

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

歐洲近代初期的教派化運動與帝國公法的開展 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 95-2414-H-004-005-
執行期間：95年08月01日至96年07月31日
執行單位：國立政治大學法律學系

計畫主持人：江玉林

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：江存孝
臨時工資：許恆達

處理方式：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢

中華民國 96年07月24日

近代初期神聖羅馬帝國的國家體制與公法論述 ——從教派化運動與教派國家的開展談起

江玉林*

大綱

- 一、問題的提出：近代初期的神聖羅馬帝國為主權國家？
- 二、世俗化、教派化與現代主權國家
- 三、教派國家與神聖羅馬帝國的主權
- 四、結語

一、問題的提出：近代初期的神聖羅馬帝國為主權國家？

以主權為特徵的現代國家（the modern state），乃是源自於歐洲十六到十八世紀近代初期的產物。然而，就在這長達三百年的時間裡，究竟是怎樣的一種社會變遷過程，塑造了今日國際法政秩序運作的基本單位，亦即現代主權國家的出現？在接續著上個世紀初韋伯所提出來理性化論述的討論脈絡之下，在德語世界裡，除了社會學者伊里亞斯（Norbert Elias）早在三十年代末期便已經提出的文明化（Zivilisation）理論之外，特別是自六十年代起，更有為數不少的歷史學者，陸續投入到對於這個議題的研究之中。其中，最引人注目的，便屬在這個議題的研究上，扮演著先驅理論的厄斯特萊希（Gerhard Oestreich）所提出的社會規訓化（Sozialdisziplinierung）構想，以及八十年代初期分別由希林（Heinz Schilling）以及萊因哈德（Wolfgang Reinhard）緊接著社會規訓化構想所提出來的教派化（Konfessionalisierung）理論。有別於社會規訓化理論所強調的由上而下，亦即由國家或權力中心所主導的臣民化（Subjektion）運動，教派化理論的想法，則特別著重在厄斯特萊希所忽略的宗教因素之上，並且希望能夠藉由社會史（sozialgeschichtlich）的觀點，亦即由下而上的重新掌握當時不同教派的形成，對於當時整體社會的變遷，特別是對於現代國家的出現以及人民日常生活習慣的

* 政治大學法律學系副教授，德國海德堡大學法學博士。研討會中承蒙評論人台大國發所陳顯武教授以及與會學者提出批評與建議，謹此特致謝忱。

改變，究竟曾經扮演著何種關鍵性的角色。

就在歷史學者著眼於近代初期的教派化運動對於現代主權國家的塑造，曾經佔有何種關鍵影響地位的時候，法學者所感到好奇的，毋寧是當時提供教派化運動一個積極伸展舞台的神聖羅馬帝國，它在這段期間，何以無法順利地從奠基於采邑關係之上的封建式個人結盟（*Personenverband*）體制，轉型為一個對於帝國事務擁有絕對主權的正常化現代國家。此一轉型失敗的結果，不僅使得神聖羅馬帝國變成了如同普芬道夫（*Samuel von Pufendorf, 1632-1694*）在 1667 年時所說的：「一個奇特且如同怪物般的政體」（*irregulare aliquod corpus et monstro simile*）。¹更令人感到弔詭的是，這個在後來根本早已不成其國（*Unstaatlichkeit*）²的古老帝國，居然能夠一直苟延殘喘下去。一直要等到 1806 年，當時的帝國皇帝法蘭茲二世，因受迫於拿破崙的最後通牒而宣告退位，才終結了此一擁有將近千年之久的帝國歷史。

神聖羅馬帝國的國家體制，何以到頭來會超出當時人們對於政體範疇的想像空間，而淪為一個受人譏諷的怪異政體？這個古老政體的怪異之處，簡單地說，就在於她在形式上，儘管一直以帝國自居，並且也曾經嘗試過要轉型成爲一個擁有向心式帝國權力的現代國家。但實際上，特別是在教派化衝突的背景之下，她卻亦步亦趨地逐漸向聯邦體制靠攏發展。在這個過程裡，她轄下的帝國選侯（*Kurfürsten*）與帝國等級（*Reichsstände*），則反倒紛紛發展成爲一個個具有現代主權國家特性的領邦國家（*Territorialstaat*），其中最爲典型的例子，便屬布蘭登堡－普魯士。然而，即便當時的帝國，確實曾經出現過朝向聯邦體制發展的態勢。但非常弔詭的是，那些仍然自願留在帝國體制之中的新興領邦國家，她們卻又始終擔心著帝國勢力的反撲，從而想盡辦法要在各種政治權力與制度的安排上，一再地削弱帝國的權力。於是，就在這樣一種複雜的策略性權力關係之中，出現了許多極具前瞻性與開創性，並且得以擺脫來自古老羅馬法既有論述框架限制的新興法權論述。這些新興的法權論述，即是當時所稱的帝國公法（*iuris publici imperii*），亦即所謂的帝國國法學（*Reichspublizistik*）。而當時環繞在帝國法權

¹ Samuel Pufendorf, *Die Verfassung des deutschen Reiches*, 1976, S. 198. 普芬道夫當初是假借「*Severinus de Monzambano*」爲名的方式，出版了這本書。這本書的拉丁文主要標題爲：《德意志帝國地位論》（*De statu imperii Germanici*）。

² Gerhard Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, 1969, S. 237.

體制上的各種討論，主要是以布丹（Jean Bodin, 1529-1596）在十六世紀末所提出的主權理論作為基本的論述格局。簡單地說，所謂的主權，即在於它乃是一國之內享有「不受法律限制的最高權力」（*summa legibus solutus potestas*）³。

在布丹看來，神聖羅馬帝國儘管一直是以皇帝作為帝國的元首。但自從 1356 年的金璽詔書（*die Goldene Bulle*）正式確立了皇帝必須經由七位選侯選舉產生的程序之後，帝國的主權可以說便慢慢地脫離了皇帝的勢力範圍，而逐漸地轉移到七位選侯以及當時將近三百位的帝國諸侯與為數眾多的帝國自由城市的代表手中，亦即轉移到後來由這些帝國成員所共同組織起來的帝國議會（*Reichstag*）之中。正是在這個權力遞變的過程裡，布丹認為神聖羅馬帝國早已從君主制轉變為貴族制了。⁴

布丹這段發表在 1583 年對於神聖羅馬帝國政體及其主權歸屬的評斷，對於當時仍處於教派化風暴中的帝國國法學界來說，正好是火上加油，興起一系列更為激烈的論戰。自此之後，神聖羅馬帝國的主權及其政體，究竟是屬於何種體制，便陷入了一場眾說紛紜且無解的猜謎活動之中了。而其中曾經出現過的選項，包括了君主制、貴族制、同時具有君主制與貴族制特點的混和制（*status mixtus*）、以及像是阿圖宿斯（*Johannes Althusius, 1557-1638*）在喀爾文教派的脈絡下所提出令人震撼的人民主權制（*Volkssouveränität*）⁵等等。面對如此眾多的選項，以及紛擾不休、此起彼落的爭議，無怪乎普芬道夫會在布丹發表主權理論的八十幾年之後，嘲諷神聖羅馬帝國不僅早已病入膏肓，甚至還因此變成了一個如此奇特且猶如怪物般的政體。

假使我們將這個包括了現代主權國家在內的所謂公法論述，亦即特別是針對當時神聖羅馬帝國法權制度而產生的一連串帝國公法或帝國國法學，如同當代德國憲法史的權威學者史托萊斯（*Michael Stolleis*）所說的，乃是作為回應近代

³ Jean Bodin, *Über der Staat*, 1976, S. 19.

⁴ Bodin, aaO., S. 59f.

⁵ 阿圖宿斯在人民主權構想裡所提到的人民，指的是當時在政治上擁有特權的帝國全體成員。參閱 Utz Schliesky, *Souveränität und Legitimität von Herrschaftsgewalt. Die Weiterentwicklung von Begriffen der Staatslehre und des Staatsrechts im europäischen Mehrebenensystem*, 2004, S. 82.

初期因著宗教改革所引發大規模社會危機或失序的一項解答的話⁶，則要如何能夠進一步運用教派化理論在這些年來的討論成果，來對於現代主權國家，特別是對於當時神聖羅馬帝國裡公法論述出現的現象重新予以省思，便將成爲一個相當具有挑戰性的工作。因爲，在這份重新省思的工作裡，我們將被迫重新去檢視或甚至是挑戰一些既有對於現代主權國家的看法。德國弗萊堡大學退休教授博肯弗爾德（Ernst-Wolfgang Böckenförde）早年所提出的一項論題：「國家的形成作爲世俗化的過程」（die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation），倒是一個非常適合用來考察教派化與帝國公法之間關係的出發點。

二、世俗化、教派化與現代主權國家

1967年，當時三十七歲的博肯弗爾德在弗爾斯特霍夫（Ernst Forsthoff）六十五歲的祝壽論文集集中，發表了一篇名爲〈國家的形成作爲世俗化的過程〉的論文。⁷在這篇文章裡，博肯弗爾德首先指出，國家（der Staat）這項概念，絕對不是一個普遍性的概念。它乃是歐洲特殊歷史下的產物。國家的出現，代表著世俗的政治權力，一步步地從基督宗教或羅馬教會的一統秩序中逐步解放出來的結果。就此而論，所謂的世俗化，通常便是用來指稱國家對於宗教事務採取一種中立性（Neutralität）的立場。按照博肯弗爾德的分析，整個世俗化過程的進展，大致可以分爲三個階段。第一個階段，係於1057到1122年之間所發生的授職衝突（Investiturstreit）。授職衝突所觸及的問題，簡單地說，便在於帝國皇帝可否另行設立一個在采邑關係上直屬於皇帝的帝國教會體系（Reichskirchensystem），從而據此擁有直接任命主教的權限。這場超過半世紀之久的授職衝突，最後是以皇帝同意將主教任命權歸於教宗作爲收場。乍看起來，這個結局，好像是羅馬教宗取得了最後的勝利。但若按照博肯弗爾德的分析，長久以來一直爲教會所極力主張帶有強烈宗教與政治一元化色彩的基督國度（res publica christiana），卻反

⁶ Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Bd. 1, Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800, 1988, S. 394.另參閱 Stolleis, 顏厥安譯，德國近代公法成立的原因及歷史背景——一個綜論，政大法學評論 52 期，1994 年，頁 423。

⁷ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 1991, S. 92-114.

而因此受到強烈的衝擊。世俗與宗教事務的分離，可以說便從此誕生了。⁸

世俗化的第二個階段，則是開始於十六世紀的宗教分裂。博肯弗爾德認為，隨著宗教分裂所帶來長期的征伐與殺戮，人們開始冀望一種可以超越各種教派、確保每一個人生存與安全的形式和平（*der formelle Friede*）狀態。而這種形式和平狀態的建立，唯有透過國家的統一，並且唯有將君主的命令，視為是一國之中具有最高位階的法律，始有可能。在這個意義之下，君主便代表著一種中立的機制。他的所作所為，都必須從寬容的角度，亦即以超越任何教派的立場，來面對各種教派對於基督真理的主張。在博肯弗爾德看來，法王亨利四世在 1598 年所頒佈的南特詔書，便可以視為是教會與國家得以實質分離的首次見證。

至於世俗化的第三階段也是世俗化的完成階段，其目標，則是進一步從社會契約與對於個人基本權利保障的角度出發，重新透過理論與實際的政治活動來建造一個可以真正實現宗教中立的全新政治國度。對於博肯弗爾德來說，此一全新政治國家的理論，可以追溯到同樣是飽受教派衝突與內戰砲火背景下所醞釀出來的《利維坦》（*Thomas Hobbes, 1651*）；而這個真正能夠做到宗教中立要求的新興國家，她的落成啓用時點，則要歸於 1789 年法國大革命所通過的〈人權與公民權利宣言〉以及接著在 1791 年法國憲法對於人民信仰與宗教自由等基本權

⁸ 事實上，中世紀時，世俗權力與教會權力相互競爭與對抗，可以另外從所謂的兩把劍理論或譯為雙劍論（*Zweischerterlehre*）來加以說明。兩把劍理論，簡單地說，就是用來闡明當時世俗權力與教會權力的正當性乃是經由上帝的授予而來的一套神學政治的觀點。根據這項理論，無論是帝國或是教會，皇帝或教宗，他們都是基督信仰的守護者。為了保護基督世界，他們兩人各自從上帝的手中，獲得了一把世俗之劍與靈性之劍。前者可以用來統治世俗的世界，後者則可以用來維繫基督宗教的一統秩序。根據 1220 到 1235 年所編纂而成《薩克森寶鑑》的說法：「上帝賜給地上之國兩把劍，以保護基督世界：靈性之劍賜給教宗，世俗之劍則賜給皇帝。」既然皇帝與教宗這兩個人，乃是各自同時從上帝那裡獲得統治帝國的世俗之劍以及統治教會的靈性之劍。則無論是皇帝與教宗，或是世俗的國家與屬靈的教會，它們彼此之間的關係，便應該是平起平坐，無所謂誰的權力必定優先於誰的結果。不過，有趣的是，根據另外一部 1275 年在南德地區所編輯成書的《史瓦本寶鑑》（*Schwabenspiegel*）的相關記載，皇帝的寶劍，並非是直接得自於上帝之手的。這把世俗之劍，連同靈性之劍，反而都是由上帝一起先交給教宗。之後，教宗才再把世俗之劍轉交給皇帝的。按照這樣的一種講法，皇帝的權力，顯然便矮了教宗一截。此一為羅馬教廷所始終主張的論點，自然成為日後政教衝突的關鍵所在。關於兩把劍的中文討論，參閱陳惠馨，中世紀時代的德國法(上)，月旦法學雜誌 91 期，2002 年，頁 215-221；陳思賢，西洋政治思想，中世紀篇，2004 年，頁 62-63；Gustav Radbruch, 王怡蘋，林宏濤譯，法學導論，2000 年，頁 216-217。

利的首次確認之上。

從上述關於博肯弗爾德對於世俗化開展過程的說明來看，大致可以得到一個結論，此亦如同他自己所強調的：將國家的形成視為一種世俗化過程的表現，其最主要的意義，便在於闡明世俗的政治秩序究竟是如何從宗教權威的各種束縛中脫離出來的一種解放過程。⁹

博肯弗爾德將國家的形成視為政治權力自宗教權力中解放出來的一種長時期世俗化過程，此一論題的提出，從結果論上來看，確實相當中肯。特別是今日我們所看到有關國家中立性在法權制度上的相關設計，的確可以看成是有鑑於近代初期教派衝突及其所引發戰爭的威脅而被提出來的。然而，這種過於著重從結果論的觀點，來重塑當初現代國家之所以會發展出中立態度的詮釋手法，在教派化理論原創者之一的萊因哈德看來，其實正好是出自於一種在觀念上帶有辯證結構（*dialektische Struktur*）的歷史想像結果。換句話說，傳統上對於近代初期宗教分裂與現代主權國家兩者彼此之間的互動關係，往往採取一種辯證的模式來加以理解。此一辯證模式，簡單地說，首先是以基督新教的宗教改革論述作為正命題（*evangelische Reformation als These*），其次則是以天主教的反宗教改革論述作為反命題（*katholische Gegenreformation als Antithese*），在最後，則是以當時仍處於專制統治狀態所發展出來的教派中立國家（*konfessionsneutraler Staat*），作為調停並解決由前述正、反兩命題所造成大規模相互衝突與爭戰的綜合命題（*Synthese*）。¹⁰此一國家中立性的辯證發展模式，正好是博肯弗爾德在提及世俗化第二階段時，用以闡明形式和平狀態乃至於國家中立性等構想的論述格局。

事實上，就在現代主權國家發展出一套中立性機制，來解決不同教派在基督信仰上的各種歧見之前，曾經有過一段很長的時間，亦即在今天所稱的教派化運動期間¹¹，當時的整個世俗統治秩序，卻反而與歷經宗教改革衝擊後的各個教

⁹ Böckenförde (Fn.7), S. 111.

¹⁰ Wolfgang Reinhard, *Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*, 2004, S.15; Reinhard, Art.: *Konfessionalisierung*, in: Anette Völker-Rasor (Hrsg.), *Frühe Neuzeit*, 2000, 299.

¹¹ 教派化運動的開展，大致可以從 1520 年代宗教改革或甚至是 1555 年的奧古斯堡宗教和約（*Augsburger Religionsfrieden*）開始起算，期間至少可以持續到十八世紀上半葉。詳細討論，參閱 Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, 1992, S. 110-115.

派，更加地緊密結合在一起。政治權力透過各教派在信徒身上所實施全面性的教會管教（Kirchenzucht），策略性地打造了它在建立主權國家時所最需要的一種同時擁有忠誠性與馴服性的全新臣民（Subjekt），而宗教權力則是反過來透過世俗政權的支持，重新建構起一個新的階層化教會系統，一方面可以將新的救贖真理灌輸到信徒心中，並藉此重拾信徒對於教派的信賴，另一方面則可以藉著掃蕩巫術、迷信以及異教的名義，來整頓傳統的庶民文化（Volkskultur）¹²。在此期間，儘管我們看到某些世俗君主或甚至法政學者例如布丹，曾經一再地主張或呼籲要求國家必須採行國家中立的政策，以解決教派的衝突。¹³但實際上，我們可以觀察到的，反而是世俗政權與已經重新自我組織並業已納編至國家部門的教會機構，它們如何各自透過大規模警察法規（Policyordnungen）¹⁴的編纂以及透過各地教會對於自己轄下信徒所實施的全面性訪視（Visitation）、或透過鄰坊所實施的社會控制（soziale Kontrolle durch Nachbarschaften）¹⁵等監控與規訓措施的交互作用，攜手共同打造一個擁有純真宗教信仰、並且充滿著高尚德行的美德共和國（Republik des Guten）¹⁶。其中最能體現世俗權力與宗教權力共同打造此一美德共和國的最好事例，便是開始於十六世紀末並且在整個十七世紀時遍佈於歐洲各國的解放貧窮政策，亦即設立強制勞動的教養所，逮捕並收容城市裡的乞丐、流浪漢與遊手好閒之人。此種強制勞動機構的設立，最主要的目的，便在於讓那些

¹² Schmidt, aaO., S. 94-98.

¹³ Reinhard, Konfessionalisierung (Fn.10), S. 301.

¹⁴ 當時所稱的 Policy，與今日所提到具有特定任務與人員編制的警察機關，亦即 Polizei，其實是有著相當大的出入的。Policy 原則上是用來形容某種具有良善秩序的共同體狀態（Zustand guter Ordnung im Gemeinwesen）。在這個良善秩序裡，每一位共同體的成員都應該根據既有的各種規範，例如宗教的、道德的以及社會習俗上的規範等等，來約束並安排自己的行為。在這個意義脈絡以及當時教派化運動的社會脈絡之下，遂出現了像是「教會警察」（Kirchenpolizei）或是「道德風俗警察」（Sittenpolizei）等特殊的規劃。而當時在神聖羅馬帝國乃至於各個帝國領邦境內所編纂頒佈的警察法規，則是鉅細靡遺地涵蓋了一切日常生活上的事務。凡舉從人民的宗教活動（例如星期日的禮拜、禁止對神的褻瀆、異教崇拜的禁止）、道德風俗、服飾與節慶活動的管制（例如犯罪處罰、奢華與酗酒的禁止、婚姻忠誠的要求等等）、疾病與健康的管理、貧窮與老弱婦孺的照養、教育與勞動力的培訓、到度量衡的頒佈、糧食與物資的調節生產、商業的規制、乃至於城市中房屋的修繕、土地規劃、道路與橋樑的整修、河川的整治以及礦物的開採等等，這一切莫不屬於良善秩序所必須管制的對象。

¹⁵ 相關討論，參閱 Carl A. Hoffmann, Nachbarschaften als Akteure und Instrumente der sozialen Kontrolle in urbanen Gesellschaften des sechzehnten Jahrhunderts, in: Heinz Schilling (Hg), Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, 1999, S. 187ff.

¹⁶ Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 1973, S. 94.

已經習於懶惰的人，能夠重新認識到勤勞的美德。¹⁷

在這樣一種促使世俗權力與宗教權力水乳交融的教派化運動裡，它所涉及的範圍，其實早就已經超越出教派勢力重新整編的範圍，而進一步擴張到當時整個社會以及人們的各個生活層面之中。在這個意義之下，教派化運動不僅可以看成是厄斯特萊希所稱社會規訓化的具體落實，它更代表著一種為當時社會菁英所樂觀期待並且確實相信可以在當下實現人的圓滿性的確信政治（die Politik der Zuversicht）¹⁸。

事實上，早在希林與萊因哈德提出教派化的構想之前，德國歷史學者柴頓（Ernst Walter Zeeden）便曾在 1950 年代中葉提出教派建構（Konfessionsbildung）的想法。不過，當時柴頓將起源於宗教分裂的教派建構重點，仍然擺在各個教派對於自己所主張的教義之上，並且希望透過教會組織的重整而改變人們在宗教與道德上的各種生活方式。¹⁹希林與萊因哈德後來所提出來的教派化構想，則是將視野進一步擴及到教派的形成對於當時整個政治、法律乃至於文化等各種層面所可能帶來的影響。就此而言，教派化的理論毋寧是一種帶有全社會（Gesamtgesellschaft）觀點的研究模型。而教派化理論的研究重點，則可以從萊因哈德以下所整理出來的七點特色中，獲得一個大致上的輪廓。這七項重點，分別是：

一、首先在於建構一個明確的信仰教條（亦即拉丁文的原初意義：信綱

¹⁷ 強制勞動教養所的探討，法國的例子，請見傅柯，林志明譯，古典時代瘋狂史，1998 年，頁 65-108；荷蘭的例子，Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, 2003, pp. 59-67；至於在神聖羅馬帝國境內及對於近代初期貧窮救濟的一般性討論，參閱例如：Martin Dinges, *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept, Geschichte und Gesellschaft* (17), 1991, S. 5-29; Robert Jütte, *Disziplinierungsmechanismen in der städtischen Armenfürsorge der Frühneuzeit*, in: Christoph Sachße, Florian Tennstedt (Hg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, 1986, S. 101-118; Hannes Stekl, „Labore et fame“ – Sozialdisziplinierung in Zucht- und Arbeitshäusern des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Sachße, Tennstedt (Hg.), aaO., S. 119-147.

¹⁸ 參閱 Michel Oakeshott, *Zuversicht und Skepsis. Zwei Prinzipien neuzeitlicher Politik*, 2000, S. 54-66,

¹⁹ Schmidt (Fn.11), S. 1.

Confessio），以作為其他一切事物的判準。透過既定的信仰教條，教會的信徒們，彼此之間將可以信誓地結合起來。不過，一旦教條被確定下來之後，即意味著將對於個人的宗教體驗以及神學上的改革等等，抱持著一種不信任的態度。如此一來，將導致一種在智性上索然沈悶的氛圍。

- 二、為了確保並凝聚教派的勢力，必須培育各種值得信賴的成員，例如神父、教師以及特別是在已經確定特定教派信仰的國家（亦即所謂的**教派國家 Konfessionsstaat**）之中，擔任公職的各種法律人。在此，也將引進具有防禦性功能的各種考試制度，以確保對於教派的效忠。
- 三、實施各種有計畫的宣傳活動，其範圍從標準化的神學到藉由佈道、教義問答手冊、繪畫、歌曲以及其他類似的手段，來對於人們進行有方法的思想改造。此外，帶有特定宗旨的書籍印製以及強化的檢查制度，亦同時作為補充性的措施。
- 四、在所有層面中引進教育體制，特別是建立各個大學以及中等學校，以訓練出前述各種成員與完成對於人們思想上的改造。此一教育體制的建立，同時意味著對於教育事業的獨占化。基於大學本身所帶有不同教派的背景，就讀外地大學這件事，通常會受到非常謹慎的審核，甚至會被加以禁止。
- 五、每一種教派，儘管它們的教義有所不同。但它們卻都各自發展出一套獨特的控制與鎮壓措施，以便對於所屬的信徒實施嚴格的教會管教。此外，在對於異教徒的迫害、驅逐以及禁止自己的信徒與他們發生聯繫等等，也都出現相應的配套措施。
- 六、宗教禮拜的意義愈顯重要，因為它對於一個社群的整合擁有重要的意義。
- 七、教派上對於語言的規制，在今天仍然可以看到其影響力。不過，有些語言上的禁忌，例如對於某些洗禮名字的禁用，則早已為人所淡忘。²⁰

透過前面這一系列對於教派化運動現象的簡要說明，如果我們想要用簡單

²⁰ Reinhard, *Konfessionalisierung* (Fn.10), S. 300f. 英文文獻在有關教派化運動的探討方面，參閱 John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, Anthony J. Papalas, ed., *Confessionalization in Europe, 1555-1700*, 2004. 這本論文集所收錄的文章，除針對教派化運動進行一般性的探討以及反思外，還特別包括對於德國與其他歐洲國家的教派化運動進行細部的討論。

的關鍵字，來點出當時世俗權力與教會權力彼此之間所曾經擁有過如此緊密合作關係的話，則最好的用語，莫過於萊因哈德在前述第二點中所提到的教派國家（Konfessionsstaat）一詞。近代初期，特別是在宗教分裂或是教派化運動下所誕生的現代主權國家，可以說便是首先以教派國家的身分出場的。就整個現代主權國家到迄今為止的系譜性發展來看，教派國家的出現，不僅修正了傳統國家學上一再提到專制國家（absolutistischer Staat）模型時，所一再忽略宗教或教派因素的嚴重缺失，它更進一步指出並填補了人們在提及國家中立性時，曾經長期不自覺地陷於一種辯證歷史想像的繆誤所在。

教派國家，作為現代主權國家在發展上的一個原初模型，儘管在她出現之際，曾經有過教派中立或國家中立的政治呼籲或主張。但實際上在她開始透過主權的名義來壟斷一切暴力，並且想要藉此打造出一批對於國家擁有忠誠性與馴服性的臣民等背景之下，它反而試圖進一步將整個國家與所有臣民，全部帶入到一個完美的道德國度之中。在那裡，世俗與宗教的理想目標，又重新再度結合了起來。不過，在此也相當令人感到弔詭的是，也唯有因為曾經出現過如此目標崇高的教派國家，這才使得在中世紀時便已經啟動了的國家世俗化過程，反而因此獲得可以繼續開展下去的動力。

然而，我們要如何接著從此一教派化運動下所出現的教派國家，來解析當時神聖羅馬帝國境內公法的發展呢？

三、教派國家與神聖羅馬帝國的主權

教派國家的出現，不在神聖羅馬帝國，而在於帝國領邦。隨著宗教改革及繼之而來的宗教分裂，神聖羅馬帝國首當其衝，帝國各等級諸侯亦隨即分裂成新教與舊教兩股勢力。前者包括路德教派與喀爾文教派（又稱改革教派），後者則泛指以皇帝為首的天主教派。在此宗教改革浪潮中，隸屬新教的帝國等級，不僅要為其所改宗的教派在帝國境內取得合法的地位，更希望藉此能夠在政治上擺脫帝國的牽制。而新教帝國等級為此所必須付出的代價，便是幾乎無止盡的戰爭。面對著這樣一種持續性且大規模的戰爭狀態，此時的世俗權力，他們所最需要

的，乃是一個可以整備動員一切社會力量的全方位機制，此便是以主權為核心的現代國家。在一切以增加國家整體動員力量為前提的考量之下，無論是新興的主權與臣民論述、國家理性（Staatsräson）、職業軍隊、外交、行政官僚體制、以實現良善秩序為目標的警察法規、稅收、大學與一般教育體系的建立、用以象徵君主主權的巴洛克式宮廷建築以及市民公共廣場雕塑藝術的普遍推展、乃至於宗教信仰本身等等，都應該成為國家總動員的策略與手段，亦即成為厄斯特萊希所稱社會規訓化運動中所應納編的基本元素。²¹

正是在這樣一種國家總動員與社會規訓化的氛圍之中，對於所有面臨戰爭迫切威脅的新教帝國領邦來說，它們當然想要透過對於所屬臣民在教派信仰上乃至於進而在一般日常生活的習慣上取得一致性²²的情況下，以使得全國臣民能夠發展出彼此休戚與共的連帶關係。在這個意義下，新教帝國等級的國家建構（Staatsbildung），亦即領邦化（Territorialisierung）的成功與否，不僅繫於社會規訓化運動，更繫於教派化運動的推展。²³而這個在社會規訓化乃至於教派化運動的推波助瀾下所建構起來的國家，即是前面已經指出的教派國家。

教派國家的建立，除了需要社會總動員的支持之外，它還必須進一步在法權論述上，建立起一整套對於自身存立正當性的說帖，一方面可以用來規訓自己的臣民，加強其對於主權者的效忠程度，另一方面則可以爭取對外談判（對象包括帝國以及鄰近列強，例如瑞典與法國）以及在國際法權秩序中謀求獨立主權地位的籌碼。而其中最為棘手的問題，便在於當時的新教帝國領邦，其要如何能夠在維繫自己與帝國既有連帶關係的同時，一方面既可以確立自己的領邦主權，另一方面又可以避免受到來自帝國勢力的反撲。這一切可以說皆是以布丹主權理論為論述基底的法權論述，即是本文一開始便提到的帝國公法乃至於帝國國法學。

對於當時已經改奉新教的帝國領邦來說，他們不僅面臨來自以帝國皇帝為

²¹ 參閱江玉林，近代初期國家的塑造、社會的規訓化與憲法史的論述，月旦法學 82 期，2002 年，頁 241-246。

²² 1555 年奧古斯堡宗教和約所確立下來教隨邦定的原則（Cuius regio, eius religio），便可以視為新教帝國等級藉以凝聚領邦共識，重新整編社會連帶的一項重大突破。

²³ 關於教派化與國家建構，亦即與領邦化彼此關係的重點說明，參閱 Wolfgang, Glaube und Macht (Fn.10), S. 17f.; Schmidt (Fn.11), S. 86-91.另參閱 Stolleis (Fn.6), S. 187.

首的反宗教改革勢力在戰爭上的威脅，更必須承受來自帝國國法學家所提出分離主義，以及特別是指稱他們破壞了對於帝國皇帝忠誠的嚴峻指責。爲了有效回應此一責難，採取新教立場的帝國領邦，最終採取了一連串可以稱之爲法律化（*Verrechtlichung*）的策略，亦即藉著提出一套新興的帝國公法論述，來解決當時由帝國方面在正當性與忠誠性等問題上所提出來的各種質疑。²⁴而新教帝國領邦所採取用以對抗帝國的法律化策略，在筆者看來，基本上則可以透過「**確認並重新建構帝國基本法**（*lex fundamentalis*）」的這項論題來加以回答。

儘管神聖羅馬帝國自開始發展以來，一直是個鬆散的政治體。但是自從帝國皇帝卡爾四世於 1356 年，頒佈並確立了帝國皇帝必須經由帝國選侯直接選舉等相關程序的金璽詔書之後，帝國在法權制度的運作上，可以說便有了具備法律拘束性的基本法。一個半世紀之後，1519 年卡爾五世爲了當選皇帝而與帝國選侯所締結的選舉協約（*Wahlkapitulation*），則更進一步成了帝國選侯用以控制皇帝的法律工具。這兩個重要的帝國基本法，亦即一方面要求皇帝必須是經由選侯選舉產生，另一方面則進一步要求皇帝在選舉之後必須與選侯締結選舉協約，這些同時涉及到帝國皇帝與帝國選侯彼此關係的憲法規範，在後來新教公法學者的眼裡，正好作爲印證帝國皇帝與帝國選侯乃至於與其他帝國領邦彼此之間，確實存在著所謂相互義務（*mutua obligatio*）的政治契約。而這項政治契約的最大意義，不僅在於可以用來說明帝國皇帝的正當性所在，更可以首先用來排除帝國主權乃是在皇帝之手的君主制；並且，若當時的帝國政體並不屬於貴族制的话，至少也可以看成是調和了君主制與貴族制的混和制。而此一混和制的最大特色，便在於區別出兩種主權，亦即所謂的實在主權（*majestas realis*）與個人主權（*majestas personalis*）。實在主權爲全帝國人民所擁有，不過在當時的政治氛圍裡，所謂的全帝國人民自當指的是在帝國裡擁有政治特權的帝國選侯以及其他帝國等級。至於個人主權則爲皇帝個人所擁有。惟此一個人主權乃是受到實在主權以及各種帝國基本法等加以限制的有限主權。此一雙重主權論的最大作用，便在於確定了帝國的憲政體制，日後將朝向具有聯邦特色的等級原則（*das ständische Prinzip*）發展。在這個意義下，誠如厄斯特萊希所說的，相對於帝國各等級諸侯而言，皇帝固然較爲重要，但與他們整體比起來的話，皇帝卻反而渺小許多（*major singulis*,

²⁴ Stolleis, *Glaubensspaltung und öffentliches Recht in Deutschland*, in: ders., *Staat und Staatsräson in der Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, 1990, S. 269ff, 290f.

minor universis)；若進一步將帝國視為由所有帝國等級所構成的整體的話，則皇帝自當也較帝國來得渺小許多 (minor Imperio)。²⁵

新教領邦所發展出來的帝國公法論述，除了透過前述相互義務或是雙重主權的混和制等概念，重新確認了神聖羅馬帝國所擁有的聯邦制特色之外，更重要的一項策略運用，便是利用當時法國與瑞典極不願意見到神聖羅馬帝國朝向主權國家的道路發展，以避免將來對他們兩國造成威脅的政治心理，從而將法國與瑞典視為與帝國皇帝談判的籌碼。²⁶新教帝國領邦與帝國皇帝最終在公法上取得的協議，便是三十年戰爭之後，亦即在 1648 年所簽訂的威斯特伐利亞和約裡，帝國領邦原來所享有的領邦特權，以及一般所稱德意志等級的自由 (die Teutschen Stände Libertät) 或簡稱為德意志自由，正式被提升為具有主權性質的領邦高權 (Territorialhoheit)。儘管此一領邦高權本身有一個限制，亦即不得和外國結盟用以對抗帝國皇帝以及危害帝國和平。但單憑此一在國際法上為歐洲各國所承認的領邦高權，當時的帝國領邦也就順勢發展成為在後來國家學上相當具有特色的領邦國家 (Territorialstaat)。²⁷

隨著帝國領邦在法理上 (de jure) 取得主權地位，並且接著以領邦國家的身分成為國際法秩序的正式會員，這不僅終結了帝國皇帝自中世紀數百年來，始終想要建立起帝國完全權力 (imperialis potestatis plenitudo) 的夢想，更同時宣示了新教帝國領邦權力在這場與帝國勢力的法律拉鋸戰中，取得了關鍵性的勝利。自此之後，神聖羅馬帝國便朝著兩項原則發展，亦即在帝國的層次上，採取了帶有聯邦意味的等級原則，至於在帝國等級，亦即帝國領邦的層次上，則是朝向帶有君主制特色的領邦國家目標前進。²⁸

²⁵ Oestreich (Fn.2), S. 261. 關於雙重主權或混和制的討論，特別像是當初曾經參與這些討論的學者，例如 Dietrich Reinkingk (1590-1664), Johannes Limnaeus (1592-1663), Hippolithus a Lapide (1605-1678) 等等，參閱 Michael Stolleis (Hg.), Staatsdenken in der frühen Neuzeit, 3. Aufl., 1995. 另參閱 Stolleis (Fn.6), S. 179-182.

²⁶ 1552 年，一本法國的宣傳小冊中，便曾指出：「德意志自由不僅是法國王室的堅強防衛，更同時是整個基督世界的堅強防衛之所在。」 Oestreich (Fn.2), S. 239.

²⁷ 參閱 Ernst Forsthoff, Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit, 4. Aufl., 1972, S. 31, 33.

²⁸ Oestreich (Fn.2), S. 253.

四、結語

新教帝國領邦前述在公法論述，特別是在主權議題上的勝利，事實上，有相當大的因素，可以歸因於當時屬於舊教的保守帝國勢力，自始便忽略了新教領邦的策略：亦即透過對於帝國公法論述的積極經營，以藉此在與帝國進行有關主權問題的談判上取得更為有利的籌碼。由於舊教的帝國勢力，打從一開始在面對新教領邦在帝國公法議題上所提出一連串咄咄逼人的挑戰與質疑的時候，便已經失去了優勢論述的局面，這不僅使得後來帝國公法的發展總是朝著有利於新教領邦的局勢發展，更使得舊教勢力同時也因此喪失了主導這門學科走向的契機。正是在這個意義之下，也難怪托瑪宿斯（Christian Thomasius, 1655-1728）會在 1717 年說出下面這句令人印象深刻的一句話：「即使在今天，舊教勢力的各個大學，仍然不知帝國公法為何物。」²⁹

不過，隨著教派化運動在十八世紀的日趨和緩，當時的舊教大學也紛紛注意到了帝國公法的重要性，並且也開始仿效新教大學而陸續地設立了相關的公法講座。正是在此情勢變化之下，帝國公法也在十八世紀中葉開始，慢慢地進入了一種可以稱之為朝向「更為知識化」（wissenschaftlicher）的蛻變歷程。不過，同時必須注意的是，就在這個逐漸以知識為導向的學科形塑歷程裡，過去特別是在十七世紀宗教戰爭與教派化運動下所引發一連串有關主權的問題——無論是帝國主權的歸屬，或是帝國領邦主權的定位等等議題，它們其實也都已經不再是人們所關注的焦點。代之而起的，毋寧是每一個以主權國家自居的帝國領邦，其要如何進一步從知識的觀點，開發出一套新興的國家治理論述，從而可以藉由超越各種教派的中立與開明等態度，來處理整個國家，特別是包括所有人口（Bevölkerung）的共通福祉與共同利益等課題。³⁰此一新興知識即是當時所稱的警察學（Policeywissenschaft）³¹。對於早在十七世紀即已因著新教領邦的帝國公

²⁹ Stolleis (Fn.24), S. 272.

³⁰ Stolleis, aaO., S. 286f.

³¹ 1756 年，當時在哥廷根大學講授「經濟學，警察學以及官房學」課程的尤斯第（Johann Heinrich Gottlob von Justi, 1717-1771），出版了一本名為《警察學原理》（Grundsätze der Policy-Wissenschaft）的教科書。在這本書的導論中，尤斯第明確地指出：「警察學的一般原理即在於：人們必須將共同體內部的各種結構，以維持並增加國家的一般性財富以及促進共同體幸福的這種方式，來加以建立。」Von Justi, Grundsätze der Policy-Wissenschaft, 1756, Nachdruck

法論述而被迫限縮自身主權與權力（potestas）的神聖羅馬帝國來說，此一在十八世紀中葉以現代主權國家為論述基底的警察學，就在它促進了各個帝國領邦國家實力（potentia）的同時，反而又再一次地壓縮了神聖羅馬帝國實際發展的空間。在這個意義下，十七、十八世紀所接續出現的帝國公法論述與警察學，毋寧是日後在進一步考察神聖羅馬帝國究竟是如何逐漸走向消亡之途時，所不可或缺的重要關鍵因素。