

神圣罗马帝国“多元性”的 “意义想象”及其制度表达

王银宏

【摘要】古罗马帝国崩溃后的“帝国记忆”成为后世的“帝国想象”及其实践的重要基础，中世纪的神圣罗马帝国因此成为集“神圣性”“罗马性”和“世俗性”于一体的存在。神圣罗马帝国的“神圣性”不仅来源于基督教会和“上帝”，也源于古罗马帝国皇帝本身，还体现为神圣罗马帝国的“世界性”观念。罗马及其所具有的“象征性”是神圣罗马帝国存在的“意义基础”。皇帝卡尔四世于1356年颁布的《金玺诏书》被称为“帝国基本法”，体现出神圣罗马帝国与罗马教会的二元特性，同时以世俗性与宗教性结合在一起，反映出神圣罗马帝国“多元性”的制度现实。1356年《金玺诏书》不仅规定了选侯选举德意志国王的权力和程序，还规定了选侯所享有的其他权力与特权，确立了世俗选侯与教会选侯在各自领地内的统治权，将选侯权力的制度化及教会选侯的优先性结合在一起。在这种“多元性”的结合中，1356年《金玺诏书》实现了神圣罗马帝国权力的契约化，是帝国的政治向“共识政治”发展的重要基础。

【关键词】神圣罗马帝国；神圣性；罗马性；1356年《金玺诏书》；选侯

【作者简介】王银宏，中国政法大学法律史学研究院副教授，法学博士。

【原文出处】《华东政法大学学报》（沪），2021.2.173~183

【基金项目】本文系教育部哲学社会科学后期资助项目“从‘政治契约’到‘帝国基本法’：神圣罗马帝国的‘公法’阐释研究”（项目号19JHQ072）暨中国政法大学校级科学研究项目“德意志公法文化中的宪法审查制度研究”（项目号16ZFYQ82002）的阶段性研究成果。

对于神圣罗马帝国，法国启蒙思想家伏尔泰（1694-1778）在《风俗论》中曾评论道：“这个国家过去称为神圣罗马帝国，现在还是这样称呼，但它既不是神圣的，也不是罗马的，更不是什么帝国。”^①伏尔泰的评论之言已为众者所知。但是，伏尔泰的这种评价并非神圣罗马帝国历史的全部，更非神圣罗马帝国的实质。伏尔泰对神圣罗马帝国的这种评价实际上与其作为一位启蒙思想家的身份有关，是他从批判的立场上对神圣罗马帝国的“政治现实”所做出的评价。从历史和观念方面看，神圣罗马帝国既具有“神圣性”“罗马性”，也是一个“帝国”。^②神圣罗马帝国是“神圣性”“罗马性”和“帝国”合一的一种存在物。

正是基于神圣罗马帝国所具有的这些特性，詹姆斯·布赖斯（James Bryce）曾指出，关于神圣罗马帝国的主题过于庞大，也过于复杂，所以对于神圣罗马帝国的研究似乎总有一种“已诉千言，却万语待说的感觉”。^③对于1356年《金玺诏书》的研究也是如此。1356年《金玺诏书》是神圣罗马帝国最重要的法律文献之一，被称为神圣罗马帝国的“帝国基本法”（Reichsgrundgesetz）。1356年《金玺诏书》起初并非一个统一的法律文本，而是由1356年1月10日在纽伦堡帝国议会（Reichstag zu Nürnberg）上颁布的“纽伦堡法典”（das Nürnberger Gesetzbuch）和1356年12月25日在梅茨帝国议会（Reichstag zu Metz）上颁布的“梅茨

法律”(die Metzer Gesetze)所组成,其中规定了德意志国王(“罗马人的国王”)选举制度及选侯的诸多特权。直至1806年神圣罗马帝国灭亡,1356年《金玺诏书》一直是帝国有效的宪法性法律文件,其中规定的德意志国王选举制度和选侯权力制度成为神圣罗马帝国在以后数个世纪的发展中最为稳定的制度。^④

李隆国教授在《查理曼称帝与神圣罗马帝国的形塑》一文中,从神圣罗马帝国“获得合法性”的角度分析了神圣罗马帝国建立历程中的“神圣性”和“罗马性”,神圣罗马帝国也因此获得了“正统性”和“普世性”。^⑤本文则意在以1356年《金玺诏书》为基础论析神圣罗马帝国所具有的“神圣性”“罗马性”和“世俗性”及其制度体现。

一、神圣罗马帝国的“神圣性”

对于“神圣性”(Heiligkeit)一词,汉斯·哈滕豪尔(Hans Hattenhauer)曾指出,作为信奉的对象,人们是不能用概念对“神圣性”进行定义的,否则它就从属于理性,而不再是“神圣的”。“神圣性”的内涵十分丰富,也十分复杂,它所指向的是一种完整和完美的秩序状态,既包括自然的世界,也包括先验的世界。^⑥这从神圣罗马帝国的拉丁语称谓可见一斑,作为定语的“神圣”是“sacrum”,而非“sanctum”或者“sanctus”,因为拉丁语中“sanctum”或者“sanctus”是“被神圣化”之意。并非“神圣”之意,而“sacrum”则具有原初意义上的“神圣”之意,这种“神圣”并非来自人,而是自始就来自上帝的赋予。^⑦

对于神圣罗马帝国的“神圣性”,论者多是从罗马教会和上帝的角度来强调和论述的。^⑧马克·布洛赫曾指出,查理曼复兴了与罗马传统的联系,但它已完全是一个基督教帝国。^⑨从加洛林时代以后,神圣罗马帝国的“神圣性”已变得更为明确,这种“神圣性”更多地来自基督教情感,来自涂油礼这种宗教礼仪。^⑩因为在希伯来的所有礼仪中,涂油礼是一个基本的要素,它构成一个人或物由俗入圣的正常步骤,同时也具有普遍适用性。^⑪在当时的基督徒眼中,皇冠的唯一神圣性来自将它戴在君主头上的手,即拜占庭的宗主教和罗马的教皇。^⑫因而,神圣罗马帝国皇帝在罗马的加冕仪式就蕴涵着“教皇有权考察皇帝候选人的个人品格,拒绝认可亵渎神灵者、被开除

教籍者、独裁者、愚昧者及异端分子为皇帝”。^⑬这一仪式的存在无疑意味着教会的权力高于世俗的权力。在公元868年,欣克马尔给秃头查理的信中就曾写道:“你的国王职分,更多地源自你所接受的涂油礼,即主教实施的灵性活动以及从中溢出的恩宠,而不是你的世俗权力。”欣克马尔在编定的圣马克赖宗教会议录中也有这样的表述:“教皇的威望超乎国王的威望,因为国王是由教皇举行圣化礼,而教皇非由国王举行圣化礼。”^⑭

实际上,神圣罗马帝国的“神圣性”不仅来源于基督教会和“上帝”,也源于“古老性”——源于古罗马帝国的皇帝本身,作为罗马帝国统治者的凯撒是“神之子”,“奥古斯都”也是以前用于称呼神灵的敬语。^⑮当然,这种“古老性”也与“上帝”有关,但是它体现为帝国皇帝权力的至高性和唯一性,帝国的皇帝是“国王”称号的授予者,是“最大的国王,是诸王的首脑和统帅”。^⑯在追寻神圣罗马帝国的“神圣性”的历史根源时,我们看到,基督教与帝国的密切联系使东罗马帝国成为一个“基督教帝国”和“信仰社会”,^⑰东罗马帝国存在强烈的君主崇拜,人们像敬拜神祇和耶稣基督那样来尊崇君主,君主也被视为正义的源泉,其行为被看作是公平正义的体现,与神的秩序和谐一致。^⑱因而,拜占庭皇帝的皇权被认为是具有永久和永恒的性质,皇帝可以独立地接受崇拜。^⑲在古代的罗马帝国和拜占庭帝国时期,人们就将“神圣”的称谓用于皇帝身上,对皇帝的崇拜具有“神圣—仪式性的”内容,作为统治者的皇帝本身就是神圣的,而非其统治下的帝国是神圣的。^⑳所以,汉斯·哈滕豪尔(Hans Hattenhauer)指出,帝国并不具有原初意义上的神圣性,不是皇帝因帝国而神圣,而是帝国分享了皇帝的神圣性。^㉑

在1356年《金玺诏书》颁布之时,帝国的称谓已经是“神圣罗马帝国”。^㉒1356年《金玺诏书》中不仅有“神圣的帝国”的表述,还有诸多“神圣的法律”的表述,不仅“帝国”是神圣的,“帝国”的法律也是神圣的,1356年《金玺诏书》是“具有永久法律效力的法律”。根据中世纪作家的论述,1356年《金玺诏书》所规定的德意志国王由七位选侯选举的制度也体现出帝国皇帝的神圣性。中世纪的作家们认为,“上帝……

希望这七个德意志的诸侯行使过去曾经属于罗马元老院和人民的职权,来选择他在尘世上的代理人,以处理世俗事务。”^②依此,不仅统治宗教领域的权力来源于上帝,统治世俗社会的权力也来源于上帝,帝国的帝位和罗马的教廷一样,不是“因血缘而传授的东西”,而是“全人类的共同遗产”。^③这种“君权神授”的观念无疑巩固和加强了帝国皇帝的神圣性。

神圣罗马帝国的“神圣性”亦基于其“世界性”:一方面在于古罗马的“世界性”观念和基督徒的普世主义观念。这种观念成为把全人类维系在一起的一种共同“信仰”,成为神圣罗马帝国建立一种世界性的和平与秩序的基础。^④另一方面在于思想观念中帝国本身作为一个“世界帝国”所具有的普遍性的统治权力。在1356年《金玺诏书》中,“德意志国王”与“罗马人的国王”是同一的,两者与加冕后的“帝国皇帝”也是同一的。在罗马的加冕“使皇帝成为全世界有人居住的地区的统治者”,加冕时,教皇给皇帝的皇家地球仪具有重要的象征意义。^⑤这意味着神圣罗马帝国是“全人类”的帝国。基于此,帝国的皇帝所拥有的权力是一种“普遍宗主权和控制所有人”的权力:^⑥通过“封建之权”,他成为全世界土地的主人;通过皇权(帝权),他成为全世界之人的主人。

古罗马帝国崩溃后的“帝国记忆”为这种与基督教有着密切联系的“帝国想象”和帝国观念留下了空间,这种“帝国想象鼓舞了新的征服和新的教化使命”。^⑦这种“帝国想象”在神圣罗马帝国几位较为强大的皇帝(如卡尔五世)身上有着明显的体现。尽管神圣罗马帝国冠以“神圣”之名,具有一定的“神圣性”,但是在政治实践中,神圣罗马帝国的“神圣性”存在着“除魅化”过程,皇帝及皇位也逐渐向“非神圣性”和“世俗化”的方向发展。

二、罗马城的“想象”与帝国的现实:神圣罗马帝国的“罗马性”

神圣罗马帝国的“罗马性”主要关涉帝国的宗教特性及与宗教有关的“上帝”观念,与帝国的“神圣性”有着密切的联系。^⑧1356年《金玺诏书》在外在的形式方面体现出神圣罗马帝国的“宗教性”。1356年《金玺诏书》因上面所系的由黄金制成的圆形封印而得名。^⑨该封印正面的图像是坐在王座上手持权杖

的皇帝卡尔四世(又译为“查理四世”),其左侧为帝国徽章,右侧为波希米亚王国徽章,正面边缘的铸文为“卡尔四世,受上帝佑护的罗马人皇帝,永远是帝国的主宰”;封印背面是罗马城的图样,其边缘的铸文为“罗马,世界之首,牵引着地球的缰绳”。^⑩罗马——包括现实世界中的罗马和意义世界上的罗马,是神圣罗马帝国与基督教和教会之间的重要联系。罗马不仅是古罗马帝国的中心,还寄托着人们对古罗马帝国的“记忆”和“想象”,因为神圣罗马帝国的皇帝统治着(或者至少在名义上统治着)意大利和罗马城,所以在此意义上,神圣罗马帝国因罗马所具有的“意义”而具有存在的基础,罗马所具有的“象征性”是神圣帝国存在的“意义基础”。

由此,神圣罗马帝国是由皇帝所统治的世俗世界与以罗马城为代表的基督教的统一,是外在的世俗性与内在的宗教性的统一,也是帝国的实体存在与罗马城的意义想象的统一。所以,神圣罗马帝国与教会是“必须的和合理的对应物”,^⑪帝国与教会相互依存,帝国皇帝负有保护基督教会的义务。在加冕誓词中,皇帝的首要义务和责任就是作为“教会的守护者”维护教会的权力与利益——以世俗的方式保护教会,因此,帝国皇帝的头衔还有“基督教世界的首脑”“基督教会的保卫者和赞助者”“信徒们的世俗领袖”“巴勒斯坦和天主教信仰的保护者”等。^⑫在宗教弥漫的中世纪,宗教气氛处于“极端饱和状态”,社会生活中到处充斥着关于信仰的观念。^⑬这也体现在1356年《金玺诏书》正文之前的祷告中。这个祷告具有浓厚的宗教色彩,其中第一句写道,“永恒和万能的主是宇宙唯一的希望”“是天穹的创造者,是地球的造物主”“守护着天堂”……因而,神圣罗马帝国具有一种“宗教内核”。^⑭

由于1356年《金玺诏书》在德意志国王的选举方面未明确涉及罗马教宗的权力,沃夫冈·弗里茨(Wolfgang D.Fritz)、艾克哈德·穆勒-梅顿斯(Eckhard Müller-Mertens)等学者将1356年《金玺诏书》称为神圣罗马帝国的“主权宣言”,认为1356年《金玺诏书》使德意志国家摆脱了教会的干预,体现出帝国王权与世俗社会的独立性。1356年《金玺诏书》肯定了世俗的德意志国家和神圣罗马帝国的存在,但是在严

格的意义上,神圣罗马帝国的这个“主权宣言”是依附于教会的。这种依附于教会的宗教性主要体现在1356年《金玺诏书》的制定和颁布过程及作为世俗世界领袖的皇帝所承担的宗教职责等方面。此外,《金玺诏书》规定的七位选侯中有三位是代表了教会利益的大主教(即美因茨大主教、科隆大主教和特里尔大主教),他们在帝国具有优于其他四位世俗选侯的地位,这在《金玺诏书》中关于选侯们所担任的帝国职位、选侯们的座次及其在帝国典礼中教会选侯的优先位次等方面的规定都有着明确的体现。^⑩

1356年《金玺诏书》的文本虽然没有明确规定教会的权力,但是在《金玺诏书》的制定和颁布过程中,教会的权力一直参与其中。阿尔敏·沃尔夫(Armin Wolf)在其著作中提及,“梅茨法律”于1356年的圣诞节颁布时,教皇的使节亦作为见证人在场。^⑪朱迪斯·M.本内特和C.沃伦·霍利斯特在《欧洲中世纪史》中记载,1356年《金玺诏书》是“由教皇签署”的。^⑫虽然笔者未查证该著作中“签署”一词的英文是哪个单词,但是这至少表明,1356年《金玺诏书》得到了教皇的承认和肯定。《金玺诏书》上所系封印背面的罗马城图样实际上同样代表了教会的权力,意味着教会对《金玺诏书》的认可和世俗权力对教会的承认。在1122年的《沃尔姆斯宗教协定》(Wormser Konkordat)之后,帝国皇帝丧失了了在德意志地区任命主教的主动权,教皇英诺森三世在位(1198-1216)时,教会权力达到顶峰。虽然在14世纪经历了使人口锐减的大饥荒(1315-1322)和大瘟疫(“黑死病”)(1347-1349)等令人恐惧的灾难之后,教会在一定程度上受到了民众的质疑,教皇和教会的权威与影响力已经减弱,但是教会对世俗世界仍有着较大的影响力。此时的大主教在很大程度上仍是教皇和教会在德意志地区的代表,并且事实证明,他们也确实代表了教会的利益,大主教们在很多事务方面所持的立场是一致的,例如在德意志国王的选举方面,三位大主教在很大程度上确保了路德宗教改革之后选举的德意志国王和帝国皇帝只能是天主教徒,而不可能是新教徒。

从1356年《金玺诏书》制定和颁布时的中世纪世界来看,1356年《金玺诏书》并未脱离于宗教和教会

之外,反而确证了宗教世界对世俗世界的影响,这跟罗马城及其所具有的“意义想象”有着密切联系。1356年《金玺诏书》在一定程度上可以视为神圣罗马帝国“消弭”于“德意志帝国”的标志,因为自此以后的神圣罗马帝国除了“帝国”的名号及其与罗马的联系之外,帝国世俗统治的诸多事务都是限于德意志地区,教会在德意志地区的统治也是如此,虽然此时的罗马教会还具有“世界性”,但德意志地区实际上只是基督教世界的一个“缩图”。^⑬

三、作为“帝国基本法”的《金玺诏书》:神圣罗马帝国的“世俗性”

从1356年《金玺诏书》文本中没有明确规定教皇对于德意志国王的选举所拥有的权力而言,《金玺诏书》可以看作是神圣罗马帝国之“形式上的主权宣言”,但并非“实质意义上的主权宣言”。这种“形式上的主权宣言”实质上就是“帝国基本法”(Reichsgrundgesetz),亦即神圣罗马帝国在世俗事务方面的规定。1356年《金玺诏书》除规定了选侯选举德意志国王的制度^⑭外,还详细规定了选侯们所享有的权力与特权,确立了世俗选侯与教会选侯在各自领地内的统治权,包括选侯们的自由、荣誉、司法权和领地的统治权、选侯的权力不受任何其他选侯或诸侯的侵犯等诸多方面(第13章)。同时还规定,任何与《金玺诏书》中规定的选侯权力相违的其他特权都是无效的。在解决诸侯与城市之间的利益冲突方面,《金玺诏书》总是倾向于维护诸侯的利益,^⑮帝国其他阶层的利益则在《金玺诏书》中没有明确地体现。^⑯

(一)对选侯人身权利及领地权益的保障

《金玺诏书》第1章规定,在选侯或其特使在去往国王选举的路上或者回程经过相关诸侯的领地时,相关诸侯均应保障其安全,并且该选侯或特使的仇人及与其不和之人亦不应在此过程中为对其不利的行为,其中还详细列举了特定诸侯对选侯所应负有的护送责任。对图谋杀害选侯的行为,《金玺诏书》规定了较为严厉的刑罚:不管既遂、未遂与否,均视为已遂,要受到与叛君罪一样的刑罚——以剑斩首。本人被判处死刑,其财产被没收,在犯罪行为之后所进行的财产之转移均为无效。基于皇帝的慈悲,其儿子可免于死刑,但不能继承任何亲属的遗产

和荣誉,要终身陷入贫困和饥饿之中。其女儿们只能继承法定遗产的四分之一,不管其母亲是否立有遗嘱。上述规定也适用于其他参与之人及其子女,任何对其说情求恩之人亦被视为“臭恶昭彰之人”,不予宽恕(第24章)。

第14章和第16章规定了对领主及其领地权益的保护。封臣或属民不能以欺诈的方式脱离其所属领主的管辖而成为另一个城市的市民(第16章);若封臣佯称放弃领主的封地,而后以欺诈的方式获取该封地、恶意地以武力自卫(Fehde)或者以冲突的解决为借口(以武力)重新获得领主的封地,那么他所获得的封地不受帝国的保护,应归还给原领主(第14章)。^④但是通过何种具体措施来保障领主的这种权益,《金玺诏书》没有予以规定。

(二)选侯的司法权及其他权力

依据《金玺诏书》的规定,选侯们享有在自己领地范围内的最高司法裁判权。任何领地或教区的伯爵、男爵、贵族、骑士、男人或女人都不能(也无权)要求或者被要求到某个超出领地或教区边界的“外领地的”法院提起诉讼或参与诉讼。无论“外领地的”法院和法官做出的判决是否具有最终效力,对于其他领地的人都是“完全没有效力的”。对于被拒绝受理的案件,当事人可请求皇帝的王室法庭或者当时主管王室法院(Hofgericht)的法官进行判决(第11章)。《金玺诏书》还规定,人们可向普法尔茨伯爵控告皇帝(或德意志国王),但是普法尔茨伯爵只能在皇帝在场的情形下在皇帝的皇宫按照所谓的“惯例”启动诉讼程序(第5章)。从这项规定来看,对皇帝的控诉受到很大限制,付诸实践的可能性很小。

此外,选侯们在其领地范围内已发现的或者之后发现的所有金矿、银矿、锡矿、铜矿、铁矿、铅矿、盐矿及其他矿藏均属其合法所有,可以对其进行“绝对的”、不受限制的所有权(第9章)。选侯们还拥有征收关税(第9章)、铸币的权力以及从其他侯爵、伯爵等人手中购买土地、城堡、货物和接受馈赠等权利,但是需尊重和顾及帝国旧有的惯俗(第10章)。

(三)选侯权力的继承及其限制

由于教会选侯的身份和权力不由继承产生,因而《金玺诏书》仅规定了世俗选侯权力和身份的继承

问题。选侯的权力受到传统惯习的约束,应尊重先人的传统和帝国的惯俗,这在《金玺诏书》第10章和第29章中有着明确的规定。为避免领地的分裂,《金玺诏书》规定了选侯领地的不可分割性,世俗选侯的身份、荣誉、权力和领地只能由其世俗嫡长子继承,该继承人应依上帝之仁爱恩惠,善待其他兄弟姊妹(第20章、第25章)。在世俗选侯去世之后,选侯选举德意志国王的权力由其世俗的嫡长子继承,若嫡长子已逝世,则由其嫡长子的世俗嫡长子继承。若无男性嫡子或者其合法的世俗继承人已去世,则由其年龄最大的同父弟弟继承,再之后则由其年龄最大的同父弟弟的嫡长子继承。若选侯及其嫡长子去世时,继承人尚未成年,则由其年龄最大的同父弟弟行监护之权,直至继承人成年——年满18周岁(第7章)。若上述继承人均不存在,则由皇帝重新任命和授予。这种情况很快出现在勃兰登堡边疆伯爵身上,皇帝卡尔四世将勃兰登堡边区授予自己的家族——由其未成年的儿子文策尔进行统治。^⑤这实际上反映出王权(皇权)的“领地化”,即各地的选侯或者诸侯只是其职位的享有者,而非领地的所有者。1196年,皇帝亨利四世曾计划承认旁系亲属对领地的继承权(但是要以诸侯们承认帝国皇位的继承性为条件),他的计划最后没有成功。^⑥可见,在神圣罗马帝国,选侯领地的继承制度也是在皇帝与诸侯之间竞争和博弈过程中逐渐确立的,并由1356年《金玺诏书》最终以书面形式予以确认。

为维护帝国内部的和平与秩序,1356年《金玺诏书》规定禁止复仇、禁止不正义的战争与不正当地宣告武力自卫(第17章)。《金玺诏书》还禁止各种形式的联合,包括城市之间、个人之间及个人与城市之间的联合,以及在城市之外以血缘关系或者其他特殊情况为借口的联合,誓盟、联盟和盟约亦均在禁止之列,唯一允许联合的情形是,诸侯、城市及其他个人明显是出于维护各邦国和地区的公共和平而进行的联合,直至有法令对此加以禁止(第15章)。《金玺诏书》这部分章节的内容明确地体现出选侯和皇帝对帝国和平的追求,这说明当时的帝国皇帝和选侯已经认识到帝国内部的武力混乱状况,但是由于帝国“领地化”的发展,帝国内部和平的达成需要得到各

地诸侯的认同和支持,更需要一个统一和权威的机构来调停和解决诸侯之间的纷争,而这样一个机构——帝国最高法院(Reichskammergericht)的建立在一个半世纪之后的1495年才成为现实。

通过规定选侯的诸多权力,1356年《金玺诏书》实际上认可了选侯在自己的领地内享有的“主权”,亦如诸多学者的论述,《金玺诏书》所确认的神圣罗马帝国的基本国家架构和诸侯的领地化使神圣罗马帝国的皇帝实际上并不享有集中统一的中央权力,是德意志民族长时期以来没有建成一个统一的民族国家的障碍,帝国皇帝只是德意志国家名义上的代表。^④在此意义上,1356年《金玺诏书》可以看作是帝国的选侯和诸侯们的“主权宣言”。依据1356年《金玺诏书》,神圣罗马帝国实际上是一个“选举制君主国”(Wahlmonarchie),是一个“诸侯的联盟”(Fürstenföderation)和“选侯共和国”(Kurfürstenrepublik),职是之故,卡尔·马克思将1356年《金玺诏书》称为“德意志诸多邦国的基本法”。^⑤

然而,《金玺诏书》规定德意志国王由选侯选举产生也说明,德意志国王和神圣罗马帝国皇帝是这个德意志“国家”的代表,或者说帝国的皇帝代表的是德意志“世俗国家”之整体。从《金玺诏书》的产生和内容,我们也可以看出,皇帝卡尔四世对于一个统一的德意志帝国的诉求和向往。所以,从这个意义上来说,1356年《金玺诏书》作为神圣罗马帝国世俗性的“基本法”,不仅确认了帝国的“分裂”,同时也表达了统一的诉求。彼得·莫拉夫认为,德意志在通向现代化的进程中存在着帝国和诸侯邦国并存的“二元性”,帝国和邦国是互为条件的,帝国弥补了诸侯统治在国家性方面的不足,邦国则为帝国创造了现代结构。皇帝和诸侯之间虽然存在着冲突,但诸侯承担了帝国因缺少行政管理机构而无法承担的职能。^⑥

四、神圣罗马帝国的“多元性”与帝国权力的契约化

在中世纪,神圣罗马帝国作为一个“帝国”明显地体现出“神圣性”与“罗马性”。1356年《金玺诏书》也体现出神圣罗马帝国的世俗性与宗教性,同时以这种二元性结合在一起。这种二元性首先体现在《金玺诏书》的“金色封印”上,其正反两面的图像及

其边缘的铸文表明,1356年《金玺诏书》是当时世俗权力与宗教权力的共同产物,亦是对世俗世界和宗教世界的双重认可。神圣罗马帝国与罗马教会亦如1356年《金玺诏书》上“金色封印”的两面——其世俗性是展现于外的,而其宗教性则是蕴涵于内的,这两面合在一起构成了1356年《金玺诏书》所在的世界。借用詹姆斯·布赖斯关于基督教与古罗马帝国关系的评述,基督教既造成了神圣罗马帝国存在的困境,同时又拯救了神圣罗马帝国,神圣罗马帝国的存在所依凭的正是那种“共同信仰的感觉”和对罗马城“想象的尊崇”,^⑦并以此来继续那个具有“古代形象”的帝国。所以,神圣罗马帝国体现出“古代世界的制度永恒性的观念”,同时又附加了具有“世界性”的“基督教成分”。^⑧

1356年《金玺诏书》在内容方面亦体现出世俗性与宗教性的结合——将选侯权力的制度化及教会选侯的优先性结合在一起。在这种二元性的结合中,1356年《金玺诏书》实现了神圣罗马帝国权力的契约化。自国王海因里希四世(Heinrich IV.)于1077年被帝国的诸侯们罢黜并决议由施瓦本的鲁道夫公爵(schwäbischer Herzog Rudolf)任德意志国王以来,诸侯们的胜利逐渐导致形成了德意志的国王由诸侯推举的传统。从1257年起直至1806年德意志民族的神圣罗马帝国灭亡,德意志国王一直都是由诸侯们选举产生的,但是在1356年之前,诸侯们选举德意志国王的方式和规则是不确定的。^⑨1356年《金玺诏书》实质上是帝国的皇帝与诸侯之间权力妥协的结果,以“书面契约”的形式确认了之前诸侯选举德意志国王的传统及选侯所享有的权力。1356年《金玺诏书》对选侯权力的制度化规定,既是对选侯权力的确认,也是对其权力的限制:选侯们在通常情形下只能行使《金玺诏书》明确规定的权力,只能在明确规定的范围内行使权力,而那些没有规定的权力之行使则会引起争端和危机,因为皇帝与选侯双方都想扩大自己的权力与行使权力的范围。

神圣罗马帝国权力的契约化还表现在,选侯个人享有与皇帝候选人单独进行协商的权力。为了帝国普遍的幸福与和平,选侯们还可以单独举行选侯会议,其自行召集权也在《金玺诏书》中得到了确认:

选侯们应当每年在复活节四周之后举行会议,就帝国事务进行商讨。同时还规定,在选侯会议期间,任何人不得设宴邀请选侯们参加典礼或庆祝活动,因为延迟、阻滞等原因经常会延误选侯们就帝国的公共利益与和平问题进行商讨,但是在不耽误议程的前提下可适当准许(《金玺诏书》第12章)。与前述对选侯权力的规定不同,这种契约化是一种“个人间的契约化”,而前述对选侯权力的规定则是一种“制度性的契约化”。

1356年《金玺诏书》是以选侯的第一人称叙述的,从这个方面可以看出,《金玺诏书》的产生实际上也是选侯们的要求:只有明确了各自的权力范围,自己的权益和帝国的权力秩序才能得到保障,和平的帝国秩序是皇帝和诸侯们的共同追求。在14世纪,无论是教会还是世俗世界的统治者都无力亦无心进行战争和土地的争夺,重视和维护和平是中世纪君主制发展过程中的一个突出特点。^⑤1356年《金玺诏书》的颁布和实施在一定程度上有利于帝国和平的实现,因为其目的之一即在于在皇帝和领地诸侯之间达成一定的平衡,以维持帝国的长久和平(虽然帝国的和平状况在1495年沃尔姆斯帝国议会颁布《永久和平条例》等法律之后才在一定程度上得到改观)。由于神圣罗马帝国的皇帝并不拥有凌驾于各诸侯之上的至高权力,帝国和平的继续需要以诸侯们的权力和利益得到调和与保障为基础。在此意义上,作为帝国的“神圣的法律”和“具有永久法律效力的法律”的1356年《金玺诏书》成为帝国调和与保障诸侯权力,特别是皇帝与选侯之间权力关系的重要基础。

1356年《金玺诏书》对于神圣罗马帝国的发展具有无可替代的根本性作用,其中规定的德意志国王选举制度成为神圣罗马帝国最为稳定的制度,选侯们的广泛权力亦成为神圣罗马帝国“领地化”发展的重要基础,两者共同确立了神圣罗马帝国此后宪法政治发展的基本架构。作为皇帝和选侯之间谈判协商和利益权衡的结果,1356年《金玺诏书》实际上是期望通过赋予谈判和妥协的结果以一般性法律效力,将选侯的权力制度化和契约化,以达到维护帝国和平的目的。

对1356年《金玺诏书》的评价,从不同的方面会得出不同的结论。从帝国的立场上,如卡尔·措伊默(Karl Zeumer)所言,皇帝卡尔四世颁布1356年《金玺诏书》的目的是,“意欲通过保障所有时期国王选举的一致性、通过增进各选侯的团结统一及其权力地位和利益、最终通过保障帝国内的秩序与和平来增进帝国的利益。”^⑥而大多数学者则是从选侯权力和民族主义的立场进行评价的,例如阿洛伊斯·格利希(Alois Gerlich)认为,选侯们通过其积极的行为解决了德意志历史上的一个重大问题——拒绝了皇帝卡尔四世之成为国家统治者的欲求。^⑦丁建弘教授也认为,“金玺诏书是德意志王国整整一百年来政治—法权发展的总结,是诸侯对以皇帝为代表的中央皇权的胜利。”^⑧由此,1356年《金玺诏书》虽然在很大程度上体现了选侯对帝国皇帝的尊重,但更是确认了选侯的广泛权力与帝国的领地化发展,不利于皇权的集中和统一国家的建立。在民族主义者看来,这阻碍了一个统一的德意志民族国家的形成。

然而,从帝国制度本身的发展来看,1356年《金玺诏书》所确立的制度架构蕴涵了有利于帝国宪法政治发展的因素,这些因素是神圣罗马帝国之具有活力和开放性的重要表现。我们不能将民族主义和以建立一个统一的民族国家的目标作为评价德意志历史上诸历史事件的唯一价值标准,若此,很可能导致认同政治权威主义和强权国家。1356年《金玺诏书》更重要的意义在于,它是帝国的政治向“共识政治”发展的重要基础,而“共识政治”有利于帝国的长久发展。^⑨以1356年《金玺诏书》为基础,神圣罗马帝国形成了一个“契约化”的传统——将不同时期的选侯权力、皇帝权力、城市权力及帝国其他阶层权力之间斗争与谈判的结果以书面契约的形式予以确认,自1495年开始的“帝国改革”(Reichsreform)、自1519年开始每位当选的皇帝均需签署的《选举让步条例》等都是这种“契约化”传统的表现。在利益和权力妥协的基础上达成最低限度的共识是这种“契约化”的基础,开放性和包容性是其基本特征。以妥协为基础的“共识政治”也使神圣罗马帝国的权力架构和宪法制度具有了相对稳定性。在此后的历史发展过程中,神圣罗马帝国“多元性”的“意义想象”逐

渐褪去,更多地体现为“世俗性”,基于权力和利益妥协而产生的诸多“帝国基本法”成为帝国的制度表达和权力基础。

注释:

①[法]伏尔泰:《风俗论》(中册),梁守锵等译,郑福熙、梁守锵校,商务印书馆1997年版,第150页。

②根据简·伯班克与弗雷德里克·库珀的论述,神圣罗马帝国是一个“帝国”,即一种国家形式,也是一种统治方式。参见[美]简·伯班克、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。

③[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第414页。

④参见王银宏:《1356年〈金玺诏书〉与德意志国王选举制度》,载《史学月刊》2016年第7期。

⑤李隆国:《查理曼称帝与神圣罗马帝国的形塑》,载《史学集刊》2018年第3期。

⑥See Hans Hattenhauer, Über die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reiches, in: Wilhelm Brauneder(Hrsg.), Heiliges Römisches Reich und moderne Staatlichkeit, Frankfurt am Main 1993, S.125.

⑦See Hans Hattenhauer, Über die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reiches, in: Wilhelm Brauneder(Hrsg.), Heiliges Römisches Reich und moderne Staatlichkeit, Frankfurt am Main 1993, S.126.

⑧由于神圣罗马帝国的皇帝是帝国“整体”的代表和象征,皇帝本身就意味着帝国的存在,因而本文在论述中一般不明确区分帝国的“神圣性”和帝国皇帝的“神圣性”,只在必要时予以区分。

⑨参见[法]马克·布洛赫:《国王神迹:英法王权所谓超自然性研究》,张绪山译,商务印书馆2018年版,第48页。

⑩参见[法]马克·布洛赫:《国王神迹:英法王权所谓超自然性研究》,张绪山译,商务印书馆2018年版,第61页。巴尔都斯则强调罗马加冕礼的纯“装饰”性质,皇帝权力的真正实质来自选侯们进行选举所达成的基本一致。参见[德]恩内斯特·康托洛维茨:《国王的两身体:中世纪政治神学研究》,徐震宇译,华东师范大学出版社2018年版,第452页。

⑪参见[法]马克·布洛赫:《国王神迹:英法王权所谓超自然性研究》,张绪山译,商务印书馆2018年版,第51页。

⑫参见[法]马克·布洛赫:《国王神迹:英法王权所谓超自然性研究》,张绪山译,商务印书馆2018年版,第53页。

⑬彭小瑜:《中世纪西欧教会法对教会与国家关系的理解和规范》,载《历史研究》2000年第2期,第131页。詹姆斯·布赖

斯也指出,“每个仪式的用意在于象征并托付给他许多实质上都是宗教性的职责”。参见[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第93页。

⑭[法]马克·布洛赫:《国王神迹:英法王权所谓超自然性研究》,张绪山译,商务印书馆2018年版,第54页。

⑮参见[美]简·伯班克、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33页。

⑯[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第251页、第250页注释1。

⑰[美]简·伯班克、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60页。

⑱See Hans Hattenhauer, Über die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reiches, in: Wilhelm Brauneder(Hrsg.), Heiliges Römisches Reich und moderne Staatlichkeit, Frankfurt am Main 1993, S.128.

⑲参见[德]恩内斯特·康托洛维茨:《国王的两身体:中世纪政治神学研究》,徐震宇译,华东师范大学出版社2018年版,第172页。

⑳See Hans Hattenhauer, Über die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reiches, in: Wilhelm Brauneder(Hrsg.), Heiliges Römisches Reich und moderne Staatlichkeit, Frankfurt am Main 1993, S.127.

㉑See Hans Hattenhauer, Über die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reiches, in: Wilhelm Brauneder(Hrsg.), Heiliges Römisches Reich und moderne Staatlichkeit, Frankfurt am Main 1993, S.128.

㉒据析,“神圣”一词第一次出现在帝国的名称中是腓特烈在1157年颁发的传票或通函中:“我们掌握着罗马和世界的领导权,我们应该照顾神圣的帝国和神圣的共和国。”参见[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第192页。

㉓[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第236页。

㉔与此相对,世袭的君主制国家因其“世袭”而具有“地方性、封建性和民族性”。参见[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第224页。

㉕参见[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第398-399页。

㉖参见[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第187页、第191页注释1。

㉗[英]詹姆斯·布赖斯:《神圣罗马帝国》,孙秉莹等译,赵世瑜校,商务印书馆1998年版,第187页。

㉘[美]简·伯班克、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42页。

㉙在较为宽泛的意义上,神圣罗马帝国的“罗马性”还涉

及帝国的“神圣性”“世俗性”以及神圣罗马帝国作为一个“帝国”而存在的“意义基础”，本文则将其限于“宗教性”及其与教会的密切联系。

⑩ See Wolfgang D. Fritz, Die Goldene Bulle. Das Reichsgesetz Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, Weimar 1978, S.35-36.

⑪ 王银宏：《1356年〈金玺诏书〉与德意志国王选举制度》，载《史学月刊》2016年第7期，第132页。

⑫ [英]詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，孙秉莹等译，赵世瑜校，商务印书馆1998年版，第194页。

⑬ [英]詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，孙秉莹等译，赵世瑜校，商务印书馆1998年版，第98页。

⑭ [荷]约翰·赫伊津哈：《中世纪的衰落》，刘军等译，中国美术学院出版社1997年版，第159页。

⑮ Heinz Angemeier, Die Reichsreform 1410-1555, München 1984, S.280.

⑯ 例如，在担任帝国的职位方面，美因茨大主教为帝国的德意志地区的首席总理(Erzkanzler)(《金玺诏书》第2章)，科隆大主教为意大利的首席总理，特里尔大主教为高卢(Gallien)和阿莱拉特王国(Königreich Arelat)的首席总理，而世俗的波希米亚国王为帝国的首席掌酒司(Ermundschenken)，普法尔茨选侯为帝国的首席膳务总管；在座次方面，美因茨大主教和科隆大主教一般分别坐在皇帝的左面和右面，而特里尔大主教则坐在皇帝的正对面；在帝国举行重要典礼的行进次序中，美因茨大主教、科隆大主教和特里尔大主教要行进在最前面。1356年《金玺诏书》规定，这种座次和行进的次序是“不可更改的”。

⑰ See Armin Wolf, Die Goldene Bulle, Graz 2002, S.83.

⑱ [美]朱迪斯·M.本内特、C.沃伦·霍利斯特：《欧洲中世纪史》(第10版)，杨宁、李韵译，上海社会科学院出版社2007年版，第100页。

⑲ [英]詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，孙秉莹等译，赵世瑜校，商务印书馆1998年版，第339页。

⑳ 参见王银宏：《1356年〈金玺诏书〉与德意志国王选举制度》，载《史学月刊》2016年第7期。

㉑ See Eckhard Müller-Mertens, Geschichtliche Würdigung der Goldenen Bulle, in: Wolfgang D. Fritz, Die Goldene Bulle. Das Reichsgesetz Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, Weimar 1978, S.17.

㉒ 1356年《金玺诏书》的文本内容，参见 Wolfgang D. Fritz, Die Goldene Bulle. Das Reichsgesetz Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, Weimar 1978.

㉓ 封臣在退还领主所授的封地之后，即可不受效忠誓约的约束。另外，教会也可宣布解除臣民对领主或皇帝的效忠誓约。

㉔ See Armin Wolf, Die Goldene Bulle, Graz 2002, S.18.

㉕ 参见[法]马克·布洛赫：《封建社会》(上卷)，张绪山译，郭守田、徐家玲校，商务印书馆2004年版，第327页。

㉖ 值得一提的是，1356年《金玺诏书》的一些章节特别强调和指出波希米亚王国及其国王的利益，波希米亚国王为四大世俗选侯之首，帝国的诸多政策也有保护皇帝的家族和世袭领地利益的倾向性。由此也可以看出，当时既是神圣罗马帝国皇帝也为波希米亚国王的卡尔四世在《金玺诏书》的制定和内容的决定方面所具有的优先性和支配性地位，这从《金玺诏书》中关于王室活动和举行典礼时的座次、礼仪、行进的次序及皇帝与皇后的御桌高度要高于诸选侯的桌子等规定方面亦可窥见一二(《金玺诏书》第26章、第27章、第28章)。

㉗ Eckhard Müller-Mertens, Geschichtliche Würdigung der Goldenen Bulle, in: Wolfgang D. Fritz, Die Goldene Bulle. Das Reichsgesetz Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, Weimar 1978, S.19.

㉘ See Peter Moraw, Fürstentum, Königtum und Reichsreform im deutschen Spätmittelalter, in: Walter Heinemeyer(Hrsg.), Vom Reichsfürstenstände, Köln 1987, S.117-118.

㉙ [英]詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，孙秉莹等译，赵世瑜校，商务印书馆1998年版，第303、315页。

㉚ [英]詹姆斯·布赖斯：《神圣罗马帝国》，孙秉莹等译，赵世瑜校，商务印书馆1998年版，第300页。

㉛ 关于选举德意志国王的选侯集团的形成，至今仍没有著述予以详尽充分地论述，即使是马丁·林策尔(Martin Lintzel)的研究也没有真正地解决该问题(Martin Lintzel, Die Entstehung des Kurfürstenkollegs, in: derselbe, Ausgewählte Schriften, Band 2, Berlin 1961.)。可以说，选侯集团的形成问题，至今仍是德意志宪法史上的“迷思”。Vgl Eckhard Müller-Mertens, Geschichtliche Würdigung der Goldenen Bulle, in: Wolfgang D. Fritz, Die Goldene Bulle. Das Reichsgesetz Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, Weimar 1978, S.12f.

㉜ 参见[英]爱德华·甄克斯：《中世纪的法律与政治》，屈文生、任海涛译，中国政法大学出版社2010年版，第82页。

㉝ Karl Zeumer(Hrsg.), Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. (1. Teil), Weimar 1908, S.185.

㉞ See Alios Gerlich, Rheinische Kurfürsten im Gefüge der Reichspolitik des 14. Jahrhunderts, in: Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert, Band 2, Sigmaringen 1971, S.169.

㉟ 丁建弘：《德国通史》，上海社会科学院出版社2002年版，第44页。

㊱ [英]彼得·威尔逊：《神圣罗马帝国，1495-1806》，殷宏译，北京大学出版社2013年版，第31页。