

潜水捞泥者—— 神话中的男性创世说

阿兰·邓迪斯

不应把荣格神话研究方法 with 弗洛伊德研究方法混为一谈。人们尽可以对他们二人的理论都不同意，但应认识到两者之间存在着明显的差别。荣格派的人称自己的学派为“分析心理学”，以免与弗洛伊德派相混淆；弗洛伊德派称自己的学派为“精神分析”。前面的论文阐述了荣格理论。它认为，存在着一种文明前的泛人类原型，表现在如神话之类的精神现象中。荣格学说的原型被认为是无所不在的，它同文化相对主义的人类学原则格格不入，很难想象两者会兼容共处。而弗洛伊德的理论则可以做到这一点。

根据弗洛伊德理论，婴儿初始状态和儿童时代早期（就父母子女关系、兄弟姐妹关系而言）与成年投射体系（包括神话）之间存在着某种关系，这种关系有可能是一种因果关系，也有可能是一种互相影响的关系。儿童时代早期的状况因其文化不同而有差异，成年投射体系，包括神话，也就有同样程度的差异。弗洛伊德学说的象征、移位、凝合、投射等概念，也许能应用于一

切文化，但是具体的象征和投射却是与具体的文化相关联的。荣格自己说过，荣格原型绝无彻底知晓之可能；尽管如此，弗洛伊德学说中假设的关于某一种文化中婴儿适应阶段（断奶，大小便训练等）和成年期投射体系之间的异种同型或对应关系，却可以用经验主义的方法加以测试。要么符合，要么不符合，两者必居其一。

对神话流传区域的研究表明，这不是一件在普遍论与文化相对主义之间做出选择的事情，不存在具有普遍意义的神话，没有一个神话是地球上各民族所共有的。即使是流传甚广的洪荒神话，在南撒哈拉地区似乎也闻所未闻。同样道理，没有任何一个文化仅限于单一的文化。大多数神话流传于相关连的民族文化之中。人们可以说出南美洲印第安人神话、北美洲印第安人神话（有些神话是南、北美洲所共有的）、非洲神话和印欧神话等等。既然神话不具备普遍性，那些普遍论的鼓吹者就必须对流传的空白现象做出解释。如果说原型是固有的，有“遗传性”，那为什么不能在所有的文化中找到相同的神话？

如果弗洛伊德学说理论站得住脚，那又如何解释不同的文化中存在着相同神话这一现象？如果说神话是婴儿期的投射，这是不是意味着拥有相同神话的各个文化，也必须拥有相同的婴儿适应阶段中关键的形成因素？

北美土著人中流传最广的神话类型之一是捞泥者的诞生（母题A812）。安娜·布鲁斯在其比较研究中已有说明。然而，亚洲和东欧也有捞泥者的传说，非洲

及澳大利亚土著则没有。下文提到的有关捞泥者的其他研究，见H·D·查伦塞的《宇宙形成传说》（哈佛，1884）；S·C·米拉特的《论柏荷人的宇宙神话及圣塔利与美洲印第安类似的神话》，《孟买人类学会会刊》第11期（1929），第468～478页；沃尔克《水中创世（及洪水）传说中关于捞泥者专题的流传分布》，《维也纳人类学会会报》第63期（1933），第60～76页；威廉·施密特的《北美、亚洲和欧洲泥土创世神话中捞泥者专题研究》“语言学的混合”（巴黎，1937），第111～112页；以及米莉亚·爱丽德的《亚洲神话与南欧、东欧民间传说，宇宙形成捞泥者》，《宗教历史杂志》第160期（1961），第157～212页。

其他有关弗洛伊德学说的神话研究情况，见G·罗海姆的《梦幻之门》（纽约，1952），菲利普·斯莱特的《赫拉的光辉》（波士顿，1968）。大多数精神分析学家倾向于将其神话研究限制在古典神话或《圣经》记载的范围之内。如欲对大量的关于神话的精神分析著作进行初步了解，见J·格兰的《关于古典神话和宗教的精神分析著作综述：1909—1960》，《经典世界》第70期（1970），第225～247页，又见A·格林斯坦的多卷本参考书《精神分析著作索引》（纽约，1950）。

没有几个人类学家对原始神话的学术研究现状感到满意。列维-斯特劳斯的看法过份悲观，他认为从理论观点上看，神话研究“与五十年前的状况差不多，即一片混沌”（1953，第50页），虽然不是所有人都赞同这一观点，但人们仍然普遍认为，在阐明神话在文化中的形成、流传和功能的过程方面须做许多工作。

人类学家在神话研究方面未能取得显著进展。一个可能的解释是僵硬地恪守两条基本原则：从字面上理解神话以及在单一文化的背景下研究神话。大多数人类学家坚持字面上的解释，反对象征性的解释，采取文化相对主义，反对超越文化的普遍论，这样做既与十九世纪（当时经常为普遍象征主义辩护）思想背道而驰，也是受人类学历史上两个主要人物——博厄斯和马林诺夫斯基——的影响的直接结果。这两位先驱都赞成一次只对一种文化做深入的研究，都争辩说神话在本质上是非象征性的。博厄斯常说神话反映了文化，暗示多少有点一对一的关系。有了这种观点，便可从某一种文化的神话素材中轻而易举地挑出纯描述性的人类文化学的资料。马林诺夫斯基的论点大同小异：“如果我们研究活的神话，我们就会发现，神话并不是象征性的，而是其主题的直接表现”（1954，第101页）。当然，正如博厄斯和马林诺夫斯基论证充分的研究所表现的那样，认为神话反映了文化的观点有一定的根据。然而，如同大多数要么全面肯定，要么全面否定的研究方法一样，它并不能解释全部的资料。例如，继承博厄斯衣钵的研究者注意到，比较一下通常的描述性人类文化学和从神话中获取的人类文化情景，就会发现许许多多的不同之处。卢斯·班内迪克特（1935）在她为《祖尼神话》所作的重要序言中，提到民间故事中有一种理想化和补偿的倾向。更近一点，凯塞琳·斯宾塞将人类文化和神话故事之间的相吻合之处和差异做了一个对比。她还提出，用心理学的方法比历史学的方法能更好地解释民间素材与人类文化资料相矛盾的情况（1947，第130页）。但是，人类学家一贯不大相信心理学方法。因此，现在的趋势仍然是从字面上解释神话，还没有扭转来探讨其象征意义上来。然而，恰恰是人类心理学的进展所提供的洞察力，为研究神话的人开拓了广阔的前景。当人类学家认识到，

为了研究人的心灵产物(例如神物),必须对人的心灵的活动情况有所了解时,他们就可能不仅从象征意义上解释神话,而且也将发掘神话的普遍意义。

弗洛伊德本人也对心理学应用于神话研究的可能性感到十分兴奋。在1909年写给D·E·奥本海姆的一封信中,他说,“长期以来一直有个念头在我脑海中萦绕,我们对于精神病内容的研究,可能注定要解开神话形成之谜……”(《弗洛伊德与奥本海姆通信集》,1958,第13页)。但是,虽然弗洛伊德对他的门徒卡尔·亚伯拉罕和奥托·兰克在这方面的的工作感到满意,他认识到他和他的学生们在神话学方面仍是门外汉。在给奥本海姆的同一封信中,他评论道,“我们缺乏专业训练,不熟悉那些情况”。不幸的是,那些在这些方面没有欠缺的人却对精神分析理论不感兴趣。只举一例,路易斯·斯宾塞在其《神话文学导论》中说:“弗洛伊德及其追随者关于宗教和神话的起源的理论,一直未得到考虑。因为,在作者看来,这些理论不足为道。”究竟什么是所谓不足为道的理论呢?弗洛伊德写道:“事实上,我认为渗透到大多数现代宗教之中的神话的世界观,有很大一部分不过是投射到外部世界上的心理。对心理因素以及无意识关系的模糊感知(可以说是内在心理感知)被当作建立一种超自然的现实的模型,注定要被科学再次改变为无意识的心理”(1938,第164页)。对于有志于研究原始神话的人类学家来说,也许正是这种感知,而不是其他任何东西,才有一定价值。

但是,用精神分析法解释神话,在理论上有一个很大的困难。这一困难产生于这一事实,即精神分析理论的应用基本上有两个方法。可以在了解某一个神话制造者的情况下,对神话进行分析,也可以在不了解的情况下进行分析。这两个方法是否同样有效,更具体地说,第二个方法是否与第一个同样有效,

还有一些疑问。问题是,打个比方说,不了解具体的做梦人,是否能对梦幻进行分析?在人类学方面,问题则是:不了解产生某个神话的文化,是否能对该神话加以解释?当然,任何精神分析家显然都愿意分析做梦者或神话制造者,以便更准确地解释梦幻或神话。同样地,倾向于用精神分析法解释神话的人类学者,愿意将神话所表露的和隐含的内容与具体的文化背景联系起来。但是,这又引起了另一个重要问题:神话反映的是现在还是过去?抑或两者均有反映?有些人类学者几乎完全从现在的角度看待神话,这些人类学者虽然默认传统神话都相当古老,他们仍然从神话的角度出发去分析现代文化。例如,卡迪纳的民间故事理论就表现出这一偏见。在讲到马奎(Manguesan)民间故事中的妇女神话时,卡迪纳说道:“这些神话是某个人幻想的产物,在传到我们这代之前广为流传,也许已变动过多次了。这些故事完全一致,说明该文化中所有的人都有着共同的经历,这些经历不是从远古靠记忆流传下来的,而是目前正在发生的。”因此,照卡迪纳所说,神话是对当前现实的反映(1939,第417、214页)。罗本海姆就此问题展开辩论之前,先归纳了卡迪纳的立场:“据卡迪纳认为,神话和民间传说总是反映现代的,由于现有社会环境施加压力而造成的无意识的冲突。与弗洛伊德、雷克和我本人的观点成鲜明对照的是,神话代表的不是蒙昧的过去,而是现在。”(1940,第540页)

民间传说研究的论据表明,口头传说极为稳定。神话与从同一文化中搜集到的故事在形式结构和细节方面颇为相似,尽管讲故事和神话的人可能相隔好几代。除去现代神话(因为制造神话是一个不断发展的过程),会发现宇宙起源神话几百年来变化不大。鉴此,分析现代文化,从该文化的传统宇宙起源神话着手,显然不一定有效,因为这些神话很可能是从史前时期传下来

的，一个无视时间因素的有趣的例子是有人受“人类关系区域档案”启发，试图用比较文化的方法将儿童训练习俗与民间故事内容联系起来。虽然这些故事是在1890年至1940年间不同的时期内搜集起来的，但有人认为“民间故事可以说是一些人的共同思想模式的总和……”（麦克勒伦和弗雷德曼，1952，第245页）。显然，共同思想模式应该相当稳定，不受五十年期间的文化变化的影响。因此，要“诊断某文化中的成员的‘模型动机’，”像“障眼法师”这样广泛流传的北美印第安故事类型，只取其中一种说法就足够了。但卡迪纳的理论观点并非一无是处。神话的确发生变化，对某一个神话的若干个变化进行仔细的研究，可能会发现这些变化一般是以时空中某些具体点为中心的。即使比起神话的整个结构的稳定性，这些变化不算太大，仍然可以被视作是表示文化发生变化的有意义的信号。因此，马莎·魏芬斯坦对“杰克和豆茎”故事的英国说法和美国说法进行了比较（1955），发现在细节上存在一些有趣的不同之处，虽然基本情节还保持原样。她指出，美国的说法中有更多的关于男性生殖器崇拜的细节，这同英国与美国之间的其他文化差异相吻合。无论人们是否同意魏芬斯坦的结论，她的研究方法还是可取的。可以用两种或更多的文化中流传的某个神话或民间故事的各种说法进行有益的比较，细节上的差异便可以说明文化中的显著区别。这令人想到奈达尔（1937）借鉴巴莱特的实验方法，将一个编造的民间故事讲给非洲两个相邻的部族。他发现故事是按明确的文化方式发生变化的，而不是按个人方式变化的，但是，基本理论问题并没有得到解决。能对整个神话做出有意义的分析吗？玛格丽特·米德在简评魏芬斯坦的研究时，假定这个结论是完全正确的。她说道，“这里重要的是，‘杰克和豆茎’故事刚编出来时，可能在一个特定的时间里与一个特定的

文化主题有着一种精确的、和谐的对应关系。然后，四处流传并派生出各种形式，这就是你所研究的对象，并从中找出与当代文化习俗的相关关系”（塔克斯，1953，第282页）。不幸的是，人类学家几乎无法知道一个神话是在什么时候，在什么地方“编出来”的。因此，几乎无法达到，或者说无法重建一种精确的，和谐的对应关系。而且，许多、实际上是大多数神话广泛流传于整个世界，于是情况就更复杂了。天不作美，历史记录也就到此为止。换句话说，要搞清楚某个特定的神话何时何地首次问世，实际是不可能的。因此，米德等人类学家对寻找全部神话结构与文化之间的任何对应关系感到绝望。不幸的是，有些天真的人类学家坚持要通过分析分布于许许多多文化之中的神话来分析一个具体的文化，这说明他们根本不懂得民间文学的性质。例如，最近有一篇博士论文，根据对各种格林童话内容的分析，剖析了十九世纪的德国文化（曼，1958）。虽然这些故事的分析颇有见地，在心理学上也说得过去，但格林童话绝不仅限于德国，何况无疑比十九世纪早得多，这样，论文的理论前提就被彻底否定了。就算这些分析是正确的，那么，无论童话在何地以同种形式出现，均应同等正确。巴诺威（1955）恰好犯了同样的错误。他依据一个契普威“起源传说”分析契普威族性格，实际上，该传说包括许多标准的北美印第安故事种类，把超国界的故事和流传很广的神话当作一个文化所特有的现象加以分析，明显是个谬误。只有在已知一个神话是独一无二的，即仅属于某一个特定文化的情况下，这种分析才算有道理。但是，以这样的方式分析神话进入另一个文化时所产生的差异，却是没有什么错的。当然，研究祖尼族流传的欧洲累积故事或当地人重述的贝奥沃夫故事，可以对文化移入的情况有个较深刻的了解。卡迪纳的长处在于，他表明了文化因素如何经过改造以适应移入文化和基

本性格结构。他对科曼契人如何将“太阳舞”从受虐狂式的、自我摧毁式的宗教仪式改变成显示力量的活动的描述，十分令人信服(1945,第93页)。

这引起了一个问题：如果只有分析流传很广的神话的区别或某个文化所特有的整个神话结构才在理论上行的通，是不是意味着流传很广的神话(这常常是最有意义的部分)的整个结构无法得到有意义的分析？这实际上是在不了解做梦者的情况下分析一个梦幻。答案是，既然人类存在着共性，就可以分析这类的神话。站在这个高度上看，把世界性的神话当作一个文化所特有的现象进行分析虽然谬论，但把它当作所有文化的共有现象进行分析则没有错。这不排除流传于许多文化之中的一个神话，有多少种文化背景就有多少种意义的可能性(博厄斯, 1910 B,第383页)。然而，有机人类的共性是有限的这种假设表明有某种相似的(如果不是一样的)意义。既然认为人类学家是科学家，他们就不应害怕被诅咒的归纳主义，也不应害怕发现用经验主义方式观察到的普遍性。公式 $e = MC^2$ 尽管是归纳主义式的，仍然能够成立。

人类学家中对普遍性产生兴趣的典型当推克拉克霍恩。他在《文化普遍种类》的论文中，认为“文化相对论无可回避的事实无法证明这样的结论，即文化的各个方面完全是异种单元，因此是根本不能相比的实体”，而且，“只有从人生的生物、心理和社会条件的‘定数’所给的固定参考点出发，文化间的比较方能有理有据”(1953,第520~521页)。更有意义的是克拉克霍恩坚信这些“定数”，在神话中就有表现。在《神话与神话编造中重复出现的主题》一文中，他讨论了“神话的某些特点，这些特点显然具有普遍性，或在时空中流传分布很广，以致人们认为其普遍性来自人的心灵对同一种情景和刺激因素的重复反应”(1958,第268

页)。克氏所谓重复出现的主题，看上去有点像弗洛伊德的典型梦幻。弗洛伊德虽然明确地警告不可编纂梦境的象征性解释，并且明白无误地表示相信，不同的人或在不同的情况下做的同样的梦，也许含有不同的意思，他仍认为确实存在着典型梦幻，即“几乎每个人都以同样的方式做过的梦，我们习惯地认为，这些梦幻的意义在每个做梦者身上都一样”（1938，第292、39页）。虽然持重复出现的神话无论其特定的文化背景如何、都有相似的意义这一观点的人类学家，为数不多，但并不意味着这个观点是错误的。对于那些否定普遍意义的人，不妨指出，还没有谁说清过某一神话为什么会流传甚广的原因。相对多元发生论或趋同论的鼓吹者，立场最为坚定的散布论者，他们所能做到的不过是说明神话是怎样散布的。通常的情况是知其然而不知其所以然。为说明用象征性和普遍性手法研究神话的可行性，下面将较详细地分析一个具体的例子。

北美洲印第安神话中，最引人入胜的故事之一是关于捞泥潜水者的。安·露丝研究了约三百个北美洲印第安创世神话，她发现在她所分的八种不同类型中，捞泥者（陆地潜水者）的故事流传最广。伊尔·康特研究了数年的神话，他认为掘取物质制造土地的概念，“无疑属于人类所特有的流传最为广泛的思想之列”（1952，第55页）。最近，民间文学专家埃利·康加斯（1960）对捞泥者的传说做了相当广泛的研究，他老练地概述了以前的大量有关的学术研究文章。根据埃米尼·惠勒—伏革林所述，该神话的梗概如下：

在北美洲印第安人关于世界起源的神话中，神话中的人物让动物们相继跳进原始大水或洪水之中，去取几块泥沙，以便造出土地来。各种各样的野兽、禽鸟和水生动物被

送入淹没了土地的水中,它们一个接一个地失败了,到最后
一个终于成功。它浮到水面上时,已经淹得半死了,爪子里
抓住一小块沙土。有的说是麝鼠,也有的说是河狸、地狱潜
鸟、螭蛄、水貂,在其他各种动物都失败以后,它终于成功地
掘出一小块泥土。后来,这块泥土在水面上神奇地膨胀扩
大,变成了现在这个世界。(1934,第334页)

用泥块或沙土创造世界,是这个神话一个很有意义的特点。
还有一个广为流传的神话,是人也用相似的物质造出大地来。考
虑到这一点,这个神话也就更为有趣(弗雷泽,1935,第4~15
页)。另一个显著的特点是,泥块神奇地膨胀扩大了。更奇怪的是
大地是用这么一小块抓在爪子里或挟在趾缝里的一粒泥土创造
出来的。这个概念是怎样发展形成的呢?这个宇宙起源神话不
仅流传于北美洲土著中,还流传于全世界其他地方。它在各种
各样的文化中如此兴旺发达,究竟是什么原因呢?

弗洛伊德认为神话是投射到外部世界上的心理活动;乍看
上去,这个观点不适用于捞泥者神话的情况。在其他美洲印第
安创世思想中,如具有恶母情节的神话人物将天父地母分开(罗
海姆,1921,第163页)或似乎反映了人类出生现象的突生神话,
弗洛伊德的理论则比较容易理解,突生神话起源的思想,早在
1920年就由华盛顿·马修斯明确地阐述过了。而且显然没有借
助于心理分析法。当时,马修斯提出了一个观点:突生神话基
本上是“怀孕和生育神话”。更晚一些,惠勒—伏革林和摩尔研究
突生神话时,顺便地提出了一个相似的观点,但没作出具体说明
(1957,第73~74页)。在此之前,罗海姆发展了马修斯的论点,他
提出原始人的世界观源自于子宫内胎儿期的空间观(1921,第163
页)。不管怎样说,无论人类从地母的一个洞中诞生出来与实际

上的生孩子多么相近,都无助于确定捞泥者神话的心理原型。真有一种作为建立泥土创造世界神话模型的外在心意概念吗?

这里提出的假设取决于两个关键的设想。这两个设想(公认仅是设想而已)是:(1)有一种关于排泄出生的理论。(2)男性对怀孕心怀嫉妒。关于第一个设想,是弗洛伊德本人将排泄理论归于普通的儿童性理论之列。该理论实质上是说由于儿童不知道阴道为何物,又不让他观看生孩子,他认为孕妇腹部鼓起的大包排出体外的方式,和他唯一能想到的身体排泄物质的方法一样,即通过肛门。用弗洛伊德的话讲,“儿童从一开始就一致认为,孩子是通过肠胃生出来的。也就是说,婴儿是像排泄那样生出来的”(1953,第328页)。第二个设想关系到男人嫉妒妇女的生育角色。无论是叫作“生育嫉妒”(伯姆),还是叫作“怀孕嫉妒”(弗洛姆),其基本概念是男人希望能像女人那样,从他们身体内部产生出来或创造出有价值的物质。顺便提一下,第二个设想是布鲁诺·贝特尔海姆解释成年礼以及家中生了孩子,当丈夫的静卧在床上的习俗的基础。他的理论是,成年礼包括一种特殊的再生仪式,大意是受礼的人从男性中得到再生。对妇女生育作用的否定体现在禁止妇女参加这些仪式。同样,丈夫静卧在床庆祝生孩子的习俗,被解释为男性意欲模仿女性生育行为。一些心理分析学家提出,男人追求思想和艺术创造力的欲望,部分来自想和女人平起平坐,怀胎生子的愿望(琼斯,1957,第40页;弗洛姆,1951,第233页;哈克尔,1953,第44页)。从神话学的观点上看,更重要的是有大量的临床病例,证明男人企求从排泄物中生出婴儿来,或男人幻想自己排泄出整个世界来。弗利克斯·伯姆做了一个概括性的归纳,他说:“在所有对男人所作的分析中,我们都会遇到肛门生产的幻想。而且我们知道,男人把其粪便当作孩子是司空见惯的事。”(1930,第

455页；又见西尔贝尔,1925,第393页)但是,有大量的临床证据表明这种幻想确实存在。例如斯迪克尔(1959,第45页)提到有一个儿童管粪便叫做“宝贝”。亚伯拉罕(1948,第320页)、荣格(1916,第214页)和兰克(1922,第54页)均意识到这个概念可能与人类起源神话有关。荣格评论道,“最早的人类是用排泄物、陶土和泥创造出来的”(比较施瓦兹鲍姆,1960,第48页)。事实上,荣格天才地指出,肛门生产的概念是“排泄造人”母题的基础,例如杜卡特和皮拉等。尽管如此,他们都没强调,特别是男性才使用肛门生产这一事实。不错,小女孩也有这类幻想,一旦生了小孩,就没必要做这种幻想(这种幻想与较为普遍的孕妇染上食土癖的情况也许有一定的关系[埃尔文,1949,第292页注1])。

《创世纪》记载了试图解释捞泥者神话的理论的两种设想。正如弗洛姆所指出的(1951,第234页),女人的创造作用被否认了。男人才有创造力,而且实际上是男人生出了女人。夏娃就是用亚当身上取下的物质创造出来的。而且,如果有人愿意把诺亚的故事看作是一个生育神话,正是男人建造了子宫一方舟,这一点便值得注意了。还有,洪水是在经过了与人类怀孕期大致相等的一段时间后才退下去的。顺便说一句,诺亚的故事很可能是捞泥者神话的翻版。男性人物分别派乌鸦和鸽子一个一次、一个两次,顶着原始洪水寻找陆地(比较施瓦兹鲍姆,1960,第52页注15a)。一种不足为信的说法是,乌鸦违背命令,停下来吃死人肉;还有一种说法是乌鸦受到惩罚,羽毛由白色变成黑色(金兹伯格,1925,第39、164页)。这两种情况在美洲印第安捞泥者神话中都有记载(罗斯,1957,第498页)。无论是哪一种情况,人们都可以发现《创世纪》中有男性创世的神话,虽然弗洛姆并没有描述过。正如亚伯拉罕、荣格和兰克说明肛门生产,没有

说怀孕嫉妒一样。弗洛姆说的是怀孕嫉妒，而没说肛门生产。他忘了提及人是用尘土造出来的。人们不免推测，男性创世神话是否与家长制社会组织有关。

幻想排泄创造宇宙的临床资料，与这里的论点有特殊的关联。例如，隆布拉索写道，有两个艺术家都幻想自己是世界的主宰，因为世界是从他自己身体中排泄出来的。其中一人还画了一幅真人大小的自画像，赤身裸体站在女人中间，射出宇宙万物(1895,第201页)。在这个梦幻世界里炫耀自己肛门创造力的艺术家，把自己描绘成了优越于周围妇女的人。弗洛伊德和斯迪克尔都曾介绍过男人幻想自己向世界排泄污物的病例。亚伯拉罕也提到一个病人梦到自己从肛门中驱放出整个宇宙(弗洛伊德,1949b,第407页,斯迪克尔,1959,第44页;亚伯拉罕,1948,第320页)。当然,本篇论及的重要问题是此类幻想是否曾以神话形式出现过。无疑,大多数人类学家不愿意根据仅从西方文明举出的几个临床例子,就把捞泥者神话解释为肛门生产幻想。然而,神话研究资料的匮乏,部分是因为一些人类文化学家和许多民间文学专家一贯谨小慎微。以排泄过程为题材的神话,很少有复印出版的。尽管如此,例子还是有几个,主要是关于排泄物创造人的。约翰·布克(1891,第266页)提到一个澳大利亚神话,其中就讲到人是由排泄物创造出来的。印度象首神加纳什就是从其母的排泄物生出来的(伯克利山,1921,第330页)。在现代的印度,孜孜不倦的埃尔文搜集了好几个有关地球是排泄物创造出来的神话。例如,兰贾·萨拉的说法描写了比莫在喇嘛头上排泄的情况。粪便被投入水中后,河水马上就干涸了,从而形成了大地(1949,第44页)。一个加达巴神话说,拉朗巨魔把世界吞入肚中,但摩哈普拉布把他捉住,使劲挤压,致使他把吞下的世界又拉了出来……于是世界从拉朗排泄物中再

生了(1949,第37页)。其他的神话有的说是一条蚯蚓排出了世界,有的说世界是从蚂蚁排泄物中形成的(1949,第47页;1959,第9页)。博格拉斯提到的例子更近似北美洲大陆神话。在这个恰克契创世神话中,乌鸦太太让乌鸦去创造世界,但乌鸦抗议说干不了。乌鸦太太便宣称她要造出一个“朋友”,说完就睡着了。乌鸦“注视着妻子,只见她的腹部膨胀隆起,在睡眠中不费力地进行着创造。乌鸦害怕了,便把脸扭过去”。乌鸦太太生出了孪生子后,乌鸦说:“好啦,你造出了人!现在该我去造世界啦。”于是“乌鸦飞去拉屎。每块排泄物溶入水中后,就迅速生长,变成了陆地”。就这样,乌鸦成功地造出整个世界(博格拉斯,1913第152页)。这个神话明白无误地表明了怀孕嫉妒和肛门创造之间的关系。不幸的是,很少有与恰克契神话一样清楚的例子。北美大陆记载排泄创世神为数不多,伯阿兹搜集到其中一个。他讲述了(1895,第159页)库瓦吉托族关于水貂从其排泄物中生出幼崽的故事。美国印第安故事尽管很少,却并不一定能说明北美洲没有神话。美国的纯净出版准则,加上类似的搜集标准,也许能解释缺少资料的部分原因。这里值得注意的是,早期的博厄斯关于库瓦吉托故事的征文译本,具体地讲到了排泄一节,后来的英文译本讲的都是麝香袋(1910a,第159页)。恐怕人类文化学家和编辑们都与安德鲁·朗有同感,朗在间接提到英康特湾人的一个神话时说,“可能是斯威夫特把这个神话说成是人形兽编造的,它竟把人类起源说得如此肮脏”(1899,第166页)。尽管缺少大量的实际排泄神话,但只要有一个似乎也能为以下的假设提供证据,即男人确实从肛门的角度考虑创造力问题,而且这个概念被投射到神话宇宙起源说法之中。

当然,缺乏明显的排泄创世神话,还有一个可能的原因,这就是升华过程,弗伦兹在《金钱兴趣的个体发生论》一文中,对此

过程作了极为详明的表述，他描述了通过一整套步骤，用泥巴、沙、土、石子、金子和钱币等社会认可的替代物，来戒绝孩子对排泄物的兴趣。人类学家会反驳说，弗伦兹的个体发生模式，最多只能适用于维也纳型文化。但既然任何文化都有大小便训练（而且这还包括不允许儿童胡乱玩弄自己粪便的文化），就存在一定程度的升华。事实上，在育罗克人（波辛斯基）、摩哈维人（德维尤克斯）和契波瓦人（巴诺威，哈罗维尔）中间已发现所谓的肛门特性。德维尤克斯（1951，第412页）具体评论了摩哈维人用泥巴做粪便替代物的情况。而且，作战之前，在身上涂满油彩或泥浆的普遍习俗，也可能有一定的肛门根据。至于金子等于排泄物的问题，人类学家还未能解释，一个有趣的语言现象，即在纳华托语言中，金子叫“蒂奥库托拉托”，是“蒂奥托”——上帝和“库托拉托”——排泄物的复合词。这样，金子就成了“上帝的排泄物”或“神圣的排泄物”。弗洛伊德的象征主义从这里得到了不同寻常的印证。早在1915年雷克就指出了这一点，但对盲目信仰文化相对论的人类学家没有产生明显的影响（又见罗海姆，1923，第387页；有关索尔提克斯印第安人梦中金钱——粪便象征意义的例子，见哈罗维尔，1938）。不知金子为何物的文化中，不大可能有金子——粪便的象征意义，但有理由认为大多数文化，确实存在某种升华现象。（关于美洲印第安人“排泄出的珠宝”的事例，见汤普森，1929，第329页，注190a。这里不妨指出，如赖沙新近所做的全面研究指出的那样，〔1961〕，在大洋洲关于把某物扔到原始洪水中创造世界的各种说法中，扔到水中的物体除沙子外，还有谷壳、槟榔子壳和灰烬等东西，这些似乎都是产出的废物）。如果是这样，那就可以看到，弗伦兹关于肛门升华的进化过程的表述，有一部分对于分析捞泥者神话具有重要意义。弗伦兹说：“即使对排泄物的具体气味的兴趣也不是一下子

就消失了,而只是转移到与此相似的其他气味上。儿童仍然喜欢带有特殊气味的粘性物质气味,尤其是表皮细胞脱落后形成的气味强烈的变质东西,例如,脚趾中间的脏东西、鼻屎、耳屎和指甲泥等,而且许多儿童搓弄、嗅闻这些东西不算,还要含在嘴里。”(1956,第273页)熟悉美洲印第安创世神话的人,都会马上想到皮屑造人(汤普森,1955,母题A1263、3)鼻涕生儿(母题J541、8、3)等的例子。经验主义的事实是,这些神话确实存在。关于捞泥者神话,捞泥者在指甲缝中挟着一点土成功地返回这一常见的细节,完全符合弗伦兹的分析。那一小块东西神奇地膨胀还表示它具有粪便的性质。可以想象,排大便就是在创造不断扩大的一堆土(顺便提一句,用排泄物创造大陆的概念,必然包含用尿创造海洋等水系[母题A923、1])。例如,前面提到的那个恰克契神话说,乌鸦造出世界后便开始排尿。一滴尿变成一个湖,尿流则变成了一条河。)

这个假设还有助于说明欧亚捞泥神话中为什么常常出现基督教二元论。埃尔·康特认为捞泥者二元性质的问题,是与神话研究有关的主要问题之一(1952,第56页)。至于捞泥者是否比可能的二元重合要早一些,康特不愿就此表态。但康加斯同意以前学者的看法,即二元论的发展要迟一些(康特,1952,第61页;康加斯,1960,第168页)。二元论通常的表现形式是上帝与魔鬼之间的对立。如传统的哲学二元论所述,魔鬼与身体有关,而上帝则与精神因素有关。因此,是魔鬼跳下去捞污垢,并把污垢夹在指甲里返回的。至于弗伦兹关于肛门升华的描述,有趣的是魔鬼试图把土块放在嘴里藏起来。然而,当上帝扩大陆地时,被偷去的土块随之膨胀,魔鬼不得不吐出来,形成了山或石头(康加斯,1960,第160~161页)。在这方面,还有一个二元创世神话很有启发意义。上帝控制不住大地的增长,便派蜜蜂去监视

魔鬼,看看能不能学点解决问题的办法。当蜜蜂嗡嗡叫着离开魔鬼去向上帝汇报时,魔鬼喊道:“不管是谁派你来的,叫他吃掉你的排泄物!”上帝真的照着做了,于是大地便不再增长(德雷戈曼诺乌,1961,第3页)。既然吃排泄物终止了大地的继续增长,便可以看出大地的成分是粪便。还有一个二元论创世神话,甚至试图解释为什么人会产生粪便。这个故事讲到,上帝为人创造了一个干净的身体后,得暂时离开一会儿,去找一个灵魂。上帝不在时,魔鬼把这个身体弄脏了。上帝回来后,只好把身体里外翻转过来,于是人的内脏里就有了污物(坎贝尔,1956,第294页)。这几个例子足以表明,二元论主要是把物质的杂质与精神本质分开的问题。魔鬼显然被等同于物质,尤其是排泄物。简言之,脏活是魔鬼干的。因此,康加斯认为思想—身体二元论,即灵魂可以与肉体分开的概念,是传统的基督教二元论的基础,是完全正确的。但是,她错认为创世者及其“化身(doppel gangel)”是精神上的或与精神有关(1960,第169页)。二元论包含一个物质整体,具体到捞泥二元论,其中一个因素与泥土有关,另一个则从泥土中创造出美的和有价值的东西。

应当指出,以前曾有人从心理分析角度研究过捞泥者神话,罗海姆是第一个应用心理分析的人类学家,他就民间文学和原始民族的神话做了大量的研究工作。在他的早期著作中,罗海姆师承弗洛伊德、亚伯拉罕和兰克的学说,认为民间故事与梦幻为同类(1922,第182页),但后来他发现,阿兰德语中altjiva一词既有梦幻的意思,又有民间故事的意思(1941,第267页),他便开始猜测梦幻与民间故事或神话之间,是否存在一种更为密切的关系。他去世后发表的《童话和梦幻》(1953a)一文中,解释了这一新的神话和民间文学理论。“这个理论的概要是,梦幻与神话似乎不仅仅是相似而已,而且,神话中有很大一部分实际

上是来自梦幻。换句话说,我们在分析童话时,不仅可以应用标准的梦幻解释方法,还可将童话和神话看作是梦中产生的东西。一个人做了梦,告诉了别人,别人又重述一遍,可能还会根据自己的梦幻(1953a,第394页;罗海姆在他评述一个实例中说到由梦幻而产生的一个民间故事,见1953b)添枝加叶。”施瓦兹公开批评了这一理论,他指出,“无须承认童话不过是梦幻的详细说明这一思想,也可以接受同样的心理分析法和技術以理解童话和梦幻”(1956,第747~748页)。因此尽管施瓦兹列举出童话和梦幻所共有的十二个特点,包括提炼、移位和象征性等等,得出结论仍然是无须把童话看作是梦幻。罗海姆的长篇著作《梦幻之门》讲的是原始神话和梦幻,尽管前后不太连贯,但文采斐然,不同凡响,他在书中对上述批评发表了意见。他首先以反问的形式复述了对他的批评:“既然是无意识,即使不做梦也有同样的因素,那又何必假设梦幻阶段呢?”他的回答是,梦幻理论不仅可以解释梦境的一致性,而且还能解释结构和情节顺序上的惊人相似之处(1951,第348页)。实际上这一解释并未完全澄清批评意见的根本问题。没有理由说,神话只能间接地通过梦幻产生出来,否则人类思想无法既产生梦幻又产生神话。

罗海姆的理论,在分析捞泥者神话中得到淋漓尽致的表现。事实上,他甚至声称,捞泥者神话“充分说明了神话起源于梦幻”(1951,第423页)。罗海姆假设在他谓之为基本梦幻中,做梦者掉进某处,例如,掉进湖里或洞里。按罗海姆的说法,这个梦的特点在于“双重失量”运动,即退回到子宫内和把身体当作阴茎插入阴道的念头。罗海姆说捞泥者神话就是这种基本梦幻的例证,他将跳入子宫原始洪水中的行为视做勃起。具有重要理论意义的是,罗海姆显然把捞泥者的起源假定为独生单成的:“神话的核心是某人某次实际做的一个梦,一传十,十传百,就成了

神话……”(1951,第428页)。实际上,罗海姆关于神话起源于梦幻的全部理论根本不一定是一个单独形成的问题。他自己说过,一般说来,一个人在特定的地点所做的独特的梦,不可能随着本人的迁徙而流传。相反,“这类梦许多人都做过,在许多中心形成了叙述形式,成为传统,随后,在历史进程中相互融合,相互影响”(1951,第348页)。

罗海姆对捞泥者神话的解释是否有道理,在很大程度上,首先取决于他关于神话起源于梦幻的理论,其次,取决于所谓基本梦幻的具体性质。虽然不至于断然否定罗海姆的理论主张。但可以说,要理解捞泥者神话的隐含内容,并非没有神话起源于梦幻和“基本梦幻”的理论就不行。奇怪的是,罗海姆自己在进一步评论捞泥者神话时,部分地预见到笔者的理论思想。讨论大地逐渐增长的特点时,罗海姆提到一个奥农达加神话,他指出,该故事中一个孕妇和增长的世界之间存在着平行关系。根据本文的思想观点,这一平行关系在逻辑上应归因于男性创世者希望获得女性生殖力的心愿。因此,他从体内排出的物质,也可以说是他的婴儿,必须逐渐扩大,正像女性怀孕有一个逐渐隆起扩大的过程一样。(在这里,孕妇的肚子魔术般地明显膨胀起来,无疑能普遍察觉到。)接着,罗海姆提到他所认为的平行的神话,即“卵生世界或肛门创世”神话。如下文所示,罗海姆正确地提出了这个卵生神话。他在探讨了关于魔鬼在嘴里私藏一块膨胀的土块的欧亚二元论神话之后,做了以下一番分析:“如果把嘴换成直肠,这个神话的意义则是排泄紧迫感引起的条件反射而惊醒的梦幻(1951,第429页)。换句话说,罗海姆确实承认捞泥者神话有排泄的一面,而且,根据神话起源于梦幻的理论,他认为神话最初是纯由机体排便刺激引起的梦幻。罗海姆与兰克(1912,1922,第89页)如出一辙,把洪水神话解释为膀胱梦幻(1951,第439~

465页)的变形。当然,说某些民间故事和神话的起源可能是由于睡眠中产生的排泄压感,也有一定的道理。欧洲民间文学里就有许多例子。正像弗洛伊德和奥本海姆充分证明的那样,这些故事讲到,有的人想在埋藏宝物的地方做个记号,不料醒来,发现自己拉了一床屎,或拉在睡在旁边人的身上。雷丁(1956,第26和27页)讲的温巴哥故事,很可能也有相类似的依据。故事讲到,骗子吃了粪便后,就开始没完没了的排泄。为了避免粪便越堆越高,骗子爬到一棵树上,但他被迫一个劲地向上爬,最后摔下来,正好落入粪堆中。关于这个故事,还有一种说法,见巴诺威记载的契帕威循环(1955,第82页)一文。上文提到的,关于上帝无法制止大地增长的欧亚神话,也表现了某事一旦开始运动,就无法遏止的思想:上帝必须吃粪以制止运动,骗子自己的排泄物随着洪水上涨,快淹到嘴巴鼻子上。但是,即使有“排泄压感神话”,无论是不是起源于梦幻,也不能说明排泄压感是捞泥者等神话的唯一根本动力。说捞泥者神话不过是产生于排便感觉的梦幻般的神话,而不提男性怀孕嫉妒概念和肛门生产理论,那就过分简化了神话的心理原因。另外,罗海姆一方面用男性生殖器崇拜解释他的基本梦幻,一方面把捞泥者神话解释为排泄感觉惊醒的梦幻,难以自圆其说。当然,完全可以做一个多种原因的假设,但罗海姆的这两种解释似乎相互矛盾。在任何情况下,罗海姆都把创世神话当作他的梦幻——神话理论的主要例子。他说:“无论哪里的创世神话,最终都很可能建立在梦幻之中。”(1951,第430页)

由男性怀孕嫉妒产生的肛门生育概念,与神话起源于梦幻和理论无关。这并不是说梦幻理论完全不对头,而是为了肯定这两种理论的独立性。为进一步论证捞泥者神话的心理分析,这里再简要地谈谈其他几个创世神话。如上所述,罗海姆提出

了宇宙卵生神话。临床证据表明,有怀孕幻想的男人经常对母鸡的活动,尤其是母鸡下蛋(埃斯勒1921,第260、285页)表现出一种特殊的兴趣。看上去鸡蛋像是被母鸡“拉”出来的。弗洛伊德笔下有名的“小汉斯”,除了形成一个“兰夫”婴儿理论外,还幻想自己下了个蛋(1949b,第227~228页)。伦布罗索(1895,第182页)提到一个疯疯癫癫的伪艺术家,画了一幅自己正在下蛋的像,蛋象征世界。弗伦兹特别谈到他称之为“鸡蛋与粪便和孩子的象征性认同”。他指出,“过份地喜爱鸡蛋,比起较抽象的金钱欲来,更加接近原始的喜粪癖”(1950,第328页)。当然,鸡蛋创世神话在全世界相当普遍(卢卡斯,1984),虽然,北美洲未见记载。值得注意的是,有说人是从鸡蛋中生出来的(母题T542或A1222),也有说世界是从宇宙蛋中创造出来的(母题A641)。如同粪便(或泥土、污物等)情况一样,肛门创世既可生出人来,也可造出世界。

北美土著中另外一个肛门创世神话,说蜘蛛是创世者。蜘蛛神话是露丝说的北美八种创世神话的一种,主要流传于加州和西南部。亚洲、非洲也有蜘蛛创世的神话。经验表明,通过观察蜘蛛,人们很容易把它看作是自给自足的创世者,似乎能排泄出一个世界,而且还是一个美好的,具有艺术性的世界。虽然心理分析学家一般倾向于将蜘蛛解释为母亲的象征(亚伯拉罕,1948,第326~332页,比较西南部的“蜘蛛女”),弗洛伊德注意到在民间文学中,至少有一个说蜘蛛吐出的丝象征着排泄物的例子。在一个普鲁士西里西亚故事里,一位农民想从天堂回到尘世上来,被彼得变成了一个蜘蛛。他变成蜘蛛后,吐出一条长长的丝,然后顺着这条丝向下降,眼看就要落在家门口了,丝却吐尽了,这可把他吓坏了,他挤啊挤啊,想把丝挤长点,就在此时,他突然从梦中醒来,发现“在他睡觉时,身上发生了一件人所特有的事”。惠

特曼在题为“蜘蛛”的一首诗中，把蜘蛛描述成男性艺术创造力的完美象征。诗中，蜘蛛被比作诗人的灵魂，超脱清高，独自站在“浩瀚无边的空间”中，向外吐丝（威尔伯与明斯特伯杰，1951，第405页）。不用详细地探讨原始蜘蛛创世神话，也可以看出，如同其他类型的男性创世神话一样，这个创世者能够不沾女性一点边地创造世界。无论创世者是吐丝、泥塑，还是下蛋、用粘液或表皮组织创世，或是跳入水中捞粪便泥土，心理动机是完全一致的。

这里涉及到其他肛门生育的宇宙形成说，仅仅是浅尝辄止。如欧内斯特·琼斯较详细地说明的那样（1951，第266～357页），其他有关排泄污物的问题，例如音响（雷鸣或说话创世）、排气（放屁或呼吸创世）等，对于神话研究同样具有重要意义。至于排气创世，琼斯（1951，第279页）提到的《吠陀》中有一个关于普拉加帕蒂的故事，便是个明显的例子。他从“后部”向下排气创造出人类。一个关于普拉加帕蒂创世的故事把排气与捞泥者联系起来。“普氏先变成一阵风，掀起原始大海的浪潮，他看到陆地就在大海深处，于是变成一头野猪，把陆地拖了上来”（德雷格罗诺乌，1961，第28页）。古代巴比伦流传的穆道克故事中也有一个男性放屁神话，穆道克是这样征服蒂亚玛特的：“他挟着一阵腥风，排在她的脸上……他将这股腥风往她口里排，将她弄得闭不上嘴。这股可怕的风充满了她的肺腹”（盖兰特，1959，第51页）。然后，穆道克划破蒂亚玛特的肚子，将她杀死。穆道克（男性）排出气体，杀死了蒂亚玛特（女性）。穆道克撕开与他竞争的创世者的肚子，即曾生出世界的女性的肚子。《圣经》中也有神的灵感（肠胃胀气）飘浮在水面上的例子。康加斯（1960，第169页）以敏锐的直觉发现，神灵游荡在原始水面上与捞泥者神话两者之间有一个相同的基本点，其共同的分母是男性创世神话，男性创世者以各种形式使用唯一的方法，即肛门的创造力。

如果提出的任何观点都按照弗雷泽的方法整理论据，而且以实用主义作为论据的唯一标准，人类学家无疑将持怀疑态度。然而，重要的是，可能出现一种普遍象征主义的理论。今后几十年中，它在这个领域中将受到经验主义的观察和证实。克拉克霍恩尽管对泛人类象征主义怀有根深蒂固的怀疑，仍承认在他自己以及与别人合作的实际工作中，他得出这样一个结论，即“弗洛伊德和其他心理分析学家以惊人的准确性描述了许多普遍的动机主题。这些主题的表现方式及很多表露内容取决于文化，但最重要的心理活动超越出文化差异”（威尔伯与明斯特伯杰，1951，第120页）。克拉克霍恩的论断基于有限的几个人类“已知数”，例如人体解剖和生理等概念之上，诚然，关于“已知数”的思想并不是在同一个意思上给定的，它们的出现可能是必然的。换句话说，人不是生来就有怀孕嫉妒思想的，而是在亲身经验中得来的，即通过文化的中介获得的。但如果某种经验人皆有之，例如观察妇女怀孕，那么，取其公认的特殊意义，“已知数”可以说是第二位或求出来的。这对于神话研究非常重要。早已有人指出，从文化相对论的观点看，神话研究中唯一能搞出点名堂的，仅限于某一文化所独有的神话，或某一流传很广的神话细节中的差异。同样，研究字面意义，从反射神话中获取的人类文化资料也只有这么多。若不考虑神话中的象征意义和普遍意义，浩如烟海的神话对于人类学家毫无用处。还要指出的是，接受普遍论的思想，与提倡文化相对论之间，在理论上没有什么冲突。这并非“两者取其一”的选择。某些神话可能普天共有，有些则不然。错误的观点似乎是那种要么包罗万象，要么一无所有的观点。多元发生—分布争议也同样如此。它们绝不互相排斥。同样，神话要么反映文化，要么折射文化的说法也没有什么矛盾（这段是拉马纽詹提出的）。列维—斯特劳斯（1958，第51页）批

评了那种以心理分析法解释神话的做法,用他自己的话说,如果神话中有一个恶毒的祖母,“就会有人宣称在这个社会中,祖母实际上有一副歹毒心肠,神话反映了社会结构和社会关系云云。但假如实际情况并不相符,他们就会说,神话的目的在于为受压抑的情绪提供一个泄气的地方。无论怎样,精明的辩论家总会有办法,假装揭示了某种意义”。斯特劳斯抨击某些心理分析学家的“你还殴打你的太太吗”等等稀奇古怪的做法,也许是对的。但如果资料表明,甲文化中的恶毒祖母普遍反映在神话中,而乙文化中和蔼慈祥的祖母的意识准则掩盖住了对恶毒祖母的无意识仇恨(神话也可能对此有所反映),这两者之间却并不一定有什么矛盾。(换句话说,神话能够,通常也确实,既包括有意识,也包括无意识的文化成分。既然有意识和无意识的动机会有变化或互相矛盾,神话同样会与人类文化大相径庭或互相矛盾。神话没有保险的一体化理论,除非采用泰勒拥护的审慎的折衷主义。必须把神话放在文化背景上加以研究,以便弄清神话中具体哪一个因素反映了文化,哪一个折射了文化。但更重要的是,采取文化相对论研究方法,一定要承认并鉴别超越文化的相同之处与潜在的普遍性。如克拉克霍恩所说的,“两代的人类学家一直沉迷于各民族之间的差异,而忽略了同样真实的相似之处——‘普遍文化模式’及心理一致性正在建立在后者之上。”(1951,第121页)。理论对于寻找心理一致性的实际工作所产生的影响,是潜移默化的。人类文化学家必须摘除传统的遮眼罩,必须愿意搜集全部的有关材料,哪怕这些材料按人类学家道德标准来说是不堪入目的。真正的人类文化学家必须敢于跳入深水之中,捞一点泥土上来。因为,正如那个神话所说的,这一粒小小的东西可能最终证明价值连城,并不断扩大,为人类学者构成一个崭新的世界。

(朱顺姬 李永燕译 刘瑞祥校)