

袄教史

龚方震 晏可佳 著

上海社会科学院出版社



1
B983
G385

袄教史

XIANJIAOSHI



000802

龚方震 曼可佳·著

上海社会科学院出版社

责任编辑 之 羲
封面设计 邹越非

袄教史

龚方震 晏可佳 著

上海社会科学院出版社出版发行

(上海淮海中路622弄7号)

新华书店上海发行所经销 上海新文印刷厂印刷

开本:850×1168 1/32 印张12.5 插页2 字数300000

1998年8月第1版 1998年8月第1次印刷

印数:1—1500册

ISBN 7-80618-463-5/K·277

定价:20.00元

前 言

奉献在读者面前的《祆教史》一书，是国家社科“八五”规划中华基金同名课题的最终成果，也是迄今为止国内第一部祆教研究的专著。

祆教是古老的伊朗文明中一颗充满神秘魅力的明珠，起源于世界上最早一神教的先知苏鲁支(Zoroaster)的教义。

关于苏鲁支的生平，我们知之甚少。苏鲁支生活在什么年代？他的故乡在什么地方？他在哪里宣传教义？目前所有的答案都是根据间接的材料进行的推测，而且将来也不大可能有确切的答案。我们只是知道，可能在公元前 1000 年左右，苏鲁支诞生在中亚某地一个自称雅利安人的伊朗部落。据说，他在 30 岁得到阿胡拉马兹达的启示，在伊朗雅利安的多神教基础上创造了一神教的教义：独尊阿胡拉马兹达，其余诸神皆为他的辅弼。苏鲁支如是说：起初，阿胡拉马兹达创造了一个完美的世界，是为创造之世；与阿胡拉马兹达俱来的恶神安格拉·曼纽入侵了这一世界，使之成为善恶混成的世界，是为混杂之世；包括人类在内的一切善的事物，在阿胡拉马兹达和诸神的引领之下，与恶神及其属下争战，在最后一场决战中，救世主苏什扬特战胜一切邪恶，出现弗拉舒克勒提(Frashokereti，“快乐世界”)这一神圣的时刻，人类的灵魂将接受一次最后审判，善的灵魂复活，恶的灵魂堕入地狱。从此，人类世界开始进入分别之世，善与恶将永远分离。苏鲁支教导他的信徒，在当今之混杂之世，应当奉守“善思、善言、善行”的道德教训，站在阿

胡拉马兹达一边,战胜邪恶势力,以便在最后审判来临之际进入天堂。

苏鲁支开始在家乡传播他的一神教思想时,信者寥寥,后来他到邻国,劝说国王维斯塔斯帕和王后皈依了祆教。在维斯塔斯帕的保护之下,祆教逐渐赢得了大量信徒。祆教最早是在东伊朗地区得到发展的。祆教的根本经典《阿维斯陀》就是用古伊朗语的一种东部方言创作和传播的。东伊朗地区先后建立的文明古国如大夏、贵霜、花刺子模等,也都曾经是祆教重要的活动中心。至于像粟特这样古老的民族,在相当长的历史时期也是祆教信仰的忠实信徒。

公元前 600 年左右,祆教西传至米底(公元前 7 世纪—前 553 年)。波斯帝国的阿黑门王朝的历代国王本人多信仰马兹达教,祆教在帝国境内继续发展。这时在波斯帝国的麻葛们中间兴起了祆教唯一的异端思想,即所谓的佐尔文派,它发展了祆教的神学思想,在祆教二元论的基础上又创造了时间之神,后来萨珊王朝国王多信仰这一派别。在宗教上,波斯帝国执行了一种宽容政策,境内各民族的宗教被允许继续存在,不仅作为征服者的伊朗部落可以保留伊朗-雅利安诸神的信仰,就是埃及人、巴比伦人和犹太人等被征服民族也可以继续信仰他们的宗教,这便为祆教创造了一个与其他民族文化接触的机会,祆教观念大量地渗透到各种文化中去。祆教的末世论观念被犹太教、基督教所吸收,自不待言,就是二元论的世界观,死海古卷中也时有所见。米利都学派、毕达哥拉斯学派以及后来的柏拉图哲学究竟在多大程度上受到祆教的影响,也是当今学者感到兴趣的课题之一。散布在罗马帝国境内大大小小的敬拜祆教大神密特拉的密特拉教遗址,至今仍然昭示着当年它们是怎样作为基督教强有力的竞争对手遍及欧洲大陆的;而密特拉教的产生,正是得益于那些在小亚西亚的祆教殖民社团。

庞大的阿黑门王朝在亚历山大(公元前 356—323 年)远征的号角声中灰飞烟灭。祆教第一次遭到打击,传说《阿维斯陀》经典也

被付之一炬。不过随之而来的希腊化并未使祆教彻底消亡。虽然亚历山大本人对祆教徒并无好感,但是继起的塞琉古王朝(公元前312—64年)对于波斯人的信仰同样采取了宽容的态度。希腊化本身在波斯地区的实施,恐怕也是以一种文化综合主义的面貌出现的。这使得在波斯广大的农村地区仍然坚持了祆教的基本信仰和生活方式,即使在希腊化最为明显的城市,流行的也是一种把波斯神灵与希腊神灵相提并论的文化。这时,祆教在阿塞拜疆形成了一个新的中心,而在波斯南部的一些小王朝里,祆教信仰依然持续不衰。继之而起的安息王朝(公元前249—公元224/227年)的统治者因为有着雅利安血统,虽然不以祆教立国,但文化上的综合主义一仍其旧。祆教经典记载着这样的传说:安息王朝国王伐拉黑许曾经下令搜集《阿维斯陀》,使祆教在安息王朝时代一定程度上有所复兴。

公元224年,阿尔德希尔打败了安息王朝的末代国王阿尔特贝纳斯五世,建立萨珊王朝。萨珊王朝的历代国王把祆教当成消除希腊化影响,巩固王朝统治,增强伊朗民族的自尊心与凝聚力的重要手段。祆教得到了空前发展。从阿尔德希尔起,祆教成为伊朗国教,萨珊王朝成了典型的政教合一的国家,祆教的祭司制度也臻于完善。祆教大祭司多出于贵族,不仅是祆教领袖,而且参与朝政,把持狱讼。他们排斥、镇压异端,制订历法,广建火庙,搜集、编撰经典。这一时期出现了钵罗婆语祆教经典,它一方面而保存和翻译了相当一部分古代经典,另一方面而创作了大量的宗教典籍,本身就代表着当时祆教正统的官方神学。

公元7世纪,阿拉伯铁骑踏破了萨珊王朝的国门,不过伊朗的伊斯兰化,断断续续持续了将近数百年,许多伊朗人保持着他们的祆教信仰,火庙中依然供奉着圣火。甚至一些著名的祆教钵罗婆语经典都是在这一时期内创作和编订的,比如《宗教的意见》和《宗教事迹》。大约从10世纪开始,伊朗境内的伊斯兰教开始占有绝对优

势,渐渐地,在伊朗全境就只有的法尔斯、亚兹特和起儿曼等地可以找到祆教徒的踪迹了。几乎与此同时,在公元 936 年(一说 776 年),一批祆教徒乘船渡过印度洋,来到印度西海岸的塞犍,得到当地罗阁贾迪·拉纳的准许在该地定居下来。从此,祆教徒分成了两大集团,伊朗祆教徒(Irani)和印度祆教徒(亦即帕尔西人,Parsees)。帕尔西人为了在异乡能够保持祆教的信仰和仪式,从 15 世纪开始,辗转赴伊朗祆教聚居地向那里的祭司学习祆教教义等,并且要求他们对有些疑难问题作出解答,这样就形成了祆教的另外一部重要经典《教义问答》。17 世纪时,帕尔西人逐渐迁居由英国殖民者经营的孟买市,那里形成了最大的一个帕尔西社区。随着印度渐次沦为英国的殖民地,印度祆教徒也和其他印度各民族一样,较早地进入近代化过程,民族意识日益高涨,涌现出最早的一批祆教改革家。

现在世界上祆教徒共有 15 万左右,主要分布在印度的孟买,伊朗的亚兹特、起儿漫和首都德黑兰,以及巴基斯坦的卡拉奇等地,还有一些祆教徒散居在东南亚和欧美各国。当代祆教信徒的人数微不足道,而且与其他各种宗教一样,他们也面临着日益严重的世俗化考验,但是他们为祖先所曾经拥有过的辉煌的历史而骄傲,依然坚信先知苏鲁支的教义,奉守着古老的仪式。祆教的圣火还在他们所居的大地上燃烧不止。

众所周知,作为宗教发展的重要阶段,祆教在古伊朗文化研究中无疑具有独特的地位。同样地,作为东西方十字路口上的伊朗文明的组成部分,祆教文化对于周边各民族曾经产生过重大影响,远远超出了现代伊朗国家的地理范围,而成为世界文化交流的一个典范。苏鲁支常以东方圣贤形象出现在希腊、罗马经典作家的笔下。16—17 世纪的欧洲东方游记中,也不乏伊朗和印度祆教徒的身影。然而,真正学术意义上的祆教研究,始于法国人杜贝隆(A.

Du Perron)于1771年出版《阿维斯陀》法译本,迄今已有二百余年的历史。祆教研究取得重大突破则是上一个世纪中叶的事。其中有两位学者的贡献值得一提。一是马丁·豪格(Martin Haug),1862年出版《帕尔西人的神圣语言、作品和宗教》一书,首次把《伽泰》与《耶斯那》其他部分区分开来,认为《伽泰》是用一种非常古老的语言写成的,可能是苏鲁支本人所作,代表一种严格的一神教思想,这为以后断定祆教的产生和发展的诸阶段奠定了基础。二是麦克斯·缪勒(Max Müller)。事实上,麦克斯·缪勒的影响远远超出祆教研究本身。他提出的宗教学概念,把宗教研究同神学区别开来,使之有可能成为一门真正的科学。这对于祆教研究,乃至世界上各大宗教的研究,具有重大的指导意义。他本人对于祆教研究也是功不可没:首先,他把世界上主要宗教划分为三大模块:雅利安宗教(印欧宗教、古代伊朗和印度宗教、三藏佛教)、闪米特宗教(犹太教、基督教、伊斯兰教)和土兰宗教(中国传统宗教),提出三者具有同等地位。虽然这一分类未必妥当,但是至少在欧洲学者眼中,祆教从此不再被视为自然宗教、异教徒的宗教、低级的多神教的宗教,根本上扭转了以基督宗教为核心的欧洲中心主义观念。其次,他强调,在雅利安宗教这一范畴中,印度-伊朗宗教、印度-雅利安宗教、伊朗-雅利安宗教与祆教之间存在着密切的联系,从而拓展了祆教研究的视野和范围。第三,他所倡导的比较语言学方法,至今仍为祆教乃至印欧宗教研究的重要手段之一。本世纪的印欧宗教研究已不再局限于比较语言学的范围,而是进一步探索作为印欧宗教与印欧社会之间的关系。这一新视角显然受到芝加哥学派之干城埃利阿德提出的“神圣与世俗”的基本范畴的启发。埃利阿德的弟子、芝加哥大学神学院教授布鲁斯·林肯(1949—)80年代出版的两部著作,《祭司、战争与牛》(加利福尼亚大学,1981年)和《神话、宇宙和社会:印欧人关于创造和毁坏的主题》(哈佛大学,1986年),堪称以这一新视角在印欧宗教中所取得的最引人注

目的成果。尽管如此,比较语言学仍然是西方学者研究印欧宗教时所倚重的主要手段;在印欧宗教重构中的任何一点新发现,都会得到他们的津津乐道。因此,当我们看到,在林肯的近著《死亡、战争与祭礼》(芝加哥大学,1991年)中,以传统的比较语言学方法重构印欧神话,仍然占据全书一半的篇幅,就不足为奇了。

20世纪的宗教研究(至少在西方学者心目中)实现了从实证的规范科学向描述的、人文的科学的转变,祆教研究也已成为宗教史家、语言学家和东方学家的三家村了。尽管如此,我们还须看到上一世纪祆教研究的重大突破,为本世纪祆教学者断定苏鲁支的年代和生活地区、祆教发展的诸阶段及其特点、祆教对于其他各大宗教和哲学的影响等等,即在当代祆教研究中的几乎所有的子课题都已奠定了相当的基础。比如玛丽·鲍哀丝在其六卷本巨著《祆教史》(已出三卷)中,以“异教伊朗诸神”为题,广引博证,采百余年西方祆教研究的各种结论,纵论苏鲁支教产生以前的印度-伊朗宗教背景,力图全面揭示苏鲁支教与印度-伊朗宗教的密切关系,大大丰富了麦克斯·缪勒的雅利安宗教这一框架中的内容;本世纪50年代,英国著名伊朗学教授盖许维奇(R. Gershevitch)提出,通常所说祆教应当分为苏鲁支教(Zarathustrianism)和琐罗亚斯德教(Zoroastrianism),他以后的一切祆教论著中的立论皆以此说为基础,此说无疑是豪格之论的一个发展与完善。其实,我们之所以用祆教而不用琐罗亚斯德教之名,不仅因为“祆”字古已有之,名从主人,而且因为,与琐罗亚斯德教一名相比,“祆教”更能够反映伊朗宗教之流变,而不至使读者产生一种误解,以为琐罗亚斯德教史就是苏鲁支本人教义的发展史。

与所有学术研究的过程一样,我们在写作本书时,首先立足于国内外有关祆教研究的各种成果的积累,除了祆教研究必不可少的主要经典外,我们得到了一批像鲍哀丝《祆教史》这样本世纪西

方祆教研究最具权威性的作品,作为重要的参考资料。我们还注意搜集不同年代的祆教研究的代表作,其中最早的是1883年卡拉克著《帕尔西史》(上、下册,麦克米伦公司),最近的则有1994年赖特著《当代祆教徒》(美洲大学出版社),这些有相当时间跨度的第一手资料,涵盖了伊朗学、语言学、宗教学、历史学(特别是东西交通史)、人类学、人种志和社会学等等涉及祆教研究所有学科的作品,其中还有不少不同时期的帕尔西祆教徒的著作。尽管本书可能还存在这样或那样的不足之处,但是,在充分占有并且消化国内外学者的相关学术成果的基础上,比较系统地勾勒了祆教的教义、神学和仪式的产生与发展的历史,这是本书的一个侧重点。

其次,我们对手头的材料进行筛选、比较,提出自己的初步意见和看法,陆续发表了一些中间成果,同时对祆教史和祆教研究史的源流基本上清理出一个比较清晰的脉络。这一工作过程实际上花费了全部研究的大部分时间。在这里,我们没有拘泥于某一个学科、某一个流派、某一个学者的观点,旨在尽可能地充分利用西方学者比较语言学方法在祆教研究中所取得的成果。另一方面,我们在研究祆教在东部伊朗和中亚各民族中的发展时,也注意吸收了前苏联学者本世纪在其亚洲部分考古发现的成果。这些地方不仅是祆教发源地和最早的传播地区,也是祆教文化流入中土的必经之地。本世纪前苏联考古学家在这些地区曾进行过多次有组织的大规模考古发掘,他们的研究成果足以弥补文字材料之不足,从而勾勒出这一地区祆教传播的大致走向和区域。我们相信,只有把地下发掘的物质遗存与见诸经典和史籍的文字材料相互参照,才有可能对祆教的流变,形成全面而准确的认识。这与西方学者注重语言学方法显然是有区别的。众所周知,西方学者印欧宗教研究成果,几乎都是通过比较语言学的方法取得的,在方法论上以比较语言学为主,以考古学为辅的格局,至今未变。不仅研究原始印欧宗教如此,而且在研究祆教在世界各地的传播,也是有这种倾向。因

此,不论在方法上还是在取材上,我们秉承了博采众长,为我所用的原则,这也许是本书的一个特色。

作为中国学者的祆教史专著,对祆教在古代中国的史况是不可或缺的一节。但是,当不同时代、不同学术领域、不同信仰背景的诸多祆教著作同时呈在我们的书案上时,我们发现:一方面,西方学者注重祆教整体发展的历史,也非常注重祆教与伊朗文化圈以外的其他各大文明之间关系的研究、祆教与其他各大宗教的比较研究,但是对于祆教传入中国,与中国文化发生的种种关系,却只限于中西交通史和东方语言学领域的个别学者的著述。另一方面,伊朗与中国文化商贸往来既久,在中国史籍与笔记中,有关祆教的史料屡见不鲜,甚至一些祆教专名,有音译者,如“祆”(详见本书导言)、“穆护”(Magi)、密多(Mithra,见本书第14章第11节)、“察宛”(Zurvan)以及祆历中的祆神诸名,也有意译者,如“不净人”(nasa-salar,“抬尸体者”,nasa意为“不洁之物”,祆教的死亡和腐败之神称Nasus)等,但是这些史料均零散,对于祆教的历史、教义、礼仪和经典的了解也显得支离破碎。1922年陈垣先生著《火祆教入中国考》,为现代史学意义上祆教研究第一文。建国以来,国内学者对于祆教研究在历史学、考古学和语言学方面收获甚大,但是由于同世界祆教研究缺乏应有的交流,对西方学者取得的一些重大突破知之不多,以至于在祆教史的一些基本观点上经常囿于陈说,缺乏整体的全面的研究。这与近来人文科学研究特别是宗教研究的迅速发展的趋势是不相副的。

东西方学者在中国祆教研究上形成的真空,对本书无疑是一个极大的挑战,迫使作者必须站在世界祆教史研究的高度,重新翻检、梳理和考辨以往的史料,并提出一些与以往有所不同的观点。本书在这方面的努力与尝试,主要表现在:第一,比较全面地论述了祆教自传入中国以来的基本概况,第二,以一定的篇幅,介绍了帕尔西人的历史,强调自10世纪以来,世界上的祆教徒就分为印

度祆教徒和伊朗祆教徒两大板块,迄今已有 1000 年的历史。如果我们对这一事实有充分的体认,那么把祆教在中国的存在一直推延至 19 世纪末本世纪 30 年代帕尔西人在广州和上海建造祆庙,就是有相当根据的。第三,在国史和碑铭中涉及一些祆教专名的考释,本书提出了不少新的看法(详见第 14 章),如“儿郎伟”是祆教驱魔术语,“末奚波地”为献给祆神的舞曲,相信读者自有公断。

本书出版承蒙上海社会科学院出版社的武曦先生的盛情相邀,又得黄逸峰出版基金的资助,能够比较快地与读者见面,在此谨向他们表示由衷的感谢。我们要感谢国家社会科学基金会对本课题的资助,感谢叶奕良教授、谢方教授、方诗铭教授、袁传伟教授、陈耀庭研究员,他们在百忙之中细心地审读了全书,并且提出了极有见地的意见。我们要感谢上海市宗教管理局袁自力同志的大力协助和刘建同志的指教。我们还要感谢复旦大学社会学系的高建秀女士、中国纺织大学的徐有威教授和汉语大辞典出版社徐文堪先生,他们为本书的材料收集提供了诸多帮助。

我们还要特别感谢英国著名的伊朗学专家盖许维奇教授,当他得知我们撰写本书的消息后,特地寄来了他的大著 *The Avesta Hymn to Mithra*,以及历年来所发表的祆教研究论文。

本书是我们近年来祆教研究的一个初步的总结,也是我们今后进一步深入研究这一课题的开始,同时,我们也真诚地希望本书能够引发读者的兴趣,在不远的将来有更多的人加入我们的研究行列中来。当然,书中存在许多不足在所难免,尚祈各位专家和读者批评指正。

著 者

1997. 12

目 录

前 言	(1)
第一章 导论	(1)
第二章 祆教产生的社会和宗教背景	(32)
第一节 印度-伊朗人的社会结构	(32)
第二节 伊朗-雅利安人的万神殿	(35)
第三节 伊朗-雅利安人的宗教生活	(45)
第三章 祆教的建立及其早期传布	(53)
第一节 苏鲁支的生平	(53)
第二节 苏鲁支的教义	(57)
第三节 早期祆教在东伊朗地区的传布	(62)
第四节 祆教礼仪、节日的确立和祆教教义的发展	(64)
第四章 米底王朝时代宗教	(77)
第一节 米底以前的伊朗高原	(77)
第二节 米底人的进入	(82)
第三节 米底王国的宗教	(83)
第五章 阿黑门王朝时代宗教	(91)
第一节 居鲁士	(91)
第二节 冈比西斯	(96)
第三节 大流士	(100)
第四节 薛西斯	(111)
第五节 阿尔塔薛西斯一世	(115)
第六节 大流士二世	(124)

第七节	阿尔塔薛西斯二世·····	(126)
第六章	塞琉古王朝 安息王朝 ·····	(133)
第一节	“杀麻葛者”亚历山大·····	(133)
第二节	“征服者”塞琉古·····	(135)
第三节	波斯的小王朝·····	(137)
第四节	东方的祆教徒社区·····	(140)
第五节	安息王朝·····	(143)
第七章	大夏和贵霜 ·····	(150)
第一节	大夏·····	(150)
第二节	贵霜·····	(152)
第八章	粟特和花刺子模 ·····	(156)
第一节	粟特·····	(156)
第二节	花刺子模·····	(163)
第九章	希腊语苏鲁支伪经 ·····	(168)
第十章	罗马的密特拉教 ·····	(179)
第十一章	萨珊王朝时代 ·····	(187)
第一节	王朝早期(公元 224/227—公元 309 年)·····	(188)
第二节	王朝中期(公元 309—公元 628 年)·····	(199)
第三节	王朝后期(公元 628—651 年)·····	(207)
第四节	银币的宗教特点·····	(211)
第十二章	阿拉伯人统治波斯时期 ·····	(213)
第十三章	10 世纪至 17 世纪的波斯 ·····	(220)
第一节	塞尔柱克人和蒙古人的统治·····	(220)
第二节	沙法维王朝·····	(222)
第三节	起儿漫和亚兹特的贡献·····	(225)
第十四章	中国的祆教 ·····	(227)
第一节	各族人民的祆教信仰·····	(228)
第二节	域外来华定居的祆教徒·····	(233)

第三节	萨宝的疑窦·····	(276)
第四节	阿拉伯人的记载·····	(284)
第五节	唐以后的祆教·····	(285)
第十五章	波斯祆教徒东迁印度·····	(293)
第一节	《塞犍传奇》和早期帕尔西人的历史·····	(295)
第二节	莫卧儿帝国与英国统治孟买时期帕尔西人社团开始繁 荣·····	(303)
第三节	大公会:帕尔西人的内部管理机构·····	(306)
第十六章	19世纪的帕尔西社团的现代化与祆教改革···	(311)
第一节	19世纪的帕尔西社团的现代化·····	(311)
第二节	19世纪帕尔西宗教世俗化和宗教改革·····	(318)
第三节	19世纪帕尔西人与伊朗祆教徒的交往·····	(331)
第十七章	20世纪祆教概观·····	(335)
第一节	本世纪祆教徒的基本状况·····	(335)
第二节	改信和外婚,当代祆教的世纪之争·····	(342)

第一章 导 论

起源于古代伊朗东部的琐罗亚斯德教在我国史籍中称祆教，为什么名之为“祆”，唐代慧琳《一切经音义》卷卅六“祆祠”条说：“显坚切，本无此字，胡人谓神明曰‘天’，语转呼天为‘祆’”。元代杨恒《六书统》卷七说：“胡谓神为祆，关中谓天为祆，”此“关中”乃统西域而言。陈垣先生《火祆教入中国考》称：“按此字起于唐，既通西域，因其言而造祆字”。看来这“祆”字原本是个外来语，唐代按其音而造出了这个新字，以其俗事天神。祆教古经《阿维斯陀》中称“信仰”、“宗教”为 daina，到了中期波斯语出现，此字演化成了 din，其音近似祆。从另一角度来看，祆教乃是从西域传入，也可能此字属某种西域语言，《旧唐书》卷 198 载：“于阗国好事祆神”，古代于阗地区曾流行过一种于阗语，据于阗语专家贝雷 (Bailey) 考证，此“祆”字或与于阗语 ahara (灰烬) 有关。我国古代翻译外语字尾 r 音时常译作 -n 音，所以 hien (祆) 字的原来形式或作 hir，于阗语 ahara 在其它伊朗方言的演变过程中失去了词首 a 音而转化成 hir，译成汉语就是 hien (祆)，祆教又名火祆，ahara 即“火余之灰烬”。^①此说可资参考。

一、拜火教之得名

祆教又称火祆、拜火教，以其事火、崇火。古代的游牧民族都有拜火习惯，因为他们的生活离不开火，取暖要火，炊事要火，古印度人和伊朗人都崇拜火神，印度人称 Agni (阿耆尼)、伊朗人称 Atar。

① H. W. Bailey: Khotanese Texts, IV. P. 11.

他们在宗教中的地位都非常重要,《梨俱吠陀》第1卷第1篇即是颂火神阿耆尼,内中有云:“阿耆尼有三相,在天为太阳,在空间为闪电,在大地则为常火,以此三相,阿耆尼得为人类与诸神之间的中介,保护人们及其家宅,并作为人类一切行为的见证。”古代伊朗所崇拜的火,与阿耆尼同为圣火,但其意义远较阿耆尼为广泛,它不仅是地、空、天三界之火,且是胜利之火,人体中生命之火,火神是阿胡拉马兹达的儿子,对国家起了保护和守备的作用,祆历一年中第九个月和每月第九日都以火神命名,各地有火神庙。可以看出火在祆教中所处的特殊地位,所以长期以来人们又称该教为拜火教,而所谓祆祠者,即祠内有火坛以供膜拜。古希腊地理学家斯特拉波(Strabo, 1世纪人)早有关于祆祠的记载,“在卡帕多西亚(Cappadocia)有一种教派,被称为‘燃火者’,他们有火庙、围场。火庙正中有火坛,其上有大量灰烬,祭祀使火持久保持不息”。^①

有一部以钵罗婆文(Pahlavi)译注的《小阿维斯陀经》(Zand-i Khurtak Avistak),载有教徒对火的祈祷文,从中可以看到教徒对火神的愿望和火神的职能:

“愿阿胡拉马兹达之火在此宅内点燃,光焰普照,日趋明亮”;

“愿火给予我们充分的安慰,充分的生计,充分的生命(指生命不息),这样我们的工作就会加快,知识更会扩大,智慧至善至巨”;

“愿火使正义的、光明的、荣耀的至善世界持久存在,我将是至善世界的分享者”。^②

火的种类很多,据上书记载,最重要的是胜利之火(Atash Vahram),它给人们以正义的力量和勇气来战胜邪恶。此外尚有三大圣火,一是祭祀之火(Atro Froba),它给大祭司以智慧和力量,使能战胜魔鬼;二是战士之火(Atro Gusasp),给战士以坚强的毅

^① Strabo: Geographica XII. P. 3, 15.

^② Dhabhar(英译本): Zand-i Khurtak Avistak, P. 71-73, 1963.

力；三是农业之火(Atro Burzin)，使农民更具活力，有丰富收获。这三种火实际上反映了早期的伊朗社会主要有祭祀、战士、农民这三个阶级组成，各有其圣火专司其职来保护他们。

二、教徒自称马兹达教

西方学者认为苏鲁支(琐罗亚斯德)既为该教先知，就以其名教称为琐罗亚斯德教，好像犹太教被称为摩西教一样。实际上更正确地说，该教早期经典所常说的是“崇拜阿胡拉马兹达”或“崇拜马兹达”的宗教(Mazdayasnian religion)。苏鲁支教的提法似仅见于《梵迪达特》，祆教经典《耶斯那》(Yasna)第12章的信条说：

“我暂信自己是马兹达崇拜者，追随苏鲁支，反对恶魔，接受阿胡拉教义。……我决不伤害或破坏马兹达信徒的家庭。……”

《小阿维斯陀经》信仰章说：“我是马兹达崇拜者(意即我成为一个善良和虔诚的人)，我暂信自己信仰马兹达教。我以行动来实践善思、善言、善行，我颂赞至善的崇拜马兹达的宗教，它消除了争端，放下了武器。”

古代伊朗人最初和印度人一样信仰多神，神的名字也大致相同，其后专尊阿胡拉马兹达，遂形成一神教信仰，苏鲁支接受这一事实，于其教义中以他为至高善神，同时又倡导二元论，以“恶”作为对抗力量。在波斯阿黑门帝国统治时期的诸铭文上都提到了伟大的神阿胡拉马兹达。如大流士一世之祖阿尔沙米斯(Arsames，约公元前615—?年)铭文说：“万神之主、伟大的神阿胡拉马兹达立我为王，靠阿胡拉马兹达之佑，我统治了这个国家”。在贝希斯敦的大流士一世(公元前550—486年)铭文上说：“靠阿胡拉马兹达之佑，我成了国王。阿胡拉马兹达赐予我王国，凡崇拜阿胡拉马兹达者，生前死后，必永远蒙神恩典”。诸如此类独尊阿胡拉马兹达的阿黑门王朝铭文还有多种，但其中均无一辞提及苏鲁支，可见当时只提到马兹达信仰，苏鲁支的名声尚未传遍。更使人感到有趣的是，萨珊王朝时期已定该教为国教，诸祆教经典已普遍流传，但沙

普尔一世国王时代掌握了大权的大祭司卡迪尔(Kartir)的铭文上也只说是马兹达教(dyn-y mzdysn),没有一句讲到苏鲁支。^①这可以解释为此时佐而文派(Zurvan)已得势,抛弃了苏鲁支的教义,他们是宿命论者,并不认为人的命运决定于他对善恶的选择。本书所以定名为祆教史而不称为琐罗亚斯德教史,原因在于该教名称曾有马兹达教这一提法。

三、不能概称琐罗亚斯德教

英国的伊朗研究权威盖许维奇(I. Gerschevitch)在《阿维斯陀经中的密特拉颂》这本书中提到《阿维斯陀经》的内容属于两种宗教经文,不能概称为琐罗亚斯德教,为方便起见,可称为Zarathushtrianism和Zoroastrianism这两种宗教。前者是苏鲁支本人所述信条,见于《耶斯那》经中的伽泰(Gatha,即偈)部分,载在该经的28—34,43—46,47—50,51,53各章,后者指后起的阿维斯陀经^②。前者要旨是伦理上的二元论和信仰上集中在阿胡拉马兹达的一神教,苏鲁支改变了相传下来的多神信仰。二元论表现在两个方面,其一是“真理”(asa)与“虚伪”(drug)相对应,另一是“善灵”(Spenta Mainyu)与“恶灵”(Angra Mainyu)的对立,在中期波斯语中Angra Mainyu写作Ahriman。此善灵实即阿胡拉马兹达。通常认为《伽泰》约编成于公元前6世纪,其后祭司们又陆续编成了其它阿维斯陀经,通称新阿维斯陀,其经既包括了Zarathushtrianism的教义,又将一些不属于Zarathushtrianism的一些神名吸收了进去,其中古代印度-伊朗传统神话中的诸神,如密特拉神(印度梵语Mitra,阿维斯陀语Mithra)、豪摩神(梵语Soma,阿维斯陀语Haoma,梵语S音与阿维斯陀语H音有对应关系),还有一些是西亚神话中的神名,如Anahita,Drvaspa。这样,

①. Chaumon: L'inscription de Kartir. P. 343.

②. I. Gershevitch: The Avestan Hymn to Mithra. P. 9, 1967.

原来的一神教变成了多神教,我们从公元前 441 年制订的阿维斯陀语新历中可以看出,许多月名和日名都是以众神的名字命名。这显然违背了苏鲁支的原旨,所以盖许维奇认为这是另一种宗教,约成立于公元前 5 世纪,相当于苏鲁支死后 100 年^①。祭司们为什么要篡改教义,也可能当时仍流行众神崇拜,祭司们为了适应实际情况,就将他们编了进去作为崇拜和赞诵的对象,为了防止被人认为他们歪曲了经文,往往在经文中添进了这一句话:“阿胡拉马兹达对琐罗亚斯德如是说。”

四、阿胡拉与阿修罗

阿胡拉马兹达是 Ahura 与 Mazda 两词组成的复合名词,阿胡拉的意思是“主”,是对神的尊称,与此相对应的吠陀梵语是阿修罗(Asura),梵语的 S 与阿维斯陀语 H 对应。古代印度梨俱吠陀经典中,各主要大神如因陀罗、阿耆尼、婆噜拿(Varuna)都可尊称为阿修罗,只是后来其词义有了变化,转变成神的对立面,贬为魔鬼一类,如《摩奴法典》中所说的以阿修罗婚姻形式所出生的儿子,必定是残暴、欺诈、憎恶圣典及其规定^②。在伊朗神话中,只有三位大神够资格称为阿胡拉即阿胡拉马兹达、密特拉和阿帕姆·纳帕特(Apam Napat,水神),后者的地位相当于吠陀经中的婆噜拿。在阿维斯陀古经《耶斯特》(Yashts)中可一再读到这样的句子:Mithra ahura berezanta,意思是“崇高的密特拉阿胡拉”^③,稍后的经卷中称 Ahura Mithra。另据鲍哀丝的看法,前面一句中的(Ahura)实指 Apam Napat^④。在阿黑门王朝时代,三大神中的阿胡拉马兹达已升到了最高位,这在诸王的铭文中可以看到,只是他们将 Ahura 与 Mazda 组成了一个复合名词,在《阿维斯陀》经文中这两词是分

① 这是根据苏鲁支生于公元前 6 世纪的说法。

② 马香雪中译本《摩奴法典》,第 58 页,1982 年。

③ I. Gershevitch: The Avestan Hymn to Mithra. P. 131, 1967.

④ Boyce: A history of Zoroastrianism. Vol. 1, P. 49, 1989.

开的,经文中只说是信仰马兹达(Mazdayasna)的宗教。按照最早印度-伊朗神话传说,伊朗的 Mithra 神相当于吠陀经中的 Mitra 神,伊朗的阿帕姆·纳帕特相当于吠陀经中的婆噜拿,那么马兹达又相当于吠陀经中哪一位神? Mazda 之义为“聪明、智慧”,19 世纪末,杰克逊在《阿维斯陀语语法》这本书中解释吠陀语有个词根 medha-,意即“智慧之主”^①。库诺(S. Know)引申其说,认为 Mazda 一词本是古代雅利安语一个名称,指无上的智慧。蒂姆(Thieme)说,实际上 Mazda 相当于《梨俱吠陀》中的一个无名的至尊的阿修罗。这样,多数学者接受了这一说法,古代印度人一度崇拜过 Asura Medha。阿胡拉马兹达一名在中世纪钵罗婆文中读作 Ohrmazd,传至我国,蒙古人萨满教徒称天神为 Xurmasta^②,蒙古的佛教徒名因陀罗为阿胡拉马兹达^③,因陀罗在印度神话中是天帝的意思,蒙古人长久以来只知道天帝为阿胡拉马兹达,故不名之为因陀罗。突厥人也是如此,在回鹘文佛经中发现有 Xormuzta 一词,即指因陀罗^④。古希腊历史学家希罗多德知道波斯人崇拜天帝,但不知其名为阿胡拉马兹达,想必即是宙斯(Zeus),所以记载阿黑门朝国王薛西斯(Xerxes)出征时,有“八匹白马拉着的、宙斯神的神圣战车”^⑤。

五、《阿维斯陀》经典

苏鲁支的改革带来了口传的阿维斯陀经典,最早用阿维斯陀语书写的经典究竟有多少,还是个谜。据中世纪用钵罗婆语写成的《丹伽尔特》(Denkard)记载,共有 21 种,它们是在萨珊王朝 6 世纪

① A. V. W. Jackson: An Avesta Grammar. P. 102, 1892.

② 《班扎洛夫选集》(俄文本),第 60、262 页,1955 年。

③ Harmalla: Prolegomana to the Sources on the History of Pre-islamic Central Asia, P. 298, 1979.

④ Von Gabain: Turkische Turfantexte X, P. 24 1959.

⑤ 中译本《希罗多德历史》,第 485 页,1985 年。

时汇编成《大阿维斯陀》，保存在各地，其后因阿拉伯人，突厥人和蒙古人的入侵而毁坏殆尽，已无一种遗存。但是《丹伽尔特》书中有这 21 种经书内容的摘要，使后人尚能知其概略^①。现存的阿维斯陀经有以下几种。

1. 《耶斯那》(Yasna)，是每天祈祷时的赞歌，共 72 章，其中有 17 章是苏鲁支本人的语言，也是阿维斯陀经中最古老的语言，一般称此 17 章为“伽泰”(Gatha，颂)，包括 28—34, 43—46, 47—50, 51, 53 诸章。下面所摘译的“伽泰”第 30 章的内容，可说是最重要的一章，它详述了善灵的产生及斗争情况。

“最初有两个灵，他们是孪生的，存在着斗争。无论在思想、语言和行动方面，都有两种情况，善或恶，人们应当选择善而不是恶。这两个灵一同来到时，他们创造了生命与非生命，最终，最痛苦的生存地方给了作恶者，最幸福的屋子给了正义者。人们在这两大灵中选择了恶灵，必然作尽坏事，选择圣灵即是选择了正直，最后将以其正直的行为使主马兹达满意。魔鬼(Daeva)不会正确地选择，因为欺诈者接近了他们，于是就选择了罪恶的目的，以狂暴的姿态来折磨世界和人类。而善意以其无限的力量和真理来到了世界，他给予人们持续的虔诚，犯罪者必得报应，虚伪者必落入真理之手，然后这个世界就改变了。主马兹达啊，请给予我们支持和真理，使我们的思想在犹豫不决时坚定下来。”^②

2. 《耶斯特》(Yasht)，是以诸神为对象的颂赞，包括女神安那希塔(Anahita)、密特拉、雨神泰斯特里亚(Tishtrya)等，这时的祆教又恢复到古代伊朗的多神教信仰了，违背了苏鲁支独尊阿胡拉马兹达一神教的教义。安那希塔在《耶斯特》中的全称是 Aredvi

① 21 种经书内容可参考 West: Contents of the Nasks. 载 SBE. xxxvii, Oxford, 1892.

② Boyce: Textual Source for the Study of Zoroastrianism. P. 35, 1984.

Sura Anahita,意思是“出自圣水的安那希塔”,是位水神,又是胜利之神,在西亚曾流行对安那希塔的崇拜,有为她建立的神庙。Tishtrya 此名由 tri(三)与 str(星辰)构成,原意是三个星辰,在《耶斯特》中他被称为“众星之主”,他又名 Tiri 或 Tir,在祆教中一年的第四个月和每月的第十三日都以他的名字命名。

3. 《维斯帕拉特》(Visperad),小祭仪书,共 24 章,从其内容、形式和语言来看,可说是《耶斯那》的一部分,因此祆教徒在礼拜时,常将此书的部分颂辞与《耶斯那》念在一起。

4. 《梵迪达特》(Vendidad),意思是“驱鬼之法”,共 22 章。其中第 2 章、第 6 章特别重要。第 2 章中保存了有关地下王国中阎魔王(Yima)的神话传说。阎魔在我国俗称阎罗王,印度吠陀经文中称 Yama,他的父亲是琵琶斯瓦(Vivaswat),即《梵迪达特》的 Vivanhvant,两者当出于同源,属古代印度-伊朗神话系统。祆教最重视洁净,水、火均不能玷污,而人的尸体乃不洁之物,更不能接触,因为是恶灵带来了死亡,第 6 章记载了如何处理尸体的方法,也即是驱魔之法,书中采用一问一答方式。问:“应该怎样安放尸体?”阿胡拉马兹达答:“放在最高处,让鸟兽啄食,而且要用金属或石块、兽角将尸者头发、双足缚住,否则鸟兽会将它托至水中或植物中间。”问:“然后又怎样安放骸骨?”答:“可放在容器中,免与兽类接触,也可不玷污雨水。如果无法置办容器,则可任其安放地上,让日光来照射。”早期祆教徒安放骸骨的石壶已有发现,有的且有铭文。所以必须收集在石壶中,其中一个原因是为了供将来复活后等待最后审判。常人不能接触尸体,尸体只能由专司其职的搬运人来运送,此专职者就称为“不净人”。我国《魏书》卷 102 记载波斯国事项中也提到:“世者多弃尸于山,一月著服。城外有人别居,唯知丧葬之事,号为不净人。”

《梵迪达特》的阿维斯陀语原文应该是 Vīdēvā data,后来讹写作 Vendidad。Vīdēvā 的意思是“反对魔鬼(dāeva)、驱魔”,data

是“法则”。daeva 一词在梵语中写作 deva, 汉译“提婆”, 在拉丁语中演变成 deus, 原意都指“天、天神”, 但是在祆教中他降格贬为“伪神、魔鬼”, 这可能当时崇拜 daeva 盛行, 成为一种与马兹达对抗的力量, 所以苏鲁支斥其为伪神。在经文中谈到其宗教信仰时, 总是包括两个方面, 信仰马兹达和反对 daeva。如《耶斯那》第 12 章说:“我从今以后弃绝 daeva, 誓信是马兹达信徒”, “我发誓弃绝 daeva 的保护与领导, 因为他们是邪恶的。”在薛西斯(Xerxes)的铭文上也曾提到有信仰 daeva 的地区, 他说:“当我成为国王的时候, 有些地区发生了叛乱, 后来阿胡拉马兹达帮助了我, 靠阿胡拉马兹达之佑, 我惩罚了那个地区, 使它恢复了原先的秩序。还有一个地区先前崇拜 daeva, 我捣毁了这个崇拜 daeva 的场所, 并宣布: ‘今后你们不得崇拜 daeva, 凡是先前崇拜 daeva 的地方, 我树立了对阿胡拉马兹达及其天则的崇拜’”。

5. 《小阿维斯陀》(Khorda Avesta), 它摘自前述各书中的经文, 供每日祈祷时念经之用, 它是后出的, 夹杂了钵罗婆语。

6. 残经断片。如 Ehrpatastan(祭司篇), Nirangastan(祭仪篇)。

六、阿维斯陀语与吠陀语

阿维斯陀经是用阿维斯陀语书写, 这种语言与吠陀语来自一种印度-伊朗共同语, 故是研究印度-伊朗语的重要资料。阿维斯陀(Avesta)的原义是“教导”, 阿维斯陀语是古代伊朗的一种东部方言, 古伊朗语与古印度语关系密切, 其词汇、语法、句法等大致相同, 两者在词汇的发音方面有密切的、严格的对音关系, 所以他们属印欧语中的印度-伊朗语语支, 又称雅利安语。古代伊朗人自称为雅利安人, 在阿黑门王朝筑在纳克希·鲁斯坦的大流士一世陵墓上有一段铭文这样记载:“我, 大流士……波斯人、波斯人之子, 一个雅利安血统的雅利安人。”薛西斯在波斯波利斯所立的铭文也说自己是一个雅利安人为 aryanam, 到了中期伊朗语时代演变成

eran, 在近代读成 iran, 这就是今日伊朗一名的由来。

我们可从三个方面来观察阿维斯陀语和吠陀梵语的亲属关系。

1. 语音的对应关系。阿维斯陀语的 b 对应梵语的 bh, 如[阿]bratar(兄弟) || [梵]bhratar; [阿]bumi(地) || [梵]bhumi;

阿维斯陀语 d 对应梵语 dh, 如[阿]dar-(动词词根“拥有”) || [梵]dhar-;

阿维斯陀语 h 对应梵语 s, 如[阿]hapta(t) || [梵]sapta, [阿]haoma(豪麻酒) || [梵]soma(苏摩酒);

阿维斯陀语 z 对应梵语 h 或 j, 如[阿]zasta(手) || [梵]hasta, [阿]zantu(部落) || [梵]jantu;

阿维斯陀语 thr 对应梵语 tr, 如[阿]xshathra(王国) || [梵]kshatra, [阿]puthra(儿子) || [梵]putra, [阿]thri(三) || [梵]tri。

2. 词汇的相似性。以数字为例:

[阿]dva(一) ≈ [梵]dva

[阿]thri(三) ≈ [梵]tri

[阿]cathvar(四) ≈ [梵]catvār

[阿]panca(五) ≈ [梵]pañca

[阿]xshvash(六) ≈ [梵]saṣ

[阿]hapta(七) ≈ [梵]sāpta

[阿]ashta(八) ≈ [梵]asta

[阿]nava(九) ≈ [梵]nava

[阿]dasa(十) ≈ [梵]daśa

[阿]visaiti(廿) ≈ [梵]vimati

[阿]thrisat(卅) ≈ [梵]trisat

[阿]sata(一百) ≈ [梵]śata

[阿]dva-dasa(十二) ≈ [梵]dva-daśa

[阿]panca-dasa(十五) ≈ [梵]pañca-daśa

此外还可举出一些相对应的名词,如:

[阿]ap-(水)∥[梵]ap-
[阿]nar-(男人)∥[梵]nar-
[阿]nairi(女人)∥[梵]nari-
[阿]bratar-(兄弟)∥[梵]bhratar-
[阿]pitar-(父)∥[梵]pitar-

3. 语法的相似性。以动词现在式变位例:

[阿]bar·(持)≈[梵]bhar-

单数第一人称 barāmi≈bharāmi

第二人称 barahi≈bharasi

(阿维斯陀语 h 音与梵语 s 音对应)

第三人称 barati≈bharati

杰克逊(Williams Jackson)在1892年出版的《阿维斯陀语语法与梵语比较》一书中曾举出了阿维斯陀语古经《耶斯特》(Yasht)中一段赞诵密特拉神(Mithra)的经文与《吠陀》中的经文相比较,其文字几乎全部相同,兹录之于下。

《耶斯特》经文

tam amavantam yazatam
suram damohu savishtam
mithram yazai zaotrabyo

《吠陀》经文

tam amavantam yajatam
suram dhamasu savistham
mitram yajai hotrabhyah^①

译文

^① W. Jackson: An Avesta Grammar Comparison With Sanscrit. P. 11 ~ 12, 1892.

这是强而有力的密特拉神，是所有造物中最强大者，我谨以酒献上。

阿维斯陀语与吠陀梵语是从印度-伊朗语这一共通祖语分化出来的，据前苏联阿维斯陀语专家苏柯洛夫研究，原来印度-伊朗语的 bh, dh, gh 语音，在梵语中保持原音，阿维斯陀语则分化成 b, d, g 音，印度-伊朗语的 ph 音，梵语一仍其旧，阿维斯陀语则成 f 音；印度-伊朗语的 k 音，阿维斯陀语为 k, x 音，梵语为 kh 或 k 音，印度-伊朗语原来也有 kh 音。^①

阿维斯陀与梨俱吠陀中所反映的神话传说和祭仪亦多相似之处，研究阿维斯陀不仅可理解古代伊朗人的信仰，同时也有助于找出古代印度-伊朗人的历史传统中的共同因素，也许古代印度人的思维方法较为精微，善于观察自然和诸神的活动，他们的丰富想象力创造出了许多新的神话和象征意义，古代伊朗人则较朴实，没有那么多的幻想。本凡尼斯特(Beveniste)写过一本《伊朗、印度神话研究》，他说：“吠陀之有价值在于它的色彩华丽，阿维斯陀的价值在于忠实性。”这样的评价可能简单了些，不过有些学者如鲍哀丝女士(M. Boyce)也确实认为阿维斯陀古经的材料虽少，但更可靠。

阿维斯陀经原来都是口传下来的，传统的说法认为安息王朝时代约在公元100年左右，已有阿维斯陀字母，它是在阿拉眠字母的基础上产生的，只有辅音字母，没有元音字母，但这类文献现已不存，人们怀疑是否确实存在过这种字母，东方语言学家贝雷(Bailey)坚决反对此一传说。也有学者认为，为了便于将这一时代阿维斯陀经用文字记录下来，在公元5世纪时已发明了这种字母，这一时代的写本现在也没有发现，目前所见的最古老写本是1323年本子，有辅音和元音字母。5世纪时已有阿维斯陀经的本子似无

① 苏柯洛夫：《阿维斯陀语》(俄文本)，第31—32页，1961年。

可怀疑,因为那时已出现了一种用中期波斯语钵罗婆语(Pahlavi)书写的注释阿维斯陀经的本子,它是从阿维斯陀语译成钵罗婆语并加注释,这种本子称为赞德(Zand)或赞德阿维斯陀(Zand-Avesta)。今见的阿维斯陀字母是在钵罗婆字母的基础上创制出来的,原来的钵罗婆字母是辅音字母,而阿维斯陀字母中有14个元音、35个辅音,总共49个字母,其音值在19世纪末至20世纪初所召开《伊朗语基础》国际会议上予以认定。

七、钵罗婆语经典

伊朗语的发展可分成三个阶段,即:古代伊朗语、中期伊朗语和新伊朗语。古代伊朗语包括阿维斯陀和以楔形文字书写为特征的古波斯语,两者使用的字母不同,而语音的区别只代表了当时方言之别,古波斯语代表波斯帝国西南部的方言,阿维斯陀语是东部方言,例如阿维斯陀语称“马”为 aspa,古波斯语称 asa;阿维斯陀语称“手”为 zasta,古波斯语称 dasta。波斯阿黑门王朝的一些铭文用楔形文字古波斯语书写,但官方正式文件则是使用阿拉眠字母和阿拉眠语。到了萨珊王朝时代,古代伊朗语发展成中期伊朗语,包括中期波斯语、安息语和摩尼教用语、粟特语等,其中中期波斯语、安息语和粟特语的字母都是在阿拉眠语字母的基础上产生的。中期波斯语又称钵罗婆语(Pahlavi),原来的意思是指安息语,由 Parthava(安息)演化成 Pahlav,其形容词即 Pahlavi,实际上现在所见的安息语文献字母并不与钵罗婆字母相同。钵罗婆字母较少,世俗文献22个,祆教经书是17或19个,语法虽较简,而识读很难,一个字母可表示几个音,例如 l, r, n, v 诸音都是一个字母, g, d, y 也是一个字母,怎样识别,只能依靠熟练程度。加上钵罗婆文献中经常出现阿拉眠语表意词,又增加了不少困难,钵罗婆字母本身也是源自阿拉眠字母。萨珊王朝既以祆教为国教,当时盛行的是钵罗婆语,因此势必要将阿维斯陀语经典译成钵罗婆语,使公众能了解,于是就有赞德(Zand)经典出现,它不仅将阿维斯陀经译成钵罗婆

语,且附有补充解释,有些赞德经典且附有阿维斯陀语经典以供对照,这就是所谓赞德-阿维斯陀经典。后来又有人将钵罗婆语译经转写成用阿维斯陀字母来读出钵罗婆语译本的读音,此即是“巴赞”本(Pa-Zand)。所有现存的阿维斯陀经典除了《耶斯特》外,还有赞德本,即钵罗婆语译本,一些已佚的阿维斯陀经可从赞德本或钵罗婆语本(非译本)窥知其内容。而最著名的钵罗婆语本如《丹伽尔特》,详述教义及苏鲁支的生平。还如《班达喜兴》(Bundahishn,创世缘起),详说创世之目的以及末世论,它有《伊朗班达喜兴》(又称大班达喜兴)和《印度班达喜兴》两种。要研究祆教学说、仪式、习惯和历史,这两部书特别重要,现在已有英译本可供参考。《丹伽尔特》现仅存第3章至第9章,计共17万字,第3章详述善恶二元论之说,第5章详记苏鲁支生平事迹,第6章是道德格言,第9章中收录有已佚的阿维斯陀经典。《班达喜兴》的字数很少,伊朗本约3万字,印度本仅1万5千字,此书的价值在于它保存着许多流传下来的神话传说,如说既有七大神,就得有七重天和七大造物;人死后灵魂必经“区别之桥”,为善者必能度过而入天堂,为恶者必坠入深渊,饱受磨难。

据惠斯特(E. W. West)的调查,现存的阿维斯陀经典钵罗婆语译本共有27种^①,这种译本有时兼有阿维斯陀原典的引文,有时有阿维斯陀与钵罗婆语逐句对照,同一种译典往往又有不同的写本,而现存的写本大多是居住在印度的帕尔西人(Parsi)所作,时代较晚,原来萨珊王朝时代的原译本已不可复见。译典常带有注释,以 Nirangastan(祭仪篇)为例,其中有阿维斯陀语原典3,200字,钵罗婆语译文增译到6,000字,加上钵罗婆语注释22,000字,较原典庞大得多。这些译本总共加起来约有十四万字,可说是研究原典的宝库。

^① West; Pahlav Literature, 载 GIPH 第二卷, 第75—129页, 1896—1904年。

除了译典外,尚有55种以钵罗婆文书写的祆教经典,计共446,000字。其中堪称重要的,除了前面所举出的《丹伽尔特》和《班达喜兴》外,有两本书值得一提。一本是《正直人维拉兹之书》(Arta Viraz Namag),此书记述维拉兹的灵魂在七天内漫游天堂与地狱所见的景象,尤以描写地狱景象最为生动,其文学价值堪与但丁《神曲》媲美。其书成于公元9世纪左右,有人认为《神曲》创作构思的来源即取自此书^①,其故事内容梗概早见于古代伊朗人的口传传说中,也有人说,“目连救母”中所述地狱惨状实脱胎于这一故事^②。此书内容大致如下。

维拉兹是位富于冒险精神者,祭司们认为他为人正直,可作为祸福报应的见证,遂令他喝了混有印度大麻的酒,此后他即倒在床上昏睡不醒,其灵魂也离开了躯体,由两位大神护持送往天体。他通过星、月、日三个阶梯,见到各个阶梯范围内部都有应受祝福者居住着,最后上升到最高处,即阿胡拉马兹达所在。此为天堂,有和平和一切美好事物,也是正义之人的归宿处。然后阿胡拉马兹达令大神带他到大地往北方地区察看地狱,那里的恶人灵魂受着酷刑,嗣后他又从地狱被带至天堂,阿胡拉马兹达令他将所见到的一切告诉信徒,使他们知道善恶的报应,他苏醒过来,将所见到的一切告诉了伺候在旁的书记员,并将它记录下来。

此书已有英文、法文、德文等各种译本,颇受学术界重视,作了各种比较研究,除了前面所谈到的《神曲》、“目连救母”故事外,尚有各种说法。如:此书法文本译者季诺(Gignoux)说,此书记载颇似突厥萨满教巫师作法时的述说^③;鲍哀丝认为是书故事与犹太

^① M. Boyce, *Textual Source for the Study of Zoroastrianism*, P. 84, 1984(以下简称 Sources)。

^② 伊藤义教:《苏鲁支研究》,第304页,1979年。

^③ Gignoux: *Le Livre d'Arta Viraz*, 1984。

教《第二以诺书》(I Enoch)颇为相似^①。显然,《第二以诺书》受到这一故事的影响。此书被犹太教视为伪经,卷6第36章叙述罪人在地狱中的见闻,各大宗教中都有这类故事,福善祸恶之说古来各民族也都深信,祆教地狱之说的特点是,它并非永恒存在,恶人最终将被消灭,恶灵将被处死,然后地狱被融合成善土的一部分,这便是阿胡拉马兹达王国的到来。此书在祆教文学中占有重要地位,其传说由来已久,钵罗婆文本约成于公元9世纪。

另一部是 Chidag Andarzi Poryotkeshan(古代哲人格言选录),此书概括了该教教义,具体地提到了作为一名信徒应该怎样来行他的责任义务,怎样才算得上一名真正的信徒,实际上此书也是一部道德规范和行为准则。此书约成于9世纪,其中对信徒的要求有以下一些。

人在大地上首要的责任是誓信马兹达教,并行各种仪式,这要永远记在心中,他必须区别德行和邪行;其次,他应该娶妻,并使她怀孕,应努力从事于此,不可忽视(按:此点与犹太教相同);第三,他应该使土地变成耕田,从事农作(按:强调信徒生产的重要性,信教不能脱离生产);第四,他应该正确对待家畜;第五,每天有三分之一时间去祭司学校受教,了解作为一个正直的人所应具备的智慧,三分之一时间去工作生产,余下三分之一是饮食、享乐和休息(此条说明教义反对苦行生涯)。接着,它提出人有两个道路可走,一是善思、善言、善行,这条道路通向光明,另一是邪思、邪言、邪行,它通向黑暗。人们在善思、善言、善行过程中,魔鬼随时会侵入,他应当坚持其信念。父母在子女未达到15岁时,此期间就应教育他们遵守各种义务和责任,如果父母不尽教育责任以致子女在成年前后犯了罪,父母不能辞其咎。

此书在9世纪出现,是为了抵制伊斯兰教的影响,所以,它重申

^① Boyce: A History of Zoroastrianism. Vol. II, P. 431, 1991.

其古来信仰,成为当时教徒必读之书。

八、帕尔西人的贡献

阿拉伯人进入波斯后,大部分袄教徒改宗信仰伊斯兰教,一部分人仍留在波斯,另一部分人则离开了家园来到印度西海岸的古吉拉特邦(Gujarat)。他们在塞犍(Sanjan)登陆,受到那里的王公贾迪·拉纳(Jadi Rana)友好的接待,被安置在那里居住。其后来者日众,居住地也分散到坎贝(Cambay)、纳夫萨里(Navsari)等城市,这些人被称为帕尔西(Parsi),意思是波斯人。从此,印度的袄教徒与伊朗的袄教徒成为世界上袄教的两大集团。帕尔西对袄教的最大贡献在于保存了大量的钵罗婆文献(主要是以后从伊朗取得),由于钵罗婆语只有辅音字母没有元音字母,一般信徒颇难识读,于是用阿维斯陀字母转写来读出钵罗婆语的语音,此即所谓巴赞本(Pazand)。以后因住在印度古吉拉特邦的教徒已经以古吉拉特语为其母语,遂出现了梵语译本和古吉拉特语译本。他们又用新波斯语写了许多著作,最著名的是众多的《教义问答》(Rivayat),这些是15世纪至17世纪期间印度的帕尔西祭司派人或致函去伊朗询问教义所结集的著录,采取一问一答形式。这些著作或以询问者或答复者的名字命名,如第一位前往向伊朗祭司请教的是霍商(Nariman Hoshang),他于1478—1486年写成了《教义问答》,此书就称为《霍商教义问答》,也有是以编辑者命名。如彭达沙赫(Pundshyah)所编,他收集了各个时期所提出的问题及对方的答复编成了《教义问答》,这类著作总数达20余种,内容涉及阿维斯陀和钵罗婆字母、真理与虚伪的区别、合法与非法的贸易、如何运送尸体、灵魂的命运、宰杀牲畜仪式、最后复活等等问题。下面可举出《赫米德教义问答》(Rivayat-i Hemit)来说明,它总共回答了44个问题,此书是用钵罗婆语书写,赫米德是10世纪波斯人,现在所见的最早写本属17世纪初,赫米德的《教义问答》可能是霍商带来的,他的书中曾提到了赫米德。赫米德这本书主要回答了有关改信伊

斯兰教、家族通婚和洁净等问题,如:

问:某人有一姐妹,要娶她为妻,父母同意了,后来他以种种理由不完婚,有人对他说:为了我的有价值的事业,请你娶她为妻,我愿意付给你钱,那人完了婚并接受了钱款。请问那付款的人是否可分享最近亲结婚(Xwedodah)所给与的恩惠?

答:履行最近亲结婚是有价值的事业,不论结婚者或提供金钱者都可分享最近亲结婚所得的恩惠。

问:如果是与母亲或姐妹最近亲结婚,但没有希望生儿育女,这能称为完善的最近亲结婚吗?

答:与三者(指母亲、姐妹、女儿)之中任何一人结婚,不论年龄大小,都是完善的最近亲结婚,并不因没有子女而降低了恩惠。^①

最近亲结婚包括父亲与女儿、儿子与母亲、兄弟与姐妹,是祆教古来的传统,它起源于族内婚,祆教认为是值得高度赞扬的宗教义务。阿黑门王朝的冈比西斯(Cambyses,公元前530—522)曾娶他的两个姐妹为妻,冈比西斯死后,其弟巴尔底耶(Bardiya)又娶了寡嫂阿托莎(Atossa)为妻,她是他的姐妹,先前曾嫁给了冈比西斯。阿尔塔薛西斯二世(Artaxerses II,公元前404—358年)娶了两个女儿阿托莎和阿姆斯特丽丝(Amestris)为妻。这种婚俗直至近代的帕尔西社区中,依然还很重视其血缘关系,盛行堂兄妹之间通婚。我国所发现的《苏谅妻马氏墓志铭》,也说明了唐代的祆教徒有父亲娶其女儿的例子。

九、仪式和祈祷

如同其它宗教一样,祆教有其仪式和祈祷,但内涵意义及崇拜形式要较它教丰富得多,故祆教素有“仪式宗教”之称。宗教仪式一般可分为隔离仪式、神圣化仪式、交融性仪式三种,隔离仪式就是

① Safa-Isfahani, Rivayat-i Hemt-i Asawahistan. P. 158, 197. Harvard Iranian Series, Vol. I.

使世俗性事物与神圣性事物隔离,神圣性事物不被玷污,禁忌是一例;神圣化仪式是使世俗性获得神圣性,或者是启发个人原有的神圣性而去除其世俗性,如修行;交融性仪式是人们通过各种膜拜、礼拜和秘密仪式等手段达到与神圣事物的交往,以满足个人的各种要求,这是一般信徒所常见的要求。从社会价值来看,仪式不仅能解决人们的“焦虑”问题,且通过仪式的情绪感染,能巩固集体的信仰,共享其价值。所以,人们重视对仪式的研究,以观察其所起的作用和要达到何种目的,而祆教特别重视仪式,成为其重要特征之一。

祆教的礼拜仪式主要在三种场合,即对圣火和火祠的礼拜、对“寂没之塔”(骸骨安葬处)的礼拜、对特定对象的礼拜(如水、牛尿等),礼拜仪式各有不同。此外,人们在一日五次的祈祷(古代伊朗人一日三次)中也有不同的仪式。对圣火的礼拜仪式中最重要的是对“胜利之火”,它有七个程序:(1)收集十六种火,这些火分散在不同职业者的家庭中,如金匠、银匠、铁匠、面包师、牧羊人、武士等。(2)将这十六种火进行净化,所谓净化是指人的净化,从这十六种不同职业者家庭中取火时,他们必先悔过(是否与魔鬼接触过)。不论是肉体或精神,净化的过程是他们的虔诚、道德、品质要达到“善思、善言、善行”的境界,完全摆脱“邪思、邪言、邪行”。(3)然后是对十六种火的礼拜。(4)将十六种火集合一起成为一个“胜利之火”放在瓶中。(5)对“胜利之火”礼拜。(6)“胜利之火”置在火祠中,以供礼拜。(7)至此“胜利之火”成为至高无上之火,它日夜不熄。信徒在膜拜圣火时,祭司照例要将火灰擦在信徒前额(火坛上不时添加香木,有火灰积存),涂灰的意义象征信徒具有火的光辉,以其正义事业如火灰那样散布四方。

“寂没之塔”的礼拜仪式分三个程序:(1)开掘塔基。塔基选择在数尺深的壕沟,开掘塔基仪式时,除祭司在场外,不准有外人围观。开掘时由祭司念祈祷文以表示崇敬 Sraosha(他是死者灵魂升

天时三大审判官之一),接着又为死者灵魂和七大神祈祷,这些仪式完成后,祭司即以手象征性地开掘部分土地。(2)奠基。在初步仪式完成后数天,便择日继续挖掘,其前由两名祭司在清晨作奠基仪式,此仪式称为 tana(细线),由101支细线搭成一股粗绳,之所以是101支,是因为据称阿胡拉马兹达有101种美德。绳的长度以围住此塔基三圈为准,“三”也是个神圣数字,象征善思、善言、善行。此绳即构成塔基的围圈,由祭司念祈祷文后用301颗重量不同的钉子将围绳固住,塔周围是沟壕,按常规塔的中心列有一口井。(3)塔基既成,用四天举行礼拜仪式,前三天由祭司日夜念不同经文,为死者灵魂祈福,第四天清晨念 Yasna 经文,以示崇敬阿胡拉马兹达。最后是为捐资建塔者祝福。

信徒平日进入火祠礼拜时,必念一段 Yasna 经文,念此经文之前还必须做奉献供品的仪式。供品中一种是枣椰,象征生命之树;另一种是石榴树枝,象征灵魂的不朽和植物的茂盛生长;再一种是牝羊的奶,象征动物成群繁殖。最重要的是豪麻汁(Haoma),这在正文中将有论及。^①

有仪式必有祈祷,祈祷是表达人们各种复杂的感情,如形形色色的欲望、对理想生活的渴望以及虔诚的心情等。祆教的《新阿维斯陀经》有大量的祈祷文,适用于不同对象和场合,祈祷的内容和要求大致有这几类:(1)祈求性祈祷。如祈祷七大神保护他们;豪麻神使信徒不受伤害,并使他们预防盗贼和兽群侵犯,及治愈疾病,使他们健康长寿,且具有勇气和力量战胜敌人;密特拉神使他们能时刻警觉敌人来犯,予敌人以致命性打击,一切魔鬼和施行巫乱者都在他面前变得聋哑,祈祷 Sraosha 给信徒及其马匹以体质的强壮,能战胜怀有敌意者或嫉妒者;火给他们旺盛的生命力和知识、

^① 有关祆教仪式论述最详的是 Modi 的论文 Zoroastrian Rites and Ceremonies, 载 Theosophist, 1912年10月号,第84—102页。

智慧、好运；水神安那希塔使他们孕育出充满智慧的子孙。(2)告解性祈祷。信徒表白自己真正信仰马兹达教，将一切的善归诸于阿胡拉马兹达，他要抵住魔鬼的诱惑，他所信仰的宗教是世界上各种宗教中最伟大、最公正的宗教；他的所有行为建筑在善思、善言、善行的基础上，谴责恶思、恶言、恶行，他要保护信徒的居住地不受伤害和干旱。(3)虔诚性祈祷。他们赞扬和崇拜阿胡拉马兹达，渴望以自己的正直行为和虔诚的态度来接近他，以供献、祈祷和吉祥的字句来接近七大神。(4)祝福性祈祷。这是祭司的职能，他在献祭时为每一个信徒的家庭祝福，祈祷他们的家庭幸福、快乐；在每个家庭举行祭火仪式时也由祭司主持，祝福其家庭信教坚持不衰，祝福在他们的屋子里驱走褻渎，使和平消除了争端，仁爱替代了吝啬，真理击退了虚伪。(5)消灭性祈祷。祷告豪麻在家庭和村落中逐出一切怀有敌意者，打击那些盗贼、信仰异端者和诽谤者，不使亲友祭司受到折磨。

在祆教中，祭司的地位特别重要，因为该教异常重视仪式，而仪式必由祭司主持，他不仅出现在公众场所，并且还要到每家每户为他们举行祭火仪式。在萨珊王朝时代，大祭司的权力达到颠峰，甚至左右朝廷的政治决策，一部分在小亚细亚的祭司，受到巴比伦希腊文化的影响，居然可以伪造苏鲁支的著作，将他说成是一个占星师。祭司在举行仪式时有八大职能，即：Zaotar（献祭者），havanan（豪麻的捣糊者，意指将豪麻这种植物捣成糊状成豪麻汁，于仪式时饮用），atravaksh（火的看管者），fraberetar（揣有万物者，意即不同场合有不同祈祷祝福内容），aberetar（带来好运者），asnatar（洁净者，此指洁净仪式），raethwishkara（辅助祭司），sraoshavarez（仪式之主）。

十、苏鲁支其人

苏鲁支的事迹在祆教经典中有详细记载，但有关他的出生年代却是阙如，长期以来只能依据阿拉伯和希腊的记载。10世纪时的

穆斯林比鲁尼(Biruni)称：“苏鲁支出现在亚历山大纪元前258年。”^①亚历山大纪元即塞琉古纪元，从公元前312年10月1日开始，如此算来，苏鲁支约生于公元前570年。另一位10世纪时的阿拉伯历史学家麦斯欧底(Mas'udi)也说：“麻葛估计，先知与亚历山大相距258年”。许多学者据此深信，苏鲁支生于公元前6世纪，但这段记载只是10世纪时的追忆，其可靠程度如何是个疑问。前苏联学者斯特鲁威院士认为这一记载乃源自拜占庭史料，后在波斯萨珊王朝时代流传，阿拉伯人占据波斯后一些穆斯林学者采用此说。苏鲁支的出生地在伊朗东部，传说他曾使那里的国王维斯塔斯帕(Vistaspa)信仰其教并为他的保护人，拜占庭史料称这位国王即阿黑门王朝大流士之父维斯塔斯帕，他曾任东方的总督。实际上公元前570年根本还不存在阿黑门王朝这一强国，王朝的建立者居鲁士在公元前558年还只是安善(Anshan)的一个国王。

希腊方面史料则如此记载：3世纪时从罗马教会分离出来自建教会的一位长老希波利托斯(Hippolytus)曾经说过：“爱立特里亚的狄奥多罗斯(Diodorus)和音乐家亚里斯多瑟努斯(Aristoxenus)称，毕达哥拉斯去访问了迦勒底人Zaratas(即苏鲁支)。”^②毕达哥拉斯是公元前6世纪时希腊数学家，文中所说的迦勒底人是星相学家的异称。按照这一说法，苏鲁支是公元前6世纪人似可成立。然而此说犹可怀疑，苏鲁支既不是迦勒底人，也不是占星学家，Zaratas是个闪语，阿黑门王朝的居鲁士占据巴比伦后，有大批麻葛进入那里，他们既在小亚细亚传播苏鲁支教，又吸收了巴比伦文化，包括占星术在内这个闪语Zaratas也被广泛使用，与此同时又出现了几本托名为苏鲁支撰述的伪作，如《宝石论》、《占

① 《比鲁尼选集》，卷1，第24页。俄文本，1957年版。

② Kingsley: The Greek Origin of the Sixth Century Dating of Zoroaster. BSOAS, P. 245, 1990.

星术》等。这些书的形成年代虽然晚于前6世纪,但不容怀疑,那时的麻葛既信奉了巴比伦的占星术,就必定会将它渗入到自己的教义中,而伪托是苏鲁支所云。苏鲁支在巴比伦既以占星师闻名,而毕达哥拉斯派的神秘主义思潮也在希腊范围内曾盛极一时,他们敬奉太阳和圣火,于是就产生了毕达哥拉斯前往巴比伦会见苏鲁支的传说。史佩里(Spoerri)认为,亚里斯多瑟努斯所称两人会见一事,只是指毕达哥拉斯去了东方(指巴比伦),在那里遇到了麻葛或迦勒底人,也可能是由于毕达哥拉斯与苏鲁支两人的学说有相似之处。^①

近年来祆教史专家鲍哀丝女士(Mary Boyce)根据她对印度-伊朗语的研究,从语言学角度提出新的看法。她认为《阿维斯陀》中最古老的著作《伽泰》(Gatha),是苏鲁支本人作品,其语言结构和赞诵形式颇近似《梨俱吠陀》。《梨俱吠陀》约成书于公元前1700年左右,是则苏鲁支的出生年代至少不迟于公元前1000年,或者在公元前1400年至1000年之间。^②否则不可能在公元前7世纪时位处伊朗西部的米底王国已出现了苏鲁支学说。

此外,还有出生在公元前8世纪之说。如赫特尔(Hertel)等认为当时米底所流行的是麻葛教,与苏鲁支截然不同,只是到了阿黑门王朝建立,两教才融汇一体。其主要理由是:希罗多德曾提到米底有七个部落,其中之一即麻葛部落,一般认为它属祭司阶层,当时只有在西亚称祭司为麻葛,而在《阿维斯陀》经文中,称祭司为atharvan。迪亚科诺夫力辩此说之妄,atharvan与麻葛本是祭司同义词,只是atharvan为正式名称,米底的麻葛既指苏鲁支教祭司,又指他教祭司,并不存在麻葛教。^③鲍哀丝也指出,米底人的一些

① BSOAS, P. 252, 1990.

② Boyce, A History of Zoroastrianism. Vol. I. P. 190, 1989.

③ 迪亚科诺夫:《米底史》(俄文本),第378页。

名字中早有《阿维斯陀》经文所提到的诸神名称。^①苏鲁支教的要旨可归结为善恶二元论及三时论,阿胡拉马兹达代表善,安格拉·曼纽代表恶,三时即:无限、有限、永存。二元论并非苏鲁支首创,泰勒(Tylor)在《原始文化》一书中举出了大量例子,说明善神和恶神之间的对抗性,原始社会十分明确。至于《阿维斯陀》二元论的根源则产生于伊朗,它是伊朗的定居农耕部落同来自北方的逐水草而居的游牧部落之间的抗争和仇视的反映,这些中亚诸草原部落屡次来侵扰农耕部落,因而伊朗人称他们为魔鬼,传说中的安格拉·曼纽即居住在北方的中亚草原。三时中的初际(无限),阿胡拉马兹达和安格拉·曼纽都已存在。中际(有限)又分两个阶段,第一阶段又称“创造”,阿胡拉马兹达先创造了“灵”(menog,即不可见),然后赋予物质形式(getig,可见)。第二阶段又称“混合”,安格拉·曼纽开始攻击物质形式,善与恶发生剧烈冲突,这时的世界不能说一切都是善,而是善恶并存,故称“混合”。第三时是永存,又称“分离”(Wizarishn),善战胜了恶,与恶永久分离,死者复生,阿胡拉马兹达的王国永远在大地存在。摩尼教的二宗三际论即脱胎于此。根据苏鲁支的说法,当前的现实是混合时期,善与恶不断地在斗争,人们或者选择善,或者选择恶,即使是选择了善的人也不能逃避恶所造成的痛苦,关键是除了依靠阿胡拉马兹达及其各大神的神力帮助外,人们必须始终坚持善思、善言、善行,才能达到幸福的境界,这也是教义的主旨所在。

十一、道德规范

祆教的道德规范极严,其规定内容之细要远远超过基督教的摩西十诫,它备载于《小阿维斯陀》(Khurtak Avistak),犯有小过者鞭打三下,须连续鞭打5—7年,犯有重罪者则处死刑,但真正实施时还得看本人的忏悔程度及改恶从善的表现。必须处死的重罪

^① Boyce: A History of Zoroastrianism, Vol. I, P. 17, 1982.

大致有这些：

不认为阿胡拉马兹达至高无上；

不认为苏鲁支是真正的先知；

不认为马兹达教是真理；

不尊敬父母师长，不听从他们的教诲，相反，却给他们以伤害；

施行巫术；

明知阿维斯陀的智慧是至善真理而故意歪曲，信仰异端；谩骂马兹达教，诽谤阿胡拉马兹达；

玷污死物(Nasa)，将死物在火上烘烤，或将它投入诸水中，或将它埋在地下(包括尸体)；

熄灭胜利之火(Vahram Fire)；

以不正当手段夺取死者财产，而此财产原应属于孤儿寡母；

以邪恶目光注视陌生女人，并引诱她；

以伪证使无辜者至于死罪；

妻子在他丈夫逝世后一年应当再婚却没有再婚。^①

其它属于犯罪之列者，尚有：高傲、贪婪、吝啬、好发怒、嫉妒、邪恶目光、吹毛求疵、不合法的遗弃、忧伤、自私、懒散、玩忽职守、好色、崇拜偶像、赤身行走、偷盗、卖淫、以不正常方式性交、有意图要以暴力伤害他人、鞭打善良动物或使它挨饿，等等。

祆教在伊斯兰进入波斯后，为了防止教徒改信伊斯兰教，又增加了新的死罪内容，据一本钵罗婆语《教义问答》说，如果有人从祆教转而改信伊斯兰，则死后即不能通过“判别之桥”，如果在一年之内不回到原来的祆教信仰，将是死罪，也不能分享家庭财产，如果他在一年之内表示悔改，并做了许多有益之事，则死后应为他的灵魂祝福。此外，该书中还记录了妇女不准同穆斯林通婚等规定。^②

① Dhabhar, Zandi Khurtak Avistak. P. 132—134, 1963.

② Rivayat-i Hemit-i Ashavahistan. P. 32—24, 284.

《宗教问答》一书的编者是赫米德(Hemit),10世纪人,是当时波斯的宗教领袖,他根据祆教的宗教法规和习惯编成此书,作了权威性的解释。直至近代,虽然道德规范依旧,而处罚的方式则要按照所在国的法律。从宗教上的意义来说,古代伊朗所谓“罪”(阿维斯陀语 aenah),是“虚伪”(drauga)侵蚀到“真理”,也就是人们的美好灵魂被恶魔破坏了,故信徒在忏悔时除了表示要忠诚于阿胡拉马兹达并保证将以善言、善思、善行行事外,并祈祷 drauga 赶快离开他,让阿胡拉马兹达置它于地下,永远不见天日。所谓“罚”者,即是使 drauga 在所占据的领域里消失掉(阿维斯陀语 nas)。

十二、祆教的起源地

古代伊朗人原初信仰多神教,以后逐渐发展为三大阿胡拉,即马兹达、密特拉和阿帕姆·纳帕特。马兹达在三大阿胡拉中最初并不具有最高神的地位,他被尊为最高之神是苏鲁支出现以后之事,此前更为流行的是对密特拉的崇拜,这在古代雅利安人中流行已久,并且早就传播到小亚细亚。有一方属公元前14世纪早期的赫梯语(Hittite)楔形文字铭文中已提到了密特拉神(Miindraashahiiil),他是雅利安人所控制的米坦尼王国(Mitani)的主神。^①《阿维斯陀》经典 Yasht 的第十篇对密特拉的赞诵,其中提到密特拉俯瞰伊朗人所居住的地面,包括 Parutian Istaka, Harairian Margu, Sogdian Gava 和 Chorasmia。^②据盖许维奇(Gershevitch)考证, Istaka 在阿富汗东部的兴都库什山(Hindu Kush)附近, Parutas 人据有该地区一部分; Margu(今 Merv)是 Haraiva(今 Herat)的一个地区; Gava 的意思是“居留地”, Sogdian Gava 即粟特人居留地; Chorasmia 即花刺子模。^③因此,早期《阿维斯陀》经典中所提到的

① J. Noss: Men's Religions. P. 435, 1956.

② Gershevitch: The Avestan Hymn to Mithra. P. 80—81, 1967.

③ 同上书,第175—176页。

伊朗人(原文是 airyo)居住地是在伊朗东部,这意味着伊朗文化(包括祆教)起源于其东部,也就是伊朗神话中所说的 Aryana Vaejah(“雅里安人地区”,原指伊朗东北部,后包括东南部的粟特、大夏、乾陀罗等地)。此名也见于《阿维斯陀》经典《梵迪达特》(Vidaeva data)中。

《梵迪达特》第1章讲到阿胡拉马兹达所创建的地区,依次为 Aryana Vaejah, Daityaya(今 Amu Daria,阿姆河),Gava(粟特人居住地),Mouru(今 Merv),Bakhdi(即 Balh),Nisaim(在 Merv 与 Balh 之间),Haroyum(今 Herat 附近),Vaek ereta(今喀布尔一带),Urva(今地不详)以及花刺子模等地,^①并无一语提及伊朗西部及西南部地名,足以说明祆教乃起源于伊朗东部。^②

从语言学角度来看,《阿维斯陀经》所用的语言纯属伊朗语东部方言,而用楔形文字书写的古波斯语则是伊朗语西部方言。古代伊朗语从共同祖语印度-伊朗语分离出来成为独立系统的时期,大概在公元前二千年左右。这些操伊朗语的部落最初活跃在中亚细亚,约从公元前一千年中期开始,操伊朗语的部落分成两支向西和向东迁移,一支从黑海北岸直抵我国边疆(即各类塞种人),另一支是伊朗西北部(米底部落)及西南部(波斯部落)的伊朗人,于是形成了伊朗语东西两大方言群。西部方言包括米底语和古波斯语,并不是伊朗文化的渊源主流,在波斯人未进入以前,那里居住的是许多操印欧语的部落,如卡赛特人(Kassites)、卢卢布人(Lullubu)等。因此在米底和古波斯语楔形文字中虽可见到一些古代伊朗的神名、人名、地名,却未能反映出远古伊朗人的神话传说和社会生活情况。他们似乎与阿拉眠(Aramaic)文化的关系更密切,波斯阿

① 弗里曼:《伊朗语言学导论》(俄文本),第57—60页,1960年。

② 本凡尼斯特以为这张地区名单实际上反映了公元2世纪时安息国王密特拉达特一世的统治地区,布劳舍则认为它应是公元前405—342年这一时期产物。

黑门王朝的官方文书是用阿拉眠字母书写的,直到中期波斯语时代,还经常使用阿拉眠语作为表意词。东部的伊朗语则为粟特人、大夏人、花刺子模人所使用,最早的文献资料即阿维斯陀,其中反映了公元前二千年左右的中亚古代游牧民族的宗教生活及神话传说及他们的世界观。例如祆教称世界第一个造物是天空,原文是 *asman*,现代波斯语释作“天空”,但在 *Yasht* 中 *asman* 的意思是“石头”,于是产生了最初的天空是石头的传说。波斯著名史诗《列王记》中所载卡乌斯(Kai Khusrau)战败土兰人阿夫拉西阿伯(Afrasiyab)的故事,即是 *Yasht* 中 *Kari Haosravah* 战胜 *Tura Frangrasyan* 传说的复述。因此,祆教起源于伊朗东部的这一论断难以推翻。

也有一些学者提出异说。《阿维斯陀密特拉颂》第115颂中有这样一段话:

“家庭的宗教领袖(*ratv*)称 *Nmanya*,民族的宗教领袖称 *Visys*,部落的宗教领袖称 *Zantuma*,最高的宗教领袖称 *Zarathushtrotema*。”^①

最后一词即苏鲁支,这样教阶分成四级,即家庭级、氏族级、部落级和最高级。但是在 *Yasna* 第19章颂称,最高级是 *Zarathushtrian Ragha*。^②*Ragha* 是个地名(今称 *Ray*,在德黑兰以南),古属米底王国统治,苏鲁支的教座既在此地,苏鲁支改革后的祆教应该起源于米底,即在伊朗西部而不是东部。然而,《伽泰》是苏鲁支本人的著作,其语言显然属东部伊朗方言,怎能说他是米底人(也有说是阿塞拜疆的米底)。诺思(*Noss*)采取了调和的说法,称他出生在米底,工作在大夏。^③鲍哀丝认为,*Ragha* 是古代东西

① *Gershevitch; AHM, P. 131.*

② 同上,第265页。

③ *Noss: Man's Religions. P. 437, 1956.*

交通必经的贸易重镇,至少在公元前8世纪,东部的伊朗商人和教士已在那里居留,并在那里传播教义,信徒与日俱增,于是 Ragha 成了圣城,那里的麻葛就传说苏鲁支在那里出生,其实米底的 Ragha 和东方的 Ragha 是两个地方。^①盖许维奇也指出,Ragha 的原文是“平原”,平原之地称 Ragha,出现了同形同音的地名,后来的西部伊朗人遂以为米底的 Ragha 是苏鲁支活动地区。^②

十三、祆教的主要特征

祆教的主要特征可归纳成三个时期来说明,即苏鲁支以前、苏鲁支时代、苏鲁支以后。

1. 苏鲁支以前。此指苏鲁支改革以前的古代伊朗宗教,有些书中称为异教信仰时代,但苏鲁支学说的出现原是脱胎于古代伊朗人的信仰而加以某种程度的改革,因此论祆教的历史,一般都从远古时代伊朗人的宗教信仰谈起。

这时期的主要信仰特征是:

(1)多神崇拜和对自然现象的拟人化。大致与《吠陀》经典所反映的信仰近似。崇拜的神有提婆(daeva,即《梨俱吠陀》中的 deva),苏鲁支改革后他成了阿胡拉马兹达的对立面。Indra 或 Intar(即《吠陀》的因陀罗),原指雨神,后来被贬为与 Asha(正义之神)对立的恶魔。密特拉(Mithra,即《吠陀》的 Mitra),原义是“契约”,后转义为“日神、战神、光明神”。正义之神(Asha 或 Arta,相当于《吠陀》的 Rita),他代表了保证万物能有秩序地自然运转的法则,并含有伦理规范的意义,是抽象的神。此外,还有许多雨神、风神、月神等。众神中最重要的是前面所提到的三大阿胡拉。

(2)崇火。火对于古代伊朗人的生活特别重要,严寒时赖以取暖,主要食物兽肉也要靠火来烤取,从而火具有神圣意义,成为祭

① Boyce: A History of Zoroastrianism. Vol. I. P. 8.

② Gershevitch: Zoroaster's Own Contribution. P. 37. JNES. 1964/1.

仪的重要对象。这种信仰一直延续至今。

(3)无固定礼拜场所。由于以游牧为主,逐水草而居,因而它没有祆祠和固定祭坛,一般都在野外行之。

(4)宇宙生成观。物质世界的形成分七个阶段。首先是石制的天空,其形似巨大的圆形贝壳,笼罩着其它所有一切;其次是水,位于贝壳的较下部分;第三是大地,犹如水中出现的碟子;第四,大地中间是一支植物;第五是公牛(象征动物);第六是原人,他们都位居植物附近;第七是火,有可见的,有不可见的,它具有无穷的力量给宇宙以生命,太阳即是火的一部分。

2. 苏鲁支时代。以《伽泰》的教义为依据,相传此经为苏鲁支本人所作,其系统观点如下:

(1)其教义为阿胡拉马兹达所亲授,因而他所教导的是一种最完善的宗教。

(2)尊阿胡拉为唯一的最高主宰,祆教的一神论由此形成。

(3)他完成了一系列的道德模式,如善思、善言、善行。

(4)阿胡拉马兹达虽是最高主宰,但一开始即遇到了强大的对手,恶灵(Angra Mainyu)对抗善灵(Spenta Mainyu),虚伪(Druj)对抗正义(Asha),此即通常所说的二元论。问题是阿胡拉马兹达既创造了善,是否同时也创造了恶?或者是,阿胡拉马兹达创造了善以后,发现同时存在着恶?苏鲁支本人在《伽泰》(Yasna 第30节)中称:“原初存在着善灵和恶灵,他们是孪生兄弟”。然而这孪生兄弟又是谁创造的,留下了疑点。

(5)强调人类灵魂的斗争。阿胡拉马兹达创造了人,并给予人们以充分的自由来选择善恶,善恶的界限主要取决于是否信仰真正的宗教,而不是事奉恶灵或提婆。善恶的斗争将长期存在,最终善必取得胜利。

3. 苏鲁支以后。此指后期阿维斯陀及钵罗婆经典所说的教义要旨,其主要点自然不能离开苏鲁支的教导,但有了新的发展。

(1)高度崇拜苏鲁支。出现了许多有关苏鲁支的诞生及成年后的传说,记载在 Denkart 和 Zartust Namah 等经典中。

(2)由一神教转变为多神教。如袄历的日名都以诸神的名字来定名。

(3)善灵和恶灵都产生自佐而文(Zurvan,“时、空”之意),它解决了“孪生子”问题,此说虽一度被视为异端,但长期盛行。

(4)洁与不洁成为恶魔是否侵入的象征。如人们绝对不能与尸体接触,否则就是被恶魔玷污了。在仪式中更重视清净行为。

(5)最后审判之日出现了救世主(Soshyant)。所有死者皆复生和生者灵魂经受火判,以区别罪恶。

袄教传入我国以后,带来了波斯和中亚地区的文化,包括语言、音乐、舞蹈等,本书后面将专章叙述。

第二章 祆教产生的社会和宗教背景

祆教先知苏鲁支属于中亚地区的伊朗-雅利安人部落,这些伊朗-雅利安人部落继承了他们的祖先印度-雅利安人的多神教信仰。正是在印度-伊朗宗教的基础上,苏鲁支创立了祆教这一世界上最古老的一神教。因此,人们又把苏鲁支称为宗教改革家。祆教经典《阿维斯陀》中保留着大量的印度-伊朗人的宗教成分,不仅证明苏鲁支特别是后来的祆教祭司,从印度-雅利安宗教中吸收了大量养料,更重要的是,它打开了一扇重要的窗户,使我们得以窥见印度-伊朗人的宗教传统。

第一节 印度-伊朗人的社会结构

公元前第4000年至3000年间,在西起伏尔加河下游,东至哈萨克斯坦的俄罗斯南部大草原上,生活着许多半游牧的部落,他们属于印欧民族的东部分支,史称印度-伊朗人(Indo-Iranians)。这些印度-伊朗人自称雅利安人,雅利安的意思是“高贵的人”或“贵族”。在这片点缀着无数肥美绿洲的广袤的天地之间,印度-伊朗人逐水草而居,牧养着牛、羊、狗和其他家畜,并且逐渐形成牢固的社会结构和文化传统。

大约在公元前2000年左右,印度-伊朗人部落出现分化,逐渐形成后来所谓的印度-雅利安人和伊朗-雅利安人。公元前1500年,印度-伊朗人大规模南迁至中亚地区,在那里过着半游牧、半定居的生活,农业生产成为他们经济生活的重要内容。这些迁居中亚的印度-伊朗人已经处于青铜时代的安德罗诺沃文化,各种用青铜制

作的生产工具和兵器得到广泛使用。祆教经典《密特拉颂》说,密特拉的权杖就是用青铜做的。值得指出的是,在印度-伊朗人到来之前,中亚并非一片蛮荒。考古发掘表明,当时那里是世界上最古老的农业区之一,当地居民创造了高度发达的农业社会。有些地方还出现了原始城市。后来,这些城市迅速地衰退了,这是否同雅利安人的侵寇有关,学术界尚无定论。

印度-伊朗人的大迁移一连持续了数百年。在此期间,又有一些印度-雅利安部落陆续从中亚出发,向南迁移,折向东南,经赫拉特、坎大哈,最后定居印度河谷地,与当地居民融合成为印度人。公元前1200年,一些伊朗-雅利安部落则经过马尔吉亚那和帕提亚,最后定居在伊朗高原。这些部落只是伊朗-雅利安人的一支,即所谓的东伊朗人;另外一些部落则取道高加索,或从里海两侧进入伊朗高原的西北部,史称西伊朗人。西伊朗人后来消灭了伊朗高原历史上最古老的国家以栏(Elam),并先后建立了米底王国和波斯帝国,后者一度称雄于东西文明的十字路口。

《阿维斯陀》最古老的部分《伽泰》提到,伊朗-雅利安人有三大职业分工或曰不同生活方式的利益集团:武士(阿维斯陀语^①nar-,“男人”、“人类”)、祭司(zaotar,“施灌仪者”或“召神者”)和牧民(vastar-)。可以认为,伊朗-雅利安人的社会基本上就是由这三种职业或曰利益集团构成。

随着时间的推移,伊朗-雅利安人的社会分工渐渐地丰富起来了。公元前2000年,他们驯服了野马,并且从美索不达米亚人学会制造战车,而有 ratheatar 一词,专指御车的武士。在中亚和东伊朗地区开始过着半游牧半定居生活的伊朗-雅利安人那里,另外一个统称牧民的词 *vastryo. fsuyant*,自然也被用来称呼农民。而工匠(Huiti-)肯定是青铜时代的伊朗-雅利安人一个重要社会集团。

① 以后括号内所引文字,除非特别注明,皆指阿维斯陀语。

伊朗-雅利安人中还有一些从事精神生产的知识分子。青铜时代后期出现了游吟诗人,他们创作大量世俗的英雄史诗、抒情诗和挽歌;印欧民族的史诗传统即源于此。不过,如同其他古代民族一样,伊朗-雅利安人的知识阶层的主体无疑是祭司。伊朗-雅利安人不知文字和书写,文献以口传方式得以保存和流传。每一个祭司从7岁起,就要在培养祭司的专门机构中接受极其严格的训练。他们一方面必须熟练掌握各种祭祀仪式和相关的祷辞或赞美诗,以便献祭时博取诸神的愉悦;另一方面,祭司还应当拥有创作新的祷辞或赞美诗的天才。他们不仅忠实地保存了古老的圣典,同时也是这些圣典的当之无愧的创作者。

祭司的作品现在已知有三种形式。一是 mathra (梵语 manthra),“真言”或“咒语”,指祭司得神的启示而说出的话语,大致类似于犹太-基督教传统的圣灵感动或说方言。其次是赞美诗,祭司为取悦众神,祈求降恩典于世人而作;《阿维斯陀》就是这类赞美诗的结集。它们与印度歌咏僧(udgatar)的作品一样,都是8音节。三是祭司诗,苏鲁支所作《伽泰》即属此类。其特点是11音节,结构精致,语义高渺,内容多为启发人心,揭示万物本性,带有预言或占卜的性质。与犹太教的“智慧文学”有异曲同工之妙。

祆教产生时代的伊朗-雅利安人处于从原始社会向奴隶社会过渡的阶段。《阿维斯陀》里有四种表示其社会结构的语义词:即家或家宅(khvaetu, nmana)、村落(vis 或 verezena)、部落(soithra, zantu)、国家(dahyu)。在这里,国家可能仅指一些原始的游牧或定居的部落联盟。每个部落都有祭司家族主持宗教活动,它们为部落成员提供宗教服务(如成年礼或婚礼等);每逢重要的节日,祭司们在部落首领的指令下,主持盛大的仪式。希罗多德说,米底人有一个世袭的祭司部落(magoi)^①,但《阿维斯陀》内不见此词,可见在

^① 希罗多德:《历史》,1:132。

伊朗-雅利安人社会有无类似的祭司部落还待研究。

第二节 伊朗-雅利安人的万神殿

伊朗-雅利安人和印度-雅利安人的宗教与神话,直接渊源于他们的祖先印度-伊朗人,并且在他们各自漫长的迁移过程中,保留了印度-伊朗人的宗教传统,两者之间具有同构性。与印度-雅利安人相比,伊朗-雅利安人对于这一宗教传统,保持着一种近乎绝对保守的态度。印度-伊朗人的神话不仅成为祆教产生的丰厚的文化基础,并且在祆教中获得保存和发展。我们可以利用印度神话和伊朗神话之间的同构性,通过印度-雅利安人的经典《吠陀》,特别是《梨俱吠陀》,和《阿维斯陀》和其他祆教经典的比较,来重构印度-伊朗人的万神殿。

一、宇宙起源

伊朗-雅利安人的创世神话多散见于《阿维斯陀》的“颂诗”即《耶斯特》部分;9世纪用钵罗婆语写成的《班达喜兴》(Bundahshn,“创世纪”),比较系统地收集了苏鲁支以及祆教祭司创造的宇宙神话,但是其中许多素材显然起源于古老的、为伊朗保留下来的印度-伊朗神话。

伊朗-雅利安人认为,诸神分七个阶段创造世界。

首先,他们创造了天空,形似圆形贝壳,水晶质,闪烁着金属般的光泽。

其次,在贝壳底部创造水。

第三,创造大地,像一只硕大无朋的碟子,覆在水面上。天上落下雨水,把地分成七大洲,各洲之间是乌鲁卡萨海(Vourukasa),最大的一洲是赫瓦尼拉萨(Khvaniratha),面积是其余六洲的总和。在赫瓦尼拉萨中央,有哈拉(Hara)圣山。印度神话中也有圣山,称Meru,即佛教的弥楼山。后来,信奉祆教的于闐人改信佛教时,就把弥楼山译作哈拉山。在伊朗-雅利安人心目中,哈拉山是神

圣和崇高的。日月星辰围绕着圣山运行，而有春夏秋冬，白昼黑夜。从哈拉山顶流下一条大河哈拉瓦底(Harabvaiti)，在山脚下一分为二，向东流去的是番赫维·达提雅(Vanhvi Daitya)，向西流去的是郎哈(Ranha)，最后注入乌鲁卡萨海。

第四，创造植物。关于植物的起源，在伊朗-雅利安神话中有不同的版本。《班达喜兴》(卷一)描写道，大地中央有一棵植物(urvar)，“无枝、无茎、无刺”，“潮湿而柔软”。这一神话显然是想把一切植物综合在一种植物里，可能出自当时的祭司之手。另说则是《万迪达德》(Vendidad)^①所记，在乌鲁卡萨海里，有一棵“灌溉良好的树，上面生长着各种植物，数百、数千、数十万”，名叫“万种之树”(Tree of All Seeds)。按照祆教的传说，当安格拉·曼纽进犯时，植物保护神阿梅尔拉达特(Ameratat)把 urvar 捣碎，随雨飞散，在大地生成各种植物，而万种之树就是这些植物的后代，看来祆教神话是将上述两种植物起源神话结合在一起了。此外，伊朗神话中还有一棵大树，叫“大有威力的高克勒纳(Gaokerena)”^②。钵罗婆语称 Gokarn 或 Gokart，“白豪麻”，传说食之能祛病延年。这个伊朗-雅利安神话，与印度神话里弥楼山之南有一棵生命之树能够治病差不多，也和苏摩有关。

第五，诸神在赫瓦尼拉萨中创造动物原牛(Gavaevodata)和原人(gayomeretan)。

第六，诸神创造火，包括一切自然中可见的火，如天上的太阳和地上的炉火，以及一切各种生命体中不可见的火。

世界创造后，原是静止不动，诸神又献三重祭：折断植物、杀死原牛和原人。于是，植物、动物和人就开始在世界上繁衍，生生不息。宇宙从此充满活力地运转了起来。

① 《梵迪达特》5:9。

② 《耶斯特》1:30。

二、诸神由来。

伊朗-雅利安人的宗教是多神崇拜。诸神分为三类：一是自然神，即对水火、日月星辰和山川草木一类自然事物的神化；二是抽象神，即对一些社会伦理观念的神化；三是祭仪之神，即由祭仪活动中产生的神灵（这类神灵将放在下一节讨论）。

把与人类生活密切相关的自然界中的事物人格化而为神，在一切原始民族那里都是共同的，伊朗-雅利安人自不例外。水能灌溉农田、滋润牧场；火能御寒、烧煮食物，于是，便有了水神阿帕斯（Apas）、火神阿塔尔（Atar，梵语 Agni）、日夜交替而有日神赫伐尔（Hvar，梵语 Syrya）和月神梅荷（Meho）。大地之神和天空之神则是扎姆（Zam）和阿斯满（Asman）。大块噫气，万窍怒号，乃风神所为。风神有二：一是瓦达（Vata），司自然之风；一是伐由（Vayu）。伐由在《梨俱吠陀》里是“诸神之魂”，但在伊朗-雅利安人看来，则是生命的气息，万物得之则生，失之则亡。在晚出的祆教经典里，伐由因此成为幸运之神赫瓦瑞纳赫（Khvarenah）的助手。

自然之神的起源极为古老，其称号和职能以后屡有发展，却总与一定的自然事物相联系。例如，火神阿塔尔初为炉膛之火，尔后又指野地之火和太阳的热力；而水神阿帕斯则更具多样性，从天上落下的雨水到万顷波涛的大海，从静谧的井水到奔腾的河流，都是阿帕斯的化身。然而，有的自然神的形象大大地丰满了，成为万神殿里重要的一员。女神艾德薇·苏拉·安那希塔（Aredvi Sura Anahita）即是如此。德国学者隆美尔（H. Lommel）认为，构成女神之称号的三个字都是形容词：Aredvi，“湿润的”、Sura，“强壮的、大能的”、Anahita，“无玷的、纯洁的”，是指一位少女，即《梨俱吠陀》里的娑罗室瓦底（Sarasvati，佛教的辩才天女），印度-伊朗人称为 Harahvati。在伊朗神话中，她从哈拉（Hara）圣山流入乌鲁卡萨海（Vourukasa），为诸河之母，后来她的称号湮没了原名。在《阿维斯陀》里，献给她的耶斯特（Aredvi Sura Yast）是所有耶斯特中最长

的一首。艾德薇·苏拉·安那希塔被想象为一位美丽、健壮的少妇，身披水獭皮，御风、雨、云、雪四匹马拉的车。水滋润大地，令万物生长，故安那希塔亦为丰产女神。她洁净所有男性的精液和女性的子宫，使牝牛产乳。她为人慷慨，深得武士崇拜；伊朗祭司也向艾德薇祈求智慧和知识。

伊朗-雅利安人的万神殿里还有一位著名的雨神泰斯特里亚(Tistrya)，也是自然神。泰斯特里亚每年化作白色骏马，金耳金辔；恶神阿帕索(Apasao)化作黑马，无毛奇丑。在乌鲁卡萨海边，两马展开一场恶斗。在人们的祷告声中，泰斯特里亚获得胜利，冲入大海，将雨水从海里释放出来。于是，百川灌河，草木生长。泰斯特里亚还是“一切星辰的主和守护者”。^①

除自然神外，在伊朗-雅利安人的万神殿中的许多神灵，是神化的伦理观念，即所谓抽象神。抽象神在伊朗-雅利安人的万神殿中占据主导地位，这是伊朗-雅利安宗教的重要特征之一。抽象神的出现，表明伊朗-雅利安人已经意识到伦理道德在社会生活中的重要作用，这无疑是社会发展到一定阶段的必然结果。牧民、农民和手工业者之间的劳动分工、协作，部落与部落之间的经济交往，例如牧场、田地的划分、剩余产品的交易，以及例如战争、迁移等社会活动，乃至个人日常生活中婚丧嫁娶、人际交往，无不要求按照一定的准则行事。正因如此，在伊朗-雅利安人那里很早就出现“阿莎”(asa, 梵语 rta, 汉译“梨多”)的观念。阿莎是贯穿自然与人类社会的一种普遍原则，日月轮换、四季更替、社会秩序、道德生活，都依赖于这一原则。与之相应，他们的所谓义人(asaavan)即“拥有阿莎的人”，而那些抽象神的职责之一，就是维系阿莎不被侵犯。西方学者认为，由于“阿莎”“代表最广泛意义上的‘秩序’”^②，在欧洲语

① 《耶斯特》，8:44。

② Boyce: A History of Zoroastrianism, I, P. 27.

言里找不到与之相应的词；而我国学者多意译为“宇宙理法”或“道”。“阿莎”的观念说明伊朗·雅利安人企图在宇宙万物中寻找统一的基础，但是这一努力没有产生哲学的体系，而是发展出许许多多瑰丽多彩的神话。

在伊朗·雅利安人的抽象神中，以密特拉(Mithra, 梵语 Mitra)、阿帕姆·纳帕特(Apam napat)和马兹达(Mazda)最为引人注目。他们的职司和形象丰富多彩，但都有一共名阿胡拉(Ahura)，意思是“主”，他们都是所谓的抽象神，并且都有向一神论发展的趋势，而其他许多低位神和自然神则麇集在他们周围，由此构成伊朗人多姿多彩的神话图景。

1907年，法国学者梅叶(A. Meillet)首先提出，古梵语 mitra-和阿维斯陀语 mithra-的意思是“契约”，故密特拉应为契约之神。此说得到包括杜米兹(Dumézil)和盖许维奇(I. Gerschevitch)等一大批伊朗学专家的赞同，并且从不同角度加以充实和发展，至今已成定论。

作为契约之神，密特拉兼具双重职能。一方面，他是一切契约的保护神，保护并且善待一切恪守契约的“义人”，因此是人类温和友善的朋友。另一方面，他又是一切“违背契约者”的敌人，反对各种不义之举，剿灭恶徒，因此又是一位“怒气冲冲”^①的战争之神。他保护契约，匡扶正义，自然是“阿莎”的守护者。在《密特拉颂》里，密特拉指引众人“进入阿莎之径”^②，赋予他们“阿莎的财富”^③。密特拉作为契约之神，监督人类的各种行为，裁判哪些合乎契约，哪些不合乎契约，是一位公正的审判官。在后来的袄教神话里，他不仅是人间的审判官，人死以后，还要审判人的灵魂。

自古以来，伊朗人就有在火面前盟约、发誓的习俗；向火盟约、

① 《密特拉颂》69，见 Gerschevitch: The Anestan Hymn to Mithra.

②③ 《密特拉颂》，86:6、33:8.

发誓,就是向密特拉、契约之神盟约、发誓,而“违背盟约的人”(mithra. druj)则要受火的审判。伊朗人典籍中记载有各种与火有关的神裁法,一旦有人被怀疑有不诚实的行为时,或令其从两堆相距很近的大火中间骤马穿过,或以熔化的金属浇在他胸口上面,或让他喝下含硫磺的饮料。密特拉与火的联系,使他成为与太阳有关的光明之神。密特拉如同太阳那样,给大地带来雨水和阳光,使万物生长。他的三个相似的称号,“赐予儿子的……”、“使草木生长的……”、“施予生命的……”正是代表他这一方面的职能^①。密特拉与太阳的联系愈发密切,到萨珊王朝时,伊朗人就直接以密特拉(Mihr)称呼太阳,但是,他始终未被当成太阳神。伊朗人的太阳神是赫伐尔,不是密特拉。

密特拉由契约之神而延伸为战争之神、审判之神、生命之神,且与火进而与太阳相关,由此成为伊朗万神殿里的一位重要神灵,形象庄严而尊贵。伊朗-雅利安人的契约观念非常发达,几乎涉及社会生活的每一个领域,《密特拉颂》里提到,朋友、国民、伙伴、师生、同窗、夫妻、岳丈和女婿、兄弟、父子以及国家之间的交往,均以契约为重。作为一切契约的保护神,密特拉被想象为一个警醒的守望者,千耳、万眼,洞悉人间万物。每天,在太阳普照群山之巅以前,密特拉就循着太阳的轨道,由白马拉车出巡;他手执青铜杖,身佩长矛、弓箭、刀和投石等兵器,登临哈拉圣山,俯瞰伊朗全地,给义人以福祉,消灭一切胆敢违背契约的恶徒。

在印度《梨俱吠陀》里,密多罗(Mitra),有一形影不离的伙伴婆噜拿(Varuna)。玛丽·鲍哀丝认为,此名的印欧词根为 ver,意思是“绑缚,约束”,故婆噜拿是誓约之神。^②在印度神话里,婆噜拿地位甚高,与因陀罗(Indra)并列为主神。他被奉为宇宙之王

^① 《密特拉颂》,33:9。

^② Boyce: A History of Zoroastrianism, 1, P. 8.

(Samraji)和“立法者”。他创造天地,掌管河流,令甘霖遍洒大地,有“诸水之子”的称号。婆嚕拿是“无所不知的主”,与密多罗一样,遍知人类的诸种行为,憎恶人间的罪恶;宽恕忏悔者,用脚镣缚住有罪的人,以示惩罚。婆嚕拿监督人类的行为,是道德秩序梨多的守护者,在职能上与密多罗有许多相似之处,古印度人经常同时祈求这两位神灵,而有复合词密多罗-婆嚕拿;婆嚕拿在印度神话中的地位甚至超过密多罗。

既然古代印度和伊朗神话间具有同构性,从理论上讲,在伊朗-雅利安人那里也应有与婆嚕拿相对应的神,其名在阿维斯陀语中应该为伏罗那(Vouruna),但是,《阿维斯陀》里并无该神之名。于是,寻找消失了的婆嚕拿,一度成为祆教研究中一个热门话题。有学者提出,祆教的阿胡拉马兹达就是人们久寻不得的伏罗那的一个称号,由于他在祆教中成为唯一的主神,其原名就逐渐被遗忘了。但是,这一观点很快被否定。大多数学者同意,《阿维斯陀》中的阿帕姆·纳帕特(“诸水之子”)才是伏罗那。阿帕姆·纳帕特与婆嚕拿同为“诸水之子”之称,此其一;其二,《阿维斯陀》言及阿帕姆·纳帕特处,与婆嚕拿在印度神话中的行迹大多吻合;与婆嚕拿一样,阿帕姆·纳帕特创造了宇宙的一部分,婆嚕拿创造天地,而阿帕姆·纳帕特创造人,赋予人以形象^①,是“高高在上的主”^②。与婆嚕拿一样,阿帕姆·纳帕特也与水有关。伊朗-雅利安人求水,总向阿帕姆·纳帕特献祭,他还把诸水分配给物质世界,构成其他水神的本质,这与婆嚕拿亦复相同。不仅如此,阿帕姆·纳帕特还与密特拉一起,维持人类社会的秩序,这更容易使人联想到与密多罗联为对偶神的婆嚕拿。《雅斯特》19讲述了一个密特拉与阿帕姆·纳帕特联手保护幸运之神的故事。祆教徒对他们也是敬奉有加,认为密特拉守护上午,而阿帕姆·纳帕特则守护下午。

^{①②} 《雅斯特》:8:4、8:34。

马兹达(Mazda)也是印度-伊朗神话中拥有阿胡拉称号的主神之一,马兹达意为“智慧”。吠陀也有 medho 一词,与马兹达同义,在印度神话里,智慧之主早已被淡忘,仅以“那个阿修罗”称之,但是他的地位极高,甚至超过密多罗和婆嚩拿。《梨俱吠陀》中给密多罗和伐楼那的献词是这样说的:“你们令天空普降甘霖,是通过那个阿修罗的超自然力量;……你们保护你们的法令,是通过那个阿修罗的力量。”^①在伊朗-雅利安人那里,尽管“那个阿胡拉”最初不是指马兹达,而是阿帕姆·纳帕特,但是我们仍然可以想像,印度-伊朗人的智慧之神的地位仍然是高居密特拉和阿帕姆·纳帕特之上,拥有极其崇高的地位。因为,正是这个智慧之神,马兹达与阿胡拉这一称号相联,成为阿胡拉马兹达(“智慧之主”),并且被苏鲁支改造成为唯一的至上神。

除密特拉、阿帕姆·纳帕特(即婆嚩拿)和马兹达外,受伊朗-雅利安人崇拜的还有许多低位的抽象神。

1. 阿利雅曼(Airyaman,梵语 Aryaman,“友谊”)。他是人类的朋友,能治愈人间99999种疾病。祆教徒在举行婚礼时,所有来宾要向他祈祷;在《梨俱吠陀》里,新娘、新郎都要祈求这个 Aryaman,以期分别在夫婿和岳丈家里受到欢迎。阿利雅曼崇拜在伊朗人中间一直久兴不衰,公元三世纪摩尼教徒把耶稣翻译为波斯语 Airyaman Yiso。

2. 阿斯塔特(Arstat,“正义”)是一位女神,她与拉喜奴(Rashnu,“审判”)一起,代表密特拉主持公义。在战场上,密特拉则有两名亲密的战友:哈姆瓦勒底(Hamvareti)和斯罗撒(Sraosa,“服从”和“纪律”),代表士兵的美德。然而,在战争之神密特拉身边最为引人注目的当推弗瑞斯勒格纳(Verethraghna),胜利之神,他每天同密特拉一起遨游天空;在战争中确保义人得胜,置伪善者和

^① 《梨俱吠陀》:5:63.7。

背节者于死命。在《弗瑞斯勒格纳颂》里,他被描绘成诸神中力量最强大、兵器最精良的神之一;他极善于变化:暴风、金角牛、发情的骆驼、青春的少年、捕食的飞禽、有角的公羊等等,其中以野猪最为著名:“尖牙利齿、致人死命、难以近身、面目可憎、满脸斑点、身强体壮,长着铁踵、铁足、铁腿、铁尾和铁爪。”^①伊朗诸神大多取人形,唯此神常化身为野猪。

3. 女神阿喜(Asi)。阿喜是幸运女神。她端坐在马车里,将恩惠赐予她的崇拜者。长期以来,她深得人们的欢喜,其形象甚至出现在贵霜帝国的铸币上。在她的赠礼中包括赫瓦瑞纳赫(khvarenah“值得追求的善物”),以后这个概念也被神化,成为“幸运之神”。牡牛的多产、家庭的幸福、社稷的安康、英雄的威望,无不来自幸运之神的赐福。

在伊朗-雅利安神话里,除上面用来称呼三大主神的阿胡拉之外,还有两个共名称呼万神殿里的诸神,一个是台伐(Daeva,“那光芒四射的”,梵语 Deva,汉译“提婆”),另一个是巴伽(baga,“分配者”或“善物的施予者”),其中与袄教关系最大的是台伐神。《阿维斯陀》中提到名字的台伐神不多,有因达尔(Indar,吠陀语 Indra,通译因陀罗)、难哈伊底亚(Nanhaitya,吠陀语 Nāsatya)和苏尔伐(Saurva,吠陀语 Sarva)。在《阿维斯陀》中,这些台伐神都是以邪恶面貌出现,他们拦截献给诸神的祭品、破坏阿胡拉马兹达的创造、与恶神“嗔恚”结盟。由于他们不道德的行为,遭到苏鲁支的拒斥,在袄教中被贬为伪神。但是在袄教诞生以前,一定有不少伊朗-雅利安部落崇拜这些台伐神。大约在印度-伊朗人大迁移的时候,出现了所谓的武士部落,《伽泰》中“牧民中的非牧民”(fsuyant afsuyant)一语指的就是这些武士部落。武士们嗜血好战、蔑视道德,以抢掠、偷盗相邻部落的牛和农作物为生,与那些崇拜阿胡拉

^① 《耶斯特》:8:26。

的印度-伊朗人发生了激烈的冲突,诞生在这一所谓英雄时代的苏鲁支将台伐神逐出伊朗-雅利安人的万神殿,实际上正是这种冲突的反映。当代著名宗教史学者布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln, 1947--)认为,武士部落与其他部落的冲突远在祆教诞生以前,可以追溯到原始印度-伊朗人那里,因为武士部落的产生是由游牧的印度-伊朗人生活方式所决定的^①。从事畜牧的印度-伊朗人的社会生活是围绕着牛展开的,牛是他们的生产工具、食物来源以及财富的象征。印度-伊朗人在占有牛群的方式上采取了不同的手段,一则通过掠夺,一则通过献祭,最终形成武士与祭司这两种不同职业。武士和祭司创造了两种不同的神话系统,即祭司神话和武士神话,为各自的生活方式提供宗教上的辩护,而武士神话体系或者台伐崇拜与祭司神话体系或者阿胡拉崇拜正是这种不同生活方式的反映——祭司部落献祭诸神而获得他们的生活必需品,武士抢掠生活必需品而献祭诸神。我们认为,林肯的这种解释,把武士与祭司部落,或者说崇拜台伐的部落与崇拜阿胡拉的部落的起源与对抗,同印度-伊朗人的生产和生活方式联系起来是有一定道理的。

三、魔鬼和巨兽

伊朗-雅利安人认为,他们的日常生活中还存在一些邪恶力量,潜伏在田间、牧场或居所里,在夜幕的掩护下伺机伤害牛羊、庄稼以及人类,甚至还有他们自己。这些邪恶力量统称亚图(Yatu)。祆教创立后,该词也指有能力使唤这些妖魔的巫师。此外,还有一些邪恶的女妖(pairikas),专事玷污“火、水、土和植物”,如使庄稼枯萎,农民颗粒无收的杜兹雅里耶(Duzyairya)和鼠妖穆兹(Mus)^②。而诸神的职责之一就是与这些妖怪斗争。在伊朗-雅利安

^① Bruce Lincoln: *Death, war, and sacrifice*, P. 159, The University of Chicago Press, 1991. 布鲁斯·林肯在《祭司、武士与牛:宗教生态学研究》(加利福尼亚大学出版社,1981年)一书中详细讨论了祭司与武士神话体系的起源与冲突,可以参考。

^② 《梵迪达特》:2:16。

人的想象中,密特拉与太阳一起驱赶黑夜,乃是“击倒 pairikas 的人”;而泰斯特里亚则是“打败 pairikas、征服那些在天地之间流星般坠落的 pairikas”。还有一类妖怪,统称 drug,《阿维斯陀》中提到的有女妖那苏斯(Nasus),一只相貌丑陋、色彩斑斓的苍蝇,以及男妖布提(Buiti)等。而没有共名的魔鬼则包括艾斯玛(Aesma,“嗔恚”)、艾斯托维哈图(Asto-, vidhatu,“解体”“死亡”)和巴西雅斯塔(Busyasta,“懒散”)等。

这些魔鬼对于人类的危害极大,不仅毁坏人们赖以生存的自然环境,而且侵蚀人类的道德本性。鲍哀丝说,伊朗-雅利安人把人类的一切恶行归结为魔鬼附体,因而可以通过祈祷、护符、献祭或咒语涤除。由于罪恶属于宗教的而不是伦理的范畴,这实际上阻碍了他们道德意识的觉醒^①。

伊朗-雅利安神话里还有一些巨兽和巨鸟。“大鸟塞伊纳(Saena)”,是一只猎鹰,栖于万种之树上面,摇落树上的种子,由风雨带往各地;乌鲁卡萨海里有卡拉(Kara)鱼,看守万种之树,时刻提防青蛙之类的害虫的侵扰;还有一头“正义的驴子”,三腿、六眼、九嘴,体白,头上长着金角;而统治着乌鲁卡萨海里的居民的乃是一头巨兽瓦西·潘查萨迪瓦拉(Vasi Panca. sadvara)。另外,还有一些生性邪恶的巨兽或巨鸟,如蛇怪阿西·达哈卡(Azi Dahaka),三首、食人,以及苏鲁瓦拉(Sruvara),有角,浑身青黄,食马与人。

第三节 伊朗-雅利安人的宗教生活

祆教继承了伊朗-雅利安人的宗教生活中的许多内容,我们可以先从《阿维斯陀》中窥见祆教建立以前,伊朗-雅利安人的宗教习俗。

一、祭水和祭火

^① Boyce: A History of Zoroastrianism, I, P. 88.

自游牧时代起,水在伊朗-雅利安人生活中是一项非常重要的自然资源。据考证,自公元前5000年以来,南俄罗斯草原就因缺水而开始沙漠化,水源尤其显得珍贵。伊朗-雅利安人以为,水是诸神的创造,诸神的活动多与水有关,这表明人们渴望获得洁净与充沛的水资源。为此,每个伊朗-雅利安人都定期向水献祭。祭品由牛乳和两种植物构成,代表水所滋养的动物和植物。家中的长者选择居所附近的河流、溪水或井水,一边祈祷,一边把祭品投入水中。每逢重大节日或典礼,则由祭司主持仪式祭水。

在伊朗-雅利安人的游牧生活中,火的重要性实在不亚于水,它能驱走严寒、烧煮食物。祭火也是他们宗教生活中的一件大事。伊朗-雅利安人平时向家居的炉膛之火献祭,每日三次,在晨祷、午祷和晚祷时进行。祭品也有三样:清洁的木柴、香料和一小块脂肪(初为动物网膜)。公元初年,希腊地理学家斯特拉波(Strabo,公元前64年—公元23年)曾目睹波斯人祭火,“加入干燥的、没有枝叉的木柴,把软化的脂油置于火上”^①。足见祭火仪式源远流长。

二、祭神与祭仪之神

除祭水、火外,伊朗-雅利安人自然还向诸神献祭,目的无非是一方面博取诸神的庇佑,求得今生和来世的各种幸福,另一方面敦促诸神履行其行善的义务,维系“阿莎”的世界。伊朗-雅利安人把各种献祭仪式称为耶斯那(Yasna,梵语 Yajna)。《耶斯那》则是献祭诸神时唱的赞歌。

祭品,伊朗-雅利安人称为马兹雅得(mazyad)或撒奥斯拉(zaothra)。一般而言,前者泛称各种祭品,特别是指动物祭品;后者词源为 zav,意思是“灌注”,最初指液体祭品;到了祆教那里,两者的意思已没有什么区别了。

在动物祭中,最早的祭品是牛。居住在南俄罗斯草原上的玛撒

^① Strabo:Geographica XV,3:14.

该塔伊人中有以马祭太阳的习俗^①，马也曾是动物祭品中的一种。特定的动物只献给特定的神灵。泰斯特里亚和弗瑞斯勒格纳只接受同一种毛色的动物；牡牛、牝牛、绵羊山羊和有翼的禽类可献给密特拉。伊朗-雅利安人忌杀生，认为杀生是一种“破坏存在”的罪行，但是杀死动物祭神不在此列，因为，献给诸神的动物，肉体死了，灵魂却得以解脱，归于格乌斯·乌尔宛(Geus Urvan，“牛魂”)。格乌斯由此成为在祭仪活动中的动物灵魂人格化的祭仪之神(cult god)，后来的献祭神话将他和“原牛”的概念等同起来了。

献给诸神的植物祭品包括某些植物的汁液，石榴、小麦、蔬果等，其中最主要的是一种叫做豪麻(haoma，梵语 soma，汉译“苏摩”)的植物。伊朗-雅利安人把豪麻汁在石臼里捣烂，取其汁液，与净水调和成豪麻酒(parahaoma)；祆教中的豪麻酒则由豪麻汁、石榴和牛乳调制而成。据《阿维斯陀》记载，豪麻为一种绿色植物，种类繁多，多肉多汁，柔韧芳香，遍生于高山幽谷之间，以其酿成的豪麻酒功效很大，武士饮之可以增加力量和勇气，祭司饮之将顿生智慧和灵感。又为草药之冠，可治疗疾病，有益健康。但是，豪麻究为何种植物，祆教经典语焉不详，当今学者揣测多时，仍无一致的结论。不少学者认为，豪麻是一种大黄属植物；但是，沃森(R. G. Wassen)认为它是一种菌类植物(蛤蟆菌 Amanita muscaria)，并在《苏摩：神圣的仙菌》(1968年)中旁征博引，详加考证。1984年，美国加利福尼亚大学的史华慈(M. Schwartz)和弗拉特瑞(D. S. Flattery)则考证它是野芸香^②。豪麻对人的神经有刺激和麻醉作用，在祭神过程中可以使人兴奋，获得与神沟通的体验，所以这种植物祭品被人格化为豪麻神，与格乌斯·乌尔宛一样，同属祭仪之神。据说，这位“第一个用神奇的饰有星辰的豪麻，登上高高的哈拉

① 希罗多德：《历史》，1：26。

② 史华兹、弗拉特瑞：《苏摩和野芸香》，第6页，加利福尼亚大学出版社，1984年。

山献祭的持臼祭司”，^①长着一对“绿眼”，每当战事纷起或瘟疫流行，便要向他献上动物的“两块颞骨、舌头和左眼”^②。平时农夫为确保获得好收成、妇女为生产好后代，都要祈求这位大能的豪麻神。

伊朗-雅利安人保留了游牧的印度-伊朗人的习俗，素无祭坛、寺庙或圣地之类的固定的宗教场所，其祭神仪式也比较简朴：一般是划出一块矩形空地，称为 pavi 或“净地”，清水洒一遍，铺些青草在上面，称巴瑞斯曼 (baresman)，供神入座。祭司手执一束青草，后改为细枝，亦称巴瑞斯曼。祭仪中使用的礼器包括保存火种的陶罐和盛装各种液体祭品的陶碗，青铜刀、石臼、石杵、过滤植物液体的毛筛等。所有礼器必须洁净；但祭仪过后即与普通器皿无异，可随意使用。祭司本人也需洁净身体，在点燃火种的陶罐面前，盘腿而坐，念颂所欲献祭的那个神灵的“耶斯特”。

有些例如献于水、火的祭品，因直接投入水、火而消耗掉了，有些祭品例如牛、马等，则在祭神结束后归祭司和平信徒一起分享。伊朗-雅利安人也把祭品抛向天空，让老鹰叼食，携往天庭，或是喂狗。在他们的想象里，狗与鬼神相通。

伊朗-雅利安人的祭神，就规模而言，分为家庭祭仪和集体（部落）祭仪。家庭祭仪包括祭水和一日三次祭火，平时也为婚姻美满、四季平安、五谷丰登、牛羊满圈之类日常生活祭神；每逢饥荒、旱涝、瘟疫或战争则由全体部落成员一起在祭司的主持下进行集体祭仪；在一些重大节日里，全部落的祭仪更是必不可少。

三、伊朗-雅利安人的历法与节日

印度-伊朗人的宗教历法是将一年分为360天，每30天为一月，每12个月为一年。每年分春、秋两季，以春分为春季的开始；以秋分为秋季的开始。每当春天来临，冰雪消融，万象更新，大地重新披上

^{①②} 《耶斯特》：1：90、10：89。

绿装,人们将成群的牛、羊赶往牧场,同时来到户外向诸神献祭,求得当年风调雨顺、家畜增殖,此为春分节。苏鲁支以春分节为一年之首,称之为“新年”,即后来中期波斯语的“诺鲁孜”(No Roz)节。及至秋天来临,庄稼成熟、牛肥马壮,一年的辛劳得到大自然的丰厚回报,于是在秋分那天举行秋分节,感谢诸神的慷慨恩赐。阿黑门时期,此节始称密特拉节(Mithrakana),显然成为主要向密特拉献感谢祭的节日。密特拉节一直为祆教徒所奉守,每家每户都把收获的一份庄稼和一头家畜献与密特拉。以动物为祭,乃是再现伊朗-雅利安神话中“原牛之死”的传说:原牛死后,尸体上流溢出一切动物和植物的种子,此祭意在祈求密特拉保佑来年田地肥沃、牧场茂盛。

伊朗 雅利安人以此春、秋两季为基础,进而将一年分为六个季节,每个季节都有一个特定的节日。这六个节日分别是:(1)仲春节(Midhyoi. zaremaya),首次将牲畜赶往牧场;(2)仲夏节(Midhyoi. sema);(3)收谷节(Paitishahya);(4)返家节(Ayathrima);(5)仲冬节(Maidhyaiya);(6)万灵节(Hamaspathmaedaya)。加上春分节和秋分节,共八大节日。此外,《阿维斯陀》中可考的节日,比较著名的还有“百日节”(Sada),因在新年节以前100天或返家节100天后举行庆典,故名。这是一年中最寒冷的时候。祆教徒亦守此节,每于夜幕降临以前,在水边设火与太阳之主密特拉的神龛,其旁点燃一堆大火,意在象征使河水转暖,以免冻结。在这些节日里,普通家庭都要祭水、祭火和祭神,也要参加祭司主持的全部落的仪式。

四、葬礼和来世

印度-雅利安人施行土葬,而祆教有寂没之塔(dakhma),此词盖源于印欧语 * dhmbh,“埋葬”,说明伊朗-雅利安人继承了印度-伊朗人土葬的习俗。土葬的习俗表明,伊朗-雅利安人相信,人死以后,灵魂(urvan)下往冥界。冥界之王是伊玛(Yima,即印度的

Yama, 佛教译阎王), 原系人间第一位国王和第一个人, 曾三次扩展人类居住的地方, 后因倨傲而获罪于诸神, 被贬为冥王。

伊朗-雅利安人的葬礼与祭祀亡灵的仪式最初都与冥界观念相关。他们相信, 人死以后, 灵魂先在尸体旁边徘徊三日。在此期间, 死者的家属在长子的带领下祭祀亡灵, 举家斋戒, 哀哭不止, 献第一次动物祭, 同时请祭司祷告。第四天黎明, 太阳升起的时候, 灵魂走过“分别之渡”(Cinvato Peretu), 进入冥界。自这日起, 每日献祭, 满三十日, 在最后一日献第二次动物祭。接着每月献祭一次, 满一年, 在最后一次献祭时献第三次动物祭。最后每年逢忌日献祭一次, 满三十年。

公元前2000年, 伊朗-雅利安人与印度-雅利安人分离时, 在他们中间都开始产生天界观念, 反映出当时部落成员之间, 在分工、财富与社会地位方面的差别日益明显。那些位至极尊的部落首领、武士和祭司, 死后与普通百姓一样进入幽暗的冥界, 此时就变得难以想象了。于是, “分别之渡”变成了一座桥, 一头连在哈拉山顶——人间最高处, 另一头与通往天界的道路相连。恪守祭仪、慷慨献祭的义人的灵魂便纷纷由此升入光明、福乐的天界, 而贫贱及妇孺之辈则照例堕入冥界。与天界观念俱来的则是肉体复活的信仰, 因为天界的无尽欢乐不能由无形无相的灵魂享用。古印度人开始相信, 死者的骨殖一年以后将升天, 重新与肉体 and 灵魂相结合。因而他们虽施行火葬, 却将骨殖妥为埋葬, 以待复活。天界观念的产生也使伊朗-雅利安人的葬仪发生变化。尸体不再草草埋入地下, 而是于白昼携往野地, 让灵魂随阳光升天, 肉体任飞禽走兽吃光, 余下的骨殖收集起来埋掉。这恐怕是后来祆教以“寂没之塔”为中心的殡葬方式的雏型。

伊朗-雅利安社会在进入所谓英雄时代后, 产生了对于英雄灵魂(fravaši)的崇拜。在他们的想象中, 英雄灵魂与一般灵魂不同: 为女性, 有翼, 住在空中, 只要诚心祈祷和奉献祭品, 就会骤然前来

帮助她们的同胞。她们对于人类也是大有裨益的。据说，“当水从乌鲁卡萨海流出时，就有成百、成千、成万的灵魂(fravaši)涌上前去，为她们的家乡、她们的村庄、她们的部落、她们的国家获得水”^①。然后将水赶到云彩里去，化而为雨。这些灵魂保佑她们的家人多子多孙；站在各自的后代一边，为他们而战。

伊朗-雅利安人在每年最后一天的晚上，行万灵节，献祭所有的灵魂(fravašis)。这也是祆教的一个重要节日。那天晚上，所有的灵魂都回到从前的住所，人们打扫庭除，奉献祭品和衣物，背诵经文，既赞颂亡灵，也赞颂武士密特拉。在新年晨曦微露时分，家家户户的房顶上点起火来，众人高唱颂诗。天色渐次明朗，灵魂就悄然离开人间。万灵节是献给那些英雄灵魂的，但又夹杂有关普通灵魂的成分：庆典在夜晚举行，给亡灵预备供品和衣物，等等。因此，这个节日起初可能是祭祀普通灵魂的，以后转而祭祀英雄灵魂了。事实上，到苏鲁支建立祆教以后，这两个词已成同义词，于是出现这样的经文：“我们崇拜死者的灵魂(urvan)、那些义人的灵魂(fravaši)”^②。

总之，与其他古代民族一样，伊朗-雅利安人是一个信仰多神教的民族，但是，在这种多神教里，一神教的观念已初露端倪。主要表现在以下几个方面：他们意识到宇宙中存在某种普遍的原则“阿莎”；宇宙间一切事物都是诸神的创造；在伊朗万神殿中，占统治地位的神灵不是众多的自然神，而是与伦理观念有密切联系的抽象神，这些抽象神的职能与形象各异，都是人类伦理范畴的保护者；在这些抽象神中，又有三位主神占据了统治地位，虽然他们各司其职，是不同伦理观念的代表，但其权能通贯宇宙，拥有同一个称号“阿胡拉(主)”，因此都有向一神教发展的趋向。至于伊朗-雅利安

① 《耶斯特》：13：65。

② 《耶斯特》：26：7。

人的冥界与天界的观念也为祆教的地狱和天堂观念作了铺垫。

毋庸赘言,伊朗-雅利安人的宗教观念和习俗不仅反映当时社会正处在从原始的部落社会向统一的奴隶制国家发展的阶段,而且反映了当时人们对自然与社会的认识程度。早在一个多世纪以前,恩格斯就深刻指出:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期,首先是自然力量获得了这样的反映,而在进一步的发展中,在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化……这一最初的过程,至少就印欧民族来看……在印度人、波斯人……中间得到详尽的证明。但是除自然力量外,不久社会力量也起了作用,这种力量和自然力量本身一样,对人来说是异己的,最初也是不能解释的,它以同样的表面上的自然必然性支配着人。最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻象,现在又获得了社会的属性,成为历史力量的代表者。在更进一步的发展阶段上,许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上,而这个神本身又只是抽象的人的反映。”^①显然恩格斯的这段话无疑是对上述伊朗-雅利安宗教发展的一个科学而精辟的概括。在这里,我们所欲强调的是,伊朗的一神论宗教即祆教,在其多神教的伊朗-雅利安宗教的母体中,即将呱呱落地,这位新宗教的催产士就是苏鲁支这位伟大的伊朗先知。

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第341页。

第三章 祆教的建立及其早期传布

阿黑门王朝以前的早期祆教大致可以分成两个发展阶段：一是苏鲁支改革古伊朗宗教，在此基础上确立祆教的基本教义，并且在其故乡中亚地区传播新信仰，在经典上以《伽泰》为代表；二是苏鲁支死后，祆教继续在中亚、东伊朗地区发展，在这一时期祆教祭司发展并丰富祆教的教义、神学和习俗，同时把古伊朗宗教的成分杂糅进去，使之更容易为其他部落的古伊朗人所接受，在经典上则以“新阿维斯陀”为代表。为表示“新阿维斯陀”也是苏鲁支所作，一些经文还以“阿胡拉马兹达对苏鲁支如是说”为首句，但其内容多为祆教以前的古伊朗宗教。后一阶段的祆教，在祆教发展史上极其重要：一方面，它使祆教在东伊朗地区成为一种主要的文化传统；另一方面，它保存了印度-伊朗人的宗教传统。

第一节 苏鲁支的生平

苏鲁支，在历史上确有其人。但是，关于他生活的年代与地点，学者们历来聚讼纷纭，争论不休，迄今仍无定论。至于其生平，留下的资料不在少数，却是传说多于史实，更令其蒙上一层神秘的面纱。自古以来，西方典籍中关于苏鲁支的年代就有许多说法，其中较有影响的就有两种。一说苏鲁支生于柏拉图以前6000年。此说源于苏格拉底的学生阿西比亚底斯(Alcibiades, 公元前452—404年)的推算。当时美索不达米亚地区盛行一种观念，认为世界每6000年为一个循环，所以，在苏鲁支和柏拉图这两位二元论者之间相距亦应有6000年。阿拉伯作家比鲁尼(Biruni, 973—1050年)说，他看到

当时的祆教经典也采用了同样的说法。可见此说虽属无稽，却流传极远，影响极大。

另一说为亚历山大以前285年，最早是西部伊朗祭司(magi)根据波斯传说及巴比伦编年史材料提出来的。根据这一传说，居鲁士接受了苏鲁支的说教，在帝国境内广为传播，并曾与异教徒作战，这与《阿维斯陀》中苏鲁支的保护人维斯塔斯帕(Vistaspa)的事迹极为相似；又传说，继承居鲁士王位的大流士有一父亲，也叫维斯塔斯帕，而父传子位乃波斯例俗，这就不难把《阿维斯陀》的卡维·维斯塔斯帕与居鲁士大流士之父维斯塔斯帕想象成为同一个人。根据巴比伦编年史，居鲁士于塞琉古王朝建立(公元前312或311年)以前228年攻占巴比伦，如果把这一年即公元前540年看作居鲁士皈依苏鲁支的教义并与异教徒作战的年份，那么，苏鲁支当时应在30岁左右。由此前推30年即公元前570年，就是苏鲁支的诞辰。当时西部伊朗的祭司把塞琉古时代称作亚历山大时代，因此，他们称，苏鲁支诞生在“亚历山大以前258年”。本世纪包括A·梅叶、W·B·汉宁(Henning)在内的一些学者赞同这一说法，把苏鲁支定为公元前6世纪的人物。但是，汉宁的门生鲍哀丝坚信，苏鲁支是一个距离我们极为遥远的人物，按照现有的材料是不可能推定其究竟生活在哪个时代。尽管大多数学者相信苏鲁支生活在公元前1000年左右^①，而她认为更早，可能在公元前1400—1200年之间。鲍哀丝是迄今为止把苏鲁支推到距离我们最为遥远的时代去的一位学者^②；她的理由大致如下：(1)苏鲁支作《伽泰》，所用语言即伽泰语系东伊朗语的一种方言，其古老程度与《梨俱吠陀》相当，而《梨俱吠陀》大约自公元前1500年以后逐渐形成；(2)《伽泰》反映出当时社会结构比较简单，为典型的游牧民族。鲍哀丝特别强调，

① Bruce Lincoln: *Death, war and sacrifice*, P. 149.

② Boyce: *A History of Zoroastrianism*, I, P. 190.

苏鲁支只提到祭司和平信徒(显然后者集牧民和武士于一身)，“新阿维斯陀”中经常出现的武士(rathaether)一词不见于《伽泰》；(3)《阿维斯陀》中出现的所有地名和人名，均属东伊朗地区。因此，当公元前9世纪西部伊朗人出现在伊朗高原时，祆教已经形成，其经典在东伊朗地区流传多时了。公元前5世纪，以弗所法律学家赫罗莫多罗(Hermodorus)把苏鲁支归于特洛伊失陷以前5000年，而历史学家吕底亚的香图斯(Xanthus of Lydia)则把他归于薛西斯人侵希腊以前6000年，这说明当时的希腊作家已不可能从阿黑门人那里获知苏鲁支生活的年代，而阿黑门人自己也只依稀记得他们的先知是一个距离他们极为遥远的人物了。

苏鲁支的故乡与他生活的年代一样扑朔迷离。唯一能够提供线索的是苏鲁支使用的语言阿维斯陀语，汉宁认为它“介于今日波斯讲的西部伊朗方言和印度边境以及乌浒水以北的伊朗东部方言之间”^①。如果苏鲁支生活在公元前1400—1200年间，那么其故乡似应在中亚内陆某地，而非以前所认为的那样，在阿富汗的赫拉特。至于过去有学者认为苏鲁支生活在阿塞拜疆地区，此说源乎米底祭司的附会，不足为信。

祆教经典关于苏鲁支的生平，基本可信的主要保存在《伽泰》和钵罗婆语的《丹伽尔特》(Dinkard, “宗教事迹”)中。苏鲁支(Zarathustra), 米底语为 Zaratustra、波斯语为 Zaratustra、希腊语为 Zoroaster、中后期波斯语为 Zardust, 意思是“能照看骆驼的人”。据传, 苏鲁支出身于斯皮达马(Spidama)家族, 曾祖父名哈伊卡塔阿斯帕(Haecata. aspa), 父亲是普鲁萨斯帕(Pourusaspa, “拥有灰马的”), 母亲是姐多娃(Dughdova, “挤奶的女子”), 他自己排行老三, 另外还有四个兄弟。

^① Henning: The disintegration of the Avestic studies, TPS 1942, P. 51.

苏鲁支自称祭司(zantār)^①，《伽泰》本身表明这一著作乃是出自一个经过严格专业训练的祭司之手。按照印度和伊朗传统，苏鲁支应从七岁开始学习祭司的职业。据说，他在二十岁时，不顾父母的反对，毅然离家，云游四方，寻找心目中的真理。十年后，在一次赶赴仲春节时，他终于得到阿胡拉马兹达的启示。那天黎明，苏鲁支去河畔打水，预备豪麻祭。虔诚的苏鲁支总是在河里很深的地方，取最纯净的水。就在他涉水返回时，忽然看到一个异像：河岸边站着一位身着白衣、光芒四射的天神。这个自称乌胡·马纳赫(Vohu Manah)的天神就带着苏鲁支到阿胡拉马兹达和其他天神面前，从他们那里接受了祆教的全部教义。与阿胡拉马兹达的相遇，是苏鲁支人生道路上的大转折，从此开始在他的同胞中间热情传播来自阿胡拉马兹达的启示。然而，苏鲁支的传教活动遇到重重阻力，收效甚微。十年过去了，只获得一位信徒，还是他的表亲Maidhyoimah。他不由向阿胡拉马兹达悲叹道：“奉行你的旨意固然是好，却使我在人群中间受尽苦难”^②。我们不知道苏鲁支从阿胡拉马兹达那里得到了什么启示，反正他对于自己的民众和国王深感不满和失望，毅然离别故乡，来到卡维·维斯塔斯帕(Kavi Vistaspa)的国家。在这个国家里，他的传教终于取得了重大进展，先后使王后胡陶莎(Hutaosā)和国王本人放弃了伊朗-雅利安人的信仰，皈依祆教。这一年，苏鲁支四十二岁。苏鲁支结过三次婚，为了巩固他与王室的关系，以便祆教得到更加广泛的传播，他把与第一个妻子生的最年轻的女儿，嫁给国王的重臣贾玛斯帕(Jamaspa)，他的第三任妻子则是贾玛斯帕的亲戚，出身显赫，由此使他在朝野中的声望日隆，改信祆教的人越来越多。

苏鲁支的成功引发了邻近国家的敌意，终于爆发了一系列为维护各自信仰的战争，结果自然是苏鲁支和维斯塔斯帕大获全胜，

①② 《耶斯那》：33:6、43:11。

凯旋而归。但是，新、旧信仰之间的斗争时有发生，据说，苏鲁支七十七岁那年，在一次暴乱中被土兰(Tuirya)的祭司刺死。

第二节 苏鲁支的教义

苏鲁支结合传统的古伊朗宗教创造了祆教的基本教义，大致由以下几个部分组成：

一、善恶有源的二元神论

上一章已说过，阿胡拉马兹达是印度-伊朗人的三大主神之一，他是智慧之主，正义的保护者。苏鲁支把这一信仰加以重大的改造。他明确宣称，阿胡拉马兹达是唯一永恒自存、不被创造的神，是他创造了宇宙中的一切善物，包括其他诸神。与阿胡拉马兹达同时并存的，是安格拉·曼纽，“敌对之灵”，他创造一切邪恶的事物和魔鬼。苏鲁支把阿胡拉马兹达和安格拉·曼纽的对立，看作是他们根据各自的意志做出了两种截然相反的选择：“起初确有两个孪生的神灵，以相互冲突而闻名。在思想、语言和行为上，他们是两个，一个是善，一个是恶。其中，那智慧的选择正义，而愚妄的则没有。当这两个神灵最初相遇时，他们同时创造了生命和非生命。最后，那邪恶(drug)的追随者得到了最坏的存在，而那正义(aša)的追随者得到最好的居所。”^①

苏鲁支把阿胡拉马兹达及其所创造的六天神和其他一些古伊朗诸神归于善的阵营，统称为雅扎塔(Yazata)（“那值得崇拜的”），同时把一些伊朗-雅利安部落所崇拜的台伐，归于安格拉·曼纽的恶的阵营；在有些地方，他称台伐神是“邪恶目标的族类”^②，按照阿维斯陀语言特点，这里有指他们为安格拉·曼纽所生的意思，是邪恶、是伪神，与安格拉·曼纽一样。因此，苏鲁支号召祆教徒们拒绝崇拜它们。

①② 《耶斯那》：30：35、32：3。

二、六天神(Amesa Spenta)和七大创造

阿胡拉马兹达预见到安格拉·曼纽将破坏他所创造的宇宙,就通过他的权能(Spenta Mainyu,“圣灵”)事先创造了六位天神(Amesa Spenta,“圣神”)充当他创造并保护宇宙的助手。在《伽泰》中“最慷慨的灵”一词主要指阿胡拉马兹达的权能,有时也指这一权能人格化所成的神,即“圣灵”。阿胡拉马兹达或他的“圣灵”,遂与六位天神一起,联为七柱神(the heptad)。“他创造了七位最初的神,接着又创造其余的”^①,亦即伊朗-雅利安人崇拜的诸神。在《伽泰》中,苏鲁支本人也曾祈求这些神灵,其中有“其他的阿胡拉们”(密特拉和阿帕姆·纳帕特)、斯罗撒(“服从”和“纪律”)、格乌斯·乌尔宛(“牛魂”)等;而在“新阿维斯陀”里,除台伐神外,几乎所有伊朗-雅利安诸神都陆续回到祆教中来了。

在祆教中,六天神及其参与阿胡拉马兹达创造并予以保护的事物分别是:1. 赫沙斯拉·伐利雅(Khshathra Vairya,“称心如意的疆域、王国”),天空之主,守卫大地;2. 女神斯潘达·阿耳麦提(Spenta Armaiti,“忠诚”或“服从”),大地的保护神;3. 胡尔伐达特(Haurvatat,“健康”),水的保护神;4. 阿梅尔拉达特(Ameretat,“长寿”或“不死”),植物的保护神;5. 乌胡·玛纳赫(Vohu Manah,“善良的意图”),动物,尤其是作为温驯善良之象征的牛的保护神;6. 阿莎·瓦希斯塔(Asa Vahista,“至善的公义”),火——宇宙和人类秩序的保护神。六大神保护六种创造,至于第七大创造——人类自己的保护神当然非阿胡拉马兹达莫属了。人类因与阿胡拉马兹达的这一特殊关系,在七大创造中位居首位;他不仅有义务珍爱同为阿胡拉马兹达的六大创造,而且有义务关心自己及其同胞,时刻奉守善思、善言、善行这一祆教基本的道德诫命,从而实现最终战胜一切邪恶的目标。

^① 《大班达喜兴》:1:53。

然而,阿胡拉马兹达与六天神和其他低位神的关系始终保持着一神论倾向:首先,阿胡拉马兹达与六天神的关系是十分明确的,苏鲁支在《伽泰》中坚称,阿胡拉马兹达是六天神的“父亲”^①;在“新阿维斯陀”里,阿胡拉马兹达是六天神的“统治者”和“创造者”,而把他们与自己融为“一体”;一部钵罗婆语典籍(Ayadgar i Jamaspig)则把阿胡拉马兹达创造六天神,比喻为陆续点燃了一串火炬^②。在苏鲁支本人的想象中,阿胡拉马兹达的思想(manah)创造了有形的物质和良心。其次,六天神只是阿胡拉马兹达的助手,参与了宇宙的创造和保护,其名称不同,职司各异,但本质是相同的,他们“拥有一个心灵、一种声音、一样行为……能从一个天神的灵魂里看到另一个天神的灵魂,他们都在思考善思、善言、善行”^③。至于其他诸神,则按照各自的职责,为阿胡拉马兹达去进行扬善去恶的斗争。于是我们看到,在祆教这里,阿胡拉马兹达与六天神及其他伊朗-雅利安神灵之间的关系,既不同于多神教的诸神间的关系,也不同于天使和上帝之间的关系,似乎可以看作是带有多神教特色的一神教。

三、祆教的宇宙观

苏鲁支在伊朗-雅利安宗教的基础上,建立了祆教的宇宙观,大多集中在钵罗婆语的《班达喜兴》里;起初,有两个实体,阿胡拉马兹达和安格拉·曼纽。阿胡拉马兹达做出善的选择,创造了六天神,以及其他诸神。接着又分两个步骤创造了一个无形无相的宇宙,万物已预先存在了这个宇宙里了,钵罗婆语称这一阶段为曼诺格(menog,“精神的、无形的”)。这种思想可能与灵魂不灭的观念有关。既然人死以后,灵魂脱离肉体,那么,在人出生以前,灵魂也应当有一个独立于肉体的存在;灵魂如此,整个宇宙也应如此。接着,阿胡拉马兹达赋予这个无形无相的宇宙以有形的形式,钵罗婆

①②③ Boyce, A History of Zoroastrianism, I, P. 194, 194, 129.

语称为盖提格(getig,“物质的、有形的”),即阿胡拉马兹达与六天神创造的天空、水、植物、原牛和原人。在祆教徒而言,从无形的、精神的宇宙到有形的、物质的宇宙,这第一个过程不是倒退和堕落,而是进步和完善,因为两者均为阿胡拉马兹达及其天神所造。祆教基本上是一种乐观主义、积极入世、不拒绝物质生活的宗教,苏鲁支本人就向阿胡拉马兹达祈求肉体和精神快乐:“给我吧,阿胡拉马兹达,我向你走来,愿通过乌胡·玛纳赫,给我生命的福乐、物质(存在)的福乐和心灵的福乐吧。”^①阿胡拉马兹达就完成了宇宙的创造,这一阶段的宇宙历史,祆教称作“创造之世”。

然而,处于“创造之世”的宇宙受到了安格拉·曼纽的攻击。他撕破天空,闯入宇宙,把清水变成咸水,把沃土变成沙漠,使植物枯萎,还杀死了原牛和原人。宇宙俱为安格拉·曼纽所败。此时的宇宙就进入了所谓“混杂之世”(钵罗婆语 gumezish,“混杂”)。六天神和其他诸神联合起他们的力量,抵抗各种邪恶。阿梅尔拉达特把植物捣碎,云、雨将其本质带往各地,各种植物就生长起来。原牛与原人的精子分别在月亮和太阳上面净化。从此,牛群和人类在大地上而繁衍起来。

宇宙为邪恶所侵扰,又为诸神所推动和维护,表明善恶相争是贯穿整个“混杂之世”阶段的宇宙史的一个永恒主题。以安格拉·曼纽和台伐神为代表的邪恶力量,不仅侵害人类生活的环境,而且败坏人类的道德。而阿胡拉马兹达、六天神不断地对邪恶进行抵抗。人类处在混杂之世,应当在善恶之间做出正确的选择,与阿胡拉马兹达和其他善神一起同邪恶斗争。

阿胡拉马兹达终将集合一切善良的力量,战胜安格拉·曼纽率领的恶魔,宇宙恢复最初那样的完美状态。这一时刻祆教称为弗拉舒克勒提(Frashokereti,“治愈”或“恢复”),此后宇宙便进入第三

^① 《耶斯那》,28:2。

个阶段“分别之世”(钵罗婆语:Wizarishn)。在此阶段,邪恶的力量彻底被打败,阿胡拉马兹达、一切善神,以及人类将永远和平地生活在一起,共享宇宙间无穷无尽的福乐。

祆教的“三世说”,即创造之世、混杂之世和分别之世,与古伊朗人的宇宙观有明显的区别。伊朗-雅利安人和古印度人一样,虽然认为宇宙有一个开端,却都没有像祆教这样具备明确的关于宇宙发展将有一个结束的意识。正是这种意识,使祆教徒为了摆脱今世各种苦难和不幸作出积极努力,促进永恒幸福的分别之世的来临;并且使祆教徒在伊朗-雅利安宗教的来世观念的基础上,提出了关于天堂和地狱、救世主、最后审判、末日善恶大决战以及永生等末世论观念,初具伦理宗教的基本形态。

四、死亡与审判

祆教接受伊朗-雅利安传统,认为人死了灵魂离开肉体,三日后由一女神接去“分别之桥”接受审判。这位女神叫姐伊纳(Daena,“良心”或“自我”)。那人生前若是义人,接引他的姐伊纳现年轻貌美的女子之相;若生前为恶徒,接他的就是一位丑陋的女妖。在“分别之桥”上,密特拉、斯罗撒和拉喜奴(Rashnu,“法官”)担当审判灵魂之职。拉喜奴手执公平的天平仔细秤量每一个灵魂。如灵魂在思想、语言和行为三方面善良重于邪恶,仍由那美貌女子引领,走过宽阔平坦的分别之桥,进入天堂;如邪恶重于善良,则被押着走过窄似刀锋的分别之桥,抛入地狱;如是“善恶相当”⁽¹⁾的灵魂,则进入米斯宛·伽图(Misvan Gatu,“善恶相杂之处”),那是一个阴暗的地方,没有快乐也没有悲伤,颇似伊朗-雅利安神话中的冥界。

所有灵魂除在死后接受审判外,在弗拉舒克勒提来到之际,要再接受一次最后审判。苏鲁支提到过这一审判:“你(指阿胡拉马兹

(1) 《耶斯那》:33:1。

达)将给那两派人以烈焰和融熔金属的报酬,这报酬乃是一个记号,将打在我们每一个灵魂身上——“毁灭恶徒,拯救义人”。钵罗婆语的《班达喜兴》描述得更加活灵活现:“于是,火和阿利安曼将熔化群山、群峰的金属,在大地上如江河一般泛滥。于是,他们将使所有的人经过那融熔的金属……对那些义人而言,这看上去不过是趟过温润的牛乳,而对那些恶人而言,这看上去就是身体趟过融熔的金属。”^①这种场景中我们显然可以看到伊朗-雅利安火判的影子。

经过这一严格而公正的审判,宇宙间一切邪恶之徒将会再一次从大地上被清除出去;所有义人的灵魂将获得肉体而复活。融化的金属之河流进地狱,烧尽宇宙中邪恶的最后居所。阿胡拉马兹达与六天神同人类一起作最后一次“白豪麻祭”,把永生授予每一个复活的义人,人类将与诸神一样,拥有同一种思想、语言和行为,长生不老、无病无灾,与阿胡拉马兹达一起,生活在四季如春的幸福乐园里。

从这里的叙述来看,苏鲁支既是一位先知,又是一位宗教改革家。说他是一位先知,是因他创造了人类有史以来第一个一神教宗教,同时,以二元论的形式,回答了善、恶起源的问题,显示了素朴的辩证法思想。说他是一位宗教改革家,是因他所创造的祆教从印度-伊朗宗教脱胎而来,两者之间有着千丝万缕的联系。祆教体现了苏鲁支天才的创造,却又显露出伊朗-雅利安宗教的传统底蕴。

第三节 早期祆教在东伊朗地区的传布

苏鲁支的祆教,虽然保留了许多伊朗-雅利安宗教的成分,但是仍然遭到来自其同胞的各种猜疑和反对。苏鲁支辗转布道十余年,最后在维斯塔斯帕的庇护下,虽有所进展,却招来相邻部落的

^① 《班达喜兴》,34:18。

更大规模的仇视,本人丧命于由此引发的一系列动乱之中,成为自己宗教的殉教者。事实上,祆教与伊朗-雅利安宗教的冲突从它创立之日起就产生了,而且这种冲突在苏鲁支死后很长一段时间里仍在继续。引发这些宗教冲突的原因,在于苏鲁支的教义中,存在许多与传统宗教迥然不同的成分,集中表现在以下几个方面:一,苏鲁支宣称,人死以后灵魂上天堂还是下地狱,完全取决于他今世行善还是为恶,而不是他所处的社会地位显赫与否。这对贵族和祭司阶层构成极大的冲击,因为他们相信,天堂是他们这些特殊利益集团的人死后灵魂独享的地方。而祆教主张,如果他们为富不仁,也免不了下地狱的果报。二,苏鲁支拒绝崇拜台伐神,宣称他们是“邪恶的族类”。这肯定会遭到那些崇拜以因达尔(古印度的因陀罗)为首的台伐神的伊朗部落的激烈反对,而这些部落大多为好战的武士部落。在南迁过程中,武士部落的成员以抢劫邻近部落的牲畜为生,他们放荡不羁,无限度地追求现世的享乐,被苏鲁支称作“牧民中的非牧民”。据考证,在东伊朗地区,这些部落直到阿拉伯时期仍然活跃在历史舞台上。三,祆教明确宣称,只有一个善神阿胡拉马兹达,宇宙和其他诸神都是他造的,这种明确的一神论思想,要让有着数千年多神教思想的古代伊朗人接受,决非一朝一夕的事情。

公元前1200年开始,伊朗-雅利安人紧随印度-雅利安人之后,大规模向伊朗高原迁移。作为伊朗部落的成员之一,信仰祆教的阿维斯陀人显然也卷入了这一南迁的洪流之中。不过祆教的影响,在阿黑门帝国以前主要限于东伊朗地区。《阿维斯陀》提到一些地名,都在东伊朗。《耶斯特》第13章言及,有一个伊朗国家,“统治着赫伊特芒河(Haetumant)流入其中的喀萨亚(Kasaya)湖一带”。据考证,赫伊特芒河即今赫尔曼德(Heldmend)河,而喀萨亚湖则是伊朗东南锡斯坦地区的哈蒙湖(Hamun)。这一带可能是祆教最早传播的地区之一。在《梵迪达特》首章中,罗列了17个地名,有些至今

不知其所在,有些则非常出名,例如,粟特(Sughda)、木鹿(Mouru)、巴黑底(Bakhdi,即巴克特利亚)、哈罗尤(Haroyu,即赫拉特)、哈拉库瓦提(Harakhvaiti,即阿拉库西亚)和赫伊特芒(Haetumant,即德兰吉亚那),且说这些地区都是阿胡拉马兹达所造,却受到安格拉·曼纽的侵扰,可见这些地方当时已经接受了祆教。

上述地名录还提到了雅利安·维杰(Aryana Vaejah),为诸国之首。希罗多德《历史》记载,公元前六世纪阿黑门王朝统治东伊朗以前,那里曾有一个花刺子模人建立的国家,统治着周边的邻国。雅利安·维杰可能就是那个信奉祆教的花刺子模帝国。按照汉宁的说法,阿维斯陀语同公元2世纪的花刺子模语有许多相同特点。

《耶斯特》第13章提到过的人名有苏鲁支的表亲麦迪希约马赫(Maid hyoimah)、卡维·维斯塔斯帕和胡陶莎、贾玛斯帕等与苏鲁支同时代的人;有一个祆教教师收了100位门生,并且提到这位教师有一位父亲,叫阿胡姆斯塔特(Ahumstat),还有一个曾孙,叫乌塔犹迪(Utayudti)。如此算来,从苏鲁支到乌塔犹迪总共延续了至少五代,大致有150年时间。

尽管我们对于东伊朗地区祆教传播的历史知之甚少,学术界称之为“不见于史载的数世纪”,因此只能大致作一些合理的猜测。但是,它无疑是祆教数千年历史上一个重要阶段。《阿维斯陀》所有的人名和地名都属于东伊朗地区,从这一点看,祆教在传至伊朗西部的米底和波斯以前,在东伊朗地区得到广泛传播,拥有大量的信徒,形成了比较完善的教义体系和礼仪制度,《阿维斯陀》也已经创作完成,并且以口传的方式代代相传。

第四节 祆教礼仪、节日的确立和祆教教义的发展

苏鲁支在教义上完成了伊朗-雅利安宗教从多神教向一神教的转变,因此被称为宗教改革家。一些学者认为,苏鲁支既然是一

位改革家,作为祭司,他对于伊朗-雅利安宗教的礼仪也必然作了重大的改革,除了对火表示敬意外,拒绝所有的传统仪式,包括动物祭和豪麻祭。但是也有的学者认为,事实恰恰相反,“苏鲁支关于献祭的信仰和他的异教前辈的信仰颇多相似”^①。所不同的是,他只是向阿胡拉马兹达及其六天神,以及其他一些伊朗万神殿中的善神献祭。苏鲁支说“我们充满敬意地把祭品(mayazda-)献给你们,阿胡拉马兹达和阿莎(Asa),以我们能力所拥有的一切(gaetha-)。”^②此处提到火的保护神阿莎和祭品一词,而“所拥有的一切”系一习语,通常指牛。这段经文表明,苏鲁支不仅不反对向所有善神献祭,也不反对献动物祭。但是,他着重把一种道德意义注入了古老的祭仪中。仅仅用丰厚的祭品取悦诸神是不够的,“苏鲁支献给马兹达的礼物,其实是他自己肉体的生命,是他善意的选择,是他与正义相一致的行为和思想的选择,是他的服从、是他的疆域。”^③苏鲁支本人也说,“我将充满敬意的礼物献给火时,我将倾注我全付的力量思考正义”^④。

祆教仪式主要包括以下一些内容:

一、成年礼(navjote)

在古印度婆罗门教家庭里,儿童成年后,由祭司行成年礼,将圣带挂在肩上,从此不再解开,象征永远做一个婆罗门教徒,接受教规的一切约束。祆教也实行类似的成年礼,通常在15岁时举行。届时,祆教社团的全体成员,不分男女,都要参加,在祭司的指导下,成年的少年在腰间系上一条很长的带子,共绕三匝,前后各扎一个四重结。祈祷以前自行解开,礼毕再次系上。这条腰带是祆教徒的标志,阿维斯陀语称雅合(yah)或埃维·雅哈那(aiwi yahana),波斯语称库斯提(kusti)。千百年来,圣带一直是祆教徒

① Boyce: A History of Zoroastrianism, I, P. 218.

②③④ 《耶斯那》,34:3、33:14、43:9。

的一个神圣的标志,三匝之数代表祆教的善思、善言和善行的基本教义;围在腰间,时刻提醒每一位教徒对此教义要奉行不悖。近现代的祆教徒的圣带扎在纯白内衣外面,这内衣称作苏德拉(sudra),领口处缝只口袋,提醒教徒毋忘将善行填充进去。

二、祈祷和祷辞

祆教徒每天祈祷五次。祆教把一天分为五个时辰(gāh),每一个时辰都有一个神灵保护。第一个时辰从日出至正午,称作哈瓦尼(Havani),归密特拉保护;正午后平分为两个时辰:前一个时辰从正午开始,称拉彼斯瓦(Rapithwa,“正午”),后一个时辰称乌撒耶拉(Uzayara)。拉彼斯瓦是献给正午之神拉彼斯温那(Rapithwina)的;正午在祆教徒眼里是一个理想的时刻,创造之世和分别之世都静止在这一时刻。每逢春夏之季,拉彼斯瓦归火之主阿莎·瓦希斯塔保护;而在秋冬之季,正午之神遁入地下,温暖植物的根系和水源,拉彼斯瓦则称哈瓦尼第二,仍归密特拉保护。苏鲁支又以子夜为限,将晚上分为两个时辰,前半夜由英雄灵魂保护,这一时辰称作艾维斯鲁特拉(Aiwisrūthra),后半夜属于乌撒赫(Ushah),据说,在这最后也是最黑暗的时辰里,邪恶的力量达到顶峰,妖魔鬼怪四处潜行,为非作歹,所以归祈祷之主斯罗撒保护,祆教徒要起床给灶火添加香料和燃料,并且祈祷,以增加善世界的力量。

在每一个时辰里,祆教徒都要进行祈祷,每天五次,这是他们的基本义务,波斯人称班达吉(Bandagi,“服侍”),既是侍奉阿胡拉马兹达,又抵御邪恶。当代祆教徒的祈祷仪式大抵如此:净面、双手和双脚,解开圣带,双手捧在身前,两眼望火——正义的代表,向阿胡拉马兹达祈祷,诅咒安格拉·曼纽,同时轻摆圣带,祈祷结束再系上圣带。整个过程持续数分钟。

早期祆教的祈祷辞,可能取自《伽泰》以及一些用伽泰语写的“真言”或“咒语”(manthra),其中包括《阿胡那·法里耶》(Ahuna Vairya)。据说,《阿胡那·法里耶》是苏鲁支亲自创作的,每一位祆

教徒从小就要把它牢牢记在心里：“他(阿胡拉马兹达)是人所共望的主人,是依据阿莎办事的法官。(他是)行善的,是赋予生命的。他们(阿胡拉马兹达和苏鲁支)作为牧人所立的国是给穷人的,这王国归阿胡拉马兹达。”这里的“穷人”是指虔诚的谦卑的祆教徒。

《阿利耶玛·伊素》(Airyema ishyo),也是一段重要的祈祷辞,它祈求阿利雅曼在弗拉舒克勒底到来之际,使宇宙得以洁净。全文如下:“愿祈盼已久的阿利雅曼来临,帮助苏鲁支的男男女女,帮助他们善良的意愿。良心渴望合适的报偿,(为此)我请求获得祈盼已久的正义的报偿,将由阿胡拉马兹达分配的报偿。”自古以来,在每日的祈祷和每一次婚礼上,祆教徒都要朗诵这段祷辞。

在每日祈祷行将结束时,一般朗诵的是《阿瑟姆·乌胡》(Asem Vohu)。大意是:“阿莎是善,是至善。它是我们所愿望的,愿它为我们所得。阿莎属于阿莎·瓦希斯塔(最善的阿莎)。”还有一条较短的祷辞《扬赫·哈塔姆》(Yenghe hatam):“那些男神和女神们,阿胡拉马兹达知道,他们是最值得崇拜的,我们将崇拜他们。”有学者认为,这一祈祷辞在形式上与《伽泰》中的一段经文(《耶斯那》51:22)极其相似,但是后者是献给一位神的即阿胡拉马兹达,而前者是献给每一位神的。

苏鲁支死后,祆教祭司创作了一种专门用于每日献祭的祈祷书,因分七个部分,故称《七章书》(Yasna Haptanhaiti),收在《耶斯那》35—41中,以伽泰方言写成。《七章书》有些经文原系献给密特拉和阿帕姆·纳帕特的,因此包含许多古伊朗宗教的成分。但是,就整体而言,它无疑是献给阿胡拉马兹达的颂词,与苏鲁支的教训并行不悖。其开篇有言:“哦,阿胡拉马兹达啊,我们为自己作出选择,通过美妙的阿莎我们得以思考、言谈和践行那对于两种世界而言都是至善的事物。”^①此外,《七章书》也是最早使用“不死之神”

^① 《耶斯那》:35:7.

(Ameša Spenta)一语称呼六天神的。

在《耶斯那》里,《七章书》位于《伽泰》中间。在它前面是另一组《伽泰》经文,共七章,称“伽泰·阿胡那瓦提”(Ahunavaiti,《耶斯那》28—34),意为“拥有《阿胡那·法里耶(Ahuna Vairya)》的伽泰”,因为在这七章《伽泰》中,每一章在结尾处都重复一遍《阿胡那·法里耶》。在“伽泰·阿胡那瓦提”之前,就是《阿胡那·法里耶》、《阿瑟姆·乌胡》和《扬赫·哈塔姆》。在七章书后面是另外一些《伽泰》经文(《耶斯那》43—51、53),最后是《阿利耶玛·伊素》。从《阿胡那·法里耶》到《阿利耶玛·伊素》是祆教最早的一系列祈祷文,叫做“赞美与崇拜的言辞”(staota yesnya),也是整个《耶斯那》的核心部分。

三、信经

早期祆教徒还以“信经”形式来表达他们的基本信仰和宗教义务。该信经以全篇首词“弗拉瓦拉那”(Fravarana,“我承认……”)为名,用伽泰语写成,收在《耶斯那》第十二章里,共九节。每一位信徒入教时都要念颂整段信经,作为誓词;不仅如此,每天祈祷时也要念颂。信经的首节如下:

我承认,我是马兹达的崇拜者、一个祆教徒,拒斥诸台伐,接受阿胡拉的教义;我赞美诸天神(Ameša Spentas)、崇拜诸天神。我把一切善事物,“其实是那至善的”^①归与那善的、拥有丰富的宝藏的阿胡拉马兹达——归于这位富有的荣耀的义人、他的牛、他的阿莎、他的光明,“愿那有福的世界充满光明”^②。

在这里,祆教徒被称作马兹达的崇拜者,此语在全部信经中共出现8次,而“祆教徒”只出现过4次,这似乎是在强调,祆教徒应当崇拜的是阿胡拉马兹达,应当向他献祭,由此把自己同其他伊朗-雅利安宗教的信徒区别开来。此外,马兹达的崇拜者拒斥诸台伐,只将善事物归于阿胡拉马兹达,这样,祆教的善恶二元论的教义也

①② 《耶斯那》:47:5,3:17。

得到阐明。“信经”接着说：“慷慨的阿耳麦提啊，善良的神，我为自己选择了她，愿她是我的！我谴责盗贼，也谴责抢牛的行为，我谴责伤害与破坏马兹达的崇拜者的家园。”这反映了早期祆教徒曾经遭到邻近部落的逼迫而经受磨难；但是外来的压力并不足以使他们屈服，反而更加坚定了他们与之抗争的立场：“我发誓，弃绝诸台伐与诸台伐的信徒、诸恶魔与诸恶魔的信徒所组成的团体，弃绝那些以思想、语言、行为或有形之物伤害他人的人……我作为一个马兹达的崇拜者和祆教徒，发誓弃绝诸台伐的团体……如同水的选择、植物的选择、慷慨的牛的选择，如同创造了牛和义人的阿胡拉马兹达的选择，如同苏鲁支的选择、卡维·维斯塔斯帕的选择、弗拉萨乌斯特拉^①的选择和贾玛斯帕的选择，我以那种选择和教义而成为马兹达的崇拜者。”这便点明了祆教择善而从的基本伦理观念。

“信经”在结尾处，再一次强调祆教的三重伦理并且赞美这一信仰：“我向善思之思起誓，我向善言之言起誓，我向善行之行起誓。我向崇拜马兹达的宗教起誓……它是公义的，所有的信条都是并将是最崇高的、至善的、至美的，它们属于阿胡拉、属于祆教。”

四、节日与庆典

祆教有七大节日。祆教传说，这七大节日乃是苏鲁支为祆教徒所建立；而它们事实上都有伊朗-雅利安宗教的起源，苏鲁支把它们加以改革，同阿胡拉马兹达、六大天神及其六大创造联系起来，加以符合祆教教义的解释。

这七个节日中最重要的是诺鲁孜(Nō Rōz)节，即元旦节。伊朗人以春分为一年之始；诺鲁孜节始于春分前一天的晚上。它是七个节日中最后一个，也是最早一个。诺鲁孜节标志着寒冬已去，春回大地，正午之神从地下返回人间，带来一个温暖和光明的日子，使人联想弗拉舒克勒底、正义的最终胜利、永生的来临。诺鲁孜节

^① 弗拉萨乌斯特拉(Frashastra)：苏鲁支第三任妻子的父亲。

献给火及其保护神阿莎·瓦希斯塔,因为火是渗透在一切事物里的生命动力。

其余六个节日中期波斯语统称“嘉汉巴尔”(gahāmbār),最初各持续一天,公元3世纪历法改革后延长为六天,以后又减至五天。祆教徒视嘉汉巴尔为极其神圣的日子,不得亵渎,否则构成重罪,要下地狱。这六个节日依次是:仲春节,献给天空及其保护神赫沙斯拉·伐利雅;仲夏节,献给水及其保护神胡尔伐达特;收谷节,献给大地及其保护神斯潘达·阿耳麦提;返家节,献给植物及其保护神阿梅尔拉达特;仲冬节,献给动物及其保护神乌胡玛纳赫;万灵节,献给人类及其保护神阿胡拉马兹达。

上述这些节日来临时,祆教徒都早早起身,会聚在祆庙里,向阿胡拉马兹达献祭,然后一起排摆筵席,分享祭品,新朋老友,叙情话旧,热闹非凡。

参加为七大节日举行的集体庆典,坚持每日五次祈祷,是祆教徒必须恪守的两大宗教义务,它们构成祆教礼仪的基本框架。正是通过这样一些定期的活动,祆教徒们能够铭记苏鲁支的教义,使这一宗教虽历经坎坷,却绵延数千年而不绝。

五、洁净与洁净律法

如果说祈祷和节日是祆教徒宗教生活的两大内容,那么洁净律法则是他们日常风俗的一个重要组成部分。

根据祆教教义,宇宙为善神阿胡拉马兹达所造,因而本质上是洁净的;后因受到恶神安格拉·曼纽的侵害,有些事物变得不洁净了。作为祆教徒,必须维护宇宙的洁净,奉守洁净律法,并且同邪恶势力开展斗争。祆教徒倘若在不得已的情况下被不洁之物所污秽,就要采取一定的仪式,加以祛除。

与犹太教和伊斯兰教一样,祆教也把生活中的事物分为洁净与不洁净、可食与不可食两大类,在漫长的历史过程中形成了一套极其繁琐的洁净礼。事实上,洁净律法已成为祆教徒区别于其他教

徒的显要标志之一,正如一部中期波斯语《教义问答》(Rivayats)所言,“不是祆教徒就天生不适合遵守洁净律法的。”洁净律法同每一个祆教徒的每天的生活息息相关。奉守洁净律法同表白信仰(祈祷)、克行善事一起,为祆教徒的三大道德实践。

祆教认为,阿胡拉马兹达创造的七种事物都是洁净的,不可污秽,这是洁净律法的基本规定。人居七大创造首位,理应维护其他六大创造。凡是未成年的动物或未长成的植物,不可杀死或砍伐,否则就冒犯了动物之主乌胡·玛纳赫和植物之主阿梅尔达特,又使欲置它们于死地的安格拉·曼纽得逞。入口的食物,都要保持清洁。无生命的金属——构成天穹的材料,更应时刻保持光洁,避免生锈而暗淡;土地应当得到耕耘和守护,免得不洁之物的玷污。

至于祆教徒敬奉有加的水、火,则更是祆教律法特别予以维护的对象。祆教徒认为,必须保持水的洁净,避免沾染污秽之物,像一般人那样用它来清除污秽是不虔诚的。至于用火焚烧垃圾,对于祆教徒也是不可想象的。他们非常注意保持火的洁净,只用清洁干燥的木柴、香料和供品置于火中,用火烹调时也要十分小心,不可让器皿里的食物溢出来滴漏到火里。

祆教的洁净律法还规定,有一些生物是邪恶的,不洁净的。所有对人畜和庄稼有害的食肉动物和啮齿动物,以及一些昆虫如蝗虫、黄蜂、蚂蚁、苍蝇、蜘蛛等,是不洁净的;那些虽不伤人但令人生厌的动物,如蜥蜴、青蛙、猫和乌龟等等,也是不洁净的。早期祆教徒统称它们为赫拉弗斯特拉(khrafstra,波斯语写作 khrafastra,中期波斯语写作 khrafstar,可能源于印欧语动词词根 *skvep-,意为“咬啮、叮咬、刺穿”),杀死它们是天经地义的,是消灭了世界上的邪恶力量,也是一种善行。希罗多德《历史》记载了这一风俗^①。起儿漫的祆教徒每年举行一个叫赫拉斯塔库西(kharastarkosi)的节

^① 《历史》,1:140。

日,届时所有教徒倾城而出,来到郊外,竭尽全力,去扑杀各种赫拉弗斯特拉。

祆教认为,尸体是不洁净的;而最不洁净的是义人的尸体,因为战胜他并置他于死地的邪恶力量必定比一般人强大得多。因此,严禁用手直接触摸尸体。祆教有专门以处理尸体为业的人。印度的祆教徒帕西人有“寂没之塔”(Dakhma),是用于天葬的场所,但这个词在早期祆教徒那里,仅指一块平整的坡地或戈壁沙漠。一般而言,尸体要尽快抬到那里,然后,任凭飞禽走兽将尸体吃光,骨殖另行埋葬,免得污染水、火或者其他阿胡拉马兹达的创造。

除尸体为不洁外,凡是从肉体流出来的东西,祆教律法认为都是不洁的,例如粪便、死皮、头发、指甲、唾液等,都是不洁的。尤其是血特别不洁,因为不论在怎样的情形下出血,都与人的理想状态相背离。祆教徒总是把剪下的指甲和头发,小心翼翼地用旧布包好,远远地抛在荒地里,划三道沟,念一段经文,用土覆盖后离开。祆教徒从不随地吐痰,从不拿别人的嘴唇碰过的器皿饮水。食品分而食之。

当然,祆教徒更加强调保持肉体 and 灵魂的纯洁,它是祆教徒的一项基本原则,因为洁净是绝对的善,是阿胡拉马兹达的特征。为此,祆教徒在每日五次祈祷之前都用水洗面、手和足;凡举行重大仪式,必从头至足洗濯干净,穿上新衣。任何不洁净的人不得行礼如仪。但是处在混杂之世的人类无论怎样谨慎,都不可能杜绝各种污染,这时,就必须采取洁净仪式,予以涤除。

祆教根据污秽的不同程度,实行不同等级的洁净礼。所有的洁净礼都包括一道用水从头至足淋遍全身的程序,中期波斯语称巴拉斯诺姆(barasnom,源于阿维斯陀语 baresnu-,“顶”或“首”)。祆教徒子女举行成年礼和婚礼时,都要沐浴全身,一般可由平信徒在家里自己举行。如污秽较重,则由祭司主持更加复杂的洁净礼,即所谓“30濯”(si-suy,或 si-sur)。那“不洁之人”(波斯语 riman)按规

定先要饮经过祭祀的饮料,涤除体内的污秽。然后在祭司助手(一般为祭司的子女)的帮助下再进行体外洁净,前后共30之数。祭司从旁念颂《阿维斯陀》。仪式之后,那人才算恢复洁净。

至于某些特别严重的污秽,如照顾濒死的患者、搬运尸体等,则要举行最为繁复的洁净礼,称“九夜之濯”(barasnom-i nosaba)。《维提吠达特》第9章对此曾作详细规定。此礼的举行常选择在某个荒僻无人处,称行礼之地(barasnom gah);或划一道圆圈,或砌一道圆墙。圈内掘九个坑(magha,后以石块代替)，“不洁之人”蹲踞其间,接受祭司在沟外以九节竹杖传递给他的牛尿、沙和水,洗濯全身;复以清水净身,穿上干净的衣服,系好腰带。然后,退隐到一个僻静之地,独居9天9夜,虔诚祈祷,并在第4、7、9天,回到行礼之地,祭司再次行沐浴礼。在九日之濯期间,禁忌甚多:要有洁净之人从旁监督;饮食均由别人送来,并且不得用手抓取,应戴手套,以金属匙舀食;不得跣足触地;不得与人发生肉体的接触;白天只能坐着,晚上不能睡得太多。九夜之濯要求严格,过程复杂,但是据说能最大限度地恢复肉体 and 心灵的洁净,因此,祆教徒以能够行此大礼为荣。到萨珊王朝时,人们形成了一个例俗,即每一个祆教徒一生至少要行一次九夜之濯,以便涤除出生时造成的污秽。本世纪伊朗祆教徒常在行成年礼时,同时行此大礼。一些老年人也乐此不疲,以便在高度洁净的状态中了却一生。至于祭司为保持洁净,更是经常行九夜之濯,已成惯例。不过,在这里,九夜之濯的目的,已从污秽延伸为增加既有的洁净了。

六、教义的发展与“新阿维斯陀”

祆教在其早期发展过程中具有游牧民族宗教的特点,不立庙宇,不设祭坛。因此,祆教徒的宗教生活是以祭司为中心开展的;祭司通过为平信徒主持各种仪式而接受他们的供养,由此形成一个祭司阶层。信徒举行成年礼、婚礼或丧礼,举行家庭范围的祭神仪式,往往邀请祭司参加。有的仪式可在祭司家里或信徒家里举行;

而例如七大节日那样由整个共同体成员参加的庆典,则在露天或部落、村落首领的家中举行,祭司在这种场合更是不可或缺了。

祭司除主持各种宗教仪式外,还要根据社会的变化,不断地发展并完善苏鲁支的教义。我们已无从知晓早期祭司的组织形式,但是,当时一定有某种传授宗教知识、培养祭司的教育机构,而且具有一定的规模。像《耶斯特》第13章提到的那位收了100个门生的教师萨伊纳,他们既是祭司,又是学者,“新阿维斯陀”就是出自这样一些祭司-学者之手^①。也许正是通过这些祭司学校,祆教的神学和教义,在苏鲁支死后,其主干不仅得到保存而且是大大地发展了,其中有些发展与当时物质生产的进步直接相关。例如,随着青铜器和公元前9世纪以来铁器的相继使用,人们对金属的认识愈加丰富,把构成天空的物质水晶归为金属一类,因为它和矿石一样是从地层里开采出来的,作为天空和武士保护神的天空之主赫沙斯拉也就被想象成金属之主。概括起来,在这段“不见于史载的数世纪”里,祆教教义主要是围绕以下两个主题而有所发展:

1. 确立阿胡拉马兹达和六大天神与伊朗-雅利安诸神的关系。

在《伽泰》里,苏鲁支经常提到伊朗-雅利安万神殿中的许多神灵,从行文看,苏鲁支并不反对崇拜他们。但是,那些有着深厚的伊朗-雅利安多神教信仰传统的祆教徒必定会追问:阿胡拉马兹达和六大天神与过去他们所崇拜的诸神到底是什么关系?这恐怕是当时每一个祆教徒都要遇到的一个尖锐的神学问题。在祆教祭司眼里,伊朗-雅利安诸神不再是独往独来、互相对等的神灵,而是六大天神的辅弼神(波斯语,hamkars),他们既相互帮助,也帮助阿胡拉马兹达的六大天神、人类,以及宇宙间的一切善良的力量去征服邪恶。他们是一切善的事物的同盟者。例如,动物的保护神乌胡·玛纳赫

^① Boyce, A History of Zoroastrianism, I, P. 218.

的辅弼神是月神梅荷(月亮保存了原牛的精液)、“牛魂”格乌斯·乌尔宛;而火神阿达尔和正午之神拉彼斯温那则是阿莎·瓦希斯塔的助手。赫沙斯拉的辅弼神自然是日神赫伐尔、天空之神阿斯满,以及著名的密特拉。斯潘达·阿耳麦提获得阿帕斯、安那希塔以及阿帕姆·纳帕特的辅佐;胡尔伐达特的辅弼神则非雨神泰斯特里亚和风神瓦达莫属。植物之主阿梅尔拉达特有地神扎姆的帮助。

由于伊朗-雅利安诸神的形象与职能,同他们后来在祆教中充当六天神的辅弼神,本质上无甚冲突,因此大量献给伊朗-雅利安诸神的颂诗(《耶斯特》),只需稍加改动,把一些祆教的成分添加进去,就顺理成章地构成《阿维斯陀》的一部分了。这就是“新阿维斯陀”的由来。在现存的《耶斯特》中,至少有一半是属于这一时期的经典“新阿维斯陀”,其特点是以“阿胡拉马兹达对苏鲁支说”,或“苏鲁支问阿胡拉马兹达”为开首语,似乎这些古老的颂诗都是苏鲁支本人的启示。其中有些似乎偏离了祆教的基本教义,如《耶斯特》说,“造物主阿胡拉马兹达在达提雅河畔,善良的雅利安·维杰,以豪麻、谷子、肉、巴列斯芒,巧舌向艾德薇·苏拉献祭……然后请求她:‘赐予我福乐吧,哦,善良的、大能的艾德薇·苏拉·安那希塔,使我能够说服普鲁萨斯帕之子、义人苏鲁支,根据这一宗教思想、根据这一宗教说话、根据这一宗教行动吧!’”^①于是有学者认为,在苏鲁支死后,献祭出现了异端教派。事实并非如此,这其实是印度-伊朗人的“轮换主神教”传统的余绪。这些不合常规的经文显然并无渎神之意,只是以旧有的方式过分渲染了对于低位神的赞美罢了。

2. 关于救世主苏什扬特的传说。

苏鲁支在《伽泰》中预言,弗拉舒克勒底到来之际,将有苏什扬特(“那将带来福乐的人”)出世,带领人类与恶魔进行最后的决战。

^① 《耶斯特》:5:17—18、43:16。

早期祆教徒将苏鲁支和苏什扬特联系在一起,创作了一个传奇故事:苏鲁支的精液贮藏在喀萨亚湖的深处。末日到来之际,有处女在湖里沐浴,怀孕并生下了苏鲁支的儿子,叫阿斯特伐勒特(Astvat. ereta,“那成了肉身的正义”,源自苏鲁支语“愿正义成了肉身”^①),他就是“那将带来福乐的人”。苏什扬特从苏鲁支和人间女子而生,因此是人,不是神,这与苏鲁支的教义一脉相承。在《伽泰》^②中苏鲁支说,苏什扬特是“比善人还善的人”;随着苏什扬特观念的发展,苏鲁支在早期祆教徒心目中达到非常高的地步,被描述为“第一个武士、第一个牧人……世界的主人和法官”^③。

祆教关于苏什扬特的信仰在阿黑门王朝时期又有所发展,出现了救世主三兄弟,这将在下一章详细讨论。

① 《耶斯特》:5:17—18、43:16。

②③ 《耶斯特》:43:3,13:89—91。

第四章 米底王朝时代宗教

第一节 米底以前的伊朗高原

住在伊朗高原的先民,原来不是伊朗人所属,也非波斯语系,后来迁移到那里定居下来的有米底人和波斯人。他们进入该地的年代大概在公元前一千年左右。如何进入该地历来有两种说法,一种认为他们从东方经过中亚再向西达到扎格罗斯山脉(Zagros),从语言学观点来看,这一论点似可成立,因为古波斯语与东方的粟特语相近似。另一种意见认为米底人和波斯人是通过里海两岸各自分别向南经过高加索分别进入,米底人在盐泽地区(Mahi Dasht)和哈马丹平原(Hamadan),而定居了下来的仅其小部分波斯人,大部分波斯人再向南,在以栏(Elam)王国的首府安善(Anshan)地区定居,他们被亚述语称为 Parsua,即波斯,希腊语称 Persis。Parsua 一名源自印度-伊朗语 Parsva,原意指“边缘”,因为它位于伊朗高原的极西部,亚述语中没有 v 音,遂读成 Parsua。米底人和波斯人有什么不同?从人种学看,他们都是伊朗人,从语言学来说,米底人操西北伊朗语,波斯人讲西南伊朗语,即古波斯语。还应当指出,早先的东方伊朗人自从有一部分人西迁成为西方伊朗人后,长时期来他们之间很少有接触,各自有自己的发展历史,不能将东方伊朗人的历史算作伊朗这一国家的历史。米底人的文化较波斯人高,古波斯语有不少是米底语借词,前苏联学者迪亚柯诺夫说,古波斯语中的 asa-daruv(石材)、Vazrka(伟大)、dan(知

识)、Khshayathiya(国王)等都来自米底语。^①公元前6世纪初,米底人征服了西南方的波斯人,随后到公元前550年,波斯人在居鲁士率领下又征服了米底。

早在米底人和波斯人进入伊朗高原西部之前,当地已有原住民,他们不操伊朗语,也有不同的宗教信仰,大致有下列一些人和部落。

第一,胡里人(Hurrian, 胡里语 hurrohe)。他们大概在公元前二千年左右已活跃在美索不达米亚北部、叙利亚、亚美尼亚山区和伊朗西北部。他们的语言与古代住在高加索南麓的乌拉尔图人(Urartu)的语言非常近似,同属粘着语,但却与其它任何闪语群不同,这很可能与早期乌拉尔图人有血缘关系。迪亚柯诺夫写过一篇文章,将这两种语言作了比较,指出乌拉尔图语的单爆发音 p, t, k 等在胡里语中作 pp, tt, kk, 其共同母语为 pp, tt, kk, 说明两者有一共同母语,^②他们以楔形文字书写。

胡里人由贵族统治,并与米坦尼(Mitani)王国组成强大的联盟,这个王国的统治者是印度-雅利安人,居民却全是胡里人。米坦尼王国于公元前13世纪亡于亚述,胡里人也就衰落。胡里人信仰多神教,最重要的大神是 Teshub, 其妻是女神 Khepat, 也受崇拜。胡里人的名字喜欢带上这些神名,如 Aki-Teshub, Tadu-Kheba, 另一方面,王公贵族等上层人士则崇拜印度的吠陀教诸神,特洛娃女士(Drower)考证他们有许多名字与印度神因陀罗、苏摩、提婆(Devas)等有关。此外,贵族所用的马驾战车称 mariyanna, 显然源自印欧语 marya。^③胡里人所受印度-雅利安文化的影响,可以解释为早期雅利安人进入该地区后与当地贵族联姻后所产生的,而在

① 迪亚柯诺夫:《米底史》(俄文),第66页,1956年。

② 迪亚柯诺夫:《前亚论文集》(俄文),第599页,1961年。

③ 《剑桥古代史》第2卷本第1部分,第421页,1973年。

米坦尼则由印度-雅利安人成为统治者。因此,以后米底人进入该地区并传入祆教时,有些神名对他们并不太陌生。

第二,以栏人(Elamite,又译埃兰人,源自希伯来语 Elam)。公元前三千年起开始活跃于伊朗西部胡泽斯坦(Khuzistan)和苏萨(Susa)一带,最初是一些城市国家,以后联合构成一个王国,统治者称号“大摄政”(Sukkal-mah),首府在苏萨,其副手为其弟及儿子,这三人成为早期以栏王国的三巨头执政。以栏历史可分成三个阶段:古以栏时期(约公元前2700—1600年)、中以栏时期(约公元前1400—1100年)、新以栏时期(约公元前800—600年)。他们具有高度的文化,如法律制度方面,除了宗教法规之外,且有民法、刑法世俗法律。文字最初为象形文字,以后采用楔形文字,他们受阿卡德(Akkad)文化的影响很大,有些铭文全用阿卡德语书写,楔形文字也是由它变化而来,他们信仰多神教,这里也有阿卡德的众神庙。众神除了原有的神如大神 Humpan,母神 Pinenkir, Kiririsha, Parti,战神 Narunte,日神 Nahhunte,苏萨城邦神 Inshushinak 等外,又加进了美索不达米亚的爱神 Ishtar,月神 Nanna 等女神。与胡里人相同,以栏的国王名字也喜欢带上神名,可能是为了显示其出身高贵,如 Shutur-Nahhunte, Hutelutus-Inshushinak, Humpan-nimmene。公元前519年,以栏王国为波斯阿黑门王朝的大流士一世所灭。

以栏文化对波斯人有深远影响,例如波斯人的宽袖长袍这种服式,即仿自以栏人,早期阿黑门王朝的行政机构是以栏人在管理。1933年至1934年在波斯波利斯城(Persepolis)东北角发现了30,000枚左右泥板,其文字大多是以栏语,少数是阿拉眠语,两年后,在该地库房遗址又发现了750枚左右有上述文字的泥板。前者的年代经考订为大流士统治的第十三年至二十八年,即公元前509—494年,后者为大流士三十年至阿尔塔薛西斯一世第七年,即公元前492—458年。这些材料说明在波斯阿黑门王朝统治时代,官方

语言阿拉眠语与以栏语是并用的。在阿黑门王朝建国初期，以栏人仍有相当势力。

第三，卡赛特人(Kassites, 阿卡德语 Kassi)，起源于扎格罗斯山脉，他们的早期历史还不清楚，卡赛特王朝的第一个国王刚达喜(Gandash)，与巴比伦第一王朝的萨苏鲁那(Samsuiluna, 公元前1749—1721)是同代人，第九代国王阿贡二世(Agum II)兼并了巴比伦，时约在公元前1593年，统治巴比伦达四百余年。其国王自称“阿卡德和苏美尔的国王”、“全世界的国王”，公元前1150年左右为以栏人所灭，卡赛特国王古里加佐(Kurigalzu, 公元前1345—24年)征服过以栏的苏萨地区。

卡赛特人的语言属粘着语，但也有与赫梯语及胡里语相似之处。赫梯语属印欧语，他们信多神教，但在卡赛特人众神庙中有人认为是印度-伊朗神的成份，如歌夫特洛维兹称：卡赛特人的日神Suriyas，即梵语Suryah，卡赛特的山顶女神Simatija，即梵语Himalaya，另一神名Bugas，即古波斯语Baga(神)。^①实际上卡赛特人的多神信仰是复杂的，既有巴比伦神，又有高加索神。例如他们所崇拜的Sakh神，即是巴比伦的太阳神Shamash；Dur及Shugab即苏美尔瘟神Nergal；Kharbe即苏美尔高山大神Enlil；Kamulla即巴比伦保护神Marduk的父亲Ea。还有Kar-Duniash，Kar的意思是“居留地”，Duniash是神名，所以卡赛特人的国家是“神的土地”。

第四，卢卢布人(Lullubu, 阿卡德语 Lullubum)。他们是扎格罗斯山区人，根据记载，公元前二千年左右，从在该地区发现当时的奴隶与其主人葬在一起的墓葬看，他们被胡里人作为追捕奴隶的目标。再从后来被称为Parsua(波斯)的Zokhaba(城)里，发现的公元前2200年的卢卢布统治者An-nu-ba-ni-ni的铭文证明，那时

① 迪亚柯诺夫，《米底史》(俄文)，第122页。

卢卢布人已建立了国家。他们的文化和语言深受巴比伦、亚述的影响,许多人名是阿卡德语,前面提到的 An-nu-ba-ni-ni 即是古阿卡德语,在这一统治者的浮雕上,可以看到他穿戴了阿卡德的服饰,圆形帽和刺绣的腰带。他们崇拜巴比伦的女神伊什塔尔(Ishtar),浮雕上即有伊什塔尔把俘虏带给 An-nu-ba-ni-ni 的图像。从人种学上说,他们属地中海人种,大约在公元前一千年左右消失在历史舞台。在亚述和巴比伦的记载中,常将卢卢布人与古底人(Guti)并提,作为他们生活地区居民的总称,实际上卢卢布人主要居住在伊朗西北部乌鲁米亚湖(Urmia)的西部,而古底人则在该湖东北部。

第五,古底人(Guti,亚述语 Kuti),原来的居留地在今伊朗北部库尔德斯坦(Kurdistan)一带。公元前2300年左右,古底人已很强大,自称“四方之王”,常与阿卡德作战,公元前2180年,他们灭亡了阿卡德王国,整个美索不达米亚归古底人统治,他们统治该地约150年,最后才被南方的苏美尔人逐出,而古底人也被掠为奴。公元前539年的居鲁士二世圆柱铭文上提到,我把诸神送回到苏萨,阿卡德、古底、……地区,使他们永远安居该地。说明古底人在那时还存在。

古底人的人种问题较复杂,公元前一千年时因文化上同化关系以及与其它民族杂居的影响,他们常被视作乌拉尔图人、玛那人(Manna)或米底人,只是在亚述国王萨尔贡二世(Sargon I)的铭文上明确提到讲伊朗语的米底人与古底人有别。从语言学角度来看,其语言结构虽自成系统,却颇近似高加索东北部的阿尔巴语(Alban),杨波尔斯基指出,稍晚史料提到了 uti, uiti 人,这是由于词首 G 音已失落,而这一名称正是阿尔巴人的自称。^①Henning 教授主张 Guti 人即原吐火罗人,即月氏人。^②

① 迪亚柯诺夫:《米底史》(俄文),第110页,1956年。

② 徐文堪:《关于吐火罗语和吐火罗人的起源问题》,载《亚洲文明》三集,83页。

第二节 米底人的进入

一、米底王国的建立

米底人(Medes, 阿卡德语 Madai)原是由不同种族构成的部落联盟,后来所建立的国家称 Media,其名最初出现在历史文献记载,乃见诸公元前834年亚述国王沙尔默尼泽尔三世(Shalmaneser III)的文书上,它称,国王使27个波斯人首领(Parsua,原义“边境”)向他纳贡,包括米底,“我杀了他们,带回了战利品”。当时亚述王已深入到米底人的根据地,在盐碛沙漠与哈马丹之间,此处是西部米底人,其进入年代约在公元前1200—1000年。另有一支东部米底人,活动中心在拉加(Raga, Rhagae),地处里海东南,古代是中西交通要道,商人常在这里进行换货贸易,至少在公元前8世纪,米底人已在拉加定居。公元前711年,或727年,第一个米底王国建立,其首领来自盐碛沙漠的一个达幼古(Daiukku)家族,名赫瓦黑沙斯特拉(Hvakhshastra),亚述人称他 Uaksatar(希罗多德《历史》中称戴奥凯斯 Deioces),最初他国小势弱,亚述国王萨尔贡二世(Sargon II?—前705年)在公元前713年、706年两次入侵,迫使米底俯首称臣,直到公元前673—672年,他将米底的六个部落统一起来合并成一王国,自为国王,以后才发展成为强大的帝国。东方的安息、德兰吉安那(Drangiana)、哈拉瓦(Haraiva)都是它的领土,北部的玛那、乌拉尔图王国和南部的波斯王国称臣,又与巴比伦共同瓜分了亚述帝国。公元550年,其王阿斯泰厄吉斯(Astyages)为波斯帝国的居鲁士所废,米底遂亡,其地归波斯帝国统治。^①

二、米底人的部落

米底人有六个部落:布撒伊人(Bousai)、帕列塔凯奈人(Paretakenoi)、斯特路卡铁斯人(Stroukhates)、阿里桑托伊人

^① Luckenbill: Ancient Records of Assyria, Vol. I, 第581页, 1927年。

(Arizantoi)、布底奥伊人(Boudioi)、麻葛人(Magoi)。^①其中某些部落的名称可以找出其伊朗语语源,说明他们确属伊朗人种。例如:Arizantoi 显然源自伊朗 Arya-zantu(雅里安人部落),麻葛是伊朗语对祭司的称呼。伊朗语称 Magu,到了萨珊王朝时代读作 Mog,它可能源自阿维斯陀语 moghu,原义指“部落成员”,在米底人时代转义为“祭司部落成员”。祭司的职务是世袭的。其它部落如布撒伊人,布底奥伊人迄今还未能找出其伊朗语语源,他们未必是伊朗人种,米底人是个总称,其中包括了讲伊朗语与非伊朗语的各族人民。有认为,米底语中的伊朗语组份最早出现在公元前7、8世纪的东部米底人,那时西部的米底人仍使用当地的古老语言^②;从米底人的人名来看,西部米底人真正的伊朗语名字乃见于公元前716年亚述文献上的 Bagdattu,伊朗语称 Bagadata(意思是“神所赐”,Baga 即“神”)^③。所以说通行伊朗语要晚一些,米底人中包括了伊朗人与非伊朗人,他们的宗教信仰自然也较复杂,不能认为一开始他们都是苏鲁支的信徒。

第三节 米底王国的宗教

一、早期的信仰

米底人进入伊朗西部后,该地原来的古底人、卢卢布人、胡里人和卡赛特人的宗教信仰继续存在,与巴比伦文化接触后,巴比伦神又渗透入米底人中。但东部米底人则保持了古代伊朗人原有的多神教信仰,米底西南部有个区域称“伊什塔尔之家”(Bit-Ishtar),那里信仰亚述神话中的伊什塔尔女神,仅某些米底边缘地区,崇拜巴比伦的创世大神玛尔都克(Marduk)。从西雅克

① 希罗多德:《历史》中译本,第53页,1985年。

② 阿里也夫:《米底部落古代史的几个问题》,载《阿塞拜疆历史语言研究所集刊》第5卷,第176—178页,1954年。

③ 迪亚柯诺夫:《米底史》,第207页。

(Sialk)所发掘出来的公元前800年左右米底人的二百余座墓葬群看^①,它与祆教信仰不同,祆教将死者放在高处露葬,然后将其残存骸骨葬在石壶中。这说明直至公元前800年左右,苏鲁支的教义在那里尚未盛行。

研究古代西部米底人宗教信仰的学者,一般将其信仰分为两个时期,公元前7世纪前盛行的是古底人、卢卢布人、卡赛特人和巴比伦、亚述的宗教,并不信奉苏鲁支的宗教,^②苏鲁支教得以在米底迅速发展,是公元前7世纪以后之事。^③因原始的印度-伊朗人早已进入该地区,他们可能还保持有传统的多神信仰。公元前8世纪或7世纪的文书提到了一些神名,其中包括 assara, mazaas, 被人认为它便是后来阿黑门王朝铭文上所提到的阿胡拉马兹达,但一,文书上的名字是分开写的,似乎是两个神名;二,公元前8世纪时米底人还说不上对亚述的宗教产生过什么重要影响,其时米底人的力量还很微弱,如果真是阿胡拉马兹达,那应该写作 Ahura 或 Aura, 不能是 assara, 伊朗语的 h 音在写成亚述语时, h 音常失落。7世纪以前的有关米底人的记载中,从未提到阿维斯陀语对神的称呼“Yazata”,他们只称“Baga”, Baga 即吠陀语中的 Bhaga, 同起源于古代印度-伊朗语祖语。如前所述阿维斯陀语的 b-, 对应吠陀语的 bh, 在以栏语文献中见到了 Bagapata (神所保护), Bagadata (神所赐), Bagadusta (神所爱), Bagafarnah (神赐财富)等名称,此名后来在阿黑门王朝的铭文上频频使用,如最早的公元前7世纪的阿尔沙玛 (Arsama, 希腊语称 Arsames) 的铭文上提到 ahuramazda baga vazrka hya mathis ta baganam (-nam 是名词复数属格);意思是“伟大的神,阿胡拉马兹达,是众神中最伟大的神”。此外《新阿

① Ghirshman, Fouilles de Sialk pres de Kashan, Vol. P. 26, 1938—39.

② 《剑桥伊朗史》第2卷,第141页,《米底史》第372页。

③ 《祆教史》第2卷,第36页。

维斯陀》中所提到的一些神如密特拉(Mithra)、泰斯特里亚(Tishtrya)等也不见于此时记载。

二、祆教的盛行

在米底王国后期(公元前6世纪起)已经出现了与祆教有关的名字,如 arta, farna, khshathra。^① arta 的意思是“真理、正义”, farna 是“幸运,光辉”, khshathra 是“权威王国”。arta 一词在《阿维斯陀》中写作 asa, 它被理解为秩序和真理的原则,以此来统治自然世界和人类社会,自然世界以此为准则,就可正常运行,同样,人类社会以此为准则,就相互和睦和快乐。在吠陀梵语中写作 rta, 其反义词是 anrta(虚伪)。另据前苏联学者格兰托夫斯基(Grantovsky)意见,在亚述国王萨尔马那三世(Salmanassar III, ?—公元前824年)的铭文上已提到公元前828年有个舒里杜国王名 Ar-ta-sa-ri, 他是由伊朗语名字 Artasara 变化而来。^② 此外还有些名词如 Ar-ta-si-ra-ru, Irtisti(伊朗语 a 音在亚述语常有变成 i 音)与 arta 也有联系。现在还不清楚那些亚述语名称与米底人的信仰关系。farna 一词见于米底人名中的有 Auriparna(阿胡拉所赐幸运)、Bagparna(神所赐幸运),这里的 parna 是亚述语用法,当时的米底人常使用亚述语。伊朗语 f 转成亚述语 p 或 b, 所以 farna 可写成 parna 或 barna。古代伊朗人多神崇拜中有一幸运之神 Khvarenah, 它等同于 parna 这一概念,取 parna 为名显然含有崇拜 Khvarenah 的意思。学者间对 parna 解释为“光辉”或“幸运”,是由于对 Khvarenah 的语源有不同解释,一种认为 Khvarenah 的词根 hvar-指太阳,梵语写作 svar, 因而其义为“光辉”,此说以杜歇内-威廉(Duchesne-Guillemin)为代表。^③ 贝雷(Bailey)则以为

① 迪亚柯诺夫:《米底史》,第373页。

② 格兰托夫斯基,文载《古代世界论文集》,第256页(俄文本),1962年。

③ 载 AION 年鉴,第5卷,第19—31页,1963年。

Khvarenah 的意思是“值得追求的良好事物”，应当译为“幸福”。^①此名在钵罗婆语写作 Khwarrah 或 Farrah，在贵霜王朝钱币上转为 Farro，作为统治的象征。Khshathra 一词原见于《耶斯那》，指马兹达所居住的天国，转义为地上的王国，吠陀梵语写作 Ksatra。它又转义为祆教七大神之一 Khshthra Vairya（希望王国）。Khshathra 的亚述语写法是 satar，这是由于 Kh 音在亚述语中已失落，亚述语地名中有 -Sa-ti-ri-ai，歇夫特洛维兹 (Scheftelowitz) 考订 Sa-ti-ri 即 satar，亦即伊朗语 Khshathra。^②它的另一个亚述语写法是 Kashtar。

希罗多德提到一个米底国王普拉欧尔底斯 Phraortes（公元前 674—653 年在位），这一希腊语的古伊朗语原名应该是 Fravartish。希腊语转写伊朗语时，以 ph 替 f，-va- 写 -o-，因而 Fravtish 成为 phraotes。在巴比伦和以栏语中，f 转写成 p，v 转写成 m，他们称之为 Parumatish 或 Pirrumartish。许多学者认为希罗多德将这一时期米底国王定为 Phraotes 是搞错了，他说戴奥凯斯死后，其子 Phraotes 继位，与亚述人作战，最后战死。实际上据近东其它史料记载，这时与亚述作战的米底国王是 Kashtarita（亚述语），古伊朗语 Khshathrita，贝希斯敦铭文上曾提到这个伊朗语名称，有一个冒名顶替者自称是米底国王，铭文说：“adam Khshathrita ahmiy huvakhshtrahya taubmaya（我是库阿克撒列斯宗室的赫沙什里），这里所说的库阿克撒列斯即希罗多德书中的米底国王 Cyaxares（希腊语），其古波斯语是 huvakhshtra，后缀 -hya 表示属格。至于 Khshathrita 这一古伊朗语乃从 Khshathra（王国）衍生出来。

希罗多德记载米底的六个部落中有一是麻葛（希腊语 magoi，

① Bailey: Zoroastrian Problems, 第2版导言, 1971年。

② Scheftelowitz: Die Sprachede kossar, P. 260, 1902.

其单数为 magos),又说波斯人崇拜多神,“在奉献牺牲的时候,他们不设祭坛,不点火,……这一切办理停妥之后,便有一个麻葛前来歌唱一首赞美诗,这首诗据波斯人说,是详述诸神的源流的。除非有一个麻葛在场,任何奉献牺牲的行为都是不合法的。”^①看来在公元前6世纪或5世纪初,米底人和波斯人都以麻葛为正式的祭司,一切奉献仪式必须有他到场,多数学者承认这便是祆教已成为该地所信奉宗教的证据,并且麻葛是世袭的祭司部落。

三、不同的麻葛

祆教的祭司曾被称为麻葛,但是否所有麻葛都是祆教祭司呢?麻葛一名历来成为聚讼纷纭的焦点,有的学者否定麻葛是祆教祭司的专用名词,在苏鲁支学说传入之前已有麻葛存在。或者说,麻葛是个广泛名称,它包括了祆教和非祆教的祭司。盖许维奇注意到,希罗多德提到祭司麻葛执行宗教仪式时,并没有记载这是哪一种宗教,只说他们(波斯人)崇拜太阳、月亮、大地、水、火、风和女神阿普洛狄特(Aphrodite),可以假定为那时居住在波斯的各族人民有不同的宗教信仰,无论哪一种宗教举行仪式时,都请祭司麻葛来主持。阿黑门王朝大流士信奉阿胡拉马兹达为唯一的神,却不以麻葛为他的宗教祭司,相反,他却杀了一个麻葛高墨达(Gaumata)。另据希罗多德记载,波斯人每年有一个重大节日称“屠杀麻葛”(Magophonia),在节日期间,麻葛不许到街上来,他们要整天留在家里。^②希罗多德的记载是否确有其事,是个疑问,但大流士厌恶麻葛是个事实,见贝希斯敦铭文。后来的麻葛们愿意专为波斯统治者服务,就成为正式祭司。本凡尼斯特(Beveniste)认为,magu一词在原始伊朗语中指特定的社会阶层,及后才沿用到阿维斯陀语。^③《新阿维斯陀》有个阿维斯陀名词 moghu, thish,意为“敌视部

①② 希罗多德:《历史》中译本,第63、231页,1985年。

③ Beveniste: *Les Mages dans l'ancien Iran*, P. 18, 1938.

落成员”，moghu 与米底部落名称 magu 显然原来是同一个词，均指部落成员，只是在米底王国时代这个特定阶层成为祭司部落。

令人感兴趣的是，许多希腊作家将麻葛 (magoi) 等同巫师 (magike, mageia)，后者显然是从前者衍生出来的名词。著名的古希腊语专家 Liddel 和 Scott 所编的《古希腊语-英语辞典》对 magoi 的一种解释是“巫师、江湖骗子”，对 mageia 的解释是“麻葛人的宗教、巫术”。^①词源学家 Partridge 考订英语 magic (巫术) 一词源自拉丁语 magice，此词乃希腊语 magike 的转写，magike 是 magos (magoi 的单数) 的形容词 magikos 的中性。他将 magike 与 magoi 的语言关系解释得很清楚，可见 magoi 除了是米底的一个部落外，又有一层意思指巫师，换言之，麻葛即巫师。^②从实质上说，古代祭司所执行的仪式与巫师所施行的巫术本无多大差别，但希腊人称麻葛为巫师则含有蔑视波斯宗教之意。公元前5世纪的希腊悲剧大师索福克勒斯 (Sophocles) 在其《暴君奥狄浦斯》一剧中有一段对白，奥狄浦斯 (oedipus) 称一位盲人预言家铁雷西阿斯 (Teiresias) 为 magoi (解作巫师)，嘲笑他诡计多端，是个可以收买的骗子。另一位古希腊的著名医师、西方医学的奠基人希波克拉底 (Hippocrates) 在公元前5世纪末写过一篇论癫痫的论文，他说“我认为得此疾病者的首要特征就像 magoi 一样，这些人会颤抖”。^③从希腊语的语源上说，麻葛与巫师两个名词确有联系，但不能认为只有麻葛能施巫术，即就古希腊本身而言，它与其他文化一样，早就存在有巫术。

早期希腊人名苏鲁支为 astrothutes，astro 指星辰，thutes 是献祭者，因而此名的意思是“占星祭司”，在他们眼中苏鲁支是个星

① 见该辞典简编 Lexicon，第422页，1920年。

② Partridge: Origin，第372页，1961年版。

③ Bidez 与 Cumont: Les mages hellenises. 卷1，第143—150页，1973年版 (以下简称 BCM)。

相学家,能够从星辰运行预言将来,他本人也被称为“麻葛之师”,^①而麻葛也自然成了占星师。《新约·马太福音》第二章记载耶稣诞生事迹称:“有几个博士(原文是 magi)从东方来到耶路撒冷,说那生下来作犹太人之王的在那里,我们在东方看见他的星,特来拜他”。说明在《马太福音》创作时代,已有 magi 能占星的传说。希腊语常用的苏鲁支名称是 Zoroastres,希腊人错误地解释-astres 即是 astron 或 aster(星辰)。有一部希腊著作残篇谈到有三位 magi(作巫师解),即苏鲁支, Ostanes 和 Hystaspes, 巴比伦人首先发现占星术受苏鲁支和 Ostanes 的影响,他们将人类的命运建筑在他诞生时与天体运行的关系。^②更为离奇的,希腊著作中有人将苏鲁支比定为巴比伦的迦勒底人(Chaldean),在历史著作中迦勒底人又特指巴比伦的占星师。至于说苏鲁支是迦勒底人,那只是由于居鲁士在公元前539年已夺取了巴比伦和美索不达米亚,将波斯宗教传到那里,同时去了许多麻葛,巴比伦的占星术早已发达,麻葛在那里学会了占星术也是可以想象的。

综上所述,可以认为在米底王朝时代已有属于祆教的祭司麻葛出现,尽管那时的麻葛并非都是祆教祭司。作为祭司的麻葛兼有巫师职能,在古代社会并不奇怪,希罗多德书中也有此记载。那时的祆教最初还不是苏鲁支改革以后的宗教,只能说是前苏鲁支时代的宗教,到了公元前7世纪末期,才出现苏鲁支改革以后的宗教,而苏鲁支一名由此也传播到了希腊。米底王国的历代统治者及推算出来的统治年代,据希罗多德记载如下:

戴奥凯斯(Deioes)	前727—675年
普拉欧尔铁斯(Phraortes)	前674—653年
西徐亚人(Scythians)占领时期	前652—625年
库阿克撒列斯(Cyaxares)	前624—585年

①② BCM 卷1,第36页。

阿司杜阿该斯(Astyages) 前584—549年^①
前后共计179年。

此外,公元前400年左右的希腊历史学家克推西阿斯(Ctesias)写过一本《波斯史》,其中也提到了米底王国的历代统治者及其统治时间,其记载与希罗多德有异,兹录之如下:

阿巴凯斯(Arbakes)	统治28年
毛杜克斯(Maudaukes)	统治50年
苏沙莫斯(Sosarmos)	统治30年
阿杜卡斯(Artukas)	统治50年
阿比阿奈斯(Arbianes)	统治20年
阿泰伊奥斯(Artaios)	统治40年
阿杜奈斯(Artunes)	统治22年
阿斯替巴拉斯(Astibaras)	统治40年
阿斯杜伽斯(Astuigas)	统治35年 ^②

据此则统治长达317年之久,与希罗多德的记载有很大差异,可能他是将米底王朝建立以前的一些部落领袖的名字计算在内,其末代统治者 Astuigas 则与希罗多德的 Astyages 相符。

① 见《剑桥伊朗史》卷2,113页。

② 迪亚柯诺夫:《米底史》,第26—27页。

第五章 阿黑门(Achaemenes)王朝时代 (公元前550—公元前331年)宗教

第一节 居鲁士(Cyrus)

一、波斯帝国的建立

西方学者习惯上将波斯指整个伊朗高原,西抵里海,东达兴都库什山,南临波斯湾,北至突厥斯坦草原。在古代,波斯这一国家崛起时,其领土仅限于伊朗的西南部,人口也不多。居鲁士统治时期(公元前550—530年),定居务农的波斯人有6个部落,即帕撒尔伽达伊人(Parsargade)、玛拉普伊欧伊人(Maraphii)、玛斯庇欧伊人(Maspii)、潘提亚莱欧伊人(Panthialanel)、德鲁希埃欧伊人(Derusiaei)、盖尔玛尼欧伊人(Germanii)。此外还有4个游牧部落,即:达欧伊人(Dai)、多罗庇柯伊人(Dropici)、玛尔都伊人(Mardi)、撒伽尔提欧伊人(Sagartii)。这10个部落中以玛斯庇欧伊人最尊贵,阿黑门族就是其中的一个氏族。这些部落结成了一个部落联盟称“雅利安”(Ariya)^①。

波斯帝国真正出现在历史舞台并震撼了西亚各国,是从居鲁士开始的,他被称为居鲁士大王或居鲁士二世,他的祖父也名居鲁士。从铁伊司佩斯(希腊语 Teispes,古波斯语 Chishpish)开始,阿黑门王室传下来分成两支。铁伊司佩斯是安善(Anshan)国王,安善是地区名称,在伊朗西南部前以栏王国境内。他的后裔,一支传

^① 希罗多德:《历史》, I:107—130。

给居鲁士一世,再传冈比西斯(希腊语 Cambyses,古波斯语 Kambujiya),又传居鲁士大王。另一支由铁伊司佩斯传阿里阿拉姆涅斯(希腊语 Ariaramanes,古波斯语 Ariyaramana),再传阿尔撒美斯(希腊语 Arsames,古波斯语 Arshama),又传叙司塔司佩斯(希腊语 Hystaspes,古波斯语 Vishtaspa),再传大流士,即位为波斯国王。这两支家族为争夺王位而彼此不和。

居鲁士二世在公元前559年推倒了米底王国阿司杜阿该斯(Astyages)的统治,随后又征服了吕底亚(前546年)和巴比伦(前539年),建立了波斯帝国。他建都巴撒伽德(Pasargadae,在波斯西部今 Pulwar 地区),它原是波斯的一个部落名称,其遗址今犹存在。在那里发现有三处火坛残迹和居鲁士墓,从平地走向火坛有三阶(“三”在苏鲁支教义中是个神圣数字),顶部有个碗状结构,约33厘米深,足以储存香木火,它供信徒祈祷有礼拜之用,绝不能玷污。居鲁士之墓,是居鲁士生前为己所筑。亚历山大东征时发现该墓已遭破坏,非常震怒,随即命亚里斯多博罗斯(Aristobulus)为之修缮。按犹太教习惯,古来无修墓之举,自居鲁士二世开始才有帝王陵墓,古希腊地理学家斯特拉波(Strabo,公元1世纪前后)及阿利安(Arrianos,公元1世纪)都有亚里斯多博罗斯关于该墓的记载,阿利安记载较详,录之如下:

“著名的居鲁士墓在 Pasargadae 的一座王家花园中,它的周围植有许多树木,……墓的底座,由方石构成长方形形式,其上覆盖着石顶的石块建筑物,由一个极狭的门进入,即使是矮小的人也难以进去。墓内放着一个金棺,内葬居鲁士遗体。……在整个围场内另有一小屋供祭司麻葛居住,以守卫此墓。……在墓上有一枚用波斯文字书写的铭文称:‘我,居鲁士,冈比西斯之子,建立了波斯人的帝国,是亚洲的国王。不必对此建筑物嫉妒我。’亚历山大征服波斯,渴望要进入居鲁士墓,他发现除了棺柩和桌子外,其它物品都已被盗。他们甚至粗暴地对待国王遗体,将棺盖掀开抛出遗

体。亚里斯多博罗斯受亚历山大之命修缮此墓，将尚存的部分国王遗体安放柩内，将棺盖上。”^①

此墓是用石块筑于高台上，步行登上须经6级石阶，以显示帝王的高贵尊严，墓室顶部有两层石顶覆盖，两层之间留有空间，这是祆教火庙的特征，以防止栖息的鸟类和爬行的动物进入玷污了圣火，此墓如此结构显然为了防止玷污尸体。但祆教习惯尸体必须风葬或置高处，让血肉耗尽后再搜集其骨骼葬在石壶中，居鲁士怎能为自己筑墓，而且以后阿黑门王朝诸王也都有宏伟的坟墓，究其原因何在？唯一可作出的解释是，古代伊朗人原初最受尊敬的是领袖和战士，以后发展成英雄崇拜，他们并且信仰好战的保护灵(Fravashis)。保护灵，一是指先祖和英雄之灵，他们起了保护作用，应受崇拜；另一指人们生前和死后都有灵存在，犹如灵魂之义，每年的万灵节(Hamaspath-maedaya)即是纪念保护灵的节日。同时，他们又信仰“神的恩宠”(Khvarenah)，以为统治者是受“神的恩宠”来统治的，因此国王的坟墓就被认作是国王的保护灵及神宠所在，即便是死了仍对人民起保护作用。^②因此，居鲁士二世认为身后应安葬在高贵的坟墓中，俾使后人能尊重其灵。为了防止其尸体腐烂，后人又在其尸体上涂满香油，这似不合祆教习惯。尸体上涂油，古代的巴比伦人和西徐亚人都有此习俗。

二、宗教政策

居鲁士的宗教政策是宽容的，他并不排斥异教。1879年在巴比伦的宫殿遗址上发现了居鲁士二世的圆柱铭文，共45行。前半部分是巴比伦祭司对居鲁士二世的歌功颂德，后半部分是居鲁士二世的敕文，俱用阿卡德楔形文字书写，前半部分虽是巴比伦祭司所

^① Arrian: *Anabasis of Alexander*, 载于 *The Great Historians*, 第588—589页, 1942年。

^② Calmeyer: *The Subject of the Achaemanid Tomb Reliefs*. 载 *Proceedings of 3rd Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*. 第233—236页, 1974年。

写,显然经过居鲁士二世同意,后半部分敕文则是居鲁士二世自述,其中有云:

“我,居鲁士,世界之王,伟大的王,强力的王,巴比伦王,苏美尔阿卡德王,天下四方之王,……他的统治为贝尔(Bel,巴比伦神)和纳布(Nabu,巴比伦神)喜爱。……伟大的主马都克(Marduk,巴比伦大神)高兴我的虔诚行为,以其光辉为我祝福,为我的儿子冈比西斯和全军祝福。……我把诸神……送回尼尼微(Niniveh)、阿苏(Assur)、苏萨(Susa)、阿卡德(Akkad)、爱喜努那(Eshnunna)、赞班(Zamban)、梅吐努(Me-Turnu)、特耳(Der),直抵古底人(Gyti)的土地和底格里斯河对岸诸城,诸神自古以来居住那里,我将他们(指塑像)送回,使他们永远安居。我并将原住那里的居民集合起来,引导他们回到故里。我奉大神马都克之命,将纳波尼德(Nabonidus,巴比伦末代国王,他信奉月神 Sin,因此与马都克祭司阶层发生冲突)从苏美尔和阿卡德送回到巴比伦的诸神归回其心爱住所,愿所有被我送回其城的诸神,每日在贝尔和纳布面前为我祈求长生。”^①

在爱立黑(Erich)所发现的四行文字泥板上这样说:“我,居鲁士,冈比西斯之子,强大的国王,是埃萨基拉(Esagila)与埃齐达(Ezida)的重建者。”^②埃萨基拉是巴比伦大神马都克的神庙所在,埃齐达城在埃萨基拉之南,是纳布神庙所在。居鲁士二世征服巴比伦后,鉴于前巴比伦国王纳波尼德之被推翻,主要原因在于国内宗教信仰上的冲突,有势力的祭司阶层奉马都克为大神,他却信奉 Sin 神,因此大受攻击,而居鲁士二世也由此可以兵不血刃占领了巴比伦首都。他为了笼络巴比伦人,公然声称自己受到马都克的宠

^① 译文参照李铁匠选译:《古代伊朗史料选辑》,第30—31页,1992年。笔者稍有补充。

^② 《袄教史》卷2,第63、125、175、23—24、217页,1982年。

爱和保护,甚至对月神 Sin 也不排斥,在乌尔(Ur)所发现的一枚圆柱铭文残片上记载:“当马都克选择我统治巴比伦及其人民时, Sin,天地的光辉,给我以赞同的信息,授我四方世界。”^①

居鲁士二世将巴比伦的犹太人遣返耶路撒冷并帮助他们重建圣殿,这在犹太人历史上是件重大事情。公元前587年,巴比伦王尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar),遣护卫长尼布撒拉旦(Nebuzaradan)攻占耶路撒冷,将该城全部焚毁,圣殿被拆,殿内金银铜器也被运走,城内绝大部分居民都被掳往巴比伦,这就是历史上的“巴比伦之掳”。居鲁士统治巴比伦,将犹太人释放巴勒斯坦,《旧约·以斯拉记》记载为:“波斯王居鲁士如此说,耶赫维,天上的上帝,已将天下万国赐给我,又嘱咐我在犹大的耶路撒冷为他建造殿宇。在你们中间凡作他子民的,可以上犹大的耶路撒冷,在耶路撒冷重建耶赫维上帝的殿,愿上帝与这人同在。凡剩下的人无论寄居何处,那地的人要用金银财物牲畜帮助他,另外也要为耶路撒冷上帝的殿,甘心献上礼物。”而返回的犹太人约达五万人。由此,犹太人视居鲁士为解放者,且有神性,《旧约·以赛亚书》第45章说:“我耶赫维,为居鲁士涂膏(“膏”指以油涂居鲁士之头,犹太人认为被涂者均有神性,含有救世主之意,一般用于涂在国王头上),我搀扶他的右手,使列国降伏在他的而前。”居鲁士二世之释放犹太人返回巴勒斯坦,其用意与回归巴比伦诸城市之意相同,是为了境内安宁,尊重各民族风俗习惯,他不想像亚述人那样以粗暴手段来伤害各民族感情,宁可让其属民在整个帝国框架内享受自治,保护他们的信仰,更重要的是因此使各民族对他忠诚。

居鲁士二世遣返犹太人是个历史事实,但是有些学者对《以斯拉记》的某些方面记载有疑点,如诏令中所说:“耶赫维,天上的上

^① 《剑桥伊朗史》卷2,第553、808、689—690、689、746页,1985年。尼布(Nyberg)在《古代伊朗宗教》一书中也如此说。

帝”，居鲁士信仰祆教，怎么会说耶赫维是天上的上帝，莫非原文应是“阿胡拉马兹达，天上的上帝”，抑或后来被犹太人篡改了。《以斯拉记》成书于公元前3世纪，距离居鲁士二世时代要后三百年左右，它与《历代志》同一时代编成，编者不详，一般说是“编年史家”充分利用了当时的历史档案所记载，虽说可信，但在《历代志》中对以色列人的历史已作了“自由处理”，这使它更适应当时信徒的需要。^①《以斯拉记》的内容是否也这样处理过，不得而知。不过前面所述的居鲁士二世的圆柱铭文上说到：“伟大的主马都克高兴我的虔诚行为，以其光辉为我祝福，为我的儿子冈比西斯和全军祝福”，把马都克提出来是为了巩固巴比伦人对他的信任。出于同样原因，他对犹太人也提出了“耶赫维”。此外，《以赛亚书》说到耶赫维为居鲁士涂膏，耶赫维为一个非犹太人涂膏，使他具有救世主意义。《以赛亚书》是部预言书，是不同时期写成，自第1章至39章称第一以赛亚书，第40章至55章称第二以赛亚书，第56章至66章称第三以赛亚书。而第二以赛亚书的作者非以赛亚，其书约成于犹太人流亡巴比伦的末期，此时居鲁士二世的力量已很强大，犹太人渴望他解放被掳者，于是预言耶赫维将涂膏居鲁士，使列国降伏在他面前，这似乎可以理解的。《历史》记载波斯人对居鲁士的评价说：“波斯人把大流士称为商人，把冈比西斯称为主人，把居鲁士称为父亲。因为大流士在每件事上都贪图一些小利，冈比西斯苛刻而傲慢无情，但居鲁士是慈祥的，并且总是给他们谋求福利的。”^②此说是可信的。

第二节 冈比西斯

一、冈比西斯其人

居鲁士二世在与玛撒该塔伊人(Massagetae)交战中死去，继

^① The Jerusalem Bible, 第426页, 1968年。

^② 希罗多德:《历史》(中译本), 第236页。

位者是其子冈比西斯(希腊语 Cambyses, 古波斯语 Kambujiya), 他与居鲁士之父同名, 统治年代在公元前530年至522年。冈比西斯即位后第一件战绩, 即是在前525年征服了埃及。埃及时为第二十六王朝, 史称赛特(Saite)王朝, 其统治者普萨姆提克三世(Psammetich III)被冈比西斯打败后, 冈比西斯即自称是埃及国王, 为第二十七王朝。他以祭司长乌嘉歌列森特(Udja-hor-resenet)为顾问兼医师, 协助处理政务, 这位顾问留下的铭文的价值不亚于希罗多德对冈比西斯的记载。他为了证明自己作为第二十七王朝法老的合法性, 声称自己是居鲁士二世与尼坦丝公主(Nitetis)所生, 尼坦丝是前法老阿普里斯(Apries)的女儿。但我们知道阿普里斯早在公元前566年已死去, 那时居鲁士二世尚未即位, 冈比西斯可能是居鲁士二世与阿黑门家族卡桑达涅(Cassandane)所生之子。^①

二、宗教政策

冈比西斯的宗教政策也是宽容的, 与居鲁士二世相同, 他并不强制埃及人改变信仰, 而是尊重其风俗习惯, 更何况他声称与前法老阿普里斯有血缘关系, 是正统的第二十七王朝的统治者。他接受了 Re-mesuti(“赖”神所生)这一称号,^②“赖”是埃及最受崇拜的太阳神。他又在赛斯城(Sais, 首府所在地)向各大神膜拜和奉献。他将各地的祭司召回, 恢复了寺庙的收入, 重建了涅特(Neith)女神庙, 这些都记在乌嘉歌列森特的铭文上。乌嘉歌列森特不无自豪地说, 冈比西斯听了他的请求, 下令“逐出居住在涅特神庙中的一切亚细亚人, 拆毁他们在这个庙里的一切家宅……洗净涅特神庙, 使所有它的人和值班的祭司回到神庙来。国王陛下并下令同先前一

① 希罗多德:《历史》I。

② 国外文献与研究资料有写作 Mestiu-Re 的, 意为“赖神之子”。参见下文。

样,向赛斯众大神之母、伟大的涅特奉献礼物和牺牲。”^①当时埃及各城市都有地方保护神,涅特是赛斯这一城市的保护神,但特别重要。相传每一位神创建他的市镇,保佑他自己治下的区域以及区域之外的整个埃及,神庙除供人们膜拜,还是国王在高级祭司的协助下举行高级国家巫术仪式的场所,以保证万事顺遂。

在孟非斯城(Memphis)发现一枚石柱,记载着一只死于冈比西斯统治的第6年(公元前524年)阿庇斯(Apis)牛犊的铭文(冈比西斯是在公元前525年征服埃及的,但自己认为在公元前530年已开始统治埃及,他的王朝应从那时开始),其称:

“荷拉斯(Horus),Samtowi,上埃及和下埃及的国王,赖神之子(Mestiu-Re),冈比西斯,愿他长寿永生。他建此石棺,就如奉献给他的父亲阿庇斯-奥西里斯(Apis-Osiris)一样。他作为上埃及和下埃及的国王,是永生的、巩固的、好运的、健康和快乐的。”^②

荷拉斯是神名,奥西里斯大神之子,根据埃及神话,埃及的统治者有神,每一代国王必定有一位神掌握着最高主宰,冈比西斯统治时期的主宰神是荷拉斯,故铭文首句必提荷拉斯。下面提到他的父亲奥西里斯,似有两层意思,其一是表明埃及的前代国王的主宰神是奥西里斯,在神话中荷拉斯原是奥西里斯之子。其二奥西里斯是所有死去国王的至善典型。阿庇斯也是神的名字,以牛犊的形式出现,这种牛犊并非普通牛犊,它是一个永远不会再怀孕的母牛所生的牛犊。希罗多德对此有记载,“根据埃及人的说法,母牛是由于受到天光的照耀才怀了孕的,此后才生出了阿庇斯。称为阿庇斯的这个牛犊的标帜是这样:它黑色,前额有一四方形白斑,背上有一像鹰那样的东西,尾巴上的毛双股,舌头下有一甲虫状东西”。^③前

① 阿甫基耶夫:《古代东方史》(中译本),第603页,1956年。

② Olmstead: *History of the Persian Empire*. 第90页,1948年。

③ 讨论情况参见丹丹马耶夫论文,载《古代世界论文集》(俄文本),第371—376页。

面这段铭文表明,冈比西斯非常尊重埃及人的宗教信仰,为阿庇斯构筑了石棺。在旁边的石柱上还可看到这样的浮雕,他穿着埃及王室的服装,跪在这只圣牛面前。

三、最近亲结婚

祆教最早有“最近亲结婚”(Khvaetvadatha)习俗,并且认为是一项神圣的宗教义务,冈比西斯也不例外,先是娶了一个亲姐妹,后又另娶一亲姐妹阿托撒(Attosa)。希罗多德说,在这之前,波斯人中间决没有娶自己的姐妹为妻的风俗。他可能对祆教教义并不熟悉,或者是这一风俗源起于东方伊朗人,传到西部波斯人中间的时代较晚。这一习俗最早来自母系社会。古代的赫梯(Hittite)在公元前17世纪以前是母系社会,女王可与他的兄弟结婚,所生之子只说是“姐妹的儿子”,在以栏,有一位女王娶了两个兄弟。祆教本身对最近亲结婚的意义,主要在于加强和巩固其信仰,在它的经典中最早就提到苏鲁支的保护人维斯塔斯帕(Vistaspa)国王娶其同族的胡陶莎(Hutaosa)为妻。

希腊的历史学家并不对冈比西斯那么恭维,希罗多德称他为“卤莽的、疯狂的人”,他在发疯时曾用长矛刺死圣牛阿庇斯,用脚踢自己的怀孕的妻子洛克萨那腹部,使她致死。这些记载与乌嘉歌列森特铭文上的说法不同,可能有些夸大,也许受到某一些埃及祭司的影响。因为他曾削弱了埃及祭司的强大权力,并且发布敕令,限制埃及神庙的收入和特权。

四、冈比西斯之死

关于冈比西斯之死,有两种不同说法。大流士的贝希斯敦铭文记载他的死是 Uvamashiyush Amariyata。贝希斯敦铭文是用古波斯、以栏、阿卡德三种楔形文字刻上的。舒尔兹(Schulze)在1912年首先提出,这两个波斯语的语汇意思是“死于自然死亡”,但他又发现相应的阿卡德文应该解作“死于自己的命运”。面马瓜特(Marquart)早在1891年曾解释是“自杀”,赞同此说的如赫茨费尔

特(Herzfeld)也解说是“自杀”。但历来认为阿卡德文和以栏文都是根据古波斯文铭文译出的,应以古波斯文为准解释为“死于自然死亡”。^①然而1968年兴兹(Hinz)的一篇论文,改变了长久以来对贝希斯敦三体铭文看法。1966年,兴兹在德黑兰的一次国际学术会议上指出,波斯楔形文字是大流士下令创制的,以记载大流士所讲的波斯语。此说如果属实,则大流士以前的如阿里亚拉姆涅斯金版铭文等,应是后来所书。两年之后,在1968年他又提出一篇论文,说明贝希斯敦三体铭文的以栏文、阿卡德文不是从古波斯文译出,相反,当初由大流士以波斯语口授,以栏人文书将它写成以栏文,然后再从以栏文译成古波斯文。因此先有以栏文,后有古波斯文。两种铭文微有差异是由于文书用古波斯文念给大流士听后,大流士下令作了若干修改。况且,那时古波斯文并不流行,虽然他们讲波斯语,而熟悉的文字却是以栏文和阿拉眠文。在波斯波利斯(Persepolis)发现的2,087枚泥块文书中,无一用古波斯文书写,绝大部分是以栏文,小部分是阿拉眠文^②,就说明这问题。因此,冈比西斯之死,如以以栏文为准,只能解释为“自杀”,其死地希腊人有不同记载,有为哈马丹,有为大马士革。

第三节 大流士

一、巴尔迪亚之谜

冈比西斯死后,由旁系家族大流士(希腊语 Darius,古波斯 Darayavahush)继位,统治年代在公元前522—486年,又称大流士一世。根据贝希斯敦铭文的说法,他是在推翻了篡位者高墨达(Gaumata)而即位的。铭文说,冈比西斯有一个兄弟,名叫巴尔迪

^① Gershevitch; *The Alloglottography of Old Persian*, 载 TRS, 第114—190页, 1979年。

^② 希罗多德也记载冈比西斯遣人杀了兄弟 Smerdnis, 另有一个麻葛 Smerdnis 篡位统治, 但真 Smerdnis 时为米底的亚美尼亚总督, 如被暗杀, 不可能不为人知。

亚(Bardiya, 希罗多德称 Smerdis), 后来冈比西斯杀死了那个巴尔迪亚, 但当时不为人知, 这时出现了一个麻葛高墨达, 自称是巴尔迪亚、居鲁士之子, 冈比西斯之弟, 于是所有的人民、波斯、米底以及其它地区都背叛了冈比西斯, 倒向高墨达一边, 他占据了这个王国, 随后冈比西斯以“自杀”而告终。“我大流士带领少数人杀死了高墨达, 承阿胡拉马兹达的旨意, 我成了国王”。关于这段记载, 很多学者认为是大流士伪造的, 他所杀死的其实是冈比西斯的兄弟巴尔迪亚, 由于他是旁系并非正统, 只能说是杀死了篡位者高墨达而即位, 并随即娶了巴尔迪亚的遗孀阿托撒(Attosa)为妻, 以加强其继位的合法性。阿托撒原是冈比西斯和巴尔迪亚的姐妹, 两人均娶她为妻。大流士为了表明自己是个诚实的人在铭文上一再强调“我在这一年内所作的一切, 都是真的, 不是假的”, “阿胡拉马兹达和其它诸神之所以帮助我, 因为我不是不义者, 我不是不诚实之人, 我不是压迫者。”在大流士时代, 他将阿胡拉马兹达的信仰, 提高到新的高度, 一再声称“靠阿胡拉马兹达之佑”, 其意即在于利用宗教信仰证明其在位和一切行为的合法性, 符合神的意旨。^①

二、六大神与六大臣

贝希斯敦铭文记载, 随同大流士去翦除高墨达的有六个重要人物, 为什么他只提到六个人, 因它具有宗教意义。这数人名字在希罗多德书中也提到, 只是拼写有异, 兹列表比较如下:

	古波斯语	希腊语
维达法那	Vindafarnah	Intaphernes
乌他那	Utana	Otanes
高巴罗伐	Gaubaruva	Gobryas
维达那	Vidarna	Hydanes
巴格布赫沙	· Bagabuksha	Megabyzus

^① Boyce: *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, P. 105, 1990.

阿杜曼尼许

Ardumanish

Aspathines

大流士赐与他们及其后裔极大恩典,以后累世为望族(只有维达法那因犯上被大流士处死,但其长子幸免)。按照祆教教义,创造宇宙的有七大柱神,阿胡拉马兹达为最高大神,称圣灵(Spenta Mainyu),其下有六柱神,各有其抽象属性,并与其造物结合起来,这七大神通称为“神圣的不死者”(Amesha Spentas),神名及其造物如下:

神名	造物
Ahuramazda	人类
Vahu Manah(善意)	善良动物(牛)
Asha Vahishta(最高正义)	火
Spenta Armaiti(圣心)	大地
Khshathra Vairya(希望王国)	天空
Hauvatat(健康)	水
Amaratat(长寿)	植物

大流士将七大神与己进行类比,世界既是阿胡拉马兹达创造的、统治的,则地上王国理应由他统治,而他信任的六人即比拟为六大神,换言之,他的统治是神授的。在大流士的陵墓上还可看到雕有六个人的头部,三人在大流士后边,另三人在前边面向着他,这也符合后来的祆教经典班达喜兴(Bundahishn,根据古老传说编成)的记载,三个大神在阿胡拉马兹达的右边,另三人在左边。引人注意的是,在波斯波利斯的铭文d上说:“众神之神伟大的阿胡拉马兹达,他创造了大流士国王,他授给了大流士王国。”^①

三、庞大的帝国

大流士的业绩,在纳克希·鲁斯坦铭文上有一段自豪的记载:“靠阿胡拉马兹达之佑,我占领了波斯到下述遥远的地区:米底

^① 奥朗基:《伊朗语言学导论》(俄文本),第123页,1950年。

(Mada)、以栏(Huza)、帕提亚(Parthava)、阿里亚(Haraiva)、巴克特里亚(Bakhtrish,即大夏)、索格底亚那(Suguda,即粟特)、花刺子模(Huvarazmish)、德兰吉安娜(Zranka)、阿拉霍西亚(Harahuva,在今阿富汗南部)、撒塔巨迪(Thatagush,在今阿富汗中部)、美克朗人(Machiya,在今伊朗东南部)、犍陀罗(Gandara)、印度(Hindush)、崇拜豪麻的西徐亚人(Saka haumavarga)、戴尖顶盔的西徐亚人(Saka tigrhauda)、巴比伦尼亚(Babirush)、亚述(Athura)、阿拉比亚(Arabiya)、埃及(Mudraya)、亚美尼亚(Armina)、卡帕多细亚(Katpatuka,小亚细亚中部)、斯巴达(Sparda)、爱奥尼亚人(Yauna)、海那边的西徐亚人(Saka Tyaiy paradraya)、斯库特拉(Skudra,在马其顿)、利比亚(Putaya)、埃塞俄比亚(Kushiya)、持盾牌的爱奥尼亚人(Yauna Takabara)、卡里人(Karka,在小亚细亚西南部)。包括波斯在内,计共统治卅个国家及人民。”^①

大流士宫殿有两处,一在苏萨(Susa),一在波斯波利斯(Persepolis),俱为规模宏大的建筑群。1929年在苏萨发现的以栏文铭文,记载了大流士自述他是如何动员各国人民来为他建筑宫殿的。雪松桁条是从黎巴嫩山区运出,再由亚述人运到巴比伦,然后再由卡里人和爱奥尼亚人从巴比伦运抵苏萨。另有一种木材乃从犍陀罗运来,金子则来自斯巴达和巴克特里亚,从索格底亚那带来了宝石、埃及带来了银子、埃塞俄比亚和印度运来了象牙。一些石匠原是爱奥尼亚人和斯巴达人,金匠是米底人和埃及人。可见他是充分利用了各国的特产和各国人民的特长,爱奥尼亚人和斯巴达人以建筑石结构殿堂闻名,故石匠必来自那里,米底人和埃及人善于制作金器,故金匠必请他们。^②

四、宗教政策

^{①②} 《剑桥伊朗史》卷2,第553页。

大流士征服了许多国家,在宗教政策方面也是宽容的。在埃及,他继承冈比西斯为第二十七王朝的法老,在埃及首府赛斯(Sais)有一铭文称:“大流士,赛斯女神涅特(Neith)所行,他是赖神(Re)的影像,赖神为他加冕”,与冈比西斯在埃及的称号相似,足见他尊重埃及的信仰。大流士还在埃及的绿洲卡吉黑(El Khargeh)毫不吝惜地建造了阿蒙-赖(Amun-Re)的巨大神庙。阿蒙神被埃及人认为是“公平的裁判者,他听取了人们的召唤和恳求”,埃及是个信仰多神教国家,各地有其自己的保护神,阿蒙与赖结合起来,就成了埃及的国神,也称“众神之王”。阿蒙-赖神庙的祭司也享有极大的权力,积累的财富惊人,大流士建此神庙,显示他忠诚于埃及人的信仰,同时也希望埃及的祭司们支持他。在苏萨有一座大流士的雕像,在其底座镌有埃及象形文字称“大流士是至善之神,他遵循道德秩序(Maat),海利奥波利斯(Heliopolis,在埃及北部)的阿顿神(Atum)选择他为众人之主,有光圈环绕着,因阿顿神认他为己子。……女神涅特赐给他一张弓,因为他的弓已松弛了,这样可以打败所有的敌人。”^①对阿顿神的崇拜是在埃及第十八王朝阿门霍特普三世(Amenhotep III)开始的,他的儿子阿门霍特普四世后来更名为阿克纳顿(Akhenaton),意思是阿顿的侍奉者,他宣布阿顿是唯一的真神,以打击信奉国神阿蒙-赖的高级祭司的权力。^②

犹太人回到耶路撒冷,正是居鲁士二世在位时,重建圣殿的工作并未完成。大流士统治的第二年,犹太人先知哈该(Haggai)和撒迦利亚(Zechariah)要求继续完工,而波斯驻那里的总督达乃(Tattenai)和官员示他波斯乃(Shethar-bozenai)认为这不合法,两人又上书给大流士,要求明确谁授权他们建造圣殿。犹太人说是先

① 鲍哀丝:《犹太史》第2卷,第125页,1982年。

② 联合国教科文组织编《非洲通史》(中译本)卷2,第75—76页,1985年。

王居鲁士有诏命建,两人要求大流士找出原诏。于是大流士下旨寻找,结果在米底的宫内找到了一卷,内称:“居鲁士元年,他降旨论到耶路撒冷上帝的殿,要建造这殿为献祭之处。……经费要出于王库,先前尼布甲尼撒从耶路撒冷的殿中掠到巴比伦的金银器皿,要归还到耶路撒冷的殿中,各按原处放在上帝的殿里。”^①于是两人迅速照办。大流士统治的第六年,圣殿修成。大流士之善待犹太人并尊重其信仰,其中一个政治原因是鉴于巴勒斯坦地方是波斯前往埃及的战略要地,保持平静是必要的。犹太人曾为埃及的雇佣军,冈比西斯统治埃及时,他们攻讦冈比西斯拆毁了一切埃及神的神庙。这也许是大流士所考虑的建圣殿的原因之一。以栏人的文化远较波斯人优越,当时通行的文字是以栏文、阿拉眠文和阿卡德文,古波斯文是大流士时代才出现。大流士时代的书记员往往是以栏人,而以栏人并不甘心受波斯人统治。在大流士统治的第二年,以栏人发生叛变,大流士派兵镇压了他们,并将他们的领袖处死,称这些以栏人是不义之人。但他并非一味采取高压政策,而是宽猛相济,允许他们信仰自己的神。事实上有一部分人既崇拜阿胡拉马兹达,又继续崇拜自己的神,大流士经常赏赐他们食物、酒类,以供他们奉献诸神之用。自1933至1934年,在波斯波利斯要塞的东南角发现了三万枚左右泥板,以楔形文字以栏语书写,两年之后在该地宫廷建筑群的库房遗址中又发现了750余枚泥板。前者断代在大流士统治的第十三至二十八年,约当公元前509—494年;后者则自大流士统治的第三十年至其孙阿尔塔薛西斯一世统治的第七年,约当公元前492年至458年。其中记载了对不同信仰者所赐的供奉诸神用的物品。如:

编号340。“Bakamira 提供七份谷子,受领者祭司(以栏语 Shatin)Andabush,用于献给 Humban 神(以栏人的大神)。”

^① The Jerusalem Bible. P. 511, 1968.

编号369。“Shakkana 提供6份酒类,受领者祭司 Bapda,用于献给诸神。”

编号364。“Manyakka 提供30份谷子,受领者 Akshmeshra,并将它交换了三头羊,以羊献给神庙中诸神。”

编号711。“Upirrada 提供4份面粉,受领者 Daurisa,供祭仪需要。”^①

还有包括面粉、谷类、椰枣、无花果、兽类、酒类等不一一罗列。这些供物不可能用于祆教的仪式,也没有记载祆教的崇拜行为中要献上食品和酒类。泥板中所说的祭司除了用以栏语 Shatin 来表示外,还见到以栏语 ma-ku-ish,显然它是借用了古波斯语 magus (麻葛)。但又提到有“谷物商麻葛”、“仓库管理人麻葛”,而在祆教中祭司麻葛是纯粹宗教意义,未见有兼为商人或从事俗务者,据此所谓 ma-ku-ish 麻葛也未必为祆教祭司。再进一步说,即使用以栏语名称 Shatin 来指祭司的,也未必都是异教徒祭司,如:

编号337。“Shatin Bakabana 受领了80份谷子用于仪式,其中40份献给阿胡拉马兹达,40份献给 Mishdusbi 神。”

编号338。“Shatin Appirka 受领了16份(marrish)酒,用于献给阿胡拉马兹达、米特拉神和 Shimut 神(以栏神)。”

那时在波斯波利斯盛行的多神教信仰,虽然大流士是独尊阿胡拉马兹达,而作为祭司者,既有侍奉阿胡拉马兹达的义务,同时也并不妨碍他祭献其他诸神。泥板上某些人的名字带有祆教的特征,可以视他们为波斯的祆教徒,但不排斥其中以栏人既信奉祆教又保持着本民族的信仰。祆教教义有 arta(天则、秩序)一词,意思是宇宙世界的运行和人类的一切活动都应以它为准作为原则,它具有神性,受到崇拜。在泥板上所见的人名中有 Artapata(受 Artā 保护)、Artadata (Artā 所赐)等。Artazushta (Artā 所爱),

^① Halcok, Persepolis Fortification Tablets, P. 18—19, 25—26.

Artafanah (Arta 赐福) 等。Arta 的一个重要伙伴、六柱神之一“善思”(Vahu Manah), 也见于人名, 以栏文写作 ma-u-man-na, 古代伊朗语的 Vahu, 以栏语常写作 mau, 如以栏语 maudana (善品) 即古伊朗语 Vahu-dana,^① 以栏语 maushuma (佳名) 即古伊朗语 Vahu-savah。^② 另一位六柱神 Khshatva, 也见于人名。祆教中的审判之神 Rashnu, 见于人名 Rashnudata (Rashnu 所赐)。

因此可以认为, 大流士虽独尊阿胡拉马兹达, 但他在波斯本土上不排斥原始的、前于苏鲁支的古伊朗的众神庙信仰, 并尊重所征服国家的信仰, 采取宗教宽容政策, 任凭他们继续崇拜各国诸神, 甚至予以保护与赞助。

五、二元论的坚持者

他本人又是一位二元论的传播者, 相信 Arta (阿维斯陀语 Asha, 天则、秩序、真理) 与 Drauga (阿维斯陀语 Drug, 虚伪、谎言、混乱) 两大原则的对立。两者在教义中各被人格化, 阿胡拉马兹达创造了 Arta, 恶灵安格拉·曼纽 (Angra Mainyu) 带来了 Drauga。在贝希斯敦铭文中大流士说: “你今后将要成为国王的人, 要慎保自己, 谨防虚假 (Drauga)。”这是对后来为王者的忠告。他认为这一时代的一切苦难都是 Drauga 所造成的, 故称: “无论是在米底、波斯, 谎言 (Drauga) 到处蔓延。”他又说, “阿胡拉马兹达和其他神之所以帮助我, 就因为我不是虚伪之人 (Draujana)。”他积极宣扬二元论, 反对“虚假”的因素之一可能是出于政治上的原因, 他杀死了被称为假 Smerdis 的居鲁士二世的兄弟之后, 为了消除人们对他的怀疑, 就以宗教的名义表明自己是真理 (Arta) 的拥护者, 并接受阿胡拉马兹达授权反对“虚假者” (Draujana) 所制造的一切谎

① Gershevitch: *Iranian Nouns And Names in Elamite Garb*, 载 TRS, 第192页, 1969年。

② Gershevitch: *Amber at Persepolis*, P. 42, 1969.

言。同时又宣布自己一切按真理行事，如贝希斯敦铭文第4栏64 - 65行所说：“处事公平，强弱无欺。……凡作奸犯科者，我严惩不贷”；在纳克喜·鲁斯坦铭文B中也说：“我是正义之友，邪恶之敌，……唯公平正义是我所愿。……不要以为我所作的一切都是谎言”。

六、对火的崇拜

大流士时代的祭火与居鲁士相同，即只有火坛（更正确地说是火台），没有火庙（袄祠）。希罗多德曾记称：“波斯人所遵守的风俗习惯，我所知道的是这样：他们不供养神像，不修建神殿，不设立祭坛，他们认为搞这些名堂的人是愚蠢的。”¹⁾在纳克希·鲁斯坦的大流士陵墓的浮雕上，国王面向位于高处的火坛，这可能是指国王专用的炉火，所以设在高处，既是袄教传统信仰，又象征国王至高的支配权力。火庙要迟至公元前4世纪阿尔塔薛西斯二世（Artaxerxes II）时代才出现，它与圣像崇拜同时出现，为了进行圣像崇拜所需要的仪式，就必须要有神庙，而正统派竭力反对圣像崇拜，于是在神庙中建立了火坛，以神圣的火为唯一的崇拜对象，这样就成为后世遵循的宗教建筑物——火庙。

七、袄教与早期希腊哲学关系

惠斯特（M. L. West）在1971年出版了一本书《早期希腊哲学和东方》，其中曾对赫拉克利特（Heraclitus）的哲学思想与早期袄教经文进行了对照，认为赫拉克利特曾受到过袄教的影响。赫拉克利特（公元前544 - 484年）是以弗所（Ephesus）人，他的名声甚大，传说大流士曾邀请他去访问，被他拒绝了。大流士之所以发出邀请，是否基于信仰上有相同点的原因，还不清楚。赫拉克利特认为火是万物的本原。我们知道早期的希腊哲学家泰勒斯（Thales）说过万物是由水做成的，阿那克西曼德（Anaximendros）则以为世界

1) 希罗多德：《历史》（中译本），第68页，1985年。

万物是从“无限者”这种始基中产出来的,阿那克西美尼(Anaximenes)说基质是气,灵魂是气;而恩培多克勒(Empedocles)采取折衷的说法,认为火、水、土、气这四种元素构成了世界万物的始基等等的本原说。那末赫拉克利特为什么唯独钟情于火呢?惠斯特说:“如果没有某种特定的促进因素,赫拉克利特决不会想当然地转向于火。这种促进因素可能由于观察到波斯人崇火的特殊情况而引发的。”^①他又提到,赫拉克利特认为“上帝即是智慧”,智慧驾驭了世界上一切事物,它日日夜夜不停地观望着人们,这种以神的力量不停顿地观望人们的观点,是希腊人前所未有的,而“即是智慧”,可与袄教称阿胡拉马兹达为“智慧之主”的说法联系起来。^②赫拉克利特又厌恶死者,认为不宜对其火葬或墓葬,应弃诸野外,让兽类或鸟类作为清除污物的目标。^③这也违背了希腊人的习惯。高尚的灵魂死后将上升到太阳和星辰的清静领域,在那里将得到永生,满足于肉欲享受者的灵魂只能成为风和雨而消失。^④

惠斯特的著作给我们提出了一个有趣的问题,早期的希腊哲学家究竟在多大程度上接受过袄教的影响,据他的说法,泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼都或多或少地受过影响。从两大文明接触的原因来看,波斯曾占领过希腊,并将它作为一个行省,派遣总督驻在那里,由此传入了袄教的教义。早期希腊哲学家中所以会产生独树一帜的米利都(Miletus)学派(泰勒斯的“水”、阿那克西曼德的“无限者”、阿那克西美尼的“气”)和以弗所(Ephesus)的赫拉克利特“火”学说,与这两个城市地当沿海交通要道,对外贸易发达,频繁接触外国文化也有关系。泰勒斯曾从埃及人那里学得土地测量的方法,于是在希腊土地上发展了几何学,他又从巴比伦那里学得了如何观测新月的周期运行,因而能预测日食。希腊人从巴比伦人那里学得了一口之分成十二部分以及如何使用日钟

^{①②③④} West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, P. 173, 180, 183, 188, 1971.

(Polos)和日晷(gnomen),可见他们已经接受过异国文明。早期的希腊科学家,往往又都是哲学家,在宇宙观方面,泰勒斯说,大地像一只圆盘漂浮在水面上,万物生于水,万物又充满了诸神,将水作为万物的本原,就算不得是他的创见。因古代埃及和巴比伦的神话也认为,泰初之世,一切皆水,水为原始的混沌状态,万物皆由水而生。同样,祆教古经也有此说:大地的创造像一只大的圆盘浮在所创造的水的上面。所以他们除了崇火之外又崇水,将水作为神来对待。^①且在 Yasht 古经“对水的赞颂”中,称苏鲁支从阿胡拉马兹达接受了“以水的形式出现的一切知识的智慧”,表明水是智慧的源泉。凡此可与泰勒斯的“水生万物、万物皆有神”的观点类比,祆教教义中一再提到动物、火、天空、大地、水、植物等都有它的神的属性,创造水的大神是 Hauvratat。^②

泰勒斯的學生,同为米利都派的阿那克西曼德,提出过如下一些论点:(1)万物的本原是一种没有固定形态或固定性质的原始者,即“无限者”(Apeiron),它本身不生不灭、无穷无尽、无边无际。(2)从“无限者”产生了其它世界,它们是等距的;(3)万物由之产生的东西,根据需要,它又归于消灭,因为按照时间的判决,不公正者将受罚并相互补偿。祆教中有作为神圣意义的“无限”这个词,它是从宗教意义上说的。阿胡拉马兹达所派出在世界上有一些较小的无数的神。在《阿维斯陀》经中提到7个区域的说法,也与阿那克西曼德的几个世界的观点有类似之处。经中说世界分为7个区域(Karshvar),中心区域是人类居住之处称 Khavaniratha,意思是“自在的、自为的、不依靠其它的”^③;在其东面是 Arezahi,西面 Savahi,东北 Vouru · bareshti,西北 Vouru · yareshti,东南

① 希罗多德:《历史》(中译本),第68页,1985年。

② 《祆教史》卷1,第73页。

③ Gershevitch: The Avestan Hymn to Mithra. P. 176, 1967.

Fradadhafshu, 西南 Vidhahafshu, 它们包围着中心区域。另外, 阿那克西曼德所说“不公正者将受罚”可能是基于古希腊的传统观念, 以公正作为国家和社会的基础, 但祆教观念中也有以 Arta (天则、真理) 为至高无上的神圣原则, 他是否将这两种观念调和起来了?

并不是说, 以上所提到的几位早期希腊哲学家的思想都源自祆教的学说, 他们基本上都是唯物主义哲学家, 又有一些辩证法的观点, 但他们在某些方面的提法非常接近祆教, 这和他们与波斯文明的接触不无关系。

第四节 薛西斯

一、反对台伐崇拜

大流士总共统治了36年, 于公元前486年死去, 继位者是他的儿子薛西斯 (希腊语 Xerxes, 古波斯语 Khshayarshan, 公元前486—465年在位)。根据薛西斯铭文记载, 他所统治的疆域大致与大流士一世统治时代相仿。从宗教意义他曾提到: “如果你认为‘我活着时要快乐, 死后要成为 artavan’, 则应遵从阿胡拉马兹达所制订的律法, 应按照 arta (真理) 来崇拜阿胡拉马兹达”; “当我成为国王后, 有些行省发生了动乱, 阿胡拉马兹达庇佑我, 并承其意旨, 平定了他们。其中有些行者先曾崇拜台伐 (daiva, 即魔鬼), 我毁灭了 daiva 之庙 (daivadana), 并布告‘不准崇拜 daiva’, 先前崇拜 daiva 的地方, 我按照 artaca brazmaniy 崇拜阿胡拉马兹达。”^①

铭文中所说的 artavan 一词乃从 arta 衍生出来, 意谓“具有 arta 品德者”, 阿维斯陀语称 ashavan, arta 在阿维斯陀语中作 asha。薛西斯称“死后要成为 artvan”, 有些学者认为此与祆教教义相悖, 因为阿维斯陀古经 Vesperad 称, 有死者 ashavan 的保护灵

^① Gershevitch; The Avestan Hymn to Mithra. P. 154, 1967.

(Fravashis)、生者 ashavan 的保护灵、尚未出生者的保护灵,而所有这些保护灵本身也称为 ashavan。根据盖许维奇意见,生者之所以快乐,是由于他已掌握了 arta 的品德,故也得称 artavan,只是薛西斯在铭文中没有说完整,薛西斯实际上他是承袭了大流士一世的说法。在大流士一世的贝希斯敦铭文有“凡崇拜阿胡拉马兹达者,无论生前死后,必永远蒙神恩典”语。这里的“arta”按肯特(Kenta)译法,补充为 a-ra-ta-ma (rtam, -m 表示中性名词),这样,此句就应译为“凡崇拜阿胡拉马兹达者,无论生前或死后,arta(真理)将永远与他同在”。^①

薛西斯在铭文中说到不准崇拜 daiva,并毁灭了 daiva 的神庙。daiva 被贬为恶魔,是根据祆教传统的说法。此古波斯语的吠陀语对应词是 deva(神、天),意思正好相反,这两个词同起源于印欧语祖语 deiwo,拉丁语衍变为 Deus,梵语或写作 Dyaus. Dyaus Pitar 即“天父”,此为“朱庇特”(Jupiter)一词语源,中土佛经将 deva 音译为“提婆”,《法华义疏》第七云:“提婆此翻为天”。早期的伊朗人在信仰上本分成两派,一派信仰阿胡拉神,另一派信仰包括因陀罗神(Indra)在内的提婆神。因陀罗是武士神,以凶猛著称,信仰阿胡拉一派得势后,遂称提婆为“伪神”,以后更贬为“恶魔”。苏鲁支独尊阿胡拉马兹达后,信徒日增,提婆派大多改信阿胡拉神,也有少数人怕激怒因陀罗而遭报复或者想得到好处,仍坚持原有信仰。据《丹伽尔特》(Denkard)说,信仰提婆者拒绝放弃其信仰是因为“我们渴望要成为主人和领袖时,他们(提婆)允许了;我们渴望财富和牧群时,他们允许了”(该书634节)。另一方面,苏鲁支则说:提婆不会在善恶之间作出正确的选择,因为欺诈者接近了他们,于是就选择了罪恶的目的,以狂暴的姿态来折磨世界和人类”(见 Yasna 经第30章)。因此祆教中有一条,“我断然拒绝伪神

^① Gershevitch; The Avestan Hymn to Mithra, P. 251, 1967.

(*daeva*)和伪神的信徒,我断然拒绝魔鬼(*yatu*)和魔鬼的信徒”(见 *Yasna* 经第12章),这里所说的 *Yatu* 既指魔鬼,又指行使巫术者,因为他们已受到 *daeva* 的控制,古印度神话中也有 *Yatu* 之名的魔鬼。

薛西斯铭文中说,“有些行者先前曾崇拜 *daiva*,我毁灭了 *daiva* 之庙”,对这里所说的 *daiva* 曾有不同理解,一种是摧毁巴比伦的马都克信仰和其它诸神。巴比伦确曾叛变过,但是直至阿黑门王朝衰落,巴比伦马都克神的祭司仍在执行崇拜仪式;一种是毁坏雅典的众神庙,由于希腊人经常与波斯人发生战争,薛西斯曾烧掉过雅典的神殿,可是后来又后悔了,他把跟随着他的雅典亡命者召集起来,命令他们到卫城(*Acropolis*)上去,按照他们本国的仪式奉献牺牲。^①这样看来,薛西斯并不认为雅典人所信仰的是“伪神”,而且他曾向伊里翁(*Ilion*)的雅典娜(*Athene*)奉献了一千头牛的牺牲,而祭司麻葛更向那里的英雄们行了灌奠之礼。^②这样,我们可认为薛西斯所提到的 *daiva* 乃是指波斯人中原有的提婆派,他们一直继续在活动。

二、铭文中的两个词

对铭文中 *artaca brazmaniy* 这两词有不同的解释,-*ca* 原是阿维斯陀语连接词“与”,古波斯语用 *uta* 来表示“与”。可能那时的阿维斯陀语除了用于书写经典外,个别场合也有应用,此连接词-*ca* 经常附在名词之后联在一起,如 *pita puthrasca*(父与子),*gausca aspasca*(牛与马),牛与马的写法与古印度语相似,古印度语是 *gaus. asvas*。*arta* 即是“真理、秩序、天则”,因此 *artaca* 可译为“真理与……”,但许华兹(*Schwarz*)认为,这里的 *ca* 应是介词 *haca*(“按照”),*artaca* 之义为“根据真理”。^③另一方面,*arta* 一词,鲍哀丝认

①② 希罗多德:《历史》(中译本),第530、486页,1985年。

③ 《剑桥伊朗史》卷2,第689页。

为是阿维斯陀语 artu(时间)的位格,不应作“真理”解,按照祆教规定,每天日落后至月亮升起这一时间,是最庄严的崇拜时刻,所以 artaca 之义为“按照时间”,^①brazmaniy 是 brazman 的形容词,汉宁(Henning)考订此 brazman 即梵语中的 brahman,中期波斯语作 brahm,它不能译作“婆罗门”,而是解释作“祭仪”,^②我们知道吠陀文学中有一种解释祭仪之书,称婆罗门那(Brahmana,或译净行书),汉宁的说法已为多数学者同意,但也有其它论述,阿巴也夫(Abaev)认为 brazman 确实等同于梵语 brahman,其义为“梵天”一词之转,即“神的”;弗里曼(Freiman)说,brazman 即 baresman(一种青草,祭仪时常使用),赞成此说者也有多位学者;肯特则解作“恭敬”。现在我们只能根据多数学者同意的说法,将此句译成:“我按照天则和祭仪,崇拜阿胡拉马兹达”。^③

三、大祭司奥斯当斯

薛西斯率兵远征时,总是带着祭司麻葛,前面曾提到他占领了希腊的伊里翁之后,曾命麻葛向那里的英雄们行了灌奠之礼。薛西斯抵达马其顿的司妥律蒙河(Strymon)时,麻葛在这条河的岸上屠宰白马来献神以求吉兆。^④波斯人的传统观念认为马是河神的象征,常被用来献祭。在这些祭司中有位大祭司或称大麻葛奥斯当斯(Ostanes),是位有影响的历史人物。老普林尼(Pliny)的《自然史》中有他简单的事略,说他曾随薛西斯出征(约公元前479年),并与波斯所控制的小亚细亚领土上的希腊知识分子颇多交往,说他是古希腊哲学家、原子论创始人德谟克利特(Democritus)的老师。普林尼本人对巫术十分厌恶,他说奥斯当斯是最早的巫术作家,希

① 《祆教史》卷2,第175页,1982年。

② Henning: Brahman. 载 TRS,1944年,第108—118页。

③ 关于诸家学说可参考迪亚柯诺夫《古代伊朗史纲》(俄文),第375—376页,1961年。

④ 希罗多德:《历史》(中译本),第508页,1985年。

希腊人不仅渴望要得到这种新的技术,而且爱得几乎发狂。^①古希腊作家中对奥斯当斯的记载颇多,大多得诸传闻或本身就是伪作,并不可信,说奥斯当斯精通巫术(mageia),无非是将麻葛(magos)转义为 mageia。希腊人甚且认为苏鲁支也是星相学家,并称德谟克利特曾往波斯所统治的巴比伦研究过星相学。

第五节 阿尔塔薛西斯一世

一、开始使用阿拉眠语

公元前165年,薛西斯被谋杀,继位者是其子阿尔塔薛西斯一世(希腊语 Artaxerxes,古波斯语 Artakhshasa,意谓“arta 授与统治”),他是一位“具有仁慈和高贵精神”的统治者,^②他的统治年代在公元前465至424年,在波斯波利斯也有他的铭文,提到“大神是阿胡拉马兹达”,此与大流士和薛西斯铭文相同,所不同之点是仅有古波斯及阿卡德楔形文字,没有以栏文。另据波斯波利斯库房所发现的泥板来看,用以栏文书写的没有迟于阿尔塔薛西斯统治第七年的(公元前458年),可以认为此后以栏文字已废弃不用,改用阿拉眠语。^③事实上古波斯语只能见于以楔形文字出现的铭文上,在安息王朝之前,没有其它古波斯语文献,而阿拉眠语的书写要方便得多,安息文字也是从阿拉眠字母演变而成。祆教的一些属阿黑门时代形成的经书,是用阿维斯陀语书写,不是古波斯语。

1903年在埃及阿斯旺(Aswan)发现一块在砂岩上的阿拉眠文石碑,已残缺不全,其第二至第五行犹可辨识,称:“斯因(Syene,即今阿斯旺)守备队指挥官于西弯月(Siwan,巴比伦月名,至今犹太历尚用这些月名)建此 brzmdn,时为国王阿尔塔薛西斯统治第七

① Jones 译 Natural History, 第30章。

② Plutarch: lives, 第453页,《人人丛书》1915年版。

③ 阿拉眠语当时已是近东的国际通用语。

年”。^①阿拉眠字母没有元音，brzmdn' 一词读出来即是 brazmandana，前文提及 brazman 即吠陀语 brahman，解作“祭仪”，故 brazmandana 之意即“祭仪之所”，波斯军队驻扎在埃及阿斯旺时，因宗教需要，必须要有一个场所让麻葛来执行祭仪，这位指挥官就在此建立了一个祭仪场所，文字用阿拉眠文，足以说明当时通行这种文字。所谓阿拉眠语乃是最早的一种闪语，流行于近东的自尼罗河至高加索这一广泛地域内，它分成东部和西部方言，古代波斯使用的是西部阿拉眠方言，记载阿拉眠语的字母早在公元前一千年左右即出现了。最早是阿拉眠人使用，其字母脱胎于腓尼基字母。波斯人除了讲本国的语言外，知识界也通晓当时作为国际语言的阿拉眠语，在大流士铭文上已见到使用阿拉眠文。从阿尔塔薛西斯一世开始，阿黑门王朝的官方正式文书就用阿拉眠文，波斯人自己创制的楔形文字只限于王室陵墓的铭刻上应用，日常生活中并不使用，官方文书虽应用阿拉眠文，但书写的语言并非都是阿拉眠语，而常见的是波斯语，如前面所说的大流士铭文是阿拉眠文，语言却是古代波斯语。萨珊王朝时代，根据阿拉眠字母创制了钵罗婆字母，但阿拉眠语仍作为一种表意词出现在文献中，波斯人有其自己的读法，如 BRY（阿拉眠表意词通常用大写拉丁字母转写）的意思是“我的儿子”，波斯人读成中期波斯语 Pus（儿子）；L'（不）波斯人读为 ne，Mlk'（国王）读为 šah。就我们现代人看来，当时何必用这种表意词，尽可直接用钵罗婆语书写，其实那时的波斯学者非常熟悉阿拉眠语，信手写来毫无困难。这种阿拉眠语表意词也见于粟特语文书。现在近东一带还有不少操阿拉眠语的居民，学术界称为新阿拉眠语、现代阿拉眠语或新叙利亚语、现代亚述语。

① 鲍格柳博夫：《阿斯旺的阿拉眠铭文》（俄文），载《巴勒斯坦论文集》卷15，第40—46页。

二、多神教倾向

一般认为阿尔塔薛西斯一世与大流士、薛西斯一样,是一神教信仰,即独尊阿胡拉马兹达,到了后来的阿尔塔薛西斯二世时代,才出现一种混合宗教的多神教信仰。但是塔基柴台(Taqizadeh)在那本《古代伊朗历法》中称,在公元前441年(阿尔塔薛西斯一世统治时期),民间已开始通行改良的“祆教历法”,所以称为“祆教历法”,是由于其中的月名、日名都是新阿维斯陀经中出现的神名,表明了它的多神教特征,虽然没有资料说明它是阿尔塔薛西斯一世钦定颁布的,但至少可以认为经过了国王的同意或支持的。从这一点来说,阿尔塔薛西斯一世显然具有多神教信仰的倾向。^①这从下面的历法改革情况来说明。

先前波斯所用的历法,在学术上称“未改革的历法”,约自公元前510年开始使用,采用巴比伦历法,以春分开始为新的一年,将一年分作十二个月,每月卅日。为符合和适应气节,周期性地以闰月来调整,但月名则不用巴比伦名称,而改用古波斯语和以栏语。据贝希斯敦三体铭文和其他以栏铭文所记载如下(其中以栏语月名尚有其它写法,每年的第一个月约当今公历3月、4月):

以栏语	古波斯语
月份(约当公历)	
1. (3/4月) Hadukannash	Adukanaisha
2. (4/5月) Turmar	Thurarahara
3. (5/6月) Sakurrizish	Thaigracish
4. (6/7月) Karmabatash	Garmapada
5. (7/8月) Turnabajish	缺名
6. (8/9月) Karbrshiyash	缺名
7. (9/10月) Bakeyatish	Bagayadish

^① Gershevitch: Zoroaster's Own Contribution, 第21—23页,载 JNES1963年,1月号。

8. (10/11月) Markashanash	缺名
9. (11/12月) Hashiyatish	Asiyadiya
10. (12/1月) Hanamakash	Anamaka
11. (1/2月) Samiyamash	缺名
12. (2/3月) Miyakannash	Viyaxana ^①

这里 Adukanisha 指“播谷月”; Garmapada “热季”, Viyaxana 指“深耕月”; Anamaka 指“无可命名者”。“无可命名者”既可指时值冬季休闲,也可隐指阿胡拉马兹达,但也有人理解为此名与梵语 anamaka 相同,指闰月,因该月常闰月。至于 Bagayadish 则指“农田施肥”; Asiyadiya 则指“崇火月”; Thagracish 则指“大蒜收获月”。^②波斯人将一年分作360天,从希罗多德的记载也得了证实,基里基亚人每年须向驻在那里的波斯总督交纳360匹白马,即每日一匹。^③

改革后祆历的月名、日名都是古代伊朗众神庙的神名,其月名在阿黑门王朝时代为阿维斯陀语,到了萨珊王朝时代用钵罗婆语,兹将两者的月名录之如下。

月份	阿维斯陀语	钵罗婆语	象征意义
1.	Fravashayo	Fravardin	保护灵
2.	Asha Vahishta	Ardvahist	至善真理
3.	Haurvatat	Hordad	健康
4.	Tiri	Tir	星空
5.	Ameretat	Amurdad	长寿
6.	Khshathra Vairya	Shahrevar	希望王国,天空
7.	Mithra	Mihr	太阳
8.	Apo	Aban	水
9.	Atar	Adar	火

① 《剑桥伊朗史》卷2,第746页,1985年。

② 鲍哀丝:《祆教史》卷2,第23—24页,1982年。

③ 希罗多德:《历史》(中译本),第237页,1985年。

10.	Dadvah Ahura Mazda	Dai	阿胡拉马兹达
11.	Vahu Manah	Vahman	善思
12.	Spenta Armaiti	Spendarmad	圣心

这些神的名称不是随意排列的,而是同气象节令相关。例如第四月(当今日阳历6/7月)为夏季最炎热之时,又夏夜星光灿烂,故名为 Tiri 月(星空);第七月(阳历9/10月)秋高气爽,则名之为 Mithra 月(太阳);第九月(阳历11/12月)时值隆冬,寒气袭人,且常有野外祭火活动,既具宗教意义,又赖以御寒,故称 Atar 月(火);第十二月(阳历2/3月)为早春季节,谷物将生长,象征生命重新开始,再,Spenta Armaiti 语义既表示虔诚之心,又表示为地母,引导万物生长,故以她命名此月;第八月(阳历10/11月)为雨季,所以称 Apo 月(水)。还有一些月名也都是其次序排列的意义,这里不一一说明了。其中第十个月称 Dadvah Ahura Mazda, Dadvah 意即“创世主”,即指阿胡拉马兹达。

下面是改革后的日名。

日	阿维斯陀语	钵罗婆语	象征意义
1.	Dadvah Ahura Mazda	Ohrmazd	阿胡拉马兹达
2.	Vohu Manah	Vahman	善思
3.	Asha Vahishta	Ardvahasht	至善真理
4.	Khshathva Vairya	Shahevar	希望王国、天空
5.	Spenta Armaiti	Spendarmad	圣心、地母
6.	Haurvatat	Hordad	健康
7.	Ameretat	Amurdad	长寿
8.	Dadvah Ahura Mazda	Dai-pad-Adar	阿胡拉马兹达
9.	Atar	Adar	火
10.	Apo	Aban	水
11.	Hvar Khshaeta	Khvarshed	光辉太阳
12.	Mah	Mah	月
13.	Tishtrya(即 Tiri)	Tir	星空

14.	Geush Urvan	Gosh	牛的灵魂
15.	Dadvah Ahura Mazda	Dai-pad-Mihr	阿胡拉马兹达
16.	Mithra	Mihr	太阳、忠诚
17.	Sraosha	Srosh	倾听
18.	Rashnu	Rashn	法官
19.	Fravashayo	Fravardin	保护灵
20.	Verethraghna	Vahram	胜利
21.	Raman	Ram	和平
22.	Vata	Vad	风
23.	Dadvah Ahura Mazda	Dai-pad-Din	阿胡拉马兹达
24.	Daena	Din	宗教
25.	Ashi	Ard	酬报
26.	Arshtat	Arshtad	公正
27.	Asman	Asman	天空
28.	Zam	Zamyazad	大地
29.	Manthra Spenta	Mahraspand	圣言
30.	Anagra Raocha	Anagran	无限光明

以上卅日的排列是以四个周末区别其意义,第一周从1日至7日,表示祆教中以阿胡拉马兹达为首的最重要的七个大神,他们各担当了其造物,依次为人类、善良动物(牛)、火、天空、大地、水、植物。第二周从8日至14日,8日仍以阿胡拉马兹达名之,表示他是万物的创造者,此日钵罗婆语名 Dai-pad-Adar, Dai 即阿维斯陀语 Dadvah (创世主),后面的 pad-Adar 表示“名列 Adar 之前的”,因次日即 Adar,从9日至14日这六天都是对自然神的崇拜,依次为火、水、太阳、月、星空、牛的灵魂。第三周实际上是八天,从15日至22日,仍以阿胡拉马兹达为首(15日),紧接着是三位审判人类灵魂的大神:Mithra(16日),Sraosha(17日),Rashnu(18日),随后自然是与死者灵魂有关的 Fravashayo(保护灵,19日),Verethraghna(胜利之神,象征正义战胜邪恶,20日),Raman(21日)即 Vayu,意

思是生者和死者的气息，Vayu 出现人们濒临死亡，他带来了风神 Vata(22日)。第四周也是八天，从23日至30日，仍以阿胡拉马兹达为首(23日)，依次是一些女神的名字和抽象性的神。

以上所提到的诸神中，有三组神的象征意义相似，但神的位格不同，象征天空的有 Khshatra Vairya(4日)和 Asman(27日)；象征大地的有 Spenta Armaiti(5日)和 Zam(28日)；象征太阳的有 Mithra(16日)和 Hvar Khshaeta(11日)。Khashatra Vairya 和 Spenta Armaiti 分别是七大神之一，各自担当了创造天空和大地的任务，他们是天空和大地的主宰。而 Asman 与 Zam 的位格要低，都是较小的神。同样，Mithra 是古代伊朗人所信仰的三大阿胡拉之一。Mithra 又是审判人类灵魂的三大神之一，到了后来，他又与太阳联系了起来，遂使原来的太阳神 Hvar Khshaeta 失去了光辉。同时，在普通名词中，七曜日就名之为 Mithr，我国流行过的摩尼教历法中称日曜日为“密日”。

对抽象的神，在《新阿维斯陀》中同其他的神一样，都有表示敬意的祈祷文，祈祷这些神在各个所属领域中引导他们，保护他们，具有一定的司职概念。兹将第29日 Manthra Spenta(圣言)和第30日 Anagra Raocha(无限光明)这两个抽象神性的祈祷文摘译如下：

第29日。“我感谢善良和仁慈的创世主创造了神圣的‘圣言’，渴望人们的意识具有本能的智慧和通过学习、责任感所取得的智慧，指导人们有正确的思想、正确的言论和正确的行为，使肉体 and 灵魂都达到至高的境界，使人的灵魂因此可进入尽善尽美的天堂”。

第30日“愿无限光明给我们力量使能进入永远完善的天堂，以真正的道路通过“区别之桥”，为善者犹如踏上广宽之桥，为恶者犹如站在剃刀边缘，必将堕入地狱。我们的一切幸福将依靠你，使我

们值得更为快乐、仁慈，荣耀和辉煌”。^①

12个月的神名全出现在日名中，如遇到某口的日名正好与其月名相同，即是节日，例如5月为 Ameretat(长寿)，则此月的7日(Ameretat)就是节日，8月为 Apo(水)，则此月的10日(Apo)也是节日。按照改革后的袄历，每年有4个最重要的节日，即新年、Tiri节(Tiragan)、Mithra节(Mithragan)和百日节(Sada，在新年前100天，象征春分即将到来)。新年和百日节古已有之，而Mithra节和Tiri节在改革后始出现，Mithra节在Mithra月(7月)的Mithra日(16日)，Tiri节在Tiri月(4月)的Tiri日(13日)，Mithra节象征谷物正在成熟，是日必向Mithra献祭，表示感恩。Tiri节象征雨季的到来，也就是渴望雨之将临，是日必向Tiri神献祭，以求植物顺利成长。

经此改革后的历法后来又东传至花刺子模和粟特(Sogdiana)地区，10世纪伟大的天文学家乌兹别克人比鲁尼(Biruni)著有《东方各民族编年史》，其中记载了波斯、花刺子模和粟特的历日名称，波斯的月日名称(钵罗婆语)与前述完全相符，花刺子模的月日名称与波斯同，粟特的月名仍沿用巴比伦月名，日名则与袄历相同^②。1933年在塔吉克斯坦慕格山发现了大量粟特文文献，这些文中34、A12号是一份占星术文件，载有粟特历的日名，现将钵罗婆语和粟特语的日名一并列下以作比较(钵罗婆文的日名转写成拉丁字母时业经学者们补充了元音的读法，粟特文仍用原来的辅音字母，可参考和补进了元音的钵罗婆语)，对它的读法和语意就易于理解了。

日名	钵罗婆语	粟特语
1.	Ohrmazd	Wrmsht

① Zandi Khortak Avistak, P. . 437 - 474, 1963.

② 《比鲁尼选集》卷1(俄译本)，第58—61页，1957年。

2.	Vahman	'rwmyn
3.	Ardvahisht	'rtywsht
4.	Shahrevar	'rshywr
5.	Spendarmad	'sp'ntrmt
6.	Hordad	r't't
7.	Amurdad	mrt't
8.	Dai-pad-Adar	dts
9.	Adar	't(?)s(比鲁尼写作 Ats)
10.	Aban	未见(比鲁尼写作 Anjn)
11.	Khvarshed	rwr
12.	Mah	m'ry
13.	Tir	shyr
14.	Gosh	rwsh
15.	Dai-pad-Mihr	dts
16.	Mihr	mysh
17.	Srosh	sr'wsh
18.	Rashn	rshn
19.	Fravardin	prwrtn
20.	Vahram	shr'n
21.	Ram	r'mn
22.	Vad	w't
23.	Dai-pad-Din	dts
24.	Din	dyn'k
25.	Ard	'rtwr
26.	Ashtad	'sht't
27.	Asman	sm'n
28.	Zamyazad	'zmw(?)rt'r
29.	Mahraspand	maspnt
30.	Anagran	nrnh ^①

① 关于粟特语历日名称俱引自弗里曼《塞格山文件研究》卷1(俄文本),第30—35、46—54页,1962年。

慕格山所发现的粟特语文献,学者如弗里曼断代为8世纪上半叶。同时在该地还发现有一件阿拉伯文文献,克拉契柯夫斯基断代在717—719年之间。除两种以外另有三件中文文件,阿历克赛也夫也称是706年书就。据此而言这些历名在8世纪之前已在粟特和花刺子模地区盛行,又因其对应的是钵罗婆语而不是阿维斯陀语,说明是在萨珊王朝时代东传,也说明阿尔塔薛西斯二世恢复以阿胡拉马兹达为中心多神教信仰之前,偌多神名的月、日名字,可能在阿尔塔薛西斯一世时期民间的祭司麻葛已经有所应用,而到阿尔塔薛西斯二世时期遂正式采用。

第六节 大流士二世

阿尔塔薛西斯一世死于公元前424年,继位者其子薛西斯二世,他只统治了几个星期就被人暗杀,由大流士二世继位(前423—404年统治)。他继续崇拜阿胡拉马兹达,在苏萨(Susa)有他的两块铭文,一块用古波斯语和阿卡德语两体楔形文字书写,内称:“大流士说,此宫殿乃我父阿尔塔薛西斯所建,我按照阿胡拉马兹达的意志,最后将它完成了”。另一块只有古波斯语,内称:“此石块宫殿及其它柱石,乃大流士大王所建,愿阿胡拉马兹达及诸神佑我大流士”。^①铭文中所说的其它“诸神”,没有具体指名,但有理由相信他至少还崇拜古代伊朗女神安那希塔(Anahita)。

古罗马史学家塔西陀(Tacitus)曾记载,在吕底亚(Lydia)的希耶洛凯撒利亚(Hierocaesarea)地方的人谈到过一件古老的事情,他们原来有一位波斯的狄安娜神(Diana)和一座在居鲁士当政时代便奉献给她的神殿。^②狄安娜是古罗马神话中的一位女神,著名的人类学家弗雷泽(Frazer)在其巨著《金枝》(The Golden

① Kent: Old Persian. P. 154, 1953.

② 塔西陀:《编年史》(中译本),第183页,1981年。

Bough)第一章即是讨论狄安娜崇拜,^①她自然不是波斯的女神,塔西陀称“波斯的狄安娜”,只是象征波斯也是一位女神受到崇拜,他所提到的居鲁士乃指大流士二世的次子小居鲁士,色诺芬(Xenophon)写过一本《小居鲁士传》,据载,大流士二世曾委派小居鲁士为吕地亚的总督,兼为整个小亚细亚的波斯军队司令。^②因此,塔西陀所称的居鲁士当政时代奉献给狄安娜的神殿,应是小居鲁士为吕地亚总督时所建,而此所谓“波斯的狄安娜”女神,无疑是指古代伊朗神话中的安那希塔女神,又称 Aredvi Sura Anahita, Anahita, 意谓“纯净”。在古罗马神话中,对狄安娜的崇拜也被想象为可多子多孙,并使孕妇们顺利分娩,于是古罗马人就称波斯的安那希塔为狄安娜。^③就公元前5世纪的波斯人而言,自然决不会想到后来的罗马人会有狄安娜崇拜,他们之突然为安那希塔建立神庙,也决不是受到狄安娜崇拜的影响,倒是与巴比伦之信仰女神伊什塔尔(Ishtar)有些关系,伊什塔尔是阿卡德人的叫法,苏美尔(Sumer)人称之为伊宁尼(Ininni)女神,她是阿卡德和巴比伦的最高女神,巴比伦的杰出的文学著作《吉尔伽美士(Gilgames)史诗》中,就讲到伊什塔尔与英雄吉尔伽美士的爱情故事。在阿黑门王朝时代,巴比伦是它的行省之一,有波斯总督驻在那里,大流士一世曾在巴比伦建有宫殿,薛西斯一世即位为王之前曾为巴比伦总督,可见波斯国王之重视巴比伦,从文化意义上说,巴比伦远远高出于波斯,冈比西斯曾去参拜过巴比伦的神庙。阿尔塔薛西斯一世有一时期喜欢住在巴比伦,他并且是第一个娶了几个巴比伦女子为王后的阿黑门王朝的国王,可能他是以此为荣,其中一位是达玛斯比亚(Damaspia),生了后来即位为王的薛西斯二世,另一位是柯丝玛

① 狄安娜的全名是 Diana Nemorensis, 意即“林神狄安娜”。

② Xenophon: The Anabasis of Cyrus. 第 223 - 225 页, 载于 The Greek Historians. Vol. I.

③ 普卢泰克早已指出此狄安娜即是安那希塔, 见 Plutarch's Lives, 第473页。

蒂登(Cosmartidene),大流士二世即她所生,大流士二世的妻子巴里萨蒂丝(Parysatis)与柯丝玛蒂登是同父异母姐妹,她是阿尔塔薛西斯一世与另一名巴比伦女子所生,巴里萨蒂丝的几个儿子之一即是小居鲁士,由此可见薛西斯二世,大流士二世及小居鲁士都带有巴比伦的血统。这些巴比伦女子嫁给了波斯国王,虽然必须遵守祆教教规,一切按波斯习惯行事,但她们并未放弃巴比伦古代的信仰,大流士二世和巴里萨蒂丝曾在他们的母亲的私室内,见到他们膜拜伊什塔尔的神像,从而知道她们是怎样崇敬这位女神的,大流士二世作为波斯人,自然也知道古代伊朗有个安那希塔女神,她也应受到崇拜,因此小居鲁士在吕底亚建立安那希塔神庙也是很自然的,事实上大流士二世的父亲阿尔塔薛西斯一世,早就在巴比伦为伊什塔尔建立了石柱,^①他已认同这位巴比伦女神与古代伊朗女神具有同等的重要意义。

第七节 阿尔塔薛西斯二世

一、对安那希塔的崇拜

大流士二世于公元前404年病死在巴比伦,继位者是长子阿尔塔薛西斯二世(公元前404—358年在位)。普卢泰克(Plutarch)记载,他是在波斯祭司主持下在帕萨尔加迪履行了登基仪式,那里有一个类似罗马女神密奴伐(Minerva)的女神神庙,国王举行登基仪式时须进入此庙,脱去原来的袍服,穿上从前居鲁士大帝未即位时所着袍服,然后吃一块无花果饼,咀嚼一种松类植物,并喝一杯酸奶。所以要服用这三种东西,是根据传统习惯,表示尊重植物王国和动物王国,至于那个类似密奴伐的女神神庙,显然指安那希塔女神。

阿尔塔薛西斯二世之崇拜安那希塔女神,从他的铭文中可以

^① Olmstead: History of the Persian Empire, P. 291, 1948.

看到，苏萨遗存有他的四枚铭文，其中一枚称：“阿尔塔薛西斯（指二世）说，此大流士宫殿乃我远祖大流士所建，其后在祖父阿尔塔薛西斯（指一世）时代被焚。承阿胡拉马兹达、安那希塔和密特拉的意旨，我重建了此宫殿，愿阿胡拉马兹达、安那希塔和密特拉佑我，不使魔鬼破坏或伤害我所建立的宫殿”。^①他将三大神并列，是以前诸王所没有的，对密特拉的崇拜由来已久，在古代伊朗神话中他原是三大阿胡拉之一，而将安那希塔女神提高至三大神之一的地位，则是阿尔塔薛西斯二世的创举，这不能不说是因为他的母亲是巴比伦人而受到崇拜巴比伦女神伊什塔尔的影响，他所建的安那希塔神庙远不止一处，公元前3世纪的巴比伦学者勃罗索斯（Berossos）写过一本《巴比伦》（Babyloniaka），其中第三章专门记载阿黑门王朝诸王事迹，他说“经过了好长时期，他们开始崇拜以人间形式出现的雕像，这是由大流士（指二世）之子阿尔塔薛西斯（指二世）始导的，……他首先在巴比伦、苏萨、埃克巴坦那（Ecbatana，即哈马丹）、波斯波利斯、大夏、大马士革、萨迪斯（在吕底亚）等地建立了安那希塔的雕像。”^②勃罗索斯原是希腊人，他将安那希塔比拟为希腊女神阿弗罗狄特（Aphrodite）。有了女神的雕像自然有女神的神庙，实际上安那希塔神庙并不是如勃罗索斯所云为阿尔塔薛西斯二世始建，只是他所建立的地区更广，如前所述，他本人举行登基仪式时，即须进入位在帕萨尔加迪的安那希塔女神神庙，小居鲁士也在吕底亚建立过这位女神神庙。公元前209年，塞琉古王朝安提俄克三世劫掠了位在埃克巴坦那的 Aine 神庙，Aine 是希腊语，殆指安那希塔，勃鲁索斯曾记载该地有安那希塔女神神庙。希腊历史学家波利比斯（Polybius）说安提俄克三世剥下了神庙的银制顶瓦和柱子上的金片，可见此神庙构建时的辉

① Kent: Old Persian, P. 154, 1953.

② 施哀丝：《袄教史》卷2，第217页，1982年。

煌景象,装饰极尽华丽,显示出对女神崇拜之隆重。

二、佐而文主义崛起

这一时期又崛起了被视为异端的佐而文主义(Zurvanism)一元论思潮。在祆教最早的经典《伽泰》中曾经提到善灵和安格拉·曼纽(恶灵)是双生子,他们又是谁所生?后来的麻葛称是佐而文所生。Zurvan的意思是“时间”。按照相传的说法,世界的历史分成三个时,第一时是原初的善恶分离,第二个时即当今世界,善恶混在一起,唯有信仰阿胡拉马兹达才能选择善的世界,第三个时指将来,只有善,不再存在恶。这第一和第三个时称作 Zruvan(即 Zurvan) Akarana,意即“无限的时间”,第二个时称 Zruvan Daregho-hvadhata,即“长期统治的时间”。佐而文派的说法则不同,据一位与阿尔塔薛西斯二世同时代的希腊人西奥庞普斯(Theopompus,生于公元前380年左右)说:“祭司麻葛称,第一个二千年中,两个神(指阿胡拉马兹达和安格拉·曼纽)交替地统治与被统治,另一个三千年中,两人交战,直至一个彻底粉碎了另一个,最终(指最后三千年),地狱(指恶灵)消灭,人们无限欢乐,他们将毋需考虑生计,也没有阴郁,神所带给他们的是安宁。”^①需要注意的是,佐而文派认为安格拉·曼纽虽是恶灵,但依然是神,因为他与阿胡拉马兹达同样是佐而文所生。西奥庞普斯所听到的说法,并不完整,他说第一个三千年中已有这两个神交替统治,但他们又是怎样诞生的呢?显然在此前还有一个时期,钵罗婆语经典《班达喜兴》(Bundahishn)据旧说记称,此前还有一个创造时期,也是三千年,这样,整个世界的生成和达到至善境界共有一万二千年。另一部佐而文派钵罗婆语经典《智慧之灵》(Menogi Khrad)则说,阿胡拉马兹达得到 Zurvani akaranag(无限时间)同意创造了“六大神”和这一世界,而恶灵(Ahriman)带来了魔鬼,此后才有九千年的世界,

^① Plutarch: Isis and Osiris, P. 47.

这一万二千年的说法后来也被正统派所接受，在萨珊王朝时，佐而文派已不是异端，本身就是正统，为该王朝诸王所信奉。佐而文派认为佐而文是神，深受该派影响的摩尼教称察宛即佐而文是最高大神，是光明王国的最高统治者，中文摩尼教经典译为“明父”或“大明尊”，摩尼教“二宗三际论”所说的初际、中际、后际，亦脱胎于祆教的“三个时”说法。

佐而文又是如何产生了这双生子呢？公元4世纪时的一份亚美尼亚资料记载了这一神话传说：

“苏鲁支谈到了奥尔马兹达(Ormazd，这是钵罗婆语，即阿维斯陀语阿胡拉马兹达)和阿赫里曼(Ahriman，钵罗婆语，即阿维斯陀语 Angra Mainyu)的出生情况。当一切为‘无’时，既无天地，又无其它生物，只存在大神佐而文，在一千年中他不断奉献，希望因此得到一个名叫奥尔马兹达的儿子，他会创造天地和天地间的一切物质。在另一个一千年中，他又不断奉献，心中思量：‘我真的能得到奉献的成果吗？我真的能得到一个名叫奥尔马兹达的儿子吗？或者这一切都是徒劳的’。就在这时，他的胎中孕育了奥尔马兹达和阿赫里曼，奥尔马兹达是奉献所得，阿赫里曼是因心中持有疑虑而出现。当佐而文知道了自己已怀了双胞胎，就对他们说：‘谁先出来，我将使他为王’，奥尔马兹达先听到，将它告诉了阿赫里曼，于是阿赫里曼争先破胎而出，佐而文不知道他是哪一个，问他‘你是谁？’答称‘是你的儿子’，佐而文说：‘我的儿子应该是芳香的，明亮的，你却黯淡无光且令人讨厌。’当他们正在对话时，奥尔马兹达也诞生了，确是芳香而明亮，佐而文知道他才是奥尔马兹达，于是权杖放在他手中并说，‘你是我奉献所生，你也应为我奉献。’阿赫里曼靠近佐而文说，‘你誓言谁先出生谁就为王’。佐而文不能违背自己的誓言，就说，‘你这虚伪且有害的家伙，我将授你为王九千年，然后让奥尔马兹达统治你，九千年后奥尔马兹达将统治一切如愿行事。’这样，奥尔马兹达和阿赫里曼就各自创造物质，奥尔马兹达

所创造的是善良和齐整,阿赫里曼所创造的是邪恶和扭曲。”^①

在波斯波利斯所发现的以栏文字书写的泥板中,有一枚属大流士一世时代的文件提到了一位 Turme 神,他也接受了奉献。据盖许维奇考证,此名源自古波斯语 Durva,为 Durvan 的单数主格, Durvan 即阿维斯陀语 Zurvan。^②可见大流士一世时代已有佐而文的崇拜者。以栏语中还有个名词 Izrudukma 源自古波斯语 Zru-taukhma,意思是“佐而文精子所生”。佐而文派之所以受到正统派攻击的一个主要原因是,佐而文派以佐而文为最高存在,降低了阿胡拉马兹达的地位。

继位的阿尔塔薛西斯三世(公元前358—338年)和大流士三世(公元前336—331年)在宗教信仰上无多大变化。总的来说,整个阿黑门王朝时代祆教的发展可分成三个阶段,第一阶段是单一的阿胡拉马兹达信仰,即一神教信仰;第二阶段是以阿胡拉马兹达为主的多神教信仰,将古代伊朗神话中的许多大神都作为崇拜的对象;第三阶段是正统派与佐而文派并存,佐而文的出现为以后萨珊王朝一度以佐而文派为国教。

佐而文派最重要的业绩是补充完成了“世界年”的蓝图,前面曾说到早先祆教流行的是“三时”共九千年的概念,佐而文派肯定了应该是“四时”共一万二千年,也就是整个的世界年。它无疑是受到了巴比伦的“大年说”的影响。在阿黑门王朝时代,波斯的麻葛接触了巴比伦天文学学说,巴比伦人认为世界的存在是“大年”的重复过程,整个天体的运动是周期性的,每一大年都会重复前一年中所出现的各种现象,它是无限地重复没有穷尽。佐而文派将这种学说与该教的信仰调和起来,提出了“四时”共一万二千年的“世界

① Zaehner, Zurvan, a Zoroastrian dilemma. text, P. 1, 1955.

② Gershevitch, Iranian Nouns and Names in Elamite Garb, 载 TRS, 1969年, 第183页。

年”观点,每个“时”并非简单地重复前一个“时”,各有其特点,到了一万二千年,恶魔最终被征服,历史也宣告终结。这一观点也被正统派接受,但拒绝承认有个佐而文神,整个“世界年”的演变过程如下:

第一个时为三千年,阿胡拉创造了“灵”(menog,即不能见的状态),恶灵从深处升起,窥知了“灵”的创造,自己也创造了许多小恶灵来进行攻击,阿胡拉将他击倒使无能为力。

第二个时为三千年(自3001年至6000年),这一时又称“创造”。恶灵既倒,阿胡拉马兹达开始创造有形的物质(Getig),分七个阶段,依次为天空、水、大地、植物、动物、人、火。这里所说的动物和人原初只是指白牛和原人(尚无男女性别),植物也只是一支,所以这时所创造的生物只有一支植物、一头白牛和一个原人。何以都是“一”,因为他们相信世界是从“一”开始的。

第三个时不到三千年(自6001年至8969年),这一时又称“混合”。恶灵突然窜入并玷污了原初的植物、白牛和原人,但它们是阿胡拉马兹达的造物,不可能灭亡,所以从它们的精液中又产生了无数的植物、动物和人类,从此人类中有男女性别,最早的男人是Mashya,其配偶是Mashyanag,人类由他们繁育产生。

第四个时三千年多一些(自8970年至12000年),这个时又称“分离”。第8970年苏鲁支诞生,他接受了启示开始传教,从9013年直至现今,出现了善与恶不断斗争,不断反复(接受了巴比伦周期性反复的观点)。在9970年诞生了世界第一个救世主乌什达(Ushedar),从他开始一千年中,善的力量征服了恶,出现了一个新的善的世界,这一世界以后逐渐衰落。10930年第二位救世主乌什达玛(Ushedarmah)诞生,再次以善的力量征服邪恶,又出现崭新的善的世界,以后又归衰落。11943年诞生了最后的、真正的救世主苏什扬特(Saoshyant),他使死者复苏,执行最后审判,最终完全征服了邪恶。到12000年,历史終了,阿胡拉马兹达的王国在大地上

永久实现。

救世主这一观念在祆教发展过程中非常重要,它表达了古代对尽善尽美世界的渴望,冀求有一位救世主带领他们摆脱各种困扰,接受最后审判。在此之前,还没有哪一种宗教具有救世主这种观念。这一观念并非佐而文派首创,早在苏鲁支著作《伽泰》中已提到救世主。至于连续出现三位救世主的预言则是后来出现的,在Denkard的第7卷第1章中有这样的说法:“苏鲁支的千年时代结束,乌什达到来;乌什达千年时代结束,乌什达玛到来;乌什达玛千年时代结束,降福者、胜利者苏什扬特到来”。^①早期基督教出现的救世主和最后审判等观念显然受到了祆教的影响,这在后面还要论述。

救世主的观念在当代一些知识分子信徒中已不能接受,他们的信仰基础是宗教的道德观,注意自己的品德言行,如1910年出版的一本《教义问答》中说,人人是自己的救世主,只有自己的行为会使自己得救,善思、善言、善行是我们一生举止的基础,正是这三者引导我们得救。还有一位巴巴先生,在1913年召开的第四次祆教会议上发表演说称:所谓善灵与恶灵的不断互相对抗斗争,实际上只是人类的动机和感情中存在着善与恶的冲突。表明他完全不能接受先前的麻葛构筑出来的“世界年”蓝图,包括善灵与恶灵的斗争以及救世主的到来。

大流士三世死于公元前331年,宣告阿黑门王朝结束,此后波斯归马其顿人亚历山大统治。

^① 伊藤义教:《苏鲁支研究》(日文),第12页所载Denkard译文。

第六章 塞琉古王朝 安息王朝

第一节 “杀麻葛者”亚历山大

希腊史料中对亚历山大多赞美之辞,说他勇敢、聪明、坚守誓约、重视荣誉,但是祆教徒却不是这样看法。原因是根据祆教的传统说法,他是“该诅咒的”(guzastag)“杀麻葛者”(mwrzt)^①,麻葛们视他为安格拉·曼纽(恶灵)。亚历山大占领波斯的大城波斯波利斯时,不仅将全部俘虏处死,而且整个城市的所有房屋全被摧毁,男人很少能够免于屠杀灾祸,女人都沦为奴隶,死难者中包括了麻葛,亚历山大摧毁了那里麻葛经院,熄灭了许多圣火。他的行为激起了波斯人及其麻葛的反抗。米底巴里阿塞斯(Baryaxes)领导波斯人和米底人斗争,最后均被亚历山大处死。由此,麻葛的大量被杀或逃亡标志着祆教信仰开始衰落。因为那时的祆教教义主要是靠麻葛口头传授的。有的记载中说亚历山大将祆教的书面文献全部焚毁了,只有一份被带走译成了希腊文,如见于钵罗婆文经典《丹伽尔特》的记载说:“阿维斯陀是在维斯塔斯帕(传说中的国王)命令下写成的两份抄本,其中一份被亚历山大焚毁,其他被带走译成了希腊文”,又称:“抄本是用金液书写在牛皮纸上。”此说并不可信,一般认为《阿维斯陀》正式形成书面文献是在公元后5、6世纪。

亚历山大之所以特别仇视波斯人及其麻葛,是鉴于先前历次

^① Henning: The murder of the Magi,载 JRAS,1944年,第136页。

希腊-波斯战争中希腊人受到了极大的伤害,要报仇雪恨,如他给大流士三世的信中说:“你的祖先入侵马其顿和希腊的其他地方,我们没有触犯你们,而你们却加害于我们。我受命为希腊人的领袖,跨海而到亚洲以报仇雪恨,因为你们首先是侵略者。”^①但他征服了波斯,即采取安抚政策,他令一些波斯贵族为他的近臣,又征集大量波斯青年服兵役为他服务(实际上是一种入质),并且本人和一些马其顿贵族纷纷娶波斯贵族女子为妻(没有一名马其顿或希腊女子嫁给波斯人),结婚的仪式是按照“波斯的时尚”,当然其中不乏有麻葛参加。阿里安记载,在奥庇斯所举行的一次宴会上有献祭仪式,希腊的预言家和麻葛主持这一仪式。这表明他想协调马其顿人和波斯人之间的关系。

那时流传着一则据说能传达神谕的波斯女巫(Sibyl)预言:

“在某个时期,兴旺繁荣的亚洲土地上,会出现一个肩上披着紫袍的奸诈的人。他野蛮、不守正义、凶残,是一场风暴使他崛起。所有的亚洲将忍受这个魔鬼的控制,大地血流成河。他不知道地狱正在等待他,他想消灭的种族却会使他自己的种族被消灭。”

预言启示马其顿人终将被波斯人消灭,虽然结果并非如此,却也表明了祆教祭司对亚历山大的痛恨程度。阿黑门王朝时代早就有了这种具有宗教色彩的女巫,她们自称其智慧得自苏鲁支传授,她们的诗一般的预言常在祆祠中流传,并和祭司经常保持接触。

亚历山大并非总是迫害异教徒,犹太人对他就相当好感,根据犹太教资料,亚历山大进入耶路撒冷后,准许犹太人继续信仰先前的传统,奉行犹太教律法,并免征该年的赋税。犹太人要求亚历山大也同样对待在巴比伦的教友,他也同意了。也许他是受了老师亚里士多德的影响,亚里士多德重视犹太哲学。

^① Arrian: Anabasis, 第2篇,第12节。

第二节 “征服者”塞琉古

亚历山大病逝于公元前323年,年仅32岁。他死后马其顿王国陷入权力斗争的灾祸之中,国势顿衰。这时有一名青年军官塞琉古(Seleucus)屡建军功,于公元前312年建立了塞琉古王国,从这一年开始有了“塞琉古纪元”(Seleucus Era)。“塞琉古纪元”长期来被犹太教和景教使用,它又称“希腊纪元”。我国西安“唐大秦景教碑”上的古叙利亚文,即用塞琉古纪元记事。塞琉古因战绩辉煌,被誉为“征服者”(Nicator),即是塞琉古一世,其版图自西方的巴比伦、叙利亚一直扩及到东方的大夏。整个塞琉古王朝持续存在二百余年,至公元前64年覆亡。

一、希腊化和综合主义

塞琉古王朝是一个希腊化的国家,统治者本身信仰希腊的多神教,但对波斯人的宗教信仰还是采取了宽容政策,并不想压制或同化他们。当时除了一些大城市已希腊化,波斯的大部分农村依然保持着传统的习惯,固守旧有的信仰和仪式。这样也就出现了一种综合主义。希腊人喜欢将他们传说中的诸神和英雄与波斯人的信仰进行类比,例如:将祆教中的大神密特拉比拟阿波罗;弗瑞斯勒格纳(Verethragna,即 Bahram)与希腊传说中的英雄海拉克里斯(Heracles)相比,认作为同一个神,他原来只是祆教诸神之一,地位并不突出,到了这一时代,他被拔高到与阿胡拉马兹达、密特拉并列为三大神,位居第三。而且此后的波斯国王和平民都喜欢采用它为自己的名字(如 Vahran, Vahranm, Bahram)。最重要的圣火也被称为“胜利之火”(Atur Varahran),它永久不熄。当然,弗瑞斯勒格纳地位的提高,也不能说完全由于塞琉古王朝时代将他等同于海拉克里斯所造成,另一个原因是认为他最有威力,能战胜黑暗和恶魔的邪恶,是人的保护者。

二、阿塞拜疆成为祆教圣地

在西部的阿塞拜疆(古称 Atropatene,以米底总督 Atrapata 命名),祆教并不因希腊化的影响而衰微,相反,此时开始成为该教的重要中心。阿特拉帕达(Atrapata)在阿黑门王朝大流士三世统治时曾任米底总督(可能世袭),以后效忠于亚历山大,并以其女嫁给亚历山大的亲密战友潘狄卡斯(Perdicas),地位遂得巩固,但管辖地区已大为缩小,局限于阿塞拜疆一带,故该地又称小米底。黑海南岸的赖加(Rhaga)原是祆教重要圣地之一,塞琉古王朝时这一大城希腊化,并有大批希腊人留居那里,当地的许多麻葛不愿见到希腊文化的渗入,遂接受了阿特拉帕达的邀请,带信徒和圣火一同移居到阿塞拜疆,受阿特拉帕达的保护并得到了尊重和安全,于是阿塞拜疆成了祆教圣地,许多朝拜者纷纷从远道而来。由此,后来的一些祆教经典也产生了种种传说:苏鲁支最初传教是在阿塞拜疆;苏鲁支原是阿塞拜疆人;霍斯拉伐(Haosravah)杀死弗兰拉西恩(Franrasian)的查查(Chaechasta)湖,即是阿塞拜疆的乌鲁米亚(Urmia)湖。传说与现实结合,阿塞拜疆就变成了祆教圣地,萨珊王朝的三大圣火之一——古斯纳斯普火(Adar i Gushnasp, Gushnasp 的意思是“拥有种马的”)即在阿塞拜疆,那里的对火祠的崇拜是在公元前4世纪之后引入的。总而言之,阿塞拜疆由此形成了三个圣地,即:乌鲁米亚镇是苏鲁支的出生地;古斯纳斯普是圣火的所在地;乌鲁米亚湖是神力所赋予的各种英雄事迹的发生地。

在阿塞拜疆迄今还有一处阿特拉帕达时代的祆教古迹,此即法赫里卡(Fakhrika)的岩墓,其地在乌鲁米亚湖东南,该处有座小山,岩墓高出平地五米许,有前室和墓室,墓室内有四个石龛,其长度不足以安放一个成人尸体,估计应当是置放骨壶之处,即所谓“寂没之塔”,是死者裸葬以后取其骨骼予以安置,这是祆教葬仪习惯。

史称阿塞拜疆是小米底,而与之相对的还有一大米底,则指包

括哈马丹、赖加等城市在内的地区，该地也发现有许多属塞琉古王朝时代的岩墓，计有：

吉斯卡本岩墓(Ishkewt-i Qizqapan。在今伊拉克库尔德斯坦)；

库尔刻赤岩墓(Ishkewt-i Kur-u-Kich。在今伊拉克库尔德斯坦)；

达乌德岩墓(Dukkan-i Daud，在呼罗珊大道的扎格罗斯山脉的隘路处)；

拉文萨岩墓(Ravansar，在起儿漫沙西北)；

沙赫那岩墓(Sakhna。在起尔漫沙与哈马丹之间)；

贝希斯敦(Behistun)以南一组岩墓。

这些岩墓的构筑样式并不一致，但其共同的功能是为死者的骸骨提供一个安全置放场所，使其不受玷污。

尽管有大批麻葛和信徒从里海南岸的赖加前往阿塞拜疆，但仍有一些麻葛继续留在赖加。根据钵罗婆文《万迪达德》经典记载，苏鲁支曾生活在赖加一段时期并在那里传授，他的母亲是赖加人。

第三节 波斯的小王朝

在塞琉古王朝统治下的南部法尔斯(Fars)地方出现了一些半独立性的小王朝，从他们所发行的钱币来看，表明他们仍坚持祆教信仰不衰。塞琉古王朝铸有许多漂亮的用希腊语命名的钱币，他们的钱币称特拉克玛(drachma)和底那留斯(denarios)，波斯人转写成波斯语dirham和denar。这些小王朝的国君有个称号名“弗拉塔拉卡(frataraka)”，意思是“统治者”，他们效法塞琉古王朝自己也发行货币，虽然流通不广，却也表明自己的权势，钱币上用阿拉伯语而不是希腊语，以显示其独立性。这类钱币有四种：一种是国王巴格达特(Bagadat)所发行，正面是他的头像，仍是阿黑门王朝时代的打扮，背面描绘他举出双手向一矩形建筑物表示敬虔的姿势，

此建筑物显即火祠。图的周围铸有阿拉眠文字 *bgdt prtrk' zy' lhy'* 将它释读出来即是 *bagadat frataka zy alahia*, 意思是“属于神的国君 Bagadat”。第二种是乌胡巴兹 (Wohubarz) 所发行, 大部分正面是他的头像, 背面是他立着面向火台, 周围的文字与前相同, 只是以他的名字 *Whwbrz* 替代了 *Bgdt*, 在希腊文献中他的希腊语名字是 *Oborzoz*。另两种是 *Arthchtr* (希腊文献中称 *Artaxerxes*) 与 *Wtprdt* (希腊文献中称 *Autophradates*) 所发行的, 其基本结构与前相同, 但有些钱币中铸有带翼的阿胡拉马兹达的图像。最值得注意的是, 1986年在起儿漫 (Kerman) 附近的一座钱币窖藏中发现了乌胡巴兹所发行的钱币, 除了正面有他的头像外, 背面绘着他紧握住马其顿士兵的头发, 左脚踏在倒在地上的士兵的右腿, 右手握住一柄短剑, 似乎要杀死敌人, 这种钱币表明法尔斯的小朝廷是如何憎恨外来的统治者。

这些铸有 *frataraka* 称号钱币的发行年代大致在公元前3世纪左右, 此后在法尔斯的小王朝继续发行的钱币上的称号已不再用 *frataraka*, 称为 *MLK'* (*malka*, 国王), 从这些钱币上仍可以认出他们对祆教的信仰。如有一枚钱币上的阿拉眠文是 *WHWHSTR MLK' BRH D'RYW MLK'*。BRH 表示“……之子”, 翻译出来便是“大流士国王之子 *Vahukhshahr* (正义王国) 王”, 此 *Vahukhshahr* 为祆教用语。^①

归纳起来, 这个小王朝所发行的钱币可分成三个时期, 这三个时期的钱币都有两个特点, 一是宣称铸造钱币的国王是波斯帝国统治者的后代, 二是他们都信仰祆教。

第一时期的阿拉眠文钱币铭文有四:

① *BGDT PRTRK' ZY ' LHY'* (读成 *Bagadat frataraka zy alahia*, 按照习惯阿拉眠文转写成拉丁字母用大写)。

^① Boyce: A History of Zoroastrianism. Vol. 3, P. 112—115, 236.

BGDT 是国君的名字, PRTRK' 的意义有不同解释, 纳斯特 (Naster) 释为“点火者”^①。汉宁 (Henning) 释为“称号”^②。安德累斯 (Andreas) 和鲍哀丝都解释是“统治者”, 本文采用这一说法。zy 等于英语的 of, 'LHY' 意谓“诸神”, 所以铭文的意思是“属于神的国君 BGDT”。

② WHWBRZ PRS PRTRK' (读成 Wohubarz pars frataraka)。

pars 是指波斯或法尔斯 (Fars), 铭文可译为“波斯国君 WHWBRZ”。

③ RTHSTR PRS PRTRK' ZY 'LHY' (读成 Arthchtr pars fratarakazyalahia)。Arthchtr 即希腊语 Artaxexes。铭文可译为“属于神的波斯国君 'RTHTR”

④ WTPRDT PRTRK' ZY 'LHY' PRSBR (读成 Watafradat frataraka zy alhiaparsbar)。

par 的意思是“儿子”, parsbar 即“波斯人之子”, 铭文可译为“属于神的国君 WTPRDT, 波斯人之子。”

第二时期的阿拉眠文钱币铭文有二:

① D'RYW MLK' (读成 Darayaus malka)。

Darayaw 即“大流士”, malka 是“国君”, 铭文可译成“大流士国君”。

② WTPRDT MLK', 即“WTPRDT 国君”。

第三时期的阿拉眠文钱币铭文有三:

① D'RYW MLK' BRH WTPRDT MLK' (读成 Darayaw malka bereh watafradatmalka)

BRH 的意思是“某某人之子”, 铭文可译成“WTPRDT 国君

① Iranica Antiqua Vol. VIII, P. . 70—78.

② Mittelirnisich, P. 25.

之子大流士国君”。

② WHWHSTR MLK' BRH D'RYW MLK' (读成 Wahukhshahr malka bereh darayawmalka。可译为“大流士国君之子 WHWHSTR 国君。”

③ RTHSTR MLK' BRH D'RYWMLK'。其意为“大流士国君之子 'RTHSTR 国君”。这样看来,小王朝所发行的有姓名和称号的钱币共九种,按照诸国君统治年代的顺序是:BGDT, WHWBRZ, 'RTHSTR, WTPRDT, D'RYW, WTPRDT(二世), D'RYW(二世), WHWHSTR, 'RTHSTR(二世)。其间可能还有一些未具名国王所发行的钱币。第一时期的特征是采用 frataraka 称号;第二时期改用 malka 称号,第三时期既用 malka 称号,又书明某某国君是某某人之子。大概在公元前3世纪末安息王朝统治时代,即禁止他们再发行自己的钱币。小王朝钱币表明,即使在希腊化的塞琉古帝国下,这些半独立的小邦仍坚持传统的祆教信仰。

第四节 东方的祆教徒社区

在伊朗东部的阿拉霍西亚(Arachosia)和犍陀罗(Gandhara),于塞琉古王朝时代存在有祆教徒社区。早在阿黑门王朝大流士统治时期,阿拉霍西亚已属该王朝的一个行省,古伊朗人称该地为哈拉伐底(Harahvaiti),位在今阿富汗南部。大概在公元前一千年左右,第一批伊朗人已进入该地区。阿拉霍西亚位于交通要冲,与印度及中亚贸易往返频繁,祆教徒往来其间,相互接触并无困难,也增强了他们之间的联系。犍陀罗(阿维斯陀语 Vaekereta)也早就是大流士的行省,其中心地区在白沙瓦(Peshawar),犍陀罗还有两个重要城市,普希卡腊伐底(Puskalavati,希腊人称之为 Peklaotis,即今之查萨达 Charsada)和坦叉始罗(Taxila),那里有许多波斯人。

在犍陀罗的东北部居住着的甘蒲阁人(Kambojas),在印度记

载中称甘蒲阁国是一个吠陀学术之乡,甘蒲阁·奥帕马尼亚伐(Kamboja Aupamanyava)就是这个国家的一位博学的教师,印度史诗《摩诃婆罗多》曾提到他们实际是伊朗人并信仰祆教。^①根据巴利语(Pali)文献记载,甘蒲阁人和印度人不同,他们有一种宗教责任,必须杀死昆虫、蛇蜥和蛙类。^②这是祆教徒的传统观念,他们厌恶这些动物,视它们为恶灵。

印度的孔雀王朝大约从公元前321年月护王(Chandragupta)即位开始,一直持续到公元前200年左右,统治了100多年。公元前304年,塞琉古一世渡过印度河想吞并这一王国,结果是与月护王缔结了一个很不光彩的条约,割让了几个州给月护王以换取五百头战象,而孔雀帝国也由此强大起来,版图大为扩张。月护王传子频毗娑罗(Bimbisara),再传阿育王(Asoka)。阿育王在公元前269年即位,他摹仿阿黑门王朝的大流士记功石刻铭文,也采用刻石记事的办法来宣扬自己的功绩和施政方针。这类铭刻数量甚多,分布地区也广,大致有大摩崖诏谕,小摩崖铭刻,大石柱铭刻,小石柱铭刻。诏谕最初是用阿育王本土的方言摩揭陀语(Magadha)书就发给各处官员,然后根据需要再译成当地的语言文字刻就,其中有少量是波斯人常使用的阿拉眠文字。^③从这些铭文来看,所以要译成阿拉眠文,可能是给那里的祆教徒看的。这些祆教徒人数不少,所产生的影响也大,有的学者相信,当时印度西北地区的原始佛教逐渐转变成大乘佛教时,接受了祆教救世主的教义,于是产生了对弥勒佛(Maitreya)的信仰。^④同时也产生了“不杀生,不伤害动物,应

① Kuhn: Das Volk bei Yaska, P. 213—214.

② Chapentir: Der Name Kanbujij, P. 146.

③ 两枚断片分别于1915年在坦叉始罗、1932年在拉克曼(Langhman)发现。1957年在阿拉霍西亚又发现了一枚完整的含伊朗语成分的阿拉眠文诏谕,称“坎大哈1号”,1963年发现“坎大哈2号”。1969年在拉克曼又发现一枚阿拉眠文残片,称“拉克曼1号”,1973年发现的一枚阿拉眠文残片,则称“拉克曼2号”。

④ 伊藤义教:《苏鲁支教》,1979年,第452页。

尊敬亲族,尊敬婆罗门和沙门,尊敬父母,顺从长者,实践各种大法,它是喜见王(Priyadashi,即阿育王)所增益,喜见王之子孙也将增益”之类的伦理道德观念。^①

阿育王虽皈依佛教,但并不排斥婆罗门教。在以摩揭陀语书写的十四种岩刻诏谕中的第十二种写道:“天爱喜见王(Devanampriya Priyadasi,即阿育王)尊重一切教派。……人们应尊重他人信仰。”^②这表明在阿育王统治下存在有各种教派,也包括袄教在内。阿育王要推行他的达磨(巴利文 Dhamma,指道德观),希望各种教派都能遵守,所以出现了用许多种文字书写的石刻。

洪巴赫、伊藤义教、鲍哀丝等对阿拉眠文铭刻中的伊朗语组分进行过考释,兹酌举一些例子如下。

一、1915年坦叉始罗铭文

'rzws(读成 arzus,具有远见者)

hwurd(读成 hvavard,年长者)

hwptysty(读成 hupatyasti,顺从)

bhwurd(读成 bihavavard,各式各样)

hwnstwn(读成 hunistavan,善令,即指达磨)

二、1973年拉克曼二号铭文

ptyzbt(读成 patizbata,谴责)

prbst(读成 frabasta,鲍哀丝译为“不受限制”,伊藤义教译为“猎人”)

三、1973年拉克曼二号铭文

m'h(读成 mah,月)

① 伊藤义教,《苏鲁文教》,1979年,第452页。

② 原文是 Pasamda, Bloch 在《阿育王铭文》一书译为“教派”,Benveniste 在 JA1964年文中译为“异端”。

krpty(读成 karapati, 导游)

dyn'(读成 daina, 宗教、信仰)

阿育王时代所使用的阿拉眠文字无疑是阿黑门王朝入侵犍陀罗时传入的,那时一同前来的有许多西部的波斯人,从铭文中所插入的如 krpty, pytyzbt 等来看,均源自阿维斯陀语 karapaiti, paitizbata。^①

第五节 安息王朝

塞琉古王朝统治期间,里海东南岸兴起了安息人(或译帕提亚人)所建立的安息王朝。安息一名,希腊人称之为 Parthia,安息人自己则称 Parthava。自从法国汉学家德金(De Guignes)在《匈奴史》中比定 Parthia 即《前汉书》所称安息后,此说已成定论。安息人属雅利安血统,他们曾因巴尔尼人(Parni)的入侵而被征服。公元前249年,其酋长阿尔萨斯(Arsaces)起来反抗塞琉古王朝大夏总督的统治,建立了安息王朝,这个国家持续到公元后230年为波斯萨珊王朝所灭。其最盛时期版图,东自阿富汗的兴都库什山起,西抵幼发拉底河,北自亚美尼亚起直抵南部波斯,包括米底、阿塞拜疆、以栏、巴比伦和霍拉散等区域。他们建国以后,盛行希腊化,引进希腊的科学、行政管理体制,在建筑和雕刻艺术上也显示出希腊的特征,但不能认为他们的文化完全属希腊化,更正确地说,是希腊文化与伊朗文化的结合,在宗教信仰上尤为显著,既崇拜希腊神,又信仰祆教。

一、尼萨的发掘

尼萨是安息帝国早期首都,尼萨有新旧两城,均在今土库曼斯坦共和国首都阿什哈巴德以西18公里处,旧城在新城以南。旧尼萨

^① 关于阿拉眠文中的伊朗语组分,可参见伊藤义教《阿育王阿拉眠语碑文》,载《苏鲁支研究》(日文),第447—496页。

城是宫殿和神庙所在,分成南北两大建筑群,南部有方形的大型建筑和圆型神庙,其建筑物式样借自希腊式的建筑技术,表现为伊奥尼亚柱头、科林斯柱头,以及由人和动物形体组成的混合柱头。神庙呈圆形,他们所崇拜的可能是希腊神和祆教神的综合主义性质。神庙中发现有两个安息文字,显然是祆教徒使用的,即 mgwsh (magus,麻葛)和 'twrshpt (aturspart,火之主)。安息语属伊朗语的西北方言群,安息人最初使用希腊字母,大概在公元前1世纪时出现了脱胎于阿拉眠字母的安息字母。有人认为安息文只是钵罗婆文的一种变体,别无所谓安息语,但19世纪末20世纪初在我国吐鲁番发现大量摩尼教安息文文献后,证明安息文不仅与钵罗婆文有别,而且安息语也不同于中期波斯语。其时尼萨人不仅以其记载经济情况,还记载了祆历月名和日名,如月名有 'rtywhisht (Arta Vahista)、hrwtt (Hauvatat)、'rw (Atar)、whmn (Vohu Manah)等,日名有 Hmrtt (Amaratat)、hw'r (Xvar)、m'h (Mah)、mtry (Mithra)、srwsh (Sraosha)等。^①

二、宗教信仰

安息人文化上的综合主义也体现在宗教方面,他们没有统一的国教,崇拜太阳神,他们的“太阳神”有时是指巴比伦的巴力神,有时称之为希腊的宙斯,有时又崇拜巴比伦女神娜娜(Nana),就像希腊人之崇拜阿特梅斯(Artemis)和伊朗人崇拜安那希塔。国王本人并不信仰祆教,但对整理祆教文献很有兴趣。密特拉神在他们的信仰中具有特殊地位,但又不完全是祆教中的密特拉。本世纪20年代在杜拉-欧罗巴斯(Dura-Europos,在幼发拉底河畔)发现了一座密特拉神庙,庙中的壁画有密特拉手持弓箭骑在马上追逐群兽,而祆教中密特拉并无此形象,可能是安息贵族习惯于骑马狩猎,以

^① Diakonov, Livishits:《新发现文献》(俄文),第158页。

致密特拉如此。^①

希腊神话传说在安息王国似更广泛流传,在尼萨发现有类似雅典娜(Athena)和阿弗洛狄特(Aphrodite)等女神像,特别是这尊用大理石制成的断臂半裸阿弗洛狄特女神像,其轻盈转动的姿态和富有弹性的动作,令人瞩目。但这尊雕像没有那种诱人的温情,却是神情十分刚毅、坚定。据乌兹别克斯坦共和国科学院院士、国际知名中亚艺术史家普加琴科娃教授称:这座雕像实际上是使传统的希腊原型更适应于安息的氛围需要,它所表现的是安息女英雄罗多古娜的心理状态,罗多古娜是安息国王密特拉达特一世(Mithradates,公元前171—138年)的女儿,她曾打退过即将破城而入的敌人,因而在安息倍受人们的尊敬。^②因此安息艺术的希腊化,并不是照搬希腊原型,而是结合本土实际。

再有一个例子,在旧尼萨城的王宫宝库内发现有大量的象牙制的“里顿”(指角形大酒杯)。里顿的下端部分或为半人半马神,或为有翼狮子,或为女神。上端的沿口部分都是人头像,其下通常是12个奥林普斯山神,依次为宙斯、荷莱、赫菲斯特、雅典娜、战神、阿弗洛狄特、阿波罗、阿泰密斯、德米特拉、赫尔麦斯、赫斯提亚、波赛东。其题材是根据希腊神话,但人物面部、发式、装束构思却独具一格,普加琴科娃认为是把希腊神和当地亚洲神融为一体,以希腊的肖像学为出发点来塑造当地的亚洲神灵。^③这也是宗教现象的综合主义表现在艺术上的一种手法。

安息人的葬仪,国王和平民不同,国王坚持像阿黑门王朝国王那样实行墓葬,一般平民则按照祆教习惯,将尸体放在高处露葬,任凭狗食、鸟啄,然后把骨骸收拾起来葬在容器内,此种尸骨容器

① 此图可参见迪亚柯诺夫:《古代伊朗史纲》(俄文),第246页。

②③ 陈继周、李琪译:《中亚古代艺术》,新疆美术出版社,1994年,第25、137页。雕像见该书附图。

称 ossuary 或 astodana, 通常在容器上还写有铭文, 以纪念死者及其亡灵。

三、卡帕多西亚、本都、吕底亚的信仰

里海南岸的卡帕多西亚 (Cappadocia) 地区最早是赫梯人 (Hittite) 所居住, 公元前585年米底人成了那里的主人, 阿黑门王朝时代有一批波斯人迁居到此。公元1世纪时的地理学家斯特拉波 (Strabo) 曾提及, 游牧民族塞人 (Sacaе) 曾远抵卡帕多西亚, 特别是紧靠攸克辛海 (Euxine, 即黑海), 后被大流士的波斯军人逐出, 这些军人在柴拉 (Zela) 的山丘上筑了阿那希塔 (Anahita) 女神的神庙, 另有两个波斯神, Omanus (即 Vohu Manah) 和 Andatus, 同享其祭, 当地居民有纪念节日。以后该地区历经塞琉古王朝、安息王朝和本都王国统治, 虽然希腊化的色彩甚浓, 而据斯特拉波记载, 当时祆教仍在该地区盛行, 他说, 在卡帕多西亚有一个麻葛部落, 他们又被称为燃火者, 有火祠, 祠内有火坛, 坛上有大量积灰, 麻葛守伺使火永远不熄, 信徒每日入内活动约一小时。他又称, 在卡帕多西亚有许多波斯人的神庙, 如阿那希塔和 Omanus, 在这些神庙中同样举行崇火的仪式。关于献祭的动物, 他说他们不是用刀来屠宰而是用树干来鞭打它致死, 犹如使用棍棒一样。斯特拉波的观察是正确的, 这种所谓“麻葛化”的方法, 曾记载入权威性经典《丹伽尔特》中。^①

当时的安息王朝虽兵力强大、版图甚广, 但黑海周围 (包括卡帕多西亚部分地区) 却归一个小国即本都 (Pontus, 即黑海) 王国统治, 它建立于塞琉古王朝时代, 第一代国王是密特拉达特一世 (Mithradates I, 公元前297—261年)。公元前63年这一王国为罗马所亡。本都王国也是个希腊化国家, 并且以希腊文化的保护者自居, 但 Mithradates 一名的意思是“密特拉所赐”, 则此名显然与祆

^① Benveniste 文第55—56页, 载 JA, 1964年。

教的密特拉神有关,虽然,我们还没有证据表明密特拉是这个王国的保护神,对他表示特殊尊敬。不过在特拉佩佐斯(Trapezus)城却有崇拜密特拉的传统,在罗马人统治时代将立于该地小丘上的一个密特拉像毁掉了,将它变为黑海沿岸的主要军港,该地铸有一种正面是罗马统治者亚历山大·塞维鲁斯(A. Severus, 公元后223—235年在位)的胸像,背面有一个骑在马上的人像,面对着融融燃烧的火坛,两旁还有持火炬者。说明了当地人的信仰不变。

在卡帕多西亚以西的吕底亚(Lydia)地区,宗教也没有完全被希腊化。公元2世纪时有一位出生于吕底亚的希腊人波散尼安斯(Pausanias)写过一本《希腊志》,书中提到中国人(Seres)的养蚕(Ser)和蚕丝。他说,吕底亚人通常被称为波斯人,在吕底亚的希罗凯撒里亚(Hierocaesarea)和哈帕巴(Hypaipa)这两个城市中有神庙,其内室有坛,坛上有积灰,灰的颜色与一般的灰不同。麻葛进入内室时将干木放在坛上,然后进行祈祷,并照着一本书宣读,所操语言与希腊语迥异,是一种外国语,在祈祷时燃着的干木发出光亮火焰。波散尼安斯的记载完全符合祆教的仪式习惯。他所操的语言是阿维斯陀语,但那时并没有流传阿维斯陀字母,这本书的文字可能是用希腊字母书写的阿维斯陀语。在希罗凯撒里亚和哈帕巴这两个城市所发行的铜币上还可以看到安娜希塔女神的雕像和各种希腊神像,说明了两种信仰的同时存在。^①

四、德兰吉亚那火庙

在德兰吉亚那(Drangiana, 今伊朗东部 Seistan)残存有安息王朝时代的火庙,这是现今所能见到的最早的火庙遗迹。遗址在德兰吉亚那的一座孤立的小山上,称 Kun-i Khwaja(主之丘),该处早就是祆教的圣地,山脚下有哈蒙(Hamun)湖,《阿维斯陀》经中称卡萨奥亚(Kasaoya),传说最后的救世主是在那里诞生,故称

^① Boyce, A History of Zoroastrianism, Vol. 3P. . 235—236.

“主之丘”，自阿黑门王朝以来，远近信徒已陆续不绝来此朝拜。丘上的火庙历经修造，最古的年代约在安息王朝初期，第二次改建在公元前3至2世纪，第三次在萨珊王朝时代。

五、圣地和圣典

《阿维斯陀》原来是口传的，最早出现的书面文献大概在公元5、6世纪。传说亚历山大曾毁灭了所有的《阿维斯陀》经，要说那时已有此经的书面文献，殆不可信，这种传说产生的原因可能是由于他迫害祆教徒的缘故。后来萨珊王朝的经典《丹伽尔特》中曾记载，安息王朝的国王伐拉黑许(Valakhsh, 即 Vologeses)曾下令各地要保存残存的《阿维斯陀》书面文献和口传经典。可能那时所保存的也都是口传下来的，或其他文字书写的，没有证据表明那时已有阿维斯陀语书面文献。不过至少在教徒心目中安息王朝对他们并不怀有敌意，虽然他们的国王常自称为“希腊主义的保护者”(Philhellene)。

麦高文(MeGovern)认为，“安息人且有复兴祆教之功，他们不但承认古波斯的神祇，建筑火坛，并且严格遵从祆教教律，暴弃王族尸体，以供秃鹫和犬，这是连先前阿黑门王朝都未能实行的(按：指王族)，而首先从事重行搜集古代苏鲁支及其门徒言论的，也是安息人，这些言论，再加上注解，便成为祆教的圣经《阿维斯陀》，但这种搜集和编订古代圣言的工作，在安息王朝并未完成”。^①

与世界上其他宗教一样，在其发展过程中，祆教在各地形成了一些圣地，它们或与祆教经典中的神话和传说融为一体，获得众多祆教徒的崇拜而定期前往那些圣地进行朝圣活动；或者因为那里的祭司势力比较强大，很早就建有火庙而成为宗教活动中心。其中较为著名的有米底境内的拉加(Ragha)，传说那里是苏鲁支的诞生地，深得祆教徒的敬仰；柴拉(Zela)则是位于小亚细亚的一个著

^① 麦高文著，章巽译：《中亚古国史》，第84页，1958年。

名的祆教圣地,那里最早的火庙建于阿尔塔薛西斯二世时代,阿黑门王朝后期又造了一座供奉安娜希塔的庙宇,柴拉的祆教祭司拥有奴隶和庙产,其势力之大可以干预朝政。不过这些圣地上的祆庙遗址今已不存,现在还能看到的火庙属安息王朝时代,遗址在德兰吉亚那(Drangiana,今伊朗东部 Seistan)。

第七章 大夏和贵霜

第一节 大 夏

《史记·大宛列传》载：“大夏在大宛西南二千余里，妫水南，民多可百余万。”此大夏即西史所记载的巴克特里亚(Bactria)，妫水即 Oxus 河，今名阿姆河(Amu Daria)。大夏的疆域包括了粟特南部和撒马尔罕地区，古来是东西贸易重要通道。张骞通西域时见到了邛竹杖、蜀布，问之，知道是从印度购来，那是公元前二世纪末期之事。此前，大夏曾为阿黑门王朝的一个行省，亚历山大东征和塞琉古王朝控制该地时，有大批希腊人来到这里，从人数而言，他们是少数，当地大多数的人民都属伊朗人，但希腊人不仅尽占所有的高级行政和军事权，并且多数城市也都模仿希腊的形态，整个国家的结构，除了农村外，可说都已希腊化了。公元前256年塞琉古王朝驻东方总督狄奥多图斯一世(Diodotus I)叛变，嗣后于公元前246—230年期间逐渐形成了一个独立国家。他是伊朗人，所建立的王国习惯上称为希腊-大夏王国。这个王国大约在公元前140年时被大月氏人所攻占，大月氏有人认为即西方古籍中的吐火罗人或印度古籍所称的土萨罗人(Tusara)。

一、卡农古城

大夏古来是祆教活动中心，那里盛行祆教信仰要早于祆教传入西部伊朗数百年。根据传说，大夏是苏鲁支的诞生地，公元前4世纪的希腊作家 Ctesias 还说苏鲁支(原文 Zaortes)是大夏人的国王。该地以后虽被希腊化还保持着祆教信仰。

1946年起在大夏东部妫水之旁发掘出一座古城阿衣·卡农(Ai Khanum),此城最初是亚历山大或塞琉古王朝所建,后来在公元前167年塞琉古王朝的欧克拉提德(Eucratides)重占大夏时重建,城中有剧院、体育场等,其建筑样式俱呈希腊化,剧院可容纳六千名观众,体育场据说是当时希腊世界中最大的一座,可见此城之规模之大。殖民者希腊人原打算藉此来夸耀希腊文化,但当地大多数居民是袄教徒,他们不理睬希腊文化象征的建筑物,将它作为采石场、工场或农仓。

卡农古城的一座庙中发现有埋在地下的陶罐,罐口朝下,它显然用于地下献祭,这不是希腊或近东的宗教习惯。根据塔什干所发现的公元前1、2世纪的同样情况的陶罐来看,其中有盛水的痕迹,则此庙的陶罐也可能如此。为什么要供地下献祭,不能不联系到献祭中的阎摩王(Yama)崇拜,他是地下王国之主。其时,从大夏至贵霜王一向正式认定阎摩王是神。^①这些陶罐都集中放在寺庙西北的阴暗处,表明那里的的袄教徒盛行“冥府献祭”,而这是正统的袄教所没有的。在 Ai Khanum 以西、大夏首府巴克特里亚(Bactria)之东的小镇 Takht-i Sangin,有一座典型的希腊-大夏式神庙,庙呈长方形,占地面积为237×165平方米,足见其宏大规模,庙用石块筑成。庙始建于塞琉古王朝前期,降至贵霜王朝胡韦色迦(Huvishka,公元后2世纪在位)时代尚使用。正庙的两旁有凸出于前的呈对称的建筑物,两座建筑物中都有火室,内有正方形的用泥砖砌成的火台,地上有积灰,无疑是供袄教徒敬火之用,他们的拜火活动或许是在火室的地窖内进行,在举行仪式时,庄严地将火室内的火炬引入地窖中。^②

① Grenet: Les pratiques funeraires dans l'Asie central, 载于 *Studia Iranica*。

② Pichikyan: The Oxus Temple Composition in the Context of Architectural Comparison. 载《国际中亚文化研究会信息》第12期,第51页,1987年。

二、崇拜妣水神

当地还有对“妣水神”的崇拜,妣水的希腊语名是 Oxus,贵霜王朝所发行的一种钱币上有 OAXSO 像,此为 Oxus 的伊朗语名称,读作 Wakhshu,表明了对妣水神的崇拜在那里早已存在。10世纪的比鲁尼(Biruni)记载,“在花刺子模人的 Ispandarmaji 月的第10日有一节日称 Wakhsh-angam, Wakhsh 是神的名字,他守护河流,特别是对 Jihun 河(这是妣水的阿拉伯语)。^①在大夏王国时期有许多希腊语的人名带上了妣水神的印记,如 Oxybazos(因妣水而强健),Oxydates(妣水所授),Mithroaxos(密特拉和妣水)。对妣水神崇拜的意义在于当地祆教信徒认为妣水是妣水神所创造。

整个大夏的宗教信仰可说是综合主义的,或者说是融合性的,城市中盛行希腊主义,农村中保持固有的祆教信仰,也注入了少许希腊化现象。

第二节 贵 霜

一、贵霜人的语言

大月氏人进入大夏后,该地最强大的一支部落贵霜,在丘就却领导之下合并了其他部落,成为一个强国,这个部落也就成为这个国家的名称。丘就却的名字是 Kujula Kadphises,国史记载他的称号是“翎侯”(将军),此即伊朗语 yavuka 的音译,后来突厥人借用称“叶护”(Yapgu)。他开始统治大月氏的年代约在公元46年之前,最强盛时代其疆域南抵印度北部平原,以白沙瓦(Peshawar)和马土腊(Mathura)为中心,北与中国接壤。

由于这一大帝国内包括了各种部落和民族,要确定它的主要人种和语言,有一定困难。一般地认为贵霜帝国的官方语言是一种伊朗语方言,字母是希腊文,这在贵霜钱币上可得到证明,特别是

^① 《比鲁尼选集》(俄译本)第一卷,第258页,1957年。

法国阿富汗考古团在苏克柯特尔(Surkh Kotal)所发现的长达25行的“诺孔佐柯(Nonkonzoko)铭文”,更证实了这一点,所以一般称它大夏语,属伊朗语系的一种。按照西方古代载籍的说法,月氏人就是吐火罗人(Tochari, Asii, Asiani人)。斯特拉波(Strabo)的《地理学》中说:“蛮族最享有盛名的,是从希腊人中夺取大夏的Tocchari, Asii, Asiani”。贵霜帝国内有许多吐火罗人是没有疑问的,但这些吐火罗人所操的语言并非即是学术界以前所说的吐火罗语,可能还是大夏语。此外,也有人说,贵霜统治者的先人原是塞种人,在公元前135年左右进入了大夏。^①

贵霜帝国中最著名的国王自推迦腻色迦一世(Kanishka)。根据贵霜王朝的编年史来看,第一任统治者是丘就却,依次是无名国王 Soter Megas(伟大的救世主)、阎膏珍(Vima Kadphises)、迦腻色迦一世、胡韦色迦(Huvishka)、婆苏提婆(Vasudeva)等,迦腻色迦的即位年代在公元后128年或125年。先前的记载中常称迦腻色迦为佛教徒,他建有伽蓝窣堵波(Stupa),且发行的钱币上有释迦牟尼像,这些都是事实,但还有些钱币中刻有希腊、波斯、印度诸神之像,说明佛教并不是他唯一的信仰,可能他只是佛教徒的同情者。在阿富汗的苏克柯特尔的巴格蓝(Baglan)地方发现一座寺院,寺院中有形似石凳的祭坛以及大量的木灰,可以认定是一座火祠。^②火祠拾级而上,人口处有铭文,共25行。马立克(Maricq)于1958年著文考释,辨明其字母是希腊文,而语言仍是一种中期波斯语,他称之为“真正的吐火罗语”,以区别于以前所发现的吐火罗语^③。1960年,汉宁(Henning)又再进行考释,认定这是一种大夏语,碑铭的建立是为了纪念一位高官诺孔佐柯,他重建了部分已毁

① Gershevitch, Nokonzok's Well. 载 *Afghan Studies*, 第二卷, 第55页, 1979年。

② Schlumberger, Le Temple de Surkh Kotal en Bactriane. 载 *JA*, 1952年第一期, 第433—453页。

③ Maricq 文, 载 *JA*, 1958年第4期。

坏了的迦膩色迦所建的寺院。^①此寺院已证明是一座火祠,其入口处的碑铭通常编号为 M,它面向河对岸的一座井,井的内侧石阶两边,各刻有由21块石块组成的铭文(编号 A)和32块石块组成的铭文(编号 B),内容基本上与 M 相同,只是稍短些。它们出现的次序,先是 A,然后是 B,最终以 M 的形式建立在入口处。在这寺院旁边高处有两座较小的寺院,编号 F, S,盖许维奇认为 F 寺院也是火祠。^②铭文的大意是:

“此迦膩色迦寺为国君迦膩色迦始建时命名,然后内部流水枯竭,寺中无水,因恐由此引发敌人,因将寺中诸神迁往拉夫和安得兹,此寺遂荒芜。诺孔佐柯于31年尼桑月(Nisan)抵达此寺,他环顾后即命掘此井,使能汲取,他对寺中人说,不可无水,因恐怕敌人,此井为 Kozgashk 之子 Burzmihir 受国王之命而建,并纪念诺孔佐柯,撰文者为 Burzmihir 之子 Mihraman,及另一 Mihraman。”

何以要掘井,是因为祆教徒除了崇火外还崇水,如果没有水则担心恶魔会降临,所以必须有个水井作为蓄水池供寺院之用。文中所说的31年乃指迦膩色迦纪年第31年,迦膩色迦纪年从公元后128年开始,此31年即公元158年,为胡韦色迦统治时代,说明该寺的重修年代在胡韦色迦时期,而他本人自然也信奉祆教或者至少是祆教的维护者。尼桑月是巴比伦月名,曾为波斯萨珊王朝使用,约当公历3—4月。修缮者和撰文者的名字 Murzmihir, Mihraman 自然与信仰密特拉神有关, Mitra 的中期波斯语作 Mihr(大夏语的原文是 Miuro)。

贵霜王朝发行的钱币中,有些刻有祆教诸大神的名字,如 Miro(密特拉), Orango(即 Verethranghna,胜利之火), Ardoxšo(即 Asī 幸运神)。此外有的钱币刻有希腊神、湿婆教神和巴比伦神

^① Henning 文,载 BSOAS,1960年第1期。

^② Gershevitch; Nokonzok's Well. 载于 *Afghan Studies*, 第67页,1979年,第1期。

的名字,这也说明贵霜诸王并非只是信仰佛教,他们对各种宗教都尊重。贵霜王朝到婆苏提婆(Vasudeva)统治时期,根据马土腊的婆罗迷铭文记载,它的名字一直到迦腻色迦纪元98年(公元225年)为止,从99年起就没有贵霜国王的名字了,这标志着大贵霜帝国亡于公元225年。此后如犍陀罗、大夏、粟特等地区另由所谓小贵霜人统治,他们可能是贵霜人,也可能是波斯人,他们的称号已不是“翎侯”、“大王”(Maharaja)或“王中之王”(Shaonano Shao),而是“贵霜沙”(Kushanshah),意思是贵霜王。在印度河东部的偏安一隅的统治者是迦腻色迦三世,他发行的钱币有 Ardoxso(即 Asi 女神)的座像。另一些贵霜沙则是萨珊政权的总督,皮罗兹一世(Peroz I)的一个钱币上,一面是他崇奉阿胡拉马兹达的他的像,另一面又是他崇奉佛陀的他的像,似乎他对这两种宗教都崇拜,不过他的称号却是“崇奉马兹达的君主皮罗兹,伟大的贵霜沙”(Mazdezm bage Piroz Vazurg Kushana Shah)。还有一位贵霜沙的名字是霍尔马兹达(Ohormazd,即西方记载的 Hormizd),此名即指阿胡拉马兹达,可见他也信奉祆教,其钱币上的称号是“崇奉马兹达的君主霍尔马兹达、伟大的贵霜的王中之王”。这些贵霜沙小王朝的钱币直到公元360年左右才结束,他们所发行的钱币已不用大夏语,而是钵罗婆文的中期波斯语。

第八章 粟特和花刺子模

第一节 粟 特

古代粟特人居住在泽拉夫善河(Zarafshan)河平原一带,其中心为撒马尔罕,此地非今之撒马尔罕,而是在此城以北之阿夫拉西阿卜(Afrasiab)废墟。《阿维斯陀》名粟特为 Su γ da,古波斯语称 Suguda,希腊语记载称 Sogdiana,粟特语本身则名 Su γ d 和 S γ ud。公元前 6—4 世纪时,粟特归波斯阿黑门王朝统治,亚历山大东征时又占领了该地。玄奘《西域记》载,自素叶水城至羯霜那国,地名窈利(即粟特)。素叶水城即碎叶城,故址在今托克马克西南八公里处阿克-贝西姆(Ak-Beshim),羯霜那国故址在撒马尔罕南七十五公里处,所以在唐朝时期粟特人居住地区业已向东北拓展。

粟特语属伊朗语的东方语支,其字母起源于阿拉伯字母,有固有字体、佛教字体、摩尼教字体、景教字体等,多数学者认为景教字体源自叙利亚字母。

粟特人从来就没有建立过强大国家,有时附属于强大的邻国,但他们在文化上和经济上仍保持很大的独立性,虽然在我国发现有大量的粟特文佛教、摩尼教、景教文献,但只能说是部分粟特人受到了异教影响,而自身“仍保留着一种地区性祆教文化。”^① 粟特

^① 克林凯特著,赵崇民译,《丝绸古道上的文化》,新疆美术出版社 1994 年。第 140、143、50 页。

人是经商能手,长期以来操纵着丝绸之路上贸易往来,使粟特语成为这条陆道上的公用语。在我国新疆柏孜克里克的古代佛教寺院中,遗存有身穿典型民族服装的粟特商人的画像。直到8世纪末,伊斯兰文化进入,原有的粟特文化才开始衰落。粟特人早就来到我国,本书后面介绍中国的袄教时将有论述。粟特人有信仰袄教的证据如下。

一、楚河的发掘

1939年—40年,前苏联考古学家伯恩斯坦在楚河南岸克拉斯那雅-雷契卡(意即“红色小河”)发掘出一中世纪城市,其报告已刊载于《考古学资料与研究》(俄文)第14卷(1950年)。据载,该地建筑物是以家长统治的大家族结构构成建筑单元,建筑内部的广场有家族墓地,其中发现了袄教徒埋葬尸骨的骨壶,基本上是石制品或土制品,外表有各种各样树木花草和人物等浮雕。骨壶是死者身后居住之所,故骨壶模仿住屋之外形,一般认为方形骨壶表示死者定居之家屋,椭圆形表示游牧民族之天幕,粟特人这时已定居从事农耕,方形骨壶必是粟特人尸骨,椭圆形虽表示是游牧民族,估计是粟特人因与游牧民族不断接触,所以原有的骨壶形状也有了改变。

克拉斯那雅-雷契卡所发现的骨壶多属残片,整个形状完整的仅得三个,外表有柱状的纵线纹样,象征家屋的柱子。尸骨的安放也有顺序,首先收手、足等长骨,其次是骨盘、肩胛骨等大骨,再后是肋骨、小骨,最后是面向这些骨路的头盖骨,可见他们的葬仪之隆重,并非杂乱无章地任意堆放。

二、片治肯的发掘

片治肯(Penjacent)在撒马尔罕以东68公里处泽拉夫善河中流,公元4世纪已存在,6世纪起有了充分发展,7世纪成为独立的权力中心,公元721—22年受到阿拉伯人的严重冲击,到了8世纪后期再也没有重建过。1946年起,前苏联考古学家陆续对该地进

行了发掘,获得了极为丰富的成果,最令人赞叹不已的是其壁画。

片治肯的发现,把该城分为四个区:城堡、实际住宅城、郊区和墓地。城堡和住宅城的建筑物上有大量壁画,有的壁画占了整个墙壁4—5米高度,不同大厅里的墙壁面积各有二百至三百平方米。壁画的题材包括了希腊、罗马、印度和伊朗的各种神话传说,体现了片治肯是东西文化的荟萃之地,此外也有许多宫廷生活、贵族宴饮和市民活动的场面。尽管是异彩纷呈,并表现出各种不同的非伊朗式概念,但居民的主要宗教信仰仍然是祆教,壁画上描绘的家庭祠堂中有一部分有祭坛,克林凯特解释是用于礼拜祆教神和民间神。^①这种所谓家庭祠堂粟特语称B Y n(祠),对粟特人的宗教生活非常重要,不能认为是仅供祭火之用,祠主(B Y npt)礼拜祆教众神,而这些神又常通过人的名字表现出来。祠主可能就是国史中所称的“祆祝”。其6号室西墙壁画上,绘有一有翼公羊于一台座上,台座上绘有三个圣火祭坛,祭火坛上绘个神像,其一为Wsprkr神,另外两个是Adbag神与Zrvan神^②,此Adbag的粟特文是'dBag,乃复合词,意谓“大神”,即指阿胡拉马兹达。Zrvan即佐面文,是他流出了善灵与恶灵孪生兄弟,非正统派信仰,在波斯萨珊王朝时流行。Wsprkr未见于祆教诸大神名录,可能是粟特本地区之地方神。

片治肯所发现的许多骨壶更证明了其居民坚持祆教的葬仪。在片治肯的沙赫里斯坦(Shahristan)以南有许多小丘,约15个左右,小丘之下有坟墓,属6—8世纪,墓呈方形或长方形,就像一个小屋,内部面积多数是4、5平方米,壁厚约一米,人口处原有木门,后被毁,三面墓壁筑有长凳状安放骨壶,较大的墓约有十个骨壶。

① 克林凯特著,赵崇民译:《丝绸古道上的文化》,新疆美术出版社,第143页。

② 姜伯勤:《论高昌胡天与敦煌祆寺》。载《世界宗教研究》1993年,第一期,第9页。但也有人认为,'dBag即佐面文。

无疑这些骨壶都属某一家族。据 11 世纪时的比鲁尼(Biruni)记载,“粟特人在粟特历年十二月之末(即万灵节)行祭祖之礼,他们哀悼、哭泣,搔碎自己脸部,并为死者供献食物饮料。”^① 此即是在骨壶前进行墓祭。片治肯的骨壶形状与其他地区所发现的基本相同,一种呈长方形,另一是椭圆形,外表都有纹饰。现在中亚各地所发现的骨壶外表不一,土库曼斯坦共和国拜伊拉·阿里附近所发现 5—7 世纪的骨壶并无任何涂饰,托克-卡拉(花刺子模)出土的石膏骨壶,属 7—8 世纪,有一枚画有哭丧图,有号啕大哭的男女,另一枚则画着死者躺在长方形毯子上或托床上的正面图。在伊斯泰克耳(Istakhr)和伊克里特(Iqlid)所发现的骨壶则有较长的钵罗婆铭文,记载死者逝于何年何月何日。^②

三、慕格山文书

1933 年春,在泽拉夫善河上游、片治肯以东 50 公里的慕格山(Mugh)发现大量文书,经送伊朗语专家弗里曼鉴定,知道是用粟特语书写的文书,大部分与撒马尔罕的统治人物有关。此为前苏联境内首次发现的粟特语文物,先前仅在我国境内有发现。同年秋,前苏联科学院派遣以弗里曼为团长的调查团往该地进行调查,1946 年又派粟特-塔吉克调查团再次去调查,共发现写在纸张、皮纸和木片上的文书共 81 件,其中除了 3 件中文、一件阿拉伯文外,其余都用粟特文书写,大部分文书是撒马尔罕国王 Dewastic 与其他粟特人的往返书信,包括政治、法律等内容。撒马尔罕即我国史书上所称的康国,这些文书对研究粟特文化和康国的对外关系提供了非常有用的信息。

Dewastic 是粟特地区国王,8 世纪初受到阿拉伯人进击而使

① 《比鲁尼选集》(俄译本),第一卷,第 255 页,1957 年。

② Frye: Funerary Inscriptions in Pahlavi From Fars, 载 Henning Memorial Volume, 第 152—156 页。

该地陷落称臣。Dewastic 又写作 Dywastyc, 此词源自 Dyw, 亦即古代伊朗语 Daeva, 在祆教中解作魔鬼, 而吠陀经文中是神, 所以在粟特文摩尼教、景教文献中 dywastyc 都是“魔鬼”的意思。^①但是慕格山文献中有一词 dywgwn, dyw 即 daeva, gwn 是“主人”,^②亨宁(Henning)说此词的意思是“神圣的”^③, 可能粟特人仍保持古代伊朗人最早的信念, 视 dyw 为神, 更为重要的, dywastyc 作为一个国王, 不可能以魔鬼名字来命名, 只能自称为“神”。

慕格山文献中所见的日名和七曜历名都与祆历相符, 也即都以祆教的诸大神命名, 说明粟特人确实受到祆教文化的影响。对于慕格山文献的重要意义将在《中国的祆教》一章中作进一步讨论。

慕格山文书第 4 号载一结婚契约称:“我以神(βγ)和密特拉(Myδr)的名义, 发誓既不将她出售, 也不将她典质”。密特拉是契约之神, 也是祆教的主要大神。βγ 之义为“神”, 亦指国君或有地位之人, 如 A1R 是一封 Apanak 致国君的信, 第一行 t β γwγwβwpr m'nd'r, 意思是“尊敬的行政领导者国君”; βγw 是 βγ 的宾格, A6, B19 号等也有类似字句。^④文书 A5 号提到了给予 mγ wpt50 枚银钱,^⑤此 mγ wpt 读成 magupat, 由 magu+pati 构成, 意思是“麻葛之主”或“大祭司”, 说明该地有祆教重要神职人员, 以主持祆教仪式。

四、其他宗教信仰

不能认为所有的粟特人都信仰祆教或古代伊朗的多神教, 也有少部分人信仰佛教、景教、摩尼教。在阿克-贝西姆(Ak-Beshim, 即碎叶城)的考古发掘发现那里有景教教堂和佛教寺院。阿克-贝

① Gershevitch, A Grammar of Manichaen Sogdian, P. 192.

② dyw 见文献 A9 号, γwn 的解释见《慕格山文献》第 3 册(俄文), 第 94 页。

③ Henning, A Sogdian God. 载 BSOAS, 1956 年, 第 253 页。

④ 《慕格山文献》, 第 3 册, 第 73 页。

⑤ 《慕格山文献》, 第 2 册, 第 182 页。

西姆是移居于楚河流域的粟特人所建,位于楚河南岸克拉斯那雅-雷契卡(红色小河)东南 25 公里处。1938 年、39 年前苏联学者伯恩斯坦所领导的调查队首先在那里进行发掘,1953 年起吉尔吉斯的考古学、民族学联合调查队又在其附近新的地点考古发掘,判明此城毁于 11、12 世纪。此城屡经修建,覆盖有四个层面,最下层筑于公元 5、6 世纪,最上层筑于 9、10 世纪,可知此城约存在于公元 5 世纪至 10 世纪。该地所发现的货币中有镌刻粟特语文字者,所以当时该地虽归西突厥突骑施可汗统治,粟特人仍然保持有相对的独立性。

碎叶城北部发现了一座 8 世纪时景教教堂,教堂呈东西长方形,共长 36 米,宽约 15 米。其内庭有信徒坟墓,面向西方,这是在中亚所发现的最早景教徒墓地。

有不少粟特文景教卷子是在吐鲁番发现的,这些景教徒使用的粟特文字母是从叙利亚字母演变而来,景教教会原使用叙利亚文。吐鲁番所发现的粟特文景教卷子最早年代约在公元 576 年左右,^① 历来以为景教之传入中国,根据《景教碑》所载是在贞观九年(635 年),但此卷在吐鲁番发现,说明在公元 6 世纪中叶它已传入我国。其他粟特文景教卷子的年代大抵在 7 世纪至 11 世纪之间,最晚的一种是 14 世纪。从这些卷子的年代来看,粟特语盛行在我国西陲的年代是在 7—11 世纪。粟特文景教卷子都是叙利亚文景教经典的译文,包括《新约》残篇、圣徒传记、赞美诗等。这些文献之在吐鲁番发现而不见于粟特本土,说明当时在中亚传教的景教教士在粟特本土并无多大发展,仅是传到了我国才找到了新的立足点,碎叶城只是粟特人向东北移民后所建立的据点,原不属粟特本土。克林凯特说,公元 6 世纪时,祆教又在粟特本土上复兴起来,那

^① F. W. K. Max Muller: *Sohdische Texte* I, 载 SPAW, 1934 年,第 513—520 页。

里的寺院与宫殿的壁画中出现有印度教因素,却看不到摩尼教和景教的痕迹。^①也有学者如意大利的布萨格里认为片治肯的一座城堡的壁画上,建筑物的细节与景教很相似。^②

阿克-贝西姆又发现有较大佛教寺院,东西约长 76 米,宽 22 米,内有左右两座佛像,均已遭破坏,根据残存的佛像足部判断,估计原来的佛像约有 4 米高度,佛寺的壁、柱尚有装饰板残片,此佛寺以东 250 米处也发现有一佛寺。估计阿克-贝西姆佛寺的存在年代约在 7 世纪末至 8 世纪初总共不过五、六十年,以后即荒芜。^③在费尔干纳南部的库瓦古城有一座佛寺是 6—7 世纪的遗存,7 世纪中叶已被夷为废墟,庙门入口处有一尊巨大神像,是印度神像的塑像技巧同本地保护神特征的结合。片治肯的住宅区中也发现佛寺。

粟特文佛教文献大部分发现于敦煌,一部分得自吐鲁番,其年代约属于 8—9 世纪。其中大多从中文佛经译出,个别译自梵文和龟兹文。无疑这些是粟特人进入我国本土后才受到汉文化和佛教的影响才从事译述的,在粟特本土上尚未发现有粟特文佛经,说明佛教在那里影响不大。

摩尼教出现于粟特的时代要迟于佛教,其信徒似乎不愿在那里久留,而大批来到我国。现在所见的粟特文摩尼教字体卷子绝大多数是在吐鲁番高昌古城发现,此外,敦煌也有发现。它们或则译自中期波斯语,或则译自安息语,或者在文书中夹杂了安息语和中期波斯语,其年代约在公元 8 世纪至 10 世纪。与佛教在粟特的情况一样,粟特文摩尼文体卷子,在粟特本土上无一件发现,我国所发现的卷子可能大多数是从粟特带来的,其中如粟特文译文《福音

① 克林凯特:《丝绸古道上的文化》,第 50 页。

② 许建英、何汉民编译:《中亚佛教艺术》,新疆美术出版社,1992 年,第 44 页。

③ 香山阳坪:《沙漠和草原遗宝》,第 119—120 页。

书》、《巨人书》本身就是摩尼生时的著作。

第二节 花刺子模

花刺子模在阿姆河上游有一带绿洲,因其土地肥沃而形成广大的居民区,并且早就应用和开发了人工灌溉,兴起好多农业城市而建立了一个独立国家。此名原义是“太阳的土地”。马伽尔特和其他一些学者认为花刺子模就是传说中的圣地雅利安·维杰(Airyānem Vaejah),又是苏鲁支的出生地。^①托尔斯托夫则认为花刺子模即《汉书》中所说的康居,在《阿维斯陀》经典《耶斯特》中提到一个名词 Kanghi,称他是“高贵而神圣的”,此词显然是康居的对音,在波斯史书《列王纪》中写作 Kanghy,据比鲁尼的说法,它即是花刺子模。^②托尔斯托夫称花刺子模从公元前4世纪至公元后1世纪的文明为“康居文明”,这时期是花刺子模章巴斯·卡拉(卡拉是“城堡”之意)文化最繁荣的时期。

这个国家在公元前1世纪至公元后1世纪初成为强国,公元240年前后,波斯萨珊王朝的沙普尔一世并吞了这个王国,其后又保持了相对的独立性,直至公元712年才被阿拉伯人屈底波(Qutaiba)完全征服。

花刺子模人有自己的语言,属伊朗语东部方言,近似粟特语。公元前二千年左右,中亚已开始出现了古伊朗语。其方言区别很小,其基本的人民在西部是花刺子模人,其东部是粟特人,再向东北是塞种人(Saka),到了公元前4世纪至3世纪,这种人的方言独自有了发展,发生了变化。^③花刺子模语所用的文字最初是阿拉眠字母,在托普拉克-卡拉(Toprak-Kala)发现了许多属公元3世纪

^① Marquart: Eransahr, 第155页,1901年。

^② 托尔斯托夫:《古代花刺子模文明》(俄文),苏联科学院出版社,1948年,第145页。

^③ 弗里曼:《花刺子模语》(俄文),苏联科学院出版社,1951年,第7页。

时阿拉伯文文献,他们使用了阿拉伯文很长时间,从10世纪初直到阿拉伯人进入以后才采用阿拉伯字母。^①

1928—29年在雅库博夫斯基领导下对花刺子模中世纪时的首府乌尔根奇(Urgenj,《元史》称“玉杰龙赤”,《清一统志》为“乌尔根奇”)发掘,1934年伏耶服兹基又在该地考查,这两次发掘所得仅限于中世纪时花刺子模文化。1936年古略莫夫的考古,则在古拔泰小丘上发现了阿拉伯人进入花刺子模之前的袄教徒墓地。收获最大的,是托尔斯托夫领导下的两次花刺子模考古发掘(1945—48年和1949—53年),其成果已载于两大厚册报告,由前苏联科学院出版,从此,自公元前三千年至中世纪花刺子模的物质文化和经济生活、社会结构、精神世界显现于世,是考古学领域所取得的惊人成果。这里仅就有关袄教部分作一介绍。

一、骨壶

1950年在卡拉勃-盖尔这一古城堡进行发掘,该地城堡有二,在城堡1有三处发现有骨壶,第一群是在西壁安放的各种石制骨壶,两种是男性头盖骨,六种是女性头盖骨,一种属儿童。第二群在北墙,是陶制骨壶,两种头盖骨属男性,一种属儿童。第三群也在北墙,它并非每个人的骨壶,而是合葬在平地上的尸骨葬,计有八具男性头盖骨,此种骸骨墓地也是“寂没之塔”的一种。在城堡2也发现了一男性骨壶。经特洛费穆娃研究,这些骨壶和合葬之墓属公元1世纪至3世纪,合葬的骸骨从头盖骨分析,可能原来是印度-达罗毗荼人,他们是被用作战士或奴隶,后来同化为花刺子模人了。^②

1953年又在卡拉勒-盖依获得14个完整的骨壶和二、三十枚

① 奥朗斯基:《伊朗语言学导论》(俄文),第211页,1959年。

② 《1949—1953年花刺子模考古和人种学发掘报告》(俄文),苏联科学院出版社,1958年,第626—629页。

碎片。

该地发现的骨壶有圆形,也有方形,有三足或四足,也有骨壶上加盖,形状不一。这些骨壶为我们提供了公元1世纪已盛行祆教葬仪的有力证据。

1950年在考依-克雷冈-卡拉发现了一个有女人坐像的骨壶,1953年又在该地附近发现一个有男人坐像的骨壶,骨壶上有人的坐像实属鲜见。又有一骨壶正面捏成了人的头像。^①1940、1941、1945年对托普拉克-卡拉进行发掘,出土文物中有一具绘画涂饰的骨壶,时代约属公元7—8世纪,正面画有躺着的死者,周围是哀悼的亲友,上面的骨壶盖后边有一门,门上画有一个月牙,一个表示太阳的圆盘和两片叶子,表示死后永生。阿弗里特(’pwrg)国王约在公元4世纪时统治,已发现有他发行的钱币,特喜克-卡拉发掘出了这一时期的骨壶,呈有盖长方形。

二、祆神崇拜

西雅乌施(Siyawush)是伊朗古代神话中的英雄和半神式人物,在《阿维斯陀》和《列王纪》中都提到过他的名字,以后列入祆教的众神庙,《列王纪》说他是卡乌斯国王的儿子,曾打退过土兰的凶猛敌人阿夫拉西亚伯的来犯,并且以他的名义修建了一个西雅乌施城。据花刺子模人自己传说,他建立了花刺子模第一个王朝,11世纪花刺子模人伟大学者比鲁尼在其书中称,西雅乌施来到花刺子模后,即由其子凯·忽斯鲁即位为王,^②因而西雅乌施在花刺子模备受崇拜。花刺子模所发行的许多钱币(公元前1世纪至公元后8世纪)铸有西雅乌施形象。^③

在章巴斯-卡拉和托普拉克-卡拉的主要街道两旁的城市居民

① 图见前书,第183、190页。

② 《比鲁尼选集》(俄文),第一卷,第47页。

③ 托尔斯托夫:《古代花刺子模文明》,第86页。

住宅被称为“火神之家”，其中不仅祭火，且有供物，此即所谓对“家屋之火”的崇拜。花刺子模各地考古中又发现一些安那希塔女神像和西雅乌施像。古代布哈拉居民有一种风俗，每年新年之日将泥塑神像毁坏，于国王亲自在场的情况下代之以新的神像，托尔斯托夫认为花刺子模也有这样习惯。^①

三、天文历法

最早详记花刺子模人使用的天文历法名词的是比鲁尼，他提到花刺子模和粟特居民所用之历是“麻葛月”（即袄历月），其月数和每月日数都与波斯历法相同，只是波斯历法曾经用过阴历，每年360日，而粟特人和花刺子模人又在360日之后再增加五天，一年有365日。^② 花刺子模每月30日的日名与粟特历、波斯历（指萨珊王朝时代袄历）基本相同，都以袄教诸大神命名，比鲁尼书中均一一列出，自从慕格山粟特文文书发现后，进一步得到了证明，下面可举出一些例子。^③

波斯历法	比鲁尼粟特历名	花刺子模历名
Hormuz	xrmjd	Rimijd（阿胡拉马兹达）1日
Mah	Mah	Mah（月神）12日
Mihr	Mhsh	Mig（密特拉）16日
Srosh	Srsh	Asrvsh（保护神 Sraosh）17日
Din	Din	Diii（宗教、信仰）24日

① 托尔斯托夫：《古代花刺子模文明》，第123页。

② 《比鲁尼选集》，卷1，第60页。

③ 比鲁尼用阿拉伯文书写，故粟特历名和花刺子模名俱据辅音字母转写。

随着阿拉伯人进入花刺子模，祆教开始衰落，据 11 世纪花刺子模人比鲁尼记载，那时在花刺子模的麻葛人数已很少，他们不研究自己的信仰，只局限于表面的知识，也不钻研其真髓，甚至对节日庆典也只知道在哪一段时期内，不清楚究竟在哪一地点哪一月份，同样，对节日和每月的日期，也不能与他们的信仰联系起来。^①

① 《比鲁尼选集》，卷 1，第 265 页。

第九章 希腊语苏鲁支伪经

一、伪经出现的文化背景

从公元前 3 世纪开始,地中海沿岸流通着许多有关苏鲁支及麻葛的文献,先前以希腊文书写,然后又出现了阿拉眠文、叙利亚文、柯普特文(Coptic,埃及基督教徒所书文字)等这类文献。其风格和文化基本都与上述的希腊文著作相似,可说是希腊文化的投射,习惯上称之为“希腊化”的著作。这些作品通常以苏鲁支或麻葛的名义来阐述其智慧或伪托是苏鲁支的著作,它们的完整的单篇著作早已佚失不存,现在仅能靠一些残片和他人著作中的引文来理解其内容。

皮但士(Bidez)和古蒙(Cumont)在 1938 年出版了两卷本《希腊化的麻葛》(Les Mages hellenisés),第一卷是序论,第二卷是残简的汇编,有重要参考价值,此书在 1973 年又重印出版,简称 BCM。1945 年在上埃及 Nag Hammadi 地方发现了大量以柯普特文书写的诺斯替派文献,完整的有 30 卷,残片有 10 种,其断代约在公元 1—4 世纪,它们分别属于希腊化的基督教和前于基督教的犹太教中的诺斯替派,也有人说是犹太人-基督徒的诺斯替派。不管怎样定性,它是受到了苏鲁支教的影响。例如善恶二元论、救世主的出现、正义者的得救,等等。它与苏鲁支教、犹太教、基督教最重要的不同点在于,不认为律法是阿胡拉马兹达或摩西所授,只是魔鬼的产物,它说上帝使十分之一的堕落天使为撒但服务,这样就允许撒但可随己所欲来主宰人类世界。这些柯普特文卷子中有一长卷 Zostrianos,此名是苏鲁支的柯普特文写法,是卷通常称为

《苏鲁支的教导》，是假苏鲁支之名的一本伪作。但此伪作并非没有价值，它代表了早期希腊化中的一种思潮，仍有重要参考意义，正如犹太教、基督教的伪经一样。是书描写 Zostrianos 上升登入由神体现的灵的世界后，并被告知天堂世界居住者的名字及其关系，主要大神是持有三重权力的无形的灵，由他流出了无数的灵，其中三大神最重要，此即“隐而不显者”、“第一个显现者”、“自我孕育者”。Zostrianos 经历了天堂这段经验后，即回到可感知的大地世界，将他的见闻写在三块板上，教导人们从光明和知识得到解放、得到拯救，特别是“男性的拯救”。“诺斯替”的原义本是“知识”，此书殆为诺斯替派的著作。

二、伪托的苏鲁支著作

皮但士和古蒙的著作汇编据说是苏鲁支所写的著作。这些伪作之所以会出现，是由于公元前 6 世纪时波斯人征服了安纳托利亚后，有许多波斯人迁居到那里建立了社区，希腊语称他们为“麻葛人”(Magusaioi)。他们中受希腊文化影响的一部分人就成了“希腊化的麻葛”，包括真正的麻葛和一群知识分子。前者的智慧定向于希腊的形式，于是就出现了以希腊的价值观为基础的以希腊语写成的伪造的苏鲁支著作。其中最重要的有这几种：

(1)《论物性》(Peri physeos)。其书共四卷，约成于公元 2 世纪，散见在其他人的著作中。2 世纪末的希腊神学家克莱孟特(Clement)著作录有一段《论物性》的卷首语，称：“我记载了这些事情，我苏鲁支，阿美诺斯(Armenios)的儿子，属本斐雷一族，他死于战场，我在地域中听到了神的传授”。然后苏鲁支描述地下世界情况以展示他的智慧。5 世纪时的希腊哲学家普鲁克路斯(Proclus)认为这段神话实际上是柏拉图《理想国》中爱尔(Er)神话的翻版，爱尔的父亲即是阿美诺斯，此书只是以苏鲁支替代了爱尔。此说是否可靠，犹待论证，但至少说明他已看到过《论物性》一书。另一位 3 世纪时希腊新柏拉图学派哲学家鲍斐里(Pophyre)写

过一本《毕达哥拉斯传》，书中记载毕达哥拉斯倾听苏鲁支(Zaratos)论物性。事情虽有些奇特，却说明鲍斐里也相信《论物性》的确是苏鲁支本人所作。

现在所见到的《论物性》只有零星片断，主要是根据普鲁克路斯的记载。他指出此书塞满了星象观察，而提到星名的只有一个Ananke(“必要”)，苏鲁支说它即是“气”。此说可能受到祆教影响，祆教中有一风神伐由(Vayu)，他也是“生命气息”之神，他来来往往决定了人的命运，于是此书就名之为《必要》。在普鲁克路斯书以及6世纪时巴苏斯(Bassus)汇编的一本农业书籍Geoponica中都曾提到苏鲁支对星象的看法，他的天文表近似于阴历，每月有30天，当月亮升起超过地平线时是农业操作最佳时刻，不可在月亮处于地平线下时操作。^①书中还提到了一些植物名录。

(2)《论宝石》(Peri lithontimion)。是书仅一卷，讨论矿物的医药及奇异特性，大部分取材自老普林尼的《自然史》，老普林尼是公元1世纪人，此书显然是1世纪后人士假苏鲁支之名的伪作。

(3)《星象学》(Asteroskopika, Apotelesmatika)，是书共五卷，乃不同时期材料所组成。主要来源是6世纪初占星术家派古斯(Palchus)所引用的材料，大概到了萨珊王朝时代，另外一些材料也归入苏鲁支的著作。在皮但士和古蒙汇编的材料中，第080号《论航海》谈及航程出发时，预言月星相对其他五个星辰的位置将会出现的情况；081号从水星的位置预言战争将爆发；088至095是11世纪阿拉伯占星术家阿本拉加尔(Abenragel)所引用的。其中088和094最重要，088论述观察天体运行时太阳和其他星辰所起的haylaj和kadhkhudah的功能，haylaj的意思是“始动者”，kadhkhudah是“家屋的主宰”，他们都是星辰，运行到一定位置就

^① 关于《论物性》的详细讨论可参考 Bidez et Cumont: Les Mages Hellenises (以下简称 BCM)。Tomc I, 1973 年版, 第 107—130 页。

意味某人生命的长短。094 是根据占星,有两人虽然死去,但必定会回生。年代最晚的引用文见于 14 世纪克柯(Cecco)的报告,他引用了一篇据说是苏鲁支所写的《论文学》(ad litteram)中的材料,BCM 编号为 096 和 0104,内称世界发展分四个阶段,每一个阶段 12,000 年,由 8 个星辰分别构成四个分野连续来统治,当具有半个神性的人类出现时,他改变了世界秩序,废除旧的律法,创造新的秩序。强有力的诸灵固定在主要点上,是他们赋予了人们血和肉。克柯所说的苏鲁支的天体四分法,可能是受到了祆教佐而文派四分法的影响。此外,祆教说世界总共持续 12,000 年,而此书则说每一阶段 12,000 年,其间不无联系。

苏鲁支提到了五大行星,他不以神或人的名字命名,而是用早期的希腊语来称呼,如 Phainon(光辉,即 Saturn,土星)、Phaethon(明亮,即 Jupiter,木星)、Pyroeis(火红,即 Mars,火星)、Phosphoros(晨曦,即 Venus,金星)、Stilbon(闪耀,即 Mercury,水星)。^①这些希腊语行星名称流行于公元前 3 世纪至公元后 2 世纪,为希腊化的麻葛人所常用,皮但士和古蒙据此认定《星象学》五卷书乃是塞琉古王朝时代写成。^②在古代希腊,五大星象的名称不是这样写法,他们总是与神话传说中的人物联系起来,土星是 Cronos,木星是 Zeus,火星是 Ares,金星是 Aphrodite,水星是 Hermes。

三、占星师苏鲁支

在希腊化的麻葛人中,苏鲁支以占星师出了名,皮但士和古蒙说:“美索不达米亚和安纳托利亚的麻葛们是首先将马兹达教的改革家(指苏鲁支)变换成迦勒底人(指占星师)的先知,揭示天空星宿的秘密。”^③这些苏鲁支伪作的出现,加强了他的占星师形象。麻

①② BCM, Tome I, P. 136, 139, 1973.

③ BCM, Tome I, P. 36, 1973.

葛人认为苏鲁支是占星师,也许是受到了希腊人的影响,苏鲁支的希腊语名称是 Zoroastres,此名的中间词——astr,即希腊语 astron 或 aster,义为“星辰”。在早期,Zoroastres 一名意指“星辰崇拜者”,词首 Zo-意谓“充满活力”、-ro-是“流出”。这种词源上的分析不一定可靠,但希腊人早就传说苏鲁支是占星师也是事实,所以《毕达哥拉斯传》中会出现这样的句子:“毕达哥拉斯在巴比伦遇到了包括苏鲁支在内的迦勒底人”,“毕达哥拉斯去访问迦勒底人苏鲁支”。

在叙利亚和安纳托利亚的麻葛人之所以对占星术特别感到兴趣,另一个重要原因是他们接触了巴比伦文化,原来的伊朗宗教从巴比伦的迦勒底人那里获得了占星知识及其宇宙观,巴比伦的迦勒底王朝(即新巴比伦王朝,统治年代在公元前 611 至公元前 540 年),是占星学大放光彩时代,依赖黄道十二宫的生辰占星术萌芽于这一时期,公元前 1 世纪的希腊作家西西里人狄奥多罗斯(Diodorus)称:

“迦勒底人在漫长岁月中,对各种天体进行观测,并对诸天体之运行及作用作了最精密的研究,是以他们能预言未来之事。然而最具判断意义的及司命之力者,是他们称为‘行星’的五大天体,他们视此五大行星为‘翻译者’。之所以如此,是因其他天体都各守其位,仅沿固定轨道运行,故能将诸神方在策划中事兆示世人于发生之前。”^①

不能排斥麻葛人也受到希腊占星术的影响,他们懂得希腊语并以希腊文写作,自然阅读过希腊文这类文献。被称为“医学之父”的公元前 5 世纪希腊著名医师希波克拉底(Hippokrates)曾教授过占星学,以便让学生掌握病人的“凶日”。并且说过:“谁要是不理解占星学,那就不是医生而是白痴。”公元前 9 世纪希腊诗人赫

① 江晓原:《历史上的星占学》,第 39—40 页,1995 年。

西奥德(Hesiod)流传下来的一首长诗《工作与时日》中,说到宙斯(Zeus)所规定的日子不能搞错,每月的第8、9天是劳动的好日子,每月中旬第6天不利于植物,不利于女孩出生,不利于姑娘出嫁,等等。

托名为苏鲁支所写的希腊语伪作究竟有多少?公元前2世纪的海米普斯(Hermippus)在其多卷本的《论麻葛》(peri magon)称,苏鲁支共写了二百万行,并举出了其目录内容,据说这些资料是他从亚历山大里亚图书馆中收集到的。其书今已不存。上述记载是老普林尼的《自然史》中所引用,阿尔法利克(Alfaric)怀疑二百万行是否二万行之误。^①此外,这些著作中是不是还包括了《阿维斯陀》的译文呢?亚历山大里亚图书馆早已被焚毁,也无从核对。

四、希腊化麻葛中的苏鲁支

公元1世纪或2世纪初有一位哲学家迪安·克立索斯顿(Dion Chrysostom)在其《演说集》讲到了苏鲁支及其教义,其内容据说乃得诸希腊化麻葛人所述,从中不难看出他们的信仰和正统麻葛的信仰有何异同,他说:

“波斯人(指麻葛人)称,苏鲁支因热情追求智慧和正义,离开了他的信徒住到一座山上,那座山开始着火,燃烧不熄。国王和波斯人中最高贵者集合一起祷求神,这时苏鲁支从火中走出来,要他们向神欢呼并献祭,因为神已到达这里。然后苏鲁支与他们之中几个人会面,授与这些人真理的知识,使他们最能理解神的意旨,波斯人就称他们为麻葛,他们知道如何与神的力量交往;希腊人出于无知而称麻葛为巫师。”^②

《演说集》还提到有苏鲁支及麻葛子女们的赞美诗,赞美诗中

① BCM, Tome I, P. 86, 1973.

② Boyce: Zoroastrianism, I, P. 540.

充满着神话传说，麻葛是在秘密仪式中咏唱的，神话中的最高神是宙斯（他们以宙斯替代阿胡拉马兹达），他是第一个又是最完善的天马御者，在御者的驾御下天体不断作周期性的运动，日月的行程只是其中的一部分。赞美诗又称，天马有数种，第一种最健壮、最漂亮，奔腾疾驶，专供宙斯使用，它是火红色，有耀眼火焰，它又象征天体本身，其中包括日月星辰，它接受麻葛们最荣耀的供献；次一级马速度较慢，专供赫拉（Hera，希腊神话中女神，宙斯之妻）使用，它是空气要素；第三种马仍然是驶行较慢，供波赛东（Poseidon，希腊神话中的海神和马神）使用；最低一级是供海斯底亚（Hestia，希腊神话中守护家庭女神）使用，它象征大地本身。

此须注意，麻葛人所歌咏的苏鲁支赞美诗，将希腊神话替代了伊朗神，突出地显现出希腊化的影响，而四种马象征火、气、水、地四大要素，无疑是以希腊哲学作为背景。

赞美诗继续说，这四种马最初组成一队协调地奔跑，经过许多周期后，宙斯的天马发出火红的气息，点燃了其他诸马，使它们的毛发都呈火红色，特别是大地开始燃烧起来。又过了许久，波赛东的马出汗了，使大地被洪水淹没。这段记载也是希腊神话的翻版，太阳神之子斐东（Phaethon）驱太阳之车逸出了轨道，使太阳逼近地球而发火，宙斯恼怒人类忘恩负义而在希腊制造大洪水。麻葛人接着说，宙斯驾车急忙控制了队形，最终使最勇敢的第一神马凌驾于其他三种马之上而使它们归属于第一种马，融合成一个实体，于是宇宙成为统一体。又为使它的各种组分（日、月、植物和其他生存物）和谐地融合，就出现了“神圣的婚姻”，宙斯娶了赫拉（象征火与气的结合），他们创造了万物。

以上所说的神话故事是第一种赞美诗即苏鲁支赞美诗的内容，此外尚有第二种赞美诗，即麻葛子女们的赞美诗，它也是在秘

密仪式上咏唱的,其内容是为宙斯与赫拉的结合而祝福。^①

迪安·克拉索斯顿是安纳托利亚的卜鲁萨人(Prusa),不容怀疑,他与那里的麻葛社区有密切的来往。所谓苏鲁支赞美诗自然是麻葛人的伪作,在祆教经籍中从未提到此文,问题是,它是在“秘密仪式”中咏唱的。迪安·克立索斯顿本人不是祆教徒,他怎能得知其内容?再说赞美诗的内容有大量希腊神话人物,这究竟是希腊化的麻葛们自己创作的,还是迪安·克立索斯顿掺加进去的,或是他所创造的,这是个疑问。对此,皮但士和古蒙认为,这种在“秘密仪式”中咏唱的,实际是罗马人密特拉教赞美诗,密特拉教是一种神秘主义宗教。不论怎样,这篇著作显然是受到过斯多葛派的影响,如克吕西普(Khrysisippos,公元前280—207年)认为宙斯是至高无上的火,他们认为每个人都包含有一部分神圣的火,也就是赞美诗所说。宙斯与赫拉结合之后产生万物,万物中自然有宙斯这一神圣之火。由此也可以证明,麻葛人所信仰的的确是一种综合主义的宗教。

五、炼金师奥斯当斯

在希腊人著作中还有一位与苏鲁支齐名的麻葛奥斯当斯(Ostanes),在他们眼中,苏鲁支以占星术著称,奥斯当斯则以炼金术闻名。有关奥斯当斯的生平,留下的记载不多,只知道他曾经在公元前479年随同阿黑门王朝的薛西斯一世出征过,据说他又是希腊哲学家德谟克利特(Democritos)的老师,公元1世纪人斐洛(Philo of Byblos,不是犹太人斐洛)著作中曾提到奥斯当斯的作品Oktateuch,它可解释为八卷书,就像摩西五经(Pentateuch)一样,也可以说即是Ogdoad,指天体的八个分野,即七个恒星加上一个固定的星辰,按照后一解释,则是一本论述宇宙形成的书。但是

^① 两种赞美诗内容参见鲍哀丝:《祆教史》,第3卷,第540—542页及BCM, Tome I,第91—97页。

在老普林尼《自然史》又提到一个奥斯当斯，他随同亚历山大出征各地，与前一奥斯当斯年代相去甚远，看来对他早就有不同的传说。

奥斯当斯的学说散见于各家著作摘引，大致可分成三部分：神学思想、自然世界知识、炼金术。

(1)神学思想。8世纪人耶路撒冷的柯思模斯(Cosmos de Jerusalem)曾在743年任梅奥玛地方主教，他遗有手稿藏梵蒂冈图书馆，后经米尼(Migne)公开刊印又编入《希腊占星学手稿目录》。文中提到了苏鲁支和奥斯当斯，称奥斯当斯是苏鲁支的后裔。关于奥斯当斯的神学思想，他摘录了一些，可能引自伪作Oktateuch，有云：宇宙中的神有不同层次，最高之神不可见，由他产生了七个行星神，他们按照黄道宫的位置安排，各自分配成一对伙伴(如宙斯与赫拉)。其下又有三十六个神，他们或者是人格性(如小亚细亚的Cybele女神)，或者是抽象性(如健康)，这三十六个神正好对应了占星学中的三十六个旬星。所谓旬星是每个“星期”内于特定夜间升起的星座，一年由三十六个“星期”构成，每个“星期”为十天，旬星的神性对人间事物有影响。奥斯当斯说，他们又传下了另外六十个神，构成了宇宙的各个分野并使七大行星启动，整个占星学框架即如此安排。其学说近似希腊罗马的异教徒神学系统，与苏鲁支教格格不入。

另一位公元1世纪人尼柯马库斯(Nicomachus)称，“最著名的迦勒底人、奥斯当斯和苏鲁支都称天体为牛(agelai)。”此说近似苏鲁支教，该教传说月亮与牛有关(最早的公牛精子在月亮中得到净化)。3世纪时的希腊哲学家鲍斐里(Porphre)的《论禁欲》引用了一则材料，“奥斯当斯是最伟大的麻葛，是七弦琴之王(象征和谐)”，其意是奥斯当斯为七大行星神的祈祷文发现者，以七弦琴象征七大行星。3世纪时一位基督徒米努修斯(Minucius)则视奥斯当斯为巫师，“这麻葛不仅对魔鬼清楚，而且对人们施行奇迹般的

伎俩”。^①

(2)自然世界知识。主要叙说动物、植物及矿物在巫术中的应用,例如宝石有助于妇女恢复乳液,从而忘掉她们的疾病和悲伤,同样,征兆也是神的显现。他叙述使用宝石取得灵验,主要是宝石和羊的交感作用,以宝石为辟邪物,加入了怀孕的羊的羊毛成为混合物,妇女使用即可恢复乳液。按照巫术说法矿物对某种动物或植物会起交感或反感作用,也即积极反应或消极反应。老普林尼曾说,奥斯当斯是当时流行巫术的最早释注者,特别赞赏另一位麻葛特格仑的《论宝石》。此书原作是希腊文,已有拉丁文译本,内称各种宝石与黄道十二宫相对应,如:橄榄石对应狮子座(Leonis),血红石对应白羊座(Arietis),珊瑚石对应人马座(Sagittarius)……等等,^②奥斯当斯将宝石与星座接上了关系,再感应到人的身上。

公元前2世纪埃及人布罗斯(Boros)伪托作者是希腊哲学家德谟克利特写过两本书,其一是Cheirometa(《处方和治疗之书》),另一是Physika Dynamera(《物性智能》,论交感和反感)。布罗斯并不讳言这两本书的真实作者是他本人,泰蒂安(Tatian)说,《物性智能》的内容是直接引用了奥斯当斯的著作。此书叙说以草的根部与动物的神经和骨骼混合在一起,使动物食后能治疗其疾病,主要是抵抗精神紊乱。^③

(3)炼金术。公元4世纪时出现了一本炼金术著作《德谟克利特的物性论和奥秘论》(Physica et Mystica),作者是德谟克利特,显然也是托名的伪作。书中提到了合作者奥斯当斯,按照麻葛人的说法,德谟克利特是奥斯当斯的学生。书共四卷,即《论金色》、《论银色》、《论宝石色》、《论绯红色》,现该书仅存残篇。在辛克鲁斯(Syncellus)和另一位辛纳苏斯(Synesius)的著作中可以稍知其书梗概。德谟克利特称,他是在孟非斯(Memphis)向奥斯当斯学习炼

①②③ BCM, Tome I, P. 86, 195, 189, 1973.

金术，奥斯当斯是受波斯国王之托来到埃及，向那里的埃及祭司传授此术，但学成后他突然死了，教材藏在神庙里，却搜索遍寻不见。一次，神庙的柱子崩裂，奥斯当斯的儿子发现了父亲的书。书中只有三句话，“物性使其他物性满足，物性征服物性，物性控制物性。”这便是炼金术的原理，它不是新东西，希腊炼金术早已说过。其书开头是谈仿制绯红色的方法并列出了其组份，使淡红色变成绯红色，实际上这是一种化学反应。其他部分只有组成物单子，未见具体操作方法。4世纪人佐西玛斯(Zosimas)摘录过《物性论和奥秘论》一段文字，列举了矿石之间的相似性。在一封据说是奥斯当斯写给毕达修斯(Petasios)的信中说，有一种具有潜能物质的“神水”，能使死者复生或生者亡，其色各呈深白色或浅黑色。^①神水的制造方式是将两种杂物浸入一杯蒸馏水内，使它们溶合，浸制一日一夜即成，将这种水滴在铅上即成金色。

以上所说的苏鲁支和奥斯当斯的著作，都是托名的伪作，但它们代表了当时安纳托利亚麻葛人所受到的迦勒底人和希腊化的影响，接受了他们的宇宙观、占星学、炼金术等思潮。当然，苏鲁支已不是原来的苏鲁支，奥斯当斯是否真有其人，也是疑问。小亚细亚有关他们两人的传说异闻由来已久，本世纪在杜拉(Dura)所发现的罗马时代崇拜密特拉神庙的壁龛拱门上画有苏鲁支和奥斯当斯两人的座像。

^① BCM, Tome I, P. 209—210, 1973.

第十章 罗马的密特拉教

一、起源

密特拉教是一种神秘主义宗教,它脱胎于苏鲁支教的密特拉神的信仰,但变更了其信条和仪式,在罗马世界传播。特别是小亚细亚,那里早就存在麻葛人社区,他们信仰一种综合主义的宗教,在苏鲁支教的基础上掺入了希腊化因素和迦勒底人的信仰,一部分麻葛人采用迦勒底人的占星学说另行发展成密特拉教。该教的特征之一是将人类灵魂生活与七大行星挂起钩来,灵魂上升的顶点即抵达固定的星辰。据普鲁泰克(Plutarch)的《庞培传》记载,那时小亚细亚基里基亚(Cilicia)地方的海盗,已信仰密特拉教,“他们在奥林匹斯山上奉行一种奇怪的献祭,履行秘密仪式或宗教性的神秘事情,信仰密特拉者一直持续到我们这一代。”^①可以断定,至少在公元前1世纪就已出现了密特拉教(庞培的生卒年代是公元前106年至前48年)。另据公元1世纪时罗马诗人史塔修斯(Statius)《底比斯》(Thebias)一书记载,密特拉的形象是“杀牛者”(Tauroctonus),并称这一崇拜已在罗马流行。密特拉被称为“杀牛者”显然与苏鲁支教教义有异,虽然该教有动物献祭习惯,苏鲁支一向反对当场血杀动物来献祭。杀牛的传说可能是从苏鲁支教恶灵阿赫里曼屠宰原牛的神话演变而来。

密特拉教的传播年代约在公元前1世纪至公元后4世纪之间,最盛时期是在公元3世纪,以后逐渐消失。传播地域包括罗马

^① Plutarch:《庞培传》,第406页,人人丛书版。

帝国绝大部分,北至高卢、南抵西西里,此外还有莱茵河流域、多瑙河地区及法国、比利时、英国、地中海沿岸港口城市。信仰者主要是罗马军人,其他还有文官、商人,他们之间以相互友爱著称。

二、神秘主义教义

密特拉神庙(Mithraeum)是信徒聚会场所(妇女不能进入),有些筑于地下,有些在岩石洞穴中,在都拉(Dora)发现的著名的神庙即其一例。庙中常供有杀牛者密特拉的像,祭坛置于像前,拱顶上画有布满星星的天空,在他们看来,洞穴即代表世界,故而必绘有黄道十二宫和五大行星。密特拉教认为水起了净化作用,在神庙附近必有天然的或人工的泉水。

信徒的入会秘传,依次分为七级,即 Corax(渡鸦,意思是渴望者),Nymphus(新娘),Miles(战士),Leo(狮子),Perses(波斯人),Heliodromus(太阳的信使),Pater(父亲)。各级都受到特定的天体保护,分别为水星(Mercury)、金星(Venus)、火星(Mars)、木星(Jupiter)、月、日、土星(Saturn)。各种星辰对应级别的意义很明显,如以 Venus 对新娘,Mars 对战士,Jupiter 对狮子,但何以将 Saturn(土星)作为最高级别对应父亲呢?这是由于在罗马神话中 Saturn 又是农业神,在农业社会中他是头等重要的大神,每年的十二月中有农神节(Saturn alia),以志庆祝,传说中他的统治是太平盛世,也是人类的黄金时代,大地出产丰富,没有干戈之争,没有贪财爱利者。信徒的灵魂升天后即按照各自的级别抵达相应的天体。

苏鲁支教的密特拉相当于日神,虽然他在众神中的地位属于很高层次,在密特拉教中,他成了主要的崇拜对象,他既是太阳又超越日神,他是光明之神,将人们从黑暗的威胁中拯救出来,他驾着太阳的马车在天空中往来穿梭,启动人类灵魂升华,使他们超越于原先规定的星辰分野,抵达无限永恒的境界。密特拉有个尊称 Nabarzes,意思是“崇高的英雄”,信徒们称他是“不可战胜的”

(invictus)、“不可超越的”(insuperabilis)、“不可征服的”(aniketos)。^①在属于密特拉神的浮雕上总可以见到密特拉的两侧各有一名持火炬者,希腊语称之为 Cautes(持火者)和 Cautopatetes(熄火者),Cautes 的火炬向上,Cautopatetes 则向下,在伊朗的苏鲁支教无此先例。盖许维奇认为此三者都是密特拉本身。^②密特拉教铭文中他还有一个称号 Sebasio,其语源为 Savishio,即阿维斯陀语 Saoshyan(救世主)^③,立了他的崇高地位,既是伟大的英雄,又是拯救人类的救世主。

密特拉教深信时间是无限的。梵蒂冈博物馆藏有一枚象征无限时间之神的浮雕,神的头部作狮首状,有四臂四翼,象征主宰四方之意,张着口的狮首则象征火,胸前有一只眼睛,胃部和双膝处雕有狮首。至于创世说的故事可从卡尔斯鲁厄(Kalsruhe)、海德尔堡(Heidelberg)、维罗纳(Verona)、特里尔(Trier)等地博物馆中所藏的浮雕知其梗概。创世纪后由萨图尔努斯(Saturnus)和朱庇特(Jupiter)统治世界,然后从岩石中生出了密特拉,他的左手托着圆球,右手握住了剑,接着是密特拉在追逐牛,伴随着他的是一头狮子和一条蛇,经过一番搏斗后牛被他抓住了,他骑在牛背上带回到洞穴中,于是出现了神话的中心主题即杀牛的场面。在这枚浮雕上,有一只狗和一条蛇都在咬牛身,两侧有持着火炬向上的库蒂斯(Cautes)和库特帕蒂斯(Cautopates),顶部两侧则是日神和月神,牛尾部分则有谷物的标志,象征这种杀牛崇拜会带来丰收,最后是密特拉和日神分享牛宴的仪式。密特拉完成这些任务后,在日神的帮助下驾着马车升天进入了光明世界。

这些浮雕上所描绘的只是创世神话的一部分,据研究密特拉

① Boyce: A History of Zoroastrianism, I, P. 488.

②③ Gershevitch: The Avestan Hymn to Mithra, P. 68. 他称大神两侧有其本人形象的这种描述手法,源自巴比伦。

专家凡马斯伦(Vermasren)的说法,创世的程序如下:

(1) 宇宙的创造;

(2) 萨图尔努斯的统治;

(3) 朱庇特与巨人的战斗,他被推上崇高地位;

(4) 密特拉从岩石中诞生,岩石是天国的象征,12月25日是密特拉的生日;

(5) 密特拉坐在或跪在岩石上向云端射箭,从天上流下了水,这是神赐给人类的;

(6) 密特拉追牛,经过无数次战斗,终于将它擒住;

(7) 杀牛,其情景在洞穴的浮雕或壁画上大致相同。凡马斯伦解释,图中的狗是大地的象征,血有利于大地的肥沃,顶端的日神和月神代表了光随着世界的变换增辉或隐暗,而密特拉本人处在日神与月神之间,说明他处在正午,最为光辉。密特拉杀牛具有双重意义,从物质上说,他会繁育出新的植物生命;另一方面,精神上的意义,则是对人的来世有所得益。在爱文汀(Aventine)所发现的一座密特拉神庙中,有一句刻于公元202年的铭文,原文为拉丁文,“你所分割出来的永生的血拯救了我们”;^①

(8) 密特拉与日神缔结协定。有时表现为日神跪在密特拉而前,类似授职仪式,有时则两人站在祭坛两侧,相互握手。这种情景显示出两者关系密切;

(9) 最重要的仪式是密特拉与日神分享宰杀了的牛,称为圣餐,既食牛肉,也喝牛血。信徒们在宰杀牛后也常常举行这种仪式,也有用面包和水来替代的,他们深信,这样的仪式会得到神的恩宠,来世过着幸福生活,密特拉的降临,原是为了将人类从黑暗王国和困扰的生活中拯救出来;

^① M. J. Vermasern: *Religions in Competition with Christianity*, 载于汤因比主编 *The Crucible of Christianity*, P. 254, 1969.

(10) 密特拉完成这些任务后,与日神共同离开大地回到天国。

三、密特拉的形象

密特拉的形象是“杀牛者”(其具体意义是密特拉以刀结束牛的生命,使其流血),苏鲁支教并无这种提法,只说是阿赫里曼这一恶灵杀了原牛。根据密特拉教教义,密特拉是“生命的赋予者”,牛将死时流出的精子会产生新的生命。此外,古代的马兹达教徒既信仰阿胡拉马兹达,又信仰提婆(daeva,魔鬼),他们自从阿黑门王朝的薛西斯一世严禁崇拜提婆后,一部分坚持这一信仰者逃到了巴比伦,在那里产生了影响,在密特拉铭文中曾提到过“阿赫里曼神”(deus Arimanius),这可能是将两个神的传说混在一起的原因,以阿赫里曼的故事转嫁到密特拉身上,但苏鲁支教出现以前的古代伊朗人有血杀动物祭献密特拉的习俗。

苏鲁支教的大神很多,但罗马人或部分麻葛为什么以密特拉作为他们秘密宗教的崇拜对象,这也有许多说法。

一种说法是:密特拉教的底子是苏鲁支教出现以前的古代伊朗宗教,古代伊朗人在众神庙中各有自己的崇拜对象,苏鲁支所属的部落以阿胡拉马兹达为最高神,东部的伊朗人崇拜密特拉,佐而文(Zurvan)则是米底人的大神。^①此说尚缺乏有力史料证据,或者只能说是一种推测,但密特拉教所称密特拉血杀公牛或是古代伊朗人的遗风,与苏鲁支无关。

另一种说法是:古代伊朗人在秋分时刻有密特拉节(Mithrakana),以感谢密特拉神所带来的五谷丰收和牲畜兴旺,逢此节日家家必对密特拉以公牛祭献。这种珍奇独特的公牛死后会产生动物和植物的种子,使来年的动植物更多繁殖。在阿维斯陀经

^① 参见 Nyberg: *Die Religionen des Alten Iran*; Wikeander: *Entrudessur les mysteres de Mithras*; Widengren: *De Religionen Irans* 诸书。

《耶斯特》19 中也提到以大小之牛崇敬密特拉,不少学者认为,这种献祭是当场屠杀公牛血祭,但盖许维奇批驳此说,称是当代学者所“发明”的神话。^①苏鲁支本人确是反对血祭仪式,古代伊朗人是否也如此于史无证。我们研究古代伊朗人的多神教信仰,主要有三个来源,一是最早的阿维斯陀经《耶斯特》,其中收集了一些古代传说;另一是吠陀诸经及其解释净行书(Brahmana),它们与古代伊朗人的信仰及仪式颇多相似之处,保持了古代伊朗-印度人的若干共同信仰传统;还有即是波斯波利斯铭文,从其中带有神的名字的人名中可窥见多神教信仰的痕迹。这一众神庙中既有大神,又有较小的神,及地方神(如河流、山岳),他们分别组成了不同的神群,最重要的是阿胡拉群,由马兹达、密特拉和阿帕姆·纳帕特(即吠陀经中的 Varuna)构成。其中马兹达的地位要高一些,密特拉总是与阿帕姆·纳帕特协作,处于从属地位,这在古印度吠陀经中也可以见到,Mitra 与 Varuna 的名字经常联在一起称 Mitravaruna。所以说古代伊朗人有个部落专事崇拜密特拉神,还缺乏充分根据。

不容怀疑,密特拉教的底子是祆教,在祆教教义中,他和 Sraosha、Rashnu 都是代表正义的人类灵魂的审判者,以他为主是社会需要正义。像普鲁泰克的《庞培传》中提到基里基亚的海盗都信仰密特拉神,即因为他们是不平等社会的牺牲品。他是“契约之神”,是契约的监督者;他要人们信守誓约,并使信徒们团结在一起。诚如弗兰西斯(Francis)在《普鲁泰克的密特拉教海盗》这篇文章中所说,“将这伙海盗连接在一起的是共同公约,密特拉是公约的仲裁者,他就成了监督神。”^②

他又是武士之神,《耶斯特》3:10—11 称“武士们弯腰伏在马鬃上赞颂密特拉,祈求给他们力量、健康和警惕性以对付敌人,使

① Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, P. 270—271.

② Francis, Mithraic Studies, Vol. 1, P. 207—210.

有能力击退敌人,逐出这些无法无天的、怀有敌意的手。”^①这便是密特拉教信徒主要是军人的一个原因。在吠陀梵语中,Mitra 作为神名外,还是一个普通名词,解作“友人”,阿维斯陀语无此释义,但他确是人类的友人,他是群魔(Parikas)的消灭者,这些群魔专门以妖术媚人,诱人堕落犯罪。所以密特拉在密特拉教中以“救世主”的形象出现并非偶然,显然,密特拉教的底子是祆教,但又不纯粹是祆教,掺杂了巴比伦占星术的影响。

四、它的消亡

密特拉教之消失是由于受到基督教的打击。从 3 世纪下半叶开始,基督教已形成一股强大的力量,它们在罗马帝国内已完成了“和平的征服”。不列颠的伦敦和约克在 314 年已有基督徒社区,产生了主教,地中海沿岸的西班牙到 4 世纪初已有 33 个教堂。整个北非海岸居民都被福音化了,迦太基在 256 年已有 87 名非洲人主教,巴尔干半岛的教徒也有大量发展,即是在罗马,其邻近的市镇也有教徒们自己的主教。他们的信徒遍及各阶层,包括一些王室成员、军队领导人、高级官员,他们是基督教的强有力的支持者。基督教特别仇视密特拉教,视之为最凶恶的敌人,原因之一是争夺信徒皈依,两者都在各个阶层内发展,特别对军人,这是一支举足轻重的力量。密特拉教一度空前壮大,英国诗人吉卜林(J. R. Kipling, 1865—1936)写过一首“密特拉之歌”:

“密特拉,黎明之神,
我们的号角唤醒了城堡;
罗马高于各民族,
而你,超越一切。”

另有一个原因使基督教更不能容忍。密特拉教在信仰与仪式方面颇多与基督教共同之处,如密特拉教也有赦免罪恶的洗礼,以

^① Gershevitch: The Avestan Hymn to Mithra, P. 79.

及救赎、永生等教义，基于上述原因，从罗马皇帝君士坦丁一世 (Constantin I, 327—337 年在位) 改信基督教后，一些狂热的基督徒主教在王室的支持下，加紧了对密特拉教信徒的迫害，政府也取消了原有的密特拉教的经济补助。有些历史学家称，这一时期是“黑暗时代”。他们之间的对抗产生了一个意外的结果，在密特拉教兴盛时期罗马以儒略历 (Julian Calender, 是朱利安·恺撒订立) 的冬至 12 月 25 日作为崇拜日神密特拉的节日，密特拉教传说密特拉诞生于此日，也就是太阳诞生的日子。基督教圣经《四福音书》从未提到过耶稣诞生的日期，只是到了公元 3 世纪末 4 世纪初，西方教会才把 12 月 25 日定为圣诞节，弗雷泽在《金枝》中说，“看来基督教教会选择 12 月 25 日来纪念其创始人的生日是为了把异教徒对太阳的虔诚转移到被称为‘正义的太阳’那个人身上”。^①奥古斯丁 (Augustinus) 早就劝诫过他的教友，不要像异教徒一样为了太阳而举行这个庄严的节日，要为那个制造太阳的人而举行。

^① Frazer: *The Golden Bough*, P. 471, abridged version, 1963.

第十一章 萨珊王朝时代 (公元 224/227—651 年)

萨珊王朝是伊朗历史上的一个重要朝代。它的建立标志着伊朗社会在经济上从奴隶制度进入封建制度。从 6—7 世纪编定的萨珊法典看,自王朝初期开始,封建制度已有所确立,以后逐渐得到完善。萨珊历代国王无疑是最大的封建主。由于该王朝长年与西部强邻罗马交恶,北方常有属国亚美尼亚的反叛,还要经常腾出手来应付东北部崛起的游牧民族的骚扰,萨珊国王不得不将大量的土地分封给各地贵族,以获得他们在政治、经济和军事上的支持。于是,王室的经济利益日益减少,地方封建贵族的势力不断壮大,国家的岁入则主要是从广大农民和市民身上榨取。

萨珊王朝除了以经济利益为手段,同大地主贵族结成政治和军事同盟外,还利用宗教作为他们加强统治的工具。萨珊王朝境内有各种宗教,如祆教、摩尼教、基督教和犹太教等。历代国王出于整饬朝纲、维系民心的需要,对于其他宗教时而宽容优抚,时而禁绝镇压,但是他们都以拥有波斯阿黑门王室血统自居,建国伊始,即立祆教为国教,历代国王自己均为信徒。在此社会背景下,祆教获得前所未有的发展。祆教祭司中的上层人士多出于封建贵族,本身拥有大量的地业和庙产,他们参加国王的御前会议,把持司法大权(“有大官名摸胡坛,掌国内狱讼”《魏书·西域传》)。在与其他宗教的错综复杂的斗争中,祆教往往是获胜的一方。祆教祭司也非常注重祆教经典的收集、整理和注释的工作。我们现在所看到的《阿维斯陀》经及其大量的钵罗婆语注释,就是这一时期的产物。《班达

喜兴》、《正直人维拉兹之书》以及讲述袄教领袖事迹的《王统记》等钵罗婆语作品,不仅是袄教经典的主要组成部分,也是世界文化遗产中的瑰宝。

第一节 王朝早期(公元 224/227—公元 309 年)

一、萨珊的传说

萨珊王朝是在公元 224 年或 227 年由阿尔德希尔(Ardashir)建立的,他打败并杀死了安息王朝的最后一个国王阿尔特贝纳斯五世(Artabanus V, 又称 Ardavan),代之兴起而逐渐建成一个庞大的萨珊帝国。萨珊一名之由来,据说源自阿尔德希尔的祖父萨珊(Sasan),他属于法尔斯地方的继承阿黑门王朝传统信仰的一个家族。9 世纪时的阿拉伯史家泰百里(Tabari)的《史记》中记载,萨珊是史泰克尔(Stakhr)地方一座供奉安那希塔女神的火祠的主持人,他娶了法尔斯国王巴兹朗吉(Bazrangi)的女儿为妻,生下帕帕克(Papak),阿尔德希尔是帕帕克之子,萨珊之孙。

有关阿尔德希尔还有种种的传说。一见于记载沙普尔一世(Shapur I, 阿尔德希尔之子)功绩的纳克希·鲁斯坦(Naqsh-i Rostam)的三体铭文(希腊文、安息文、钵罗婆文)上,它只是提到萨珊是个统治者,没有说他是帕帕克之父。二见于 11 世纪时一本用钵罗婆语写成的传奇小说《帕帕克之子阿尔德希尔的事业》(Karname-i Artakhshir Papakan),其称萨珊与一位小国君主帕帕克的女儿结婚,帕帕克知道萨珊具有阿黑门王朝王室血统,所以很高兴将女儿嫁给他,他们缔姻后就生了阿尔德希尔,而阿尔德希尔的远祖也推前到大流士时代。根据这一传说,萨珊是阿尔德希尔之父,帕帕克是萨珊的岳丈,与泰百里的说法不同。三见于一本记载波斯历史的《王统记》(Khwaday-namag, 约编成于萨珊王朝末代国王伊嗣俟三世 Yazdgird III, 651 年被害时期),其书自波斯早期历史一直叙述到库斯鲁二世(Khusrow I)统治结束为止(628

年),虽说是根据官方档案材料编成,而内容充满了传说异闻。泰百里的《史记》和菲尔多西(Firdusi)的《列王纪》(Shah-nama)有相当多部分取材于此书,其钵罗婆原文早已不存,根据汉查(Hamza)于961年完成的阿拉伯译文,第六、七篇的标题为“萨珊后裔诸王历史”。^①是则泰百里所说的萨珊是阿尔德希尔之祖乃根据《王统记》的传说写成,但与后来出现的《帕帕克之子阿尔德希尔的事业》又相矛盾,看来萨珊似乎是一个传说中的人物。不过在3世纪时的一位高级祭司(herbad)坦撒尔(Tansar)的信中说到萨珊之子帕帕克,帕帕克之子阿尔德希尔,现在所见到的此信乃13世纪时从阿拉伯文转译过来的波斯文本,是经过修改的,也有人疑此信是后人伪造。^② 庇古列夫斯卡娅认为是6、7世纪时著作。

二、宣教者坦撒尔

塞琉古和安息王朝时代推行希腊化,祆教虽未被排斥,但总的来说,整个伊朗地区的祆教已出现衰败现象。萨珊王朝从帕帕克和阿尔德希尔开始,为了扩展他们的国家,一面凭藉武力攻占城市,同时又振兴祆教,使各地人民在祆教的旗帜下团结起来,以意识形态的一致性来巩固自己的政权。在波斯波利斯的一座壁画上,画着帕帕克及其子沙普尔的像(不是沙普尔一世),帕帕克一手持着剑柄,另一只手伸向火坛,意味着他既是国王又是祭司,同时也表明了他推行武力和宗教并举的两手政策。阿尔德希尔所发行的钱币上有火坛,且刻有文字“马兹达信仰者,神圣的阿尔德希尔,伊朗国王”,当他推倒了安息国王阿尔特贝纳斯五世后,即自称“伊朗的王中之王”。他所举之火称为阿尔德希尔之火,其重要性超过了阿胡拉马兹达之火,因为它象征其权力已控制了整个帝国。高级祭司坦撒尔是阿尔德希尔的顾问,也是萨珊王朝政教合一的积极鼓吹者。

^① 庇古列夫斯卡娅:《中世纪早期的伊朗城市》(俄文),第282—283页,1956年。

^② 关于此信真伪的讨论,可参见《剑桥伊朗史》,第3卷,第1272页,1983年。

当时有一个泰百里斯坦国王古斯纳斯普(Gusnasp)对阿尔德希尔种种措施不满,写信给坦撒尔提出质询,坦撒尔回信作了答复,这便是著名的“坦撒尔信件”。此信内容的要点如下:

“请不必对我的促进世界秩序的热情感到惊奇,这个国家的法律和信仰的基础是坚固的,因为教会和国家产生于同一母体,它们合在一起永不分离。你说:‘虽然国王在寻找古代人的真理,而他或许会被人认为放弃了传统,这对现世可能是对的,但就信仰而言,不能说是正当的。’我认为人类最初是充分理解宗教的知识,然而也不能怀疑在新的情况出现期间需要有一个能理解的统治者,此前由理解所作出的对宗教的解释并没有稳固的基础。你又说:‘许多人谈到国王的血腥行为,因此人民感到失望。’我的答复是,有三种违律行为应受处罚,即对抗神者、改变信仰者和将异端纳入宗教者。王中之王所制订的律法远较前人为优,先前有人改变信仰者将立刻被处死,而王中之王则先将此人投入狱中,在一年期间由有学问的人不断向他开导,打消他的怀疑,如果他忏悔并悔悟了,乞求神的宽恕,他即被释放,如果他顽固坚持,然后才处死。你又说:‘王中之王将所有火祠中的火取走,予以熄灭,又玷污了它们,先前无人敢如此对抗宗教。’须知此事并不值得悲伤,一定是你听到了错误的报告。事实是大拉(Dara,指大流士三世)之后,各地国王都为自己建立火祠,他们所引入的这种创新,并不意味着他们先前的国王有权威性,王中之王将这些火祠铲平,并没收了所有的捐献,将这些火带回到原有的举火地方去。”^①

坦撒尔的信件说明了两点:(1)在阿尔德希尔时代,已是政教合一,祆教成为国教;(2)除了阿尔德希尔之火外,不能再有象征地方权力之火。阿尔德希尔通过坦撒尔所表示的意向,显然使祭司们感到高兴,他们有了保护人,同时也全力支持萨珊王朝。据古经

^① Boyce: *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, P. 109—110, 1984.

《丹伽尔特》所载,阿尔德希尔通过坦撒尔(经文中写作 Tosar)下令将所有流散的经文带到宫廷,由坦撒尔着手整理,他吸收了一部分,而将其他排斥在正经之外。这些整理好的经文就成为正统祆教的教义。阿尔德希尔本人对政教合一的态度与坦撒尔信中所说是一致的,他说:“须知宗教和王位是两兄弟,两者不可缺一,宗教是王位的基础,王位保护宗教,缺少了其中之一,基础就毁坏,或者是保护者就消失。”^①

三、宽容的沙普尔

沙普尔是阿尔德希尔之子,公元 240 年开始与父亲共同执政,到 241 年正式成为唯一的统治者,世称沙普尔一世。在西面,他征服了亚美尼亚,大败罗马军队,俘虏了罗马统治者瓦拉里安(Valerian);在东方,势力直达贵霜、粟特,建立了一个庞大的帝国。他本人坚持信仰祆教,但在这个大帝国中容纳了许多民族,信仰各异,为了团结他们共同对敌和求得国内的稳定,他对摩尼教、基督教和犹太教等采取了宽容政策,允许继续存在,不受迫害。沙普尔曾下达敕令,不论是麻葛、摩尼教徒、犹太人 or 基督徒,以及其他各种宗教信仰者,都不应受到干扰,让他们安宁地保持其信仰。在他统治的初期,曾接见过摩尼,允许他有充分的传教自由,于是这个“正义教会”传教地区从印度扩展到埃及,延伸及罗马边境;基督徒也有了沙普尔为他们安置居住的城市,流亡的犹太人领袖撒母耳声称,“政府的法律就是犹太人的法律”,接受了萨珊王朝的权威性。

沙普尔还对各种宗教著作都感到兴趣以增进知识。《丹伽尔特》记载:“王中之王,阿尔德希尔之子沙普尔,又搜集了属于宗教的著作,它们散佚在印度、拜占庭帝国和其他地方,涉及到医药、天文学、运动、时间、空间、实体、创造、生成、消失、质的变化、成长及

^① Zaehner: *The Teachings of the Magi*, P. 58, 1956.

其他技能和技术。他将这些添加入阿维斯陀经(也有译为“与阿维斯陀经对照”),并命令写成清楚的抄本存放在王家宝库内。”^①这里所说的阿维斯陀经或指用钵罗婆语书写的 Zand 经典,本是对阿维斯陀经的翻译和注释。

沙普尔效法其父,也以他的名字命名其火,以显示其权威性。在纳克希·鲁斯坦的大型摩崖石“苏鲁支石”(Ka ba-yi Zardusht)上刻有三体铭文(希腊文、安息文、钵罗婆文)的沙普尔碑,这是沙普尔的功德碑,记载了他在 243—260 年间战胜罗马人的事迹,并对胜利之神表示感恩,铭文上不仅提到以他命名的火,且旁及其子女。铭文的大意如下:

我,沙普尔,马兹达的崇拜者,伊朗和非伊朗的王中之王,属于诸大神的种族。由于得到诸大神的帮助,我们征服了许多土地(以下有许多地名,从略),我们在各地区建立了胜利之火,我们对祭司仁慈并赞颂诸大神的事迹。为此,我们建立一种火,称“名望归于沙普尔”,以志纪念;又有一火,称“名望归于 Adur-Anahid”,以纪念我的女儿 Adur-Anahid,她是王后中的王后;又有一火,称名望归于“Hormizd-Ardashir”,他是我的儿子,亚美尼亚的国王(后面谈到了祭献物品)。^②

文中所称 Anahid,即女神安那希塔,Hormizd 即阿胡拉马兹达,可此时已将神名作为人名。

四、大祭司卡达尔

卡达尔(Kardar, Kartir, Kirder, 钵罗婆语原文作 Kityr)是沙普尔时代的祆教领袖,以后又历事数代国王,是萨珊王朝中权力最大的祭司,称为 magupat(祭司之主),其势力之大足以左右政治。记载他事迹的铭文有四种,其一是刻在苏鲁支石沙普尔铭文下面

^① Cambridge History of Iran, Vol. 3(2), P. 878.

^② Henning: The Great Inscription of Sapur I, 载 BSOAS, Vol. 8, 第 823 页以下。

的卡达尔铭文,这是最重要的。此外是纳克希·鲁斯坦铭文、萨尔·马喜赫特(Sar Marshhad)铭文、纳克希·拉查勃(Naqsh-i Rajab)铭文。其中萨尔·马喜赫特铭文刻就最早,约在瓦赫兰三世(275—293年在位)统治末期。苏鲁支石的铭文乃录自上述铭文,作了增删,最为完整,纳克希·鲁斯坦铭文照抄苏鲁支石铭文,纳克希·拉查勃铭文是萨尔·马喜赫特铭文的摘要。

苏鲁支石的卡达尔铭文长达19行,用第一人称来宣传自己的业绩,主要内容是:1. 他具有独立的权威性。“王中之王沙普尔使我的地位在宫中,在各地,对宗教事务,对祭司之职,具有独立性和权威性。”2. 宣扬自己所得恩宠。“王中之王沙普尔的许多文件中记载‘Herpat(祭司之长)卡达尔’。之后,沙普尔之子王中之王奥尔马兹达(Ohrmazd)授我法冠和纽带,我被称为奥尔马兹达的大祭司(Magupat)卡达尔。之后,王中之王又进一步给我荣誉,尊我为‘高贵的人’。在整个帝国内,我是仪式的主人,是史泰克尔安那希塔火的护卫者,我被称为‘卡达尔,奥尔马兹达的大祭司,瓦赫兰灵魂的拯救者’”。3. 他使祆教愈加兴旺繁荣。“各省各地的自己礼拜仪式成倍地增加,建立了许多胜利之火,许多祭司感到欣喜。崇拜马兹达的宗教及其祭司受到尊重,阿赫里曼及其魔鬼受到沉重打击,失去了信任。许多信仰魔鬼的宗教者,由于我的行动,他们放弃了魔鬼的宗教。”4. 排斥异教。“犹太人、佛教徒、婆罗门教徒,讲阿拉眠语和希腊语的基督徒、摩尼教徒、曼德教徒,都在我们的土地上受到攻击,偶像被推倒。”^①

文中提到他由“祭司之长”(herpat)晋升为“大祭司”(magupat),不仅意味神职的提高,且表示伊朗西部的祭司领袖的地位高出于东部祭司,原来东西部祭司领袖的职名又有herpat,或写作erbad,它源自阿维斯陀语aethrapati,意思是“祭司导师”,

^① Chaumont: L'inscription de Kartir, 载 JA1960年,第339—379页。

-pati是“长”，学生称 aethrya。到了萨珊王朝时代卡达尔始用 magupat 这一称号，意味着他是“众祭司之主”，享有更高的权威性。文中提到攻击摩尼教徒，摩尼是在沙普尔之子瓦赫兰一世统治时代(274—277年)被处死的，摩尼教经典中归咎于卡达尔说服瓦赫兰一世对摩尼处以极刑。碑文中所说的摩尼教，原文是 zandik，本来的意思是“解释者”，因摩尼对祆教经文的解释与祆教信仰有异，故这种解释被视为异端，在萨珊王朝时代就称摩尼教徒为 zandik。文中说到他是“瓦赫兰灵魂的拯救者”，可能是指瓦赫兰二世与沙普尔之纳尔西(Narseh)争夺王位时，卡达尔施加政治影响帮助瓦赫兰二世取得统治地位。还有一点值得注意，全文中没有一语提及苏鲁支，仅称该教为“崇拜马兹达之教”(dyn-i mzdysn)，而在钵罗婆文经典中，先知苏鲁支一名频频出现，也许卡达尔认为自己的地位仅次于各大神，苏鲁支之名不值一提。

五、信仰不固的纳尔西

瓦赫兰二世死于 293 年，其子瓦赫兰三世即位仅 4 个月即被沙普尔之子纳尔西废黜，纳尔西在位年代是 293—301 年。有关他的事迹史书记载不多，“帕古里铭文”(帕古里 Paikuli，今伊拉克境内，是安息文和钵罗婆文双体铭文)，除了记载他征战各地所取得的胜利果实外，并称他之登基是“以马兹达的名义、所有诸神和安那希塔女神的名义”，说明他恢复了安那希塔女神的崇高地位。他又说阿尔德希尔的地位是“无可比拟”，意思是王权和神权仍将像阿尔德希尔那样集中在国王手中，这就改变了大祭司卡达尔的地位，不再让他干涉政治事务。他的称号是“马兹达信仰者、神圣的纳尔西、伊朗和非伊朗的王中之王，来自诸大神的种族。”^①他未必是马兹达教的虔诚信徒，有一本成书于 1019 年左右的波斯语著作《关于波斯王的报告》(Ghurur akhbar muluk al-Furs)，作者是塔

^① Herzfeld: Paikuli, 1924 年。

阿里比(Tha'alibi),记载纳尔西不常去火庙,有人质问他,答称:“崇拜大神使我不必拜火”。同时,他对摩尼教发生了兴趣,他登基时,有一个阿布加(Abgar)地区的国王阿的(Adi)向纳尔西介绍一位摩尼的学生英那奥斯(Innaios),那时他是摩尼教的领袖。纳尔西接见后即下令停止迫害摩尼教徒。纳尔西对摩尼教的宽容态度,可能是出于政治上的考虑。那时罗马帝国在位的是戴奥克来先(Diocletian),他于297年发布赦令,视摩尼教徒为集中各种罪恶于一身,习惯视同野兽,须严厉处罚,于是摩尼教书籍被焚毁,作者受火刑,无数信徒的生命和财产被剥夺。罗马的摩尼教徒既然受到如此残酷迫害,纳尔西就期望团结摩尼教徒来对付共同的敌人罗马。

纳尔西在位四年,他对波斯所作的最大贡献,是将中期波斯语强制作为全国唯一通用的语言,在先前的萨珊王朝碑铭上除了波斯语外必有安息语铭文,就连记载他本人事迹的“帕古里”碑也是用中期波斯语和安息语双体铭文,说明当时安息语是常用的一种语言。“帕古里碑”建立后就不再见到有包括安息语在内的双体铭文,这是为了维护原有的波斯文化,使它不受希腊化的安息文化的影响,从此也奠定了祆教文献语言的第二次定位,采用钵罗婆语,第一次定位是阿维斯陀语。

六、异端摩尼

1. 摩尼的生平

摩尼在216年生于巴比伦的马地奴(Madinu)小镇,其父帕提克(Patik)是安息的一个王子,母亲名玛利亚,是一名犹太教徒或基督徒。帕提克是洗澡派教徒(阿拉伯语 mughtasila,希腊语 katharion),这种教派是曼德教(Mandaeism)中的一种教派。摩尼本人则属于曼德教中的另一教派 Elkesaism,他与诺斯替(Gnostic)神秘主义有关。十二岁(228年)据说受到了“推茵”(Twin,实际上代表他本人及其二元论观点)的启示,要将“真理”

传给人们。公元 242 年后,他先后使沙普尔国王的兄弟密尔沙(Mihrshah)和卑鲁兹(Peroz)信仰了摩尼教。他写了一本书《沙普尔书》(Shapuragan)献给沙普尔,应摩尼的请求,沙普尔接见了,并允许他自由传播其教义,并令他为侍臣,这就引起了沙普尔亲信卡达尔和高级官员的不满,他们特别担心摩尼教将因此成为国教。沙普尔死后,奥尔马兹达一世继位,继续允许摩尼传教,他统治了一年即由瓦赫兰一世即位。瓦赫兰受卡达尔和高官的影响对摩尼教怀有敌意,下令将摩尼投入狱中致死,时为 277 年。有一份摩尼教文献(M3 号)生动地记载了瓦赫兰下令摩尼来至宫廷接受审问时的对话情况。国王一开始就说:“你是不受欢迎的人。”答称:“为什么?我作错了什么事?”国王说:“我发誓不让你留在这国土上。你有什么用处?既不会狩猎又不会打仗,或许你会看病,但连这样的事你都不做。”答称:“我没有做什么坏事,我为你和你的家庭做了许多好事,我使你的无数臣民不受魔鬼干扰,我使许多人病体康复……”^①。摩尼的申辩自然没有效果。

2. 摩尼与佐而文派

摩尼的教义是二元论,显然受到了祆教中佐而文派(Zurvanism)以及他早期生活在诺斯替环境中的影响。他认为宇宙中存在“两大基础”,即神和物质,这两大基础是非创造的和永恒存在的,且互相对抗。神是善,也即善是神,物质是恶。具体的体现是真理与虚伪的对立,光明与黑暗的对立,但这种对立并非处在同一水平上,善的力量要高出恶。教义的出发点仍是依据古代神话,最初是阿胡拉马兹达与安格拉·曼纽的对抗,他们是佐而文的双生子,所以最高神不是阿胡拉马兹达而是佐而文,这一点与佐而文派相同。但阿胡拉马兹达的地位要高,他被称为“大君”(patishay),而安格拉·曼纽只是“沙”(shah)。摩尼与佐而文派的

^① Henning, Mani's Last Journey, BSOAS. 1942 年,第 949—952 页。

主要区别有以下几点：

(1) 摩尼(以下简称摩)认为物质世界创造之前,光明之“灵”与黑暗之“物”已同时存在,两者互相对抗,此所谓“物”即是恶。佐而文派(以下简称佐)认为在物质创造之前,是灵的世界,即“无有世界”(menog)。

(2) 摩认为世界创造后,光明与黑暗混杂在一起。佐则认为当无转为有(getig)时,即是世界的形成,由于邪恶侵入了精神和物质的范畴,善恶即混杂了。

(3) 摩认为世界的终结是善与恶再一次被分离开来,达到了完善的境界(frashgird)。佐则认为最终的完善世界是恶被战败,并被逐出于世界。

(4) 摩认为佐而文(中文经典译为察宛)是最高大神,是超时间的,阿胡拉马兹达是原人,一度被魔鬼战败而堕入深渊。佐认为佐而文和阿胡拉马兹达都是造物主,一直与恶在战斗。

(5) 摩认为整个世界历史的发展过程,从耶稣到摩尼一直在起着作用。佐认为最终的完善世界是苏鲁支在起作用,产生了三个救世主(Saoshyant)。

(6) 摩认为一旦光明分子从混杂的分子中与黑暗分子分离开来后,统治者是“天堂之主”(Vahishtoshahryar)和“创造新世界之神”(nogsharafuryazd)。佐认为进入完善世界后,阿胡拉马兹达永远主宰一切。

3. 摩尼与曼德教

摩尼将阿胡拉马兹达降格,自然被袄教视为异端,一些祭司要群起攻击了。

摩尼早期生活于曼德教的环境中,故其教义中不难看出曼德教的痕迹,为此有人认为摩尼教是系统地发展了原初的曼德教。^①

^① Macuch: Handbook of Classical and Modern Mandaic, P. IV I, 1965.

所谓曼德教是指美索不达米亚的曼特人所信仰的一种宗教,曼特人有自己的语言和文字,现在伊拉克和伊朗还有少数曼特人居住区存在。manda 一词等于希腊语的 Gnosis(知识),故属于诺斯替教中的一个教派,他们所崇拜的 manda d-hiia(意谓“原人”,原义是“生命的知识”),类似摩尼本人的称谓,摩尼自称为“光明使者”(中期波斯语 fryshta grwshn,中文摩尼教经典《摩尼光佛教法仪略》音译为“佛夷瑟德乌卢洗”),原人也自称是“光明使者”(曼德语 shliha danhura)。曼德教说原初即存在着光明王国和黑暗王国,双方互相对峙,摩尼教也是此种二元论。两者又都称人类的灵魂来自光明,肉体来自黑暗。道德观又都相同,如不奸淫,不偷盗,不作伪证,信守诺言。相异之点也有,曼德教要举行洗礼,摩尼教无此教规;曼德教鼓励结婚且可肉食,摩尼教选士以上都不结婚,并且吃素。曼德教教义后来有很大变化,信仰占星术,阿拉伯人称他们为赛巴伊人(Sabian)。

4. 摩尼与耶稣

耶稣在摩尼教中的地位很重要,有一部公元 5 世纪的摩尼教抄本(世称《科隆摩尼经卷》),其第一部分摩尼自传中说:“四岁以后,我进入了洗澡派的教育,并从中得到熏陶。我年幼时,接受光明天使的力量的引导,还有一些非凡强大的力量在引导着,他们得到光辉的耶稣的指令来保护我。”又说:“通过上帝的意志,我,摩尼,是耶稣基督的使者。”^①可见他早期曾受到基督教的影响。摩尼本人所著的第一本著作《沙普尔书》中谈到了最后的审判,显然是根据《马太福音》第 25 章改写的。他说,主耶稣(原文是 khradeshahr,意即“智慧王国”,指耶稣)最初将智慧和知识给予第一个凡人男子,以后又陆续将智慧和知识给了所有人类,到了临近最后审判时刻,一切正直的人和有恶行的人都来到耶稣面前接受审判。正直者

^① Cameron 和 Dewey 英译,The Cologne Mani Codex,第 15 页,1979 年。

进入天堂,恶行者投入地狱。^①在中期波斯语摩尼教经文和中文摩尼教卷子中都有《耶稣赞》(中文卷子称耶稣为夷数)。

摩尼既然如此崇敬耶稣,为什么他不信奉基督教呢?摩尼认为他的宗教优于他教(指佛教、基督教和袄教),其原因有十点。现存的文献残叶仅剩了五点:第一,先前的宗教仅流行一个地区或用一种语言;我的宗教将在各地用各种语言传教,它将传播至远方国家。第二,先前的宗教尽管长时期来有许多纯洁的领袖,但这些领袖死后,他们的宗教就陷入混乱,不顾戒律和宣教工作;我的宗教中有永存的书籍、慕闍(即学者)、萨波塞(相当于主教)、阿罗缓(即选士)和一般信徒,智慧和圣书将一直存续到世界终结。第三,他种宗教中每个灵魂没有完成他们的业绩的(意思是游荡着的灵魂),将来到我的宗教,我对他们救赎的大门是敞开的。第四,我的两大原则(指善与恶)的启示以及我的永存的书籍、我的智慧和知识远远胜过先前宗教的各种启示。第五,先前各种宗教的所有著作、智慧和格言一待我宗教来到……。^②

摩尼教的传布地区极广,在西方传抵北非、埃及、西班牙、希腊、小亚细亚、意大利、高卢,正因传布极广,而受到来自各方面的迫害,信徒逐渐减少。至9世纪时,西方的摩尼教徒只剩一千人左右。在东方,粟特是摩尼教传教基地,特别在撒马尔罕有相当影响,由此再东传至中国,8世纪时,回鹘入以摩尼教为国教。

第二节 王朝中期(公元309—公元628年)

一、佐而文派与基督徒关系

纳尔西之孙沙普尔二世即位(公元309—379年),标志着萨珊

① Henning: A Farewell to the Kangan of the Aq-Aqtaran. 载 BSOAS, 1952 年 (14), P. 516—517.

② Andreas-Henning: Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, P. 295—296.

王朝进入中期,他本人是佐而文派坚定信仰者,还给女儿取名 Zurvandad(佐而文所赐)。他特别仇视基督徒,原因是罗马帝国以基督教为国教后,沙普尔二世担心其境内的基督徒会与波斯人的宿敌暗中勾结而不加入波斯军队与罗马作战。由此,基督教方面资料说,有许多基督徒在波斯受到迫害。

沙普尔二世死后,连续由三个国王短期统治后,伊嗣俟二世(Yezdigird I)于 339 年即位。他的绰号是“罪人”,原因是他对基督徒采取了宽容政策,他允许基督徒将死者埋葬于地下。死者埋在地下,是祆教徒所不能容忍的,他们认为大地是善,尸体则是不洁之物,绝对不能玷污大地,所以按照祆教古来习惯,应将尸体露葬于高处,待其肉全尽后再收其骸骨纳入骨壶。此外,他还宽容基督徒的错误,他们毁坏了一座靠近教堂的火祠,并且拒绝接受国王重建火祠的命令。

瓦赫兰五世(Bahram V, 421—439 年在位)是个宗教狂热分子,他想把父亲伊嗣俟二世时代埋葬于地下的基督徒尸体拖出来,在日光之下散乱,并说此项命令有效期为五年。

基督教与祆教的关系原来就很微妙,《马太福音》曾提到,耶稣诞生的时候,有几个“博士”从东方来到耶路撒冷,说在东方见到了基督之星他应当生在伯利恒,必须去拜见他。“博士”是中文本译法,按照希腊文原文是 magos,即麻葛,早期的基督徒似乎相信麻葛的占星术很灵验。但是《新约·使徒行传》又将 magos 译作“行邪术者”、“行巫术的假先知”,说明基督徒对祆教祭司怀有敌意,鄙视他们。

基督诞生的传说由叙利亚教会的景教徒传到了波斯,他们为了使祆教徒改宗基督教,就说祆教之所以崇火实由于耶稣基督显其灵验之故。马可波罗行经波斯撒巴城(Saba,在德黑兰西南 80 公里)时,还在那里听到这样的故事。《马太福音》称几个麻葛是从东方来的,他们究竟来自东方何处,有各种说法。马可波罗听到的是

有三个“麻葛国王”去拜见耶稣，他们来自撒巴，死后也葬于该城。三人的名字是札斯帕儿(Jaspar)、墨勒觉儿(Melchior)、巴勒塔咱儿(Balthazar)，他们见过耶稣后，耶稣给他们一块石头，意思是要他们坚信基督如石。但三人初不理解，投石于井中，石刚落下，忽有烈火自天下降此井，于是三人取此火归国，置于祠中膜拜，这便是当地居民拜火的原因。显然这是景教徒编造出来的故事，要波斯的祆教徒相信他们之所以拜火实与耶稣有关，而这个故事在波斯撒巴一带流传开来，直到马可波罗访问距离撒巴不远的“拜火之堡”(Cara Ataperistan)时，那里的居民还说他们之所以拜火是因为许多年前有三个麻葛国王去拜谒了一位先知。虽然连马可波罗也认为这段故事除了麻葛确曾去过伯利恒外，其余都是粗俗之人编造出来的谎言，与真实性相差太远。^①

从另一方面来看，早期基督徒对祆教视苏鲁支为占星师、巫师，认为麻葛继承了他们的传统，能治病，能预言将来。《马太福音》曾记载，耶稣说“若有人对你们说，基督在这里，或说基督在那里，你们不要信，因为假基督、假先知说耍起来显大神迹、大奇事”。早期的圣经注释家认为这段话是指麻葛而言，他们意图使人们走向邪道。^②

尽管基督徒在波斯瓦赫兰五世时代受到过厄运，但波斯萨珊王朝对叙利亚的聂斯脱里教会还是采取宽容的态度。自从公元431年东罗马帝国狄奥多西二世通令在小亚细亚的以弗所(Ephesus)召开会议，通过决议对聂斯脱里处以绝罚并撤去其主教职务后，学院的教师东奔波斯，在尼西比斯城再组织学院，于是聂斯脱里的学说得以在波斯弘扬，成为独立的聂斯脱里教会，又称“叙利亚波斯教会”。教会中其信徒不仅有叙利亚人，还有波斯人。

① Moule & Pelliot: Marco Polo, the Description of the World, I, P. 116.

② Boyce: A history of Zoroastrianism, Vol. I, P. 447.

萨珊王朝所以容许该教会在波斯立足,是因为萨珊与东罗马帝国为仇敌,“敌人的敌人就是我的朋友”,聂斯脱里派既不容于东罗马,波斯自当收留他们。在尼西比斯学院写了许多用叙利亚文书写的经典,留传下来的大量手稿属公元5—6世纪,这些都是人类文化的宝贵财富,没有这些手稿及其后来的传抄本,也不会出现唐代的中文景教经典,是萨珊王朝为他们创造了条件。

二、马兹德克运动

1. 运动的社会背景

公元5世纪末伊朗发生了震撼全国的马兹德克运动,它是祆教中的一个异端,与摩尼教也有关系。其创始者马兹德克原是一位祆教祭司,他对社会不平等现象非常不满,据一位记载萨珊王朝历史甚详的11世纪人塔阿里比(Thaalibi)《关于波斯王的报告》中说:“马兹德克称,神将生存的方法给了大地,让人们平均分配,没有人可多占份额,但是人们背离了,有人总是想支配他人,强者战胜了弱者,夺取了他们的生计和财产。必须剥夺富者分给贫者,让所有的人在财富上平等,谁占有了超额的财产、妇女和货物,是无权说明他应多出他人。”菲尔多西在《列王纪》中记载了马兹德克派的道德哲学,人们之所以背离正义事业,是五大魔鬼所致,即:嫉妒、愤怒、报复、贫穷、贪婪。^①

马兹德克宣传要采取一切手段来剥夺上层阶级的财富和特权以帮助贫民,包括:解散大地产,严禁窖藏钱财,调整地主在收获时所占份额,缩小阶级差别,设立公共基金帮助贫者,这些主张得到了萨珊王朝科巴德(Kavad,第一次在位是485—498年)的同情,于是马兹德克运动如火如荼爆发,引起了伊朗全境的社会和宗教危机,且波及国外。作为最大的剥削者为什么会同情马兹德克的主张,也许是为了打击一些权势和富有者的气焰,使他更易于统治善

^① 《剑桥伊朗史》,第3卷,第998—999页。

良的群众。

2. 神学思想

马兹德克派的神学思想,12世纪人沙赫里斯泰尼(Shahristani)记载最详,其要点如下:(1)信仰二元论。原初有两大存在,善的主宰者和恶的主宰者,也即光明与黑暗的对立,光明给与知识、感情和自由意志;黑暗则是无知、盲目、迷失方向。它的二元论类似于祆教或摩尼教。(2)认为宇宙世界主要是由三大分子构成,即水、火、大地。祆教有天空、大地、水和植物四大分子,摩尼教则是气、风、明、水、火五大分子。(3)在遥远的高出于世界的有一“最高存在”(ma buduhu,原义是崇拜的对象)。(4)最高存在以字母的力量来统治,这些字母构成了一个名字,谁理解这些字母,就掌握了发现“伟大秘密”之键,也就是发现了救赎的知识。这是一种神秘主义思想,以字母、文字来体现其象征性意义。(5)属于灵的世界的大宇宙,反映在中宇宙的世界和小宇宙的人类,人的灵魂原是圣洁的,只是受到了黑暗的冲击,一旦发现救赎的秘密,就回到原来的圣洁的状态。

3. 与祆教、摩尼教关系

马兹德克究竟是一种改革的祆教还是受到了摩尼教的影响,历来有争议。赞成受摩尼教影响者除了列举教义上的理由外,还举出6世纪时马拉拉斯的《年代记》为证,说在马兹德克出现之前就有摩尼教徒宣传这种主张,如在罗马皇帝戴奥克来先(Diocletian, 245—313年)统治时,有一个名字叫本都斯(Bendos)的摩尼教徒曾在罗马介绍他反对正统摩尼教的新教义,然后又到波斯宣传,波斯人称之为 daristhenon(宣传真理信仰者),波斯国王科巴德也有类似的称谓 darasthenos。又如克里斯汀森(Christensen)的专著《科巴德国王的统治和马兹德克社区》中也认为马兹德克派原是摩尼教的一个支派,科巴德之接近马兹德克是出于人道主义的考虑,要给人民一些福利。庇古列夫斯卡娅在论述马兹德克运动时认为

马兹德克与摩尼教有关,它发展了摩尼教中最极端的一面。^①而反对者则举出了10世纪阿拉伯人麦斯欧底(Mas'udi)的记载,他曾与那时的马兹德克派信徒议论过,涉及到马兹德克宗教的各个方面及其各种分支。他说,“马兹德克是苏鲁支之书、阿维斯陀的解释者。”而且前面所提到的沙赫里斯泰尼的著作中,也曾提到有四个精神领袖站在最高存在面前,其中包括众祭司之主(mobadan mobad)和高级祭司(herbad),说明在马兹德克神学体系中祆教祭司占有重要地位。雅沙泰(Yarshater)在《剑桥伊朗史》第三卷中坚持认为马兹德克运动是祆教的一种改革运动。^②如果考虑到马兹德克原是一位祆教祭司,而萨珊王朝又是以祆教为其信仰基础,科巴德不大可能公开支持已被禁绝了的摩尼教,包括其支派在内,至多只能说马兹德克的神学思想中的某些神秘主义部分与摩尼教中的诺斯替派观点有近似之处。

4. 运动的失败

马兹德克运动的社会改革得到了农民、手工业者、贫民的拥护(他的平等观念不包括奴隶在内),他们袭击了谷仓、货栈和富人的住宅,导致与贵族、高级祭司和军队的尖锐对立,随后是科巴德被废黜。待科巴德得到了他人的帮助复位(第二次在位年代是501至531年),这时马兹德克派内部出现分裂,一部分人对错误的分配财产办法不满,要求恢复法律和秩序。嗣后继位者库斯鲁(Khusrow)采取了严厉镇压的手法,辅之以社会、行政、财政等方面的改革,于是支持马兹德克运动者经受严重打击,只能转入地下,或转移到国外。又有的记载说,在科巴德晚年已撤消对马兹德克的支持,并对其信徒大肆屠杀,甚至在一天中屠杀了数千摩尼教徒(他以为马兹德克派即摩尼教徒)。实际上此事发生在528年左

① 庇古列夫斯卡娅:《中世纪早期的伊朗城市》(俄文),第278页,1956年。

② 《剑桥伊朗史》,第3卷(2),第1018页。

右,是在库斯鲁指挥下进行的,那时他已是事实上的统治者。马兹德克本人也死在这次大屠杀中。据估计,伊朗全境马兹德克信徒被杀害者约有八万人。

三、祭司的变化

麻葛这一祭司名称原起源于伊朗西部,阿黑门王朝盛行此名,且远至东方的粟特、花刺子模等地。在阿维斯陀经典中则称祭司为 *atharvan* 或 *athravan*,伊朗东部的祆教徒长期来喜欢沿用这个名称,此名在古以栏铭文中偶然也见到。安息王朝时代出现了一种最高神职人员的特殊名称 *herbad*,相当于古波斯语 *magupati* (麻葛之主)这一称号。到了萨珊王朝时期,形成了两种职能不同的祭司集团——*herbad* (海尔巴)和 *mobed* (麻别)。海尔巴的职能是管理祭火事宜并保藏经典,他又是老师教导学生研究圣典,阿拉伯人称他们为“寻寻”(zemzem),意思是轻声低语者。^①显然,最初所教导的是口传经典,不是书面文献的阅读。麻别的职能是处理司法事宜。维肯特(Wikander)根据钵罗婆文《正直人维拉兹之书》记载,将海尔巴和麻别两大祭司集团区别开来,海尔巴的地位优先于麻别。^②海尔巴以伊朗西南部为活动中心,麻别的主要据点在伊朗西北部,双方为争夺宗教的控制权不可避免地引发尖锐的斗争,至5世纪时达到高潮,最后是麻别派取得了胜利,并出现了 *mobedan mobed* (众祭司之长)这一名称,事实上麻葛这一名词也被麻别取代了。他们最初掌握了宗教司法大权,以后又充当文官,指导行政事宜,到了萨珊王朝后期,他们的职能才被削弱,由新兴的文官阶层来替代他们的职能,那时的宗教机构已没落,许多波斯人对祆教的繁琐仪式已感到陌生。^③

① Wikander: Feuerpriesler in Kleinasien und Iran, P. . 27—28, 1946.

② Wikander: Feuerpriesler in Kleinasien und Iran, P. . 44—45.

③ Frye: The Golden Age of Persia, P. 17, 1975.

四、历法的改革

古代伊朗历法究竟有多少天,历来有争议,一种意见认为在后期阿维斯陀经圣典,伊朗已采用了一年为 365 日的历法,此说以 Marquart, Taqizadeh 等为代表。另一说以为先前使用的是一年 360 日,到了萨珊王朝时代才将一年定为 365 日,即在 360 日结束之后另增加 5 日, Bickenman, Boyce 主张此说,他们有较大影响,故本文采取后说。

早在阿黑门王朝初期,波斯人已知道了埃及历法是将一年定为 365 日,即在 360 日之后又增加了 5 个闰日,它约起源于公元前三千年之初。古埃及人是个农业民族,河谷农业的节奏决定于尼罗河水的涨落,尼罗河每隔 365 日泛滥一次,于是他们据此定为一年应是 365 日,以四个月为一季,每月卅日,最后再加五个闰日。这三个季也不是随便定出的,第一季称“阿赫特”(Akhet),尼罗河开始泛滥,大约有四个月期间,是为洪水期。第二季称“佩雷特”(Peret),此时田野逐渐从水中露出,可以开始播种,是为播种期,也是四个月。第三季称“舍毛”(Shemou),此为收获期,收割庄稼并贮藏起来,最后增加的五日也称“小月”,这是为了与尼罗河每 365 日泛滥一次的周期相符。

萨珊王朝从阿尔德希尔开始,即认为埃及的历法较为正确,就在原来的一年 360 日之后再加上 5 天,作为闰日,此五个闰日各有一组赞美歌(Gatha)咏唱,故又称“赞歌日”。但是这一改变带来了很大困难,根据原来的教义,每年的第十二月即斯潘达玛月(Spandarmard)的卅日之夜是万灵节,当晚信徒将迎接祖先亡灵回到故居,接受子孙的崇拜和贡物,次日早晨太阳升起之前举行告别仪式,然后欢度新年。现在突然在斯潘达玛月与次年第一个月即法尔瓦定月(Farvadin)之间增加了五天,岂非万灵节也需要五天,因此正统派信徒群起反对,但是这一历法还是被强制执行,于是出现了一种奇怪异象,许多信徒一面遵照新的改革历,同时又按照旧

有习惯,在斯潘达玛月的第卅日晚作为万灵节,这样,万灵节有两个日期。阿尔德希尔之孙霍尔密兹德斯即位后(公元 271—272 年在位)采取了妥协的态度,将万灵节改为连续六天,即自斯潘达玛月第卅日晚起至新增的第五日晚。这时历法上又有一重大改变,即将新年放在秋分,而不是阿黑门王朝以来沿用的春分,原因据说是古代伊朗人本以秋分作为新年。

到了萨珊王朝中期卑鲁兹(Peroz, 459—483 年在位)时代,历法的改革又成了当务之急,因为按照天文计算,每年大致应该是三百六十五又四分之一日,萨珊王朝一度没有规定闰年,这样每年有四分之一日的误差,许多年后这个误差就大了,无论是春分或秋分与新年的概念相差甚远,因此卑鲁兹根据祭司的要求,把宗教年历的问题提到了议事日程上。经过由知识阶层参加的会议进行讨论后,认为最妥当的办法是将作为新年的斯潘达玛月第一日以其他月份来替代。这一方案的实际付诸执行是在卑鲁兹之子科巴德一世(Kobad. I, 485—498, 501—531 年在位)统治时期,将新年定在亚达月(Adar, 即祆教历第九月,约当今阳历 11、12 月),亚达月的上一个月是亚班月(Aban, 即祆历第八月,约当今阳历 10、11 月),亚班月的第卅日晚开始万灵节,这样,原有的六大节日(Gahambar)的日期也有了更动,同时又规定每隔 120 年有一个闰月(多出一个月)。这一宗教历法沿用了很多年,11 世纪的比鲁尼记载,“亚班月的最后五天是万灵节,此时众人聚在屋中贡献给亡灵。”但这种宗教意义的新年并不排斥传统习惯的新年,一般信徒兼以法尔瓦定月的第一日为新年,他们仍视法尔瓦定月为一年的第一个月,因此庆祝新年有两个日期,就像我们既有阳历新年又有阴历新年。

第三节 王朝后期(公元 628—651 年)

萨珊王朝 7 世纪时为阿拉伯人所灭,在它的后期国势已衰,统

治者大多懦弱不力,但在宗教经典編集方面却是有成就的。

一、阿维斯陀文经典的編集

阿维斯陀经原来都是口传的,它何时才形成文字,有不同说法,阿尔泰姆(Altheim)认为最早是在公元前6世纪,克来姆(Kramers)说是应在古波斯语楔形文字出现之前,这些都是推断。据钵罗婆文经典《丹伽尔特》第四卷记载,阿黑门王朝的 Daray(大流士)曾命令保存所有阿维斯陀经及其注释本的正本和副本两种本子。安息王伐拉黑许(Valakhsh,即 Vologes)也命令各省搜集因亚历山大的破坏而散失了的各种阿维斯陀经。萨珊王朝的阿尔德希尔也委托大祭司坦撒尔将各种散失的文本带至朝廷,坦撒尔选择了若干认为可信的经典作为正经,其余的予以排斥。阿尔德希尔之子沙普尔又将散在伊朗、印度、拜占庭各地的非宗教性阿维斯陀文本子收集起来,藏在王家宝库,其中包括医药、天文、手工艺书等。科巴德之子库斯鲁(Khusow)在消灭各种异端之后,声称对圣言绝对遵从。^①

学术界认为最早的阿维斯陀文字已无法追溯,现在所见到的阿维斯陀字母是萨珊王朝的一位不知名的祭司所发明的,他在钵罗婆文的基础上作了若干修改,成为46个字母,^②既有辅音又有元音,而钵罗婆文字母仅20个辅音。对圣言绝对遵从的库斯鲁(531—579年在位)刊行了21部阿维斯陀经典,号称《大阿维斯陀》,所以集成为21部,是根据祈祷文 Ahunvar(此为钵罗婆语,阿维斯陀语 Ahuna Vairyo)共21字而来,Ahunvar 的意思是“众祈祷文中最神圣者”,每个教徒在家中祈祷时必须念此文。《大阿维斯陀》共分三大部分,每一部分由七卷构成,第一部分是《伽泰》

^① Boyce: Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, P. 114.

^② 其字母原为48个,但有3个字母均读成同音,书写时已不予区别,故实际是46个。

(Gatha)及与此有关的各种经典,第二部分是学术研究讨论集,第三部分是为祭司教育所收的论文、法律文书和其他篇章。编成以后抄写数部分送各大祆教寺院附属图书馆,供祭司学者研究,他对一般家庭的次一级祭司影响不大,他们不必具备丰富的知识,大致还是根据口传下来的经文进行祈祷。其原典现在已不复可见,仅在Denkard中有21部的摘要,今存的最早一种阿维斯陀经手稿的年代是1323年。

二、钵罗婆文经典的編集

阿维斯陀文经典现在只剩下寥寥数种,但幸而有钵罗婆文经典出现,它们既保存和翻译了古来的传说,又产生了新的祆教经典,更为重要的是,有若干钵罗婆文著作中还有大量阿维斯陀经文引文,如Afri-i Shash Gahambar是部教义问答书,其中提出了58个问题,除了1、2、3、4、55等五个问题外,其他均摘录阿维斯陀经文来答复,引文共124段,只有18段能在今存的阿维斯陀经文中找到,其余段落均是未见的佚文。再如有一部Nirangistan(仪式集),其中3,200字是阿维斯陀原典,6,000字是钵罗婆译文,22,000字是钵罗婆文注释,其中包括1,800字阿维斯陀经引文。

钵罗婆文所表达的是一种中期波斯语,它分两个阶段,早期的即安息语,后期的属萨珊王朝语言,流行时期约从公元前4世纪至公元后8世纪前,其文字是从阿拉眠字母演变而来,所以在书写时常常出现阿拉眠语表意词。钵罗婆文的祆教经典绝大部分是在萨珊王朝后期编成,编成以后经后人一再增补,要确切断定它们最初编成的年代显得很困难。以最重要的著作《丹伽尔特》(宗教事迹)为例,卷3称阿杜封巴(Adurfanbag)編集,他是9世纪人物,但最后又说是阿杜巴特(Adurbad)完成,他已是10世纪人了。

现在可以确定为最早的钵罗婆文经书当推《柴勒的伟大事迹》(Ayyadari Zareran),其书约成于公元500年左右,是从安息语译出。

有一部阿维斯陀语-钵罗婆语字典(Farhang-i Oim-aevak)非常有用,其中包括 1,000 个阿维斯陀字和 2,250 个钵罗婆字,钵罗婆文是对阿维斯陀文的释义,这部字典显然是为当时祆教祭司学习阿维斯陀经所用。其书已由何商(Hoshang)与霍格(Haug)在 1867 年出版,附以英译和索引,迄今仍为研究阿维斯陀语和钵罗婆语的重要参考书。

钵罗婆文著作中有许多是阿维斯陀经译文,如:Vendidad(驱魔之法),Vesperad(Yasna 补编),Yasna(赞颂)等等约二十余种。

钵罗婆文著作除了许多宗教经典外,还有一些非宗教性著作,对研究萨珊王朝历史和文化也有相当重要意义,如《帕帕克之子阿尔德希尔的事业》(其内容已见前述),其最后完成时期约在 11 世纪。《婚约模式》,叙述缔姻时应注意事项。

可以确信,大量的钵罗婆文文献是在萨珊王朝后期 6 世纪之末开始编纂的,以后陆续有所增补,甚至在阿拉伯人进入波斯以后,至 9 世纪末还在编纂,此时,新波斯语字母(据阿拉伯字母改制)业已发明并使用,钵罗婆文仅局限在祭司(mobed)中使用,成为宗教上使用的死文字,而大部分钵罗婆文献也在 9 世纪至 12 世纪之间陆续散失,这是由于祆教祭司的人数日益减少,他们无法再保存这些手稿,也没有力量去大量抄写复制各种抄本。8 世纪后陆续前往印度的帕尔西人,当时仅带去很少手稿,以后通过各种途径想方设法,才从波斯的教友获得已散失了的或尚保存的各种抄本,由于他们的努力,钵罗婆文经典才幸得保存下来,以后他们关于经典的知识也远远超过了波斯的祭司。

钵罗婆文献不限于宗教书籍和世俗故事,它还包括了从希腊文、梵文、叙利亚文医药著作等译出的钵罗婆文译本,有的叙利亚文、希腊文著作出现了阿拉伯文译本,而实际上有许多阿拉伯文译本是从钵罗婆文译本转译过来的。

第四节 银币的宗教特点

萨珊王朝的银币(drachm)最富于宗教特色,显示出以祆教为国教的特点,银币正面是国王像,背面是火坛。国王总是面向右面,与安息王朝面向左面正好相反,像的周围靠近边缘处镌有国王名字及其称号,文字是钵罗婆文,夹杂有阿拉眠语表意词,读法是从左侧上端开始,由上而下,沿着外框内侧经过王像胸部的底下,继续到右侧,由下而上。有的银币上这样写:mzdysn bgy…(国王名字)…MLK'n MLK'yl' tv MNW chtry MN yzd'n(据原文转写成拉丁字母),其中大写字母表示阿拉眠语表意词,MLK'“国王”,MN“来自”,W“和”,整个意思是“信奉马兹达的神圣国王某某,伊朗的王中之王,是诸大神后裔”。这就表明了萨珊王朝国王是坚定的马兹达教信仰者。有的钱币上插入了“和非伊朗”(W'nyl'n)一词,成为“伊朗和非伊朗的王中之王”。科巴德一世钱币的正面图像周围仅有他的名字,加上一个词 Apzum(昌盛),库斯鲁二世的钱币上则加上一个阿拉眠语表意词 GDH(光辉,即钵罗婆语 xwarrah),GDH 表示“神的光辉照亮了人类”。在维斯泰姆发行的钱币上,GDH 与 Apzum 连在一起,库斯鲁二世的钱币上有时也有 GDH 与 Apzut(昌盛)连在一起。^①

钱币的背面毫无例外地都是带有火焰的火坛,它有三种类型:1. 只有火坛,如阿尔德希尔的钱币;2. 火坛两旁有两个人像,这是最常见的,随侍两侧的人像究竟意味什么,还不清楚,早期的钱币是两人背向火坛,后来成为面向火坛,从瓦赫兰二世起,可断定其中一人即是国王本人,因为他头上戴有王冠。夏鼐先生认为随侍两

^① Mochiri: Etude de Numistique Iranienne sous les Sassanides et Arabe-Sassanides, Tom I, P. 129, 1977.

侧的人应是祭司。^① 3. 火坛火焰中有胸像,一般都认定此胸像即阿胡拉马兹达,但瓦赫兰五世的火焰中胸像乃指国王本人。最初,火坛的两旁铸有阿拉眠语表意词文字 NWR'ZY……(某某之火),从沙普尔三世开始,以钵罗婆语'twl(即 Atur,火)替代了具有同样意义的阿拉眠语 NWR'。

萨珊王朝钱币样式对邻近民族的影响很大,例如被称为匈人的寄多罗人(Kidarites)的国王寄多罗(Kidara)钱币(沙普尔三世时代,即公元4世纪时),正面是寄多罗像,背面是两人面向火坛。5世纪左右哒人的钱币上,正面是国王像,背面是火坛。公元720年左右来自印度的后期匈人伐胡提婆(Vakhdeva)的钱币,正面是他的胸像,背面也是火坛。值得注意的是,这些统治者的面部均仿效萨珊王朝向着右面,而背面均有火坛,说明寄多罗人、哒人和后期匈人均曾信仰过祆教。^②

^① 《新疆考古三十年》,第473页,转引夏鼐文,1983年。

^② 钱币图版可参见《剑桥伊朗史》,第三卷(2),第338—339页图版。前引Mochiri之书图版最全。

第十二章 阿拉伯人统治波斯时期

公元7世纪时,阿拉伯伍麦叶王朝(Umayyad)的军队进入波斯,萨珊王朝的末代国王伊嗣俟三世于公元652年逃至东北境的木鹿(Merv),遇害而死,王朝遂亡。接着,在705年占领了吐火罗斯坦及其首府巴里黑(Balkh),706—9年征服了粟特的布哈拉及其周边领土;710—12年又占领撒马尔罕和花刺子模。自此阿拉伯人得以在西亚和中亚建立坚固的伊斯兰教政权。公元750年,阿拉伯的阿拔斯王朝(Abbasid)取而代之,统治了很长时期。

一、统治者对祆教徒的政策

《古兰经》第9章称:“当抵抗不信真主和末日,不遵真主及其使者的戒律,不奉真教的人,即曾受天经的人,你们要与他们战斗,直到他们依照自己的能力,规规矩矩地交纳丁税”。阿拉伯人对征服地区的非穆斯林称为“顺民”(Dhimma),更完整地说,是“契约之民”(ahl al-dhimma),意思是“根据契约而获得信仰自由的人”,其中包括基督徒、犹太教徒、祆教徒和摩尼教徒等。穆斯林军队每征服一地,对当地的非穆斯林提出三种选择方式,是死还是改宗伊斯兰,或是交纳人丁税(jizyah),交纳了人丁税后就成为顺民。尽管在短时期内统治者对异教徒存在歧视现象,但总的说来,在前期对他们还是宽容的。有的基督徒当上了高级官员,历代哈里发的御医大半是景教徒,犹太教徒的生活甚至比基督徒过得还要好些。

祆教徒按照规定交纳入丁税后也受到良好的待遇,祆教继续存在,火祠不仅存在于波斯,甚至远传至伊拉克和印度。所谓人丁税也并不是每个异教徒都需要交纳,老人、小孩和妇女免交,因为

他们不参加战斗。盲人和残疾人仅限于富有者须交纳，穷人、奴隶和乞丐可不交，而拥有大量财产的寺院和教堂，其负责人必须交纳。人丁税原则上以现金交付，也允许以衣服、牛群充抵，变卖后取其所值。人丁税的通常标准是一银币，富有者则交二枚或四枚不等。^①对于已成为“契约之民”的祆教徒，就不能违约取缔他们的宗教信仰了。《昔斯丹(Sistan)史》记载 671 年一件事说：“那时有个昔斯丹和呼罗珊(Khorasan)总督齐雅特(Ziyad)派奥拜雅(Obayad)去昔斯丹，命令他杀死那里的大祭司沙普尔，并熄灭该地的圣火。该地穆斯林说：‘我们的先知和先知的四大哈里发与他们缔约保持和平，我们执行了这命令。如果情况不是这样，我们不能对这件事违背伊斯兰法与和平协议’。于是他们写信给大马士革宫廷，回信说，‘你们不能伤害他们，因为他们和我们缔结了和平契约，他们的信仰是他们的事。如果先知不允许他们的存在，他会消除了伊斯兰以外的所有宗教，但他没有这样做，因为在人丁税的基础上与他们保持了和平’，于是奥拜雅没有执行总督齐雅特的命令。”^②表明了穆斯林不能违背伊斯兰法去加害已成为“契约之民”的异教徒。另据阿拉伯人拜拉祖里(Baladhuri)记载，穆斯林军队攻打阿塞拜疆时，遇到该省总督激烈抵抗，最后穆斯林还是占领了该地，其军队领袖胡札法(Hudhifa)承诺，只要该地年纳人丁税，就不会处死他们或掠为奴隶，也不破坏任何火庙或阻挠他们的宗教仪式。^③阿拉伯人称祆教集团的领袖为 Hudinan Peshobay(善良宗教的指导者)，表示对他们有一定的尊重，称一般信徒为 Gabr(异教徒，专指祆教徒而言)。

二、祆教徒改宗伊斯兰

① Gibb: Shorter Encyclopaedia of Islam, P. 91, 1953.

② Boyce: Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, P. 117.

③ Frye: The Golden Age of Persia, P. 65.

统治者认为解决异教徒最好的办法是使他们改信伊斯兰教，但要他们背弃固有信仰也相当困难。屈底波占领布哈拉时，当地居民每逢一年两次的市集，总是群赴火庙拜火，于是穆斯林在那里另建一清真寺，劝导居民信仰伊斯兰，这样，他们就成了穆斯林，但当劝导者离开后，他们又不是穆斯林了。屈底波曾三次使他们改信伊斯兰，结果都是信了又背弃。屈底波又下令袄教徒的家屋一半供穆斯林居住，以使伊斯兰教义对他们产生影响，他又在城中造了一个大清真寺，取代先前的火庙，要居民每星期五去那里祈祷，并答应每人因此可得两枚钱币。但只有穷人前往，富者并不在意两枚钱币。^①

随着时代的推移，有许多袄教徒开始改信伊斯兰教。主要原因有四：

(1)不堪人丁税时的负担。有些人因交不起而沦为奴隶，虽然奴隶可免交人丁税，但毕竟处于屈辱的地位，于是以改变信仰来摆脱自己的困境。就交纳人丁税时的情况来看，颇使人难堪。特立登(Tritton)有如下一段描写：“顺民交纳时，必须站着，官员则坐着，顺民必须表示出低人一等的感情，他手掌摊开着，官员接受后就猛击他的颈部，旁边的随从令他马上滚开。公众被允许在场观看这种情景。”^②这种情景是否具有普遍性还不清楚，但其社会地位低下是没有疑问的，改信以后不必交纳人丁税且可提高一定的地位。不过改信之后，作为一名穆斯林，他必须履行伊斯兰教“五功”之一的“天课”(Zakat)，每年交纳一定的济贫税。

(2)袄教徒发现伊斯兰教义与本教颇多相似之处，如天国与地狱的存在、末世论、最后审判和伦理道德观念、一日五次的祈祷，及反对崇拜偶像等等，这也是个诱导因素。

① 事见10世纪时纳什基(Narshaki)的《布哈拉史》。

② Tritton: *The Caliphs and their Non-Moslem Subjects*, P. 227.

(3)因两种文化的相互渗透,阿拉伯人懂得了波斯语,波斯人也学习阿拉伯语,否则双方不易沟通。有些著名的祆教徒如巴玛西特(Barmecid)、法特尔(al-Fadl)在改信伊斯兰教之前早已通晓阿拉伯语。祆教徒在书写时认为阿拉伯字母较先前的钵罗婆字母要更简便些,大概在9世纪时新波斯语的文字就用改变后的阿拉伯字母书写,沿用至今,这样也加速了信仰的转变。

(4)在阿拉伯文化教育之下,一些儿童处于伊斯兰环境中逐渐对先前的教义模糊,习惯用阿拉伯语来祈祷、咏唱。早在阿拉伯人征服波斯之初,有的学校已开始教授《古兰经》,任教者不仅有阿拉伯的穆斯林,且有改宗的波斯穆斯林,这样世代相传,改信伊斯兰的人就越来越多。到了9世纪时,祆教徒在国内已成为少数派。

三、祆教徒的起义

一部分祆教徒既不改信伊斯兰,也不甘心永远处于顺民的地位,其中有人立志于编集钵罗婆文祆教经典,以保存原有的传统使后人有所遵循,另一部分人则组织了武装斗争。8世纪中叶在尼沙普尔(Nishapur)有位祭司比哈弗里特(Bihafriid)发动暴乱,但他是祆教中的异端,因此没有得到正统的支持,斗争前后持续两年左右即失败。此后不久,尼沙普尔地区又有一名祭司辛巴德(Sinbad)发动叛乱,受到哈里发军队镇压后逃至泰百理斯坦(Tabaristan,在里海南岸),被该地统治者处死。此后不久,在赫拉特(Herat)东北的巴特吉思(Badghis)地方有位西思(Sis),再度领导先前的比哈弗里特的许多追随者,爆发了起义,公元767—8年他被捕处死。以上这些运动的参加者除了祆教徒外,还有一部分反对阿拔斯王朝的穆斯林,因而他们的起义和政治主张明显是两种宗教的混杂物。

最重要和规模最大的一次是8世纪开始的胡拉米特教徒(Khurramdin,意谓“快乐的宗教”)运动,关于他的宗教属性还有争议,有说是伊斯兰的一个教派,有说是一群表面上信奉伊斯兰实际是秘密的祆教徒,还有说是一部分穆斯林具有类似祆教信仰观

点者,弗赖则认为他们的主张是一种半属祆教半属伊斯兰的综合主义运动。^①其具体的教义和政治主张是:废除伊斯兰教及其一切信条和教规;世上存在着善神和恶魔的斗争,国家、土地的私有制与国有制、税捐以及全部国家和机构都是恶魔的造物;不允许杀生流血,但抵抗暴力不在此列;要求土地为公社所有。^②到了公元816年,阿塞拜疆的一个手工业者巴别克(Babak)成为这一运动领袖,声势更为壮大,他们的起义从阿塞拜疆一直蔓延到哈马丹和伊朗西部。这个运动直到838年才被镇压而消失,巴别克本人也被捕处死。

四、钵罗婆经典的编集

尽管有相当一部分祆教徒因各种原因正在陆续改变信仰,成为非阿拉伯人穆斯林,但另有一些祭司却不为所动,依然孜孜地研习经典,并创作了许多新的钵罗婆文经典以阐发其教义,使传统能保存下来。9世纪时是创作最繁荣的时代,这与阿拔斯王朝当时教派斗争和内乱频繁,为了寻求波斯人的支持而对祆教采取宽容态度也有关系。事实上到了9世纪,波斯各州已陆续开始脱离了巴格达的哈里发国家,最终在10世纪波斯全境都脱离了阿拉伯人的统治。

在解释教义方面贡献最大的是曼努喜契哈(Manushtshar),他是9世纪后期的祆教领袖,他曾写了一本《宗教的意见》(Dadestan i dinig),回答教徒提出的92个问题,内容包括善与恶、灵魂的责任和命运、创世以来至最后审判长时期来善灵与恶灵的斗争、宗教仪式、社会习惯、祭司的责任和义务等等。在本书的前面还有一篇《教义问答》,解释了以下各种问题:最近亲结婚、万灵节、家中有死者停炊的期限、仪式的价值、无故杀生应受惩罚的程度、

① Frye, *The Golden Age of Persia*, P. 130.

② 伊凡诺夫:《伊朗史》(中译本),第47页。

对犯罪的处罚、死后灵魂的命运、如何搜集圣火等等。在他晚年又陆续发表了历史上著名的三封信件,时间均在 881 年,内容是严厉谴责了祆教徒中出现的所谓“革新”。曼努喜契哈是正统派,教导信徒必须固守传统,不能作任何变更,而他的兄弟柴特斯巴伦(Zat-sparam)则认为洁净的仪式太长,应予革新,减少仪式程序。

这时期出现了另一本重要著作 Denkart(宗教事迹),可称得上是一部祆教百科全书。它在 9 世纪初开始由法拉赫柴丹(Farraxzadan)編集,直到 10 世纪才由其后人爱梅丹(Emedan)全部完成。现在仅见第 4 卷至第 9 卷。在第 8—9 卷记有萨珊王朝后期所编的《大阿维斯陀》共二十一卷的简单内容及零星片断,第 5、7 卷详细记载了古来相传的苏鲁支生平事迹;第 5 卷末有一个名词是我国读者感到兴趣的,此即 tarsak(基督徒)。tarsak 在我国史书记载中译“迭屑”,元《长春真人西游记》载:“九月二日,西行四日,宿轮台之东,迭屑头日来降”,元《辨伪录》也有“迭屑人奉迷师诃”之语。

五、哈里发统治的结束

从 9 世纪开始至 10 世纪,在波斯本土和中亚出现了许多小朝廷,他们或者名义上还承认哈里发国家的政权,或者完全独立,这些小王朝的统治者都具有波斯人血统,摆脱了异族的统治。其重要者有波斯西部的布韦希王朝(945—1055 年),呼罗珊地区的塔希尔王朝(821—873 年),东南方的萨法尔王朝(861—900 年),东北部的萨曼王朝(875—999 年),他们虽然都是伊斯兰国家,但祆教仍有一定影响,特别是在布韦希王朝统治之下。

阿拔斯王朝的哈里发大帝国到公元 945 年灾难临头,大元帅艾哈迈德·伊本·布韦希废黜了哈里发穆斯台克菲(Mustakfi),建立起布韦希王朝(Buwahid,或写作 Boyid),他占领了巴格达后,事实上阿拔斯王朝就算灭亡了。此王朝自称是古代萨珊王朝的苗裔,布韦希原是里海南岸山区来的达兰姆人,他们之中有一部分皈

依了伊斯兰,另一部分继续信仰祆教,分成两个集团,布韦希王朝建立后,在法尔斯(Fars)地区保护祆教徒,而在巴格达活跃的则是伊斯兰的逊尼派,不过对祆教仍然持宽容态度。他们一度迁都于法尔斯的设拉子(Shiraz),使巴格达不再是穆斯林世界的中枢,只是一个文化中心。他们原来的据点里海南岸的达兰姆(Dailam),祆教信仰到 11 世纪尚未衰落,而且一直应用阿拉伯文和钵罗婆文,此时从阿拉伯文改制的新波斯语字母已在其他地区广泛使用了,有些祆教徒还在宫廷中任高级官员。布韦希王朝并不想调和这两种信仰,更何况国内逊尼派和十叶派的冲突已使统治者心烦意乱。1055 年,塞尔柱克王朝的突格里勒(Tughril)攻进巴格达,结束了这个王朝的统治。

萨曼王朝统治时期,在呼罗珊西南部一个小镇原有一群祆教徒,他们对于在伊斯兰占统治地位之下要坚持祆教信仰感到绝望,就渡海东迁,抵达印度的古吉拉特,并形成了在印度信仰祆教的帕尔西人。萨曼王朝的另一件大事是诗人菲尔多西开始创作长篇史诗《列王纪》,其最终完成已是伽色尼王朝统治的时代了。菲尔多西的生卒年代是 940 年至 1020 年,他写此长诗的意图是激发波斯人的爱国主义,宣扬波斯人数千年来的英雄传统,其中虽然有许多神话传说和民间故事,但也不乏真实的历史事实。他的哲学思想是以祆教的善恶斗争概念作为基础,善与恶的斗争将是永恒。

第十三章 10 世纪至 17 世纪的波斯

第一节 塞尔柱克人和蒙古人的统治

公元 10 世纪末,来自北方的喀喇汗王朝(Qarakhanid)和东南的伽色尼王朝(Ghazanavid)分别进攻萨曼王朝,使这个国家消失在历史舞台上。这个来自阿富汗的伽色尼王朝兼并了波斯东部、中亚南部及北印度,中亚北部则列入了喀喇汗王朝版图。12 世纪,伽色尼王朝为古尔王朝(Ghurid)所灭。早在 11 世纪初,有个突厥部落塞尔柱克人,此名得自其领导人塞尔柱克(Seljuk),他们建立了一个土库曼部落联盟的王朝。11 世纪末,小亚细亚、叙利亚、巴勒斯坦、阿拉伯、美索不达米亚、波斯本土、阿富汗、俾路支和中亚南部都列入了这个突厥人所建立的塞尔柱克帝国版图。他们是虔诚的穆斯林,除了伊斯兰外,绝不允许其他信仰存在,许多祆教徒被迫改宗。1224 年成吉思汗大肆蹂躏波斯东部东北部,弄得十室九空,到了 1256 年,成吉思汗的孙子旭烈兀征服波斯全境,建立了旭烈兀王朝,即伊尔汗国。在蒙古人征服波斯初期,对那里的穆斯林、祆教徒、基督徒都是一场巨大的灾难,有许多珍贵书籍被消灭,知识分子不是被杀就是出逃。合赞汗在位时(1295—1304 年),因他和自己的军队一起信奉伊斯兰教,穆斯林的地位有了显著的好转,并且在这个伊斯兰教国家内不允许其他宗教存在。拉施特(Rashid al Din, 1274—1318 年)的《史集》(Jami' al Tawarikh)记称,他下令毁掉所有的偶像,拆毁在伊斯兰教国家中按照宗教法规不许存在的所有庙宇、多神教神庙和其他寺庙。如果想到自己的故土可以

离去,不能留下玷污伊斯兰教。他还特别提到各地的祆教徒虽然表面上改变了信仰,但暗中仍保持和隐藏着自己的信念。^①

祆教徒处此逆境,在波斯的信徒越来越少,从10世纪开始,就只有的法尔斯和起儿漫两地有祆教徒了,法尔斯的祆教徒后来又大多移居到起儿漫以北的亚兹特。亚兹特和起儿漫是伊朗中部群山和沙漠环抱的绿洲,远离政治中心,气候恶劣。亚兹特地区位于法尔斯北面,东南-西北走向,长不过30英里,由于长年干旱少雨,大部为沙漠。野生的柽柳和阿月浑子之间点缀着一些村庄,泉水在坎儿井中源源不断的流过,为村民们提供生活和灌溉用水。相对恶劣的生存环境,为祆教徒提供了一个天然的避难场所。祆教大祭司和一部分祆教徒逃往中部亚兹特(Yazd)西北的一个小村(吐卡巴特)避难,这里被荒山包围,且远离亚兹特首府,不受人们的注意,特别是那里有一个萨珊时代的祆教圣龕,居住着信仰坚定的教徒,有良好的群众基础,很快成为祆教大祭司的驻地。在吐卡巴特不远处还有一个村子沙发巴特,村里有一座泥砖建筑,从表面上看,与当地质朴的民居并无二致,但大约自从大祭司到吐卡巴特避难时至今就一直供奉着胜利之火(Atas Bahram),其中一处村民们称作阿杜尔·法恩巴格,乃是萨珊时代祆教三大圣火之一。据说伊朗被征服后,祆教祭司辗转各地,多方保护,甚至将圣火一分为二,分开保管于两地,其中一处的祭司,带着圣火,随大祭司来到沙发巴特。沙发巴特还有一处圣火,村民对它的崇敬甚至超过了阿杜尔·法恩巴格,鲍哀丝认为,它应当是过去供奉在萨珊王朝位于Istakhr的火庙里的圣火。^②公元9世纪时,这座建筑宏伟的火庙被付之一炬,祭司保护着圣火,辗转来到沙发巴特。从此,沙发巴特

① 余大钧译,《史集》第3卷,第371-72页。

② Boyce, A Persian Stronghold of Zoroastrianism, P. 3 Oxford University Press, 1977.

和吐卡巴特成为波斯祆教徒的宗教中心。

一般认为,祆教大祭司到吐卡巴特避难的时间不晚于 11 世纪;但是,有关他在那里居住的最早的史料,是 1478 年帕尔西人派遣信使到伊朗他们的教友那里,询问礼仪和教义问题,所携回的书信文章和手稿,这些文献表明:它们作于这两个地方。大祭司住在吐克巴特,是祆教社团公认的首领。1511 年的一封信也有当地的平信徒的签名,自称是当时接受大祭司避难的小地主和农民的后代;1510 年的信件中提到这两个村子共有 400 人,可能是指当地的家长和首领,而不是所有的祆教徒。在亚兹德发出的最后一封有大祭司签名的信件是 1681 年。在以后的 100 年中的某年,大祭司移居亚兹特,亚兹特遂为祆教中心,因此,自 18 世纪下半叶以后的西方旅行家们都说,大祭司驻在亚兹特,而不是吐克巴特了。所有的祭司都尾随大祭司移居亚兹特,在那里安家,形成一个祭司区,只有助祭还散居在周围的乡村里;除 17 世纪沙法维王朝迫害祆教时,有一个祭司家族迁移到了一个小村庄外,再没有祭司住在亚兹特以外的村庄里了。

第二节 沙法维王朝(公元 1501—1721 年)

自 14 世纪中叶起,旭烈兀王朝开始瓦解为许多封建主领地,到了 80 年代,波斯又沦为帖木尔的战利品。帖木尔 1405 年病歿后,波斯西部归两个土库曼部落建立的白羊王朝和黑羊王朝统治,在这两个土库曼王朝不断内讧彼此争夺政权之际,在阿塞拜疆东北部崛起了沙法维王朝(Safawid)。

这个王朝因其创始者谢赫·沙菲了(Shaykh Safi-al-Din, 1254—1344 年)而得名。王朝的真正奠基者是他的六代孙易司马仪(Ismail, 1502—1524 年)。易司马仪即位之初就宣布以十叶派教义为其国教,从那时开始,波斯始终忠于十叶派教义。易司马仪先后征服了整个阿塞拜疆南部、呼罗珊全境、亚美尼亚、巴格达等地,

自立为波斯国王。希提(Hitti)在《阿拉伯通史》中称该王朝“是穆斯林波斯最光荣的土著王朝”。^①实际上最光辉的时期是阿拔斯一世(Abbas I, 1587—1628年在位),他外御侵略,鼓励对外贸易,对内政策宽容,只有对逊尼派仍毫不留情予以坚决打击。他迁都伊斯法罕(Isphahan),该地万商云集,素有“伊斯法罕是世界之半”的美称,明代永乐、宣德、成化年间与我国有往来。^②

阿拔斯一世统治时期对祆教徒的政策是宽容的,允许他们继续保持自己的信仰,有位西班牙人加西亚(Don Garcias)在1618年任西班牙驻沙法维王朝大使,留下了如下的记载:

“在波斯东部的起儿漫,仍有一些古代定居下来的真正波斯人,虽然他们已与其他人混居在一起,并且忠诚于征服者,但从不中止其坚定的生活方式、习惯和宗教信仰,他们崇拜太阳,就如古时波斯大帝国的波斯人一样。他们每天在家中祭火并维持圣火不熄。”^③

文中称古代波斯人传承下来有崇拜太阳的习惯,显然是误解,也许他是将太阳与火联系了起来。阿拔斯一世死后不久,又有一位法国旅行家特凡奈(Tavernier)在1654年访问了起儿漫。他称祆教徒为戈尔(Gaurs),此名原是穆斯林对不信仰伊斯兰者的称呼,后概指祆教徒,他说起儿漫的戈尔有一万多人,他们相信先知会将他们的灵魂和肉体引入天堂并严格遵守其节日;他们生病时即请祭司来,向他们忏悔,从而得到宽恕,他们不允许任何人进宅观看圣火,只有一次是起儿漫总督执意要看,才让他看了,但这位总督大失所望,原以为圣火特别光明,实际上只类似灶火而已;他们对某些动物如牛、狗很尊敬,特别憎恶猫,从不在家中养猫。在这段记

① 《阿拉伯通史》(中译本),第844页。

② 《明史·西域传》载,永乐十七年,伊思法罕有使远来我国。宣德六年、成化十九年也有使远来。

③ Boyce: Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, P. 124.

载中可以证明这时的沙法维王朝对祆教徒并无敌意,允许外国人去访问,甚至连作为一个穆斯林的起儿漫总督也进入了祆教徒的家门。

另一位法国商人沙尔登(Chardin)在1665—77年期间滞留在波斯,有更多的机会去观察祆教徒的日常生活。他记载波斯的祆教徒主要从事农业,此外也有纺织地毯者,他们认为从事农业不仅有益而且洁白无瑕,并且是值得称道的高贵职业,在所有职业中位居第一,至高无上的大神和次一位的诸神都会给最高的评价和回报。祭司告诉他们,首要的德行是生儿育女,然后是开垦荒地和种植树木。他们可选举自己的行政领导,但必须经政府的批准。他们不喜欢与穆斯林杂居。主要的火庙在亚兹特附近,且在那里设置经学院,大祭司称 Dastur-Dasturan(众祭司之祭司),这也是穆斯林认可的。^①

看来祆教徒有自己的居住区和职业,也许因为他们不被允许从事商业和其他贸易活动,近现代印度的帕尔西人则以善于经商而闻名。

沙法维维持最后一个国王苏丹-胡赛因(Husein 1694—1722年)对祆教徒进行了残酷的镇压,他以暴力手段强制祆教徒改宗,拒绝改宗者惨遭屠杀,血流成河,许多祆教寺院被破坏,少数逃出的难民只能在苏丹鞭长莫及的亚兹特找到栖身之处。

后来的波斯祆教徒时隔数世纪犹对阿拔斯大帝的保护祆教徒政策无限怀念。19世纪的大祭司罗斯坦(Rustam-i Bandar)在他新筑的祆寺(Dar-i Mihr,原义是“密特拉之门”,即指祆寺)中留下了铭文,盛赞阿拔斯是世界的统治者、众王之王,并赞颂他的仁慈。沙法维王朝在18世纪初为阿富汗人所亡,此后战争频繁,政权不断更替,到19世纪又出现了新的情况。1814年的英伊条约,使伊朗

^① Boyce: *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, P. 126.

实际上处于英国的控制之下。

第三节 起儿漫和亚兹特的贡献

早在伊尔汗国时代,起儿漫和亚兹特已成为波斯袄教徒的信仰中心。印度的帕尔西人虽保有一部分袄教经典,遇到教义的疑难问题仍不得不向起儿漫和亚兹特的祭司请教,只有他们才能作出权威性的解释,现在印度还保存着许多从这个地方取来的早期《教义问答》(Rivayat),它们或者是祭司以信件答复的形式出现,主要有以下一些:

1. 霍商(N. Hosang)于1478、1486年两次从亚兹特附近沙发巴特(Sharfabad)和吐卡巴特(Turkabad)带回印度的信件。霍商到达那里时一句波斯语都听不懂,在亚兹特学习波斯语年余,才能提出问题,祭司犹恐口头答复会被霍商不善理解而有所增减,歪曲教义是犯罪的,于是作了书面答复,内容主要涉及丧葬仪式。

2. 1511年有几位帕尔西商人从上述同一地方带回了信件,信中还谈到当时波斯袄教徒人数,在沙发巴特和吐卡巴特有400人,亚兹特500人,起儿漫700人,昔思丹2,700人,呼罗珊1,700人,总计约6,000人。此数与1654年特凡奈所称起儿漫有10,000袄教徒的说法相较,似乎少了一些,可能是有些改宗伊斯兰的信徒后裔到17世纪已有许多恢复了袄教信仰。

3. 1520年索哈拉布(I. Soharab)从波斯带回了一封信件,答复帕尔西人所提出的7个问题。

4. 卡姆丹(K. Kamden)从波斯带回一册《教义问答》,原件书于1553年8月26日。

5. 沙普尔(K. Shapur)从波斯带回一封信件,原件书于1558年12月28日。

6. 1570年有两位波斯袄教徒弗里东(Fredun)和马佐邦(Marzuban),从亚兹特带了介绍信来到印度,阐释教义。

7. 最重要的是毛拉卡乌斯(Mulla Kaus)带回的《教义问答》，他在1768年从印度的苏拉特(Surat)出发，前往亚兹特和起儿漫，带回了78个问题答复归国，其后在1874年正式出版，世称《Itoter》(即78教义问答)。

从15世纪至18世纪，印度从亚兹特和起儿漫取得的《教义问答》约有26种，内容包括阿维斯陀和钵罗婆字母、真理与谬误之别、如何结腰纽(kusti)、合法与非法的贸易、敬火注意事项、葬仪、饮食禁律、婚姻事项、宰牲仪式、善业与恶行、节日祈祷文、苏鲁支生平事迹、最后审判，等等。这些答复不仅对印度的帕尔西人非常有用，可以遵循，同时对后来的祆教研究者也提供了丰富的资料。印度的帕尔西人原来对阿维斯陀语和钵罗婆语早已无法理解，对这些经典也不能识读，是《教义问答》起了指导作用，起儿漫等地的祭司并将祆教经典手稿抄本陆续送到印度，现在帕尔西人已拥有全部尚存的祆教经典，虽然现今伊朗祭司在这方面的知识已远不及帕尔西人，但当年起儿漫和亚兹特祭司对帕尔西人的谆谆教导和帮助，功不可没。

第十四章 中国的袄教

“袄”之始见于国史乃在唐代，唐杜佑《通典》引杜环《经行记》称：“康国在米国西南三百余里，一名萨末建，土沃人富，国小，有神祠名袄。”^① 萨末建即撒马尔罕(Samarkand)，米国或曰弭秣贺(Maimargh)。^② 另一本唐人著作段成式《酉阳杂俎》卷4载：“孝亿国界周三千余里，在平川中，以木为栅，周十余里。……举俗事袄，不识佛法，有袄祠三百(一作千)余所。”卷10称：“俱德建国乌浒河中，滩派有火袄祠。相传袄神本自波斯国乘神通来此，常见灵异，因立袄祠。”是此唐人已知袄教源自波斯传来。孝亿国的地望无他书可证，白鸟库吉说，孝亿国按唐音读法，近似何国之“何”。^③ 《唐书》卷221载：“何或曰屈霜你迦(Kushanika)，曰贵霜匿，即康居小王附墨城故地”。俱德建即《大唐西域记》所称“鞠和衍那国”(Kuvayana)，故址在今中亚卡菲尔尼甘河(Kafirnihan)下游之库巴底安(Qubadian)。乌浒河今称 Amun Daria，《元史》作阿母河。

《梁书·蔡撙传》称：“天监九年(510年)，宣城郡吏吴承伯挟袄道(王素先生指出，今标点本误作“妖道”)聚众攻宣城。”《梁书》是唐代姚察、姚思廉父子相继编成，所以不能认为梁代已见“袄”字，但此时袄教已传入则无可怀疑。

① 《通典》卷193原文作“拔”，王国维先生已改正“袄”，日本白鸟库吉《唐居粟特考》称“拔”字即波斯语宝座之意，全属臆断。

② 南宋姚宽《西溪丛语》卷上引《西夷朝贡图》云：康国有神名袄，华国有火袄祠，疑因是建庙。或传晋戎乱华时立此。

③ 傅勤家译：《康居粟特考》，第47页。

对于祆教所崇拜的阿胡拉马兹达大神，国史中称天神、火神、胡天神、火神天神。^①《魏书》卷 101：“高昌国俗事天神”；卷 102：“焉耆国俗事天神。……火神天神”；《梁书》卷 54：“滑国（即吠哒）自魏晋以来，不通中国。……其国事天神、火神，每日则出户祀神而后食。”“祆”字读音，北宋徐铉之《说文新附》已指出：“祆，胡神也，从示天声，火干切”，有些书中常将“祆”误书为“袄”，明方以智《通雅》明辨其非，“祆神，即称天神也。字从天，误作袄从夭。……按此字起于唐，既通西域，因其言而造祆字。”

第一节 各族人民的祆教信仰

祆教在我国传播的范围很广，遍及蒙古、西藏、西北、中原以至江南，信仰祆教的少数民族有鲜卑、突厥、蒙古、藏，还包括古代居留我国的波斯人、粟特人。

一、鲜卑人

北魏的拓拔氏是鲜卑人，据《魏书》卷 13《灵太后传》载：“灵太后幸高山，从者数百人，升于顶中，废诸淫祀，而胡天神不在其列，”此胡天神无疑是指祆神，这是公元 519 年之事，所称“胡天神不在其列”，可证先前已有胡天神的崇拜。1965 年吐鲁番城郊安伽勒克古城，发现佛经写本十三种，其一为《金光明经》卷二，题记云：

“庚午岁八月十三日，于高昌城东。胡天南太后祠下，为索将军佛子妻息合家写此《金光明经》一部，断手记竟笔墨大好，书者手拙，具字而已。”（下略）

此《金光明经》是昙无讖译本，应为四卷，此经译成于河西王沮渠蒙逊统治敦煌之时（421 年之后），这时沮渠蒙逊请昙无讖到那里去译经，公元 433 年他被沮渠蒙逊所杀。《金光明经》译本当完成于 433 年之前。庚午岁是公元 430 年，观此题记可知译本完成不久

^① 匈奴祭天神，是萨满教之祭天。

即有写本出现,此写本写于“胡天南太后祠下”,说明先于魏太后前八十年,祆教已传入中国。《魏书》同卷又称:

“与会自以行不修,惧宗室所嫌,于是内为朋党,防蔽耳目。肃宗所亲幸者,太后多以事害焉。有密多道人,能胡语,肃宗置于左右。太后虑其传致消息,三月三日于城南大巷中杀之。”

柳存仁先生近考证这位能胡语的道人密多,是波斯语 Mithra (密特拉)的对音,密多是位拜火教徒,由波斯而来为朝廷服务。^①

北周宇文氏也是鲜卑人,《隋书·礼仪志》载:“后周欲招来西域,又有拜胡天制,皇帝亲焉,其仪并从夷俗。”北朝时代来华的祆教徒很多,北齐设有典客署,专门招待域外来客,典客署中有京邑萨甫二人,诸州萨甫一人。萨甫又名萨宝,是专门管理祆教徒的职名。

最近王素先生提出,三国时期已有火祆教,据《高僧传》记载:

“难祇维,本天竺人,世奉异道,以火祠为正。时有天竺沙门,习学小乘,多行道术,经远行遇暮,欲寄难家宿。难家既事异道,猜忌释子,乃处之门外,露地而宿。沙门夜密加咒术,令难家所事之火焰欻然变灭。”^②

按印度之有祆教徒,一般认为是 8 或 10 世纪由波斯迁来,才形成帕尔西社区。古代印度虽也有祆教徒,而大多是婆罗门教徒。《难祇维传》所称“世奉异道,以火祠为正”也可能指婆罗门教之敬火(阿耆尼),其教也设有家火及火祠。

二、突厥人

突厥人自陀钵可汗开始信仰佛教,当时佛教尚不普及,主要还是信仰祆教。《北史·突厥传》称:“可汗恒处於都斤山,牙帐东开,盖敬日之所出也。每岁率诸贵人祭其先窟。又以五月中旬集他入

① 柳存仁:《和风堂文集》上,第 502 页,1991 年版。

② 王素:《魏晋南北朝火祆教钩沉》载《中华文史论丛》1985 年,第 2 辑。

水,拜祭天神。”这里所称“天神”乃指祆神,段成式《酉阳杂俎》卷4可证:“突厥事祆神”,但突厥人是游牧民族,流动性大,所以“无祠庙,刻毡为形,盛于皮袋,行动之处,以脂苏涂之;或系之竿上,四时迎之。”于都斤山在今蒙古鄂尔浑河发源地杭爱山一带,古突厥语铭文写作 *ütükän* 或 *ötükän*,如突厥文《阙特勤碑》南面第三行称:“于都斤山之突厥可汗一日不衰落,国家即日无忧”;《敦欲谷碑》第十五行:“子引彼等于於都斤山,回纥率其牛及载重牲畜沿独乐河来。”此名在《旧唐书·回纥传》作乌德健山,同书《铁勒传》作郁督军山。1956年在蒙古人民共和国杭爱省布古特附近发现一枚以粟特文记载突厥汗国事迹的碑铭,其中记载了突厥第一王朝木杆可汗、陀钵可汗、尔伏可汗(即沙钵略)等人事迹,是公元6世纪时所建。此碑B1第三、第四行称:“国主木杆可汗与国主 Mahan 特勤……长时期为全世界救世主。”^① 此“救世主”的粟特原文是 *'swshwyn'tt*,为祆教用语,即《阿维斯陀》中的 *saoshyant*(救世主),可证古代在蒙古的突厥人久已熟悉此教。据《周书·突厥传》载,木杆可汗又名俟斤,又名燕都,他“西破哒哒,东走契丹,北并契国,威服塞外诸国,其地东自辽海以西,西至西海万里,南自沙漠以北,北至北海五六千里,皆属焉。”其统治领域如此之广,所以铭文称他“长时期为全世界救世主。”木杆在位廿年(公元553—572年),死后由其弟陀钵可汗即位,他接受了北齐沙门惠琳的意见,建立了一个佛教伽蓝,“躬身斋戒,绕塔行道。”可以认为,在陀钵可汗改信佛教之前,突厥人曾信仰祆教。吉罗(Giraud)称火祆教从未传至鄂尔浑河流域,失考。^②

三、蒙古人

^① 龚方震译:《布古特粟特文碑铭补正》,载《中外关系史译丛》1986年,第3辑,第35—53页。

^② 吉罗:《东突厥汗国碑铭考释》(中译本),第136页,新疆社会科学院历史研究所,1984年。

19世纪俄国学者班扎洛夫在《蒙古的萨满教》一文中说,蒙古人称天神或天子为 qormusta。^①此名显然是阿胡拉马兹达的转音,由新波斯语 Hormazd 转为粟特语 Xurmazta,回鹘语 Xormuzta,再转为蒙古语 qormusta。在萨满教中有“忽尔模斯达天可汗”(xan qormusta tenger)之称。^②可见袄教曾影响及蒙古人。蒙古的佛教徒名因陀罗为 qormusta,因陀罗在印度神话中是天帝的意思,我国佛经中译为“天主”、“天帝”、“帝释”,或音译作因陀罗。蒙古人不名为因陀罗而称 qormusta,因为长久以来只知天帝是阿胡拉马兹达,今日的蒙古语中犹用此名替代因陀罗。回鹘人也是如此,在一种回鹘文佛经中,我们发现 Xormusta 一词,即指因陀罗。^③

四、吐蕃人

在佛教传入西藏以前,那里流行的是“本教”(Bon),其得名由来,或与吐蕃的藏文名称 Bod 有关,在藏文中 d 音和 n 音可互相转换,故 Bon 可认为是 Bod 的转音。吐蕃古代赞普(rgyal-po)的左右有本教徒居高位,参与一部分政治、军事事务的决策,至今在西藏西部犹有信仰本教者。意大利人吐齐(G. Tucci)在1980年出版了一本《西藏的宗教》,考证本教曾受到过袄教佐而文派的影响,佐而文派认为佐而文(时)流出了善神阿胡拉马兹达和恶神安格拉·曼纽两兄弟。吐齐说,本教相传世界上原初有一最高神 Yang dag rgyal po,^④那时既无日月,又无四季与时间,只是清静潜在,犹如我国道家所称“无名万物之始,有名万物之母”。然后最高神孕育出两种光,一曰白光另一是黑光,这两种光派生出两个原人,白光产生了白人,黑光产生了黑人。黑人带来负面影响,一切灾祸、不幸及

① 《班扎洛夫选集》(俄文本),第59页,1955年版。

② 吉罗:《东突厥汗国碑铭考释》(中译本),第62页,新疆社会科学院历史研究所,1984年。

③ 葛玛丽编《突厥语吐鲁番卷子第十》,1959年。

④ 藏语 Yang 意谓“最高”,dag 是“纯净”,rgyal po 即“赞普”。

魔鬼由此而生；白人是正面的神，所有的善都从属于他，依靠了他的力量才战胜恶魔。^①佐而文派如何传入西藏，当是与中亚人接触所致，或者是受到了摩尼教的启迪，此教信奉佐而文，在中亚传播极广，也不能排斥吐蕃人民早就与波斯人有过往来，本教早就知道有个国家称“大食”(ta-zig)，它原指波斯或操伊朗语地区，后来概指伊斯兰世界。

德国人缪勒于 1925 年刊布了一块在拉达克所发现的粟特文铭文，文字虽简，却很重要，文中称：“210 年，余自内陆（指东突厥斯坦）来此。仆人、萨末鞑人诺喜芬往谒吐蕃可汗。”^② 石刻上有十字记号，诺喜芬当是个基督徒，文中所云“仆人”一词是指“上帝的仆人”，而这个“210 年”，显然不可能是公元纪年，也不可能是犹太人用的塞琉古纪元，唯一可断定的是一种袄历所用的伊嗣俟(yazdgerd) 纪年。波斯萨珊王朝末代君主为伊嗣俟三世，其统治年代自公元 631 年(或 632)至 651 年(或 652)。他死后，袄教徒为纪念伊嗣俟，遂采用一种伊嗣俟纪元，或从卒年算起，通常用即位之日起算，故 210 年即公元 841(或 842)年。这位基督徒不用其他纪年却用伊嗣俟纪元，说明这时吐蕃附近在 9 世纪时用的是袄历。此碑用粟特文书写，是由于粟特语为当时中亚流行的国际语言，因他们擅长商业活动，所到之处，与他们交往者自须通粟特语。

袄教教义提到了“判别之桥”(Chinvat)极为狭窄，人死后其灵魂必须渡过此桥，善者必能如履平地，顺利通过，为恶者如临剃刀边缘，必致堕下落入深渊。藏文中有一部经典，是有关“死者复生”(’das log)的经文汇编，也有类似的说法，河称“死者黑河”(gshin chu nag po nga ro can)，意即地下界之河，桥称“死者之神的桥”(gshin rje zam pa)，其通道细若发丝，只有善人能通过，恶人必落

① Tucci, *The Religions of Tibet*, P. 214-5, 1980.

② 龚方震译：《中外关系史译丛》第 3 辑，第 47 页。

入可怕的地狱洪流。^①这也是祆教影响到吐蕃的例证。

第二节 域外来华定居的祆教徒

一、粟特人与祆教

粟特语属印欧语系东伊朗语支。至少在公元前6世纪,粟特语已盛行于中亚泽拉夫善流域,今泽拉夫善一带所操雅格诺布语(yagnob)中尚保存有少数粟特语。公元前3世纪粟特人与我国已有接触,以后东来者日众,唐代在鄯善有粟特人聚居点,为粟特入康艳典所筑,名为新城(即弩支城)。黑城子所发现的9世纪九姓回鹘可汗碑,刻有汉、突厥、粟特三种文字。

粟特人主要信仰祆教。粟特语文献中有景教、佛教和摩尼教、祆教,其中以摩尼教文献最多,信徒集中在高昌,聚居在京师者不多,影响面不广。而在粟特本土,则以祆教为主。波斯萨珊王朝时代及该王朝灭亡以后,粟特一直崇敬三大阿胡拉(马兹达、密特拉和 Baga),火神(粟特语 nryshnx,源自阿维斯陀语 Nairyosanha)、豪麻神(粟特语 Ywm,源自阿维斯陀语 Haoma)、幸运神(粟特语 prn,阿维斯陀语 Khvarenah)、月神(粟特语 m'x,阿维斯陀语 Mah)、阎摩王(粟特语 ymyh,阿维斯陀语 Yima)^②。粟特人中也有信仰佛教、摩尼教、景教,但影响都不大。现在所看到的粟特文佛经卷子大部分获自敦煌千佛洞,少数得自吐鲁番盆地,似是粟特人入华后受到佛教文化的影响而改宗,经典非直接从康国带来,这些佛经主要属8—9世纪年代,多数是从中文佛经译成了粟特文,也有少数从龟兹文和梵文译出。但粟特本土也确实有佛教徒,如汉灵帝中平四年(187年)于洛阳译出《问地狱事经》一卷之沙门康臣,诸经录都说他是有志宣弘佛教而来我国。至于其他康姓译经者,如东

① Giuseppe Tucci: The Religions of Tibet(英译本),第195页,1980年版。

② Boyce: A History of Zoroastrianism, Vol 2, P. 143.

汉时的康孟祥,其祖先是康居(即康国)人,因行商或其他原因来到中国,他熟悉佛经恐是久居中国后受到影响。吴时来建业的康僧会,是在交趾出家的。摩尼教在波斯受打击后,一部分教徒东迁粟特,再传入中国。在我国高昌、敦煌和吐鲁番一带发现有大量摩尼字体粟特文摩尼教文件,属8—10世纪文物。奇怪的是,粟特本土竟无一件摩尼教卷子发现,可能是粟特的摩尼教徒带了这些经卷都到高昌、吐鲁番来了。粟特语景教文献在我国吐鲁番和敦煌都有发现,部分经卷用叙利亚文字母书写,另一部分是粟特字母,大多属7—10世纪文物。最早一件约是公元576年,它们大多是从叙利亚文译出。粟特文曾在中亚流行,吉尔吉斯发现有一枚粟特文铭文用伊嗣俟纪年,文云:“275年(即公元906—7年)5月,幸运之统治者阙特勤合达干(Kul Tegin Alp-Tarkhan)抵此。”^①

斯坦因曾去西域多次,在敦煌千佛洞曾获一种属于祆教的粟特文卷子(现藏英国图书馆,编号Ch,00289),内称:“那时,诸神之王(BY'n MLK')最高之神,住芳香天堂,正在善思,走来了具有正义的Zrwsha(苏鲁支),向他表示敬意,左膝跪在他的右边,右膝跪在左边,向他赞诵:‘神啊,仁慈的造法者,以公正的判断’,……”^②文中的MLK'是阿拉眠语表意词,读若Malka(国王),BY'n读作baghan,是baγ(神)的复数,“诸神之王”乃指阿胡拉马兹达,苏鲁支的粟特文原文是Zrwsha,据盖许维奇在《摩尼字体粟特文语法》一书中说,Zrwsha即苏鲁支(见该书44页)。这个粟特语源自安息语Zrhwsht。千佛洞所发现的这一文件足以证明我国的粟特人确有许多信仰祆教者。最早的粟特语景教卷子也是在我国发现,属576年左右。其传入年代要较之《景教碑》所说贞观九年(635年)传

① 俄文《亚非人民》1964年,第一期,第146—9页。

② 译文参照Nicholas Sims-Williams的The Sogdian Fragments of the British Library一文英译。

人要早数十年,但粟特本土的景教徒也不多。因此,来华的粟特人绝大多数是祆教徒这一结论无可怀疑。

粟特人来华带来了粟特语,杨景风为《宿曜经》所注的粟特语七曜名称,说明了粟特人祆教徒在历法方面所产生的影响。

来华印度高僧不空译出一部《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》,简称《宿曜经》,是部占星术书。杨景风在公元764年为之作注云:“日曜,太阳,胡名密;月曜,太阴,胡名莫;火曜,荧惑,胡名云汉;水曜,辰星,胡名咤;木曜,岁星,胡名鹞勿;金曜,太白,胡名那歇;土曜,镇星,胡名积院。”这里所说的“胡名”,即指粟特语,七曜日的粟特语名称大抵是祆教神名,“密”即粟特语 *myhs*,也即波斯语 *mihra*,指密特拉神;“莫”的粟特语 *mah*,指祆教月神;“云汉”的粟特语 *wrʕn*,即古代伊朗语的战神 *Varathraghna*,中期波斯语作 *Vahram*;“咤”的粟特语 *tyr*,即祆教中的雨神 *tir*,在巴黎图书馆《敦煌书目》所收《七曜历日》中写作喃日;“鹞勿”在《七曜历日》中作“温没斯”,此名的粟特语是 *wrmsht*,显然是阿胡拉马兹达的波斯语 *Ohrmazd* 的对音;“那歇”的粟特语 *'nhyd*,指祆教水神安那希塔(*Anahid*);“积院”在《七曜历日》中作“鸡缓”,粟特语是 *Kaivan*,回鹘语是 *Kivan*,此名或与祆教中传说中的古代伊朗 *Kavyan* 王朝一名有关,^① 或者它是粟特语 *qw'n* 的译音,意思是“巨人”。杨景风对七曜日的胡名如此清楚,自然与他和粟特人频繁接触有关,如他所说:“夫七曜者,所谓日月五星直下人间,一日一易,七日而复始。其所用各各于事有宜者不宜者,请细详用之。忽不记得,但当问胡及波斯并天竺人总知。”从这七曜名称可知,祆教诸大神名称,唐代已传入我国,而为粟特人夙知。许多书中都说这是摩尼教历名,其实是摩尼教用了祆教历名,视其用祆神名称可知。

① 粟特语名称见弗里曼编《慕格山粟特文文献》卷1(俄文本),第60页,1962年。

二、凉州粟特人

1. 凉州李氏

《魏书·西域传》粟特国载：“其国商人多先诣凉土（指凉州）贩货，及克姑臧，悉见虏。”是北魏时凉州已有许多粟特人。《新唐书·宰相世系表》载：“武威李氏，本安氏。……后魏有难陀孙婆罗，周隋间居凉州武威，为萨宝。”萨宝是管理袄教徒的一种官职，其得名由来，后面有详说。文中所称“武威李氏，本安氏”，安氏即指安国人（今布哈拉），李氏是唐朝的赐姓。粟特人居凉州，袄教也由此传入。《朝野僉载》提到了唐凉州有袄神祠。

武威李氏代出名人。《旧唐书》卷132称：“李抱玉，武德功臣安兴贵之裔。代居河西，善养名马，为时所称。……代宗即位，擢为泽路节度使、潞州大都督府长史、兼御使大夫，加领陈、郑二州，迁兵部尚书。抱玉上言：‘臣贯属凉州，本姓安氏，以禄山构祸，耻与同姓；去至德二年五月，蒙恩赐姓李氏。……举宗并赐国姓。’”

因此，李抱玉可说是一位当上了高官的粟特人，他原居武威，而难陀孙婆罗又居凉州武威为萨宝，据此推论李抱玉可能是袄教徒。唐代尚有一名将李元谅，为平定朱之乱立下赫赫战功，新旧唐书均有李元谅传，称他姓安氏，其先安息人。他少年时为宦官骆奉先所养，冒姓骆氏，后因有战功，德宗赐姓李氏，改名李元谅。两书中称他先人是安息人，此安息非指 Parthia，乃是安国，唐代记载常将安息与安国混淆。关于他的出身，唐代贞元五年（公元789年）所立的碑《李元谅颂》说：“公本名元光，姓骆氏，武威姑臧人。”《关中金石记》说他：“出自武卫大将军兴贵”。此兴贵即安兴贵，说明李元谅与李抱玉同族，均为留居我国的粟特人后裔中的袄教徒。李抱玉有个堂兄弟李抱真，新旧唐书都有他的传记，显然也是安兴贵的后裔。关于他的先祖的情况，贞元9年（793年）的《李抱真德政碑》有详细记载，称他是“申国公修仁之元孙，左武卫大将军永之曾孙，兵部尚书怀恪之孙，赠太子太保齐管之于。”其先人安修仁、安永、安

怀恪、安齐管累世为高官，故碑中颂扬他是“蕃河岳之秀业，祖考之庆，克生鸿才。”安修仁是安兴贵之弟，《旧唐书》卷 55《李轨专》载有两人事迹，安兴贵和安修仁生俘了盘据在河西一带自称为帝的李轨，替唐高祖立下大功，故安兴贵封凉国公，安修仁封申国公，从此以后凉州李氏（即安氏）都得到朝廷重用。据《新唐书·宰相世系表》载，安兴贵和安修仁是难陀孙婆罗所生。孙婆罗在《元和姓纂》作盘娑罗，最近美国丁爱博先生（A. Dien）著文《再论萨宝》，他将难陀孙婆罗读成难陀及其孙子盘娑罗，向达先生也称是两个名字。丁爱博以为他们是佛教徒名称，难陀的梵文名称是 Nanda 的译音，盘娑罗的梵文名称是 Pancala。^①但萨宝既是管理祆教徒的官职，要佛教徒来管理，似不可理解，故仍以他们为祆教世家为是。据向达《唐代长安与西域文明》列举的姑臧安氏尚有安延、安真健、安神俨、安令节、安万善等人，他们与安难陀是同姓一族，也世居姑臧，当是祆教徒。粟特人任凉州萨宝者，尚有康拔达。

2. 凉州粟特文化——歌舞

（1）凉州歌曲

唐代音乐中有“凉州歌”，《全唐诗》收录了三首，其“凉州歌”序言称：“凉州官调，开元中，西凉都督郭知运进。本在正宫调中，有大遍小遍。至贞元初，康昆仑翻人琵琶玉宸宫调，初进曲在玉宸殿，故有此名，合诸乐即黄钟宫调也。段和尚善琵琶，自制西凉州，后传康昆仑，即道调凉州，亦谓之新凉州。”^②郭知运事迹见于《旧唐书》卷 103，他是瓜州人，开元八年（720 年）平定六州胡康待宾（粟特人，后面有论述）有功，拜左武卫大将军。九年（721 年），卒于军，赠凉州都督。可以考定，郭知运的引进凉州宫调当在开元八、九年期间，所谓引进，自然是指引入了我国少数民族音乐，凉州古来是粟特人

① Al Dien: The 'Sa-pao' Problem Re-examined.

② 《全唐诗》，第 103 页，上海古籍出版社。

和氏、羌及汉人聚居之地，前凉张轨是氏人，据凉州而称王，后凉吕光，亦氏人，居姑臧而称王。氏、羌音乐传入后与中原音乐结合成为“西凉乐”，与“凉州歌”不同。《隋书·音乐志》载：西凉乐“起苻氏之末，吕光、沮渠逊等据有凉州，变龟兹声为之，为秦汉伎。魏太武既平河西得之，谓之西凉乐。至魏周之际，遂谓之国伎。”隋初置七部乐，第一部即国伎，可见西凉乐在隋初以前即流行，而凉州歌则在开元中引进。又据《旧唐书·音乐志》载：“西凉乐者，后魏平沮渠氏所得也。晋、宋末，中原丧乱，张轨据有河西，苻秦通凉州，旋复隔绝。其乐具有钟磬，盖凉人所传中国旧乐，而杂以羌胡之声也”。这段记载说得更清楚，西凉乐乃中国旧乐与羌之声结合的产物。王国维先生云：“西凉自为乐部总名，凉州则为曲名。西凉自西凉，凉州自凉州，亦两不相涉也。”^①凉州歌既与西凉乐不同，则可能郭知运引进的是一种粟特音乐。康昆仑和段和尚俱善琵琶，《乐府杂录》中记有康昆仑贞元中斗琵琶事，康昆仑不敌段和尚，康昆仑是康国人，也就是粟特人，段和尚即段善本。《幽闲鼓吹》中说：“先有段和尚善琵琶，自制‘西梁州’（此处梁州即凉州），昆仑求之不与，至是以乐之半赠之，乃传焉，今曲调‘凉州’是也。”因此凉州曲调实赖粟特人康昆仑传下。这种移调的凉州曲调在唐代非常流行，如杜牧《河湟》诗云：“牧羊驱马虽戎服，白发丹心尽汉臣，唯有凉州歌舞曲，流传天下乐闲人。”唐崔令钦《教坊记》所列曲名中也有凉州曲，为民间爱唱。

（2）胡腾舞

凉州曲有歌有舞，《乐府杂录》记有健舞曲与软舞曲，都与西域舞蹈有关，据载：“健舞曲有稜大、阿连、柘枝、剑器、胡旋、胡腾；软舞曲有凉州、绿腰、苏和香、屈柘、团圆旋、甘州等”。健舞与软舞之得名由来，尚不清楚，其中所录胡腾舞和凉州舞，则与凉州有关，想

^① 王国维：《唐宋大曲考》。

必也是粟特人的舞蹈。胡腾的粟特语是 γwtm ，意思是“后裔”，Henning 考证 γwtm 的读法是 $tox m$ 的音位转移，粟特文景教经典写成 $txmy$ ，是同一意义。盖许维奇也赞同此说^①。李端《胡腾儿诗》的首句“胡腾身是凉州儿”，就是这个意思。李端是唐代宗时大历（年号）十大才子之一，时在洛阳见有胡腾舞，因作《胡腾儿诗》，述舞姿甚详，诗云：

“胡腾身是凉州儿，肌肤如玉鼻如锥。桐布轻衫前后卷，葡萄长带一边垂。帐前跪作本音语，拾襟搅袖为君舞。安西旧牧收泪看，洛下词人抄曲与。扬眉动目踏花毡，红汗交流珠帽偏。醉却东倾又西倒，双靴柔弱满灯前。环行急蹴皆应节，反手叉腰如却月。丝桐忽奏一曲终，呜呜画角城头发。胡腾儿，故乡路断知不知。”^②

诗中所称“肌肤如玉鼻如锥”，说明是西域人容貌，“本音语”或是粟特语。石国人亦善胡腾舞，与孟东野同时代的刘言史有《王中丞宅夜观舞胡腾》诗，也描绘了这种舞姿。

“石国胡儿人见少，蹲舞樽前急如鸟。织成蕃帽虚顶尖，细毡胡衫双袖小。手中抛下葡萄盏，西顾忽思乡路远。跳身转毂宝带鸣，弄脚缤纷锦靴软。四座无言皆瞪目，横笛琵琶遍头促。乱腾新毯雪朱毛，傍拂轻花下红烛，酒阑舞罢丝管绝，木槿花西见残月。”^③

石国即今塔什干，与康国同属“九姓昭武”之一，在粟特地区，又名柘支、柘折，《新唐书》谓为故康居（即康国）小王窳匿城。王中丞即王武俊，刘言史又名刘枣强，据皮日休《刘枣强碑》称：“王武俊之节制镇冀也，先生造之。武俊性雄健，颇好词艺，一见先生，遂加宾敬。”又，元稹的《西凉伎》中有句“胡腾醉舞筋骨柔，”《全唐诗》录入此乐府，称“腾”一作“姬”，这里的胡腾恐是胡姬。

① 盖许维奇，《摩尼字体粟特文语法》，第 67 页。

② 向达：《唐代长安与西域文明》，第 64 页。

③ 《唐诗纪事》，第 696 页，中华书局版。

(3) 悖孛儿舞

张祜有诗《悖孛儿舞》：“春风南内百花时，道调梁州（此指凉州）急遍吹。搯手便拈金碗舞，上皇惊笑悖孛儿。”^① 悖孛儿应是粟特语 Bnw 或 B'n'w 音译，解作“颤动”^②，此指手拈金碗舞唱时，其手颤动，所以上皇惊笑。张祜字承吉，武宗时，以宫词得名。

(4) 安国乐

可能是凉州粟特人所传，凉州多安姓，或直接从安国传入，安国信奉祆教，故可视安国乐为祆教徒常用的乐曲。隋文帝定七部乐时有安国乐，隋炀帝改定为九部乐，也包括了安国乐，安国乐之始传中国是在北周时代，《旧唐书·音乐志》载：“周武帝聘虜女为后，西域诸国来媵，于是龟兹、疏勒、安国、康国之乐，大聚长安。”其歌曲名称，《隋书·音乐志》有记载，“安国，歌曲有附萨单时，舞曲有末奚，解曲有居和祗。”演奏时乐工和舞者的打扮，见于《旧唐书·音乐志》：“工人皂丝布头内，锦褙领，紫袖袴。舞二人，紫袄，白袴帑，赤皮靴”，是一种双人舞，与高昌乐、龟兹乐、疏勒乐、康国乐等同。

三、敦煌粟特人

1. 粟特文祆教卷子

敦煌有祆祠，7世纪时《沙州都督府图经》载：“祆神。右在州东一里。立舍，画神主。总有二十龕。其院周围一百步。”敦煌也是粟特人在我国的聚居点之一，斯坦因在本世纪之初曾从敦煌千佛洞拿走许多粟特文卷子，其中包括了景教、摩尼教、佛教和祆教卷子，大部分现藏英国图书馆，其有关祆教者摘录数种如下：

Ch. 00289 (Ch. 指千佛洞)号

大意是：当诸神之王 (Baghan MLK)、最高大神 (addbagha) 位

^① 《全唐诗》，第1296页。

^② 盖许维奇，《摩尼字体粟特文语法》，第90页。

居天堂善思时，苏鲁支(Zrwshc)下跪向他致敬。

此卷赖希特(Reichelt)以为是佛经卷子，他考订“诸神之王”即佛经中所称“摩诃提婆”(Mahadeva)，且卷中有另一称号“最高大神”(addbagha)。但此说已被大多数学者否定，卷中所称 addbagha 一名，Sims-Williams 以为指祆教的佐而文。最近姜伯勤先生著文称吐鲁番阿斯塔那 524 号文书中有“供祀大坞阿摩”一语，“阿摩”即 addbagha(他写作 adbag)，此说甚是，但他说粟特人因对阿胡拉马兹达避讳，避免直呼其名，而称之为 adbag，^① 则尚可商榷。祆教祈祷有阿胡拉马兹达字句，似不必避讳，此或指佐而文。

Ch. 00334, 00335 号

此原为一卷而割裂成二卷，讲的是五大戒律，各种罪恶中最严重的是说谎和欺骗。或以为此指摩尼教五大戒律，唯文中多次提到祈祷苏鲁支文句，似是祆教文献。

Ch. 00349 号

此卷共 44 行，自第 1 行至 30 行藏巴黎国家图书馆，31 行至 44 行藏英国图书馆。此卷是讲述波斯传说中的勇士鲁斯坦(Rustan)如何杀死恶魔的故事，波斯人历来以鲁斯坦为他们的民族英雄，此故事当由波斯祆教徒传入粟特，再由他们传播到我国。^②

2. 敦煌十二咏

伯希和从敦煌取得《敦煌二十咏》，计五卷，现藏巴黎国家图书馆，第十二咏是《安城祆咏》，词云：

“板筑安城日，神祠与此兴。
一州祈景祝，万类仰休征。”

^① 姜伯勤：《论高昌胡天与敦煌祆寺》，载《世界宗教研究》，1993 年，第一期，第 6 页。

^② 以上各种卷子见 Sims-Williams, *The Sogdian Fragments of the British Library*, 载 *Indo-Iranian Journal*, 1976 年，第 43—82 页。

苹藻来无乏，精灵若有凭。

更看雩祭处，朝夕酒如绳(澠)。”

《敦煌二十咏》有题记称：“咸通十二年十一月学生刘之端写：咸通十二年即公元 871 年，题记在后，本文在前，《二十咏》当是 9 世纪初或更早一些时间作品。所云“板筑安城日”的“安城”，或指安国人所建造的城市，也可能表示安定的意思，敦煌所发现的《儿郎伟驱帷文》中也有“部领安城火袄”一语。雩祭是求雨的祭祀，《安城袄咏》所描绘的是当时该城袄教徒求雨的情景。姜伯勤先生近从《宋会要辑稿》第十八册《礼》十八《祈雨》检出一条：“大中祥符二年(1099 年)二月诏：如闻近岁，命官祈雨……袄祠、城隍用羊八筵八豆。”^①袄教求雨之例，降至宋代，犹复可见。第十二咏末句“朝夕酒如绳(澠)”，当指雩祭时需大量的酒。敦煌袄教徒祭神时常要用酒，伯希和文书 P2569 号记载光启三年(887 年)“四月十四日夏季赛袄用酒肆瓮”，P2629 号记：“城东袄赛神酒两瓮”。

3. 差科簿所见粟特人

巴黎国家图书馆藏有伯希和从敦煌取来四份文书藏卷，编号为 P2657, P2803, P3018, P3559。这是一些包括从化乡在内的差科簿。池田温考证这一组差科簿的制作年代约在天宝十年(751 年)左右。^②差科簿的编制是登录杂徭的差发对象。据池田温统计，从化乡居民共有 236 人，其中康、安、石、曹四姓最多，居总数六成以上，计康氏 48 人，安氏 39 人，石氏 31 人，曹氏 30 人。其次为罗、何、米、贺、史五姓，计罗氏 23 人，何氏 20 人，米氏 10 人，贺氏 7 人，史氏 6 人。加在一起，这九姓共占总人数九成以上，他们都是粟特人，即所谓“九姓胡”或“九姓商胡”。差科簿中所载人名，有些是

^① 姜伯勤：《论高昌胡天与敦煌袄寺》，载《世界宗教研究》，1993 年，第一期，第 11 页。

^② 池田温：《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，载《日本学者研究中国史论著选译》，第九卷，第 147 页。

已汉化了，如何庭俊、安庭秀、康庭芝、康英贤等，有些是胡名，这胡名就是粟特语名字，池田温录出了有胡名者共一百人，^①他没有考订出粟特语原文，其中有若干名字还是可还原的，如：

唐阿挽延。阿挽延是'rw'n(读成 aruan)，意思是“灵魂”。

石毕娑。毕娑即 bys'(读成 bysa)，意思是“外边、远离”。

石勃帝忿。勃帝忿即 Bxtm，此为形容词最高级，意思是“最有神性”。

安达汉。达汉即 trg'n(读成 targhan)，此即达干，为常见名字及称号。

安咄迦。咄迦即 twg，“快速”之意。

安加沙。加沙即 k's'k(读成 kasak)，地名，即今新疆喀什，古时又称 kash，《魏略》作竭石，《大唐西域记》作法沙国。安加沙当来自 k's'k，以地名作名字。

安突昏、石突昏。突昏即 trgwn，也即突厥语 tarkhan(达干)，此字是一种官号，也常用作人名。《新唐书·康国传》载：“万岁通天(696)中，以大首领笃娑钵提为王。死，其子泥涅师立。死，国人立突昏为王。”

可还原的名字还有很多，不一一列举了。这些从化乡的九种胡人社会地位很高，据池田温统计，官居上柱国者达 23 人，其子孙也多显赫，相比之下，汉人没有一个勋官和高身份人员，处于社会的下层。差科簿上记有安边庭、安伏帝延兄弟、安大庆以及安如山、安邓林、安乌悉多兄弟三人总共六人为“四品孙”，可见他们的祖父一定是四品官，而那时的沙州刺史为正四品，敦煌县令为从六品，足以说明安姓粟特人权势之大。

4. 儿郎伟

敦煌文书中常见有“儿郎伟”一词，兹摘录数则如下：

^① 池田温：《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，第 157—162 页。

P. 2569

“儿郎伟。駈(即驱)雉之法,自昔轩辕。中馗(钟馗)白泽,统领居仙。怪禽异兽,九尾通天。口向我皇,境内呈祥,并在新年。……从此不闻泉鸮,敦煌太平万年”。

P. 2058

“儿郎伟。今者时当岁暮,新年鬼魅澄清。万恶随潜藏地户,扫荡积代妖精,自今夜以后,深山隐迹无名。……”

“儿郎伟。若说开天辟地,自有皇帝轩辕。压伏冥司六道,并教守分帖然。……牛头钻心拔舌,狱卒铁叉来剜,駈入阿鼻地狱。……”

P. 3270

“儿郎伟。駈雉岁莫,送故迎新。若说旧年灾难,直递走出川源。……儿郎伟。今夜旧岁未尽,明朝便是新年。所有旧岁鬼魅,逐出境内他川。……儿郎伟。雉是古之常法,出自轩辕。且要扫泊旧事,建立新年。……万姓歌谣鼓腹,恰如舜日尧年。……”

P. 3468

“儿郎伟。圣人福祿重,万古难俦匹。剪孽贼不残,駈雉鬼无失。……”

P. 4976

“儿郎伟。旧年初送玄律,迎取新节青阳。……万恶随于古岁,来朝便降千祥。……如斯信敬三宝,诸仙助护遐方。……今夜駈雉之后,直得千祥万祥声音。”

根据 P. 2569 文书所载,明言“儿郎伟,駈雉之法,”当是岁暮时所举行的仪式或所施的法术,以达成祛恶迎新意图,希望来年确保平安。这件文书又有一篇内云:“今夜駈雉队仗,部领安城火袄。……从此敦煌无事,城煌(隍)千秋万年。”可证驱雉是敦煌有一大批火袄教徒参加。S. 6207 号文书(S. 指斯坦因所获文书)载:“儿郎伟。我是诸州小子,寄旅他乡。”说明这些火袄教徒乃从他乡而

来,此所谓“他乡”当指自粟特诸国而来的或早已定居在我国各地的粟特人。驱傩是我国古来传下的民间习俗,袄教徒参加驱傩队伍,是两种文化的融合。

但是“儿郎伟”一词不仅使用于驱傩仪式,他还出现在《上梁文》中。民间在建房上大梁时,常要唱一种《大梁文》。P. 3302《维大唐长兴元年(930年,此指后唐)癸巳岁二十四日河西都僧统和尚依宕泉灵迹之地建龕一所上梁文》,是一篇为都僧统和尚建龕的《上梁文》,其中提到“儿郎伟。凤楼更巧妙。……儿郎伟。和尚众人之杰。……儿郎伟。今因良时吉日,上梁雅合周旋。……自此上梁之后,高贵千年万年。”《上梁文》唱儿郎伟,到了宋代犹有此俗。王安石《英德殿上梁文》称:

“儿郎伟。抛梁东,圣主迎阳坐禁中,明似九天升晓日,恩似万国转春风。”

“儿郎伟。抛梁西,瀚海兵销太白低,王母玉环方自执,大宛金马不须贳。”

“儿郎伟。抛梁南,丙地星高每岁占,千障灭峰闻岭饶,万艘输尽引江潭。”

“儿郎伟。抛梁北,边头自此无鸣镝,即看呼韩渭上朝,休夸窳窳燕然勒。”

“儿郎伟。抛梁上,仿佛神游今可想,风马云车世世来,金舆玉辇年年往。”

“儿郎伟。抛梁下,万灵隳祉扶宗社,天垂嘉种已丰年,地产珍符方极化。”^①

文中提到边念儿郎伟,边向东南西北上下六个方向“抛梁”,这所谓“抛梁”,按民间风俗是抛点心、糕团等,甚至包括银钱。

李濂《汴京遗迹志》十八有杨亿《开封府上梁文》,亦有“抛梁

^① 《王文正公文集》卷33,第38页,上海人民出版社。

东,……抛梁西,……抛梁南,……抛梁北,……抛梁上,……抛梁下……”等语,抛梁时,“式申犒劳,散金钱而满地,堆饼饵以如山。卮酒彘肩,盈樽满案,极量而饮,既醉以饱,式舞且歌。”

“儿郎伟”本身词义是什么,有不同理解。高国藩先生说,儿郎伟即伟郎儿,“由于古敦煌始终处于异族奴隶主尖锐斗争的状态下,需要伟郎儿来保卫民众的生存,驱鬼去疫。”^①此说用于“馱雉”,或可作如是解释,但《上梁文》要念“儿郎伟”,就难说是为了需要伟郎儿。艾丽白(Danielle Elisaberg)认为,儿郎伟作为那些负重荷的劳工所发出的一种训练号子,对于修造一幢住宅来说则不大可能是一种号子。她肯定“该词明显具有驱除魔鬼和瘟疫的作用,但其确切意义尚有待于发现。”^②

儿郎伟其实是祆教的一种术语。按:儿的唐音亦读作 ni,波斯语有一字 nairangi,或写作 nirang, nirangi,其读音与儿郎伟近,据 Steingass 的解释是“法术、作法、奇迹”^③。考 nirang 之原义乃指用于净化仪式的牛尿,人们饮此牛尿,可使内心洁净,特别是指那些业已沾上了不洁之物的不洁净者(riman),通常是有祭司在场,为之举行净化仪式。nirang 以后转义为礼拜仪式,即所谓 nirang-iden(信仰的礼拜仪式),因举行仪式时必供上水和牛尿,举行此种仪式的效果,据说祆教就能作为一种武器来对抗恶魔来犯。^④钵罗婆文经典中有一部专讲此种仪式的书,称 Nirangistan。

敦煌的祆教徒是否饮用牛尿,还不清楚,但他们一定有驱魔的仪式,即所谓“馱雉之法”,这种仪式中当包括了各种方术,所以 Steingass 解释是“法术”,祆教经文中有关驱魔文,如 Yasna 第 44:

① 高国藩:《敦煌民俗学》,第 494 页,上海文艺出版社。

② 《敦煌学论文选萃》,第 258 页,中华书局。

③ Steingass, Persian-English Dictionary, 第 1441 页。米勒所编《波斯语-俄语辞典》亦作此解。

④ Boyce, A History of Zoroastrianism. Vol. I, P. . 311-4, 324.

46 称：“愿马兹达和诸大神保护我远离敌人。滚！滚！魔鬼，各种形状的魔鬼。愿所有魔鬼都爬出，都消失殆尽，不再破坏正义(Asha)所创造之物质世界，”此亦驱傩之意，这是经文所载，故敦煌驱傩文说到：“自是神人咒愿，非干下媿(俚)之言。”在驱傩的队仗中可能有各种幻术表演，Staingass 释 nirangi 为“法术”，必有所本，我国记载中有三段记载值得注意，《太平广记》卷 285 引唐人张鷟《朝野僉载》称：

“唐梁州(指凉州)袄神祠，至祈祷日，袄主以利铁从额上钉之，直洞腋下，即出门，身轻若飞，须臾数百里，至西袄神前舞一曲，即至旧袄所，乃拔钉，一无所损，卧十余日，平复如初，莫知其所以然也。”

此段记载说明当地袄教徒遇到祈祷日必有幻术表演。同卷又载：

“唐河南府立德坊及南市西坊皆有胡袄神庙，每岁商胡祈福，烹猪杀羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞，酹神之后募一胡为袄主，看者施钱，并与之，其袄主取一横刀，利同霜雪，吹毛不过，以刀刺腹，刃出于背，仍乱扰肠肚流血，食顷，喷咒之，平复如故，此盖西域之幻法也。”

此段说明当地袄教徒是在每岁祈福酹神之后有幻术表演。

斯坦因从敦煌千佛洞携出一光启元年(885 年)写本《沙州地志》残卷，其中谈到伊州伊吾县有袄庙，内称：

“袄庙中有素书，形象无数。有袄主翟盘陀者，高昌未破以前，盘陀因入朝至京，即下袄神，因以利刃刺腹，左右通过，出腹外截弃其余，以发系其本，手执刀两头，高下绞转，说国家所举，百事皆顺天心，神灵助无不征验。神没之后，僵仆而倒，气息奄奄，七日即平复如旧。有司奏闻，制授游击将军。”

文中称“翟盘陀因入朝至京师，即下袄神，”乃指他心目中以为袄神来到，于是施行幻术作为礼拜仪式之一，等到神没之后他僵仆

而倒,气息奄奄。因此,可以说,儿郎伟本是一种礼拜仪式,除了表示对神的崇敬外,复希望得到神的帮助,远离敌人,驱除一切恶魔,达到安宁,而举行这种仪式时,又常有各种咒语和幻法,这就是驱帷文所说的“儿郎伟,馱帷之法。”《上梁文》常呼此词,必是祛邪祝福之意。钵罗婆文经典《丹伽尔特》著录 nirang 一词, Bailey 释为人体组分中一种“力量”。

四、康国人

1. 国史所载康国

8世纪时新罗人慧超著有《往五天竺国传》,内称:“安国,曹国,史国,石螺国,米国,康国……,此六国总事火袄,不识佛法,唯康国有一寺,有一僧,又不解敬。”安国即今布哈拉地,曹国即《大唐西域记》所称劫布坦那国,地在今撒马尔罕西北之 Kebud,《大唐西域记》称它风俗同飒秣建国(即撒马尔罕)。又据《隋书·西域记》:“曹国,都那密水南数里,旧是康居之地也。国无主,康国王令子乌建领之。都城方三里,胜兵千余人。国中有得悉神,自西海以东诸国并敬事之。”此得悉神即袄教的雨神 Tishtrya,他以能征服群魔而为教徒崇拜,此外,中亚多干旱之地,祈求雨神降雨也势所必然。史国又称佉沙(Kesh),《隋书》说它是康国王的支庶。石螺即《大唐西域记》之宰利,乃指粟特,其得名由来,白鸟库吉认为是由 Soghd(粟特)转化成 Surak,再转成 Suli。^① 米国在《大唐西域记》中称弭秣贺(Maimargh),故地在今撒马尔罕西南。此六国乃火袄教流行之地,以康国为大,《新唐书·康国传》称它“大城三十,小堡三百”。玄奘到过康国,《大慈恩寺三藏法师传》载:“五百余里,至飒秣建国,此言康国。王及百姓不信佛法,以事火为道。有寺两所,向无僧居,客僧投者,诸胡以火烧逐,不许停住。”玄奘到那里后,传了佛法,他逝于公元664年,之后,慧超于727年经陆道从印度回到中

^① 王古鲁译:《塞外史地论文译丛》,第二编,第459页,商务印书馆版。

国,又说康国事火袄,看来那里信奉袄教历久不衰。

2. 慕格山文献所载康国

前苏联考古学者曾于 1933 年在塔吉克斯坦的慕格山发现了大量 8 世纪粟特文文献,其中不止一次提到一个粟特王国 devashtic,他的常用称号是“粟特国君康国统治者”(sgwdik MLK' sm' rkndc MR'Y),MLK' 和 MR'Y 都是阿拉伯语表意词,前者意谓“国君”,后者是一种尊称。这位统治者有时也称“康国统治者”(sm' rkan dc MR'Y),或“本治统治者”(pncy MR'Y,pnc 意思是“五城”),或“粟特国君”(sgwdyk MLK')。^①由此可见这位康国国君确实是整个粟特地区的统治者,从慕格山文献中所看到的这位国王所应用的历名(包括日名和七曜名称)仍按照萨珊王朝的袄历名称,其为袄教信仰者已无可怀疑。这位 devashtic 是 8 世纪人,在慕格山所发现的文献中,有一件阿拉伯文文件,提到霍拉散的一位阿拉伯人行政长官札拉赫收到了 devashtic 的来信,札拉赫死于公元 730 年,devashtic 当是同时代人。^②前于 devashtic 统治的康国国君突昏(tarxan),^③乌勒伽(Gurak)在国史及阿拉伯文献中都有记载。慕格山文献中有许多经济和法律文书,是研究粟特和康国的重要资料。

3. 几个重要康国人

(1) 安禄山

来华康国人最有名的是安禄山,《新唐书》称他是康国人,他的妻子康氏,自然也是康国人。《旧唐书·安禄山传》载:“安禄山,营州柳城杂种胡人也。本无姓氏,名轧犂山。母阿史德氏,亦突厥巫师,以卜为业。突厥呼卜乱为轧犂山,遂以名之。……开元初,与将

① 弗里曼编:《慕格山所发现粟特语文献》(俄文本)卷 3,第 93 页。

② 此阿拉伯文原文、译文及考证可参见《克拉契柯夫斯基选集》卷一(俄文本),第 182—212 页。

③ 弗里曼认为 devashtic 即突昏,见前引弗里曼书第 44 页。

军安道买男俱逃出突厥中。……冒姓为安。及长，解六蕃语，为互市牙郎。”禄山与鞞山音同，鞞山是突厥语，此突厥语尚无法还原，但最近西方学者蒲立本(Pullyblank)和谢弗(Schaffer)都说“禄山”是粟特语 Rokhshan 的译音，意思是“光明”，^① 盖许维奇在《摩尼体粟特文语法》一书中，著录了这个粟特字，写作 rwxshn，它源自阿维斯陀语 raoxshna。^② 这个名字令人想起了马其顿王亚历山大远征粟特时与大夏贵族 Oxyartes 之女 Roxana 结婚的故事，可证 Rokhshan 或 Roxana 是粟特人常用名字，在亚历山大时代，粟特已盛行袄教。

(2) 康待宾

康国人，开元间极有名。唐高宗调露元年(679年)，曾在灵州南界筑鲁、丽、含、塞、依、契等六州，以安置突厥人，其中也包括了一部分粟特人，当时称为六胡州，神龙三年(707年)，置兰池都督府，分六州为六县。《旧唐书·玄宗本记》载：“夏四月庚寅，兰池州叛胡显首伪称叶护康待宾，安慕容，伪多览杀大将军何黑奴、伪将军石神奴、康铁头等，据长泉县，故陷六胡州。”文中康姓、安姓、何姓、石姓显然原来都是由康国、安国、何国、石国来华的粟特人，这些国家都属粟特地区。他们攻陷六胡州之事是在开元九年，《资治通鉴》卷212说：“兰池州胡康待宾诱诸降户同反，夏四月，攻陷六胡州，有众七万，进逼夏州”，可见康待宾为众人领袖。同书记载：“秋七月己酉，王峻大破康待宾，生擒之，杀叛胡万五千人，辛酉，集四夷酋长，腰斩康待宾于西市。”杀一个康待宾要集四夷酋长，足见其人影响之大，此役所杀胡人人数，《旧唐书·玄宗本记》说是“杀三万五千骑”，如此则“叛众”七万人中有一半被杀，玄宗对兄弟民族大开了杀戒，他这次究竟动员了多少兵力，据《册府元龟》卷986

^① 谢弗著，吴玉贵译，《唐代的外来文明》第17、68页，1995年版。

^② 《摩尼字体粟特文语法》，第65页。

载：“朕今发陇右诸军马骑掩其南，征河东九姓马骑袭其北，三城士卒截其后，六郡骁雄击其前，四面齐驱，飞走无路，糜烂待毙。”陇右、河东、三城、六郡之军四面围击，始能平之。

但六胡州并不因此太平，《旧唐书·张说传》载：“时有康待宾余党庆州方渠降胡康愿子，自立为可汗，举兵反，谋掠监牧马，西涉河出塞。说进兵讨擒之，并获其家属于木盘山，送都斩之，其党悉平，获男女三千余人。于是，移河曲六州残胡五万余口，配许、汝、唐、邓、仙、豫等州，始空河南朔方千里之地。”这后面所称的六个胡人居住之州，是新的六胡州，在河南道内。贞观初年，曾将我国全境分为十个道，河南道即十道之一，老的六胡州属关内灵州都督府管辖。唐玄宗所以将粟特人移迁入新的六胡州，一是便于控制，另一原因是笼络安抚之策，河南本有袄祠，让他们去多参加宗教活动。唐武后时有张鷟著《朝野僉载》，内称：“河南府立德坊，及南市西坊，皆有胡袄神庙，每岁商胡祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酬神之后，募一胡为袄主。”徐松《唐两京城坊考》也说：“东都，会节坊，袄祠”，“立德坊，胡袄祠”。^①

（3）康艳典

康国人。《新唐书·地理志》云：“自蒲昌海西南岸，西经七屯城，汉伊脩城也。又西八十里至石城镇，汉楼兰国也。亦名鄯善，在蒲昌海南三百里，康艳典为镇使以通西域者。又西二百里至新城，亦谓之弩支城，艳典所筑。”弩支是粟特语 *nwch* 的音译，*nw* 意谓“新”，*ch* 是名词属格后缀，*nwch* 即“新的”，犹如撒马尔罕写作 *sm'rkndch* 时，则是“撒马尔罕的”。弩支城故称新城。斯坦因 (Stein) 所得一种中和三年 (883 年) 的写本《沙州地志》对康艳典也有记载，内云：“贞观中 (627 至 694 年) 康国大首领康艳典东来，居此城，胡人随之，因成聚落，亦曰典合城。其城四面皆砂磧，上元二

^① 徐松：《唐两京城坊考》，第 171 页，中华书局。

年(675年)改为石城镇,隶沙州。”写本又说:“新城东去石城镇二百四十里。康艳典之居鄯善,先修此城,因名新城,汉为弩支城。”这里说弩支城汉代已有,与《新唐书·地理志》说法不同。按:前面曾考证弩支即新城之意,写本说是“汉为弩支城”,恐有误,当以《新唐书·地理志》为是。写本又说:“蒲桃城南去石城镇四里,康艳典所筑。……萨毗城,西北去石城镇四百八十里,康艳典所筑。”^①据此,康艳典筑了三座城,即新城、蒲桃城、萨毗城,也说明唐代在蒲昌海(罗布泊)一带有粟特人据点。康艳典既是康国大首领,焉有不信袄教之理。

康艳典姓康,表明他是康国人,何以名艳典,国史没有说明,此名可能是Ixshid的译音。《魏书·西域传》记载波斯国国人号王曰医曷,劳弗(Laufer)考证医曷即是Ixshid, Ixshed的转写,是粟特和拔汗那国王的称号。^②阿拉伯人比鲁尼列有一张“诸国国王称号表”,其中记载中国国王称“天子”(原文为Bagpur, Bag意谓“神、天”,pur是儿子),拔汗那称国王Ixshid,石国(Usrushna)称国王Afshin,等等。^③康艳典既是康国大首领,艳典为Ixshid的转写是合适的。康国国王之被称为Ixshid还见于其他文献中,《新唐书·康国传》记载:“其王乌勒伽(Gurak)与大食亟战不胜,来乞师。”此役即大食名将屈底波(Kutaiba)入侵康国之事,乌勒伽战败,与屈底波在回历93年(公元712年)签订了和约,这份和约的全文已为阿拉伯和波斯史家刊入著作,有阿拉伯文本和波斯文本,内容有些差异。阿拉伯文本乌勒伽的称号是“粟特afshin, Ixshid之子乌勒伽”,波斯文本的称号是“粟特

^① 斯坦因所得写本,见冯承钧译:《沙州都督府图经及蒲昌海之康居聚落》,载《西域南海史地考》,第28页,中华书局。

^② Laufer: Sino-Iranica, 第530页,1919年。

^③ 《比鲁尼选集》(俄文本)卷1,第111页。

人 afshin, Ixshid 之子乌勒伽”,^① 说明 afshin, Ixshid 这两个称号可并用, 乌勒伽实际上也是整个粟特的国王。文中说乌勒伽是 afshin, Ixshid 之子, 其前王即《新唐书》所称突昏 (Turkhun), 突昏好像原非人名, 也是由一种称号演变而来, 比鲁尼说撒马尔罕国王称 Tarkhun, 但是在康国所发行的钱币上, 可见到突昏钱币, 称 trʔwn MLK' (突昏王), MLK' 是阿拉眠语表意词, 非粟特语本字。^② 前文曾提到粟特国王和康国国王或称 MLK', 或称 MR'y, 这两个阿拉眠语表意词可分别对应为粟特语 Ixshid 和 afshin。Ixshid 的本义是“主”, TüD 粟特语文献著录有 “Baghan axshid”, 意即“众神之主”。

(4) 康昆仑

康国人。《乐府杂录》称他是“弹琵琶第一手”, 他与段善本比艺情况, 已详见该书, 不再复述。“昆仑”一名或疑与昆仑奴有关, 此固是一说, 唐代的乐工地位卑贱。但可能这是粟特语的转写。粟特语 kɾnw'n 解作“技艺”, 它的形容词是 kɾnw'nch,^③ 康昆仑是位艺人, 康国人就称他 kɾnw'n, 他到中国以后, 有了个汉名, 或是别人所称或是自己所名, 昆仑在中国是个很熟悉的名字, 所以取其发音近似而曰康昆仑。

4. 康国歌舞

(1) 胡名歌舞

《隋书·音乐志》:“康国乐, 起自周武帝聘北狄为后, 得其所获西戎伎, 因其声。歌曲有《戢殿农和正》, 舞曲有《贺兰钵鼻始》、《末奚波地》、《农惠钵鼻始》、《前拔地惠地》等四曲。”这些曲名都是胡

① 斯米尔诺娃:《712年撒马尔罕和约的历史》, 载《东方学研究所简报》(俄文本)第38期, 第69—79页, 1960年。

② 弗里曼:《粟特 Ixshid 乌勒伽》, 载《慕格山所发现粟特语文献》卷一, 第60页。

③ 盖许维奇:《摩尼字体粟特文语法》, 第157页。

名汉译应可以复原。饶宗颐先生尝试考“末奚波地”与摩尼教五级仪中的第三级教职“默奚悉德”(法堂主)有关,“默奚悉德”是钵罗婆语 Mahistag,非粟特语,Mahi 即默奚,也即末奚,义为“法堂”^①,此说不妥。按:默奚悉德是粟特语 Mhystk 的音译,钵罗婆语读成 Mahistag,其意为“长者”,粟特文 T11D207 号文件称有 360 mhystk,^②教职相当于基督教会中的长老(Presbyter),mahi 并无“法堂”的意思。粟特语 Mahist 是形容词“大、高级”,加上后缀-k 或-ak,逐成名字。摩尼教文献中所以将“默奚悉德”译为“法堂主”,是因为此教职的中期波斯语是 m'ns'r'r, m'n,即“居处”,s'r'r 是“主、领袖”,故译为“法堂主”。中期波斯语文献中有摩尼教教阶,其第三级有 360 位 m'ns'r'r。Henning 译此为 Hausfuhrer,即“法堂主”^③。可知“默奚”与“末奚”毫无关系,安国乐中也有《末奚曲》,很可能“末奚”是粟特语 m'x, m'xy(月神)的音译,“末奚曲”是赞颂袄教月神之曲。至于康国乐中末奚波地的“波地”,饶先生以为即阿维斯陀经 Gatha 的 Vaiti(偈),此是一说,唐代我国无唇齿音, Va 音译作 Ba 音,故 Saiva 译作湿婆,deva 译作提婆。不过“波地”的“波”的起首音应是 p-读作 pa,我们怀疑波地可能是粟特语 pd'ys(显现,慕格山粟特文献 Nov. 1 号有此字)的音译,“末奚波地曲”的原意是祝愿月神显现。

《贺兰钵鼻始》和《农惠钵鼻始》这两个曲名都是复合词,“钵鼻始”是粟特语 bagpshyy(神之子)的对音,粟特文 M178 号文件著录了这个词^④,bag 指“神”,pshyy“儿子”,所谓“神之子”乃指守护神或较低于各大神的诸神,“贺兰”是粟特语 wrn(信仰),此词读成 wran,既是动词,又是名词,“农惠”是粟特语动词 nm'y,其意是祈

① 《饶宗颐史学论著选》,第 417 页,上海古籍出版社。

② Henning: Ein manichäische Bett- und Beichtbuch, P. 77.

③ Henning: Ein manichäische Bett- und Beichtbuch, P. 24.

④ Henning: Ein manichäische Bett- und Beichtbuch, P. 73.

求不会发生什么事情。总之，贺兰钵鼻始和农惠钵鼻始都是袄教徒祈神时所奏的曲子。

(2) 胡旋舞

胡旋这种舞蹈也由康国传入。白居易《新乐府》有《胡旋女》，注称“天宝末康居国(即康国)献之”，《新唐书·西域传》则说开元初康国已献来，可能在开元天宝时康国都送来胡旋女，其舞姿及在我国流传情况，白居易的《胡旋女》述之甚详。

“胡旋女，胡旋女，心应弦，手应鼓。弦鼓一声双袖举，迴雪飘飘转蓬舞，左旋右旋不知疲，千匝万周无已时。人间物类无可比，奔车轮缓旋风迟。曲终再拜谢天子，天子为之微启唇。胡旋女，出康居，徒劳东来万里余，中原自己胡旋者，斗妙争能尔不如。天宝季年时欲变，臣妾人人学圜转，中有太真外禄山，二人最道能胡旋。”

据《旧唐书·音乐志》载，“康国乐……舞急转如风，俗谓之胡旋”，是知所谓康国乐的舞蹈即是胡旋，舞时通常为二人，其服饰“绯袄、锦领袖，绿绫浑裆裤，赤皮靴，白袴帑”，色彩艳丽。“胡旋”之名似指胡人舞时急转如风，故以名之。但元稹的《胡旋女》却说“胡旋之义世莫知，胡旋之容我能传”，这样看来，胡旋的原意就不是“胡人旋舞”，否则元稹怎会说“胡旋之义世莫知”。胡旋恐是粟特语 *xwcy* 的音译，它的意思是“上佳、漂亮”，^① 形容胡旋女的容貌、服饰、舞蹈均是上乘。

(3) 泼胡乞寒戏

《旧唐书·康国传》称：“至十一月鼓舞乞寒，以水相泼，盛为戏乐。”这就是泼胡乞寒戏，在北周时已传入，《资治通鉴·陈纪》云，北周天元王大象一年(597年)十二月，“上御正武殿，集百官及宫人外命妇，大列伎乐，初作乞寒戏。”到了唐代更为流行，《旧唐书·张说传》称：“自则天末年，季冬为泼寒胡戏，中宗御楼以观之。至

^① 盖许维奇：《摩尼字体粟特文语法》，第181页。

是，因番夷入朝，又作此戏。”他上疏谏之：“且泼寒胡未闻典故，裸体跳足，盛德何观；挥水投泥，失容斯盛。法殊鲁礼，褒比齐优，恐非干羽柔远之意、樽俎折衡之礼。”唐玄宗采纳了他的意见，下敕禁断。疏中所称泼寒胡戏“裸体跳足”恐未必都是如此。张说一面对演此戏时所歌的《苏摩遮》却很欣赏，为此写了五首诗，兹录其中三首（俱见《全唐诗》第一函第七册）。

“摩遮本出海西胡，琉璃宝眼紫髯须。
闻道皇恩遍宇宙，来将歌舞助欢娱。”
“绣装帕额宝花冠，夷歌骑舞借入看。
自能激水成阴气，不虑今年寒不寒。”
“腊月凝阴积帝台，豪歌击鼓送寒来。
油囊取得天河水，将添上寿万年杯。”

观诗中有“绣装帕额宝花冠”一句，显见并非尽是裸体跳足。诗中所称油囊，即是浑脱，盛水之器，后转义为一种帽子，泼寒胡戏又称浑脱舞。

祆教之崇水，并不亚于崇火，七大创造中第一位是天空，第二位是水。《阿维斯陀》古经中 Yasna 第 38 章称水是阿胡拉马兹达之妻，既仁慈又美丽，是人类的母亲，特别提到了“在水中游泳有益，在水中沐浴有益，是对两种境界的礼物。”^①是则泼水习俗或与祆教教义有关，祆历的第八个月是颂扬水神 Apo 之月，即称 Apo 月，约当阳历 10、11 月，时值冬季，祆历又以每月第 10 日称 Apo 日，Apo 月的 Apo 日是水神节日，因此泼水乞寒之戏可能是这一节日期间的欢娱活动。现在的帕尔西人仍以该节日为重大节日。岑仲勉先生以为泼寒节即祆教所称 Afrinagan（一种祝福仪式）的音义兼译法，浑脱即祆教七大神之一的 Hauptvatat（长寿）。^②

① Boyce: Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, P. 54.

② 岑仲勉：《隋唐史》，第 646 页。

苏摩遮原是一种曲名,后用为词牌,“摩”亦作“幕”、“莫”。唐崔令钦《教坊记》中所列教坊曲名中有苏幕遮。此名又解释为一种帽子,宋人王明清《挥麈录》称:“妇人戴油帽,谓之苏莫遮。”另一位宋人王延德《使高昌记》也说,“妇人戴油帽,谓之苏幕遮”,向达先生《唐代长安与西域文明》一文中,引一佛典经文,“又如苏莫遮帽,覆人面首,令诸有情,见即戏弄”。作为曲名的苏摩遮当与泼水戏有关,张说苏摩遮诗注明言“泼寒胡戏所歌”,诗中又称“摩遮本出海西胡”,苏摩遮是粟特语 *smwtry'* 的音译,粟特语景教文献作 *sumdr*, 粟特语摩尼教文献作 *swmtr*,^① 此粟特语源自梵语 *samudra*, 巴利文作 *samudda*, 其义为“大量之水,水神”,^② 泼水胡戏满地尽是水流,故为之歌苏摩遮,王延德《高昌行记》记载宋代高昌犹有此俗,“以银或石为筒,贮水,激以相射,或以水相泼为戏。此戏本出西龟兹国,至今犹有此曲。……或作兽面,或像鬼神,假作神之面具形状。”是则歌此曲时又有假面之戏,前文所说“苏莫遮帽,覆人面首”,即是此种假面,以后就演变成所谓妇人戴的油帽了。岑仲勉先生亦称,苏莫遮,波斯人侑神之曲也。^③

五、曹国人及其音乐

1. 曹婆罗门

曹国也是袄教盛行之地,唐代称为西曹,国都瑟底痕城,即阿拉伯人所称 *Ishtekhan*, 其地在那密水(今中亚 *Zarafshan* 河)南岸,《隋书·西域传》称曹国旧是康居之地,此国在隋炀帝、唐高祖、唐玄宗时都曾派使者来过中国,曹国人则自后魏来就有很多人来居中土,善琵琶。《北史·恩悻传》载:“武平时(北魏后主高纬年号,公元 570—75 年)有胡小儿,俱是康阿驮(当是康国人)、穆叔儿(穆

① Gershevitch: *A Grammar of Manichaen Sogdian*. P. 181.

② Mylius: *Sanskrit-Deutsch Wörterbuch*, P. 524, 1980.

③ 岑仲勉:《隋唐史》,第 646 页。

国人)等富家子弟,简选黠慧者数十人以为左右,恩眄出处,殆与阉官相埒,亦有至开府仪同者。其曹僧奴、僧奴子妙达,以能弹胡琵琶甚被宠遇,俱开府封王。”曹僧奴和曹妙达都是曹国人,曹妙达的祖父是曹婆罗门,《旧唐书·音乐志》称:“后魏有曹婆罗门,受龟兹琵琶于商人,世传其业,至孙妙达,尤为被齐高洋所重,常自击胡歌以和之。”文中所说的“婆罗门”,不是指印度婆罗门,乃是一种曲名,《教坊记》所载曲名中有“望月婆罗门”,著名的“霓裳羽衣曲”原称“婆罗门曲”,宋人王灼《碧难漫志》卷3记称,西凉都督杨敬述进婆罗门,唐明皇为之润色,易以美名,遂称霓裳羽衣曲。郑嵎的《津阳门诗注》也说:“叶法善引明皇入月宫闻月归,笛写其半,会西凉都督杨敬述进婆罗门,声调吻合,遂以月中所闻为散序、敬所进为其腔,制霓裳羽衣。”曹婆罗门因为善奏此曲,所以将曲名作了人名。

2. 曹善才

唐代还有几位姓曹的琵琶能手,《乐府杂录》琵琶一节有如下的记载:

“贞元中有王芬、曹保保(《太平御览》本作曹保),其子善才,其孙曹纲,皆习所艺。次有裴兴奴,与纲同时。曹纲善运拨,若风雨,而不事扣弦,兴奴长于拢捻,不拨稍软。时人谓:‘曹纲有右手,兴奴有左手。’武宗初,朱崖李太尉有乐吏廉郊者,师于曹纲,尽纲之能。纲尝谓侪流曰:‘教授人亦多矣,未曾有此性灵弟子也。’”

曹保保、曹善才、曹纲三人中以曹善才最闻名,白居易有《琵琶行》,其序云,琵琶女“本长安倡女,尝学琵琶于穆、曹二善才,年长色衰,委身为贾人妇。”穆、曹两人的名字都是善才,恐是以其精于技艺而名之。《琵琶行》中又记下了此琵琶女的自述,“十三学得琵琶成,名属教坊第一部,曲罢曾教善才伏。”则曹善才当是教坊中奏琵琶者。又李绅《悲善才》诗序称:“余守郡日,有客游者善弹琵琶,问其所传,乃善才所授。顷在内庭日,别承恩顾,赐宴曲江,善才等二十人备乐。”其诗首云:“穆王夜幸莲池曲,金銮殿开高秉烛,东头

弟子曹善才，琵琶请进新翻曲。翠娥列坐层城立，笙笛参差齐笑语，天颜静听朱丝弹，众乐寂然无敢举。”随后说道“白首生从五岭归，闻道善才成朽骨。……惆怅追怀万事空，雍门感慨徒为尔。”按：李绅字公垂，无锡人，穆宗时召为右拾遗翰林学士，赐宴曲江，当是穆宗时事，故诗云“穆王夜幸莲池曲。”曹国内附已久，其国人来华者必众，《册府元龟》卷 977 称：“天宝四年（745 年），曹国王可逻禄遣使上表，自陈宗主以来向天可汗忠赤，尝受征发。望乞慈恩，将奴国土同为唐国小州，所须驱遣，奴身一心忠赤，为国征讨。”

六、米国人与何国人

1. 拓壁舞

《新唐书·康国传》称：“米或曰弥末，曰弭秣贺（Maimargh），北百里距康。……开元时献壁舞筵、师子、胡旋女。”《册府元龟》卷 971 称：“开元 6 年（718 年）4 月，米国王遣使献拓壁舞筵及籥”；同书卷 975 又说：“开元 17 年正月甲寅，米国遣献胡旋女子三人及豹（狮）子各一”。据此，《康国传》所云“开元时所献……”，当指开元 6 年和 17 年两事并而为一，献胡旋女者也并不限于康国，复有米国、史国，前书卷 971 曾提到开元 15 年 7 月，史国王阿忽必多遣使献胡旋女子及豹。可见米国、史国舞蹈俱曾传入我国。舞筵是指跳舞时在地上的席子，所谓“壁筵舞”或“拓壁舞”中的“壁”或“拓壁”是粟特语的音译，粟特语 tbyz 解作“集成”，此字起首音轻读就成了“壁”音，完全读出即是“拓壁”，如此，拓壁舞筵的意思是“编织而成舞蹈席子”，《太平御览》卷 567 乐部引《乐府杂录》：“舞有骨鹿舞、胡旋，俱于一小圆毯子上舞，纵横腾挪，两足终不离于毯子，其妙若此，皆夷舞也。”拓壁舞筵也许就是这类小毯子。《册府元龟》卷 971 记载，天宝九年四月，波斯献大毛绣舞筵（即舞筵）、长毛绣舞筵，也是此物。

2. 《米公墓志》

慧超记米国为总事火袄六国之一，此亦可从《唐故米国大首领

米公墓志铭》证之，文云“公讳萨宝，米国人也。生于西垂，心怀口土。……天宝元年(742年)二月十一日，长安县崇化里，春秋六十有五，终于私第。”萨宝是官职，米萨宝或曾充此职，故以职名作了名字，崇化里即崇化坊，与布政坊、醴泉坊、普宁坊同为唐代长安袄教徒聚居之地，各坊都有袄祠。米国也有乐人来华，《乐府杂录》记载，米嘉荣善歌，其子米和(或作米和郎)善琵琶，刘禹锡与米嘉荣诗云：“三朝供奉米嘉荣，能变新声作旧声。于今后辈轻前辈，好染髭须事后生。”

3. 何禄

《新唐书·康国传》：“何曰屈霜你迦，曰贵霜匿，即康居小王附墨城故地。”屈霜你迦和贵霜匿都是粟特语 Kwsh'nyk 的音译，《隋书·西域传》称何国是归附康国的诸国之一，实际上他们都是粟特人，信仰亦同。姚宽《西溪丛语》论穆护歌一条云：“至唐贞观五年(631年)，有传法穆护何禄将袄教诣阙闻奏，敕令长安崇化坊立袄祠，号大秦寺，又名波斯寺。”《佛祖统记》卷54也有类似记载：“初波斯国有苏鲁支，行火袄教，弟子来化中国。唐贞观五年，其徒穆护何禄诣阙袄教，敕京师建大秦寺。天宝四年(745年)，敕两京诸郡有波斯寺者，并改名大秦。”穆护即麻葛，新波斯语读作 mwɣ, moɣ, 何禄当是从何国来的袄教祭司。唐代的景教寺院和袄寺，最初都称大秦寺或波斯寺，天宝四年以后才一律改称大秦寺。姚宽又称：“且袄有祠庙，因作此歌以赛神。”说明穆护歌是赛神之曲。袄教赛神之事，敦煌早有记载，P. 4640《唐己未年至辛酉年(899—901)年归义军衙内破用布纸历》中，曾列出多条赛袄所用画纸叁十张或粗纸一帖。

4. 《何摩诃墓志铭》

洛阳出土有《何摩诃墓志铭》，文称：“君讳摩诃，字迦。……惟君不以冠纓在念，轩冕留心，惩襟定水之前，栖志禅林之上。……以调露二年(680年)二月十六日遘疾卒于洛阳界嘉善之私第也。春

秋五十有一。……”文中有“栖志禅林之上”一语,向达先生认为“摩诃信教,其信何教不可考,总疑非佛教也”,这一意见是正确的。摩诃一词固可以对应为梵文 maha(大),但 maha 是个形容词,如 Mahacina(摩诃支那、大中国),不大可能以摩诃作为人名,在祆教中有个月神,粟特语称之 m'γ,此字可读成 mah 或 mag,粟特语人名中常见一名 m'γy'k,-y'k 是名词后缀,表示与前面名词有关联之意,m'γy'k 的意思是“献于月神者”,它可读成 magyak 或 mahyak,这一后缀-y'k 也可省略作-'k(读成 ak),如此则可读成 mahak^①,它应该就是摩诃的粟特语原文,何摩诃当是何国来华的祆教徒后裔。

七、波斯人

1.《魏书》记波斯

波斯与我国早有往来,《魏书·西域传》对波斯的官制、信仰、风俗、习惯言之最详,如称:“俗事火神天神。……多以姊妹为妻妾。死者多弃尸于山,一月着服。城外有人别居,唯知丧葬之事,号为不净人。若进城市,摇铃自别”,这些都是祆教信仰特征。书中又说:“有大官名摸胡坛,掌国内狱讼。”摸胡坛即穆护,波斯萨珊王朝大祭司称 magupat,最高祭司称 magupatan-magupat,意思是“大祭司中的大祭司”,摸胡坛即是 magupatan 的音译,劳弗(Laufer)假定摸胡坛是中期波斯语(钵罗婆语)magutan 或 magudan 的音译,^②这是一说,但笔者尚未能在波斯和祆教文献中找到这个名词。《魏书》记波斯如此详尽,非亲历其地者,似不能言之。据《魏书·西域于阗传》称,显祖时朝廷曾遣使者韩羊皮赴波斯,显祖即北魏献文帝拓拔弘,统治年代在公元 466 至 471 年,有关波斯情况或是他所留下的记载。

① 弗里曼:《慕格山粟特文文献》,卷 3,第 17 页。

② Laufer: Sino-Iranica, P. 532.

2. 《新唐书》记波斯

唐代对波斯的记载更多,《新唐书·西域传》说,该国“祠天、地、日、月、水、火。……西域诸胡受其法,以祠袄”;又记称,波斯国王伊嗣俟(即伊嗣侯, Yezdgerd)为阿拉伯人所杀后,其子卑路斯(Peroz)来我国,他的儿子泥涅斯斯(Narses)也留在我国。他如玄奘、慧超、杜佑等都有关于波斯的记载。波斯在那时曾不断派遣使者来我国,官方文书《册府元龟》纪录贞观年间、乾封年间、咸亨年间、永淳年间、景龙年间以及开元、天宝期间都有波斯使者来献方物,其中也有留居中国而不归者,如“开元十三年(725年)七月戊申,波斯首领穆沙诺来朝,授折冲,留宿卫。”波斯的萨珊王朝在公元651年为阿拉伯阿拔斯王朝所亡,穆沙诺可能是里海南岸一个小国陀拔斯单(Tabaristan)的首领,这个国家为已经灭亡的萨珊帝国皇室高级官员的家族所统治,《新唐书·西域国》称其统治者“世为波斯东大将,波斯灭,不肯臣大食。”陀拔斯单与我国关系素称密切,天宝三年曾封其国王阿鲁施多为恭化王,天宝六年又封其王忽鲁汗为归信王,忽鲁汗的儿子留在我国为宿卫。穆沙诺和忽鲁汗的儿子都是留居在我国的波斯袄教徒,他们和卑路斯、泥涅斯斯同属在我国的波斯贵勋。

3. 长安的波斯人

唐代在华的波斯人很多,长安的西市及其附近是他们集中的居住区之一,主要是袄教徒。虽然不排除其中可能有从波斯来的犹太人或景教徒,但唐代的犹太人以居住在我国西北和南方居多,斯坦因曾在和阗附近发现一份犹太商人寄给泰白里斯坦的商业信件,用犹太-波斯语书写,时期在公元715年左右,伯希和在敦煌千佛洞发现了一件希伯来文祈祷书,是8世纪文物,阿拉伯人阿布·赛德在《印度中国之行》提到了“唐末黄巢之乱,因贸易而到广府(广州)的穆斯林、犹太教徒、基督徒、袄教徒等十二万

人多死于难”，^①波斯犹太人见于记载的只有洛阳附近发现的《阿罗憾丘铭》，铭文称他是大唐故波斯国大酋长、右屯卫将军、上柱国、金城郡开国公，景云元年死于洛阳，子名俱罗。阿罗憾与俱罗是希伯来语 Abraham 和 Korah 的音译。除以上家族外，长安没有发现过犹太人的踪迹。从波斯来华的景教徒，除居住在长安义宁坊外，大多散处在西北一带，如《景教碑》所云：“肃宗文明皇帝于灵武等五郡重立景寺”。南方之有景教徒，已见阿布·赛德记载，《册府元龟》卷 101 又载，柳泽，开元二年（714 年）为殿中侍御使岭南监选使。会市舶使右卫威中郎将周庆立、波斯僧及烈等，广造奇器异巧以进，柳泽上书谏，帝嘉纳之。《景教碑》中也有“大德及烈”一名，是否为同一人，尚不能断定，他们都是景教徒则无可怀疑，及烈是叙利亚语 gbriail 的音译^②，此名是景教徒常见名字，《景教碑》正文下端有一僧名业利，碑上的叙利亚文是 gbriail，碑的左右刻有 70 位僧人名字，有叙利亚文，也有中文，其中僧广德的叙利亚文也是 gbriail。那位僧业利的职衔据叙利亚文的解释是“长安和洛阳的总执事、寺主”，中文的官衔是“助检校试太常卿赐紫袈裟”。综上所述，长安和洛阳有不少景教僧徒，就长安而言，多聚集在义宁坊一带。义宁坊在长安西部，附近是袄祠集中地，如：

西京布政坊，西南隅，胡袄祠。（韦述《两京新记》卷 3）

醴泉坊，西部隅，袄祠。（同上）

普宁坊，西部隅，袄祠。（同上）

靖恭坊，街南之西，袄祠。（宋敏求《长安志》卷 9）

会节坊，袄祠。（《唐两京城坊考》卷 5）

崇化坊，立袄祠。（《西溪丛语》卷上）

^① 此数是夸大之辞，岑仲勉先生已指出，据《新唐书》卷 43 记载，当时广州总人口只廿二万一千五百。见《隋唐史》，第 503 页。

^② 最近伊藤义教提出新说，称及烈是中期波斯语 Gulag 音译。见《苏鲁支研究》，第 303 页。

因此,唐代的“西市波斯胡”主要是指波斯人袄教徒。

西市的波斯袄教徒以从事商业活动者居多,并以善识珠宝闻名。《玄怪续录》记有杜子春事,杜子春是周、隋间人,少落拓,家产荡尽,方行于长安中,面露饥寒之色,有一老人说,愿给他三百万,明日午时至西市波斯邸来取,及时,老人果与钱三百万,不告姓名而去。《续玄怪录》记有刘贯词事,唐人刘贯词得一黄色铜碗,想在市场出售,商人或言值五百,或言值七百、八百,他不允。过了一年多,西市店忽有胡客来,视之大喜,愿出钱百缗,乃成交,客人曰,此乃罽宾国镇国碗也。《南部新书》称:“西市胡人贵蚌珠而贱蛇珠,蛇珠者蛇所吐尔,唯胡人辨之。”西市又有胡姬侍酒之酒肆,酒类中以波斯制三勒浆最有名,唐人时往西市胡姬那里去饮波斯的三勒酒。

4. 波斯传人的三勒浆

唐人李肇《国史补》称:“酒则有……京城之西市腔,虾蟆陵郎官清、阿婆清。又有三勒浆类酒,法出波斯。三勒者,谓庵摩勒、毗梨勒、诃梨勒。”三勒浆是从波斯传来的酒文化。

诃梨勒,梵语 haitaki,波斯语 halila。《隋书》卷 83 称,波斯国产诃梨勒,《周书》卷 50 也称波斯国有诃黎勒。佛经中写作诃梨勒、呵梨勒或诃梨担鸡,《善见论》云:“诃梨勒,大如枣,其味酢苦,服便利”,《玄应音义》第廿四云“诃梨担鸡,旧言诃利勒,翻为天主将来,此果堪为药分,功用极多。”其对音与梵语、波斯语同。诃梨勒早就传入我国,晋人嵇含撰《南方草木状》称:“诃梨勒树似木,花白,子形似橄榄,……可作饮,变白髭发令黑。”它可作为药物,《本草纲目》载:“诃梨勒一名诃子。苏颂曰,岭南皆有,而广州最盛。……气味苦温无毒,治冷气。心腹胀满,下食破胸膈结气,下宿食。止肠火泄、赤白痢。消痰活水调中,止呕吐霍乱、心腹虚痛、奔豚、肾气”,所以唐人包佶抱病谢李吏部赠诃黎勒诗云:“方士真难见,商胡辄自夸,比香同异域,看色胜仙家。茗饮暂调气,梧丸喜伐邪,幸蒙却老疾,深愿驻韶华”,他提到了这是商胡特制。鉴真去日本时也带了诃

梨勒。诃梨勒制成三勒酒,就成了一种药酒,无怪唐人爱之。

庵摩勒,梵语 *amalaka*,波斯语 *amora*。此名也见于佛经,称庵摩勒、阿摩勒或摩勒洛迦,其对音与梵语、波斯语同。《善见律》第十七云“阿摩勒果,此是余甘子也,广州土地有”,《有部毗奈耶杂事》第一云:“余甘子,出广州,堪沐发,西方名摩勒洛迦果也”。余甘子俗称“油柚”,《南方草木状》称,余甘子“花黄,实似李,青黄色,核圆,作六七,食之先苦后甘”,此即余甘子得名由来,宋黄庭坚有《更漏子》调:“庵摩勒,西土果,霜后明珠颗颗。凭玉兔,捣香尘,称为席上珍。号余甘,争奈苦,临上马时吩咐。管回味,却思量,忠言君试尝。”盖亦有感而发也。

毗梨勒,梵语 *vibhitaka*,波斯语 *balila*。佛经中称毗梨勒、毗醯勒或毗鞞得迦,其对音与梵语,波斯语同。惠琳《一切经音义》第十六云:“毗醯勒,西方果树名也,今毗梨勒也”,《百一羯磨》第八云:“毗鞞得迦,旧云毗醯勒者,误也”。此本不误,只是一为梵语,一为波斯语。*balila* 也写作 *balil*,是一种像李子那样的果子的干果,可作为药物或染料用。其梵语和巴利语(Pali)*vibhitaka* 的释义与波斯语同,李斯·台维斯(Rhys Davids)注称:“由此种果子制成的方块状物,也用于医药作麻醉剂,其花有异味,令人厌恶,”^①是此物也具镇静作用。这样看来,三勒酒或三勒浆是一种药酒,能增强人们体质且具有治疗作用,波斯人爱好药酒,宗教仪式上常用的豪麻汁也是由一种麻醉性药用植物制成,它同样具有强身和治疗疾病效果。

5. 苏谅妻马氏墓志

1955年冬,在西安西郊土门村出土一块墓志,墓志的上半部是钵罗婆文,下半部是中文。在我国发现的钵罗婆文文献不多,吐鲁番曾发现《旧约·诗篇》118、122及123章残篇是钵罗婆文译

^① Rhys Davids; Pali English Dictionary, Y, P. 88.

文,此外只有一些零星的萨珊王朝钱币上镌有钵罗婆文字,所以这块墓志的发现在学术上有重大价值,其钵罗婆文历经夏鼐、伊藤义教、桑德曼(Sunderman)、刘迎胜、林梅村等几位先后识读考证,大致已有眉目,只留下个别疑点。

中文部分直书,共7行,自右至左,全文如下:“左神策军散兵马使苏凉妻马氏己巳生,年廿六,于咸通十五年甲午岁二月辛卯建廿八日丁巳申时身亡,故建。”文中的苏凉即钵罗婆文所称 Suren,苏凉原是波斯大族。马氏即钵罗婆文 Masis,并非中国人所说的马姓妻子,咸通十五年甲午岁辛卯建廿八日丁巳,即公元874年3月19日,马氏生于己巳年,死时廿六岁,则往上推之,己巳岁是公元849年。建是建卯的省略,指农历二月。

钵罗婆文共6行,自右至左书写。文中有 ZNH, BRTH, MN, SNT, BYRH, YWN, YH WWNC LWTH, SLM 等都是阿拉眠语表意词,此文据刘迎胜先生译出如下:

“此乃已故王族,出身苏凉(家族)之左神策骑兵之长的女儿马昔师,于已故伊嗣俟240年及唐朝之260年,常胜君王崇高之咸通十五年,(波斯阳历)十二月五日建卯之月于廿六(岁)死去。(愿)其住地与阿胡拉马兹达及天使们同在极美好的天堂里。祝福。”^①

钵罗婆原文中有 spandamat(斯班达马达)一词,在阿维斯陀语中写作 Spenta Armaiti,他是祆教七大神之一,大地的创造者,斯班达马达月是祆历的第十二个月,约当阳历2、3月间,斯班达马达日是该月之第五日。斯班达马达月斯班达马达日约当阳历3月19日。伊嗣俟纪元是从公元632年6月16日算起,墓志说马氏死于伊嗣俟纪元240年,据此推算,此240年应是公元872年,而中文部分所称咸通十五年乃公元874年,相差两年。林梅村先生认为

^① 刘迎胜:《唐苏凉妻马氏汉、巴列维文墓志再研究》,载《考古学报》,1990年第3期,第295—305页。

伊嗣俟应从 634 年起算,如此则没有矛盾。这也是一种说法。^①

马氏是苏谅的女儿,又是他的妻子,说明他们是根据了祆教的习惯,实行最近亲结婚,苏谅在华的年代属公元 9 世纪,时距萨珊王朝之亡已二百年,可能是他不愿改宗伊斯兰教而来到中国,所以坚持采用伊嗣俟纪元。这块墓志的钵罗婆文是走行体(Cursive),颇难镌刻,看来唐代必有熟悉钵罗婆文的能工巧匠。

译为天使们的钵罗婆原文是“阿迈斯拉斯班达诸神”(Amasraspandan),-an 是名词后缀,表示多数,单数是 Amasraspand,此字在祆教文献中一般写作 Amahraspand,是诸大神的统称,阿维斯陀语是两个字,Amesa Spenta,Spenta 是形容词,“具有超自然力量的”,Amesa 的意思是“不朽”,这些大神都是不朽之神,故与阿胡拉马兹达同居天堂。按照祆教习惯,月的神名与日的 神名一致时,是个庆祝节日,不幸,马氏在斯班达马月斯班达马日却逝世了,当然,她在那日开始要去天堂,也是可庆幸的事。

Anošruvan,伊藤义教释为“永灵者”,刘迎胜译为“已故的”。萨珊王朝国王库斯鲁(Chosroes,公元 531—579 年统治)还有一个名称,即 Anošruvan。此字由两个字组成,anoš 的意思是“不朽”,ruvan 或写作 ruwan,arvan,“灵魂”之意,此名钵罗婆语又作 anošakruvan,应指死者。景教的传入者阿罗本,考他的原名,佐伯好郎说是 Abraham,伯希和说是 Rabban(大德),没有定说,他可能就是 Anošruvan 的音译,取 Anoš 的头音 a 译成“阿”,ruvan 即罗本,唐音无唇齿音,故 V 读成 B 音,钵罗婆这个字母也可发成 V,B 音,景教是从波斯传入,所以出现了这一钵罗婆语名称。

6. 扬州的波斯人

扬州是唐代中外贸易重要商港,蕃商云集。据《旧唐书·邓景山传》记载,肃宗上元年间(760—761),“会刘展作乱,引平庐副大

^① 林梅村:《西域文明》,第 256 页,东方出版社,1995 年。

使田神功兵马讨贼。神功至扬州，大掠居人资产，鞭撻发掘掠尽，商胡大食、波斯等商旅死者数千人”。顾颉刚先生撰《略论扬州出土的波斯陶及其发现的意义》（载《伊朗学在中国论文集》，北京大学出版社），提到1963年，扬州东北近郊五台山一带曾出土了一方唐光启二年（886年）《河东郡卫氏夫人墓志》，据志文记载，卫氏“育子五人，二男三女，长子曰延玉，次曰波斯”。扬州人为子取名“波斯”，可见波斯人在扬州的影响。《太平广记》援引唐人著作中，多次提到扬州的波斯人。如：卷十七卢李二生引《逸史》，有李生贫甚，偶过扬州，遇卢生，卢生给他一柱，说：“将此于波斯店取钱可。”卷四〇二守船者引《原化录》，有守船者得一珠，至扬州胡店卖之，获数千缗。类似记载尚多，明谢肇制《五杂俎》卷十、十二云“唐时扬州常有波斯胡店，《太平广记》往往称之”。

7. 波斯和南海波斯

数十年前，国际学术界提出了一个问题，认为中国史料所说的波斯，指两个不同地区，一是亚洲西部的波斯，一是南海的波斯，即所谓马来波斯。弄清楚这一问题，或能有助于对袄教的传入作进一步研究，它除了从陆地上进入之外，还有是通过海路从南方进入我国。

首先提出这一问题的劳弗，他区别了两种波斯，^① 然后费瑯（Ferrand）撰文赞同劳弗的说法，^② 我国学者张星烺、章鸿钊则不以劳氏之说为然。^③ 现将劳弗和费瑯的主要观点归纳为如下数条，每条后面附有张星烺的意见和笔者的考释。

（1）唐人樊绰著有《蛮书》，卷10云：“骠国在蛮永昌城南七十五日程。……与波斯及婆罗门邻接。西去舍利城二十日程。”卷6

① Laufer, Sino-Iranica, 第468—487页。

② 冯承钧译，《南海中之波斯》，载《西域南海史地考证译丛续编》。

③ 《中西交通史料汇编》第三册，第189—194页。

云：“东南至大银孔（指银矿）。又南有婆罗门、波斯、闍婆、勃泥、昆仑数种外道，交易之处，多诸珍宝，以黄金、麝香为贵货”。骠国即缅甸，文中列波斯为缅甸以南诸国之一，显然不是指西亚波斯。费瑯认为此波斯乃今缅甸西南端勃生河右岸之勃生（Bassein），在孟语（Mon）中或 Passem Pasim。

张先生认为我国古书中对外国的道里方位记载，不能都以为据，如《宋史》称大食国在闍婆南，方位完全错误。

按：Bassein 或 Pasem 对应汉语的波斯，在语音上有困难，不能说是正确结论，但缅甸有一地名丹老，其土人曰息窰（Selungs），缅人称之为 Pase，Pase 或是波斯的对音。费瑯又提到另一种可能性，它即苏门答刺东北岸之 Pase。此地或称 Pasei, Pascen，马可波罗游记中称 Basma，冯承钧注释此游记时，也赞同此说，南海中之波斯应指此地。Yule 所编的 Hobson-Jobson 辞典中，称 Pasei 与马六甲（Malacca）、满者伯夷（Majapahit）同为马来半岛三个最大城市之一。^① 满者伯夷城是满者伯夷国都城，此国兴于公元 1293 年，Pasei 城不知建于何时，Blagden 在《诸蕃志》译文评论中，以为这个海港在 1187 年以前尚不知其存在。^② 如此看来，南海波斯指苏门答腊 Pasei 这一论断，即使可靠，也是宋以后的情况。有一部马来文《Pase 王朝史》记载了满者伯夷国君征服诸部的历史，Pase 国王原是艾哈迈德，这应该是伊斯兰传入后建立的。

（2）《太平御览》卷 981 引《南夷志》云：“南诏有婆罗门、波斯、闍婆、勃泥、昆仑数种外道，交易之处，多诸珍宝，以黄金、麝香为贵货。”

按：《南夷志》一书是《蛮书》的异本，文字大多雷同。此处不复评论。

^① Hobson Jobson 辞典，Pasei 条。

^② 文见 1913 年 J. R. A. S.，第 186 页。

(3) 日本人坪井九马三在第十二次东方学家会议上提出了一份报告(1899年),称日本的 Kodansho 保存了一种 12 世纪初的波斯语文件,共有十五个数目字,俱用日本语转写。此件经 Florenz 识读,知道是马来群岛西部的一种方言,如转写的数字 sasaa,即马来语 sa;toa 即马来语 dua;rima 即马来语 lima;mana 即马来语 namu,等等。坪井九马三考订此波斯即前文所云苏门答腊港口 Pasai, Pacem。

按:此条证据难以推翻,但此文件既属 12 世纪初,则此波斯一名之出现,也是宋以后之事。

(4)《酉阳杂俎》卷 16 称:“波斯谓牙(象牙)为白暗,犀为黑暗。”劳弗认为这些都是马来语,白暗是占语(Cam)baun,马六甲语 bekun,意谓“白”;黑暗是占语 hutam,马来亚语 hitam,意谓“黑”。

张先生说,波斯大食之人在唐宋时执印度洋上商务之牛耳。借用马来人之名辞,以称其地土产,不足为异。

按:张说甚是,唐代东来贸易的波斯商人很多,日本真人元开撰《唐大和上东征传》记载,鉴真在广州时,见“江中有婆罗门、波斯、昆仑等船,不知其数,并载香药、珍宝,积载如山。”又载,鉴真在万安州(今海南岛万宁县、陵水县)时,住州大首领冯若芳家,“若芳每年常劫取波斯船二三艘,取物为己货,掠人为奴婢。”可见波斯人常在南海一带贸易。勃来特胥乃窦(Brestscheider)以为,波斯人与苏门答腊曾从事大量贸易,该处或有波斯人居留地。总之,劳弗所引的马来语,只能说明“黑”、“白”的原名,并不指牙或犀。

(5) 宋人周去非著《岭外代答》,卷三云:

“西南海上波斯国,其人肌理甚黑,鬓发皆拳,两手铃以金串,缠身以青花布。无城郭,其王早朝以虎皮蒙杌,叠足坐,群下礼拜,出则乘软兜,或骑象,从者百余人,执剑呵护,食饼肉饭,盛以磁器,掬而啖之。”

赵汝适《诸蕃志》波斯条内容与上文同。

劳弗以为文中所称“其人肌理甚黑，鬓发皆拳”，乃指南海的小黑人。

张先生称，《岭外代答》及《诸蕃志》之波斯国，似皆在非洲，因其地有波斯移民也。

按：张说正确，两书中明言波斯国在西南海上，自然不是指南海的马来小黑人。非洲东岸有一个黑人国家称 Zangi，《诸蕃志》称“昆仑层期国，在西南海上”，层期即 Zangi 音译，唐代史料中译成僧祇或僧耆，今东非之 Zangibar（桑给巴尔）即源自此名，Zangi 原意是“黑人”，bar 为“国家”。Zangi 原是波斯语，是波斯人到了那里，见有这种黑人，就称他们为 Zangi，波斯人往来东西贸易之际，可能从那里带来了僧祇女和僧祇男，这些人是奴隶，询及他们是何方人士，他们只能以主人的国名自称，于是《岭南代答》和《诸蕃志》的作者根据传闻，遂称波斯国人“肌理甚黑，鬓发皆拳”。这个波斯语 Zangi，又经波斯商人传到了南海，他们见那里也有黑人，就也称僧祇，古爪哇(kavi)铭文写成 Jenji。10 世纪时阿拉伯人马克迪西(Al-Makadisi)早已发现东非的层期人与南海僧祇人的区别，他说：“印度海东起马克兰(Makran)至中国，西起亚丁至僧祇国，该僧祇国的人与我们所知道的僧祇实际上是完全不同的一个民族。”^① 有趣的是另一位 12 世纪的阿拉伯地理学家易德里西(Edrisi)说，“外国人把某商品出售给桑给巴尔人，并购买当地之产品。爪哇诸岛之岛民乘大小船只前往桑给巴尔，进行商品交易，因为他们彼此懂得对方的语言。”^② 此说如果可靠，则南海中的僧祇人或是早期桑给巴尔的僧祇人移民后裔。

综上所述，我国史料中所称波斯，确有西部波斯和南海波斯之别，此南海波斯或以为是缅甸南部的 Pasim 或缅人所称丹老地方

^{①②} 费瑯著，耿升、穆根来译：《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》，第 133、193 页，中华书局。

土人 Pase;或以为是苏门答腊东岸之 Pase, Pasei;也有将东非的层期国误为波斯,从而称南海的僧祇人即波斯。但根据史料记载来看,除了唐代《蛮书》一条据信非指西部波斯外,其他所谓南海波斯或马来波斯都是宋以后的事。但上述考证都没有注意到还有一种被称为帕尔西(Parsee)的住在印度的祆教徒,Parsee 即印度人对波斯人的称呼,专指波斯来的祆教徒。

(6) 帕尔西。阿拉伯人进入波斯后,一部分祆教徒离开波斯来到印度西海岸,根据他们的口传传说,第一批波斯祆教徒是在印度毗克罗摩(Vikram)纪元 992 年到达印度西海岸的 Sanjan 港,他们后来在那里使用了古吉拉特(Gujarat)文字和语言,当时的这种文字很混乱,“9”这个数字与“7”非常相似,有的学者(如鲍哀丝)相信 992 年是 772 年之误。毗克罗摩纪元是从公元前 56 年(一说 58 年)开始的,则该历的 772 年即公元 716 年。^①他们于 8 世纪初抵达 Sanjan 港后,过了若干年后,又分散到印度其他港口和内陆,如苏拉特港(Surat)、坎贝港(Cambay)、布罗奇(Broach)、纳夫萨里(Navsari)等。帕尔西人以善于经商闻名,他们利用海港之便开展了东西方贸易,足迹遍及南海一带,前而提到的阿拉伯人阿布·赛德《印度中国之行》,曾记载“唐末黄巢之乱,因贸易而到广府(广州)的穆斯林、犹太教徒、基督徒、祆教徒等十二万人多死于难”,黄巢的广州之役发生在唐僖宗乾符五年(878 年),此时阿拉伯人进入波斯已两百余年,绝大部分波斯人改宗为穆斯林,因此无可怀疑,到广州去贸易的祆教徒只能是印度的信仰祆教的波斯人,或者说,绝大多数是这些人,所谓南海波斯或马来波斯者自然也包括了这些人,按此理解,则宋以前上迄唐代,南海中确有不属于马来人的波斯人。当然,992 年与 772 年之别,目前还有争议,有的学者主张仍以 772 年解释为妥。

① 帕尔西到达印度的确切年代有不同传说,鲍哀丝是一种说法。

樊绰《蛮书》中所说的骠国与波斯相接以及大银孔之南有婆罗门、波斯等外道，“交易之处，多诸珍宝，以黄金、麝香为贵货”，先前学者已有考证，认为此波斯指缅甸的 Pasim, Bassein 或苏门答腊的 Pase。然应注意到缅甸语有一名称 Pathay 或 Panthe, 现指穆斯林，此名在古缅甸语中作 Pa-the, 其音与波斯近似，研究缅甸史的权威 Athur Phayre 称，此 Pa-the 必是 Parsi 或 Farsi 之讹读，乃指波斯人。^① 此 Parsi 即帕尔西，自应是印度来的祆教徒，可证《蛮书》中所记波斯是 Pa-the 音译，是印度来的祆教徒在缅甸经商。《蛮书》成于咸通五年(864年)，与阿布·赛德所记祆教徒在广州的时代相同，均属 9 世纪，说明印度的波斯人祆教徒已活跃在缅甸和广州一带，所经必是海道。

八、翟突娑

向达《唐代长安与西域文明》及赵万里《南北朝墓志集释》都录有《隋太原翟突娑墓志》，兹摘录其部分内容如下：

“君讳突娑，字薄贺比多，并州太原人也。父娑摩诃，大萨宝。薄贺比多日月以见勋效，右改宣惠尉；不出其年，右可除奋武尉，拟通守。……春秋七十。大业十一年(615年)岁乙亥正月十八日疾寝。”

他的父亲是大萨宝，则此族必是祆教徒，但又说“君讳突娑”似乎就是《景教碑》中“清节达娑”的异名。伯希和以为达娑即是波斯语的 tarsa, 就其狭义而言，是“僧侣、胆小鬼”，穆尔(Moule)说：“达娑一名像是波斯字 tarsa, 最初用于称呼基督教徒，但也用于有其他信仰的人。”^② 国内外著作中大抵以为达娑即 tarsa 的音译，指基督教徒。如此则翟突娑莫非是个基督教徒。按：tarsa 一词于新波斯语中始出现，达娑或突娑一名乃见于隋唐时代，当时波斯用中期波斯语即钵罗婆语(公元 3 世纪至公元 9 世纪波斯使用)，钵罗婆语以

^① Hobson-Jobson 辞典 Pathay 条。

^② 穆尔著，郝镇华译：《1550年前的中国基督教史》，第 206 页，中华书局。

辅音字母结尾,与新波斯语有异。汉宁编有《中期波斯语及安息语辞汇》,其中列出中期波斯语 trs'g(读成 tarsag)指基督徒。^① 这个-g音后来失落,就成了新波斯语 tarsa,此字作“奇妙”解。又:钵罗婆语祆教文献 Denkart 载有祆教教士与基督徒 Bukht-Marae 讨论二元论问题,此基督徒的钵罗婆语为 tarsak,^② 因此,达娑或突娑应是 tarsag, tarsak 的音译。tarsak 的粟特语名称作 trs'q 或 trs'k,盖许维奇称这是钵罗婆语借用词。^③

tarsak 的原义是“敬惧、畏惧”,由动词词根 tar-转成,此动词词根在古阿维斯陀语中已有,是纯粹伊朗语。吐鲁番所发现中期波斯语摩尼教文献 M7 号(现藏国外),录有 tars-词,作“敬神”解,有两个动词分词 tarsad, tarsit,亦是“畏惧”之意,可见“基督徒”是转义。现代波斯语 tarsa,据 Steingass 的解释,第一义是“畏惧”,然后是“幻想者”、“基督徒”、“拜火教徒”。^④16 世纪米儿咱·海答儿所写的《拉失德史》英译本译者绪论也说此词既指基督徒,也指佛教徒、祆教徒,^⑤ 我们不清楚这个波斯语 tarsa 的解释“拜火教徒”是否起源于中期波斯语 tarsak,但至少其原义是“敬惧”,这一点没有疑问,所以翟突娑之“突娑”是“敬惧”之意,不能说他就是基督徒,不能以为《景教碑》中的达娑是指景教徒,突娑也应是这个意思。

翟突娑的父亲名娑摩诃,是位大萨宝,娑摩诃也是个中期波斯语。在唐代,娑又是 sar 的对音,如梵语 sarva,解做“一切”,亦音译为“娑婆”或“萨婆”。中期波斯语和新波斯语有一词 sar,意思是“头、头儿、最伟大的、最高的”。摩诃一名,在前面提到的《何摩诃墓

① Henning: A List of Middle Persian and Parthian Words, 载 BSOS, 1937 年, 第 88 页。

② West: Pahlavi Literature, 载 GIP II 卷 2, 第 94 页, 柏林, 1974 年再版。

③ Gershevitch: A Grammar of Manichaean Sogdian, P. 150.

④ Steingass: Persian-English Dictionary, P. 292.

⑤ 中译本《中亚蒙兀儿史-拉失德史》第一编, 第 110 页, 1985 年。

志铭》已有考证,它不是梵文 maha(大)的音译,乃粟特语常见人名 mahak 的对音,意思是“献于月神(Mah)者”。因此“娑摩诃”之义为“头儿 mahak”,此亦符合他是“大萨宝”的意思。

翟突娑字薄贺比多,薄贺比多必是粟特语 Baghapyd 或 Baghapydr 的对音,Bagha 即薄贺,比多即 pyd 或 pydr。粟特语 Bagha 源自古波斯语 Baga,是“神”的意思,以后此名又用于称地方上的国君、小王、城堡主人以及社会上高层次人员^①。古代波斯西部的米底王国的铭文上已经将 Baga 用于人名作为一种高贵地位象征,如 Bagadata Bagaia, Bagafanah。^②在黑城子(Karabalgasun)所发现的古突厥文、中文、粟特文三体文字碑铭中,其粟特文部分屡次出现 bagha 一字,如 BYy m'r m'ny dynh(读成 Baghy Marmani dyn),亨生(Hansen)将此句译成“神性的末摩尼学说”;又有一句 BYy wyYwr Y'Y'n(读成 Baghy Uigur QaYan,“可汗”)^③。他将 bagha 译成“神”和“天”,其实这时的 bagha 的意义已降位,乃指“主”和“国君”,应译成“吾主末摩尼学说”和“国君回鹘可汗”,bagha 成为一种尊称。这在突厥语中有例可援,此名的突厥语也是 bagha,《旧唐书》卷 194 载:“突骑施乌质勒者,西突厥之别种也,初隶在斛瑟罗下,号为莫贺达干”,莫贺达干即 bagha tarkan 的对音。此莫贺达干有时简称达干,莫贺本是尊称,可加于达干之前,也可不加。古代男子二十而冠,冠后另立与本名相同之义为字,翟突娑之突娑既为“敬畏”之义,于是取其字称为薄贺比多,薄贺既有“神”的意义,又是表示“主人”的一种尊称,或者如汉宁(Henning)所说,可译为“Sir”。^④比多是粟特语 pyd 或 pydr 的

① Henning, A Sogdian God, 载 BSOAS, 1965 年, 第 242—54 页。

② Boyce, A History of Zoroastrianism, Vol. I, P. 16.

③ Hansen, Zur Sogdischen Inschrift auf dem Dreisprachigen Denkmal, 载 Journal de la Société Finno-Ougrienne, 1933 年, P. 15, 17, Helsinki.

④ Henning, A. Sogdian God, BSOAS, 1965, P. 248.

对音,此粟特语的原义是“父亲”,又转义为“原神”(Urgott),摩尼粟特文有一篇《摩尼涅槃赞》,文中说到摩尼升天后,“'wpydr pd' fry wn”(与可赞颂的原神在一起),^①这里的 pydr 就不是父亲, 'frywn 在中文摩尼教经卷中译成“阿拂胤”,赞颂之意。因此薄贺比多的意思是“吾主原神”,与突娑“敬畏”之义相对应,都是表示敬神。翟突娑应是粟特人,居太原,袄教徒。

第三节 萨宝的疑窦

一、萨宝官职

北朝及隋唐时代设有官职专事管理袄教教徒,职名萨保或萨宝萨甫。

《隋书》卷 28《百官志》:

“流内视品十四等。雍州萨保视从七品。诸州胡二百户以上萨保为视正九品。”

据此记载,各州胡人众者都设有萨保官职,以雍州萨保官衔最高,隋代的雍州即京兆郡,首都所在地。同书又记:“鸿胪寺典客署,又有京邑萨甫二人,诸州萨甫一人。”

《通典》卷 40《职官典》:

“视流内:视正五品,萨宝;视从七品,萨宝府袄正。注云:武德四年(621年),置袄祠及官,常有群胡奉事,取火咒诅。”

同卷又称:

“视流外:勋品,萨宝府袄祝,四品,萨宝率府,五品,萨宝府史。”

《旧唐书》卷 42《职官志》:

“流内九品三十阶之内,又有视流内起居,五品至从九品。初以

^① Andreas-Henning: Milleliranische Manichaeica aus Chinesisch-Turkeslan ■, P. 863.

萨宝府、亲王国官及三师、三公、开府、嗣郡王、上柱国已下护军已上勋官带职事者府官等品。开元初，一切罢之。今唯有萨宝、祆正二官而已。又有流外自勋品以至九品，以为诸司令史、赞者、典谒、亭长、掌固等品。视流外亦自勋品至九品，开元初唯留萨宝、祆祝及府史，余亦罢之。”

流内指一品至九品的官职，流外是九品以下官职，经考铨后也可升为流内。萨宝的地位也有高低，有的属流内，有的属流外，此外尚有萨宝府祆正、萨宝府祆祝、萨宝率府、萨宝府史等官职，都职掌管理祆祠及其教徒，萨宝率府是护卫萨宝出入的长官，萨宝府史是萨宝府的文书。宋敏求《长安志》记载长安南布政坊西南隅有胡祆祠，注称：“武德四年立，西域胡祆神也。祠内有萨窳（“宝”之误）府官，主祠祆神，亦以胡祝充其职。”是所谓萨宝府者，乃在祆祠内，以胡人来担任此职，其领袖即是萨宝。他们做些什么事情呢？据《隋书·康国传》称：“有胡律置于祆祠，决罚则取而断之”，萨宝府就是管理祆教徒的民刑事务，萨珊王朝时代的大祭司也是掌握了司法大权，隋唐时代设立萨宝官职，也只是根据了祆教的习惯，由他们自理司法事务，“以胡祝充其职”。

萨保一名早出现在北周时代，《新唐书·宰相世系表》称：“后魏有难陀孙婆罗，周隋间居凉州武威，为萨保。”《周书·晋荡公护传》称：“晋荡公护（即宇文护）字萨保。”前一萨保当指祆教官职，后一萨保乃小名，宇文护未必是祆教徒，更可能是位佛教徒。王昶《金石萃编》卷36录有北周的《王妙晖等造像记》，此释迦石像是武成二年（560年）信徒集资所建，文中说到“晋国公忠孝庆无穷”，所云晋国公即宇文护，造像提到了他，似乎他也是赞助人。《续高僧传》卷10《释昙延传》提到了中山公宇文氏上表请昙延法师与周弘正辩论之事，此宇文氏即宇文护。也许萨保一名在北周时已流传，故取此为氏名，《隋书·礼乐志》载：“后周欲招来西域，有拜胡天制，皇帝亲焉。”这是此名流传的原因。北朝至唐，多喜以萨保或萨宝为

人名者,如《唐米公墓志》称:“公讳萨宝,米国人也。”

二、萨宝的起源

为什么称为“萨宝”,这是一个近百年来中外学者聚讼纷纭的问题,此名的来源有种种可能性。

1. 萨波——军人

斯文赫定在新疆获得两种卷子,是于阗文和中文对照,其中于阗文 Spa,中文释作“萨波”,贝雷(Bailey)以为这个于阗文的完整形式是 Spata,源自梵文 Senapati,指“军队领袖”。按:古代伊朗语中 Spada 也是“军队”之意,萨波之为军队领袖,似无异议。《周书·异域传》记载波斯国有“萨波勃(《魏书》作薛波勃)掌四方兵马”,劳弗考订此萨波勃即钵罗婆语 Spahpat,为萨珊王朝军队司令之称号,-pat 是“主人”之意。此萨波勃与萨波自然有关。但此名是否即是萨宝,恐难肯定,以军人来管理袄教徒,未见史书明载。《吐鲁番出土文书》第二册中有一份高昌永平二年(550年)十二月三十日的祀部文书,其中人名之前列有官职,大抵为军人,如参军、虎牙、将等,也有一个官职称“萨薄”,它很可能就是“萨波”。

2. 萨薄、萨宝——商人、导师

康孟祥所译的《兴起行经》和康僧会译的《旧杂譬喻经》中也有“萨薄”一词,但它是商人的意思,不是将军,经国外学者如劳弗考订,此名即梵语 Sarthavaho 之省译。《大孔雀经》中有此梵名,《大孔雀经》已有梵文本发现,我国早有僧伽婆罗(Sangabhadra)(简称罗本)、义净译本(简称净本)和不空译本(简称空本),其中夜叉名录的廿六行三本译法不同。

罗本:“波利多诃夜叉,住输底罗柯国,萨陀婆诃夜叉,陀尼莎罗夜叉。”此萨陀婆诃对照梵文本即 Sarthavaho。

净本:“波离得伽神,烧智洛迦住,商主及丰财。”

空本:“波喇得迦神,少智洛鸡住,商主财自在。”

净本、空本都将 Sarthavaho 意译为“商主”,是此梵文之意必

是商人领袖。^①藤田丰八以为萨宝即萨薄,都是 Sarthavaho 一词的异译,指商人领袖。^② 祆教徒以经商者居多,以商人领袖担任萨宝官职,自无不可,但是祆教徒要用个梵语来称呼其领袖,总有些不大合适,而且,将 Sarthavaho 简化成萨宝或萨薄,也只能说是劳弗和藤田的猜测。萨宝一名似更接近中期安息语 s'rtw', srtw', 它分别读成 s̄artva 或 sartva, 我国古无唇齿音, va 读成 ba, 故 sartva 读成 sartba, 萨宝源自此词,祆教本从西域传来。有一份在我国吐鲁番发现的中期安息语摩尼教卷子,是哀悼大慕闍柴古(Mar Zaku)之死,文中赞扬柴古是伟大的 srtw', 安德累斯(Andreas)和汉宁(Henning)将此词译成“商队领袖”,^③则此安息语或亦源自梵语 Sarthavaho, 或者另有别义。《贤愚经》也有萨薄一词,该经的藏文译本译成 sar-phag, 劳弗称,此名在今西藏语中作 sapo 或 sabo, 意思是贸易代理人,尤其是称与中国商人同居而经理买卖之西藏妇人。^④ 此藏文译本乃完成于 9 世纪,自然不能认为萨薄一名来源与藏语有关。

Sarthavaho 在一般梵语辞典中固然译成“商人领袖”或“商队领袖”,佛经中此名也指菩萨共名,目前堪称权威的巴利文经典协会所编的《巴利语-英语辞典》中,此词的释义更为广泛。此梵语的巴利文写法是 Satthavaha, 该辞典的解释是:“商队领袖、商人、团伙领袖、导师、菩萨”,据此解释,则该名称传入中亚后,中期安息语 srtw' 未必如 Andreas 和 Henning 解释所称“商队领袖”,把这位摩尼教大慕闍 Zaku 说成是“商队领袖”也有些别扭,不如译成“团伙领袖”或“导师”,如果说,萨宝一名由此安息语而来,则也符合此

① Levi 著,冯承钧译《大孔雀经药叉名录舆地考》,第 38 页,商务印书馆。

② 藤田丰八著,杨炼译:《西域研究》,第 43 页,商务印书馆。

③ Andreas-Henning: *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan I*, P. 865, 1934.

④ Laufer: *Loan-words in Tibetan*, 载 1916 年《通报》,第 419—420 页。

义。丁爱博(A. Dien)引了一则清人沈大成的著作《读通典职官》，载《皇朝经世文编》，内称：“萨宝即教头”，^①意思是宗教头目，此说虽然对萨宝的词义作出了解释，但未涉及语源。

3. 萨薄——长者

《法显传》记师子国(斯里兰卡)时，有一句“其城中多居士长者萨薄商人”，19世纪开始外国人翻译此传时，句读为居士、长者、萨薄商人，于是又引起丁热烈讨论，Beale称萨薄是赛巴伊人(Sabaeen)音译，他们在古代居住于阿拉伯半岛西南部，素以航海及经商著名，翟理斯(Herbert Giles)和理雅各(James Legge)都赞成此说，伯希和则反对之，称此萨薄也是 Sarthavaho 的音译。然而《法显传》师子国条明言，此国“因商人来住故，诸国人闻其土乐，悉亦复来，于是遂成大国”，则其国商人就不仅限于赛巴伊人或袄教徒了。此名似应读成“城中多居士、长者萨薄、商人”。德微里亚(Deveria)之说较可取，他以为萨薄是叙利亚语 Saba(长者)的音译。^②所以我们认为可读成“长者萨薄”；古代中东的村落都由 saba 来管理，我国景教碑叙利亚文诸僧名录中有一僧西蒙(Simeon)，他的职称就是 saba。为什么师子国中会出现这一叙利亚语名称呢？也可能是一些叙利亚人东来贸易时，一部分人在师子国留了下来，就是《法显传》所说的“诸国人闻其土乐，悉亦复来”。由此看来，《法显传》中所说的“萨薄”与高昌文书所称“萨薄”，是同名异义。

4. 萨宝——地区保护者

劳弗在 Sino-Iranica 一书中对萨宝的起源提出了另一种说法，以为萨宝可追溯到古波斯语 khshathra-pavan 一词，此词的中期波斯语必为 shath-pav 或 khshath-pav。^③此说尚未展开热烈讨

① A. Dien, the 'Sa-pao' Problem Re-examined.

② Deveria; Musulmans et Manicheans Chinois, 载 1897 年 Journal Asiatique.

③ Deveria; Musulmans et Manicheans Chinois, 载 1897 年 Journal Asiatique, P. 529.

论,藤田丰八在《萨宝》一文中只提了一下,没有发表意见,杨宪益先生则以为这个古波斯语字义与袄教无关。^①按:古波斯语 khshathra-pavan 的意思是“地区的保护者”,khshathra 之义为“权力、领地”,pavan 意谓“保护者”,在梵文中此词写作 ksatrapa,是“总督、太守”之意,现代英语中的 Satrap(总督)即渊源于此。萨宝一词无论与古波斯语或梵语这两个词对应,都非常困难,因此劳弗假定有个中期波斯语 shath-pav 或 khshath-pav,则对音接近了。可是有没有这个中期波斯语是个疑问,他也只提出一种假设,看来问题仍没有解决。

关于萨宝的讨论,已有一百多年,这一疑窦仍未得到圆满解决,只能等待他日新的材料发现了。杨宪益先生说萨宝即是湿婆(Sarva),与袄教无关,^②在下面将予讨论。

三、袄教与摩醯首罗

古人常将袄教与摩醯首罗混淆在一起,如:

《通典》:“袄者,西域国天神,佛经所谓摩醯首罗也。”

韦述《两京新记》:“胡袄祠,武德四年所立。西域胡天神,佛经所谓摩醯首罗也。”

姚宽《西溪丛语》:“火袄字,从天,胡神也,经所谓摩醯首罗,本起大波斯国,号苏鲁支,有弟子名玄真,习师之法,居波斯国。大总长为火正。”董道《广州画跋》卷4书常彦辅袄神像:“其像稀异,即经所谓摩醯首罗,有大神威,善救一切苦。”

摩醯首罗即婆罗门教之湿婆神(Siva),是梵语 Mahesvara 的音译,由 Maha(汉译摩诃,大也)和 Isvara(汉译伊湿伐罗,自在也)构成,佛经中又译“大自在天”。慧苑的《音义》解释称:“摩醯首罗,正云摩醯湿伐罗,摩醯者,此云大也,湿伐罗者自在也。谓此天王于大千世界中得自在故也。”佛教外道有二天三仙之说,其二天之一

^{①②} 杨宪益:《译余偶拾》,第318、322页。

为韦纽天(Vishnu)外道,他被外道称是万物之生因者,另一即摩醯首罗天外道,此派说他是万物生因者。他还有个名称是鲁达罗(Rudra),此名早在吠陀经文已出现。唐代神泰撰《俱舍论疏》第七称,鲁达罗“彼事天,婆罗门说,自在天有三身,一法身天,遍周法界;二报身天,居自在天宫,为大梵王,或为摩醯首罗天王;三化身天,在世间护国土”。作为婆罗门教的一个派别大自在天早就传入我国,和阗出土有一木版画,绘有大自在天模样的观自在菩萨,三头六臂,身蓝色。^①此与唐代般若力所译《迦楼罗及诸天密言经》所述相符,其经云“大自在天王,通身青色,三面四臂。”^②云冈石窟第八洞亦为摩醯首罗像。大月氏王阎膏珍也是此派信徒,在他发行的货币上铸有“大自在天信者”文字,且刻有湿婆之像。

摩醯首罗既不同于祆教,何以唐人会将他们混同一起,饶宗颐先生说:“婆罗门亦祀火,唐入与火教每牵合为一”,^③这是一个原因。古代印度人崇火,《梨俱吠陀》第一卷就是颂火神阿耆尼(Agni),此阿耆尼在天是太阳,天地之间是闪电,于地上则是火,祆教则名火神为 Atar,为阿胡拉马兹达之子,他与 Agni 是否有一个印度-伊朗语共同祖语,还不清楚。

另一个原因是与“涂灰”有关,《旧唐书·西域传》载:“西域诸胡事火祆者,皆谒波斯受法焉。其事神以麝香和苏,涂须点额,及于耳鼻,用以为敬。”所谓“涂须点额”者,就是祆教徒在祆祠火坛之前跪拜后以香灰涂额,这是行之已久的宗教仪式,以示崇敬和驱魔。佛教所说的外道十一宗中,有一涂灰宗,是指信仰大自在天者,玄奘曾记载印度有一摩醯湿伐罗补罗国,补罗是“城”的意思,此名就是“大自在城”,他说,“此国宗敬外道,不信佛法,多有涂灰之侣。”

① Stein: Ancienl Kholan, 第二册,图 60。

② 《大正大藏经》,第二十一卷,密教部,第 334 页。

③ 《饶宗颐史学论文选》,第 422 页,上海古籍出版社。

王,婆罗门种也。”又见该书婆罗宛斯国条称,该国“天祠百余所,外道万余人,并多宗事大自在天,或断发,或椎髻,露形无服,涂身以灰,精勤苦行,求出生死”。涂灰的梵名是 pamsupata, pamsu 意思是“灰”,pata 有“降落、飞扬”之意。湿婆教徒为什么要涂灰,传说中的湿婆神是个苦行主义者,常裸体冥思,身上涂灰,故他又名“大修行者”(Mahayogi)。湿婆教有许多教派,各派之中又有小教派,有一 pasupatas 教派(指崇拜鲁达罗和阿耆尼者)中的小教派 Kalamukhas(原义,缄默不语,即冥思派),认为要达到大千世界的愿望,必须是:①食脑盖骨中食品;②将死者之灰涂在自身;③食此灰;④常持棍棒;⑤持酒一壶;⑥视己之打坐犹如已与神交往。^①是此所谓涂灰者乃取死者之灰涂之,与祆教之以香灰涂额不同,而其相同之点则都与崇火有关,因灰是火的烬余物。

又一个原因是两教都拜天神,《魏书》卷 101 称:“高昌国俗事天神”,卷 102 称:“波斯国俗事火神、天神”,而大自在天亦天神也。玄奘《西域记》说到印度有许多国家有天祠,如:阿吒釐国“多不信福,纵有信者,宗事天神,祠馆十余所,异道杂居”;阿点婆翅罗国“天祠十所,多是涂灰外道之所居住”;摩腊婆国“天祠数百,异道实众,多是涂灰之侣也”,这里所说的天神、天祠当指大自在天及其寺院。但玄奘记波刺斯国(即波斯),也说那里“天祠甚多”,波斯的天祠当然是祆祠,非大自在天寺院,足见玄奘已将这两种宗教的寺院都名之为天祠,孰为祆教天祠,孰为大自在天天祠,只有深谙其教义者才能弄清楚,这就无怪杜佑《通典》中会说:“祆者,西域国天神,佛经所谓摩醯首罗也。”

祆教既非湿婆教,而杨宪益先生所倡萨宝乃湿婆别名 Sarva 之说,恐也难成立。严格说来,这个别名应是 Sārva, Sarva 之义是“一切”,但为了排印的方便,将 Sārva 写成 Sarva 也无不可。宋敏

^① Munthy. Saiva: Art and Architecture in South India, P. 225, 1985, Delhi.

求的《长安志》卷 10 明言：“布政坊，胡袄祠。注：祠内有萨宝府官，主祠袄神，亦以胡祝充其职”，此袄祠、袄神者显然不能解释为大自在天及其寺院。

第四节 阿拉伯人的记载

关于唐代在我国的袄教徒，阿拉伯人也有记载，兹分别录之如下：

1. 塔明(Tamin ibn Bahr, 8 世纪末 9 世纪初人)。阿拉伯史料中首先记载从陆路经中亚而抵我国回鹘地区的，即塔明此人，旅行时间约在公元 760—800 年期间，他看到回鹘地区有袄教徒和摩尼教徒，袄教徒一般在乡村占优势，摩尼教徒则在首都占优势。他所说的回鹘(Toghuzguz)指鄂尔浑河的回鹘，回鹘西迁在公元 840 年，塔明的旅行在 800 年，自然不是西迁后的回鹘。

2. 霍达特贝(Ibn Khurdahbih, 820—912/13 年)。阿拉伯地理学代表人物。著有《道里邦国志》，初稿完成于 846—7 年，后又增补，于 885—6 年出版，他写此书时广泛利用档案资料及他人提供的信息，故记载的内容并非限于 9 世纪，有些是 8 世纪末情况，“在所有突厥人中，Toghuzguz(回鹘)地域最广。在那里一部分是袄教徒，一部分是摩尼教徒。Toghuzguz 住在有十二扇铁门的大城中，此城居民信仰摩尼教。”^① 文中所说的大城当指高昌。

3. 阿布·赛义德(Abu Zaid Hasan, 卒于 979 年)和麦斯欧底(Al-Mas'ud, 卒于 956 年)。两人书中都曾提到黄巢广州之役，城中穆斯林、犹太教徒、景教徒、拜火教徒有死难者，数字显然被夸大，阿布·赛义德说这些教徒死于此役者共 12 万人，麦斯欧底甚

^① 《道里邦国志》已有宋颉中译本，这里提到的摩尼教徒，他译为“不信神者”。前沙俄学者格里戈利叶夫《中亚地理补正》(1873 年版)则译为摩尼教徒。此处姑从格里戈利叶夫之说，因回鹘多摩尼教徒。

至说 20 万人。岑仲勉先生已指出,据《新唐书》卷四十三载,当时广州全州人只廿二万一千五百。^①

4. 阿布·杜拉甫(Abu Dulaf Mis'ar, 10 世纪人)。诗人、学者、旅行家。原是波斯萨曼王朝纳赛尔二世(Nasri I, 914—943 年)的宫廷诗人。那时在布哈拉有一位来自中国的使者,与纳赛尔讨论子女缔姻之事,使者回国时,杜拉甫随行,经过中亚、回鹘、吐蕃、中国内地,随后经印度回国。原稿已不存,仅见于雅库特(Yakut, 1179—1229 年)《地名辞典》摘录,他说在 Bahi 城(即媲摩)有穆斯林、犹太人、基督徒、袄教徒和偶像崇拜者。^②

以上所说的广州地区袄教徒,当是从印度来华的帕尔西,回鹘地区的袄教徒其多数应该原是粟特人,粟特与回鹘的关系素来密切,回鹘文字母即源自粟特文。

又据比鲁尼记载,有个波斯人 Bihafrid(8 世纪人)在唐代来过我国。他是你沙普尔人,曾在中国住了 7 年,然后返国,从中国带回一件珍贵物品——金缕衣。他是袄教中的异端,其教义与袄教祭司所述格格不入,但崇拜苏鲁支。^③ 746—747 年曾领导过起义,为阿拔斯王朝扑灭。

第五节 唐以后的袄教

《新唐书》卷四十六《百官》祠部条:“两京及碛西诸州火袄,岁每祀,而禁民祈祭”。所谓“禁民祈祭”当指严禁汉人信仰袄教,只限胡人可每岁祭祀。但是到了唐武宗会昌五年(845 年),袄教与佛教经历了一场灾难,《唐会要》卷四七毁佛寺制曰:“其天下所拆寺四千六百余所,还俗僧尼二十六万余人,收充两税产。拆招提兰若四

① 岑仲勉:《隋唐史》,第 503 页,1957 年。

② 有关阿拉伯人上述记载,详见裘方震:《古代阿拉伯人记中国》,载《中外关系史译丛》第 3 辑,第 212—230 页。

③ 《比鲁尼选集》卷一(俄文本),第 216 页。

万余所，隶僧尼属主客，显明外国之教。勒大秦穆护袄三千余人还俗，不杂中华之风。”先是，有道士赵归真得宠于武宗，归真举罗浮道士有长生之术，遂益得势。归真、邓元起和衡山道士刘玄靖一起排毁佛教，于是有拆寺之请，五年七月庚子，敕并天下佛寺。中书又奏：“其大秦穆护等祠，释教既已釐革，邪法不可独存。其人并勒还俗，褫归本贯充税产。如外国人，送还本处收管。”^①这样，就连袄教也带进了。

这里有一点要辨清，《唐会要》所说“勒大秦穆护袄三千余人还俗”，当指袄教的祭司还俗，一般教徒不存在还俗问题，“大秦穆护袄”是包括景教僧侣和袄教祭司在内，故称三千余人。前述的中书奏文中说：“其大秦穆护等祠，其人并勒还俗”，也是指祠主和祠内工作人员。李德裕《会昌一品集》卷廿，贺废毁诸寺德音表称：“其僧尼令隶主客户，大秦穆护被二千余人，并令还俗。”他提到的是“穆护被”，不是“穆护袄”。“被”现在读作 fu 音，唐代没有唇齿音，它发成双唇音 p-就是 magupat，指祭司。中华书局版《旧唐书》卷十八所载“勒大秦穆护袄三千余人还俗”，这个“袄”字是据《唐会要》改过来的，先前各本原作“被”，“穆护被”才是正字。

武宗歿后，宣宗即位，厌恶道士，诛道士刘玄靖等十二人，“以其说惑武宗，排毁释氏故也”。大中元年（847年）闰三年，敕：

“会昌季年，并省寺宇。虽云异方制教，无损致理之源。中国之人，久行其道，釐革过当，事体未弘。其灵山胜景、天下州府，应会昌五年四月所废寺院，有宿旧名僧，复能修创，一任住持，所司不得禁止。”于是佛教和其他外来诸教俱获弛禁。

宋人张邦基《墨庄漫录》卷四记载，东京（开封）城北有袄庙祝史世爽，藏先世补受之牒凡三，“有曰怀恩者，其牒唐咸通三年（862年）宣武节度使令狐给，令狐者，丞相纁也。”咸通三年距开禁的大

^① 《旧唐书》第 605 页，中华书局版。

中元年仅十五年，已有给牒之举，说明袄祠旋即恢复其职能。令狐綯是咸通二年任汴州刺史、宣武军节度使，咸通三年冬改任扬州大都督府长史，给牒事当在汴州（开封）刺史任内。

及至五代，开封的袄祠不废。宋人文莹的《玉壶清话》（又名《玉壶野史》）有如下记载：

“范鲁公质，当周祖自邺起师向阙，京国（指东京，即开封）罹乱，鲁公遁迹民间。一日坐对止巷茶肆中，忽一形貌丑陋者，前揖相公，相公无虑。时暑中，公执一叶素扇，偶写‘大暑去酷吏，清风来故人’一联在上，陋状者夺其扇曰：‘今之典刑，轻重无准，吏得以侮法，何啻大暑耶？公当深究狱弊。’持扇疾去。一日于袄庙后门一短鬼手中持其扇，乃茶肆中所见者。”

范质在后周广顺元年（951年）曾任参知枢密院事。《邵氏闻见前录》卷七亦载：“范质至袄庙后门，见土偶短鬼”。

史世爽所藏先世补受之牒中又有二牒，“有曰温者，周显德三年（956年）端明殿学士权知开封府王所给，王乃朴也；有曰贵者，其牒亦周显德五年（958年）枢密使知开封府王所给，王亦朴也。”《新、旧五代史》均有《王朴传》，逝于显德六年（959年）。显德是后周世宗年号，世宗厌恶佛教，其清理整顿佛教寺院之举，类似唐武宗。《旧五代史》卷五载：

“显德二年五月甲戌，诏曰：‘近览诸州奏闻，继有缁徒犯法，盖无科禁，遂至尤违。私度僧尼，日增猥杂；创修寺院，渐至繁多；乡村之中，其弊转甚，漏网背军之辈，苟剝削以逃刑，行奸为盗之徒，托住持而隐恶。……诸道府州县镇村坊，应有敕额寺院，一切仍旧，其无敕额者，并仰停废。’诏令中又有“圣水圣灯、妖幻之类，眩惑流俗，今后一切止绝”等语。

经此次整顿后，全国所存寺院2,694所，所废寺院30,336所，仅存十分之一不到。整顿不及袄寺，可能由于袄教徒多西北少数民族或外国人后裔，恐生事端。《旧五代史·外国列传》载：“于闐，其

俗好事祆神”。五代时于阗国王李圣天颇友好，后晋天福三年(938年)，李圣天遣使者马继荣来贡红盐、郁金、牦牛尾、玉毡等，后又遣都督刘再生献玉千斤及玉印、降魔杵等。

到了宋代，《宋史·于阗传》记载，其地“俗事祆神”，开封也仍然是祆教有影响地区。张邦基《墨庄漫录》卷四载：“东京城北有祆庙，祆神本出西域，盖胡神也，与大秦穆护同入中国，俗以火神祠之。京师人畏其威灵，甚重之。其庙祝姓史，名世爽，自云家世为祝累代矣。”陈垣先生考证，史世爽之先，当为胡人，唐代蕃将赐姓史者不一，如史大奈、史思明之属是也。

所称“京师人畏其威灵，甚重之”，似与祆祠参与祈雨有关，姜伯勤先生从《宋会要辑稿》检出三条，兹录如下：

景德元年(1004年)七月，“帝谓付臣曰，近颇亢旱，有西州人贡胡僧，自言咒龙祈雨，朕今于精舍中试其术，果有符应，事虽不经，然为民救旱，亦无避也。”

“大中祥符二年(1009年)二月诏，如闻近岁，命官祈雨……又诸神祠，不齐、五龙用中祠外，祆祠、城隍用羊八笱八豆，既舍牲牢礼料，其御厨食翰林酒纸钱马等，更不复用。”(《宋会要辑稿》祈雨条)

“国朝凡水旱灾异，有祈报之礼。祈用酒脯醢，报如常祀……京城……五龙堂、城隍庙、祆祠……以上并敕建遣官。”(同上)^①

孟元老《东京梦华录》卷三：“大内西去，右掖门，祆庙。”观此，开封祆庙当不止一处。同书卷二潘楼东街巷记载，自土市子南去，有铁屑楼酒店。酒店取名“铁屑”，颇为奇特，恐是一种译名，“铁屑”与元代出现的“迭屑”一词读音近似，元《长春真人西游记》载：“九月二日，西行，四日，宿轮台之东，迭屑头目来降”，元《辩伪录》

^① 姜伯勤：《论高昌胡天与敦煌祆寺》，载《世界宗教研究》，1993年，第1期，第6页。

也有“迭屑人奉迷师诃”之语。此“迭屑”指景教徒，一般都认为它是波斯语 tarsa 的音译，实际上是畏兀儿语 tarsa 的音译，其读音更相符，1353 年花刺子模所作畏兀儿语文学作品《爱情之书》(Muxabbat Name) 录有 tãrsã 一词为“基督徒”^①。此畏兀儿语当从波斯语 tarsa 转来，前文已经提到 tarsa 也可解作拜火教徒，开封未闻有景教徒，铁屑楼是袄教徒所开的酒店，故以此名之。

宋时镇江也有袄祠。《墨庄漫录》记称：“镇江府朱方门之东城上，乃有袄神祠，不知何人立也。”元《至顺镇江志》也载：“火袄庙旧在朱方门黑山冈之上，宋嘉定中迁于山下，端平间毁。”嘉定是宋宁宗年号，自 1208 年至 1224 年，端平是宗理宗年号，自 1234 至 1236 年。

阿拉伯人易德里西(al-Edrisi, 1100—1165 年)对宋代中国的袄教徒也有记载。他在 1154 年写过一部《罗吉尔之书》，易德里西曾在西西里王罗吉尔二世(1130—54 年)庇护下在巴勒莫工作，故作此地理书献之。他说回鹘地区主要大城是 Tanbie(De Guignes 在《匈奴通史》中写成 Tantabee, 格里戈利也夫则认为原来的写法可能是 Hanja, 指高昌或甘州)，“此城甚大，有高大城墙围住，有十二扇铁制大门。位于东流河河岸，为当地可汗使用。其地居民信奉拜火教教义。在突厥人中被称为 Toguzgur(回鹘)的民族世代信仰拜火教并崇火。”^②

北宋末期，中原袄教已近衰微，孟元老《东京梦华录》所记开封风物盛况，是宋徽宗时代。及靖康之难，金人迁都开封，他们崇拜山神和水神，封长白山山神为兴国灵应王，大房山山神为保灵公，混同江神为兴国应圣公，泸沟河神为安平侯，旺国崖山神为镇安公，麻达葛山神为瑞圣公。其对袄教之不予重视，可想而知，自兹以后，

① 谢尔巴克《乌古斯故事与爱情之书》，第 144 页，莫斯科，1959 年。

② 格里戈利叶夫：《中亚地理补正》，第 207—210 页。

文，无法识读，有的是英文，最早的年代可能是 1850 年（此据已知碑文记载），当地人称帕尔西为“巴斯”。广州口岸的巴斯商人，精于商业贸易。据说他们的人数有时占到全部“夷商”的三分之一。他们是印度与中国之间所谓的“港脚贸易”的主体，主要经营鸦片和棉花等物，孟买的一些帕尔西大家族，多参与对华贸易，从中渔利。广州帕尔西的宗教生活，已难以查考，黄埔长洲岛有一帕尔西人的墓地，尚可窥见一二。碑文以英语和古吉拉特语文书就，以伊嗣俟历为纪年。广州帕尔西人不筑寂默之塔，与其故乡教友大不相同。但墓地选址于高爽之处，各墓朝向东首，以石棺落葬，成人与儿童墓葬分开等等，均与《阿维斯陀》相当^①。帕尔西人远离故土伊朗日久，以寂默之塔为谨守宗教信仰的重要标志之一，孟买帕尔西人最早实行土葬是在本世纪初，而广州的帕尔西墓地建于上一世纪中叶，其实行土葬的时间比他们故乡的教友早了将近五十年。上海的祆祠在福州路，俗称白头礼拜堂，堂呈方形，是典型的祆祠，其外面围墙大门朝北，门旁有块牌子，书有英文 Parsee Church，自大门入内有祆祠，正门朝南，边门进去处有许多小间，供洁净后人内之用，中间大厅有火坛。在文革期间，大厅火坛已拆除，祆祠也改作工厂。笔者曾往该处勘察，见祆祠进门处两旁各有一块英文尚存，因涂过水泥难以辨清，其中一块经抹擦后，见有“建于 Yazdgerd1301 年”字样，这是新建的，另一块记载旧教堂始建年代，因水泥层太厚，无法睹清。按：Yazdgerd 纪年从萨珊王朝末代君主 yazdgerd III 即位之日公元 632 年 6 月 16 日算起，故其纪年 1301 年即 1933 年。这所国内仅存祆祠文物，在 90 年代因建造黄浦区少年宫而被拆除。

祆教是最古老的宗教，迄今已存在了数千年，其传播到我国也有千余年历史，它与摩尼教、景教、犹太教的命运相同，同样已消失

^① 郭德炎：“鸦片战争前后广州口岸的巴斯商人”，载于《广州与海洋文明》，蔡鸿生主编，中山大学出版社，1997 年。

在我国历史舞台上,对前述三种宗教的研究,学术界颇多关注,而祆教则自陈垣先生 1922 年发表《火祆教入中国考》以后,国内冷落了很长时期,直到建国以后始有零星文章问世,但不能说已经足够重视了,当然,收集资料不易,语言学也是一大难关,要攻克阿维斯陀语、钵罗婆语、粟特语非数月之功可达,甚愿我国学术界有心人继起匡谬补正。

第十五章 波斯祆教徒东迁印度

早在帕尔西人之前,祆教就传入印度了。祆教传说,苏鲁支向维斯塔斯帕传教时,印度有一位著名的婆罗门昌朗哈查(Changhranghacha),致信维斯塔斯帕,劝他不要接受苏鲁支的教义。而后者则邀他往巴里黑(Balkh)来见苏鲁支。这位婆罗门在巴里黑得到苏鲁支的真传,就皈依了祆教,并志愿回印度传播祆教。另有一位婆罗门维耶娑(Vyasa)也在巴里黑改信了祆教。由此可见,阿黑门王朝建立以前,祆教就可能经坎大哈、白沙瓦和旁遮普,在喜马拉雅山南部平原地区传播。阿黑门王朝的领地一度包括今印度的旁遮普,那里可能也有一些祆教徒。萨珊王朝与西北印度向有较密切的贸易往来,阿尔德希尔一世、瓦赫兰二世、霍尔姆兹二世、瓦赫兰五世都曾经派军队远征旁遮普和信德。印度经典《摩诃婆罗多》、《往事书》和公元4—5世纪的著名的梵语作家迦梨陀娑的《罗怙世系》均提到帕拉萨迦人(Parasikas)。Para的意思是“波斯人”^①,Sikas指“萨迦人”,他们都是祆教徒,据迪斯卡尔卡(D. B. Diskalkar)考证,贵霜王朝灭亡后,在拉吉普纳和克什米尔间建立了一个王国,接受萨珊王朝的统治,一直存在到7世纪。

一些梵文文献、吉尔那尔·卡尔利(Kirnar Karli)和纳希克(Nasik)的铭文言及跋罗婆(Pahlavas)人,来自波斯,后来印度化了,并且南下,3、4世纪时定都建志城,为印度南方一重要国家。建

^① 埃克哈特·库尔克(Eckehard Kulke),《印度的帕尔西人》,第23页,慕尼黑Weltforum出版社,1974年。Para的原义为外邦人,不信佛教的异教徒。

志城铭文载有国王行马祭之事。虽然不少学者主张该族源于印度土著,但是由于史料的缺乏,该王朝古代史仍是个谜,也有学者坚持认为他们最早是祆教徒。《将来往事书》(Bhavishya Purana)提到麻格哈(Magha)部落,他们的习俗和祆教徒多有相似之处,崇拜太阳,禁止触摸尸体和着圣带等,他们应当是一些改信婆罗门教的祆教徒。在今天印度南方的玛尔瓦尔(Marwar),还有他们的后裔,称作麻格哈-婆罗门人(Magha-Brahmins)。祆教学者(如Hodivala)相信,《摩奴法典》第十章,第43、44节言及六种堕性刹帝利人(Kshatriya),其中有从波斯迁移到印度,并改信印度教的波斯人,他们原先自然也信仰祆教。

本世纪初,英国考古学家斯彭那(D. B. Spooner)曾经在印度帕尔西人的赞助下,主持发掘比哈尔邦首府巴特那境内的阿育王城。他认为月护王建立孔雀王朝时,当地有许多祆教徒和祆教祭司。1915年,好发惊人之语的斯彭那著文“印度史上的祆教时期”,称月护本人就是伊朗人和祆教徒,孔雀王朝实际上是一个祆教国家。他引《摩诃婆罗多》所称,阿育王宫由外国国王达那瓦(Danava)所筑,Danava一词系伊朗语Danghava,因为伊朗人自称Airyav Danghava之民;该王城类似大流士的王城,规模较小,故阿育王城当为伊朗人所建。不过,他的观点几乎没有得到西方学者的响应,即使在帕尔西学者中间也没有获得很多赞同。

此外,在印度某些港口城市居住着Quebres人,西方学者认为他们也是祆教徒。根据一部钵罗婆语作品,在旁遮普比阿斯河畔的乌克城(Uchh),有许多祆教徒,曾于1178年派遣祭司Mab(h)yar赴伊朗研习宗教,6年后返回,携回阿拉伯语、钵罗婆语著作若干。

印度有关祆教徒的零星史料,证明印度境内确曾生活着一些祆教徒。然而,与后来所谓帕尔西人的印度祆教徒不同,他们多为一些散居的祆教徒,从未以祆教信仰为核心形成一定规模的祆教社团,且多有改信印度教者,为印度文化所同化。

十世纪时,一部分波斯祆教徒渡海来到印度,得到当地统治者的允许,从此在印度定居下来,被称作帕尔西人(Parsee,古吉拉特语,波斯法尔斯省,或波斯人)。帕尔西人作为一个民族,在印度的定居,乃是祆教历史上的一个重大事件,从此,世界上的祆教徒形成了两大集团,波斯祆教徒(Irani)和印度祆教徒(Parsee),他们的命运也和这两个国家的命运不可分地联系在一起。

第一节 《塞犍传奇》和早期帕尔西人的历史

一、到印度去

1600年,一位纳夫萨里的帕尔西祭司贝赫曼·凯伊科巴德(Behman Kaikobad),以叙事诗的体裁,用波斯语撰写了一部编年作品《塞犍传奇》(Kisseh-i Sanjan)。该书收录在达拉布·霍尔马兹亚(Darab Hormazdyar)的《教义问答》里,现存最早的抄本系霍尔马兹亚本人于1692年所抄。贝赫曼自述,他的家族世居纳夫萨里,其祖父也是祭司,高祖是塞犍祭司。他是根据长期流传在帕尔西社团中间的故事以及他本人所阅读到的有关书籍,讲述了帕尔西人定居印度的经过:帕尔西人的祖先是居住在伊朗的祆教徒,萨珊王朝灭亡后,逃往霍拉散,100年后,他们迁移到了波斯湾畔的霍尔木兹,在那里住了15年,准备乘7艘船前往印度。他们在印度卡提阿瓦半岛的第乌(Diu)登陆,19年后,得到当地一位印度罗阇(Raja)贾迪·拉纳(Jadi Rana)的准许,在塞犍从此定居了下来。

《塞犍传奇》详细记载帕尔西人在印度的早期经历,一般认为,内容大多可信。只是所述一系列事件并非作者亲历,特别是书中所述有关帕尔西人去印度的原因和一些事件的年代,引起了近世学者的猜测和争论。贝赫曼只是笼统提到,萨珊王朝灭亡后,在伊朗的宗教迫害,已不容祆教徒继续在那里生活,为了争取信仰自由的权利,帕尔西人的祖先便离开了家乡。穆迪(J. J. Modi, 1854—1933年)在《关于帕尔西早期史的一些事件及其年代》(1905年)一

书中,以公元 651 年萨珊末代皇帝伊嗣俟三世之死为萨珊王朝灭亡的标志,根据上述《塞犍传奇》所言诸年份,推算出帕尔西人定居印度是在公元 785 年(651+100+15+19)。但是,许多学者认为,这一年份似乎尚早。因为,在阿拉伯人征服伊朗后,伊斯兰教被宣布为国教,期间确曾发生过宗教迫害的现象,但是从目前的材料看,很难把帕尔西人的出走同历史上的某次具体的宗教迫害联系起来。继基督教徒、犹太教徒之后,祆教徒也被阿拉伯统治者宣布为“有经典的人”,即接受了上帝的启示的民族。只要他们缴纳“人丁税”(Jazia),不仅可以免除穆斯林的某些义务,例如服兵役等,而且可以保持原有的信仰。特别是在 9、10 世纪,在伊朗的祆教徒创作了大量用钵罗婆语写的祆教著作,有些与伊斯兰教展开神学上的争论,这些作品无论从数量还是从内容来看,都是除《阿维斯陀》外,祆教的重要经典的一部分。事实上,伊朗的伊斯兰化不是一蹴而就,一般认为,经过大约三百年的时间,才真正成为占统治地位的宗教。

1826 年,布罗奇有位帕尔西祭司(A. Kamdinji)最早提出,帕尔西人应在印度毗克罗摩·萨姆瓦特(Vikram Samvat)历 772 年(即公元 716 年)进入印度;胡底瓦拉(S. K. Hodivala)认为,天城体 7 与 9 写法相似,毗克罗摩·萨姆瓦特历 772 年应读作 992 年,换算成公历为 936 年。这一年份和伊朗伊斯兰化的完成基本一致。新的政治和社会环境带来更大的压力,使一些祆教徒背井离乡,远离故国。目前多数学者认为,把公元 936 年当作帕尔西人入印度的年份比较可靠,不过某些印度史著作还是采用 772 年说。有的阿拉伯史学家(Masudi,公元 916 年)记载,当时一些祆教徒迁移到中国,建立火庙,表明在这一时期,确有祆教徒出走异国之事。帕尔西人的祖先可能就是这些外流的祆教徒中的一支。此外,帕尔西人如何在塞犍登陆,历史上是否存在那个收容帕尔西人的印度罗阇贾迪·拉纳,贾迪·拉纳是塞犍罗阇还是古吉拉特罗阇等等,都曾经

引起热烈的讨论,在此不一一详述。

二、在塞犍建造火庙

《塞犍传奇》说,贾迪·拉纳允许帕尔西人定居塞犍,但提出了五个交换条件:①帕尔西大祭司必须向国王解释他们的宗教;②帕尔西人必须放弃他们母语波斯语,讲印度语言;③帕尔西女子应当改穿当地的服饰,不得穿着传统的波斯服装;④男子应当解除武装;⑤帕尔西人只能在晚间迎亲结婚。帕尔西人接受了这五个条件,帕尔西妇女开始穿着莎丽,以朱砂点额,讲一种带有阿拉伯语和波斯语成分的古吉拉特语,服从当地政府的统治,不参与政治,主要从事农业、贸易和手工业。显然,这些在语言和习俗上的变化,可以看作是帕尔西人为适应新的环境所作的一种自我调整,正是这种调整,使他们在采纳一些当地习俗的同时,得以保持他们的宗教传统,在印度作为一个少数民族而存在了一千余年。

定居塞犍后的第五年,帕尔西人就建起了第一座火庙(Atash-Behram,“诸火之王”),在呼罗珊的袄教徒,听说他们在印度的教友在建造火庙,就带着圣器,一起投奔塞犍,形成早期移民印度的第二次浪潮。帕尔西人由伊朗带来的圣火从此在印度的土地上燃了起来。塞犍也因此成了印度帕尔西人的宗教中心和圣地。

塞犍的帕尔西社团逐渐地发达起来。公元10世纪末,塞犍的帕尔西人开始向古吉拉特的沿海城市迁移,坎贝(Cambay,始于1090年),旺卡纳(Vankaner)、布罗奇、安克莱斯瓦、纳夫萨里(那里的帕尔西居民最早可追溯到1142年)、瓦里亚夫(Variav)等地,都有帕尔西人的足迹。坎贝的帕尔西社团一度发展到非常强大的地步,1210年德里的一位穆斯林历史学家姆拉纳·努路德·丁·穆哈马德·乌菲(Maulana Nurud din Muhammad Ufi)写了一本《历史故事图集》,书中说,在古吉拉特国王贾易·辛格(1094—1143年)在位时,坎贝的主要居民是拜火教徒(Tarsa)和逊尼派穆斯林(Musulmans),双方曾经发生冲突,帕尔西人烧毁清真寺,有

70名穆斯林被杀。

帕尔西人向古吉拉特各地迁移的时候,有祭司家族同行,塞犍祭司家族数量随之减少^①,但是塞犍有第一座火庙,供奉至高的圣火,仍然是帕尔西人的宗教圣地和宗教中心,塞犍祭司在祭司和平信徒(Behedin)中间享有崇高的地位,因此,一些帕尔西社团发展到一定规模,就派人邀请塞犍的祭司来,主持当地的宗教活动^②。1290年,帕尔西人在塞犍举行集会,把古吉拉特有帕尔西人聚居的地方划分为五个道(panthaks)^③:塞犍、纳夫萨里、戈达莱赫-阿克莱斯瓦(Godarehe-Ankleswar)、布罗奇和坎贝,每个道至少有一位祭司负责当地的宗教和日常事务,称掌道人(panthaki),该职位后来世袭。各道祭司之间达成协议,不得超越各自的职司地域行使宗教仪式,以免发生不必要的纷争。这件事记录在1765年,大祭司沙普尔吉·塞犍那(Shapurji Manockji Sanjana)创作的一部诗集《纳夫萨里新立火庙传奇》(Kisseh-i Varharam Kedar Sheher-i Naosari nao sakhte)的首卷,“印度袄教徒传奇”(Kisseh-i Zartushtian-i Hindustan)。鲍哀丝说,帕尔西人祭司与平信徒,虽以古吉拉特文名之,但相互之间的联系却与古代伊朗传统一致。帕尔西祭司按照帕尔西人居住地域划分为五道,以确定各地祭司之间的职司范围,但是塞犍祭司和各道祭司之间的关系未作出规定,出现供奉至圣之火的塞犍祭司和在各地主持日常仪式的祭司并存

① Modi: A few elements in the early history of the Parsis and their dates, P. 15, Bornbay, 1905.

② 鲍哀丝:《袄教徒》,第167页;Lashna Writer: (Contemporary Zoroastrians)第22页, University Press of America, Inc., 1994.

③ 根据穆迪, panth一词是古吉拉特语,有宗教派别的意思, panthak是该词以波斯语方式变化而成的指小词。如果帕尔西人的社团规模较小,它就是某个祭司管辖的 panthak;如果该社团比较庞大,则归数位祭司分别管辖其中的许多平信徒家庭。这些祭司就是 panthaki,意思是拥有“panthak的人”。参见穆迪:《关于帕尔西早期史及其年代的一些事件》第15—16页。穆迪认为, panth与梵语“panthan”、阿维斯纳语“pathan”、德语“pfad”和英语“path”(道路)同义,故在此试译为“道”。

的现象,为日后塞犍陷落,塞犍祭司流亡纳夫萨里时,与当地祭司发生矛盾埋下了伏笔。

三、转移圣火

1206年,库特布-乌德-丁·艾巴克在德里建立穆斯林的苏丹统治,因艾巴克出身奴隶,史称奴隶王朝。1297年,该王朝征服古吉拉特,一度富有的坎贝城横遭劫掠,“市民措手不及,惨遭杀戮……穆斯林开始从右到左,毫不留情地杀人。”^①坎贝的帕尔西人口急剧下降。古吉拉特遂由德里派来的穆斯林总督统治,帕尔西人和当地的印度教徒一样,必须向他们的新统治者缴纳人丁税。

1398年,帖木尔(Tatar Timur-i Lang,1336—1405年)占领德里,1401年,古吉拉特的穆斯林总督慕扎法·沙赫(Muzaffa Shah)宣布独立。在此期间,瓦里亚夫(Variav)的袄教徒因为拒付人丁税被当地的印度教罗阇大量屠杀。直到今天,帕尔西人每年都要纪念这一事件。

根据《塞犍传奇》,1465年(一说1490年),塞犍受到古吉拉特穆罕莫德·贝格达苏丹(Sultan Mahmud Begada,1458—1511年)手下的一位将军阿里夫可汗(Alif Khan)所率领的一支穆斯林军队的攻击。塞犍罗阇请求帕尔西臣民的支援。在平信徒阿尔达希尔(Ardeshir)的率领下,1400名帕尔西男子与罗阇并肩作战,坚守城池,后因寡不敌众,全部战死。幸存的帕尔西人逃往古吉拉特各地帕尔西人的定居点。在祭司的护送下,塞犍的圣火转移到距离塞犍大约14英里叫巴赫罗(Bahrot)的小山上的一个山洞里。12年后,又迁移到了布耳萨附近的小镇班斯达(Bansda)。

当时纳夫萨里有一位出自祭司家族的平信徒昌嘉·沙赫(Changa Shah),《塞犍传奇》称之为纳夫萨里的 Dahyavad(钵罗婆语 Dahyopat,阿维斯陀语 Danghu-paiti,“主人、统治者、首领”)。

^① M. S. Commissariat:《古吉拉特史》第二卷,第3页,1938年。

霍商的第一部《教义问答》，作于伊嗣俟历 847 年（公元 1478 年），第三部作于伊朗纪年 650 年（公元 1461 年），另一部出于无名氏之手的《教义问答》作于伊嗣俟历 880 年（公元 1511 年），这三部作品都有献给昌嘉·沙赫的颂词。在 1520 年的一份纳夫萨里的平信徒赠予当地祭司土地以供宗教用途的文书中，第一个签名的是昌嘉·沙赫之子曼诺克·昌嘉（Manock Changa），可见此时昌嘉·沙赫已死。由此穆迪推论说，昌嘉·沙赫应当生活在 1420 或 1440—1520 年之间，在 1478—1481 年间，他是纳夫萨里的平信徒首领。霍商的第一部《教义问答》提到，昌嘉·沙赫曾经设法取消加在当地帕尔西人头上的人丁税，深得人心。《塞犍传奇》称，昌嘉·沙赫对宗教事务非常热心，“在这位生性善良的人的晚年，善教未曾传播。对于那些没有圣带和圣袍的人，他从自己的财产中取出钱来，接济他们。这人还在宗教事务上做了许多安排。”^①他正是第一个派遣帕尔西人（霍商）去伊朗取经的平信徒。

昌嘉·沙赫一生中做了一件非常重要的事。1516 年，他说服纳夫萨里祭司，在三位塞犍祭司的护送下，将圣火从班斯达迁移到了纳夫萨里。纳夫萨里祭司为圣火造了一幢“精美的房子”，安置圣火。可能是从出走塞犍期间，为了便于随时转移，圣火不再按照传统的做法，置于石制祭坛上，而是保存在用于举行仪式的金属礼器 *afrinagan* 里，纳夫萨里的圣火也沿用了这一习俗，只是形状更大一些，以后在印度的祆庙里，圣火都供奉在类似的礼器里。纳夫萨里从此成为帕尔西人的圣地。

帕尔西人和他们的伊朗教友，在教义上是一致的，但是，由于帕尔西人长期生活在印度，他们的宗教生活在细节上产生了一些变化。他们无法得到在伊朗山野里生长众多的黄麻属植物，行豪麻

^① Modi: A few events in the early history of the Parsis and their dates, P. 46, 74, 1905.

祭,而代以其他植物;伊朗祆教徒保持了牛祭的传统,而生活在视牛为神圣的印度的帕尔西人,则代以羊祭;也许是同样受到印度习俗的影响,帕尔西人供养圣牛,称 varasya,该牛纯白,红唇红口。取牛尾制成筛子,过滤豪麻汁,牛尿供洁净用,而伊朗祆教徒则以任何献祭的动物的尿行洁净礼。此外,双方在一些术语上也有差别,如祭司就职帕尔西人称 navar,伊朗祆教徒称 nozud;成年礼帕尔西人称 nozud,伊朗祆教徒称 sedra pushn,意为“着圣衣”。不过这些细微的差别,并不影响双方的沟通。

四、祭司争权

《塞犍传奇》写到圣火移至纳夫萨里就结束了。大祭司沙普尔吉·塞犍那创作的诗集《纳夫萨里新立火庙传奇》第二卷“纳夫萨里火庙传奇”(Bian-i Arash Beha ram-i Naosari),为我们叙述了圣火移到纳夫萨里火庙的一些情形,以及圣火再一次(1742年)迁至乌德瓦达(Udvada)的经过,从中可以大致了解此后帕尔西人的一些情况。

为了避免以后引起纷争,昌嘉·沙赫把塞犍和纳夫萨里的祭司召集在一起,做出如下安排:圣火只能由三位塞犍祭司供奉,而一切宗教仪式则归纳夫萨里祭司主持。起初,这个决定得到双方共同赞成和遵守。1685年,双方发生一些矛盾,起因是塞犍祭司开始在纳夫萨里为平信徒行各种献圣饼的仪式(Darun Baj),令纳夫萨里祭司非常不满,以至苏拉特的平信徒首领穆迪·库弗尔吉(Modi Kuuverji)写信给塞犍祭司,予以调解。不久双方达成协议,重申昌嘉·沙赫立的规定。1686年,纳夫萨里的平信徒和当地祭司又因为祭司念《驱魔书》的费用问题发生争执,而“塞犍祭司站在平信徒一边。于是困难局面发生了。纳夫萨里的祭司和平信徒发生一场争斗,还有发生更大规模纷争的倾向。……在争斗中,双方都有人被杀。双方直到筋疲力尽方才退出争斗。所有的平信徒都

跑到苏拉特申诉道：‘我们的统治者啊，给我们可怜的人们公平吧’。”^①于是，古吉拉特的那瓦布立刻全权派遣贾斯瓦尔(Jaswal)去解决事端。贾斯瓦尔逮捕了 12 名祭司，带回苏拉特，接受审判。苏拉特的平信徒首领穆迪·库弗尔吉，在苏拉特祭司的吁求下，来到法庭，为被捕的祆教徒说情。结果，苏拉特的那瓦布释放了所有平信徒，遣回原籍，但是扣留了 12 名祭司，投入监狱，以为人质。被释放的平信徒与纳夫萨里祭司试图和解，于 1687 年达成书面协议：纳夫萨里祭司放弃原先包括在塞隼祭司家庭里举行仪式在内的一部分特权，允许塞隼祭司主持相应的仪式。同时，他们设法成功地营救狱中的祭司出狱。这一协议对塞隼祭司有利。塞隼祭司看到，“平信徒现在终于忠诚于我们了。”

但是，塞隼祭司与纳夫萨里祭司的矛盾却大大加深。纳夫萨里祭司发出威胁，塞隼祭司如果主持任何仪式，纷争将永无止息。纳夫萨里的平信徒与本地祭司的对峙持续了很长一段时间后，在德赛·胡尔谢德(Desai Khorshed)的带领下，纳夫萨里祭司向当地的行政长官甘噶吉·拉奥(Gangaji Rao)提出诉讼。德赛·胡尔谢德援引当初昌嘉·沙赫的安排，要求由政府出面，与平信徒立下书面契约，承认他们是纳夫萨里祭司的门徒，由纳夫萨里的祭司为他们举行一切仪式。在甘噶吉·拉奥的召集下，平信徒于 1735 年写下了一份书面协议：纳夫萨里祭司可以继续为那些支持他们、承认他们的平信徒举行仪式，塞隼祭司可以主持丧礼，而为生者举行的仪式例如婚礼则由纳夫萨里祭司包办。平信徒与纳夫萨里祭司达成的这个协议，显然是以牺牲塞隼祭司的利益为基础。自古以来，祆教祭司靠为平信徒举行各种仪式为生，为生者的仪式显然比死者的仪式为多；但是纳夫萨里的祭司和平信徒都感到满意。

德赛·胡尔谢德解决了纳夫萨里平信徒与祭司的矛盾后，继

^① Modi: A few events in the early history of the Parsis and their dates, P. 74.

而根据塞健祭司和纳夫萨里祭司在 1732 年的一条协议,重申纳夫萨里祭司有权在帕尔西祭司家庭里举行仪式。1740 年,塞健祭司不得已向当地的另一位行政长官达玛吉(Damaji)告讼,结果败诉。于是,他们决定带着圣火离开纳夫萨里。1741 年,他们告别纳夫萨里,前往布耳萨(Bulsar)。次年 10 月 28 日,他们又迁往乌德瓦达(Udvada),供奉圣火至今。

塞健祭司离开纳夫萨里后,当地的帕尔西人就在德赛·胡尔谢德的领导下,于 1765 年建立了印度第二座供奉至圣之火 Atash Beharam 的火庙。

塞健、纳夫萨里和乌德瓦达因相继成为至圣之火的驻节地而被帕尔西人奉为他们的宗教中心。乌德瓦达的塞健祭司改称其圣火为伊朗沙,称其由先祖从伊朗带来,与古代伊朗诸王的神灵有关。许多帕尔西人相信这个传说,在袄历二月(Ardibec hesht)和袄历九月(Adar)这两个献给火的月份里,各地的袄教徒纷纷来此朝拜。此地被称为帕尔西人的麦加,圣火供奉至今。

综上所述,如果说转移圣火是因为外敌入侵,那么,祭司争权的实质就等于争夺平信徒的拥护;而不论在转移圣火还是祭司争权的过程中,平信徒起到非常重要的作用。平信徒首领昌嘉·沙赫劝说塞健祭司将圣火转移到纳夫萨里,并且规定祭司职司,标志着帕尔西社团生活的中心已经从传统宗教转向世俗生活,世俗社团领袖在帕尔西人的宗教生活中将扮演越来越重要的角色,与此同时,祭司阶层的地位在帕尔西社团开始逐渐衰落。

第二节 莫卧儿帝国与英国统治孟买时期 帕尔西人社团开始繁荣

一、莫卧儿帝国的宗教宽容政策

1526 年,莫卧儿帝国开始统治印度。执政初期,帝国在宗教上采取了较为宽容的政策,帕尔西人获得了相对的安定和繁荣。1573

年,阿克巴(1542—1605年)占领古吉拉特后,曾经召见祆教祭司梅赫尔吉·拉纳(Meherji Rana),询问祆教和帕尔西人的一些情况。1576—1579年间,这位对宗教问题十分感兴趣的阿克巴皇帝,在宫殿里主持了几次不同宗教间的对话,参加的有不同教派的穆斯林、印度教的学者、瑜伽修行者和果阿的耶稣会士,梅赫尔吉·拉纳代表祆教徒参加。一位阿拉伯历史学家在记载1578年的一次聚会时,提到在场的祆教祭司:“拜火教徒也来到古吉拉特的纳夫萨里,向陛下证明苏鲁支教义的真理,他们宣称拜火是一种伟大的崇拜,龙颜甚悦,以致向他们学习帕尔西的宗教用语和仪式,并且颁布旨意……要按照古代波斯诸王的习俗,在宫殿里日夜燃起圣火。”阿克巴还在他统治的地区内,取消了人丁税。梅赫尔吉·拉纳回到纳夫萨里后,受到阿克巴的封赏,得到200比格哈(bighas)的土地,又被帕尔西人选为当地的大祭司,职位世袭,传承至今。19世纪末,一些帕尔西人为了削弱梅赫尔吉家族的地位,提出阿克巴当时接见的不是他们的祖先,而是来自伊朗的大祭司,但是遭到著名的帕尔西学者J. J. 莫迪的反对,并专门著书《阿克巴宫廷里的帕尔西人和梅赫尔吉·拉纳》,考辨此事。1582年,阿克巴和他的一些宫廷大臣结合苏非派和祆教因素,发展了一种综合主义的一神教思想(tauhid-i-ilahi)。

二、欧洲人的到来

帕尔西人在印度的发展,与西欧各国在印度实施殖民主义的扩张有着直接的关系。16世纪起,葡萄牙、法国、英国等新兴的资本主义国家,陆续在印度各港口城市建立商业据点,开展贸易,帕尔西人抓住了这样的机遇,开始向这些城市迁移,与外国商人接触,充当经纪人,帕尔西社团的一部分人迅速地积累了大量的财富。与此同时,这些帕尔西人的生活也开始城市化了。

1533年(一说1544年),葡萄牙从古吉拉特国王巴哈杜尔沙割让了第乌、达曼等港口城市。与后来的英国殖民者不同,葡萄牙

人在这些地区积极推行基督教化。一些葡萄牙代理主教曾经批准了有关文件：没有当地的教会首脑的批准，帕尔西人不能建造寂没之塔，帕尔西仪式不能冒犯葡萄牙人的基督教仪式，奥朗则布在位时期（1658—1707年）的历史学家哈非·汗（Khafi Khan）提到，葡萄牙人把当地丧失父母的非基督教儿童送到教堂里，接受神父（padris）们灌输的基督教信仰。帕尔西人感到了压力，纷纷逃离葡萄牙人的管区，塞犍的帕尔西人也逃到了布耳萨。

苏拉特是印度西部著名的沿海港口城市，早在1478年莫卧儿帝国的文献中就提到那里有帕尔西人的足迹，16世纪，成为莫卧儿帝国与西欧国家的贸易中心，荷兰、葡萄牙以及后来的英国在苏拉特设立了许多贸易公司，吸引了越来越多的帕尔西人，到17、18世纪，终于成为最大的帕尔西人聚居地。1774年，一位荷兰人估计，当地有10万帕尔西人，占人口总数的十五分之一。他们与散居各地的熟悉当地的地理和语言的帕尔西社团素有密切的联络，又是历来以善于经商著称的少数民族，在与洋商往来时比较灵活自如，“葡萄牙、法国、荷兰和英国的厂商都雇佣帕尔西人作他们主要的经纪人”^①，将商品输入印度内地。在这些经纪人中间，最著名的当推鲁斯塔姆·曼诺克（Rustam Manock, 1635—1721年）。1691—1709年，他在苏拉特任葡萄牙人的经纪人和葡萄牙果阿总督的政治代表，1700至1706年，受聘于东印度公司，为东印度公司在苏拉特办起了一座工厂，1701年加入东印度公司赴莫卧儿皇帝奥朗则布宫廷的使团。1700年，他受苏拉特那瓦布之托，为穆斯林商船被扣，赴果阿与葡萄牙人交涉。与此同时，鲁斯塔姆·曼诺克又是苏拉特帕尔西社团利益的代言人，经过他的不懈努力，于1679年使奥朗则布皇帝豁免了苏拉特的帕尔西人的人丁税。他的儿子于1724年赴英国向东印度公司的指导法院递交请求书，成为

^① M. S. Commissariat:《古吉拉特史》第二卷，第222页，1938年。

历史上第一个游历英国的帕尔西人。

1661年,葡萄牙国王把孟买作为卡特琳娜公主下嫁英王查尔斯二世的嫁妆赠予英国后,苏拉特的贸易中心地位在数十年间被孟买所代替。此前,孟买已有少量帕尔西人定居,主要是苏拉特的洋商派驻的经纪人,随着东印度公司把它开发成为一个新的贸易中心,帕尔西人开始大量迁移到了孟买来。起初,他们大多来自苏拉特,后来,各地的帕尔西人定居点陆续迁来许多新的帕尔西移民。

英国人出于商人的利益,鼓励帕尔西人的移入,1673年,在马拉巴山,拨了一块土地,建立了第一座寂没之塔。到了1780年,孟买人口达33444人,帕尔西人为3087人,占总人口的9.2%;此后,到1812年的30年间,孟买的帕尔西人口几乎翻了四倍,达13156人,而整个19世纪,帕尔西人大量涌入孟买的势头有增无减。到本世纪七十年代,孟买有70000帕尔西人,是全印度帕尔西人最集中的地方,几乎占有所有帕尔西人口的70%。

第三节 大公会(panchayat):帕尔西人的内部管理机构

一、早期帕尔西社团的内部自治

帕尔西人开始在印度定居的初期,作为小规模团体,他们接受生活其中的当地政府的统治,而其社团的内部的事务是如何处理的,在细节方面,我们已经无从知晓,很可能是直接接受大祭司的仲裁和处分。我们已经知道,在塞犍时期,大祭司是社团的领袖和发言人,是他与塞犍王子贾迪·拉纳交涉而获准在当地定居下来的。因此,在最初的数百年里,大祭司很可能就是整个帕尔西社团的首领,而且民事和宗教事务都是由教士阶层加以处理的;这个传统事实上可以追溯到萨珊王朝时代,当时的大祭司在国家事务方面,有很大的发言权。在古吉拉特各地,凡是有帕尔西人定居的地方,都有大祭司家族,他们对内是仲裁者,对外是发言人;塞犍祭

司因为守护着至圣之火,因此也被视为社团的最高领袖。帕尔西祭司在遇到一些无法解决的民事或宗教争议时,他们往往采取两种办法:其一,从1478年起,帕尔西社团派人回到波斯,向那里的祭司求教,他们的答复往往被当做更高一级权威作出的最后裁决;其二,诉诸当地政府,予以仲裁,如上述1686年,塞犍祭司和纳夫萨里祭司之争。

二、大公会的成立

从17世纪开始,随着各地帕尔西社团中间商人和手工业阶层的崛起,他们在与当地的印度统治者和西欧人的交往中获得大量的财富,社会地位提高,作为平信徒,他们对于帕尔西社团的影响力,逐渐超出了祭司阶层,在处理社团内部事务上他们要求有一定的发言权;而帕尔西祭司虽精通宗教事务,但其职司,多限于主持宗教仪式,对于社团日趋复杂的民事,愈发感到力不从心。苏拉特的帕尔西人有世袭的长老会组织,其成员“长者”(akabir),或为平信徒,或为祭司家族中从事世俗事务者。祭司不干涉世俗事务,有自己的组织。他们共同监督社团成员的道德行为,可以处罚行为失范的帕尔西人,或罚款,或宣布绝罚,甚至秘密处死。

18世纪各地的帕尔西社团规模越来越大,长老会也丧失了处理内部事务的能力。以孟买为例,当迁移到孟买来的帕尔西人越来越多,社团规模也越来越大,如何自我管理就成了一个迫切需要解决的问题。同帕尔西人一同迁移到孟买来的,不只是帕尔西人,还有印度教徒、穆斯林等。不论是葡萄牙人还是东印度公司,其首要目标乃是贸易,不愿纠缠于各种不同信仰和习俗的民族的内部事务,而是鼓励他们建立自我管理的机构。正是在这样的前提下,由帕尔西人中间的有声望和有经济实力地位的平信徒和祭司组成的大公会就应运而生了。

1642年,当时最繁荣的帕尔西人聚居地纳夫萨里成立了帕尔西最早的大公会,有祭司和平信徒的代表。1728年(一说1673

年),孟买大公会成立,其影响不限于孟买市区,而是扩展到整个古吉拉特的帕尔西人。孟买大公会的五个成员均出自当地经商首富家族,足见平信徒势力在孟买帕尔西社团中间的号召力。大公会规定:①有关宗教事务和争议仍归纳夫萨里祭司处理;②一切民事事务则由该组织处置,从古吉拉特各乡村源源不断来到孟买定居的帕尔西人,大公会将予以物质上的援助。

孟买大公会具有一定的民事司法权力。它有权仲裁帕尔西人中间的各种争议,一旦做出裁决,争议的各方不得再持异议。大公会有权对于任何行为不轨或拒绝大公会的决断的帕尔西人,实施惩罚,直至宣布绝罚:将他开除出社团,禁止他参加婚礼、葬礼,以及在火庙中举行的各种仪式;禁止其余成员与之交往、供给他膳食;禁止祭司在他的家庭里举行仪式;死后不得举行帕尔西葬仪,总之,断绝他与社团的一切联系。这种绝罚甚至可能延及其家庭成员。大公会争取孟买当局对于他们的权威的认可,1778年7月5日,孟买省督威廉·洪白(William Hornby)批准,大公会可判定用鞋子抽打有过失的帕尔西人。

帕尔西大公会虽是仿照印度农村的长老会形式组织起来的自治机构,其职能与早期帕尔西长老会大致相同。所不同者,大公会对于帕尔西人宗教生活有更大的发言权,对于祭司阶层的职能和特权亦多有规范。一些富有的帕尔西人出资建造火庙,由董事会控制,其成员多出自建造火庙的家族。在纳夫萨里,寂没之塔由祭司负责,而在孟买则由大公会负责。在祭司阶层与平信徒发生利益冲突时,大公会往往站在平信徒一边。1777年,大公会作出一项决定,禁止平信徒的女儿嫁给祭司家族。因为早在帕尔西社团中心在苏拉特的时候,祭司中间达成协议,允许平信徒家庭的女子嫁给祭司,而祭司的女子不得嫁给平信徒。大公会站在平信徒一边,作出这一针锋相对的规定,得到了平信徒的一致拥护。1786年,有一个祭司的儿子娶了平信徒的女子,双方因此引发了一场争执,越来越

激烈,导致孟买当局的干预。

孟买省督组织了一个由欧洲人组成的三人委员会,专门处理此事。经过调查,这个委员会最后认为,祭司的决定是不合理的,平信徒有权制止这种不合理的婚姻制度。引发这一争执的原因恐怕是因为孟买的发展造成富有的帕尔西平信徒的增长,使祭司阶层的社会和经济地位衰退,他们想以此保住自己的财富,不至于因为出嫁女子而流失。但是,当局调停的结果显然是有利于平信徒和大公会的,而祭司在帕尔西社团中的地位进一步被削弱。

三、大公会的改革

为了进一步确立大公会在帕尔西社团中的地位,在欧洲三人委员会的建议下,孟买当局于同年承认大公会的合法性,与此同时,孟买总督参事会责成大公会进行改革,使其权威性建立在帕尔西社团成员普遍同意的基础上。于是,帕尔西祭司和平信徒召开会议,各选出 12 人,再由当局从中任命 12 人,6 名祭司、6 名平信徒,组成了新的大公会。

1787 年 1 月 1 日,经过改革的帕尔西大公会正式成立,旨在裁定与帕尔西人相关的一切社会和宗教事务,特别强调,“对于任何派系,严守公平,对任何人绝不畏惧、绝不偏爱、绝不感情用事。”^①新成立的帕尔西大公会在一定程度上担当了调停内部纷争,维系社团的安定与协调,从而实现自我管理的职能。据说,在往后的二十年间,这个由政府当局任命的大公会的一切决定和仲裁,都得到成员的服从和遵守。

大公会通过孟买当局的认可,树立了自己的权威;而孟买当局的介入,从此使帕尔西人这个少数民族的社团被纳入英国殖民统治所标榜的“间接统治”的政治体系中。在这场平信徒与祭司阶层争夺内部管理权的斗争中,代表传统文化的祭司阶层的地位遭到

^① Karaka:History of the Parsis ,Vol. I,P. 233,Macmi llan & co,1884.

削弱。事实上,帕尔西社团内部管理机制的变化和权力中心的更嬗,一方面反映了英国殖民统治在印度的最终确立,对传统的社会组织的一种严重冲击的大背景下,帕尔西社团的又一次自我调整;另一方面,也是帕尔西宗教走向世俗化的开始。

第十六章 19 世纪的帕尔西社团的 现代化与袄教改革

在上一章中,我们已经看到,印度袄教社团的世俗化,事实上可以上溯到 16 世纪平信徒昌嘉·沙赫将圣火转移至纳夫萨里,由此导致祭司争权一事。此后,葡萄牙、英国的西方资本主义在印度的扩张,使帕尔西社团较早地接触到西方文明,同时也较早地开始现代化和城市化过程,帕尔西社团因此逐渐地繁荣起来。与此同时,在宗教上开始了世俗化过程。

19 世纪,随着帕尔西社团的继续发展和繁荣,印度袄教的基本特点,仍然是平信徒成为社团的主导力量和祭司阶层日渐式微,这两个世俗化主题的继续展开和深化,袄教社团的世俗化的结果,最终导致 19 世纪爆发了袄教的改革运动。

第一节 19 世纪的帕尔西社团的现代化

一、19 世纪的帕尔西人口及其分布

19 世纪以前,印度的帕尔西人人口无具体的统计数字。17 世纪有材料说苏拉特的帕尔西人家庭达 20,000 个,似不可信。1872 年,英国殖民当局在全印首次进行人口普查。从 1881 年起,印度的人口普查每十年进行一次。19 世纪印度帕尔西人口如下:

年份	全印帕尔西人口	孟买帕尔西人口	孟买帕尔西人口比例
1872	无	4,091	无
1881	85,397	48,597	57%
1891	89,887	47,458	53%

1881年印度总人口为两亿五千万,帕尔西人仅占其中的三千分之一,显然是一个少数民族。他们绝大部分聚居在英国殖民政府的印度西部管区内的主要城市里,如布罗奇、苏拉特等;其中一半居住在首府孟买。散居在境内外的帕尔西人有3000余人,主要是商人,包括在华经销鸦片。尽管帕尔西人的宗教传统禁止吸食卷烟和鸦片,但是有资料表明,19世纪上半叶中国的鸦片批发主要掌握在一些帕尔西人经营的公司里。^①当时帕尔西人估计,在伊朗境内的祆教徒约8000人。19世纪世界祆教徒约10万人。

二、帕尔西人继续城市化

虽说帕尔西人在印度的人口比例中占据的份额微不足道,但是其人口素质较高。1882年的人口普查还表明,帕尔西男女比例为108比100,一岁以下的婴儿在十年间增加了59%,以1881和1882年的死亡率统计,帕尔西人在当时印度各主要民族中为最低。上述情况的产生,主要原因恐怕在于,他们大多居住在经济比较发达的英国殖民政府统治的大城市里。1864年的统计表明,在孟买的各行各业,都有帕尔西人的踪迹。他们中从事商业、金融、房地产、拍卖的占总人口的20.3%;14.4%的帕尔西人从事小型企业的生产和经营,如制糖、木材加工等;18%的帕尔西人从事教师、医生等职业;11.6%经营小商品。帕尔西人大多成为城市的职业劳动者,几乎没有帕尔西人从事他们的祖先引以为豪的农牧业生产。“今日的帕尔西人都不是农民,他们基本上都变成了城镇居民。”^②

由于帕尔西人的社会-经济活动的特点,不仅使他们改变了以

^① 事实上,19世纪上半叶,向中国批发鸦片的大多是帕尔西人的贸易公司,一些大家族,如 Jeejeeb ohoys, Banajis, Dadysetts, Camas, 从中获利甚多,成为19世纪帕尔西人推动孟买乃至整个印度经济发展的两大动力之一(另一动力是充当欧洲与印度之间的贸易经纪人)。参见埃克哈特·库尔克(Eckehard Kulke):《印度的帕尔西人》,第53—54、121页,慕尼黑 Weltforum 出版社,1974年。

^② 卡拉卡:《帕尔西史》卷一,第100、229、239、291页,麦克米伦出版公司,1884年。

往的以农业为主的生活方式,而且使帕尔西社团世俗化,传统宗教生活方式受到挑战,平信徒参与宗教事务的现象日益普遍,他们组成董事会,出资在孟买建造庙宇和寂没之塔,雇佣祭司主持。

三、第二届帕尔西大公会:从内部管理机构到慈善基金会

在大公会中,平信徒占有相当大的优势,这种情况一直延续到19世纪。1818年,在帕尔西社团的一些成员的倡议下,孟买帕尔西人于达迪赛特(Dadseth)的火庙举行一次聚会,选出18人组成第二届大公会,其中平信徒的人数增加到12人,而祭司仍为6人。大公会召开了一次公共会议,通过了一些关于商务行为的条文,同时还就民事和宗教事务,作出了一些规定。在这里,我们注意到,帕尔西社团的宗教事务,已不再像第一届大公会那样,明确由祭司负责,而是由大公会成员共同作出决断。

大公会规定,严禁帕尔西人纳妾。祆教徒实行较为严格的一夫一妻制,早期的帕尔西领袖和大公会长老都坚决反对娶第二个妻子,将其视为重婚罪。19世纪初,帕尔西人中间违反一夫一妻制的逐渐增多,针对这种情况,大公会做出了一些具体的规定:如果妻子行为不端,丈夫提出离婚,经大公会调查核实后,必须缴纳一定数量的保证金,以供妻子日常开支和首饰之用,还要提供一笔丧葬费用;帕尔西人在他乡另外娶妻的,孟买的大公会将对之实施绝罚;丈夫没有子嗣,在妻子未过生育年龄,不得再娶。规定发布后不久,一位叫贾姆世德吉·贝拉姆吉·拉斯卡利(Jamshedji Beramji Laskari)的帕尔西人,公然违背规定,娶了第二个妻子,大公会立即召集全体帕尔西人集会,宣布对他实施绝罚。这位帕尔西人自恃富有,又有亲戚在大公会,动手打了宣布处罚的祭司,被移送警察局。当他表示悔改,并以为可就此得到大公会的宽恕时,不料,大公会再次作出决定:“这位叫贾姆世德吉·贝拉姆吉·拉斯卡利的人,要手拿自己的鞋子,当着社团成员的而,抽自己的面孔五次;然后,在脖子上套上缰绳,向他所攻击的祭司、他所侮辱的大公会请

求宽恕。”^① 同时付给大公会两千卢比的保证金。

在宗教事务方面,大公会召开了一系列的集会,对宗教生活和祭司的职权,作出具体规定。1819年11月4日,大公会声明,不得在印度教庙宇或伊斯兰教清真寺祭拜和发誓,不得佩挂符咒、护身符和其他迷信物品,否则将受到逮捕和当众羞辱的处罚。1823年12月15日,大公会在达迪地·纳夫萨里吉·塞特火庙举行公共集会,宣布如下一些规定:帕尔西家庭举行仪式,祭司不得不请自到,以求分得礼金(asodad)。在帕尔西社团中间,常大肆操办丧事,在死者死后第4、10、30天,以及此后的周年祭时,为宴请而所费甚糜。对此,大公会决议,凡宴请以每餐不超过200磅的肉食为限,不可食用家禽;遇节期宴请全体帕尔西人,也只可用普通米食和咖喱,不可用肉食和家禽。

自30年代起,第二届大公会由于没有再选举出新的成员,一些富有的家族子弟,顶替了父辈的职位,并且出现了严重的执法不严、内部腐败的问题,受到大公会老年成员的抗议,不得不在1836年宣告解散。

1838年,一些富有的、有地位的帕尔西人呼吁印度立法会议授权大公会,赋予其内部自治的权力。但是,孟买最高法院不予认可,声称“如果其司法代理权的运用具有强制的性质,那么,在它面前就会出现合法性与程序上的一贯性的问题;除此之外,由于他们的权力不再建立在普遍同意的基础上,他们的决定很可能因为缺乏任何真正的法律标准而不能获得普遍的满意。”^②此后,帕尔西人所有恢复大公会的司法权力的努力,均受到殖民当局的拒绝。而帕尔西人中间的中产阶级,特别是接受西方教育的知识分子,对大

^① 卡拉卡:《帕尔西史》卷一,第100、229、239、291页,麦克米伦出版公司,1884年。

^② Karaka:History of the Parsis, Vol I, P. 239.

公会的制度也进行了无情的批判,其威信日益减弱,再没有发出绝罚令。

四、帕尔西的成文民法

1855年8月20日,3000名袄教徒在孟买的一座火庙集会,成立帕尔西法律协会(Parsis Law Association),认为有必要在帕尔西人中间形成一部成文法,并组织一委员会,着手起草相关条文。1861年,孟买当局成立调查委员会,考查帕尔西社团的法律事务,该委员会由英国人和帕尔西人组成。1865年,印度总督的立法会议发布了“帕尔西人婚姻与离婚法”和“帕尔西人继承法”,同时设立有帕尔西人法律推事(后有帕尔西人法官)在内的婚姻法庭。大公会作为帕尔西社团内部具有民事仲裁职能的管理机构的职能,从此被这两部成文法所替代。于是,从19世纪下半叶起,大公会逐渐演变为一个管理慈善基金、从事公益事业的民间组织。1823年,大公会成员选出了四位较有声望的人士,专门管理和使用各类宗教和慈善基金;1849年,成立“帕尔西大公会董事会”,1851年,与“贾姆斯特吉·吉吉霍伊(Jamsetjee Jeejeebhoy)爵士慈善机构”部分合并,以从事大规模的慈善事业而闻名于整个帕尔西社团。

孟买大公会设有董事会,在19世纪,其成员的组成不受社团的影响,各成员可以指定自己的继任者。1906年起,孟买高等法院裁决,董事会成员应从下列社团选举产生:捐献500—5000卢比者、“有贵族头衔”的高级官员、大学学位获得者和所有21岁以上的帕尔西人。在这些人中选出100名候选人,加上所有捐献5000卢比以上的捐款人一起,最后选出7名大公会董事会成员。大公会的声誉日隆,先后吸引了1000个私人基金会加入大公会组织,由它统一管理。自从1823年起,大公会的财产逐渐增加,从当年的18,000卢比增加到1901年的4,400,000卢比,到1864年,

已高达 58,426,526 卢比。^①根据本世纪 60 年代的统计,孟买大公会拥有 200 名固定的员工,下属有中小学、职业培训中心(技校、护士学校、商业学校和工场)、医院和健康服务社、住房规划处、老人公寓、学生宿舍和幼儿园。它还为帕尔西小业主提供贷款、资助学术项目,还有一笔资金用于赈济孤寡和穷人。

由于帕尔西社团向古吉拉特各地以及铁路沿线继续发展,大公会组织不断增加,到 19 世纪末,估计已达 120 个左右。

帕尔西人之所以能够长久维持这样一种几乎涉及社团生活各个方面的慈善组织,原因不外乎以下几点:首先他们拥有一定数量的富有的社团成员,一些帕尔西金融世家和实业家往往乐意捐款给各种基金会;其次作为一个小社团,其成员有一种强烈的发展自己社团的使命感,相互之间更有一种互助精神,而这些都与祆教的基本教义不无关系。祆教并不认为世俗社会中积攒财富是邪恶的,而认为以之帮助邻人,本为善事,而邻人所行的善事,也如同自己的善行,“如果一个人给饥饿中的人一块饼,那人因为吃饱所行的善事,就如同前者自己行善一样。”(《耶斯那》43 :1)

五、引入近代西方教育

帕尔西人初来印度操波斯语,而后讲当地的古吉拉特语,其基本的教育也止于简单的读、写和算术。与英国人在商业上的交往,使他们得以较早地意识到接受西方教育是帕尔西社团发展的一种必不可少的手段。自从 1723 年帕尔西人第一次访问英国,欧洲的帕尔西人数量有增无减,有的经商,也有的是接受高等教育,19 世纪尤甚,1884 年留学英国的帕尔西学生占印度留学生总数的 24%,而穆斯林只占 20%。在印度本土,在英国的自由主义政治家班汀克(Bentinck)、爱尔芬斯顿和麦考莱(Macaulay)的影响下,从 19 世纪 20 年代起建立英国式教育制度。19 世纪初,一些欧亚混血

^① Karaka;History of Parsis,Vol. I,P. 291.

儿和退役老兵开办了语言学校,入学者多系帕尔西人。1820年,在著名的印度学院建立之后的第三年,孟买省督蒙史都华·爱尔芬斯顿(Mountstuart Elphinstone)在孟买成立“孟买本地人教育学会”,标志着近代教育制度在印度西部管区的正式实施。1827年,包括帕尔西人在内的孟买商人集资创立了爱尔芬斯顿学院,“教授欧洲的语言、文学、科学和道德哲学。”1840年,爱尔芬斯顿学院与一所学校合并,称爱尔芬斯顿研究院(Elphinstone Institute),而入学者大多为帕尔西子弟。又像当地耶稣会士创办的圣沙勿略学校和学院、传教士办的学校也以帕尔西人居多。“事实上,可以说,帕尔西人从国家和其他机构提供的教育中得到的益处,远较其邻人为多。”^①

帕尔西社团自19世纪中期开始尝试建立自己的民办基础教育机构。1848年,达达拜·瑙鲁吉在一些英国教师和印度人支持下成立“学生文学和科学学会”,旨在提高民众教育水平,他们无偿提供师资力量,在两个月内招收44名帕尔西学生,办了4个班,以及24名印度学生,另外开办3个班级。此举得到帕尔西社团的一致支持,半年后即有四个帕尔西家族出资解决了其教育资金问题。该学会首创开办女子教育。1855年已有9所女子学校,招收740名学生,其中475名是帕尔西人。1857年,“帕尔西女子学校协会”接管所有帕尔西女子在读的学校。

1849年,鲁斯托姆吉·贾姆斯特吉(Rustomjee Jamsetjee)建立了第一个以在帕尔西人中间普及教育为主要目标的“鲁斯托姆吉·贾姆斯特吉爵士帕尔西慈善会”,建立第一所帕尔西人正规学校,并且在古吉拉特各地都开设学校,使所有帕尔西子弟都有人学的机会。

1863年,帕尔西人曼内克吉·库斯特吉成立“亚历珊德拉女

^① Kulke, Eckehard: *The Parsis in India*, P. 71.

子教育所”，始以英语为教学语言，其他学校纷纷效法。英语由此成为帕尔西人的教学和文化语言。

当然，帕尔西人不啻热衷于办学，而且注重帕尔西子弟的教育，1860年孟买帕尔西子弟数字如下图：

	印度教徒		伊斯兰教徒		帕尔西人	
	男孩	女孩	男孩	女孩	男孩	女孩
高校	82	—	3	—	66	—
高中	239	—	15	—	615	—
初中	478	—	66	—	59	485
特殊学校	6	—	26	—	16	—

这些教育机构采用西方式教育，注重现代自然科学和人文科学人才的培养，不仅为帕尔西人培养了大批具有现代科学知识的帕尔西年轻人，为印度社会输送了大批医生、律师、教师和新闻记者，由此形成了一个帕尔西中产阶级，帕尔西社团的现代化程度和社会地位有所提高，而且造就了一大批具有现代西方自由主义精神而致力于社会和宗教改革的新一代的知识分子。他们以西方启蒙运动和宗教改革思想为基础，吸收西方宗教学研究成果和方法，力图使袄教教义与现代化的帕尔西人生活方式融会贯通。

第二节 19世纪帕尔西宗教世俗化和宗教改革

一、舍赫塞(Shenhshais)和卡德米(Kadmis)：闰月之争

在帕尔西人中间，有不同的两个派别：舍赫塞派和卡德米派。舍赫塞的意思是“帝国的”，卡德米一名来自 qadim 或 qadam，qadim 的意思是“古老的”，qadam 的意思是“蹈(古人)矩者”。舍赫塞派又称拉失密(Rasmi)，源自 Rasm，“习俗”，表示该派遵从在印度奉行的习俗。

这两个教派在教义、崇拜方式和宗教礼仪和庆典上并无什么分别,唯一的区别就是他们在如何计算新年上有所分歧。祆历是一年为 365 日,一月 30 天,法尔瓦定月(Fravadin)为首月,斯潘达玛月(Spandarma)为末月;最后一月再追加 5 天,为 Gathas。为了与太阳历保持一致,萨珊王朝在科巴德一世时期规定每 120 年加一个闰月,称作“Kabisa”。

首先发现这一差别的是一位叫贾玛斯帕(Jamasp)的伊朗祆教徒。1090 年,贾姆斯帕来到苏拉特,专事指导当地的祭司(Mobeds)。他惊奇地发现,帕尔西人的新年比伊朗本土贾姆斯帕的祆教徒要晚一个月。这个问题当时没有引起太大的注意。

1746 年,伊朗人贾姆世德(Jamshid),带了几位祭司,来到苏拉特,介绍了伊朗祆教徒所使用的计算新年的方法,并且自称卡德米,逐渐赢得一部分信徒,始有卡德米派。而大多数帕尔西人仍然坚持旧法。

18 世纪 60 年代,卡德米派的领袖丹吉沙·曼吉沙(Danjisha Manjisha)自费派遣布罗奇祭司卡瓦斯·鲁斯塔姆·贾拉尔(Kavas Rustam Jalal)赴伊朗,寻找一切能够支持该派立场的证据。卡瓦斯是位大学者,精通波斯语和阿拉伯语,他在伊朗和土耳其游学 12 年,访问了亚兹德、伊斯法罕、设拉子和君士坦丁堡。1780 年,他回到苏拉特。在此之前数月,丹吉沙·曼吉沙来到孟买,在那里发展他的教派,卡瓦斯随即也来到孟买。当地最富有的、最有影响力的帕尔西人达迪赛特(Dadiseth)为他们建立了一座 Atash-Behram 火庙,专供卡德米派教徒使用,并且邀请卡瓦斯任“大祭司”,由来访的伊朗祆教祭司主持。人数向来偏少的卡德米派的力量从此大增。1823 年,苏拉特的对立的两派帕尔西人建了两座 Atash Behram 火庙。1830 年,孟买的舍赫塞派建立了一座 Atash Behram 火庙。

1802 年,卡瓦斯之子大学者费罗兹(Mulla Firoz)继任卡德米

派大祭司，由另一位祭司法尔顿吉·马兹班吉(Fardunji Mazbanji)担任他的助手。19世纪20年代，他们与舍赫塞派的大祭司伊达尔吉·多拉布吉(Edalji Dorabji)和世俗领袖哈世德吉·曼纳克吉·施罗夫(Khashedji Manakji Shroff)展开了一场大讨论。

舍赫塞派承认，祆历有每120年计一次闰月的做法，帕尔西人的祖先在霍拉散也计过一次闰月，到印度后，他们再也没有实行闰月制。因此他们比卡德米派晚一个月。而卡德米派则主张，设置闰月本为祆历所禁止，只为民历所用，在霍拉散时期也没有计过闰月。双方各执一词，在报纸上互相攻击，同时出版了许多小册子，宣传各自的观点。当地的英文报纸也纷纷刊载有关通讯。这场争论引发了两派别之间的不和。一些地方两派引发诉讼，孟买的舍赫塞派称对方为“卖(做)手镯的”(churigar，意谓娘娘腔)，双方甚至互不通婚。

有关争论直到70年后终于得到彻底的解决。1870年，著名的卡德米派学者K.R·卡玛(Kharshedji Rastamji Cama)出版了一本关于伊嗣俟历的著作，认为两派的观点都有错误：卡德米派错在不承认祆历有闰月，舍赫塞派则错在认为在萨珊王朝覆亡后，已无闰月可计；只是正如卡德米派所主张的，阿拉伯人进入伊朗后，那里的祆教徒没有计闰月罢了。

因此，实际情况是：自从阿拉伯时代开始后，伊朗的祆教徒就没有再计算闰月，而帕尔西人在霍拉散(鲍哀丝认为帕尔西人是在1125至1250年间，也就是到达印度以后)计算过一次闰月，故其新年与伊朗祆教徒和后来的卡德米派一直相差一个月。此后，双方都没有计算闰月，以使新年节调整到春季。由于祆历比太阳历每年少 $1/4$ 天，祆历新年的首日也就逐渐后移；按照卡德米派和伊朗祆

教徒的计算,1916年的袄历新年是在8月12日,^①到1964年,新年首月法尔瓦定月的首日则相当于公历的7月31日了。^②舍赫塞派则比卡德米派还要晚一个月。

卡德米派和舍赫塞派的闰月之争从此平息,但教派的分别并未消除,一直延续到20世纪。虽然从伊朗陆续迁移印度的伊朗人都属于卡德米派,但它至今依然是少数派,19世纪末,该派占帕尔西人的总数的1—1.5%;本世纪上半叶出版的《宗教与伦理百科全书》称只占帕尔西人的7%;他们与舍赫塞派也形成了一些细微的差别,例如,在口音上,凡是卡德米派发ee的元音,舍赫塞派发u,在祈祷词上两派也有一些差别,在仪式方面也有一些细微的区别。

二、祭司阶层的式微

袄教传说,除坎贝祭司外,所有的帕尔西祭司均出自12世纪一个祭司家族,始祖名沙普尔·沙赫利亚(Shapur Sheheria),其孙尼洛生(Neriosengh)曾将《阿维斯陀》译成梵语。

在帕尔西祭司体制中,祭司长(dasturan-dastur,新波斯语为dastawar,伽泰语为dastvā,“教义”)职位最高,可由长子世袭(19—20世纪时也有例外),一般有一定规模的火祠设一个大祭司(dastur),其次为麻别(Mobed),掌管火祠事务,特别是侍奉圣火,须常行洁净礼,可行较隆重的仪式,如祭神和驱魔。初级祭司称海尔巴(Herbad,源自阿维斯陀语 acθrapaiti,“学做祭司的师傅”),主要学习《阿维斯陀》和袄教仪式,有的可直升大祭司,他们要在20岁前学会耶斯那仪式,至少熟记一半的《阿维斯陀》,要行Naavar和Maratab仪式后可为平信徒主持各种仪式如婚礼或丧礼。所有祭司均着白袍、白帽、蓄须,大祭司白袍外饰长带。如祭司家族连续

① 莫尔顿(Moulton, J. H.):《麻葛的宝藏》,第133页,牛津大学出版社,1917年。

② 鲍尔兹:《一个袄教堡垒》,第165页。

三代人不再蓄须,着有色服饰,则视为放弃祭司职位。祭司家庭的主妇纺织圣带(kusti)。

19世纪帕尔西社团现代化给帕尔西祭司阶层带来各种冲击是显而易见的。祭司阶层在帕尔西社团的世俗事务方面发言权几乎丧失殆尽,他们的生活来源,基本上是为社团成员主持各种宗教仪式和平信徒的供品。有些祭司学识渊博,如大祭司裴殊檀·比拉姆吉·塞鞑纳(Peshotan Byramji Sanjana)出版《丹伽尔特》的译本,1864年被选为德国东方学会成员,是首位得到这一学术荣誉的大祭司,得到“博学者的太阳”(Shams-ul-Ulema)的称号;但是一般在职祭司的文化水准非常之低下,他们只知道用阿维斯陀语背诵经文,但对其中的意义一无所知,更不能用其中的思想,为平信徒的现实生活提供道德上的指导。而受到西方近代思想“启蒙”的帕尔西年轻一代对于古老宗教传统从仪式到经典的意义都产生了严重的怀疑。

显然,祭司阶层素质的低下,是造成祆教传统思想和文化滞后于整个帕尔西社团发展的重要原因。于是,一些帕尔西人就认为如果他们受到良好的教育,对于祆教文献和语言有丰富的知识,就能够对经典作出科学的解释,就能够使普遍接受现代教育的帕尔西人继续倾心传统的宗教。1854年,卡德米派的毛拉·费罗兹神学院(Mulla Feroze Madressa)在孟买成立,专门培养祭司子弟,以期提高帕尔西祭司的整体素质。以后陆续又有一些帕尔西人在古吉拉特各地创办了神学院。较为著名的有,舍赫塞派的贾姆斯特吉·吉吉海 1863年在孟买、努赛尔旺吉·拉坦吉·塔塔(Nusserwanji Ratanji Tata)、1884年在纳夫萨里、卡玛(Merwanji Muncherji Cama)、1933年以25万卢比设立董事会、在孟买郊外的安赫里(Anheri)创办的寄宿制神学院。

尽管这些神学教育机构培养了一些具有现代化和改革意识的祭司,同时也成为帕尔西人的伊朗学研究基地,但是总体上没有能

够挽回祭司阶层的颓势。他们受到来自社团内部无情的批判,帕尔西人的报纸称他们是寄生虫,嘲笑他们的无知,祭司家族的后代,他们祖辈的职业已经变得毫无吸引力,纷纷在职业上另谋出路,祭司人数锐减。1864年孟买的帕尔西祭司有3580人,到19世纪末仅750人,其中五分之一人行过九灌之礼,可在火庙侍奉圣火。为此,这些神学院不得不采取一种折衷的办法,上午让祭司子弟接受传统的宗教训练,下午则与其他祆教子弟学习自然科学,以应将来择业之需。

三、帕尔西人中的伊朗学家

与祭司阶层的衰落形成鲜明对比的是,一些帕尔西平信徒开始以西方比较宗教和语言学方法研究祆教。K. R. 卡玛(Kursteji Rustomji Cama),是卡德米派,出身于帕尔西最富有的家族之一。本人毕业于爱尔芬斯顿学院,年轻时曾在华经商多年,1858—1860年他在巴黎和埃尔兰根(Erlangen)的著名伊朗学专家莫尔(Mohl)和斯皮格尔(Spiegel)指导下研究祆教,以帕尔西人的伊朗学家的奠基人而名噪一时,在西方学术界也享有盛名,詹姆士·达姆斯特德(James Darmesteter)称之为“在俗祭司”。卡玛回到孟买后,于1864年成立“祆教研究促进会”(Zarthoshto Din-ni Khol Karnari),一些祭司子弟投在他的门下,有的日后成为帕尔西伊朗学研究的佼佼者,如巴儒查(Sheriajee Dadabhoy Bharucha)、卡瓦斯吉·康加(Kavasji Kanga)、J. J. 莫迪、M. N. 德哈拉(Dhalla, 1875—1956)等等。这些祭司子弟学成之后虽有祭司的称号,但大多在神学院任教,或游学西方,或以著述为终生之职,而不愿当专职祭司,如德哈拉在任卡拉奇帕尔西社团祭司时从不主持任何仪式。

四、基督教传教士对祆教的攻击

早在18世纪帕尔西社团闰月之争时,一些帕尔西人已经认识到有必要加强研究和整理他们的宗教文献。19世纪初,大公会也

曾经试图把一些印度教因素如童婚、一夫多妻或重婚、参拜印度教寺庙、过印度教节日等等与祆教教义不符的内容从帕尔西人的日常生活中清除出去。但是,19世纪祆教改革爆发的直接动因是当时基督教传教士对于祆教的批判。应当说,英国殖民政府对于当地的宗教事务,一般不予干涉,然而自1825年起,孟买的基督教传教士,出于在祆教社团中间传播基督教的目的,以突出基督教的优越,开始对祆教的弊端和帕尔西祭司缺乏教育的状况作批判,主要集中在以下两点:1. 认为祆教崇拜火、光明、水等等自然元素,是一种自然宗教;2. 祆教是二元论。

1831年,传教士约翰·威尔逊,在孟买的报章上首次公开发动对祆教的大讨论。1839年,两位在约翰·威尔逊开办的学校里就读的帕尔西青年皈依基督教,此事在帕尔西社团上下引起巨大震动,他们想尽办法,使他们回心转意。孟买大公会甚至上诉至高等法院,一反与英国殖民政府一贯的合作态度,向它发出第一次也是最后一次威胁,“如果政府不予帮助,国家可能会发生可怕的暴动,结果是悲剧性的”。^①而威尔逊的学校的帕尔西学生纷纷退学,一夜之间生员从500人降至不足70人。1843年,威尔逊还出版了《帕尔西宗教》一书,系统传布他的反祆教思想,在孟买的帕尔西社团引起震动。

五、青年孟买派的宗教改革主张

当然帕尔西祆教改革的思想的提出,还有更为深刻的社会背景。

18—19世纪之交,英国在印度开始推行自由资本主义的殖民政策,东印度公司的垄断商业活动大受限制,英国政府加强了英属印度的统一领导,在印度实行社会改革立法。这对于印度社会产生了两方面的影响:一方面,印度的殖民统治得到进一步的巩固,随

^① Kulke: The Parsis in India, P. 94.

着英国工业资本主义的迅速发展,印度成为英国的工业产品的原料产地和商品市场;另一方面,英国先进的资本主义文明对印度传统社会产生了重大的冲击,在经济上促使印度民族资产阶级的诞生,特别是西方教育体制的引进,在精神和文化领域造就了一代具有强烈民族主义思想的知识分子。他们一方面认识到西方社会物质进步及其带来的社会制度上的优越性,另一方面,他们对于传统的印度文化和宗教传统有一种强烈的认同,希望把这两方面结合起来,使印度的这一古老的民族重新崛起。为此,他们在印度社会中全面发动了一场民族主义的启蒙运动。

正是在这种形势下,宗教改革的思潮也开始在一部分帕尔西人中间酝酿,而终于在19世纪中叶,兴起了一场振兴祆教的运动。在这里,我们须指出的是,19世纪的祆教改革,有两个基本特点。首先,它是在印度社会开始现代化进程、社会改革的普遍要求日益高涨的背景下产生的,是印度社会改革的一部分。其次,祆教改革首先并且主要是由帕尔西平信徒,特别是接受了近代英国教育的帕尔西年轻的知识分子发动的,他们受到西方宗教改革与启蒙运动的深刻影响,使这一运动具有非常强烈的世俗化倾向。这些帕尔西知识分子的思想中充满了西方人道主义和英国自由主义思想和理想,想革除印度社会的弊端,形成了著名的青年孟买派,其中以帕尔西人达达拜·瑙鲁吉(Dadabhai Naoroji, 1825—1917年)最为著名。他毕业于爱尔芬斯顿学院,是数学和自然哲学教授,后来成为印度国大党的创始人之一。他们成立各种组织,如“文学与科学学会”等,创办了古吉拉特语报纸《真理之声》,宣传他们的社会改良主张,其中包括宗教改革的思想。

青年孟买派的改革目标不仅要把不属于祆教的成份从祆教中剔除出去,还要把宗教中有碍于社会和理性进步的成份同样剔除出祆教,使之能够适应印度社会现代化的需要。因此,他们提出了纯洁宗教的口号,要求把祆教中本质的内容和非本质的习俗和实

践区别开来。1851年,他们成立了“宗教改革协会”(Rahnumai Mazdayasna Sabha),旨在“与正统派作斗争,但是不与之积怨,也不心怀恶意……大破阻碍社团的进步与文明的一千零一种宗教偏见”^①。

而正统派则相应地成立“正统宗教协会”(Rahe Rastnumae Zarathustrian Sabha),他们发行一份名为《日出报》的,与青年孟买派的《真理之声》展开激烈的论争。这两种思潮一时间成为帕尔西社团中颇为引人注目的现象。1861年,达达拜·瑙鲁吉在英国利物浦的一次演讲中指出,在帕尔西人中间,再也没有一致的、为大家共同遵守的习俗,在年轻人和老一辈的帕尔西人之间有重大的区别。

改革派的主张归纳起来,有以下几点:1. 他们受到西方伊朗学家的影响,承认《伽泰》为祆教的唯一权威,其他《阿维斯陀》经典,相对而言不大重要。2. 他们接受当时西方学者马丁·霍格(Martin Haug)的结论,祆教是严格的一神教宗教。3. 各种形式上的、非最初意义上的繁琐的仪式应当减少到最低程度,以便为纯粹的、最初的祆教信仰留下更多的空间。仪式只是对没有教育的教徒有作用,而帕尔西人的教育程度之高,应当有其他的表达其宗教信仰的方式。他们强调苏鲁支教义的核心不是仪式,而是伦理教训和理性主义,其中所谓二元论更是充满了辩证法思想。这是正统派最反感的观点,他们认为祆教仪式是祆教的根本,不能有丝毫的更动。4. 改革派反对用一种帕尔西祭司和信徒都不懂的阿维斯陀语念经,应把祈祷文翻译成古吉拉特文或英语。拯救与个人在今世的作为有关,与祈祷无关。这也是正统派特别不能接受的,他们认为阿维斯陀语是神圣的语言,具有神奇的效果。正统派的帕尔西人至今仍然用阿维斯陀语祈祷,只是人数越来越少。5. 一些激进的改

^① 库尔克:《印度的帕尔西人》,第94页。

革家认为,祆教不需要在神和个人之间有中介,祭司阶层因此是多余的。6. 青年孟买派还提出改革葬仪,认为在寂没之塔上实施天葬,与许多现代派的、英国化了的祆教徒的审美情趣实在是格格不入的。

改革派的这些宣传在帕尔西社团的各阶层产生广泛的影响,进一步地推动了帕尔西社团的世俗化,在许多帕尔西人眼里,宗教已经不再是指导他们的思想和生活的权威了。

六、神智学与祆教

在19世纪的启蒙和社会改良运动中,祆教还受到了具有印度教和其他东方色彩的宗教思潮的影响,这主要是神智学(Theosophy)。

神智学是一种新兴宗教。神智学最初由之1875年,俄国女子海伦娜·布拉瓦兹基(Helena Bravatsky, 1831—1891年)和亨利·奥尔科特(Henry Alcott, 1832—1907年)等人在纽约成立的神智学会,它对世界上各种宗教和哲学进行科学的研究。神智学的基本思想,认为宇宙统一于神圣的联合体(Divine Unity),世界各种宗教都是对神圣联合体的不同体认。人是由灵魂、肉体和精神组成的,特别强调精神的作用,认为从神来的,因此人与人之间有着兄弟关系。^① 该派相信转世(reincarnation)和业(karma),对东方宗教,特别是印度教和佛教情有独钟,其思想中亦杂糅了许多东方宗教的概念。

1880年孟买成立了神智学会,吸引了一些帕尔西人参加。1885年,奥尔科特远赴印度,在孟买帕尔西人中间做了演讲,高度赞扬祆教,称之为“世界上最高贵、最简易、最精细的宗教”^②,主张祆教的信仰应当建立在“神秘科学的活生生的基石上”,因为苏鲁

^① 《神智学家》月刊,第527页,1913年卷。

^② 鲍哀丝:《祆教徒》,第204、206页。

支“以某种神秘研究的方式渗透进了有关人的本性及其周围世界的一切隐秘之中了”^①，苏鲁支及其麻葛们用外在的仪式把这神秘安全地包裹了起来。他要袄教徒抛弃表层的仪式而揭示并且保留袄教的神秘的核心。他批判西方语言学家是“在文字的枯骨里搜求”证明，他们否认袄教的二元论的核心，“宇宙的律法就是一种特殊的二元论。……苏鲁支把宇宙间对立的力量人格化，只不过是对于一种深奥真理的科学和哲学的表达罢了。”他声称现代科学的发现与神智学的思想是一致的，“从爱尔芬斯顿刚毕业的学生不必为苏鲁支的‘无知’而害羞。”^②

神智学高度评价袄教信仰，调和科学与神学的立场在帕尔西人中特别是在持温和的改革思想的帕尔西知识分子和祭司中间引起较大的反响，他们既不满意正统派的保守立场，又不赞同激进的世俗化和不可知论思想，而是希望在科学与进步的道路上，保持袄教的传统和信仰。由此产生了袄教神智学派，其中最出名的代表有原青年孟买派的成员如 K. R. 卡玛和著名的语言学家、历史学家 J. J. 穆迪等。

袄教神智学派在神秘主义的基础上重新解释袄教。他们主张，灵魂转世、素食和瑜伽等为神智学特别强调、引以为基本信仰的一些印度教和佛教观念原为袄教所有，只是后来被袄教徒们遗忘了。袄教神智学家的基本观点大致可概括如下：第一，他们认为，《阿维斯陀》有两种含义，一种是表而的，一种是隐秘的，有一个叫阿扎·凯樊(Azar Kavain)的人曾经拥有解释宗教经典的隐秘含义的钥匙，1614年他死后，就再也没有人知道其中的奥秘了，而神智学家就要用神智学的概念和方法重新去揭示这一隐秘的含义。第二，在

① 奥尔科特：《神智学、科学与宗教》，第303、305页，伦敦，1885年。转引自鲍哀丝：《袄教徒》，第204、303页。

② 奥尔科特：《神智学、科学与宗教》，第303、305页，伦敦，1885年。转引自鲍哀丝：《袄教徒》，第204、303页。

方法上,他们拒绝使用语言学解释祆教经典,认为只是揭示了经典中的表面的意义,他们热衷于把各种《阿维斯陀》中的神话和传说都加上一层象征意义,如在《万迪达德》中三章专门颂扬自古以来即为伊朗游牧民族的忠实伙伴的狗,但在帕尔西神智学家看来,则是讽喻人类的良心。第三,在仪式上,他们和正统派结盟,认为仪式自有其隐含的意义,不可随意变更,他们声称他们的工作是要把社团中的年轻人引出物质主义的泥淖,反对改革派的革新,捍卫祆教,因此被讥为信仰的柱石和仪式主义的大厦。第四,帕尔西神智学家还强调《阿维斯陀》祈祷词的重要性,在于其中的音节和韵律均含有神秘的意义,念颂时会产生极其幽雅的振动,与善思一样,有扬善驱邪的神效,不得随意用其他语言代替。第五,帕尔西神智学家还用神智学的一些原则解释祆教教义,他们反对阿胡拉马兹达有人格的祆教教义,因为,根据神智学,人格意味着有限性和不完善,而神是无限的,因此他们认为祆教的神是佐而文·阿卡拉那(Zrvan Akarana,“无限的时间”),从中产生了阿胡拉马兹达,而阿赫里曼不过是阿胡拉马兹达的影子。佐而文·阿卡拉那作为初始的原则,就像主要的火,万物从中创造和流出,个人只是这火迸发出来的火星,终究是要回到这火——他最后的休憩之地,就像灯蛾扑火一般,个人总是与宇宙的太一,融为一体的。这与祆教的正统教义相去甚远,因为在祆教中,个人不是虚幻的,而人格则是生命的最高表现,它与祆教的佐而文派也不同,后者认为佐而文与阿胡拉马兹达一样是有人格的。神智学奉转世说为其基本教义,帕尔西神智学家也认为苏鲁支是天神(Amesa Spenta)的化为人身,与祆教基本教义相悖,他们奉行禁欲主义,相信苏鲁支既不结婚也不生子,《伽泰》第5章,先知祝福女儿普鲁熙斯妲(Pouruchista),教她为妻、女之道,神智学派则否认其为苏鲁支之作。

帕尔西神智学家的观点有些的确是十分牵强附会的,甚至一些温和的改革派都不予认同,M. N. 德哈拉评论道,他们的解释

“使他们相信在祆教中有一些在其历史上的任何阶段中都未曾包含过的观念”^①。

七、19 世纪的祆教神秘主义

早在 17 世纪时,印度教和伊斯兰教的神秘主义就对祆教产生了一些影响。当时有一部非祆教的神秘主义作品《达比斯坦(Dabistan)》,记载了一位叫做阿扎·凯樊(Azar Kaivan)的祆教神秘主义者及其门徒,在帕那、拉和尔和克什米尔活动。他们用波斯语著书立说,用一种阿拉伯化的亚里斯多德思想诠释祆教教义和神话,宗教生活受印度瑜伽术影响,强调苦行。

19 世纪末,20 世纪初,出现了一种祆教神秘主义派别,称为伊尔密·胡斯努(Ilm-i Khshnum),Khshnum 出自《伽泰》,意为“精神上的苦修”,该派意译即为“精神苦修之学”。创始人是贝赫拉姆沙·施罗夫(Behramshah Shroff,1858—1945),生于孟买的一个贫穷的祭司家庭,自幼未受正规祭司教育,17 岁时投奔白沙瓦的叔叔家,又随一个商队往来各地经商。这个商队外表是穆斯林,实际是祆教徒。他随商队入伊朗,来到德玛纨山(Mount Demavand),受到“众主”的开示,后者向他解释《阿维斯陀》。他返居苏拉特,隐居三十年。1909 年开始传教。教义多与神智学相似,信仰有人格的神和灵魂转世等,强调严格奉守仪式,特别是洁净礼,具有强烈的苏非神秘主义色彩。该派主张所有祆教徒都应行净身礼(barashnom),不论祭司还是平信徒。自 18 世纪起,孟买祭司不再为平信徒行此礼。到施罗夫生活的 19 世纪末,平信徒如需行此礼,均出钱由祭司代行。据说,伊朗祆教徒直至 70 年代末仍然行此礼不辍。^②该派与正统派一样,强调阿维斯陀语是神圣语言,反对改革派使用本地的古吉拉特语祈祷。

① Dhalla:History of Zoroastrianism,P. 505,Oxford University Press,1938.

② Boyce:Zoroastrians,P. 206.

他在苏拉特和孟买获得一些信徒,在乌德瓦达也有一些塞健祭司相信他的说教。今在孟买和乌德瓦达各有一所伊尔密·胡斯努派的袄庙(agiary),亦有大量文献传世,多宣传素食和禁欲生活。

随着帕尔西社团的现代化,19世纪的袄教呈现出多元化的趋势,根据对待袄教的不同态度,帕尔西人可以划分为正统派、改革派、神智学派、神秘主义等等。如果说一千三百年前帕尔西人受到伊斯兰教的挑战,为保持传统的信仰,他们背井离乡,东来印度,寻找新的生存空间,那么19世纪他们受到了西方文明的更加严峻的挑战,帕尔西人的上述种种思想实际上都是古老的袄教传统对于现代化的一种自觉或不自觉的应战。因此,19世纪的帕尔西人,与过去一样,不仅是一个民族的认同感,而且基本上保持了他们的传统的宗教生活。即使那些改革派的成员邀请祭司主持婚礼,给孩子们行成年礼,他们的伦理观亦无不浸润了袄教的教训。除乌德瓦达、纳夫萨里和孟买在18世纪祭司争权后建了供奉至圣之火 Atash Behram 的火庙外,1823年在苏拉特建了两座,1839年、1844年和1898年在孟买又建了三座,共8座 Atash Behram 火庙,另有约134座供奉 Atash Adaran 的火庙。今日帕尔西的火庙,大致仍然保持19世纪这一规模。

第三节 19世纪帕尔西人与伊朗袄教徒的交往

与帕尔西社团的日渐繁荣和现代化形成鲜明对照的是,19世纪在恺加王朝统治下的伊朗袄教徒生活在相对贫困闭塞的地区,社会地位低下,在起儿漫和亚兹特的袄教徒受到穆斯林狂热分子的攻击,“抢夺他们的经书,并且烧毁”^①,时有生命之虞。19世纪中

^① Petermann:《东方的崛起》第二卷,第204页。转引自鲍哀丝:《袄教徒》,第208页。

期伊朗发生一次大规模的强迫信仰改信的事件,波及吐卡巴特,祆庙被摧毁,村民们大多放弃祆教信仰,而沙发巴特则幸免,迄今仍维系着祆教的正统信仰。

由于长期生活在偏远地区,经济落后,生活贫困,并且经常遭受战乱和宗教迫害,伊朗祆教徒的人口越来越少,1854年,亚兹特地区有祆教徒6,658人,其中男性3,310人,女性3,348人,除20余人经商外,均从事农业生产。起儿漫的祆教徒人数不足450人,而在德黑兰,大约只有50位祆教商人,有些祆教徒在御花园充当园丁,设拉子也有几家商店,是祆教徒开的。不仅如此,亚兹特地区虽然还遍布着大大小小的火庙,但是祆教的经典大多散佚了。1843年,丹麦学者魏斯特迦(Westergaard)在一封书信中写道:“我在亚兹特住了十一天,虽然经常出门和他们在一起,见到的经书却总共不超过十六、七本;两、三个《万迪达德》和《耶斯那》的写本;六、七个《小阿维斯陀》写本……此外便是《班达喜兴》和另一部钵罗婆著作”;在起儿漫,这位学者写道,“这里的祆教徒比他们的亚兹特兄弟还要不开化。只有两个《万迪达德》和《耶斯那》的写本,以及许多《小阿维斯陀》残篇。没人会读钵罗婆语。”^①

1796年,起儿漫的一位祆教徒为免女儿被诱拐,秘密逃亡孟买,嫁给当地的商人弗拉姆吉·潘达伊(Framji Panday)。1834年,他的长子成立了一个基金会,帮助印度的伊朗祆教难民;1854年他们的另一位儿子成立“波斯祆教徒改善协会”。同年3月31日,孟买帕尔西人社团派遣一位叫曼那克吉·李姆吉·哈塔利亚(Manekji Limji Hataria)的帕尔西人去伊朗,就那里的祆教徒的社会、经济和文化状况进行综合考察。他在到达伊朗后的一年内,不仅完成了这一使命,而且与起儿漫和亚兹特的长老们一起,修复了倾圮的祆庙和寂没之塔,为祆教徒开办了西式学校。1855年1月

^① Karaka;History of the Parsis. Vol. I,P. 61.

11日,在孟买召开一次帕尔西人会议,讨论哈塔利亚的报告,一致认为,造成伊朗祆教徒的目前悲惨境地的原因有:1. 人丁税;2. 个人受到各种侮辱和伤害;3. 在狂热的人群中处于完全孤立无助的地位。会议决定成立“波斯祆教徒改善基金会”,负责筹集、管理和分配相应款项。会议作出决议:设法取消人丁税;筹款建造亚兹特的一座尚未完工的寂没之塔;为老年和赤贫者提供经济援助;建立青少年教育机构;修复和保存伊朗倾圮的宗教场所。

19世纪时,伊朗祆教徒的人丁税是每年667托曼^①,地方当局和税吏又使这个数字实际增加到大约2000托曼。据统计,大约一千个祆教徒要求缴纳人丁税,其中四成以上的教徒无法承担这笔税额。因此,在上述会议决议中取消人头税呼声最高。基金会为此开展了大量的外交活动,孟买帕尔西人代表和英国驻伊朗公使多次觐见国王。直到1882年,加在伊朗祆教徒头上千余年的人丁税终于被伊朗纳萨拉丁沙赫颁布谕旨取消。这个被印度帕尔西人和伊朗祆教徒称作他们的“大宪章”的谕旨不仅明令取消人丁税,而且宣布在缴纳什一税以及其他一切经济活动中,祆教徒享有与穆斯林同样的权利与义务。应当提及的是,在此期间,“波斯祆教徒改善基金会”共花费了10,956卢比,帮助伊朗祆教徒支付人丁税。

1857年,在帕尔西商人和其他基金会的帮助下,为祆教儿童兴办了学校,此后,帕尔西人每年筹集600卢比,维持亚兹特和起儿漫地区的11所学校。1866年,德黑兰兴办了第一所寄宿制学校,共有31位男孩入学,后因资金短缺而关闭。

19世纪,帕尔西人与伊朗祆教徒在宗教上的交往也有所发展。常有伊朗祭司来到孟买的达迪赛特火庙主持宗教事务。60年代,著名的帕尔西学者第赫姆拉斯·安克莱撒里亚(Tehmuras Anklesaria)开始随他们学习波斯语和“达利语”(Dari)。达利语是

① 托曼(Toman),伊朗旧币单位。一托曼约合一万第纳尔。

伊朗祆教徒使用的一种波斯语方言,说标准波斯语的人一般无法听懂。当时安克莱撒里亚正在编订曼努喜契哈的钵罗婆语祆教作品《宗教的意见》,他请祭司胡达巴克什·法鲁德(Khodabakhsh Farud)回国后查询一下该书的抄本的下落。数年后,除《宗教的意见》的抄本外,胡达巴克什带来了许多抄本,计有曼努喜契哈的书信、他的弟弟柴特斯巴伦的作品“选录”(Wizidagiha)、一部钵罗婆语教义问答、萨珊王朝时期的一部法律作品(Madigan i Hazar Dadestan)残篇、一部《班达喜兴》的修订本以及一部《仪式集》。有些抄本已是孤本,这些抄本的主人为避免散佚,特意让胡达巴克什携往印度。这些抄本一部分经过第赫姆拉斯编订后陆续出版,其余在20世纪初,由其子贝赫拉姆格(Behramgore)和著名的帕尔西学者—祭司波曼吉·M. 德哈布哈(Bomanji·M. Dhabhar)编订出版。第赫姆拉斯与一位伊朗祭司将《小阿维斯陀》译成波斯语,在孟买印刷,输往伊朗。

来自帕尔西人的大量帮助,使伊朗祆教徒的境况有所改善,特别是取消人丁税后的50年可谓伊朗祆教徒的黄金时代。现代教育制度的引进、新思潮冲击,使得传统的祆教信仰多少受到一些影响。一些祭司的后代进入新式学校,许多人最后放弃祖传职业而从事世俗工作。德黑兰的祆教社团发展迅速,对古老传统的基础构成威胁。此外,19世纪中期在伊朗兴起了巴哈伊教,有的祆教徒把巴布看作祆教的救世主苏什扬特,巴哈伊教主张所有人不分种族、民族和社会地位,都是兄弟,对祆教徒有特别的吸引力,许多祆教徒改信巴哈伊教。但是,一般而言,说起伊朗祆教徒的现代化,恐怕还是从巴列维王朝建立开始的。

第十七章 20世纪袄教概观

第一节 本世纪袄教徒的基本状况

一、人数与分布

本世纪初,袄教徒主要居住在印度和伊朗。由于印度政府自从1881年起每十年进行一次人口普查,印度袄教徒的人数及其变化有比较详细的资料。1901年帕尔西人计有93,952人,49%居住在孟买,1941年最多,达114,890人。1971年,印度帕尔西人为91,226人,70%居住在孟买。^① 1981年人口普查的数字为71,630人,70%居住在孟买。^② 印巴分治后的1951年,巴基斯坦的帕尔西人有5,235人,1981年为3,700人,卡拉奇的帕尔西社团规模最大,1988年统计达3,568人。

1960年,据当时伊朗袄教领袖鲁斯塔姆·吉夫(A. Rustam Guiv)统计,伊朗袄教徒有18,000人,伊朗驻巴基斯坦大使提供的数字为17,297人。据前者调查,袄教徒按人数降序分布在亚兹特、起儿漫、德黑兰、设拉子、阿赫瓦兹、伊斯法罕等地。^③

根据以上数字,学者们估计,倘若把散居在世界各地统计在一起,60—70年代的袄教徒大致有12万人;70年代,南亚国家袄教徒有129,000人(印度82,000,巴基斯坦5,000,斯里兰卡500

① 库尔克:《印度的帕尔西人》,第35页。

② 赖特:《当代袄教徒》,第152页。

③ 卡特拉克(S. K. H. Katrak):《谁是帕尔西人?》,第282页,卡拉奇,1965年。

人);伊朗祆教徒为 50,000 人,其中 19,000 人居住在德黑兰;英国和北美祆教徒为 3,000 人;澳大利亚有 200 人。新加坡、香港也有少量祆教徒。^① 80 年代末,90 年代初,帕尔西学者拉什纳·赖特(Rashna Writer),对世界各地的祆教徒进行实地调查,所著《当代祆教徒》(1994 年)称当前祆教徒在全世界有 15 万人,可谓最新、也是最高数字了。

90 年代,前苏联解体,塔吉克斯坦和阿塞拜疆境内一些人要求恢复他们的祆教徒身份,声称他们的祖先在本世纪初都是祆教徒,他们开始在 3 月 1 日过新年节和其他一些祆教节日,并与境外的祆教徒有了联系。伊齐德人(Yezidis)是库尔德人中的一个支派,现在生活在伊拉克、亚美尼亚、格鲁吉亚和叙利亚等地。他们与其他穆斯林库尔德人不同,信仰伊齐德教(Yezidism,波斯语 Yezid,原是神的意思),崇拜上帝胡大(Khuda),其形象是一只孔雀,以及恶魔梅勒克·塔乌斯(Melek Taus),并且信奉谢赫·阿底(Sheikh Adi,1075—1162)为先知。赖特说,大约三百万伊齐德人认为自己就是祆教徒,他们在欧洲的首领与帕尔西和伊朗祆教社团交涉,以期获得承认。^② 尽管学者们在伊齐德教起源于祆教,还是仅仅具有祆教的一些成份这一点上尚有争议,但是,如果他们被祆教社团承认,那么祆教的人数则无疑将大大提高。

从 60 年代起,祆教徒开始向北美移民,估计现在美国和加拿大约有祆教徒 5000—7000 人左右。他们多来自印度、巴基斯坦和世界其他地方。1979 年伊朗伊斯兰革命以后,也有伊朗祆教徒移民北美。伊朗祆教徒聚居在西部温哥华、洛杉矶,少数住在东部的纽约等地,帕尔西人则散居在北美各地。

① 鲍哀丝:《祆教徒》,第 226 页。

② 赖特:《当代祆教徒》,第 245 页。盖斯特(John S. Guest)著《库尔德人中的幸存者:伊齐德人史》(1993)称伊齐德人总共不过 20 万人,赖特之说恐误。

英国与祆教徒的联系在历史上一直比较密切,现在定居英国的祆教徒移民人数与北美大致相同。本世纪祆教徒向英国移民有四次高潮:最初是在两次世界大战之间,其中第一批有 120 人,他们接受了西方教育,有专业技能和职业,在宗教上持自由主义,分散居住在英国各地,每逢祆教新年和重大的节日才到伦敦聚会。首批祆教徒后代已经融入英国主流社会,已经不再自称为祆教徒。在印巴分治促成帕尔西人从印度次大陆移民英国的第二次高潮;第三次高潮分别是在 60 年代从肯尼亚和 1972 年从乌干达,许多帕尔西人移民到了英国,因为当地发生了排斥亚裔人的事件;第四次则是在 1979 年伊朗伊斯兰革命时从伊朗本土移民来的祆教徒,但人数极少,仅 120 人左右。

二、伊朗的现代化和伊朗祆教徒

20 世纪的伊朗祆教徒也开始逐渐城市化,主要原因是德黑兰的祆教社团成为伊朗祆教徒的中心。1900 年时,祆教徒大多集中居住在亚兹特及其周围的农村,约 10000 人,保持传统的祆教信仰,修建了一些新的祆庙和公共设施如蓄水池等。祆教徒出资重修了用于举行祆教各大节日(Gahambar)的场所(Gahambar Khane),规模相当宏大。他们开办了学校,引进现代教育,亚兹特祆教会(Anjoma)首领索赫拉布·卡亚尼安(Sohrab Kayanian)于本世纪初建造了一所女子学校。1850 年,在帕尔西人曼诺克吉的帮助下,把传统的长老会改造成经过选举的祆教会,每人有一秘书和备忘录;与大公会成员一样,每位祆教会的成员均为世袭。在亚兹特,祭司有自己的公会,首领是大祭司,在宗教事务上有决定权。

虽然有些祆教徒经商致富,但是亚兹特和起儿漫的祆教徒的经济和社会地位仍然普遍低下。德黑兰在本世纪初的祆教入口有 325 人,有一座公共礼拜场所(Bahram Ized)供奉行路之神,系 1830 年左右夏天农闲时,德黑兰周围赶往首都花园打短工的农民

所建。1898年德黑兰的祆教徒也成立了一个祆教会,1908年,建了一所火庙供奉 Adaran 之火,由亚兹特的祭司主持。该建筑根据帕尔西人的设计建造,圣火置于中央圣所的金属容器里,使每个进入火庙的人都可以看到。这说明德黑兰的祆教徒得到帕尔西人帮助,同时这一时期他们的宗教生活也得到一定的保证。

本世纪初,有位祆教徒叫贾姆希德·巴赫曼·贾姆希底安(Jamsbid Bahman Jamshidian)经营商业和银行业,成为祆教徒中的首富,他曾主持伊朗的宪法改革,在祆教社团中有很大的影响。1906年伊朗成立议会(Majelis),他当选为第一位议员。此后1909年,议会一致同意伊朗的每一个少数民族都应当向议会推出一名代表,还有一位正式祆教代表是凯·库斯鲁·沙赫鲁克(Kay Khosrow Shahrokh)也很有影响,他是起儿漫人,自幼被曼诺克吉送往孟买读书。在孟买,他不仅学到有关伊朗古代的历史,而且亲眼目睹了帕尔西人的进步。库斯鲁回到伊朗,矢志于祆教社团的进步和伊朗国际地位的提高,连任13届议会代表,为伊朗国家服务30余年。

1925年,恺加王朝被推翻,前首相礼萨·可汗(Reza Khan)登上王位,推行现代化政策,致力于发展伊朗经济,同时强调伊朗辉煌的历史文化传统,以加强民族自豪感和认同感。

伊朗的这种民族主义和爱国主义不仅唤起了对于古代历史与文化的热爱,同时也唤起了对古代信仰的热爱。易卜拉欣·普尔·达伍德(Ibrahim Pur-Davud)出身于穆斯林家庭,他深信:“伊朗人民如果放弃屈服于命运的哲学,像我们勇敢而诚实的祖先那样”,学会把生活看作善恶之间持续的斗争,而与苏鲁支的宗教相一致,那么波斯就能重新获得往日的荣光。为此,他以西方学者(主要是德国语言学家克里斯提安·巴托罗缪)的版本为蓝本,将《阿维斯陀》译成波斯语。在他写的序言里,对祆教推崇备至,“善灵与恶灵之争仅在今世我们的心里……善思、善言和善行是苏鲁支的宗教

的基本原则。伊朗和伊朗人的荣耀和骄傲的永不枯竭的源泉，这就是在这片土地上的儿子，曾经将这一重大的消息告知众人，使他们远离邪思。”^①

普尔-达伍德在伊朗穆斯林中间宣传祆教文化，获得了伊朗祆教徒的欢迎，他出版的《伽泰》译本得到孟买帕尔西人的赞助。他的作品赢得伊朗知识界和自由主义者对于这一古老宗教的尊敬，有些人开始搜求伊朗祆教徒为自己社团创作的启蒙作品。其中有凯·库斯鲁的两部作品《适应时代的马兹达教》(Ayin-i Mazdesnan)和《马兹达教总结》(Furugh-i Mazdesnan)，书中首次提出一些祆教改革思想：简化神学、强调伦理、改革仪式。

起初，宗教改革思想在正统伊朗祆教徒中的影响，远远不如在印度祆教徒中那样重大，因为他们大多数居住在各省，对这些思想界的活动不甚了了，依然沿袭他们古老的宗教生活。30年代，祆教的一次革新引起了整个祆教社团的注意。

历法一直是祆教所注重的问題，礼萨·沙赫实行格利高里式的阳历，而月名则使用祆教名称。19世纪，帕尔西人一部分改革家为使祆历历法与公历一致，每四年在岁末加一天闰日，使祆教在春季庆祝新年，称法希里(fasli，“合乎季节的”)。库斯鲁认为法希里历切实可行，便于和国家推行的新历换算，说服了起儿漫祆教会的首领索鲁斯·索鲁斯安(Sorush Soroushian)以及亚兹特祆教会的索赫拉布·卡亚尼安(Sohrab Kayanian)，经过数年讨论和协商，于1939年实施法希里历，称作“巴斯塔尼”(bastani，“古历”)。但许多在亚兹德的祆教徒认为，新历乃是用异教的、世俗的历法计算他们神圣的节日，于是在次年又恢复了旧历。由于法希里历与旧历在计算日期上的差异，20世纪70年代，德黑兰和起儿漫的祆教徒庆祝新年是在公历3月，而大多数亚兹德的祆教徒在7月；帕尔西人

① Boyce; Zoroastrians, P. 215.

的新年则有 3 个日期,除与伊朗祆教徒相同的两种外,还有舍赫塞历新年,在公历 10 月。

帕尔西人早在本世纪初开始实行土葬。孟买人口众多,用地紧张,那里的祆教徒更是不遗余力地鼓吹殡葬改革,但是遭到正统祆教徒的剧烈反对,大多数祭司拒绝为死者举行仪式。至今在绿荫覆盖的马拉巴山上仍有数座寂没之塔在使用。1937 年,德黑兰祆教徒建造了一块墓地(aramgah,“休憩之地”),原先曼诺克吉造的山顶寂没之塔废弃不用。墓地有流水、树林和绿地,遗体放在棺材里,埋入水泥封起的墓穴,以存不使污染土地之意。两年后,索鲁斯·索鲁斯安在起儿漫也建了一块墓地,但是直到 30 年代,寂没之塔继续使用,1965 年起亚兹特人也开始使用公墓。到 70 年代,只有沙发巴特还有寂没之塔,其他地方的祆教徒都已经实行土葬。

巴列维王朝的礼萨沙赫在位时期,伊朗南部祆教徒变化较少,由于安全有保障,亚兹特的祆教徒人口在 70 年代已经达到 12000 人。40 年代,英国和苏联军队进驻伊朗,修筑了许多公路,大规模实行机械化运输,他们撤走时,一部分交通工具被出售为民用,各省与德黑兰的交通大大改善。现代化的政策使首都德黑兰发展较其他地区为快,而且在祆教徒看来,那里对祆教徒比较宽容。因此,陆续有祆教徒向北方迁移。1945—65 年的 20 年间,亚兹特的祆教徒人数减少了一半,而德黑兰的祆教徒则相应增加了;专职祭司锐减,从 30 年代 200 余名至 70 年代的不足 10 名,亦无公认的大祭司。亚兹特在伊朗伊斯兰化以后一直是祆教中心,到 20 世纪,当地的祭司也不像从前那样具有权威性,来自德黑兰祆教徒的供养越来越少,他们的后代都到首都从事世俗职业。起儿漫的祆教徒也大量迁移到了德黑兰,起儿漫镇上也只有三、四位在职祭司。

平信徒在祆教社团中间拥有绝对权威。由于财富和企业集中在德黑兰,所以德黑兰的祆教会就像孟买大公会那样,在全国的祆教徒中间有极大的号召力。作为平信徒的组织的世俗机构,它主要

进行社会工作和慈善事业，其成员经过选举担任，包括正统袄教徒，也有改革家。从南方来的袄教徒，在城市生活中尽可能地维持他们古老的仪式；而改革家们则强调“理性的虔诚”，试图说服选举社团放弃一些仪式的宗教生活。他们成立各种研讨会，出版书籍和杂志，到起儿漫和亚兹特宣传他们改革主张，从 70 年代起，组织当地的儿童参加夏令营，介绍现代的生活方式。

三、20 世纪印度和巴基斯坦的帕尔西社团

印度帕尔西人的城市化始于 17 世纪大量迁移孟买的时候，19 世纪基本已经完成城市化过程。到了 20 世纪，古吉拉特的一些农村地区还有一些帕尔西人农民，但在 30 年代末，他们都涌入孟买。帕尔西大公会下属的一些基金会的董事会为这些来到城市的农民提供培训的机会，以免大量失业，建造公有住房，供无家可归者居住。

印度独立后，帕尔西人的宗教生活起了一些变化。第二次世界大战期间政府采取的一些经济措施，沿续到印度独立以后，例如不得举办公共筵席禁令，使帕尔西人终于停止举行全社团成员参加的传统六大节日庆典；纺织圣带(Kusti)的羊毛也很难进口，以至大公会不得不紧急呼吁取得特殊配额。当局规定，宗教学校必须向所有人开放，使帕尔西人办的学校失去了袄教的气氛。物质生活的发展对古老的袄教生活也形成了不小的冲击，孟买和德黑兰的宗教家庭的炉火熄灭了，代之以电、气或油为燃料，家庭崇拜活动也随之消失，现代化的城市生活也使袄教徒对宗教的兴趣日减。

但是，帕尔西人的变化还表现在袄教信仰方面。面对日益世俗化的帕尔西社团，一些帕尔西人吸收了印度教的元素，以新的方式解释袄教信仰。有的把袄教和现代“古鲁”(guru, 印地语, “贤人”)如梅赫尔·巴巴(Meher Baba)联系起来，许多袄教徒家里除先知苏鲁支的画像外，还悬挂这些印度圣哲的画像。其他人则根据《吠陀》解释《阿维斯陀》，加尔各答的袄教协会于 1967 年出版了一位

印度教学者的《伽泰》译本,这位学者称《伽泰》为“第五吠陀”,苏鲁支的《伽泰》是 Chisti(印度的一种神秘主义教派)崇拜经典。1951年,一位律师伊拉什·塔拉颇瑞瓦拉(Ilach Taraporewala)出版了《苏鲁支的圣歌》。前半部以巴托罗缪的译本为蓝本,逐字逐句翻译;后半部作注后,又提出了一个译本,声称是对前文文字背后的“思想”的翻译,用他自己的话说是表明“梵语经典中我高度推崇的所有思想在《阿维斯陀》里也可以找到”。他反对用后期祆教神学的观点去解读《伽泰》。从此,帕尔西和伊朗祆教徒翻译《伽泰》都采取同样的办法,先给出一个译本,然后根据自己的理解重新予以解释。

一位生活在 3000 年以前的先知教导需要重新解释,本不足为奇,但是,在当代祆教徒那里对先知苏鲁支本人的教导究竟是什么,也有各种不同的意见,帕尔西人、伊朗人和西欧学者对经典的翻译有很大的差异。

1947 年 8 月印巴分治后,一些巴基斯坦帕尔西人移民到了西方国家,大多数帕尔西人居住在卡拉奇、拉合尔和基达等地。现在卡拉奇有一个最大的帕尔西人社团,早在 1918 年,当地的帕尔西人成立了卡拉奇帕尔西祆教会信托基金,掌管帕尔西人的信托财产和两座寂没之塔。塞特·埃都尔吉·鼎绍(Seth Edulji Dinshaw)和鲁斯托姆吉(H. J. Rustomji)开始建造公共住房,卡瓦斯吉·卡特拉克(Kavasji Katrak)亦参与其事,所建卡特拉克宫至今仍是卡拉奇祆教徒社交和娱乐场所。本世纪上半叶,在一些大家族的资助下,卡拉奇以及散居在北印度各地的祆教徒社团开始拥有了自己的医院、学校、出版社、报社等公共设施和机构,一个自给自足的社团已经初具规模。

第二节 改信和外婚,当代祆教的世纪之争

一、帕尔西社团与伊朗社团的差别

当代世界祆教徒主要分属两个集团,即帕尔西社团和伊朗社团。虽然他们都认为是正宗波斯人后裔,有共同的信仰,但是这两个社团长期生活在政治和社会环境迥然不同的国家里。伊朗祆教徒除德黑兰社团外,多在乡村以农耕为生,而帕尔西人则以贸易为主,且19世纪已经基本完成了现代化过程,是“最‘西化’的印度社团”。^①由此,双方在生活方式和文化水准方面存在许多差异乃是应有之义;伊朗祆教徒重视《伽泰》中苏鲁支的教义和哲学,为免受到伊斯兰教徒的无端攻击,在伊朗生活的时候,除了在宗教节日和礼拜之外,平时早已不再系圣带,穿圣袍。帕尔西人则比较强调祆教中的仪式内容。当代伊朗祆教徒多行土葬,而帕尔西人大多则坚持寂没之塔。伊朗祆教徒照法希里历庆祝祆教节日,帕尔西人则照舍赫塞历。伊朗祆教徒对伊朗有强烈的归属感,而帕尔西人则认为伊朗是他们的祖国(motherland),而他们的所在国也是祖国(fatherland)。伊朗祆教徒至少在社团里依然讲波斯语,而帕尔西人则用英语交流思想等等。

19世纪前后移民印度的伊朗祆教徒得帕尔西人之助,双方生活在邻近的社区里,相互通婚,这些差异被掩盖了。但是,散居西方的伊朗祆教徒和帕尔西人分别生活在各自的社团里,他们对祆教的教义和实践的不同理解和区别,于是差异便逐渐表现得特别明显。兼之双方缺乏交流,也缺乏交流的欲望,双方保持着一种疏远的状态。不过温哥华的祆教社团是一个特例。那里有500祆教徒,伊朗人、帕尔西人各占一半,他们形成一道不成文的规定,一起举行社交活动,有祆教徒把英语翻译成伊朗语,聚餐时有伊朗食物也有帕尔西食物。至于宗教仪式,则按照双方的教历,由祆教徒聚会的场所“密特拉殿”(Dar-I Mehr)统一登记,以方便双方教徒安排活动。温哥华的祆教社团每月安排两次周日读经班,伊朗人和帕尔

①. Writer: Contemporary Zoroastrians, P. 72.

西人一起学习祆教传统,同时也提供了相互了解和交往的机会。这在北美祆教徒中间也是独一无二的。温哥华的祆教徒每年还选出一些“指导员名单”,伊朗人和帕尔西人各占一半。

一般而言,不仅在祆教徒的故国印度和伊朗,散居在北美、英国和澳大利亚的祆教徒那里,帕尔西祆教徒与他们的伊朗教友,在祆教信仰和实践的理解上的差异、历史上形成的社会-文化方面的差异,所造成的疏远状况相当严重,以致有的祆教徒认为,“当代社团的中心议题,就是要对宗教(祆教)进行解释和再考察”^①,在此基础上,帕尔西人和伊朗祆教徒对祆教的信仰和实践得以重新整合,而这一整合将决定着散居世界各地的祆教徒的未来。^②

二、改信

在历史上,波斯帝国实行宽容的宗教政策,允许各地臣民保持自己的信仰。萨珊王朝祆教成为国教,故早期大祭司卡达尔的铭文里有“许多信仰魔鬼的宗教者,由于我的行动,他们放弃了魔鬼的宗教”^③之语,说明那时祆教有传教之举。沙普尔二世在位期间(309—379年),与波斯境内基督教关系紧张,祭司阿达巴赫(Adarbah)在一次有个宗教首领参加的全国宗教会议上申明,祆教“真理”是无可辩驳的,沙普尔宣布:“既然我们在世上看到了宗教(Din,指祆教),就不再宽容伪宗教,我们将变得极其热情。”全国开展了消灭异教的活动。自从阿拉伯征服波斯,波斯的伊斯兰化,祆教徒渐成一个少数民族,如何保持信仰,采取措施不使祆教徒改信他教,乃是当务之急,自然无暇顾及使异教徒改信祆教的事了。后期的祆教钵罗婆语经典以及《教义问答》,在谈到“异教徒”和“改信”的主题时,督促平信徒远离异教徒,更加关心的是防止祆教徒背教,而不是接受异教徒入教。在帕尔西人生活的印度社会里,宗

①② Writer: Contemporary Zoroastrians, P. 68, 201.

③ 参见本书第11章,第1节,第4点。

教与种族是一体的,这种倾向对帕尔西人的改信的观念有所影响,但是,在理论上,祆教徒并不反对改信。因此,当代祆教徒一般都强调祆教的民族特点,不主动向外传教,不接受非波斯血统的人入教。

自本世纪起,始有帕尔西人中的改革派倡导吸收异教徒入教,以免因为人数的自然减少而消亡。赞同改信的祆教徒称,如果苏鲁支当初未曾使国王维斯塔斯帕和王后改信,何来祆教?并引用《伽泰》为证:“现在我要说起那至德者告诉我的,这些话要让人中至善者都听见:‘你们这些听从且尊重我主的人,将臻于完美和永生……’”因此,苏鲁支的教训是普遍适用的社会-伦理法典。德哈拉认为,“先知深信,在天之父委任他传布的宗教,对全人类来说是最好的。”^①他相信壮大祆教的人数对当代祆教徒是重要的,“祆教欲作为一种活着的信仰,在团体中就必须有足够的人数来维持其价值。”^②不必把种族和宗教问题扯在一起。然反对改信的正统派祆教徒也大有人在,维玛达拉尔(J. J. Vimadalar)于1910年在《东方评论》上发表数篇文章,强调祆教的独特性和民族性。1912年著《种族交婚科学面面观》,论及祆教的同一性和纯洁性抵抗日益严重对传统遗产的淡漠,认为非祆教徒的配偶不适合改信祆教。

1903年印度钢铁大王R. D. 塔塔(Tata)为他的法国妻子苏珊娜·布里埃尔(Suzanne Briere)举行入教礼(navjote),这是帕尔西首次有文字记载的接纳外族人入教的事例。它在帕尔西社团引起一场轩然大波,以塔塔为首的自由派和以大公会董事会为首的保守派在这一点上开展了许多争论,并于1906年引发了一场著名的诉讼。由两名帕尔西法官和一名英国法官组成的法庭虽然以各种理由拒绝受理此案,但是两位帕尔西法官都认为:“即使一个异教徒满足所有的条件,举行了所有必要的仪式后,被接受入教,他

①② Dhalla, Zoroastrian Theology, P. 11-13, 368.

或她,就其权力而言,都没有资格使用被告所安排和控制的基金会和机构,享受其福利;它们是仅为帕尔西社团成员而设立,是为他们而捐赠,帕尔西社团包括帕尔西人,他们是最初来自波斯的移民的后代,是帕尔西父母所生,是信仰祆教的,不论暂时还是永久来印度的,以及已经完全且适当地被允许入教的帕尔西父亲与异教母亲所生的孩子。”^①这一关于帕尔西人的定义实际上被帕尔西社团视为法律一直延续到今天。另一方面印度教徒中也有不少人反对与帕尔西通婚,如英·甘地因丈夫是祆教徒而受到非议。

1981年孟买大公会决定,嫁给非祆教徒的帕尔西女子无权选举下一届大公会,六位帕尔西女子认为此举否认了这些外嫁女子的祆教徒身份,遂诉至法院。2月,孟买民事法院判决大公会胜诉,帕尔西女子当天即上诉至孟买高等法院,后者维持了外嫁女子的选举权,但是这些女子在选民登记册上应另外列出。

改信之争主要发生在印度,但波及到伊朗祆教徒也分成了两派,一些不赞同让伊斯兰伊朗人改信祆教的祆教徒,一则是认为他们是变节者,不得重新让他们入教,以保持祆教的纯洁性,一则是担忧会由此引起伊斯兰教徒的不满和迫害。赞同者则认为改信可以增加祆教徒的人数,由此或可产生祆教复兴,在巴列维王朝时期,这种思想逐渐占了主流。祆教徒所娶外族人妻子,与外族人结婚的祆教徒(包括祆教女子)的后代可以入教,新改信其他宗教如伊斯兰教或巴哈伊教的祆教徒允许再改信祆教。但是接受非祆教徒入教的行动一直是以非常谨慎的方式进行的,德黑兰祆教会对此有明确的规定,与祆教徒结婚,并登记为祆教徒的外族人必须有德黑兰祆教会的三种文件:非祆教徒一方要签署一份宣誓书,表明当事人信仰祆教,真诚希望为祆教社团接受;由一位指定的麻别颁发的证书,证明相关之人已经学会了祆教信仰的基本的祷词和主

^①② Writer; Contemporary Zoroastrians, P. 125.

要原理；由 7 位祆教徒签署证书，证明此人性格善良正直。^②1979 年以后，伊朗祆教徒接受外族人的改信实际上已经中止了。

自 80 年代起，祆教的改信之争转移到了散居西方国家的祆教社团。

1983 年 3 月 5 日在新泽西州的新罗舍尔(New Rochelle)的“密特拉之殿”，两位伊朗祭司和两位帕尔西祭司同时为美国人约瑟·彼得森举行入教礼。为彼得森行入教礼的祭司之一凯希·安提亚(Kersey Antia)在当天的演讲中，对那些不主张接受外族人改信祆教的帕尔西人提出了尖锐的批评：“那些在东半球想要重申他们反对改信的训令的人，看来对我们的后代或者他们心目中的宗教并无好处，他们不在乎我们所有的后代在他们的治理下是不是祆教徒，因为与外族通婚是出于无奈，和他们无关。和他们结盟，就是和那些将使我们的孩子和孩子的孩子们仍然做祆教徒的任何机会破坏殆尽的人结盟。”

这一被祆教徒称为“祆教历史上的一个里程碑”的事件在祆教社团引起各种反响。有的祆教徒认为，不能把彼得森的入教称作“改信”(conversion)，因为改信有强迫人人教的意思，应当称作“接纳”(acceptance)，他是主动要求入教的。有的祆教徒提出，既然基督徒的后代都可以入教，与祆教徒结合的非祆教徒如果提出入教的要求，也应当予以满足，他们的后代，更应当“接纳”为祆教徒了。还有的人强调，以北美信仰自由的宪法而言，接受外邦人入教乃是天经地义的事。事实上，愈来愈多的北美祆教徒把接纳外族人入教看作发展其社团的一种手段。

在这样的背景下，一些北美的祆教组织闻风而动，鼓吹接受外族人改信祆教。1983 年 1 月大纽约祆教协会总会收到一份报告，题为“接受还是不接受加入祆教与未来”，提出在一个与原住国完全不同的社会环境里定居的祆教徒，面临的一个“要务”，就是重新定位。谁是祆教徒？“任何举行过入教仪式被批准加入本教的人，

以及或者任何举行过入教仪式的祆教徒的后代,只要他没有采纳其他宗教。”^① 80%的成员同意这个定义。加利福尼亚祆教中心在其新闻简报《祆教徒》(1987年5、6月号)上发表公告,表示欢迎接受研究和理解苏鲁支教训的入教。1983年4月在加拿大蒙特利尔召开的第四届北美祆教大会授权魁北克祆教协会收集各种关于“接纳”(外族人入教)的观点,征求19名著名祆教徒学者和知名人士的意见,在祆教国际性杂志《帕尔西亚纳》(Parsiana)上发表。

正是在北美祆教徒中要求接纳外族入教的呼声愈来愈强烈的前提下,80年代末,从穆斯林改信祆教的阿里·贾法莱伊(Ali Jafarey)成立了祆教传教性组织苏鲁支会(Zarathushtrian Assembly)。他在1991年6月号上的撰文,称该会宗旨是“向缺乏其有教益智慧的世界宣传苏鲁支的消息”。苏鲁支会接受“有见地的行过成年礼的”男女祆教徒加入该组织,而不论其是否天生的还是主动入教。贾法莱伊把他的传教地区选择在南加州,相信那里的伊朗流亡者和美国知识分子会接受祆教教义。他提出,他捍卫的不是信仰祆教的种族,而是祆教本身。而从这一组织的名称就可以看到,贾法莱伊所强调的是指《伽泰》中的苏鲁支本人的教训。

北美祆教徒的争论在伊朗和印度祆教徒中间引起了不同的反响:伊朗祆教徒表示赞同,德黑兰祭司会议(Council of Mobeds)就彼得森入教一事称,“如果我们祆教徒相信我们的宗教是世界上现有伟大宗教之一,对于全世界人民都是有益的,那么,我们就必须坚持宣扬它。我们必须接受想加入苏鲁支教的人。事实上,我们应当效法那些为我们立下榜样的人。”^②但是,帕尔西祭司的观点正好相反,三位著名的帕尔西祭司著文反驳祭司会议的立场。孟买祆教研究主任胡济斯·米斯特利(Khojeste Mistree)所著《改信——走向分裂》,集中反映了当代帕尔西祭司对改信的观点:“欢迎改信

①② Writer: Contemporary Zoroastrians, P. 125, 127.

的论据看来只有一个,即对我们人数的迅速减少因而为我们种族的衰落感到担忧……许多赞成改信的说客们在论证这一点时看来用的是前后不一致的方法。他们想使改信得到允许,以便阻止一个濒临灭亡的种族因而也是宗教的衰落,不过他们声称种族不应成为决定加入他们相信是普遍的宗教的标准。那么为什么这个宗教数千年来事实上一直限制在一个单一的人种家族里,而与之不可分离呢?”^①

对于外邦人改信祆教,普遍祆教徒的观点是“有选择的接纳”,即不主动向外邦人传教,但可以接受他们入教的要求。少数从亚兹特和起儿漫来的祆教移民的所谓“有选择的接纳”,是针对伊朗穆斯林而言的,坚决反对他们入教。赖特的问卷调查反映出,以帕尔西人为主体的英国祆教徒在是否接受外邦人入教上更加显得保守一些。^②

三、外婚

历史上波斯人与异族通婚之事不绝于史书,马其顿的亚历山大娶大流士三世之女丝妲荻拉(Statira)和巴克特利亚的首领之女罗珊纳(Roxanne)为妻;波斯王室的瓦赫兰五世、库斯罗一世、二世和伊嗣俟都曾娶外国公主。但这都被视为一种政治行为。一般祆教徒实行族内通婚,且被视为宗教义务,《丹伽尔特》(第3卷,第80节)有言,“男子受宗教教训的约束,应当与信(祆)教的女子缔结婚姻,以免罪恶和争斗,于是,通过祈祷和礼拜神,他们的力量就会增加,与他们同种族的人们就会从地狱中得救”。与伊斯兰教徒一样,男性祆教徒可以娶异教妻子,而女性则不可嫁给外族人。据传库斯鲁一世与也门的阿拉伯人缔结和平条约时特别加进一条,禁止阿拉伯人娶波斯女子。阿拉伯征服后,为免祆教和种族的灭亡,祆教徒将改信他教视为不赦之死罪(margarzan),10世纪的

^{①②} Writer: Contemporary Zoroastrians, P. 126, 232.

《阿沙瓦希斯坦的赫米特教义问答》答第 42 问说“祆教徒与穆斯林女子交媾且因此交媾而使穆斯林女子怀孕生下孩子的,即为 tanapuhl 之罪(即此人死后无法走过分别之桥,而堕入地狱)。如果(祆教女子与穆斯林交媾)那个孩子年过 15 而仍为穆斯林,那个怀孕的即为不赦之死罪。”这一时期的其他祆教经典都重申同样的诫命,显然是为了抵制伊斯兰教的渗透。但是,本世纪不论在印度还是北美或英国,祆教徒与外族通婚的现象逐渐增多,特别是在北美祆教徒中间,由于专业人士较多,流动性较大,兼之新一代祆教徒在美国出生和成长,与非祆教徒结婚的现象在所难免,祆教传统的族内通婚制度受到挑战。

一般而言,不论帕尔西人还是伊朗祆教徒都不主张与外族结婚,这种现象常常遭到社团、家庭和祭司的抵制。有的祆教徒有美满的婚姻,但是因为与非祆教徒结婚,不仅内心有“背教”感,而且面临来自社团的无形压力。特别是祆教女子,按惯例,如嫁给外族人,本人和后代都会被视为脱离祆教社团。但是,帕尔西人不仅受到祆教教义上的约束,而且长期以来受到印度种姓族内通婚的影响,把祆教徒的外族通婚看成与“魔鬼”崇拜者结合。与外族人通婚者往往被断绝与社团的联系。1936 年新颁布的《帕尔西婚姻与离婚法》,把族内通婚以法律形式规定下来:“在本法律中……‘丈夫’是指一个帕尔西丈夫;‘婚姻’是指帕尔西之间的婚姻,不论是在本法律实施之前还是之后所缔结的;一个‘帕尔西人’是指一个帕尔西祆教徒,‘妻子’是指一个帕尔西妻子。”该法律是 1865 年颁布的同一法律的修正,对帕尔西人作出了特别的界定。1936 年,浦那的辩护律师浦那瓦拉(Poonawala)致信孟买大公会,询问嫁给非祆教徒的帕尔西女子的权益问题,她们是否可以参加祆教葬礼。大公会的答复是,那些嫁给外族人的祆教徒即使没有声明放弃祆教信仰的女子,也不能享受孟买大公会的基金和财产,显然被视为脱离了与社团的联系。帕尔西人占多数的英国祆教社团对外婚同样持

比较保守的态度,1985年,一位前祆教协会主席去世,祆教社团阻止他的欧洲裔妻子参加祆教徒的追思仪式,尽管她与祆教社团多有助益。

伊朗祆教徒在伊朗也是少数民族,与外族通婚将减少祆教徒社团的人数,但在西方的伊朗祆教徒则比较开放,接受除穆斯林以外的配偶入教。我们要指出的是,在散居西方的祆教徒中对于族外婚姻尚未形成固定的规范,在自由派的祆教徒中间,外婚现象与日俱增,“每三个婚姻中就有一个是与外族通婚,”^①因此一些祆教祭司也开始讨论如何为这类妇女的孩子行祆教成年礼。

当代祆教的外婚与改信之争,不仅仅是祆教的教义之争、仪式之争,也不仅仅是保守派和自由派之争,它从一个更深刻的层面反映了当代祆教徒,特别是移民西方的祆教徒面对西方价值观、生活方式以及宗教世俗化等等外来影响的多方面的挑战,所进行的一种重新整合。

四、祆教徒的国际组织和交流

各国祆教徒都有自己的社团,有各自的社团首领(akabir),负责组织社交、慈善和宗教工作。一些祆教徒长期集中居住的地方如伦敦和香港,有祆教协会。大洛杉矶地区即有三个祆教协会:以伊朗人为主的加利福尼亚祆教中心(Zoroastrian Center),以帕尔西人为主的加利福尼亚祆教协会(Zoroastrian Association of California),以及成立于1988年的传统马兹达亚斯那祆教协会(Traditional Mazdayasna Zoroastrian Association),由一些自称代表正统祆教观念的祆教徒组成。

20世纪下半叶,祆教徒还成立了一些世界性机构。1960年在德黑兰召开首届世界祆教大会(World Zoroastrian Congress),1964年、1978年在孟买召开另外两届大会,使全世界的祆教组织

^① Writer: Contemporary Zoroastrians, P. 133.

相互之间建立了联系,成为一个讨论共同关心的问题的论坛。70年代,印度帕尔西人建立了“印度祆教会同盟”(Federation of Zoroastrian Anjomans of India)。1975年,第一届北美祆教讨论会(North American Zoroastrian Symposium)在多伦多举行;1977年,第二届北美祆教讨论会在芝加哥举行。在这些会议上,除上述非祆教徒可否入教和外婚现象之外,还讨论了如何制止祆教祭司人数的持续低落,仪式和庆典在祆教宗教生活中的作用,如何研习祆教信仰,如何对孩子进行宗教教育,如何实行葬礼等等一系列当代祆教徒面临的共同问题。

祆教作为一个一神教宗教已经存在了3000年。在这3000年间,祆教经历了诸多坎坷,也有过波斯帝国和萨珊王朝时代,有过辉煌的历史。尽管祆教一直是一种民族性宗教,但是它对世界文化的贡献却是巨大的。它的宇宙观、救世说和末世论为希腊哲学、犹太教、基督教和伊斯兰教提供了许多养份。在东方,祆教的影响也相当大,在相当长的一段历史时期内,不仅是伊朗文化圈内各民族的精神支柱,而且也是一些非伊朗民族的信仰之所系。其锋芒甚至还深入到为儒家文化所浸染的中华大地上。从另外一个侧面说,这也是华夏文明内部孕含有巨大的包容性。

当代祆教徒在世界上仅存15万人上下,但是祆教价值观念仍然是他们的共同的精神和文化纽带。在风云多变的20世纪,散居在各地的祆教徒仍然以祆教作为他们的人种——民族的身份,为他们的宗教和悠久而辉煌的历史而骄傲,祆教仍然是祆教社团的凝聚力之所系。尽管当代祆教徒散居世界各地,尽管祆教社团日益受到现代生活的影响而世俗化,尽管祆教徒之间还存在种种分歧,只要祆教徒谨守其精神家园而不失,“善思、善言、善行”,苏鲁支的这一绵延数千年的古老教训,不仅将作为祆教社团核心的精神支柱而继续存在下去,而且仍将对于世界文化展示自己特有的魅力。

附录一：

祆教大事年表

公元前 5000—公元前 2000 年

游牧的印欧部落生活在广袤的南俄罗斯草原，其东部分支就是伊朗-雅利安人的直系祖先印度-伊朗人，他们自称雅利安人。

公元前 2000 年

印度-雅利安人与伊朗-雅利安人开始分化。

公元前 1500 年

印度-伊朗人大举迁居中亚。这一历史上的大迁移，持续了数百年。

公元前 1000 年

(1) 苏鲁支诞生于这些迁移中的某一个伊朗-雅利安人的部落，这个部落即所谓“阿维斯陀人”。

(2) 苏鲁支 30 岁接受启示，在古代印度-伊朗宗教的基础上，创立一神教教义。苏鲁支创作《伽泰》。

(3) 苏鲁支传教，某个伊朗-雅利安人部落联盟首领维斯塔斯帕归依祆教。

(4) 苏鲁支 77 岁时死于部落间的争斗。

(5) 祆教在东伊朗地区传播，《阿维斯陀》中“新阿维斯陀”(Younger Avesta)部分的经典开始创作。

公元前 614—公元前 550 年 米底(Media)王朝时期

祆教始在西伊朗人和祭司中间获得信徒。

公元前 550—公元前 330 年 波斯帝国时期

居鲁士大帝(Cyrus the Great, 公元前 550—530 年), 阿黑门

王朝(Achimenid)诸王,信仰祆教,实行宗教宽容,各地宗教都被允许保留。

阿尔塔薛西斯二世(Artaxerxes I,公元前404—公元前358年):始建祆教火庙、确立祆教历法;祆教异端佐尔文派产生;祆教祭司继续创作《阿维斯陀》,并以口传方式代代相传。

公元前333—公元前326年

(1)亚历山大(Alexander the Great)于公元前328年征服波斯帝国;祆教祭司被杀;祆教传说,经典《阿维斯陀》被付诸一炬。

(2)希腊化时代,祆教伪经出现。

公元前312/311年 塞琉古帝国(Seleucid empire)建立

创作文字形式的《阿维斯陀》。

公元前141—公元224年 安息王朝(Empire of the Arsacid Pathians)时期

安息国王伐拉黑许(Valakhsh)下令收集《阿维斯陀》。

公元224—651年 萨珊王朝(Empire of the Sasan)时期

(1)阿尔德希尔一世(Ardashir I,? 224—651年在位)建立了一个政教合一的国家,祆教大祭司坦撒尔(Tansar)下令收集《阿维斯陀》经典。

(2)沙普尔一世(? 240—270年在位)时期,卡达尔(Kirder)晋升为祭司长,排斥异教。大量兴建祆教火庙。

(3)萨珊王朝统治期间,一位不知名的祆教祭司发明阿维斯陀字母;库斯鲁一世(Khusrow I,531—579年在位)时期,《阿维斯陀》21篇并钵罗婆文注释著成。其他祆教经典也随之陆续问世。

公元510年 《梁书·蔡撙传》：“天监九年，宣城郡吏吴承伯挟祆道……”

此为最早汉地祆教记载。我国各少数民族在接受佛教伊斯兰教以前，多有信仰祆教者。

公元581—907年 隋唐时期

我国政府专门设立在华祆教徒的官职,名萨宝。

公元 636 年 阿拉伯人挥师进入萨珊王朝

公元 651 年,伊嗣俟三世(Yazdegird III,公元 632—651 年在位)在木鹿被杀,萨珊王朝灭亡。祆教徒至今仍以该国王即位或逝世年份为祆教纪年。阿拉伯统治者对祆教徒征收人头税,允许他们保持原有信仰。一些祆教徒改信伊斯兰教,多数伊朗人坚持祆教信仰。

公元 661—750 年 伍麦叶王朝(Umayyad Dynasty)时期

约公元 700 年,阿拉伯语成为伊朗官方语言,大量祆教作品被翻译成为阿拉伯语。伊斯兰教在伊朗广泛传播。

公元 750—1258 年 阿拔斯王朝('Abbasid Dynasty)时期

(1)伊朗祆教徒人数骤减,10 世纪起,起儿漫(Kerman)和亚兹特(Yazd)两地可以见到他们的踪迹。

(2)9 世纪后期祆教祭司曼努喜契哈作《宗教的意见》。《宗教事迹》于 10 世纪问世。

公元 845 年唐武宗 “勒大秦穆护三千余人还俗。”(《唐会要》卷 47)

公元 936 年

一批祆教徒横渡波斯湾,在印度古吉拉特的塞犍(Sanjana)登陆,他们是当今印度祆教徒帕尔西(Parsees)社团的祖先。

公元 941 年

塞犍建造起第一座火庙。此后 300 年里,帕尔西人向印度西部沿海城市发展。

公元 1290 年

印度祆教徒分为五个道,每个道均有至少一名祭司负责祆教事务。

公元 1465 年

平信徒昌嘉·沙赫把因战乱而流徙的圣火迁至纳夫萨里,并

且于 1478 年首次派遣帕尔西人往伊朗取经,挟回首部《教义问答》。昌嘉·沙赫的事迹表明祆教平信徒在帕尔西社团中的力量上升,祭司阶层的势力衰退。

公元 1642 年

(1)纳夫萨里的帕尔西人成立大公会,随后孟买大公会也于 1728 年宣告成立。大公会由平信徒和祭司组成,是帕尔西社团内部行政管理机构,祭司管理宗教事务的权力得到大公会认可。

(2)1661 年,英国获得孟买的经营权,大量帕尔西人迁居孟买,如今孟买已成为印度祆教徒主要聚居之地。

1753 年

莫卧儿帝国阿克巴占领古吉拉特,召见祆教祭司梅赫尔吉·拉纳,以后祆教徒的状况得到改善。

1759—1761 年

法国学者杜贝农在苏拉特与帕尔西人一起研读祆教经典并携回欧洲翻译成法语,西方祆教研究始乎此。

十九世纪上半叶

帕尔西人基本完成城市化。十九世纪 20 年代,引进西方近代教育制度。

十九世纪中

在印度民族资本主义改良运动的背景下,帕尔西人开始酝酿祆教的改革。1851 年,青年孟买派为代表的激进派,成立“宗教改革协会”,与“正统宗教协会”为代表的正统派展开激烈辩论。

1850 年

帕尔西人在广州建火庙。

1854 年

孟买祆教徒成立“波斯祆教徒改善协会”;同年,孟买祆教徒派遣哈塔利亚去伊朗,实际了解那里祆教徒的状况。翌年,成立“波斯祆教徒改善基金会”,由此揭开了援助伊朗祆教徒的序幕。

公元 1865 年

印度总督立法会议颁布“帕尔西人婚姻与离婚法”和“帕尔西人继承法”。

1870 年

祆教学者卡玛出版专著,结束长达 100 年的卡德米派和舍赫塞派的闰月之争。

1888 年

伊朗沙赫纳萨拉丁颁布谕旨,免除伊朗祆教徒的人丁税。

1925 年

礼萨·可汗即位,伊朗开始现代化。礼萨国王实行公历,月份用祆教名称;1935 年,伊朗祆教徒实行法希里历,以便与公历换算,标志着伊朗祆教徒宗教改革的开始。

20 世纪

两次世界大战之间,有祆教徒开始移民英国;60 年代以来,又有祆教徒移民北美。90 年代,据统计全世界共有祆教徒 15 万人,按人口多少顺序分布在以下各地:印度的孟买等地、伊朗的亚兹特、起儿漫和德黑兰等地、巴基斯坦的卡拉奇等地、英美各国以及东南亚等国各大城市。

1933 年

帕尔西人在上海重建火庙。

1975 年

第一届北美祆教徒讨论会在加拿大多伦多召开。

1978 年

第三届世界祆教徒会议在孟买举行。

附录二：

祆教英汉对照专名索引

A

- Adar I Gushnasp 萨珊王朝的三大圣火之一古斯纳斯普火
- Aesma (阿维斯陀语,“嗔恚”) 艾斯玛,伊朗-雅利安神话中的恶魔
- ahl al-dhimma 契约之民,参见 Dhimma
- ahura (阿维斯陀语,“主”,梵语作 asura,汉译阿修罗) 伊朗-雅利安人称呼“神”的三个集合名词之一,另参见 Daevas, Baga
- Ahura Mazda (阿维斯陀语,“智慧之主”,钵罗婆语作 Ohrmazd,新波斯语作 Hormazd,粟特语作 Xurmazta,回鹘语 Xormuzta,蒙古语 qormusta) 阿胡拉马兹达,祆教之创造主
- Ahuna Vairya (钵罗婆语作 Ahunvar) 《阿胡那·法里耶》,祆教祈祷辞之一
- Airyaman (阿维斯陀语“友谊”,梵语作 Aryaman) 阿利雅曼,伊朗-雅利安神
- Airyema ishyo 《阿利耶玛·伊素》
- Aiwisruthra 祆教第四个时辰,自日没到子夜,归英雄灵魂保护
- Ameretāt (阿维斯陀语,“长寿”或“不死”,钵罗婆语作 Amurdād) 阿梅尔拉达特,祆教神话中植物的保护神
- Amesa Spenta (阿维斯陀语,“善神”,钵罗婆语作 Amahraspand, Amesaspand) 祆教神话辅佐阿胡拉马兹达的六天神的统称
- Anahita 参见 Aredvi Sura Anahita

Angra Mainyu(阿维斯陀语,“恶灵”,钵罗婆语 Ahriman) 与阿胡拉马兹达敌对的恶灵

Anjoma 袄教会,近现代袄教社团的长老会

Anshan 安善,地名

Apam Napat 阿帕姆·纳帕特,袄教三大阿胡拉之一

Apaosa 阿帕索,伊朗-雅利安神话中的恶神之一

Apas(钵罗婆语作 Aban) 阿帕斯,伊朗-雅利安神话中的水神

Arachosia 阿拉霍西亚

Aredvi Sura Anahita (阿维斯陀语,分别意为“湿润的”、“强壮的”,大能的”、“无玷的”,印度-伊朗语(?) * Harahvati,梵语作 Sarasvati,汉译婆罗室瓦底,佛典译辩才天女) 艾德薇·苏拉·安那希塔,伊朗-雅利安神话中的女神之一

Arstat(阿维斯陀语,“正义”) 阿斯塔特,伊朗-雅利安神话中的一位女神

Arta Viraz Namag 《正直人维拉兹之书》

Aryana Vaejah 雅利安·维杰

Asa (阿维斯陀语,梵语作 rta,汉译“梨多”或“宇宙理法”) 阿莎

Asavan(阿维斯陀语,“拥有阿莎的人”) 义人

Asa Vahista(阿维斯陀语,“至善的公义”) 阿莎·瓦希斯塔,火、宇宙和人类秩序的保护神,袄教六天神之一

Asem Vohu 《阿瑟姆·乌胡》

Asi 阿喜,伊朗-雅利安神话女神之一

Asman(阿维斯陀语,“天空”) 阿斯满,伊朗-雅利安神话中的天空之神

Astvat. ereta(“那成了肉身的正义”,源自苏鲁支语,“愿正义成了肉身”) 阿斯特伐勒特,袄教传说苏鲁支之子,救世主之名

Asto-. vidhatu(“解体”,“死亡”) 艾斯托维哈图,伊朗-雅利安神话中的魔鬼之一

Atar(阿维斯陀语) 阿塔尔,伊朗-雅利安神话火神
Atas Bahram 至圣之火,帕尔西祭司在塞健所设火庙之火
ātharvan, athravan 阿维斯陀语,“祭司”
Atur Varahran 胜利之火
Armenia 亚美尼亚
Avesta(“教导”) 《阿维斯陀》,祆教主要经典之一
Ayathrima 返家节
Azi Dahaka 蛇怪阿西·达哈卡,伊朗-雅利安神话形象之一

B

Bactria 巴克特里亚,大夏
baga(阿维斯陀语,古波斯语作 Baga,“神”,粟特语作 Bagha) 巴伽,薄贺,印度-伊朗人用以称呼“神”或“主”的三个集合名词之一
Balthazar 巴勒塔咱儿,参见 Jaspār
bandagi(波斯语,“服侍”) 班达吉,祆教徒一日五次祈祷
barasnom(中期波斯语阿维斯陀语 baresnu,“顶”或“首”) 巴拉斯诺姆,祆教各种洁净礼所包括的一道程序,即用水从头至足淋遍全身
barasnom gah 行礼之地,九夜之濯的地方
barasnom-i no-saba “9夜之濯”,祆教最高级别的洁净礼
baresman 巴瑞斯曼,①祆教祭神时供神人坐处,②祭司手执一束青草或细枝
Balkh 巴里黑,吐火罗斯坦首府
Behedin 平信徒
Buiti(阿维斯陀语) 布提,伊朗-雅利安神话中的男妖
Bundahisn(钵罗婆语:“创世纪”)《班达喜兴》,祆教钵罗婆语经典之一

Busyasta(阿维斯陀语:“懒散”) 巴西雅斯塔,伊朗-雅利安神话中的恶神

C

Cappadocia 卡帕多西亚

Cara Ataperistan 拜火之堡

Cinvato Peretu 阿维斯陀语,分别之渡,分别之桥

D

daena, daina ①阿维斯陀语,“良心”或“自我”,人格化为女神妲伊纳(Daena),祆教神话中在分别之桥上迎候死者的女神;②阿维斯陀语,“信仰”、“宗教”,人格化为宗教之神(Daena)

Daeva (“那光芒四射的”,梵语Deva,汉译“提婆”) 台伐,印度-伊朗宗教中统称诸神的三个集合名词之一,这些神灵被苏鲁支贬为伪神

Dar-IMehr 密特拉之门,火庙中供奉圣火的殿堂,现代帕尔西人和伊朗祆教徒常以之称呼火庙

Dastur - Dasturan (伽泰语作 dastvā,“教义”,新波斯语作 dastawar,“众祭司之祭司”)帕尔西和伊朗祆教徒的祭司长

Dastur 帕尔西大祭司

Denkart (钵罗婆语,“宗教事迹”) 《丹伽尔特》成书于9—10世纪,有祆教百科全书之称

Dakhma(印欧语 dhmbh,“埋葬”) 寂没之塔

Dhimma 顺民,“契约之民”(ahlal-dhimma)或“根据契约而获得信仰自由的人”,包括基督徒、犹太教徒、祆教徒和摩尼教徒等

Druj, Drug 邪恶,与阿莎相对

Dughdova(阿维斯陀语,“挤奶的女子”) 妲多娃,苏鲁支之母

Dura-Europos 杜拉-欧罗巴斯(在幼发拉底河畔)

Duzyairya 杜兹雅里耶, 伊朗-雅利安神话中的女妖, 使庄稼颗粒无收

E

Elphinstone College 爱尔芬斯顿学院, 1827 年成立, 标志帕尔西人引进欧洲现代教育制度

F

Fasli(“合乎季节的”) 法希里历, 19 世纪一些帕尔西人实行的一种历法, 1939 年伊朗祆教徒开始实行

Fravaši(钵罗婆语作 Fravard) 英雄灵魂、保护灵

Frashaostra 弗拉萨乌斯特拉, 苏鲁支第三任妻子的父亲

Frashokereti(阿维斯陀语, “治愈”或“恢复”, 钵罗婆语 Frasegird) 弗拉舒克勒提, 混杂之世的最后阶段, 善良战胜邪恶

Fryshtagrwsn(中期波斯语, “光明使者”) 摩尼自谓, 中文摩尼教经典《摩尼光佛教法仪略》音译为“佛夷瑟德乌卢洗”

G

gāh(钵罗婆语) 时辰, 祆教共分五大时辰, 与每日五次祈祷对应

gahāmbār(中期波斯语) 嘉汉巴尔, 祆教六大节日的统称

Gandhara 犍陀罗

Gaokerena(钵罗婆语作 Gokarn, Gokart, “白豪麻”) 高克勒纳, 伊朗-雅利安神话中的一棵大树

Gāthā 伽泰, 相传为苏鲁支亲作

Gav aevodata(阿维斯陀语, “独创之牛”) 原牛, 伊朗-雅利安创世神话中最早创造的动物

gayomeretan(阿维斯陀语) 原人, 伊朗-雅利安传说神话中的

初人

gētīg(钵罗婆语:“物质的、有形的”) 盖提格,祆教创世神话中的有形世界

Geus Urvan(阿维斯陀语,“牛魂”) 格乌斯·乌尔宛,牛魂之神

Gujarat 古吉拉特

gumezīšn(钵罗婆语,“混杂”) 混杂之世,世界发展的第二阶段

H

Haecata. aspa 哈伊卡塔阿斯帕,苏鲁支曾祖父名

Hamaspath-maedaya 万灵节,伊朗-雅利安人祭祀亡魂的节日

hamkars(波斯语) 辅弼神,指辅佐阿胡拉马兹达和六天神的其他神灵

Hamvareti 哈姆瓦勒底

Haoma(钵罗婆语作 Hom,粟特语作 Ywm) 豪麻神

Hara 哈拉,伊朗-雅利安神话中的一座圣山

* Harahvai(印度-伊朗语)参见 Aredvi Sura Anahita

Haurvatāt(阿维斯陀语,“健康”) 胡尔伐达特,祆教神话中水的保护神

Hāvani(钵罗婆语 Hāvan) 哈瓦尼,祆教第一个时辰,从日出到正午,归密特拉保护

Herbad(源自阿维斯陀语 aethrapati, aeθrapaiti,“祭司的师傅”) 海尔巴,①安息王朝祆教最高神职人员,相当于古波斯语 magupati(麻葛之主)这一称号;②萨珊王朝中祭火、掌管经典、教导学生的祭司,阿拉伯人称他们为“寻寻”(zemzem);③帕尔西初级祭司

Hutaosā 胡陶莎,维斯塔斯帕之妻

Hvar(阿维斯陀语,梵语作 Surya) 赫伐尔,伊朗-雅利安神话中的太阳神

I

Ilm-Khshnum (Khshnum, 阿维斯陀语“精神上的苦修”) 伊尔密·胡斯努(“精神苦修之学”), 19 世纪末 20 世纪初一祆教神秘主义派别, 创始人是贝赫拉姆沙·施罗夫(Behramshah Shroff, 1858—1945)

Indar (阿维斯陀语, 吠陀语 Indra, 通译因陀罗) 因达尔, 祆教弃绝的三台伐之一

Indo-Iranians 印度-伊朗人

Irani 波斯祆教徒

Istakhr 萨珊王室火庙中供奉的圣火之地

J

Jadi Rana 贾迪·拉纳, 接受帕尔西人定居塞犍的印度罗阇

Jamaspa 贾玛斯帕, 维斯塔斯帕的重臣

Jaspar 札斯帕儿, 基督教传说中耶稣诞生时从东方来的三博士(麻葛)之一, 另外两位是 Melchior 和 Balthazar

jizyah 人丁税

K

Kadmis (qadim, “古老的”或 qadam) 卡德米派, 帕尔西人因为对历法观点不同而产生的一个派别

Kambojas 甘蒲阁人

Kardar, Kartir, Kirder (钵罗婆语作 Kltyr) 卡达尔, 沙普尔时代的大祭司

Kara 卡拉, 伊朗-雅利安神话中的一条鱼

Kasaoya 喀萨亚湖, 祆教圣地, 今哈蒙湖

Kavi Vistaspa 卡维·维斯塔斯帕, 国王, 苏鲁支的保护人和祆教

的皈依者

Kerman 起儿漫

khrafstra (阿维斯陀语,印欧语动词词根 * skvep-,波斯语作 khrastra,中期波斯语作 khrafstar,“咬啮、叮咬、刺穿”) 赫拉弗斯特拉,于人有害的昆虫

Khshathra Vairya(阿维斯陀语,“称心如意的疆域、王国”) 赫沙斯拉·伐利雅,天空之主,守卫大地,祆教六天神之一

Khvaniratha 赫瓦尼拉萨,伊朗-雅利安创世神话中有人居住的最大的一个洲

khvarenah 阿维斯陀语,“值得追求的善物”

Khvarenah (阿维斯陀语,“幸运之神”,粟特语作prn) 赫瓦瑞纳赫,伊朗-雅利安神话中的幸运之神

Khvaetvadatha 最近亲结婚

Kisseh-iSanjan 《塞犍传奇》,纳夫萨里祭司贝赫曼·凯伊科巴德(Behman Kaikobad)作

Kisseh - I Vaharam Kedar Sheher - I Naosari nao sakhte 《纳夫萨里新立火庙传奇》,1765年,大祭司沙普尔吉·塞犍那(Shapurji Manockji Sanjana)作

kusti(波斯语,阿维斯陀语称yah或aiwiyahana) 圣带,祆教徒的标志

L

Langhman 拉克曼,在犍陀罗境内

Lydia 吕地亚

M

Magadha 摩揭陀

magoi 祭司部落,希罗多德《历史》中提到的一个部落

- Magupat 穆护拔,萨珊王朝祆教大祭司
- Magupatan-magupat (中期波斯语,“大祭司中的大祭司”)摸胡坛,萨珊王朝最高祭司,祭祀长
- Maidhyaiya(阿维斯陀语) 仲冬节
- Manushtshar 曼努喜契哈,9世纪后期祆教领袖,著《宗教的意见》(Dadistan-I dinik)
- Mathra(梵语Manthra,“真言”或“咒语”) 印度-伊朗人的口传作品体裁之一
- Myazda- 祭品
- Mazda(阿维斯陀语,“智慧”) 马兹达,参见阿胡拉马兹达(Ahura Mazda)
- Meho(阿维斯陀语 Mah,粟特语 mah,m' x,m' xy) 梅荷,莫,末奚,伊朗-雅利安神话中的月神
- Melchior 墨勒觉儿,参见 Jasper
- Menog(钵罗婆语,“精神的、无形的”) 曼诺格,无有世界,祆教创世神话中世界发展的一个阶段
- Menogi Khrad 《智慧之灵》,佐而文派钵罗婆语经典
- Merv 木鹿
- Midhyoi. sema 仲夏节
- Midhyoi. zaremaya 仲春节
- Misvan Gatu(阿维斯陀语,“善恶相杂之处”) 米斯宛·伽图,祆教指善恶相抵之人死后的去处
- Mithra(源自阿维斯陀语:mithra- ,“契约”,梵语作 Mitra , Mitra-,中期波斯语作 Mihr,大夏语作 Miuro,粟特语作 myhs,波斯语作 mibr) 密特拉,密,伊朗-雅利安神话中的三大阿胡拉之一
- Mithraism 密特拉教
- Mithrakana 密特拉节

Mus 鼠妖穆兹,伊朗-雅利安神话形象之一

Mobed 麻别,帕尔西普通火庙祭司

N

Nanhaithya(阿维斯陀语,吠陀语作 Nāsatya) 难哈伊底亚,祆教提及名字的三大台伐之一

nasa 阿维斯陀语,“不洁之物”

nasa-salar 抬尸体者,不净人

Nasus 那苏斯,伊朗-雅利安神话中的死亡与腐败之神

Navjote 成年礼

nirang nairangi(波斯语,“法术、作法、奇迹”) 儿郎伟

NōRōz(中期波斯语) 新年节,又音译为“诺鲁孜节”

O

Ohrmazd(钵罗婆语) 奥尔马兹达,即阿胡拉马兹达(Ahura Mazda)

Ostanes 奥斯当斯,薛西斯的大祭司,随军远征希腊

P

parahaoma 豪麻酒

pairikas 邪恶的女妖,伊朗-雅利安神话中的邪恶女妖

Paitishahya 收谷节

panthaks 道,早期帕尔西人五个祭司职司区域

panthaki 掌道人,早期帕尔西人各道中职务最高的祭司

Parsee, Parsis(古吉拉特语,“法尔斯”或“波斯人”) 帕尔西人,公元936年(一说公元716年)移居印度的祆教徒

Parsis Law Association 帕尔西法律协会,1855年成立,起草帕尔西成文民法

Pavi (阿维斯陀语,“净地”) 伊朗-雅利安人祭神之处,一般为矩形空地

Persepolis 波斯波利斯

Peshawar 白沙瓦

Plutarch 普卢泰克

Pontus 本都

Pourusaspa (阿维斯陀语,“拥有灰马的”) 普鲁萨斯帕,苏鲁支之父

Puskalavati (希腊语写作 Peklaotis) 普希卡腊伐底,即今之 Charsada

R

Rahe Rastnumae Zarathustrian Sabha 正统宗教协会,19 世纪孟买帕尔西人成立保守派组织

Rahnumai Mazdayasna Sabha 宗教改革协会,1851 年青年孟买派帕尔西人创立的改革团体

Ragha 拉伽,祆教圣地,今德黑兰以南的 Ray

Ranha (阿维斯陀语) 郎哈,伊朗-雅利安神话中从哈拉山顶向西流入乌鲁卡萨海的一条河流

Rapithwā (阿维斯陀语,“正午”) 拉彼斯瓦,祆教第二个时辰,受正午之神拉彼斯温那(Rapithwina)保护

Rapithwina 参见 Rapithwā

Rashnu (阿维斯陀语,“审判”) 拉喜奴

Rivayat (钵罗婆语 rawag、波斯语 raval 和阿拉伯语 riwayat 复合而成) 《教义问答》

S

Sada 百日节,在新年节以前 100 天或返家节 100 天后举行庆典

Saena 塞伊纳,伊朗-雅利安神话中的一只大鸟

Sanjan 塞犍

Saoshyant 救世主

Saurva(阿维斯陀语,吠陀语 Sarva) 苏尔伐,《阿维斯陀》经中提及的三位台伐之一

Shehenshais 舍赫塞派,又称拉失密派(Rasmi Rasm,“习俗”),帕尔西社团因为历法之争而分裂的派别之一

Sogdiana(希腊语,阿维斯陀语作 Suγgda,古波斯语作 Suguda,粟特语作 Suγd 或 Sγud) 粟特

Spenta Armaiti(阿维斯陀语,“忠诚”或“服从”),斯潘达·阿珥麦提,大地的保护神

Spenta Mainyu 阿维斯陀语,中期波斯语作 Ahriman,“善灵”

Spidama 斯皮达马家族,苏鲁支出身于该家族

Sharfabad 沙发巴特,亚兹特境内祆教社团所在地之一

Sraosa(阿维斯陀语,“服从”和“纪律”) 斯罗撒,伊朗-雅利安神话神灵之一

Strabo 斯特拉波(公元前 63? —公元 23 年?),希腊地理学家、历史学家,著有《地理学》,小亚西亚地方祆教状况多有记载

Si-suy, Si-sur “30 濯”

Sruvara 苏鲁瓦拉,伊朗-雅利安神话中蛇怪之一

Sudra, Sudreh 苏德拉,白色内衣,祆教徒标志之一

Susa 苏萨

T

Tacitus(公元 55? —120 年?) 塔西陀,古罗马史学家

Tarsag, Tarsak(中期波斯语摩尼教文献 tars-“敬神”(吐鲁番)(阿维斯陀语动词词根 tar-,敬惧,畏惧,拜火教徒,达娑,突娑,基督徒。

Tansar(钵罗婆语祆教经典作 Tosar) 坦撒尔,3 世纪时祆教高级祭司坦撒尔

Taxila 坦叉始罗

Tishtrya(粟特语 tyr) 泰斯特里亚,至,得悉,伊朗-雅利安神话中的雨神

Turkabad 吐卡巴特,亚兹德境内祆教社团所在地之一

Tosar 即坦撒尔,参见 Tansar

U

Urvar(阿维斯陀语) 伊朗-雅利安神话中大地中央的一棵树

Ushah 乌撒赫,祆教第五个时辰,子夜至太阳出现以前,归斯罗撒保护

Uzayara 乌撒耶拉,祆教正午后的第二个时辰

V

Valakhsh 伐拉赫许,安息王,传说他曾经下令收集《阿维斯陀》经典

Vata 瓦达,伊朗-雅利安神话中的风神,司自然之风

Vanhvi Daitya(阿维斯陀语) 番赫维·达提雅,伊朗-雅利安创世神话中从哈拉山顶东流入乌鲁卡萨海的一条河流

Varathraghna(中期波斯语作 Vahram,粟特语作 Wrγn)弗瑞斯勒格纳,云汉,祆教胜利之神

Vayu 伐由,伊朗-雅利安神话中的风神之一

Vendidad(钵罗婆语,阿维斯陀语 Vīdēvdatá “驱魔法则”)《梵迪达特》,祆教钵罗婆语经典

Vispered 《维斯柏拉特》

Vohu Manah(“善良的意图”) 乌胡·玛纳赫,祆教神话中动物特别是牛的保护神

Vourukasa(阿维斯陀语) 乌鲁卡萨海,伊朗-雅利安神话中环绕大地之水

W

Wizarishn 钵罗婆语,“分别之世”

Y

Yasna(阿维斯陀语,“崇拜之举”,梵语 Yajna)《耶斯那》,祆教祈祷集

Yasna Haptanhaiti(阿维斯陀语)《七章书》,祆教祈祷书,即《耶斯那》第28—34章

Yasht 《耶斯特》,赞美歌集

Yazata(阿维斯陀语,“那值得崇拜的”) 雅扎塔,祆教神灵

Yazd 亚兹特

Yenghe hatam 《扬赫·哈塔姆》

Yima 阿维斯陀语(梵语 Yama,佛教译阎魔),伊玛,伊朗-雅利安神话中冥界之王

Younger Avesta “新阿维斯陀”

Z

Zam(阿维斯陀语) 扎姆,伊朗-雅利安神话中的天空之神

Zand-i Khurtak Avistak 《小阿维斯陀经》

Zand -Avesta 赞德阿维斯陀,从阿维斯陀语译成钵罗婆语并加注释

Zaotar(阿维斯陀语,“施灌仪者”或“召神者”) 祭司

Zarathustra(阿维斯陀语,“能照看骆驼的人”,米底语作 Zaratustra、波斯语作 Zarat,ustra,希腊语作 Zoroaster、安息语作 Zrhwsht、粟特语作 Zrwsha、Zrwshc,中后期波斯语为

Zardust) 苏鲁支,又写作琐罗亚斯德、扎拉图斯特拉
Zarthoshto Din-ni Khol Karnari 祆教研究促进会,1864年卡玛
于孟买成立
Zemzem 寻寻,阿拉伯人称呼祆教祭司海尔巴
Zurvan Akarna,意即“无限时间”
Zurvanism 佐而文派,察宛

附录三：

参 考 书 目

一、中文(含著作、论文、外文译作,按作者姓氏拼音顺序排列)

阿甫基耶夫:《古代东方史》,王以铸译,三联书店,1956年。

白鸟库吉:《康居粟特考》,傅勤家译,商务印书馆。

岑仲勉:《隋唐史》,高等教育出版社,1957年。

陈垣:“火袄教入中国考”,《陈垣学术论文集》,中华书局,1980年。

池田温:“八世纪中叶敦煌的粟特人聚落”,载《日本学者研究中国史论文选》,第九卷。

《非洲通史》(第二卷),联合国教科文组织编,中华对外翻译出版公司,1985年。

费瑯:《阿拉伯波斯突厥入东方文献辑注》,耿昇、穆根来译,中华书局,1989年。

高国藩:《敦煌民俗学》,上海文艺出版社。

龚方震:“西域宗教杂考”,载《中华文史论丛》,1986年,第二辑。

“布古特粟特文碑铭补正”,载《中外关系史译丛》,1986年,第三辑。

胡尔兹比赫:《道里邦国志》,宋砚译,中华书局,1991年。

吉罗:《东突厥汉国碑铭考释》,新疆社会科学院历史研究所,耿昇译,1984年。

江晓原:《历史上的占星学》,上海科技教育出版社,1995年。

姜伯勤:“论高昌胡天与敦煌袄寺”,载《世界宗教研究》,1993年,第一期。

克林凯特:《丝绸之路上的文化》,赵崇民译,新疆美术出版社,1994年。

拉施特:《史集》(三卷本),余大钧译,商务印书馆,1983—1986年。

李铁匠:《古代伊朗史料选辑》,商务印书馆,1992年。

林梅村:《西域文明》,东方出版社,1995年。

林悟殊:《波斯拜火教与古代中国》,台湾出版,1995年。

刘迎胜:“唐苏谅妻马氏汉、巴列维文墓志再研究”,载《考古学报》,1990年,第三期。

柳存仁:《和风堂文集》,上海古籍出版社,1991年。

麦高文:《中亚古国史》,章巽译,1958年。

《摩奴法典》,马香雪译,商务印书馆,1982年。

穆尔:《1500年以前的中国基督教史》,郝镇华译,中华书局,1984年。

普加琴科娃:《中亚古代艺术》,陈继周、李琪译,新疆美术出版社,1994年。

饶宗颐:《饶宗颐史学论文选》,上海古籍出版社,1993年。

《塞外史地论文译丛》第一、二辑,王古鲁译,商务印书馆。

塔西陀:《编年史》上、下册,商务印书馆,1981年。

藤田丰八:《西域研究》,杨炼译,商务印书馆。

王国维:《唐宋大曲考》,载《王国维遗书》,上海古籍书店,1983年。

王素:“魏晋南北朝火袄教勾沉”,载《中华文史论丛》,1985年,第二辑。

《法国学者敦煌学论文选萃》,耿昇译,中华书局,1993年。

《西域南海史地考证译丛续编》，冯承钧辑译，商务印书馆，1962年。

希罗多德：《历史》，王以铸译，商务印书馆，1985年。

希提：《阿拉伯通史》，马坚译，商务印书馆，1979年。

夏鼐：“中国最近发现的波斯萨珊王朝银币”，载《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年。

向达：《唐代长安与西域文明》，三联书店，1957年。

谢弗：《唐代的外来文明》，吴玉贵译，中国社会科学出版社，1995年。

徐松：《唐两京城坊考》，中华书局。

徐文湛：“关于吐火罗和吐火罗人的起源问题”，载《亚洲文明》三集，第83页，安徽教育出版社，1995年。

许建英、何汉民（编译）：《中亚佛教艺术》，新疆美术出版社，1992年。

杨宪益：《译余偶拾》，三联书店，1983年。

伊凡诺夫：《伊朗史纲》，李希泌等译，三联书店，1958年。

伊藤义教：“西安出土汉、婆合璧墓志婆文语言学的试释”，载《考古学报》，1964年，第二期。

张星烺：《中西交通史料汇编》（共六册），中华书局，1977—1979年。

海答尔：《中亚蒙兀尔史-拉失德史》，新疆社会科学院民族所译，新疆人民出版社，1986年。

二、西文

Andreas-Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, 3vols, 1932, 1933, 1934.

Anklesaria, Behramgore T., *The Pahlavi Rivayat of Aturfarnbag and Farnbag-Sros*, 2vols, Bombay 1969.

Ankelesaria, Tehmuras D. (TDA), *The Bundahisn*, Bombay 1908.

—, *The Persian religion according to the chief Greek texts*, Conference Ratanbai Katrak, Paris 1929.

—, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris 1966.

Arrian, *Anabasis of Alexander*, *The Greek Historians*, 1942.

Bailey, H. W., *Zoroastrian problem in the ninth-century books*, Ratanbai Katrak Lectures, Oxford 1943.

—, *Khotanese Texts IV*, Cambridge.

Barr, K., *Avesta*, Copenhagen 1954.

Benveniste, E., *Les mages dans l'Ancien Iran*, *Publications de la Societe des Etudes Iraniennes* 15, Paris 1938.

Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, Tome I, II, Paris 1938.

Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, transl. into English by E. Sachau, London 1879.

Boyce, Mary, *History of Zoroastrianism*, first 3 vols. E. J. Brill 1971—1992.

—, “The fire-temples of Kerman”, *Acta Orientalia*, XXX, 1966.

—, “Haoma, priest of the sacrifice”, *Henning Memorial Volume*, 1970.

—, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford University Press, Oxford 1977.

—, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge and Kegan Paul, London 1979.

—, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*,
University of Chicago Press, Chicago 1984.

Cambridge History of Iran,

Vol. 1 *The Land of Iran*.

Vol. 2 *The Median and Archaemenian Periods*.

Vol. 3 *The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*.

Chaumont, 'L' inscription de Kartir', *Journal Asiatique*
1960.

Christensen, A., *Die Iranier* (Handbuch der klassischen
Altertums-Wissenschaft III) Munich 1933.

—, *Essai sur la demonologie iranienne*, Copenhagen 1941.

—, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*,
Copenhagen 1928.

—, *Le premier chapitre du Vendidad, et l'histoire
primitive des tribus iraniennes*, Copenhagen 1943.

—, *Les Kayanides*, Copenhagen 1931.

—, *Les types du premier homme, dans l'histoire
legendaire des Iraniens*, 2 vols., Stockholm 1917.

Clemen, C., *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn
1920.

Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs mystères
de Mithra*, in 2 vols., Brussels 1899.

Darmesteter, J., *Études iranniennes*, 2 vols., Paris 1883.

—, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877, repr. 1971.

Dhabhar, *Zand-ī Khūrtak Avistak*, Bombay 1963.

Dhalla, M. N., *The Nyaishes or Zoroastrians litanies*, ed.
and transl. into English, New York 1965.

—, *Zoroastrian Theology*, New York 1914.

—, *History of Zoroastrianism*, Oxford University Press 1938.

Duchesne-Guillemin, J., *La religion de l' Iran ancien*, Paris 1962.

Davids, Rhys, *Pali-English Dictionary*, London 1921.

Frey, R. N., *The Heritage of Persian*, London 1962.

—, *The Golden Age of Persia*, London 1988.

Frye, *Funerary Inscription in Pahlevi From Fars*, Henning Memorial Volume, pp. 152—156, 1970.

Gabain, A. V., *Turkische Turfantexte X*, Berlin 1959.

Geldner, K., *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, text with intro., 3 vols., Stuttgart 1886, 1896, repr., 1982.

Gershevitch, R., *The Avestan Hymn to Mithra*, text with English transl. and notes, Cambridge 1959.

—, *A Grammar of Manichaen Sogdian*, Oxford 1954.

—, "Zoroaster's Own Contribution", p. 37, *JNFS*, 1964.

—, "The Well of Baghlan", *Asia Major*, London 1966.

—, "Bactrian Inscription and Manuscripts", *Indogermanische Forschungen*, 72 Band, Berlin 1967.

—, "Iranian Nouns and Names in Elamite Garb", *TRS*, pp. 165—200, 1969.

—, "Island-Bay and the lion", *BSOA*, p. 81—91, 1970.

—, "An Iranist's view of the Soma Controversy", *Memorial Jean de Menasee*, Louvain 1974.

—, "The False Smerdis", *AAASH*, Hungary 1979.

—, "The Alloglottography of Old Persian", *TRS*, p. 114, 1979.

Ghirshman, R., *Iran from the Earliest times to the Islamic*

conquest, Pelican Archaeology Series, London 1954.

Gignoux, Le Livre d'Ardā Virāz, 1984.

Gonda, J., Die Religionen Indiens, I Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 1960.

Grundriss der iranischen Philologie, Bd I— II, Strassburg 1895—1904.

Hansen, O., Mittelpersisches Lesebuch, Berlin 1963.

Harmatta(ed.), Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, 1979.

Haug, M., Essays on the sacred language, writings and religion of Parsis 1862, 1884, and rept. 1971, London.

Henning, W. B., Zoroaster-politician or witch-doctor? Ratanbai Katrak lectures 1949, Oxford 1951.

—, "The Murder of the Magi," JRAS, 1994.

Herzfeld, E., Zoroaster and his World, 2 vols, Princeton 1947.

Hinnells, J. R. (ed.) Mithraic Studies, Vol. 1, Manchester 1975.

Hinz, Zarathustra, Stuttgart 1963.

Hodivala, H. H., Studies in Parsi History, Bombay, 1920.

Jackson, A. V. W., An Avestan Grammar, 1892.

Karaka, D. F., History of Zoroastrianism, 2 Vols., Macmillan, New York 1884.

Katrak, S. K. H., Who are the Parsis? Karachi 1965.

Kent, R., Old Persian, Grammar, texts, and lexicon, American Oriental Society, 2nd ed., 1953.

Kinsley, "The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster", BSOAS 1990.

Kulke, Eckehard. *The Parsees in India*. Weltforum Verlag, Munchen 1974.

Kuhn, *Das Volk der Kambujiy bei Yaska*, Stuttgart.

Laufer, *Sino-Iranica*, 1919.

Lincoln, Bruce. *Death, War, and Sacrifice; Studies in Ideology and Practice*, The University of Chicago Press 1991.

—, *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion*, University of California Press 1981.

Lommel. H. , *Der arische Kriegsgott*. Frankfurt 1939.

—, *Die Religion Zarathustras nach dem Awestadargestellt*. Tübingen 1930.

Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, Vol. I, 1927.

Mackenzie, D. N. , "A Zoroastrian master of ceremonies", Henning Memorial Volume, London 1970.

Macuch, *Handbook of Classical and Mordern Mandaic*. Berlin 1965.

Maricq, A. , "La grande inscription de Kaniska et l' étēs-tokhareiin, l' ancienne langue de la Bactriane", JA, 1958.

Mochiri, *Étude, de Numistique Iranienne sous les Sassanides et Arab-Sassanides*, Tehran 1977.

Modi, J. J. , *A few Events in the Early History of the Parsis and Their Dates*, Fort Printing Press, Bombay 1905.

—, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsis*, British India Press. Bombay 1922.

Molé, M. . *Culte, mythe et cosmologie dans l' Iran ancien*. Paris 1963.

—, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*. Paris 1967.

Moulton , J. H. , Early Zoroastrianism, The Hilbert Lectures, London 1912.

—, The Treasure of the Magi, AMS Press, New York 1917.

Munthy, Saiva; Art and Architecture in South India, Delhi 1985.

Müller, F. W. K. , “Eine soghdische Inschrift aus Ladakh”, SPAW 1925.

Mylius, Sanskrit-Deutsch Wörterbuch, Leipzig 1980.

Nilsson, M. P. , Primitive Time-Reckoning, Lund 1920, repr. 1970.

Noss, J. B. , Man's Religions, New York 1959.

Nyberg, H. S. , Die Religionen des Alten Iran, Leipzig 1938.

Omstead, History of the Persian Empire, 1948.

Plutarch, Lives, Everyman's Book, 1915.

Safa-Isfehni (Trans.), Rivayat-i Asawahistan, Harvard Iranian Series, Vol. 2.

Schlerath, B. , Avesta-Wörterbuch, Vorarbeiten, 2 vols. Wiesbaden 1968.

Sims-Williams, “The Sogdian Fragments of the British Library”, Indo-Iran Journal 1976.

Söderblom, N. , The Living God, Basal forms of personal Religion, The Gifford Lectures 1931, London 1933.

Steingass, Persian-English Dictionary.

Strabo, Geographica, Paris.

Sykes, P. , A History of Persia, London 1930.

Thieme, P. , Der Fremdling im Rgveda, Leipzig 1938.

—, *Mithra and Aryaman*, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 41, 1957.

Tucci, Giuseppe, *The Religions of Tibet*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

Toynbee, A., *The Crucible of Christianity, Judaism, Hellenism and the Historical background to the Christianity*, Thames and Hudson 1969.

West, *Pahlav Literature*, GIPH, Vol. 2, pp. 75—129, 1896—1904.

Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

Wikander, S., *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946.

—, *Vayu, Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religions-geschichte*, Uppasala and Leipzig 1941.

Windischmann, F., *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863.

Writer, Lashna, *Contemporary Zoroastrians; an Unstructured Nation*, University Press of America, Inc., 1994.

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.

—, *The Teachings of the Magi*, London 1958.

—, *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, Oxford 1955.

三、日文

中別府温和: 聖なる火をめべるゾロアスター教の宗教儀禮, 《宗教研究》第 57 卷 257 号, 1983 年。

石田幹之助: 祆教叢考, 載《東亜文化史叢考》, 東京東洋文庫, 1973 年。

伊藤義教: ゾロアスター研究, 東京岩波書店, 1979 年。

香山陽坪：砂漠と草原の遺宝，東京角川書店，1963年。

四、俄文

Банзаров, Д., Собрание сочинений, Москва, 1955.

Бируни, том I, Tashkent, 1957.

Грантовский, Э. В., Иранские имена из Приурмийского района в IX — VIII вв, до Н. Э., Древний Мир, Москва, 1962.

Двяконов, И. М., История мидии, Москва, 1956.

Двяконов, И. М., Очерк истории древнего ирана, Москва, 1961.

Оранский, П. М., Введение в иранскую филологию, Москва, 1960.

Оранский, П. М., Иранские языки, Москва, 1963.

Пигулевская, Н., Города ирана в раннем средневековье, Москва, 1956.

Расторгуева, В. С., Опыт историко-типологического исследования иранских языков, т. 1—2, Москва, 1975.

Смирнова, О. П., К истории самаркандского договора 712г., КСИВ. XXXVIII, Москва, 1960.

Смирнова, О. П., О титуловании согдийских Правителей, Древний Мир, Москва, 1962.

Согдийские документы сгоры муг, Вып. I, Москва, 1962.

Согдийские документы сгоры Муг Вып. I, Москва, 1962.

Согдийские документы сгоры Муг, Вып. III, Москва, 1963.

Соколов, С. Н., Авестийский язык, Москва, 1961.

Толстов, С. П., Последам древнехорезмийской Цивил изачин, Москва, 1948.

Голстов, С. П., Труды хорезмской археолого-этнографической экспедиции, I, Москва, 1958.

Голстов, С. П. , Белевичкий, А. М. , Материалы второго
совещания археологов-этнографов средней Азии. Москва, 1959.

Фрейман, А. А. , Хорезмийский язык. , Москва. 1951.

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 袄教史

作者 =

页数 = 3 8 4

S S 号 = 0

出版日期 =

V s s 号 = 9 2 7 6 3 4 7 2

封面
书名
版权
前言
目录
正文