

论古罗马的仪式与政治:以共和时代为中心

胡玉娟

(中国社会科学院 世界历史研究所,北京 100006)

摘要:古罗马共和时期的政治生活具有高度仪式化特征,社会冲突则具有强烈的戏剧性特征。古罗马共和早期、中期、晚期先后发生了一系列波澜壮阔的社会转型运动。在政治场域发生的戏剧性冲突与变革,往往同时在宗教舞台上象征性地展演出来。宗教无时无刻不介入社会冲突与政治纷争。罗马国家宗教礼仪制度与政治的互动关系及其演变,从另一个角度可与社会变迁和制度变革相互印证。在罗马共和早期的等级冲突、共和中期的派系竞争和共和晚期的个人专权的事例,无不反映出罗马共和政治的仪式性和表演性特征。而共和早期的两次平民撤离运动则揭示了社会冲突与和解不仅仅是实用性手段和策略的较量,更是象征性符号和宗教仪式的竞争。在冲突被仪式化的同时,认同也被仪式化。仪式加强了不同阶层的认同,促进了等级和解。仪式空间和时间都是派系竞争的场所。不同的仪式时空各有特点和象征意义,罗马显贵往往借此建构其政治主张。凯撒的仪式行为表明,其追求个人权威的目的不是要称王,而是要成为公众的保护人。

关键词:古罗马;共和时代;政治仪式;权力符号

中图分类号:K545.3

文献标识码:A

文章编号:1001-8204(2017)06-0097-09

古代罗马国家的政治活动具有戏剧性特点,它以广场、会场、竞技场、剧院、神庙、祭坛、通衢大道等公共空间为舞台,以民众为观众,以政治家为演员,以服饰、仪仗、坐席等级、游行队列的秩序、凯旋式和宗教赛会的规模、纪念碑和公共建筑物的碑铭记事等为展示权威,从而建构起权力的象征符号。

古罗马共和早期、中期、晚期先后发生了一系列波澜壮阔的社会转型运动。在政治场域发生的戏剧性冲突与变革,往往同时在宗教舞台上象征性地展演出来。宗教无时无刻不介入社会冲突与政治纷争。罗马国家宗教礼仪制度与政治的互动关系及其演变,从另一个角度可与社会变迁和制度变革相互印证。本文以罗马共和早期的等级冲突、共和中期的派系竞争和共和晚期的个人专权为例,分析罗马共和政治的仪式性和表演性特征。

一、冲突仪式:从反叛到重聚

罗马共和早期的主要政治事件是平民与贵族的冲突。在罗马编年史作家李维、哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯笔下,这段长达二百多年的历史事件充满了戏剧性和象征性。冲突的展现及和解都被抽象为仪式。以下试借用维克多·特纳的社会戏剧理论加以阐释^[1](P29-34)。

(一)第一次撤离运动

公元前 494 年,古罗马平民举行第一次撤离运动,为这场平民与贵族之间波澜壮阔的社会戏剧揭开了序幕。事情起因于平民债务危机。共和初期,罗马连年遭受外敌骚扰,经常征调平民从军。服兵役是城邦公民的义务,但既无报酬,又延误农事,还需自备武器和口粮,平民深受其累。许多平民是外来移民,没有土地所有权,需要租种公有地或贵族的土地,他们以人身作抵押,以劳动交换土地、种子、工具,成为贵族的 nexii。一旦无法交纳足够的劳动产品,就会陷入债务。罗马古老的习惯法对债务人非常苛刻,允许债主拘押、拷打债务人。共和初期,大量平民沦为贵族的债务人而受到债主的逼迫。这就为等级冲突埋下了导火线。

一个人的悲惨遭遇煽动了一场燎原大火。一位老人浑身伤痕累累地冲进罗马广场。他的罩衣被撕碎,身体虚弱得要死,胡子、头发凌乱得可怕。尽管他面目全非,但还是有人认出他来。有人说,他曾是军团的指挥官,还立过战功。这人向群众展示胸膛上的累累伤痕,作为他多次为国作战的证明。当人们聚集在他身边,询问他为什么落到如此凄惨的地步?他说,当他在萨宾人的地区征战时,敌人掠夺了他的庄稼,烧掉了他的房子,抢

收稿日期:2017-03-25

作者简介:胡玉娟(1971-),女,四川自贡人,中国社会科学院世界历史研究所研究员。

走了他的家产和牲畜。接踵而至的赋税,犹如雪上加霜,他不得不去借债。结果,由于还不起高利贷,债主们夺走了他祖传的农场,又将家产夺去,最后还剥夺了他的人身自由,不是像对待奴隶那样,而是把他关押、拷打。他露出后背的遭鞭笞的新伤。耳闻目睹此人的悲惨遭遇,激起了人们的满腔怒火。骚乱迅速从罗马广场蔓延到罗马城的各个角落……[2](II,23,1-8. t)

这个罗马传统故事体现了一种反叛仪式:这位平民的反抗不仅针对某个别债主,而且具有攻击债务奴隶制、违反贵族制社会秩序的象征意义。按照维克多·特纳的社会戏剧理论,这是反叛者“违反”社会结构的第一阶段。这位罗马反叛者的申诉暗含两条伦理依据:一是城邦同胞之间不能相互奴役,平民身为自由民和捍卫城邦的公民战士,不应受到贵族的奴役;二是贵族负有保护、照顾平民的责任,应按照罗马建城始祖、第一位国王(Rex)罗穆路斯(Romulus)的安排做平民的保护人,而不是平民的主人。

这个控诉债务奴隶制的公民还向同胞展示其伤痕——既有在战斗中留下的伤疤,也有被债主鞭笞的伤痕,通过这种强烈对比证明了他所遭受的不公平待遇,暗示贵族制社会结构的不合理。同时,这位受虐待的平民士兵又具有“牺牲品”的符号意义,足以引起神与人的公愤,并象征性地引发平民与贵族的冲突和对抗。关于这一幕社会戏剧的文本叙述旨在表明,平民违反贵族制社会规则的行为背后有其正义、合法的理由支撑。

违反社会规范的个案发生之后,整个社会随即出现了严重危机。大约二千平民士兵携带武器和口粮,撤离到罗马城界之外的一座“圣山”[2](II,32,2-3)。地中海地区的古代社会因人口压力、粮食危机、政治斗争等原因往往周期性地发生分裂,一部分公民移民海外,建立新的殖民城邦。罗马人自认为祖先也是来自阿尔巴的移民。罗马平民的撤离运动多少与此相似。不同的是,平民被贵族视为外人,因他们在罗马既无祖坟也无圣火,故而参加撤离运动的平民们占据着自己的舞台,摆出威胁的姿态,向代表城邦秩序的贵族机制发起挑战,激发这一机制作出反应。

倘若反叛的平民远离开罗马去建立自己的国家,这场公共危机就将以两个阶层的彻底决裂而告终。但是,平民们在距罗马不远的“圣山”上安营扎寨,停留了数日,仿佛犹豫是走还是留[2](II,32,4-5)。此刻,“危机”呈现出或趋向恢复稳定,或趋向制造更大动乱

的临界点。

接下来进入所谓“矫正行为”(redressive action)阶段。为了控制危机的蔓延,受到扰乱的社会体系的代表——元老院迅速采取调整和矫正的机制。他们派出谈判代表与驻扎在圣山上的平民领袖交涉[2](II,32,8)。外部战争的压力和社会生产的需要都迫使贵族竭力挽留平民。结果,平民被贵族劝回罗马,条件是平民与贵族之间订立了一条盟约:

平民将拥有自己的官员,他们是神圣不可侵犯的,负有保护平民抵制执政官侵害的权利,并且不得由贵族担任。[2](II,33,1)

在离开圣山返回罗马之前,平民还进行了保民官选举,集体宣誓订立了一条“神圣约法”:

禁止侵犯保民官的人身自由。凡侵犯保民官者,财产没收,献给农业三女神凯勒斯(Ceres)、利贝尔(Liber)和利贝拉(Libera)的神庙,并且人人得而诛之。^①

最后,曾经被扰乱的社会群体重新组合为一个整体(reintegration),并且通过一场宗教典礼宣告冲突结束,等级之间达成和解。公元前493年,贵族与平民在平民的聚居区阿芬丁山共同庆祝平民的保护神——农业三女神凯勒斯、利贝尔和利贝拉(Ceres, Liber, Libera)的神庙落成。贵族执政官卡西乌斯(Spurius Cassius)主持了神庙的落成典礼和奉献仪式^②。这标志着贵族默认了平民的神圣约法,认可保民官的神圣不可侵犯性。因为农业三女神是平民神圣约法的监护者。同时也表明,平民的保护神被纳入国家宗教体系之中。不过,管理神庙的权利属于平民职官——营造官,他们既不属于城邦的公共职官体系,也不属于贵族的祭司团体,具有相当大的独立性。总之,贵族和平民通过共同祭祀农业三女神实现了团结,在某些方面达成了共识。

运用特纳的社会戏剧隐喻论对第一次平民撤离运动的文本叙事进行分析,使我们看到,至少在古代希腊罗马作家的眼中,社会冲突与和解不仅仅是实用性手段和策略的较量,象征性符号和宗教仪式也发挥着相当关键的作用。

危机暂时度过,但社会结构却被打破了。平民逐渐在贵族的国家里面建立起“国中之国”。在平民的“国度”里,有平民职官和平民会议,也有平民自己的宗教和祭司。平民可选举、可立法,祭祀自己的保护神,庆祝平民自己的宗教节日,举办平民赛会。然而,在这

^① 李维:《罗马史》II,32-33;哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯:《罗马古事记》(Dionysius of Halicarnassus, Roman Antiquities), VI, 89, 1. translated by E. Cary, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1940.

^② 哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯:《罗马古事记》, VI, 94, 3.

种双轨制下,等级结构中固有的矛盾不但没有消除,反而会酝酿新的冲突与危机。

(二)第二次撤离运动

继第一次撤离运动之后,又有两次平民撤离运动的报道(公元前450年和公元前287年),介于这两次撤离运动之间,还有长达十年的平民要求担任执政官,致使罗马一度陷入无政府状态的社会冲突(公元前377年—公元前367年)。史料真实性虽有待考证,但这里重点考察的是文本叙事中的仪式性过程,及其所传达的罗马共和政治理念^①。

在第二次撤离运动的危机阶段,“正义的鲜血”这一引发革命的象征符号再次出现。平民领袖西基尼乌斯(Lucius Sicinius Dentatus)因反对十人立法委员会的专制统治,要求恢复保民官选举而遭到嫉恨。他被派往萨宾前线执行任务,随后被十人立法委员会派遣的凶手杀害,并伪装成他是遇到敌人袭击身亡的假象^②。

十人立法委员会的贵族领袖阿庇乌斯(Appius Claudius)专横跋扈,因贪图平民少女维吉尼亚(Verginia)的姿色,意图霸占。他趁少女的父亲和未婚夫远征在外之际,欲强行霸占。维吉尼亚的父亲赶回罗马却无力营救,为保全女儿的贞洁,他亲手杀死了她。罗马城中的平民抬尸游行,以示抗议。远征在外的两支平民军团离开战场返回罗马,与城市平民汇聚于阿芬丁山,举行了第二次撤离运动^③。

平民领袖西基尼乌斯和平民少女维吉尼亚成为革命仪式中被献祭的牺牲。平民的第二次撤离运动被诠释为一场正义的复仇。十人立法委员会被推翻之后,平民和贵族再次联合举行宗教庆典——朱庇特赛会(Ludi maximi)[2](IV,12),庆祝动乱结束,社会群体重新聚合。

与此同时,另一种象征重聚的仪式在平民大会上发生。公元前450年,为恢复保民官选举而召开了平民大会。会议的召集者和主持人竟然是贵族出身的大祭司,这意味着他把献祭、占卜等宗教仪式引进了平民大会。而先前保民官的选举、就任及平民大会决议的制订根本不受宗教仪式约束。此后,平民大会似乎也具有了宗教性。李维也有两处提到,当选的保民官和营造官若有瑕疵,上任后不久就被替换,暗示平民会议曾举行占卜仪式验证当选平民职官的合法性[2](X,47,1;XXX,39,8)。一旦平民大会也遵循献祭、占卜这套宗教仪式,其合法性就有可能被贵族承认,并转化为真正的公民大会。事实上,不久就出现了全民性的部落大会。

在公元前377—公元前366年的社会冲突中也能见到类似的重聚仪式。在平民获得担任执政官的权力的前夕(公元前367年),鉴于等级和解的曙光初现,贵族执政官卡米路斯(Marcus Furius Camillus)许愿为和谐女神康科狄亚建庙[3]。神庙选择建在伏尔甘火神广场与卡皮托尔山的中间[4]。神庙选址暗含深意:伏尔甘火神庙曾是平民的集会地点,而卡皮托尔山则是代表贵族权力与宗教的堡垒。和谐女神位于两者之间,体现了她居间调停的身份。

翌年(公元前366年),《李锡尼乌斯—绥克斯图法》通过,绥克斯图当选为首任平民执政官,一场长达10年的执政官职位争夺战结束。罗马终于结束了无政府状态和最高职位在执政官和享有执政官大权的军政官之间的摇摆不定的局面。为庆祝两个等级重新恢复和谐,元老院下令举行祭祀朱庇特大神的赛会(Ludi Maximi)。

重聚仪式修复了被撕裂的社会纽带。就这样,在和谐女神康科狄亚的神庙里,在朱庇特赛会的剧场和竞技场,罗马平民和贵族重新团聚在一起。于是,在冲突被仪式化的同时,认同也被仪式化。仪式加强了不同阶层的认同,促进了等级和解。

二、认同仪式:从阿芬丁山到奎里纳尔山

(一)认同仪式类型

公元前4世纪中期以后,政治、宗教职位陆续对平民开放。进入权力机构的平民上层分子与旧贵族迅速融合为一体,成为主宰共和政体的新力量——显贵(nobilis)。与旧贵族不同,平民显贵没有值得炫耀的祖先荣誉,他们获得声望的渠道多为举行凯旋仪式、举办公共庆典、捐建神庙和公共建筑,旨在把自己和家族的名字留在凯旋表和公共纪念物上,以获得公众对其地位和权威的认同。以公元前360年—公元前287年之间的凯旋仪式记录为例,这段时期共举行过43次凯旋仪式,其中平民出身的执政官或独裁官有22人次,占了半数以上。

公元前304年,被释奴出身的弗拉维乌斯(Cnaeus Flavius)以牙座营造官身份奉献了一座和谐女神的神庙于伏尔甘火神庙附近的小广场。大祭司长为他主持了奉献仪式[2](IX,46,5—6)。

公元前302年,平民独裁官尤尼乌斯(Gaius Iunius Bubulcus Brutus, Cos 317, 313, 311)主持平安神(Salus)神庙落成奉献典礼,这是根据他担任执政官期间的许愿,由他本人在担任监察官期间亲自监督建造的

① 第三次撤离运动因文献记载的残缺,难以重构其仪式过程。

② 哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯:《罗马古事记》,XI,25,2。李维:《罗马史》,III,43,1—7。

③ 李维:《罗马史》,III,49—52。哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯:《罗马古事记》,II,43,5;44,2—3。

[2](X,1,9)。

公元前 296 年,平民牙座营造官奥古尔尼兄弟起诉高利贷者,没收其财产,用这些充公的钱财铸造了卡皮托尔山朱庇特神庙的青铜门槛、祭坛的三张祭台上的银盘、庙顶上驮马战车上的朱庇特神像;还塑造了一尊母狼哺育婴儿时期的罗马建城者的塑像,树立在鲁米纳(Ruminalis)的无花果树下。最后还用四方形的石块铺设了从卡佩那城(Capena)到战神马尔斯神庙的道路[2](X,23,11-12)。

同年,平民营造官埃利乌斯(Lucius Aelius Paetus)和弗尔维乌斯(Gaius Fulvius Curvus)用从被处罚的畜牧主那里得到的罚金举办了赛会,制作了一尊金杯献给凯勒斯(Ceres)神庙[2](X,23,13)。

公元前 295 年,平民执政官沃鲁米尼乌斯(Volumnius)之妻维吉尼亚(Virginia)奉献了一座平民贞洁祭坛(Ara Pudicitiae plebeiae),与贵族贞洁祭坛(Ara Pudicitiae patriciae)相对立[2](X,23,2-10)。

公元前 294 年,平民执政官阿提利乌斯(Marcus Atilius Regulus)在对萨姆尼特人(Samnites)和埃特鲁里亚人(Etruscans)的战斗中,许愿给朱庇特·斯塔托尔(Jupiter Stator)奉献一座神庙[2](X,36,19)。

公元前 293 年,平民执政官卡尔维利乌斯(Carvilius)举行了战胜萨姆尼特人的凯旋仪式。上缴国库 380 万阿斯铜币,用战利品中属于他的部分为幸运女神(Fors Fortuna)建造神庙,位于塞尔维乌斯王(Servius Tullius)许诺为该女神建造的神庙旁边;用缴获的铠甲铸造一尊天后朱诺(Iove)女神塑像,供奉于卡皮托尔山的朱诺神庙[5]。

公元前 291 年,平民圣书团祭司奥古尔尼乌斯(Quintus Ogulnius Gallus, Tr. Pl. 300, Cos 269)把医药之神(或蛇神)埃斯库拉皮乌斯(Aesculapius)从伊壁达鲁斯(Epidaurus)迎来罗马,为之在台伯河中央小岛上修建庙宇,并按照希腊习俗祭祀^①。

(二) 仪式空间与仪式时间的选择

罗马共和时期,平民显贵在选择仪式空间和仪式时间方面,兼有政治上的考虑。不同的仪式时空各有其特点和象征意义,显贵们有意识地加以借用,以建构其政治主张。

首先,最重要的公共仪式空间是罗马广场,祭祀邦神、召开公民大会都在此举行。罗马广场也是展演社会冲突的戏剧舞台。与平民宗教信仰密切相关的祭坛和神庙也在广场占有一席之地。

公元前 304 年,平民牙座营造官弗拉维乌斯(Cnaeus Flavius)奉献了一座和谐女神庙。神庙就建在罗马广场。罗马本地的和谐女神康科狄亚原为掌管婚姻的女神,与大希腊地区和西西里岛许多希腊殖民城邦流行的和谐女神哈耳莫尼亚(Harmonia)崇拜相似。公元前 4 世纪,许多希腊殖民城邦先后发生了推翻贵族寡头政权、建立民主政权的政治运动,和谐女神崇拜一度成为新的社会秩序恢复稳定的隐喻。例如,在西西里叙拉古(Syracuse)城僭主蒂莫莱翁(Timoleon)当政时期,市中心的集会广场上树立起了和谐女神哈耳莫尼亚的祭坛。祭坛恰好位于公民大会的会场前面,显然是一种空间暗示,意味着和谐女神是新的城邦政治保护神,她维护社会稳定和等级和平。

公元前 4 世纪末至公元前 3 世纪初,在罗马社会冲突过程中出现的和谐女神崇拜很可能是受希腊殖民城邦的宗教影响而来的。公元前 304 年修建的和谐女神庙位于伏尔甘火神庙附近的小广场,这里靠近早期平民集会的地点,也是公民大会的集会地点。就这一点而言,可以看出罗马和谐女神与叙拉古的和谐女神崇拜具有相似的政治功能^②。

另一个具有政治意义的宗教地点是奎里纳尔山。我们知道,起初阿芬丁山是平民的宗教中心,平民的神庙(农业三女神庙、狄阿纳女神庙)多建于此,那里也是平民的社区。然而,在平民运动后期,平民显贵捐建的神庙逐渐转移到奎里纳尔山。例如,公元前 302 年,由平民独裁官尤尼乌斯许愿、捐建的健康神(Salus)神庙就坐落在此。公元前 295 年由平民执政官沃鲁米尼乌斯之妻维吉尼亚奉献的平民贞洁祭坛(Ara Pudicitiae plebeiae)是由自家住宅的一部分改建的,该住宅位于奎里纳尔山的隆古斯居民区(Vicus Longus)。这条信息表明,沃鲁米尼乌斯这种属于执政官阶层的平民显贵已不在传统的阿芬丁山平民社区居住。位于奎里纳尔山的宅第成为平民显贵新的身份象征,而代表这个新兴阶层的保护神自然也被安置在这里。

在平民运动中诞生了一种新的宗教崇拜现象——一批人格化的抽象理念成为新偶像,如和谐女神(Concordia)、胜利女神(Victoria)、健康之神(Salus)、希望之神(Spes)、信义之神(Semo Sancus)等。研究者发现,祭祀这些抽象理念之神的宗教节日大多集中在 7 月和 8 月。从时间上看,正是执政官换届选举之时。这种日期上的巧合表明,这些新的神祇是共和政权的保护

^① 李维:《罗马史》,per, 11. 普鲁塔克:《罗马问题》(Plutarch, Roman Question), 94. Translated by F. C. Babbitt, Harvard University Press, 1707.

^② Emmanuele Curti, From Concordia to the quirinal, in Religion in Archaic and Republican Rome and Italy, Edward Bispham and Christopher Smith eds., Edinburgh University Press 2000, pp. 80-81.

者,或者说它们就是显贵共和国政治理念的象征^①。这些政治理念又通过周期性的宗教祭祀被民众崇拜,抽象的意识形态通过人格神的造型、仪式表演等形象地展示出来,使公民们在宗教仪式中潜移默化地接受了国家的政治宣传,加强了全体社会成员思想上的统一性和凝聚力。这就是新兴的显贵阶层在宗教场域中行使政治话语权的秘密。

三、仪式空间的权力符号竞争

共和中期(公元前3世纪)的主要矛盾表现为罗马显贵不同派系之间为提高声望、打击政敌而展开的权力竞争。宗教性公共空间为他们的政治表演提供了广阔的舞台。显贵们通过奉献及捐建神庙、祭坛、道路、引水渠、回廊、剧院、竞技场和纪念性建筑物等,试图把自己的名字永久地保留在公众的视野和记忆中^②。

最近的研究使我们看到,公元前4—3世纪,罗马显贵在捐建神庙和公共纪念物时往往有其政治上的考虑和权力竞争的意识^③。以共和中期的两大政治派系克劳狄乌斯派和法比乌斯派为例,前者以阿庇乌斯·克劳狄乌斯·凯库斯(Appius Claudius Caecus)、后者以昆图斯·法比乌斯·鲁提利阿努斯(Quintus Fabius Rutilianus)为核心。公元前312年,担任监察官的克劳狄乌斯允许被释奴在乡村部落登记户籍,试图增加其选票份额。公元前304年,法比乌斯担任监察官期间纠正了这一做法,规定被释奴只能在城市的四个部落中登记。法比乌斯同克劳狄乌斯之间的政治冲突由此可见一斑。两个政治派别在公共空间领域的竞争主要表现为两种方式:

(一)“唱对台戏”

公元前304年,克劳狄乌斯派的弗拉维乌斯(Cn. Flavius)——据说他曾是克劳狄乌斯氏族的被释奴——担任过书吏,他以牙座营造官的身份为和谐女神康科狄亚(Concordia)奉献了一座祭坛,象征贵族与平民两个等级的和解。该祭坛位于靠近传说中罗马的建城始祖罗穆路斯诞生的鲁米纳(Ruminalis)无花果树附近。

数年之后,法比乌斯派的奥古尔尼乌斯兄弟(Ogulnii)当选为牙座营造官。公元前295年,他们也选择在鲁米纳无花果树附近树立起一尊母狼哺育罗穆路斯双胞胎兄弟的青铜塑像,其象征意义与和谐女神祭坛如出一辙。该塑像以罗穆路斯和雷慕斯两兄弟童

年时期相亲相爱的形象象征贵族与平民亲如一家人的和谐关系。奥古尔尼兄弟的这一举动显然是针对克劳狄乌斯派捐建的和谐女神祭坛而为。这两个政治派别在罗马城中的同一地点,而且是举行宗教祭祀的地点,分别留下了自己的权力符号。

(二)“借对手的舞台唱戏”

克劳狄乌斯·凯库斯担任监察官(公元前312年)期间主持修筑了著名的阿庇安大道(Via Appia)和阿庇安引水渠(Appia Aqueduct)。这两项工程不仅具有惠及民生的功效,而且是令人叹为观止的宏伟地标景观。凭借这两项工程,克劳狄乌斯足以名垂青史。法比乌斯·鲁提利乌斯在这方面很难有超越克劳狄乌斯的作为。不过,公元前304年,他在担任监察官期间组织了一场盛大的骑士阅兵游行。游行线路恰好是从战神马尔斯神庙沿阿庇安大道,从卡佩纳城门(Porta Capena)进入罗马市区。凭借此举表明法比乌斯派与骑士的政治联盟和雄厚的政治实力,这也是针对克劳狄乌斯派倚重被释奴之类的“乌合之众”而为的。骑士游行队列展示的闪亮盔甲、高头大马和飒爽英姿产生的震慑观赏效果极大地提升了法比乌斯派的士气,相比之下,克劳狄乌斯派引以自豪的阿庇安大道反而变成了陪衬和布景,而克劳狄乌斯的支持者——城市平民也显得相形见绌了。

有时,政治斗争表现为某一派系的祭司或官员利用宗教解释权,通过否决获胜的将军举行凯旋仪式,禁止以私人名义擅自把土地、神庙或祭品奉献给神灵等方式,禁止对手获得荣誉和权力符号。

例如,公元前449年,享有“平民之友”之称的执政官瓦勒里乌斯(Valerius)和赫拉提乌斯(Horatius)先后赢得了对萨宾人和埃奎人的战争,要求举行凯旋仪式。但贵族元老院拒不批准他们的请求。保民官伊布里乌斯(Lucius Icilius)召集平民会议讨论,并通过了一项平民会决议,决定授予执政官举行凯旋仪式的权利[2](3,58,11)。这是首次未经元老院批准、由民众授权举行的凯旋仪式。

公元前356年,平民独裁官马尔基乌斯·鲁提路斯(Gaius Marcius Rutilus)赶走了在第伯河沿岸抢劫的高卢入侵者,要求举行凯旋仪式,但遭到元老院的拒绝。他转而寻求保民官和平民的支持。平民大会通过

^① Emmanuele Curti, From Concordia to the quirinal, in Religion in Archaic and Republican Rome and Italy, Edward Bispham and Christopher Smith eds., Edinburgh University Press 2000, pp. 82.

^② 参见《新版古罗马地理景观学辞典》中的“纪念性建筑物年表”,其中收录了从王政时代到帝国晚期,罗马城市中主要纪念性建筑物的捐建情况。L. Richardson, JR. A New Topographical Dictionary of Ancient Rome, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 1992, pp. 445—458.

^③ John Muccigross, Religion and politics: did the Romans scruple about the placement of their temples? Celia E. Schultz and Paul B. Harvey JR, eds., Religion in Republican Italy, Cambridge University Press 2006, pp. 181—206.

决议,批准了他的这一要求。这是第二次出现的未经元老院批准、仅仅根据人民的意愿而举行的凯旋仪式。

公元前304年,平民营造官弗拉维乌斯不顾显贵们的强烈反对,在火神沃尔坎广场附近奉献了一座和谐女神的祭坛,并根据平民大会的授权迫使大祭司长为他念献祭的祝祷词。然而,按照惯例,只有执政官级别的最高职官才拥有奉献神庙的权利。于是,元老院颁布了一项法令,未经元老院授权或大多数保民官赞成,任何人不得擅自奉献神庙或祭坛^①。

公元前222年,大祭司团反对执政官克劳狄乌斯·马凯路斯(Marcus Claudius Marcellus)在荣誉之神(Honos)的神殿增建德行之神(Virtus)的祭坛,声称天空出现电闪雷鸣是对这一亵渎神灵行为的警告。因为神灵各有其祭礼,在神圣的庙堂中祭祀其他神灵不符合宗教礼仪。克劳狄乌斯·马凯路斯只好为德行之神另建了一座神庙[2](25,40,1-3;27,25,7-9)。

公元前154年,监察官卡西乌斯(Gaius Cassius Longus)曾向大祭司团提交申请,要向和谐女神奉献一尊塑像。大祭司长埃米利乌斯(Marcus Aemilius)回答说,除非罗马人民授权于他,否则他们不会认为这一奉献是正确的。

公元前123年,维斯塔女祭司李锡尼娅在磐石下奉献了一座祭坛、一张神圣的睡椅。大祭司长宣称,她在公共场合奉献的东西不会被人们视为神圣的。

与阻止奉献和凯旋仪式的做法相比,更为残酷的手段是摧毁政敌的家宅和纪念物,罗马人称之为“除名毁忆”仪式(damnatio memoriae)。遭到惩罚者,其姓名和肖像会被从公共空间和家族记忆场中抹掉。不过,刻意抹除的记忆反而成为一种新的记忆,因为恶行和耻辱必须被记住,才能具有反面教育意义。可见,“除名毁忆”仪式具有“忘却”与“记取”这两种相反相成的仪式功能[6]。

罗马人认为家宅(Domus)是神圣的领地,那里有日夜燃烧、象征生命延续的家庭圣火,那里是祭祀祖先、家神的地方。罗马显贵的家宅多建在帕拉丁山和奎里纳山等高级住宅区,既是高贵身份的象征,也是家族的纪念碑,是一种特殊的权力符号。于是,在政治斗争中产生了摧毁被定罪的政治家的家宅、把它献给神灵或充公这种极具侮辱性的惩罚仪式。

摧毁家宅之刑的最早例子是公元前485年,卸任的执政官卡西乌斯(Spurius Cassius)因执政期间制订

《土地法》(公元前486年),主张把共有土地分配给拉丁同盟者和平民而遭到起诉,罪名是“收买人心,企图称王”。他被公民大会判处极刑,或说他是被父亲依法处死的。他的房屋被夷为平地,在那里建起了一座地母神泰鲁斯(Tellus)的神庙。^②

公元前439年,一位富裕的骑士级平民梅利乌斯(Spurius Maelius)自费购粮赈济灾民,因被人举报家中暗藏兵器、与保民官密谋造反而被骑兵长官杀死。独裁官随即宣布捣毁其家宅,宅基遗址成为一处具有警示效用的公共场所“梅利乌斯平台”(Aequimaelium)[2](4,16,2-4)。

公元前384年,一位同情平民的贵族曼利乌斯(Marcus Malius Capitolinus)被宣布“欲谋求僭主”的罪名处决。他的家宅位于卡皮托尔山的卫城,居高临下,巍为壮观。元老院通过一项法案摧毁曼利乌斯的家宅,今后不许任何人在那里建房居住。曼利乌斯的氏族为了与之划清界线,将他从氏族中除名,还规定该氏族成员今后不得使用他的首名——马尔库斯(Marcus)为名[2](6,20,1-12)。

公元前330年,瓦库斯(Marcus Vaccus)煽动造反、起兵反对罗马而被监禁,后被处死。他的住宅被夷平,变成一片荆棘丛生的荒原,成为该家族的耻辱性地标^③。

公元前58年,贵族派政治家西塞罗遭到放逐。他的政敌——平民派的克洛狄乌斯先烧掉了他在乡间的庄园和别墅,又将他在罗马城中的房屋——位于帕拉丁高级社区的豪华宅第付之一炬。随后将其宅基奉献给自由女神,在原址修建了一座神庙。19个月之后,西塞罗结束流亡,重返罗马。为了洗雪耻辱,他立即向元老院申诉,要求收回家宅,并在大祭司团面前发表了著名的演说《论家宅》(另译《对祭司团的演讲》),控告克洛狄乌斯摧毁其家宅是严重的亵渎行为,向自由女神的奉献既未得到公民大会的授权,也不符合正确的献祭仪式程序,因此不具有合法性和神圣性。元老院因而裁决,克洛狄乌斯将西塞罗的家宅奉献给神是非法的,必须将此宅第归还从前的主人。公元前56年,克洛狄乌斯利用占卜祭司发布的凶兆预言指责西塞罗收回其住宅得罪了神灵。西塞罗再次发表《论占卜者的反应》演说,驳斥对手对神意的解释十分荒谬,并且反戈一击,认为凶兆恰恰指的是克洛狄乌斯犯下了亵渎神灵的罪行,玷污了祭仪^④。

① 西塞罗:《论家宅》(Cicero, De domo), 49. Translated by N. H. Watts, Harvard University Press, 1935.

② 李维:《罗马史》, 2, 41, 1-12. 哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯:《罗马古事记》, 8, 69, 1-80.

③ 西塞罗:《论家宅》(Cicero, De Domus), 38.

④ 参见西塞罗:《西塞罗全集·演说词卷》(下), 王晓朝译, 人民出版社2008年版。《在祭司团的演讲》, 第49-113页;《论占卜者的反应》, 第114-148页。

在马略派与苏拉派的内战中,为纪念盖尤斯·马略战胜朱古达的胜利纪念碑和战胜钦布里人和条顿人的纪念碑也曾被苏拉下令拆毁。后来,恺撒利用营造官(公元前65年)身份为马略重建了纪念碑^[7](P6)。

恺撒建立了个人独裁统治之后,也着手对罗马市中心的公共空间进行新的设计和改造。恺撒的建筑计划首先是在罗马广场的南边为全能的维纳斯(Venus Genetrix)建神庙。恺撒自称其家族出自维纳斯的后裔埃涅阿斯。恺撒在罗马广场上为这位女神建庙,此举意味着把尤利乌斯的家族神话确立为国家祭祀,而恺撒自身也被神化了。其次,恺撒要给战神马尔斯建造一座比现有的任何庙宇都大的神庙。恺撒推崇战神马尔斯的举动具有双重含义,一是宣扬一种国家神话,相传建城始祖罗穆路斯是战神马尔斯同维斯塔女祭司所生。罗马人以战神后代自居,并把这个国家神话作为统治世界的理由。二是借祭祀战神宣扬恺撒自己的战功。内战结束后,恺撒举行了5场盛大的凯旋仪式,被元老院授予“统帅”(imperator)头衔,在罗马人民眼中俨然是战神的化身。

恺撒拟以全能维纳斯神庙为中心建一个尤利乌斯广场。这个极具家族崇拜和个人崇拜色彩的集会广场使传统的罗马广场因面积狭小、集会的人群不堪拥挤而相形见绌。恺撒还打算在广场南端建一座尤利乌斯元老院会堂。这座会堂与广场北端的埃米利乌斯元老院的设计不同之处,在于演讲台的入口更安全,能更好地保护政治家的人身安全。这对于独裁者恺撒来说是至关重要的。由此可见,恺撒设计的这些综合建筑群明显具有个人专权的象征意义。

四、恺撒对仪式的运用

贵族内部的派系斗争和权力竞争在一定程度上破坏了贵族集团的团结与统一,为独裁制度的出现埋下了隐患。另外,显贵与民众之间的关系也处于紧张状态。因为,原则上罗马人民才是共和政体的主权所有者,显贵是经人民授权的权力执行者。然而,显贵占据着政治舞台,在公共典礼中恣意展示其高人一等的个人权威,在某种程度上对于人民主权的共和理念形成了威胁,对共和制权力结构具有破坏作用。

以共和国的“掘墓人”恺撒为例。恺撒的事业在公元前58年至公元前44年达到了顶峰。在此期间,他结束了内战,肃清了政敌,拥有十分广泛的权力,被宣布为任期10年的执政官和终身独裁官,拥有保民官的权力及“统帅”(imperator)、“祖国之父”(parens patriae)、“解放者”(liberator)等头衔。他被授予国王般的仪仗——黄金象牙的宝座和穿凯旋礼服献祭的权利。

这些具有永久性独裁官形式的权力和荣誉头衔能否说明恺撒恢复了王政时代的古老王权?抑或他的权力本质上并未超出共和国最大治权的实践范围?恺撒是否公然追求国王的权力,力图让人们宣布他为国王?抑或他只是成功地实践了贵族派的政治理念,力图通过建立非凡的功业,从同类中脱颖而出、享受殊荣,同时以父家长的身份而非主人的身份凌驾于民众之上?这些问题在学术界存在着各种不同的意见和看法。传统的研究大多根据恺撒的政治活动和政策内容进行分析。新的研究趋势是将恺撒的权力建构过程置于公共典礼的语境下进行考察,分析作为独裁者的恺撒如何通过仪式语言与社会各阶层进行对话与交流,如何把举行公共典礼的国家剧场变成展示个人权力的舞台。这种仪式思维为我们理解恺撒的政治追求和权力建构提供了一种新视角和某些新洞见^①。

(一) 仪式展演方式

恺撒的个人权力展示首先表现为在仪式场合宣扬其家族和个人的神圣性。公元前67年,恺撒任财务官时,曾在公开的讲坛上发表悼词,纪念已故的姑母朱里娅和亡妻科尔涅尼娅,追溯朱里娅氏族的起源,宣称自己的祖先拥有神和王族的血统。他说:

我姑母朱里娅的家族从母系方面说是帝王的苗裔,从父系方面说乃是不朽的神的后代。因为玛尔西乌斯·勒克斯家族(姑母的母系家族的名称)可上溯到安库斯·玛尔西乌斯,而朱里乌斯这个家族(我们家是其中一支)可以上溯到维纳斯。因此我们的祖基既有国王的神圣权力(其权力在凡间是无上的),又有权要求受到像对神那样的崇敬,而神是连国王都得受其支配的。^[7](P3-4)

当恺撒作为财务官赴西班牙任职时,据说他前往赫丘利神庙参拜时看到了亚历山大大帝的塑像,不禁叹息,埋怨自己无能,到了这个年龄还不曾有任何像样的作为,而亚历山大大帝已征服了世界。不久,他声称自己做了一个神奇的梦,梦见玷污了自己的母亲。不过,他又放出风声说,根据占梦祭司的解释,这个梦意味着他注定要统治世界,因为他所梦见的在自己身下的母亲乃是万物之母的大地^[7](P4)。

(二) 仪式展演的目的

此外,当恺撒结束了内战、举行凯旋庆典时,他特意安排了一种名为特洛伊战争的游戏(Lusus Troiae),由两队少年儿童组成骑兵队模拟战争表演^[7](21)。表面上通过这个仪式性游戏纪念罗马的起源——相传罗马人的祖先是特洛伊王子埃涅阿斯的后裔,实际上是

^① 参见 Geoffrey S. Sumi, Ceremony and Power: performing politics in Rome between Republic and Empire, The University of Michigan Press, 2005. pp. 47-73.

恺撒的一种宣传手段。恺撒宣称其家族尤利乌斯(Julius)乃是埃涅阿斯之子尤鲁斯(Iulus)的后代,这就把他的家族和他本人同神话中的罗马创建者联系在一起。因此,“特洛伊战争游戏”其实是一个关于“罗马创建者”的对比隐喻——埃涅阿斯是远古的建城者,恺撒则是新罗马的创建者。

展示权力的第二种方式是通过举办祭神赛会、公餐宴会等公共娱乐活动,炫耀个人的财富和慷慨大方、乐善好施的美德。在恺撒从政的初期,其目的是为了赢得民众的好感,拉拢选票,为仕途晋升积累政治资本。例如,公元前65年,恺撒担任营造官期间,曾举办过个人展览——在民众大会场(Comitium)、罗马中心广场(Forum Romanum)、元老院会堂(Basilica)、卡皮托尔山的朱庇特神庙展出他为举办公众赛会所提供的物资,为此还专门建造了一些临时柱廊,以便陈列他的一部分物资供民众观赏。他还不惜靠借债操办斗兽表演、戏剧表演等娱乐活动。与此同时,恺撒在公民大会上还展开对埃及行省长官、大祭司和法官、执政官等职位的角逐。

恺撒举办“夸富典礼”的嗜好丝毫没有因为个人权力达到顶峰而停止。当恺撒结束了内战、以独裁者身份回到罗马时,凭借丰厚的战利品和资金,他举办了更多、更大的凯旋仪式、竞技表演和公共宴会,并大肆犒赏士兵和市民,发放金钱和食物,其奢侈程度和规模可谓史无前例。

战争结束后,恺撒举行过5次凯旋式。……第一次也是最隆重的一次凯旋式是高卢凯旋式,第二次是亚历山大里亚凯旋式,此后是本都凯旋式,再后是阿非利加凯旋式,最后是西班牙凯旋式。每次凯旋式的场面和派头都有特色。在高卢凯旋式那天……他在夜色中登上卡皮托尔山,左右有40只大象张灯照明。在本都凯旋式上,游行队伍的展品中赫然可见一幅三个词组的标语牌:“我来了,我看了,我胜了。”[7](P20)

据说,抬着游行的金钱数量达60,500(银)塔连特,金冠2,822个,中20,414磅。在举行凯旋之后,他马上分配这些财富,把过去他所许诺的赠予都全部发给军队,此外还多给了一些。每个士兵得到5,000阿提卡德拉克玛,每个百人队长加一倍,每个步兵军团将校和骑兵将校得四倍。每个平民也发给一个阿提卡米那。他又用马匹和音乐举行各种表演;有步兵战斗,每边1000人,有骑兵战斗,每边200人。另外又有一种步兵和骑兵联合在一起的战斗。又有战象战斗,每边战象20头;还有一个有4000桨手参加的海战,每边战士1000人,互相竞争[8](P186-187)。

他以战利品的名义给老兵军团的每个步兵发24000塞斯特尔提乌斯……他还给他们分配土地……除给每个罗马人民10斗粮和10磅橄榄油以外,他还分给每个人300塞斯特尔提乌斯。……他还举办宴会和分发免费肉食。在取得西班牙胜利后,他设了两次午宴。因第一次午宴太节俭,不足以说明他的慷慨,所以5天后他又举办了一次极其丰盛的午宴。……恺撒举办各种各样的表演。有剑斗士的比武、在全城每个区举行的戏剧表演(包括由演员用一切语言表演的戏剧),还有赛马、运动员比赛和海战表演[7](P20-21)。

史书记载的这些庆典场面使我们仿佛身临其境,看到了作为主角的恺撒在凯旋仪式和他的夸富宴上的表演,也观察到社会各阶层人士在庆典中的互动表现,还看到多种多样的权力符号和隐喻,独裁者恺撒正是要利用这些仪式元素塑造个人形象、展示个人威望、宣传核心价值观,试图与罗马人民达成共识,从而建构个人权力及其与元老、骑士和人民之间的新型关系。

有一点是可以肯定的,即无论在政治上、军事上还是在仪式实践中,恺撒的目的就都是要超越前人,通过建立前无古人的丰功伟业,从而树立一种可与赫丘利和亚历山大大帝相媲美的、超越凡人、不朽的公众形象。他早年在西班牙参拜赫丘利神庙和亚历山大大帝的雕像、进行托梦占卜这类初期仪式行为恰恰揭示了他的政治理想,他所追求的目标通过五次盛大的凯旋仪式证明已完全实现。

与其他的获胜将军举行的凯旋仪式相比,恺撒的凯旋仪式的最大特点是突出“征服世界”的含义。在凯旋仪式上,罗马士兵押解着大批俘虏游行、展示缴获的战利品,战俘的民族身份和战利品的地方特色使罗马民众透过这扇特殊的窗口看到了世界,如此众多强大的民族和富庶的国度屈服于恺撒的军队,这使他们在欢呼雷动的同时,不禁对恺撒的成功感到惊叹,而那些关于他的神圣血统和梦的预兆等传言不禁浮现心头,也似乎得到了印证。此时此刻,恺撒在公众眼中俨然就是世界的征服者。

(三) 仪式的效果

在恺撒的凯旋仪式上,他慷慨地把战利品分发给士兵和民众,这是一种谦逊的举动,表明胜利不仅属于恺撒,也属于罗马士兵和罗马人民。这也是一种释放统帅与士兵、独裁者与人民之间的张力、找到心理平衡的方式——荣誉归恺撒、战利品归人民。胜利的将军把战利品分配给士兵和公

民本是罗马共和中期以来形成的一种传统。曾几何时,平民们为罗马的对外扩张做出了贡献,在国内却陷入债务和土地被兼并的困境。平民派改革家格拉古兄弟因而提出“罗马人民应当分享帝国的胜利果实”口号。现在,恺撒通过慷慨赏赐战利品,实现了这一政治主张,加强了他与平民尤其是城市平民之间的亲善关系。不过,罗马民众一定也注意到了恺撒赏赐的物品大大超出了战利品清单,他还额外发放粮食、橄榄油和肉食,更何况还连续数日为市民们提供免费的午餐,这可是前所未有的慷慨之举,而且纯粹出于恺撒个人的好意。这种举动表明,恺撒试图把自己塑造成罗马人民的保护人(patronus)。

在罗马共和时期,富有的保护人不仅要为被保护人提供法律援助,还要定期邀请被保护人到家中进行仪式性地聚餐;每天清晨接受被保护人的问候和致敬时,还要赏赐点小费。恺撒正是利用了这一隐喻,使参加公共庆典的民众整体变成了受其恩惠的“被保护人”。而接受了恺撒馈赠的罗马市民也不自觉地受到这种心理暗示的影响。

恺撒通过庆典和赛会也重建了他与元老和骑士之间的亲密关系。人们注意到,参加竞技和表演的有许多是上流社会的名人,他们的积极参与表明对恺撒的权力、地位的认同和支持。

在市中心广场上的斗剑比武中,出身大法官家族的富里乌斯·列普提努斯和律师与前元老克文图斯·卡尔本努斯都进行了殊死的格斗。亚细亚的和比西尼亚的王公子弟跳起皮利赫舞。在演剧中,罗马骑士德基摩斯·拉贝里乌斯表演了一

出自己编的笑剧。……一些最高贵的年轻人驾着四马战车或两马战车,或骑双马从这匹马背跳到那匹马背上[7](P21)。

恺撒的仪式行为表明,他要使罗马人民把他视为一个强有力的、慷慨大方的保护人,一位刚柔并济的“父家长”和仁慈的“大救星”。恺撒根本不想恢复古代的王权,没有理由怀疑他一次次拒绝接受民众奉献的王冠只是在做秀。

有人建议给他以国王的尊号,但是当他知道他们的用意的时候,他以威吓禁止他们,他说,因为他们祖先的诅咒,国王是一个不祥的称号[8](P190)。

他曾在平民欢呼他为国王时对他们说:“我是恺撒,不是国王”;还有一次,在牧神节,当他在讲坛上演讲时执政官安东尼几次想往他头上戴王冠,他都把它放在一旁,最后,送往卡皮托尔山,献给至善至尊的朱庇特[7](P39)。

相反,恺撒欣然接受了“祖国的救星”的称号,允许在公共场所为他竖立雕像,尤其是头戴橡树冠冕的形象,因为罗马人常用这种冠冕酬谢救命恩人。他也愿意接受“祖国之父”的称号。他接受王权仪仗并不意味着想要称王,因为这套仪仗或多或少被其他共和职官所拥有。他接受个人崇拜,与其说是为了神化其权力,不如说是旨在神化其德行。许多神庙被宣布贡献给他,好像贡献给神一样,有一个神庙是贡献给他和仁慈女神的;……当他们害怕他的权势的时候,他们恳求他的仁慈[8](P1901)。

也许这才是恺撒试图建构的权力的本质。

参 考 文 献

- [1][美]维克多·特纳. 戏剧、场景及隐喻:人类社会的象征性行为[J]. 刘珩,石毅,译. 北京:民族出版社,2007.
- [2]李维. 罗马史(Livy, History of Rome)[M]. II, 23, 1-8. translated by B. O. Foster, London: Harvard University Press, 1919.
- [3]普鲁塔克. 希腊罗马名人传·卡米路斯传(Plutarch, Camillus)[M]. 42, 3. Translated by B. Perrin, Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- [4]奥维德. 历书(Ovid, Fasti)[M]. 1, 641-644. translated by Sir James Frazer, Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- [5]普林尼. 自然史(Pliny, Nature History)[M]. 7, 213.

Translated by H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1940.

- [6]熊莹.“除名毁忆”与罗马元首制初期的政治文化——以公元20年的皮索案为例[J]. 历史研究, 2009, (3).
- [7]苏埃托尼乌斯. 罗马十二恺撒传[M]. 张竹明,王乃新,蒋平,等,译. 北京:商务印书馆,1995.
- [8]阿庇安. 罗马史:下卷[M]. 谢德风,译. 北京:商务印书馆,1995.

(责任编辑 陈朝云)