

目 录

神圣的饥饿

艺术人类学与知识重构(代总序)	郑元者 1
鸣 谢	1
前 言	1

第一部分 绪 论

第一章 跨文化上的食人俗	11
食人行为在跨文化上的复杂性	12
伊莱·萨根的精神起因假说	22
迈克尔·哈内尔与马文·哈里斯的唯物主义方法	29
萨林斯的文化论对哈里斯与哈内尔的反驳	33
宇宙论范畴和社会范畴的物质生产与再生产	36
结语	44
第二章 分析框架	46
对食人俗、仪式和生态压力之间的一些评论	49
食人俗与人种本体论分析	54

食人俗象征的辩证结构	61
食人行为在神话中的特许与转换	69
欲望、同一化和情感矛盾心理在食人行为中的作用	72
食人行为特许中的转换	83
结语	89

第二部分 导致食人意识的象征

第三章 身体的秘密:胡亚人和吉米人的陪葬性食人俗	93
胡亚人的食人俗:作为社会原型的身体	94
胡亚人食人俗中的母性象征	108
原始母亲与代替人肉的猪:吉米人的陪葬性食人俗	112
结语:胡亚人、吉米人与梅尔帕人的比较	120
第四章 原初性的阴阳人:比明-库斯库斯明人的食人俗	127
比明-库斯库斯明人本体论的原初象征	130
比明-库斯库斯明人本体论中的性别对立与社会学	135
自然自我与社会自我的情意丛:大露兜树仪式	142
结语	151
第五章 食人妖怪与动物朋友	153
温迪戈妖怪	156
韦楚戈食人者形象	167
夸扣特尔人的食人妖怪	170
结语	181

第三部分 食人行为在神话中的特许与转换

第六章 灵魂的欲望面面观:17 世纪易洛魁人的酷刑和食人俗	187
欲望的移置作用与食人俗的投射	192
易洛魁人的创世神话:作为欲望聚焦的范例	196
梦境和假面仪式中的欲望聚焦	203
酷刑仪式的显意	208
酷刑仪式中的欲望焦点	214
结语:酷刑的隐意与食人俗	219
第七章 生的女人与熟的男人:19 世纪斐济人的食人俗	224
食人俗与文化的起源	227
斐济人的戏剧性创世事件与恶的象征	231
混乱、秩序与斐济人的恋母情结剧	236
食人行为中的基本本能的疏导	239
结语:控制神话和食人行为中的欲望	247
第八章 珍贵的神鹰仙人果:阿兹特克人的人祭	251
珍贵的神鹰仙人果的意义	258
阿兹特克人对原始混沌的看法	267
宇宙的焦虑与政治上的不稳定	271
原始母亲与生殖器期的儿子:乌洛伯洛斯实体的原型	275
羽蛇神:从混沌到犯罪	279
结语	288

第九章 食人行为的转换和终结	293
结语	318
第十章 结束语:其他象征和仪式形态	320
变化女神:渐进性综合的象征	328
社会亲密关系形成的两种模式	339
参考文献	346
译后记	359

京权图字:01—1999—1468

图书在版编目(CIP)数据

神圣的饥饿:作为文化系统的食人俗 / (美)桑迪著;郑元者译.

—北京:中央编译出版社,2003.10

(文化与艺术人类学译丛)

ISBN 7—80109—701—7

I. 神…

II. ①桑…②郑…

III. ①风俗习惯—研究—世界②异常行为社会学—研究

IV. ①K891.29②C912.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 054018 号

神圣的饥饿

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: 66521270 66521152 (编辑部) 66171396 (发行部)

E m a i l: edit@cctpbook.com

网 址: <http://www.cctp.com.cn>

经 销: 全国新华书店

印 刷:

开 本: 880×1230 毫米 1/32

字 数: 288 千字

印 张: 11.875

版 次: 2004 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 26.80 元

艺术人类学与知识重构

(代总序)

人类学家梅里亚姆(A. P. Merriam)在一篇题为《人类学与艺术》的重要论文中曾指出,人类学与艺术之间的关系,过去很少得到与人类学研究的其他方面相适应的某种富有成效的探讨和论辩。这一判断应该说是确切的,它代表着人类学家对人类学学科知识体系的一种自我反思和自我批评。

的确,人类学虽然是 20 世纪一门世界性的显学,像“艺术人种志”(Arts Ethnography)、“人种学艺术”(Ethnological Art)、“音乐人类学”(The Anthropology of Music)和“舞蹈人种学”(Dance Ethnology)之类的术语在六七十年代的西方知识界也已相当流行,但是,明确而又系统地从事学科意义上的“艺术人类学”(The Anthropology of Art)总体性建构,大约还只是最近 20 年间的事。特别是 20 世纪 80 年代初莱顿(R. Layton)的《艺术人类学》、伊塞尔(W. Iser)的《走向文学人类学》和 90 年代哈彻(E. P. Hatcher)的《作为文化的艺术:艺术人类学导论》等重要论著的问世,使学科意义上的艺术人类学建构蔚然成风,并产生了广泛的影响。在我国,随着 80 年代“美学热”的兴起、人类学学科的重新宣传和提倡,以及 90 年代末“中国艺术人类学研究会”的成立,我国学界对建构艺术人类学学科知识体系的呼声也日渐高涨。

推究起来,这种呼声我以为应归根于艺术人类学在知识重构上所显现的独特魅力。

首先,艺术人类学有一个非常实际的学术追求,那就是要发掘一种全景式的人类艺术史景观图,它不但关注世界文明中心形成之后的艺术发展状况,同时对史前时代和现代土著民族的艺术活动尤其表示关注和敬畏之心;它不满足于只是以某种现代人的审美标准去衡量、倾听和审视史前时代与现代土著民族的艺术活动及其深层原因,而是以最富有对话精神和最具宽容度的价值意向,来尊重和考察包括“艺术”在内的史前人类社会文化的存在现实,从而在艺术世界中领悟某种真正具有全人类性的精神尺度或思想意蕴,为现代人未来的艺术行为和审美创造提供宝贵的历史讯息。这不能不说是一项极具挑战性和变革意味的学术大工程。著名艺术史家潘诺夫斯基(E. Panofsky)在谈到历史研究和历史思想本质的思考时曾表示,对于美术史(艺术史)的挑战,其真正的回答“是基于这样的事实,直觉的审美再创造与考古学研究紧密结合在一起,以便再次构成我们曾称之为一种‘有机状况’的东西”。潘诺夫斯基所强调的是历史学家重新创造历史对象的神圣责任,因而要求历史学家不断地进行自觉的重构和重新创造,我想,历史学家的这种责任和内在要求,在艺术史研究中更是必不可少,而艺术人类学研究正可以为全景式的人类艺术史的知识景观图提供充分有效的事实证据和足够的审美再创造的可能。这样,史前艺术考古学和艺术起源学研究在揭示史前社会和现代土著社会文化的背景性知识与历史存在境况方面就显得至关重要。

其二,艺术人类学在努力获取学科的合法性、推进自身话语权的同时,始终守护跨时空、跨学科和性别中立的研究本色,凭着全球性的眼光和多学科的知识背景,凭着某种相对中立、平和、民主的价值观,通过对不同族群和不同时代的艺术问题的深入细致的微观分析(田野调查和文献考据)与切实有效的宏观把握,为人类艺术的历史内容和系统结构提供合理的、全方位的知识体系。它既把欧洲思想、文化和

知识系统内的艺术继续作为重要的研究对象,也把非欧洲社会的艺术摆到同一个学术视野中来,既把文明时代的艺术放到常规的研究时间表中,也把所谓“野蛮时代”的艺术毫无保留地供奉在自身的理论研究平台上,对它们作深入的一体化思考,重新勾画整个人类艺术史的发展脉络和思想线索。这对以往的艺术和艺术史研究来说,显然具有鲜明的“重构”或“解构”意味。于是,随着艺术人类学学科的不断成熟,随着研究工作的不断深入,艺术人类学研究既能在最大程度上弱化学术研究中因意识形态或价值观而滋生的某种欧洲历史中心主义或东方历史中心主义的偏见,又能有效地克服学术知识生产中那种由褊狭的学科分类体制所带来的学术偏见。在这方面,今后的艺术人类学研究尽管也像其他学科一样会受到古典的、现代的和后现代的知识论条件的合围和夹击,但比起别的学科来,由于艺术人类学在学科本性上真正具有跨时空、跨学科的某些优越性,这就使它在承受古典式的、现代式的和后现代式的知识论框架的洗礼、面对三者之间的交融作用而必然会出现的理论矛盾和知识缝隙时,可能会有更好的包容、贯通、吸收的能力和自我造血的机能。所以,艺术人类学并不只是研究艺术问题的某种新方法和新时尚,从根本上说,它更是一场渴望取得艺术研究的世界性对话能力、重新追问艺术真理的学术知识生产运动。在这场运动中,具体的研究者或许会经受着因价值观的变换和缓冲所带来的各种眩晕甚至阵痛,但也恰恰说明了这场新的知识生产运动的艰难和意义。

其三,由于艺术人类学研究始终扎根于人类学的学术立场、文化背景、知识背景和技术性手段,所以,通过对人类学尤其是文化人类学的研究方法、思维材料和学术精神的充分借鉴、吸收和扬弃,那种用艺术人类学的眼光看待人类艺术的方式,很有可能成为最有效地走进艺术世界的独特方式。的确,艺术作为特殊的事物,艺术世界作为人类社会文化的某种特殊的存在,人们要想真正了解艺术,走近艺术,就得循着艺术得以产生、存在和发展的实际方式和活动图景来了解艺术的

蕴含。在这方面,艺术人类学也有着明显的优势。比如,现代人往往在史前艺术和现代原始艺术的内在含义问题上感到为难,这一方面是由于史前艺术本身在总体上往往以图像的方式而不是语符的方式存在,令现代人难以把握它的奥妙,另一方面,现代人在面对这种独特的艺术存在形态时,又不可避免地受制于自身的价值评判标准和审美文化趣味的导引,其结果往往并没有走近这样的艺术世界,有的甚至流于猎奇的境地。艺术人类学在这些方面却大有用武之地。对此,似可作这样的解释:既然史前艺术主要是以图像的方式表达世界,史前人类通过独特的艺术行为与世界之间建立了独特的表达关系,那么,我们若想理解这种独特的表达方式、表达关系和艺术性行为,也只有依靠某种独特的方式走近它们。这意思是说,我们与史前艺术和现代原始艺术之间的交流,主要是图像式或文物式的交流,这显然是极具本源性的交流,在这样的交流方式中展开理解、领会、阐释和新的表达活动,自然也就需要一些独特的先决条件,归结起来主要有三:一是有关交流对象的背景知识,二是建立有效的交流对话情境,三是合理的艺术阐释方式和手段。不难看出,理想的艺术人类学研究工作在上述先决条件上均能做到应对自如,因而在史前艺术和现代原始艺术的内在含义上,有可能窥破许许多多被时间和历史封存起来的极富奥秘性的东西。进一步说,艺术人类学在对艺术世界的实际研究中,是以人类学的背景性支持,通过诸多颇具知识性、形象性、直觉性和当代性的读解方式,对史前艺术和现代原始艺术作出独特的理解、领会、感悟和阐释。这样的读解方式自然是极富现场感和交流性的,它既能使人们全身心地投入到面对的艺术世界中去,对这个世界中所潜藏着的人与社会、文化、自然和自我的表达关系的复杂性有充分的认识,又能真切地把握到这个艺术世界得以运行的活动场景、内在动力、图像含义乃至人的存在境况。一句话,由于艺术人类学能以确切的背景性知识和合乎情理的读解方式对待艺术,所以,艺术人类学有望成为真正以艺术性的方式看待艺术、走近艺术和思考艺术的一门新学科。由此也可

以预见,从艺术人类学研究领域中首先获益的,必将是艺术图像学、艺术(知觉)心理学、艺术现象学和比较艺术学等诸多学科领域。

最后,从艺术人类学的总体性目标和未来发展而言,一方面,它倡导在考据求实和田野调查的基础上深入开展理论研究,融微观的描述特性与宏观的规律性把握于一体,不断地发现新问题、开拓新领域;另一方面,可能也是最为关键和最富当代性的一个方面,那就是牢固树立以人为目的的学术立场,从当代人类学美学或美学人类学的理论高度和人文理想出发,在力图重构和建立起有关“艺术”的更开放和更扎实可靠的知识体系的基础上,健全和完善艺术人类学的学科知识范式和思想体系,同时为其他诸多相关学科的发展提供强有力的知识论条件和富有思想魅力的理论资源。

至此,有一点似乎已相当清楚,无论是从艺术人类学的实际追求、学术知识生产上的重构运动以及对具体的艺术存在形态的读解功效来看,还是从它的总体目标和未来发展要求来看,我们与其把艺术看做是一种社会现象和文化现象,还不如直接在社会文化存在的意义上看待艺术,在分析艺术的一般社会文化属性的同时,更要正视和言说人类艺术的存在属性,从而为艺术的本体世界洞开一扇充满光亮的大门!于是,艺术人类学的未来发展将表明它既来自于通常所说的作为一门学科、一种独特的知识体系或方法论意义上的人类学,又要不断地扬弃这种意义上的人类学,在本质上走向某种独特的哲学人类学,从而直面人的存在,直面艺术的真理和人生的真理。这也是艺术人类学本身的使命之所在,也是它的魅力和未来之所在!

相信在学界同仁和中央编译出版社的鼎力支持下,本套丛书一定会在确保质量的前提下,出得越来越顺利,越来越红火,为 21 世纪中国的学术繁荣做出应有的贡献。

郑元者

1999 年 6 月于复旦中心村

点上来。

德马里斯·韦尔在她的博士论文中有关荣格的女性主义批评,向我表明了荣格对我这个研究计划的价值。应戴维·哈特之邀在费城荣格研究中心所作的讲演,则为我宣讲和清理自己那些正要展开的想法提供了机会。当我自己已感到特别厌烦的时候,多萝西·赖卡德却还是耐心地听着。我很感激这些朋友对我这个研究计划所表现出来的兴趣。

普尔欣然同意阅读本书的初稿,我几番改写,他几番审阅,为此他付出了辛勤的劳动。我也要感谢阿琼·阿帕杜拉和安娜·梅格斯在百忙之中放下手头的工作来审阅和评论本书的初稿。当然,诸多匿名的评论者也总是给我以帮助。

尽管我把本书归功于这么多人,但最终的作品毕竟是我自己创作的,因此,对本书的错误之处,我独自负责。我的孩子朱莉和埃里克以他们一如既往的热情忍受了我又一轮的写作,并再次参与最终作品的取名。谨以此书献给我的父母,他们在某些方面也对本书负责。

佩吉·里夫斯·桑迪

前言

兄弟两人往前走着,当他们到达辽阔的海岛岸边的时候,阿图因(Atu'a'ine)问道:“阿图拉莫(Aturamo'a),我们该怎么走?我们要面朝大海吗?”阿图拉莫说:“哦,不,我们面朝丛林吧!”阿图拉莫在前面走着,蒙骗着他的弟弟,因为他是一个食人者(cannibal),他面朝丛林,这样他也许会吃到人。阿图拉莫在前面走着,目光扫向丛林。阿图因转眼望向大海,他说:“阿图拉莫,你为什么要骗我?当我正面朝大海的时候,你却面朝丛林?”稍后,阿图拉莫也转身向海边走了几步,他说:“那好吧,阿图因,你面朝大海,我还是要面朝丛林!”这个坐在丛林旁的人正是一位食人者,那个坐在海边的人则是好人。

——特罗布里恩群岛^①神话^②

在库拉交易圈^③中,为什么有些人是食人者?而另一些人则不是?

① 特罗布里恩群岛(Trobriand Island)位于西太平洋新几内亚岛东南,系巴布亚新几内亚的属岛,由8个小珊瑚岛组成,陆地面积440平方公里,居民从事农业和渔业,多擅长木雕刻工艺。——译注

② 引自马林诺夫斯基:《西太平洋上的航海者》(Argonauts of the Western Pacific), London, George Routledge & Sons, 1922, p. 331。

③ 库拉(Kula)即库拉交换制,库拉意指大洋洲新几内亚的一种周期性的循环交换货物的经济制度。库拉交易圈(kula ring)意指新几内亚东部及其附近各岛屿许多不同民族和社区之间存在着的一种伴随着一定规模物物交换的礼仪性物品的贸易圈。——译注

受访者对马林诺夫斯基^①讲述的特罗布里恩群岛的两兄弟神话，正是对上述问题的一种解释。一方面是丛林与吃人之间的关联，另一方面是大海与戒绝人肉之间的关联，这与另一个有关两姐妹在岛上定居的神话相似。她们中的一个面向北方的非食人族(noncannibal people)，据说她反对噬食同类；另一个则面向南方的食人族，据说她是食人者。

这个两兄弟神话及其发源的区域[巴布亚新几内亚马西姆(Massim)地区]，涉及本书所要阐说的主要难题。在特罗布里恩群岛神话中，吃人扮演着道义上属于错误的角色，在别处，吃人则受到人们的纵容，或被投射到神的王国，而诸神对人肉的欲望设定了仪式的规则。因此，这里的一个中心问题将涉及这样的依据：食人习俗(Practice of cannibalism)^②在某些情况下因其邪恶而被抵制，或者在别的情况下被合并于仪式的循环之中。

特罗布里恩群岛神话根据对物质和精神世界的某种基本倾向性来区分食人者和非食人者。在两兄弟神话中，面朝丛林的那位是食人者，坐在海滩上并且面朝大海的那位是“好人”。由于食人俗与人对物质世界和精神世界的倾向性是不能分开的，因此，与上述第一个问题密切相关的第二个问题，就是要追问食人俗是如何被融入一种文化系统之中，以致它和世界观、社会精神特质(ethos)密不可分地交织在一起。

最后，在兄弟俩所游历的马西姆诸岛屿，全都遭受着偶然的干旱

① 马林诺夫斯基(B. Malinowski 1884~1942)，英国社会人类学家，著有《科学的文化理论》、《野蛮社会的犯罪与风俗》、《西北美拉尼西亚的野蛮人的性生活》、《西太平洋上的航海者》等。——译注

② cannibalism 一词与 anthropophagy 是同义词，均指“食人俗”，意思是用人肉作象征性的或日常的食物。究其原因，不外是饥谨、复仇、宗教、孝道、维持正义等，即使在相当发达的文化里也有这种习俗，它常与礼仪相联系。凡食人肉者也常食狗肉。——译注

或饥荒时期。兄弟俩在朝向上的分歧,正说明了传统的岛民在对待饥饿和饥荒的反应上的实际分歧。据悉,有些人迫于饥荒,通过发动岛际突袭以获取食用的牺牲品,这种食人行为被常规化之后,即使在不闹饥荒的情况下也可能发生。另一些人,像特罗布里恩德人^①,他们也懂得在闹饥荒时所发生的吃人,但抵制把它变成常规化的行为。因此,第三个问题是,为什么面对类似的环境会有这些不同的反应?

这些问题的答案是错综复杂的,它们使我超越了通常的唯物主义辩证法或文化主义的解释,这种唯物主义辩证法或文化主义的解释在食人俗的人类学考查上已经被特征化。在这篇前言中,我简要地勾画一下本书的总体思路,更充分的解释将在第一章和第二章中展开。

在第一章中,我从一种跨文化视野出发,考察了某些基本问题。首先,食人俗显然不是一种单一的现象,就文化内容和文化意义而论,它是多样化的。正如普尔所说(参见第一章),食人俗可能显示着哀悼的痛苦,也可能显示出生命周期(life cycle)的面貌,或者可能向外投射于神的王国,而在内在性上可能显现为某种梦呓。此外,食人俗可以被定义为一种反社会的怪异行为,或者被定义为一种为了社会福利而被履行的神圣的道德责任。这样,对食人俗的解说也是不同的——有心理性的解释,有唯物主义的解释,也有文化主义的解释,它们各自都往往忽视或拒绝别的解释所提供的材料和结论。我在第一章中所证实的有关饥饿、饥荒或蛋白质缺乏的经常性体验与食人行为之间的重要关联,说明物质力量是不可忽视的。然而,正如马西姆社会的某些地方一样,饥饿可能也正好是那些不实行食人俗的社会所表现出来的特色,这一事实说明唯物主义的解释是不充分的。

^① 特罗布里恩德人(Trobrianders,亦拼成 Trobriand)又称基里维纳人(Kiriwina),分布于太平洋岛屿。——译注

我以为,礼仪式食人俗^①根据人对生命力和死亡的理解,表达了人在世界中存在(being-in-the-world)的本体论结构(ontological structures),并运用这种理解来控制那种被认为是社会再生产(繁殖)所必需的生命力。在《恶的象征》一书中,保罗·利科尔^②对恶的初级象征(primary symbols)^③的分析引导我作这样的探讨(参见第二章)。正如利科尔对题为“象征导致思想”所作的论辩一样,我认为某些象征和神话意味着食人俗。在第二章中我描述了意味着食人习俗的各种象征和神话。其余章节提出了我的论点所依循的论据,这些章节被分为两个部分,第一部分考虑的是意味着食人行为的那些象征对立(symbolic oppositions),第二部分则着眼于那些特许(charter)^④、转换(transform)或终结(end)食人行为的神话。这种论述形式与利科尔《恶的象征》一书相类似,它被分成两方面,首先是对恶的初级象征的分析,其次是对“起源和终结”的神话(myths of “the beginning and the

① 食人俗一般有礼仪式食人俗(ritual cannibalism)、饥谨性食人俗(famine cannibalism)、品味性食人俗(gastronomic cannibalism)和复仇性食人俗(revenge cannibalism)等类型。礼仪式食人俗意指出于礼仪上的目的,部落成员死后,其近亲或专门的一群人把死者全部或部分的肉吃掉;饥谨性食人俗只是由于荒年为了生存才出现,与习俗的或礼仪的食人习俗迥然不同,它在爱斯基摩人中较为常见;品味性食人俗意指一种专为增添食谱内容或满足一种嗜好,而不是那种旨在获得死者优良特质的礼仪式的食人肉;复仇性食人俗意指为复仇而食其尸肉,例如,在澳大利亚恩加里戈人中,他们在食死敌肉的同时,还要说些对尸体表达轻蔑的语句。——译注

② 保罗·利科尔(Paul Ricoeur 1913~),20世纪法国思想家,著有《意志的哲学》[《恶的象征》(*The Symbolism of Evil*)系其中的一部]、《论解释》、《活的隐喻》和《时间与叙事》等。——译注

③ 利科尔“意志的哲学”的目的是对有关恶的问题作哲学思考,着力于一门初级象征(污迹、罪恶、犯罪)及第二级象征(四组神话)的解释学。——译注

④ charter一词作名词用有“特许(证)”、“特权”、“凭(执)照”和“宪章”等意,作动词用有“特许(设立)”、“给予……特权”和“准许”等意。——译注

end”))的分析。把食人俗作为一种文化系统来分析,这是一种可行的方式,因为我所依赖的用作经验性分析的15个案例研究可以分成两种类型,一类食人俗是通过象征的对立判断出来的,这些象征的对立在神话语言(language of myth)中没有获得明确的特许,另一类食人俗则有神话叙述(mythical statements)的特许,或被此类神话叙述所转换。

除了受到利科尔《恶的象征》一书的分析框架的影响之外,我还受惠于其他方面的引导,如,弗洛伊德^①的本能说,荣格^②对某些能够调配和疏导人的不完全的心理能^③的象征力(power of symbols)的强调,以及象征人类学家对象征的社会效力的强调。我认为,礼仪式食人俗是象征体系(system of symbols)的一部分,这种象征体系通过某种认同机制(mechanism of identification)把人的不完全的心理能转换到社会沟通渠道,藉此来表示社会意识和个体意识。

正如我在本书中所做的那样,任何试图从特殊中寻求一般,或者从不同的解释和解释模式中得出分析性的指导原则的努力,都需要一些解释性的说明。与人类学论文的某些当前趋势相反,我的方式是运用比较方法来寻求普遍性。解释食人行为与探寻其文化意义同样令我关心。为了寻求对食人行为的解释,我以理论对话的方式从不同的民族志(ethnographic)读物的详细资料中推断出某些模式;为了寻求

① 弗洛伊德(S. Freud 1856~1939),奥地利心理学家,精神分析学的主要代表之一,著有《梦的解析》、《精神分析引论》、《精神分析引论新讲》和《摩西与一神教》等。——译注

② 荣格(C. G. Jung 1875~1961),瑞士心理学家,精神分析学的主要代表之一,“神话—原型批评”派的奠基人之一,著有《无意识的心理学》、《心理学与宗教》、《心理类型》和《神话学科学文集》等。——译注

③ “心理能”(psychological energy)和“心理值”(psychological value)均是荣格心理动力学中的关键性概念,前者一般指人格所需要的能量,后者一般是指用来衡量分配给某一特殊心理要素的心理能的计量尺度。——译注