

萨珊王朝“马兹达教”的积极倡导者

——卡达尔

胡瑞安

(福建师范大学 社会历史学院 福建 福州 350007)

[摘要]阿黑门尼德王朝时期,琐罗亚斯德教(中国称祆教)曾作为其国教,辉煌一时。自亚历山大东征以来,琐罗亚斯德教经受了种种磨难,然终于在萨珊王朝时代重新恢复了元气,焕发它往日的光辉。本文所要叙述的就是在王朝的初期,一位大祭司针对当时已混乱不堪的琐罗亚斯德教,从经文、教义、仪式等方面进行改革,强化人们的信仰。这位大祭司就是卡达尔(Kirder)。

[关键词]萨珊王朝 琐罗亚斯德教 祭司 卡达尔

公元224年,阿尔达希尔(Ardashir 公元224—241年)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),建立了以他祖父萨珊(Sassan)名字命名的萨珊王朝。萨珊王朝的创建者信奉琐罗亚斯德教,并以它为国教。然而,在萨珊王朝建立之前的很长一段时间,波斯这块土地上的琐罗亚斯德教神职人员长期忍受着外来势力的统治和外来宗教的压迫,琐罗亚斯德教奄奄一息。因此,在这种情况下,萨珊王朝及其国王受到琐罗亚斯德教神职人员的热烈拥护。在国王的大力支持下,琐罗亚斯德教又经历了一次复苏。而琐罗亚斯德教恢复生命力的过程当中,神职人员在其中发挥了很大的作用。本文所要叙述的就是当中一位著名的琐罗亚斯德教神职人员——大祭司卡达尔(Kirder)所扮演的重要角色。

公元240年,沙普尔开始与他的父王阿尔达希尔共同执政。一年之后,他正式成为唯一的统治者,史称沙普尔一世(Shahpur 公元241—272年)。在他的政权稳定之后,沙普尔一世开始他的南征北战,扩大了帝国的版图。在帝国内,生活着许许多多不同信仰的民族,沙普尔一世对这些不同信仰的民族采取宽容政策。但他仍坚持以琐罗亚斯德教为国教,琐罗亚斯德教神职人员在帝国里照样扮演着重要角色,下文就要涉及到——卡达尔大祭司。

卡达尔^①是王中之王沙普尔一世时期的顾问及琐罗亚斯德教领袖,以后可能又历事3—5代国王,是萨珊王朝初期中权力最大的祭司,其势力之大足以左右政治。

据卡达尔铭文^②里提及:“由于出色的祭司天赋,与之前的坦撒尔一样,卡达尔也被冠以‘herbad’头衔”。尽管他当时还很年轻,但王中之王沙普尔一世还是授予他在帝国的每个总督辖区、任何一个地方以及对宫廷里不同等级的祭司都有绝对权威。在卡达尔的努力下,“全国的宗教活动越来越狂热,越来越多的‘瓦赫兰圣火’(Vahram fires)被点燃,祭司们越来越活跃,祭司队伍也越来越壮大……奥尔马兹达(Ohrmazd)和一切善神的力量大大增加,而阿赫里曼(Ahri-man)以及一切恶神的势力急剧降低”。^③而且,卡达尔宣称:“随着偶像遭到毁坏,恶神所潜藏的地方被破坏,善神所居住的以及占据的空间扩大了”。^④这是因为圣火的点燃取代了偶像崇拜,通过偶像破坏者的破坏,适当的宗教仪式被建立起来,“善神以及水、火、牛等神灵对这块大地(指波斯)感到无比满意”。^⑤

沙普尔一世的儿子,霍尔米兹德一世(Hormizd 公元272—273年)即位后,教权与王权的结合进一步加深,卡达尔赋予他以他名字命名的“霍尔米兹德圣火”(Hormizd fire),传

令帝国的子民加以朝拜。而与卡达尔相关的是,霍尔米兹德一世授予他一个新的头衔——阿胡拉·马兹达的穆贝德(Ahura Mazda's Magupat)^⑥,意思是“祭司的祭司,或众祭司之主”^⑦。原来东西部祭司的领袖统称为“Herbad”,到卡达尔时期始用“Magupat”。这不仅意味着卡达尔神职的提高,享有更高的权威性,而且表示波斯西部的祭司领袖的地位高出东部祭司,^⑧虽然没有明显的证据证明,但此时的“Herbad”地位确实低于“Magupat”。

霍尔米兹德一世短暂在位期间,卡达尔针对之前的日历改革引发的琐罗亚斯德教圣日祭祀混乱,采取了折中方法——把新旧圣日合并在一起,延长了仪式。如为了庆祝阿胡拉马兹达分六次创造了整个世界,形成的六大圣日,统称为伽罕巴尔(Ghambar)。原先,每次伽罕巴尔只持续一天,但是在萨珊王朝初期,波斯王权强行改革历法,导致了新旧圣日之间相差四天。卡达尔把新旧两天连到一起,解决了困难,形成了连续六天的圣日。这一做法持续了几百年。^⑨

萨珊王朝的前三位国王最大限度地容忍着非正统琐罗亚斯德教和其他宗教的存在。在帝国内存在着大大小小的宗教和派别,诸如基督教、犹太教、佛教、摩尼教、佐尔文派等等。沙普尔一世甚至颁布一项法令宣称“无论什么宗教只要它的教义能让教徒们保持宁静平和的心态……都是被允许的”。^⑩然而,萨珊王朝的国王与琐罗亚斯德教的神职人员紧密联系在一起,他们的领袖、高级祭司卡达尔在帝国内掀起了一场“马兹达教”正名运动。在萨尔·马喜赫特(Sar-Mashhad)的卡达尔铭文里,他说:“在波斯帝国内,要对阿赫里曼及其一切恶神势力给予严厉的打击和毁坏,使得他们的教义被遗弃,直至不再为人们所信奉。”^⑪所以,犹太人、佛教徒、婆罗门、基督徒、摩尼教徒等等遭到残酷迫害。这样做,是因为卡达尔认为他有责任清除任何潜在的敌对宗教组织。

霍尔米兹德一世的弟弟瓦赫兰一世(Vahram 公元273—276年)统治期间,卡达尔对摩尼教(Manichaeism)进行了打击报复。摩尼教的教主摩尼(Moni)在沙普尔一世时代曾红极一时,摩尼教也得以发扬光大(其中的原因是摩尼要建立一个全世界的宗教,与沙普尔一世对外扩张野心不谋而合)。这激起了卡达尔本人及其祭司阶层不满,欲将摩尼杀死而后快,所以在卡达尔努力说服下,瓦赫兰一世改变对摩尼教的宽容政策并处死了摩尼。

在卡达尔的帮助下,瓦赫兰二世(Vahram 公元276—293年)最终登上了王位,在他的统治之下,卡达尔达到了他权利的顶峰。他额外地被冠以“瓦赫兰灵魂的拯救者”(指瓦赫兰二世在与纳尔西争夺王位时,卡达尔坚定地支持前者)的荣

誉头衔,并且被授予“整个帝国的法官和穆贝德”。此外,卡达尔还被指定为阿娜希德—阿尔达希尔(Anahid—Ardashir)圣火和在伊斯塔克尔的阿娜希德女神(Anahid the Lady at Istakhr)圣火的权威人士。在瓦赫兰二世统治期间,卡达尔不仅严厉打击异教徒,还极大降低了琐罗亚斯德(Zoroaster)的地位。他不称琐罗亚斯德教,改称“马兹达教”,对那些不服从他所言的祭司,他给予严厉的惩罚以及非难,而对那些听话的祭司们,他则予以高度的赞扬。这说明卡达尔认为自己的地位仅次于奥尔马兹达以及各善神,因而琐罗亚斯德之名不值一提。卡达尔想把“崇拜马兹达”的宗教传播到波斯帝国的各个角落里,他宣称:“越来越多的不信仰者开始信仰‘马兹达教’,越来越多的持异教教义的人在他的指导下放弃了异教教义”^④。然而,他失败了,在他死后,王朝当中仍然存在着异教崇拜。萨珊帝国是个庞大的国家,它公开存在许多不同信仰,“马兹达教”很难消除所有其他的信仰。

在有关卡达尔的铭文里,记载的更多是关于“马兹达教”的宗教仪式、教会教规、改宗事件、对异教徒的迫害等,较少涉及到它的教义。在纳克希·拉查勃(Nagsh-e Rostam)的卡达尔铭文^⑤中,关于人类未来灵魂的去处——天堂和地狱的记述占了很大篇章。其中,卡达尔本人终将升入高高在上的天堂,因为他是作为“马兹达教”的真正仆人,而不是作为他本人,或历代萨珊王朝国王又或琐罗亚斯德的仆人。

在瓦赫兰二世长达17年的统治中,卡达尔建立了非常多的瓦赫兰圣火庙,每年为一切善神都举行非常多的祭祀仪式,他自己的雕像也被刻在了萨尔?马喜赫特^⑥的卡达尔铭

文旁,虽然那时他已为自己准备了骨罐,事实上他比统治者活得还长,享受着信徒们的祭拜。

瓦赫兰二世死于293年,其子瓦赫兰三世即位仅4个月即被沙普尔之幼子纳尔西(Narseh 公元293—302年)废黜。纳尔西上台后,摆脱了卡达尔的影响,把神权跟王权都收归于他的手上,仅保留卡达尔的高级祭司——“奥尔马兹达的穆贝德”空衔。卡达尔的政治生涯就此终结了。

在卡达尔的强力推广下,“马兹达教”流行开了,随着偶像崇拜的破坏,人们加强了对圣火的崇拜,对“马兹达教”圣日的庆祝也稳定下来了。由于卡达尔高级祭司的领导,琐罗亚斯德教再一次对巩固波斯帝国的统治做出了积极的贡献。

参考文献:

- [1] <http://en.wikipedia.org/wiki/Kartir>
- [2] <http://www.avesta.org/mp/kz.html>
- [3] <http://www.avesta.org/pahlavi/ knr.htm>
- [4] Mary Boyce. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices [M]. London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1979, pp. 102-103, 109-111.
- [5] Richard C. Foltz. Religions of the Silk Road [M]. Macmillan Press LTD, 1999, pp. 74.
- [6] <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sar-Mashhad>
- [7] 玛丽·博伊斯.《伊朗琐罗亚斯德教村落》[M]. 张小贵、殷小平译. 北京: 中华书局, 2005, 第179页.
- 胡瑞安(1985-), 福建莆田人. 福建师范大学社会历史学院2007级世界史硕士研究生. 研究方向: 宗教历史文化.

(上接第167页)类也。后者则有一对象之形式,越乎吾人之力所能驭之范围,或其形式不大利于吾人,而又觉得其非人力所能搞,于是吾人保存自己之本能,遂超乎利害之观念外,而达观其对象之形式,……”^⑧。

三、梁启超、王国维审美超功利性比较

不同之处在于,二者在阐释美学与人生的关系问题上,由于各自接受渠道、思想背景及对现实问题认识的不同形成的见解也不同:王国维是经由叔本华接受康德的,所以他把审美看做是一种“人生痛苦的解脱之道”,而梁启超虽然没有明确谈到他的美学思想到底源于谁,但从他的实际论述来看,显然是以康德的美学为基本依据,同时吸取了我国传统哲学中“乐生”的思想。梁启超把审美视作为达到“生活艺术化”,通过“移人”而实现“新民”、“兴国”的有效途径,比王国维要有积极、进步的意义。一般认为,晚年梁启超在美学与文艺观点上,由早年的功利主义者而转变成为一个超功利主义者,认为文艺创作和审美活动乃至学术研究,都是从“趣味”出发,是“无所为而为”^⑨,不含有“计较利害的观念”^⑩。

不过梁启超美学观念也有其社会功用之所在。在20世纪的现代中国美学作为一门学科进入中国,有人认为在学术、社会、政治的紧密关联里,产生了四种基本模式:一是“梁启超式的社会学模式”,二是“蔡元培式的教育学模式”,三是“朱光潜式的审美现象学模式”,四是“宗白华式的文化学模式”^⑪。其中梁启超美学模式的功用被定义为“美学为政治服务,服务于中国现代性的国民性转换,让中国民众由古代的臣民变成现代的新民”^⑫。

参考文献:

- ①张法. 回望中国现代美学起源三大家[J].《文艺争鸣》2008年第1期
- ②聂振斌,王向峰. 中国百年美学发生发展的历史轨迹[J].《沈阳工

程学院学报》2006年4月第2期

- ③聂振斌. 中国近代美学思想史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1991年9月第1版: 21-27
- ④金雅. 梁启超美学思想研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2005年6月第1版: 66
- ⑤王元骥. 梁启超“趣味”说的理论构架和现实意义[J].《文艺争鸣》2008年第3期
- ⑥梁启超.《“知不可而为”主义与“为而不有”主义》[J].《饮冰室合集》第4册卷37, 商务印书馆, 1989年版: 59-68
- ⑦王国维.《古雅之在美学上之位置》[J].《王国维学术文化随笔》中国青年出版社, 1996年版: 172
- ⑧同上: 171
- ⑨⑩同⑥
- ⑪张法.《美学与中国现代性历程》[J].《天津社会科学》2006年第2期
- ⑫同上

【参考文献】

- [1] 朱光潜. 西方美学史[M]. 北京: 人民文学出版社, 1963年7月北京第1版.
 - [2] 曹俊峰, 朱立元, 张玉能. 西方美学通史第四卷: 德国古典美学[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1999年11月第1版.
 - [3] 邓晓芒. 冥河的摆渡者——康德《判断力批判》[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2007年10月第1版.
 - [4] 邓晓芒, 杨祖陶. 康德《判断力批判》[M]. 北京: 人民出版社, 2002年12月第2版.
 - [5] 邓晓芒. 康德《判断力批判》释义[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008年7月第1版.
- 作者简介: 田雷, 男, 汉族, 1981—, 黑龙江铁力人. 黑龙江大学新闻传播学院, 研究方向为媒介审美、中国新闻史. 黑龙江省教育厅2007年度人文社会科学面上研究项目《中国古代体验式批评研究》编号: 1522096