

# 等级辩证法与国家理论\*

——杜梅齐尔的政治人类学思想研究

赵珽健

**提要:**印欧社会是由祭司—国王、武士和生产者这三种功能构成的。在对“社会三功能”结构的研究中,杜梅齐尔提出了一项关于国家建立和发展的理论,即等级辩证法。本文从杜梅齐尔的论述出发,比较了巫术性王权和司法性王权的等级辩证关系对罗马、印度、波斯和日耳曼社会制度的塑造方式,以解释印欧文明内部的制度差异性。另外,杜梅齐尔对武士和生产者阶层的分析表明,等级辩证法的运行以第一功能为限,三种功能之间的关系及其整合还存在其他社会学解释机制。杜梅齐尔以印欧经验为基础提出的国家理论为理解、反思和推进现代国家理论提供了新的路径。在对国家起源的思考方面,杜梅齐尔强调国家最早以城市形式出现时兄弟会的重要性,这一发现为新的国家理论奠定了基础。

**关键词:**社会三功能论 等级辩证法 二元联盟 国家理论

## 一、绪 言

人类学的诞生与对西方古典学研究的反思具有密切关系,这是当今中国人类学者经常忽视的一个事实。当古典学将西方文明的基础奠定在对罗马法和希腊哲学的阐释之上时,人类学却开始关注古典文明与前古典时代的社会制度之间的连续与变异关系。人类社会早期的家庭和婚姻制度、部落组织、王权、巫术—宗教系统等构成了思考西方古典文明起源的切入点,而当古代希腊与罗马的社会历史材料不足时,人类学家便借助所谓原始或野蛮社会的经验作为补充。梅因(H. Maine)、巴霍芬(J. Bachofen)、麦克伦南(J. McLennan)、摩尔根(L. H. Morgan)、罗伯森·斯密(R. Smith)、库朗热(F. de Coulanges)、弗雷泽

---

\* 本文是国家社会科学基金项目“马克斯·韦伯的宗教理论与蒙藏佛教社会的人类学研究”(项目编号:15BSH094)的阶段性成果。

(J. Frazer)等都是早期人类学在探索古典文明方面取得重要思想成果的代表人物。古典文明研究在西方社会科学中一直占据着核心地位,而人类学对古典文明的思考成果构成了其他社会科学思想借鉴的重要来源。若仅把眼光放在西方人类学以原始社会为研究对象的“他者”传统,却不去关注“他者”背后的古典社会关怀,无疑是一个极大的缺憾。对理解中国文明本身而言,这一缺憾不仅导致了人类学一个重要比较对象的缺失,而且放弃了从西方古典文明研究中产生的重要理论工具。

20世纪最重要的印欧文明研究专家、神话学家杜梅齐尔(G. Dumézil)一生著作等身。他通过神话和宗教的比较研究,发现了印欧文明中普遍存在的观念和社会结构,即由祭司—国王、武士和生产者组成的三功能结构。因为这一学术贡献,1948年法兰西学院为杜梅齐尔专门设立了“印欧文明”研究的教席(埃里邦,2005:46)。杜梅齐尔早期的学术训练集中于语言学方面,受法国比较语法学主要代表人物米歇尔·布雷阿勒(M. Bréal)和梅耶(A. Meillet)的影响很大。后来,当他开始质疑比较语言学时,来自社会学年鉴派的启发使他转而投入了比较神话学的怀抱。可以说,杜梅齐尔的学术成就是在人类学思想的浸润中取得的。与杜梅齐尔交往密切的年鉴学派人物是莫斯(M. Mauss)和葛兰言(M. Granet)。杜梅齐尔甚至花费了两年时间学习中文,专门去旁听葛兰言的讲座授课(埃里邦,2005:33),称得上是葛兰言学术思想的继承人。他把代表作之一《密陀罗与伐楼拿——论印欧两种王权的表现》(*Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representation of Sovereignty*)专门献给莫斯和葛兰言,以示敬意。在此书中,两位人类学家的思想影响俯拾皆是。换个角度而言,杜梅齐尔的印欧文明研究成果也是人类学理论发展史中必不可少的部分。

“社会三功能论”是杜梅齐尔通过宗教和神话的比较提出的,而他的问题意识则延续自比较语言学,即为印欧社会探寻一种基督教之外的界定其整体性的方式。他把三功能结构视为印欧人普遍具有的一种意识形态来解决这一难题。由于“在大迁徙、定居之后,大部分印欧语人群或迟或早地都在实践中放弃了这一框架。它只在意识形态方面得到保留,并形成了分析和理解世界的一种方式,而就社会组织而言,它最多只是作为哲学家所珍视的一种理想和关于起源的传奇性观点”(Dumézil,1996:163),故他只能在宗教、神话、史诗、历史及文学作品中

去重现这一意识形态。在印度、罗马、伊朗和爱尔兰地区,三功能的观念保存最为完整,因为这些地区的祭司、大教团保存了对传统的记忆,而在日耳曼、斯拉夫和希腊,三功能的意识形态虽然仍旧存在,但由于缺乏以上“功能传递者”集团,所以保存得并不完整(埃里邦,2005:69)。一直以来,对于杜梅齐尔的研究和争论都是围绕“社会三功能论”展开的(Littleton,1964,1966;Beck,1968)。由于杜梅齐尔的研究集中在意识形态方面,故在处理神话和宗教时难免会出现切割材料的情况,这招致了一些学者的批评——莫米利亚诺就强烈反对将拉丁人、萨宾人、伊特鲁里亚人分别视为祭司、生产者、武士三个截然不同的人群,并且否认罗马存在这样的阶层(caste)划分(Momigliano,1984:317-318)。另外还有学者指责杜梅齐尔的政治交往影响了他对材料的选择和解释(Lincon,1998:187-208;林肯,2002:341-391)。不过,仍有学者尝试推进杜梅齐尔的理论——艾伦就曾提出过用“第四功能”来补充三功能的结构划分(Allen,1993:120)。

“社会功能”在杜梅齐尔的理论中是国家政治范畴的分类,因此要避免将前国家时代的部落群体与国家形成以后的功能分类相混淆,同时也要将具体人物承担的功能与其所处的阶层区别开。<sup>①</sup>那么三重功能是如何整合为国家整体的呢?杜梅齐尔在早期研究中提出了等级辩证法的理论,即以巫术性王权和司法性王权的对反关系为起点来制造国家政治秩序的逻辑。但在罗马、印度、伊朗和日耳曼社会,此逻辑所形塑的制度又有所不同。本文通过对《密陀罗与伐楼拿》等著作的深入讨论,致力于推进对杜梅齐尔的国家理论及印欧文明社会制度的理解。

## 二、罗马:辩证法的时间系统

杜梅齐尔对古代罗马政治制度的研究是从罗马城的建立开始的。

---

<sup>①</sup> 这里有必要对杜梅齐尔重点讨论的“sovereignty”概念与“kingship”进行区分。在汉语语境中,这两个词都可译为“王权”。但在杜梅齐尔的理论中,“sovereignty”强调的是第一功能的内容,脱离于具体历史情境中的国王和国家制度,“kingship”则跟具体的国家和权力制度相关。我们可以在“kingship”层面理解前伊特鲁里亚时代的四位国王,但只能在“sovereignty”层面理解罗慕路斯和努马。为了区别两者,本文将“sovereignty”译为王权,而将“kingship”译为王制,必要时会备注英文。

罗马城是阿尔巴国王的外孙罗慕路斯<sup>①</sup>建立的,他的兄弟雷摩斯作为建城的祭品被罗慕路斯杀死。罗马城建立之后,罗慕路斯用诡计吸引乡村的萨宾人来到城里并抢走了他们的女儿。罗慕路斯建立了对朱比特的宗教崇拜,他神秘死亡后却被尊崇为基林努斯神。继任者努马<sup>②</sup>是萨宾人,他在老年时成为罗马的国王,建立了罗马虔诚的宗教信仰体系,尤其是对女神菲迪斯(Fides)的崇拜,同时还是罗马法的奠基者。在杜梅齐尔看来,罗慕路斯和努马代表着两种截然相反的王权性格:罗慕路斯是典型的青年人,好战且充满激情,他杀死兄弟雷摩斯,抢劫萨宾女人,以宗教为诡计,女人和家庭在他的生命中没有地位;努马是一位老年人,他爱好和平,充满智慧,关心正义,反对暴乱,建立了虔诚的宗教信仰体系,他和妻子被视为罗马城婚姻的典范。罗慕路斯的人生包含有超自然的想象成分,最后他成为神,远离人间社会,但努马却拥有更人性化的色彩。杜梅齐尔认为,罗慕路斯属于巫术性的王权,代表着恐怖、暴力和巫术,而努马属于司法性王权,代表着秩序、规范和法律(Dumézil, 1988:64)。与两种王权类型密切相关的是两种巫术—宗教系统:努马建立的是制度化的宗教体系,由弗拉门祭司(Flamen)负责日常的公共宗教,虔诚敬奉罗马的朱比特、马尔斯和基林努斯等神灵;与罗慕路斯有关的则是牧神祭司团(Luperci)。<sup>③</sup>两个祭司团体表现出相反的特征:牧神祭祀团代表着动态、自由和暴力,他们的行动是敏捷的(Celeritas);弗拉门则代表着静态、节制和平静,他们需要保持庄严(Gravitas)。

以上所讨论的巫术性王权和司法性王权共同构成了古罗马的王权(sovereignty)整体,但二者并不是简单的二分关系。杜梅齐尔指出,巫

① 罗马城的修建者,古罗马第一任国王。他和孪生兄弟雷摩斯是战神马尔斯之子,幼时曾由母狼喂养。

② 古罗马第二任国王,出身于萨宾贵族,创立了罗马的宗教制度和祭典礼仪。罗马在他统治的43年间,未发生一场战争。

③ 牧神祭司团跟古罗马牧神节相关。在牧神节中,由两队年轻人组成的牧神祭司团赤身裸体在城中奔跑竞赛。他们手持羊皮鞭抽打城中的女人,让她们获得生育力。该节日起源于罗慕路斯兄弟保卫牛群的故事和罗马城掠夺萨宾女人的历史:罗慕路斯、雷摩斯和伙伴们赤裸着身体躺在草地上,慵懒地看着他们的烤肉。听闻有人正在偷窃牛群,他们各带一群伙伴去拯救牛群。最终雷摩斯最先返回营地,作为胜利者独享了全部烤肉;罗马建城之后,由于缺少女人导致人口繁衍成为问题,乡村的萨宾女人被罗马人诱骗到城里参加节庆,却被迫成为罗马人的妻子。因抢来的萨宾女人不能生育,罗慕路斯咨询神谕之后,得知解决问题的办法就是用羊皮鞭鞭打她们。

术性王权是作为司法性王权的对反面被定义的(Dumézil, 1988: 50 - 74)。也就是说,王权作为第一功能的整体,是经由巫术性王权辩证地发展出司法性王权然后再综合的结果。巫术性王权是正题,司法性王权是反题,从正题到反题,从巫术性王权到司法性王权,是辩证关系发展的过程。辩证关系运作的过程不仅在罗马王权的继承上有所体现,而且在宗教和节庆仪式上亦有所彰显。在历史上,罗慕路斯和努马对罗马的建设被看作是相互补充的,尽管二者呈现出对立的特征,但担任国王的先后顺序使他们避免了直接的冲突。努马之后的继任者是图鲁斯(Tullus Hostilius),<sup>①</sup>他是罗慕路斯的主要助手,二人构成了道德上的父子关系。此后的继任者安库斯(Ancus)<sup>②</sup>是努马的孙子,他们都部分继承了前代祖先的特点,因此罗慕路斯与努马的对立在时间上得到了延续。在罗马宗教中,罗慕路斯崇拜的朱比特神(Jupiter)与努马崇拜的菲迪斯在战争与法律、巫术与宗教、血祭与非血祭等方面形成对反。两个祭司团举行的仪式也是如此:牧神祭司团只在一年中的牧神节这一天主导罗马城的仪式,而弗拉门祭司则负责除牧神节之外的所有日常宗教仪式。因此可以说,两种王权之间的辩证法关系在罗马呈现为一个时间系统。

萨林斯(M. Sahlins)从杜梅齐尔的研究中借鉴了“Celeritas”(敏捷、迅疾)和“Gravitas”(庄严、庄重)这两个概念,用于分析斐济人的王权:“Celeritas指胜利的王们所具有的年轻的、活跃的、无秩序的、神奇的和创造性的暴力;而Gravitas则指定居人民所具有的庄严的、沉着的、贤明的、祭司式的、平静的和生产性的性情”(萨林斯,2003:122)。“胜利的王”指的是外来的武士以及他们与斐济土著女人联姻所生的王位继承人,代表着国家和王权,而“定居的人民”则指斐济土著,代表着社会。“在他们联合的最初的阶段,Celeritas压倒了Gravitas,因为入侵者获得了土地的再生产能力,建立起自己的王国。但这同一种具有创造性的暴力,虽创立了社会,其性质却是危险的,并不适合去建构社会。两个词语的联合产生了一个第三者,一个至高无上的君主。君主自身就是一种战争功能与和平功能、国王与祭司、意志与法律的联合”(萨林斯,2003:122)。显然,萨林斯将“Celeritas”和“Gravitas”的对

① 古罗马第三任国王,原是罗慕路斯的扈从和助手,崇尚战争,率领罗马向外扩张。

② 古罗马的第四任国王,努马的外孙,除了战争之外,还发展了罗马的盐业。

立视为外来武士与社会的对立,认为君主实现了两种对立的联合,而王权(sov<sup>er</sup>eignty)构成了一个综合体,同时容纳两种对反的特征。另外,他认为罗马王室中两种王权类型的轮转与夏威夷的“马卡希基节”一样,从本质上而言是国家与社会之对立的轮转(萨林斯,2003:123)。

萨林斯试图用杜梅齐尔的国家理论来支持他的“陌生人—王”理论,以反对政治起源于社会内部的诸种学说,但此理论导向使他部分误用了杜梅齐尔的理论。的确,斐济人的“陌生人—王”(更准确地说是stranger-kingship)的模式同样存在于罗马人与萨宾人之间,国王图鲁斯和安库斯也延续了罗马人与萨宾人的结构,但是否就可以说努马代表的是社会的一面,“作为土著民的一员,他的改革代表了更广泛的民众的利益”(萨林斯,2003:123)? 我们需要将努马作为国王的身份与作为萨宾人的身份区别开。努马作为罗马宗教制度和法律制度的创立者,他的对立面是罗慕路斯的巫术性和战争性,但是他并未彻底否定后者。作为国王,努马只有在罗慕路斯创造罗马城的基础上才能进行制度性的建设。杜梅齐尔将之称为“巫术性王权的优势”(Dumézil, 1988:115),即它在等级上的优先性。巫术性王权所奠定的是国家的整体性,而司法性王权是在此基础上的国家制度建设,辩证关系的推进就是国家制度建设的历史。萨林斯深受克拉斯特雷斯(P. Clastres)“社会反对国家”理论的影响,导致他将两种王权的性格解读为外来的武士王与土著社会的区别,这在一定程度上成了理解杜梅齐尔国家理论的障碍。

不容置否,一些社会的国家化进程的确是基于征服而形成的,但在征服发生之时,国家政治已经存在,因此国家具有征服社会的倾向不能等同于国家起源于征服。这是两种完全不同的视角,即国家或者王权是具有一定压迫性的支配制度,还是一种基本的团结机制。至少对杜梅齐尔来说,巫术性王权的首要作用是以捆绑者(binder)的角色将人团结在一起。此外,巫术性王权相对于司法性王权的等级优越性使印欧社会的辩证法不同于黑格尔式的螺旋向上的辩证法,它是从高等级向低等级发展的辩证法,我们可以称之为“向下发展的辩证法”。所以,两种王权类型的关系并不像萨林斯所理解的没有先后次序的轮流——代表国家与社会、男人与女人的两种力量的对抗,而是等级辩证法的关系。

### 三、印度：两种辩证法与瓦尔纳制度

印度的瓦尔纳制度看起来不仅与三功能结构完全契合,而且三功能之间似乎构成了最为严格的辩证法关系。在瓦尔纳制度中,作为祭司的婆罗门(brāhmana)被界定为武士阶层刹帝利(ksatriya)的对立面,二者又在“权力”(power)的概念下实现联合,从而与吠舍(vaisya)形成对立。这一对立在“二次出生族”(the twice-born)的观念下再次综合,进而与等级最低的首陀罗(sūdra)形成对立(Dumézil,1988:65)。该如何理解印度的瓦尔纳制度?这是否意味着存在一种完全依赖等级辩证法确立的国家政治秩序呢?杜梅齐尔并没有对此作出解释,因此有必要对印度如此僵化的等级制度提出更明确的解释。

实际上,印度的等级制度是由两套辩证法塑造的。古罗马两种王权的对反关系在印度王权中同样存在,这是印度存在的第一套辩证法。在吠陀神话中,代表王权的是一组对偶神,即密陀罗—伐楼拿(Mitra-Varuna):<sup>①</sup>伐楼拿因其强大的巫术令人恐惧,而密陀罗不仅是友好的,而且跟契约观念和义务性的礼物交换有关系;伐楼拿代表夜晚,密陀罗代表白天。正如努马和罗慕路斯之间的对反,密陀罗和伐楼拿分别代表理性的、秩序的、克制的、慈善的、祭司性质的王权和攻击性的、活跃的、暴力的、恐怖的、战争性的王权。在印度的祭司体系中,乾达婆(Gandharva)<sup>②</sup>的放纵与淫乱、年轻与激情等特征与婆罗门(Brahman)的苦行、年老和智慧等特征是相互对立的。在印度的王权系统中,摩奴(Manu)<sup>③</sup>的王权是司法性的,作为摩奴法典的创立者这一点显而易见,而洪呼王(King-Gandharva Pururavas)<sup>④</sup>的王权是巫术性的,半人半神的形象体现了他超自然的特征。乾达婆所代表的是巫术性王权,婆罗门祭司所代表的是祭司性王权,二者共同构成了印度的第一功能。

① 密陀罗和伐楼拿是印度吠陀时代的阿修罗众神之首,常以对偶神的形式出现。密陀罗统治白昼,伐楼拿统治夜晚,二者共同统治天与地。密陀罗不可与伐楼拿分割开。《梨俱吠陀》中,很多献给密陀罗的赞颂同时也是献给伐楼拿的。

② 乾达婆是印度英雄的教导者,形象类似希腊的半人马。他们饮用苏摩和致幻饮料,并在仪式当中与女人结合。

③ 相传摩奴是人类始祖,他是第一位献祭者、第一位国王,《摩奴法典》即由摩奴所编。

④ 洪呼王因看到情人优哩婆湿(Urvasi)的裸体而不得再跟情人见面,后来通过献祭成为乾达婆,与情人在天上再次团聚。

但是瓦尔纳体系中的婆罗门瓦尔纳并不是此处的婆罗门祭司,而是第一功能的整体,它是作为合题存在的(Dumézil,1988:65)。婆罗门瓦尔纳是以“Brāhmana”来表达的,而婆罗门祭司则是“Brahman”,是吠陀时代一切祭祀的祭司长,前者由后者演化而来。跟罗马的弗拉门(Flamen)群体相对应的并不是婆罗门瓦尔纳(Brāhmana),而是婆罗门祭司(Brahman)(埃里邦,2005:81),与罗马的牧神节祭司相对应的则是印度的乾达婆群体。从乾达婆与婆罗门祭司的对反到婆罗门瓦尔纳的产生,是印欧式等级辩证法在印度的呈现形式。

理解瓦尔纳等级制度中的辩证法关系,需要借鉴杜蒙(L. Dumont)对印度阶序的研究。杜蒙的核心关注点是卡斯特(cast)制度,它以洁净与不洁的对立为原则,但此原则仅是表达社会结构的一项指标,并不足以说明等级制度的产生。不过,杜蒙已经注意到瓦尔纳制度与卡斯特在原则上的不同:“它(瓦尔纳)和卡斯特体系最大的对比恐怕是它非常强调各个瓦尔纳的功能,而并不怎么强调出生”(杜蒙,1992:140)。也就是说,瓦尔纳体系不是以洁净与不洁的对立为原则的,而是以首陀罗的服务、吠舍的经济活动、刹帝利的政治统治和婆罗门的祭司这四种功能的区分为原则的。杜蒙同时指出,瓦尔纳体系的功能划分也是宗教性的(杜蒙,1992:476)。这一特点是与古罗马相区别的关键。在古罗马,虽然三功能结构存在于宗教和神话当中,但它的宗教性是次要的。它被涵盖在政治体系当中,等级秩序的“法”掌握在王权手中,功能上属于祭司—国王同时也是王权占有者的罗慕路斯和努马奠定了罗马国家法律的基础。而印度的政治制度却不能包含瓦尔纳体系,王权掌握在刹帝利武士手中,婆罗门阶层在等级上更高,却并不掌握王权,“印度从来没有出现过精神性的权力,也就是最高的精神权威同时兼有俗世政权的权力”(杜蒙,1992:143)。而“法”是婆罗门阶层确立的,所以印度的法并不是政治性的法,而是宗教性的法。瓦尔纳体系以及卡斯特制度并不构成一种国家制度,而是以功能和身份的区别为特征的宗教制度。这意味着,构成瓦尔纳等级体系的原则是宗教的辩证法,而不是政治的辩证法。

在印度的宗教辩证法系统下,婆罗门“法”的原则可以在政治原则之上运行。根据婆罗门的《法论》(Dharmashastras),印度社会存在三种人生目标或价值追求:达玛(dharma)代表的是对世界秩序的遵从,相当于婆罗门或祭司的功能;尔达(artha)代表的是权力与财富,相当于



国王或刹帝利的功能;克麻(kāma)代表当下的享乐,相当于吠舍的功能。这三种价值构成了自上而下的阶序。除此之外,三种价值之间还形成了一套对立的系统,即“克麻和其余两者对立,它是由感情冲动直接产生的,其余两者则是受知性或德性影响的行动。相对于达玛及道德性的普遍主义,尔达则是精打细算的自我主义”(杜蒙,1992:456)。瓦尔纳功能体系的辩证法关系也因此而产生。首先是婆罗门阶层与其他瓦尔纳之间的对立。梵书将人划分为两种,一种是能吃祭品的人,即婆罗门阶层,另一种是不能吃祭品的人,包括刹帝利、吠舍和首陀罗,这两类人所依赖的原则分别为“婆罗门之道”和“刹帝利之道”(杜蒙,1992:476-477)。其次,婆罗门和刹帝利的结合与吠舍和首陀罗构成的剩余类别的对立,<sup>①</sup>所依据的是政治和经济原则的区分。国王的主观目标是尔达,即获取利益,但是他还掌握着丹大(danda,正当武力),所以国王所从事的经济活动同时是政治性的,不仅控制土地,而且管辖着依附在土地上的人,从事的是高级的经济活动(杜蒙,1992:497)。而吠舍和首陀罗所从事的经济活动被称为“瓦尔塔”(vārtā),包括农耕、畜牧和交易,属于低级的经济活动,与三种目标中的克麻对应。最后,婆罗门、刹帝利和吠舍作为“再生族”与首陀罗的对立不属于功能性的关系,首陀罗是被雅利安人征服的土著,故他们的对立是宗教性与非宗教性之间的对立。

就此可以看出,瓦尔纳的辩证法跟印欧两种王权的辩证法并不相同,这是罗马和印度在制度上有所区别的原因。两种王权的辩证法产生的是国家法系统,故此从罗慕路斯到努马,从巫术性王权到司法性王权的发展奠定了国家制度的基础。国王兼祭司的身份在两个方面发挥着制约作用:一方面,祭司体系所代表的罗马宗教是雅思贝斯所说的轴心文明宗教,但是由于它被限制在王制(kingship),也即一个国家的范围当中,所以并没有形成一个绝对的价值体系。因此,雅思贝斯在论及罗马人时,说他们“突破的体验没有触及他们灵魂的内核……他们虽

<sup>①</sup> 就前两者的团结来说,杜蒙并没有明确指出其原则,而是认为国王与祭司的关系是必然性的(杜蒙,1992:481)。在政治社会中,国王和祭司不可能单独存在,他们或为一体,成为祭司兼国王,如罗马的王权,或区分开并形成某种形式的关系,如印度国王与作为王家祭司的婆罗门。实际上,当祭司体系确立起来之后,法的体系已经确立,国王来自于哪一功能的重要性下降,这也是罗马的王权历史会逐渐呈现三功能色彩的缘故。印度的特殊性在于王权始终被武士阶层掌握,而祭司的权力始终被婆罗门掌握,形成了僵化的制度。

然能够处在历史的世界,能够征服、管理、组织和维持文明的形式,能够保护文化传统的连续性,但却不能够推进或加深对突破的体验”(雅斯贝斯,1989:65);另一方面,国王借助巫术—宗教系统完成了对国家整体性和法律制度的建设,但此种宗教囿于城邦宗教的领域,而国家理性的发展也是有限的,故辩证法只在第一功能运行。与罗马不同,印度社会的三功能具有严格的价值承载,三功能的整体性不是以政治的方式而是以宗教的方式整合的。这套宗教的价值是严整的,正是达玛、尔达和克麻这三种价值之间的对立关系塑造了三功能之间的辩证关系。婆罗门阶层作为普遍价值、绝对真理的来源,塑造了绝对的等级制度。

#### 四、波斯(古伊朗)和日耳曼的二元辩证法

在波斯和日耳曼,两种王权的观念<sup>①</sup>对政治制度的影响并不明显,但在节庆和经济中呈现的原则差异却尤为突出,它们的二元性特征实际上也是在两种王权的辩证关系影响下形成的。

在波斯,印度和罗马两种王权之间的关系以节日的形式呈现出来。波斯的新年在每年的春分,这是祈祷阿胡拉马兹达(Ahura-Mazdāh)<sup>②</sup>的节日,称为“诺鲁孜”(Naurōz),在第一个月的“奥尔玛兹达”日(Ohrmazd)庆祝创造和诞生。秋分是祈祷密特拉的节日,称为“梅赫尔甘”(Mihrijān),在“梅赫尔”(Mihr)月的“梅赫尔”日庆祝,预示世界的结束,“因为……一切都已经完满……动物也都停止交配”(Dumézil, 1988:93)。这两个节日之间的对反特征和密陀罗与伐楼拿以及罗慕路斯和努马之间是相同的,是法律与巫术、保存与创造(在宇宙论和丰产两个层面)的对立。在神话中,诺鲁孜节的创建者以玛(Yim)是兽族(Gandarep,类似印度的乾达婆)的父亲,而梅赫尔甘节的创设者法里敦(Faridun)重建了法律和道德,他们所表现的正是“Celeritas与Gravitas、暴力胜利与有序组织、强权国王与公正国王”(Dumézil, 1988:94)的对立特征。我们知道,罗马也存在以节日划分时间的方式,即前面提到的

① 波斯密特拉(Mithra)信仰中的密特拉与阿胡拉(Ahura)、日耳曼宗教中奥丁(Odhinn)与提尔(Tyr)或乌拉尔(Ulr)分别形成了第一功能的对偶神。

② 据杜梅齐尔的合理推测,波斯琐罗亚德教的主神阿胡拉马兹达很可能源于波斯密特拉信仰时代的阿胡拉。

牧神节。牧神节祭司在这一天主导罗马城的仪式,其余的时间由弗拉门(Flamines)主持仪式,这与波斯以春分和秋分作为节庆的时间界点不同。辩证法为什么会塑造不同的时间系统?这是因为,两种王权的辩证法在罗马是以年度周期性的仪式来体现的,而在波斯,两种王权的创造与保存(creation-conservation)的对反关系则附着在自然节律中诞生与死亡的二元关系上。秋天的死亡作为春天的诞生的对反面,使波斯的辩证法呈现出二元对等的特征。

在日耳曼社会,经济制度最主要的特征是对集体产权的推崇和对私有产权的排斥,杜梅齐尔称之为集权经济(totalitarian economies)。“没有人有固定的专门属于他的土地或地方。每年地方官和酋长在氏族和亲属共居的社群之间分配给他们在数量和方位上都合适的土地,来年会强制他们搬到其他地方”(Dumézil,1988:130),这是凯撒对日耳曼部落经济生活的描述。日耳曼的集权经济以土地共有制为基础,梅因(Sir Henry Maine)曾对此种土地制度做过精彩的论述:日耳曼的耕作共同体与生活的区域之间是有组织的,镇区公社(mark of the township)与村庄(village)相对应,共有公社(common mark)与荒地(waste)相对应,耕种公社(arable mark)与耕种区域(cultivated area)相对应;村庄的土地一般分为三大块,每块土地的耕作都进行谷物轮作和轮流休耕,每个户主在三块土地上都有自己的份额,并不实行共同劳作。为了保证土地的分配与村庄中家庭的数量相对应,每隔几年就会重新分配土地,除此之外,还有“轮流单独保有”(shifting severalties)的土地。土地共有的属性还体现在所有村庄住户在休耕的土地和庄稼收割之后的耕地上的放牧权(Mainie,1872:78-81;梅因,2016:52-54)。土地制度上反映出来的日耳曼人对集体财产的偏好也可以从他们的神话观念中发现。在斯堪的纳维亚的神话中,奥丁(Odhinn)对神灵所做的是混合性的献祭,但在他自我放逐之后,王位被密特津(Mithothyn)篡夺,后者反对奥丁的献祭方式,主张要对各位神灵分开献祭。当奥丁返回之后,篡位者密特津不得不逃跑,祭祀神灵的方式又恢复为混合性的献祭。在这个神话中,密特津所代表的是司法性的王权,奥丁是巫术性的王权。奥丁的混合献祭跟“共有”的经济观念有关,密特津的分开献祭跟“分配”(distributive)和所有权的经济观念有关。

两种王权赋予经济制度的二元性特征也存在于爱尔兰的神话中。但爱尔兰神话对奥丁式的混合主义(confusionism)是陌生的,一只手的

国王努阿达(Nuada)统治的社会是正常的,他维护个人所有权,反对共有主义(communism),而篡位者布瑞斯(Bress)则主张收税,反对个人财产。这则神话与日耳曼的神话结构正好相反,这是因为爱尔兰有明确的私有产权制度。经济制度的二元性通过与“王权篡位者”的神话模式结合,凸显出不同社会对不同经济观念的偏好。

集权经济和分配经济所构成的经济二元性特征是两种王权的辩证法在日耳曼人和凯尔特人社会塑造经济制度的特殊模式,但并非印欧社会的普遍模式。世袭财产和所有权同样存在于罗马、印度以及波斯,不过产生机制不同。在罗马和印度的神话中,巫术性王权和司法性王权尽管相互对立,但并不冲突,两种王权在性质上都是正义且合法的,篡位者的出现往往跟武士阶层相关。武士阶层打破了王权束缚,从而导致了私有财产的产生,后文会再论及。另外,尽管在观念上日耳曼人推崇共有的经济模式,但不能否认历史中私有财产的存在。在日耳曼世界里,恰恰是斯堪的纳维亚最早发展出了世袭财产和家庭财富的神圣观念(Dumézil, 1988: 133)。梅因也指出,土地最古老的财产形式是集体财产,但在一系列的变迁中,私有财产也从集体财产当中产生出来:一是耕作地域不再分配给村镇中所有的家庭,而只分配给其中的一部分家庭;二是集体财产制度下的“轮流单独保有制”被终止,每个家庭永久占有有一定份额的土地(Mainé, 1872: 77 - 82; 梅因, 2016: 52 - 55)。

## 五、武士的道德与第二功能的二元性

前文已经讨论了两种王权类型的辩证法关系,以及这种关系所塑造的宗教与政治制度、经济制度和节日体系。值得注意的是,等级辩证法仅在第一功能运行,那么第二和第三功能如何被整合进等级系统,从而形成完整的国家呢?这需要对第二和第三功能的特质分别进行讨论。本节主要讨论第二功能,即武士阶层。

武士可以分为部落社会的武士和国家的武士,尽管杜梅齐尔没有明确指出这一点,但不难在他对武士晋升神话的分析中发现这种区分。武士群体的形成必须经过入会礼仪式(initiation),如印度的武士之神因陀罗(Indra),他因杀死弗栗多(Vitra)获得了“杀弗栗多者因陀罗”

的荣耀,从而成为了雅利安部落的保护者。在伊朗、阿曼尼亚、斯堪的纳维亚,类似的武士神灵也都存在。部落武士可以通过受戒仪式进入到国家当中,在此过程之中,我们可以对两种武士的性质做出判断。杜梅齐尔在分析丹麦的哈丁古斯的萨迦(小说)时指出,哈丁古斯人生的两个阶段是武士通过各种战斗的受戒仪式从部落社会晋升到国家的过程。在第一阶段,他服从的是属于丰产功能的瓦恩族的道德规范,其最主要的特征是使用瓦恩族的魔法和乱伦婚;在第二阶段,他服从的是属于第一功能的阿斯族的道德规范,在奥丁的指导下他学习了高级魔法,并且抛弃了乱伦婚(杜梅齐尔,1995)。尽管萨迦以心理学的、纯属个人性的情节来解释哈丁古斯的身份转变历程,但杜梅齐尔仍然强调故事背后所具有的社会学意义。由于两种社会组织中<sup>①</sup>武士的特质有所不同,部落社会的武士进入国家后,需要服从新的道德规范。

武士受戒或者晋升的战斗功绩对社会和宇宙的平衡做出了贡献,但也使他所效力的社会陷入了危险的境地。他既是社会的保护者,也构成了对社会的威胁,祭司阶层和农牧业生产者阶层对他感到不安。无论在部落社会中还是在国家中,难以抹灭的激情都是武士最显著的特征。功绩带给他的骄傲感(*pride*)和自治(*autonomy*)的倾向是与整个社会的道德相悖离的。尤为重要的是,武士的性格与国家的宗教和法律制度之间存在着冲突,后者是由第一功能塑造的,打破这些制度的力量往往来自于武士阶层。例如,两种王权分别与两种类型的法律有关,即“耐克逊”(Nexum)和“谬图木”(Mutuum)。“耐克逊”为要式交易,是以人身偿债的契约,如果债务人没能履行契约就会沦为债权人的奴隶。在宗教上,履行此种职能的是伐楼拿,它是捆绑者的角色。“谬图木”是“借的钱”和“借的行为”本身,是不会形成人身依附的非要式交易。在宗教上,履行此种职能的是密陀罗神,它是解放者(*unbinder*)的角色(Dumézil, 1988:95-104)。两种王权和两种法律对立而互补,共同保证了国家内部契约和法律的执行。但是,契约和法律的执行从来不是武士阶层关心的内容(Dumézil, 1969:44)。当摩奴允诺向两位恶魔般的祭司虔诚地献祭自己的妻子时,战神因陀罗出于怜悯终止了这场献祭(Dumézil, 1988:105),挑战了第一功能在宗教和仪式方面的

<sup>①</sup> 杜梅齐尔用的词是“两种环境”和“团体”,实际上我们可以从他的论述中辨别出,这两种社会组织形式一种是部落社会,一种是理想社会,即国家。

债偿规则。罗马士兵为国家征战却因债务沦为奴仆,因此发动了一场威胁元老院的骚乱。最终,元老院做出决定,罗马公民不得被拘禁在牢狱中,士兵不许被逮捕或变卖东西,这使许多受刑的人获得自由(Dumézil, 1988:109-111)。罗马武士不仅挑战了国家的法律制度,而且通过对要式交易的反对使得个人的财产权得到尊重。尽管武士阶层有时会表现出恐怖的特点,因而在神话中经常要以不同的方式弱化他的激情(Dumézil, 1969:115-138),但杜梅齐尔却将其视为推动社会进步力量的重要来源。武士的道德与法学家之法的对立,可以使身陷囹圄者开始新的生活,这是因为他们身处边缘,从人性(humanity)的角度出发认为有权利去打破“严格司法”(strict justice)的命令(Dumézil, 1988:108)。

实际上,这只是武士阶层挑战国家制度的一面。武士阶层的罪(sin)共有三种:第一是谋杀和亵渎,第二是软弱,第三是贪污和通奸。因陀罗就曾经犯过这三种罪,他因杀死跟婆罗门相关的怪物而丧失精神力量(spiritual energy),在与另一头怪物作战中因胆怯而丧失身体力量(physical strength),因性方面的邪恶而丧失了俊朗的外表(beauty)。为何只有武士阶层会产生罪?因为罪的界定是跟国家制度相关的,因陀罗的三种罪分别对应对宗教法则、武士伦理和第三功能道德的违背(Dumézil, 1983:3)。对于第一功能来说,它就是道德、宇宙和仪式秩序(rtá)本身,只有对秩序的违背才会被视为罪,故在第一功能不可能产生罪。<sup>①</sup>第三功能只专注于自己各种乐善好施的服务,对政治秩序毫无兴趣,故也不会产生罪。而第二功能是政治秩序的保卫者,在与敌人的对抗中会产生与其类似的缺点,这导致它具有跟其所守护的社会相矛盾的特征(Dumézil, 1969:105-107)。不过,武士的挑战只是外部性的(Dumézil, 1988:114),也就是说,武士在特定情况下会表现出打破国家制度束缚的倾向,但并不构成与王权之间的对反关系。

武士阶层常常表现出某种形式的二元性特征,最典型的例子是北

<sup>①</sup> 从理论上来说,第一功能作为秩序本身不会产生对自身的违反,但是国王却有可能产生罪。印度的迅行王(Yayati)和伊朗的以玛(Yima)都因自己的傲慢而导致地位丧失。傲慢是对真理秩序的违背,对神灵至高权利和人类局限性的否认,故称为谎言之罪或傲慢之罪(Dumézil, 1971:111)。这种罪只要犯一次就会导致地位的彻底丧失,因为第一功能的王是所有功能原则的综合,此一项罪就会影响所有的三个功能。而武士只是三功能结构其中的一个层次,所以每次只能违反一项功能原则(Dumézil, 1971:112)。

欧社会中关于“一只眼”和“一只手”的神话。<sup>①</sup> 在神话中，“一只眼”所代表的是第一功能中的巫术性特征，“一只手”代表的是第一功能中的契约和司法性特征。如果说北欧神话中的“一只眼”奥丁和“一只手”提尔尚属第一功能的神——其实，由于战争功能已经溢入到第一功能，日耳曼社会的诸神经常表现出武士的特征（Dumézil, 1969: xi），那么罗马历史中的“一只眼”和“一只手”则确实是武士的故事。在罗马面临伊特鲁里亚人征服危机之时，有两位英雄拯救了罗马。一位是一只眼的贺雷修斯·科克勒斯（Horatius Cocles），他站在桥上用炯炯目光震慑住敌人（巫术性特征）；另一位是穆齐乌斯·司凯沃拉（Mucius Scaevola），他在刺杀敌军失败之后，将手放进火盆，并放出虚假的宣言——罗马有三百青年准备继续完成他失败的刺杀行动，此宣言最终迫使敌人媾和（契约性特征）。武士的二元性特征产生于他们跟两种王权的关系，或者是遵从，或者是违背。这种二元性特征构成了一种对称结构（Dumézil, 1969: 51），但并非是基于武士内部的对反关系形成的。

三功能内部都呈现出一定形式的二元性特征，但其基础并不相同。在第一功能，巫术性王权和司法性王权是对立互补的辩证法关系，后者作为前者的反题出现，并且这两种王权类型已经穷尽了这一功能的全部范畴（Dumézil, 1969: 55）。第三功能常常表现为双生子结构，例如印度的第三功能神纳萨提亚（Nasatya），这种二元性之间不但没有表现出对立，而且是相互依赖、难以区分的。在“一只手”和“一只眼”的故事中，第二功能虽然也具有某种程度的二元对反特点，但这种二元性并不是武士阶层自身的本质特征。印度的神话中与因陀罗组成一对（pair）的神灵有很多，例如伐楼拿（Indravaruna）、纳萨提亚（Indranasatya）、阿格尼（Indragni）、伐由（Indravayu）、苏摩（Indrasoma）等。这些二元组合都不是稳定的，其中一些组合是由因陀罗主导的非均衡结构，另一些组

<sup>①</sup> 在斯堪的纳维亚的神话中，一只小狼威胁了神界的安全，众神期望趁它还小，用一条折不断的链条把它拴起来。制造链条的方法只有“一只眼”的魔法神奥丁知道，他曾将一只眼睛投入一泓泉水，从而获得了所有的知识。链条是用女人的胡须、山峦的根须、一只猫爬动的声音、鱼的鸣叫和小鸟的痰液制成的。接下来需要让小狼接受游戏，将链子拴上。众神跟小狼达成协议，如果链子被挣脱开，它自然没有危险；如果链子没有被挣开，表明小狼并不构成威胁，链子也会被取下来。小狼为了保证游戏的公平，要求一个神把一只手放进它嘴里，这个任务是由司法神提尔完成的。小狼最后受骗，咬断了提尔的手，提尔就变成了“一只手”的神。

合是因功能上的亲和而形成的。唯一的例外是因陀罗与伐由,这两个武士神的特征可能跟上面讨论的两种武士的类型相关联,但是杜梅齐尔认为它并不能与密陀罗和伐楼拿的结合相提并论(Dumézil, 1969: 59)。总而言之,武士阶层的二元性是可塑的、多模式的,不能构成武士阶层的整体结构(Dumézil, 1988: 180)。辩证法关系只部分影响了第二功能的内容,武士阶层通过晋升仪式被整合到国家当中,依然保留了它的“不稳定”品质。

## 六、生产者阶层作为“杂物箱”

关于生产者,杜梅齐尔并没有专门的论著,只在论及与前两个阶层关系时略有阐述,其核心观点体现在《武士的命运》和《神话与小说哈丁古斯的萨迦》这两本书中。之所以难以对丰产者阶层形成完整的论述,是因为这一功能的庞杂性——它跟经济、地形、气候、性、美丽、爱情、和平、农牧业、财富、健康、医学等难以列举完的种种因素相关。前文也已经提到,像纳萨提亚、基林努斯等丰产神并不能构成第三功能的整体,甚至有人将这一功能形容为一个“杂物箱”(埃里邦, 2005: 110)。第三功能处于等级体系的最下层,代表的是国家当中的社会层面,即印欧人的部落。本节需要处理两个问题,一个是第三功能与武士阶层的关系是怎样的,另一个是第三功能是如何进入到国家当中的。

第一个问题前文已经有所涉及,即一种类型的武士是属于部落社会内部的,他们不安的战斗性格构成了对社会的威胁,另一种武士则是属于国家的,他们遵循的是与部落社会不同的道德。这里要对第二种武士与部落社会的关系做一些补充。如前文所述,武士的三种罪跟三种功能密切相关,在武士违背第一功能的道德时,他所受的污染要依靠第三功能来净化。例如,因陀罗和罗马武士国王图鲁斯因此种罪丧失了身体力量或军事力量,他们分别要向第三功能的纳萨提亚和基林努斯神请求帮助,以恢复他们的力量(Dumézil, 1969: 45)。这意味着,武士阶层因违背王权所产生的污染需要依赖社会来禳解,第三功能充当的是净化者、治疗者的角色。这是由于第三功能在第二功能的处置权之下,与它的等级和本性一致(Dumézil, 1969: 45)。或许可以说,在面对第一功能时,武士阶层与丰产者阶层是联合在一起的,因此武士对第



一功能的违犯需要丰产者举行献祭仪式来净化。这是辩证法在完成第一步综合(两种王权类型的综合)之后所产生的逻辑,并且与武士代表社会利益的面向相一致。

关于第二个问题,杜梅齐尔是通过分析萨克索撰写的丹麦国王哈丁古斯的小说来解答的(杜梅齐尔,1995)。丹麦武士哈丁古斯在父亲被杀后,由巨人族抚养长大,并在奥丁的指引下成功复仇,杀死挪威国王,重新登基为王。哈丁古斯与奥丁的相遇是故事的关键转折点,以此为界,可以将哈丁古斯的人生划为两个阶段。在第一个阶段中,哈丁古斯在巨人家族,喝巨人的女儿哈特格雷帕(Harthgrepa)的奶汁长大,后者又用情欲引诱哈丁古斯。哈特格雷帕作为奶娘兼妻子,与哈丁古斯的关系是乱伦性的。在回丹麦的路上,哈丁古斯借着哈特格雷帕的魔法占卜未来,却因打扰死者导致哈特格雷帕被撕成粉碎。在第二个阶段中,在奥丁的指引下,哈丁古斯变得更加强壮,他杀狮饮血,攻敌报仇,与雷妮尔达再次结婚,最终以奥丁所预言的方式自缢而死。萨克索讲述哈丁古斯人生时,故事的情节并不连贯,中间总是突兀地插入一些神话。神话中,瓦恩族是生殖、财富及感官享乐之神,而阿斯族的国王奥丁以知识和魔法著称。双方发生战争,最终以约德尔为首的瓦恩族被阿斯族接纳,并接受了新的道德规范。哈丁古斯与约德尔有诸多相似之处。例如,雷妮尔达根据放在哈丁古斯伤口内的戒指指认丈夫,这跟神话中斯卡第根据光脚辨认出约德尔的情节相似;哈丁古斯以超自然的速度驶船,与作为海上之神的约德尔的神速航行也类似。杜梅齐尔认为,神话的引入是为了在社会学意义上解释萨迦故事情节难以表达的主人公身份的转变,类似情节的背后是巫术—宗教意义的汇合,隐含着前基督教时代斯堪的纳维亚的宗教观念。

在进入阿斯族以前,约德尔的婚姻形式是乱伦的,他的妹妹也同时是他的妻子。进入阿斯族以后,约德尔放弃了乱伦婚,与斯卡第再次结婚。约德尔所代表的瓦恩族婚姻制度的转变,跟哈丁古斯从与女巨人的乱伦婚形态转变为与雷妮尔达的婚姻形态是一致的。从功能上而言,瓦恩族所代表的是生殖和财富的第三功能,瓦恩族合法的乱伦婚是丰产力杂乱无章的体现,这是“有组织的社会形成之前的状态”(杜梅齐尔,1995:60);阿斯族所代表的则是宗教与法律的第一功能。瓦恩族与阿斯族的对抗同时也是不同魔法的对立。在被阿斯族接纳之后,瓦恩族的赛德尔魔法被打上了耻辱的印记,这说明阿斯族的魔法在等

级上高于瓦恩族的赛德尔魔法。哈丁古斯在人生第一个阶段所使用的女巨人魔法就是瓦恩族的魔法,在萨迦中它没有带来良好的结局;但在第二个阶段,奥丁所授予的魔法无往不胜。所以,在萨克索的观念中也存在着两种魔法在等级上的差别。杜梅齐尔将第三功能的魔法与第一功能的魔法称为“低级魔法”和“高级魔法”的对立(杜梅齐尔,1995:80)。瓦恩族进入阿斯族社会的过程就是“低级魔法”臣服于“高级魔法”的过程。

无论是哈丁古斯的萨迦,还是瓦恩族与阿斯族的神话,都是对“理想社会”的表达。此处的“理想社会”当然是印欧式的、以三功能结构为基础的观念。在三种功能结构中,生产者阶层是难以独自确立政治秩序的,而第一、二功能在缺乏生产者时也不能构成一个完整的社会,“两个集团或两种类型的人或神起先是彼此分开、并列的,其中一个同时代表宗教与法律权威和战斗力量,另一个代表生殖和财富;这两个集团苦苦交战却没有结果,最终达成协议,让第二个集团的代表或全体人员进入第一个集团的社会当中,后者于是就成为完整的社会,能和谐地行使印欧意识形态所确认的三个基本功能”(杜梅齐尔,1995:42)。

## 七、结 论

### (一) 基于印欧社会的国家理论及其解释力

在部落社会、古典社会(历史的开始)和现代性发端这三大人类学研究领域当中(Zhang,2018:17),相较于部落社会研究在学术训练中的必读性和现代性发端研究的丰硕成果,古典社会研究在中国的遭遇较为惨淡。然而,古典社会研究透过绵延的历史对当下世界形成的观照,具有部落社会(“没有历史”)研究无法企及的优势。近四十年来,中国人类学研究日益专业化、碎片化,研究者逐渐丧失了彼此对话的能力,重新发现和推进人类学研究的总体问题显得极为迫切。回归人类学的早期研究经典,建立当下经验与经典理论问题的谱系联系,是激发中国人类学研究想象力的有益尝试。

杜梅齐尔提供了一个勾连古典社会与现代社会研究的重要理论工具。近代社会理论家对现代国家的讨论包含两个主要的脉络,一是以市民社会和公民权利为核心的国家理论,二是以民族国家为核心的国

家理论。前者以自然法的讨论为基础,这一起源于希腊并在启蒙运动中复兴、发展的社会思想成为今天建构国家制度的重要依据之一。例如,汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)以人的三种活动为线索,重新整理自古希腊到现代社会的政治社会史时发现,在城邦解体后,自由公民在政治公共领域的行动地位开始下降,工商业社会和大众社会的兴起虽然在一定程度上使公共领域再度复兴,但都难以承担人类追求永恒的诉求(阿伦特,1999)。因此,现代国家中的公民如何获得具有行动意义的公民权利就成为了关键。实际上,问题的实质是生产者阶层,即第三功能走上历史舞台之后,在现代社会如何建构国家政治秩序的问题。而在后一脉络当中,民族国家最初就是在印欧社会出现的,因此印欧国家天然地成为思考民族国家理论的主要经验基础。韦伯对现代国家的思考就是从古代罗马和近代德国出发的(韦伯,1997),印欧经验是其政治社会学理论的民族学基础。而乔治·杜比已经明确指出,从中世纪到17世纪,三功能的结构一直主导着欧洲社会(Duby,1980)。无论是人类学还是其他社会科学,若要理解和突破当前盛行的国家理论,重新回到印欧社会研究是十分必要的,在此意义上,杜梅齐尔的印欧文明研究提供了更为明晰的线索。

杜梅齐尔的国家理论自然有其局限。一方面,他的研究主要关注的是国王与武士阶层,对第三功能即生产者阶层的关注远远不够,这导致他的国家理论无法对19世纪之后生产者阶层走上历史政治舞台做出有效的回应,而此前梅因对印欧社会的村落共同体已有深入的研究(梅因,2016)。另一方面,在面对其他古典文明时,杜梅齐尔的国家理论的解释力仍旧是有限度的。在他的国家理论中,巫术性王权在建立之后向司法性王权的辩证发展是一个必然的连续过程,历史的发展即国家政治结构的展开。而中国上古史研究中一直存在一个重要的辩论,即殷周连续论与殷周断裂论之辩。周人代商是中国早期国家内在政治结构的展开吗?王国维旗帜鲜明地认为,周公确立的道德礼仪制度彻底放弃了殷商的巫觋传统,是一项彻底的政治与文化变革(王国维,1959:451-480)。对此问题,杜梅齐尔的国家理论目前尚不能给出令人满意的解释。

尽管有其局限,但杜梅齐尔对印欧社会基本政治范畴的奠定,在比较意义上对普遍的政治研究仍具有重要意义。遗憾的是,目前西方社会科学界仅有巴洛格将三功能论与启蒙运动以后的土地所有者、劳动

者和资本家的三分做比较,讨论此理论用于政治和社会理论分析的三种可能性(Balog,1974:195-208)。令人振奋的是,近年来已有一些中国人类学家尝试将三功能论运用到对中国边疆社会的研究之中,如王铭铭曾提出皇帝、士大夫—绅士、生产者大众的三重功能以及嘉戎社会的皇权—祭祀权、土司、头人、百姓的四重功能的政治社会结构(王铭铭,2008:210-271);张亚辉对吐蕃王权的分析也借用了杜梅齐尔对双重王权类型的划分(张亚辉,2014:81-83),此外还有一些对边疆地方社会的国王与祭司、政教关系的研究等。总体来说,中国学者对杜梅齐尔国家理论的系统研究还处在起步阶段,目前仅有两篇文章述及了他关于两个功能集团整合为一个理想社会的理论(田蕾、张原,2017;张原,2019)。

## (二)等级辩证法与“二元联盟”的国家起源之辩

关于国家的起源,人类学通过对部落社会的研究提出了“二元联盟”的理论,即两个部落的头人通过夸富宴式的礼物交换竞争等级优势,形成早期国家(莫斯,2002;张亚辉,2017:172)。这一理论在民族志经验上得到了丰富的案例支持。在尼罗河流域施鲁克人的新国王授权仪式中,通过两场虚拟的战争,南、北施鲁克完成王权的统一,建立国家(埃文思-普里查德,2010:154-161;王文澜,2016)。在埃及前王朝时期,由很多村庄构成的小社区之间的敌对、冲突是国家形成的基础。神话中,荷鲁斯和塞特这两个神象征着上、下埃及的冲突,塞特被荷鲁斯制服之后形成的均衡状态就是王权所代表的不变秩序。埃及第一王朝创建者美尼斯的王权所采取的二元君主制形式(法老被称为“两地的主人”),意味着它是统一上埃及和下埃及的权力(富兰克福特,2007:21-25;王文澜,2016)。萨林斯所命名的“波利尼西亚战争”是斐济群岛内两大集团堡澳(Bau)与莱瓦(Rewa)之间发生的战争(夏希原,2015:52),这场战争也表达了在政治建立过程中存在的二元性关系。以上有关施鲁克人、埃及和毛利人的政治二元结构理论在本质上与莫斯的联盟学说是相对应的。这一理论取向将国家政治的起源归结为两个共同体性质的部落或社区整合为一个整体时所形成的新原则。

等级辩证法理论与“二元联盟”的国家理论存在根本的不同。等级辩证法的出发点是巫术性王权,它是国家形成的最初范畴。巫术性

王权是从兄弟会中生长出的权力和观念,罗马的牧神祭司团、印度的乾达婆和希腊的卡容(Chiron)都是兄弟会式的秘密会社(Dumézil,1988:27)。这种兄弟会存在于城市,而非部落社会当中,它的巫术性束缚、暴力和恐怖等特点就是国家最初形成时的特征。在国家的进一步发展过程中,以对反特征出现的司法性王权建立了宗教和司法的秩序和规范。因此,国家政治原则的形成和完善是辩证法发展的结果,此过程并不以部落的联盟为前提。从三功能角度来说,第一功能的产生代表着国家政治的形成,第二和第三功能以不同的机制在国家中得到安置,但这些机制既不是辩证法式的,也不是国家起源最根本的机制。需要指出的是,“低级魔法”臣服于“高级魔法”也属于“二元联盟”的理论范式,这是杜梅齐尔思想的一次重要转变。这一时期,他否定了集权经济和分配经济与两种王权类型之间的关系,而将之视为第一功能与第三功能的关系,密托津从第一功能的神变成第三功能的神(杜梅齐尔,1995:123)。此时,杜梅齐尔也更加关注罗马人和萨宾人的关系,而不是两种王权的关系。如何处理杜梅齐尔的思想转变,以及如何处理等级辩证法和二元联盟理论的分歧,还有待进一步的研究。

无论如何,我们无法否认杜梅齐尔在国家理论方面的贡献和启发。杜梅齐尔承认,“社会三功能”在现代世界已经很难作为有意识的结构继续存在下去,但是它在社会中还是有效的存在,“社会将存在多长时间,三种功能就将被保存多长时间”(埃里邦,2005:124)。这一论断让我们确信,奠定国家基础的两种王权类型也将伴随着国家的历史持续存在下去。具有超自然特征的巫术性王权和关注现世的司法性王权是构成国家和政治秩序的两面,而这正是卡西尔所讲的神话的国家和理性的国家(卡西尔,1992;国曦今,2016)。神话的思维所确立的是一种宇宙秩序,它是想象国家秩序最早的方式。修昔底德和柏拉图的希腊哲学又诞生了理性的国家理论,它跟神话的国家相互斗争,但并无胜负。中世纪的宗教律法以神圣与世俗的等级方式将二者连接在一起;15世纪,马基雅维利主义的兴起致使宗教和道德被排除在国家之外;18世纪,道德和理性以自然法的形式重新回归国家;20世纪,受黑格尔历史哲学的影响,国家作为绝对精神的承载者再一次蒙上了神话的色彩,极权主义的扩张正是这一历史进程的后果。卡西尔的研究表明,国家的两个面向或者说两种王权类型共同构成了国家的基础,过度压抑其中的任何一个都会出现严重的问题。在面对实行普遍选举制的法国

时,杜梅齐尔意识到,失去了对皇帝的效忠、失去了对统一象征的神秘依附,对于法国人来说并不是一件好事(埃里邦,2005:138-139)。他的表态就是在宣称,现代国家不仅需要确立理性的法律制度,而且需要依赖神秘性的情感支持,如此才能形成稳固的政治秩序。

#### 参考文献:

- 阿伦特,汉娜,1999,《人的条件》,竺乾威译,上海:上海人民出版社。
- 埃里邦,迪迪耶,2005,《神话与史诗——乔治·杜梅齐尔传》,孟华译,北京:北京大学出版社。
- 埃文思-普里查德,爱德华,2010,《论社会人类学》,冷彩凤译,北京:世界图书出版公司北京公司。
- 杜蒙,路易,1992,《阶序人》,王志明译,台北:远流出版事业股份有限公司。
- 杜梅齐尔,乔治,1995,《从神话到小说——哈丁古斯的萨迦》,施康强译,北京:生活·读书·新知三联出版社。
- 富兰克福特,亨利,2007,《王权与神祇》,郭子林、李岩译,上海:上海三联书店。
- 国曦今,2016,《秩序之下的国家——评卡西尔〈国家的神话〉》,《民族学刊》第4期。
- 卡西尔,恩斯特,1992,《国家的神话》,范进、杨君游、柯锦华译,台北:桂冠图书股份有限公司。
- 林肯,布鲁斯,2002,《死亡、战争与献祭》,晏可佳译,上海:人民出版社。
- 梅因,亨利,2016,《东西方乡村社会》,刘莉译,北京:知识产权出版社有限责任公司。
- 莫斯,马塞尔,2002,《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,汲喆译,上海:上海人民出版社。
- 萨林斯,马歇尔,2003,《历史之岛》,蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译,上海:上海人民出版社。
- 田蕾、张原,2017,《史诗传奇与萨迦小说中的神话结构——读杜梅齐尔的〈从神话到小说——哈丁古斯的萨迦〉》,《民族学刊》第3期。
- 王国维,1959,《观堂林集》,北京:中华书局。
- 王文澜,2016,《拱心石和神王——施鲁克人的 nyikang 神与神圣王权的研究》,《民族学刊》第3期。
- 王铭铭,2008,《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社。
- 韦伯,1997,《民族国家与经济政策》,甘阳选编,甘阳、李强、文一郡、卜永坚译,北京:生活·读书·新知三联出版社。
- 夏希原,2015,《缘何向修昔底德道歉——萨林斯的历史人类学与战争研究》,《世界民族》第1期。
- 雅斯贝斯,卡尔,1989,《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社。
- 张亚辉,2017,《馈赠与联盟:莫斯的政治发生学研究》,《学术月刊》第8期。
- 张原,2019,《从三重功能到二元联盟——杜梅齐尔印欧文明研究中的政治发生学思考》,《社会》第1期。
- Allen, N. J. 1993, "Debating Dumézil: Recent Studies in Comparative Mythology." *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 24(2).

- Balog, F. 1974, "An Assessment of the Relevance of the Comparative Mythology of Georges Dumézil for Political Thought." *Revue européenne des sciences sociales* 12(33).
- Beck, B. 1968, "Review: *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*." *American Sociological Review* 33(5).
- Duby, G. 1980, *The Three Orders*. Trans. by Arthur Goldhammer. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Dumézil, G. 1969, *The Destiny of a Warrior*. Trans. by Alf Hildebeitel. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1971, *The Destiny of a King*. Trans. by Alf Hildebeitel. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1983, *The Stakes of Warrior*. Trans. by David Weeks. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1988, *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representation of Sovereignty*. Trans. by Derek Coltman. New York: Zone Books.
- 1996, *Archaic Roman Religion*. Trans. by Philip Krapp. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lincon, B. 1998, "Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s." *History of Religions* 37(3).
- Littleton, C. S. 1964, "The Comparative Indo-European Mythology of Georges Dumézil." *Journal of the Folklore Institute* 1(3).
- 1966, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Maine, H. 1872, *Village-Communities in the East and West*. London: John Murray.
- Momigliano, A. 1984, "Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization." *History and Theory* 23(3).
- Zhang, Yahui 2018, "The Double Rupture: Central Themes of Historical Anthropology in Contemporary China." *Cargo* 8.

作者单位:厦门大学社会与人类学院  
责任编辑:梅 笑