世紀英格蘭女性統治的建立—以女王為主體的探討〉，《新史學》，14.3(2003)，頁4-7。

康斯拉指出，不論是教會、國家、社會，其內部均有階序性，各色人物有其相應的地位，上下層級森然，卑者、愚者必須遵從尊者、智者的領導，這是他所謂的「政治秩序」。政治秩序的運作邏輯，與「自然秩序」相同，因為在自然界中，氣力弱者必屈服於氣力強者。而不論是「政治秩序」或「自然秩序」，都是上帝的意志所安排的，⁹所以康斯拉說：「上帝指定了誰為君王之屬，便給誰權威去領導和統治這個國家，其權威之大一如這類人在智力上超越其他人之多，也因此其他人是應被領導的。」¹⁰君王既是上帝所指派的，人們便當服從他一如服從上帝：「誰若違抗〔君主的〕權威，就是違抗上帝的任命；違抗上帝任命的，便是要起來攻擊上帝。」¹¹

康斯拉承襲了中古士林哲學的宇宙觀和階序觀，同時也引用了《新約聖經》中保羅對政治權威的主張：「凡在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的都是上帝所命的。所以，抗拒掌權的就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罰。」（〈保羅致羅馬人書〉13:1-2）。保羅之說是十六世紀馬丁·路德(Martin Luther, 1483-1546)以降的新教徒，廣為引用以支持俗世權威的金科玉律。¹²英格蘭在亨利八世與愛德華六世統治的時期，提倡政治服從的也是新教徒，但到了瑪麗女王時期，天主教徒反成了服從理論引航的舵手。但是，康斯拉並不完全仿照路德的方式來證立政治服從，他也根據《舊約聖經》中亞當吃下禁果，指出人類從天堂墮落到這個悲慘的世界，都是由於第一個人對上帝禁令的「不服從」：「由於一個人的不服從，許許多多人變成了罪人，不服從產生了罪，罪又為亞當和他所有的後代帶來了死亡。」¹³康斯拉因此將「不服從」看做人類原罪的開端，其本身便也是一種「罪」，此罪在上帝面前將永無遁逃之可能。他以亞當之例強調凡不服從者必得懲罰，也以此暗示凡違抗瑪麗統治者，必受應有的苦難。

闡述服從理論的另一部作品《勸警》，在1554年出版，主要是受到當時民間叛亂的刺激。1553年10月始，瑪麗女王主張與西班牙菲利普王子 (Philip, Prince of Spain,

⁹ 康斯拉的主張脫胎於所謂的「對應論」(argument of correspondence)，其認定從精神界到物質界，都在上帝統一的規範下所生成，因此兩界的一切秩序和倫理都是相對應的，此對應關係充滿在人所居住自然世界，也完整的反映在政治的領域。對應論是中古後期至十七世紀歐洲人最普遍的世界觀。見 Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, 14-26.

¹⁰ James Cancellar, *The Path of Obedience, right necessarye for all the king and queens maiesties louing subiectes* (London: J. Waylande, 1556, STC 4564), sig. C6r-v.

¹¹ James Cancellar, *The Path of Obedience, right necessarye for all the king and queens maiesties louing subiectes*, sig. C8v.

¹² 參見 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, II(Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 16-19; 67-74.

¹³ Cancellar, *The Path of Obedience*, sig. B3r.

1527-98)聯姻，引發議會(the Queen's Council)與國會的強烈反對聲浪，部分反對者於是策劃了多起民間叛亂，召集「愛國志士」結束瑪麗女王的統治，以免英格蘭將來被西班牙(哈布斯堡家族 [Habsburg])鯨吞蠶食。這些民間叛亂行動中，又以 1554 年 1、2 月間懷特(Thomas Wyatt)所帶領的叛亂，規模最大。懷特之亂於 1554 年 2 月底收平，女王與菲利普的婚約也終能在同年 4 月得到國會認可。

歷經了 1553 年底至 1554 年初的叛亂，瑪麗政府在文宣上特別重視對叛亂行動的打壓、人民服從統治者的義務、及與西班牙聯姻的合理性。克理多佛森的《勸警》是其中最重要的一部作品，他呼應官方的立場指出，要杜絕「外國人的壓迫」只是叛亂者的藉口，其真正的動機在提倡路德「邪惡的宗教」，企圖改變「神與女王」共同決定的現狀。¹⁴此外，克理多佛森在書中也耗費許多篇幅為女王的婚姻政策辯護，他認為不論女王選擇的對象是誰，人民均無置喙的餘地，因為這是女王個人的自由，而人民的義務即在「服從」她的決定。¹⁵「服從」一詞正揭櫫了《勸警》一書的主旨，克理多佛森反對人民以任何理由違抗統治者，不論他們的財產或人身自由受到多麼蠻橫的剝削，他們都不應該以武力威脅君王，因為所有的君王都是上帝所指派的，「祂要求人們以最謙卑的態度」服從統治者。¹⁶

在服從理論的建構上，克理多佛森除了採用階序觀和保羅〈羅馬人書〉之說，¹⁷也採用了路德的論證。路德的政治理論有一重要的信條「服從上帝而不是人」(rather obey God than man)，可是相對的，還有另一重要主張：人民絕不可以武力對抗統治者，因為所有的權威都來自上帝，任何的反叛或動亂都是違抗上帝的意旨，在上帝眼中都將被視為不可饒恕的重罪。路德認為，如果人們不幸遭遇到殘暴無德的君主，受到他的壓迫與奴役，一定要耐心忍受，當作是上帝的試煉，也當作是贖自己的罪。¹⁸克理多佛森在其書中同樣提到了「服從上帝而不是人」的信條，也接著說：如果人民遇到邪惡不義的君王，要求人們做出違反上帝意旨的事，人們不當盲目地跟隨，但更不可以以武力抵抗統治者。他主張人民應該虔誠地尋求上帝垂憐，以匡正不義的統治；如果無效，就該將所

¹⁴ John Christopherson, *An Exhortation to All Menne to Take Hede and Beware of Rebellion* (London: J. Cawood, 1554, *STC* 5207), sig. B5r, L1v. 類似說法亦見 sig. O1, Q8.

¹⁵ John Christopherson, *An Exhortation to All Menne to Take Hede and Beware of Rebellion*, sig. L3-4.

¹⁶ John Christopherson, *An Exhortation to All Menne to Take Hede and Beware of Rebellion*, sig. A6r.

¹⁷ 見 John Christopherson, *An Exhortation to All Menne to Take Hede and Beware of Rebellion*, sig. C5, C8v.

¹⁸ 見 Martin Luther, *Temporal Authority: to What Extent it Should be Obeyed*, trans. J. J. Schindel, in *Luther's Works*, 45, ed. Walther I Brandt (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962), 75-129.

受的苦難當作上帝對自己種種不良行為的懲罰，或當作「對我們耐心的試煉」。¹⁹

由以上可見，在服從理論的建構上，天主教徒與路德派教徒並無太大的差異，不同的是，瑪麗時期的天主教徒必須將服從的對象延伸到女性統治者身上，這是路德未曾面臨的問題。不論是從當時的社會背景或理論脈絡來看，康斯拉與克理多佛森若想將服從的對象適用到女王身上，都必須先解決女性有無資格擁有政治權威的問題，然後才能要求人民履行服從的義務。這個問題不僅牽涉到瑪麗在血統上是否擁有合法繼承權，也必須處理兩個性別上的核心問題：一，如何回應傳統基督教社會男尊女卑的規範，以及對女性參政能力的否定？二，康斯拉與克理多佛森都要求人民服從女王的宗教政策，但該如何說服人民女性擁有宗教判斷的能力與權力呢？既然使徒保羅已明確地指示，婦女在宗教集會中應當保持緘默，只該服從而不准發言(〈哥林多前書〉14:34-35)，瑪麗的大臣嘉丁納(Stephen Gardiner, 1483?-1555)也曾說，英格蘭教會沒有頭，因為「女王，是個女人，無法來作教會的頭」，²⁰那麼，人們何以要追隨女王的宗教立場？女王又有何權力強迫人民接受她的信仰？

這兩個性別的問題，是十六世紀前期為女性價值辯護的作品中，時常處理的兩大主題，如艾列特的(Sir Thomas Elyot, 1490-1546)《為好女人辯護》(*The Defence of Good Women*, 1540)及日耳曼人文學者阿格瑞帕(Henricus Cornelius Agrippa, 1486-1535)的《論女人之尊貴與傑出》(*De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, 1529)，都對此多所著墨。然而，康斯拉與克理多佛森卻不直接處理這類的問題，也不從性別的角度為女王作理論上的辯護。²¹甚至，在建構服從理論時，他們慣用「國王」(King)指稱統治者，而不用「女王」(Queen)一詞。他們對瑪麗女王統治權的辯護，採取了與人文學者不同的路徑，宣稱在英格蘭境內恢復舊宗教，是上帝與女王共同推動的，女王的宗教判斷完美地反映了上帝的判斷。因此，人民對女王的服從即是對上帝的服從，反過來說，對女王

¹⁹ Christopherson, *An Exhortation*, sig. D7r, E1r, H 4r-5r.

²⁰ 嘉丁納在1554年12月2日講道時，作此表示。見John Foxe, *Acts and Monuments* (1563), VI, ed. George Townsend (New York: AMS Press, 1965), 577-578.

²¹ 克理多佛森僅在一處用相當迂迴的方式說明瑪麗女王女性特質，可以增強其統治的正當性。他指出瑪麗的母性(maternity)和母愛(motherly love)，使她愛民如子，更甚於自己的生命。出於這份無私的愛，她日夜辛勤，時時惕勵；她慎選官吏，以確保人民的生活得到保障，她也勸導貴族寬待人民，使一般人不受權貴的打壓。換言之，由於瑪麗的母性，使她能夠成為良好的統治者。最後，克理多佛森也據此指出任何反抗女王的叛亂者，猶如欲弑母的逆子，不可饒恕。見Christopherson, *An Exhortation*, sig. P6v-7r。其他的天主教徒亦對女王的母親形象有所強調，將她喻為英格蘭人民的母親。如John Proctor的 *The Waie Home to Christ and Truth* (1554, STC 24754)，這本書以母親的形象比擬瑪麗女王與天主教會，主要目的在勸導英格蘭人民回歸天主教/母親的懷抱。

的違抗就是對上帝的違抗。²²

在他們的理論中，統治者的性別可以與人民的服從不產生關連，只要這位統治者是上帝所揀選的，人民就有服從的義務。瑪麗女王「是上帝身邊謙遜的使女，由上帝揀選出來領導並改革這個混亂的國度」，她的一切作為都是「爲了實現上帝的榮耀，爲了恢復這個國家舊有的光榮」。²³ 克里多佛森甚至編寫一段由上帝口中說出的話：「我將借用我謙卑的使女瑪麗之手，幫英格蘭人民從他們敵人的摧殘中拯救出來。」²⁴ 在他們的眼中，瑪麗女王是上帝派到英格蘭的使者，以拯救人民於水火之中，她的統治是上帝對英格蘭的恩典與寵愛。接下來的問題，便是如何證明瑪麗女王是神所揀選的。康斯拉和克里多佛森用非常簡單的方式指出，上帝的選擇展現在瑪麗女王戰勝諾桑布藍德公爵、懷特，以及其他所有敵人的事實上。這些事實證明了上帝的意志，也將瑪麗統治的正當性建立在「神意」(providence) 的基礎之上。

「神意」是瑪麗女王統治時期，天主教徒用以支持女性統治最主要的概念。「神意」投射的對象往往是單一的、特殊的，無可延伸的，因此他們也從未將此推展到其他的女性繼承人(如伊莉莎白)或女性統治者(如蘇格蘭瑪麗女王)身上。他們重視的是人應服從神所屬意的統治者，而將統治者的性別問題視爲小節。這種情形，一方面可看成是他們對女王性別刻意的淡化，另一方面也可從當時的政治背景加以解釋，因爲不論 1553 年的繼承危機，或是 1554 年的懷特之亂，統治者的性別都不是抗議的焦點。甚至，在繼承危機中反對瑪麗的一方，要擁護的也是一位女子——珍·格瑞 (Lady Jane Grey, 1537-53)。1553 年底到 1554 年初各起叛亂也一樣，目的之一是要以女王的妹妹伊莉莎白取代瑪麗。所以，《服從之路》與《勸警》兩書作者並未以女王性別問題作爲主題，他們對此問題的陳述也顯得隱晦而曲折。他們的方式是先建立政治服從的理論，再將此義務延伸到對女王的服從，最後再以神意論證對瑪麗女王服從的必要性，亦即將神意做爲瑪麗統治正當性的基礎。

三、瑪麗女王時期新教徒的反抗理論

英格蘭新教徒在瑪麗女王登基之後，面臨死生抉擇，部分教徒將信仰活動轉入地

²² Christopherson, *An Exhortation*, sig. O1r, O7r.

²³ Christopherson, *An Exhortation*, sig. M1v.

²⁴ Christopherson, *An Exhortation*, sig. Q7v-8r.

下，或以身殉教，也有許多教徒選擇流亡歐陸。流亡者多聚集於法蘭克福、日內瓦、巴塞爾 (Basel) 等地，與歐陸的路德派教徒、喀爾文派教徒有廣泛交流，也仍能保持言論自由。²⁵因此，海外的新教徒發表了許多批評與責難女王諸種政策的文章，其中培根(Thomas Becon, 1512-67)、古德曼 (Christopher Goodman, 1520?-1603)、波內特(John Ponet, 1514?-56)、諾克斯 (John Knox, 1505-72) 等人，言論最為激進大膽，直接否定女性權威的正當性，並倡言令時人驚駭的「積極反抗理論」(theory of active resistance)，主張英格蘭統治者的性別，已足以構成人民武力反抗的正當基礎。²⁶

然而培根、古德曼、波內特、諾克斯等人的主張，是新教徒中的少數派。1554 年初，在瑞士的新教徒曾經針對女性統治權威做過簡單的討論，當時討論的問題是：「一個女人是否能得到神授之權，凌駕萬人，統治一個王國？同時，她因此能將此國主權轉贈給她的丈夫嗎？」²⁷當時瑞土地區主要的宗教領導人如喀爾文 (Jean Calvin, 1509-64)、布林格(Heinrich Bullinger, 1504-75) 等，都對女性統治持「不滿意但可以接受」的態度。喀爾文認為，雖然女人主政違反了正常良好的自然秩序，但是：

有時候，某些女人就是如此被眷顧，她們所具有的獨特才能，使人們清楚地知道她們就是得到神抬舉的，……。我的結論是，既然某些國家和城邦，依他們的習俗、公眾的同意，以及長久的慣例，允許女人有〔王位〕繼承權，我並不應該質疑她們的權利。……在我看來，去推翻一個由神特殊恩准的政權，是不合法的。²⁸

在喀爾文眼中，世俗政府的繼承法規和慣例，可以做為政權正當性的基礎。他並且將女性統治看成是特殊「神意」的安排，猶如《舊約聖經》中的以色列女士師底波拉(Deborah, 〈士師記〉4-5)。布林格也持類似的看法，指出依照神安排的社會階序，女人應該臣服於

²⁵ 這些新教流亡者在伊莉莎白女王繼位後，多回到英格蘭繼續推動宗教改革的志業，他們在信仰光譜上多趨於極端，對伊莉莎白的宗教妥協態度，也難以認同。參見Christina Hallowell Garrett, *The Marian Exiles: A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938); Susan Doran, *Elizabeth I and Religion 1558-1603* (London: Routledge, 1994).

²⁶ 關於這些激進者的理論與相關研究，亦見Gerry Bowler, "Marian Protestants and the Idea of Violent Resistance to Tyranny," in *Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England*, eds., Peter Lake and Maria Dowling (London: Croom Helm, 1987), 124-143; Jane Dawson, "Revolutionary Conclusions: the Case of the Marian Exiles," *History of Political Thought*, 11-2 (1990): 257-272.

²⁷ 這個問題當時由諾克斯提出，原文為：'Whether a female can preside over, and rule a kingdom by divine right, and so transfer the right of sovereignty to her husband?' 他同時還提了另外三個問題，請其他宗教界領導人參與討論，見註131。David Laing ed., *The Works of John Knox*, III (Edinburgh: James Thin, 1845; reprint, New York: AMS Press, 1966), 222-226.

²⁸ John Calvin, "Letter 15," in *The Zurich Letters*, second series, ed. Hastings Robinson (Cambridge: the Parker Society, 18, 1845), 15.

男人，但若有女人因法律和習俗的原因，坐上了王位，「義人 (godly persons) 若抵抗這種政治安排，將自陷於不義之境；他們不宜推翻或廢止王國的繼承權和政治法規」。至於女王能不能將政府轉移給她的丈夫，布林格認為，那就由各國熟知自己法律和習俗的人士來解決了。²⁹

喀爾文和布林格說出了多數英格蘭流亡海外新教徒的看法，他們延續馬丁·路德對政治服從的主張，反對以武力積極抵抗天主教君主，也認為各國既有的繼承法規應優先於對君王個人宗教立場或性別的考量。這種意見，表面看來似乎和瑪麗統治時期的天主教徒有許多共通點，其主旨卻完全不同。此時期英格蘭新教徒強調的不是絕對的政治服從，而是消極的抵抗 (passive resistance)，即以殉教方式表達抗議，也以文字傳播的力量，凸顯瑪麗女王的不義。³⁰但是，培根、古德曼、波內特、諾克斯等人卻跨越了武力抵抗的終線，而從性別的角度提出更激進的看法。他們的主張雖不為多數新教徒接受，卻為我們留下此時期關於女性權威的精彩討論。

在討論培根等人的主張之前，必須釐清的是，他們雖然反對女性權威，但不必然是「鄙視女人者」(misogynist)，³¹也從未將女性摒斥在得救的大門外，只是他們在反抗瑪麗統治過程中，找到了一項顛覆政權的利器——女王的性別。傳統歐洲社會中對女性角色的限定，因而成為他們根植反抗理論的沃壤。³²這幾位支持反抗理論的新教徒中，培根的作品最早問世，他在 1554 年出版了《致上帝之懇求》(*An Humble Supplication unto God*)，文中即引用聖經「你必慕戀你丈夫；你丈夫必管轄你」(〈創世紀〉3:16)，以及「女人要沈靜學道，一味地順服。我不許女人講道，也不許她管轄男人，只要沈靜」(〈提摩太前書〉2:11-12)，來證明女性屈從與靜默的義務。因此培根用抱怨的語氣對上帝說：「您不給我們一位有德的君王，卻讓一個女人來統治，女人的天職是要順服男人，而且您也透過您高聖的使徒，要求女人保持靜默，在會中不可言語。」³³

²⁹ Henry Bullinger, "An Answer given to a Certain Scotsman, in reply to some questions concerning to the Kingdom of Scotland and England," (1554) in *The Works of John Knox*, III, 222-223, 226.

³⁰ 見Fexe, *Acts and Monuments*; Loach, "Pamphlets and Politics, 1553-1558," 31-44。新教徒中較為積極者，則主張透過貴族階層，在既有的法律框架下，進行保守的政治革命，見Loach, "Pamphlets and Politics, 1553-1558," 38-42.

³¹ 關於「鄙視女人」(misogyny) 的傳統，參見林美香，〈女性與政治：湯瑪斯艾列特的《為好女人辯護》與十六世紀人文學者的「女主寶鑑」〉，《台大文史哲學報》，55(2001)，頁137-138。

³² 歐洲社會對「男主內女主外」角色二分，到了文藝復興時期日趨明顯，即使在新教運動提倡「平等」的精神中，女性的家庭角色以及屈從的地位，並未緩解。參見Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

³³ Thomas Becon, *An Humble Supplicacion unto God, for the restoringe of hys holye woorde unto the church of*

古德曼在 1558 年出版《人民服從君王權威之限》(*How Superior Powers ought to be Obeyd of their subjects*)，也同樣的引用上帝的話語，來證明女性統治違反神的法律。他指出上帝曾清楚的要求人們，選擇君王時必「從他們的弟兄中立一人，而不是從他們的姊妹中；姊妹們是不可為王的，猶如她們在會中不可言語」。所以古德曼認為女性統治「在自然界中是一頭怪物，在人之中是一種顛倒」。³⁴既然如此，上帝何以還是要派瑪麗來統治英格蘭呢？培根和古德曼都認為，瑪麗女王是「神譴」(divine punishment)的象徵，是上帝對英格蘭的懲罰，古德曼說：「這個不義如蛇蠍的瑪麗，用來帶給英格蘭目前一切的不幸。」³⁵

以「神譴」來解釋英格蘭所遭受的災難，是當時流亡歐陸的英格蘭新教徒通用的說法。當他們失去了愛德華六世治下所享有的優勢，信仰與生存均陷入嚴重的危機，目睹教友遭受的折磨苦難，繼而展開顛沛流離的生活，此種內外的急切性迫使他們尋求對現狀的解釋，以及對未來之預知。於是，相當自然地，他們在聖經裏找到了理解的根據，也找到了自己的定位，那就是《舊約聖經》中以色列王國南北分裂後，遭受異族征服而流亡的日子。當年的以色列先知便指出，這是上帝刻意降下的災難，懲罰以色列人背信忘恩，也在警告以色列人應虔心悔罪，求得上帝的寬恕。新教徒便將《舊約聖經》中的以色列當做當時英格蘭的前身，無論是愛德華的崩殂或瑪麗的繼位，都可以看做是上帝施予的瘟疫與懲罰，而這些流亡的新教徒便自視為此時代的先知，他們不懼磨難，要向英格蘭人指出這一事實，要引導他們悔罪，並揭示英格蘭未來的命運。這些新教徒所指陳的或所預言的一切，均以《舊約聖經》為範本，他們也開啓了英格蘭新教徒的天啓思想(apocalyptic thought)。³⁶

正因為處處以《舊約聖經》為本，找尋英格蘭與古代以色列的平行性，當他們面對女性統治者時，也以相同的方式在舊約中尋找對應的範例。喀爾文及布林格在 1554 年的討論中，均曾提及底波拉(Deborah)，這位古代希伯來的女士師曾帶給以色列四十年的

Englande (Strasburgh, 1554, STC 1730), in *Prayers and Other Pieces of Thomas Becon*, ed. John Ayre (Cambridge, 1968), 227.

³⁴ Christopher Goodman, *How superior Powers ought to be Obeyd of their subjects, and wherin they may lawfully by Gods worde be disobeyd and resisted* (Geneva, 1558, STC 12020; Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarvm Ltd., 1972), sig. F8v, G1v。聖經中這項規範見〈申命記〉17: 15。

³⁵ Goodman, *How superior Powers ought to be Obeyd of their subjects*, sig. C1v-2r.

³⁶ Joy Shakespeare, "Plague and Punishment," in *Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England*, eds., Peter Lake and Maria Dowling (London: Croom Helm, 1987), 103-123; Dawson, "Revolutionary Conclusions: the Case of the Marian Exiles," 264.

和平，也提到了女先知戶勒大 (Huldah)，為猶大國王解說上帝的話語。³⁷這兩位女性的例子說明，上帝偶爾會賜給女性特殊的恩典，讓女人統治國家或為男性提供指引，這雖然違反常例，但上帝行事背後必有祂的目的。³⁸但站在反對女性統治立場的培根等人，則刻意凸顯聖經中的女主惡例，用以詮釋並預測瑪麗女王的統治，如培根和古德曼都將瑪麗女王類比於《舊約聖經》中的亞他利雅 (Queen Athaliah)³⁹和耶洗別(Queen Jezebel)，⁴⁰這兩位女王和王后，在古代希伯來歷史中，或篡謀大位，或擊殺先知，均遭到悲慘的懲罰，最後身首異處。同樣的，波內特的《簡論政治權力》(*A Shorte Treatise of Politike Power*, 1556)，也將瑪麗類比於亞他利雅和耶洗別，意味著瑪麗女王必將遭上帝嚴懲。

在論證女性不應擁有政治權，或闡釋女性統治對人類社會的危害上，蘇格蘭宗教改革家諾克斯，於 1558 年發表的《反女性統治怪物的第一響號角》(*The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*，以下簡稱《第一響號角》)，是諸作品中最尖銳，也是理論最完整的一部。他雖生於蘇格蘭，但活躍於蘇格蘭及英格蘭兩地的新教運動中，1549 年起即在英格蘭北方擔任教區內的工作，也曾受到愛德華六世政府的重用，但瑪麗女王上台之後，他與其他許多英格蘭新教徒一樣，流亡到日內瓦和蘇黎世等地。⁴¹他與喀爾文和布林格相熟，但不久就發現自己在政治服從與女性權威的問題上，與兩人有非常不同的看法。諾克斯從 1557 年秋天起撰寫《第一響號角》，到 1558 年初出版，同年他還起草了《第二響號角》(*The Second Blast*) 的大綱，只是一直未能完成。這兩部作品的目的，都是為了反抗兩個瑪麗——英格蘭的瑪麗女王及蘇格蘭的瑪麗王太后。⁴²

《第一響號角》一書聚焦在女王性別問題上，一開頭作者就用激烈的語氣揭示他的立場：

³⁷ 〈列王記下〉22: 12-20；〈歷代記下〉34: 14-28。

³⁸ Bullinger, "An Answer given to a Certain Scotsman," 223。以底波拉詮釋女性君王，到了伊莉莎白統治的時代，更成為新教徒讚頌女王的通則，參見 Anne McLaren, "Elizabeth as Deborah: Biblical Typology, Prophecy and Political Power," in *Gender, Power and Privilege in Early Modern Europe*, eds. Jessica Munns and Penny Richards (London: Pearson Education Ltd., 2003), 90-107.

³⁹ 〈列王記下〉11: 1-16；〈歷代記下〉22-23。

⁴⁰ 〈列王記上〉16: 30-32, 18: 3-20, 19: 1-3、21:4-26；〈列王記下〉9: 7-30；〈啟示錄〉2:20-23。

⁴¹ 諾克斯生平參見 Eustace Percy, *John Knox* (London: Hodder and Stoughton, 1937)；Jasper Ridley, *John Knox* (Oxford: Clarendon, 1968)；W. Stanford Reid, *Trumpeter of God: A Biography of John Knox* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1982).

⁴² 《第一響號角》剛問世時，大眾並不清楚真正的作者，有些人以為是古德曼所作，傅樂 (John Foulter) 在 1566 年翻譯此作品時，仍錯將古德曼當作《第一響號角》的作者，將諾克斯當作他的同伴。

提升一個女人，讓她在任何地區、國家、或城市，擁有統治權、至高權、主導權、或帝國之權，均是違反自然 (Nature)，也忤逆了上帝，是一件最違背上帝昭示的意旨與許可的規範之事；最後，它也是對良好秩序 (Order)，及一切公平 (Equitie) 與正義 (Justice) 的反叛。⁴³

諾克斯接著利用神意法 (Divine Law)、自然法 (Natural Law)、羅馬法 (Roman Law)、以及亞里斯多德的學說，細密而翔實的論證女性沒有統治的「權」與「能」。諾克斯超邁他人之處，就在於他不像前此的新教徒，以聖經文字做為唯一的依歸。諾克斯本人雖是「聖經文本主義」 (biblical literalism) 虔誠的實踐者，⁴⁴可是《第一響號角》從聖俗兩界廣尋可資佐證的材料，使得他的理論擁有多種權威的支持。

他的論證可以分成兩部分來談：第一部分，他要證明女性統治違反一切的法律；第二部分，他指出女性缺乏統治所需的能力與德行。在第一部分，諾克斯首先就指出女人的統治「是一件違逆自然的事」，因為：

瞎子被派來帶領人和做那些看得見的人做的事；那虛弱的、生病的、無能的人，要來滋養和照顧健全的、強壯的人；最後還有那愚笨的、發瘋的、癡狂的，要來領導那些思慮周全的，給冷靜的人提供意見：誰能否認這些是違反自然的事呢？這些就好像女人擁有統治權要來領導男人一樣。論到統治，她們雖有眼卻視茫茫，有力氣卻軟綿綿；她們的意見愚蠢不堪，她們的判斷瘋狂至極。⁴⁵

自然界中一切雄性動物都優於雌性，雌性皆臣服於雄性的管理，所以「沒有人會看到雄獅做出服從的動作，拜倒在母獅面前」，這是自然的法則。⁴⁶

在自然法以外，諾克斯又引援羅馬法的法條，指出《法典》 (Digest) 中明白規定：關於兒子的教養、收養、法律訴訟、以及其他一切有關的公共事務上，母親無權干涉。羅馬法也規定：女人不得從事任何公職，不得擔任法官、首長，也不得為他人發言。因此諾克斯推論，一個女人連對自己的兒子都沒有權力干涉，更不可能讓她領導國家；在法庭中，女人沒有為他人發言的資格，也不能提出控告，也就更不能允許她坐在王位上，

⁴³ John Knox, *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women, in The Works of John Knox*, IV, 373.

⁴⁴ 參見 Jane Dawson, "The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts," *Journal of Ecclesiastical History* 42-4 (1991): 556-576; Roger A. Mason ed., *John Knox on Rebellion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), x.

⁴⁵ Knox, *The First Blast*, 373-374.

⁴⁶ Knox, *The First Blast*, 393.

仲裁一切糾紛。⁴⁷

接著，他引用許多聖經的篇章，證明在上帝制訂的律法中，女人的天職在服從與服侍男人，而不是統治和命令男人，所以聖保羅說：「男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出；並且男人不是為女人而造的，女人乃是為男人造的。因此，女人頭上要有服從權柄的記號(即要蒙頭)。」諾克斯甚至指出，女人在伊甸園犯罪之後，她要負軛另一重的枷鎖，因為上帝懲罰所有的女人，必受生育之苦，也必慕戀丈夫，受丈夫的管轄。⁴⁸諾克斯特別重視保羅所說「女人在會中不可言語」的一段話，他認為這不是因為保羅認為女人不具知識，而是因為律法規定「女人是服從者」。若在會中都不可言語，統治國家這種最大的權威，又怎麼可以賦予給女人呢？總言之，上帝剝奪女人一切高於男人的權利，她不可教書、不可傳教，更不能僭越男人的統治權，並且將此規範及於所有的女人(不論已婚或未婚)，毫無例外。⁴⁹

在第二部分，諾克斯引述亞里斯多德和另一位希臘學者克里斯提姆(Chrysostome)的學說，以及聖經中的話語，指出女人天性軟弱而不謹慎，缺乏足夠的理性和智慧，來判斷她的所見所聞。而理智、謹慎、智慧和果決卻正是統治者最需要的才德(virtues)，所以若將女人放在統治的大位上，只會帶來災難，因為女人暴躁易怒，對政務沒有耐心；她欲求不滿，易受引誘；她又柔弱遲疑，無法公正決斷。⁵⁰此外，諾克斯更以他所謂的「兩面鏡子」(two mirrors)，來闡釋女性統治是個「怪物」(monster)。這兩面鏡子其實是兩種秩序，以兩種身體來做比喻，一是「人自然的身體」(natural body of man)；另一個是「國家政治的身體」(political or civil body of common wealth)。在自然的身體中，上帝將頭放在最高的位置，頭與身體其他部分連結，也總司各部位的動作，眼能看、耳能聽、舌能言，各有功能且彼此配合無間。如果一個身體沒有頭，眼睛在手上，舌頭和嘴巴在肚子下方，耳朵長在腳上，「人看到這樣的身體，不但會說它是個怪物，也會認為它無法存活」。⁵¹同樣的，若女人擔任統治者，諾克斯認為就好像政治的身體沒有頭一樣，也是個怪物。女人當頭的國家，在諾克斯看來又好像拿個「木偶」(idol)充當真正的頭，僅有頭的外貌和形式，卻沒有真頭的德行與才能。諾克斯批評世俗的人或許可以這樣盲目的把女人當頭，但他們永遠得不到良好的政府，因為：

⁴⁷ Knox, *The First Blast*, 375-377.

⁴⁸ Knox, *The First Blast*, 377-378. 亦見〈哥林多前書〉11: 8-10；〈創世紀〉3:16。

⁴⁹ Knox, *The First Blast*, 379-380; 385.

⁵⁰ Knox, *The First Blast*, 387-389.

⁵¹ Knox, *The First Blast*, 391.

上帝不給雙手說話的能力，不給肚子聽聲音的能力，不給雙腳看東西的能力；祂也不給女人指揮男人的能力，祂移除女人思考的智慧、洞察未來的稟賦，以及所有有益於國家的能力。最後，祂也不允許在任何情況下讓女人當男人的頭，而是清清楚楚的聲明：「男人是女人的頭，猶如基督是所有人的頭。」⁵²

所以，女人當頭的國家就好像是那個畸形的身體，無法久存。

在《第一響號角》中，諾克斯也費心的一一反駁喀爾文和布林格的意見。他認為儘管聖經中有底波拉及戶勒大的典範，但他們都是特例，不能普遍化為一般的法則。又，喀爾文和布林格認為各國的繼承法規與慣例，可以成為女王正當性的基礎，但諾克斯主張，任何國家的法律都不可違背神的話語，否則都不成法律。⁵³

從培根到諾克斯的論證，都在主張被治者有反抗的權利與責任。既然女性統治在上帝眼中是可憎的，既違背自然，也違背聖經的規範，人民與貴族就有共同的義務起來剷除女性的暴政，效法猶大國祭司殺死亞他利雅的精神（〈列王記下〉11: 13-16），以終止瑪麗女王的統治。⁵⁴這些主張反抗理論的新教徒認為，服從女王就是不服從上帝，而取悅上帝最好的方法就是違抗瑪麗的統治，⁵⁵這是一個與天主教徒強調「服從女王及服從上帝」完全相反的結論。但他們的意見提出後，天主教徒並未予以立即的反駁，因為培根、波內特、古德曼與諾克斯等人所提出的「反抗理論」，只是這時期新教徒中的少數派，雖然引起許多人的注意，但並未對瑪麗政府構成極大的威脅，這也使得 1553 年到 1558 年之間，對女性權威問題的討論，只限於天主教、新教各自的陣營內，並未有兩方的交鋒。

四、新教徒的矛盾：諾克斯與伊莉莎白女王 (1558-1559)

自伊莉莎白在 1558 年即位之後，由於她信仰新教，不列顛地區對於女性權威的討論邁入了另一個階段。在她統治初期，主要的論述都來自新教徒陣營，當他們回顧過去在瑪麗女王時期對女性的詆毀，而今卻要支持一位同是女性的君王時，感到萬分尷尬而急

⁵² Knox, *The First Blast*, 391.

⁵³ Knox, *The First Blast*, 402-414.

⁵⁴ Knox, *The First Blast*, 416; John Ponet, *A Short Treatise of Politike Power, and of the true Obedience which subjects owe to kings and other civil Governours, with an Exhortacion to all true naturall Englishmen* (1556, STC 20178), reprinted in Winthrop S. Hudson, *John Ponet (1516?-1556), Advocate of Limited Monarchy* (Chicago: Chicago University Press, 1942), fols, H2v-r.

⁵⁵ Goodman, *How Superior Powers ought to be Obeyd*, sig. G4r-v.

於自圓其說。此中最難堪的莫過於伊莉莎白即位前不久才發表《第一響號角》的諾克斯，他在書中主張所有女人應服從所有男人，沒有任何合法的例外，即使是領導以色列人的女士師底波拉，也只擁有上帝特殊的恩寵，而無合法的政治權力。這麼說來，不僅他要反抗的英格蘭瑪麗女王是不合法的，繼任的伊莉莎白女王也是如此。

在《第一響號角》的前言中，諾克斯曾充滿壯志地表示要效法古代先知的精神，勇於說出上帝揭示的真理；他也批評許多人不能做上帝的忠實信使，明明知曉女性統治在上帝眼中是個怪物，卻懦弱地保持沈默。⁵⁶當傾向新教的新政權出現時，他是否仍然要做新時代的先知耶利米 (Jeremiah) 和以西結 (Ezekiel)呢？諾克斯在 1559 年初，向英格蘭政府申請通行證，欲前往英格蘭北部柏威克(Berwick)與新堡(New Castle)等地訪視教徒，再返回蘇格蘭，但屢次遭到拒絕，主要的原因正是他寫了那本尖銳反對女性統治的著作，令伊莉莎白女王難以諒解。因此，諾克斯這一年間多次寫信為自己辯解，其信件多透過伊莉莎白身邊的重臣西索(William Cecil, 1520-1598)轉交。從這些信件中，我們可以發現他試圖對伊莉莎白的統治採取一種特殊的界定方式，但他對女性政治權威的基本立場並沒有太大的改變。

諾克斯在 1559 年的信函中，堅持自己寫《第一響號角》並未觸犯任何罪，因為他所說的「是上帝的聲音」，他也不打算收回或修改任何主要的觀點。⁵⁷在新的時代中，他對相同的事「不敢保持沈默」，可是他並不想反對伊莉莎白的統治，相反的，諾克斯說：「我崇敬上帝用一個薄弱的器皿(an infirme vessel)來撫慰受傷者的奇蹟；我也服從上帝的力量，用祂大能的手抬舉一個最能迎合祂智慧的人，儘管自然以及上帝最完美的規範反對這種政權。」⁵⁸

諾克斯的信函仍然帶著先知的口氣，以上帝信使的高位勸誡女性君王應當如何保有政權與榮耀。他不再嚴厲地批判女人的懦弱與劣性，而將焦點轉移到對上帝的服從與女王的宗教使命。他說：「只要妳不使上帝不悅，妳就會發現我書中所談的，無一能傷害妳公正的政權。」他又說：「唯一能獲得與保有這些上帝的賜與，也就是最近才豐厚地降臨在妳和妳的國土上的這些，是真誠地將妳一切的榮耀歸於上帝的仁慈和祂毫不保留的恩典。」所以，諾克斯進一步要求女王：「忘記你的出身、和一切由此而來的頭銜。」他甚至帶著威脅的口吻說：

⁵⁶ Knox, *The First Blast*, 366-368.

⁵⁷ "John Knox to Sir William Cecil, April 10, 1559," in *The Works of John Knox*, VI, 18; "Knox to Queen Elizabeth, July 20, 1559," in *The Works of John Knox*, VI, 48.

⁵⁸ "John Knox to Sir William Cecil, April 10, 1559," 19.

在上帝面前妳若能使自己謙卑，猶如我讚頌上帝讓英格蘭境內受苦的人民，在妳這個軟弱的器具(weake instrument)中得著安息，那麼我的舌與我的筆便用來捍衛妳的權威和政權，一如聖靈保護以色列受恩賜的母親底波拉。然而如果妳忽略了對上帝的責任，妳開始誇耀自己的出身、將妳的權威建立在妳自己的法律上，吹噓妳所有的，妳的幸福也就不長了。⁵⁹

這裏他重提在《第一響號角》中所強調的：人民的同意、各國的習俗和法規、個人的血統，都不能作為君主正當性的根據，只有上帝的言語才是真正永恆而不變的律法。

諾克斯在 1559 年的信函中，將女王權威基礎建立在「神意」上，這似乎也是他唯一可以接納女性統治的方式。他將伊莉莎白的即位，看做是上帝為了讓英格蘭人民保有新教信仰而做的安排，但他依然否認這是真正正當而常態的政權，即使這是上帝特殊的安排，他也認為上帝的作為是「違反自然的」。所以，伊莉莎白的統治只是一個神意下的例外，或者是上帝用以展現大能的「工具」或「器皿」而已。對諾克斯來說，要接受且服從伊莉莎白統治的先決條件，是她必須永遠做一位虔誠公義的君王(godly prince)，捍衛新教信仰且致力於打擊異端，否則人民便有權摘除她的王冠。⁶⁰這種立場與他對瑪麗女王所提出的「反抗理論」是一致的。

整體而言，諾克斯這幾封為自己辯解的信，已在某種程度上接受伊莉莎白的政權，與《第一響號角》相較，是有明顯的讓步。對於諾克斯的態度，過去有學者(如Constance Jordan)認為，他是始終一貫激烈反對女性統治的人；也有學者(如Patricia-Ann Lee)認為，他主要針對三位女主——蘇格蘭瑪麗王太后、英格蘭瑪麗女王、法國的凱薩琳王太后(Catherine de' Medici, 1519-89)——而發，並不反對其他的女性統治。⁶¹這兩種看法其實都不完整，諾克斯一生從未放棄女性統治是不自然且不正當的觀點，但他對個別女性統治者的態度又非完全相同。真正左右他態度的其實是宗教立場，只要女主有傾向新教或有改信新教的可能性，他都可以適度地接受女性統治的現實(或說是例外)，以神意的理由，

⁵⁹ "Knox to Queen Elizabeth, July 20, 1559," 50.

⁶⁰ 諾克斯在1558到1559年其他的著作中，亦提出類似的意見，見John Knox, *The Summary of the Second Blast, in The Works of John Knox*, IV, 540; *A Brief Exhortation to England for the Speedy Embracing of the Gospel* (1559), in *The Works of John Knox*, V, 516-520. 諾克斯在1558年寫給蘇格蘭瑪麗王太后的信中，也表示捍衛新教信仰是君主的責任，見John Knox, *A Letter to the Queen Dowager, Regent of Scotland, in The Works of John Knox*, IV, 443-444.

⁶¹ 見Constance Jordan, "Woman's Rule in Sixteenth-Century British Political Thought," *Renaissance Quarterly*, 40 (1987): 432; Patricia-Ann Lee, "A Bodye Politique to Govern: Aylmer, Knox and the Debate on Queenship," *The Historian, A Journal of History*, 52 (1990): 243.

以女王追隨新教信仰的先決條件，來充實女性政治權威的正當性。

諾克斯對待蘇格蘭瑪麗女王的態度也是基於相同的立場。例如，他在 1561 年蘇格蘭瑪麗女王回國親政後，曾與女王私下會談，會談一開始就扯出了《第一響號角》這本書。瑪麗和伊莉莎白一樣，對這本書的內容深感憤怒，指控諾克斯企圖挑起人民的反叛，威脅女王及其母親的政權。諾克斯回答，他並不否認寫了這本書，而且他所提出的理論，禁得起他人的批判，所以並不打算修正自己的意見。他又說，他的書是特別針對英格蘭的瑪麗女王而寫的。於是女王再度質問：「但你說的是所有的女人。」而諾克斯則回答：「完全正確。」諾克斯的態度看似矛盾，但再細看他的回答可以發現，在他說「那本書特別是為反對英格蘭邪惡的耶洗別(wicked Jesabell of England，此指英格蘭瑪麗女王)而寫」之前，他強調：「只要你的雙手不要沾染上帝使者的寶血，那麼我和我的書，都不會對妳或妳的權威形成任何傷害。」⁶²所以，諾克斯是以宗教做為主要的標準，來決定他是否要接受某位女王的政治權威，他之所以否認英格蘭瑪麗女王的權威，即因她使英格蘭人背棄了真正的信仰。因此，研究者其實不須刻意的去決定諾克斯究竟是反對所有女性統治者，還是幾位特定的女王。

正因為諾克斯站在宗教的制高點上，不論是與蘇格蘭瑪麗女王談話，或寫予伊莉莎白女王的書信，他都帶著高傲的態度，又有著一種監察者的姿態，使兩位女王都無法接受。伊莉莎白女王更曾氣憤的指出，諾克斯對女性統治的重重壓制是「錯誤的、邪惡的、危險的，而且惡劣至極」。女王不禁要問，諾克斯來信是要為自己「洗刷冤屈還是找藉口？……你的洗冤比你的書還要糟糕」。⁶³因此，諾克斯申請通行證一事，當然一再碰壁。此外，女王一直不願接納與諾克斯同屬日內瓦陣營的喀爾文派教徒，似乎也與此有關。⁶⁴

對許多和諾克斯一樣流亡海外，而此時又希望回到祖國的新教徒而言，諾克斯的言論不但帶給他們極大的尷尬，也擔心伊莉莎白的地位受到這類理論的傷害，他們非常清楚新教信仰能否在英格蘭確立，唯有賴伊莉莎白政權的穩定。另一方面，也為了要獲得新任女王的青睞，伊莉莎白即位不久，不少新教徒都認為必須提出支持女性統治的論

⁶² John Knox, *The History of the Reformation in Scotland, in The Works of John Knox*, II, 277-280.

⁶³ BL Ass. MS. 32091, fols. 167-169.

⁶⁴ 喀爾文派的貝薩 (Beza) 在1566年寫給布林格的信中表示，女王不喜歡他們的原因有二，其中之一即是：'. . . formerly, though without our knowledge, during the lifetime of Queen Mary, two books were published here in the English language, one by Master Knox against the Government of Women, the other by Master Goodman on the Rights of the Magistrate. As soon as we learned the contents of each, we were much displeased, and their sale was forbidden in consequence; but she, notwithstanding, cherishes the opinion she has taken into her head.' 引自 *The Works of John Knox*, vol. IV, 358.

述，以平衡諾克斯造成的影響，更有不少人希望透過這種方式與諾克斯劃清界限，所以諾克斯感嘆地說：「我的第一響號角，把我英格蘭的朋友都給吹跑了。」⁶⁵這些新教徒中，艾爾墨(John Aylmer, 1521-1594) 與柏提 (Richard Bertie, 1517-1582)兩位實際付諸行動，在 1559 年發表了他們對諾克斯的反駁，艾爾墨的作品更成爲此後支持女性統治論述的典範。

五、新教陣營內對諾克斯理論的反駁：艾爾墨與柏提 (1559)

艾爾墨與柏提都是英格蘭瑪麗女王時期流亡的新教徒，前者到了日內瓦，與其他新教同志有密切的往來，後者則與妻子凱薩琳(Catherine, Duchess of Suffolk, 1520-80) 流亡到波蘭，與日內瓦和法蘭克福的流亡者，沒有明顯的交流。⁶⁶艾爾墨爲反駁諾克斯而寫的《忠誠子民的港口》(*An Harborowe for Faithfull and Trewe Svbiects*)，在 1559 年 4 月於海外出版。出版時是匿名的，但不久艾爾墨就承認是他所寫，並解釋他之所以要匿名出版，是爲了能夠毫無拘束地稱讚伊莉莎白女王，而不被懷疑有諂媚的動機，或是有追求利益的意圖。⁶⁷但是，他將此書題獻給貝德佛伯爵法蘭西斯(Francis, Earl of Bedford, 生卒年不詳) 與達得利(Robert Dudley, 1532?-1588, 後封爲萊斯特伯爵 [Earl of Leicester])，這兩位均是依莉莎白的近臣，艾爾墨極有可能期望透過他們，將這本書轉呈女王，以獲得女王的欣賞，赦免他在 1554 年所涉嫌的叛亂罪。⁶⁸

《忠誠子民的港口》一書寫作的時間，是在伊莉莎白女王即位後不久，根據史翠普(John Strype, 1643-1737)所寫的傳記，艾爾墨在寫作此書之前，曾經就反駁諾克斯一事，與多位海外新教徒商討，⁶⁹因此《忠誠子民的港口》一書不僅表達了艾爾墨的觀點，也多少能反映許多新教徒共同的意見。但另一位有意著書反駁諾克斯的柏提，似乎完全不知道艾爾墨的寫作計劃。柏提所完成的作品一直沒有出版，我們現在能看到的是一篇非常潦草的手稿，沒有正式的篇名，爲方便之故，他的作品在本文中將稱爲《對諾克斯的反

⁶⁵ 引自 *The Works of John Knox*, vol. IV, 353.

⁶⁶ 史家對柏提的瞭解不多，特別是 1553 年他與索佛克公爵夫人凱薩琳結婚之前，所知猶少。關於他的生平可參考 Evelyn Read, *Catherine, Duchess of Suffolk: A Portrait* (London: Jonathan Cape, 1962).

⁶⁷ John Aylmer, *An Harborowe for Faithfull and Trewe Svbiectes* (Strasbourg, 1559, STC 1005), sig. N2r.

⁶⁸ 艾爾墨曾被控參與 1554 年索佛克公爵 (Duke of Suffolk) 領導的「萊斯特叛變」，但罪名一直未定。參見 Shephard, *Gender and Authority*, 27.

⁶⁹ John Strype, *Historical Collections of the Life and Acts of John Aylmer, Lord Bishop of London in the Reign of Queen Elizabeth* (London, 1701), 16.

駁。⁷⁰此外，他也沒有留下寫作的時間，不過從內容來推測，應該也是瑪麗女王駕崩後不久。當時，他從朋友處得知女王賓天的消息，也得到一本諾克斯的書，同時受其友之鼓勵而動筆駁斥諾克斯的理論。而依據他自己在書中所言，他寫作時手邊所有可供參考的書籍都已寄回英格蘭，無法詳細徵引他所提出的各家權威，⁷¹加上行文之潦草，的確很可能是在行旅之中匆促完成。這樣看來，他的文章應該是在 1558 年底到 1559 年的春天之間完成的。但是柏提的作品，不曉得因何種緣由，一直未印刷出版，也未請人有系統的抄寫發送，故影響力遠較艾爾墨遜色。例如，被批判的諾克斯本人，曾經幾次提到艾爾墨的著作，⁷²卻從未提及柏提，可見後者作品的流通性應該非常有限。

由於柏提流亡期間很少與日內瓦、法蘭克福的新教徒交流，他在《對諾克斯的反駁》一文中的觀點，應該是他獨立提出的，不過柏提與艾爾墨兩人的論述，仍有許多相通之處，因此此處將兩人對諾克斯的反駁一併討論。⁷³在兩人的作品中，新教從路德以來強調政治服從的基調，又重新成為主要的政治論述，兩人都反對君王的「性別」可以作為反抗的理由。柏提在《對諾克斯的反駁》一文中強調聖保羅的教誨：所有的權柄都來自上帝。既然人民無權選擇統治者，也就無權推翻任何政權，而且保羅所談的「是所有的權柄，不分好壞，不分男女」。他進而認為統治者的選定，不僅是上帝自己的揀擇，更源於人們本身作為的好壞，而上帝是根據後者決定祂任命的君王「是好或壞、是男或女、是賢明或愚蠢」。因此，人們若把自己的錯誤所造的惡果，拿來責怪上帝的安排，是極其可笑的；若想違抗祂的安排，則更是「瘋狂且罪惡」。⁷⁴

對出身貴族階級的柏提而言，維護既有政治秩序是理所當然的，而顛覆政權則是充

⁷⁰ 在手稿中有他人為之注記：These answers were made by Mr. Richard Bertie, husband to the lady Catherine Duchess of Suffolk against the book of John Knox, 1558。此手稿見British Library, Add. MS. 48143.

⁷¹ 柏提在此篇文章中提到：‘Before this bearer desired me to note the weakeste (as I thought) places in thauthers worke I had senate my bookes for the onwarde the iourney I inteande God willinge to followe, whearefore I cannot at a hearebreadthe poynte oute eavery lawe or paragraff neither in other things so exactly proceade as I wolde and myghte, but am hendred by the shorte tyme of my memorye ect.’ Richard Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, BL. Add. MS. 48143, fol. 1r.

⁷² 如：“Knox to Sir William Cecil, July 19, 1559,” in *The Works of John Knox*, VI, p.45；諾克斯與蘇格蘭瑪麗女王對談時也提到此人，見John Knox, *The Reformation in Scotland*, 278.

⁷³ 此處我與英國學者Amanda Shephard的意見不同，他認為柏提僅從聖經條文的解釋來駁斥諾克斯，而不像艾爾墨一樣，從法律、秩序等層面擁護女性統治的正當性。見Shephard, *Gender and Authority*, 30.實際上，柏提的文章中碰觸到許多法律與政治秩序的問題，在聖經的解釋方法上也與艾爾墨有共通之處，只是他所談不及艾爾墨之廣，論證也不及後者之周全；另在篇幅上，遠遠不及於艾爾墨之多。但兩人方法和意見上的雷同，可以推論這些概念可能是當時許多支持依莉莎白的新教徒所共有的。

⁷⁴ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fols. 7r-v.

滿危險的。他不否認蠢人、女人和孩童都是「不完美的頭」，但這些「頭」都是上帝為要懲罰人的罪而立，人民沒有權利把這樣的頭砍掉。⁷⁵柏提的保守性亦表現於對家庭倫理秩序的強調，他指出，世間有些服從的義務是自然與上帝所訂定，永恆不易，不因人的法律，也不因時代的不同而變動，例如人對父母的順從就是一種。即使一個人貴為皇帝，而他的父母只是汲水人，他對父母的尊敬是永不可改的，因此「所羅門王(Solomon)在他最光榮的時候，母親若走到他面前，他要站起來，同時把尊位讓給她」。而另外一種亙古不變的順從，是妻子對丈夫，所以一個女人即使貴為君王，「她永不能免於對丈夫的順從」，即便她的丈夫在階級上低於她，「她也不能將自己的性別看得比男性更尊貴」。柏提更進一步的表示，當女人因男人所定的法律(如繼承法)而坐上王位時，她不是僭越男人的地位，相反的，她是在遵從男人的決定。⁷⁶這樣的推論非常勉強，但我們可以看到，雖然柏提主張女性可以擁有政治權威，但他的主張卻是綿密地包裹在傳統政治與家庭秩序之下。

艾爾墨對政治服從的強調更加強烈。他在《忠誠子民的港口》一書開頭便指責《第一響號角》的作者居心叵測，以一個「外國人」的身份，意圖煽動英格蘭人民卸下對君主服從的枷鎖。艾爾墨認為諾克斯的言論，不但刺傷了許多善良百姓的良心，也破壞了人民「完全服從的責任」。⁷⁷艾爾墨在書的末尾又重提此項，認為人民若想要慈愛的君主，首先他們自己必須先作「忠順的百姓」。若君主的天性是傾向仁慈的，人民就不該激怒他；若君主的天性不是如此，人民就該「思索如何用順從贏得君主的心，而不是用叛亂推翻他們」。⁷⁸艾爾墨與柏提相同，認為殘暴的君主是上帝因人的罪而設的，如果人能忍受與服從，自會在將來得到上帝的獎賞；反之，上帝則會降下更多的憤怒與死亡。⁷⁹此書以駁斥諾克斯反抗理論為始，以提醒人民順從的必要性為終，全書都緊扣在服從的義務上。

雖然在服從理論上，艾爾墨與諾克斯完全不同，但艾爾墨同樣引用「神意」的說法，來支持伊莉莎白的權威以及服從的必要性。他認為在自然的血緣繼承制度下出現的繼承人，正好可以反映上帝的選擇，否則我們便無可得知上帝的安排究竟為何。既然今日沒有合法的男性繼承人，便應由擁有王室血統的女人坐上王位，因為這顯示了「上帝為了

⁷⁵ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fols. 7r-v.

⁷⁶ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 9r.

⁷⁷ Aylmer, *An Harborowe*, sig. B1r-v.

⁷⁸ Aylmer, *An Harborowe*, sig. Q3v.

⁷⁹ Aylmer, *An Harborowe*, sig. Q4r.

某種神秘的理由，讓女人來即位統治」。若有人擔憂女性天生體弱、缺乏理智，艾爾墨認為上帝神奇的雙手，自然會使祂安排的女人，擁有獨特的氣力與智慧。⁸⁰

猶如在本文第二節曾提到，培根、古德曼等人未必是「鄙視女人者」，柏提和艾爾墨則不能視為親「女性主義者」(pro-feminist)，他們並不否認在一般情況下，男人比女人更適合擔任統治者。他們要伸張的不是性別觀念的革命，而是傳統的服從觀，尤其是新教信仰中對上帝的服從。所以艾爾墨說：「上帝用生產的方式(by birth)，給我們送來一個女人，我們便不該用暴力移除她，……祂讓她做頭，我們便不該讓她做手或腳。」⁸¹

在捍衛既有政治秩序與政治服從的前提下，艾爾墨與柏提展開了對諾克斯的反駁，以使伊莉莎白的統治獲得理論上的支持。正反意見的對峙主要呈現在四方面：一，關於「自然」的定義；二，關於聖經中對女性統治權的規範；三，關於羅馬法對女性統治權的限制；四，關於女性對男性的服從義務。⁸²

首先，關於何謂「自然」(nature)，諾克斯在《第一響號角》一書開宗明義便說，讓女人擁有統治權威是違反自然的，女人怯懦、愚蠢而多變的天性將使她們的統治猶如瞎子帶路，也明顯背離了雄性永遠宰制雌性的自然法則。柏提在《對諾克斯的反駁》一文中，開頭便對諾克斯關於自然的主張，提出異議，他指出不讓瞎眼的帶領明眼的，不讓虛弱的帶領強健的，是出於賢明者應領導愚弱者的理性考慮，這條法則關乎「理性」而非「性別」，並未排除女性來帶領男性，誰能否認「一位聰慧的女人可以來領導一位或許多位不聰慧的男人」呢？柏提認為這樣的情形絲毫不違反自然法則，且更符合理性，猶如我們允許導盲犬(seeing dog)來引導失明的人一樣。⁸³

艾爾墨對諾克斯的反駁，表現在他對自然法做更清楚的解釋，他先指出「自然是除上帝自身以外，別無所有，或者說〔自然〕是廣披於整個世界的神的秩序 (divine order)，且連結在其中的每一個部分，就像所有的火都是熱的，所有的水都是濕的……。」⁸⁴但這只是最初階的界說，因為人不同於火或水一類的物質，人之中的自然總存在著多和少的相對性，以理性而言，男人所具有的理性多數高於女人，就如年老的人多數是白髮，孕婦多數身懷一胎。然而，也有少數情形，某些女人的智慧和理解能力高於某些男人，

⁸⁰ Aylmer, *An Harborowe*, sig. B3r.

⁸¹ Aylmer, *An Harborowe*, sig. C1r.

⁸² 關於諾克斯與艾爾墨在理論上的對比，也可參考Patricia-Ann Lee的討論，見其“A Bodye Politique to Govern: Aylmer, Knox and the Debate on Queenship”。

⁸³ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 1r.

⁸⁴ Aylmer, *An Harborowe*, sig. C3r-v.

就如某些老人仍帶著黑髮，某些孕婦一次懷有雙胎。艾爾墨分別了常見與不常見的現象，強調這兩者都是自然的一部份，一者所佔較多，另一者所佔較少，都不是違反自然的，所以他說：

雖然多數時候我們看到是男人而不是女人統治國家，但有時由於上帝的任命、繼承的安排，讓她們握有統治權，這不能說是背離自然的，一如老人有黑髮、女人懷兩胎，都不是違反自然的。⁸⁵

接著，艾爾墨又以另一種說法界定何謂自然，指出自然是人心智所共同接受的事務，「由上帝的手指握著自然的筆尖所寫下」，例如所有人都相信上帝的存在，也相信人類社會應由官吏和法律來統治。⁸⁶如果所有人都接受「女人不應統治」，那麼若讓女人統治就是不自然的，然而，艾爾墨指出人類歷史的經驗告訴我們，許多不同的時代、不同的地區、不同的人都會讓女人統治男人，例如聖經中提到的底波拉和示巴女王 (Queen of Sheba)，所以「女人不應統治」並非所有人普遍接受的信念。艾爾墨以更積極的口吻指出，過去的範例正可以說明：「所有古代人都同意，經由上帝的指派和法律的規範，女人已經統治過，而且這種女人也不少，沒有人認為這違反自然。」⁸⁷

第二，艾爾墨與柏提對諾克斯的反駁，表現在對聖經中女性統治權的詮釋上。新教徒慣以聖經支持個人理論，但聖經本身原就有極大的解釋空間，當時引起雙方爭議的條文有二，一是聖保羅說：「女人在會中必須靜默不語。」(〈哥林多前書〉14:35) 一是〈申命記〉中對選王的規定：「必從你弟兄中立一人，不可立你弟兄以外的人為王。」(〈申命記〉17:15) 對聖經文字的不同解釋，造就了支持和反對女性權威兩方不同的論述。諾克斯重視條文本身，及其衍伸之意涵，艾爾墨與柏提兩人則深受人文主義的影響，將歷史與語言的視角，放入對聖經的解釋。

對於第一條，諾克斯認為保羅不准女人在會中發言，並不是因為女人缺乏知識，而是因為女人必須臣服於男人。既然不准言語，也就代表女人不可宣講傳道，不可擔任教會內的職司。若宣教這類比較小的權力都不許給女人，那麼君臨天下、號令三軍這種大權，保羅當然不會讓女人擁有。⁸⁸ 相反的，艾爾墨卻以歷史情境對保羅的話語提出新的解釋。他認為保羅之所以對女人定下這樣的規範，「是那時的女人常有的毛病」，因為當時哥林多的婦女時常在聚會中喧嘩鼓譟，保羅才特別禁止女人發言。假若當時有這項缺

⁸⁵ Aylmer, *An Harborowe*, sig. D1v.

⁸⁶ Aylmer, *An Harborowe*, sig. F4v.

⁸⁷ Aylmer, *An Harborowe*, sig. C3v.

⁸⁸ Knox, *The First Blast*, 380.

點的是男人，艾爾墨相信保羅的禁令就會對男人而訂。再者，關於婦女不可擔任教會職務，也是源於歷史情境，只因為當時的女人「不是在學校的學習中成長，沒有受到辯論的訓練」，教育的不足使她們不適合擔任公共的職務。⁸⁹換言之，是這個時代特殊的社會情形，限制了女性的公共角色，在其他的時代、其他的地區，若有女人受到充分的教育和訓練(如伊莉莎白女王)，便足以擔任統治者的角色。⁹⁰

艾爾墨接著又指出，即便女人缺乏深厚的學識，也仍然可以管理公共的事務，因為聖保羅限制的是那種「比較大、比較需要管理才能」的工作，也就是與教會有關的精神事務，但是他並不限制女人擔負只需要較小智慧的政治事務。⁹¹這是與諾克斯完全相反的推論方式。另一位反駁者柏提，更直接指出諾克斯的推論方式是完全錯誤的，不許女人在會中發言不代表不准女人傳教，因為說話一項並不能統攝所有的傳教工作，更不能涵蓋統治一事。⁹²

柏提對於保羅不准女人在會中發言一事，則有不同解釋。他以其一貫支持傳統秩序的態度，認為保羅的用意不在貶抑女性，也非剝奪女性統治國家的權利，而是要維持正常的家庭倫理關係，此關係的核心即在於男尊女卑的性別關係。保羅要哥林多的婦女回家請教自己的丈夫，其用心是要維持女人心目中對丈夫的敬意。女人不要離開自己的「本分」，妄想教育和指導男人。⁹³柏提所指的女人本分，是為人妻者順從丈夫的責任，此種順從即使遭遇宗教的杆格也不能改易，所以柏提認為那些嫁給異教徒的女人，不可像阿波羅(Apollo)之妻普瑞西拉(Priscilla)一樣，傲慢地喋喋不休，企圖將自己的信仰灌輸給丈夫。相反的，他們該以順從丈夫自滿。⁹⁴簡言之，柏提認為保羅的規範與政治秩序無關的，而意在維繫家庭秩序，⁹⁵也因此諾克斯所作的推論，與保羅本意毫無關連。

⁸⁹ Aylmer, *An Harborowe*, sig. G4r-v.

⁹⁰ 艾爾墨在書中盛讚伊莉莎白豐厚的學識，較之於那些終生在大學中受教的人，也毫不遜色。見Aylmer, *An Harborowe*, sig. N2v.

⁹¹ Aylmer, *An Harborowe*, sig. I4r.

⁹² Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 4r.

⁹³ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 3v.

⁹⁴ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 3v.

⁹⁵ 柏提在此也反映了多數新教徒對婚姻與家庭的看法。新教徒不同於前人者，在強調婚姻中夫妻的互助、互愛 (mutuality)，但同時也更加強調妻子對丈夫的順從，他們將家庭視為一個小教會或是學校，父親便是其中的牧師和教師，擔任妻子和孩子宗教上的領導者。即使是一位已改信新教的女性，面對仍信仰天主教的丈夫時，也不能以宗教做為違逆丈夫的藉口，她們只能藉著不斷的禱告，祈求上帝改變丈夫的信仰。關於英國新教對婚姻與家庭的主張，參見Kathleen M. Davies, "The Sacred Condition of Equality—How Original Were Puritan Doctrines of Marriage?" *Social History*, 2 (1977): 151-166; Margo Todd, "Humanists, Puritans and the Spiritualized Household," *Church History*, 49 (1980): 18-34; Anthony

聖經中另一條與女性統治權有關的規範，是選王的規定。諾克斯非常倚重此條以排除女性的統治權，他認為這項規定不但可以證明上帝指定男人為王，也表示異國的人不可以擔任本國的統治者，因此瑪麗女王與西班牙聯姻，而將英格蘭置於菲利普統治之下，完全違反了聖經規範。⁹⁶為駁斥諾克斯的說法，艾爾墨與柏提不約而同地將此條放在聖經的歷史與語言脈絡中重新詮釋，艾爾墨指出「整部聖經從頭到尾，陽性詞都涵蓋陰性詞」，所以選王條款中的「弟兄」(brethren)，也包括了所有以色列的姊妹，摩西用「弟兄」一詞要分別的不是兩性，而是以色列人與其他民族，因為當時的其他民族，皆不信仰真神耶和華，為了保有以色列人信仰的純粹，才有了這條規範。⁹⁷既然是為宗教之故，艾爾墨認為這條規範不但不能做為排除女性統治的證據，也不能用以限制女王的婚姻對象，因為十六世紀的宗教情勢已與古代以色列人完全不同，英格蘭的女王將有許多異國但信仰相同的王子可以選擇。⁹⁸

柏提在語言問題上持與艾爾墨完全相同的看法，⁹⁹但在語言問題之外，他對諾克斯還有兩點質疑。第一，他要諾克斯證明所有的摩西律法 (Mosaic Law) 及其相應的情境和制度，都能適用於當時的英格蘭。第二，他要諾克斯說明，這項規範是適用於選舉制的王國，還是血緣繼承制的王國。對於第一點，柏提認為諾克斯無法達成，對於第二點，柏提從古代希伯來的歷史情境深入討論。他指出當初以色列人希望仿效外邦人的方式，選出一人為王，上帝應許了他們的要求，只要被選的王不多購馬匹、多置妻妾與錢財，且每日誦讀律法書即可(〈申命記〉17: 16-19)。以色列人由此建立了他們的王國，但國王的權力隨時日而增加，覬覦王位者益多，於是選舉中的糾紛、腐敗與暴力也不斷增加。逐漸地，較和平的血緣繼承或國王預立遺囑的方式，取代了選舉制度，成為以色列人普遍接受的王位繼承制度。當血緣繼承制確立之後，女人、孩童或不識字的男性(無法誦讀

Fletcher, "The Protestant Idea of Marriage in Early Modern England," in *Religion, Culture and Society in Early Modern Britain: Essays in Honour of Patrick Collinson*, eds., Peter Roberts and Anthony Fletcher (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 161-181.

⁹⁶ Knox, *The First Blast*, 397. 諾克斯在《第一響號角》書末又引〈民數記〉第27章與36章，以西羅非哈的女兒們 (daughters of Zalthead) 為例，指出在無男嗣的情形下，女人可有繼承父親財產的權利，可是仍然沒有繼承職位的權利；同時，繼承父親財產的女子必須嫁與本邦的男子，以免祖產流入外人手中。見Knox, *The First Blast*, 409-410。這兩條都是摩西律法(Mosaic Law)，諾克斯認為必須嚴格遵守，也藉此顯示英格蘭瑪麗女王與西班牙聯姻的錯誤。

⁹⁷ Aylmer, *An Harborowe*, sig. K3r.

⁹⁸ Aylmer, *An Harborowe*, sig. K3v. 艾爾墨在作品中亦祈禱上帝能指引伊莉莎白選到合適的丈夫，見Aylmer, *An Harborowe*, sig. I2r.

⁹⁹ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 6r.

律法書)並未被排除在外,「年齡、性別或學識」都不是問題。¹⁰⁰也就是說,〈申命記〉的規範是高度情境性的,只適用於一時一地,即便是以色列人本身,不以選舉方式選王後,也不再完全遵守。

基本上,柏提反對諾克斯時時以摩西律法來規範當代的英格蘭,在他看來,只有羅馬法可以用以規範英格蘭。但諾克斯在《第一響號角》中也曾借用羅馬法對女性在訴訟、教養、收養方面的限制,推論羅馬法不允許女人「掌有各種城市的和公共的職位,所以她們不能做法官,不能擔任首長,也不能為他人發言」,¹⁰¹因此,艾爾墨與柏提對諾克斯另一類的反駁,便是以羅馬法為主。

柏提認為諾克斯對羅馬法的瞭解是偏頗而錯誤的,他沿襲一貫的方式,將各種關於女人的規範與其性別問題脫鉤,再以新教家庭倫理觀念重新解釋(見註 95)。如羅馬法中禁止女人為他人訴訟,而柏提指出並非只有女人受此限制,不滿二十五歲男子、祭司、士兵也在此之列,可見這項規範並非出於性別的考慮,而是不願見女人出門而棄家庭事務於不顧,猶如士兵不該離開戰場。又,羅馬法禁止女人收養小孩,也不是出於性別的原因,而是擔心女人若可收養孩子,便可能忽略了自己生育的責任。¹⁰²羅馬法禁止女人餽贈禮物給丈夫,並不是因為女人低於男人而不得餽贈,因為羅馬法也禁止丈夫餽贈禮物給妻子,可見羅馬法的本意是視夫妻為一體,「互愛」而共享一切,因此不應有物品的交換。¹⁰³總言之,羅馬法中對女性的限制是為了維護家庭價值,而不是在貶損女性價值。這些規範也就不能推論為羅馬法禁止女性擔任所有公共的職位,更何況「去勢的男人也不准收養小孩,卻仍可以擔任官職」。¹⁰⁴

艾爾墨除了指責諾克斯解釋羅馬法的偏頗,又認為諾克斯以羅馬法為權威來限定英格蘭的女性統治,根本是不妥的,就好像「拿著大外套要瘦小的孩子穿,卻拿著小外套要高大的孩子穿」。對英格蘭而言,羅馬法就是件尺寸太大的衣服,無論如何華麗都不合身,艾爾墨認為英格蘭要穿的是自己的小號衣服,也就是習慣法 (Common Law)。他不否認羅馬法是有史以來最偉大而完美的法律,但「沒有一個法律可以適用於所有的國家」,而羅馬法也「無法含括所有國家所有的事務」。¹⁰⁵所以艾爾墨採取相對的觀點,主

¹⁰⁰ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 6v.

¹⁰¹ Knox, *The First Blast*, 375.

¹⁰² Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 1v.

¹⁰³ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 2r.

¹⁰⁴ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 1v.

¹⁰⁵ Aylmer, *An Harborowe*, sig. K4r.

張每個國家自有一套特定的法律標準，以最適於自己的需要。¹⁰⁶羅馬法只可用於「遺囑、婚姻等相關的事項，至於土地、繼承、刑罰、和許多其他有關法律的事務」，則由英格蘭自己的法律來規範。他的觀點並非十六世紀新的發展，事實上只是反映了英格蘭自中古以來，法律制度上的混合性。¹⁰⁷

最後，是關於女性對男性的服從問題，其主要的爭議點在於是否每一個的女人(不論未婚、已婚)都要服從男人。諾克斯《第一響號角》即如此堅持，沒有任何女人可以逃脫男性凌駕其上的天網。¹⁰⁸但反駁諾克斯者則要仔細區分未婚和已婚的差異。柏提再度發揮他的文字學知識，指出聖保羅「不許女人講道，也不許她管轄男人」的禁令，在希臘文中「男人」和「丈夫」是通用的，「女人」和「妻子」也是通用的，對照後文說：「女人必在生產上得救。」這裏的「男人」是「丈夫」之意，「女人」是「妻子」之意，故保羅所談的是已婚的男女。¹⁰⁹既是如此，女人應該順從的只有自己的丈夫，也就是唯有結婚的婦女才有順從的義務。柏提又批判諾克斯引奧古斯丁 (St. Augustine) 之說，奧古斯丁認為，男女從屬關係可比擬為教會與耶穌之間的關係，柏提亦認為奧古斯丁所說的男女應以「妻子」和「丈夫」兩義來解釋，因為奧古斯丁在作類比以前，說：「讓女人臣服於她們的丈夫猶如臣服上主。」¹¹⁰柏提再以諾克斯習用的身體與頭作類比，指出耶穌是教會的頭、男人是女人的頭，但教會只能有一個頭，女人也只能有一個頭，所以一個女人只能服從一個男人，就是自己的丈夫，否則就要變成「多頭怪物」了！¹¹¹

艾爾墨說得更清楚，女性服從的責任僅在婚姻的範疇內，未婚的女子不受此限，而已婚的婦人除了自己的丈夫，不需服從其他所有的男人。¹¹²更重要的是，艾爾墨為掌有統治權卻又已婚的婦女，劃分出人(person)與職位(office)的區別，這是全書最重要的貢獻。艾爾墨提醒讀者，一個小孩在做為「其父之子的職責」上，必須順從父親，一個僕

¹⁰⁶ 艾爾墨比較了羅馬法與英格蘭習慣法的差異，並不斷指出英格蘭的法律優於羅馬法。例如他認為英格蘭的長子繼承制優於羅馬法的諸子繼承制；英格蘭的十二人陪審制也優於羅馬法中採用證人證詞或罪犯認罪的審判方式。見Aylmer, *An Harborowe*, sig. K4v-L2r.

¹⁰⁷ 參見J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957)

¹⁰⁸ 諾克斯引〈提摩太前書〉第二章為證，力主聖保羅規範的是所有的女人都要服從男人，無有例外。見Knox, *The First Blast*, 379。而後又引用基督教教父聖安伯魯斯(St. Ambrose)的言論，主張所有的女人都應該永遠謙卑、順從。見Knox, *The First Blast*, 385.

¹⁰⁹ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 3v.

¹¹⁰ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 4v.

¹¹¹ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 5r.

¹¹² Aylmer, *An Harborowe*, sig. H4v.

人，在「僕人的職責上」，必須服從主人。但是，論到政治職位，一個小孩若擔任某種官職，在這個職位(office)上「他就是父親的頭」。所以：

一個女人不論是她父親的孩子，或是她主人的奴僕，或是她丈夫的妻子，與這些(persones)之間，由於他們的職位(offices)，也就是父親的職位、主人的職位、或丈夫的職位，她不能做他們的頭。但她若有了統治者和官吏的職位，雖仍然是那男人的妻子，也就是他的臣僕，她也可以是他的頭，也就是他的統治者。……一個妻子可以是這個男人的妻子，而又是另一個男人的統治者；在婚姻的責任上，她臣服於這個男人，但在官職的權威上，她又是這相同個男人的頭。¹¹³

艾爾墨的觀點是，人與人之間不必然存在某種關係形式，而是「職位」界定了人己的關係。人的職位可以是多重的，人己的關係因此也是多元的。有時候人與人的從屬關係，可以以兩種相反的形式同時存在，就如一位女王，可以與她的丈夫有兩種完全相反的從屬關係：她既負有服從的義務(在婚姻裏)，又同時享有被服從的權利(在公共事務上)。¹¹⁴也就是說，艾爾墨為女王區分了私領域的身份(妻子)和公領域的身份(統治者)。原本公、私領域的二分，是文藝復興時代人文主義學者用以劃分男女兩性社會角色的方式(女人只有私領域的角色)，¹¹⁵但艾爾墨卻巧妙地轉換為女人的內、外雙重角色。相較於諾克斯簡化的推論方式，艾爾墨用更精細周全的論述，為女性統治者找到一條可以實踐家庭與政治雙重責任的道路，讓女性統治在傳統社會中不顯突兀，而又滿足社會秩序與政治秩序穩定的需要。

然而，艾爾墨這項理論也過度樂觀。在實踐上，女王是否真能恰如其分的兼顧兩種角色，讓公、私之間不互抵觸，頗令人懷疑。之前的瑪麗女王即曾信誓旦旦地表示過，在婚姻中會全心服從丈夫，但在國家事務上絕對禁止丈夫的干預。¹¹⁶她所宣示的不就是公、私之二分嗎？但當時許多人便抱持懷疑，且事實上也看到瑪麗女王難以兩全。所以艾爾墨的論點，就算能讓讀者在理論上接受女性統治的合法性，還是不能完全祛除人們對女性統治的擔憂，特別是女王如何能在政治上不做丈夫的臣僕、不做出違反王國內大多數人利益的判斷。

艾爾墨在寫作《忠誠子民的港口》一書時，並未預想到伊莉莎白竟以獨身終，自然

¹¹³ Aylmer, *An Harborowe*, sig. F4v-G1r, G1r.

¹¹⁴ Aylmer, *An Harborowe*, sig. C4v. 艾爾墨也以聖經中的底波拉為例，指出：「一個女人是妻子時，必須接受〔丈夫〕命令；但一個女人是首長時，就可以合法命令〔丈夫〕。」 Aylmer, *An Harborowe*, sig. D3r.

¹¹⁵ 參見 Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Women* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

¹¹⁶ 林美香，〈十六世紀英格蘭女性統治的建立—以女王為主體的探討〉，《新史學》，14.3，頁12-14。

地消解了女王在公、私兩種角色上的緊張性。艾爾墨的設定仍是以一位會成婚的女性統治者而寫，所以他在反駁諾克斯諸條理論之外，也必須提出更積極的論點，使讀者安然接受女性統治的可行性。艾爾墨認為與其他國家比較，英格蘭若面臨女性統治的局面，其危險性較小，原因在於英格蘭特有的政治體制，既不是「單一的君主制」，也不是純粹的「寡頭制」或「民主制」，而是「混合以上各種的統治」，以國會包含三個階級的代表，也就是君主(一人)、貴族(少數人)、和人民(多數人)，沒有任何一方可以單獨制訂或變更法律的內容。因此，未得貴族和人民的同意，「國王不能指揮任何事，否則，他便是違法僭權」。¹¹⁷艾爾墨於是充滿自信的宣稱：

英格蘭若有一位女的統治者，不是一件像一般人所以為的如此危險的事。因為，第一，不是她在領導，而是法律。法律的執行者，保安官 (justices of peace) 和其他相關官員，是經由她的判斷選出，由她任命。她的選擇可能會錯，但一個男性君王也可能犯相同的錯。正因為如此，君王身邊要有幕僚 (counsel)，為他們出訪探知何人適合，又何人不適合這樣的職位。第二，她不能制訂任何的法規或法律，而是由國會尊貴的法庭來制訂；她也不能破壞任何的法律，因為只有她與國會全體人員同意才行。第三，若她來審判重大案件，她的女人天性會帶來什麼危害嗎？一點也沒有，因為判決是由十二個男人〔陪審團〕所做，由他們來決定生死……。¹¹⁸

英格蘭的君王受到國會的制約，只有有限的權力，身邊若又有賢明的臣僚，能將犯錯的機會降到最低，就算女王會犯些小錯，如赦免了不該赦免的人，這類的錯誤男性君主也同樣可能會犯，但這些錯誤對國家大政沒有嚴重而立即的危害。因此，英格蘭人民不需太在意君主的性別，因為這個國家是由「法律」來統治的。如果英格蘭不是一個「混和君主政體」(mixed monarchy)，艾爾墨自認他對接受一個女人來統治，也要猶疑萬分，更不敢為她辯護。¹¹⁹

無獨有偶的，柏提在他的手稿最後也提到國家應由法律來統治，而不是依賴君主個人的意志，因此他十分推崇威尼斯的制度，威尼斯的大公只有頭銜而無實權，真正的政治權力掌握在威尼斯元老院手中。柏提不否認女人和孩童都是不完美的頭，可是人們並不需要一顆完美的頭，沒有眼睛的頭還是能讓手腳行動，所以人真正需要的是完善而直接的傳達神經，來引導一切的行動。對國家而言，柏提認為這條統馭一切的管線就是「法

¹¹⁷ Aylmer, *An Harborowe*, sig. H3r.

¹¹⁸ Aylmer, *An Harborowe*, sig. H3v.

¹¹⁹ Aylmer, *An Harborowe*, sig. H4r.

律」。¹²⁰

艾爾墨和柏提所提出的觀念，接近於政治學者所謂的「有限王權」(limited monarchy)理論，¹²¹他們以法律和國會兩者，對女性權威加予更多的限制。這個理論在英格蘭已有中古的傳統(如佛特斯鳩 [Sir John Fortescue, c.1395- c.1477])，但其蓬勃發展與十六世紀中期的幼君與女主在位的政治現實有密切的關係，並且成為許多英格蘭新教徒共有的政治理念。¹²²幼君和女主在政治上的弱勢，使新教思想家自覺要擔負更大的宗教及政治使命，即要以上帝使者的角色，督導統治者做到公義的統治 (godly rule)。若君主(特別是女主)身邊缺乏信仰與道德純正的幕僚 (counsellors)，則易生政治與宗教的災難，如艾爾墨論前女王瑪麗的統治，瑪麗以其軟弱的「女人之心」，絕不可能以蠻橫、極端而又殘酷的手法，來折磨、殘殺那麼多的新教徒，除非「她是被她的樞機主教、主教和教士們所蠱惑」，才使新教徒流血。¹²³

論到此處，我們可以發現，柏提、艾爾墨兩人與諾克斯之間，有一共同的理念，也就是強調君主權力的制約，以及新教徒指導(或監看)君主的責任。¹²⁴甚至在伊莉莎白這個個案上，三人也有一致的立場。諾克斯接受伊莉莎白的即位是神特殊的安排，只要伊莉莎白能有相同的認知，不偏離新教的道路，他就可以效忠女王的政權。對柏提和艾爾墨來說，伊莉莎白的統治是神意的表徵，再加上她必須受法律的限制和新教徒的引導，因此理當服從女王。此外，在女性的價值上，諾克斯處處點出女性道德與統治能力的低下，但柏提和艾爾墨也從不諱言，以普遍的情形來說，男性在理性、知識、領導各方面的能力皆優於女性。這三人儘管對女性統治的態度不同，但在性別觀念上是同樣保守的。

正反兩派的政治觀與兩性觀雖然接近，仍不能掩蓋彼此間關於女性權威的巨大差異。柏提與艾爾墨在他們的作品中，以語言和歷史情境重新詮釋聖經和羅馬法的條文，主張聖經、羅馬法及其他重要權威都未剝奪女性統治權，而且希伯來和其他民族的歷史

¹²⁰ Bertie, *Treatise in Answer to John Knox*, fol. 9v.

¹²¹ 艾爾墨理論與十七世紀英國的有限王權理論仍有差距，見Michael Mendle, *Dangerous Positions: Mixed Government, the Estates of the Realm, and the Answer to the Xix Propositions* (Alabama: the University of Alabama Press, 1985), 38-62。艾爾墨的理論較接近於中古後期佛特斯鳩的脈絡，後者參見John Fortescue, *On the Laws and Government of England*, ed. Shelley Lockwood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)。

¹²² 參見McLaren, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I: Queen and Commonwealth 1558-1585*.

¹²³ Aylmer, *An Harborowe*, sig. D3v.

¹²⁴ 參見A. N. McLaren, "Delineating the Elizabethan Body Politic: Knox, Aylmer and the Definition of Counsel, 1558-1588," *History of Political Thought* 17-1 (1996): 224-252.

中，曾真實出現過多位女性統治者，更加確立其可行性。艾爾墨更是統合所有的法律及權威基礎，支持女性統治的合法性：

一個女人，由她祖先所出，有了人民的同意，有法律、古代習俗的支持，做為一個國家真正的繼承人，又有上帝的召喚，確立這相同的身份，就可以毫無疑義地承繼其祖先而合法的統治。¹²⁵

至於人們對女性統治能力的憂慮，艾爾墨與柏提提供了雙重的防護網：上有神的法力，可使軟弱的女人變成剛強的統治者；下有英格蘭憲政的制約，女王不能不經由國會的同意，任意制訂或改變國家法律。

六、結語

不論是服從理論、反抗理論、混合政體或有限王權，我們均可發現十六世紀中期英格蘭政治文化與思想的發展，與女王統治的現實密不可分。女王登基引發了性別與王權的思考，又因為宗教變動的情勢，使天主教徒與新教徒都必須在各自的宗教立場上，為女性權威界說。而不同信仰的兩方，又均以上帝之意旨，做為理解女性掌有統治權主要的根由。在此種理解方式下，產生兩個對立的觀點，一是「神譴」，另一是「神意」，前者視女性統治者為上帝所降下之災難與懲罰，以警戒人們所犯之罪，後者視某個女性統治者為上帝特殊的恩典，挽救人民於水火之中。

比較而言，在這段宗教變動期間，新教徒對女性權威的思考，比天主教徒用力更深，理論上和立場上也較多面。首先，在瑪麗女王治下，天主教徒主要以服從理論支持瑪麗女王的政治權威，忽略女王的性別弱勢，對新教陣營也採取不回應的態度，但天主教陣營的冷靜、保守，其實顯現了他們在理論上的怯懦與失敗。他們無力為女王的性別問題解套，甚至在他們的服從理論中時常提到，人民不可因為對君王個人特質的不滿而反抗，就算他們的君王「缺乏良好的品格、身體畸形、衰老、沒有機智、經驗不足……或其他各種缺點」，人民也沒有正當的藉口可以推翻統治者。人民要思索的是：「上帝為了什麼目的要賜給我們一個邪惡的君主？是否是因為我們卑劣的行徑，祂要配給我們一個卑劣的君主，還是上帝要用這個君主來試驗我們的耐心？」¹²⁶這些論述無法對女王的政治形象有所增益，反而暗示著女王就是這樣一位有缺憾的君主，這與新教徒所謂的「神

¹²⁵ Aylmer, *An Harborowe*, sig. M1r-v.

¹²⁶ Christopherson, *An Exhortation*, sig. C3r, D7v.

譴」，只是語氣強弱的差異而已。

天主教陣營理論上的無力，也可以與新教徒面對幼君問題時所提出的理論來對照。如在愛德華六世統治時期，瑪麗本人曾以愛德華未成年為藉口，反抗他的宗教政策，¹²⁷並違反禁令，在她的宮廷裏舉行彌撒。這使得議會對瑪麗的違法行為非常氣憤，而提出理論上的反擊。議會向瑪麗指出：

閣下必須瞭解，他〔愛德華〕是因上帝的任命、因王室血統的傳承而為王，而不是因為他年齡的數目。就像任何一個生命，他會死亡，他有年輕的時候，……也將會年老。但，做為一個君王，他不會因為天數和年數的多寡而有差異。聖經上明白的指出，有許多年輕的孩子，因為上帝的特殊的恩寵而做了王，而且他們的統治也非常成功……。因此，公主沒有任何理由可以用來減損國王陛下的權威，也不能因為他年紀不到，就不認他為王。¹²⁸

議會揭示了「國王雙體」(king's two bodies)的理論，愛德華「自然的身體」會歷經嬰孩、青年、老年的階段，但他「政治的身體」不受自然身體的干擾，永遠具備充足的政治智慧與能力。愛德華本人寫給瑪麗的信中，也持相同的觀點。¹²⁹

雙體理論源自中古時代，¹³⁰至愛德華六世時這一理論又重被提出，可惜瑪麗統治時期的天主教徒，未能運用前朝的理論，將女王的女性身份劃歸到自然身體的部份，而保持女王政治身體之充足完整，藉以消解性別帶給女性統治者的限制。反而是諾克斯借用了類似雙體的概念，在《第一響號角》裏提出「自然的身體」與「政治的身體」必須一致，若用女人來當政治身體的頭，猶如在自然的身體上，讓腳來作頭指揮一切。原本可有利於女性統治的雙體理論，卻被諾克斯轉化為對女性統治的攻訐。

另外，諾克斯等新教徒也討論過幼君統治的王權問題。諾克斯在 1554 年寫給布林格的信中就問到：國王的兒子因為血統而繼承王位，雖然他還未具有充分的理性可以管理政府，但是否仍應得到人民完全的服從？¹³¹諾克斯認為年幼的君主是根據國家的法律

¹²⁷ "A Letter of the Lady Mary to the Council," 22 June 1549, in Foxe, *Acts and Monuments*, VI, 7.

¹²⁸ "A Remembrance of certain Matters appointed by the Council to be declared by Dr. Hopton to the Lady Mary's Grace, 14 June 1549," in Foxe, *Acts and Monuments*, VI, 9.

¹²⁹ "The King's Majesty's Letter to the Lady Mary, 24 January 1550," in Foxe, *Acts and Monuments*, VI, 12.

¹³⁰ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 446. 「政治的身體」源於耶穌與教會的關係，且此理論廣泛運用到各項政治儀式上，見 Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 231-232.

¹³¹ 原文為：'Whether the Son of a King, upon his father's death, though unable by reason of his tender age to

繼承王位，理應得到完整的王權，也應得到人民相應的尊重，而且「愛德華六世時期快樂的回憶，就清楚地證明他是上帝所任命的」。更重要的是，諾克斯認為雖然年幼的君主沒有充分的經驗與理性可以管理國家，但可以為他安排老成持重的「幕僚」輔佐他，那麼這位君主就是「合法的君王，且他的法律和命令應得到服從」。¹³²在幼君與女主的問題上，諾克斯對於何者為正當、何者為違逆上帝，似乎是因君主個人宗教立場而異，但此處他至少提供了一項有利的防護工具，就是以男性「幕僚團」補足幼君和女王在經驗與能力上的弱勢，這也是後來艾爾墨為伊莉莎白辯護時所提出的重要理論，用以緩和人們對女性統治的不安，但這個理論亦並沒有引起瑪麗女王時期天主教徒的注意。

愛德華政府的「國王雙體」理論，或諾克斯等人以「幕僚」輔佐君王的主張，雖然都是新教徒提出的，但天主教徒並未借用新教徒這些簡單而有效的方式，反擊新教徒對瑪麗女王的譴伐。因此，天主教徒對女性統治的捍衛，比之於同時期新教徒對女性統治的詆毀，是消極且較為遜色的。對女性權威的積極辯護，直到伊莉莎白女王上台，才算真正出現，而且又是由新教徒所提出。

1558年，是新教徒對女性統治權思考的轉折點，以柏提、艾爾墨為代表，新教徒又重新擁抱亨利八世時期英格蘭新教徒的基本立場：服從世俗君主是基督徒的責任。他們也與前朝的天主教徒一樣，以保羅的教誨為準，強調傳統秩序的維護。柏提與艾爾墨揚棄了古德曼、培根、諾克斯等新教徒所發展出來的激進反抗理論，也不取喀爾文溫和的「憲政改革」(即透過貴族或國會抵抗君主的專制)，而以政治服從做為基調。自他們兩人始，政治服從成為伊莉莎白時期政治論述的主流，也是新教信仰內部各派的共同語言。¹³³我們看到，英格蘭新教徒對服從或反抗理論的取決，完全是依統治者的宗教立場而定，當信仰新教的伊莉莎白在位，他們在精神與俗世的服從可以一致時，便不再重彈反抗的舊調。究其根本，宗教才是決定他們對女性政治權威的態度最主要的變項。

conduct the government of a kingdom, is nevertheless by right of inheritance to be regarded as a lawful magistrate, and as such to be obeyed as of divine right?' 除了註27的問題外，另外兩個問題是：'Whether obedience is to be rendered to a Magistrate who enforced idolatry and condemns true religion; and whether those authorities, who are still in military occupation of towns and fortresses, are permitted to repel this ungodly violence from themselves and their friends?' 及 'To which party must Godly persons attach themselves, in the case of a religious Nobility resisting an idolatrous sovereign?' 見 *The Works of John Knox*, III, 221, 223, 225.

¹³² *The Works of John Knox*, III, 221.

¹³³ 參見 Richard L. Greaves, "Concepts of Political Obedience in Late Tudor England: Conflicting Perspectives," *The Journal of British Studies*, 22-1 (1982): 23-34.

研究婦女史和性別史的學者，常以為既定的性別觀念決定了論述或政治態度，而本文的研究卻發現，參與討論者的性別觀念或對女性權威的態度是游移的，可以因宗教或政治因素而操弄性別語言。論者不必然因為本身鄙視女人而反對女性權威，也不必然因為自己肯定女性的價值與能力而支持女人當家，對他們而言，重要的是靈魂的得救與政治權勢的增加，這些考慮才左右了支持或反對女性權威的結論。

徵引書目

一、專書

1. Allen, J. D., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London: Methuen, 1928.
2. Amussen, S., *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England*. Oxford: Blackwell, 1988.
3. Aylmer, John, *An Harborowe for Faithfull and Trewe Svbiectes against the Late Blown Blast*. Strasbourgh, 1559, STC 1005.
4. Becon, Thomas, *An Humble Supplicacion unto God, for the restoringe of hys holye woorde unto the church of Englande*. Strasburgh, 1554, STC 1730, in his *Prayers and Other Pieces of Thomas Becon*. ed. John Ayre, Cambridge, 1968.
5. Bertie, Richard, *Treatise in Answer to John Knox*. British Library, Add. MS. 48143, fols. 1-9.
6. Calvin, John, *The Zurich Letters*. second series, ed. Hastings Robinson, Cambridge: the Parker Society, 18, 1845.
7. Cancellor, James, *The Path of Obedience, right necessarye for all the king and queens maiesties louing subiectes*. London: J. Waylande, 1556? STC 4564.
8. Christopherson, John, *An Exhortation to All Menne to Take Hede and Beware of Rebellion*. London: J. Cawood, 1554. STC 5207.
9. Collinson, Patrick, *The Religion of Protestants: the Church in English Society, 1559-1625*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
10. Collinson, Patrick, *The Elizabethan Puritan Movement*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
11. Dickens, A. G., *The English Reformation*. 2nd ed., London: Batsford, 1989.
12. Doran, Susan, *Elizabeth I and Religion 1558-1603*. London: Routledge, 1994.
13. Elton, G. R., *Reform and Reformation: England, 1509-1558*. London: Edward Arnold, 1977.
14. Fletcher, A. and Stevenson, J. eds., *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
15. Fortescue, John, *On the Laws and Government of England*. ed. Shelley Lockwood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

16. Foxe, John, *Acts and Monuments*(1563). VI, ed. George Townsend, New York: AMS Press, 1965.
17. Garrett, Christina Hallowell, *The Marian Exiles: A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
18. Goodman, Christopher, *How superior Powers ought to be Obeyd of their subjects, and wherein they may lawfully by Gods worde be disobeyd and resisted*. Geneva, 1558, STC 12020; Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarvm Ltd., 1972
19. Greenleaf, W. H., *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought 1500-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
20. Haigh, C., *English Reformations: Religion, Politics and Society Under the Tudors*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
21. Haugaard, W. P., *Elizabeth and the English Reformation: the Struggle for a Stable Settlement of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
22. Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
23. Knox, John, *The Works of John Knox*. 6vols. ed., Laing, David, Edinburgh: James Thin, 1845; reprint, New York: AMS Press, 1966.
24. Luther, Martin, *Temporal Authority: to What Extent it Should be Obeyed*. trans. J. J. Schindel, in *Luther's Works*, 45, 75-129, ed. Walther I Brandt. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962.
25. Maclean, Ian, *The Renaissance Notion of Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
26. Mason, Roger A., ed., *John Knox on Rebellion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
27. McLaren, A. N., *Political Culture in the Reign of Elizabeth I: Queen and Commonwealth 1558-1585*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
28. Mendle, Michael, *Dangerous Positions: Mixed Government, the Estates of the Realm, and the Answer to the six propositions*. Alabama: the University of Alabama Press, 1985.
29. Muir, Edward, *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
30. Peltonen, Markku, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
31. Pendrill, Colin, *The English Reformation: Crown Power and Religious Change, 1485-1558*. Oxford: Heinemann, 2000.
32. Percy, Eustace, *John Knox*. London: Hodder and Stoughton, 1937.

33. Pocock, J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
34. Pollard, A. W. and Redgrave, G. R., *A Short Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland, and Ireland, 1475-1640*. 3 vols, eds., London, 1969.
35. Ponet, John., *A Short Treatise of Politike Power, and of the true Obedience which subjects owe to kings and other civil Governours, with an Exhortacion to all true naturall Englishmen*. 1556, STC 20178, reprinted in Winthrop S. Hudson, John Ponet (1516?-1556), Advocate of Limited Monarchy. Chicago: Chicago University Press, 1942.
36. Read, Evelyn, *Catherine, Duchess of Suffolk: A Portrait*. London: Jonathan Cape, 1962.
37. Reid, W. Stanford, *Trumpeter of God: A Biography of John Knox*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1982.
38. Ridley, Jasper, *John Knox*. Oxford: Clarendon, 1968.
39. Shephard, Amanda, *Gender and Authority in Sixteenth-Century England*. Keele: Ryburn, 1994.
40. Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
41. Strype, John, *Historical Collections of the Life and Acts of John Aylmer, Lord Bishop of London in the Reign of Queen Elizabeth*. London, 1701.
42. Wiesner, Merry E., *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

二、論文

1. 林美香，〈十六世紀英格蘭女性統治的建立—以女王為主體的探討〉，《新史學》，14.3(2003)，頁1-44。
2. 林美香，〈女性與政治：湯瑪斯艾列特的《為好女人辯護》與十六世紀人文學者的「女主寶鑑」〉，《台大文史哲學報》，55(2001)，頁131-164。
3. Bowler, Gerry, "Marian Protestants and the Idea of Violent Resistance to Tyranny," in *Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England*, eds., Peter Lake and Maria Dowling, 124-143, London: Croom Helm, 1987.
4. Collinson, Patrick, "The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 69.2 (1986-7): 384-424.
5. Greaves, Richard L., "Concepts of Political Obedience in Late Tudor England: Conflicting Perspectives," *The*

- Journal of British Studies*, 22.1 (1982): 23-34.
6. Davies, Kathleen M., "The Sacred Condition of Equality—How Original Were Puritan Doctrines of Marriage?" *Social History*, 2 (1977): 151-166.
 7. Dawson, Jane, "Revolutionary Conclusions: the Case of the Marian Exiles," *History of Political Thought*, 11.2 (1990): 257-272.
 8. Dawson, Jane, "The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts," *Journal of Ecclesiastical History*, 42.4 (1991): 556-576.
 9. Fletcher, Anthony, "The Protestant Idea of Marriage in Early Modern England," in *Religion, Culture and Society in Early Modern Britain: Essays in Honour of Patrick Collinson*, eds., Peter Roberts and Anthony Fletcher, 161-181, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
 10. Jordan, Constance, "Woman's Rule in Sixteenth-Century British Political Thought," *Renaissance Quarterly*, 40 (1987): 421-451.
 11. Lee, Patricia-Ann, "A Bodye Politique to Governe: Aylmer, Knox and the Debate on Queenship," *The Historian, A Journal of History*, 52 (1990): 242-261.
 12. Loach, Jennifer, "Pamphlets and Politics, 1553-1558," *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 48 (1975): 31-44.
 13. McLaren, A. N., "Delineating the Elizabethan Body Politic: Knox, Aylmer and the Definition of Counsel, 1558-1588," *History of Political Thought*, 17.1 (1996): 224-252.
 14. McLaren, Anne, "Elizabeth as Deborah: Biblical Typology, Prophecy and Political Power," in *Gender, Power and Privilege in Early Modern Europe*, 90-107, eds. Jessica Munns and Penny Richards, London: Pearson Education Ltd., 2003.
 15. Richards, Judith M., "To Promote a Woman to Beare Rule': Talking of Queens in Mid-Tudor England," *The Sixteenth Century Journal*, 28.1 (1997): 101-121.
 16. Russell, Conrad, "The Reformation and the Creation of the Church of England, 1500-1640," in *The Oxford Illustrated History of Tudor and Stuart Britain*, 258-292, ed. John Morrill, Oxford: Oxford University Press, 1996.
 17. Scalingli, Paula Louise, "The Scepter or the Distaff: the Question of Female Sovereignty, 1516-1607," *The Historian*, 41.1 (1978): 59-75.
 18. Shakespeare, Joy, "Plague and Punishment," in *Protestantism and the National Church in Sixteenth Century England*, 103-123, eds., Peter Lake and Maria Dowling, London: Croom Helm, 1987.

19. Todd, Margo, "Humanists, Puritans and the Spiritualized Household," *Church History*, 49 (1980): 18-34.

Divine Punishment or Providence? Catholic and Protestant Polemicists on Female Authority in Mid-English Reformation, 1547-1559

Lin, May-shine

Department of History, National Cheng-Chi University

Reformation England suffered dreadful religious conflicts, worsened by a series of official religious changes in the reigns of King Henry VIII's heirs. Queens' ruling in England only made religious instability even more difficult. Against this background, I investigate the controversy over female authority between Catholics and Protestants in mid-English Reformation (1547-1559), a period of dramatic religious changes, and reveal the complex of gender, religion and politics in their discourse.

Catholic supporters of Queen Mary recommended a theory of political obedience that is neutral to the rulers' sexes. In contrast, some of the Protestant exiles advocated the theory of active resistance on the ground that female rule was in violation of divine law. However, the succession of Elizabeth Tudor turned the Protestant rejection of female authority into a defence of it, claiming that female rule is compatible with the divine will, laws, customs and historical examples, and therefore deserves popular obedience. Although the attitudes towards female authority differed between Protestant and Catholic polemicists or among their own comrades, they all understood female rulers as God's instruments, either as divine punishment or as providence.

All the polemicists intended neither to elaborate a new conception of sexual differences, nor to speak for a sexual revolution. Their discourse is no more than employing the language of gender to serve their religious and political interests, which determined their support for or opposition to a specific female ruler.

Keywords: English Reformation, female authority, political obedience, theory of resistance