

• 南亚史 •

# 从宗教诉求到族群认同：印度帕西人的起源及演变<sup>\*</sup>

谢志斌

[摘要] 7世纪末8世纪初,波斯一部分琐罗亚斯德教徒因不愿改宗伊斯兰教而被迫背井离乡,在“宗教诉求”的驱动下形成团体,几经辗转,于8世纪中后期登陆印度。此后经过近三百年的努力,该群体通过建构他者认同和完善共生模式,顺利定居塞犍,成功建立火庙,得以融入新环境,成为新的族群,被印度人以“波斯”谐音称为“帕西人”。10世纪末至16世纪中叶,帕西人在与不同族群、宗教团体的交往和冲突过程中强化了“族群认同”,在个人选择与社会确认的共同推动下成为一个稳固的族群,并以塞犍为中心不断向外迁徙,最终形成五个宗教片区和多个聚居中心。帕西族群的形成与发展是一个共生体在“自我归因”与“他人认定”的双重形塑下,实现从“宗教诉求”到“族群认同”的演变、提高群体共生度和社会适应度并借此进行互动的自组织过程。

[关键词] 印度;帕西人;琐罗亚斯德教;他者认同;宗教诉求;族群认同

[中图分类号] K351.31 [文献标识码] A [文章编号] 0583-0214(2024)11-0105-15

宗教与族群二者之间经常存在复杂且多元的互动关系。其中,从宗教团体转变为族群是人类历史上非常独特的一种现象,尤其是像印度帕西人这样,一个宗教团体迁徙到异地他乡之后逐渐弱化宗教性而强化族群性最终成为新族群的历程,在人类文明交往史中极具典型性和代表性,可以说是与犹太人的族群建构路径截然相反的历史个案。从公元前6世纪到公元7世纪,琐罗亚斯德教长期作为波斯地区的主流宗教,不仅形塑了该地区的宗教价值观,而且深深地影响了民众的社会生活,并凝结为波斯人社会心理的有机组成部分,在政治、经济、文化、社会等各方面都有着举足轻重的地位。但从8世纪至10世纪,随着阿拉伯人征服的不断深入,波斯地区的一部分琐罗亚斯德教徒,因不愿改宗伊斯兰教,几经辗转最终迁往印度西海岸。经过长期的调适和努力,最终成为印度的少数族群之一,被印度人以“波斯”谐音称为“帕西人”(Parsis)<sup>①</sup>。19世纪,印度帕西人在法国、英国、葡萄牙、荷兰等欧洲国家入侵南亚次大陆时,凭借自身的精湛技艺、经商天赋和优良品格,抓住机遇,通过造船业、纺织业、经理行等途径,实现经济上的崛起,成为印度的精英阶层,对印度乃至整个南亚地区的经济和社会生活产生重要影响<sup>②</sup>。然而,20世纪中叶以来,帕西人的影响力逐渐下降,人口锐减,部分成员流散海外,甚至不少人担忧这个族群会在未来消亡,并认为这个民族宗教团体的灭绝也将导致琐罗亚斯德教宗教传统的丧失<sup>③</sup>。帕西人令人堪忧的状况引起了学术界及其他社会各界相关人士的关注和研究。

族群认同是族群研究领域的前沿热点问题之一,“建构论”一派的主要代表、著名挪威人类学家弗雷德里·巴斯明确提出“族群边界”(Ethnic Boundary)理论,扩展了族群认同的理论,成为认同研究中的重要分析工具。巴斯强调族群认同的多重性,以及工具利益驱动和情境变化的特征,认为族群作为一种组织型态(Organizational Type),主要特征在于“自我归因”(Self-ascription)与“他人认定”

\* 基金项目:国家社会科学基金青年项目“中亚佛教与伊斯兰教交流史(7—18世纪)”(220ZJ011)。

① Parsi, Parsis 或 Parsee,中文一般译作帕斯人、巴斯人或帕西人,本文采用“帕西人”译名。

② 参见谢志斌:《19世纪以来印度帕西人的社会融入与生存挑战》,《世界民族》2022年第4期,第114~126页。

③ 玛丽·博伊斯:《琐罗亚斯德教徒:他们的宗教信仰和习俗》(Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*),伦敦:劳特利奇及根·保罗公司1979年版,第289页。下文书名简称《琐罗亚斯德教徒》。

(Ascription by Others)。所以,一个族群的形塑,是行动者运用族群身份去类型化区分“我群”(in-group)与“他群”(out-group),从而组织人与人之间的互动关系并借此进行互动的一系列过程。而且,在不同的可见利益和具体情景下,认同的建构也是随之变化的<sup>①</sup>。正如印度帕西人的祖先当初为了坚守信仰而被迫离开故土,在长期的艰难困苦中顽强生存,在异国他乡得以重生,从琐罗亚斯德教团体发展成为一个新的族群,其内在凝聚力和共生属性也从简单的“宗教诉求”上升为复杂的“族群认同”。

本文以《塞犍传奇》<sup>②</sup>为主要依据,参考相关文献,借鉴巴斯的族群边界理论,对琐罗亚斯德教徒从波斯到印度的逃散迁徙过程进行梳理,分析印度帕西人形成的历史过程及其共生属性的演变轨迹,揭示帕西族群形成和发展的内在逻辑。首先,希望在一定程度上改变国内学术界对帕西族群研究的薄弱状况;其次,以期对琐罗亚斯德教在印度传播的历史的研究有所补充;最后,对思考小族群的历史发展和生存策略问题提供参考。

### 一 琐罗亚斯德教徒被迫离开波斯

正值萨珊王朝(224—651年)渐趋衰落之际,阿拉伯帝国迅速崛起并很快征服萨珊王朝,从此改变了中东地区的政治、民族、宗教和语言格局。13世纪,蒙古人的铁蹄踏破阿拉伯帝国,开始了对古代伊朗地区长达二百多年的异族统治。在这长达数百年的异族统治时间里,琐罗亚斯德教面临着前所未有的压力和挑战。

#### 1. 琐罗亚斯德教主流宗教地位的丧失

自491年爆发马兹达克起义后,萨珊王朝统治基础开始动摇,逐渐走向衰落。到6世纪时,萨珊王朝为夺取亚美尼亚和通向东方商路的控制权,爆发了与拜占庭帝国的战争。这场商路争夺战持续了近百年,极大地削弱了萨珊帝国的实力,且加重了人民负担。自628年始,激烈的内外矛盾加剧,权力之争不断升华。至632年,皇室内子弑父、弟弑兄乱象迭出,4年时间更换12位国王,可见政局动荡和混乱的程度。在如此风雨飘摇的形势下,又遭受到阿拉伯半岛伊斯兰势力的入侵。632年,第一任哈里发艾布·伯克尔(Abu Bakr, *أبو بكر*, 573—634年)在穆罕默德去世后即位。据说,为了将多神信仰和其他异端信仰从“唯一的真主世界”中清除出去,他领导伊斯兰阿拉伯人投入了一场圣战。虽然最初他对与“法尔斯”(即伊朗人)作战没有信心,但仍鼓动教徒们奋起作战,打出半岛<sup>③</sup>。

633年(也有较新的说法认为第一波阿拉伯人早在628年即开始入侵),奉第二任哈里发欧麦尔·伊本·哈塔卜(*عمر بن الخطاب*, 约591—644年)的命令,哈鲁德·本·瓦利德(Khalud Ben Walid)率领一万人,莫萨纳(Mosanna)另外率领八千人,向伊拉克(Erak)下游的波斯总督霍尔马兹(Hormaz)进军,拉开了阿拉伯人与波斯人大战的序幕。战火绵延十数年,此消彼长,直到650年,阿拉伯人最终占领伊朗东部的克尔曼、呼罗珊和阿富汗地区。至652年,除里海南部山区泰伯里斯坦(Tabaristān)外,阿姆河以西的地区都被阿拉伯人占领。波斯君王耶兹底格德(Yazdegerd III, 伊嗣侯三世)最终于651年惨死在梅尔夫(Merv)附近一位谋财害命的磨坊主手中,标志着统治波斯帝国415年的萨珊王朝灭亡。

随着萨珊波斯帝国的灭亡,阿拉伯人在新征服的土地上迅速建立王国。与帝国同时陨落的还有琐罗亚斯德教在波斯地区的主流宗教地位。不断有波斯人被迫放弃他们祖先的信仰,火庙和其他圣地被摧毁或改造成清真寺,琐罗亚斯德教的痕迹大多被抹去,琐罗亚斯德教徒也跌入天翻地覆的生活困境中。

#### 2. 琐罗亚斯德教徒沦为“契约之民”

据说,“在征服波斯时,伊斯兰士兵穿越巴格达(Bagdad)的哈利夫蒂特(khalifat),提出了死亡或

① 参见弗雷德里克·巴斯著,李丽琴译:《族群与边界——文化差异下的社会组织》,北京:商务印书馆2014年版。

② 对于帕西人早期选择印度并在此定居的历史过程记载资料很少,大多数记载都出自于《塞犍传奇》。该书原文为“*Kisseh-i Sanjān*”,又译作《基萨桑赞》,被帕西人视为“圣书”。该书成书于 Yazdajardi 960年(Y. D. 960,即1591年),现存最早的写本是1692年完成的。

③ 阿卜杜·侯赛因·扎林库伯著,张鸿年译:《波斯帝国史》,上海:复旦大学出版社2011年版,第438页。

《古兰经》的选择,并迫使被征服的地区接受其中的一个或另一个”<sup>①</sup>。但实际情况更加复杂。似乎最初哈里发军队并没有以改变当地人的信仰为主要目的<sup>②</sup>。所以,阿拉伯统治者在征服波斯时还给出了除《古兰经》和死亡之外的第三种选择——交纳贡品。在征服波斯的过程中,一旦获得一片新领地,在一番掠夺和破坏后,占领者就会和当地的幸存居民签订一份协议,琐罗亚斯德教徒承诺“向伊斯兰军队指挥官上贡 50 000 迪拉姆币(Dirham)”,而伊斯兰将军“将会以真主名义起誓,以后不再杀害或奴役这里的居民,或拆毁他们的火庙。在这片属于伊斯兰教徒的土地上,他们交纳税金,将会被平等对待,正如阿拉伯的子民一样”<sup>③</sup>。因为在新征服的波斯,琐罗亚斯德教徒数量众多,所以在征服初期采取较为温和的方式更为稳妥。伊斯兰征服者认为适当的宽容能让波斯人迅速臣服,只要他们遵守法令,缴纳一定数量的钱财,大家便能相安无事,况且波斯的富裕着实令征服者心动不已。哈里发曾坦言:“如果有人民来投靠你,就与其签订协议,遵守允下的诺言。让被征服者继续遵守既有的律法与传统。按照约定,我们只看重他们的贡品,许可其保有自己的土地与信仰。”<sup>④</sup>所以,这些缴纳人丁税(Jazia)的琐罗亚斯德教徒便成为“迪米之民”(Dhimmi)<sup>⑤</sup>,即契约之民,享有宗教信仰自由的权利且受阿拉伯人的保护。671年,作为统治波斯东部的阿拉伯人总督齐亚德·阿比希(Ziyad Abihi)曾计划派人杀死锡斯坦(Sīstān)的琐罗亚斯德教大祭司沙普尔(Shapur)并熄灭该教圣火,但锡斯坦的伊斯兰教徒因有约在先,便写信请示哈里发中央政府。哈里发在回信中明确写道:“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,他会消除伊斯兰教之外的所有宗教,但他没有这样做。因此在人丁税的基础上与他们保持和平。”<sup>⑥</sup>

实际上,“阿拉伯(伊斯兰)征服萨珊帝国后,并未立即实现该国的伊斯兰化。伊斯兰教尽管从一开始就是统治者的宗教信仰,但经过了好几个世纪才成为伊朗的多数宗教”<sup>⑦</sup>。正如玛丽·博伊斯所言,“7世纪阿拉伯征服波斯并非仅通过几次大规模的战役,而是经过三百多年的时间才取得成功,被征服以后的两三个世纪里,祭司长的地位仍然尊贵、影响深远”<sup>⑧</sup>。倭马亚王朝(661—750年)前期,大多数波斯人仍然信奉琐罗亚斯德教而非伊斯兰教,此时的伊斯兰教仍然主要是阿拉伯征服者所信奉的宗教。在面对大多数波斯民众并未皈依伊斯兰教这一现实时,倭马亚王朝第一代哈里发穆阿维叶·伊本·艾比·苏富扬(Mu'āwiyā ibn Abī Sufyān,约597或605—680年)也实行较为宽松的宗教政策,尽量淡化伊斯兰教徒与非伊斯兰教徒之间的对立和冲突。

### 3. 琐罗亚斯德教徒生存环境持续恶化

随着波斯领土的不断沦陷,阿拉伯人的心态亦随之发生转变,迫切要求波斯人改宗伊斯兰教,阿拉伯化政策也越来越深入,琐罗亚斯德教徒面临的压力越来越大。即使有契约的保障,波斯的“迪米之民”和“麦瓦利”(al-Mawālī)<sup>⑨</sup>的处境仍不断恶化,被剥夺各项政治权力,被征收各种苛捐杂税,经济负担日益加重,社会地位持续下降。

① 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史:包括他们的礼仪、习俗、宗教和现状》(Dosabhai Framji Karaka, *History of the Parsis: Including Their Manners, Customs, Religion, and Present Position*),伦敦:麦克米伦出版公司1884年版,第23页。下文书名简称《帕西人的历史》。

② 参见埃尔顿·丹尼尔著,李铁匠译:《伊朗史》,上海:东方出版中心2010年版,第70页。

③ 艾哈迈德·伊本·亚希雅·巴拉德胡里、菲利普·胡里·希提著, P. K. 希蒂、F. C. 穆尔戈滕译,《伊斯兰国的起源》(Ahmad ibn Yahya Baladhuri, Philip Khuri Hitti, trans. P. K. Hitti and F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*)第2卷,纽约:哥伦比亚大学出版社1916年版,第4页。

④ 阿瑟·斯坦利·特里顿:《哈里发及其非伊斯兰臣民:欧麦尔盟约批判性研究》(Arthur Stanley Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*),伦敦:劳特利奇出版公司2018年版,第137页。

⑤ “迪米之民”, Dhimmi, 意即“履行义务者”或“顺民”, 凡缴纳人头税者, 可保留原宗教信仰和生活方式。

⑥ 王新中、冀开运:《中东国家通史·伊朗卷》,北京:商务印书馆2003年版,第203页。

⑦ M. 斯陶斯伯格:“从有权力到无权力:伊朗历史上的琐罗亚斯德教”(M. Stausberg, “From Power to Powerlessness: Zoroastrianism in Iranian History”),戴尔·F. 艾克尔曼:《中东的宗教少数派》(Dale F. Eickelman, *Religious Minorities in the Middle East*),莱顿:布里尔学术出版社2012年版,第182~204页。

⑧ 玛丽·博伊斯著,张小贵、殷小平译:《伊朗琐罗亚斯德教村落》,北京:中华书局2005年版,第1页。

⑨ “麦瓦利”(al-Mawālī),又译为“释奴”,通常指阿拉伯人向外军事扩张后改信伊斯兰教的异族人。

倭马亚王朝第五任哈里发阿卜杜勒·麦利克(‘Abd al-Malik, 646—705年)即位后,开始在波斯和阿拉伯帝国各地推行阿拉伯化政策,进行货币和语言的改革;规定自697年开始,波斯的所有官方文书必须使用阿拉伯文,巴列维文只可在民间使用。这一政策引起了波斯民众的强烈不满。波斯的总督哈查只·伊本·尤素福(يوسف بن الحجاج; 661—714年)对仍然继续使用巴列维文的波斯人展开了大规模屠杀,并残害那些颂扬波斯文化的民众。他还强迫“麦瓦利”使用阿拉伯语祈祷,并将不懂阿拉伯语的“麦瓦利”集中起来与阿拉伯人一同练习祈祷。尽管如此,直到741年,阿拉伯语在波斯仍未完全被推行。

欧麦尔二世(‘Umar II, 618—720年)时期,为了安抚波斯人的对抗情绪,以便更有效地推行有利于伊斯兰化的经济政策,开始规定不管是阿拉伯伊斯兰教徒还是非阿拉伯伊斯兰教徒,只要缴纳天课便不需缴纳其他税费,而改信伊斯兰教的波斯士兵可以在以后的战斗胜利中分得战利品。在这一政策的鼓舞下,更多的波斯人纷纷改宗伊斯兰教。尽管之后波斯血统的伊斯兰教徒在人数上已经超过阿拉伯血统的伊斯兰教徒,但是倭马亚王朝时期,波斯的琐罗亚斯德教徒在人数上仍然多于伊斯兰教徒。在推行缓和的经济政策的同时,欧麦尔二世继续发展麦利克的阿拉伯化政策,不断降低非阿拉伯人的地位,凸显阿拉伯民族的优越性,比如,规定一个骑马的波斯人遇到一个步行的阿拉伯人时,波斯人必须立刻下马,并将马让给阿拉伯人;波斯人不得与阿拉伯人并肩而立或者并排行走;波斯人不得与阿拉伯人同席就餐;等等。

750年,阿拔斯王朝(Abbasid Dynasty, 750—1258年)建立,泰伯里斯坦最终于760年也被阿拉伯人征服,波斯旧地几乎完全被阿拉伯人所统治,“迪米之民”“麦瓦利”与奴隶一样,彻底沦为被统治阶级。波斯的琐罗亚斯德教徒被称为伽巴尔人(Gabragan),意为异教徒,借以取笑他们不过是生活在伽巴尔山区里的野民<sup>①</sup>。而且“迪米之民”在交纳人丁税时必须表现出低人一等,比如据特立登(Tritton)记载,那些“根据契约而获得信仰自由的顺民”交纳人丁税时“必须站着,官员则坐着,顺民必须表示出低人一等的情感,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”<sup>②</sup>。这种情景是否具有普遍性还不清楚,但可以肯定的是,在当时的波斯,琐罗亚斯德教徒的生活常常充满不公正待遇——他们被禁止骑马、建造礼拜场所、接受遗产,甚至不允许携带雨伞或戴眼镜<sup>③</sup>。“从此,在波斯坚持琐罗亚斯德教的教徒们力量日小、地位日下,作为非主流民族的宗教,备受压迫,丧失了所有权益。”<sup>④</sup>纳里曼(G. K. Nariman)指出:“帕西人之所以迁往印度,不是因为他们的祖先为了比生命更珍贵的宗教而逃离阿拉伯人,而是因为残酷的偏见……在那些琐罗亚斯德教教徒中,改信者不断成长为绝大多数,他们自愿或被迫地放弃了他们父辈的信仰来接受伊斯兰教。”<sup>⑤</sup>

加之,伊斯兰统治者采取如前所述种种吸引和鼓励改教的策略,改宗伊斯兰教的波斯人与日俱增。“在入侵后不到两个世纪的时间里,大部分人口已经接受了伊斯兰教。在10世纪,琐罗亚斯德教人口的残余只在法尔斯省(فارس استان)和克尔曼省(کerman استان)被发现。”<sup>⑥</sup>琐罗亚斯德教从之前占主流地位的宗教萎缩成少数人的宗教,琐罗亚斯德教徒则成为边缘群体。与犹太人和基督徒相反,琐罗亚斯德教徒几乎从中世纪伊朗的政治舞台中消失<sup>⑦</sup>。

① 玛丽·博伊斯:《琐罗亚斯德教徒》,第147页。

② 阿瑟·斯坦利·特里顿:《哈里发及其非伊斯兰臣民:欧麦尔盟约批判性研究》,第227页。

③ 奥克托·斯凯尔沃:《琐罗亚斯德教介绍》(Prods Oktor Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*),坎布里奇:哈佛大学出版社2005年版,第3页。

④ 玛丽·博伊斯:《伊朗琐罗亚斯德教村落》,第1页。

⑤ 沙普尔吉·卡瓦斯吉·霍迪瓦拉:《古印度的帕西人》(Shapurji Kavāsji Hodivala, *Parsis of Ancient India*),孟买:桑杰·瓦塔塔曼出版社1920年版,第30页。

⑥ 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第54页。

⑦ 阿普廷·汗巴吉:《火焰、星星和十字架:中世纪和现代早期伊朗的少数民族宗教》(Aptin Khanbaghi, *The Fire, the Star, and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*),伦敦:I. B. 陶里斯出版社2006年版,第25页。

#### 4. 琐罗亚斯德教徒被迫不断迁徙

面对日益严峻的生存处境,仅剩的一部分琐罗亚斯德教徒聚居于环境恶劣且人迹罕至的克尔曼和亚兹德(یزد)。另外,还有一部分琐罗亚斯德教徒早在阿拉伯人入侵早期便选择背井离乡,寻找新的栖息地<sup>①</sup>。这一部分人就是后来印度帕西人的祖先,也是《塞犍传奇》的主人公。

根据《塞犍传奇》的记载,当初不愿改宗的琐罗亚斯德教徒首先逃亡到呼罗珊(Khorasan)地区的科希斯坦(Kohistân)山脉(位于今阿富汗与伊朗交界处),这里地形崎岖,多山地,易于躲藏。《塞犍传奇》是这样描述的:“自从主权从耶兹底格德手中逝去,西边的异教徒们夺取了他的王座,征服了我们的土地。波斯就变得荒凉了。国家的宗教走向了毁灭。”<sup>②</sup>所以,琐罗亚斯德教徒放弃了他们的家园,被迫流散到各地。据说,他们在科希斯坦山区停留了100年,但情况依然如故。有一次,“一位有德行的智者”对他们的宗教再次感到焦虑,对信徒们说:“这里也很难留下来,因为害怕(伤害)来自其他宗教的人。”<sup>③</sup>所以,祭司(Dasturs)和平信徒(Behdins)一起去了霍尔木兹市(Hormaz)。然而,在那里的15年里,他们又遭到达尔文德人(Darvunds,即非琐罗亚斯德教的阿拉伯人)的骚扰<sup>④</sup>。他们不得不再次踏上迁徙之路,有相当一部分人成功地到达了位于波斯湾入口处的奥马斯(Ormus)小岛,并在那里又停留了15年<sup>⑤</sup>。最后,他们还是决定永远放弃他们祖先的土地,逃散到其他国家,希望生活在宁静和能享受他们的社会和宗教权利的地方。帕西人离开祖国的起点在呼罗珊西南<sup>⑥</sup>。“最终在压迫下,他们以真正的狂热者移民到印度。”<sup>⑦</sup>据说,他们在奥马斯买了几艘船(一说为搭上7艘或5艘大船),把他们的妻子和孩子放在船上,乘船向遥远的印度海岸驶去<sup>⑧</sup>。《塞犍传奇》中记载:“他们将船引向大海,并扬起他们的风帆。他们让他们的妻子和孩子坐在船上,然后迅速驶向印度。”<sup>⑨</sup>

这些颠沛流离的琐罗亚斯德教徒经历了跌宕起伏的社会变迁,遭受着来自战争和宗教迫害的多重苦难,为了生存和信仰而不断奔波辗转,表现出强大的意志力。巴斯通过把族群视为“文化差异下的社会组织”,将族群边界视为一种社会边界,可以把群体“边界”视为人们一种基于主观上的内部态度选择<sup>⑩</sup>。这一时期,逃散的琐罗亚斯德教徒尚未形成族群,只是一个宗教团体,但是他们已经有了明显的“边界”,即有别于伊斯兰教徒的琐罗亚斯德教徒身份,这也可视为一种早期的族群“自我认定”雏形。值得注意的是,这些琐罗亚斯德教徒因为丰富曲折的经历,反而造就了一些优良的品质和生存的智慧,使得其后来在印度顺利立足并得到发展成为可能。正如卡拉卡(Karaka)所说,“他们在文明生活中受过良好的训练,他们的英勇和活力令人瞩目,他们从小就骑马、拉弓、说真话”<sup>⑪</sup>。

## 二 琐罗亚斯德教徒的异地共生

从波斯远道而来的琐罗亚斯德教徒登陆印度,对于帕西族群史而言,无疑是最重大的历史性事件之一。这批从波斯逃亡的琐罗亚斯德教徒群体之所以选择印度,主要有以下几方面原因。

第一,以婆罗门教为主流宗教的印度雅利安文明和以琐罗亚斯德教为主流宗教的古波斯文明之间具有明显的同源性和同构性。公元前4000—前3000年,南俄草原生活着印度-伊朗人,他们自称雅利安人。约公元前1500年,雅利安人大规模南迁至中亚河中地区,其中一部分越过兴都库什山进入印度河流域,形成印度-雅利安人;另一些则直接南下进入阿富汗和伊朗高原,并进一步分化为东伊朗人和西伊朗人。作为印度-雅利安人与伊朗-雅利安人的宗教,婆罗门教和琐罗亚斯德教均保留

①④⑨ 艾伦·威廉姆斯:《从伊朗迁徙到印度散居地的琐罗亚斯德教神话:16世纪〈塞犍传奇〉塞犍的故事之文本、翻译和分析》(Alan Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in the Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-ye Sanjan, "The Story of Sanjan"*),莱顿:布里尔学术出版社2009年版,第73~75页。下文书名简称《琐罗亚斯德教神话》。

②③⑤⑩ 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第57、12、24、24页。

⑥ 玛丽·博伊斯:《琐罗亚斯德教徒》,第157页。

⑦ 沙普尔吉·卡瓦斯吉·霍迪瓦拉:《古印度的帕西人》,第30页。

⑧ 吉万吉·贾姆谢吉·莫迪:《帕西人早期历史中的几个事件及其日期》(Jivanji. J. Modi, *A Few Events in the Early History of the Parsis and their Dates*),孟买:堡垒印刷厂1905年版第21页。

⑪ 弗雷德里克·巴斯:《族群与边界——文化差异下的社会组织》,第10页。

了印度-伊朗人(雅利安人)原始宗教中的一些元素,所以两个宗教具有悠久渊源和内在联系。

第二,波斯与印度的交往由来已久。有证据表明,在琐罗亚斯德教徒离开波斯之前,波斯人在印度,特别是在古吉拉特就已经存在贸易活动<sup>①</sup>。但当时来到印度的波斯人与之后的帕西人不同,他们大都散居于印度各地,从未以琐罗亚斯德教为核心形成一定规模的宗教团体,并且大多已改信印度教,被印度文化所同化。

第三,根据琐罗亚斯德教的传说,琐罗亚斯德在向大流士之父帕提亚的总督叙司塔司佩斯(Hystaspes)传教时,收服了一位印度著名的婆罗门昌郎哈查(Changranghacha)。昌郎哈查后来返回印度并开始了琐罗亚斯德教的传播<sup>②</sup>。又据10世纪波斯诗人斐尔都什(Firdusi)讲述的故事,凯·古什塔斯普(Kay Gushtasp)的儿子伊斯凡迪阿尔(Isfandiyar)王子是一位虔诚的琐罗亚斯德信徒,他说服了印度皇帝接受火崇拜<sup>③</sup>。另有更晚些的文献记载,印度教曾经从波斯引进火崇拜的祭司到加蒂亚瓦(Kathiawar)的德瓦尔卡(Dwarka)。由此可见,很可能在阿契美尼德王朝建立之前,琐罗亚斯德教就可能经过坎大哈、白沙瓦和旁遮普等地后在喜马拉雅山南部地区有所传播,但无法考证其详情。所以,来自波斯的琐罗亚斯德教徒团体在逃离家乡后选择印度,既有历史渊源和地缘优势,也有一定程度的宗教和文化认同原因。

在琐罗亚斯德教徒登陆印度事件中,当时的社会背景和几个比较重要的疑点需要进一步厘清,尤其是最初登陆的具体时间和地点。

第一,关于波斯的琐罗亚斯德教徒登陆印度这一时期古吉拉特地区的社会背景。从文献记载可知,似乎当时塔吉克人或阿拉伯人入侵了古吉拉特邦。711年,伊拉克总督哈贾吉(Hajjaj)派穆罕默德·伊本·卡西姆(Muhammad Imadud Din ibn Qasim)入侵信德省。724年,呼罗珊总督朱奈德·伊本·阿卜杜勒·拉赫曼·穆里(Junaid ibn Abdur Rahman al Murri)派出远征队攻打巴洛克(Bharoch)、尤贾因(Ujain)等地。739年,塔吉克人或阿拉伯人占领了信德、卡赫、索拉什特拉邦(Saurashtra)、查沃塔卡邦(Chavotaka)、毛里王国(Maurye)以及瞿折罗王国(Gurjara)。当时也入侵了纳夫萨里(Navsari)地区,但被普利克西(Pulikesi)击败。776年,哈里发马赫迪(Al-Mahdi, 744或745—785年)派遣阿卜杜勒·伊本·希哈布尔·马萨姆迈(Abdul ibn Shihabul-Masammai)率领军队前往印度,攻占巴拉达(Barada)镇。后来,一些士兵死于疾病,军队其余的士兵在从波斯海岸返回时遇难。由此可见,当时的古吉拉特也处于长期征战的大环境下。

第二,关于最初登陆的地点,有三种说法,即第乌(Diu或Diew)、塞犍(Sanjān)、苏拉特(Surat)。根据《塞犍传奇》的记载,帕西人在印度最早的定居点是阿拉伯海坎贝湾(Gulf of Cambay)中卡提阿瓦半岛(Kathiawar Peninsula)南端的第乌。《塞犍传奇》记载:“当船队距离印度越来越远的时候,他们立刻下锚停靠在了第乌。他们下船,登上第乌这片新土地。在那里,他们终于感到脚踏实地。”<sup>④</sup>第二种观点认为,来自呼罗珊的“新来者”最初登陆地是塞犍。亨利·洛德于1621年在苏拉特写的《榕树人和帕西人的发现》(The Discovery of the Banyans and the Parsees)一书中描述了琐罗亚斯德教徒出逃波斯的过程。他虽然没有给出任何具体日期,但佐证了这批波斯难民首先在塞犍登陆,而且根本没有提及第乌。同时还提到,这些琐罗亚斯德教徒当时与住在诺萨里(Nunceryt/Nowsari)的王公签订了一个条约,在献上敬意和贡品后,被允许登陆。还有另外两个与《塞犍传奇》同一时代的文献提

① 鲁克沙纳·南吉·霍米·达拉:“琐罗亚斯德教徒在塞犍的登陆:考古证据”(Rukshana Nanji and Homi Dhalla, “The Landing of the Zoroastrians at Sanjan: The Archaeological Evidence”),约翰·R·欣内尔斯、艾伦·威廉姆斯主编:《印度和散居地的帕西人》(John R. Hinnells and Alan Williams, eds., *Parsis in India and the Diaspora*),伦敦:劳特利奇出版公司2007年版,第52~53页。

② 马丁·豪格译:《阿尔达之书》(Martin Haug, trans., *The Book of Arda Viraz Namag*)第12章第1~6节,查尔斯·弗朗西斯·荷恩编:《东方圣书和早期文学》(Charles Francis Horne, ed., *The Sacred Books and Early Literature of the East*)第7卷,纽约:帕克·奥斯汀和利普斯科姆1917年版,第299页。

③ 亨利·米尔斯·艾略特:《印度历史,由印度自己的历史学家讲述:穆罕默德时期》(Henry Miers Elliot, *The History of India, as Told by Its Own Historians: The Muhammadan Period*)第3卷,伦敦:特吕布纳公司1871年版,第568页。

④ 艾伦·威廉姆斯:《琐罗亚斯德教神话》,第77页。

出了第三种说法。著名旅行家、作家赫伯特(T. Herbert)爵士于1626年来到印度。他曾记录:“这些帕西人乘坐5艘帆船从雅斯克斯(Jasquez)驶往苏拉特进入印度,在与拉吉亚茨(Rajeats)和班尼亚斯(Bannyans)达成协议后,他们得到了入驻的许可。”<sup>①</sup>威尼斯旅行家尼古拉·马努奇(Nicolao Manucci)在1656年写道:“当伊斯兰教传入波斯时,国王试图强迫他们(帕西人)成为伊斯兰教徒。因此,他们派使者前往拜访印度教的苏拉特王子,请求他允许他们与家人一起移民到那个国家。”<sup>②</sup>这里的两份材料指出,帕西人最初登陆的地方是苏拉特。所以,最初登陆的地点具有一定的争议。

第三,关于最初登陆印度的时间。根据《塞犍传奇》的记载,大约在萨珊王朝被推翻115年后(766年),一些琐罗亚斯德教徒来到印度,在卡提阿瓦(Kathiawar)海岸外的第乌登陆<sup>③</sup>。通过这一部分文献的叙述可以确定以下事件的日期:帕西人逃到科希斯坦山区的日期、他们在霍尔木兹逗留的日期、他们移民到印度并在第乌海岸登陆的日期,以及他们在塞犍登陆的日期。根据《塞犍传奇》叙述,一队逃散的琐罗亚斯德教徒迁往科希斯坦山区的时间是在耶兹底格德最后失败并被夺取王位时。耶兹底格德最大的一次失败是641年的纳哈万德(Nahāvand)战役,之后耶兹底格德又度过10年苟延残喘的余生<sup>④</sup>,651年被谋杀。据帕西人纪年,他们在科希斯坦山区避难时,是Yazdajardi 20年(简写为Y. D. 20)。由于该纪年是从耶兹底格德即位年(632年)为元年,所以这一年应该是651年。他们在科希斯坦山区停留了100年,然后来到奥马斯岛。因此,他们到达霍尔木兹的奥马斯的日期为Y. D. 120(751年)。他们在那里又生活了15年,然后来到印度,并在第乌登陆,即Y. D. 135(766年)。他们在第乌停留19年后,乘船前往塞犍并在那里登陆,即Y. D. 154(785年)。

但是,当代学者对当初这些琐罗亚斯德教徒登陆印度的具体时间有较大争议。玛丽·博伊斯认为登陆时间可能是在716年或976年<sup>⑤</sup>。大卫·怀特的说法是786年<sup>⑥</sup>。穆迪(J. J. Modi)计算出帕西人迁徙印度的时间为785年<sup>⑦</sup>。布阿斯潘迪尔吉·卡姆丁吉(Aspandyārji Kāmdinji)提出帕西人是在716年来到印度。另外,虽然《塞犍传奇》的记载看似比较明确,但是因为版本不同,对于时间的记录也有差异,所以也造成时间推算的复杂性<sup>⑧</sup>。由于年代久远以及文献版本的问题,使得这批从波斯逃亡而来的琐罗亚斯德教徒来到印度的具体时间仍然没有定论,但在印度文献的记载中大多采用772年一说<sup>⑨</sup>。

根据以上对登陆地点和时间的讨论,可以推想,很有可能是因为多次登陆才造成了时间和地点的不同记录。卡拉卡指出:“我们不可能认为这是波斯人离开他们祖先的土地的唯一逃亡。毫无疑问,随着伊斯兰教徒的宗教热情和迫害精神的火焰更加猛烈地蔓延,连续发生了几次迁移。”<sup>⑩</sup>综合来看,帕西人的最初登陆有三种可能性:第一,帕西人第一次在第乌登陆,在那里居住19年后,搬到了塞犍;第二,有两组逃亡者在不同的时间来到塞犍,一次是在697年,另一次在716年(或722年);第三,帕西人在塞犍登陆后,于697年去了第乌,然后又从第乌再次回到了塞犍,并永久地居住在那里<sup>⑪</sup>。

波斯琐罗亚斯德教徒在塞犍定居是印度帕西人史上的一大事件。导致帕西人离开最初登陆点第乌,开始在印度的第二次迁移的原因也是众说纷纭。根据《塞犍传奇》记载,起因是发生了一件带有神秘色彩的事件,而且整个从离开第乌到定居塞犍的过程,充斥着各种宗教传说和寓言故事。

关于琐罗亚斯德教徒从第乌的离开。据说,一位年老的大祭司通过占卜,认为应该离开第乌,去

①②⑩ 沙普尔吉·卡瓦斯吉·霍迪瓦拉:《古印度的帕西人》,第35、35、40页。

③⑦⑧ 吉万吉·贾姆谢吉·莫迪:《帕西人早期历史中的几个事件及其日期》,第25、70、9页。

④ 约翰·马尔科姆:《波斯历史:从最早期到现在》(John Malcolm, *The History of Persia: From the Most Early Period to the Present Time*)第1卷,伦敦:剑桥大学出版社1982年版,第143页注释。

⑤ 玛丽·博伊斯:《琐罗亚斯德教徒》,第166页。

⑥ 大卫·L.怀特:《竞争与合作:18世纪印度的帕西商人和英国东印度公司》(David L. White, *Competition and Collaboration Parsi Merchants and the English East India Company in 18th Century India*),新德里:蒙希拉姆·马诺哈拉尔出版社1995年版,第34页。

⑨ 参见玛丽·博伊斯:《琐罗亚斯德教史》(Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*),莱顿:布里尔学术出版社1975年版,第295~299页。

⑩ 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第26页。

寻找另一个住处。所有人都为他的话而高兴,并迅速驶向古吉拉特邦<sup>①</sup>。《塞犍传奇》记载:“他们在那里(第乌)坚守信仰,又是19年过去了,直到最后,领队的圣者感应到了新征兆。”<sup>②</sup>年老的大祭司发出指令:“我们必须离开这里,前往另一处地方定居,到达那里,我们将永享安定!”<sup>③</sup>信徒们听到这样的消息,无不欢欣鼓舞。他们驾驭着船队,出海扬帆,航向古吉拉特。就这样,他们仍然保持着强烈的“宗教认同”,追随祭司所谓的“征兆”离开了第乌。他们从第乌前往古吉拉特的航程并非一帆风顺,这些命运多舛的人再次见证了祸不单行。一场猛烈的风暴席卷了这支小舰队,他们看不到陆地,渐渐地失去了到达目的地的所有希望。这时“宗教诉求”再次凸显了其在这一群体中的重要地位。据说,这个迷茫和绝望的小团体在这种极端无助情况下没有放弃从父辈那里继承下来的宗教信仰,想起了“智慧的神”。据《塞犍传奇》记载,为了脱离迫在眉睫的危险,他们向“至高者的宝座”献上祈祷<sup>④</sup>。帕西人相信他们虔诚的祈祷被神听到了,因为风暴减弱了,一股轻柔的大风把他们带到了塞犍。716年,他们安全地到达达曼(Damān)以南约25英里的塞犍。从以上两段文字的叙述可以看出,这个已经登陆印度的琐罗亚斯德教徒群体仍然以宗教作为其强大的凝聚力,祭司是该团体的权力核心和最高决策者。

当时的塞犍只是古吉拉特邦西海岸的小渔村。塞犍王公嘉迪·拉那(Jādi Rānā)对来到这里的波斯人感到非常好奇,也被他们的经历所打动,于是专门在一处敞开的草地接见他们。在帕西人的描述中,嘉迪·拉那是一位“慷慨睿智、谨慎”的人,头戴华丽头巾,穿着王公长袍,坐在包裹着厚厚布帘的王座上,接见了他们的领袖纳约桑·达瓦(Neryoseng Dhaval)大祭司。对双方会见的场面,《塞犍传奇》记载道:“以学识和智慧闻名的大祭司带着礼物走到他的面前。祝福说:‘万王之王!给我们这个城市的一个地方……’”<sup>⑤</sup>纳约桑·达瓦大祭司向嘉迪·拉那解释了导致帕西人离开祖国的原因,详细说明了他们的痛苦和不幸,恳求能居住在塞犍。嘉迪·拉那起初被这些难民好战和坚强的外表所震惊,并担心他的王位安全,所以在给予他们想要的许可之前,他让大祭司向他解释他们的宗教以及信仰的性质。可想而知,在第乌逗留期间,帕西人对印度教徒的语言、宗教、礼仪和习俗肯定是有所了解的,这使他们能够以适当的方式和内容来回应嘉迪·拉那的问题,以消除他的担忧并尽可能获得好感。据说,他们当中最有学问的人准备了16条联句(distich或schloks)来简要描述他们的宗教信条和崇拜方式,其中自然包括对琐罗亚斯德教信仰和宗教行为的阐述,比如:“我们是阿胡拉·马兹达(至尊存在)、太阳和五元素的崇拜者。”“我们被要求在慈善事业上慷慨解囊,特别是在挖掘水库和水井方面。”“我们用熏香供养燃烧的火。”“我们每天举行五次宗教敬拜。”“我们每年代表祖先举行宗教仪式。”“我们在宗教仪式中使用熏香、香水和鲜花。”还有一些是对生活习惯的陈述,例如,“我们在洗澡、祈祷、献火祭和吃饭时保持沉默。”“我们穿着圣衣苏德拉(sudra)或衬衫,佩戴腰束(kusti)或腰带,戴有两层褶皱的帽子。”“在我们结婚的日子里,我们用歌声和乐器庆祝。”“我们给我们的妻子装饰和香水。”“我们在祈祷和吃饭的时候都穿着神圣的衣服。”“我们仔细监察婚姻的忠诚和纯洁。”“我们对分娩期间和分娩后的女性制定很多限制。”还包括一些有意靠近印度信仰或习俗的“伪装”成分,例如:“我们是母牛的崇拜者。”“我们用牛的一种产品——牛尿(gaomutra)来沐浴。”很明显,印度的第一批琐罗亚斯德教难民在一定程度上扮演了“伪装者”的角色,上述“联句”中大部分并不是帕西宗教的基本原则和独有特点,而是为了获得嘉迪·拉那的青睐而特意设计的。尽管其中提到了一些琐罗亚斯德教比较次要的宗教仪式,但并非其精髓,反而与印度教的某些仪式相近,可见“联句”的内容确实是被有意挑选并强调的。考虑到之前他们所遭遇的一切,尤其是来自其他宗教的打压迫害,最终国破家亡,背井离乡,此时他们急于为自己和家人争取一个着陆点和庇护所,所以向当地统治者和他的臣民隐瞒一切可能对他们来说显得怪异或有冒犯的内容,仅提供尽量相似于印度教的仪式,既是他们的无奈,也是他们生存策略的体现。

相关文献还详细描述了一些颇有趣味的细节,即后来广为流传的“牛奶中的糖”的寓言故事。这个故事有不同的版本,其中细节略有差异,大体相似。据说,塞犍王公身旁站立着白衣执矛的卫士,纳

①④ 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第28、30页。

②③⑤ 艾伦·威廉姆斯:《琐罗亚斯德教神话》,第77、77、81页。

约桑·达瓦大祭司在翻译的带领下来到嘉迪·拉那面前表达自己的一些诉求,如,“殿下,只求能让我们在这里保留信仰的自由。”“请允许我们在这里按照我们的教义和传统繁衍后代,定居生活。”“请赐给我们一片耕作的土地。”塞韃王公一一慨允,但随后反问道:“我为你们做了这么多,你们能为这片包容你们的国度办到什么吗?”这时,老祭司要来一个盛满牛奶的铜碗,并拿起了一勺糖倒进了铜碗中,然后他向王公和身旁的所有人问道:“你们其中有任何人能在碗里找到我倒进的那勺糖吗?”所有人都摇头后,祭司恭敬地对王公说:“殿下,牛奶就如您的子民,我们就如那勺糖,我们融入了你们,还有必要区分你我吗?”<sup>①</sup>“虽然只是一个寓言,但它是整个帕西族群的一个重要标志,因为这与他们对东道国的态度有关,无论历史上的印度,还是现在面对世界。故事的讲述方式略有不同,但本质始终保持不变。”<sup>②</sup>这个故事是真是假已无从考证,但一方面它在帕西人的历史中具有重要的象征意义;另一方面,它巧妙地总结了几个世纪以来帕西人对东道主的传统行为方式,即不会因过度的要求而滋扰当地,反而努力为当地社会做出积极贡献。

不管怎么说,帕西人的请求最终成功了,得到了嘉迪·拉那的青睐,允许他们在这个城市居住,但同时也给出了几个条件:1. 放弃波斯语,讲当地的古吉拉特语;2. 妇女要改穿印度当地的服饰,不得穿着传统的波斯服装;3. 男人必须解除武装,不能随身佩带武器;4. 帕西人婚礼只许在夜间举行;5. 改变饮食习惯<sup>③</sup>。由于上述条件并非针对琐罗亚斯德教徒的宗教信仰,帕西人最终接受了这些条件,妇女们开始穿纱丽,在额头点朱砂,讲古吉拉特语,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<sup>④</sup>。在后来的几个世纪,这些条件一直被遵守着,特别是关于不携带武器的规定,已经转化为帕西人对当地统治者的尊重和服从<sup>⑤</sup>。

据说,嘉迪·拉那接见帕西人大祭司并进行商谈时,站在帐外的教徒们起初只是窃窃私语此番会谈是否顺利,当他们知晓大祭司成功的消息后,这些来自波斯的难民们带着妻儿拜坐于地,每个人都双手捧起一抔泥土,眼泪纷纷滴落其上,并缓慢地将泥土涂拭于眼睛与额头之上。接着,用水洗净手和脸,面朝太阳,念诵着《圣带祷文》(*The Kemna Mazda*),进行圣带礼拜。通过这样的方式,琐罗亚斯德教徒们感恩真神并未弃他们而去,让其在异国他乡,重建新家园<sup>⑥</sup>。

从波斯逃亡到登陆第乌,再到定居塞韃,从关于这一系列事件的文献记载中可以看出,当时宗教和祭司在帕西人中具有举足轻重的地位。既然大祭司作为这群难民的首领或发言人在塞韃与嘉迪·拉那谈判,从而使得帕西人定居印度成为可能,祭司的领导作用显然是无可争议的。因为早期的帕西人团体由祭司作为领袖领导大家处理日常和宗教事务,所以大祭司的话具有权威性。正如库尔克所说,“移居印度的帕西人手里并没有固定的成文法典以裁定社群的内部制度和秩序”<sup>⑦</sup>。他们作为一个少数民族,并没有自己的自主政治组织;涉及刑法问题,他们实际上是接受各自统治者的审判。另一方面,族群内部民事调解和宗教争执则留给帕西人自己。因此,帕西族群内部的司法行政权数世纪以来都掌握在神职人员手里。在萨珊王朝,大祭司们已经掌握了最高民政官职,那么,在社群处于一种政治领导缺位的状况时,大祭司应该起到政治首脑的作用是最自然不过的事。后来,在古吉拉特邦的每一个有帕西人群体定居的地区或城市,都有一个大祭司为首的家庭行使发言人(对外)和调停人(对内)的职责。林悟殊曾提出,西域胡人生活的一大特色,就是教务与民事的结合。他举《魏书·西

①⑥ 皮鲁·纳纳武蒂:《帕西人》(*Piloo Nanavutty, The Parsis*),新德里:国家图书信托基金 1977 年版,第 43~44、44 页。

② 尼维达·梅塔:“帕西人对印度艺术和文化生活的贡献”(Nivedita Mehta, “Parsi Contributions to the Art and Cultural Life of India”),南希·拉姆·辛格主编:《牛奶中的糖:印度的帕西人》(*Nancy, Ram Singh, eds., The Sugar in the Milk: The Parsis in India*),马德拉斯:发展教育研究所 1986 年版,第 31 页。

③ 参见米尔恰·埃利亚德、查尔斯·亚当斯主编:《宗教百科全书》(*Mircea Eliade, Charles J. Adams, eds., The Encyclopedia of Religion*)第 11 卷,伦敦:麦克米伦出版公司 1987 年版,第 199 页。

④ 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第 31 页。

⑤⑦ 埃克哈德·库尔克:《印度的帕西人:作为社会变革推动者的少数民族》(*Eckehard Kulke, The Parsees in India: A Minority as Agent of Social Change*),慕尼黑:世界出版社 1974 年版,第 28、59~60 页。

域传》所记粟特康国的风俗云：“有胡律，置于袄祠，将决罚，则取而断之。重者族，次罪者死，盗贼截其足。”<sup>①</sup>另一方面，从文献记载中可以看出，祭司的意见往往通过神授或占卜而获得神圣性，进而增强说服力，由此可见早期帕西族群的内在凝聚力主要是强烈的“宗教诉求”，这与后期掺杂了政治、经济、种族等诸多因素的“族群认同”是有区别的。

除登陆第乌和其后定居塞犍这两件大事之外，印度第一座火庙的正式建立是印度帕西人史上的又一重大事件。流亡者在历经多年的艰辛之后，终于找到了安身之处，有了享受安逸和幸福的前景，于是每个人都投身于自己的职业。根据早期一些帕西作家的吹嘘，塞犍在帕西人定居之前是一片贫瘠的沙漠，是帕西人使它变成了“天堂花园”。当然这一说法不见得是真相，因为当时的帕西族群还是一个很微小的外来族群，能力和影响力很微弱。但是印度的帕西人并没有忘记曾经“帮助”他们度过难关的“主”。他们记得曾在从第乌到塞犍的航程中发誓，要在高处点燃神圣的火焰，以感谢他们的“主”从死亡之手中把他们解脱出来。所以，他们向当地的印度教领袖讲述了他们的命运，并请求得到在塞犍建造一座火庙的许可，以履行他们作出的庄严承诺。《塞犍传奇》中记载，大祭司对当地统治者说：“王子啊！你在这个国家给了我们一个位置。现在我们在印度建立一个阿塔什·贝哈拉姆（Atash-Beharām，意为诸王之火；也常被称为 Irān-shāh，意为流亡在外的波斯之王）。”<sup>②</sup>由于印度教传统中也一直流行对火的崇拜，因此这一请求不仅立即得到了许可，而且还答应提供一切帮助以进一步实现目标。然而，建立“诸王之火”并不是一件容易的事。在圣火的不同等级中，“诸王之火”是最高级别的。组成圣火的不同火种的收集，以及对它们的奉献需要大量时间，比如他们必须收集呼罗珊的“ālāt”，即宗教必需品，如瓦尔斯（vars）、巴萨姆（barsam）等。据说，将近一年的时间都花在了这些宗教仪式上。

最终，在当地统治者的支持下，帕西人在塞犍建造了一座火庙。《塞犍传奇》中没有说明他们在定居塞犍后多少年才建立了火庙。根据《帕西普拉卡什》（*The Parsi Prakash*）的记载，自他们在 Samvat 772 年（755 年）定居塞犍以来，至建立火庙之前，似乎已经过了将近五年。所以，火庙是在大约 Samvat 777 年（760 年）建立的。虽然这些日期并不正确，但他们在塞犍永久定居和建立“诸王之火”这两个事件之间给出的 5 年的间隔，似乎是正确的<sup>③</sup>。因此，在上述定居日期（785 年）上再加上 5 年，得出 790 年是印度第一座帕西族“诸王之火”的建立日期。《塞犍传奇》说：“他们带着那些来自科拉萨恩呼罗珊的神圣材料（ālāt），无忧无虑地在那里开展工作，因为有几个（人）拥有虔诚宗教的祭司，（人）有虔诚的习惯，已经来到了那个地方。”<sup>④</sup>这段话表明，当第一支难民队伍的移民前往呼罗珊获取建立圣火庙所需的圣物时，呼罗珊的琐罗亚斯德教徒得知他们的共同宗教徒在印度很安全。因此，这些人也来到了印度，可以称之为第二批难民。也许，正是这批人从呼罗珊带来了用于建立圣火庙的神圣物品。总之，这座火庙的建立对帕西人来说是具有重大意义的，“这座火庙里所供奉的圣火火种乃来自于波斯故土，1200 多年来未曾熄灭；在此后 800 年内，这也是印度本土唯一不曾熄灭的琐罗亚斯德教圣火。帕西人主要的礼拜和祭祀活动皆在这一火庙举行。他们面朝圣火，口念祷言，身行礼拜。而在此之前，逃难的琐罗亚斯德教徒行礼拜时只能朝着灶火进行，如今恢复圣火终使其梦想成真。”<sup>⑤</sup>由于这座火庙里所供奉的圣火火种乃来自于波斯，其他琐罗亚斯德教徒得知后纷纷迁徙此地，因此塞犍也逐渐成为帕西人的聚集地和宗教中心<sup>⑥</sup>。同时，这座火庙的建立也意味着辗转迁徙的这群波斯难民终于在印度成功定居。

在定居塞犍之后的三百多年间，帕西人总体上过着安居乐业的生活，人口也得到快速的增长，族群也因此逐渐壮大起来。《塞犍传奇》记录道：“大约三百年就这样匆匆而逝，一代代的男男女女在这

① 参见荣新江：《北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰与袄祠的社会功能》，氏主编：《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社 2003 年版，第 400 页。

②④ 艾伦·威廉姆斯：《琐罗亚斯德教神话》，第 86、91 页。

③ 吉万吉·贾姆谢吉·莫迪：《帕西人早期历史中的几个事件及其日期》，第 70 页。

⑤ 玛丽·博伊斯：《琐罗亚斯德教徒》，第 166 页。

⑥ 参见龚方震、晏可佳：《袄教史》，上海：上海社会科学出版社 1998 年版，第 297 页。

新的家乡繁衍。”<sup>①</sup>据说,帕西人与当地人友好相处,休养生息。他们服从当地王公的统治,不参与当地的政治事务。后来,古吉拉特邦的帕西人变成了农民、织工和棕榈酒生产商<sup>②</sup>,可见他们从事的行业主要为农业、商业贸易和手工业。鲁克萨纳·南吉和霍米·达拉认为,扩张和向其他地点扩散的模式表明早期的帕西定居者主要是商人而不是农民<sup>③</sup>。语言和习俗上的变化,可看作是帕西人为适应新环境所做的一种自我调整,也正是这样的调整使其得以保持自己的宗教传统,在印度作为一个少数民族生存至今。

虽然帕西人最初来自波斯,但大部分人都与波斯的社会、家庭失去联系,与波斯也没有共通的语言。自从多批琐罗亚斯德教徒来到印度并在塞犍定居,帕西人已经融入印度社会,成为印度一个重要的少数民族。所以,定居塞犍并建立第一座火庙,可以看作是印度帕西族群的正式形成。此时宗教信仰仍然是他们的主要凝聚力,信仰自由仍然是他们这个群体的核心诉求,但琐罗亚斯德教徒这一“宗教身份”已经不再是唯一的、首要的标签,外来的一个新族群成为新的集体标签,群体的“异地共生”已上升为他们的第一关注点,也许就是在这样的情况下,他们的“族群意识”已经开始在异国他乡逐渐萌生。

### 三 印度帕西人身份的他人认定和自我认同的强化

帕西人在定居塞犍后的三百年里,一直过着和平的生活,没有受到大规模的宗教迫害或异族压迫。也正是这个时期,他们中的许多人搬到了印度的其他地方。根据印度早期旅行者的各种零星叙述,帕西人在9世纪中叶之前已在“上印度”(Upper India)的很多城市定居。但他们是从印度西部到那里,还是后来从波斯直接迁徙而来,不得而知。可以肯定的是,从10世纪末开始,塞犍的帕西人开始向外部迁徙,如迁往北部的坎贝(Cambay)、安科莱斯瓦(Ankleswar)、瓦里夫亚(Variāv)、旺卡纳(Vankāner)和苏拉特(Surat),南部的塔纳(Thana)和焦尔(Chaul),还有布罗奇(Broach)和纳奥萨里(Naôsāri)。总之,帕西人开始在印度“生根发芽”,并在处理与其他宗教、种族之间的关系中,以及在保卫家园的战争中,族群认同得到进一步的加强。

第一,“塞犍保卫战”与印度帕西人家园意识的表现。大约发生在1305年的一件事,唤醒了帕西人的家园意识和团结精神。古吉拉特苏丹国王穆罕默德·贝格达(Mahmud Begada)[一说为德里苏丹国卡尔吉王朝的阿拉·路德·丁·希勒吉(Ala-ud-din Khilji, 1297—1317年)]派遣的阿尔普汗(Alp Khan 或 Alafkhan)将军率领军队进攻塞犍。帕西人帮助印度教的塞犍首领对抗入侵,表现出惊人的勇气和担当。

苏丹将军率领三万人到达塞犍之前,当地印度教统治者意识到自己的军力不足以应付敌人的强大攻势,因此请求帕西人的帮助,对他们说:“我的祖先高举你,对你的人民施以厚礼,在我的困难中,你应该表达你的感激之情,并发挥你们的作用,在战斗中带路。”<sup>④</sup>帕西人并没有忘记他们对塞犍统治者的承诺,立即答应保卫这个曾经接纳了他们祖先定居的国家。他们回复说:“不要害怕,王子!因为我们有这支军队:我们所有人都准备好砍掉你的敌人的头颅,只要我们的血管里还有一滴血,我们就会战斗。在战斗中,我们从不让步;我们中没有一个人会转过身去。”<sup>⑤</sup>他们在做出这个决定时,也许也已经知道,如果苏丹军队成功,他们的宗教将再次受到威胁,他们的生活将再次陷入困境,所以他们毫不犹豫地选择站出来保卫塞犍,将塞犍视为自己的家园。尽管他们曾经发誓永不携带武器,但他们认为在这种极端情况下他们完全有理由拔出剑来保卫自己的家园。因此,在阿尔德希尔(Ardeshir)的领导下,一支由1400名帕西人组成的武装加入印度教军队。这使得印度教统治者鼓起勇气,为即将到来的决定他的王国命运的斗争做好了必要的准备。

很快,在塞犍以外几英里处发生了激烈的战斗。据说,战斗中印度教徒无法抵御伊斯兰教徒的猛烈进攻,于是逃离了战场。然而,他们的帕西族盟友并没有感到沮丧。帕西人不惜生命为自己的信仰

①④⑤ 艾伦·威廉姆斯:《琐罗亚斯德教神话》,第99~101、110~115、110~115页。

② 塔尼亚·M·卢尔曼:《优秀的帕西人:后殖民社会中殖民精英的命运》(Tanya M. Luhmann, *The Good Parsi: The Fate of a Colonial Elite in a Post Colonial Society*),坎布里奇:哈佛大学出版社1996年版,第83~84页。

③ 鲁克沙纳·南吉、霍米·达拉:“琐罗亚斯德教徒在塞犍的登陆:考古证据”,第50页。

和家园而战。帕西人领袖阿尔德希尔英勇地带领族人前进,最终打散了敌人的队伍,使敌人陷入混乱。敌军很快就崩溃了,阿尔普汗最终溃逃。受到成功鼓舞的阿尔德希尔对印度教统治者发表了热情洋溢的讲话:“王子!敌人出现的数量比以前更多。他们是我们的一百倍,但请看我们的勇气。我们要么放弃我们的生命,要么夺走我们敌人的生命。”<sup>①</sup>在随后的战斗中,阿尔德希尔将一位最著名的伊斯兰将领从马上摔下来并用利剑刺死。阿尔普汗目睹了这一幕,恼怒不已,亲自率领军队对帕西人进行猛烈攻击。双方杀戮惨烈,刀光剑影,一支飞镖击中了阿尔德希尔,他从马鞍上一头栽倒,血染黄沙。帕西军队失去了首领后变得犹豫不决,最终被敌人彻底击溃。塞犍的印度教首领也在这场战斗中阵亡。

塞犍保卫战后,阿尔普汗成为塞犍的新主人。帕西人很快意识到,塞犍已经不再是他们的家园。塞犍这个曾经救帕西族群于水火之中、真正地见证了帕西族群形成和初步发展的地方,最终淡出帕西人的历史。在那之后,大多数帕西人逃离塞犍,在塞犍只剩下几户祭司,比如《塞犍传奇》中提到一位库哈斯特(Khujastê)和他的儿子库什马斯特(Khushmast)仍然住在那里。1839年,孟买传教士约翰·威尔逊博士访问塞犍时,发现那里只有一两个帕西人家庭,还有一个“寂静之塔”的废墟。死者的“寂静之塔”现在是该地区唯一存在的帕西人定居点纪念物。

第二,帕西人在与印度其他宗教团体、族群之间的冲突中激发出更强的族群意识。从现有的记载中可以看出,这一时期帕西族群的各种迁徙原因,除了塞犍保卫战失利之外,还有受到伊斯兰教徒或拉杰普特人的压迫、为了躲避宗教迫害、为了转移圣火的需要等。

首先,帕西人虽然整体上与印度本土居民相安无事,但难免发生摩擦和冲突。比如,一些帕西人一直留在古吉拉特邦南部,942—997年,他们被吸引到位于马希河口的库玛里卡·克什特拉(Kumarika Kshetra)寺庙附近。第一批来的人在贸易方面获得了成功,其他的人紧随其后。随着时间的推移,帕西人的势力变得强大,以至于他们生出一些霸道的行为,并迫使印度人离开了这座城市。迁离的印度人中有一个瓦尼亚斯(Wanias)的达萨拉尔(Dasa Lar)种姓的人卡利亚莱(Kalianrai)。他在苏拉特避难,并通过买卖珍珠在短时间内获得了一大笔财富,使他有足够的力量召集一群拉杰普特人(Rajput)和科利斯人,并在夜间袭击帕西人,用剑杀死了许多帕西人,还放火烧了他们的房子。幸存的帕西人也都逃走了;最终,在库玛里卡·克什特拉没有一个帕西人。

其次,帕西人曾经受到拉杰普特人的排挤。拉杰普特人作为印度的尚武民族,约在7世纪开始成为北印度的新兴力量,直到12世纪末阿克巴大帝统一北印,北印诸拉杰普特王国一直都处于不断混战之中。瓦里夫亚(Variav)曾作为帕西人的定居点,在一段时间内处于拉杰普特人的统治之下。11世纪末,拉坦普尔(Ratanpur)的拉杰普特首领拉贾(Raja)曾要求帕西人缴纳更多的税费和贡品。帕西人拒绝这一要求,并多次击败了被派来强制执行的军队。据说,无法达到公开为自己报仇目的的拉杰普特人以一场婚礼作为诱饵,对前来参加婚礼的所有人进行屠杀,甚至连妇女儿童也不曾放过。今天,在瓦里夫亚及其周边地区,仍然可以看到人们每年都在举行宗教活动来悼念在这场蓄意屠杀中罹难的先人<sup>②</sup>。

再次,帕西人与伊斯兰教徒的关系一直不融洽。坎贝是帕西人最早从塞犍向外迁徙的地方之一,这里的帕西族群曾一度发展到很强大的地步。12世纪,坎贝的帕西人和伊斯兰教徒之间发生了一场冲突。被击败的伊斯兰教徒派人前往安希尔瓦达(Anhilvada)会见查鲁基亚(Chalukya)国王悉达杰·杰辛(Sidhraj Jaysing, 1094—1143年),向他抱怨帕西人和印度教徒袭击了伊斯兰教徒并杀死80人,摧毁了他们的清真寺和尖塔。国王相信伊斯兰教徒受到攻击,所以命令坎贝的婆罗门、琐罗亚斯德教和其他教派(耆那教)各派遣两名领袖到首都安希尔瓦达接受惩罚。另外,他给伊斯兰教徒足够的钱来重建他们的清真寺和尖塔<sup>③</sup>。1297年,德里苏丹征服古吉拉特地区,坎贝城横遭劫掠,帕西人口急剧下降,并且和印度教徒一同受到德里派来的伊斯兰总督的统治,必须缴纳人丁税。阿米尔·库斯鲁(Amir Khusru)在《阿希卡》(Ashika)中的记载表明帕西人受到了当时统治者的蔑视<sup>④</sup>。13—16

①② 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第31、49页。

③ 沙普尔吉·卡瓦斯吉·霍迪瓦拉:《古印度的帕西人》,第61页。

④ 亨利·米尔斯·艾略特:《印度历史,由印度自己的历史学家讲述:穆罕默德时期》第3卷,第546页。

世纪,印度北部处于德里苏丹国的统治之下,受到突厥和阿富汗贵族的伊斯兰统治。德里苏丹国各王朝的统治阶级都是来自中亚的伊斯兰教军事封建贵族,以突厥人和阿富汗人“四十大家族”为核心,占领大量的作为军事采邑的土地,并依靠中亚外族雇佣军为统治支柱。德里苏丹国统治者通过武力征服的方式来传播伊斯兰教,对印度各民族、各宗教采取敌对、歧视、迫害等高压统治政策,强行征收人头税,摧毁佛教寺院和印度教庙宇,强迫广大民众改宗伊斯兰教,琐罗亚斯德教徒自然也在其列。

最后,帕西人似乎也曾遭到来自天主教徒的改宗滋扰。塔那(Thana)的一些传统文献中提供了一则有趣的事件。据说,萨尔赛特岛(Salsette)的罗马天主教传教士曾经想迫使帕西人成为天主教徒,甚至该地当局发布了这样的命令。帕西人认为公开抵抗是徒劳的,于是想出了一个巧妙的计谋来躲避即将面临的宗教迫害。他们一起去见当地总督并告知后者已经准备好接受天主教,表示愿意在下一个星期天受洗,但要求两三天的宽限,以便他们做最后一次圣火崇拜仪式,并在皈依前有一天的欢乐时光。总督对这种愿意皈依的请求感到非常高兴,于是发布了一个公告,大意是:“在这一天,任何人都不应该干涉帕西人的仪式或他们的庆祝方式。”宴会上,所有的官员都被邀请了,客人们尽情地畅饮狂欢,觥筹交错,帕西人则在音乐和舞蹈的伴奏下,趁机悄悄离开了这座城市。他们的战略非常成功。他们在没有武力迫害的情况下到达了塔那以南 20 英里的卡利安(Kalyan),并在那里定居下来<sup>①</sup>。

第三,帕西人在印度的进一步扩散与融入。无论出于何种原因,帕西人在印度不断地从塞犍向外迁徙,扩大了帕西人的活动范围,逐渐形成了很多聚居地。同时,随着印度琐罗亚斯德教圣火的多次转移,形成了多个帕西人的宗教中心。

塞犍的印度教政权被推翻后,帕西人在伊斯兰军队的统治下遭受了不少磨难,最终他们中的大部分人迁徙到塞犍以东约八英里的巴鲁特(Bahrut)山区,这些再次被迫迁徙的帕西人同时也带走了他们的圣火。然而,在这里,他们并没有停留多久。根据《塞犍传奇》的说法,逃亡者在此逗留了 12 年之后,离开了这个山区,仍然带着他们的圣火,去了位于纳夫萨里(Navsari)东北方约五十英里处叫班士达(Bansda)的小镇。后来,少数帕西家族定居此地。又过了 14 年(1331 年,一说 1419 年),在帕西人中颇有声望的常噶·阿萨(Changa Asa)说服纳夫萨里的祭司,他们将圣火带到了纳夫萨里这一帕西人的重要集居地。当时,早期移居那里的帕西人已经成为一个富裕而有影响力的团体。从 15 世纪末印度帕西人和波斯琐罗亚斯德教社区来往书信中可以看到,塞犍的名字几乎没被提及,相反常常提到了纳夫萨里、苏拉特、安科莱斯瓦、布罗奇、坎贝等地,因此可以看出当时的帕西人口已经逐渐由塞犍迁徙到这些地区<sup>②</sup>。

莫卧儿帝国时期(1526—1858 年),生活在印度的帕西人处于宗教宽容的环境下,帕西人的宗教更获得了皇帝青睐,其社会地位因此大大提高,生活也有了更大的保障。莫卧儿皇帝继承蒙古帝国的宗教宽容政策,一改德里苏丹时期对非伊斯兰教徒的歧视迫害,对印度本土的印度教、伊斯兰教、耆那教和琐罗亚斯德教皆平等对待。特别在阿克巴(Akbar,1556—1605 年)执政时期,他试图建立一神教的企图更有利于帕西人的发展<sup>③</sup>。1573 年,阿克巴占领古吉拉特地区。当时,纳夫萨里的琐罗亚斯德教祭司美治·拉那(Merji Rana)名声极好,为人谦逊,受人尊重且富有学问,受到了阿克巴大帝的接见。阿克巴大帝为帕西人的教义所打动,向这位大祭司无偿赠送 200 亩土地作赏赐。阿克巴进而对琐罗亚斯德教的教义产生浓厚兴趣,将波斯克尔曼的祭司接进德里的皇宫,听其讲解琐罗亚斯德教教义、专门术语、礼节礼仪等。他还要求臣子阿卜·法扎(Abu Fazal)建立一座火庙,圣火日夜不熄,以表对帕西人宗教信仰的尊重。他甚至还在宫殿中建造小型的圣火神龛等<sup>④</sup>。阿克巴曾于 1576—1579 年间在宫殿里多次主持印度各宗教的对话活动,其中包括帕西人的琐罗亚斯德教。所以,这一时期的帕西人不仅很少受到压迫,而且有些帕西祭司还被皇帝分封为“扎吉尔”<sup>⑤</sup>,可以管理自己的封地。

① 吉万吉·贾姆谢吉·莫迪:《帕西人早期历史中的几个事件及其日期》,第 25~27 页。

②④ 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第 50、3~6 页。

③ 林悟殊:《波斯拜火教与古代中国》,台北:新文丰出版公司 1995 年版,第 16 页。

⑤ “扎吉尔”的意思是奖励获得的土地。封地人即扎吉尔,有权终身征收封地税收,但不能世袭,没有封地的所有权。此外,他们必须为皇帝提供军事服务。

随着帕西族群的不断壮大,大约在 1543 年,为了避免各自在宗教事务中的行动范围出现分歧,古吉拉特各地的帕西人被分为 5 个“道”(panthak)<sup>①</sup>,从南往北分别为:塞犍道,即塞犍纳斯地区,中心为帕西人重生之地塞犍;纳夫萨里道,即巴格拉斯地区(Bhagarias),以港口城市纳夫萨里为主;戈达夫拉斯(Godareh)道,即戈达夫拉斯地区(Godavras),包括安格勒撒在内的大片农耕村落;布罗奇(Broach)道,即围绕港口城市布罗奇建立的布罗奇勒斯地区(Bharuchas);坎贝道,即以古老而富裕的港口城市坎贝为中心建立的坎贝塔斯地区(Khambattas)。每个地区都组建独立的议会,管理事务,及与土著打交道,议会成员皆是各地区的长老、祭司。早期,帕西人将波斯式管理社群的方式应用到各处聚居地上。每当新的聚落建立时,塞犍总部都会派出一名祭司及助手到那里建立村务长老会(panchayat)。长老会由世袭的祭司执掌,处理日常事物,主管族人礼拜祭祀等。后来,每个“道”也至少拥有一个祭司来负责当地的宗教和日常事务,称为掌道人(panthaki)。但他们同时都以火庙的名义,奉母乡塞犍为宗主,对其尽忠<sup>②</sup>。

起初,规定五道各祭司不得相互插手其他地域的管理,以免发生不必要的争端<sup>③</sup>。但是,随着族群发展和利益分化,最终因为矛盾加深而引发了一系列族群内部的纷争,直到 1765 年,为了解决争端,修建了印度第二座供奉“至圣之火”(Atash Beharam)的火庙。塞犍、纳夫萨里和乌德瓦达相继因作为圣火的停留地而被帕西人奉为宗教中心。17、18 世纪纳夫萨里的帕西人遭受自然和人为的双重迫害,1707 年,在纳夫萨里遭到马拉塔人(Maharashtrians)的袭击时,帕西人被迫将圣火转移到苏拉特,大量的帕西人也从纳夫萨里迁徙到苏拉特。从那时起,苏拉特逐渐取代布罗奇成为帕西人最主要的商业中心,也是帕西人最主要的聚居地区。

随着莫卧儿帝国逐渐衰落,苏拉特、纳夫萨里地区的政治极不稳定,并且经常受到周边马拉塔人的突袭,因此这样的投资环境对于商人而言并不是一个很好的选择。而那些依赖于国内外贸易的商人都纷纷前往孟买,其中以帕西人最为突出。18 世纪末,由于河流泥沙在港口的游积,使得大量的船只无法正常通行,以及此时孟买的不断壮大,苏拉特的经济实力被严重削弱,并最终被孟买所代替。孟买在 19 世纪成为西印度地区的商业中心,也成为帕西人的又一个聚居地,甚至成为后来最重要的帕西族群中心。

根据巴斯的族群边界论,个人选择与社会确认共同构成族群建构的两个决定性因素。而社会确认往往是基于某些客观的社会事实,如印度帕西族群的波斯种族来源、琐罗亚斯德教徒身份、波斯语等,但这些客观的条件未必必然生产出同质化的族群认同,它们同样依赖于群体成员作为个体的自我意识和归属认同,如帕西人坚定的宗教选择和日渐强化的族群认同,这些因素最终使得帕西族群成为稳定的族群,在印度得到社会的认同。至此,经过近千年的迁徙繁衍,帕西人终得以在异乡印度扎根定居,站稳脚跟。林悟殊认为,这段时期可说是帕西人“世代惨淡经营的历史”<sup>④</sup>。一方面,帕西人作为萨珊波斯帝国的后裔,经历了一千多年的逆境生涯,依然保留着一定的民族精神<sup>⑤</sup>。琐罗亚斯德教始终是他们的精神标识。另一方面,帕西人的族群意识和族群认同持续增强,以宗教诉求为主的共生属性也逐渐转变为以族群认同为主的共生属性,这是印度帕西族群共生逻辑的核心。

#### 四 结 语

族群在本质上是一种个体成员之间按照一定关联模式结合在一起的共生体,往往存在一种具有普遍规律的共生逻辑结构。帕西人的族群关系从本质来讲也是一种人类共生关系,必然要遵循具有普遍意义的共生法则和内在逻辑。8 世纪帕西人最初登陆印度并主动调适以求在印度获得生存空间,这是微小群体在特殊社会环境下,为实现心理与社会的内外交互平衡而采取的生存策略。“自我

① Panthak,意为教会职务和管辖权的范围。该区域的祭司首领被称为“Panthaki”(掌道人,即拥有 Panthak 的人)。

② 玛丽·博伊斯:《琐罗亚斯德教徒》,第 167 页。

③⑤ 多萨巴伊·弗拉姆吉·卡拉卡:《帕西人的历史》,第 61、242 页。

④ 林悟殊:《波斯拜火教与古代中国》,第 15 页。

归因”的基础是可见利益,族群的个体价值是族群存在的意义和价值所在,没有个体的价值诉求,无所谓群体的共同价值及整体效应。所以,满足每个逃亡的琐罗亚斯德教徒的强烈宗教诉求是这一群体早期的核心价值。诚然,个体价值是族群形成的基本条件,但反过来,共同价值则在族群行为模式中处于核心地位和主导作用。族群的共同理念是族群存在的现象特征,也体现了个体价值的共生效应。族群并不是在地域、经济和社会隔绝状态下形成的文化承载和区分单位,而是一种人们在社会交往互动中生成的社会关系或组织,“他人认定”也是族群形成的重要驱动力。在后来的发展中,帕西族群的核心纽带依然是琐罗亚斯德教及其祭司,但是在与当地政治力量、宗教力量、世俗力量的冲突、交往中,帕西人的族群意识不断强化,共生属性也从早期简单纯粹的宗教诉求转变为复杂多元的族群认同,形成了更加稳定的族群关系和更加良好的共生模式。

巴斯明确指出:“族群并不必然与‘文化’有着对应关系,归根结底,族群是当事者本人归属与认同的范畴,这种范畴最重要的是社会边界的形成,而不是群体所附带的文化特质。在当事人出于互动的目的使用族群身份来对自己和他人进行分类的时候,他们就构成了组织意义上的族群,族群是文化差异下的社会组织。”<sup>①</sup>族群的结构性特征以及内部之间的关联度决定其相对稳定的根本属性,良好的共生模式则具有优化族群共生结构、扩大族群共生向度、加强族群共生效应等作用。帕西族群在区分宗教他者、坚守自我信仰、保留宗教身份的基础上,经过一系列的宗教团队互动、社会团体互动、族群互动之后,通过“自我归因”和“他人认定”形成清晰且固定的社会边界和群体归属,表现出从“宗教诉求”到“族群认同”的共生逻辑结构转变。其共生法则和内在逻辑揭示,印度帕西族群的形成与发展是一个共生体在共同价值的驱动下,自我建构、自我改革、自行趋优、不断提高自身的共生度和适应度的复杂历史过程。

收稿日期 2024—03—12

作者谢志斌,西北大学中东研究所副教授。陕西,西安,710127。

## From Religious Claims to Ethnic Identity: The Origin and Evolution of the Parsis in India

Xie Zhibin

**Abstract:** In the late 7th and early 8th centuries, some Zoroastrians in Persia were forced to leave their homeland because of their unwillingness to convert to Islam, and they formed a group driven by common “religious claims” and landed in India in the mid-to-late 8<sup>th</sup> century. After nearly three hundred years of hard work, this group, by constructing the identity of the other and perfecting the mode of symbiosis, successfully settled in Sanjan and established fire temples. They were able to integrate into the new environment and become a new community, which was called “Parsis” by the Indians. From the end of the 10th century to the middle of the 16th century, the Parsis strengthened their “ethnic identity” in their interactions and conflicts with different ethnic and religious groups, and became a solid ethnic group under the co-construction of personal choice and social confirmation. They continued to migrate outward with Sanjan as the center, and ultimately formed five religious districts and multiple settlement centers. The formation and development of the Parsis is a process of self-organization that continuously increases the degree of group symbiosis and social adaptation to strengthen interaction. In this process, the evolutionary logic from “religious claims” to “ethnic identity” is realized by the combined effect of “self-belonging” and “other-identification”.

**Keywords:** India; Parsis; Zoroastrianism; Other-identification; Religious Claims; Ethnic Identity

【责任编辑 周祥森】

① 弗雷德里克·巴斯:《族群与边界——文化差异下的社会组织》,第9~24页。