

# 歷史的借鑒

## ——弗雷澤論羅馬王權的神聖性來源

國曦今

北京大學社會學系

**摘要** 當自然權利理論在19世紀受到歷史學和經驗主義的挑戰之後，羅馬的政治實踐作為西方政治思想的源頭之一被重新思考。梅因通過對羅馬法的研究，以主權論和權力的制衡取代了自然權利的觀念論基礎，他遺留的權力的合法性問題被庫朗熱以“聖火崇拜”的宗教原則加以解釋。弗雷澤參考人類學對原始婚姻制度的研究，重新解釋了“聖火崇拜”的社會意涵。他用“維斯塔貞女”補充了家父長制度，認為“王權誕生於家內聖火”保障了王位繼承的合法性。羅馬從王政時期向共和制的過渡，隱含了社會由母系繼承方式向父系繼承方式的轉變。由此，弗雷澤認為王權的神聖性一方面來自於合法的繼承，另一方面在於王權所承擔的公共職責。

**關鍵詞** 弗雷澤、羅馬王權、神聖性、自然權利

經過17、18世紀啓蒙精神對自然權利的揭示，個體的尊嚴和價值得到強調。它否定了封建時代以來領主對人們財產和人身的雙重壓制，提倡平等和自由的現代價值。洛克對於個體自由和財產權的強調，盧梭對不平等的洞見以及以契約方式重建的社會關聯，都成為對抗封建制度的思想武器。在現實層面，美國獨立戰爭的勝利率先為歐洲人民爭取解放做出榜樣，隨即而來的法國大革命徹底推翻了以貴族和教會為主的封建統治，第三等級登上歷史舞台。



這場席捲歐洲本土的現代變革，帶來了歷史上最為普遍的民主制度。它以人的自然權利為基礎，賦予人們政治上的選舉權，由人民來決定他們的政府。民主制無疑是歷史的大勢所趨，它的實踐方式在當時受到廣泛討論。法國以革命的方式推進的民主制度受到保守派思想家的質疑。托克維爾率先提出“多數人的暴政”，認為這是民主制潛在的危機。“多數人統治的民主制，它的絕對性使得民主制下誰也對抗不了多數。”<sup>1</sup> 他總結法國大革命的制度變革，認為在大革命之前法國業已喪失了貴族統治的官吏等級制度，而以中央集權作為行政的中心。在大革命之後，拿破侖迅速建立的也是中央集權制度。“倘若中央集權制在大革命中沒有滅亡，那就意味著中央集權制本身是這場革命的開端和標誌。……當人民在其內部摧毀貴族政治時，他們自然而然地奔向中央集權制。……在人民內部，所有權力自然都傾向於統一，只有憑借大量手腕，才可能使之分裂。”托克維爾認為，革命後建立起來的官僚行政與選民政府，將無限制的政府中央集權制與佔絕對優勢的立法團混合在一起，背離了自由。民主制走向它的反面，成為它潛在的危機。

與此相對，英國的混合憲制及早地回避了這一難題。在三次議會改革將選民資格擴大之前，在英國居於支配地位的是混合政府理論而非分權理論。國王雖然喪失了立法權和執行權，但他仍擁有否決權和任命權。下院決定徵稅和官員彈劾，上院擁有審判的權力。事實上，在責任內閣制形成之前，上院貴族長期控制著國家政權，英國在性質上更接近貴族政體。布莱克斯通肯定了英國政體的優越之處，在於各方面能夠相互牽制。在立法機構中，人民牽制貴族，貴族牽制人民，兩院則防止行政機構越權。<sup>2</sup> 因此，與法國的行政一體化相比，英國在議會改革和責任內閣制之前，分權機制已經建立起來。因此，在面對19世紀歐洲全面的民主化進程時，英國國王不但沒有像法國路易十六一樣被送上斷頭



台，反而發揮著不可替代的政治影響力。大衛·卡納迪恩指出，在19世紀前半期，英國君主制就其行使真正的、有效的政治權力而言達到了最為輝煌的時期。到了19世紀末，王室的禮儀史無前例的擴大了。1877年維多利亞成為印度女皇；1897年張伯倫讓殖民地的總理與軍隊加入慶祝女王執政60週年的“鑽石大典”；1900年約克公爵的環繞帝國世界的旅行，無不彰顯了英國王權的政治影響力。正如格萊斯頓所說，君主制的社會功能與拋頭露面的職責，對於這個國家社會的健康與王權的穩定都具有“無與倫比的重要性”。<sup>3</sup>

從表面上看，英法兩國民主進程的主要區別在於英國對王權的保留。這一問題直接關涉到民主制的基礎，即權利的神聖性來源。法國大革命將自然權利作為普遍民主制的基礎，托克維爾在論述民主制的危機時首先提出對它的質疑。自然權利因其神聖性來自於普遍的人性論，改變了以上帝或者國王為中心的傳統神聖性來源，成為一切權利中“更普遍和更優先的權利”，以其理論的優先性獲得政治上的合法權。托克維爾對此保持警惕，他說“人世間沒有一個權威因其本身值得尊重或因其擁有的權利不可侵犯，而使我願意承認它可以任意行動而不受監督，和隨便發號施令而無人抵制。當我看到任何一個權威被授以一切的權利和能力時，……我都要說，這是給暴政播下了種子。”<sup>4</sup>而以柏克為代表的英國保守主義思想家，否定了自然權利暗示的“我們有權利為自己建立一個政府”，認為這種權利和自由首先來自於歷史。從《大憲章》到《權利宣言》，憲法保障了人們的自由，而“不管任何其他更普遍或更優先的權利都是些什麼”。<sup>5</sup>英國的君主立憲制承認世襲的王權和貴族，它絲毫不妨害人民擁有公民權和自由權，甚或可以說，自由的權利正是在它的保護下得以發展。在這個意義上，英國思想家認為，憲政的合法性來自於歷史。



由此可見，以自然權利或者歷史作為民主制的思想根源，成為英法兩國現代民主化進程的主要區別。正如列奧·斯特勞斯在綜述自然權利理論遭遇歷史學派的詰難時所說，“自然權利據稱是人類理性所能辨識而又得到普遍承認的權利，但是歷史學（人類學）告訴我們，根本就不存在這樣的權利，我們能夠看到的不是那種假想的一致性，而是形形色色、無比之多的有關權利和正義的觀念。”<sup>6</sup> 從這個意義上來說，英國現代政體的合法性由兩部分構成：一方面是以民主制為基礎，即受啟蒙價值的影響，以自然權利作為人的基本權利；另一方面保留王權的做法突出了合法性的另一來源——歷史。值得注意的是，這裡的歷史並非諾曼人征服之後英國的本土歷史，而是自古典時代以來西方文明的歷史。對於自然權利的討論是18世紀的思想精華，到了19世紀，在考古學、人類學等知識的帶動下，歷史成為可資借鑒的思想源泉。人們不再以革命的方式對待歷史，包裹著傳統和習俗的歷史成為權利合法性的重要依據。

## 一 古羅馬的遺產

在19世紀英國的思想家中，率先以歷史研究反駁自然法理論的是梅因。梅因的貢獻不止來自於他的思考，更是他在長期的法律實踐中的積累所得。1847年梅因從劍橋大學畢業後被委任為欽定民法教授，1852年他成為律師協會的高級講師，主講羅馬法和法理學。1862–1869年他前往印度，擔任總督府參事，向印度政府提供法律和政策建議。他一生從事民法的研究和比較，尤為擅於還原民法之所產生的社會背景和風俗習慣。

梅因全面地反思了自然法理論及其造成的政治後果。他認為以自然權利為基礎的現代自然法學說來自於封建後期法國的法



律實踐。由於封建時期成文法無法滿足判案的需要，加之地區差異，致使法學家渴望一種理論指導，由此催生了自然法理論。<sup>7</sup> 梅因將他的研究重點從法學思想轉向法律實踐，他認為在歷史上與自然法的效果最接近的當屬羅馬法中的衡平原則。梅因考察了古羅馬的社會風俗和制度演變，將之與他在印度觀察到的習慣法加以比較，闡述了古代判例法到成文法的發展過程，以及衡平原則在其中發揮的重要影響。

羅馬的歷史表明，最初司法審判權集中在國王手上，國王的意志就是判決。當貴族們壟斷了法律知識，成為“法律的受託人和執行人”時，他們通過司法特權剝奪了君主的權力。隨之而來的法典時代是平民成功地擊潰了寡頭政治的體現。在法典形成之後，法律並非一成不變，人們對它進行了有意的調整，以促進社會的進步。在法律與社會協調的諸種手段中，以衡平法最接近於自然法原則。梅因分析衡平法的產生過程，發現它並非某種自然觀念的衍生物，而是在羅馬的擴張中，作為立法者和裁決者的裁判官在不得不處理與外國人關係時所頒布的一系列告令的集合。它的基礎來自於對古意大利各部落生活習慣的瞭解，是對各部落通行的制度所共有的規則和經驗的總結。衡平法雖然對市民法有所調整，卻並未取代它；衡平法也並沒有指向一個更高的、普遍性的道德良心；同時，衡平法背後的權力關係亦未發生革命性的變化，“裁判官制只是用‘委員政治’取代了‘君主政體’，以往被集中在一個人手中的權力現在被分配給了許多選任官吏。”<sup>8</sup>

相比較法權，梅因更強調治權。他認為古代法起源於王的判例，而非法律或習俗。古代法由最初的判例經由習慣法最終走向法典法的過程，是統治權分散的結果，即主權者的權力制衡。同樣地，衡平原則的誕生也與羅馬的政治擴張直接相關。隨著羅馬軍事力量的發展，它通過征服將大量的異鄉人納入羅馬的統治。聰明的執政官延續了其他部落的習慣法，將之作為衡平的原則，



並通過告令的形式對市民法進行補充，由此形成了萬民法。這麼說來，即便衡平原則體現了自然法思想，它也只是羅馬治權擴張的結果，而非在法權主體上將異邦人與羅馬市民同等視之。

那麼，羅馬的法權主體究竟是什麼呢？梅因通過對遺產繼承制度的考察，否定了個體作為財產的所有者，認為家庭才是法權的基本單位。在古代法中，概括繼承是繼承權的第一個概念。十二銅表法規定，“遺囑人”轉移給“繼承人”的是“家族”，也就是包括在“家父權”中和由“家父權”而產生的各種權利和義務的集合體。實際上，“家族”而非個人是一個“法人”，族長是它的代表。<sup>9</sup>而在契約關係中，關於個體權利的約定是相當晚近的事。契約在羅馬法中被稱為“耐克遜”，它指每一種用銅片和衡具的交易。最初，包含物權的財產所有權與對單一個人或團體有效的權利或債權都用這個名稱稱呼，也就是說，物權與人權在羅馬早期是不加區別的。“契約”與“讓與”一樣，包含在物權和人權的整權下，後來才轉變為僅僅由締約雙方關於人身的約定。自然權利理論中以個體為單位建立的社會關係在梅因的考察下因缺乏歷史依據而遭到否定，家族或者說家父長成為早期法律的基本單位。

然而，梅因的反駁隱含了一個更為關鍵的問題。一旦取消了自然權利的理論基礎，現代民主制度的合法性和神聖性通過什麼保障？轉化為梅因的問題，即當個體脫離家庭變成訂立契約的法權主體時，如何保障他們允約？梅因發現，在羅馬法中契約是指一個“合約”加上一個“債”。“債”表示契約的神聖性，它是法律用以把人或集體的人結合在一起的束縛。一開始，口頭契約以神聖儀式作為“法鎖”，直到後來諾成契約一經雙方同意立即具有約束力，它的保障是對法律必然性的尊重。引申至道德領域，他反對康德的自由意志，認為訂立契約並非自由意志的表達，而是與必然性的法律後果相關，即履行應負擔的義務。<sup>10</sup>在



羅馬法中，“債”和“法鎖”作為契約的神聖性保障，被反復強調。當梅因以歷史研究取消自然權利時，權力的神聖性便成為政治合法性的基礎。自然權利理論以“天賦的人權”回避的問題現在被重新提出，王權的神聖權威與儀式功能恰在此處發揮了不可替代的作用。

繼梅因之後，詳細闡述羅馬法權與政治神聖性的英國思想家是弗雷澤。弗雷澤在《金枝》的開篇中以古代羅馬的祭司——內米湖畔的“森林之王”為研究對象，他強調的正是王權的宗教面向，即它的權威和影響力。弗雷澤受梅因的家父長制度的啟發，他研究王室的家庭結構及王位繼承問題。他發現王權的神聖性有兩個來源，一方面來自於從傳統家庭中獲得的合法的繼承資格，另一方面來自於它對社會力量的保存。通過合法的繼承方式，國王獲得傳統的力量，與此同時，他還要證明自己能夠對社會整體負責。就像“森林之王”一樣，自然的豐歉、災異、疾患都是他必須承擔的公共職責。從這個意義上來說，王權的神聖性既體現了傳統的價值，又體現了社會整體的凝聚力。

## 二 王權的合法性基礎：父系繼承還是母系繼承？

其實，在弗雷澤之前，關於羅馬社會結構的討論已積累了大量的基礎。吳飛在《“人倫”的解體》中綜述了19世紀後半期西方人類學關於父權制與母權制兩種不同的婚姻-家庭形態的討論。在《古代法》中，梅因將羅馬的社會結構解釋為父權制家庭，家父長在家中享有絕對的權力，從家庭到氏族、部落、城邦，隨著權力的不斷延伸而形成一套同心圓結構。梅因的理論再次確認了羅馬的主權思想，但缺少對權力合法性來源的討論。1864年，庫朗熱的《古代城市》出版，他從宗教的角度對父權制家庭的神聖



性進行說明。家父長之所以擁有絕對的權力是因為他是家族聖火的保護者，他負責使聖火永遠燃燒。聖火是古代宗教的核心，它既是祖先的墳墓，也是人生儀式的中心，出生、婚姻、收養、死亡等活動都圍繞聖火進行。庫朗熱與梅因一樣，認為城邦的生成是家族不斷擴大聯合而成，權力的基礎是對聖火神聖性的尊重。

以父權制家庭作為國家起源的觀點遭到了巴霍芬、麥克倫南等人類學家的反對，他們從原始婚姻制度出發反駁父權家庭作為最早的家庭形式。<sup>11</sup> 從思想史的意義上來說，巴霍芬等人提出母權論的初衷旨在批判將主權者的絕對權力作為政治的起源，他們強調母權制所象徵的自然主義傾向，認為“母權制是自然法的踐行”。<sup>12</sup> 但是，他們僅從婚姻制度中反對主權論思想，無法說明它在古代政治結構中的位置，致使後人在事實層面對其進行反駁的同時，將它的意義一並否定了。

原始婚姻的研究啟發了摩爾根，他將之運用於羅馬政治構成的分析中，回到主權與自然法的主題上。摩爾根將社會與國家區分開，他認為社會以人身關係為基礎，其基本單位是氏族、胞族、部落、部落聯盟，而國家則以地域和財產為基礎，通過地域關係處理財產和個人的問題。摩爾根進而認為，羅馬政府觀念的起源是氏族組織，由氏族選舉的酋長會議所代表的部落政府，發展到酋長會議與軍事統率的兩權政府，再到人民大會的出現形成三權分立的政府，即是羅姆努斯時代羅馬的政治構成。直到酋長會議變成元老院，人民大會變成公民大會，真正的政治社會才出現。摩爾根對梅因的反駁不僅在於他認為家父長制度是婚姻發展史上的例外，更重要的是，他認為羅馬的政治基礎不是國家，而是以婚姻關係為核心的氏族。“羅馬建城時仍然處在氏族社會，羅姆努斯和奴馬都進行過改革的嘗試，但並沒有成功。塞爾維烏斯·圖利烏斯的改革成功了，從此羅馬的氏族不再是政治的基礎，羅馬也順利進入政治社會的階段。”<sup>13</sup> 由此可見，摩爾根





的研究開啓了理解羅馬王權的新思路。以圖利烏斯的改革為分水嶺，早期的羅馬王權不是梅因筆下擁有絕對判決權的王，王的權威和職責要在氏族組織的社會結構中尋找依據。

上述研究啓發了弗雷澤對羅馬王權的討論。弗雷澤生於蘇格蘭，他早年深受蘇格蘭啓蒙運動影響，隨後進入劍橋大學接受了完整的古典學教育。自梅因從主權論提出對自然權利的反駁之後，對於羅馬王權的解讀便成為討論現代政治合法性的歷史依據。弗雷澤從羅馬王權的宗教特徵入手，揭示了權力背後的社會基礎。他從家庭形態和婚姻制度兩方面說明王權的繼承方式，以解釋權力的合法性來源。

### （一）羅馬早期的家庭形態

當梅因從歷史角度批判自然權利理論時，他破除了自然權利的人性論基礎，認為權力來源於家父長的權威。庫朗熱用聖火崇拜說明了家父長權威的神聖性前提，為權力的合法性找到了證據。在這一點上，弗雷澤與二者觀點不同，他認為聖火崇拜只能揭示神聖性的一端，以此為依據得出的主權論值得商榷。

在庫朗熱看來，羅馬家家擁有家火，看守家火的家長既是宗教權威，也是政治權威，同時也是承擔公共事務的公民。<sup>14</sup> 如果按照家父長繼承原則，國王必然出生於貴族家庭，但在羅馬及其早期的拉丁姆部落中，至少有兩位王是奴隸出身，即由維斯塔貞女所生。<sup>15</sup> 這個細節使弗雷澤重新考察羅馬習俗，以便對其王權繼承制度有更準確地把握。

弗雷澤認為，庫朗熱只強調守護聖火的男性家長，卻忽略了點燃聖火的維斯塔貞女。聖火崇拜的重心不是對火的崇拜，而是點燃聖火所象徵的生育力量源源不絕，為家庭帶來繁榮。弗雷澤通過對古代羅馬建築的考察，認為維斯塔神廟是王室聖火的延



續。維斯塔貞女與男性家長一樣，是王室聖火的守護者，國王由貞女所生是古代宗教習俗使然。

除了羅馬廣場上的維斯塔圓廟之外，在帕拉丁山(Palatine)山陰腳下也有一座維斯塔神廟。這座神廟據說是由國王奴馬所建，取了帕拉丁山和朱庇特山(Capitol)中間的位置。在神廟後面，奴馬仿照羅姆努斯的朱庇特聖殿，為自己建立了一座宮殿，即王宮Regia或Palace。在共和國後期，擔任國家祭司職能的聖王(the King of the Sacred Rites)就住在奴馬Regia神殿中。維斯塔神廟中燃燒的聖火被認為是國王的聖火。神廟旁還有一間屋子被用作儲藏室，稱為奴馬的陶器(Numa's Crockery)，它同時也是家邦守護神(Penates)的住處。在古代，由於陶器是盛裝敬獻神的祭品，由貞潔之人(青春期的兒童)送到祭壇上，而家邦守護神又是維斯塔的化身，由此可見，這間叫做“奴馬”的儲藏室與維斯塔貞女有關，它是維斯塔神廟的一部分。這樣，羅馬廣場上的維斯塔圓廟，那個保存著神聖儲藏室和永久聖火的地方，實際上是帕拉丁山中的維斯塔神廟的翻版，也即王室聖火的延續。這就難怪傳說中維斯塔神廟的聖火一旦熄滅將預示著羅馬的衰落，因為它所代表的是王室的聖火。<sup>16</sup>

對維斯塔貞女的強調在於說明點燃聖火比守護聖火更加重要。弗雷澤在世界各地看到多處關於火崇拜的風俗，他們大多以鑽木取火的方式獲得火種，並將取火的過程擬人化和神聖化。人們認為相互摩擦的木棍和木板分別代表男女兩性，生出的火種是繁衍的後代，維持火種不滅以示生活繁榮興旺。

在西非的達馬拉蘭人中有個叫做Herero的遊牧民族，火在人們的生活中非常重要，它是權力的象徵。與羅馬一樣，當地人家中灶上的火是神聖不滅的。火不能由自家分別點燃，必須取自村中的神聖灶台。聖火代表祖先，犧牲也在這裡獻祭。在政治上，村中的聖火屬於首領，它既是長老們商議決斷的地方，也是陌生



人被接受的地方。聖火平時由貞女看管，一般由首領主妻未出嫁的長女或是他最近親屬中未出嫁的女兒擔任。在晚上或者下雨時，聖火被移到主妻的房中。貞女除了看管聖火外，兼有祭司職能。部落以鑽木取火的方式生火，代表女性的聖火板一直存放在火壇中，每當遊牧遷徙時，貞女持聖火板走在隊伍最前面。而代表男性的聖木棍一直由首領保存，得到聖火棍是他成為首領的重要依據。因為聖火棍是祖先的象徵，擁有它的人掌握了對祖先的獻祭權，也就得到了權力的合法性。每當有孩子出生時，首領將他帶到聖火前賜予名字，確認他的合法身份；當有人外遷建立新村時，首領用聖壇的火點燃新村的火，以示新村的從屬性。<sup>17</sup> 在這個例子中，首領權威的獲得與聖火的保存緊密相關，聖火棍確立了首領的神聖地位，成為權力合法性的象徵。但聖火棍只能代表權力的一方，擁有聖火板的貞女是產權的代表，她承擔了豐產的職能，由她點燃各家灶台，為人們帶去食物。在聖火板和聖火棍的結合中，鑽木取火的意義得到完整的表達，以火象徵的生命力是權力與產權結合的產物，表達了家火崇拜的核心要義。弗雷澤由此推斷，羅馬的維斯塔貞女也承擔著同樣重要的職能，而在梅因和庫朗熱的家父長制度中，貞女的作用沒有得到說明，致使將古代王權當作絕對權力的解讀存在偏差。

更重要的是，女性原則表達了產權的合法性。王由維斯塔貞女所生，代表了王擁有合法的繼承權。在羅馬古代八王的歷史中，維斯塔貞女是兩任國王的生母。相傳，國王塞爾維烏斯·圖利烏斯(Servius Tullius)的母親是侍奉火神的貞女，他是火神與貞女的結晶。一天，國王老塔克文(Elder Tarquin)妻子的女僕處女Ocrisia在獻祭王室灶台時，在火中出現了一個男人的形象。聰明的王后即刻命令女僕躺在灶台中間，使她懷了火神的孩子。這個孩子就是塞爾維烏斯，他一出生頭上有火圍繞，他天賦異稟，早早表現出非凡的能力。據說羅姆努斯也是火神的後裔。有一次，



阿爾巴國王的火壇中出現了男性生殖器，它與處女的結合能夠生出偉大的國王。國王命令他的女兒們接受這一使命，她們不肯，於是派了女僕前去。結果，女僕生下了羅姆努斯和雷姆斯，也就是偉大的羅馬的建城者。Praeneste（希臘城市）的建立者Caeculus也被認為是從祭壇中出生。阿爾巴王朝的神話祖先拉丁努斯的妻子據說就是維斯塔貞女，她的名字叫做Amata或Beloved，它是後來維斯塔祭司得到任命後的名字。<sup>18</sup>

弗雷澤認為，這些傳說並非後人杜撰，它們揭示了國王的神聖性來源。王由維斯塔貞女所生，表示王權的合法性產生自家內。家內聖火通過貞女誕生了合法的繼承人，而作為父親的男性在繼承制度中無關緊要。在羅馬王位的繼位儀式中，自老國王去世後人們就將聖壇上的火熄滅，待新王繼位時再次點燃。在重燃聖火的儀式中，維斯塔貞女（通常是先王未出嫁的大女兒）是主角，儀式演繹了火神的火種進入貞女子宮的過程，新王由此誕生，以保證王出自家火。另一方面，弗雷澤不滿於將神聖性僅僅推到聖火崇拜，王並非聖火的守護者而具有神聖性，相反，他本身就是神聖的產物。作為火神與貞女兩性結合的結晶，王代表的是生育的力量，如同達馬拉蘭人的聖火板和聖火棍，聖火是由於它象徵的生命力而受到崇拜，並不是由於火在他們眼中是一種特殊的存在物。因此，生自維斯塔貞女的羅馬王權，他的神聖性來源是他所代表的豐產能力，是為人們提供食物來源和後代繁育的生生不息的生命力。<sup>19</sup> 弗雷澤說明了維斯塔貞女的作用，使“王權誕生於家內聖火”的含義不像庫朗熱分析的那樣指向家父長和男性繼承人。它引發弗雷澤進一步對古代的婚姻制度進行考察。

## （二）王位的繼承原則

維斯塔貞女不止反駁了早期王權的絕對權威，它同時指向王位的繼承制度。王權產生自家火貞女——聖潔的公主，而非父子



相承的父系家庭，這似乎更符合原始婚姻中母系繼承原則，女兒所生的孩子被認為是合法繼承人。這在羅馬的歷史和民俗中能夠得到印證。

羅馬的王共有八位，除了第一位羅姆努斯是阿爾巴的後裔外，其他所有的羅馬王都不是父系繼承。其中一個是通過他的母親從先王處得到王位，另外三個是傳位給他們的外國女婿：塔提烏斯(Tatius)、老塔克文(elder Tarquin)和塞爾維烏斯·圖利烏斯(Servius Tullius)。<sup>20</sup> 根據摩爾根的研究，羅馬政治社會的原則產生於早期的氏族組織，氏族組織的核心是通婚關係。羅馬建城之前的拉丁姆部落，普遍的婚姻原則是將王室的女兒留在家中，讓兒子外出迎娶他國的公主並繼承岳父的王位。這種方式在古代的希臘和瑞典也存在。比如統治埃伊納島(Aegina, 希臘的一個小島)的埃阿科斯(Aeacus)家族，王室的子孫都要離開故土。兒子忒拉蒙(Telamon)去了Salamis城，孫子Teucer搬到了塞浦路斯城，他們各自娶了當地的公主並繼承了岳父的王位。埃阿科斯的另一個兒子帕琉斯(Peleus)去到了Phthia城，他從國王的女兒手中接過王位，與妻子成為第三代君主。帕琉斯的兒子阿喀琉斯(Achilles)在他很小的時候被送到了利科米德斯(Lycomedes)的宮廷，他後來迎娶了當地的一位公主。在古希臘的阿提卡傳統中，父系原則是在雅典王刻克洛普斯(Cecrops)引入個體婚(individual marriage)之後才得到確認，從前，阿提卡的男人可以娶同父的姐妹，卻不能娶同母的姐妹，這也證明了母系繼承原則的作用。弗雷澤贊同巴霍芬的研究，認為母系原則在古老的伊特魯里亞人中很是常見，羅馬有兩個王是伊特魯里亞人，他們不從父系而從母系繼承，人們熟知母親的名字而忘記父親的名字，甚至在記錄時，母親的名字是全稱，父親的名字僅出現首字母。<sup>21</sup>

弗雷澤指出聖火的母系繼承的特點，其用意在於說明王權的社會基礎。弗雷澤認為，早期羅馬社會普遍實行外婚制、從妻居



和母系繼承方式，也就是說，王的女兒留在家裡接受別國王子的求婚，上門的王子與妻子共同居住在岳父國中，王位由岳父傳給他的女婿。這種方式說明王室聖火並不屬於父系血親，而是保留在土地的擁有者即國王的女兒手中。根據摩爾根的提示，羅馬王權的政治基礎來自於早期拉丁姆部落的婚姻原則，母系繼承方式說明了國家的主體是基於土地的，而非基於權力。雖然父親是家火的保護者，但母親是家火的擁有者，就像在達馬拉蘭人中，首領的權力來自於聖火棍，而代表食物來源的聖火板一直由女性保存。在羅馬，擁有合法繼承權的王是火神與維斯塔貞女所生，父親的角色並不重要，這更加說明了王權的基礎來自於家內聖火，即擁有土地和國家的公主，而非擁有武力的上門王子。

在母系繼承方式中，能娶到公主的上門女婿必須在眾多求婚者中脫穎而出，以他的力量和才幹贏得公主的芳心。女婿並不一定出自貴族家庭，事實上，只有兩位塔克文（Tarquins）是出自於貴族的伊特魯里亞家庭，其餘的王都是平民出身，但他們無疑是擁有強大意志力和戰鬥精神的人。他們卓越的才能使他不甘心受限於傳統習俗的制約，一旦他擁有統治權，他便希望擺脫母系繼承方式，確立他的絕對權力。這在王權的神聖性上表現地十分明顯，他們力圖把與土地相連的聖火崇拜轉向與天空相連的自然崇拜，把聖地轉變為祭拜雷電、太陽等天空之神的聖所。這在羅馬的建城者羅姆努斯身上表現地十分明顯，他的生母是維斯塔貞女，他從傳統中獲得王權的正當性，而一旦他得到權力，他便完全模仿雷電之神朱庇特，試圖切斷與土地的聯繫，把權力歸向戰爭。<sup>22</sup>

羅馬王權正是在此表現出它的雙重性。一方面，王權產生於傳統的母系繼承制度，王的合法性是擁有土地的家內聖火賦予的；另一方面，他不斷挑戰這一制度，將神聖性來源歸結為自己非凡的能力。王的身上體現了傳統習俗與絕對權力的張力，這種



狀態一直延續到共和國時期，製造了長達數世紀的革命戰爭。直到羅馬不再由土地貴族所把持，不再被通婚原則所約束，換句話說，當羅馬王權試圖凌駕於元老院之上獲得絕對權力時，弗雷澤認為這恰恰表現了王權的衰弱。

### 三 由繼承方式帶來的王權神聖性的改變

以往對於羅馬共和制建立的討論更多地集中在政治和軍事領域，認為貴族與平民之間的權力鬥爭是共和制產生的根源，是政治制度的變化帶來了社會的進步。弗雷澤對這一解釋不甚滿意，他分析了材料之間的疏漏，對共和制和雙執政官制產生新的理解。

朱塞佩·格羅索教授一生專注於羅馬法研究，他看到王政時期向共和制過渡的漫長歷史，尤其是君主制向執政官制的轉變。其中令人費解的是，在驅趕國王建立執政官制之後，又建立了獨裁官，以及其下的騎士長，似乎權力又出現了集中的趨勢。傳統的解釋或是認為這是部落戰爭的結果（De Sanctis），或者認為執政官之間存在等級差別（Arangio-Ruiz），格羅索則認為，這是王政向共和政體過渡時期政治伸縮性的產物。由於軍事權力與民事權力的擴張，把王權逼到純宗教領域。但是各個軍團之間，以及羅馬的幾大地域部落之間（羅馬、埃特魯利亞、薩賓等等）存在權力競爭，雙執政和獨裁官是其權力平衡的產物。<sup>23</sup> 他雖然看到了古代王權擁有政治和宗教的雙重意涵，但仍未跳出梅因的範式，尤其是他不能說明獨裁官的實質內涵，也不能解釋為何執政官制度是由羅馬的王塞爾維烏斯·圖利烏斯（Servius Tullius）設立的，為何執政官要服從元老院，以及為何保民官直到王被驅逐後的第16年才產生。



弗雷澤從王權的繼承關係對這些斷裂的環節進行解釋。在他看來，這一變化是王權由母系繼承原則向父系繼承原則的轉變，是擁有政治力量的王試圖擺脫傳統習俗的束縛建立獨立權威的嘗試。羅馬最後三位王的關係證明了這一觀點。老塔克文去世後由他的女婿塞爾維烏斯·圖利烏斯繼承，圖利烏斯被他的女兒和女婿所殺，由女婿高傲者塔克文（Tarquin the Proud）繼承王位。小塔克文曾當著元老院的面反對圖利烏斯，他說自己的合法繼承身份是來自祖父老塔克文，不承認是由於娶了圖利烏斯的女兒所致，以此強調他得自父系的權力。後來，他用武力殺死了自己的岳父得到王位。但奇怪的是，他並未把大兒子賽克斯圖斯（Sextus）留在身邊，而是派到加比伊城（Gabii）。當小塔克文家族被驅逐後，他也逃往了加比伊城。<sup>24</sup>

擁有野心的塔克文一家被驅逐之後，代替王位的是兩名執政官。這兩位執政官並非簡單的貴族出身，按照弗雷澤的說法，他們是古代制度的合法繼承人。小塔克文之所以被驅逐，與他兒子的亂倫行為有關。他與親戚路西烏斯·塔克文·科拉提努斯（L. Tarquinius Collatinus）的妻子盧克萊提亞（Lucretia）發生關係，使後者自殺而死。舉兵反對他的分別是科拉提努斯和布魯圖斯（L. Junius Brutus），他們成為共和國的第一任執政官。科拉提努斯是塔克文家族的後裔，布魯圖斯是老塔克文女兒的兒子，也就是小塔克文的外甥。按照母系繼承原則，布魯圖斯的優先性在小塔克文之前，小塔克文為了塔克文家族以暴力殺了布魯圖斯的父兄，布魯圖斯的反對在某種程度上是對塔克文父系家族的驅逐。同時，布魯圖斯的命運也如此。在他當上執政官後，他親手殺了自己的兩個兒子，以避免父系專制在羅馬的復辟。<sup>25</sup> 在弗雷澤看來，雙執政官的設置既是對母系繼承的承認，又是對父系的接受，因此共和制度是王權兩個面向的展開。如果說共和制是貴族對王權的反對，那麼元老院沒有理由不接受科拉提努斯擔任執





政官。事實上，只是因為他與塔克文同姓，布魯圖斯廢黜了科拉提努斯，以貴族瓦勒里烏斯(Valerius)代替。

弗雷澤認為，共和國初期的制度變化並非權力制衡的結果，相反，元老院對於雙執政官的設置是使羅馬回到絕對王權產生之前，由婚姻和繼承關係規定的氏族社會的政治原則。不論是給執政官設置一年的任期，還是設雙王制以實現權力的制衡，其結果都是使王權回落到習俗之中。直到獨裁官的任命，才真正形成了絕對的權力。獨裁官純粹由選舉產生，它是對貴族權力的反對，作為絕對王權的基礎，它有著明顯的專制性質。羅馬的尤特羅庇烏斯討論說：“獨裁官是王被驅逐後的第九年，當塔克文的女婿試圖復仇時在羅馬建立的，他同時任命了騎士長”。他將獨裁官比作羅馬帝國的皇帝，認為“這個權力就是陛下您現在執掌著的，甚至奧古斯都(Caesar, Augustus Octavianus)，也就是屋大維，以及在他之前的蓋烏斯·凱撒(Gaius Iulius Caesar)他們都是以獨裁官的頭銜及官職進行統治的。”<sup>26</sup>可見，絕對權力直到羅馬帝國才真正出現，早期羅馬王權仍然遵循著氏族社會的風俗，權力受限於婚姻和繼承制度。

不論是強調維斯塔貞女的作用，還是突出早期王權的母系繼承方式，弗雷澤旨在反對將王權的基礎認定為絕對權力。他雖然接受梅因對於自然權利的反駁，但認為梅因以主權觀理解王權不能揭示王權的社會基礎。弗雷澤的研究發現，早期羅馬的王權是古代氏族聯姻的衍生物，而婚姻和繼承關係限制了王權的絕對權威。王權的神聖性一方面來自於他個人卓越的戰鬥能力，另一方面來自於他從聯姻關係中獲得的對土地的支配權，他作為家族聖火的保存者，維護聖火不滅使社會獲得源源不絕的生命力。對權力的強調僅僅看到了王權個體性的一面，並未將王權的社會基礎納入考量。王的個人能力僅是使他獲得聯姻的資格，聯姻象徵的豐產的活力才是神聖性的來源，因為它為人們的生活提供了切實



的物質保障。在這個意義上，王是公共利益的代表，王權的神聖性來源於社會，它保障了人們基本的生存權利。

## 四 結論

梅因對18世紀自然權利理論的經驗論補充，提出權力及其制衡是自然法的歷史來源，但他遺留了權力的合法性問題。庫朗熱指出合法性基礎來源於宗教的神聖性，佐證了梅因的主權觀，取消了自然權利的理論空間。弗雷澤借助早期人類學對於婚姻制度的研究成果，將羅馬王權的社會根源揭示出來。他通過對維斯塔貞女的強調，說明了神聖性的基礎是兩性結合創造的生育力量，同時，他在婚姻制度中發現了王權的母系繼承原則，將羅馬早期的社會基礎勾勒出來。在這個意義上，他扭轉了自孟德斯鳩以來將王政時期到共和制時期的過渡解釋成權力的制衡與變更的觀點。弗雷澤從社會風俗出發，認為這是由古代之母系繼承原則向父系繼承原則的轉變。王權，由於它的神聖性來源於社會基礎，因此在這個變更過程中表現地尤為艱難和緩慢。當平民們普遍接受了父系繼承方式時，貴族和元老院仍然在政治設置中強調傳統的氏族原則，以限制王權的專制傾向。

需要強調的是，在弗雷澤眼中，貴族與平民的對抗並非權力的鬥爭，而是兩種社會制度的對立。執政官的設置不是權力妥協的結果，而是新興的父系繼承制度不斷壯大，擠壓原有的母系繼承方式使後者反彈的結果。弗雷澤認為，貴族與平民的差別不在於主權者多寡的政治原則以及由此而產生的民情和政治心態，貴族作為早期氏族組織的後代，他們的差別表現在社會風俗層面的制度差異，這是一套包含宗教、婚姻、家庭、財產繼承關係等人們日常生活中更加經驗的制度和習慣原則。正是它們構成了人們



的基本生活，在其中人們才能得到“自然權利”的體會，而不是從觀念上理解“自然權利”。從這個意義上來說，弗雷澤對羅馬王權的闡釋是一套社會制度的發展史。

弗雷澤強調羅馬早期的母系繼承方式，否定父系繼承原則的權力意涵，使人們對於王權有了重新的認識。羅馬王權的神聖性表現在永不熄滅的聖火上，聖火本身不是崇拜對象，以鑽木取火的方式生火才是崇拜的核心。因為它模仿了兩性的生育，產生的火種是生命的結晶，冉冉不息的聖火象徵著永不枯竭的生命活力。在這個意義上，王權的神聖性產生於它對物質生活的保障，也就是說，王權的社會基礎是對個體自然權利的維護。弗雷澤接受啓蒙運動關於自然權利的基本觀點，並將之經驗化為對物質豐產的強調。弗雷澤認為，在早期的初級社會中，尤其是在人們的認識水平較低時，他們求助於巫術滿足對食物的豐收與子孫的繁衍的需求，王權的神聖性也來源於此。雖然個體可以使用巫術來保障自己的利益，但關涉陽光、降雨、雷電等公共巫術卻是由王來履行的，這也是為何古代宗教都與自然崇拜相連。通過與家內聖火貞女的結合，王以其婚姻為社會提供生命力。王權對社會福利的重要作用是他權力合法性的基礎，在這個意義上，他化身為國家公僕，是公共利益的代表。

弗雷澤對羅馬王權二重性的揭示，旨在強調王的社會性與個體性的統一：王權的社會性表現在它的權力來源上，它是社會福利的保存者，它的合法性來源於社會的公共認同；一旦王獲得權力，絕對權力的一面便表現出來。弗雷澤認為，理想的王權應該始終保存著二重性，它的社會基礎使它脫離專制的陷阱，它的相對權威又使它具有靈活性，能夠衝破習俗的限制，以對必然性的超越實現社會的進步。弗雷澤在闡釋君主制的歷史意義時曾說，君主能夠把人們帶出原始的僵化民主狀態，一個君主的幻想和反復無常將會打破重壓在奴隸身上沈重的習俗的枷鎖。只要部落不

再被溫和的、分散的長者控制，而是屈服於單一強大的個人，它就會比鄰國更強，並且不斷強化，促進社會、工業和智力的發展。<sup>27</sup> 而在19世紀的英國，王權成為足以抵擋“民主的暴政”的政體形式，它之所以能夠發揮功效，並非權力使然，而是它代表了傳統習俗在現代社會的延續。

## 注釋

- 1 托克維爾，《論美國的民主（上）》，董果良譯（商務印書館，2013），318。
- 2 威廉·布莱克斯通，《英國法律釋義》，游雲庭等譯（上海人民出版社，2006）。
- 3 霍布斯鮑姆，《傳統的發明》，顧杭，龐冠群譯（譯林出版社，2004），139、158、161。
- 4 托克維爾，《論美國的民主（上）》，董果良譯（商務印書館，2013），318。
- 5 柏克，《法國革命論》，何兆武等譯（商務印書館，2009），43-44。
- 6 列奧·斯特勞斯，《自然權利與歷史》，彭剛譯（生活、讀書、新知三聯書店，2003），10。
- 7 國曦今，《人類學的自然法基礎》，《社會學研究》，第2期（2019）。
- 8 梅因，《古代法》，沈景一譯（商務印書館，2015），41。
- 9 梅因，《古代法》，沈景一譯（商務印書館，2015），125-126。
- 10 梅因，《古代法》，沈景一譯（商務印書館，2015），222-234。
- 11 吳飛，《“人倫”的解體》（生活、讀書、新知三聯書店，2017），52-67。
- 12 巴霍芬，《母權論》，孜子譯（生活、讀書、新知三聯書店，2018），35。
- 13 吳飛，《“人倫”的解體》（生活、讀書、新知三聯書店，2017），84。
- 14 庫朗熱，《古代城邦》，譚立鑄譯（華東師範大學出版社，2006），15-23。
- 15 Frazer, J. G. the Golden Bough, v2 (Cambridge University Press, New York, 2012), 227-252.
- 16 Frazer, J. G. the Golden Bough, v2 (Cambridge University Press, New York, 2012), 200.
- 17 Frazer, J. G. the Golden Bough, v2 (Cambridge University Press, New York, 2012), 207-224.

- 18 Frazer, J. G. *the Golden Bough*, v2 (Cambridge University Press, New York, 2012), 195–202.
- 19 Frazer, J. G. *the Golden Bough*, v2 (Cambridge University Press, New York, 2012), 267.
- 20 Frazer, J. G. *the Golden Bough*, v2 (Cambridge University Press, New York, 2012), 270.
- 21 Frazer, J. G. *Lectures on the Early History of the Kingship* (Macmillan and Co., Limited, New York, 1905), 238–241.
- 22 Frazer, J. G. *Lectures on the Early History of the Kingship* (Macmillan and Co., Limited, New York, 1905), 250–253.
- 23 朱塞佩·格羅索，《羅馬法史》，黃風譯（中國政法大學出版社，2009），42。
- 24 楊共樂，《古代羅馬文明》（北京師範大學出版社，2014），33–40。
- 25 王煥生，《古代羅馬神話傳說》（社會科學文獻出版社，2010），318。
- 26 尤特羅庇烏斯，《羅馬史大綱》，謝品巍譯（上海人民出版社，2011），6。
- 27 Frazer, J. G. *Lectures on the Early History of the Kingship* (Macmillan and Co., Limited, New York, 1905), 81–89.