

中国文学人类学原创书系

文学与治疗

(增订本)

叶舒宪◎主编



陕西师范大学出版总社

中国文学人类学原创书系

文学与治疗

(增订本)

叶舒宪◎主编

陕西师范大学出版总社

图书代号:SK18N0187

图书在版编目(CIP)数据

文学与治疗 / 叶舒宪主编. —增订本. —西安 :
陕西师范大学出版总社有限公司, 2018.3

(中国文学人类学原创书系)

ISBN 978 - 7 - 5613 - 9836 - 4

I. ①文… II. ①叶… III. ①文学研究 IV. ①I0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 035918 号

文学与治疗(增订本)

WENXUE YU ZHILIAO

叶舒宪 主编

责任编辑	王红凯
责任校对	张旭升
装帧设计	田东风
出版发行	陕西师范大学出版总社 (西安市长安南路 199 号 邮编 710062)
网 址	http://www.snupg.com
印 刷	西安市建明工贸有限责任公司
开 本	720mm × 1020mm 1/16
印 张	22.25
插 页	2
字 数	325 千
版 次	2018 年 3 月第 1 版
印 次	2018 年 3 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978 - 7 - 5613 - 9836 - 4
定 价	98.00 元

读者购书、书店添货或发现印刷装订问题,影响阅读,请与营销部联系、调换。

电话:(029)85307864 85303635 传真:(029)85303879

总序

2018年,正值中国改革开放40周年纪念之际,陕西师范大学出版社推出“中国文学人类学原创书系”,对改革开放的时代大潮在人文学界催生的这个新兴学科,给出一个较全面的回顾与总结,以便继往开来,积极拓展人文学科的教学与研究新局面,可谓恰逢其时。

50后这代人的青春岁月,激荡在汹涌澎湃的“文革”浪潮之中。“文革”后的改革开放,相当于天赐给这一代知识人第二次青春。1977年恢复高考,我们在1978年春天步入大学校园,那种只争朝夕、如饥似渴的求学景象,至今仍历历在目。改革开放带来“科学的春天”,也第一次带来人文科学方面的世界景观。正如改革的基本方向是向发达国家学习市场经济模式一样,人文学者们也投入全副精力,虚心学习借鉴国际上先进的理论与研究方法。“神话-原型批评”就是当时的新方法论讨论热潮中,最早进入我们视野的一个理论流派。1986年我编成译文集《神话-原型批评》时,先将长序刊发在《陕西师范大学学报》上,文中介绍原型理论的宗师弗莱的观点时讲道:

物理学和天文学形成于文艺复兴时期,化学形成于18世纪,生物学形成于19世纪,而社会科学则形成于20世纪。系统的文

学批评学知识到了今天才得以发展。……正像自然科学体系的建立有赖于把握自然界本身的规律。一部文学作品,它所体现的规律性因素不是作家个人天才创造发明的,而是在文学的历史发展中,在文化传统中所形成的,这种规律性的因素就是原型。

从文学史的考察中可以看到,文学作为一个有机整体,植根于原始文化,最初的文学模式必然要追溯到远古的宗教仪式、神话和民间传说中去。“这样说来,探求原型实际上就是一种文学上的人类学”。

II

当时无论如何也不曾想到,这样一段话,居然能够准确地预示这一批学人后来几十年学术探索的方向。“文学人类学”这个名称,也就由此在汉语学术界里发端。10年之后的1996年,在长春召开的中国比较文学学会第五届学术年会上,中国文学人类学研究会宣告成立(首任会长为萧兵先生),如今简称“文学人类学研究会”。从研究文学的神话原型,到探索华夏文明的思想、信仰和想象的原型,这一派学者如今正式提出的大小传统理论和文化文本符号编码理论,可以说早已全面超越了当年所借鉴学习的原型批评理论,走出文学本位的限制,走向融通文史哲、宗教、艺术、心理学的广阔领域。

从1986到2018,整整32年过去了,我们也经历了自己人生从而立到花甲的过程。如今我们要解读的是5000多年前的先于华夏文明国家的“文化文本”,阐发的是河南灵宝西坡仰韶文化大墓的神话学内涵。这是当年完全没有预料到的。是问题意识,先把我们引入文化人类学的宽广领域,再度引入中国考古学的全新知识世界,这样的跨越幅度,的确是当初摸索文学人类学研究范式时所始料未及的。

从原型批评倡导的文学有机整体论,拓展到文化符号的有机整体论、史前与文明贯通的文化文本论,这就是我们努力探索近40年的基本方向。自从西周青铜器上出现“中国”这个词语,至今不过3000年时间。2018年2月4日,我第二次给国家图书馆“文津讲坛”开设讲座,题目是“九千年玉文化传承”。今日的学者能够在9000年延续不断的文化大背景中研究

“中国”和“中国文学”，这就是从先于文字的文化大传统，重新审视文字书写小传统的一套完整思路。相信这样一种前无古人的理论思路和研究范式，是本土学者对西方原型批评方法的全面超越和深化，这将会引向未来的知识更新格局。

本丛书要展示这40年的探索历程，以萧兵先生为首的这一批兴趣广泛的学人是如何一路走来，并逐渐成长壮大的。本丛书将给这个新兴学科留下它及时的也最有说服力的存照。希望后来者能够继往开来，特别注重不断发展和完善中国版的文化理论和文学理论，包括作为文史研究当代新方法论的三重证据法和四重证据法。

是为丛书总序。

叶舒宪

2018年2月7日于北京太阳宫



导论一 大传统理论的文化治疗意义

叶舒宪

1

本导论试图对文学人类学提示的文化治疗主题做学术史回顾,在文化大传统新理论基础之上重审中国文化的信仰之根,将延续八千年之久的玉石神话信仰作为先于华夏国家的“国教”,从儒家信条“君子比德于玉”到“懿德”治疗实践,再到《红楼梦》“通灵宝玉”信仰,探讨在现代社会信仰缺失的背景下如何发掘本土文化所蕴含的精神医疗能量问题。

一、缘起：文学人类学及其治疗主题

1994年,笔者在海南大学时初次讲授本科生选修课程文学人类学,就文学艺术的功能问题提出“文学治疗”的命题,并试图从现代精神医学的原理方面对此命题展开探讨和诠释。几年后的1999年,一部题为“文学与治疗”的论文集,作为“文学人类学论丛”中的一部分由社会科学文献出版社推出。这部文集的出版,使得文学治疗问题的讨论走出文学理论界的小圈子,波及整个文史哲和艺术、美学、宗教学界乃至医学界,与此相应的艺

术治疗、哲学治疗、叙事治疗、人文治疗或文化治疗等话语形式,也随着改革开放的时代思潮,像雨后春笋一般活跃开来。从那以后,19世纪后期德国哲人尼采所倡导的思想家应该成为社会的诊疗师与文化医生的呼声,就一直萦绕在耳畔,纠结在心头。尼采这位文化医生所忧心的现代社会病症,究竟是什么病因所导致的呢?在尼采的强烈影响下,鲁迅作为现代社会病的患者兼医生^①,又是如何秉承着治疗与救赎的文化使命感完成弃医从文的华丽转身,通过文学写作的自我疗救过程,从而历练成为一位新文化运动的呐喊者和旗手的呢?

2008年,笔者和杨义合作主持的中国社会科学院重大项目“新世纪全球文化格局与中国人文建设”完成结项,其中由笔者执笔的一部理论著作题为“现代性危机与文化寻根”,与项目丛书一起面世(山东教育出版社)。该书要尝试一种文化诊断性的工作,即现代性的生产生活方式是否构成人类文化发展有史以来最棘手的一种变态或病态?如何为这种人类群体性的前所未有的严重病态找到治愈之方?书名中的后一个关键词“文化寻根”就是作为国际思想界多年会诊之后的药方而加以提示和强调的。其隐含的本土问题是,中国作为追赶西方现代化目标的后进国家,一旦发现西方思想已经开始反思现代性危机而全面转向——到非西方文化和非资本主义生活方式中寻求拯救之方,我们又该面临怎样的两难境地,遭遇到怎样一种事与愿违和进退维谷的尴尬?

从文学专业视角出发的跨学科思考的治疗问题,经过在海南岛和台湾岛这两大宝岛的高校教学实践与修订,尝试建立一门新兴交叉学科的课程教本《文学人类学教程》,列入中国社会科学院研究生院的研究生重点教材系列,2010年由中国社会科学出版社出版。该教程中除了为“文学治疗”单列专章(第七章)详细论述之外,还就文化人类学这门新兴学科的突出学术贡献问题,概括出其连续性的几大发现(人及其文化的再发现):东

^① 参见高旭东:《作为医生和患者的鲁迅》,载《文学与治疗》,社会科学文献出版社1999年版,第48—56页。

方文化、原始文化、现代性原罪。^①从当代思想史的意义看,人类学通过分析对五大洲原住民族开展的田野报告,逐渐积累并完成这三大理论发现中的每一个发现,都潜含着一个方面的文化治疗主题。换言之,作为人类学诞生之前提的前两个发现,足以为其后一个发现提供灵丹妙药。治疗现代性病症的秘方很简单,就是求助于西方现代化社会之外的他者文化,无论是空间上的他者——东方文化,还是时间上的他者——前现代的、前文明的原始文化,包括巫术魔法的、图腾的、萨满教的,儒教和道教的、《易经》的、藏传佛教的、禅宗和瑜伽的,女神崇拜的、万物有灵的,等等。文学方面,从超现实主义的自动写作到魔幻现实主义的他者神话;影视方面,从《与狼共舞》到《纳尼亚传奇》和《赛德克·巴莱》,从《黑客帝国》到《阿凡达》,一系列轰动一时的好莱坞大片,高举新神话创造(新神话主义)与“梦幻工厂”的旗帜,却都试图在诊断现代性病症的前提之上开出自己的文化疗救之药方。形形色色的原住民形象,从原来的以现代性为标准的价值判断的末端——原始与落后,摇身一变成为西方人重新学习和效法的人格楷模和生活方式理想。一种地球村的想象景观,随之发生风格色调的变革,从西方白人理想主宰下的单一世界,转换成多元文化主义的世界大观园。“全球地方化”(glocalism)的思潮正在席卷世界,并试图替代较为老旧的“全球化”(globalism)目标。

在这种从现代性反思批判到后现代价值观重建的思想巨变过程中,曾经作为资本主义普遍性意识形态的发展主义,已经从正面价值蜕变成负面价值。有鉴于此,后发展的国家能够学习和领悟到什么?又应该如何调整自己追逐西方现代化目标的进程和路径?近十年来,笔者通过对中国本土神话资源的探究,希望在某种程度上拓展以上理论问题的解决思路。在历史纵深处的探讨和求证之后,终于发现在文本记录的神话叙事之外,还存在着一个先于文字和文本的本土神话世界和文化传统,借用并改造现成的人类学术语“大传统”,来有效指称那个过去我们根本不知道的深厚文化传统。如果要进一步追问中国文化大传统的核心精神及凝聚力所在,那就

^① 叶舒宪:《文学人类学教程》,中国社会科学出版社2010年版,第7—16页。

是玉石神话信仰所支配的史前文化精神世界。其文化寻根意义同时也彰显出文化治疗意义：一个世界上人口最多的多民族国家，其早已失落的本土文化信仰之根的再发现、再认识和价值重估，能够带来的思想文化资源将是巨大的，甚至是不可估量的。就“中国故事”的讲述方式和讲述内容而言，玉教作为先于华夏国家而广泛传播华夏地区的神话信仰形态，提供了重新讲述的新知识条件和出发点。

二、通灵宝玉：大传统的神话生命观

前现代社会的传统医学背景离不开信仰的因素。巫医不分始于大传统的信念：只有神话和神圣的力量才具有治疗的能量。就华夏本土的玉教信仰而言，玉石得到崇拜的原因是被先民投射进神圣化想象，赋予了超自然的神力，成为承载正能量的显圣物。无论是儒家的君子比德于玉观念，还是道教信奉的天上主神玉皇大帝，均属于文字时代小传统中遗留下来的古老圣物崇拜原型的置换影像。红山文化和良渚文化出土的大量玉礼器，距今都在五千年上下，这足以彰显出大传统的圣物原型形象。从儒道小传统的信仰观念，如“圣人被褐怀玉”之类说法，回溯到大传统的玉教神话观，可以读懂过去无法把握的先秦圣人话语的信仰蕴含，如观射父所言“玉帛为二精”（《国语·楚语》）^①；又如《荀子》《礼记》和《说文解字》等书一再说到的玉有五德、七德或九德的神圣比喻。

中国文学的典范之作《红楼梦》原名《石头记》，小说不仅让第一、二号主人公的名字中都带有“玉”，而且专门为男主人公配置了“通灵宝玉”的圣物题材。只见它：

大如雀卵，灿如明霞，莹润如酥，正面刻着“莫失莫忘，仙寿恒昌”；背面刻有“一除邪祟，二疗冤疾，三知祸福”。

^① 叶舒宪：《“玉帛为二精”神话考论》，载《民族艺术》2014年第3期；叶舒宪：《玉帛为二精神话续论》，《民族艺术》2015年第3期。

辟邪、治病和预言这三项功能,大体上都属于宗教信仰领域。曹雪芹将西方教堂和神庙承载的主要功能,都凝聚在这一块通灵宝玉上。这是中国玉文化八千年大传统传承不衰的文学想象之结晶,而不是出于作家个人的狂想。

神圣与世俗是宗教学的基本概念。瑞典神学家索德布鲁姆认为神圣才是宗教最本质的东西。神圣是神秘力量或者实体,与某些存在者、事物、事件或者行为联系在一起。神圣与神秘不可分,然而又是一种神秘力量和实体。另外,他认为,在宗教领域,神圣与世俗的区分非常重要。^① 在宗教学名著《论神圣》一书中,作者奥托延续了索德布鲁姆关于宗教神圣性的探讨,认为神圣与世俗之间截然有别,神秘体验具有至高无上的力量。他认为,神圣观念的核心要素就是剔除了道德与理性因素的所剩余的非理性因素,即努密(*numinous*)。而道德的神圣、法律的神圣都是从神圣中派生出来的概念,他要求剥离掉神圣的各种引申和派生用法,希望能够回到神圣的本源语境之中。人的内心所产生的神秘感,包括畏惧感和神往感的二层结构。神秘者是作为惊恐和畏惧的对象在人的心灵呈现出来,然而,神秘者又是能够产生强有力的魅力的对象。人一方面在神秘者面前战战兢兢,一方面又要转向它,甚至要与之融合。超越世间万物的神秘具有绝对不可接近、绝对不可抗拒性以及活力的因素。^② 对于基督徒来说,对神秘的向往聚焦于唯一的神——上帝;而对于中国史前玉教信仰者来说,则是聚焦在唯一被选中的显圣物——玉器。为此,在当时的简朴生活中出现专职加工玉礼器的工匠,用精雕细刻的方式将圣物塑造成各种象征的形象,包括几何形的玉璧、玉琮、玉璋、玉璜、玉圭等,也包括肖生的玉龙、玉鸮、玉凤、玉牛、玉象、玉蝉、玉蚕、玉螳螂等等。

伊利亚德从比较的立场讨论神圣与世俗的区分问题。他指出,“神圣和世俗是这个世界的两种存在模式,是在历史进程中被人们所接受的两种

^① 张志刚:《20世纪宗教观研究》,北京大学出版社2007年版,第493页。

^② 鲁道夫·奥托:《论“神圣”——对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究》,成穷、周邦宪译,四川人民出版社1995年版,第1—38页。

存在状况”，显圣物是“神圣的东西向我们展示它自己”。这是不属于这个世界的存在向我们自我表证自己。显圣物是绝对对立的神圣与世俗之间的通道，它的出现为人所生存的世界建构了神圣的空间与神圣的时间。神圣空间代表宇宙的中心，人们欢庆的节日则是神圣时间，在人们欢庆节日的时刻，人们可以回到世界创造之时的状态。^①《山海经》讲到黄帝在靠近昆仑的密山食用玉膏的情节，《穆天子传》中讲到重璧之台，都是这样一种人工建构的宇宙中心之象征。其取名“玉膏”“玉荣”或“璧”，也都是在假借显圣物的圣名，突出其神圣性和能量场的永恒生命意义。2012年以来，陕西考古工作者在神木县石峁遗址四千年前的古城墙缝隙之中发现玉铲、玉璋等礼器，充分证明玉教信仰支配下的先民建筑行为及玉石神话观念作用。

三、德—灵魂：疾病与治疗

大传统的玉教神话信仰在儒家思想中留下的“玉德”说，表明先民敬畏的神物如何在早期文明中逐步转化、抽象为“德”的观念。《管子·小问》云：“凡牧民者，必知其疾，而忧之以德。”这是对统治者而言的国家治理术。以“其疾”比喻社会症结所在，并提示“以德”为治疗秘方。不过需要今人特别留意辨析的是，先秦语境中的“德”，往往不能从后世的伦理道德意义上理解，而是需要从神话生命观的意义上理解。简言之，“德”和“道”、精、神、灵等关键词一样，都潜含着生命能量的意思，是生命本源，而且是克服生命危机、超越有限的治疗力量的本源。李玄伯《中国古代社会新研》一书提出，“德”的概念相当于人类学家在原住民社会中看到的图腾，又近似美拉尼西亚岛民所说的灵力或马那(Mana)。^②这是跨文化比较视野带来的洞见。

当孔圣人公开强调“天生德于予”的时候，在老子用比喻说明“含德之

^① 米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，华夏出版社2002年版，序言。

^② 李玄伯：《中国古代社会新研》，开明书店1948年版，第129页。

厚比于赤子”的时候,他们所使用的“德”概念都是在这个字的本义语境上的,专指无关于伦理道德的生命能量,那自然也就是治疗的能量所在。从“天生德”和“含德”这样的表述看,德为名词。先秦古书中也不乏用作动词的“德”,同样与生命能量密切相关。如《管子·心术上》云:“德者,道之舍,物得以生生,……故德者,得也。”《礼记·乐记》也说:“礼乐皆得,谓之有德。德者,得也。”“物得以生”的“德”,若不是生之能量,又是什么呢?

据《逸周书·祭公解第六十》记载:周穆王时,周公的后人祭公谋父患重病,在垂危之际与穆王间的对话,有临终遗言的性质,对于理解西周时代的生命观和病因观,具有原初语境化的再认识功效。

王若曰:“祖祭公,次予小子虔虔在位!昊天疾威,予多时溥愆。我闻祖不豫有加,予惟敬省。不吊天降疾病,予畏之威。公其告予懿德!”

祭公拜手稽首曰:“天子!谋父疾维不瘳。朕身尚在兹,朕魂在于天。昭王之所勛,宅天命!”^①

周公被视为西周初年皇家首屈一指的大巫师。他在《尚书·金縢》中以祷神方式为国王诊治疾病,表现得法力超群,功勋卓著。《逸周书》里的祭公谋父,作为周公家族的传人,其神职人员身份仍然十分明显。他甚至能够掌握灵魂出窍之术,让身体留在大地上,而灵魂飞升到天国,这是远古时代萨满法师们通神法力的生动表现。“宅天命”的说法便是法力作用下的直接结果。《尚书·康诰》中也有王者宅天命的表述:“亦惟助王宅天命。”这里的“宅”字意为安定。如蔡沈集传:“安定天命。”《礼记·郊特牲》:“土反其宅。”孔颖达疏:“宅,安也,土归其安,则得不崩。”能够安顿天命的人,是国家最高统治者必须借助的神职人员。对西周王朝而言,则有赖于周公及其家族势力。祭公谋父病重,周穆王为之动容。他的话语中凸

^① 黄怀信:《逸周书校补注译》(修订本),三秦出版社2006年版,第337—338页。

显出上古时期的疾病病因学观念：是超自然力的作用才导致疾病。所谓“天降疾病”的说法，表明在信仰者心目中，唯有天的意志才是决定人间祸福和寿命长短的总根源。“昊天疾威”的说法也是表示上天的无上神力。昊，形容元气博大貌。《尚书·尧典》：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”《尔雅·释天》：“夏为昊天。”郭璞注：“言气皓旰。”《诗·王风·黍离》：“悠悠苍天”。孔颖达疏引今文《尚书》欧阳生说：“春曰昊天。”疾威，指的是暴虐、威虐。《诗经·小雅·雨无正》云：“旻天疾威，弗虑弗图。”朱熹集传：“疾威，犹暴虐也。”周穆王从祭公的重病症状看到的是天威暴虐，并明确表达自己的敬畏之心。他唯一希望从祭公那里得到的东西是“懿德”，那才是能够对抗一切天灾和厄运的法宝。

懿德可能是因香气得名的。因为“懿”有香味之义。懿懿，指芳香貌。《楚辞·刘向〈九叹·怨思〉》：“芳懿懿而终败兮，名靡散而不彰。”王逸注：“懿懿，芳貌。”《文选·扬雄〈甘泉赋〉》：“肸鬻丰融，懿懿芬芬。”张铣注：“懿懿芬芬，香气盛也。”用这样的褒义词形容“德”，当然会指向正能量。《诗·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”唐吴兢《贞观政要·论崇儒学》：“《礼》云：‘玉不琢不成器，人不学不知道。’所以古人勤于学问，谓之懿德。”由这两个用例看，懿又可以特指美与美德。《周易·小畜》云：“君子以懿文德。”孔颖达疏：“懿，美也。”

作为生命原力，德本身是中性的，既可以用“美”“懿”等好词来形容，也可以用“恶”等不好的词来形容。所谓“恶德”，无疑是致病或带来灾祸的力量，与治疗的正能量恰恰相反。

凉山彝族传统信仰与疾病的认知，对于理解“德”的两面性（治病、致病）提供了生动的案例。不过彝族信奉的生命原力体现为灵魂和祖灵，而不是抽象的“德”概念。巴莫阿依根据仪式调查的资料和彝文文献记述，把彝族人信仰中的疾病病因归为以下七类超自然的力量：

彝文凉山彝语读音中文含义：① Yyr hla namgo 失魂带来的疾病；② Nyitcy namgo 鬼灵带来的疾病；③ Axpuxabbop namgo 祖灵带来的疾病；④ Jjylu namgo 吉尔魂灵带来的疾病；⑤ Wasa namgo 职业神带来的疾病；⑥ Kecikewa namgo 咒语咒术带来的疾病；⑦ Mohly namgo 违反禁忌带来的

疾病。

“依拉”灵魂,是彝族传统宗教中最基本的信仰。在彝族人看来,人、动物、植物乃至万物都有灵魂。灵魂依附于形体,也可以脱离形体而存在。当灵魂与形体合一时,人或物就具有活力与生气,处于健康活跃的状态;如果灵魂离开形体,人或物就会孱弱与衰萎,缺乏生机,甚至死亡。灵魂在一定意义上来说,就是健康,就是生命。这种灵魂信仰接近先秦时代的“德”观念。人一旦失魂,轻则令人惊恐憔悴,精神萎靡,重则使人病入膏肓,乃至死亡。针对失魂的具体情况 and 疾病表现,彝族人 有数种关于归魂治病的仪式。即便没病没灾,彝族人也会定期或不定期地举行“依茨拉巴”招魂赎魂仪式,让魂灵安居其所,以解失魂的焦虑,预防疾病与危险。人活着时,灵魂可以游离形体,人死后其灵魂即亡灵还将继续存在。而亡灵的形态,在凉山彝族人的信仰中,要么为祖灵 *axpuxabbop*(阿普阿波),要么为鬼灵 *nyitcyhatmo*(涅此哈莫)。祖灵生活在美丽富饶的祖界,享受着后代定期或不定期贡献的祭品。他们关注后代的事务,包括人丁繁衍、畜牧农耕、联姻结盟、迁徙安寨、族籍褫夺、械斗战争,乃至个体成员的出生、成年、婚育、死亡等人生关节,能从多方面影响现实世界。祖灵不仅能赐福后人,也能致祸子孙。祖灵能够直接给后代带来疾病。原因之一,后代违反禁忌,如祭具祭品不洁,触犯仪式忌讳或祖制祖规等,祖灵以疾病惩罚。原因之二,灵位污秽导致祖灵不适,或祖灵受鬼怪纠缠,也会降疾病警示后代,以使后代延毕做法,帮助清除。由于祖灵既能赐福于人又能致祸于人的双重属性,人们对祖先对神灵怀有既敬又惧、既爱又恶、欲即欲离的矛盾情感心态。在仪式行为上,表现为献祭与巫术并行,祈祷与控驭兼用。^① 这种情况十分类似周穆王说的“予畏之威”。

理解了彝族祖灵信仰的二重性,反观先秦的“德”能量信仰方面。最初之“德”本为中性之词,代表与天地宇宙混而为一的无限生命能量。自人类离德愈远,精神一身体的疾病状态开始出现,乃至成为一种常态。此时之德也便有了“懿”与“恶”之分。恶德致病,懿德治病。而更为原始之

^① 巴莫阿依:《凉山彝族的疾病信仰与仪式医疗(上)》,载《宗教学研究》2003年第1期。

德,或是超越善与恶,回归原点之大德。坎贝尔在《指引生命的神话》第十章《精神分裂——内在旅程》(1970)中,应用于治疗精神分裂患者所探索的秘方,就与这种“大德”的自我觉悟相关。他指出:

(精神分裂患者)长时间地在内心深处探索,试图回归原点,直至深入灵魂深处。在那里他经历一系列混乱和黑暗恐怖,不久(如果患者幸运的话),他会重新获得自我中心感、成就感、和谐感以及勇气。在这种幸运的情况下,最终他会踏上重生的回归旅途。^①

坎贝尔认识到,这种心灵的旅程“也就是神话英雄们经历的普遍模式:启程—启蒙—回归”。他总结出神话的四种功能:第一种功能是神秘功能(神话将唤醒并保存个体对宇宙神秘之处的敬畏与感激,不是惧怕它);第二种功能是向人们提供宇宙的意象(可为轻度精神分裂者提供精神良药);第三种功能是支持和铭刻在社会中已形成的特殊的道德规范,并使之生效;第四种功能是在个体保持健康、活力和心灵和谐的状态下,一步步地引导他走完一个可以预见的、有益人生的完整历程。^② 这些功能是对一个精神病患者的内在修复(或称复归)的描述。坎贝尔看到了神话对于精神愈合、灵魂治疗的作用,这不仅是神话现实性的表现,也是一个神话学者社会职责感的体现。他希望有效地揭示神话叙事的治疗潜能,重建现代社会的灵性精神信仰。

在《逸周书》讲述的懿德治疗、彝族的仪式治疗与当代神话学家所揭示的精神医学主题之间,存在着一种普遍联系,那就是源于人类大传统的心灵修复能量。生活在现代西医制度下的人们,习惯于打针吃药的物理医疗方式,大都和这种既原始又神奇的精神生命能量渐行渐远。

① 坎贝尔:《指引生命的神话:永续生存的力量》,张洪友、李瑶、祖晓伟等译,浙江人民出版社2013年版,第189页。

② 坎贝尔:《指引生命的神话:永续生存的力量》,张洪友、李瑶、祖晓伟等译,浙江人民出版社2013年版,第200页。

四、现代社会的信仰缺失与传统治疗能量

凭借“德”或“祖灵”信仰,实行治疗仪式的社会,就是巫医尚未明显分家的社会。通灵的巫者必须兼为消灾除病的医疗者。医疗的力量离不开信仰的力量。孔子生活的春秋时代显然对此并不陌生。据《论语·子路》记载:

子曰:“南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。善夫!”“不恒其德,或承之羞。”子曰:“不占而已矣。”

《礼记·缙衣》引用的一段话与此大同小异:

子曰:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以为卜筮。’古之遗言与?龟筮犹不能知也,而况于人乎?《诗》云:‘我龟既厌,不我告犹。’《兑命》曰:‘爵无及恶德。民立而正事,纯而祭祀,是为不敬。事烦则乱,事神则难。’……”

注释家解释说:恶德,无恒之德。纯,犹皆也。言君祭祀,赐诸臣爵,毋与恶德之人也。民将立以为正,言放效之疾。事皆如是,而以祭祀,是不敬鬼神也。恶德之人使事烦,“事烦则乱”,使事鬼神又难以得福也。通过这样的解说,恶德的意思就是指那些“无恒之人”,相当于孔子说的“不恒其德”。这些人因为心地不纯,难以做到心灵的洁净虔诚,既不适合做巫医,也不适合主持祭祀拜神或占卜之类的宗教活动。如果让他们当巫医去治病,就只会加重病情;如果让他们去祭祀,就是对鬼神的不敬,怎能获得鬼神的保佑和赐福?

现代性的祛魅让一切古老的信仰体系都土崩瓦解之后,留给当代社会的信仰真空状态,极不利于安顿人的精神。现代性的治疗主题被科学主义话语所垄断,传统的精神医疗资源遭到废弃。比儒家、道家更为深厚的玉教信仰大传统的再发现和再认识,相当于找回华夏国家丢失已久的信仰之