

《少女的悲剧》：契约论与 君权神授论的对话

龚 蓉

内容提要 本文着重分析詹姆斯一世时期的复仇剧《少女的悲剧》与同时代各种政治话语及法律思想的互文关系。本文认为，此剧讨论了暴政的概念与产生根源，面对暴政臣民的抵抗策略以及遏制暴政的方式。剧本植根于詹姆斯一世时期的复杂政治语境中，从各种政治抵制理论及普通法理论所共同坚持的契约论这一角度，对詹姆斯一世所竭力维护的君权神授论进行了反思和批驳。剧本强调，暴政产生的原因在于模糊神圣化的君权与君主个人之间的界限，没有用法律制约君主的行为，致使君主侵犯臣民各种权利。

关键词 政治抵制理论 普通法理论 君权神授论 契约论 暴政

詹姆斯一世时期，剧作家约翰·弗莱彻曾被控叛国罪，原因是他在小酒馆里讨论某个悲剧的构思时，大叫要杀死国王，被人报告给了当局。这最终被证实是个误会，因为“他所策划的阴谋只是针对一个戏剧舞台上的国王，一切就都在欢愉中结束了”。这个剧很有可能就是《少女的悲剧》，弗朗西斯·博蒙特和弗莱彻“最知名的合作之作”。^①

《少女的悲剧》是一部复仇悲剧，涉及的主题包括背叛、复仇、荣誉、暴政、君权神授、弑君、叛乱等。剧情梗概如下：梅兰梯斯从沙场回到罗德，得知好友阿米托即将完婚。他很替好友高兴，因为阿米托是英勇、忠诚与美德的象

^① Gordon McMullan, *The Politics of Unease in the Plays of John Fletcher*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1994, p. 86.

征。但梅兰梯斯所不知的是，在国王授意下，阿米托已与未婚妻阿斯帕蒂解除婚约，转而迎娶自己的妹妹伊娃德妮。新婚之夜，伊娃德妮向阿米托坦言国王安排他们匆忙结婚的原因：她早已是国王的情妇并向国王发誓将只与国王同床共枕；这场名义上的婚姻一是为了掩人耳目，以便与国王维持私通关系；二是给伊娃德妮日后的私生子寻求合法的、不辱没国王尊严的身份。尽管遭受如此奇耻大辱，阿米托出于对国王的忠诚，还是选择了隐忍与沉默。但梅兰梯斯却洞察了好友所极力掩饰的痛苦，他在得知真相后极为愤怒，认为国王与妹妹之间的私情辱没了家族荣誉，践踏了自己对国王的绝对信任，决心复仇。但他向阿米托隐瞒了自己的计划。他一方面联系弟弟迪芬勒斯，策划叛乱，一方面逼着伊娃德妮答应谋杀国王，用弑君罪行洗涤她给自己及家族荣誉带来的污点并证明自己的悔改之意。伊娃德妮如约弑君，之后手持鲜血淋漓的匕首找到阿米托，乞求丈夫重新接纳自己。在她找到阿米托之前，因被遗弃而一直痛苦不堪的阿斯帕蒂一心求死，假扮自己的弟弟找到阿米托报仇并在决斗中受了重伤。当伊娃德妮告诉阿米托杀死国王的消息时，忠君的爱米托拒绝宽恕她，斥责她所犯下的弑君罪行。绝望中，伊娃德妮用匕首结束了自己的生命。伊娃德妮和国王的死也让阿米托陷入绝望和忏悔。在奄奄一息的阿斯帕蒂公开了自己的身份并宽恕阿米托的背叛后死去时，阿米托也拔剑自刎以殉情。国王死后，他的弟弟里斯普斯继承了王位，赦免了叛乱的梅兰梯斯及迪芬勒斯兄弟俩，承诺将成为一个好国王。

研究者公认该剧完成于1610年与1611年之间。1619年首次出版的该剧四开本剧本在首页对该剧之前的上演纪录有简短陈述，称自该剧由国王陛下供奉剧团首次演出以来，在黑衣修士剧院这个票价不菲的私人剧院多次上演。^①由此可见该剧受当时观众欢迎的程度。20世纪以来，对该剧的评论大致可分为两类：一是根据其所属剧种，分析该剧作为复仇悲剧所具有的一些典型特征；二是根据该剧所涉及的政治主题，探讨该剧如何处理性僭越行为、君权神授论及弑君这些同时代人感兴趣的政论话题。本文旨在讨论《少女的悲剧》所涉及的詹姆斯一世时期政治思想，故重点关注后一类研究成果。^②早在1914年，约翰·费格斯就指出该剧反映了詹姆斯一世时期广为接受的两种观念，即君权的神秘性及其所强调

① See T. W. Craik "Introduction", *The Maid's Tragedy*, Francis Beaumont and John Fletcher, ed., T. W. Craik, Manchester: Manchester University Press, 1988, pp. 2-3.

② 前一类评论主要以弗雷德逊·瑟尔·鲍尔斯的论述为代表。详见 Fredson Thayer Bowers, *Elizabethan Revenge Tragedy 1587-1642*, Princeton: Princeton University Press, 1940, 第169-177页。

的无条件顺从，认为该剧证明在当时君权神授论具有广泛的认可度。^① 罗纳德·布罗德认为，同前期其他涉及诛杀邪恶君主的悲剧相比较，《少女的悲剧》的独特之处在于，在处理弑君题材的同时，该剧不断强调君权本身的神圣性。尽管当时弑君是个非常敏感的政治话题，但该剧得以通过审查并在舞台上再现该话题，主要原因在于其将这一话题“去政治化”，强调君主本人的越界行为是对个人而非整个国家的伤害。^② 艾琳·沃尔曼将布罗德所提及的“去政治化”具体化，认为在《少女的悲剧》及其他复仇剧中，“政治压迫被转换为性侵犯，弑君行为的发生不是因为君主侵犯了臣民的政治权利，而是因为前者冒犯了后者的性权利”。他还认为，就其对君权神授论的处理方式而言，《少女的悲剧》及其他复仇剧“将专制君主制夸大为暴政，同时将个人家庭直接置于国家的对立面”。^③ 皮特·沃马克则认为，性在《少女的悲剧》中只是一个强调神圣与凡俗的矛盾统一的符号。这是因为，在本质上，君权神授论只是一个工具，为君主、司法界及地主阶层用于司法及政治协商，目的在于协调三者之间的矛盾以牟取共存。从这个意义上说，性强暴和贞洁在剧中实则是两个隐喻，前者喻指所有僭越行为，后者则象征各种正直行为。因此，通过将各种政治原则移植到剧中人物身上，《少女的悲剧》使得这些政治原则具体化、戏剧化。^④

上述评论倾向于讨论《少女的悲剧》如何处理君主的僭越行为，认为剧本虽然以君主对臣民的性侵犯隐喻君主的政治僭越行为，但通过将君主的僭越行为去政治化，剧本避免对君权神授论展开直接讨论。但由于忽视了近代欧洲政治理论的复杂性，上述评论也不乏弱点，主要表现在以下四方面：第一，将詹姆斯一世时期的君权神授论等同于同时期法国盛行的专制君主制理论；第二，没有探讨近代欧洲政治理论对暴君和暴政的定义；第三，忽视了近代欧洲政治理论中不同政治抵制理论对君权起源、君权神授论及暴政的反思；第四，没有提及同时期英国政治思想中普通法理论如何将君权神授论神圣化的君主去神圣化、将法律及私有财产神圣化并将君主置于法律的制约下，也没有提及剧本对此的认同。

本文从契约论角度解读《少女的悲剧》对君权神授论的反思，认为通过区

① See John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1914, p. 105.

② See Ronald Broude, "Divine Right and Divine Retribution in Beaumont and Fletcher's *The Maid's Tragedy*", in W. R. Elton and William B. Long, ed., *Shakespeare and Dramatic Tradition: Essays in Honour of S. F. Johnson*, Newark: University of Delaware Press, 1989, pp. 246–263.

③ Eileen Jorge Allman, *Jacobean Revenge Tragedy and the Politics of Virtue*, Newark: University of Delaware Press, 1999, p. 48.

④ See Peter Womack, *English Renaissance Drama*, Malden: Blackwell, 2006, p. 199.

分神圣化的君权与行使神圣化君权的君主，《少女的悲剧》指出模糊二者之间的界限是暴政产生的根源。换言之，该剧将抽象的君权与行使君权的具体个人分离开，承认前者的神圣性及不可冒犯性，否认后者享有同样的地位。该剧意在阐明，君主的绝对权威并非直接而是间接源于上帝。上帝直接将权力赐予每个个体，臣民通过与君主签订契约的方式，将上帝所赐权力转交给君主并藉此契约换取君主承诺，保障臣民的各种基本权利不受侵犯。这反映了驳斥君权神授论的各种政治抵制理论及普通法理论对《少女的悲剧》的影响；同时，该剧象征性地认可了这些政治抵制理论及普通法理论所共同具有的理论立场——源于自然法思想的契约论。

近代欧洲政治抵制理论对暴君和暴政的定义反映了宗教改革及宗教纷争在政治理论领域所引发的震动：处于对立中的天主教徒和新教徒，当一方因为宗教信仰在所在国家被掌权的另一方所边缘化时，为了争取各自的宗教信仰自由，便不断拷问世俗君主的权力范围。新教政治抵制理论产生于天主教政治抵制理论之前，最早源于路德宗对宗教信仰自由的要求，由加尔文宗在法国宗教战争期间加以发展，同时也促进了天主教政治抵制理论的产生及发展，在詹姆斯一世时期同后者共同挑战君权神授论。尽管双方宗教立场对立，新教及天主教政治抵制理论都分别依次对君权的来源、什么是暴政、如何反抗暴政进行了讨论。

本文认为《少女的悲剧》也加入到该讨论中，依次从什么是暴政、如何反抗暴政、如何根据君权的来源根除暴政等方面对詹姆斯一世所坚持的君主即君权这一立场加以驳斥。本文将从以下三方面展开论述：第一，近代欧洲政治理论及英国政治法律思想对暴君和暴政的定义及其在《少女的悲剧》中的体现；第二，《少女的悲剧》如何受到普通法理论及各种政治抵制理论的影响，强调君主与君权之间的界限，通过舞台再现诛弑暴君象征性地认可政治抵制理论所坚持的诛弑暴君说；第三，《少女的悲剧》如何根据论君权起源的契约论接受宪政主义传统的影响，指出消除暴君及暴政的根本途径在于君主与臣民共同接受契约论对君权起源的解读，将君主置于法律的绝对权力之下。

近代欧洲支持政治抵制理论的理论家通常将暴君分为两类：一类是依法继承王位但在执政中倒行逆施的君主；一类是通过非法手段篡夺王位的君主，无论其执政功绩如何。针对前一类暴君，各种政治抵制理论对暴政的定义虽不尽相同，但总体上仍然可以分为两类：干涉臣民的宗教信仰；执政中偏听偏信，或唯我独尊、实行独裁统治。“性强暴暴君”即属于后者。对这类暴君的论述在西方文化

中可以追溯到柏拉图及亚里士多德的政治哲学理论。这里的“性强暴”既可以指君主使用暴力对臣民的妻子、女儿或姐妹进行性侵犯，也可以指君主利诱她们自愿屈从于自己的淫欲。这种将君主臣服于淫欲等同于暴政的思想一直延续到文艺复兴时期。^①《少女的悲剧》中的国王正是一位“性强暴暴君”：他通过合法途径获得王位，但在执政中沦为暴君。其暴政体现为对臣民的性侵犯：他首先利诱未婚的伊娃德妮，使其成为自己的情妇，然后让她发誓不与阿米托同床，从而侵犯了阿米托的性权利。伊娃德妮在手刃国王时，直接将他称作臣服于淫欲的暴君：“这样的一个暴君 / 为了满足自己的淫欲，可以出卖自己的臣民， / 对了，还有死后的天国。”（V. i. 91 - 96）^②

不可否认，如沃尔曼所言，臣民的性权利可以作为政治权利的隐喻。但是，如果将剧本置于17世纪初的英国社会文化背景中，考虑到詹姆斯一世时期法律话语同君权话语之间的对抗，结合近代英国政治思想中的普通法理论、英国法律传统中对强暴的定义、近代欧洲对性强暴暴君的理解来审视《少女的悲剧》中的性强暴暴君，则也可以认为《少女的悲剧》中国王对伊娃德妮肉体的占有在根本上是国王首先对梅兰梯斯、其后对阿米托的私有财产的侵占，是君权对法律的蔑视，对私有财产的神圣性的直接否认。

君权话语在近代英国社会中的主导地位是亨利八世宣布英国教会脱离罗马教会后，君权被逐渐神话的必然结果。摆脱教宗威权对英国世俗及宗教事务的干预后，英国君主得以逐渐加强对英国社会的掌控并强调君权的世袭性及神圣性。到詹姆斯一世时期，对君权的世袭性及神圣性的强调演变为强调君主本人的神圣性。^③换言之，詹姆斯一世时期的君权话语模糊了君权与君主之间的界限。这正是构成詹姆斯一世时期君权话语的核心——君权神授论——的本质所在。詹姆斯一世是君权神授论的重要代言人，对其统治的最大挑战分别来自于布迦南政治思想的长老派政治抵制理论及以天主教耶稣会所坚持的教皇绝对权力主义：“耶稣会与激进的清教徒一样，对他的君主权威构成了同样严重的挑战。”^④詹姆斯

^① See Julia Rudolph “Rape and Resistance: Women and Consent in Seventeenth-Century English Legal and Political Thought”, in *The Journal of British Studies* 39 (2000), pp. 160 - 161.

^② 引文由笔者译自 Francis Beaumont and John Fletcher, *The Maid's Tragedy*, ed., T. W. Craik, Manchester: Manchester University Press, 1988. 后文引自该剧本的引文将随文标明该著首单词、幕、场及行次，不再另注。

^③ See Robert Zaller, *The Discourse of Legitimacy in Early Modern England*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 6 - 7.

^④ Peter Lake “The King (The Queen) and the Jesuit: James Stuart's *True Law of Free Monarchies* in Context/s”, in *Transactions of the RHS* 14 (2004), p. 259.

一世的君权神授论基于四个前提 “君主政体为上帝所直接设立；王位世袭制不可废弃；君主只听命于上帝；上帝命令臣民不可反叛君主，只能逆来顺受。”^①

当然，这一时期的君权神授论也申明君主有义务遵循自己所制定的律法；但是，正是这一立场构成了君权神授论的内在张力：一方面它将君主从其他的世俗权威的约束下解放出来，另一方面又试图维持法律的绝对权力，强调君主有道德义务遵循神法、确保公共福祉。^② 因此，尽管除詹姆斯一世以外的大多数君权神授论支持者也申明英国君主的统治应遵守普通法，但是在他们的政治著述中，他们却只是笼统地宣称 “君主有义务遵循或应自愿遵循普通法”，而没有详细阐明君权应如何受制于普通法，未能从根本上解决君权与法律，尤其是与普通法之间的矛盾。^③ 虽然存在着这一内在矛盾，詹姆斯一世时期的君权神授论仍然被广泛应用于各个思想领域，在英国社会中处主导地位。例如，在驳斥政治抵制理论时，该理论被用以强调君主对臣民绝对忠诚的要求的合法性，坚持臣民对君主的绝对忠诚是前者的道德及义务所在。^④

尽管君权神授论在詹姆斯一世时期得到广泛认可，但是以这种理论为核心的君权话语也不乏批评者。除各种政治抵制理论外，同时期以大法官爱德华·库克 (Edward Coke) 为代表的法律话语的支持者坚持在中世纪英国即已形成的 “法律至上论”，反驳詹姆斯一世所坚持的神圣君权使君主得以凌驾于法律之上这一原则，加强了英国政治思想中的宪政主义传统。^⑤ 罗伯特·札勒指出，詹姆斯一世时期的法律话语主要由普通法所构成。在近代英国，普通法在日常生活中的地位仅次于宗教，甚至可以被称为 “英国人的世俗宗教”。宗教改革后的英国，整个政府机构都由律师或是接受过法律训练的官员所组成，对于那些野心勃勃的年轻人而言，研习普通法基本知识以及在律师学院这所英格兰第三大学受训，是他们进入公共领域之前必经的阶段。这里所指的普通法在当时也被称为古代宪法 (the ancient constitution)，本质上是封建土地法，它被认为源于远古不可知时代，

^① See H. M. Salmon “Catholic Resistance Theory, Ultramontaniam, and the Royalist Response, 1580 - 1620”, in J. H. Burns ed., *The Cambridge History of Political Thought 1450 - 1700*, Cambridge University Press, 1991, p. 247.

^② See J. P. Sommerville, *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603 - 1640*, London: Longman, 1999, p. 39.

^③ See Glenn Burgess, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Haven: Yale University Press, 1996, pp. 121 - 122.

^④ See Glenn Burgess “The Divine Right of Kings Reconsidered”, in *the English Historical Review*, 107 (1992), pp. 857 - 859.

^⑤ See Theodore Frank Thomas Plucknett, *A Concise History of the Common Law*, 5th ed., Clark: Lawbook Exchange, 1956, p. 49.

后于1215年成法并写入《大宪章》。^①

J. P. 萨默维尔强调，在近代英国政治思想界，普通法理论正是根据古代宪法，强烈主张国家的主要职责在于保护个人财产。英国君主的臣民都享有人身自由，虽然他们选择臣服于君主，但一旦作为个体的君主侵犯了臣民的各项权利，臣民即可反对君主的统治。普通法理论认为公共利益的前提是个体的人身自由和私有财产安全，只有自由富有的个体才能组成一个富强的群体。在詹姆斯一世时期，普通法理论主要由三部分组成，即“传统、英国法律的理性及私有财产的神圣性；而这三个组成部分则基于同一个主张：议会是这个国家的最高立法机构”^②。换言之，普通法理论认为臣民与君主一样，是拥有财产和各种权利的自由个体。通过否认国王是最高立法机构，普通法理论认为作为个体的君主也应被置于法律的统治之下。

在詹姆斯一世时期，法律话语与君权话语对立的矛盾根源在于：君权与君主之间的界限是否应该被抹杀。法律话语认为二者之间的界限不可逾越，君主作为法律意义上的个体，必须让自己的行为接受至上的法律的约束。自中世纪开始，英国的普通法理论即认为，“就其起源与执行而言，法律具有神圣性，是构建人类社会的基石，凌驾于君主与其臣民之上”^③。正因为此，在1607年，即便面对盛怒的詹姆斯一世，大法官库克依然坚决否认君主在法律面前拥有特权。

此外，就对强暴的法律定义而言，1275年至1285年间颁布的《威斯敏斯特法案》及1555年至1597年间颁布的一系列法案，将强暴定义为针对受害者父亲或者丈夫的财产犯罪。^④诚然，在伊丽莎白一世时期，强暴也开始被定义为针对受害者的暴力犯罪。但是，正如那菲茨·贝莎所指出的，对强暴的这个新定义并未就此否认之前将强暴等同于财产犯罪的定义；恰恰相反，这两种定义在较长一段时间内并存，同时为大众所接受。^⑤

从法律的角度看，国王对未婚的伊娃德妮的诱奸，可被视作对其兄长兼监护人梅兰梯斯的财产犯罪；而当国王安排阿米托迎娶伊娃德妮后，继续要求与伊娃德妮保持通奸关系，则更是毫无顾忌地侵犯阿米托的私有财产。因此，《少女的

① See Robert Zaller, *The Discourse of Legitimacy in Early Modern England*, pp. 267 – 289.

② J. P. Sommerville, *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603 – 1640*, p. 84.

③ Theodore Frank Thomas Plucknett, *A Concise History of the Common Law*, p. 49.

④ See Julia Rudolph “Rape and Resistance: Women and Consent in Seventeenth-Century English Legal and Political Thought”, pp. 171 – 175.

⑤ See Nafize Bashar “Rape in England between 1550 and 1700”, in The London Feminist History Group ed., *The Sexual Dynamics of History: Men’s Power, Women’s Resistance*, London: Pluto, 1983, pp. 28 – 42.

悲剧》中国王的暴政，除表现为君主让淫欲统治了自己的理性外，在17世纪初普通法理论强调法律对君主的制约及私有财产神圣性这一语境下，还体现为君主对臣民私有财产的觊觎与侵占，对法律的践踏。

君权话语则认为君权与君主之间没有界限，认为君主具有超越于法律之上、干涉司法程序的特权。在詹姆斯一世为其子亨利王子所著、宣扬其君权神授论思想的政治小册子《王室礼物》(*Basilikon Doran*, 1599) 中，可以明显看出詹姆斯一世如何抹杀了君权与君主之间的界限及其对君主特权的坚持：

君权政体乃此俗世最为崇高之存在：盖因君主非仅为上帝在此俗世之代言，端坐上帝之宝座，亦因上帝之名而谓之曰神灵。……君主之谓神灵，名至实归，为其所行亦具神性。……上帝可无中生有，亦可尽毁所有；兴之所至，可造亦可不造；可予生亦可赐死；裁定众生，却不为众生之常理所限：欲念之至，卑贱尊贵无定论，灵肉皆归其有。君主之能亦类此：君主可令臣民或坐拥荣华，或荣华尽失；生死予夺；傲视苍生，独辨是非，唯上帝之下，众生之上；其意之所至，臣民之卑贱尊贵皆转瞬间，如其盘中棋子，兵卒亦可为将相；众生听其召唤，尊其指令，甘为其捐尽囊中钱财，全心爱戴，以身相随左右。^①

在詹姆斯一世为君权神授论构建的权力范式里，俗世社会中的君权由上至下主宰臣民的命运，不可违抗，也不可逆转。在某种程度上，在其臣民之间既没有阶级之分，也没有社会地位高下之别，因为即便这些区别存在，也能被君主随心所欲地抹杀。原因在于，詹姆斯一世所强调的不仅仅是君主政体因君权为上帝所直接赐予而具有至上权威，君主作为上帝在俗世社会中的执行官地位，也因神赐的君权本身而具有的神圣性，可以同样被称作“神灵”。在他看来，君主仅受制于上帝之神律，君主因其君主特权而凌驾于世俗法律之上，有权抹煞臣民的人格与人性。

《少女的悲剧》正是基于近代英国君权话语建构其中的君主形象，同詹姆斯一世的《王室礼物》进行对话。在剧中，除侍从外，国王是唯一没有名字的角色。尽管他在前四幕中频频出场，代表君主对其臣民所拥有的无上权力，直接造成了阿米托、伊娃德妮及阿斯帕蒂的悲剧，促使梅兰梯斯和迪芬勒斯兄弟发动叛

^① James VI and I, *The Political Works of James I*, ed. Charles Howard McIlwain, Cambridge: Harvard University Press, 1918, pp. 307-308.

乱，是推动整个剧情发展的关键人物，在剧中他却始终是那个最重要的、被神圣化的、但却无名的国王“The King”。换言之，这个角色被抽离了所有的个性或人格，只是一个符号，用以象征在剧中被神圣化的性强暴暴政，体现了对君权与君主之间本应存在的区别的抹杀。

这样一个符号同时也将其臣民非人化，让他们分别成为喻指某种特性的符号。例如，伊娃德妮只是他泄欲的工具。当他因怀疑伊娃德妮已与阿米托同床而威胁说自己有权惩罚她时，伊娃德妮回答说，“那么，不再爱你就是我的权利了，/比起你能给予我的惩罚/我能让你的身体遭受更多的惩罚”（*The Maid's*: III. i. 180 - 182）。从表面看，伊娃德妮的回答似乎证明了她的主体性，因为她在强调爱与不爱是自己的权利。但是，她这里所说的爱并非她对国王的精神之爱，而是肉体之爱。事实上，通过指出自己能够拒绝为国王提供肉体之欢、让国王因淫欲不能得到满足而经受肉体的折磨，伊娃德妮所强调的是自己的女性身体已被物化这一事实。阿米托所象征的则是臣民对君主的绝对忠诚、无偿奉献及对暴政的逆来顺受。对此，国王有清楚的认识。因此，当阿米托质问他为何要选中自己作为被羞辱的对象时，他说，“寡人相信你为人正派/正如你骁勇善战”（*The Maid's*: III. i. 262 - 263）。国王在这里所说的“为人正派”指的便是阿米托不会对君主有反叛之心。

除了塑造国王这个暴君形象外，《少女的悲剧》还通过伊娃德妮和阿米托这两个角色的个人悲剧，证明暴政产生的根源不仅在于君主凌驾于法律之上，也在于臣民对君权神授论的内化。伊娃德妮之所以自愿充当国王的情妇，完全是因为她对能够赋予凡人神性的神赐君权的向往，正如她直截了当向国王坦白：

我发誓我真的永远也不会爱上一个
地位低下的男子；但是，如果你的命运
将你从如此高处抛下，请你一定要相信
我会抛弃你，然后臣服于另一个他，
那个夺得你的王位的他。我的爱情听从野心的召唤
拒绝接受眼睛的指引。

（*The Maid's*: III. i. 170 - 175）

这段引文既表明伊娃德妮对国王并没有精神之爱，也证明她对君主因君权而具有

神性这一君权神授论的核心思想坚信不疑。对她而言，君主之所以神圣不可侵犯，完全是因为他拥有的君权；一旦他失去了君权，即成为凡人，不再具有神圣性，而另一个拥有君权的凡人则立刻因君权而具有神性。

阿米托对暴政的容忍则从另一个角度体现了他对君权神授论的内化。在新婚之夜，当伊娃德妮坦承自己与国王的关系时，阿米托在万般痛苦中坦称自己在国王的羞辱面前无能为力，只能逆来顺受，将自己的私有财产即伊娃德妮拱手相让，咽下羞辱并耐心等待神法对暴君进行惩罚（*The Maid's*: II. i. 307 – 312），从而象征性地认可了《王室礼物》所坚持的君主仅受制于神法这一原则及君主对臣民财产具有占有权这一立场。此外，国王与阿米托的唯一一次直接对抗也体现了阿米托认同《王室礼物》所坚持的君主对臣民掌有生杀大权这一观点。当阿米托被迫在国王面前证明伊娃德妮没有在新婚之夜和自己同床时，伊娃德妮的无耻与国王的欺凌和羞辱激怒了阿米托，他准备拔剑刺向国王，而后者也同样举剑相向：

国王：你竟敢与寡人拔剑相向！你可知道寡人并不畏惧
臣民之手。如果你胆敢随意发狂，
这利剑的份量将让你不得放肆。

阿米托：利剑的份量！

如果您真有那能耐，上苍在上，就想想
利剑真能让我胆怯？假使您只是
凡人一个，这样的事情只要您
胆敢动念一想，我就可以轻易叫您受死！但是
您却是神圣的，这就足以平息
我心中那阵阵怒火。既然您是我的君主，
我只能臣服于您，奉上手中利剑，
只要您一声令下，我便遵命自戕。

（*The Maid's*: III. i. 232 – 242）

尽管伊娃德妮与阿米托都象征着君权神授论对臣民的非人化，但两者最终对君权神授论的态度截然不同。伊娃德妮以弑君罪颠覆了自己之前对君权神授论的信仰。她在刺杀国王后告诉阿米托“难道我不美丽？/难道这些仪式没有让伊娃德妮重获娇颜？/……以前的我为邪恶所蒙蔽而丧失自由，直到如今才获解放”

(*The Maid's*: V. iii. 116 – 121)。弑君过程是让她重生、重获内心及肉体自由的“仪式”。

反观阿米托对伊娃德妮诛弑暴君行为的谴责，则可以发现他的立场完全与君权神授论的态度一致：臣民只能无条件地忠于君主，在任何情况下都不能反叛君主。阿米托拒绝宽恕自认为已洗刷了道德污点的伊娃德妮，反而呵斥她，说她不仅让她自己的罪孽更为深重，也加深了他的痛苦，让他永远生活在黑暗与未知的疯狂中。他告诉伊娃德妮，“哪怕你能召唤来众神与我理论，/命我爱恋你这女人，宽恕其罪行，/我也会跟他们翻脸作对”(*The Maid's*: V. iii. 122 – 148)。

如果说阿米托在剧中始终都代表臣民对君权神授论的内化及无条件接受，而伊娃德妮诛弑暴君的行为是剧本对政治抵制理论的诛弑暴君说的象征性实践，那么梅兰梯斯及迪芬勒斯的叛乱及新国王里斯普斯的平叛过程则是《少女的悲剧》从契约论的角度探讨君臣关系。

前文已指出，詹姆斯一世时期的各种政治抵制理论和普通法理论的出发点都源于自然法思想的契约论。西方基督教国家的自然法思想“在中世纪逐渐形成，理论基础源于《圣经》，其核心在于：自然法是神法，上帝通过神示赐予信徒，对信徒的行为有绝对约束性，其内容恒久不变，高于任何人法，因此一旦任何世俗王国的人法与神法发生冲突，信徒必须首先表现出对上帝的忠诚，选择忠于神法”^①。早期新教路德宗及加尔文宗政治抵制理论将抵制暴政、追求宗教信仰自由视为道德义务，其思想渊源即在于自然法理论。16世纪后期出现的法国加尔文宗政治著作，分别从法国法律史及合法政治社会形成史的角度，依据自然法思想，提出了主权在民这一概念。其中，西奥多·比札在《论执法官权力》(1574)中的论述尤为重要，在16世纪70年代至17世纪40年代之间，连同乔治·布迦南所著《苏格兰王国的权利》(1579)，对英国加尔文宗长老派政治抵制理论产生了深远的影响。比札认为，“任何合法政治社会的建立必须基于构成该社会的所有成员的自愿认同”^②，强调上帝的绝对权威，指出臣民与君主之间的契约关系。而布迦南则认为，当所有民众作为整体及个人都同意放弃自己在组成政治社会前的各种权力和自由、选举出一个领袖以统领所组成的共和体时，双方所结成的便是一种明白无误的契约关系。在逻辑上，除了与作为整体的社会结

① Hilaire Barnett, *Constitutional & Administrative Law*, 5th ed., London: Cavendish, 2004, p. 73.

② Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 324.

成契约关系外，该领袖还和构成共和体的每个个体都结成同样的契约关系。因此，当出现虽依法继承王位但却在执政中倒行逆施的君主时，所有个体都保留了诛弑或者废黜这个暴君的权利，因为“应认定当每个个体都同意结成该共和体时，其目的都在于为了更好地维护自己的安全及追求更多的权益”^①。

天主教政治抵制理论的核心为耶稣会所提倡的教皇绝对权力主义。其理论基础在于，教宗因上帝所直接赐予的权威而在宗教事务中享有绝对权力，在世俗事务中则享有间接权威。它虽然承认君主政体为神所赐，但仍坚持世俗君权源于上帝所间接赐予的权威。换言之，教宗绝对权力主义从契约论的角度坚持认为，“上帝所直接赐予的政治权力的直接的、原初的受惠对象”是一个共和体，并不是某个特定的执法官，因而世俗执法官包括君主所拥有的政治权力是通过其臣民所获得的。正是基于这一逻辑认识以及西方思想史所坚持的精神高于物质的这一传统，教宗绝对权力主义认为教宗权威高于君主权，教宗有权力废黜不坚持正统宗教的君主。^②

综上所述，可以看出在詹姆斯一世统治初期，各种政治抵制理论已经从契约论的角度解读君权起源，否认君权由上帝直接赐予君主，通过自然法思想指出君权由上帝通过臣民间接赐予君主，君主与臣民之间的关系是契约关系，坚持君主有义务尊重个体臣民的各种权利，确保公共利益。这与英国法律思想传统中对君主与臣民之间的契约关系的解释亦相吻合：事实上，“自16世纪开始，律师学院的监管人即在法律培训中引入了执法官与臣民之间的关系属于契约关系这一概念，指出在这一关系中，为换取统治者的仁政，个体放弃自己的自然权利，而统治者则应公正立法，为共和体牟取最大限度的利益”^③。

在《少女的悲剧》中，作为弑君行为的实施者，伊娃德妮在两位兄长的叛乱计划中，的确“被当作了必不可少的替罪羊，帮助他们实现自己不敢亲自实践的弑君意图”^④。但该剧并非仅仅是一部探讨臣民是否应该或如何反抗暴君及暴政的复仇悲剧，剧本同当时各种政治话语的对话也不仅止于此。通过舞台再现新国王里斯普斯的平叛过程，剧本坚持根治暴政、铲除滋生暴君土壤的唯一途径在

① Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, pp. 338 - 344.

② See Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540 - 1630*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 224 - 262.

③ Paul Raffield, *Images and Cultures of Law in Early Modern England: Justice and Political Power, 1558 - 1660*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 264.

④ Mihoko Suzuki, *Subordinate Subjects: Gender, the Political Nation, and Literary Form in England, 1588 - 1688*, Aldershot: Ashgate, 2003, p. 108.

于重构并真正执行君臣之间契约关系，以苛严的人法及道德意义上的神法遏制君主。这点具体体现在梅兰梯斯与里斯普斯的对话中：

里斯普斯：很抱歉我们得在如此状况下再见面；我们之间曾情谊深重，不曾被如此距离阻隔。看在上苍的份上希望您（you）没有背叛您自己（yourself），希望您（you）是出于恐惧而非为追求荣耀才占据此安全要地。您（you）已经失去一位高贵的主人，曾有人认为您（you），梅兰梯斯，出于自己的虔诚，会全力维护他。不过，您也的确事出有因。

[……]

梅兰梯斯：高贵的年轻人，你（thee）脸上的眼泪是如此动人；若它们是为一位配得上它们的人所流下，它们会成为永久的丰碑。你的（thy）兄长，当他是一位仁君之时，我尊他为王，全心侍奉他，毫无二心；为他拼搏沙场，毫无倦意，让异乡人从最遥远的国度前来觐见他、奉上礼物以求得他的友善。那时的我是他的勇士。但是，既然他盛气凌人、骄纵不轨、对我横加侮辱，用他的淫欲玷污我的高贵行径……我只得坚持自我、抛弃他、不再尽忠，站在这里充当自己的法官，为自己因他所遭遇的种种不公复仇。

[……]

梅兰梯斯：我之所以如此，并非听任野心的唆使；我的确渴望能再次成为一个臣民，只要能被赦免；如果不能，我也深知自己的力量，将摧毁这美好的城市；抓紧时间，明智行事，给我一个答复。

斯特拉图：陛下，赶快吧，重新缔结这一切。过去之事不容追回，

也不值得您 (you) 去寻仇; 况且还有
成千上万之人静候这样一个灾难的时刻。
抛给他空白文书, 任他填写吧。

里斯普斯: (扔给梅兰梯斯一卷纸) 梅兰梯斯, 在上面
写下你 (thy) 所选择之物; 寡人已用玉玺加印。

梅兰梯斯: 我们之前如此行动, 全是荣誉使然,
而非出于谋财之心, 所以我们只会恳请特赦。

[……]

梅兰梯斯: (告诉里斯普斯) 到这后门来, 我们将尊称您 (you)
“国王”,
将要塞奉还给您 (you)。

(*The Maid's*: V. ii. 29 - 73)

在这段引文中, 值得关注的首先是第二人称代词“您 (you) /您自己 (yourself)”和“你 (thee) /你的 (thy)”的使用。在谈判过程中, 里斯普斯对梅兰梯斯的称呼由最初的“您 (you) /您自己 (yourself)”变换为最终的“你的 (thy)”, 而梅兰梯斯对里斯普斯的称呼则由最初的“你 (thee) /你的 (thy)”变换为最终的“您 (you)”。在文艺复兴时期文学中, 这两个第二人称代词被同时使用, 但它们关于社会地位及亲疏关系的内涵却不同。臣民在与君主直接对话时, 应该用尊称“您 (you)”。所以, 在敦促国王里斯普斯宽恕梅兰梯斯时, 斯特拉图使用的是“您 (you)”。里斯普斯用尊称“您 (you) /您自己 (yourself)”来称呼尚未归顺的梅兰梯斯, 既暗示二者间关系的疏远, 也表明里斯普斯承认梅兰梯斯与自己地位相当。但是, 当梅兰梯斯承诺投降后, 里斯普斯则立刻换用“你的 (thy)”这一代词来指代梅兰梯斯将提出的投降条件, 因为该代词可为社会地位较高者用以称呼社会地位较低却与自己关系亲密的谈话对象。在与新国王里斯普斯达成投降协议之前, 梅兰梯斯首先称前者为“高贵的年轻人”, 同时使用了社会地位较低者相互称呼时所使用的“你 (thee) /你的 (thy)”来称呼前者, 暗示自己在归顺之前与前者处于相同地位, 拒绝承认前者的君主身份。当梅兰梯斯在里斯普斯已印下玉玺的空白文书中写下自己的特赦令后, 他立刻换用尊称“您 (you)”称呼新国王里斯普斯。因此, 就第二人称代词的使用而言, 剧中这一谈判过程即演化为君臣关系的重新缔结过程。

其次，就君主与臣民对君权的立场而言，剧中的这段对话表明里斯普斯与梅兰梯斯都没有让自己被君权非人化。尽管因继承王位而获得神圣君权，里斯普斯在寻求臣民的归顺之前却表现出了人性的一面。他提醒梅兰梯斯他们曾有过的深厚友情，希望梅兰梯斯的叛乱不是出于篡权夺位之野心，而是担心自己因策划弑君遭受严厉惩罚。他委婉地谴责了作为主谋的梅兰梯斯在弑君重罪中所犯下的罪行，但也暗示他知道梅兰梯斯所遭受的冤屈。此外，里斯普斯也表现出了作为贤明君主应有的品质：不一意孤行，能听从朝臣斯特拉图的建议；顾全大局，将个人恩怨置之度外；对臣民有仁爱之心，能赦免犯下弑君罪的叛国者；更为重要的是，能让自己屈从于君臣间的契约之下，让这一象征性法律对自己的行为加以约束。

就梅兰梯斯而言，他也拒绝让君权将自己变成任由暴政欺凌的、被剥夺了人格尊严的臣民。在解释自己为何策划弑君及叛乱时，他强调前国王首先褻渎了与他的君臣关系。当前国王还是贤明君主、恪守君主的职责之时，他竭力效忠前国王，征战沙场，尽自己作为臣民及武士应尽的义务。但当前国王在淫欲驱使下践踏梅兰梯斯的家族荣誉时，前国王单方面解除了与梅兰梯斯的君臣关系，将梅兰梯斯从之前的君臣契约中解脱出来。当这一契约关系不复存在时，梅兰梯斯也只能抛弃自己以前对国王的忠诚，坚持武士本色及人格尊严，为寻求正义，向国王复仇。在与里斯普斯谈判中，梅兰梯斯向后者申明自己毫无篡位夺权的野心，相反，他渴望被赦免罪行，再次成为一个尽忠职守的臣民。但是，如果后者不用仁政征服他，反而对他施以武力，他定会以死相抗。从契约论的角度理解，梅兰梯斯所坚持的是臣民自愿放弃自由及权力以进入与君主的契约关系这一立场。

此外，梅兰梯斯所占据的要塞在剧中可视作权力的象征。罗德城建在地处爱琴海最东端的罗德岛上，^① 在剧中该要塞关系整个罗德城的安危及王国的稳定，占据了它就可拥有同国王进行谈判及交换的权力筹码。第三幕第二场，当梅兰梯斯决定复仇后，认识到“复了仇但却让自己送了命/实在是枉费心机；但是要逃走，却是不可能的事，/除非我将要塞弄到手”（*The Maid's*: III. ii. 285 - 287）。

综上所述，剧中特赦令的签署及颁发过程是极具象征意义的仪式，表明新国王与臣民如何重新缔结君臣契约关系：首先，里斯普斯抛掷给梅兰梯斯的特赦令是已由国王玉玺加印的空白文书，条件由接受者随意填写，表明为获得臣民所自

^① See T. W. Craik "Note 27", in *The Maid's Tragedy*, ed. T. W. Craik, Manchester: Manchester University Press, 1988, p. 50.

愿放弃的自由与权力，进入与臣民的契约关系，君主已单方面同意臣民的任何要求；其次，梅兰梯斯再次澄清自己及其他反叛者对君主并没有任何物质要求，放弃自由与权力唯一的条件就是君主确保臣民最基本的生存权。梅兰梯斯填写完文书后，君臣之间的契约关系已成立，梅兰梯斯终止了自己的反叛行动。因此，当君臣双方完成签署特赦令、象征性地结束签订契约仪式后，梅兰梯斯不再称里斯普斯为“高贵的年轻人”，而是立刻改称后者为“国王”并移交象征权力的要塞，从而标志新的君臣契约关系的正式开始。

或许，如本文开篇提及的那个小轶闻所证实的，《少女的悲剧》得以在对剧作内容严加审查的詹姆斯一世时期多次上演，在于其无害的娱乐性。但当查尔斯一世于1649年1月30日被以“暴君、叛国者、谋杀者及人民公敌”^①这几项罪名公开处决时，《少女的悲剧》中关于诛弑暴君的文学想象终于在白厅外的断头台上得以实现。查尔斯一世是否是暴君，非本文所论范围；不过，可以肯定的是，现实中的弑君者至少是自认为被君主之暴政所女性化的臣民。或许，这仅仅只是个历史的巧合。但是，如能考虑到该剧在复辟时期曾为查尔斯二世所禁这一事实，知道复辟时期的议员塞缪尔·佩皮斯（Samuel Pepys）曾至少看过该剧五次，了解到复辟时期剧作家埃德蒙·沃勒（Edmund Waller）曾重写该剧第五幕以去除其中的弑君及叛乱主题，强调剧中国王的悔改，^②当代读者便不难发现近代英国观众对该剧的政治性的认可。当1688年光荣革命最终以《权利法案》肯定君臣关系为契约关系并将君权及君主置于议会这一立法机构之下时，其所证明的也许也包括了《少女的悲剧》所独有的政治前瞻性。

[作者简介] 龚蓉，女，生于1972年，电子科技大学外国语学院讲师，英国文学博士。研究方向为文艺复兴时期英国戏剧。近期发表论文：《反天主教语境下的〈玛尔菲公爵夫人〉》，《外国文学评论》2008年第2期。

责任编辑：冯季庆

^① Angus Stroud, *Stuart England*, London: Routledge, 1999, p. 115.

^② See T. W. Craik "Introduction", pp. 27 - 29.