

第一章 萨满神歌研究： 现象描写与心智体验





1. 神歌新解

作为萨满教神事活动的有机组成部分，萨满神歌是萨满教文化体系的一部分，也是中国北方民族极其重要的文化遗产。如果按照我对于宗教仪式的理解，宗教仪式本质上是一种语言仪式，是一种言说行为，是个体通过言说与神灵沟通的一种形式^①，那么，我们也可以这样说：萨满神歌是萨满教重要的文化载体，没有萨满神歌，就不可能有作为一种文化现象的萨满教。这没有任何夸张和想象，至少从宗教系统论的视界审视，如果说，人们的宗教观念、宗教情感、宗教行为和宗教组织是构建宗教文化系统的基本元素，四者缺一不可，而萨满教仪式又通过萨满神歌来组构——不单是萨满教，包括人类社会的所有宗教；不只是宗教仪式，即使是宗教系统中的核心要素即宗教意识或观念，也离不开语言符号——那么，说“没有萨满神歌就没有萨满教文化”就不过分。其实，不仅仅是萨满教，所有的宗教信仰或有神论观念能否由大脑物理学的层面提升到文化人类学的层面，由个体的“意识流”转化为一种社会文化系统，关键就取决于语言符号对意识^②的组织以及表达。否则，我们便无法将其理解为宗教文化，而只能将其视为高级灵长类动物的超自然灵感，是哲学家怀特海所说的那种“人在幽居独处时所干之事”。^③ 总之，人类的超自然灵感，只要尚未符号化、社会化，它就仍然是个人的私有财产^④。

① 高长江：《符号与神圣世界的建构：宗教语言学导论》，吉林大学出版社1993年版，第177-178页。

② 这里的“意识”一词是在认知科学的知识框架内使用的。从意识神经生物学和认知心理学的原理分析，意识仅仅是大脑神经系统物理运动的伴生物。也就是说，人类大脑神经组织内无数零散的感觉数据经过神经系统的连接、加工、整合、编码而产生系列表征，这就是被我们称为“意识”的那个神秘的东西。意识究其实也不过是人类最古老的生物遗产。当然，我这里所说的意识，还是人类最简单的意识。要使意识超越简单的生物学层面，能够产生思想、观念等，大脑还必须具有心灵的属性，即心理水平的脑。关于意识的详解，请参见第三章。

③ [英] A·N·怀特海：《宗教的形成·符号的意义及效果》，周邦宪译，贵州人民出版社2007年版，第2页。

④ 也正因此，我坚持在讨论宗教现象时，区分开属于意识现象的“宗教”和属于社会文化体系现象的“宗教”特别重要。我曾把前者称之为“灵魂宗教”，把后者称之为“文化宗教”。前者属于个体的精神体验，后者属于社会文化现象。见我的论文：《宗教共在和生：中国的经验》，《宗教学研究》2014年第1期。

在民俗学的一般意义上说，通常所说的“萨满神歌”指的是萨满教祭司或巫师——萨满及其助手（侍神人，俗称“二神”）在萨满教仪式上为祈祷、请神、驱魔、占卜等而表演的一种音声形式，俗称“神调”、“萨满调”（演唱的神歌的脚本称为“神本子”）。我国萨满教研究专家富育光先生曾这样解释神歌：

我们所言之萨满神歌，或叫萨满歌曲、萨满调，是我国近些年北方诸省在对萨满世代咏唱的祭歌予以调查和整理工作中所提出来的。萨满歌曲是信仰和崇拜原始宗教萨满教的各民族萨满数千年来在从事氏族祈祭活动中，所不断创造、丰富、传承下来的，有长短祭歌与小调以及某些卜歌、咒歌等等。由于萨满自身不断地提炼、修润和创造，不论民族性、艺术性、传承性都有其独特的韵律，成为别具一格的萨满歌曲，即萨满神歌。因祭神而唱，俗称神歌。^①

我认为，富育光先生对萨满神歌的诠释尽管带有一定的情感倾向，但其基本观点是符合人们对于神歌的基本认识的。当然，这段表述的一些用语，比如“艺术性”，到底该如何理解还是一个值得进一步辨析的理论问题。富育光先生观察与界定萨满神歌的视角可能是满族萨满神歌，并且是按“神本子”表演的神歌。这没什么问题。因为满族萨满神歌确是一种规范化、文化化的音声形式，从民间艺术的角度审视也具有一定的艺术性，尤其是当我们在“艺术人类学”的语境下操作“艺术”这一概念时。但蒙古族、鄂伦春族等的萨满神歌是否可以言其“艺术性”、在野祭即“放大神”仪式以及治病仪式上野萨满即兴演唱的神歌能否可用“艺术性”来评说就值得进一步商榷了。总之，我觉得，富育光先生的这个“神歌”界说只是针对某种类型的神歌而言，它还不是对萨满神歌的全景概括。此外，这段表述中把神歌解释为“因祭神而唱”的歌曲也不十分确切。其实，在萨满学界，对神歌的这种认识与定位并不限于富育光先生一人，很多学者也都把神歌解释为“举行跳神仪式时，萨满和助手描述神灵特征、颂扬神灵神通广大以及表示祭祀者的虔诚态度和决心等内容的歌词”^②，是“唱给神灵的”歌曲或“对神灵唱诵的歌曲”^③。确实，萨满的大部分神歌是唱给神灵的，或至少是描写萨满“神通”的；但也有一些神歌不具有这方面的表达维度。比如，萨满在跳神治病仪式上唱诵的“招魂词”就不是唱给神灵的。我们看这样的神歌：

① 富育光：《萨满论》，辽宁人民出版社2000年版，第297页。

② 宋和平：《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社1993年版，第1页。

③ 陈永春：《科尔沁萨满神歌审美研究》，民族出版社2010年版，第25页。



没有辕的车，人往哪里坐？

灵魂被鬼捉去，人还怎么活？

宝贝的灵魂，快快回来吧！

伊热，伊热，伊热，伊热。^①

很显然，这首神歌不是唱给神灵的，也不是歌颂神的，它是为人而唱的。如果按照“因祭神而唱”或“唱给神灵”的这一神歌界定框架，这类神歌就无法纳入其中。至于科尔沁博和赫哲族萨满所唱诵的具有较强娱乐色彩的神歌，就更难以用“为神而唱”这个框架来定义。因此，我认为，我们需要对萨满神歌进行重新诠释。

要重新定位萨满神歌，我觉得有这样几点需要注意。第一，萨满唱诵的“神调”只要发生在萨满教仪式这一情境下就可称之为“神歌”。萨满神歌是一种具有不同功能的符号体制，萨满除了以其祭神之外，还利用它激活氏族、族群的文化记忆，传承民族文化等。它们同样构成了萨满教仪式的一部分。其实，萨满神歌的这一功能，在世界上诸多部落共同体或民俗社会中都有充分的展现。例如，《联合国教科文组织信使报》1985年第8期曾介绍非洲“格里奥”的这一文化使命：

在非洲还未拥有任何史料记载的年代，必须要有一个特殊的社会群体担任对历史进行回忆和重述这一任务。人们相信，音乐的加入可以使历史得以成功传承，由此，对历史的口头传承就成为格里奥或者即兴歌者的任务，并最终变成了乐师这一阶层的任务，他们于是成为非洲各部族共同回忆的保存者。^②

第二，有时萨满唱诵的神歌虽不是“唱给神灵”或“因祭神而唱”，如招魂曲，但它仍围绕着萨满教神事活动这一主题或者是整个神事仪式中的一部分，它们仍属于萨满神歌。

第三，有一些神歌既不执行祭神功能，也不执行文化回忆功能，而是用于族群文化娱乐^③。我认为这类神歌虽属于神歌的次生文化，但仍可以称之为“萨满神歌”，只是不属于神歌魔力研究的范畴。

根据上述认识，并综合前人的研究成果，我觉得，对于萨满神歌，更为客观而简明的表述应当是：

① 转引自乌丙安：《萨满信仰研究》，长春出版社2014年版，第236页。

② 见〔德〕杨·阿斯曼：《文化记忆》，金寿福等译，北京大学出版社2015年版，第48页。

③ 关于这个问题我会在下一章展开分析。

萨满神歌是萨满（及助手）在萨满教仪式上因神事活动的宗旨与心灵体验而唱诵的一种音声形式。^①

萨满神歌，从民俗学的角度看，它是一种民俗文化表演的口头艺术。用美国民俗学家理查德·鲍曼的“民俗表演符号学”的理论来表述，也可谓“一种言说方式”^②。但从宗教文化学的角度审视，它却不仅仅是一种言说方式，因为它不完全是文化表演，它同时也是唱诵者的心灵体验，尤其是无意识心理情境下那种独特的心灵体验。所谓心灵体验，我指的是唱诵者既希冀通过这种神歌表演将那些非共时存在召唤在场，从而把参与者带入到神圣或神秘的情境之中，产生对唱诵者以及所唱诵的神歌的超凡体验；另一方面，唱诵者本人也在神歌唱诵的过程中体验到了“自我”——存在、言语以及行为——的超凡性。也正是这种“心灵体验”的意向，神歌与一般的文化表演作品不同，与鲍曼所说的“言语形式”也不同。它的构成元素不仅有言语符号，还包括音声符号（乐曲与乐器）、造型符号（舞蹈）。一首神歌的完美演绎，无论是出于文化表演的宗旨还是心灵体验的表达^③，通常都离不开这三个基本元素。也可以这样说，神歌乃是一种时空化的音声形式。

不过，无论歌、器、舞在神歌唱诵过程中具有何种重要的意义，但神歌最核心的组织要素乃是语言。没有音乐与伴奏乐器、没有舞蹈但仍有神歌；但如果抽离了语言就无所谓神歌，而变成了萨满舞表演。因而，语言研究也可谓神歌本质问题的研究。

① 请注意，这里我说“因神事活动的宗旨与心灵体验”是有特别指涉的：其一，神事活动的目的既包括组构仪式，也包括传播萨满教观念，激活人们的萨满教情感体验。这与人们在神歌研究时仅仅关注表演者的层面而忽视接收者层面的视野不同，这是一种“主-客”整合的视角。其二，“心灵体验”既指神歌是萨满的萨满教观念、情感的表达，也是萨满的萨满教情感体验的表达。有些萨满神歌，主要是跳神达到高潮，萨满进入意识恍惚或“神灵附体”状态下发生的唱诵，它似乎已经失去了理性的宗教目的性，更接近一种心理无意识水平上的心灵印记“表达”。关于这个问题的辨析请参见本书第三章。

② [美] 理查德·鲍曼：《作为表演的口头艺术》，杨利慧等译，广西师范大学出版社2008年版，第2页。

③ 这是两种不同的神歌，不仅产出的方式不同，而且表达形式也不同。较详请参见第三章。



【 2 神歌研究传统概览 】

近些年来，随着萨满文化研究热潮的兴起，特别是随着萨满教研究成为一种国际化学术时代的到来，萨满神歌研究也取得了快速的进展，并取得了一批较有质量的成果。如赵志忠的《满族萨满神歌研究》（民族出版社，2010）、陈永春的《科尔沁博萨满神歌审美研究》（民族出版社，2010）、宋和平的《满族萨满神歌译注》（社会科学文献出版社，1993）等。不过，就这一学科领域的整体而观，目前汉语学界的萨满神歌研究不仅投入不足，成果偏少，而且研究的路径、模型也都比较狭窄和朴素。除了满、蒙等神歌汉译的基础工作之外，其他研究大都是从民族文学、民俗学的路径展开的，如上面提到的两部比较系统的萨满神歌研究专著《满族萨满神歌研究》、《科尔沁博萨满神歌审美研究》即如是。《满族萨满神歌研究》看起来带有综合研究的性质，如该书对萨满教仪式与萨满神歌的关系、神歌的语言形式、韵律特征及其与原始艺术的关系均有所涉猎，但从研究框架和理论模型看，仍属于传统文艺理论研究的范畴。《科尔沁博萨满神歌审美研究》虽然凸显了“审美学”这一视角，但如果我们对该文本进行认真分析，便发现这还不能说是严格意义上的美学路径，可以视为神歌文艺美学层面的研究。此外，石光伟、刘厚生编著的《满族萨满跳神研究》（吉林文史出版社，1992），宋和平、孟慧英的《满族萨满文化文本研究》（台北：五南图书出版公司，1997年），富育光的《萨满论》（辽宁人民出版社，2000），乌丙安的《萨满信仰研究》（长春出版社，2014），黄任远、黄永刚的《赫哲族萨满文化遗存调查》（民族出版社，2007年）等，也都涉猎萨满神歌的内容，但基本上是传统的民俗学或民族文化研究的视域。

确实，正如我国学者多少年来所认知的那样，萨满神歌是一种民俗文化事象，也是一种民族文学形式，当然可以而且也有必要从文学、民俗学的角度展开研究。我也认为，至少从萨满神歌研究当下的理论水平这个角度考虑，从文学现象分析、民俗事象描写的层面进行一些基础性研究也十分必要。不过，我不能不说，民族文学和民俗学视角的研究，只是为萨满神歌研究提供了一个基础性的平台，即它的价值是为我们提供萨满

神歌的样本，也使我们认识到了什么是萨满神歌、神歌的特征与风格等这些常识性的东西，仅此而已。但很显然，萨满神歌作为萨满教仪式上的文化表演形式、作为萨满师以及信众独特的宗教体验的物质媒介以及表达手段，它是如何生产出来，又是如何通过其特有的音声样式刺激人的知觉系统而产生认知活动，进而激活人们的宗教体验、文化体验与精神体验，强化人们的萨满教信仰、文化记忆以及治疗某些精神疾病的，这是萨满神歌存在价值的本体论问题，也是萨满神歌研究最重要最根本的内容。

当然，我上面所列举的研究作品及其对神歌所做的“审美”、“民俗传承”或宗教仪式编程功能的分析也可以视为萨满神歌功能研究的一部分，但我所说的“功能”不是人们所说的这种“社会活动”或“民俗表现”的语义，而是萨满神歌的元功能，即精神体验功能。毋庸置疑，萨满神歌，作为萨满教神事活动中重要的组织元素与介质形式，作为表演者与观看者观念与情感的刺激物，它与一般的音声艺术形式不同。从表演学的意义上说，它是在神圣的文化情境下发生的；在语义学的视角下审视，它的信息是关于“超验”^①事件的。也就是说，它不似萨满在其他情境下唱诵的音声形式，它的生产与说唱不是为了表达萨满师个人的审美理念和表演意趣，不是为了使接收者达到审美升华和文化消费，当然也不仅仅是为了传承民俗文化^②，其根本意旨在于激活人们关于超凡事件的精神体验，即通过这种知觉输入刺激人们的（萨满以及神事活动参与者）的知觉系统和激起人们的宗教（情感、意识、心理等不同水平）体验，通过神歌加工认识到神事活动的系统性，从而巩固和强化人们的萨满教信仰以及个体和共同体的文化记忆。也正因此，我认为，从萨满神歌的现象描写转向神歌的认知规律研究应该成为萨满神歌研究的“大问题”。

① 族群神圣历史再现、招魂、追魂也都是超验的事件。

② 至于把它编辑成“神本子”供新萨满学习以及传承家族的历史则属于另一个问题。这里需要对萨满神歌进行再分类。参见本书第二章。



【3 神歌风韵：歌者还是狂者】

无论是在神创宗教还是在民间宗教仪式上，“诗·歌”唱诵都是仪式的重要组成部分，或者说构成了宗教仪式基本程式的一部分。如基督教的赞美诗唱诵、佛教的梵呗唱诵以及其他民间信仰仪式上的巫师唱诵。但是，萨满教仪式上的神歌唱诵与其他宗教文化形态仪式上的“神歌”唱诵却有着迥然不同的风韵：它没有基督教赞美诗唱诵的优雅和谐，没有佛教梵呗唱诵的细腻婉转，没有道教步虚唱诵的凝韵古风，也没有其他民间信仰中巫师唱诵的平直低沉，而是体现出豪放雄劲、激越昂扬的风韵。雄沉的鼓声、激越的铃声、狂野的舞姿与亢奋的歌声交织在一起，爆发出一一种激越昂奋的视听冲击力，令人惊心动魄。此时的萨满与其说是一个歌者在进行神歌表演，不如说是一个狂者在放纵自己的心灵，尤其是民间放大神仪式上萨满的神歌唱诵。

从宗教风格学的角度看，激越昂扬是萨满神歌区别于其他宗教仪式上表演的音声形式的独特风韵，也是萨满师区别于其他宗教文化神职人员仪式展演的最根本的特征。如果说，其他宗教仪式上无论是神父、法师还是巫师是一个理智的颂赞者、祈祷者和歌者的话，那么，有些民间仪式上的“野萨满”则是一个废黜理性的狂者。因此，说“狂者”的心灵产生了狂野的神歌风韵是符合逻辑的。

也许有人会不认同我的观点，并且通过大量萨满神歌表演的民俗样本论证萨满神歌以及唱诵者的艺术性与理性化。我并不完全否认这一点。不过我想辩解的是，人们所收集到的诸多神歌表演仪式以及“神本子”样本，仅仅是庞杂的萨满神歌系统中的一部分，即属于氏族萨满演唱的神歌样本；而且，这些神歌演唱的宗旨也是十分明晰的：祭祀与文化回忆。因而，这些萨满以及神歌唱诵当然是在理智的控制下、在明晰的工作记忆框架内展开的。人们把他们称之为“诗人”、“歌者”也不为过。因为他们的使命就是祭献神灵、巩固和传承族群的文化记忆。因此，无论是祭神还是祭祖神歌，必须方圆有度，狂而不乱，而且高度定型。但我们不要忘记，在北方民族职业萨满群体中，除了这些氏族萨满之外，还有众多游荡在民间社会的“野萨满”（满语称为“兀洼特萨满”

或“毕干萨满”、鄂伦春族中的“德勒库萨满”或“多尼萨满”、赫哲族中的“佛日朗”、蒙古族中的“勃额”以及朝鲜族中的“捉鬼巫堂”等),汉语俗称为“大神”。也正是这些“野萨满”才构成了多姿多彩、诡谲神秘的萨满文化世界——神灵系统、巫师系统、仪式系统、音声系统;也正是这些“野萨满”的唱诵才使人们形成了关于萨满神歌风韵鲜明印象。我们不妨看民俗学家乌丙安先生关于蒙古族博(即“勃额”)在跳神仪式上神歌表演的描写:

萨满……在狂舞中的许多模拟动物形象的动作和唱诵中发出动物的啼鸣吼叫声,都是脱魂后诸灵附体显灵的标志。熊的人立而行与咆哮、虎的蹿跳与长啸、鹰的翱翔与唳鸣……在歌舞中都会通过围观者的联想而判定某个神灵或精灵的显灵。^①

祈祷请神仪式行过后,勃额(萨满师)的情绪逐渐激奋,舞蹈步伐也愈加狂放热烈,不断旋转。这时萨满助手(俗称“帮勃额”)向勃额敬酒,使他的情绪更加激动。击鼓声、腰镜撞击声、歌唱声交织成一片,达到高潮。这时勃额进入忘我恍惚的昏昏沉沉状态,蒙语叫做“乎日特纳”,意思指萨满开始出神,使请来的神灵开始显现。这时,勃额更加狂跳旋转,开始全身抽搐、抖动,眼睛半睁半闭,不停翻着白眼球,忽而狂暴吼叫,忽而悲怆抽泣,同时模仿着各种不同的神灵或精灵的动作、形象,最后狂奔到门外,做搏斗扑倒状。这叫做“救日希乎”,意思指已经下神显灵附体了。然后由助手搀扶起来,仍旧恍恍惚惚,保持着昏迷状态,在神像前坐下。^②

在这段描述中,乌丙安先生几次使用了“吼叫”这个词形容科尔沁博神歌唱诵的特征。其实,不仅是蒙古族的博,即使是文明化程度较高的满族萨满神歌唱诵,也同样体现出这种风韵。富育光、王宏刚在《满族风俗志》中这样写道:“高昂、激越、雄阔是萨满音乐的一个普遍特色。”^③

那么,到底是什么因素创造了北方民族萨满神歌如此独特的风韵呢?

在萨满学研究的诸多理论中,并不乏对此的种种解释。其中,民族性情、民风民俗因素基本上是共同的话语。

但事实也许并非如此。

① 乌丙安:《萨满信仰研究》,长春出版社2014年版,第226页。

② 乌丙安:《萨满信仰研究》,长春出版社2014年版,第227页。

③ 王宏刚、富育光:《满族风俗志》,中央民族学院出版社1991年版,第190页。



众所周知，萨满文化是北方少数民族的原始宗教文化。所谓“北方”，不仅包括中国东北，也包括西伯利亚以及远东这一片高纬度地区。为什么萨满文化只发生在北方民族之中？为什么北方民族中才诞生了如此众多的萨满，特别是以女萨满居多？为什么同一片星空下，生存于东亚大陆板块上，只有北方民族才产生了萨满教？为什么长江、黄河流域的远古先民没有创造出萨满教？这是一个十分耐人寻味的问题。多少年来，学者们对此进行了种种诠释。总的来看，人们的思域主要还聚焦在北方民族的生产生活方式与民风民情这个层面，即渔猎、游牧文明所形成的粗犷豪放、激越昂扬、野性骁勇、能歌善舞的民族性情，形构了萨满文化激越亢奋、粗犷豪放、神秘诡谲的风格。根据简单的文化逻辑进行推理可以得出这个结论。人类社会的所有宗教文化都与民族性情、心理结构密不可分，就像伊斯兰教只能诞生在阿拉伯大沙漠上的游牧民族中，印度教、佛教只能诞生在恒河流域一样。但如果我们再向深度追问，就觉得这种解释很表象，而且也根本没有触及实质问题。为什么青藏高原的游牧民族没有发展出萨满教？为什么云贵高原和广西的少数民族亦能歌善舞却没有发展出萨满文化而却产生了与萨满文化风格迥异的民俗信仰？因此，用生产生活方式与民族性情这一逻辑解释北方民族萨满文化风格生成的原因并不合适。

我的观点是：此与这些民族中萨满师特殊的心理、精神特质有关。说得直白一些，与这些萨满所有的精神疾病有关，即民俗学家所说的“萨满病”。而民俗学所谓的“萨满病”，并非仅仅是“言行异常”，用神经学和精神病学的原理分析，这是一种很实在的精神疾病。通过萨满文化的知识考古与萨满教田野作业以及精神病学解析，我的基本结论是：其病症主要系双相障碍以及癔症性癫痫等。

(1) 双相障碍的“萨满病”

正如我在前文所及，提及萨满教，在人们大脑中所表征出来的并非是那种我们所熟悉的庄严神圣的宗教意象与神秘的巫风意象，而是那高亢激越的萨满神歌、粗犷野性的萨满舞蹈、森严威武的神裙神帽、惊魂动魄的鼓声铃声以及歇斯底里、狂躁亢奋的萨满“神功”。总之，作为萨满文化的核心表征，萨满的歌、舞、功给人的感觉就是亢奋、激越、疯癫。“萨满是情绪癫狂者”、“精神病患者”，这不仅是一般大众，也是诸多宗教学、民俗学、民族学者的共识。从某种意义上说，不言说“精神病”，如“异常”、“幻觉”、“狂癫”、“歇斯底里”、“附体”、“着迷”、“梦游症”、“僵直性昏厥”、“癫痫”等语汇，人们似乎就找不到描述萨满形象的语言。也正是萨满的这一精神特质，创造了以“狂”为主体意象的萨满文化风韵。

当然，也有的学者不这么认为。萨满文化研究专家富育光先生就竭力反对将萨满定义为“癫狂者”、“精神病患者”。富育光先生对满族文化体察入微，又深得萨满文化要

旨，与萨满文化结缘颇深，他对萨满以及萨满文化的理解亦有独到之处。按照富育光先生的观点，将萨满认定为“病狂者”、喜怒无常的精神分裂疯癫人完全是错误的揣测。在富育光先生看来，北方诸民族所有氏族萨满都是本族中的智者、渊博多能的文化人；有着惊天地、晓鬼神的智谋，有着金子一样善说善辩的嘴，有着通晓古今和未来的神算术^①。应当承认，很多氏族萨满确实系富育光先生所描述的这些社区智者、族中精英，但这并不意味着萨满这一群体的心理或精神皆无异常。事实上，在中外文化史上，那些心理、精神异常者很多都是出色的文化精英，成为杰出的政治家、艺术家，如作曲家罗伯特·舒曼、诗人安妮·塞克斯顿、小说家欧内斯特·海明威、政治家拿破仑·波拿马、画家凡·高等都患有双向精神障碍。“双相障碍两极性的表现和发作性的病程使得艺术家、作家可能更敏锐、更深刻地感受到人类的存在与痛苦，从而使他们的作品更富有表现力。……而政治家则显得比常人精力更旺盛、体力更充沛、斗志更昂扬。”^②更何况，在萨满师群体中，除了祭司身份的氏族萨满，还有很多巫师身份的野萨满。我想，富育光先生的“萨满”概念中应当不包括这些人吧。我能够理解富先生的民族情感以及萨满文化情感，但科学研究唯一的准则只能是对事实和理性的尊重。

我认为，北方民族萨满群体中，无论是氏族萨满还是那些野萨满，尤其是那些女萨满，很多患有双相障碍的精神疾病，即我们上面所说的“萨满病”。也正是这种精神疾病，使他们获得了萨满之“灵”的“精神财富”并成为职业萨满。从精神疾病病理学的角度分析，这种双相障碍精神疾病除了与个别人因生活中发生的应激事件有关之外（如孟金福萨满），大多数都与族群所生活的自然环境有关。用现代精神病学的理论来解释，即北方民族中有一部分人患有季候性情感紊乱（SAD）病症。这是一种随季节变化而发生情绪和心理变幻的精神疾病。通常发病的模式是：一些单相障碍患者在秋冬季节发生精神抑郁，在春夏则转好；而一些双相障碍患者则是秋冬发生抑郁，春夏发生躁狂。早在维多利亚时代，美国内科医生库克在北极格陵兰岛西北海岸线生活期间，就发现了船员和当地土著居民患有这种 SAD 精神病。其病症为：精神抑郁、疲惫、丧失活力和性需求。

在北极，夏天的阳光……对身体与精神来说是一剂有效的补药。但夜晚来临前，这种刺激就逐渐被低靡代替。之后，黑暗、寒冷以及孤独将人引向悲伤。^③

① 富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社 1990 年版，第 3、199 页。

② 李洁：《文化与精神医学》，华夏出版社 2011 年版，第 149 页。

③ [英] 罗素·G·福斯特 [英] 利昂·克赖茨曼：《生命的季节：生生不息背后的生物节律》，严军等译，上海科技教育出版社 2016 年版，第 213 页。



而对 SAD 病症做出科学记录的则是德国心理学家格里·辛格。他在 1855 年写道：

病人有规律地在一个特定的季节，例如冬天，出现明显的精神抑郁症，在春天变成躁狂症，然后又在秋天逐渐进入精神抑郁状态。^①

英国神经学家罗素·G·福斯特等也通过北极圈北部边缘的挪威特罗姆瑟市的问卷调查得到了这样的结果：样本中的 25% 被调查者是 SAD 患者。因为这个城市的太阳在 11 月 21 日—1 月 21 日间都沉在地平线下；随后是从 5 月 21 日—7 月 21 日的持续白昼^②。

这就是“萨满病”的自然环境因素所在。我们不妨看人们对萨满性格特质的一些描述：性格内向、孤独沉郁。富育光先生也这样描写道：萨满“喜静思”，“幽气足”^③；其为人，性情多‘静寡无常’，‘喜沉思，喜孤单偃卧’，常为一事纠葛难寐，或缠绵悱恻不可自解。萨满多属内向忧郁之人，”^④通过人们就萨满的性格、气质、生活习性所做的这些描述的分析，我们可以断定，在北方民族萨满群体中，有的患有单相障碍——抑郁症；有的则发展成为双相障碍——抑郁与狂躁交替，所谓喜怒无常。尤其是一些女萨满，她们无论是祭司的身份还是巫师的身份，都表现出沉郁与孤独、亢奋与狂躁的性格特征，也可以说符合双相障碍的临床诊断标准。

那么，在北方民族中，为什么有些人会患有这种精神疾病？这里我们不考虑基因与生化因素，因为我们缺乏这方面的临床数据，只讨论已为经验证实的环境因素。北方民族均生存于严寒的高纬地区，冬长夏短，天气寒冷。尤其是北方的冬季，天寒地冻，冰雪苍茫。这种寒冷的气候会使得动物血管收缩以帮助保存身体的热量。这可能导致血压升高，诱发相应的疾病，使得身体机能降低。其次，北方的冬季又是流感活跃的季节，流感病毒侵袭是导致冬季出生者患有精神分裂症的主要原因^⑤。再次，北方民族冬季的饮食结构也是孩童罹患精神疾病的重要因素，如怀孕动物缺乏维生素 D 将导致幼儿大脑发育异常（新鲜蔬菜缺乏而以肉类、白菜、马铃薯、萝卜为主，造成叶酸缺乏而产生神

① [英] 罗素·G·福斯特 [英] 利昂·克赖茨曼：《生命的季节：生生不息背后的生物节律》，严军等译，上海科技教育出版社 2016 年版，第 213 页。

② 同上书，第 217、218 页。

③ 富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社 1990 年版，第 15 页。

④ 富育光：《萨满感知观探析》，白庚胜、郎樱主编：《萨满文化解读》，吉林人民出版社 2003 年版，第 63、65—67 页。

⑤ [英] 罗素·G·福斯特 [英] 利昂·克赖茨曼：《生命的季节：生生不息背后的生物节律》，严军等译，上海科技教育出版社 2016 年版，第 183 页。

经组织缺陷)^①。最后,北方的冬季昼短夜长,缺乏足够的光照,夜晚又无事可做早早睡觉,这将导致人体内褪黑色素的水平上升,使得人的情绪处于抑郁状态^②。更令人恐惧的则是,这种冬夏节律的巨大反差可能导致有机体日常活动的“内部节律在时间上匹配错误”,即有机体内的生物钟运行紊乱而导致精神紊乱——“人类的生物钟导致我们体温的日高夜低,决定睡眠—清醒周期,控制着许多影响我们生理、情绪、认知能力和行为的功能。昼夜节律失调或导致旅行时差、精神疾病、睡眠失调,甚至一些癌症的发生。”^③ 我们不要忘记,人亚科动物在非洲低纬度高温带已经进化发展了600多万年之后,才在180万年前随着动物群迁徙走出非洲,遍布于地球的广大区域。尽管这个种系也在不断地适应与应付身边的自然环境,但几百万年形成的生物节律已经在有机体内刻下了深深的印记。当个体的生理行为与这些生物节律不匹配时,就会导致相应的心理—精神疾病。尤其是在远古渔猎、游牧以及刀耕火种的蛮荒时代,由于取暖、照明、饮食结构、医疗卫生条件的限制,人罹患这种季候性精神紊乱疾病的可能性就更大。^④ 疾病一经形成,还可以家族基因传递的方式向后延续,绵延不绝。这也就是为什么在这些族群中罹患“萨满病”的人不绝如缕,并具有家族性的主要原因。

从人文环境的视界观照,北方高纬度的自然环境造就了北方民族一些成员的精神疾病,而这些民族由于精神医学常识、技术的缺失,心灵世界中又活跃着列维·布留尔所说的“神秘的集体表象”,在这种情境下,这些精神疾病便被人们甚至患者自己加工为“超自然力量”的显灵。于是,这些人便成为“萨满之‘灵’”的拥有者,成为担当萨满的先天资质和神圣义务。正如乌丙安先生所分析的那样:“那些精神病症的症状和异常外伤、疑难怪病的表现,都是选中萨满候选人的重要条件。……那些有过精神病症而被神灵选中的萨满,往往成为请神跳神显灵最好的萨满。他们那种突发的全身震颤、异乎常态的表情、变声的怪诞话语、休克状态下失去意识的惊人举动等,都与被选定当萨满时的病态素质有着密切关联。具有这种素质的萨满往往在学习萨满术时取得成功;相反,有不少缺乏这种素质的人即使被选中当了萨满,也常常不适应,不得不以失败而退

① [英] 罗素·G·福斯特 [英] 利昂·克赖茨曼:《生命的季节:生生不息背后的生物节律》,严军等译,上海科技教育出版社2016年版,第183页。

② 罗素·G·福斯特和利昂·克赖茨曼在《生命的季节:生生不息背后的生物节律》中写道:“夜间,SCN电活动水平下降,去甲肾上腺素水平随之上升。松果体细胞内的受体结合去甲肾上腺素最终导致生成褪黑激素的细胞中钙水平升高。”(该书第85页)

③ [英] 罗素·G·福斯特 [英] 利昂·克赖茨曼:《生命的季节:生生不息背后的生物节律》,严军等译,上海科技教育出版社2016年版,第2页。

④ 在理解这一问题时尤其要避免将个体发生问题还原为种系发生问题。个体的某些生理特别是心理发展不完全受制于基因“指令”,而是通过基因与环境复杂多样的相互作用对生物结构的重新建构。因而,同在同一生态模式中,个体罹患疾病的可能性会不同。



入普通人的行列。”^①

这种“萨满病”以及被当做萨满的“资质”来认同的现象，不仅在中国，在朝鲜半岛也是如此。韩国萨满学者崔吉城在《朝鲜萨满教的根》一文中这样描述道：

在韩国，巫女（巫堂，亦即萨满）的产生的重要条件之一就是患“巫病”。患巫病是成为巫女的重要基本条件，初期的症状是身体渐弱，精神萎靡有时梦见神像，常产生幻觉。于是发现这不是一般的病。患者本人也好，他人也好，都相信这是神灵所赐的巫病，决定请求巫女行占卜确诊。然后迎请守护神（举行入巫祭仪）设神堂（即祠堂），行巫业，至此巫病就会痊愈。据说请医生治疗就会触怒神灵，受到惩罚，致使病情加重，甚至有丧生的危险。巫女大都患过这种巫病。人们迄今不知道这究竟是什么样的疾病。^②

这些精神病患由病人而成为萨满，虽然社会身份改变了，并且也有人相应地康复了精神疾病，但更多的人仍维持着精神疾患的症状。当他们进入跳神现场，各种环境信号以及想象、个人价值等内源信号的刺激，便激活了其亢奋的情绪，使其精力充沛，“金子般的嘴”不知疲倦地唱诵。这就是那些放大神神歌言语多呈自由灵活、松散无序特征的生物学因素。因为这时他们不是通过神歌表演的工作记忆在唱诵，而是心灵底层的那些文化意识的幽灵在自由表达。

与这种精神障碍相关，北方民族萨满群体中很多人还患有其他的精神疾病。下面我就来分析这些“萨满病”。

（2）嗜睡症“萨满病”

萨满的神经疾病所导致的幻觉是形成萨满神歌唱诵狂野风韵的重要精神元素，也是解释萨满神歌唱诵狂野激情之动力的核心问题之一，很可惜迄今很少有人对其进行系统研究。正如前文所析，无论是作为氏族祭司还是族群中的野萨满，他们大多数都有相应的神经—心理障碍。前文我的分析视阈主要落在那些野萨满身上，指认了他们的双相障碍精神疾病。此外，一些萨满还患有另类精神疾病。有的学者研究发现，很多萨满都有一种“发作性睡眠”的“怪病”，即嗜睡症。按照精神病学家的解释，这种神经疾病的主要病因是患者的下丘脑先天性缺乏“觉醒”激素和食欲素。此外，头部受伤、肿瘤或疾病造成的下丘脑损伤也是嗜睡症发病的主要原因。嗜睡症患者每天都会有数次“微

① 乌丙安：《萨满信仰研究》，长春出版社2014年版，第194-195页。

② [韩国]崔吉城：《朝鲜萨满教的根》，吉林省民族研究所编：《萨满教文化研究》，第二辑，天津古籍出版社1990年版，第279-280页。

睡眠”（有时仅持续几秒钟）和“中间状态”——部分或全部充满了超清晰的梦、幻觉或几乎难以分辨的两者的结合。^①而幻觉发作常常使人产生特殊的精神体验。由此我们可以做出这样的推论：一些萨满神歌唱诵的狂热激情可能与其这一神经疾病发作密切相关。

（3）癔症式癫痫“萨满病”

这类精神疾病在萨满群体中具有样本的广度性。此种精神问题之病因主要系个体在早期的大脑发育以及心理发展过程中因其生存的自然环境和文化环境信号的刺激导致了脑的异常发展，致使神经元连接模式特异化，脑的某些认知机能受到重组，甚至于发展出“特异脑”，如神鬼精怪之类的信息输入更容易激活神经元的广泛连接而产生意识障碍。可以说，癔症性癫痫^②这类精神疾病是“萨满病”的主要病理形式。为了获得对这种病症的感性了解，我们不妨先来看一个具体的病例。

孟慧英在新疆进行田野作业时，由当地村民赵春生（锡伯族）向她讲述了这样一个精灵附体的故事：

赵春生的舅舅曾得过神经病，后由萨满治愈。当时不到20岁的舅父一天晚上到厨房喝水，很长时间没有返回。其姐姐听到厨房里面有打斗的声音，喊得很厉害，深感奇怪。姐姐来到院子里的厨房前，把纸窗通了个窟窿向里面张望。就见他一个人在那里打仗。他往墙上扑抓，在地上跺脚，疯疯癫癫的。再看墙上有一个动物，是黄鼠狼（库林太），原来它成精了，把舅父的魂摄走了。从此舅父生病，神经错乱。一见水就更严重。^③

赵春生的舅父为什么在厨房里看见黄鼠狼就疯了呢？难道真是民间信仰口述文学中所说的被“黄门”拿法了么？不是。黄鼠狼只是一种普通的动物，与任何生命体一样，在它身上根本就没有什么神秘的魔法；即使如“黄仙文化”所言，黄鼠狼拥有高于一般动物的所谓“灵性”，但终究还是其神经组织的物理事件。从神经物理学的角度而言，神经事件不具有物理因果力，不会产生对其他存在的物理影响，更何况在物理世界

① [美] 奥利弗·萨克斯《幻觉》，高环宇译，中信出版社2014年版，第236-238页。我国精神病学家也指出了嗜睡症的这一发作特征：在病症发作时人“表现为不可抗拒的睡眠，并伴有幻觉。”（见张亚林主编：《高级精神病学》，中南大学出版社2007年版，第536-537页）

② “癔症性癫痫”与一般性癫痫不是同一种精神疾病，尽管二者很相像；但癔症性癫痫发作没有一般性癫痫发作的临床特征，尤其不存在一般性癫痫发作那样的分子生物水平基础。它不是由脑神经先天缺陷引起的而是由情绪、暗示，尤其是与宗教、巫术有关的情绪、心理表征引起的。

③ 孟慧英：《寻找神秘的萨满世界》，西苑出版社2003年版，第40页。



里根本不存在什么精灵妖怪。人们的精灵妖怪意识以及“着魔”或“附体”显象是人脑信息加工、表征的结果。用认知神经科学的原理解释，主要原因系当事人脑中与萨满教文化“超自然”事物相联系的神经组织运动模式所致。具体而言，个体后天在锡伯族民族文化环境中不断输入以萨满教信仰为核心的知觉信号，并在其脑中加工、编码，形成了脑中的“黄大仙”神话信息盘存以及稳固的心理图式。这些“信息”甚至可能形成他的“自传式自我”（如萨满教的灵魂观）的一部分。在日常生活中，他的活力的“自传式自我”成为其意识活动的主要模式，但他的其他几个脑区并没有停止神经运动。人们大脑的神经元都具有“劫掠”和“竞争”的本性，这使得人们的信息加工、编码活动几乎都是在有分心物的背景下进行的，只不过由于人们“自传式自我”处于强势而使得其他脑区的神经活动受到了抑制，没有被他的“自我”感受到；而当他的“自我”关注活动被调整（如对萨满教神话信息的提取、加工）或“自我”活力不足（如睡眠）时，其他脑神经元活动以及所产生的映射就会干扰他的意识，如做精怪梦等。赵的舅舅到厨房喝水突然接收到黄鼠狼在他面前并做出某些“不寻常”动作的知觉信号，他脑中盘存的萨满教记忆“痕迹”一下被激活，于是建构起关于“黄大仙作法”的一系列神经表征，并通过这一神经回路的高频脑电发放产生“黄大仙作法”的系列表象。此时其舅父的意识活动已由原来的“自传式自我”神经运动转换为“超我”（神鬼精怪意象）的神经运动模式。（这可能就是神秘的“萨满梦”形成的意识神经生物学机制）特别是其对这种知觉信号的加工并非是自下而上的，心理图式等相关认知资源参与其中，于是，便出现了“精神失常”。由于人大脑这一活动极为神秘，朴实的民俗心理无法解释这一现象，只好通过祖先遗传下来的精神遗产——“集体无意识”将其解释为神灵附体、被精怪“拿法”等。恩斯特·海克尔曾说过，人脑的意识活动“‘是心理学的神秘中心’。它是一切神秘的二元论谬误的顽固堡垒，装备极好的理性进攻也难以攻破它的坚壁。”^①

由于这种“超自然”的神经元共同体被激活参与知觉加工而重置了脑的核心所引发的精神异常仅是“灵魂疾病”家族中的一种类型。还有一种类型的“灵魂疾病”，它不是由于超自然的“痕迹”神经被激活对脑核心的影响，而且是由于先天性的脑组织异常，再加之当事人不断接受超自然信息的刺激从而导致了大脑神经系统某些组织发生病变。还是癔症式癫痫的另一种表达形式。这种癫痫发作会引发当事人的狂喜、出神体验等，所以精神病学也将其称之为“狂喜性发作”。这类病例在精神病学史、宗教文化史、巫术史上并不少见。如中世纪加尔都西会的修士德尼、圣柯莱特、陀思妥耶夫斯

^① [德] 恩斯特·海克尔：《宇宙之谜》，袁志英等译，上海译文出版社2014年版 第145页。