

# 尼采与琐罗亚斯德教 思想关系之研究

Study of Nietzsche and Zoroastrianism

陈奇佳 中国人民大学

Chen Qijia, Renmin University of China

[Abstract] In his later years, Nietzsche frequently assumed the voice of Zarathustra, the prophet, when he discussed ethics beyond the boundaries of Christian thought. For a long while, scholars saw this merely as his experimentations with a different narrative style. But Nietzsche might well have been exploring Zoroastrianism at a time when comparative religion became popular in Europe. We can find fairly convincing evidence from the source of Nietzsche's scholarship, the scope of his work, its narrative style and the ideas conveyed.

1881年8月初,在意大利西尔斯—马利亚森林隐居期间,尼采忽然证悟了其后期的一个核心思想观念,即所谓的“永恒轮回”说。大约8月底9月初,在他的笔记中首次出现了查拉图斯特拉,这位琐罗亚斯德教创始人的形象。他似乎已经准备借查拉图斯特拉之口言说一些什么:“我坐在那里期待着——期待着,不存在的东西/超乎善恶地,我享受着,阳光与荫影/时而隐没,时而闪现;只有/白

昼、湖水、正午,时间永无止境。/接着,一个人突然变成了两个,我的朋友/查拉图斯特拉在向我身边走近。”<sup>①</sup> 后来发生的事情就成了哲学史中的常识了:在稍后的几年间,他自命为预言家查拉图斯特拉,连续写下了四部《查拉图斯特拉如是说》。这几部《查拉图斯特拉如是说》不但构成了哲学史上最雄奇的篇章,而且反过来还成为了推动近代琐罗亚斯德教研究的思想原动力之一。<sup>②</sup>

这样就自然会产生一个问题:为什么尼采要选择查拉图斯特拉而不是别人作为其思想的代言人呢?这难道仅仅出于修辞上的需要吗——因为这个形象新鲜奇异,古意盎然,而且可以凸现他反基督教的态度?在尼采与查拉图斯特拉之间,是否还存在着更深层次的思想上的关联,也就是说,关于查拉图斯特拉、琐罗亚斯德教的本事与尼采学说有直接的关系?

对这个问题,学界至今普遍认为,尼采借查拉图斯特拉之名言事,纯粹是托名而已。徐梵澄先生曾这样评论《查拉图斯特拉如是说》命名的由来:

托理想于故事,非徒一往抒情,制作亦颇同小说,然故事简单。作者本意是求其朴素简单,意在模拟圣经故事。所假借的主角,是古代东方之拜火教主苏鲁支,三字之名是唐代的音译,则拜火教早已见知于中国。后世这宗教也未尝盛大,尼采不过利用其悠远,幽微,自说其教言,与此历史人物了无关系。以教主身份而出现的人,在

① 哈列维,《尼采传》,谈蓓芳译,百花洲文艺出版社,1994,第180-184页。

② 夏普,《比较宗教学史》,吕大吉等译,上海人民出版社,1988,第204-205页。

尼采是以之与耶稣相比。<sup>①</sup>

但根据笔者的研究,类似上述的见解,实在颇有商榷的余地。尤其 20 世纪 80 年代以来,国际上琐罗亚斯德教的研究取得了较大的进展,这为我们讨论相关问题奠定了一个坚实的基础。由于琐罗亚斯德教的研究目前国内还是非常冷僻的学问,因此,在这里我们首先尝试着做一些尼采与之思想渊源关系的勾沉工作。

## 一、琐罗亚斯德教在西方流传 情况简介及它可能对尼采的影响

琐罗亚斯德教(zoroastrianism),在中国被称为祆教、火祆教、拜火教、苏鲁支教,它因其教主查拉图斯特拉(zarathustra)而得名。琐罗亚斯德就是查拉图斯特拉。希腊人最早言说“查拉图斯特拉”时因为音误而念成“琐罗亚斯德”,后世遂以讹传讹。<sup>②</sup>

查拉图斯特拉大约诞生于公元前 7 世纪前后,<sup>③</sup> 他创立了一个完整的宗教体系,也就是琐罗亚斯德教,这是他被尊为教主的由来。查拉图斯特拉提出:宇宙为善、恶两大本原同时创造,所以世上的一切就同时既包含了善的分子,又包含着恶的分子;世上的一切矛盾就是源于善恶这两大本原无休止的争斗。虽然,在最后,查拉图斯特拉安慰人们说,善的一方必然会取得最后的胜利,遵循善

<sup>①</sup> 徐梵澄,《苏鲁支语录—缀言》,第 7 页。尼采著、徐梵澄译,《苏鲁支语录》,商务印书馆,1992。西方学者大致也持类似的观点。可参见《动物与超人之维》,彼珀著、李洁译,华夏出版社,2001,第 15-16 页。

<sup>②</sup> 照理说,“琐罗亚斯德教”应被称为“查拉图斯特拉教”。不过,“琐罗亚斯德教”是学界约定俗成的通称,我们这里从众。

<sup>③</sup> 这里对查拉图斯特拉生存年代采取的是一种较保守的说法。具体的讨论详后。

神教导的人们必将到达极乐至福的世界<sup>①</sup>，但他又教导人们说，在那个日子到来之前，人务必要小心谨慎，要遵循他给出的种种教导。因为恶之本原也是无所不在的，它随时准备与善神抢夺人的灵魂。

查拉图斯特拉立教后不久，他的宗教思想就征服了古伊朗高原，在波斯帝国时期，还成为了帝国的国教。在希波战争时期，他的有关思想渐为希腊人所知。<sup>②</sup> 据一些西方研究者的说法，泰勒、阿那克西美尼、毕达哥拉斯、赫拉克利特、恩培多克勒、阿那克西曼德等人的思想都有受琐罗亚斯德教冲击的痕迹。抛开牵强比附的成分，这其中赫拉克利特可能是明确受到过波斯思想刺激的一位。这不但是因为他把火设想为宇宙的本原(看上去像是受到琐罗亚斯德教火崇拜的影响)，重要的是，赫氏反对埋葬死人，认为应抛尸荒野的观念实在与希腊当地的风俗太过对立了；<sup>③</sup> 而在当时，只有琐罗亚斯德教在丧葬礼仪上持相同的观念，且有一套自圆其说的宗教形而上学体系作为支持。<sup>④</sup>

虽然来自波斯文化的刺激是这么强烈，但战争、文化间的隔膜

① 从现存的琐罗亚斯德教的经典来看，查拉图斯特拉并没有从宇宙创生论的角度给出规定说，善的一极的威力注定是要大于恶这一极的。因此，以现代人的哲学语言评论他所说的善最终战胜恶的问题，只能说，这并非逻辑必然，而是人的心理意愿。

② 见 West 的《Early Greek Philosophy and the Orient》，转引自《袄教史》，第 108 - 110 页。征引了部分西人有关这方面的研究结论。龚方震、晏可佳，《袄教史》，上海社会科学院出版社，1998。本文所述及的许多琐罗亚斯德教的常识性问题都可以参见这本书。笔者曾就中亚宗教的某些问题请教过晏可佳先生，得到了他的指点，在此特致谢意。

③ 人们只要想一想阿吉牛西战役后希腊海军十大将未为阵亡将士收尸所引发的轩然大波，就可以想象尸体入土对希腊人来说是多么重要的事情。《安提戈涅》也必须在同情理解希腊这个风俗的基础上才能被真正欣赏的。因此我们能够想见赫拉克利特的葬礼观念对希腊人来说有多么的离经叛道。

④ 琐罗亚斯德教处理尸体的风俗与他们宗教观念间的关系，林悟殊在《波斯拜火教与古代中国》(新文丰出版公司，1994)中有着相当详尽的介绍。

仍然阻碍了希腊文化从更深层次上去了解、接受琐罗亚斯德教教义的精髓。现代的研究表明,苏格拉底之后虽然有不少希腊、罗马的文化名人继续谈到了查拉图斯特拉,但他的教主形象却渐渐淡薄了。希腊人将他们幻想的许多东方神秘转赋到了查拉图斯特拉的身上。这样,在希腊、罗马时期查拉图斯特拉就身兼了两种形象:一是东方神秘宗教的教主,二是占星家、预言家,有时还是宝石鉴赏家。<sup>①</sup>

基督教一统欧洲文化之后,异教教主查拉图斯特拉自然是不可能得到认真对待的。促使古琐罗亚斯德教与欧洲思想界重新发生碰撞的直接原因是欧洲近代东方学的兴起。1764年,迪佩农将学界以为失传已久的琐罗亚斯德教经典《阿维斯陀经》残篇带回了巴黎,1771年他出版了研究与翻译巨作《真德—阿维斯陀经》,由此,学术界揭开了近代琐罗亚斯德教研究的新篇章。当时的欧洲思想界者处在启蒙运动的高潮阶段,正寻求新的思想资源的刺激,启蒙导师伏尔泰几乎立刻注意到了这个新的宗教发现所包含的革命性的思想内容。于是,在其《风俗论》中大段引用了最新发现的琐罗亚斯德教研究内容。虽然,限于当时的水平,伏尔泰在史料的运用上不免偶有差错,<sup>②</sup>但他的思想意图在借题发挥中还是表述得非常明确的。他指出,从查拉图斯特拉对于善、恶的界说中,可以发现存在着合乎人的“自然天性”<sup>③</sup>的道德原则。这种原则只

<sup>①</sup> 参见 Albert de Jong 的 *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature* (Leiden ; New York: Brill, 1997), 第 317 - 323 页,《袄教史》,第 168 - 175 页。亦可参见 Mary Boyce, *A history of Zoroastrianism*, Leiden: E. J. Brill, 1989 - 1991, 第 491 - 565 页。

<sup>②</sup> 比如,“真德”在古波斯语中的意思是“注释”,伏尔泰却误为是“拜火”(伏尔泰著、梁守锵译,《风俗论》,商务印书馆,1996,第 245 页)。

<sup>③</sup> 《风俗论》,第 247 页。

要是人就具有普适性,而不需要引入什么上帝的信仰。而明显是受到琐罗亚斯德教的启发,伏尔泰对上帝的至善时常报以无情的嘲笑。他说,以善恶二元解释这个世界为什么存在着太多的痛苦与丑恶,虽未必让人完全信服,却也不失为一种解释;然而,以上帝的至善来解释世界,却一定是不合逻辑的,反人性的。<sup>①</sup>

在伏尔泰之后,康德、歌德、叔本华<sup>②</sup>等人也都相继注意过琐罗亚斯德教的有关问题。但对尼采而言,促使他对查拉图斯特拉其人发生兴趣的一个重要思想资源是:在他早期从事古典语言学研究的时期,也正是宗教学家运用比较语言学在琐罗亚斯德教研究领域取得突破性进展的时期。像19世纪50、60年代英国学者马丁·豪格的工作可谓影响深远。<sup>③</sup>比较宗教学大师麦克斯·缪勒也就正是以当时取得突破性进展的印度宗教、古伊朗宗教、原始基督教的研究为基础,提出了宗教的三大族系说(即雅利安系、闪米特系和图兰系)。<sup>④</sup>尼采对缪勒的工作显然是非常关注的。缪勒于1870年的2、3月间英国科学研究所的宗教学讲座中第一次提出了所谓宗教的三大族系说,而尼采在1870年普法战争隆隆炮声中开始写作的《悲剧的诞生》中就已经自如地运用“宗教族系”概念,讨论雅利安系宗教与闪米特系宗教对文化精神所产生的不同影响了。<sup>⑤</sup>另有证据表明,对缪勒在宗教学讲座中提到的琐罗亚

① 伏尔泰类似论说是很多的,可参见他在《哲学辞典》中的“灵魂”、“善、至善”等词条(王燕生译,《哲学辞典》,商务印书馆,1996)。

② 康德的有关论说可参见《历史理性批判文集》(何兆武译,商务印书馆,1990),第81-83页,叔本华的有关论说可参见《作为意志与表象的世界》(石冲白译,商务印书馆,1982),第278页等。

③ 《波斯拜火教与古代中国》,第6-7页。

④ 缪勒,《宗教学导论》,陈观胜等译,上海人民出版社,1989。

⑤ 尼采,《悲剧的诞生》,周国平译,三联书店,1986,第35-40页。

斯德教的材料，尼采是相当重视的，他甚至能把一些研究资料用到其诗化哲学的写作中。有关这点我们将在本文的第三节予以详论。

根据以上的讨论，我们可以发现，在琐罗亚斯德教与西方思想相交的几条重要线索中，尼采都有着深入活动的踪影。他既精通希腊、罗马的各种原典，又能充分利用比较语言学新发现的各种材料，<sup>①</sup>同时，他对叔本华、伏尔泰思想的精通也是自不待言的。因此，他选择查拉图斯特拉代为言事应当是出于一种深沉的寄托，而不是为追求修辞快感的随手借用。事实上，在尼采著作中，查拉图斯特拉基本上是以预言家的身份出现的，而这一形象创造的依据就是希腊、罗马典籍中的相关记载。尼采在一次私人通信中比较明白地提到了这一点。他说，他在构思借用查拉图斯特拉之预言家原型时，尚不知道直接可以从语源学上来确证这种借用的合理性：“今天，我偶然学习‘查拉图斯特拉’意味着什么：即‘金星’。这种偶然使我感到幸福。人们可能认为，我的小册子的全部构想在这一词源学中有其词根：但是我至今对此一无所知。”<sup>②</sup>——在古希腊人看来，“zoroastres(琐罗亚斯德，亦即查拉图斯特拉)”整个词在词根上分析起来都是与星占学有关的，<sup>③</sup>这虽是附会之说，却能合逻辑地说明他们为什么会把查氏当成说预言者。尼采感到

① 近现代比较宗教学乃是以比较语言学为基础的(参见《袄教史》第5-6页)，没有比较语言学为基础的比较宗教学乃是伪科学。尼采是精通比较语言学的，这从他对葆朴、雅各布布-格林学说的熟稔即可略窥一二[参见《古修辞学描述》第51页，第69页(尼采，《古修辞学描述》，屠友祥译，上海人民出版社，2001)]。

② 1863年4月23日尼采致柯瑟利茨，转引自《动物与超人之维》之《前言》注10，第353-354页。

③ 在希腊语中，“aster”义为“星辰”，“Zo-”意谓“充满活力”，“-ro-”是“流出”，因此，Zoroastres从词源学上分析便是“星辰崇拜者”的意思。有关分析详见《袄教史》第172页。

“幸福”的是：他在不知道语源的情况下，对查拉图斯特拉形象的运用就能合乎古希腊文化的内在逻辑。

## 二、尼采对琐罗亚斯德教 教义的内在运用

这一部分我们要讨论的是，尼采在其哲学的核心理念上是否可能受到琐罗亚斯德教的挑激？

尼采在著作中提到查拉图斯特拉的场合很多，但主要都是借查拉图斯特拉之口说自己的寓言，绝大部分的确与琐罗亚斯德教本身的教义毫无关系。<sup>①</sup> 不过，在一个回顾自己思想成长与变化历程的场合，尼采还是比较全面地分析了自己的哲学与琐罗亚斯德教教义的内在关系。通过这一段思想自传，我们能够确定，他引查拉图斯特拉为代言人，有着深沉的寄托之意；同时还能看出，他对琐罗亚斯德教的精义有着很深的体悟，否则不可能在某些问题上做出明快的判断。当然，如同尼采的其他文字一样，他的这段话也是由一连串干练的判断所组成，不免晦涩难解。以下，我们一边根据现代宗教学的研究成果对他的结论判断作一些背景材料的补充，一边再对这段文字作一些分析。尼采如是说道：

没有谁问过我，但人们本该问一问，在我口中，在第一位反道德论者口中，查拉图斯特拉这个名字到底是什么意思。因为，在历史上，这位独逸超群的波斯人的表现正好相反。查拉图斯特拉在善恶之争中第一个表现了推动万物的车轮——他把道德转译为形而上学的东西，作

<sup>①</sup> 尼采在《悲剧的诞生》(第36-37页)中就谈到过琐罗亚斯德教的乱伦风习，但显然是附会之言，与琐罗亚斯德教的教义没什么关系。



为自在的力、原因、目的，这就是他的工作。不过，根本说来，这个问题本身就已经是答案了。查拉图斯特拉创造了这个致命的错误，道德。因此，他也必定是认识这一错误的第一个人。这不仅是由于他由此获得了比通常一个思想家更久远、更多的经验——的确，整个历史都是对所谓“道德世界秩序”的经验的反驳——更重要的是，查拉图斯特拉比通常任何一个思想家都更加真实。他的学说，而且仅仅是学说，具有作为最高道德的真实——这就是说，它具有同逃避现实的“理想主义者”的怯懦相反的东西。查拉图斯特拉所具有的勇气，超过了一切思想家的总和。实话实说和有的放矢，此乃波斯人的美德。<sup>①</sup>

上引的这段文字从几个方面说明或暗示了尼采哲学与查拉图斯特拉思想之间的渊源关系。

第一，要注意到尼采将自己“第一位反道德论者”的历史地位与查拉图斯特拉作为“第一位形而上学的道德论者”的历史地位对应起来的说法。尼采说自己乃是第一人云云，表达的是对自己工作的期许之意，在此不论。但他说查拉图斯特拉“第一人”云云，却是有所本的，并不是为了突出自己历史地位的杜撰。根据学界一般的意见，查拉图斯特拉的生存时代在公元前一千年左右，最为谨慎的说法，也不会晚于公元前 570 年前后，<sup>②</sup> 据此，他毫无疑问是人类最早的一批形而上学家之一。而根据《阿维斯陀经》的第一部分《伽泰》有关材料判断（当时学界已经确认，《阿维斯陀经》的这部

<sup>①</sup> 尼采，《看哪这人！》，《权力意志》（附《看哪这人》），张念东、凌素心译，商务印书馆，1991，第 100 - 101 页。

<sup>②</sup> 当代袄教权威鲍哀丝（Mary Boyce）力主查拉图斯特拉的活动时代是在公元前 1400 - 1200 年之间。《袄教史》第 53 - 55 页对各种查拉图斯特拉生卒年说有介绍。

分乃是查拉图斯特拉本人的作品),查拉图斯特拉确凿无疑地把道德的善、恶原则设想为是宇宙的本原,而这一点,与尼采所掌握的当时其他各文明的思想观念,如古希腊前苏格拉底时期的哲学,《吠陀》哲学等,有着很大的差别。因此,尼采说“查拉图斯特拉在善恶之争中第一个表现了推动万物的车轮——他把道德转译为形而上学的东西,作为自在的力、原因、目的”,是一个非常精到的哲学概括——直到现在也不失为准确。并且,在这其中人们也可以发现,尼采在作有关断制时还是不失学人的谨慎的。他其实将查拉图斯特拉的年代定在一个谨慎的下限,即与泰勒斯、阿那克西曼德、佛陀大致相当的时代,所以他只说查拉图斯特拉在形而上学方面的贡献是在认识到道德本原意义的方面。否则,照苏格拉底学生阿西比亚底斯的说法,查拉图斯特拉甚至早于柏拉图 6000 年,尼采是很可以奉其为人类一切精神文明的先祖的。

116

第二,看得出来,尼采在道德与宇宙的本原关系问题的思考虽未必直接受到查拉图斯特拉学说的影响,但他从价值论的角度对查氏的有关说法评价很高,并且也非常愿意以此作为自己学说在观念史上的开端。

尼采在后期极端关注道德与形而上学的关系问题。他的这种关注是基于两方面问题的考虑,一是照他的说法,现有的道德也就是基督教道德是极端扼杀人的活力的,因此他要否定基督教道德的天启地位。这一点在尼采的基督教批判的讨论中已有述及,在此不赘。而另一个方面的原因却是他内在的极端经验主义观念的一个逻辑推论。尼采很早就指出,对这个世界既然除了人以外并无其他力量能够做出意义选择,这其实也就意味着人只能根据自己的价值意义对世界做出描述或判断。这在尼采看来,也就说明,人的既有一切意识形态的东西都是人根据自身的要求进行“拟人

化”活动的结果。“哲学与占星术有些相似：它们都试图把世界的命运和人的命运联系起来，把人的最高进化当作世界的最高进化。全部科学都从这种哲学冲动中得到了滋养。”<sup>①</sup> 需要说明的是，尼采对“科学”的理解从来都遵从德国传统哲学观念：“科学”乃一切自成逻辑的知识体系。既然有了这个判断基准，他把道德问题看成是一切形而上学的真正核心便很顺理成章了。因为按照拟人化的原则，一切形而上学都必然的只是人的意愿的转述而已（所谓离开人的主观意愿去客观描述世界是不可能的）。因此，不可避免地，一切形而上学所谓最终极的规定性也就只是对人的规定性而已，也即是一种道德诉求。但让尼采失望乃至愤怒的是，对这样一个“简单”的事实，历来的思想家们不但视而不见，甚至还把它有意地曲饰起来，把自己个人对他人的规定性要求当成宇宙普遍规律的构成元素而言说。正是在这个意义上，尼采认为查拉图斯特拉是明智的，他对道德的本原性意义有着足够深刻的理解，“比通常任何一个思想家都更加真实”。当然，更让尼采叹服的，是查氏的勇敢，“查拉图斯特拉所具有的勇敢，超过了一切思想家的总和”：因为他不加任何掩饰地就将道德贞定为宇宙的本原，而不像其他人那样，缺乏自信，非要将道德依托于一个似乎更为本原的力量才感到安心。也正因此，可以不论查氏具体的观点，他的学说在精神意蕴上获得了一种真实性：“他的学说，而且仅仅是学说，具有作为最高道德的真实。”

第三，尼采对查拉图斯特拉的善恶二元观也有自己独到的体悟。这一点虽然在上述引文中表述得不算明显，但联系尼采相关问题的论说，则必须肯定，善恶二元论对他具有着实质性的影响。

<sup>①</sup> 尼采，《哲学与真理》，田立年译，上海社会科学院出版社，1993，第58页。

尼采在哲学研究中对善恶二元论表现出了某种特殊的爱好。他常常强调说,因为恶无可争议的也是宇宙创造的终极本原之一,因此,这个世界离开了恶也就不成其为世界了。因此,尽管恶不符合人的道德要求,但从更长远的人的存在要求考虑,需要把恶贞定为是一种存在的必要条件:“人的天性是邪恶的,我听到这样的话感到安慰:因为这保障了力。”<sup>①</sup>当然,尼采也并非只肯定“恶”的力量。他比较多地谈恶的问题,是因为他觉得人们对恶的意义理解太过浅薄。至于善,即便是纯道德家所云的善,只要它包含着“促进人的强力感、强力意志的东西、强力本身的东西”,<sup>②</sup>那么,同样也是值得肯定的。“请按照你至善或至恶的欲望行事吧,或自我毁灭吧!在这两种情况下你都能成为对人类有益和有促进的人。”<sup>③</sup>尼采的这些发挥离查拉图斯特拉的原旨当然是相去甚远的,但人们却也得肯定,他的见解的逻辑出发正是严格意义上的善恶二元论。自然,就尼采来说,他这种起步于道德论但最终价值判断却超越了道德学说的善恶二元论,正是为改正“查拉图斯特拉创造了这个致命的错误,道德”的必要准备。

需要指出的还有,尼采重视善恶二元论,与欧洲近代以来以二元论反对基督教一元论观念体系的思潮有着深刻的和应关系。笛卡尔、康德等人认知形式的二元论在这个历史过程中所起的作用已为世人所知了,而善恶二元论则可以视为从实体形而上学的方面,对基督教观念进行了冲击。前面提到的伏尔泰,还有尼采都有意利用了当时宗教学的研究成果,对基督教信仰和基督教价值提

① 《权力意志》,第16页。

② 尼采,《敌基督者》(附于《尼采与基督教思想》,香港道风书社,2001),吴增定译,第5页。

③ 尼采,《快乐的科学》,黄明嘉译,漓江出版社,2000,第41页。

出了强烈的质疑。这当然牵涉到了许多复杂的思想问题，琐罗亚斯德教的启示作用则理当是其中的一个重要问题。

### 三、三个考据

学界历来重视尼采对西方基督教文化的化用问题，但只注意这方面显然是不够全面的。也许，尼采暗用琐罗亚斯德教教义的地方比人们想象的要多。在对尼采著作进行释读的时候，如果能够适当地考虑其与琐罗亚斯德教的关系，可能更能合理地解释某些问题。当然，这里存在的一个现实困难是：尼采掌握了多少当时琐罗亚斯德教研究的成果大概是很难考证确凿了。因此，在研究它们之间关系的时候，我们有时只能在尼采遗留的文本中去寻找“内证”，即研究其文本表述在哪些方面与琐罗亚斯德教相关方面的独特表述是有近似之处或相同之处的——当然，至少要预先判定的是，在年代上尼采有无可能接触到琐罗亚斯德教的这些资料。这种研究，穿凿之处恐怕是难免的，但其中可能也会有几个见解对理解尼采著作尤其是被他自诩为“无人能读也无人能懂”的《查拉图斯特拉如是说》不无启发作用。这里我们就尝试着提供三个考据。

考据 1，尼采的“千年王国”说可能受到过波斯传说的启发。

尼采有许多次提到了所谓查拉图斯特拉的“千年王国”这种说法。<sup>①</sup>很明显，他的这种说法受过基督教观念的影响。不过，在此我们的问题是：他的这种说法是不是完全本于基督教传说的呢？对这个问题我们现在似乎还不能轻率地作出结论。

<sup>①</sup> 尼采，《查拉斯图拉如是说》，尹溟译，文化艺术出版社，1987，第286页。

尼采曾这样解释其“千年王国”的由来：“我一定要对查拉图斯特拉——一位波斯人表示敬重：波斯人首先从整体上对历史进行过思考。历史发展延续进行，一位先知主宰每一阶段的发展进程。每位先知都有其冒险乐园，有其千年王国。”<sup>①</sup> 这个说法看上去像是他在挥洒个人的诗性的想象。但有意思的是，琐罗亚斯德教却确实有类似的观念。在查拉图斯特拉的《伽泰》中，已有救世主的说法。而到后来，琐罗亚斯德教还发展出了会连续出现若干个救世主的千年王国的观念。琐罗亚斯德教的另一部经典《登卡德》(Denkard)这样说：“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。”<sup>②</sup> 比较尼采的说法与琐罗亚斯德教的有关史实，这是多么吻合啊。可以肯定，基督教是没有类似传说的，也不可能；轴心时代的其他宗教也没有类似的明确表述。那么，面对这种情况，我们固然可以说，尼采说“一位先知主宰每一阶段的发展进程”只是为了表达他个人的自负之情，如果说这是他依据一定史料基础的发挥，不也能够言之成理吗？

考据 2，《查拉图斯特拉如是说》《前言》部分的叙事框架也许受到过琐罗亚斯德教有关研究资料的启发。

熟悉尼采著作的人都会为《查拉图斯特拉如是说—前言》雄奇的构架，缥缈的意境所深深地折服。但是，这段创作却也许并不是完全出于幻想、虚构，而是有着史料上确凿根据的。在 1870 年的英国科学研究所宗教学讲座中，麦克斯·缪勒曾征引过一位宗教研究家邦孙凭想象虚构的查拉图斯特拉传道情形的文字：

① 转引自《动物与超人之维》，第 15 页。

② 参见《袄教史》，第 76 页、第 132 页。

我们来描绘一座祭火神的圣山，这山离开中亚的一个古城不远，此古城有许多古迹，城名叫巴克特拉，意思是“光荣”，现在名叫巴尔克，意思是“众城之母”。从山上往下望，可以想象山下是一片大约海拔 9,000 英尺的高原，它向北方倾斜，伸展到沙漠地带为止，沙漠隔在巴克特拉斯河和邻近的奥克苏斯河之间。在南边的天尽头，一座五千英尺高的山峰巍然耸立，这是兴都库什山支脉，历史学者称它为印度的高加索。兴都库什山（又称“帕诺帕米”）是这个国家的主要的河流巴克特拉斯河（或“德哈斯”河）的发源地，巴克特拉斯河在巴克特拉城附近分出几百条小河，于是使这个国家看起来像个果实累累，鲜花盛开的花园。商队都往这里集中，他们翻过山岭来到这个充满古迹的地域或者从这里带走财宝……那里以火祭祀，凭火焰来占卜，在这和平的仪式上，扎勒苏斯特拉召集当地的贵族，宣布他要举行大规模的群众性的宗教活动。他率领他的门徒、占卜者和传教者来到山上，他召唤王子们靠近他，要他们在宗教信仰和迷信之间任择其一。<sup>①</sup>

121

人们可以注意到，上述的这段引文与《前言》在许多核心意象上惊人的一致或近似：高山、富裕而热闹的小国（市镇）、大型的集会、在集会中传道等。我们前已提到，尼采对麦克斯·缪勒的成果是很熟悉的，他因之可能自然地将这段文字化入了其创作中。

无需多加说明的是：即使尼采的写作略有所本，也一点不会减损他著作的原创价值。我们这里所以特意要点出两个文本之间的

<sup>①</sup> 《宗教学导论》，第 112 页。

可能关系,只是为了说明,以开放的多元宗教理念切入尼采的文本释读,不但是必要的,而且也是可能的。

考据 3,《查拉图斯特拉如是说》中的鹰、蛇意象可以用非基督教的有关文化观念加以释读。

鹰与蛇是《查拉图斯特拉如是说》中两个非常重要的象征意象。确定这两个意象的内涵则是读解《查》书的一个基本的预备工作。到今天,学界一般没有什么争议地认定:这两个意象的直接来源是圣经,尼采化用、转义之后用以暗示(隐喻)他与基督教的某种关系。洛维特以下的论说是相当有代表性的:

查拉图斯特拉这一同一物永恒复归的教诲者,由一只骄傲的山鹰(《约翰福音》的象征)陪伴,让那永恒之蛇朝山鹰扬起自己的脖子。这也与那位不同的超人(指耶稣——引者按)相对,后者的象征是谦卑的祭祀羔羊,教导人们从皈依中获得重生。在新约中山鹰与蛇的骄傲和聪明分别对应着鸽子与蛇的谦卑与聪明。<sup>①</sup>

对类似的读解笔者总不能感到完全信服。理由有三。第一,尼采与基督教的关系也许没有学界想象的这样紧密不可分离,我们在第一章的第四节对之已有所讨论了。第二,圣经中的鹰与蛇不是一个成对出现的意象。而且其中的命意与《查拉图斯特拉如是说》是完全不同的。如果说尼采只是根据个人好恶来运用这两个意象,那么,这种运用就谈不上是有意识地与圣经构成文本上的指涉关系了,也就不能说“在新约中山鹰与蛇的骄傲和聪明分别对应着鸽子与蛇的谦卑与聪明”之类。应该指出,像洛维特这样的解读法是一种相当普遍的现象。第三,尤其不能理解的是,如果将

<sup>①</sup> 洛维特,《尼采的敌基督登山训众》,吴增定译,《尼采与基督教思想》,第 95 页。



山鹰当作《约翰福音》的象征,那么,它完全就是象征层面的一个意象了,这和蛇带有实体意指的意象在意味上有着很大区别。就是说,尼采应当在两个不同层次的语用逻辑上运用这两个意象。但《查》书中这两者的出现总是两位一体的,没有要以不同修辞技法加以区别读解的提示。——除非人们这么设想,尼采在《查》书其他部分的表述都很精密,而只在这里出现了有意无意的混沌。

要言之,完全从西方基督教的观念上去读解鹰、蛇意象也许是困难的。但如果我们注意到密特拉教的某些图腾崇拜,有些问题似乎会变得异常简单。在密特拉教中,鹰翼象征着行动的迅速,而盘曲弯绕的蛇则喻指太阳运行的轨道。<sup>①</sup> 太阳、祭司、鹰、蛇四者合为一体是后来中亚一带宗教绘画的经典性场面。人们在现在保留的琐罗亚斯德教的某些残存壁画中仍可看到不少类似的画面。而尼采本来就对蛇的环形意象有所偏爱,<sup>②</sup> 因此,他虽未必见到了琐罗亚斯德教的有关材料,但密特拉教的相关意象仍可能触动他的灵机<sup>③</sup> (对学者而言,密特拉教与琐罗亚斯德教的亲密血缘关系是一个常识):以此,他构拟了《查拉图斯特拉如是说》开篇中的太阳、查拉图斯特拉、鹰、蛇四者间的关系图画?

鹰、蛇意象的文化构成内涵是很复杂的。除了基督教与密特拉教的底色,它的另一个重要文化来源也许是古希腊神话。《查》

① 元文琪,《二元神论》,中国社会科学出版社,1997,第311页。

② 有论者指出,早在《悲剧的诞生》中他就以蛇的环形意象象征世界的循环不息了。参见章雪富、石敏敏,《尼采哲学的希腊文化底蕴——兼论尼采的轮回学说》,《哲学研究》1997(12)。

③ 19世纪中后期随着对古罗马东方行省研究的深入,密特拉教研究成为了古罗马学研究的题中应有之意(参见古奇,《十九世纪历史学与历史学家》,耿淡如译,商务印书馆,1989,第789-790页)。尼采显然注意到有关的研究成果,并对古罗马时期小亚细亚一带各种宗教的相互融合关系有足够的重视(见《敌基督者》,第72-73页)。密特拉教与琐罗亚斯德教的关系可参见《袄教史》,第179-186页。

书中数度有由鹰带来“预兆”的说法，这很明显是源于古希腊神话的。而在古希腊，蛇则是地神的神物。这样，鹰——宙斯的神使，在天上；蛇——地神的神物，表示着对地母的“贪恋”<sup>①</sup>；这也是一对自成逻辑的构成性关系。

当然，话题由此还可以延伸出去：尼采的永恒轮回说是否可能也曾受到过琐罗亚斯德教有关教义的启发呢？但就笔者所见，尼采似乎未在任何地方对此做过明确的解释，因此，在这里我们的相关讨论便只能暂付阙如了。

---

<sup>①</sup> 《快乐的科学》，第14页。