

象征的效用*

由华森和荷尔默^①发表，即将公诸于世的有关南美宗教巫术的第一件重要本文阐述了萨满教治疗法的某些方面，同时也提出了一些有待人们从理论上加以解释的问题。尽管编者给它加上了出色的注释，但对这些问题仍未详加探讨。我们打算在更为广泛的意义上，而不是按照作者最初雇用的那些语言学家和美洲印第安文化研究人员的观点，对这个本文进行再考察。

该本文是一首长篇咒语，原作共十八页，分为五三五节。它是印第安库纳人吉莱莫·哈耶从本部落中一名上了年纪的资料提供者那里得到的。库纳人居住在巴拿马共和国，新近去世的厄兰德·诺敦斯基奥德对该部落格外重视。诺敦斯基奥德曾在当地土著中训练合作者获得成功。诺敦斯基奥德死后，哈耶向他的继承人华森博士提供了这篇咒语。该咒语用当地土著语言记录，附有西班牙语译文，荷尔默十分仔细地校阅了译文。

歌词的用意是使难产变为顺产。但这种歌词的用处并不太大，因为中南美洲的土著妇女分娩较之西方社会中的妇女要顺当得多。因此萨满很少插手，只有在发生难产时应接生婆的请求才参与此事。歌词一开头展示出接生婆束手无策的情景，然后描述接生婆拜访萨满，萨满动身前往产妇的茅屋，巫师到达的情景和各种准备——包括用燃烧的可可豆碎粒进行烟熏、祈祷、树起神

* 本章系《结构人类学》第1卷第3编第10章，原载《宗教史》，1949年第1期第5—27页。——编注

① 尼尔斯·M. 荷尔默、亨利·华森：《嫖巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，1947年哥德堡版。

像 (nuchu) 等。神像用规定的木料雕成，因为这种木料能使神像显灵，并能代表监护神。萨满利用监护神作助手，并把他们带到嫫巫 (Muu) 的住处。嫫巫是司胎儿成形的神。当嫫巫超出她的职责范围而夺走产妇的灵魂 (purba) 时，就会发生难产。因此歌词表达的一个要求是：找回失去的灵魂。灵魂的归来要经过许多周折，例如，要克服许多障碍，战胜各种野兽，最后萨满和监护神还要借助嫫巫及其女儿们无法承受其重量的魔帽同她们进行一番激烈较量。嫫巫一旦战败，即让病妇的灵魂归位而获得解脱。接着分娩开始。歌词结尾提出警告，以防嫫巫逃走以后再去找纠缠来访的客人。这种战斗不是针对嫫巫本人，而只是针对她的滥用权力，因为嫫巫对于繁衍后代还是不可缺少的。一旦这种滥用权力的情况得到纠正，关系就会变得友好起来，嫫巫与萨满的告别几乎变成邀请：“Nele 朋友，你看何日再相访？”(413)①

迄今为止，我们都把 nele 一词译为萨满，这也许是不确切的。因为这种治疗术显然并不要求这位巫师灵魂出窍或者转入另一种精神状态。但是可可豆的烟雾首先是为了“强化巫师的仪表”和“强化”他本人，使他鼓起勇气和嫫巫对抗 (65—66)。尤其重要的是，库纳人区分了几种不同类型的巫医，这种分类法表明 nele 的力量具有超自然的来源。土著医生分为 nele, inatuledi 和 absogedi 等三种。inatuledi 和 absogedi 是以巫歌和治疗术的知识治病，这种知识可以通过学习而获得，并可经考试审核。而 nele 的才能却被认为是天生的，他具有超自然的眼力，能一眼发现致病的根源，就是说，能发现被魔鬼夺走的生命力（不论是特殊意义上的还是一般意义上的）的踪迹。因为 nele 能召集鬼神，把他们当作卫士或助手来差遣②。因此，毫无疑问，他

① 括号中的数字指巫歌中小节的编号。

② E. 诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，载《比较人种史研究》(亨利·毕森编)，1938年哥德堡版，第5卷第80页。

实际上是一位萨满，尽管他对分娩的干预不会表现出通常伴随着这种功能的一切特征。按萨满之命体现为他所雕刻的雕像的监护神，除了具有隐身和洞察一切的本领以外，还从萨满那里得到了niga。niga意为“生命力”和“抵抗力”，^①这两种力使得监护神成为“服务于人”或“与人相象”的nele (235—237)，尽管它们拥有异常的权力。

从以上简短的概述中可知，这种巫歌显然是相当平常的。病妇患病是因为她丢失了灵魂，或者更准确地说，是因为丢失了共同构成她生命力的两个特定灵魂中的一个（关于这一点，我们以后还要谈到）。萨满在其监护神的协助下，前往超自然的世界，从掠走灵魂的恶魔手中夺回灵魂。他是通过将灵魂归还原主来治病的。这篇咒文特别令人感兴趣之处并不在于这种框架形式，而在于使人发现（无疑地，是从阅读这篇咒文中发现，因此荷尔默和华森应该得到充分的肯定）：Mu-Igala，即“嫖巫之路”和嫖巫住所在当地土著的心目中不仅仅是神话中的旅程图和住所，确切地说，它们代表孕妇的阴道和子宫。萨满和神像探明了“嫖巫之路”及其住所，并在其最深处进行了一场胜利的战斗。

这种解释首先以对purba这一概念进行分析为基础。purba是一种与我们在上文已经界定过的niga不同的精神成分。与purba不同，niga不可能从它的所有者身上偷走，而且只有人和动物才能有niga。植物或石头只有purba，但没有niga。尸体也是如此。儿童身上的niga只能随着年龄而长大。因此我们如果把niga翻译成“生命力”，把purba翻译成“副本”或“灵魂”，也许不会有太大的出入。但是必须明确，这两个词并不表示有生命和无生命的区别（因为在库纳人看来，一切事物都是有生命的），

^① E. 诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，第350页；荷尔默与华森：《嫖巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第78—79页。

它们与柏拉图关于“理念”与“范式”的概念更相符，按照柏拉图的学说，一切生命或物体都是理念的物质表现。

巫歌中的病妇失去的不仅是她的灵魂。土著的本文还让她染上热病：穿上“疾病的热衣”（I和其他各处都如此），还让她失去或损伤视力，“她迷失了道路，在嫫巫普克利普的道路上入睡……”（97）。首先，如同她在回答诘问她的萨满时所说的，“是嫫巫普克利普来到我的面前。她想永远保存我的“niga purbalele”（98）。荷尔默建议把niga译为生命力，把purga (lele) 译为灵魂或实质，据此，可把niga-purbalele译为“生命的灵魂”^①。如果认为生命力（niga）是生物的一种属性，生命力之中不是存在一个，而是存在着几个在功能上都相互关联的灵魂（purga）的话，那也许就走得太远了。然而，身体的每一部分都有其自身的灵魂（purga），而生命力（niga）似乎在精神上与机体的概念相等。正象生命来源于各种器官的合作一样，“生命力”也只能是所有灵魂（purga）的协调合作，因为每个purga都各司某一具体器官的职责。

事实上，萨满不仅能收回“生命的灵魂”，而且还能一经发现便马上夺回另一些“灵魂”，如心脏、骨骼、牙齿、毛发、指甲和脚的“灵魂”（401-408，435-442）。这里令人惊讶的是，支配最重要器官——生殖器官——的“灵魂”却被忽略了。正象咒文编者所强调的那样，这是因为子宫的“灵魂”并不被看作是受害者，而被看作是产生不正常的紊乱状态的原因。正如诺敦斯基奥德所指出的，嫫巫母女是主宰胎儿发育并赋予胎儿以天然能力的力量^②。咒文没有提到这些正面的属性。嫫巫在咒文中是作为失调的肇事者，即作为一种特定的“灵魂”而出现的。它捕捉

① 荷尔默与华森：《嫫巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第38页。

② E. 诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，第364页。

另一些特定的“灵魂”使其瘫痪，从而破坏能保证“主体”（在西班牙语中为curpo jefe, 430, 435）完整的合作，从主体中抽掉其生命力。但同时，嫫巫必须留在原地不动，因为解救灵魂而进行的征讨可能使嫫巫从暂时敞开的道路上逃走。因此在巫歌的后一部分充满了详细的告诫内容。萨满动员了兽中之王来把守路口，在道路上设置障碍，安装了用金、银制成的网，nele 巫医要守卫四天，并敲击手杖（503-535）。因此，嫫巫从根本上说并不是一种邪恶的力量；她是一种进入歧途的力量。在难产时，子宫的“灵魂”把属于身体其他部位的所有“灵魂”都引上了歧途。一旦这些“灵魂”得到解放，子宫的“灵魂”便能够而且必定会恢复其原来的合作功能。在这里让我们强调一下，土著思想十分清晰地把感情内容和模糊地出现在病人意识中的生理紊乱结合在一起。

萨满及其助手为了找到嫫巫，必须沿着一条道路走去，这条路就是“嫫巫之路”，它可以根据咒文中的许多隐喻识别出来。当萨满匍匐在病妇的吊床下完成神像的雕刻时，这些神像便在“路的入口”（72, 83）树立起来，于是萨满便对它们讲了下面一席话：

病妇躺在你们面前的吊床上。
她的白色组织在衣裙下伸展；白组织
在轻轻抖动。
病妇身体虚弱地躺着。
当它们照亮了嫫巫之路，那上面流满
了分泌物，象鲜血一样。
她的分泌物滴在吊床下，象鲜血一般，
一片殷红。
白组织一直伸入躯体深处。

在女人的白组织中间，一个生命降生了。

(84—90)

翻译者对最后两句的意义感到疑惑不解，但是他们参考了诺敦斯基奥德发表的另一篇土著本文，它消除了对“白色的内组织”便是阴门的判断的全部怀疑。

sibugua molul arkaali

balanca tela abriendo

sibugua molul akinnal

blanca tele extendiendo

.....

sibugua molul abalase tulpurura ekuanali

blanca tela cenro feto caerhaciendo^①

“嫫巫之路”因难产而变得昏暗，上面洒满了鲜血。神像须借助其衣服和魔帽上的白色光泽才能发现这条道路，因此它是病妇的阴道已无疑问。“嫫巫的住所”，即她居住的“黑暗的旋涡”相当于子宫，因为提供资料的土著就是用Omegan purbā amurrequedi来解释这个住所的名称(Amukkapiryawila)的。omegan purba amurrequedi的意思是“妇女浑浊的月经”，也叫“又黑又深的旋涡”(250—251)和“内部的黑暗之处”(32)^②。

这篇咒文的独创性使它在通常描述的各种各样萨满教治疗法中占有一种特殊的地位。上述这些治疗法可分为三种类型，但它

① E. 诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，第38页，编号35—39。

② 将ti ipya译为“旋涡”看来有些牵强。在某些南美土著语言中，正如西班牙半岛上诸语言中一样，“水眼”就是泉（试比较葡萄牙语中的olho d'agua）；

们并不是互相排斥的。如涉及到患病的器官或肢体时，则可通过某种手法或吸吮来消除致病的原因——通常是一根刺，一粒晶体或是一根羽毛，在适当的时机把它们展示出来。这种现象常出现在赤道美洲，澳大利亚或阿拉斯加。治疗也可以象阿劳坎人那样，在茅屋内或在室外进行一场对付恶魔的模拟战争。或者象那伐鹤人那样，由祭司吟诵咒语，并规定出某些与要治疗的某一病症并无直接关系的动作（如将病人放在用砂子和彩色花粉在地上画出一幅图案的不同部位）。在所有这些情况下，这种治疗方法（我们知道它们常常是很有效的）都是难以解释的：当它直接治疗某一患病器官时，由于它过于明显而具体（这通常是一种纯粹的欺骗）而失去其内在价值；当它由一系列常常是高度抽象的仪式的重复构成时，我们便很难了解它与疾病的直接关系了。如果说，我们进行的是一种心理疗法时，那么就很容易消除这种困难了。但是，如果我们不能解释，乞灵于哪种具体的心理表象才能克服同样具体的生理障碍，那这个术语将仍是毫无意义的。我们在上面分析过的本文为解决这个问题作出了突出的贡献。巫歌是一种纯心理的治疗法，因为萨满完全不触及病妇的身体，也不使用任何药物。然而这种疗法直截了当地涉及到病人的病理情况和患病部位。我们认为，巫歌是作用于患病器官的一种心理学手法，正是靠了这种手法使疾病得以治愈。

首先，让我们展示一下这种手法的实质及其特点。然后，再看一看它的目的和效验如何。第一，我们惊奇地发现，巫歌的主题是善与恶两种神灵之间为争夺“灵魂”而进行的一场戏剧性的搏斗，但巫歌对战斗的情节本身却很少注意。在十八页的咒文中，这种搏斗只占了一页不到，而与嫫巫普克利普的会面却占了两页。然而，在引言部分，对各种准备事项、神像的装备、旅程图和住所都大事渲染，进行了极为详细的描述。在开头，接生婆拜

会萨满时的情形便是如此。病人与接生婆的谈话，然后是接生婆与萨满之间的谈话都重复了两次，因为每个说话人都要重复对方的话以后才回答。

病妇对接生婆说：“我的确穿着一套疾病的热衣。”

接生婆回答她（病妇）说：“你的确穿着一套疾病的热衣，我也听到你说。”(1-2)

也许有人会反驳^①，说这种语言风格在库纳人中是很普遍的，在那些恪守口语传统习惯的民族中间，这是为了准确地记住对方说话的内容。然而这种手段不仅用在说话上，也用之于行动上。

接生婆在茅屋中转过身。

接生婆寻找一些念珠。

接生婆转过身（以便离开）。

接生婆将一只脚放在另一只脚前。

接生婆的脚触着地面。

接生婆的另一只脚向前跨。

接生婆推开茅屋门；茅屋门发出吱呀声。

接生婆走出门…… (7-14)

象这样细致地描述接生婆出发时的情景，在她到达萨满住处，在她回到病妇身旁，在萨满出发和到达时都一再加以重复。有时还用相同的语言反复描述两次（37-39行和45-47行都重现了33-35行的内容）。因此这种治病方法一开头便是追叙往事，而且对某些看上去象是次要的情节（如“到达”和“出发”）不厌其详地大加渲染，就好象电影中的慢镜头一样。这种描写手法在通篇咒文中都可见到，只不过不象开头部分用得那么频繁，而且都

^① 荷尔默与华森：《模巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第65—66页。

是为了追溯往事而描写次要情节。

一切都好象萨满在设法诱使病妇（她对现实的注意无疑已经减弱，她的感觉却分外敏锐）在痛苦中十分准确而强烈地重新经受一番原来的状况，并在心理上体验其中的一切细枝末节。实际上，这种状况会使得一系列事件把病妇的身体和内脏器官当作假想的环境，在其中发生。这样就会把平常的现实转化为神话，由生理领域转入心理领域，由外部世界转入人体内部。这种在人体内部发生的神话必须自始至终保持生活经验的生动性和特征，这种生活经验是由萨满利用病情并通过病人无法抗拒的适应技术规范出来的。

以下的十页则一气呵成，神话主题和生理主题之间的交替速度越来越快，好象要在病妇的意识中消除这两种主题的区别，从而无法判别出它们各自的属性。首先描述了病妇躺在吊床上，或是处在土著的临产姿势，面向东方，两膝分开，呻吟着，流着血，阴门张开，蠕动着（84-92，123-124，134-135，152，158，173，177-178，202-204）。然后萨满呼唤着酒神、风神、水神以及森林之神的名字，甚至还呼唤“白人银色汽船”（这是神话可塑性强的宝贵证明）之神的名字（187）。这几种主题融合在一起：神像也象病妇一样，在滴着血，病妇的各种痛苦也达到了宇宙的规模：“白色的内组织一直扩展到大地内部……在大地内部，她的分泌物汇聚成池，就象鲜血一样，一片殷红。”（84-92）。与此同时，对于每一个神灵的出现都要精心地加以描述，而神灵们从萨满那里取得的魔具都要仔细地清点：黑念珠、火红念珠、深色念珠、环形念珠、美洲豹骨、圆骨、喉骨以及其他许多骨骼、银项链、狍子骨、kerkettoli鸟骨、啄木鸟骨、制笛用骨、银念珠等（104-108）。然后还要再来一次总动员，好象这些担保物还不够，而必须把一切为病妇已知或未知力量都召集起来发起进攻似的（119-229）。

目前我们对神话领域的了解还很不够，因而进入阴道一事尽管带有虚构性质，但却是用具体而熟悉的措词向病妇提出的。此外，在两种情况下，“嫖巫”直接表明是子宫，而不是支配子宫活动的精神原则（“病妇的嫖巫”，204，453）^①。在这里，巫医nelegan为了踏上嫖巫之路，呈现出阴茎勃起的外表和动作：

“巫医”的帽子闪着白光，“巫医”的帽子白生生的。

“巫医”变得又平又低(?)，就象棍子一样，木棍全身笔直。

“巫医”开始变得吓人(?)，“巫医”变得越来越吓人(?)，

为了拯救病妇“生命的灵魂”(230-232)。

下面紧接着是：

“巫医”摇摇摆摆，他们朝吊床顶上移动，就象nusupane一样(239)^②。

由此可见，这篇叙事咒文的技巧在于力求恢复一种真实的经历，而神话只限于调换其中的主人公而已。“巫医”进入了天然的洞口，因此我们可以想象，病妇经过这一番心理上的准备之后，确实会认为巫医们正在进去。不仅病妇会感到这点，而且“巫医”还（无疑为他们自己）“照亮了”他们准备踏上的道路，但也是为了她，并且还要把使她感到难以言喻的痛感中心变得“清晰”，并为她的意识所接受。

“巫医将明亮的目光投向病妇，巫医睁开慧眼看着病妇……”
(238)。

① 荷尔默与华森：《嫖巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第45页219行，第57页539行。

② 问号为荷尔默与华森所加，nusupane来源于nusu，意为“蠕虫”，通常用来表示“阴茎”（参见荷尔默和华森著作第47页，280行；第57页，540行和第82页）。

这种“明亮的目光”(用咒文中的词语来叙述)能使巫医详细地解释一种复杂的旅程图,这是一种真正虚构的解剖图,与其说与生殖器官的实际结构相对应,倒不如说它与情绪上的布局相对应,它还能识别各个阻力和推力点:

“巫医”出发了,“巫医”成单行沿着嫫巫之路行进,直到低山,

“巫医”(余同上),直到短山,

“巫医”……,直到长山

“巫医”……,到达Yala Pokuna Yala(未译出),

“巫医”……,到达Yala Akkwatallekun Yala(未译出),

“巫医”……,到达Yala Ilamisui kun Yala(未译出),

“巫医”……,进入平山中央。

“巫医”出发了,“巫医”成单行沿着嫫巫之路行进(241-248)。

在这个子宫世界里栖息着奇形怪状的恶魔和凶猛残暴的野兽。这幅景象可以采用同样的解释,而且这种解释已被提供资料的土著所证实。他说,“正是这些野兽加重了孕妇的疾病”,就是说,病痛被人格化了。再说,巫歌的主要目的似乎是向病妇描述这些病痛,并给这些病痛命名,即以一种可以被有意识或无意识思想理解的方式向她介绍这些名称。鳄鱼大叔眼睛鼓起,身上条纹斑驳,尾巴蹼缩着,蠕动着,到处游来游去;Tiikwalele 鳄鱼大叔身体闪闪发光,摆动着亮晶晶的阔鳍,侵占地盘,把一切不需要的东西都推在一边,把一切需要的东西都据为己有;Nele Kikirpanalele是章鱼,它那粘乎乎的触须一张一合;还有许多其他动物:戴软帽的、戴红帽的、戴斑斓色彩帽子等等;还有护卫兽:黑虎、赤兽、双色兽、灰兽,各个都用铁链锁着,牵拉着

舌头、吐出舌头，滴着涎液，涎液上泛着泡沫，摇着尾巴，伸出爪子，撕扯着食物，“就象鲜血一样，一片殷红”(253-298)。

为了进入这座地狱，“巫医”还得克服另一些障碍，这一回却是一些物质上的障碍：纤维、散乱的线团、扎牢的绳子、连续不断的帘幕——彩虹色的、金色的、银色的、红的、黑的、栗色的、蓝的、白的、蠕虫状的、“绞索状”的、黄的、扭曲的、粗大的(305-330)。为此，萨满召来了援兵：蛀木虫王，让它们来“切断、收集、缠绕和减少”线结头。荷尔默和华森认为这些线结头是子宫内组织^①。

随着这些障碍的瓦解，“巫医”闯了进来，于是在各种帽子之间展开了一场比赛。讨论这个问题也许会使我们离题过远。在“生命的灵魂”得到解救以后，便开始了下坡，下坡同上坡一样危险，因为全部行动的目的都在于诱发分娩，确切地说，分娩是一次困难的下坡。萨满清点他的助手，鼓舞士气。他还要召集另一些援兵：“清道夫”，如狢狢之类的掘地兽之王。“生命力”被引导着自己走向洞口：

你的身体躺在你面前的吊床上，

(她的)白色组织在衣裙下伸展，

白色的内组织在轻轻抖动，

你的病妇躺在你中间……

……认为她看不见。

又重新把(她的)“生命的灵魂”放入她的躯体……(430-435)。

下面的情节含糊不清，看来病妇尚未痊愈。萨满教巫师同村

^① 荷尔默与华森，《嫖巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第85页。

民们一起上山去采草药，回来后用另外一种方式进攻。这一回由他来模仿阴茎，穿透“嫫巫的入口”，象“蠕虫”一样地爬进去……并将内部完全吸干（453-454）。但是收敛剂的使用意味着分娩已经开始。最后，我们已经描写过嫫巫逃跑的情况，在为防止她逃跑而考虑采取一些防范措施之前，我们发现，萨满在向一个由弓箭手组成的民族呼救。由于他们的任务是掀起一场尘雾以“遮住……嫫巫之路”（464），并防守嫫巫经过一切十字路口和叉路口（468），他们的这种干预也许有利于事情的结局。

上述情节也许指的是另一种治疗技术，它包括器官和药物的使用。或者说，它可能是用同样含有隐喻的形式来与咒文中描述得更加细致的第一旅程对立。因而有关发病的两行词句是为了帮助病妇而展开的，其中的第一行以生理心理神话学为依据，而另一行则以社会心理神话学为依据（其标志是萨满拜访村中居民），然而，这种社会心理神话学目前还不成熟。但不管怎样，巫歌正如它在治疗以前就开始一样，它在分娩以后便结束了。前因与后果是密切关联的。但是这种治疗必须是有效的（通过细致的步骤），不仅是为了防止嫫巫微弱的逃跑愿望。如果这种疗法（即便以后能取得某些效果）不能向病妇提供一个结局，也就是向病妇提供一种使所有参加运动的肌肉都恢复原来位置，并不会再受损害的境地，那么它的效验就会遭受破坏。

因此，这种疗法在于使原来停留在情绪层次上的状况转为思维层次上的状况，而使身体无法忍受的痛苦能为意识所接受。虽然萨满的神话学与客观现实不相符合，但这并不重要。病妇相信神话，并且隶属于一个相信神话的社会。守护之神和邪恶之神，超自然的魔怪和神奇的动物，都是土著们赖以建立宇宙概念的整个体系中的组成部分。病妇承认有这些神话人物，或者更准确地说，对这些神话人物的存在从不发生怀疑。她所不能接受的是那

些与此不相干和难以忍受的疼痛，这疼痛在她的体系中是一种外来的成分，但是萨满却能借助神话，把这些疼痛重新统一在一个凡事皆有意义的整体之中。

然而，病妇早就明白，她只要听任摆布，她的病就会痊愈。可是，当我们用分泌液，细菌或病毒等术语对我们的病人解释发病原因时，病人就不会出现这样的情况。如果我们回答说，原因在于微生物是存在的而魔怪则根本没有，我们也许会被指责为荒谬。然而，细菌与病人的关系，在病人的意识中是外来的，这是因果关系；而魔怪与疾病的关系在病人的意识中（自觉的或不自觉的）却是内在的；这都是象征和象征物之间的一种关系，或者用语言学家的话来说，是能指与所指之间的一种关系。萨满向病妇提供一种语言。凡是没有表达出来的，或用其他方式无法表达的各种心理状态，都可以借助这种语言立即表达出来。正是由于改用了这种语言表达（同时也使得人们有可能以一种井然有序和可以理解的方式来体验那种本来是混乱和难以言传的真实经历），使生理过程释放出来，也就是说，使病妇所经受的这种过程朝着有利的方向重新组合。

在这方面，萨满教的治病方法正处于当代医学和例如心理分析这样的心理疗法之间的分界线上。它的独到之处来自于将一种与心理疗法相近的方法用于某一器官的紊乱。这怎么可能呢？如果对萨满教治病法同心理分析法作一番比较（我们认为，这丝毫不意味着对心理疗法的贬低），将有助于我们阐明这个问题。

两者的目的都是使迄今为止一直处于无意识状态的冲突和阻力进入意识之中。这些冲突和阻力的产生不是由于其他的心理作用引起的压抑感，便是由于（例如在分娩情况下）生理的自然属性造成的，这种性质不是心理方面的，而是生理方面的，甚至只是机制方面的。同样地，在这两种情况下，冲突和阻力的解决都不是由于病妇逐渐获得的知识（真实的或是道听途说的），而是由

于这种知识能够使冲突在一种特定的经验过程中，按一定次序并在一个层面上具体化，从而使冲突自由地发展并获得解决。这一重要的经验在心理分析中称为发泄。我们知道，它的先决条件是心理分析专家非诱发性的介入。心理分析专家作为一个活生生的主角，通过双重移情机制出现在病人的冲突之中，而病人则在与心理分析专家的接触中恢复并阐明未能表达或未能系统阐述的原始情景。

这一切特点在萨满教治病方法中都可以找到。在这里，这也是一个会激起经验的问题。随着这种经验的结构化，超出立体控制的调节机制会自发地调动起来，从而产生指定的功能。萨满与心理分析专家一样起着同样的双重作用。心理分析专家作为一个听话人，萨满作为一个说话人，其先决条件都是能与病人的意识状态形成直接关系，而与病人的无意识状态形成间接关系。这就是咒语本身的功能。但是萨满不仅仅念出咒语，他还是咒语中的主人公，因为恰恰是他率领着超自然力的神怪，渗透到人体患病的器官内，解救被夺走的灵魂。这样一来，他就同心理分析专家一样，通过病口意识中诱发出来的表象而成为移情的目标，象后者一样成为在生理世界和心理世界之间分界线上经历冲突的主人公。患神经官能症的病人面对“真正的”心理分析专家会消除个人头脑中的荒诞故事，而分娩中的土著妇女则通过与在“神话中变形”了的萨满认同而克服真正的机体失调。

这种身心平行现象并不排除某些差异。但如果我们注意到有待治疗的病痛的性质（一种情况下是心理上的，另一种情况下是机体上的），就不会对这种差异感到吃惊了。实际上，萨满教治病法与心理分析疗法似乎完全相似，只不过在各种关系上都是颠倒的。两种疗法的目的都是诱发某种经验，两者都是依靠给患者创造一种他应该体验或重新体验的神话而奏效的。但是在一种情况下，患者是从自己过去的经历中提取的成分来建构个人神话；而

在另一种情况下，病人则是从外界获得与个人原先状态不相符合的社会神话。为了诱发这种应该是有目标的发泄活动，心理分析专家依靠倾听，而萨满则依靠说话。更为理想的情况则是：当移情建立时，病人将他的感受和愿望提供给心理分析专家并让他说话。但在咒语中则相反，是由萨满代替患者说话。他问她，然后让她把和她病情的解释相符的答案说出来，这种解释是应该相信的。

我的目光游移不定，它昏睡在普克利普嫫巫之路上；
这是普克利普嫫巫来到我的身旁。她要把我“生命的灵魂”
夺去；
普克利普嫫巫来到我身旁，她要永远夺去我的生命；
等等（97-101）。

此外，我们将萨满教的治病方法同近来的某些心理分析疗法相比，相似之处便格外明显了。R·德索阿伊在其有关白日梦的研究中强调说^①，心理病理失调只有通过象征语言才能被理解。因此，他借助象征对病人说话，但是，这些象征依然是一些用语言表达的隐喻。在我们开始这项研究时还不了解的一篇较新的作品中，M.A.塞切海耶向前迈进了更大的一步^②。我们认为，她在治疗一个被认为无可救药的精神分裂症病例时所取得的成果肯定了我们上面提到的关于心理分析和萨满教治病方法有许多相似之处的观点。因为塞切海耶逐步认识到，不论言语有着多么巨大的象征意义，它仍会受到意识的阻碍，她也只有通过行动才能触及深藏的情结。因此为了解开一个断奶时的情结，心理分析

① R·德索阿伊：《心理治疗随想》，1945年巴黎版。

② M.A.塞切海耶：《象征性的体现》，载《瑞士心理学和应用心理学》增刊第12期，1947年伯尔尼版。

专家必须承担起母亲的角色，不仅是在口头上复述某种相应的行为，而是借助于不连贯的行动，但每一动作都象征着该情境中的一个基本部分，例如，让病孩的面颊接触心理分析专家的胸部。这些行动的象征性意义使它们可以称为语言。实际上，这类治疗学家不是通过口说的词语，而是通过具体的行动同病人对话。（这是真正的仪式，它们可以不受任何阻碍地穿过意识的屏幕），把信息传递给无意识。

在这里我们又一次遇到了手法这个概念，它对于理解萨满教治病方法是十分必要的，但是对于它的传统的定义我们必须大大地拓宽。因为这种手法有时可能涉及思想，有时可能涉及机体，但共同的条件是都必须通过符号，即通过所指的意义等值物而隶属于与后者不同的现实。塞切海耶的手势反射在精神分裂症患者无意识的心理上就象萨满唤起的表象会使分娩中的妇女的生理功能发生变化一样。在巫歌开始时，分娩遇到阻碍，到结束时则顺利产出，分娩过程反映在神话的连序阶段上。“巫医”们第一次鱼贯而行进入阴道（241），因为是上坡，就要借助于魔帽来开拓和照亮道路。回程相应于神话中的第二阶段，但却相当于生理过程的第一阶段，因为婴孩必须生下来。注意力转向了“巫医”的脚。我们得知，“巫医”的脚上穿着鞋（494-496）。当他们闯进嫫巫的住处，便不再成单行前进，而是“四人一排”了（388），而且为了重新走到露天地里，他们“排成横列”行进（248）。无疑，神话中这么详细地描写变化，目的在于引出相应的生理反应，但是如果阴道真正地不断扩张，病妇便不可能以经验的形式掌握它。正是象征的效用保证了神话和动作和谐而平行地展开。同时神话和动作所形成的对偶始终与病人和治病人的两重性联系在一起。在精神分裂症的治疗中，治病人表演各种动作，而病人则产生出自己的神话。在萨满的治疗中，治病人提供神话，而病人则完成各种动作。

如果我们象弗洛伊德在两种不同场合建议过的那样^①，承认用精神病和神经官能症结构的心理学术语所作的描述，有朝一日必将被生理学的、甚至是生物化学的概念所代替，那么这两种方法将完全类似。这种可能也许很快就会成为现实，因为瑞典最近的研究^②已经证明，在正常人同精神病人的神经细胞中由于各自的多核细胞数量不同而产生了化学性质的差异。若是这类假设或其他类似的假设能够成立，萨满教治病方法和心理分析疗法将会成为完全并行不悖的两种治疗方法。不论哪种方法，都是通过加强诱发病人体验一个神话（病人听到的或是自己创造的）刺激机体发生转化。机体转化实质上是一种结构上的重新组合。处于无意识状态的神话结构与在机体中找到起源的结构是相似的。象征的效验恰好在于这种“诱发特性”，由不同物质在生命不同阶段（有机过程，无意识心理，理性思维）构成，在形式上同源的结构正是依靠这种特性而得以相互连系起来。诗歌中的隐喻为这种诱发过程提供了一个人所共知的例证，但是它通常不会超越无意识阶段。因此我们承认兰博关于隐喻能改变世界这一直觉的重大意义。

同心理分析作比较，使我们弄清了萨满教治病方法的某些方面。反过来说，对萨满教的研究也许有一天可用来阐明弗洛伊德理论中某些晦涩不明之处，这也未尝没有可能。我们正在专门考虑神话和无意识状态这两种概念的问题。

我们看到，这两种方法之间的唯一差别在探索神经官能症的生理基质上，它们涉及到神话的起源，因为在一种情况下，神话

① 参见《快乐原则的背后》，第79页和《心理分析新论》，第198页；E.克里斯摘录，“心理分析命题及其效验之实质”，载《自由与经验，献给H.M.卡林的论文集》，1947年纽约版，第244页。

② 斯德哥尔摩卡罗林斯卡学院的卡斯帕尔森和梅顿。

是作为个人的所有物被发现的，而在另一种情况下则是来自集体的传统。事实上，许多心理分析专家都不肯承认，出现在病人意识中的各种心理能够构成神话。他们说，各种心理都是真实事件，这些事件有时是可以确定日期的，它们的真实性可以通过对亲属或仆人的调查而得到证实。^①我们对这些事实并不怀疑。但是我们不由得要思忖一下，这种疗法的疗效是否取决于被回忆情境的真实性，或者说，那些情境可以致人精神创伤的力量是否仅仅来自这样的事实，即当这些情境出现的瞬间，主体是否能立即以活生生的神话形式来体验它们。我们的意思是，任何情境致人精神创伤的力量都不可能来自其内在的特征，确切地说，它必定是出于某些事件在适当的心理、历史和社会语境下诱发情绪结晶的能力，这种情绪结晶是在先前即已存在的结构模式中形成的。就该事件或情节而言，这些结构，或者更确切地说，这些结构规律，是真正与时间无关的。就神经病人而言，一切精神生活及外来的经验都是在原始神话的催化作用下按照排他的或主导结构组织起来的。但是这些结构以及神经病人将其降为从属地位的其他结构也会在正常人（不论是原始人还是文明人）中发现。这些结构作为一个总体便构成了我们所谓的无意识结构。于是萨满教理论和心理分析理论之间的最后差别便消失了。无意识状态再也不是个性特征无法言传的避难所，而成了一个唯一的历史宝库，它使我们每一个人都成为不可替代的生物。它可以归结为一种功能，即符号功能，这无疑是人类所特有的，所有的人都按照同样的规律行使着这种功能，因此这种功能实际上是与这些规律的总体相一致的。

如果这种观点正确的话，那么在无意识和前意识之间可能必

^① 玛丽·波拿巴特：《关于原始场景的分析发现》，载《儿童心理分析研究》第1卷，1945年纽约版。

须重新确立一种比心理学上惯用的区分法更为明显的区别。因为前意识作为在一生中积累起来的回忆和表象的仓库^①，仅仅是记忆的一个方面。前意识尽管具有持续多年的性质，但也有其局限性，因为这个术语指的是：即使记忆可以保持，但对个人而言并非永远都能做到。但是，无意识却始终是一片空白，或者更准确地说，它与意象之不同，犹如胃与通过其中食物之不同。无意识作为一种特定功能的器官，仅仅将结构规律强加于在别处产生，不能用言语表达的那些成分，如脉搏、情绪、表象和记忆。因此，我们可以说，前意识是个人的词典，我们每个人都在其中积累个人经历的词汇，但是这种词汇对于我们和其他人来说，其重要性仅仅在于，无意识状态是按照自己的规律组织词汇，从而将这些词汇转化为语言。因为这些规律对于一切人以及在无意识进行活动的一切情况下都是相同的，因此上一段中提到的问题便很容易得到解决。词汇不如结构重要。不论神话是个人的再创造，还是来自传统，它从其个人的抑或集体的源泉中（在这二者之间不断地进行着互相渗透和交换）汲取它使用的形象材料。但是结构保持不变，而象征功能则是通过结构来完成的。

如果我们补充说，这些结构不仅对一切人来说、对这种功能所适应的一切领域来说都是相同的，而且结构为数甚少时，我们就会懂得为什么象征主义世界的内容千变万化，但却总是局限在一定规律的范围之内。语言的种类很多，但适用于一切语言的结构规律却非常之少。如果把已知的传说和神话汇编起来，将是卷帙浩繁，蔚为大观。但如果我们从各式各样的人物性格中抽象出若干个基本功能，就可将其归纳成为数不多的简单类型。至于情结这种个人神话，同样也可归纳为几种简单类型，从中产生了许多

① 这一定义曾受到相当广泛的批评，它通过彻底区分前意识与无意识而获得新的意义。

许多多变化无穷的实例。

由于萨满不对病人作心理分析，我们可以得出结论说，虽然回忆往事被某些人认为是心理分析疗法的关键，然而它只是一种更加根本的方法的一种表现（其价值和效果是不能忽视的），在界说这种方法时无须求助神话的个人起源抑或集体起源。因为神话的形式优先于故事的内容。无论怎么说，看来这就是对土著本文的分析给我们的教益。但是同样，从另一种角度来看，我们都知道，任何神话都主张追忆往事。萨满教巫术的现代翻版就是心理分析，它的特征来自下列事实：在工业化的文明社会中，已经再也没有虚构神话的可能了。只有人的内心世界例外。根据这种观察的结果，人们将心理分析的各种方法和目的同萨满和术士这些先辈们所采用的方法和目的进行比较，便可以肯定心理分析的疗效，并且有希望加强它的理论基础，更好地理解其奏效的机制。