

二十世纪文库

世界古代神话

〔美〕塞·诺·克雷默 著

魏庆征 译



华夏出版社

世界古代神话

JI WENKU.

〔美〕塞·诺·克雷默 著

魏庆征 译

华夏出版社

1989年·北京

首都师范大学图书馆



21178648



1178648

责任编辑：汪守本 吴衡康
封面总体设计：郭力 钮初 呼波
李明 王大有
本书封面设计：呼波

МИФОЛОГИИ ДРЕВНЕГО МИРА

Пер. с англ.

Москва, "Наука", 1977.

MYTHOLOGIES OF THE ANCIENT WORLD

ed. by

Samuel Noah Kramer

New York, 1961.

世界古代神话

〔美〕塞·诺·克雷默 等著

魏庆征 译

•
华夏出版社 出版发行

（北京东直门外香河园柳芳南里）

新华书店 经销

北京市人民文学印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 16.875印张 428千字 插页2

1989年3月北京第1版 1989年3月北京第1次印刷

印数 1—4300 册

ISBN7—80053—172—4/I·058

定价：9.85 元

中译本前言

在漫长的历史长河中，古代神话堪称人类文化的瑰宝，有着永恒的艺术魅力；同时又是异常重要的文化现象，对人类的精神生活和物质生活有着深远的影响。古往今来为数众多的学者，为探索神话的奥秘倾注了毕生的心血。他们辛勤耕耘的成果，对丰富人类的文化宝库有着不可忽视的作用。

本书辑入西方十位学者对十个不同古代国度、不同古代时期之神话的论述：

古埃及神话，作者鲁道夫·安西斯，宾夕法尼亚大学埃及学教授和大学所属博物馆馆长。

苏美尔和阿卡得神话，作者塞缪尔·诺亚·克雷默，宾夕法尼亚大学克拉克研究中心亚述学教授和大学所属博物馆泥版典籍总监。

赫梯神话，作者汉斯·G.居特博克，芝加哥大学东方研究所赫梯学教授。

迦南神话，作者塞勒斯·H.戈登，布兰代斯大学教授，从事《旧约全书》研究。

古希腊神话，作者迈克尔·H.詹姆森，宾夕法尼亚大学所属博物馆从事古籍研究的副教授和古典考古学副研究员。

印度神话，作者W.诺曼·布朗，宾夕法尼亚大学从事梵语研究的教授和南亚宗教研究部主任。

古伊朗神话，作者M.J.德雷斯登，宾夕法尼亚大学副教授，从事东方学研究。

中国古代神话，作者德克·博德，宾夕法尼亚大学教授，从事

汉学研究。

日本神话，作者E.戴尔·桑德斯，宾夕法尼亚大学副教授，从事日本学研究。

古墨西哥神话，作者米格尔·莱昂-波蒂利亚，中墨西哥前哥伦布文化研究家，中美印第安人研究所副所长。

本书各篇作者依据丰富的文献资料和崭新的研究成果，对所涉及的神话现象和引人注目的问题进行了翔实的探考和深入的剖析，叙事状物无不基于作者独到之见。各篇结构不尽相同，格调各异，文笔生动，夹叙夹议，深入浅出，寓见解于情节，既是一部颇有价值的学术论著，又不失为引人入胜的学术普及读物。本书所囊括的古代神话对世界古代文明有着极其重要的影响，对相应地区的宗教、哲学、历史和文学有着不容忽视的作用。

为了便于阅读和研究，除保留俄译本大部分注释外，又增加了一定数量的新注，并作了必要的“神话人物索引”、“人名索引”、“名目索引”、“译名表”等。

本书中译本的问世，对广大读者了解纷繁的世界古代神话以及世界古代文化将有所助益。

译 者

1987年8月

英文版序言

(节译)

世界古代神话，包容为数众多有关神祇和英雄的故事，即关于他们的生与死、爱与恨、居心叵测与鬼域伎俩、胜与败、萌生与毁灭。古老神话大多涉及宇宙的形成和演化，涉及人的由来以及文明的创始。除某些基本的相似之点外，种种古老神话仍然在许多方面存在差异，诸如：个别情节和主题的选择和处理、同历史和文化之契合、神话所由产生的民族之状貌和性格。

就古代神话的特征、内涵和意义而言，现代神话研究者的见解彼此大相径庭。有些人把神话视为平淡乏味、纯属信仰范畴的故事，视为因其理智的和精神的内涵而令人无法卒读之作，亦即产生于无所约束的虚构以及诡譎的幻想之作。而学者们的观点则截然不同；他们认为：古代人的神话是人类精神最深刻的成就之一，是天才的创作智慧所产生的充满灵感之作，——这种创作智慧，未被学术界那种盛极一时的、执著于所谓分析思维的态度所损，因而为深邃的宇宙领悟开了方便之门（而诸如此类领悟，当时的善于思考者则因其抑制性的释义以及呆滞、僵化的逻辑而不可企及）。

现代神话研究者的种种学派，潜心于论证：古老的神话同仪礼和仪典紧密相关，神话无非是“有声的仪礼”，神话和仪礼无异于一枚奖章的两面。而有些宗教史家则断言：古老神话最初具有所谓释源功能，亦即无非是一种纯属虚构的叙述，旨在对世界的本质、人的境遇、当时的习俗、信仰和举措之缘起以及神圣处所和显赫人物之由来加以阐释。

有些心理学家把神话视为原始心理原始型动机的沉积，其功用是对人们集体下意识予以揭示和诠释。而有些语言学家和语文学家则确信：神话无非是“语言的弊病”；换言之，人们试图表达所无法表达者，试图表述所无法表述者，其结果往往徒劳无益，乃至实则流于谬误，于是神话随之而生。

无论对古老神话的特征和作用如何看待，毋庸置疑，任何理论终究要以实际的神话之说为基础，也就是基于古人文献典籍之说，而不是基于某一当代潜心于神话研究者为了论证其观点或进行辩难而构拟、创作、改制以及变易之说。遗憾的是，阅读包容古老神话的典籍，并非如此轻而易举；这是一项颇费思索、异常繁重、往往令人头晕目眩的工作，必须有深厚的语言学和语文学素养方可胜任。而实际上，几乎一切致力于古老神话的研究者，只能借助于语文学家以多年辛劳提供的译文和诠释。而他们所见到的译文，实际上往往十分陈旧，只能导入歧途。至于一些古老民族，特别是近东的古老民族，新的发现层出不穷；这一方面是新的考古发掘所致，另一方面是由于对早已发掘的材料进行了新的、深入的研究。

阅读一部不久前问世的、有关古代近东神话的论著〔《古代近东的神话与仪典：考古与文献探考》，作者E.O.詹姆斯〕，深感这一切至关重要。……尽管作者在治学方面勇于坚持翔实性和客观性，选用典籍始终一丝不苟，他所凭依的仍然往往是不可靠的译文（而且无法加以核对），并把纯属第二性的、对典籍的诠释，乃至种种思辨、揣测、概括性的理论和假设视为纯真；而在人文科学这一并不确定的领域气氛炽烈的情况下，上述种种则是屡见不鲜。依我看来，应对众所接受、并非一概可信的文献资料以及学者们用以进行阐释的、种种学派的定见重新加以探考。

美国人类学会以及美国民俗协会 1959 年度年会期间，笔者有机会组织埃及、苏美尔—阿卡得、小亚细亚（赫梯）、迦南、希腊、印度、伊朗、中国、日本和墨西哥等十种神话的学术探讨。

其中每一篇论著，均出自专家、学者之手。为了对相应的典籍进行探考和阐释，他们付出了大半生的精力。参加学术讨论的学者可以按其意愿选用他认为最必需的材料，没有任何统一的、硬性的、务须恪守的神话定义予以约制，——在神话研究领域，目前未必可以完全一贯和绝对划一。每一位作者苦心孤诣，力图在本书有限的篇幅内表述他认为所涉及领域中最重要的问题，并援用亲自核对、订正乃至校阅的译文。

.....

S.N.克雷默

俄文版编者的话

(节 译)

提供给读者的这本书，在某些方面堪称别具一格。它述及十个不同地区和时期的神话；如果就古代世界的神话而言，它几乎无所不包。我们之所以说“几乎”，是因为本书并未辑入所谓“圣经”神话。未辑入的原因有二。其一，本书各篇的撰写者均为西方学者；如果在这本面向广大读者的著作中公然宣称《圣经》中的情节纯属神话，同其他民族的神话并没有任何重大差异，势必为自身招致狂风暴雨。然而，书中不乏这样的论断，——只不过并非如此直言不讳罢了；试看，一些作者多次把这种或那种神话同“圣经”神话相比拟。再者，依据某种理论，“圣经”神话则属“派生”。……

参加本书撰写工作的，均为熟谙相应部分的历史和神话的著名学者和专家。这一点十分重要。神话典籍(除古希腊典籍外)，以非常艰深、远未充分探究的文字写成。况且，传世典籍往往有不同程度的破损。在许多情况下，竟同时出现若干诠释迥异的局面。一行诸如此类文字，通常需要数代学者成年累月地呕心沥血并进行热烈的学术讨论。由此可见，书中各篇所述，不应视为对种种问题的最后解答，而应看作现今状况的说明。而这种说明，显然只有专家才可胜任。……

.....

读者不难发现：各篇的结构以及行文的格调，各有所异。有些作者希图提供神话的全貌，有些作者则重在介绍他们认为最典型、最重要的神话。作者叙事状物无不基于一定的观点，尽管任

何一篇都没有对作者的理论立场加以阐释。因此，本书在一定程度上可以说是折衷主义的。但是，“众所接受的神话理论，迄今并不存在”。对读者说来，不仅知道学术领域所取得的成就，而且了解存在哪些尚待探讨的问题，当然是有益的。

《世界古代神话》一书，为学术普及读物，而其学术性又被置于主要地位。毫无疑问，它将引起人文科学的研究者和关心者们的极大兴趣。不仅如此，本书深入浅出，一般读者完全可以读懂。当然，他们须有一定的素养，阅读过程中还得付出一定的辛劳。我们相信，他们的辛劳将会得到酬报。

B. A. 雅科布松·

◆ B. A. 雅科布松为苏联现代历史学家，本书俄文版的责任编辑。

目 录

中译本前言	I
英文版序言(节译)	III
俄文版编者的话(节译)	VI
古埃及神话〔美〕R.安西斯.....	5
1. 天 牛	5
2. 埃及神话的风貌	10
3. 公元前3000年前后的埃及及其神话遗产	16
4. 有关霍鲁斯的概念以及此神的起源	21
5. 太阳神拉的至高无上及其对神话的影响	29
6. 有关冥世境遇的神话和观念	36
7. 种种神话叙说	43
8. 有关奥西里斯、伊西丝与霍鲁斯的神话	54
9. 结论以及对有关“一目”的神话的几点补充意见	70
苏美尔和阿卡得的神话〔美〕S. N. 克雷默.....	76
1. 苏美尔	76
2. 阿卡得	100
赫梯神话〔美〕H. G. 居特博克.....	117
迦南神话〔美〕C. H. 戈登.....	159
古希腊神话〔美〕M. H. 詹姆森.....	200

1. 引 论	202
2. 英 雄	207
3. 神 祇	227
4. 神 谱	239
5. 结束语	249

印度神话〔美〕W·N·布朗.....254

1. 驳杂繁冗的印度神话	254
2. 宇宙万有的造化	256
3. 文化英雄的神化	268
4. “神即是爱”	279
5. 作为矢志于沉思的苦行者之神	287
6. 至尊之母	293
7. 世尊之被奉为“救世主”	300
8. 印度神话的种种功能	311

古伊朗神话〔美〕M.J.德雷斯登.....314

1. 引 论	314
2. 世界及其由来	318
(1) 查拉图什特拉教	318
(2) 琐罗亚斯德教	319
(3) 摩尼教之教说	322
3. 人之由来	323
(1) 盖约玛尔特	323
(2) 人类第一双伴侣	324
(3) 伊 玛	325
4. 神 殿	326
(1) 概 述	326
(2) 诸 神	328

5. 魔怪说	336
6. 世界末日说	338
(1) 天堂	338
(2) 死者审判	338
(3) 最终复活	339
中国古代神话	[美] D. 博 德345
1. 引 论	345
2. 若干问题	347
(1) 欧赫美尔说化问题	348
(2) 片断性和语言的问题	351
(3) 历史年代问题	353
3. 神 话	357
(1) 盘古创世神话	357
(2) 化育万物之神女娲	360
(3) 天与地的隔离	363
(4) 太阳神话	367
(5) 关于洪水的神话	371
4. 结 论	375
日本神话	[美] E. D. 桑德斯382
1. 文献典籍	384
2. 主体神话	387
3. 地方支系	395
4. 结束语	405
古墨西哥神话	[美] M. 莱昂-波蒂利亚412
1. 文献资料	413
2. 创世神话	414

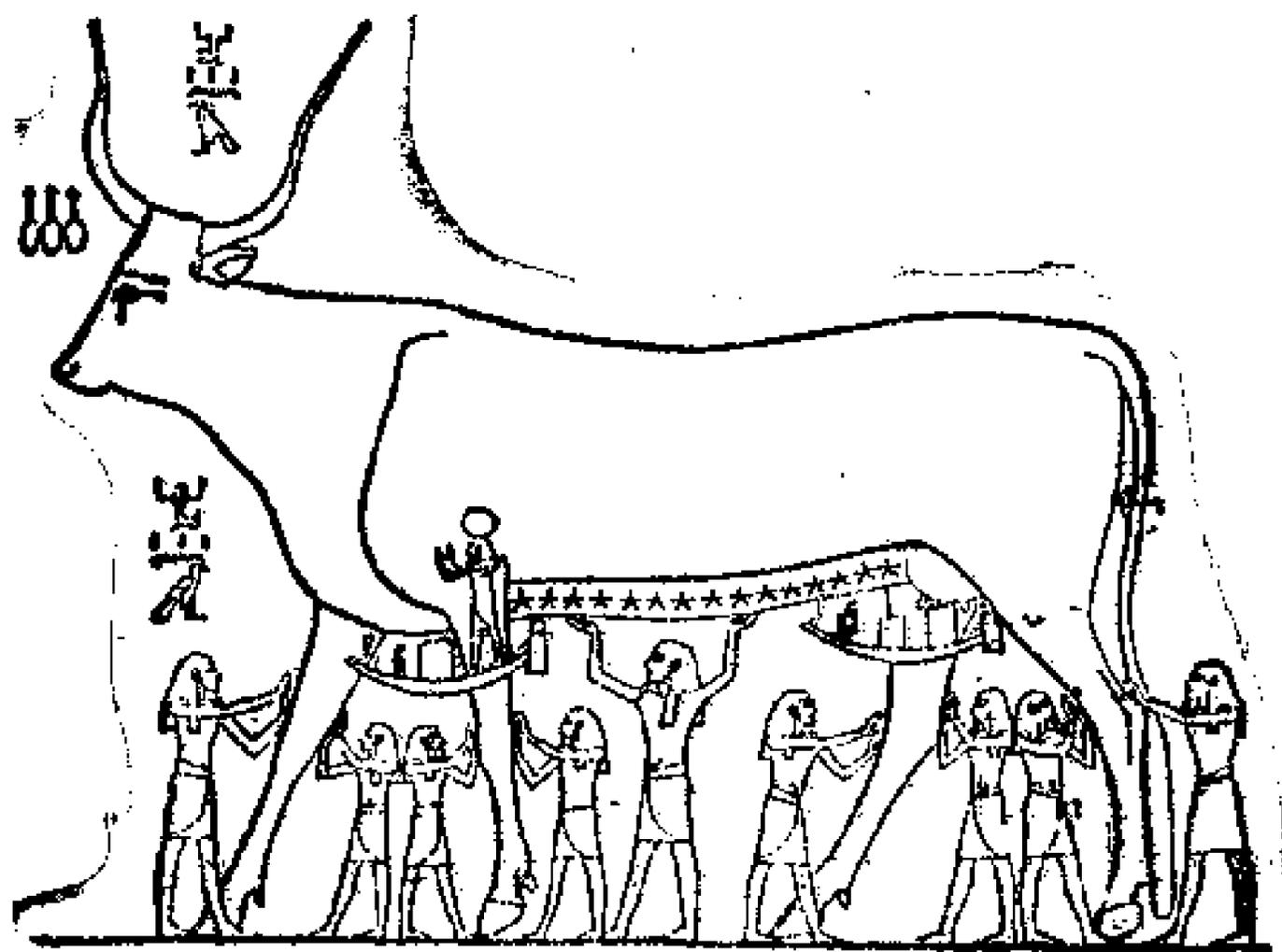
(1) 二性至高神	416
(2) 宇宙期	416
(3) 大地和日、月的再造	417
(4) 世人的复现	419
(5) 玉米之问世	419
3. 托尔特克人关于克查尔科阿特尔的神话系统	420
(1) 克查尔科阿特尔有关至高神的新构想	421
(2) 托尔特克人有关世界的构想	422
(3) 克查尔科阿特尔的离去	423
4. 阿兹特克人的神话和仪典	425
(1) 特拉凯莱尔对纳瓦特尔语诸族历史的更易	426
(2) 特拉凯莱尔之尚武和神秘主义的构想	427
(3) 阿兹特克人有关冥世的种种观念	428
(4) 阿兹特克人的献祭仪礼	429
(5) 智者的疑惑及托尔特克人观念的复萌	430
5. 结束语	433
附 录	436
(一) 神话传说人物索引	436
(二) 人名索引	473
(三) 名目索引	487
(四) 译名表	493
(五) 英文版、俄文版、中译本页码对照表	528

古埃及神话

〔美〕R.安西斯

1. 天 牛

所谓天牛的造像，镌刻于公元前1350至前1100年间为数众多的法老陵墓的石壁上。有关这一神幻形象的故事，其梗概如下：



“天 牛”

太阳神、世人和众神之王拉已届暮年，获悉尼罗河上游以及沙漠地区的居民图谋同他相抗衡。于是，拉召集群神会议，商讨对策；与会者有男神舒、格卜和努努以及女神泰美努特、努特和

拉之“一目”^①。世人对此当然一无所知。依据众神所议，拉遣他的“一目”（即女神哈托尔）下凡，意欲毁灭人类。该女神欣然前往，她的一部分业绩迅即完成，遂返回神域。这时，拉已有悔意，决定赦免尚存于世者。遵照拉的吩咐，夜间把上好的美酒洒布于田野；翌日清晨，这个暴戾的女神谒见其主拉，并继续其行程，突然阵阵醇香沁人心脾。哈托尔喝得酩酊大醉，尚存于世者因而得以幸免。据讲述者说，从此以后，每逢哈托尔节期来临，家家户户无不敬备佳酿。

然而，拉依然因羁留尘世为人们所扰而困顿不堪。有一古老之神，名叫“努努”（意为“始初瀛海”），劝他以天牛努特为坐骑。天已破晓，世人以弓箭互射，鏖战方酣；努特背负拉悠悠升起，并化为天宇。拉顿时感到“心旷神怡”，并命在天界“栽培茵茵绿草”。据讲述者说，正是由于拉的这一谕旨，“福乐之野”和“芦丛之域”才得以出现。这些古老名称，成为有关“天池”的意象之渊源，——尽管后来在晚期神话的“语境”中，上述所谓境域成为务农者的“乐土”——彼世的阡陌之野。升入浩渺的苍穹，天牛已是头晕目眩，躯体随之抖动起来。“这时，大神拉说道：‘倘若我有“赫赫”之数的神〔意即“百万之神”？〕，则可予以支撑’。话音方落，八神赫然而现”，他们把天牛的四足高高擎起。最后，拉命大神舒置身牛体下，支撑牛腹并监护八神。

故事到此告一段落；最后，并晓谕在天牛像前加以讲述，——显然，这应由父亲承担，他并把初生婴儿高高举起，以求消灾免祸〔The Shrines（《洞窟书》），第27~31页；前半部并见诸ANET（《古代近东典籍》），第10~11页〕。

故事的第一部分，是较为古老之神话意象的复合。太阳神拉

① 据古埃及神话，大神拉为世人之“恶行”所激怒，遂遣其“一目”——其女哈托尔，继而又遣暴戾成性的女神索赫梅特下界问罪。后者大施淫威，意欲灭绝人类。拉见此情景，只好设法予以抑制；于是，降谕赐以佳酿。索赫梅特直喝得酩酊大醉，沉睡不醒，世人始幸免于难。——译者

作为世人和众神之王，与始初之神阿图姆相混同；这样一来，因其本身的特质，被描述为年事已高的老者。世人之公然与阿图姆抗命，约于公元前2100年即已提及。至于有关至高神之“目”那一略带揣测性的意象，我只想作这样一种推断，即：它可与妖蛇乌赖乌斯、女神哈托尔以及其他一些女神相等同。约公元前2000年，阿图姆之“目”被表述为阿图姆的使者（C.T.II, 5b）。性格温柔的女神哈托尔，通常以牝牛为化身，却被描述为残暴成性的所谓“一目”。显而易见，整个故事意在为哈托尔节的酗酒之俗加以阐释。持怀疑态度的历史学家，倾向于断定：这种所谓“无度”，多半应同哈托尔作为爱情佑护神的作用相联系。

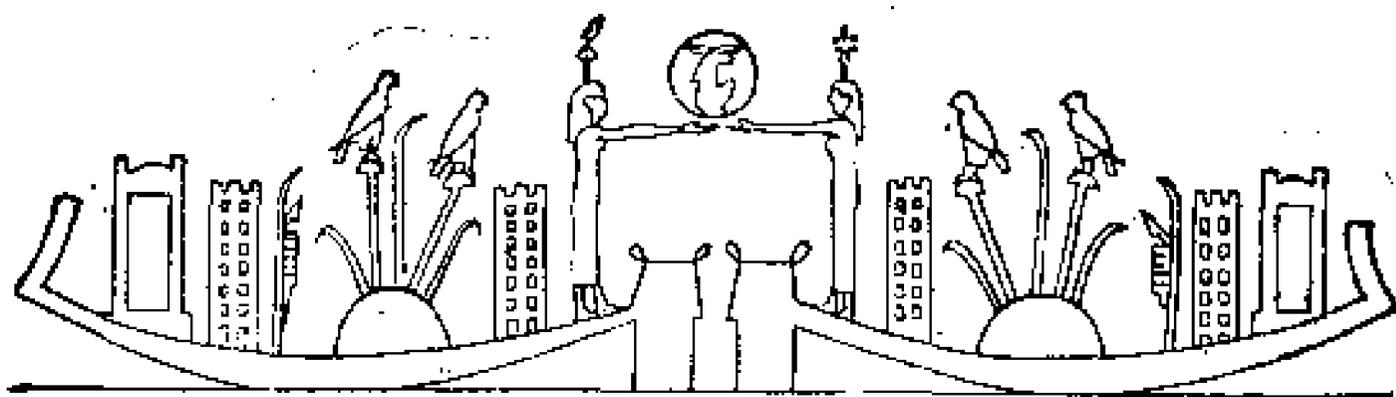
这则神话的第二部分与第一部分，为拉因人间之事而衰老这一总的情节所贯串。就第二部分而论，其中对天牛形象的描述，只是稍有差异：在图中，拉不是置身于牛背之上，而是乘坐于其双舟之中。这不失为一种有关宇宙起源的叙说；天之由来，在这里清晰可见。至于天界之野以及扶持天牛四肢的八神，则借助于文字游戏予以阐释。所谓“文字游戏”，广泛见诸埃及神话。新的神话概念，通常也诉诸这一屡见不鲜的、并不高明的手法加以构拟，——赞歌和仪礼中，无不如此。

这一造像，绝不是整个有关天牛的神话之诠释；再则，神话同造像两者的细节并不是完全契合。不难看出，它是由种种不同的成分复合而成；其景况同上文所述有关嗜血女神的故事毫无二致。

此图的细节，显然无须加以赘述。一头巨牛屹立，腹部饰以所谓“星带”；缘“星带”，有两舟；一舟上有一人形神，头戴“日盘”头饰。牛腹为一男神所托，四肢各有两神扶持。此外，两角之间或胸部前方，绘有“heh”字样，意为“百万”或“赫赫-神祇”；而颊近侧的文字，可作“美”解，——似为天牛之标志（纯属揣测）。

至于作为天宇表征的众星辰，图中所示为四种截然不同并相互抵牾的构想；种种构想都可从其他来源获悉，一些赞歌和宗教

典籍中亦有述及。首先，有关天牛的概念，溯源于史前时期。据最为古老的典籍，天牛同样置身于原初瀛海，有关它自瀛海中升起并化为天宇的意象，在这一神话出现以前似已有之（同样出于揣测）。其二，两只太阳之舟不失为业已存在的天宇构想的表征；据说，苍天如水，太阳乘晨舟和暮舟巡行其上。天界之水同地界的海洋相对应，天界之牛则同尘世之牛相契合。毋庸置疑，上述天界之水并不是尼罗河的象征；在埃及无人不知：尼罗河自南向北而流，而太阳却是自东向西运行。其三，高擎牛腹的男子为大神舒；据说，舒将其女努特（即天宇）高高举起，——努特于是同她的兄长（又是她的丈夫）格卜相分离（格卜被视为大地的化身），惟有手指和足趾尖端与大地相接。^①至于努特同众神之舟升于苍穹，并化为星辰，——此说由来颇为古远〔Pyr.（“金字塔文”），785〕。要理解有关神祇、星辰和太阳神乘舟而行这样广为流传之说，势必不可忽视下列事实：舟楫之利为尼罗河流域所不可或缺。图中所表述的第四种构想，则较为符合理性：天似屋宇，赖四柱支撑，四柱并各有一神守护。就此而论，天牛的四肢为天宇的四柱所取代。八“赫赫-神祇”，似来源于守护四柱之神；而四柱，也就是地之四方。地域方位之数“四”，一向被埃及人视为神圣。



太阳神拉从“日舟”转乘“夜舟”。

^① 据另一则古埃及神话，格卜（地）和努特（天）相互拥合，难以分离。其子大气之神舒将努特高高擎起，两者始分离。——译者



苍天女神努特体呈弓形，与地神格卜遥遥相对(公元前1000年前后的纸草卷)。

那末，我们从该图中究竟可以体味到什么呢？

图中所表述的苍天之说有四，即：天为牝牛，天为海洋，天为女神努特，天为屋宇。这四种说法，为公元前1300年前后从事法老陵墓装饰者视为天经地义。诚然，正是在这一时期，埃及人持极度怀疑论观点。当时的世俗典籍中对神话略带嘲讽，颇似荷马之作中对神祇那种纯属拟人的描述。又说，有的艺术家对法老陵墓的崇隆庄严报以鄙夷，因而别出心裁，对天牛作了如此繁复的描述。此说未必可信。一幅尤为素朴的图画，把天宇描绘为鸢的双翼，并为两天柱所支撑；此画约属公元前2900年。它表明，种种有关天宇之说相融合，在埃及历史肇始之际即被视为理所当然。诸如此类例证，并见诸公元前3千年代的金字塔文(约公元前2300年铭刻于石上)。在所谓金字塔文^①中，牝牛、海洋、鸢和女神努特，并同其他有关天宇的意象浑然交融；试看下列语句，诸如：“星辰浮动于努特身躯下的海洋”(Pyr., 802)，“他〔即亡

^① 参阅本书第15页。——译者

故的法老)是硕大野牝牛之子。他为该牛所孕育,为该牛所生,并置身于其庇荫下”(Pyrr., 1370)。就此而论,有关天宇的构想之繁复,已被视为千真万确。这里既没有描述者之幻想,又无艺术家之奇思。

任何一个埃及人都不会相信任何一种有关天宇之说;惟有形形色色的神学家,才会把诸如此类天宇说视为天经地义。况且,埃及人的理智同我们一样健全,我们完全可以确有把握地推断:似乎除最天真无知者外,任何人不会对有关天牛的这一繁复的描绘作简单化的理解。上述结论不乏另一佐证:建于公元前1300年前后的法老陵墓中,发现另一些有关天宇的描绘,画中已无日舟,取代日舟的是饰以日盘的人形神努特。倘若有人试图在诸如此类的描绘中探寻天宇的真貌,只能落得混淆难分。这样一来,凡此种种描绘,只能视为天宇的象征。我们所释析的画面,堪称种种象征的艺术复合;每一象征又是天宇的反映。据我们所知,公元前1300年前后法老陵墓中有关天体的繁复描绘,含有与上述有关天宇的描述(属公元前2900年前后)以及与金字塔文相对应者。毫无疑问,埃及人在其历史初期(约当公元前3000年)就已深知:天宇的观念,为理智和感知所不可径直企及。他们有意识地借助于象征,使其阐释为当时的人们所领会。然而,任何象征都无法囊括被表述者的全部内涵;为了避免造成误解,只好求助于更多的象征。此外,象征的纷繁,又使天体的描绘具有一定程度的形象性和生动性。

2. 埃及神话的风貌

如对埃及神话进一步加以探考,将会获致众多例证,说明我们依据上述有关天宇之说理应做出某些概括。任何一种现象,都可能附有为数众多的神话构想。不仅如此,神话构想之繁盛,通常被视为埃及宗教的特点。通观埃及宗教,从没有务须恪守的教义,也就没有所谓“异端”的概念。所谓排他性以及宗教热忱,只

是见诸在某种程度上已属衰落的时期。据我们所知，它们始现于公元前2千年代（即公元前1370年前后），——回溯其时，埃赫纳通力图诉诸断然措施，把埃及宗教从神话中解脱出来^①；并见诸较晚期，即公元前后数世纪，——而迨至这一时期，所谓法术和拜物教已居于主导地位。另一方面，怀疑论以及否弃先验观念的事例，早在公元前2000年前后就已有迹可寻。诸如此类倾向，并没有遭到埃及社会的挨斥。它们被纳入世俗典籍以及陵墓壁上的铭文；当时的这种铭文，又为颂词和祷文所充斥，而这些颂词和祷文又无不囿于规范化的埃及宗教用语。

上文已对试图毁灭人类的故事以及有关天牛的构想有所介绍，并对体现于其中的古埃及神话思维某些特点亦有述及。为了有助于阅读，拟着重阐述从埃及神话的探讨中所获得的某些至关重要的结论。

埃及的“神话构想”，无非是下列这样一种构想，埃及人借助于此，试图以人们所惯用的概念，对某一形象、事态以及某一组形象或某一系列事态加以认识；在埃及人看来，凡此种种无不附丽于“神祇世界”。

“神祇世界”一语，尽管被想象为真实的，却并不能包容人类的理智和感知所不可企及的一切。毫无疑问，许多事物和现象，现今很容易理解和说明（诸如天宇和太阳）；而在埃及人的想象中，则属所谓“神祇世界”。但是，无论如何，属于“神祇世界”的现象，只能借助于“象征”加以表述。

所谓“象征”，是人们试图在世人范畴内对神祇世界的某种成分加以表述所导致的结果（所谓世人范畴，也就是逻辑和感知范

^① 阿蒙霍特普四世于公元前1419年继位，毅然采取果断措施，力求摆脱祭司的制驭，摆脱祭司的权势。他始而企图依赖赫利奥波利斯的祭司，同大神阿蒙的祭司相抗衡，但未能如愿；于是，遂废止全国一切神的崇拜，降诏封闭一切神庙，另立新神（即日盘太阳神阿通），自命为阿通的最高祭司，并特地易名为“埃赫纳通”（意即“阿通的中意者”）。埃赫纳通的宗教改革，显然有其政治目的，而改革本身又几近一场革命。——译者

畴)，——尽管诸如此类范畴无须同自然规律相适应。公元前3千年代的埃及智者对此即有所领悟，并不把象征视为所表述之对象的逼真摹拟。就此而论，埃及的象征可视为事物、行动或者语言的形态。绝不是任何象征都构成神话意象，也不是任何神话意象都构成对神祇世界事物的象征式表述。显然，理智无法对象征的真切性作出判断。举凡神话意象，如果使人们有可能在人们所可企及的范畴内并在人们尚未纳入其信仰之前对世界的某种现象加以领悟，那它就是符合真实的。

所谓“埃及神话”，是一切神话概念的总和。

“神话”一语，可用来表示埃及神话的某一组成部分。

就此而论，所谓“埃及宗教”，是古代埃及人对神话概念的普遍运用加以默认的标志。

就此而论，所谓“埃及神学”，是埃及神学家对神话的结构和内涵所作的阐释。

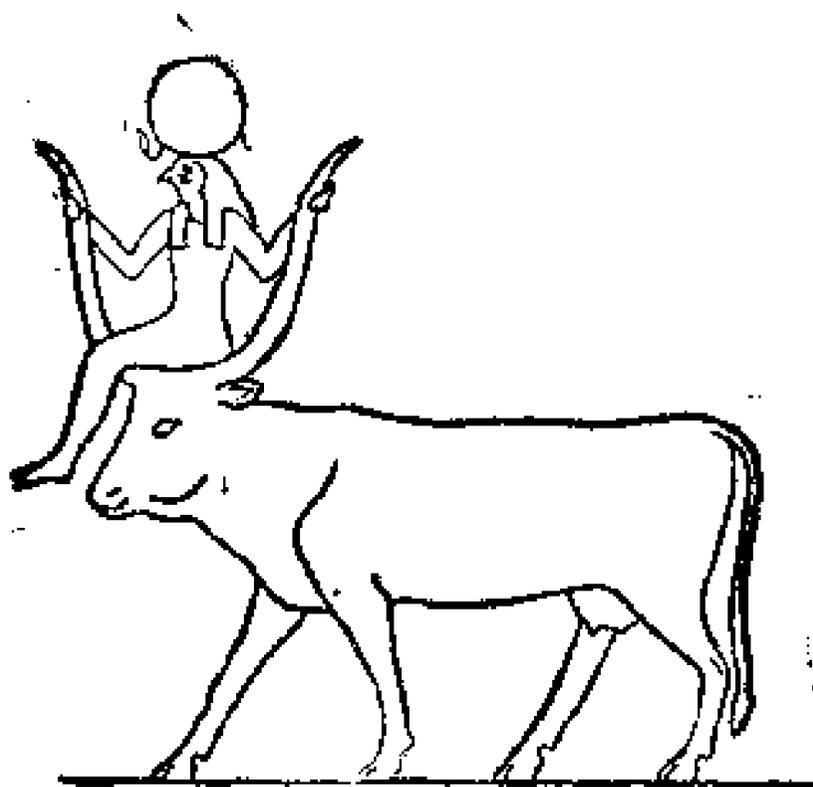
埃及的神话概念之表述，可诉诸语言（诸如颂词、祷文、故事、仪礼文典），可诉诸动作（戏剧性演现以及其他仪礼），可诉诸器物 and 图像（诸如造像、无人格的表征、植物和天体）或生物（诸如法老和动物）。综观以上所述，任一用语实则无非是一种精神体验的产物，或在记忆中引起某种宗教性的感受。诸如此类神话概念，可借助于上述各种表述形态被感知。试以有关奥西里斯和霍鲁斯的神话为例；这一神话既见诸法老的丧葬仪礼，又作为往事的叙说，早在公元前3千年代初期便已家喻户晓。

上文曾对有关天牛的神话以及有关天牛的构想有所探讨，并对埃及神话的一系列特点有所阐释。不难看出：种种不同的意象，在艺术上凝聚为叙说或者描绘；借助于诸如此类叙说或描绘，对宇宙现象、宇宙起源的事例或宗教性的仪俗加以说明。带有法术目的故事的运用表明：一方面，诸如此类故事要么特地为此目的而编织，要么无非是用于消遣；另一方面，似乎仪礼或颂词的内涵包蕴某种神话成分，故事的一些新说可由此而萌生。此

外，不难看出：所谓文字游戏，可使神话意象的某些新的成分得以呈现（诸如神祇在特定情势下的讲述）。总之，由于种种特点，对这些故事和结构进行探考所得的一种印象有增无已，即：埃及神话与其说是创作性的和文学性的，毋宁说是思辨式的。

另有两个特点，同样不容忽视。其一，我们称之为“神祇世界”者那种所谓“浑一”的特质，可见诸这些或那些神学家形形色色、相互抵牾的概念。上文对此已有充分介绍。其二，我们对这样一种特点尚未加以探讨，即：此神可轻易地同他神相混同。通过有关天牛的故事及描绘的分析，不难看出：据一种情节，拉等同于阿图姆；据另一情节，则等同于日盘神。拉之“一目”，据另一些情节，与妖蛇乌赖乌斯相混同；而此情此境，所谓“一目”已是女神哈托尔。这样一来，哈托尔则现身为暴戾之神，同见诸另一些情节的天牛那温柔、慈惠的品格迥然而异。神话意象混淆难分的例证比比皆是，仅此数例即足以说明埃及神话的一个主要特点：既趋于变异，又倾向于保守。

所谓趋于变异，无非是埃及神话的特点所致；埃及神话绝不执著于教条，因而倾向于为一种现象寻求尽可能多的、堪称纷繁的神话意象。上文已述及某些复合体；正是借助于这些复合体，



拉置身于天牛之首

一些新的意象得以形成，诸如：主神拉与原初之神阿图姆相同一，演化为一年迈的统摄者；大神舒最终成为托举牛腹者，而不是高擎其女努特的躯体。有关天牛的旧说，即天牛以“翼”护其子（亡故的法老）〔上文已述及，以翼相护的观念产生于有关天鸢之说〕，在埃及造像中已是屡见不鲜。最初为天神努特，继而为形似妇女的母神，被描绘为以翼护其婴儿者。此外，埃及神话中实际上再没有生有羽翼的人形神。以上所述以及诸如此类意象之萌生，带有一定的偶然性，譬如萌生于文字游戏。有一种神学意向则较带有目的性，即：将某一地域神与大神之一视为同一，使之在其崇奉地博得更高的尊崇。在这样的情况下，较为逊色的神祇之名则置于较为显赫的神祇之名前（赫尔曼·云克最先予以揭示），形成所谓复合名，诸如：拉-阿图姆、阿蒙-拉。既然称谓在埃及被视为品格至关重要的组成部分，神名的缀合势必导致高位神的神幻表征移于位属较低者。由于种种新的构想迭起，埃及神话始终处于变异频仍的状态。诚然，约当公元前2200年以后，诸如此类变异的发生，主要是一些举足轻重的旧说缀合所致。然而，正是这样的缀合使埃及神话犹如万花筒并具有纷然繁冗的属性，进而有助于新的神话故事的萌生。不仅如此，亚洲神话的影响同样有迹可寻（主要见诸公元前2千年代）；而据深考，这种影响对埃及神话的演化并无重大作用。

通观埃及宗教，可同其形态之易变和气质之无拘并称的，尚有其特有的保守倾向。这种倾向表现于：任何一种神话构想，一旦被视为适宜，便永无被摈弃之日。试以我们已探讨的有关天牛的构想为例；由于较早期的有关天牛、女神努特、天界瀛海和屋宇等意象的缀合，这一构想绝不可视为最终定型或演化过程的某一阶段。上述四种意象同时共存、并驾齐驱。下文将述及：至高神的作用依次赋予霍鲁斯、拉和阿蒙-拉；托勒密时期^①所奉之塞

^① 系指托勒密王国时期。托勒密王国为希腊化时代埃及的奴隶制国家，公元前

拉皮斯，亦跻于其列。上述诸神，虽为其继位者所遮翳，但在任何情况下，只要条件适宜，仍然居于主导地位。我们完全可以推断：埃及神话的保守性，使埃及宗教两度免于衰落——第一次早在公元前14世纪，第二次则在公元前1千年代中期。然而，正是这种使埃及宗教经久不易、延续久远的稳定性，又在同等程度上使埃及的神话意象有增无已，使埃及神话的混淆性变本加厉，——其原因在于：较早期的成分和复合体，无不与属较晚期者纷然杂陈。

如上所述，埃及神话的基本概念早在公元前2200年前后就已形成；此后的种种变异，与其说是诸如此类概念的变异，毋宁说是异说和复合体的增益。因此，笔者拟首先介绍公元前3千年代至公元前2200年前后的神话，然后介绍这一时期神话继之而来的改制，——这种改制始于公元前2300年前后。上述年代，可依据有关早期埃及神话的文献资料判定。正是在公元前2300与前2200年间，金字塔的石壁上刻有金字塔文最古老的原始之说，所谓棺椁文最古老之说亦告形成。以上所述，堪称划时代的变革。



大神阿蒙-拉

诚然，上述两种有关埃及神话的典籍大相径庭。金字塔文主要为供仪典之用的祷文、咒语和颂词（凡此种种，均同埃及法老的丧葬和转化有关）；而棺椁文主要是神话意象的文学改铸，其主旨在于佑助一些埃及人的神化和永生（这些埃及人拥有足够的资财，可在其棺椁上制作诸如此类的书文）。然而，两种书文的功用

305年马其顿亚历山大部将托勒密一世所建；公元前3世纪中叶国势强盛；公元前30年，为罗马所灭。——译者

迥然不同，绝非偶然。由金字塔文向棺椁文的过渡，恰与有关神化法老的神话构想之衰微相契合。而全部埃及神话，正是奠基于这一构想之上。

3. 公元前3000年前后的埃及及其神话遗产

古老的埃及文明，肇始于公元前3000年前后，是为统一的文化发展的结果。这便是所谓纳卡达晚期文明，亦即纳卡达二世的晚期文明；这一文明的表征为墓葬、器具、陶器以及种种造型艺术品。它始于法尤姆，渐向南方扩延，经中埃及和上埃及，终于努比亚。至于下埃及(包括德尔塔)，其文明所达到的高度尚难推断，——似乎并不低于上埃及文明。埃及有文字可考的历史，约始于公元前3000年；作为其标志者为两大具有决定意义的事件：一为文字的发明，即将绘画用于表音；一为埃及的政治统一，即“上、下埃及合并为一王国”。另一些伟大成就则伴之而来；正是由于这些成就，公元前3000年前后，成为历史上最辉煌的时代之一。新王国的统摄得以确立，其疆域为埃及往昔的任一联合体所不及。为了加以统摄，原有的农历代之以一年按365天计算的公历。早在公元前2800年前后，司法典籍即已有迹可寻。已发现的一部外科诊断手册以及两部医书，据揣测，属公元前2500年前后，——看来，这具有一定程度的可信性。公元前3000年前后，制陶盘得以问世。在京城赫利奥波利斯(即今开罗旧址)以及尼罗河左岸的王宫所在地(即孟斐斯)，当时的先进分子纷至沓来。这对埃及文明的形成大有助益。石料开始用于建筑。埃及艺术所具有的种种特点，开始既显示于建筑术和造型艺术，又见诸日用品的制作。正如我们所知，埃及神话作为国家政治统一的结果，最终得以形成。

埃及神话最终形成之时，并不是原始人所处的时代。有人认为：在历史发展过程中，人类思维方式曾发生质的变革，即由往昔之“法术的”、“前逻辑的”、“神话创作范畴的”理智过渡到现今

之理性的和科学的理智，——此说在埃及历史上则无佐证可寻。公元前3千年代的医学，显然已摆脱法术的影响；而一般说来，公元前3千年代的处方，通常仍诉诸法术。所谓神祇代言者，显然并没有参与公元前1500年前正常的刑事诉讼。诚然，回溯其时，有关上帝现身 *noli me tangere*^① 律则，其效用较之3千年后毫无二致。然而，金字塔的修建，并不是借助于法术手段。当然，金字塔的奠基则伴之以仪式，金字塔的圣化并借助于法术典制，而其实际修建并不是诉诸任何法术之力。石条的采制，无非是运用石器和铜器工具；至于升举到150米高度，只不过是运用叠土法和杠杆。上古时期的埃及人确已可卓有成效地运用逻辑以及智力，下述事实即可资佐证，——尽管他们当时尚缺乏5000年后的现代所掌握的物理工具和理智手段，而所获得的成就已十分可观。鉴于当时的发展水平，面对他们那逻辑的和创造性的智力，由衷的敬慕之情不禁油然而生。如上所述，古代埃及人所面临的、逻辑和智力所不可企及的现象，较之我们所面临的要多得不可胜计。

然而，并不是知识的数量决定理智的质量。看来，是否意识到其知识的限量，才属人们真正的智力范畴。人们应当知道其所处的地位，譬如说，在涉及理智的领域以及在同宗教信仰有关的领域。总之，埃及历史提供了令人信服的例证，表明：公元前3000年前后的埃及，所谓“法术之智”和“理性之智”，即宗教的和逻辑的思维方式，两者就已势均力敌，其景况较之公元前1000年前后乃至现今世界犹有过之。古代埃及人将智力之运用于实际所需，已臻于登峰造极的地步；而对超越其智能者，则十分仰慕。

上述对公元前3000年前后古埃及人之智形成的揣测，对有关埃及神话起源的确切推断说来，堪称至关重要。既然致力于此，势必要对前历史时期即将终结之际已存在哪些神话概念的问题作出回答。我们应当看到：史前期囊括若干千年；在漫长的岁月中，

^① 据基督教之说，系指复活后的耶稣与马利(Mary Magdalen)相会。——译者

社会生活中发生了为数众多的重大事件和变革。相互类似的史前概念种种变异的存在，似乎以地域性的和暂时性的特征为始基。不仅如此，下列对有文字可考时期以前的宗教概念的介绍，则以继之而来的历史时期的文字资料为基础。据笔者看来，所阐述的结论似颇言之有据，——尽管有些问题尚待探考。

其一，有关原初瀛海的概念，似溯源于远古。原初丘阜升起于水中，犹如一簇火焰，亘古第一个有生命的实体就是由此而生。这一实体或为蛇状（人们把蛇视为历史上任一地域神的原初“本体”），或为甲虫（后来成为埃及宗教的“圣虫”^①）。回溯史前时期，有关原初第一个有生命的实体（即蛙以及卵和荷花）的意象，颇有可能已见之于世。所谓“蛙”，最终已成为见诸基督教的那种复活的象征；所谓“卵”，在埃及疆域之外也被视为生命的象征；所谓“荷花”，据较晚期的信仰，则生育太阳或赋予太阳以生命。有关大地之上的原初瀛海的意象，似导致有关天宇亦为瀛海的意象。有关原初丘阜和原初有生命实体的意象，显然为埃及所特有；在埃及，类似的情状，年复一年，周而复始：尼罗河水涨而复落，土地因而处于间歇状态。至于原初世界的嗣后演化，埃及人的有关意象始终稍显朦胧。总的说来，太阳一向被视为世界万物的创造者。世人有时被视为神祇的后裔。有关“世人”来自拉之眼泪的构想，无非是谐音字游戏的结果，——公元前2000年前就已无迹可寻。有关世人逐一为赫努姆所造的概念，见诸较晚期，并不属宇宙起源说，也并不意味着：有所谓以泥土塑造的始初第一人。

其二，存在种种有关天的构想。上文对所谓天界瀛海和天牛已有介绍。至于有关牝牛自瀛海中升起的意象始于何时，尚不得而知。然而，其下界的等同者，即迈提耶尔（“水中巨牛”），早在公元前3千年代便已为人们所知。有关天牛的意象，在其名称（“黄金”、“黄金的”）中已留下印记；德尔塔荒野之牛，就被赋予诸如

^① 古埃及人有敬拜金龟子之风，奉之为所谓“圣虫”，往往绘制其图像或将其图像置于彩陶上。——译者

此类称谓；始自公元3千年代，此牛则被视为相爱者的佑护神。嗣后，人们将它与哈托尔视为同一，故有所谓“霍鲁斯(神圣化)的屋宇”之称。这个哈托尔，后被视为牝牛；相传，它栖身于上埃及，专司死者安葬时的接引事宜。有人认为：在史前时期，牝牛是远古一种有关母神和丰饶渊源的意象的埃及变异；这一见解，为埃利泽·鲍姆加特尔对史前时期墓葬某些遗迹进行阐释时提出。然而，牝牛种种构想的相互关联究竟如何，迄今仍然有待探考。对有关牡牛的种种意象说来，这同样是天经地义。诸如此类构想萌生伊始，天之牝牛即被想象为同所谓“天之牡牛”紧密相关。这种观念颇有可能归结于：天之牝牛日夜哺养幼儿(即太阳)，这一幼儿渐渐成长为牡牛，以生育翌晨的幼儿。所谓“天之牡牛”的意象，早在历史早期就已附丽于法老以及天界的其他神祇。嗣后，这一意象体现于将科普托斯之神明(下文将述及)表述为“卡穆提斯”和“生母的幼儿”。有关天之幼犊的意象，迄今犹存于晚近的民间信仰；正是依据这种信仰，法老被视为由牝牛哺育成人。作为对司丰饶之牡牛这一观念的补充，那种认为法老是一力大无比的牡牛、制服一切敌手的胜利者的观念，早已见之于埃及最早的文献典籍。显然，有关天鸢的构想同样属史前时期。这种观念对众母神造像的影响，上文已有探讨。纵观历史时期，埃及诸女神以牝牛为形，或取鸢形，或取蛇形；而在象形文字中，亦为卵形，——尽管诸如此类女神的其他形貌为动物或妇女。就埃及至关重要的女神——伊西丝、哈托尔和奈芙蒂斯而论，上述种种同样理所当然。毫无疑问，这三位女神在史前时期尚无迹可寻。

除有关天牛和天鸢的意象外，有关“天宇”的意象，显然也萌生于史前时期。苍天如屋宇，以柱状体“扎姆”支撑，——这一观念在属历史时期的造像中清晰可见。然而，在所谓“金字塔文”中，上述描绘业已绝迹。在金字塔文中，支柱则被描述为四青年；四者或站，或坐，或靠于支柱扎姆之上，其位置则为天的四隅之一，而不是各处一方。就此而论，他们同“霍鲁斯的四子”形同一体；

霍魯斯的四子形似木乃伊的立像，通常被描绘为聚集一起，犹如置身于原初荷花之上。在棺椁文中，四青年以及支柱扎姆为扶持天的八神“赫赫”所取代。

其三，另有一些神以动物、植物或无生命体为形。诸如此类神祇，则可称之为“物神”，以区别于其他神。这些神的造像，都被置于军旗之上。回溯各个历史时期，上述神祇被视为地域神。其滥觞颇有可能就是地域性神；但是，诸如此类神祇中，同样不乏牝牛和牛犊以及纯属揣测的、科普托斯之明的表征等形象，——牝牛和牛犊并具有宇宙性，明的表征似为动物繁衍的象征。就其起源而论，把上述物神归于一类是否妥当，尚待探考。颇有可能，只是在历史时期肇始之际，上述诸神才被想象为人形，或与动物神形象糅合，被想象为动物首人躯。其中有些成为闻名的神话人物，诸如：赫尔摩波利斯的托特以及胡狼阿努比斯（前者被视为智慧的化身，其形象为狒狒或朱鹭；后者被视为荒漠墓地的主宰以及死者和陵墓的监护者）。明、女神奈特以及取犬形的乌普瓦韦特，早期就同霍魯斯的统御有某种关联，——尽管神话中并未提及。对埃及神话说来，以鹰为形的霍魯斯、以异态哺乳动物为形的塞特（后认定为驴），以及以朱鹭为形的托特，为诸如此类动物神中至关重要者。历史早期的资料展示了一种思想，即：鹰以及兽形的塞特与对它们顶礼膜拜的史前统辖者被视为同一。有关诸如此类神祇，尚有许多问题待考。

其四，不乏种种迹象，表明尚有一些神，无法予以等量齐观。在埃及语言中，表示“地”这一概念者（如“格卜”），为阳性；表示“天”这一概念者（如“努特”），为阴性（如“天”被视为海洋，则不在此列）。语法范畴的这一差异，似乎是有关“天”与“地”的某种史前概念的例证。就其属性而论，这些概念应属神话范畴，并同下列现象相应，即：在埃及，滋润土地者并非雨水，而是尼罗河。不仅如此，“奥西里斯”这一所谓“繁生”的概念，显然萌生于史前时期，犹如赋予日盘“拉”以创造力。凡此种种，下文将详加探讨。

4. 有关霍鲁斯的概念以及此神的起源

上文所述及的种种史前概念，无不续存于埃及宗教。埃及宗教产生于两地域之并合以及上、下埃及联合王国之建立，时当公元前3000年前后。“王即神”的观念，堪称埃及宗教之根本。较晚期的每日祭神仪典表明：祭司在神像前无非是代王行祭罢了。在种种节庆仪礼中，王者在其臣民面前代神行事，犹如在众神面前代其属民行事。既然诸王是人与神的中介和纽带，有关英雄跻于神班的情节则与埃及神话格格不入。见诸埃及神话者，无非是诸王和神祇。古代智者犹如诸王，亦“达天界，并置身莹地主宰之列”，——这一非神话的概念，则属罕见，并不早于公元前1400年(Pap, Chester Beatty, IV, 6、14)。

始于第一王朝初期^①，埃及之王被视为霍鲁斯；与此同时，霍鲁斯则以踞坐或站立之鹰为化身。根据这一现象，势必作出这样的揣测，即：在史前时期，以鹰为化身的霍鲁斯是上埃及希埃拉孔波利斯所信奉的地域神，在战胜其对手并成为埃及王前后，始终是地域性首领。然而，霍鲁斯始初状貌如何，尚待探考；加之，第二王朝(公元前2800年前后)诸王被称为“霍鲁斯与塞特”，又称“双鹰”，并非仅称为“霍鲁斯”；而在金字塔文早期章节中，霍鲁斯与塞特又被视为兄弟和拥有埃及两个部分(即下埃及和上埃及)的并驾齐驱的主宰者，上述问题则更加难以推考。尽管其进一步演化状况尚待探考，然而，毋庸置疑，霍鲁斯在历史初年确被视为鹰和埃及王。不仅如此，他并被视为“天界之霍鲁斯”、“天宇主宰”、“众神之王”、“独一无二者”以及天体——星辰或太阳。显而易见，霍鲁斯所具有的这种广博的、永恒的属性，产生于下列情势：霍鲁斯被视为全埃及之主宰者，实则被奉为世间之主。霍鲁斯被描述为名副其实的三位一体者，即天界之王、地界

^① 埃及古王国时期第一王朝，始于公元前3200年，终于公元前2980年。——译者

之王以及鹰包容于一身。

早在公元前3000年前后，有关全宇宙和永恒之神以及有关该神的三位一体的观念便已见之于世，——这一现象似乎颇令人诧异。笔者想借助于文字阐释，对上述观念的涵义加以说明。至于“三位一体”，最初是指君王泽特象牙雕像（“蛇”）而言（该雕像属公元前2900年前后）。以鹰为形的霍鲁斯形象两度显现：一立于天宇一巨舸，表明他是天界灵体；另一立于天宇之下，无疑即是君王泽特的化身。有关“天界之霍鲁斯”（亦即有关星体和“诸神之王”）的观念以及有关地界之霍鲁斯（亦即埃及之王）的观念，已多次获得印证，并已尽人皆知。至于有关全宇宙之神的意象，则首次见诸公元前2400年前后的金字塔文。迨至其时，霍鲁斯已为拉所取代，“至尊神”这一代称则赋予霍鲁斯、奥西里斯、王和拉；上述四者的相互关联，本文将予以说明。“万有之主”和“无限者”等包蕴广博的代称，赋予天界主宰者；所谓天界主宰者，有时则显现为拉。霍鲁斯的永恒性，其佐证主要见诸金字塔文；据其所述，王者亘古有之，其始现当早在天地开辟之前。

由此可见，永恒的和全宇宙的神之观念，在埃及历史发轫之际即已有据可寻。有人认为：这一观念的萌生，是国家实现政治统一的结果，在此以前则无迹可寻。论据有二。其一，三位一体中的天界成分，即天界霍鲁斯，是白昼之日以及薄暮和晨曦中的星体。毋庸置疑，这是一种思辨式构想，其意旨在于论证霍鲁斯即是神和王；它只可能萌生于埃及统一之后。其二，至于有关霍鲁斯的观念，并无任何他种全宇宙之神的概念为其先导，——这一结论，因霍鲁斯这一形象之由来的构想而成为可能；上述构想，下文将予以介绍。

有关全宇宙的和永恒的神霍鲁斯这一构想的关键在于：霍鲁斯在尘世的化身——世间之王难免一死，对此如何加以阐释。诸如此类阐释见诸金字塔文；这些金字塔文先后形成于公元前3千年代，镌刻于公元前2400～前2300年间所建七座金字塔的砌石上。

据金字塔文所述(其内容涉及王者的丧葬和变易),作为王者的霍鲁斯死后势必成为奥西里斯,即所谓“萌发”的化身。王者既然一身兼为霍鲁斯和奥西里斯二者之化身,则必然与天界主宰者相融合,转化为永恒之王这一屡见不鲜的“实体”;与此同时,霍鲁斯在世间的新化身则继之而生。

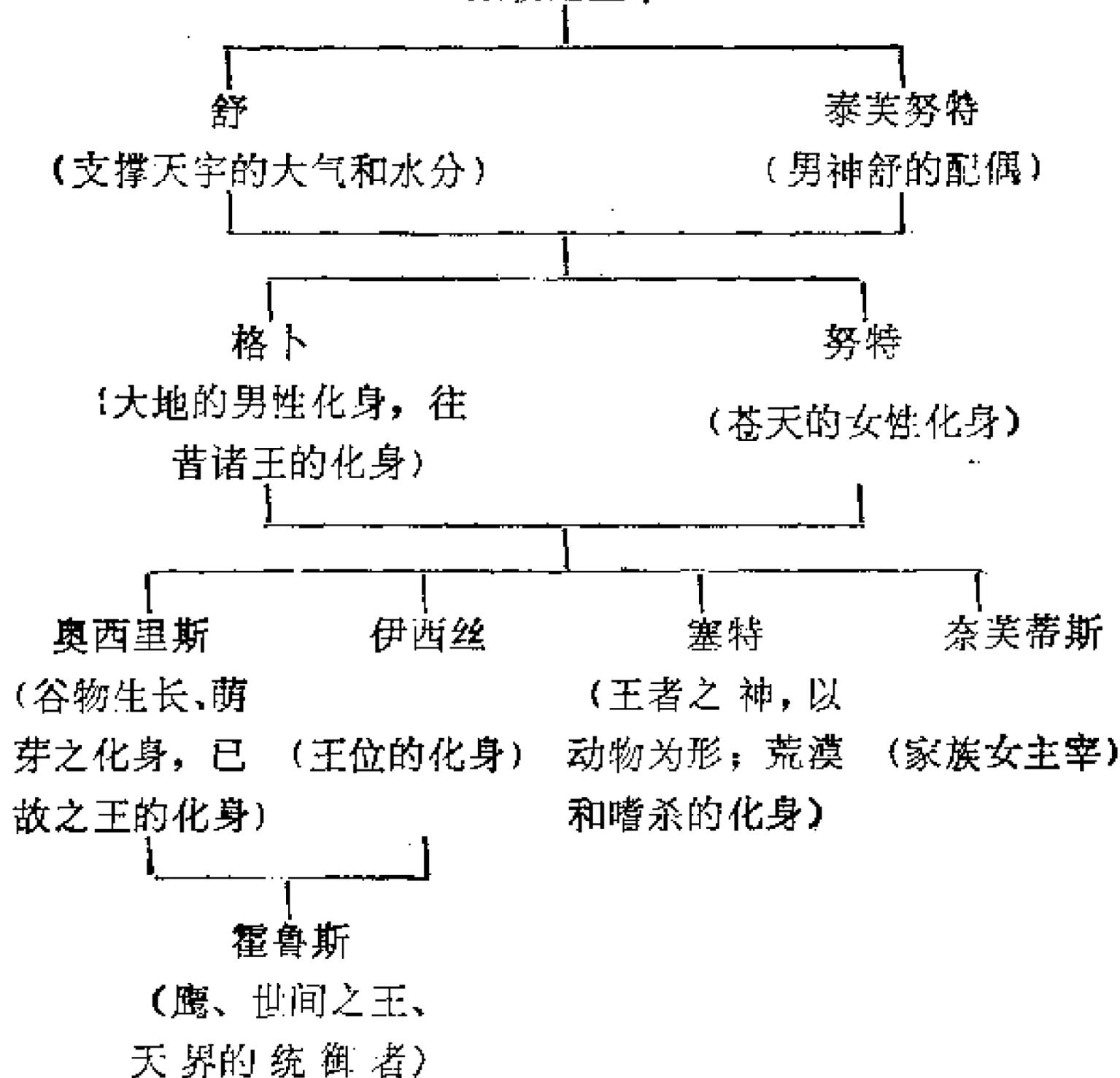
赫利奥波利斯宏大的宇宙起源说,其图示见本书第24页。此说很久以前即与赫利奥波利斯大法庭之说相混同;新王登极即由它隆重宣告,因此它同样被视为亘古有之。这样一来,宇宙起源说赖以构成的这一族系的成员,通常称之为“埃尼阿斯”,即作为大法庭成员的“九神”。约产生于第一王朝时期的这一族系,在第三王朝(公元前2700年前后)即有据可寻,并见诸金字塔文;它不失为继之而来各个时期的埃及宗教所共有的构想。试以故事的形式阐述如下:始初之神阿图姆,独自生一双偶神,即舒和泰芙努特,——其生虽纯属人之方式,却有悖于自然。^①舒和泰芙努特的子女为格卜和努特。努特的父亲,把女神努特擎起,天与地始分离。埃及王权之争,发生在格卜与努特所生的众子之间。塞特害死身居王位的奥西里斯,并篡夺其位;后来,奥西里斯与伊西斯之子霍鲁斯长大成人,战胜叔父塞特,并被赫利奥波利斯法庭宣布为埃及名正言顺之王和奥西里斯的继承者。这一神话记述了宇宙的肇始以及霍鲁斯的秉政。然而,该神话不乏难以自圆其说之处,其中最显著者有三。其一,据这一神话所述,使天地分离的为他的父亲舒,而非其子,——这一观念则与符合逻辑的宇宙起源神话格格不入。其二,塞特被称为“奥西里斯之弟”以及“霍鲁斯之弟”。其三,格卜被描述为王族的祖先以及把阿图姆视为王者,未必同神话中有关奥西里斯为埃及之始皇的论断相契合。不仅如此,整个结构并使人产生一种印象,即:此神话叙述中有“空漏”。第一部分为有关宇宙起源的叙说,呈现于其中的为人格化的宇宙

^① 参阅本书第26页注①。该注中的大神拉,亦即阿图姆。——译者

本体。第二部分是有关人类的故事，见诸其中的惟有奥西里斯堪称名副其实的宇宙意象。有鉴于此，人们往往断言：这一神话由种种不同的成分构成，犹如本文开宗明义便加以探讨的、有关老王拉的故事。然而，上述种种不能自圆其说之处，并没有因此而得以诠释。不仅如此，金字塔文的语境，未必可为这样一种见解提供论据，即：有关诸神由来之说在某些方面自相矛盾。

赫利奥波利斯的宇宙起源说 以及霍鲁斯之由来

最古老之神阿图姆
(原初之丘阜)



为了对赫利奥波利斯的宇宙起源说加以阐释，首先须对其中形象作一番描述。诸如此类形象作为一族类的成员，均被想象为人形。然而，上述形象亦不乏其他属性。首先，试以格卜、努特、奥西里斯为例；我们视之为属于史前时期的宇宙意象。神名“格卜”，在埃及语言中显然意指“大地”。女神努特(努努特)之名，似意指原初瀛海努努之女性对应者。奥西里斯其名，无法予以阐释，似乎并非属于埃及。显而易见，诸如此类神名，并未包含有关所指诸神在史前时期相互关联的征象，也没有所述诸神其他状貌的类似征象；然而，并不排除这样的可能，即把它们视为组神。霍鲁斯和塞特被描述为以动物为形之神；既然如此，他们则几乎确属史前时期。前文已述及：两者都具有王者的属性。这势必须以天界的相互关联为前提；其状貌迄今尚待探讨。作为荒漠化身的塞特，他的宇宙属性是一种派生现象；它产生于这样一种观念，即：塞特是奥西里斯的谋杀者，而奥西里斯又是植物的化身。至于霍鲁斯，据我们所知，从根本上说来并不具有宇宙性；只有当他以所谓“哈拉赫提”(即“天际的霍鲁斯”)呈现时，才得以同太阳相提并论。这一族系其他成员的称谓，其含义是可以转换的。有鉴于此，人们不能不作如下的揣测，即：他们纳入这一系谱，纯属思辨的结果。“阿图姆”，意即“众所仰慕的完善者”。他并与原初的丘阜相混同。依据以上所述可推知：他被视为一切原初生物之神圣代表；据种种史前观念，这些生物即萌生于原初的丘阜。据神学诠释，上述诸神显然融舍于阿图姆。这一结论，似为文献资料所证实；然而，依据文献资料，融合于阿图姆这一形象者并非“诸神”，而是“原初灵体”。神名“舒”，似既可译译为“空旷”、“干旱”，又可译译为“阳光”(而不是太阳本身)。神名“泰芙努特”，是同“男性”互为对偶的“女性”之统称。在所谓宇宙起源的“语境”中，泰芙努特似乎意为“(原初第一)女性”；她与舒相结合，并与其孀居之父阿图姆(“原初始现者”)相对。而伊西丝和奈芙蒂斯则迥然不同，她们均置身于宇宙起源神话之外。两者既是奥西里斯

和塞特的姊妹，又分别为两者的妻子以及霍鲁斯之母；然而，金字塔文中无一处述及两神为格卜和努特的姊妹。这样一来，其名仅仅同有关王衔的概念相关联。“伊西丝”意指“王位”，“奈芙蒂斯”则意指“家族主宰”。既然“王位”一语的含义昭然显豁，那末，完全可以推断：“家族主宰”就是意指同设于露天之所的王位相对应者，颇有可能是某种御座或御榻。

由此可见，一些其来源迥然不同的神，见纳于赫利奥波利斯的宇宙起源说。^①此说显然形成于思辨，其主旨在于达到某种目的。毋庸置疑，其意在于供人赏心悦目。实际上，这一神话并没有完整地呈现于金字塔文中，亦未完整地见诸较晚期的埃及文典籍。通观金字塔文，王者的丧葬仪礼中对此神话屡有援用。上述现象表明：这一神话成为已故之王的转化以及嗣君的登极和神化的组成部分。

前文已论及：有关神圣之王的构想，其关键性问题在于作为神的霍鲁斯的终结。第二个同样至关重要的问题，则涉及此神的始现：被视为人体的嗣君如何成为神明霍鲁斯，他又如何继承其父的王位？我们不乏一定的论据作如下论断：晏驾之王升天，是尘世之王登基的反映。生与再生的相互关联，似乎业已确定。总之，赫利奥波利斯宇宙起源说、诸神由来说的真谛在于论证帝王的神性，而不在于对世界和王权的由来加以阐释。由此可见，神祇谱系的阐述不应始于原初的阿图姆；只有始于诸神后裔、神圣之王霍鲁斯，始可对这一谱系有恰如其分的认识。在此，有必要提及：笔者在1955年曾将有关诸神谱系的基本论点形诸文字，以飨读者；据我所知，在此以前，有关埃及神话的论述中，未必有

^① 据赫利奥波利斯的宇宙起源说，大神拉为其父——太初混沌努恩所生；拉既生于混沌，又自身受孕，依次造诸高位神以及人和动物，拉以口生舒（大气神）和奈芙蒂斯（舒的配偶）；舒和奈芙蒂斯又生格卜（地）、努特（天）以及所谓九联神中其他神；众神又生世间众多子孙。拉以泪水造人；太阳为拉之一目，月亮为另一目。所谓赫利奥波利斯的宇宙起源说，无非是一种诉诸互生和神幻造化观念加以缀合的化身系列；所谓“进化观念”，在其中已有迹可寻。——译者

诸如此类的资料可寻。

一般说来，王权均为父传子继；而在史前时期，则有所谓最高法庭，在父王晏驾后宣布嗣君为名正言顺的神圣之王。有些学者推断：宣布嗣君为王之前，法庭要对王储举行所谓诘问仪式，——这无非是一种揣测；然而，作为判明其身分的手段的一种程式化诘问，已经在神话世界由金字塔文所证实。下面援引一些问答，虽然纯属虚构，却似乎表明：霍鲁斯的谱系如何加以判定。据推测，老王晏驾后，其子置身法庭，宣称他就是神霍鲁斯。

法庭问道：你是凡人。这是你的父亲霍鲁斯？

嗣君答曰：我就是神霍鲁斯，因为我的父亲霍鲁斯已亡故。他已成为奥西里斯，因为他的遗体宛如谷种，掩埋于地下，其灵则升于天界，其形似植物。

问：神霍鲁斯是如何亡故的呢？

答：惟有谋杀，始可使神丧生。只有霍鲁斯的兄弟塞特同他势均力敌，可置之于死地。

问：你说，你的父亲成为奥西里斯，掩埋于地下，同时又居于天界。这是何意？

答：往昔曾是霍鲁斯、如今又是奥西里斯之王，生于洪荒时期，他永无终期，赴其降生之地，即是寻访双亲。地神格卜，是他的父亲；天神努特，是他的母亲。

问：永无终期，即是结为一体，而格卜和努特却相互分离。他们又怎么能成为奥西里斯的父母呢？

答：比他们更强有力的神，使两者分离；他们的父亲舒，把努特高高擎起，与格卜遥遥相望。

问：你是说，你的始祖是舒？

答：是一对神偶，也就是舒和泰芙努特，他们是洪荒时期一自生者阿图姆的子女。我与父亲阿图姆同为一体。

综观这一纯属虚构的、有关诸神由来的描述，同舒和塞特的不相协调已不复存在。至于其实并不存在的、与格卜的不相协调，对下列现象则应予以关注，即：此时此刻，奥西里斯是名副其实的晏驾之王，而非埃及始皇。由此可见，其父格卜是皇祖的代表者。

这一虚构的所谓诘问仪式，其目的和结果无非是把王同其始祖阿图姆等量齐观；神幻的谱系始而为所谓等量齐观的构想，而不是“年表”。将王与阿图姆等量齐观，已为其他意象所印证；诸如此类的意象并为金字塔文所证实。首先，上文已提及：阿图姆之呈现为王者，显然是适应有关埃及王者的观念所致。其次，王者径直以阿图姆亲生子相称（相传，此王为原初瀛海所孕育，——其情状同阿图姆之生于瀛海毫无二致）。与此相应，阿图姆被视为埃及王的化身；而王者，犹如阿图姆，则被视为始初之神，生于天地开辟之前，诸神和世人都生于其后；对此神的描述，可见诸金字塔文。

有关王者的构想以及有关阿图姆的构想两者如此紧密相关，人们势必要提出这样一个问题，即：这一由五代神构成的谱系，为什么意在判定王者的神性和始初性。答曰：霍鲁斯的谱系囊括土地与荒漠、天界与尘世和它们之间的一切以及阿图姆所赖以诞生的瀛海。以上所述，尤应理解为下列观念的系统表述，即：整个宇宙可与霍鲁斯的王国等量齐观，或者即归属于霍鲁斯。既然如此，这一表述之被视为不可或缺，则表明：全宇宙神（即一切之主宰）的观念，只能见诸现世，而非属往昔。由此可见，据笔者所知，霍鲁斯的谱系无非是作为一种神话构想见之于世，旨在论证：其一，神圣之王的亡故，似为其永存之终结；其二，这一被奉为神之王，被视为全宇宙的主宰者（所谓“全宇宙”辐辏于埃及，囊括天与地、埃及与“荒漠”。既然意指“荒漠”的表意文字并含有“异域”之意，那末，就此而论，所谓“荒漠”就是意指埃及疆域之外的一切）。

霍鲁斯谱系既已确立，自然被视为理想的宇宙起源说。不仅如此，回溯历史往昔，这一宇宙起源说的男性代表者，加之以拉以及其他若干神，曾被视为埃及始初诸神圣之王（先于第一王朝）。

作为至高无上者的帝王，不可理解为独断专行、随心所欲统辖其国者。尤为引人注目的是：他为种种繁文缛节所困扰，而国家治理则操于其臣属之手。这样一来，在埃及身居高位者均为皇室成员。例如，在赫奥普斯秉政时期（公元前2650年前后）以及其后继者秉政时期，情况就是如此；纵观嗣后的一定时期，亦如上述。然而，始于第五王朝（公元前2550年前后），居于显要地位的已不是出身皇族者。上述情况表明：王者的地位已不同于往昔。与此同时，有关“霍鲁斯是至高神”的构想，则为有关“太阳神拉为至高神，而王者无非是拉之子的观念”所取代，或者说，前者为后者所摈斥。据推断，上述变化的起因在于：态势的演变和转化有利于王权，而不利于曾握有重权的皇族集团；这一阐释最为可信。总之，有关“拉为至高神”的构想，产生于第五王朝之初。

5. 太阳神拉的至高无上及其对神话的影响

以日盘为化身的拉，被第二王朝^①诸王奉若神明。由此可见，导致拉擢升为至高神的途径，显然业已准备就绪。据我们所知，只有为数寥寥的神话意象同拉存在着有机的关联。其中之一是有关拉同幽冥之蛇相搏；这一意象已有进一步衍化。另有一种意象则是有关所谓原初荷花；据说，此荷花每日每时以其芬芳赋予拉以生机，而拉在乾坤始奠之际曾给予此荷花以生命。这一意境中的荷花，称为“奈费尔泰姆”。其名的含义颇似阿图姆其名，意即“初生的荷花已完美，堪为其他一切之冠”（所谓其他一切，系指“其他始初有生命的存在”）。有关霍鲁斯的构想，也是如此。相传，

^① 系指早期王国时期（约公元前3000至前2800年）所包括的第二王朝（约公元前2980至前2800年）。这一时期，王者被视为神以及霍鲁斯的化身，备受崇拜。霍鲁斯被奉为太阳神，对太阳神的崇拜尤为强烈。——译者

始初之神阿图姆赋予至高神霍鲁斯以生命，并以拉为其先导；始初之神奈费尔泰姆则借助于荷花的芬芳赋予至高神拉以生命。毋庸置疑，奈费尔泰姆这一形象是神学构想的结果，其萌生似在公元前2550年。与此并存的，尚有另一种有关荷花和太阳的意象；这一意象与有关荷花奈费尔泰姆的意象迥然不同。据前者所表述，初生的太阳从绽放的荷花中赫然而现。这一意象何时见之于世，仍然有待探讨；尚无任何文献资料，可据以推断：它始现于公元前1500年以前。据这一意象，太阳与幼年时代的霍鲁斯相等同。相应的造像动机，将霍鲁斯描绘成一儿童，安坐在荷花上。

对大神拉说来，自然神话土壤的匮乏，已被他对有关霍鲁斯的神话的适应所补偿。作为拉-阿图姆这一复合神，拉被视为洪荒太初时期的主宰者以及众神和世人之王、万有之父。作为拉-哈拉赫提，拉则与以“天际的霍鲁斯”、现身为太阳的以鹰为形态的霍鲁斯相等同。霍鲁斯既然被视为奥西里斯之子，则被描述为、而且始终被描述为幼年时代尘世之王的原型。与此相应，尘世之王被视为拉之子。同时，幼年的奈费尔泰姆赋予拉以生命，又与作为始初“存在”的埃及王相等同，

继而又与“作为伊西丝之子”的幼年“霍鲁斯”相等同，——凡此种神，简直毫无章法可寻。这样一来，作为奈费尔泰姆的王者，给予拉以生命，他同时又是拉之子；他既是作为荷花的奈费尔泰姆，又是作为初生之太阳的霍鲁斯，而后者又是生于荷花。以上所述，不失为埃及神话错杂紊乱的典型例证。然而，值得注意的是：所谓“赋予生命”，其含义并不是必然等同于“生”。世间之子



太阳神生于荷花

祭祀亡父，使之在彼世具有生命；与之相应，作为拉之子的王者向其父奉献祭品，以期使该神享用无缺。

有关霍鲁斯及其由来的旧有意象，伴随有关拉的神话的萌生而续有衍化；其衍化又局限于埃及宗教思维的保守性，并因而更加趋于繁复。由于以拉为中心的新构想的形成，某种简化的现象同样清晰可见。把天界之神和尘世之王视为霍鲁斯，以及把神圣之王既视为霍鲁斯又视为奥西里斯——这两种极为繁复的意象，已不再是有生命力的、有影响的成分，——尽管它们仍然留存于某些意境之中。

有关至高神拉、有关世间之王以及有关奥西里斯的意象之萌生，相互并无关联；其各自的演化，在公元前2300年以后清晰可见。回溯这一时期，中央集权的政治结合体（我们称之为“古王国”）宣告解体，并让位于非中央集权式的治理形态（埃及全境皆然，迄至公元前2000年；这时，由数代王再度统一的国家已与古王国时期的状况迥然不同）。

拉的形象本身，只有当他或被视为阿图姆、或被视为哈拉赫提，只有当他呈现于太阳与幽冥之蛇的搏击中，似乎才纳入进一步改制的神话。否则，拉的形象就将导致下述演化的肇始。伴随这种演化，埃及神话渐趋于衰微；其原因在于：尽管拉的主要崇拜中心为赫利奥波利斯，由于同种种有关王权属性之观念的联系，拉也被纳入对其他神的崇拜中。例如，在中王国时期（约公元前2000～前1700年），同第十二王朝王室相关联的地域神，与太阳相等同。座落在王廷附近的法尤姆之索贝克（即苏霍斯，以鳄鱼为形），成为索贝克-拉；而南方底比斯（王族故国）的阿穆恩，则成为阿蒙-拉。^① 尽管将地域性神与拉相等同的趋向有极大扩延，只有

^① 第十一和第十二王朝（约当公元前2100～前1800年），底比斯成为埃及再度统一后的中心（即王廷所在地）；该地区所奉之神阿蒙（即阿穆恩），在此以前本为不知名的小神，随之跃居全埃及神殿之首，并与往昔所奉的至高神拉相泽融，成为阿蒙-拉。请如此类现象，习见于埃及神话。——译者

阿蒙-拉这一复合体至关重要；其原因在于，公元前1600年前后，底比斯成为王廷，后又成为新王国（即囊括巴勒斯坦、叙利亚和苏丹的埃及帝国）的首都。由此可见，阿蒙-拉被看成作为全宇宙神的拉之后继者（所谓全宇宙，既包括天宇，又包括王国疆土）。然而，这并不是纯政治情态所致。阿蒙-拉的特质，则导致新的神学构想的出现。阿蒙有时被表述为牡羊，有时被表述为雁，但他并不是古老传统中的物神。他始而见诸金字塔文，被视为原初众神之一；约公元前2100年，呈现为底比斯之神，——无论是前者，抑或后者，均为雌雄同体。我们述及奥格多阿达，则着重探讨这一形象的两重性，并视之为原初诸神的特征。“奥格多阿达”意为“隐而不见者”；这样一来，此形象即与空气相提并论。在底比斯神话中，他与毗邻地区之神（即科普托斯之明）相等同；至于将他视为“卡穆提斯”（即“其母的牛犊”），上文已述及。这一特征导致了他与拉相等同；至于将他视为隐而不见者，则大大有助于晚期那种完备的全宇宙神观念的形成。

这一属于晚期的有关全宇宙神、“阿蒙-拉，众神之王”的构想，以众多变异为先导。诸如此类的变异，主要产生于种种政治变动。君主埃赫纳通（公元前1370年前后），摒弃阿蒙-拉及其祭司的统治地位，并使赫利奥波利斯的精神主导地位化为乌有。他将其王廷设于中埃及的阿马尔那^①，并使它成为其宗教的中心。他只承认太阳神拉（即拉-哈拉赫提），并断言：拉仅以日盘为其形象；所谓日盘，在当时被称为“阿通”。与此相应，整个神话随之不复存在。埃赫纳通自称为拉和阿通之子。然而，其追随者则意欲奉他为神，并将他与拉以及阿蒙相等同。这样一来，三位一体的古老观念，以拉、阿通和君王三位一体的观念再次出现。产生于阿马尔那的这一构想，在奉神期间，只是借助于口头，在严格的理性基础上有所发展；它揭示了潜在于对个体的虔敬和神化

^① 阿马尔那（Amarna）又称“埃尔-阿马尔那”，古埃及一地区，距今开罗200余公里，为古埃及埃赫纳通王朝京城埃赫特阿通所在地，有大量文物出土。——译者

中的隐患，即独断和奴役。三位一体的观念，在宗教和政治的复辟时期重现，——这种所谓复辟，使阿马尔那的事态宣告终结。这样一来，埃及传统京都的三神——赫利奥波利斯的拉-哈拉赫提、底比斯的阿蒙-拉以及孟斐斯的普塔赫（对后者下文将加以介绍），则被视为统一体。迨至公元前1000年前后，所谓《底比斯最高祭司书》展示了至高范畴的宗教观念：阿蒙-拉被视为神，且其本体隐而不现，同作为其化身的光芒四射的太阳的本体毫无二致。他被视为原初第一位自生者，继而创造万物；他被视为天界、世间之王以及人们既敬爱又畏惧的生命和光明的主宰。在此赞歌中（*Mythological Papyri Texts*，第13及以下诸页），神话观念并用作一种隐喻，其格调颇似神祇观念呈现于《旧约全书》“先知书”和“诗篇”中的情状。与此同时，其他诸神也为人们所笃信，因为这些神祇就是他的种种形态的化身。质言之，他被视为众神之神。由于历史情势的原因，这一高级宗教范畴的神祇观念，并未影响埃及的民间宗教，——而诸如此类的观念在以色列却产生了影响。在埃及，这一观念标志着祭司神学与民间宗教的彻底分离。

本文对全宇宙神观念的演化状况作了概略的介绍；看来，其演化是太阳神拉在公元前3千年代中期的擢升所致。然而，世间之王的构想也可轻而易举地转向其反面，即转向其世俗化。《对王者梅里-卡-拉的教诲》这部形成于公元前2100年前后的典籍，实际上表明：所谓王，犹如这一为人们所熟知的《教诲》的读者，同样被视为唯神意是从的凡人。然而，以上所述，绝非全貌。早期的王权与早期的神话实则同一，这一状况导致：埃及的国政与宗教的浑然难分，在实践上延续至公元前525年，而在理论上则再度续存千年之久。依据这一正式论点，君主永远是神霍鲁斯，亦即拉的儿子；与此相应，并呈现于种种仪礼，——此时此刻，同样以“拉”相称。将王视为拉之子的观点，大大有助于“王即是阿图姆之子”这一旧有观念之新的神话改铸。据中埃及的神幻故事所述，第五王朝前数代王，实际上被视为拉与作为祭司的拉的妻子之子

（在第五王朝期间，拉的统治地位得以确立）。公元前1500年前后，女王哈特舍普苏特将她为神所生之说呈现于其庙宇（建于底比斯地区代尔-埃尔-巴哈里）的浮雕。^①据该浮雕所描绘（似基于较早期之说），阿蒙-拉与作为其妻的女王阿赫摩瑟幽会，使其受孕，所生幼主称为“哈特舍普苏特”；他命赫努姆在制陶盘上塑造一婴儿；阿赫摩瑟赋之以生命；以牝牛为形的女神哈托尔将此女抚养成人，交给其父阿蒙-拉，阿蒙-拉命其为王。一方面，这一古老的构想（上文已有探讨），在这一神学诠释中同种种新的观点相融合。另一方面，与之极为近似的情景，可见于所谓“玛米西斯”（即“生育之室”）的壁画和铭文；诸如此类“生育之室”为一独立的结构，建于公元前400年前后的大型寺庙中。寺庙中的“玛米西斯”，为举行同幼神降生有关的祭仪之所；此等幼神都被尊为该寺庙所奉神祇之子。综观诸如此类仪礼，“君主神生”的观念（如代尔-埃尔-巴哈里的庙宇中所描绘），同有关伊西丝在德尔塔地区芦苇从中生霍鲁斯的所谓“神生神话”相浑融。归根结底，两种意象实则如出一辙；其原因在于：两者殊途同归，都可归结于：神祇如何现身为人？

关于神之死亡的意象，其景况同关于神之诞生的古老意象毫无二致（后者迄今仍可见诸“王即拉之子”的构想）。1950年前后，西努赫在他那部宏篇巨制中最先对广为流传的有关君主之死的观念作了如下表述：“神（亦即王）跻于天廷，与日盘（阿通）相合，远遁于苍穹；而其神圣之体则与其创造者之（体）相融合”。神学对这一问题的解答，并非如此简捷。诸如此类解答，见诸公元前1500至前1100年间王陵的壁画；所谓《天牛书》亦来源于此，本文所作的阐释即始于此书。笔者拟援用A.皮安科夫著作中有关这一繁难问题的论断，对所阐述的基本神话构想加以说明。“已故君王在其陵墓中成为奥西里斯，所谓转化即肇始于此；已故之神将再生。

^① 参阅 J.H.布雷斯泰德：《埃及古代史料》，II，第75～86页。——译者

奥西里斯将呈现为新神，即新生的日神。在王陵中，有关已故之神转化为新太阳神以及与之相等同之王的描述，见诸《冥世情势书》、《门径书》、《洞窟书》等著名宗教典籍。”^① 这三部典籍堪称太阳夜行之记述；据说，太阳夜经十二区段，每一区段是夜间的一个时辰。太阳神两度易其形：启程之初，由金龟子变化为牡羊首人躯的男子；行程即将终结，又由牡羊首人躯的男子变为金龟子。

奥西里斯为名列第三的神幻人物；这一形象的萌生，是种种早期观念因拉的擢升而分化所致。据上文所述，奥西里斯为已故之王，后来转化为天界主宰。既然拉被视为天界主宰，作为王者的奥西里斯在天界便无容身之地。他希图离其陵墓、取得与拉并驾齐驱的地位或取代拉在天界的地位，——凡此种种，在金字塔文中清晰可见。可以推断：正是这种觊觎，成为将金字塔文镌刻于较晚期金字塔壁上的动因（较早期的金字塔中，并无铭文可寻）；据信，其咒语具有法术功效，借助于此，可使拉服从已故之王的意志。从神学的观点看来，奥西里斯的这一觊觎不失为下述观念的论证，即：奥西里斯所充任的实存之王，继而成为天界光明境域神圣的主宰者，而不再羁留于金字塔和冥世的幽暗中。这样一来，有关已故君王的观念，则同有关奥西里斯为一特殊神的观念相区分。上文已述及，据王国时期王陵中的记述，已故君王由其奥西里斯本体转变为新“日”，即拉。然而，奥西里斯仍然永为冥世之主。关于他的地位，阿图姆与奥西里斯一段著名的对话，不失为恰切的描述（ANET，第9页）。奥西里斯对终年处于幽暗中牢骚满腹，阿图姆以下列言语加以劝解：终有一日，世界将不复存在，原初状态（即所谓瀛海努努）将重新出现，唯有他们两者，阿图姆和奥西里斯，永存于世。阿图姆和奥西里斯将以蛇为形，再没有神祇和世人目睹其尊容。有关洪荒太初时期的蛇以及有关王与

^① 《图特-安赫-阿蒙神殿》（A·皮安科夫译为英文并撰写绪论），纽约1955年版第23页，——译者

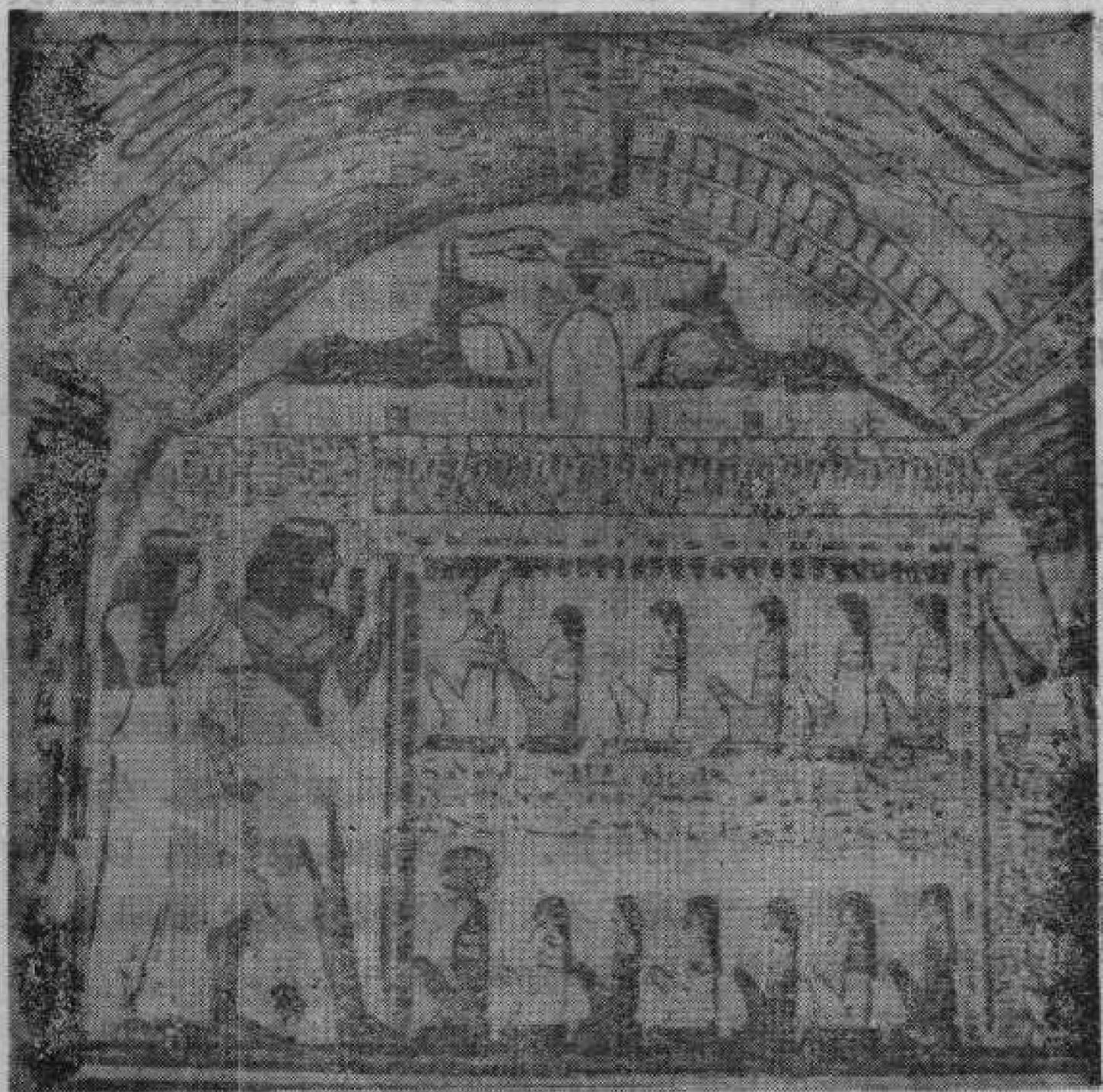
阿图姆始初并存的古老观念，显然融合于上述观念中。嗣后，阿图姆告诉奥西里斯：他只是暂时使太阳无光，而且意在对他有所助益；因为他的对手塞特正在拉的舟中同幽冥之蛇相搏（后者现称为“阿波菲斯”）；塞特将无法看到他，并把他再度谋杀。

奥西里斯的另一形体也臻于定型，这是为生存于白昼而进行的拼搏终告失败所致。作为死者之王的奥西里斯，又是该王金字塔近侧的莹地的主宰。因此，他又是审判者，其职司为惩罚盗墓者并禁阻某些死者登上“行程”，——他们被指控犯有罪愆，而且未被同时代人确认为正直者。然而，有关人之正直与否取决于他人确认的观念，在古王国社会体制于公元前2300年前后陷于崩溃后已发生变化。对自我责任感的个人意识，因上述社会体制的崩溃得以应运而生；于是，同时代人的确认已不再是其人正直与否的凭据。此时此刻，个人应适应神祇秩序（这种秩序已不再反映于尘世），并因其生前行为在死后接受神的裁决。这样一来，奥西里斯（已被视为彼世之王，而不再被奉为已故之王），便成为冥世法庭的审判者，——世人死后均须在此受审。

6. 有关冥世境遇的神话和观念

对所谓冥世法庭（上文已述及；有关冥世法庭的观念产生于公元前2300年以后，君主及其臣属在此法庭面前一律平等），暂不予探讨，现拟着重说明：产生于笃信人虽死犹存的神话构想，未必见之于世。然而，埃及神话对这种笃信的影响以及后者对前者的影响，确实颇为可观。如无所谓陵墓文，对埃及神话所知将十分匮乏。丧葬仪礼与神话两者的关联十分紧密，——神化被视为人死后所致力以求的目的，即可资佐证。这一观念同样产生于公元前2300年前后。为了对此有所了解，必须对前此若干世纪有关冥世境遇的种种观念进行概略的探讨。

回溯公元前3千年代期间，陵墓以及丧葬仪礼在埃及盛极一时，甚至达到惊人的程度，——这是两种基本观念广泛付诸实施所



死者在奥西里斯和诸冥神面前

致。其一，笃信死者仍在继续某种冥冥中的生活，并可作祟于生者，或死者本身同样也在经历种种凶险。其二，人类理所当然有一种念头，即将死者之所有、死者之所需以及死者之所爱悉数奉献，供其赏心悦目，尽情享用。上述任一基本观念，无不须以人的精神和灵魂不死为前提；而将它们付诸实施则肇始于王室。以石建造陵墓，营造深邃的墓穴并准备种种生活用品，订立经常性的献祭和法术仪式，墓壁上绘制或雕刻日常生活和丧葬仪礼的种种情景，设置死者的雕塑像，以及确立制作木乃伊等仪俗，——

凡此种种，其唯一鹄的似在于：抚慰死者，并尽可能长期提供其所需，使之生活无缺。既然诸如此类的丧葬仪礼、馈赠以及献祭业已形成不可更易的典制，有关人死后依然永存的观念则渐趋繁盛。此外，陵墓并建于金字塔近侧。金字塔被视为“大神”、神化和变易之王的遗体的所在地。于是，陵墓铭文亦表达了这样一种憧憬，即：生前曾是其王的忠实奴仆的已故者，为永生之神惠予接纳，并获准“行于其神圣之径”。以上所述，同样是“永生”之意。这样一来，对永生的期望，便产生于拥有所谓永生的全部所需之人（而且也只可能产生于此类人中），并取决于现存社会结构的存续。一旦“王即是霍鲁斯和奥西里斯”之构想为有关拉与奥西里斯两神的构想所取代，有关在彼世与神共处的观念则愈益朦胧；其原因在于：“大神”这一称谓，现已赋予上述任一神化人物。然而，整个构想的荡然无存，则是在古王国制度土崩瓦解之时。王衔已失去往昔的威严，陵墓圯废，丧葬仪礼难以为继。失望和困惑之情，贯串于这一时期的典籍。综观诸如此类典籍，以下所述昭然若揭，即：据这一时期广为传布的观念以及较晚期的观念，如未控制行丧葬之礼，死后的存续将无可企及。

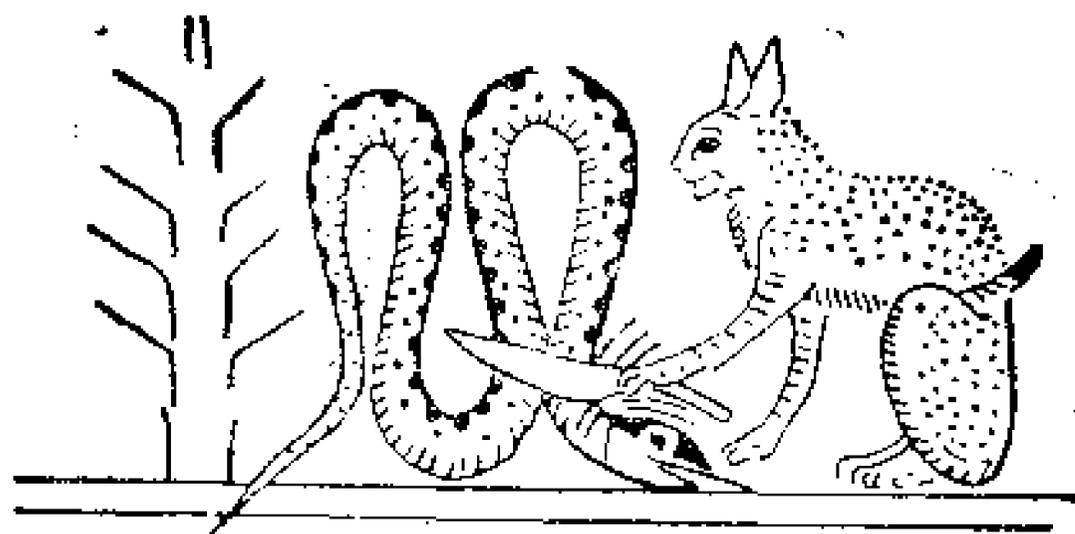
“冥世境遇系于丧葬”这一观念，同所谓永生这一新的观念相并而存；有关已故之王及其两神体（霍鲁斯和奥西里斯）这一较早期的观念，并被用于一般的埃及人，以期赋之以神祇所特有的永恒性。这一新观念之彰明较著的显示，实际上呈现于公元前2000年前后。这便是谥于亡故者种种称号，诸如：“奥西里斯”加之于名前；霍鲁斯成为拥有充分权利之王时的代称“名正言顺者”，便附于名后——“奥西里斯某某，名正言顺者”，意即“已亡故的某某”（他意欲永世续存，犹如奥西里斯以及霍鲁斯）。然而，可作为这一新观念之佐证的最重要典籍，即所谓棺椁文，其始现不会早于较晚期金字塔文的铭刻。

所谓棺椁文，其意旨为使书写此等文字于其棺椁上者有可能较为安适地续存于彼世，或者觊觎神化以求得永生。棺椁文的内

涵并非纯属神话。某些咒文中，往往不乏种种补述，意在告知死者：诸如此类咒语的法术功效何在。不仅如此，某些咒语与其说适用于死者，毋宁说更适用于生者。综观咒文的补述，不难看出：在埃及人的心目中，续存于冥世的前景十分凄惨。例如，诸般咒文，或用于维护心脏以及其他器官，或用于获取呼吸所需之气，或用于防止垂首而行以及吞食粪便，或用以免除再度死亡。另有一些咒文，意在使死者转化为其他形态，诸如：神化之鹰、女神哈托尔、鳄鱼、火焰以及“任一所希图转化之神”。第一种咒文的开端（犹如现今所通常认定的形态），可导致下述设想：神话观念与丧葬观念既可随心所欲地视为同一（犹如本文所述），又可予以浑融。试看：“噢，奥西里斯某某，你是鲁（狮子），你是鲁鲁提（亦即与一双狮子（即舒和泰美努特）相等同之神），你是为其父报仇的霍鲁斯，你是四神，即引水和造尼罗河之灵以及持其亡父的髓骨欢跃之灵（显然系指依据古老仪俗在葬仪上的跳跃者）。噢，奥西里斯某某，侍立于你之左侧，置身于你之右侧（处于陵墓中，以求得新生）。”显而易见，同奥西里斯、狮、鲁鲁提、舒和泰美努特、霍鲁斯以及地域之四方的人格化形象相提并论，势必为种种神话观念的任何重新复合提供广阔天地。由此可见，所谓棺椁文不失为公元前2000年前后一部包容广博的埃及神话典籍。至于哪些观念确属古老，哪些观念出于编者的思辨（正是这些编者，使棺椁文具有现今所见的形态），则无非是渐为人们所知罢了。

本文拟着重探讨死者所期望的诸般“等同”中的二者，即与拉和霍鲁斯的“等同”。这两种所谓“等同”不仅各有其作用，而且同死者所觊觎的王位紧密相关（所谓王位，同样体现于同奥西里斯的“等同”。上述种种，堪称有关王者的主要观念以金字塔文中所包容的形态之延续，——尽管不无种种新的论证。亡者期望在天界成为神灵拉或与之相合；这是因为：拉在白昼给予光明，而亡者因处于墓中，对光明则梦寐以求。此外，拉并与古老神阿图姆相等同；这样一来，有关原初“存在”（即神之王）、有关神祇谱系的种

种观念以及所产生的影响，也就适用于死者。拉最终战胜其对手——幽冥之蛇(此时称为“阿波提斯”)，弑王者塞特则属老王拉的一方，在太阳之舟的首部同此蛇搏斗。



以猫为形之拉屢杀妖蛇阿波普

挫败那些造谣中伤的对手(他们可能成为使死者无法企及最安逸的冥世生活方式之障碍),这一愿望体现于流传广泛、将死者与血气方刚的王者霍鲁斯相等同的观念;这是因为:霍鲁斯在众神法庭上面对其对手塞特的肆意攻讦终获胜诉,并被确认为名正言顺之王和神。据此可以揣测:死者将经历同一法律程序;此时此刻,托特将行使其辩护之权。上述这一“等同”,对神话有着不可估量的影响。上文已述及,死者以“奥西里斯某某”相称。此称并用于法庭审理的叙述,并见诸棺椁文的其他章句。因此,棺椁文中有时以奥西里斯替代霍鲁斯,并把奥西里斯描述为塞特的对手和战胜者。这样一来,伴随这一演化过程,奥西里斯被赋予“温诺费尔”这一称谓(所谓“温诺费尔”,意即“再生者”)。在公元前2千年代的两部典籍中,他被称为“上、下埃及之王、奥西里斯·温诺费尔”。有关“温诺费尔”(即胜利者和再生者奥西里斯)的观念,同嗣后见诸王陵铭文的种种观念相对应;后者在公元前1千年代期间曾广为传布。首先,有关“温诺费尔”的观念以奥西里斯与霍鲁斯的等同为前提;这一所谓“等同”,又与“王者即是霍鲁斯,又

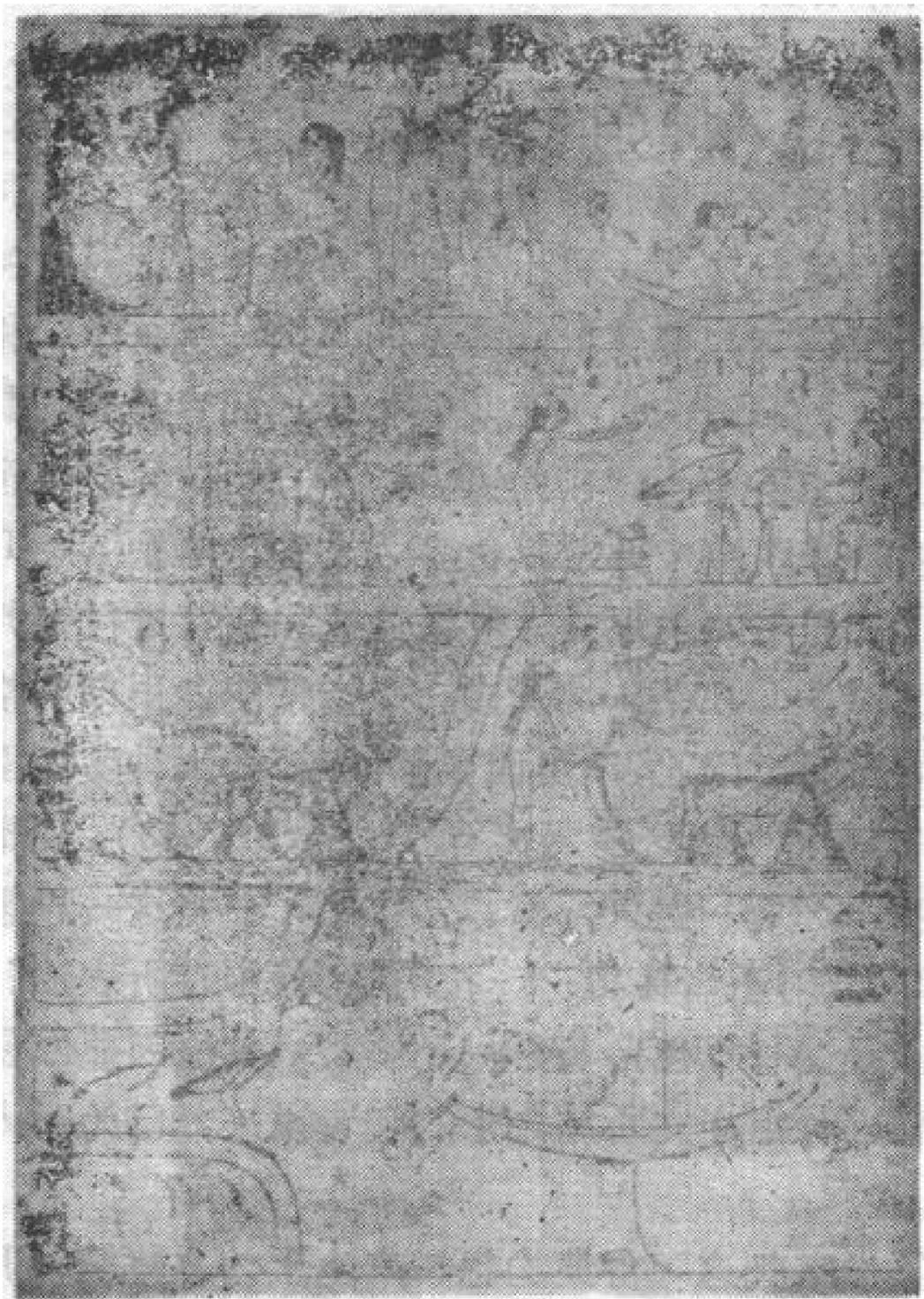
是奥西里斯”这一观念相偶合。既然如此，无怪乎有关奥西里斯与塞特之争讼的观念同样确曾有之，犹如有关霍鲁斯与塞特之争讼的观念。然而，应着重指出：有关奥西里斯通过这种或那种途径战胜对手的观念，在棺椁文之前并无佐证可寻。

将死者既与奥西里斯又与霍鲁斯视为同一所导致的另一结果，尤为令人惊异。对所谓冥世审判，本文已有所探讨；据信，这种审判由一“大神”主之，这一“大神”就是奥西里斯。如果以上所述被纳入冥文，答者（即死者）则通常自称“奥西里斯某某”。这样一来，岂不是奥西里斯审判奥西里斯。由于上述种种情况，彼岸世界的所谓审判成为一种十分繁复的观念。试对有关资料加以综述。通观棺椁文，霍鲁斯同塞特的争讼与另一争讼相等同；在这一争讼中，据旧有的有关王陵的构想，死者是面对其对手、指控者和中伤者的答辩者。由此可见，一方面，咒文不啻为一种法术手段，借以“在陵墓中面对其仇者为之进行辩护”（C. T. I, 19）；另一方面，法庭主持者正是曾对霍鲁斯和塞特进行审判的格卜，并不是“大神”。而在某些典籍中，“大神”奥西里斯与格卜相合，同为法庭主持者。因此，“奥西里斯某某”为大神奥西里斯所审的情节，正是最先见诸这些咒文（C. T. I, 32、43）。使指控无法成立的最佳手段，是一生只行善、勿作恶，——这一思想，在形成于这一时期的《对王者梅里-卡-拉的教诲》中有所表述。如果想在棺椁文中探寻这一思想，势必一无所获；其原因显而易见：劝诫一生勿作恶，对棺椁文所施之于的死者说来，已为时太晚，势必徒劳无益。

所谓冥世审判这一古典构想，产生于为启蒙精神所充溢的《教诲》，而不是产生于棺椁文。公元前1600年前后，棺椁文为所谓“死者书”^①所取代；在此以前，上述构想并没有纳入冥世咒文

^① “死者书”，又称“白昼通行书”，书中并收有对神的赞词，通常书于纸卓卷上，置放墓中。人们笃信：“死者书”可助亡灵逢凶化吉，并可在白昼返回阳世。“死者书”不失为有助于研究古埃及史的珍贵资料。——译者

汇集。死者书不同于棺椁文，其主要差异在于：前者书写于纸草卷，而非棺椁上。有关冥世审判的记述，可见于《死者书》第125章。此章由两部分组成：一为“否定之自白”，本文不拟涉及；一为对审判的描述^①，在《死者书》的善本中居于首要地位。归根结底，只有判定无罪，才可以为进入神界铺平道路。据有关这一审



在伊阿卢之野(福乐之野)劳作的情景

^① 《死者书》第125章，其内容为记述亡灵在冥世称量亡者之心受审的情景(古埃及人笃信：“心”就是灵魂的象征)。相传，亡灵对所谓四十二条罪状逐一申辩，经称量判定无罪，始可入地府，安享冥福。——译者

判的冗长描述[B. o. D. (《死者书》), Chap. 30, 据“阿尼”纸草卷], 可推知: 法庭由九神团组成, 主持者为奥西里斯, ——尽管他并没有任何举措。赤鹭首的智慧之神托特, 被视为指控者。他命胡狼首之神阿努比斯以天平称量死者之心; 死者之心必须同作为玛阿特(亦即“法与公义”)之表征的鸵鸟羽毛等量。不仅如此, 托特并命死者之灵“芭”作证。最后, 事实俱在, 证据确凿, 托特向法庭宣布结论。法庭则依据托特的结论, 宣判死者无罪: “食人魔怪阿梅梅特, 切勿侵害; 赐以奥西里斯面前之食, 授以福乐之野之地。”有关审判的神话构想, 完全可能是尘世典型的审理之再现; 况且, 第125章的插图对法庭主要成员有所描绘: 王者奥西里斯及其僚属、死者、书吏托特、称量心的阿努比斯、人首鸟躯之灵“芭”以及类似喷火魔怪者、“吞噬者”(时刻等待获罪者, 尽管纯属徒劳)。无论是陈述, 无论是“否定之自白”, 显然用以借助于法术手段证其无罪。然而, 即使在当时, 犹如在此500年以前, 有关冥世审判的观念依然为有思想者所关注。有关恶行终将在彼世遭惩的观念, 公元前数世纪始有确凿佐证可寻。

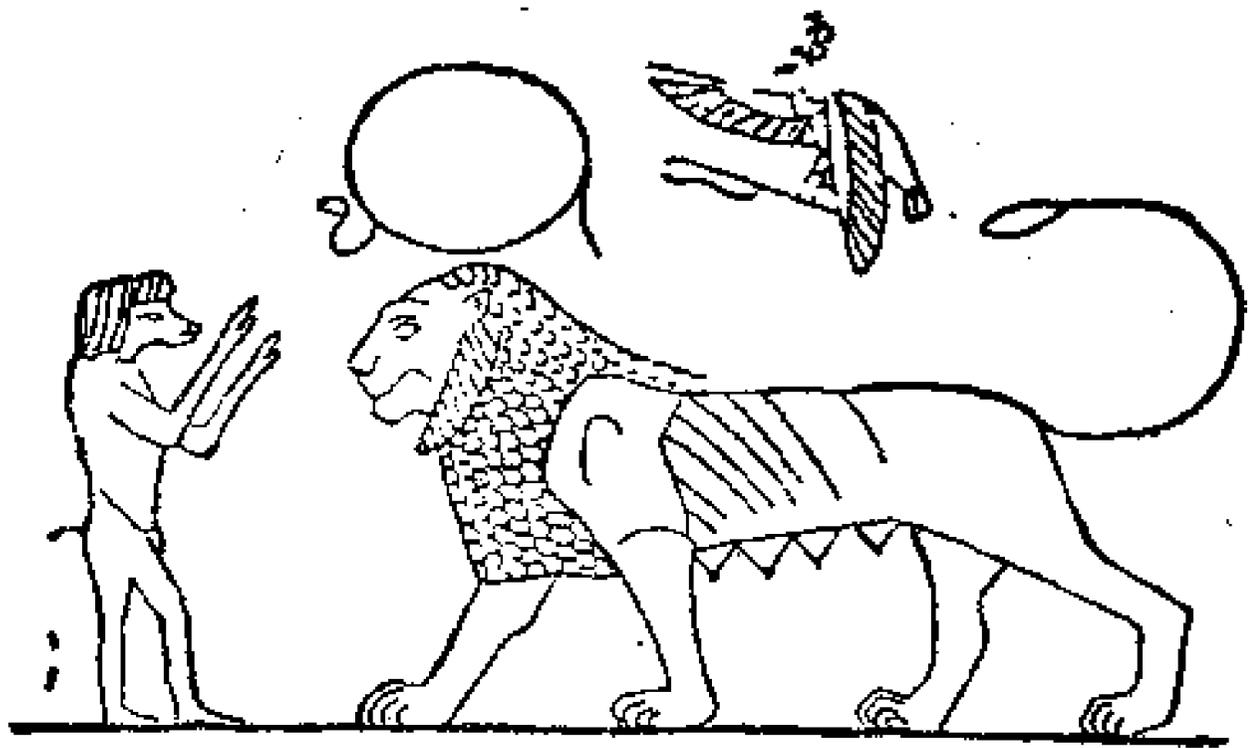
7. 种种神话叙说

以上所述每一神话意象以及每一神话情节, 几乎无不屡有呈现, 而每次所赖以呈现的语境又不尽相同。这并非偶然, 而且并不以个人的意志为转移。总之, 埃及神话似乎同其他神话并无二致, 它所诉诸的主要神话形象同样限于一定数量。然而, 埃及似乎具有一种值得注意的特点, 即: 其主要神话可以轻而易举地归结于一种主要构想, 即霍鲁斯谱系。熟悉这一构想的两种成分(即始初数代的宇宙起源说以及第四、第五代的家族沿革), 为认识任何有逻辑可寻的神话故事所不可或缺。然而, 为了对其中某些神话故事进行探讨, 必须再援引一些事例。

有关至高神的“一目”的构想, 本文开宗明义阐述有关天牛的由来时已提及。所谓“一目”, 既被描述为霍鲁斯的“一目”, 又被

描述为拉的“一目”，——当然并不限于此，尚有阿图姆的“一目”之说。“一目”的作用似乎在于以下所述：它同至高神相脱离，意味着紊乱，而它的复返，则意味着平静如初和秩序重建。看来，有关“一目”的观念似乎同王权的观念紧密相联，而同种种宇宙观念无关，——尽管月亮后来被称为“霍鲁斯之一目”，太阳和月亮又同被称为“拉之双目”或“霍鲁斯之双目”。在金字塔文中，所谓“一目”与蛇妖乌赖乌斯同为一体。相传，蛇妖向对手喷出毒汁和火焰。蛇的形象并加之于王者的额上，作为他统辖天界和尘世的标记。看来，所谓“一目”同原初之蛇有着紧密的关联。霍鲁斯之“一目”，同有关霍鲁斯与塞特相搏的故事中的奥西里斯、霍鲁斯以及阴险之徒塞特的身世相关联。他们相互厮杀，各不相让，直至精疲力竭，两败俱伤；塞特挖出霍鲁斯的双目，霍鲁斯则取去塞特的首级。此时此刻的霍鲁斯被视为王者，他死后则成为奥西里斯；其子霍鲁斯又被视为王者。这一青年霍鲁斯战胜塞特，把霍鲁斯的“一目”从塞特的头上取走，置于自己的额上，并将它归还其父，——此目正是为其父所有，其父此时已是奥西里斯。这样一来，他已消除加之于其父的不公，并使之复活。与此相应，霍鲁斯的“一目”始而为献祭的表征；借助于此，霍鲁斯赋予其亡父以生命；后又成为施之于众神的一切献祭的表征。作为王者的拉之“一目”，又被视为使者；据金字塔文所述，其情景犹如阿图姆遣其“一目”寻找子女舒和泰芙努特。它使拉的对手心惊胆战；麇集于埃及南部的荒漠、试图与拉抗衡者，亦然。民间有关霍鲁斯“一目”之说，为赫尔曼·云克首次发现，蕴涵于公元前若干世纪的一些寺庙铭文和浮雕的提示和隐喻中；时隔不久，此说便为与上述种种属同一时期的颇长的故事所证实。这一故事的梗概如下：泰芙努特被视为拉的“一目”和女儿，不知为何脱离其父而他往。①她化身为凶暴的猛狮，栖居于努比亚沙漠中。拉思念

① 相传，泰芙努特前往努比亚，埃及竟然干旱成灾；后遵父命去而复返。泰芙努特的去而复返以及与舒相婚，是为大自然欣欣向荣的预兆。——译者



托特接引泰芙努特返回埃及

女儿心切，遂差遣以狒狒为形的托特去该处，劝说女儿回归埃及。她以哈托尔的形象重返故国，埃及举国上下无不欢欣鼓舞，——在哈托尔-泰芙努特寺庙，景况尤甚。这一神话的若干变异，将泰芙努特描述为猫形女神巴斯泰特；巴斯泰特一旦发怒，即变为猛狮。托特与泰芙努特的争执，导致这种狂怒；它构成较晚期一则故事的内涵。这一故事又成为种种寓言的滥觞。有关牝猫与狒狒之争的描述，其传世者可追溯至公元前1300年前后。实际上，这一故事的基本成分可见于各个时期的宗教典籍；金字塔文即属之。

拉的“一目”，往往与玛阿特相混同。显而易见，玛阿特被称为“独目、九神的主宰、全宇宙的主宰”（C. T. IV, 86）。玛阿特是神祇体制和政治体制、法以及个人品德的人格化形象。回溯早期，玛阿特的形象就被描述为一头上饰有鸵鸟羽毛的妇女。与此同时，即公元前3千年代中期，审判长又称为“祭司玛阿特”。她既然以女神的面貌出现，势必又成为世界体制、政治体制以及社会体制的人格化形象；正因为如此，该女神不可视为神话人物。然而，她又以一种双重形象同神话相关联。在金字塔文中，“以公义（玛阿

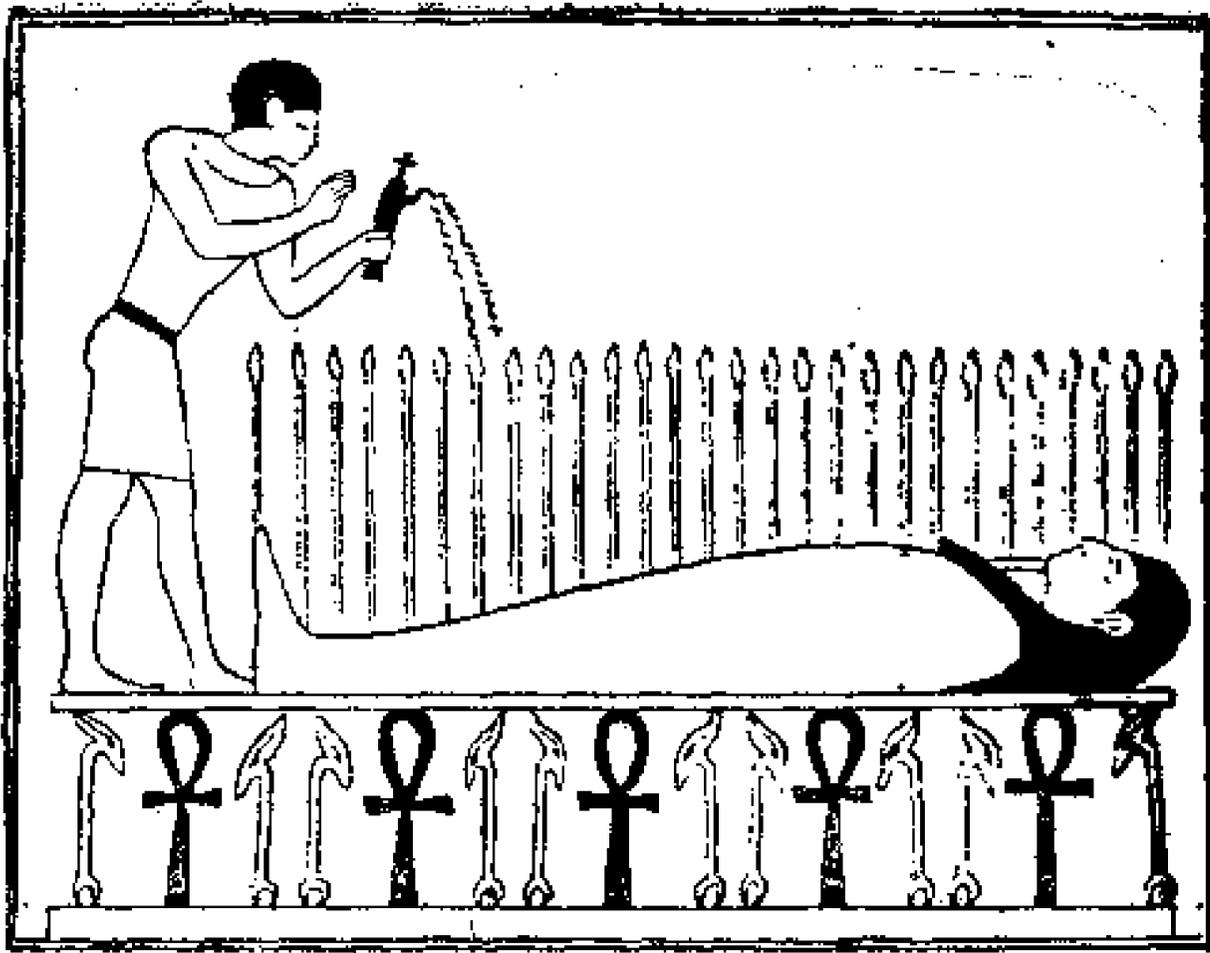
特) 为本者”一语, 用于四“上埃及的捍卫者”; 诸如此类形象同大地的四方相提并论。这不失为同样见诸他处的一种思想的表述; 依据这种思想, 玛阿特被视为始初的自体。继而述及拉, 称之为“以公义(玛阿特)为本者”。这一用语中蕴涵有关膳食的观念; 所谓膳食, 正是献祭, 一一而献祭则依据埃及社会体制施行; 这种社会秩序同所谓宇宙秩序, 一并体现于玛阿特这一形象。其次, 玛阿特这一形象, 以“阿图姆之女”, 而且通常以“拉之女”的称谓同神话相联系。她并以“在生的玛阿特”和“阿图姆之女”两称谓(这两种称谓并不是直接同神话有关), 呈现于一则神话中(C. T. II, 34~35): “于是, 阿图姆告诉努努(原初瀛海): ‘我在水中游得筋疲力尽, 人们太懒惰了(意即“懒于祭奉”)。我的儿子格卜(地)可把我的心托起(使我心满意足)。他把我那已疲惫不堪的肢体聚拢在一起, 就会使我的心恢复生机。’(显而易见, 阿图姆曾渴望一死并妥为安葬。)努努告诉阿图姆: ‘让女儿挨到鼻前(亲吻), 嗅一嗅, 你的心便会恢复生机。你的女儿玛阿特和你的儿子舒, 他们不会把你置之不顾, 其名就是生命。你可以你的女儿玛阿特为食; 你的儿子舒, 可把你托起。’”舒的这一举动, 也可以同舒把拉托起的举动相比拟, 一一犹如有关天牛的神话中所述(在上述对话中, 这一神话有所改铸)。有关儿子可赋予父亲以生命的思想, 上文已述及; 而女儿可使年迈的父亲心满意足的情节, 则可见于有关霍鲁斯与塞特的故事。“嗅”一词, 为埃及的惯用语, 意即“吻”。就此而论, “吻”同生命为气息自鼻而入所致这一广为人们所知的观念有关。最后, 再谈一谈玛阿特的非神话范畴; 玛阿特同三者紧密相关, 即同拉、世间之王, 据最早期以及较晚期文献资料, 并同普塔赫紧密相关。三者并称为“玛阿特之主”, 较之其他神, 并拥有更大的权力, 而且更为持久。

如上所述, 普塔赫是所谓“三合神”成员之一; 这一三合神由阿蒙-拉、拉-哈拉赫提和普塔赫组成, 形成于公元前1300年前后。普塔赫在埃及神学中具有异乎寻常的作用, 下述事实可资佐证。

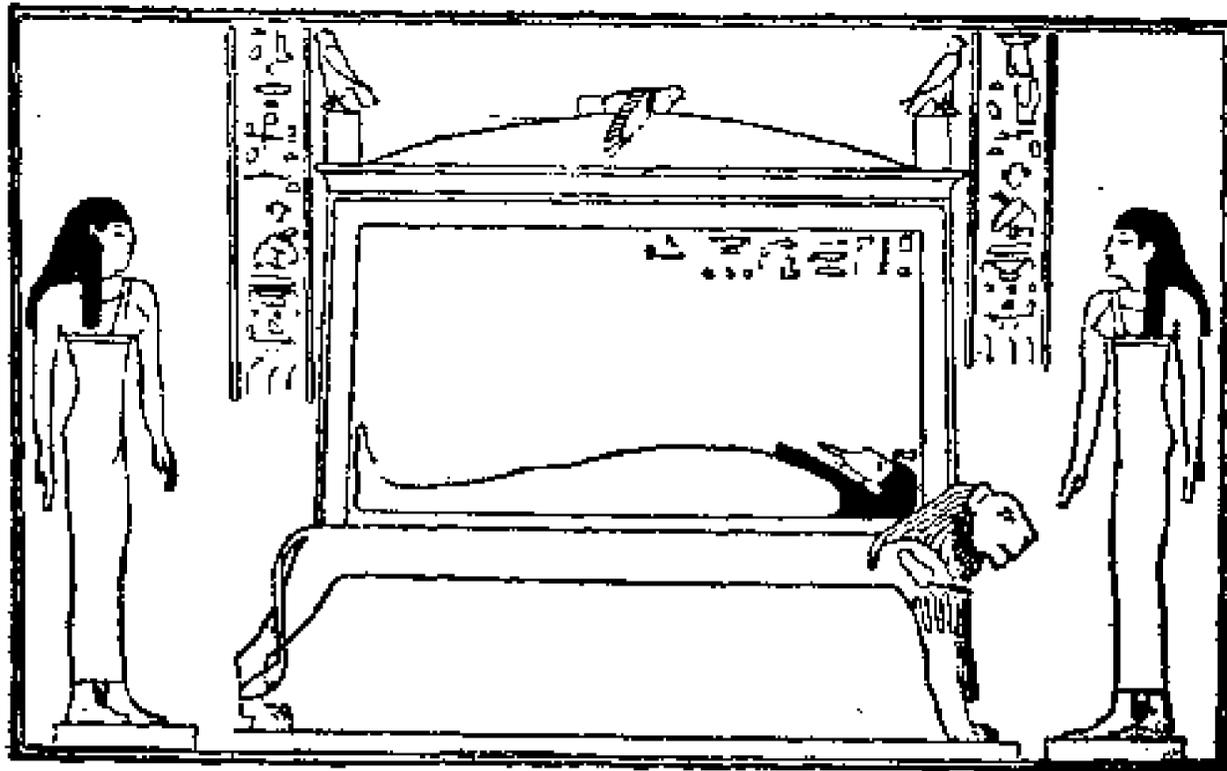
据推考，公元前3千年代，普塔赫始终是孟斐斯王廷之神。犹如玛阿特，普塔赫尚不成其为固定的神话形象。他完全可能是借助于某种途径构拟于历史时期之初，并作为正式神学之说的化身。孟斐斯名副其实的地域神为牡牛阿底斯；此外，该地并有敬奉塔特嫩之风；相传，塔特嫩为“升起之地”；在神学领域（尽管尚难断言）可视为乾坤始奠之际的丘阜。普塔赫和塔特嫩显然并非属孟斐斯本土；该两神曾在一部典籍中提及，——这便是埃及最有价值的神学之作《孟斐斯神学书》(ANET, 第4~6页)。这是未完善保存的铭文，镌刻于公元前700年前后树立的一座巨碑上；帝王沙巴卡降诏，将业已破旧并遭虫蛀的纸草卷之文字复制其上。

《孟斐斯神学书》为叙事体，并附以对话和一定神族的简介，——对此神族，下文将依据其他典籍予以探考。其内涵为有关霍鲁斯的构想之衍化。其目的在于论证：孟斐斯始自神幻时期即为王廷，普塔赫是万物的创造者。上述两观点的阐释，前后相承。前者基于王者奥西里斯家族演化的因素。王族的代表者格卜（即地），颇有可能就是赫利奥波利斯和孟斐斯两者的中介，其作用犹如可与普塔赫相提并论的塔特嫩。后者基于这样一种观念，即：阿图姆借助于“手淫”生舒和泰芙努特；而这一点又诉诸有关普塔赫的增益，上升为宗教学说。这一极为繁难的典籍，经布雷斯泰德、埃尔曼、泽特和云克等著名学者悉心探考，迄今仍有颇多疑难有待解决。现拟对这一典籍作概略介绍。

第一部分包容戏剧性表演的提示，堪称历史典籍。始而，霍鲁斯同塞特发生争执。后来，九神团之首格卜宣布：塞特为上埃及王，霍鲁斯为下埃及王。然而，格卜获悉：霍鲁斯为其嫡子之子，遂收回成命，并将全部疆域交由霍鲁斯统辖。这样一来，霍鲁斯便成为以“塔特嫩”之名统一两部分疆土者，孟斐斯则成为“埃及的天秤”，霍鲁斯和塞特在此和解。后来，奥西里斯葬身于尼罗河，又被霍鲁斯、伊西丝和奈芙蒂斯在孟斐斯附近打捞上岸。奥西里斯借助于丧葬与塔特嫩合而为一。格卜和托特使王室确



伊西丝与奥西里斯



奥西里斯亡故，伊西丝和奈芙蒂斯在哀哭。

立，伊西丝使霍鲁斯和塞特握手言和。为了更清楚地了解故事的来龙去脉，应当提及：霍鲁斯始终被视为奥西里斯之子，而在死后又成为奥西里斯。于是，我们可以作如下揣测：在故事的前部，霍鲁斯为王；在故事的后半部，霍鲁斯则为子。对金字塔文中有关“一目”之争的描述加以探讨时，已对作为父亲的霍鲁斯和作为儿子的霍鲁斯两者有所区分。

《孟斐斯神学书》第二部分，其主旨在于论证：始初的主要神祇无不生于普塔赫。这一论点的确立，乃是借助于普塔赫的八化身说；时至今日，只知其四：普塔赫为雌雄同体的原初瀛海、阿图姆之父和母；普塔赫为处于拉的鼻前以获取气息的奈费尔泰姆；普塔赫为“九神团的心和舌”。最后一种说法，在下列论述中获得阐释：赫尔曼·云克视之为两种论说的结合。其一表述一种生理学的和心理学的观念，即：人的感官把感觉传递至心，即理智贮存之所，而舌则借助于创造性语言再现思想。这一有关心和舌的创造力的部分，堪称另一论说的基础；后者纯属神话范畴，似乎旨在表述：阿图姆被普塔赫所取代，其心为霍鲁斯，其口为托特，唇与齿则是所谓九联神成员。舒和泰芙努特即出自他那由舌、齿和唇构成的口。借助于普塔赫的创造之言，神祇及其造像和宇庙得以造就，生与死得以出现，一切艺术和技艺以及人的机体的一切功能得以见之于世。

至于这一论述的种种要点哪些属于原初，已难确考。据信，思维和语言真实可感，——这一观念似为有关普塔赫的观念复合所特有；然而，它又并不是绝无仅有，在与拉相关联的、有关锡亚和胡之说^①中就不乏对应者。纳入其中的纯孟斐斯成分，为孟斐斯、塔特嫩和普塔赫。此说通常被看作针对赫利奥波利斯的一种论争，旨在使普塔赫和孟斐斯居于君临一切的地位。然而，鉴

^① 锡亚为古埃及神话中的知识和智慧之女神；胡为古埃及神话中的神语之男神。两者紧密相关。相传，大神拉通过锡亚和胡向世间发号施令。——译者

于埃及神话中并无教义可寻以及神祇谱系可视为霍鲁斯族系（上文已述及），这种观点似乎有待商榷。不难看出：这一孟斐斯的神祇谱系说，赫利奥波利斯的神学家们可轻而易举地视为神学之作，以应地方和政府之所需，——尽管他们本身并不是务必采纳之。霍鲁斯和奥西里斯与普塔赫-塔特嫩相同一，不会对前者有所损；将外域神与霍鲁斯视为同一的先例确已有之，——然而，这种神名的同一，在王者霍鲁斯的王廷自然是不可思议的。不仅如此，除始初时期外，普塔赫如不置身神族之末，又置身何处呢？普塔赫与原初瀛海努努及其女性对应者（即阿图姆的父母）相同一，在《孟斐斯神学书》中已有确凿论据可寻。这同为人们所熟知的赫利奥波利斯有关阿图姆生于原初瀛海的观念相得益彰；这一观念并未见诸霍鲁斯的族系，其原因显而易见：霍鲁斯被视为与阿图姆，而非与努努相等同者。继而，孟斐斯作为王都的地位既已确定，自然无可非议。总之，对将《孟斐斯神学书》视为论战之作的见解，笔者不敢苟同；其原因在于：我们没有任何佐证可资说明：公元前2500年前后或公元前3千年代其他时期，孟斐斯与赫利奥波利斯之间存在着矛盾。尽管孟斐斯之书是否特地用于论战的问题在此并无定论，它对我们认识埃及神话来说仍然十分重要。有人认为：在古代埃及，神话构想被敌对的神学家用作政治武器；这种看法广为流传，却与埃及神话和神学的属性格格不入，这是因为上述手法是徒劳无益的。看来，埃及历史并没有任何事例可资佐证。而已成为现实的政治事件对神话构想的影响，则另当别论；这已是人所共知。《孟斐斯神学书》，可视为对下述毋庸置疑的事实的神学诠释和论证，即：孟斐斯是王者的所在地。它与赫利奥波利斯的构想相契合，并没有任何进行论争的意向。

在我们有关史前宗教观念的概述中，苍天的化身尤为习见。此外，我们并将历史时期的女神努特和牝天牛视为其形象。公元前1300年前后，颇似牝天牛故事的另一有关努特的故事，呈现于

王陵。这一故事并伴之以努特的造像：身躯被舒高高地擎起，只有指尖和足趾触地。文中对星辰亦有叙述：“每逢夜晚，这些星辰自其（苍天女神努特）外移至天际；星光闪烁，为人们所见。每逢白昼，则在其内移动；星光不再闪烁，也不为人们所见。它们随此神（即太阳神拉）而入，随此神而出，并随此神移动于赖舒支撑的天宇。……它们在其头部所在的西方（即女神头部所在之处）进入其口，女神将星辰吞入腹中。于是，格卜与努特发生争吵，前者因后者把自己的子女吞噬而怒不可遏。努特吞噬星辰，遂有“吞所生幼猪的牝猪”之称。其父舒把她擎起，举过头顶，说道：‘小心格卜，别让他同她因吞噬所生子女发生争吵。她将把已吞噬者生出，已吞噬者仍将生存，并从其臀部而出，每日出现在东方。’”^①

通观这一故事的其他诸说，努特或为一女性，或为一河马。这一构想，借助于猪或河马的造像加以表述；努特的诸如此类形象并见诸赞歌。包容上述引语的某些文字，纳入所谓天文书。神话中最古老的成分，本章表述为有关牝天牛的史前观念（依据这一观念，牝天牛生牛犊、太阳，大多在黄昏予以吞噬，以便清晨再生牛犊），并表述为有关努特、格卜和舒的观念。既然努特吞噬其子女的观念再现于有关克罗诺斯吞噬其子女的神话，以上所述则应辅之以普卢塔克所述的故事^②（《伊西丝与奥西里斯》，第42章）。克罗诺斯（即格卜）与瑞娅（即努特）相爱，由于赫利奥斯（即拉）的诅咒，一年之中后者却无一日可生儿育女。赫尔墨斯（即托特）造五日，加之于一年原有的三百六十日。于是，努特在此后增添的五日里生奥西里斯、哈罗埃里斯（“大崔鲁斯”）、塞特（即提丰）、伊西丝和奈芙蒂斯。依埃及历法，一年十二月，每月为三十天；所增的五日，分别以上述五神之名相称。

^① 参阅 H. 弗兰克福特，《阿比多斯附近的塞特一周年纪念碑》，第82等页。

^② 在《伊西丝与奥西里斯》中，普卢塔克有这样的记述：“据说，奥西里斯埋葬之时，恰逢谷物播种；当他死而复生、重返人间，嫩芽正破土滋生。”这一阐释，普卢塔克同样视为不经之谈，而实则颇为恰切地概括了奥西里斯作为谷物化身的特质。

——译者

赫尔摩波利斯有关奥格多阿达（即所谓“八联神”）的神话，同始初本原相关联。在介绍有关天宇的种种史前观念时，笔者曾提及八神“赫赫”；公元前2000年前后，此八神为天柱的四卫士所取代。在金字塔文中，赫赫被描述为独一无二之神。据棺椁文(IV, 86)记载，赫赫为玛阿特所抚养，——其情景犹如金字塔文中的四卫士。赫赫被描述为呈跪状、双臂高举者，酷似高举两臂、擎起努特的舒。

从棺椁文的象形文字看来，这种呈跪状的形体作为一表意符号，意指“奥格多阿达的成员”（即“八联神赫赫”）。在天牛图中（参见本书第5页），呈此状的赫赫可见于牝牛胸前和腿间，其姿态（作扶持牛腿状）异乎寻常。据此可论证这样一种看法，即：赫赫支撑天宇，与舒相同，并演化为四神，宛如地之四域。下文还将谈到，四神如何成为八神。所谓“奥格多阿达”，就是“八神‘赫赫’，为神所出、所生、所造、所构成、所孕育”（C.T. II, 19c—e）。由此可见，八神不啻阿图姆和努努名副其实的产儿（T.C. II, 7d; 20a）。他们“把努特擎起，使之置身于拉-阿图姆之下”（C.T. II, 20a）。试看下列异常清晰的描述：“噢，你们，数百万中若干百万（‘赫赫’）中的八联神‘赫赫’，以双手把天结为一体，并为格卜使天地相合。舒使你们作为赫胡、努努、滕穆和克库而生。舒把你们托付于格卜和努特；其时，舒正处于永生的“非赫赫”之中，而泰美努特正处于永生的泽特之中”（C.T. II, 27~28）。据另说，四神之名均为阿图姆依据努努之言所造（C.T. II, 7e; 23~24），并屡见于诸如此类典籍。“赫胡”为赫赫诸神的通称，其意似为“百万”、“不计其数”；努努为原初瀛海；“滕穆”，意即“徘徊者”、“漫游者”；“克库”，意即“幽冥”、“黑暗”。被称为“赫赫”之神，其数为八；其名之数为四，——两者似乎不相符。对此可作如下解释：始初之神为雌雄同体，而不同于阿图姆的单性体。早在金字塔文中，舒和泰美努特这一双偶神，即与努努和努努特（纳乌内特）、阿穆恩和阿穆内特（阿玛乌内特）

两双偶神相对应（Pyr., 446/447）。与之相应，赫赫的四称谓实际上指八形体，即四男四女。有鉴于此，应予以注意：据《孟斐斯神学书》所述，普塔赫与八原初神相同一，——尽管同称为“赫赫”的“奥格多阿达”并无关联。此外，“八”还有着特殊的含义，并同所谓“奥格多阿达”的崇奉地紧密相关。其崇奉地为中埃及的赫尔摩波利斯。该城（至少其一区）称为“什蒙”（即现今的埃什穆奈因），意即“八”。显而易见，地名与赫赫之数“八”，两者实际上通过这种或那种途径相关联。

所谓“奥格多阿达”，在棺椁文以后千年期间很少提及；而公元前600年后，其种种变异之一却居于举足轻重的地位。回溯其时，“滕穆”为其他神名，主要是“阿穆恩”所取代。然而，阿穆恩（即阿蒙）作为底比斯的大神，在前此的千百年间已被视为诸神之王阿蒙-拉。因此，有关奥格多阿达的晚近的构想，主要见于底比斯寺庙晚期铭文。当时，所谓“奥格多阿达”，被视为生于遍地火焰的本初岛的八始初灵体，即四双配偶灵体，雄性为青蛙，雌性为蛇。诸如此类灵体之名（按希腊语音），可作如下阐释：努恩与纳乌内特，为原初瀛海的化身；胡赫与哈乌赫特，为广袤的化身；库克与卡乌克特，为幽暗的化身；阿穆恩与阿玛乌内特，为不可见的大气的化身。他们都被视为原初混沌的成分；太阳就是从这一混沌中赫然出现。至于上述全部构想形成于埃及北方，据底比斯的神话之说便不言自明；相传，奥格多阿达（即八联神）始现于底比斯，后沿尼罗河逆流而上，来到赫尔摩波利斯；在此间火焰岛上，八神完成了创世之举。后来，他们又行抵孟斐斯，以期用言语造日，——可视之为《孟斐斯神学书》的反响。最后，他们并在赫利奥波利斯造阿图姆。有关奥格多阿达的神话的一切成分，公元前3千年代期间实际上已有迹可寻；迨至公元前1千年代，这一神话又以崭新形态呈现于底比斯的神学。

8. 有关奥西里斯、伊西丝与霍鲁斯的神话

最后，我们将对有关奥西里斯的神话进行探讨。作为埃及神话中的最引人注目者，它不仅在埃及已家喻户晓；即使在欧洲，它为人们所知也已历两千余年。神话描述了贤明的君主如何为贪婪忌刻的兄弟所杀，描述了忠贞不渝的妻子如何藏匿其子并抚养成人，描述了其子最终得以报父仇并复国继位，——凡此种种，无不动人心弦、感人肺腑；其原因在于：人人皆愿将自身以及自身的憧憬与神话中这种或那种成分相比拟。这一神话在欧洲广为流传，同样不无其他原因。罗马的伊西丝神秘剧，成为18世纪有关奥西里斯的观念的基础（这种观念反映于沃·阿·莫扎特的《魔笛》^①）；上述伊西丝神秘剧，与其说在体魄范畴，毋宁说在精神范畴对伊西丝及亡夫的遭遇加以描述。奥西里斯被一些人视为神话象征；他们希图借助于诸如此类仪式获致某种宗教情感，——而较为理性的宗教观念，则无法赋予其追随者以上述宗教情感。

据我们所知，有关奥西里斯的神话，在埃及人的笔下从没有呈现为统一的、连贯的故事。希腊的著作家，最先对这一故事的种种说法作了明晰的阐释。埃及文献往往在宗教典籍中加以援用，并以仪礼和叙说形态对其细节加以阐释。笔者拟先对这一故事见诸已有典籍最古老者（即金字塔文）中之说加以表述，然后再对基于这一神话中种种最重要的埃及观念的某些至关重要者加以探讨。归根结底，埃及王国时期对奥西里斯的赞颂，使人们意识到：这一时期的埃及神学家对这一神话有所理解。

显而易见，有关奥西里斯的神话之渊源，是霍鲁斯谱系。看来，这一谱系在与本文所提及者颇为相似的仪礼中得以确立，其目的在于对远古时期的登基大典加以阐释。由此可见，神话诸成分产生于下列两事件中，即：王者的晏驾及其转化为奥西里斯，

^① 《魔笛》为奥地利著名作曲家沃·阿·莫扎特最后一部歌剧，完成于1791年。其主要内容是：王子塔米诺在山中遇险获救，后奉命前去搭救公主帕米娜，终于在祭司萨拉斯特罗的帮助下，经受种种考验，同公主结为伉俪。——译者

其子的登基（亦即该王者在世间神化为霍鲁斯）。就此而论，显然并没有任何有关往昔历史人物的记忆杂糅于其中，民间创作也未必具有某种作用。不仅如此，齐格弗里德·绍特有关这一问题的下述极为重要的探讨颇值得注意。据他看来，有关奥西里斯的神话最先为人们所知，是借助于王者的丧葬仪典；但是，并不能由此得出结论说，该仪典是有关奥西里斯的神话的某种演现。丧葬仪礼确为王者葬于金字塔的仪式所必需，而诸如此类的仪礼则引起这种或那种神话联想。但是，这些神话联想又天衣无缝地纳入了神话叙述。由于丧葬仪礼的种种变易，新的细节可加之于神话；而神话的主要情节却已定型。据我们所知，有关奥西里斯的神话，当时即已被视为往昔的真实，尽管它在仪礼中一次又一次地演现。据我们看来，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，而仪典在此期间已有重大变易。毋庸置疑，丧葬仪礼早在史前时期已经施行。由此可见，丧葬仪式的许多成分，终于导致了神话的最终确立。

据金字塔文，有关奥西里斯的神话的内容如下。王者奥西里斯被其弟塞特谋害于奈迪特（即格赫斯提）。伊西丝和奈芙蒂斯（奥西里斯之妹），千方百计地寻找奥西里斯的遗体，终于在奈迪特寻得，悲痛万分。伊西丝使奥西里斯复活片刻，并因而身怀有孕。后来，她生霍鲁斯，并在赫米斯（德尔塔境内）哺育成人。还在幼年期间，霍鲁斯就降除一蛇怪。当他长大成人，伊西丝为他行了“系腰带礼”；于是，霍鲁斯前去“谒见”其父（Pyr., 1214~1215）。他显然如愿以偿。后来，在赫利奥波利斯举行会审，其主持者为格卜。塞特矢口否认曾杀害奥西里斯；似乎曾发生过这样的争议，即：霍鲁斯是不是奥西里斯名正言顺的继承者；总之，伊西丝曾出庭作证，并让霍鲁斯吮其乳。依据法庭裁决，霍鲁斯继位为王。

上文已经说过：那些主要故事还附有以下有关所谓“一目”的故事。相传，塞特曾取去霍鲁斯的一目（当时，两者鏖战方酣），

青年时代的霍鲁斯（奥西里斯之子）同塞特相搏时又把一目夺回，并献予亡父奥西里斯，以期使他死而复生。据前者所述，谋杀者所篡夺的王位，经法庭判决复归名正言顺的继承者。据后者所述，王权的标志（即“一目”），始而从其所有者那里夺走，后经鏖战，复归原主。上述两则故事，借助于霍鲁斯的介入得以融合。不仅如此，霍鲁斯同塞特的搏斗同法庭审判之间的关联十分朦胧；霍鲁斯并在格赫斯特将此一目归还其父奥西里斯（据前者所述，格赫斯特是其父遇难的地方）。看来，由于某些尚待探考的原因，有关“一目”失而复得的观念同有关霍鲁斯与奥西里斯同为王者的观念必须相结合。鉴于上述的相互关联，我们可以断言：所谓相搏的观念最初同“一目”失而复得并无联系。显而易见，所谓塞特的罪愆（来自有关奥西里斯被害的观念），乃是下述观念赖以萌生的始因，即：“一目”的休咎取决于同这一阴险人物的搏斗。除了上述这一复合性故事的种种成分以外，并有迄今尚未纳入主体故事的两情节见诸金字塔文。其一，奥西里斯葬身于水中（在埃及，植物繁生于尼罗河泛滥之后，这一情节正是与奥西里斯作为这种植物的宇宙属性相关联）；上文已经述及，它在见诸《孟斐斯神学书》有关奥西里斯的故事中有着不可忽视的作用。其二，被视为奥西里斯的前王之遗体的裔割（一种极为古老的丧葬仪俗的余响；这一仪俗在公元前3千年代初已不复存在）；塞特裔割奥西里斯的遗体，为有关奥西里斯的故事中至关重要的成分（主要就希腊时期诸说而论）。

公元前1970年书就的纸草卷，载有关于一系列举行于塞索斯特里斯一世加冕之际的仪礼的记述。诸如此类仪礼，颇有可能属于一种较为古老的传统。本文拟基于始初的泽特之说以及德里奥通晚近的诠释（尚属初探），对其中的蕴涵加以介绍。纸草卷的文字十分简略；这一典籍包括46个部分，并附有31幅插图。它们把我们称之为“哑剧”的场面逐次予以展示。其人物为王、王子、臣属以及善男信女。牡牛之献作牺牲、面食的制作和祭献、船只、

树枝、权标、已故王的遗体等等，呈现于种种场面。看来，所谓哑剧伴之以神话内容场面的演现；其演现者并附有道白。第十八场为两名全副武装者的决斗。以下所援引有关这一场面的描绘，不失为以上所述之佐证。试看：“动作：（场面）对打。——这（即是）霍鲁斯与塞特相搏。——格卜（晓谕）霍鲁斯和塞特。道白（格卜）：‘忘记（这一切）’。——霍鲁斯、塞特，搏斗。——对打。”显而易见，无论是文字，还是画面，无非是使两种场面趋于契合的表征。看来，哑剧在逻辑上是连贯的，——尽管其原貌已无法完整再现。每一场面都蕴涵语言的或形象的表征，据此可以选定相应的神话意象。这样一来，神话场面全无逻辑连贯性可言。诸如此类场面并不构成完整的戏剧或故事。然而，犹如在所谓金字塔文中，我们应当试图把神话表征用作一种成分，借以重现以上述神话表征为基础的叙说的原貌。这种叙说就是有关奥西里斯的神话：奥西里斯被害、为“一目”而相搏斗、霍鲁斯被宣告为王。

塞特及其仆从杀害奥西里斯。霍鲁斯及其诸子，上穷碧落，下至人间，在鱼类和鸟类的协助下寻找奥西里斯的遗体。霍鲁斯终于如愿以偿。他痛哭流涕，并向格卜申诉，吁求予以公正裁决，并允诺亡父为之报仇雪恨。霍鲁斯诸子移来奥西里斯的遗体。他们把塞特捆绑起来，并把奥西里斯的遗体置于其上，犹如置于灵柩之上。后来，塞特率其部众同霍鲁斯及其诸子展开了一场激战；而格卜是双方的第一个鼓动者。霍鲁斯的“一目”被挖出，塞特的睾丸被取去。托特将霍鲁斯的“一目”既给予霍鲁斯，又给予塞特。霍鲁斯的“一目”竟逃之夭夭。霍鲁斯诸子捕获此“一目”，并归还霍鲁斯。最后，托特把它放入霍鲁斯的眼窝，并使之完好如初。鏖战的细节以及上述“一目”的作用，仍感朦胧不清。应当指出：无论是托特的干预，抑或霍鲁斯“一目”的逃遁，金字塔文以及此处均已提及。故事的结尾则较为清晰。格卜命托特召集众神，众神依次向其主宰霍鲁斯致意。显然，格卜宣布大赦，塞特的襄

助者以及霍鲁斯诸子在鏖战中失去的头颅，复旧如初。

上埃及的阿比多斯是始初两王朝诸王的葬地，并成为崇奉奥西里斯的中心。每逢重大节期，此间便演现所谓神秘剧；其内容是奥西里斯的寻获、安葬以及复生。有关这一节期的情景，公元前1850年前后奉王命参与庆典者自述铭文中已提及。公元前18世纪，埃及王奈费尔霍特普驾幸盛典，显然是绝无仅有的例外，甚至似乎并扮演霍鲁斯。^①至于这种庆典是一年一度，抑或行之于特定的时节，尚有待探考。有关上述仪礼的下列描述，主要是基于塞索斯特里斯三世库藏主管伊赫尔诺弗雷特的铭文（ANET，第329、330页）。圣所的奥西里斯众护卫神的旌旗，从寺庙移至“乌普瓦韦特巡列仪式”。所谓“乌普瓦韦特”〔意为“寻得（即开拓）道路者”〕，是阿西尤特一犬形神。他在这里呈现为同有杀父之仇者搏斗的霍鲁斯。奥西里斯的仇者被打翻在地；攻向“奈什梅特”（即奥西里斯之舟）者，四散奔逃。似乎在这一庆典的翌日，举行“大巡列仪式”。参与者将已故王奥西里斯移于寺庙，并置于奥西里斯之舟“奈什梅特”上；相传，奥西里斯乘此舟抵达了湖的对岸。据奈费尔霍特普铭文所述，霍鲁斯正是在此同其父“相合”，即寻得其遗骸，并举行盛大献祭。丧葬巡列仪式行之于湖畔，继而行之于田野，抵达古代王陵（佩克尔）的奥西里斯墓。奈迪特岛的一场鏖战，奥西里斯被杀害之仇终于得报。凯旋性巡列仪式参与者，将奥西里斯送回阿比多斯那称为“巨舸”的奥西里斯之舟。在阿比多斯，人们把奥西里斯奉于圣所。

有关这一盛典的故事中，对所谓搏斗给予极大关注；我们可据以揣测：搏斗确实异常激烈，巡列仪式并伴之以哀号和欢呼，犹如身临较晚时期诸如此类境地。这种巡列仪式与上文所述截然不同。上文所述为王者巡列仪式，对它的诠释是借助于相应的神话；而这种巡列仪式中所演现的，则是有关奥西里斯与霍鲁斯的

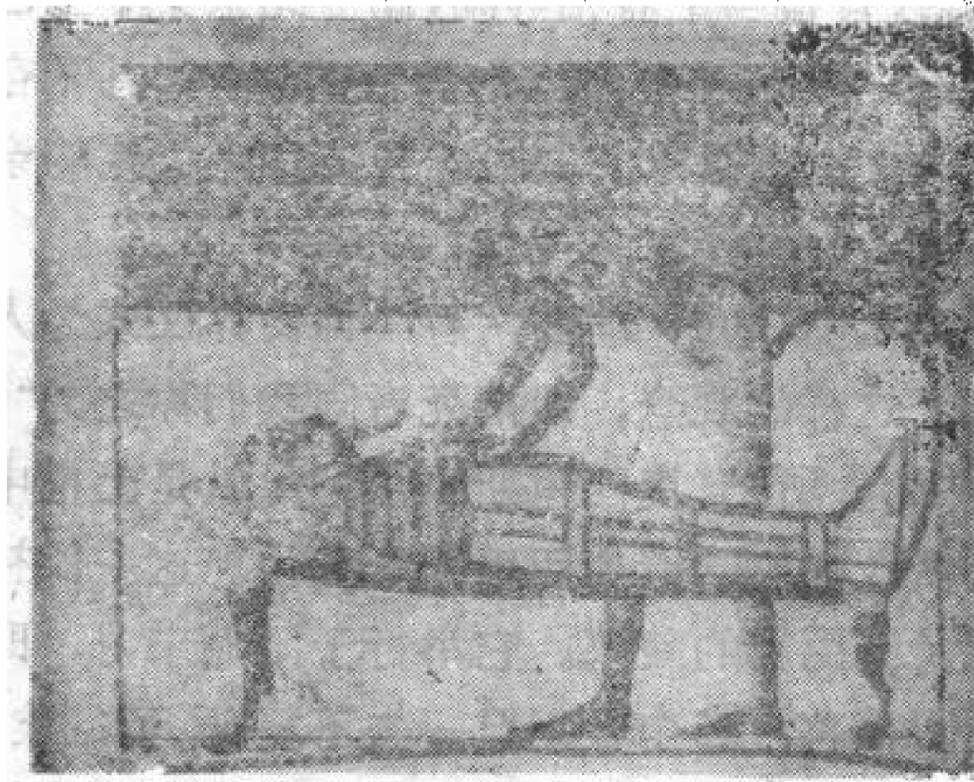
^① J.H. 布雷斯泰德：《埃及古代史料》，第1卷，第332～338页。

神话。该二神往昔曾与王者相等同，此情此景实际上已被人遗忘。

骤然看来，以上所述不同类型的演现之间并不存在直接的关联。然而，本文试图寻求它同阿比多斯巡列仪式的亲缘关系，势必在一定程度上有助于对这一神话的阐释。

约始于公元前1500年前后，有一种丧葬仪式为人们所知：这种仪式表述了这样的观念，即把死者同我们称之为“奥西里斯-谷种”者相提并论；所谓“奥西里斯-谷种”，就是土框中的润土和谷种。谷物的繁茂，意味着奥西里斯的复生。这一仪礼的佐证，可见于王者及其臣属的陵墓。它举行于汛期末月，即洪水开始退落之时。光阴荏苒，15个世纪已一去不复返了；埃及的42个诺姆^①，仍在此月举行庆贺奥西里斯复生的大典。犹如在阿比多斯庆典中，这种仪式中的至关重要者在于寻访奥西里斯的下落；然而，奥西里斯在此已呈现为所谓“奥西里斯-谷种”。人们以尼罗河水来湿润土壤并连同谷种置于土框中，“可找到了，真高兴啊！”的欢呼声响遍整个疆域。奥西里斯既已“寻得”，新的奥西里斯-谷种则在巡列仪式中送至寺庙。所谓“奥西里斯-谷种”，奉于被看作奥西里斯之葬所的高龕；往年的奥西里斯-谷种就是供奉在这里。往年的奥西里斯-谷种，予以安葬：或置于墓前；或置于埃及无花果树枝杈上，——自古以来，这种树就被视为哈托尔，并因而被视为努特的化身；或置于木牛背上——它被视为牝天牛，即努特，亦即哈托尔的化身。迨至晚近时期，这种仪礼似与奥西里斯-谷种的丧葬仪式，而非阿比多斯的奥西里斯仪式紧密相关。这一作为死而复生之神的奥西里斯同作为神话人物的奥西里斯相等同，纯属偶合。然而，晚近的奥西里斯仪礼同阿比多斯地区所演现的一切之间，仍然有着某种亲缘关系。西西里的狄奥多罗斯宣称：据某些资料，以犬为形的珂努比斯，“在奥西里斯和伊西丝周围的

^① 诺姆 (Nomes) 古埃及的行政单位，相当于省或州。古王国时期，上、下埃及约有38或39个诺姆，后增至40或42。诺姆形成于前王朝时期，其沿革同古希腊的城邦相似。——译者



阿努比斯取出死者之心，
以在奥西里斯的冥世法庭上称量。

人物中，是‘躯体的卫护者’；而另一些人则认为：当伊西丝寻觅奥西里斯遗体时，犬是她的引导者。”上述两种推断，同埃及的资料正好相吻合。阿努比斯被视为奥西里斯遗体卫护者的首领。据金字塔文所述，依照晚近的仪式，他同霍鲁斯诸子将奥西里斯的仇敌杀死。阿努比斯的这一举动，再现于乌普瓦韦特这一形象；它以狼形现于阿比多斯的旌旗上。据伊赫尔诺弗雷特的画面和叙述，阿努比斯是阿比多斯的奥西里斯圣所的首要护卫者，并成为“乌普瓦韦特巡列仪式”的前导，以期寻得奥西里斯遗体并殛杀他的仇敌。既然乌普瓦韦特和阿努比斯互有关联，并可相互替代，那末，两者同奥西里斯的关联相类似则未必是偶合。晚期的奥西里斯神秘剧与阿比多斯的仪礼同样相类似；它表现于：无论是这种还是那种仪礼，实际上无不囿于此神的寻得、安葬和复生。当然，往往不乏这样的推断，即：奥西里斯之死同样呈现于阿比多斯的仪礼之中，——尽管这一情节作为某种神秘的、不可言传的圣事，从未在铭文中提及。然而，情况未必如此。仪式无不肇始于霍鲁斯作为乌普瓦韦特启程，前去为奥西里斯“而战（或报仇雪

根)”，——这一用语一向用来表述霍鲁斯为亡父的所作所为。乌普瓦韦特的启程，是霍鲁斯离开赫米斯的再现。令人惊异的是：这一有关霍鲁斯的神话包容广博，在仪礼中的再现却仅限于该神的寻得和复生；在晚近的神秘剧中亦然。由此可见，阿比多斯的仪礼与晚近的仪礼，两者存在根本的雷同，——尽管后者因呈现于其中者为植物之神，不可直接归结于有关被视为晏驾之王者的神话的演现。诚然，这种雷同或许纯属偶然。阿比多斯被视为奥西里斯的安葬之地；这样一来，至于奥西里斯如何被害，似乎并不那么至关重要。在同奥西里斯-谷种紧密相关的仪式中，这一问题同样没有涉及。然而，应当指出：这种所谓契合赖以存在的历史因素似乎业已具备。这种所谓先王与植物相等同的仪式，可能溯源于较早期，甚至可能溯源于史前时期。早期王国时期^①，埃及人有在墓中堆放黄沙之俗。据亚历山大·沙夫揣测，这种沙堆是奥西里斯-谷种的原型。这一揣测颇有争议，同样并非偶然，而且不可视为完全可信。然而，尽管尚未发现确凿的佐证，并不排除这样一种可能，即：诸如“奥西里斯-谷种”仪典这样的农事仪式对阿比多斯的奥西里斯仪礼有着某种影响。这样一来，势必会出现这样一个问题：先王与奥西里斯在谱系中的相等司，在民间信仰中是否有某种原型可寻。这一问题，借助于现有材料尚无法寻得解答；在此提出只是作为一种事例，借以说明埃及神话研究者面临重重困难。

有关奥西里斯及其家族的神话，具有为数众多的特征；据此可推知：这一神话为何为人们如此关注。在这里，霍鲁斯与塞特相搏所具有的政治色彩，则不容忽视。被视为埃及疆域外的荒漠主宰之塞特具有敌对性，并同亚洲的暴风雨神相类似；以上所述，最终导致塞特与阿波非斯的相等同，——尽管据棺椁文所述，塞特曾与阿波非斯相搏。公元前1700年前后征服埃及的喜克索

^① 早期王国时期约始于公元前3000年，迄至公元前2800年，包括第一、第二王朝统治时期。——译者

人^①，对塞特的敬奉较之对任何其他埃及神尤甚。后来，对喜克索人，犹如对肆意进行蹂躏的亚述人和波斯人（波斯人把埃及变成他们的领地），人们抚今忆昔，将他们与塞特相混同。据铭刻在托勒密王朝时期一座霍鲁斯庙宇壁上的神话（此庙座落在上埃及的埃德福），霍鲁斯被描述为所向无敌之王；相传，他为其父拉而战，重创塞特及其扈从，并将他们驱逐到亚洲。此说无疑形成于对埃及所经历的外侮的回忆。霍鲁斯作为武士的品格，主要融合为哈罗埃里斯这一形象。所谓“哈罗埃里斯”，意为“大的（即年长的）霍鲁斯”，被视为拉之子，而不同于“哈尔西埃瑟”（意即“伊西丝之子霍鲁斯”）以及“哈尔波克拉特斯”（意即“幼年的霍鲁斯”）。作为拉之子的霍鲁斯与作为伊西丝之子的霍鲁斯两者之区别在于：在上古时期，王者霍鲁斯被视为阿图姆之子，同时又被视为奥西里斯和伊西丝之子。然而，作为王者的霍鲁斯与哈罗埃里斯两者的明确区分，已见诸金字塔文，其景况犹如其他形态的霍鲁斯，——包括哈拉赫提或拉-哈拉赫提。

伊西丝被视为神通广大的巫者；她使丈夫死而复生，并使其子面对“荒漠”的种种侵害而安然无恙。在基督教时期，伊西丝同样以此形象呈现于埃及的咒语之中。有一则颇为可观的故事，自公元前1300年流传至今；它并被视为一种咒语，旨在“祛除剧毒，——千百次应用，无不见奇效”。据这一故事所述，伊西丝施以巧计，迫使拉道出其“名”；她之所以这样做，其原因在于：除此名外，“天界和世间的一切，她无所不晓”。相传，她造了一条蛇，拉在夜行时，遭此蛇咬伤。此蛇剧毒，除伊西丝的法术外，无药可救。伊西丝却宣称：如果她不知道拉的隐名，其法术就无法奏效。拉试图蒙骗伊西丝，将他为数众多的称谓一一告知，而因蛇毒引起的剧痛“有增无已，犹如火灼一般”。最后，拉不得不把他的隐秘告诉伊西丝，伊西丝用咒语祛除其剧痛；然而，该咒语并

^① 喜克索人为约公元前1710年由亚洲侵入埃及的游牧部族，以尼罗河三角洲的阿瓦里斯为中心，建立所谓“牧人王朝”；约公元前1580年被逐出埃及。——译者

没有揭示拉的这一名讳（ANET，第12~14页）。“其名不可知者”这一代称，在金字塔文以来的埃及宗教典籍中比比皆是。据有关伊西丝的故事所述，此称用于至高神无非是因为它不受制于法术罢了。

在叙事典籍中，神与王的世界同常人的世界已有严格区分。据《两兄弟的故事》（ANET，第23~25页）所述，众神为巴塔造一妻子，巴塔却是一神体，而不是一般的非永生者。这一故事如同我们将述及的其他故事，记载于公元前1300年。凡此种神，我们可称之为“半神话故事”。两兄弟一个名叫“巴塔”，一个名叫“阿努比斯”。这样一来，神名也出现在文字资料中，意在表明两兄弟本身同样具有神性。胡狼首之神阿努比斯以及不太显赫之神巴塔，亦见于其他典籍。然而，据我们所知，有关两神的叙述同两兄弟的故事迥然不同，两神之间并无任何关联。无论是就故事中两兄弟的性格而论，还是就其相互关系而言，同我们所知的、以两者之名相称的两神毫无共同之处。而这种故事包容许多同奥西里斯的故事相对应的情节。故事的主要部分，即巴塔及其妻子在毕布鲁斯和在法老宫廷的经历，同普卢塔克有关伊西丝如何寻觅奥西里斯遗体的描述（《伊西丝与奥西里斯》，第15章）相差无几。情节虽然相似，巴塔妻子的行为却与忠贞不渝的伊西丝所作所为截然相反。诸如此类故事中另有一种有关互为仇讎的两兄弟——“真理”与“谬误”的故事，同有关奥西里斯的神话相对应。“谬误”使“真理”双目失明；“真理”之子在法庭控诉“谬误”，为父亲报仇雪恨。在这一故事中，此子之母同伊西丝并无相似之处。

诸如此类文学之作，形成于神话情节的直接影响下；另有一些作品，则是名副其实的神话之作。其中一部分，上文已述及。有关巫者伊西丝与拉的隐名的故事，便是典型的一例。这一故事虽被视为咒语，其形成无疑旨在消遣娱乐。诸如此类作品中，雕琢最精细、内容最充实者，为霍鲁斯同塞特为埃及王权而角逐的故事（ANET，第14~18页）。它使我们对神话情节之所知极大

丰富，其原因在于：它对细节有很详尽的描述，而其他文献典籍中所述则无非是梗概罢了。不仅如此，它还对神话叙述的由来有所阐述。故事中的人物为神灵（犹如埃及神话中所述），却又同包括巫者伊西丝在内的人物毫无二致。

故事的核心，为所谓法庭审判；有关双方，一为伊西丝之弟，愚顽、拙劣的塞特，一为有母亲机敏的伊西丝襄助的、聪明的霍鲁斯。法庭审判无疑是围绕奥西里斯所遗王位的归属问题：霍鲁斯和伊西丝要求依法而定，塞特则要求依孰强孰弱。法庭由九神组成，即所谓赫利奥波利斯法庭，审判长为舒，又称“奥努里斯”，他“把处于远方者（即‘一目’）招来”。书吏被描述成在王权新旧交替时期为阿图姆捍卫“一目”者。此“一目”，恰如我们所知，正是王者之蛇乌赖乌斯以及王冠，犹如玛阿特，象征着法制和秩序。阿图姆又称“拉”、“拉-哈拉赫提”、“拉-哈拉赫提和阿图姆”、“万物之主”，如此等等；他又被视为“赫利奥波利斯的至尊、至长者”，他的认可为法庭任何决议获得法律效力所不可或缺。一切故事产生于：阿图姆站在力量强大的塞特一方，而法庭所作的裁决却有利于合法继承人霍鲁斯。故事始于法庭裁决，而最终则以霍鲁斯登基为埃及王而圆满结束。故事的结局犹如《孟斐斯神学书》中所述，塞特甘愿顺从其命运。由于裁决不可更易，他心悦诚服，并被派往拉-哈拉赫提所在之处，以使塞特留在他身边，犹如其子，成为太阳之舟中威武的壮士。故事讲述了为数众多的事件；这些事件时而延宕，时而加速法庭审判的进程。阿图姆希图取得“神母”奈特对塞特的支持；托特曾以九神团名义致书奈特。奈特作复时扬言：如果霍鲁斯不能继位为埃及王，她将让天宇堕毁。她让万物之主补偿塞特之所失，让他的财富翻一番，并把自己的（在赫利奥波利斯的）两个女儿阿娜特和阿斯塔尔塔赐给他。又一次，拉-哈拉赫提陷于无法否决霍鲁斯权利的境地。此时此刻，他无不勃然大怒，责骂审判者们行动迟缓，并命他们把王冠给予霍鲁斯；然而，当他们准备遵命而行时，塞特又大发雷霆，

赫利奥波利斯诸神转而承认他的反驳。最后，托特这位智慧之神劝告法庭征询老王奥西里斯之意；他置身冥世、无法履行其往昔的权能。奥西里斯自然赞同其子霍鲁斯继位，于是裁决最终成为定局。

上述故事，是对法庭审判旷日持久、一再拖延的讽刺，其中不乏对种种人物的揶揄。巴巴显然是微末之神，作为法庭成员，却对拉-哈拉赫提出言不逊，说什么“你的圣所空空如也”，实际上拉一向被敬拜于辽阔的犬幕之下，而不是在殿宇之内。他如此肆无忌惮，甚至其他神也视为奇耻大辱，拉更是怒不可遏。他仰卧在帐中，愤懑填膺，其状况犹如阿基琉斯^①。他的女儿哈托尔走上前来，向他显示不加掩饰之美。他不禁转怒为喜。后来，拉-哈拉赫提却对奥西里斯不恭。奥西里斯致函拉-哈拉赫提，炫耀曾创造大麦和小麦，拉回答道：“如果你从未存在，如果你从未出生，大麦和小麦同样会见之于世。”奥西里斯仍极力克制，尽管他因被逐至冥府而感到十分委屈。他严正提醒拉：他拥有冥冥中的“使者，他对男女诸神无所畏惧”，而世人和神祇最终难免置身于冥府，——对此，普塔赫在创造天地时已有明示。

加之，故事的主要部分为所谓“插话”；这些插话描绘了一个狡黠的伊西丝和身强力壮的塞特。塞特自夸力大无穷。伊西丝当场给以羞辱。塞特扬言：只要伊西丝在场，他绝不出庭。诉讼改在一座岛屿上进行，并严禁摆渡者安提把任一女性渡往该岛。伊西丝设计迫使塞特声称他的要求不当。依照塞特的提议，塞特与霍鲁斯进行殊死搏斗；为此，两者均化为河马。伊西丝第一次暗算塞特未成，第二次则以矛击中塞特所化的河马；后因动了姐弟之情，予以释放，其子则立即使她失去了头颅；尽管如此，她在情节发展中的份量并未有所减损。霍鲁斯躲避起来，塞特终于寻得，并挖出了他的双目；哈托尔则以瞪羚乳使他双目复明。塞特意欲制服霍鲁斯，把他当作女子一样任意摆布，以使霍鲁斯在众

^① 参阅本书第207~208页。——译者

神面前出丑。机智的霍鲁斯使塞特的一切鬼蜮伎俩未能得逞，且无所觉察，伊西丝并使塞特自食其果；在众神面前，一轮无疑为霍鲁斯所生的金色日盘出现于塞特的头顶。塞特提出易地再战，即战于尼罗河的舟船之上，伊西丝再次帮助霍鲁斯最终获胜。他沿尼罗河顺流而下，去寻找塞伊斯的奈特，请她促成最后裁决；而这一裁决，正如我们所知，实际上形成于奥西里斯那些有利于霍鲁斯的话。

凡此种荒诞不经的情节，则以神话为其基础；或者，审慎言之，其中大部分细节或多或少见诸这种或那种神话之说。这样一来，我们不禁要问：这些细节在何等程度上属于真正的神话，在何等程度上属于讲述者的离奇构想。我们还记得：棺椁文的构想，似乎在很大程度上与其说是神学家之作，毋宁说是文人之作。上述种种情节，可依据其起因着重谈一下其中之二：摆渡者安提遭严惩，切去“双足的前部”，称为“安提”之神，为一“生有利爪的”鹰隼。故事可与神祇的类人形象有关联；根据约阿希姆·施皮格尔最先提出的揣测，其指或趾可为爪所取代。所谓释源倾向，在有关伊西丝失去头颅的描述中清晰可见。于是，她出现于众神面前则是无首之燧石的或黑曜石的雕像。这颇有可能同其地域性造像有关。然而，伊西丝的头，当时的其他典籍中亦有提及；据普卢塔克所述（《伊西丝与奥西里斯》，第19章），霍鲁斯使其母失去头颅，因为后者竟然把塞特释放。又说，伊西丝的头颅换以牛首；想来，是以此说明伊西丝为何现身为牛首的哈托尔。

这一故事的由来、主旨和构想，可郑重其事而非戏谑地加以阐释。事实终究是事实，——无论是就其成分，还是就其整体而言，它纯属神话故事。尽管题材十分庄重，而无论是神祇之擢升，还是所遭受的危难，以这种故事消遣娱乐的人们从来没有予以郑重对待。毫无疑问，这无非是一种诙谐之作，似形成于整整一代讲述者之口。他们及其听众把自身同故事中人物等同看待；至于故事中的人物实则埃及之神，已无关紧要。对他们说来，诸如

此类故事有些近似对一道貌岸然者少年时期孩提之事的记忆；而这些记忆对其声誉不会有所损害。无论是否把这一故事视为戏谑或褻渎，有一点则毋庸置疑：这一有关诸神的故事被记录千年或千余年之后，埃及民众仍然对这些神祇虔诚敬奉，而且达到狂热和盲目的地步；而师尊和智者则虔诚袭用埃及神话，以期使之获得世界声誉。有关霍鲁斯与塞特相争的故事，丝毫无损于有关奥西里斯与伊西丝的神话。

本文行将结束之时，拟对奥西里斯的颂文加以介绍。它铭刻于公元前1500年前后一名叫“阿蒙摩塞”者的墓碑上。从颂文的第一部分看来，奥西里斯被奉为在一切庙宇享祭之神、埃及的化身，——努努赐他以尼罗河之水，温和的北风为他而吹拂，——被尊为星空的主宰以及生者和死者之王。在颂文中，奥西里斯被描述为壮伟的统辖者；但对其仇者说来，才显得威严可怖。其中既没有他所主宰的彼岸世界那种凶厄的表述，又没有述及神话中所述的神之死，——尽管神话本身见诸颂文第二部分，即结尾部分。颂文中赞扬了奥西里斯的治国贤明、伊西丝的所作所为以及霍鲁斯的幸而继位。这不失为神话的同义异说，它同时又是对埃及王位的颂扬，奥西里斯以及霍鲁斯又是王位的化身；而王位的常驻永存则系于伊西丝，即“御座”。看来，作者对这些神话人物在古代的作用十分熟悉。以下所引为颂文的这一部分（译文有所删略）：

噢，尊贵的奥西里斯，永恒之主，众神之王，……
至尊至高，
众兄弟中最长者，九神中最长者，
在大河两岸〔即埃及〕确立玛阿特〔即公义〕，
将子〔即霍鲁斯〕置于其父的王位上，
为其父格卜所赞誉，为其母努特所宠爱，
面对仇者，他有着莫大的威力，
迎战仇者，他有着极大的臂力……

他从格卜处继承了王国〔即王权〕，
对两地域〔即埃及〕加以统辖。
当他〔即格卜〕目睹其威权，拒不让他〔依照预言〕统辖两
地，因其政绩卓著，
他〔即格卜〕亲手创造了这一国度〔即埃及〕，创造了它的
水、它的气、它的草，它的一切牲畜，它的一切飞
翔和降落者〔即禽鸟〕，它的一切爬虫，它的沙漠
中野物，〔这一切〕理应归其子努特〔即奥西里斯〕所
有，而两地对此心满意足。
置身于父亲御座而光芒四射，犹如太阳〔即拉〕现身于
天宇，照亮了处于幽暗中者的面容。
它照亮以其羽毛遮翳之处，以〔光辉〕洒满两地，
犹如清晨的日盘，
他那白色的〔即上埃及的〕王冠刺破天穹，为群星环绕。
众神之首，众所仰慕者，
为大九联神所赞扬，为小九联神所爱戴。
其妹〔即伊西丝〕予以襄助，逐走仇敌，
以其唇舌之力使仇者的处境逆转，
因有雄辩之才，势必言出事成，
为众所心悦诚服。
尊敬的伊西丝，捍卫其兄〔即奥西里斯〕，
四处寻觅他的遗体，
她化为〔哀哭之〕鸢，走遍这一国度〔即埃及〕，
直到寻得他的遗体，
以其羽毛造影，以其双翅造风，
制造欢乐，给其兄以慰藉〔逐字译为：“力求使他靠近、
贴近”〕，
使心力衰竭者〔即亡故的奥西里斯〕死而复生〔逐字译为：
“衰而复振”〕，

因他而受孕，生下继位者，
离群索居予以抚养，使其所在之地不为所知，
将他，战无不胜者，引至格卜的殿堂〔即法庭〕，
九神齐声呼喊：
“欢迎光临，奥西里斯之子，
刚毅的霍鲁斯，法定的霍鲁斯〔亦即诸神法庭所认定者〕，
伊西丝之子，奥西里斯的继承者，
公义的法庭、九神团以及万物之主〔即太阳神拉〕
即为他而聚集；
在这里〔即法庭〕，公义〔玛阿特〕的主宰〔即审判者〕
汇集一堂，
弃绝违法行为者，齐坐于格卜的殿堂，
以期拒不将职权交与其〔合法〕所有者，
拒不将王国交与应赋予者！”
霍鲁斯被认定名正而言顺。
把其父王的职权交与他。
遵照格卜的旨意，佩戴头巾，他走出〔法庭〕，
他着手治理大河两岸，而白色〔上埃及〕王冠
从此戴在他的头上。
大地归他掌管〔逐字译为：“为他所用”〕，
天与地为他开创。
赋予他“勒赫”、“佩”、“哈梅乌”〔三传统类别；据古埃及人的观念，埃及居民即分为上述三类别〕，
提穆里斯〔即埃及〕、哈乌-奈布特〔安纳托里亚人〕、一切在他统辖下为太阳所庇荫者，〔犹如〕北风、河流、春汛、生命之树〔世人赖以为食的植物〕、一切植物……
一切欢欣鼓舞，心儿是那样的甜美，胸中充满欢乐。

一切兴高采烈，一切争芳斗艳。
噢，我们对他的爱是多么甜蜜！
他的慰藉把握众人的心，众人向伊西丝之手献祭，
 心胸中对他的爱如此博大。
仇敌因其罪愆而不堪一击，
 最终以其人之道还治其人之身。
施展鬼蜮伎俩者，必得恶报。
伊西丝之子，为其父复仇，且被圣化，
 其名成为慈惠之名。
你的心是如此甜美，温诺费尔，伊西丝之子！
他接受白色王冠，父王的职权，
 并在格卜的殿堂授予他，
拉并宣谕，托特书写，法庭〔即审判者〕心满意足：
“你的父亲格卜命〔把王国〕交与你，按他所示而行。”

9. 结论以及对有关“一目”的神话的几点补充意见

这篇有关古埃及神话的概述，可使读者看到：我们获有难得的机遇，探讨埃及神话最重要的部分（即有关霍鲁斯的神话）之产生的时期和情状。这一时期囊括公元前3千年代初期和中期，始于最早的史籍以及埃及王权的建立所引起的事端。有关霍鲁斯的神话，辅之以有关霍鲁斯谱系的观念（这一谱系则成为赫利奥波利斯的宇宙演化论）以及有关霍鲁斯与塞特、有关奥西里斯与伊西丝、有关霍鲁斯“一目”的观念；它堪称有关太阳神拉即是天宇之王这一构想的原型。这一神话奠基于有关至高神这一最早的著名观念之上；相传，他是宇宙的统辖者，以三位一体的形态出现，——所谓三位，即：以鹰隼为形的霍鲁斯、作为埃及王的霍鲁斯以及天界的霍鲁斯。它产生于一些构想，这些构想仰赖于清晰的逻辑手法，基于对埃及王的广博性和永恒性的笃信，并为史前时期留存的宇宙演化观念所丰富；它成为赖以同一些仪典相联

结的有效手段，——诸如此类仪典旨在利于神圣之王，举行于其即位和丧葬之际。后来，尽管为时仍然颇早，有关霍鲁斯的神话连同其一切支脉，颇似有关往昔的故事或故事群；在对仪礼进行阐释时，被描述为确曾有之的现实。埃及神话的由来，带有埃及的特点，不可同其他文明地区神话的产生相提并论。然而，应当注意：埃及神话的产生，是新形态的社会建立的结果；这种社会的结构势必反映于神学用语。当然，某些有关天和日、有关地和植物的史前神话概念，确被移植于有关霍鲁斯的神话，后又移植于有关拉的神话。而其他有关宇宙的观念的产生，则是作为有关尘世王的统辖的观念之复现。有关天宇之王霍鲁斯的构想（据信，其化身为太阳和星辰），是这些属较晚期的宇宙构想之一。诸如此类观念并不限于此；据我们所知，有关任何天体均为神之目的观念，即属之。

我们对埃及神话的介绍，其目的之一在于：一方面，使读者了解其中大部分可加以阐释，——如果我们对神话观念那种长期的、持续的演变予以关注的话。惟有公元前3千年代（即埃及社会大动荡^①之前）的文献典籍，可用于对埃及王国第一鼎盛期的神话加以阐释。另一方面，既然对最早期的探考仍在进行，颇多问题势必迄今仍感朦胧。尽管上述探考所取得的结果在本文中已有评介，笔者仍然想说明：本文对埃及神话所作的概述无疑尚欠完备。不久前对有关所谓“一目”的神话所进行的探考，便不失为典型的一例；它充分说明我们的工作有待完善。

笔者对有关所谓“一目”的神话（参阅本书第44页）的缘起以及它如何同有关霍鲁斯、塞特与奥西里斯（参阅本书第54等页）相融合的看法，不同于以往众所接受的观点。据持这种观点的人看

^① 约公元前23至前20世纪，由于连年对外用兵以及大规模兴建金字塔，民力枯竭，王国分裂，社会动荡。沉重的负担和剥削，终于导致约公元前1750年的人民大起义。民众义愤填膺，对祭坛亦不轻恕。据伊浦味所记，“金字塔中的一切，如今已荡然无存。陵墓的主人弃于山丘”。——译者

来，有关霍鲁斯之“一目”以及拉之“一目”的构想，产生于有关日、月为天神之“目”的观念。笔者既然因自己对天界霍鲁斯的看法无法赞同这一观点，莫如历述有关“一目”的事例。看来，势必要对本文第一部分中那一颇费思索的所谓“一目”的构想加以阐述。至于有关情况，深感不能令人满意，决意在本文即将结束前说明：公元前3世纪有关所谓“一目”的观念究竟如何。笔者对此探考的结果，详见下列两文：《有关奥西里斯与霍鲁斯的神话补述》、《金字塔文中闪烁的“一目”》。^①笔者因有幸把所获成果作为本文的补充而感到欣慰。正如上文所述，神话的实际成分在此置于一定的关联中加以阐述，将更易于理解。此外，新的成果将有助于对我们所涉及的其他问题加以说明。

有关“一目”的概念，最初就是有关霍鲁斯“一目”的概念。这是第三目，即鹰隼或王者的两目之外附加的一目。此“一目”与妖蛇乌赖乌斯完全等同；其造像置于王者额头，联结于王冠和头巾之上。有关乌赖乌斯以及“一目”的概念，似溯源于下列概念，即：神蛇(泽特)是众神的化身，原初之蛇的形态又是神圣之王的表征；神蛇(泽特)，是为实际生活中王者额头上的乌赖乌斯，因为它在有关霍鲁斯与奥西里斯的神话中是霍鲁斯的第三目。正是由于霍鲁斯的“一目”与乌赖乌斯相等同，霍鲁斯的“一目”遂被视为乌赖乌斯。王在，乌赖乌斯亦在。据金字塔文所述，就法术范畴而言，乌赖乌斯为王者所“护佑”。王者亡故，这一毒蛇如未被禁锢，则可以逃之夭夭。如果任其自由自在，此蛇便成为可怖的敌对力量；它在埃及境内所到之处，骚动和紊乱随之而起，而玛阿特(即法制和秩序)则离国他往。乌赖乌斯一日不回归王者额头(此时已是新王)，国内则永无宁日。这一有关乌赖乌斯的主要观念的出现，乃是作为有关霍鲁斯“一目”的观念(见诸有关霍鲁斯的神话；据该神话所述，霍鲁斯杀死塞特，即成为奥西里斯)。

^① 《埃及语言与考古》，第86期，1961年版，第1~21、75~86页。

塞特作为紊乱和骚动的化身，夺去了霍鲁斯的“一目”；而霍鲁斯又成为奥西里斯；只要新的尘世霍鲁斯（即奥西里斯之子）一日不把“一目”据为己有，法制和秩序便一日无法恢复。当霍鲁斯与塞特决斗之时，新的尘世霍鲁斯同样成为霍鲁斯的“一目”的保护者。这样一来，则不难理解：为什么塞特被视为霍鲁斯-奥西里斯的仇者而存在以及所谓“一目”从王的法术佑护下解脱都成为神话情节，而这些情节又为何在老王晏驾与新王即位之承前启后的仪礼中加以描述。于是，两种并存的概念势必要相缀合。不仅如此，笔者在探讨有关塞特与霍鲁斯的故事时所述及的情况，也就不难理解了。以上所述的情节如下：塞特甘愿失败；新王一旦即位，塞特已不再是霍鲁斯的仇者；据其作为霍鲁斯的对偶神的原初属性看来，他更似霍鲁斯这一形象的补充。霍鲁斯按制即位，重获失去的“一目”，成为其捍卫者；“一目”置于额头，直到他自身成为奥西里斯；“一目”逍遥自在，为塞特捕获，后来重回新即位的尘世王霍鲁斯的额头。而霍鲁斯拥有“一目”，不仅是为自身着想。一旦重获“一目”，即新王宣告即位时（在其父殁葬前，霍鲁斯把它交与其父奥西里斯，“一目”即从后者夺去），当他依然是霍鲁斯以及作为王权的象征——“一目”的馈赠者时，霍鲁斯即向奥西里斯行使其父的统辖权，但已不是在尘世；奥西里斯与其先行者及未来将成为尘世之王者相合。他演化为天界王霍鲁斯的永恒形态（据金字塔文所述，其化身为天体、太阳，或大多为金星）。再举一典型例证，以说明埃及神话的冗杂。晏驾之王化为天界的霍鲁斯，即金星；金星则成为神体，即已转化之王的蛇（泽特）；既然蛇（泽特）为一绝无仅有的灵体，尽管它成为任一神祇的神圣形态，与霍鲁斯“一目”相等同，霍鲁斯一目的转化形态同样是金星。霍鲁斯以及霍鲁斯的“一目”，其永恒的形态均为金星。

犹如霍鲁斯，霍鲁斯的神话对应者——阿图姆，同样有其王者的“一目”；一旦拉成为天界王，拉的乌赖乌斯以及拉的“一目”也将出现。在金字塔文的某些格言中，惟有拉的“一目”与天体相

等同。我们通常把以上所述视为拉的“一目”与太阳两者之等同。但是，如果对以上所述认真加以探考，就可准确无误地看出：拉的“一目”被视为金星。由此可见，金星（据金字塔文）既是转化后的奥西里斯，又是天宇的霍鲁斯，又是霍鲁斯“一目”的永恒化身以及拉的“一目”。如果不是依据集注于曼驾王的转化的金字塔文，金星在神话中则无任何作用可言。看来，把霍鲁斯的“一目”以及拉的“一目”视为天体的观念，完全有可能导致另一见诸晚期典籍的观念，即：两个主要天体，月和日，乃是拉和霍鲁斯之目。于是，月在某些情况下称为“霍鲁斯的一目”；霍鲁斯的“一目”失而复得，月每月隐而复现。而拉的“一目”，则似乎从未被视为日；它成为一神话人物，与拉的女儿玛阿特相等同。如同阿图姆的“一目”那样，每逢发生骚动和暴乱，玛阿特也被其父遣为使者。她一旦不回归应在之处，即埃及以及天宇的王位，世界便没有安宁之日。

参 考 书 目*

《古代近东典籍》(ANET),编者J. B. 普里查德,普林斯顿 1955 年第2版。

J. H. 布雷斯泰德:《埃及古代史料》,I~IV,纽约1906年版。

E. A. W. 巴奇:《死者书》(英译本),伦敦1898年版;同上:《死者书:“阿尼”纸草卷》,伦敦1895年版。

A. 埃尔曼:《古埃及文学》(译者A. M. 布莱克曼),伦敦1927年版(“咏奥西里斯”,参阅第140~145页)。

H. 弗兰克福特:《阿比多斯附近的塞特一世纪纪念碑》——《埃及研究会学术报告》,第39期,伦敦1933年版。

S. A. B. 默塞尔:《金字塔文》(英译本并附注释),I~IV,纽

* 依据英文版并参考俄文版编成,并有所增删。以下各篇“参考书目”,也有所增删。——译者

约1952年版。

《纸草卷中的神话》(A.皮安科夫译为英文并撰写绪论。有关纸草卷的象征手法一章,编者为N.拉姆博瓦),“博林根丛书”,XL,第3卷,纽约1957年版。

K.泽特:《古埃及神秘剧剧本集》——《埃及历史和考古研究》,第10卷,莱比锡1928年版(参阅有关塞索斯特里斯一世加冕的记述,第81页及其后诸页)。

《图特-安赫-阿蒙神殿》(A.皮安科夫译为英文并撰写绪论。编者N.拉姆博瓦),“博林根丛书”,XL,第2卷,纽约1955年版。

R.安西斯:《公元前3千年代的埃及神学》——《近东研究论集》第18卷(1959),第170~212页。

H.博内:《埃及宗教史实用百科全书》,柏林1952年版。

E.德里奥通:《拉美西斯时期纸草卷中的戏剧》——《法兰西学院年鉴》(1959),1959年版第373~383页。

E.德里奥通和J.旺迪耶:《埃及》,巴黎1952年版第107~128页。

H.弗兰克福特:《王权与神祇》,芝加哥1948年版。

H.弗兰克福特等:《古代人的理智举动》,芝加哥1946年版。

H.格雷斯曼:《节期盛典以及游列仪式后的奥西里斯死而复生》——《古代东方》,第23卷第3分册,莱比锡1923年版。

H.克斯:《古埃及的神祇信仰》,柏林1956年第2版。

A.皮安科夫:《古埃及的神学》——《古代与遗存》,1956年第6期第488~500页。

S.绍特:《金字塔文中的神话》——S.A.B.默塞尔:《金字塔文》,第4卷,第106~123页。

苏美尔和阿卡得的神话

〔美〕S. N. 克雷默

流传至今的苏美尔人和阿卡得人的神话，首先是涉及：世界的创造和构成，神祇的降生，他们的邪欲和善望，争执和倾轧，对他们的赞颂和诅咒，他们的创造和破坏行为。神祇间的权势之争，在苏美尔—阿卡得神话中偶有所见；而见诸其中的，并不象通常所述，呈现为残酷的、流血的冲突。就其理性内涵而论，苏美尔—阿卡得神话对神祇以及神祇的行为不乏十分成熟、十分精到的见解。综观诸如此类神话，不难发现已具规模的神学构想和宇宙起源构想。

1. 苏 美 尔

时至今日，尚未发现一则苏美尔神话，直接地、明确地述及所谓创世。有关苏美尔宇宙起源观念的评介寥寥无几，而且建立在基于见诸种种典籍的只言片语的推理和结论之上。然而，我们却拥有大量神话，述及世界的构成、世界的种种文化进程、人的造成以及文明的创始。呈现于上述神话中的神祇形象为数较多，诸如：大气神恩利尔、水神恩基、母神宁胡尔萨格（又称“宁玛赫”、“宁图”）、南风神尼努尔塔、月神南纳-辛、游牧者之神玛尔图以及至关重要的女神英安娜（特别是就同其命途多舛的丈夫杜穆济的相互关系而言）。

恩利尔堪称苏美尔神殿无比重要之神：“众神之父”、“天与地的主宰”、“众域的主宰”。据有关“恩利尔与锄的创造”的神话，恩利尔为使天与地分离之神，并促令“田野的种子”从地下滋生，使“一切有益者”见之于世；发明锄，以利农耕以及种种劳作，并赐予“黑头者”（即苏美尔人，或泛指人类）。据“夏与冬”之神话所

述，恩利尔为一切树木和谷物的造化者，他并使“寰宇”笼罩一派丰饶和欣欣向荣的景象，指令冬为“众神中司掌农事者”，主管生命之水以及大地繁生的一切。众神，乃至其中至关重要者，无不渴望博得恩利尔的祝福。据一则神话所述，水神恩基在埃里杜^①建造海上之宫后，拜谒居于尼普尔的恩利尔，以期博得他的赞许和祝福。相传，月神南纳-辛，即乌尔的守护神，意欲祈求该神福佑所主地域的福乐繁盛，于是乘一满载礼品之舟，前往尼普尔拜谒恩利尔，以求得恩利尔慨然赐福。

尽管恩利尔居于苏美尔神殿之首，其威权却绝非无限和绝对。较富有“人情”而又精致的苏美尔神话中，有一则神话叙述了恩利尔如何被逐至冥世。请看下列描述。

当人们尚未被造成，尼普尔城仅为神祇所居，恩利尔为“该地一少年”，“该地少女神”为女神宁利尔，“该地一老嫗”为宁利尔之母依巴尔舍古努。一天，后者决意让宁利尔同恩利尔相婚，于是教诲其女^②：

“洁净的水流，妇女洗浴在洁净的水流，
宁利尔，踏过依比尔杜之岸，
火眼金睛，火眼金睛的主宰，
雄伟之山，恩利尔之父，火眼金睛，将你审视，
术士……预言休咎，火眼金睛，将你审视，
于是，将你拥抱(?)，将你亲吻。”

宁利尔恭听其母下列教诲，并深感欣慰：

洁净的水流，妇女洗浴在洁净的水流，
宁利尔沿依比尔杜之岸行进，

① 埃里杜为苏美尔一大城和主要祭祀中心，位于海滨。——译者

② 相传，其母警告宁利尔切勿外出游逛，如不听劝告，将招致灾厄，宁利尔置若罔闻，遂违犯禁忌，遭到不幸。——据俄文版注

火眼金睛，火眼金睛的主宰，
雄伟之山，恩利尔之父，火眼金睛，将你审视，
术士……预言休咎，火眼金睛，将你审视。
有关相爱(?)^①之事，主宰告诉她：她不应允，
有关相爱(?)之事，恩利尔告诉她：她不应允；
“我的躯体太小，不知男女之事，
我的口太小，不知亲吻……”

于是，恩利尔召来辅佐他的努斯库，并告诉努斯库说：他对美貌绝伦的宁利尔一往情深。努斯库寻来一巨舟，恩利尔乘此舟行于河上，把宁利尔强行劫走。而宁利尔正身怀有孕，就是月神辛。众神因这一肆无忌惮的行径而万分惊愕；尽管恩利尔为众神之王，仍然把他擒获，并逐至冥世。诗中相应的地方，^②即对神殿构成及其功能间接述及的寥寥数处之一，有下列描述：

恩利尔游荡于基乌尔^②，
当恩利尔游荡于基乌尔，
众大神，其数为五十，
众命运之神，其数为七，
擒获恩利尔于基乌尔(并宣称：)
“恩利尔，十恶不赦，离开此城，
努纳姆尼尔^③，十恶不赦，离开此城！”

这样一来，恩利尔遂顺从众神为他安排的命运，去往苏美尔的冥府。而宁利尔正身怀有孕，暂留该城，将继恩利尔之后而去。这使恩利尔深感不安；其原因在于：其子辛预定要统辖星体中最

① 原文所用为尤为自然主义的语言。——据俄文版注

② 基乌尔(Kiur) 据苏美尔神话，为恩利尔的圣所。——译者

③ 努纳姆尼尔(Nunamir) 据苏美尔神话，为恩利尔的另称，——译者

大者，却又要居于幽冥、黑暗的地府，而非天界。为了免遭这一厄运，他思得一计：——显然颇费心思。离尼普尔赴冥世途中，恩利尔遇到三神(无疑是幼辈神)，即：尼普尔城门的看守、“居于冥河者”、苏美尔的卡戎(其职司为将死者的灵魂渡往冥世)。恩利尔依次换用三者的面貌，——这是神祇变形之最早的例证，并与宁利尔生冥世三神。此三神则预定以身相赎，使其长兄辛可脱离冥府而飞升天宇。

蕴涵较丰富、叙述较详尽的苏美尔神话中，有一则叙述了苏美尔的水神以及智慧之神如何确立宇宙秩序。这则神话以颂扬恩基的赞歌为开端。据赞歌所述，恩基为监护万物之神，并司掌田野、园圃的丰饶以及牲畜的繁衍。继赞歌之后，是恩基的自我赞颂，其内容主要涉及该神同神殿主要神祇安、恩利尔和宁图以及神殿较次要神祇(统称“阿努纳基”)的相互关系。描述阿努纳基如何赞扬恩基的五行诗句之后，恩基“再度”唱起自我赞扬之歌。他始而夸耀其言行的功效，据说可使大地繁茂丰饶；继而描述其庙宇阿布祖之崇隆。这一赞歌的结尾则是描述：恩基如何乘玛库鲁(被称为“阿布祖之羊”的巨舟)行于波斯海湾。此行之后，玛甘、迪尔蒙和梅卢哈^①等地遣巨舟抵达尼普尔，上面满载种种宝物，献给恩利尔。众阿努纳基再度颂扬恩基，并把他视为编定旨在治理宇宙的神典“梅”以及监督上述神典实施之神。

接着，诗人对种种仪礼和典制有所描述：诸如此类仪礼和典制，为恩基神庙阿布祖那些举足轻重的苏美尔祭司和智者所实施。嗣后，我们又可以看到恩基置身于他的舟中，而且难逃“既定命运”的制约。不出所料，苏美尔果然是发轫之地。他始而把苏美尔誉为举世无双的神圣境域，“至高无上”、“不可触犯”之“梅”就是在此付诸实施；继而又把苏美尔描述为众神视之为居所之地，最后又对其牛羊、庙宇和圣地备加赞颂。此后，恩基将目光转向乌

^① 即今索马里(?)、巴林和印度。——据俄文版注

尔，以高雅、隐喻的语句予以赞美，并祝福乌尔繁荣昌盛。他又从乌尔转向梅卢哈，并慨然以林木、芦苇、牲畜、禽鸟、黄金、锡和铜相赠。接着，他同样以种种有益之物赠予迪尔蒙、埃兰、玛尔哈西和玛尔图人。

恩基并进而预决各个地域的前景和命运；据苏美尔人看来，这些地域构成现今人类所居的世界。他并实施一系列措施，以确保土地的丰饶。他首先关注的是其自然属性；当务之急，是以清新、明洁的生命之水充满底格里斯河，——在诗人那具体可感的、隐喻式的描述中，恩基呈现为一头狂暴的牡牛，并与该河相结合（它被想象为蛮野的牝牛）。后来，为了确保底格里斯河以及幼发拉底河发挥其功效，恩基命恩比卢卢予以监督，是为“河渠监督者”。接着，恩基“唤出”^①沼泽和芦苇荡，并赐以鱼类和芦苇，并命所谓“爱鱼”之神（其名无考）司掌。嗣后，他又转向海洋，在此营造其圣地，并命女神南舍监护；南舍被视为“西拉拉^②之主”。最后，恩基“唤出”生命之水，命它灌溉土地，并令暴风雨神伊什库尔监督之。

嗣后，恩基转而关注土地的文化范畴需求的满足。犁、牛轭、耙等皆在其列；他并命恩基姆杜（恩利尔的农事之神）司掌。恩基又“唤出”耕地，使种种谷物和果实见之于世，并命谷物神阿什南司掌。恩基对锄以及制砖所用的砖模同样关注，并命砖神库拉司掌。他打好地基，以砖建“屋”，并命“恩利尔的巨匠”穆什达玛监督之。

农事、田地以及住屋之事既已完毕，恩基便转而关注山区，覆盖以种种植物，使畜类繁衍，并命“群山之王”苏穆甘司掌之。他又建畜栏，辟牧场，使牲畜肉肥乳丰，并命牧者之神社穆济监督之。恩基划定“疆界”（似为城邦和国家的疆界），竖立界石，并命太阳神乌图“司掌整个宇宙”。最后，恩基把注意力转向“妇女所

① 据苏美尔人的观念，“无称谓者”无法存在于世。“赋之以名”、“呼唤其名”，亦即使之见之于世。——据俄文版注

② 西拉拉（Sirara）古苏美尔城邦拉伽什一庙宇。——据俄文版注

从事的劳作”，特别是纺绩和织作，并命服饰女神乌特图司掌之。

接着，神话所呈现的转折不免有些令人诧异：诗人将一爱好虚荣、执拗成性的女神英安娜导上舞台；据该女神看来，她备受歧视，无任何威势和特权可言。她十分沮丧地抱怨：恩利尔的姊妹阿鲁鲁（又称“宁图”）以及自身的众姊妹（女神尼尼辛娜、宁穆格、尼达芭和南舍）无不获得应有的权势，其声威也有所表现；而她，英安娜，却备受歧视和冷遇。看来，恩基对上述怨言不得不有所斟酌，同时试图抚慰英安娜，并提示：她已拥有众多特权以及威势的表征，诸如：“祭司所用的杖、棒以及祭祀事宜的司掌”，预言征战结局，制作衣物，摧毁“不可摧毁者”，伤害“不可伤害者”。他并赐予英安娜以非同凡响的福佑。在恩基对英安娜作复之后，叙事诗便以四行包含恩基颂歌的诗句告终。

另一关于恩基的神话，则包含流于纷乱、迄今尚嫌朦胧的有关乐土迪尔蒙的叙述；所谓“迪尔蒙”，似应与印度等同看待^①。苏美尔有关乐土、所述为神而非人的神话，简言之，其题材就是如此。

相传，迪尔蒙为一“洁净”、“无秽”和“光明”的境域；为一“生者的境域”，从不知有疾病和死亡。然而，此间淡水却十分匮乏；而淡水又为动物、植物生存所不可或缺。于是，司水的大神恩基命太阳神乌图从世间将淡水引到迪尔蒙。这样一来，迪尔蒙就成为田野富饶、草场丰美的神域。

在这一神祇乐土，女神宁胡尔萨格，苏美尔众神之母（就起源而论，似为地母），培育了八种植物。经历了繁复的过程，该女神才开始将上述众神唤出，使之呈现于世；参与这一过程的有三辈神，均为水神所生育，——正如叙事诗所述，并没有经受丝毫折磨或分娩之苦。然而，上述种种植物，似乎白于恩基意欲加以品尝，其使者、双面神伊西穆德一一采撷，奉于其主恩基，恩基

^① 此说已陈旧，参阅本书第79页注^①，——译者

依次品尝。宁胡尔萨格闻知勃然大怒，并对伊西穆德深恶痛绝。显然为了表示其意已决、不容稍加更易，宁胡尔萨格退出众神会议。

恩基的身体每况愈下；此神的八个器官，无不处于病态。眼见恩基体力行将不支，众神万分哀伤，竟至痛不欲生。大气神恩利尔被视为众神之王，见此情景也同样无可奈何，雌狐便前来告知众神。她对恩利尔说：如果众神给以应有的犒赏，她，雌狐，可使宁胡尔萨格去而复返。果然，诉诸某种方式（泥版的相应部分，可惜已残缺）使母神去而复返，并使生命垂危的水神得以康复。宁胡尔萨格让他坐在身旁，请问其身体八器官带给他何种厄难，并造相应八神以对之；于是，恩基转危为安。

这则神话所述虽为神祇乐土，而不是世人天堂，它仍包含为数众多与《圣经》中有关天堂的叙述相对应者。首先，确有某种论据可资推断：有关天堂（即神祇园林）的意象，源出于苏美尔。据该叙事诗所述，苏美尔的天堂在迪尔蒙。正是迪尔蒙，据继之而来的巴比伦人（即征服苏美尔人的闪米特诸族^①）看来，为他们的“生者境域”以及永生者所在之地。据此可推知：《圣经》中的天堂〔被描述为一园林，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〕^②，颇有可能一开始就与苏美尔人的乐土迪尔蒙相混同。

对太阳神如何以淡水灌溉迪尔蒙，叙事诗中亦有描述，并同《圣经》中所述颇为相似。试看：“但有雾气从地上腾，滋润遍地。”^③众女神的生育没有经受折磨，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。显而易见，恩基食八种植物并因而遭受诅咒，这一情节颇似亚当和夏娃食知善恶树的果实并因这一罪行而遭诅咒。

看来，我们对苏美尔叙事诗所作比较分析的最有价值的成果，

① 据现代学术界看来，并不是后者征服前者，而是两者相融合。——俄文版注

② 参阅《旧约全书·创世记》。——译者

③ 《旧约全书·创世记》，2：6。

就是《圣经》有关天堂的叙述中一个最令人费解的情节获得阐释；这一情节在于：“一切活物之母”夏娃，如何以亚当的肋骨造成。那末，为什么要用肋骨呢？为什么犹太的讲述者认定以肋骨，而不是躯体的其他部位造这一女人为宜呢？而其名“夏娃”，据《圣经》所述，似乎意即“给予生命者”。如果假定：类似有关迪尔蒙的叙事诗并成为《圣经》中有关天堂的叙述的基础之苏美尔文学始初典籍业已存在，那末，这一问题的解答便显而易见。据苏美尔叙事诗所述，恩基最薄弱的部位为肋骨。苏美尔语中“肋骨”一词，音“提”。为治愈恩基的肋骨而造之神，苏美尔人称之为“宁-提”，意即“肋骨女性”。而苏美尔语的“提”，又有“创造生命”、“给予生命”之意。^①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有一文字游戏，就是将“肋骨女人”与“给予生命的女人”相混同。正是这一文学双关语（最古老者之一），移用于《圣经》的叙述，并永存于其中。然而，在《圣经》中，其基础当然已不复存在，——这是因为：在犹太语里，意指“肋骨”与“给予生命者”的两词，毫无共同之处。

有关恩基和宁胡尔萨格的神话，亦有流传；其内容则是叙述“以无底深渊上之土”造人的故事。这一神话一开始就讲述诸神获取食物面临种种困难，特别是在众女神出世之后，——这完全是意料中的事。众神怨声载道，水神恩基作为苏美尔智慧之神，本应予以襄助，却深居于水中，毫无所闻。正因为如此，他的母亲，原初瀛海的化身，亦即“生育众神之母”，将众神的怨言转告恩基：

“噢，我的孩子，快快醒来……速为明哲之举，
为众神造仆役，而仆役则生育同类者(?)”。

恩基思虑再三，遂邀来“一群”善良而高尚的“创世者”予以襄助，并告诉他的母亲纳穆（即原初瀛海的化身）：

^① 苏美尔语中颇多单音节词，共同音词同样为数众多。——据俄文版注

“噢，母亲，你所说的创世业已实现，
赋以众神形象(?)；
拌和深渊上的泥土造成心，
善良、高尚的创世者使泥土浓聚，
你啊，你造各个部位；
宁玛赫出力更胜于你，
(生育)女神给你以襄助；
噢，母亲，对其未来的命运加以确定，
宁玛赫赋之以神祇形态(?)，
这便是人……”

在此以后，叙事诗从名副其实的造人转向某些尚欠完善的人类形体的创造；其目的显而易见，无非是在于说明诸如此类背离所谓创造规范者确曾有之。叙事诗述及恩基为众神举行盛宴，显然旨在欢庆人的造成。宴饮方酣，恩基和宁玛赫醉意朦胧，难免有不当之举。宁玛赫取来少许深渊上的泥土，造成六形态各异、皆背离既定规范的人，恩基则预定了他们的命运，并赐之以食物。

宁玛赫既造成六个类人形体，恩基便决意亲自从事创造。他所采用的方法不得而知；总之，所造之物并不成功。恩基切望宁玛赫给予这一不幸者以襄助，于是对她说道：

“出于你之手者，我已对其命运加以预定，
并赐以食物；
出于我之手者，请对其命运加以预定，
并赐以食物。”

宁玛赫试图予以襄助，却徒劳无益。宁玛赫与之攀谈，它并无反应。该女神赐以食物，它视而不见。它既不能坐，又不能站，膝也不能弯曲。据说，恩基同宁玛赫谈了许久(其内容不得而知)，

宁玛赫责骂恩基不该造此不可救药之物，而恩基则受之无怨。

有关狂暴的南风神尼努尔塔的神话，包括所谓屠龙的情节。简短的颂神赞歌之后，叙事诗的情节即以神的武器^①沙鲁尔对尼努尔塔所说的话为开端。由于某种从未说明的原因，沙鲁尔决意降除栖身于库尔（即地下王国）的病魔阿萨格。沙鲁尔的言词为对尼努尔塔的英雄品质和行为的赞誉所充溢；这些言词激励该神降除这一魔怪。尼努尔塔竭力让诸神如愿以偿。然而，同魔怪初次相遇，尼努尔塔就感到力不从心，“象飞鸟一般，迅即离去”。沙鲁尔再度给尼努尔塔以信心和勇气。于是，尼努尔塔勇猛扑向阿萨格，诉诸所掌握的一切武器，殛杀这一魔怪。

然而，阿萨格被降除后，苏美尔面临着巨大的灾难。库尔那原初之水升上地面，四处横流，致使淡水无法流入田野和园圃。^②苏美尔诸神“手执锄和筐”，即司掌苏美尔的灌溉以及农耕，如今陷于绝望境地。底格里斯河的水位再也不升起，河床内已经没有“好”水。

遍地饥馑，寸草不生，
河流干涸，已无净手之水，
水波不兴，
田地难以灌溉，
沟渠不再开掘，
全部疆土一无所生，
唯有莠草丛丛。
主宰者以其崇高精神予以关注，
尼努尔塔，恩利尔之子，建树丰功伟绩。

^① 据苏美尔人看来，所谓“神的武器”，也就是神，但其品位较低。相传，沙鲁尔为尚武和暴良之神尼努尔塔的圆槌(?)。——据俄文版注

^② 据苏美尔人的古老观念，大地漂浮于咸水海洋之上。美索不达米亚的地下水，确实饱含盐分，往往导致土壤碱化，有时甚至酿成灾害。古时，人们无法战胜碱化，许多良田因而成为一片荒野。——据俄文版注

尼努尔塔在库尔之上堆积石块，宛如一堵巨墙横亘在苏美尔之前。石堆阻遏“声势浩大的洪水”，库尔的水再也无法升上地面；至于横流全国的水，尼努尔塔则加以挹集，导入底格里斯河。于是，底格里斯河水量充沛，可以灌溉农田。试看下列诗句：

横流大地的，他加以挹集，
从库尔漫流而出的，
他导引、纳入底格里斯河，
他把浩大的水流注入农田。
看啊，地上已是应有尽有，
尼努尔塔，疆域之主，为之心旷神怡。
田野五谷丰稔，
葡萄园和园圃结实累累，
仓廩丰盈，谷草堆积如山，
主宰者使丧葬在疆域内绝迹，
他使众神心情欢畅。

闻知她的儿子建树丰功伟绩，宁玛赫满怀爱子之情，心中激动，不能入睡。宁玛赫遥向尼努尔塔吁求，要同他一会。尼努尔塔以“生命的眼光”遥望了她一眼，答道：

“啊，若是你想到库尔这里来，
宁玛赫，若是你为了我而进入异域，
若是你不怕我随时随地面临搏斗的惊悸，
让我堆起的山丘成为英雄，
胡尔萨格^①在前面召唤，而你将成为其主宰。”

^① “胡尔萨格”（苏美尔语），意即“林木覆盖的山峦”。这样一来，女神宁玛赫（“伟大的女主宰”）便有了第二个称谓——“宁胡尔萨格”（意即“森林所覆盖山峦的女主宰”）。——俄文版注

继而，尼努尔塔赐福于胡尔萨格，以期使山峦遍布药草、酒和蜜、种种树木，盛产金、银和铜，并使大、小牲畜和“四足生物”繁衍生息。此后，尼努尔塔便转向众岩石，在同魔怪阿萨格搏斗时助敌者，他予以诅咒；此时此刻助己者，他予以福佑。

不少苏美尔神话，是围绕酷好虚荣、执拗成性、忌刻异常的爱情女神英安娜——阿卡得神话中的伊什塔尔，以及其配偶、牧神杜穆济——《圣经》中的塔穆兹。两种神话之说均述及杜穆济对女神的爱恋。一说，为了爱情，他同农神恩基姆杜进行角逐，并最终占了上风，——而这一结果的取得，则是经历了漫长的、激烈的争辩，甚至扬言要诉诸武力。另说，英安娜对杜穆济一见钟情，把他视为恋人和丈夫。杜穆济绝没有想到：同英安娜的结合竟然导致他的亡故，他竟然为此而有名副其实的地狱之行。保存极为完整的苏美尔神话中，有一则就是以此为内容，其题为《英安娜降至冥世》。这一神话已公之于世，近25年来又经三度探考，尚须借助于某些迄今未发现的泥版以及片断加以考证。其梗概如下：

英安娜是“天界的女王”、酷好虚荣的爱情和征战女神，后成为对她十分爱恋的牧神杜穆济的妻子；她决意下至冥世，以成为冥世之主，从而使死者复生。为此目的，她搜集相应的神典，饰以王者服饰，毅然决然去往那“有去无回的国度”。

冥世女王是她的长姊和不共戴天的对手埃雷什基伽尔；后者又被视为死亡和幽冥女神。显然并非过虑：两者虽为姊妹，埃雷什基伽尔在其统辖的国度同样会给英安娜以死亡。于是，英安娜吩咐其矢志不移的辅佐者宁舒布尔：如果三日之后她仍未返回，宁舒布尔应到众神会议报丧；随后，应前往苏美尔神殿主神恩利尔所在之地尼普尔，祈求恩利尔救她摆脱此难，而不可让她成为死者，永留冥世。倘若恩利尔断然拒绝，宁舒布尔可前往月神南纳之城乌尔，祈请该神救助（犹如以上所述）。倘如南纳同样予以拒绝，宁舒布尔则应前往智慧之神恩基所在之地埃里杜；恩基

“知生命之食”，“知生命之水”，无疑会欣然相助。

一切安排停当，英安娜毅然去往冥世，来至埃雷什基伽尔那天青石的庙堂。在大门前，她同主要守门者相遇。后者问她是何人，因何而来。英安娜编造了一套理由，守门者信以为真，并遵照女主宰的吩咐，引导英安娜通过冥府七重门。每通过一重门，不管她如何违抗，都要从她身上卸下部分服饰。最后，英安娜终于通过最后一重门，已是全身赤裸，屈膝跪在埃雷什基伽尔冥府那称为“阿努纳基”的七个威严的审判者面前。他们把死亡的目光投向英安娜，英安娜顿时成为一具尸体，并悬于墙壁的木桩上。

整整过了三天又三夜。到了第四天，主人仍未回还；宁舒布尔遵其所嘱，向所说诸神求援。果然不出女神所料，恩利尔和南纳拒不相助。恩基却思得一计，可使英安娜死而复生。于是，恩基造两无性别实体：一为库尔伽鲁，一为卡拉图鲁，分别授以“生命之食”和“生命之水”，并命它们前往冥府；“生育之母”埃雷什基伽尔正“因其子女”而备受折磨，赤身露体而卧，呻吟、呼喊之声不绝于耳：“唉呀，我的内脏呀！我的躯体呀！”库尔伽鲁和卡拉图鲁则以关怀之情相应，并随声附和道：“从我的内脏到你的内脏，从我的躯体到你的躯体。”^①这时，将会以河流之水和田野之谷相赠^②；恩基还告诉他们：绝不可受此馈赠。他们则应回答：“请将悬于桩上的尸体给我们”，然后以“生命之食”和“生命之水”撒布英安娜之体，从而使其复生。库尔伽鲁和卡拉图鲁遵恩基之命一一而行，英安娜因而得以复生。

英安娜虽幸而复生，但厄难远未告终；其原因在于尚有不可违逆的法则，即所谓“有去无回”：无论何者，一旦进入其门，则不可复返阳间，除非寻得替代者。此法则的效力同样及于英安娜。她终于获准回到地上，却是在残酷无情的魔怪监押之下；倘若不

① 意即：所谓“康泰”移至埃雷什基伽尔之体。——俄文版注

② 系指冥世的河流和田野，举凡饮其水、食其物者，无不陷于埃雷什基伽尔统辖之下。——俄文版注

能寻得他神作为替身，众魔怪就重新将她押回地府。在众魔怪的簇拥之下，英安娜先后抵达两座苏美尔城市：乌玛和巴德-提比拉。该两城的守护神沙拉和拉塔拉克，一见冥府的使者便惊恐万状，衣衫褴褛，跪倒在英安娜面前。看来，英安娜因其驯顺而心满意足；众魔怪要把两神押往地府，英安娜予以制止，两神幸免于难。

英安娜和众魔怪继续其行程，来至苏美尔的乌鲁克城邦的库拉布地区。该城邦之王就是牧神杜穆济；杜穆济并未因其妻子下至冥府遭受磨难和死亡的厄运而伤感，他“身着华丽之衣，端坐于王位”，并为此而欢庆和深感欣慰。英安娜异常愤慨，投以“死亡的目光”，并将他交付严酷无情的魔怪，以便带往地府。杜穆济惊得面色苍白，痛哭不止。他高举两臂，仰望苍天，求助于太阳神乌图；乌图是英安娜之弟，因而又是杜穆济的姻亲。杜穆济请求乌图救助他逃出魔爪，其办法是：将他的手变为蛇之手，将他的足变为蛇之足。

至此，恰在杜穆济的祈求未完之际，因载有这一神话的泥版破损，读者对情节的进一步发展不得而知。据我们所知，整个故事的结局是悲惨的。尽管乌图三度干预，杜穆济仍被带至冥世，以赎出他那怒不可遏、气急败坏的配偶英安娜。以上所述，来自现已不为人所知的叙事诗。这一叙事诗并不是《英安娜降至冥世》的一部分；据其中所述，杜穆济已不是变为蛇，而是变为瞪羚。这一新发现的典籍，见诸28块泥版和残片，属公元前1750年以后。全文业已辑成，不久前始被译，——尽管其片断数十年前已公之于世。实际上，这一神话的最初片断，青年苏美尔学家胡戈·拉多早在1915年即已公之于世；而这些片断所包容的只是叙事诗的最后章句，全诗内涵仍然朦胧不清。1930年，法国考古学家昂利·德·热努伊雅克又公布两个片断，该叙事诗起首的55行遂得以问世。然而，由于该叙事诗的中间部分未曾发现，因此尚无法断定：拉多和热努伊雅克所公布的片断确属同一叙事

诗。1953年前后，另有6个已公布、未公布的片断为人们所知；东方研究所的研究人员、世界著名的苏美尔学家之一托尔基尔德·雅科布森，成为第一位对该叙事诗内容有所阐释并将其某些部分加以译的学者。嗣后，又发现19块泥版和片断（其中10块保存于伊斯坦布尔的古代东方博物馆）；据笔者推断，亦属这一叙事诗。上述典籍的发现，终于使期待已久的可能成为现实，即：叙事诗的原貌几近全部恢复，并予以试译，——叙事诗的梗概即以此为基础^①。

综观神话开端的诗句，作者赋予故事以忧郁的情调。乌鲁克的牧神杜穆济预感死期将至，惊恐万状，两眼饱含悲伤的泪水，来到旷野之上，发出沉痛的哀怨。

他的心中为泪水所充盈，他来到旷野，
牧者的心中为泪水所充盈，他来到旷野，
杜穆济的心中为泪水所充盈，他来到旷野，
他把笛子(?)悬于胸前，尽情地哀怨：^②
“哀怨吧，哀怨，噢，旷野，哀怨吧！
噢，旷野，哀怨吧，哀哭(?)吧！”^③
在河虾之中，尽情地哀怨！
在河蛙之中，尽情地哀怨！^④
我的母亲大声疾呼(哀怨)，
我的母亲西尔图尔大声疾呼(哀怨)，
我的母亲，并无(?)五谷(?)者，大声疾呼(哀怨)，

① 近年来，该叙事诗成为学者们缜密探考的对象，从而有可能对S.N.克雷默的译文有所增订。然而，叙事诗的许多章句迄今仍颇感朦胧，或者至少仍有争议。——俄文版注。

② 亦可能译为：“他把牧竿放在肩上，一遍又一遍地呼号。”——俄文版注

③ 亦可能译为：“噢，旷野，倾诉吧！噢，池沼，哀号吧！”——俄文版注

④ 亦可能译为：“噢，河虾，在河中倾诉吧！噢，青蛙，在河中哀号吧！”——俄文版注

我的母亲，并无(?)十谷(?)者，大声疾呼(哀怨)，^①
我一旦死去，将无人予以照料(?)，
犹如我的母亲，我的眼泪流淌于旷野，
犹如我的姊妹，我的眼泪流淌于旷野。”^②

杜穆济，据诗人所述，随后进入梦乡，并得不祥之兆：

他躺在幼苗(?)中，他躺在幼苗(?)中，
牧者躺在幼苗(?)中，
当牧者躺在幼苗中，他即刻进入梦境，^③
他站起身来——仍处于梦境，他浑身颤抖——
面前呈现幻景！
他终于苏醒，他心有余悸。

这时，杜穆济的姊妹格什提南娜被引到杜穆济面前；她被视作诗神、歌者和释梦者，杜穆济则将梦中情景如实相告：

“我的梦，姊妹呀，我的梦，这就是我的梦：
从从芦苇在我四周耸立，从从芦苇在我四周繁生，
单枝芦苇向我垂首，

① 此四行似应译为：“我的母亲请求，我的杜图尔请求，我的母亲请求 五谷，我的母亲请求十谷……”所谓“五”、“十”，苏美尔语意为“若干”、“寥寥无几”。另说，其后尚有：“……因为这些并未获得。”全句含义为：杜穆济亡后，其母无人奉养。杜图尔，是杜穆济母亲之名；西尔图尔，也是其母之名，只不过是所谓“妇女用语”。苏美尔有一种特殊的“妇女用语”；许多“男性用语”，妇女则不得问津。其他地区的原始社会，亦有类似现象。——俄文版注

② 此三行似可译为：“倘若她并不知晓我的死期，噢，旷野，请告知我那生身之母(据另说，可译为：‘可替我的母亲告知’)；我的小妹为我而哀哭！”——俄文版注

③ 这两行颇为费解。似应译为：“他安卧休憩(?)，他安卧休憩(?)，牧者安卧休憩(?)。当牧者安卧休憩(?)，他安卧进入幻梦(意即：未安然入睡)。——俄文版注

两枝芦苇，撷取其一，
树丛中那高大的树木威严地耸立在头顶，
水注入我的圣洁的心房，
我的搅乳器那神圣的支座(?)已不复存。
神圣的酒觞从悬挂处跌落，
我那牧竿已无影无踪，
泉捕捉……
鹰以其利爪把羊羔捕捉，
我的山羊在灰尘中拖着浅灰的胡须，
我的绵羊曲起前肢，用力抓地，
酒觞倒置，杜穆济已不在生者之中，他的躯体任凭
风儿抖动。”^①

格什提南娜因其弟之梦而深感不安。

“噢，兄弟，你告诉我的梦兆不祥！^②
杜穆济，你告诉我的梦兆不祥。
丛丛芦苇在你四周耸立，
丛丛芦苇在你四周繁生——
恶魔纷起，向你袭来，
单枝芦苇向你垂首——
生你的母亲向你点头，
两枝芦苇中，一枝从你那里折去——

^① 这一片断，研究者们所译不尽相同，S. N. 克雷默的译文最符合逻辑，但须作某些订正。“水注入我圣洁的心房”，应译为：“水注入(我的炉灶)那圣洁(“洁净”)的炭”。下句所述显然不是“搅乳器的支座”，而是“搅乳器的盖”。“鹰以其利爪把羊羔捕捉，我的山羊在灰尘中拖着浅灰的胡须”，应译为：“鹰(?)在羊栏中把羊羔捕捉，鹰在樊篱上把燕子抓获”。捕捉羊羔者似为一种猛禽。——据俄文版注

^② 此句亦可译为：“……这我完全清楚！”，“……噢，若是你不告诉我！”，如此等等。第二方案似较准确。——据俄文版注

我和你——其中之一从我们当中被撷取……”

格什提南娜就这样对其兄弟的恶梦加以缜密地剖析，最后并警告说：冥世众魔怪伽拉正向他逼近，事不宜迟，他必须立即躲避。

杜穆济毫无异议，并请求格什提南娜切勿将其藏身之处泄露给众魔怪。

“妹妹啊，我藏在草丛中，切不可泄露！
我藏在矮小的植物中，切不可泄露！
我藏在高大的植物中，切不可泄露！
我藏在阿拉尔卢的沟渠中，切不可泄露！”

格什提南娜答道：

“若是我泄露你藏身之处，
就让你的狗把我撕裂，
黑色的狗，你那‘牧人’的狗，
粗野的狗^①，你那‘主宰者’的狗，
就让你的狗把我撕裂。”

于是，称为“伽拉”的众魔怪，这帮残忍已极的家伙，他们

不知吃，不知喝，
不食用撒下的面粉，
不饮用祭奉之水，
不接受美好的馈赠^②，
不拥抱自己的配偶，

① “粗野的狗”，译为“良好的狗”较妥。——据俄文版注

② 意即“不为任何献祭所动”，“无法取悦”、“无法抚慰”。——据俄文版注

不亲吻自己的子女……

骤然现形，搜寻杜穆济，终未寻得。他们捕获他的姊妹格什提南娜，试图加以收买，以探知杜穆济的下落；而格什提南娜始终没有食言。但是，杜穆济仍然返回该城，看来，他无非是唯恐众伽拉伤害他的姊妹。众伽拉在此将他捉住^①，予以毒打和折磨，将他的手足牢牢捆绑，准备送往冥世。此时此刻，杜穆济则求救于太阳神乌图，他的妻子、乌鲁克城邦的守护女神英安娜的兄弟，祈请他把自己变为瞪羚，以逃出魔掌并把自己的“灵魂”带至某处（迄今并未判明）〔据英文版：为舒比里拉〕，或者犹如杜穆济所述：

“乌图，我的妻弟，我是你的姐夫，
我正是那个把食物送到埃安纳^②者，
我把结婚用的礼品送至乌鲁克，
我亲吻那圣洁的口，
抚摩英安娜那神圣的躯体——
把我的手臂变为瞪羚的前肢，
把我的腿变为瞪羚的后肢。
我逃脱伽拉的魔爪，
我把自己的灵魂带至〔舒比里拉〕……”

太阳神对杜穆济的请求心领神会，犹如诗人所述：

乌图将他的眼泪视为赠礼，
犹如慈善者发现了慈善，
把他的手臂变为瞪羚的前肢，

① 据确切之说，杜穆济之“友”为恶魔所收买，将他的藏身之所泄露。——据俄文版注

② 埃安纳为女神英安娜的寺庙。——据俄文版注

把他的腿变为瞪羚的后肢。
他终于逃脱伽拉的魔爪，
将自己的灵魂带至〔舒比里拉〕……”

一切都是徒劳。众伽拉再次把他捕获，又一次给以毒打和折磨。杜穆济不得不再次求救于太阳神乌图，祈请他把自己变为瞪羚。事到如今，杜穆济决意把自己的灵魂带至一位女神的居所；这位女神称为“贝莉莉”，被视为“聪颖的老媪”。乌图答应了他的请求，于是杜穆济来到了贝莉莉的居所。

“贝莉莉，我非比寻常，我是一女神的丈夫，
祭奉之水，请让我饮用，
撒下之面，请让我食用。”

一旦她让杜穆济饮水进食，魔怪便第三次出现，再度给予杜穆济毒打和折磨。乌图再次把杜穆济变为瞪羚，杜穆济逃入他的姊妹格什提南娜的畜群。然而，一切都是枉费心机，五个伽拉闯入畜群，以钉和棍杖抽打杜穆济的面颊，杜穆济已是奄奄一息。试看叙事诗结尾那惨不忍睹的章句：

第一个伽拉闯进畜群，
以尖(?)钉(?)抽打杜穆济的面颊；
第二个伽拉闯进畜群，
以牧竿抽打杜穆济的面颊；
第三个闯进畜群，
搅乳器的圣座(?)不复存在；
第四个闯进牧群，
神圣的酒觞自悬挂处跌落；
第五个闯进牧群，

搅乳器倒置，牛乳不再流注，
酒觞倒置，杜穆济不再置身于生者中，
他的躯体任凭风儿抖动。①

于是，杜穆济成为英安娜的爱情和嫉恨的牺牲品，落得一个悲惨的结局。②但是，有关英安娜的神话，并不是都同杜穆济有关联。例如，其中即有一则叙述该女神如何智获神典“梅”；相传，人类以及人类的一切典章法度无不受该神典的制约。这一神话在民族志学领域也有极大的价值。既然作者认定为了叙述之便以逐条援引神典“梅”为宜，她势必将文明分为（正如他所设想）百余种文化项目和组合，——凡此种种，无不与人类政治的、宗教的和社会的典章法度以及艺术、工艺、音乐和乐器有关，与之有关的尚有人类行为种种理智的、情感的和政治的因素。简言之，这一神话的内容即是如此。

天界主宰英安娜既然是乌鲁克的守护神，势必力图佑助所主宰城邦福乐昌盛，使之成为苏美尔文明的中心，以弘扬其声誉。于是，她决意前往古老的、为人们所景仰的苏美尔文化所在地埃里杜；睿智之主恩基即栖居于此间的无底深潭阿布祖，——他是“众神之心的统摄者”，因为作为文明之基石的神典均由恩基主宰。倘若她以正当途径或借助于机巧获取神典并转移至乌鲁克，该城邦以及她的声誉则可臻于至高无上。英安娜既来到阿布祖，恩基无疑为她所惑，遂将他的使者伊西穆德唤来，吩咐道：

“我的使者，听我的吩咐，

① 第二行应译为：“他烧毁了(门)栓”；第四行应译为：“他烧毁了牧羊”。并参阅本书第92页注文。——据俄文版注

② 据S.N.克雷默以后的研究成果看来，故事到此并没有结束。植物女神格什提南娜甘愿作出牺牲，以救其弟；他决意每隔半年在冥府羁留半年，即：一年之中，半年在世间，半年在冥府。显而易见，这一神话同农事的季节性以及有关死而复生的神话不无关联。——据俄文版注

我说的话，你要牢记。
一个女子，独自来到阿布祖，
英安娜，独自来到阿布祖。
把女子引到埃尔杜的阿布祖，
飧以油脂大麦饼，
待以清冽之水，以使心聪目明，
赠以琼浆，饮自“狮面”^①，
坐在圣桌旁，坐在天桌旁，
向英安娜致意。”

伊西穆德遵从主人的吩咐行事；于是，英安娜与恩基相聚而饮。宴饮之余，他们心情激奋，恩基高声喊道：

“以威严宣誓，以我的威严宣誓，
纯洁的英安娜，我的女儿，我将以神典相赠。”

随后，他将百余部神典陆续赠予英安娜；据作者所述，这些神典依照他的意愿确定了文明的基本特质。英安娜兴高采烈地接受那醉意朦胧的恩基赐予她的馈赠。英安娜将神典装上天舟，载着这无价之宝匆匆离开乌鲁克。酒力方尽，恩基发觉“梅”已从宝库中不翼而飞。恩基向伊西穆德询问，后者回禀：他，恩基，已亲自将神典赠予女儿英安娜。恩基心境久久不能平静，因如此慷慨而深感懊悔，决心不惜一切代价阻挠天舟抵达乌鲁克。于是，他派遣使者伊西穆德率众海妖出发，将英安娜及其天舟拦截在埃里杜与乌鲁克之间七站中的第一站。众海妖应在此将英安娜的天舟夺去。而英安娜仍可继续其行程，步行抵达乌鲁克。

伊西穆德遵命而行。他截获英安娜和天舟，并告知女神：恩

① 看来，为用于祭祀之觞，似以狮首为形。——据俄文版注

基已改变初衷，她可以继续其行程，安然抵达乌鲁克，而她的天舟和宝物则必须留下，由伊西穆德带回埃里杜。英安娜痛骂恩基食言毁约，并求助于她的从神宁舒布尔；于是，宁舒布尔将英安娜及其天舟从伊西穆德和众海妖手中解救出来。恩基并不肯善罢甘休，一次又一次地派遣伊西穆德统率海妖夺取天舟。而宁舒布尔一再给其主以襄助。最后，英安娜与天舟终于安然抵达乌鲁克；在该城居民的欢庆声中，神典“梅”一一卸下。

另有一种关于英安娜的神话，非永生之人在神话中居于举足轻重的地位。其内容如下：

从前，有一个园丁名叫“舒卡利图达”；他费尽九牛二虎之力，仍一无所获。每一畦，每一垄，他悉心浇灌，作物仍然一一枯萎。狂暴的风卷起“山一般的尘土”，扑打着他的面颊。他所致力耕作的土地，化为一片荒漠。于是，他把目光转向东方和西方，转向星体，体察种种征兆，熟谙神典。他再度获得睿智，在园中栽种称为“萨尔巴图”的树木（那时，尚不知这是何种树木），其树荫之大，可自日出遮至日落。这一农艺试验确有成效，舒卡利图达的园圃中，种种植物欣欣向荣、繁茂异常。

据神话继而所述，女神英安娜巡游天地，已经疲惫不堪，卧在舒卡利图达的园圃附近稍事休息。舒卡利图达藏身林边，伺机而动，趁英安娜极度劳累，将她占有了。天已破晓，旭日东升，英安娜吃惊地环顾四周，决心千方百计寻找这个侮辱她的家伙。于是，她向苏美尔降下了三大灾难。其一，她使该地区一切水源为血浆所充溢，棕榈林和葡萄园则为血浆浸透。其二，她向该地区降下毁灭性的风暴。第三种灾难究竟为何已不可知，有关诗行严重破损。尽管降下上述三大灾难，英安娜却仍未发现那个给她以侮辱者。每逢灾难降临，舒卡利图达便去往他父亲的居所，将他（舒卡利图达）所面临的厄难禀告。父亲让儿子向他的兄弟们——“黑首者们”（即苏美尔人）靠拢，即向城市靠拢。舒卡利图达遵照父亲的嘱咐而行；这样一来，英安娜便无法将他找到。

降下了第三种灾难，仍然未见成效；英安娜不得不沮丧地承认：她已无法报仇雪恨。于是，她决定前往埃里杜，向苏美尔的智慧之神恩基求教，并请他相助。可惜，记载这一神话的泥版在此处破损，故事的结局迄今无从探考。

如果不把有关整个人类的叙述估计在内，非永生者在苏美尔神话中便居于无足轻重的地位。除了上述有关英安娜与舒卡利图达的神话外，另有一则有关非永生者的神话。这便是家喻户晓的洪水灭世故事；这一故事对《圣经》的比较研究至关重要。遗憾的是，载有这一神话的泥版，迄今只有一块为人们所发现；而这一泥版，又只有三分之一得以留存。神话的开端已无存，首批可考的诗行，叙述人之被造、植物和动物的由来、王权天授、洪水前五城的建立和命名（该五城交付五守护神）。据神话以下所述，许多神因众神决定以洪水灭世而深感悲伤和痛惜。济乌苏德拉堪称《圣经》中挪亚在苏美尔神话中的相应者，后来作为虔信、敬神的君主而纳入神话。据故事所述，他无时无刻不求助于神兆和神示。他置身于墙边，聆听神谕，仿佛是恩基的声音，向他宣示：众神会议决定向世间降下洪水，“使人类的种源荡然无存”。

看来，这一神话继而所述应为：详尽晓谕济乌苏德拉如何建造巨舟，以免遭此厄难。因泥版严重破损，上述情节已不可见。迨至泥版完整处，神话内容已是：洪水漫流大地，其势凶猛异常，历时七日七夜之久。洪水过后，太阳神乌图赫然而现，照耀并温暖着大地，济乌苏德拉拜倒在他面前，以牛、羊作为牺牲向他奉献。据这一神话留存于世的最后章句所述，济乌苏德拉已成神；当他拜倒在安和恩利尔面前，他被赋予“生命，犹如神”，被送至迪尔蒙这一神祇乐土——“太阳升起的地方”。

最后，尚有一则苏美尔神话，虽然所涉及均为神祇，却不乏某些饶有意味的、有关闪米特游牧部族（诸如玛尔图人）的叙述。所叙述的情节发生于尼纳布，即“城中之城，崇高之城”——美索不达米亚一个尚未确考的地区。其守护神似为玛尔图，为分布于

苏美尔西部和西南部的闪米特游牧民族所奉之神。神话情节发生在何时，其描述可见于下列模棱两可、自相矛盾、隐晦不清的诗句：

尼纳布确曾有之，阿克塔布则亘古未存，
神圣的王位确曾有之，神圣的皇冠亘古未存……

故事以玛尔图决定办理婚事为开端。他请求母亲为他物色妻子，母亲则让他自行选择意中人。据神话所述，有一次，尼纳布举行盛大的节期盛典，苏美尔东北部一座城邦卡扎卢的守护神努穆什达偕同妻子和女儿前来赴会。恰逢其时，玛尔图完成某一英雄业绩，博得努穆什达的欢心。努穆什达拟赏以白银和天青石。玛尔图婉言谢绝，并且表示：努穆什达的女儿允婚，才是他所切望的奖赏。努穆什达欣然应允，女儿谨遵父命，尽管其女的伙伴试图劝说她拒绝这桩婚事：

“他置身于天幕之下，经受风吹雨打，
食未经炊爨之肉，
生前无房舍，
死后无坟墓。”

2. 阿 卡 得

阿卡得人（即巴比伦人和亚述人）的神话，与他们的苏美尔原型迥然不同。然而，至少有两种神话，即“伊什塔尔降至冥府”和“洪水灭世”，却几与众所周知的苏美尔母本毫无二致。即使那些尚无任何苏美尔对应者可寻的神话，仍包容有作为苏美尔渊源的反映的神话题材和情节；况且，所提及的神祇，大多为苏美尔神殿的成员。但是，并不能由此得出结论：阿卡得诗人亦步亦趋，未能超脱其苏美尔前驱者的窠臼。阿卡得诗人将众多更易和变异

纳入神话题材和神话情节。而总的说来，阿卡得诗人不可能超脱苏美尔遗产那深刻的、无所不及的影响。

阿卡得神话中最著名者，为有关创世的诗篇，通常称为“埃努玛-埃利什”（题名系取自其起首两词，意即“当上界”）。^①而实际上，叙事诗的主旨与其说在于叙述创世始末，毋宁说在于赞美巴比伦之神马尔都克。正是出于这一目的，叙事诗叙述了马尔都克的创世业绩，并成为阿卡得人宇宙起源观念的主源。例如，据叙事诗所述，洪荒时期，“当上界的天宇尚无以相称，当下界的大地尚无以相称”^②，惟有原初瀛海提亚玛特和阿普苏（即苏美尔的阿布祖）。嗣后，在邈远的往昔，数代神祇相继而生，埃阿^③、苏美尔智慧之神恩基即属于此类。然而，这些神因他们无休止的吵闹和喧嚣而触怒阿普苏和提亚玛特，阿普苏决意将他们最终消灭，他的妻子提亚玛特却劝他宽大为怀。幸好，埃阿借助于法术咒语，翦除了阿普苏，诸神始免遭厄难。随后，埃阿在阿普苏的尸骸上营造居所，他的妻子并在此生马尔都克这一威武壮伟之神。时隔不久，马尔都克须以实际行动显示其勇武，拯救诸神于危难之中；提亚玛特网罗一些变节之神以及众多妖魔，妄图为丈夫阿普苏之死兴复仇之师。几经鏖战，马尔都克终于大获全胜，并将提亚玛特的庞大尸体一分为二，一半造天，一半造地。随后，他又为诸神建造居所，设置星辰，建造太阳所由升落之门，并强使明月隐其光辉。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的血造人；相传，金古为一叛逆之神，曾统率提亚玛特的妖军。诸神感恩不尽，在巴比伦为马尔都克修建庙宇“埃萨吉拉”，举行盛大庆典，并宣布马尔都克的50个称谓，

① 巴比伦的宇宙起源神话，见诸迄今依然完好保存的一组泥版文书（共七块），即《埃努玛-埃利什》（即《七表诗》），它描述了混沌初开的情状、众神的境况及其整顿乾坤的业绩。这一叙事诗反映了人们对光明和幸福的憧憬以及对自然现象的认识。——译者

② 意即“不存在”。有关称谓的意义，参阅本书第80页注①。——译者

③ 此神之名的最新读音为“海阿”。——据俄文版注

——阿卡得神殿一切主神的权力，实际上均赋予马尔都克。

除《埃努玛-埃利什》之说外，尚有为数众多极为短小的创世故事；诸如此类故事，既各有所异，又不同于《埃努玛-埃利什》。试以一则故事为例；它被用作供祛除巴比伦神殿污秽之用的咒语的前奏。据这一故事所述，太初时期，一无所有：没有芦苇，没有树木，没有房舍，没有庙宇，没有城市，没有生物，“普天之下，为漫无涯际的海洋”。接着，诸神也被造成，巴比伦出现在世上。嗣后，马尔都克以芦苇造屋于水面之上，并在母亲阿鲁鲁的帮助下造世间的人（阿鲁鲁，即苏美尔之宁玛赫，亦即宁图、宁胡尔萨格）。造人之后，马尔都克又造草原上的兽类，造底格里斯河以及幼发拉底河，造芦苇，造田野的植物，造耕地、沼泽和树林，造牛和牛犊、羊和羊羔。于是，坚硬的地壳得以形成；尼普尔和乌鲁克等城市及其庙宇、房舍，以砖造成。

据另一短小故事（特地讲述于寺庙改建之际的仪典上），天宇为安努（即苏美尔的天神安）所造，而埃阿（即苏美尔的恩基）则造坚硬的地面以及地面上的一切。他从海上的居所阿普苏“取泥土”，造砖神库拉。他还造芦苇荡和森林、山峦、海洋，与此同时并造诸如木工、锻冶、雕制、石工之神。为了使所造庙宇的献祭无缺，他又造守护谷物、牲畜和酒之神、又造烹饪神、膳食神和最高祭司。最后，为了寺庙得以维系，为了免除种种操劳，诸神又造世人和君主。

另有一则残缺不全的创世神话流传于世；这一神话系用作分娩时的咒语，只余片断传世，其内容就是所谓“造人”。根据这种说法，诸神求助于玛米，即母神阿鲁鲁——在苏美尔神话中称为“宁图”、“宁胡尔萨格”、“宁玛赫”，请求造世人，为诸神“承担重荷”。玛米求教于恩基，恩基嘱她以众神所杀之神的血和肉拌以泥土造人，并使之成为部分似神之体。

另有一种创世叙事诗，主要内容正是描述如何造人。根据这种说法，“天地既已分离”，地已具规模，底格里斯河与幼发拉底

河及其堤坝、沟渠业已建成并已妥善配置，诸神在其堂而皇之的圣所安然而坐，众神之王恩利尔问道：

“世界的命运业已明晰，
沟渠和堤坝业已就绪，
底格里斯河和幼发拉底河的堤岸业已强固，
尚有何事有待我辈完成？
我辈尚须创造何物？
噢，阿努纳基，诸位大神，
尚有何事有待我辈完成？
我辈尚须创造何物？”

这时，众阿努纳基禀告恩利尔：诸神应以两个拉姆伽（工艺神）的血造人；为此目的，遂将两者殛杀。诸神继续说道，世人命中注定永世为诸神效力——耕种、灌溉田地，并为神明修建寺庙和圣地。与此相应，两非永生者被造成，一个称为“乌赖伽拉”，一个称为“扎赖伽拉”（两者均属苏美尔语，其语义尚待探讨）；这两个非永生者被赐予丰饶和繁盛，以期两者“日日夜夜”赞颂诸神。

至于阿卡得诗人如何依据当时所需随意更易习见的宇宙起源观念，创世神话的一说提供了很好的说明。此说原为用以医治牙痛的咒语；据阿卡得医者看来，牙痛的起因在于某种吸血虫隐藏在牙床之内。试看既是诗人又是祭司和郎中的作者所述：

安努造天，
天又造地，
地造河流，
河流造沟渠，
沟渠造沼泽，

沼泽造蠕虫。
蠕虫痛哭不止，拜谒沙玛什，
它在埃阿面前哭诉：
“你们给我吃什么？
你们给我喝什么？”
“我给你无花果和杏。”
“为什么给我无花果和杏？
让我起来，让我生存，
在牙和牙床之中，
我将从牙中吮吸血浆，
我将啮食牙床的根基。”

故事的结尾，是施咒术的牙医说明如何“将针刺入并穿透〔蠕虫〕足”，（似为取出痛神经），并完成一种包括将“次等酒”与油脂相拌合的仪典。

非宇宙起源神话中，有一则神话叙述如何殒杀海洋所生巨怪拉布的故事；相传，拉布给世人和城邦带来毁灭和荒芜。另一则神话则是叙述如何降除怪鸟兹乌的故事；相传，它出于不可遏止的权欲，从恩利尔的鼻子下盗走“命运表册”，从而篡得诸神至高无上的权势。上述两则故事的题材动机相近似；诸神奉命与魔怪搏斗，尽管许以奖赏，但由于怯懦，竟有辱这一光荣使命，不敢前去应战。后来，另一位勇武善战之神，似为马尔都克或尼努尔塔，欣然允诺，降除这一魔怪，并获得了应有的荣耀。

另有神话述及地下王国以及下列内容：奈尔伽尔（始而为天神），成为冥世主宰；而在此之前，最高权力属女神埃雷什基伽尔。故事一开始便叙述：诸神请埃雷什基伽尔派遣其代理者出席他们举行的饮宴，因该神不能离开她的王国。埃雷什基伽尔应诸神所求，派遣纳姆塔尔（即所谓“劫运”，亦即死亡之魔）出席诸神饮宴。纳姆塔尔抵达天界，受到殷勤款待；诸神并给以应有的

礼遇。唯有奈尔伽尔待之不恭：众神起身迎接，而他却不肯以礼相待。为了对他的倨傲无礼加以报复，埃雷什基伽尔执意将奈尔伽尔交付冥府，——既然去往冥府，埃雷什基伽尔便置他于死地。然而，应奈尔伽尔所请，埃阿慨然相助，给奈尔伽尔十四个精魔，护送他去往冥府，并助他与埃雷什基伽尔抗衡。到达冥府后，奈尔伽尔命十四个精魔守卫冥府的十四道门；他被冥府阍者放进宫殿，就扑向埃雷什基伽尔，揪住她的头发，拉下王位，并要取下她的首级。埃雷什基伽尔哀求奈尔伽尔饶她性命，并愿让奈尔伽尔成为她的丈夫，永为冥世之主。奈尔伽尔亲吻她，擦去她的泪水，应允成为冥世主宰和冥王，埃雷什基伽尔则成为他的妻子和王后。

有三种神话典籍，非永生者在其中居于至关重要的地位。其中之一的主要人物，为埃里杜的智者阿达帕；相传，他本来可以使自身和全人类获得永生，如果不是按照埃阿那并不高明的劝告行事，——此神通常被视为世人的挚友。神话一开始便将阿达帕描述为“埃里杜的智者”、“绝顶聪慧者”、“人中之首领”、“技艺娴熟、智慧出众者”、“无可挑剔的圣洁者”^①；据说，他日日为埃里杜这一属于埃阿的城邦供给食物和饮水。有一次，阿达帕漂游于波斯湾上，为埃阿的圣地捕鱼，南风以其气息掀起滔天巨浪，所乘之舟沉没于海底。阿达帕怒不可遏，痛斥南风，并毁其翼。南风不再向大地吹拂已有七日，天神安努十分诧异，询问是何缘故，其侍从伊拉布拉特将一切如实禀报。安努勃然大怒，从座位上一跃而起，高声喊道：“把他(阿达帕)带来！”

埃阿也进入故事，并且出人意料，使阿达帕和人类失去对他们说来最宝贵的馈赠——永生；相传，他曾告诉阿达帕：在前往天廷和安努之宫的途中，他要蓬头散发，身着丧服。天界两名有时也羁留人间的门神塔穆兹和吉什济达必然感到惊异。倘若他们

^① 系指宗教仪式中的“圣洁”而言。——据俄文版注

询问为何身着丧服，阿达帕则应强颜欢笑地回答：他在为“世间失去的两神”表示哀悼。倘若他们询问：“世间失去的两神是谁？”，阿达帕则应答道：“塔穆兹和吉什济达。”两神因其讨好之言而心满意足，遂在盛怒的安努面前极力为之辩解。

看来，一切均已安排妥当。后来，埃阿却又嘱咐了一番；不管有意无意，所嘱咐之言，对阿达帕和人类说来，却是灾难性的。埃阿叮咛说：“你到安努那里，必然给你死亡之食——切勿食用；必然给你死亡之水——切勿饮用。”阿达帕果然身着丧服来到天界，塔穆兹和吉什济达为他编造的“哀悼”原委所感动，便在安努面前极力为他辩解；安努回心转意，不再授予阿达帕死亡之食和死亡之水，而是授予生命之食和生命之水。可惜，阿达帕谨遵埃阿所嘱，拒不受用，从而失去可使自身和整个人类获得永生的机会。安努让他复返世间；世人仍然难免成为疾病的牺牲品，——尽管医药女神宁卡拉克可在一定程度上减免病痛之苦。

另一在阿卡得神话中居于主要地位的非永生者为埃塔纳；他被视为基什城邦一王朝强有力的统治者，传说中的洪水灭世以后人类再生的第一人。埃塔纳也来到了天界，却并不是为了在神面前认罪赎过，犹如阿达帕。埃塔纳渴望获得“生命草”；尽管他是一个虔诚奉神的君主，对神崇敬备至，从不稍怠，却命中注定无嗣，其名号和族系将无以为继。据神话所述，埃塔纳所救的一只鹰，把他送往天界（相传，这只鹰背弃同一条蛇的友谊，把它的幼蛇全部吞噬，此蛇将鹰捕获）。确有为数众多的印章，对非永生者借助于鹰之力飞升天界有所描绘。有鉴于此，可以推断：有关埃塔纳的神话在印章雕刻者中间已流传颇广。^①

第三种有关非永生者居于主要地位的阿卡得神话，则是有关智者阿特拉哈西斯以及他如何费尽心机使人类免遭被神毁灭的厄

^① 迄至不久前，这一神话的结局仍不得而知。据说，埃塔纳坠落尘埃，并未抵达天界。最近，发现一块泥版，上面记有其结局：埃塔纳顺利抵达天界，获得渴望已久的“生命草”，后来又重返人间。——据俄文版注。

运。众神已被人间无休止的罪愆和残暴所激怒，意欲置之死地而后快。可惜，这一原为1,245行的典籍，仅余为数不多的片断传世。依据这些片断得知，诸神因“人间的嘈杂”而不得安宁，一气之下，将饥馑、贫困、瘟疫、疾病降至人间，人类竟至弱肉强食，互相残杀。阿特拉哈西斯一再在埃阿面前讲情，人类遂借助于这种或那种方式得以留存，其结果是人口愈益增多、纷争愈演愈烈、世间更加嘈杂不宁。据这一神话所述，诸神所降的毁灭性灾难之一，就是所谓灭世洪水。相传，人类之所以幸免于灭绝，无非是由于阿特拉哈西斯遵照埃阿所嘱造一巨舟，将妻子、家人、工匠、粮食、全部家什以及草原动物——“一切食草者”载于舟中。以上所述，不啻为家喻户晓、十分类似的苏美尔、阿卡得和《圣经》有关洪水的叙说之翻版；其差异无非是在于：后者的主人公并非阿特拉哈西斯，而是济乌苏德拉、乌特纳皮什提姆和挪亚。

另有一神话是描述（人类，特别是阿卡得人）的灾祸以及厄难，——尽管其结尾不无憧憬的色调。在这一神话中，人类的拯救者已不是所谓非永生者，而是神。这一很少为非熟谙者所知的神话，本文拟作较详尽的剖析，它在许多方面颇值得关注：它的风格和手法极富有诗意；它的某些观念和表述似与《圣经》相应；其结尾别具一格，在一定程度上不失为古代神话中文学手法和程式的诠释。^①

这一神话的主要人物，为瘟疫之神伊拉及其出谋划策者和形影相随的伙伴火神伊舒姆。伊拉被描述为“骇人听闻的毁灭者”；他使“田野荒芜”，并以此为乐事，深感欣慰。相传，伊拉且懒惰贪睡，冥思苦想，暗中策划惨无人道的毁灭性勾当。他有非同凡响的、不可思议的所谓“七体”斗士，名叫“西比”^②，呼出的

^① 这一神话的全文，现已公之于世，从而有可能对它的种种细节加以探讨。
——俄文版注

^② “西比”，应为“西比提”，意即“七个”，系指伊拉所属七扈从神。——据俄文版注

“气息便是死亡”，可使一切有生命者惊恐万状，西比怒不可遏地向行动迟缓的伊拉说道：

“站起身来，走上前去，噢，伊拉，
你象一个年迈的老人，呆在城中，
你象一个哭泣的婴儿，呆在家里。
象那些未在草原驰骋者，我们用妇女之食，
象那些不能征战者，我们怯战畏敌。
站起身来，英雄，走上原野，
让世人和兽类俯首听命，
诸神闻之也胆战心惊，
君主闻之也手足无措，
魔怪闻之也惊恐万状，
强者闻之也魂飞魄散，
山峦闻之也战抖不已，
海洋闻之也为之战栗。
伊拉，听我进一言，
良弓备好，箭簇磨利。
宝剑出鞘，一显神威。”

伊拉对他的僚属和出谋划策者、他的“智多星”伊舒姆说道：

“把门打开，我要启程，
西比，勇武绝伦的英雄，同我结伴而行，
你是我的出谋献策者，随我登程。”

伊舒姆闻之十分惊恐；他痛惜世人，遂对伊拉说道：

“我的主人，你对神祇和君主居心叵测，

你对这一国度居心叵测而使它陷于毁灭，
难道你就不再回还？”
伊拉启齿而言，
向出谋献策者说道：
“闭嘴，伊舒姆，听我告诉你，
关于人的命运，我要向你作答。
听我说，聪明绝顶的伊舒姆，众神的献策者，
天上有牡牛，地上有雄狮，
地域之王也是我，
诸神之中，我最强有力，
伊吉吉中，我最勇武，
阿努纳基中，我有无上权威。
世人对我的言语竟然无所畏惧，
对马尔都克的言语竟然置若罔闻，
他们竟然随心所欲。
我将善良的马尔都克唤起，
将他导出居所，
我要将一切人毁灭。”

于是，伊拉前往众神之王马尔都克所在的巴比伦城。他来到马尔都克的神宫埃萨吉拉，劝说马尔都克离开居所而去往某地；据伊拉描述，这一处所为“火焰可使其衣物洁净的殿堂”，似为众神所在的东方之山。试看诗人的有关叙述：

伊拉前往神祇和君主之城巴比伦，
他进入天地之宫埃萨吉拉，
他启口对众神之王禀告：
“众神之主，光环是你权力的象征，
光灿灿如星辰，却不再放射光辉，

你的王冠已坠落尘埃，
走出你的居所，
前往那火焰可使你的衣服洁净的殿堂。”

马尔都克不无忧虑，唯恐他离开巴比伦后世间将是一片纷乱。致厄之风、冥世的魔怪和神灵，将使各个地域寸草不生，将其居民吞噬，将一切生灵置于死地，无论何者不能使之复返。伊拉向马尔都克保证：当马尔都克离去时，他，伊拉，将关照一切：无论是天界的神灵，无论是地下的魔怪，均无法给世间及其居民以危害。然而，马尔都克刚刚离开巴比伦，伊拉便将伊舒姆召来，吩咐道：

“打开门来，我要启程，
日期已到，时辰已到，
我吩咐——太阳将光芒折损。
我用黑暗遮蔽太阳的面孔，
生于阴雨之日，将葬身于干旱，
踏着湿漉漉的路径离去，
却在灰尘迷漫的大道上回返，
我对众神之主说道：‘留在宫中，
你的吩咐，我将荣幸地付诸实现，
黑首者^①在祈祷，你将祷词摒弃。’
我把人们的聚落变成丘冈。
城市变成一片废墟，满目断壁颓垣，
山峦崩摧，其畜群不复存在，
海洋咆哮，其财富化为乌有，
我把植物连根拔除，一切强有力者归于毁灭，

① 系指阿卡得人。——俄文版注

我把世人置于死地，一切生灵均遭涂炭。”

伊舒姆对世人满怀痛惜之情，深知他们难逃死亡的厄运。于是，他祈请伊拉改弦易辙。但是，一切都无济于事。伊拉首先摧毁巴比伦及其居民，城垣和郊野也荡然无存。他将巴比伦化为废墟，他去往乌鲁克，即“圣役、献身者和神圣的献身者之城，他的配偶和主人是女神伊什塔尔”；“阉者和兽奸者以及供埃安纳爱悦者之城，伊什塔尔将他的勇武转化为对女神的畏惧”。虽将乌鲁克化为废墟，伊拉并未寻得和平与安宁；他喃喃地说：

“我使残杀和复仇有增无已，
杀死其子，——让其父收葬，
杀死其父，——让它曝尸于外。
建房者不禁想到：
'……我将在内室休憩，
在厄运降来之时，我将在庭院安卧^①。’——
我杀死此人，并毁其坟墓，
并将残址交与第三者。”

伊舒姆因伊拉所导致的残杀和破毁而深感不安，再度恳请他回心转意，并试图以下列言语加以感化：

“伊拉，你让正直者死去，
你让不正直者死去，
你让有罪者死去，
你让无辜者死去，
你让献祭者死去，
你让皇室的奴仆和宫人死去，

① 阿卡得人有一种习俗，即将亡故的亲人葬于住处的内院。——俄文版注

你让少女们死去，
却并不想安宁，喃喃地说：
‘消灭强者，打翻弱者，
杀死统帅，使敌军败逃，
摧毁敌楼和墙垣，
从城中掠去财富，
毁去船桅，——船只必然沉没，
毁去码头，——船只无法靠岸，
毁断缆绳，扯下旌旗，
使乳房无汁，——婴儿必然死亡，
使泉水干涸，——河溪势必断流，
摧毁行星，使星辰无法运行，
将树木连根拔起，——果实将不复生长，
摧毁基础，——墙垣必然圯废，
我进入王者和众神的居所，——
如入无人之境！’”

伊舒玛的祈求似乎对伊拉稍有作用，伊拉最终留下某些希望，——即使不是留给全人类，也至少是留给阿卡得人。

伊拉听他一番言语，似乎得到慰藉，
于是，雄武有力的伊拉喃喃地说道：
“海滨人杀海滨人^①，苏巴雷人杀苏巴雷人^②，
亚述人杀亚述人，埃兰人杀埃兰人^③，

① 系指美索不达米亚南部沼泽地带的居民；这一地区濒临波斯湾。——俄文版注

② 即胡里特人，为美索不达米亚北部居民。——俄文版注

③ 即埃兰的居民。埃兰为古两河流域东南部奴隶制国家，在今伊朗境内。公元前13至前12世纪，领有附近广大地区，国势极盛；公元前7至前6世纪，先后沦为亚述和波斯的属地。——译者

喀西特人杀喀西特人^①，苏特人杀苏特人^②，
古特人杀古特人^③，卢卢贝人杀卢卢贝人^④，
国家攻伐国家，城邦攻伐城邦，
家庭攻打家庭，兄弟攻打兄弟，
他们互相残杀，骨肉反目成仇，
阿卡得人为之振奋，并征服一切。”

这样一来，伊拉终于得到安宁与和平，并向众神宣称：他最初确因世人犯有罪愆而迁怒于世人，并意欲使他们无一留存，伊舒姆的劝告和祈求促使他改弦更张。从此以后，他将帮助阿卡得人战胜和征服其敌，并将大量虏获携往巴比伦，以使巴比伦无论是在平时还是在战时均时运亨通，使巴比伦再度统辖整个世界。试看伊拉向欣喜的伊舒姆所说：

“国人日益众多，
无论是强者或弱者纷纷归附，
羸弱的阿卡得人俘获身强力壮的苏特人，
阿卡得人以一当七，犹如驱赶群羊，
他们〔即苏特人〕的城市夷为废墟，山峦崩摧，
你们把沉重的贡赋带给巴比伦，
你们使愤怒的神祇心平气和并回归庙宇，

① 喀西特人为里海西南部山区的古老居民，约公元前18世纪进入两河流域；公元前16世纪占领巴比伦，建立喀西特王朝；其统治延续到公元前12世纪中叶。——译者

② 即阿摩利人，闪米特人游牧部落，约公元前2千年代初期侵入美索不达米亚地区，摧毁乌尔第三王朝，并建立若干王朝（其中包括汉谟拉比所属的王朝）。——据俄文版注

③ 古特人为古代一半游牧部族，公元前3千年代至前2千年代，分布于伊朗高原西部边缘地带；约公元前2200年，侵入美索不达米亚，摧毁阿卡得王国。——译者

④ 卢卢贝人为古代两河流域山区部落集群。公元前2千年代，胡里特人地区为数众多的奴隶来自该部落集群。在胡里特语中，“卢卢”意即“异域奴隶”。——译者

这一国度的牲畜和粮食愈益增多，
荒废的田野再度耕种。
统辖者将贡赋送往巴比伦，
埃库尔的圣地无人照管，
其塔顶如朝阳金光闪烁，
幼发拉底河和底格里斯河水量充沛，
巴比伦将永远成为诸国的霸主。”

叙事诗的结尾既表述了神话作者本人的心理状态，又表述了神话所面对的听者的心境。第一部分如下：

为了赞美伊拉，此歌已传颂不知多少年，
伊拉勃然大怒，意欲摧毁其国，
把世人和动物化为乌有，
作为谋士的伊舒姆极力劝阻，——
 残存于世者终于得救，——
卡布提-伊拉尼-马尔都克，
 这一栏的作者，
 达比比之子。
伊舒姆在夜晚梦境中降临，
清晨起身，他一行也没有遗忘，
一行也没有增益。①

这一声言未必符合真实，而据此却可推知，古代的作者认为务须向未来的听者申明：他并不是自行创作这一叙事诗，只不过是复述神在梦中向他“启示”的一切。这种觊觎并非没有可能使听者产生某种疑问；然而，甚至作者本人也完全有可能对其可靠性

① 据较为可信之说，这些均为伊拉之言。相传，伊拉曾向卡布提-伊拉尼-马尔都克“显梦”。——俄文版注

确信不疑。总之，我们的作者确实煞费苦心，以使其诗歌经久不衰；为此目的，他以下列数行作为结尾。

伊拉聆听此歌，予以赞许，
伊舒姆的歌使他喜悦，
众神无不称赞，伊拉却喃喃说道：
谁称赞此歌，谁的庙宇将十分丰足，
谁忘怀此歌，谁将无法嗅到香气^①。
称赞我名号的君主将统御世界，
弘扬我声名的王公将战胜顽敌，
歌颂我声名的歌者刀剑无伤，
他的言语对王者和主宰将是天经地义，
牢记我声名的书吏将不会落入敌手，
聚集一堂赞誉我声名的学者，
 我将赋之以睿智。
这座贮存此文典的殿堂，
 当伊拉和西比怒不可遏之日，
宝剑将无法临近，
 其命运将是和平与富足。
一切国度将恭顺并尊崇我的雄威，
人们所处的世界将盛赞我的声名。

① 此行以及上行，均与神祇相关。——俄文版注

参 考 书 目

A. 海德爾：《巴比倫的創始》，芝加哥大學出版社1951年第2版。

S. N. 克雷默：《蘇美爾神話》——《美國哲學學會論文集》，第21期，費城 44年版；同上：《蘇美爾神話與敘事詩》——《古代近東典籍》（編者J. 普里查德），普林斯頓大學出版社1957年版；同上：《聖婚儀式》，倫敦1969年版；同上：《歷史肇始于蘇美爾》，1959年版。

《亞洲近東的宗教》（編者R. 拉巴），巴黎1970年版。

E. A. 斯派澤：《阿卡得神話與敘事詩》——《古代近東典籍》（編者J. 普里查德），普林斯頓大學出版社1957年版。

《蘇美爾與巴比倫文學典籍》——《古代東方的詩歌與散文》，莫斯科1963年版。

《古代東方史論集》，莫斯科1963年版。

《吉爾伽美什敘事詩》（譯自阿卡得文，譯者I. M. 季雅科諾夫），莫斯科—列寧格勒1961年版。

赫梯神话

〔美〕H.G.居特博克

对赫梯神话进行探讨，应对下列事实予以关注，即：所谓赫梯国家，当其疆域尚未扩及整个安纳托利亚^①以及叙利亚和北美索不达米亚部分地区时，已囊括众多地域；就文化以及种族和语言特点而言，这些地域不尽相同。1915年，赫梯文字辨识成功；于是，迅即判明：发现于赫梯首都的楔形文字泥版^②，除赫梯文字的叙述外，尚包容其他文字的叙述。除苏美尔和阿卡得两种在书吏学堂中习学的传统文字外，泥版上并发现一些地域性文字。伴随为学术界所知的泥版文书愈益增多，情况已是昭然若揭：使用上述文字的民族中，均有神话故事流传。为了对古安纳托利亚的神话有清晰了解，势必要对某些语言作简要的探讨；这样一来，才有可能将具体的神话同赫梯文明的既定成分相对应。

安纳托利亚平原中部地区最古老的居民为哈梯人，其文字已为我们所知。它不属于业经探考的任一语组，而是自成一体，同高加索某些语言似有某种关联（尚难确考）^③。赫梯人把这种语言称为“哈梯利”，意即“哈梯国的语言”。赫梯人把这一国度之名移用于其王国，其古老居民所使用的语言仍然称为“哈梯利”；而他

① “安纳托利亚”为小亚细亚的古称（约公元前5世纪至前4世纪）；始于公元前8世纪，该地区归入赫梯王国版图；公元前4世纪至前2世纪初叶，归入马其顿亚历山大版图。——译者

② 楔形文字泥版为赫梯王国重要文献典籍；公元前13世纪赫梯诸王的楔形文典籍，于1906年在博阿兹柯伊（后易名为“博阿兹卡莱”）首次发现，位于距今土耳其安卡拉150公里处。公元前2千年代，该地区为赫梯王国首都所在地。——据俄文版注

③ 系指阿布哈兹-阿迪格诸语。——据俄文版注

们所使用的那种印欧语，则称为“内西利”，——因其最初居留地的中心为内萨，故有此称，——以有别于前者。近代以来，由于“赫梯”一语用于正式的内萨语^①，势必要另寻一新的术语(即“哈梯”)用于“哈梯利”。

这样，我们把非印欧语的“哈梯利”称为“哈梯语”；而把印欧语的“内西利”则称为“赫梯语”，或者为了更加明确起见，索性称为“内萨语”。后者为赫梯王国的正式语言，从而成为种种文献典籍赖以形成的主要语言。

在安纳托利亚平原，除赫梯语外，尚有两种印欧语，即卢维亚语^②和巴莱语^③。操巴莱语者居于北方(据最为可信之说，在古帕弗拉戈尼亚^④境内，地处哈梯国西北方)；犹如赫梯语，它同样以哈梯语为基质。操卢维亚语者居于南方，颇有可能居于西南部，显然是基利基亚平原^⑤。可以推断：卢维亚人同样与操另一语言的居民相融合，而这一基质迄今仍有待探考。以所谓赫梯象形文字书写的语言，正是卢维亚方言。然而，在象形文字的铭文中，尚未发现神话资料；上述铭文大部带有献词的性质，我们则可将以象形文字书写的卢维亚文排除在我们探讨的范围之外。

最后，我们着重谈一谈北美索不达米亚和北叙利亚的胡里特语(非印欧语)。胡里特成分构成赫梯文化的重要组成部分，特别是在所谓新王国时期(公元前14至前13世纪)。当时，统治王朝成

① 内萨语为内萨人(曾译“内斯人”)所操语言。内萨人为赫梯人诸部族之一，公元前3千年代中期，形成于今土耳其境内。内萨人是为赫梯国的主体，因内萨城而得名。——译者

② 卢维亚语为卢维亚人所操语言。公元前3千年代末期，卢维亚人分布于小亚细亚；公元前2千年代至前1千年代，居住于小亚细亚南部(卢维亚国等地区)和叙利亚北部。——译者

③ 巴莱语为巴莱人所操语言。巴莱人为赫梯诸部族之一；公元前3千年代中期，居住于黑海南岸地区。——译者

④ 小亚细亚古代一地区，位于黑海沿岸。——译者

⑤ 小亚细亚古代一地区，一译“西里西亚”。公元前2千年代，归入赫梯王国版图；始于公元前6世纪，并入阿契美尼德王朝疆域。——译者

员(据揣测)以及为数众多的书吏(毋庸置疑),均出身于胡里特族。基祖瓦特纳(安纳托利亚东南部一地区,包括基利基亚平原),似为赫梯领土的一地区,——正是在这一地区,胡里特书吏学堂盛极一时。如上所述,由于基利基亚人也操卢维亚语,我们在这一地区可以发现彰明较著的语言融合现象;胡里特之说颇多承袭于卢维亚之说,卢维亚之说颇多承袭于赫梯之说;而赫梯之说中,又不乏胡里特神话。

本文拟尽可能将神话同具体的种族语言集群(哈梯、内萨(赫梯)、巴莱、卢维亚和胡里特等集群)视为一体。着手对这一问题进行探讨,我们不能不看到,神话故事所赖以表达的文字形态可能各有所异:只有源出于外域的神话,形诸文字,成为名副其实的文学作品,可称之为“叙事诗”;而本地区(即安纳托利亚)的神话,只是在仪典性的文字中才成为书面形态。所谓起源于异域的神话,在这里主要是指胡里特神话以及巴比伦神话(借助于胡里特语承袭而来)和迦南神话;至于后两种神话,可以推断:其承袭途径始于叙利亚,经基利基亚至赫梯首都。以哈梯语、巴莱语和卢维亚语遗存的资料,以及以地域性神祇(主要是以哈梯神祇)为中心人物的赫梯神话,都是安纳托利亚的地域性神话。

就哈梯语而论,除短小的、迄今几乎仍不可解的显示外,只保留有一则神话故事,即《自天穹坠落的月亮》〔1〕。尽管这一故事见诸两种语言的文本(即除哈梯原文外,并附有赫梯译文),其内容仍然十分朦胧。我们只能判明:月亮自天穹坠下,一些神,包括雷雨神,亲眼目睹,并分别派遣使者尾随其后。据这一故事前后的仪典所用文字可以推知:它讲述于“雷雨神呐喊之时”,雷雨神与其襄助者(云、雷和雨)共同享用献祭。由此可见,故事似乎旨在进一步赞颂雷雨神;此神在这一故事中显然居于主导地位。

有关“消逝之神”的神话,尤为重要。较完好地留存至今的这一神话,以赫梯文写成;而情节所发生的地域以及有关人物,其基质显然属于哈梯。

综观这一神话为数众多的异说，所谓“消逝之神”为形形色色的神祇；另有一些神话之说所述为同一神，其细节却大相径庭。上述神话之所以缺乏稳定性，无疑是其非文学功用所致：所留存种种异说，都无非是同仪典性行为之描述有关的铭文。据此理所当然可以推断：这种仪典，犹如其他民族有关“非永生之神”的神话〔2〕，可能同四季更替有关；此说并无佐证可寻。据探考，这种仪典旨在促使消逝之神同女王或某一其他人物和解，并旨在祈佑其人、其人的子女和家人福乐安泰，儿孙绵延。下文将述及：赫梯神话故事中的神祇形象，不同于其对应者；他们并没有死亡，而是隐遁在某一神秘处所。

据这一神话较为为人们所熟知的一说，泰利皮努是所谓消逝之神；因此，相应的诸说通常称为“有关泰利皮努的神话”（泰利皮恩、泰莱皮努、泰莱皮努斯，为同一神名逐译为近代种种语言时的变异）。此名源出于哈梯。相传，泰莱皮努为至高雷雨神之子；此神并具有该神一系列特质。〔3〕另有一说，其中的消逝之神便以“雷雨神”相称。鉴于此说并没有全译，而且包容从来没有纳入泰莱皮努作为中心人物之说的情节，援用此说的译文〔4〕无疑是适宜的（此处以及下文方括号中为已佚处的复原；方括号中的删略号，表示缺漏；圆括号中系译者为有助于理解所作补充；括号中的问号表示译文或所复原的文字并不确切）。

故事一开始即描述此神的愤怒及其起因；可惜，这一部分已严重破损，无法辨识。据有关雷雨神的另说〔5〕，此神“迁怒于（女王）阿斯穆尼卡尔”，气急败坏，竟至“将右脚的鞋穿在左脚之上，并〔……〕向左”。继而，对雷雨神离去的后果作了淋漓尽致的描述。在此以后，对雷雨神神话的主要传说（有关泰利皮努的神话的一些复原章句亦包括在内），可作较为详尽的探讨；①

① 本文所引用赫梯典籍段落，系依据原文并参照H.G.居特博克英译文订正。
——据俄文版注

雾笼罩着窗户，烟笼罩着房屋，
劈柴“被压在”灶中(燃烧将尽)，
诸神“被压在”底座上，
群羊“被压在”羊圈内，
群牛“被压在”牛栏里，
牝羊遗弃了羊羔，牝牛遗弃了牛犊。

(略去一行半或两行已破损的章句；这些章句同有关泰利皮努之说并无关联。)

大麦和小麦不再生长，
大牲畜、小牲畜以及世人不再繁衍生息，
即使已妊娠者也不再生育。
山峦荒芜，树木枯黄，
(于是，)幼芽枯萎，
〔至尊的太阳神〕举行盛宴，并请诸神莅临。
他们尽情食用，并不能解除饥饿，
他们尽情饮用，并不能止息干渴。
〔雷雨神之父〕晓谕〔诸神〕：
“我的儿子(不在其间；他勃然大怒)，
〔不再〕发育(?)，
他把一切美好之物席卷一空！”
诸小神祇纷纷寻找雷雨神。
太阳神派遣疾如闪电之鹰，(吩咐)：
“去吧，寻遍崇山峻岭，
寻遍深邃的峡谷，
寻遍蔚蓝的(?)海涛(?)！”
雄鹰遵命而行，最终并未寻得。
雄鹰迅即禀报太阳神；

“我寻遍崇山峻岭，
我寻遍深邃的峡谷，
我寻遍蔚蓝的(?)海涛(?)，
并没有找到他，天界的雷雨神!”
雷雨神的父亲来到他(雷雨神)的祖父面前，问道：
“种子死去，一切枯死，这是谁的罪过?”
祖父说道：
“有罪过的不是任何(第三)者，就是你!”
雷雨神的父亲答道：
“我没有任何过错!”
祖父说道：
“我要查个水落石出，
(倘若查明罪过在你，)我把你置于死地!
立即去找雷雨神!”
雷雨神的父亲来找古尔斯^①(之一)汉娜汉娜(即母
神)。
作为古尔斯之一的汉娜汉娜，对雷雨神说：
“你来这里有何贵干?”
雷雨神的父亲说：
“雷雨神肆无忌惮，
(以致)一切枯萎，种子(?)死去。
我的父亲却说：
'罪过在你!
我要弄个水落石出，把你置于死地!’
事到如今，如何是好?究竟有何变故?”
汉娜汉娜答道：

^① “古尔斯”的读音，尚有争议：gul-šer-eš 似为不完整的书写形式，而且应包括语言符号GUL，系指“命运和死亡之群神”。并参阅本书第120页注^①。——译者

“无须害怕！
如果这是你的罪过，我将予以弥补，
如果这不是你的罪过，我(也)将予以弥补。
你去寻找雷雨神，
(当)他的祖父并未获悉(所发生的一切)！”
雷雨神的父亲说：
“我到哪里去寻找？”
汉娜汉娜答道：
“我把他交给你(即“交到你手”)。
寻找一只〔蜜蜂〕(给我)！
我亲自教导它，
它可以寻到〔雷雨神〕。”
雷雨神的父亲对汉娜汉娜说道：
“大神小神一齐寻访他的踪迹，
最终并未寻得；
于是，蜜蜂应去寻访，
它的羽翼脆嫩，它的躯体羸弱，
让它们(……)！”
汉娜汉娜答道：
“〔……〕未(……)。”

此说下文已佚，但不宜借助于他说予以复原；其原因在于：不同之说的细节差异在所难免。然而，可想而知：通常直接附丽于我们所援用的文字的汉娜汉娜之言，使雷雨神之父所表述的、有关蜜蜂有助于使命的完成之疑问烟消云散。相传，蜜蜂被引到汉娜汉娜面前，汉娜汉娜则命它去寻访。另有一不长的片断，尚无法断言它是否确属所探考之说，其中却包容有关寻访雷雨神的谈话〔6〕以及有关寻访过程本身的描述，其中并提及所谓“利赫济纳城邦之林”，即雷雨神的藏身之地，蜜蜂正是在这里寻得了

他的踪迹。

泰利皮努神话中诸如此类情节，大体归纳如下。

遵照汉娜汉娜的吩咐，蜜蜂四处寻访此神的踪迹，终于在利赫济纳城邦的林中发现他酣睡未醒（应当指出：这一神话的两说将该城邦描述为泰利皮努以及雷雨神的藏身之所，而它在仪典之中则是雷雨神的崇奉中心）。蜜蜂把雷雨神蜇醒，此神当即暴跳如雷，他把毁灭和破坏施之于人和牲畜以及全部疆域。诸神惊恐万状，不得不诉诸法术手段。

雷雨神神话的上述传说，有关这一切的部分已佚。泥版第二栏只留有零星的片断；这些片断，在其他诸说中并无相应者可寻，与泰利皮努神话的上述部分也毫无共同之处。至于这些片断是属于另一神话，还是这一神话某些细节的补充，尚难断言。旨在祈祝该神复返以及将消逝之神寻回的仪典，众说不一，却未脱一般窠臼；其细节的差异，可以置之不顾。〔7〕仪典之后是有关该神复返的叙说：

雷雨神复归其所，并照管所辖的境域。
雾(?)脱离窗户，烟脱离房屋，
〔诸神从底座上〕奋起，
劈柴从灶中奋起，
群羊〔从羊圈中〕奋起，
群牛从牛栏中奋起，
〔母亲〕照料〔其子女〕，
牝羊照料〔其羊羔〕
牝牛〔照料其牛犊〕，
〔雷雨神〕照料〔王和女王〕，
并保佐他们福乐安泰〔直至终结〕。

如上所述，这一消逝之神的形象，溶有若干不同神的特质；

其中最著者为泰利皮努和雷雨神；看来，保存最为完好的诸说中所叙述的，正是此二神。同其他神祇有关的诸如此类神话，由于保存不完整以及语文范畴的疑难，较难理解。至于有关太阳神的消逝以及有关笼罩自然界的“停滞”和“休止”的故事〔8〕，尤其是这样。内容同泰利皮努神话相近似的传说的某些片断，其中心人物称为“安济利”和“祖基”——两者没有纳入我们所知的某种语言背景。〔9〕这一范畴的另一神话，具体细节有着重大差异；其中述及蜜蜂奉命寻访女神伊纳拉，这一女神在此被视为雷雨神的女儿。〔10〕雷雨神狂怒的情节，可见于有关库利维斯纳城〔11〕雷雨神以及母神汉娜汉娜〔12〕的传说，但并没有对消逝一事及其后果加以描述。旨在抚慰上述两神的仪典，同与有关泰利皮努和雷雨神的神话紧密相关的仪典极为相似，有时甚至毫无二致。相应之说或者并未包括神话部分，或者神话部分并未传世，——这一问题尚待探考。

总之，在上述诸说中，神话故事同仪典紧密相关。这些叙述本身，似为其中所描述的法术仪典务须遵奉的指南。这样一来，所探讨的神话涉及广泛的法术仪礼文典（包括较长的神话故事；诸如祛除瘫痪仪礼文典，其中包容自然界如何被“束缚”、这一消息如何为法术女神卡姆鲁塞帕所获悉以及她又如何使被“束缚”的一切获释等等的经过）〔13〕。综观为数众多的其他神话增益，用于营造新殿堂的仪典中不乏下列叙述〔14〕：

王者进入（新殿堂），王座吩咐鹰：“进来！我命你飞往海洋；你飞往（那里），看一看谁在绿色的森林里！”

鹰答道：“遵命！伊斯图斯泰娅和帕帕娅，两位冥世原初女神，在那里安然而坐。”

王座问道：“她们在干什么？”

鹰答道：“（一位）手执纺锤，（两位）神手执所谓‘满镜’。他们正在纺绩王者的年岁。年岁无休无止，不可胜计！”

神化的王座现形为哈梯女神。伊斯图斯泰娅和帕帕娅，也是

哈梯之神，在其他诸说中曾同其他冥世神一并提及；诸如此类冥世神中，首要者当推地界的太阳女神。就此而言，我们应对安纳托利亚有关冥世的观念加以探考。这首先是像帕尔克那样纺绩生命线的女神。我们所援引的相雷同者，绝不可视为来源于印欧语诸民族的佐证，因为这里所述及的是哈梯女神。不仅如此，所谓“满镜”，人们试图解释为平底钵，内盛满水，可供映象之用。这一片断的叙述，堪称一种典型的手法，旨在将短小的神话故事纳入仪典；毋庸置疑，这种故事意在佑助新殿的主宰益寿延年。犹如在其他仪典中，所谓法术之力在此被赋予名副其实的故事性。

我们再来谈一谈有关消逝之神的神话；充任这一角色的泰利皮努(尚有其他神)，其名显然来源于哈梯语；伊纳拉同样与哈梯的神话意象不无关联，而“雷雨神”和“太阳神”则被视为共奉的大神，其名则借助于语文符号予以书写。上述两神还可见之于哈梯语境；在该语境中他们分别被称为“塔鲁”和“埃斯坦”。毋庸置疑，我们所援用的故事所述及的正是哈梯神塔鲁和埃斯坦，尽管这些故事所用为赫梯语。这一情况无非是表明：印欧语系赫梯语的使用者，将其前人的神祇和神话一并承袭。

小亚细亚地区的印欧语系诸语，尚有一种以哈梯语为基质的语言，即巴莱语。现今所知的巴莱文典籍，其中有一部载有一则神话故事，继故事之后是所谓赞歌。^[15]尽管我们对这一语言所知极少，仍然不妨加以揣测：故事中不乏宴饮的情节，群神“尽情享用，却不能解除饥饿；开怀豪饮，却不能消除酒欲”。其中并提及利赫济纳城。赞歌部分提及巴莱人所信奉的主神扎帕尔瓦之名；如上所述，此神很可能就是雷雨神。上述种种特征表明：他同有关消逝之神的神话确有关联；此外，据推断，其题材已有所变易。^[16]这样一来，我们就无法断言扎帕尔瓦正是巴莱神话中所谓消逝之神。然而，下述情况至关重要，即：有关这一题材的赫梯之说所特有的某些情节，确实可见于巴莱之说。如果并非整个题材，至少也是共有情节，溯源于共同的哈梯基质。

几乎所有卢维亚典籍，一概属法术范畴，或者无非是一些附丽于仪礼文典的短小咒语。诸如此类典籍中，有一部还载有神话故事。^{〔17〕}尽管对其内容所知有限，看来，其中所述为太阳神举行的宴饮，而情节却大相径庭。所谓宴饮，似同疾病有关，——据信，仪典旨在佑助人们摆脱病厄。

上文已对同法术仪典有关的神话故事有所探讨。另有一些故事，同所谓崇拜有关。其中最为典型者，是有关雷雨神同妖龙搏斗的神话。所谓“伊卢延卡”，至今仍被视为妖魔的专称，实际上是一个专有名词，意即“龙”、“蛇”。据此说的明确表述看来，这些故事对所谓“普鲁利”节有所影响。这一节日旨在崇奉雷雨神，年复一年成为主要崇拜仪式之一。^{〔18〕}

凯拉，内里克(城)雷雨神的〔祭司〕，说道：
“(这是)天界雷雨神之‘普鲁利’节的话语，
当它们这样表述：
‘……让其国繁荣昌盛，
让它经久不衰！’
如果它今后繁荣昌盛，
他们则欢庆‘普鲁利’节。”

这一故事(其一说在下文引述)的情节，已为人们所熟知，无须全部加以引用。最初，雷雨神为妖龙所败，遂求援于其他神祇。女神伊纳拉欣然响应。她举行宴饮，并对一非永生的男子以爱情相许，以求得他允诺给予雷雨神以襄助。妖龙痛饮伊纳拉准备的佳酿，竟至酩酊大醉；助雷雨神的那一非永生者将它捆绑；雷雨神适时返回，将妖龙杀死。故事随后对这位非永生者的命运有所描述。他终于得到女神的爱情。相传，他不得向窗外窥视。一旦女神离去，他必然违反这一禁忌。他急欲赶回家去，——而一旦他表示回家的愿望，便立即遭到某种惩罚。此处破损，但可言

之有据地推断：这一非永生者最终被害。

直接附于所援用之说末尾的部分，可惜已破损，无法予以阐释。这里述及王者及“第一个‘普鲁利’”。泥版下栏的章句如下：

“扎利延努山在众山中首屈一指！
她向内里克降雨时，
使者从内里克带回献祭的食物。
扎利延努山祈求降雨：
他〔……〕带给她以丰足。”

下面又是破损。无论这一片断如何朦胧不清，终究可以借助于某种途径将故事同重要的崇奉中心内里克城相联系（其祭司在引言中似为其作者），它并提及位于该城附近的、司降雨的扎利延努。

继而，有关与妖龙搏击的另说附丽于这一故事。据此说所述，雷雨之神最初亦为妖龙所败。妖龙将他的心和目挖出。后来，雷雨神同一位尘世的姑娘、贫苦人家的女儿结婚，并生一子。此子长大成人，一心一意要娶妖龙的女儿为妻。雷雨神要其子在未婚妻进门时索取曾失去的心和目（显而易见，这一要求无非是哈梯人这样一种习俗的反映，即：富有者的父亲可为其女寻求丈夫，并向该年轻人付出所谓未婚妻的代价；这样一来，故事中所提及的少年之母出身贫寒便具有一定意义）。

要求得到了满足，雷雨神复旧如初，终于又可一战。正如此说所述，鏖战“再度在海滨”展开（第一场鏖战似乎也发生 在海滨；叙述破损）。然而，雷雨神之子既然已娶妖龙之女为妻，则须忠于他的岳父，于是成为其襄助者；他的父亲不得不大义灭亲。于是，“雷雨神既杀妖龙，又杀亲子”。

这一较为繁复之说，结尾同样残缺；以下语句极为费解，其中只有一细节非常值得关注，即：扎利延努原为一山，在此则

为扎斯哈普纳的妻子(山峦有时呈现为女神,有时呈现为男神)。据揣测,扎斯哈普纳为雷雨神的赫梯语称谓;时至今日,这一说法完全可能成立。总之,非常可信的是,此称为该神若干称谓之一,同其他称谓同时并存。就形态而论,此名来源于哈梯语。据哈梯之说,扎斯哈普纳为“众神中的至大者”;这一代称更适用于雷雨神。就此而论,其他任何神均无法与之相比拟。

据我们所知,有关同妖龙相搏的神话同内里克城确有关联。其佐证一为神话创作者(更确切地说,为讲述者)所占有的地位;一为继神话第一说之后的段落中有关扎利延努山的表述。然而,内里克城名副其实的雷雨神在此说中并未提及;况且,这一幼辈雷雨神(即长辈雷雨神之子),为一种重要崇拜的对象;其中包括旨在使前往其他城市的幼辈雷雨神回归内里克的仪式。^[19]以上所述,颇有可能是下列为人们所熟知的历史事实的神话阐释,即:内里克曾被北方的加斯加人^①从赫梯人手中夺去,后来又为赫梯人收回。而据此说,该神出于愤怒扬长而去;这一阐释传布极广。但是,他无论置身何地,无不应召返回内里克。其中有一段落(见泥版第11~12栏)带有神话色彩;这里系指有关玛拉桑塔河的描述(该河即古代世界的哈利斯河,今土耳其境内克孜勒河)。

你,玛拉桑塔,紧靠内里克城雷雨神的心,
往昔的玛拉桑塔河流向不当,
雷雨神予以纠正,让它流向(?)太阳,
(从而)使它靠近内里克。
雷雨神对玛拉桑塔河说:
“如果说谁激怒内里克(城)的雷雨神,

^① 加斯加人为古代分布于小亚细亚山区的部落集团(赫梯王国北方和东北方)。加斯加人对邻近地区时有袭扰,赫梯人被迫进行抗击。——译者

他离开内里克，并离开(其)王位(?)，
你，玛拉桑塔，别让他去往另一条河(或)去往另一
源头！”

天界的雷雨神告诉玛拉桑塔：

“让(这)成为你的誓言：

不改变河道！”

玛拉桑塔没有改变河道！

你们，众神，都为其所未为！

让纳基利亚塔河向内里克城雷雨神发出召唤！

从海洋和〔浪涛〕下，

从九条河流的河床下，

让她将雷雨神召回！

此说其他部分极为费解，皆为对内里克城雷雨神的祷文，其中包括“求天降雨”(泥版第60行)以及其他吁求。上述已译段落颇值得关注，堪称赫梯人释源神话罕见的范例：天界的雷雨神自行变更小亚细亚中部一条大河的河道，使它在作为其子崇拜中心的城市近侧流过。

以上所述，并不能囊括中安纳托利亚的全部神话，却完全可以使人们对这些神话有概略的了解。现对起源于外域的神话加以探讨。我们不能不指出：赫梯人已知有关吉尔伽美什的巴比伦叙事诗。在博阿兹柯伊所发现的这一叙事诗阿卡得之说的片断表明：此间的书吏学堂曾予以研读。此外，吉尔伽美什叙事诗的胡里特之说和赫梯之说的片断亦有发现。赫梯之说片断表明：赫梯人为了使叙事诗适应他们本身的要求，曾将有关相传为叙事诗英雄诞生地的苏美尔城邦乌鲁克的诗句删略。^[20]应当着重指出：胡里特之说的片断以其曾经存在这一事实本身提供了某种佐证，可据以推断：赫梯人通过胡里特人对这一叙事诗有所知。如下文所述，其中涉及一系列巴比伦神话意象。

正如最初所述，不乏一系列赫梯文叙事之作，其内容为描述胡里特和迦南之神，或描述以胡里特名相称的英雄人物。与同仪典有紧密关联的安纳托利亚神话截然不同，这些起源于外域的故事堪称名副其实的文学之作，通常称为“歌”（即“叙事诗”）。本文只对其中某些稍加论述。

其一，有关英雄古尔帕兰扎赫的叙事诗。“古尔帕兰扎赫”为一胡里特称谓；它派生于“阿兰扎赫”——底格里斯河的胡里特名称，这一河流的人格化形象在叙事诗中起有一定的作用。然而，叙事诗的故事发生地域，为著名的北巴比伦城邦阿卡得；其原因在于：当时，尽管相应的阿卡得原型并没有发现，下一事实却可资佐证，即：巴比伦的题材经胡里特人传给赫梯人。

其二，有关猎人克什希的叙事诗。这一作品仅有赫梯之说和胡里特之说的片断留存于世；据我们所知，阿卡得之说并纳入古埃及书吏学堂（在今泰尔·埃尔-阿马尔那地区）的教材。

其三，有关阿普及其两子“恶”和“真”的故事。^①

其四，有关太阳神与牝牛的神话。相传，牝牛生一幼子（人），后为鱼所发现（这一片断颇有可能属同一作品；所列举的第三篇作品，亦然，——阿普故事的结尾，同样呈现牝牛形象，太阳神并预言其未来）。

其五，有关嗜血妖蛇赫达穆的神话。相传，这一妖蛇为女神伊什塔尔的姿色所倾倒。^[21]

我们所掌握的迦南神话和叙利亚神话，无非是两种赫梯之说：其一，有关神灵埃尔库尼尔萨（其名‘El qônê ’eres，意即“埃尔，大地创造者”）及其妻子阿舍拉（阿舍尔图）。^[22]据留存于世的一片断所述，有一神之名以同雷雨神之名相应的语文符号构成，——在此语境中，颇有可能就是巴力-哈达德——拜见父亲

^① 据这一故事最初所述，阿普给长子取名为“恶”，因为众神最初对阿普的态度不佳，久久没有让他生儿育女；次子则取名为“真”，因为众神对阿普的态度已迥然不同，即遵循所谓纯真之道。——俄文版注

埃尔库尼尔萨；其父正在幼发拉底河畔结棚而居，告诉其子：他来这里时，阿舍拉曾向他强求，他断然加以拒绝。埃尔吩咐其子速速返回，威吓她一番。据第二片断所述，女神伊什塔尔（其名再次取代西支闪米特人的阿斯塔尔塔，即阿娜特），化为鸟形，在卧室窃听埃尔同阿舍拉的谈话，并转告兄长雷雨神（哈达德）。

另一赫梯语的叙利亚神话，是讲述皮谢沙山的故事。看来，此山显然应在黎巴嫩境内；在作为佐证列举的诸神称谓中，皮谢沙山与叙利亚其他圣山以及黎巴嫩和赫尔摩斯山同被提及。据这一片断所述，皮谢沙山将女神伊什塔尔劫去（此山在此被视为男神）；女神扬言给皮谢沙山以严惩，并要他有所顾忌。〔23〕

然而，种种反映胡里特神话的叙事诗中，保存最为完整、内容最引人注目的，为有关众神之父库玛尔比者。我们现在已掌握两、三种诸如此类的典籍。第一种题名已不可考；由于其中主要讲述统摄天界诸神的更迭序列，被称为“天界的统御”。〔24〕这一叙事诗的第一部分为孤本，并已严重破损；至于其他抄本，仅余一微不足道的片断。另有一片断，无疑属第三说。其开端为引言：

〔让〕〔……和……〕予以关注，

他们是始初的神，

让〔……和……〕予以关注，

他们是无比强大的神！

让纳〔拉·纳普沙拉、明〕基·阿蒙基予以关注，

让阿梅扎杜〔和……〕，父亲和母亲，予以关注，

让〔……〕和伊什哈拉，父亲和母亲，予以关注，

让恩利尔〔和宁利尔〕，

异常强大的永恒之神，予以关注，

让〔……〕和〔……〕乌尔库利玛予以关注！

上述引言，直接附以叙事；

往昔，阿拉卢是天界主宰。
阿拉卢高居于王位，
威力强大的安努，在众神中挺身而出，
第一个置身于他面前。
安努拜倒在他脚下，
把觞奉送到他手中(供饮酒之用)。
阿拉卢是天界主宰，历九“可计”之年。
恰逢第九个年头，安努同阿拉卢鏖战。
安努战而胜之，
他(阿拉卢)逃之夭夭，
他进入(?)幽暗的地下。
他进入幽暗的地下，
安努高居于王位。
安努高居于王位，
威力强大的库玛尔比让他开怀畅饮，
库玛尔比拜倒在他面前，
把觞奉献在他手中。
安努是天界的主宰，历九(?)“可计”之年。
恰逢第九(?)个年头，安努同库玛尔比鏖战，
库玛尔比，阿拉卢的后裔，与安努鏖战。
安努面对库玛尔比的目光无法支撑，
安努挣脱(?)其手臂，逃之夭夭，
飞升天界。
库玛尔比跟踪追去，
紧紧抓住他的双足，
终于将他从天宇拽下。
他咬伤其腰部，
(于是)他的勇武与库玛尔比的腹部相合，

坚硬如青铜(即犹如铜、锡相熔而成的合金)。
当其相合，
当库玛尔比吞下安努的勇武，
他欣喜若狂，高声欢笑。
安努转过身来，
对库玛尔比说道：
“你因自己的腹部而感到欣悦，
因为你吞下了我的勇武！
你不要因自己的腹部而感到欣悦！
我已把累赘置于你腹中：
首先，我已使你孕育威严的雷雨神；
其二，我已使你孕育汹涌澎湃的阿兰扎赫河
(底格里斯河)；
其三，我已使你孕育了威严之神塔什米舒，
我并将另两个威严之神置于你的腹中。
你不要再以首触塔萨山(?)崖！”
安努把话说完，
飞升天界。
〔库玛尔比〕躲藏了起来，
力图从口中吐出；
他，〔库玛尔比〕，英明之主，
从口中吐出唾液〔和勇武〕，
已是融合难分，
库玛尔比吐出何物，
坎祖拉山〔……〕惊恐。
库玛尔比勃然大怒(?)，来到尼〔普尔，
他所统辖之城〕。
〔……〕他安然而坐。
库玛尔比不再〔……〕计算(月日?)。

第九个(?)月降临〔……〕

(本栏其余部分破损)

所谓计算月日，是伴随幼儿降生的习见情节。然而，泥版第二栏字面已磨损，欲加以恢复和连贯已不可能。总之，此处所表达的尽管并不是司空见惯的内容，但确实与生育有关：置身库玛尔比“体内”的数神，正在同库玛尔比商议，应从其躯体的哪一孔道而出。与此同时，另有两神不在下述三神之列，安努曾提及其名：一为马尔都克(巴比伦神，在此以罕见的苏美尔之名相称)；另一神之名则以语文符号KA.ZAL表示，意为“(可感的)魅力”。颇有可能，这便是安努所说的“两威严之神”(并未指名)。唯有最后一“儿童”，为其名早已被提及者之一，这就是雷雨神。尽管其名在此通常以语文符号书写，我们仍然有充分论据在这一胡里特神话中对雷雨神以胡里特名“特舒布”相称。

第三栏同样严重破损，无法予以恢复和连贯。不排除这样的可能，即：第二、第三栏之间的缺损部分似乎有一片断，显然同上文所说的第三栏有关。^[25]据这一片断所述，“库米亚(城邦)之王”(只可能是特舒布，犹如有关乌利库米的叙事诗所述)，晋谒安努；据他所说，“诸神之父〔库玛尔比〕，尽管为一男性，却生”他，安努；特舒布并谈到安努和他的父亲所面临的种种难题(其他典籍对诸如此类情况均未提及)，并一一历述了赋予安努的神力(同第二栏所述赋予马尔都克的神力相似)。如果仍假定存在第三栏，则可推断：据借助于仅余一半的章句加以复原的主要记述第三栏看来，特舒布曾请求安努殛杀库玛尔比。^[26]显而易见，安努试图劝说特舒布改弦易辙，并述及有关统御之事；此处已严重破损，无法完全辨识。看来，可以作这样的假设，即：安努意欲推戴埃阿为王^[27]；这一假设，与下列安努长篇叙说那些有待复原的章句中所可寻出者相契合(第3栏，第19~22行)：

当特舒布〔听到这些话(安努所说?)〕，

〔它们〕使他心中感到厌恶，
〔一气之下〕对牡牛舍里说道：
〔……〕起而反对〔我〕，以求一战！

舍里为特舒布的圣牛之一。下文严重破损，并提及若干神。特舒布使之遭受诅咒；这从牡牛舍里对他的回答中可一目了然（第31～32行）：

牡牛舍里回〔答〕特舒布：
“我的主人！你为何给他们以诅咒？〔……〕”

下文再度难以复原。一段颇大的缺漏之后，仍然是有关所谓诅咒的描述。这里所述则是有关埃阿（第67～72行）：

埃阿〔听到〕这些话语，
心中十分厌恶。
埃阿针对这些话语对（神灵）〔……〕乌拉说道：
“不要给我以诅咒！
他给我以诅咒，
〔为何？〕给我以诅咒？
而你又〔向我讲述这些话语〕，
你（以此）给我以诅咒。
餐具〔……〕伴之以佳酿，
餐具变得粉碎！”

下文再度缺损，继而所述又是有关生育。这里则是涉及地神。相传，地神生两个孩子。可惜，我们并不能断言：他们是男是女，他们的父亲是谁。按叙述的逻辑，理所当然，下文无非是描述：库玛尔比所排出的精液景况如何，地神（即大地）完全适宜担

当这样的角色，即将他的精液加以承受和孕育。然而，第四部分可予以复原的片断曾提到所谓“御者”；而且在这一语境中，“御者”之后继之以“人类”（相应的诗行，仅余此两字可以辨识）。人们有这样一种揣测：幼儿生于御者之“种”；所谓“御者”，意指“御夫星座”（即大熊星座）。就此而论，计算月日为埃阿所为，而且正是给他带来福运。这样一来，更加不可收拾。于是，何者为父，同样有待探考。有关王位的描述以及王衔，见诸同埃阿之名接近的破损处；实际上，这些似乎有助于将埃阿视为众神之王，而这又同以上所述第三栏的阐释意向相吻合。应当强调指出：所探讨的泥版的完好程度，使所述的阐释意向带有极大的揣测性。几乎就在描述大地生两子之处，泥版文骤然中断。

现在，对我们有关叙事典籍内容之所知加以概括。可以断言：第一部分在于描述天国如何从阿拉卢手中转归安努，又如何从安努手中转归库玛尔比。安努为众所周知的巴比伦神；其苏美尔名为安（意即“天”）；称为“阿拉卢”之神，可见于巴比伦神名录（被视为安努的祖先之一）。至于后辈诸神，可见于本文；在本文中，库玛尔比被视为阿拉卢的后裔。库玛尔比其名，来源于胡里特语。库玛尔比有时与苏美尔的恩利尔相混同；而两神的混同，正如下文所述，并非完全始终一贯。库玛尔比去往尼普尔，似应视为一种佐证，可据以说明：作者是基于上述混同；其原因在于：巴比伦城市尼普尔，已作为恩利尔的崇奉中心为人们所熟知。我们所探讨的叙事诗与赫西奥德的《神谱》^①和腓尼基神话（犹如呈现于毕布鲁斯之斐洛^②的叙述中者）之间，存在着相对应现象；诸如此类相对应现象，往往为人们所悉心探考。有鉴于此，对这一问题可加以简要评述。^③据赫西奥德的《神谱》所述，其序列如

① 参阅本书第240页。——译者

② 斐洛（毕布鲁斯的）为公元1世纪末至2世纪初前亚著名著作家，其著作已佚；题名以及若干引语，可见诸公元2~3世纪一些著作家的著述。——据俄文版注

③ 参阅 В. И. Бет. 伊万诺夫：《赫梯文学》——《古代东方的诗歌与散文》，莫斯科1973年版（“世界文学丛书”），第229~230页。——俄文版注

下：乌兰诺斯(“天”)——克罗诺斯——宙斯；乌兰诺斯与克罗诺斯之争，包括所谓“阉割”的情节，犹如赫梯传说中的安努与库玛尔比之争。在赫西奥德的著作中，并没有同阿拉卢相应的一代。在毕布鲁斯之斐洛的著作中，即在有关腓尼基神话的概述(为桑胡尼亚通撰写)中，这样一代神祇才有迹可寻。现将其序列援引如下：

- (1) 腓尼基的埃利翁、希腊的许普西斯托斯(“至高者”)，同安努相对应；
- (2) 希腊的乌兰诺斯(“天”) (腓尼基之名未援引)，同安努相对应；
- (3) 腓尼基的埃尔、希腊的克罗诺斯，同库玛尔比相对应；
- (4) 其他地方提及巴力-哈达德(并视为主神)，同特舒布和宙斯相对应。

赫西奥德所忽略的第一代神祇，却为斐洛探知，——这一事实不失为可据以证明其说可信的论据。然而，乌加里特文献的发现^①，提供了一种可能，即揭示：早在斐洛之前1500年前，叙利亚已存在繁复的神话体系。

至于库玛尔比战胜安努以后究竟如何，库玛尔比在这一鏖战中所得到的重荷究竟如何，因记述的保存状况十分不佳，已无法考知。其情节如何，同样不可知。看来，特舒布确已萌生，并在故事某一情节中成为天界王(这是他在赫梯人和胡里特人所奉行的崇拜中居于至高神地位所致)；上述情节发生在叙事过程的何处，已无法确考。埃阿的作用，同样朦胧不清(埃阿为智慧之神；在苏美尔—巴比伦宗教中，同样为人们所熟知)。我们发现某些征象；说明埃阿似被奉为王(仅次于库玛尔比?)。然而，由于有关记述保存欠佳，同样无法加以断定。

据下文所援用的另说，埃阿无疑被视为可任免天界统御者之神。据此说^[28]看来，以语言符号“KAL”所示之神一度曾统御天

① 参阅本书第130~131页。——译者

界；可惜，所谓“KAL”，仍嫌朦胧不清：无论是其苏美尔读音“拉玛”，或者是其阿卡得读音“拉玛苏”（意即“守护神”），或者是安纳托利亚女神伊纳拉的读音（见诸《与妖龙相搏的神话》），均不可纳入对某一桀骜不驯的男神加以表述的语境。这样一来，我们不得不以“KAL”此称替代我们现今不可知的男神。至于事态的前因后果，被称为“KAL”之神的统御，似为特舒布的统御所取代；据此说看来，被称为“KAL”之神似在叙述之初取代特舒布统御天界，而在叙述行将终结之时将他视为主宰。

此说的开端已佚，首栏已严重破损。现将尚可阅读和尚可复原的语句援引于下（第1栏，第18～26行）：

KAL〔……〕并从雷雨神手中
夺过缰绳和皮鞭。
〔雷雨〕神去而复返，并向〔KAL神〕说道：
“〔我的〕缰〔绳和皮鞭〕被你从手中夺走，
你并〔据为己有〕。
这些缰绳〔……〕！
你被唤入〔……〕殿宇，
缰绳〔……”〕。

下列数行破损十分严重，已无法辨识。下文又缺第30～40行。看来，此处所述似为：埃阿授命称为“KAL”之神为王。这一揣测是依据泥版第2栏的缺损处之后可试图加以复原的第1～9行，兹援引于下：

〔当〕KAL〔听到〕埃阿之言，
他〔……〕
十分喜〔悦〕，
〔……〕饱餐并畅饮，
〔……〕他复返天界，

他〔……〕天界〔……〕
在那些岁月〔……〕。

下文所描述的是灾难、紊乱和厄运，抑或福运、昌盛，已不可知，载有有关记述的泥版已破损。继而，照例又是一段缺漏以及第3栏开端破损的数行；后面的章句（第3栏，第5~44行）如下：

KAL〔回答〕（某某……），
“〔……〕我确定！
这些神〔成为〕大神，
〔他们〕，他们擢升，
（而）我对他们毫〔不畏惧〕；
我不会向他们口中〔奉送〕肴饌！
他们离去所经之路，
他们到来所经之路，
这些（道路），我，KAL，天界之王，
为众神确定！”
狂风为途中的埃阿带来信息
（又说：KAL神的恶语）。
（又说：当埃阿听到KAL神〔之言〕，
他〔怒不可遏〕。）
埃阿对库玛尔比说：
“归来吧！
这个KAL，我们拥戴他为天界之王，
他自己成为暴乱者，
他并使一切地域成为暴乱之地，
无人再向神奉献肴饌和酒浆！”
埃阿和库玛尔比回过头来；

埃阿〔走〕近阿布祖瓦，
库玛尔比走近杜〔……〕
埃阿遣其使者〔先己而行〕，
试图遣他去见〔神〕KAL，（说道），
“你把这些话告知〔神〕〔KAL〕，
‘自从我们让你为天界之王，
〔你〕无所作为！
你并未召集〔……会议’”〕

（埃阿所述，以下仅余零星片断）。
他的使者登上行程，
原原本本转述〔埃阿的话于〔神〕KAL〕。
〔神〕〔KAL〕听罢〔（神）埃阿之言〕，
他〔……〕。

埃阿向〔其使者〕伊祖米说道：
“降至幽暗的大地，
把我向你说的话
告诉纳拉·纳普沙拉，我的兄弟：
‘接受（‘采纳’）我之言，
听信我的言语！
〔（神）KAL〕将我激怒，
于是我把他从天国驱逐，
这个KAL，我们拥戴他成为天界之王，
他自己成为暴乱者，
他并使一切地域成为暴乱之地，
无人再向神奉献肴饌和佳酿！
我的兄弟纳拉听信我的言语！
招来地上之一切生物！
纳萨尔玛山〔……〕
当他的头部尚未〔……！ ”〕（破损）

另一不长的片断^[29]，其内容显然是描述纳拉已将埃阿之意愿付诸实现。继而，又是缺损；此后，某某(埃阿?)吩咐如何对待神灵KAL，雷雨神及其使者尼努尔塔遵其命而行。看来，其内容所述是：神灵KAL遭受某种肉刑，以致造成伤残；此后，神灵KAL谒见雷雨神，称他为“主”，并提醒他注意：他，KAL，已成为天界之王。雷雨神给以简短答复；大部分同样已佚。泥版到此终结，泥版末尾所述(有关这一记述以及书吏的记载)已破损；泥版名称以及它是否就是上述叙事诗的一部分，是否尚有下文，均不得而知。

所谓库玛尔比系统的第二部叙事诗，题为《乌利库米之歌》(如果把有关神灵KAL的记述认定为自成一体之作，则应视为第三部叙事诗)。尽管不失为自成一体的文学之作，它同有关神灵KAL的叙事诗仍然紧密相关；其中所叙述的同样是有关天国的故事：库玛尔比意欲扶立石妖乌利库米为王，以取代特舒布，——相传，他生乌利库米，其用意便在于此。^[30]这一叙事诗同样以引言为开端；起首三行已破损，第4行如下：

噢，库玛尔比，众神之父，我将你赞颂。

以下是故事的开端：

库玛尔比将智慧注入自己的心灵，
犹如魔怪，他造成不祥的时日。
他对特舒布心怀叵测，
一个同特舒布为仇作对者为他所造。
库玛尔比将智慧注入自己的心灵，
他关注其(智慧)，犹如对待珍宝。
当库玛尔比将智慧注入自己的心灵，
他迅即从座位上一跃而起。

他把手杖握在手中，
他把迅风象鞋履似地穿在脚上。
他把乌尔基什逐出其所辖之城，
来到(一地域，称为)寒湖。
寒湖中有一巨崖：
其长为三里格^①，
其底之宽则为一个半里格，
他的(神灵库玛尔比的)心十分欣悦，
他与山崖相伴而眠，
他的豪气〔充溢于〕山崖。
他曾五次将她制服，
他〔又〕十次将她制服。

乌尔基什为库玛尔比出生之地，位于两河流域北部，即胡里特人所在地域的心脏地区。缺损之后，其内容则是描述此湖如何邀请库玛尔比。库玛尔比应邀前往；他七度一饮而尽，并遣使者穆基沙努去往该湖给水神送去书信，内容已佚。至于这一情节的含义，只可加以揣测：上述两神，库玛尔比和海神，似乎赞同未来的儿童在海洋中长大成人。继而，又是缺损；其后则是叙述该山崖生子情景：

〔产婆〕助其生育，
命运女神以及〔众母神举起婴儿〕，
并将他置于库玛尔比膝上。
库玛尔比因其子而深感欣悦，
施之以爱抚(?)，
并赋以心爱之名。

① 赫梯古代的长度单位；此处为比喻性说法。——译者

库玛尔比对其心言道：

“我给他起一个什么名字，
给他，命运女神以及母神赐予我的爱子。
他从体内一跃而出，犹如一把利剑(?)。
让他去吧！让‘乌利库米’成为他的名！
让他去往天界。
让他摧毁库米亚，这光荣之城！
让他击败特舒布，
让他使他化为齏粉，犹如燕麦(?)，
让他把他踏得粉身碎骨，犹如蝼蚁！
让他把塔什米舒折断，犹如干枯的(?)芦苇！
让他把众神从天界逐出，犹如飞鸟，
并把它们打得粉碎，犹如器皿！”

(赋予该婴儿之名“乌利-库米”以及赋予他摧毁特舒布之城库米亚^①的使命，对两者之间显而易见的、宇宙起源范畴的相互关联，应予以关注。下文将援引库玛尔比有关如何不露形迹地使婴儿长大成人的叙说。)

当库玛尔比把这些话讲完，
他〔再度〕与其心商议：
“我把此子交与谁？
谁把他收养，并视为(?)一种馈赠(?)？
〔谁将……〕
并将他送往〔幽暗的〕大地？
让天界的太阳神〔以及月神〕同他永不相见！
让库米亚强大之神特舒布同他永不相见，

① 据胡里特语，“乌利-库米”意即“库米亚的摧毁者”。——据俄文版注

让他永远无法将他杀害！
让尼内维的女王伊什塔尔同他永不相见，
让她无法将他折断，犹如干枯的(?)芦苇！”
库玛尔比对伊姆帕卢里说道：
“噢，伊姆帕卢里！我对你讲的一切，
你要洗耳恭听！
把手杖握在手中，
把疾风象鞋履似地穿在脚上！
去往众神伊尔希拉所在之处，
把这些非同小可之言相告：
‘……来吧！众神之父库玛尔比向你们呼唤，
要你们进入自己的屋宇！
他为何呼唤，
〔……………〕
莫要迟疑！’
〔于是众伊尔希拉〕取走婴儿，
把他携往〔幽暗的〕大地，
众伊尔希拉〔……………〕，
而他已不再为众大〔神〕〔所见〕。”
〔当〕伊姆帕卢里〔听到这些话语〕，
他将手杖握在手中〔……………〕（如此等等）

犹如以名副其实的叙事诗格调所表述，对神灵库玛尔比的嘱咐之付诸实现作下列描述。试看：

当伊尔希拉获悉这些言语，
她们〔急不可待〕，匆忙行动，
〔她们纷纷从座位上站起身来，〕
转瞬间走完了行程(?)，

来到库玛尔比面前。
库玛尔比向伊尔希拉们吩咐道：
“取走〔这一婴儿〕，
照料(?)他，犹如对待馈赠(?)，
把他送到幽暗的大地！
刻不容缓，立即行动！
把他置于乌贝卢里的右肩，犹如一把剑(?)！
一日之间，他长了一码，
一月之间，他长了二分之一里，
〔……………〕

众伊尔希拉取走婴儿，却先送到恩利尔那里(据这里所述，恩利尔的态度不同于库玛尔比)。他一见婴儿的躯体以石构成，立刻恍然大悟。他说道：

“正是这个库玛尔比如此居心叵测！
库玛尔比曾生特舒布，
如今又生下这一石体，同他为仇作对！”

在这一承前启后的情节以后，众伊尔希拉才把婴儿置于乌贝卢里的肩上；乌贝卢里(据下文所述)为一巨灵，与海洋共同负起天地(犹如希腊神话中的阿特拉斯)。石婴的成长，确实如以上所述。他生长于海洋，海面仅及其腰部，他的头部竟然触及苍穹。众神之中，他最先为太阳神所见，太阳神决意将此事禀告特舒布。

当塔什米舒看到太阳神走上前去，
他(对(其兄弟)特舒布说)：
“他，天界的太阳神、万方之主，为何到来？”

他来此的起因，
〔至关重要〕，
它〔不容〕忽视！
这是一场搏击，
这是一场鏖战！
这是天界一场暴乱，
这是遍地饥渴！”
特舒布对塔什米舒说：
“给他摆一把椅子，让他就座，
给他摆一张桌子，让他入席！”
当他们正在谈论，
太阳神已经〔登堂入室〕。
他们为他设置座位，让他就座，
但他并没有就座；
他们为他摆设席位，让他入席，
但他并没有入席。
他们为他献上餐具，
但他并没有沾唇。
特舒布对太阳神说：
“莫非为你设置座位的役者拙劣，
你为何不愿就座？
莫非为你摆设席位的役者拙劣，
你为何不愿入席？
莫非为你奉献餐具的役者拙劣，
你为何不愿享用？”

第一块泥版至此告终。第二块泥版起首部分已佚，其内容似为：太阳神向特舒布和塔什米舒叙说他看到石妖在海洋中成大。现已掌握的下文始于：太阳神最终接受所请，享用奉献的肴饌、

佳酿，宴饮既毕回归天宇。他既已离去，特舒布和塔什米舒两兄弟决意去往海洋亲自观看。他们的姊妹伊什塔尔（胡里特语为“绍什伽”），见他们即将启程，也愿同行。上述三者行至哈济山〔此山座落在叙利亚北部滨海地区，古希腊罗马时期称为“卡西乌斯山”（亦即今阿克拉山）；闪米特语文献资料中称为“扎丰山”〕：

他们手挽手，
来到哈济山。
库米亚王掉过头来，
转向那硕大无朋的石体。
他看到硕大无朋的石体，
气恼之余，〔心绪〕不佳。
特舒布坐在地上，
泪如泉涌。
特舒布含泪说道：
“谁能经受得住它的肆狂？
谁能继续与之搏击？
谁能继续忍受它的威慑？”
伊什塔尔对特舒布所说并不以为然：
“噢，我的兄长！他并不通晓〔……〕或〔……〕，
尽管赋予他十倍的勇力！
〔……〕”

伊什塔尔所述的起首部分已破损，其下文已佚。显而易见，她试图给兄长以慰藉和激励。接着是一段缺损，其后则是描述：她已置身海滨，装扮得容光焕发，纵情歌唱。而涛声（海浪的人格化形象）告诉她，一切均属徒劳：

“你在对谁歌唱？
你在为谁送去〔歌〕声？
这个家伙耳聋，并不能听，
这个家伙目盲，并不能视！
他毫无怜悯之心！
去吧，伊什塔尔，去寻你的兄长，
当石体（即石妖）尚未勇武难敌，
当其颅骨尚未长大！”

伊什塔尔听从他的劝告，丢下饰物和乐器离去，哭泣之声不绝于耳。照例又是一段缺损，特舒布命塔什米舒准备应战。相传，特舒布供以两圣牛所曳之车。试看：

“让凶猛的风雨召唤，
让雨和风召唤
〔……………〕！
划破长空的闪电，
乃是从卧处带来！
将车辆推出！
排列成阵（战斗队列），
将消息给我带回！”

他的吩咐已付诸实现；这一故事有关准备搏击以及搏击起始的部分——第二块泥版的末尾以及第三块泥版的开端，已佚。看来，与特舒布共同奋战的“七十神”，并没有能战胜石体；石体已硕大无朋，它的巨影遮住特舒布的母城库米亚，居于该地的赫芭特为她的丈夫特舒布而心神不宁。她派遣使女打听消息，结果徒劳往返。接着是一段缺损；此后则是：塔什米舒站在塔顶，对置身于屋顶的赫芭特说道，她的丈夫“当他注定难以摆脱的岁月逝

去之前”，将失去权柄。

赫芭特看到塔什米舒，
险些从屋顶坠落。
如果再向前移动一步，
她势必要从屋顶坠落，
众宫女将她扶住，
她未能向前移动。

嗣后，塔什米舒回去向特舒布复命，并劝他求助于睿智的埃阿。两兄弟去往埃阿的居所。有关两兄弟求助于埃阿以及埃阿如何作复的部分，均不复存在。接着又是一段缺损；继而则是描述：埃阿始而去见恩利尔，继而去见乌贝卢里。他向两神询问：他们是否知道为同特舒布相斗而造的石妖的底细。恩利尔的答复已佚，同乌贝卢里的下列谈话却得以留存：

埃阿向乌贝卢里问道：
“莫非你毫无所知，乌贝卢里？
谁也没有带给你什么消息？
你莫非对它一无所知？
对这个迅猛（即生长迅猛）之神，
库玛尔比造之与众神对抗。
库玛尔比确实（？）意欲置特舒布于死地，
并为他造一对手？
〔……………〕
因为你远离幽暗的大地，
你对这个迅猛之神一无所知？”
乌贝卢里答道：
“当天和地在我之上造成，

我毫无所知。
当天和地被剖开，
(彼此)得以分离，
我同样毫无所知。
如今有什么东西压我右肩，
但我不知此神是谁！”
埃阿闻听此言，
他让乌贝卢里转过右肩：
乌贝卢里右肩之上果然矗立石体，
犹如一把利剑（？）！

于是，埃阿命往昔诸神制作器具（天和地便是借助于此得以分离）；如今，他意欲用以使石体与乌贝卢里分离（石体即生于后者之上），从而显然使石体的勇力化为乌有；以上所述来自埃阿对塔什米舒所说的话（前面照例又是一段缺损），现援引于下：

“最初，我击败它，石体，
如今，你们再度将它击败！”

塔什米舒为此感到欢欣鼓舞，并立即晓谕诸神。特舒布再度登上所乘之车，伴随雷声驰向海洋，同石体再度进行鏖战。继而，则是两个对手那种荷马式的对话；在对话中，乌利库米因其父库玛尔比授予他的使命而大肆夸耀。以下部分已佚；可以断言：第二次鏖战以特舒布的全胜而告终。这种“幸运的结局”，来自与上文所述安纳托利亚有关同妖龙相搏的故事之类比，并来自同现今所述希腊神话的类比；正是由于我们所知的赫梯宗教中至高神为特舒布，神话中的最终胜利势必归于该神。

本文以上所述之希腊神话中的对应者，为有关提丰的故事。在赫西奥德的《神谱》中，这一魔怪作为宙斯的新对手而呈现，并

且恰恰是在宙斯战胜其父克罗诺斯以及其他提坦诸神、初掌权柄之际。

晚期的希腊传统保留有某些细节，恰恰可作为我们所说的胡里特—赫梯神话之补充。一说，提丰生于卵，此卵又生于克罗诺斯的遗精。另一些作者对第一次久战无功的搏击有所描述；据他们所述，这一搏击发生于卡西乌斯山（即我们所说的、神话中的哈济山）。据说，提丰出生于基利基亚；而在一未公之于世的楔形文典籍中，乌利库米山即与基祖瓦特纳（即基利基亚）境内群山相并而提。

如对赫梯神话的原貌加以揣测或构拟，以上所述便是有关其状况的一切。以上所述一些保存状况不佳的神话，没有包括在内。此外，势必尚有许多神话未包括在内；有关这些神话，我们毫无所知。

据以上所援引的片断可知：安纳托利亚神话同起源于异域的神话之差异显而易见。至于库玛尔比系统，则不失为文学之作。如果我们对此所知并未超越我们有关其胡里特异说之所知，就无法断言：叙事诗现存的赫梯之说是胡里特原本的译文（如上文所述），还是出于一位或数位作者之手，——他们无非是袭取胡里特传统的题材，以赫梯语（即国家通用的文字）随意加以发挥。我们所探讨的赫梯叙事之作，不仅是以纯真的叙事诗文学格调写成，其内容同样不失为十分精致的神话意象的反映。这样一来，我们所说的神话是译作还是随意改铸之作，这一问题便退居次要地位；尤为重要的是：这些作品堪称异常繁复的神话的反映；这种神话的种种成分，可经由胡里特人上溯至巴比伦。不仅诸如阿拉卢、安努、埃阿及其使者伊祖米（阿卡得之乌斯穆）等神名属巴比伦语，甚至“数代神祇相继统摄宇宙”这一观念赖以确立的构想，同样溯源于巴比伦。由此可见，胡里特—赫梯的叙事之作以及包容于其中的神话，堪称早在此以前即已臻于繁盛的前亚神话之作的延续。而它同西部闪米特世界、腓尼基和乌加里特的关联，

却较不显著。看来，桑胡尼亚通是以毕布鲁斯之斐洛著作中所援引的状貌反映作为库玛尔比叙事诗之基石的胡里特神话。值得注意的是：迨至较晚期，以上所述并不碍于将相应神话一概视为腓尼基神话。保存于赫梯语言中的、有关阿舍拉和皮谢沙山的迦南神语，确属零星片断，无法详加比较。然而，依据现已掌握的支离破碎的资料可以确信：其叙事情节同乌加里特文献中所呈现的极为相近，——尽管具体题材的对应现象并无迹可寻；有关皮谢沙山的叙说中的雷雨神战胜海神（上文已提及），可视为一种例外，——这一胜利，可同相应的乌加里特系统中的巴力战胜“海神”（雅姆）〔31〕相提并论。

倘若可以把经桑胡尼亚通之手流传至今的神话以及叙利亚神话之赫梯说的片断和乌加里特叙事诗视为一个整体，那末，就其繁复和精致而论，这一整体绝不亚于起源于胡里特—美索不达米亚的神话。本文第一部分所述的安纳托利亚神话，则较为素朴。尽管安纳托利亚诸神同样组成所谓家族，其统摄者的承袭性却无迹可寻，巴比伦成分也未见诸其中（切不可因神名书写所用的语言符号而产生误解）。即使雷雨神作为降雨者在整个前亚确实被奉为至高神（除巴比伦本土），并从而成为安纳托利亚、胡里特以及叙利亚的神话的中心人物，有关此神的叙述以及提法，在胡里特神话以及叙利亚神话中同样存在着根本的差异。在有关库玛尔比的系统中，特舒布为始于苏美尔之阿拉卢的神祇王朝末代王，他同石妖之战是震撼世界始基、诸神无不卷入之战。在安纳托利亚神话中，雷雨神被描述为一国度的大神，其福运和尊荣有着至关重要的作用。倘若他因被触怒而隐退，则须对之抚慰。每逢一年一度的节期所讲述的雷雨神最终战胜妖龙的故事，乃是旨在佑助这一国度获得不可或缺的雨水之手段。倘若地域性的雷雨神离开享崇奉之城，则可诉诸祈祷求其复归；这种祈祷包容有关玛拉桑塔河的故事，而该河又是特地为流经此城近侧并卫护此城而造。甚至可以认为：这些安纳托利亚神话，与通常视为同自然现

象紧密相关的神话极为相近，——尽管上述神话同诸如此类神话那种假定的原初形态已有一定差距。据我们所知，有关消逝之神的神话与同时序有关的仪典已无关联。尽管这种关联无疑仍然见诸有关同妖龙相搏的故事，笔者对听众“所知”的妖龙“意味”着干旱仍有异议（说什么他们只须闻知雷雨神最终战胜其对手，便足以判明）。就此而论，它仍同取决于时序的种种现象显然不无关联。

安纳托利亚神话中的情节，较之异域神话尤为素朴。为了战胜妖龙，所采取的手法并不高超。不仅诸神之中并无一神，甚至目光锐利的雄鹰也没有能够寻得消逝之神，而母神所遣的蜜蜂却如愿以偿。为了遏止他的狂暴，便借助于法术。神祇的家族关系，同人间的模式极为近似。据种种有关消逝之神的神话诸说之一——泰利皮努神话所述，泰利皮努杳无踪迹，其父雷雨神惊恐万状；而他却无力使其子失而复归。老妪汉娜汉娜则直言相告：“切不可迟疑！”，并且不得不亲身参与其事，遂派遣蜜蜂。据上文所援引有关消逝之神的神话，其中心人物为雷雨神，并增添下列细节：父亲始而求教于祖父，无非是为了聆听指责他应承担全部罪责。汉娜汉娜再度予以赞助，并帮他摆脱困境。

笔者切望：指出上述种种差异，至少可使人们在读安纳托利亚神话和异域神话时对似乎显而易见的现象予以关注。我们试图以此证明：不可将以赫梯文书写的一切视为统一的“赫梯神话”，而应把安纳托利亚本土的神话同胡里特—美索不达米亚—叙利亚范围的神话区分开来。如此迥然不同的种族成分融和于一国度，哈图萨^①的书吏们将如此纷繁万千的材料纳入其记叙，——以上所述，无非是赫梯文化驳杂的佐证。

当胡里特或基祖瓦特纳的成分将胡里特神话带进王室和书吏学堂之时，安纳托利亚传统依然与之相并而存。无论种种故事的

^① 赫梯王国的京城，在今土耳其境内，距安哥拉150公里。其遗址于1834年发现，1906年起进行发掘，有大量考古文物出土。——译者

种族背景如何，它们都是以一种文字写成；所谓有助于赫梯王国形成的统一之力，便呈现于其中。

注 释

赫梯人历史和文化概述，参阅 O. R. 格尼所著《赫梯人》（哈蒙兹沃思，1952年版；1954年再版）。俄语有关书籍——B. B. 伊万诺夫：《赫梯人历史和文化概述》，辑入赫梯学史普及读物——K. B. 克拉姆：《峡谷与黑山》（Л. Ф. 沃利弗松译自德文），莫斯科1962年版。

A. 格策所译赫梯典籍，载于J. 普里查德主编《有关〈旧约全书〉的古代近东典籍》（普林斯顿1950年版，1955年第2版）。B. B. 伊万诺夫所译赫梯神话典籍，载于《古代东方史文集》（B. B. 司徒卢威和Д. Г. 列德尔主编），莫斯科1963年版；《世界文学史》，第1卷，《古代世界的文学》，莫斯科1967年版；《古代东方的诗歌与散文》，“赫梯文学”篇，莫斯科1973年版（“世界文学丛书”）。

E. 拉罗什所编赫梯典籍目录，载于《赫梯人与亚洲人》，XIV（1956），第33~38、69~116页；XV（1957），第30~89页；XVI（1958），第18~64页（作者作为书目加以引用，并附有顺序号；第2版——E. 拉罗什：《赫梯典籍目录》，巴黎1971年版）。拉罗什所编《目录》，既包括有关楔形文典籍原本复制以及拉丁字母转写的说明，又辑有关于典籍的译文和论著的材料。

少数典籍直接援用自《博阿兹柯伊楔形文典籍》（KUB）（柏林）复制本。

有关赫梯文字的律则以及赫梯语诠释的历史状况，参阅—И. 弗里德里希：《已趋湮灭的文字和语言之详解》（И. М. 杜纳耶夫斯卡娅译自德文并撰写序言），莫斯科1961年版。

作者在引文中所用略语，除以上所述外，尚有下列数种：

RHA——《Revue Hittite et Asianique》（《赫梯人与亚洲人杂志》）

ZA——《Zeitschrift für Assyriologie》（《亚述学杂志》）

Kum.——参阅注21。

MGK——参阅注24。

〔1〕 ANET（《古代近东典籍》），第120页。

〔2〕 有关不加区分地运用“死亡之神”这一术语的问题，参阅—H. 弗兰

克福特的遗著:《垂死之神》,载于《Journal of the Warburg and Courtauld Institutes》,1958, XXI, 第141~151页。

[3] 有关对泰利皮努这一形象的理解,参阅—H. G. 居特博克:《有关泰利皮努特质的观念》——《纪念约翰内斯·弗里德里希论文集》,海德堡1959年版第207~211页。

[4] 典籍: Cat. (目录) 261. 有关种种神话之说的区分,参阅—H. 奥滕:《泰利皮努神话的流传》——《前亚—埃及社会通报》, 46, I, 莱比锡1942年版; 为了恢复典籍中某些缺损部分, 借助于有关泰利皮努的神话之说(Cat. 258), 并载于ANET, 第126~128页。

[5] 奥滕, 引自《文集》第55~56页; Cat. 262, I; KUB XXXIII 15.

[6] 奥滕, 引自《文集》第47~48页; Cat. 262, 6; KUB XXXIII 33.

[7] 包容有关泰利皮努的神话之典籍中的仪典, 载于ANET, 第127~128页。

[8] Cat. 263; 部分译文参见—O. R. 格尼:《赫梯人》, 第187~188页。

[9] KUB XXXIII 36, 67; Cat. 264, 6, 346, 2.

[10] Cat. 267, 1, 2; 同上, 6以及3~5.

[11] Cat. 342, 2~5.

[12] Cat. 265, 5~9, 16.

[13] Cat. 332.

[14] Cat. 308; ANET, 第357~358页; 此处所援用译文出于Γ. Γ. 居特博克之手, 载于《赫梯人与亚洲人杂志》, XIV, 58 (1956), 第22~23页。

[15] Cat. 438; 并参阅—A. 卡敏胡伯:《宫殿》, 载于《赫梯人与亚洲人杂志》, XVII, 64 (1959), 第1~92页, “神话片断”篇, 第40~63页。

[16] 参阅A. 卡敏胡伯所援用《文集》; 关于情节, 参阅同书第55页; 关于扎帕尔瓦, 参阅同书第91页。

[17] KUB XXXV 107~108; Cat. 452, 2; H. 奥滕:《卢维亚典籍校勘本》, 柏林1953年版第97~99页; P. 梅里吉:《关于卢维亚人》——《维也纳东方艺术杂志》, 第53期(1957)第193~226页; 有关神话部分, 参阅第209~218页; E. 拉罗什:《卢维亚语言词典》, 巴黎1959年版第158~162页。

[18] Cat. 257; ANET, 第125~126页。

[19] KUB XXXVI 89; Cat. 553, 该典籍的部分相对应者见诸 KUB XXXVI 88, Cat. 290, 4.

[20] Cat. 227~230. H. 奥滕:《赫梯的吉尔伽美什叙事诗第一块泥版》,载于《伊斯坦布尔通报》第8期(德国考古研究所,伊斯坦布尔,1958),第93~125页。参照前此不久发现的片断,对第一块泥版加以译释,并揭示赫梯说与阿卡得说的区别所在(后者译文,参阅E. A. 斯派泽一文,载于《古代近东典籍》,第72~99页)。赫梯说的其他部分,参阅—J. 弗里德里希:《吉尔伽美什叙事诗赫梯片断》,载于《亚述学杂志》(N. F. 5, 1930),第1~82页。

[21] Cat. 232~237. 这些神话的改述出于Г. Г. 居特博克之手,参阅其有关库玛尔比的阐释:《有关胡里特的乌兰诺斯之神话》,载于《伊斯坦布尔通报》,16,苏黎士—纽约1946年版,第116~122页;译文全文见诸J. 弗里德里希下列著作:《赫梯语中的胡里特故事和传说》,载于《亚述学杂志》,49(N. F. 15, 1950),第213~255页(有关阿普、牝牛、克什希的神话);《赫梯语中有关蛇妖赫达穆的胡里特神话》,载于《东方文库》,1949, XVII/1,第230~254页。

[22] Cat. 231; H. 奥滕:《源出于博阿兹柯伊的迦南神话》,载于《东方研究所通报》,柏林,1953, I, 第125~150页;同上:《源出于哈图卡-博阿兹柯伊的迦南神话》,载于《德国古代社会通报》,85(1963),第27~38页。

[23] Cat. 246,第122页;参阅—J. 弗里德里希:《古代小亚细亚神祇的并合》,载于《小亚细亚研究年鉴》,1952, II, 第144~153页;特别是见诸第147~150页,以及前注中所提及 H. 奥滕的论著第35~36页。

[24] Cat. 238(似亦包括244,参见下注)。有关这一著作的首批资料,为Э. О. 福列尔于1936年所公布。译文:Kum., 典籍 Ia, b, 第6~10页;H. G. 居特博克:《胡里特之库玛尔比神话的赫梯译文:赫西奥德的东方先驱者》,载于《美洲考古学通报》,1948, 52, 第123~134页,并参见第124~125;H. 奥滕:《有关大神库玛尔比的神话》,(MGK),柏林1950年版第5~9页;ANET, 第121~122页;P. 梅里吉:《I miti di Kumarpi, il Kronos Currico》——《Athenaeum》, N. S. 31(帕维亚,1953),第101~157页,以及第110~129页。“统御天界”这一系统保存最为完善部分的俄译文,参阅—Вяч. Во. 伊万诺夫:《赫梯文学》,载于《古代东方的诗歌与散文》,莫斯科1973年版(“世界文学丛书”),第246~247页。

[25] 参阅—P. 梅里吉,《I miti di Kumarpi, il Kronos Currico》,

第128~131页；其中引有对片断 KUB XXXIII 105(Cat.244,Kum.,典籍 Ib)所作限定。

[26] 同上书，第123页。

[27] 同上书，第125页以及注58。

[28] Cat.241(以及251和附注)。Kum,典籍；Ic；H.奥滕：《有关大神库玛尔比的神话》，第9~13页；P.梅里吉：《I miti di Kumarpi,il Kronos Currico》，第133~147页。

[29] KUB XXXVI,3(《有关大神库玛尔比的神话》，No.3),并参阅—H.奥滕：《有关大神库玛尔比的神话》，第12页以及注4；P.梅里吉：《I miti di Kumarpi,il Kronos Currico》，第145页；另见Cat.251。

[30] Cat.239；Kum.,典籍2，第13~28页；《有关大神库玛尔比的神话》，第13~25页；ANET,第121~125页；H.G.居特博克：《乌利库米之歌》——《东方研究领域的美国学派》，纽黑文1952年版；转载自《楔形文研究通报》，V(1951)，第135~161页；VI(1952)，第8~42页。《乌利库米之歌》的诗体俄译文，参阅—Вяч.Вс.伊万诺夫：《赫梯文学》，载于《古代东方的诗歌与散文》，莫斯科1973年版(“世界文学丛书”)，第234~245页。

[31] Kum.,第122页，同H.L.金斯伯格所译乌加里特叙事诗相比拟，参阅《古代近东典籍》，第131页。

迦南神话

〔美〕C.H.戈登

迦南是富饶的新月地带的叙利亚—巴勒斯坦部分。操迦南方言^①的诸民族中，有古犹太人、腓尼基人，以及若干亲缘相结的小民族，诸如埃多米特人、莫阿比特人、阿摩尼特人。迦南多神教为人们所关注；其原因在于：所谓“圣经”宗教，在某些范畴不啻为前者的继续，而在某些范畴又给予前者以有意识的、顽强的抵制。无论是在承袭过程中，还是在抗衡过程中，犹太教—基督教传统往往复返其迦南基质。

《圣经》堪称有关迦南神话和宗教的文献资料的渊藪。数量较为有限的腓尼基铭文，又提供了一些有关资料。某些古希腊罗马典籍，诸如琉善的《叙利亚女神》，同样可以从其中汲取颇多有价值的资料。1929年以来，在乌加里特地区^②，公元前14世纪流传的神话典籍相继发现。〔1〕这样一来，对迦南神话的任何翔实的学术探考，必须首先基于在乌加里特发现的、载有神话的泥版。在探考过程中，我们将依据乌加里特文献资料；如果进行比较研究确属至关重要，或者至少可带来新的成果，则对其他文献资料也稍加涉猎。

乌加里特神话对自然加以阐释，旨在满足人们对有关宇宙的

① 确切地说，为迦南诸语，亦即西支闪米特诸语。——据俄文版注

② 乌加里特(沙姆拉角)为叙利亚北部的一古老城邦，其居民为迦南人(乌加里特人)。“乌加里特”此称，始现于公元前2千年代；这一地区长期处于埃及的影响和统治下。始于公元前14世纪初叶，属赫梯人，该城邦遗址的发掘，提供了丰富的历史资料。——译者

种种问题索解的渴望，并旨在保障一些自然过程的正常和持续，——诸如此类过程的目的，在于确保人类的繁衍以及植物界和动物界的丰饶和生息。神话的内涵通过富有情节的叙说来表达；古代人并不注重抽象。他们的思维是具体的，神祇被描述为那种如火如荼和至关重要的活动的参与者。例如，巴力（丰饶和生命之神）与莫特（贫匮和死亡之神）进行殊死搏斗。这种搏斗之所以引人注目，不仅是由于其本身饶有意味，而且是由于土地的丰饶或贫匮在漫长岁月里似乎将取决于这一搏斗的结局。

所谓丰饶，为乌加里特神话的关注所在。古人所梦寐以求的丰饶，是自然本身这一结构的一部分。丰饶的任何征象，只是在适当时机始为他们所渴望。他们并不冀望任何不合时宜者，——甚至诸如雨泽或丰稔这样的“幸事”，亦然。无适时的雨泽或应时的丰稔，正是古人所畏惧的。他们期望收获燕麦、小麦、水果、橄榄和葡萄，——凡此种种，其收获均有既定的时日。在迦南地区，土壤的丰饶为一年四季从不间断的现象；这里并不存在某种势不可免的贫匮时节。带有季节性的，无非是种种农作物的收获。风调雨顺之年的降水，同样经常不断：冬雨方尽，夏露又生。雨泽和露水，带有季节性。但是，正如种种典籍所述，巴力既降雨泽，又降露水，他势必被赋予这样一种水神的功能，即一年十二月赐予水。^{〔2〕}据古代人看来，露水为夏季农作物（如葡萄）成熟所必需（其收获始于夏末，这时已是无雨季节）。正因为如此，有关巴力的众多学术著作表明：作者对古代近东宗教的实质及其气候条件并不理解；在这些学术著作中，巴力被描述为干旱的夏季死亡、多雨的冬季复生之神。古代人所期望的是正常的、“风调雨顺的”年景；值此年景，雨泽和露水等等，一切无不适逢其时。他们唯恐冬季无雨，夏季无露，尤其惧怕蝗虫成灾。连年干旱或者连年蝗虫成灾，无异于骇人听闻的厄难；人们不惜一切代价，力图禳除或者超脱。我们可以看到：所谓死而复生之神的题材并不属“季节性”，而是同七年一度的丰饶和贫匮的周期紧密相关。

所谓丰饶崇拜，不仅同巴力，而且同其配偶、女神阿娜特紧密相关。诚然，有关丰饶的典籍中，篇幅最长者当推有关巴力的神话这一系统。但是，专门涉及这一问题的典籍 #52，几未提及巴力，——这同样千真万确。在这一典籍中，主要人物为埃尔。巴力和阿娜特在有关丰饶的神话中有着主导作用，无非是两者作为幼辈神以及积极的和令人倾慕的神之主导作用所势必导致的结果。幼辈神具有这样一种趋向，即较其双亲更易于为人们所敬慕。宙斯推翻其父克罗诺斯；克罗诺斯曾取代其父乌兰诺斯。据伊朗神话所述，伴随时光的推移，阿胡拉·玛兹达退居次要地位，让位于密特拉和阿纳希塔。由此可见，巴力和阿娜特在有关丰饶的神话中对埃尔的数量优势，无非是两者对老辈神埃尔那种总的优势之一个侧面。

#52的开端为祷文：“啊，我向善良、慈惠之神吁求”；所谓“善良、慈惠之神”，就是埃尔所造七神，其目的在于确立七年丰饶周期。正如我们所知，七神的情节贯串始终。借助于书吏所标的水平线，泥版分为若干单元。这一典籍具有戏剧形态：它附有场次说明，对各个场次的情节发生地点以及人物均有介绍。戏剧起源于宗教，#52堪称古希腊罗马戏剧之史前时期的里程碑。

序幕中对公社显要人物有所表述；诸如此类显要人物为：民职人员和军事人员、祭仪的事奉者和世俗者（始于王者和王后）。丰饶的格调可见于第六行：

尝遍一切肴饌。

饮遍种种酒浆！

#2对复合人物“死与恶”有所描述；相传，这一人物手执两权标：一手中为贫困棒，另一手中为丧偶棒。他被砍倒，犹如葡萄园中的葡萄藤。由此可见，#2不啻硬币的反面：#1（序幕）中在欢庆丰饶；#2中，则在驱逐贫匿。

据#3所述，同所谓“七神”这一贯串一切的题材相应，某种事物应复述（或演现）七遍。

#3的开端为对情节发生场所的描述：

原野为众神的原野，
阿舍拉以及少女神的原野。

乌加里特的埃利西之野，被描述为阿舍拉（埃尔的配偶）以及少女神（似为阿娜特）的原野。据此处所述，“他们”在火上七度完成某种动作。至于他们究竟做了何种动作，则是广泛的学术探考的对象。试看文中所述：

他们把〔山羊〕羔放在奶中〔煮〕，
把小山羊放在油中烹。

“奶”和“油”，在此说中均属确定无疑，两者显然相互对应。方括号中文字原已破损，后为探考者所复原。“煮”一字仅存一半，“山羊羔”一字大部缺损。不仅如此，“小山羊”仅见诸此说。正因为如此，只是依据猜测予以译，并不能成为“山羊羔”赖以复原的根据。复原的这一片断，被视为一种佐证，可据以推断：迦南确有在母山羊乳中煮山羊羔的习俗；而《圣经》中一禁忌，即“不可用山羊羔之母的奶煮山羊羔”〔3〕，似乎同上述习俗针锋相对。这一禁忌是拉比^①所说“不可同时享用奶和肉”的出发点。这一问题颇引人注目，因为分别食用奶和肉，是正统犹太教膳食典制的基础。以上所述，完全可能是乌加里特片断的复原；然而，它又包容如此众多的假设成分；我们应继续前进，将这一问题留待将来探讨。

^① 拉比（希伯来文 Rabbi）意为“师长”、“夫子”，原为犹太人对老师的尊称，后专指犹太教内执行教规、律法和主持宗教仪式者。——译者

#4末行构成刚刚所援引事例的对应者；而“火”〔最初写作*'iṣṣatu*（“伊沙图”），闪米特语〕，则有印欧语的*agni*（“阿格尼”）与之相应〔“阿格尼”意即“火”，与拉丁文之*ignis*（“伊格尼斯”）有亲缘关系〕。乌加里特那种以*a*为字首的形式，接近于梵文*agni*（印度火神之名，即“阿耆尼”）。此字属印欧语，不失为一具体佐证，可据以推断：早在阿马尔那^①时期之前，迦南就经历了印欧语化。这一点已屡次为词汇、专名、文献典籍、社会典制以及神话所印证。

据#5所述，“女神”拉赫玛伊（即阿娜特）同勇猛的斗士搏击。阿娜特的参与搏击，同她作为巨龙、野兽和世人之殛杀者的骁勇好斗的特征相契合。

据#6所述，情节发生在众神的居所，另一所谓“七番仪典”在所难免。

据#7所述，对称为“沙鲁玛之子”者的神圣称谓十分倾慕。看来，上述称谓之宣告，显然是为了确保主要情节的圆满结束（所谓主要情节，系指#10；前九部分只不过是其前奏）。

#8则是对善良和慈惠之神的吁求；此等神祇，将由阿舍拉育生和哺养。这一部分并提及长老和专职人物；他们则为仪典提供美好的献祭。

#9又将情节发生的地域移回埃利西原野：

两神的原野，

阿舍拉和拉赫玛伊的原野……

对主要情节说来，已是万事俱备。

^① 阿马尔那（即埃尔·阿马尔那），位于开罗南方；19世纪末，该地发现楔形文泥版数百件，为第十八王朝法老阿蒙霍特普三世、阿蒙霍特普四世与外国的来往文书。这些典籍是据以研究公元前15至前14世纪埃及与西亚各国外交关系的重要文献。
——译者

#10肇始于海岸；正是在这里，两女子被造于烈焰之上。埃尔为一衰老之神；而关键在于：他是否已无能为力，——两女子只是作为其女，永不生育；抑或男性之力将在他身上焕发，两女将可成为他的妻子，并生儿育女。无论是神话，无论是神话所赖以再现的戏剧，无不充满忧虑。其原因在于：埃尔的无力，意味着饥馑之年的来临；而他的男性之力，则意味着丰年周期的开端。

埃尔造两女子，并安置在身边。他的权标（其生殖器官的象征）下垂；他却向天空仰射，击中一飞鸟，拔去羽毛，清除内脏，在火上炙烤。嗣后，他希图同两女子结合；此处的叙述，则使人们陷入极度忧虑，——其原因在于：

倘若两女子呼喊：“噢，丈夫，丈夫！”

你的棒下垂，

权标从你手中脱落”，

当鸟儿在火上炙烤，

在炭上炙烤，

这时，两女子就成为埃尔的妻子，

埃尔永恒的妻子。

倘若两女子呼喊：“噢，父亲，父亲！”

你的棒下垂，

权标从你手中脱落”，

当鸟儿在火上炙烤，

在炭上炙烤，

这时，两姑娘就成为埃尔的女儿，

埃尔永恒的女儿。

婚姻和义父子（义父女）关系，可建立在较为稳定的基础之上。所谓婚约，可以是短期的，也可以是稳固的和不可解除的，

对所谓父女关系（巴比伦人称之为“玛尔图图”），亦即对女子可赖以成为其女儿的条件说来，上述情况亦然。^① 无论埃尔同两女子的关系如何，这种关系的不易性使此事更加至关重要：上述关系为这一国度长期丰饶所系。两女子所言，预决未来之休咎。要使民众欢乐舒畅，两女子则呼喊：

“噢，丈夫，丈夫！
你的棒下垂，
权标从你手中脱落”，
当鸟儿在火上炙烤，
在炭上炙烤，
两女子就成为埃尔的妻子，
埃尔永恒的妻子。

这样一来，结局将十分圆满，——尽管嗣后不无忧虑，其原因在于：正如我们所知，他们相结合所生的首批子女，并不是七神，而是一双天神：

他俯首，亲吻她们的嘴唇，
她们的嘴唇十分香甜，好似那石榴之实，
因亲吻而受孕，
因拥抱而受精，
于是，开始了生育之痛，
朝霞和黄昏就是她们所生。^②

^① 本文作者此处所述，似有误。古代前亚，并无所谓“暂婚”或“暂认义子、义女”之俗；然而，婚约和义父、义母与所认义子、义女的关系，在一定条件下却可解除，——据俄文版注

^② 据原著，所生者一称“沙哈尔”，一称“沙利姆”。两称谓在这一语境的含义为何，尚待探讨。——据俄文版注

无论朝霞和黄昏对丰饶崇拜的作用如何，〔4〕她们并不是头等重要的丰饶之神，尽管其活动在叙述中居于中枢地位。

使者将生育的消息禀告父亲；父亲便把两位产妇托给产婆照管。

埃尔获悉：

“他的妻子已经分娩。”

即使没有得到任何消息，埃尔也可以知道生育的结果，其原因在于：他最初已在询问，继而又自己回答那个故弄玄虚的问题：

“她们生的是男，还是女？

生的孩子是朝霞和黄昏。”

在此以后，他再度同两妻子结合，夫妻十分恩爱。后来，他回到自己的居所，直到妻子再度经受生育之痛，为他再生儿女。这次所生是众善良和慈惠之神。他们吮吸女主宰的乳汁，从而获得履行其重要职能之力。新生之神是食量极大的巨灵，他们

口可触地，

口可触天，

他们的口中可吞进

天上之鸟，

海中之鱼。

于是，埃尔把七个儿子叫到面前嘱咐了一番，并让他们去往荒漠之地：

“你们将置身于此间的巨石和树木之中，
历时整整七个年头，
甚至八度春秋，
直到你们这些善神的足迹遍及原野，
乃至这一荒漠之地的各个角落。”

离群索居，多年置身于荒野之地的乱石和林莽之间，——为印度叙事诗所特有；印度叙事诗中，那些惹人喜爱的主人公在此苦度岁月（往往是为了赎罪），直到时来运转，复返文明。在荒野之地羁留七年（“乃至八年”〔5〕），意味着背时的七年周期之肇始，继而则是福运亨通。由此可见，#52颇有可能同仪典有关；这种仪典，则是旨在度过歉年序列以及宣告丰年周期的到来。

幸福的结局即将来临。七个歉年业已告终，善神行将从事耕作。田地上有一守卫者，他应给予众善神以方便。

他们见到田地的守卫者，
并向守卫者喊道：
“噢，守卫者啊，守卫者，让我们进去！”
他把通路打开，让他们进入。

嗣后，他们请求给以待客之礼：

“如果备有肴馔，请供我们食用，
如果备有佳酿，请供我们饮用。”

守卫者答道：肴馔和佳酿，应有尽有。叙述以尽情享用告终。

由此可见，#52不失为一种宗教仪式的反映；这种宗教仪式则是七年丰饶周期的肇始。这一部分具有戏剧形态，势必要以相应的方式演现。它不失为附有场次说明的节目表。为达到所预期

的结果而诉诸的“权威”，则是神话，即：讲述埃尔生七神，司掌七年丰饶周期，讲述他们在吉时良辰进入耕地，并带来他们的祝福。神话堪称一种先例；借助于这种所谓先例，可使原初的事态再现于今日。由此可见，以上所述无非是神话、神话的语言体现和以此为基础的宗教仪式，亦即祈佑农产丰饶的完备仪礼（所谓巴力崇拜^①的统一性，则无迹可寻）。

就数量而言，有关巴力和阿娜特的神话构成乌加里特神话的主体；而这一现象则同两幼辈神在迦南宗教中广为人们所崇奉相应。近12块泥版同有关巴力和阿娜特的神话确有关联；然而，并没有任何佐证可资说明：它们应构成统一的整体。我们加以辑集，视之为“有关巴力和阿娜特的神话系统”的若干部分，无非是为了应实际之所需。我们应给以相应的探讨，并试图将它们置于最有意义的系统中。然而，拟议中的任一系统，都不能成为乌加里特祭司所认定的唯一系统。^②

神话的主要题材之一，是对群神的统御。犹如宙斯夺去克罗诺斯的权力，克罗诺斯的权力又是从乌兰诺斯手中夺得，巴力则从海神雅姆^③手中夺得王权。据#132所述，以埃尔为首的群神聚会之际，雅姆派他的使者提出一项极端无理的要求，让巴力屈身为奴，供其役使。

你们的主宰，

你们的主人，作为审判者的河神^④，

^① 巴力为古闪米特人信奉的地域守护神，后又被奉为太阳神和丰饶之神。祀奉巴力之风曾盛行于腓尼基、叙利亚和巴勒斯坦等地区。——译者

^② 诸如此类系统实则从未有之，其原因在于：最古老的宗教和神话典籍，并没有形成“圣书”或“法典”。——据俄文版注

^③ “雅姆”，意即“海”。在其他典籍中，此神称为“雅乌”，似与《圣经》中的耶和華相类似。——据俄文版注

^④ 所谓“水断”，是古代前亚极为重要的审判方式之一。人们将被审者抛入河水中，笃信河水（即河神）一定严惩罪者，将其溺死。——据俄文版注

雅姆如此吩咐，

“噢，众神，把藏匿者交出，

把众多神灵所藏匿者交出，

把巴力及其追随者交出，

把达贡之子交出，我好把他的黄金接收。”

群神宴饮方酣，巴力看到使者出现。一见雅姆如此居心叵测，众神无不忧心忡忡、神情沮丧；而巴力却显示未来王者那种英雄气概，挺身而出，与埃尔并驾齐驱。

群神见到他们，

见到雅姆的使者，

见到作为审判者之河神的使者，

群神垂首至膝，

垂首至其威权的宝座。

巴力责问道：

“噢，诸位尊神，你们为何垂首，

为何垂首至膝，

为何垂首至你们威权的宝座？

让两神，

雅姆的使者，

作为审判者之河神的使者，

宣读文书。

噢，诸位尊神，

昂首挺胸，

不要垂首至膝，

不要垂首至你们威权的宝座，

我来答复雅姆的使者，

作为审判者之河神的使者。”

巴力以其英雄气概博得众神的崇敬，他们无不从属于他，

众神昂首挺胸，
不再垂首至膝，
不再垂首至其威权的宝座。

两使者昂然而人，对众神之首并未施礼致敬，

他们并没有拜倒在埃尔脚前，
他们并没有向他匍伏而跪。

巴力心中已暗起杀机。他有一把寒光闪烁的利剑。而使者（犹如在荷马史诗中）拥有某种类似外交豁免权的地位，纵然积郁冲天之怒，也无法向他们倾泻。我们即将目睹的场面，俨然是《伊利昂纪》一情节（I：188～222）的前奏。据《伊利昂纪》所述，阿伽门农的要求十分无礼，阿基琉斯一怒之下，意欲杀之泄愤，两女神予以遏止^①。犹如阿基琉斯，巴力暂压心头怒火。而实际上，埃尔已怯懦地将他出卖：

牡牛，他的父亲埃尔，答道：
“巴力是你的奴仆，噢，雅姆，
巴力永远是你的奴仆，
达贡之子，供你役使，
他向你供奉，犹如众神，
他向你献祭，犹如神圣诸子。”

德高望重而年事已高的众神之父如此畏怯，巴力竟然遭受被出卖之辱。巴力怒不可遏，于是

^① 两女神系指赫拉和雅典娜。参阅本书第228页。——译者

他〔紧〕握〔利刃〕，
右手握起屠夫的利刃，
意欲将两使者杀死……

然而，此时此刻

〔阿娜〕特抓住〔他的右臂〕，
阿斯塔尔塔抓住他的左臂，

两女神加以劝止，告诉他不可造次，斩杀雅姆的来使。叙述至此，已残缺不全；数行之后，只字无存。其所述颇有可能是：两女神劝巴力等待时机。这同《伊利昂纪》中的情节毫无二致：赫拉和雅典娜同样极力劝止阿基琉斯，后者遵从两女神之言，强忍怒火，没有向阿伽门农下毒手。

巴力的良机终于到来。据 #68 所述，巴力战胜雅姆，夺得王权。为了助巴力获胜，工匠神科塔尔-与-哈西斯^① 为他锻造了两个棒杵。这一情节之所以不可或缺，显然是由于古代人的心理；他们酷好情节紧张：第一棒给以重创，第二棒给以彻底的、毁灭性的打击。科塔尔-与-哈西斯向巴力预示：他终将大获全胜。

“难道我没有告诉你，主宰巴力，
难道我没有向你宣告，行于云上者？
你的对手啊，噢，巴力，
你的对手啊，全部就歼，
歼灭你的仇敌！
接过那永恒的王权，
接过那永恒的统御！”

^① 原文为“库萨尔-瓦-胡萨斯”，均系别称，其词源尚待探考。——俄文版注

嗣后，工匠神赋予两棒杵以相应的称谓：

科塔尔取来两棒杵并赋予称谓：
“你的名字是‘追逼者’。
对雅姆紧紧追逼，
将雅姆逐下王位，
将河神逐下统御者的宝座！
你从巴力的手中疾飞而去，
犹如鹰隼脱离他的手臂！
猛击作为统御者之海神的双肩，
猛击作为审判者之河神的两臂之间！”

试看，情节的描述借助于所谓“鹰猎”的用语，两棒杵飞离巴力的手，向对手击去，犹如鹰隼飞离猎者的手臂，去捕捉飞鸟。所谓“两臂之间”，在古犹太语和乌加里特语中，均为“脊背”之意。“创作中的用语”〔8〕，立刻化为行动。

棒杵从巴力的手中飞去，
犹如鹰隼脱离他的手臂，
猛击统御者雅姆的双肩，
猛击作为审判者之河神的两臂之间。

但是，雅姆并没有因而被打翻在地，鏖战仍在继续。于是，科塔尔-与-哈西斯赋予另一棒杵以“打击者”之称，命它飞离巴力之手，给予雅姆的头部以毁灭性的打击：

它飞离巴力之手，
好似鹰隼脱离他的手臂，
猛击统御者雅姆的头部，

猛击作为审判者之河神的两目之间，
河神被打翻在地……

这样一来，巴力战胜了雅姆，并代之成为群神之王。然而，胜利者在取得胜利以后，仍然会遇到许多新的问题。鏖战方休，阿斯塔尔塔便因雅姆被降除向巴力大兴问罪之师。巴力虽然已成为众神之王，而前景却是难关重重。试看神话的有关叙述。

据#75所述，巴力在荒漠之地同凶残的魔怪相遇。这些神幻形象(半牛半人)，既同爱琴海的米诺托相似，又与美索不达米亚的天牛相近：

它们的角似牡牛之角，
它们的背似水牛之背，
巴力正是面对这样的魔怪。

这一典籍已破损，许多诗行的末尾已无存。其基原无疑是七年丰饶周期这一情节，下列诗行可为之佐证。

众神济济一堂已有七载，
乃至八度春秋，直到……

后来，巴力不幸身亡，继之而来的是七个饥荒之年；试看下列诗行：

巴力猝然倒下，……好似一头牡牛，
哈德倒了下来，……

巴力几度倒而又起；“死去”意味着众多荒芜和贫困周期之将临，“复活”则意味着众多丰饶和富足周期之到来。所谓“历经多

次的死而复生”，这一构想产生于近东的自然条件。迦南所特有的时序交替，在正常条件下可确保丰年。如果风调雨顺，便可能出现若干丰年相继的境况，遂形成所谓丰饶周期。然而，遗憾的是，雨水并非总是降于干旱之时，而夏季往往尤其感到雨量不足。此外，蝗虫又可能酿成灾患，丰收随之化为泡影。连年饥荒，是骇人听闻的自然灾害所造成的恶果；所谓祈丰仪式就是为此而发。迦南的气象历史，要求这样一种构想，即：两神之间的冲突时而再现；而在迦南人的观念中，巴力便同莫特势不两立。根据迦南宗教心理的一般观念，每经历一百年，两神无不多次胜负交替。

“有关巴力和阿娜特的神话系统”最长的篇章之一，题为“阿娜特”，以群神宴饮为开端。此时此刻，巴力尽情享用献祭的烤肉；这种献祭之肉，均为以利刃取自肥壮牲畜的精嫩部位。于是，

酒觞恭送到他的手上，
双颈瓶为他捧起。

埃尔的妻子和“七十神”之母，即女神阿舍拉，莅临盛宴。琼浆玉液，好象河水一般流淌。

他们取来千坛美酒，
混为一万坛佳饮。

犹如荷马叙事诗中的希腊人，迦南人往往将酒与水相和而饮^①，而享用佳肴和稀释的美酒之际，又是乐声和歌唱不绝于耳之时。

[年轻人]开始歌唱和弹奏，

^① 古代，文明民族饮用“和以水之酒”，而“野蛮人”则饮用“纯酒”。——据俄文版注

他拨动琴弦，唱起美妙的歌，
歌声是那样的动听。

在此以后，

巴力去往萨丰之巅，
在那里同他的女友们相会，
他见到皮德拉伊，光明女神，
又见到塔拉伊，雨泽女神，
……………

据为数众多的乌加里特典籍所述，巴力共有三女：皮德拉伊、塔拉伊和阿尔萨伊。她们分别为不同的自然女神：皮德拉伊是光明的象征，塔拉伊是雨露的象征，阿尔萨伊则是大地的象征。有些研究者推断：上述女神并不是巴力的女儿，而是他的妻子。文中称之为巴力的“巴纳特”；它的第一个含义为“女儿”，第二个含义为“女子”。既然先有巴力的三女，继而又有前伊斯兰阿拉伯人之安拉的三女〔7〕，我们可言之有据地推断：上述三女神正是巴力的三个女儿；当然，不可据以否定三女系他的妻子的论断，因为古老神殿相互关系之繁复同人类社会的家庭图式相去甚远。①

第二栏一开始便述及阿娜特屋门的野膻气。这种描述十分恰当，因为阿娜特就是狩猎和战斗女神。她突然同军旅相遇：

阿娜特凶猛厮杀，
杀死两座城市之子，
斩尽海滨之人，

① 通观种种神话，神祇的女儿和姊妹往往也就是其配偶。诸如此类相婚现象，正是反映上古社会（史前社会）的“家庭图式”。——据俄文版注

使日出之城的居民荡然无存。

文中所提及西方(海滨)和东方(日出之城)的人们，无非是那种称之为“形象性表述”的惯用套语，即将两个“反义词”缀合运用，以表达整体(譬如，“从老到幼”，意谓“一切人”)。由此可见，以上有关阿娜特的描述，意即她“斩尽杀绝”。下文所描述的情景，不失为埃及(尤其是美索不达米亚)一些神话传说的对应者；据这些神话传说所述，人类险些遭毁灭。美索不达米亚的居民(继而古犹太人)有这样一种构想，即：众神降下灭世洪水，几乎使人类灭绝。埃及人流传有关于暴戾女神索赫梅特(即塞赫梅特。——译者)的神话；相传，这一女神肆无忌惮，决意毁灭全人类，——如果不是设法延宕其行程，人类则不能幸免于难。^①乌加里特神话不失为这一传说的异说；据其所述，残暴的阿娜特杀尽世人，看到砍下的头和手在空中纷飞，竟然欣喜若狂。

在她下面，头象鸢一样(纷飞)，
在她上面，手象蝗虫一样(纷飞)。

所谓“下面”、“上面”，又是一种形象性的“比喻”，意即：她的“上下前后”。古代近东，有这样一种习俗，即：征战中斩杀的敌人，一律砍下头和手，既是为了计功，又是为了炫耀战果。与此相类似的，为阿马尔那时期的叙利亚楔形文文书(镌刻于圆柱状陶器上)；其中不乏有关常胜女神以及空中飞舞敌人首级和手的描述。

有一种办法可使索赫梅特停止屠杀，即：以赭石粉把酒染成血红色，洒满大地。索赫梅特误将染红的酒当作血，狂饮一番，直喝得酩酊大醉，沉沉入睡。在一定程度上说来，对阿娜特的描

^① 参阅本书第6页注①。——译者

述也是如此：相传，阿娜特漫步于敌人的血泊中：

英雄们的血漫过她的膝盖，
敌军那黑红的浓血漫到她的颈部。

依赖棒和弓，阿娜特勇猛搏斗，直到抵达她的宫殿。故事在这里所运用的，为古代文学一种典型的手法。举凡征战，似乎都是所谓初战；嗣后，便是与初战相应的场面，于是所谓高潮（即最后胜利）旋即到来。据这一典籍所述，初战之后，“她并没有心满意足”。阿娜特改变战术，再度投入战斗。

她猛烈地战斗，
与两城邦之子厮杀，
把椅子掷向敌军，
把桌子掷向敌军，
把脚凳掷向敌军。

诸如此类“酒馆式斗殴”（特别是投掷器物）的战术，同样见诸奥德修斯在伊塔卡他的宫廷与其妻子追逐者们的搏斗。第23歌的第5节“请你为我准备好桌子，以对付面前的对手”，似乎意味着：神祇为其中意者提供“武器”^①。

这种新战术，使阿娜特在再战中大获全胜；女神因杀戮奏效而欣喜若狂：

她一面鏖战，一面端详，
她一面屠杀，一面端详。

^① 据《圣经》俄译文，此处所述相当于《旧约全书·诗篇》第23篇中一些章句，而译文有所不同：“在我的敌人面前，你为我摆设宴席。”看来，后者较恰切；因此，本文作者的推断不能成立。——据俄文版注

阿娜特的肝脏，因狂笑而发胀，
阿娜特的心脏，充满了欢乐，
因为阿娜特已是胜利在望，
因为武士的血已经漫过她的膝盖，
敌人黑红的血已经漫到她的颈部。
她并没有心满意足，
她在室内继续厮杀，
在桌椅之间鏖战。

就此而论，其描述与《奥德修斯纪》颇多相似之处。阿娜特被描述为：狩猎而归，意欲进入家门，其家已被不速之客占有。初战于门外，其居所并没有重归她所有。再战于门内，宫殿再度处于她的掌握之中。无论是她的战术，还是杀死侵占者的情节，都同奥德修斯在其官中的情景相类似。既已大获全胜，阿娜特首先

在武士们的血中洗濯双手，
在敌军那黑红的血中洗濯手指。

然而，和平的欢快终于取代征战的恐怖。

她取来净水，洗濯：
天上的露珠，
地上的沃土，
“行于云上者”的雨。

我们在这里所探讨的种种神话，可归结于自然题材；据说，自然可不间断地赐予人类以丰饶。“天上的露水与地上的肥土”这一公式，再现于以撒的祝福^①。“行于云上者”为巴力在乌加里特

^① 参阅《旧约全书·创世记》第27、28章。——俄文版注

神话中的代称，又是耶和華在《诗篇》第25篇第5节中的代称。^①

阿娜特之所为，使自然具有相应的功能：

天宇降下的露，
星辰降下的雨。

文中甚至述及猎物的充足。

继而，巴力并派遣使者去见阿娜特，建议停战媾和，并允诺：如果她莅临巴力山中居所，则向她揭示自然的奥秘：

阿利延·巴力的通告，
强者阿利伊的语言：

“.....

(埋葬)战场上的敌意，
置于狼毒茄的灰烬中，
在大地上举行和平的(献祭)，
让田野的心得到慰藉。

.....

让你的双足向我奔来，
让你的两腿向我赶来，
我这里有你所需要的话语，
有你所需要的格言，可以向你宣示：
树木的低言和岩石的絮语，
从天宇传向大地的声音，
从无底的深渊传向星辰的声音。
我知道闪电的奥秘，而天却不知晓，

^① 《旧约全书·诗篇》第68篇第32节：“世上的列国啊，你们要向神歌唱，愿你们歌颂主，歌颂那自古驾行在诸天以上的主，……”原文此处异常费解。其阐释众说纷纭，“行于云上者”，只是其中之一。——据俄文版注

我知道的话语，而世人却不知晓，
地上的人群却不理解。
请你来临，我向你宣示，
请你莅临我的山中，萨丰之神的山中，
莅临圣地，我所承袭的山中，
莅临福境，我所司掌的山岗。”

巴力的使者向她走近，阿娜特不禁感到惊恐，她预感同巴力所缔结的契约将有害无益。使者尚未开言，叙述他们的佳音，阿娜特

提高嗓音问道：

“古潘和乌伽尔为何来到这里，
什么样的对手反对巴力，
什么样的仇敌反对‘行于云上者’？”

继而，阿娜特历述她以往在与巴力的仇敌搏斗中所取得的赫赫战果。诸如此类搏斗，是善（即生命）之力战胜恶（即死亡）之力的表征。

“难道不是我杀死了雅姆，埃尔的心上人，
难道不是我杀死了河神？^①
难道不是我杀死了巨龙，
难道不是我战胜了机巧的蛇，
难道不是我降除了七首妖魔？
我殛杀了莫特，众地神的心上人

① 据另一则神话，战胜雅姆者为巴力。诸如此类矛盾，在古老神话中已是屡见不鲜。当然，可能尚有另一神话，但并未传世。据这一神话，阿娜特曾助巴力与雅姆及其所率海妖相搏。——据俄文版注

.....

我摧毁了埃尔-泽布卜的居所，
我奋力鏖战，夺回了黄金宝藏，
正是他们将巴力逐离萨丰山之巅……”

众海神往往成为大地和丰饶的主宰巴力的主要对手。妖龙(坦宁)，已见诸《旧约全书》。“机巧的蛇”正是利维坦；我们所探讨的其他乌加里特典籍中，正是以此相称。此妖的七首，使我们不禁忆起《诗篇》第74篇第14节中所述上帝所砸碎的头之数(“你曾砸碎鳄鱼的头，……”)。据《启示录》(12:3等)所述，生于海中的七首妖魔，是有关利维坦这一古老神话的反响，而且是上帝即将战胜的邪恶的象征。迨至较晚期，法碗上的阿拉米^①铭文(公元5世纪前后，巴比伦)中，术士提及上帝降除利维坦(鳄鱼)，以驱除主顾们家宅中的邪祟。⁽⁸⁾以上所述，都同《新约全书》以及犹太教二元论的种种形态(特别是见诸“库姆兰古卷”中者⁽⁹⁾)不无关联；就此而论，善之力(即上帝的光明)矢志于反对恶之力(即撒旦的黑暗)。凡此种种，通常认为承袭自琐罗亚斯德教。然而，据我们所知，有关善与恶两种力量争衡的神话，早在前犹太时期即深深植根于迦南。有关这一冲突的神话，为犹太人连同迦南语言、文学和传说一并承袭于迦南的犹太历史发轫期。据我们所知，希腊神话中也有与之相应者(相近似者)；这便是有关七首或九首魔怪许德拉(后为赫拉克勒斯所杀)的传说。这一神话最早的佐证，为公元前3千年代美索不达米亚的楔形文典籍(镌刻于圆柱体上)，属阿卡得王朝时期；上面载有关于战胜七首魔怪之英雄的描述。⁽¹⁰⁾据此可以推断：所谓二元神话，为闪米特人传与伊朗人，而非反其道而行之。然而，始自阿契美尼德王朝占领时

^① 阿拉米人为闪米特人的一支，通常又称“叙利亚人”；公元前2千年代后半期至公元前1千年代初，分布于叙利亚、两河流域及中亚细亚广大地区，曾建立若干国家。——译者

期、迨至后来的罗马时期，伊朗的反影响又完全可能使业已存在于闪米特世界的二元论倾向有增无已。至于将基督教的二元论倾向的产生归之于非犹太渊源，则与以上所述毫不相干。

莫特(“死亡”)，被视为巴力的主要对头。他屡见于犹太诗歌，对他的崇拜反映于早期一犹太称谓“阿兹-玛维特”^[11] (“莫特强有力”)。对恶之力的安抚，犹如对善之力的崇敬，是众多宗教的特点(试以美索不达米亚对死神奈尔伽尔的崇拜以及埃及对恶神塞特的崇拜为例)。

如上所述，埃尔-泽布卜为一恶神。他作为恶魔之首巴力-泽布卜^[12]，在《新约全书》中再生。^[13]

至于群龙守护山中黄金，是习见于印欧语诸民族叙事诗的情节。

阿娜特结束了对古潘和乌伽尔的叙说，讲述在与巴力的对手搏击中所取得的赫赫战果；正是这些对手，曾经

将他赶下王者的宝座，
使他从统御者的宝座上跌落……

她又问道：

“什么样的对手反对巴力，
什么样的仇敌反对‘行于云上者’？”

使者打消了她的疑虑：

“没有任何对手反对巴力，
没有任何仇敌反对‘行于云上者’。”

继而，他们转达了通告和邀请，自然是将巴力的吩咐如实相

告。

巴力允诺向阿娜特揭示的奥秘，无非是所谓自然之声。旨在对他加以描述的片段，是乌加里特诗歌中最精采的部分之一，超过《圣经》中有关这一观念的表述：“这日到那日发出的言语，这夜到那夜传出的知识，无言无语，也无声音可听。他的量带通遍天下，他的言语传到地极。”^①

在迦南地区，无论是在乌加里特，还是在以色列，诗人们无不倾听自然之声；天和地同他们对话，向他们揭示诸神以及宇宙构成的至高奥秘。对这些诗人说来，大自然是有灵性的，它的各个组成部分以参与者可听懂的语言交谈。

阿娜特接受了邀请；为了不延误时刻，先后派出使者，以便在古潘和乌伽尔之前赶到。

她转向巴力，
转向萨丰山之巅，
相隔数千之遥，
其路程不可胜计。

这一表述说明：诸神行动异常迅速。

阿娜特果然到达，巴力飨以烤牛和肥美的羔羊。她取得足够的水，于是洗了起来

以天上的露水，以地上的沃土，
以天宇降下的露水，
以星辰降下的雨……

由于她的欢悦，野味日益增多，因为阿娜特就是丰饶和狩猎的主

^① 《旧约全书·诗篇》，第19篇第2~5节。——译者

宰。

巴力邀请阿娜特，心中已有所图。他渴望以自己的奥秘有所换取：让阿娜特帮他营造宫殿。其策略是：说服阿娜特请女神阿舍拉求助于神殿之首埃尔。必须取得埃尔的允许，科塔尔-与-哈西斯才能为巴力修建宫殿。巴力是唯一没有宫室的显赫之神。他既已取得王权，势必要有王宫。巴力的请求中自然提及：几乎所有神祇都有神宫安身。

“埃尔有其居所，埃尔众子有其居所，
海洋主宰阿舍拉有其居所，
光明女神皮德拉伊有其居所，
雨泽女神塔拉伊有其居所，
……女神阿尔萨伊有其居所，
众美好少女神有其居所。”

阿娜特向巴力保证：如果确有必要，她将诉诸强力，迫使埃尔允诺。

女神阿娜特宣称：

“牡牛^①，我的父亲，一定会同意，
为了我，为了他自己，一定会同意，
因为我把他扔到地上，好象对付一只羊，
用鲜血洒满他那花白的头发，
用黑红的血洒满他的胡须，
如果他不给巴力居所，犹如对待众神，
如果他不给巴力宫室，犹如对待阿舍拉之子。”

此后，阿娜特去往埃尔的居所；那里是两条宇宙之河的源头，

① 大神埃尔的别称。——俄文版注

两无底深渊之源。阿娜特以强力胁迫她年迈的父亲。埃尔因女儿的狂暴而惊恐万状，躲到最远的(即第八)宫室。

埃尔从七室中，
埃尔从八室中答道：
“噢，我的女儿，我知道，你一向无拘无束，
女神们一向不讲什么分寸。
你想要什么？噢，阿娜特。”

这时，埃尔已是惊慌失措，只好唯阿娜特之意是从。阿娜特却装作毕恭毕敬，改变她那粗野的战术。

少女神阿娜特答道：
“你的话语，噢，埃尔，睿智超群，
你的智慧永恒，
你的话语就是幸福的时运。
我们的王——阿利延·巴力，
我们的裁判者，他至高无上。”

阿娜特此举经过深思熟虑。阿舍拉及其子女也来到这里，以壮声势，共同要求埃尔准许为巴力营造宫室。

阿舍拉及其子女，
女神及其整个家族高声喊道：
“巴力没有居所，而众神均已有之，
巴力没有宫室，而阿舍拉的子女均已有之。”

他们以高亢的语调提醒埃尔：除巴力外，几乎每一神祇都有其居所，而巴力现已成为众神之王。埃尔无可抉择，只好允其所求。

阿舍拉的使者，即神圣者和美好者，奉命去往卡弗托尔山中，工匠神科塔尔-与-哈西斯就是在此劳作。使者要将埃尔有关营造宫室的谕旨向他转达。

51对此亦有叙述。同希腊神话中的情节颇为相似，忒蒂斯请求赫菲斯托斯为阿基琉斯制作甲冑之时，赫菲斯托斯十分繁忙；而使者到来之时，科塔尔-与-哈西斯正在作坊中忙于制作美好的器物。

工匠神走近用于锻造的风箱，
哈西斯握住风箱的拉柄。
他熔冶白银，
他熔冶黄金，
熔冶白银数以千计(西克尔^①)，
熔冶黄金不可胜计。

继而，文中历述他所制作的精美器物：桌几、脚凳、鞋履、碗具等等以及神祇一切所需之物。

为巴力建造神宫，是在耶路撒冷建造有史以来第一座雅赫维神殿的先声。由于共同的前提和关联，两种叙述存在有机的联系。无论是就前者，还是就后者而论，神的权益已达到无以复加的地步。其声威浩大，他再也不能没有宫室。据《圣经》所述：以色列王居于以雪松建造之宫，而神却仍然置身于帐蓬(即所谓“游动神庙”)。这种现象不宜再存在下去。时过境迁：以色列已进入巴勒斯坦；伴随它在其他民族中影响的增大，崇奉其神的要求亦有所增。据我们所知，巴力既然擢升为王，势必要为他营造宫室。《圣经》以及乌加里特有关建筑材料的叙述(黎巴嫩雪松，覆以金属)，同样将巴力的神幻之宫同雅赫维的历史之宫相关联。

^① 西克尔为古重量单位和货币单位，相当于8~9克。——俄文版注

最终的允诺，通过阿娜特晓谕巴力；同时并劝告巴力邀请某些生物（它们的特质尚不得而知，因为其称谓仍然无法译），大自然将供以建筑材料。阿娜特欣喜若狂，凌空去往萨丰山之巅，将佳音转告巴力：

你知道吗，噢，巴力！
我给你带来信息。
要为你建造宫殿，犹如你的众兄弟，
并为你建造宫院，犹如你的亲族。
将〔……〕请到你的居所，
将〔……〕请到你的宫殿，
让山岳赠给你白银，
让丘冈赠给你黄金，
用白银和黄金为你建造屋宇，
用天青石为你建造屋宇。

白银、黄金和天青石三者合用的构想，同样见诸埃及和苏美尔的神话。这是确曾有之的一种艺术的反映；这种艺术以着色天象图而闻名。这种所谓天象图就是用上述三种材料制成。于是，巴力将工匠神唤来。

当科塔尔-与-哈西斯出现，
他把牡牛置于他面前，
他把肥美的羊羔置于他面前，
宝座已安置停当，以备他高居于其上，
就座于阿利延·巴力的右侧，
当他尚未尽情享用之时。

宾客已是酒足饭饱，巴力则言归正传，请求科塔尔-与-哈西

斯尽速为他建成宫室。

“在萨丰山巅之间，
让屋宇占地数百，
让宫殿占地数千。”

在宫殿是否需要窗户这一问题上，巴力和科塔尔-与-哈西斯之间发生严重分歧。一种新型的建筑，即“有窗之屋”（巴比伦称之为“比特-希拉尼”^①），已十分流行。建筑之神建议采用这种崭新样式，巴力却坚决予以拒绝。建筑之神最终占了上风；正因为如此，巴力的对手莫特后来得以通过窗户进入他的宫殿。莫特（即死亡）越窗而入，这一题材在《圣经·耶利米书》中有所反映（9：20）^②。巴力与科塔尔的对话如下：

科塔尔-与-哈西斯宣称：
“喂，阿利延·巴力，
喂，‘行于云上者’！
要不要为你新建的屋宇开窗，
要不要为你新建的宫殿开窗？”
阿利延·巴力答道：
“不要为我新建的屋宇开窗，
不要为我新建的宫殿开窗！”
科塔尔-与-哈西斯答道：
“赞同我的话吧，巴力。”

继而，科塔尔又重述了他的建议，巴力并没有让步之意，并且说道：他有三个女儿（皮德拉伊、塔拉伊和阿尔萨伊）；他似乎不愿

① 比特-希拉尼，古代一种带有柱廊的屋宇，袭自赫梯人，并未盛行于巴比伦，而是习见于亚述，所属历史时期也较晚。——俄文版注

② 据《旧约全书·耶利米书》所述：“……因为死亡上来，进了我们的窗户，入了我们的宫殿，要从外面剪除孩童，从街上剪除少年人。”——译者

让外人通过窗户看到他女儿的容貌。

宫殿以黎巴嫩的巨木以及精选的前黎巴嫩雪松建成。继而，它经历了一周烈焰的焚烧（可同“赫菲斯托斯之火”相比拟）；此后，宫殿为黄金和白银所装饰。以上所述，似为将贵重金属熔炼以装饰木、砖这一过程的反映。^①当这一过程宣告完成，

阿利延·巴力欣喜已极，
“我的屋宇用白银建造，
为我建造黄金的宫殿。”

继而，为志此事，巴力宰杀牛、羊、幼兽和一岁的牛犊，举行盛大宴会，以款待宾客。

他将亲朋请到居所，
他将亲人请到宫殿，
他并请来阿舍拉的七十个儿女。

他又请来作为动物和物体的化身之神。其中一些神祇，在地中海东部沿海地区的其他典籍中不乏对应者。荷马对一种三足精灵曾有所描述；据说，在神祇宴饮之际，这种精灵可自由出入。这同下面所援引段落显然相类似。在赫梯的祭仪文典中，述及一种有灵性的王座，同这里所述颇为相似：

（巴力）请牡绵羊之神痛饮，
请牝山羊女神痛饮。
他请牡牛之神痛饮，
请牝牛女神痛饮。

^① 这一过程实际上无异于“镀金”，无疑是不可能的。——俄文版注

他请座椅之神痛饮，
请王座女神痛饮。
他请器皿之神痛饮，
请罐缶女神痛饮。

请注意：以上所述每一类均为雌雄成偶，这样一来则可形成诗体，否则无非是散文体的罗列而已。据此文所述，宴饮方酣，

众神仍在进餐，仍在开怀畅饮，
而那一双吮吸乳汁，已无须再食。

所谓“那一双”，系指两神圣之王。犹如荷马叙事诗中之王，乌加里特之王同样被赋予神圣性。在乌加里特，犹如在斯巴达，也存在所谓“双头政治”。^①这种政治制度，似为整个希腊往昔的遗产。乌加里特御榻那精雕细镂的画屏上，有两统御者或两王吮吸女神乳汁的图象；据说，他们因而可获得神性。^[14]由此可见，乌加里特王在神殿中占有一定的地位。王者既置身于众神之中，又居于世人之间，——这是叙事诗不可分割的一部分（试看：荷马叙事诗、有关吉尔伽美什的叙事诗以及《创世记》中有关族长的叙说）。

宴饮既毕，巴力立即出征，并夺取九十城。这一胜利使他如此自信，以致认定为其宫殿建造窗户无须担忧。

阿利延·巴力高声喊道：

“我建造(窗户)，科塔尔，雅姆之子，
噢，科塔尔，众神之子，
可为屋宇建造窗户，

^① 至于乌加里特存在所谓“双头政治”，犹如帝王的神化，并无文献典籍可资佐证。——据俄文版注

宫殿墙壁上的通口。”

这样，巴力同意按科塔尔之意而行。

科塔尔-与-哈西斯笑逐颜开，
他提高嗓音喊道：
“不正是我告诉你的吗，阿利延·巴力，
你果真赞同我的话?!”
他为屋宇开了窗，
宫殿墙壁上的通口。

上述一切，同作为雷雨神的巴力的职司紧密相关，因为继这一情节而来的是暴雨和雷电。这里所述，似乎同天上的“窗户”有某种关联。据《创世记》(7：11)所述，这种所谓“天上的窗户”是雨水之源。^①

在这一似乎是喜庆之事以后，巴力所面临的不祥之兆已降临。他的对手们夺去树林和山坡，而他的劲敌莫特则决意从他手中夺去王权，他声称：

“只有我可以统御群神，
统摄世人和群神，
主宰世间万物。”

巴力不得不派使者到冥府同莫特谈判；他吩咐使者古潘和乌伽尔加倍小心，以免让莫特活活吞噬：

“不可接近莫特，

^① 《旧约全书·创世记》称：“当挪亚六百岁，二月十七日那一天，大渊的泉源都裂开了，天上的窗户也敞开了，四十昼夜降大雨在地上。”(7：11—12)——译者

他会把你们当作口中的绵羊羔，
他会把你们当作喉咙里的山羊羔。”

谈判的结果，巴力同莫特在冥府相会，—— #67对此有所描述。强使巴力来到莫特面前，这同巴力降除七首魔怪利维坦不无关联。看来，莫特对恶之力深表同情，因为他同它们是一丘之貉，也是毁灭之力。巴力闻讯惊恐万状，整个自然界也因而贫蹙不堪。

阿利延·巴力对他十分畏惧，
“行于云上者”惊慌失措，
寄语神灵莫特，
禀告埃尔所垂青的英雄：
“阿利延·巴力
这位威武壮士的回告：
‘向你致意，噢，神灵莫特！
我是你的奴仆，永远是你的奴仆。’”
两名使者已匆忙登程，
一时一刻也不停留。
他们谒见神灵莫特，
在他所在之城哈姆拉伊。
这是他所高居的王位，——
他的统御连绵不断。
两使者高声喊道：
“阿利延·巴力
这位威武的壮士的回告：
‘向你致意，噢，神灵莫特！
我是你的奴仆，永远是你的奴仆。’”
莫特的神圣有增无已。

巴力的屈膝降服，意味着降至冥府归顺莫特和死亡。在此之前，巴力同小牝牛相结合，生了一个同牛相类似的儿子。继而，巴力伏地而亡。当两使者将这一噩耗禀报神殿之首（埃尔，即拉特潘^①）：

这时，拉特潘，慈惠之神，
走下宝座，
坐在脚凳之上，
继而离开脚凳，席地而坐。
他万分悲痛，
他极度沮丧。

埃尔同样身着丧服，忍受着忧伤，悲痛地徘徊在森林和山岗。女神阿娜特也悲伤地游荡，直到寻得巴力那卧在地上的遗体。在太阳女神沙普什的帮助下，阿娜特把遗体移至萨丰山之巔安葬，其葬仪并伴以隆重的献祭。

此后，阿娜特去往埃尔和阿舍拉的居所，到了那里（据#49所述）

她提高嗓音喊道：
“让阿舍拉和她的儿子们高兴去吧，
让女神和她的后裔高兴去吧，
阿利延·巴力已经亡故，
大地的统御者、主宰已经亡故。”

应当指出：这种神话纯属宇宙范畴，而不属区域性。就此而论，巴力是整个大地的主宰，而非乌加里特、毕布鲁斯、推罗或

^① 拉特潘，大神埃尔的别称，意即“慈惠的”、“至善的”。——俄文版注

西顿的巴力^①；埃爾和阿舍拉是整个神殿的主神；巴力和阿娜特是司掌甚广的丰饶之神，如此等等。

巴力亡故的噩耗，意味着另一神将取代他为王。埃爾和阿舍拉最终决定让威严的阿特塔尔继巴力为群神之王。

继而，威严的阿特塔尔
来到萨丰山之巅，
高居于阿利延·巴力的宝座。
他的两足未抵山脚，
他的头顶未触天宇，
威严的阿特塔尔不禁说道：
“我无法在萨丰山之巅为王。”
威严的阿特塔尔走了下来，
走下阿利延·巴力的王位，
以成为整个大地的主宰。

阿特塔尔虽然成为大地之主，因身材不够魁梧，无法同萨丰山上巴力王国的壮伟相称。

这时，阿娜特意欲对杀巴力者施以报复。他最终去向莫特问个究竟，莫特当场认罪，于是

她捉住莫特，
以剑将他割裂，
以簸箕将他扬散，
以火将他炙烤，
以磨盘将他磨成齏粉，
并洒布于田野。

^① “巴力”，意即“统治者”，“主宰”。——俄文版注

莫特就这样化为乌有；其尸粉瘞埋于地下，在某种程度上同未来之繁生相关联。莫特之殛杀巴力，这一事实颇有可能表明：莫特的身躯如何成为生命赖以勃兴的种子。

莫特的尸粉播于地下，是巴力复生的前奏。埃尔也预感到那种瞬息的欣慰；然而，甚至神殿之首，也是在梦中获悉这一佳音。埃尔在梦境看到一片繁盛富足的景象笼罩寰宇。他恍然大悟，巴力业已复生：

慈惠之神拉特潘在梦中看到，
万物创造者在梦中看到，
天降下雨一般的油脂，
河中流淌着蜜水。
拉特潘，慈惠之神，欢欣鼓舞，
他把双足置于王座的底座之上。
他笑逐颜开，
他提高嗓音喊道：
“让我静静安坐，稍事休憩，
让我的心境平静畅快，
阿利延·巴力已经复生，
大地又有统御者、主宰。”

无所不见的太阳女神沙普什启程去寻找巴力。她终于找到巴力，巴力正同莫特再次搏斗。巴力扑向莫特，把他打翻在地，赶下王位长达七载。光阴荏苒，七载已经过去。莫特指责巴力让他遭受七年厄运。据莫特的话可知，他似乎指阿娜特为替巴力报仇对他之所为：

“因为你，噢，巴力，我遭受羞辱，
因为你，我被剑砍杀，

因为你，我被火焚烧，
因为你，我被磨成齑粉，
〔……………〕”

莫特和巴力立刻再度殊死相搏：

他们滚成一团，犹如河马一般，
莫特力大无穷，巴力同他势均力敌。
他们死死相抵，犹如牡牛一般，
莫特力大无穷，巴力同他势均力敌。
他们相互死死咬住，犹如蛇一般，
莫特力大无穷，巴力同他势均力敌。
他们相互猛踢，犹如牡马一般，
莫特精疲力竭，巴力同样精疲力竭。

这时，鏖战已届尾声；沙普什走上前来，以埃尔要严惩相威吓。

“听着，噢，莫特！
你怎么能同阿利延·巴力厮拼？
难道牡牛，你的父亲，对你一无所知？
不会使你座下的根基不复存在，
不会把你那统御的宝座摧毁，
不会把你那统御的权杖折断？”
莫特闻听此言十分惊恐，
这位英雄，埃尔的宠儿，心惊胆战。

有关巴力和莫特，尚有另一类叙述的片断。当自然仍在发挥其功能，当对这一过程的牵连仍在发生，巴力和莫特的冲突同样

也不会止息。所谓祭仪之鹄的，一向是在于：确保巴力战胜莫特，使七年丰饶周期得以来临，以期民众安居乐业。

如上所述，所谓丰饶崇拜，较之巴力崇拜包容尤广。#77便涉及月亮崇拜，并对雅里赫(月神)与美索不达米亚的女月神尼卡尔(其滥觞为苏美尔的宁伽尔)相婚有所描述。两者相婚的结果，必然是所谓丰饶，其象征则是女神为其未婚夫所生婴儿。这一叙述被书吏分为两部分。第一部分主要是为男子而发，并讲述未婚夫如何取悦于意中人及有关聘礼事宜；第二部分则是为妇女而发，并讲述有关女方妆奁之事。我们援引一段雅里赫的求婚言词，来结束对乌加里特神话的探讨。

“我向她父亲交付聘礼，
上千(西克尔)白银，
乃至成万黄金。
我送上玉石的饰物。
我把她的田野变为葡萄园，
我把她那爱情的田野变为园圃。”

聘礼如此丰厚，人间正常的财力自然不可企及；而“玛赫尔”（“聘礼”）这一用语，却来自现实生活。不仅如此，雅里赫允诺使妻子成为富足者，这无疑是对婚姻的态度反映；婚姻的目的正是在于人类的繁衍。男子犹如农夫，耕种土地，以获得丰收。而妇女，要成为富足者，则需要种子，并且必须进行耕耘。由此可见，以上所述无非是一种“圣婚”：神的命运、神的繁衍，为人类带来世间的丰足。

就许多方面而论，迦南神话至关重要。其主要作用在于：它对《圣经》的作者有过不可忽视的影响。无论是《旧约全书》对之亦步亦趋，抑或对之加以抵制，迦南神话依然对我们有所影响。

注 释

〔1〕 下列引文系据笔者编写的《乌加里特手册》(罗马1955年版)中乌加里特典籍重译。一些新的神话片断,后来载于Ch.维罗洛所著《乌加里特王官》第2卷,巴黎1957年版。

〔2〕 参阅《乌加里特手册》第269~270页(§ 20.766)。

〔3〕 《旧约全书·出埃及记》,23:19; 34:26; 《旧约全书·申命记》,14:21。

〔4〕 Šabar(“霞光”或“朝霞”),在《旧约全书·约书亚记》中也同可保丰饶的雨泽相关联。典籍52中的情节(即神使两凡间妇女受孕),在《圣经》诸“先知书”中亦有反映;试与《旧约全书·以西结书》(23:4等)以及《约书亚记》(多处,诸如1:2,3:1)相比拟。《约书亚记》将这一题材同农作物丰稔相联属,其原因在于:上帝赐予或绝其食物和饮水与否,视妇女对他的态度而定(《约书亚记》,2:10~11)。

〔5〕 诸如此类数字,并非犹如骤然看来那样,可如此随意运用;其原因在于:尽管七年周期中没有第八个年头,而百年中所谓“两度”的情况则迥然不同。每一纪念性节期[确有所谓五十年“纪念”周期。——俄文版],以七年周期而告终;而周期的第七个年头(即纪念性周期的第四十九年),则须将土地放荒[即将耕地闲置,一种简单易行、极为古老的耕作法,意在恢复耕地沃力。——俄文版]。与之相应,最恶劣的七年周期,就是所谓无收的七年周期;继其第七个年头而来的则是无收的第八个年头(参阅《旧约全书·利未记》第25章)。

〔6〕 有关“创世之言”的概念,见诸《旧约全书·创世记》第1章。据说,世界之被创,并不是经历了劳顿奔波,也没有借助于某些原料和工具。上帝无非是说了一句“要有这个或那个”,所说之物随即出现。

〔7〕 有关“巴力和安拉之女”,参阅《穆斯林世界》,XXXIII, 1, 1943年版。

〔8〕 参阅《东方》,XXII, 1953年版,第243、244页。

〔9〕 有关“稿卷”的基本观念以及评介,笔者在下列著作中有所探考:《近东的探求》,伦敦1957年版第132~143页;《死海古卷》——《犹太年鉴》,XVII, 1959~1960,第12~18页。参阅—И.Д.阿穆辛;《死海古卷》,莫斯科1960年版;莫斯科1961年版。

- 〔10〕 参阅拙著：《生动的往昔》，纽约1941年版第6篇。
- 〔11〕 《旧约全书·列王记》(下)，23：31；《旧约全书·历代志》(上)，8：36，9：42，11：33，12：3，27：25。
- 〔12〕 有关法利赛人，参阅《新约全书·马太福音》，12：24。
- 〔13〕 《旧约全书·列王记》(下)，1：2、3、6、16。
- 〔14〕 参阅《古代》，XXIX，1955年版，第147~149页。

参 考 书 目

J. 艾斯特莱特纳：《沙姆拉角的神话与祈祷文》，布达佩斯1959年版。

R. 德·朗赫所撰写一章，辑入S. H. 胡克所著《神话、仪典与王位》，牛津1958年版。

G. R. 德赖弗：《迦南神话与传说》，爱丁堡1956年版。

T. H. 加斯特：《泰斯皮斯》，纽约1950年版。

H. L. 金斯伯格所译乌加里特典籍，辑入《古代近东典籍》(编者J. B. 普里查德，普林斯顿1955年第2版)。

C. H. 戈登：《乌加里特文学》，罗马1949年版；同上：《乌加里特概览》，罗马1955年版。

J. 格雷：《迦南遗迹》，莱顿1957年版。

A. S. 卡佩尔鲁德：《沙姆拉角典籍中的巴力》，哥本哈根1952年版。

M. H. 波普：《乌加里特典籍中的埃尔》，莱顿1955年版。

A. 范·塞尔姆斯：《乌加里特典籍中的婚姻和家庭生活》，伦敦1954年版。

Ch. 维罗洛自1929年发表于《叙利亚》的多篇论文以及辑入《乌加里特王宫》和《乌加里特学》的论著(巴黎版)。

古 希 腊 神 话

〔美〕M.H.詹姆森

近年来，希腊神话为人们所极度扩展，并津津乐道。对西方世界大多数人说来，所谓神话无非是希腊的神话，——给幼儿讲述，为学生研读，为某些精神分析学者所面对的患者（正如人们所说）夜晚所梦。无怪乎希腊神话经历了通俗化和改铸，甚至被视为某种浅显之作。正因为如此，面对并不熟悉希腊神话的人们，诠释者力求在神话中探寻神秘体系以及隐喻，并运用其知识去建立那不可企及的神话幻想的楼阁。当然，对古代世界以及神话的兴趣，在很大程度上似乎确实肇始于早期对希腊神话的熟谙。可惜，所谓熟谙，无非是限于神话的一种形态；这种形态从未超越古今教科书的范围，而且恰恰是经过编纂整理并缀合为一个体系，——活生生的神话那不易改塑的质料，正是强行纳入其中。

为了给希腊神话以应有的评价，我们必须依据希腊人所熟知和运用的样式（亦即见诸希腊人的诗歌、戏剧以及造型艺术的样式）进行探讨。同时，我们还应将希腊神话置于希腊世界屡有变迁的社会背景和历史背景下进行探讨。伴随对神话所属民族的历史和文化及其同邻族文化关联的了解，对神话的了解日益加深。至于希腊人，由迈锡尼时期至古老时期那富于创作的数百年的状况，更是如此，——回顾这一历史阶段，希腊人从比邻民族获到了所谓“动机”，并使之适应于自身的经验以及故事中自身创作幻想的成果；而这些故事又对未来的创作有所推动。

对其他神话较为翔实的探讨（犹如本书各篇），不仅可以加深对一般神话的了解，而且有助于揭示希腊神话的特征。回顾往昔，

有些学者曾试图做这样的努力；其结果无非是导致一种武断的结论，即：希腊神话较其他神话尤为朦胧、尤为灵性化和理性化。

.....

如果说希腊人实际上没有给予民间故事最富幻想性的题材以充分广阔的天地，绝不可归因于天赋的理性主义，而应当另作解释。古代希腊人所知的、最早期和最广博的神话汇集，为荷马叙事诗；其主要题材为非永生者的行为和厄难。本文拟先对希腊文化史前时期的先决条件进行探讨，再着重对荷马叙事诗加以剖析；这些作品对较晚期的希腊思想和艺术有着极大的影响。我们可以看到：荷马以后有关世人的传说已有所不同，特别是民间故事的作用有所增大。本文并将对某些极为重要的类别的传说加以阐述。最后，我们将对神祇以及有关神祇的传说加以介绍，并联系东方种种神话，着重对赫西奥德的《神谱》^①以及荷马叙事诗中数代神祇予以关注。

首先，扼要讲一讲“神话”的含义。我们通常把人物、人物之间的关系以及有关人物的传说纳入其中；凡此种种，均在不同程度上见诸民间信仰、崇拜和艺术（就“神话”的广义而言）。希腊神话中的人物，既有神，又有人，即（用较为特定的用语表述）“英雄”、往昔的伟人；他们是常人与神祇的中介。有关这些人物（即有关他们的状貌、局部的关联或者其影响所及的范围）的总概念以及人物之间的相互关联，往往构成民间信仰所不可或缺的一切。对希腊这一地区的崇拜说来，所需要的不止以上所述；已有者无非是其相互关联以及若干传说。而这些传说本身，实际上属于艺术，即诗歌艺术和造型艺术。总的说来，艺术并不附属于崇拜，并不受制于信仰；它却从崇拜和信仰中汲取人物形象以及他们之间的某些关联。凡此种种——人物形象、相互关联、传说，

^① 《神谱》（《Theogony》） 赫西奥德所著长诗；其内容为叙述希腊众神的世系与斗争。这部长诗援用颇多神话传说，叙述诸神的由来，并将其间的关联系统化。
——译者

无不处于规模极小、力图维护其独立自主的公社所持守的割据主义之强大影响下；而古典希腊正是由这些公社组成。在神话中，它们共同的领土，在很大程度上是艺术扩展的结果，——至少自古老时期，其情况是如此。艺术致力于对地方传说乃至崇拜的调整。而地方性传说，又通常在整個希腊艺术中寻得自己的地位。然而，希腊作为一个整体，从来没有正式的、经过认定的或“名正言顺的”神话，同样也从来没有这样的宗教。本文主要对传说，从而又对艺术进行探讨。看来，我们势必往往要述及信仰和崇拜。

1. 引 论

犹如东方的赫梯人、伊朗人和印度人^①以及西方的意大利人、克尔特人和日耳曼人，希腊人所操同样为印欧语系一种语言。综观存在于上述种种语言分离之前的宗教观念和神话观念，只有很小一部分可见诸最早期的希腊人（至少在1000年后，情况是如此）。在一定程度上说来，其原因在于：希腊人犹如其他东移的印欧语民族，他们所进入的地区，较为发达的社会业已确立，因而承袭颇多。从另一方面说来，其原因在于：原印欧人的宗教观念和神话观念，显然较为素朴。然而，所谓至高无上的宗教形象，却是印欧人的遗产。宙斯、印度的帝奥斯·皮塔尔、拉丁的尤皮特（曾译“朱庇特”。——译者），均属之；他们被视为天界现象之神以及所谓“父亲”。对希腊人说来，他似乎始终被视为至高神；在某些情况下，不过被视为“神”，即一般神祇。希腊的宗教观念中，有这样一种倾向，就是将“神”、“众神”或某一神之名（特别是宙斯之名）用于表述与之对等的概念。具体用语的选择，取决于所处的语境。既然早期的、主要的倾向是如此，就无怪乎同诸如此类的神祇观念相联系的神话十分匮乏或者全然绝迹：既无人

^① 作者系指所谓印度·雅利安人诸部落；它们于公元前2千年代进入印度境内，印度的上著居民操非印欧语（颇有可能操达罗毗荼语）。——俄文版注

物形象，又无有关其相互关系的表述，也没有可供讲述的故事。地(盖娅)、朝霞(埃奥斯)、太阳(赫利奥斯)和月亮(塞勒涅)，——诸如此类为数不多的希腊神，其名在希腊语中同样为普通名词，或者至少为希腊人和我们所认定。当然，不能排除这样的可能，即：早在印欧语时期，某种不确定的神圣性就同他们相关联。这种不确定性续存于世，惟有地(盖娅)，其名不属一定的印欧语词源，却享有极大的尊崇。“宙斯的孪生子”，即称为“狄奥斯库里”的两兄弟，其称谓同样不难理解，可与印度神话中的孪生兄弟阿须云(双马童)^①相提并论。狄奥斯库里最初见诸英雄传说，其父无疑是非永生者。他们一个名叫“卡斯托尔”，一个名叫“波吕杜克斯”。家灶(赫斯蒂娅)，亦属此列。赫斯蒂娅似为极为古老之神，因为家灶是家庭崇拜的中心，家庭献祭就是举行于其火焰之上。实际上，赫斯蒂娅同样备受崇敬。然而，这一形象未必已个体化而不再从属于家灶，神话因而对她十分冷落。简言之，既然一切有待探考，印欧人的遗产对了解希腊的社会结构、仪典以及神学有着十分重要的作用，那末，父神宙斯至高无上的地位则是希腊神话的出发点。然而，就神话领域而论，这一遗产本身似乎丝毫不能增殖。

公元前2千年代以后，希腊人进入希腊大陆，定居于地中海地区的爱琴海沿岸。除为希腊人所征服的所谓原希腊人的物质文化，几乎所有的一切，只能加以揣测，——尽管希腊人从前者承袭颇多。克里特岛上的米诺斯文化^②，独存于世又历时约500年之久。其艺术，似乎尚有与之相关联的观念，在公元前2千年代对希腊人有着深刻的影响。部分与世人相似的神祇和魔怪以及世

① 参阅本书第260页注④。——译者

② 米诺斯王宫为爱琴文化的主要遗址，存在于公元前2千年代。20年代初期，英国考古学家伊文思曾对这一遗址进行发掘，出土王宫崇隆雄伟、富丽堂皇，壁上有宴乐和贵妇等彩绘，表明公元前2千年代中叶这一地区已出现阶级社会 and 高度青铜器文化。——译者

人和动物，成为米诺斯艺术的对象。至于何种人物和事件呈现于其中，则无法断言。同样无法充分肯定地断言：晚期神话的题材，确有见诸其中者。然而，克里特在希腊人的想象中留下深刻的印迹。关于克里特诸王，流传有众多瑰丽的、十分悲郁的故事。相传，以牡牛为形的宙斯，背负腓尼基一城邦推罗之王的女儿欧罗芭，游抵克里特。在这里，欧罗芭成为宙斯的妻子，并生米诺斯（此称颇有可能为克里特诸王三朝的称号）。牡牛在克里特的造型艺术中屡见不鲜。王后帕西菲钟情于硕大的牡牛并生半人半牛的米诺托，——这一形象又一次呈现。代达洛斯为“心灵手巧的工匠”（其名为一普通名词）；他建成克诺索斯的迷宫，把魔怪囚禁于其中。据荷马叙事诗（大大早于我们文献典籍中有关这些故事的叙述），代达洛斯在克诺索斯为公主阿里阿德涅修建了舞场。据较晚期文献资料所述，公主助忒修斯杀米诺托；忒修斯并同其他作为雅典一年一度献给米诺斯的供品的青年男女逃出迷宫。忒修斯之所以能逃出迷宫，是借助于线团之力（缘进入迷宫时所放之线，寻得逃出迷宫的路径）。代达洛斯以羽毛和蜂蜡制成双翼，得以逃离米诺斯。他同其子伊卡罗斯飞到西西里，伊卡罗斯惨遭魔法师弟子的命运：他飞得太高，过于接近太阳，蜂蜡熔化，因而坠海身亡。米诺斯追逐代达洛斯到西西里，为当地居民所杀。

通过这些叙述，不难看到米诺斯王宫那绚丽的、充满异域情调的生活使希腊人产生的感受，譬如：同东方的往来、无所不在的牡牛、与神祇并存的魔怪、迷宫（音译“拉比林特”，来自神圣的双面斧之称“拉布里斯”）^①、心灵手巧的工匠、在有生命之忧的斗牛游戏中作种种技巧表演的青年男女、克里特人的远航。然而，还没有充分论据加以推断：上述种种故事即是克里特神话；其原因在于：已有的文献资料大多并不是属于早期，而传说却包

^① 所谓“双面斧”，在人们所敬奉的诸般物件中居于显著地位。据赫梯人看来，双面斧是雷神特舒布的象征。卡里亚人语言中的 *labris*，意即“双面斧”。“拉比林特”为迷宫的称谓，又可理解为“双面斧之宫”。——译者

容广为传布的神幻故事情节，诸如英雄在公主的襄助下杀死魔怪并娶公主为妻、“文化英雄”、“心灵手巧的工匠”等等。

某些成分不合于通常的希腊规范，并见诸早期文献资料，似属克里特。试看下列情节：据荷马叙事诗《奥德修斯纪》^①所述，克里特王米诺斯及其弟拉达曼提斯居于埃利西之野^②，行使审判之权，犹如生前。墨涅拉奥斯逃脱死亡的厄运，也来到这里，因为他是宙斯之女海伦的丈夫。鉴于海伦将他置于如此境地，这一绝无仅有的特权似乎并不那样恰如其分。^③我们不应对这一传说中确有弱点的女主人公、非永生的海伦过分苛求；据斯巴达和罗得岛的风习看来，她无非是其原型——史前树木女神的再现。这种所谓植物神的呈现，无非是为了始而被劫、继而被寻回；海伦在有关特洛伊的传说系统中的情景，同以上所述毫无二致。据赫西奥德所述，宙斯生于克里特的一座洞穴；就此而论，宙斯可同克里特的主神等比齐观，——此神似乎周期性地生而复亡。赫西奥德并述及宙斯之墓就在克里特；然而，无论是生，或者是死，都同习见的、希腊有关宙斯的观念并不契合。凡此种种，无非是故事的片断。看来，尚有为数颇多的故事由克里特人和前希腊的古希腊诸族传与希腊人，但为希腊人同化得极为彻底并在很久以后又加以改述，已经无法辨别。然而，有一点却毋庸置疑：获自克里特的创作“启示”以及克里特的形象，却留存于希腊的整个历史时

① 《奥德修斯纪》（《Odysseia》） 曾译：《奥德赛》，《奥德修纪》。古希腊两大史诗之一，相传为荷马所作。其内容是叙述：特洛伊战争后，奥德修斯在海上漂泊十年，终于回归故国，夫妻团圆，并用巧计夺回财产。其中穿插许多传说和神话，反映了古希腊氏族社会向奴隶社会过渡时期的家庭关系、社会和生活的风貌以及维护私有财产的斗争。——译者

② “埃利西之野”为古希腊神话中所谓“福乐之地”；相传，只有著名的英雄以及神所钟爱者，死后可以抵达此间。据古希腊人看来，“埃利西之野”或在冥府，或在死者无法抵达的“西方极隅”。——译者

③ 相传，特洛伊战争后，墨涅拉奥斯携海伦离开特洛伊。他同海伦度过了多年安定的生活；后来，作为主神宙斯的女婿，取得居留于“埃利西之野”的权利。——译者

期。

公元前1500年前后，希腊人自大陆迁来，夺取克诺索斯，成为克里特的统御者。始于公元前1400年，克诺索斯的宫殿虽毁，希腊的统治者却居于迈锡尼、皮洛斯和忒拜的王宫；其生活之豪华、优雅，千百年来在爱琴海地区堪称无与伦比。他们与赫梯诸王同时，颇有可能又是其代理者。他们的船舶抵达叙利亚沿海的乌加里特，从事贸易，并将贡品和抢劫者交替运往埃及。迈锡尼时期(约公元前1600~前1100年)，是为希腊神话的形成期(迈锡尼时期)，其名同—最富足的地区相联属；它一向是声威最显赫之王的宫廷所在地。试看，迈锡尼地区同希腊最主要的神话萌生地恰相吻合。例如：迈锡尼和提林斯在历史上并不著名，却成为阿伽门农以及赫拉克勒斯的故乡；忒拜的地位依然如故，壁上饰有浮雕的迈锡尼王宫就座落于此；特洛伊位于爱琴海彼岸，同迈锡尼诸地区均有联系，——在迈锡尼时期行将结束前被毁。就希腊神话而论，再没有比荷马(公元前8世纪)更早的见证人。发现于王宫以及王宫附近的泥版，所属时期大约比荷马早5世纪，并没有提供任何文献资料，——其景况同苏美尔、阿卡得、赫梯王国和迦南的泥版迥然不同。屡见于迈锡尼泥版文书中的专有名词，后来只留存于神话，而在这里却用于一般世人。这一现象表明：这些专有名词那时尚未在故事中出现，只是后期才附丽于这些故事。其原因在于：希腊人通常忌讳以神幻英雄之名称其子女。至于神祇，则另当别论。荷马叙事诗以及晚期希腊之神，诸如宙斯、赫拉、波塞冬、雅典娜、阿尔忒弥斯、赫尔墨斯，已经备受崇敬。那时，希腊人已同其他印欧人相分离；上述神祇大多袭自外域或有所演化。然而，众神的相互关系以及有关众神的故事，我们最先获悉于荷马。至于迈锡尼的艺术，对上述种种的增益极少。即使呈现在其中的神话情节，同样无法同我们所知的故事相提并论。迈锡尼时期的塞浦路斯巨大画瓶上的神话组画，给人们留下了深刻的印象；而这些绘画的内容主要是基于东方神话，——

东方神话实际上并没有纳入希腊人共有的传说复合体。

2. 英 雄

荷马叙事诗起源于迈锡尼诸王的宫廷，——尽管流传至今的形态，实际上不可能早于公元前8世纪后半期。在当时的情况下，借助于其韵律，以这些叙事诗为基础的古老传说以及有意识的拟古，《伊利昂纪》^①和《奥德修斯纪》保留了颇多古远往昔的语言、习俗和精神。丰富的口头诗歌传统中，唯有这两部巨著完整留存；在一定程度上说来，其早期的繁盛可以表明迈锡尼时期书面文学典籍的匮乏。《伊利昂纪》和《奥德修斯纪》两者的篇幅（前者为15,695诗行，后者为12,110诗行；其中可视为晚期增益者，为数甚微）、其繁复性以及它们得以保存——这样的奇迹之所以成为现实，只能是由于书面文字的出现（却是来自东方）。它发生于铁器时代早期那种长期同外界隔绝的状态之后（这一时期是继迈锡尼王宫圯废之后）。而这时距将原初的口头诗歌加以记录为时尚早，——由于社会生活条件的改变以及文字的推广，往昔的手法和传统势必将趋于泯灭。

通观两部叙事诗，置身其前列的是在世间负有艰巨使命、甚至悲剧性使命的人物；至于世间的态势，则可基于纯自然的和世人的概念加以理解。我们将会看到：这只是传说的一部分。现在，让我们探讨一下其人性范畴。在《伊利昂纪》中（故事就是发生在特洛伊城下），本身即是王者的阿基琉斯，同最高统帅阿伽门农发生争执；这是因为他毫无顾忌地试图强使阿伽门农放弃分给他的一名女俘。为了进行报复，阿伽门农将分给阿基琉斯的一名女俘据为己有。阿基琉斯那骇人听闻的雷霆之怒，成为这部叙事诗所着力描述的对象。他决意不再出战，希腊人因而屡败于特洛伊人

^① 《伊利昂纪》(Ilias) 曾译《伊利亚特》，古希腊两大史诗之一，相传为荷马所作。其内容主要是叙述特洛伊战争最后一年的故事，颇多神话和传说穿插其中，反映了古代希腊人的社会和生活风貌。——译者

之手。阿基琉斯的朋友帕特罗克勒斯，不忍坐视战友连连失利，遂征得阿基琉斯的同意，穿戴他的甲冑，伪装成他的模样上阵。特洛伊的勇士赫克托尔，当场将帕特罗克勒斯杀死。于是，阿基琉斯同阿伽门农和解，把愤怒倾泻到赫克托尔身上，并在决斗中将他杀死。阿基琉斯辱其尸，并不愿交还敌方，使之得以埋葬。要知道，只要赫克托尔的尸体留在阿基琉斯那里，阿基琉斯的愤怒就不能转向他自己——使挚友亡故的真正罪人。最后，赫克托尔的父亲请求阿基琉斯允许赎回子尸；而对这一老人，阿基琉斯同样视若生父。两人痛哭一场，阿基琉斯交出赫克托尔的尸体，重新恢复了人性。

显然，这不失为精雕细镂的艺术之作。这部叙事诗的篇幅虽然很长，题材只不过是旷日持久战争中的一个孤立的事件；而这一战争本身，则是庞大的传说系统的中心。这并不是所谓“阿基琉斯的故事”，——有关其未来之死，虽已提及，但并没有纳入这一叙事诗。荷马无疑付出极大的代价，以便可从容不迫地边读边记；这样一来，便有可能将丰富多采的细节收入叙事诗中。他使人们对旷日持久的战争有所感，并对其主要人物——因海伦而战的希腊人有清晰的描述；而海伦等待那注定的结局已有九年之久！归根结底，令人叹服的正是诗人的精练。荷马并不是有关阿基琉斯以及特洛伊战争的故事的编纂者。这里所描述的无非是人生一个短暂的时刻而整个世界却反映于其中。这不失为希腊人赖以获悉其神话的那种形式的特征，——并不是通过仪典中的朗读（虽然叙事诗为高声诵读，并纳入节期的世俗娱乐活动），也不是通过传说的汇集，甚至在很大程度上（至少是在各个历史时期）又不是通过民间传诵，而是借助于个体的艺术之作。不仅神话是一种艺术形式，而且反之亦然：文学以及造型艺术（后者尤其），也是一种神话形式。迨至希腊化时期^①（荷马逝世后约500年），非神话的

^① 希腊化时期，历史上通常指公元前334年马其顿东侵至公元前30年罗马攻灭埃及之间的历史时代。——译者

文学只是存在于喜剧中，而喜剧又往往是神话的戏谑之作。对希腊神话进行探讨，不可脱离希腊文学；神话被运用以及神话在希腊人生活中发生作用的历史，也就是艺术家以及他们为之诵读并使之津津乐道的听众的历史，又是那些可将神祇纳入自身的听众们的历史。神话既不属宗教，又不属世俗；犹如艺术，它无非是为生活所不可或缺。

荷马另一部叙事诗《奥德修斯纪》的题材，则较为广阔；然而，它也同样为主题所制约。奥德修斯从特洛伊回归家乡途中的著名的漂泊，只是见诸叙事诗较小的一部分。这一叙事诗共24卷，奥德修斯本人所讲述的奇遇，大部分包容于第9~12卷，诸如：食荷者洛托法格人的国度，——相传，这种荷花之实可令人忘记故乡（对希腊人说来，这简直不可思议！）；独目巨灵基克洛普斯，——奥德修斯使将他擒获的巨灵失明，并自称“某人”，因而得以逃脱魔掌^①；风王之岛，——他将害风禁锢于袋中，而愚蠢的水手们，竟在即将抵达故乡的时候打开禁风袋，试图寻得财宝；莱斯特里贡人，为残忍成性的巨灵；巫女基尔克，可将人变为动物；非永生者的国度，使作者有可能提及众多英雄并讲述有关他们的故事；歌声动人的塞壬，可诱使航海者触礁；骇人听闻的卡律布狄斯和斯基拉，为某种类似漩涡的魔怪和“撞岩”；一万五千头不可触动的太阳神之牛，——船员们竟然宰杀其中数头，结果只落得奥德修斯一人幸免于难；永生的卡吕普索之岛，——奥德修斯死里逃生，抵达该岛，卡吕普索对他一见钟情，企图将他强留在身边，并使之永生；在众神襄助下，奥德修斯得以逃离，又来到费阿基亚人的国度，——他们是奇异的航海者，奥德修斯讲述了自己的经历，他们最后将奥德修斯引到家中。然而，叙事诗的主要内容是讲述这位特洛伊战争中的英雄回到故乡后所遇到的种种

^① 奥德修斯与其同伴来到基克洛普斯的国度，为独目食人巨灵波吕斐摩斯所擒。奥德修斯乘波吕斐摩斯酩酊大醉，将他的独目刺瞎，因而幸免于同伴的厄运。奥德修斯机智地自称“某人”，波吕斐摩斯因而对他无可奈何。——译者

忧烦：必须惩治那些觊觎其妻子和财产的青年追逐者，在离家二十年之后与其妻和其子团圆。同《伊利昂纪》相比，《奥德修斯纪》的叙事手法较为繁复；其中心始终由儿子移到父亲，由奥德修斯那带有神幻色彩的叙述移到严峻的现实主义描述，即有关他在家中如何对付贪婪的追逐者以及背叛的奴隶的叙述。

这些故事的某些特征，为迈锡尼时期^①所特有；各个部族的首领可在迈锡尼王的统率下，从大陆和海岛越海出征，侵犯沿海任一富有的城邦。阿伽门农同阿基琉斯的冲突，似乎就是以民政之王与军事首领的冲突为基础，——在繁复的迈锡尼体系中，两者完全分立。奥德修斯的海上漂泊，同样似乎溯源于迈锡尼时期的进取精神以及公元前8世纪的航海活动；他使追逐其妻子的贪婪者落入圈套的大厅，射杀这些追逐者所用的弓，还有那似乎毫不掩饰的、觊觎类似王位者的贪心，——凡此种种，无一不是来源于远古。在迈锡尼时期，特洛伊本身曾繁盛一时，后又被毁。不妨作这样的揣测：一些英雄题材，在迈锡尼时期由东方传至希腊。例如：阿基琉斯之与帕特罗克勒斯，可同吉尔伽美什之与其友恩基都相比拟；奥德修斯的漂泊，可同吉尔伽美什的游荡相比拟；深受爱慕的妻子失而复得（墨涅拉奥斯之寻海伦，——成为希腊人出现于特洛伊的起因；奥德修斯之寻佩涅洛佩），这一题材同样见诸赫梯和迦南的叙事诗。毋庸置疑，地中海东岸沿海地区青铜时代宫廷贵族的生活和情趣，颇多共同之处。就我们今天的认识水平看来，似乎正是这种共同的情致，较之某些特定的承袭，尤为突出地反映于荷马叙事诗。就有关神祇的故事而论，东方的影响似乎尤为显著。

迈锡尼时期的主要功绩，在于英雄时代以及种种丰功伟绩的构想之形成；诸如此类丰功伟绩完成于往昔，不可能再现于现今。

^① 系指迈锡尼文化期。迈锡尼文化形成于公元前2千年代中叶，同克里特文化有密切关联。迈锡尼时期的希腊社会属奴隶制社会，公元前2千年代末期陷于崩溃，——译者

凡此种种丰功伟绩，又是完成于现实中的往昔，而不是幻想中的往昔。据希腊传统看法，这种所谓“往昔”，约当现代考古学家考定为青铜时代晚期之时期的前数代。活动场所为这一时期的城市和王宫，而人物则是古代的统治者，——晚期的贵族，往往希图以其后裔自诩。睿智的历史学家修昔底德对特洛伊战争这一史实本身并不持怀疑态度，对与之有关的、势必产生的问题却有所阐释。神话被用以支持领土要求：雅典人以《伊利昂纪》中萨拉米英雄阿雅克斯的船队曾与雅典人的船队并驾齐驱为由，论证他们对萨拉米岛的觊觎。所谓这一时期真实可信的观念，导致所谓欧赫美尔说^①，即将英雄视为古代声威显赫的统治者。继迈锡尼文明的衰微而来的，是社会的解体和贫困化，而且所涉及范围极广；这样一来，所谓富足则更加令人惊异。故事及其主人公，在继之而来的“蒙昧时期”定形；即使在此以后，迈锡尼的景况仍然使希腊人叹服和仰慕。斯巴达王阿格西拉奥斯(公元前4世纪)，经海路出征波斯；出师前曾在奥利斯举行献祭，并以阿伽门农自诩。无论是献祭(为地方当局所阻)，还是他的出征，都是劳而无功。然而，他至少没有以亲生女儿献祭，也没有返归故里，死于妻子之手。他随身携带《伊利昂纪》，使亚历山大大帝有可能征服亚洲。君主已被推翻，有权势者的声威已不复存在，而戏剧仍在描述英雄时代王族的业绩。渊源迥然不同的众多叙事之作，继而“进入”英雄时代；它们附丽于英雄时代的人物，并获得英雄时代的特质。

这样一来，希腊艺术的神话本原便具有人性和历史性(尽管对其细节并不能完全置信)，而其人性范畴则被夸大并导至极端，较之现实生活中者为重(如果不是往往较之为好)；阿基琉斯的愤怒以及奥德修斯的坚毅和睿智，诸如此类者在生活中实际上并不存在。英雄神话堪称人们所熟悉的象征、称之为渊源。凡此种种，一旦提及便引起生动的联想：奥德修斯是一个沉着、机智、言辞

^① 欧赫美尔在《神圣的历史》(仅余残篇传世)中明确否定神的存在，认为“被崇拜的神”无非是往昔那些希冀博取人们尊崇的当权者们罢了。——译者

动人的演说家，不失为政治活动家的原型，——这一角色，为大多数希腊人所仰慕；阿基琉斯则完全是崇高的楷模。苏格拉底试图向雅典人申明：他不会因贪生怕死而背叛他的哲学；此时此刻，他曾经援用阿基琉斯对其母的警告的回答。阿基琉斯的母亲预言：如果他杀死赫克托尔，他的死期即将来临。阿基琉斯答道：与其作为怯懦者而生，置杀友之仇于不顾，在“战船”旁安然而坐，成为大地的累赘，还不如一死。寻求真理与喋血复仇，——两种目的截然不同；骤然看来，上述两个人物同样迥然而异。为了捍卫自己最珍贵的东西而表现的大无畏精神，使两个人物相提并论。

继荷马（公元前7至前6世纪）之后的古老时期200年间，希腊文学艺术“质料”的主要部分，已被搜集并已形诸文字，也就是说，希腊神话的统一化已经达到一定程度（希腊化时期在学术和编纂方面所作的努力，如不予考虑）。嗣后，文学形态成为希腊神话的主要形态。通观最早期那些并非纯属生活写实的艺术作品，大多数情节取自民间文学，其叙事效果则绰绰有余，诸如：同肯托罗伊（半人半马魔怪）搏击，同躯体相连的孪生兄弟摩利奥涅鏖战，赫拉克勒斯只身斗巨狮、怪鸟。然而，公元7世纪初以来，文学的影响加剧；民间文学的题材之纳入艺术，则采取既定的英雄神话的形态，特别是附丽于赫拉克勒斯，——赫拉克勒斯被描述为身着勇士甲冑，佩带棒和弓（棒和弓，在关于他的故事中有着举足轻重的作用）。各地的异说，尤其是附丽于神话人物的民间故事，继续纳入其构成，从而为其演化和试验，为既不失去传统的、为人们所熟悉的成分而又满足新的需求提供了可能。任何一个希腊作家和艺术家，从不畏惧背离居于统治地位的传统。阿基琉斯不能成为怯懦者，奥德修斯不能成为愚者（尽管他往往呈现为狡黠者）。然而，甚至海伦可成为忠贞的妻子；据抒情诗人斯特西科罗斯的诗作，与帕里斯同榻共枕的为一假海伦。斯特西科罗斯在有所悔悟时作了以上描述。在如何对待海伦这一人物的问题上，他发现自己也在重复那些人云亦云的诋毁之词，并对自己的盲目

先知深感惊异(如果上述说法可以置信)。神话袭用者的态度，可同历史学家的态度相提并论；后者对其所探考的历史总貌确信不疑，但往往觉得理应对有关事态和人物的叙述有所更动、取舍、增益，以期借所探考对象寓意。就此而论，这一类比是完全站得住脚的；正如我们所知，对希腊人来说，神话无异于历史的变异。希腊艺术家的别具一格，在于借其质料寓意。

集注于特洛伊战争的传说，在古典时期有着巨大的影响；埃斯库罗斯和索福克勒斯7部传世悲剧中的3部、欧里庇得斯12部传世之作中的9部，都同这些传说紧密相关。直接从《伊利昂纪》和《奥德修斯纪》中援用，通常力求避免；其部分原因在于：两者的情节同叙事诗手法如此相得益彰，又如此完美地呈现在荷马叙事诗中，因而势必继续留存。最早期的、为希腊人所知的其他特洛伊故事，为一系列以荷马语言和规模写成的叙事诗，其内容在于描述《伊利昂纪》和《奥德修斯纪》两者之前、之间和之后的种种事态。尽管诸如此类叙事之作并未传世，这种所谓“系统叙事诗”^①的内容，仍然可加以推测。

《塞浦路斯之歌》(共11卷)^②，叙述了佩琉斯与忒蒂斯的结合(前者为阿基琉斯的所谓非永生之父；后者为其母，一宁芙女神)。他们举行婚礼时，众神莅临祝贺，却忘记邀请争执女神；争执女神掷下一枚金苹果，上面写着：“赠给最美者”，并以此在众神中引起不和。赫拉、雅典娜、阿芙罗狄忒三位女神各不相让，并请特洛伊王子帕里斯裁决。他判定阿芙罗狄忒为“最美者”，并因而获得非永生女子中最美者海伦，作为奖赏。海伦已嫁与斯巴达王墨涅拉奥斯，只好予以劫持。墨涅拉奥斯、其兄弟阿伽门农以及贪恋海伦姿色的希腊其他诸王，宣誓助墨涅拉奥斯惩罚劫持者，于是

^{①②} “系统叙事诗”为古希腊叙事诗的一种，以神话为内容，形成于继荷马之后的时期(公元前7世纪至前6世纪)。这种叙事诗对大量神话进行了文学加工，成为古希腊文学的宝贵遗产。《塞浦路斯之歌》为其中之一，描述《伊利昂纪》所述以前的事件。
——译者

出师特洛伊城下，以使海伦重返故国。这就成为特洛伊战争的起因。觊觎者们的宣誓相助，荷马不得而知。看来，在迈锡尼的盟主地位难以置信的情况下，这一事实似可说明：阿伽门农如何成为希腊诸王联军的统帅。

继《伊利昂纪》所述事件之后，是《埃提奥皮斯》(共5卷)^①所包容的事件。在这一著作中，阿基琉斯杀死骁勇善战的女族阿玛宗人女王以及朝霞女神之子门依(两者都是特洛伊的盟友)，他自己却为帕里斯所杀。据四卷集《小伊利昂纪》所述，阿雅克斯和奥德修斯曾为阿基琉斯的甲冑而角逐；奥德修斯最终获胜，而阿雅克斯竟至丧失理智，使希腊人的畜群化为乌有，然后自尽(这一故事见诸索福克勒斯的《阿雅克斯》)。弓箭手菲洛克忒忒斯为蛇所咬，留在赴特洛伊途中的莱姆诺斯岛；后来抵达特洛伊，并将帕里斯杀死。抵达特洛伊的还有阿基琉斯之子涅奥普托勒摩斯。奥德修斯和狄奥墨得斯从特洛伊窃走雅典娜女神像；据信，这一神像可确保特洛伊转危为安。一匹木马赶制而成，并运到特洛伊；里面藏有希腊勇士，希图潜入城内，其他希腊人则佯作打算撤兵的姿态。就此而论，若干“情节”集注于特洛伊，诸如：病体未愈、受人冷遇的兵士，被杀英雄人物之子，神奇的造像，巧施木马计。两卷集的《特洛伊失陷记》(在一定程度上，较之《小伊利昂纪》犹有过之)，则描述了希腊人的肆无忌惮，诸如：年迈的普里阿摩斯被涅奥普托勒摩斯杀于宙斯祭坛旁，——这种戕杀，则是特洛伊战争惨绝人寰的象征。希腊人瓜分战利品，并装船运回故国；而雅典娜却在为他们准备贫困。五卷本的叙事诗《归来》^②，描述了其他英雄人物(除奥德修斯外)的归来。继《奥德修斯纪》之后，《神谱》对奥德修斯之子忒勒玛科斯以及奥德修斯死于他与基尔克所生的忒勒戈诺斯之手有所描述。

① 《埃提奥皮斯》为所谓“系统叙事诗”之一。——译者

② 《归来》为所谓“系统叙事诗”之一，叙述特洛伊陷落至《奥德修斯纪》所述之前的事件。——译者

上述叙事诗与《伊利昂纪》和《奥德修斯纪》两部叙事诗迥然不同；这些叙事诗与其说是编纂而成，毋宁说是独自完成的艺术之作。其篇幅虽然远比荷马叙事诗为短，其中每一部却包容为数众多的传说，因而成为晚期作家汲取素材的源泉。这些叙事诗中的某些题材，同与荷马叙事诗同时或先于荷马叙事诗的古老英雄叙事诗的情节毫无二致。例如，阿雅克斯与奥德修斯因谁应成为阿基琉斯甲冑的继承者而争执不休，——这一题材似溯源于荷马的叙事诗世界，而且不失为迈锡尼时期对军事首领地位的角逐之反映。另一方面，荷马叙事诗中所提及的某些故事，诸如奥德修斯与阿伽门农的争执，未见于较晚期，或者只以变异形态见之于世。这便是有关卡吕冬硕大无朋牡野猪以及使之毙命的那些以墨勒阿格罗斯为首的英雄人物的故事。从《伊利昂纪》中可知：墨勒阿格罗斯因在争执中把一个舅舅杀死，同母亲结下了仇冤。其母对墨勒阿格罗斯施以诅咒，后者怒不可遏，因而闭门不出。他拒绝一切请求，当同胞们鏖战之时袖手旁观；后来，妻子将他说服，但为时已晚，无法获得既定的战利品。^① 这一故事的寓意，可用于阿基琉斯。

我们对这一故事的全貌已不得而知；其内容不会有任何超越荷马叙事诗之处。然而，据晚近的文献资料所述，墨勒阿格罗斯的生命，系于他降生时火塘中燃烧过的一块木头。木头不燃尽，他的生命也不会止息。同墨勒阿格罗斯结仇后，其母又将该木扔进火塘，墨勒阿格罗斯的生命遂燃尽。这无非是民间故事中为人们所熟知的一个情节，即：一种物体为某种生命所寄寓。^② 至于

^① 相传，墨勒阿格罗斯降生不久，命运女神阿特罗波斯预言他生命短促，只能活到炉中一根木柴烧完为止。其母阿尔泰娅连忙将炉中那根木柴取出，把火熄灭，藏了起来。后来，阿尔忒弥斯派来一头野猪，危害当地居民；墨勒阿格罗斯为了替民除害，邀集希腊众英雄把野猪杀死。分配战利品时，墨勒阿格罗斯同舅舅发生争执，不料舅舅因误伤致死。阿尔泰娅对儿子恨入骨髓，不顾一切地取出藏起的那根木棍，投入火中。墨勒阿格罗斯随之身亡。——译者

^② 据俄罗斯民间故事，不死的卡谢把一女子携往远方。女子探知卡谢的“生命”

英雄不可伤害和永生，则同希腊叙事诗的观念格格不入。阿基琉斯出生后被浸入冥河之水，因而不可伤害（除其母忒蒂斯在他浸水时所提的脚踵），——以上所述，同《伊利昂纪》并不吻合；据后者所述，阿基琉斯之母为一海神，却不能使他免于死亡。英雄并非不可伤害，而且难免一死；他们在角斗时，同样难免有伤痛和死亡之虞，——以上所述，正是英雄故事力量之所在。

综上所述，可以看到英雄叙事诗同带有神幻、诡异趋向的民间故事之区别所在。问题并不在于两者孰先孰后。就希罗多德公元前5世纪所写的历史而论，以口头传承为基础的历史，倾向于遵循民间故事的模式。由此可见，阿伽门农和阿基琉斯，帕里斯和海伦，尽管纯属历史现实以外的人物，却被视为历史人物；有关他们的叙述，大部分似乎导源于民间故事题材。例如，奥德修斯被描述为在关键时刻归来的丈夫，其妻子的新婚因而未能成为现实。然而，叙事诗传统将这些叙述加以改铸；诸如此类叙述可能导源于此，或者大部分置民间故事于不顾。

同叙事诗相并而存的，是否尚有属业已定型的、精致的口头传承的故事和歌谣，还很难予以断定。种种征象，在《奥德修斯纪》中尤为清晰：基尔克为一女巫，可将人变为动物；奥德修斯唯一防身之物，是一种魔幻植物；斯基拉、卡律布狄斯和塞壬，源于民间故事；风袋，是一种法宝；卡吕普索，是可给以永生的女巫；具有法术之力的盖布，可使奥德修斯在海上安然无恙，并从而在航海者之困得救。凡此种种（除后者外），无非是奥德修斯本人的叙述；而奥德修斯并不是一贯吐露真情。真实的故事，始于奥德修斯返抵伊塔卡并与诸王、诸王家族以及诸王的效忠者周旋。而在荷马之后的“系统”所涉及时期，社会已发生变迁；叙事诗成为广大民众的财富，而民众的情趣要求从种种来源，特别是从英雄叙事诗形态的民间故事中汲取素材。

所在之处，告诉前来搭救她的英雄。英雄终于得到不死的卡谢的“生命”，卡谢逃亡，——译者

这一过程，在乘“阿尔戈”快船寻求金羊毛的故事中清晰可见；此举与奥德修斯的历险，同样广为人们所知。最完尽的描述，见诸《“阿尔戈”英雄远征记》（四卷集长篇叙事诗）；它出于希腊化时期诗人阿波罗尼奥斯（罗得岛的，公元3世纪）之手。其首领为帖萨利亚的伊阿宋，他的保护神是迈锡尼时期所信奉的赫拉，阿基琉斯和奥德修斯的保护神则是雅典娜。据我们所知，伊奥尔科斯城（“阿尔戈”快船即由此启航），为一迈锡尼城市。这样一来，人们势必产生这样一种印象，即：这一故事的核心袭自古老传说，而且颇有可能成为旨在叙述英雄的漂泊和奇遇的英雄叙事诗的题材。然而，诸如此类奇遇移至黑海及其邻近地区，实际上不会早于希腊人进入这一地区之时（始于公元前8世纪末）。魔幻性的以及纯属幻想的奇遇（后者在公元前7世纪爱奥尼亚诗人米姆涅尔摩斯的诗作中有所描述^①），在我们所知的传说中居于主导地位。伊阿宋经历了千难万险，并在“女巫之女”美狄娅的协助下寻得金羊毛（其本身就是奇幻之物）；这实则为民间故事的一个题材，已见诸有关忒修斯与阿里阿德涅的故事^②。美狄娅也是一个颇有法力的女巫，同伊阿宋返抵希腊后仍然继续施展法术。最著名的描述，出于公元前5世纪悲剧诗人欧里庇得斯之手；欧里庇得斯向雅典人阐释了有关同巫女结合或离异的若干问题，——他指出：与外界隔绝的公社可能把任一机智和聪慧的女子称为“巫女”。总之，在欧里庇得斯的剧作中，美狄娅第一次成为蓄意在伊阿宋离家后谋害其生子者；这一善施法术的巫女成为家庭戏剧中形象最鲜明的人物。回溯古老时期，民间故事中的幻想以及对邈远国度和民族的向往，凌驾于古老英雄故事之上。公元前5世纪的戏剧中，这一情节演化为骇人听闻的家庭悲剧。迨至希腊化时期，由于对异国情调的追求，一切诡谲、魔幻的成分得以再现，漫

^① 米姆涅尔摩斯为这一时期埃勒格体诗人；他开古希腊文学中艳情诗之先河，对后世有所影响，其诗作仅余片断可寻。——译者

^② 相传，忒修斯作为贡品来到克里特。阿里阿德涅一见钟情，给他一个线球，让他手持线头进入迷宫，忒修斯终于杀死米诺托，循线安然而返。——译者

无约束的浪漫手法有增无已。

通观大量并非源于英雄故事的素材(在古老时期纳入英雄神话),可分为两大类:其一,纯属魔幻性的和幻想性的故事;其二,源于希腊社会的家庭结构和社会结构的题材。后者的鲜明例证为福里斯(埃里尼斯);这是令人生畏的女性精灵,曾使奥瑞斯忒斯因弑母而九死一生,又使奥狄浦斯因弑父并与其母相婚而惨死。她们在家庭范畴内专事惩罪罚恶。当社会按氏族划分之时,所谓复仇和自卫成为可能。与这一时期的家庭之间和氏族之间的流血事件不同,在家庭内部流血的情况下,以上所述则不可能成为现实。依据希腊的氏族体制,奥瑞斯忒斯的母系氏族与奥瑞斯忒斯有同等亲缘,奥狄浦斯的父方氏族同时又是奥狄浦斯自身的氏族。这样一来,人们便陷于无能为力的境地,只好求助于至高无上之力的干预。

福里斯偶而见诸荷马的叙事诗;叙事诗中曾述及:众埃里尼斯(即福里斯)之一曾获悉墨勒阿格罗斯的母亲施之于亲子的诅咒,其结果如何不得而知。福尼克斯将自身的不育归咎于应其父的诅咒而降临的福里斯;相传,福尼克斯曾奉母命勾引父亲的情妇。上述两事例,堪称殊途同归。奥狄浦斯的母亲跻于奥德修斯在冥府所迎回的名妇人之列,而奥狄浦斯又惨死在其母所招致的埃里尼斯之手。凡此种种,不失为非英雄题材的范例。由于荷马叙事诗包容广博,对诸如此类题材只能作浮光掠影的探考。然而,它们在所谓前台并无容身之地。它们在信仰中的地位,为叙述所谓无人格的和自动的神之干预的章句稍有展示,所谓神之干预即是:对嫡子权益的维护、惩治背约者以及违逆阿基琉斯之马的反常之言。迨至公元前5世纪,福里斯的形象及其威势,只是见诸埃斯库罗斯的《复仇神》^①。这一悲剧对她们如何被战胜有所表述。

^① 《复仇神》为埃斯库罗斯所著三部曲《奥瑞斯忒亚》之三;其内容为描述奥瑞斯忒斯为报杀父之仇,杀死生母,遭复仇女神追逐。奥瑞斯忒斯被迫去阿雷奥帕戈斯(参阅本书第220页注^①)受审,最终因雅典娜相助而被赦免。——译者

有关惨绝人寰的行为以及旷日持久的厄难的叙说，存留于戏剧中而为人们所喜闻乐见，并在戏剧中得到据我们所知最完美的体现。公元前5世纪以来，就其对绘画的影响而论，戏剧成为神话最习见的渊源。亚里士多德指出：悲剧的题材取自某些家族的历史。据他及其观众看来，家庭范畴的贪欲显然是悲剧的对象，而这种悲剧又可给人们以最大限度的精神的和理智的满足；其原因在于：人们亟欲洞察基本的生活准则如何遭到破坏以及因何遭到破坏，并渴望对因此而招致的难以逃脱的惩罚有所解悟。试以阿伽门农和奥狄浦斯两个家庭的厄难为例。

阿伽门农的遭遇，在《奥德修斯纪》中多次提及，——既是作为对奥德修斯的儆戒，又是作为对向其子忒勒玛科斯提供的一例，而且是为了提示：奥德修斯应如何对待佩涅洛佩为宜。这种遭遇在所谓“系统叙事诗”《归来》中有详尽描述；这部叙事诗被视为戏剧的重要滥觞之一。在《奥德修斯纪》中，阿伽门农的妻子克吕泰涅斯特拉与其堂兄弟埃吉斯托斯暗中勾结，图谋在庆贺阿伽门农归来的宴饮之际将他杀死。阿伽门农的儿子奥瑞斯忒斯自异域归来，向埃吉斯托斯报杀父之仇，似乎也将生母杀死，——尽管对此并没有直接述及，也没有提及福里斯。荷马叙事诗中同样没有述及奥瑞斯忒斯的姊妹埃勒克特拉的苦难，——她曾帮助奥瑞斯忒斯向埃吉斯托斯及其母报杀父之仇（见埃斯库罗斯的《奠酒人》、索福克勒斯的《埃勒克特拉》以及欧里庇得斯的《奥瑞斯忒斯》）；也没有提及另一姐妹伊非格涅娅，——阿伽门农曾在奥利斯将她用作献祭的牺牲，以求得船队顺利驶抵特洛伊（见“系统叙事诗”《塞浦路斯之歌》以及埃斯库罗斯的《阿伽门农》）。荷马叙事诗中曾提及阿伽门农的女儿伊菲阿纳萨；再则，据考证，“伊非格涅娅”为阿尔忒弥斯的称号之一。在欧里庇得斯的悲剧《伊非格涅娅在陶里人中》里，阿尔忒弥斯将伊非格涅娅从祭坛窃走，并以鹿代之，——阿尔忒弥斯携她凌空而去，让她成为远在黑海之滨的陶里人中主持其祭仪的女祭（据说，许多年后，其兄弟就是在此与她相

遇)。他们将陶里人之阿尔忒弥斯的造像奉往阿提卡；在那里，伊非格涅娅仍然是阿尔忒弥斯的祭司。这样一来，地域性的阿提卡崇拜传统被移于神话，并按欧里庇得斯及其观众的情趣，演化为伴有音乐和歌唱的戏剧。由于陶里人的习俗，伊非格涅娅险些被她那素不相识的兄弟用作向阿尔忒弥斯献祭的牺牲；正因为如此，向悲剧的转化也就趋于完成。对在祭坛旁获救，“系统叙事诗”《塞浦路斯之歌》（至少是在较晚近的古希腊时期所知的典籍中）有所描述，欧里庇得斯却公然对这类传说置之不顾。欧里庇得斯对下列故事的改铸，同样富有浓重的幻想性。例如，伊非格涅娅被携往奥利斯是为了用于献祭，却被说成是为了同阿基琉斯成亲（《伊非格涅娅在奥利斯》；这一情节已见诸《塞浦路斯之歌》）。以上所述，已临英雄传统的极限。

严峻的家庭厄难，早在阿伽门农的上二代即已开始：阿伽门农的父亲阿特柔斯同阿伽门农的叔父提埃斯忒斯因争夺阿特柔斯的妻子，已到了势不两立的地步，——在提埃斯忒斯那骇人听闻的宴席上，竟然将生子作为肴馔奉献（令人厌恶的埃吉斯托斯，自然不在此列）。这一情节见诸民间故事，并再现于希罗多德有关米堤亚人阿斯提亚格斯的记述。埃斯库罗斯和希罗多德同样显示了那种同叙事传统并不契合的、对迭现的（往往并非接踵而至）家庭厄难的兴致；这种所谓家庭厄难，也就是某种同诅咒相类似者，——它或导致家庭的彻底毁灭，如奥狄浦斯的一家；或最终获得解脱，如奥瑞斯忒斯经历。埃斯库罗斯的三联剧（应在同一日演完）《阿伽门农》、《奠酒人》、《复仇神》，以旷日持久的、不可理解的、势将导致彻底毁灭的厄难为背景，展示了父对子、妻对夫、子女对生母的残酷。埃斯库罗斯将奥瑞斯忒斯从福里斯手中解救出来，并否定了强力的必然性，而求助于以古雅典审判者阿雷奥帕戈斯^①为代表的理智的人类审判以及阿波罗的洁净仪式。这一

^① 阿雷奥帕戈斯（希腊文 Areios Pagos，意译“阿瑞斯山”或“战神山”）古雅

事例并可表明：神话如何用以对当前政治事件加以阐释；判处死刑正是阿雷奥帕戈斯在不久前引起严重分歧的改革后唯一的职责。

荷马之后的两部古老叙事诗，同特洛伊并无关联。据说，曾经盛极一时的彼奥提亚城邦忒拜并没有参与特洛伊战争，它当时已毁于阿尔戈斯人之手；狄奥墨得斯和斯忒涅洛斯亦在其列，后来并参与特洛伊城下的鏖战。在《忒拜之役》^①（7,000行）和《奥狄浦斯纪》^②（6,600行）两部叙事诗中以及较晚期的叙事诗《追随者》^③中，对忒拜诸王的经历有所描述。奥狄浦斯（意即“肿足者”或“智足者”），无意中杀死亲父，并与生母结为夫妻（在荷马叙事诗中，她名叫“埃皮卡斯忒”，后又称为“约卡斯塔”）。奥狄浦斯后来成为忒拜王，其母的王后福里斯对他进行追究，——真相终于大白，其母自尽身亡。以上所述，在荷马叙事诗中已清晰可见，——尽管只是依据历述并非十分古老的传说的诗句。其主要情节纯属非英雄格调的民间故事；伴随时光的推移，为其他故事成分所增益，其中包括奥狄浦斯同使忒拜陷于荒芜的魔怪斯芬克斯相遇。要使这一魔怪顺服，只有猜破它的谜语：“谁在早晨用四条腿走路，中午用两条腿走路，晚间用三条腿走路？”奥狄浦斯（“智足者”）答道：“人。”

骇人听闻的真相，终于为奥狄浦斯获悉，——这是索福克勒斯的悲剧《奥狄浦斯王》的题材。索福克勒斯已不再去写三联剧，也不再对连绵不绝的厄难感兴趣，而着力于逐一描述每一厄难。据索福克勒斯的描述，奥狄浦斯一降生便被弃于山野，意欲置之死地，以使神托所有关他弑父的预言无法应验。不料，他竟然幸而获救，科林斯王象亲生骨肉一般把他抚育成人。后来，奥狄浦斯从神托所获悉：他终将弑父娶母，遂毅然离科林斯而去。离开

典最高行政当局即设于此，并因而有此称；产生于氏族部落制时期，拥有广泛的政治权力以及审判和宗教权力。——译者

①②③ 三部叙事诗均属所谓“系统叙事诗”。《忒拜之役》描述七将攻打忒拜经过（似早于《伊利昂纪》），《奥狄浦斯纪》描述奥狄浦斯的经历，《追随者》则描述忒拜的陷落。——译者

德尔斐后，他在途中同一陌生人相遇；后者执意不肯让路，奥狄浦斯一气之下，将他杀死。嗣后，他又降除了斯芬克斯，于是被推戴为忒拜王，并娶前王的遗孀为后。这就是悲剧的前奏。伴随剧情的发展，作为前奏的事件愈益明朗化。索福克勒斯展示了一个城邦，不知因犯有何种罪愆而为瘟疫所蔓延，——这又不失为一种古老的替代手法，即在世人解决冲突已不可能的情况下则以福里斯作为所谓超自然干预。奥狄浦斯作为贤明的君主，力图查明城邦蒙受如此灾厄的真实起因；作为个人，则力图查明他本人出身的奥秘，——这样一来，他的弑父娶母则大白于世。母亲愤而自尽，奥狄浦斯以其母衣服上的别针刺瞎双目，并请求把自己逐出城邦。这一悲剧的一切程式，为公元前5世纪的戏剧所特有，诸如：迈锡尼王国、瘟疫和预言者；其理智范畴的背景为伯里克利时期的雅典民主制；其主要情节之感人，堪称无所不及，——这已是不言而喻。

在时隔20年所创作的《奥狄浦斯在科洛诺斯》一剧中，索福克勒斯对下列种种情节有所描述，诸如：奥狄浦斯与其女在多年漂泊之后抵达雅典，受到雅典王忒修斯的盛情接待，奥狄浦斯因数子没有给予襄助而对他们怀恨在心并视为仇敌，最后隐入欧墨尼得斯的丛林凄然而逝（这被视为一种奇异而神圣之举，可造福于雅典）。由于令人触目惊心的贫苦盲者的形象以及神秘的天赐之力在这一悲剧中集于一身，该剧所产生的效果大增。这一切并不是袭自古老的故事。据《伊利昂纪》所述，奥狄浦斯葬于忒拜，并伴以丧葬竞技，犹如对待晏驾之王。

奥狄浦斯二子对忒拜王位的角逐（最初并非一贯把二子视为血缘婚所生），为一古老题材，似溯源于英雄叙事诗。对诗人赫西奥德说来，“争夺奥狄浦斯的畜群”（即其遗产）之战，是英雄时代第二大战。同胞兄弟相争：埃忒奥克勒斯（意即“真正的光荣”）居于忒拜；波吕涅克斯（意即“多争”）统率阿尔戈斯人所组成的大军，向他出生的城邦进发。《七将攻忒拜》为埃斯库罗斯所著三联剧中

最后一部，也是其中仅存的一部。忒拜最终获胜，两兄弟在殊死搏斗中自相残杀，并双双丧命，犹如民间故事中所述。然而，埃斯库罗斯却使观众对这一结局的不可避免深信不疑。埃斯库罗斯把一位忠诚、贤明的王者展现于世；他既决心捍卫自己的城邦免遭敌人的侵犯，又意欲严惩他那些歇斯底里的同胞。他的每一项英明的决策，诸如由埃忒奥克勒斯选最骁勇善战的武士同最骁勇善战的阿尔戈斯人角斗，愈益使观众意识到：正是埃忒奥克勒斯要同亲兄弟对阵，从而导致最初那种骇人听闻的兄弟相残。

据索福克勒斯三联剧的首部《安提戈涅》所描述，奥狄浦斯之女置其叔父、已称王的克瑞翁的诏令于不顾，收葬同胞兄长。因收葬背叛者，安提戈涅被判处“活葬”。^①智者忒瑞西阿斯终于使克瑞翁有所悔悟，而安提戈涅已同未婚夫、克瑞翁之子赫蒙双双自尽。闻此噩耗，克瑞翁的妻子同样忧愤满腔，自尽身亡。索福克勒斯对这一题材的处理，同欧里庇得斯已佚三联剧中的处理迥然而异，全无幻想成分可言。安提戈涅对国政和王命的违抗，这一情节与其说溯源于民间创作或英雄叙事诗，毋宁说来自公元前5世纪的理智潮流。然而，奥狄浦斯及其二子的故事，表明民间故事情节有着强大的作用；诸如此类情节因家庭内部的关系而形成，并继续作用于观众的想象，特别是借助于诸如埃斯库罗斯和索福克勒斯等作家之手笔。

为数较多的民间故事同赫拉克勒斯这一希腊神话中最著名的人物相关联。他同样被置于迈锡尼时期，即特洛伊战争的前一代。而附丽于作为迈锡尼时期之王的赫拉克勒斯的一切，可归结于他同迈锡尼城邦提林斯和忒拜的关联（在这里，他最初曾与英雄阿尔基得斯等同看待），可归结于其名（意即“女神赫拉所称赞者”，并

^① 相传，安提戈涅的兄长波吕涅克斯率异邦军队回国，同其兄埃忒奥克勒斯争夺父亲奥狄浦斯所留王位，自相残杀而死。新王克瑞翁因波吕涅克斯率异邦军队烧毁祖庙、杀戮族人，禁止埋葬其尸。安提戈涅毅然遵守“神律”，埋葬兄长尸体，因而被囚禁于洞穴，最后自杀身死。——译者

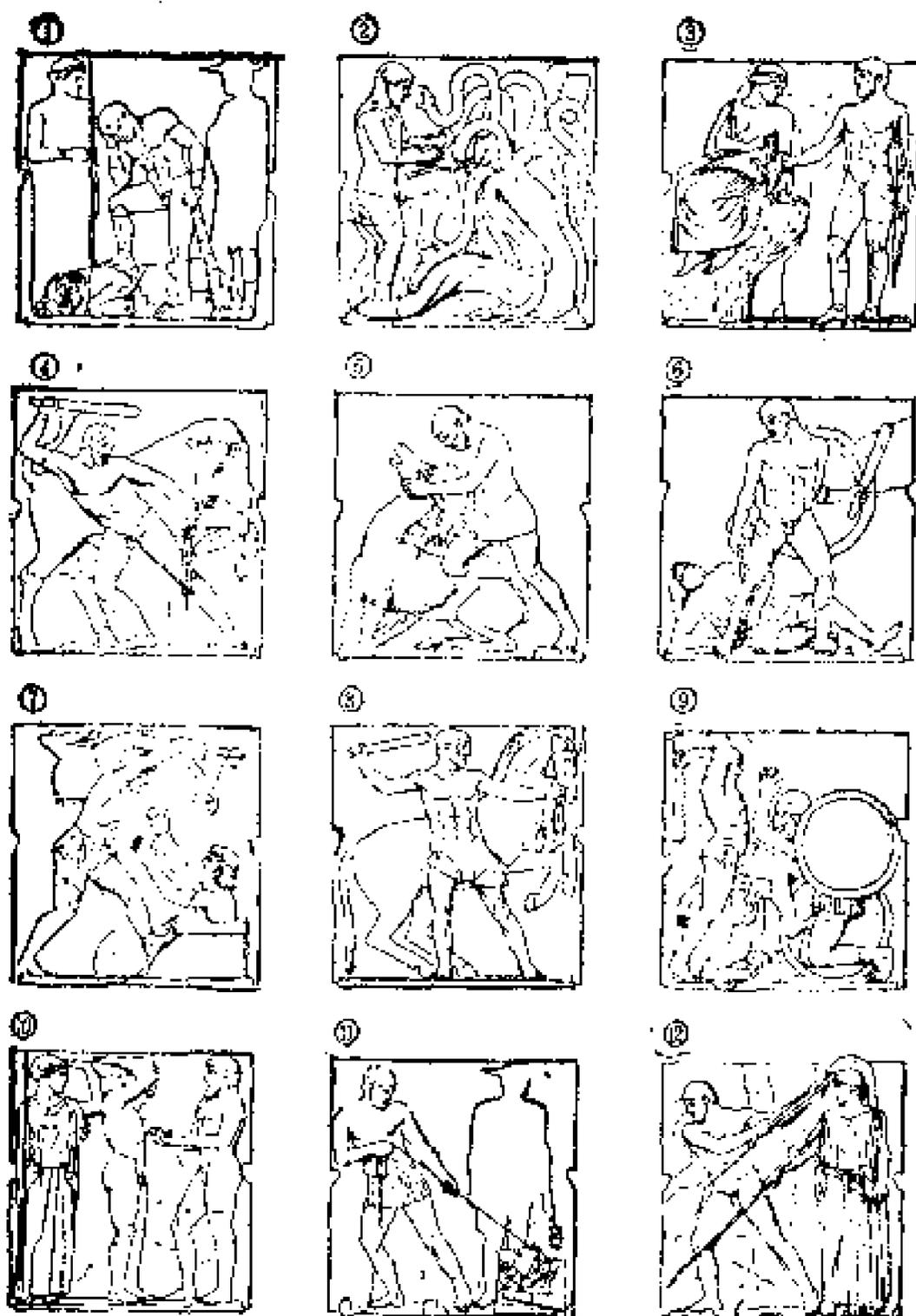
被用作惯常的男名)，可归结于其亡故(他的死如此令人可信，犹如阿基琉斯在《伊利亚纪》中将死视为一种佐证，说明处于神祇庇荫下的世人同样难免一死)。作为迈锡尼的英雄，赫拉克勒斯应奉有自身的女保护神，——犹如伊阿宋奉有女保护神赫拉，奥德修斯和阿基琉斯奉有女保护神雅典娜。对阿尔戈斯英雄说来，其女保护神应为赫拉。而赫拉克勒斯却成为赫拉的牺牲品，赫拉成为他的一切灾厄的始因。赫拉之所以对他如此仇视，其原因在于：赫拉克勒斯为她的丈夫宙斯同一尘世女子^①所生。赫拉克勒斯不得不为一微不足道之王效力；后者赋以种种无法完成的使命，而赫拉克勒斯却一一付诸实现，诸如：杀内梅亚的猛狮、莱尔内的多头妖蛇、埃里曼提亚的野猪、凯山尼提亚的金角鹿、斯提姆法洛斯的怪鸟；与肯托罗伊相搏；清除奥格阿斯畜栏多年积存的粪便。凡此种种，同保罗·布尼安^②的经历毫无二致。赫拉克勒斯与其说是迈锡尼的统御者，毋宁说是民间故事中的英雄人物：他与之相搏的对象，通常并不是人，而是动物、魔怪、巨灵。他生性粗暴，贪色好淫，在泰斯皮埃一夜之间竟然使五十个公主受孕；他犹如饕餮，一次饥饿难禁，从农夫那里夺来一头牛，片刻食尽。不禁要问，赫拉的嫉恨是否可同魔幻故事中阴险的王后那种嫉恨相提并论；这种嫉恨似由最初的袒护演化而来，而这种袒护正是来自英雄之名，并来自他生于提林斯这一事实。

赫拉克勒斯的众多业绩，呈现于民间故事主人公的另一作用：他同死亡相搏并战而胜之——据直接了当的描述，是为了使阿尔克斯提斯复归阳世与丈夫团聚(犹如欧里庇得斯在《阿尔克斯提斯》中所描述^③)；据象征式的表述，他下至冥府，将冥府之犬

^① 据古希腊神话传说，赫拉克勒斯为宙斯与凡间女子阿尔克墨涅(安菲特律翁之妻)所生。——译者

^② 保罗·布尼安是美国民间故事中的著名英雄人物；相传，他整治峡谷，造福人民。其业绩在民间长期传颂。——译者

^③ 据《阿尔克斯提斯》中所描述，国王阿德墨托斯注定短命，如果有人替死，他就可以长寿。他曾求他的父母替死，父母不肯；后来，他的妻子阿尔克斯提斯替死；最后，赫拉克勒斯从冥府把她救了回来。——译者



赫拉克勒斯的十二大功绩

(1)扼杀内梅亚的猛狮；(2)杀死九首水蛇；(3)逐走斯提姆法洛斯的怪鸟；(4)捕捉克里特发疯的牡牛；(5)生擒金角铜蹄的赤牡鹿；(6)战胜阿玛宗人的首领希波吕忒；(7)活捉埃里曼托斯山的野猪；(8)驱走食人之马；(9)制服巨人格律翁；(10)获取圣园的金苹果；(11)降伏冥府之犬克尔伯罗斯；(12)引河水清洗粪积如山的牛栏。

(克尔伯罗斯)引开，或去往西方大地的极隅，并从那里取来可使人永生的金苹果。据一则神话(此说在公元前5世纪已无考)，他在丧葬的新堆自焚，并即刻成神而去往奥林波斯山；据赫西奥德《神谱》(公元前700年前后)所述，他并没有借助于薪堆之火，就去

往奥林波斯山。既来到奥林波斯，他同作为青春之化身的女神赫伯相婚，从而被赐予永恒的青春。神幻的英雄通常以这种或那种形态成为宗教崇拜的对象，唯有赫拉克勒斯既作为神，又作为伟大的非永生者而备受崇奉。诚然，他确实战胜了死亡。

同赫拉克勒斯相关联的故事，如此众多而纷繁，以致几乎任何有关其由来的论说都包容一部分真知灼见，——即使所谓诉诸东方之说，也不例外。如果我们注意到：赫拉克勒斯尽管具有最大限度的神性（而且似乎正是由于具有这种神性），却与常人如此相近，在认识赫拉克勒斯这一形象时就不会陷于谬误。以其朴直的面貌并作为“文化英雄”和人类的恩赐者，他同古老的英雄叙事诗则不相契合；而上古时期以及公元前5世纪初期的叙事诗（已佚），对他的种种经历却有所描述。在赫西奥德的《列女传》中，除对宙斯如何同安菲特律翁的妻子共眠以及如何生所谓非永生者和永生者两子有所描述外，并对赫拉克勒斯如何同战神阿瑞斯之子、劫掠者基克诺斯英勇相搏有所描述（见叙事诗《赫拉克勒斯的盾牌》，被认定为赫西奥德之作）。在悲剧中，他的无往而不胜可用于对情节的“补救”；而在诸如此类情节中，他本身并没有起任何作用，——在索福克勒斯的《菲罗克忒忒斯》以及欧里庇得斯的《阿尔克斯提斯》中，便是如此。倘若他本身就是其中人物，悲剧则将注意力转向家庭厄难——突然失去理智，竟然丧心病狂地杀死其妻子儿女（欧里庇得斯的《赫拉克勒斯》以及索福克勒斯的《特拉基斯的少女》）；他的另一妻子注定要将一垂死对手的“赠品”作为爱情的“药剂”。得雅尼拉以毒血浸透赫拉克勒斯的衬衣，以期重新得到他的爱情；临终之前，赫拉克勒斯再度同众魔怪搏斗，最后竟引火烧身。^①索福克勒斯对赫拉克勒斯注定的永生置若罔闻，

^① 得雅尼拉为赫拉克勒斯的妻子。马人涅索斯企图将她掠走，被赫拉克勒斯以毒箭射中。马人临死前，劝得雅尼拉收集所流之血，用以将来重新得到丈夫对她的热恋。后来，得雅尼拉果然失去赫拉克勒斯的爱恋，设计将浸毒血之衣送给赫拉克勒斯，赫拉克勒斯穿后，痛苦难忍，受尽折磨。——译者

并将丧葬薪堆之火仅仅用作极富人性而又勇武超群的赫拉克勒斯生命历程的终结(而在其他场合,这种火则被视为走向永生的一个步骤)。总之,赫拉克勒斯在喜剧中更加相得益彰,——以其炫耀成性、宴饮无度、淫佚放荡的形象呈现;而在寺庙的雕塑中,则是以崇高英雄的姿态呈现。

3. 神 祇

对荷马《伊利亚纪》中的情节进行剖析时已指出:诸如此类情节的结构,可置于纯人性、纯自然的范畴加以阐释。阿基琉斯一旦拒不出战,希腊将会意识到:没有阿基琉斯,难以克敌制胜。帕特罗克洛斯之所为,丝毫不出人意料;他穿戴阿基琉斯的甲冑,变得过分自负,直趋特洛伊城下,同显然强于自己的对手搏斗。而赫克托尔之死也是势所难免;他深以逃避同这一战争中最超群的武士阿基琉斯决斗为耻。然而,荷马所描述的事例,没有一件摆脱超自然之力的干预,试以阿基琉斯求其母女神忒蒂斯在众神之王宙斯面前替他辩解为例。宙斯激励阿伽门农在阿基琉斯拒不参战的情况下向特洛伊人发起进攻;然而,即使在这样的情况下,希腊人同样占了上风(要知道,荷马的听众,终究是希腊人),——于是,宙斯进行干预,以期使特洛伊人获胜。帕特罗克洛斯之死,是由于阿波罗给他后背一猛击所致,——这时,对手赫克托尔在搏斗中已是稳操胜券。阿基琉斯将矛向赫克托尔掷去,并没有击中,雅典娜使掷出之矛去而复还;而赫克托尔则没有以矛击中阿基琉斯。正如阿基琉斯所说:“女神雅典娜以我之矛将你击毙。”

有些行动似乎是人之所为,却为神所主使。这并不是幻想和法术,也不是见诸魔幻故事或《奥德修斯纪》某些篇章和“阿尔戈”英雄的故事中那种超自然之力,——据以上所述,有关事件无法以常人的经验加以解释;况且,如果没有特异之力的干预,则无任何故事可言。另一方面,这同样不是超自然之力当道德基础

因家庭内部自相残杀、乱伦等而有沦丧之虞时所施加的那种无人格的、自动的干预。就此而言，诗人有意识地增添了新的、神的尺度；否则，一切将被描述为纯人的和纯自然的事物。

众神呈现在人们面前，同样是置身于其自身的世界里；这在一定程度上不失为他们对人间事务的干预之说明。众神在世人中各有其宠爱者；而对为仇作对之神的宠爱者，则以敌意相待。所谓神祇世界，纯属叙说者的幻想。这一世界，无非是凡人世界那种超脱死亡和灾厄的反映；而在凡人世界中，神的干预就是为诗人和听众所共知的人之经验：阿伽门农对阿基琉斯加以指责，将自己不理智的行为归之于宙斯，似乎他“使我丧失理智”，——而这丝毫不碍于他的指责变本加厉。在此之前，阿基琉斯按捺不住满腔愤懑，意欲拔剑以向阿伽门农，赫拉所遣的雅典娜现身于阿基琉斯面前（他人却毫无所见），许诺他可有一种最好的办法来维护自己的荣誉。据他人看来，阿基琉斯似乎即将剑拔弩张；然而（却如我们所说），他“回心转意”，“决意改弦易辙”，或者（如希腊人所说），“某神进行干预”。至于这一“某神”就是雅典娜，而且为赫拉所遣（赫拉又被视为原初希腊神祇“总部首脑”，这是该叙事诗文学语境的特征所致。在采用叙事手法的情况下，每一细节无一不述及，一切无不各有其称谓和代称。这样一来，即使不知名的超自然之力，也势必成为神，在叙述中各有其称谓并起有各自的作用。

犹如英雄，神祇形成某种类似迈锡尼王室者的体制，其形象为传统所保留（或歪曲）。宙斯的兄弟姊妹以及子女，在天界（即奥林波斯）崇隆的宫殿宴饮；所谓“奥林波斯”，就是奥林波斯山——希腊的最高峰。他们尽情享用圣餐（“安布罗西亚”）以及圣饮（“涅克塔尔”）。音乐保护神阿波罗弹奏竖琴，众缪斯女神婆娑起舞。宙斯同妻子赫拉居于宫中。其他神祇各有其宫室，均为工匠神赫菲斯托斯所建。同世人的生活相比，神的生活显得那样粗俗和低庸。他们忌刻成性、动辄发怒；只有在强力的胁迫下，才可勉

强相安无事。宙斯对赫拉说：“如果我对你有所干预，奥林波斯诸神不会有助于你”；赫拉那跛足的儿子赫菲斯托斯却告诉赫拉：他曾试图予以襄助，宙斯抓起他的一足，抛向远方，整整过了一天方才着地，——看来，这是他居于天界时一件不愉快的事。没有任何一个英雄口出此言，也没有任何一个英雄如此对待他的妻子和儿女；如果他试图这样做，谁也不想使这些成为“后世所作之歌”的对象。诸神所遇到的种种问题，平庸低俗。阿基琉斯甘愿一死，以便为挚友复仇，并维护自己的尊严；至于永生者，则不会面临这样的抉择，其行为的动机势必微不足道。阿芙罗狄忒使战场的态势有所变化，狄奥墨得斯则使她负伤；她因流神血而落泪，成为众神和世人的笑柄。

据《奥德修斯纪》所述，奥德修斯返归故国最后所经之地，为费阿基亚人的宫廷，在这里，他为一首叙事诗所打动；其中对奥德修斯与阿基琉斯之争以及特洛伊战争有所描述，奥德修斯因而热泪盈眶。一伙青年伴随颂神之歌而舞，奥德修斯也为之所动；歌曰：跛足工匠神赫菲斯托斯出游，其妻阿芙罗狄忒留在家中。她把仪表堂堂的战神阿瑞斯请进卧室；她的丈夫暗中布下无形之网，把两个情人双双捕获。听到可见一切的太阳神赫利奥斯送来的信息，赫菲斯托斯立刻赶回家去，请来众神作见证者，并要求退回聘礼。众神大笑不已，赫尔墨斯和阿波罗这两个年轻貌美、衣冠楚楚之神，相互以肘示意，悄声说：他们并不拒绝置身于阿瑞斯的处境，——即使有网、观众等，那也无妨。当然，这一故事既给神，又给世人以快意。然而，在有关世人的叙事之作中，夫妻之间的背弃则导致战争（海伦与帕里斯）和戕害（克吕泰涅斯特拉、埃吉斯托斯和阿伽门农）。在众神之中，凡此种种有关暗中监视者、聘礼、波塞冬针对阿瑞斯再“越界”所作的保证等现实主义的细节，只会使故事更加滑稽可笑。

只有当子女亡故之时，众神的情感才是郑重的。宙斯想救其子萨尔佩冬，带血之泪洒布大地；他无能为力，只好凄然离去，

听任将其活活击毙，——他本来可以救其免于死，这样做将会引起众神的反对，因为势必违犯竞技规则。^①希腊典籍中，下列这样感人的情节并不多见，诸如：女神忒蒂斯与其父和众姊妹（海洋宁芙女神）坐在深不可测的大海上，听其子阿基琉斯抚帕特罗克洛斯之尸哀哭，也呼天喊地似地悲号：

“我的姊妹们，涅赖德斯，你们听我叙说，

 诸位女神！

你们知道，我内心是何等悲痛！

我这个可怜者真是不幸，

我这个背运者真是不幸，

我这个生英雄者真是不幸！

唉，我生了一个高尚的、勇敢的儿子，

他在英雄中首屈一指！

他长大成人，象那繁茂的幼枝，

我培育他，象对待花园里鲜艳的花朵；

让这个年轻人乘快船奔赴伊利昂去参战，

对付勇敢的特洛伊人，

任何时候我再也看不到他，

在父亲的屋宇，在丈夫佩琉斯那宏大的宫室！

若是他仍然在世间，将是阳光灿烂，

忧愁在所难免，即使我在场也无济于事！

我仍然亲自前往，也好看一看爱子，

听一听他的声音，

他是如何伤心，在鏖战中袖手旁观！”

（《伊利昂纪》，18.52~64）

^① 萨尔佩冬为宙斯之子，参加特洛伊战争，注定在角斗中死于帕特罗克洛斯之手。宙斯企图予以拯救，却遭到赫拉的反对，只好凄然离去。——译者

悲哀和高尚，只有因人而起或因人而发，才有可能为神所有。赫西奥德的《列女传》中曾述及：宙斯降下特大洪水，以毁灭人类并使众神摆脱愁苦。

包容于某些文化中的神话，为有关神祇的故事。对希腊人来说，则大谬不然；正因为如此，有关神祇的故事在我们的论述中被有意识地置于次要地位。神祇的故事在希腊人的想象中并不起有举足轻重的作用，在其历史意识中也没有居于至关重要的地位。至于神祇实际存在与否，只有为数不多的希腊人一度持怀疑态度；而人们叙说有关神祇的故事，则另当别论。“荷马与赫西奥德将对世人说来不光采、不体面的一切加之于神，诸如：盗窃、通奸、尔虞我诈。”——古希腊哲学家色诺芬尼写道。他的不满之动因，是公元前6世纪爱奥尼亚文化素养所酿成；至于责在诗人之感，似乎源于十分古远的时期，——试看最初的民间故事，使人不禁要问：“果真如此吗？”答曰：“诗人就是这样讲的。”即使并非持之以批判，希腊人也已觉察：有关神的一般观念，在很大程度上归因于诗人。^①

如果认为：神祇所具有人的弱点、神祇之间的道德沦丧以及对人的种种不道德行为，表明希腊人对神的存在及其神通的笃信尚嫌不足，这将是轻率的（而且是错误的）。然而，正如我们所知，人们在叙事诗中对神的威力了如指掌：在《伊利昂纪》中，一切厄难和死亡，无非是出于宙斯的意志罢了（《伊利昂纪》，1.5）；阿基琉斯面对阿伽门农的责难，直言不讳地指出：“宙斯为何想让死亡降临绝大多数亚该亚人。”至于有关神祇的故事及其行为的个人动机，人们对此则较为随意。诸如此类故事，产生于讲述者按人间的样态所进行的构拟，亦即置于永生的王室讲述永生的男女。神祇不失为叙说中的人物以及戏剧中的角色，他们却大多退居次要地位，置身前列的则是人。有关神祇的叙说，并不

^① 参阅希罗多德所著《历史》(2.53)有关荷马和赫西奥德的记述。——译者

受对神之敬拜的制约，——甚至即使神的某些成分始而为崇拜所酿成，如宙斯与赫拉这一对神侣之为人们所敬奉〔见诸叙事之作（即宙斯艳遇的故事）广为传布的地区，因为在其他地区宙斯则与其他女神发生瓜葛〕。上述种种故事，对祈祷、献祭或世人有关神祇在其生活中的地位的观念并没有任何影响。

据迈锡尼泥版所知的荷马叙事诗中之神，在迈锡尼时期就已成为崇拜对象。宙斯、赫拉、波塞冬、雅典娜、赫尔墨斯、阿尔忒弥斯，即属之。另有许多神亦为人们所敬奉，而其称谓迄今未见于典籍。这些神祇在荷马时期之后同样备受崇敬；而伊里斯，即“虹”之化身以及来往于天地之间的神使，不在其列。嗣后，这一女神，犹如具有印欧语称谓和源于印欧语民族的其他现象，无非是起有气象范畴的功能。以上所述，只不过是曾成为崇拜对象的众多形象中寥寥数神罢了。如果加以翔实探考，则可发现：伴随时光的推移，众多“同一类型”的神融和为一，并获得最习见之名（雅典娜、赫拉、得墨忒尔）；而各自原有的名称，则作为称号或代称依然留存。某些至关重要之神，诸如狄奥尼索斯和得墨忒尔，在荷马叙事诗中虽被提及，却并不是叙事诗中的主要人物。据叙事诗所述，我们可进行某种剔选；一批人物脱颖而出，他们具有一定的、明朗的个性，同其在崇拜中的作用只有间接关联。通观诸如此类作用，有些已有概括，有些则被忽视。例如，在叙事诗中，波塞冬崇拜之极为重要的农事范畴已不可见；波塞冬几乎仅以海神的身份呈现在荷马叙事诗中。

由于叙事诗的声望，诸神继而所保留的，主要是那些因千百年来叙事诗描述而获得的既定作用（本文篇末的图表中已有展示）。在欧里庇得斯的《希波吕托斯》中，阿芙罗狄忒这一形象远比那个稍嫌粗俗的角色要出色得多。^①相传，作为后者的阿芙罗

^① 《希波吕托斯》为欧里庇得斯著名的悲剧之一。其内容为描述：菲德拉爱上丈夫前妻之子希波吕托斯，因遭拒绝，羞愧自杀，遗书反诬希波吕托斯。忒修斯归来，不问情由，竟咒请海神波塞冬将希波吕托斯处死。相传，他的悲惨结局，为爱神阿芙

狄忒曾对狄奥墨得斯大加抱怨，并曾落入她丈夫所设的圈套。^①有关那种导致女性身败名裂的非理性的绝对之力的观念，通过那位将海伦引至帕里斯卧榻的女神的形象已有所感，——而这位女神也不是没有羞耻和懊悔之心，他在战场上极力避免同墨涅拉奥斯相遇^②。

荷马叙事诗中诸神(即使不包括有关诸如此类神祇的故事)，对所谓崇拜当然不无影响。在并无教义、祭司阶层、圣典或居于主导地位的统一宗教中心的情况下，这一我们可称之为“神祇荷马化”的过程，大大有助于希腊人自移居爱琴海地区以来所承袭的种种成分融和为泛希腊的总汇。希腊诸神基本上是与人类同形同性，即以人的面貌呈现(有时则以过分人格化的面貌出现)，——这一状况在很大程度上来自他们在叙事诗中通常所处的地位，而叙事诗中的主要人物则是人。

至于有关神祇的传说，如果置诸神的形象于不顾，那末，在荷马的叙事诗中，诸如此类传说通常与人们的英雄行为绝无相似之处，而属某种对英雄叙事诗的戏谑性模拟之作。通观《奥德修斯纪》以及所谓“系统叙事诗”^③，犹如在有关世人的神话中，民间故事的成分尤为习见：波塞冬被赋予暴君的职司，他迫使奥德修斯漂泊十载；有关佩琉斯与忒蒂斯婚礼上不速之客的故事(见叙事诗《塞浦路斯之歌》^④)被援引，是为了对《伊利昂纪》中“宙斯要毁灭大多数人的奇思异想”加以诠释。其他叙说集中于同神不无关联的贵族谱系；而这种关联的导入，则是通过所谓的“后门”。为了使廷达罗斯之子成为狄奥斯库里，为了使赫拉克勒斯成为宙斯之子，不幸的非永生者——廷达罗斯和安菲特律翁，则应成为“戴

罗狄忒一手造成。希波吕托斯曾对永葆童贞的狩猎女神阿尔忒弥斯表示敬慕，而对爱神阿芙罗狄忒则不以为然。后者一气之下，大肆报复。——译者

① 参阅本书第229页。——译者

② 此处所说的女神，亦为阿芙罗狄忒。——译者

③④ 参阅本书第221页。——译者

绿袍者”。《列女传》似为赫西奥德始作于公元前700年前后，此书因其特征后来又有众多增益；这部著作搜集有种种英雄人物谱系并予以系统化。它对一些知名女性有所叙述，而这些女性的声名又通常在于她们同神的关联。诸如此类故事的起源则迥然不同，即在于：贵族对神圣祖先荣耀的凯觐、对氏族纯净无疵的希冀、至高神在地域性崇拜中的配偶各不相同、把神与其女祭视为未婚夫妻的构想。而总的结果在于：希腊人拥有众多美好的和可怖的爱情故事，其内容为讲述神与既定男女的爱情（而不是同名副其实的人类之爱）。我们可以推断：对希腊人来说，这不失为一种表述神对人类生活之干预的方式。这种世界观，在公元前5世纪品达罗斯那些精采的、蕴藉的合唱抒情歌中有十分细腻的表达。

另一些有关神祇的叙说，产生于地域性崇拜和传统的基础上，尽管其中为数不多的神为众所周知。有一则故事广为流传，其内容在于叙述：女神得墨忒尔为寻访爱女科勒（即名叫“佩尔塞福涅”的女神；看来，始而为不同的两神）而四处奔波。相传，科勒为冥王哈德斯劫去；哈德斯又称“普卢通”（看来，始而亦为不同的两神）。一种所谓“种子”，即远古生命的本原，在得墨忒尔的掌握中。由于得墨忒尔极度悲痛，种子不再繁生，饥馑降临人间。宙斯不禁对得墨忒尔和人类产生怜悯之心，于是加以调解，并获致下列结果：一年之中，科勒同母亲相聚半年（即在谷物生长之时），而另半年则同丈夫哈德斯在冥府度过（即谷物入仓之后）。在一定意义上说来，这并不是所谓“神圣故事”，并非为崇拜和仪典所不可或缺，或为祭司“所有”，而不失为一种出于想象的、对常见的仪典的增益，其主要目的在于确保夏去秋来所播种子获得丰收。据得墨忒尔崇拜最盛行地区的这一传说，得墨忒尔化身为一老妪，来到埃莱夫西斯同雅典人相处；在这里，她受到王族的礼遇，并成为王子的保姆。她想让她所抚育者获得永生，于是在夜晚把他置于火上炙烤，不料被人们发现，只好将女神的身份公之于众。在这里，她为埃莱夫西斯人确立了对自身的崇拜以及神秘

的仪典（即所谓“神秘仪式”）。

埃莱夫西斯之说，可见于所谓“荷马之歌”，即叙事诗。这种叙事诗的篇幅不超过（通常少于）荷马史诗的一卷。它们以叙事诗的语言和格调写成，大部分形成于所谓上古时期（约公元前700～前500年）。这种形态的产生，是作为见诸宗教性庆典的颂词之前奏。提洛和德尔斐两地同样流传有关于所奉之神阿波罗的叙事诗，其内容为叙述：阿波罗生于提洛这一小岛，此间为他的母亲勒托提供了避难所，其他地区因惧怕赫拉的淫威（阿波罗的父亲为宙斯）均拒不接纳；阿波罗杀死妖蛇皮通，并在德尔斐确立了自身的崇拜。在“荷马之歌”中，众神的地位较之在荷马叙事诗中尤为显著。就前者而论，他们置身于前列，而不仅是作为英雄业绩的“衬托”。尽管任一叙述都应在人所特有的范畴进行，这里对神的拟人行为的描述与其说是可笑，毋宁说是感人：母亲四处奔走，寻访其子女；母亲费尽心机，寻找避难所，以使子女安然降生。希腊宗教对上述故事的情感之力几乎并没有加以运用；看来，至少是著名圣地的声望，要求所奉之神高尚、慈惠。

阿芙罗狄忒和赫尔墨斯的颂歌，对该两神的赞扬较为含糊其词，同一定崇拜地域的关联也较为不确定。阿芙罗狄忒成为其自身爱欲的牺牲品，钟情于非永生者——特洛伊人安基塞斯，即埃涅阿斯之父。^①众神的使者、道路守护神赫尔墨斯，被视为路人、商旅和盗贼之神（上述三种人，并不是一向可以截然分开），降生那天，赫尔墨斯就悄悄离开摇篮，盗走其兄阿波罗的畜群，驱赶畜群跑遍半个希腊（他倒退而行，以欺骗追逐者），并发明了竖琴，赠与盛怒的阿波罗，以换取他的宽恕，——后者扬言把他送往其父宙斯处问罪。然而，诗人对寡廉鲜耻、具有所谓异能的神童之彰明较著的赞赏，应对我们有所启示：挪揄乃至凌辱，绝不

^① 相传，安基塞斯在伊达山区牧放时，美貌绝伦的阿芙罗狄忒悠然而至，她仍称是弗里吉亚王之女，同安基塞斯结合，生埃涅阿斯。后来，安基塞斯违约吐露真情，为宙斯雷电击毙。——译者

是同现行的神祇崇拜格格不入。例如，在阿里斯托芬的喜剧《蛙》^①中，狄奥尼索斯在他的盛大节期以一个胆小的爱美者面貌出现；这一角色因企图把自己装扮成赫拉克勒斯而更加滑稽可笑。

以上所述以及其他故事，展示了某些神特定的制驭力。得墨忒尔的悲怆，表明她对种子具有制驭力。阿芙罗狄忒对爱情的统摄力，从海伦以及菲德拉的遭遇可一目了然。菲德拉希冀丈夫前妻之子希波吕托斯的爱情，因为不能如愿以偿，最终自尽而亡，死前反诬希波吕托斯败坏她的声名。这一情节同有关波提乏之妻的情节^②颇为相似，并再现于《伊利亚纪》中的伯勒罗丰的故事^③。菲德拉的故事，较完尽地呈现于欧里庇得斯的悲剧《希波吕托斯》；在这一悲剧中，阿芙罗狄忒将菲德拉用作对希波吕托斯进行报复的工具；希波吕托斯之所以获罪于阿芙罗狄忒，是因为他鄙夷、蔑视爱情的威力。有关狄奥尼索斯的神话，把狄奥尼索斯描述为被蔑视、被鄙夷的异域者；或描述为一漂泊者，自异域返回家园，亲人相见不相识，直到他的对手在他并没有施加任何作用的情况下无意中陷入狄奥尼索斯崇拜的那种神圣的肆狂。在欧里庇得斯的悲剧《巴克科斯》中，狄奥尼索斯作为虔诚奉行此神崇拜的东方妇女的首领，被其堂兄弟、忒拜王彭修斯投入牢狱，后来又神奇地脱险。彭修斯为其祭仪所动，为了跟踪女祀神者（即所谓神圣肆狂所制驭者），亲自改扮为女祀神者。他被当场捉住，其母以及其他新参与的忒拜妇女并撕裂其体。相传，彭修斯出现在她们眼前时，竟然显化为动物，一头幼狮，——按其仪俗，应

① 在喜剧《蛙》中，古希腊喜剧诗人阿里斯托芬对神进行嘲笑、揶揄，而这在古希腊戏剧节日是容许的，并不反映阿里斯托芬的宗教观点。——译者

② 据《圣经·创世记》所述，波提乏为埃及法老的内臣、护卫长。其妻诬告约瑟对她进行调戏。波提乏听信妻子之言，把约瑟囚于监中。（39：1～21）——译者

③ 相传，伯勒罗丰为逃避血亲复仇，来到阿戈利斯，受到提林斯王的热情接待。王后忒涅坡娅对他一见钟情，却遭拒绝；王后一气之下，反诬伯勒罗丰图谋不轨。提林斯王深信不疑；为了不失待客之礼，让伯勒罗丰去见吕基亚王，并托后者将伯勒罗丰害死。伯勒罗丰得神助，屡屡脱险。——译者

当把它撕裂。上述诸说，通常被视为巴克科斯崇拜自外域传入时曾遇到抵制的佐证；而据欧里庇得斯之说，则同公元前5世纪末出现于雅典的肆狂的外域崇拜有关。无论是哪一种看法可取，均应对下列现象加以考虑：以上种种故事倘若没有表达这样一种感觉，即此神的崇拜虽然始终是异己的、危险的，亦即动人心弦的、放纵的、蛮野的，因而始终威胁着理智或社会秩序，却并不应遭到否弃（犹如该神），那末，如何得以这样顽强地留存数百年之久呢（狄奥尼索斯之名，已见诸公元前13世纪的皮洛斯典籍）。

有关神祇之说如果并不服务于一定的崇拜，则是随意地表述：人们如何任凭情感驰骋，把自身想象为神（即使并非不折不扣地这样做）。在荷马的《伊利昂纪》中，可以感到神对人那种原初的、不可思议的敌意，而有关神祇低劣之行的描述似乎是上述敌意的某种抵制。在赫西奥德的《列女传》中（相传列女为诸神所钟情），对宙斯的居心叵测有淋漓尽致的描述：“……声名显赫的宙斯已筹划了骇人听闻的举动：向无垠的大地降下暴雨，如今他意欲灭绝人类，继而除尽所谓半神，以使神的子女不再同凡人相结合，从而陷入不幸，以使置身福乐中的诸神可一如既往，今后仍然过神的生活、行神的道路，而免除同人类的瓜葛。”

赫西奥德的《神谱》中曾谈及宙斯为普罗米修斯所骗；这一故事通常被视为阐释神话（即释源神话），旨在说明通常的献祭自何而来。相传，神与人齐聚，普罗米修斯宰杀一牡牛，将肉和内脏藏在皮和胃里，而诱人的油层下无非是牛骨。宙斯须选其一；尽管他无所不知，仍然选中油脂和牛骨。后来，人们始终将牛骨燔烧于祭坛，以飨神灵。而实际上，这一故事并不能说明为什么希腊人如此祭神。直至希腊化时期行将结束之际，希腊人仍然以此法献祭，并认定这是他们祀奉神明的至关重要之举。然而，由于对神的敌意暗暗有所觉察，便将这一祭神之举解释为对神的一种欺蒙（势必引起神的愤怒），解释为一种骗局和敌意（在祀神仪式中屡见不鲜）。普罗米修斯这一形象本身，不难在民间

故事中寻得踪迹，颇似机智的狡黠者——“先知者”；每当他在同神的较量中占了上风，必然会招致相应的厄难，既不利于人类，又危害自身。对他说来，造人，似乎是他最初的，也是最显赫的举动。对这一冲突的戏剧性和理智性，埃斯库罗斯在他的几部悲剧中有所展示；其中只有《被缚的普罗米修斯》硕果仅存，——这部剧作，堪称神的敌意之无与伦比的例证。据剧中所描述，神的敌意竟然是对人的维护者而发。

为数众多的叙说并不是讲述神之敌意的个别事件，而是关于非永生者的命运：这些非永生者试图与神较量，因而招致神怒。在人们的想象中，往昔伟人、“半神”（荷马之后的用语）的作为居于主导地位，他们所信的神在叙说中是以并非如此崇高、却较为长寿的世人的面貌呈现。他们应经常忆及：人与神之间存在着一条鸿沟。当人们过分得心应手并因而希图与神并驾齐驱，神就怒不可遏。一些人公然向神挑战，例如：弓箭手欲同善射之神阿波罗比试箭艺，结果受惩身亡；埃涅阿斯的号手弥塞诺斯，据维吉尔的《埃涅阿斯纪》所述，曾向海神特里通挑战，遭到同样下场。尼奥伯，因生育众多子女而自豪（相传，所生子女为六、七或十），夸耀说：她生儿育女之福胜过勒托（后者只生两子女）。而勒托的两子女，一为阿波罗，一为阿尔忒弥斯；两神当即把尼奥伯的子女全部射杀。这样一来，男子的猝死便归因于阿波罗；妇女的猝死便归因于阿尔忒弥斯。

总之，可以这样说，有关神祇的叙说，如果并不是依照英雄神话的样态构成，而且并不成其为对英雄神话的补充，则不具有自身的现实性（这种现实性不同于有关英雄的叙说中的历史真实性）；其现实性在于：它们稍许揭示了神对人世之干预的实质，——就此而言，颇似有关家庭厄难及其恶果的故事。如果神话连这种程度的现实主义也丧失殆尽，并成为“虚妄”的同义语（正如现今所司空见惯的那样），所谓创作性的神话时代也就势必宣告结束。

4. 神 谱

我们把神话的这一部分放在本文的末尾；而在其他文化中，这一部分则是居于首要的、中枢的地位，——这便是世界的由来、诸神的由来和沿革以及神代的更迭。希腊所崇拜之神，被视为叱咤风云、神通广大的人物。如有必要使诸神之间有某种关联，这些神祇则大多被描述为一家家庭中分属两代的、几近同龄的成员，即：宙斯与赫拉、波塞冬与得墨忒尔等家庭及其子女——阿波罗、雅典娜、阿芙罗狄忒、赫尔墨斯等。然而，不可由此得出结论说，他们一概被想象为所述状貌（即使在古典时期，亦然），或者认为他们之间最初就存在这样或那样的关系。例如：在荷马叙事诗中，阿芙罗狄忒被描述为宙斯与狄奥涅所生，埃罗斯后来通常被视为她的儿子；在赫西奥德的《神谱》中，两者均长宙斯一代；而如今则通常认为：阿芙罗狄忒显然是承袭于近东的形象之一，因此属较晚期。另一方面，埃罗斯以及其颇为隽永的希腊称谓“爱神”，可能同希腊文本身同样古老。总之，可以说，上述一切有关诸神谱系和相互关系的问题，并不是仅仅产生于希腊人的日常生活过程，乃至其崇拜活动。使一神同另一神保持某种关系的必要性，在地域性崇拜中无疑即已存在；一圣地所敬奉的并不只一神，而同人类家庭相类比又无须多费周折，于是这种关系随即形成（即使并非建立）。我们认为：对崇拜中男神同女神的结合说来，人间的婚姻属第一性。倘若地域神起有同样作用或具有同样至关重要的特质，犹如不仅属局部性之神，这势必在众所接受的叙述中导致矛盾。例如，只是在阿卡迪亚的崇拜中，波塞冬和得墨忒尔始成为夫妻。忽视这些不相契合现象的倾向，久已有之（在文学领域尤甚）。泛希腊神话甚至将其本身的联想导入崇拜：在寺庙中，力图扩大神祇的家族，为其另一些成员设立神案（或树立雕塑像，或并无雕塑像），伴随该寺庙主体崇拜仪式并举行献祭或祈祝仪式。

同崇拜和地域性图式并无关联的希腊民间神谱，其习见的特

征之一为宙斯居于众神和人之父的地位。在赫西奥德的《神谱》^①中，众缪斯女神正是这样“开始和结束她们的歌唱”。《神谱》是我们所知的、诸如此类文学作品中最早的希腊楷模，又似乎是最早期的、精雕细镂并具有极大影响的著作。赫西奥德的这部著作，始于宙斯以及以宙斯为最高统摄者之神的秩序。在民众的观念中，现存制度有时被视为劳作和苦难的时期；这一世纪的景象，同往昔最美好的时期（据说，那时没有劳作和苦难），即众神往昔统御者克罗诺斯及其亲近者的时期恰成对比。这一题材，赫西奥德在他另一部完整传世的叙事诗《劳作与时日》^②中作了进一步处理；这部著作则是关于人在现时事物秩序中的地位。前此以往的时期，势必流于模糊不清；其原因在于：它无非是为较清晰地展示现存条件而提供的“结构”，亦即人类被逐离的伊甸园。克罗诺斯及其所属的整整一代，同样是朦胧的形体；赋予这些形体的，无非是所谓崇拜或者同他们在图式中的作用不相联属之“存在”的一些微弱征象。没有任何论据加以推断：克罗诺斯在宙斯之前作为至高神左右着一代。克罗诺斯“存在于宙斯之前”，只是就某种历史沿革而言；这是因为克罗诺斯在神的谱系中先于宙斯。

以上所述就是所谓“极限”，人们所公认的希腊传统在有关现存制度以前之往昔的观念中只能臻于这种极限。然而，即使在迈锡尼时期（公元前16世纪至前12世纪）以及嗣后（即公元前8世纪末至前7世纪），希腊同近东文化关系密切，并在其神话和艺术中居于一定地位。赫西奥德的《神谱》中有关鸿蒙初开的叙说，包容颇多与该书其他篇章所载东方神话共同之处，其目的在于将这一切一概归之于所谓“平行演化”。我们所掌握的模式，并不能直接从中导出赫西奥德的叙述，充其量无非是其“远亲”，即早于或

^{①②} 《神谱》，其内容为叙述希腊诸神的世系与斗争。这部长诗采用颇多神话传说，叙述诸神的由来，并将其间的关联系统化。《劳作与时日》，其主旨在于鞭挞贵族的骄横、歌颂农民劳动；作者以劝诫其弟的方式，宣扬人人均应勤劳、正直，并详尽叙述一年四季的农事。它反映了处于贵族压迫下的农民的思想风貌。——译者

晚于赫西奥德 600 年者。有鉴于此，所谓契合更加令人诧异。希腊人确曾接触的东方神话之说，似乎同晚近的希腊之说极为近似。这种所谓联系，并不是必然同既定的时间和地点相联属，——尽管所谓“影响”的最重要的策源地，可能是基里基亚和迦南（青铜时代，这一地区存在希腊聚落；铁器时代，则扩及迦南的阿尔·米纳）。至于可通过克里特的米诺斯人以及塞浦路斯的闪米特人和希腊人加以承袭，可姑且不论。依据我们现有的知识，颇有可能易于将那些只不过是希腊和东方所共有的题材视为纯属东方，同样可能无视纯属东方的质料。然而，在对希腊神话进行探考时，所谓东方影响的假设无非是一个出发点。对诸如此类质料如何加以运用以及对其运用带来哪些后果加以探考，十分重要。这恰恰说明：我们试图运用赫梯神话和迦南神话的概览中所展示的相对应者并对之有所补益，是可取的。

《伊利昂纪》中有关神祇的叙说（14.153等），包容别具一格的移植。这种移植似乎同某种来自东方的影响并无关联。赫拉借去阿芙罗狄忒的腰带（据说，它具有爱的魅力），以使神祇原初的父母奥克阿诺斯和忒提斯重归于好；相传，他们“已长期分居，两者反目成仇”。据说，宙斯同克罗诺斯鏖战之时，忒提斯从其母瑞娅那里将赫拉接到她所居之处。赫拉已先获得梦神的帮助，允诺以众格拉克斯中之一嫁与他为妻，并指斯提克斯河之水^①发誓，同时请提坦诸神作证（提坦诸神先于宙斯，后被囚禁在冥府的下层塔塔罗斯）。而赫拉的本意在于对宙斯进行诱惑。如果他酣睡不醒，这将有助于希腊人在战场上大获全胜。上述移植虽然严格从属于英雄传说的“语境”，却带有另一种类型诗歌的意味；这种叙事诗可同荷马诗歌的某些部分相比拟。试看：

宙斯将妻子置于河流那强有力的怀抱。

它们流经之处，大地即刻花草繁茂，

^① 斯提克斯河为古希腊神话中的冥河；此河之神，亦称“斯提克斯”。——译者

三叶草露珠滚滚，藏红花和风信子茂密而柔软，
它们将诸神高高举离大地。
他们在此安寝，身着幻梦中的云朵，
那艳丽的、金黄的花朵，亮晶晶的水珠从上面滴落。
(《伊利昂纪》，14.346~351)

在这里，与东方神话相似的特点，使奥克阿诺斯与忒提斯同巴比伦的阿普苏与提亚马特^①相提并论成为可能；阿普苏与提亚马特这一题材，在较晚近的赫梯文献典籍中并未发现。克罗诺斯周围的提坦诸神，可同赫梯神话中居于冥世的往昔诸神相比拟。赫梯神话中同样不乏神祇被引入歧途的情节，——相传，伊什塔尔企图诱惑乌利库米，另一次她又诱惑妖龙；乌兰诺斯遣一妇女诱使埃尔-克罗诺斯落入圈套。此说包容于毕布鲁斯的斐洛所记述的迦南神话之一说。据《伊利昂纪》中的移植之说（继以上所述之后），宙斯与波塞冬通过使者相互指责，宙斯作为兄长，覬觐所谓统御权。波塞冬则提醒宙斯：就品位而论，他们可说是不相上下；他，即波塞冬，与宙斯、哈德斯以抽签的办法把宇宙瓜分，——宙斯得天界，波塞冬得海洋，哈德斯得冥世，大地和奥林波斯则仍为他们所共管。上述所谓三神瓜分宇宙，实际上在希腊的崇拜和信仰中并无踪迹可寻；除哈德斯外，尚有所谓“冥世的宙斯”，——而且，正如我们所说，波塞冬通常被视为农事神，而非海神。与之相类似的所谓三神瓜分宇宙，在迦南神话中尤为彰明较著，而不是仅仅相对应。^②荷马叙事诗中的诗间语句，与其说具有神谱性和系谱性，毋宁说具有叙事性。然而，据我们看来，完全可以断定：东方神话确实为爱奥尼亚英雄叙事诗的编纂者们所知；而诸如此类神话同赫西奥德的叙述在某些方面有着根本的差异。

① 参阅本书第101页。——译者

② 参阅本书第168页。——译者

在赫西奥德的《神谱》中，现存事物秩序同往昔事物秩序的对比，以三代神的形态延及邈远的往昔；其主要特点在近东不乏相对应者，——在近东神话中，神祇通常为四代。同赫西奥德所说的第一代相应的，为宇宙演化期。所谓“宇宙演化期”，据赫西奥德的描述，种种自然现象以及人格化概念的萌生均在其中。赫西奥德一概用“萌生”一语；而此时此刻，尚未提及任何所谓“萌生”的根源，或只提及祖先（“萌生于”），或提及男性同女性“相亲相爱”（对人间相婚的叙事诗格调表述），——所谓“诞生”的借喻昭然若揭。太初时期，始现者为混沌，即所谓“真空”、“虚空”；继而出现的为：盖娅（即“地”）和塔塔罗斯（即“路途广阔的大地之深处”），以及埃罗斯，即“爱”，“令人爱慕，——将一切神以及世人的内心征服，使他们和睦相处”。混沌生幽暗（埃瑞玻斯）和夜；幽暗与夜相结合，生大气和白昼。“夜的子女”（无父）十分众多，以表义之词为名，并无崇拜或神话可言，诸如：死、梦、梦幻、命运或劫数的种种不同称谓、灾难、欺骗、友谊、衰老和争执；争执之神并无配偶，又生一系列其影响及于人生之力，诸如：劳苦、饥馑、残杀、征战等。地同样没有配偶，生天（乌兰诺斯）、山峦和海洋（彭托斯）。地与海相结合，种种海洋生物遂见之于世。

、 地与天相婚，第一代神得以出现；神的统御者也应运而生。据广为流传的神话，天使地受孕；由于天与地的分离，其他一切得以出现。众多迹象表明：即使这一神话同样曾以其特有的面貌流传于古希腊人中（想来，以宙斯为所谓“天父”），我们所知的传说亦不乏为数众多的东方对应者。例如：乌兰诺斯为现今之神王宙斯的祖父，他在巴比伦神话与赫梯神话中便相当于长两代者。地所生的子女，乌兰诺斯都藏于地下。地同她的幼子克罗诺斯暗中商定：当其父乌兰诺斯卧在地之上时，以镰刀将他阉割。自乌兰诺斯所流的血中以及阉割的部位，种种灵体相继而生：福里斯（埃里尼斯）、提坦诸神和宁芙女神——生于乌兰诺斯所流的血；阿

美罗狄忒生于其阉割的部位四周形成的泡沫。赫梯神话中的库玛尔比，也对天神安努加以阉割，只不过是借助于牙齿；而自安努的遗精中，种种灵体相继而生。镰刀相当于一种古老的工具；借助于此，天与地得以分离。在斐洛所记述的迦南神话中，埃尔-克罗诺斯将天神阉割，所流的血以及割下的部位落入泉渊、河流。克罗诺斯与其姊妹瑞娅，为这一代神的父母。克罗诺斯唯恐众子女之一把他推翻；众子女一降生，他就全都吞下腹去。宙斯生于最后，其母以石块替换，克罗诺斯误把石块吞了下去。这样一来，宙斯幸而逃脱众兄弟姊妹的命运。他的外祖母地神，把他藏在克里特的一个山洞里，——这里流传有米诺斯人关于幼神的神话，于是米诺斯人的主要男神便同希腊神相混同。后来，宙斯迫使父亲把众兄弟姊妹吐出。在较量中，宙斯大获全胜，因而被奉为群神之王；提坦诸神则被一起打入冥府，——据其他神话所述，其中某些神的命运已为宙斯所定。在希腊的神话图式中，提坦诸神的唯一作用，是成为诸神的前一代；他们羁留于冥府的情节，可能承袭自东方。把石块吞入腹中，至少是希图把亲生子女吞入腹中——这样的情节可见诸有关库玛尔比的神话（库玛尔比被视为赫梯神话中与克罗诺斯相等同者）。

就地理位置而言，希腊与近东文明的主要中心相比邻，但并不是同它相接壤。这样一来，尽管希腊从与东方的交流中有所获，它却从来没有处于东方压倒优势的文化影响下，因而有可能发展自身的文化资源，——此其一。再则，上述事实表明：所谓交流并非连绵不绝。例如，迈锡尼时期（即通商和航海时期）的紧密交往，为衰落和隔绝所取代；而衰落和隔绝，又让位于公元前8世纪新的、繁盛的商品交换和文化交流。希腊人一贯潜心于将外域神与他们所信之神相混同；对公元前8世纪东方神话质料重新领悟，将更加轻而易举，——如果诸如此类质料早在迈锡尼时期被接受并予以混同，此后的数百年间又经历了名副其实的同化。然而，时隔四、五百年后，新的影响未必成为等同者，尽管已

成为类似者；正如我们所推断，不契合乃至矛盾在所难免，——这些现象又会见诸地域性神话。譬如，在荷马叙事诗中，奥克阿诺斯和忒提斯被描述为原初的父母。这样的形象在美索不达米亚神话中不乏对应者；赫西奥德《神谱》中的描述则迥然不同。书写、数学、大型雕塑以及众多装饰主题的种种成分自东方引入，这对希腊创作领域的众多范畴势必会有所启迪和促进。希腊东方邻族的神话，便成为希腊本身神话思想的催化剂。

这一过程的细节，已不可知；然而，我们可在赫西奥德的著作以及他对无疑来源于东方的主题的论述中看到这一过程的某些局部。在赫西奥德生活的年代，希腊世界的领域急剧扩展，赫西奥德遂成为对传统进行配置和调整的诗人。在《列女传》中，他以著名女性身世的形式，对其诗歌艺术素材加以处理。在《劳作与时日》^①中，他把有关道德、农事以及吉和不吉的时日与行动的观点纳入一定的体系。用他自己的话来说，赫西奥德的作为有着他个人的目的。社会经历了危机，旧有的道德岌岌可危；他同地方当局及其亲兄弟曾发生争执，因而确有切身体会。这部叙事诗的主旨在于对他的兄弟佩尔塞斯以及与他相类似者进行教诲，使他们弃旧图新，博取神的眷顾。宙斯以及他所体现的神圣秩序之声威的现实性，对赫西奥德说来至关重要；他视之为传统力量赖以维系他所宣扬的道德的保障，——真理在赫西奥德一方，他的兄弟应对此心领神会。必须对宙斯的威权加以强调，这是不言而喻的，——尽管对希腊思想说来，宙斯至高无上的地位，在一定程度上也包括有关宙斯的多神教观念，绝不是前所未有的。而在《神谱》中，赫西奥德对有关神祇，特别是有关前数代神祇的传说加以整理；对宙斯现有威权予以强调的始因，则并不那么清晰。形形色色奥林波斯神活动的特点和范围，并不那样为人们所关注；而他们之战胜往昔诸神，却为人们津津乐道，——就此而言，宙斯与

^① 参阅本书第240页。——译者

其说是正义之神，毋宁说是至高无上的权威漫无节制地集于一身之神。可以说，对希腊人来说，这一句是天经地义的。

凡此种种，其原因在于必须对相互矛盾的传统以及相互混同者加以调整；以上所述，是希腊境内以及希腊同近东的交往再度恢复所致。例如，一种有关数神相连贯的观念传入希腊；诸如赫梯神话中的天神、库玛尔比和雷雨神（而后者最终将取得胜利），即属之^①。借助于这一雷雨神与希腊的天候、雷电之神宙斯相混同，这种观念可轻而易举地被接受。现存的事物体制，堪称宙斯的体制；而宙斯又与崇拜和信仰的事例相契合。然而，类似见诸迦南神话的那种神祇的更迭递嬗，并不是轻而易举。其原因在于：尽管继天神之后的为埃尔（希腊人把他与阉割天神的克罗诺斯相混同），希腊人视为宙斯的人物（详见希罗多德《神谱》，3.158）却是巴力；而巴力并没有将埃尔完全驱逐。埃尔仍然是“世人和众神之父”（在希腊神话中，这是宙斯的称号）；至少在理论上，他仍然是最高权力的代表者。诚然，我们并没有掌握始初希腊之说的东方本原；对基本的希腊观念的某种诸如上述的背离，完全可以使赫西奥德完成他那宏大的宙斯颂歌，——在颂歌中，前数辈神祇被赋予应有的位置以及千真万确的事例。缪斯女神最终同样会编造谎言；据说，她们在赫利孔山上以谎言欺骗赫西奥德。既然叙事诗的写作动机在于对东方质料加以同化和协调，赫西奥德的作为实际上则有过之而无不及。对神圣之力在人世的活动的认识（在叙事神话中，这种认识借助于不可见的干预或神的戏剧性现象得以表达），在赫西奥德的著作中则呈现为所谓“命名”（带有戏剧人物最起码的属性）以及通过谱系使他们相互联结的过程，以期把世界描述为处于宙斯统御下的状态，亦即按世界的本来面目推述世界。其中包容为数不多的叙说；叙说的地位，为诉诸称谓及其相互关联对世界的表述所占有。地、海洋以及众多

① 参阅本书第171~173页。——译者

较次要的形体，诸如：涅柔斯那些海洋中的子女、“暗夜”与“争执”之神的子女（《神谱》中所说的“老辈神”），^① 仍然是宙斯世界中所呈现的力量。

与以上所述截然不同，埃斯库罗斯大约在250年后，承袭了赫西奥德的课题，致力于描述那些曾一度居于统御地位而永远逊位之神。

那位从前号称伟大的神，在每次战斗中傲慢自夸，
但如今再也没有人提起他了，他的时代已经过去；那位
后来的神也因为碰上一个胜利者而失败了。谁热烈地为
宙斯高唱凯歌，谁就是聪明人。

（《阿伽门农》^②，第167～175页）

运用神谱对世界加以描述，对理论构想和伦理构想说来，相当长的时间内仍然是主要的，而且一向是习以为常的方法。除派别之说（诸如所谓奥尔甫斯教派之说以及旨在传布并非司空见惯的观点和崇拜之说）外，赫西奥德关于神代更迭之说，仍然不失为一种典范，——尽管这一方法据大多数人看来并不是那样郑重其事，尽管其不合情理已遭到哲学家们的抨击。以下所述令人难以置信，即：为数众多的希腊人郑重其事地对待诸如乌兰诺斯或克罗诺斯这样十分朦胧的形象，只有不折不扣的狂人（犹如欧提弗罗；柏拉图的一篇“对话”，即以此名为题），才会援用宙斯对克罗诺斯所采取的逆子行为，以便论证他蓄谋已久的对亲父的控告。

饶有意味的是：有关人类的由来，《神谱》中并没有述及；其他任何一部早期典籍中，亦然〔传世的《神谱》，通过对神的并非

^① 参阅本书第243页。——译者

^② 《埃斯库罗斯悲剧二种》，北京人民文学出版社1961年版。——译者

永生未婚妻以及女神所生英雄的描述，把我们导向《列女传》^①），——尽管赫西奥德两次提及造一妇女，作为那一存在于世的男人的伴侣。同这一题材相近似者，为《列女传》中的下列描述：唯有杜卡利翁和皮拉（普罗米修斯之女）幸免于灭世洪水之难，一切人都出于上述两者或生于他们遵嘱抛向身后之石^②。对作为人之创造者的普罗米修斯的描述，颇有可能也就是古老的民间故事，但并未见诸已传世的属公元前4世纪以前的典籍。在一定程度上说来，这是希腊各民族（即希腊不同地区的居民。——俄文版注）分立所致：他们希图被视为“土生土长者”以及大地所生祖先的后裔（例如，忒拜人认为他们生于卡德摩斯播于地里的龙牙；阿卡迪人笃信他们生于佩拉斯戈斯之地）。在一定程度上说来，这又可能是希腊人把宙斯视为“父亲”的结果；试看：“噢，宙斯！你比所有居于奥林波斯者更残酷无情！你对人并无怜悯之心；你亲自创造了我们，却又把我们狠心地交付灾厄和难忍的苦痛。”（《奥德修斯纪》，20.201~203）

总之，可以说，希腊神话的基本特征，为伴随英雄故事的强大影响而产生；诸如此类英雄故事同迈锡尼时期^③相关联，并见诸荷马叙事诗以及较晚期的模仿之作。有关神的叙说，同样受到有关英雄人物之叙说的强大影响。然而，总的说来，它们反映了希腊有关神之力干预人世的观念。在历史上，希腊人从所谓印欧语诸民族遗产中只是承袭了宙斯以及为数甚微的神祇，从爱琴海地区的前希腊文化中承袭了形形色色的神祇和英雄；而其英雄故

① 《列女传》被视为赫西奥德的作品，仅余残诗传世。——译者

② 相传，青铜时代，宙斯为了惩罚人类，企图用洪水将人类毁灭。杜卡利翁遵照父亲的忠告，建造一方舟；于是，他和妻子皮拉成为仅有的幸存者。忒弥斯（或赫尔墨斯）嘱他们把“地母之骨”抛向背后，以使人类得以复现。他们顿悟，所谓“地母之骨”就是石头，遂遵嘱而行。丈夫抛出的石头变成男子，妻子抛出的石头变成女子。据说，这些男女就是希腊人的祖先。——译者

③ 迈锡尼为伯罗奔尼撒半岛东北部古城，约出现于公元前3千年代中叶，后成为爱琴文化的中心之一，约公元前12世纪至前11世纪被毁。所谓“迈锡尼时期”，系指公元前3千年代（金石并用时代）至公元前2千年代（青铜时代）。——译者

事的氛围和情节，则承袭自他们的青铜时代，即迈锡尼时期。东方的影响，在他们的神谱中颇为明显；综观其神谱，这种影响成为对有关神的由来以及神的相互关系的观念加以配置和思考的促进力。最后，应当指出：神话在希腊历史上较为隔绝的时期（即许多人所说的黄金时期（迄至希腊化时期））那种极度丰富和稳定，来自下列事实：希腊由普通乡村文化到都市化的、精致的文明之发展，是在同可与之相提并论的文化保持一定距离的情况下发生的。正因为如此，古典希腊虽然颇多承袭于东方，却从没有处于东方文化的制驭之下，而是尽可能充分地运用其自身的语言和象征手法的储备。希腊人的处境同我们的处境大相径庭：既没有希腊和罗马给他们以技术性语汇和尘世概念，又没有耶路撒冷作为宗教的发源地。

5. 结 束 语

在古典时期，神话仍然是艺术创作的主要源泉。迨至希腊化时期，小的城邦以及为数不多的著名圣地，已不再成其为艺术生活和理性生活的中心，其典制和传统已不再是一切社会生活的基础；在艺术中，多样性、独特性、奇异诡谲和异国情调、知识博深和精雕细镂，为人们所高度重视。某些地域性神话为众多地方性的历史学家提供了丰富材料。文献史家为古老典籍撰写注疏，对种种神话之说作了说明，并编纂了诠释性资料，从而把种种叙述纳入体系。由此可见，他们在继续完成早期历史学家未竟之事。地方性的历史学家的作品，其传世者无非是一些引语罢了。有关希腊人的神话和宗教的详尽介绍，我们可得之于古代“导游”，即公元2世纪生活于希腊的鲍萨尼亚斯。文献典籍的注疏，我们主要得之于摘录，即所谓的“诠释”，以注疏的形式书写于中世纪书稿的字里行间，——而这些书稿包容种种古希腊神话之说。种种文献典籍中，保存有珍贵的资料，即罗马帝国时期形成的“概略”，被误称为阿波罗多罗斯“丛书”。诸如此类文献资料极有价值，

可据以了解较为古老的著作中的神话。然而，脱离了艺术的、祭祀的以及社会的语境，神话便没有生命力，而且将失去任何意义，犹如现今流传于世的集本。就此而论，绝无仅有的生命之闪光，无非是来自留存于世的（尽管以歪曲的形态）精神，——神话的创造者们曾把这种精神注入他们的叙说；或者产生于以诠释形态见之于世的新神话，——这些诠释则出于现代注疏家们之手。

希腊化时期以及古罗马时期的著作家们，言情状物同样借助于神话，——尽管学者以及崇尚世界主义的著作家们所涉及的问题和神话同往昔的问题和神话大相径庭。亚历山大里亚学派著作家中的佼佼者卡利玛科斯，把引人入胜的地方神话运用于有关种种奇风异俗由来的奇妙精巧的叙述（《起因》），并用于对神祇的神话赞颂，——凡此种种，为他表述多方面的、广泛的需要（其中并包括神话、历史以及政治、文学和人物的记述）提供了可能。由于阿波罗尼奥斯（与卡利玛科斯迥然不同）的《阿尔戈船英雄纪》，我们曾提及富于幻想色彩的故事。神话并被用于希腊以及罗马的哀诗，其作用犹如以上所述。罗马诗人所袭用的艳情神话，由学者帕尔特尼奥斯编纂成册。对天文学（尤其是对占星术）的关注，导致星辰神话的出现。在诸如此类神话中，星座或者星辰成为厄运所困扰的被钟爱者之化身。富于浪漫色彩和幻想色彩之作中，搜集了许多有关化为植物和禽鸟的故事，诸如此类故事并有增无已，其原因往往在于：被构想的情节只可能引起悲怆和惋惜之情，其中的人物没有任何惊人之举，并不能动人心弦。这一神话同希腊神话鼎盛时期所具有的浑厚的现实主义相去甚远。问题不仅在于（正如有时所说）：当人们不再信神时，希腊神话就失去其活力，尤其是在于：当神话中的人摆脱人们惯常的命运，神话也就无法再成为郑重的思维和情感的动力，甚至滑稽剧和讽刺模拟剧也失去其揶揄意味。诸如此类的艺术具有其自身的魅力和丰采；从古罗马到文艺复兴乃至其后，它被赞赏、被袭用、被再现。晚期神话创作者中的佼佼者，为罗马诗人奥维德。笔者希望：吉

尔伯特·马里对其神话世界所作的描述，成为希腊神话最终的、并非最可悲的命运的象征式表述。吉·马里写道：

“惊异的儿童的世界中，除成年的人物（诸如尤诺以及一些父母，乃至福里斯女神和女妖）外，任何人物实际上并没有罪愆，并没有堕落。依我看来，以叙事诗的作者和文人神话的作者而享有盛名的诗人中，奥维德堪称无与伦比。他对生活的批判确实微不足道；他之对待生活，无异于一个在夏夜独自玩耍并浸沉在种种迷人意象中的儿童对待强使他去睡眠的愚拙的保姆。这也是一种批判，应予以关注。”^①

年 表
(表中所用为大致年代)

青 铜 时 代	公元前3000	希 腊 希腊时期早期	克 里 特 米诺斯时期早期
	公元前2000	希腊人迁来	
		希腊时期中期	米诺斯时期中期
	公元前1600	希腊时期晚期 迈锡尼时期	米诺斯时期晚期
公元前1500年前后，希腊人据有 克里特岛的克诺索斯			
	公元前1100		多里斯人侵入 几何时期 ^②

① G.马里：《传统与演进》，波士顿—纽约1922年版第117页。

② 几何时期，系指古希腊艺术早期发展阶段，约当公元前9至前8世纪。这一时期，瓶画艺术已有很高造诣；高度发达的瓶画艺术，不乏素朴的、几何图案式的造型。

——译者

公元前750~前700年，荷马《伊利昂纪》、
《奥德修斯纪》问世

铁器 时代	公元前700	赫西奥德 古老时期 ^①
	公元前500	古典时期 埃斯库罗斯 索福克勒斯、希罗多德 欧里庇得斯
	公元前323	亚历山大(马其顿的)殁 希腊化时期 卡利玛科斯 阿波罗尼奥斯(罗得岛的)
	公元前146	科林斯没亡，罗马帝国崛起 奥维德(公元前43~公元177) 〔阿波罗多罗斯〕“丛书”

① 古老时期系指古希腊艺术现象历史发展的早期阶段，并用以表示古希腊造型艺术早期阶段、约当公元前7至前6世纪。——译者

参 考 书 目

M. P. N. 尼尔松：“神话”——《宗教通史》，II，《希腊—罗马》，巴黎1948年版第150~289页；同上：《希腊神话的迈锡尼渊源》，伯克利1932年版。

H. J. 罗斯：《希腊神话手册》，伦敦1953年版（纽约1959年版）；同上：《希腊的神祇和英雄》，伦敦1957年版。

L. 善雷勒：《希腊神话》，第1~2编，柏林1894、1920~1926年版（C. 罗伯特修订）。

《希腊罗马神话详解词典》，编者W. H. 罗舍，莱比锡1884~1937年版。

荷马：《伊利昂纪》（曾译《伊利亚特》）；《奥德修斯纪》（曾译《奥德赛》）。

赫西奥德：《劳作与时日》。

希罗多德：《历史》。

埃斯库罗斯：《被缚的普罗米修斯》、三部曲《奥瑞斯忒亚》、（《阿伽门农》、《奠酒人》、《复仇神》）等。

索福克勒斯：《安提戈涅》、《奥狄浦斯王》等。

欧里庇得斯：《希波吕托斯》、《伊翁》、《阿尔克斯提斯》、《美狄娅》等。

阿里斯托芬：《喜剧集》。

奥维德：《变形记》。

印度神话

〔美〕W.N.布朗

1. 驳杂繁冗的印度神话

植根于印度土壤的神话体系，堪称驳杂繁冗，却并不是无章可寻，至少可归结为三种主要类型。

第一种类型，为所谓部族神话。所属部族迄今尚无文字，或者从未触及印度文化的濡染，或者仍然处在承受其同化的早期阶段。这些部族所顶礼膜拜的，无非是它们所处的地域之神；而对印度教诸大神以及与之紧密相关的神话，则大多一无所知。这些部族的宗教观念和神话，我们只能依据近代民族志学家、民间文学工作者、传教士、官吏、教师等所搜集的资料加以推考。所谓“部族”神话的整理，确实并非易事。诸如此类神话往往支离破碎，实地考察者历尽艰辛，始可发掘，并考知其梗概；其原因在于：即使属同一语组，或者属同一部族，同样颇多变异。诸如此类神话，几乎无一不同印度教^①的古典神话有某种关联，而同时又有着极大的独立性。部族神话，笔者在此将不予探讨；本文的任务仅限于对远古神话的析。

第二种类型的神话，则同见诸史籍的知名人士所创建的宗教——佛教和耆那教^②有着千丝万缕的联系。历史上确曾有之的

① 印度教，又称“新婆罗门教”；公元4世纪前后，婆罗门教汲取佛教、耆那教的教义以及民间信仰，逐渐演化而成。8、9世纪间，经商羯罗改革，逐渐形成现代印度教的雏型。其基本教义与婆罗门教近似；后分为三大派，即毗湿奴教派、湿婆教派和性力派。——译者

② 耆那教是产生和流传于南亚次大陆的一种宗教；公元前6至前5世纪，它与佛

人物佛陀，是佛教神话的核心。诚然，大部分佛教神话并不是“以佛陀为核心”；但是，这些神话在佛教信仰体系中的重要性，则大为逊色。就此而论，佛教神话同基督教神话毫无二致；基督教神话大多“以基督为核心”。耆那教的神话，几乎无一不是缘二十四祖^①（即“救世主”）而发（其中除两者外，都不是历史人物）；有些神话涉及同二十四祖不无关联的次要人物。总之，耆那教神话脉络十分清晰；中世纪僧侣赫姆金德尔（1089～1173）将其编纂成集，题名《六十三君子书》。

第三种类型为印度教神话；印度教神话同较为严整划一、脉络清晰的佛教神话和耆那教神话迥然而异；这种神话绝无排除冗杂而归于一的可能。所谓印度教，是较之通常的宗教尤为繁冗的一种现象，堪称包罗万象的生活样态，——诸如风俗习惯、宗教信仰、伦理准则、道德规范，无不囊括其中。凡此种种，无一不是萌发于南亚次大陆自有人迹伊始，后又历经千百年，日积月累，逐渐形成于这一地区各民族中。作为一种宗教，印度教竟然容许形形色色的信仰（从形态极为原始的万物有灵信仰^②到备经雕饰的哲学一元论^③）在其法门中同时并存，互不相扰。这样一

教同时兴起；公元1世纪，分为天衣派和白衣派；公元4至13世纪，曾在印度境内广为传布。——译者。

① 耆那教的二十四祖，相传为：勒舍波提婆或阿底那陀、阿耆达那陀、桑彼伐那陀、阿毗难陀那、苏摩底那陀、巴特摩巴罗波、苏巴尔斯伐那陀、旃陀罗巴罗波、苏毗提那陀、悉达罗那陀、湿勒耶舍那陀、伐苏布羯、毗摩罗那陀、阿难达那陀、达摩那陀、商底那陀、贡突那陀、阿罗那陀、摩利那陀、牟尼苏巴罗陀、那密那陀、内密那陀或阿利湿达内弥、巴湿伐那陀、筏驮摩那。——译者

② 万物有灵论（Animism）英国人类学家爱·泰勒提出的一种理论。据泰勒看来，原始人笃信：一切具有生命和活动现象的东西，诸如动物、植物、河流、日、月等，乃至可能现于梦境的任何物体和“存在”，无不具有anima（拉丁语，含有“生命”、“灵魂”、“气息”等义）。泰勒并以英语 animism 作为这一观念的称谓。——译者

③ 所谓“一元论”，是一种哲学学说。这种学说认为：世界只有一种本原。肯定这种本原是物质的，是唯物主义的一元论；肯定这种本原是精神的，则是唯心主义的一元论。这里系指客观唯心主义的一元论而言，为古印度某些哲学派别所持有（如不二论吠檀多，即属之）。所谓“不二论吠檀多”，即商羯罗所推崇的吠檀多派；这一派别认为：纯意识是唯一的真实。——据俄文版注

来，它势必伴之以相应阶段的仪式或宗教实践；——取悦于丰饶、植物和降厄致病的精灵者有之（即颇为素朴的祈祝），潜心于冥思默想者亦有之（据信，诉诸这一修习方法可证悟不生不灭，常存永在、无差别相、无所不在的最高实体）。所形成的整体无非是一种沉积，无非是纯属杂乱无章的偶合，充其量是一种各不相扰的凑集。就神学而言，印度教并不是浑然一体，而是由众多宗教混杂而成；由于种姓体制并不是一成不变的，诸如此类宗教则随遇而安。将如此纷繁杂冗的宗教描述为和谐的、一致的整体，确实并非易事，犹如面对南亚次大陆如此斑驳陆离的自然景观而寻求和谐、一致。

印度神话异常丰富，本文因篇幅所限，无法全面探讨；笔者拟只涉猎若干最为人们所关注的范畴，——印度宗教思想衍化中一些至关重要的观念，无不借助于象征呈现其中。

2. 宇宙万有的造化

印度最古老的典籍为“吠陀”^①；它以古梵文写成，源出于雅利安人^②。雅利安人自西北方侵入印度，其时约当公元前1500至前1200年之间。《梨俱吠陀》结集成典，似在公元前1000年前后。它辑入赞歌1,028首，据说为祭司所作。所辑赞歌系用于吠

^① “吠陀”（梵文 Veda音译）婆罗门教、印度教最古老的经典，相传为古代仙人受神启而诵出，最后由广博仙人整理而成；历来被奉为“圣典”（“吠陀”一词的本义，为“知”、“知识”）。

“吠陀”作为文献典籍，有广、狭之分。狭义系指最古老的四部“吠陀”本集，即：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》四部本集。《梨俱吠陀》的主要内容为对自然神祇的赞颂；《阿闍婆吠陀》为法术、咒语的汇集，旨在祈福禳灾；《娑摩吠陀》和《夜柔吠陀》，则是附丽于《梨俱吠陀》的典籍；前者为配曲演唱的歌词汇集，后者是如何运用这些歌词进行祭祀的说明。所谓广义“吠陀”，则兼指附于“诸本集”的其他上古文献。——译者

^② 雅利安人（Aryans）欧洲19世纪文献中对印欧语诸民族的统称。借助于印度和伊朗古文献的比较研究可推知：远古时期，中亚地区曾存在一个自称“雅利阿”的部落集团。公元前2000年至前1000年间，一支南下，定居于印度河上游地区；一支向西南流徙，进入伊朗；另一支迁入小亚细亚地区。文中系指定居于印度河上游的雅利安人。——译者

陀时期的公祭，意在敬奉雅利安人之神，并对之祈祝，以期诸神眷顾祭祀者，佑助人们如愿以偿。通过祭仪，人与神得以交通，并齐心协力，确保宇宙造化秩序井然，以使种种恶魔和为虎作伥的冥顽亡灵无可逞其伎。《梨俱吠陀》以及附属的若干较晚期本集，统称“吠陀”典籍。上述典籍所包容的浩如烟海的神话，其内容并不是对诸本集内涵的具体阐述和系统诠释，而是所谓提示、隐喻和转述。诸如此类的神话，似乎纯属借助于种种术语编织而成：这样一来，要探考其原貌，将是一项极为复杂、极为艰难的课题。以上所述，同基督教神话研究者的状况毫无二致；他们同样潜心于教会歌集的探考，试图恢复其本来面目。显而易见，《梨俱吠陀》中神殿的宗主是因陀罗；绝大部分赞歌是为颂扬此神而发，其他任一神祇都望尘莫及，——正是有关因陀罗的神话，构成这一典籍的主要题材。诸如此类神话，大多同宇宙万有的造化紧密相关；其内容可简要概括如下：

混沌之际，乾坤未奠，已有某种精灵置身其间，称为“阿修罗”（其意似为“生命之力”）。同众阿修罗相并而存的，还有称为“弗栗多”的精魔。“弗栗多”为阳性，词根则为中性，意即“覆盖”、“某种遮翳者、隐匿者”。由此可见，精魔弗栗多^①为“覆盖”、“遮翳”、“隐匿”的神格化化身。弗栗多又称“达诺沃”，意即“达努的后裔”、“达努的子孙”或“出于达努者”。后者的词根为阴性，来自词根da，意即“束缚”、“限制”；Danu（音“达努”）的词义亦为“限制”、“束缚”。由此可见，达努为“束缚”的神格化化身。既然弗栗多又称“达诺沃”，那末，它无疑又是“束缚”、“限制”的化身。达努被视为弗栗多的母亲；其父为何者，则从未提及。原因何在，不言自明。弗栗多是一绝对概念的化身；而这一概念又借

^① 弗栗多（梵文 Vritra）古印度神话中的妖魔，相传为蛇形，栖居崇山峻岭，并将水禁锢于山的腹地；因陀罗大施神威，殄杀弗栗多，劈山释水。又说，弗栗多据有九十九座城堡，一一为因陀罗摧毁。弗栗多有九十九子，亦称“弗栗多”。弗栗多通常与前雅利安人——称为“达萨”的部族相混同。——译者

助于阴性词根的语词来表达，那末，赋予弗栗多以神幻之“母”，则是理所当然。这样一来，所谓“隐喻”，则无非是限于字面之义罢了。既然弗栗多之名的由来并不是借助于阳性词根，也就无须为其物色“亲父”了。有鉴于此，何者为弗栗多之父，可以不予查考。迨至《梨俱吠陀》以后的时期，另一类达诺沃应运而生；相传，弗栗多也有所谓扈从和僚属，便称为“达诺沃”。在《梨俱吠陀》以及较晚期的典籍中，它们被称为“罗刹”^①，即所谓的“妖魔”，有时又称“弗栗多”，后又称“达耶多”。所谓“达耶多”^②，派生于“底提”(Diti)，其词根同样为阴性，意即“束缚”、“局限”、“限制”（来自同一动词词根da，意即“束缚”）。通观《梨俱吠陀》，弗栗多堪称“群魔之王”，统领妖兵魔将，是为万恶之源。

除弗栗多或达诺沃外，还有一组阿修罗，人们称之为“阿底多”^③。这一称谓派生于一阴性抽象词根“阿-底提”(a-diti)，意即“无缚”、“无限”、“无碍”；“阿底多”又意为：“无束缚者”和“阿底提之子”。这样一来，阿底多亦有其母，即阿底提^④。正因为如此，阿底多才称为“阿底提之子”。据《梨俱吠陀》所述，众阿底多的母亲为一慈惠女神；至于其父神，则无迹可寻。众阿底多的首领为伐楼那^⑤。颇多学者试图探考此神之名的词源，迄今未获

① 罗刹（梵文 Rākṣasā）古印度神话中的恶魔，最早见于《梨俱吠陀》，相传原为印度土著部族的称谓；雅利安人征服这一地区后，“罗刹”一词成为恶人的代称，并演化为“魔鬼”的称谓。——译者

② 达耶多（梵文 Daityas）古印度神话中的阿修罗，与阿底多（即众天神）争衡不已，后与达诺沃相混同。——译者

③ 阿底多（梵文 Adityas）古印度神话中一组天神，相传均为阿底提所生。据说，这组天神有六、七、八或二十之多……密多罗、伐楼那等均属之。众阿底多被视为宇宙秩序的维护者。——译者

④ 阿底提（梵文 Aditi）古印度神话中最古老的女神之一。据《梨俱吠陀》所述，她赐福于儿童和牛，给人以自由。据《夜柔吠陀》所述，她是天和地的支撑者以及宇宙的主宰。相传，她又是众神和宇宙之母。——译者

⑤ 伐楼那（梵文 Varuna）古印度神话中备受尊崇之神。据《梨俱吠陀》所述，伐楼那为宇宙的主宰、宇宙秩序和正义的维护者，并同宇宙之水紧密相关。相传，他以天宇为座，着金色衣裳，以阿耨尼为面，以苏利耶为目，以伐由为呼吸器官，以星辰为使者，常巡行天宇。他掌河川，司降雨，主祭仪，并维护道德，赏善罚恶。——译者

得可信的结论。通观《梨俱吠陀》所述，阿底多不啻为慈惠之力的化身。

阿底多与达诺沃势不两立，相互争衡，可说是鏖战频仍，永无宁日。众阿底多屡战屡败，至少是从没有操过胜券。其原因在于群龙无首，还没有雄武绝伦的首领。于是，因陀罗^①应运而生。因陀罗是《梨俱吠陀》中另一神幻形象；虽经多方探考，其称谓的确切诠释仍然模糊不清。诚然，此神的风貌和特质，并不是完全无迹可寻；根据他的种种称谓，诸如“勇力之子”或“勇力主宰”（或“丈夫”），便可想而知。至于何者为因陀罗的父母，仍然不得而知。然而，有一种揣测颇为可信，即：因陀罗为天神与地母所生；其孕育和降生，当在该两神相并而存之时。因陀罗的降生颇有异状；据说，由其母肋部而生，同嗣后传说中佛陀的降生毫无二致。因陀罗降生伊始，便置身于幽冥之中；然而，时隔不久，又饮蕴涵无穷威力的苏摩酒^②（一说这种威力得之于母乳；另说为鹰鸮所献，——所谓鹰鸮，似乎与月亮相等同）。因陀罗既饮苏摩酒，身躯骤长，顿时壮伟异常；天、地二神为之惊恐万状，各向一方遁去；既经分离，也就永远没有相会之期，因陀罗遂暨身于其间。于是，因陀罗落了个“让生母守活寡”的名声；他自身也就成了生母的“幼子或未子”。他栖身于空界，介乎天地之间，人神共处，各得其所。至于因陀罗，人们通常并不以“阿修罗”相称，而赋以“提婆”^③（“神”）之称谓。这一称谓同样用于天神与地

① 因陀罗（梵文 Indra）古印度神话中备受崇敬之神；嗜饮苏摩酒，又名“饮苏摩酒者”；手持金刚杵，又名“金刚手”。相传，他的最大业绩为杀死妖蛇弗栗多、劈山释水，故有“杀弗栗多者”和“水中获胜者”之称；他并攻陷为数众多的城堡，其中属弗栗多的便有九十九座，故又有“城堡摧毁者”之称。——译者

② 苏摩酒（梵文 Soma）一种饮料，撷取称为“苏摩”的蔓草之茎，以石压榨，加牛乳、麦粉等发酵酿成。印度古代常以此酒祭神，视为“圣饮”。——译者

③ 提婆（梵文 deva）古印度神话中天神的统称。人们通常认为：称为“提婆”之神有三十三，分布于“三界”；帝奥斯、伐楼那、因陀罗、毗湿奴、苏利耶、阿善尼、苏摩等，均属之。——译者

母的其他子女，诸如：曙光女神乌莎斯^①（就词源而论，此神之名同希腊神话中的埃奥斯^②之名和拉丁神名“阿芙罗拉”^③毫无二致），并用于孪生兄弟神双马童^④，即天神之子。就词义而言，双马童之名同希腊神话中相应的孪生兄弟神狄奥斯库里^⑤相雷同。

相传，众阿底多和众神恳请因陀罗为其首领。因陀罗虽幼，却丝毫没有谦恭之意，并执意让众神拥戴他为王，才能应允。众神无可奈何，只得遵其意而行。因陀罗既然如愿以偿，决意大战弗栗多。工匠之神陀湿多^⑥为他造金刚杵，人们通常将这一利器同闪电——“霹雳之矢”相提并论。因陀罗痛饮三巨觞苏摩酒，顿时身躯骤长，勇力倍增，奋神威殛杀弗栗多。据“本集”所述，弗栗多为蛇形巨妖，栖身于崇山峻岭。好一场恶战！据某些赞歌所述，

① 乌莎斯（梵文 Usha）古印度神话中的曙光女神，亦为婆罗门教、印度教所崇奉之神，形象为一少女，袒胸露背，以光羽为衣，乘金碧辉煌之车；每日清晨，现身于东隅，启天户，除夜幕，逐走幽暗和群魔，唤起世人从事劳作，并使飞禽走兽和一切生灵苏醒。相传，乌莎斯为天父帝奥斯的女儿、黑夜女神的姊妹、太阳神苏利耶的母亲或妻子。——译者

② 埃奥斯（Eos）古希腊神话中的朝霞女神，形象为一少女，秀发披肩，明眸熠熠，着云锦之裳；相传，居于瀛海东隅，天将晓，便乘金车驰行天宇，成为太阳神赫利奥斯的先导。——译者

③ 阿芙罗拉（拉丁文 Aurora）古罗马神话中的朝霞女神，天神乌兰诺斯与地神盖娅之女（一说，为许佩里翁与忒娅之女），同希腊神话中的埃奥斯相混同。——译者

④ 双马童（梵文 Asvinau）音译“阿须云”，古印度神话中的孪生兄弟；天神帝奥斯之子；相传，为两美少年，肤呈蜜黄色，身着云锦，朝朝暮暮与彩霞为伍。每日拂晓，曙光女神乌莎斯将他们唤醒；二神乘金车或百桨之舟，随太阳神苏利耶巡行天宇。——译者

⑤ 狄奥斯库里（拉丁文 Dioscuri）又译“狄奥斯库罗伊”，意即“宙斯的儿子”，系指古希腊神话中的孪生兄弟卡斯托尔和波吕杜克斯；前者精于骑术，后者娴于拳艺；相传，两兄弟同为“永生者”。又说，宙斯将两兄弟置于天宇，成为双子座，朝朝暮暮，永不分离。——译者

⑥ 陀湿多（梵文 Tvastri）古印度神话中的创造神、工匠神，手工艺者的神格化化身；相传，他是人以及宇宙万有的造化者，被称为“人类始祖”、“一切形体之主”；又是宇宙的主宰和维护者。——译者

因陀罗乃是孤身奋战；另说，楼陀罗^①和摩录多^②曾助因陀罗一臂之力，——楼陀罗和摩录多被视为暴风雨神。弗栗多不仅力大无穷，而且奸诈狡黠、魔法高强，但一概无济于事。因陀罗挥金刚杵，将弗栗多拦腰击断；另说，因陀罗击破弗栗多之腹；又说，金刚杵一挥，山崩地裂。因陀罗既杀弗栗多，又重创其母；其母达努^③伏子尸而亡。

一波未平，一波将起。众阿底多和众达诺沃相争的起因，随即酿成。相传，因陀罗力劈山崖，“宇宙之水”赫然而现（一说：从弗栗多的破腹中）。所谓“宇宙之水”，也就是众神的母亲，朝夕苦盼，渴望解脱。她们既已重见天日，便如奔突的牝牛群，踏过往昔的主宰和囚禁者弗栗多那蔽山盈野的尸骸，驰向因陀罗，并尊奉他为主。不知什么原因，水母又身怀有孕，太阳已育成于她的腹中。

至此，定乾坤，辟天地，万事俱备。地、天、空（亦即吠陀时期宇宙所分为的“三界”^④）、湿润之气、太阳的光热——凡此种种，应有尽有。所谓“天地开辟”，首当其冲的自然“有”与“无”的分离。“有”，即“实体”，亦即“实体世界”——“宇宙”，为人与神栖身之所。“无”，即“非实体世界”，为群魔所麀集，无光无热、阴森可怖。据《梨俱吠陀》所述，“有”生于“无”（10.72.2, 3）。“无”处于大地的深层，循巨罅而下即可抵达。这里是一个险

① 楼陀罗（梵文 Rudra）古印度神话中人物；据《梨俱吠陀》所述，楼陀罗为风神摩录多的父亲，全身呈褐色，头上披散着发髻，手持弓箭，体上有金饰。据《夜柔吠陀》所述，他颈呈青色，栖居山中，有善、恶两重性；发怒时，以“霹雳之矢”伤害人畜，损害草木；同时，又以草药为人畜解除病厄。——译者

② 摩录多（梵文 Marut）古印度神话中的风神。据《梨俱吠陀》所述，父亲为楼陀罗，母亲为一牝牛。据《罗摩衍那》所述，父亲为底提，体呈红色，身披金甲，胸前有金饰，持长矛，乘金车，曾助因陀罗降除妖魔。——译者

③ 达努（梵文 Danu，意即“水流”）古印度神话中形象，通常被视为众妖魔之母，弗栗多为它所生。据信，达努同水息息相关；禁锢水的弗栗多被杀，达努的生命力随之枯竭。——译者

④ 据《梨俱吠陀》所述，“天界”位于目不可见的苍穹上方，其下是目力可及的空界；所谓“空界”，位于“天界”与“地界”之间，又名“中间界”。——译者

恶所在，渎神者之灵为恶魔裹挟至此，受尽磨难，最后灰飞烟灭。“有”由所谓“三界”构成。天穹的玉石拱顶，辟有通途；太阳运行其上，周而复始，循环不已。“宇宙之水”高居九天之上，所生湿润之气凌空而降。宇宙万有井然有序，依既定之规，各行其道。诸神掌管宇宙，司理万物，各尽其职。以上所述的整饬和协调，统称为“利陀”(rita)；所谓“利陀”，就词源而论，意为“纳入运行轨道”；通观《梨俱吠陀》，这一用语意为“宇宙真谛”和“宇宙秩序”。“利陀”的维护者为伐楼那；伐楼那被视为众阿底多的首领，高居天宇，监临万物，以使任何应守之“规”不遭违逆；所谓“规”的总汇，即称为“利陀”。据《梨俱吠陀》一些章节所述，因陀罗(有时伴以群神)欢庆宇宙造化和大功告成，欢腾起舞，乃至“烟尘弥漫”。

另说，众神共同创立献祭仪礼。行祭时，众神遍呼万物和众生灵之名，宇宙万有应声而现。嗣后，初人应运而生；相传，初人为“普照万有者(即太阳)”毗婆首陀^①之子。此神司掌世间祭仪，以使诸神精力充沛，各尽其职，群魔和世间怨敌无机可乘，“利陀”遂得以维系。

诸如此类神话，应如何加以阐释呢？换言之，借助于其中的拟人形象和拟哺乳动物形象，可以窥见哪些观念的象征性体现呢？“吠陀”时期人们意识中的哪些思维，又在神话中有所显示呢？无须诉诸心理分析体系，而凭借考古发掘晚近文化层次所提供的资料或距该层次并不遥远的资料，便可推知。其景况大体如下。乾坤未定之际，混沌相连。创造宇宙所需的一切元素，无疑均蕴涵于混沌之中，但无不处于紊乱和停滞状态。某些元素，甚至其中之不可或缺者(如水和太阳)，竟遭禁锢或为某种坚硬物质所覆盖。这样一来，自然无法借以成就造化的业绩。天、地业已

^① 毗婆首陀(梵文 Vivasvat, 意即“光辉灿烂者”)“吠陀”神话中的太阳神，天宇和世间的光明的象征、人类的始祖。相传，毗婆首陀破天荒第一次行献祭之礼，并将火授予世人。——译者

存在，却联结在一起。诚然，遥远难测的混沌中，已具有所谓扩张和解挽之力，并不乏整顿乾坤、使之井然有序之势。然而，凡此种种尚不足以阻遏原有的惰性。宇宙因而久久陷于停顿；迨至某种“力”为天地所育成，才有转机。这种所谓“力”既已萌生，便使天地分离，并置身其间。后来，借助于所谓活火，这种“力”制服所谓惰性，穿坚壁，破禁锢，使水和太阳得以解脱。于是，宇宙井然有序，协调不紊，运行动作，宛如机械。然而，上述一切仍然基于所谓“力”。宇宙机械永无止息地协调运行，系于神和人协力履行祭仪的行动。诉诸祭仪，神和人各自之力互有增益。如此循环不已，永无终期。虽然力已使乾坤运转，破坏秩序和导致紊乱之力并未根绝。太阳日复一日运行周天，升于东方，沉于西隅；然而，它须自幽冥的地下获得解脱。水须自天界而降，滋润草木谷物，使人们衣食无缺。至于人，对于诸如此类自然现象，则具有特定的促进作用。惯性所蕴涵的阻遏之力，时时处处须加以克制。

由于缺乏可资佐证的资料，无法推断：上述无人格的和抽象的本原，萌生于具体的拟人神话之前，还是出现在其后。看来，神话的核心似已有之，同上文所述神话的任何形态的玄学式理性化毫无关联。然而，同时应当指出：诸如此类神话，就其特征而论，并不属印欧语民族神话类型，——尽管其中不乏与之相并而存的伊朗神话的某些反响和对应。如果同苏美尔和亚述两种尤为古老的神话相比较^①，其近似之处尤为众多。上述两种神话，可能在印度-伊朗人^②进入伊朗北部之时对他们有所影响。显而易

① 此处如指苏美尔和阿卡得的神话，则较为恰切(参见有关论述)。威·诺·布朗的推断，尚有待商榷。据考察，世界诸民族的宇宙起源神话，无不具有一定程度的雷同。——俄文版注

② 据推考，约公元前14至前13世纪，一支属印欧语系的雅利安人，从南亚次大陆西北方徙来，他们的故乡可能位于中亚或高加索一带。回溯其时，他们曾与伊朗人同居共处，有着共同的文化传统，统称“印度-伊朗人”。嗣后，印度-伊朗人一支进入南亚次大陆，另一支进入伊朗，分别形成为印度·雅利安人和伊朗·雅利安人。

—译者

见，印度-伊朗共同体的双方，继而分别承袭了美索不达米亚的共同遗产。屡经变迁，印度·雅利安人中传布的神话，终于具备见诸《梨俱吠陀》的风貌。此说虽然不无可取之处，但在很大程度上仍属思辨范畴，不可视为颠扑不破之论。

然而，据一些“吠陀”思想家看来，迨至《梨俱吠陀》时期之末，诸如此类神话已具备某种思辨属性。看来，这一见解颇为可取。正如我们所知，人们对上述神话并未置信，或代之以他种有关宇宙万有创始之说，——尽管后者与因陀罗—弗栗多神话同样有着不解之缘。此说有时诉诸同一表述，提出同一问题，而其阐释则更为繁复。对于有关拟人化造物主创始正义意志、降除与之抗衡的恶魔的神话，持此说者则予以批判，有时索性加以否定。见诸此说的，是属另一类型、就其构想而言别具一格的人格化之神，或为某种无人格之力。下列两首为人们所熟知的颂歌，即可资佐证。一首(2.12)盛赞因陀罗无与伦比的神威，对其功德和业绩颂扬备至，并从而告诫世人：且不可轻慢相待。另一首(10.121)并没有提及因陀罗之名，却历述通常归之于因陀罗的功德和业绩；每逢末句必提问：这是哪位尊神？世人理当以酒奉祭。显而易见，其意在于：此神并不是因陀罗。答案可见诸颂歌末行。此神之名从未注明；该神为不确定的神格，称为“普罗阇婆提”，即生主^①。生主为抽象神之一，在《梨俱吠陀》中无任何确定的神格可言；而在嗣后有所演化的“梵书”^②中，生主则成为一显赫的形象，即维护宇宙秩序的至高神。另一例证，可资说明对因陀罗的间接贬抑，即：赋予生主以造物主的职司，称之为“造一切者”、

^① 生主（梵文 Prajapati）音译“普罗阇婆提”，古印度神话中创造神；“吠陀”中系指因陀罗、娑维德丽、苏摩、金胎等；《摩奴法典》中则指梵天，有时亦指摩奴，又指梵天“心生”的十子。其数和称谓均不确定。——译者

^② “梵书”（梵文 Brahmana）婆罗门教重要经典，为婆罗门教奠定“吠陀”天启、祭祀万能、婆罗门至上三大纲领；成书于公元前1000至前500年间。每一“吠陀”学派均有其特定的“梵书”；现存十五部，主要附属于《梨俱吠陀》中的《爱达罗尼梵书》和《夜柔吠陀》中的《百道梵书》。——译者

“一切的造化者”(毗首羯磨^①)(8.98.2;9.63.7)。试看,毗首羯磨在另一些颂歌中则为一特殊之神(10.81;10.82);为达到其目的,他无须降除恶魔;宇宙万有无不为他所造,众神亦在其列。对因陀罗的贬抑另有一例,——即将使“有”与“无”分离之举加之于因陀罗。一首颂歌中,断言此举纯属因陀罗所为(6.24.5);另一首颂歌中(10.72),则归之于众神;据说,众神前此不久得以诞生,遂使“有”与“无”相分离,并举行亘古以来的首次献祭。这样一来,所谓“力”,则不属因陀罗,而蕴涵于祭仪中。《梨俱吠陀》晚期颂歌形成时期的某些仙人,显然笃信祭仪具有无与伦比的力量。就此而论,著名的“原人歌”(10.90),对这一典籍中最为典型的观念有所表述。据其中所载,众神既然隆重举行破天荒第一次献祭,所谓造化之举也就宣告完成。与此同时,未经整顿的宇宙种种要素,无不见诸作为献祭的牺牲者的躯体。献祭之牺牲被构想为硕大无朋的拟人男身(原人^②)。他的躯体不仅包容我们所知的整个宇宙,甚至犹有过之。

《梨俱吠陀》中有一首颇为著名的“哲理”颂歌(10.129),其中蕴涵有关因陀罗与弗栗多搏斗的神话最为抽象的改铸(就该典籍而论)。据说,始而并无所谓“有”和“无”;既无“实体”,又无“非实体”。既无“空界”,又无“空界”之上的天穹。那末,又是何物覆盖宇宙万有呢?此物又在何方?其屏障为何物?那时,是否有不可测的深渊?为了表述“覆盖”这一概念,这一典籍曾援用一动词 *vrit*(“弗栗德”),——“弗栗多”此称即来源于此。颂歌继而描述:当时,既无“死”,又无“永生”,也没有白昼与黑夜之分。原初的

① 毗首羯磨(梵文 *Visvakarman*, 意即“造一切主”) 诸神创造能力的神格化形象。据《梨俱吠陀》所述,他可见一切,天、地和宇宙万有均为他造化而成。——译者

② 原人(梵文 *Purusa*) 音译“普鲁沙”,古印度神话中人物,包容宇宙诸要素以及万物的基原。据《梨俱吠陀》中“原人歌”所述,他有千首、千目、千足,被视为“现世、往昔、未来的一切”以及“永生的主宰”。相传,他头部生婆罗门、肩部生刹帝利、腿部生首陀罗,心中生月亮,眼中生太阳,气息生风,肚脐生空界,头上生天界,脚下生地界。——译者

实体，称为“某物”，并不是外物赋之以灵性，而是仰赖于自身，即自育而成。除此之外，别无他物。太初洪荒之际，幽暗复加之以幽暗；混沌相连，鸿蒙难分。“某物”处于坚壳中，大有破壁欲出之势；它生于自身的热力。太初之际，此物被寄以期望，遂成为思想的原胚。仙人静心自省，诉诸沉思冥想（即所谓“内省”），证悟“有”（“实体”）同“无”（“非实体”）的关联。两者呈水平向。那末，何者在其上，何者又在其下呢？既有授胎者，又有所谓“力”。其下为潜在之能，其上则呈现所谓“流溢”。是否有所谓觉者可晓谕世人；其“缘起”何在，这一“造化”自何而来？诸神处于所谓“造化”的此侧（意即：他们同样为某一凌驾于诸神者所造）。谁又知道，其“缘起”何在？这一“造化”究竟如何，——是自我造化，抑或并非如此（亦即：是“自我育成”，还是为他力所造），——高居天宇、君临万物者想必知晓，或者同样一无所知。据颂歌末句可推知，颂歌作者之意显然在于：即使生主，对其自身缘何而起以及宇宙自何而生同样颇感茫然；惟有仙人，始可诉诸神秘的沉思，领悟其中原委。

嗣后，因陀罗和弗栗多两个拟人形象，在“梵书”有关宇宙起源的神话体系中销声匿迹；留存于其中的，是有关处于混沌状态的原初之物以及某种为意志所左右、力图实施整顿之力的种种论述。相传，在太初鸿蒙之中，物质宇宙的种种要素浑然难分，——这一观念，曾广为流传。某种被称为“精神”或“灵魂”之力，始而作用于其中，从而使宇宙万有渐生差异。间或有人笃信：所谓“灵魂”，在与之紧密相关的“业”^①尚未结集并使之动作以前，始终处于静止中（所谓“业”，被视为一种力，起源于往世之言、行和思）；嗣后，所谓浑然难分状态因其作用而告终结。于是，宇宙便应运而生；始而井然有序，经历若干前后相承的周期，复归于邪恶横行。从此，宇宙化为“无”，或转入所谓绝对“寂静”，

^① “业”（梵文 karma 的意译，音译“羯磨”）意为“造作”，泛指一切身心活动，一般分为三业，即：身业（行动）、语业（言语）、意业（思想）。——译者

——这一状态延续的岁月，不可胜计。上述时期终结之日，也就是乾坤再造肇始之时。这一过程持续至今，漫无涯际，并处于某种时序周期。这一周期发轫于不可思议的远古，而其终结，则在远不可测的未来。诸如数论派①、瑜伽派②、正理派③、胜论派④等哲学体系的观点，大体说来，便是如此；两大史诗⑤以及“往事书”⑥，亦然。就某些范畴而论，前弥曼差派⑦的论点则与之有所不同；通常称为“吠檀多派”的后弥曼差派⑧，其论点同上

① 数论派 (Sankhya, 音译“僧佉派”) 古代印度哲学派别, 创始人为迦毗罗。据这一派别看来, 世界的本原是客观存在的“自性”(“本”), 其中蕴涵相互矛盾的三“德”, 因而转变为二十三谛; 此外, 尚有绝对的“神我”, 以上共二十五谛, 即宇宙的一切。这种哲学思想虽不乏唯物主义因素, 后来形成的哲学体系却陷入唯心主义窠臼。它晚期深受吠檀多派的影响, 已不复成为独立的学派。——译者

② 瑜伽派 (Yoga) 古代印度的哲学派别, 相传为其经典《瑜伽经》作者钵颠闍利所创。所谓“瑜伽”, 意即“结合”, 系指“修行”而言。这一派别注重阐释调息、静坐等修行方法; 就哲学体系而言, 与数论派大体相同, 神秘主义成分却犹有过之。该派并承认一个所谓“自在”, 即大神。——译者

③ 正理派 (Nyaya, 音译“尼夜耶”派) 古代印度的哲学派别。该派经典《正理经》, 相传为乔答摩所作。正理派承认物质世界的真实, 也承认神和灵魂。——译者

④ 胜论派 (Vaisheshika, 音译“卫世师迦派”) 古代印度的哲学派别。相传创始人为羯那陀。据这一派别看来, 世界由永恒的“极微”组成; 所谓“极微”, 就是蕴涵于以太、时间和空间内的水、地、火、风的微粒。通常认为: 胜论派创始人羯那陀承认神是客观世界的创始者, 实则认为不是从“无”中, 而是从永恒存在的“极微”中创造世界。——译者

⑤ 系指《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》, 两者均被奉为宗教圣典; 详见本书第 271、279 页。——译者

⑥ “往事书” (梵文 Purana 的意译) 古印度神话传说汇集, 成书当在公元前 1 世纪至公元 10 世纪; 相传为广博仙人所作, 实际上并不是成于一时一人。现存十八部, 诸如: 《梵天往事书》、《莲花往事书》、《毗湿奴往事书》、《湿婆往事书》、《薄伽梵往事书》、《那罗陀往事书》、《火神往事书》等。种种“往事书”, 均为印度教诸教派所奉的圣典。——译者

⑦ 前弥曼差派, 即弥曼差派 (Mīmāṃsā), 古代印度的哲学派别。所谓“弥曼差”, 意即“考察”、“探索”。据这一派别看来, “声为常”(即“词是永恒的”), 确有所谓无所不在的灵魂。它使祭仪更加神秘化, 但否认存在所谓宇宙大神。其主要经典为闍弥尼著于公元前的《弥曼差经》。——译者

⑧ 后弥曼差派, 即吠檀多派 (Vedānta), 古代印度哲学领域影响较大的派别。所谓“吠檀多”, 意即“吠陀”的终结, 原指“奥义书”而言。其主要经典《吠檀多经》将“奥义书”中关于“梵”(即“宇宙精神”)和“我”(即“个人精神”)的神秘主义思想加以引申; 商羯罗发展了这种思想, 建立了影响最大的“不二论”。——译者

述哲学体系的论点之差异尤甚。上述两派的思维，均诉诸所谓无人格范畴；无论是就对待宇宙的原初实体说来，还是就赋予该实体以运动、差异和形态的作用力而论，无不如此。在此以前，神话既然诉诸象征方式反映“梵书”对现实的哲学思维之最初尝试，势必无法满足思想家们的要求，——他们无不致力于思辨哲学的弘扬。然而，神话仍然不失为那种潜在基原的一部分；正是以这一基原为依托，他们的体系得以奠定。

3. 文化英雄^①的神化

当代印度教的信奉者，大多或属崇拜毗湿奴^②以及附丽于该神的神幻人物的教派，或属崇拜湿婆^③以及附丽于该神的众神的教派。上述两大神都是所谓浑融神；



大神湿婆及其表征：
三股叉、眼镜蛇、神螺等。

① 文化英雄 (Культурные герои; Culture hero) 神话传说中人物；据信，最先发现并将种种文化成果(如火、劳动工具、培育植物等)授予人类，教人种种劳动技能，为世间确立社会秩序、婚姻制度以及习俗和仪礼。——译者

② 毗湿奴 (梵文 Viṣṇu) 与大梵天、湿婆并称为婆罗门教和印度教三大神；相传，他的妻子为吉祥天女。据《薄伽梵往世书》等所载，毗湿奴曾化为鱼、龟、野猪、人狮、侏儒、持斧罗摩、罗摩、黑天、佛陀、迦尔吉(“白马”)等。相传，他有一千个称号，最常见的是“救世者”、“世界主宰”等。——译者

③ 湿婆 (梵文 Śiva, 意即“幸福赐予者”) 婆罗门教和印度教所信奉的主神之一。相传，他不仅是毁灭之神，而且负有创造职能；他具有地、水、火、风、空、日、月、祭祀等八种化身，因而同宇宙合一。相传，他有莫大的降魔法力，额上第三只眼所射出的神火将妖魔的三座城堡和爱神烧成灰烬。象征生殖力的“林伽”，被视为湿婆的表征，并为虔诚的教徒们所崇拜。——译者

由于其包容广博的特质，众多神祇的属性被兼收并纳；于是，诸如此类神祇遂消溶于主体中，其名也就附丽于该神。不仅如此，湿婆并有一配偶神，毗湿奴则有两配偶神；这些配偶神同样是融合而成。她们把若干妻神的特质溶于一身，并冠以其名。一般说来，要在湿婆和毗湿奴两复合体中分辨哪些是所谓“基原形象”，确实并非易事。通观《梨俱吠陀》，既有毗湿奴之名，又不乏“湿婆”（“享祀者”）这一称谓。然而，无论是依据前者，还是依据后者，绝不可作出这样的



圣蛇盘曲为榻，大神湿婆安然而卧，脐生莲台，四面四臂之大梵天跌坐其上。

结论，即：这一词语所示，是上述浑融体中两大神形象最为古远、堪称“基原”的成分。须知，其中所蕴涵的尚有其他成分；诸如此类成分之古远，并不亚于前者，甚至犹有过之。它们出于非雅利安渊源，颇有可能纯属土著，势必有异于雅利安成分；而在雅利安人迁来（约当公元前2千年代）之前，所谓雅利安成分，绝不可能见之于世。

毗湿奴将颇为繁复的模式溶于一体。此神既可视作包蕴附丽于它的种种要素于一身的毗湿奴，又可视为一跨而无际^①、崭露头

^① 有关毗湿奴下凡救世的故事，在印度已是家喻户晓。相传，魔王伯利夺得“天、空、地”三界的统摄权，毗湿奴化身为一侏儒，向魔王求“三步”之地，魔王慨然应允。毗湿奴两步就跨越了天界和人间，然后停步不前，把地狱留给魔王，据说，这是毗湿奴第五次下凡。——译者

角、可同太阳神相提并论的无往而不胜者(毗羯罗摩或毗湿奴),既
可视为光辉普照的太阳神(苏利耶^①),又可视为毗湿奴十化身^②
之一(所谓“化身”,即“转世者”;“化身”一词,来自梵文 *avatāra*,
意即“下凡”——“弃至高的天界形体而降凡”),并可视为他的亚化
身之一(所谓“亚化身”,一说有二十二个,一说其数之多不可胜
计)。毗湿奴似有无比强大的引力,可将其他神幻人物尽行兼容。
纵观印度全境,种种地域神的庙宇比比皆是,其崇奉者通常把诸
如此类神祇视为毗湿奴形形色色的化身。本世纪初年以来,某些
印度教徒把基督奉为毗湿奴的化身,希图以此使传布于印度的基
督教为印度教所消溶;基督教徒则为此而焦虑。

然而,并不是毗湿奴的一切化身都享有同样的宗教崇祀;例
如,见诸史册的佛陀,虽然名列毗湿奴十大化身之九,并没有享
有名副其实的崇祀。罗摩·旃陀罗^③和黑天^④,被视为毗湿奴尽

① 苏利耶(梵文 *Sūrya*, 意即“太阳”)古印度神话中的太阳神。相传,他乘七
匹火红驹所曳之车驰行天宇,驱除黑暗,带来光明。——译者

② 据古印度神话,毗湿奴十次降凡救世的故事梗概如下:(1)当洪水降临时,
毗湿奴化身为一条头上生角的鱼,救摩奴等脱险;(2)当天神和阿修罗搅动乳海时,
毗湿奴化身为一只海龟,潜入海底,作天神和阿修罗赖以搅动乳海的搅棒——曼德罗
山的底座;(3)妖魔希罗尼亚克夏把大地拖进大海,毗湿奴化身为一头野猪,潜入海底,
与妖魔搏斗千年之久,最终将妖魔杀死,使大地得救;(4)毗湿奴化身为一半人半狮
的怪物,杀死魔王希罗尼耶格西布;(5)魔王伯利成为“天、空、地”三界的主宰,毗
湿奴化身为侏儒,设计将魔王降除;(6)毗湿奴化身为手持利斧的罗摩,先后二
十一次除去傲慢的刹帝利,使婆罗门的统治地位得以确保;(7)毗湿奴化身为罗摩,
翦除十首魔王罗波那;(8)毗湿奴化身为黑天,降临人世,除暴安良;(9)毗湿奴化身
为佛陀,使妖魔和恶人蔑视“吠陀”,鄙夷种姓,否弃天神,诱使他们自我毁灭;(10)
毗湿奴骑白马,手持利剑,铲除恶人,重建公正纯洁的新世界。此外,《薄伽梵往事
书》等古籍中,还叙述了毗湿奴二十二次下凡的故事。——译者

③ “罗摩·旃陀罗”为罗摩的全称。

罗摩(梵文 *Rama*)古印度神话传说中人物,印度教的崇奉对象;始而被视为司
植物之神,似为天神所负繁衍和丰饶职司的体现。《罗摩衍那》中的罗摩,相传为毗湿
奴的第七化身。另有一持斧罗摩以及大力罗摩。——译者

④ 黑天(梵文 *Kṛṣṇa*),音即“黑的”)印度教崇奉的大神,毗湿奴的第八化身。
据《薄伽梵往事书》所述,黑天幼年为一牧童,手持横笛,常同牧女嬉戏;屡降妖魔,
乐于助人,曾经杀昏君,救父母。黑天的英雄业绩,为大神湿婆所赞赏,并尊他为宇宙
大神。在《摩诃婆罗多》中,黑天是阿周那的御者和谋士;在《薄伽梵歌》中,被称为“最
高宇宙精神”。——译者

人皆知的化身，名列第七、第八。无论是前者，还是后者，均同毗湿奴的其他化身毫无二致，无不伴之以特定的神话；而其神话又是若干“神话组合”的杂糅。诸如此类“神话组合”，同构成繁复的神话形象浑融体的种种成分有着不解之缘。下文将对包容罗摩·旃陀罗(通常称之为“罗摩”)这一形象的神话加以探讨。有关罗摩的故事，见诸梵文叙事诗《罗摩衍那》(意即“罗摩传”)①。

首先，罗摩堪称世俗贵族的楷模(所谓“世俗贵族”，为诸种姓之一，即刹帝利)。作为储君，罗摩可说是“德才兼备”；作为王者，又不失为“英主”。“罗摩罗阍”一词(意即“罗摩王政”)，成为业已逝去的黄金时代以及未来的理想境界的同义语。显而易见，罗摩始而为植物神，颇有可能是“天”之丰饶职能的化身；罗摩的妻子悉多②，则是“地”的丰饶之力的化身(“悉多”，意即“垄沟”)。罗摩和悉多的境遇，同魔王罗波那的命运错综交织。据《罗摩衍那》所述，罗波那是邪恶之首；他始而似为某种危害人类的自然力之神格化，——这种自然力有碍于罗摩和悉多履行佑助年丰岁熟的职能。伴随时光的推移，罗摩最终演化的神幻人物，被视为雅利安文化(即婆罗门文化或梵文化)向雅利安人的同化作用尚未延及的印度南方扩展之象征。在此以前，雅利安文化主要为婆罗门所据有，并附着于一种基质；就其本源而论，这种基质属达罗毗荼人③。以上所述，便是罗摩这一形象三种不同的渊源。看来，

① 《罗摩衍那》(梵文 Rāmāyana) 最早期部分约形成于公元前3、4世纪，全诗最后定型则在公元2世纪；相传出于蚁垤仙人之手。全诗以罗摩与悉多悲欢离合的故事为主干，并穿插众多神话和传说。印度教信徒把它奉为“圣书”，学者们则视为对不畏艰险、战胜邪恶的英雄的颂歌。叙事诗中并宣扬了一整套有关君臣父子的伦理观念。——译者

② 悉多(梵文 Sītā) 古印度神话传说中人物，罗摩教派的崇拜对象。《罗摩衍那》中的悉多，被视为肥沃土壤的化身；相传为大地所生，农夫犁地时发现，予以收养。史诗将收养悉多的农夫附会为国王，悉多遂成为迦那竭之女。《梨俱吠陀》中悉多式的人物，称为“莎维德丽”。据某些神话，悉多为吉祥天女或优摩的化身。——译者

③ 达罗毗荼人(Davidians)印度境内的古老居民；雅利安人进入印度北方，达罗毗荼人一部分被征服和同化，一部分南迁。他们逐渐接受印度教，其社会地位异常低下。——译者

时至公元前5至前4世纪，即原初形态的《罗摩衍那》形成时期，上述种种罗摩形象已融为一体。后来，复有其他成分附于其上。例如，这部史诗“楔子”中已述及：罗摩又是毗湿奴的化身，悉多则是毗湿奴的妻子吉祥天女^①的化身。史诗“后篇”叙述悉多被逐，同所生两子栖身于蚁垤仙人(跋弥)^②隐居之地。蚁垤仙人通常被视为《罗摩衍那》的作者。



毗湿奴、大梵天、吉祥天女置身于舍湿之体上。

传世的《罗摩衍那》全本，始于有关罗波那的故事。罗波那为一十首魔王，据有楞伽（相传为锡兰，即今斯里兰卡）。罗波那曾获大梵天^③的神示，允诺他可以获得永生，神、魔均无法加害。

① 吉祥天女（梵文 Lakṣmi，音译“罗格什米”）婆罗门教和印度教所信奉的福运、财富、美惠之女神。据古印度神话，她生于天神和阿修罗搅乳海之时，故又称“乳海的女儿”；相传为毗湿奴之妻，爱神之母。——译者

② 蚁垤仙人（梵文 Vālmiki）相传为印度著名史诗《罗摩衍那》的作者，生卒年代约当公元前3至前2世纪。据说，蚁垤原为窃贼，后受圣人启示，苦行潜修，竟至群蚁集身而不觉，“蚁垤”之名，相传即由此而来。——译者

③ 大梵天（梵文 Brahmā）印度教神话中的至高神；婆罗门教、印度教奉为创造神，与湿婆、毗湿奴并称为三大神。自“梵书”中的“梵”的概念演化而来；据说，宇宙万有（包括神和人）均为他所造。——译者

罗波那凶狠、冥顽，竟然要统辖寰宇。对罗波那说来，至关紧要的是从中从梗，阻挠众仙人举行种种祭仪；而诸如此类祭仪，则为人和神所不可或缺。正值其时，印度北方阿逾陀(无敌城)君主十车王为求子举行马祭^①；他虽有三位王后，却没有一人生子。众神齐来享祭；欣悦之余，允诺佑助十车王如愿以偿。祭仪既毕，众神一齐到大梵天处，祈请赐以“补过除恶”之法。大梵天猛然想起，罗波那虽然祈请允以众神和群魔对它无法加害，但并未提及凡人，——凡人则可加害于他。大梵天遂命众神转求毗湿奴，请该神降生尘世，借凡间之身翦除这一妖魔。毗湿奴应众神所请，以十车王的四位王子为化身(即罗摩以及其弟罗什曼那、设睹卢祇那、婆罗多)，下凡除妖。同时，众神也应毗湿奴的请求，同所谓超人的半神女体(诸如阿婆娑罗^②、紧那罗^③等)交合，生育为数众多的猕猴以及其他灵体，助罗摩大战罗波那。

年未满十六，罗摩已是历尽艰险，并同遮那竭王之女、举世无双的悉多结为良缘。相传，罗摩曾施神力，拉开强弓，博得悉多青睐，——除罗摩外，再无人能拉此弓。罗摩返归故国，十车王不久决意放弃王位，立罗摩为太子。不料，王后吉迦伊(罗摩的继母，罗摩的兄弟婆罗多之生母)，执意胁迫十车王履行前约，——十车王早已允诺王后选定其子为嗣君，王后自然丝毫不让。于是，婆罗多即位，罗摩遭逐出走，为期长达十四年。罗摩偕同妻子悉多和兄弟罗什曼那，离开王都无敌城，凄然而去。他们漂泊于林莽之中，栖居于隐居者之地，最后安身于德干高原北隅戈

① 马祭(梵文 *Aśvamedha*) 所谓“苏摩祭”的一种，因以马为牺牲，故名；为婆罗门向生主和因陀罗所举行的一种大祭；始于“吠陀”时期，后来惟有君主方可行之。据婆罗门教认为，马祭可使帝王成为“王中之王”；经百次马祭，便可成为“宇宙主宰”和“众神之王”。——译者

② 阿婆娑罗(梵文 *apsaras*) “吠陀”神话和印度教神话中的半神女性形象，相传栖居于“天界”或地上的河川、山峦。——译者

③ 紧那罗(梵文 *kinaras*) 印度教神话中半神女体；相传其形象为马首人躯或马躯人首。——译者

达维利河畔的潘查婆提。他们三人在此结庐而居，倒也无忧无虑。

然而，好景不长。十首罗刹王罗波那的妹妹首哩波那迦（“其巨爪宛如风车”）同罗摩邂逅相遇，一见倾心，罗摩断然拒绝。首哩波那迦恼羞成怒，一气之下，告知其兄罗波那。罗波那派遣十四名罗刹，后来又派遣一万四千罗刹，前去杀害罗摩；结果，全军覆没，只有名叫“阿甘婆那”的小妖死里逃生，回到罗波那的王都楞伽城，将一切禀报魔王。魔王罗波那勃然大怒，誓与罗摩拼个你死我活。然而，阿甘婆那却献计，说什么同罗摩厮杀绝不是上策，莫如施巧计掳走悉多；罗摩失去悉多，必定忧伤万分，最终难免孤寂而亡。计议已定，罗波那遂派一名叫“摩哩奇”的小妖，化为梅花金鹿，来到罗摩庐舍近旁，将罗摩诱开。罗摩终于追获摩哩奇，殛杀之。摩哩奇行将毙命时，以酷似罗摩的声音呼叫：“悉多！罗什曼那！”悉多急忙命罗什曼那前去救援。罗波那见时机已到，便化作一个云游僧来见悉多，并假意表示关切，听悉多诉说往事。后来，罗波那如实相告，表明爱慕之情，并愿以国相委。悉多丝毫不为所动；于是，罗波那现出原形，将悉多劫上驴车，直奔楞伽。途中，金翅鸟王曾向罗波那猛袭，意欲摧毁其车。罗波那将金翅鸟王击成重伤，催车返国。既回楞伽，罗波那将悉多携至王宫；再次逼婚，又遭拒绝。

罗摩和罗什曼那不见悉多，万分焦急，四处寻访悉多下落，恰好同负伤的金翅鸟王相遇。金翅鸟王已是奄奄一息，他将与罗波那争斗之事相告。于是，二人跟踪向南追寻。途中，二人又遇一无首妖。此妖为禁咒所制；罗摩斩去双手，禁咒遂解。无首妖劝罗摩兄弟二人与猴国嗣君须羯哩婆结盟；原来，其弟波林篡夺王位，并将他逐出王都。罗摩杀波林，扶须羯哩婆即位；须羯哩婆愿竭力相助。此时，正值雨季已临。渡过雨季，罗摩始可率领盟军前去寻回悉多。须羯哩婆的猴军统帅哈奴曼巧遇业已亡故的金翅鸟王之弟，获悉罗波那已将悉多掳至楞伽。楞伽远在海外，有

数千由旬^①之遥。哈奴曼腾空一跃，飞越万顷碧波，来到繁盛之都楞伽。待到夜色降临，哈奴曼化作狸猫，潜入魔都，制伏楞伽一巡守小妖，悄然隐蔽在悉多近侧。正在此时，罗波那又来逼婚，悉多矢志不渝，——此情此景尽为哈奴曼所知。罗波那悻然离去，哈奴曼立即现身同悉多相见，并示以手镯，——这一手镯为罗摩亲自授予，作为信物。哈奴曼打算即刻携悉多去见罗摩；悉多执意不肯，——她同丈夫有约，除罗摩外，绝不允许任何男性触及其身。哈奴曼无可奈何，只好离去。他大施神威，将楞伽的庙宇捣毁；众罗刹则以咒术将哈奴曼擒获。哈奴曼被押到罗波那面前，最终不得不道出真情。只因“两国交兵，不斩来使”，他才幸免一死。死罪虽免，活罪难饶。哈奴曼既然闯下如此大祸，罗波那岂肯善罢甘休。众罗刹将一束布缕浸以油脂，系于哈奴曼尾端，引火点燃。由于悉多对神“盟誓发愿”，火丝毫没有伤及哈奴曼；哈奴曼反借火势，在楞伽城东奔西跃，顿时屋宇尽燃，烈焰飞腾；哈奴曼却一跃而回归大陆。

为了跨海出征，须羯哩婆的猴军以木料、山石造桥。双方大动干戈，杀得难解难分。罗摩以神箭射去罗波那十首，仍然无济于事，——一箭既失，顿时又生一箭，完好如初。最后，罗摩只好诉诸宝物，以神箭射穿罗波那胸膛。罗摩军遂大获全胜。

哈奴曼以肩舆载悉多而归。肩舆将近，罗摩却命悉多离去。劫后重逢，悉多自然欣喜若狂。获悉夫君之命，她大为惊异，但仍然委曲求全，遵命而行。罗摩又告知悉多：他之所以射杀罗波那，并不是出于对她的爱，而是因自身的尊严蒙受玷污，并且意在使遭践踏的法制得以恢复。悉多已不再为他所钟爱，说什么罗波那的手已触及悉多，悉多已不是贞洁之身。虽然费尽唇舌，最终仍无法自明；悉多便请罗什曼那为她准备火葬薪堆。悉多再次向神“盟誓发愿”，请神灵明鉴：倘若确系忠贞不渝，则烈焰无伤。悉多

^① 由旬（梵文 Yojana）印度古代的里程单位，一由旬相当于13~14.5公里。
——译者

投身跃入熊熊烈火，观者惊叫不已。大梵天勒令火焰退避，悉多安然脱身，并没有半点伤害。原来，火神阿耆尼将她导出，最终同罗摩团聚。这时，罗摩声称：他之所以任凭悉多以此自明，并不是出于对悉多坚贞的不信，而是鉴于事已至此，悉多有口莫辩，——他又怎能授臣属以口实，责怪他留不贞之妇为王后。

后来，因陀罗施法术，使群猴死而复生。罗摩乘神车返回阿逾陀(无敌城)。婆罗多让位于兄长，——他之在位无非是代兄摄政罢了。罗摩秉政长达一万年；所辖之地，不知死亡，从无疫病，也不闻罪愆，风调雨顺，谷物丰稔，百姓亦从未罹刀兵之苦。德政既满，罗摩复其原身，化为毗湿奴，佑助阿逾陀万民皆登大梵天主宰的天界，得免沉沦之苦。

据《罗摩衍那》第七篇，即“后篇”(成书年代较晚)所述，罗摩又听到种种流言，深感不安，再次将悉多逐出京都。这时，悉多已身怀有孕。她到蚁垤仙人苦修之处栖身。若干年后，罗摩与悉多及其两孪生子在此相遇。亲人素不相识，几乎失之交臂；偶然听到二子背诵有关其往事的篇章，罗摩才同他们相认。二子背诵的为蚁垤仙人所作；蚁垤仙人这时已着手编著叙事诗。罗摩要悉多重返阿逾陀，复明贞节。悉多已忍无可忍；她再次对神“盟誓发愿”，以证贞洁无疵，并吁请其母地神迎她返归故处。大地突然开裂，一宝座自地下赫然而现；地母将悉多扶上宝座，隐没于地之深处。这时，千万朵鲜花自天而降，蔚为奇观。

通观印度教神话诸篇章，其博取虔敬之深，无一可同有关罗摩和悉多的传说相比拟。印度疆域之内，祀奉罗摩和哈奴曼的庙宇比比皆是。每逢秋季，印度大部分地区都举行盛典，为期十日；届时，诸如此类的神话传说纷纷在民众中演现。节期将终之夜，以纸和竹片扎成的罗波那及其扈从的巨型模拟像，在欢笑、嘈杂声中付之一炬。模拟像体内往往置放火药。于是，烈焰与爆裂声相伴而起。正义终将战胜邪恶！年复一年，如此演现不已！

印度全境，对罗摩的赞美之词不绝于耳。据说，他有求必应，

——不分善恶，皆可如愿以偿。相传，有一个盗贼已被判处死刑，并已绑缚在刑柱上。死期将临，盗贼喃喃自语：“摩罗”（意即“死”）；“摩罗”、“摩罗”、“摩罗”，反来复去，叨念不休，无意中竟成：“罗摩、罗摩、罗摩”。这一盗贼伏诛，灵魂则被接引至罗摩所主宰的天界。近世的甘地身患不治之症，临终之时呼唤：“噢，罗摩！”这一对罗摩的吁求，现已镌刻在德里的甘地纪念碑上。罗摩神话演化的晚近状况，可见于伟大的印度诗人杜勒西达斯^①的著作。他依据《罗摩衍那》完成一部改制之作。在这部作品中，他尊奉罗摩为宇宙的主宰。其中每一段落的结尾，均伴以对罗摩的默祝、祷告；凡此种种，又成为神秘主义用语。

罗摩的形象繁复异常：威武的统帅、新土地开拓者以及新文化传播者三者的特质融于一体（犹如乔治·华盛顿^②、丹尼尔·布恩^③以及费尔南多·科尔特斯^④之合为一体）；下文将着重对其中之一，即所谓“文化英雄”的特质加以探讨。综观雅利安人的神话，不乏对向印度南方推行梵文化的两位先驱的描述。其中之一为大无畏的神圣人物投山仙人^⑤；他是印度境内人所共知的圣者。相传，投山仙人曾一次饮尽汪洋大海；另一次，去往南方途中，曾勒令高耸入云的文迪亚山俯首，并令此山在他回归之前不

① 杜勒西达斯 (Tulasidāsa 1532~1623) 印度诗人、宗教改革家，出身于婆罗门种姓。他依据《罗摩衍那》改写的《罗摩功行之湖》（一译《罗摩功行录》），成为印度教的“福音书”，在印度北方民间广为流传，被视为印度文学的宝贵遗产。——译者

② 华盛顿，乔治 (Washington, George 1732~1799) 美国第一任总统 (1789~1797)；北美独立战争期间，曾任北美十三个州起义部队总司令。——译者

③ 布恩，丹尼尔 (Bunn, Daniel 1734~1820) 北美一游猎者，美国西南部地区开拓者之一；对美国肯塔基州的开拓起有促进作用。民间创作将他描绘为该州的发现者和开拓者。——译者

④ 科尔特斯，埃尔南(费尔南多)(Cortes, Hernan(Fernando) 1485~1547) 西班牙官员；1519~1521年，率军侵占墨西哥，并在其中部建立西班牙统治。——译者

⑤ 投山仙人(梵文 Agastya) 音译“阿迦提底耶”，古印度神话传说中的神圣人物。相传，他曾一次饮尽阿修罗所栖居的汪洋大海，以助群神战胜阿修罗；又一次，文迪亚山横亘天宇，挡住日、月的去路，他应众神的请求，勒令此山在他从南方返回前不得仰首。投山仙人终未回还，投山仙人被视为达罗毗荼人所居南方的开拓者，他的南方之行，似意味着雅利安文化的向南方传布。——译者

得仰起。投山仙人终未复返，文迪亚山迄今仍未恢复原态，而蜿蜒于北部边陲的喜马拉雅山则耸立霄汉。投山仙人将“吠陀”典籍和神圣的祭火带至南方（意即“将文明传布于这一地区”）。相传，作为军事统帅的罗摩曾拜会投山仙人（约在遭逐十年之后）；投山仙人则以毗湿奴曾使用的弓、取之不尽的箭袋、湿婆曾用过的矛和剑相赠。据种种传说，罗摩曾诉诸武力，征服南方。总之，依据传统之说，罗摩将文明的光辉带给土著部落。这些部落的居民，凡不甘顺从者，都被称为“罗刹”；如俯首听命，归附罗摩，则以猕猴和熊罴相称。他们一概被描述为亚于人类的生灵，——虽然被赋以人的某些属性，仍然遭受贬抑。后来，《罗摩衍那》对诸如此类神话有所修琢，使之臻于合理，并将他们描述为出于亚神以及带有半神属性的天界提婆，而贬抑色彩并未消除。毋庸置疑，上述所谓“合理化”，与其说是意在使雅利安人的婆罗门加之于非雅利安人部落的歧视有所减弱，毋宁说是旨在赋予业已神化、为公义而战的盟友以应有的地位。当然，并不排除这样的可能，即：罗摩的诸般面貌中，首要者为“文化英雄”；然而，这一说法并没有获得印证。有关罗摩的传说，甚至不乏某种史实依据。有鉴于此，确有一些学者试图推考罗摩的生卒年代（大多数学者并未置信）。罗摩并不是雅利安人所信奉的绝无仅有的“文化英雄”；有关诸如此类“文化英雄”的业绩，其说不一，但无不赋之以在非雅利安人地区传播文化的功业。譬如，摩陀婆·毗底迦即属之。据《百道梵书》^①所述，他曾将阿耆尼^②的圣火传至比哈尔地区。然

① 《百道梵书》（梵文 *Satapatha Brāhmana*）所谓“梵书”，即“婆罗门书”，是为各派婆罗门传授“吠陀”和祭祀仪规的讲义。传世并刊印的“梵书”，分属传授“吠陀”的各派。《百道梵书》属所谓白《夜柔吠陀》。“梵书”并不是文学典籍，为神秘主义的说教所充斥，但也包容一些神话传说。——译者

② 阿耆尼（梵文 *Agni*，意译“火”）古印度神话中的火神，其职司为破除黑暗、攘除“不洁”、降伏魔怪，被视为人和家宅的保护者、祭品的传送者以及神与人之间的中介。因以木片用力摩擦便可生火，此神又称“力之子”。《梨俱吠陀》中献给他的赞歌为数颇多，仅次于因陀罗。——译者

而，诸如此类“文化英雄”，都可以同任一大神相提并论。罗摩的擢升，迄今仍然无从索解。莫非另有某种成分同这一复合体相杂糅，致使所形成的这一整体得以擢升？还是上述复合体尚待最终定型；而在此以前，必须擢升至相应程度，以便与毗湿奴这一形象相联系。至于后一揣测是否较为可信，同样难以断言。

4. “神即是爱”

毗湿奴的第八化身黑天，其形象是两种迥然不同的人物之浑融；两者的由来也各有所异。显而易见，上述两人物往昔仅被视为世人性格的体现。通观黑天的种种形象，最著者莫过于牧歌式人物。相传，他居于马图拉城之郊的亚穆纳河畔。有关这一人物的神话，在印度可说是家喻户晓。其最完美的传说，见诸《薄伽梵往事书》^① 第二十篇（该本集似属公元8世纪）以及成书较早的古籍《毗湿奴往事书》^②。另一形象，即作为统帅的黑天，则见诸成书尤为古远的叙事诗《摩诃婆罗多》^③；在这部史诗中，则借黑天之口，颂出备受推崇的叙事诗《薄伽梵歌》^④（意译《世尊之歌》）。下

① 《薄伽梵往事书》（梵文 Bhāgavata purāna）“往事书”中流传最广的一部，其中赞颂黑天的部分，通常单独流传。全书约一万八千颂，分为十二篇；其内容主要为描述大神毗湿奴如何以种种化身下凡救世。这一典籍中的黑天（毗湿奴的化身）的形象和事迹，描述较为出色，显然不无民间传说的加工和修琢。黑天幼年时期所经历的种种磨难以及他的抗争和最终获胜、牧童与牧女田园式的牛活，均有极为生动的描绘。——译者

② 《毗湿奴往事书》（梵文 Viṣṇu Purāna）印度教毗湿奴教派的主要经典，全书六千余颂，分六部分，以诗体写成，并以散文相间，是为古代印度社会风貌的曲折反映。第一至四部分叙述世界起源、王朝世系、日族与月族的历史传说。第五部分着重叙述大神毗湿奴化身为黑天降凡的故事，第六部分则描述末日的来临和世界的毁灭。全书主旨在于颂扬大神毗湿奴，宣扬信奉毗湿奴便可得救。——译者

③ 《摩诃婆罗多》（梵文 Mahābhārata）同《罗摩衍那》并称为印度两大史诗。全书约十万“颂”（诗节）；主要故事虽然形成于公元前数世纪，有些神话传说则属更早期，最后成书却是纪元前后多人辑录和加工的结果。据传统说法，作者为毗耶娑（即广博仙人）。这部作品的内容，主要是叙述般度族与俱卢族的鏖战及其前因后果以及史诗中主要人物的故事；其中包容为数众多的神话传说。这部浩繁的巨著，在印度历来被奉为“圣典”；对所谓“治国之道”以及种种哲学、宗教和伦理观念均有阐发。——译者

④ 《薄伽梵歌》（梵文 Bhāgavatgītā）印度教主要经典之一，其滥觞为《摩诃婆

文所述，便是有关前一形象的传说之梗概。

相传，马图拉城有一渎神之君，名叫“庚斯”。他虽是乌羯罗瑟那的王后所生，但并不是他的亲骨肉。据说，一妖王变化为乌羯罗瑟那模样，诱奸王后而有庚斯。庚斯长大成人，施权谋篡夺王位；即位后，暴虐异常。于是，化身为牛形的地神，乞援于因陀罗。因陀罗同诸神求助于大梵天。大梵天命诸神转求湿婆；湿婆则命诸神求助于毗湿奴。毗湿奴慨然允诺：其神体之一部将化身为黑天，翦除庚斯。毗湿奴神体的另一部（即为毗湿奴所安卧的巨蛇舍湿之一部，——有时将此蛇视为毗湿奴神体之一部），化身为黑天的兄长大力罗摩^①，作为黑天的挚友和襄助者。时隔不久，庚斯便获得天启：他将死于外甥之手。庚斯勒令将其妹德婆吉杀死（一说为其堂妹或表妹）；妹丈婆苏提婆苦苦哀求，德婆吉幸免一死，但必须将其亲子降生后立即交与庚斯发落。德婆吉先生六子，都死于非命；第七子，即大力罗摩，早在襁褓中就转移到罗希尼之腹。罗希尼居于河对岸的戈古拉，同马拉图城隔水相望。大力罗摩安然出世，并长大成人。庚斯将婆苏提婆和德婆吉关在牢中，严加看管。德婆吉所怀第八胎，就是黑天。刚一落生，黑天便向双亲显现始祖阿底普鲁沙之形：肤色黝黑，头戴王冠，佩带项圈，饰以手镯；生有四臂，各执法器，即：法螺、轮宝、仙杖与荷花。众神齐来朝贺。嗣后，黑天使其双亲忘却此情此景，将他依旧视为凡间婴儿，日夜焦虑，唯恐遭庚斯毒手。婆苏提婆借助于神奇之力逃出监牢，并涉水渡过亚穆纳河。说来也怪，黑天的小脚只要触及河面，河水便骤然下落。婆苏提婆怀

罗多》第六篇“毗湿摩”，共分十八章，约成书于公元2、3世纪，是《摩诃婆罗多》中自成系统之作。其内容为黑天对主要人物阿周那的说教，涉猎极广，颇富哲理，堪称“诗体百科全书”，反映了古代印度的社会生活和思想状况，数论派、瑜伽派、吠檀多派等古哲学派别的思想和伦理观念，无不反映于其中。它宣扬诉诸“瑜伽”的修持，使作为个人精神的“我”同作为宇宙精神的“梵”相合，以达到摆脱生死轮回的最高境界——涅槃。

——译者

① 参阅本书第270页注③。——译者

抱黑天，平安地来到戈古拉，把儿子交给牧人难陀，同他的妻子耶舒多新生的女婴掉换。难陀夫妇也立刻将此事忘得一干二净，还以为他们生的就是一男婴。

继而，有关黑天的传说中，黑天童年和少年时代的故事传布尤广。通观诸如此类故事，有些着力渲染他的超自然异能，有些则执著于描述他的才貌绝伦。有关黑天如何降除庚斯派来害他的妖魔以及如何战胜因嫉妒他的神通而图谋对他进行暗算之精灵的故事，则属前者。例如，庚斯曾派女妖普陀那去害黑天；普陀那以毒药敷于乳头上，盛妆丽服，来到耶希多家，抱起婴儿黑天，让他吮吸乳汁，黑天将其精脉吸尽，——女妖俯地而亡，黑天却安然无事。又一次，庚斯派一妖魔，妄图暗害在林中牧放的黑天。黑天抓住妖魔一足，举过头顶，奋力攢在地上，妖魔当场毙命。另一次，一妖魔化作巨鹤，企图吞噬黑天；黑天轻而易举，将它击败。又有一次，一巨蛇将黑天及其牧友吞下，黑天在蛇腹中大施神威，躯体骤长，直至腹破蛇亡。相传，亚穆纳河中有一蛇妖，名叫“迦梨耶”，为害于人，民不聊生。黑天闻知，决心除掉这一妖孽。他绰起蛇尾，奋力在头顶抡动，——一说，蛇妖当即死于非命；另说，众蛇妻苦苦哀求，蛇妖为黑天所宽恕，但迦梨耶必须携众妻离开亚穆纳河，迁居汪洋大海。黑天曾降除一名叫“五族”的妖魔，并将它的“五族”之螺收归己有，成为其表征之一。再一次，大梵天盗去放牧的牛和牧童；黑天富于巧思，如数另造一批牛和牧童，同大梵天所盗去的一般无二。相传，黑天曾同雨神因陀罗较量。事出有因，据说黑天曾命众牧童休要祭祀因陀罗。因陀罗勃然大怒，以翻江倒海般的暴雨向大地倾泻，意欲将牧童和牛群尽行洗荡。黑天将一座牛增山高高举起，以一指擎于天地之间，让牧童和牛群藏身，七日七夜岿然不动；因陀罗自叹不如，遂将暴雨止息。

另有一些情节，可显示童年和少年时期的黑天之非凡。一次，耶希多见孩子吞土作戏；她把黑天痛骂一顿，命他张开口，将吞

人的土清除。她向孩子的口中望去，只见“三界”尽在其中！黑天好同榨油的村女嬉戏；有时，将她们所榨的油尽行偷去，一饮而尽。又一次，黑天因顽皮受惩，被缚在木桩上；另说，缚于巨白上。黑天将巨白轻轻拖走；后来，巨白卡在两树之间，黑天将两树连根拔起。树坑中，两美少年赫然而现。相传，这是俱毗罗^①的两个儿子；原来，仙人那罗陀^②以咒术将二人变为树木，由于黑天的解救，得以恢复其原身。

黑天年满五岁，难陀和耶希多迁居弗林达万森林（一说迁居罗提森林）。黑天执意牧放牛群，父母只好应允。黑天同森林朝夕相伴，笛不离手，美妙的笛声使牧童、牧女乃至群牛无不为之倾倒。一次，黑天遇一群牧女戏水为乐，竟然将她们的衣服盗走，置于高树上。牧女们苦苦央求，黑天才把衣服归还。时隔不久，已是所谓“迦尔迪迦”月（即十至十一月间），黑天意欲践上次盗衣时同众牧女之约，将她们召来，舞蹈作戏。众牧女为黑天所动，离开丈夫，纷至沓来。黑天命牧女排成环状，婆娑起舞，——这便是所谓的“罗娑利罗”舞。继而，黑天扬长而去，牧女们怅然若失，四处寻访黑天踪迹。黑天去而复返，又同她们舞个不停。黑天施展“瑜伽”幻术，好似分作若干形体；于是，牧女们人人都觉得黑天同她相伴而舞。黑天却钟情于罗陀；罗陀被视为吉祥天女的化身。吉祥天女又是毗湿奴的妻子，——黑天正是以其原身同她相伴而舞。黑天同众牧女的情爱瓜葛，特别是对罗陀的一往情深，可见诸抒情诗歌、绘画、雕塑。卷帙浩繁的艳情文学，乃至种种恣肆的仪式，无不同诸如此类黑天神话紧密相关。黑天同众

① 俱毗罗（梵文 Kubera）婆罗门教、印度教所信奉的财神，被视为世界一切财富的守护神。相传，其挚友和保护者为湿婆。俱毗罗似为始初的冥神，往往同土地相关联，后来又被赋予肥土沃壤的属性。其形象广布于民间信仰，在佛教神话中也有反映。——译者

② 那罗陀（梵文 Nārada）古印度神话中的半神人物。相传，那罗陀是大梵天之子（另有他说）。据毗湿奴教派神话，其称谓同有关黑天的神话相关联，并成为毗湿奴的化身之一。——译者

牧女翩翩共舞，荡秋千作戏（经常同他形影不离的，自然是罗陀）。黑天往往同爱神伽摩^①现身于舞圈中。黑天同罗陀虽然相亲相爱，但也难免有争执和呕气的时候；然而，他们又是如此痴情，最后总是言归于好。黑天同众牧女的情爱瓜葛，从来没有引起牧女们丈夫的嫉妒，他们同样为黑天的魅力所动，对黑天所为从不介意。甚至马图拉城的贵妇人，也无不为黑天的美貌所倾倒。每当黑天莅临该城向婆罗门乞食；婆罗门拒不施舍，却无法约束其妻室。她们竞相将佳肴美饌奉献于黑天，——当然，慷慨待客必有所报。

良机终于到来，黑天立刻去往马图拉。几经周折，他除去渎神之君庚斯，并扶立乌羯罗瑟那登基。黑天同兄长大力罗摩居于马图拉。后来，新敌^②来扰，黑天为马图拉居民另筑坚城，称为“多门城”（音译“德瓦罗卡”），位于卡提阿瓦半岛西部。最后，黑天终于完成在凡间的使命，同兄长大力罗摩奄然归天，同毗湿奴神体以及巨蛇舍湿复合。

黑天在《摩诃婆罗多》中的风貌，同透过黑天在戈古拉、弗林达万和马图拉的行为所呈现的形象大相径庭。据这部史诗所述，黑天为一统帅，智勇双全，不仅勇克强敌，而且谋略非凡。他是湿婆的崇奉者，又是曾任般度族统帅的阿周那^③之友。般度族被视为“善”的代表，同与其一脉相承的俱卢族众弟兄鏖战不休；俱

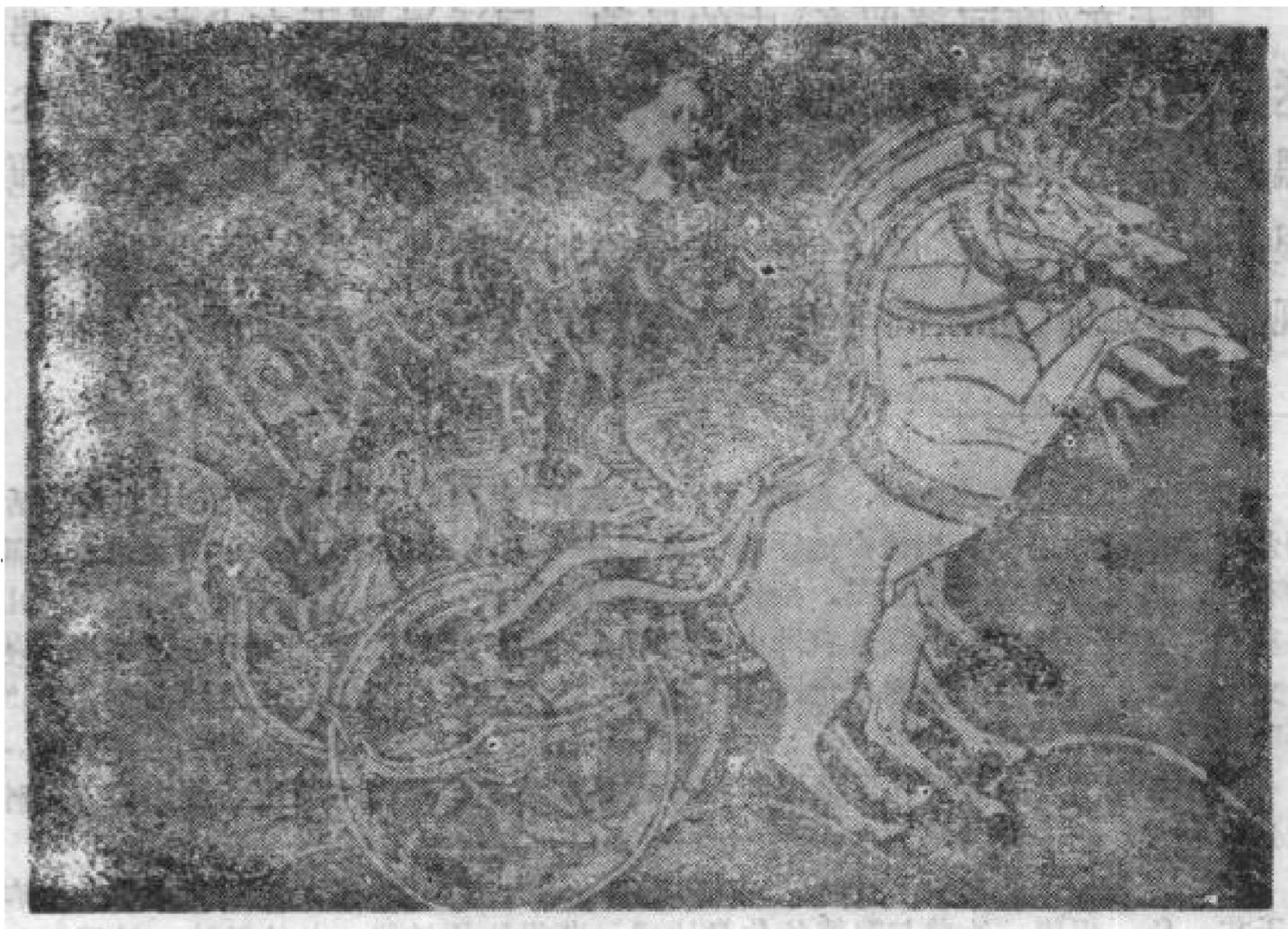
① 伽摩（梵文 Kāma，意即“爱欲”）意译“爱神”，又称“欲天”，古印度神话中司爱情并象征美之神。相传，他手持弓箭，——弓背以甘蔗制成，弓弦为蜜蜂，箭簇为花朵；其坐骑为鸚鵡或孔雀。相传，应诸神的请求，他意欲诱使大神湿婆对雪山神女垂爱；湿婆一怒之下，以目中神火把他烧成灰烬。爱神的妻子罗蒂苦苦哀求，使她的丈夫终于死而复生；湿婆只允许其灵魂再生，不得具有躯体，故爱神又被称为“无形”。——译者

② 系指黑天的对手扎罗桑提。相传，扎罗桑提为摩揭陀国王，被视为不可胜计的蜜人之首。——译者

③ 阿周那（梵文 Arjuna）古印度神话传说中人物，勇武、果敢、高尚和宽容融合于其一身。相传，他曾与湿婆的化身比武，获得他的神器，并仰赖这一神器战胜俱卢族。——译者

卢族众弟兄则是“恶”的代表。作为阿周那的军师黑天，对阿周那陈述颇多；其陈述成为著名的《薄伽梵歌》。

《薄伽梵歌》的背景，堪称扣人心弦。此时此刻，呈现一派鏖战即将来临之势。交战双方秣马厉兵，严阵以待。阿周那作为武士楷模的化身，乘坐黑天为御者的战车，纵马来到两军阵前。他俯视敌军，百感交集，——他们即将丧身在刀剑之下；他的亲人、友好、师长，同样难以幸免。阿周那已无力自制，顿时感到四肢无力，宝弓从手上脱落；事到如今，他方寸已乱，心灰意懒，对胜利的渴求已经荡然无存，——须知，为此要付出多么大的代价啊！即使大获全胜，统摄天下，这也无非是令人黯然神伤的重荷。况且，亲人都战死沙场，立业的根基岂不随之崩摧。伴之而来的将是肆意妄为；肆意妄为又将继之以骄奢淫逸；骄奢淫逸又将继之以种姓的混淆。这样一来，阿周那与其部属的命运，只能是地狱般的凄惨。想来想去，莫如束手待毙，死于敌方之手。一阵颓丧涌上心头，阿周那昏厥在战车之上。



阿周那与黑天在战车上

对阿周那心境了如指掌的黑天，并不是一般的御者，而是毗湿奴的化身。他生来就是武士，情势使然，不得白刃相接，置身于鏖战中；他终究怀有对“善”的维护者的同情，并以御者的身分接近阿周那。此时，黑天可说是处于非交战者却又并非无关者的地位。对黑天的身世不凡，阿周那虽然不尽了然，却已略有觉察。于是，他将当时情势告知黑天，以求良策。毫无疑问，黑天自然是对答如流，无所不晓。在《薄伽梵歌》另十七篇中，诸如社会结构、其组成部分的职能（如阿周那所属的武士种姓的职责）、宇宙起源说和宇宙说、人的心理结构、神祇的属性、人生之目的以及应循之途径等等，无不黑天所论及。

黑天又称“尊者”、“圣者”、“世尊”（即“薄伽梵”）。他以歌（“西陀”）作答，对阿周那所询一一加以阐释；与此同时，而且几乎是糅合于所答中，对上述种种大多论及。通观“西陀”诸章节，黑天对所问作答，必然是广征博引，其他范畴亦有涉猎；其原因在于：种种范畴错综交织，浑然难分。总之，“西陀”被视为诲人之作，旨在对生活 and 宗教中的一切至关重要的问题加以阐释。

黑天告诫阿周那：应履行刹帝利的职责，前去应战，切不可心慈手软，——况且，这又是为“善”而战。他无须如此宽容，无须以慈惠为怀而忧心忡忡，唯恐伤生害命。须知，人体的唯一实际存在，无非是“灵魂”；而“灵魂”又是人人同一、永驻常存，实际上并不可知，其自身对此也未必有所知。以上所述，便是“奥义书”^①的一元唯心论。为了对阿周那继而所询一一作答，黑天转而论述人生的意义；据他看来，这无非是对神的“悟”罢了。黑天并晓谕阿周那：他——黑天，就是神。当鏖战方酣之际，黑天曾

^① “奥义书”（梵文 Upanisad）婆罗门教古老哲学经典之一，又是吠檀多派哲学的滥觞和重要经典；成书于公元前7至前5世纪，一般认为约有二百种，现存一百余种，其中最古老部分有十三种，分属四“吠陀”本集。其中心内容为“梵我同一”、“轮回解脱”，是为婆罗门教和印度教的哲学基础（“梵我同一”，“奥义书”中通常为“我即是梵”）。——译者

向阿周那显现其壮威、辉煌的真身。

据说，与这一大神相通的途径，各有所异。一为“行”，即竭诚履行其职责，无任何私念，无任何贪欲，除矢志于履行职责外，别无他求。一为“悟”，即诉诸所谓沉思默想，寻求并获致彻悟。后者极为艰难；循此途径而卓有成效者，可以说是寥寥无几。另一途径则既简便，又为众人甘愿遵循，——这便是将忠贞之爱（“婆克蒂”）奉献于神。无论何人，如欲行之，都可以博得大神的垂青；如欲赤诚求之，黑天将予以眷顾。由此可见，诉诸忠贞不渝之爱，人人都可以与神相通。他们无须冥思苦索，无须煞费苦心地履行其职责，而只须有一颗纯真、忠贞、炽热的心。诉诸自我之心，可获致所谓“彻悟”，从而与这一大神相通，并使通神之途上的重重难关荡然无存。矢志于此者，可博得大神的惠顾。黑天宣称：“我待众生一视同仁，没有仇者和亲者之分；^①献我以忠贞之爱者，即与我同一，我亦与之同一。”（《薄伽梵歌》，9.29）

对黑天之说大彻大悟，豁然开朗，并且顿悟黑天就是神，阿周那神情振奋，决意一战，——阿周那所统率的军队已注定大获全胜。同时，《薄伽梵歌》中的论说则晓谕阿周那和世人：能否与大神同一，系于人之竭诚；将忠贞之爱奉献于该神，则是与之相通的最佳途径，——其原因在于：这位大神，其自身即是爱。

至于同为黑天化身的两个人物，其共同之点也可归结为“爱”，即一切形式的“爱”，——由最素朴者乃至最高雅者。据有关黑天童年的传说，黑天被描述为令人钟爱的幸运者；世间一切善者无不以爱相待，无不助他摆脱厄难；黑天也同样帮助他们渡过难关。童年的黑天，奇思异想层出不穷；他为众人所爱，也施爱于众人；他施之于爱己者的爱，其炽烈唯有见于儿童。少年时代的黑天，是情场上的好汉，从没有遭人冷遇，也没有受人嫉恨。此时的黑天，吹奏横笛，同牧女相伴而舞，处处有好友为伍，在童话般的境域过着无忧无虑的生活。世间的乐趣，领略无余。在印度，人们以黑天的形象为凭依，对童年和少年时期施以神圣的礼敬。然

而，黑天这一形象的内蕴，远远不仅限于此。他对罗陀的钟爱以及对众牧女的调情，可视为神祇同人之灵魂的关系的象征。他既是每人特定的个体神，实际上又是同一的、不可分离的神，人人最终都可以与之相通。这一观念，同样为《薄伽梵歌》的学说所特有。世人皆可殊途同归；潜心于求索，则是得救之法门。对黑天即使以敌意相待，黑天仍然以德报怨，予以慈爱。据某些传说，曾有仇者暗算黑天，反为黑天所杀；黑天仍接纳其灵魂进入他所主宰的天国。这种普及众生之爱，正是有关黑天的传说的主题。正因为如此，成千上万的信者，无不喜爱作为牧童的黑天这一田园牧歌式的形象。《薄伽梵歌》也因此为千百万人所喜闻乐见，——甘地亦在其列。有关黑天的神话，无非是人之常情的神话。所谓“人之常情”，虽然纷繁驳杂，而归根结底，无非是在于求得一饱。倘若这种欲望并不是空中楼阁，人们也就心满意足。至少，黑天景仰者们就不失为以上所述的例证。

5. 作为矢志于沉思的苦行者之神

公元前3千年代至前2千年代间，印度河流域曾有过繁盛一时的文明，史称“哈拉巴文明”^①。这一史前文明的遗物中，发现有种种印章和陶器，上有人形像，其姿态同较晚期崇尚修苦行之瑜伽派的沉思状颇为相似^②。人形像两侧，有礼拜者的像。一器物上，人像同群蛇并陈；另有两印章，人形像具有三面；其中一印章上，三面人形像并伴以形形色色的动物。诸如此类人形像，通

① 哈拉巴 (Harappa)，印度河流域上古文明的最大遗址，位于今巴基斯坦旁遮普省境内；印度河流域上古文明的另一重要遗址，为摩亨佐·达罗 (Mohenjo-Daro)，位于今巴基斯坦信德省境内。20世纪20年代，考古学家在上述两地发现公元前3千年代至前2千年代的青铜器文化遗物，通常称为“哈拉巴文化”。——译者

② 这一人物形象仅见于印章。见诸陶器的唯一带发髻神像（除发髻外，此像同所谓原始湿婆没有任何近似之处），在果德迪吉（今巴基斯坦境内）发现。至于该像是属于哈拉巴文化，抑或属于前哈拉巴文化，尚无法确考（因出土于所谓“过渡层次”）。——据俄文版注

常被视为某神的造像。然而，1931年，已故的约翰·马歇尔爵士^①在其所著《摩亨佐·达罗与印度河文明》中，依据见诸各个历史时期有关湿婆的构想，揭示了上述人形像同湿婆某些化身相近似之处。迄今仍无法断定：这些人形像是湿婆的造像，还是其形象所包容的某一成分的最古老形态。然而，初步比较探讨所得，可作为上述所谓“同一”说的佐证。其他种种揣测，虽不乏可信之处，但已不复闻。^②

对我们说来，这种“同一”说的佐证有着十分重要的意义（如果可予以援引）。据此可作出下列推断：正是有关湿婆形象的这些构想，将此神表述为婆舒波提，即所谓“兽主”^③（依据诸如此类构想，湿婆与蛇同一）；同时，可据以断定这一形象同苦修实践以及瑜伽派所习用的坐姿（asana）、象征性手势和指态（mudrā）确有关联。凡此种种，均属印度所特有的宗教现象中最为古远者。对湿婆的敬拜，已历两千年之久。纵观这一历史时期，人们往往以男性生殖器为礼拜对象，并视之为湿婆的表征；而女性生殖器，则视之为他的妻子雪山神女的表征（迄今亦然）。这是又一极为重要的成分。哈拉巴文化发掘中，发现某种器物，无疑就是诸如此类男性生殖本原的表征；与此同时，并发现某种器物，则可视作女性生殖本原的表征。这一见解，仍然不无异议。由此可见，我们面临有关印度种种宗教之历史演化的饶有意味的问题之一。可以预期：伴随这一问题的解决，不仅宗教，甚至哈拉巴文化期之生活其他领域的状况，将趋于明朗；揭示这一文明同印度古代

^① 马歇尔，约翰·休伯特（Marshall, John Hubert 1876~1858）英国考古学家，1902~1931年间任印度考古局局长，曾主持印度一些古城遗址、佛教遗址以及今巴基斯坦境内哈拉巴文化遗址的发掘。——译者

^② 苏联一些学者将上述见诸造像的种种现象视为“宇主”这一天神形象的反映。宇主被视为哈拉巴神殿的至高神、天界的主宰。参阅：《原始印度古迹初探》，莫斯科1965年版；《原始印度古迹探考》，莫斯科1972年版。——据俄文版注

^③ 兽主（梵文 Paśupati，意即“群兽的主宰”）古印度神话中楼陀罗和湿婆的称谓。——译者

较晚期文明的关联，将成为可能。

湿婆犹如毗湿奴，同样是浑融神。其形象的整体，由为数众多的线缕编织而成。他同“吠陀”中的暴风雨神楼陀罗相混同。湿婆又称为“生于山中者”，其居所为喜马拉雅山。他栖身于吉罗娑山，同妻子雪山神女过着美满的生活。湿婆堪称刚正的执法神，对所谓神界上层的淫乱同样嫉恶如仇，严惩不贷。譬如，大梵天与其女有乱伦的行为，湿婆同样没有轻恕。湿婆又称“那陀罗迦”，即“舞主”。相传，妖魔穆耶罗迦来犯，湿婆以大脚趾将它按倒在地，断其脊椎，并置身于魔体之上，作创造、维护与毁灭世界的宇宙之舞。据说，湿婆两足、四臂在舞蹈中所作的种种象征性姿态（可见于印度雕塑家的作品），是为周而复始的诸阶段。湿婆的造型，不失为世界雕塑中最卓越的构思之一的体现。湿婆又是宇宙的创造本原，他的表征为一硕大的男性生殖器。据说，大梵天和毗湿奴缘此物分别向上、下而行，以探寻其顶端和根部，结果徒劳往返。相传，世界末日到来之时，湿婆则生弥天大火，宇宙万有都化为灰烬，以期当他心血来潮时乾坤得以再造。湿婆同妻子雪山神女游荡于苍穹与大地之间。相传，两神生有二子：一为群主^①，被视为智慧之神和解危济困者；一为迦缔吉夜^②，被视为战神和盗贼庇护者。相传，湿婆有一坐骑，为大白牛难迪；雪山神女的坐骑，则是一巨狮。世间如有人陷于贫困和厄难，两神无不予以襄助；人们则须以纯真和虔诚奉献。湿婆喜栖身于荒野之上、洞穴之中、山岳之巅，或巡游于火葬之所，——在那里，尚未化尽的骸骨累累，觅食的胡狼麋集，索命的妖魔鬼怪悠然而行。这也正是默想沉思之地。届时，湿婆则体涂灰烬，蓬乱之发

① 群主（梵文 Ganeśa）古印度神话中人物，相传为湿婆所属众小神之首，故名“群主”。据说，此神赐人以福运，助人排忧解难；其形象为象首、独牙、黄面，四臂四手，分执贝壳、铁饼、棍棒和睡莲。——译者

② 迦缔吉夜（梵文 Karttikeya）古印度神话中的战神，又名“室键陀”。其形象为六首十二臂，两手分执两件兵器和弓箭，率领湿婆众从神翦除以答罗迦为首的魔军，使天上人间归于安宁。——译者

盘结于头顶。

这样一来，势必要对湿婆形象这一模式予以关注。据此看来，湿婆为一沉思者。远古印度文明的考古发掘，为我们提供了“瑜伽”修持姿态的造像。印度上古的文献典籍，则反映了较晚期同瑜伽始有关联的某些观念和伦理规范。《梨俱吠陀》的一颂(10.136)中，述及修苦行者(“穆尼”)的情状：他们束“风带”，着褴褛的黄衣；众神贯注其身，他们则“循风之途而行”。据下文所述，修苦行者可凌空飞腾：“这一穆尼洞悉一切；他为众神所激励，……蓄长发，同楼陀罗共饮一杯毒汁。”此颂并将穆尼同太阳相比拟：伴随时光的推移，人们进而笃信可借以获取漫游神域的异能。据说，遗弃躯壳，穆尼之灵悠然升起，而且似乎借助于某种毒汁之力，——所谓毒汁，显然是麻醉剂。“吠陀”后期，对湿婆服用大麻所制毒剂的描绘，比比皆是。18世纪的绘画中，不乏这样的情景：湿婆置身于居所，背景为喜马拉雅山，雪山神女手捧一碗刚刚为他备好的毒剂，湿婆作接饮状。湿婆双目黯淡，目光呆滞，显然已非初饮。至于苦行者僧团(即所谓“僧伽”或瑜伽)成员，早已恶名昭著；他们为了获致神秘感，往往服用麻醉剂。据“梵书”本集所载，对瑜伽之道的彻悟，唯有诉诸极度苦行。而所谓至高“觉悟”的获致，则只有借助于瑜伽修持实践，——这样一来，娴于瑜伽之道的湿婆，势必成为修苦行者的楷模。一部有关湿婆的著名诗集，即《湿婆赞歌》，有这样的诗句(第9、24歌)：

硕大的牡牛、绘有骷髅标识的棒槌、斧头、

虎皮、灰烬、蛇，

惟有颅骨，别无他物，——堪称你的主要财物；

如果说众神有何异能，那也是你顾盼之间即可赐予；

被感知的客体虽然幻象丛生，也不能使他(即湿婆)

神迷，他已臻于至善至美的境地；

噢，害人成性的什摩罗，在焚尸场游戏作乐吧；

毗舍遮^①是你的扈从；
你以焚尸场的灰烬涂体，颗颗骷髅制成你的项饰；
无论你的面目和称谓如何可憎，
对你的那些景仰者说来，你这位好施者，
仍然是至善福乐的凭依。

湿婆虽然时常现身于冥幽的葬地，却尤为酷好在喜马拉雅山苦修沉思。他全神贯注，潜心于寻求一种途径，以臻于对至高无上的“我”之觉悟。他修苦行是如此至诚，并卓有成效，终于功行圆满。由于他的“我”与至上的“我”归于“同一”，即臻于功行圆满，亘古以来诸般功行中至高无上者已为他所获致。

相传，湿婆有一次竟遭暗算，对手则因胆大妄为而遭到严惩。1500年前，^②伟大的戏剧家和诗人迦梨陀婆^②在其所著《鸠摩罗出世》中，对这一流布甚广的传说加以改铸。

据说，寰宇曾为一作恶多端的魔怪所困扰；魔怪神通广大，众神也无可奈何。然而，诸神获悉，如果湿婆愿生一子，此子则可置魔怪于死地。最初看来，诸神的期望似乎将化为泡影。恰逢其时，湿婆正为爱妻萨蒂的死而哀伤，——萨蒂因不堪忍受其父加于湿婆的屈辱，愤而自尽^③。况且，湿婆又正在高耸云霄的喜马拉雅山中苦修。说来，事有凑巧，喜马拉雅山山神之女、美貌绝伦的波哩婆提（又名“雪山神女”），也在湿婆近处修苦行，以期

① 毗舍遮（梵文 Piśācas）古印度神话中的恶灵，将瘟疫和疾病传布于人间，并以人之血肉为食。“吠陀”时期晚期典籍中，阿修罗、罗刹和毗舍遮三组恶灵，则同神祇、人、祖三组善灵相对。——译者

② 迦梨陀婆（Kalidāsa 生卒年代约为公元330至432年之间）古印度诗人和戏作家。他的第一部长篇叙事诗《鸠摩罗出世》，取材于古印度神话传说（鸠摩罗梵是战神室健陀）。据考证，该书第1~8章出自迦梨陀婆之手，讲的是雪山神女以及她与湿婆相爱成亲和新婚后的生活。有关湿婆险遭暗算的情节，见下文。——译者

③ 相传，雪山神女前世为大梵天之子达刹的女儿萨蒂。她不顾父亲反对，执意嫁给湿婆。有一次，达刹举行马祭，众天神应邀与祭，惟有湿婆受到冷落。萨蒂找父亲辩理，反遭奚落，遂愤而自尽。——译者

博得湿婆的怜爱，结为夫妻。这位雪山神女，正是萨蒂转世。于是，诸神委托伽摩（“期望”）〔即爱神，又称“什摩罗”（“记忆”）〕促成此事。伽摩偕同妻子罗蒂（“热忱”）及其襄助者伐森多（春神）登上行程。他们一到喜马拉雅山，冰雪顿时消溶，和风习习，鸟语花香，好一派春意盎然的景象！伽摩引甘蔗制成的弓，执鲜花为簇的箭，搭上蜜蜂联结而成的弦，伺机而发。湿婆稍一松弛，伽摩之箭即脱弦飞去，不偏不倚，正中湿婆。湿婆已知遭人暗算，睁开二目寻视，知是爱神作怪；一怒之下，把额上第三只眼睁开，一道神火自其中射出，将爱神伽摩烧成灰烬，——爱神从此通常称为“无形”。爱神之箭果然名不虚传，湿婆对雪山神女顿生爱慕之意。不久，二神结为夫妻，并生一子，名叫“迦缇吉夜”，又称“鸠摩罗”。魔怪如期降除，寰宇得以安宁。^①

游方苦行者，即献己事神者，组成僧团，亦即所谓“僧伽”^②，其行迹遍及印度全境，矢志于修所谓“苦行”（tapas）。一位著名的梵文学者，将苦行描述为“苦行骗术”（stunt）。据他看来，行此术者意在达到其宗教的和伪宗教的目的。湿婆的庙宇在次大陆比比皆是，他们同样无一一朝拜。苦行者身着破衣烂衫，往往着所谓“天衣”^③，即除一块遮羞布外，别无衣物蔽体。他们遍体污垢，长发蓬乱，仅挽发髻于头上；两颊垂有沉重的耳环。他们手持拐杖或作为湿婆之表征和武器的三股叉。苦行者并以种种符物换取钱财，宣称可驱邪攘厄。男苦行者间或并有女苦行者相随，其装束毫无二致。苦行者无论怎样含垢忍辱，其名声并不光彩。他们通常并无学识；所谓“沉思”，偶而行之。他们完全不从事生产；颇多欺诈和非法行径，均归之于此辈。通观近两千年来的文

① 据《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》所述，魔王答罗迦本领高强，搅得天上和人间不得安宁。众神无可奈何，恳求大神湿婆生子降魔。相传，湿婆之“种”在恒河中孕育，而生迦缇吉夜。他率领湿婆所属众小神，剿除以答罗迦为首的魔军。另说，迦缇吉夜为湿婆与雪山神女所生。——译者

② 此处泛指苦行者结集而成的宗教性修持团体。——译者

③ “天衣”，一些刻意修苦行者，不着衣物，以“天”为衣，故名。——译者

献典籍，诸如此类描述俯拾即是。他们之中确实不乏名副其实的云游苦行者；然而，至于求得至高无上的“我”，即诉诸沉思臻于功行圆满，却是可望而不可即。如果说苦行者中确有矢志于修苦行和沉思，并以名副其实的宗教目的为其旨归者，那末，当然也不乏出于卑劣目的而行所谓“瑜伽”之术者，——他们无非是以获取法术为鹄的罢了。据说，力行苦修而臻于修持的圆满境地，便可通晓此术。当然，他们无非是意在招摇撞骗。但是，在民众看来，有关湿婆的神话是立论的真谛；他们本身更是执著于此。而仰赖这一信念，苦行者则置身于湿婆威名的庇荫之下，并获取相应的社会地位。对来至他们所在地区的“僧伽”，印度的中层人士自然不无疑虑。然而，何者矢志于修苦行，何者专事诈骗，——欲加分辨，则深感无据可寻。于是，他们不愿、也不敢贸然行事，以免得罪这些人。他们或许确实有驾驭超自然和降祸致厄之力。人们赋予禁欲苦修和瑜伽之术以灵光；其影响之大，由此可见一斑。种种与之有关的传说，成为以大神湿婆为主干的神话的组成部分。

6. 至尊之母

湿婆的原型或其形象的种种模式之一，是否就是公元前3千年代的哈拉巴文化期所奉之神，——这一问题尚待探考。然而，湿婆的妻子雪山神女这一浑融体的众多形象之一，确属古远的往昔，则毋庸置疑。这便是作为至尊之母以及负有该母神最重要的职司之一的雪山神女。据约翰·马歇尔爵士探考，这一形象与哈拉巴文化似乎确有关联。哈拉巴诸聚落发掘过程中，有为数众多的女像出土，其情状颇似妊娠的妇女。诸如此类女像，同印度以西地区（如俾路支斯坦、埃兰、美索不达米亚、塞浦路斯、克里特岛、基克拉底斯^①以及巴尔干半岛所发现的大致相同，而且大多属公元前2千年代以前诸层次。通常认为：西亚出土的女像，

^① 基克拉底斯 (Cyclades) 欧洲爱琴海地区一群岛，与阿提卡隔海相望，提洛岛即属之。该群岛为古老文化分布地区，曾有青铜时代文物发现。——译者

均为母神、至尊之母或地母的造像。对上述女神的崇拜，在这一地域的各个地区曾盛极一时，据此可推断：同以上所述毫无二致的崇拜，也曾流布于印度河流域。

遗憾的是：印度哈拉巴文化期之后，又经历了漫长的岁月，始有种种古籍述及有关至尊之母的信仰以及与至尊之母有关的神话。有关至尊之母的记述，可见于古典时期中期和晚期的典籍，首先是“往世书”（其成书始于公元6世纪）以及《咀多罗》^①（其形成年代尚待查考，似晚于“往世书”）。所谓至尊之母，为雪山神女这一浑融神的组成部分；此神又称：“优摩”、“时母”、“恩毗迦”、“难近母”、“恰门陀”、“弥那格什”等，最习见的称谓则是“提毗”（女神），意即“女神 *par excellence*”^②。有关至尊之母的描述之所以并未见诸较早期，无疑是由于至尊之母来自非雅利安渊源；要博得婆罗门的信仰，则颇费时日。雪山神女与《梨俱吠陀》中诸女神迥然不同。诚然，纵观继《梨俱吠陀》而来的这一时期^③，有关提毗的神话所特有的构想，在其早期的文献典籍中已见端倪。例如，飘浮于水中的一朵莲花，被视为漫无涯际的宇宙海洋中大地的象征。公元前2世纪至前1世纪早期佛教雕塑的装饰图案，呈现有莲花水下之茎（伪根）以及莲花。据已故学者A.K.库马拉斯瓦米^④推考，诸如此类图形为大地神格化形象的固有情节所不可或缺。然而，婆罗门的印度教的植物情节，并非与雪山神女，而是与毗湿奴之妻吉祥天女紧密相关；其渊源虽为民间信仰，却仍然

① 《咀多罗》（梵文 Tantra）古印度不同教派的庞大经典的结集，广义为“经咒”之意，又是印度教三大派之一性力派的经典。传世最古老的手写本属公元7至9世纪，开始成书约当公元5、6世纪，据说有六十四种，大多散佚，残存者约属公元7世纪。该典籍多为大神湿婆与其妻雪山神女的对话，内容十分繁冗，其中主要为有关性力派种种仪礼的章则以及实施咒术的方式。诸如此类“经咒”，带有浓厚的神秘主义性质，有些则包容众多唯心主义的哲学议论。类似“经咒”而又具有文学意味的，是对神的赞颂。相传为公元7世纪波那所作、主旨在于赞美雪山神女降魔化身的《愤怒女神百颂》，是为非佛教的较早期赞颂。——译者

② “女神 *par excellence*”，意即“女神中的佼佼者”。——译者

③ 库马拉斯瓦米（Koomaraswamy, A.K.）印度学者，从事印度艺术史的研究。——译者

被婆罗门思辨置于高奥的象征式玄想境地。

时至今日，对至尊母神、地母的崇拜，仍然在印度非雅利安人居民中广为传布。印度南方农村，均有对所谓“阿姆”或种种“母神”结集体崇拜之风。对诸如此类形象的崇拜，构成农村公社宗教实践的基石。众“母神”通常有一长者，其他则被奉为地域神。据信，她们各据有特定的超自然之力，或统摄一定的范畴。诸如此类女神的祭司，不同于在大寺庙中主持旨在祀奉雪山神女其他化身的祭仪之祭司，他们并不是婆罗门，而属较低下种姓。由此可见，这种崇拜属前雅利安时期，或者至少是溯源于非雅利安人。印度北方同样盛行崇拜母神之风。早在中世纪，印度就已有母神雕塑像发现。伴随时光的推移，上述神祇，首先是母神，渐渐纳入婆罗门的印度教，并深深植根于《坦多罗》典籍。不仅如此，同对上述女神以及作为至尊母神的雪山神女的崇拜有关的圣典，被视为“阿舍”^①，即非“吠陀”本集，同“吠陀”本集（即“尼舍”^②本集）相抗衡。对有关至尊之母的构想，婆罗门人士迄今仍无定论。

雪山神女这一繁复形象的种种模式中，何者是她作为慈惠女神的原初风貌的演化所致，何者又属并非附丽于这一构想的神话人物，尚待探考。雪山神女同样不无雄威的化身，如恩毗迦，系由众神种种勇武非凡的属性凝聚而成；相传，所向无敌的牛魔王摩希娑苏罗，就是被她降除。雪山神女的另一化身恰门陀，殛杀妖魔尼舒姆婆和舒姆婆。雪山神女的又一化身迦梨女神，每当降

① “阿舍”（梵文 Agama）印度一种古老典籍的统称，既指与“尼舍”各自独立而又相辅相成的经籍，即所谓“阿舍”，又专指佛教经典《阿舍经》。前者主要论述种种与实施“尼舍”中所述有关的仪规；后者则意指“传统的传说”或“集结教说的经典”，是佛教早期经典的汇集。一般认为，《阿舍经》基本内容在佛教第一次结集时业已确定；迨至部派佛教形成前后，又经系统整理，约于公元前1世纪形诸文字。——译者

② “尼舍”（梵文 Nigama）印度古代一种典籍，附属于“吠陀”，为对“吠陀”经典的诠释，其内容涉及知识、信仰等。——译者

魔除妖，则欢欣若狂，婆娑起舞，以致山摇地动，众神惟恐危及自身，急忙请求湿婆劝止。湿婆卧于迦梨女神足下，女神意犹未尽，仍然踏其体舞个不停，直至恶者为之胆裂，方才罢休。这一女神的上述化身，其形象为骑一怪狮者，多臂多手，分执诸般兵器。雪山神女本体的上述形体，均为酷好血祭者。用于献祭这一女神的牺牲，通常为山羊；相传也有以人献祭者。诸如此类暴戾形象，确实很难同雪山神女这一复合体中妩媚、慈惠的成分相得益彰。

据有关雪山神女的种种神话传说，她以严峻的苦行博得作为男性创造力的表征之神湿婆垂爱，并结为神侣。既然与湿婆结为夫妻，女神则忠贞不渝。然而，她又并非始终是贤妻良母，并非一贯悉心照料二子、操持家务，——尽管见诸绘画和传说的此神形象，正是贤妻良母的楷模。雪山神女同欧洲的格里瑟尔达^①大相径庭，俨然一执拗、忌刻的女性。一旦其丈夫偶而待之不恭或作态逗趣，女神就暴跳如雷；倘若察觉丈夫同所钟爱者有私情，更是燃起无明妒火。黄昏女神和银河女神（恒河女神）^②，便是湿婆所钟情者。银河女神曾羁留于湿婆发间。相传，恒河自天而降，颇有将世界毁灭之虞，湿婆遂将她诱导至头上。^③

① 格里瑟尔达（Griselda）欧洲中世纪传说中的女主人公；英国作家乔叟、意大利作家薄伽丘和彼特拉克，曾袭用这一题材从事创作。她原为农家女子，后来成为萨卢佐的侯爵瓦尔特的夫人；她温顺贤惠，甘愿忍受丈夫对她的种种难以想象的屈辱和折磨。——译者

② 恒河（梵文 Ganga）古印度神话中的天河（亦称“银河”），又被视为一女神，相传为雪山神女之妹。又据“往事书”所述，此女神生于毗湿奴的手指，始而居于天界，后来降临凡间。——译者

③ 相传，远古时期，一国王因无嗣而日夜愁苦，后来祈求大神湿婆赐子。时隔不久，一王后果然生一子，另一王后却生一苦瓜状之物。国王欲弃之，忽然得到天启：如果将其中之子分置于盛有奶油的六万个容器中，便可得到六万个儿子。国王遵照神启而行。这六万个孩子出世后，个个力大无穷，到处惹事生非，“三界”生灵从此不得安宁。后来，国王派众子寻找马祭时失落的一匹马，被一修苦行者目中射出的神火化为灰烬。若干年后，国王的玄孙即位，因六万列祖未曾净化，不得升入天堂而悲痛万分，遂到喜马拉雅山修苦行，达数千年之久，终于求得银河下凡，净化其列祖之灵。银河虽然感成全他的孝心，但恐大地难以承受她那降自天字的洪涛巨波，并说唯

有关雪山神女的神话演化之最后阶段，其特点在于：信者将这一女神同无所不能的女性本原相提并论，亦奉之为宇宙创造中确属本原的、凌驾一切的要素。纵观其形象演化的这一阶段，赋予该女神的“提毗”（“女神”）这一称谓尤为习见（诚然，其他种种称谓亦有所闻）。不仅如此，这一女神并附以众多与“母亲”字义有关的称号，诸如：“摩陀哩”、“闍纳尼”、“安婆”等等。女性的本原称为“沙格蒂”（所谓“沙格蒂”，其词根属阴性，有“力”、“动力”之意）。将此奉为至高无上的本原者，称为“性力派”^①。这种崇拜属印度教一庞大支派之一部，即坦多罗派，因其圣典《坦多罗》而得名。湿婆与提毗是为坦多罗派的主要崇拜对象。同时，每一神祇无不具有其自身的“沙格蒂”，否则将无任何所谓“力”可言。中世纪有一部备受信者推崇、献予提毗的颂诗，即《美之流》。其中有这样的诗句：“惟有与沙格蒂同一，湿婆始可施展他那作为万物主宰的神威；如无沙格蒂，湿婆亦无力稍事动作。”换言之，倘若没有沙格蒂，湿婆就无非是没有付诸实施的潜能。所谓“沙格蒂”，崇拜中的女性本原，为男性本原所望尘莫及。据信，任何神祇，惟有博得提毗垂青，才具有超自然之力；此说可视为女性本原所具有的主导作用之彰明较著的佐证。倘若提毗作刹那间的闭目小憩，整个宇宙连同诸神便顷刻化为乌有。然而，那慈母之爱使她有所克制，世界遂得以延续，世间万物遂得以幸免于难，——而这一切完全系于女神之一念。天长日久，周而复始的周期终究有完结之时，宇宙将不复存在。届时，除湿婆为提毗出

有湿婆有此法力。国王的玄孙又力行苦修，终于感动湿婆，慨然允诺予以襄助。于是，银河之水自苍穹而降，直落到湿婆头上，经其发间，化为涓涓细流，自喜马拉雅山缓缓而出。圣洁的河水流经其列祖遭劫的地方，列祖之灵得到净化，终于升入天堂。这便是恒河被奉为圣河以及女神之由来。——译者

① “性力派”（Shaktas）印度教三大教派之一，主要以大神湿婆之妻难近母、时母、吉祥天女和娑罗室伐底等女神为崇拜对象，笃信上述女神的活动力（性力）是为宇宙万物赖以创造的本原。其经典为《坦多罗》。主要仪式有献祭、轮座（男女杂交）、亲证（特殊的瑜伽修持）、魔法。这一派别又分为左道和右道两派。——译者

于夫妻之情拯救脱劫外，一切均将荡然无存。

性力派的典籍极力宣扬提毗作为宇宙本原凌驾于众神的地位。为数众多的论述，包容于《美之流》这部颂诗中。有关她的诗句，犹如一顶王冠，处于圣典（Śruti）之首。她便是所谓的“识”以及物质世界的五大元素，即以太、气、火、水和土。她又是至高无上的、绝对的“识”^①以及所谓的“极乐”。世人如对其本性全知，即可驾驭整个宇宙，——显而易见，宇宙已与提毗同一。所谓“德”（guna），即物质之质的特性，也附丽于这一女神；它呈现为白、红、黑三色，恰与女神眼睛的颜色相应。提毗与丈夫湿婆，都被描述为生有三目。她又是宇宙间一切“爱”之凝聚。正因为如此，她对爱神伽摩的职司不无助益。据说，瘦骨嶙峋的年迈者，已是老态龙钟，对情爱之道无能为力，倘若为女神偶一顾盼，则顿时化为翩翩少年，为妙龄女子竞相追逐。她们头发蓬乱，前胸裸露，腰带松弛，衣衫脱落，——迷恋之深，乃至于此。提毗的崇拜者可令天仙迷恋忘情。所谓“三界”本身，其形象为一女性；日、月为其双乳，对其崇拜者格外垂青。提毗被视为炽烈的情爱那种无与伦比之力的化身；宇宙万有的萌生，无不系于此。然而，她不仅是情爱的化身，而且是慈母之爱的体现。崇拜者之敬女神，犹如子女之奉母。女神同样待以慈惠，使之偎依身侧，最终与女神同一，从而臻于极乐，享无可估量、永世长存的福乐。崇拜者将因此得救，并获得永生。

性力派的崇拜仪式蕴涵下述观念，即：人体内具有一种奇异之力，称为“贡多利”，亦即“贡多利尼”。这种观念形成的年代，已无法确考；据推测，约当公元前1千年代初期之前。所谓“贡多利尼”，通常视为蛇形，盘结于生殖器官周围约三匝半，寐于虚幻的中央——“环”或脊椎基部的神经丛。诉诸所谓“瑜伽”之道，可使此力勃起，并使之升举于循脊椎依次而生的另五个神幻中枢。

^① 所谓“识”，含有“灵魂”、“精神”之意。早期汉译佛典曾将“识”与“神”并称，谓之“识神”。——译者

伴随功行臻于圆满，“贡多利尼”渐次而上，终成正果，臻于第六中枢，并得以登千瓣莲花(sahasrāra)。据性力派看来，千瓣莲花位于颅骨上部。在种种文献典籍中，上述六中枢均以相应术语表示。依据这些术语看来，作为小宇宙之人体的上述六中枢，等同于大宇宙，即提毗躯体的相应中枢。而千瓣莲花则是一种境界的表征，提毗即以其超脱物质属性的基原形态置身其中。始于这一原初境界，雪山神女同湿婆结为良缘，并循序渐进，逐次消溶在物质宇宙的六大元素之中。置身于最高级次，提毗则生“识”，次生“以太”，再次生“气”，又依次生“火”、“水”、“土”。所谓“演进”，至此最终告成。这样一来，湿婆与提毗便成为宇宙的父母。

至于使所谓“动力”（即“贡多利尼”）升举，世人在自我这一小宇宙中则是以相反的序列复现大宇宙的创造性演进。使“贡多利尼”渐次升于千瓣莲花，可获致未经历演进及其他某些变异的朴真的本原。对世人说来，所谓“极乐”就在于此。只有达到这一朴真的境界，始可领悟难以描述的极乐。

性力派的仪礼繁复异常，并分为截然不同的两大派别。一派称为“右道”，一派称为“左道”。“左道”的仪礼，往往伴以种种极端的举动，其中包括淫秽的仪式。诸般仪式中，最著者莫过于称为“潘查-玛-卡拉”的仪式。其要旨在于以宗教仪礼施之于五种圣物，每种圣物的称谓均以M为字首，诸如：酒（“玛迪雅”）、肉（“玛姆萨”）、鱼（“玛特西雅”）、手指的象征性姿态（“穆特拉”）以及交合（“迈图纳”）。

坦多罗派和性力派的仪礼，不仅在印度教中居于至关重要的地位，在传布于北孟加拉、尼泊尔和西藏的诸般佛教仪礼以及耆那教的某些仪礼中，亦然。所谓“坦多罗”信仰和性力崇拜早期形态的由来，尚待探考。看来，它们似萌生于邈远的上古时期。尽管还无法断言：诸如此类形态，早在4200年前的哈拉巴文明时期即已存在；然而，见诸哈拉巴时期的男性生殖器（“林伽”）造像以及据信为女性生殖器（“约尼”）的造像，同见诸印度各个历史时

期的诸如此类造像颇为相似。据此可推知，上述论断绝非妄言。倘若果真如此，当时则应流传有某种有关生殖力的神话；这种神话似乎同生命创造的整个过程相联属。而这一过程，又以象征形态呈现于有关地神—至尊之母的构想中。由此可见，断言这种宗教形态确属印度文明最为古老者之说，并不是无稽之谈。我们同样可以推断，世界许多民族，其情势皆然。

7. 世尊之被奉为“救世主”

印度三大宗教之二的创始者，历史上实有其人，——这已为其信徒以及西方学者所确认。上述两大宗教，便是佛教和耆那教。佛教的创始者为悉达多·乔答摩，又称“佛陀”。其生卒年代约为公元前563至前483年；据僧伽罗传统记载，相当于公元前624至前544年。与此同时，耆那教亦为筏驮摩那所创（筏驮摩那习称“大雄”）。据耆那教徒记载，其生卒年代相当于公元前599至前527年。现代学者对此其说不一：一说为公元前539至前467年，另说为公元前549至前477年。大雄所传教义，为其先驱肋尊者^①之教说的延续。据耆那教徒之说，他卒于大雄诞生250年以前。看来，并不排除下列可能，即：肋尊者为教说的创始人，大雄则是其传布者，对原教说既有所增益，又有所变易，并广传于民间。无论是佛陀，还是大雄，其布道地域均在印度北方，即今比哈尔地区以及北方邦的东部。

公元前6世纪，堪称宗教和哲学方兴未艾的时期，又是经济蓬勃发展的时期。伴随商业的繁盛，大都市相继兴起，沟通西方和东方诸国的商道愈益具有重要意义。土地占有者贵族已形成特殊阶层。就城市而论，“中等阶级”（即富商阶层）所处地位，开始有所提高。显而易见，人口也随之日增。小邦日益发展，形成庞大的政治结合体。迨至公元前4世纪后半期，孔雀王朝的旃陀罗笈

^① 肋尊者（梵文 Parśva，音译“波栗湿缚”）相传为佛祖第十世，因勤修苦行、精进勇猛，从未以肋至地而卧，故有此称。——译者

多^①，在印度疆域内创建了第一个庞大帝国，定都华氏城（今巴特那），位于恒河之滨；摩揭陀（今比哈尔）境内。就这一地区而论，举行起义，或者至少是进行反抗，以期与“吠陀”后期的婆罗门教相抗衡，为此所不可或缺的肥土沃壤业已具备。婆罗门教并不隐讳其见解，它把城市视为罪恶之源，并宣称：人们唯有遁入林莽，其行为方可同宗教律规相得益彰。婆罗门教并断言：繁缛异常的“吠陀”献祭具有无所不能的灵效。诸如此类仪礼，由婆罗门遵照古制行之，——虽然繁缛，却备受推崇。婆罗门既是这种至关重要的仪典的维系者，又是其唯一的全权实施者。他们垂涎于这样一种见诸精神范畴和社会范畴的盟主地位，即：不仅凌驾于古老的世俗贵族（统治者和武士）之上，而且将新兴商人（即“中产阶级”）置于其统摄下。况且，迨至这一时期，这一地区的“雅利安化”依然远未完成。在华氏城附近注入恒河的根德格河，在此以前仅数百年依然被视为雅利安人诸部落分布地域的东部疆界。婆罗门圣典的作者，对摩揭陀以及地处其以远的地区显然持贬抑态度。既然婆罗门如此飞扬跋扈，那末，权势显赫的名门望族以及富商阶层对之耿耿于怀，也就不足为奇了。

即使在正统的（即确认“吠陀”权威的）婆罗门中，同样不乏有识之士；他们对排他的婆罗门仪礼采取怀疑态度。同摩揭陀相毗邻的毗提诃^②，是哲学派别激烈论争之地。诸如此类论争，在“奥义书”中有所反映。这些典籍，无不笃信仪典的灵效；既予仪典以应有的尊崇，继而则力求达到其主要目的，即宣扬对人之精神以及宇宙中之实体存在的“悟”。毗提诃王伽纳格^③，同样是所谓

① 旃陀罗笈多 (Chandragupta) 古印度孔雀王朝的创立者(约公元前321至前297年在位)，驱逐侵入印度西北部的马其顿军队，推翻恒河下游摩揭陀国的难陀王朝，首次统一印度北方，建立这一地区第一个中央集权的封建国家。——译者

② 毗提诃 (Vidaha) 古代印度一王国，建于公元前6至前5世纪，位于今印度比哈尔邦北部。——译者

③ 伽纳格 (Janaka) 相传为“奥义书”哲学家，又是当时持诸如此类观点的哲学家的保护人；又译“遮那竭”，“奥义书”的特点，在于具有一种崭新的精神，从中可

“悟”之探索者。他邀请哲学家聚集于宫廷，共同探讨所谓终极真理。一批思想家对“吠陀”崇礼备至，另一些思想家则加以贬抑。同“奥义书”的论说相并而存的，尚有孜孜不倦的探求以及同正统观念格格不入的学说。这样一来，无论是以温和、慈惠著称的佛陀，还是以威严而闻名的大雄，尽管对仪礼加以否弃，却同抱极端怀疑态度的耶吉纳伏格耶^①竟然有某种相似之处。据《梵书》诸本集所载，他既是哲学家，又是仪礼主义者。

佛教和耆那教的布道对象，正是土地占有者贵族和城市富商。上述两教说，对“吠陀”仪礼的灵效无不持否定态度，对婆罗门覬觐不可触犯的神圣地位以及与生俱来的至高无上的社会地位的企图则予以抵制。与婆罗门教说截然不同，佛教和耆那教宣称：世人是否成为婆罗门，取决于其“行”（即“业”）。由于上述两教着力宣扬诸如此类教说，婆罗门视之为持异端者（pāsanda），而权势显赫和财力雄厚者则予以眷顾。不仅如此，上述两教传布其教义，都忌用婆罗门所习用的语文，即梵文。当时，梵文的传布中心在比哈尔迤西。它们均使用地方语：佛教所用为巴利语，耆那教所用为布拉克里特语（即所谓“耆那教布拉克里特语”）。两教的圣典也以上述地方语写成。^②不仅如此，两种教说都致力于

以看到理论意识首次从对于法术仪礼的专注中解放出来。于是，一些名副其实的哲学范畴的问题被提了出来，并苦心孤诣地致力于索解：

何谓因，何谓梵？我们从何而生？

我们靠什么生存？我们靠什么安身立命？

这种从原始仪礼的禁锢中获得的初步思想解放，至少不失为“奥义书”的一个重要方面。（据《印度哲学》，商务印书馆1980年版第56～57页）——译者

① 耶吉纳伏格耶（Yajñavalkya）“奥义书”哲学家；他不仅代表“吠陀后期思想的结束”，而且是印度哲学未来发展进程的预兆。——译者

② 中古印度诸语言，即布拉克里特语（亦包括巴利语），为“梵文演化而成”（参阅T. Я. 叶利扎连科娃、B. H. 托波罗夫：《巴利语》，莫斯科1965年版第7～8页）；有鉴于此，研究者们往往把上述两种语言视为中古印度方言。至于巴利语的地域归属，其说不一：一为东方说（主张巴利语属摩揭陀地区），另一为西方说。后来，巴利语作为佛家用语，传布于东南亚诸国。所谓“阿里陀摩揭陀语”，即耆那教的布拉克里特语，则成为摩揭陀布拉克里特语的雅语，在今比哈尔地区仍然使用，——据俄文版注

宣扬一种新的伦理观，即所谓“不害”（ahimsā）。“不害”这一概念，从未见诸早期“吠陀”典籍。晚期一种“奥义书”中，这一用语仅提及一次，而且见之于其字里行间。即使在《薄伽梵歌》中，“不害”这一概念虽然提及四次；但既没有予以特别关注，又未加以阐发。由此可见，弗兰克林·埃杰顿教授的见解颇为可取。据他看来，见诸“梵歌”的“不害”说之“所谓博得崇尚，实际上徒有其名；无论何处，此说都没有体现为诸如‘禁杀’之类的形态”。质言之，《薄伽梵歌》的主旨，正是在于激励执拗的阿周那履行刹帝利的职责，为公义而战，并矢志不渝，笃信以此可翦除邪恶、降除妖孽。总之，“不害”为佛教徒和耆那教徒奉为至高无上的伦理准则。他们苦心孤诣，坚持不渝地予以宣扬，以至“不害”之说同样为印度教所接受。早在公元最初数世纪，此说就已在印度教中根深蒂固。

佛教徒和耆那教徒笃信其至圣世尊（即所谓“救世主”）出自刹帝利家庭，而非婆罗门家庭。于是，同有关罗摩和黑天出世的传说相类似的神话，便应运而生。不仅如此，耆那教竟断言：大雄之灵自天界降凡，始而孕育于婆罗门女之腹。大神因陀罗获悉此事，则断言：在此以前，所有“救世主”^①（耆那教神话认定有所谓二十四祖），均生于刹帝利家庭，而不是婆罗门家庭。为了确保新生“救世主”出于刹帝利女之腹，因陀罗派遣其军事首领赫里乃克默什恩（即鹿首的丰饶之神）将胎儿自婆罗门女之腹移至已有孕的王后德利娑罗之腹。赫里乃克默什恩谨遵因陀罗神谕，使两妇女沉沉入睡，将两胎儿互相掉换。这样一来，大雄孕育于母腹的经历，与有关黑天和其兄大力罗摩降生后的奇闻轶事不无雷同之处。

围绕被奉为“救世主”的至圣世尊，颇为丰富的神话流传于佛教和耆那教。诸如此类神话，较之我们所知有关这些人物的、颇

^① 耆那教所尊奉的“祖”（即“祖师”），W. 诺·布朗以基督教的“救世主”相称。所谓“祖”，其原义为“运载者”（即将众生载过尘世苦海者）。——据俄文版注

感匮乏的史记要浩繁得多，——犹如基督教徒从有关基督的传说中所获之与平淡无奇的史实。伴随数百年时光的流逝，神话传说的作用在上述两宗教中愈益彰明较著。有关两大世尊的描述，其主干颇多雷同，所谓差异无非是细节而已。可见，印度似有某种为人们所不约而同、一致仰慕的楷模，并据以从事教主神话的创作。无论是有关佛陀，还是有关大雄的神话构想，均不乏“吠陀”神话的痕迹。例如，“吠陀”将太阳视为无所不能的英雄人物，有关佛陀和大雄的神话同样如法炮制。耆那教神话并与黑天神话有颇多共同之处。据查考，赫姆金德尔^①巨著中的六十三“君子”，其中二十七同黑天有某种关联。简言之，佛教神话、耆那教神话以及古老的“梵书”神话，三者之间确实存在某种亲缘。

佛陀和大雄见诸经传的降世，被视为所谓“末次”；在此以前，他们所经历的降世不可胜数，其化身也千差万别。佛教徒的记载，远比耆那教徒的记载为多；仅据佛教一部经典（即《本生经》^②）所述，佛陀以往的降世就有五百四十七次。两位教主末次（即见诸经传的）降世之前，都曾羁留天界，而且为期颇久。相传，两者的母亲都是因梦而孕：大雄的母亲曾历十四梦（一说为十六梦）；悉达多的母亲曾梦白象入其胁部^③。任一君子的孕育，通常无不伴之以异梦。既孕育于母腹，两教主的父亲又得梦兆；据仙人圆释，其子命中注定：或成为世间至高无上的君主，或成为“救世主”。至于佛陀，为之预言未来尚有一次，即在降生后；仙人阿私陀见天界诸神在未来的“救世主”降生时欢欣异常，礼敬备至，遂

① 赫姆金德尔（Hemacandra 1088~1172）一译“海默昌德拉”，耆那教著作家，又是诗人、语法家、逻辑学家，写有多种关于宗教、哲学和逻辑学的著作。——译者

② 《本生经》（巴利文 Jataka，音译“周陀伽”）巴利文《小部》中的一部经典，其内容是叙述佛陀前生曾为国王、婆罗门、商人、妇女、象、猴等所行善业功德的寓言故事，借以阐发佛教的基本教义。有关佛陀本生的汉译典籍，散见于《六度集经》、《生经》、《菩萨本行经》、《菩萨本缘经》以及《菩萨本生鬘论》等。——译者

③ 据佛教神话，菩萨降自兜率天，化为白象，在明星灿烂之时降于母胎。摩耶夫人于眠窟中见菩萨乘六牙白象降空而来，从右胁入。——译者

依照诸神所示，寻见婴儿，遍观其体，发现“君子”的异相竟有三十三处之多。^①于是，阿私陀，犹如基督教传说中的西面^②，预言圣婴未来之休咎，并因卜知这一婴儿终将早逝，不能成就应负的重任而黯然神伤。悉达多的母亲，立而分娩，婴儿出自母体胁部（众佛之母的分娩，通常无不如此），产后七日即亡故。大雄的母亲是卧而分娩，一切同常人毫无二致，并没有因生子而早逝。两婴儿降世之际，群神纷纷而来。关于两教主的童年和少年时代，有相当多的神话流传；见诸非经籍者，尤为众多。他们如何就学，如何择婚，遇性善或性恶的超自然灵体又是如何对待，——神话中均有描述。诸如此类神话传说，与有关黑天童年和少年时代的传说迥然不同。耆那教的两大派之一，为所谓“天衣派”^③（因其徒众裸体，以“天”为衣，故名）；据该派之说，大雄从未婚配。上述两未来的教主，都居于深宫，与世隔绝，父慈母爱，享不尽人间的荣华富贵和舒适安逸。两者的父王，无不期望其子成为尘世的君主。据佛教传说，悉达多“得大觉悟”，是由于先后目睹他前所未见的神示征象，即：老者、病者、死者（尘世诸般烦恼的象征）；最后，又目睹一比丘——则是得以摆脱尘世诸苦之法门的体现。^④据耆那教传说，大雄年满三十，众神降临，并晓谕：

① 阿私陀（梵文 Asita）相传为香山仙人，应悉达多之父白净王的邀请，来相太子。据佛教神话，仙人言太子有三十二相（原文为三十三处）；倘若在家，年十九将为“转轮圣王”；倘若出家，必然可成正果，广济众生。然而，太子应致力于学道，不久则可转“清净法轮”，有益于众生。仙人相罢退去。——译者

② 西面（希腊文 Simeon）《圣经》故事中人物。相传，耶路撒冷有一人，名叫“西面”……他得了圣灵的启示，知道自己未死以前必看见主所立的基督。他受了圣灵的感动，进入圣殿，正遇耶稣的父母抱着孩子进来……西面就用手接过他来，称颂上帝说：主啊，如今可以照你的话，释放仆人安然去世。因为我的眼睛已经看见你的救恩。（《新约全书·路加福音》，2：25～35）——译者

③ 参阅本书第292页注③。——译者

④ 据佛教神话传说，悉达多为太子时，曾从东门出游，净居天化作一老人，与太子相见。太子顿生苦恼。又一次，悉达多出南门，净居天化作病人，“喘息呻吟，骨消肉竭，容颜痿黄，举身战抖，不能自持，两人扶掖，在于路侧”。悉达多闻从者谈病，“深生恐怖”，回王宫后，“忧愁不乐”。第三次，悉达多出西门，净居天化为死者，

“速去布道，造福寰宇众生！”大雄遂决意弃世苦修。他散尽家财，登上行程，最初乘肩舆而行，后来命停于“阿输迦”树下。他遣回从者，卸去饰物，五把而去其发；大神因陀罗自其手中将遗物接去。悉达多则先探视其幼儿，继而遍观妻子以及众女，目睹她们无不呈丑态而眠，顿生厌恶；①遂乘夜阑人静，骑一匹名叫“犍陟”的骏马，潜行离开皇宫。马夫车匿挽马尾随后，诸天负马的四足而行。城门无声自开。离城三十“利格”②，一条大河拦路，坐骑一跃而过。王子匆匆登程，将饰物全都付于马夫，并以利剑剃去其须发。两教主就这样了却尘缘，走上探索宗教奥义的途程。

大雄矢志于苦修默想以求悟道，历时十二年。据种种典籍所载，他备尝种种灾厄和饥寒，历尽百般磨难和艰险，诸如毒蛇猛兽的袭扰（相传，蛇毒之剧，一顾即可置人于死地）、乡野村夫的叱骂、村犬的追逐，如此等等，并经历妇女的诱惑。十二载苦修默想，终于离弃尘世之身，悟道而成所谓“耆那”（jaina，意即“胜利者”）。众神自天而降，对他颂扬礼敬，后返天界。继而，众神为他安置初次布道的场所（对所谓“救世主”，无不如此）：开辟一“利格”见方之地，以为道场；建墙垣三层，内层以宝石砌成，中层以黄金砌成，外层以白银砌成；每层都有四门，饰以奇花异葩。内层墙垣中有一巨树，树下有四狮座。大雄面东，端坐在一狮座上；另三座上为大雄的化身。这便是大雄向诸神、世人和飞禽走兽宣道之所。

悉达多的经历则迥然不同。最初，他就教于两仙人；两仙人

“室家大小，号哭送之”。悉达多闻人谈死，“心不自安”，回至园中，端坐思维。第四次，悉达多出北门，止息树下，端坐思维世间的老病死之苦。净居天化作比丘，告以修行解脱之道。悉达多回王城后，欣喜异常，决计出家。——译者

① 据佛教神话传说，悉达多为解父王思虑无嗣之忧，指妻腹而使之有孕，后即应诸天之请弃世出家。悉达多临行，观宫中众女和妻子耶输陀罗因诸天法力所致，相互枕卧，呈不堪入目的丑态，遂毅然离去。——译者

② 一“利格”相当于三英里。——译者

教他修习“禅定”^①，使之百般思虑的种种疑难，并未能因而索解。后来，在五弟子陪伴下，修苦行六载，备受熬煎，已是枯瘦如柴，奄奄一息，仍然没有臻于“觉悟”；于是，摒弃苦行，正常进食，遂逐渐臻于“觉悟”，在迷茫中得悟自身以往的生死，顿解根除尘世诸般烦恼、臻于彻悟之道，最终成就佛果（“佛”，“佛陀”之简称，意即“觉者”）。^②据较晚期传说，悉达多去往修苦行之地的途中，还有种种奇闻轶事。当他结跏趺坐于“觉树”（即“菩提树”）下，呈现魔王（恶灵）对他威逼、诱惑等富于戏剧性的场面。既已功行圆满，佛陀决意首先晓谕众弟子，——他们依然矢志于修苦行。众弟子知佛陀将至，相约不起迎，以示对他离弃苦行的鄙视。然而，佛陀既至，凭借功行所获至高无上的感召之力咄咄逼人，众弟子身不由己，不得不起立相迎。后来，佛陀在波罗奈城近侧的鹿野苑，向他们初次说法，即所谓“初转法轮”。这五人便成为首批受道者。

后来，两教主长年累月从事布道，足迹遍及乡村和城镇。据种种传说，他们经历了世间罕见的艰难险阻，炙手可热的当权者和富有的商贾施之以骇人听闻的伎俩；形形色色的魔怪为他们所降伏，持异说的论敌为他们所战胜。两教主各立僧伽^③，即：比丘僧伽、比丘尼僧伽，又有所谓“男居士僧伽”、“女居士僧伽”；于是，出现由“四僧伽”组成的宗教团体。

① 相传，释迦牟尼二十九岁（一说十九岁）时，有感于人世生、老、病、死诸般苦恼，舍弃皇族生活，出家修道。最初，他来到摩揭陀国的王舍城附近，从“数论”先驱阿罗迦罗摩和乌陀迦罗摩子学禅定。所谓“禅定”，是“全神贯注”、“观想特定对象”、从而获得“悟解”的一种思维修习活动。——译者

② 相传，释迦牟尼曾到尼连禅河附近的林中修苦行，共历六载，后来思悟“苦行”并不是获得解脱之法，遂摒弃之而到伽耶（菩提伽耶）毕波罗树静坐思惟“四谛”、“十二因缘”的道理，终于达到“觉悟”。——译者

③ 僧伽（梵文 Sangha）即“僧团”，其成员通常在四人以上，一般称比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼为“出家四众”，即四僧伽；广义而言，所谓“僧伽”的成员，也包括在家的男女居士，称为“七众”（即七僧伽）。比丘僧伽和比丘尼僧伽称为“两僧伽”，即通常所称之“僧伽”。——译者

大雄年七十二而亡故，其灵升举于“希陀湿罗”，即天宇顶端的“伊娑陀布罗格婆罗”。这一境域颇似倒置的白伞，以白银制成，直径为四百五十万零五百“利格”，中央厚八“利格”，离中央越远厚度越小，其边缘薄似蝉翼。一切最终成就正果者，荟萃于此；“救世主”则居于主位。他们栖身于天界，全知全能，弃绝尘缘，永享福乐。

佛陀年八十而去世。他自知终期已近，遂预作筹措。佛陀萍踪浪迹，云游至一村，停息于芒果林中；此林属铁匠纯陀所有。纯陀为一虔诚信徒，见佛陀莅临，连忙奉献饮食。所献菜肴十分丰盛，其中有一种称为“苏迦罗摩陀婆”，人们通常视之为“猪肉”，或视之为猪豕所食之物，即蔬菜、蘑菇或种种块菌植物。佛陀不允众弟子食用；此物一经入腹，便知惟有修成佛果者方可消受。果然，佛陀也因食此物而得不治之症。他抱病再度上路，病体难支，已感到不久于人世。于是，佛陀召集众弟子，予以训诫，并嘱咐他们千万不可责怪纯陀。数次昏迷，他终于达到最后的精神境界——涅槃^①。

见诸史册的“救世主”，因其生平不凡而导致浩繁的神话之萌生。诸如此类神话，同另一些，即并非见诸史册和纯属神幻的“救世主”紧密相关，——据说，他们见之于世，早在先于历史上实有其人的“救世主”的远古。就佛教而论，有所谓六先佛^②之说；后来又有二十四佛之说；据另一些典籍，有五十四佛之说；更有先佛逾百之说。嗣后，某些教派则笃信：佛陀之数无限。佛教中

① 涅槃（梵文 Nirvana）佛教修行所追求的最高理想，通常指熄灭“生死”轮回而获致的一种精神境界。据认为，人们之所以处于“生死轮回”中，无非是由于存在烦恼和种种思想行为（即所谓“业”），特别是世俗欲望和分别是非的观念。所谓“涅槃”，就是对“生死”诸苦及其根源（即“烦恼”）之最彻底的断灭。在佛教史籍中，“涅槃”通常并用作“亡故”的代称。——译者

② 为了宣扬其历史悠久，佛教极力声称在释迦牟尼之前便有成佛者。据《长阿舍经》卷一载，释迦牟尼前有六佛，即：毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍婆佛、拘楼孙佛、拘那含佛、迦叶佛，连同释迦牟尼佛，通称“过去七佛”。——译者

的佛陀有燃灯佛^①。相传，见诸史册的佛陀(前世，尚在孩童之时)曾向此佛奉献一杯尘埃，因而被受记(即“预言”)：他在来世终将悟道成佛。此外，佛教，亦即其两大部派之一的大乘^②佛教，倡导所谓“菩提萨埵”之说，即有关“萨埵”的教说；据信，所谓“萨埵”具有“觉”(即“菩提”)的属性。^③历史上确有其人的佛陀，在未成就最高觉悟之前，亦用此称。据大乘佛教诸派别看来，所谓“菩提萨埵”(即“菩萨”)，就是已臻于一种理想的精神境界的悟道成佛者。然而，他们对自身成就佛果的欲求，又要有所抑制；其原因在于：既经成佛，则断绝尘缘。于是他们仍甘为“菩萨”，造福众生，普渡种种生灵，使之获得解脱。

就耆那教而论，历史上确有其人的“救世主”已不是两位，而多至二十四^④。然而，此数仅限于我们当今所经历的周期。据耆那教之说，宇宙已经历无肇始的、由诸如此类周期结成的系列。据说，其中每一周期所历岁月都是不可胜计，今后仍将经历永无终结的、由未来周期结成的系列。所谓“周期”，其运动犹如表盘的时针，周而复始，循环不已。当时针指向上方，宇宙臻于最佳

① 燃灯佛(梵文 Dipamkara) 音译“提和竭罗”，亦译“锭光佛”。据佛教经籍所载，他生时身边一切光明如灯，故名。据《瑞应本起经》载，释迦牟尼前世曾以五茎莲花奉献该佛，故被受记(即“预言”)：九十一劫后的“此贤劫”(即“现在之劫”)时，当成佛。——译者

② 大乘(梵文 Mahāyāna) 音译“摩訶衍那”；“摩訶”意即“大”，“衍那”意即“乘载”(如船、车)或“道路”。大乘佛教形成于公元1世纪左右；该派宣扬可运载无量众生从生死大河的此岸达到菩提涅槃的彼岸，成就佛果，并贬称原始佛教和部派佛教为“小乘”。小乘佛教追求个人的“自我解脱”，将“灰身灭智”、证得阿罗汉果作为最高目标；大乘佛教则宣扬大慈大悲、普渡众生，将成佛渡世、建立佛国净土视为最高目标。在修习方面，大乘佛教倡导以六度为内容的菩萨行。传出印度本土的大乘佛教，属北传佛教。——译者

③ “菩提萨埵”(梵文 Bodhisattva) 略称“菩萨”，意译“觉有情”、“道众生”，意谓“修持大乘六度，求无上菩提”、利益众生、于未来成就佛果的修行者。菩萨的修行，则称为“菩萨行”。“菩提”，意即“觉”、“智”等，指对佛教真谛的觉悟。广义说来，凡断绝世间烦恼而成就所谓“涅槃”之智(即“觉悟”)，通称“菩提”。“萨埵”，意译“有情”，亦称“众生”、“有情众生”，为佛教对人和一切“有情识”生物的通称。反之，草木、山河、大地、土石等，则称为“无情”。——译者

④ 参阅本书第255页注①。——译者

境界。伴随时针向下旋转，则每况愈下，直至趋于最低点，即恶化到无以复加的地步。嗣后，情势又趋于好转，伴随时针旋转，渐臻于最佳境界。景况转劣至一定限度，情势使然，则必须对乾坤加以统摄。未经炊爨的生食，世人已不再食用，必须授以制作熟食之法。于是，亘古第一位“救世主”应运而生。该“救世主”，同时又是亘古第一代君主。他授人以制陶、炊爨、书写、计算等术，并教人以“法”。此时此刻，正值“时针下指”（即景况最劣）之际，继之而来的则是其他二十三祖。耆那教徒对其“救世主”虔信异常；对其功行备加礼敬，为之塑像，并立庙以祀。每一周期无非是诸祖师前后相承的系列；据信，祖师的降生，是为了宣扬拯救众生之道；如不宣扬此道，众生则注定陷于无始无终的生死轮回中。

举凡非永生的世尊，则赋以超自然的“救世主”或神祇的特质，——这一趋向迄今仍可见于印度。据揣测，佛陀或大雄可能自视为略胜于下列一般的非永生者；这些非永生者潜心于对生死这一至关重要问题的索解，并将解脱之道晓谕矢志于这一探求的众生。这种揣测为逻辑所不容。似乎早在两位世尊在世时，其徒众即已对他们颂扬备至，笃信他们具有超自然异能，甚至并奉之为神。而在现今的印度，伟大的圣哲和领袖，往往博得其追随者的上述礼敬。这些人物成为绵延久远的宗教集团的创始人，虽则罕见，毕竟是事实。据我们看来，上述事例之成为现实，总是或者往往事出偶然。1948年，甘地逝世，颇多印度人意欲奉之为神。依据甘地的意愿看来，这无疑是咄咄怪事，——甘地之为人，以谦恭诚挚著称。然而，甘地的至亲好友以及虔诚的追随者，确实如痴如狂，把他奉若神明。事过境迁，如今已不复有往昔的契机，以致亿万印度人将甘地视为崇拜的对象和获救的保障。然而，回溯1948至1949年间，此情此景则势所难免。倘若现今的甘地果然承续来源于佛陀和大雄时期之道，那末，尘世的世尊势必成为“救世主”。

8. 印度神话的种种功能

上文之所以将印度神话分为“类”和“亚类”，无非是由于神话的功能各有所异。首先，人们对周围世界的种种现象深感困惑，势必在神话中寻求阐释；诸如此类问题，即是：宇宙如何产生，其功能如何，人的由来为何，宇宙种种成分(日、月、风、雷雨、干旱、洪水)的功能及其相互关联如何，疾病的起因何在，如何加以祛治？由此可见，印度学术思想最初的、最素朴的萌动，在神话中有所反映。

继之而来的，是神话的第二功能，即作为玄学思辨的依托的功能。借助于神话的象征，印度人远古的种种尝试清晰可见(如将宇宙解释为某种统一体以及对所谓共同始因的探求)。常人和无知者，将神话视为真实可信；而对有识之士说来，神话无非是一种象征；^②他们并超脱于象征，进而从事缜密的逻辑分析。从这个意义上说来，神话可视为哲学的发轫。既然印度的哲学和宗教从来没有分离，始终浑融杂糅，并具有共同的神学观念，那末，人们的宗教意向，首先是对来世的(亦即彼岸的)福乐之憧憬，即对尚属朦胧的所谓解脱的探求，势必反映于神话。

第三，诸如有关罗摩的神话以及见诸《摩诃婆罗多》的神话，负有历史的功能。综观诸如此类神话，堪称传统文学中对现实进行历史反映的唯一手段；就此而论，印度文化较之希腊和中国的文化，犹有过之。

第四，神话为表达人之最根本的情感，即爱的情感，提供了可能。这种情感蕴涵父母对子女之爱以及子女对父母之爱、夫妻相互之爱、神对人以及人对神之爱，乃至人对禽兽之爱。

第五，诉诸象征，印度神话对世人臻于自然以及获致自我意识和自我把握(诸如湿婆之功行)的过程作了描述。神话把对这种自我把握的需求导入神圣范畴。相传，所谓“自我把握”，可通过弃绝私欲和潜心苦修获致。毋庸置疑，神话的象征，被印度人视为一种特殊的心理学理论。

以大雄和佛陀为中心的神话，体现了神话的第六功能：宣扬世人能力的无限、表彰个人的品德和节操。

第七，神话具有这样一种意旨，就是满足人们对教诲和借鉴的需求。神话传说犹如明镜，人们的期望、畏怖、欢悦、惆怅、豪迈、卑劣，无不映现于其中。印度叙事文学中那些迄今未衰、流传千古的楷模，无不见之于神话。印度戏剧的胚芽，是《梨俱吠陀》的对歌。神话主题，是为文学的基本内容；它决定题材的结构，继而导致叙事文学的萌生，——而叙事文学则被视为文艺构思的产物。

最后，神话是美学价值赖以确立的所谓激情之源。为数众多的传统绘画和雕塑之作，其内容为神话所左右。崇隆寺庙的营建者，无一不为神话所激励。

换言之，印度人从神话中汲取了这样一种表达方式，它为在如此纷繁的领域（科学、宗教、哲学、历史，或者色情、爱情、心理，乃至娱乐性和教诲性叙事创作以及艺术创作等领域）从事探索提供了可能。

对我们这些异国探索者说来，熟悉印度神话，是研究该国文化必须经历的至关重要和实际有效的步骤。

主要参考书目

第 2 节 宇宙万有的造化

W. 诺曼·布朗：《〈梨俱吠陀〉中的创世神话》——《美国东方研究会学报》，第62卷，1942年版第85～97页。

A. B. 基思：《“吠陀”的宗教与哲学》，“哈佛大学东方丛书”第31～32卷，坎布里奇哈佛大学出版社1925年版。

A. A. 麦克唐纳：《“吠陀”神话》——《印度·雅利安人哲学和考古学概论》，第3卷第1分册，斯特拉斯堡1897年版。

第 3 节 文化英雄的神化：

第4节 “神即是爱”

E. 比尔努夫：《〈薄伽梵往事书〉，有关黑天的叙事诗》，第5卷，巴黎1840~1847年版。

R. T. H. 格里菲思：《蚁垤仙人的〈罗摩衍那〉》，1895年版。

E. 沃什伯恩·霍普金斯：《叙事诗中的神话》——《印度·雅利安人哲学和考古学概论》，第3卷第1分册，斯特拉斯堡1915年版。

普罗塔普·昌德拉·罗易：《摩河婆罗多》(散文体英译本)，第12卷，加尔各答1884~1886年版。

H. H. 威尔逊：《毗湿奴往事书》(英译本)，伦敦1840年版。

第5节 作为矢志于沉思的苦行者之神；

第6节 “至尊之母”

亚瑟·阿瓦隆(约翰·伍德罗夫爵士)：《沙格蒂与性力派》，伦敦1920年第2版。

R. C. 潘迪迦：《毗湿奴崇拜、湿婆崇拜和亚宗教体系》——《印度·雅利安人哲学和考古学概论》，第3卷第6分册，斯特拉斯堡1913年版。

W. 诺曼·布朗：《The Saundaryalahari》，“哈佛大学东方丛书”第43卷，坎布里奇哈佛大学出版社1958年版。

约翰·道森：《印度神话、宗教、地理、历史和文学标准词典》，伦敦1928年版。

J. N. 法夸尔：《印度宗教典籍概要》，牛津大学出版社1920年版。

约翰·马歇尔爵士：《摩亨佐·达罗与印度河文明》，第1~3卷，伦敦1931年版。

第7节 世尊之被奉为“救世主”

赫尔曼·雅科比：《Gaina Sūtras》(译自布拉克里特语)，第1编，The Akārāṅga Sūtra; the Kalpa Sūtra——《东方圣典》，第22卷，牛津1884年版。

E. J. 托马斯：《佛陀生平(传说与史实)》，纽约1927年版。

古 伊 朗 神 话

〔美〕M. J. 德雷斯登

……巴比伦尚未化成灰烬，
麻葛琐罗亚斯德，我亲爱的人啊，
遇到他那漫步于花园中的形影。
他看见人类底层的异象，
知晓有生与死两个世界：
一个为你所见；而另一个
则在坟墓之下，那里羁留着
思想和生者的一切幽影，
直到死使之聚集而不分离。

珀·比·雪莱：《解放了的普罗米修斯》

1. 引 论

为了对古代伊朗的神话有所了解，必须进行一些概略的探考。语言、宗教和历史的文献资料异常丰富，可据以推断：体现于古印度《梨俱吠陀》中的文化以及体现于伊朗《阿维斯陀》中的文化两者的传承者，曾是一个统一体。下文的“印度-伊朗”一语，就是用以表述这一统一体的语言、宗教观念和社会结构。

早在公元前1800年，印度-伊朗语曾存在于世的佐证，已见诸喀西特语 *šurīaš*（印度语 *Suryas*，意即“太阳”）〔即太阳神的称谓〕，并见诸来自小亚细亚地区的一些名词（大体属同一时期）。时隔四百年，即约公元前1400年，赫梯王国的国君与美索不达米

亚北部米坦尼的胡里特王国统摄者缔结一项协定；协定中曾提及四神，即：密多罗、伐楼那、因陀罗和孪生兄弟神那娑底耶；《梨俱吠陀》中对上述四神均有描述。赫梯有关驯马的记载尚余片断传世，其中不乏一些专门用语，诸如：wartana（“瓦尔塔纳”，意为“转动”、“绕行”），来自印度-伊朗语的字根 *vart*（“瓦尔特”，意为“转动”）；并加之以印度-伊朗语的数词 *aika*（意为“1”）、*pantsa*（意为“5”）、*nawa*（意为“9”），以表示在驯马场上所转的圈数。印度-伊朗语 *ašva-šama*（意即“饲马者”），相当于古希腊语的 *hippokomos*，赫梯语中则为 *aššušanni*^[1]，上述种种实例究竟具有何等价值，尚待探讨。然而，毋庸置疑，它们不失为最古老的直接佐证，可据以说明：在那一历史时期，确曾存在印度-伊朗型的语言以及印度-伊朗神殿一些神祇的称谓。

可资说明印度-伊朗共同体瓦解的文字史料，迄今尚未发现（据揣测，这一过程终于公元前1500年以后）。至于伊朗人进入伊朗高原及其毗邻地区的路径，亦属朦胧^[2]。有关斯基泰人、萨尔玛特人和阿兰人^①迁入伊朗高原北部以及米堤亚人^②和波斯人进入伊朗高原西部的直接佐证，数百年后始有迹可寻。

有关伊朗神话的主要资料来源，为古代经典《阿维斯陀》，相传为记述琐罗亚斯德（公元前630～前553、前628～前551或前618—前541年）的生平而作，实际上上述内容只占原初本集较小的一部分。《阿维斯陀》其他本集则包括：（1）“耶斯那”（祷词、赞歌），用于祭仪的典籍；“耶斯那”第28～34、41～51和53诸章，称

① 斯基泰人，又称“西徐亚人”，公元前7至3世纪黑海北部沿海地区基本居民的统称，语言属印欧语系北部伊朗语族；其物质文明和精神文明，与萨尔玛特人和萨卡人相近。萨尔玛特人，公元前3世纪至公元4世纪分布于托博尔河至多瑙河一带的伊朗语诸部族的统称，主要从事游牧。阿兰人，来源于萨尔玛特人的众多伊朗语部族的统称；公元最初若干世纪，分布于伏尔加河下游等地区。——译者

② 米堤亚为伊朗高原西北部奴隶制国家，约公元前8世纪建国。米堤亚人与波斯人同源。公元前612、605年，两战灭亚述帝国，继而征服乌拉尔图。公元前550年，米堤亚为波斯王居鲁士所灭。——译者

为“伽泰”^①（即“圣歌”），相传为琐罗亚斯德本人的思想和说教汇集，不同于《阿维斯陀》其他本集所用语言，以伽泰语写成。（2）“耶什特”（用于献祭）——奉于神祇的赞歌。（3）“温迪达特”（驱魔之书），所包括主要为宗教和仪礼典制，并收有种种神话、传说。^②

《阿维斯陀》诸本集中所反映的，并不是一种，而是两种宗教。第一种宗教反映于查拉图什特拉本人的说教和“伽泰”，嗣后命名为“查拉图什特拉教”。查拉图什特拉教基于伦理范畴的二元对立，即“纯正”与“欺诳”两者的争衡。这种争衡持续久远，最终归结于一神教，并体现为对至高神阿胡拉·玛兹达的敬拜。就另一级类而论，为“圣灵”（斯朋塔·曼纽）同“恶灵”（阿赫拉·曼纽）的对峙。阿胡拉·玛兹达为“善灵”之父（“耶斯那”，47.3），而且是宇宙万有的创造者（“耶斯那”，44.7）。阿胡拉·玛兹达与六“永生圣者”（“阿梅沙·斯朋塔”）的关联，大体上如以上所述。这些灵体无非是阿胡拉·玛兹达的器官或“流溢”，称为“善思”（Vohu Manah），“纯正”（Aša）、“王权”（Xšathra）、“虔诚”（Armaiti）、“完善”（Haurvatāt）、“永生”（Ameretāt）；^③其中每一灵体，又分别同下列实体之一相关联，即：牲畜、火、金属、土、水、植物。

呈现于《阿维斯陀》中的宗教的另一种形态，通常称为“琐罗亚斯德教”（因其创建者为琐罗亚斯德而得名；“查拉图什特拉”，希腊语作“琐罗亚斯德”）；这种宗教形态具有其自身的特点。它兼容查拉图什特拉教的教义，并采纳查拉图什特拉逝世后众多著作者

^① “伽泰”，意译“圣歌”；《阿维斯陀》所属“耶斯那”的第28~34、43~51、63（共17章），所使用语言、韵律、格式与这一经典其他部分迥然不同。许多学者认为：“伽泰”属公元前6世纪上半期或中期，甚至属更早期。其内容据说为琐罗亚斯德本人的说教以及琐罗亚斯德教徒诵读的经文。——译者

^② 据《阿维斯陀》所述，阿胡拉·玛兹达有六从神，即：阿沙·瓦希什塔（Asha Vahishta），即“纯正”；沃胡·玛纳（Vohu Manah），即“善思”；斯朋塔·阿尔迈提（Spenta Armaiti），即“虔诚”；赫沙特拉·瓦伊里亚（Xshathra Vairya），即“王权”；豪尔瓦塔特（Haurvatat），即“完善”；阿梅尔塔特（Amertat），即“永生”。另说，为七从神，尚有斯朋塔·曼纽（Spenta Mainyu）。——译者

所编纂的本集；这些本集规定世人敬拜两印度-伊朗之神，即：密特拉(Mithra)(古印度之神密多罗(Mitra))和豪摩(Hauma)(古印度之神苏摩(Soma))；两神在《梨俱吠陀》中都有名副其实的相应者。上述本集并呼吁众人敬拜他神，诸如女神阿纳希塔。这一女神似为纯伊朗神，她在古印度典籍中并有相应者可寻。

数百年后，琐罗亚斯德教已成为萨珊王朝(公元3至7世纪)的国教，反映于以通常称为“巴列维文”的文字书就的神典(“巴列维文”为惯译，正读为“帕拉瓦文”；帕拉瓦文为当时定居于伊朗西南部的帕拉瓦人所使用的文字)。至于这些本集的形成期，均作如下揣测，即：似成于公元9世纪，即在阿拉伯人进占伊朗(公元7世纪)后近二百年。然而，毋庸置疑，这些本集无不凭借溯源于公元4世纪的传统；当时，琐罗亚斯德教的教义业已定型。两部最重要的巴列维文典籍，为《班达希申》^①(或《赞达伽希》)和《登卡尔特》^②；前者包容《阿维斯陀》的巴列维文译本。《班达希申》为宇宙论之书，《登卡尔特》则为宗教知识“百科全书”。〔4〕

伊朗神话的另一类(较晚期)文献资料，为以古典波斯文形成的叙事性记述，其中最著者为伟大的伊朗民族叙事诗《王书》(波斯诗人菲尔多西在公元1000年前后编写)。这部叙事之作，只能有选择地援用，其原因在于：其中有关英雄的叙述，多于有关神祇。〔5〕

伊朗神话的某些成分，并且来源于摩尼的著述；诸如此类成分纳入他所创立的摩尼教教说。〔6〕

因篇幅所限，有关伊朗神话的问题，不拟一一详加论述；只选其为众所关注者，加以简介：

① 《班达希申》(波斯文 Bundahishn) 意译《创世记》，曾译《班达希什》；琐罗亚斯德教的重要典籍，以巴列维文写成，形成于公元9世纪(一说12世纪)。其主要内容为阐述世界创造、造物物属性、善与恶、死者的复活，并包容波斯神话。——译者

② 《登卡尔特》(波斯文 Dānkart) 意译《宗教行事》，琐罗亚斯德教后期经典，以巴列维文写成，形成于公元9世纪。其内容为论述有关道德、哲学、教义等的问题。

——译者

1. 世界及其由来

(1) 查拉图什特拉教；(2) 琐罗亚斯德教；(3) 摩尼教之教说。

2. 人之由来

(1) 盖约玛尔特；(2) 人类第一双伴侣；(3) 伊玛。

3. 神殿

(1) 概论；

(2) 诸神：

① 密特拉；② 豪摩；③ 韦雷特拉格纳；④ 瓦由；

⑤ 阿纳希塔；⑥ 提什特里雅；⑦ 赫瓦雷纳；

⑧ 祖尔万。

4. 魔怪说

5. 世界末日说

(1) 天堂；(2) 死者审判；(3) 最终复活。

2. 世界及其由来

(1) 查拉图什特拉教

有关古代伊朗人的世界创造观念，《阿维斯陀》中并没有清晰的、详尽的表述。据通常之说，“伽泰”中所共知的章节（“耶斯那”，30.4），曾提及原初两孪生兄弟精灵，一“善”，一“恶”，构成查拉图什特拉哲学的主体，并参与创造“生”与“非生”。然而，“伽泰”在此又有数解^[7]。据另一同样为人所共知的段落（“耶斯那”，44.3~5），阿胡拉·玛兹达须对下列种种问题作答，诸如：“谁……（是）纯正的始初创造者？谁开拓太阳和星辰之路？谁让月亮有升又有落？……谁让地和云不坠下？……谁让水和植物留存？……哪位能工巧匠造出光明和黑暗，哪位能工巧匠造出睡梦和不眠？谁让清晨、白昼和夜晚见之于世；而凡此种种又使常人不忘他们的职司？”以上所列举，显然是明知故问；诸如此类业绩的创建者都是阿胡拉·玛兹达，世界的由来和整饬正是同他紧

密相关。公元前 6 至前 5 世纪阿契美尼德王朝铭文中，同样不乏类似的佐证：“至尊至大之神阿胡拉·玛兹达，造地、造天、造人……”值得注意的是：无论是前者，抑或后者，所谓“造”、“创造”，动词均为 *dā*（意即“建立”、“创造”、“创立”），相当于古印度文 *dhā*、拉丁文 *facio*、*faci*；有关创世之举的详尽描述，既没有见于《阿维斯陀》，又未见于阿契美尼德王朝铭文。

（2）琐罗亚斯德教^①

巴列维文典籍中，对创世之举描述尤为详尽。最完尽的表述，包容于《班达希申》第 1 章；其他典籍中不乏补述的细节和异说。据《班达希申》所述，“善思(之书)〔=《阿维斯陀》〕中宣称：奥尔玛兹德〔阿胡拉·玛兹达其名的晚近形态〕，统摄良知和善行，置身于上界。……阿赫里曼〔安格拉·曼纽〕，思想迟钝，沉湎于破坏，居于下层的幽冥中。……两者之间为一中空境域。……奥尔玛兹德因全知全能而获悉：确有所谓破坏之灵〔阿赫里曼〕，他终将猝然而至，……并同他相合……(他并获悉)阿赫里曼以何等和若干手段将其所思付诸实施。(奥尔玛兹德)以非尘世的〔“天界的”、“理念的”〕形态从事为其旨归所不可或缺的创造。所谓“创造”，处于这一非尘世态势凡三千年。……破坏之灵……并不知尚有奥尔玛兹德。嗣后，他从幽暗之深层升起，奔向光明依稀可见的临界处。他一旦窥见那不可企及的奥尔玛兹德之光明，便奔向前去，意欲毁灭之。一旦发觉其力量和威势不可与之相匹敌，则退回幽暗中，并造众多魔怪。……此时，奥尔玛兹德……则同破坏之灵议和。”〔8〕议和受挫，奥尔玛兹德又生一计，以求避免与阿赫里曼鏖战不休；他建议以九千年为期，因为他深知：“三千年将以奥尔玛兹德的意志为转移；三千年将以奥尔玛兹德与阿赫里曼两者的意志为转移；而在最后的鏖战中，破坏之灵将无可逞其技”。破坏之灵因

^① 琐罗亚斯德教流传于古代波斯、中亚等地区，奉《阿维斯陀》为主要经典，主张善恶二元论，尊阿胡拉·玛兹达为至高善神，视安格拉·曼纽为最高恶神。——译者

其冥顽，欣然接受奥尔玛兹德的要求，“……犹如两人决斗，约定日期：其日黑夜未降临之时”。世界周期为九千年或一万二千年之说，不乏种种变异，并见诸其他巴列维文典籍。

巴列维文典籍中，尚有另一些有关物质世界的创造之说。《班达希申》第1章称：奥尔玛兹德与阿赫里曼达成协议后，奥尔玛兹德“先造众阿玛赫拉斯潘德〔即《阿维斯陀》中之阿梅沙·斯朋塔的晚近形态；阿梅沙·斯朋塔即古伊朗的阿姆尔塔·斯朋塔，意即“永生的圣者”〕，始而为六位，……第七位是奥尔玛兹德……^①（他造）万物，首先造天，第二造水，第三造地，第四造植物，第五造牲畜，第六造人；第七造奥尔玛兹德本身。”有关上述六被造物，这一典籍称：“我对种种被造物的特质加以描述。奥尔玛兹德最先造天，光亮而明朗，邈远无极，形似卵。由闪烁的金属制成，……其顶端上达无极无终的境域，一切被造物均在天界，——犹如在城堡和要塞（内藏有种种供鏖战之用的武器），又犹如在万物俱备的屋宇。”其他典籍中，天被描述为“并无支柱”或“无所支撑”；据说，地位于天的中央，“犹如鹅黄之为卵的核心”。《班达希申》中又称：“天体业已造成，继而造水。……造水之后，继而造地，地呈圆状，悬于天的中央。……嗣后，他又造地下和山中的矿产，后来从地下升起和增长。……地下为水所充溢。……第四造植物。……第五造……牡牛。……第六以泥土造盖约玛尔特和牡牛。……他并以天的光亮和水分造人和牡牛之种，……并将（其）置于盖约玛尔特和牡牛腹中，以期人类和畜类由此而繁衍。”

另一正统性较弱的、对世界由来的阐述，包容于所谓“里瓦雅特”（即“传说”）；它同内容繁复的神学之作《达塔斯坦-伊-德尼克》相并而存。基于所谓拟人观念，这一典籍宣称：种种被造物系由类人形体而来：头用以造天，足用以造地，眼泪用以造水，头发用以造植物，右手用以造牛，理智用以造火。无论对这一巴列

^① 参阅本书第316页注^②——译者

维文典籍的恰切诠释如何，无论其细节的差异怎样悬殊，这一神话同《梨俱吠陀》(X.90)著名的“原人歌”大体相似。据“原人歌”所述，原人为众神用于献祭的牺牲，其身躯一定部位以及其他物体，同宇宙体的各个部分相应。据推断，印度神话同伊朗神话有着直接的关联。有关以上所述，不乏论据可寻，——关于印度宗教派别的代表人物在萨珊王朝^①时期曾存在于伊朗的记述以及巴列维文典籍中引自印度学者著述的章句，尤可为之佐证。至于两者的关系属承袭或属相互影响，要对此作出最后的结论，则须慎重从事。阿·格策对这一现象已有所探讨。他援用了两个片断，并加以比较。上述两片断，一个引自《班达希申》，另一个引自希腊医学典籍；两者都把宇宙中被造物描述为人体的部位。于是，他作出“希腊构想来自伊朗”的结论。^[9]实际上，后来的探考表明：《班达希申》中的描述源出于希腊典籍或印度典籍。^[10]

至于所谓造天、造星辰等，则可援用《班达希申》第2章中一段较长的描述，以资说明；这一描述，包容不同时期的种种概念，——自前阿契美尼德王朝^②时期至萨珊王朝晚期。试看：“奥尔玛兹德造众天体，并将它们置于天地之间，即非运行和运行的星辰；继而造月，后又造日。他先造天宇，将非运行的星辰置于其上，并分为十二区间(宫)，分别称为：“羔羊”、“天牛”、“双像”、“巨蟹”、“狮子”、“室女”、“天秤”、“天蝎”、“半人马”、“摩羯”、“长勺”、“天鱼”。……奥尔玛兹德命四首领司掌非运行星辰。……据〔奥尔玛兹德〕晓谕：提什特里雅(天狼星)，为东方的首领；萨德威斯(天蝎座 α 星)，为南方的首领；瓦南德(天琴座 α 星)，为西方的首领；哈弗托伦格(大熊星)，为北方的首领；梅赫-伊·伽赫(北极星)，又称“梅赫-伊·米延·阿斯曼”(意即

^① 萨珊王朝，又称“萨桑王朝”，为古波斯王朝(公元226~651)；统治期间，对内实行集权，对外扩张领土。公元637年，阿拉伯人入侵，不久王朝倾覆。——译者

^② 阿契美尼德王朝，古波斯王朝，居鲁士于公元前550年所建；公元前330年为马其顿之亚历山大所灭。——译者

“天之中界的核心”),为一切首领之首。……奥尔玛兹德造月,……在月的上方又造一日。……他命日、月统摄群星。……奥尔玛兹德将风、云和闪电置于地与(下)界之间,以使……提什特里雅……可将水吸入,并使雨泽普降……”(11)

(3) 摩尼教之教说

倘若对摩尼教^①有关宇宙起源的观念详加阐述,现有篇幅则感不足。因此,本文只拟对诸如此类观念最基本、最重要之点略作介绍。据摩尼教神学家看来,人之现状为两种实体相混淆所导致的悲惨结局;这两种实体,或为理性与物质,或为善与恶,或为光明与黑暗。对这一态势加以阐释(即唤起“真”知),可视为摩尼教宇宙起源之歌的主旨。

往昔,存在光明和黑暗两个王国,分别由尊严之父和黑暗之主统辖,并构成独一的、势均力敌的二元体系。^②当黑暗之主为光明王国熠熠光辉所吸引,上述均势则不复存在。尊严之父唯恐遭其攻略,则赋予一定数量的光明流溢(即善之力)以生命。这种力的败绩以及继之而来的消溶于黑暗,成为混淆状态的始基。上述观念,颇似巴列维文典籍中所述之奥尔玛兹德与阿赫里曼相争之初的态势。被战胜的光明之力所构成的成分的解脱,是神话其他部分的主题。

被黑暗所吞没的始初光明人格化“存在”中,有所谓原人,即奥尔米兹德(见诸伊朗典籍)。另一灵体,为有生之灵,即米赫尔亚

^① 摩尼教为伊朗古代宗教之一,公元3世纪为摩尼所创。它在琐罗亚斯德教二元论基础上,吸收了基督教、佛教、诺斯林教派思想和观念,形成其独特的信仰。该教以光明与黑暗、善与恶的对立以及有关过去、现在、未来三际之说为根本教义。——译者

^② 据摩尼教的根本教义和世界观,在原初天地尚未形成之际,光明与黑暗、善与恶成为相对的二元,并各拥有自己的王国。在世界(即中际)创造之后,黑暗侵入光明王国,并与光明相混淆。光明王国的主宰为摆脱黑暗,与黑暗王国的主宰及其僚属进行了长期的斗争。后来,大明神为拯救其被战胜的使者和原人,最后派出先知摩尼。在摩尼及其教的教化下,在世界终末的后际终将战胜黑暗,光明与黑暗再度恢复各自的王国。——译者

兹德(神灵密特拉), 勇于搏斗, 以惩黑暗众魔。被降伏众魔之皮, 用以造天(通常认为, 天有十层); 其骨骼, 用以造山岳; 其肉和粪便, 用以造地, ——据说, 地之数为四或八。此外, 被造化者尚有十天穹、黄道带(“他把魔力最大、危害最甚、降伏最难的黑暗之魔禁锢在黄道带中”)、众星座和行星(“十二星座和七大行星, 受命为整个混成世界的统摄者……”)^[12]日、月系以未被黑暗所玷污的种种光明成分构成, 而星辰则以被黑暗部分玷污的物体构成。最后, 植物界和动物界应运而生; 就起源而论, 上述两界包容未获解脱的光明成分。

3. 人之由来

(1) 盖约玛尔特

据《班达希申》所述(某些章句已援用), 盖约玛尔特在奥尔玛兹德所造之物中名列第六: “第六个为他所造者为盖约玛尔特, 光辉四射, 犹如太阳; 体长为四肘, 体阔与之相当。盖约玛尔特其名, 来自较为古老的盖雅·玛尔坦^[13](《阿维斯陀》中屡次提及。例如, 有一处(“耶什特”。13.87)曾述及对盖雅·玛尔坦的弗拉瓦希的敬拜(“弗拉瓦希”, 即古伊朗的“弗拉瓦尔提”, 大致相当于“精灵”): “他最先聆听阿胡拉·玛兹达的思想和教说, (并)以之(阿胡拉·玛兹达)造伊朗土地集群以及伊朗土地种源”。在另一些篇章, 他的弗拉瓦希与查拉图什特拉、维什塔斯帕(查拉图什特拉的保护者)以及查拉图什特拉之子三者的弗拉瓦希相并提及, 他们并因为纯真-阿尔塔搏斗获胜而博得崇敬(“耶斯那”, 26.5)。本文所援引的叙述, 为种种不同的阐释提供了广阔天地。

晚近的文献资料, 包容较为清晰的描述。呈现于其中的盖约玛尔特, 是作为人类的原型。试看下列语句: “……我的谱系和身世, 溯源于盖约玛尔特……”(见诸琐罗亚斯德教教义汇集, 似属伊斯兰教时期)。摩尼教所信的原人格赫穆尔德, 可视之为这

一有关人类原型的情节之反响。菲尔多西《王书》^①中所列伊朗诸王表就是肇始于凯乌玛尔特；这不失为上述论说的另一佐证。至于杰赫(即原初第一个妇女)为原初第一个男人盖约玛尔特的配偶之说，并无有份量的佐证可寻。一部称为《扎特斯普拉姆》的巴列维文典籍中，有一处似可视为其他典籍中所述的佐证；其内容为：妇女因顺从阿赫里曼成为男子淫乱的始因。试看，“圣书(即《阿维斯陀》)中称：当阿赫里曼矢志于创造，其伴侣为淫荡的恶魔，犹如男子可与淫荡的女子结合。……于是，他选定荡女杰赫……为此类之主，即一切魔女的首领。……他并与[淫荡女魔]结合。……他与之(她)相结合，以使妇女道德沦丧，以期她可使妇女淫乱；而妇女以其淫乱可将男子引入歧途，他们势必擅离职守。”(《扎特斯普拉姆》，34.30~31)^[14]

(2) 人类第一双伴侣

人类第一双伴侣(一男一女)[生于盖约玛尔特的精液；相传，盖约玛尔特为阿赫里曼所杀]，据《阿维斯陀》所述，为玛尔提亚与玛尔提亚纳格(据晚期的琐罗亚斯德教典籍所述，则为玛赫利亚与玛赫利亚纳格)。“盖约玛尔特既已亡故，其精液遗落……部分(精液)为斯潘达尔玛特(地)所承受。它留在地中达四十年之久。四十年后，玛尔提亚和玛尔提亚纳格从地下赫然而现，其形似大黄，”——《班达希申》中作了这样的描述。^[15]当两者化为人形，奥尔玛兹德对他们宣称：“你们皆属人体，是世界的父(和)母。应遵循公义之法和完美之智能行己任。举凡思、言、行，皆应为善者。切勿敬奉魔怪。”然而，两者所作所为有违上述戒律，他们反其道而行之；时隔五十年之久，两者才生儿育女。

据摩尼教之教说，所谓始初第一双男女格赫穆尔德和穆尔

^① 《王书》(《Shah Nameh》)，菲尔多西经历了35年，于1915年完成，全书长达5万行，不仅介绍了波斯历史上50个帝王公侯的生平事迹，而且搜集了4千多年间流传于民间的神话、传说和故事；既为历史研究提供了丰富资料，又不失为古代波斯民间文学的总汇。——译者

狄亚纳格(相当于《圣经》典籍中的亚当和夏娃), 堪称《阿维斯陀》中玛尔提亚和玛尔提亚纳格之名副其实的对应者。不仅如此, 有关两者由来和属性的神话并且别具一格, 大体上类似琐罗亚斯德教的神话。本文不拟对此加以探讨。

(3) 伊 玛

据伊朗传说, 伊玛首先是所谓“黄金时期”的世界主宰。据称(“耶斯那”, 9.4), 他为维瓦赫万特所生, 乃是作为他从一种称为“豪摩”(相当于古印度的“苏摩”)的植物中榨得汁液的报偿。在这一典籍的下一篇章中, 伊玛呈现为统摄者。据说, 当他在位期间, 既无严寒, 又无酷暑; 既无衰老, 又无死亡。晚近的论证, 尤为充分地展示于“温迪达特”第2章。伊玛既然领受阿胡拉·玛兹达之命, 成为既无冷风又无热风、既无疾病又无死亡的世界之守护者和统摄者, 便获得阿胡拉·玛兹达所赐予的两件金制法宝——鞭和镜。世间繁衍生息, 以致大地有人满之患, “大牲畜和小牲畜、人、犬、飞禽以及红彤彤的火焰”, 均无容身之地。遵奉阿胡拉·玛兹达之谕, 伊玛三度(即经三百年、六百年和九百年)扩展大地, 使之“较原有面积增三分之一”, 所用的工具就是阿胡拉·玛兹达所赐。

继前者所描述的情节(“温迪达特”^①, 2.20~41), 涉及另一题材。阿胡拉·玛兹达告诫伊玛: 罪恶的世界因冬季、严寒以及冰雪消溶所引起的洪水面临毁灭, 并教以建造“瓦拉”之法(古伊朗文“瓦拉”, 意即“要塞”或“庄园”); 大、小牲畜、人、犬、飞禽、燃烧的火焰、种种植物以及食物, 每类各留一双, 同置于其中。

伊玛的另一特质在于: 他归属于诳惑(德鲁格)一方, 而与纯真(阿尔塔)相对立, 因而沦为罪者(“耶斯那”, 32.8; “耶什特”, 19.31~36)。这一情节的反响, 可见于较晚期典籍。例如, 据《王书》的一段描述, 贾姆舍德(《阿维斯陀》中伊玛·赫沙伊塔)的晚近

^① “温迪达特”(Vendidad, Vendidad) 波斯古代经籍《阿维斯陀》诸部分之一, 为祭司仪规典籍。——译者

称谓，其意为“光辉的伊玛”〔16〕，因鲁莽而自食其果。然而，即使在这一典籍中，因所谓“黄金时期”这一题材的限定，伊玛被描述为种种艺术和工艺的创始者。

伊朗神话中的伊玛与印度传统中的阎摩，两者颇多相似之处。阎摩的父亲，相传为毗婆首陀（《梨俱吠陀》，X. 14. 5），相当于《阿维斯陀》中的维瓦赫万特；阎摩与阎蜜为孪生兄妹（《梨俱吠陀》，X. 10）。《阿维斯陀》中的“耶玛”相当于古印度的“阎摩”，其意亦为“孪生者”（“耶斯那”，30. 3）。然而，阎摩在《梨俱吠陀》中首先呈现为死者之王（《梨俱吠陀》，X. 16. 9），在“吠陀”以及印度晚期传统中并同死亡相联属。

4. 神 殿

(1) 概 述

近年来，不乏这样的尝试，即在印欧语诸民族的种种宗教传统中寻求共同的（即使就细节而论）结构。这一领域之探考的倡始者乔·迪梅齐尔的方法和结论涉及印度-伊朗的以及伊朗的宗教和神话（其中某些结论，不失为对印度资料和伊朗资料进行研究的结果）。对其有关这一领域种种问题的见解，应予以关注。

据乔·迪梅齐尔推断，“印欧人关于社会结构的观念，是基于三功能的划分及其等级制度”〔17〕；这一论断，可视之为出发点。这种所谓社会结构，其标志为下述三功能，即祭司、武士、牧人三者的功能或祭司、武士、生产者三者的功能；上述社会结构，在印欧语诸民族的宗教观念和神话观念中有所反映。据迪梅齐尔所述，其景况如下：“第一列为两个相互对立而又相辅相成的神圣统御者，其一（据所述，为《梨俱吠陀》中的密多罗）为谙于法之神以及契约的化身，为“抚慰、恩惠的实施者以及法制的、忠实的举措和关系的维护者”；另一（据所述，为伐楼那）为令人震慑的主宰、令人生畏者、所谓“摩雅”（即繁衍形态的法术）的握有者，握有绳索，言出法随，丝毫不爽。”第二种功能的代表者为因陀罗

(以及瓦由)……无须赘述。第三种功能的代表者为双马童(孪生神)。”又称：“除上述三范畴的统摄外，所谓三成分并存的现象亦可见于其他场合。例如，所谓三厄难(I——诬惑，II——征战，III——饥饿)和三罪愆(I——以妖法致厄于人，II——强力，III——偷盗)，均属之；三种医疗方式(I——诉诸法术，II——外科手段，III——借助于草药)；对帝王三赞；三重审判体制。”

乔·迪梅齐尔有关所谓三元功能结构纯属印欧语诸民族的论断是否言之有据，J·布拉夫不久前对之有所探考；他并指出：这种三元性同样见诸《旧约全书》〔17〕。显而易见，将这些十分概括和涉猎广博、往往并非一成不变的概念运用于其他社会结构和宗教，可获致类似的结果。有鉴于此，对待伊朗神殿的下列图式，应持一定程度的怀疑态度。

创始神：瓦由或瓦塔，风神。

I. 统摄者的功能：阿胡拉·玛兹达和密特拉（与之相提并论者为斯劳莎和拉什努），由埃里雅曼伴随。

II. 武士的功能：因德拉·韦雷特拉格纳。

III. 谋生以及统属于一集群的功能：孪生兄弟纳海提亚以及女神阿尔德维·苏拉·阿纳希塔。〔18〕

这种所谓三元功能模式，并用以对查拉图什特拉教所谓“永生的圣者”加以阐释，并将他们同印度-伊朗之神相联系：

第一功能	{ 伐楼那 密多罗	{ 阿尔塔 沃胡·玛纳
第二功能	因陀罗	赫沙特拉
第三功能	(两)那婆底耶	{ 豪尔瓦塔特 阿梅雷塔特

就此而论，同样不乏似与所述关联并不完全契合的事例。〔19〕

由此可见，依据三元结构模式推断诸伊朗神的职能，必须谨慎从事。看来，对已有的具体资料进行恰如其分的剖析，不失为赖以判明上述相互关系的行之有效的办法。

(2) 诸神

对起源于印度-伊朗共同体的非查拉图什特拉教(即琐罗亚斯德教)之神,上文已述及。现拟对同出一源的下列诸神加以探讨,诸如:密特拉、豪摩、韦雷特拉格纳和瓦由。

① 密特拉。近年来,基于《阿维斯陀》的密特拉赞歌(“密特拉·耶什特”)中所述,对此神有所探考。其结果表明:无论是就其起源,还是就其本质而论,密特拉首先是契约之神。他“惩罚诬惑者……他的洞察力大千百倍;他无所不知,统摄人寰”(“耶什特”,10.35);他“生有千耳”,“生有万目”,因而“从不知困倦,(永远)精神焕发”(“耶什特”,10.7);他“密特拉无所不能,拥有万名窥探者”(“耶什特”,10.24)。尽管密特拉同光明相联属,又说,他是“第一位……与乘奔驰骏马的永生太阳相近似之神”(“耶什特”,10.13),却绝不可与太阳相混同。密特拉的另一特质可见于这样一种论断,即:他“赋予肥沃和畜群,他给予威权和子孙,他赐予生命和安居乐业”(“耶什特”,10.65)。诸如此类特质,可视为密特拉作为法制维护者的基本功能之理所当然的结果。密特拉作为“诬惑之惩治者”的使命,成为其另一职责(即勇武善战以及全副武装的“契约”维护者的职责)之滥觞。

其他诸神中,斯劳莎和拉什努被描述为密特拉的伴同者(“耶什特”,10.41)。由密特拉、斯劳莎(被视为“温顺”和“奉公守法”等精神的化身)以及拉什努所组成的三联神,亦即巴列维文典籍中的米赫尔、斯罗什和拉什恩,在琐罗亚斯德教传统中则是亡灵审判者这一职能的化身。相传,他们守护在钦瓦特桥^①上,亡灵境遇无不取决于他们的意志。密特拉的另一伴同者为阿帕姆·纳帕特(古印度文中的“阿婆姆·那婆陀”,意即“水之子”),来源于印度-伊朗共同体之神;相传,他“给予最高掌权者以襄助,并矢志于维护陷于纷争的国家”(“耶什特”,13.95)。

^① 据琐罗亚斯德教世界末日说,所谓“钦瓦特桥”,为亡灵必经之处,并在这里判定其归宿是地狱还是天堂。——据俄文版注

如上所述，在摩尼教教说中，密特拉被视为生命之灵或创世主。在《阿维斯陀》中，有关密特拉这一作用的叙述，似乎全然无迹可寻。另一方面，所谓第三使者（Tertius Legatus），据摩尼教观念，应拯救失去的光明，并被视为太阳神，在安息语中作“米赫尔亚兹德”（意即“密特拉之神”），在粟特语中作“米舍”（即“密特拉”）。显而易见，在安息人^①和粟特人^②的摩尼教徒心目中，密特拉是太阳的化身。看来，这是某些观念较晚期的演化，——这些观念的萌生，在《阿维斯陀》中不乏佐证可寻。〔20〕

现在谈一谈古罗马的密特拉（拉丁文 Mithras）。可以断言：其形象确实带有古伊朗的特质（亦即呈现于《阿维斯陀》中的形态）以及非伊朗渊源的成分。密特拉同光明的关联、密特拉教派所述状貌之瀛海（阿帕姆·纳帕特）的描绘、用以表示密特拉神秘仪式的术语“波萨”（即波斯的）的运用、伊朗语“纳玛”（意即“敬拜”）之用于密特拉教的敬神仪礼，——凡此种种，均属前者。总的说来，伊朗成分彰明较著，显然同不久前提出的、有关古罗马的密特拉崇拜的非伊朗起源说之假设截然相反。〔21〕另一些成分，诸如密特拉教所述状貌的反复演现、至关重要的场面（其中有密特拉殛杀牡牛以及这一动物遗精、谷物之穗自其尾繁生等情节），只有间接的迹象可寻，不可完全归结于阿赫里曼殛杀原初牡牛的描述（诸如此类描述在巴列维文典籍中清晰可见）。

② 豪摩。印度-伊朗诸神中未必有第二个神，在伊朗传统和印度传统两者中的状貌如此相似，犹如《阿维斯陀》中的豪摩之与“吠陀”中的苏摩。一切有关叙述，可据以说明：所谓豪摩和苏摩，无非是一种植物（似为大黄）〔22〕，《阿维斯陀》中称为“宰里·伽奥纳”（一种金黄的花），在《梨俱吠陀》中称为“诃里”（淡黄的）；据这两部典籍所述，生长于某一山或并不限于某一山，其

①② 安息 (Parthia)，亚洲西部古国，本为波斯帝国一行省；公元前 2 世纪后半期，领有全部伊朗高原及两河流域。粟特 (Sogd)，中亚细亚古国，居民属伊朗语族；约公元前 6 至前 5 世纪形成阶级社会和国家。——译者

汁液具有令人沉醉的功效。据人们所知，早在印度-伊朗共同体时期，它便被用于献祭，并被奉为神（豪摩-苏摩）。豪摩-苏摩被赋予福佑康泰、益寿延年以及祛除死亡的异能（豪摩屡见于《阿维斯陀》的代称“杜劳沙”，似为“使死亡遥远”之意）。在“伽泰”中，查拉图什特拉并未提及豪摩；见诸其中的无非是间接涉及，严斥“这种饮料的毒剂”（“耶斯那”，48.10）之危害，其他篇章则对豪摩的特质赞扬备至（“耶斯那”，10），并对有关榨取称为“豪摩”的植物之汁的始初轶事有所描述（“耶斯那”，9；亦即“豪摩-耶什特”）。“耶斯那”第9章有下列描述：维瓦赫万特、阿特威雅、特里塔（“吠陀”中的陀哩陀，往往附以代称“阿波提耶”；在《梨俱吠陀》中并与苏摩的酿制相关联）以及普鲁沙斯帕，完成始初四次前后相续的榨取“豪摩”汁液的过程。作为对此的奖赏；四者各生一子。维瓦赫万特生伊玛，阿特威雅生特赖陶纳（《王书》中的英雄人物费里顿），“曾殛杀妖龙达哈卡〔据《王书》所述，费里顿殛杀达哈克〕；相传，他生三口、三首、六目……”（“耶斯那”，9.8）。特里塔有二子，一为克尔萨斯帕（即晚期的卡尔萨斯普）。他“殛杀带角之龙；此龙以马匹和人为食，凶狠异常，体呈黄色，……”（“耶斯那”，9.11）。前后相承，四次榨取汁液。作为其中末次的结果，普鲁沙斯帕生查拉图什特拉。

“密特拉-耶什特”（10.88~90）中涉及另一题材；据这一典籍所述，阿胡拉·玛兹达命密特拉为“按时献祭、高声诵读的祭司”，为“第一个使用钵的祭司〔祭司以钵和杵榨取豪摩汁液〕，以便将豪摩幼芽移至崇高的哈拉〔山〕”。不仅如此，豪摩并被描述为神，“以尽善尽美〔用于祭祀〕的巴尔斯曼枝条，以尽善尽美的祭奠，以尽善尽美的语言”敬奉密特拉。豪摩呈现为祭司，并以称为“豪摩”的植物举行献祭，从而将神祇、祭司和祭物三者的功能集于自身，——以上所述，成为较晚期的琐罗亚斯德教仪典以及大祭的自体。〔23〕

③ 韦雷特拉格纳。古伊朗的韦雷特拉格纳同古印度的杀弗

栗多者在词源上的关联，很久以前即已有所揭示。在印度，殛杀妖龙或魔怪弗栗多的业绩，归之于因陀罗，并赋以“弗栗多汉”这一专称，意即“杀弗栗多者”；于是，有关弗栗多的神话，成为因陀罗这一形象的重要成分。尽管与印度因陀罗的词源等同者可见于《阿维斯陀》，其等同者却属魔怪范畴。无论是就其特质，还是就其作用而言，这一形象同印度-伊朗的或印度的因陀罗 (Indra) ① 相差甚远。至于伊朗神话中与魔怪弗栗多相对应者，一般说来并不存在。而且，仅有一与古印度名称相同的名词 *vrtra* 为人们所知；至于其确切含义（“保卫”，“敌对”，“攻略”，“告捷”），迄今聚讼纷纭。总的说来，主要观点有二。前者以伊朗传统（较印度传统更接近于印度-伊朗传说）为前提；其持有者认为：印度-伊朗语的 *vrtraghan* 确曾有之（一种构拟的形式，旨在对相对应者之伊朗的和印度的语言演化加以阐释）¹，其意为“敌对 (*vrtra*) 的消除者 (*ghan*)”。后来，在印度，此字与因陀罗殛杀妖龙一事相提并论；对“弗栗多”一词的曲解，反映于魔怪或妖龙之名“弗栗多”的出现。据另一观点，印度-伊朗之 *vrtraghan*，已具有“杀弗栗多者”之意。这样一来，伊朗的演化应视为派生，而印度传统则较好地保留了始初的印度-伊朗观念。

韦雷特拉格纳某些值得关注的属性（可视为 *verethragna* 种种含义之一“所向无敌”的化身），“耶什特”第14章对之有所描述。这一典籍的第一部分，列举了韦雷特拉格纳的十化身，即：风、牡牛、马、骆驼、牡野猪、青年、鹰、牡羊、黄羊、武士；继而（“耶什特”，14.29）提及：韦雷特拉格纳将男性的豪迈、膂力、体魄健壮以及目光敏锐赠予查拉图什特拉。

较晚期的琐罗亚斯德教典籍中的大量佐证，可作为韦雷特拉格纳被视为胜利之神这一基本特质的论据，——后来，这一胜利之神又以“瓦尔赫拉姆”、“瓦赫拉姆”、“巴赫拉姆”等名为人们所知。类似的论据，在伊朗疆域之外同样有迹可寻。例如，亚美尼

① 古伊朗神话中 *Indra*，译为“因德拉”。——译者

亚的英雄人物瓦哈格恩被描述为降魔者。在密特拉教中，韦雷特拉格纳-赫拉克勒斯被描述为与牡野猪相并而存。类似的论据，同样可求之于伊朗东部萨卡人^①（公元1~3世纪）的专名，并可见之于粟特语的 *vašagn*（每月之第12日即以此相称，相传为韦雷特拉格纳依据琐罗亚斯德教历所执掌）。

④ 瓦由。近年来，颇多精力和才智用于对“风、气”之神瓦由的阐释；此神之名与《梨俱吠陀》中的风神伐由相雷同。有关瓦由的“耶什特”第15章，开宗明义即宣称：阿胡拉·玛兹达向他施以敬拜之礼（“耶什特”，15.2~4）。对瓦由的这一表述，同样适用于密特拉（“耶什特”，10.123）、阿纳希塔（“耶什特”，5.17）和提什特里雅（“耶什特”，8.25），有时并适用于阿胡拉·玛兹达所敬拜者。继而，应列举曾向瓦由行献祭之礼的神幻英雄，并应列举同瓦由有关的论述、代称和称谓（“耶什特”，15.43~48）。基于上述资料以及较晚期（萨珊王朝时期）琐罗亚斯德教典籍中的描述，可加以推断：早在上古时期，瓦由便有“善”、“恶”两重性。不仅如此，具有两重性的瓦由并被赋予始初之神的职能，犹如上文图式所示（参阅本书第327页）。归根结底，瓦由又同查拉图什特拉教所信的“永生的圣者”以及安格拉·曼纽（阿赫里曼）相提并论，乃至予以替代。时至今日，上述对瓦由起源的释析，似乎已没有文献资料可资佐证。

综观种种巴列维文典籍，神与神之间的分野彰明较著；于是，遂有善瓦伊与恶瓦伊之分。前者，即善瓦伊，以佑护虔诚的琐罗亚斯德教徒为己任，接引亡灵，牵其手渡过钦瓦特桥，送往应赴的去处。所谓恶瓦伊，则与死亡之灵相混同，其作用同前者截然相反，即致厄于亡灵。巴列维文典籍中的此神之另一变异瓦伊，其特质迥然不同：“瓦伊曾为风神；游荡于天地之间，现已成为上界光明王国与下界黑暗王国两者之间的空间之化身。在这一无状貌

^① 萨卡人，公元前1千年代至公元最初数世纪一些伊朗语部族的统称，主要从事游牧；在古希腊罗马典籍中，通常相当于斯基泰人。——译者

的自然境域中，光明与黑暗两种基原争衡不息。……瓦伊……成为善与恶两种力量混杂之所。”〔24〕至于瓦由两种截然不同的职能的关联究竟如何，尚待进一步探考。

下文将对阿纳希塔、提什特里雅、赫瓦雷纳以及祖尔万加以简介；上述诸神均为非查拉图什特拉教（亦即琐罗亚斯德教）所奉，而且并非源于印度-伊朗共同体。

⑤ 阿纳希塔。有关女神阿纳希塔的叙述，包容于“耶什特”第5章；其中所述为阿雷德维·苏拉·阿纳希塔，即该女神的全称。在“耶什特”中，她呈现为“圣水女神；其居所在星辰之间。她刚毅、果敢，乘坐四骏马所曳之车；所到之处，一切魔怪、强横者、致厄者望风披靡。阿胡拉·玛兹达命她对创世予以关注。一切神祇吁求女神给以襄助，并赐以昌盛和财富。她佑助自然界和生物丰饶繁盛，佑护畜群和牧场，……她是仪态端庄的少女，头戴饰有星辰的嵌金宝冠，佩戴耳环和金质项链；她腰肢纤细、胸部丰盈、手臂白嫩，腕上佩戴手镯，脚穿金鞋，身着金线缝制的水獭皮外衣。”〔25〕从《阿维斯陀》的文学手法看来，如此不厌其详、浓笔酣墨的描述，使人们不能不认为：女神的雕塑像俨然矗立在“耶什特”作者面前，或者诉诸想象如见其貌。不仅如此，并非没有根据加以推断：这一雕塑像源出于异域。

另有一些征象，同样表明阿纳希塔源出于异域（西方）。其名（阿雷德维，意即“湿润？”；苏拉，意即“强有力”；阿纳希塔，意即“白璧无瑕”），颇似希腊的阿纳伊提斯（阿纳提斯）（后者为小亚细亚地区所敬奉的女神），其名似为该女神之名的变异。这一女神之名并未见诸公元前4世纪上半期以前阿契美尼德王朝诸王铭文；在阿尔塔薛西斯·姆涅蒙（公元前405～前359年）的铭文中首次被提及：“愿阿胡拉·玛兹达、阿纳希塔和密特拉赐以佑护……”闻名于世的派库利中古波斯铭文（属公元3世纪）中称：国王纳尔赛来自亚美尼亚，“为了奥尔米兹德、众神以及女神阿纳希塔”。上述两例，尽管其所属年代相距甚远，却可说明阿纳

希塔在正式神殿诸神中居于何等地位。

⑥ 提什特里雅。有关提什特里雅（天狼星）如何唤雨的描述，堪称“耶什特”第8章神话的“潜台词”。提什特里雅三次变换其形，每次持续十日，分别变化为一青年、金角牡牛以及洁白如霜雪、黄耳、佩带金制马勒的骏马（“耶什特”，8.13~18）；他以第三种形象显现时，同魔怪阿帕奥沙（较古老形态为阿帕弗尔塔，似为“水的据有者”）相合。后者形象为一乌黑弩马，双耳，背上以及尾部无半根毫毛（“耶什特”，8.21）。鏖战三日三夜，阿帕奥沙将提什特里雅逐出沃鲁卡沙湖。提什特里雅求助于阿胡拉·玛兹达；阿胡拉·玛兹达授予他十匹马、十匹骆驼、十头牛、十座山以及十条河之力。两者再度搏斗，提什特里雅终于大获全胜（“耶什特”，8.28~29）。在此以后，水因而获释，雨泽始降。

提什特里雅的伴同者之一为萨塔瓦伊萨（安塔雷斯）。据摩尼教之说，萨德威斯被赋予光明之神的职能；所谓光明之神，就是第三使者的化身之一。她被视为司雨之女神；据信，她从云中唤来雨、雹、霜、雪、雷、电，其职能颇似“耶什特”（8.33）所述的萨塔瓦伊萨。〔26〕

⑦ 赫瓦雷纳。就对《阿维斯陀》中赫瓦雷纳进行阐释而论，H. W. 贝利取得卓越成果。据他看来，“赫瓦雷纳”相当于阿契美尼德王朝时期专名中的 *farnah*、中古波斯语中的 *farrah* 以及现代波斯语中的 *farr*（意即“光辉、壮丽”）〔27〕。由此可见，“赫瓦雷纳”（*xvarenah*）有一确凿可信的含义，即“福运、财富”；蕴涵“（福）运”之意的灵体，就是由上述含义演化而成。相传，她可赐予王者以及英雄和世人以福运、机遇和业绩，最终主要成为合法王权的象征。

至于有关作为神体的赫瓦雷纳的神话，《阿维斯陀》典籍中有三说。其一，有关“雅利安人的赫瓦雷纳”。其职责之一在于：襄助攻略非雅利安人的疆土，战无不胜（“耶什特”，18.2）。其二，有关“卡威的赫瓦雷纳”（似为“王者的赫瓦雷纳”，从属于伊玛）。

当伊玛走上诳惑之道，赫瓦雷纳则化为鹰，离他而去（“耶什特”，19.34~35）。密特拉、特赖陶纳和克尔萨斯帕，三者各有三赫瓦雷纳；正因为如此，特赖陶纳和克尔萨斯帕，则有可能建树业绩，从而声名显赫。赫瓦雷纳另有一变异，即查拉图什特拉的赫瓦雷纳。有关这一赫瓦雷纳，“登卡尔特”（600.20等）中称：“她潜身于某种类似火之物中，并进入查拉图什特拉这一母体，遂成为先知的一部。”这一描述将新成分导入有关赫瓦雷纳的意象，——尽管赫瓦雷纳同火的关联，《阿维斯陀》中即已述及。〔28〕

⑧ 祖尔万。试图寻得祖尔万崇拜存在于早期的文字记述或其他佐证，并非易事；其至关重要的标志为对时光和命运之神祖尔万（《阿维斯陀》中为兹尔万）的崇拜。有关祖尔万崇拜是一种古老的伊朗崇拜这一假说的论证，并不十分可信。亨·塞·尼贝格〔29〕所提出的假说，同样并不可信。据他看来，《阿维斯陀》应视为一部以对至高神祖尔万的崇拜为基础的典籍。看来，可以作这样的推断：“祖尔万教及其关于时间的论述、数的结构以及关于宇宙年的观念，其出现是琐罗亚斯德教与巴比伦文化相沟通的结果。祖尔万教始现于阿契美尼德王朝的后半期。”〔30〕总之，有关祖尔万教的直接佐证，只是见诸萨珊王朝时期；其时，祖尔万教和琐罗亚斯德教似已成为正式宗教中的两大派别。这一划分似为地域性教派分化所致：祖尔万教在伊朗西南部居于统治地位，而正统的琐罗亚斯德教则在伊朗北部和东部居于举足轻重的地位。〔31〕

祖尔万教有关奥尔玛兹德以及阿赫里曼的由来和降生的神话之基本教义，R.C.扎纳有翔实的阐述和探讨〔32〕；诸如此类教义附加于非伊朗（亚美尼亚、叙利亚）典籍以及伊朗（巴列维文）典籍中正统琐罗亚斯德教教说。这一神话内容如下：“当时，一无所有：既无天，又无地，又无天与地的任何生物，唯有一称为‘祖尔万’者……他举行献祭之礼长达千年之久，以期命运赐予他一子，其名应为‘奥尔玛兹德’，此子并应造天、地以及天与地的万物。举行献祭的千年中，他开始思虑：‘我行此献祭有何效益，是

否会得子奥尔玛兹德，抑或徒劳无功？’当他思及此，奥尔玛兹德和阿赫里曼生于母腹〔所谓‘母腹’，显然应理解为祖尔万的女性半体；祖尔万应视为两性同体〕。……于是，祖尔万……许下诺言：先出世者可得到其王国。奥尔玛兹德……猜透他的心意，并如实转告阿赫里曼。……阿赫里曼……破其腹而出，……并将他的丑陋面目呈现于父亲祖尔万面前。……阿赫里曼来见祖尔万，说道：‘我是你的儿子奥尔玛兹德……’然而，祖尔万拒不认他为子，因为他从属于黑暗，其味难闻，性喜作恶。他痛哭失声；当他同阿赫里曼谈话之时，奥尔玛兹德降生，他光辉夺目，气味芳香；祖尔万恍然大悟，这才是他的儿子奥尔玛兹德。……阿赫里曼走近祖尔万，公然说道：‘你可是有约在先：先来者赐以王国。’祖尔万答道：‘走开！不洁的东西；我让你成为万年之王，奥尔玛兹德之位将在你之上；一万年后，将由奥尔玛兹德统御，一切唯他的意志是从。’”

祖尔万与摩尼教至尊之父（光明王国的主宰）两者相雷同的成分（其细节尚待探讨），显然导致下列结果，即：粟特人中的摩尼教徒以“兹尔瓦”（Zrwā）作为至尊之父的称谓。另一方面，粟特人中的佛教徒则以“兹尔瓦”作为印度之神大梵天的称谓。

至于密特拉教艺术中狮首形体究竟是祖尔万，还是阿赫里曼，仍然不乏某些疑义。然而，看来，可以推断：前者，即传统的说法，较为可信。〔33〕

5. 魔 怪 说

德弗^①（古伊朗文 *daēvas*）的特点在于：必须在“善”与“恶”之中选择其一时，作出错误的抉择（“耶斯那”，30.6）〔所谓“德弗”，查拉图什特拉视之为敌对力量，在其言论中大致等同于魔怪〕。在“伽泰”的其他段落，德弗及其敬拜者，被称为“恶思、诳惑和妄自尊大的产物”（“耶斯那”，32.8）。

^① 又译“提婆”，在古伊朗神话中为魔怪的称谓，而在古印度神话中却意为“天神”。据推断，其渊源为尤为古老的印度-伊朗共同体时期的神话；在上述两种神话中，此称演化为截然不同的两种概念。——译者

查拉图什特拉如何看待德弗，在“耶什特”、“温迪达特”以及巴列维文典籍中均有反映。据上述典籍可知，伴随琐罗亚斯德教所谓善与恶两种力量的对峙更具有教义性和程式性，德弗有增无已。总的说来，德弗个体品格的重大变易微乎其微，而且，这些品格并不十分清晰。德弗存在的主旨在于：竭力协助阿赫里曼施展其伎俩。

至于众魔怪，则可分为两类。其一，为所谓五魔，有关叙述见诸“温迪达特”；巴列维文典籍中亦屡有提及，并描述为主要魔怪。上述魔怪中的三魔，为因德拉、萨乌鲁和南哈伊提亚，同印度传统中的因陀罗、娑哩波（“娑哩波”为一代称，即楼陀罗的另称或其妻之名）和那娑底耶（孪生兄弟双马童的代称）相对应。应当指出：其中的两名，即因陀罗和那娑底耶，早在公元前1400年即已有记述。其二，为称为“阿兹”的魔怪，《阿维斯陀》中曾提及，被视为无足轻重的雄性魔怪。然而，在巴列维文典籍中，阿兹为雌性魔怪，被视为淫欲、贪婪以及琐罗亚斯德教用语中“恶意”的原型。摩尼教教说中，此魔亦被赋予类似属性。这一女魔被视为情欲和贪婪的化身；相传，她力图腐蚀人的灵魂，乃至将她源出于神置诸脑后。〔34〕

无论是在摩尼教教说中，还是在波斯叙事之作中，对琐罗亚斯德教的魔怪传说的直接承袭和改制，已有迹可寻。据摩尼教之说，阿赫尔蒙（阿赫里曼）为原人（奥尔米兹德）的对手，德弗（古伊朗文 *daeva*），为魔怪的惯称；而帕里格（《阿维斯陀》中的“派里卡”，意为“女巫”），为女巫或女妖；赫什曼（《阿维斯陀》中的“艾什玛”，意即“暴戾”），用作残暴魔怪的称谓；玛赞（《阿维斯陀》中的“玛扎尼雅”，意即“玛赞之魔怪”），为一魔体；德鲁赫尚（《阿维斯陀》中的“德鲁格”，意即“诳惑”），用作雌性魔怪的称谓。现代波斯文叙事故事中，所谓“迪弗”（古伊朗文 *divs*）屡有提及，——这是一种残暴成性、神通广大的恶灵；所谓“佩里”，亦然，——这种精灵已与丑陋恶灵的原初状貌迥然而异，俨

然是姿色出众、令人神魂颠倒的女性。

6. 世界末日说

(1) 天堂

至于“天堂”，或者更确切地说，“天宇”，《阿维斯陀》典籍中其说不一。一说，它为“瓦希什塔·阿胡”（意为“美好世界”），后来在波斯语中为“比希什特”，即“天堂”。此说的内涵，读下列引文便可一目了然。试看：“吾等敬奉光彩熠熠的阿尔塔（“真理”）之所，亡者之灵即栖居于此……吾等敬奉阿尔塔万之美好世界（所谓“阿尔塔万”，《阿维斯陀》中为“阿沙万”；古伊朗文为“阿尔塔万”，意即“归属于真理者、阿尔塔的虔诚者”），（它是）光明，（并）可给予种种慰藉。”（“耶斯那”，16.7）依此类推，古印度文的 *rita*（“利陀”），就词源而论，相当于《阿维斯陀》中的 *aša*（古伊朗文中的 *arta*），意即“真理”，在许多场合同样同天宇的概念相联属。天堂或天宇，为真理（阿尔塔-利陀）之所，或者至少两者同这一概念紧密相关。据以上所述可推知：此说似来自印度-伊朗渊源。〔35〕

“伽罗·恩玛纳”是《阿维斯陀》中天堂的另称；此称可译为：“荣耀之宫”、“珍宝之宫”或“褒扬之宫”。“伽罗·恩玛纳”通常带有定语“劳赫什纳”（意即“光辉的”），被视为阿胡拉·玛兹达和阿梅沙·斯朋塔的居所。不久前，出现这样一种揣测：这一居所曾被想象为处于始初之山哈拉山上端；此山被视为天堂的一部分。

(2) 死者审判

尽管其细节不尽相同，琐罗亚斯德教关于每一亡灵之经历的教说则始终如一、千篇一律。虽然这一教说已为人们所熟知，呈现于巴列维文典籍《梅诺克·伊·赫拉特》中的要义，仍可予以援引：“灵魂坐于躯体之一端共历三日三夜。第四日凌晨，（灵魂）……抵达至高无上、森严可怖的“裁判之桥”（即钦瓦特桥）；此桥为每人死后必经之地；何者之灵得救，何者之灵遭贬，……米赫尔、斯罗什和拉什恩（为之）斡旋；于是，它将经受公正之拉什恩所

主持的（在世之行）衡量。……当获救者之灵行经该桥，桥宽为一帕拉桑格。……获救者的善行则化为世间难寻的美貌绝伦的少女相迎。……继而，他第一步进入善思的（天界），第二步进入善言的（天界），第三步进入善行的（天界），第四步则抵达永无终期的境域，——这一境域为福乐……他将同众神圣的神灵永享福乐。”如该灵属邪恶之列，其躯体则在亡故三日三夜后由魔鬼拖至钦瓦特桥，并由此投入地狱。可诅咒之灵所遇的“少女与前者迥然不同”，经恶思、恶言和恶行等三重地狱，第四步置身于阿赫里曼及其妖魔之前。（36）

（3）最终复活

在《阿维斯陀》中，“弗拉绍-凯雷提”（巴列维文“弗拉什卡尔特”），用以表示世界将经历的最终的奇异演变以及最终形成（“弗拉绍-凯雷提”，其确切含义尚待探考；鉴于承袭自伊朗语的亚美尼亚语词“赫拉什克”、“赫拉沙凯尔特”为“奇异”、“神奇”之意，上述语词的含义似为“恢复、更新”或“奇迹”）。所谓“奇异演变”，被描述为“永恒的、不死的、不可毁灭的、不可损害的、永生的、永不衰微的、独立不羁的”（“耶什特”，19.11）。

至于其含义究竟如何，可从巴列维文典籍中索解。所谓“弗拉什卡尔特”，意即“最终审判”（就其状况和功能而论，均与对亡者个体之灵的审判截然不同），又是奥尔玛兹德最终战胜阿赫里曼之意。这样一来，这一富有戏剧性的事态，则分为两个主要情节。前者为阿赫里曼及其僚属的惨败和毁灭，后者是死者的复活。所谓复活，为索希安（《阿维斯陀》中作“索希安特”）所导致；他们是查拉图什特拉的三子（生于其死后），始现于最后三千年之期的千年之后。当死者躯体纷纷而起，并同灵魂相合，获救者犹如罪大恶极者，遭受三日熔铅灼体之苦。这一酷刑为对可诅咒者最终的惩罚，而获救者“对之泰然自若……在他们看来，涌流的铅水无非是沸腾的牛乳”。拯救者索希安最终将佑助复活者永生，并酿制“洁白的霍姆（豪摩），永生的（圣饮）”，“物质世界将永生不灭”。（37）

注 释

[1] H. W. 贝利:《印度-伊朗语汇探讨》, 载于《*Ročník Orientalisty-
czny*》, XXX I, 1957年版。

[2] [参阅—Э. А. 格兰托夫斯基:《前亚伊朗诸部族早期的历史》, 莫斯科1970年版; И. М. 季雅科诺夫:《近东的雅利安人: 神话的终结 (论已湮灭语言的研究方法)》, 载于《古代史通报》1970年第4期; В. И. 阿巴耶夫:《印度-伊朗语诸族的发源地及其远古时期的迁徙》——《古代东方和古希腊罗马世界》, 莫斯科1972年版第26~37页。——俄文版]

[3] 《阿维斯陀》及其一些篇章的欧洲语言译文——F. 沃尔夫:《(阿维斯陀)。帕西人的圣书》, 斯特拉斯堡1910 (1964) 年版; Chr. 巴托洛梅:《阿维斯陀·伽泰》, 斯特拉斯堡1905年版; J. 迪歇纳-吉耶曼:《琐罗亚斯德, “伽泰”的探考和新译文》, 巴黎1948年版; H. 胡姆巴赫:《琐罗亚斯德的“伽泰”》, 海德堡1959年版; H. 洛梅尔:《(阿维斯陀)的“耶什特”》, 格丁根1927年版 [有关《阿维斯陀》以及有关阿维斯陀文的俄文版参考书籍——С. И. 索科洛夫:《阿维斯陀文》, 莫斯科1961年版; И. М. 奥兰斯基:《伊朗语文学绪论》, 莫斯科1960年版; В. Б. 尼基季娜:《古伊朗文学》——《古代东方文学》, 莫斯科1962年版第95~210页; O. 克利玛:《古波斯与中古波斯文学史》(B. A. 利夫希查译), 辑入扬·里普卡所著《波斯与塔吉克文学史》, 莫斯科1970年版; И. С. 布拉金斯基:《塔吉克与波斯文学史》, 莫斯科1972年版。《阿维斯陀》尚无俄文全译本。其节译本有E. Э. 贝尔特利斯之《阿维斯陀(节译)》——《东方》, 1924年第4期; 等等。——俄文版]

[4] 诸如此类典籍尚无相应译文。“朋达希申”译文, 参阅—E. W. 韦斯特:《巴列维文典籍》, 第1卷, 牛津1880年版; 有关“朋达希申”第1、第3章, 参阅—R. C. 扎纳:《祖尔万, 琐罗亚斯德教的两刀论法》, 伦敦1955年版; 有关其第2章, 参阅—W. B. 亨宁:《“朋达希申”的天文篇章》, 载于《皇家亚洲学会通报》, 1942年版。“登卡尔特”内容, 参阅—J. P. de 梅纳斯克:《玛兹达教百科全书·登卡尔特》, 巴黎1958年版。[并参阅近期有关中古波斯文学典籍述评: M. 博伊斯:《中古波斯文学》——《东方语言手册》, 第1编第4卷第2分

册：《伊朗学。文学》，莱顿—科隆1968年版第31~66页。“朋达希申”和“登卡尔特”一些篇章的译文以及对古伊朗宗教和神话的剖析，参阅—M·莫莱，《古代伊朗的崇拜、神话和宇宙论》，巴黎1963年版；并参阅对文献典籍的评述：J·迪歇纳-吉耶曼：《古伊朗的宗教》，巴黎1962年版。——俄文版]

[5] 《王书》法译本由J·莫尔完成并出版（《阿博勒加塞姆·菲尔多西的〈王书〉》，J·莫尔翻译、出版并注释，I~VII，巴黎1838~1878年版），该译本曾单独出版（1876~1878年）。《王书》并译为英文——A·G·沃纳：《菲尔多西的〈王书〉》，伦敦1905~1912年版。Th·纳尔德克所著《伊朗民族史诗》（《伊朗语文学概论》第3卷，斯特拉斯堡1896~1904年版），不失为论述波斯民族史诗的佳作。A·克里斯滕森所著《古代伊朗传统中诸王业绩》（巴黎1936年版），似有所助益。〔俄译本——《王书》，I~IV，莫斯科1957~1969年版（译者И·Б·巴努）。——俄文版〕

[6] 有关摩尼教，参考书籍颇多。最晚出版的一部绪论式佳作，为H·Ch·皮埃什所著《摩尼教，其创立者及其教义》（巴黎1949年版）。其中包容颇有价值的引文。〔并参阅—G·维登格伦：《摩尼与摩尼教》，斯图加特1961年版；M·博伊斯：《中古伊朗的摩尼教典籍》——《东方学手册》，第I编第IV卷：《伊朗学。文学》，莱顿—科隆1968年版；Jes P·阿斯穆森：《Хиастванифт》（《Studies in Manichaeism》），哥本哈根1965年版。〕

[7] H·胡姆巴赫：《古伊朗神话》，辑入《德国东方研究会通报》，第107卷，1957年版第367~371页。

[8] 此处以及下列引文，援引自R·C·扎纳所著《祖尔万……》第312~320页。

[9] A·格策：《希腊诗作中的波斯之智》——《印度学和伊朗学通报》，第2卷，1923年版第60~98页。

[10] J·迪歇纳-吉耶曼：《希腊诗作中的波斯之智》——《哈佛大学神学评论》，XLIX，1956年版第115~122页。

[11] W·B·亨宁：《‘朋达希申’中的天文学篇章》——《皇家亚洲研究会通报》，1942年版第230~233页。

[12] W·B·亨宁：《摩尼教宇宙论的粟特片断》——《东方和非洲研究院通报》，XII，1948年版第313页。

[13] 〔近似的逐字翻译为：“死寂的生活”，参阅C·H·索科洛夫所著《〈阿

维斯陀)的语言》(列宁格勒1964年版第249页)。——俄文版]

[14] M. 博伊斯:《对祖尔万教的一些看法》——《东方和非洲研究院通报》,XIX, 1957年版第313~314页。

[15] 此处及以下引文,援引自R. C. 扎纳所著《麻葛教义,琐罗亚斯德教信条概略》(伦敦—纽约1956年版第75~76页)。

[16] [据E. 邦弗尼斯特所述,《阿维斯陀》中的“赫沙伊塔”,作为伊玛的代称,为一名词,意即“统御者”;参阅—E. 邦弗尼斯特:《古代伊朗的称谓和名号》,巴黎1966年版第21页。——俄文版]

[17] 此处以及下面所援用引文,参阅—J. 布拉夫:《印欧语民族的三元思想意识:方法的实验》——《东方和非洲研究院通报》,XXII, 1959年版第536页。

[18] G. 维登格伦:《古伊朗的宗教》——《东方文明》,第3期,1958年版第563页。

[19] J. 迪歇纳-吉耶曼:《西方对琐罗亚斯德的反响》,牛津1958年版第40页。

[20] I. 格谢维茨:《〈阿维斯陀〉中的密特拉赞歌》,剑桥1959年版。
[在现代一些伊朗语言中,意指“太阳”的一语,溯源于密特拉其名:波斯语的密赫尔、蒙詹语的密罗、奥尔穆里语的梅什、阿富汗语(方言)的密耶尔,均为“太阳”之意。再则,伊朗诸语中“太阳”一词,溯源于阿胡拉·玛兹达其名:霍坦(霍坦-萨卡)语的乌尔玛兹达、伊什卡希姆语的雷穆兹德,均为“太阳”之意。这些材料说明古伊朗人存在着种种不同的崇拜,并表明一部分伊朗部落把密特拉与太阳相混同的观念似溯源于远古。——俄文版]

[21] S. 维坎德:《*Vetenskaps-Societetens i Lund*》,阿尔斯博克1950年版。

[22] G. 莫根斯蒂耶尔纳:《*Sarupa-Bharati*》——《*Dr. Laksman Sarup Memorial Volume*》,1954年版。[据一些学者,特别是A. 斯泰因推断,苏摩和豪摩系以大麻制成,此说看来无法成立。据R. G. 沃森揣测,印度-伊朗人用以制作苏摩和豪摩的原料为一种毒蝇蕈;参阅—R. G. 沃森:《苏摩。一种永存的神圣菌类植物》,纽约1968年版;R. G. 沃森:《〈梨俱吠陀〉中的苏摩:何谓苏摩?》——《美国东方学会通报》,第91卷第2期,1971年版。这一揣测,同样遭到猛烈抨击,参阅—J. 布拉夫:《*Soma and Amanita mus-*

caria》——《东方和非洲研究院通报》，XXXIV，1971年版。赞同这一揣测的有：T.Я.叶利扎连科娃、B.H.托波罗夫。有关蘑菇的神话观念以及同关于苏摩原初状貌之假设的关联，参阅Σημειωτική——《第二性模拟体系第四次年度学术讨论会报告纲要》，塔尔图1970年版；H.W.贝利：《伊朗研究中的倾向》——《Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko》，第29期，东京1971年版。现今的琐罗亚斯德教徒（印度的帕西人和伊朗的伽巴尔人），以麻黄制作豪摩。看来，古伊朗人很可能就是以这种山间植物制作上述可令人麻醉的圣饮；这种植物品类颇多，均含有大量麻黄素。详见H.M.斯捷布林-卡敏斯基所著《伊朗故土的植物志》——《1972年的词源研究》，莫斯科1974年版。——俄文版]

[23] R.C.扎纳：《麻葛教教义……》，第126、129页。

[24] R.C.扎纳：《祖尔万……》，第85页。

[25] E.邦弗尼斯特：《主要希腊典籍中的波斯宗教》，巴黎1929年版。

[26] M.博伊斯：《Sadwes and Pesus》——《东方和非洲研究院通报》，XIII，1951年版。

[27] H.W.贝利：《9世纪典籍中的琐罗亚斯德教问题》，牛津1943年版。

[28] 为数众多与“赫瓦尔纳”相近的词语，见诸非琐罗亚斯德教传统；H.W.贝利在同书（见注27）中对之有所探讨（第52~77页）。

[29] H.S.尼贝格：《古伊朗的宗教》，莱比锡1937年版。

[30] W.B.亨宁：《琐罗亚斯德。政治人物或法师？》，伦敦1951年版。

[31] M.博伊斯：《对祖尔万教的若干看法》——《东方和非洲研究院通报》，XIX，1957年版。

[32] R.C.扎纳：《祖尔万……》，第419~428页。

[33] J.迪歇纳-吉耶曼：《阿赫里曼与密特拉神秘仪式中的至高神》——《Numen》，II，1955年版。

[34] 关于魔怪阿兹，参阅R.C.扎纳《祖尔万……》第166~183页。

[35] I.格谢维茨：《〈阿维斯陀〉中的……赞歌》，第154页。

[36] R.C.扎纳：《麻葛教教义……》，第133~138页。

[37] 有关摩尼教的世界末日说，参阅A.V.威廉斯·杰克逊所著《摩尼教关于未来的教义概论》——《美国东方学会通报》，L，1930年版。

参 考 书 目

- G. 维登格伦：《伊朗宗教历史研究的状况和任务》——《Numen》，I (1954)，第16~83页；II (1955)，第47~132页；同上：《伊朗人的宗教》，斯图加特1965年版。
- H. 洛梅尔：《琐罗亚斯德教》，杜宾根1930年版。
- J. 迪歇纳-吉耶曼：《琐罗亚斯德》，巴黎1948年版。
- W. B. 亨宁：《琐罗亚斯德》，伦敦1951年版。
- E. 赫茨费尔德：《琐罗亚斯德与其所在世界》，第1~2卷，普林斯顿1947年版。
- R. C. 扎纳：《琐罗亚斯德教的兴衰》，纽约1961年版。
- G. 迪梅齐尔：《印欧语诸民族的神祇》，巴黎1952年版；同上：《印欧语诸民族的意识形态三元体制》，巴黎1958年版。
- A. 克里斯滕森：《伊朗历史传说中的原人和始皇》，第1~2卷，巴黎1917、1934年版。
- S. S. 哈特曼：《盖约玛尔特，古伊朗浑融体探讨》，乌普萨拉1953年版。
- I. 格谢维茨：《〈阿维斯陀〉中的密特拉赞歌》，剑桥1959年版。
- E. 邦弗尼斯特和L. 雷诺：《弗栗多与弗栗多降除者》，巴黎1934年版。
- S. 维坎德：《瓦由》，隆德1941年版。
- A. 克里斯滕森：《伊朗魔怪说释析》，哥本哈根1941年版。
- 〔并参阅—P. 弗赖：《伊朗的遗产》，莫斯科1972年版；有关瓦由，并参阅俄文版书籍——B. И. 阿巴耶夫：《斯基泰—欧洲同语线。在东西方的毗连处》，莫斯科1965年版第111~113页。——俄文版〕

中国古代神话

〔美〕D.博 德

1. 引 论

中国宗教的研究者，不难理解：中国古代^①（以公元220年汉朝覆亡为下限）诸神同这一时期以后的诸神有着极大的差异。后者居于多数，其由来不尽相同（或来自佛教，或来自道教，或来自为数众多的地方性崇拜）。诸如此类神祇具有彰明较著的拟人风貌，并从属于一定的神灵级序；这种级序颇似中华官僚帝国的世俗等级。上述神祇既见诸艺术作品，又见诸文学之作，甚至在小说中遭受揶揄，——试以16世纪的伟大著作《西游记》为例（这部作品已由亚瑟·韦利译为英文，译本题名《猴》〔1〕）。引人注目的是：晚期诸神中，只有寥寥数神在我们称之为“古代时期”的阶段为人们所知。以上所述意味着：那些为数不多的著作，虽然以令人瞩目的题名“中国神话”问世，对研究中国古代神话却没有多大助益；其原因在于：尽管其题名如此，这些著作中所述仅限于晚期神祇。〔2〕

较之晚期神祇，中国古代之神为数甚微；在艺术作品中，其形象十分罕见，甚至无迹可寻。在种种典籍中，对诸如此类神祇的描述，通常十分简约、朦胧；其个体的特质，往往乃至其性别，同

① 原文为“古典中国”，“中国古代”为惯译。所谓“古代”，历史学上通常指奴隶制时代，一般也包括原始公社制时代。就埃及、两河流域、中国、印度、波斯等而论，这一时期约当公元前30世纪到公元初若干世纪，至于希腊、罗马，约当公元前8世纪到公元5世纪。中国古代，通常包括封建社会。有些学者认为：中国古代史的下限为秦朝覆亡，即公元前206年。——译者

样无法辨识。另一方面，同上述神祇相并而存的，时而不乏为数众多的人物。骤然看来，他们似乎是人；倘若详加审视，则会发现他们具有超脱人们一般属性的品格，同样是一些神或者半神。由于下文所展示的过程，他们已失去其大部神祇属性，并演化为人。

如果作出这样的结论，即古代中国根本没有神话，当然可以耸人听闻；然而，这样的结论却是错误的。如果作这样的论断：中国无疑流传有个别的神话，而神话体系（系指十分完备的神话汇集而言）从未有之，则较为审慎。但是，即使就后者而论，实际上大谬不然。中国古代的神话资料如此支离破碎，而且纯属偶然凑集，在这样的基础上即使构拟个别神话之原貌，也是难乎其难，——至于所谓完备的神话体系，更是无从谈起。在对神话本身进行探讨之前，下文将对一系列事实加以缜密剖析，以期有助于阐明这一异乎寻常的情势。而首先，一些定义和诠释则属不可或缺。

本文只是着重探讨斯·汤普森提出的神话“最低限度定义”所囊括的范畴。他在收入《神话学术讨论会论文集》（1955）的一篇论著中写道：“神话所涉及的是神祇及其活动，是创世以及宇宙和世界的普遍属性。神话最低限度的定义就是如此。”但是，由于篇幅所限，即使在这一最低限度定义的范围内，我们的探讨也只能限于宇宙起源性的神话。由此可见，如果对我们联系宇宙现象而提及这些材料的事例置之不顾，势必忽略为数十分可观的中国古代英雄神话，即所谓“文化英雄”^①的神话。诸如此类文化英雄均属所谓“异生”，往往有某种动物作为他们的维护者，后来并成为贤明的治世者，或通过某种其他途径为人类创建伟大的业绩以及某种类似的事迹。

就历史年代而论，我们着重介绍据推断流传于前帝国之中国

^① 参阅本书第268页注①。——译者

“封建”时期的神话，也就是流传于周代（公元前约 1027～前 221 年）^{〔3〕}的神话。至于在此以前的商代（按传统说法，公元前 1766～约前 1027 年），留存的铭文资料可惜极为有限，对我们的探讨并没有多大助益。因此，我们将尽可能以属周代本身的典籍为依据。然而，由于这些文献资料通常尚嫌不足，有时须辅之以较为丰富的、属汉代（公元前 206～公元 220 年）的文献资料。而汉代虽被视为古代时期的一部分，在很多方面却有异于前帝国的周代。种种文献资料的年代问题极为复杂，我们将在第 2 部分第 3 节中详细探讨。

最后，将对本文所涉及大部分人物所属的、貌似准确的年代稍加说明。诸如此类年代，有些即使注明“按传统说法”，同样不应如此看待，而且绝不意味着必须把所描述的人物看作历史人物，——甚至作为假定，也不妥当。上述年代，来自中国晚期历史学家所编制的传统年表；其本身便说明所谓欧赫美尔说化^①确曾有之。关于欧赫美尔说化，下文将述及。我们之所以援用上述年代，无非是为了说明：中国历史学家如何试图将古老传说强行纳入历史年表的框架。

2. 若干问题

虽然中国古代神话屡经西方和东方最著名的学者探讨，由于现有资料的状况，甚至还没有出现取得众所接受的结论或一致看法的征象。我们所面对的是种种论说；它们尽管不失为精巧之见，但通常并没有臻于完备，有时甚至纯属虚构。由此可见，我们这篇短文所面临的竟然是这样一个难以解决的课题：如何概括和阐明对此说来并无任何基础可言的问题？如何以不大的篇幅予以囊括？而这样的材料，要想加以囊括，最好有一部洋洋大观之作，并包容翔实的剖析和阐释。导致这一状况的种种因素，可归结于

① 参阅本书第 211 页注①。——译者。

三个主要“题名”，即：欧赫美尔说化、片断性和语言、历史年代。

(1) 欧赫美尔说化问题

依据以“欧赫美尔”^①命名的这一理论看来，神话的根源应寻之于真实的历史，神话中的神和半神最初都是真实人物。^A然而，中国神话的论述者，通常把欧赫美尔说化理解为截然相反的过程：把最初无非是神话的记述改铸为貌似可信的历史，把神描述为人。毫无疑问，相当可观的、被视为早期中国历史的资料，经历了这种欧赫美尔说化，许多人对诸如此类材料的偏颇之见，在中国文明起源的问题上迄今仍然导致重大谬误。而实际上，持偏颇之见的人往往难免遇到欧赫美尔说外衣还没有完全遮翳的一些神话成分。一旦遇到这种情况，总是可以解释为晚期的赘瘤，而其中实际上包蕴名副其实的历史。在其著名的《〈书经〉^②中的神话传说》(1924)^③第1节中，昂利·马斯佩罗^④对此作了非常生动的描述：“对神话传说加以阐释，除欧赫美尔说化外，中国学者别无其他途径。他们以恢复其历史真相为由，将那些他们认为无法接受的超自然成分加以摒除，只保留平淡无奇的渣滓。而综观后者，神和英雄成为明君和贤臣，魔怪则成为犯上作乱的诸侯和奸佞。诸如此类杜撰之说，就是如此。借助于种种玄学理论，特别是借助于五行说，它们被纳入按历史年代形成之前后相承的序列，并构成中国人的所谓起源史。就此而论，所谓历史，实际上有其名无其实；这无非是传说，就其起源而言有时纯属神话，或者来源于名门望族的宗祠祖庙，或者来源于地方的宗教中心，或者无非是旨在对某种仪礼加以阐释的叙说，或者只不过是承袭自民间创作的题材，如此等等。凡此种种幻象，应在中国历史中绝迹；它们只会掩盖中国历史的根源。我们不应执著于寻求以传说为外衣的、并不存在的历史基础，而应力求揭示以所谓伪历史叙说为外衣

① 中译本题名《书经中的神话》，冯沅君译，商务印书馆1929年版。——译者

② 一译“马斯伯乐”。——译者

的神话基础或民间故事。”

应当指出：1924年以来，即以上论述公之于世以后，中国学者在这一领域已取得惊人的成就。就其古代史这一领域而论，他们往往较之西方学者更加潜心于反对“圣像崇拜”，有时甚至达到登峰造极的地步。

欧赫美尔说化在周代的中国已经是司空见惯的现象，而某些人又对欧赫美尔说化持怀疑态度，——以上所述，在公元前5至前1世纪文献典籍一些趣闻轶事中已清晰可见。引人注目的是：孔子(公元前551~前479年)在其中一向是以所谓“欧赫美尔说”的阐释者的面目出现。第一则故事(辑入《大戴礼记·五帝德》^[6]第62章；据尤为早期的文献典籍，编成于公元前1世纪)，叙述传说中的贤明统御者黄帝(据传统说法，公元前26世纪在位)。一弟子向孔子问道：“黄帝者人邪，抑非人邪，何以至于三百年乎？”孔子只好答道：这不过是一种误解；而实际上，这无非是说：黄帝在世的一百年里，民享其恩德；他死后的一百年里，民崇奉其神灵；嗣后的一百年里，民仍然遵奉其遗教。“故曰三百年。”下一轶事，同样与黄帝有关，而且是基于“面”字的一语双关：其一，意为“脸面”；其二，意为“方面，方向、方域”。公元前4世纪一部著作《尸子》^[7]的记述中(这一著作已佚，援引自晚近的百科全书式之作^①)，另一弟子向孔子问曰：“古者黄帝四面，信乎？”孔子答道：并不完全如此。其意在于：黄帝有四臣，管理国家的四方(四面)，因而有所谓“四面”，意即四臣代他统管的四“面”或四“方”。

第三则轶事，是以“足”字的一语双关为基础：其一，意为“脚”；其二，在某些语境中意为“充足”。这一轶事(见《韩非子·外储说》^[8]和《吕氏春秋·察传》^[9]；两典籍均属公元前3世纪)，其内容是讲述一个名叫夔的异人。在欧赫美尔说化的历史上，他

^① 即《太平御览》。“类书”名，宋太宗命李昉等辑，共1000卷，分55门，引书浩博，多至1650种，均为不传之书。——译者

是以人，即以贤君舜（据传统说法，公元前23世纪在位）的乐师这一面目出现。而从其他零星片断的记述看来，他实际上是一个只有一足的神话人物。据这一故事所述，孔子的故国鲁的国君向他问道：“乐正夔一足，信乎？”孔子答道：“夔，人也，何故一足？”他又继续解释说：有一次，夔的国君舜，对夔的音乐才能十分赞赏，叹道：“若夔者，一而足矣！”^①后人却把这句话错误地解释为夔只有一足。

上述轶闻，无疑出于伪造。而三者都是以孔子为中心人物，却并非偶然。其原因在于：首先，儒家较之中国思想界其他任何学派更富于历史思维，他们担负着保存古老典籍并将其公之于世的责任；而这些古老典籍，最终成为中国的经典。不仅如此，他们一方面始终致力于寻求可据以论证其社会的和政治的学说之历史先例；而另一方面，由于严守所谓人文主义，他们对超自然课题或者漠然置之，或者试图以理性主义的概念加以阐释。对中国古代神话的完整保存说来，如此对待的结果是不堪设想的。中国古老典籍本应成为中国神话的渊藪，而由于上述种种苦心孤诣，中国古代神话或者荡然无存，或者经历了令人痛惜的更易（尤为习见）。

综上所述，我们探寻中国古代神话，应将那些主要崇尚儒家思想的经典著作家的著述置之不顾，而专注于一些非儒家著作家之作。在这些著作家中，道家追随者对儒家传统采取抵制态度，对民间信仰有着无比浓厚的兴趣，其表达富有形象性，他们的著作也更加具有广阔前景。即使就此而论，同样不无道家哲学观点所带来的局限；诸如此类道家观点在于：对目的论和人类中心说的否定、对宇宙的自然阐释重于超自然阐释。实际上，这意味

^① 据《吕氏春秋·察传》载，鲁哀公问孔子：舜时的乐官夔是否只有一足；孔子对曰：“昔者舜欲以乐传教于天下，乃令重黎举夔于草莽之中而进之，舜以为乐正。夔于是正六律，和五声，以通八风，而天下大服。重黎又欲益求人，舜曰：‘……若夔者，一而足矣。’故曰‘夔一足’，非一足也。”——译者

着：虽然道家典籍中确有大量神话征象，其运用通常是为了获致哲学目的或文学效果，而不是由于道家的著作者们对之确信不疑。正因为如此，他们对所援用的神话很少赋以全貌，往往只是撷取可用作其新论之譬喻的神话成分，从而表述他们所注重的哲学观念。

《庄子》^[10]第17章的一段对话，不失为一个极好的例证。对话者一为蜈蚣，一为上文述及的那个披着儒家外衣的夔。在《庄子》中夔无疑是一个神话人物。他向蜈蚣诉苦，说他总是只能用一只足跳跃，行动十分不便；并问蜈蚣何以能驾驭那么多的足。^①然而，运用这一譬喻的目的，同神话毫无关系，而纯属哲学范畴。从中导出的为一道家的道德准则：万物皆应满足于大自然之所赐。至于夔，除了他只有一足外，我们别无所知。

(2) 片断性和语言的问题

通观汉代以前的文献典籍，不仅没有可称之为神话的体裁，而且没有一部文学作品中可以发现叙述连贯而完整的神话。我们所能看到的，无非是偶然提及的寥寥数语以及引人注目的片断；凡此种种，散见于不同时期、不同思想倾向的著述中。无怪乎学者们在如何将这一些只言片语联缀为一个整体的问题上取得一致意见的事例确属罕见。

这种片断性，即使对《楚辞》(其中既有汉，又有周的作品)这部瑰丽感人的诗集说来，也是在所难免；而这一典籍，似为周代唯一的、神话资料最丰富的宝库。《天问》(似成书于公元前4世纪)，不失为鲜明的例证；下文将反复加以引用。《天问》的185行诗句，是以蕴藉的提问方式呈现的神话。下列诗句颇为典型(见戴维·霍克斯译《楚辞·南风》，牛津1959年版第49、56页)^[11]。

焉有石林？何兽能言？

^① 《庄子·秋水第十七》云：“夔谓蜈蚣曰：‘吾以一足跚蹀而行，予无如矣。今子之使万足，独奈何？’”——译者

焉有虬龙，负熊以游？

（《天问》，第47～48行）

彭铿斟雉，帝何飡？

受寿永多，夫何久长？

（同上，第171～172行）

除彭铿似乎确指中国的寿星彭祖外，这里所提示的一切，实际上并不可知（如果将晚期为数众多的注疏家那些并不可信的揣测不予考虑）。

叙述的片断性所造成的困难，因中国古文特点所带来的语文范畴的繁难而变本加厉。其中主要困难在于：多义词以及容易混淆的象形文字极多。因此，寻求可相互替代的语词和字，特别引人入胜。诸如此类所谓寻求，通常基于下列论证：记述A中的象形文字X，在记述B中似为象形文字Y；而象形文字Y在记述C中似为象形文字Z；这样一来，记述A中的X则可与记述C中的Z互换。为数众多的中国学者借助于诸如此类探寻，在解释古代神话之说时创造了奇迹。这种方法如果滥用，则势必得出完全不可信的结论。另一困难产生于古代汉语那种电报般的简洁以及并无表明性属、数量、时间的词尾（以及说明语）。因此，同一段文字通常可以有数种不同的译法；如果没有较为广阔的、可据以判断的语境，就很难确定哪一种译文较为确切。《天问》第56行，就是一个很好的例证。大多数学者认为这里是指羿射十日的神话，因而译为：“为何羿射下数日？为何数只乌鸦失去翅膀？”而伯恩哈德·卡尔格伦^①却认为（参见他的无所不包之作《古代中国的传说和崇拜》，1946年版第268页）：十日的情节，迨至汉代才同善射的羿相关联。因此，他把这一行诗译为：“为何羿射下一日（而不是译为‘射下数日’）？为何那只乌鸦失去翅膀？”从语法角度看来，两种译文都可

^① 一译“高本汉”。——译者

以成立；我们无法最后断定，哪一种说法形成为神话以及这种神话是否业已形成。

(3) 历史年代问题

公元前221年是中国古代史上众所周知的分野^①，它是“封建”中国最终统一为集权帝国的转折点。在此以前，列国分立，各不相属，诸国由世袭贵族统摄；一国疆域之内又分为若干领地，由名门望族辖之。从政治角度来看，上述所谓前帝国时期，均属周代(约公元前1027~前221年)。公元前221年以后的若干世纪，则以集权帝国种种新形态的结合为特征。在所谓集权帝国，非世袭的、由中央委派的官吏，取代了周代的领主贵族。帝国体制留存到本世纪前，中国历史的古代阶段则以汉朝(公元前206至公元220年)的衰亡而告终。

从文化角度来看，周代堪称伟大的中国哲学(亦即“古典”)文献创建时期；而汉代既有本时期的作品，又是有史以来第一个着手对往昔若干世纪的典籍进行系统搜集、公之于世、加以注疏的时期。不仅如此，汉王朝时期，第一部中国“通”史问世(约公元前100年)。至于汉代学者对他们所刊行的典籍有多大程度的更易(有时并把反映他们所处时代状况的观念纳入其中，尽管是完全无意识的)，乃至哪些部分的章句出于他们之手，而后来又视为属周代或更早期者，——迄今仍然聚讼纷纭。幸而，近数十年来中国和西方的学者对澄清这一问题有所贡献。时至今日，许多问题仍然有待探讨。

与之相应，两个朝代所属时期，在神话方面也存在极大差异。周代文献典籍中尚属片断而且被极度欧赫美尔说化者，迨至汉代则往往经历极大的改铸；尽管神话中人物依然如故，有关这些人物的叙述可能已面目全非。看来，在许多情况下，汉代著作家运用了生动的民间传承中新的资料；而民间传承，为贵族观念更深

^① 秦始皇消灭割据称雄的六国，于公元前221年建立中国历史上第一个统一的中央集权封建国家。——译者

的周代著作家们所鄙弃。同样，在前一时期，只有为数极少的神话人物见诸浮雕。对世界进行形象性阐释这一新倾向的卓越范例，则是《山海经》（据传统看法，该书某些部分形成于周代，全书似形成于汉）。据《山海经》所述，不仅中国疆土，乃至地之极域，无不为闻所未闻的奇神异怪所居。见诸此书的灵体如此怪诞，为数又如此众多，人们不禁要问：这些形象是否确实来自民间信仰，抑或其中颇多无非是出于该书作者（或作者们）的奇思异想。

另一方面，我们往往可以发现，汉代学者大胆地试图发掘那些显然同现实生活已经没有关联的旧传统的始基。他们致力于协调明显的分歧，弥补文字上的疏漏，对他们同样感到费解的材料加以整理，以期使之同他们自身的思想观念相契合。汉代为周代典籍所加的种种注疏往往不无歧异；这样一来，他们的苦心孤诣就更加彰明较著。

上文已述及：凡此种种变易，在本文开宗明义就指出的下列现象中已是清晰可见，即：古代神祇大部分渐渐从民众意识中消失（特别是后汉时期），而跻于等级较为分明的神殿（在某种程度上，无疑产生于外来佛教的影响）。

那么，面对文献典籍中截然不同的两种倾向，中国神话的研究者应当采取什么态度呢？无非是两种：其一，我们称之为“历史的”；其二，我们称之为“社会学的”。让我们较为详细地谈一谈这两种倾向最有代表性的实例，即：伯恩哈德·卡尔格伦的理论（见于他那部包容广博的巨著《古代中国的传说和崇拜》）以及沃尔弗拉姆·埃伯哈德的理论（见于他的若干著作；1942年出版的两卷集论著《古老中国的地方文化》，阐述尤为充分，——其题名尽管如此，书中却包容众多纯属神话的资料）。

据卡尔格伦看来，古代中国的传说之所以被采录，其主要原因在于：周代许多名门望族将这些传说中人物视为他们的祖先。这样一来，祖先崇拜中便保留有关于这些人物的生动记忆。卡尔格伦认为：以上所述，正是说明这些人物的为什么既没有被描述为

名副其实的**神**，又没有被描述为通常的凡人，而是被描述为（如果可以这样说）“超人”、“文化英雄”，——他们曾是一定的历史人物，同时又具有并非完全司空见惯的人之属性。然而，伴随公元前3世纪末旧社会体制的瓦解，诸如此类名门望族的祖先崇拜失去其社会意义；这样一来，有关往昔的传说和英雄的追忆，开始脱离活生生的传统。这便导致汉代著作家那种虚构式的改制或对**古老典籍**的袭用。

正因为如此，在评述这些传说和英雄人物时，卡尔格伦将他视为“无约制的”周代典籍同别具一格的（即“系统化的”）汉代典籍严格区分开来。在周代典籍中，传说和英雄人物的出现，往往并未受任何既定意向的束缚；而在汉代典籍中，所谓选材，则是依据既定的体系或理论，而且通常要与所谓“五行说”相适应，——至于诸如此类“系统化的”典籍，卡尔格伦有时也把周代晚期的作品列入。正是由于这一缘故，卡尔格伦认为：对于研究确属早期的神话和传说说来，汉代以前的所谓“无约制的”典籍才具有实际价值。

与前者截然不同，埃伯哈德则把中国文明的萌生视为种种文化成分相互作用和相互融合的结果；据他看来，这些成分就种族和地域归属而言各有所异。因此，他对历史发展的问题显然漠不关心，而致力于将他视为基本的文化成分的现象加以区分（与其说是按历史年代，毋宁说是按地理区域）。由此可见，无论是周代典籍中的记述，还是著作家们在数百年后乃至整整一千年后的叙述，对所提出的课题都有价值，并可揭示文化共同成分的集群。正是在这样的基础上，埃伯哈德在他的长篇论著（1946）中就若干问题对卡尔格伦的方法论进行了抨击。介绍一下其中的两点，可能不无助益。

（1）某一神话的异说A，由于某种原因见诸较异说B尤为古老之说，——这一简单明了的现象，并不一定意味着：从演化的角度来看，异说A较早和较为原始。恰恰相反，正如埃伯哈德所

论断，汉代的著作家可以袭用，而且确实已在极大程度上运用早已存在的口头民间传承，“封建时代”（系指周代。——译者）那些更具贵族倾向的著作家则望尘莫及。

（2）卡尔格伦认为：神话中的有灵性者，最初大部分被视为凡人英雄；只是后来，他们才在许多情况下获得神祇乃至动物的特征。而这同现代人种学和社会学的理论是格格不入的。“如果说这种见解是正确的，那末，中国神话就是人种学领域迄今所知一切之极为罕见的例外：中国人先创造了英雄，后来才把英雄变为神乃至动物！”

卡尔格伦一味注重历史的态度，似乎确实过分机械。例如，他认定和摒弃某说，无非是依据此说被采录于公元前221年这一分水岭以前或以后，而不是对此说所特有的思想意识以及其中所包容的其他个体情状进行具体探考。不仅如此，似乎可以认为：由于执著于这种僵滞的方法，则无视情节在漫长的岁月里的稳定性和复现性（即使以变异形态，亦然）。

另一方面，倘若埃伯哈德为了构拟神话的原貌而利用所属年代相距甚远的资料（这同他那把稳定的文化成分集群加以区分的主要意向是格格不入的），这显然包孕着某种危险。埃伯哈德的看法无疑是正确的，他断言：“仅见诸晚期之说的神话，可能以反映极早发展阶段的形态呈现。”然而，他自己继而又作了某种保留。“当然，只是在个别情况下，我们才应当运用这种方法。”可惜，这一方法的追随者们所援引的论据，无论如何不能认为是令人信服的，有时他们甚至并没有象样的论据。在许多情况下，他们实际上并没有可能对任何事物进行切实的论证，其原因在于：现有材料使上述论证无法成为现实。

鉴于以上所述，我们拟采取折衷的方法，即只探讨那些周代文献典籍中确实具有某种实际依据的神话（第一种神话除外，它是一个特殊的事例）。但是，我们不妨辅之以汉代著作家的叙述。每逢遇有这种情况，则须向读者作适当的提示。

3. 神 话

下面将援引五种宇宙起源神话。正如上文所述，因篇幅有限，我们无法展开争论，有时则略加评述。在“文化英雄”问题上，势必要这样做，尽管这些传说同样包含宇宙起源的内容（见所引第五例）。

（1）盘古创世神话

在《三五历纪》这部形成于公元3世纪、颇为费解的著作中，有如下一段记述（迄今只能援引自晚期类书）：

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。……天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁。……故天去地九万里。①

另有一些文字叙述似形成于较晚期，可作为以上所述的补充。

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，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甦。②

通观较为晚近的格拉费卡式③图像，盘古通常为一带角者，左手执凿，右手执斧，致力于创造宇宙。

① 《太平御览》卷二引《三五历纪》。——译者

② 《绎史》卷一引《五运历年纪》。——译者

③ 格拉费卡（希腊文graphike）一种造型艺术形式，包括图画以及其他印制艺术品，具有独特的造型手法和表现技巧。——译者

在这些属公元3世纪以及较晚期的典籍中，我们可以看到这种唯一可认定为创世神话者。中国大多数学者认为，这一神话并不是起源于汉族；他们把它同中国南方苗、瑶等民族关于其部族祖先的神话相联系（诸如此类神话，同样在公元3世纪始被提及）。据这些神话所述，上述部族起源于名叫“盘瓠”之犬。相传，此犬为中国传说中的统治者啻啻（据传统说法，公元前2400年前后在位）所宠爱。他出师奏凯，将作乱蛮酋的首级奉献与其至尊之主；依照前约，并与帝啻的女儿结为夫妻。后来，盘瓠把妻子送到中国南方的山寨；他们的子孙成为现今苗、瑶两族的祖先。然而，除“盘古”和“盘瓠”两者的音相近似以及两者的崇拜中心似乎均在中国南方（在中国南方，两者往往相混同），两种神话再没有其他明显的相似之处。

然而，如果我们把目光转向远方，展望印度或古苏美尔，便可以在那里发现与之相类似者。例如，据《梨俱吠陀》^①所述，所谓宇宙之水最初为一硬壳所禁锢，创造宇宙之神陀湿多先造天地，后来又生因陀罗。因陀罗畅饮苏摩酒，因而威力无穷，遂强使天地分离，并置身于天地之间。因陀罗击破覆盖宇宙之水的硬壳，使之奔流而出。^{〔12〕}据《梨俱吠陀》中另一属较晚期之说，原人被诸神用于献祭；他那被割裂的躯体分别化为太阳、天、气、地、地之四方、四种姓等。^②

同以上所述十分相似，苏美尔人认为：太初洪荒时期，有所谓原初瀛海；瀛海生宇宙之山，天与地相拥合，包容在宇宙之山中；天和地生大气之神恩利尔；恩利尔强使天与地相分离，并将地携走，后来同其母大地相结合，从而为宇宙的形成奠定了始基。^{〔13〕}

尽管有关盘古的神话在中国出现不早于公元前3世纪，埃伯哈

① 参阅本书第256页注①。——译者

② 参阅本书第265页。——译者

德却认为：这一神话同中国最早期的观念相适应（参阅其所著《地方的文化》，第2卷第467等页）。根据这一观念，原初的卵或囊破裂，其中的混沌成为所谓有秩序的宇宙。再加上那繁复之说，这一构想可成为汉代流行的天文说的良好基础。根据这种天文说，天与地形如卵，地为天宇所覆盖，其情景宛如卵黄之与卵壳。

大家记得，第一种说法述及“天地浑沌如鸡子”。迨至东周与汉代，在哲学著作中，“混沌”这一拟声词则用来表示宇宙尚未出现之前的鸿蒙。……

汉代《山海经》中，混沌已被人格化，为一生物，居于天山西南方。它身长六足、四翼，遍体火红，既没有头，又没有眼睛，形如囊。^①在周代典籍《左传》^[14]中，约公元前618年，混沌被欧赫美尔说化为帝鸿氏的“不肖子”。文中述及他的劣根性，并说他“掩义隐贼”。^②然而，周代有关混沌的最著名之说，为道家著作《庄子》（公元前3世纪）第7章中一则脍炙人口的寓言。据说，混沌为中央之帝，没有常人的七窍。他的朋友倏与忽出于好意，决意为他凿之。于是，每日凿成一窍；到了第七天，混沌竟然死去。^③

有关的零星片断资料，即如上述。我们则须据以推断：作为盘古神话的基础的宇宙起源观念，是否溯源于早期（幸好，这并非指神话本身而言！）。马塞尔·格拉内试图把“混沌”这一观念

① 《山海经·西次三经》云：“天山有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。”——译者

② 萧《山海经·西次三经》“帝江”之毕沅注：“江读如鸿，《春秋传》云：‘帝鸿氏有不才子，……天下谓之浑沌。’”《史记·五帝本纪》集解引贾逵云：“帝鸿，黄帝也。”——译者

③ 《庄子·应帝王》云：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。倏与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。倏与忽谋报混沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有。’尝试凿之。日凿一窍，七日而混沌死。”〔“倏”，为庄子虚构的神名，以比喻“有象”。“忽”，亦为庄子虚构的神名，以比喻“无形”。“混沌”，庄子虚构的神名，“无孔窍”，用以比喻“自然”。〕——译者

同其他神话题材相联系^①；而在这一神话题材中，“浑沌”这一用语无迹可寻，革囊却起有核心作用。这一故事同帝武乙（据传统说法，公元前1198～前1195年在位）有关。帝武乙为商汤晚期的暴君之一。他以土木造一人体，称为“天神”，同它对奕，胜之。为了表示对它的蔑视，帝武乙制一革囊，内盛血，悬于空中，仰而射之，称为“射天”。不久后，他外出狩猎，为暴雨震死。^②时隔一千年，同一题材再现于从属于周的宋国（由商汤王族后裔统摄）。宋的末代国君偃亦盛血于韦囊（即革囊。——译者），悬而射之，也称为“射天”。不久，即公元前282年，三国联合伐宋，杀偃，宋亡。^③

格拉内的见解，或许是正确的；他认为：这一情节同所谓“混沌”观念有关。然而，有人主张另作一种类比，即将它同羿射日这一题材相比拟（参阅下文第四种神话）。

（2）化育万物之神女娲〔15〕

女娲^④在汉代已广为人们所知，汉以前的典籍中却只出现过两次。尽管其名一目了然，其性别迨至公元1世纪始得以确定。大致在这一时期，她被描述为声名更为显赫的伏羲氏——降伏百兽者、智者（据传统说法，公元前2800年前后在世）的妹妹和妻子。据说，伏羲氏教人们从事狩猎、筹集食物、织网捕鱼等等。武梁（公元150年前后）祠的石雕上，伏羲氏同女娲相并呈现^①；两者上体为人躯，下体则为蛇尾，相互盘绕。伏羲氏手执木工曲尺，女娲手执罗盘；看来，这是他们创造活动的象征。但是，伏羲氏

① M. 格拉内：《古代中国的舞蹈与传说》，1926年版第340等页。

② 《史记·殷本纪第三》云：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃僇辱之。为革囊，盛血，仰而射之，命曰‘射天’。武乙猎于河渭之间，暴雨，武乙震死。”——译者

③ 《史记·宋微子世家第八》云：“君偃十一年，自立为王。……盛血以韦囊，悬而射之，命曰‘射天’。淫于酒、妇人。群臣谏者辄射之。于是诸侯皆曰‘桀宋’。……王偃立四十七年，齐湣王与魏、楚伐宋，杀王偃，遂灭宋而三分其地。”——译者

④ 《楚辞·天问》云：“女娲有体，孰制匠之？”王逸注：“传言女娲人头蛇身，一日七十化。”《说文解字》称：“媧，古之神圣女，化万物者也。”——译者

创造活动的情状，我们却一无所知（只是把他视为发明者和统治者）；他同化育万物的女娲的上述关系是否源于汉代以前，也尚有疑义。

汉代《淮南子》^[16]（属公元前2世纪），不失为一部以神话资料丰富著称的典籍；其中的“览冥训”，载有关于女娲业绩的最完整的描述：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载；火熒焱而不灭，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。

据这部著作下文所述，普遍的和谐随之确立：四季依次更替，兽类藏其爪和齿，蛇隐其毒汁，人们充满活力，无须睡眠便可永远精力充沛。

神话中所说的“四极”，无疑同众多文化中的宇宙论观念有关；据诸如此类观念，天宇赖四柱支撑，或依托于其他某种物体。在中国（所谓“极”，被想象为山），最早提及以上所述内容的为《天问》（属公元前4世纪）；不过，这里所说的不是“四极”，而是“八极”^②。在这一诗篇中，犹如下文所述有关共工的故事（以及他说）中，并提及所谓“维”，即“大地所赖以维系者”。作为技术性用语，“维”系指华盖赖以系于车体上所用的绳索。以此类推，地之“维”（有时被描述为“四维”），用以把天穹系于它所覆盖的大地（在种种典籍中，通常将地比作车体，而将天则比作

① 容庚《武梁祠画像考释》称：“第一段画二人，右为伏羲，左为女娲，面泐，身同伏羲，尾亦环绕与右相交。中间一小儿，右向，手曳二人之袖，两脚卷走。”——译者

② 此处似有误。《天问》并无八极之说。据《淮南子·精神训》所述，“古未有天地之时，唯象无形，窈窈冥冥，……有二神混生，经天营地，……于是乃别为阴阳，离为八极。”（高诱注：“二神，阴阳之神也。”）——译者

车上的华盖)。至于“维”对所谓“极”说来所承负的是什么(“极”为四或为八,则无关紧要),仍然有待探考。

至于女娲的故事,汉代著作家则把它同颛顼与共工之间的宇宙大战相联系(前者为传说中的统治者,据传统说法,公元前25世纪在世;后者在周代典籍中业已欧赫美尔说化,被描述为拟人的“暴戾者”,后汉时期则被描述为有角、蛇躯的魔怪)。例如,王充(公元27~约100年)在其所著《论衡》第31、46章中有下列描述:共工与颛顼争为天子,不成;一怒之下,以头触不周山;结果,天柱折,地维绝。于是,女娲销炼五色石以补苍天,断鳌足以立四极。然而,从此天之西北倾覆,日月星辰移位;地之东南沉陷,江河注人。《天问》中已提及东南方有一缺口;由此可见,这一诗篇写成时,共工的故事已在流传。

但是,我们不禁要问:有关女娲的神话,就是这一故事的继续吗?例如,《淮南子·天文训》中,有关共工的故事只述及其自身,女娲在其中甚至并未提及。^①而在《列子·汤问》(17)(《列子》为一部道家著作;据传统之说,属周代,实际上似成书于汉)中,两者虽然互有关联,有关两者的故事却恰相倒置(有关女娲的故事在先,有关共工的故事在后)。两者的逻辑关系,无疑势必因而遭到破坏。

应劭(公元140~206年)所著《风俗通义》(现在只散见于后世著作的引文)中有一情节,把女娲描述为人类的创造者。据云,“俗说天地开辟,未有人民,女娲抟黄土作人,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,绳人也。”^②

《风俗通义》中另有一情节,把女娲描述为司婚姻之女神;据说,她首创婚姻制度(换言之,她创造了人,又教他们繁衍生

^① 《淮南子·天文训》云:“昔者共工与颛顼争为帝,怒而触不周之山,天柱折,地维绝。天倾西北,故日月星辰移焉;地不满东南,故水潦尘埃归焉。”——译者

^② 《太平御览》卷七八引《风俗通义》。——译者

息)。①

最后，据《山海经·大荒西经》所述，西北海之外，有神十人，称为“女娲之肠”，因系（女娲死后）其肠所化，故名。②

作为人类创造者的女娲，是否就是民间加于修补宇宙、整顿乾坤之女娲这一原初题材的补益，——则无关紧要。显而易见，中国还没有发现任何可构成创世神话的情节（包括有关盘古的神话）；其原因在于：无论是女娲，还是盘古，两者无不见诸业已存在的宇宙。倘若不是周代典籍中两次提及女娲之名，我们甚至可以认为：有关女娲的神话，纯属汉代之作。其中至关重要者，为《天问》中的提问：

女娲有体，孰制匠之？

如果说确实意在询问：女娲创造、塑制了一切，又是谁制作了女娲自身？那末，这一提问则意味着：女娲化育万物的活动，在周代便已为人们所知。

（3）天与地的隔离

有关盘古的神话，已涉及这一题材。如今，这一题材再度呈现，——尽管其语境已迥然而异，即见诸周代的两部典籍。其一，为主要经典之一，即《书经》（据传统说法，属公元前5世纪；实际上成书于若干世纪以后）。据《书经·吕刑》所述，苗部族〔或苗部落联盟，被描述为尧、舜在位时期（据传统说法，约当公元前24～前23世纪）的骚乱者〕发动毁灭性的侵袭，使人们陷入紊乱的深渊。上帝（古代最显赫之神）〔18〕，审视其民，发现他们德

① 《路史·后纪二》注引《风俗通义》云：“女娲祷神祠，祈而为女媒，因置婚姻。”《路史·后纪二》云：“以其载媒，是以后世有国，是祀为皇媒之神。”（皇媒之神，意即“媒婚之神”。）——译者

② 《山海经·大荒西经》云：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”（郭璞云：“女娲，古神女而帝者，人而蛇身，一日中七十变，其腹化为此神，栗广，野名。”据郭璞注：“女娲之肠”，或作“女娲之腹”。）——译者

行尚嫌不足。“至尊统御者”（上帝的另称）出于对无辜被难者的怜悯，决意灭绝苗部族（持欧赫美尔说的诠释者，把“至尊统御者”视为尧或舜的称号）。于是，“乃命重、黎绝地天通，〔人神之间〕罔有降格”。此举告成，秩序得以恢复，道德重返于民。^①

另一记述较为详尽，实际上是上述片断的早期诠释，见诸《国语》（属公元前4世纪，后期又有所增益）。据《国语·楚语下》^{〔19〕}所述，楚昭王（公元前515～前489年）对《书经》中关于天地隔离之说困惑莫解，遂向其谋士观射父问道：“若无然民将能登天乎？”谋臣给以否定的回答，并诉诸比喻加以阐释：古时，人与神并不是浑然不分。有些人非常聪慧，心迹坦荡和虔诚，“其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之”。于是，神下降到他们中间。这些人中，男的称为“觋”，女的称为“巫”。当向神奉献“牺牲”或以其他方式举行宗教仪式时，他们就成为神的代理者。因此，神界与凡间截然分开。神灵赐予世人以福祐，并接受其祭品。那时，自然灾害尚无迹可寻。

但是，迨至少皞（据传统说法，属公元前26世纪）衰亡，九黎（犹如苗那样不安分的部族）使道德紊乱。人神因而相互混杂，“人人作享，家为巫史，无有要质”。结果，人们失去对神的崇敬，神也置世人的秩序于不顾，种种自然灾祸随之降临。于是，少皞的后继者颛顼遣南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，“是谓绝地天通”。^②

后来，犹如九黎的苗，使国家陷入新的紊乱；统治者尧不得不命重和黎的后裔重振他们前辈的业绩。从那时起，重和黎这两

① 《书经·吕刑》云：“蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑，曰法，杀戮无辜。……民兴胥渐，泯泯斃斃，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟脾。皇帝哀矜庶戮之不幸，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。……”——译者

② 参阅《国语·楚语》。相传，颛顼为古代部族首领，居于帝丘（今河南濮阳东南），曾命重任南正之官，掌管祭祀天神事宜；命黎任火正（一作“北正”）之官，掌管民事。——译者

个家族的代表人物便继续监督天地之隔离。周宣王（公元前827～前782年）时期，有人提及这两个祖先时说：“重寔上天，黎寔下地。”^①

对上述两种说法，没有必要详加比较。毋庸赘述，第一种说法把若干情节合为一体，第二种说法则按两个不同的时期加以区分（一为九黎当少皞和颛顼在位时所引起的紊乱，一为苗民当尧在位时期的类似行动）。在一定程度上说来，两种叙述都被欧赫美尔说化，——后者尤甚。后一叙述，补充了“人的”细节以及比喻式的阐释；而在前一叙述中，这些只能顾名思义地理解为天地的隔离。第二种叙述最后那段意味深长的描述：“重寔上天，黎寔下地”，则一语破的。

至于认为天地曾相通，人与神的相联系曾成为可能，后来天地始隔离，——这种观念在种种不同的文化中已是屡见不鲜。对这一观念以及其他与之相关的构想，米尔恰·埃利亚德作了精辟的解析。^②在前一部著作中，他对所谓 *axis mundi*^③ 观念进行了探讨（参阅该书第12等页）。这一宇宙象征，屡见于亚洲诸民族，可以山峦、圣庙、宫殿或城市、树木或葡萄藤为形。居于宇宙的中心并成为天与地之间的纽带，被视为其特征。鉴于作为诸如此类意象的种种观念，埃利亚德继而写道：“……许多民族的神话，把我们带到邈远的时代；那时，人们不知有死亡、劳顿和忧虑，食物丰盈，举手可得。In illo tempore^④，众神下降世间，与人混杂，人也可以随意去往天界。由于种种违逆典制的行为，天地之间的交往禁绝，众神隐退至天宇的最高处。从此以后，人们必须劳

① 据《国语·楚语》韦昭注，“重能举上天，黎能抑下地，令相远，故不复通也”。——译者

② 《有关复归于永恒的神话》，1954年版，1949年法国第1版；《萨满教以及古老的癫狂术》，1951年版。

③ 意即“宇宙的轴心”、“宇宙的中心”（原为拉丁文）。——俄文版注

④ 意即“那时”（原为拉丁文）。——俄文版注

作糊口，而且不再永生”。（参阅该书第91页）

在《萨满教以及古老的癡狂术》一书中，埃利亚德对究竟是什么促使萨满进入癡狂状态的问题作了详细的探讨。促使萨满进入癡狂状态者，无非是他们内心的一种希冀，即可升举于天界，从而顿时以自身重现人类“堕落”前那种司空见惯的、天地间的交往。

毋庸置疑，中国典籍中的这两段描述，不啻为上述广为传布的观念的反映。综观诸如此类观念，天地之间交往的断绝是“违违典制”所致，——第二种描述尤甚，其中不乏萨满（巫覡）与神灵相交通的细节。

就此而论，其侧重点仍然有某种混淆；事实终究是事实，——据中国的叙说，始而惟有巫覡，而不是全体民众可与神灵相交通；其特权遭他人侵越，就被视为“对典制的违违”，——而后者则导致天地的阻隔。看来，上述所谓侧重点的混淆，终究并不那样至关重要，而无非是著作者（或为一谋臣；可想而知，其言被载入文中）希图强调巫覡在往昔的作用以提高其声望所致。而实际情况究竟如何，已不可知。（埃利亚德在《萨满教》一书中（第396～397页），对第二种叙说有所探讨；由于译文不准确，他产生了种种误解。）

我们还记得，两种叙述中都提到苗部族，而且描述为导致典制紊乱的两集群之一。马斯佩罗在《神话传说》一书中（第97～98页）即已指出：《山海经·大荒北经》把这些苗民描述为生有双翼的人，居于世界西北边陲；^①据较晚期的典籍所述，他们虽有翼，已不能飞。这似乎是所谓“堕落”的象征式表述，其内涵为：苗民曾与天界相通，后因“违违典制”而失去与天界相通的本领。至高统御者把他们遣往边远地区，并命重和黎（巫师）断绝天地之间

^① 《山海经·大荒北经》云：“西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。”《神异经·西荒经》云：“西方荒中……有人，面目手足皆人形，而膝下有翼，不能飞，为人饕餮，淫逸无理，名曰苗民。”——译者

的联系。

中国文献典籍中另有一些情节，描述所谓太平盛世；继之而来的则是“堕落”。道家侈谈什么在社会体制产生前人们处于纯朴状态。但是，无法确定：这只是道家的哲学抽象，还是产生于（尽管在一定程度上说来）有关乐土的民间传说。第二种假设，似更合乎逻辑。

通观诸如此类情节，最为生动者之一见于《淮南子·本经训》。其中对所谓伟大的纯朴时代有所描述：据说，那时的人真诚而质朴，言语温和，态度坦率。“通体于天地，同精于阴阳，一和于四时，明照于日月。”那时，“风雨不降其虐，日月淑清而扬光，五星循轨而不失其行”。但是，骚乱的时代来临了。人们为采矿而进入深山，钻燧取火，构木为台，焚林而出，竭泽而渔，如此等等。人们始初的纯朴，丧失殆尽。

同一篇中继之而来的情节，尤为清晰地表述：中国的伊甸园亦曾有之。古时，人们把婴儿放在鸟巢中，余粮留于田野。虎豹的尾可抓，蛇的体可踏，而无生命之忧^①。后来，不可避免的堕落降临人间。值得注意的是：无论是在这里，还是在他处，道家从不诉诸神话对所谓“堕落”加以阐释。对他们说来，这无非是人类文明发展的必然结果。

（4）太阳神话

太初洪荒时期，天宇不是只有一日，而是十日，每旬依次出现。有一次，通常认为是尧在位时，由于某种紊乱，十日齐出，世上一切势必将被烧焦。这一状况，古代早期典籍（《庄子·齐物论》、《吕氏春秋·五月纪》等）并未提及；《淮南子·本经训》中始可寻得有关记述。据其中所载，十日并出，一个名叫羿的善射者射下九日，只留其中之一。世界终于得救，所留一日仍然运行于天宇。羿并奉尧之命，降除危害于人的怪物（《山海经》中不乏骇

^① 《淮南子·本经训》云：“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，虺蛇可馭，而不知其所由然。”——译者

人听闻的描述^①)。民众幸免于难，没沉在欢乐之中，并尊尧为帝。

《天问》中有一处问道：“羿焉彘日，乌焉解羽？”（译为：“羿为何射下太阳，乌鸦为何失去翅膀？”）这里首次提及乌鸦；据说，每一日上均有一只乌鸦（据《淮南子·精神训》所述，这种乌鸦有三足）。由此可以推断，羿射十日的故事至少可追溯至公元前4世纪。

卡尔格伦认为：这些故事无非是产生于汉代；因此，正如上文所述（见本文第2部分第2节），名词应视为单数，即：“羿为何射下一日？那只乌鸦为何失去翅膀？”他的主要理由在于：难以确定其所属年代。在周代的典籍中，羿是一个颇为著名、桀骜不驯的猎手，生于夏朝（尧一百年或一百余年之后）初年，在篡夺王位后不光彩地死去。羿所射为一日（而非十日）。据卡尔格伦看来，这无非是一种“渎神之举”，同大地有烧焦之虞毫不相干。他把羿的举动同两王射盛血革囊并称为“射天”之举相提并论（参阅本文第3部分第1节）。

然而，尚有一些论据，（至少使此诗作者）作较为习见的阐释。首先，如果羿所射为十日，这势必导致神话不可或缺的结局；否则，据该神话所述，将有十日成为悬案。其二，是否可以寻得严格的年代和连贯的情节，以证明它终究不是历史，而是神话？有关羿的故事，无非是若干结集而成的故事系统之缀合。正因为如此，羿在这一系统中以英雄的面貌出现，而在另一系统中

① 《淮南子·本经训》云：“迨至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。饕餮、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，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日，而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，禽封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。”《山海经·北山经》云：“有兽焉，其状如牛而赤身，人面马足，名曰窫窳，其音如婴儿，是食人。”《山海经·海内南经》云：“窫窳龙首，居弱水中，……其状如龙首，食人。”《山海经·北山经》云：“大成之北，……有蛇，名曰长蛇，其毛如旄旌，其音如鼓鼙。”《山海经·北次三经》云：“西望幽都之山，浴水出焉。是有大蛇，赤首白身，其音如牛，见则其邑大旱。”——译者

被描述为恶棍，也就丝毫不足为奇了。

其三，似为最重要的论据：拯救世界免于日多之难的情节，无疑并不是为中国所特有。恰恰相反，正如爱德华·埃克斯在他的《中国与美洲神话比较》(1926)中所指出，太平洋两岸神话领域的相对应者为数颇多。例如，据苏门答腊的巴塔克人和马来半岛的塞芒人看来，现有的太阳为若干晚辈太阳之父；正当它们要把大地烧焦之时，月亮设计迫使前者把它们吞噬。据加利福尼亚的沙斯塔人（属印第安人）相传，太阳有兄弟九个，为郊狼所害（其数目同中国神话中恰相吻合）。据东西伯利亚的戈尔德人相传，有一民族英雄，犹如中国神话传说所述，射下三日中之二，使世界免于难忍的酷热。

让我们再来谈中国。我们发现一些极为重要的文献资料，讲述一个太阳(或数个太阳)日复一日运行天宇。最早的记述，似见诸《书经》(它已在很大程度上被欧赫美尔说化，——而这已是司空见惯)。《书经·尧典》云：“乃命羲和，钦若昊天、历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷，寅宾出日，平秩东作。……申命羲叔，宅南交，平秩南讹。……分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成。……申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易。”①

据周代其他典籍可知：这里所提到的监视太阳以及其他天体运行的众兄弟，无非是羲和这一人物的分化（而这一分化之所以成为必要，无疑是由于须有足够数目的兄弟，从四方监视天界的运行）。正如卡尔格伦所指出，羲和呈现于周代典籍无非是作为古老的祭仪监理者（尚无固定性别）；据说，他观察天象，制定历法，据太阳的征象预言休咎，并监视太阳的运行。

在《山海经·大荒南经》中，羲和则成为太阳或众太阳(并特别提及其数为十)之母。她居于远在东南海之外的甘水中，在甘渊里

① 参阅《十三经》注疏本《尚书正义·尧典》。——译者

逐一为太阳洗澡。^① 同书“海外东经”和“大荒东经”并有下列叙述，在东方的旸谷（《书经》中也提及）生有一树，称为“扶桑”（其他典籍中，另有他称）。树干高三百里，其叶之大小没有超过芥。众太阳（其化身为乌鸦）没有运行天宇前，就栖息在这棵树上。一日刚刚归来，另一日便启程远行。对太阳（或若干太阳）日复一日的运行，《淮南子·天文训》中有极为精采的描述^②（太阳途经之地的一些名称，并见诸周代以及汉代典籍）。据说，太阳首先现于旸谷，浴于咸池（似为《山海经》中提及的甘渊；在某些典籍中，“咸”被描述为星座）。马斯佩罗在《神话传说》中指出：周代宫廷有一种称为“咸池”的舞蹈，其详情已不可考，只知是在夏至时举行于池塘中露天方形祭台。

据《淮南子》下文所述，太阳浴后，登上扶桑树，启程运行于天宇，途经众多处所（除其名称外，一无所知）。最后，太阳止于座落在世界西端的崦嵫山。太阳栖息的地方，有一神木，称为“若木”，其花宛如红霞。现代学者由此可以得到启示：若木之花或象征晚霞，或象征日落后闪烁的群星。

《楚辞》中有一首题为《东君》的诗篇（据推测，写于公元前3世纪）。尽管“太阳”一语并没有在诗中出现，我们可以推想，这是一首礼赞太阳的颂歌。从诗中的描述，不难推想：太阳乘车运行在天宇。试看该诗起首数行^[20]：

暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑。
抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明。

这一诗篇的最末两行，暗示太阳如何（似途经地下？）复归

^① 《山海经·大荒南经》云：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”——译者

^② 《淮南子·天文训》云：“日出于旸谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明；登于扶桑，爰始将行，是谓朏明；至于曲阿，是谓旦明；……至于悲泉，爰止其女，爰息其马，是谓慧车；至于虞渊，是谓黄昏；至于蒙谷，是谓定昏。”——译者

它开始其行程的东隅（早期中国典籍中只有这一处涉及）：

撰余辔兮高驼翔，
杳冥冥兮以东行。

（5）关于洪水的神话

通观中国种种神话题材，萌生最早、流传最广的为有关洪水的题材。它见诸周代初期的典籍（《书经》和《诗经》）；至于晚期涉及洪水题材者，更是不胜枚举。这一题材并因次要人物而被简略涉及（诸如共工；本文第3部分第2节讲述女娲时已提及），而以禹及其父鲧为主要人物的传说，才不失为名副其实的包容广博之说。禹不仅因战胜洪水而声名显赫，而且作为第一个世袭朝代——夏（据传统说法，创建于公元前2205年）的开创者而闻名于世。禹和他的父亲在正统记载中虽被描述为人，而意指其名的象形文字却表明他们并非源出于人。象形文字“鲧”，包含意指“鱼”的成分；象形文字“禹”，则带有通常见于爬虫、昆虫等名称的成分。

已被欧赫美尔说化的鲧禹神话之说，亦即《书经》前数章中的表述，可节略如下：

“咨，四岳！汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨。”面对鲧和禹的请求，一个在《书经》中只是被称为“帝”者，因对鲧的能力心有疑虑，十分勉强地命鲧治理洪水（注释家把这个“帝”同贤明的尧相提并论；而颇有可能，这便是至高神上帝）。

鲧费时九载堵塞洪水，并没有成功。^①嗣后，或许是尧，或许是其继任者舜（种种典籍，其说不一），在羽山处决鲧，并命

^① 《书经·尧典》云：“帝曰：‘咨，四岳！’（蔡沈注：“四岳，官名，一人而总四岳诸侯之事也。”）汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？’金曰：‘于，鲧哉！’帝曰：‘吁，咈哉！’方命圯族。’岳曰：‘异哉！试可乃已。’帝曰：‘往，钦哉！’九载，绩用弗成。”《书经·洪范》云：“鲧壅洪水。”（《山海经·海内经》注引《开筮》云：“滔滔洪水，无所止极，伯鲧乃以息石息壤，以填洪水。”）——译者

其子禹继续完成其父未竟之业。禹摒弃堵塞之法，疏通河道，引水入海。他终于整治了滔滔洪水，万民得以安居乐业。为了表彰禹的丰功伟绩，舜让位于禹，禹成为夏朝的创始者。

与这一历史故事截然不同的，是另一尤其“神话”色彩之说，系以汉代和周代典籍中零星片断缀合而成。

鲧受命治理洪水，盗帝之“息壤”以填洪水（相传，息壤是一种可随意增长的神土）。^① 鲧意欲用此土建造堤坝，以堵塞洪水。当他大功尚未告成之时，上帝为他盗息壤的行动所激怒，把他殛杀在羽山（极北地区一个没有阳光的处所）。鲧的尸体，三年不腐，某者以刀剖开，禹自其腹中而出（另说，禹生于石；据此可推测，鲧的尸体化为石）。禹既已降生，鲧的尸体随即化为一种生物，并潜入羽渊（至于化为何种生物，其说不一：有的说化为黄熊^②，有的说化为玄鱼，有的说化为三足鳖，有的说化为黄龙）。《天问》那颇为费解的诗句则暗示：鲧后来竟然设法抵达西方，巫者使他死而复生。^③

相传，禹“降生”，继承父业。他得到应龙的襄助，龙行于前，以其尾画地，指引开凿河川。^④ 禹终日辛劳，历时八、九年，三过家门而不入。由于劳累过度，手指甲和小腿上的毛竟然被磨光，并得“偏枯”之疾而跛行，后来称为“禹步”。^⑤ 禹最后终于大功告成，把江河导入海，把龙蛇驱逐出沼泽，使沼泽成为可供耕种的

① 《山海经·海内经》云：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复生禹。”——译者

② 《国语·晋语》云：“昔鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊。”（《左传·昭七年》释文：“熊，一作能，三足鳖也。”）——译者

③ 《楚辞·天问》云：“阻穷西征，岩何越焉？化为黄熊，巫何活焉？”（据说那里有可起死回生的巫师和仙药。《山海经·大荒西经》云：“大荒之中，……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”《山海经·海内西经》云：“开明北有……不死树。”《山海经·海外南经》郭璞注：“员邱山上有不死树，食之乃寿。”）——译者

④ 《楚辞·天问》云：“应龙何画？河海何历？”（王逸注：“禹治洪水时，有神龙，以尾画地，导水所注。”）——译者

⑤ 参阅《艺文类聚》卷十一引《帝王世纪》。——译者

田野。他的丰功伟绩确实无与伦比，据史籍《左传》记载，公元前541年，竟有一声名显赫人物感叹道：“微禹，吾其鱼乎！”^①

关于禹，还有许许多多的故事。例如，他为了建成中国的名山，用了曾给他的父亲带来厄难的“息壤”。禹并命其下属（他似已称帝）从东极到西极、从北极到南极，以步履测量大地。他们以此法竟然测出大地呈正方形，长宽均为二亿三万三千五百里又七十五步。^②禹连年漫游。其足迹遍及众多神幻境地，诸如：扶桑之地（相传，太阳即升于此）、黑齿之国、裸民之乡等等^③。行至裸民之乡，他竟然也赤身露体，以免违反当地的习俗。禹又是所向无敌的统帅，曾征服暴乱者，赢得万方宾服。一次，禹在山上聚众议事，如援用欧赫美尔说化的传说，其参与者是臣服的贵族，——而据另说，则为精灵之会。^④

关于禹的妻子、涂山之女，有一情节饶有意味。相传，禹治洪水来到涂山，同此女相遇并结为夫妻。后来，为了凿通一山，不知何故他竟然化为熊。妻子见此情景，转身逃去，后来化为岩石。这时，她已有孕，禹在后面紧紧追赶，高声喊道：“把我的儿子还我！”该石朝北的一面裂开，启从中而生，即禹之子（启继禹

① 《左传·昭公元年》云：“刘子（定公）曰：‘美哉禹功，明德远矣，微禹，吾其鱼乎！’”——译者

② 《淮南子·地形训》云：“禹乃使太章步自东极至于西极，二亿三万三千五百里七十五步；使竖亥步自北极至于南极，二亿三万三千五百里七十五步。凡洪水渊数，自三百仞以上，二亿三万三千五百五十里，有九渊。禹乃以息土填洪水，以为名山。”——译者

③ 《吕氏春秋·求人》云：“禹东至榑木之地，日出九津青羌之野，樨树之所，播天之山，鸟谷青丘之乡，黑齿之国；南至交趾孙朴綖橈之圃，丹粟漆树沸水漂漂九阳之山，羽人裸民之处，不死之乡；西至三危之国，巫山之下，饮露吸气之民，积金之山，共肱一臂三面之乡；北至人正之冢，夏海之穷，衡山之上，犬戎之国，夸父之野，禹疆之所，积水积石之山。”——译者

④ 《太平广记》[八]卷四六七“李汤”条[九]：“禹理水，三至桐柏山，惊风走雷，石号木鸣，土伯拥川，天老请兵，功不能兴。禹怒，召集百灵，授命夔乱，桐柏等山君长稽首请命。禹因囚鸿禧氏、商章氏、兜卢氏、犁娄氏，乃获淮涡水神名无支祁。”——译者

为帝；“启”有“开启”之意）。①

以上所援用的情节，大多可在周代的典籍中得到印证。其中某些情节，诸如鯀盗“息壤”、禹以此土造名山以及禹的两僚属测地，仅见于汉代典籍（特别是《淮南子》和《山海经》）。有关启之诞生的故事，最先见于公元7世纪一注文；而这一注文显然误称：这一情节来自《淮南子》。骤然看来，这一故事无非是我们所熟知的两情节之拙劣的袭用；上述两情节，即是：启（犹如他的父亲禹）生于石；而禹（犹如他的父亲鯀）化为熊。尽管如此，把以上所述视为晚期随意的文人之作予以摒弃，仍然未免欠妥。据《汉书》记载，早在公元前111年，汉武帝即降诏：“朕……见夏后启母石。”②这只能说明：启生于石之说，当时已在流传。

有关鯀化为动物的问题，同样为人们所关注。据周代之说（见《左传》，公元前535年），所化动物似为熊③。据较为晚近之说，他所化或为鱼，或为龟，或为龙。既然鯀的活动同水有关，晚期种种说法都远比最初之说合乎情理。然而，早期变熊之说不可抛弃了事；作为其语境，有这样一则故事：晋韩宣子“梦黄熊入于寝门”，郑子产圆释其梦，说道：“此熊正是鯀之灵。”

倘若不把上述变熊的故事看作纯属文人之作，那末，无论是将熊同鯀，还是将熊同禹相联系，均不失为中国存在古老的熊罴崇拜（似乎属图腾崇拜范畴）的佐证。当然，这与鯀以及禹那些主要是同水有关的情节并不契合。犹如其他种种见诸情节的不协调，这种不契合表明：有关鯀和禹的神话（除洪水这一主题），就其构成而言并不是千篇一律，而颇似若干文化成分的融合，——就地域而言，乃至就种族而论，这些成分最初无不各有所异。至于诸

① 《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》：“禹治洪水，通轘辕山，化为熊，谓涂山氏曰：‘欲谗，闻鼓声乃来。’禹跳石，误中鼓。涂山氏往，见禹方作熊，惭而去，至嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：‘归我子！’石破北方而启生。”——译者

② 《汉书·武帝纪》。——译者

③ 《左传·昭公七年》云：“昔尧殛鯀于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊。”——译者

如此类不同的文化成分，如何予以阐释和区分，绝非易事。有关的推断颇多，仅举其二。马斯佩罗和埃伯哈德认为：有关鲧和禹的神话，其主要的传布中心最初有两个（前者见《神话传说》第70～73页；后者见《地方文化》第1卷第368页、第2卷第380～381页等）。据马斯佩罗推断，两中心都位于华北地区（即黄河中、下游）；而据埃伯哈德看来，两中心则远在南方（实际上，位于四川东部至中国沿海这一由西至东的轴线之上）。

最后，拟（稍许扩展地）复述一下马斯佩罗的两个结论：（1）洪水的情节绝不是中国所特有，它广泛见诸东亚和东南亚其他民族。因此，它并不是有关某一特定的地域性洪水（如黄河或某一其他河流）之记忆的反映。（2）中国的洪水故事同《圣经》中洪水灭世故事以及近东其他民族的洪水灭世故事之间，有着下列显著区别：中国之说中，所谓洪水并不是神因世人犯有罪愆所降的惩罚，而无非是人类社会尚未井然有序以前存在于世间的种种条件之概括。正因为如此，所谓传说并不是重在洪水本身，而是重在说明如何平治洪水，使民众安居乐业。因此，中国神话所述实则为文明的起源。相传，作为神性灵体的禹，降至世间，致力于开拓适合于人类生活的世界，并开创第一个文明国家；为了使其统御后继有人，又同一位凡间女子结为夫妻。

4. 结 论

（1）中国古代神话的片断性和零散性表明：就其构成而言，这种神话并不是千篇一律之作，而颇似就地域乃至种族而论各不相同的材料之融合；直至最初为人们所记录时，其融合过程并未最终完成。

（2）中国人很久以前就有一种彰明较著的历史思维，同拒不对宇宙作超自然阐释的倾向相结合；这样一来，他们使最初被视为神话的材料大部分臻于“人化”，即“欧赫美尔说化”，以致使人有信史之感。这一倾向，无疑得到封建中国名门望族的支持；

他们潜心于在古老传说的那些朦胧不清的人物形象中为其氏族寻觅令人信服的谱系。较之文字典籍的发展，这一过程肇始极早，以致大部分记载于这些典籍中的神话都不可能保持其原始形态。看来，这种情况在几个主要的古老文明国家几乎是绝无仅有。

(3) 近数十年来，中医学者，特别是历史学家顾颉刚，为解决中国早期神话年代归属问题花费了颇多精力。他以这种方法揭示了一种普遍现象：神话的“历史年代”(即按其内容而应归属的历史时期)，同其“文献年代”(即首先载入文献的年代)恰好成反比。换言之，神话中所述的时间越早，实际见诸文献的年代就越晚。

这一现象，颇有可能是中国文明在地理范畴的逐渐扩展的反映；中国文明在其发展途程中，将原来处于中国文化范围之外各民族的文化传统(包括神话)予以容纳。诸如此类神话既已纳入其中，娴于历史思维的中国人便致力于使之同现存的年代序列相契合；而在这一年代序列中，每一新发现的神话都被远远置于原有神话之前，因为较近的年代层次已被充斥。总的说来，这一现象已为我们所探讨的五种神话所证实(不包括第四种有关十日的神话)；下列附表，可使我们对此确信无疑(中栏年代，纯属传统之说)。

神 话	历史年代	文献年代
盘 古	创 世 初 期	公元前3世纪
女 媧	伏 羲 氏 (公元前2852~前2738年)	汉代以前仅两次提及 (一次在公元前4世纪)
天地隔离	颛 顼 (公元前2513~前2436年)	周代前半期
十 日	尧 (公元前2357~前2256年)	周代后半期
洪 水	禹 (公元前2205~前2198年)	周代初年

通观所援引的五种题材，所谓文献年代最为久远、中国人意识中最为根深蒂固的，为同禹的名字紧密相关的洪水神话。有关盘古的神话，却属最晚期，显然最富于异族色彩（尽管远远没有予以确信；据揣测，它可能同属周代的有关原初宇宙似卵或似囊之说有关）。

（4）特别应当强调指出：如果不把盘古神话考虑在内，中国似为几大文明古国中唯一没有名副其实的创世神话者。类似情状同样见于中国哲学；萌生伊始，中国哲学就专注于人类的相互关系以及人与周围自然界的契合，而对世界的宇宙起源之关注则较少。

（5）残暴的行为以及戏剧性的冲突，粗俗的诙谐以及令人震慑的灾厄，性爱范畴或与其他生理机能紧密相关的赤裸裸的表露，——凡此种种，在其他神话中比比皆是；而在本文所探讨的神话中，却大为减色或无迹可寻。毋庸置疑，其关键在于对中国神话的剔选。显而易见，中国神话的内涵实际上与其说属人类心理范畴，毋宁说属宇宙起源范畴。此外，可以认为：神话的这种状况，反映了一种无所不在的现象，即：中国早期文献典籍大部分具有教诲格调，并对伦理道德十分关注。然而，一旦涉及人类真实的历史，中国古代的著作家同样会在必要时以大无畏的精神记述最骇人听闻的生活变故。

（6）至于中国古代神话的情节，绝不可视为中国所特有。我们为所援引的五例中之四例提供的外界对应者（女娲神话不在此列），即可资佐证。

（7）质言之，中国汉代以前的典籍以初貌传世者只有一种，即简约、枯燥的周代青铜文以及尤为简约、枯燥的商代甲骨文。记于竹简上的较为详尽的文字，由于中国北方的气候条件，传世者寥寥无几。加之，汉代以前的艺术中拟人造像极为罕见；看来，未来的考古发掘未必会有什么重大发现，未必会对传统文献典籍所提供的有关中国古代神话的资料有所补益，——当然，预言总是冒险的。

注 释

〔1〕 吴承恩：《西游记》，北京人民文学出版社版。

〔2〕 参见本文篇末“参考书目”中弗格森、马斯佩罗以及沃纳的论著。“参考书目”中包括现代一切有关论著（既包括本文已提及者，也包括本文未提及者）。基本的中国文献资料则未列入。其原因在于：对熟悉者说来，未必有此必要；对不熟悉者说来，列入未必有所助益。

〔3〕 作者系采纳中国历史学家的见解；据他们看来，中国封建社会始于周朝初年。苏联历史学家认为：中国封建社会的肇始，不早于公元2世纪末叶。

〔4〕 美塞尼亚的欧赫美尔（公元前4世纪末至前3世纪初），为古希腊无神论哲学家。据他看来，神话和宗教的产生，无非是古代声名显赫人士执著于把自身神化并从而建立自身崇拜的结果。

〔5〕 《书经》，又称《尚书》，儒家经典之一，为中国上古历史文献和部分追述古代事迹之著作的汇编，相传由孔子编选而成。《书经》中保存商、周，特别是西周初期的一些重要史料。

〔6〕 《大戴礼记》，为秦、汉以前各种礼仪论著的选集，相传为西汉戴德编纂，是为研究中国古代社会状况、文物制度和儒家学说的重要参考书。《小戴礼记》又称《礼记》，相传为西汉戴圣编纂，大率为孔子弟子及其再传、三传弟子等所记，并包括讲礼的古书。

〔7〕 《尸子》，为战国时期法家尸佼（约公元前390～前330年）所著，已佚。

〔8〕 《韩非子》，战国末期哲学家韩非（公元前约280～前233年）的著作，为集先秦法家学术大成之作；死后，由后人搜集其遗著并加入他人论述韩非学说的文章编成。

〔9〕 《吕氏春秋》，战国末期吕不韦（？～前235年）命门下宾客编著，汇合先秦各派学说，为当时秦国统一天下、治理国家提供思想武器。在议论中，广征博引，涉及许多古史旧闻以及有关天文、历数、音律等方面的知识。

• 对英文版和俄文版释文有较大增删和调整。——译者

〔10〕《庄子》，道家经典之一，为战国时期哲学家庄子(公元前约369~前286年)及其后学所著。其文章汪洋恣肆，并多采用寓言故事形式，富于想象。

〔11〕此处所援引屈原《天问》译文，为作者重译。

〔12〕详见本书第259~260页。

〔13〕详见本书第76页。

〔14〕《左传》，儒家经典之一，相传为春秋时期左丘明所撰，近人认为是战国初年人据各国史料编成。书中保留大量古代史料，文字优美，记事详明，不失为史学和文学名著。

〔15〕关于女娲的读音其说不一，博德读作“Nu-gua”，苏联学术界读作“Nu-wa”。中国似有两种读法〔汉语应该作“Nu-wa”。——译者〕。

〔16〕《淮南子》，西汉淮南王刘安及其门客所著；书中以道家思想为主，并糅合儒、法、阴阳五行等家，一般被视为杂家之作。

〔17〕《列子》，相传为战国时期列御寇(公元前450~前375年)所著，早佚；今本《列子》八篇，似为晋人之作，收有颇多民间故事、寓言和神话传说。

〔18〕“上帝”，并有“始祖”、“始皇”之意。

〔19〕《国语·楚语》。

〔20〕此处所援引屈原诗句，为作者重译。

部分参考书目*

W. 埃伯哈德：《古老中国的地方文化》，第1卷，莱顿1942年版；第2卷，北平1942年版。

W. 埃伯哈德：《古代中国的传说和崇拜》(对卡尔格伦论著的评析)，载于《Artibus Asiae》，第9卷，1946年版第355~364页。

W. 埃伯哈德：《中国民间故事的类型》，载于《民间创作研究会通讯》第120期，赫尔辛基1937年版。

埃伯哈德的著作，以其独到见解、宏大结构和包容广博而著称。然而，这些著作也因作者有时急于作出轻率的结论以及

* 仅包括现代论著，古代文献典籍则未列入。

对细节漠然置之而受到抨击。

M. 埃利亚德：《萨满教以及古老的癫狂术》，1951年版。

M. 埃利亚德：《有关复归于永恒的神话》（W. R. 特拉斯克译），纽约1954年版（“博林根丛书”，XLVI）。

上述两著作颇引人注目（本文第3部分第3节有所探讨），其主要思想见诸其所著《原始传统中对天堂的憧憬》，载于《代达洛斯》，斯普林1959年版第255～267页。

E. 埃克斯：《中国与美洲神话比较》——《T'oung Pao》，N. S. XXIV，1926年版第32～54页。

将中国有关十日的神话同太平洋沿岸地区一些民族相应的神话进行了有益的比较。

J. C. 弗格森：《中国神话》——《世界各民族神话》，第8卷，波士顿1928年版第1～203页。

这一简述，犹如马斯佩罗的著作（参见其所著《现代中国》）以及沃纳的著作，同中国古代神话并无过多关联。

M. 格拉内：《古代中国的舞蹈与传说》，第1～2卷，巴黎1926年版。

不失为首先发现者的一部好书；而书中所述，目前往往不无争论。如加以援用，须慎重从事。

C. 亨策：《月亮的神话与象征（古代中国）》，1932年版。

列入本书目只是作为极不可信的推理之一例。此书不宜援用。

B. 卡尔格伦：《古代中国的传说和崇拜》，载于《远东古代人博物馆通报》第18期，1946年版第199～365页。

有关卡尔格伦与埃伯哈德的分歧，参阅本文第2部分第3节。

无论卡尔格伦的论点（自视为不刊之论）的价值如何，这一著作因包容广博、资料丰富而不失为一部极有价值之作。

H. 马斯佩罗：《Légendes mythologiques dans le chou king》——《Journal Asiatique》，CCIV，1924年版第1～100页。

犹如马斯佩罗的其他著作，此文同样是一篇不可多得的论著，

尽管个别地方尚有不足之处。

H. 马斯佩罗：《现代中国的神话》——《亚洲神话》，伦敦1932年版第252~384页。

有关这一著作，参阅为弗格森论著所加的说明。

S. 汤普森：《神话与故事》，辑入《神话：论文集》（《美国民俗学会文献目录与特辑》，第5卷，1955年版），第104~110页。

E. T. C. 沃纳：《中国神话词典》，上海1932年版。

E. T. C. 沃纳：《中国神话与传说》，伦敦1922年版。

参阅为弗格森论著所加的说明。

顾颉刚：《古史辨》中多篇论著以及其他著作。

顾颉刚为现代中国著名历史学家。他有关中国神话层次划分的理论，参阅本文“结论”。他的著作以及本文所涉及中国其他著作家的著作虽未列入本书目，但均为撰写此文所不可或缺。

顾颉刚、杨向奎：《三皇考》——《Yenching Journal of Chinese Studies》, Monograph Series, 第8期，北平1936年版。

现代中国学术界一篇极有价值的论著。

《古史辨》，第1~5卷，北平1926~1935年版；第6~7卷，上海1938~1941年版。

杨宽：《中国上古史导论》——《古史辨》，第7卷第1部分，上海1938年版第65~421页。

试图论证：见诸中国古代“历史”的四十个人物，实则为神或类兽神。本书论点虽不尽令人信服，所提供资料却十分宝贵。

袁珂：《中国古代神话》，上海1950年版；1955年第6版。

日本神话

〔美〕E. D. 桑德斯

据推测，日本诸岛开始为人们所居，约当距今五千年前后。⁽¹⁾大部分居民，颇有可能来自亚洲大陆。⁽²⁾就种族而论，日本的居民似乎可分为两支：北支同语言学领域称为“乌拉尔-阿尔泰人”的部族（即蒙古人、匈奴人、通古斯人诸部落）有关联，南支无疑同南洋文化有亲缘关系。至于构成日本“种族”的成分之融合发生于何时何地，则尚待探考。本文篇幅有限，不可能对这一问题作较深入的阐述。笔者拟只对日本神话与“外域”神话（即同日本两大支派有关的神话）的某些极其相似之点加以介绍。而实际上，两种神话之间的相似十分彰明较著，以致神话研究者们不再把“土著神话”一语用于最早期的日本传说“书纪”，——而这是一些学者的惯用术语。日本人及其神话之所来的驳杂，实际上很难予以否认。

日本疆土象一张巨弓，面向太平洋张开，与亚洲大陆东海岸隔海相望。日本气候多变；其北端为温带类型，南方则属亚热带。岛上多山，自然景观绮丽多姿，日本人饱受其陶冶。最早期的诗作，洋溢着自然美，人类生活与自然环境之谐美的结合呈现于其中，——日本人同自然的关系便是如此。同时，大自然所唤起的情感，借助于人的感受得以表述。然而，日本神话中人格化的程度，仍然始终没有达到古希腊那种极度拟人神话的水平。在日本神话中，所谓人格化从来没有使它们在现实物质生活中的根源趋于朦胧；而对这些根源，日本人大多十分了解。

下列情况同样颇值得注意：诸如台风、地震和洪水等自然灾

害在国内十分频繁，而日本人对大自然的目光却是温和的，集注于它的平和与秀美远比它的威胁和肆狂为多。综观日本神话，诸如有关骇人听闻的灾变以及永远带有威慑性的自然神的观念，则无迹可寻。在民间创作中，不乏令人生厌的、性喜恶作剧的精灵；而无所不能的、威严的神灵则从未述及。实际上，日本人一般并不否认灾变和厄难的人格化。他们的神话叙说中的冲突，并不如此剑拔弩张；希腊酷爱崇高的悲剧，而日本神话中冲突的解决，通常仰赖于妥协精神。这种态度同日本人的一种愿望相得益彰，——他们渴望和谐地生存在所处的环境中。

这种囊括一切的与自然界的契合，是日本人世界观的基石；它导致日本人对宇宙所持的精灵化观点。无论是自然现象，还是具有人形者，日本人总是认为它们充满生命力；日本人心目中的一切，其自身无不具有特殊的生命力。其色彩、形态以及诸如此类特点与日常现象迥然不同的事物，其生命力被视为“至高无上”。与此相应，它被称为“卡米”；此字的基本含义为：“高”、“上部”、“至高无上”。具有非凡之力、非凡之美或非凡之形的一切，成为敬拜对象，——或者，更确切地说，称为“卡米”；被视为“卡米”者不可胜数：令人崇敬的山峦、奇形异态的悬崖、湍急的河流、百年的古木……

以上所述不容忽视，这些使人们有可能更好地理解日本神话趋于其在自然界的本原的意向；日本神话产生于这些本原，始终与之难以分离。这些论点使我们进一步阐述，并使我们有可能是试图将日本神话的根源置于那些最古老的“书纪”这一基础之上（日本神话大多包容于其中），此其一；使我们有可能是试图对包容于大和系统的所谓“神话主要意向”作概略阐述，此其二。本文第三部分将对出云地区的地域性神话中所表述的支系加以论述；对大和系统的神话说来，出云地区的神话与其说属第二性，毋宁说与之相并而存。最后一部分，将对本文所述作简要总结。

1. 文献典籍

日本神话是一个稍显紊乱的结构体；就其特征而论，与其说属叙事体裁，毋宁说流于片断。诸如此类神话更近似种种信仰的混糅，而不成其为前后连贯的传说体系。这些神话可说是杂乱无章，即使撇开将它们归之于这一或那一组合所面临的复杂因素，同样很难将晚期的增补同较早期的传说区分开来。然而，日本神话研究者的处境，则较优于大陆国家从事神话研究的同行，——日本传说大部分汇集于公元8世纪两部极为重要的集本，即《古事记》和《日本书纪》。公元8世纪以前的传说，可见于这两部典籍的某些篇章。

《古事记》于公元712年问世，《日本书纪》则成书于公元720年；两者都是出于主要从事中国文化研究者之手，——中国文化在公元8世纪的日本居于主导地位。两部典籍均以汉文写成，——尽管有时，特别是在《古事记》所属时期，汉字用于表音，即用于日语标音。两部典籍着力于论证文化—政治状况，即：自称为“大和”的民族（亦即居于现今大阪和京都地区的居民），可能希冀凌驾于其他政治和文化中心的优势地位。因此，两部典籍旨在按照中国诸王朝历史沿革的模式建立其正史，而编纂者们并以不无成见和偏重理性的目光对待本民族史的编纂。他们力图以公元8世纪所特有的、彰明较著的“中国化”观念加之于本国往昔诸世纪。在许多情况下，他们诉诸所谓精到之见，——而当时，佛教以及中国文化的影响尚未确立，上述精到之见未必可见之于世。尽管这两部典籍有其政治动机和文化偏见，如果研究者慎重对待，它们则可提供有关早期日本的丰富资料，并可成为日本神话的主要来源。

《古事记》〔8〕^① 奉敕于公元7世纪末着手编纂，712年始问世。

① 《古事记》（《Kojiki》）日本最古老的史籍以及神道教最古老的经典之一。相传，天武天皇认为诸家所存“帝纪”、“本辞”多有舛误，遂命舍人稗田阿礼诵习记载皇室传承系统“先记旧辞”，天明天皇（707～715年在位）时，太朝臣安万侣据此于和铜

它是现存日本典籍中最古老者。本书编纂始于天武天皇秉政时期(673~686年在位)；他于681年决意将往昔的记述加以汇集，以免散失。舍人稗田阿礼以博闻强记著称，无疑属所谓“说部”，即诵习者之一；受命诵习皇室系统的传说，太安万侶(卒于723年)据此笔录而成。编纂者的目的在于颂扬王权并有助于王朝的确立。《古事记》中的民间传说和神话，经历了一定的更易和改铸，其目的在于：有助于民族统一的完成。此外，其“序”表述了编纂者颇受其激励的、习见的中国观念；依据诸如此类观念，历史被视为当代一切举措的基石和圭臬。由此可见，《古事记》这一典籍完成了神话的编选，——一些被认为有流传价值者得以汇集成册。以上所述表明：种种古老的材料中，被编选的为有利于现时者。

《日本书纪》〔4〕的问世，仅迟于《古事记》八年，即在公元720年。如果说《古事记》旨在填充从远古至公元628年这一历史时期，《日本书纪》则不仅包括同一历史时期，而且延及较晚期，即公元700年。通观《日本书纪》，有关中国影响的佐证比比皆是，较之《古事记》中尤为众多，——其记述始于有关天地开辟的神话（所谓天地开辟，被解释为阴和阳相争衡的结果），终于完全袭自中国诸王朝历史的片断。〔5〕《古事记》所包容的材料，《日本书纪》全部予以囊括；然而，《日本书纪》具有未见于前书的下列两特点：后者收入编年体系，并历述其中所辑入的传说的异文、异说。《日本书纪》①中的体系前后相承，表明编撰者以中国格调的年系

五年(712年)大体以汉文笔录而成。上卷所述为从开天辟地到神武天皇诞生的神话传说；中卷所述为从神武天皇到应神天皇的传说；下卷所述为从仁德天皇到推古天皇的传说。——译者

① 《日本书纪》(《Nihongi》) 日本现存最早的官修国史以及神道教的重要典籍之一。元正天皇(715~724年在位)养老四年(720年)命舍人亲王太安麻吕等撰，共30卷。第1、第2卷为“神代”，第3至第30卷包容从神武天皇至持统天皇的神话、史事，其编修仿效中国史书体例，用汉文以编年体记述。大化革新(645年)前的记述，颇多神话成分。——译者

加于日本的历史沿革。为了使年代同现实相契合，对属最早期绕御者的年代必须作彻底的更易；一定程度的真实，在该书中未见诸公元6世纪初叶以前事态的记述。《日本书纪》的特点在于：每一神话情节之后，列举有编撰者提供的种种异文。这种补充性的记述，同所谓主体记述的差异仅在于细枝末节，却对《古事记》中的基本材料有重大补益。

形成于同一时期的众多著作，可作为上述主要典籍的补充。这些著作虽然并不十分丰富，仍然不失为日本神话的珍贵文献。其中最著者，当推《古语拾遗》和《万叶集》。前者为“古老故事集”，是一部祷文集以及风土记；后者为一部形成于公元8世纪的和歌集。〔6〕

《古语拾遗》^①，斋部广成于公元807年编成。该书意在揶揄中臣氏；中臣氏据有祭祀重权，有损于斋部氏。其中大部分内容与《古事记》相同；这一典籍与其说是系统的神话集，毋宁说是一部传说集，——诸如此类传说往往为较早期典籍所遗漏，却保存于斋部氏族。

正式的祀神仪规“祝祷”，似属较早期，即公元7世纪；包容在成于927年的一部晚期典籍《延喜式》^②〔即《延喜时期的仪典》〕（公元901～923年）。一些学者断言：其祷词中包容远古的典制，似可认定早于记录诸如此类祷词的典籍至少数百年。时至今日，仍然无法确定：对所谓“祝祷”，《延喜式》的编纂者作了哪些更易；然而，某些古老成分，完全可能留存于该书所汇集的祷词中。

通观所谓“第二类”文献典籍，最重要者似为“风土记”（即“地方志”）。遵奉公元713年颁布的诏令，各地区的地方志应呈送中央政府。诸如民族志、植物志、动物志、传说、地名探源等，简

① 《古语拾遗》（《Kogoshui》）日本古老史籍，属平安前期，斋部广成于大同2年（公元807年）编成，包容自“神代”以来的上古传说，不失为古代史研究领域的重要文献。——译者

② 《延喜式》（Engi-shiki）日本古代平安中期法典，共50卷，藤原时平、藤原忠平于延喜五年奉醍醐天皇诏编纂，延长五年（公元927年）编成。——译者

言之，几乎一切基于地方传统的资料，无不包容其中。回溯其时，所谓“风土记”为数颇多；传世者仅余播磨、日立、肥前、丰后、出云等地区的风土记，而且只有出云风土记保留完整。这部著作完成于公元733年。现已无存的“风土记”的众多片断，以引语形式保存于晚近的典籍中。总的说来，这种文献典籍，不失为各地区神话和民间创作的丰富资料来源。

此外，为数众多的神话成分，包容在编成于公元8世纪的和歌集《万叶集》^①中。这部著作并非一人一时之作，其编成当在公元760年后不久；所收短和歌中最早期者属公元4世纪，大多数则成于公元7世纪下半期至8世纪前半期。

有关日本神话的主要文献典籍，即如以上所述。应当指出：上述几部典籍（特别是《古事记》、《日本书纪》）的编成，亦即其文字辑录，均在包容于其中的神话已口头流传若干年以后。业已辑录的神话，带有明显的政治、宗教或家族色彩。总之，通观诸如此类典籍，中国的影响清晰可见；这种影响既可见于记述，又可见于种种观念。如果断言其中所表述的“纯属日本”观点，显然是不当的。然而，尽管如此，在中国的花团锦簇之下，那坚实的日本内核终究依然留存；而我们对日本神话所作的阐述，也主要是以此为基础。

2. 主体神话

太初洪荒之时，混沌始现，似油脂之海，又宛如卵，——其中各部位略具雏形，但已有胚胎孕育其中。^{〔7〕}所谓“物”，自这一浑融体中赫然而现；它颇似芦苇的幼芽，却被想象为神，并赋之以名^{〔8〕}。尽管同时又有他神相继呈现（种种记述各有所异），其

^① 《万叶集》（《Manyōsha》）日本最古老的和歌集，约编成于奈良时期（710—794年）末叶，共21卷，辑入公元4至8世纪中叶长、短和歌4,496首，作者包括天皇、皇后以及樵夫、渔夫等。其内容主要为吟咏爱情、劳动和自然景物，并包蕴日本古代神话、民俗等；神话中颇多与《古事记》、《日本书纪》中的神话有关。——译者

作用却微乎其微，生后即刻消失。^①所生之神为七代，包括若干“对神”，均为所谓“次生神”。^②看来，诸如此类神祇，无非是诸如泥土、气、种子等具有繁生之力的自然物的化身，而且被表述为兄妹相婚。唯有第八对神，即最末一对神，被赋予至关重要的作用，——尽管无非是叙说中承前启后的作用。两神中先出世者为伊邪那岐命，即“被召的男子”，后出世者为伊邪那美命，即“被召的女子”。

遵奉先出世的所谓“天神”的诏命^③，伊邪那岐命和伊邪那美命二神站在天浮桥^④上，以镶有玉饰的长矛(即天沼矛^⑤)探入他们下面那呈混沌状的海中。二神搅动海水，直到海水咕咕噜噜地转动并变浓。他们提起矛来，矛头上的海水又滴落海中，积聚成岛，——这就是淤能基吕岛〔9〕

伊邪那岐命和伊邪那美命降到岛上，并在这个新生的岛上树

① 据《古事记》所述，天地形成之初，高天原上诞生的神为天之御中主神(意即“天上的中心主宰者”)，其次为高御产巢日神(意即“天上掌管万物生育的神”)，再次为神产巢日神(意即“掌管幽冥界的神”)；三者均为所谓“独神”，而且隐形不现。当时，大地如同漂浮在水面上的油脂，象海蜃那样浮游，后来一个好似苇芽的东西萌生，并化为神，即：宇麻志阿斯河备比古迟(意即“由芦苇芽生的好男子”)、天之常立(意即“永远存在于高天原”)。以上五神，被视为特别神。(参阅《古事记》，人民文学出版社1979年中文版第2页)——译者

② 据《古事记》所述，其次诞生的神为：国之常立(掌管国土之神，似为大地的化身)、丰云野(亦为大地的化身)。继而诞生之神为：宇比地迹和妹须比智迹(“对神”：前者是男神，泥土的化身；后者为女神，沙上的化身)、角杵和妹活杵(“对神”，均为木桩的化身)、意富斗能地神和妹大斗乃辨神(“对神”，一学说为住所的化身)、淤母陀瓊神和妹阿夜河志古泥神(“对神”：前者象征颜面俱备，后者象征思想意识的萌生)、伊邪那岐命和伊邪那美命(“对神”：“伊邪那”为“引诱”之意，“岐”为男子的美称，“美”是女子的美称；二神的诞生，表明男、女两性的结合已出现)。以上诸神，称为“神世七代”：前两代为“独神”，后五代为“对神”。(参阅《古事记》中文版第3页)——译者

③ 据《古事记》所述，众天神诏示伊邪那岐命和伊邪那美命二神去修固那漂浮着的国土，并赐给一柄天沼矛(伊邪那岐命和伊邪那美命二神，又称“伊邪那岐神”、“伊邪那美神”；“命”相当于“尊”，普遍用于尊称)(参阅《古事记》中文版第4页)。——译者

④ 天浮桥，意即“天地间的通路”。——译者

⑤ 天沼矛，意即“镶着玉饰的长矛”；“天”为美称，“沼”为“琮”的训字，琮即是玉。《日本书纪》中作“天之琮矛”，——译者

起“天之御柱”〔10〕。于是，伊邪那岐命向他的妹妹问道：“你的身体长得怎么样？”伊邪那美命答道：“我的身体已经完全长成了，只有一处没有合在一起。”伊邪那岐命继续说道：“我的身体也都长成了，但有一处多余。我想把我的多余处塞进你的未合处，生产国土，你看怎样？”〔11〕他的妹妹答道：“这样做很好！”于是，两神按这位至高男子的主意围绕天之御柱转；伊邪那岐命从左向右，伊邪那美命从右向左。当他们绕柱而行，最终相遇时，妹妹惊异地叫道：“哎呀！真是个好男子！”伊邪那岐命也赞叹道：“哎呀！真是个好女子！”可是，伊邪那岐命却斥责伊邪那美命过度冲动，说道：“我是男子，理应先开口。而你，一个女人家，为什么竟然无所顾忌，抢先说话？这是不祥之兆。再围绕柱子转一圈吧！”〔12〕

二神象先前那样绕着天之御柱转；这次则是男神先开口，前次仪式中的失误得以纠正。据另说，两神热中于交合，对性交之术却一无所知。他们发现一鸕鷀以固定的姿态不停地抖动头和尾，遂模仿这一水鸟的动作，得以交合。为数众多的海岛^①和神祇相继而生^②；众神之中有一畸形儿，三岁仍然不能直立。因其习性，

① 据《古事记》所述，二神生下列八岛：淡道之穗之狭别岛（即淡路岛）、伊豫之二名岛（四国的古称）、隐伎之三子岛（即隐岐国）、筑紫岛（九州的古称）、伊伎岛（即宅伎岛）、津岛（即对马岛）、佐度岛、大倭丰秋津岛（意即“谷物丰收的大和”），后又生六岛：吉备之儿岛（即现今冈山县儿岛半岛）、小豆岛、大岛（即现今山口县柳井东方的大岛）、女岛（一说为现今大分县的姬岛）、知诃岛（即现今长崎县五岛列岛）、两儿岛（似为男女群岛的男岛和女岛）。（参阅《古事记》中文版第6~7页）——译者

② 据《古事记》所述，生完国土之后，又生诸神，即：大事忍男神、石土毗古神、石巢比卖神、大户日别神、天之吹男神、大屋毗古神、风木津别之忍男神（由石土毗古到风木津别之忍男，都是同房屋有关之神；石土毗古为石和土的化身，石巢比卖为石和沙的化身，大户日别是门神，天之吹男是屋顶神，大屋毗古是房屋神，风木津别之忍男是预防风灾之神）；其次生海神大绵津见、水户神速秋津日子（掌管河口之神，“速秋津”意即“尽快把污秽洗净”）、妹速秋津比卖神（亦掌管河川和海洋），——以上共十神。其次生八神：沫那艺神（风平浪静的神化）、沫那美神（波涛汹涌的神化）、颊那艺神和颊那美神（水泡的神化）、天之水分神和国之水分神（掌管灌溉用水之神）、天之久比奢母智神和国之久比奢母智神（“久比奢母智”，意即“用瓢舀水”）。其次又生四神：风神志那都比古（“志那”，意即“气息”）、木神久久能智、山神大山津见、原野神鹿

它被称为“嗜血儿”。〔13〕又因他那与生俱来的缺陷，父母将他置于芦苇舟中〔14〕，听任随波漂流。①

值得注意的是：在日本神话中，所谓“嗜血儿”之生，同对兄妹相婚的惩罚并无关联。尽管血缘婚的事例在其他神话中屡见不鲜，仪制上无意的失误通常并不能视为佐证。例如，台湾的阿米部族即流传有兄妹相婚的故事。相传，洪水袭来时，他们在一钵体中幸免于难，后来两者相结合，使一蛇一蛙降生。前者扔于丛林中，后者弃于屋旁。两者的躯体开始腐烂，臭气熏天；这时，太阳女神不得不进行追究。两兄妹因其劣行应受到惩罚，惊恐之余，双双逃之夭夭。尽管他们后来得到宽宥，但责令他们对其恶行有所悔悟。〔15〕

伊邪那美命继而生海神、波涛神、山神等，最后生火神。这一至高女性因生火神，阴部被灼伤而卧病不起，众多新神生于她所呕吐之物(山神)以及粪便(秽物之神)和尿。最后，她不幸病逝。伊邪那岐命如痴如狂，悲伤万分。他匍匐在女神枕边和脚旁，痛哭失声，滴下的泪水化为神。②后来，伊邪那岐命又拔出他的十拳剑③，砍一子(即火神)的颈部，所流的血化为众多新

屋野比卖，其次又生天之狭土神、国之狭土神、天之狭雾神、国之狭雾神、天之暗户神、国之暗户神、大戸感子神、大戸感女神(狭土神掌管坡道、狭雾神掌管境界、暗户神掌管溪谷)，——以上共八神。其次又生八神：鸟之石楠船神(掌管交通运输)、大宜都比卖神(食物女神)、火之夜艺速男神(又名“火之炫毗古神”、“火之迦具土神”，即火神)、金山毗古神、金山毗卖神(“金山”为“矿山”之意；两神生于伊邪那美命呕吐之物)、波途夜须毗古神、波途夜须比卖神(“波途夜须”为“肥土”之意；两神为伊邪那美命粪便所化)、弥都波能卖神(“弥都波能卖”，意即“以水灌溉”)、和久产巢日神(“和久产巢”，意即“农作物生长”；两神生于伊邪那美命的尿)、和久产巢日神之子为丰宇气毗卖神(“丰宇气”，意即“食物”)。源出于伊邪那岐命和伊邪那美命者，共三十余神。(参阅《古事记》中文版第7~9页)——译者

① 据《古事记》所述，伊邪那岐命和伊邪那美命虽在交合之后生了孩子，却是个水蛭子(在这里系指发育不健全的胎儿)。(参阅《古事记》中文版第5页)——译者

② 据《古事记》所述，伊邪那美命死后，伊邪那岐命悲痛地哭泣，泪水化为泣泽女神，居于香具山宙尾的本本地方(即大和国十市郡的天香山山脚的树下)。(参阅《古事记》中文版第9、10页)——译者

③ 十拳剑，又名“十握剑”，相传，剑身为10握(一握为四指宽)，故名。——译者

神①。

故事至此，一最为奇异的情节展现在神话中。伊邪那岐命难以抑制对妻子的思念，于是去往黄泉国。女神打开殿门相迎。伊邪那岐命想把她带回上界，因为上界还有未竟之事。她踌躇了一下，说道：可惜为时已晚，她已用了黄泉国的饮食。她让兄长不要等她，又回到殿里去了。②时间过了很久，伊邪那岐命实在接捺不住；他取下左发髻上戴着的多齿木梳、折下一个边齿，把它点燃，走进殿里看个究竟，只见女神满身蛆虫蠕动。伊邪那岐命看到这种情景害怕极了，转身逃了出来。③伊邪那美命因她那难堪的样子为伊邪那岐命目睹而恼羞成怒，立即命黄泉国丑女在后面紧紧追赶。伊邪那岐命边逃边取下头上的黑发饰，向身后扔去。发饰顷刻间化为葡萄藤，丑女停了下来摘食葡萄。丑女又追了上来；伊邪那岐命取下右髻上的多齿木梳，折下梳齿，向身后扔去，立刻化为竹筍，丑女停了下来拔食。(16)伊邪那美命又派出八雷神，率领一千五百黄泉军追赶上来。然而，这位至高男子拔出所佩十拳剑向后挥动，因而得以逃脱。最后，伊邪那岐命逃到黄泉国的边界比良坂④，摘下三枚桃子向后面掷去，追逐者们被迫逃了回去。伊邪那岐命立即用下引石⑤堵住比良坂，伊邪那

① 据《古事记》所述，伊邪那岐命剑锋上的血溅到岩石上，化为石拆神、根拆神、石筒之男神(均为石神和雷神)，剑背上的血溅到岩石上，化为瓮速日神、桶速日神、建御雷之男神(均为太阳神)，积聚在剑把上的血，从手指间流下化为暗淤加美神(司雨的龙神)和暗御津羽神(山谷的水神)。(参阅《古事记》中文版第10页)——译者

② 据《古事记》所述，伊邪那美命答道：“可惜呀！你没有早些来，我已经吃了黄泉的饮食。既然我亲爱的夫君特意来找我，我也愿意回去啊！让我和黄泉的神商量商量。但是在这期间不要看我呀。”(《古事记》中文版第11页)——译者

③ 据《古事记》所述，伊邪那岐命走进殿里，“只见女神满身蛆虫蠕动，气结喉塞，头上有大雷，胸上有火雷，肚子上有黑雷，阴部有拆雷，左手有若雷，右手有土雷，左脚有鸣雷，右脚有伏雷，共化成八雷神”。(《古事记》中文版第11、12页)——译者

④ 据《古事记》所述，所谓比良坂(即黄泉比良坂)，就是出云国的伊赋夜坂。——译者

⑤ 所谓“下引石”，即是大而重之石。据《古事记》所述，堵黄泉比良坂的大石，称为“道反大神”(“道反”意即“到此返回”)，又名“塞坐黄泉户大神”。——译者

美命已亲自追来。他们隔着千引石相对而立，发出决绝的誓言。她发誓每天杀死世间1000人，伊邪那岐命则发誓每天建1500个产房，即每天必定生1500人，——生与死的比例就这样确定下来。^{〔17〕}继而，伊邪那岐命发出决绝之词，从此同其妹一刀两断。^{〔18〕}

在这一传说中，光明与黑暗、生与死相互对立；它显然同希腊的奥尔甫斯与欧律狄克的神话^①，或者，更确切地说，显然同有关佩尔塞福涅的神话相类似。伊邪那美命颇似佩尔塞福涅，吃了黄泉国（即冥世。——译者）的食物，再也无法回归阳世。然而，日本人不同于希腊人；他们对这一情节中的悲剧因素并没有加以发挥，——这一情节在神话中以特有的妥协宣告终结。诸如此类和解的结局，在日本神话的其他情节中同样有迹可寻；而这一现象无疑应同日本观点与希腊观点两者的根本差异相应。

由于触及冥世的死亡和污秽，伊邪那岐命意欲洗净一下自身。于是，他来到筑紫（即九州）的一条小河中行袂褻仪式。他刚把随身衣物放在地上，十二新神便由之而生^②。^{〔19〕}上游水流太急，下游水流太缓；伊邪那岐命便来到中游，进入水中洗涤，——因他洗涤身体而生的神，已有十四个之多^③。最后，伊邪那

① 欧律狄克是古希腊神话传说中奥尔甫斯的妻子，不慎被蛇咬伤致死。奥尔甫斯悲痛万分，竟去往冥府。他以琴声使哈德斯和佩尔塞福涅大为感动，允许他把欧律狄克带回阳世。奥尔甫斯急不可耐，违犯禁约，在抵达阳世前不禁回首看望妻子，遂永远失之。——译者

② 据《古事记》所述，伊邪那岐命来到筑紫的日向国桔小门的阿波岐原，在那里举行袂褻仪式。在袂褻中，他放置的衣物化成神：手杖化成冲立船户神，衣带化成道之长乳齿神，下衣化成时量师神，上衣化成和豆良比能宇斯能神，裤子化成道俣神，冠化成饱咋之宇斯能神，左手上的手串化成奥疏神、奥津那艺佐毗古神、奥津甲斐辨罗神，右手上的手串化成边疏神、边津那艺佐毗古神、边津甲斐辨罗神。（参阅《古事记》中文版第13、14页）——译者

③ 据《古事记》所述，伊邪那岐命来到中游洗涤时，化生八十祸津日神、大祸津日神（均为在污秽国所沾染污秽形成之神）；洗净这次灾祸时，化生神直毗神、大直毗神、伊豆能卖神；在水底洗涤时，化生底津绵津见神、底筒之男命；在水中层洗涤时，化生中津绵津见神、中筒之男命；在水面洗涤时，化生上津绵津见神、上筒之男命（底、中、上三筒之男命，均为海路保护神）；洗左眼时，化生天照大御神（即太阳女神）；洗右眼时，化生月读命（即月神）；洗鼻子时，化生建速须佐之男命（即素盞鸣尊）。（参阅《古事记》中文版第14、15页）——译者

岐命洗左眼时所生为一太阳女神，即天照大御神；洗右眼时所生为月神；洗鼻时所生为素盞鸣尊，即所谓“暴烈的男子”。〔20〕上述三神，只有天照大御神和素盞鸣尊后来在传说中居于中枢地位，而月神则从记述中销声匿迹。

天照大御神光彩熠熠，照耀寰宇；伊邪那岐命于是把治理高天原^①之权交给他，并取下项上的玉串赐予他。素盞鸣尊生性肆狂，而且昏暗无光，让他治理海之国。〔21〕而这个暴烈的男子并没有心满意足。他终日浸沉在痛苦中，高声怨恨哀嚎，大有哭荒青山、哭干海洋之势。众神心绪不宁，不知如何是好。最后，伊邪那岐命问他为什么这样大声哭啼，而不去履行治理海之国的职责。素盞鸣尊答道：他想去探望在黄泉国的亡母（伊邪那美命），才如此悲伤。伊邪那岐命见他如此无理，勃然大怒，把他逐离其国，以示惩罚。^②

素盞鸣尊意欲向姐姐太阳女神辞行，遂去往天界之国。他上天之时，山川摇撼，国土震动，天照大御神大为震惊：他不是想来夺我的国土吧？于是，她准备迎战：背上负着千羽箭筒，胁下挂着五百羽箭袋，提起弓，叉开两腿踏上地面，俨然雄纠纠的武士。素盞鸣尊与她面对面而立，极力表白，说他只是来辞行，并没有“任何歹意”。为了让她相信自己没有不良动机，他建议互立誓约，共同生儿育女，——他们也果真照此而行。天照大御神首先把素盞鸣尊的十拳剑要了过来，折成三段，放在口里嚼了又嚼。素盞鸣尊把天照大御神左额发上所佩带的玉串要了过来，放在口里嚼了又嚼。两神吐出所嚼之物，众多新神随之而生。〔22〕^③

① 高天原，是日本神话中诸神诞生和居住的天界。——译者

② 据《古事记》所述，素盞鸣尊不去治理他受命统御的国土，直到胡须长到八拳长，拖到了胸前，还在痛哭不止。这恶神哭闹的声音，象夏日的苍蝇到处嗡嗡喧嚣，种种灾祸随之而生。（参阅《古事记》中文版第16页）——译者

③ 据《古事记》所述，天照大御神和素盞鸣尊隔着天安河遥相发誓，前者把后者的十拳剑要了过来，折成三段，放在天之真名井里洗涤，随后放在嘴里嚼了又嚼，吐出时嘴里喷出的气息化为多纪理毗卖命（意即“因雾而生者”，又名“奥津岛比卖命”）、

虽有约言在先，这个暴烈的男子并没有摒弃他的恶习。实际上，他在某些方面的行为越来越恶劣。他毁坏了天照大御神所造的田埂，填平了田间的沟渠，〔23〕并在殿上大解。饶有意味的是：天照大御神最初竟然原谅了他，反而替他辩解，说什么这一切是他饮酒过度所致。①天照大御神正在织女的机房里看她织神衣，素盞鸣尊拆毁机房的屋顶，剥下天斑马的皮，把它扔进机房，——织女惊慌失措，梭子击中阴部，当即身亡。天照大御神十分不悦，躲入洞窟，并把入口堵了起来。②

太阳女神离去后，光明不再降临，高天原和苇原中国笼罩漫漫长夜。不可胜数的神祇大为震惊，齐聚在天安河原，商议用什么办法把女神骗出为宜。他们召来常世长鸣鸟（似为雄鸡？），让它啼鸣。此外，他们把勾玉饰串、镜、白布悬挂树上〔24〕，然后齐聚一处，举行祝祷盛典。而最有效用的，还是女神天宇受卖所行的如痴如狂、令人头晕目眩之舞；她双足把地踏得山响，袒胸露背，衣裙脱落，齐聚众神深感快慰，不禁大声哄笑。〔25〕太阳女神显然出于好奇，从天石屋向外探视；而天石屋门上悬有八咫镜。天照大御神要看她在镜中的身影，慢慢走了出来。一神连忙

市寸岛比卖命（又名“狭依毗卖命”，即停船场的女神）、多岐都比卖命（即急流女神）。后者要过前者左额发上所佩带的美丽八尺勾玉的玉串，在天之真名井里洗涤后放在嘴里嚼了又嚼，吐出时嘴里喷出的气息化为正胜吾胜胜速日天之忍穗耳命（素盞鸣尊表明自己获胜之意）；右额发上之玉嚼后喷出时的气息，化为天之善卑能命（同以下三神，均与太阳和火有关）；发髻上之玉嚼后喷出时的气息，化为天津日子根命；左手上之玉嚼后喷出时的气息，化为活津日子根命；右手上之玉嚼后喷出时的气息，化为熊野久须毗命。（参阅《古事记》中文版第18、19页）——译者

① 据《古事记》所述，素盞鸣尊乘胜大闹。尽管如此，天照大御神不但没有加以谴责，反而替他解释说：“那些象屎的东西，其实是我兄弟酒醉后呕吐出来的。至于毁坏田埂，填平沟渠，是因为他爱惜土地才这样做的吧！”（参阅《古事记》中文版第20页）——译者

② 据《古事记》所述，天照大御神看到这种情况，害怕了，关上天石屋的门，藏在里面。于是，高天原一片漆黑，苇原中国也伸手不见五指，笼罩着漫漫长夜。因神们的叫喊声，象五月的苍蝇；一片喧嚣，响彻世间，种种灾厄，纷纷降临世间。（参阅《古事记》中文版第20、21页）——译者

把注连绳①挂在她身后，使她无法归去^[26]。太阳既已出现，世界重放光明，昼夜交替得以恢复。②

太阳女神去而复返，是日本宇宙神话的高潮。就神话的象征而言，这一现象究竟何所指：是指诸如风暴等持续已久的自然灾害过后的太阳复现，还是指日蚀后太阳重放光明？则很难予以断言。从文化史角度看来，在典籍编纂者心目中，这无疑是一种彰明较著的意向，旨在颂扬皇族的先祖，颂扬他们通过对小部族的安抚平定蛮人的功业（这种所谓安抚，为带有一定集权性的国家的统御者们所奉行）。总之，一旦臻于上述高潮，传说在此以前所具有的关联则似乎已丧失殆尽，此后则分为众多情节和故事；凡此种种，甚至很难为之探求令人满意的连贯性。

3. 地方支系

众神共同商议，因其行为导致太阳女神离去，决定给素盞鸣尊以惩罚：让他交出千台赎罪的物品，割去胡须，拔掉手指甲和脚指甲，然后逐出天界。

继而，则是所谓起源神话；这种神话有待缜密探考。素盞鸣尊（据另说，为月神月读命^[27]），奉天照大御神之命降至世间，为食物女神保食神效力。他抵达宫中，女神把头转向大地，口中

① 注连绳，《日本书纪》中为“端出之绳”，以带穗稻草制成，按一定间隔系七根、五根或三根，横挂门外，使草绳下垂，作为禁止出入的标志。神社入口和住户门前，有时也挂此绳，以避邪祟。——译者

② 据《古事记》所述，八百万众神齐聚在天安河原，并采纳高御产巢日神的儿子思金神（即足智多谋者）的献策，召来常世长鸣鸟（即雄鸡），让它啼叫，取来天安河上的天坚石（打铁时用的石砧），采取天金山的铁，召来锻冶匠天津麻罗；让伊斯许理度卖命造镜，让玉祖命作八尺勾玉的珠饰串；让天儿屋命取下天香山公鹿的金副肩胛骨，取来天香山的天之朱樱树皮，占卜神意；连根拔出天香山枝叶茂盛的真贤树，上枝悬挂美丽的勾玉饰串，中枝悬挂八咫镜，下枝吊着许多白和币与青和币（即以白布和麻布制成的供物）；由布刀玉命捧持这些供物，天儿屋命致祝祷之词；让天手力男神藏在天石屋门旁；让天宇受卖命（意即强悍洗辣之神）用天香山的藤萝蔓束起衣袖，用葛藤作发髻，手持几束天香山的竹叶，并把空桶扣在天石屋门外，用脚踏得山响，……天照大御神出来时，高天原和苇原中国，顷刻间大放光明。（参阅《古事记》中文版第21、22页）——译者

吐出熟食；把头转向海洋，口中吐出种种鱼类。她把头转向山峦，则吐出种种野兽。上述食物，供月神尽情宴饮之用。神使到来之时，她便以恶言秽语相加，神使遂拔剑将她杀死。该神使返回天界，把一切禀报太阳女神。太阳女神闻之勃然大怒，责怪他不该如此鲁莽。据同月神相关联之说，太阳女神极为愤慨，从此再不与月神会面。正因为如此，太阳和月亮分离而处，遥遥相对，于是有昼夜之分。另有一使者，奉命去往已故的食物女神那里。他发现：众多物体自她那无生命的遗体而生（犹如往昔生于伊邪那美命之躯体）：头部生牛马，额头生黍，双肩生蚕，两目生大麦，腹生稻，生殖器官生小麦和大豆。^[28]使者把上述一切带往天界，让太阳女神过目。从此，天照大御神以备好的谷种让众神播种，以供未来人类食用。她又把蚕放到口中，并用以缫丝；稻传，养蚕业便肇始于此。

我们再来讲一讲素盞鸣尊。这个暴烈的男子遭逐，降到出云国（日本西部，同朝鲜隔海相望）的肥河上游。他看到筷子顺流漂了下来，断定上游必有人居住，于是沿河向上游走去。不久，他碰到一老翁以及他的妻子和女儿，三人正悲痛地哭泣。素盞鸣尊询问究竟为了什么，老翁讲了一件伤心事。据他说，八年来，一条八首八尾的大蛇搅得这里不得安宁。它已经吃了两位老人的八个女儿。巨蛇就要来索取他们最后一个女儿。这一庞然大物，除有八首八尾外，怪眼血红，身上长着青苔和桧树、杉松，肚皮总是血淋淋的，象烂了似的。^[29]素盞鸣尊慨然应允相助，但要二老把女儿嫁给他为妻。他吩咐酿造烈酒，倒到八个台子上的八个酒槽里，八个台子周围并筑起篱笆，篱笆上又开了八个门。这时，巨蛇果然来了，每个酒槽里伸进一个头，把酒喝得一干二净，直喝得酩酊大醉，沉睡不醒。这位暴烈的男子拔出剑来，把蛇斩为碎段，当砍到尾部时，一把利刃的刀锋露了出来。素盞鸣尊用剑尖挑开一看，原来是一把宝刀，即草薙大刀。下文将详述。

在继续讲述素盞鸣尊的业绩之前，拟先讲一讲暴烈男子的神

话，即有关“扩疆”的神话〔30〕。这一传说的内容，为讲述出云国的由来（出云为素盞鸣尊后来所居之地）。八束水臣津野觉得出云国太狭小，于是把目光转向朝鲜（又称“新罗”），看一看有没有多余的土地可供获取。那里确有多余的土地，他用铁锹切下一块，“好似姑娘两个乳房之间的距离那样〔宽〕”，几次猛击才把它取了下来，犹如对付大鱼的鳃。然后，他拧成一条三股绳，拴到这块土地上，向身边慢慢拉了过来，好似对付一条驳船。他一面拉一面说道：“地呀，过来吧！地呀，过来吧！”那块土地渐渐向出云国岸边靠近。出于他手的“扩疆”之举，竟有四次之多，一块又一块新的疆土与日本海岸相并。〔31〕

素盞鸣尊在出云国须贺附近修建宫殿，同他从八首巨龙口中救下的姑娘结婚，居于宫中，并生数神。①数神所生诸子中，以大国主神最为著名②，被奉为大国的主宰（所谓“大国”，即出云国）。〔32〕自从大国主命出世，传说中所述大多为大国主命的业绩。看来，一个新的系统，即出云国神话，便发轫于此。这种神话同往昔的大和神话虽然并非截然不同，却仍有很大差别。有关素盞鸣尊降至出云国的叙说〔33〕，可视为联结两个系统的中介。

大国主神有众多兄弟神。他们都想同稻羽（位于出云国附近）的八上比卖③结婚。他们去稻羽时，让大国主神作为从者，背负全部什物。在前往稻羽的途中，他们看到一只没有毛的裸兔趴在地上。性喜恶作剧的众兄弟神，鼓动裸兔到海水里洗个澡，然后趴在山坡上，让风去吹。兔子按照众兄弟神的话去做。兔子身上的海水被吹干以后，皮肤皴裂，疼痛难忍，受尽了折磨。大国主神来到这里，看见兔子痛苦不堪地趴在地上；他迟疑了一下，便

①② 据《古事记》所述，素盞鸣尊同栲名田比卖（即被他救出之女）所生的神，为八岛土奴美神；同大山津见神的女儿神大市比卖所生之神为大年神和宇迦之御魂神。素盞鸣尊的后裔娶刺国大神的女儿刺国若比卖，生子大国主神（又称“大国主命”）。——译者

③ 八上比卖，为稻羽的八上郡豪族的女儿，稻羽，即因幡，现今鸟取县东部地区。——译者

问它为什么这样凄惨。兔子说道：“我住在淤岐岛，离出云国的沿海地区稻羽很远，虽然很想渡海到这里来，却没有渡海的办法。于是，我就去骗海里的鳄鱼^①，说道：‘我跟你们比赛吧！看谁的同族多。’我一说，它们就受了骗，排成一行长队趴着。这时，我就踏在它们的背上，数着数目跑了过来。刚要上岸时，我说：‘你们上了我的当！’话音刚落，排在最后面的鳄鱼抓住了我，把我的衣服全剥光了。”^② 兔子又告诉大国主神：它如何为众恶作剧神所愚弄，以致落到现在这步田地。大国主神出于怜悯，教给兔子一个办法，让它到淡水里洗洗身体，把蒲草的黄花粉撒在地上，再在上面打滚。兔子按照所教的办法做了，它的身体恢复了原样，并成为稻羽的白兔，现在被称为“兔神”。为了报答他的恩惠，白兔对大国主神说：“那些兄弟神一定得不到八上比卖，而你虽然背着袋子，却能得到她。”^③〔34〕

众兄弟神因求婚不成，恼羞成怒，就设计害死大国主神。他们来到手间山下，诡称到山里去猎取野猪，让大国主命等到众神把它赶下来时去抓。大国主命委曲求全；众兄弟神把象野猪似的巨石烧得通红，并让它滚下山来。大国主神赶上去抓时，被石头灼伤而死。然而，上天加以干预，并派遣蛭贝比卖和蛤贝比卖来救大国主神；前者刮下蛭贝壳的粉末，后者用蛤贝汁和以蛭贝粉敷在伤处。大国主神死而复生，又成了一个健壮的男子汉。众兄弟神一计不成又生二计。他们砍倒一棵大树，在劈裂的树干处打进楔子，让大国主神进入夹空里，然后打掉楔子，要活活把他夹死。但是，大国主神又死里逃生；这次救他的是他的母亲，——他母亲看出众兄弟神的险恶用心，劝他赶快逃走。^④ 于是，大国

① 所谓“鳄鱼”，是日本北陆、山阴地方常见的鲛鱼。——译者

② 参阅《古事记》中文版第27页。——译者

③ 此处据《古事记》稍有增订（参阅《古事记》中文版第27页）。——译者

④ 据《古事记》所述，大国主神的母亲边哭边找，找到儿子后，便劈开那棵树，把他救活了。母亲告诉儿子说，“你若是还在这儿，终究要被众兄弟神害死的。”便让他赶快逃到木国（即纪伊国，现三重县境内）的土屋毗古神那里去躲避。（参阅《古

主神立刻逃离这里，众兄弟神一路赶来，刚要挽弓搭箭，大国主神却从树杈间钻了出去，逃走了。

后来，大国主神决意到素盞鸣尊所主的根坚洲国去，请他设法相助。大国主神来到素盞鸣尊的国土，素盞鸣尊的女儿走出宫来同他相遇，两者眉目传情，相约为夫妻。公主告诉其父：来了一位英俊的少年神。素盞鸣尊对他十分挑剔，称他为“苇原色许男”，并让他睡在蛇房里。大国主神的妻子给丈夫一块驱蛇披巾，可保他夜晚无虞。第二天夜里，他又被领到蜈蚣和毒蜂的房里，他妻子又送来驱蜈蚣和毒蜂的披巾，助他化险为夷。素盞鸣尊把响箭射到茫茫荒野里，并让他把箭取回来。当他走进原野时，又在原野四周燃起了熊熊大火。火焰眼看就要吞没这位处于逆境之神，一只老鼠来到他面前，并指着一个洞，让他到里面藏身。于是，他躲到老鼠洞里，幸而没有为大火所焚。后来，那老鼠把响箭叼来，交给了他，——响箭完好无损。素盞鸣尊见大国主神几度死里逃生，竟怒不可遏，带他回宫，让他给自己捉净身上的虱子。大国主神咬碎妻子给他的棕椰子，又把一些红土放在口里，然后一起吐出。素盞鸣尊一看他吐出之物一片血红，还以为是嚼碎的蜈蚣，心中十分佩服，于是心满意足，进入了梦乡。大国主神抓起大神的头发，牢牢地拴在椽子上，拿起大神的大刀、弓箭和天沼琴^①，背着妻子，逃了出来。正在这时，天沼琴碰到树上，大地被震得轰响，大神猛然惊醒。他跳了起来，椽子脱落，宫室倒塌，劈头盖脸压了下来。尽管已耽搁很久，大神仍然奋力追赶，并在阴、阳两世交界处的比良坂把他追上。大神停了下来，只好送一个空头人情，让大国主神用他的大刀和弓箭打败众兄弟神，把他的女儿立为正妻，——大国主神果真这样做了。

大国主神着手整顿乾坤。一个身着鹅皮衣之神，乘风破浪而

事记》中文版第28页) ——译者

① 大刀和弓箭，是政治统御的象征；天沼琴，则象征宗教的精神统治。——译者

来，——这便是少名毗古那。他是一个身材极小的侏儒，专程来到大国主神所在的出云国。^{〔35〕}他所乘之舟，以罗摩果^①的外壳制成。他的名字，甚至随从诸神都不知晓。大国主神为了看清他的模样，把他放在手掌上。他跳了一下，咬了一下大国主神的面颊。大国主神心中疑惑，于是如实禀告天神^{〔36〕}。天神确认少名毗古那的确是他的一个儿子，非常阴险，从他的手指缝里漏了下来，落到地上。^②然而，他劝大国主神善意相待。少名毗古那和 大国主神共同治理天下；为了造福人类，发明“治疗疾病之法”（即医术），“为了免除鸟、兽以及爬虫类之患，订立种种防治之法”。^{〔37〕}少名毗古那神上到黍穗之巅，被那富有弹性的茎秆抛到常世国去了；从此，他不再为人们所闻。^{〔38〕}

大国主神统治出云国若干年；后来，太阳女神决意派遣她的孙子迩迩艺命来到苇原中国（即日本），并确立其最高权力。当问到他是否愿把其国交付天界派遣的统御者时，大国主神同其子商议了一下，最终只好应允。^③然而，又对所谓治理之事有所划分：女神之孙（大和）司掌民事，即统摄政事；大国主神（出云）则司理神秘（宗教）仪式，——这说明大国主神的威势和地位犹存。天照大御神将八尺勾玉、公咫镜和草那艺剑赐予迩迩艺命，作为

① 罗摩，又名“九兰”，多年生蔓草，其果实长二、三寸，内藏白绒，可代棉花。——译者

② 据《古事记》所述，大国主神在出云国的御大之御前（现今岛根县岛根郡的美保乡）时，从滔滔的白浪中来了—位乘着天之罗摩船、身穿整个扒下的鹤皮衣的神。问他的姓名，此神不回答。……这时，多途具久说道：“久延毗古一定会知道这个人的。”久延毗古回答说：“这是神产巢日神的儿子，少名毗古那神。”于是，就去告诉神产巢日御祖命，得到的回答是：“这确实是我的儿子，在儿子中间，从我手指缝漏了下来的。可以和你苇原色许男命（即大国主神。——译者）成为兄弟，把你的国牢固地建立起来。”从此，大国主神和少名毗古那一起把这个国建立起来。（《古事记》中文版第36页）——译者

③ 据《古事记》所述，建御雷神又回到出云国，向大国主神问道：“你的儿子言代主神和建御名方神都说服从天神御子的命令，绝不违背。你的意思怎么样？”大国主神答道：“我也象两个儿子那样，绝不违背。这苇原中国也遵照命令献出。……”（参阅《古事记》中文版第14、45页有关情节，并参阅第46～51页）——译者

其尊崇的表征。玉、镜、剑三种所谓“神器”，迄今仍被视为王权的表征。这样一来，所谓神祇在世间的统御，被认为始于迺迺艺命。^{〔39〕}

女神之孙又生两子：一为火照命，一为火远理命^①；两者见诸有关所谓行业更迭的故事。^{〔40〕}长者为火照命，在海中捕捞各种大小鱼类。火远理命在陆地捕猎各种粗毛、细毛的鸟兽。有一次，火远理命要同火照命换一换行当：海上捕鱼的在陆地打猎；陆地上打猎的，到海上捕鱼。^②火照命勉强应允。于是，两者都想试一下运气如何。然而，预定要在海上的，还是应到海上；注定要在山中的，还是应到山中。火远理命拿着兄长给他的鱼具去钓鱼，连一条小鱼也没有钓着。^{〔41〕}更糟糕的是：他还把兄长的鱼钩失落在海里。弟弟想用五百个鱼钩抵偿，兄长执意要他归还原物。火远理命正在海边悲伤地哭泣，航海之神走了过来。海神了解这一年轻之神的难处，便为他造了一只竹笼船，并让他坐到船中。火远理命随波逐流，经海道很快抵达海神之宫。这座宫殿用鳞片建成，旁边有一棵高大的香桂树，香桂树旁有一泓清泉。海神女儿的侍女前来汲水。她们发现火远理命坐在树上，并应其所求，给他水喝。可是，他并不喝，却把系在其颈下的美玉取下来，含在嘴里，连同垂液一起吐到玉杯里。玉牢牢地粘在杯上，侍女们没有办法取下，只好连玉带杯一齐送给海神之女。公主和她的父亲听完侍女们所述，感到十分惊奇，连忙出迎，对火远理命极为崇敬，——他们把火远理命视为神，而实际上他世的确是

① 据《古事记》所述，过了一段时间，木花之佐久夜毗卖来到迺迺艺命的面前，说道：“我已经怀孕，现在到了临盆的时候。……”到了分娩的时候，让八寻殿烧了起来（点火烧房，意在驱邪）。火势正旺时生下的孩子名叫“火照命”（意即“火势始起、产房内明亮时所生”），成为卑人（上古九州南部居民）阿多君的祖先。其次生的名叫“火须势理命”（意即“火势最旺时所生”）。最后生的名叫“火远理命”（意即“火势衰落时所生”）。（参阅《古事记》中文版第51页）——译者

② 据《古事记》所述，火照命成为海幸彦（即渔人），火远理命成为山幸彦（即猎人）。这时，火远理命对哥哥说：“我们把器具互相换着使用吧！”三次恳求，都没有得到允许。最后，总算如愿以偿。（参阅《古事记》中文版第52页）——译者

神。他们给他以极高的礼遇。①火远理命同公主成亲，并在海下之国羁留三年之久。后来，火远理命想起当年的事，不禁长吁短叹。公主和她的父亲问他为什么这样烦恼。他把一切和盘托出：如何抵达海中宫阙，如何失落兄长的鱼钩。海神立刻把鱼全都召来，询问鱼钩在谁那里。鱼钩果然在一条鲫鱼喉咙里，便立刻取出，归还火远理命。海神告诉他如何将鱼钩归还兄长，接着给了他两颗珠子（即满潮珠和干潮珠），并教给他使用的方法。海神说：“把这个鱼钩还给你哥哥的时候，你就这样说：‘这个钩是烦恼钩、着急钩、贫穷钩、愚蠢钩。’②以后，你哥哥如果种高田，你就种低田；你哥哥种低田，你就种高田。三年之内必然使你哥哥一贫如洗③。如果他打你时，这两颗珠子就可以救你。④”后来，火远理命坐在鳄鱼的颈上，被送回陆地。水涨之时，火照命险些淹死。哥哥惊魂甫定，苦苦哀求，他便取出干潮珠；于是，潮水退去，他哥哥得救。几经折磨，他哥哥最后发誓永远顺从火远理命。⑤

海神的女儿回到海宫，发觉她已身怀有孕。即将分娩时，她

① 据《古事记》所述，公主感到奇怪，来到宫外一看，竟然同他一见倾心，四目传情。她便去告诉父亲说：“咱家门前有个漂亮的年轻男人。”海神亲自出来一看，就说：“这个人是大津日高的御子虚空津日高呵！”立即领他进屋，给他铺上厚厚的海驴皮褥，又铺上厚厚的锦垫，让他坐在上面，然后取出百台结纳的彩礼，设下筵宴，让女儿丰玉毗卖和火远理命结婚。（参阅《古事记》中文版第54页）——译者

② 据《古事记》，此处尚有一句：“一边说着一边倒背着手把鱼钩递给他。”（这是一种法术举动；这时说出的一段话，具有咒语的功效。）（参阅《古事记》中文版第55页）——译者

③ 据《古事记》，应为：“因为我掌管雨水，所以三年之内必然使你哥哥贫穷。”（参阅《古事记》中文版第55页）——译者

④ 据《古事记》，应为：“如果他怨恨你这样做而打你时，你可以拿出满潮珠淹他。如果向你求饶，便拿出干潮珠救他。你就这样折磨他。”（参阅《古事记》中文版第55页）——译者

⑤ 据《古事记》所述：一切都象海神说的那样；从此以后，哥哥越来越穷，从而起了坏心，果然要来打他。这时，火远理命取出满潮珠来淹他哥哥，在他哥哥哀求时，就拿出干潮珠救他，就这样反复折磨他哥哥。于是，他哥哥拜伏在他面前说道：“从今天以后，我白天夜里做你的守护人，来侍奉你。”（参阅《古事记》中文版第56页）——译者

来到陆上，找丈夫火远理命；她说：我想这是天神的御子，不能生在海里。她在岸边修建了一座产房，以鸬鹚的羽毛覆盖在顶上，并立刻进入尚未完全竣工的房屋。她告诉丈夫：当她分娩时，不要偷看，因为他们国的人这时都要现原形。可是，火远理命出于好奇，还是偷偷地去看她，只见妻子在生育时果然化为八寻^①鳄鱼。海神的女儿深深感到受了莫大的羞辱，产后即刻回到海里，永不再相见。^②然而，他们终究难忘爱恋之情。尽管永无相聚之日，公主对他的爱情始终不渝，并作歌相赠^③；火远理命以歌相酬：

水鸭群集的海岛上，
和我同栖共寝的妻子哟，
我一生一世不忘。

有关火照命与火远理命的传说，无疑同有关水江的浦岛太郎的民间故事颇为相似。^[42]浦岛太郎捕鱼整整捕了三天三夜，结果一无所获。最后，他捉到一只乌龟；乌龟变为一个美丽的姑娘。姑娘让他紧闭双目，并把他带到海中一个神奇的岛上；岛上满地是珍珠，树上悬着美玉。他们相偕来到姑娘父亲的宫殿，受到盛情款待，宴饮一直持续到日暮。陪者渐渐离去，只余他们俩形影

① 一寻相当于1.818米。——译者

② 据《古事记》所述，海神的女儿丰玉毗卖命知道他偷看了，感到羞耻，儿子生下后就扔下不管了，并且对火远理命说：“我本来想让海路畅通，以便经常往来，但是你看了我的原形，使我受了莫大的羞辱。”说着，便堵塞了海路，回到海里去了。因此，给生下来的儿子起名叫“天津日高日子波限建鸬葺草葺不合命”〔意即“海滨产房房顶的茅草尚未苫好就生出来的神”〕。（参阅《古事记》中文版第56、57页）——译者

③ 据《古事记》，海神的女儿丰玉毗卖命让她的妹妹玉依毗卖前来帮助抚育其子，并托她带去一首歌，歌曰：

红玉连同那穗儿都闪着光辉，
赛似白玉的我那夫君的姿容哟，
更是高贵！

相伴。他们心中充满了爱情：浦岛太郎倾心于公主，把往事忘得一干二净。光阴荏苒，三年过去了。浦岛太郎终日闷闷不乐，思念家乡。公主见他极度忧伤，顿生怜悯之心，只好让他离去。她赠给浦岛太郎一个镶嵌美玉的小匣，并嘱咐他千万不可打开，否则将永无相见之日。浦岛太郎把眼睛闭上，再睁开时已经回到了故乡。山川依旧，他却已举目无亲，只好四处查问。有人告诉他：村里有一个古老的传说，说的是有一个浦岛太郎，三百年前去往海中，音信杳然。沮丧之余，他打开小匣，只见一股白烟从中升起，接着随风飘散。见此情景，浦岛太郎恍然大悟：再也不能同海中的公主晤面。他怅然望着大海，倾吐思念之情。微风吹过，他似乎听到姑娘要浦岛太郎永远不要把她忘记。^{〔43〕}据另一说法，可怜的浦岛太郎辗转不安，捶胸顿足。^{〔44〕}最后，他精力衰竭，那漂亮的、白皙的皮肤起了褶皱，乌黑的头发变得苍白。

有关民间英雄人物倭建命(大和勇士)的传说，与有关浦岛太郎的传说几乎属于同一类型。有一次，大哥没有共进午餐，父亲命他加以惩处；这个十分出名的人物，从此以刚毅著称。清晨上厕所时，他同这个没有教养的傻瓜相遇了。在这里，他把大哥打得灵魂出窍，并切成碎块，卷在席里，扔了出去。对付他那两个好吹嘘、粗野的哥哥，即熊袭的勇士，同样十分得手。他男扮女装，使这两个家伙神魂颠倒。两个哥哥特地为他备好酒宴，殷勤相待；他们为他把盏，让他们直喝得酩酊大醉。然后，他拔出藏在衣服里的剑，当场把其中之一刺死，另一个则被刺中臀部，臀部的肉象熟瓜似地割了下来。^{〔45〕}为了达到在出云国的目的，他一味采取令人纳罕的办法。他同出云国的一位武士交情颇深，而这个人正是他非战胜不可的对手。他特地制作了一柄木剑。有一次，同这个勇士在河里洗澡，他提议两人交换兵器。一拿到对方的兵器，他就进行挑战；对手无异于赤手空拳，顷刻间死于非命。后来，倭建命前往东方，途中与公主宫篁媛邂逅相遇，并同她订婚，后来结为夫妻。他接过姑母给的剑和行囊，继续奔向相

模。此间的统治者让他经受火的考验，颇似素盞鸣尊用以恐吓大国主命之火。为了免遭焚身之祸，倭建命打开行囊，在里面找到一件可以辟火的物件，并借此化险为夷。旅途中，最初与他所钟情的弟橘媛结伴而行。横渡海洋时，情况万分危急，随时有被惊涛骇浪吞没的危险。公主甘愿献身为祭奉海洋的牺牲，从而使这位统治者安然无恙。倭建命的行为，导致他在当艺之野的亡故：虽然气息犹存，双足已宛如船舵，他再也不能行动。为了对他表示缅怀之意，在伊势为这一赫赫有名的人物建造宏大陵墓，并为之举哀，——真可谓哭声动地。倭建命化为一只白鹤，凌空而去，刹那间杳无踪影。从此，他的葬地称为“白鹤之墓”。^①

4. 结 束 语

以上所援用的、有关日本神话的叙述，难免挂一漏万。因篇幅所限，只拟对日本神话作概略综述。看来，最后对我们所述及的文献典籍中日本传说的某些特点加以说明，将有所裨益。

日本的传说，其渊源为神谱神话。种种自然现象在其中被神化，而拟人化程度则微不足道。与此相应，大多数传说旨在使众神的诞生与自然界相应事物和范畴的相互关系得以确立。不仅如此，所谓创造，并不是某种外力（即某种 *prima causa*^②）作用的结果，而是自然育生过程所致；传说中并没有对其原委加以说明。最初，不难看出，日本神话具有所谓组合性。日本传说，同波利尼西亚传说惊人地相似；而神幻故事，诸如有关伊邪那岐命下至黄泉国、天照大御神以自造伊邪那岐命，乃至有关火远理命和浦岛太郎的故事，则属同样见诸其他民族神话的一般类型。

就其本质而论，被称为“主体神话”的传说，即天照大御神与素盞鸣尊的故事，在很大程度上属太阳神话。犹如在其他为数众多的神话中，尽管众神往往呈现为夫妻偶神，而叙述却大多重在其

^① 有关倭建命的情节，参阅《古事记》中文版第100~112页。——译者

^② 意即“主要始因”。——译者

自然属性、光明与黑暗、洁与不洁、平和与暴烈那种固有的对立。太阳女神天照大御神虽然被赋予主导作用，对其描述却欠清晰，并流于象征化；素盞鸣尊较之其他诸神，其形象则尤为明朗。所谓太阳系统，即大和系统，被随心所欲地置于凌驾于其他一切神话之上的地位，而这大多无非是编纂者的政治意向所致。实际上，有关大国主命及其在出云国业绩的地域性神话，与其说居于次要地位，毋宁说同主体神话相并而存。至于神话中的力量（即大和的世俗势力和出云的宗教势力）之分，可视为下列事实的反映，即：实际存在的并非一个，而至少是两个主要文化中心，诸如此类的神话即来源于此。第三个中心，无疑位于筑紫（九州岛）。出人意料的是：日本神话并没有演化为彰明较著的二元说。不仅如此，神话中却呈现一种妥协，即：所述诸创世神及其后裔对所关注范围加以划分。

总的说来，日本神话既真切感人、臻于尘世化，又诙谐戏谑，有时并给人忧伤凄凉之感；真切的悲剧情感从未见诸其中。综观诸如此类神话，妥协的意向居于主导地位；尽管其中不乏类似素盞鸣尊或大和勇士之所作所为那样的狂暴肆虐，而这些神话从未与众多其他民族的神话所特有的那种囊括一切的灾变感相关联。这颇有可能是那种浓厚的、与自然环境相和谐的情感所致，——而日本人则无时无刻不陶冶在这样的情感之中。这样一来，他们使那些他们想象所及的自然界范畴精灵化，并且不仅对其在尘世的功效，而且对诸如创造力、洁净和秀美予以关注。

注 释

〔1〕 G·桑森：《1334前日本史》，斯坦福1958年版第12页。〔有些学者认为：日本诸岛为人所居始于更早期，可追溯至公元前10千年代，参阅—C·A·阿尔丘诺夫：《民族志概要》，辑入《现代日本手册》，莫斯科1968年版第45~48页。这一著作对日本为人所居住以及日本民族的形成有所阐述。——俄文版〕

〔2〕关于日本人之由来，有一种权威性的见解，参阅—Ch·M·阿格诺韦：《日本文明的起源。日本史前史探考引论》，第1编，巴黎1956年版。

〔3〕《古事记》已有英译本——B·H·钱伯林：《古事记》（《Records of Ancient Matters》），东京1906年版（《日本亚洲学会学报》，X）。以下引文，均依据此版本。〔《古事记》俄译文，仅有片断；译者H·И·费利德曼和Г·O·蒙泽列尔，参阅—H·И·康拉德：《日本文献典籍范本与纲要》，列宁格勒1927年版第39~82页。——俄文版〕

〔4〕《日本书纪》已有英译本——W·G·阿斯顿：《日本书纪》（《Chronicles of Japan from Earliest Times to A·D·967》），伦敦1956年版。以下引文，均依据此版本。

〔5〕《日本书纪》，第371~372页；雄略天皇在位期间（公元457~459年）。

〔6〕这四种典籍，将据下列著作加以援引：《古语拾遗》——Kato Genji and Hoshino Hikoshiro：《Gleanings from Ancient Stories》，东京1925年版；“祝祷”——E·萨托：《Ancient Japanese Rituals》，载于《日本亚洲学会学报》第2卷，东京1927年版；“风土记”——K·弗洛伦斯：《Japanische Mythologie》，东京1901年版；《万叶集》——J·L·皮尔逊：《The Manyōsu》，I~X，莱顿1929~1958年版。

〔7〕“卵”一词，可见于《日本书纪》第1~2页。《古事记》中则无一处提及。据这部典籍所述，始生大地状似浮油，而其动态则犹如海蜇（北京人民文学出版社中文版第2页）。

〔8〕在《日本书纪》中（第3页），此“物”化为神，称为“国之常立”；而在《古事记》中（中文版第2页），则称为“天之常立”，意即“永存于高天原”。

〔9〕此岛与淡路岛海岸（现今神户附近）不远的诸岛之一相混同。其

名意谓：自我形成，而非神所造（不同于其他岛屿）。这一传说可同阿伊努人的创世传说相比拟；据后者所述，北海道为一对夫妇所造。据说，造此岛时，丈夫在东部夜以继日辛劳，而妻子却在西部同众神终日闲谈。最后，两部分相合之时，她只好草草了事。于是，北海道西部海岸显得十分粗糙，不象成品；而北海道东部海岸则显得异常平整，好似精心制作。有关琉球群岛的造成，也有类似描述，参阅一松本信广：《日本神话概述》，载于《Austro-Asiatica》，第2卷，巴黎1928年版第114页；有关泰族神话中的类似描述，参阅同书第116~117页。

〔10〕《古事记》（中文版第4页）所述，不仅是御柱的树立，而且是“八寻殿”的修建。另说，他们把天沼矛用作该殿宇的中柱（《日本书纪》第12页注②）。

〔11〕《古事记》，中文版第5页。

〔12〕《日本书纪》，第13页；《古事记》，中文版第5页。文中有关男女结合之法的叙述，参阅《日本书纪》第17页。

〔13〕有关叙述，参阅《古事记》中文版第21页、《日本书纪》第13~19页，两者稍有差异。

〔14〕《日本书纪》（第19页）称此舟为“山中樟木之天舟”。

〔15〕松本信广所著《日本神话概述》，第122~123页。有关兄妹相婚的传说，并参阅该书第124页。

〔16〕《日本书纪》（第25页）中的这一情节则截然不同；据其所述，伊邪那岐命所造的水形成滚滚江流，使魔怪无法前进。

〔17〕参阅《日本书纪》第25页。诸如此类“奥尔甫斯式情节”，并见诸满族、波利尼西亚人以及北美印第安人的神话。

〔18〕参阅《日本书纪》第25页。《古事记》中无此情节。

〔19〕《古事记》中历述这些神祇之名（参阅中文版第13、14页）；《日本书纪》中亦述及（参阅第25、26页）。

〔20〕据中国有关盘古氏的传说，日和月同样生于其左目和右目（参阅一D·A·麦肯齐：《中国和日本的神话》，伦敦1923年版第260、261页）。而据《梨俱吠陀》（X.90），月为梵天之智，日为梵天之目（参见《广林奥文书》，I,1）。佛教神话中亦有与之相对应者，参阅一Kato Genji and Hoshino Hikoshiro：《Cleanings from Ancient Stories》（《古语拾遗》），第92页。埃及神话

中的相对应者，参阅麦肯齐所著《中国和日本的神话》第264页。〔俄文版书籍；有关中国神话中日、月的起源，参阅袁珂所著《中国古代神话》（莫斯科1965年版）；有关印度神话种种自然现象的起源，参阅《广林奥义书》（A. Я. 塞尔金翻译并撰写序言和注释），莫斯科1964年版（《东方各民族的文献典籍》，V，第41页）。——俄文版〕

〔21〕月神成为黑夜的主宰（参阅《古事记》中文版第15页）。《日本书纪》将月神称为“海之主宰”，将素盞鸣尊称为“世界的主宰”。

〔22〕众男神生于天照大御神，众女神生于素盞鸣尊（参阅《古事记》中文版第18~20页）。据《日本书纪》所述，一切男神皆生于素盞鸣尊（第28页）。至于有关兄妹相婚遂有人类的典籍，参阅松本信广《日本神话概述》第118~124页。

〔23〕这些行为同农业社会格格不入；加之，他把“小花斑马”赶进稻田。（《日本书纪》，第40页）

〔24〕白衣以构（楮）皮制成，蓝衣（据《日本书纪》第44页所述）以大麻制成。

〔25〕有关这一舞蹈在阿伊努人神话中的对应者，参阅松本信广《日本神话概述》第130~131页。

〔26〕有关所谓“使她无法归去”的情节，参阅《古事记》（中文版第22页）；在《日本书纪》中（第45页），则为“祈求归还”。〔这一神话译文及其探考，参阅—H. II. 马措金：《有关太阳女神天照大御神回归天窟的日本神话以及太阳法术》，载于《日本国立远东大学东方系学报》第66卷第3分册，符拉迪沃斯托克1921年版。——俄文版〕

〔27〕素盞鸣尊（即速须佐之男命）其名见诸《古事记》日文版第70页；在《日本书纪》中，则称之为“月神”。这两部典籍中所述，其细节有所不同。此处系从《日本书纪》之说；据阿斯顿看来，此说更近似原初之说。

〔28〕他们所造躯体诸部位以及物体，构成一种文字游戏，——但已非日语，而是朝鲜语；这无疑说明这一传说源出于朝鲜。有关这一文字游戏，参阅—Aneaki Masaharu：《日本神话》，《世界各民族神话》，第8卷，波士顿1928年版第379页。据《古事记》（中文版第23页）所述，头上生蚕，两目生稻谷，两耳生粟，鼻孔生小豆，直肠生大豆，生殖器生大麦。

〔29〕有关描述，见诸《古事记》（中文版第23页）。

〔30〕 袭自《出云风土记》（弗洛伦斯英译本第282~285页）。〔俄译文参阅《出云风土记》，莫斯科1966年版第19~21页。——俄文版〕

〔31〕 附着于此的陆地之称，参阅—K·弗洛伦斯：《出云风土记》（英译本第284~285页）；Anesaki Masaharu,《日本神话》，第248页〔俄文版《出云风土记》，第19~21页。——俄文版〕。有关与之相对应的波利尼西亚传说（即陆地为众神从海中钓起，并以人耳为饵），参阅松本信广《日本神话概述》第117页。

〔32〕 据《古事记》所述（中文版第26~36页）。在《日本书纪》中，大国主命被描述为素盞鸣尊之子。

〔33〕 另说，素盞鸣尊并非降凡在日本，而是降凡在朝鲜（《日本书纪》，第57页）。

〔34〕 参阅《古事记》中文版第27~28页。在《日本书纪》中，这一传说无迹可寻。至于阿伊努人神话中与之相对应者（亦即雄狐、水獭、猴），参阅B. H. 钱伯林所译《古事记》第25及以下诸页。

〔35〕 《日本书纪》（第62页）云：“着鸕鷀之羽”。

〔36〕 此神称为“高皇产灵神”。有关此神，参阅《日本书纪》第5页注③。

〔37〕 参阅《日本书纪》第59页。

〔38〕 据揣测，这一地域位于常陆地区，参阅《日本书纪》第60页注②。

〔39〕 饶有意味的是，迺迺艺命奉命离开天界，并非来至出云国，而是下抵九州岛的高千穗之巅，参阅《日本书纪》第70页。

〔40〕 有关叙述袭自《古事记》（中文版第51页）。《日本书纪》中（第92~108页）的五说，略有差异。

〔41〕 众多波利尼西亚传说中，不乏与之相对应的故事，其中同样述及鱼钩；这些故事的结局，同日本故事毫无二致。参阅松本信广《日本神话概述》第110~112、117页。

〔42〕 浦岛太郎未见于《古事记》；而在《日本书纪》中（第368页注②），偶有所见。整个故事见诸《丹后风土记》（C·弗洛伦斯译，第293~299页）。

〔43〕 D. A. 麦肯齐所援引的相应神话如下：印度神话（第97、98页），埃及神话（第98、99页），巴比伦神话（第99、100页），阿伊努神话（第328页）。

〔44〕 《万叶集》。

〔45〕 此处从《古事记》之说（参阅中文版第102、103页）。《日本书纪》中（第201页）之说，稍有所异。

参 考 书 目

Anesaki Masaharu: 《日本神话》——《世界各民族神话》，第6卷，编者C. J. A. 麦卡洛克，波士顿1928年版。

W. G. 阿斯顿所译《日本书纪》，伦敦1956年版。

B. H. 钱伯林为《古事记》英译本(东京1906年版)所撰写“后记”(参见《日本亚洲学会学报》，第10卷增刊)。

B. H. 钱伯林: 《The Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan Viewed in the Light of Aino Studies》; 东京1887年版。

C. 弗洛伦斯: 《日本神话》，东京1901年版。

Ch. M. 阿格诺韦: 《日本文明的起源; 日本史前期研究绪论》，第1编，巴黎1956年版。

Kato Genji and Hoshino Hikoshiro: 《古语拾遗》(《Gleanings from Ancient Stories》)，东京1925年版。

D. A. 麦肯齐: 《中国和日本的神话》，伦敦1923年版。

松本信广: 《日本神话概述》——《Austro-Asiatica》，第2卷，巴黎1928年版。

J. L. 皮尔逊: 《万叶集》，I ~ X，莱顿1929 ~ 1958年版。

G. 桑森: 《1334年前日本史》，斯坦福1958年版。

E. 萨托: 《古代日本的仪礼》——《日本亚洲学会学报》，第2卷，东京1927年版第5 ~ 164页。

古墨西哥神话

〔美〕M. 莱昂-波蒂利亚

古代神话为征服者于1519年进入阿兹特克世界扫清了道路。费尔南多·科尔特斯以及他所率领的探险队的出现，阿兹特克人竟然视之为托尔特克时期^①的善神克查尔科阿特尔的归来。相传，克查尔科阿特尔为一白面、长须之神，曾创始种种艺术和技艺。前哥伦布时期的“典籍”的记事图形和绘画，预示此神终有一天会再度降临人世。据说，他将从墨西哥湾沿海地带所面向的东方悠然而至。西班牙的记事以及当地智者的叙述，饶有意味；两种截然不同的文明以及两种思维方式的初遇，带有深刻的神话印记。

这一神话的复振，是西班牙人抵此所致；它又使一些古老的仪典再度兴起。阿兹特克人为征服者奉献克查尔科阿特尔和其他神祇的服饰，甚至意欲以奴隶和俘虏献祭；据说，“既已长途跋涉，众神想必疲惫不堪”。

然而，神话的感召力，为时不久便烟消云散。人们所构想的克查尔科阿特尔，同施善者和艺术创造者很少有相似之处；他所率领的众“神”的所作所为，也绝不是神的作为。印第安人纷纷传说：“这些留须者并不是克查尔科阿特尔及其所属众神。这些不速之客是强悍的波波洛卡斯(野蛮人)；他们来到这里，是为了毁灭古老的文化和宗教。”

在这些强悍的征服者的观念中，同样蕴涵着神话。譬如，他

^① 托尔特克人为中美古印第安人一部族，公元8世纪，自墨西哥北部侵入中部，公元9世纪，建立庞大国家。——译者

们以为印第安人就是以色列那些不知所终的支系的后裔^①，许多年以后，这种想法才逐渐消逝。正是由于这种揣测，西班牙征服者屡屡心安理得地执著于毁灭被征服人民的宗教及其关于世界的观念；如果他们并没有如愿以偿（留存于世的众多文字和考古资料，可资佐证），也绝不是由于未尽其力。硕果仅存的本地智者以及寥寥无几的仁慈传道士（如贝尔纳迪诺·德·萨古恩），他们以坚韧不拔的精神克服了重重艰难；不顾种种迫害，使这些地方典籍得以留存于世。而诸如此类的典籍，对研究古老的墨西哥文明说来异常珍贵。这批文献资料十分丰富，有助于对前西班牙时代的种种现象的探考，特别是对其神话的探考。

1. 文献资料

分布于中墨西哥高原的印第安人所遗留的文献资料，分为三类。所谓十大“法典”为第一类；十大“法典”，即绘图典籍，属前西班牙时期，现藏于欧、美各国的图书馆。此外，另有近三十部“法典”；这些“法典”为前西班牙法典的复制品（属公元16世纪），原件后来散佚。诸如此类的绘图典籍，主要以表意文字书就，部分带有纳瓦特尔语的语音显示（所谓纳瓦特尔语，就是阿兹特克人和托尔特克人所使用的语言）；这些法典，同样为对这一地区的神话进行探考所不可或缺。

第二类包括数百卷典籍，为该地区一些人士借用拉丁字母以纳瓦特尔语书就。他们从而把诗歌、歌谣、史记和传说保存于世；在前西班牙占领时期，学校中人人皆可背诵。诸如此类的文献典籍，有些为人道主义的僧侣（诸如萨古恩）所搜集；某些印第安人对他们的古老文明有所知，上述僧侣便向他们百般询问，并请他

^① 亚述人既已征服以色列王国（公元前722年），照例将其民（共分10个所谓支系或部族）强行迁往亚述王国其他领地。这些支系嗣后的境遇如何，成为神学思辨和学术争论的对象；诸如此类思辨和争论，延续至今。实际上，这些移民已为当地居民同化，与之相“融和”。——据俄文版注

们根据记忆予以记载。毫不夸张地说：这数百卷文献典籍，对我们说来，不失为极为丰富的资料。上述种种资料，只是刚刚用于研究。

考古发现愈益丰富，其中不乏铭文和神祇造像；凡此种种，都是可据以对神话的奥秘世界进行探索的第三类文献资料。诸如此类的文献资料，应当包括传教士和西班牙官吏在公元16世纪所编写和记载的种种轶事和历史。这些文献资料的作者往往以他们的观念对印第安人的思想加以阐释；这样，人们才有可能观察到，欧洲人所作的众多记述对这种文明的最初反响，——这种极为壮伟的文明，属于阿兹特克人及其他操纳瓦特尔语诸民族。

2. 创世神话

读者对墨西哥的前西班牙文化之本质可能并不熟悉，在此应提醒读者切莫为一种极为习见而又确属谬误的观点所左右，认为美洲这一地区的文化的唯一代表者似乎是阿兹特克人^①。实际上，阿兹特克人尽管在军事上和政治上已十分显赫，仍无非是纳瓦特尔诸民族那棵巨树的一个枝杈。阿兹特克人进入墨西哥盆地约在公元13世纪中期，而在此起有举足轻重的作用则是在西班牙人侵入前的近百年。约在1428年，他们进行了大规模的社会改革和宗教改革；他们笃信该民族为太阳神的选民，并将尤为古老的民族之文化典制加以改造，使其与上述观念相适应，以利于征伐。

据考古资料，古墨西哥文明的肇始当在公元前3千年代同2千年代之间；较之如此漫长的岁月，迨至其晚期始出现的阿兹特克人的统治时期，可说是异常短暂。回溯公元前2千年代初期，似乎已有农耕和制陶。不可胜计的泥塑人头像以及诸如威威泰奥

^① 阿兹特克人(Aztec)，古墨西哥的印第安人，又称“墨西加人”；有过发达的文化，受托尔特克人和马雅人的影响较大；15世纪初，吞并邻近部落，建立奴隶制国家。——译者

特尔等神的造像，为人们所发现(威威泰奥特尔被奉为“老辈神”，又被视为火神；诸神造像属公元前1千年代)。据此可推知：墨西哥的古老居民(其种族归属尚待确考)，已有某些宗教观念。

伴随对古墨西哥神话的探考，将发现它发端于称为“古典时期”的历史阶段，大致相当于纪元初年前后。在这一时期，中央高原出现一个重要的宗教中心——泰奥提瓦坎，即所谓“众神之城”(最早期的文献典籍中曾提及)。在南方，几乎与此同时，马雅人^①建立若干颇为可观的城市，诸如提卡尔、瓦克萨克顿、帕伦克等。种种极为古老的传说，使这些所谓“圣城”同诸般神话相联属，其内容则是讲述世界和人的由来。诸如此类神话，似乎就是形成于这一时期。倘若对墨西哥中部的神话和宗教进行探考，则不难察觉：纳瓦特尔语诸族的许多早期神话，同居于南方的马雅人的神话极为相似。有鉴于此，可以推断：两种神话有着某些共同的文化渊源。

正如纳瓦特尔语诸族的传说中所表述的那样，中部高原似乎曾出现所谓民族融合：纪元前已在此定居的务农者，即所谓“老辈神”的崇奉者，同自东北方(墨西哥湾沿岸的帕努科地区)迁来的诸部落相交往。据说，这些迁徙者有着高度的文化，拥有绘图文字古籍，已知音乐和歌唱，而且是一至高神的崇奉者，——他们把此神视为“一切的主宰，犹如夜和风”(特洛克、纳瓦克、约瓦利、埃卡特尔)。

迁徙者之一部，似移居危地马拉的马雅人地区；其余则分布在墨西哥中部高原。据神话相传，他们在此建一城，称为“塔莫安昌”，意即“我们寻得安身之所”，——这无疑纯属神幻；有关此城，考古学家迄今并未寻得任何佐证。他们继而迁至泰奥提瓦坎(即“众神之城”)；此城位于今墨西哥城东北方28英里处。据说，他们

^① 马雅人(Maya)，古代中美洲印第安人，3000年前即已定居于此；公元前后至16世纪，曾建立若干奴隶制城邦，相传，全盛时期有基本上统一的文化，史称“马雅文化”；信多神。——译者

在此“定居，智者成为统治者”。泰奥提瓦坎衰微后，托尔特克人承袭其信仰。至少在一定程度上说来，他们是操纳瓦特尔语诸部落的后裔。约公元9世纪，这些部落自北方平原迁来，并建图拉城（位于今墨西哥城以北约40英里处）。看来，他们的种种观念，成为那种后来在古墨西哥整个中部高原广为传布的神话之最为古老的滥觞。

（1）二性至高神

古老的务农者颇受来自东北方的神秘的智者之影响，他们的宗教似乎同至高神（即“宛如夜和风的万物主宰”）之说紧密相关。所谓至高神，似起源于对古老的太阳和大地的崇拜，——太阳和大地被视为丰饶之源以及万物之母，被想象为二元（二性）灵体。他既不失其一性体（在古歌中，他始终为单一神），却又被视为二性神（奥梅泰奥特尔），即我们之繁衍的男主宰和女主宰（托纳卡特库特利与托纳卡西瓦特利）；在神秘的宇宙结合和受孕中，此神为宇宙万有奠定了始基。

正如赞歌中所屡次述及，此神是“众神之母，众神之父，至高无上之神”。作为其实体的最初显现，此神生四子，统称“特斯卡特利波卡”（意即“烟火镜”），分别为白、黑、红、蓝四色。上述四神并成为所谓原初之力；据信，这种原初之力应创造世界历史。所谓神之智慧的象征——克查尔科阿特尔，往往同四神之一相提并论。以上所述四神的色调，或是自然成分的象征，或是地域四方的象征，有时又是他所主宰的前后相承的诸时期之表征。正是由于上述种种色调，至高神的种种举动得以延续。正是借助于至高神诸子之力，空间和时间可在宇宙中呈现为赋予生命和丰饶之动力。

（2）宇宙期

最初，至高神数子同心协力，奠定天、地和冥世的始基。这样一来，太古诸世界之一便应运而生。然而，为时不久，众特斯卡特利波卡之一希图凌驾于众弟兄之上，一变而为太阳，并为满

是一己的需要将始初的人体安置于大地(相传,这些人体是以灰烬造成),并让他们仅以榘木之果为食。他如此飞扬跋扈,其他众神极为愤慨;克查尔科阿特尔也加以干预,试图毁灭这一始初的太阳和大地。于是,“一切化为乌有,一切被水荡尽,人变为鱼”。所谓第一宇宙期,即印第安人所说的“太阳”,以此灾变而告终。

据古墨西哥人看来,另有三宇宙期前后相承,延续至现今;三宇宙期都是二性神诸子之一希图凌驾于其他弟兄之上所致。至于第二宇宙期,亦即第二个“太阳”,伴之而来的是所谓“巨灵”。这些硕大无朋的灵体相互祝贺,并相互勉励:“千万别跌下去;跌下去,就再也上不来!”第二个“太阳”,因天和地的灵体坠落而不复存在。第三、第四宇宙期,同样以灾变告终。在所谓第三宇宙期,众特斯卡特利波卡招来“火雨”,将一切吞没。第四宇宙期,飓风骤起,大地上的一切都荡然无存。相传,在这一时期,大地为一种灵体所居,印第安人称之为“猴人”。

(3) 大地和日、月的再造

由于众特斯卡特利波卡之争,宇宙已相继四次被毁。他们不约而同地思虑:如何结束这种紊乱。他们在泰奥提瓦坎聚会,以期平息争端,和衷共济,共同开创崭新的时期,即第五宇宙期。相传,现代人即生于这一时期。该宇宙期又称为“运行的太阳”,它的始创,是所谓二性神诸子甘愿献己为牺牲所致。

首先,他们必须再造大地。为此目的,他们造了大地女神,即仅有眼和口的奇异灵体。两特斯卡特利波卡变为蛇,将这一女神紧紧盘绕,并将其拦腰缠断;女神遂一分为二。他们以其一半造地,以另一半造天。继而,众神议定:为了对女神的损害给以补偿,令万物皆生于这一女神。树木和花、草生于其发。微小植物的嫩芽,萌发于其皮肤。溪流和罅隙,生于女神不可胜计的眼睛;江河和沟壑,生于女神之口。山峦和谷地,生于其鼻和双肩。总之,一切无不生于这一女神。

大地既已再造，众神再次在泰奥提瓦坎聚会，共商如何重建日、月和人类以及人类生存所必需的一切。

“在此以前，始终是暗夜。既没有光亮，又没有温暖。”泰奥提瓦坎的太阳创造神话，便以上述语句为起始。历时四日，众神围聚于“神灶”近侧，试图议定：众神之中何者投身火焰，从而成为天体，以便在白昼照耀天地。可入选者有二：一为蛮横的特库齐斯泰卡特尔，即蜗牛王；另一个为谦恭的纳纳瓦森，即生有丘疹者。前者讲求豪华和排场，以金刺和克查尔鸟^①的羽毛献祭。纳纳瓦森则注重节俭，其忏悔仪式以及种种仪典也不同于前者，——凡此种种，后为古墨西哥的祭司所承袭。

最后，考验的时刻终于来临。在众神注视下，特库齐斯泰卡特尔准备投身火焰。他四度鼓起勇气，后又连续数次意欲一试；但每次都面对熊熊之火，望而却步。既然如此，众神议定让谦恭的纳纳瓦森一试。纳纳瓦森应众神之请，双目紧闭，毅然投身火中；烈火顿时将他吞没。见此情景，特库齐斯泰卡特尔继之投身火焰，但为时已晚。那位谦恭的“生有丘疹”之神，先为火焰所吞没，一变而为太阳；而畏怯、迟疑的特库齐斯泰卡特尔，则变为月亮。万万没有料到，日、月虽然已经造成，却停滞于天宇。于是，聚会于泰奥提瓦坎的众神只好献己为牺牲，以期使日、月运行：前者行于昼，后者行于夜。

此举蕴涵一种内核；伴随时光的推移，这一内核成为阿兹特克人宗教崇拜的仪典。如果说因众神献己为牺牲而生机萌发，太阳也得以运行，那末，只是由于在世间相当于神的人献己为牺牲，生机始可续存，太阳始可不停地运行，使以往诸“世纪”的太阳和人类化为乌有的灾变始可禳除。

^① 一种羽毛鲜艳的鸟，产于中美洲。——译者

(4) 世人的复现

为了使人类复现于世间，众神再度聚会，——其情景犹如再造日、月之时。此时此刻，作为神之智的象征着克查尔科阿特尔，欣然同意前往冥府寻找往世人体那珍贵的骸骨。相伴而行的惟有其自身的“纳瓦尔”^①（类似所谓“替身”）；他抵达冥府，须经历冥王米克特兰泰库特利所设置的重重难关和考验。费尽周折，克查尔科阿特尔终于将一



冥神米克特兰泰库特利

男一女的骨骼收拢，携至神幻境域“塔莫安昌”。众神又一次聚议，并把骨骼置于一硕大的陶罐内；为了赋之以生命，克查尔科阿特尔以其生殖器的血洒布于其上。于是，血祭又成为运动和生命的本原。据神话所述，人被称为“玛克瓦尔”，其初义为“凭借业绩所获”，——在第五所谓“宇宙期”，人见之于世成为可能；这正是克查尔科阿特尔献自身为牺牲的结果。

(5) 玉米之问世

我们称之为“创始”的系列中最后一种神话，是有关人们赖以生存的食物之问世。恰好又是克查尔科阿特尔，被赋予寻求玉米的使命，——而玉米，堪称美洲的象征。克查尔科阿特尔踏上寻找红蚁的行程；据说，红蚁栖居于“食物之山”的后面，它把玉米

^① 又译“纳胡阿尔”，曾译“纳古阿尔”。——译者

种子收藏在洞里。克查尔科阿特尔变为黑蚁，向红蚁多方恳求，终于获准取走玉米种子。于是，另一些神祇应运而生。这便是称为“特拉洛克”的群神。他们被视为雨神；相传，现身于东、南、西、北四方，以充分运用其所获之物，并为其繁殖于大地提供条件。克查尔科阿特尔再度去往塔莫安昌，把珍贵的种子分给众神。众神各取种子少许，加以咀嚼，然后置于称为“齐帕克托纳尔”和“奥索莫科”的始初人体口中，以使他们成为有生命者并身强体壮。

有关世界、日、月、人和玉米之由来的神话，简略说来，即如以上所述。正是这些神话，为古墨西哥人所口耳相传；正是这些神话，使他们同塔莫安昌和著名的宗教中心泰奥提瓦坎发生联系。正是从这些古老的神话中，古墨西哥人导出主要仪典；而在一定意义上说来，这些仪典又是上述诸神业绩（即在第五宇宙期^①使生和运行成为可能）的再现。

3. 托尔特克人关于克查尔科阿特尔的神话系统

有关宇宙和人类起源的神话，被描述为同塔莫安昌和泰奥提瓦坎相关联。综观种种传说，有关堪称“墨西哥黄金世纪”的时期之神话，则同托尔特克人的辉煌业绩相关联，——托尔特克人正是把这种丰功伟绩归之于克查尔科阿特尔。相传，他是前哥伦布时期的大祭司和“文化英雄”，似属公元10世纪。祭司克查尔科阿特尔似以神（即作为至高二性神的象征之神）自称，创立了崭新的、较为高级的宗教教义。如果依据以纳瓦特尔语形成的丰富的文献资料对其一生的种种思想加以探考，将不难理解：十九世纪的许多研究者为什么试图把他视为基督教传教士，或者视为偶然抵达新大陆的佛教徒。我们对此不拟作任何假定，而索性对这一作为宗教教义的创始者和非同凡响的神话人物之克查尔科阿特尔进

^① 有关所谓“宇宙期”之数，其说不一，有关各“宇宙期”的描述，亦不尽相同。
——据俄文版注。

行探讨。

托尔特克人被视为克查尔科阿特尔的后裔，就文化范畴而言，这是种种民族集团历经融合的结果。一方面，泰奥提瓦坎古老世界的精神，依然可见于托尔特克人。另一方面，一些征象又使我们忆起自北方平原迁来的古老游牧者。就此而论，似建于公元9世纪的图拉城，被视为一些游牧团群的所谓文明化之中心；相传，这些团群便来自北方的神幻境域契科莫斯托克（即所谓“七洞窟之地”）。嗣后的阿兹特克人，同样以来自这一境域自诩。

有关克查尔科阿特尔治理世间的描述，展示了一派丰衣足食的景象。据信，托尔特克人的一切艺术，均为克查尔科阿特尔所授。托尔特克人拥有卓越的雕塑家和其他艺术家，拥有以珍贵的羽毛和金属制作精美艺术品的手工艺者以及以神圣化的制陶炉从事劳作的制陶者。托尔特克人十分富足，其食品异常低廉。家家安居乐业，从无贫困者和不幸者。“他们说，玉米穗又长又粗，好似舂米的杵。他们说，他们的土地盛产棉花，五颜六色，美不胜收：有红的，有黄的，有粉红的，有白的，有紫红的，有绿的。上述种种颜色，此神无不具备。由此可见，他生于大地。他的颜色并非任何人所给。”

克查尔科阿特尔所居之地，分别有不同的颜色，分别属不同的方向。在这里，他过着神一般的生活，即所谓的禁欲葆真。他施行一系列忏悔性仪式，其中颇多同古老之神所行极为相似。然而，他首先潜心于冥思苦想，以探寻有关至高神和世界万物的崭新构想。

（1）克查尔科阿特尔有关至高神的新构想

据说，因所谓“莫泰奥提亚”（即“为己寻神”）而苦思；克查尔科阿特尔为自身的目的，试图接近神性的至高奥秘。循此而进，他着手探寻二性神（即具有两种截然不同面貌之神）的新表征。他向此神吁求，并运用对偶表述：“她身着布满星辰之衣，他照耀万物；她是育生的女主宰，他是育生的男主宰；她支撑大地，他

以棉花覆盖大地；至高无上的二性神，他居于九重之上的天宇。”

至于祭司克查尔科阿特尔袭用大神克查尔科阿特尔之名(后被视为神殿之首、至高二性神的象征)，在托尔特克人一首古歌中已是昭然若揭。试看：

他们只有一神，
且奉之为独一无二，
他们向他吁求，
他们向他祈祷；
他的名字是克查尔科阿特尔。
他们所奉之神的最高维护者，
他的祭司——
他的名字也是克查尔科阿特尔……
他告诉他们，他向他们宣讲：
“此神独一无二，
他的名字是克查尔科阿特尔。
他别无他求，
惟有蛇，惟有蝴蝶，
须以此向他敬奉，
须以此向他献祭。”

(2) 托尔特克人有关世界的构想

作为古老二性神之智的象征的克查尔科阿特尔，使我们所居的世界有始有形。在这一世界，人们试图诉诸献祭和沉思，与神相接近；这一世界，在托尔特克人的想象中，其面貌业已确定。大地为一硕大无朋之盘，位于宇宙的中央，向纵、横两个方向扩延。大地四周，为漫无涯际的瀛海；整个宇宙也“为瀛海所弥漫”。大地以及漫无涯际的瀛海分为四扇形或四部分；它们始于宇宙的中央，向水天相接处伸延，故有所谓“天水”之称。宇宙四大部分，

又分别被视为不同的象征。东方，日出之域，为光明和丰饶的境界，以白色表之；北方为冥世，以黑色表之；西方为太阳所居，以红色表之；南方位于太阳运行轨道的左面，为遍布芒刺之地，以灰色表之。

始于瀛海所环绕的大地，缘垂直线向上是所谓九重天，向下则是同冥世相关联的九域。天与环绕大地之水，呈拱顶状，条条路径交错于其上，路径之间又为不可逾越的天堑相隔。上面的五重，为月、星辰、日、晚星和慧星所行之路。其上为不同颜色的天宇，再上为神域。最高处为奥梅约坎(即所谓“两性境域”)，为二性神(即生命赐予者和宇宙维护者)所居。

由于他无所不在，至高神则以“万物的主宰”相称。他置身于云间，引导月亮和星辰运行；而月亮和星辰，又是“其女性体之衣”。赋予太阳以照耀白昼的本领，他显示具有奇异的活力的创世主的男性气质。其余众神，通常被视为二性神之子，似为其不可胜计的继嗣，他因而无所不在。首先，他们成为四“力”、四“特斯卡特利波卡”；四者分别等同于四元素(地、气、水、火)之一；——饶有意味的是：以上所述同古典的希腊哲学和印度哲学恰相对应。他们分别立足于四方域之一，并分属原初四“宇宙期”之一，将种种冲突、灾变以及普遍演进赋予世界。

(3) 克查尔科阿特尔的离去

然而，作为人、“文化英雄”以及艺术、工艺和历法的创造者之克查尔科阿特尔，这一形象伴以新的神话。这种新神话，无疑以一定的史实为依据，——诸如此类史实，就是托尔特克世界的毁灭以及该智者之去往东方；据说，有朝一日，他将去而复返。

据古歌所述，在托尔特克人昌盛之时，图拉城曾出现擅长法术的巫师。他们来到此间，其目的在于促使克查尔科阿特尔举行所谓“人祭”。然而，作为祭司和“文化英雄”的克查尔科阿特尔断然拒绝，“他十分喜爱托尔特克人，托尔特克人是他的子民”。于是，众巫师决意让他忐忑不安，并迫使他退避。

他们同已年迈体衰的克查尔科阿特尔交谈，并给他一面镜子，使他可照看自己的面容。交谈良久，巫师们极力说服他服用可使他沉醉的毒剂，——他们花言巧语，硬说这是祛病的良药。虽经多方争执，克查尔科阿特尔最终还是接受了这种饮料，欣然饮用，险些酩酊大醉。这时，他们把王家之女克查尔佩塔特尔引来与大祭司相会，——据说，他一生节欲葆真。又一些醉剂入腹，他与此女躲到僻静处所，两相交欢，——这在他有生以来漫长的岁月里还是绝无仅有的一次。

与此同时，巫师们并对图拉城施以妖法。于是，一批批托尔特克人相继而亡。克查尔科阿特尔终于恍然大悟，不禁万分悲痛。他毅然离开图拉城，奔向东方的光明之域。

为此，他遗弃了他所创建的一切——宫殿、寺庙、艺术品，首先是其属民托尔特克人。古歌中描述了克查尔科阿特尔行程的一些情状。据说，他最后抵达墨西哥湾，面临浩瀚的海洋；后来，则不知所终。一说，他乘坐以蛇造成的魔筏，漂洋过海而去。另说，他投身熊熊篝火，后来升向苍穹而成为天体。总之，这位“文化英雄”离开大陆，去寻找神秘的智慧之所。尽管他已不知去向，纳瓦人仍然始终笃信祭司克查尔科阿特尔终究会去而复返。从下列以纳瓦特尔语形成的诗句，可看出这种强烈的信念是如何根深蒂固：

在很久很久以前，
老人们都这样说：
“直到今天，那位克查尔科阿特尔还活在世间，
直到今天，他还没有亡故；
终有一天会再来治理人世。”

在纳瓦人的概念中，神和祭司往往浑然难分；对他们说来，两者始终是心灵高洁的表征，——直到西班牙人侵入。纳瓦人笃

信克查尔科阿特尔终有一天会去而复返，而正是抵达此海岸者使其古老文明宣告终结，——这简直不可思议。

然而，从克查尔科阿特尔离图拉他往至西班牙征服者抵达此间，已相隔数百年之久。由于托尔特克人分布在这一地区以及操纳瓦特尔语的其他种族集团从北方平原迁来，为数众多的城邦在墨西哥盆地的滨湖地带、普韦布洛盆地的山脚下相继崛起。公元13世纪中叶，最后一个游牧集团出现在这一地区，——他们是与盆地其他民族操同一语言的阿兹特克人(即墨西哥人)，具有一切财富中最可宝贵者，即百折不挠的毅力。由于阿兹特克人的地位在墨西哥中部高原的确立及其影响的扩大(特别是在15世纪，即他们在军事和政治上居于统治地位的时期)，前西班牙时期最后阶段神话和宗教的形态则与阿兹特克人的特殊意旨相适应。

4. 阿兹特克人的神话和仪典

据阿兹特克人相传，阿兹特克人是操纳瓦特尔语诸族中最后抵达墨西哥盆地者，——他们同样来自所谓“七洞窟之地”。据说，在遥远的太古时期，其佑护神威齐洛波奇特利显现于阿兹特克人，吩咐他们去寻找所谓“乐土”。他们最终定居之地，应当是立于仙人掌上并啄食一蛇的鹰所指的境域。

阿兹特克人旷日持久的游徙，伴之以重重艰难险阻；他们所经受的种种厄难，众多古老书稿中均有描述。他们移居盆地，使作为托尔特克文化继承者的一些古老民族满怀疑虑，并屡屡加以排挤。抵达墨西哥盆地一百年后，他们终于来到他们所奉之神所指的境域。公元1325年，神意得以实现：阿兹特克人在一不大的岛屿定居，——他们在那里发现一只食蛇之鹰。

然而，时光流逝，又过了一百年，阿兹特克人才进入其鼎盛时期。这一时期始于1428年，为阿兹特克人战胜其邻族(即阿斯卡波查尔科的特克帕内卡统治者)所致，——在此以前，他们是特波契提特兰(墨西哥城)所在之岛的主人。阿兹特克人的胜利，

导致其生活一切领域的急剧变革。在阿兹特克人的文化和思想意识领域的改革中起有重要作用的人物，是阿兹特克人的卓越代表特拉凯莱尔。他是三代前后相承的统摄者之主要辅佐者，对攻占阿斯卡波查尔科起有举足轻重的作用。

(1) 特拉凯莱尔对纳瓦特尔语诸族历史的更易

特拉凯莱尔既已决心不仅诉诸扩张其领地和权力而使阿兹特克人的荣耀有增无已，则势必向其民对阿兹特克人的历史另作阐释；据他看来，古老的象形文字典籍，既未对阿兹特克人，又没有对其神威齐洛波奇特利给以应有的重视。于是，他着手焚烧旧稿，“这是因为：其中颇多谬说，众多人物被误奉为神，……”显然，对阿兹特克人历史的这一前所未有的见解，产生于对前此屡遭排挤的民族之褒扬；而特拉凯莱尔的业绩，则为阿兹特克人未来的荣耀奠定了牢固的基础。毋庸置疑，我们如今所知的阿兹特克人的神话和仪典，产生于辅佐数代统摄者之特拉凯莱尔所进行的改革。

阿兹特克人虽矢志于更易古老历史，这种古老历史仍留存于一些操纳瓦特尔语的部族，——它们始终没有被阿兹特克人完全征服。而在思想意识范畴，阿兹特克人的影响却与日俱增，有关古老的佑护神威齐洛波奇特利的神话和教说相继兴起。对其尊崇可同创始诸“宇宙期”（即“太阳”）之神（特斯卡特利波卡和克查尔科阿特尔）相比拟，威齐洛波奇特利则与太阳相等同；于是，阿兹特克人则以所谓“选民”自居，并以征服世上其他民族为己任。

依据特拉凯莱尔加之于纳瓦特尔语诸族的历史之新的阐释，有关威齐洛波奇特利的神话，尤为清晰地展示了其主要特征。阿兹特克人断定：在遥远的古代，“蛇山”上有一女神名叫“科阿特利库埃”（身着蛇衣）。她是四百称为“威茨纳瓦”之神（即南方众神）的生育者，又是女神科约尔沙乌基之母（该女神而上绘有响尾蛇）。相传，有一次，女神科阿特利库埃清理寺庙，一枚羽绒球落在她身上。她拾了起来，揣在怀中靠近腹部之处。事毕，女神寻

找绒球，却踪迹全无。她顿时有所感：已身怀有孕。

科阿特利库埃的子女觉察其母即将分娩，顿生疑心，并意欲将他们的母亲杀死。尚未降生的威齐洛波奇特利已能言，并劝慰其母。分娩之期已近，四百威茨纳瓦及其姐妹科约尔沙乌基决定下毒手，杀害科阿特利库埃。无论其细节如何饶有意味，如何繁复，其结局则是众子女自取灭亡，——而对上述探考说来，这一结局尤为重要。正当科阿特利库埃为众子女所困扰，威齐洛波奇特利降生于世。刹那间，他只是全付武装，捍卫生母，使之安然无恙。对这一神话持星辰说的学者，把威齐洛波奇特利此举视为照耀白昼的天体对群星和月亮的胜利，——阿兹特克人将威齐洛波奇特利与太阳相混同；而四百威茨纳瓦则被视为群星的化身，其姊妹女神科约尔沙乌基又是月亮的化身。然而，这一神话却可能具有尤为深邃的涵义。威齐洛波奇特利辱其姊并殛杀众威茨纳瓦之大部，——此举可视为威齐洛波奇特利所预示的阿兹特克人的重大使命之体现。这一重大使命，即是：征服南方众多民族，将阿兹特克帝国的疆域扩展到中美边远地区。

(2) 特拉凯莱尔之尚武和神秘主义的构想

特拉凯莱尔和阿兹特克的祭司又构拟了种种新的宗教教义，作为对这一神话的补充。古托尔特克人笃信：他们所在的第五宇宙期之前尚有其他若干所谓宇宙期，而且无不以灾变告终。基于这些古老的神话，阿兹特克人编织了有关宇宙的尚武和神秘



特拉洛克

主义的观点，以使属于“运动期”的第五“太阳”免遭坠落和毁灭。

从以上所述有关众神以其死和血赋予太阳以生命的神话，阿兹特克人导出下列结论：为了维系其生存，宇宙需要一定的生命力。正如众神所判定，这种所谓生命的能源，即是血，它是一种神奇之力，人之生命的维系同样仰赖于此。这样一来，以生人向太阳献祭则成为不可或缺；其原因在于：他们的血应成为动力之源，可使太阳免于毁灭。为了获取用于向太阳神威齐洛波奇特利献祭的俘虏，则进行所谓仪典性征战。既然把征战和征服异族的观念同其主要使命（维系并保障第五宇宙期之太阳的生存）合为一体，阿兹特克人则轻而易举地把对军事霸权的觊觎同自视为“选民”、神之宇宙辅助者这一神秘主义观念相结合。

同他们那尚武和神秘主义的哲学紧密相关的，是这样一种观念，即笃信：凡参与所谓仪典性征战者，均将成为太阳的侍奉者。在征战中捐躯的人将化为飞鸟，并成为太阳的侍从，伴之巡行天宇。妇女亦然：她们如与俘虏相结合而有孕、死于分娩，同样成为太阳的侍奉者。

（3）阿兹特克人有关冥世的种种观念

冥世的死者，其类属各不相同，并分别归于三个迥然而异的境域。特拉洛坎，为雨神特拉洛克所居，是为安乐和幸福之地。赴特拉洛坎的死者，均为雨神所遴选，诸如：溺死者、雷殛者、死于水肿和痛风者。诸如此类死者不同于其他正常死者，对之不施以火葬，而掩埋于地下。特拉洛坎附近有另一境域，称为“契契瓦库奥科”（即汁液丰富的哺乳树之乡），专门用来接纳夭亡的儿童。相传，儿童之灵从巨树获取食物，其枝条饱含乳汁。为夭亡儿童所构想的这一得天独厚的境遇，使西班牙传教士忆起基督教所宣扬的灵薄狱之景象^①。

^① 参阅但丁·阿利吉埃里《神曲·地狱》第四篇。所谓“灵薄狱”，为天堂与地狱之间的处所，系虽未被定罪但又不可与上帝在天堂共享永生者所居，有祖先灵薄狱和儿童灵薄狱之分。——译者

第三个境域为大多数死者所赴之地，一般称为“米克特兰”（意即“死者之乡”）。这一境域的称谓颇多，大都表示纳瓦特尔人有关死的概念，诸如：“我们共同的境域”、“我们失去自身之地”、“将栖身之地”、“无形体者之地”，等等。据某些神话相传，去往米克特兰者须经历一系列考验，始可抵达。诸如此类考验旷日持久，甚至持续若干年；在此以后，死者的生命才算结束。

诸如此类有关冥世的观念，似为种种信仰之沉积的反映。然而，有关战死者赴所谓太阳天堂的观念，无疑为阿兹特克人所特有。

（4）阿兹特克人的献祭仪礼

阿兹特克人修建了崇隆宏伟、富丽堂皇的威齐洛波奇特利庙，作为以战俘献祭的场所。阿兹特克人以往不为人们所知，如今对军旅加以改造，并继续致力于征伐，以致其帝国疆域从此洋伸展至彼洋，南部抵达今危地马拉。袭自托尔特克人的古历，对周而复始的祭神期有所规定；诸如此类祭神典制，阿兹特克人同样予以恪守。这样一来，则可考知：似乎存在可称为“永恒戏剧”的场面。据说，既定作为献祭的牺牲者，临死前均扮演神的角色，并在这些仪典中演现神的邈古业绩。他们同样慷慨献身，以其血赋予太阳以及万物以生命。

为了祭奉神明，阿兹特克人每逢节期都举行献祭。凡此种种，在他们那尚武和神秘主义的观念中已是根深蒂固，并使他们对古老神话的阐释得以维系。墨西哥中部地区，堪称寺庙林立。这些寺庙的祭司负责主持诸神的祭仪，——诸如此类神祇，大多曾经是至高二性神及其始初众子女（即克查尔科阿特尔和众特斯卡特利波卡）的种种化身和称谓。这样一来，太阳子孙的宗教之活力和力量得以确保。

不仅如此，一些记述阿兹特克人尚武和神秘主义的业绩的地方性典籍，并包容关于存在于同一时期的、另一种思想的佐证，——这种思想，在许多方面同所谓尚武圭臬相对称。揆纳瓦特尔

墨西哥诸族的许多统摄者，对此并身体力行。

(5) 智者的疑惑及托尔特克人观念的复萌
对托尔特克时期的光荣传统，对有关至高二性神、万物主宰和生命赐予者的传说，对诸如弃绝人祭和征战的古老戒规，对宣扬托尔特克人道德至上的训诫有所了解，为对阿兹特克人之尚武和神秘主义观念产生疑惑提供了有力的根据。

在采纳这种前所未有的唯理智构想的智者中，不乏声名赫赫的人物，诸如：特斯科科的统摄者内扎瓦尔科约特尔和内扎瓦尔皮利、维索钦科的统摄者特卡耶瓦钦、特卡玛查尔科的统摄者艾奥库安。尤为引人注目者，则是阿兹特克的祭司和智者；尽管不无踌躇畏葸，他们仍将其思想导上同正式教义相悖的道路。这些思想家对阿兹特克人关于人、世界和神祇的观念持极度怀疑态度，并为对古墨西哥文明进行探考提供了补充资料。

上述所谓智者的最初探考，施之于有关神祇的观念。他们熟谙托尔特克人有关二性神的古老观念（据说，此神之不可窥见如夜，不可触摸如风）。然而，他们根据亲身观察，已获知：当古老的崇拜为对阿兹特克人的佑护神威齐洛波奇特利之血的和尚武的崇拜所取代时，这种论说已趋于湮灭。蕴涵智者之思虑的记述，依然留存。试看：



克查尔科阿特尔

你居于天宇的深处，
使万物得以肇始……
你就是神。
你在那里有何建树？
对我们居于大陆者说来，
你似乎懒惰成性？
你应把荣耀和声名加以掩饰？
在这里，在世间，
你将有何建树？

从上述“提问”，在一定程度上可见智者有关古老二性神在世间的行迹和举措的疑惑之一斑。在同一记述中，有关二性神奥梅泰奥特尔何在的诘问清晰可见。试看：

我到哪里去寻访？
我到哪里去寻访？
寻访二性神奥梅泰奥特尔的路径在何方？
你的居处，或许在无形体者之乡？
或许在天宇最深处？
或许，大地就是无形体者之乡？

背离正式教说者所探讨的范畴，逐渐有所扩大。例如，在对话中，在象征二性神、生命赐予者的形态中，包蕴关于在世间有没有可能讲真实之言的提问。试看：

或许，赐予生命者，
我们在此所述为真实可信之言？
我们适才仍然在梦中，
我们刚刚从梦中苏醒，

一切如梦……

此间无人讲真实可信之言……

另一些较为抽象的叙说中，提及一至关重要的、有关人类的哲学问题：

或许，人是真实的？

不然，我们的歌将不再是真实的。

何者即将发生？

何者清晰可见？

始于诸如此类提问，纳瓦特尔语诸族的智者着手建立新的世界构想；这种世界构想，同现今人们视为托尔特克哲学者紧密相关。同阿兹特克人的尚武和神秘主义的学说相并而存的纳瓦特尔人思想之征象，无疑使现代研究者对为数众多的问题有所思虑。是否可以提出诸如此类问题：前西班牙纳瓦特尔文明中内在的思想冲突如何？复兴古老的托尔特克哲学的智者，是否可走得如此遥远，乃至给予祭司集团以及阿兹特克人以重大影响？

某种类似现象，无疑确曾有之。其佐证可寻之于不胜枚举的言论；这些言论，既可见于家庭生活的，又可见于社会生活的隆重场合。有关二性神、似夜又似风的万物主宰的叙说，在其中比比皆是。由于西班牙人的侵入，使前西班牙世界那些较为高级的理智意向之征象的不可避免的和自然而然的发展突然宣告中止。西班牙人侵入后，即在殖民时期，古墨西哥那些曾成为共同宗教实践的一切，仅余支离破碎的遗迹可寻。其仪典和信仰的某些遗痕，可见于边远的墨西哥公社；在那里，诸如此类遗痕同基督教的观念和仪礼纷然杂陈。

5. 结束语

以上所探讨的，仅仅是古墨西哥神话以及宗教思想的主要问题。为数众多的地方典籍，包容大量有关上文并未提及的神祇的传说。其中包括许多所谓神侣；此类神侣，大抵可视为古老的二性神踪迹遍及宇宙各个角落以及自然界各组成部分的象征。

看来，亚洲神话和欧洲神话的研究者们，发现同古墨西哥加人的观念惊人地相似之处。对所谓至高二性本原（即众神和世人之母和父）的笃信，以及有关世界和地之四域、有关四域的色调、有关天界诸层次以及有关地下冥世等等的观念，无疑同印度、中国和西藏之文明的某些观念相类似。这种现象之所以出现，或者无非是由于巧合，或者是由于同出一源的文化在古代发生某种扩延。

据我们看来，目前还不可能获得彻底的解答。倾向于所谓文化扩延说的人们，不可忘记：在美洲，不知为何并不存在诸如轮状体的实际运用以及有关重量和重量刻度的观念这样的文化成分。此外，不可忽视这样的事实，即：物质文化和精神文化中的众多契合，同样可视为人们那种与生俱来的能力所必然导致的结果；诸如此类结果，促使他们采取较为雷同的办法，解决发生在不同地点和不同时间的类似问题。毋庸置疑，古墨西哥诸族通过独立自主的途径，已达到其文化的高峰。就此而论，他们为把人视为文明的创造者加以探考提供了绝无仅有的可能。

古墨西哥加人对其宗教之说极为崇尚，任何有关佐证都没有下列解答更具有雄辩力。这是几位纳瓦特尔智者对第一批西班牙传教士而发，即他们在1524年一次著名的谈话中的答复。试看：

你们说，
我们不知道
一切的主宰，
天与地的创造者。

你们说，
我们的神是虚假的。
你们所说的一切，
简直是奇谈怪论。
这些使我们焦虑，
这些使我们不安。
因为我们的祖先，
曾经居住在这里的人们，
曾经生活在这块土地上的人们，
并不是这样讲述。
他们授予我们
自己的生活箴言，
他们教导我们通晓真理，
他们赞美诸神，
向诸神礼敬。
他们授予我们
种种形式的虔敬，
一切敬(神)之道……
倘若象你们对我们所说，
我们的诸神现已死去，
那就让我们现在死去，
那就让我们现在亡故，
因为我们的诸神现已无存……

参 考 书 目

- A. 卡索：《太阳的子孙》，俄克拉何马大学出版社 1958年版。
- J. 费尔南德斯：《科阿特利库埃，古印第安艺术鉴赏》，哲学研究中心编，墨西哥1954年版，美学研究院1959年修订第2版。
- K. 加里拜：《纳瓦特尔叙事诗》，国立墨西哥大学出版社 1945年版；同上：《纳瓦特尔文学史》，第1~2卷，墨西哥1953~1954年版；同上：《纳瓦人的二十首圣歌》，国立墨西哥大学出版社1958年版。
- F. 吉尔莫：《烟火镜之框》，新墨西哥大学出版社1949年版。
- W. 莱曼：《科尔瓦坎和墨西哥帝国的历史》，《美洲古代史汇集》第1卷，斯图加特1938年版。
- M. 莱昂-波蒂利亚：《纳瓦特尔人的哲学。其渊源探考》，泛美印第安学研究所编，1956年墨西哥版。同上：《奉神的仪典、祭司和圣服》，国立墨西哥大学出版社1958年版；同上：《纳瓦特尔人的艺术观》，第2、7卷(1959年春季版)，纽约格罗夫出版社版第157~164页。
- D. 罗伯逊：《殖民时期早期的墨西哥绘画画稿》——“耶鲁历史丛书”，《艺术史》，纽黑文市耶鲁大学出版社1959年版。
- B. 德·萨古恩：《新西班牙文物通史》I、II、III、IV、V、VI、VII、IX、XII，A. J. O. 安德森和Ch. E. 迪布尔译自阿兹特克文，1950~1959年版。
- L. 塞茹尔内：《古代墨西哥的思想和宗教》，1956年版。
- E. 泽勒：《美洲语言和考古学论集》，第1~5卷，柏林1922~1923年版。
- L. 斯宾塞：《墨西哥诸神》，伦敦1923年版。
- G. C. 瓦扬：《墨西哥的阿兹特克人。阿兹特克国家之由来与盛衰》，伦敦1953年版。

附 录

(一) 神话传说人物索引*

(按汉语音序排列)

A

- 阿波非斯 (Apophis; Апоф) 古埃及神话中所谓幽冥之蛇。——第76页。
- 阿波罗 (Apollo; Аполлон) 古希腊神话中司掌光明、预言、艺术、医疗之神，并被视为农业和畜牧业的守护神。——第241、247、248、254、255、257、258页。
- 阿波提耶 (Artya; Аптья) 古印度神话中与水和天有关联之神陀哩陀的别称。——第349页。
- 阿布绪尔托斯 (Absyrtus; Абсирт) 古希腊传说中的科尔基斯王，为其姊妹美狄娅所害。——第222页。
- 阿布祖 (Abzu; Абзу) 古苏美尔—阿卡得神话中大神恩基的宙宇之称谓；又被视为地下淡水的宇宙瀛海，其主宰为智慧之神恩基。——第99、115、120页。
- 阿布祖瓦 (Abzuwa; Абзува) 古赫梯神话中的神幻境域。——第163页。
- 阿达帕 (Adapa; Адапа) 古阿卡得神话中的英雄，相传为埃阿之子，“七智者”之一。——第125、126页。
- 阿底多 (Adityas; Адитьи) 古印度神话中一组天神的统称，地神阿底提之子，被视为宇宙秩序的维护者；一译“阿迭多”。——第282、284页。
- 阿底普鲁沙 (Adipurusha; Адипуруша) 古印度神话中黑天化身之始祖。——第298页。

* 为了便于读者查阅，特参照英文版索引编成此索引，并附以简略释文。索引中所注为英文版页码，参看“页码对照表”(第528~531页)。——译者

- 阿底提 (Aditi; Адити) 古印度神话中的女神，众神和宇宙之母；一译“阿迭提”。——第282页。
- “阿尔戈”英雄 (Argonauts; Аргонавты) 古希腊神话中人物，相传曾乘“阿尔戈”号远征，寻求金羊毛。——第247页。
- 阿尔基得斯 (Alcides; Алкид) 古希腊传说中的英雄，相传为赫拉克勒斯之孙。——第244页。
- 阿尔克斯提斯 (Alcestis; Алкеста) 古希腊神话传说中伊奥尔科斯王佩利阿斯之女，阿德墨托斯之妻；丈夫患不治之症，她甘愿替丈夫一死。——第245、246页。
- 阿尔萨伊 (Arsai; Арсаи) 古迦南神话中的大地化身。——第196、204、207页。
- 阿尔塔 (Arta; Арта) 古伊朗神话中的天神。——第347页。
- 阿尔忒弥斯 (Artemis; Артемида) 古希腊神话中的丰饶女神以及司掌狩猎、佑护分娩之女神。——第228、240、251、257页。
- 阿芙罗狄忒 (Aphrodite; Афродита) 古希腊神话中爱与美之女神，被视为司掌爱情、婚姻、生育之神。——第235、248、249、252、254、255、258、263页。
- 阿甘婆那 (Akampana; Акампана) 印度史诗《罗摩衍那》中一善施诡计的小妖。——第292页。
- 阿赫尔蒙 (Ahromen; Ахрмен) 古伊朗神话中至高恶神阿赫里曼之别称。——第358页。
- 阿赫里曼 (Ahriman; Ахриман) 古伊朗神话中至高恶神安格拉·曼纽之希腊名称。——第337~338、343、349、356、360页。
- 阿胡拉·玛兹达 (Ahura Mazda; Ахура Mazda) 古伊朗神话中的至高善神、光明之神。——第185、334~335、337、342、344页。
- 阿伽门农 (Agamemnon; Агамемнон) 古希腊传说中的迈锡尼王，特洛伊战争中希腊联军统帅。——第192、193、227、229、231、235、240~242、247、251页。
- 阿伽湿底耶 (Agastya; Агастья) 见“投山仙人”。
- 阿基琉斯 (Achilles; Ахилл) 古希腊传说中的著名英雄，围攻特洛伊的希腊联军猛将。——第192、193、205、229、231、233~237、241、244、246~251页。

- 阿拉尔卢 (Aralu; Аралу) 古苏美尔—阿卡得神话中人物。——第112页。
- 阿拉卢 (Alalu; Алалу) 古巴比伦神话中的天界之主。——第156、160、172、173页。
- 阿里阿德涅 (Ariadne; Ариадна) 古希腊神话传说中米诺斯王之女，曾授忒修斯以线团，使后者得以从迷宫安然而返。——第226、238页。
- 阿利延·巴力 (Aliyan Baal; Алийиан Баал) 古乌加里特神话中主要人物；又称“阿利雅努-巴卢”，巴卢即嗣后之巴力，“阿利”意即“力士”。——第199、207、210~214页。
- 阿鲁鲁 (Aruru; Аруру) 古阿卡得神话中的母神，相传以泥土造恩基都，并造世人；恩利尔的姊妹，又称“宁图”。——第100、121页。
- 阿玛赫拉斯潘德 (Amahraspand; Амахраспанды) 古伊朗神话中的众善神的统称。——第338页。
- 阿玛乌内特 (Amunet; Амаунет) 古埃及神话中的大气之化身。——第67页。
- 阿梅雷塔特 (Ameretat; Амеретат) 古伊朗神话中的善神、永生的圣者，又称“阿梅尔塔特”。——第347页。
- 阿梅沙·斯朋塔 (Amēša Spenta; Амеша Спента) 古伊朗神话中的善神、阿胡拉·玛兹达之六或七从神的统称。——第338页。
- 阿梅扎杜 (Ammezaddu; Амменцадду) 古胡里特神话中人物。——第156页。
- 阿蒙 (Amon; Амон) 古埃及神话中的太阳神，后演化为全埃及神。——第45~46页。
- 阿蒙-拉 (Amon-Ra; Амон-Ра) 古埃及神话中的复合神。——第25、45~48页。
- 阿穆恩 (Amun; Амур) 古埃及神话中人物，即阿蒙。——第67页。
- 阿娜特 (Anat; Анат) 西支闪米特人神话中的狩猎和征战女神，死而复生之神巴卢的姊妹和情人。——第155、185、186、191、193、196、197、203、211、212页。
- 阿纳希塔 (Anahita; Анахита) 古伊朗神话中的丰饶女神，全称“阿雷德维·苏拉·阿纳希塔”。——第185、335、352~353页。
- 阿努比斯 (Anubis; Анубис) 古埃及神话中的亡者之神，后又被视为

- 亡者和葬仪的庇护神。——第32、74、75、78页。
- 阿努纳基 (Anunnaki; Ануннаки) 古苏美尔—阿卡得神话中地上、地下和部分天界神灵的统称。——第98、99、108、123、129页。
- 阿帕奥沙 (Apaosa; Апаоша) 古伊朗神话中的旱魃。——第353页。
- 阿帕弗尔塔 (Aparvata; Апаврта) 古伊朗神话中的魔怪形象, 似为“水的据有者”。——第354页。
- 阿帕姆·纳帕特 (Aram Napat; Арам Напат) 古伊朗神话中司掌火的善神。——第348页。
- 阿婆姆·那婆陀 (Arām Napāt; Арам Напат) 古印度神话中与水和火相联属之神。——第348页。
- 阿婆娑罗 (Apsaras; Апсары) 古印度神话中的半神女性形象, 相传居于天界以及地上的河川和山峦。——第292页。
- 阿普 (Apu; Апу) 古赫梯神话传说中人物, 相传“恶”和“真”为其二子。——第154页。
- 阿普苏 (Apsu; Апсу) 古巴比伦神话中瀛海和原初自然力的化身。——第120~122、261页。
- 阿耆尼 (Agni; Агни) 古印度神话中家火和“圣火”的化身, 最古老之火神。——第186、187、294、297页。
- 阿瑞斯 (Ares; Арес) 古希腊神话中暴戾的战神。——第246、249页。
- 阿萨格 (Asag; Асаг) 古苏美尔神话中的魔怪。——第105、106页。
- 阿舍尔图 (Ashertu; Ашерту) 古赫梯神话中女神阿舍拉的别称。——第155页。
- 阿舍拉 (Asherah; Ашерах) 古赫梯神话中大神埃尔的妻子。——第155、173、186、196、203、205、208、211页。
- 阿什南 (Ashnan; Ашнан) 古苏美尔神话中的谷物之神。——第100页。
- 阿什穆尼卡尔 (Ashmunikal; Ашмуникаль) 古赫梯神话传说中的女王, 又名“河什穆尼卡尔”。——第144页。
- 阿斯塔尔特 (Astarta; Астарта) 西支闪米特人神话中的农神和女神, 被视为金星化身。——第155、193、194页。
- 阿特拉哈西斯 (Atrahasis; Атрахасис) 古阿卡得神话中的智者, 洪水灭世时的幸存者。——第126、127页。
- 阿特拉斯 (Atlas; Атлас) 古希腊神话中提坦诸神之一, 因反抗宙斯受

- 恣，在地之极隅擎天。——第167页。
- 阿特柔斯 (Atreus; Атрей) 古希腊传说中阿伽门农之父。——第241页。
- 阿特塔尔 (Athtar; Аттар) 古迦南神话中的大地之主。——第212页。
- 阿特威雅 (Athwya; Атвѳа) 古伊朗神话中人物，与魔怪相搏的勇士特赖陶纳之母。——第349页。
- 阿通 (Атон; Атон) 古埃及神话中的太阳神。——第46页。
- 阿图姆 (Atum; Атум) 古埃及神话中的太阳神、造物主，原为赫利奥波利斯居民信奉之神。——第18、36、38~39、43~44、62~64页。
- 阿须云 (А́сви́нау; Ашвины) 见“双马童”。
- 阿雅克斯 (А́ях; Аякс) 古希腊传说中的萨拉米英雄，曾参加特洛伊战争。——第232、235、236页。
- 阿周那 (Ар́джуна; Арджуна) 古印度神话中的英雄、武士的楷模。——第301、317页。
- 阿兹 (Az; Аз) 古伊朗神话中的魔怪。——第357页。
- 埃阿 (Еа; Эя) 古美索不达米亚神话中的水神和智慧之神，相传曾以技艺和知识授予人类。——第120~122、124~126、158~164、170、171页。
- 埃安纳 (Еанна; Эанна) 古阿卡得神话中人物。——第131页。
- 埃奥斯 (Еос; Эос) 古希腊神话中的朝霞女神，太阳神赫利奥斯和月神塞勒涅之姊妹。——第224、283页。
- 埃尔 (El; Эл) 古腓尼基人和叙利亚人神话中的大神。——第155、160、191、192、200、203、205、211、212页。
- 埃尔-克罗诺斯 (El-Кронос; Эл-Кронос) 古希腊神话中克罗诺斯的称谓。——第261、263页。
- 埃尔-泽布卜 (El-Zebub; Эл-Зебуб) 古迦南神话中的恶神。——第201、202页。
- 埃尔库尼尔萨 (Elkuniṣa; Элкунирса) 古赫梯神话中大神埃尔的称谓。——第155页。
- 埃吉斯托斯 (Aegisthus; Аегист) 古希腊传说中的迈锡尼王，克吕泰涅斯特拉的姘夫。——第240、241页。
- 埃卡特尔 (Ehecatl) 中美古老民族神话中人物。——第148页。
- 埃拉 (Елла; Элла) 见“伊拉”。

埃雷什基伽尔 (Ereshkigal; Эрешкигаль) 古苏美尔—阿卡得神话中的冥世女王。——第107、108、124、125页。

埃勒克特拉 (Electra; Электра) 古希腊传说中阿伽门农之女、奥瑞斯忒斯的姊妹，古希腊数部悲剧中的人物。——第240页。

埃里尼斯 (Erinyes; Эриньи) 古希腊神话中复仇女神的统称。——第239、263页。

埃里雅曼 (Airyaman; Айрьяман) 古伊朗神话中的善神。——第346页。

埃利翁 (Elioum; Элиун) 古腓尼基神话中的至高神。——第160页。

埃罗斯 (Eros; Ерос) 古希腊神话中的爱神。——第258、262页。

埃涅阿斯 (Aeneas; Эней) 古希腊、罗马神话中安基塞斯与阿芙罗狄忒之子，《埃涅阿斯纪》中的主人公。——第254、257页。

埃皮卡斯忒 (Epicaste; Эпикаста) 古希腊传说中奥狄浦斯之母，又名“埃皮卡斯塔”，即约卡斯塔。——第242、243页。

埃瑞波斯 (Erebus; Эреб) 古希腊神话中幽冥之化身。——第262页。

埃斯坦 (Estan; Эстан) 古赫梯神话中的太阳神。——第149、150页。

埃塔纳 (Etana; Этана) 古苏美尔—阿卡得神话中人物、一城邦统摄者。——第126页。

埃忒奥克勒斯 (Eteocles; Етеокл) 古希腊神话传说中奥狄浦斯之子。——第243、244页。

艾什玛 (Aesma; Айшма) 伊朗《阿维斯陀》中的魔怪。——第358页。

安 (An; Ан) 古苏美尔—阿卡得神话中的天神。——第98、119、122、160页。

安菲特律翁 (Amphitruon; Амфитрион) 古希腊神话传说中提林斯王阿尔凯奥斯之子。——第246、253页。

安基塞斯 (Anchises; Анхис) 古希腊传说中一特洛伊人，与阿芙罗狄忒生埃涅阿斯。——第254页。

安济利 (Anzili; Анцили) 古赫梯神话中神幻人物。——第148页。

安拉 (Allah; Аллах) 伊斯兰教所崇奉的唯一神，据信为创造宇宙万物、主宰一切、无所不在、永恒之神。——第196、197页。

安努 (Anu; Ану) 古苏美尔、巴比伦神话中的天神，众神之首。——第122、123、125、126、156~158、160、161、172、263页。

安塔雷斯 (Antares; Антарес) 古伊朗神话中提什特里雅的伴同者之

一。——第354页。

安提 (Anty; Анти) 古埃及神话中一司摆渡者。——第80、81页。

安提戈涅 (Antigone; Антигона) 古希腊神话传说中忒拜王奥狄浦斯之女；因埋葬其兄波吕涅克斯被拘禁，后愤然自尽。——第243、244页。

奥德修斯 (Odysseus; Одиссей) 古希腊神话传说中的英雄，勇敢机智，相传在特洛伊战争中曾献“木马计”。——第198、199、230~232、237、244、248、249、252页。

奥狄浦斯 (Oedipus; Эдип) 古希腊神话传说中忒拜王拉伊奥斯之子，无意中杀死亲父，并娶生母为妻。——第239、241~244页。

奥尔甫斯 (Orpheus; Орфей) 古希腊神话传说中的诗人和歌手，相传可使顽石点头、猛兽俯首。——第420页。

奥尔玛兹德 (Ormazd; Ормазд) 古伊朗神话中阿胡拉·玛兹达之别称。——第337~340、342、343、356、360页。

奥尔米兹德 (Ormizd; Ормизд) 古伊朗神话传说中的原人。——第341页。

奥格多阿达 (Ogdoad; Огдоада) 古埃及神话中赫尔摩波利斯八始初神的统称，一作“奥格多阿德”。——第46、65~67页。

奥克阿诺斯 (Ocean; Океан) 古希腊神话中的提坦诸神之一，天神乌兰诺斯与地神盖娅之子。——第260、261页。

奥梅泰奥特尔 (Ometeotl; Ометеотль) 古托尔特克人神话中的二性神。——第449、466页。

奥梅约坎 (Omeyocan; Омейокан) 古托尔特克人神话中一神幻境域。——第457页。

奥瑞斯忒斯 (Orestes; Орест) 古希腊神话传说中阿伽门农之子，相传曾为父报仇，杀死生母。——第239~241页。

奥索莫科 (Oxomoco; Оксомоко) 古阿兹特克人神话传说中的初人。——第453页。

奥西里斯 (Osiris; Осирис) 古埃及神话中的死而复生之神，该神的“死而复生”，被视为自然界“枯荣盛衰”的象征。——第35、36、38、45、49、50、54~56、63、68~85页。

В

- 巴巴 (Baba, Баба) 古埃及神话中微末之神。——第80页。
- 巴力 (Baal, Баал) 古闪米特神话中的太阳神和丰饶之神；祭奉巴力之风，曾盛行于腓尼基、叙利亚和巴勒斯坦等地。——第184、196、266、191~195、199~211、213、214页。
- 巴力-哈达德 (Baal-Hadad, Баал-Халад) 古迦南神话中的组合神。——第155、161页。
- 巴力-泽布卜 (Baal-Zebub, Баал-Зебуб) 古迦南神话中的恶魔之首。——第202页。
- 巴塔 (Bata, Бата) 古埃及神话中的古老牛形神。——第77、78页。
- 八上比卖 (Yakami, Яками) 日本古代传说中稻羽八上郡豪族之女。——第425、426页。
- 八束水臣津野 (Yatsuka-mizu-omi-tsunu, Яцукa-мицзу-оми-цуну) 日本古代神话中“扩疆”之神。——第425页。
- 保食神 (Ukemochi, Укэмоги) 日本古代神话中的食物女神。——第423、424页。
- 贝莉莉 (Belili, Белили) 古苏美尔神话中的女神，“聪慧的老媪”。——第114页。
- 伯勒罗丰 (Bellerophon, Беллерофонт) 古希腊神话中的英雄，西叙福斯之孙，相传曾战胜三首喷火魔怪。——第255页。
- 波林 (Valin, Валин) 印度史诗《罗摩衍那》中猴国嗣君须羯哩婆之弟。——第293页。
- 波吕杜克斯 (Polydeukes, Полидевк) 古希腊神话传说中宙斯的双生子之一。——第225页。
- 波吕涅克斯 (Poluneikes, Полиник) 古希腊神话传说中忒拜王奥狄浦斯之子。——第243页。
- 婆罗多 (Bharata, Бхарата) 印度史诗《罗摩衍那》中主人公罗摩之弟。——第292页。
- 波塞冬 (Poseidon, Посейдон) 古希腊神话中的海神，并将驭马术传授给人类。——第228、249、251、252、258、259、261、262页。
- 波提乏 (Potiphar, Потифар) 《圣经》故事中人物，埃及法老的内臣。

他听信其妻之言，将约瑟囚禁。——第255页。

C

纯陀 (Chunda; Чунда) 佛教传说中人物，相传曾向佛陀奉献食物。
——第322页。

D

达黄 (Dagon; Дагон) 古迦南神话中农事、狩猎的保护神，在乌加里特神话中，同雷雨、丰饶之神巴卢相关联。——第191、192页。

达哈卡 (Dahaka; Дахака) 古伊朗神话中的妖龙，相传为特赖陶纳所杀。——第349页。

达哈克 (Dahhak; Даххак) 伊朗《王书》中的妖龙，为英雄费里顿所杀。
——第349页。

达诺沃 (Danavas; Данавы) 古印度神话中的魔怪。——第282、284页。

大梵天 (Brahma; Брахма) 古印度神话中的创造之神，相传宇宙万物均为其所造。——第291、292、294、298、299、305、356页。

大国主神 (Okuninushi; О-кунинуси) 日本古代神话中的国土经营神，亦称“大国主命”。——第425~428、432页。

大力罗摩 (Balarama; Баларама) 古印度神话传说中黑天化身之兄长。
——第298、301、318页。

代达洛斯 (Daedalus; Дедал) 古希腊神话传说中的能工巧匠。——第226页。

德弗 (Daevas; Девы) 古伊朗神话中的魔怪。——第357页。

德利娑罗 (Trishala; Тришала) 古印度传说中一王后，相传大雄系其所生。——第318页。

德鲁格 (Drug; Друг) 伊朗《阿维斯陀》中的恶灵，被视为欺诳的化身。
——第358页。

德鲁赫尚 (Druhshap; Друхшан) 古伊朗神话中的魔怪。——第358页。

德婆吉 (Devaki; Деваки) 古印度传说中庚斯之妹。——第298页。

得墨忒尔 (Demeter; Деметра) 古希腊神话中的农事女神，司谷物丰稔。
——第251~255、258页。

得雅尼拉 (Deianira, Деявира) 古希腊神话传说中赫拉克勒斯的妻子; 后被厌弃。——第246页。

迪弗 (Divs, Дивы) 古伊朗传说中的恶灵, 又称“德弗”、“提婆”。——第358页。

狄奥墨得斯 (Diomedes, Диомед) 古希腊神话传说中的阿尔戈斯王。——第235、242、248、252页。

狄奥尼索斯 (Dionysus, Дионис) 古希腊神话传说中的酒神, 并司葡萄栽培。——第252、255、256页。

狄奥涅 (Dione, Диона) 古希腊神话中阿特拉斯之女, 与宙斯生阿芙罗狄忒。——第258页。

狄奥斯库里 (Dioscuri, Диоскуры) 古希腊神话中的孪生兄弟, 即卡斯托尔和波吕杜克斯。——第225、283页。

帝奥斯·皮塔尔 (Dyaus pitar, Дьяус питар) 意即“父神帝奥斯”; 帝奥斯为古印度神话中的天神, 昼空的化身。——第224页。

弟橘媛 (Ototachibana, Отогатибана) 日本古代神话传说中倭建命所钟情者。——第432页。

东君 (Tung chün, Дун-цзюнь) 《楚辞》中的神幻人物。——第398页。

杜卡利翁 (Deucalion, Девкалион) 古希腊神话中人类再生的始祖, 普罗米修斯之子; 一译“丢卡利翁”。——第267页。

杜穆济 (Dumuzi, Думузи) 古苏美尔、巴比伦、亚述神话中的丰饶之神、死而复生之神。——第10、11、96、100、107、109、110~115页。

E

恩比卢卢 (Enbilulu, Энбилулу) 古苏美尔神话中的河流监督者。——第99页。

恩基 (Enki, Энки) 古苏美尔—阿卡得神话中主神之一, 又是司掌地下淡水和地上水之神、智慧之神。——第98~105、115、118、120、122页。

恩基都 (Enkidu, Энкиду) 古苏美尔神话传说中英雄吉尔伽美什的仆人; 古阿卡得神话中吉尔伽美什的战友。——第231页。②

恩基姆杜 (Enkimdu, Энкимду) 古苏美尔神话中的农事之神。——第100、107页。

恩利尔 (Enlil, Энлиль) 古苏美尔—阿卡得神话中的主神之一, 相传为

丰饶和生命力之神；后演化为巴比伦神殿至高三联神之一。——第96~98、101、107、108、119、122、123、156、160、167、170、384页。
迹迹艺命 (Ninigi, Ниниги) 日本古代神话中太阳女神天照大御神之孙。——第428页。

F

伐由 (Vayu, Вая) 古印度神话中的风神。——第347、351、352页。
法特 (Fate; Фате) 古赫梯神话中的女神。——第165页。
菲德拉 (Phaedra; Фелга) 古希腊神话传说中克里特王米诺斯之女。——第255页。
菲洛克忒忒斯 (Philoctetes; Филоктет) 古希腊传说中的弓箭手。——第246页。
费里顿 (Feridhun; Феридун) 伊朗《王书》中的英雄，曾降除妖魔。——第349页。
佛陀 (Buddha; Будда) 佛教徒对其教主释迦牟尼的尊称，大乘佛教并用以泛指“一切觉行圆满者”。——第290、315、317、319、321、322页。
福里斯 (Furies; Фурии) 古罗马神话中的复仇女神。——第237、239、240、242、243、263页。
福尼克斯 (Phoenix; Феникс) 古希腊神话传说中彼奥提亚王阿明托尔之子。——第239页。
伏羲氏 (Fu-hsi; Фу-си) 古代中国神话中的始祖，相传曾教民结网、从事渔猎和畜牧。——第386页。
弗拉瓦希 (Frawāši; Фраваши) 古伊朗神话中的精灵，与有关先祖的观念相关联。——第342页。
弗栗多 (Vritra; Вритра) 古印度神话中的妖蛇，后为因陀罗所杀。——第281~283、288页。
“弗栗多汉” (Vritrahan; Вритрахан) 古印度、伊朗神话中一称谓，意即“杀弗栗多者”。——第350页。

G

盖娅 (Gaia; Гейя) 古希腊神话中的地神。——第224、262页

- 盖约玛尔特 (Gayomart; Гайомарт) 古伊朗神话传说中人类的始祖、第一个亡者。——第339、342~344页。
- 格卜 (Geb; Геб) 古埃及神话中的地神。——第17、20、36、38、65、70~72页。
- 格赫穆尔德 (Gehmurd; Гехмурд) 古伊朗神话中第一双男女中的男性。——第344页。
- 格拉克斯 (Graces; Грации) 古罗马神话传说中美惠三女神的统称，亦即古希腊神话中的卡里忒斯。——第261页。
- 格里瑟尔达 (Griselda; Гризельда) 欧洲中世纪传说中的女主人公。——第312页。
- 格什提南娜 (Geshtinanna; Гештинанна) 古苏美尔神话中的女神，杜穆济的姊妹。——第111~114页。
- 庚斯 (Kansa; Канса) 古印度传说中马图拉城之君。——第297~301页。
- 宫篔媛 (Miyazu; Миядзу) 日本古代神话传说中一公主，倭建命的妻子。——第432页。
- 共工 (Kung-kung; Гун-гун) 中国古代神话中的水神。——第387、388、398页。
- 古尔帕兰扎赫 (Gurpazanakh; Гурпаранзах) 古赫梯叙事诗中的英雄。——第154页。
- 古尔斯 (Gulsas; Гулс) 古赫梯神话中一些女神的统称。——第146页。
- 古潘 (Gupan; Гупан) 古迦南神话中巴力的使者。——第200、202、203、210页。
- 鯀 (Kun; Гунь) 古代中国传说中的禹之父。——第398、401、402页。

Н

- 哈达德 (Hadad; Хаддид) 古叙利亚人神话中的雨神和丰产神。——第155页。
- 哈德斯 (Hades; Гадес) 古希腊神话中的冥王；所谓“冥府”亦用此称。——第252、262页。
- 哈尔波克拉特斯 (Harpokrates; Гарпократ) 古埃及神话中一称谓，意即“幼年之霍鲁斯”。——第77页。
- 哈尔西埃瑟 (Harsiese; Харсиесе) 古埃及神话中一称谓，意即“伊西丝

- 之子霍鲁斯”。——第77页。
- 哈弗托伦格 (Haftorenng; Хафторенг) 古伊朗神话中北方之首。——第340页。
- 哈拉赫提 (Harakhty; Харахти) 古埃及神话中一称谓，意即“天际之霍鲁斯”。——第38页。
- 哈罗埃里斯 (Haroesiris; Хароерис) 古埃及神话中一称谓，意即“大霍鲁斯”。——第76页。
- 哈奴曼 (Hanuman; Хануман) 印度史诗《罗摩衍那》中的神猴。——第293~295页。
- 哈托尔 (Hathor; Хатор) 古埃及神话中的女天神，始而被视为牝天牛。——第17、18、25、31、48页。
- 哈乌赫特 (Hauehet; Хаухет) 古埃及神话中所谓“无垠”之化身。——第67页。
- 哈西斯 (Hesias; Хасис) 见“科塔尔-与-哈西斯”。——第205页。
- 海伦 (Helen; Елена) 古希腊传说中的美女，斯巴达王后。——第226、227、230、231、234、235、237、249、252、255页。
- 汉娜汉娜 (Hannananna; Ханнаханна) 古赫梯神话中的母神。——第145~148、174页。
- 豪尔瓦塔特 (Haurvatat; Хаурватат) 古伊朗神话中福运、康泰之化身。——第347页。
- 豪摩 (Haoma; Хаума) 古伊朗人所崇奉的“圣饮”。——第335、347、349、350页。
- 赫芭特 (Hebat; Хебат) 古胡里特神话中的女神，相传为雷雨神之妻。——第170页。
- 赫达穆 (Hedammu; Хедамму) 古赫梯神话中的蛇妖。——第155页。
- 赫尔墨斯 (Hermes; Гермес) 古希腊神话中司畜牧、通路、竞技、辩论、商业之神，亦被视为传谕者和亡灵接引者。——第228、251、254、255、258页。
- 赫菲斯托斯 (Hephaestus; Гефест) 古希腊神话中的火神、锻造之神。——第205、248、249页。
- 赫克托尔 (Hector; Гектор) 古希腊神话传说中人物，相传为特洛伊的英勇保卫者，在同阿基琉斯决斗时身亡。——第224、229、247页。

赫拉 (Hera; Гера) 古希腊神话中的天后,宙斯之妹和妻子,司婚姻和家庭生活,并被视为妇女和分娩的佑护神。——第193、228、235、244、247、248、251、254、258、260、261页。

赫拉克勒斯 (Heracles; Геракл) 古希腊神话中最著名的英雄,相传曾建树十二大业绩。——第201、227、233、244~246、253~255页。

赫里乃克默什恩 (Harinaigameshin; Харинайгамешин) 古印度神话中的鹿首丰饶之神。——第318页。

赫利奥斯 (Helios; Гелиос) 古希腊神话中的太阳神,相传每日乘金车驰行天宇。——第224页。

赫蒙 (Haemon; Гемон) 古希腊传说中忒拜王克瑞翁之子,一译“海蒙”,安提戈涅的未婚夫。——第244页。

赫努姆 (Khnum; Хнум) 古埃及神话中的丰饶男神。——第30、48页。

赫伯 (Hebe; Геба) 古希腊神话中的青春女神,宙斯与赫拉之女。——第245页。

赫沙特拉 (Xšathra; Хшатра) 古伊朗神话中的战神形象。——第347页。

赫什曼 (Хешман; Хешман) 古伊朗神话中的魔怪。——第358页。

赫斯蒂娅 (Hestia; Гестия) 古希腊神话中的灶神和家室女神。——第225页。

赫瓦雷纳 (Xvarənah; Хварена) 古伊朗神话中的形象,相传可赋予世人福运、机遇和业绩。——第352~355页。

黑天 (Krishna; Кришна) 古印度神话中人物,毗湿奴的第八化身。——第290、297~304、318页。

后羿 (Hou Yi; Хоу-и) 又称“羿”,中国古代神话中的善射者,相传曾射去九日。——第394页。

胡 (Hu; Ху) 古埃及神话中的神语之神。——第63页。

胡赫 (Hub; Хух) 古埃及神话中所谓“无垠”之化身。——第67页。

黄帝 (Huang Ti; Хуан-ди) 中国古代传说中中原诸部族共同的祖先。——第373、374页。

火远理命 (Fireshade; Тень Огня) 日本古代神话中太阳女神天照大御神之孙迺迺艺命所生之子。——第429~431、433页。

火照命 (Firehine; Сяпие Огня) 日本古代神话中太阳女神天照大御神之孙迺迺艺命所生之子。——第429、430页。

霍魯斯 (Horus; Гор) 古埃及神话中的太阳神、法老王权的庇护神，又被视为奥西里斯之子，曾与塞特进行殊死搏斗。——第32、34~37、39~44、54~56、63、64、70~72、76~77、88~90页。

J

吉尔伽美什 (Gilgamesh; Гильгамеш) 古巴比伦神话传说中的英雄，相传为乌鲁克王。——第120、154、209、231页。

吉迦伊 (Kaikeyi; Канкейи) 印度史诗《罗摩衍那》中十车王之小后。——第292页。

吉什济达 (Gishzida; Гишзида) 古阿卡得神话中的天界守门神。——第125、126页。

吉祥天女 (Lakshmi; Лакшми) 古印度神话中的命运、财富、美丽女神；相传生于“搅乳海”之时，为毗湿奴之妻。——第291、300、310页。

基督 (Christ; Христ) 传说中的基督教创始人。——第290页。

基尔克 (Circe; Кирка) 一译“喀尔刻”，古希腊神话中的巫女，擅长法术。——第231、236、237页。

基克洛普斯 (Cyclops; Киклоп) 古希腊神话中独目巨灵的统称。——第230页。

基克诺斯 (Cycnus; Кикн) 古希腊神话中战神阿瑞斯之子，曾与赫拉克勒斯决斗。——第246页。

基帕克托纳尔 (Cipactonal; Кипактональ) 古阿兹特克人神话传说中的原人。——第453页。

济乌苏德拉 (Ziusudra; Зиусудра) 古苏美尔神话中人物，相传曾建造巨舟，得脱洪水之灾。——第118、119、127页。

迦梨女神 (Kali; Кали) 古印度神话中人物，相传为湿婆的妻子。——第311、312页。

迦梨耶 (Kaliya; Калийя) 古印度神话传说中的蛇妖，为黑天所降服。——第299页。

迦緡吉夜 (Karttikeya; Картикья) 古印度神话中的战神。——第306页。

伽拉 (Galla; Галла) 古苏美尔神话中的冥世恶灵。——第108、109、112~115页。

伽摩 (Kama; Кама) 古印度神话中的爱神。——第300页。

金古 (Kingu, Кингу) 古阿卡得神话中的妖魔。——第121页。

紧那罗 (Kinnaras, Киннары) 古印度神话中的半神体, 或为马首人
体, 或为人首马体。——第292页。

俱毗罗 (Kubera, Кубера) 古印度神话中的财富之神。——第300页。

К

卡奥斯 (Chaos, Хаос) 古希腊神话中的神幻形象, 生埃瑞玻斯和暗夜之
神。——第262页。

卡布提-伊拉尼-马尔都克 (Kabti-Ilani-Marduk; Кабти-илани-Мар-
дук) 古阿卡得神话中人物, 相传伊拉曾向他显梦。——第134页。

卡尔 (KAL) 古赫梯神话中一神名的代称。——第161~164页。

卡德摩斯 (Cadmus, Кадем) 古希腊传说中忒拜城的奠基人。——第267
页。

卡尔萨斯普 (Karsasp, Карсасп) 古伊朗神话中的特里塔之子, 即格尔
沙斯普。——第350页。

卡拉图鲁 (Kalaturru, Калатурру) 古苏美尔神话中恩基所造之精灵。
——第108页。

卡吕普索 (Calypso, Калипсо) 古希腊神话中的宁芙女神, 提坦神阿特
拉斯之女。——第231、237页。

卡律布狄斯 (Charubdis, Харибда) 古希腊神话中的海怪, 其形为令人
畏怖的漩涡。——第231、237页。

卡米 (Kami, Ками) 日本神话中对“神灵”的统称。——第412页。

卡姆鲁塞帕 (Kamrusepa, Камрусена) 古赫梯神话中的女神。——第
149页。

卡穆提斯 (Kamuthis, Камуфис) 古埃及神话中科普托斯之神明的称
谓。——第31、46页。

卡戎 (Charon, Харон) 古希腊神话中冥府的摆渡者, 专司接引死者。——
第98页。

卡斯托尔 (Castor, Кастор) 古希腊神话中宙斯的双生子之一。——第
225页。

卡乌克特 (Kauket, Каукет) 古埃及神话中噬暗的化身。——第67页。

凯拉 (Kella, Келла) 古赫梯神话传说中人物, 相传为内里克城雷雨神

- 的祭司。——第151页。
- 凯乌玛尔特 (Kaumarth; Каумарс) 古伊朗传说中的始皇，俄语作“凯乌玛尔斯”。——第343页。
- 科阿特利库埃 (Coatlícue; Коатликуэ) 古阿兹特克神话中的地神和死亡之神。——第461、462页。
- 科勒 (Kore; Кора) 古希腊神话中女神佩尔塞福涅的别称。——第253页。
- 科塔尔-与-哈西斯 (Kothar-and-Hasis; Котар-и-Хасис) 古迦南神话中的大神。——第193、194、203、205~207、209页。
- 科约尔沙乌基 (Cozolxauhqui; Коцоллауки) 古阿兹特克人神话中的女神，月亮的化身。——第461、462页。
- 克查尔科阿特尔 (Quetzalcoatl; Кецалькоатль) 中美洲印第安人神话中的三大神之一、创世神。——第445、449、450、452、453、455、456、461、465页。
- 克查尔佩塔特尔 (Quetzalpetatl; Кецальпетатль) 中美洲印第安人神话传说中的一王家女子。——第458、459页。
- 克尔伯罗斯 (Cerberus; Цербер) 古希腊神话传说中冥府之犬。——第245页。
- 克尔萨斯帕 (Kerhasra; Керсаспа) 古伊朗神话中特里塔之子，又称“克雷萨斯帕”，相传查拉图什特拉即为他所生。——第350、355页。
- 克罗诺斯 (Cronus; Кронос) 古希腊神话中天神乌兰诺斯之子，主神宙斯之父。——第65、160、172、259~261、263、267页。
- 克吕媆涅斯特拉 (Clytemnestra; Клитемнестра) 古希腊神话传说中阿伽门农的妻子。——第240、241、249页。
- 克什希 (Keshshi; Кешши) 古赫梯叙事诗中的猎人。——第154页。
- 克诺索斯 (Knossos; Кносос) 古希腊神话传说中的米诺斯迷宫所在地。——第226、227页。
- 克雷翁 (Creon; Креонт) 古希腊神话传说中忒拜王后约卡斯塔之兄，后据有忒拜王位。——第244页。
- 肯托罗伊 (Centaur; Кентавр) 古希腊神话中的半人半马魔怪，性残暴，好酒色。——第233、245页。
- 库尔 (Kur; Кур) 古苏美尔—阿卡得神话中冥世的诸称谓之一。——第105、106页。

库尔伽鲁 (Kurgarru; Кургарру) 古苏美尔神话中恩基所造之精灵。
——第108页。

库克 (Kuk; Кук) 古埃及神话中幽暗之化身。——第67页。

库拉 (Kulla; Кулла) 古苏美尔神话中之砖神。——第100、122页。

库玛尔比 (Kumarbi; Кумарби) 古胡里特神话中的众神之父，安努之子。——第155、160、163、164、171~173、263~265页。

夔 (K'uei; Куй) 中国古代半传说中尧舜时的乐官。——第374、376页。

L

拉 (Ra; Ра) 又称“赖” (Re)，古埃及神话中的太阳神。——第17~19、25、26、35、43~50、54、77页。

拉-阿图姆 (Ra-Atum; Ра-Атум) 古埃及神话中的复合神。——第25、44页。

拉-哈拉赫提 (Ra-Harakhty; Ра-Харакhti) 古埃及神话中的复合神。——第44、46、79、80页。

拉布 (Labbu; Лаббу) 古阿卡得神话中的狮怪。——第124页。

拉达曼提斯 (Rhadamanthus; Радамант) 古希腊神话传说中米诺斯之弟。——第226页。

拉玛 (Lama; Лама) 古苏美尔—阿卡得神话中的女善神、守护神。——第161页。

拉玛苏 (Lamassu; Ламассу) 古赫梯神话中的守护神。——第161页。

拉姆伽 (Lamga; Ламга) 古阿卡得神话中的工艺神。——第122页。

拉什恩 (Rašn; Раши) 古伊朗神话中神灵拉什努的中古波斯称谓。——第348页。

拉什努 (Rašnu; Рашину) 古伊朗神话中的公义之灵，冥世审判者之一。——第346页。

拉塔拉克 (Latarak; Латарак) 古苏美尔神话中一城邦的守护神。——第109页。

拉特潘 (Latpan; Латпан) 古迦南神话中大神埃尔的别称。——第211~213页。

勒托 (Leto; Лето) 又称“拉托娜”，古希腊神话中宙斯之情妇，阿波罗和阿尔忒弥斯之母。——第254、257页。

- 黎 (Li, Ли) 中国古代神话传说中绝地天通之神。——第392页。
- 利维坦 (Leviathan; Левиафан) 《圣经》故事中一海怪，相传似龙又似鳄。——第201、210页。
- 楼陀罗 (Rudra; Рудра) 古印度神话中的暴风雨神，并被视为手工艺者、猎人和畜牧者的佑护神。——第283页。
- 鲁鲁提 (Ruruti; Рурutti) 古埃及神话中之神，与舒和泰芙努特相等同。——第53页。
- 罗波那 (Ravana; Равана) 古印度神话传说中的十首魔王，曾劫走悉多。——第291、292页。
- 罗摩 (Rama; Рама) 古印度神话中人物，罗摩派崇拜的对象；又是《罗摩衍那》中的主人公，相传为毗湿奴的第七化身。——第292~295页。
- 罗摩·旃陀罗 (Rama Chandra; Рама Чандра) 古印度神话中人物罗摩的全称。——第290~297, 318, 325页。
- 罗什曼那 (Lakshmana; Лакшмана) 印度史诗《罗摩衍那》中主人公罗摩之弟。——第292、293页。
- 罗陀 (Radha; Радха) 古印度神话传说中的牧女，黑天所钟情者。——第300、303页。
- 罗希尼 (Rohini; Рохини) 古印度神话传说中人物，生大力罗摩者。——第298页。

M

- 马尔都克 (Marduk; Мардук) 古巴比伦神话中的众神之王；相传曾屠杀魔怪提亚马特，并以其尸骸一半造天，一半造地。——第120、121、124、129、158页。
- 玛阿特 (Maat; Маат) 古埃及神话中真理和秩序女神，智慧之神托特的妻子。——第60、79页。
- 玛尔提亚 (Martya; Мартья) 古伊朗神话中第一双男女中的男性。——第343页。
- 玛尔提亚纳格 (Martyanag; Мартьянаг) 古伊朗神话中第一双男女中的女性。——第343页。
- 玛尔图 (Mardu; Марту) 古苏美尔—阿卡得神话中的守护神，又被视为雷雨神。——第96、99、119页。

- 玛赫利亚 (Mahlva; Махлия) 琐罗亚斯德教典籍中第一双男女中的男性。——第343页。
- 玛赫利亚纳格 (Mahlvanag; Махлиъанар) 琐罗亚斯德教典籍中第一双男女中的女性。——第343页。
- 玛库鲁 (Makuru; Макурру) 古苏美尔神话中称为“阿布祖之羊”的巨舟。——第99页。
- 玛米 (Mami; Мами) 古阿卡得神话中的母神。——第122页。
- 玛希亚 (Mašya) 见“玛尔提亚”。
- 玛希亚纳格 (Mašyanag) 见“玛尔提亚纳格”。
- 玛赞 (Mazan; Мазан) 古伊朗神话中的魔怪。——第358页。
- 玛扎尼雅 (Mazanya; Мазанъа) 伊朗《阿维斯陀》中的魔怪，其名意即“玛赞之魔怪”。——第358页。
- 梅 (Me; Ме) 古苏美尔神话中治理神界、神祇体制和尘世体制的强大之力；又被视为“神典”。——第99、115、116页。
- 迈提耶尔 (Methyer; Метьер) 古埃及神话中的“水中巨牛”。——第30页。
- 梅赫-伊·伽赫 (Meh-i Gah; Мех-и Гах) 古伊朗神话中东、西、南、北四方首领之首。——第340页。
- 梅赫-伊·米延·阿斯曼 (Meh-i miyan asman; Мех-и миъан асман) 古伊朗神话中梅赫-伊·伽赫之另称。——第340页。
- 美狄娅 (Medea; Медея) 古希腊神话中科尔基斯王之女，娴于法术，曾襄助伊阿宋取得金羊毛。——第222、238、239页。
- 门依 (Memnon; Мемнон) 古希腊神话传说中朝霞女神埃奥斯之子，曾援助特洛伊人。——第235页。
- 弥塞诺斯 (Misenos; Мисен) 古希腊罗马传说中赫克托尔及埃涅阿斯的伴随者和号手。——第257页。
- 米赫尔 (Mihr; Михр) 古伊朗神话中的三联神之一。——第348页。
- 米赫尔亚兹德 (Mihr Yazd; Михръазд) 古伊朗神话中密特拉的另称。——第341、348页。
- 米克特兰 (Mictlan; Миктлан) 古阿兹特克神话中的冥世(地下世界)。——第464页。
- 米克特兰泰库特利 (Mictlantecuhli; Миктлантекутли) 古阿兹特克

神话中的冥神。——第453页。

米诺斯 (Minos; Минос) 古希腊神话传说中宙斯之子, 克里特王。——第225、226页。

米诺托 (Minotaur; Минотавр) 古希腊神话中的魔怪, 牛首人身, 栖居于克里特岛。——第195、226页。

密多罗 (Mithra; Митра) 古印度神话中的昼神, 与伐楼那共同主宰宇宙, 惩罚邪恶。——第185、335、341、347、349页。

密特拉 (Mithra; Митра) 古伊朗神话中的太阳神, 洁净、正义之神。——第335、341、347、349页。

明 (科普托斯的) (Min of Coptos; Мин) 古埃及神话中的丰饶之神、地域守护神。——第31、32、46页。

明基·阿蒙基 (Minki Amunki; Минки Амунки) 古赫梯神话中的冥世之神。——第156页。

缪斯女神 (Muses; Музы) 古希腊神话中司掌文艺和学识之九女神的统称。——第248、259、266页。

摩哩奇 (Maricha; Марича) 印度史诗《罗摩衍那》中一小妖。——第293页。

摩利奥涅 (Molione; Молиона) 古希腊神话传说中的孪生者之一。——第233页。

摩录多 (Marut; Марут) 古印度神话中的风神。——第283页。

摩陀婆·毗底迦 (Mathava Videgha; Матхава Видегха) 古印度传说中的“文化英雄”。——第297页。

莫特 (Mot; Мот) 古迦南神话中的贫匮和死亡之神。——第184、195、200、202、207、209~214页。

墨勒阿格罗斯 (Meleager; Мелеагр) 古希腊传说中的英雄, 相传曾参加“阿尔戈”英雄的远征。——第236、239页。

墨涅拉奥斯 (Menelaus; Менелай) 古希腊传说中海伦之夫, 阿伽门农之弟。——第226、227、231、235、252页。

穆尔狄亚纳格 (Murdianag; Мурдийанаг) 古伊朗神话传说中第一双男女中的女性。——第344页。

穆基沙努 (Mukishanu; Мукишану) 古赫梯神话中库马尔比的使者。——第165页。

穆什达玛 (Mushdamma; Мушдамма) 古苏美尔神话中的工匠之神。
——第100页。

穆耶罗迦 (Muyalaka; Муяалака) 古印度神话传说中的魔怪。——第
305页。

N

那罗陀 (Narada; Нарادا) 古印度传说中的仙人，相传谪于咒术。——
第300页。

那娑底耶 (Nasatya; Насатья) 古印度神话中双马童的别称。——第
347、357页。

纳胡阿尔 (Nahuatl; Нагуаль) 古阿兹特克人所信之个人保护精灵，又
称“纳瓦尔”。——第452页。

纳拉·纳普沙拉 (Naga Narshara; Нара Напшара) 古赫梯神话中大
神埃阿之弟。——第156、163、164页。

纳姆塔尔 (Namtar; Намтар) 古阿卡得神话中死亡之魔。——第124页。

纳穆 (Nammu; Намму) 古苏美尔神话中原初瀛海之化身。——第103
页。

纳纳瓦森 (Nanahuatzin; Нанауатзин) 古阿兹特克人神话中的谦恭
之神，为生有丘疹者。——第451、452页。

纳瓦尔 (Nahuatl; Нагуаль) 见“纳胡阿尔”。

纳瓦克 (Nahuacue; Науакви) 中美古老民族神话中的人物。——第448
页。

纳乌内特 (Naunet; Наунет) 古埃及神话中瀛海之化身。——第67页。

奈尔伽尔 (Nergal; Нергал) 古苏美尔神话中的冥王，古巴比伦神话中
的火星神。——第124、125、202页。

奈费尔泰姆 (Nefertem; Нефертем) 古埃及神话中的始初之神。——
第30、43、44、62页。

奈芙蒂斯 (Nephthys; Нефтиса) 古埃及神话中的女神，被视为伊西丝
之妹。——第39页。

难陀 (Nanda; Нанда) 古印度传说中的牧人，相传曾收养黑天幼年化身。
——第298页。

南哈伊提亚 (Nahaihya; Нангахтия) 古伊朗神话中的三魔之一。

——第357页。

南纳 (Nanna, Нанна) 古苏美尔—阿卡得神话中的月神。——第108页。

南纳-辛 (Nanna-Sin, Нанна-Син) 古苏美尔神话中的月神。——第96页。

南舍 (Nanshe, Нанше) 古苏美尔神话中监护圣地之女神、守护神、预言和释梦之女神。——第99、100页。

尼奥伯 (Niobe, Ниоба) 古希腊神话中坦塔洛斯之女、忒拜王安菲翁之妻。——第257页。

尼达芭 (Nidaba, Нидаба) 古苏美尔神话中众姊妹神之一。——第100页。

尼卡尔 (Nikkal, Никкаль) 古美索不达米亚神话中的女月神。——第214页。

尼尼辛娜 (Ninisinna, Нинисинна) 古苏美尔神话中众姊妹神之一。——第100页。

尼努尔塔 (Ninurta, Нинурта) 古苏美尔神话中的英雄神, 恩利尔之子, 南风之神。——第105、106、124、164页。

涅奥普托勒摩斯 (Neoptolemus, Неоптолем) 古希腊神话传说中阿基琉斯之子。——第235页。

涅赖德斯 (Nereids, Нереиды) 古希腊神话传说中的众女海神, 涅柔斯之女。——第249页。

宁芙女神 (Nymphs, Нимфы) 古希腊神话中山林、河溪、泉源、草原等自然女神的统称。——第263页。

宁胡尔萨格 (Ninhursag, Нинхурсаг) 古苏美尔—阿卡得神话中的众神之母。——第96、101、121、122页。

宁伽尔 (Ningal, Нингаль) 古苏美尔神话中的月神, 南纳的配偶, 太阳神乌图之母。——第214页。

宁卡拉克 (Ninkarrak, Нинкаррак) 古阿卡得神话中的女医神。——第126页。

宁利尔 (Ninlil, Нинлиль) 古苏美尔神话中之女神, 大神恩利尔的妻子。——第96~98、156页。

宁玛赫 (Ninmah, Нинмах) 古苏美尔—阿卡得神话中的母神。——第104、106、121、122页。

宁穆格 (Ninmug; Нинмуг) 古苏美尔神话中众姊妹神之一。——第100页。

宁舒布尔 (Ninshubur; Ниншубур) 古苏美尔神话中的女神，英安娜的襄助者和伴随者。——第107、108、116、117页。

宁-提 (Nin-ti; Нин-ти) 古苏美尔神话中女神，被视为“给予生命者”。——第103页。

宁图 (Nintu; Нинту) 古苏美尔神话中大神恩利尔的姊妹神之一。——第100、121、122页。

努穆什达 (Numushda; Нумушда) 古苏美尔神话中的地域守护神。——第119页。

努纳姆尼尔 (Nunamir; Нунамир) 古苏美尔神话中大神恩利尔的另称。——第98页。

努努 (Nunu; Нуну) 古埃及神话中的瀛海之化身。——第17、38、63、64页。

努斯库 (Nusku; Нуску) 古苏美尔神话中大神恩利尔之子和辅佐者，初为光明和火之神。——第97页。

努特 (Nut; Нут) 古埃及神话中的女天神，赫利奥波利斯九神团成员。——第17、20、21、25、36、38、64、65页。

女娲 (Nu-kua; Нюй-ва) 中国古代神话传说中的人类女始祖。——第386~389、398、405页。

依巴尔舍古努 (Ninbarshaguni; Нинбаршегуну) 古苏美尔神话中一女神，相传为宁利尔之母。——第96、97页。

0

欧罗芭 (Europa; Европа) 古希腊神话中腓尼基王之女，与宙斯生米诺斯。——第225页。

欧律狄克 (Eurydice; Эвридика) 古希腊神话传说中奥尔甫斯的妻子。——第420页。

欧律托斯 (Eurytus; Эврит) 古希腊神话传说中的弓箭手。——第257页。

欧墨尼得斯 (Eumenides; Эвмениды) 古希腊神话中复仇女神的称谓。——第239、241页。

P

- 帕尔克 (Parcae; Парки) 古罗马神话中命运女神的统称 (相当于古希腊神话中的摩伊拉)。——第149页。
- 帕里格 (Parig; Париг) 古伊朗神话中的魔怪。——第358页。
- 帕里斯 (Paris; Парис) 古希腊神话传说中的特洛伊王子, 劫走美女海伦, 从而引起特洛伊战争。——第234、237、249、252页。
- 帕帕娅 (Papaia; Папая) 古赫梯神话中的原初女神。——第149页。
- 帕特罗克洛斯 (Patroclus; Патрокл) 古希腊传说中阿基琉斯的挚友, 在特洛伊战争中丧生。——第229、231、246、247页。
- 帕西菲 (Pasiphae; Пасифая) 古希腊神话传说中的米诺斯王后, 相传曾受阿美罗狄忒之害, 与牡牛发生情爱, 生半人半牛魔怪米诺托。——第226页。
- 派里卡 (Paikika; Пайрика) 伊朗《阿维斯陀》中的魔怪。——第358页。
- 盘古氏 (P'an-ku; Пань-гу) 中国古代神话传说中的开天辟地者。——第382~384页。
- 槃瓠 (P'an-hu; Пань-ху) 中国古代神话传说中的神犬, 相传高辛氏之女自愿与之结合, 生六男六女, 自相婚配。——第383页。
- 佩尔塞福涅 (Persephone; Персефона) 古希腊神话中的冥后, 又被视为司掌植物和丰饶之神。——第420页。
- 佩里 (Peris; Перя) 古伊朗传说中的恶灵。——第358页。
- 佩琉斯 (Peleus; Пелей) 古希腊神话传说中阿基琉斯之父。——第234、235、252、253页。
- 佩涅洛佩 (Penelope; Пенелопа) 古希腊神话传说中斯巴达王之女、奥德修斯之妻。——第232、240页。
- 彭铿 (P'eng Chien; Пан Кэп) 中国古代神话传说中人物, 亦即彭祖。——第376、377页。
- 彭托斯 (Ponthos; Понт) 古希腊神话中海洋的化身。——第263页。
- 彭修斯 (Pentheus; Пенфей) 古希腊传说中的忒拜王, 因禁止妇女祭祀酒神而被杀。——第255页。
- 彭祖 (P'eng Tzu; Пан Цзу) 见“彭铿”。
- 皮德拉伊 (Pithai; Пидраи) 古迦南神话中的光明女神。——第196、

204、207页。

皮拉 (Pyrrha; Пирра) 古希腊传说中普罗米修斯之女。——第267页。

皮谢沙 (Pishaisa; Пишайша) 古赫梯神话中的山神。——第155页。

皮通 (Python; Пифон) 古希腊神话传说中的蛇妖，相传为地神盖娅所生，后为阿波罗殛杀。——第254页。

毗婆首陀 (Vivasvat; Вивасвант) 古印度神话中阎摩之父，意译“遍照者”，又译“毗婆私婆多”。——第285、345页。

毗羯罗摩 (Vikrama; Викрама) 古印度神话中一无往而不胜之神的称谓。——第290页。

毗舍遮 (Pishachas; Пишачи) 古印度神话中的恶灵，魔怪什摩罗的扈从。——第307页。

毗湿奴 (Vishnu; Вишну) 古印度神话中的三至高神之一。——第289、292、297、298、302、306页。

毗首羯磨 (Vishvakarma; Вишвакарман) 古印度神话中的造一切主，所谓创造能力的化身。——第287页。

婆苏提婆 (Vasudeva; Васудева) 古印度神话传说中庚斯的妹丈，黑天化身之父。——第298页。

浦岛太郎 (Urashima; Урасима) 日本浦岛传说中的主人公，一渔民，其故事富有神话色彩，流传颇广。——第431、432页。

普里阿摩斯 (Priam; Приам) 古希腊神话传说中的特洛伊末代王。——第235页。

普卢托 (Pluto; Плутто) 又称“普卢通”，古罗马神话中的冥府主宰，与希腊神话中的哈德斯相混同。——第253页。

普鲁沙斯帕 (Puruṣaspa; Пурушаспа) 古伊朗神话中人物，相传查拉图什特拉即为其所生。——第349页。

普罗米修斯 (Prometheus; Прометей) 古希腊神话中提坦诸神之一，相传曾盗取天界火种，传与人间；宙斯将他缚于悬崖，令巨鹰日复一日啄食其肝脏，以示惩罚。——第256、257、267页。

普塔赫 (Ptah; Птах) 古埃及神话中的造物主和众神之主，曾被视为孟斐斯的守护神。——第46、60~63、67页。

普陀那 (Putana; Путана) 古印度传说中的女妖，曾试图谋害黑天。——第299页。

Q

- 启 (Ch'i; Ци) 中国古代传说中夏代之王，禹之子。——第401页。
- 契科莫斯托克 (Chicomostoc; Чикомосток) 古托尔特克人神话中一神幻境域。——第454、455、460页。
- 契契瓦库奥科 (Chichihuaucuhco; Чиччуакуауко) 古阿兹特克人神话中一奇幻境域。——第463、464页。
- 乔答摩 (Gautama; Гаутама) 佛教创始人释迦牟尼的姓氏。——第315、319、320、322页。
- 钦瓦特桥 (Çinvat; Чинват) 古伊朗神话中的冥世之桥。——第348页。
- 群主 (Ganesha; Ганеша) 古印度神话中湿婆所属众小神之统御者。——第306页。

R

- 燃灯佛 (Dipaṅkara; Дипанкара) 音译“提和竭罗”，佛教所信奉之佛。——第322页。
- 瑞娅 (Rhea; Рея) 古希腊神话中的古老女神，天神乌兰诺斯与地神盖娅之女，克罗诺斯的姊妹与配偶。——第261、263页。

S

- 萨德威斯 (Sadwes; Садвес) 古伊朗摩尼教所信奉的光明之神。——第340、354页。
- 萨尔佩冬 (Sarpedon; Сарпедон) 古希腊神话传说中宙斯之子，相传在特洛伊战争中被杀。——第249页。
- 萨塔瓦伊萨 (Satawasesa; Сатавайса) 古伊朗神话中提什特里雅的伴同者之一。——第354页。
- 萨乌鲁 (Sauru; Сауру) 古伊朗传说中的三魔之一。——第357页。
- 撒旦(但) (Satan; Сатана) 《圣经》故事中的魔鬼，又被视为上帝的众侍者之一。——第201页。
- 塞赫梅特 (Sekhmet; Сехмет) 古埃及神话中的女战神和烈日之神，即索赫梅特。——第197、198页。
- 塞勒涅 (Selene; Селена) 古希腊神话中的月神，有时与阿尔忒弥斯、赫

- 卡忒相混同。——第224页。
- 塞壬 (Sirens; Сирены) 古希腊神话中的人身鸟足女妖，以美妙歌声诱使航海者丧生。——第231、237页。
- 塞拉皮斯 (Serapis; Серапис) 希腊化时期所信奉的神祇之一，埃及人将他与奥西里斯和阿庇斯相混同；希腊人将他与宙斯和阿波罗相混同。——第26页。
- 塞特 (Seth; Сет) 古埃及神话中的恶神，被视为荒漠的化身；相传，曾施诡计害死其兄奥西里斯。——第32、34~36、38、70~72、76~82、88、89、203页。
- 沙拉 (Shara; Шара) 古苏美尔神话中一城邦的守护神。——第109页。
- 沙鲁尔 (Sharur; Шарур) 古苏美尔神话中尼努尔塔之神。——第105页。
- 沙玛什 (Shamash; Шамаш) 古阿卡得神话中的太阳神以及公义之神；相当于古苏美尔神话中的乌图。——第123页。
- 沙普什 (Shapsh; Шапш) 古迦南神话中的太阳女神。——第211、213页。
- 绍什伽 (Shaushga; Шаушга) 古赫梯神话中女神伊什塔尔的胡里特称谓。——第168页。
- 少名毗古那 (Sukuna-bikona; Сукуна-бикона) 古代日本神话中的天神之子，与大国主神共同治理天下。——第428页。
- 舍里 (Sheri; Шери) 古赫梯神话中特舒布之圣牛。——第158页。
- 舍湿 (Shesha; Шеша) 古印度神话中的千首蛇，相传托负大地并作为毗湿奴的卧榻。——第298、301页。
- 设睹卢祇那 (Shatrughna; Шатругхна) 印度史诗《罗摩衍那》中十车王之子。——第292页。
- 生主 (Prajapati; Праджапати) 古印度神话中宇宙万有的创造者，音译“普罗阇婆提”。——第287、288页。
- 湿婆 (Shiva; Шива) 古印度神话中的大神之一，被视为毁灭之神、苦行之神和舞蹈之神。——第289、298、301、304~309、311、312、314页。
- 十车王 (Dasharatha; Дашаратха) 印度史诗《罗摩衍那》中罗摩众弟兄之父。——第291、292页。
- 首哩波那迦 (Shurpanakha; Шурпанакха) 印度史诗《罗摩衍那》中魔王罗波那之妹。——第292页。
- 兽主 (Pashupati; Пашупати) 古印度神话中大神湿婆和楼陀罗的代

称。——第305页。

舒 (Shu; Шу) 古埃及神话中的大气之神，相传曾使天地分离。——第17、20、25、36、39、63~66页。

舒卡利图达 (Shukallituda; Шукаллитуда) 古苏美尔神幻故事中的一园丁。——第117、118页。

双马童 (Ashvins; Ашвины) 古印度神话中的孪生神，音译“阿须云”；相传，每日驱金车运行周天，善祛病禳厄，并可使盲者复明、残者复全。——第225、283页。

斯芬克斯 (Sphinx; Сфинкс) 古希腊神话中的魔怪；相传，它执意让过往行人猜谜；如不能猜破，则被害。——第242页。

斯基拉 (Scylla; Скилла) 一译“斯库拉”，古希腊神话中的海怪，屡使航海者丧生。——第231、237页。

斯劳莎 (Sraoša; Сраоша) 古伊朗神话中斯罗什的别称，所谓供奉和秩序之精灵。——第346页。

斯罗什 (Sroš; Срош) 古伊朗神话中的所谓供奉和秩序之精灵。——第348页。

斯潘达尔玛特 (Spandarmat; Спандармат) 古伊朗神话中耕地和宗教虔诚的化身、女始祖。——第343页。

斯忒涅洛斯 (Sthenelus; Сфенел) 古希腊神话传说中人物，作为海伦的追求者之一，曾参加特洛伊战争。——第242页。

苏摩 (Soma; Сома) 古印度神话中的酒神，又是为人们所崇信的“圣饮”之称。——第344页。

苏穆甘 (Sumugan; Сумукан) 古苏美尔—阿卡得神话中的“群山之王”，野兽和牲畜的守护者。——第100页。

素盞鸣尊 (Susano-no; Сусаноо) 又称“速须佐之男命”，古代日本神话中的暴风雨神。——第420~428、432~434页。

娑哩波 (Sarva; Шарва) 古印度神话中因陀罗之另称或其妻之称谓。——第357页。

索贝克 (Sobek; Собек) 古埃及神话中以鳄鱼为形的地域守护神。——第45页。

索贝克-拉 (Sobek-Ra; Собек-Ра) 古埃及神话中复合神。——第45页。

索赫梅特 (Sokhmet; Сохмет) 即塞赫梅特。

索希安 (Soshyans, Сошьяны) 古伊朗神话传说中查拉图什特拉之三子的统称, 即索希安特。——第360页。

索希安特 (Saošyanti, Сошьянт) 琐罗亚斯德教信奉的救世主, 相传为琐罗亚斯德之三子的统称。——第360页。

Т

塔拉伊 (Tallai, Таллай) 古迦南神话中的雨泽女神。——第196、204、207页。

塔鲁 (Taru, Тару) 古赫梯神话中的雷雨神。——第149页。

塔穆兹 (Tammuz, Таммуз) 古苏美尔人、巴比伦人和亚述人等西亚民族神话中的丰饶之神、牧神, 女神英安娜的钟情者和配偶。——第125、126页。

塔什米舒 (Tashmishu, Ташмишу) 古赫梯神话中的威严之神。——第157、166~171页。

塔塔罗斯 (Tartarus, Тартар) 古希腊神话中一境域, 位于冥世哈德斯之下, 相传为囚禁提坦诸神之所。——第261、262页。

塔特嫩 (Tatenen, Татенен) 古埃及神话中的地神、类人冥神, 创造世界、神祇和世人的造物主。——第63页。

泰芙努特 (Tefnut, Тэфнут) 古埃及神话中司掌雨露、湿润之女神。——第17、36、39、63页。

泰莱皮努斯 (Telepinus, Телепирус) 古赫梯和哈梯神话中的丰饶之神, 雷雨神塔鲁之子。——第143~150、174页。

泰利皮努 (Telipinu, Телипино) 古赫梯神话中的所谓“消逝之神”。——第143~150、174页。

坦宁 (Tannin, Таннин) 古赫梯神话中的妖龙。——第201页。

忒蒂斯 (Thetis, Фетидя) 古希腊神话传说中的海洋宁芙女神, 阿基琉斯之母。——第205、234、237、247、249、250页。

忒勒戈诺斯 (Telegonos, Телегон) 古希腊神话传说中奥德修斯与基尔克之子。——第236页。

忒勒玛科斯 (Telemachus, Телемах) 古希腊传说中奥德修斯与佩涅洛佩之子。——第235、240页。

忒瑞西阿斯 (Teiresias, Тиресий) 古希腊传说中忒拜一预言者, 宁芙

- 女神卡里克洛之子。——第244页。
- 忒提斯 (Tethys; Тетиды) 古希腊神话中的古老女神，河神奥克阿诺斯之妻。——第260、261、264页。
- 忒修斯 (Theseus; Тесей) 古希腊神话传说中的英雄，相传为雅典城的奠基人。——第226、238、243页。
- 特库齐斯泰卡特尔 (Tecuciztecatl; Текуцистекатль) 古阿兹特克神话中的蛮横之神、蜗牛王。——第451、452页。
- 特拉洛坎 (Tlalocan; Тлалокан) 古阿兹特克神话中一境域，为雨神特拉洛克所居。——第463页。
- 特拉洛克 (Tlaloc; Тлалок) 古阿兹特克神话中的司雷雨之神。——第463页。
- 特赖陶纳 (Thraetaona; Траэтона) 古伊朗神话中阿特威雅之子，相传曾屠杀妖龙。——第349页。
- 特里塔 (Thrita; Трига) 古伊朗神话中的第三人，司掌圣饮豪摩。——第349页。
- 特里通 (Triton; Тригон) 古希腊神话中的海神，波塞冬之子。——第257页。
- 特洛克 (Tloque; Тлоке) 又称“特洛克-纳瓦克”，古阿兹特克神话中的至高神。——第448、457页。
- 特舒布 (Teshub; Тешуб) 古胡里特—乌拉尔图神话中的雷雨神，又译“泰舒卜”。——第158、161、164、167~170页。
- 特斯卡特利波卡 (Tezcatlipocas; Тескатлипока) 古阿兹特克神话中的太阳神。——第449~451、457、461、465页。
- 提埃斯忒斯 (Thyestes; Фiest) 古希腊传说中阿伽门农的叔父，阿特柔斯的兄弟，因图谋窃取迈锡尼王位遭惩。——第241页。
- 提婆 (Deva; Дева) 古印度神话中众天神的统称。——第283页。
- 提毗 (Devi; Девы) 古印度神话中雪山神女一称谓。——第310、312~314页。
- 提什特里雅 (Tishtrya; Тиштрия) 古伊朗神话中之神，天狼星的化身。——第352~354页。
- 提坦诸神 (Titans; Титаны) 古希腊神话中天神乌兰诺斯与地神盖娅所生六男神、六女神。——第172、261、263、264页。

- 提亚马特 (Tiamat; Тиама́т)** 古巴比伦神话中一女性精灵, 原初混沌的化身, 其形象为一巨鸟, 马尔都克曾以其尸骸创造天地。——第120、121、261页。
- 廷达罗斯 (Tyndarus; Тинда́р)** 古希腊神话传说中的斯巴达王。——第253页。
- 天宇受卖 (Ама но узуме; Ама но узуме)** 日本古代神话中一蛮野女神。——第422页。
- 天照大御神 (Amaterasu; Аматэрасу)** 日本古代神话中的太阳女神, 被尊为皇族的始祖。——第420~424、428、433页。
- 托纳卡特库特利 (Tonacatecutli; Тонакатекутли)** 古阿兹特克神话中的太阳神, 繁衍的男主宰。——第449页。
- 托纳卡西瓦特利 (Tonacacihuatli; Тонакаснуатль)** 古阿兹特克神话中的太阳神, 繁衍的女主宰。——第449页。
- 托特 (Thoth; Тот)** 古埃及神话中司智慧、书信、计算之神。——第32、56、57、63、72页。
- 陀哩陀 (Trita; Трита)** 古印度神话中与水和天有关之神。——第349页。
- 投山仙人 (Agastya; Агастья)** 古印度神话传说中的神圣人物, 音译“阿伽湿底耶”, 相传他的南下象征雅利安文明之南移。——第296页。

W

- 瓦哈格恩 (Vahagn; Вахагн)** 古亚美尼亚神话传说中的雷雨和闪电之神, 相传为天地所生。——第351页。
- 瓦南德 (Wanand; Вананд)** 古伊朗神话中的西方之首。——第340页。
- 瓦塔 (Vata; Вата)** 古伊朗神话中的风神。——第347页。
- 瓦由 (Vaou; Вау)** 古伊朗神话中的风神。——第336、347、351页。
- 瓦伊 (Vay; Вай)** 琐罗亚斯德教神话中与亡灵有关联之神, 有善、恶之分。——第352页。
- 威茨纳瓦 (Huitznahua; Уицнауа)** 古阿兹特克神话中南方众神的统称。——第461页。
- 威齐洛波奇特利 (Huitzilopochtli; Уицилопочтли)** 古阿兹特克神话中的第三大神, 后又被赋予朗空神、太阳神、战神、狩猎神的属性。——第460~464、466页。

- 威威泰奥特尔 (Huehuetecotl; Уауатеотль) 古阿兹特克神话中的老聾神, 火神。——第448页。
- 维瓦赫万特 (Vivahvant; Вивахвант) 古伊朗神话传说中人物, 相传伊玛即为其所生。——第344、349页。
- 韦雷特拉格纳 (Verethragna; Веретрагна) 古伊朗神话中的战神、胜利之神。——第347、350、351页。
- 温诺费尔 (Wepwofet; Веннофер) 古埃及神话中奥西里斯之称谓, 意即“再生者”。——第85页。
- 沃胡·玛纳 (Vohu Manah; Воху Мана) 古伊朗神话中众阿梅沙·斯朋塔之一, 被视为牲畜和公社的保护神。——第347页。
- 乌贝卢里 (Ubelluri; Убеллурри) 古赫梯神话中一巨灵。——第167页。
- 乌尔基什 (Urkish; Уркиш) 古赫梯神话中一神幻形象。——第164页。
- 乌尔库利玛 (Ukkušima; Улкулима) 古胡里特神话中人物。——第156页。
- 乌伽尔 (Ugar; Угар) 古迦南神话中大神巴力的使者。——第200、202、203、210页。
- 乌羯罗瑟那 (Ugrasena; Уграсена) 古印度传说中马图拉城之君, 庚斯之父。——第297、301页。
- 乌赖伽拉 (Ulegarra; Улегарра) 古阿卡得神话中所造之神灵。——第123页。
- 乌赖乌斯 (Uraeus; Урей) 古埃及神话中一蛇妖。——第18、25、58页。
- 乌兰诺斯 (Uranus; Уран) 古希腊神话中最古老的天神, 相传为提坦诸神之父。——第160、185、191、261、267页。
- 乌利库米 (Ullikummi; Улликумми) 古赫梯神话中一既聋又盲的石妖。——第168、164~166、171、261页。
- 乌普瓦韦特 (Upwawet; Упвавет) 古埃及神话中一犬形神。——第32、73、75页。
- 乌斯穆 (Usmu; Усму) 古阿卡得神话中对伊祖米之称谓。——第172页。
- 乌莎斯 (Ushas; Ушас) 古印度神话中的曙光女神; 相传每日清晨驱除黑暗, 唤醒万物。——第283页。
- 乌特纳皮什提姆 (Utnapishtim; Ут-напиштим) 古巴比伦神话中洪水灭世后人类的始祖。——第127页。

烏特图 (Uttu; Утту) 古苏美尔神话中的服饰女神。——第100页。

烏图 (Utu; Уту) 古苏美尔—阿卡得神话中的太阳神，月神南纳之子。

——第101、109、113、118页。

武乙 (Wu-yi; У-я) 中国古代半传说中的暴君。——第385页。

舞主 (Nataraja; Натараджа) 古印度神话中大神湿婆的称谓，音译“那陀罗迦”。——第305页。

倭建命 (Yamato-dake; Ямато-даке) 日本古代神话中的英雄；《日本书纪》中称为“日本武尊”。——第431~434页。

X

希波吕托斯 (Hippolytus; Гипполит) 古希腊神话传说中雅典王忒修斯之子。——第252页。

悉多 (Sita; Сита) 印度史诗《罗摩衍那》中罗摩的妻子，相传为地母之女。——第291~293页。

羲和 (Hsi-ho; Си-ха) 中国古代神话中人物，太阳之母。——第396、397页。

锡亚 (Sia; Сиа) 古埃及神话中的知识和智慧之神。——第63页。

西比 (Sibbi; Сибби) 古阿卡得神话中伊拉之武器的化身。——第135页。

西尔图尔 (Sirtur; Сиртур) 古苏美尔—阿卡得神话中丰饶神杜穆济之母。——第111页。

西面 (Simeon; Симеон) 《圣经》故事中人物，曾为婴儿时的耶稣预言休咎。——第319页。

夏娃 (Eve; Ева) 《圣经》故事中上帝所造的第一个女人，人类始祖亚当之妻，后被逐出伊甸园。——第102、344页。

须羯哩婆 (Sugriva; Сугрива) 印度史诗《罗摩衍那》中猴国驩君。——第293页。

许德拉 (Hydra; Гидра) 古希腊神话传说中的九首水怪，为赫拉克勒斯所杀。——第201页。

许普西斯托斯 (Hypsistos; Гипсист) 古希腊神话传说中人物，所谓“至高者”。——第160页。

雪山神女 (Parvati; Парвати) 古印度神话中的女神，湿婆的配偶，音

译“波哩婆提”。——第305、308~312页。

辛 (Sin; Син) 古阿卡得神话中的月神，相当于苏美尔神话中的南纳。
——第98页。

У

雅典娜 (Athena; Афина) 古希腊神话中的智慧女神，司掌征战、文艺、技艺之神，又被奉为雅典城邦守护神。——第193、228、235、236、238、244、247、248、251、258页。

雅赫维 (Yahwe; Яхве) 犹太教尊奉的唯一真神，后误读为“耶和华”。
——第205、206页。

雅里赫 (Yarib; Ярих) 古迦南神话中的月神。——第214页。

雅姆 (Yamm; Ям) 古乌加里特神话中海洋之化身。——第191~194页。

亚当 (Adam; Адам) 《圣经》故事中上帝所造的第一个男人，后被逐出伊甸园。——第102、344页。

阎蜜 (Yami; Ями) 古印度神话中的冥神阎摩之妹。——第345页。

阎摩 (Yama; Яма) 古印度神话中的冥世之主。——第345页。

尧 (Yao; Йо) 中国古代传说中的部落联盟领袖。——第394、396、399页。

耶玛 (Yema; Йема) 古伊朗神话传说中的冥世之主。——第345页。

耶舒多 (Yashoda; Яшода) 古印度传说中的黑天化身之哺乳者。——第298页。

伊阿宋 (Jason; Ясон) 古希腊神话传说中的英雄，“阿尔戈”众英雄的首领。——第222、238、239、244页。

伊尔希拉 (Irshiras; Ирширра) 古赫梯神话中一些神的统称。——第166、167页。

伊菲阿纳萨 (Iphianassa; Ифианасса) 即伊菲格涅娅，古希腊神话传说中阿伽门农之女，被其父用作献神之牺牲。——第240页。

伊菲格涅娅 (Iphigeneia; Ифигения) 古希腊神话传说中阿伽门农之女，出征特洛伊时用作祭献女神阿尔忒弥斯的牺牲。——第240、241页。

伊吉吉 (Igigi; Игиги) 古两河流域神话中一些天神的统称；安努、恩利尔、辛、埃阿等七大神有时统称为“七伊吉吉”。——第129页。

伊卡罗斯 (Icarus; Икар) 古希腊神话传说中代达洛斯之子，后因所制蜡翼熔化坠海而亡。——第226页。

- 伊拉 (Irra; Ирра) 古阿卡得神话中的瘟疫之神。——第127~134页。
- 伊拉布拉特 (Ilbrat; Илабрат) 古苏美尔—阿卡得神话中天神安努的侍从。——第125页。
- 伊里斯 (Iris; Ирида) 古希腊神话中的虹之化身。——第251页。
- 伊卢延卡 (Iluyanka; Иллуянка) 古赫梯神话中的妖龙, 相传曾取去雷雨神之心和双目。——第150页。
- 伊玛 (Yima; Йима) 古伊朗神话中的始初牧人和立法者。——第344、345、349页。
- 伊姆帕卢里 (Impaluri; Импалури) 古赫梯神话传说中人物。——第166页。
- 伊纳拉 (Inara; Инара) 古赫梯神话中的女神, 被视为雷雨神之女。——第148、149、151、161页。
- 伊什哈拉 (Ishkhara; Ишхара) 古代西亚众多民族神话中的古老神。——第156页。
- 伊什库尔 (Ishkur; Ишкур) 古苏美尔神话中的暴风雨之神, 相传司掌生命之水。——第100页。
- 伊什塔尔 (Ishtar; Иштар) 古阿卡得神话中的爱情和丰饶之女神、战神, 金星的化身。——第106、130、131、155、166、168、169页。
- 伊舒姆 (Ishum; Ишум) 古阿卡得神话中太阳神沙玛什之弟, 冥神奈尔伽尔以及瘟疫和征战之神伊拉的谋士。——第127~135页。
- 伊斯图斯泰娅 (Istustaya; Иштуштайя) 古赫梯神话中的原初冥世女神。——第149页。
- 伊娑陀布罗格婆罗 (Ishatragbhara; Ишатрагбхара) 即希陀湿罗, 耆那教所信天宇顶端一境域。——第322页。
- 伊西穆德 (Isimud; Исимуд) 古苏美尔神话中的双面神。——第101、115、116页。
- 伊西丝 (Isis; Исида) 古埃及神话中天之化身, 后被视为奥西里斯之妻、霍鲁斯之母。——第36、39、70~72、77、81、82页。
- 伊邪那美命 (Izanami; Идзанами) 日本古代神话中伊邪那岐命的配偶。——第417~421页。
- 伊邪那岐命 (Izanagi; Идзанаки) 日本古代神话中配偶神之一, 相传与伊邪那美命同造神祇、国土和山川等。——第417~421、433页。

伊祖米 (Izummi, Иззумми) 古赫梯神话中大神埃阿的使者。——第163、172页。

羿 (Yi, И) 中国古代神话传说中的善射者，即后羿。——第377、386、394页。

因德拉 (Indra, Индра) 古伊朗神话中人物。——第357页。

因陀罗 (Indra, Индра) 古印度神话中的雷神、善行神、创造神。——第281~284、286~288、294、299、318、320、350、384页。

英安娜 (Inanna, Инанна) 古苏美尔神话中的丰饶、情爱和争执女神。——第96、100、101、107~118页。

尤诺 (Juno, Юнона) 古罗马神话中司掌婚姻、女性以及女性生殖力之女神。——第270页。

尤皮特 (Jupiter, Юпитер) 一译“朱庇特”，古罗马神话中的至高神、雷神，与希腊神话中的宙斯相混同。——第224页。

禹 (Yü, Юя) 中国古代半传说中人物，曾平治洪水。——第398~403页。

原人 (Purusa, Пуруша) 古印度神话中原初第一人，相传天地等即以其尸骸所造。——第339、342~344页。

约卡斯塔 (Jocasta, Иокаста) 古希腊传说中奥狄浦斯之母，后被其子误娶为妻，又译“伊奥卡斯塔”。——第242页。

约瓦利 (Yohualli, Йоуалли) 中美古老民族神话中人物。——第448页。

月读命 (Tsuki-yomi, Цуки-ёми) 日本古代神话中的月神。——第423页。

Z

扎赖伽拉 (Zallegara, Заллегара) 古阿卡得神话中所造之神灵。——第123页。

扎利延努 (Zaliyanu, Цалияну) 古赫梯神话中一山名，又被视为一女神之名。——第151页。

扎帕尔瓦 (Zaragwa, Цапарва) 古巴莱神话中的主神。——第150页。

扎斯哈普纳 (Zaskharuna, Цасхапуна) 古赫梯神话中的雷雨神之赫梯语称谓。——第152页。

遮那竭 (Janaka, Джанака) 印度史诗《罗摩衍那》中悉多之父。——第292页。

- 泽特 (Zet; Джет) 古埃及神话中之神蛇。——第66、88、89页。
- 重 (Cb'ung, Чжун) 中国古代神话传说中绝地天通之神。——第391页。
- 宙斯 (Zeus; Зевс) 古希腊神话中的主神, 被视为雷电之神、众神和众英雄之父。——第160、161、172、185、191、224、225、227、235、244、246~251、253~256、258~263、265~268页。
- 颛顼 (Shuan-hsū; Чуань-сюй) 中国古代传说中的部族首领。——第387、388页。
- 兹尔万 (Zrvan; Эрван) 伊朗《阿维斯陀》中对至高神祖尔万的称谓。——第355页。
- 祖尔万 (Zurvan; Зурван) 古伊朗神话中的时光和命运之神。——第352~357页。
- 兹乌 (Zu; Зу) 古阿卡得神话中的怪鸟。——第124页。
- 祖基 (Zukki; Цукки) 古赫梯神话中的神幻人物。——第148页。

(二) 人名索引·

(按汉语音序排列)

A

- 阿波罗多罗斯 (Apollodoros 公元前2世纪) 古希腊语法学家, 著有《编年史》; 其内容包罗特洛伊战争及其以后的事件, 是为荷马史诗的诠释。——第269页。
- 阿波罗尼奥斯(罗得岛的) (Apollonius of Rhodes 公元前3世纪) 古希腊诗人、语法学家;《阿尔戈船英雄纪》为其主要著作。——第238、270页。
- 阿尔塔薛西斯二世 (Artaxerxes II) 又称“阿尔塔薛西斯·姆涅蒙”, 阿契美尼德王朝古波斯王(公元前405~前359年在位)。——第353页。
- 阿格西拉奥斯 (Agesilaos 约公元前442~前385年) 斯巴达王、统帅, 曾数度战胜波斯。——第232页。
- 阿赫摩瑟 (Ahmose) 埃及女王, 即亚赫摩斯二世(公元前569~前525年在

• 为了便于读者查阅, 特编制此索引, 并附以简略释文。索引中所注为英文版页码, 参看“页码对照表”(第528~531页)。——译者

位)。——第48页。

阿里斯托芬 (Aristophanes 约公元前446~前385年) 古希腊旧喜剧诗人, 著有多部喜剧; 恩格斯称他为“有强烈倾向的诗人”。——第255页。

阿契美尼德王朝 (Achaemenidae) 古波斯王朝, 版图扩及中东、近东广大地区; 始于公元前550年, 终于前330年。——第354页。

阿斯提亚格斯 (Astyages) 米堤亚王, 居鲁士的祖父。——第241页。

埃伯哈德·沃尔弗拉姆 (Eberhard, Wolfram 1909~) 德国汉学家, 对中国古代神话有所研究。——第380页。

埃尔曼·阿道夫 (Erman, Adolf 1854~1937年) 德国埃及学家, 对埃及语言和文字有所研究。——第61页。

埃赫纳通 (Akhenaton) 即阿蒙霍特普四世, 为推行对阿通的崇拜而改称, 意即“阿通所中意者”。——第22、46页。

埃克斯·爱德华 (Erkes, Eduard 1891~1958年) 德国汉学家, 对中国古代神话有所研究。——第395页。

埃利亚德·米尔恰 (Eliade, Mircea 1907~) 罗马尼亚宗教学家、哲学家, 对宗教、神话和民间创作的比较研究有所贡献。——第391~393页。

埃斯库罗斯 (Aeschulos 约公元前525~前456年) 古希腊三大悲剧诗人之一, 有多部悲剧传世, 被誉为希腊悲剧的创始者。——第234、239、243、244、257、266页。

艾奥库安 (Ayocuan) 古代中美洲特卡玛查尔科的统摄者。——第465页。

奥维德 (普布利乌斯·奥维德·纳佐) (Publius Ovidius Naso 公元前43~公元18年) 古罗马诗人, 长诗《变形记》为其代表作。——第270、271页。

B

稗田阿礼 (Hieda no Are) 相传为天武天皇舍人, 受命诵习记载皇室系统的“先记旧辞”, 是为《古事记》的基础资料。——第414页。

鲍姆加特尔·埃利泽 (Baumgartel, Elise) 德国学者, 对埃及历史有所研究。——第31页。

鲍萨尼亚斯 (Pausanias 公元2世纪) 一译“包散尼”, 古希腊著作家, 著有《希腊道里志》, 对古希腊各地的宗教、神话、风习等有翔实记载。——第269页。

贝利 (Bailey, H.W.) 英国学者, 对伊朗神话有所研究。——第354页。

伯里克利 (Perikles 约公元前490~前429年) 雅典政治活动家, 曾促进奴隶主民主制的巩固。——第243页。

布拉夫 (Brough, J.) 英国学者, 对印欧语诸民族的神话有所研究。——第346页。

布雷斯特德, 詹姆斯·亨利 (Breasted, James Henry 1865~1935年) 美国埃及学家, 曾在埃及和努比亚进行考古探索。——第61页。

D

大雄 (Mahavira) 耆那教创始人筏驮摩那的尊称。——第315、317~319、322、326页。

丹尼尔·布恩 (Daniel, Bunn 1734~1820年) 北美一游猎者, 美国西南部地区开拓者之一。——第296页。

德里奥通 (Drioton, Étienne 1889~1961年) 法国埃及学家。——第71页。

迪梅齐尔, 乔治 (Dumézil, Georges 1898~) 法国语言学家, 对印欧语诸民族的神话有所研究, 并提出所谓“三功能说”。——第345页。

狄奥多罗斯 (Diodoros) 公元前1世纪希腊历史学家; 曾用30年编写的《历史文库》, 是地中海沿岸各民族的通史。——第74页。

杜勒西达斯 (Tulasidas 1532~1623年) 印度印地语诗人; 他的长篇叙事诗《罗摩功行录》影响极大。——第296页。

F

筏驮摩那 (Vardhamana) 耆那教创始人, 被尊称为“大雄”; 相传属公元前6至前5世纪。——第315、317~319、322、325页。

菲尔多西, 阿博勒加塞姆 (Firdausi, Abolghasem 940~1020年?) 波斯诗人, 倾毕生心血, 完成影响巨大、家喻户晓的巨著《王书》。——第336、343页。

斐洛(毕布鲁斯的) (Philo of Byblus 64~141年) 腓尼基历史学家、语法学家, 曾将腓尼基史译为希腊文, 并加以改编。——第160、161、173、261、263页。

G

甘地 (Gandhi, Mohandas Karamchand 1869~1948年) 印度民族运动

领袖，在印度被称为“圣雄”。——第295、304、324页。

格拉内，马塞尔 (Granet, Marcel) 法国学者，对中国神话有所研究。——第385页。

格策，阿尔布雷奇 (Goetze, Albrecht 1897~1971年) 美国东方学家，致力于赫梯和亚述的研究。——第340页。

顾颉刚 (1893~1980年) 中国现代史学家，从事民间歌谣、民俗的研究，并致力于古史传说的考辨。——第403页。

H

哈特舍普苏特 (Hatshepsut) 埃及第十八王朝女王 (公元前1503~前1482年在位)。——第48页。

荷马 (Homerus) 半传说中的古希腊诗人，相传为《伊利昂纪》和《奥德修斯纪》的作者。——第208、209、226、229、230、234、235、239、240、242、246、250、252、254、256、258、264页。

赫奥普斯 (Kheops) 埃及法老(公元前2650年前后在位)。——第43页。

赫姆金德尔 (Hemachandra 1089~1172年) 印度梵文和布拉克里特语作家，耆那教的宣扬者，印度宗教哲学奠基人之一。——第280、318页。

赫西奥德 (Hesiod) 公元前8世纪末至前7世纪初古希腊诗人，著有《劳作与时日》、《神谱》、《列女传》。——第160、161、172、227、243、245、246、250、253、256、258、259、262、265、266、267页。

华盛顿，乔治 (Washington, George 1732~1799年) 美利坚合众国奠基人之一，第一任总统。——第296页。

J

迦梨陀娑 (Kalidasa) 印度古代诗人、剧作家，其剧作对印度文学有巨大影响。——第307页。

K

卡尔格伦，伯恩哈德 (Karlgren, Bernhard 1889~) 瑞士汉学家、东方学家。——第377页。

卡利玛科斯 (Callimachus 约公元前310~前240年) 古希腊诗人，提倡短诗，反对复兴古英雄叙事诗，与阿波罗尼奥斯发生争论。——第270页。

科尔特斯, 埃尔南 (Cortes, Hernan 1485~1547年) 西班牙征服者。——第296页。

孔子 (公元前551~前479年) 春秋末期思想家, 儒家创始者。——第373页。

L

拉多, 胡戈 (Radau, Hugo) 苏美尔学家, 对苏美尔神话研究有所贡献。——第110页。

M

马里, 吉尔伯特 (Murray, Gilbert 1866~1957年) 英国古典作家, 曾从事欧里庇得斯和埃斯库罗斯剧作的编纂。——第270页。

马斯佩罗, 昂利 (Maspero, Henri 1883~1945年) 法国汉学家, 又译“马斯伯乐”。——第372页。

马歇尔, 约翰·休伯特 (Marshall, John Hubert 1876~1958年) 英国考古学家, 对印度河流域文明的发现有所贡献。——第304、310页。

米姆涅尔摩斯 (Mimnermos) 公元前7世纪古希腊诗人。——第238页。

N

纳尔赛 (Narseh) 古代伊朗国王。——第353页。

纳卡达二世 (Naqada II) 埃及法老, 公元前3000年前后在位。——第27页。

奈费尔霍特普 (Neferhotep) 埃及法老, 公元前18世纪在位。——第73页。

尼贝格, 亨里克·塞缪尔 (Nyberg, Henrik Samuel 1889~1974年) 瑞士闪米特学家、伊朗学家。——第355页。

内扎瓦尔科约特尔 (Nezahualcoyotl) 古代中美洲特斯科科的统摄者。——第465页。

内扎瓦尔皮利 (Nezahualpilli) 古代中美洲特斯科科的统摄者。——第465页。

O

欧赫美尔 (Euhemerus 公元前4世纪后半期至前3世纪初叶) 古希腊哲学家, 其观点与昔勒尼派相接近, 最先借助于理性主义对神话加以阐释。

——第372页。

欧里庇得斯 (Euripides 约公元前 485~前 406年) 古希腊三大悲剧诗人之一,有多部悲剧传世;他接受智者派的思想,对宗教信仰持怀疑态度。——第234、238、240、241、244、255页。

P

帕尔特尼奥斯 (Parthenius) 古希腊学者,曾将古罗马诗人所援用的艳情神话编纂汇集。——第270页。

皮扬科夫 (Пьянков, А.) 苏联学者,对埃及神话有所研究。——第49页。

普卢塔克 (Plutarch 约公元46~约127年) 古希腊哲学家、传记作家,《希腊罗马名人比较列传》为其成名之作,旨在借所记名人之言行进行道德说教,以警世劝善。——第65页。

R

热努伊雅克,德·昂利 (Genouillac de Henri) 法国学者,致力于苏美尔神话的探考。——第110页。

S

萨古恩,贝尔纳迪诺·德 (Sahagun, Bernardino de 1499/1500~1590年) 西班牙人种学家。——第446、447页。

塞索斯特里斯一世 (Sesostris I) 埃及法老,公元前1971~前1926年在位。——第71页。

塞索斯特里斯三世 (Sesostris III) 埃及法老,公元前 1878~前1840年在位。——第73页。

桑胡尼亚通 (Sankhuniaton) 半传说中腓尼基著作家;据希腊传统说法,约属公元前12世纪;被视为九卷本《腓尼基史》的编著者。——第160、173页。

色诺芬尼 (Xenophanes 约公元前565~约前473年) 古希腊哲学家,埃利亚派的主要代表,其学说已有唯物主义因素。——第250页。

沙巴卡 (Shabaka) 埃及法老,公元前700年前后在位。——第61页。

绍特,齐格弗里德 (Schott, Siegfried) 德国学者,对埃及神话有所研究。

——第69页。

释迦牟尼 (Śakyamuni) 佛教创始人。其生卒年代，南传和北传佛教说法不同：北传佛教推断为公元前565～前485年；南传佛教或作公元前623～前544年，或作公元前622～前543年。——第315页。

施皮格尔，约阿希姆 (Spiegel, Joachim) 德国学者，对埃及神话有所研究。——第81页。

斯特西科罗斯 (Stesichorus 公元前 632/629～前 556/553 年) 古希腊诗人，合唱抒情诗作者。——第234页。

苏格拉底 (Socrates 约公元前469～前399年) 古希腊唯心主义哲学家、奴隶主贵族思想家。——第233页。

索福克勒斯 (Sophocles 约公元前496～前406年) 古希腊三大悲剧诗人之一，使悲剧艺术臻于完美。——第234、235、240、242、246页。

琐罗亚斯德 (Zoroaster 约公元前7至前6世纪) 相传为琐罗亚斯德教创始人。——第334、335、337、342、349页。

T

太安万侶 (O no Yasumaro 卒于723年) 日本天明天皇在位时朝臣，奉诏编纂《古事记》。——第414页。

汤普森，斯蒂斯 (Thompson, Stith 1885～1976年) 美国民间文艺学家，从事民间故事的研究，编有《北美印第安人民间故事》、《民间创作情节索引》(1932～1936)、《民间故事主题索引》(1928)。——第370页。

特卡耶瓦钦 (Tecayehuatzin) 古代中美洲维索钦科的统摄者。——第465页。

天武天皇 (Temmu) 日本天皇，公元673～686年在位。——第414页。

托勒密王朝 (Ptolemaic dynasty) 希腊化时代埃及奴隶制国家之王朝 (公元前305～前30年)。——第26页。

特拉凯莱尔 (Tlacaélel) 古阿兹特克的政治活动家，曾辅佐数代君主。——第460～462页。

W

王充 (公元27～约97年) 东汉唯物主义哲学家，其主要著作为《论衡》。——第387、388页。

维吉尔(普布利乌斯·维吉尔·马罗)(Publius Vergilius Maro 公元前70~前19年)古罗马诗人,《埃涅阿斯纪》为其最重要著作。——第257页。

维什塔斯帕(Vištaspā)古波斯一地区的统御者,查拉图什特拉的维护者。——第342页。

X

希罗多德(Herodotus 公元前约484~前430至420年)古希腊历史学家,著有《历史》,有“历史之父”之称。——第237、241页。

西努赫(Sinuhe)埃及现代作家,所写长篇小说是为历史现实主义的模本,似在古王国时期达官贵人自传的基础上演化而来。——第48页。

修昔底德(Thucydides 公元前约460~前400年)古希腊历史学家,著有《伯罗奔尼撒战争史》。——第232页。

Y

雅科布森,托尔基尔德(Jacobsen, Thorkild)苏美尔学家,对苏美尔叙事诗的探考有所贡献。——第110页。

亚里士多德(Aristoteles 公元前384~前322年)古希腊哲学家、文艺理论家;其主要文艺理论著作《诗学》,主要内容为探讨悲剧和叙事诗。——第240页。

亚历山大大帝(Alexander the Great 公元前356~前323年)古希腊著名统帅、马其顿王。——第232页。

尧 传说中父系氏族社会后期部落联盟领袖。——第394页。

耶吉纳伏格耶(Yajñavalkya)印度“奥义书”哲学家。——第317页。

伊赫尔诺弗雷特(Ikhnofret)埃及塞索斯特里斯三世的库藏主管。——第73页。

应劭(公元140~206年)东汉泰山太守,著有《风俗通义》(三十卷)。——第388页。

云克,赫尔曼(Junker, Hermann 1877~1962年)德国埃及学家。——第25页。

Z

泽特,库尔特(Sethe, Kurt 1869~1934年)德国埃及学家,对埃及语言有

所研究。——第61页。

札纳 (Zachner, R. C.) 英国学者,对伊朗宗教有所研究,著有《祖尔万,琐罗亚斯德教的两刀论法》(1955)。——第355页。

斋部广成 (Imbe no Hironari) 日本中古时期祭官,《古语拾遗》的编纂者。——第415页。

〔以下为本书各篇“注释”和“参考书目”中所援用论著和典籍的作者、编者等,括号内为中文版页码〕

阿巴耶夫 Абаев, В.И. (340, 344)

阿尔丘诺夫 Артюнов, С.А. (407)

阿格诺韦 Nagelsauer, Ch. M. (407, 410, 411)

阿里斯托芬 Aristophanes (253)

阿穆辛 Амусин, И.Д. (198)

阿斯顿 Aston, W. G. (407, 409, 411)

阿斯穆森 Asmussen, Jes P. (341)

阿瓦隆 Avalon, A. (313)

埃伯哈德 Eberhard, W. (379, 380)

埃尔曼 Erman (91)

埃克斯 Erkes, E. (380)

埃利亚德 Eliade, M. (380)

埃斯库罗斯 Aiskulos (253)

艾斯特莱特纳 Aistleitner, J. (199)

安西斯 Anthes, R. (75)

奥兰斯基 Оранский, И.М. (340)

奥滕 Otten, H. (156, 157, 158)

奥维德 Ovidius (253)

巴努 Бану, Ц.Б. (341)

巴奇 Budge, E. A. W. (74)

巴托洛梅 Bartholomae, Chr. (340)

- 邦弗尼斯特 Delveniste, E. (342, 343, 344)
 贝尔特利斯 Бертельс, Е.Э. (340)
 贝利 Bailey, H.W. (340, 343)
 比尔努夫 Burnouf, E. (313)
 波普 Pope, M.H. (199)
 博内 Bonnet, H. (75)
 博伊斯 Boisse, M. (340, 341, 342, 343)
 布拉夫 Brough, J. (342)
 布拉金斯基 Брагинский, И.С. (340)
 布朗 Brown, N. (312, 313)
 布雷斯特德 Breasted, J.H. (74)
- 敏德 (378)
 戴圣 (378)
 道森 Dowson, J. (313)
 德赖弗 Driver, G.R. (199)
 德·朗赫 De Langhe, R. (199)
 德里奥通 Drioton, E. (75)
 迪梅齐尔 Dumezil, G. (344)
 迪歇纳-吉耶曼 Duchesne-Guillemin, J. (340, 341, 342, 343, 344)
 杜纳耶夫斯卡娅 Дунаевская, И.М. (155)
- 法夸尔 Farquhar, J.N. (313)
 范·塞尔姆斯 Van Selms, A. (199)
 菲尔多西 Firdousi, A. (341)
 费尔南德斯 Fernandez, J. (435)
 费利德曼 Фельдман, Н.И. (407)
 福列尔 Форрер, Э.О. (157)
 弗格森 Ferguson, J. (378, 380, 381)
 弗赖 Фрай, Р. (344)
 弗兰克福特 Frankfurt, H. (74, 75, 155)
 弗里德里希 Friedrich, J. (155, 157)

弗洛伦斯 Florenz, K. (407, 409, 410, 411)

戈登 Gordon, C.H. (199)

格策 Goetze, A. (155, 341)

格拉内 Granet, M. (380)

格雷 Gray, T.J. (199)

格雷斯曼 Gressmann, H. (75)

格兰托夫斯基 Грантовский, Э.А. (340)

格里菲思 Griffith, R.T.H. (313)

格尼 Gurney, O.R. (155, 156)

格谢维茨 Gershevitch, I. (342, 343, 344)

顾颉刚 (381)

哈特曼 Hartman, S.S. (344)

海德尔 Heidel, A. (116)

韩非 (378)

荷马 Homeros (253)

赫茨费尔德 Herzfeld, E. (344)

赫西奥德 Hesiod (253)

亨策 Hentze, C. (380)

亨宁 Henning, W.B. (340, 341, 343, 344)

胡姆巴赫 Humbach, H. (340, 341)

基思 Keith, A.B. (312)

吉尔莫 Gilmer, F. (435)

季雅科诺夫 Дьяконов, И.М. (116, 340)

加里拜 Garibay, K. (435)

加斯特 Gaster, T.H. (199)

杰克逊 Jackson, A.V.W. (343)

金斯伯格 Ginsberg, H.L. (158, 199)

居特博克 Guterbock, H.G. (156, 157, 158)

卡尔格伦 Karlgren, B. (380)

- 卡敏胡伯 Kammenhuber, A. (156)
- 卡佩尔鲁德 Kaperlund, A.S. (199)
- 卡索 Caso, A. (435)
- 康拉德 Конрад, Н.И. (407)
- 克拉姆 Керам, К.В. (155)
- 克雷默 Крамер, S.N. (116)
- 克里斯滕森 Christensen, A. (341, 344)
- 克利玛 Клима, О. (340)
- 克斯 Kees, H. (75)
-
- 拉巴 Labat, R. (116)
- 拉罗什 Lagosche, E. (155, 156)
- 拉姆博瓦 Rambova, N. (75)
- 莱曼 Lehmann, W. (435)
- 莱昂-波蒂利亚 Leon-Portilla, M. (435)
- 雷诺 Renou, L.-L. (344)
- 利夫希查 Лившица, В.А. (340)
- 列德尔 Редер, Д.Г. (155)
- 列子 (379)
- 吕不韦 (378)
- 罗伯逊 Robertson, D.D. (435)
- 罗舍 Roscher, W.H. (253)
- 罗斯 Rose, H.J. (253)
- 洛梅尔 Lommel, H. (340, 344)
-
- 马措金 Мацовкин, Н.П. (409)
- 马斯佩罗 Maspero, H. (378, 380, 381)
- 马歇尔 Marshall, I. (304, 310)
- 麦克唐纳 Macdonell, A.A. (312)
- 麦肯齐 Mackenzie, D.A. (408, 410, 411)
- 梅纳斯克 Menasse, J.-P. de (340)
- 梅里吉 Meriggi, P. (156, 157, 158)

- 蒙泽列尔 Monzeler, G.O. (407)
莫尔 Mohl, J. (341)
莫根斯蒂耶尔纳 Morgenstierne, G. (342)
莫莱 Mole, M. (341)
默塞尔 Merser, S.A.B. (74, 75)
- 纳尔德克 Noldeke, Th. (341)
尼贝格 Nyberg, H.S. (355)
尼尔松 Nilsson, M.P.N. (253)
尼基季娜 Никитина, В.Б. (340)
- 欧赫美尔 Euhemerus (378)
欧里庇得斯 Euripides (253)
- 潘迪迦 Bhandarkar, R.G. (313)
皮埃什 Puech, H.-Ch. (341)
皮安科夫 Piankoff, A. (75)
皮尔逊 Pierson, J.L. (407, 411)
普雷勒 Preller, L. (253)
普里查德 Pritchard, J.B. (74, 116, 155, 199)
普罗塔普·昌德拉·罗易 Protap Chandra Roy (313)
- 钱伯林 Chamberlen, B.H. (407, 410, 411)
屈原 (379)
- 萨托 Satow, E. (407, 411)
塞茹尔内 Sejourne, L. (435)
桑森 Sanson, J.G. (407, 411)
绍特 Schott, S. (75)
尸佼 (378)
斯捷布林-卡敏斯基 Стеблин-Каменский, И.М. (343)
斯派泽 Speiser, E.A. (116, 157)

斯宾塞 Spence, L. (435)
斯泰因 Stein, A. (342)
司徒卢威 Струве, В.В. (155)
松本信广 Matsumoto Nobuhiro (408, 409, 410, 411)
索福克勒斯 Sophokles (235)
索科洛夫 Соколов, С.Н. (340, 341)

汤普森 Thompson, S. (381)
托波罗夫 Топоров, В.Н. (343)
托马斯 Thomas, E.J. (313)

瓦扬 Vaillant, G.C. (435)
旺迪耶 Vandier, J. (75)
威尔逊 Wilson, H.H. (313)
韦斯特 West, E.W. (340)
维登格伦 Widengren, G. (341, 342, 344)
维坎德 Wikander, S. (342, 344)
维罗洛 Virolleaud, Ch. (198, 199)
沃尔夫 Wolf, F. (340)
沃利弗松 Вольфсон, Л.Ф. (155)
沃纳 Warner, A.G. (341)
沃纳 Werner, E.T.C. (381)
沃森 Wasson, R.G. (342)
沃什伯恩·霍普金斯 Washburn Hopkins, E. (313)
吴承恩 (378)

希罗多德 Herodotus (253)

雅科比 Jacobi, H. (313)
扬·里普卡 Ян Рипка (340)
杨宽 (381)
杨向奎 (381)

叶利扎连科娃 Елизаренкова, Т.Я. (343)

伊万诺夫 Иванов, В.В. (155、157、158)

袁珂 (381、409)

泽勒 Seler, E. (435)

泽特 Sethe, K. (75)

扎纳 Zaehner, R.C. (340、341、342、343、344、355)

庄子 (379)

左丘明 (379)

(三) 名目索引*

“阿尔戈”英雄 (238~239、270)。

阿卡得 (120、154、228); 《埃努玛·埃利什》(120、121); 参考书目(136~137); 宇宙起源观念(120); 吉尔伽美什叙事诗(120); 洪水故事(120); 人类的起源(121~123); 神话(120~135); 神话的起源(120); 苏美尔传统(120)。

阿兹特克人 (12、445~447、459、460); 冥世(463~464); 历史背景(447、460); 神秘主义和尚武的观念(462、463); 托尔特克人观念的复萌(465~467); 仪典(452、464、465); 智者的疑惑(465~467)。

埃及 (17); 地域神(25); 历史背景(27~29); 民众心理(28、29); 冥事崇拜(51、72); 三位一体(34、46); 史前观念(29~33); 神祇世界(23) 死后境遇(51~57); 《死者书》(56); 王权的作用(33、34); 文献典籍(22、51); 象征的运用(21、23); 宗教(22、23、26、47)。

巴比伦 (102、120、129、133、201); 巴比伦的影响(143、172、173)。

参阅“阿卡得”、“亚述”。

暴风雨神〔即雷雨神〕(143~154、157、164)。

波利尼西亚传说 (433)。

* 为了便于读者查阅，特参考英文版索引编成本索引。索引中所注为英文版页码，参看“页码对照表”(第528~531页)。——译者

婆罗门教 (315~318)。

菩提萨埵 (323)。

查拉图什特拉教 (334、336、337)。

创世 (36、95、120、121、281~289、337~342、382~385、415、417~421、449~454)

大和神话 (413、423~425、434)。

大乘 (323)。

地 (99、100、159、262、338~341、382~384、387、388、451)。

二性神 (455、457、465)。

二元争衡 (201、202)

佛教 (279、280、315、317~323、414)。

佛教神话 (322、323)。

鲧禹神话 (399、400)。

海神 (429、430)。

河流：阿兰礼赫河 (154、157)；幼发拉底河(99、102、121、122、133)；哈利斯河(153)；玛拉桑塔河(153、174)；纳基利亚塔河 (153)；尼罗河 (20、30、33、71)；斯提克斯河(236、261)；底格里斯河 (99、102、105、106、121、122、133、134)。

赫梯 (141、228)；阿卡得神话(120、155)；安纳托利亚神话(143~154、173~175)；神话 (140~179、260、261)；文献典籍 (176)；仪典(148~150、153)；影响 (143、154~156、172、232)；种族—语言集群(141~143)。

洪水神话 (118、119、127、398~403)。

霍鲁斯与塞特之争 (58、62、78~82)。

迦南 (183、203、228)；阿马尔那时期 (187、197)；二元争衡 (201)；

丰饶神话 (185~191、195、214、215)；婚姻(188)；神话(183~215、260、263)；双头政治(208、209)；文献典籍(12、183、185、191、193、194、206、210、211、214、216~218)；乌加里特神话(183、184、197)；异教的影响(183)。

金苹果 (235)。

金羊毛 (238)。

救世主 (315~324)。

莱斯特里贡人 (231)。

雷雨神〔即暴风雨神〕 (143~151、157、164)

黎 (391、383)。

龙 (150~152、161、171、173、174、187、200、201、202、400)。

卢维亚神话 (150)。

罗马诸神 (273、274)。

苗 (383、389、390、393)。

蜜蜂 (146~148、174)。

民间创作 (222、223、234、237、244、252、257、412)。

冥世 (105、107、108、124、125、149、239、253、261~264)。参阅“哈德斯”。

冥王 (453)。

墨西哥 (445)；历史背景 (447~449)；神话 (445~469)；文献典籍 (445~447)；征服者的抵达(445、446)。参阅“阿兹特克人”、“托尔特克人”。

母神 (145、165、174、309~315)。

牡牛 (31、158、159、195、224~226、239、249)。

木马 (235)。

“目” (17、18、25、57~59、85~90)。

摩尼教 (336、341~344)。

涅槃 (322)。

盘古开天辟地神话 (382~384、385、404)。

牝牛，参阅“埃及神话”、“赫梯神话” (154、155)。

七将攻忒拜 (248)。

耆那教 (279、280、315、317~324)。

日本 (411)；创世神话(415、417~421)；地理(411、412)；《古事记》(413~416)；《古语拾遗》(415、416)；南海的影响(411、433)；人格化(412)；《日本书纪》(413~416)；神话中的自然界(411、413、420、433、434)；《万叶集》(415、416)；文献典籍(413~417)；中国的影响(413~415)；种族集群(411)；自然景观(412)；神册(441~442)。

儒家 (373、374)。

山岳，奥林波斯山 (245、248)；哈济山 (168、169、172)；赫尔摩斯山 (155)；赫利孔山(266)；胡尔萨格山 (106)；卡西乌斯山 (168、172)；坎祖拉山(157)；黎巴嫩山(155)；纳萨尔玛山 (163)；皮谢沙山 (155、173)；不周山(388)；塔萨山(157)；乌利库米山(172)；扎丰山(168)；扎利延努山(151、152)。

善良与慈惠之神 (185、189、190)。

上帝 (289、290、399)。

蛇 (30、150、155、200、201、254、298、299、386、387、424)。

神祇 (34、35、46、47、201、224)；神之诞生 (417~421)；神祇之王位 (191~194)；通向神祇之路(302、303)。

神话定义 (223~226、370)。

神谱 (160、172、245、256、258、260、262、264、265)。

《圣经》 (183、215)；《旧约全书》(215、346)；《新约全书》(201、202)。

水 (164、338、339)。

死 (245)；死后境遇(51~57)；死者审判(359、360)。

琐罗亚斯德教 (201、335、338~340)。

苏美尔 (95、384)；丰饶 (99、100)；洪水传说 (118、119)；人之由来 (103~105)；神祇(96)；神殿体制(97)；影响(120)；宇宙秩序(98~101)。

泰利皮努神话 (143~150)。

太阳 (19、20、121、231、340、342、394~398、450~452)。

太阳神 (145、149、150、152、154、155、167、168)。

太阳神话 (394~398、433、450~452)。

咀多罗 (312)。

特洛伊战争 (227、232、234、235、242、247)。

天 (19~21、30~32、64、65、263、265、266、338、339、341、382~384、387、388)。

天与地的分离 (390~394)。

天衣派 (319)。

托尔特克人 (449、454~459、464)；创世 (449~454)；地、日、月之再造 (451、452)；二性神 (455、457、465)；克查尔科阿特尔周期 (454~459)；起源神话 (447~454)；人之复生 (452~454)；世界观 (457)；宇宙期 (450)；至高神 (449、450)。

万物有灵论 (280)。

文化英雄 (289~297、370、380、455、456)。

乌加里特神话 (183、184、197)。

乌加里特文化 (173)。参阅“迦南”。

武器 (105、127、128、135、194、234、283、424、428)。

希腊 (221)；崇拜 (253~254、258~260)；理性主义 (222)；历史背景 (221、222、224~228、232、233、269~272)；民间创作 (222、223、234、237~239、244、252、257)；人性化 (233)；社会的主题 (239~244)；神话 (12、221~271、412)；神祇 (20、223~225、228、246~258、262、263、266)；神名录 (273、274)；神祇特征 (248~250)；神谱 (258~268)；双头政治 (231)；文献典籍〔《埃涅阿斯纪》(257)；《奥德修斯纪》(199、226、228、230、231、234~237、240、247、248、252)；《奥狄浦斯在科洛诺斯》(243)；《被缚的普罗米修斯》(257)；《奠酒人》(240、241)；《复仇神》(242)；《归来》(236、240)；《劳作与时日》(259、265)；《列女传》(246、250、253、256、265、267)；《蛙》(254)；《特洛伊的妇女》(246)；《小伊利昂纪》(235)；《伊利昂纪》(192、228~232、234~237、242~244、246、251~253、255、256、260)；《伊利昂失陷记》(235)〕；戏剧 (239、240)；叙事诗 (228~237)；英雄 (228~246) 英雄的主题 (237、239)；影响 (224~227、232)〔东方的影响 (231、232、260)；近东的影响 (258、260)；返

锡尼的影响(228、229、231、232、248~251); 伊朗的影响(340); 印欧语诸族的影响(228、251)]; 宗教(223、250~252、254、256、257)。
“系统叙事诗”(234、252)。
消逝之神(174)。
性力崇拜(321~315)。

亚述(76、286)。参阅“阿卡特”。

“烟火镜”(447)。

仪典(72、74、143、144、148、149、153、185~191、253~256、452、464、465)。

一元论(280)。

伊朗(332、185); 创世(337~342); 福地(358、359); 复活(360); 冥世审判(359、360); 摩尼教(341~344); 魔怪说(357、358); 人之由来(342); 神话(12、286、333~360); 神祇(345~357); 世界末日说(358~360); 琐罗亚斯德教(335); 文献典籍[《阿维斯陀》(333~336、355); “登卡尔特”(335); “班达希申”(335、337~340、342、343); 《王书》(336); “温迪达特”(“温迪达德”)(344); “扎特斯普拉姆”(343)]; 伊玛(344、345); 印度-伊朗文化(333、334、339、340、345、350、351); 查拉图什特拉教(334、335); 宗教(334、336)。

以色列(47、203、205、206); 湮没无闻的部族(446)。参阅“犹太人”。

印度(279、384); 创世(281); 佛教(315、317~323); 佛教神话(279、280、322、323); 哈拉巴文明(304、309、315); 苦行(304~309); 耆那教(279、280、315、317~324); 耆那教神话(280); 前文字时期的神话(279); 神话的功能(324~326); 四大元素(457); 咀多罗(310、312); 文化英雄(289~297); 文献典籍[“奥义书”(316、317); “吠陀”(281、296); 《梨俱吠陀》(281、284、286、287、290、310、325、333、335、339、384); 《六十三君子书》(280); 《罗摩衍那》(291、295、296); 《摩诃婆罗多》(297、301、325); 《湿婆往事书》(297)]; 印度教(280); 印度-伊朗文化统一体(333、334、339、340、345、350、351); 印度神话与苏美尔神话(101); 奉为救世主之世尊(315、323); 至尊之母(309~315)。

印度教(280、289)。

印度-伊朗文化(333、334、339、340、345、350、351)。

印欧传统 (142、186、187、202、224、228、251、286、345、346)。

永生 (125、126、237)。

原人 (339、342~344)。并参阅“希腊神话”(229)。

原初陆地 (30)。

原初瀛海 (30、120)。

幽暗与夜 (262)。

月 (98、121、340、342、451、452)。

月神 (420、421)。

瑜伽 (304、306、307)。

中国 (369)；创世(382~385)；洪水神话(398~404)；极乐时期(389~394)；
历史沿革(378)；神祇(369)；神话与儒教、道教(375)；神语与年表(378~
379)；神话与欧赫美尔说化(372~376、403)；神话与片断性(376、377、
403)；神语与语言(377)；太阳神话 (394~398)；天与地的隔离 (389~
394)；文化英雄(380)；文献典籍〔《楚辞》(376、397)；《风俗通义》(388)；
《国语》(390)；《淮南子》(385~388、393、394、397、401)；《汉书》(401)；
《列子》(388)；《论衡》(388)；《山海经》(379、385、393、394、397、401)；
《诗经》(398)；《书经》(389、390、396~398)；《天问》(376、377、387、
388、394、400)；《左传》(385、400、401)；《庄子》(385)〕；宗教(369)。

至尊之母 (309~315)。

众神之父 (193)。

祖尔万崇拜 [祖尔万教](355)

(四) 译 名 表*

↓

Absyrtus 阿布绪尔托斯(222)

Abydian rites 阿比多斯的仪礼(72~74)

Abzu 阿布祖(99、115、120)

Abzuwa 阿布祖瓦(163)

* 为了便于读者查阅，特参照英文版索引编成本索引。索引中所注为英文版页码，参看“页码对照表”(第528~531页)。——译者

- Achaemenidae 阿契美尼德王朝(354)
- Achilles 阿基琉斯(192、205、229、231、233~237、244、246~250)
- Adam 亚当(102、344)
- Adapa 阿达帕(125、126)
- Adityas 阿底多(282、284)
- Aditi 阿底提(282)
- Adipurusha 阿底普鲁沙(298)
- Aegisthus 埃吉斯托斯(240、241)
- Aeneas 埃涅阿斯(254、257)
- 《Aeneid》《埃涅阿斯纪》(257)
- Aeschylus 埃斯库罗斯(234、239、243、244、257、266)
- Aethiopia 埃塞俄比亚人(235)
- Aetia 始因(270)
- 《Agama》“阿含”(311)
- Agamemnon 阿伽门农(192、227、229、231、235、240~242、247、251)
- Agastya 投山仙人(阿伽湿底耶)(296)
- Agesilaus 阿格西拉奥斯(232)
- Agni 阿耆尼(186、187、294、297)
- Ahmose 阿赫摩瑟(48)
- Ahriman 阿赫里曼(337、338、343、349、356、360)
- Ahrmen 阿赫尔蒙(358)
- Ahura Mazda 阿胡拉·玛兹达(334、335、337、342、344)
- Airyaman 埃里雅曼(346)
- Ajax 阿雅克斯(232、235、236)
- Akampana 阿甘婆那(292)
- Akhenaton 阿赫纳通(22、46)
- Akkad 阿卡得(9、154、228)
- Alalu 阿拉卢(156、160、172、173)
- Alcestis 阿尔克斯提斯(245、246)
- Alcides 阿尔基得斯(244)
- Alexander the Great 亚历山大大帝(232)
- Aliyan Baal 阿利延·巴力(199)

Allah 安拉(196、197)
 Amahraspands 阿玛赫拉斯潘德(338)
 Ama no uzume 天宇受卖(422)
 Amaterasu 天照大御神(420~424、428、433)
 Ambika 恩毗迦(310)
 Ameretat 阿梅雷塔特(347)
 Amesha Spenta 阿梅沙·斯朋塔(338)
 Amis 阿米族(418)
 Ammezzaddu 阿梅扎杜(156)
 Amon 阿蒙(45)
 Amon-Ra 阿蒙-拉(25、45、48)
 Amphitryon 安菲特律翁(246、253)
 Amun 阿穆恩(45、67)
 An 安(98、119、122、160)
 Anahita 阿纳希塔(185)
 Anat 阿娜特(155)
 Anath 阿娜特(185、186、191、193、197、203、211、212)
 Anchises 安基塞斯(254)
 Antares 安塔雷斯(354)
 Antigone 安提戈涅(243、244)
 Anty 安提(80)
 Anu 安努(122、123、125、126、156~158、160、161、172、263)
 Anubis 阿努比斯(32、74、75、78)
 Anunnaki 阿努纳基(98、99、108、123、129)
 Anzili 安济利(148)
 Apam Napat 阿帕姆·纳帕特〔伊朗〕(348)
 Apam Napāt 阿婆姆·那婆陀〔印度〕(348)
 Apaoša 阿帕奥沙(353)
 Apavrita 阿帕弗尔塔(354)
 Aphrodite 阿芙罗狄忒(235、248、249、252、254、255、258、263)
 Apollo 阿波罗(241、247、248、254、255、257、258)
 Apollodoros 阿波罗多罗斯(269)

Apollonius 阿波罗尼奥斯(238、270)
 Apophis 阿波非斯(76)
 Appu 阿普(154)
 Apsaras 阿婆娑罗(292)
 Apsu 阿普苏(120~122、261)
 Aptya 阿波提耶(349)
 Arallu 阿拉尔卢(112)
 Aredvi Sura Anahita 阿雷德维·苏拉·阿纳希塔(185)
 Areopagus of Athens 阿雷奥帕戈斯(雅典的)(241、242)
 Ares 阿瑞斯(246、249)
 Argonauts “阿尔戈”英雄(247)
 Ariadne 阿里阿德涅(226、238)
 Aristophanes 阿里斯托芬(255)
 Aristotle 亚里士多德(240)
 Arjuna 阿周那(301、317)
 Arsai 阿尔萨伊(196、204、207)
 Arta 阿尔塔(347)
 Artaxerxes Mnemon 阿尔塔薛西斯·姆涅蒙(353)
 Artemis 阿尔忒弥斯(228、240、251、257)
 Aruru 阿鲁鲁(100、121)
 Ala 阿沙〔又称“阿尔塔”〕(347)
 Asag 阿萨格(105、106)
 Ashertu 阿舍尔图(155)
 Asherah 阿舍拉(155、173、186、196、203、205、208、211)
 Ashnan 阿什南(100)
 Ashvins 阿须云〔“双马童”〕(225、283)
 Asita 阿私陀〔仙人〕(319)
 Assyria 亚述(76、286)
 Astarte 阿斯塔塔, 即阿斯塔尔特(155、193、194)
 Astyages 阿斯提亚格斯(241)
 Athena 雅典娜(193、228、235、236、238、244、247、248、251、
 258)

Ahtar 阿特塔尔(212)
Athwya 阿特威雅(349)
Atlas 阿特拉斯(167)
Aton 阿通(46)
Atrahasis 阿特拉哈西斯(126、127)
Atreus 阿特柔斯(241)
Atum 阿图姆(18、36、38、39、43、44、62~64)
《Avesta》《阿维斯陀》(333~336、355)
Ayocuan 艾奥库安(465)
Ayodhya 阿逾陀〔无敌城〕(294)
Az 阿兹(357)
Azcapotzalco 阿斯卡波查尔科(460)
Aztecs 阿兹特克人(12、445~447、459、460)

B

Baal 巴力(184、196、266)
“Baal and Anath Cycle, The” “巴力与阿娜特系统”(191~214)
Ba'al-Hadad 巴力-哈达德(155、161)
Ba'al-Yam fight 巴力与雅姆相搏(173)
Baal-Zebub 巴力-泽布卜(202)
Baba 巴巴(80)
Babylon 巴比伦(102、120、129、133、201)
《Bacchae》《巴克科斯》(255)
Balarama 大力罗摩(298、301、318)
Baluchistan 俾路支斯坦(310)
Ba-soul 芭〔灵〕(56、57)
Bastet 巴斯泰特(59)
Bata 巴塔(77、78)
Baumgartel, E. 鲍姆加特尔(31)
Bedu-people 贝都英人(119)
Bee, the 蜜蜂(146~148、174)
Beetle, scarab 金龟子(30)

Belili 贝莉莉(114)
 Beotia 彼奥提亚(242)
 Bellerophon 伯勒罗丰, 一译“柏勒罗丰”(255)
 《Bhagavad Gita》《薄伽梵歌》(297、301~304、317)
 《Bhagavata Purana》《薄伽梵往事书》(297)
 Bharata 婆罗多(292)
 《Bible》《圣经》(183、215)
 Bodhisattva 菩提萨埵(323)
 Boghazköy 博阿兹柯伊(141、154)
 《Book of the Dead》《死者书》(56)
 《Book of the Heavenly Cow》《天牛书》(48、49)
 《Books of Kings》《王书》(336)
 Brahma 大梵天(291、292、294、298、299、305)
 Breasted, J.H. 布雷斯泰德, 詹·亨·(61)
 Buddha 佛陀(290、315、317、319、321、322、325)
 Brough, J. 布拉夫(346)
 Buddhism 佛教(279、280、315、317~323、414)
 Buddhist mythology 佛教神话(322、323)
 Bulls 牡牛(31、158、159、195、224~226、339、349)
 《Bundahishn》“班达希申”(335、337~340、342、343)

C

Callimachus 卡利玛科斯(270)
 Cadmus 卡德摩斯(267)
 Calydon 卡吕冬(236)
 Calypso 卡吕普索(231、237)
 Canaan 迦南(9、183、203、228)
 Castor 卡斯托尔(225)
 《Catalogue of Women》《列女传》(246、250、253、256、265、267)
 Centaurs 肯托罗伊, 又译“肯陶罗伊”(233、245)
 Cerberus 克尔伯罗斯(245)
 Chamunda 恰门陀(310)

Chandragupta 旃陀罗笈多(316)
 Chaos 卡奥斯(262)
 Charon 卡戎(98)
 Charybdis and Scylla 卡律布狄斯与斯基拉(231、237)
 Ch'ü 启(401)
 Chichihuaauhco 契契瓦库奥科(463、464)
 Chicomeztec 契科莫兹托克(454、455、460)
 China 中国(367)
 Christ 基督(290)
 《Chronicles of Japan》(《Nihongi》) 《日本书纪》(413)
 《Chuang-tzu》 《庄子》(385)
 Chuan-bsü 顛頊(387、388)
 Chunda 纯陀(322)
 Ch'ung 重(391、393)
 《Ch'u tz'u》 《楚辞》(376、397)
 Cilicia 基利基亚(142、143)
 Cinvat 钦瓦特桥(348)
 Cipactonal 基帕克托纳尔(453)
 Circe 基尔克(231、236、237)
 《Classic of History》(《Shu ching》)《书经》(389)
 《Classic of Mountains and Seas》(《Shan-hai ching》)《山海经》(379)
 《Classic of Poetry》(《Shih ching》)《诗经》(389)
 Clytemnestra 克吕媆涅斯特拉(240、241、249)
 Cnossos 克诺索斯(226、227)
 Coatlicue 科阿特利库埃(461、462)
 Coffin Texts 棺椁文(27、53、54)
 Confucius 孔子(373、374)
 Conquistadores 征服者(459)
 Cool Pond 巨崖(164、165)
 《Ceremonies of the Engi Period》 《延喜式》(416)
 Cortes, Hernan 科尔特斯, 埃尔南(296)
 Coyolxauhqui 科约尔沙乌基, 即科雅尔沙乌基(461、462)

Creation 创世(36、95、120、281、337、382、415、449)
《Credo of a Highpriest of Thebes》《底比斯最高祭司书》(47)
Creon 克瑞翁(244)
Crete 克里特(225、226、260)
Cronus 克罗诺斯(185、191)
Culture hero 文化英雄(289~297、370、380、455、456)
Cycnus 基克诺斯(246)
“Cyclic Epics” “系统叙事诗”(234、252)
Cyclades 基克拉底斯岛(310)
Cyclops 基克洛普斯(230)
《Cypris》《塞浦路斯之歌》(234、235、240、241、253)

D

Daedalus 代达洛斯(226)
Daevas 德弗(357)
Dagon 达贡(191、192)
Dahaka 达哈卡(349)
Dahhak 达哈克(349)
Danavas 达诺沃(282、284)
Daniel, B. 丹尼尔, 布(296)
Dasharatha 十车王(291、292)
《Datastan i donik》《达塔斯坦-伊-德尼克》(339)
Dawn 黎明(189、283)
Dead, judgment of 死者审判(359、360)
《Dea Syra》《叙利亚女神》(183)
Death-and-Evil “死与恶”(185)
Deianira 得雅尼拉(246)
《De Iside et Osiride》《伊西丝与奥西里斯》(65)
Demeter 得墨忒尔(251~255、258)
Demons 恶魔(338、357、358)
《Denkart》“登卡尔特”(335)
Deukalion 杜卡利翁(267)

Deva 提婆(283)
Devi 提毗(310、312~314)
Devaki 德婆吉(298)
Dilmun 迪尔蒙(99、101、102、119、)
Diodoros 狄奥多罗斯(74)
Diomedes 狄奥墨得斯(235、242、248、252)
Dione 狄奥涅(258)
Dionysus 狄奥尼索斯(252、255、256)
Dioscuri 狄奥斯库里,即“狄奥斯库罗伊”(225、283)
Dioskouroi 狄奥斯库罗伊(225)
Dipamkara 燃灯佛(322)
Dive 迪弗(358)
Dragons 龙(150~152、161、171、173、174、187、200~202、400)
Drioton 德里奥通(71)
Drug 德鲁格(358)
Druvshan 德鲁赫尚(358)
Dual god 二性神(455、457、465)
Dualistic battle 二元争衡(201、202)
Dumuzi 杜穆济(10、11、96、100、107、109、110~115)
Dumezil, G. 迪梅齐尔, 乔·(345)
Durga 难近母(310)
Dvaraka 德瓦罗卡[即“多门城”](301)
Dyauz pitar 帝奥斯·皮塔尔(224)

E

Ea 埃阿(120~122、124~126、158~164、170、171)
Eagle, the 鹰(149、174)
Eanna 埃安纳(131)
Earth 地(99、100、159、262、338~341、382~384、387、388、451)
Eberhard, W. 埃伯哈德, 沃·(380)
Eden 伊甸园(102)
Egg 卵(30、339、384)

Egypt 埃及(227)
Ehecatl 埃卡特尔(448)
El 埃尔(155、160、191、192、200、203、205、211、212)
Elam 埃兰(310)
Electra 埃勒克特拉(240)
Eliade, Mircea 埃利亚德, 米尔恰(391~393)
Eliouan 埃利翁(160)
El-Kronos 埃尔-克罗诺斯(261、263)
Elkunirsa 埃尔库尼尔萨(155)
Elysian Fields 埃利西之野(186、187、226)
El-Zebub 埃尔-泽布卜(201、202)
Enbilulu 恩比卢卢(99)
《Engi-shiki》《延喜式》(416)
Enki 恩基(98~105、115、118、120、122)
Enkidu 恩基都(231)
Enkimdu 恩基姆杜(100、107)
Enlil 恩利尔(96、98、101、107、108、119、122、123、156、160、
167、170、384)
《Enuma-Elish》《埃努玛-埃利什》(120、121)
Eos 埃奥斯(224、283)
Epicaste 埃皮卡斯忒(242、243)
《Epic of Gilgamesh》《吉尔伽美什叙事诗》(120)
《Epigoni》《追随者》(242)
Erebus 埃瑞玻斯(262)
Ereshkigal 埃雷什基伽尔(107、108、124、125)
Erinyes 埃里尼斯(239、263)
Erkes, E. 埃克斯, 爱·(395)
Erman 埃尔曼(61)
Eros 埃罗斯(258、262)
Erra 伊拉(127)
Erymanthos 埃里曼托斯(245)
Estan 埃斯坦(149、150)

Etana 埃塔纳(126)
Eteocles 埃忒奥克勒斯(243、244)
Euhemerus 欧赫美尔(372)
Eumenides 欧墨尼得斯(239、241)
Euripides 欧里庇得斯(234、238、240、241、244、255)
Europa 欧罗芭(225)
Eurydice 欧律狄克(420)
Eurytus 欧律托斯(257)
Eve 夏娃(102、344)
Evil, forces of “邪崇之力”(201、202)
Eye “目”(17、18、25、57~59、85~90)

F

Fate-goddesses 法特(165)
Father of the Gods 众神之父(193)
Father of Greatness 尊严之父(341)
《Feng-su t'ung-yi》《风俗通义》(388)
Feridhun 费里顿(349)
Ferryman 摆渡者〔冥河〕(98)
Fertility 丰饶(184~191、253、254)
Firdausi 菲尔多西(336、343)
Fire, god of 火神(419)
Fireshadē 火远理命(429~431、433)
Fireshine 火照命(429、430)
Flood myths 洪水神话(118、119、127、398~403)
Folktales 民间创作〔民间故事〕(222、234、237、244、252、257)
Fox 狐(101)
Fravāši 弗拉瓦希(342)
Frogs, The 蛙(254)
Fudoki “风土记”(415、416)
Fu-hsi 伏羲氏(386)
Furies 福里斯(237、239、240、242、243、263)

G

- Gaea 盖娅(224、262)
Galla 伽拉(108、109、112~115)
Ganga 恒河[恒河女神](312)
Gandhi 甘地(295、304、324)
Ganesha 群主(306)
Gauri 时母(310)
Gautama, Siddhartha 乔答摩, 悉达多(315、319、320、322)
Gayomart 盖约玛尔特(339、342~344)
Geb 格卜(17、20、36、38、65、70~72)
Gehmur, the First Man 格赫穆尔德[原人](343、344)
Genouillac de Henri 热努伊雅克, 德·昂利(110)
Geshtinanna 格什提南娜(111~114)
Giants 巨灵(237、450)
Gilgamesh 吉尔伽美什(120、154、209、231)
Gisbida 吉什济达(125、126)
《Gleanings from Ancient Stories》《古事记》(415)
Gods, birth of 神之生(417~421)
Goetze, A. 格策(340)
Golden apple 金苹果(245)
Gokula 戈古拉(298)
Golden fleece 金羊毛(238)
Good, forces of “善之力”(201、202)
Govardhana 牛增山(299)
Good and Gracious Gods “善良与慈惠之神”(185、189、190)
Graces 格拉克斯, 即卡里忒斯(261)
Grain-Osiris rites 谷物化身奥西里斯仪典(74~76)
Granet, M. 格拉内, 马·(385)
Great Mother 至尊之母(309、315)
Greece 希腊(219)
Griselda 格里瑟尔达(312)

Gupan and Ugar 古潘与乌伽尔(200、202、203、210)

Gurparanzakh 古尔帕兰扎赫(154)

Gulsas 古尔斯(146)

H

Hadad 哈达德(155)

Hades 哈德斯(252、262)

Hacmon 赫蒙,一译“海蒙”(244)

Halys 哈利斯(153)

Hannahanna 汉娜汉娜(145~148、174)

Haftoreng 哈弗托伦格(340)

Hanuman 哈奴曼(293~295)

Haoma 豪摩(335、347、349、350)

Hara 哈拉山(350)

Harakhty 哈拉赫提(38)

Harappa 哈拉巴(304)

Hare Deity of Inaba 稻羽的兔神(425、426)

Harinaigameshin 赫里乃克默什恩(318)

Haroeris 哈罗埃里斯(76)

Harsiese 哈尔西埃瑟(77)

Harpokrates 哈尔波克拉特斯(77)

Hasis 哈西斯(205)

Hathor 哈托尔(17、18、25、31、48)

Hatshepsut 哈特舍普苏特(48)

Haurvatat 豪尔瓦塔特(347)

Hawkes, D. 霍克斯,戴·(376)

Hazzi 哈济山(168、169、172)

Heaven 天(192~21、30~32、263、265、266、382~384、387、388)

Heaven and Earth, separation of 天与地之分离(390~394)

Heavenly cow myth 天牛神话(17~22、25、30、31、66)

《Heavenly Questions》 《天问》(376)

Hebat 赫芭特(170)
Hebe 赫伯(245)
Hebrews 犹太人(183)
Hector 赫克托尔(224、229、247)
Hedammu 赫达穆(155)
Heh-deities 赫赫(18~20、32、66、67)
Hehu 赫胡(66)
Helen 海伦(226、227、230、231、234、235、237、249、252、255)
Heliopolis 赫利奥波利斯(37)
Helios 赫利奥斯(224)
Hemachandra 赫姆金德尔(280、318)
Hephaestus 赫菲斯托斯(248、249)
Heptad “七神”(186、189、190)
Hera 赫拉(193、228、235、238、244、247、251、254、258、260)
Heracles 赫拉克勒斯(201、227、233、244~246、253~255)
Herodotus 希罗多德(237、241)
Hermes 赫尔墨斯(228、251、254、255、258)
Hesiod 赫西奥德(160、172、227、243、245、250、253、256、262)
Hestia 赫斯蒂娅(225)
Hieda no Are 稗田阿礼(414)
Hii 肥河(424)
Hinduism 印度教(280、289)
Hippolytus 希波吕托斯(252)
Himalayas 喜马拉雅山(305)
《History of Han Dynasty》《汉书》(401)
Hittite Empire 赫梯王国(227、228)
Holy and Blessed “神圣者和友好者”(205)
Homer 荷马(208、226、228、230、234、235、246、250、256)
Horus 霍鲁斯(32、34~37、39~44、54~56、88~90)
Horus and Seth fight 霍鲁斯与塞特相搏(58、62、78~82)
Hou Yi 后羿(394)
Hsi-ho 羲和(396、397)

《Huai-nan-tzu》《淮南子》(386~388、393、394、397、401)

Huang Ti 黄帝(373、374)

Hueheteotl 威威泰奥特尔(448)

Huexotzinco 维索钦科(465)

Huitzilopochtli 威齐洛波奇特利(460~464、466)

Huitznahua 威茨纳瓦(461)

Hydra 许德拉(201)

Hypsistos 许普西斯托斯(160)

I

Icarus 伊卡罗斯(226)

Igigi 伊吉吉(129)

Ikheraofret 伊赫尔诺弗雷特(73)

Ilabrat 伊拉布拉特(125)

《Iliad》《伊里昂纪》(192、228~232、234~237、251~256、260)

Illuyanka 伊卢延卡(150)

Imbe 斋部(416)

Imbe no Hironari 斋部广成(415)

Immortality 永生(125、126、237)

Impaluri 伊姆帕卢里(166)

Impetuous Male “暴烈的男子”(即素盞鸣尊)(420、421、424、427)。

Inaba 稻羽(425)

Inanna 英安娜(96、100、101、107~118)

Inara 伊纳拉(148、149、151、161)

India 印度(9、384)

Indo-European heritage 印欧语诸民族遗产(142、186、202、224、286)

Indo-Iranian culture 印度-伊朗文化(333、334、340、350)

Indra 因陀罗[印度](281~284、294、299、320、350、384)

Indra 因德拉[伊朗](357)

《Instruction for King Mery-ka-Ra》《对王者梅里-卡-拉的教诲》(47)

Iphianassa 伊菲阿纳萨(240)

Iphigenia 伊菲格涅娅(240、241)

Iran 伊朗(9、185)
Iris 伊里斯(251)
Irra 伊拉(127~134)
Irshirras 伊尔希拉(166、167)
Ise 伊势(432)
Ishatpragbhara 伊娑陀布罗格婆罗(322)
Ishkhara 伊什哈拉(156)
Ishkur 伊什库尔(100)
Ishtar 伊什塔尔(106、130、131、155、166、168、169)
《Ishtar's Descent to the Nether World》《伊什塔尔降至冥府》(120)
Ishum 伊舒姆(127~135)
Istustaya 伊斯图斯泰娅,一作“伊什图什泰娅”(149)
Isimud 伊西穆德(101、115、116)
Isis 伊西丝(36、39、70~72、77、81、82)
Israel 以色列(47、203、205)
Izanagi 伊邪那岐命(417~421、433)
Izanami 伊邪那美命(417~421)
Izumo 出云(413、425~433)
Izzummi 伊祖米(163、172)

↓

Jainism 耆那教(279、280、315、317~324)
Jacobsen, Th. 雅科布森,托·(110)
Jamshed 贾姆舍德(345)
Janaka 遮那竭,一作“伽纳格”(292、316)
Japan 日本(9)
Jason 伊阿宋(222、238、239、244)
《Jataka》《本生经》(319)
Jeh 杰赫(343)
Jnataputra, Vardhamana 若提子,筏驮摩那(315)
Jocasta 约卡斯塔,又译“伊奥卡斯塔”(242)
Junker, H. 云克,赫·(25)

Juno 尤诺(270)

Jupiter 尤皮特(224)

K

Kabti-Ilani-Marduk 卡布提-伊拉尼-马尔都克(134)

Kaikēyi 吉迦伊(292)

Kalaturru 卡拉图鲁(108)

Kali 迦梨(311、312)

Kalidasa 迦梨陀婆(307)

Kaliya 迦梨耶(299)

KAL 〔古赫梯之神的代称〕(161、164)

Kama 伽摩〔爱神〕(300)

Kami 卡米(412)

Kamrusepa 卡姆鲁塞帕(149)

Kamuthis 卡穆提斯(31、46)

Kansa 庚斯(297)

Karlgren, B. 卡尔格伦,伯·(377)

Karsasp 卡尔萨斯普,即格尔沙斯普(350)

Karttikeya 迦缙吉夜(306)

Kataribe “语部”(414)

Kayumarth 凯乌玛尔特,即凯乌玛尔斯(343)

KA.ZAL 〔意为“(可感的)魅力”〕(158)

Keku 克库(66)

Kella 凯拉(151)

Keresaspa 克雷萨斯帕,即克尔萨斯帕(350)

Kersaspa 克尔萨斯帕(350)

Keshshi 克什希(154)

Khcops 赫奥普斯(43)

Khnum 赫努姆(30、48)

Kingship of the gods “诸神之王”(191~194)

“Kingship in Heaven, the” “天界之统御”(155~164)

Kimnaras 紧那罗(292)

Kingu 金古(121)
 Kiur 基乌尔(97)
 《Kogoshui》《古语拾遗》(415、416)
 《Kojiki》《古事记》(413~416)
 Kore 科勒(253)
 Kothar-and-Hasis 科塔尔-与-哈西斯(193、194、203、205~207、209)
 Krishna 黑天(克里什那)(290、297~304、318)
 Kronos 克罗诺斯(65、160、172、259~261、263、265、267)
 Kshatriya 刹帝利(291、302、317、318)
 Kubera 俱毗罗(300)
 Ku Chieh-kang 顾颉刚(403)
 K'uei 夔(374、376)
 Kulla 库拉(100、122)
 Kumarbi 库玛尔比(155、160、163、164、171~173、263~265)
 Kumaso 熊袭(432)
 Kun 鯀(398、401、402)
 Kumiya 库米亚(158)
 Kung-kung 共工(387、388、398)
 Kunibiki myth “扩疆”神话(424、425)
 Kun-Yü myth 鯀禹神话(399、400)
 《Kuo yü》《国语》(390)
 Coomaraswamy A. K. 库马拉斯瓦米(310)
 Kur 库尔(105、106)
 Kurgarru 库尔伽鲁(108)
 Kusanagi 草薙大刀(424)
 Kyushu 九州(420)

L

Labbu 拉布(124)
 Labyrinth of Cnossos 克诺索斯的迷宫(226)
 Laestrygonians 莱斯特里贡人(231)
 Lakshmana 罗什曼那(292、293)

Lakshmi 吉祥天女(291、300、310)
Lama 拉玛(161)
Lamassu 拉玛苏(161)
Lamga 拉姆伽(122)
Land of the Dead 冥世(231)
Lanka 楞伽(293)
Latarak 拉塔拉克(109)
Latpan 拉特潘(211~213)
“Leech child” “嗜血儿”〔水蛭子〕(418)
Lemnos 莱姆诺斯岛(235)
Lernaean hydra monster 莱尔内的多头蛇妖(245)
Leto 勒托(254、257)
Leviathan 利维坦(201、210)
Li 黎(392、393)
(Lieh-tzu) 《列子》(388)
(Little Iliad) 《小伊利昂纪》(235)
Lord of the Region of the Dead 冥王(453)
Lord of the Snails 蜗牛王(451)
(Lun heng) 《论衡》(388)
Luwian language 卢维亚语(142、143)
Luwian mythology 卢维亚神话(150)

M

Maat 玛阿特(59、60、79)
Macehuatl 玛克瓦尔(453)
Magadha 摩揭陀(316)
(Mahabharata) 《摩诃婆罗多》(297、301、325)
Mahavira 大雄(315、317~319、322、325)
Mahishasura 摩希娑苏罗〔牛魔王〕(311)
Mahiya 玛赫利亚(343)
Mahlyanag 玛赫利亚纳格(343)
Makurru 玛库鲁(39)

- Mami 玛米(122)
- Man, first 原人(339、342~344)
- Manichaeism 摩尼教(336、341~344)
- Mankind 人类(30、285、338、339)
- 《Manyoshu》《万叶集》(415、416)
- Marasanta 玛拉桑塔(153)
- Marshall, J. H 马歇尔, 约·休·(304、310)
- Marduk 马尔都克(120、121、124、129、158)
- Maricha 摩哩奇(293)
- Martu 玛尔图(96、99、119)
- Murray, G. 马里, 吉·(270)
- Marut 摩录多(283)
- “Master of the Everywhere, who is like the night and the wind”
“一切之主宰, 犹如夜和风”(448、449、457)
- Master of the Great Land 大地的主宰(见“大国主命”(425~428)
- Martya 玛尔提亚(343)
- Martyanag 玛尔提亚纳格(343)
- Maspero, H. 马斯佩罗, 昂·(372)
- Maśya 玛希亚(343)
- Maśyanag 玛希亚纳格(343)
- Mathava Videgha 摩陀婆·毗底迦(297)
- Mathura 马图拉(297)
- Matri 摩陀哩(312)
- Maurya 孔雀王朝(316)
- Mazan 玛赞(358)
- Mazanya 玛扎尼雅(358)
- Medea 美狄娅(222、238、239)
- Melcager 墨勒阿格罗斯(236、239)
- Memnon 门依(235)
- Memphis 孟斐斯(61)
- Menelaus 墨涅拉奥斯(226、227、231、235、252)
- “Me” “梅”(99、115、116)

- Methyer** 迈提耶尔(30)
Mex-i Gah 梅赫-伊·伽赫(340)
Mex-i miyan asman 梅赫-伊·米延·阿斯曼(340)
Mexico 墨西哥(445、446)
Miao tribe 苗部族(383、389、390、393)
Mictlan 米克特兰(464)
Mictlantecuhtli 米克特兰泰库特利(453)
Mihr 米赫尔(348)
Mihryazd 米赫尔亚兹德(341、348)
Mimnermos 米姆涅尔摩斯(238)
Min of Coptos 明(科普托斯的)(31、32、46)
Minakshi 弥那格什(310)
Minki Ammunki 明基·阿蒙基(156)
Minos 米诺斯(225、226)
Minotaur 米诺托(195、226)
Misenus 弥塞诺斯(257)
Mišyy 米舍(348)
Mithra 密特拉〔伊朗〕(185、335、341、347~349)
Mithra 密多罗〔印度〕(185)
《Mithra Yašt》 《密特拉·耶什特》(347)
Miyazu 宫筑媛(432)
Mohenjo-Daro 摩亨佐·达罗(304)
Monistic idealism 一元唯心论(302)
Molione 摩利奥涅(233)
《Monument of the Theology of Memphis》 《孟斐斯神学书》(61)
Moon 月(98、121、340、342、451、452)
Moon god 月神(420、421)
Mot 莫特(184、195、200、202、207、209~214)
Mother Earth 地母(101)
Murdiyanag 穆尔狄亚纳格(344)
Muses 缪斯(248、259、266)
Mukishanu 穆基沙努(165)

Mushdamma 穆什达玛(100)
Muyalaka 穆耶罗迦(305)
Mycenas 迈锡尼(227、248、251)

N

Nāhaithya 纳海提亚(347)
Nahual 纳瓦尔(452)
Nahuaque 纳瓦克(448)
Nakatomi 中臣(415)
Nakkiliata 纳基利亚塔(153)
Nammu 纳穆(103)
Namtar 纳姆塔尔(124)
Nanahuatzin 纳纳瓦森(451、452)
Nanda 难陀(298)
Nanhaithya 南哈伊提亚(357)
Nanna-Sin 南纳-辛(96)
Nanshe 南舍(99、100)
Naqada 纳卡达(27)
Narada 那罗陀(300)
Nara Napshara 纳拉·纳普沙拉(156、163、164)
Narseh 纳尔赛(353)
Nasalma 纳萨尔玛(163)
Nasatyas 那娑底耶(347、357)
Nataraja 那陀罗迦〔“舞主”〕(305)
Naunet 纳乌内特(67)
Neferhotep 奈费尔霍特普(73)
Nefertem 奈费尔泰姆(30、43、44、62)
Nemea 内梅亚(245)
Neoptolemus 涅奥普托勒摩斯(235)
Nephthys 奈芙蒂斯(39)
Nereids 涅赖德斯(249)
Nergal 奈尔伽尔(124、125、202)

Nerik 内里克(151)
 Nether World 冥世(105、107、108、124、125、149)
 Nezahualcoyotl 内扎瓦尔科约特尔(465)
 Nezahualpilli 内扎瓦尔皮利(465)
 《New Testament》《**新约全书**》(201)
 Nidaba 尼达芭(100)
 《Nigama》“**尼舍**”(311)
 《Nihongi》《**日本书纪**》(413、415、416)
 Nikkal 尼卡尔(214)
 Nin-gal 宁·伽尔(214)
 Ninhursag 宁胡尔萨格(96、101、121、122)
 Ninigi 迹迹艺命(428)
 Ninisinna 尼尼辛娜(100)
 Ninkarrak 宁卡拉克(126)
 Ninlil 宁利尔(96)
 Ninmah 宁玛赫(104、106、121、122)
 Ninmug 宁穆格(100)
 Nishumbha 尼舒姆婆(311)
 Ninshubur 宁舒布尔,即宁舒布拉(107、108、116、117)
 Nin-ti 宁·提(103)
 Nintu 宁图(100、121、122)
 Ninurta 尼努尔塔(105、106、124、164)
 Niobe 尼奥伯(257)
 Norito “**说部**”(415、416)
 Nō-kua 女娲(386、389、398、405)
 Numushda 努穆什达(119)
 Nunamnir 努纳姆尼尔(98)
 Nunbarshegunu 依巴尔舍古努(96、97)
 Nunu 努努(17、38、63、64)
 Nunut 努努特(67)
 Nusku 努斯库(97)
 Nut 努特(17、20、21、25、36、38、64、65)

Nymphs 宁芙女神(263)

O

Ocean 奥克阿诺斯(260、261)

Ocean and Tethys 奥克阿诺斯与忒提斯(260、264)

Odysseus 奥德修斯(198、199、230~232、237、244、248、249、252)

《*Odyssey*》《奥德修斯纪》(199、226、228、230、231、234~237、240)

《*Oedipodia*》《奥狄浦斯纪》(242)

Oedipus 奥狄浦斯(239、241~244)

《*Oedipus at Colonus*》《奥狄浦斯在科洛诺斯》(243)

《*Oedipus*》《奥狄浦斯》(242)

Ogdoad 奥格多阿达,又名“奥格多阿德”(65~67)

Ohrmazd 奥尔玛兹德(337~340、342、343、356、360)

Ohrmizd 奥尔米兹德(341)

Oki 淤岐岛(425)

Okuninushi 大国主神〔大国主命〕(425~428、432)

《*Old Testament*》《旧约全书》(215)

Ometeotl 奥梅泰奥特尔(449、466)

Omeyocan 奥梅约坎(457)

Oncgoro 淤能基吕岛(417)

O no Yasumaro 太安万侣(414)

Orestes 奥瑞斯忒斯(239~241)

Orpheus 奥尔甫斯(420)

Osiris 奥西里斯(35、36、38、45、49、50、54~56、63、68~85)

Ototachibana 弟橘媛(432)

Ouranos 乌兰诺斯(160、261)

Ovid 奥维德(270、271)

Oxomoco 奥索莫科(453)

P

Pahlavi books 巴列维文典籍(335、337)

Paikuli 派库利(353)

Pairika 派里卡(358)

- P'an-hu 槃瓠(383~385、404)
- P'an-ku creation myth 盘古创世神话(382~385、404)
- Papaya 帕帕娅(149)
- Paradise 乐园(99、101、102、119、358、359、389~394、463)
- Parcae 帕尔克(149)
- Parig 帕里格(358)
- Paris 帕里斯(234、237、249、252)
- Parthenius 帕尔特尼奥斯(270)
- Parshva 帕尊者(315)
- Parvati 雪山神女〔波哩婆提〕(305、308~312)
- Pashupati 兽主(305)
- Pasiphae 帕西菲(226)
- Pataliputra 华氏城(316)
- Patroclus 帕特罗克洛斯(229、231、246、247)
- Pausanias 鲍萨尼亚斯(269)
- Peleus and Thetis 佩琉斯与忒蒂斯(234、235、252、253)
- Penelope 佩涅洛佩(232、240)
- P'eng Chien 彭铿(376、377)
- P'eng Tsu 彭祖(377)
- Pentheus 彭修斯(255)
- Perikles 伯里克利(243)
- Peris 佩里(358)
- Persephone 佩尔塞福涅(420)
- Phaedra 非德拉(255)
- Philo of Byblos 斐洛(毕布鲁斯的)(160、161、173、261、263)
- Philoctetes 菲洛克忒忒斯(246)
- Phoenix 福尼克斯(239)
- Pidraï 皮德拉伊(196、204、207)
- Pimple One, The 生有丘疹者(451、452)
- Pishachas 毗舍遮(307)
- Pishaisha 皮谢沙山(155、173)
- Plutarch 普卢塔克(65)

Pluto 普卢托,即“普卢通”(253)
Polydeukes 波吕杜克斯(225)
Polyneikes 波吕涅克斯(243)
Ponthos 彭托斯(263)
Poseidon 波塞冬(228、249、251、252、258、259、261、262)
Potiphar 波提乏(255)
Pouruṣaspa 普鲁沙斯帕(349)
Prajapati 普罗阇婆提[“生主”](287、288)
Pre-Columbian codices 前哥伦布时期典籍(444、446)
Priam 普里阿摩斯(235)
Primeval earth 原初陆地(30)
Primeval man 原人(341)
Primeval ocean 原初瀛海(30、120)
Primeval sea 原初瀛海(103)
Prince of Darkness 黑暗之主宰(341)
Prometheus 普罗米修斯(256、257、267)
Prometheus Bound 普罗米修斯之被缚(267)
《Purana》 “往事书”(310)
Purusa 普鲁沙[“原人”](342)
Ptah 普塔赫(46、60~63、67)
Putana 普陀那(299)
Pylos 皮罗斯(256)
Pyrrha 皮拉(267)
Pyramid Texts “金字塔文”(21、27、34、35)
Python 皮通(254)

Q

Quetzalcoatl 克查尔科阿特尔(445、449、450、452、453、458、456)
Quetzalpetatl 克查尔佩塔特尔(458、459)
《Qumran Scrolls》 “库姆兰古卷”(201)

R

- Ra 拉(17~19、25、26、35、43~50、54、77)
- Ra-Atum 拉-阿图姆(25)
- Radau, H. 拉多, 胡·(110)
- Radha 罗陀(300)
- Ra-Harakhty 拉-哈拉赫提(44)
- Rahmai "Lassie" "女神"拉赫玛伊(187)
- Rama Chandra 罗摩·旃陀罗(290~297、318、325)
- Rama and Sita 罗摩与悉多(292~295)
- Rati 罗蒂["热忱"](308)
- 《Ramayana》《罗摩衍那》(291、295、296)
- Rašnu 拉什努(346)
- Ravana 罗波那(291、292)
- Rašn 拉什恩(348)
- Re 赖(即"拉")(17)
- 《Record of Cycles in Threes and Fives》《三五历纪》(382)
- 《Records of Ancient Matters》《古事记》(413)
- Region of the Dead 冥世(452、453、464)
- Resurrection 复活(360)
- Rhadamanthys 拉达曼提斯(226)
- Rhea 瑞娅(261、263)
- Rhodes 罗得岛(227)
- Rib of Adam 亚当的肋骨(102、103)
- 《Rig Veda》《梨俱吠陀》(281、284、286、287、290、310、325、333)
- Rituals 仪典(72~74、143~144、148~149、153)
- Rivayat "里瓦雅特"["传说"](339)
- Rock, the 岩石(105)
- Robini 罗希尼(298)
- Roman gods 罗马诸神(273、274)
- Rudra 楼陀罗(283)

S

- Sack of Troy** 特洛伊的陷落(235)
- Sadwes** 萨德威斯(340、354)
- Sagami** 相模(432)
- Sahagun, Bernardino de** 萨古恩, 贝尔纳迪诺·德(446、447)
- 《Šah-nama》《王书》(335)
- Śakti** 沙格蒂(312)
- Sakyamuni** 释迦牟尼(315)
- Salamis** 萨拉米(232)
- Sankhuniaton** 桑胡尼亚通(160、173)
- Saošyant** 索希安特(360)
- Sarpedon** 萨尔佩冬(249)
- Sarva** 娑哩波(357)
- Satan** 撒旦(但)(201)
- Satavaesa** 萨塔瓦伊萨(354)
- Sauru** 萨乌鲁(357)
- Saviors** 救世主(315~324)
- Scarab beetle** 金龟子(30)
- Scylla** 斯基拉, 一译“斯库拉”(231)
- Sea god** 海神(429、430)
- Sekhmet** 塞赫梅特(197、198)
- Selene** 塞勒涅(224)
- Serapis** 塞拉皮斯(26)
- Serpents** 蛇(30、150、155、200、201、254、298、386、387、424)
- Sesostris** 塞索斯特里斯(71、73)
- Seth** 塞特(32、36、38、70~72、76~82、88、89、202)
- Sethe, K.** 泽特, 库·(61)
- Seven Against Thebes** 七将攻忒拜(243)
- Shabaka** 沙巴卡(61)
- Shamans** 萨满〔巫覡〕(390)
- Shamash** 沙玛什(123)

Shang Ti 上帝(289、290、399)
 《Shan-hai ching》《山海经》(379、385、393、394、397、401)
Shapsh 沙普什(211、213)
Shara 沙拉(109)
 《Shatapatha Brahmana》《百道梵书》(297)
Sharur 沙鲁尔(105)
Shaushga 绍什伽(168)
Shatrughna 设睹卢祇那(292)
Sheri 舍里(158)
Shekel 西克尔(205)
Shesha 舍湿(298、301)
Shiva 湿婆(289、298、301、304~309、311 312、314)
Shu 舒(17、20、25、36、39、63~66)
Shuhirila 舒比里拉(113、114)
 《Shu ching》《书经》(389、390、396~398)
Shukalhituda 舒卡利图达(117、118)
Shumbha 舒姆婆(311)
Shurpanakha 首哩波那迦(292)
Sibbi 西比(135)
Siddhashila 希陀湿罗(322)
Sinuhe 西努赫(48)
Sirara 西拉拉(99)
Sirens 塞壬(231、237)
Sita 悉多(291~293)
Sirtur 西尔图尔(111)
Sky 天(19~21、30、31、64、65、338、339、341)
Smara 什摩罗〔爱神〕(307、368)
Smoking Mirrors, The “烟火镜”(449)
Socrates 苏格拉底(233)
Soma 苏摩(344)
 《Songs of Ch'u》《楚辞》(376)
 《Song of Ullikummi, The》《乌利库米之歌》(164~172)

Sophocles 索福克勒斯(234、235、240、242、246)
 Soshyans 索希安(360)
 Spandarmat 斯潘达尔玛特(343)
 Sparta 斯巴达(227)
 Sphinx 斯芬克斯(242)
 Spiegel, J. 施皮格尔, 约·(81)
 Sraoša 斯劳沙(348)
 Sroš 斯罗什(348)
 Sthenelus 斯忒涅洛斯(242)
 Stesichorus 斯特西科罗斯(234)
 Stone, The 石体(167、169~171、173)
 Storm-god 暴风雨神, 即雷雨神(143~154、157、164)
 Stymphalos 斯提姆法洛斯(245)
 Suga 须贺(425)
 Sugriva 须羯哩婆(293)
 Sukuna-bikona 少名毗古那(428)
 Sumer 苏美尔(228、384)
 Sumugan 苏穆甘(100)
 Sun-god 太阳神〔日神〕(145、148、149、150、152、154、155、167、
 168)
 Susanowo 素盞鸣尊(420~428、432~434)

T

Tabernacle, The “游动神庙”(205)
 Tagi 当艺(432)
 Tallai 塔拉伊(196、204、207)
 Tammuz 塔穆兹(125、126)
 Tannin 坦宁(201)
 《Tantra》《咀多罗》(310)
 Tartarus 塔塔罗斯(261、262)
 Taru 塔鲁(149)
 Tashmishu 塔什米舒(157、166~171)

Tateneu 塔特嫩(63)
 Tecamachalco 特卡玛查尔科(465)
 Teacayehuatzin 特卡耶瓦钦(465)
 Tecuciztecatl 特库齐斯泰卡特尔(451、452)
 Tefnut 泰芙努特(17、36、39、63)
 Teiresias 忒瑞西阿斯(244)
 Telegonos 忒勒戈诺斯(236)
 Telemachus 忒勒玛科斯(235、240)
 Telipinu 泰利皮努(143~150、174)
 Tell el-Amarna 泰尔·埃尔-阿马尔那(154)
 Tema 手问山(426)
 Tenmu 天武天皇(414)
 Tenmu 滕穆(66)
 Teotihuacan 泰奥堤瓦坎(448)
 Teshub 特舒布,又译“泰舒卜”(158、161、164、167~170)
 Tethys 忒提斯(260、261、264)
 Tezcatlipocas 特斯卡特利波卡(449~451、457、461、465)
 Texcoco 特斯科科(465)
 Thebes 忒拜[古希腊](243)
 Thebes 底比斯[古埃及](45)
 《Theogony》《神谱》(160、172、245、256、258、260、262、264)
 Theseus 忒修斯(226、238、243)
 Thetis 忒蒂斯(205、234、237、247、249)
 Thompson, S. 汤普森, 斯·(370)
 Thoth 托特(32、56、57、63、72)
 Thraetona 特赖陶纳(349)
 Thrity 特里塔(349)
 Thucydides 修昔底德(232)
 Thyestes 提埃斯忒斯(241)
 《T'ien wen》《天问》(376、377、387、388、394、400)
 Tiamat 提亚马特(261)
 Tikal 提卡尔(448)

Ti (“Lord”); 帝[君主](399)
Tiryus 提林斯(227)
Tištrya 提什特里雅(352~354)
Titans 提坦诸神(172、261、263、264)
Tlacaclēl 特拉凯莱尔(460~462)
Tlaloc 特拉洛克(463)
Tlalocan 特拉洛坎(463)
Tloque 特洛克(448、457)
Toltecs 托尔特克人(449、454~459、464)
Tonacacihuatli 托纳卡西瓦特利(449)
Tonacatecuhli 托纳卡特库特利(449)
Trishala 德利梭罗(318)
Trita 陀哩陀[印度](349)
Triton 特里通(257)
Troy 特洛伊(235)
Trojan War 特洛伊战争(227、231、232、234、235、242、247)
《Tso Chuan》《左传》(385、400、401)
Tsuki-yomi 月读命(423)
Tsukushi 筑紫[筑紫](420)
Tula 图拉(449、454)
Tulasidas (Tulsi Das) 杜勒西达斯(296)
Tung Chūn 东君(398)
Tyndarus 廷达罗斯(253)

U

Uaxactun 瓦萨克顿(448)
Ubelluri 乌贝卢里(167、170、171)
Ugar 乌伽尔(200、202、203、210)
Ugaritic culture 乌加里特文化(173)
Ugrasena 乌羯罗瑟那(297)
Ukemochi 采食神(423、424)
Ukulimma 乌尔库利玛(156)

Ulgarra 乌赖伽拉(123)
Ulikummi 乌利库米(158、164~166、171、261)
Uma 优摩(310)
Underworld 冥世(239、253、261~264)
《Upanishads》“奥义书”(316、317)
Upwawet *乌普瓦韦特(32、73、75)
Uraeus 乌赖乌斯(18、25、58、88)
Uranus 乌兰诺斯(185、191、267)
Urkish 乌尔基什(164)
Urashima 浦岛太郎(431、432)
Ushas 乌莎斯(283)
Usnu 乌斯穆(172)
Utu 乌特图(100)
Utu 乌图(101、109、113、118)

V

Vabagn 瓦哈格恩(351)
Valin 波林(293)
Vanished god 消逝之神(174)
Varanasi 波罗奈城(321)
Vardhamana 筏驮摩那(315)
Vasanta 伐森多(308)
Vata 瓦塔(347)
Vayu 伐由〔印度〕(351)
Vayu 瓦由〔伊朗〕(336、347、351、352)
Vasudeva 婆苏提婆(298)
Vay 瓦伊(352)
《Veda》“吠陀”(281、296)
《Vendidad》“温迪达德”(344)
Verethragna 韦雷特拉格纳(347、350、351)
Vergil 维吉尔(257)
Vidēna 毗提诃(316)

Vikrama 毗羯罗摩(290)
Vindhya 文迪亚山(296)
《Vishnu Purana》《毗湿奴往事书》(297)
Vishnu 毗湿奴(289、292、297、298、302、305)
Vishtaspa 维什塔斯帕(342)
Vishvakarman 毗首羯磨(287)
Vivasvat 毗婆首陀,又译“毗婆私婆多”(285、345)
Vivahvant 维瓦赫万特(344、349)
Vohu Manah 沃胡·玛纳(347)
Voyage of the ship Argo “阿尔戈”号远征(238、239)
Vritra 弗栗多(281、283、288)
Vritraban “弗栗多汉”,即“杀弗栗多者”(350)
Vritra myth 弗栗多神话(281、283、288)

W

Waley, A. 韦利,亚.(369)
Wanand 瓦南德(340)
Wang Ch'ung 王充(387、388)
Washington, G. 华盛顿,乔治(296)
Waters, the 水(164、338、339)
Weapons 武器(105、127、128、135、194、234、283、424、428)
Window house, The “有窗之屋”(207)
Wennofer 温诺费尔(85)
Witches 女巫(238)
Woman, first 原初第一妇女(343)
《Works and Days》《劳作与时日》(259、265)
Wu-yi 武乙(385)

X

Xenophanes 色诺芬尼(250)
Xšathra 赫沙特拉(347)
Xvarenah 赫瓦雷纳(352~355)

Y

- Yahwe 雅赫维〔耶和华〕(205、206)
Yajñavalkya 耶吉纳伏格耶(317)
Yakami 八上比卖(425、426)
Yama 阎摩(345)
Yamato-dake 倭建命〔又称“日本武尊”〕(431~434)
Yamato myths 大和神话(413、423~425、434)
Yami 阎蜜(345)
Yamm 雅姆(191~194)
Yamuna 亚穆纳河(297)
Yao 尧(394、396、399)
Yarib 雅里赫(214)
Yashoda 耶舒多(298)
Yatsuka-mizu-omi-tsunu 八束水臣津野(425)
Yi 羿(377、386、394)
Yema 耶玛(345)
Yima 伊玛(344、345、349)
Yima Xšaeta 伊玛·赫沙伊塔,一作“伊玛·赫沙耶塔”(345)
Ying Shao 应劭(388)
Yoga 瑜伽(304、306、307)
Yohualli 约瓦利(448)
Yojana 由旬(293)
Yu 禹(398~403)

Z

- Zallegara 扎赖伽拉(123)
Zaliyanu 扎利延努(151)
Zandagahih “赞达伽希”(335)
Zaparwa 扎帕尔瓦(150)
Zarathuŋtra 查拉图什特拉(334、337、342、349)

Zarathuāstrianism 查拉图什特拉教(334、336、337)
Zet 泽特(34、35、66、88、89)
Zeus 宙斯(160、161、172、185、191、224、225、227、235、244)
Ziusudra 济乌苏德拉(118、119、127)
Zoroaster 琐罗亚斯德(335)
Zoroastrianism 琐罗亚斯德教(201、335、338~340)
Zu 兹乌(124)
Zukki 祖基(148)
Zurvan 祖尔万(352~357)

(五)英文版、俄文版、中译本页码对照表*

17/55—5	34/71—21	51/85—36	68/100—53
18/55—6	35/71—22	52/86—37	69/101—54
19/56—7	36/72—23	53/87—38	70/102—55
20/58—8	37/74—24	54/88—39	71/103—56
21/59—9 [*]	38/73—24	55/89—40	72/104—57
22/59—10	39/75—25	56/90—41	73/104—58
23/60—11	40/76—26	57/91—43	74/105—59
24/61—12	41/76—27	53/92—44	75/106—60
25/62—13	42/77—28	59/92—45	76/107—61
26/63—14	43/78—29	60/93—46	77/108—62
27/64—15	44/79—30	61/94—47	78/109—63
28/65—16	45/80—31	62/95—47	79/110—64
29/66—17	46/81—32	63/96—49	80/110—65
30/67—18	47/82—33	64/97—50	81/111—65
31/68—18	48/83—34	65/98—51	82/112—66
32/69—19	49/84—35	66/98—52	83/113—67
33/70—20	50/84—35	67/99—53	84/114—68

* 斜线前为英文版页码，斜线后为俄文版页码，横线后为中译本(本书)页码。三者均系大致对应。——译者

85/115--69	122/148--102	160/180--137	206/216--179
86/116--70	123/149--103	161/181--138	207/217--181
87/117--71	124/150--104	162/182--139	202/218--182
88/118--72	125/151--105	163/183--140	203/219--183
89/118--73	126/152--106	164/184--142	204/220--184
90/120--74	127/153--107	165/185--143	205/221--185
	128/154--108	166/186--144	206/222--186
95/122--76	129/155--109	167/187--145	207/223--188
96/122--76	130/156--110	168/188--147	208/224--189
97/123--77	131/156--111	169/189--148	209/225--190
98/124--78	132/157--112	170/190--149	210/226--191
99/125--79	133/158--113	171/191--150	211/227--193
100/127--80	134/159--114	172/192--151	212/228--194
101/128--81	135/160--115	173/193--152	213/229--195
102/128--82		174/194--153	214/230--196
103/130--83	141/161--117	175/195--154	215/230--197
104/131--84	142/162--118		216/231--198
105/131--85	143/163--119	183/199--159	218/232--199
106/132--86	144/164--120	184/200--160	
107/133--87	145/165--121	185/201--161	221/233--200
108/134--88	146/166--122	186/202--162	222/234--200
109/135--89	147/167--123	187/203--163	223/234--201
110/136--89	148/168--124	188/204--164	224/235--202
111/137--90	149/169--125	189/205--165	225/236--203
112/138--92	150/170--126	190/206--167	226/237--204
113/139--93	151/171--127	191/207--168	227/238--205
114/140--94	152/172--128	192/208--169	228/239--206
115/141--96	153/173--129	193/209--170	229/240--207
116/142--97	154/174--130	194/210--172	230/241--208
117/143--98	155/175--131	195/211--173	231/242--209
118/144--99	156/176--132	196/212--174	232/243--210
119/145--99	157/177--134	197/213--175	233/244--211
120/146--100	158/178--135	198/214--177	234/245--212
121/147--101	159/179--136	199/215--178	235/246--213

236/247—214	270/279—250	308/315—291	346/348—326
237/248—216	271/280—251	309/316—292	347/349—327
238/249—217	272/280—252	310/317—293	348/350—328
239/249—218	275/281—253	311/318—295	349/351—329
240/250—219		312/319—296	350/352—330
241/251—220	279/283—254	313/320—298	351/353—331
242/252—221	280/284—255	315/323—299	352/354—332
243/253—222	281/285—256	316/324—300	353/355—333
244/254—223	282/286—257	317/324—302	354/356—334
245/255—224	283/287—259	318/326—303	355/357—335
246/256—226	284/288—261	319/327—304	356/358—335
247/257—227	285/289—262	320/328—305	357/358—336
248/258—228	286/290—263	321/329—307	358/359—337
249/259—229	287/292—264	322/330—308	359/360—338
250/260—230	288/293—265	323/331—309	360/362—339
251/261—231	289/294—266	324/333—310	361/362—339
252/262—232	290/295—269	325/334—311	
253/263—233	291/296—271	326/335—312	369/366—345
254/264—234	292/298—273	327/335—312	370/367—346
255/265—235	293/298—274		371/367—347
256/266—237	294/300—275	332/337—314	372/368—347
257/267—237	295/301—276	333/337—314	373/369—348
258/268—238	296/302—277	334/338—315	374/370—349
259/269—239	297/303—279	335/339—316	375/371—350
260/270—240	298/304—280	336/340—317	376/372—351
261/270—241	299/305—281	337/341—318	377/373—352
262/271—242	300/306—282	338/342—319	378/374—353
263/272—243	301/307—283	339/343—320	379/375—354
264/273—244	302/308—285	340/344—321	380/376—354
265/274—245	303/308—286	341/345—322	381/377—355
266/275—246	304/310—287	342/345—323	382/378—356
267/276—247	305/312—288	343/346—324	383/379—357
268/277—248	306/313—289	344/347—325	384/380—358
269/278—249	307/314—290	345/347—326	385/381—359

386/382—360	404/399—376	425/418—397	452/438—418
387/383—361	405/400—377	426/419—398	453/439—419
388/384—362	406/401—378	427/420—399	454/440—420
389/385—362		428/420—400	455/441—421
390/386—363	411/405—382	429/421—401	456/442—422
391/387—364	412/406—382	430/422—402	457/443—423
392/388—365	413/407—383	431/423—403	458/444—423
393/388—366	414/407—384	432/424—404	459/445—424
394/389—367	415/408—385	433/425—405	460/445—425
395/390—368	416/409—386	434/426—406	461/446—426
396/391—369	417/410—387		462/447—427
397/392—370	418/411—389	445/432—412	463/448—428
398/393—370	419/412—390	446/433—413	464/449—429
399/394—371	420/413—392	447/434—414	465/450—429
400/395—372	421/414—393	448/436—415	466/450—430
401/396—373	422/415—394	449/436—416	467/452—432
402/397—374	423/416—395	450/436—416	468/452—433
403/398—375	424/417—396	451/437—417	

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 世界古代神话

作者 =

页数 = 5 3 1

SS号 = 1 0 1 2 2 3 9 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
正文