

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界古代前期文学史

 **BOOK**
内部资料 非卖品

内容提要

世界古代前期文学史是一部四大文明古国的早期文学史，也是世界文学起源和初期发展史。古代两河流域、埃及、中国和印度是人类文明的四大发源地，其它地区在同一时期文明尚不发达。本书从人类文明的产生叙起，人类最早的诗歌和史诗，第一部传记文学作品和最早的小说雏型等文学形式在本书中都可以追溯到根源。当时占主导地位的是一些与时代和文明发展密切相关的形式和体裁，主要包括口头传说、神话、史诗、寓言、谚语和格言、赞颂诗和祈祷文及教谕文学等。它们构成了各文明发展的镜子，反映了各地的社会状况及各民族的早期思想、风俗习惯和宗教观念等。因此，本书既是一部世界古代前期文学史，同时也是一部人类早期文化史。

世界古代前期文学史

一、概述

相信对国内各学科领域来说，“世界古代前期”都是一个全新的概念。因此，在起笔之前，有必要事先阐明我们这部《世界古代前期文学史》所涵盖的时间断限和空间地域。

1. 世界古代前期文学的内涵

我们所说的“世界古代前期文学”，从物质生产发展水平方面来看，大体上指铁器时代以前诸时期的文学；从社会形态的演变方面来看，指原始社会及早期奴隶制社会时期的文学。从理论上讲，“世界古代前期文学”在地域上的覆盖面是世界范围的，但由于世界历史发展在局部时间内的不平衡性，在以上物质生产发展和社会形态演变两个标准的界定下，这一概念所包括的空间地域实际上只有我们通常所称的“四大文明古国”，即巴比伦（实际上应是整个古代美索不达米亚）、埃及、中国和印度。换句话说，只有这四个地区和国家的文学发展及所取得的成就才值得称道，才有资格被载入史册。即便是四大文明古国，其迈入文明社会的时间也存在差异，因此对其早期文学也不可能在时间上简单划一，那样做是欠科学的，而应视各地区和国家的具体情况而定。古代美索不达米亚，时间从公元前 4000 年代至公元前 538 年新巴比伦王国灭亡；古埃及从公元前 4000 年代至新王国时期结束（公元前 1085 年）；古印度从公元前 16 世纪至公元前 4 世纪；中国从远古至周代及春秋前期（公元前 6 世纪）。

从以上地域范围来看，我们所说的世界古代前期文学实际上只包括古代东方文学。这一点很有意义。因为长期以来，不仅仅是在文学界，甚至包括整个文化领域，存在着一种欧洲或西方中心论的论调，认为东方国家的文学不行，甚至完全忽视东方文学的成就、价值和影响。对此，我国从事东方文化尤其是东方文学研究的学者们一直在孜孜不倦研究的实际行动，向人们展示东方文化和文学的卓越成就，来抵抗这种不良的倾向。我国著名东方学家季羨林教授在其主编的《印度古代文学史》的前言中，就一语道出了这种不良倾向的危害性。实际上，文化尤其是文学领域内的欧洲或西方中心论是缺乏根据的，如果稍微懂得或尊重一点历史事实的话，就不能不承认，人类最早的文明与文化起源于东方，东方许多古代民族在文明和文化的创造方面大开人类之先河。可以毫不夸张地说，当苏美尔人和巴比伦人在古代两河流域发展农业和手工业及建设城市之时，欧洲大陆还处于蛮荒状态；当埃及人不仅为所崇拜之神大兴土木建造庙宇，而且已经懂得为自己死后修建雄伟、豪华的居所——金字塔时，欧洲人的祖先尚四处漂荡，没有找到适合的长久生存之地。东方的文化和文学成就有的得以保存，多数则湮没不彰，但无论是流传至今的，还是后来遗失的，都对世界文化和文学，包括欧洲文化和文学产生了重要的影响。相对比而言，西方文明和文化起步较晚，其发展自然是受到了要早得多的东方文明和文化的的影响，继承了其诸多的文化遗产。美国著名文学史家 S.N. 克莱默博士就曾得出过这样的结论：西方文明或者说欧美文明与其说源于克里特、古希腊和古罗马，不如说源于古代近东，源于古代美索不达米亚和埃及。现代西方学者所著的西方文明史几乎都包括古代美索不达米亚和埃及在内，而且还置于篇首，这无疑说明，西方学者已

普遍接受了克莱默教授的观点，把古代近东的文明纳入自己的文明体系之中。季羨林教授把人类历史上的文化归并为四大文化体系，即中国文化体系、印度文化体系、波斯和阿拉伯伊斯兰文化体系（包括古代美索不达米亚和埃及在内）、欧洲文化体系。这四大文化体系对世界产生了巨大的影响。我们看到，在这四个独立体系中，东方占了三个，而且形成较早，西方只有一个，而且形成较晚。

西方中心论的出现不是偶然的，它既有历史的根源，也不乏现实的基础。从历史上看，中国近代的学者和有识之士从当时中国的社会现实需求出发，一改封闭的陋习，不断地介绍西方文化，使中国开始了解西方，这无疑具有极大的进步意义。而在近代相对落后的东方，其文化也就没能受到应有的重视，用历史的眼光看待问题，这也是很自然的。在现实方面，随着新形势下改革开放的不断深入，西方文化和思潮大量涌入，造成一些人盲目地崇拜西方，认为西方什么都好，甚至出现了“全盘西化”的荒谬主张。

实事求是地讲，中国对东方文化尤其是古代东方文学的研究还很不够，在四大文明古国之中，除了对我们中国自己的古代文学之研究较为深入、全面外，其他只有以季羨林教授为首的一批学者在印度古代文学领域取得了可喜的成就，而古代美索不达米亚和古埃及这两片文学沃土，还有待于全面挖掘。本书则重点介绍了古代美索不达米亚和古埃及的文学成就，由于篇幅所限，还只能择其扼要。如果它能或多或少地填补这一领域的空白，抵制西方中心论的影响，那我们将喜不自胜。

2. 历史与文化背景

世界古代前期文学的兴起与发展有着悠久的历史传统和深远的文化沉积作为其土壤，无论是底格里斯河和幼发拉底河流域的苏美尔和巴比伦人，尼罗河流域的埃及人，还是黄河和长江流域的汉民族、印度河和恒河流域的印度雅利安人，其文学都是它们悠久历史和深厚文化的孕育物。

早在旧石器时代，两河流域就有人居住，考古学家发现了许多这一时期的洞穴遗址。迄今所知这一地区最早的民族是欧贝德人，公元前 5000 年时，他们已定居于此，并且建立了村落，修建了规模宏伟、构造复杂的神庙。至公元前 4000 年时，他们的影响已遍及整个近东。公元前 3500 年左右，苏美尔人来到两河流域南部，主要居住在苏美尔地区，他们说苏美尔语。苏美尔人发展农业、建设城市，并且在艺术、建筑、社会组织、宗教思想和宗教生活乃至文化教育等方面都取得了惊人的成就，成为人类最初城市文明的真正创造者。在文化方面，他们发明了人类最早的文字——苏美尔语，创立了最早的学校，它们成为其文明和文化传播的有力工具。比苏美尔人稍后，塞姆人的东支阿卡德人来到了美索不达米亚南部苏美尔以北的阿卡德地区，亚述人则进入了北部的亚述地区。阿卡德人的势力不断壮大，最后趁苏美尔诸城内部混战之机，一举征服了苏美尔地区，实现了两河流域的初步统一。阿卡德人吸收了苏美尔人的文化成就，甚至保存了其宗教传统，发展了自己的语言，把两河流域的文明又向前推进了一大步。随后入主两河流域南部的是居于阿卡德王国东北札格罗斯山中的古提人。他们约于公元前 2255 年侵入巴比

伦尼亚，征服了苏美尔和阿卡德地区。古提人统治的具体情况不详，因为他们没有留下文字资料。把两河流域南部文明推向极盛的是阿摩利人。公元前1894年，他们建立了自己的城市巴比伦，并逐渐发展壮大。其第六代王汉谟拉比统治时期，古巴比伦王国达到极盛，其政治、经济、军事和文化发展均达到前所未有的水平。古巴比伦王国灭亡后，加喜特人和迦勒底人先后统治这一地区。与此同时，美索不达米亚北部的文明也在发展。亚述人在这里建立了自己的国家，组织了庞大的军队，至公元前10世纪时，亚述帝国开始呈现出生机。亚述人的文化虽受南部巴比伦人影响较大，但已形成自己的特色。亚述的统治者虽多依赖于武力，但也比较注重文化，其末代王亚述巴尼拔所建之图书馆，是世界上最早的图书馆。亚述帝国灭亡后，迦勒底人在南部建立了新巴比伦王国。公元前6世纪，兴起于伊朗高原的波斯帝国最终把两河流域纳入自己的版图。波斯人吸收了巴比伦人和亚述人的一些优秀文化传统，并把它们传向了世界。

埃及也早在旧石器时代就有人居住，约在公元前6000年，进入新石器时代，成为世界上最早的农业地区之一。公元前4000年代前期的涅伽达文化时期，埃及处于金石并用时代，氏族制处于解体时期。在涅伽达文化时期，埃及出现了若干个小国家。早王朝时期（第1—2王朝）埃及实现了统一，社会经济得到了更大的发展。在古王国时期，埃及的农业、畜牧业和手工业都达到了较高的水平。金字塔的修建既体现了古埃及国家的强盛，又反映了埃及工匠建筑技术的高超。中王国时期埃及处于青铜时代的奴隶制盛世，文化得到了空前的发展，王权得到了加强。随后埃及处于喜克索斯人的统治之下，长达一个世纪之久。新王国时期，埃及步入了帝国。在公元前2000年代下半叶，其版图北达叙利亚北部，南至尼罗河第四瀑布。新王国以后，埃及处于四分五裂的状态，后来并入波斯帝国版图。波斯帝国对传播古埃及文化起了一定的作用。

古代印度在旧石器时代也已有居民。大约在公元前4000年代末至公元前3000年代初，在西北部的印度河盆地由金石并用时代进入青铜时代。迄今所知印度的土著居民为达罗毗荼人，他们从公元前3000年代起在次大陆占居重要地位。公元前2000年代中叶，讲印欧语的雅利安人从中亚来到南亚次大陆。雅利安人在印度河流域和恒河流域定居下来，并逐渐形成了自己的国家。雅利安人国家的形成过程也是其征服土著居民的过程，在这过程中还形成了影响深远的种姓制度，即瓦尔那制度。

中国历史可以追溯到旧石器时代初期，这时期生活着元谋人、蓝田人和北京人等。约公元前5000—前3000年，黄河流域的仰韶文化处于新石器时代。在约公元前2800—前2000年左右的龙山文化时期，母系社会开始转入父系社会。古华夏族的四大族源——姜姓炎帝族、姬姓黄帝族、东夷族和苗蛮族开始向中原聚集。他们在互相斗争中不断融合，不仅产生了古华夏族，还促进了国家的形成。公元前21世纪，中国迈入了文明的门槛，出现了第一个奴隶制国家——夏朝。公元前17世纪，商族建立了第二个奴隶制王朝。商代创造了优秀的青铜文化，首次出现了文学。其舞乐、文学甚至史学都已达到了相应的水平。公元前11世纪至公元前8世纪末，中国进入了西周时期。这时期，不仅生产继续发展，还形成崭新的文化——礼乐文化。在这种新的社会结构和文化氛围下，文学艺术空前繁荣。

3. 独特的体裁和内容

由于世界古代前期是人类文明的童年期，因此这一时期的文学无论在体裁方面还是在内容上都表现出与后来的文学极不相同的独特性。

神话传说。神话是原始人的集体创造，每个部族或民族都有自己的神话。这是因为在人类的童年，人们征服自然、改造自然的能力还十分低下，对自然力和自然现象尚缺乏理解能力。这便是神话产生的基础。正如马克思所说：“一切神话都是在想象中和通过想象以征服自然力，支配自然力，把自然力形象化。”也就是说，神话只能产生于人们尚不能科学认识以至于支配自然力的时代，在文明较发达的理性社会是不会有神话的。我们无意在此探讨神话学的一些理论问题，纵观世界古代民族的神话，便会发现他们的神话从素材到内容存在着许多令人感兴趣的相似之处。例如，他们都有自己的创世神话，这些创世神话表明他们对宇宙世界的理解既相通又有差异；他们都有洪水神话，苏美尔巴比伦人的大洪水的故事，埃及的洪水传说，中国的大禹治水等等，其中苏美尔巴比伦的洪水神话对《圣经》中的洪水故事产生了直接的影响。

史诗文学。史诗文学产生于人类由野蛮向文明社会迈进的时期，这是一个革命的时代，一个破旧立新的时代，一个需要英雄而产生了英雄的时代，因此是产生歌颂英雄的文学的时代。在美索不达米亚，出现了人类史上第一部史诗——《吉尔伽美什》史诗。此外还有《恩美尔卡史诗》和《卢伽尔班达史诗》。这三位英雄都是乌鲁克城邦之王，可能在乌鲁克国家形成过程中功勋显赫。在中国，商族有歌颂商族先祖的五部史诗，周人也有歌颂其先王开国创业之伟绩的五部史诗。在印度稍晚些时候，出现了两部著名的史诗——《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》，不过不在本书涉及范围之内。史诗文学虽带有浓厚的神话色彩，但或多或少地反映出某些真实的历史过程。

赞颂诗和祈祷词。古代文学的产生和发展是与宗教和拜神活动紧密相关的，赞颂诗与祈祷词便带有浓厚的宗教色彩。赞颂诗的内容主要是赞美天地众神及其神在人间的代理者——国王；赞美大自然，主要包括万物生命之源——太阳和养育当地人民的名川大山；赞颂宏伟的人工建筑等等。祈祷词的主要内容是乞求神灵赐予人们幸福及死后升入天堂。赞颂诗和祈祷词这两种形式在古代美索不达米亚、古埃及及古印度都比较发达，它们在一定程度上反映了这些民族的原始宗教观念和生活习俗。

教谕文学。教谕文学可以简单地说成是说教文学，是以教育人或预言事为主要目的的。这种文学形式起源于美索不达米亚和埃及，并且也是在这两个地区最为发达，尤其在古埃及。古埃及产生了不少教谕文学的名篇，如《普塔霍特普之教谕》、《对美里卡拉王之教谕》及《阿尼教谕》等。这些教谕文学作品一般采取先哲预言、父亲教育儿子、国王告诫王子等形式，人物虽系真实，但一般并非真正出自其手笔，多为后人假托之作，因此称得上有目的的创作的文学作品。其内容涉及面较广，既包括常人的为人处世之道、礼仪规矩及一些社会问题，也包括国王治理国家的统治策略，或称为王之道。因此，教谕文学能较为真实地反映社会现实、人们的日常生活及精神风貌、社会价值观及伦理道德观等。

寓言及谚语。寓言与谚语严格说来也应属于教谕文学之范围，因为其教育意义或功能十分明显。它也是人们有意识地创作的精神产品，其目的是表

达一种思想以教育人们或启发人们。最早的寓言产生于苏美尔，而不是像西方传统上所认为的那样是公元前6世纪的《伊索寓言》。苏美尔人和阿卡德人的寓言比《伊索寓言》要早一二千年之久。古代美索不达米亚的寓言可谓丰富多彩，既包括动植物寓言，也包括物品寓言，还包括自然现象寓言。著名的有《狐狸的故事》、《牛与马》、《骑驴的故事》、《怪树与椰枣树》、《柳树的故事》、《牲畜与谷物的争论》、《冬与夏的争论》、《铜与银的争论》及《锄与犁的争论》等。古埃及人的寓言产生要晚一些，也略为逊色一些，故本书未收入。谚语是人们对生产和生活经验的总结，世界上各民族都有反映其对所生活环境的真实感受的谚语或格言。最早的谚语同样产生于苏美尔。苏美尔人的谚语在一定程度上揭示了苏美尔人对社会生产和生活的理解和感受，反映了他们的价值观念。

以上体裁是世界古代文学独具特色的，但不是唯一的。古代美索不达米亚、古埃及、古代中国和古印度都产生了其他许多更具文学特色的文学体裁和作品，例如，诗歌、散文故事（小说的雏形）及人物传记等，它们当中有的在文学性和思想性方面都达到了相当高的水平。

这一时期的文学体裁及其所反映的内容表现出了一些与后来的纯文学不相同的特点，这些特点大体上可概括如下：

其一，特定的历史和文化环境造就了一些后来文学中不复存在的独特的文学体裁。

其二，纯文学作品较少，多为熔文、史、哲及宗教作品于一炉，因此思想性较强，具有较高的史料价值。

其三，作品中包含着深远的文化内涵，直接体现着各自民族的文化传统和民族精神。

其四，具有较为浓厚的宗教色彩。这是因为多数体裁的作品之产生是与宗教仪式和拜神祭祀活动紧密相关的。

4. 世界古代前期文学的历史地位

古代前期是人类社会的童年，是世界文明与文化的发生和开拓期。文学作为文化的重要方面自然在这一时期打下了坚实的基础，它把产生、发展成成熟直至定型的民族精神及文化传统真实地记录下来，使之成为民族发展与进步的重要精神支柱。

从纯文学发展史的角度讲，这时期的文学成为后来文学发展的重要源泉。这时期产生了人类最早的文字、最早的诗歌、最早的史诗、最早的人物传记、最早的散文故事（短篇小说的雏形）及最早的寓言、谚语等等。这时期的文学对后世的文学还产生了直接的影响，这是不容抹杀的。古代美索不达米亚和古埃及的文学对后来的波斯人、希伯来人、阿拉伯人乃至欧洲人都产生了深远的影响。古印度的文学对周围的国家 and 民族影响较大，对阿拉伯人和欧洲也产生了影响。

二、古代美索不达米亚文学

一提起古代美索不达米亚的文学，人们很自然地就会想起那部著名的人类历史上第一部史诗——《吉尔伽美什》史诗。的确，这部流芳百世的文学名著足以令苏美尔—巴比伦人感到骄傲和自豪。然而这一事实的背后还隐藏着一个巨大的遗憾，甚至可以说是悲哀，即浩繁的、极具价值的苏美尔—巴比伦文学作品都被一部《吉尔伽美什》史诗夺去了应有的光彩，以致长期湮没不彰。这样的局面是令人尴尬的：除了一部《吉尔伽美什》史诗，人们对苏美尔—巴比伦文学再也说不出许多了。正如著名的苏美尔学家 S.N. 克莱默教授所反复中肯地指出的，“本世纪人类最杰出的贡献之一是发现、恢复、翻译和注解了大量的苏美尔文学文献”。不算巴比伦文学作品，仅苏美尔文学目前就有二十余部神话，每部篇幅从 100 行到 1000 行不等；九部史诗，每部的篇幅在 100 行至 600 行左右；一百多首赞美诗，每首篇幅也在 100 行至 500 行左右；十几部格言和预言集；此外还有大量的哀歌、寓言故事及辩论和短文等。这些苏美尔文学作品刻写在 5000 多块泥板上，这些泥板遍及世界上许多著名的博物馆。因此，苏美尔—巴比伦文学绝不仅仅是一部《吉尔伽美什》史诗，它还有许多动人的神话、许多其它不朽的史诗、许多感情充沛的诗篇及充满智慧的谚语、预言、格言和寓言故事等，这些都是人类文学宝库的宝贵遗产。

1. 文学的产生与发展

如同世界上所有其他民族一样，在文字产生以前，苏美尔人的文学可能就已经存在了，那便是口头文学。在公元前第四千纪，古代美索不达米亚便产生了文学创作，在最古的苏美尔城市的文书库中所发现的文学作品，便证明了这一点。但在古苏美尔时期，几乎未发现什么文学资料，这时期的文学可能大部分仍停留口头上，人们还未感到有把它们记录下来有必要。在塞姆人的阿卡德王朝衰落后，大量的文学作品才涌现出来。乌尔第三王朝即所谓的新苏美尔时期及随后的伊新一拉拉萨时期，是古代美索不达米亚文学的第一个繁荣期。这一时期的大量的文学作品被保存下来，但它们之中多数不是该时期的“原作”，而是巴比伦第一王朝时期的抄本，内容和体裁主要包括赞美诗、书信、法典片断和文学争论等。每部作品都刻有清楚的创作日期，也正是从巴比伦第一王朝的这些抄本中，大量的传统的苏美尔文学才得以恢复。尼普尔是苏美尔书吏学校的中心，因此也是其文化中心。这里的学者成为苏美尔文学思想的保护者，在从古巴比伦时期尼普尔城发现的大量文献中，苏美尔文文书占有压倒优势的比例，这可能要归功于他们的努力。

古代美索不达米亚文学发展的第二个繁荣期，也是巴比伦文学的第一个繁荣期，无疑是古巴比伦时期，确切地说，是巴比伦第一王朝时期。虽然巴

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》(S.N. Kramer, History begins at Sumer)，宾夕法尼亚大学出版社 1981 年版，第 289 页。

阿甫基耶夫：《古代东方史》，生活、读书、新知三联书店 1957 年版，第 122 页。

参见 W.G. 兰伯特《巴比伦智慧文学》(W.G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature)，牛津大学出版社 1982 年版，第 3 页。

比伦文学吸收了苏美尔文学的许多成就和思想，但“一些确实的材料表明，巴比伦文学兴起于苏美尔传统文化影响以外的地区”，从迪亚拉河流域的泰尔·哈尔马尔遗址出土的泥板文书，与在尼普尔发现的同时代泥板文书形成了鲜明的对照。在泰尔·哈尔马尔出土的文学作品中，苏美尔语和巴比伦语的泥板大约占有同等的数量，此外还有许多同时用两种语言刻写的泥板。另外，还有一个现象值得注意，即古巴比伦文学明显地没有形成自己的中心。迪亚拉地区以自己的方言进行创作，马里和巴比伦城也如此。在古亚述时期，到卡帕多西亚殖民的亚述商人则以古亚述方言记述文献。因此，巴比伦文学具有强烈的和浓重的地方色彩和传统。巴比伦文学的起步应该说不算太晚，遗憾的是关于其起源和早期发展情况，我们几乎一无所知。当巴比伦文学出现在我们面前时，其作品和思想都已显示出成熟性和经验性，可以肯定，在此之前它经历了较长的发展过程。古巴比伦人的文学活动主要集中在两个方面：其一，不断地抄写古苏美尔文献，往往附有阿卡德文译文，同时不断编纂新的苏美尔文文献；其二，用巴比伦人自己的方言进行文学创作。

古代美索不达米亚文学的第三个繁荣期，也是巴比伦文学的第二个和最后一个繁荣期是喀西特王朝时期。同样遗憾的是，关于这一时期的文学创作情况所知甚少。喀西特人虽然也属于“蛮族”范畴，但他们并没有带来严重的破坏，也没有造成文化的中断。相反，这一时期的文学活动似乎具有较明显的“复古”倾向和维护传统的倾向。它们表现出了继承传统和发扬传统的双重性。在继承传统方面，喀西特人主要从事的是转写和编辑此前历史时期的文学作品。例如保存在亚述巴尼拔图书馆的一份目录，记载的是一系列的文学作品，每一作品都注明是“依据”某一特定城市的编者。在很多情况下，一部作品往往有许多种“版本”，可能系出自不同城市的学者之手。在发扬传统方面，他们主要的做法是改写以往的作品。根据某位学者的看法，喀西特人倾向于生活在过去，但缺乏早先作品的激情和灵感。这一点甚至在语言方面也很明显。这一时期的方言是中巴比伦语，它是由古巴比伦语发展而来的，但一般在文学中不被采用。喀西特人创造了一个所谓的“标准巴比伦语”，这种语言只用作文学创作和其它书面语言，而从来不作口语使用。奇特的是，这种所谓的“标准巴比伦语”的一些发音特征在词法学上比古巴比伦语还古老。不仅在语言上，而且在文体风格上也如此。

在喀西特王朝时期以后，新创作的文学作品数量不很多，而且除个别的例外，几乎没有什么价值。

2. 苏美尔和阿卡德神话

根据苏美尔人和巴比伦人的宇宙观，人间世界和天上世界是相对应的，地上有的东西，天上也同样都有。居住在天上的神大多被人格化了，并且具有自然属性，如天神、地神、水神、大气神和风神等。苏美尔和巴比伦神话涉及的内容包括世界的构成、宇宙的创造和人的创造，以及诸神的喜怒哀乐，和平与战争等。这些神话不仅具有较高的文学价值，还是研究古代美索不达

W.G.兰伯特：《巴比伦智慧文学》，第9页。

泰尔·哈尔马尔（Tell Harmal），即古代的沙杜普姆（Shaduppum）。

参见 W.G.兰伯特《巴比伦智慧文学》，第14页。

米亚宗教和哲学思想的重要材料。要在这样一部著作中把所有苏美尔和巴比伦神话逐一介绍，显然是不可能的，我们只好有选择地进行叙述和阐释。

(1) 恩奇与宁胡尔萨格——天堂神话

苏美尔文学对希伯来人产生了深刻的影响，这首先表现在有关天堂的神话中。在苏美尔人的天堂中，生活着神而不是人，具体地说是水神和智慧之神恩奇（巴比伦人称为埃阿）和众神之母宁胡尔萨格（亦称宁马赫）。在《恩奇与宁胡尔萨格》神话中，苏美尔神的天堂称为底尔蒙。底尔蒙被描绘为“洁净”、“无秽”和“光明”的境域，为“生者的境域”，从不知有疾病和死亡。但底尔蒙缺乏淡水，而淡水又是动植物的生命源泉，因此水神和智慧之神恩奇便命令太阳神乌图把淡水从地上引到底尔蒙，使底尔蒙成为田野富饶、草场丰美的神园。在这个神的天堂里，水神和智慧之神恩奇与苏美尔众神之母（就起源而论，似为地母）宁胡尔萨格女神结了婚，宁胡尔萨格经过九天的怀胎后，未经分娩的痛苦，生下了女神宁穆。恩奇很快又使他的女儿宁穆怀孕，她以与其母宁胡尔萨格同样的方式，生下了女神宁库拉。接着恩奇又使宁库拉怀孕，并生下女神乌特图。当恩奇又想使乌特图怀孕时，宁胡尔萨格出面干预。宁胡尔萨格向乌特图提出了一些劝告，劝告的具体内容泥板未能保存下来，但根据后面的内容可以判断出来。乌特图被劝说不要与恩奇同居，除非恩奇送给她黄瓜、苹果和葡萄等礼物。但这些礼物对水神恩奇来说并非难事，他满足了乌特图的要求，乌特图芳心大悦，遂与恩奇同居。但这一结合并未生出新的女神，似乎是宁胡尔萨格利用恩奇的精子创造了八种植物。当恩奇发现这八种植物时，可能系出于决定它们命运的目的，必须品尝它们。于是他的信使双面神伊西穆德为他采摘了八种植物，恩奇一一地吃下。此举激怒了宁胡尔萨格，她对恩奇说了句咒语后便离去，并声称，除非他死，否则她是不会再用“生命之眼”来看他的。恩奇的身体每况愈下，他身上八个器官无不处于病态。恩奇的病情使众神十分悲伤及至痛不欲生。众神立即召开众神会议商讨此事，众神之王恩利尔竟也一时束手无策。这时雌狐主动请缨，她对恩利尔说，如果众神给予应有的犒赏，她，雌狐，可使宁胡尔萨格去而复返。对于雌狐是采用何种手段请回宁胡尔萨格的，泥板的相应部分被毁。宁胡尔萨格返回后，使恩奇得以康复，她让他坐在身旁，询问他身体八种器官带给他何种厄难后，创造了相应的八神以对之。于是，恩奇转危为安。

克莱默教授把苏美尔的天堂与《圣经》中的天堂及故事进行比较研究后，得出了这样的结论：《圣经》中的天堂故事源于苏美尔。首先，两个天堂的位置可能相同。苏美尔的天堂在底尔蒙，后来的巴比伦人也把它视为他们的“生者境域”以及永生者所在地。据此可以推知：被描述为位于东方的伊甸园，并成为四条“世界大河”（包括底格里斯河和幼发拉底河）的发源地的《圣经》中的天堂，颇有可能与苏美尔的天堂同源。其次，对太阳神以淡水灌溉底尔蒙的描述，也与《圣经》中有关情节相似。众女神的生育没有经受

英译本见 J.B. 普里查德编《古代近东文献》（J.B. Pritchard, ed., Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament），普林斯顿 1969 年版，第 37—41 页。

参见塞·诺·克莱默编《世界古代神话》，华夏出版社 1989 年版，第 82—83 页；S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 141—144 页。

底尔蒙（Dilmun），今巴林。

折磨，无分娩之苦，恰与加之于夏娃的诅咒“你生产儿女必多受苦楚”相对应。恩奇食八种植物并因此遭受诅咒，显然是亚当和夏娃食知善恶树的果实并因这一罪行而遭诅咒这一情节的原型。克莱默教授对此最有价值的研究成果在于，他把《圣经》中有关天堂记述的一个最令人费解的情节，根据苏美尔的天堂神话作了圆满的解释。这一情节是：“一切活物之母”夏娃是以亚当的肋骨造成的。问题是为什么要用肋骨而不是身体的其它部位来创造女人呢？据《圣经》所述，“夏娃”其名似乎意即“给予生命者”。据苏美尔神话所述，恩奇最薄弱的部位为肋骨。苏美尔语中“肋骨”一词音“提”。为治愈恩奇的肋骨所造之神，苏美尔人称之为“宁—提”，意即“肋骨女性”。而苏美尔语中的“提”，又有“创造生命”、“给予生命”之意。由此可见，此神之名“宁—提”似乎又有“给予生命的女人”之意。因此，在苏美尔文学典籍中，往往把“肋骨女人”与“给予生命的女人”相等同。正是这一文学双关语被移用于《圣经》中，并长久保存下来。这一问题如果仅仅依据《圣经》本身，显然无法解释得通，因为在犹太人的语言中，表示“肋骨”与“给予生命者”的两个词，毫无共同之处。

（2）大洪水的故事

《圣经》中的洪水故事，其实并不是希伯来人的创造，而是来源于苏美尔神话。记载苏美尔洪水神话的泥板损坏严重，只有最后三栏内容不完全地保存下来，因此无法知道神话开始讲的是什么。值得一提的是，该神话不仅讲述一个大洪水的故事，还反映出了苏美尔人关于宇宙起源的观念，其内容涉及人的创造、王权的起源及洪水前的五座城市等。在保存下来的泥板的开头，记载的是一位神给其他神写信，告诉他将把人类从毁灭中拯救出来，随后的几行字语意难以理解。接着的四行字涉及的是人和动植物的创造：

当安、恩利尔和宁胡尔萨格
创造了黔首以后，
植物从地上繁茂地生长，
动物，四条腿的平原（动物）巧妙地出世。

泥板在中断若干行后，记述的是王权和洪水前的五座城市：
在……王权自天而降以后，
在高贵的王冠和王位自天而降以后，
他完善了礼仪和崇高的神律……，
在……洁净的地方建立了五座城市，
点出它们的名字，把它们当作祭祀中心来分配。

第一座城埃利都，他赠给努底穆德，领导者，
第二座城巴德提比拉，他给予……，
第三座城拉拉克，他赠给恩杜尔比尔胡尔萨格，
第四座城西帕尔，他赠给英雄乌图，
第五座城舒鲁帕克，他赠给苏德。
泥板中关于神决定毁灭人类原因的叙述，被毁得无法辨认。从泥板中看

即苏美尔人，有时泛指人类。

出，许多神对毁灭人类这一残酷的决定感到不满和不快：

然后宁图泪如……，
纯洁的伊南娜为其人民失声痛哭，
恩奇自我沉思，
安、恩利尔、恩奇和宁胡尔萨格…，
天地众神念叨安和恩利尔的名字。

因此便出现了兹乌苏德拉——《圣经》中的挪亚。他是一位虔诚、畏神的国王，他时刻注意着神在梦中或咒语里的启示。根据神话，兹乌苏德拉似乎靠在墙上，听到一位神告诉他，众神会议决定发动一场洪水，“毁灭人类的种子”：

然后，兹乌苏德拉，国王，…，
建造一巨大的…，
他谦卑、恭顺和敬畏地…，
他每日前来，不停地…，
产生了各种梦，他…，
口念天地的名字，他…
…众神一面墙…，
兹乌苏德拉贴墙而听。
倚墙而立在我的左侧…，
我将隔墙对你说话，记住我的话，
洗耳恭听我的指示：
通过我们的…一场大洪水将席卷祭祀中心；
为毁灭人类的种子…，
这是众神会议的决定。
根据安和恩利尔的指示……，
其王权，其统治（将结束）。 ”

接下来的内容应该是神指示兹乌苏德拉建一只大船，以解救自己。但这段文字已被毁坏，随后当泥板上的文字能够辨识时，大洪水已经到来了：

所有的风暴，异常强大的风暴，始终如一地袭来，
与此同时，洪水席卷祭祀中心。

七天七夜以后，
洪水淹没了土地，
巨船在狂风的吹打下，在大水中颠簸，
普照天地的乌图出现了，
兹乌苏德拉打开了巨船之窗，
英雄乌图把它的光带入船中。
兹乌苏德拉，这位国王，
跪在乌图的面前，

他杀了一头牛，宰了一只羊。

兹乌苏德拉向太阳神乌图献祭以后的事情没有保存下来，泥板中保存下来的最后一段文字描述兹乌苏德拉的神化。当他跪在安和恩利尔面前后，他被赐予“神之生命”，可以永生不死，并且得入“天堂”底尔蒙。

（3）巴比伦创世神话

在苏美尔众神话中，迄今尚未发现一则直接、明确地述及所谓创世。巴比伦人有关所谓创世的神话流传较多，内容为描述神、宇宙万物和人类是如何创造的。这些神话所讲述的具体的创世过程却不大相同，其中最著名者首推《埃努玛·埃里什》，它记载在七块泥板之上。其名字源于起首两词，意为“当上界”。根据神话，在洪荒时期，“当上界天宇尚未存在，当下界大地尚未存在”，只有咸水提亚马特及其丈夫阿普苏。随后，其他许多神相继而生。新神的活动和喧闹使老一辈之神无法安眠，阿普苏盛怒之下决定将他们消灭。智慧之神埃阿借助于法术咒语杀死了阿普苏，使众神免遭厄难。随后，埃阿在阿普苏的尸骸上营造居所，他的妻子在此生下马尔都克神。丈夫被杀以后，提亚马特纠集了众多妖魔，意欲为丈夫报仇。威武勇敢的马尔都克与提亚马特展开了格斗，并最终取得了胜利。他杀死了提亚马特，把她庞大的尸体一分为二，一半造天，一半造地。之后，他又为众神建造了居所，设置星辰，建造太阳所由升落之门，并强迫明月隐其光辉。他还释放了那些为提亚马特而战的俘虏，他们甘愿承担修建巴比伦城及其神庙的劳动，这使马尔都克大受感动。为了使众神免除繁重的体力劳作，马尔都克在父亲埃阿的帮助下，又以金古之血创造了人。相传，金古为一叛逆之神，曾是提亚马特军队的首领。众神对马尔都克的救命大恩感激不尽，在巴比伦城为马尔都克修建庙宇“埃萨吉拉”，举行盛大庆典，并宣布授予马尔都克五十个头衔，即巴比伦神庙一切主神的权力，马尔都克遂成为至上之神。

巴比伦的创世神话与其说目的在于叙述创世的经过，毋宁说在于赞美和抬高巴比伦之神马尔都克，因为显然马尔都克的创世业绩在神话中占有重要地位。虽没有确实材料以资证明，但一般认为这则神话创作于古巴比伦时期，即公元前二千年代前期，因此这则神话似乎具有庆祝巴比伦尼亚统一的政治色彩。巴比伦尼亚的（马尔都克的）统一是通过海地（提亚马特）的胜利及其有效的安抚政策实现的，并由于这种有效的安抚政策，在胜利之后永久地统一着这片土地。

3. 史诗文学

一般认为，史诗与神话的基本区别在于，神话的内容所涉及的是神的活动，而史诗的内容则是歌颂人类的业绩，更确切地说，是歌颂人间英雄的伟业，虽然也不免带有某些传奇色彩。但在古代美索不达米亚，这种区分有时并不十分明显，有许多讲述神的故事也被冠以史诗之名，它们从本质上应属于神话之列。除了神话以外，在古代苏美尔，歌颂人类英雄的史诗并不少见。

即苏美尔的阿布祖神。

即苏美尔的恩奇神。

参见 J.B. 普里查德编《古代近东文献》，第 60 页。

就目前所知，苏美尔时期有三大英雄，即著名的吉尔伽美什、恩美尔卡和卢伽尔班达。他们三位都是有史可查的真实人物，都记载在著名的《苏美尔王表》之中。在《苏美尔王表》中，恩美尔卡、卢伽尔班达和吉尔伽美什分别是埃里什（乌鲁克）第一王朝的第二、第三和第五位统治者。根据苏美尔人的记载，乌鲁克第一王朝是继基什第一王朝之后兴起的。关于这三位英雄的史诗共有九部之多，篇幅从一百行到六百多行不等。其中关于恩美尔卡的有两部，关于卢伽尔班达的也有两部（其中之一也涉及恩美尔卡），关于吉尔伽美什的则有五部之多。这些史诗虽然带有浓厚的传奇色彩，但在一定程度上反映了某些真实的历史过程。

（1）关于恩美尔卡的史诗

关于恩美尔卡的第一部史诗称为《恩美尔卡与阿拉塔之王》。这是一部用苏美尔文刻写的史诗，刻在一块方泥板之上，该泥板大约九英寸见方，书吏把它划分为十二栏。刻写的时间约在四千余年以前，但所记述的人物和事件更早得多。故事的情节大致是这样的：远在乌鲁克东方的波斯境内有一城市名叫阿拉塔，它与乌鲁克之间相隔七座山脉。阿拉塔是座富庶的城市，富产金属和各种矿石，而这些正是美索不达米亚所缺少的。因此苏美尔的英雄、乌鲁克的统治者恩美尔卡对阿拉塔城及其财富觊觎已久，决定迫使其臣服于自己，并最终达到了目的。

史诗以一导言开始，歌颂乌鲁克和库拉波（乌鲁克境内或其近邻的一个地区）的伟大，并强调指出，乌鲁克对阿拉塔的统治是伊南娜女神的意愿。史诗称恩美尔卡为太阳神乌图之子，他为了臣服阿拉塔，请求苏美尔强有力的爱之女神和战争女神、太阳神乌图的妹妹伊南娜保证他实现愿望：

让阿拉塔臣服乌鲁克，
让其人民从他们的高原带来山石，
为我修建大神庙，为我修建大神殿，
为我建立供奉众神的大神殿，
为我在库拉波贯彻神圣法律，
为我创造像神圣高原一样的阿布祖神庙，
为我把埃利都净化得像山一样...
愿人民表示赞赏和支持，
愿乌图以愉悦的目光注视着我。

伊南娜答应了恩美尔卡的请求，并建议他挑选一位适当的信使，翻山越岭前往阿拉塔。恩美尔卡听从了伊南娜的建议，派一位信使前往阿拉塔去下战书，声称如果阿拉塔不奉献金银并修建和装饰恩奇的神庙，将摧毁该城。该信使在翻越了七座高山后，终于到达了阿拉塔，并向其国王传达了恩美尔卡的请求。但阿拉塔王拒绝了恩美尔卡的请求，并声称他是伊南娜的门徒，是伊南娜使他成为阿拉塔的治疗者的。而信使告诉他，伊南娜现在身为乌鲁克的“埃安那女王”，她向恩美尔卡许诺，阿拉塔将臣服于他。阿拉塔王对此很震惊，他让信使把他的答复带回乌鲁克，他指责恩美尔卡准备诉诸武力的举动，并宣称他宁愿选择决斗。他还进一步指出，既然伊南娜已成为了他的敌人，他准备臣服于恩美尔卡，但条件是恩美尔卡必须送给他大量的谷物。信使回到乌鲁克，把阿拉塔王的复信交给了恩美尔卡。恩美尔卡首先与苏美

阿布祖神庙（Abzu），即苏美尔水神恩奇的“海”庙，是埃利都城水神的主要供奉地。

尔智慧女神尼达芭进行了磋商，然后让他的驮兽载满谷物。信使牵着驮兽来到了阿拉塔城，向阿拉塔王递交了其主人的一封信。信中称赞了恩美尔卡的统治，并命令阿拉塔王给他送去红玉玺和天青石。当这位信使把所带来的谷物在庭院中高高堆起时，阿拉塔的人民兴奋不已，准备满足恩美尔卡的要求。但阿拉塔王在称赞了他自己的统治后，以同样的口吻要求恩美尔卡给他送来红玉玺和天青石。恩美尔卡的信使这一次又两手空空地返回了乌鲁克。

五年或十年以后，恩美尔卡又派那位信使前往阿拉塔，这一次他只让信使手执其权杖，而没有附信。见到了恩美尔卡的权杖后，阿拉塔王十分恐惧，准备臣服乌鲁克，但他并没有乖乖地降服，而是又向恩美尔卡提出了新的挑战。他要求恩美尔卡挑选一名代表，他的一位“战士”与他自己的一位“战士”进行单打独斗，以决出胜负，看谁更强大。信使带着阿拉塔王的新挑战返回乌鲁克后，恩美尔卡再一次派遣他前往阿拉塔。这一次信使带来了一封信，它包括三方面的内容：第一，恩美尔卡接受阿拉塔王的挑战，准备派一名扈从与阿拉塔王的一名战士决斗；第二，他要求阿拉塔王在乌鲁克为伊南娜女神堆积起金、银和宝石；第三，他又一次威胁，除非阿拉塔王及其人民送来“山石”为其修建和装饰埃利都的神殿，否则他将毁灭阿拉塔城。信使把刻有此信的泥板交给了阿拉塔王，等待他的回答。但阿拉塔王似乎意外地得到了外援，苏美尔的暴风雨神伊什库尔给他带来了野生的麦和豆，堆积在他面前。这些麦豆鼓起了他的勇气，他重新获得了自信，他告诉恩美尔卡的信使，伊南娜绝不会放弃阿拉塔，绝不会放弃她在阿拉塔的房屋和床铺。遗憾的是，文献至此后续残缺不全，内容很难连贯起来。但结局是这样的：阿拉塔人民把金、银和天青石等送到了乌鲁克，为伊南娜在埃安那的庭院中堆积起来。

关于恩美尔卡的第二部史诗，其内容也是讲述他使阿拉塔王臣服于己的故事。但与第一部史诗不同的是，在这部史诗中，不是恩美尔卡首先向对手提出要求和挑战，而正好相反，是对手首先向他提出挑战。并且在这部史诗中，出现了阿拉塔王的真实名字——恩苏库什希拉那，现在还无从知道他与第一部史诗中的阿拉塔王是否为同一人。这部史诗的情节可概括如下：

阿拉塔王恩苏库什希拉那通过一位信使向乌鲁克统治者恩美尔卡发起挑战，要求恩美尔卡承认他的霸主地位，并把女神伊南娜送至阿拉塔。恩美尔卡对此不屑一顾。在一封很长的复信中，他把自己描绘成众神的宠儿，并宣布伊南娜将留在乌鲁克，他还反过来要求恩苏库什希拉那臣服于他。因此，恩苏库什希拉那召集“议会”，征求对策。他们建议他臣服乌鲁克，但遭到了愤怒的拒绝。一位可能名为乌尔吉尔努那的祭司主动请缨，他自诩他将穿过“乌鲁克河”，征服所有的土地，“从上到下，从海到雪松山”。恩苏库什希拉那龙心大悦，给了他五明那金、五明那银及其它必需品。这位祭司到达乌鲁克后，他来到了尼达芭女神神圣的牛棚和羊栏，诱使她的母牛和母羊不让其奶进入餐厅。结果造成了乌鲁克牛棚和羊栏的废弃，牧人为此感到十分痛心和悲伤。尼达芭的两位牧者马什古拉和乌列丁那兄弟俩，可能是在太阳神乌图的指示下，智胜阿拉塔王的祭司。该祭司被杀，其尸体被投入幼发拉底河。恩苏库什希拉那得知这一消息后，火速派一名信使至乌鲁克，表示完全投降：

你是伊南娜的宠爱者，你独享尊崇，

伊南娜真正地选择你作为她神圣的搭档，
从低（地）到高（地），你是他们的主人，
我要次于你，
从一开始，我就不是你的对手，你是“大兄长”，
我永远也无法与你相提并论。

结果，恩美尔卡获得了胜利。

（2）卢伽尔班达史诗

关于卢伽尔班达的第一部史诗可以称为《卢伽尔班达和恩美尔卡》。这部史诗的篇幅有四百多行，大部分内容保存较好。大致情节如下：

苏美尔的英雄卢伽尔班达违心地身处异地——一个叫扎布的遥远地方，他很渴望返回他自己的城市乌鲁克。他决定首先要赢得一种叫伊姆杜古德的鸟的友谊，据说这种鸟能决定命运，它所说的话不容违反。因此，卢伽尔班达趁该鸟外出之时，来到了它的巢穴，给它的孩子们带来了脂肪、蜂蜜和面包，并且给它们化了妆，戴上王冠。伊姆杜古德回来之后非常高兴，决定与所有做这种好事的神或人建立友谊。卢伽尔班达得到了奖赏，伊姆杜古德为他确定了一个顺利的旅行，并提出了有关建议，这些建议他不能告诉任何人，包括其最亲密的朋友。卢伽尔班达的朋友和随从劝阻他，因为这是一个有去无回的旅行，需要跋山涉水。但卢伽尔班达坚持己见，他成功地返回了乌鲁克。在乌鲁克，卢伽尔班达的君王、太阳神乌图之子恩美尔卡正陷入深深的困苦之中。因为在过去的很多年里，塞姆族的马尔图人不断地蹂躏苏美尔和阿卡德，其时他们正包围着乌鲁克。恩美尔卡认识到，他必须求助于阿拉塔的伊南娜女神。但他找不到能冒险前往阿拉塔送信之人，卢伽尔班达自告奋勇。恩美尔卡要求他严守秘密，因此，他不需陪同，孤身踏上了旅程。他翻越了七座山脉，带着武器来到了阿拉塔，在那里受到了伊南娜的热烈欢迎。伊南娜对恩美尔卡求助的回答不很清楚，她的回答似乎包括要求恩美尔卡在河中捕一种不寻常的鱼，制作一种盛水的容器，还要在城市中安置金属匠和石匠。但对于这些东西或做法如何能解除马尔图人的威胁，远没有那么清楚。

关于卢伽尔班达的第二部史诗称为《卢伽尔班达与胡鲁姆山》，其篇幅也在四百行以上，但开头和结尾都已遗失。其内容大致如下：

卢伽尔班达和他的伙伴在前往遥远的阿拉塔旅途中，到达了胡鲁姆山。卢伽尔班达在此病倒了，他的伙伴认为他将很快死去，决定扔下他继续前行，打算在返回时再把他的尸体带回乌鲁克。尽管如此，他们还是给卢伽尔班达留下了许多食物和水以及武器等。卢伽尔班达向太阳神乌图祈祷，乌图保证他通过“生命之食”和“生命之水”恢复健康。恢复了健康后，卢伽尔班达便在山坡上漫步，靠狩猎和采集野果生活。有一次，他在睡觉中梦见太阳神乌图命令他拿起武器，杀死一头野牛，把牛油献给正在升起的太阳乌图，还命令他杀死一头小羊，把血倒进沟渠里，把油放在平地上。醒来之后，卢伽尔班达依梦而行。此外他还为安、恩利尔、恩奇和宁胡尔萨格苏美尔四大神准备了食物和酒。在保存下来的史诗的最后一百行中，称赞天上的七色光，它们帮助月神南那、太阳神乌图和金星女神伊南娜照亮宇宙。

（3）吉尔伽美什史诗

在苏美尔三大英雄中，关于吉尔伽美什的史诗无疑最具代表性。在关于吉尔伽美什的史诗中，最引人注目的当属那部一直被奉为世界上第一部史诗

的《吉尔伽美什》史诗。《吉尔伽美什》史诗在某种程度上被认为是古代两河流域神话和史诗的总集，它来自民间创作的口头文学，先由伶工传唱、增补，后经编纂家整理、编定成集。关于这部史诗的创作时间，研究者们存在着意见分歧。中国的一种观点认为，史诗的基本内容于公元前 3000 年代的苏美尔—阿卡德时期形成雏形。具体地说，现有的不完整的五部关于吉尔伽美什的苏美尔史诗作品，已经具有了后来的古巴比伦史诗《吉尔伽美什》的主要情节。譬如《吉尔伽美什和生物之国》这部史诗中有英雄主角诛杀杉妖的情节；《吉尔伽美什和天牛》中有英雄主角拒绝女神的求爱以及杀死女神派来作恶的天牛的情节；《吉尔伽美什的死亡》中有英雄主角去寻求长生不死的情节；《洪水》中有关于大洪水的情节；《吉尔伽美什、恩奇都和冥界》中有英雄主角与亡灵对话的情节。叶舒宪先生的看法更具体，他认为，“一般习惯称《吉尔伽美什》为巴比伦史诗，实际上它是苏美尔人和巴比伦人的共同创造。更确切地说，它是公元前 2000 年代的巴比伦人对公元前 3000 年代苏美尔人的文学遗产进行加工改造的结果”。我们认为，这个主张是中肯的。

《吉尔伽美什》史诗的得以重见天日，要归功于两位英国考古学家，一位是莱亚德爵士，另一位是乔治·史密斯。当莱亚德从事第二次发掘时，他在库云吉克发现了许多楔形文字泥板，它们属于著名的亚述巴尼拔图书馆的藏书。莱亚德把这些泥板碎片用箱子装好，运回了英国，送往大英博物馆。虽然学者们无不认为这是一座宝藏，但进行正式研究以前所必须从事的繁重的、枯燥的筛选和分类工作，使许多人望而却步。终于有一天，一位雄心勃勃的年青考古学家乔治·史密斯勇敢地挑起了这付重任。史密斯最初并不是一位学者，而只是一位雕刻家。大英博物馆主持编辑“西亚楔形文字铭文”的大型图册，他受雇于刻写楔形文字文书。由于才思敏捷、求知欲强，史密斯并不满足于像其他同事一样在艺术和技术上的模仿，他想知道刻写的东西是什么内容，因此他利用业余时间刻苦钻研楔形文字。他成功地辨认了许多泥板残片，并把它们拼凑起来，使许多泥板得到了修复。当他修复了一套十二块泥板，并证明其刻写的内容是一部最古老、最有趣的史诗时，立即引起了轰动。伦敦《每日电讯》报立即派他前往美索不达米亚进行考古发掘，以便补齐史诗遗失的部分。史密斯径直前往库云吉克，他竟奇迹般幸运地找到了遗失的残片。他带着他的“宝贝”兴致勃勃地返回了英国。史密斯很快就出了名。但他的工作很快就被残酷地中断了。1876 年，年仅 36 岁的史密斯死于鼠疫（黑死病）。其他学者继续从事整理、分类和修复工作。

经过学者们约半个世纪的发掘和整理，至本世纪 20 年代，不仅这部史诗的泥板基本全部复原，而且对它进行的翻译、注释和研究也取得了初步的进展。目前所见到的《吉尔伽美什》史诗包括十二块泥板，每块泥板大约载有 300 行左右，总计约 3500 行。

全部史诗从结构上看，可分为前言和正文两大部分，正文的情节包括七部分。前言的标题可以称之为“乌鲁克之王吉尔伽美什”，主要描述吉尔伽美什其人其事。他是一个万事通，是个周游过世界的国王。他很聪慧，洞悉一切神秘和秘密之事，在洪水到来之前，他事先获得了消息。他进行了长途

参见梁潮等编著《新东方文学史》（古代中古部分），广西人民出版社 1990 年版，第 84 页。

也有学者认为第十二块泥板系后人所加。

旅行，历经艰辛，回来后把所经历之事刻在一块岩石上。当众神创造吉尔伽美什之时，它们赋予他完美的身躯，太阳神沙马什赋予他美貌，暴风雨神阿达德赋予他勇敢，众大神使他的美貌更完美，超过所有人，其威武宛若一头巨大的野公牛。它们把他塑造成三分之二像神，三分之一像人。他在乌鲁克修建城墙和堡垒，为天神安努和爱之女神伊什塔尔修建了埃安纳神庙，使其金碧辉煌，无与伦比。

史诗正文的第一部分可称为“恩奇都的降临”。吉尔伽美什力大无穷，他周游世界未遇见对手，后返回乌鲁克。他在乌鲁克的残酷统治激起了人民的怨愤，他抢夺了所有的青年和孩子，他占有了所有的少女，就连战士的妻子和贵族的娇妻也不放过。天上众神听到了乌鲁克人民的哀怨后，报告了天神安努，安努命令创造女神阿鲁鲁为吉尔伽美什创造一个对手，让其制服吉尔伽美什，使乌鲁克得到安宁。阿鲁鲁创造了贵族恩奇都，恩奇都具有战神尼努尔塔的美德，他身体粗犷，留着女人式的长发，其波浪有如谷物女神尼萨巴之发。恩奇都起初是个草莽中的野人，经常与野兽生活在一起，不谙耕作之事，后来在神妓的引导下他方具有人的本质，忘掉了山野之事。恩奇都来到了乌鲁克，两位非凡的英雄在广场上展开了猛烈的厮杀，经过艰苦的战斗后，两人不分胜负（一说最终恩奇都战败）。但无论如何，从史诗中明显可见，两人相互钦佩对方的勇敢和武艺，产生了英雄相惜之情，结成了莫逆之交，形影不离。吉尔伽美什也一改往日残暴的恶习。

第二部分可称为“森林之行”。吉尔伽美什由一位罪大恶极的暴君转而成为为民造福的英雄。他与恩奇都一道战胜并消灭了大漠中害人的雄狮。吉尔伽美什决定征服山林怪兽洪巴巴，洪巴巴是杉树山林的守护者，身体高大，异常凶狠，其吼声如洪水咆哮，还可以口吐火焰和有毒气体。无人敢接近洪巴巴所守护的杉树林，它对人民构成了极大的威胁。由于危险性较大，恩奇都劝阻吉尔伽美什，但吉尔伽美什心意已决。于是吉尔伽美什与恩奇都来到了森林，他们与洪巴巴展开了殊死搏斗，然而初战受挫，恩奇都还受了伤。后来在太阳神沙马什的帮助下，他们战胜了洪巴巴。洪巴巴愿意投降，但在恩奇都的坚持下，洪巴巴仍被处死。

第三部分可称为“伊什塔尔与吉尔伽美什，恩奇都之死”。吉尔伽美什得胜后返回乌鲁克，其勇敢和美貌打动了爱之女神伊什塔尔的心，她向这位大英雄倾诉了爱慕之情：

请过来，作我的丈夫吧，吉尔伽美什！
请以你的果实给我作赠礼，
你作我的丈夫，我将作你的妻子。
我给你宝石和黄金的战车，
车轮由黄金制造，马饰由宝石做成。
请到我们那杉树放香的家里。
你若到了我们的家，
王爷、大公、公子都将在你的脚旁屈膝，
在门槛、台阶之上就把你的双足吻起。

他们将把山野的（土特产）作为贡物向你献礼。

但面对诱惑，吉尔伽美什不为所动，他断然拒绝了女神的求爱，他再也不是从前那个荒淫无度的暴君了。他对伊什塔尔说道：

你爱谁曾经长久？...
过来，让我把你的情人数点...
对你年轻时的情人塔木兹，
你要他年年痛哭几场；
你虽然爱那有斑纹的饲养鸟，
却捕打它，折断了它的翅膀，
让它在树木中躲藏，并悲痛地叫喊：“我的翅膀！”
你爱过那浑身是劲的狮子，
却使它在陷阱中遭殃；
你还爱过那匹名扬沙场的战马，
却用鞭子、棍棒把它殴打...
还有你爱过的牧人，
他总是在你面前将面包、点心层层堆放，
而且天天宰杀幼畜把你供养，
你却打他，终于使他变成豺狼，
以致于他自己的牧童把他驱逐，
他那些狗咬住他的大腿不放。

于是，吉尔伽美什得出结论：

可见你若爱上我，也会使我的命运与他们一样。

伊什塔尔勃然大怒，她向其父、天神安努求助，要挟其父造了一头天牛，到吉尔伽美什的城市进行报复。吉尔伽美什和恩奇都与天牛展开了生死搏斗，最后终于将其诛杀。两位英雄把天牛之心掏出来，献给太阳神沙马什面前。乌鲁克的居民为这两位英雄举行庆功宴。但就在当天晚上，恩奇都作了一个梦，他梦见安努、恩利尔、埃阿和沙马什等众神在一起开会，安努对恩利尔说，由于吉尔伽美什和恩奇都杀死了天牛和洪巴巴，他们两人之中的一个必须受到死的惩罚，恩利尔主张让恩奇都死，让吉尔伽美什活下去。沙马什为他们辩护道：“难道他们不是按照我的命令去杀死天牛和洪巴巴的吗？无辜的恩奇都却要死亡？”恩利尔对沙马什非常恼怒。最后，恩奇都没能摆脱厄运，在患重病十二天以后死去。恩奇都的死亡使吉尔伽美什失去了一位挚友，他悲痛万分：

参见赵乐甦译《世界第一部史诗 吉尔伽美什》，辽宁人民出版社 1981 年版，第 52 页。

塔木兹（Tammuz），苏美尔的杜穆兹（Dumuzi），牧神。在神话《伊什塔尔降至冥世》中描述了他与这位爱之女神的爱情故事。

参见中译本《世界第一部史诗 吉尔伽美什》，第 54—55 页；H.W.F.萨格斯《伟大属于巴比伦》，第 359 页。

啊！父老乡亲们！
我为恩奇都——我的挚友，我的伙伴哀号恸哭，
我的哭声犹如丧子的母亲在号丧悲咽。
他是我身边的斧子，手中的弓箭，
他是我腰间的匕首，护身的铠甲，
他是我心间的喜悦，节日的盛装，
可恶的妖魔从我手中把他夺去。
这是何种睡眠呀？竟制服了你的身心！
你被黑夜所笼罩，再也听不见我的唤声！

第四部分可称为“吉尔伽美什寻求永生”。挚友恩奇都的亡故对吉尔伽美什的打击实在太太，他感到死亡乃人类最大的悲剧。他对自己的命运感到惶恐不安，因此决心探寻获得永生的奥秘。他想起了人类始祖乌特那皮什提姆，他已被列入了神籍，进入了众神会议，并获得了永生。为了找到乌特那皮什提姆，吉尔伽美什不惜长途跋涉，历经艰难险阻，尝尽千辛万苦。当他到达死海岸边时，他遇到了一位酒馆女老板斯杜丽。她劝阻吉尔伽美什的行动，告诉他寻求永生是徒劳的，因为神在创造人类之时，也注定了其死亡的命运。她还说，对吉尔伽美什来说，能做的只是尽情地享乐。但吉尔伽美什并没有心灰意冷，他仍然永往直前。他冒着生命危险渡过死海，终于来到了乌特那皮什提姆的住地。当问明了吉尔伽美什的来意后，乌特那皮什提姆向他讲述了一个秘密。

第五部分可称之为“洪水故事”。乌特那皮什提姆向吉尔伽美什讲述了一个大洪水的故事：在幼发拉底河岸有一座城市名叫舒路帕克，由于其人口增多，吵得众神无法安睡，安努和恩利尔等众神召开会议，决定毁灭人类。智慧之神埃阿给乌特那皮什提姆以预示，让他建造一条方舟，把他的家人及所有有生命之物安排在船中，以躲避灭顶之灾。六天六夜，洪水咆哮，狂风大作。至第七天，洪水退去，风平浪静。乌特那皮什提姆为人类及万物保留了生命之种。他被列入神籍，并获得了永生。

第六部分可称为“归途”。乌特那皮什提姆获得永生的秘密，显然对吉尔伽美什毫无意义，因为他不可能再获得这种机遇了。就在吉尔伽美什即将踏上归途之时，乌特那皮什提姆在妻子的劝说下，向吉尔伽美什揭示了如何获得返老还童仙草的秘密。吉尔伽美什按照他的指点，潜入海底，摘取了可以使人长生不老的仙草。吉尔伽美什非常高兴，他打算把仙草带回乌鲁克，与国人共享用。但在归国途中，当吉尔伽美什走到一清泉旁时，便下水去洗澡。一条蛇被留在岸上的仙草的香气所吸引，把仙草给叼跑了。蛇便因此能够以每年的蜕皮来恢复青春，而人却失去了这一机会。吉尔伽美什发现仙草被盗后，非常悲伤，他坐在地上嚎啕大哭。他经过长途、艰苦的旅行到头来仍一无所获，只得万分沮丧地回到乌鲁克。

史诗的最后一部分写的是吉尔伽美什与友人恩奇都幽灵的对话。这部分内容记载在第十二块泥板上。这里出现的恩奇都是活着的人，他为了为吉尔伽美什找回掉入阴间的鼓槌而在阴间触犯了种种戒律，因此被扣押。吉尔伽美什在智慧之神埃阿的帮助下，让恩奇都的灵魂返回了人间，恩奇都的灵魂向他讲述了阴曹地府的情景。全诗以两位英雄悲壮、伤感的对话结束。

除了上面提到过的关于吉尔伽美什的五部苏美尔史诗和这部由十二块泥板组成的巴比伦的吉尔伽美什史诗外，还有一部著名的史诗，即《吉尔伽美什和阿伽》。关于这部史诗已有中文介绍和翻译，在此不再赘言。

（4）史诗文学所反映的社会背景

在人类历史上经历过这样一个历史过程，即私有制和阶级出现、原始的氏族制度开始解体、国家从萌芽到逐渐形成的过程。这一过程中通常伴随有新的民族的出现（外族入侵或迁移），并产生一种新的时代精神。这一历史时期通常称为“英雄时代”，其名称源于公元前七世纪古希腊著名诗人赫西俄德。他在其著名诗篇《田功农时》中，把人类历史划分为五个时代，即黄金时代、白银时代、黄铜时代、英雄时代和铁器时代。在氏族制度解体和家产生的新旧秩序更替之际，是一个需要并产生了新思维和新精神的时代，是英雄辈出的时代。这在思想和文化领域的直接反映便是以歌颂英雄、呼唤新的时代精神的史诗文学的出现。在古希腊人的英雄时代，产生了世界文学史上的史诗杰作《荷马史诗》——《伊利亚特》和《奥德赛》；在古印度人（雅利安人）的英雄时代，孕育了两部不朽的史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》；在英国则有英国的第一部民族史诗《贝奥武甫》。

古代美索不达米亚的史诗文学无疑也是在这一历史潮流下应运而生的，它反过来又折射出这一时代变革的社会背景。因此可以说，苏美尔—巴比伦史诗文学不仅在文学史上占有重要的一席之地，而且还有较高的史料价值，在人类历史早期文献史料相对较少的情况下，它显得尤其珍贵。关于恩美尔卡、卢伽尔班达和吉尔伽美什的所有史诗都反映出一个共同的主题，那就是斗争或抗争。它既表现为人与自然的斗争、人与命运的斗争，也表现为人类之间的斗争（表象为国家与国家、民族与民族之间的争斗）。在《恩美尔卡与阿拉塔之王》这部史诗中，一方面反映出美索不达米亚资源匮乏的客观事实，另一方面，更为重要的是，反映出新兴的统治者的勇敢、好斗、贪婪和掠夺成性等全新的品性。《卢伽尔班达和恩美尔卡》反映出在发生外部威胁的情况下，人们竭力保卫国家安全、维护新秩序，表现出不畏艰难险阻，置生死于度外的英雄气概。《卢伽尔班达与胡鲁姆山》则歌颂了人与命运的抗争。

《吉尔伽美什与阿伽》则向人们展示出苏美尔人在从氏族社会末期向国家转变过程中的社会制度，学者们习惯上把它称为“军事民主制”。在这种制度下，存在三个权力机构，即行政或军事首领、长老会议和公民大会。这时的军事首领还不是严格意义上的国王，更不能代表专制王权，最初可能只是发生战争时临时选举的“独裁官”，后来才演变成常设职位。在一般的城邦中，他们称为“恩西”（ENSI），强大城邦的统治者或一些城邦的霸主称为“卢伽尔”（LUGAL）。卢伽尔原意为“大人”，后来才有“主人”和“王”等意思。长老会议和公民大会合称城邦会议（苏美尔文为 unken，阿卡德文为 puhum）。长老会议也称贵族会议，由贵族组成，公民大会则由成年男子组成，它们限制和制约着王权。根据《吉尔伽美什和阿伽》的记载，基什的统治者阿伽派使者到乌鲁克，向乌鲁克的统治者吉尔伽美什索求，吉尔伽美

参见周一良、吴于廑主编《世界通史资料选辑》（上古部分），商务印书馆1985年版，第37—43页。

又译作《工作与时日》，中译本已由商务印书馆连同赫西俄德的另一作品《神谱》一并出版（《工作与时日·神谱》，1991年版）。

什遂召开城邦会议征求意见。他首先召开了长老会议，长老们主张投降；随后他又召开了公民大会，公民大会在战与和的选择上态度坚决，主张拒绝基什的要求，进行抵抗。最后，吉尔伽美什率领乌鲁克人民战胜了基什。这说明，吉尔伽美什在选择战与和等重大事情上，还没有决定权。城邦内部的最高权力机构可能是公民大会。与此相对应的是，在天上则有众神会议，每遇重大事件都要召开众神会议以商讨。但天神安努和众神之父恩利尔似乎权力要大一些，例如在《吉尔伽美什》史诗中，他对处死吉尔伽美什的好友恩奇都和发动大洪水以毁灭人类方面，就具有决定权。随着社会经济的不断发展和国家的不断强大，国王的权力也越来越大，最后发展为专制君主，城邦会议的作用则逐渐减弱。

4. 爱情诗

爱情是人类文学史上永恒的主题，一部不朽的爱情诗篇如同一个动人的爱情故事一样，可以震撼人的心灵，陶冶人的情操。因此，爱情诗或情歌是人类文学史上最早的体裁之一。最早的爱情诗篇便诞生在苏美尔。苏美尔人留给我们的爱情诗数量不多，且内容多是涉及国王和神的爱情故事，歌颂寻常男女青年爱情的诗篇迄今几乎没有发现过。

迄今所知最早的两首爱情诗保存在伊斯坦布尔古代东方博物馆的两块泥板上。这两首诗的创作时间无疑是乌尔第三王朝时期，因为其男主人公都是乌尔第三王朝的第四代国王舒辛（公元前 2038—前 2030 年）。根据苏美尔人的信仰和习俗，为了保证土地丰产和人丁兴旺，当政的国王每年都要迎娶一位爱情和生育女神伊南娜的女祭司，这是他的神圣职责。这种“圣婚”仪式在每年新年那一天举行，仪式开始前要举行庆祝宴会，席间有音乐伴奏，并且载歌载舞。根据著名的苏美尔学家 S.N. 克莱默教授的研究，第一首诗很可能是由舒辛国王选定的新娘在新年庆祝“圣婚”的过程中吟诵的。下面就是根据克莱默教授的英译文翻译的全诗内容：

新郎，亲亲，我的心，
你的美貌甜如蜜；
壮士，亲亲，我的心，
你的美貌甜如蜜。
你已迷住了我，让我不安地站在你面前，
新郎哥，我甘愿被你带入洞房，
你已迷住了我，让我不安地站在你面前，
壮士哥，我甘愿被你带入洞房。

新郎哥，让我亲吻你，
我的香吻比蜜甜，
在洞房里，充满柔情蜜意，

有学者的译文与此不同，例如在美国著名亚述学家 Th. 雅各布森的译文中，长老会议也赞同吉尔伽美什的请战主张。见其《古代美索不达米亚的原始民主》，中译文见《世界历史译丛》1980 年第 3 期，第 71 页。

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 245—246 页。

让我们共享你的美貌，
壮士哥，让我亲吻你，
我的香吻比蜜甜。

新郎哥，你已占有了我，
告诉我的母亲，她将给你以佳肴，
告诉我的父亲，他将给你以赠礼。
你的精神，我知道如何振奋你的精神，
新郎哥，与我同眠至天明，
你的心，我知道如何取悦你的心，
壮士哥，与我同眠至天明。

你，因为你爱我，
给我你亲吻的请求，
我的君王之神，我的君王保护者，
我的舒辛，你取悦了恩利尔之心，
给我你亲吻的请求。

你的偶像甜如蜜，请把（你的）手置其上，
把（你的）手置于其上，就像一件衣服，
窝起（你的）手置于其上，就像一件衣服。
这是伊南娜的颂歌。

第二首诗也是一位未明姓名的女祭司献给其国王的情话。但其结构不太分明，含意也有些模糊之处。根据克莱默教授的划分，这首诗由六节组成。每节之间的逻辑关系不很清楚。头两节各由四行组成，第一节歌颂舒辛的诞生，第二节颂扬舒辛及其母阿比斯姆提、其妻库巴图姆：

她生下了他，他很纯洁，她生下了他，他很纯洁；
王后生下了他，他很纯洁；
阿比斯姆提 生下了他，他很纯洁；
王后生下了他，他很纯洁。

，我的（王后）很崇爱顽童，
，我的（王后）...头，我的王后库巴图姆，
，我的（君王）...发，我的君王舒辛，
，我的（君王）...言，我的舒尔吉之子！

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 247—248 页；J.B. 普里查德《古代近东文献》，第 496 页。

阿比斯姆提（Abisimti），应为乌尔第三王朝第二代国王舒尔吉之妻，舒辛之母。

库巴图姆（Kubatum），一译达巴图姆（Dabatum），舒辛的妻子之一，可能也曾是女祭司。

这句诗具有重要的史料价值，它表明乌尔第三王朝的第四代国王舒辛不是第三代国王布尔辛（Bur—Sin）之子，而是他的兄弟，舒辛和布尔辛都是第二代国王舒尔吉（Shulgi）之子。

第三节较长，共由六行组成，诗人歌颂国王赠给她的礼物：

因为我吟诵，因为我吟诵，君王赠我以礼物，
因为我吟诵阿拉里歌，君主赠我以礼物，
金耳坠，天青石印，君王送我作礼物，
金戒指，银戒指，君王送我作礼物，
君王，你的礼物充满...，仰脸看着我，
舒辛，你的礼物充满...，仰脸看着我。

第四节由四行组成，其中两行损坏严重，意义已连贯不上，但仍可明显看出这节是称颂舒辛本人的威力的：

...君王...君王...，
...像一件武器...，
城市举起了手，宛若一条巨龙，我的君王舒辛，
它伏在你脚下，有如一头幼狮，舒尔吉之子。

女诗人在第五节中把笔锋转向了自己，她颇具诱惑地向国王展示自己的魅力：

我的神，酒女之神，她的酒甜美芳香，
她的私处如酒一样，她的酒甜美芳香，
她的私处与唇一样，她的酒甜美芳香，
她的酒，她的混合酒甜美芳香。

在这首诗的最后一节，女诗人又转而歌颂舒辛国王：

我的舒辛崇爱我，
 ，我的（舒辛）崇爱我，爱抚我，
我的舒辛崇爱我，
我的深受恩利尔崇爱的舒辛，
我的国王，其土地之神！

这是巴乌女神的颂歌。

这两首爱情诗不仅向我们展示了生活在四千多年前的苏美尔人的婚姻和爱情观，在文学表现手法上，它们还告诉我们，苏美尔人已经采用了语句重复，排比句和比喻等修辞方法，他们显然已懂得重复和排比句所具有的感染力和恰当比喻造成的生动性。重复和排比属于作品结构本身的范畴，比喻则要求有丰富的知识和敏锐的观察力。在第一首诗中，用作比喻的客体是蜜，比喻的内容是其最重要的性质“甜”，比喻的对象分别是“美貌”和“香吻”。在第二首诗中用作比喻的客体有巨龙、幼狮和酒。其实，比喻是绝大多数苏美尔文学作品，尤其是诗歌作品最通常采用的修辞手法之一。从大量的苏美

学者们认为这里的酒女指的女诗人自己。参见 J.B.普里查德《古代近东文献》，第 496 页注（11）。

尔文学作品中可以看出，苏美尔人用作比喻的客体，其数量、种类非常多，涉及范围也非常广。首先是宇宙和天体，包括日月星辰和天地等。苏美尔诗人通常用“天”来形容“高”，例如苏美尔人的庙塔在许多作品中被描写为“与天齐高”；有时也用来形容“美丽”，如一位诗人把尼普尔说成“里里外外都像天一样美丽”等。“大地”则取其“宽广”的寓意，即所谓“天高地广”，有时也用来表示“持久”、“长久”等含义，即所谓“天长地久”。其次是自然现象，如雷雨风暴等。第三是宇宙间的万物，如山、水、植物和动物等。其中动物王国是主要的比喻源泉，野生动物常见的有狮、狼、野牛、“山羊”和大象等，家畜主要包括公牛、母羊、驴和狗等，此外还有各种鸟类和鱼类。最后是各种物品，如前面两首诗中出现的蜜和酒，还有牛奶、船和服装等。用作比喻的这些客体都有其鲜明的个性和特点，这些个性和特点无疑体现了苏美尔诗人的理解和思想观念，所以它们才能恰当地被诗人所利用。这在某种程度上也反映出苏美尔文化的某些基本特征。

5. 赞美诗与祈祷词

赞美诗与祈祷词构成了古代美索不达米亚文学的另一重要篇章。它们的内容多为歌颂和祝愿宇宙间诸神，因此具有鲜明的宗教色彩。它们通常由祭司或国王在神庙中歌唱，尤其是在盛大的宗教节日和仪式上歌唱，歌唱的时候有乐器伴奏。这种赞美诗和祈祷词可能起源于苏美尔时期，中期亚述和古巴比伦时期有所发展。现存的赞美诗和祈祷词有苏美尔文的，也有苏美尔文和阿卡德文双语文的，长的达几百行，短的也有几十行。（1）宇宙主辛恩利尔赞歌

恩利尔是古代美索不达米亚三大神之一，是宇宙的主宰，被奉为“众神之父”，因此歌颂他的赞美诗占有重要的地位。这篇被书吏称为《宇宙主宰恩利尔赞歌》的赞美诗是一短篇，以典型的模式开头，罗列恩利尔的权力、品德和特性（第1—17行）：

洞悉土地命运之主，其感召值得信任，
洞悉土地命运的恩利尔，其感召值得信任，
众神之父，恩利尔，普天之下的主宰，
众神之父，恩利尔，正确指令的主宰，
众神之父，恩利尔，黔首之牧者，
众神之父，恩利尔，其指示明察秋毫，
……
从日出至日没之山，
大地中再无另主，你是唯一之王，
恩利尔，普天之下再无王后，
你的妻子是唯一的王后。

随后的内容把恩利尔刻画成一位丰产之神，歌颂他赋予天地万物以生命，使植物繁茂，使动物增殖：

强大之王，天地雨水归你管理，

恩利尔，众神之“牧杖”由你监管，
众神之父，恩利尔，你使植物繁茂，你使谷物增产，
众神之父，恩利尔，你的光辉照耀海中之鱼，
你令天空飞鸟结队，
你令海中游鱼成群。

最后三行有可能涉及一些“社会问题”，遗憾的是内容虽保存下来，但由于语言障碍或背景知识不足，有几个关键的词汇的真正含意无法确定，因此还无法弄清其寓意。

（2）沙马什的赞歌》

长达二百行的《沙马什赞歌》是最长、最优美的楔形文字赞美诗之一。在古代美索不达米亚众神中，太阳神沙马什是位居三大神之下的第二级神。虽然在不同的历史时期，有些第二级神被抬高到至尊的地位，例如巴比伦第一王朝的马尔都克和中亚述后期的尼努尔塔等，沙马什却从未有此殊荣，但他赏善罚恶，被奉为公正和正义之神，永远受到尊敬，享受各种崇拜和供奉，甚至包括来自美索不达米亚以外的崇拜和供奉。他光照大地，甚至惠及阴冥地府。在这首沙马什赞歌中，他首先作为宇宙间光的赋予者而受到称赞（第1—20行）：

沙马什，天空...的照亮者，
你照亮了上界和下界的黑暗...；
.....当你出现之时，所有的顾问神都兴高采烈，
所有的伊吉吉 神都对你欢呼雀跃。
.....
你的光辉普照崇山峻岭。
你的光芒充满辽阔大地。

然后他被奉为一切生灵的保护者（第21—52行）、秘密的揭穿者和有特殊需求者的保护神（第53—82行）：

你照顾普天之下的人们，
顾问之王埃阿所创造的一切都托付给你，
一切生灵你都守护，无一例外，
你是它们在上界和下界的守护者。

沙马什最受尊崇之处可能莫过于所谓的他主持公道。古代美索不达米亚向来有尊重法律的传统，对正义之王或正义之神自然宠爱有加。紧接着赞美诗用相当的篇幅涉及这方面的内容，其中列举了许多冒犯沙马什的罪行，商人的不端行为占主导地位，他们难逃法网，而那些品行端正的商人，要特别受到沙马什的奖赏（第83—148行）：

原文和英译文参见 W.G. 兰伯特《巴比伦智慧文学》（W.G. Lambert, *Baby-Ionian Wisdom Literature*），牛津大学出版社 1982 年版，第 121—138 页。

伊吉吉（Igigi），众天神的统称。

(你是)一位宣布公正判决的法官，
控制宫廷和国王的生活。
从事不轨商业活动之人将获得什么？
对赢利他们将大失所望，并且丧失资本。
对投资于长距离贸易，支付一舍克勒每...之人，
沙马什龙心大悦，他将长命百岁。
执秤之时玩弄奸计的商人，
使用两种秤砣，因此低...，
他在获利方面将大失所望，他将丧失[资本]。
执秤之时给足份量的最诚实的商人，
他所得的一切也货真价实。

赞美诗在进一步称赞沙马什的预言(第149—155行)后，还提到了每月向他献酒的节日，他保证其朝拜者的愿望得以实现(第156—166行)。在接近结尾时，重又对沙马什的阳光进行歌颂，这次甚至包括对气候和季节的控制能力(第167—183行)。赞美诗的结尾部分遭到严重损坏，已很难判断其所要表达的完整意义。

关于《沙马什赞歌》的创作时间，目前尚难做出具体的判断。至少亚述巴尼拔图书馆就有五种抄本，手稿几乎都是用晚期亚述语写的，只有一份是用晚期巴比伦语写的，它可能出自沙马什所在之城西帕尔。该赞美诗可能是较早的作品，后来人进行了加工；也可能本来就是后来人根据前期材料创作的作品；还存在一种可能，即其核心是早期的，后来人进行了扩充。至于兰伯特所翻译、介绍的这部《沙马什赞歌》，他认为不早于加喜特时期，但关于商人的部分明显属于古巴比伦时期。

《沙马什赞歌》反映出了在宗教方面的自然崇拜特征，太阳首先因其自然属性而受到崇拜和歌颂，它被视为生命之本、生命之源。这与古代其他民族对太阳的崇拜并无太大的区别，所不同之处在于，在古代美索不达米亚，太阳神被赋予法官之权，它是公正和正义的化身。赞美诗还具有一定的史料价值，尤其是关于赏善罚恶的部分内容，反映了普遍的社会问题，对认识社会和了解社会具有参考价值。有关商业和商人的内容更可以与其他文献材料，尤其是著名的《汉谟拉比法典》相参照，因此成为研究古巴比伦社会商品经济发展的重要参考文献。

(3) 对众神的祈祷

祈祷词的内容通常无非是祈求神的保护和宽恕自己的罪行等。这篇《对众神的祈祷》不是献给某一特定之神，而是献给所有神，甚至包括作者所不知道的神的。其目的是为使自己从痛苦中解脱出来，因为按照作者的理解，他现在正遭受的痛苦是神对其违反神法的惩罚。但他并不知道自己触犯了哪条神法，或者说冒犯了哪位神灵，因此只好向所有的神祈祷，祈求他们之中的被冒犯者宽恕自己的罪过。他首先祈求所有的神、所有的女神、所有的他知道和不知道的神与女神，恳求他们对他气恼的心平静下来，然后便列举自

参见兰伯特《巴比伦智慧文学》，第123页。

全文参见J.B.普里查德编《古代近东文献》，第391—392页。

己可能的冒犯神灵之处：

由于无知，我吃了我神禁食之物，
由于无知，我足踏我女神禁入之地。
噢，主啊，我罪罄竹难书，我罪大恶极。
噢，我神，我罪罄竹难书，我罪大恶极。
噢，我的女神，我罪罄竹难书，我罪大恶极。
噢，我所知或不知之神，我罪罄竹难书，我罪大恶极。
噢，我所知或不知之女神，我罪罄竹难书，我罪大恶极。

但作者马上笔锋一转，诉说自己并不知道究竟犯了哪条罪状：

实际上我不知道究竟犯了什么罪；
实际上我不知道究竟做错了什么事；
实际上我不知道究竟吃了何种禁物；
实际上我不知道究竟踏入了哪方禁地。

虽然如此，神还是愤怒地盯着他，压迫他，女神还降病于他，还把痛苦强加于他。尽管他不断地寻求帮助，还是无人伸出援助之手，当他哭泣之时，他们也不来到他的身边，他放声悲歌，也无人听见。因此他祈祷道：

噢，我神，仁慈之神，我向你祈祷，“永远喜欢我”；
我亲吻我的女神之足；我跪倒在你面前。
我所知或不知之女神，还需多久你的心才能平静？
人是愚蠢的，他一无所知；
人类，现存的每一个人，他又知道什么？
他甚至不知道他是否犯罪或做了善事。
噢，我主，不要抛弃你的仆人；
他被投进了沼泽之中；向他伸出援助之手。
我将改恶从善，
我所犯下的罪过，让它随风而去；
我的不轨之举将像衣服一样脱掉。

在祈祷词的末尾，作者把神比作慈母和慈父，请求除去他的罪过，他将为其高唱赞歌。

6. 宗教—哲学诗

宗教—哲学诗无论是在艺术性还是在思想性上都达到了较高的境界，在古代美索不达米亚文学史上占有极其重要的地位。其中三篇较著名的作品为《咏受难的正直人的诗》、《巴比伦的神正论》和《主人与奴隶的悲观对话》。

(1) 《咏受难的正直人的诗》

这部长篇宗教—哲学诗又称《我称赞智慧之神》(LudlulBel N meqi)。最初可能由四块泥板组成，其中第一块泥板的开头与结尾都遗失，第二块保存完好，第三块保存下大部分。一般认为第四块泥板由许多来自亚述城的残片拼凑而成，但也有学者认为这些拼凑而成的残片不属于这部作品。一般认为这部作品创作于加喜特时期，这从其内容也可以判断出来。其内容讲的是一位贵族叙述他自己如何遭遇各种苦难，所有的神都抛弃他，最后如何被马尔都克神恢复健康和财富。这部作品的主题围绕着“苦难”展开，它告诉人们无论遭到怎样的不公正对待，受害者唯一行之有效的办法是不停地称赞和美化他信奉的神，反复地在它面前哭诉和哀求，直到它改变态度为止。这部作品由于其主题涉及的是世界宗教和文学史上著名的既古老又现实的所谓“苦难”问题，因此被一些学者称为最早的约伯书。诚然，《咏受难的正直人的诗》无论在规模、思想深度和艺术表现手法上，都不能与《圣经》中的《约伯记》相提并论，但正如 S.N. 克莱默教授所中肯地指出的，“其重要的意义在于，它代表了人类关于人类的苦难这一古老而现实问题的最早记录。”

根据前三块泥板判断，《咏受难的正直人的诗》在结构上由下列几部分组成：

一、简短的介绍或称前言，可能劝告人们要尊敬和称赞自己的神。遗憾的是，这部分内容未能保存下来。

二、作者被诸神所抛弃。

三、所有的朋友，上至国王下到奴隶，都起而反对他。

四、所有的疾病都向他袭来。

五、在三个梦中，他被许诺将获得解救。

六、他摆脱了所有疾病，恢复了健康。

在叙述他遭到所有神遗弃时，这位受难者讲道：

我的神遗弃了我，消失得无影无踪，
我的女神离开了我，与我保持距离。
我身边慈善的天使离我远去，
我的保护神远走高飞，去追随他人。
我的力量散尽，我面色昏暗；
我失去了地位，我失去了保护。

在遭到所有神遗弃之后，这位可怜的受难者的周围之人也开始与他为敌：

对我的许多社会关系来说，我有如一位遁世者。

……

我的城市对我怒目，把我视为敌人。

……

指马尔都克神。

参见 W.G. 兰伯特《巴比伦智慧文学》，第 21 页。

原文及英译文见 J.B. 普里查德编《古代近东文献》，第 434—440、596—604 页。

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 112 页。

我的朋友都变成了敌人，
我的伙伴都变成了坏蛋和恶魔。
我的同仁凶恶地告发我，
我的伙伴不停地磨刀霍霍。
我亲密的朋友把我带入绝境；
我的奴隶在集会中公然诅咒我。
我的房屋...，乌合之众诽谤我。
熟人看见我时，都避我而行。
我的家庭也视我如外人。
.....没有一个人站在我一边，
我找不到一个帮助者。

在厄运有加，处境每况愈下的困苦之中，受难者开始向神祈祷，乞求神的帮助，结果都令他大失所望：

我呼唤我的神，但他并不转过脸来看我，
我祈求我的女神，可她连头都不肯抬一下。

这位受难者开始反思自己的行为，但并未发现自己有任何渎神行为，他不停地向神献祭，不停地向神祈祷，不断履行各种仪式，甚至经常教导人们尊敬神灵和国王。他甚至希望自己知道如何取悦神灵，知道如何才算冒犯了神灵。遗憾的是，他不知道自己该如何做，他不知道自己犯了什么错。因此，他陷入了极度的困惑之中：

有谁能知道上天诸神的意志？
有谁能理解地下诸神的心思！
人类从何而知神的态度？
昨天还生龙活虎，今天却要命丧黄泉。

他的悲惨命运并未就此停止，各种疾病纷纷向他袭来。他的耳、眼、头、足和筋骨血脉无处不生疾，已濒临死亡的边缘。即使是在这样的情况下，这位正直、诚实的受难者也还是显得那样的无助：

我的神并未向我伸出援助之手，
我的女神并未对我显露怜悯之情。

但这位正直、诚实之人并未因此灰心丧气，他仍然不停地祈祷、哭诉和哀求，希望得到神的帮助。最后，他终于感动了马尔都克神，马尔都克神最终解救他出苦海。经过是这样的：这位受难者作了三个梦。在第一个梦中，出现了一位年青貌美的男子，但泥板由此中断了；在第二个梦中，一位年青男子以驱魔者的身份出现，他按照神的指示，为这位受难者履行了诸多仪式；在第三个梦中，出现一位妇人，她既像王后，又像女神，她许诺解救他。继她之后后来了一位巫术祭司，此人乃长须男子打扮，手执马尔都克神许诺富裕的泥板。因此，这位诚实的受难者很快摆脱了各种疾病和不幸。长期困扰他

的恶魔被遣返回冥府，他恢复了健康和富足。因此，他来到马尔都克神庙，对马尔都克神大唱赞歌。

（2）《巴比伦的神正论》

第二部重要的宗教—哲学诗篇是所谓的《巴比伦的神正论》这是一部由二十七节组成的离合诗，每节由十一行构成。其中的十九节全部或基本全部保存下来，其余的八节大部分遗失。每节都以同一音节开始，二十七个音节组成一个离合的诗句：

a—na—ku sa—ag—gi—il—ki—[i—na—am—u]b—bi—
ib ma— ma— u
ka—ri—bu a i—li úi ar—ri

这个句子的意思是：我，萨吉尔—吉纳姆—乌波碧波，巫术祭司，是神和国王的崇拜者。

这部作品的创作时间比《咏受难的正直人的诗》稍晚。它的主题似乎也是所谓的“苦难”问题，它采用的是一位受难者与其朋友对话的形式，由受难者揭露社会中普遍存在的不公平现象，由其朋友竭力地根据神建立宇宙秩序的公正观点来进行解释。例如：

受难者：我是一个遗腹子，我母亲在生我时死去，扔下我一孤儿。

朋友：所有人都必有一死。

受难者：我体弱多病，生活窘迫。

朋友：神最终会奖励虔诚者。

受难者：有些人不虔诚，却很富有，我很虔诚，却不富有。

朋友：我们不理解神道。不虔诚者的富裕只是暂时的，他最终会受到惩罚的。

受难者：根据我的观察，情况不是这样。

朋友：怀疑神的决定就是亵渎神灵。（以下遗失）

受难者：像乞丐一样生活有许多好处，这样可以不对社会负有义务。

朋友：这是一种发疯的想法。

两人围绕神的赏罚与现实生活的许多实际情况不符争辩不休，最后似乎也没能解决这一问题。但在结尾部分，两人在这一点上取得了一致，即神负责主持人间的公平与正义，如果人遭受了不公平，乃神使然。

（3）《主人与奴隶的悲观对话》

第三篇重要的宗教—哲学诗称为《主人与奴隶的悲观对话》或《悲观对话》。这部作品的创作时间可能较晚，有学者认为，根据文中提到的“铁剑”判断，它不应属于古巴比伦时期及加喜特时期的早期。这部作品是楔形文字文学中较奇特的一部作品，具有较重要的史料价值。它采取主人与奴隶对话

原文及英译文见 J.B.普里查德《古代近东文献》，第 601—604 页。W.G.兰伯特：《巴比伦智慧文学》，第 63—91 页。

数行诗句中的第一个词的首字，或最后一个词的尾字，或是其他特定处的字母，能组合成词或词组等的一种诗体。

参见 W.G.兰伯特《巴比伦智慧文学》，第 141 页。

的形式，主人显然是一位富人，他不断地向他的奴隶提出许多计划和打算，每次他的奴隶都立即表示赞同，以“是的，主人，是的”来回答，并进而指出这样做的好处。但当主人不断地放弃自己的想法和打算时，奴隶同样立即表示赞同，并阐明这些计划和想法的不利后果。但在这部诗篇的末尾，故事的情节却急转直下。当主人否定和放弃了一切打算和想法后，悲观地对奴隶说：“现在做什么好呢？”奴隶傲慢并不无嘲笑地说：“砍断我的脖颈，砍断你的脖颈，把它们投到河里去——这样就好了。谁能高及苍穹？谁又能宽盖大地？”主人显然勃然大怒，恶狠狠地说：“不，奴隶，我将先杀了你，把你先投入河中。”但奴隶的回答很意味深长：“我的主人，我死后你还能指望再活三天？”

对这部奇特作品的理解和评价，学者们历来存在着许多不同的看法。1954年以前，大多数学者认为它是一篇严肃的哲学论文。但后来以斯佩泽尔为代表的许多学者提出了新主张，认为它是一部讽刺或幽默作品，传统的旧观点忽略了这两种文学形式所具有的生动的现实主义特色。作品中对主奴关系的讽刺，为新观点提供了证据。这位奴隶不是只会说“是的”的工具，不是只会服从，他从一开始就在窃笑他的主人。他最后的一击，是其真实意志的表达。

巴比伦文学的宗教特征在《咏受难的正直人的诗》、《巴比伦的神正论》和《主人和奴隶的悲观对话》中，尤其是在前两者中得到了充分体现。这三部作品还具有较深刻的哲理性，体现了一种理性的思辨。它们可能代表着巴比伦人在思想和观念方面的变化。

7. 寓言

根据西方传统，生活在公元前六世纪的伊索被认为是寓言的首创者，他那著名的反映古典世界社会生活的《伊索寓言》，也自然被奉为动物寓言的始祖。但《伊索寓言》的许多“原型”可以追溯到比他早一、二千年的苏美尔人和阿卡德人动物寓言中。动物在苏美尔智慧文学中占有非常重要的地位，根据目前的材料和研究成果，在迄今翻译过来的近三百则寓言和格言中，涉及到的动物达六十四种之多。它们不仅包括牛、马、狗、狐狸、狼、驴和羊等野生动物和家畜，还包括各种鸟类、鱼类和昆虫类。除动物以外，古代美索不达米亚寓言故事的主角还有植物、工具和自然现象等。这些寓言所涉及的内容大体反映了动物凶残和贪婪等本性，以及植物、工具和自然现象间的内部争斗和骄傲自大等弱点。这些寓言无疑在一定程度上揭示出古代美索不达米亚社会生活的某些方面。其中保存较好和较著名的包括《狐狸的故事》、《牛与马》、《骑驴的故事》、《怪树与椰枣树》、《柳树的故事》、《牲畜与谷物的争论》、《冬与夏的争论》、《铜与银的争论》、《锄与犁的争论》及《鸟与鱼的争论》等。这些“争论文学”多以一方获胜而告结束。

(1) 《锄与犁的争论》

参见 J.B. 普里查德《古代近东文献》，第 438 页；W.G. 兰伯特：《巴比伦智慧文学》，第 149 页。

参见 W.G. 兰伯特《巴比伦智慧文学》，第 139 页。

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 124 页。

英译文参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 342—347 页。

这是一则苏美尔寓言。在该寓言中，同属农具大家族的两兄弟锄与犁在谁优谁劣的问题上，展开了激烈的争论。寓言以描述锄的制作原料和形状开始。原料共有四种，即杨木、栲木、桤树和“海木”，但却只有两种组合，即齿用栲木制作而柄用杨木制作和齿用“海木”制作而柄用桤树制作；在形状或类别上则有三种，一种是两齿锄，一种是四齿锄。锄首先向犁挑战：

当水冲来时，我可以阻止它，
你不能把土装入篮中，
你不能和泥，你不能制砖，
你不能打地基，你不能建房屋，
你不能加固旧墙的根基……

这个挑战激怒了骄傲的犁，它把自己说成是大神恩利尔之手的造物、人类的农者及国王和贵族的宠儿。它丰收的谷物可以装点原野，可以为人和畜提供食粮：

我，犁，由伟大的臂膀制作，由伟大的手掌装配，
我是众神之父恩利尔高贵土地的书记员，
我是人类农业的忠实经营者。
当舒努蒙月在田间庆祝我的节日时，
国王为我屠宰牛，为我繁殖羊，
往石坛倒满酒。

……

国王握住我的扶柄，
把牛套入轭中，
所有的显赫贵族在我身边行走。
所有的土地无不充满赞赏，
人民兴奋不已地观看。
我掀起的犁沟把原野装点…

显示了自己的神圣和尊贵以后，犁便开始炫耀自己的功绩和德善：

我的谷堆遍及田间，那是杜穆兹的羊群在休息。

我的麦垛点缀原野，

那是青山充满魅力。

我为恩利尔积起堆垛，

我为他聚集麦谷，

我填满了粮仓…

孤儿、寡妇和赤贫者，

手挎芦苇篮，

拾起我撒落的麦穗。

标榜了一番自己以后，很自然地便是大肆贬低别人，并加诸谩骂与威胁：

（而你）锄，无谓地挖洞，无谓地凿齿，

杜穆兹（Dumuzi），牧神。

（你）锄，在泥中劳作、翻滚，
把你的头埋在地里，
你和砖模在肮脏的泥土中度过时光，
你...不适合高贵之手，
你的头装扮成奴隶之手，
你竟敢对我恶言侮辱！
你竟敢与我相提并论！
滚到草原上去，我已看（够了）你...

锄在遭到犁的激烈反击后，当然不甘示弱，马上抛出宏篇巨论，它首先也是炫耀自己如何为人类服务，诸如灌溉、排水及为耕地做准备：

犁.....，
我先于你来到恩利尔之地，
我挖掘沟渠，我开凿运河，
我使牧场水源充足。
当洪水淹没芦苇丛时，
我的小篮子可以应付之。
当河流决堤，当运河决堤之时，
当决堤之水汇成河流泛滥成灾，
到处一片汪洋之时，
我，锄，在周围建起堤坝，
南风 and 北风都不能摧毁之，
（于是）捕禽者开始拾蛋（不受妨碍地），
渔民开始捕鱼，
人民开始筑栅，
所有的土地都充满富庶。
在牧场排完了水，
湿地开始耕作之后，
犁，我先于你进入田地...

进行了一番自我吹捧之后，锄也如法炮制地开始了对犁的攻击。不过这一次与刚开始提出挑战时略有不同，前者只是自夸能做什么，蔑视犁不能做什么，这次则直接贬低犁的工作或作用：

（你）耕地之时，践踏脚下的一切，
你要耗费六头牛、四名劳力，你自己是第十一个。
所有的技术工人从田地中逃走，
（而）你竟把自己与我相比！
当你远远落在我后边，走进田地时，
你只能望着你唯一的垄沟沾沾自喜。

在接下来的十行中，锄诉说犁不坚固，工作中容易损坏，一旦损坏，其农人便讨厌地称它为“废物”，随后便得雇人修理，等等。之后话题转移到

工作时间上，在这一点上犁显然处于下风，因为它只应用于耕作期，而锄则不然，它不仅用于农业中，还用于建筑等其它行业中，一年四季都用得上：

你，成就贫乏，（但）品性骄傲，
我的工作时间是十二个月，
（但）你的工作时间只有四个月，
（而）你闲置的时间却有八个月，
是工作时间的一倍。

锄不仅在工作时间方面自视甚高，对其所谓的成就更是自我陶醉：

我，锄，居住在城市，
没人比我更尊贵。
我是一名跟随主人的仆从，
我为主人建房筑屋，
我加大畜圈，我拓宽羊栏，
我和泥，我制砖，
我打地基，我盖房院，
我加固墙基，
我把最诚实之人的屋顶封严，
我使林荫大道笔直向前。

在接下来的长达二十四行的篇幅中，锄更把自己的功劳提到一个新的高度之上，即它不仅修建神庙，建设城市，还直接关系到国计民生，它尽其所能地标榜自己如何使建筑工人、船工和园丁等得以养家糊口，享尽天伦之乐。最后锄主要述及它怎样使筑路工人和田间农工的休息得到了保障：

在河边在犁旁进行了劳作，在那里平整了道路，
（并）在岸边建起了塔楼，
劳动者白天在田间劳作，
晚上在地里过夜，
在我修建的塔楼中，
他们像在富丽堂皇的城市中一样得到休息，
在他们制作的水囊中，我为其注满了水，
我把“生命”装入其中，
（而）你，犁，却侮辱我（说）：“挖沟，挖沟，还是挖沟”，
（当）我在无水的荒原，
挖出甘甜之水时，
那些久盼甘泉之人便在我的沟边得到满足。

当锄完成了它的长篇巨论后，犁再也没有进行反驳，这场争论便以大神恩利尔判决锄获得胜利而告结束。根据苏美尔的神话，是恩利尔本人创造了锄，以便于人类使用。

（2）《冬与夏的争论》

这是苏美尔寓言中篇幅较长者之一，对研究古代苏美尔的农业具有较高

的史料价值，其内容涉及到古代农业实践的许多方面。其内容梗概如下：

风神恩利尔决定创造各种树木和农作物，在地上建立繁荣和富庶。为此目的，他创造了两个神，即埃美什（夏）和恩腾（冬）：它们是两兄弟，恩利尔为它们分别指派了各自的任务：恩腾使母羊和山羊生育小羊羔，使母牛和小牛繁殖，使奶油和牛奶增多；在平原上，它要使野山羊、绵羊和驴心情愉快；他要为天空中的鸟在地上建立巢穴；他要为河中之鱼在芦苇丛中创造产卵场所；在椰枣树林和葡萄园中，他要使蜂蜜和葡萄酒丰产；这些树无论种植在哪里，它都要使其结出果实；他要用绿色装扮园圃，使植物繁茂及使农作物在垄中生长，等等。埃美什则负责创造树木和田地；加宽牛棚和羊栏；在农田中，他丰富产品，装扮大地，他把丰收带进千家万户，他使粮仓堆积如山；他建立城市和居住区，在大地上建屋筑房，在山巅建立神庙，等等。完成了使命后，两兄弟决定到尼普尔的“生命之屋”，给其父恩利尔送去酬谢的礼物。埃美什带来了各种各样的野生动物和家畜、各种鸟和植物作为礼物，而恩腾则选择了贵金属、宝石、各种树木和鱼等作为贡品。但到达“生命之屋”的门口时，嫉妒心很强的恩腾开始与其兄弟争吵，两位反反复复地争执不休，最后埃美什向恩腾所宣称的“农神”的地位发起挑战。两兄弟来到了恩利尔大神庙埃库尔之中，展开了各自的陈述。恩腾向恩利尔抱怨道：

父王恩利尔，你赋予我管理运河之权，我使河水丰沛，
我建的农庄一座连一座，粮仓堆积如山，
我使农作物在垄中生长，
我像阿什南，和善的少女一样，使其茁壮成长，
现在，埃美什，...，不知道田地之事，
争夺我的...臂...膀.....

埃美什反驳的内容目前还不太清楚，恩利尔对两兄弟的争执判决如下：

普天之下的生命之水由恩腾掌管，
农神——他生产一切，
埃美什，我的儿子，你怎么能与你的兄弟恩腾相提并论！

恩利尔的判决不容更改。埃美什跪在恩腾面前，向他祝福。恩腾——忠实的农神战胜了埃美什。

（3）动物寓言

苏美尔人和巴比伦人留下了许多内容生动、思想深刻的动物寓言。与《锄与犁的争论》等长篇相比，多数的动物寓言只能算短篇，或只保留下残片。这些寓言反映的主题思想涉及面较广，一个最常见的主题是反映动物贪婪的本性。例如有两则苏美尔寓言反映狗的贪婪：其一，驴在河中游泳，不会游泳的狗紧紧地抓住驴不放，但嘴里却说：“你一上岸，我就吃了你。”其二，一条狗去赴宴，但当它看见另一边有骨头时，便离席而去，并且说：“在我现在所去的地方，我将得到比这更多的食物。”另一个常见的主题是表现某些动物的胆小、怯懦及骄傲自大。这在一则关于狐狸的寓言中刻画得淋漓尽致

阿什南（Ashnan），谷物女神。

致：

狐狸对它的妻子说：“过来！让我们用自己的牙齿摧毁乌鲁克城，它就好像是一棵韭葱！让我们把库拉波城捆绑在双脚上，它就好像是一双草鞋！”但当它们还没有出城 600 加尔（约 2 英里）远之时，城里的一群狗对着它们吼叫：“吉米—图玛尔，吉米—图玛尔（可能系狐狸妻子之名）！”这些狗从城里向它们发出威胁的吼叫。结果，这只狐狸和它的妻子便倒转了脚跟。

还有的寓言称赞弱者以智慧战胜“强者”的凶残，并进而说明后者的愚蠢。这方面比较典型的例子是苏美尔最长的动物寓言之一《狮子与母羊》：

一头狮子逮住了一头无依无靠的母山羊。（母山羊对狮子说）：“放开我，我将给你一头绵羊，我的一个伙伴。”（狮子回答说）：“如果我让你走，（首先）你得告诉我你的名字！”（然后）母山羊回答说：“你不知道我的名字？我的名字叫‘你很聪明’！”（就这样）当狮子来到了羊圈之时，它咆哮道：“现在由于我已来到了羊圈，我将放开你！”（而）母山羊却从篱笆的另一边（？）回答道：“你已经放开了我！你（真的）那么聪明吗？我不会给你（我许诺过的）绵羊，就连我也不会呆在这儿了！”

在这则寓言中，母山羊利用了狮子刚愎自用、喜欢听阿谀奉承之言和贪婪的弱点，使狮子上了当，自己很轻易地便逃脱了它的魔爪。还有些寓言的主题可能旨在揭露一些现实的社会问题。一只猴子给他母亲的信较有特色：致路莎路莎，我的“母亲”说！

因此猴子先生说：

“ 乌尔是南那神的可爱之城，
埃利都是恩奇神的繁荣之城；
但我在这里却只能躲在音乐大厅的门后，
我只能吃垃圾；但愿我不会因此而生病！
我甚至尝不到面包，我甚至尝不到啤酒。
快给我派一名特别的信使——紧迫！”

这则寓言中的猴子显然是用于娱乐活动的，它揭露了社会的不平等，反映了下层人要求改善地位的呼声。

苏美尔人和巴比伦人留下的寓言故事非常丰富多彩，它们是古代美索不达米亚人智慧和文化发展的重要体现之一，同时也在一定程度上反映了古代美索不达米亚的社会发展状况

8. 谚语与格言

谚语与格言是古代美索不达米亚智慧文学的重要形式之一。在此之前，先是希伯来人，后是古埃及人享有最早的人类最早的谚语和格言创作者的美誉，但随着苏美尔—巴比伦文学的得以重见天日，这一桂冠很自然地就落在了苏美

尔人和巴比伦人的头上。苏美尔人的谚语和格言集大部分，即使不是全部，也要早于古埃及人几个世纪。现存的苏美尔—巴比伦谚语和格言集有相当一部分是用双语言刻写的，即以苏美尔文刻写，字里行间附有阿卡德文的翻译，也有一些是只用巴比伦方言刻写的。刻写的时期有的是公元前一千年代，有的则在公元前二千年代初。但许多谚语和格言在成文以前，肯定早已在口头文学中存在很长时间了。

古代美索不达米亚的谚语和格言的基本特征是，其内容所涉及的主题范围非常广泛。一般说来，一个民族的谚语和格言的产生和形成是以该民族的文化背景、社会环境和民族习性等诸多因素为基础的，是他们对长期的生产和生活经验的高度和精辟的总结和概括，因此它们反过来也必然能如实地折射出该民族在一定历史时期或社会发展阶段的文化特征、社会政治和经济发展状况及日常生活习俗等方方面面的内容。苏美尔人和巴比伦人的谚语和格言也同样如此。苏美尔—巴比伦的谚语和格言之内容或所反映的主题思想大体可概括如下：

首先有大量的谚语和格言是反映穷人和富人生活的，它们已经反映出社会等级差别的意识。例如：

有钱人可能很快乐，
有大麦之人可能同样很快乐，
但一无所有之人可能高枕无忧。

这段文字一方面反映出富人过着享乐的生活，但却要常常担心其财产被盗窃或遭抢劫，受此煎熬夜不成眠；另一方面反映出穷人虽一无所有，却也有其独特的享受，即可以安心地进入梦乡。但这种诙谐的谚语的背后，无疑也隐藏着穷人的无奈。下面这组格言生动地反映出了穷人的处境：

穷人活着不如死了好，
如果有面包，便没有盐，
如果有盐，便没有面包，
如果有肉，便没有小羊，
如果有小羊，便没有肉。

穷人连最基本的生活资料都不具备，过着缺衣少食的生活。最具讽刺意义的是，贫穷的工匠买不起自己所制作的物品，有这样一句格言可资证明：
裁缝总是衣衫褴褛。

其次，反映古代美索不达米亚人的政治观念和社会制度的谚语和格言，也为数不少。例如：

人民没有国王（犹如）羊群没有牧人；
人群没有头领（犹如）河水没有管理者；
劳动者没有监工（犹如）田地没有扶犁人；

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 119 页。

原文为“运河管理者”。

房屋没有主人（犹如）女人没有丈夫。

这反映出人们对美好社会制度和政治秩序的向往，与中国古代人民期盼好皇帝的思想也许有某些相似之处。令人惊异的是，苏美尔人和巴比伦人的谚语和格言还表现出国家兴亡和社稷安危的洞见。例如：

国家军备虚弱，
无以抵御外敌。

这句格言道出了军事力量与国家独立的关系。还有的格言和谚语反映出对和平的热爱。例如：

抢夺敌人的土地，
敌人也会抢夺你的土地。

这可能也或多或少地体现出“人不犯我，我不犯人”或“多行不义必自毙”的思想。除了“外患”以外，苏美尔和巴比伦人还有关于“内忧”的“名言”：

可以有主人，可以有国王，

但最怕税务官！

这与中国古代流传下来的孔子的那句“苛政猛于虎”的名言何其相似！此外还有反映家庭生活的：

我妻子去了神殿，
我母亲顺河而下，
我正在此挨饿。

这一方面反映出妇女积极参加社会活动，尤其是宗教活动，另一方面也反映出妇女在家庭生活中的作用，没有她们男人将无以为食，她们显然承担做饭的任务。妇女的家务劳动可能也较繁重，她们逃避劳动的唯一方法是生病（有时也可能是装病），这从下面这句格言中可略见一斑：

辛劳的女人痛上加疼。

另一则以男人为主角的格言，反映了家庭成员之间的相互依赖关系：

沙漠中的水壶是男人的生命，

参见 W.G.兰伯特《巴比伦智慧文学》，第 232 页。

参见 J.B.普里查德《古代近东文献》，第 425 页。

据 S.N.克莱默博士的解释，可能参加某一宗教仪式。参见其《历史始于苏美尔》，第 120 页。

鞋为男人的眼睛，
妻是男人的未来，
子是男人的庇护，
女是男人的救助，
媳为男人的魔鬼。

关于书吏和学问的：

笔口一致的书吏，
才是真正的书吏！

这是好书吏的标准，不够格的书吏却另有标准：

不懂苏美尔文的书吏，
你算什么书吏！

关于学问和知识的格言为：

文字 乃演说家之母，
乃学者之父。

还有反映生活态度或人生哲学的谚语和格言。这集中反映在面临死与生两种不同情况时所选择的两种不同的生活方式：

我们注定要死亡，让我们尽情地花费；
我们命还能长久，让我们精打细算。

表达命运多舛或形容走背运的：

逃脱野公牛，又遇野牛。

这与我们今天常说的“逃出狼窝，又入虎穴”或“刚出油锅，又进火海”所表达的意思大致相同。又如：

我居住在用沥青和烧制砖修建的房屋中，（还是有）一把泥土落下砸在我的头上。

足不出户，厄运还是找上门来，显然很倒霉。我们今天在表达不可预测

W.G.兰伯特译为“书吏职业”或“书写艺术”，见其《巴比伦智慧文学》，第 259 页。

参见 G.R.德莱维尔《闪米特文学》，第 1 页。

一译“让我吃光一切”，参见 J.B.普里查德《古代近东文献》，第 425 页。

参见 S.N.克莱默《历史始于苏美尔》，第 118 页；W.G.兰伯特：《巴比伦智慧文学》。

参见 S.N.克莱默《历史始于苏美尔》，第 122 页。

参见 W.G.兰伯特《巴比伦智慧文学》，第 249 页。

和不可避免的“飞来横祸”时，常说“即使走在大街上，飞禽之粪也会砸落在头上”。两者所表达的意思似无大区别。在表达命运事事处处都跟自己作对时，古代美索不达米亚相应的谚语和格言为：

你置身水中，水就会变臭，
你进入花园，花便开始凋谢。
反映社交和人际关系的：

向年轻人美言，他会奉献出一切你想要之物；
向狗掷些残羹，它也会对你摆尾。
你对别人恶语中伤，别人也会反戈一击；
争吵时不要面露怒色。

还有一句格言与我们今天所说的“同行是冤家”有相似之处：

同事间必争吵，祭司难免谗言。

还有关于人与人之间所谓友谊的格言，对此有不同的翻译，现举三种：

友谊维系一日，亲情天长地久。
友谊维系一日，奴役天长地久。
友谊维系一日，交易天长地久。

第一句拿友谊与亲情相对比，旨在说明朋友间的所谓友谊不会长久，只有血缘关系永存。第二句与第三句分别把友谊与奴役和交易相对照，旨在说明人与人之间不存在真正的友谊，只存在相互奴役和互相利用。这三句虽然把友谊比喻的对象不同，但无疑所表达的主题是一致的，人间不存在真正的友谊，只存在永久的利害关系，从而表现出所谓的“世态炎凉”。这也在某种程度上反映出苏美尔人消极的人生态度，以及阶级社会中人与人之间赤裸裸的利益关系。

还有反映劳动与收获关系的：

像贵族一样建设，就会过奴隶般的生活；
像奴隶一样建设，就会过贵族式的生活。

这就是说，如果人们都像贵族一样怕脏怕累，就无法创造财富，自然就

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 118 页。

参见 H.W.F. 萨格斯《伟大属于巴比伦》，第 430—431 页。

W.G. 兰伯特：《巴比伦智慧文学》，第 259 页。

S.N. 克莱默：《历史始于苏美尔》，第 121 页。

J.B. 普里查德：《古代近东文献》，第 425 页。

W.G. 兰伯特：《巴比伦智慧文学》，第 259 页。

参见 S.N. 克莱默《历史始于苏美尔》，第 122 页。

会过着悲惨的生活；如果都像奴隶那样不分白天黑夜的劳动，就会创造更多的财富，生活自然就会变好。这句格言从鼓励人们勤劳向上的观点出发，无疑阐明了一个最简单的道理，但在现实生活中却并非总能如此。事实上，贵族整日游手好闲，照样可以花天酒地，而奴隶虽不停地从事繁重的劳动，却依然处于社会的最底层。这句格言的创作者显然不是站在贵族的立场上，也不是站在奴隶的立场上，而是站在平民的立场上的。对平民来说，要想过上贵族式的生活，必然辛勤劳动，否则就会与奴隶为伍。

反映社会问题的谚语和格言也很有趣：

饥饿者可以凿穿房屋的砖墙。

这条格言无疑反映了一个比较普遍的社会问题，相当于我们今天所说的“饥饿起盗心。”

三、古埃及文学

埃及位于非洲东北部，地处欧、亚、非三大洲的接合点。埃及是世界四大文明古国之一，也是人类文明的最早发源地之一。西方历史之父希罗多德把埃及称为“尼罗河的赐物”，的确，尼罗河为埃及文明的产生与发展提供了较优越的条件。

早在旧石器时代，埃及就有居民居住，并逐渐聚集在尼罗河谷地。约在公元前6000年代，埃及进入新石器时代。在公元前四千年代后半期，埃及开始由氏族向国家过渡。古埃及从文明诞生至马其顿亚历山大征服为止，共经历了三十个（一说三十一个）王朝，大体可分为以下几个历史时期：前王朝时期（约公元前4500—前3100年）；早王朝时期（包括一—二王朝，约公元前3100—前2686年）；古王国时期（包括三—六王朝，约公元前2686—前2181年）；第一中间期（包括七—十王朝，约公元前2181—前2040年）；中王国时期（包括十一—十二王朝，约公元前2040—前1786年）；第二中间期（十三—十七王朝，约公元前1786—前1567年）；新王国时期（十八—二十王朝，约公元前1567—前1085年）；后王朝时期（二十一—三十一王朝，约公元前1085—前332年）；马其顿希腊人和罗马人统治时期（公元前332—公元642年）。我们所讲的古埃及文学史，主要是新王国时期以前的文学发展史。

1. 古埃及文学的产生及发展

与历史上其他民族一样，早在文字产生以前，古埃及人的文学肯定就已经存在了，那便是口头文学形式。书面文学则是在文字产生一段时间以后才出现的。在文字产生之初，它只限于用来书写简单的人名、地名，记录财产以及记载简单的事件。

神话是最早的文学形式之一，由于受埃及人思想观念变化的影响，埃及的神话呈现变异的趋势，即神话故事情节经常发生变化。最早以文字记载的文学形式是祈祷文和自传，它们多发现于私人墓葬中。这些墓葬属于家财万贯的高官显贵，墓室墙壁上的文字通常写明墓的主人及其家族，列举墓主历任的官职头衔及所获得的奖赏。到第五王朝时，祈祷文和自传已形成了自身的基本特点：祈祷文集中在两大主题上，即乞求贡品和乞求在西部的死者境域受到款待，其中乞求贡品的祈祷文已经形成了标准的基本格式，其发展变化不大。虽然祈祷文也能进行大量的文学描述，但它所起的作用主要是对死者的崇拜，因此还称不上完全意义上的文学形式。自传所采取的形式比较自由，又不受宗教崇拜和仪礼的束缚，发展成真正的记事文学。到第六王朝时，自传已发展到相当大的规模，篇幅已经很长。同现代的传记文学作品一样，古埃及人的自传也就是其“自画像”。但由于古埃及相信灵魂不死、轮回转世之说，有缺点和过失甚至犯下罪行之人很难通过永恒世界的门槛，因此自传记载的多为值得炫耀之事，基本上是为自己歌功颂德，所以不可能全面地反映一个人的一生，很自然地也就不可能客观地全面反映历史的真实。

古王国时期是埃及文学发展史上的重要阶段，这一时期另一种重要的文学形式是教谕文学。古王国时期的思想家把人类社会的秩序视为宇宙秩序的真实反映，由于太阳神通过其日复一日的不间断的循环统治世界，于是神圣

的国王便保卫着人类的秩序。在这种宗教思想和情感的支配下，他们创造了许多箴言和富有教育及启迪意义的作品，旨在规定和引导人们的道德观念，最终达到巩固秩序的目的，以防止出现“天下大乱”的局面。教谕文学被证明是极具成效和深受欢迎的文学形式，它具有实用性、启发性和娱乐性。以后随着各历史时期的社会背景的变化，它不断地被赋予新的内容。

在第一中间期，中央集权遭到破坏，王权衰落，地方贵族势力抬头。在文学形式上的突出表现就是崇尚个性和个人主义，这一时期不仅贵族把为自己树碑立传视为一种时尚，就连一般的平民也热衷于此。一般的平民往往都在石棺上镌刻咒语或纪念性文字，而在古王国时期只有高官才如此。教谕文学在这一时期也得到了发展，其中以《美里卡拉王的教谕》较为有名。

中王国时期被称为古埃及文学史上的古典时代，这时期涌现出大量的文学作品，体裁和形式也丰富多彩，其中有些作品堪称古埃及文学的杰作。古埃及的文学题材虽然很多，但其表达形式或文学体裁基本采取三大形式，即散文、诗歌及介于二者之间的一种形式。在散文故事中，已经可以看出小说艺术的发展痕迹，这从相对比较简单的口述故事《遇难的水手》到较复杂的《塞努海的故事》中，可略见一斑。

新王国时期，古埃及的文学继续得到发展。这一时期的散文故事其情节更加离奇、曲折，几近神话色彩，其艺术性颇具特色；思想性深刻，已具有现实主义的韵味。较著名的作品包括《注定厄运的王子》、《昂普、瓦塔两兄弟》、《真话与谎言的故事》及《温阿蒙历险记》等。除此之外，新王国时期还出现了一种新的文学形式，即亡灵书，这是一种祭祀文学，系从金字塔铭文和石棺铭文发展而来，它书写在草纸上，较金字塔铭文和石棺铭文更方便，因此使用范围更广。新王国时期的爱情诗也比较有特色。

新王国时期以后，古埃及在政治上衰落，国家处于分裂状态，先后沦为外族统治。尤其是公元前 525 年古埃及被波斯帝国灭亡后，其独立的民族发展史宣告结束，纯埃及的文明与文化之发展不复存在。在被著名的马其顿王亚历山大大帝征服后，古埃及的文明与文化对世界的影响越来越大，同时被影响的方方面面越来越广。亚历山大大帝死后，埃及的托勒密王朝成为三大希腊化国家之一。亚历山大里亚一度成为交流世界文化、沟通东西方文明的中心。

2. 神话故事

无疑，在文字产生以前，古埃及的神话故事便以口头形式在民间流传。文字发明后，神话便多了一种文字记载的形式，其内容也不断丰富。由于神话受宗教和思想观念变化的影响较大，埃及神话呈现一种变异的趋势，即神话的故事情节经常根据需要而发生变化。总的说来，埃及神话主要包括创世、神的产生、人类的起源及众神的活动等内容。限于篇幅和材料，我们只简单地介绍几种主要的神话故事，而不能进行全面、详细的分析。

（1）众神的起源

古埃及神话的最重要的特征之一便是，一个主题往往拥有多种说法或情节。关于众神起源的一种说法认为，泰姆或阿图姆是最古老的神，他被称为

“天神”、“自造者”、“造神者”和造人者。当他存世时，天和地都不存在，也没有人和众神。关于他的存在形式无人知晓，他为自己创造了一个居所，即一大片天水，埃及人称为“努”。由于生活孤寂，阿图姆便思索着创造天和天体、众神、天地万物和人类，这些思想被托斯（即泰姆的才智和智慧）转变成词语，当他说出这些词时，一切就出现了。“努”位于天上，它形成宇宙、神和人的创造者伟大的泰姆神或阿图姆的一部分。人们相信这片水域深不可测，浩瀚无边，它包含着各种生命，因此“努”被尊为神，并被称为“众神之父”和“众多天神的创造者”。不仅如此，从“努”中流出了尼罗河，从“努”中升起了太阳，太阳是阿图姆最早创造的。埃及的一个极为古老的传说认为，“努”是由四个男神和四个女神组成的一个神圣集体的首领，这八位神分别为努、赫胡、克库伊、克思、努特、赫胡特、克库伊特和克赫特。

另一个关于众神起源的传说认为，最初既没有天也没有地，只有无边无际的汪洋大海，除此之外，一切都不存在。海洋中一片黑暗，但它包含着未来世界中万物的本源。太古的圣灵是太古物质的一个本质部分，他着手准备创世工作。他的第一个举措是从太古的海洋中创造一个蛋，太阳神拉从蛋中出现，从而出现了地上万物。全能的圣灵则表现为旭日的最光辉形象。在托斯的影响下，四位男神和四位女神便从具有阴阳特性的太古的“努”中出现了。这八位元素被称为努和努特、赫赫和赫赫特、凯克和凯克特以及楠和楠埃特，他们被认为是太古时的父母们。

（2）关于太阳神拉的神话

与世界上其它地区和民族的原始宗教一样，古埃及人也盛行自然崇拜，其中以对太阳的崇拜最为著名。埃及早期居民认为，太阳乘着两条魔船驶过了努的水域，一条船叫曼特契特或马泰特或阿泰特，另一条船叫塞姆克泰特或塞克泰特。太阳乘第一条船自清晨上路，乘第二条船结束旅程。太阳神拉曾是最受古埃及人崇拜的众神之王，其地位近于希伯来神话中的上帝雅赫维及古希腊神话中的宙斯。拉从努中升起，显形为一轮红日，但却大于努。他是天父，众神的统治者。他创造了风神舒及其配偶雨神特弗内特、地神塞勃和苍穹女神努特。塞勃和努特又生下了奥西里斯及其配偶伊西斯和塞特及其配偶尼普齐斯。

根据一则神话，太阳神拉在心中给天地万物取了名称，当他说出这些名称之时，这些事物就出现了。他注视空间，他希望看到的事物就出现在他眼前，他创造了水中和陆地上的一切生物。还有一种说法认为，有一天拉神在哭泣，从他的眼泪里生出了人类和宇宙万物。

太阳神拉有许多名字，他自己曾说：“在黎明时我是克佩拉，正午时我是拉，黄昏时我是塔姆。”除此之外，他还有一个秘密名字，这个名字隐藏在他胸中，是他力量的源泉。拉的这些名字无人知道。女神伊西斯野心勃勃，她想获得拉神的力量和权力，便设法得知拉神的秘密名字。她利用沾有拉的唾液的泥土制成长矛，又把它变成一条毒蛇，并让毒蛇咬了在巡行路上的拉。被毒蛇咬后，拉疼痛难忍，对他的孩子们说：“我是一个神，神之子，我是伟大者，伟大者之子。我父努想出了我的秘密名字，它能给我以力量，他把

它藏在我心中，使任何巫师都不知道它，如果谁知道了，谁就有力量毁坏我。现在有一个恶毒的东西咬了我，它不是火，却在我肉体中燃烧，它不是水，却使我躯体冰冷、四肢颤抖。”拉的所有孩子都按照拉的意愿来到他身边，伊西斯也混迹其间，她能说出有力的咒语来减轻痛苦和使死者复生。她对拉说：“神圣的父亲，您被毒蛇咬了，它是您的创造物，我将编出咒语，我要用巫术来挫败您的敌人，我要把这条蛇彻底制服。”拉神说出了他的痛苦后，伊西斯便提出了要求：“您必须把您的秘密名字告诉我，它能解除您的痛苦。”拉回答说：“我创造了天和地，众神不知道我的秘密名字，黎明时我是克佩拉，正午时我是拉，黄昏时我是塔姆。”伊西斯见拉没有说出他真正的秘密名字，便没有减轻他的痛苦，继续对拉说：“天父，您还没有说出赋予您力量的名字，如果您告诉我，我就有力量来治愈您的痛疾。”万般无奈之下，拉神庄重地说：“我决定把我的秘密名字告诉伊西斯，它将从我的心进入她的心。”伊西斯在心中接受了拉的名字，命令毒液离开了拉。

在拉神的晚年，尼罗河上游及沙漠地区的居民开始对他不恭，并图谋反叛。于是，拉召集众神会议，商讨对策，与会者不仅有男神舒和塞勃，女神泰芙努特和努特，还有最老的神努。在拉神向众神征询意见时，努说：“我的儿子，虽然我赋予你生命，但你比我更强大得多；你的宝库牢固，人们对你十分敬畏，你的眼睛应该对准那些天国中的叛逆者。”众神对努的态度表示支持，建议拉用眼睛对准那些叛逆者，把他们彻底消灭。因此，拉派遣他的一只眼睛，即哈托尔女神下凡，意欲毁灭人类。哈托尔女神欣然前往，到人间后果然不辱使命，所到之处，顿时血流成河。拉见状幡然悔悟，决定赦免尚存于世者。根据拉的吩咐，夜间把上好的美酒洒布于田野，翌日清晨，当哈托尔女神去谒见其主拉神并继续前行时，突然间有阵阵酒香沁入心脾。哈托尔女神喝得酩酊大醉，尚存于世者遂得以幸免于难。

（3）有关奥西里斯的神话

奥西里斯神是古埃及神话中最著名者，它不仅在埃及家喻户晓，在欧洲也久为人知。他不仅是影响全埃及，而且是具有全人类意义的大神。他集水神、土地神和繁殖丰收之神于一身，还掌管冥府。

根据金字塔铭文的记载，奥西里斯有一弟弟赛特，他是南风神，是恶神的化身。赛特嫉妒其兄长奥西里斯的才华，曾多次设计企图谋害他。赛特的阴谋终于得逞，有一次他将奥西里斯诱入金柜，并投入尼罗河中。奥西里斯之妹伊西斯和奈芙蒂斯沿河寻找奥西里斯的尸体，终于在奈迪特寻得，将其埋葬。但赛特并未就此罢休，他掘坟毁墓，将其兄长的尸体砍成十四块，抛散在各地。伊西斯费尽周折找回了其中的十三块，只有连着生殖器的那块没有找回。伊西斯为使其兄兼丈夫奥西里斯复活，求助于诸神，但众神决定奥西里斯在冥府为王，不能复生。伊西斯伏尸恸哭，与丈夫的灵魂相交受孕，并生子荷鲁斯。伊西斯把荷鲁斯抚养成人，并为其行了“系腰带礼”。荷鲁斯长大后立志为父报仇，他与赛特展开了斗争，两者数度交锋，难分胜负，最后只好诉诸于诸神法庭。众神在希利奥波里斯举行了会审，由格卜主持。赛特矢口否认曾杀害过奥西里斯，并在法庭指摘荷鲁斯是私生子，不是奥西里斯名正言顺的继承人。伊西斯出庭作证，并让荷鲁斯吮其乳。诸神亦明确了伊西斯的贞节。法庭判决的结果有两种说法：其一说诸神判定赛特有罪，由荷鲁斯继承其父奥西里斯之位，在人间为王；其二说诸神判决国土由赛特和荷鲁斯叔侄二人分而治之。

根据西方学者的研究成果，奥西里斯神话的起源和最终确立与王者的丧葬仪典有关。关于奥西里斯的神话当时即已被视为往昔的真实，当金字塔文第一次铭刻于石时，这一神话已历时约 600 年之久。有关奥西里斯的神话之所以为人们所关注，其中的一个重要因素是荷鲁斯与赛特之争具有浓厚的政治色彩。赛特被视为埃及疆域外的荒漠地区的主宰，显然与埃及本土为敌。公元前 1700 年前后征服并长时期统治埃及的喜克索斯人对赛特的敬奉较之任何其他埃及神尤甚。

3. 传记文学

迄今为止所发现的古埃及也是人类历史上最早的人物传记作品是《梅腾自传》。梅腾生于古埃及第三王朝统治时期末至第四王朝统治时期初，即公元前 2900 年左右的历史时期。其自传刻于其墓壁之上。这部传记作品记载了梅腾的官职头衔和职务的晋升，尤其是记载了他获取土地和财富的途径。

根据《梅腾自传》的记载，梅腾一生担任过许多重要的官职。曾任过食品仓库首席书吏，食品仓库的财产监督；担任过克索伊斯州的初级法官，并由此晋升为该州的州尹；担任过德普的州尹、舍易斯的州尹；担任过米柏尔和柏尔塞帕宫廷首长，森特城堡的首长，各州的代理人，南部湖区的宫廷的各城市的首长，牛堡的宫廷首长，沙漠的地方长官及法雍州的州尹等。

从梅腾的自传来，他显然身居高官要职。法老曾赠给他一些大领地，这说明他深得王室器重。梅腾出身官宦世家，其父曾当过法官和书吏，其父和其母都曾赠给他大量的土地和财产。梅腾在当时可能权倾一时，且财富过人。他在各地建立了 12 座城市，它们被命名为塞特·梅腾，他还拥有一所占地达 2000 斯塔特的葡萄园。

《梅腾自传》的文学价值显然不及它的史料价值重要，这从以上简明扼要的内容介绍中便可略见一斑。《梅腾自传》作为原始的历史文献，对研究古王国时期埃及的国家机构和政治制度、阶级关系、经济制度及土地制度等都具有重大的史料价值。由于年代久远，有关这一时期的历史文献流传下来的极为稀少，因此这部《梅腾自传》便显得尤为珍贵。

古王国时期最长和最重要的传记作品首推大臣乌尼的《乌尼自传》和哈尔胡夫的《哈尔胡夫自传》。乌尼是第六王朝国王的一位大臣，其政治生涯经历了泰提、培比一世和麦尔尼尔统治时期，可谓三朝元老。他的自传记述了他如何竭力报效法老所取得的赫赫“政绩”和“战功”。他在自传的开头，便自称为“大公，上埃及的首长。涅亨宫中之捍卫者，涅赫布之长官，法老的唯一朋友，领导死人的奥西里斯所敬重者”等。《乌尼自传》的一个重要内容是记述了乌尼本人的政治生涯，他当过仓库或工场的首长，当过亨提乌·塞（王室土地耕种者）的监督及僧侣监督。不过最值得乌尼炫耀的还是法官的职位和上埃及首长的显赫地位：

“（陛下任命我为）法官，因为他对于我比之对他的任何其他臣仆都更为信任。每当有任何秘密案件时……我代表国王、王室家族和六个最高法庭，单独和最高法官——最高大臣一起审理，因为陛下对于我，比之对于他的任何其他大官，对于他的任何其他大臣，对于他的任何其他臣仆，都更为信任。……”

当国王的宫中发生秘密起诉王后乌列特赫特斯的案件时，陛下令我，以便一人进行审问，那里除我一人以外，没有一个法庭首长——最高大臣，也没有一个（别的）大臣，因为我得邀恩宠，得陛下的欢心，也因为陛下信任我。我单独和一个法官以及涅亨的口唇进行记录，而我的职位（只是）宫廷亨提乌·塞的长官。以前从来没有过像我这样职位的人来审讯国王宫寝的秘密案件，但是陛下令我审讯，因为我比之他的其他大官，比之他的任何其他大臣，比之他的任何其他臣仆，更得陛下的恩宠。”

在这段记述中，乌尼竭尽自夸、炫耀之能事，但也可以从中看出，乌尼是法老的宫廷近臣，深得法老的宠信和器重。乌尼宦海生涯中最得意、最辉煌的时刻可能莫过于出任上埃及首长时期，他在自传中这样记载道：

“当我成为宫廷阿楚和（法老）御鞋的携带者时，上下埃及之王麦然拉，我主，万岁，任命我为地方大公和上埃及的首长，南起厄勒蕃廷，北至阿富罗底城区，因为我得邀陛下恩宠，因为我得陛下的欢心，因为陛下信任我。

当我成为阿捷特和御鞋的携带者时，为着我在驻屯地组织的警戒和防卫，陛下嘉奖我，超于他的任何其余大官，超于他的任何大臣，超于他的任何其余臣仆。以前，这个职位从来不曾授予任何别的臣仆。我作上埃及首长，使他满意，在那里没有一个人令他人受害。我完成一切工作；……我在这里，在上埃及，模范地履行了大臣的职务。以前，在这里，在上埃及，从来没有过类似的情形。

我做了一切，使陛下因此嘉奖我。”

乌尼还享有掌管军队的军事权，他多次率领军队远征。归他统领的军队中有各地的大公、上埃及国王的司库官，上下埃及各首长和地方官，上下埃及的僧侣首长和司冕监督。乌尼自夸他所统率的军队军纪严明，拥有良好的军风，“他们没有一个人使他人蒙受祸害，他们没有一个人劫夺行旅者的粮食和凉鞋，他们没有一个人在一个村落拿走过衣服，他们没有一个人向任何一人夺去一头山羊。”这样一支军队可以想见拥有较强的战斗力，取得过无数次的胜利。乌尼在其自传中当然忘不了大唱凯旋曲：

“这支军队安然归来了，
在破坏贝都因人的国境之后。
这支军队安然归来了，
在毁灭贝都因人的国境之后。
这支军队安然归来了，
在摧毁那里的堡垒之后。
这支军队安然归来了，
在砍伐那里的无花果和葡萄树之后。
这支军队安然归来了，
在那里全境放起了火……
这支军队安然归来了，
在那里击溃了好几万的队伍。
这支军队安然归来了，
在那里（夺得了）无数（队伍）以为俘虏。

参见《大臣乌尼传》，载《世界古代史史料选辑》（上），北京师范大学1959年出版，第16—23页。

乌尼之所以这样尽心尽力，其中一个重要的因素无疑是为博取法老的信赖和欢心，正如他在自传中反复强调的，“陛下因此极力夸奖我”，“陛下因此嘉奖我”，“我得邀陛下恩宠，我得陛下欢心，因为陛下信任我”。看来乌尼确实实现了自己的愿望，他显赫的文治武功的确博取了法老的信任和恩宠。法老为表彰他的功绩，亲自带领船工们从图拉给他运来石棺，为给他建造坟墓做准备。

乌尼在其自传的结尾，为自己下了一个结论：“我实实在在是一个为自己的父亲所喜爱，并为自己的母亲所夸奖，……得自己的兄弟好感的人：一位地方大公，上埃及的良善酋长，奥西里斯所敬重者，乌尼。”其实，与其说乌尼为自己进行了“盖棺定论”，倒不如说它反映了古埃及人当时的社会伦理和道德观念，即它道出了一个完美人生的道德规范，或者说一个完美之人所应具备的条件或达到的标准：在家应成为好儿子、好兄弟，在外应成为好官。这样才能受到神的敬重。

与《梅腾自传》相比，《乌尼自传》的文学性显然大大地增强了。首先，《乌尼自传》具有较完整的结构：序言简明扼要地介绍了作者的身份；随后用大量的篇幅记述自己的履历及一生的功绩；最后对自己一生做出总结，也是对整个自传做出结论。其次，《乌尼自传》采用了一些文学表现手法，例如，乌尼在记述他的军队胜利归来时的一段凯旋词，采用了排比句及第一句隔行重复的手法，具有较强的感染力。虽然如此，《乌尼自传》的史料价值尤胜一筹。它对埃及古王国末期的政治、军事和宫廷生活以及第六王朝诸法老的建筑事业，提供了多方面的材料，对研究古王国时期埃及的政治结构、军事制度及法老的日常活动具有较高的价值。

古王国时期另一位著名的高官是哈尔胡夫，他的在世时间比乌尼要晚，他是法老麦尔尼尔和培比二世的宠臣。与乌尼一样，哈尔胡夫也曾官至上埃及首长（总督）。在任期间，他曾四次率军远征努比亚，其自传中关于这些远征的记载是研究当时埃及与努比亚关系的重要的材料之一。

《哈尔胡夫自传》提供了古埃及传记文学的标准模式，即首先是祈祷词，祈祷的内容包括祈求供品、厚葬等，然后是政治生涯及“功劳簿”。其中从作者祈祷的内容可以看出这类作品创作目的的一些端倪。哈尔胡夫这样写道：

“我从我的城市来到这里，我来自我的州；
我修建了一所房屋，装好了房门；
我挖掘了一个水塘，种植了无花果树。
国王赞扬我，
父亲为我立了遗嘱。
我是一个值得……
父亲宠爱我，
母亲称赞我，
所有的兄弟都宠爱我。
我给饥饿者以面包，
给赤裸者以衣服，
我把失船遇难者救上陆地。

生活在世上的人们，
你们路过这座坟墓时，
无论是南来还是北往者，
你们将会说：
‘ 献给该墓的主人，
一千个面包和一千瓶酒。 ’ ”

从这段叙述中不难看出，哈尔胡夫按当时社会的伦理规范衡量，首先把自己描绘成一个臻于完美之人，即在家里得父母恩宠，得兄弟喜爱，是一个好儿子、好兄弟；在社会上，他是一个好善乐施者。他之所以这样做，只不过是为了死后得到回报，即希望过路的行人念及他的恩德，向他的坟墓敬献食物和美酒，以供他在冥府享用。

哈尔胡夫也像他的前辈乌尼一样，把自己称为“国王唯一宠信之人”，此外还自称为“王家印玺持有者”。哈尔胡夫在数次远征中不仅建立了卓越的军功，所到之处还把当地乡土特产和奇货瑰宝带回埃及，敬献给法老，法老因此更是对他宠爱备至。自传的后面附有一份少年国王培比二世给哈尔胡夫的诏令，该诏令生动地揭示了古埃及法老和大臣的生活及其互利关系。这份诏令是法老催促正在远征中的哈尔胡夫快速返回王宫，因为法老急于要见到哈尔胡夫将给他带回来的会跳舞的侏儒。法老在诏令中写道：

“ 你曾说过在你的这次远征中，给我带回一个会跳神舞的侏儒，就像神印执掌者巴沃尔德在伊赛斯王统治时期从蓬特带回的那个侏儒一样。你对陛下说过，这类东西以前从未有人从亚莫带回过。 ”

“ 不错，你很清楚怎样做才能博得你的主子的宠爱和称赞。诚然，你正夜以继日地为此而努力。陛下将给你许多重大的荣耀，它们将造福于你的子孙万代，因此当他们获悉陛下为你所做的一切时，所有的人都会说：‘ 当国王唯一宠信之人哈尔胡夫从亚莫回来时，有什么事能与哈尔胡夫所取得的荣耀相比？ ’ ”

对哈尔胡夫进行重大许诺后，这位法老便命令道：“ 立即北上前来王宫！快点把侏儒带来！ ” 为防止途中发生意外，这位法老还对具体的安全细节做了吩咐：“ 当侏儒随你上船之时，你要叫来许多富贵之人在甲板上围住他，以防他跳入水中！当他在夜晚躺下时，让许多富贵之人在他的帐篷里环他而卧。晚上要察看十次！陛下渴望见到这个侏儒胜过任何来自西奈和蓬特的贡物！ ”

法老的自传在内容上与一般大臣和普通人物的自传有很大差异，这主要是他们的经历和所处的地位不同使然。在这里，我们以中王国时期法老舍索斯特利斯三世的自传为例，加以说明。

舍索斯特利斯三世的自传刻在他的一块界碑上，该界碑是他在其统治的第十六年树立的，发现于塞莫纳。舍索斯特利斯三世对努比亚进行了几次强大的远征，建立了许多军事堡垒。塞莫纳堡垒标志着舍索斯特利斯三世的势力已到达尼罗河第二瀑布区的最南端。舍索斯特利斯三世在其自传的开头这

参见马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》（Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*）第1卷，加利福尼亚大学出版社1975年版，第24页。

参见马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》第1卷，第26—27页。

样写道：

“我把南部疆界推至比我祖先更远的地方，
我拓宽了祖辈传给我的领土。
我是一位言必行、行必果的国王，
我用双手实现我的理想。
我是一位速战速决的征服者，
我的理想从未破灭。
我对下属体贴仁慈，我对敌人毫不留情。
人不犯我，我不犯人，
人若犯我，我必犯人。”

在进行了一番自我标榜以后，舍索斯特利斯三世转而告诫他的儿子们：

“至于我的任何一位儿子，维持我所开拓的疆土者，才是我的儿子，才是我所生。真正的好儿子应该胜过其父，应该保卫其父的领土。但放弃我所开拓领土、不为之而战者，他不是我的儿子，非我所生。”

舍索斯特利斯三世的自传在内容上显然包括两大部分：其一，炫耀自己开疆拓土方面的功绩，颂扬自己爱憎分明的立场及在战争中有理有节的美德；其二，告诫他的后代要以保卫父业为己任，以光宗耀祖为使命，激励后代要不断进取。在这里，舍索斯特利斯三世实际上提出了一个王室皇族的道德标准，只有捍卫祖辈业绩、光宗耀祖之人，才算得上好儿孙；丧失祖辈业绩、有辱祖先者，乃不孝之人。舍索斯特利斯三世本人显然光了宗，耀了祖，是个好儿孙。

新王国时期保存下来的传记作品《桡夫长亚赫摩斯传》，则向我们展示了一位普通士兵的成长道路。亚赫摩斯自传的铭文刻在其岩石墓室的一个墙壁上，在另一个墙壁上则刻有亚赫摩斯的浮雕像及其孙子帕赫利的小雕像。亚赫摩斯原本只是一艘战船上的普通士兵，在随埃及法老的长期征战中，地位步步高升，一直晋升到将军。退役后，亚赫摩斯当上了其家乡涅赫布（今埃尔·卡布）州的州长。

从他的自传中可以得知，亚赫摩斯出身于戎武世家，其父阿巴纳是上下埃及之王塞肯连拉的一个士兵。亚赫摩斯是继承父业开始其戎马生涯的，当时他还是个未婚的青年，在“野牛”号船上当士兵，后来他又转到“北方”号船上，并因为作战勇敢得以跟随在法老身边，成为法老的御前侍卫。后来又被派到“孟斐斯光明”号船上去。亚赫摩斯在其自传中记载的主要功绩包括：其一，跟随法老参加了驱逐喜克索斯人的战斗，并在阿瓦利斯和沙鲁亨两战役中表现神勇，为最终攻陷两座城池立下了赫赫战功；其二，跟随法老亚赫摩斯（与他本人同名）远征努比亚，驱逐努比亚的游牧人，并取得了胜利；其三，镇压阿塔和特提安的暴动，亚赫摩斯本人在战斗中捕获了两名俘虏；其四，跟随法老阿门霍特普一世远征努比亚，这次远征的目的在于扩大

参见马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》，第1卷，第119—120页。

参见马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》，第1卷，第119—120页。

埃及的边境。在这次远征中，亚赫摩斯再一次向国王陛下展示了其非凡的勇敢，捕获了战俘和女奴献与法老，最后，护送法老阿门霍特普一世返回埃及。有鉴于此，亚赫摩斯被赐与“陛下的战士”的光荣称号；其五，跟随法老图特摩斯一世远征努比亚，目的是讨伐境外的暴乱和击退来自沙漠地区的侵扰。亚赫摩斯表现神勇，被任命为橈夫长；其六，跟随法老图特摩斯一世远征叙利亚，兵锋达到北部美索不达米亚。

《橈夫长亚赫摩斯传》作为反映军旅生活的传记作品，其价值首先在于，它反映了古埃及新王国时期士兵征战的一些具体的真实情况。士兵为法老征战，其最大的愿望便是博取法老的宠爱，从而得到大量的馈赠品，这一点与文官大臣并无二致。一个士兵得到法老的馈赠品的多少便成为其荣誉的象征，成为其价值的体现。亚赫摩斯在记述每次征战过程中，都忘不了记上因功受到法老的若干奖赏。在其自传的最后，甚至列出了他生前所得各种奖赏的清单。他所得的奖赏包括男奴和女奴、土地、黄金及其它物品等。此外，古埃及的士兵在战争中还有利可图。那就是缴获战利品。亚赫摩斯在每次征战中都提及了他缴获战利品的情况，例如在攻占阿瓦利斯后，他记述道：“我在那里又夺得战利品：一个男人和三个女人，共四头。陛下把他们给我为奴隶。”

《橈夫长亚赫摩斯传》还具有重要的史料价值。它记述了一个古埃及普通士兵的军旅生涯，而且时间跨越法老亚赫摩斯、阿门霍特普一世和图特摩斯一世等时期，实际上可构成一部军事史。它对研究这一时期埃及人抗击喜克索斯人，以及埃及与努比亚和叙利亚等地的关系等诸多问题都具有特殊的价值。

亚赫摩斯的后代并未继承他的事业而走上军事道路，其孙帕赫利的《帕赫利自传》可以作为明证。帕赫利与其祖父不同，他不是一位军人，而是一位文官。其政治生涯始于法老图特摩斯一世统治时期，一直持续到女王哈特舍普苏特统治时期。他担任过财政部门的书吏、涅赫布和云伊特两城的市长。他还曾作过王子的师傅。由于所走的道路与其祖父不同，因此其自传的内容和风格与《橈夫长亚赫摩斯传》便截然不同。他凭借其文采、学识和品德博取了法老的宠爱。他在自传中这样写道：

“我受到心的指引，
走上国王赞赏之人所走的路。
我的芦杆笔使我名声卓著，
赋予我以议事权利；
它决定了我的前程，我（超过了）贵族。

……

我品德完美使我的地位高升，
我因洁身自好而受到征召。

……

我一贯诚实，
从不对人说谎。”

参见《世界古代史史料选辑》（上），第47页。

玛丽亚姆·里希泰姆：《古埃及文学》第2卷，第19页；参见汉尼希、朱威烈等编著《人类早期文明的

帕赫利的自传中还反映出一些“伴君如伴虎”的思想，他处事谨小慎微，唯恐出现差错：

“在待君时我守口如瓶，
我害怕出错，
对全额付款我毫不疏忽，
对所控费用我不取分文。”

值得一提的是，在古埃及，不仅男人有资格为自己树碑立传，妇女同样享有这样的权利。《泰姆荷太普自传》为此提供了有趣的资料。泰姆荷太普生活在托勒密七世统治时期，十四岁出嫁，嫁给了孟斐斯普塔神的主祭司。婚后，她一连生了三个女儿，唯独不生儿子。泰姆荷太普盼子心切，因此其任主祭司的丈夫便向神祈祷，祈求神灵让泰姆荷太普给他生养一子。不知是他们的诚心打动了神，还是事有凑巧，泰姆荷太普后来果然生有一子，取名英荷太普。泰姆荷太普死后，她的丈夫为她立了碑，并在碑铭上刻下了泰姆荷太普的自传。

《泰姆荷太普自传》表达了她对人间的留恋之情，她痛恨死亡，因此告诫世人要“珍惜在世的时光”。这实际上反映泰姆荷太普乐观向上的人生态度。她在自传中诅咒令她早逝的死神：

“至于死神，‘来’是它的名。
所有被它召唤之人，
必须立刻赶到它那里，
他们的心因它而战栗。
神和人都不注意它，
但是，无论伟大还是渺小都归他掌握。
没有人能使他的亲属不被它牵走。
它宁从母亲怀里夺走她的儿子，
也不要它身边的老人。
他们畏惧，向它哀求，
它却置若罔闻。”

从《泰姆荷太普自传》中我们可以看出，妇女自传的内容与男人（包括国王、大臣及军人等）自传的内容少有相同之处，她们在自传中没有罗列其功绩，这反映出当时妇女在参加社会活动方面的局限性。妇女的自传是研究古埃及妇女的社会地位的极其有价值的文献资料。

古埃及人为后世留下了许多传记作品，它们已成为世界文化的宝贵遗产。这些传记作品有的刻在岩石上，埋入墓中或立碑于地面，有的直接刻在墓壁上，还有一些则书写在草纸上。古埃及的传记作品不仅具有传记文学

“木乃伊”——古埃及文化求实》，浙江人民出版社 1988 年版，第 55 页。

马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》，第 2 卷，第 19 页。

参见汉尼希、朱威烈等编著《人类早期文明的“木乃伊”——古埃及文化求实》，第 57—58 页。

先驱的殊荣和作用，更具有重要的史料价值，对研究古埃及的政治制度、经济生活、军事征伐、社会状况及文化观念等都具有重要意义。鉴于上古文献资料的缺乏，这些传记作品就显得更加珍贵。

4. 赞美诗与祈祷词

诗是世界上各民族抒发情感、表达心声的最早的形式之一，因此也是人类文学史上最早的文学体裁之一。其他许多种文学形式，如神话、传记、寓言和教谕文学等，最初都是以诗的形式出现的。至于诗这种文学体裁本身，早期最具特色的形式便是赞美诗和祈祷词。

古埃及人的赞美诗和祈祷词丝毫不比古代美索不达米亚人的赞美诗和祈祷词逊色，其形式和内容都堪称丰富多彩。按内容区分，古埃及人的赞美诗可分为三大类。

(1) 赞美神的颂歌

与古代世界上所有其他民族一样，古埃及人对神灵也表现出超乎寻常的敬畏之情，他们把成功视为神灵的恩赐，把失败和挫折则归因于冒犯了神灵。神是至高无上的，是伟大的。因此，他们把最优美的赞颂首先献给了神。其中以献给太阳神的颂歌最为著名。《对太阳神的广泛赞颂》是献给太阳神阿蒙或拉的。赞美诗这样写道：“向你致敬，日日美丽的拉，你每天清晨升起，赫普里因劳作而疲乏！你把阳光普照在人们脸上，却无人曾经注意它。纯金也难抵你的光辉。……所有的眼睛因你而能视物，当伟大的你降落之时，它们就一无所成。你每天清晨精神饱满地早早升起，你的光芒启开清醒的眼睛。当你落于西山之时，他们便静寂地安睡。”以上称颂太阳神赋予人们以光辉，太阳神控制或掌握着人类的生产和生活的规律，人们依太阳神而行，日出而作，日落而息。这是古代人们最简单的生活规律。赞美诗接下来进一步称颂道：“向你致敬，白天的太阳，你是万物的创造者，

你是生命的源泉！”

在第十八王朝时期，埃及统治阶级内部的矛盾不仅十分复杂，而且异常尖锐。其中尤以法老与阿蒙神庙祭司之间的矛盾最为突出。阿蒙霍特普四世（公元前 1379—前 1362 年）即位后，进行了著名的宗教改革。他提出崇拜太阳神阿吞神以代替从前对阿蒙神的崇拜，为此，他还将国王自己的名字中的阿蒙去掉了，改名叫埃赫那吞，意为“阿吞的光辉”。为了彻底地同底比斯阿蒙神庙祭司集团决裂，埃赫那吞将首都迁出底比斯，到现在的埃尔—阿马尔那建立新都。新都取名为“埃赫塔吞”，意为“阿吞的视界”。埃赫那吞废弃了所有对阿蒙神的崇拜，到处铲除阿蒙神的名字；没收阿蒙神庙的财产，转变给阿吞神庙。为了颂扬阿吞神的威力和功德，创作了著名的《阿吞颂》。鉴于这部颂诗在文学、史学和宗教等方面都具有重要影响，兹介绍全诗如下：

“在天涯出现了您美丽的形象，
您这活的阿吞神，生命的开始呀！”

J.B.普里查德：《古代近东文献》，第 367—368 页。

同上书，第 368 页。

当您从东方的天边升起时，
您将您的美丽普施于大地。
您仁慈、伟大、光芒四射，
您高高地在大地之上，
您的光芒环绕大地行走，
走到您所创造的一切的尽头，
您是“拉”神，您到达一切的尽头，
您使一切为您的爱子服役。
您虽然那么遥远，您的光辉却普照大地；
您虽然照在人们的脸上，
却无人知道您在行走。

当您在西方落下时，
大地像死一般地陷在黑暗之中。
人们睡在房间里，头是包着的，
这只眼看不到那只眼。
他们头下的东西可能被偷走，
但他们毫不知觉。
狮子都从兽穴中出来了，
爬虫也都出来了，它们啮咬着。
黑暗是一块天幕，大地沉静了，
因为创造它们的神正在天边休息。

黎明时，您从天边升起，
您，阿吞神，在白天照耀着，
您赶跑了黑暗，放出光芒，
上下埃及每天都沉浸在节日的欢乐中。
人们醒来了，站起来了，
是您唤醒了他们。
他们洗净身体，穿好衣服，
高举双臂来欢迎您。
在整个世界，人们开始了劳作。

所有动物都有满意的草场；
花草树木枝繁叶茂。
鸟儿出巢，
展开双翅赞颂您。
群兽欢腾、跳跃，
飞禽翱翔、栖息，
它们都依你而存。
船只南来北往，
由于您的出现，
到处都畅通无阻。
河中的鱼在您的面前跳跃，

您的光芒照在巨大的碧海之中。

您创造了妇女身中的种子，
您创造了男人身上的精液。
您保护着母胎中的儿子，
您抚慰他，使他不会号哭。
孩子还在母胎之时，您就抚育着他，
您使所创造的一切能够呼吸。
当他从母胎中降落而要呼吸之时，
在他降生的那一天，
您完全打开了他的嘴，
供给他一切必需之物。
当雏鸡在蛋壳里叫的时候，
您就使它呼吸来维持它的生命。
当您使它能在蛋壳中成长到
可以啄破壳的时候，
它从蛋壳中出来咕咕学叫了，
它从蛋壳中出来用腿走路了。

您所创造的东西多么丰富啊！
人们是不能全知道的。
喔，唯一的神呀，
没有任何东西能与您相比！
您确是按照您的意愿创造了世界，
当您孤独的时候：
一切人，一切牲畜，一切野兽，
一切地上的东西行走着，
一切天上的东西飞翔着。

在叙利亚，在努比亚，在埃及，
您使每个人各得其所，
您供给他们一切必需品：
人人都有食物，
他们的寿命也被计算定，
他们说不同的语言，
其习性各异；
他们肤色不同，
因为您把他们彼此区分开来。
您在地下造了一条尼罗河，
您按照自己的意愿把它带到地面，
让它来养育（埃及）人民，
就像您创造他们那样。
您是一切人之主，您为他们而劳累，
您是大地的主人，您为他们而升起，

白天的阿吞神，伟大的主啊！

所有的远邦异地，您也赋予它们以生命，
因为在天国，您放下了一条尼罗河，
它为人们而下降，在山峰间造成波涛，
像巨大的碧海那样，
灌溉着他们村镇的田地。
永生的主呀，您的计划是多么有效啊！
天国的尼罗河，这是给外国人的，
也是给沙漠中的走兽的，
而来自地下的真正的尼罗河，那是给埃及的。

您的光芒养育着每一块草场，
当您升起时，它们充满生机，它们为您而生长。
为了养育您所创造的一切，您创造了四季，
冬季使它们凉爽，
热则使它们感觉到您的存在。
您创造了遥远的天空，您在那里升起，
为的是察看您所创造的一切。
当您孤独的时候，
您以一个活的阿吞的形式升起，
出现，照耀，退去，前进，
您千变万化。
城市，乡村，田野，道路和河流——
所有的眼睛都盯着在它们面前的您，
因为您是白天的阿吞神，位于大地之上……

您在我心中，
没有他人知道您，
除了您的儿子——尼弗尔—凯普鲁—拉·瓦—恩—拉__，
因为您使他通晓您的计划和您的力量。

您用您的手使世界依照您
要创造的那样出现。
当您升起时，它们生机勃勃，
当您降落时，它们死亡。
您便是自己的生命时间，
人们只有通过您才能生存。
所有的眼睛都欣赏着您的美，直至您下落。
当您在西方降落时，
一切工作都停止了。
但当您再次升起时，万物为国王而繁荣了……
您确实创造了大地，
并为了您的儿子抚育它们，

您的儿子来自您的身体：
上下埃及之王……埃赫那吞。
及王后涅菲尔提提，

万寿无疆，永远年轻__。

这部著名的《阿吞颂》与前面介绍的献给阿蒙神的颂歌《对太阳神的广泛赞颂》相比，在内容上并无本质的区别，阿吞神与阿蒙神一样被尊为世界万物的创造者。但《阿吞颂》规模宏大，气势磅礴，这一点远非对阿蒙神的颂歌所能比拟。

除了对重要的主神进行赞颂外，地方的保护神也同样受到赞美，有关的赞颂诗也保存下来许多，这里不一一赘述。

(2) 赞美国王的颂歌

神在人间的代表是国王，国王被认为是神之子，是神在人间的代理统治者。因此，在颂神的同时不可避免地要赞美国王，为国王歌功颂德。

第十八王朝法老图特摩斯三世统治期间，不断南征北战，他把埃及的版图扩大到北起幼发拉底河上游，南至尼罗河第四瀑布。歌颂图特摩斯三世战功的《图特摩斯三世凯旋颂》比较著名，它借太阳神阿蒙—拉之口对图特摩斯三世大唱赞歌：

“我__来了，
我使你__蹂躏迪亚伊__的大国；
我使他们在他们全国臣服在你脚下。
我让他们把你视为太阳神，
于是你便可以像我那样照耀着他们的脸庞。
我来了，
我使你蹂躏那些亚洲人；
……
我来了，
我使你蹂躏东方国家；
……
我来了，
我使你征服西方国家；
……
我来了，
我使你征服居于海岛之人；
……
我来了，
我使你征服努比亚的野蛮人；
……”__

《图特摩斯三世凯旋颂》具有鲜明的文学特色。首先，它采取了首句隔段重复的手法，即“我来了”，具有较强的艺术性和感染力；其次，它具有固定的格式，结构整齐。具体地说，那就是每一小节的内容和结构都与前四句相同：起始强调“我来了”，然后讲“我让你征服某某地区”，最后讲“我

让他们把你视为某某”。《图特摩斯三世凯旋颂》的格式和结构成为其后法老效仿的“模式”，阿蒙霍特普三世、塞提一世和拉美西斯三世都曾拥有类似图特摩斯三世这样的颂歌。

古埃及献给国王的赞美诗不乏优秀作品，除了新王国时期的这部《图特摩斯三世凯旋颂》外，每一历史时期都有其“杰作”。例如，古王国时期有献给第五王朝国王乌纳斯的赞美诗；中王国时期有《舍索斯特利斯三世颂歌》。《舍索斯特利斯三世颂歌》同样采用了首句重复法和排比的手法，且字句工整。例如，颂歌这样写道：

“神多么高兴，
是你增加了人们的供品！
人们多么高兴，
是你保卫了他们的边疆！
祖先们多么高兴，
是你增加了他们的遗产！
埃及多么高兴，
是你维护了它的风尚！”

（3）对大自然的颂歌

在古代民族中几乎都存在过自然崇拜，因为在社会生产力和人类的生存能力极其低下的状况下，自然力对人们来说是巨大的，神秘莫测的。人们的生存在很大程度上还只能是依靠自然界。在古埃及人看来，他们之所以能在埃及这片土地上生活，主要是因为尼罗河的存在，尼罗河是他们生命的源泉。现存的一部《哈皮赞歌》便集中体现了古埃及人对尼罗河的崇敬之情。哈皮是古埃及人对定期泛滥的尼罗河的人格化称呼。《哈皮赞歌》保存下来的抄本残片属于第十九和二十王朝时期（约公元前1350—前1100年），但其最早可能创作于中王国时期（约公元前2100—前1700年左右）。赞歌起始便开门见山地颂道：

“崇拜哈皮：
向你致敬，哈皮，
你从地上流出，
来滋养埃及这片土地！
……
你灌溉着拉神创造的土地，
滋润着所有饥渴之人；
你使干燥的沙漠变成绿洲，
你的雨露自天而降。”

在古埃及人看来，尼罗河养育着埃及这片土地，而世界上其他尼罗河未

参见汉尼希·朱威烈等编著《人类早期文明的“木乃伊”——古埃及文化求实》，第80页。

译自马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》第1卷，第205页；参见J.B.普里查德《古代近东文献》，第372页。

流经的其他地方，则由尼罗河在天上创造的雨水来维持。上引最后一句“你的雨露自天而降”当有此含义，因此不仅埃及人受益于尼罗河，普天之下均受益于尼罗河。赞歌接下来表达了古埃及人对尼罗河的敬畏之情：

“如果他懒惰，他的鼻孔堵塞，
人人都会一贫如洗；
如果削减（对他的）供奉，
便会有百万人死于饥馑。”

这是说如果尼罗河久旱无水，那么埃及便会发生饥荒，人们便会被饿死。但另一方面，如果尼罗河水过剩，造成洪水泛滥，同样会酿成饥荒。因此，赞歌这样写道：

“当你泛滥之时，哈皮，
将把牺牲向你供奉；
牲畜为你而戮，
祭品为你而送。”

古埃及人对尼罗河的崇拜，进而对大自然的崇拜，体现了一种现实主义精神。他们把尼罗河的干旱和洪水泛滥视为尼罗河本身的自然现象，没有过多地归咎于神的因素。这种现实主义精神还体现在他们对尼罗河的崇拜，绝不在对众神的崇拜之下。相反，他们还认识到只崇拜供奉众神是不够的，尼罗河才是最重要的：

“虽然人们称赞众神，
但鸟儿不会落于沙漠。
人们不会以黄金击手，
人们不能饮用白银，
人们不能吞食宝石，
大麦最重要，最有力！”

这段赞歌道出了农业社会的根本。粮食最重要，水源是农业的命脉。没有尼罗河水的灌溉，大地生长不出粮食，黄金也不能使人们载歌载舞，白银不能当水喝，宝石亦不能当饭吃。

以上简要地介绍了古埃及赞美诗的三种主要形式。当然，从内容类别上划分，古埃及的赞美诗绝不只这三种。例如，法老登基时往往大肆称颂一番，诸如《麦尔—纳—普塔赫登基欢乐颂》及《拉美西斯四世登基欢乐颂》等；法老从事大规模的建筑活动也往往刻写铭文，以志庆贺，诸如《阿蒙霍特普

译自马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》第1卷，第206页；参见J.B.普里查德《古代近东文献》，第372页。

译自马丽亚姆·里希泰姆《古埃及文学》第1卷，第208页；参见J.B.普里查德《古代近东文献》，第373页。

译自里希泰姆《古埃及文学》，第1卷第208页；参见普里查德《古代近东文献》，第373页。

三世建筑铭文》等。限于篇幅，不能一一介绍。

人们对神的敬畏，祈求神的帮助和保佑，主要以祈祷词的形式表现出来。从古埃及现存的文献资料来看，反映贫苦人生活和呼声的祈祷文在这类文献中占有相当的比例。《在法庭中的求助》便是一位穷人受到富人和官吏欺凌后，在法庭中向阿蒙神祈祷，请求得到阿蒙神的帮助。现存这篇祈祷文的手稿来自第十九王朝晚期，约在公元前 1230 年，可能出自孟斐斯。它这样写道：

“阿蒙，请倾听法庭中一位孤独者的呼声，
他是穷人，而非富者；法庭敲诈了他：
‘书吏夺走了他的金银，
侍者夺走了他的衣服！’
愿阿蒙以宰相身分出现，
让穷人获得解救；
愿穷人得到公正，
贫者压倒富豪！”

这份祈祷文在一定程度上反映了埃及新王国时期社会的黑暗，穷人受到富人的欺凌和压迫。

除了向阿蒙神祈祷外，还有一些是向智慧之神索特寻求帮助。出自萨利埃尔一世纸草（大英博物馆第 10185 号）的《对索特的祈祷》便是较有代表性的一篇。这篇祈祷文也是出自新王国时期，时间大约在公元前 13 世纪的后半叶。与前面介绍的《在法庭中的求助》一样，现存的抄本都是学校学生练习用的范文。这篇祈祷文出自一封书信中，写信者是法老阿蒙涅蒙纳的一位国库档案管理员，收信人是一位书吏，名叫蓬特维尔。文中这样写道：

“噢，索特，把我带到你的城市卡赫蒙，
那里的生活令人愉快；
供给我必需的面包和啤酒，
保证我言论自由！
要是明天你跟随在我身后该有多好啊，
那么人们便会说：‘快来！’
我走到众神面前，
我死后亦将得到公正的评判。”

在这篇祈祷文中，祈祷者不仅向索特神祈求生前的幸福生活，还祈望死后得到公正的评价，这从一个侧面反映出古埃及人对阴间和来世的信仰和重视。

5. 歌谣与情诗

歌谣和爱情诗是古埃及较早的文学形式之一，也是古埃及文学最卓越的

参照 J.B. 普里查德《古代近东文献》（第 380 页）及里希泰姆《古埃及文学》（第 2 卷，第 111 页）译出。

成就之一。

(1) 歌谣

歌谣来自于生产劳动之中，古埃及最早的歌谣约产生于公元前第四千纪。由于年代久远，古埃及的歌谣保存下来的为数不多，因此保存在埃尔·凯布地方的帕赫里墓壁上的三首劳动歌谣便显得尤为珍贵。这三首歌谣以古埃及的象形文字刻成，它们是属于第十八王朝的作品，时间大约在公元前 16 世纪。所幸的是，这三首歌谣早在五十年代末就已由我国著名翻译家戈宝权先生由俄文翻译成了中文，介绍给国内文学界。

庄稼人的歌谣

赶快，领队的人，
快驱打那群公牛！
瞧，王爷站在那儿，
正望着我们呢。

打谷人的歌谣

给自己打谷，给自己打谷，
哦，公牛，给自己打谷吧！
打下麦秆来好给自己当饲料，
谷子都要交给你们的主人家。
不要停留下来啊！
要晓得，今天的天气正风凉。

搬谷人的歌谣

难道我们应该整天
搬运大麦和小麦吗？
仓库已经装得满满，
一把把谷子流出了边沿；
大船上也已经装得满满，
谷子也滚到了外面，
但还是逼着我们搬运，
好像我们的心是用青铜铸成。

这三首劳动歌谣与《诗经》中的两个名篇《伐檀》和《硕鼠》在立意上是相通的。首先，它们出自劳动人民之口，语言朴实，透着浓郁的生活气息，因此可以称得上“劳动人民的文学”。其次，从内容上看，它们反映了阶级社会普遍存在的剥削和压迫等不合理现象。劳动者整日不停地劳作，而劳动果实却为富人占有，贫穷的劳动者抒发了自己对富人贵族的愤怒之情及对社会现实的不满，剥削者与被剥削者、压迫者与被压迫者之间的矛盾跃然纸上。

(2) 爱情诗

与古代美索不达米亚保存下来的爱情诗相比，古埃及的爱情诗不仅数量要多，而且内容也丰富多彩。苏美尔和巴比伦的爱情诗基本上存在于有关“圣婚”的文献中，真正表现凡世间男女青年爱情的诗篇迄今还很罕见。古埃及在新王国时期，涌现出大量有关男女青年爱情的诗歌。这些诗歌主要保存在

以下四种文献中：切斯特·贝蒂纸草第一部分（Papyrus Chester Beatty I）、哈里斯纸草第 500 号（Papyrus Harris 500）、都灵纸草片断（a Turin Papyrus Fragment）及开罗博物馆的陶片片断（a Fragmentary Cario Museum Vase）。其中以切斯特·贝蒂纸草第一部分保存最为完好，上共载有三组爱情诗。第一组包括完整的七节诗，第二组包括三首诗，第三组包括七首诗。哈里斯纸草第 500 号也载有三组爱情诗，不幸的是，纸草保存得不很好，这些诗有缺漏、抄写错误及其他不足。第一组包括八首诗，它们之间互不相关；第二组也包括八首诗，它们基本上也各自独立成篇；第三组包括三首诗，它们构成一个整体。

这些诗有两个共同的特点，其一，都是以第一人称的形式写成，主人公要么是男青年，要么是女青年。实际上这些诗是作者的内心独白，因此有较强的感染力。其中切斯特·贝蒂纸草第一部分所载的七节诗，男女主人公交替出现，交相表白各自的爱情。其二，在诗中，男女青年互称“阿妹”和“阿哥”，这两个称呼是古埃及人表达爱情的最常见、最基本的称呼。请看切斯特·贝蒂纸草第一部分第一组七节诗中的四节：

第一节

妹妹，她举世无双，
众香国里最芬芳！
她有如一颗晨星，
升起在幸福年华之初。
她的皮肤白皙、闪亮，
她的目光美丽、动人，
她的双唇谈吐甜蜜，
一个字不肯多讲。
她颈项修长，乳房耀眼，
秀发如同真正的蓝宝石；
她的手臂胜过黄金，
纤指犹如荷蕾。
她臀部宽阔，杨柳细腰，
双腿步态优美；
高雅的步子踏着地，
步步踩着我的心。
她令所有的男人都频频回首，
款款深情，欲睹芳容；
享受她拥抱之人多么快乐，
他是天下最幸福之人！
她庭外散步，
宛若又一个太阳__！

第二节

我的哥哥，他的声音令我心乱，
他使相思病侵入我的心房；

他与我母亲结邻而居，
我却不能去看他！
妈妈这样正确地责令他：
“断了念头，不要去看她！”
想起他我就阵阵心痛，
我已被他的爱占据。
他确实是个大傻瓜，
但我也和他一个样；
他不知我多想拥抱他，
否则他将写信给我妈。
哥哥哟，女神哈托尔已将我许配给你！
快到我身边来，让我一睹你的俊美，
父亲母亲定会双双欢喜！
我的仆人将一齐向你欢呼，
他们将向你致敬，啊，我的阿哥__！

第一节诗展现了一位多情男儿对其梦中情人的无限赞美，同时也揭示出古埃及男青年心目中理想女伴的形象。第二节诗则揭示了一位情窦初开的少女隐秘的内心感情世界，她虽心有所许，怎奈却遇上一位憨情郎。它还反映出古埃及男女青年从恋

爱到结婚所采取的方式，即女方的母亲在其中可能起着较大的作用。这组诗的第六节也可为此提供证据。

第六节

我路过他的房前，
发现他的门半开半掩；
我的阿哥与其母并肩而站，
他的所有兄弟都围在他身边。
对他的爱占据了我整个心，
它已飞向路的另一边；
风华正茂，无与伦比，
阿哥你品质杰出！
我走过时他对我暗送秋波，
我万分欣喜；
我心情多么激动啊，
我的阿哥，因为你给我深情一瞥！
如果他妈妈知道我的心事该有多好啊，
现在她也许能明白；
噢，爱之女神哈托尔，快把这事告诉他，
我就可以立即走到我阿哥身边！
我将当着其伙伴的面亲吻他，
我不会在他们面前流泪；
我将欢呼雀跃，

因为他们知道你爱我！
我将为我的女神大摆庆宴，
我的芳心早已大乱；
让我去看望我的阿哥，就在今晚，
噢，欢乐今宵令人难忘！

这节诗把一位怀春的少女急切盼望能与情郎相厮守的心情，刻画得维妙维肖。在社会伦理道德的约束下，男女青年不能私定终身，多情的少女只能借故从其心上人的门前走过，以便能与其阿哥相见。相见之时不能驻足表明心迹，更不能有任何亲昵。只要情郎能远远送过款款深情，只要能匆匆一瞥，便能令少女芳心大悦！只要得到其未来公婆的承认，她便可以大胆地当众亲吻她的情郎，浓情似火而不必感到羞怯。

这节诗的第七节，即最后一节则把一位害相思病的情郎的内心世界揭示得淋漓尽致。

第七节

我已七天未见我的阿妹，
相思病使我饱受其罪；
我的四肢沉重，
我的躯体背弃了我。
每当医生来到我面前，
我内心便拒绝他们的治救；
医生们显得十分无助，
他们无法把我的病因窥透。
告诉我“她在这儿”将使我康复！
她的名字将使我站起；
她的信使来来往往，
那将使我的这颗心振作如旧！
我的阿妹胜过所有医方，
她为我所做强过一切灵丹妙药；
她的到来是我的护身符，
看见她将使我康复如初！
当她睁开双眼，我便焕发青春，
她的音容笑貌使我力量无穷；
拥抱她将驱散我的疾患——
她离开我已整整七天！

哈里斯纸草第 500 号的第二组诗由八首诗组成，其中的第七首诗讲述了一个人类社会古往今来代代不断的爱情故事，即所谓痴情女子负心汉的“爱情小悲剧”：

译自里希泰姆《古埃及文学》第 2 卷，第 184—185 页。

译自里希泰姆《古埃及文学》第 2 卷，第 185 页。

“我眼睛盯着花园门，
我的阿哥将来看我；
我眼观大路，侧耳倾听，
我期待他的到来，他却不把我理睬。
我把他的爱视为我唯一关心之事，
对他的关切之心无法平静；
一位“飞骑”信使来告诉我：
‘他欺骗了你，换言之，
他已找到另一位女人，
她迷惑住了他的双眼。’
为什么要把另一个人的心撕碎？”

爱情能给人以力量，这种力量是巨大的，有时甚至是难以估量的。不仅现代人的爱情如此，最初的人类爱情也是这样。古埃及爱情诗篇不乏这方面的范例。载于开罗博物馆陶片 1266 + 25218 号的一首诗便非常感人：

“我阿妹之爱位于河的彼岸，
这条河隔在我们身体之间；
在泛滥时水量极大，
一条鳄鱼在浅水处等待。
我跃入河中，勇敢地面对波浪，
在深水中我的心无比坚强；
我把鳄鱼视若老鼠，
洪水在我脚下如同陆地。
这是她的爱给了我力量，
它为我制造了克水之咒符；
我凝视着朝思暮想的宝贝心肝，
因为她就站在我面前！”

我激动万分，我的阿妹已来，
我张开双臂拥她入怀；
我的心怦然乱跳，
有如池塘中的红鱼。
噢，夜晚，永远属于我，
因为我的女王已经到来！”

从以上我们介绍的古埃及爱情诗看，其内容有展现男女青年爱慕之情的，有描述相思病的，有揭示“痴情女子负心汉”的，也有表现爱情力量之伟大的，真可谓丰富多彩。不仅如此，古埃及的爱情诗透着浓厚的生活气息，语言凝练，思想单纯，精神朴实，除却纯真的爱情之外，未见其它复杂的关

译自里希泰姆《古埃及文学》第2卷，第191页。

译自里希泰姆《古埃及文学》第2卷，第193页。

系。在文学表现手法上，古埃及的爱情诗具有较深的造诣。诗中所采用的隽语妙喻，如少男“没病装病，为的是邻居——我的阿妹好来看望我”，他希望自己“化为她手上的戒指，或是花环”，以便亲近心上人的“酥胸”和“玉颈”，少女则尽管已爱得魂不守舍，却要一再警告自己的春心“不要焦躁，而要稳重”，等等。这些无疑大大地增加了诗感染力，同时也给人以美的享受。

古埃及的爱情诗堪称世界文学宝库中的宝贵遗产，是研究早期文化和生活的珍贵文献。随着人们对这份人类文明的精神财富研究的不断深入，收获和发现必将越来越丰厚。

6. 教谕文学

所谓教谕文学，顾名思义就是富于教育意义或具有启迪作用的文学形式，通常是帝王或贤哲对普通百姓以及长辈对晚辈的教导与告诫。它常采取独白、对话、诗体及箴言等多种形式。某一特定历史时期的教谕文学作品所反映出的往往是当时社会的伦理道德规范、普遍存在的社会问题及社会风尚等，因此具有较高的学术研究价值。

（1）古王国时期的教谕文学

迄今所知最早的古埃及真正的教谕文学作品是《王子哈尔德杰德夫之教谕》，遗憾的是这部最早的作品只保留下开头的一小部分。这部作品属于古王国时期，极有可能出自第五王朝。

该教谕是王子哈尔德杰德夫写给其年幼之子奥—伊波—拉的，是对奥—伊波—拉的训诫。该教谕保存下来的片断虽短，但已对奥—伊波—拉的今生和来世生活做出了指导。对今生，哈尔德杰德夫这样教导其子：

“在你自己眼前要洁身净衣，
免得他人代劳。
当你富有之时，要建立家业，
娶一个强健的妻子，她将为你生育子嗣。
当你为自己安排了安身之地时，
为你的儿子修建一幢房屋。”

哈尔德杰德夫对其儿子有生之年的要求其实很简单，即娶个好妻子，生个儿子以传宗接代。要对儿子负责，为他修建房屋。这反映出当时的社会较平稳，居民的生活较安定。另外这可能从一个侧面反映出当时的一个伦理道德观念，即一个好儿子的重要标志是生有儿子，延续后代。与此相对照，中国古代有“不孝有三，无后为大”的说教。关于来世，哈尔德杰德夫这样安排：

“在墓地修好你的居所，
使你在西方 的居所富有价值。

译自里希泰姆《古埃及文学》第1卷，第58页。

这里的西方当指尼罗河西岸。在古埃及人的心目中，尼罗河东岸是太阳升起的地方，是生命的源头，而

假如死亡侵袭我们，
倘若生命刺伤我们，
死亡之屋可以用来生活。
为自己寻求水源充足的田地，

……

在你的田地中为祭司 选择一块，
保证其每年都得到良好的灌溉。
他甚至比你的儿子更能使你受益，
你要喜爱他甚至胜过你的子嗣。”

这段训教告诉我们，古埃及人非常重视死后的生活，他们相信灵魂可以转世。为了死后生活过得好，他们不惜重金在生前就为自己营造陵墓。为使自己死后能够得到祭司较好的服侍，还要把上好的田地赠送给祭司。祭司的重要性甚至超过自己的儿子，由此可见埃及人对来世的重视。

古王国时期另一部较早的教谕文学作品是《对卡吉姆尼之教谕》。这是一位圣人对卡吉姆尼的训诫。该作品当创作于第六王朝后半期。这篇教谕保存得很不完整，只保存下后半部分，而载有那位圣人作者名字的前半部分失传了。在该教谕的结语部分有这样一段话，交待了卡吉姆尼的身分：“胡尼国王陛下驾崩；斯涅弗鲁国王陛下被立为全国之仁慈君主。其时，卡吉姆尼被任命为市长和宰相。”

在保存至今的《对卡吉姆尼之教谕》的残篇中，那位不知姓名的圣人献给这位市长和宰相三方面的训导。第一方面的训导之主题可以称为“谦逊是一种美德”。圣人讲到，当一位受人尊敬的人春风得意、万事亨通之时，保持谦逊会受到别人的称赞，不要到处夸夸其谈。第二方面讲的是对待食物的态度和与别人进食的规矩。文中这样写道：

“当你与同伴就坐时，
要规避你所喜爱之食物；
克制只需一时的努力，
暴食是不雅的，要受到谴责。
一杯水便能止渴，
一口香草即可强心。”

这里讲的主题是饮食要适度，浅尝即止。当与不懂规矩之人共同进餐时，教谕也提出了忠告：

“当你与一位暴食者坐在一起时，
要在他的贪婪过后方可进食；
当你与一位酒徒同桌共饮时，

太阳降落的西岸则是超度亡灵的“西方极乐世界”。因此，所有金字塔都位于尼罗河西岸。

这里当指葬礼祭司，古埃及人生前应向其捐赠，以便死时祭司为其较好地履行礼仪服务。

里希泰姆《古埃及文学》第1卷，第58—59页。

里希泰姆《古埃及文学》，第1卷，第59—61页。

要在他心满意足之后方可就饮。
不要在贪婪者身旁夹肉，
但当他给你之时不要拒绝，
这样气氛才会缓和。”

第三方面训诫的主题可以概括为“沉默是金”，要在沉默中扬名，不要到处自吹自擂：

“让你名传四方，
但要沉默，不要频频把口张。
为了免遭敌视，
参加聚会时不要在同龄人中炫耀力量。”

这篇教谕在保存下来这么短的残片中就包含了三方面的内容，失传的部分就更令人感到遗憾。值得注意的是，卡吉姆尼身为城市长官和宰相，教谕却只字不提政事，而满篇大讲为人之道。这可以从一个侧面反映出古埃及人对道德礼仪的重视，对个人修养的重视。只有“修身”之后，才能治国、平天下。而在众多礼仪中，就餐的礼仪显然占有重要的地位。正如教谕中所说，“在饮食方面无可指摘之人，就不会给别人留下攻击的口实”。

古王国时期保存得最完整、最长的，同时也是内容最丰富的教谕文学作品当属《普塔霍特普之教谕》。这部作品的创作时间与《对卡吉姆尼之教谕》相当，即它应是属于第六王朝后半叶的作品。该教谕目前保存下来四种版本，其中三种是纸草文书，一种是木板文书，其中出自中王国时期的一种纸草文书是唯一较全面的。该作品由前言、正文和结语三部分构成，其中正文包括三十七节箴言诗，每节由四至十二个句子组成。《普塔霍特普教谕》所涉及的主题众多，有时一节就讨论一个主题，有时一个主题要分几节讨论。有的主题在作品中反复出现，这表明该主题的重要性或具有较高的价值。综观这三十七节箴言诗，它们并未形成一个完整的可理解的道德法规，它们之间的逻辑关系并不严密。但其主题却包容了人际关系和基本美德的最重要的方方面面。该教谕所宣扬的基本美德包括自我控制、谦逊、仁慈、慷慨大方、正直和诚实。这些美德同样适合于所有人。

普塔霍特普与卡吉姆尼一样也身居高官要职，同为市长和宰相，所不同的只是普塔霍特普任职于国王伊塞斯陛下时代。

普塔霍特普所教导的第一个主题就是要谦逊，不要骄傲自满。他对他的儿子这样说道：

“不要为你的知识感到骄傲，
而应向无知者和智者请教；
技艺的追求没有止境，
没有任何艺术家的技艺能尽善尽美；
精美的语言比绿宝石还要深藏不露，
而在磨石女工那里却可以找到。”

这段话告诫人们，知识是浩瀚无边的，不要掌握一点知识就产生骄傲自

满的情绪，学无止境。任何人都可以成为你的老师，“三人行必有吾师”。

普塔霍特普所教导的第二个主题涉及到社交关系方面，具体地说是与人发生争论时应采取的态度。在这里，普塔霍特普把争论分为三种情况来阐述：

“如果你遇见一位正在争辩之人，
一个有势力之人，地位比你高，
你要抱臂弯腰，
嘲笑不会使他赞同你。
当他在争辩时，不要反驳他，
不要恶语伤人；
人们将认为他无知，
你的自我节制将胜过他喋喋不休之言。

如果你遇见一个正在争论之人，
其地位与你相当，
要以沉默体现你的价值胜过他，
他口出恶言之时，
将会招致听者众多的议论，
你将在法官心目中留下好名声。

如果你遇见一位正在争论之人，
一个与你地位不相当的穷人，
不要因为他是弱者就攻击他，
让他独处，他便会自己驳倒自己。
不要反驳他，以寻开心，
不要冲着你的反对者发泄，
伤害穷人之入是多么恶劣，
这样人们将愿意做你所希望之事，
你也将通过法官的谴责对他取胜。”

在以上三种情况下，即与地位比自己高的富人，与自己地位相同之人及比自己地位低的穷人发生争论之时，都要保持沉默。虽然沉默的理由各不相同，但最终的目的只有一个，即以沉默来战胜对方。

教谕中几次谈及了作为领导者应遵循的行为规范，或其应具备的素质，阐述了人类文明早期的所谓的“领导科学”，这些都是宝贵的社会经验。首先，作为领导者要做有益于公众的事情，要以身作则：

“如果你是位领导者，
管理着众多事务，
要追求每一件善事，
使你的行为无可指责。”

其次，领导者要做出杰出的贡献，要取得卓越的成就，要具有远大的目光，不要争名夺利：

“如果你是位领导者，
你权限很宽，
你应有突出之作，
要放眼于来日。
不要争名夺利，
鳄鱼进入之地会滋生仇恨。”

领导者还需具备虚心和忍耐的美德；要倾听别人的心声，允许他人申辩：

“如果你是位领导者，
就要耐心倾听他人的申诉，
不要打断他为洗罪而要讲的话。
痛苦之人多么希望倾诉衷肠，
这比案件获胜本身更为重要。
如果阻止他人的申辩，
人们便会问：‘为什么要拒绝？’
并非所有的申辩都能得到应允，
但耐心倾听也可以安慰人心。”

教谕中多次提到结交朋友和保持友谊应该注意的事项，可见古埃及人非常重视与朋友的情谊。文中把交友与女人联系起来，比较有趣，大有“女人是祸水”之意：

“如果你要保持与主人、兄弟或朋友之友谊，
无论走到哪里，
千万不要接近女人！
接近女人是多么不幸，
打扰女人又是多么不受欢迎。
成千的男人丧失了美德：
片刻间宛若梦幻，
死神就将降临，
只因他们认识了女人。”

值得一提的是，教谕把贪婪列为万恶之首，它是一种痼疾，会给人们带来各种不幸和灾难：

“如果你想获得完美的品行，
要远离一切邪恶，
提防贪婪的罪恶：
它是一种无法治愈的沉疴，
对此没有任何灵丹妙药可解。
它将殃及父母，
还将使舅父受到牵连，
它使夫妻分离；

它是万恶之集大成者，
它是一切仇恨的总和。”

《普塔霍特普教谕》还提出了许多饶有兴味的训诫，例如，它对各种不同职业的人和不同阶层的人都提出了忠告，提出了行为准则。它还告诫人们由卑微转变为地位较高，由贫穷变为富有之时，不要忘本，要记住，那是神的赐予。

（2）第一中间期的教谕文学

起源于古王国时期的教谕文学在第一中间期得到了发展，这时期出现了一部非常著名的作品《对美里卡拉王的教谕》。与古王国时期相比这时期的教谕文学作品有两个显著的变化：一是在形式上出现了国王以遗嘱方式对其子兼继承者进行告诫的文书；二是在内容上出现了有关王权的论述，告诫继承者如何当好国王。而在这两方面变化的典型例子便是《对美里卡拉王的教谕》。它虽然不是这类作品的第一部，但无疑是较早的一部，而且是迄今所知保存下来的最早的这类作品。

这部教谕文学作品是一位老王给他儿子兼继承者的遗嘱，儿子的名字为美里卡拉，父亲即老王的名字没有保存下来。外国学者的研究认为，从保存下来的老王名字的最后几个符号来看，该王应属于第九和第十王朝的某位王，而最可能的便是克赫提。作品的原始文献没能保存下来，现存的残篇都是新王国时期第十八王朝的抄本，许多空缺和书吏的抄写错误给理解这部作品带来了极大的困难。

《对美里卡拉王的教谕》全文的韵律极强，句子匀称、工整。当谈及具体事件时，教谕采取散文的形式，而在其它情况下则采取诗歌的形式。与古王国时期的教谕文学作品相比，该教谕体现了知识、智慧和文学性的进步，其教训更深刻、更精辟，组织概念的能力更强，主题和内容面更宽。

老王首先向其子、继承者提出了作为一个优秀国王应具备的首要素质，那就是口才：

“如果你善于言辞，你将取胜，
舌头是国王的利剑；
能言善辩胜过所有征战，
这门技术无往而不胜。”

这里宣扬的是重文轻武的思想，作为一个国王，其文韬要胜过武略，具备演说家的才能是统治的保证。但要想安邦定国，还应做到：

“尊重贵族，供养你的人民，
加强你的边界，你的边防军；
为将来做准备是明智之举，
人们关心未来的生活，
虽然诚信者往往落空。
以优良的品质招来人们，

邪恶者才觊觎邻居的土地，
傻瓜才觊觎他人的财产。”

老王还告诫其子，要安抚好各阶层的人，尤其是贵族，贵族是统治的基础，其中不乏充满智慧的名言警句：

“提拔你的官员，以便他们按你的法律行事，
家境殷实之人才会忠心不二，
因为他是富人，一无所缺。
穷人说话不公，
口说‘我希望我拥有’之人没什么公正可谈，
因为他往往谁给钱就听谁调遣。
其贵族显赫者才是真正的显赫，
拥有众多谋士的国王才能强大，
拥有众多贵族的国王才算富有。”

古埃及的统治者已经明白这样的道理，贵族是其财富，是其维护统治的基础，扩大贵族的数量就等于扩大了其统治基础。奴隶主贵族统治阶级对贫民则表现出了极端的蔑视和歧视。除了安抚贵族外，老王还告诫其子，要安抚好军队，要培养亲信：

“提拔你的官员，提拔你的士兵，
使跟随你的年轻人致富，
供给他们物品，赠予他们土地，
奖励他们牲畜。”

此外，还要施行仁政，处事要公正，不能乱杀无辜，也不能巧取豪夺：

“行正义，你在世上能持久；
安抚哭泣者，不要欺压寡妇，
不要削减贵族的财产。
不要剥夺人继承其父的财产，
千万不要错施刑罚，
不要乱开杀戒，它无助于你。
用笞刑和监禁来处罚，
国家将治而有序。”

王权神化是古代社会和国家最普遍的政治现象之一，国王被认为是神在人间的代表，国王是神的化身，神自然而然地会保护国王的统治。但为了讨好神，国王必须很好地履行对神的义务，要为其修缮神庙，经常举行祭神仪式，不停地为其敬献祭品，只有这样，神才会帮助平息不满，镇压叛乱，保证国王的统治。《对美里卡拉王的教谕》中不乏这样的文字，美里卡拉王告诫要很好地敬神。

在该教谕的结尾，先王向美里卡拉提出了最后的忠告和自己的祝愿：

“ 不要忽视我的话，
这些话阐述了王权的全部法则，
它们教导你，使你得以统治国家，
愿你能赶上我，无可指责！ ”

第一中间期保存下来的教谕文学作品虽然在数量上并不多，但无论是文学性还是思想性，都比古王国时期有了较明显的进步。

（3）中王国时期的教谕文学

中王国时期是古埃及教谕文学发展的鼎盛期，这时期所保存下来的作品，其数量也相对要多。中王国时期的教谕文学作品无论在内容上还是在形式上，都比以前有较大的发展。这时期的作品主要有三种形式：其一为父亲的教子书；其二为先知、圣人或其他公共利益保卫者的预言书；其三为两个观点相左之人的辩论对话。

阿美涅姆赫特一世是位强有力和成功的法老，以他名义写就的《国王阿美涅姆赫特一世对其子舍索斯特利斯一世之教谕》，起初被认为是阿美涅姆赫特一世在逃脱暗杀之后写下的一篇真实记载。但近年来，外国学者普遍认为，阿美涅姆赫特一世在位三十年，在其统治的第三十年遭到暗杀，这篇教谕文学作品是其继承者舍索斯特利斯一世命令一位宫廷书吏创作的。全文从结构上可分为三个部分：第一部分为国王对王子即未来王位继承人的垂训，传授其统治术；第二部分描写国王在夜间休息时遇刺的经过；第三部分则颂扬阿美涅姆赫特一世的辉煌成就。其中第一部分最为引人注目，因为它虽与以前此类作品，例如《对美里卡拉王的教谕》同属教子或传授继承者统治术的遗嘱，但在内容上却有太大的差别。美里卡拉王的父亲教育他要提拔官员，培养亲信及宽以待人等，而阿美涅姆赫特一世却恰恰相反，他警告其子兼继承人要防备所有的臣民，不要结交朋友，他们都是潜在的阴谋者和反叛者。他这样嘱咐他的儿子：

“ 要警惕无名的臣民，
他们的阴谋不易察觉。
不要相信兄弟，
不要结交朋友，
不要培养亲信，那毫无意义。
你躺下的时候，要守卫好自己的心脏，
因为大难临头时谁也不会有追随者。
我施舍乞丐，
我养育孤儿，
我让贫穷者和富有者同样成功；
但是，吃我面包之人却起来反对我，
我宠信之人却利用我对他们的信任谋害我。 ”

以上内容实际上反映出一种消极的社会心理，一种悲观的人生态度。这

是先王阿美涅姆赫特一世遭暗杀给统治者心理造成的恐惧和伤害，同时也反映出经过第一中间期的社会动荡，人们的世界观发生了变化，开始走向极端。社会已失去了往日的和谐和温情，取而代之的是相互提防，相互猜忌，甚至连血亲兄弟也不成其为兄弟，社会动荡对人们心理的扭曲可见一斑。

对《聂非尔提预言》的写作年代学者们分歧较大，但多数埃及学学者认为该文编写于中王国时期。现在保存下来的草纸是新王国时期第十八王朝时学校使用的手抄本。内容系托言第四王朝斯涅弗鲁法老时代某一名为聂非尔提的智者所作的预言。这篇文章借预言反映历史，可以说是为阿美涅姆赫特一世歌功颂德之作。智者聂非尔提是第四王朝时巴斯泰特地区的大祭司，长于演讲和书写。他被法老召进宫，目的是对法老说些优美的话语或上好的演讲辞，以使法老龙心大悦。法老不让他对过去之事进行回顾，而让他对未来进行预测，法老还亲自作笔录。

他预言到，埃及东方各州将遭到亚洲人的入侵。到那时“这块土地将完全被毁灭（以致于）没有任何残余，（甚至连）指甲大的一点黑土地都不留存。”虽然如此，却“没有人关心，没有人说话，没有人哭泣”。不仅如此，太阳也将被遮住而不再照耀，人人都变成聋子，无人能生存；尼罗河将干涸见底，人们可以从岸的一边走到另一边；土地将缩小，但官僚却很多，土地荒凉不毛，但税收却很重。

在作这些预测时，作者采取了一个巧妙的文学手法，即借聂非尔提之口说：“我只将述说呈现在我面前的一切，我不能预言未来。”这就是说，聂非尔提不是在预测未来，而是在讲述发生在自己面前的真实事件，这无疑大大加强了作品的感染力。

在如此重大的灾难面前，南方将出现一位国王，他的名字是阿美涅·胜利者，即阿美涅姆赫特一世。“他是努比亚地方的妇人之子，他出生于上埃及。他将戴白色王冠，他将带红色王冠”。他将能统一上下埃及两支强大的力量，驱逐亚洲人与利比亚人，战胜所有的叛逆者，满足全埃及人民渴望和平的愿望。

《聂非尔提预言》采取了许多文学手法，例如夸张和比喻的手法。为颂扬一位英雄的伟大，故意夸大“乱世”乱之程度，以显示其功勋卓著。在思想性方面，预言似乎要宣扬这样一种“皇家”观点，即国王是秩序与正义的保卫者，当王权衰弱之时，国家就会陷入混乱状态，因此，强大的国王是必需的。

中王国时期还出现了一部著名的、较特别的教谕文学作品——《一个人与其“巴”的辩论》。这部作品保存在一份属于第十二王朝的单一手稿上，遗憾的是，第一部分已遗失。其内容为，一个人对生活丧失了兴趣和信心，产生了悲观厌世的情绪，不想再活下去。他的“巴”（BA，即灵魂）被他生活的抱怨所激怒，威胁要离开他。这种威胁使他十分恐惧，因为如果他的“巴”离开他，他将不能升天进入永恒世界。因此，他请求他的“巴”不要离开他，不要反对他对死亡的渴求，他期待的不是自杀而是自然死亡。他的“巴”反对他的请求，并告诉他，死亡是件很悲哀的事，人死以后纵使修有

中译文见《世界古代及中古史资料选集》，北京师范大学出版社1991年版第9—14页。

传统的读法为“聂非尔列胡”，晚近的学者们认为很可能应读为“聂非尔提”。

参见里希泰姆《古埃及文学》第1卷，第163—169页。

漂亮的坟墓，也不如那些活着而没有坟墓的人好。他的“巴”敦促他不要抱怨，要尽情地享受生活，生活是很有意义的。这位主人公的最后回答是通过四首优美的诗来表达的，在诗中他仍然为不幸的生活而悲痛，仍然崇尚死亡和复活。在最后的简短结论中，他的“巴”同意与他在一起。

这篇著名的作品采取了三种文学体裁，即散文、结构匀称的演说辞及抒情诗。其中主人公用以回答其“巴”的四首抒情诗更具特色。前三首诗都由若干节构成，每节的第一句话重复该诗的第一句话；第四首则由六句诗组成，每两句构成一节，三节构成排比形式。例如第二节中有这样的诗句：

“今天我该向谁诉说？
兄弟卑鄙，
朋友失和。

今天我该向谁诉说？
人心贪婪，
相互抢劫。

……

今天我该向谁诉说？
人心贪婪，
无人可以依托。
今天我该向谁诉说？
无人主持正义，
国土留给作恶者。”

第三首诗表现了主人公对死亡的想往，诗中采用了许多颇具感染力的生动比喻，把死亡描绘成一桩极其美妙的事情，其渴望以死来寻求解脱的迫切心情跃然纸上：

“死亡今天就在我面前，
[像]病人的康复，
像卧病后走出户外。

死亡今天就在我面前，
像没药的香味，
像微风天坐在风帆下。

死亡今天就在我面前，
像荷花的芬芳，
像酒醉后坐在河岸上。

死亡今天就在我面前，
像一条宽阔的大路，
像英雄从战场上归家凯旋。

死亡今天就在我面前，
像万里晴空，
像一直被忽视的东西突然发现。

死亡今天就在我面前，
像人被囚禁多年，
期待着探望他的家眷。”

这篇作品所表现出的悲观厌世情绪及消极人生哲学，与前面我们介绍的《国王阿美涅姆赫特一世对其子舍索斯特利斯一世之教谕》如出一辙。从历史事实来看，这不是偶然的。经过古王国王权衰落后第一中间期的社会大动乱，人们的世界观发生了较大的变化，这一走向消极极端的变化反映出社会动乱对心理的扭曲，以及在人们精神上留下的巨大创伤。在这篇作品中，“巴”不但没有说服其“主人”放弃寻死的念头，而且最后还妥协，答应不离开他。这说明这种悲观、消极的人生态度在中王国时期较为普遍，在某种程度上主导着人们的思想。

《雄辩的农夫》是一篇较长的作品，它保存在属于中王国时期的四份纸草上。虽然每份纸草都残缺不全，但它们合起来却正好可以拼齐全文。

该教谕的主要内容为：一位名叫克胡恩·阿努普的农民赶着许多驴子朝着哈尼斯方向南行，驴子驮着许多兽皮、植物、矿物质及各种鸟等。一日，他来到了麦迪尼特以北的佩尔菲菲地区，被一位名叫奈姆提纳赫特的人挡住了去路，他是财政大臣拉尼西（意为拉神之人）的属下。农夫要经过的路很窄，路口有奈姆提纳赫特的房屋，路的一边靠河，另一边则是奈姆提纳赫特的大麦田。奈姆提纳赫特叫他的仆人在路上铺一块布，警告农夫不要踩踏他的布。当农夫上前与他理论时，一头驴子吃了一口大麦苗。于是，霸道的奈姆提纳赫特蛮横地抢走了农夫的驴子和货物。农夫花了十天的时间苦口婆心地请求，企图索回驴子和货物，但奈姆提纳赫特置若罔闻。无奈之下，农夫继续南行前往哈尼斯，向财政大臣拉尼西状告奈姆提纳赫特。拉尼西听了农夫的陈诉后，非常欣赏这位无知之人的雄辩的口才，并报告了国王。国王授意拉尼西先不要答复他，让他不停地申辩，直到他才尽力竭不再申辩为止，到那时才为他伸张正义。这样，农夫先后九次上诉陈辩，大臣的缄默不语与农夫的慷慨陈辞在作品中构成的冲突，不断地把情节推向高潮，使农夫的申辩愈演愈烈，其雄辩的口才得到了淋漓尽致的发挥。

这位农夫先用极具赞美的语言说：“噢，大老爷，我的主人，伟大之中最伟大者，所有人的领导者！”

当你步入正义之海
在公平的风帆下航行，
没有任何狂风暴雨能摧毁你的风帆，
你的航船永不停驶。

……

因为您是孤儿之父，
您是寡妇之夫，
您是弃女之兄，
您是无母之子的保护者。

……

大老爷，我的主人，
您就是太阳神——天空的主人，
您的随从与您在一起，
人们的食物源于您，
就像源于河水一样。
您是尼罗河之神，
您使农田变绿，使荒原焕发生机。
您惩罚强盗，拯救遇难者，
不是侵犯申辩者的洪水猛兽！”

农夫的赞美之词无非是想感化这位大臣，以换取对案件的公平解决。但他的赞美换来的却只是这位高官的沉默不语，于是农夫开始发怒了：“你难道听不到！你为什么听不到？”在第三次申辩的末尾，农夫开始极尽指责、讽刺、挖苦之能事：

“你有如一座没有市长的城镇，
一支没有将领的军队，
一艘没有船长的航船，
一群没有头领的乌合之众。
你是一个偷盗的法官，
一个侵吞财产的市长，
一个为邪恶的罪犯树立榜样的地方官！”

在第九次申辩仍无效后，农夫对拉尼西心灰意冷，准备向阿比努斯神请求。拉尼西见再无必要保持沉默，便召回农夫。令农夫始料不及的结局出现了：拉尼西并没有如他所想象的把他推出去斩首，而是为他讨回了公道，没收了奈姆提纳赫特的财产，判归农夫所有，正义得到了伸张。其实，在农夫一次次的申辩过程中，国王已派人安顿好了他的妻子和孩子，送去了许多物品，只是农夫不知道而已。这篇教谕歌颂了统治者爱惜人才的良苦用心及主持正义的精神与美德，同时农夫的精辟论说也具有极大的教育意义。

《对各种职业的讽刺》是一篇父对子的训诫。这篇教训编写于中王国时期，但流传下来的都是新王国时期第十九王朝学校学生习字的抄本。

这篇“教训”的内容特别值得注意的是，它对于当时社会上流行的几种职业的从业者的生活状况作了生动的描述。这是杜阿乌夫之子赫琪在送其子柏比到京城书吏学校读书的途中，对柏比的谆谆教导。赫琪对各种职业进行了嘲讽，认为“没有任何职业比得上书吏，读书犹如水上行舟”，因为“书吏的任何职位都是在京城，因而他不会贫困”。相比之下，“每一个执雕刀

工作的工匠都比庄稼汉还累”；理发匠走街串巷寻找主顾，往往黑夜还在为人剃须；旅行的商人工作劳累，还要遭蚊虫的叮咬，染各种疾病；小包工人经常背着泥土，比藤葛和猪还要脏；砌墙之人周身疼痛，还要在风吹日晒中工作；种园子之人早晚汲灌，而腹中空空；佃农，其计算无尽无休，而他的声音却比“阿菩”鸟还高；织工的处境比妇女还坏，他吸不到新鲜空气，大腿紧贴着肚皮，如不能如数织出布来，还要挨五十皮鞭；造箭人必须到沙漠中，骡子的消耗比其劳动价值还多；信差到外国去，却要冒生命危险；制作木乃伊的人手指恶臭，眼睛遭熏烧；鞋匠倒是不至于饿死，因为他可以嚼嚼自己所背着皮子；洗衣匠在河边洗衣，与鳄鱼为邻；捕鸟人望着空中的飞鸟，徒劳神伤；捕鱼人比一切职业都更苦，他的所有工作都与鳄鱼为伍。于是，父亲总结道：“你看，除了书吏之外，没有任何职业是没有主管的，书吏就是主管。”父亲还嘱咐道：“你看，我把你送到神的路上去了。一个书写人的好运是从他一生下来就注定了的。当他成年时，他就达到地方官的位置。你看，没有一个书写人得不到王家的俸禄。”

这篇教谕所宣扬的实际上是“万般皆下品，唯有读书高”的思想，因为在古埃及也同样遵循这样的法则，即“学而优则仕”。在古埃及与在古代美索不达米亚一样，书吏是受人推崇的职业，享有很高的社会地位。

（4）新王国时期的教谕文学

新王国时期的教谕文学作品保存下来的为数不多，较著名有两篇，即《阿尼教谕》和《阿美涅莫佩教谕》。虽然保存下来的作品不算很多，但新王国时期的教谕文学出现了一些新变化和新特点，这一点我们将结合以上两部教谕进行阐述。

阿尼是涅菲尔提里王后的宫廷书吏，《阿尼教谕》编写于新王国时期第十八王朝。与以前的教谕文学相比，《阿尼教谕》具有两方面的新特点。其一，该教谕来自中产阶级，是为中间阶层服务的。作者以低级官吏的身份出现，采取的是父教子的形式，其思想适合于一切享有中级教育和拥有中等物质财产之人。因此，它所宣传的思想没有任何贵族倾向。这与新王国时期埃及社会的演进及中间阶层的兴起及发展是相符合的。其二，教谕的结尾出现了新变化。在早期的教谕文学中，结尾是被教育者心悦诚服地接受教谕，而在《阿尼教谕》中，结尾却是父与子的争执，儿子反对父亲的教导。这可能表明，教谕文学开始丧失其教育意义了。

在内容方面，《阿尼教谕》与早期的教谕相比没有太大的差异，所涉及的主题大多在以前的作品中都存在。例如，阿尼教育儿子要在年轻的时候娶妻生子；未经允许不要擅自进入他人房屋；要警惕陌生女人，小心遭其暗算；不要贪杯恋酒，免得酒后失言；不要过分依赖他人之物，要保护好自己所获之物；不要依靠他人的财产，免得他成为你的主人；别人站立时自己不要坐着，在比自己年长的人或地位比自己高的人面前，尤其不能如此；要长于书写，用心记忆，这样人们便会为你做一切，你的话也便有威力；不要向陌生人坦露心迹，免得被人利用，于己不利；要向神献祭，不要冒犯神灵，等等。教谕中有一段教育儿子要孝敬母亲的文字，颇为发人深思：

见 J.B.普里查德《古代近东文献》，第 420—424 页；里希泰姆：《古埃及文学》第 2 卷，第 135—163 页。

法老亚赫摩斯（Ahmose，公元前 1570—前 1546 年在位）之妻。

“对母亲赐予你的食物你要加倍奉还，
赡养她就像她养育你一样；
你给她带来了沉重的负担，
但她并未抛弃你。
当你经过几个月的孕育而降生后，
她仍然被你所束缚，
她以乳汁喂养你三年。
当你稍稍长大，粪便令人作呕，
但她并不厌烦，说：‘我能做什么？’
当她送你上学后，
你便开始学习书写，
她整天看护你，
在房子里存有面包和啤酒。
当你成为一位青年时便娶上妻子，
她为你安顿好住所；
要照顾好你的后代，
像你妈妈抚养你一样，使他长大成人。
不要让她有理由责备你，
免得她对着神举起双手，
让神听到她的哭泣。”

《阿美涅莫佩教谕》是一部篇幅很长的作品，全文共三十章。在不列颠博物馆纸草文书第 10474 号上保存完整，其他一些纸草上还保留下一些残片。《阿美涅莫佩教谕》理解起来较为困难，这有许多种原因，例如，原文使用了许多罕见、生僻之字，个别地方漏句及有些暗示性词句语焉不详等。

《阿美涅莫佩教谕》被认为是真正教谕文学的顶峰之作。其价值并不在于所涉及的主题丰富，实际上它的内容范围与古王国时期的《普塔霍特普教谕》相比，要狭窄得多。其主题总的说来可概括为两个方面：其一，描绘了理想的人，即“沉默、稳重之人”，及其对立面“爱激动之人”；其二，规劝人们要诚实，警告人们不要不诚实。该教谕的价值在于它所宣传的思想。以前，人们强调的是行动和成功，而这时已转向期望和耐力，这便导致了对总体价值观的重新估价及对理想人格概念的重新界定。早在《普塔霍特普教谕》中，理想中的人就一点也不具备尚武精神，他是一个爱好和平之人，寻求进步，在财富面前慷慨大方。而《阿美涅莫佩教谕》中的理想人物则满足于卑微的地位和低廉的财产，甚至贫穷再也不被认为是“不幸”。他的主要特征是质朴，有自控力，安静沉默，待人和善，在神面前谦恭。但理想中的人并非尽善尽美之人，因为只有神才被认为是完美无缺的。

7. 散文故事——小说的先驱

散文故事是古埃及文学最突出的成就之一。它们源于民间的口头创作，既透着浓郁的生活气息，又富有传奇色彩，具有较强的可读性。编撰成文后，文笔犀利，语言精炼，表现出较高的驾驭文字能力。古埃及的散文故事实际

上已具备了短篇小说的雏形，可以称为小说的先驱。与所有古埃及的文字作品一样，散文故事也是出自受过教育的书吏之手，并且出自宫廷。

关于古埃及散文故事的较早文字记载，出现在著名的韦斯特卡尔纸草（即柏林第 3033 号纸草）上。该纸草以叙事的形式记载了至少五个小故事，但纸草残缺不全，开头部分全部丢失。第一个故事只有最后几个字保存下来，第二个故事有大段的空白，无法辨认，第三和第四个故事保存完整，第五个故事也较为完整，只是结尾丢失一部分，使故事突然中断。现代学者把第三、四、五个故事合称为《三个神奇的故事》，译成现代文字，中译文译作《魔术师的故事》。这些故事成文于中王国时期，却是以古王国时期，尤其是第四王朝为背景的。由于这三个故事是王子讲给国王听的，确切地说是法老胡夫的三个儿子讲给他听的，所以学者们据此推测，那时的国王为了娱乐目的经常请王公大臣讲些奇闻轶事，国王甚至可能拥有职业故事讲说员。

王子克哈福拉所讲故事的情节是这样的：第三王朝的法老涅布卡带着随从前往首都孟斐斯的普塔赫神庙，当他进入大祭司乌巴阿奈尔住宅之时，乌巴阿奈尔的妻子看上了法老的一位侍童，并派人收买了他。乌巴阿奈尔之妻与侍童整日在花园中玩乐、饮酒，并共宿于花园的小屋中。花园的总管把这事报告了乌巴阿奈尔，乌巴阿奈尔向总管口授秘计。于是，当黄昏时分侍童与大祭司之妻享乐之后到池中洗澡时，总管便拿出大祭司给他的用蜡做的鳄鱼，把它放入水池中。由于大祭司事先已对鳄鱼念了咒语，因此这条七指长的鳄鱼一进入水中便变成了一只七肘长的真鳄鱼，并把侍童捉住，吞入腹中。七天以后，法老要离开，乌巴阿奈尔便把法老带到池边，对鳄鱼说：“把侍童带上来。”于是鳄鱼带着侍童从池中出来。乌巴阿奈尔把侍童与自己之妻所行之事报告了法老，法老便让鳄鱼把侍童带走，鳄鱼跳进水池后就不见了。法老命令把大祭司之妻处以火刑，尸灰投入河中。

王子鲍夫拉所讲的故事可称为《划船聚会》。其情节如下：一天，法老斯涅弗鲁感到烦闷，想找件乐事，找遍宫殿也没找到，于是便把讲经师兼文卷总管加加曼克赫找来。后者建议法老让宫女们到湖上划船以供观赏。于是，加加曼克赫带领二十名身材匀称、相貌漂亮的处女，每位少女以网作衣，手摇黑檀木桨，在湖面上纵情荡漾。法老见后，龙心大悦。但有位掌舵的少女不小心手碰秀发，致使宝石耳环掉入湖中，因此停止欢歌荡桨。法老见状便答应补偿该少女宝石，但这位女舵手却偏要自己掉落的那颗，这便难住了法老。法老又把加加曼克赫叫来，只见加加曼克赫口念咒语，用翻江倒海之术找到了横在陶片上的耳环。法老又继续玩乐，在湖上游玩了一整天。加加曼克赫也因此受到了法老的大大奖赏。

王子哈尔杰德夫所讲述的故事可称为《魔术师杰迪》。前两位王子讲述的故事都是发生在法老胡夫之前的事，而哈尔杰德夫为了取信于父王讲述了一个当代人的当代事，并把当事人杰迪引荐给法老，当场验证。杰迪是一位魔术师，已有 110 岁了，可他饭量奇大，每日要吃五百张饼和半只牛，喝酒五百提。他还能使砍掉的头重新长好；能使雄狮乖乖地跟他走；他还知道索特神庙秘室的数量，而当时法老胡夫正在寻找这些秘室以便依样修建神庙。

韦斯特卡尔纸草（Papyrus Westcar），因该纸草的收藏者亨利·韦斯特卡尔（1798—1868）得名。

见里希泰姆《古埃及文学》第 1 卷，第 215—222 页。

参见倪罗译《埃及古代故事》，作家出版社 1957 年版，第 1—18 页。

王子哈尔杰德夫把魔术师杰迪带到法老胡夫面前，法老让杰迪把一名囚犯的头砍下，然后再使之复活。杰迪不同意以人作实验，后拿给他的是一只头被切掉的鹅，鹅头和鹅身分别置于大厅的两侧。杰迪口念咒语，鹅身和鹅头便从两边同时往一起走来，等到身首一合，这只鹅便站起身子叫起来。杰迪还以“长腿鸟”和公牛作实验，都很灵验。

于是，胡夫问道：“听说你知道索特神庙秘室的数量？”杰迪说：“我不知道，但我知道神庙的图样在哪里。”胡夫便问明了图样所在，并要杰迪立即取来。杰迪却说：“把图样带来的人不是我，而是鲁德迪代特腹中所怀三个孩子之中的长者”，“鲁德迪代特是萨克海布之主拉神的一位祭司的妻子，她所怀三个孩子乃拉神之子；拉神答应她，这三个男孩将来要担任统治这块土地的高级职务，其中的大哥要作大祭司。”在鲁德迪代特临产那天，萨克海布之主拉神派遣伊西斯等四位女神及男神克贺努木前往助产。在众神帮助下，鲁德迪代特顺利地生下三个男孩。为酬谢众神，拉乌赛尔送给她们一筐大麦，让其酿酒喝。女神们则商议为三个婴儿各做一顶王冠，并把做好的王冠放在大麦筐里，返回了拉乌赛尔之家。她们把大麦筐放在一间关闭的卧室里，封上了门。鲁德迪代特为了除秽，行了十四天洁礼。她对侍婢说：“府里一切都准备好了吗？”侍婢说：“都准备好了，只差酿酒的大麦没拿到”，“大麦本来也早就准备好了，后来给了那几个跳舞的女人，而且她们把它放在一间卧室里，封上了门。”鲁德迪代特便吩咐侍婢把封门打开，把大麦拿出来用，等拉乌赛尔回来后再另行给她们一份。当侍婢把封门打开后，她听见屋里有谈笑声、歌舞声以及为国王所做事情的一切声音。侍婢把情形告诉了鲁德迪代特，鲁德迪代特到那间卧室里怎么也找不出声音的来源，最后才发现来自一只麻袋上。几天以后，鲁德迪代特与侍婢发生争吵，并用鞭子抽打了侍婢。侍婢对府里的人说：“怎么可以这样待我呢？她养了三位王了，我要把这件事报告给法老胡夫陛下！”但她的告密行为未得实现，因为她的舅父阻止了她，把她打了一通。当这位侍婢在河边打水时，一只鳄鱼把她捉走了。她的舅父来到鲁德迪代特府上时，发现她正在为侍婢逃走告密之事发愁，便把一切情况告诉了她。故事以下未能保存下来。

《遇难水手的故事》仅存的纸草发现于列宁格勒博物馆，被称为列宁格勒纸草第 1115 号，现存莫斯科博物馆。这部作品及其纸草抄本属于中王国时期。故事情节是这样的：

一位高级官员在一次航海远征中虽然平安归来，并且未损一兵一卒，但未能完成预期的任务。因此他十分沮丧，并且担心受到法庭的审讯。他的一名随从为了鼓励其主人，讲述了自己几年前亲身经历的奇异故事。原来这位水手几年前与一百二十名水手乘坐一艘大船前往国王的矿区，途中遇上暴风，船只遇难，船上的人只有这位水手幸免。他被波浪冲上一个海岛，躺在丛林中，岛上有各种各样的可吃的东西，有蔬菜、瓜果、鱼及禽鸟等，所以这位水手也活得有滋有味。但就在这时，一条巨蟒出现在他面前，蟒要他如实讲出自己来自何方，是谁派他来的，他是如何到这个岛上的。水手如实地把自己的经历告诉了巨蟒，巨蟒鼓励他说：“小家伙，你不用怕，不用怕，你脸上不必带愁容。既然你来到我这里，这就是神意要你活下去，因为能把你带到有福者所住的这个海岛上来的只有天神。这里可是什么东西也不缺，一切好东西都应有尽有。要知道，现在你可得一个月又一个月地住下去，到你在这个岛上住足四个月为止。那时候将要有一只船由众水手从你的本国开

到，你将要同他们一道离开此地回你的本国，而且你日后去世是将在你的本城中。”巨蟒还向水手讲述了自己的不幸：“我和我的兄弟们以及他们的孩子们生活在这个岛上，我们一共是七十五条蟒，此外还有我通过祈祷获得的一个小女儿。一天，一颗星星陨落，其产生的火焰包围了他们。碰巧我没有同他们在一起，未遭火焚。当我发现他们已成为一堆尸骨时，我痛不欲生。”但巨蟒还是坚强地活下来了，因此他最后鼓励水手说：“如果你勇敢，并能控制自己的心绪，你将会拥抱你的孩子，亲吻你的妻子，你将会看到你的家。没有什么事能比这更好。你将回到家中，与兄弟们团聚。”水手听后非常受感动，他答应巨蟒回国后要把在这里的见闻告诉给法老，并要带各种珍贵礼物来酬谢巨蟒。巨蟒对此付之一笑，因为它要比水手富有得多，它告诉水手：“但是，你离开这里以后，你就再也看不见此岛了，此岛将要变成波浪。”一切都如巨蟒所预言的那样，水手顺利地回到了埃及。

这位水手讲述自己亲身经历的目的，无非是想帮助其主人解除烦恼，告诉他这样一个道理：要乐观地面对现实，不幸可以被战胜，可以转化为成功。然而，听完水手的讲述，这位高官并不乐观。他说：“不要白费口舌，我的朋友。一只鹅早晨就要被宰杀，谁还会在黎明前再给它喂水呢？”这个结局使我们联想起中王国时期的教谕文学作品所表现的消极的内心世界和悲观厌世的人生态度。《遇难水手的故事》的最后结局也未能摆脱悲观的格调，那位高官对自己的前途仍不乐观。

被誉为“王冠上的明珠”的《塞努海的故事》代表了中王国时期散文故事的最高成就。这是一部属于第十二王朝时期的作品。与其他散文故事相比，《塞努海的故事》情节较为曲折、复杂，而且富有悬念，引人入胜。它采用第一人称的手法，记述了宫廷侍者塞努海在宫廷政变后逃往国外，最后又返回埃及的经过。

塞努海是法老的侍从官，也是王子舍索斯特利斯之妻的侍从官。法老阿美涅姆赫特在其统治的第三十年，在宫廷政变中遇刺身亡，此时塞努海正随同王子兼王位继承人舍索斯特利斯在远征利比亚返国的途中。宫廷信使飞速赶来，把这一不幸的消息报告给王子兼王位继承人舍索斯特利斯。塞努海偷听到了这一消息后，吓得魂飞魄散，他不愿返回动乱的宫廷，因此中途逃脱。他历经艰险，经比布洛斯、堪丹姆，最后到达上里特努。上里特努的统治者阿穆南什待他如上宾，赏赐给他最好的土地，还把女儿嫁给了他。塞努海又被册封为上里特努最好部落的首长，拥有享不尽的荣华富贵。他在这里度过了许多年，他的孩子都已长大成人，并且每个孩子都统治着一个部落。塞努海的地位和成就招致了当地人的嫉妒和仇恨，一位上里特努的英雄向塞努海挑战，这位英雄已打遍“全国”无敌手。塞努海找到阿穆南什，他的言辞不卑不亢，他说：“我与他素不相识，我不是他的盟友，我不能进入他的营房。我何尝去打开过他的后门，或者逾越过他的篱墙？这只不过是嫉妒罢了，因为他看见我为您完成任务。我其实有如一头走散的公牛，进入了陌生的牛群，这牛群中的公牛指控我，长角牛攻击我。当一位地位低下之人变为位尊之人时，他能受到爱戴吗？亚洲人不会与三角洲人交朋友。谁能在山上种活纸草？如果一头公牛好斗，另一头一流的公牛会因为害怕比试而退缩吗？如果他想战，就让他说出他的愿望。神会不知道他命中注定会怎样吗？又有谁能知道

塞努海（Sinuhe）意为“无花果树之子”，无花果树在埃及是被人崇拜的圣树。

结果会怎样？”

结果，塞努海在决斗中杀死了上里特努的英雄，占据了他所有的财产。但塞努海在上里特努所获得的优越地位并未割断他的思乡之情。他开始感到孤独和痛苦，并向神祈祷，请求神允许他叶落归根：“是哪位神带我来到这里？请怜悯我，带我返回家乡吧！您肯定能让我看到我心向往的地方！有什么东西能比我的尸体埋在我的出生地更重要！请帮助我吧！”随后他又向国王祈祷：“愿埃及国王怜悯我，使我在他的怜悯下生活！愿我能向身处王宫的王后致敬！愿我能听到她孩子们的命令！我要是恢复青春该有多么好啊！现在我已年迈，虚弱无力。我两眼沉重，双臂酥软，双腿行走不便。我心脏衰竭，死期临近。愿我被领入永恒之域！愿我能服侍万能之女主人！”

埃及法老得知塞努海的情况后，立即发了一道谕旨。谕旨这样写道：“虽然你曾周游由阿狄木到里特努诸异方，并且随你心意由此国转入彼国，看啊，你哪里行过或不得已行过不当之事？何况你从未出过不逊之言……因此，你如今既然已将你心头的这件事思索过，你便不许再变心。因为宫廷中你这位天（王后）依然坚定不移，她玉体安康，她享受着我的王国中最好的供奉，而且她的众子女皆安居于宫廷各殿中。回埃及来吧！看看你曾经住过的地方！亲吻宫殿门前的泥土，加入众臣的行列吧！”塞努海接到谕旨后非常激动，他说：“我这个曾经怀抱着反抗之心逃到异国来的臣仆，哪里配受这样的待遇？有了您对我的这场破格的拯救和饶我一死的恩典，您就使得我可以在宫廷里了结我这一生了。”

于是，塞努海把在里特努的财产全部分给了他的后代，部落交由其长子领导，他自己返回了埃及。他在王宫受到了法老、王后及王子们的热烈欢迎。法老赏赐给他许多财产和土地，并把他安置在一位王子的府第中。后来，法老还下令为塞努海修建了金字塔，雕塑了金像。

《塞努海的故事》通过记述塞努海在国外历险的成功，为读者提供了曲折的故事情节，展示主人公复杂的内心世界，揭示了异国他乡的风土人情，同时也反映了古埃及中王国时期的繁荣及王宫歌舞升平的太平景象。

新王国时期也出现了许多优秀的散文故事。《厄运被注定的王子》是第十八王朝末期的作品，载于著名的“哈里斯大纸草”第500号。故事情节是这样的：从前有一位国王没有子嗣，便向众神祈求一子。他的妻子果然很快便为他生下一子，但众女神却宣告了孩子的命运，她们称孩子“得死于一条鳄鱼，或者一条蛇，或者一只狗”。为防王子发生不测，国王为其在沙漠上建造一所府第，并派人严加防范，不许王子外出。王子长大以后，不愿整天关在府里，便写信给他父王说：“为什么把我关在这里呢？既然我注定了非遭三种厄运不可，那就让我随心所欲好了，任凭上帝按照他的心意去做吧。”于是，王子便被允许带着武器和自己养的狗出游。他在荒野中漫无目的地游荡，靠吃野味过活。最后，他来到了幼发拉底河上游的米坦尼王国。米坦尼王膝下只有一女，他为她建造一所房屋，房屋的七十个窗户离地面七十肘，并许诺“谁能爬上我女儿的窗户，我就把女儿嫁给谁。”这位埃及王子爬到了窗口，因此便与米坦尼公主结了婚。婚后，他把自己命中注定的三种厄运告诉了妻子，妻子很替他担忧，不让他单独出去。一天，一条鳄鱼爬到了他所在的地方，但被一个大力士捉回去了。许多天后的一个夜晚，他躺在床上

当指塞努海服侍过的王后，也有学者认为当指努特女神（Nut）

睡觉，他妻子便倒满一盆牛奶，放在他身边。一条蛇被牛奶引出来，妻子杀死了蛇。又过若干天，他在自己的田地上散步，他的狗追赶野物到河里，他也随狗下河了。先前那条鳄鱼把他带到了大力士处，并对他说：“我是要你性命的东西，跟在你后头……。”故事以下残缺。

《昂普、瓦塔两兄弟》是一部著名的作品，它的时代应属于第十九王朝。故事记述了昂普、瓦塔两兄弟从因误会失和，到相互帮助，最后成为国王的曲折经历，表现了古埃及人惩恶扬善的正直愿望。

从前一家有昂普和瓦塔兄弟俩，哥哥昂普娶有一妻。弟弟瓦塔特别能干，耕田、种地及饲养牲口样样精通，像服侍父母一样对待他的兄嫂。但有一天，兄弟俩一同种地时麦种不够用了，哥哥昂普便派弟弟瓦塔回家去取。瓦塔回到家里时，嫂嫂正在梳头，见瓦塔这样生龙活虎，富有青春气息，便说：“过来，让我们躺在一起度过一段时光，这对你有好处。我会给你做漂亮的衣服穿。”瓦塔听后非常恼怒，斥责了他的嫂嫂，并告诫她不要对他人讲起，瓦塔也当什么事都没发生过，也不对哥哥昂普讲。但在当天晚上，嫂嫂来了个恶人先告状，并让昂普杀死自己的弟弟瓦塔。昂普追杀瓦塔时，突然被一条河拦住了去路，瓦塔隔着河向其兄讲明了事情的真相后，便离开其兄，到松树谷地方去了。临走时，瓦塔要求昂普为他做一件事，即将来如果觉察到瓦塔有灾难，务必要去找他。他说：“将来会发生一件事使我不得不把我的灵魂取出来，放在那棵松树所开的花上，这棵松树被砍倒，我的灵魂就会落在地上，你找到它，把它放入一盆冷水里，我就会复活。”兄弟俩分手后，昂普回到家里杀了妻子。

瓦塔独自一人在松树谷生活。一天，巡游全土的九神来此看见了他，便商议为瓦塔造一个女人。因此克贺努木神为瓦塔造了一个“四肢百体比全国随便哪个女子都更美”的女伴。瓦塔特别爱她，并嘱咐她不要随便外出，如发生不测，自己无能救她，因为他的灵魂寄托在松树的一朵花上。一天，瓦塔外出打猎，妻子在户外散步时被大海发现了，大海的波浪追赶她，她跑到那棵松树下。松树取下她的一绺头发抛入大海，大海便不再追赶她。这绺头发被海水冲到埃及，被法老的漂夫们发现了，他们从头发上的气味辨认出那是“哈拉克赫提拉神亲生女儿的身上之物”，她身体里含有每一位神的精华。

“因此，法老便派人用漂亮的装饰品把瓦塔之妻引到了埃及，并对她宠爱备至。这位妇人叫人砍倒了那棵松树，瓦塔便断了气。他哥哥得知情况后，立即前往松树谷，见瓦塔的尸体后放声大哭。昂普寻找弟弟的灵魂，花了三年的时间也未找到，当他要离开之时，发现了一粒种子，把它带回埃及。当这粒种子被放入一盆冷水时，瓦塔便复活了。兄弟俩相互拥抱。

随后，瓦塔变成了一头公牛，昂普骑在他背上，两人一同去见法老。瓦塔看见自己的妻子已成了埃及王妃，对她说：“看啊，我还活着，我是瓦塔。”王妃听后非常害怕，便怂恿法老杀死了那头公牛。公牛被杀时，有两滴血落在法老的两扇大门前，并长成了两棵大贝尔赛阿树。有一天法老和王妃坐在一棵树下时，瓦塔对王妃说：“你这奸诈的女人啊，我是瓦塔，我还活着。”王妃听后又唆使法老砍倒这两棵大贝尔赛阿树，并亲自督察。当王室的木匠砍伐这两棵树时，一个小木片飞起来，进入了王妃之口。王妃口吞木片后，生下一子。法老对此子非常宠爱，并指定他为王位继承人。他便是瓦塔。

法老死后，瓦塔继位为王，王妃受到了应有的惩罚。瓦塔当了三十年国王，他病故后，他的哥哥昂普继承了王位。

《昂普、瓦塔两兄弟》故事情节曲折动人，人物性格特点鲜明，表现主题突出明了。正义与邪恶的抗争是人类古老而永恒的主题，本故事惩恶扬善的主题通过两兄弟对两个女人（两妯娌）的斗争得到淋漓尽致的发挥。值得注意的是，故事中邪恶一方的代表是两位女人，这不禁使我们联想起古王国时期和新王国时期的教谕文学（《普塔霍特普教谕》和《阿尼教谕》）所宣扬的“女人是祸水”的思想。由于《昂普、瓦塔两兄弟》的故事还融进了一些神话因素，使故事具有传奇色彩，可读性强，因此深受古埃及人的喜爱。

《温阿蒙历险记》创作于第二十王朝的末叶。如同《塞努海的故事》被认为是中王国时期散文故事的顶峰之作一样，《温阿蒙历险记》被誉为新王国时期文学的顶峰之作。它记述的是阿蒙神庙的长老温阿蒙为建造阿蒙—拉神之圣舟，前往亚洲去运输木材所经历的种种不幸遭遇，反映了新王国时期埃及江河日下的悲惨处境。

温阿蒙运送木材的经历应发生在拉美西斯第十一世统治的末期（约公元前1090—前1080年），当时埃及已丧失了往日的强盛，帝国基本一分为二。拉美西斯第十一世把实际统治权让给了两位统治者：赫利霍尔统治南方，斯曼德斯统治北方。游记记载有温阿蒙动身的具体时间，他先到达塔尼斯城，该城统治者斯曼德斯偕夫人腾塔蒙为其送行。在他到达捷克尔人城市多尔时，受到王子贝德尔的迎接。但随后，一位船夫盗走了他的金银，厄运也就随之开始了。温阿蒙以在其港口发生失盗事件为由，向贝德尔王子索赔，后者则认为盗贼来自温阿蒙自己的船只，因此拒绝赔偿，但许诺帮他抓获盗贼。温阿蒙在此停留九天，但一无所获，最后不得不离开。

纸草以下八行残损。据学者们猜测应该是这样：贝德尔王子建议他再多逗留些时日，但温阿蒙执意离开。他途经泰尔，抵达比布洛斯港口。他在那里遇上了一艘捷克尔人船只，攫取了一些银钱，并声称他丢失的钱找不到，就不归还这些钱。这一举动激起了他与捷克尔人之间的仇恨。

比布洛斯王子派人送信给温阿蒙说：“离开我的港口！”温阿蒙不肯离去，在此停留了29天，王子则每天派人来驱赶温阿蒙。最后，温阿蒙邀见王子，并对他说：“我是为诸神之王阿蒙—拉的圣舟来运木材的。你的父亲奉献过木材，你的祖父也奉献过，所以你也应该奉献。”不料王子却不无讥讽地回答道：“不错，他们是奉献过。我也可以给你木材，不过你必须付钱”，因为“我不是你的仆人，也不是你主人的仆人。”于是，无奈之下温阿蒙只得派人回埃及取钱，王子才派人为他砍伐树木。当大量的金钱及宝物被送到比布洛斯时，王子非常高兴，把木材运抵海岸。

温阿蒙以为其使命即将完成，但就在他抵达海岸时，发现海上驶来十一艘捷克尔人的船只。船上的捷克尔人齐声呐喊：“抓住他！不要让一艘船逃回埃及！”温阿蒙坐在地上，放声大哭。比布洛斯王子闻讯后，先派人安慰温阿蒙，还派一位歌手为其唱歌，以解其忧。王子与那些来抓温阿蒙的捷克尔人交涉后，也无计可施，便对那些人：“我不能让阿蒙神的使臣在我的国土上被捕。先让我把他放掉，你们跟在后边，然后抓住他。”

历险记接着载道，当比布洛斯王子把他送出港口后，大风把他吹到了阿

拉西亚。他一上岸就遭到了当地居民的攻击，他们意欲杀死他。温阿蒙总算大难不死，他得到了一位公主的相救。

《塞努海的故事》与《温阿蒙历险记》之所以成为两个时期的代表作，不仅在于它们具有较高的文学性，更重要的还在于其思想性及其所折射出的时代性，即历史真实性。如果说《塞努海的故事》反映出埃及中王国时期万邦归附、万民顺从的太平盛世景象的话，那么《温阿蒙历险记》则折射出新王国时期帝国失控、四方叛离的“夕阳西下”的景象，竟至连众神之王阿蒙—拉神的神庙长老运不回建圣舟木材，温阿蒙处处遭劫难，有如丧家之犬，哪里还有堂堂埃及帝国使臣之威风，哪里还有众神之王阿蒙—拉之灵光。

古埃及文学有如一座尚未充分挖掘的地下宝藏，随着考古工作的深入开展，人们辨识古埃及文字能力的不断提高，以及文学研究的不断深入，这座地下宝藏必将会越来越放出耀眼的光芒。世界文学史及人类文明史也必将因此而变得越来越辉煌。

四、上古中国文学

中国是世界四大文明古国之一，中华民族几千年的悠久历史和文化对世界文化产生了广泛和深远的影响。中华大地有人类的历史可以追溯到旧石器初期，元谋人、蓝田人和北京人都是世界上较早的原始人类。如果说名川大河孕育了人类的早期文明的话，那么中华民族文明与文化的发展也为此提供了极好的明证。学者们一致认为，幼发拉底河和底格里斯河两河流域是美索不达米亚文明的摇篮，埃及是尼罗河的赐物，那么，我们可以毫不夸张的说，黄河和长江是华夏文明之母。

1. 中国文学的产生及早期发展

人们一般常把文字的出现作为文学诞生的标志，但早在文字发明以前，文学艺术便已产生了。早在史前时期，口头文学形式就已存在了，例如诗歌和神话故事等，它们在原始人群中间广为流传。文字产生以后，这些口头文学形式便被以文字的形式记录下来，它们作为民族精神和民族文化的沉积而保存下来，并融于其民族精神和文化的特质之中。

关于中国文学产生的具体情况，目前的材料还不足以说明。但毫无疑问，文学艺术起源于生产劳动，原始人在生产劳动中由于筋力的张弛和工具运用的配合，自然而然地会发出劳动的呼声或劳动号子，这便有了节奏感和节奏，也便有了诗歌的韵律。关于文学的起源，鲁迅先生曾做过这样精辟的论述：“人类在未有文字之前，就有了创作，可惜没有人记下，也没有法子记下。我们的祖先原始人，原是连话也不会说的，为了共同劳作，必须发表意见，才渐渐的练出复杂的声音来。假如那时大家抬木头，都觉得吃力了，却想不到发表，其中有一个叫道‘杭育杭育’，那么这就是创作，大家也要佩服应用的，这就有了出版，倘若用什么记号留存了下来，这就是文学；他当然就是作家，也就是文学家，是‘杭育杭育’派。”

诗是人类最早的文学形式，原始人的精神活动是诗性的，原始文化首先也是充满诗性的，诗的发展贯穿于人类物质生产和精神生活的始终。此所谓“歌咏所兴，宜自生民始也”（沈约《宋书·谢灵运传论》）。而诗的节奏和韵律正是从劳动号子的基础上发展演变而来的，因此，《淮南子·道应训》载道：“今夫举大木者，前呼邪许，后亦应之，此举重劝力之歌也。”

公元前 21 世纪，中国历史上诞生了第一个奴隶制国家——夏朝。夏代有无文字现在虽不好说，但文学是肯定存在的。夏代的歌舞音乐已初步显示了夏文化的水平和风貌，并出现了著名的禹乐《大夏》及舜乐《九韶》。这表明夏代肯定存在文学创作，尤其是口头诗歌和民谣等。因为所谓“诗歌”者，乃“诗”与“歌”也。“诗”与“歌”是并存的，有乐必有歌舞，有歌舞必有诗词。

公元前 17 世纪，来自东部渤海沿岸的商族进入黄河下游地区，在中原一带建立了我国第二个奴隶制国家——商朝。在商代，中国肯定已有文学，殷墟出土的甲骨文便是明证。甲骨文中有关于禾、黍、稻、麦、粟和稷等农作物及关于疆土、田地等方面的记载，这说明农业经济在商代占据主导地位。

鲁迅：《且介亭杂文·门外文谈》。

商代是青铜工具发展的鼎盛期，因此商文化在某种程度上可称为“青铜文化”。与高度发展的青铜文化相适应，诗歌和散文在商代都已发展到相当的水平。商代已有专门记述史事的史官，历史意识已经产生，并出现了一部文学色彩较为浓重的史书——著名的《商书》，这表明商代的人们驾驭复杂语言的能力已经很强。商代的诗歌留传下来的极少，但可以想见，商诗无论是在数量上还是质量上都是很可观的，因为商代有发达的舞乐，有舞乐必有诗歌。殷墟卜辞和其它古文献保留下来了許多商代的乐舞，著名的有《大濩》、《韶濩》、《万》、《隶》及《羽》等。保留在《诗经》中的五篇《商颂》，可以在一定程度上反映出商代诗歌的总体水平。商代乐舞的发展还可以从乐器的发明上得到验证。商代可能已有琴瑟之类的乐器，因为在甲骨文中，“乐”字作樂形，颇似丝弦架于木上。此外，在殷墟还发现了埙、磬、革鼓和铜铙等乐器。

到了西周，不仅农业经济有了新的发展，而且手工业经济也得到了空前的提高。与此相应，精神文化和思想观念也发生了巨大的变化。西周的文学反映了西周所处时代的社会特征和风貌，同时也体现了周文化的艺术特征。西周时期，礼、乐、舞都得到了空前的发展，诗歌和歌谣的创作也步入一个新的时代。在继承前代文学遗产的基础上，周代的文学已打上了鲜明的实践理性精神和礼乐文化的烙印。文学创作也开始摆脱无意识的神话特征，而与生产实践紧密相连。《诗经》是中国文学史上第一部诗歌总集，它是周代文学和周文化的集中体现，它代表了殷周两个时期诗歌创作的最高水平。

2. 神话故事

世界历史上各民族都拥有自己的神话，他们的神话往往能在一定程度上反映出该民族对宇宙世界、自然乃至人自身的认识。因此，神话的内容是非常广泛的，要想给出一个统一的分类比较困难。关于中国古代神话，我们也只能像对待古代美索不达米亚和古埃及神话那样，择其扼要予以简单介绍。

(1) 创世神话

宇宙世界是如何形成的？人类是从哪里来的？这几乎是世界上每一个古代民族都竭力想弄清楚的问题，每一民族都因自己所处的独特时空位置，对此产生不同的理解和认识，因此每一民族几乎都有自己的创世神话。

中国最古老的创世神话之一是著名的盘古开天神话。关于盘古开天的神话，可能很早就民间流传了，但直至三国时才见诸于文字记载。吴国人徐整在其《三五历纪》中这样载道：

“天地浑沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地；盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地；天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈；如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。”

这则神话清楚地讲述了盘古开天辟地的故事，盘古无疑是天地的创造神。在他之前，天地浑沌一片。天日高一丈，地日厚一丈，而盘古则在天地之间日长一丈，把天地分开。盘古活了一万八千岁。盘古长着鸡的头，龙的身，整个身子就像一只盘龙鸡在里头盘着，双脚蹲着，所以叫作盘古。

关于盘古创造宇宙万物的神话则另有记载。《绎史》卷一所引徐整《五运历年纪》中云：

“首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血流为江河，筋脉为地理，肌肉为田地，髮髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金玉，精髓为珠石，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。”

盘古在撑开天地，临垂死之际，以身化为宇宙万物。吹出之气化为风和云，发出之声化为雷霆，双眼化为日月，四肢化为四极，五体化为五岳，血化为江河，筋脉和肌肉化为地貌和田地，等等。盘古以身体及生命创造了天地及宇宙万物，他是伟大的创造之神。

关于盘古开天神话的起源与形成，其内容渊源及其发展演变等问题，学者们存在着较大的分歧。我们既无意对此详加介绍，也无意进行分析和论证。我们只注意流传到现在的神话内容，因为只有内容才能反映出中华民族先祖对世界的认识和看法。

中国远古另一部重要的创世神话是女娲补天神话。关于女娲补天的神话最早见于文字记载者，乃出自《淮南子》。《淮南子·览冥训》中有这样一段记载：

“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火熾炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颡民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平。狡虫死，颡民生。”

在这部神话中，女娲被奉为人类的始祖，她的伟大的创造功绩除补天立四极外，更重要的是创造了人类。神话揭示了原始人对人类起源的看法。但《淮南子》的这段记载还不够全面，如果结合其它文献的记载和所谓的“俗说”，就会对女娲补天神话有较为全面的认识。如《列子·汤问》云：

“昔者女娲氏练五色石以补其（天）阙，断鳌之足，以立四极。其后共工氏与颡项争帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，故百川水潦归焉。”

再如《风俗演义》称：“天地开辟，未有人民。女娲搏黄土作人。剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者，黄土人也；贫贱凡庸者，人也”。

这些都属女娲创造人类神话的补充，很显然已打上了阶级社会的烙印。

（2）后羿射日神话

后羿射日神话是一部英雄神话，讲述了一位为民除害的大神、大英雄后羿的故事。这部神话最早的文字记录也见于《淮南子》中。据《淮南子·本经训》载：

“昔容成氏之时，道路雁行列处，托婴儿于巢上，置余粮于晦首，虎豹可尾，虺蛇可蹠，而不知其所由然。逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食；猼、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴（水火之怪）于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而下杀猼，断修蛇于洞庭，禽封豨于桑林，万民皆喜，置尧以为天子。”

这部神话可能或多或少地反映出了某些历史真实，即在远古时候，中国大概发生过大旱之灾，旱灾可能造成庄稼颗粒无收，民不聊生，无以为食，

因此对太阳满怀恐惧和憎恨之情。大灾过后，人们便把战胜灾害的功劳记在了某位神——超人的力量的头上。后羿便是这样一位大神、大英雄，人们认为旱灾的造成是因为天上有十个太阳，而后羿射下了其中的九个太阳，只留一个在天上。这一推断可以在其他许多神话中得到佐证。中国许多少数民族都有关于射太阳的神话，例如壮族的特康射太阳，布依族的十二个太阳神话和高山族的射日神话等。因此，后羿射日的神话故事实际上可以称为战胜自然、战胜邪恶的一曲颂歌。

（3）大禹治水的神话

在中国众多的神话故事中，影响最大、流传最广的莫过于大禹治水的故事。《山海经·海内经》记载道：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以湮洪水，不待帝命，帝命祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹，帝乃命禹卒布土，以定九州。”

关于大禹治水的神话，从另一个侧面看，也可以称之为中国的大洪水神话。世界上许多民族都有关于大洪水的神话，例如古代美索不达米亚的早期居民苏美尔人和巴比伦人的大洪水神话，《圣经》中的洪水故事等。洪水之所以成为世界上众多民族的神话题材，是有其根据或道理的。其一，世界上各民族可能都出现过不同程度的水灾，引起水灾的原因可能是由于地震造成海啸，也可能是由于连续降雨，更可能是河水泛滥，尤其是最早的文明均发源于大河流域，最早步入文明的民族通常居于河谷之中。其二，有学者认为，“洪水神话在世界各民族的普遍存在，肯定是一场历时持久的洪水灾难留给人类的深刻记忆，这一场关系人类生存的大洪水，遍及世界”，“它是新冰期结束以后，全世界的冰雪消融所形成的大洪水。”

大禹治水的神话同样是一曲战胜自然的劳动颂歌，它与后羿射日一样被大大地历史化了，以至于有两个羿，两个禹，一个是神性的，一个是人格化了的，被认为是真实的历史人物。这实际上是人们征服自然、改造自然的不屈不挠的民族精神的真实体现，是对艰苦奋斗创业精神的肯定和称颂。历史化的过程肯定是漫长的，在这一漫长的时期中，新的思想、新的意识和新的文化传统不断地充实进来，进而形成了文化和民族精神的继承与积累。

3. 商族的史诗——《商颂》

《商颂》是表现殷商时代所谓“国之大事”的祭歌，同时也是商族的史诗。我们之所以称其为史诗，基于两点主要原因。其一，《商颂》所产生的时代是由野蛮过渡到文明社会的时期，是文明确立，“时势造英雄”的时代。这便是孕育史诗的社会基础。“史诗本诞生在人类由野蛮进入文明的初期，这时，原始人群已经度过了畏惧并屈服于大自然秘密的漫长岁月，而部落、部族联盟以至种族的形成已构成了一个足以与自然、与异族敌人对抗的大集体，这就产生了英雄史诗的主人公。”世界上其他各民族的情形也大抵相似。例如，在古代美索不达米亚，当苏美尔城邦产生，苏美尔人迈入文明的门槛之时，便产生了反映这一历史时期的史诗，最著名的当属乌鲁克王吉尔伽美什的史诗。其二，《商颂》所反映的内容具有史诗的因素，它记述了商族的先公先王的创业事迹，颂扬了英雄祖先靠武力打天下的丰功伟绩，同时还追

参见陶阳·钟秀《中国神话》，第400—409页。

参见赵明主编《先秦大文学史》，吉林大学出版社1993年版，第76页。

述了商族的起源。

（1）《商颂》的社会基础及其流传

夏商时代是中国文明的发端期，是中国社会由野蛮向文明过渡及文明确立的时期。文明的诞生是以国家的产生和奴隶制的确立为主要标志的，在国家产生和新的社会制度创立这个大的历史背景下，必然会产生顺应这一历史潮流的时代英雄，所谓“时势造英雄”。也必然会随之产生与新的社会制度相适应的新文化和新的时代精神。因此，反映新旧社会更替、歌颂新秩序、赞扬新时代英雄的文学作品便应运而生。文字的产生及人们驾驭文字能力的提高，为此提供了可能。史诗文学在中国首次出现，《商颂》成为新时代精神的标识。

物质文明的进步是推动文明发展的重要动力，生产工具的变革和发展是物质文明发展水平的重要标志。商代是著名的青铜时代，青铜冶炼技术和青铜工具的制造都达到了相当高的水平，商代是中国青铜时代的鼎盛期。青铜工具的广泛应用极大地促进了社会经济的发展，在此基础上创造了商代辉煌灿烂的青铜文化，即以青铜器为中心，包括文字与文学、音乐与舞蹈等在内的殷商文化。《商颂》的内容反映出对新制度、新秩序的颂扬，表现出对新制度、新秩序赖以建立的暴力的崇尚。总之，“《商颂》的出现不是偶然的，它是商民族和殷商奴隶制特定历史实践的成果，也是青铜文化发展的必然产物。”

《商颂》是商人祭祀先公先王的英雄颂歌，据信为知识渊博的巫师所作，因为商代的舞乐非常发达，有乐舞不能无诗词，这些都是与宗教祭礼密切相关的。商朝灭亡后，周代的统治者继承了商人的文化遗产，《商颂》被保存在宋国，宋国为殷商的后裔。西周末年或东周初（公元前770年前后），宋大夫正考父曾经向周代的乐官大师请教，以校正商代著名的颂歌十二篇，以《那》为首。这是关于《商颂》最早、最可靠的记载。可见，在商代鼎盛时期，颂歌一定非常丰富多彩。遗憾的是，《商颂》大部分作品已失传，就连商亡以后保存下来的《那》十二篇也未能全部保存下来，只有收入《诗经》中的五篇今人可以有幸欣赏，这五篇为《那》、《烈祖》、《玄鸟》、《长发》和《殷武》。

（2）《商颂》五篇

《那》为保存下来的五篇《商颂》之首。据《毛序》载，“《那》，祀成汤也”。也就是说，《那》是祭祀商代始祖成汤的祭歌。全诗共五节，每节由四句构成，在诗的末尾用两句诗点明主题“神灵下顾我们的祭飨，成汤子孙献上祭。”

猗与那与！置我鞀鼓。
奏鼓简简，衎我烈祖。

汤孙奏假，绥我思成。
鞀鼓渊渊，嚶嚶管声。

既和且平，依我磬声。
於赫汤孙，穆穆厥声。

鏞鼓有歎，万舞有奕。
我有嘉客，亦不夷怿！

自古在昔，先民有作：
温恭朝夕，执事有恪。

顾予烝尝，汤孙之将！

《那》为我们提供了商人祭祀场面的一个范例。据《礼记·郊特牲》载：“殷人尚声，臭味未成，涤荡其声。乐三阕，然后出迎牲，声音之号，所以诏告于天地之间也。”这就是宗教祭祀离不开歌、舞、乐，歌舞乐在祭典仪式中必不可少，歌舞乐三者相生相伴，缺一不可。这段记载表明，商人非常重视音乐，献祭之前要先唱出荡漾的歌声，唱三遍歌之后才出去迎接祭神用的牺牲。《那》诗中所描绘的祭祀场景与此记载是相符合的，歌舞乐为先导，敲鞀鼓、击磬、吹管、扣钟，在音乐声中展示各种各样的舞姿，唱出庄严的歌声，最后献上牺牲。在《那》中，成汤已经被神化，他不仅仅是商族的英雄，而且还是其保护神。

《烈祖》不仅与《那》在内容上相似，而且在篇章结构上也相同。《毛序》曰：“《烈祖》，祀中宗也。”据此，《烈祖》是祭祀中宗的乐歌。但也有一种说法认为，《烈祖》与《那》一样，同为祭祀成汤的乐歌。

嗟嗟烈祖，有秩有祜。
申锡无疆，及尔斯所。

既载清酏，賚我思成。
亦有和羹，既戒既平。

鬯假无言，时靡有争。
绥我眉寿，黄耇无疆。

约軹错衡，八鸾鸛鸛。
以假以享，我受命溥将。

自天降康，丰年穰穰。
来假来飨，降福无疆。

顾予烝尝，汤孙之将。

《烈祖》全诗共五节，每节四句诗。第一节歌颂先祖的功德，先祖赐予子孙无穷无尽的鸿福；第二节讲以美酒和五味调和的香羹奉献给先祖，以作为祭品；第三节讲献祭获寿，幸福永存；第四节重点描写乘车来祭祀的隆重场面；第五节讲上天降福，年年五谷丰登，先祖降临，幸福源源不断。末尾两句与《那》相同。《烈祖》与《那》虽然同属商之子孙颂扬先祖的祭祀乐歌，篇章结构也完全相同，但二者在内容上略有不同。《那》侧重于描写祭

祀中载歌载舞的隆重场面和喜庆气氛，而《烈祖》则重点提及了祭品——美酒的酣醇和佳饌之芳香。二者反映了商代的祭祀礼仪和宗教习俗。

《玄鸟》是祭祀高宗武丁的乐歌。《毛序》曰：“《玄鸟》，祀高宗也。”诗中还追溯了商民族的起源及其他英雄祖先的功业。

天命玄鸟，降而生商，宅殷土茫茫。
古帝命武汤，正域彼四方。
方命厥后，奄有九有。
商之先后。受命不殆，在武丁孙子。
武丁孙子，武王靡不胜。
龙旂十乘，大糝是承。

邦畿千里，维民所止，
肇域彼四海。四海来假，
来假祁祁，景员维河。
殷受命咸宜，百禄是何。

全诗在追述了商族的起源后，颂扬了先祖成汤的创业伟绩，武丁中兴继承汤王的功勋，紧接着赞美商之强大，使四方归顺。其中“玄鸟生商”的传说在诸多古籍中都有记载，例如《楚辞·天问》、《吕氏春秋·音初》和《史记·殷本纪》等，基本内容为，有娥氏女简狄行浴水边，有燕子衔卵，飞过而坠之，简狄得而含之，误吞而孕生契。玄鸟是商族的原始图腾，从诗中看出，玄鸟已成为其他族图腾的统治者。

《长发》也是祭祀商的远祖的祭歌，所歌颂之祖包括契、相和成汤。《毛序》称：“《长发》，禘也。”所谓的“大禘”，乃“郊祭天也”。除了歌颂商祖之外，《长发》还赞美了商之伟大，大有普天之下“唯商是尊”的泱泱大国之优越感，这在开篇便让人感受到一种磅礴之势：

濬哲维商，长发其祥。
洪水茫茫，禹敷下土方。
外大国是疆，幅陨既长。
有城方将，帝立子生商。

《玄鸟》中记述了“玄鸟生商”的神话，而《长发》中则把商之始祖契回归成了凡体，乃上帝立子使俊丽少壮的有娥之女孕而生之。史诗中体现了神与人的结合，神话与历史的掺杂。在这里，我们又一次看见了神化王权的现象，这是世界古代统治者们乐此不疲的事情，无非是为其统治找到合法的依据。因此，我们可以说，王权神化是王权发展历程中的必由阶段。

《商颂》的最后一篇是《殷武》。《毛序》曰：“《殷武》，祀高宗也。”因此，这是一篇祭祀高宗武丁的乐歌。高宗武丁是振兴商王朝的强有力之王，他使“殷道复兴”。但与《玄鸟》不同，《殷武》专门记述武丁伐楚之事。关于武丁伐楚的理由，《孔疏》这样载道：“高宗前世，殷道中衰，宫室不修，荆楚背叛。高宗有德，中兴殷道，伐荆楚，修宫室。既崩之后，子孙美之，诗人追求其功，而歌此诗也。”这段记载不仅道出了武丁伐楚之缘由，而且点明了《殷武》创作之根源。《殷武》所载武丁伐楚，在历史上确有其

事，乃史实也。但文中不免夸大其辞，文学色彩较为浓重，尤其是对征伐之描写栩栩如生。因此，《殷武》不仅具有较高的史料价值，而且具有较高的文学价值。

4. 《诗经》——三代文学的总结

众所周知，《诗经》是中国文学史上第一部诗歌总集，早在西汉武帝时，《诗经》就被视为五经之一，到宋代被正式列入十三经之中。大约在公元前6世纪中叶编定成书，因此实际上是公元前6世纪以前的诗歌总集。它收录了自殷商以来至春秋中叶为止的三百零五篇作品，代表了殷商、西周及春秋中叶以前文学创作的最高水准，堪称是对这一时期文学的总结。

(1) 《诗经》的编集及流传

关于《诗经》的编集情况，当时未留下明确的文字记载。但根据《诗经》中所收集的诗歌种类及文献的模糊记载推断，《诗经》的编集大致经过了以下三种途径，或者说，《诗经》所收诗歌大致有三种来源：

其一，王公、大臣及士大夫的献诗。在周代，歌、舞、乐都非常发达，国王也喜欢吟诗和歌，经常召集王公、大臣及士大夫一起吟诗作赋，文武百官也借此机会向王献诗。《国语·周语》载：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵，百士谏，庶人传语。近臣尽规，亲戚补察，瞽、史教诲，耆、艾修之，而后王斟酌焉。是以行而不悖。”由此可见，百官献曲、献书及献诗等已成为王理朝政的一项重要内容。

其二，到民间采诗。周朝可能已有到民间采诗的制度，采诗工作由周王朝及各诸侯国的采官负责。据何休《春秋公羊传》宣公十五年《解诂》说：“男女有所怨恨，相从而歌。饥者歌其食，劳者歌其事。男年六十，女年五十无子者，官衣食之，使之民间求诗。乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子。故王者不出牖户，尽知天下所苦，不下堂而知四方。”周朝设官采诗，其目的一方面是为了“观察民隐”，“以观民风”，“补察其政”，另一方面为了充实乐章。

第三，来自宗教祭诗和颂歌。殷商和西周时期的歌、舞、乐都是与宗教祭祀紧密相连的，隆重的祭祀场面离不开舞乐和诗赋。古代世界其他诸文明民族的情形也大抵相同，例如，古代美索不达米亚和古埃及都拥有发达的宗教祭祀诗和赞颂诗。

各类诗歌汇总上来之后，可能有专人负责整理和编集。在《诗经》编集问题上，学术界存在着一大疑点，即孔子是否真的曾将“古者《诗》三千余篇”删至今本的三百零五篇。无论事实究竟如何，但有一点是可以肯定的，即孔子时代《诗经》中所收篇数与今本《诗经》相差无几，而且孔子在《论语》中多次提到“诗三百”。

关于《诗经》的分类，也是一个复杂的问题，学者们也各有偏好。根据传统上的音乐分类，《诗经》分为风、雅、颂三个部分。风雅颂是从音乐而得名。风原义是地方风情，这里是地方的乐调，因此所谓的“国风”就是指地方土乐，或称地方民歌。《诗经》中有十五国风，其中邶、鄘、卫三风实际都是卫国一国的风。雅是正的意思，正声就是雅乐，官话就称为雅言。据《毛诗·序》说：“雅者，正也。言王政之所由兴废也。”《诗经》中有大雅、小雅之分，对此众说纷纭。有学者认为，雅所表示的“正”，引申为“政”，

因此，《小雅》言小的政事，《大雅》言大的政事。《小雅》一般说来为燕享的乐歌，《大雅》为朝会的乐歌。余冠英先生推测，“可能原来只有一种雅乐，无所谓大小，后来有新的雅乐产生，便叫旧的为大雅，新的为小雅。”

颂是用于宗教祭祀的乐歌，是“以成功告于神明”的祭歌。颂诗分《商颂》、《周颂》和《鲁颂》。其中《商颂》五篇，《周颂》三十一篇，《鲁颂》四篇。在总共三百零五篇中，以各地的民间歌谣数量最多，属于贵族创作的占少数。

《诗经》自编成之日起，便广为流传。至春秋时，已成为受各诸侯国普遍欢迎的佳作。最初传授诗的是乐官，因为古代贵族所受教育以诗乐为先，乐官是掌教者。据《周礼·春官太师》载：“太师掌六律六同……教六诗，曰风、赋、比、兴、雅、颂。”由于《诗经》韵律较强，又多采自民间，因此易于记忆和背诵，拥有广泛的社会基础，加之拥有许多文学传本，更广为人们口诵。秦始皇焚书之后，所谓“五经”除《易经》外，其它都被烧毁，而《诗经》由于流传较广幸免于难。战国以后，尤其是汉时，《诗经》被儒家奉为“经”，成为阐述封建伦理道德的经典。这时有鲁、齐、韩、毛四家传诗，其中鲁、齐、韩三家为今文，毛诗为古文。鲁诗的创始人为鲁人申培，他“据《春秋》大义，采先秦杂说，以诗训诂，以诗印证周代礼乐、典章制度，将诗作为礼的说明。”在“今文三家”中，以鲁诗创建最早，影响最大。传齐诗的是辕固，他采用阴阳五行学说，以诗解说《易》和律历。传韩诗的是燕人韩婴。鲁、齐、韩三家在西汉时立为学官，置博士。毛诗学者则为毛亨和毛萁。四家诗各有特点，但“今文三家”后来逐渐失传，唯毛诗盛行。到东汉时期，毛诗被立为官学。据《隋书·经籍志》说：“齐诗亡于魏，鲁诗亡于西晋，韩诗亡于宋。”以后历代都非常重视对《诗经》的传播和研究，它已成为一门独立的学问——“诗学”。

（2）周民族的五篇史诗

《商颂》五篇可以看作是商民族的史诗，而《大雅》中的《生民》、《公刘》、《绵》、《皇矣》和《大明》五篇同样可以看作是周民族的史诗。抛开构成史诗的其它因素不谈，只凭其记载的内容便可下此断言。这五篇史诗是用来歌颂祖先的祭歌，这一点与《商颂》并无二致。它们歌颂了后稷、公刘、太王、王季、文王、武王的辉煌业绩，记录了周民族发生、发展及建国的过程，活生生就是一部周民族的创业史。

周民族的第一位伟人是后稷，《生民》便是用来歌颂后稷的。全诗可分为八章。第一章讲周的祖先始于姜嫄，姜嫄履帝足迹心有所动，孕而生后稷；第二章讲后稷安然降生，母子平安，这是神灵显圣的结果；第三章讲被丢在路上的后稷得到牛羊的哺乳，得到伐木人的救助；第四章讲后稷开始长大，增长了智慧和知识，并能够独立谋生，种植的大豆、麻、麦和瓜果等都很茂盛；第五章讲后稷从事农耕，并掌握了许多耕作的技巧，摸索到了多种植物的生长规律；第六章写后稷收获到丰硕的果实，准备去行大祭；第七章写丰收之后为感谢神灵，对其进行隆重的祭祀，祭品是芬芳的粟米和飘香的美酒，也祈盼来年的丰收；第八章则写祭祀的情形。

《生民》记述了周民族诞生的神话。“生民”，顾名思义，指第一代周

参见杨任之著《诗经今译今注》，天津古籍出版社 1986 年版，第 3 页。

参见余冠英注译《诗经选》，人民文学出版社 1992 年版，前言第 2 页。

人降生。关于后稷生活的时代虽有多种传说，但在他所生活的时代周民族已经过着定居的农耕生活则属无疑，这不仅反映在《生民》所记述的内容上，而且也可在“后稷”这一名字上得到印证。“后”是对古代君主的尊称，“稷”即粟，俗称谷子或小米。后稷被尊为周族的始祖和农神。

公刘是周族建国历史上第二个伟大人物。《公刘》记述了酋长公刘率领周人自邠迁至豳地，初步定居并发展农业的历史。全诗可分为六章。第一章记述公刘囤粮积谷，率领周人迁徙他方；第二章记述人民对所迁徙之地非常满意，这里是一块平原，物产丰饶；第三章记述公刘居高临下，视察这片平原，人民在这里安居乐业；第四章记述公刘建立国家，与群臣开怀畅饮；第五章记述公刘开辟田地，组织军队；第六章记述在公刘的带领下，周族人丁兴旺，民富国强。

《公刘》歌颂了周民族一代优秀的领袖，赞扬了公刘成功地领导人民迁徙，在新地创国立家的过程。这次迁徙在周民族的发展史上具有重要的意义，它使周民族走上了繁荣昌盛之路，因此《史记》载道：“周道之兴自此始。”

《绵》记述了古公亶父，即太王由豳迁到岐，在岐建基立业的事迹。岐距豳地二百五十里，这里属于关中平原，土地肥沃。全诗共九章。第一章写古公亶父率民初迁时创业之艰难；第二章至第四章记述古公亶父偕妻姜女察看周原地势，并决定于此定居；第五章至第七章记述古公亶父率周人大兴土木，修建城池，建造房屋；第八章写古公亶父修建道路，敌人闻风而逃；最后一章写传至文王时代，周成为西方诸侯中强大的国家。国家建立了各种制度，一切井然有序。

《绵》记载了周人历史上第二次大迁徙，歌颂了古公亶父率民迁至周原后使人民建立家园，国家奠定根基的功绩。《周书·武成》对其评价为“太王肇其王迹，”即古公亶父奠定了周灭商立国的基础。

《皇矣》则从太王受命，太伯、虞仲让位于季历，一直记述到文王姬昌兴起及其伐密伐崇胜利。诗的一开头就写上帝君临四方，认为夏商两朝不得民心，不合上帝的旨意，因此在岐周地方，上帝选择了明德的太王作为其在下界的代理统治者。随后诗中便提到了太伯、虞仲让王位于季历的故事。传说太王古公亶父有三子，长子名太伯，次子名虞仲，幼子名季历。周代实行嫡长子继承制，据此应由长子太伯继承太王之位。据《史记·周本纪》载，太伯和虞仲获悉太王有意让幼子季历继位，便主动提出退让。这个故事歌颂了兄弟和睦、充满友爱的精神，但其实质正如有学者所指出的：“季历是以小子继位的，为了不使长子继承制被破坏，必须对这个情况作出圆满的解释，于是诗中歌颂季历‘则友其兄’，编造了‘兄弟让国’的故事”。诗中大肆歌颂了季历王的品德。文王姬昌是开明的政治家，他拥有一支古代非常著名的军队“文王之师”，这支军队“救民于水火”，“无敌于天下”，深受人民的爱戴。文王受上帝福佑，得上帝教导，德行更趋完美。诗中详细地描写了文王伐崇的经过。

《大明》是周民族的另一篇重要史诗。文王姬昌死后，其子武王姬发继承其父遗志，继续讨伐殷商。《大明》便是武王灭殷后月余之间制作的乐歌，全诗共八章。第一章表明了周人对“天”的看法：天命无常，唯德是祜。殷商统治者实行残暴的统治，四方之国都不拥戴，“天”因此降立了殷之大敌

——周文王。第二、三章叙述了文王父母的德行和文王的降生。第四章写上帝把“天命”赋予周邦，文王以德行统治四方。第五章写文王在渭水之滨迎娶大妣。第六章写天降大命，令文王改国号为周，改邑为京；武王降生，协同诸侯讨伐殷商。第七、八章写的是中国古代著名的战役——牧野之战，即史载的“武王伐纣”。《史记·周本纪》对这次战役进行了详细的记述，与这篇史诗的记载可谓相得益彰。

（3）所谓的“王事”诗

战争和徭役是阶级社会的重要内容，多数是统治者强加于人民头上的负担。在周代，战争和徭役都被视为“王事”，便足以说明这一点。《诗经》中大约有30余篇是关于战争与徭役的，由此可见战争和徭役对人民生活影响之大。

统治者摊派的徭役已给人民带来了沉重的负担，人民不堪其苦。《唐风·鸛羽》这样写道：

肃肃鸛羽，集于苞栩。
王事靡盬，不能艺稷黍，
父母何怙？悠悠苍天！
曷其有所？

肃肃鸛翼，集于苞棘。
王事靡盬，不能艺黍稷，
父母何食？悠悠苍天！
曷其有极？

肃肃鸛行，集于苞桑。
王事靡盬，不能艺稻粱，
父母何尝？悠悠苍天！
曷其有常？

这首诗控诉了统治阶级无休止的徭役使人民荒废了生产，庄稼种不成，无以糊口，无以养爹娘。每节最后的反诘语更表现了劳苦大众对“王事”的痛恨和对和平生活的渴望：“何时小民得安身？”“何时才算有尽头？”“何时才有太平年？”

《王风·兔爰》更是表现了在沉重的徭役压迫下，人民痛不欲生，只有寄希望于一死了之方得逃脱的凄惨情景。“…我生之后，逢此百罹。尚寐，无吡……我生之后，逢此百忧，尚寐，无觉……我生之后，逢此百凶。尚寐，无聪！”

值得一提的是，《诗经》中有关战争的诗篇表明，当时的人们已经能区分开正义战争和非正义战争。统治阶级为争夺土地、财产和劳动力彼此不断地拚杀，增加了人民的负担，破坏了正常的生产秩序，百姓深受其害。对这种非正义战争，人民是深恶痛绝的。

《小雅·采薇》是一首描写戍边战士的诗，全诗共六章。前三章写兵士长期离家，早已厌倦了征伐，盼望早日重返家园。第四、五章描写戎马生涯之艰辛；最后一章描写归途饥寒交迫的痛苦及兵士悲切的心情，读来感人肺

腑，成为千古之佳句：

昔我往矣，杨柳依依。
今我来思，雨雪霏霏。
行道迟迟，载渴载饥。
我心伤悲，莫知我哀。

《邶风·东山》亦是这类作品的佳作，无论是思想性还是艺术性都达到了较高的水准。这首诗相传是周公东征时的作品，描写的是一位士兵在还乡途中所产生的复杂心情。全诗共四章。第一章写归途细雨蒙蒙，士兵一想到回家后即将卸下戎装换上寻常百姓衣着，便掩盖不住内心的喜悦。第二章写士兵想到离家几年，家园可能早已荒芜，不觉忧心忡忡，虽然家园可能早已遭破坏，但仍十分怀念。第三章写士兵想象自己的妻子正独自在家思念远征中的他，其情可悲、可叹。第四章写士兵回忆三年前新婚时的甜蜜情景，设想久别重逢后的情形：

我徂东山，慆慆不归。
我来自东，零雨其濛。
仓庚于飞，熠熠其羽。
之子于归，皇驳其马。
亲结其缡，九十其仪。
其新孔嘉，其归如之何？

这首诗不仅思想内容深刻，表现了人们对战争的厌倦，对战争造成破坏的痛恨，而且艺术手法多变。全诗从战士踏上归途的现实出发，继而想象从伍几年家园可能遭到荒废，随后又展开对出征前的温馨回忆，最后又幻想久别重逢后的喜悦。

对百姓有百害而无一益的非正义战争，人民深切痛恨之。对捍卫民族生存、抵御外来入侵的正义性战争，人们则积极支持，踊跃参军，士兵团结，同仇敌忾。《秦风·无衣》则为这类作品的代表：

岂曰无衣？与子同袍。
王于兴师，修我戈矛。
与子同仇。

岂曰无衣？与子同泽。
王于兴师，修我矛戟。
与子偕作。

岂曰无衣？与子同裳。
王于兴师，修我甲兵。
与子偕行。

(4) 农事诗

农事诗在《诗经》中占据着非常重要的地位，因为农业在周代社会中居于主导地位。这些农事诗是农业生产发展的产物，同时它们又反过来折射出农业生产和生活的面貌，它们是研究周代农业经济发展的重要史料。

《诗经》中的农事诗从内容上可以分为三类：

第一类是农业祭祀诗。文明之初，生产力极其低下，人们征服自然的能力还十分有限，还只能是靠天吃饭，农业收成的好坏只能听从“天命”。因此为祈求好的收成，人们每年都要举行众多的祭祀活动。早春时节，周王要亲自主持隆重的仪式，向上帝“祈谷”，并进行“籍田”典礼。用于农业祭祀活动的诗歌，习惯上便被称为农业祭祀诗。《小雅·楚茨》、《小雅·信南山》和《周颂》中的《臣工》、《噫噫》、《丰年》、《载芟》及《良耜》都属于这一类。例如，《周颂·载芟》便是周王祭祀土谷之神的乐歌。诗的前半部分描写农民耕种土地及庄稼生长的情形，接着便用短短三句话概括出丰收的盛况：

“载获济济，
有实其积，
万亿及秭。”

诗的最后部分，也是核心部分，描写了丰收之后的祭祖活动及对神灵的感谢：

“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼。
有飴其香，邦家之光。
有椒其馨，胡考之宁。
匪且有且，匪今斯今，振古如兹。”

第二类是生产活动诗，诗所描写的内容是直接的农业生产活动或生产情形。这类诗以《豳风·七月》最具代表性。这首诗全面详细地描述了农人全年的劳动，12个月中的各种物候及农活，说明作者对农业生产非常熟悉，具有较丰富的农业经验。全诗共八章，每章十一句。第一章写捱过严冬后，就要忙于春耕和种田；第二章描写妇女们在春天采养蚕桑；第三章写织麻染丝制作衣裳；第四章写打猎习武，用兽皮缝制衣服；第五章写临近年关，收拾房屋准备过年；第六章写采摘和储藏蔬菜瓜果和酿酒，而自己却只能吃些瓜瓠麻子苦菜之类的东西；第七章写农人把庄稼收割完毕之后，还要去服徭役，为公家修理房屋等，然后才能修理自家的茅草屋；第八章写年终燕饮。第三类是劳动歌谣，是农人在生产劳动过程中为表达心中的情感而吟唱的，因此具有浓重的感情色彩。这类歌谣也分两种情况，其一是劳动之中心情愉快时哼出的乐曲，其二是劳动者为发泄心中的不满而发出的对统治阶级的怒吼。

《周南·芣苢》便是前者的佳作：

“采采芣苢，薄言采之。
采采芣苢，薄言有之。”

“采采芣苢，薄言掇之。
采采芣苢，薄言捋之。”

“采采芣苢，薄言袺之。
采采芣苢，薄言襜之。”

这是一首妇女在采撷芣苢即车前子时所唱的歌。前面写采撷的情形，后面写满载而归的喜悦。全诗语言凝炼，节奏感强，在3章12句诗中只使用了6个不同的动词，便描绘出整个采集的过程及满载而归的情形。与其说这首歌谣是一首抒情诗，不如说它是一幅优美的画卷。正如余冠英先生所言：“设想夏天芣苢结子的时候，山谷里或原野上到处是采芣苢的妇女，到处响着歌声，是怎样一种光景。方玉润说得好：‘读者试平心静气，涵咏其诗，恍听田家妇女三三五五于平原旷野、风和日丽中群歌互答，余音袅袅，若远若近，忽断忽续，不知其情之何以移而神之何以旷。’”这类作品中较著名的还有《魏风·十亩之间》等。

劳动者抒发内心不满之情的歌谣最具代表性的可能莫过于《魏风·伐檀》和《魏风·硕鼠》了，这两首诗堪称《诗经》中的名篇。它们与我们在古埃及文学中介绍过的三篇劳动歌谣有异曲同工之妙，颇多相似之处。其中《打谷人的歌谣》以公牛来作比喻，公牛为主人打谷，打下来的谷子要交给主人，自己虽身受劳累，却只能吃谷秆。《搬谷人的歌谣》则抱怨整天的劳作和辛苦。这两首劳动歌谣对统治阶级对劳动人民的剥削和压迫的揭露可谓深刻，尤其是还用了借物咏志的艺术手法，具有更强的感染力。《伐檀》与之相比，可谓有过之而无不及，它不仅揭露了统治阶级剥削和压迫的本质，还对这种剥削制度的合理性提出了疑问，向其发起了挑战：“不稼不穡，胡取禾三百廛兮；不狩不猎，胡瞻尔庭有悬貆兮？彼君子兮，不素餐兮！”这种愤恨的情绪和反抗精神在《硕鼠》中达到了极点。作者先把统治阶级比喻为贪得无厌的大老鼠：“硕鼠硕鼠，无食我黍！三岁贯女，莫我肯顾”，最后毅然决定离开这个大老鼠，去远方寻找一片乐土：“逝将去女，适彼乐土。乐土乐土，爰得我所。”虽然作者不懂得，也不可能懂得在剥削阶级统治的社会中“天下乌鸦一般黑”的道理，不可能找到真正的乐土，但诗中所表现出的对剥削和剥削制度的痛恨和反抗是难能可贵的，也是值得称道的。

农事诗不仅反映了周代社会真实的农业生活，而且艺术地再现了农人勤劳朴实的性格和淳厚平和的民风，“它较之其它内容的作品更能直接地反映周代的经济基础状况的物质生活实际，揭示中华民族精神气质和审美趋向产生的物质之源，其在文学研究方面的意义同样是极其重要的”，“是《诗经》中最具历史文化价值的部分之一”。

（5）爱情诗

爱情诗在《诗经》中所占的比重相当可观，约有五十篇，占《诗经》全部三百零五篇的六分之一。爱情诗是《诗经》中最精彩、成就最高的篇章之一，这不仅因为它具有较高的艺术性，还因为它具有深刻的思想性。

《诗经》中的爱情诗所涉及的范围非常广泛。从爱情发展的历程看，它包括初恋、热恋和结婚三个阶段的不同爱情感受和表现形式；从恋爱方式上看，它包括男追女，女思郎和单相思等；从结局上看，它包括失恋、恋爱后

参见《诗经选·前言》，第13页。

赵明主编：《先秦大文学史》，第210页。

的结婚、婚后的婚变（妇女遭遗弃等）等。

从诗中可以看出，对歌是男女青年恋爱所采取的重要方式之一。《郑风·蔣兮》便是一首描写女子要求与情人对歌的诗，诗这样写道：

“蔣兮蔣兮，风其吹女。
叔兮伯兮，倡予和女。”

“蔣兮蔣兮，风其漂女。
叔兮伯兮，倡予要女。”

这首诗不仅情调欢快，而且意境很美。风吹拂着绿草和树叶，阿妹要求阿哥唱歌，以便自己和之。

恋爱中的男女往往互赠礼品以寄托相思之情，以表达爱慕之意。《卫风·木瓜》便如实地反映了这种习俗：

“投我以木瓜，报之以琼琚。
匪报也，永以为好也。”

投我以木桃，报之以琼瑶。
匪报也，永以为好也。”

“投我以木李，报之以琼玖。
匪报也，永以为好也。”

这首诗之所以广为流传，一个重要的原因就是它准确地表达了恋爱中男女的心声。正如诗中所言，互赠礼物不是为了报答对方，而只是表示长久相爱的忠贞。正因为如此，这种方式千古不变，一直延续至今。

俗语说：男大当婚，女大当嫁。《召南·摽有梅》和《邶风·匏有苦叶》则把青年女子盼望早日成婚的迫切心情揭示得淋漓尽致。《摽有梅》以梅子坠落比喻青春易逝，盼望男子早日求婚，不致使青春虚度，红颜老去：

“摽有梅，其实七兮。
求我庶士，迨其吉兮！”

“摽有梅，其实三兮。
求我庶士，迨其今兮！”

“摽有梅，顷筐暨之。
求我庶士，迨其谓之！”

这首诗揭示出，在阶级社会中，青春和姿色是女人的资本，随着年龄的增加，岁月的流逝，女人便也越来越贬值。当她尚有七分青春之时，希望小伙子不要错过好时机；当青春已逝只留三分之时，便催促小伙子不要再等；当青春尽逝有如熟透的梅子纷纷落地之时，只要有人开开口，她便会欣然嫁

之。

《匏有苦叶》的主人公之处境有所不同，她已有意中人。全诗描写了这样一个故事：在一个落叶秋天的早晨，初升的太阳映红了济河，一个女子一大早便到岸边观望，她盼望住在河对岸的未婚夫快点来迎娶她。她心想，如果他没有忘记婚事，就应该趁着济河水不大，没不过半个车轮之时，赶快过河来娶亲，不要等到冰冻河封之时。

对男女青年私下约会情形的描写更是维妙维肖，其情景有男青年约女青年的，也有女青年约男青年的，还有专门描述相约相见时欢乐气氛的。

《邶风·静女》以一位男子的口吻描写了幽期密约的乐趣。一位娴静、可爱的姑娘约他到城楼上见面，为了故意捉弄他，她先躲起来让他着急。小伙子不见姑娘到来，果然急得抓耳挠腮，但等到那位心上人不但依约而来，还带给他礼物时，便喜出望外。虽然礼物仅仅是几根茅草，但因其采自美人之手，便也显得格外美丽可人。全诗共三章：

“静女其姝，俟我于城隅。
爱而不见，搔首踟蹰。”

静女其娈，贻我彤管。
彤管有炜，说怿女美。

自牧归荑，洵美自异。
匪女之为美，美人之贻。”

这首诗把一位有心的阿妹戏弄其情郎的气氛渲染得恰如其分，姑娘略施小计便得以窥见情郎的憨态及对自己的一往情深，芳心大悦之下，随手采几根野草赠与阿哥，两人共享爱之温馨。相比之下，《郑风·子衿》中的女主人公虽然没有表现热恋中女性可爱的“狡猾”，但与其情郎一日不见如隔三月的感觉也着实令天下男子对那位情郎产生嫉妒之情：

“青青子衿，悠悠我心。
纵我不往，子宁不嗣音？”

“青青子佩，悠悠我思。
纵我不往，子宁不来？”

挑兮达兮，在城阙兮。
一日不见，如三月兮。”

诗中描写的这位阿妹到经常幽会的城阙处去等待她的情郎，虽然她并未去找他，但依然认定他应该来此见面。久等不来，把个阿妹急得团团转，只好手拿情郎所赠之佩玉带寄托相思之情。多次往返也是徒劳，登城远望也不见其踪影，终于忍不住把心中的相思之苦一吐了之：一日不见，如隔三月。

《陈风·东门之杨》则表明，男女青年秘密约会的佳期是黄昏之后，最好的场合是杨树林。《郑风·野有蔓草》则重点描写了一对情侣在早晨相遇

于田野的激动、兴奋之情。《郑风·风雨》描写了一位害相思病的女子在风雨交加、天色昏暗、群鸟狂鸣的气氛下，盼见情郎一面的如饥似渴的迫切心情，其情郎前来赴约后，相聚的喜悦顿时把所有的病痛全打消了。

《周南·汉广》描写了一位男子单相思的情愫。全诗采用比喻和暗示的手法，揭示了一位男子暗恋一位女郎，而她却漂荡在汉江之上的无奈。江水之宽，游之难似上青天，江水之长，绕行亦枉然。这位男子的胆量和勇气及对爱情的执著精神与我们在前面介绍过的一首埃及爱情诗（载于开罗博物馆陶片 1266 + 25218 号）中的男主人公相比，不知要逊色多少倍。那位埃及小伙子面对河对岸的阿妹，不顾河水波涛汹涌，不顾河中鱷鱼恐怖，毅然跃入河中，向对岸游去。他把鱷鱼视若老鼠，脚踏洪水如履平地。

从诗中可以看出，当时社会的男女青年在恋爱自由方面还受到相当大的限制，虽然他们可以频频约会，但必须先有父母之约、媒妁之言的肯定和承认。《齐风·南山》有诗曰：“取妻如之何，必告父母”；“取妻如之何，匪媒不得。”《邶风·柏舟》描写的便是一位姑娘自己早已有了心上人，只恨母亲不识女儿心，发出“母也天只，不谅人只！”的呐喊。在婚姻自由方面，中国古代的青年与古埃及青年的处境相差无几。在前面介绍过的有关古埃及爱情诗的切斯特·贝蒂纸草上，清楚地记载着男女青年的母亲在子女恋爱婚姻中所起的作用。

从《诗经》中的爱情诗我们看到，在当时的社会中，平民百姓在恋爱、婚姻方面表现出了较高的情操和道德水准，而帝王贵族往往不顾廉耻，荒淫无度。《郑风·出其东门》就描写了一位男子在东门如云的美女面前不为所动，内心只有那位“缟衣綦巾”的朴素姑娘：

“出其东门，有女如云。
虽则如云，匪我思存。
缟衣綦巾。
聊乐我员。”

“出其闾闾，有女如荼。
虽则如荼，匪我思且。
缟衣茹菹。
聊可与娱。”

《邶风·绿衣》对一位男子思念故妻的内心世界的描写更使人感动万分。男子身上穿着爱妻亲手缝制的“绿衣黄裳”，顿生无限惆怅，衣服虽穿在身上，缝制衣服的爱妻却已不在。想起妻子的万般好处，对她的思念无法遗忘！这首诗歌颂了忠贞不渝的爱情。这类恪守恋爱道德伦理的诗篇还有《召南·行露》等。该诗描写了一位已有大家的女子誓死抗拒强暴婚姻的故事。一位强横的男子不顾该女子已有婆家，欲强行娶之，女方不允，他便以打官司作为压迫女方的手段，但女方及家长坚决抵抗，他们相信法律的公正，不做亏心事，不怕鬼叫门，即使是拼着坐牢，也绝不屈从于强盗的淫威。

与平民百姓恪守爱情伦理道德，对爱情忠贞不二形成鲜明对照的是，统治阶级过着荒淫无度的生活。《诗经》对此亦进行了无情的鞭鞑。《邶风·新台》便对卫宣公不顾礼仪廉耻娶了他儿子的新娘的丑闻，进行了讽刺和揭露。

人民对卫宣公的“乱伦”极其痛恨，将他比作癞吓蟆。《齐风·南山》则讽刺了齐襄公与其妹文姜私通之丑事。《毛序》曰：“《南山》，刺襄公也，鸟兽之行，淫乎其妹，大夫遇是恶，作诗而去之。”据《郑笺》载：“襄公之妹，鲁桓公夫人文姜也。襄公素与淫通，及嫁，公谪之。公与夫人如齐，夫人诉之襄公，襄公使公子彭生搯杀之。”诗中不仅讨伐了齐襄公及文姜这对奸夫淫妇，还对文姜之夫鲁桓公进行了讽刺，讽刺他对妻子管教不严。

当然，任何社会在恋爱婚姻方面都是良莠掺杂的。也有一部分人对爱情不够严肃，朝秦暮楚。《诗经》中的弃妇诗便是很好的说明。这些弃妇诗表明，妇女在当时社会地位十分低下，她们只是男人的附属品，当时的社会是以男子为中心的大男子主义社会。需要说明的是，弃妇的现象不仅存在于贵族阶层，还存在于平民百姓之中。被遗弃的妻子往往苦口婆心地挽留其夫，希望他能回心转意，为此不惜委曲求全，即使这样也往往白费苦心。这类作品主要有《邶风·谷风》、《王风·中谷有蓂》、《邶风·遵大路》和《小雅·谷风》等。在众多弃妇诗中，最著名、最有影响的恐怕莫过于《卫风·氓》了。这不仅因为作者对弃妇不幸遭遇的描写催人泪下，而且更因为该妇女在遭抛弃时所表现出的敢于面对现实的气魄值得敬佩。她不是苦苦哀求，而是痛定思痛，悔恨自己找错了人，即使分手也没什么了不起：“信誓旦旦，不思其反。反是不思，亦已焉哉！”更难能可贵的是，那位弃妇从自己的痛苦经历中认识到了在婚姻方面的男女不平等，因此警告妇女同胞千万不要与男人们纠缠在一起：

“于嗟鸠兮，无食桑葚！
于嗟女兮，无与士耽！
士之耽兮，犹可说也；
女之耽兮，不可说也。”

总之，《诗经》中的爱情诗可以说涉及了爱情可能发生事情的方方面面，它们不仅在文学研究方面具有较高的价值，还是研究社会史及风俗史等的重要史料。

《诗经》是中国文学史上的一座丰碑，古往今来的研究者甚众，甚至已形成一门独立的科学——诗学。值得高兴的是，《诗经》研究在中国已取得较为突出的成绩，专著和专论可谓俯拾皆是。完全有理由相信，《诗经》研究会随着时间的推移取得越来越辉煌的成果。

五、古印度的吠陀文学

古代印度这一概念应当包括整个南亚次大陆，它是对这一地区各个部落和国家的统称，今印度、巴基斯坦、孟加拉、尼泊尔、锡金和不丹等，其地皆属古代印度范围。中国很早就有关于印度的记载，汉代的典籍把印度称为“天竺”或“身毒”。“印度”这一名称得自唐代高僧玄奘，他在《大唐西域记》中首次把它译为“印度”，并阐明理由：“详夫天竺之称，异议纠纷，旧云身毒，或曰贤豆，今从正音，宜云印度。印度之人，随地称国，殊方异俗，遥举总名，语其所美，谓之印度。”

早在旧石器时代，古代印度就有居民居住。到公元前 2500—前 1750 年，印度河流域已出现城市化的文明，出现了摩亨佐·达罗和哈拉巴两座规模较大的中心城市。摩亨佐·达罗城址位于今信德省的拉尔卡纳县，靠近印度河右岸；哈拉巴城址则位于今旁遮普地区印度河支流拉维河的左岸。每座城市的周长约有 4.8 公里，皆由卫城和下城（居民区）两部分组成。卫城的中心建有一系列的公共建筑，其中包括会议厅、粮仓和大浴池，下城的居民区街道整齐，布局合理。两座城市都拥有严密的防御系统和较完善的排水设施，这表明其文明程度已达到相当高的水准。

哈拉巴文化时期的居民主要从事农业，生产工具虽然还使用一些石制工具，但青铜器具已大量出现。制陶和纺织等手工业也相当发达。最值得一提的是，这时期出现了作为文明时代重要标志的文字，它们刻在 2000 多枚印章上及一些陶器和金属制品上。大约在公元前 1750 年，这一文化开始衰毁，各城市都遭到了不同程度的毁坏，印度河流域的这一早期文化最终消失。关于这一古老文明毁灭的原因，至今仍是谜。传统上有两种较有代表性的说法，其一为外族入侵说，认为文明为大规模的外族入侵所毁；其二为自然灾害说，认为该文明系毁于自然灾害，例如洪水及地震等。

大约从公元前 2000 年代后期起，属于印欧语系的雅利安人部落大批地从西北方侵入南亚次大陆。“雅利安”意为“高贵的”，是这些入侵者的自称。公元前 1500—前 900 年，雅利安人居住在印度河和恒河上游，以游牧为主，在这一时代的末期，他们才学会农业，并定居下来。这时的雅利安人已进入到青铜时代。公元前 900—前 600 年，雅利安人沿恒河流域东移，占领了整个恒河流域，其社会经济得到了很大的发展，他们开始冶炼并使用铁器，同时手工业和贸易也发展很快。

吠陀本集反映了雅利安人社会发展的状况。“吠陀”原意是“知识”或“学问”之意，是雅利安人的圣书，本为祭司们在祭神时所用的颂歌、经文和咒语的汇编。吠陀本集共四部，即《梨俱吠陀本集》（简称《梨俱吠陀》）、《沙摩吠陀本集》（简称《沙摩吠陀》）、《耶柔吠陀本集》（简称《耶柔吠陀》）和《阿闍婆吠陀本集》（简称《阿闍婆吠陀》）。其中以《梨俱吠陀》最为古老，其编纂年代大约为公元前 1200—前 1000 年，其中的一些诗句年代可能更早；《沙摩吠陀》、《耶柔吠陀》和《阿闍婆吠陀》的编纂年代大约为公元前 1000—前 800 年。除了这四部吠陀本集外，吠陀文献还包括解释、阐发《吠陀》的诸《梵书》、《森林书》和《奥义书》等。《梵书》最初仅为口头流传，后来才形成文字，其编纂年代大约为公元前 800—前 600 年。《梨俱吠陀》所反映的时代通常称为“早期吠陀时代”，《沙摩吠陀》、《耶柔吠陀》和《阿闍婆吠陀》及诸梵书所反映的时代通常称为“后

期吠陀时代”。

以上四部吠陀本集是印度现存最早的文献，它们是用吠陀语写成，采用的体裁是诗歌体。诸梵书所用的语言是由吠陀语演变而成的古梵语，采用的文体是散文体。《梨俱吠陀》分 10 卷，共包括 1028 首诗，每首诗长短不一，长者有 58 节诗，而短者只有一节。《沙摩吠陀》实际上是一部歌曲集，共包括 1875 节诗，其中大部分选自《梨俱吠陀》。《耶柔吠陀》又分为《黑耶柔吠陀》和《白耶柔吠陀》两种。前者要比后者早，后者是从前者分离出来的。

《白耶柔吠陀》只包含祈祷词，而《黑耶柔吠陀》除此之外还包含有关于祭祀仪式的讨论。《阿闳婆吠陀》20 卷，共含 731 首巫术诗。

传统上的印度文学史都起于吠陀文学。印度古代文学通常被分为三个主要时期：第一，吠陀时期（公元前 15 世纪—前 4 世纪）；第二，史诗时期（公元前 4 世纪—公元 3、4 世纪）；第三、古典梵语文学时期（公元 1 世纪—12 世纪）。由于时间断限的界定，本书只涉及吠陀文学，即第一时期，后两个时期的古印度文学将在紧接本书之后的《世界古代中期文学史》中阐述。

1. 神话传说

吠陀本集及梵书中记述了一些原始的神话，在《梨俱吠陀》中，就有 33 位神，它们大部分为自然力的人格化，虽然这种拟人化还比较模糊。吠陀文学中的神话大多支离破碎，很少具有完整的故事情节，更谈不上什么系统性。

（1）洪水的传说

几乎世界上各个古代民族都有自己关于洪水的神话，如前面我们介绍过的巴比伦人的大洪水的故事，以及古埃及人的洪水神话等。古印度人关于洪水的传说记载于《百道梵书》中。《百道梵书》是诸《梵书》中最完备、最系统的一种，其名称（百条道路）源于它是由 100 个讲章构成的。书中关于洪水传说的情节大致如下：

印度古代传说中的人类先祖是 14 位摩奴。一天，人们像往常一样给一位摩奴打来一盆洗手水，这位摩奴正准备洗手时，一条鱼跃至他手上。鱼对他说：“收养我吧，我将拯救你！一场洪水将会把所有的生物冲走，我就是要把你从洪水中救出来。”摩奴问：“我怎样才能养活你呢？”鱼说：“我们鱼类只要还小，就不免面临灾祸。因为大鱼总是要吃小鱼的。你可以先把我养在一只罐子里；等到它装不下我时，再挖一个坑，把我移进去。到了坑也装不下我的时候，你就把我放回大海。那时就没有什么灾祸能威胁我了。”鱼接着说：“当我完全长大的时候，那一年就会有洪水，你要准备好一条大船，乘它来找我。一旦水涨起来，你就到船上去。我将救你脱离洪水。”于是摩奴便依那条鱼所说将它养大，以后便发生了如鱼所说的大洪水。摩奴按照鱼的嘱咐乘船下海，那条鱼救了他。洪水过后，所有的生物都被消灭了，只有摩奴幸存下来。摩奴为得到后代，不停地举行祭祀，并做各种苦行。他向水中投献了精制的酥油、酸奶、乳浆和奶酪，不到一年，便长出一个女人，摩奴和她一起继续不断地举行祭祀并做苦行，以求子嗣。就是这样，通过她，他使这个种族——这个摩奴的种族得以诞生。

（2）创世神话

古印度人的创世神话保存在《普鲁沙赞歌》中。这首赞歌是后人附加到《梨俱吠陀》中的，其形成时间约属于较晚的阿闼婆吠陀时代。

根据这个神话传说，普鲁沙是一个原始巨人。他拥有千首、千眼、千足，他刚一出生时就向东西方扩展，弥漫大地。当诸神切割普鲁沙献祭时，由他身体的各个部分变成了宇宙万象。他的油化为春天，供品化为秋天，燃烧的木柴化为夏天。他形成天地之间的生物，包括马、牛、羊及其它牲畜。其口成为婆罗门，双臂造成罗惹尼那即后来的刹帝利等级，其双腿变成吠舍，双脚则生出首陀罗。由其心产生月亮，由其眼睛生出太阳，由其口生出因陀罗和阿耆尼神，由其呼吸产生风神，由其肚脐产生大气，由其头颅形成天空，由其双脚形成大地，由其耳朵产生区域。诸神就这样创造了世界。

2. 赞颂诗

在吠陀本集所收入的众多诗歌作品中，赞颂诗占有相当大的份量。从内容上看，古印度人的赞颂诗与古代美索不达米亚的居民和古埃及人的赞颂诗相比，并没有特别突出之处，尤其是与古埃及人的赞颂诗几乎如出一辙。如果把内容按类别区分，则可分为颂神诗、赞美大自然的颂歌及歌颂君王的诗等。

（1）颂神诗

在吠陀众神中，因陀罗居于最高地位，赞颂他的诗也最多，近 250 首，约占《梨俱吠陀》颂诗总数的四分之一。因陀罗是战神，也是雷雨神。他手执金刚杵，常乘车作战，疾驰如飞。面对干旱恶魔弗栗多，或称龙（蛇），他劈山引水，解放七河，为雅利安人解除了许多灾难；他还与土著居民达萨作战。因此，因陀罗是印度雅利安人部落社会的英雄神，是其民族神。因陀罗力大无比，英勇善战：

“生气勃勃的主神刚一出生，
即成为诸神的保护者，威力无穷；
在他的呼吸前面，因他勇猛力大，
两个世界颤动。众人啊！他就是因陀罗。”

他使动摇的大地牢牢稳定，
颤抖的群山也得以平静。
他划出广阔的中空，
支撑天庭。众人啊！他就是因陀罗。

他杀死了龙，解放了七河，
从伐罗的洞中赶出群牛。
在两块岩石之间燃起了火，
武士会战中的掠夺者。众人啊！他就是因陀罗。”

见崔连仲等编译《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第 12—15 页。

崔连仲等编译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第 2—3 页。

因陀罗不仅在战斗中顽强勇猛，战无不胜，而且也是人们在战争中的保护者，在他的保佑下，人们便会取得胜利：

“ 两支敌对的军队相遇时都要向他呼喊，
无论是强者或弱者；
乘同一战车的两个人都为自己
向他祈祷。众人啊！他就是因陀罗。

没有他的帮助人们决不能胜利，
在战斗中他们向他祈求援助。
这个世界的一切只是他的投影，他摇动了
不可动摇的事物。众人啊！他就是因陀罗。 ”

对战神及英勇好战品格的颂扬反映了雅利安人在向国家过渡及建立新秩序过程中，征服战争（或称武力）起了十分重要的作用。尚武精神也是一个民族在向文明阶段迈进的过程中产生的，或者说是伴随文明的诞生而出现的。

战神是秩序的创造者和保护者，雨神则是和平时人们生活的保护者。下面这首雨神赞歌表现了人们对平安、祥和和丰饶生活的向往：

“ 提起巨大的水桶向下倾注，
让被解放了的小河向前奔流。
用酥油把天地浸透，
愿有充足的饮料供给群牛。

雨神啊！你发出雷电轰鸣之声，
击倒了罪凶，
这个世界，大地上的一切，
都为之欢腾。

你降下倾盆大雨，及时停息；
你使沙漠成为可以通行的地方；
你使植物生长，为我等享用；
你赢得了生物界的颂扬。 ”

在《梨俱吠陀》中，赞颂火神阿耆尼的诗篇达 200 余首，其数量仅次于因陀罗颂歌。火神阿耆尼是家庭的保护神，在一些诗中通常被直接称为“家主”和“家庭祭司”：

“ 我赞美阿耆尼祭司，
神圣的祭祀执行者，

崔连仲等编译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第 2—3。

崔连仲等编译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第 6—7 页。

咏歌者，财富赐予者。

他受到古代仙人赞美，
他受到今日仙人赞美，
但愿他把诸神带来！

但愿仰仗他获得财富，
兴旺发达，蒸蒸日上，
英雄辈出，名声远扬。”

在《梨俱吠陀》中，赞颂酒神苏摩的诗有 120 余首，其数量排在因陀罗颂歌和阿耆尼颂歌之后，列第三位。对酒神苏摩的赞颂表现了古印度人对酒的嗜好，及对生活的热爱，体现了他们乐观向上的生活态度：

“我们饮下苏摩，获得永生，
我们走向光明，找到天神，
现在，谁还敢敌视我们？
甘露啊，谁还敢欺侮我们？

苏摩啊，像朋友对待朋友，
苏摩啊，像父亲对待儿子，
请你愉快地流进我们心里，
苏摩啊，推迟我们的死期！

晶莹的酒滴强身健胃，
犹如皮带将车辆捆紧，
但愿这些酒滴保护我，
使我不瘸腿，不生病。”

从这首对酒神的赞歌中我们看出，古印度人把酒作为强身健体、治愈百病的灵丹妙药，人们希望苏摩酒能使他们获得永生。虽然关于榨取苏摩酒的植物——苏摩，迄今还无法确知它为何种植物，关于苏摩酒的成份和特性也知之不多，但无疑，苏摩酒在古印度人的生活中占据相当重要的地位，不仅人们喜爱，所有的天神也都爱喝。它能使人精神愉快，也能促使人们兴奋，干劲倍增。古印度人对苏摩酒的偏爱，与古埃及教谕文学中对酒的戒备形成了对照。在新王国时期的教谕文学《阿尼教谕》中，阿尼教育儿子不要贪杯恋酒，它能使人酒后失言，招致灾害。

（2）大自然的颂歌

古代印度人如同古代美索不达米亚人和古代埃及人一样，都对大自然有着浓厚的感情，充满着无限的赞许，对其尽情地讴歌。这也是一切古代民族共有的特性。从美学方面讲，原始人和文明之初的民族具有朴素的审美观念，

季羨林主编：《印度古代文学史》，北京大学出版社 1991 年版，第 20 页。

季羨林主编：《印度古代文学史》，第 21 页。

他们崇尚朴素无华，顺其自然。从历史发展来看，他们征服自然的能力还很低下，自然界的万物和自然力对他们还很神秘，这时的人类还基本上依靠自然生存，因此他们对赐予他们生存权或生命的自然界的万物和自然力便产生敬畏之情。因此，他们对大自然的颂歌与 modern 人对大自然充满浪漫主义色彩的讴歌不可同日而语。

太阳大概是最受古代民族热爱的自然物了。古巴比伦人有著名的《沙马什赞歌》，古埃及人有著名的《阿吞赞歌》，古印度人赞美太阳的诗篇也非常多，《梨俱吠陀》中就有约 10 首。无论是古代美索不达米亚人、古埃及人，还是古印度人，他们对太阳的赞颂都非常直接、朴素，主要歌颂太阳驱赶黑暗、唤醒沉睡的人们这一特性。在《梨俱吠陀》中歌颂黎明的诗达 20 首之多，诗人们以漂亮的词藻和生动的比喻把黎明描绘得栩栩如生：

“仿佛自恃体态娇美的浴女，
亭亭玉立，盼望我们看见，
这天国的女儿，驱散黑暗，
带着光明，来到我们面前。

你是我们眼中的吉祥女，
你光芒远射，照彻天空；
辉煌灿烂的朝霞女神啊，
你袒露胸脯，大放光明。

吉祥之光像奶牛出栏，
朝晖布满辽阔的空间。
你用光芒将黑暗驱逐，
光辉的女人，请赐福。”

人类的早期文明发生在大河谷地，换句话说，名川大河是孕育人类文明的摇篮。它们赐予早期人类以基本的生存条件，同时它们若泛滥成灾也危害人类，因此人们对它们既敬且畏。古代美索不达米亚人称颂他们赖以生存的底格里斯河和幼发拉底河，古埃及人赞美他们的生命之根尼罗河，古印度人则赞颂他们自己的河流——印度河，如同他们赞美太阳一样，这些古代民族在赞颂河流方面——虽然是不同的河流——也表现出极大的相似性。他们都赞颂河流的磅礴气势，赞颂河水赋予万物生机，同时祈求河流不要泛滥成灾。

3. 反映社会现实的诗篇

在吠陀时代，古印度的社会处于英雄时代，即军事民主制时代。它相当于古希腊的荷马时代，古罗马的王政时代。这一时代的主要特点就是社会存在着三种权力机构，它们之间相互制约。这三种权力机构分别是长老议事会或贵族会议、民众大会和军事首长。在吠陀文献中，长老议事会被称为萨巴，民众大会被称为萨米提，军事首长则被称为罗闍。其中的长老议事会通常是

最高权力机构，军事首长虽被称为“王”，但还不是真正意义上的王，他们是在战争等紧急关头临时选出的，后来逐渐世袭。吠陀文献在某种程度上反映出了古印度雅利安人的军事民主制的社会性质。

《阿闍婆吠陀》中关于选王的诗这样写道：

“各个民族、五方女神，选你为王，
使你生根于高地，王国之顶峰。
你，强大者，
一定要把财富分给我等。
你的男亲属将应召来到你这里，
灵敏的阿耆尼作为使者要同他们一起去；
你的妻子们、儿子们，会忠实于你，
作为强大的（统治者），你将拥有丰富的贡礼。”

这后四句中的一句“你的男亲属将应召来到你这里”，可能系指由“王”主持召开民众大会，因为民众大会由全体成年男子组成。这时的军事首长显然已初步具备所谓的“王者风范”，《阿闍婆吠陀》中的一首诗这样写道：

“当他（王）跨步这里，所有的（人）举目注视；
他身着华美衣裳，行动起来光泽闪烁。
这是勇敢的阿修罗的伟大名称；
他有各种特性，开始流芳百世的（活动）。

你自己，是一只虎，
你踏上这张虎皮跨过广大地区，
所有氏族的人都向你祝贺，
天水充沛。”

《梨俱吠陀》的最后一首诗也反映出了长老议事会和民众大会的存在：

“集合起来讨论吧，
愿你们统一思想，
犹如古老的诸神，
有祭品共同分享。”

在后期吠陀时代，部落首领或军事首长经常作这样的祈祷：“愿会议和议会（指萨米提和萨巴），生主神的两个女儿，一致地帮助我。”“啊，会议，我们知道你的名字，真的‘愉快’就是你的名字；愿所有坐在你这里集会的人说出同我一致的话。”

崔连仲等编译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第16—17页。

崔连仲等译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第19—20页。

季羨林主编：《印度古代文学史》，第13页。

参见崔连仲《从佛陀到阿育王》，辽宁大学出版社1991年版，第16页。

在众多反映社会现实的诗篇中，载于《梨俱吠陀》的《赌徒之歌》是较为著名的一首。赌博是物质生产发展到一定阶段的产物，是商品经济的伴随物。赌博古往今来都是社会的蛀虫，它腐蚀人的灵魂，侵害社会的肌体。这首《赌徒之歌》通过一位嗜赌如命者的自白，生动地揭示了赌博的危害性。在古印度，掷骰子这种赌博活动可能十分盛行。诗中这位赌徒迷上了掷骰子，结果落得个“众叛亲离”，妻子、岳母、父母和兄弟都与他断绝了关系。

全诗共 14 颂。第一颂便通过赌徒的自述描写了他对赌博的痴迷：

“这些滚动的东西，生长在多风高地的高树上；
当它们在桌上翻转时，使我欢喜若狂。
我迷恋这从不睡眠的骰子，
胜过畅饮穆闍梵的苏摩酒浆。”

第 2—4 颂描写赌徒的妻子、岳母及父母兄弟因他赌博都憎恶他，相继抛弃他：

“她从未使我恼火，也未对我生气；
她对我的朋友和我，总是谦恭和蔼。
只因为骰子的一个么点决定败局，
我的忠实的妻子与我分开。

我的妻子远离我，她的母亲憎恶我；
可怜的人儿找不到安慰。
如同一匹骏马日益衰老无力，
我找不到赌徒的任何益处。

别人拥抱他的妻子，
骰子垂涎他的财富，就像飞快的猎狗。
当谈到他时，父母兄弟都说：
我们不认识他，你把他绑起来带走。”

失去妻子的赌徒顿感生活的无助，心力交瘁，日益衰老，因此对赌博的坏处有了一定的认识。加上父母兄弟对他拒不相认，他成了“弃儿”。这些对赌徒产生了一定的影响，促使他下决心戒赌。但骰子的声响对他毕竟诱惑太大，他又一次走进了赌场：

“当我决意不再同这些人赌博时，
我的朋友们走开，孤单地留下了我。
当褐色的骰子掷到桌上发出格格声时，
我就像多情的女郎，去找相会的处所。”

但是，赌徒进入赌场后的滋味并不好受，对此诗中也进行了描写：

“ 赌博者找到赌场，甚为惊慌。
他的全身如火燃烧，不知运气将会怎样！
骰子仍在激发他的渴望，
面对他的对手，把他的收益押上。 ”

看来这位赌徒的运气又一次地糟糕，赌输了之后往往对赌博会产生新的认识，即认识到其危害性：

“ 骰子确实带有刺棒和驱兽钩，
欺骗，烦扰，令人伤悲。
它们给人以不牢靠的礼物后又毁灭获胜者，
它们显然是用蜂蜜来迷惑赌博之辈。

……

它们（指骰子）向下滚动，
然后又迅即向上蹦跳；
它们没有手，却迫使人用手为它们效劳。
投在桌上，像有魔力的木炭块一样，
它们本身虽冷，却能把心烧成灰屑。 ”

这番言语的认识和反省不能说不深刻，这位赌徒现身说法产生了较强的感染力。可惜悔之晚矣，他已遭到家人的遗弃。赌博已成为社会公害，造成了社会的不安定，输光了的赌徒往往去偷去抢，然后再去赌：

“ 赌博者的遗妻悲苦绝望，
母亲也为四方飘泊的浪子忧伤。
经常恐怕、负债、偷抢财富，
夜间他走到别人家的住房。

赌博者看到人家的主妇和整齐的宅院时，
不胜哀叹。
早晨他驾上了褐色的马（指掷骰子），
当火熄时已沦为流浪汉。 ”

在全诗的最后两颂，太阳神向赌徒发出了呼吁和告诫，敦促他改邪归正，好好地种田，享受自己的财富，与妻子过好日子，读来颇发人深省：

“ 别掷骰子了，快耕种你的田地；
享受你获得的财富，应知它足够所需；
赌博者啊！那儿有你的牛和妻子；
仁慈的萨维特尔神这样向我启迪。 ”

4. 祈祷词和咒语

祈祷词和咒语是吠陀本集诗歌中的两种重要形式，其中尤以《阿闍婆吠

陀》居多。祈祷的内容非常多，涉及面也比较广。印度雅利安人在祈祷词中表现出乐观向上的精神风貌，他们对健康长寿的祈祷表现出对人间生活的热爱和留恋：

“假若他的生命枯萎，即使归天，
假若他已被带到死亡的边缘，
我可从尼尔利提的掌管下把他夺回，
我解放他直到一百秋的高年。

你茁壮地生活百秋、百冬和一百个春天，
愿因陀罗、阿耆尼、萨维特尔和布利哈斯
帕提（赐）你一百岁的高年。
我藉助供物把他（从死亡中）夺回，
它可保证寿命高达一百年。”

青年男女对爱情的祈求也十分感人，表现了他们对爱情的渴望和执著：

“像藤萝环抱大树，
把大树抱得紧紧；
要你照样紧抱我，
要你爱我，永不离分。

像老鹰向天上飞起，
两翅膀对大地扑腾；
我照样扑住你的心，
要你爱我，永不离分。

像太阳环着天和地，
迅速绕着走不停；
我也环绕你的心，
要你爱我，永不离分。”

这首祈祷词的作者抓住了两情相悦的特点，采用了比喻的手法，把爱情比作藤缠树，比作日环天地，非常形象、生动，因此也非常容易在人心中产生共鸣和震撼。

在祈祷词中，还有对家庭和睦的祈祷和商人对获得财富的祈祷及国王就职仪式的祈祷，等等。

从所涉及的内容看，《阿闍婆吠陀》中的咒语具有两方面的功效。第一种功效可以称为良性功效，即积极作用，这主要表现在治疗疾病和在战场上拚杀敌人等方面。例如一首治疗咳嗽的咒语这样写道：

崔连仲等编译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第 17 页。

季羨林主编：《印度古代文学史》，第 29 页。

“ 像怀有愿望的心灵，
急速飞向远方。
咳嗽啊！远远飞去吧，
沿着心灵的飞行方向。

像磨得锋利的箭，
急速飞向远方。
咳嗽啊！远远飞去吧！
在这辽阔的大地上。

像太阳的光芒，
急速飞向远方。
咳嗽啊！远远飞去吧，
循着大海的巨浪。 ”

这篇咒语很可能是医生在给咳嗽患者治病过程中口中不停地念叨的。在念咒语时，医生可能还伴随有实际的治疗措施，两者相互配合使用，也可能只念咒语，咒语是唯一的治疗手段。这两种情况在古代美索不达米亚都存在，亚述有两种医生，一种是阿苏，以实际药物治疗为主，有时在治疗过程中也偶尔念咒语；另一种是阿什普，是巫医，以巫术和咒语为人治病。

咒语的第二种功效可以称为消极功效，因此它实际上是一种诅咒。就连爱情这么神圣和美妙的事情也被用来作为诅咒他人的素材或工具：

“ 愿烦扰人的爱情使你不安，
让你在床上不能安眠。
我要用凶狠的爱情利箭，
把你的心儿刺穿。
箭头的双翅带着渴望，
箭头的倒钩带着爱情，
箭杆是不背离的心愿，
爱情的箭很准，把你的心儿刺穿。 ”

虽然这只是一篇咒语，但从中不难看出，吠陀时代的印度雅利安人对爱情的认识已非常深刻，爱情可以令人寝食不安，爱情可以使人精神崩溃，心灵受重创。

吠陀文学的内容是丰富多彩的，以这么短的篇幅只能做粗略的叙述，不可能面面俱到，更无法详细解说。

崔连仲等编译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第 21—22 页；参见季羨林主编《印度古代文学史》，第 28 页。

参见 H.W.F.萨格斯《伟大属于亚述》（H.W.F.Saggs, The Might that Was Assyria），伦敦，1984 年版，第 226—230 页。

崔连仲等编译；《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第 18 页。

