

# “四大门”崇信之精神分析

高长江

“四大门”崇信是中国北方民众一种普遍性的民间信仰。其不仅以离奇悖逆的信仰逻辑，而且以神秘诡异的“魔法”给人带来的精神恐惧与慰藉、身心痛苦与安抚挑战着宗教学的理论思维，并形成了宗教解释的一桩历史谜案。本文通过精神分析的工作平台，并引入宗教精神病学的理论，对“四大门”崇信中的崇拜对象建构、“家仙”“拿法”以及香头“降神”治病、除祟等所谓“神秘”事件进行了解析，展现了它们的心理原型、精神病理学和心理治疗机理。由此，本文得出结论：“四大门”崇信既不荒谬也不神秘，更无需“重新认识中国传统的认知科学和生命科学”。它也仅仅是人类某一族群心理无意识的产物而已。

**关键词：**精神分析 四大门 文化原型 情结 投射

**作者** 高长江，1959年生，浙江理工大学文化发展中心教授。

## 一、引言

从宗教史的视阈看，动物崇拜是人类原始宗教的主要特征，即宗教史学家所谓的“自然崇拜”；从宗教人类学的角度看，动物崇拜又是民俗社会超自然力量信仰之文化共性：它不仅活跃于萨满教文化、美洲土著图腾文化中，也嵌置于北欧民族的民俗文化体系中。然而，无论是宗教史学的历史考证，还是宗教人类学的田野叙事，我们至今还没有发现，世界上任何一种民俗文化和民间信仰中的动物崇拜可与中国民间信仰中的“四大门”崇信相提并论。在中国尤其是北方乡村的民间信仰中，“四大门”崇信不仅具有普遍性，所谓“无狐魅，不成村”，而且具有鲜明的“中国特色”：民间崇信的“四大门”，既非原始宗教中的强悍凶猛动物，又非印第安文化中的图腾动物，亦非西欧、北欧中世纪乃至近代乡村社会中人们虚构出来的“精怪”。<sup>①</sup>它们就是中国北方农民生活世界中的真实存在物：它们虽非凶猛之兽但却令人心惊胆战；它们虽是神圣的动物却神力不如神灵，法力不如仙道，魔力不如鬼魂，仅是正处于“修炼”之中并随时可能毙命的平凡的生命。至于它们与农家的关系更可谓盘根错节，扑朔迷离，既令人敬而远之，但又彼此媾和互惠。这一乱象丛生的俗信，委实可谓世界民间信仰中的一道独特的文化景观。

迄今为止，“四大门”崇信之研究，无论是宗教学界还是人类学、民俗学界，都可谓一个十分薄弱的环节。不是因为其荒诞离奇不值得浪费我们短暂的生命，也不是因为其乃社会下层的一种粗俗的人妖游戏（“四大门”即使在乡土社会也为文人、乡绅、官吏所鄙夷）而难登高雅的学术殿堂，而是因为其芜杂而怪异的文化象限、神秘而诡异的崇拜事象挑战着学者们的理论思维。

<sup>①</sup> [瑞典] 奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活——中产阶级生活史》，北京大学出版社，2011年，第37—40页。

它似乎是人类原始宗教“万物有灵论”的遗风但又消解着“万物有灵”（不仅不是“万物有灵”，而且即使同一动物，如狐，亦有“神圣”与“凡俗”之分）；它似乎与萨满教属于同一“家族”，但又与萨满教保持着某种紧张（“四大门”中的狐狸、蛇、黄鼠狼恰恰是萨满请来的群神予以镇压的“妖魅”）；它较接近巫术但又缺乏巫术的基本游戏规则，如行巫的特定时间、群体情绪及语言技巧；<sup>①</sup>它类似于“妖术”但操演这种“人妖游戏”者既非继承、传承而来的“魔法专家”，<sup>②</sup>也不具备专业的魔法技艺，而是一些憨厚朴实的农民、艺人甚至于娼妓和民间医生。尤其是“家仙拿法”、“坛仙治病”、“财神保家”这类“真实”<sup>③</sup>而灵异的事象，不仅放纵着淳朴农民的幻想，而且也将很多知识人的思维都驱入了一片神秘的地带。有人甚至由此而觉悟“在我们的世界上存在着一种我们至今尚未把握到的另一种世界的本相与秩序”。

但是，“四大门”的人妖游戏并不神秘，世界上也不存在任何神秘之物。桑塔亚纳说得好，只有当知识停顿或终止时，当强有力的表达在经验中失败时，神秘感才应运而生；<sup>④</sup>或用维特根斯坦的话说，我们的思维之所以陷入神秘，是因为我们缺乏一种与这种思考之物相对应的语言系统<sup>⑤</sup>。当传统的人类学、宗教学的文化语言在“四大门”崇信的神秘诡异事象面前运行失效时，我们不妨尝试用另一种语言来启动思维，这就是精神分析。从精神分析学的视界看，“四大门”崇信这幕神秘的民俗文化戏剧，不过是民间社会那些平凡而日常的心理无意识的投射而已。本文的工作就是通过精神分析与宗教精神病学资源的整合，呈现“四大门”崇信这一神秘文化的奥秘。

## 二、“四大门”：中国农民心理无意识的投射

所谓“四大门”，是指四种具有灵异性因而也具有神圣性的动物，即狐狸（称为“胡门”）、黄鼬鼠（称为“黄门”）、蛇（称为“常门”）、刺猬（称为“白门”）。从动物学的角度看，这四种动物既没有狮虎的威猛，也没有豺狼的凶狠，更没有鳄鱼的卑鄙，相反，它们有的却是疲软无能（如刺猬）；从人类学的视域看，它们既非人类的图腾象征，亦非人类生活的伙伴（如牛马）；从宗教学的层面看，“四大门”既不是神，也不是仙，有的连“精”也算不上，只是处于修炼阶段的妖魅；从心理学的原理看，这些动物亦非罕见之物，偶尔现身使人惊异恐惧，它们就游戈寄生于农家的日常生活世界，并经常为农家所享用（如蛇、刺猬都是美味，狐狸、黄鼠狼的皮毛也是珍贵的商品）；从文学民俗学的镜像看，它们更非人类讴歌赞颂的“性善”之流，而是被污名化为“性恶”之流（如狐狸、黄鼠狼在民间文学、儿童文学中的狡诈、害人形象）。然而，就是这样四种动物，却受到民俗社会的崇信。不仅对其敬畏有加，而且对其顶礼膜拜，为其建“楼”，设坛安龕，享受烟火与礼拜，甚至还予以“爷爷”、“奶奶”、“姑姑”之尊称（狐狸为“胡三太爷”、“胡三太奶”、“胡二仙姑”；黄鼠狼为“黄三太爷”、“黄三太奶”；蛇为“柳七爷”；刺猬为“白五爷”）。“四大门”崇信的这种文化悖理，似乎已经成为宗教学、民俗学研究的一个千古谜案。

确实，正如宗教史学者和人类学家所指出的，动物崇拜，人类只崇拜那些凶猛威悍以及与人

① 参见[法]马塞尔·莫斯：《巫术的一般理论》，见马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔：《巫术的一般理论·献祭的性质与功能》，广西师范大学出版社，2007年。

② [英]维克多·特纳：《象征之林》，商务印书馆，2012年，第156—166页。

③ “真实”在这里的所指非物理学的真实，而是一种“社会心理”的“真实”。

④ [美]乔治·桑塔亚娜：《宗教中的理性》，北京大学出版社，2008年，第240页。

⑤ [奥]维特根斯坦：《哲学语法》，商务印书馆，2012年，第98页。

类有“文化遗产”关系的图腾之物。为什么中国农人却有这样吊诡而乖谬的崇拜行为？难道这些憨厚朴实的农民就真的没有瞥见这些动物的“平凡”属性？没有看见那些暴尸于街巷田野的蛇、刺猬和因“偷鸡摸鸭”而被人追打得抱头“鼠”窜的黄鼠狼么？难道他们真的愚昧到了连编造支撑生存意义的“文化谎言”都漏洞百出的程度了吗？其实并非农家的愚昧与盲视，人们不会无缘无故地信仰和崇拜某物。“神圣性”栖身于某物，虽与某物的图像特质相关（如康德头顶的星空），但更与构造“神圣”的主体的心灵世界相关，如道德、情感、幸福理想、心理结构等。“四大门”崇信同样如此。这种崇信之中既有民间社会主体那含混的伦理意识、模糊的情感体验、世俗的精神诉求，更有人们的心理图像。而且我认为，这诸因之中，心理因素是关键。“四大门”崇信，我们之所以无法以伦理学、人类学、宗教学的语言来解释，就在于它是一种“超语言”心理现象。所谓“超语言”心理现象，就是说不是在“语言－意识”的框架内形成的心理图像，而是人类“语言－意识”框架外的心理碎片，即人类心理无意识的产物。心理无意识，用心理学大师荣格的理论说，既包括个体无意识，如个体生活史中形成并沉落下来的各种情绪片段，即所谓的“情结”；也包括集体无意识，指的是人类在亿万年进化过程中形成的一种心理积淀，这些“积淀物”通过种族遗传方式烙印于该族群每一个体的心理结构之中，形成了一种先验的心理模式，荣格也称之为“文化原型”。按造荣格的观点，这些“文化原型”主要是那些“外在于我们的神灵鬼魅世界”。<sup>①</sup>荣格的集体无意识或文化原型理论并不神秘，当然也不是弗洛伊德所讥讽的他的“鬼魅情结”的产物。它就是人类在亿万年进化过程中为适应外部世界以更好地生存所进行的生命系统的“适应性调整”并使这种调整的程序稳定下来，从而形成人类固化的能力、情感和思维方式等这些“内在倾向”，也被称之为“进化稳定策略”。这些“内在倾向”不仅形成了先民生命细胞组织稳定性的律动模式，而且还如英国著名宇宙学、天文学家约翰·D·巴罗所说，它们“随着人类大脑通过自然选择的过程一起进化了”，“我们所具有的直觉和内在倾向，带着我们周围环境的共通特性印迹，也带有我们遥远祖先的印记。”<sup>②</sup>不过，我觉得“祖先印迹”或“文化原型”并非仅仅如荣格所勾画的“神灵鬼魅”意象，它的图像要比这丰富一些，如对怪异动物的恐惧、夜晚的惊悸、特殊颜色的敏感甚至于某些审美偏好等，都是文化原型的组成部分。“四大门”崇信的这种人妖互动游戏，就是人类的这种心理无意识——文化原型的一种投射形式。

但仅此还是没有给出一个令人信服的逻辑。如果说“四大门”崇信是人类集体无意识的投射，那么，这种投射为什么投向了狐狸、黄鼠狼、刺猬、蛇这四种动物而不是其他在生物学、人类学甚至于审美学维度都优于它们的动物？要将这个问题解释清楚，我们必须进入“四大门”崇信心理的深层。

第一，就一般宗教心理学理论而言，某物之所以令我们崇拜，首先就在于这些事物给人一种相异感而令人产生惊奇与恐惧并将其视为神圣之物。鲁道夫·奥托在其宗教学名著《论“神圣”》一书中分析道：神秘之物最主要的要素就是给人一种“完全相异”感，“这个‘相异者’完全超出了通常的、可理解的与熟悉的范围，因而完全落到‘辨察’（canny）的领地之外并与之相对峙，使心灵充满了茫然的惊奇与惊愕。”<sup>③</sup>狐、黄、蛇、刺猬之所以受到农家的崇拜，首先就在于它们具有奥托所说的人们“辨察”范围之外的“相异”性。尽管从生物现象学的角度看，这四种动物体貌平平，毫无雄威之感，但它们却有一般动物所不具备的怪异性。狐狸面相狡黠，聪明伶俐，经常出入人类的生活世界而无所畏惧；黄鼠狼就生活于人们的生活世界之中并呈

① [瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格：《心理分析与灵魂治疗》，译林出版社，2012年，第186页。

② [英] 约翰·D·巴罗：《艺术宇宙》，湖南科学技术出版社，2010年，第35、3页。

③ 鲁道夫·奥托：《论“神圣”》四川人民出版社，1995年，第31页。

现出人的行为特征（如后爪立地前爪合一而站）而又难以捕获。它们与牛的僵硬、马的单纯、狗的忠诚、猫的妩媚截然不同，自然被理解为禀有“灵性”。而蛇、刺猬则是形象怪异，至少从视觉美学的角度看属于对人的“审美伤害”之物。美国人文地理学家、英国皇家科学院院士段义孚先生的考察表明，对蛇的恐惧是人类恐惧的共通心理；此外还有蜘蛛、蟾蜍、蜥蜴、青蛙、蝙蝠、猫头鹰，然后才是狮虎豹这些威猛之物。前面这些动物不仅身体冰冷，颜色苍白，骨骼松软，皮肤怪异，而且一脸凶相，眼神冷峻，住所污秽，又有毒液，甚至连小猩猩见了它们都害怕不已。<sup>①</sup>“四大门”除了具有上述怪异与令人恐惧的体貌特征而激发了农人的集体无意识对其的心理投射之外，它们的其他生命特征也激活了人类心理文化原型的投射。比如，蛇、刺猬在漫长的冬季不进饮食竟然能够存活，这激发了农人关于“道行”的幻想；再如，虽然农家以狐狸、黄鼠狼、刺猬、蛇为“四大门”，但并非所有这四类动物都被认为神圣。李慰祖先生的调查告诉我们，农家区别这四类动物的“圣”与“凡”的标准是，俗凡的狐狸、黄鼠狼惧人，神圣的狐狸、黄鼠狼则不惧人且双眼放光，眼色发红；俗凡的刺猬灰白色，神圣之刺猬眼发红；俗凡之蛇不能变，神圣之蛇不仅可以大小变化，且头顶有凸出物（冠）。<sup>②</sup>李文还补充说，农家之所以认为它们为圣物，还在于神圣之狐晚上炼丹，可见其居处红色火球上下起伏明灭；黄鼠狼也在月明天朗之夜立身供爪“拜月”修炼。<sup>③</sup>也就是说，四种动物的圣/俗之分一为眼睛有否红色，二为是否夜晚修炼。农人的这一判断表面看来源于知觉辨察，但其实统领他们知觉辨察的却是他们的文化原型。约翰·D·巴罗的研究告诉我们，人类突出的能力和内在倾向特征之一就是对颜色信息的敏感，即红色特别容易引起人的情绪反应，属于危险信号；另一个特征是对月夜下的某些意象比较警觉，以至于产生神话的想象。<sup>④</sup>精神病理学和文艺心理学研究也证实了这一点，满月之夜通常是精神病的发作期和艺术家创作灵感的活跃期，这说明月亮会引发人们情绪的激动特别是心理无意识的异常活跃。明代文人张大复说：“人在月下，亦尝忘我之为我也”。<sup>⑤</sup>此非忘我，乃人之心理无意识将“我”之意识同化了也。

也许，某些动物的这些生命体征对我们这些拥有相当的生物学、动物学以及辩证的审美能力（将“丑”转化为美）的文明人而言并无任何恐惧灵异之处，但在鸿蒙初开的远古社会，它们就是令人畏惧的、神秘的。特别是初民的心理世界，诚如列维-布留尔所说，完全被一种神秘感所笼罩，他们知觉任何事物的心理过程都与我们文明人不同，一切事物都带上了神秘的性质。<sup>⑥</sup>也正是这种神秘化的原始思维使得蛇与刺猬这类寻常的动物获得了神秘而又神圣的属性。某些动物“神秘化”的这种原始“集体表象”又通过种族遗传的方式烙印于该族群的每一个体身上，型构了该族群先天的心理模式，即荣格所说的集体无意识或文化原型，并成为该族群知觉领悟的隐含技能——神秘参与。这就是“四大门”崇信的心理图景。而且，也正如列维-布留尔所说，一个共同体越是不开化与落后，集体表象的优势也愈强。<sup>⑦</sup>特别是当社会发生剧烈变迁，人们对自己的命运难以理性把控之际，其集体无意识便愈发活跃地参与人们的知觉领悟。这也就是“四大门”崇信的狂热为什么发生在民国时期北方乡村的原因。

第二，“四大门”崇信也是社会某个群体的财富意识、幸福心理的一种投射。在民俗社会下层群体的心理世界中，“四大门”不仅可以禳灾治病，还可以招财保富，所以它们也被称之为

① 段义孚：《无边的恐惧》，北京大学出版社，2011年，第11—12、94页。

② 李慰祖：《四大门》，北京大学出版社，2011年，第5—6页。

③ 同上，第10—12页。

④ [英] 约翰·D·巴罗：《艺术宇宙》，第240、172页。

⑤ （明）张大复：《梅花草堂笔谈》。

⑥ [法] 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆，2010年，第34—35页。

⑦ 同上，第18页。

“保家仙”、“财神爷”。李慰祖和我近年来在东北村社民间信仰调查中发现,很多农家的后院都有砖块搭建的小屋,俗称“财神楼”,一般供“白门”、“常门”享用。有的在居室的僻角处设立牌位或神龛,多供奉“胡门”(胡三太爷)。特别是当某些农家家境平安,持续殷实或突然富裕起来之后,一般都被认为是得到了“胡门”、“白门”、“常门”的佑助,也都盖楼或设牌;但如果突然家境衰败,人们也认为与“四大门”有关——或者是得罪了它们,或者是“家仙们”善恶无常,“兴一家,败一家”的恶作剧。所以,农家对这些“家仙们”是既崇又恨,既敬又恶。亦因此,农民们不仅与其相处格外谨慎,敬而远之,以免产生交际失误惹祸上身,而且设坛敬拜也很有讲究,主要是以“白门”为财神爷而敬奉,其他次之;最不受敬重的是“黄门”。因为刺猬给人的印象是忠厚老实,可保财运恒久;蛇的身躯细长且鳞光闪闪,具有“钱龙”的象征意味;黄鼠狼则最无恒性,变化无常,因而也很少被作为“财神爷”敬供。

从心理人类学的角度看,人类对某些灵异动物进行的善恶无常、喜怒不居的拟人化性格形塑,不独存在于中国北方农民的心理世界,在其他民族中也可发现。德国民俗学家普雷托里乌斯《人妖论》中所描写的“波尔特精灵”、“克伯尔德精灵”、侏儒精灵,就被海涅认为是“卑鄙和丑陋的混合”;<sup>①</sup> 瑞典民俗学家奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼民俗学文本中的“赖大耳”、“森林之灵”、畜牧民生活中的地底小人“吠地吠”,<sup>②</sup> 也都具有“四大门”喜怒无常、善恶交织的个性。不过,北欧民族民俗信仰中的这些精灵与中国北方农家的“四大门”又不同:北欧精灵之恶为善于恶搞,制造人的生活麻烦,中国“四大门”之恶则翻脸无情,毁掉人的幸福;北欧农民精神世界中的这些精灵之“善”也就是农民的帮手与伙伴而已,而中国的“四大门”则可影响着农家的财运。但无论有何区别,都折射出人类共同的心理无意识:某些精灵缺乏恒性,卑鄙贪婪,需要谨慎相处。但是,欧洲北方的农民与中国北方的农民对这些妖魅的态度又有不同,这是“原型地形学”的缘故。就“四大门”崇信而言,为什么民国时期北方乡村普遍流行着白门、常门以及胡门的“财神爷”崇信?因为在中国农民的心理无意识中,贫与富、祸与福是流变的、无常的;尤其是中国古代社会的历史可谓一种周期性乱治交替的历史,每次乱治之交,都不仅造就了一些“布衣皇帝”,而且也使很多富庶人家一夜沦为乞丐。这种流变不居的社会进化史与个体生活史,形构了中国农民浓重的忧患意识和恐变心理,所谓“富不出三代”、“君子之泽五世而斩”。因此,要想保住幸福,就不仅需要持之以恒的耐力与努力,“夜寝早起,父子兄弟不忘其功,为而不倦”;<sup>③</sup> “强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥,故不敢倦怠”,<sup>④</sup> 而且还需要借助外力,通过讨好、谄媚、献祭他们身边的这些“灵异”之物来维系自己的财运恒久,家道平安。现在完全清楚了,人们之所以敬刺猬、狐狸为“财神爷”,不过是用刺猬的针和狐狸的毛来织补他的世界的裂缝。如果我们把“四大门”崇信从农家世界向外扩展,对此也许会看得更加透彻。在中国,除了农家崇信“四大门”外,梨园业、娼妓业、巫师也都崇信“四大门”或“五大家”(外加老鼠),因为其卑贱的社会身份和生存的风险以及时运对贫富的主宰,更需要敬奉灵异动物而为自己的财富担保。

第三,“四大门”崇信也是中国农民芜杂、模糊、实用的宗教心理的投射。“四大门”崇信的文化原型是妖魅精怪意象。这种原型不仅建构了族群心理世界集体无意识的文化库存,而且,也正像布留尔所说的那样,影响着人们与世界交往的方式,即“神秘参与”。正是这种神秘参与,为古人的文化生产提供了丰富的灵感和素材,创造了大量离奇而又诱人的神话、仙话、鬼

① [德] 亨利希·海涅:《论德国宗教和哲学的历史》,商务印书馆,1974年,第23—28页。

② [瑞典] 奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼:《美好生活——中产阶级生活史》,第37—40页。

③ 《管子·乘马篇》。

④ 《墨子·非命下》。

话。这些文化被生产出来之后又反哺于人们的心理,使人类的文化心理结构不仅更加深固和丰满。这也就是为什么面对“四大门”文化,我们总有一种与中国古代的神话、仙话、鬼话等民间传说、口碑文学似曾相识的感觉的原因。其实,“四大门”崇信之所以能够形成一个相对独立的民俗宗教文化体系,其文化资源不仅源于该族群古老的文化原型,也源于中国俗文化史上各种口碑文学素材的缀合。比如,“四大门”中的“胡门”、“黄门”,在崇信者心目中的拟人化形象有时是白眉银须、慈善聪明的老者,有时又是妖艳风骚、乱性害人的女子形象。如果说老人意象源于荣格所说的文化原型,即老人是知识、洞见、直觉、智慧、助人的象征的话<sup>①</sup>,那么,女子意象则源于中国俗文学语言的构造。俗文学中的“狐狸精”之类的语词,是人们“狐仙”意象的语言元素。特别是当人们缺乏对文学语言的思辨性领悟时,它们就是世界的真实特征。由此我们可以看到,中国农人心目中的神灵概念并不是十分清晰的,当然更谈不上桑塔亚纳所说的“理性”,而是芜杂的、模糊的。

在“四大门”文化中,我们还可以感受到其对中国道教、佛教、儒教文化资源的粗俗整合。比如,“四大门”尤其是胡门的“道行修炼”、“采气互补”的观念,就源于道教仙丹学的幻想的放纵;“四大门”的“劫数”说因其属于“牲畜道”而道行低于人500年的观念又是佛教的“六道轮回”说的粗俗变种;而“坛仙”治病秉持“男女授受不亲”的观念又显然系儒家礼学的强硬嫁接。也正因此,“四大门”不仅位列神、仙、佛之后,接受神仙的统辖(碧霞元君、王奶奶、万花圣母),受到仙道的捉拿和镇压,而且也惧怕达官显贵、猎户、习武者与顽皮(一切无所谓)之人。因为这些人不仅在“畜道”之上,原本就比“四大门”多了500年道行,而且又加持后天的修炼,其道行更是“四大门”所不可比的。由此可见,“四大门”虽被农家称之为“仙家”,但这个“仙”与道门的“仙”并非同义。它不过是民间文化储备的杂交和农家“怪力”幻想放纵混合而成的宗教赝品。

既然如此,农人们为何还要崇信“四大门”呢?仙、佛虽是真正的神灵,法力无边,但他们毕竟离农家生活太远,而且人们也未曾亲眼所见其真身神力,仅仅是通过人造的泥像、画像、神话了解到他们;而“四大门”就与农家为邻,和农民的日常生活发生直接的利害关系:狐狸、黄鼠狼经常光顾农家的鸡舍并洗劫一空;蛇、刺猬怪异的形象经常吓得妇孺惊魂失魄;乡党邻人恭敬了“胡三太爷”或建有“财神楼”就财运茂盛,家宅平安;“坛仙”下坛就治好了医生治不了的“病”……这些都是“真实”的。正如有的农妇所言:在一张纸上绘的财神是没有用的<sup>②</sup>。尽管“四大门”法力不如仙与佛,但人们也不诉求其能呼风唤雨,点石成金,或借助其得道成仙,或灿烂成空;只要它们能施展轻微的道行,使日子过的平安殷实、身体健康无恙便足矣。透过“四大门”的棱镜,我们又一次窥见中国北方农民朴实的幸福观和实用理性统领下的宗教信仰心理。

### 三、“家仙拿法”的精神病理学分析

农家所崇信的“四大门”仙家,可以分为两类:一类是香坛上所供奉者,谓之“坛仙”;一类是农家自己所供奉者,谓之“家仙”。根据李慰祖的调查,在农家那里,家仙的功能是保佑家宅平安、五谷丰登,足衣足食;坛仙的功能是治病、除祟、指示等。<sup>③</sup>农家对“四大门”的这种分类,既源于实用的宗教心理学框架,即“四大门”作为一种灵异动物,只要予以供奉,便

① [瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格:《原型与集体无意识》,国际文化出版公司,2011年,第173—177页。

② 李慰祖:《四大门》,第14页。

③ 同上,第7页。

可丰衣足食，平安健康；又源于朴素的宗教现象学直观，即虽皆为仙家，但由于道行有异以及在场的空间不同（神圣庄严的“坛口”与砖石瓦砾的“财神楼”），其功能也不一样。其实，“四大门”之所以在民俗社会受到特别重视，甚至于超过神与仙，不仅仅是因为它们可以保佑家宅平安，生活殷实，更重要的还在于它们可以治病、除祟、指示。特别是在缺乏公共精神医学和心理医师的乡土社会，在“虚病”时常袭扰而乡土经验医学又无能为力（只治“实病”）的情况下，就必须要有某种“超验”的“文化医学”来填堵人们的这一心灵漏洞。虽然中国的农人还没有像埃文斯-普理查德文本中的阿赞德人那样被神秘的“因果逻辑”死死纠缠，但生活中发生的怪病不能得到一个合理的解释，毕竟是一桩令人痛苦的事件。

在“四大门”俗信的文化语言中，有一个关键词，这就是“拿法”。所谓拿法，按农家的解释，就是家仙对农家的供奉行为不满——或是待遇不济，或是言行得罪——而附其身，使其心理或精神乃至躯体不适，如昏迷、呓语、狂躁、发烧等；此外，还有一些“秉性不良”的仙家（通常是“黄仙”）搞恶作剧，无缘无故地捉弄那些“秉气微”的妇女和儿童。李慰祖的文本中介绍了几个案例，如某农妇被“黄爷”拿法，“黄爷”告诉她若不与丈夫性交便“拿法”她；性交一停止还是被拿法而昏死过去，搞得其夫性交过度面黄肌瘦，最后只好由香头请“大老爺子”（胡门）降坛制伏，该妇才恢复正常。<sup>①</sup>在“四大门”崇信流行的地区，“拿法”与“解法”几乎成为农家基本的人妖游戏。它不仅令那些老实厚道的中国农民心惊肉跳，也为乡土民间医学十分头痛。

从文化精神病学的角度看，“拿法”与西方人所说的“附体”、“着魔”十分相似，是一种特异的“文化关联综合症”；但二者又不完全相同，后者一般是鬼魂附体或着魔，而很少是几种灵异动物的附身。从临床精神病学的机理看，“被拿法”其实是精神病临床症状——分离性障碍，传统上亦称为“癔症”症状，现代精神病学称之为“癔症性附体障碍”。在精神病学家临床思维和病理叙事中，其病因主要是巫术、魔法、迷信观念过重所致。我在近年来的相关研究中，将其称之为“宗教关联精神病”。此种疾病的发病机理不仅与病患生活环境的宗教化有关，更与病患的心理无意识活动有关；或者说拿法以及附体、着魔，并非神鬼妖魅施法所致，而是人的心理无意识——个体无意识或集体无意识——突然爆发并将意识同化而使病人呈现出呓语、狂躁等症状（至于躯体性症状，如发烧、昏迷等，其实也是心理疾病的连带病症，如焦虑、心力衰竭，这需要专文的分析）。下面我再就李慰祖文本提供的几个拿法案例做一分析。

案例1：黄家女忽然发病，发烧昏迷，其母到坛口请香头诊治，香头言其家中有“常爷”无地方住，只得住树上，因此，可与仙家修一财神楼。黄家当时已有一仙楼，但因“常爷”繁殖太快已不够住，因而需再修一楼。黄家因时下经济拮据未修，其女又被拿法；其母又去坛口“求香”，仍是前因，只好应允修楼，该女方痊愈。

案例2：于某曾在做工时与伙伴打死三个小刺猬（是否亲手打死不详，但俗信中见财神遇难不出手相救，同样罪不可恕），于是被老刺猬拿法，几乎致死，后请香头诊治并许愿修财神楼方休。

案例3：某卖糖果人，家有妻母，其“家仙”为“黄仙”。黄仙将其拿法并借体呓语，言其妻有外遇，要防备；又向此人妻子言其夫“不正经”；还作亡父语气向其母言说污秽之词。此黄仙不断拿法，搞得卖糖果人无心经营，家道败落，最后只好到坛口求香头请“老二姑姑”降坛。坛仙将黄仙按倒在地，打了三拳，打去50年道行，压在东大山山坡上。此后卖糖人不再发生呓语之事。<sup>②</sup>

上述1、2病例，属于病患集体无意识即妖魅精怪情结爆发所导致的意识混乱和精神错乱，

① 李慰祖：《四大门》，第20页。

② 同上，第18—21页。

在此亦可具体化为对“四大门”的恐惧情结的外化。这种情结其实在病患的心理盘桓已久，只因人的意识压抑而没有爆发；而当其意识稍有倦怠或被某种情境刺激（如见蛇挂在树上）“出神”，它便“乘虚”而发，进入到意识的领域，人于是便表现出神魂颠倒之症状，也就是“被拿法”了。案例3则属于个体无意识与集体无意识的两种情结联手演绎的“双簧戏”：卖糖果人对其夫妻关系的猜忌、疑虑以及对“四大门”崇信合为一体。首先，卖糖人对夫妻关系存在着浓重的不信任情结。这种情结诚如荣格所说，在人的意识清晰时蜷缩在心理底层；而当人的意识松弛时则发出嘈杂之声，甚至于同化人的自我，从而导致人的人格和精神的无意识改变。<sup>①</sup>特别是当这些心理碎片越积越厚，活动越来越活跃时，人们的心理再也无法容纳它们，它们就可能随时爆发。其次，卖糖果人可能因“四大门”和疑妻情结过重而患有癔症性身份识别障碍。这些情结“小精灵”就像美国心理学家卡梅伦·韦斯特心理世界中的“斯威奇”、“戴维”一样经常在其耳畔嘈杂，<sup>②</sup>言说其妻不忠；甚至将卖糖人的自我赶走公开登台表演。此时的“附体者”并非“黄仙”，而是由黄仙情结编织起来的另一个人格化身。甚至于前文所说的“不与夫性交便被拿法”的案例，也是一种情结的暴乱：性欲旺盛而又难以启齿，久而久之这种人性与道德的冲突便凝成了一种情结，这种情结虽然平时被意识压抑着，但意识稍一松弛压抑便不再奏效，其“性欲情结”便会通过与“妖魅”情结的联手将意识摧毁。

如果读者认为我的分析还显薄弱，我想再加强一些。正如李慰祖了解到的，“四大门”的拿法者，无论是“保家坛”者还是香头，除了少数人通过编造“仙根”的谎言骗人外，大都是那些“秉气微”者，亦即“因心理和生理的不健全而有招致邪祟侵入之可能”的人。<sup>③</sup>在精神分析和精神病学的临床平台上，所谓“秉气微”也就是存在意识功能障碍，即无意识和意识没有达到很好的协调，无意识经常同化意识或无意识的外在化。李文和我的调查还都显示，这些“秉气微”者，大都是女性和儿童。“拿法”、“秉气微”、“妇女和儿童”，三组图像组合成一个逻辑严谨的“拿法”现象的精神病理学陈述。儿童的意识功能弱，心理生活更多地呈无意识化；女性的心理特征，恰恰是拙于理性与逻辑，重于感性与情绪，也可以说是无意识色彩更浓郁。因此，她们常常为无意识所操控，也成为农家“四大门”的情结投射出来的故事中的“角色”。

但问题并没有结束，有一个问题多少年来一直困扰着心理学、宗教学、人类学，甚至像荣格这样的心理学大师，这就是“四大门”或鬼魂“拿法”或“俯身”这种现象，为什么在“拿法者”与“被拿着”之间能够表现出一种我所说的生命特征的“共时现象学”？或用本文主题的叙事语言来表述，即被“拿法”者所展演“被拿”症状与“拿法”者之“拿”的行为同时发生，并且当将这个妖魅击毙或驱逐时被拿法人也消失了症状？无论是李慰祖的文本，还是民俗社会的传说、“四大门”的纪实文学，这个话题都在不断地言说与演绎。多少年来，它不仅令多少杰出的头脑和睿智的心灵为此懊丧不已，而且也将人们的思维逼近了墙角，无奈只好从神秘的因果逻辑的角度加以解释和渲染，甚至有的国学名家面对这类“异象”也认为需要重新认识中国传统的认知科学和生命科学；人们对“四大门”这类无能之辈的恐惧也大多与此“奥秘”有关。十分明显，伴随着科学和理性对世界的日趋“祛魅化”，再操作神秘的因果逻辑确实有点缺乏文化品位。但它的实相又是什么呢？荣格曾企图用“共时论”来破解这个谜案，即这属于由于某种心理状态与一种或多种外在事件同时发生，这些外在事件呈现为与当时的主观状态有意义的巧

① [瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格：《心理结构与心理动力学》，国际文化出版公司，2011年，第69—71页。

② 见[美] 卡梅伦·韦斯特：《24重人格》，上海译文出版社，2008年。

③ 李慰祖：《四大门》，第39页。



合,或者主观状态是外在事件的有意义的巧合。<sup>①</sup>“巧合论”说辞的语法基础是“概率”,可如果人妖的行为之“合”概率过高,再朴素的思想也不会相信是“巧”;且也正如农人所疑,为什么那么多“巧合”都发生在我们这里?也有人求助占星术的知识支撑,用“本命盘”与宇宙能量的互动理论来进行解释。<sup>②</sup>占星学虽为我们描绘了人与宇宙万物能量感应的全息图,但它却像史蒂文森的《宝岛》中的地图一样,虽然有趣但却不可用。约翰·D·巴罗的研究发现,最早发明星座学的人不是宇宙学家和天文学家,而是航海者;他们不过是借用了古老的神话语言命名星座,并把它们组织起来以便记忆为导航服务而已。<sup>③</sup>当然,人们也可以高雅一些,借用怀特海博大精深的“有机哲学”,即宇宙的所有生命体都是彼此相互联系、相互影响<sup>④</sup>来建构阐释的阿基米德支点,但怀特海的“有机哲学”仅仅是知识写作的“哲学”,正像维特根斯坦所说的那样:“‘知识’和‘确实性’属于不同的范畴”。<sup>⑤</sup>这如同我们知道福尔摩斯住在伦敦的贝克街221号B座,表明我们知识的丰富性;但如果我们到了贝克街,却不能去拜访福尔摩斯。人们的思维再次被逼进了死角。

但是,“四大门”与人、“拿法”与“被拿”这一共时性生命现象并不是终极的神秘事件。我认为,它仍然可以通过精神分析学理论进行科学解释。首先,正如前文所述,被拿法者就是一些心理生活不正常者,即无意识过于活跃并经常爆发。这一心理特征使其发现“四大门”表现出某种特殊的生命体征时,(如李著所描写的黄鼠狼在房顶用爪扒烟囱)便激活了其“四大门”情结而将意识排挤掉,为无意识所操控。不仅行为异常,而且也言说一种如弗洛姆所说的“人类古老的文化语言”(文化原型)、“内在经验”的语言(情结)。<sup>⑥</sup>这是一种维特根斯坦所说的“指涉他的直接的、私有的感觉,另一个人无法理解的语言”,<sup>⑦</sup>因此也就被人们用文化原型情节的语言诠释为妖魅附体在说话。正如维特根斯坦所说,根本不存在“幽灵”和“鬼魂”这种事实与经验,存在的是“我们与那些野蛮人的亲缘关系”和“原始语言沉淀物”的语言经验。<sup>⑧</sup>其次,农家不仅缺乏心理学、精神病学知识和动物行为学知识,其心理也同样活跃着集体无意识的文化原型。因此,当其发现家人或邻人呈“魔症”时,其文化原型便被激活,心理活动便表现出布留尔所说的“神秘参与”特征,于是开始寻找那个神秘的精灵。此时进入人们视界的动物的任何一种异常行为,都会在文化原型的神秘参与下被解读为施展魔法。这里我尤其提醒大家不要忘记这一点,就是无论“被拿”还是发现“四大门”施法这类叙事,基本上都是病患及其家人、邻人的主述而非临床经验。这类叙事的语义网络不仅摄入了病患的疾痛经验,而且也如美国著名医学人类学家拜伦·古德所说,摄入了人的历史性、社区的文化性、原型的情节性甚至于文学性(引发人的想象及移情)。<sup>⑨</sup>也就是说,这类叙事的宗旨并非事实为真,而在于表演为真,以捕捉人们对剧情的关注。再次,被拿法者的精神异常症状并非其神经系统的生物-化学病变,而仅仅是一种文化原型的爆发,因此,他不可能一病不愈。就一般情况而言,无意识对意识的侵扰和同化只是偶发性的心理现象。当无意识表现动能消退,意识功能恢复,人也就正常化

① [瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格:《心理结构与心理动力学》,第306页。

② [美] 史蒂芬·阿若优:《生命四元素:占星与心理学》,云南人民出版社,2008年,地85—90页。

③ [英] 约翰·D·巴罗:《艺术宇宙》,第223页。

④ [英] A·N·怀特海:《过程与实在》,贵州人民出版社,2006年,卷一,第142—146页。

⑤ [奥] 维特根斯坦:《论确实性》,广西师范大学出版社,2002年,第48页。

⑥ [美] 埃利希·弗洛姆:《被遗忘的语言》,国际文化出版公司,2001年,第8、12页。

⑦ [奥] 维特根斯坦:《哲学研究》,上海人民出版社,2001年,第134页。

⑧ [奥] 维特根斯坦:《哲学语法》,第303页。

⑨ [美] 拜伦·古德:《医学、理性与经验——一个人类学的视角》,北京大学出版社,2010年,第229—243页。

了。如果说它一定与“四大门”有关联的话,那也只能是动物悲惨的“献祭”(或逃命)的悲剧引发了病患的心理移情,从而实现了亚里士多德所说的心理的“卡塔西斯”。至于香头请“坛仙”降坛降服“家仙”而使病愈,我将在下节展开分析。

#### 四、香头治病、指示的心理学“禀赋”

坛口的“坛仙”并不直接给人治病以及指示,而是通过其当差或灵媒即“香头”(香头分为“顶香”的和“瞧香”的两种)借位言说和施法进行治病和指示。上文已略有所及,某人之所以能够成为香头,除了自我标榜或被乡邻标签为禀有“仙根”的超验资源外,最重要的是要具有心理学的禀赋,即他们都“秉气微”,也就是精神障碍者;或用我前面的分析说,就是无意识心理生活过于活跃,时常发生意识与无意识的分裂迹象。也正因此,他们才能够被理解或被仙家拿法强迫“当差”,人们也才相信他们可以代表仙家治病。这就是农家为什么相信香头可以治愈病痛的心理基础:民间医学信仰的支撑。特别是当正统医学的技术理性和文化理性在这些“异病”面前一筹莫展而将其归之于“虚病”并指导病患及家人请“明白人”诊治的背景下,“虚病”与“明白人”这些特殊的民间医学文化语言便凝聚了一层神秘的语义,具有了“魔法”、“神通”的所指。这使得香头又获得了一种地方性文化资源的装备,也是他们能够治愈一些“魔症”的关键性条件,即病患的心理疗法/信仰疗法的支持。

当然,正如李慰祖所描述的,香头治病除了神秘性的因素外,也佐以相关的民间医学手段,如服药、“炉药”与草药)、敷药、扎火针、按摩、收油等。尽管香头的医术并不专业,但这些手段毕竟还是起到了辅助治疗的作用。而且,人体细胞组织奇妙的再生能力,使得一般性疾病即使不予治疗,只要假以时日也会自然痊愈。但农家并不晓得这个道理,而将其归之于治疗的效果。

其次,香头请仙家降坛治疗被拿法的病患之所以能够收到效果,正如我所分析的,就在于宗教精神病学的心理治疗技术:神圣仪式展演及其对病患无意识的同化。我一再陈述,根本就不存在“拿法”与“附体”这种生命现象,它们只不过是病患无意识的瞬间爆发。病患躺在香头的床榻上接受治疗,实际上是和神鬼妖魅、灵猿野鹿躺在一起。对这种精神疾病的治疗,从心理医学的机理说,就是将其情结抚平,或释放或引导其进入意识的领域被意识所同化。荣格之所以认为宗教是一种心理治疗技术,就在于他看到了宗教仪式中充满了大量的象征性符号,它们恰好与人的心理无意识形成对应、沟通与对话,使病患的心理无意识——无论是情结还是文化原型——缓缓向外流动,被整合为意识性的观念,从而达到了意识与无意识的和谐。<sup>①</sup>香头之类之所以被称为“灵媒”,就是因其发挥了引领人的心理世界的各种精灵走出来的“媒介”功能;或用心理医学的技术语言来表述,就是通过象征仪式对无意识进行同化。在此我们不妨根据李慰祖的记述做一分析。

李文将香头“下神”仪式归纳为三种:歌唱式、问病式、叙述式。从语言学的角度看,这三种语言形式并不诡异,相反,因香头的文化素质和修辞能力限制却显得较为粗俗。但是,由于特殊的语言背景的衬托,它们便给人以神秘的语感。比如,无论是叙述、问病还是歌唱,首先,它们都发生在伊利亚德所说的“人造的神秘的空间”,即充满了神圣的象征符号,如神龛、香炉、海灯、蜡烛、神牌等这样的空间环境。这些神圣的象征符号可将人的意识由当下引向神圣的维度。其次,香头的语言都具有象征性,如言说前要么是闭目连打三个呵欠,要么是咳嗽两声,要么是号叫。这些“副语言”形式虽然不承载逻辑信息,却承载文化信息——仙家临坛的象征。

<sup>①</sup> [瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格:《象征生活》,国际文化出版公司,2011年,第211页。

特别是香头的言说也因所降仙家的个性而风格化,如所下仙家为“胡爷”,香头则语调沉重而缓慢;若“黄门”则声音变细。这显然是香头的一种语用策略,即通过调动语言的“表象力”来营造一种“妖借人位”诊病、指示的神秘氛围。再次,香头也通过玩弄维特根斯坦所说的“私人语言游戏”<sup>①</sup>伎俩,如李文所描述的某女香头与神龛里的“翠花姑娘”(其所顶之神)窃窃私语创造某种象征,即她有与仙家沟通的能力,而这种沟通是别人所不具备和所不能理解的,诱使求治者对其的相信。总之,香头的下神治病仪式是通过各种象征符号演绎出来的“神秘剧”。它不仅创造了一种“人妖互动”的神秘情境,使人在意识上首先相信香头的诊治是得到了仙家“神力”的支持,而且,这些象征符号也因情感化、意象化、原型情节化与病患的无意识达到了沟通而使之释放。正如荣格所说,“使潜在于疾病之中的原型或情境能够表达出来,疾病就得到了治愈。”<sup>②</sup>即使病患不在场而由他人代为问诊求治的现象,也同样适应于上述分析。因为他人的语言不仅是转述求诊的经历,也是讲述一个故事。这个故事或与病患的情结相连接,或与其原型意象相连接,或与古老的力量源泉相连接,实际上是一种情感的释放过程。

最后一个问题,就是香头降神治病和指示的灵验性问题,多少年来也是“四大门”及巫术理论研究中的一个悬案。他们的判断有时较准确,有时却不准确。我以为,这不是用概率论所能说清的问题,也不是香头的占卜技巧问题(据我了解,他们一般都不掌握占卜术);至于很多人把它理解为灵媒借助于仙家的法力具备了“神通眼”能够获取我们所不能获得的信息虽然有趣却是幻觉。我们知道,一个准确的判断离不开三种信息资源支持:一是人的DNA,二是社会文化信息,即经验,三是知识与理性。灵媒自称他有神灵为其提供第四种信息,这并非绝对不可能,但这绝对不可信。合理的解释只能是,这同样是他的一种心理禀赋:他不仅运用了他个人生活史以及“瞧香”治病、指示的经验,而且他也运用了求助人的言语、态度和当下的情感反应进行“心理分析”,尤其是运用了他无意识密窖中的潜信息形成判断。我们不要忘记,灵媒的心理结构与我们正常人是不同的,他们是“秉气微”者,心理无意识较之常人更为活跃。他们的这一心理特征使其拥有了我们一般人所不具备的心理学“宝贝”。列维-布留尔已洞察到了这一点:神秘思维不是通过更多的经验和推理而是丰富的直接材料(一种心理材料),这使得原始人在遇见新事物时已预先知道了他所需要知道的一切,立刻看出了一种看不见的力量。<sup>③</sup>布留尔的卓越洞见多少年来一直被人们认为是神秘主义和唯心主义。其实,在布留尔这里,没有任何的唯心与神秘。因为人类的心理无意识不仅包括种族遗传的文化原型,还包括人们在日常生活中的所感觉到这个世界的所有一切,但因为意识的定向能力(以保持记忆和意识的清晰、秩序)被排斥在意识的范畴之外各种材料与信息。它们虽然不能在意识的领域呈现,但它们确如荣格所说,是意识之下的潜在的全景,构成了全部的“前在”信息。<sup>④</sup>也正因为无意识的这一特征,我们才有了“灵感”、“妙悟”这类描述心理经验的语汇,才有很多创造性的发明与创作不是在意识清晰的书房和实验室,而是在夜晚的梦境,才有许多神智异常的艺术家的创作出前无古人的艺术经典这类人类文化的奇迹。美国心理学家杰弗里·科特勒通过对西方艺术史上的十个艺术天才的精神病与艺术创造的研究告诉我们:“超凡的创造力是思考盒子外边的东西,在疯癫之时,这些天才确实看到了‘正常人’看不到的东西。”<sup>⑤</sup>“正常人”之所以看不到,是因为他们的思维

① 维特根斯坦认为,私人语言不过是一只“空转的轮子”,是“没有棋子的棋类游戏”、“没有足球的足球游戏”,是语言的“彩虹现象”。[奥]维特根斯坦:《维特根斯坦论感觉材料与私人语言》,浙江大学出版社,2011年,第211、213、90页。

② [瑞士]卡尔·古斯塔夫·荣格:《象征生活》,第84页。

③ [法]列维-布留尔:《原始思维》,第376页。

④ [瑞士]卡尔·古斯塔夫·荣格:《心理分析与灵魂治疗》,译林出版社,2012年,第201—202页。

⑤ [美]杰弗里·科特勒:《十个天才的精神病史》,上海社会科学院出版社,2011年,第281页。

是单线的、定向的，而“天才们”则是通过无意识进入到了世界的深渊，或用弗洛姆的话说，他们不是通过“表层的，而是通过在底部运作的富于力量的知识”来思维的<sup>①</sup>。荣格在分析人的无意识与创造性的关系时也指出：“无意识（潜意识）并不仅仅只是往昔岁月积淀的贮藏之地，它同样也满满地蕴含着未来的心灵情境和观念的胚芽。……完全崭新的思想和创造性观念——那些从来未被人意识到的思想和观念同样能够在潜意识里表现自身。”<sup>②</sup>这大概就是香头所谓的“灵通”。从求助人对香头的认同的角度来说，当他们的精神困扰被意识的铜墙铁壁死死合围没有出路之时，忽然香头的无意识灵光向他投来一束奇异的光亮，将其思维引导到这个“事先未曾想到”的向度。于是，他们对灵媒的“神通”解释更加佩服得五体投地。特别是对社会下层百姓的疾病领悟而言，“虚病”不仅内核很“虚”，边界也很“虚”。对疾病的诊治的相信不仅取决于医者临床思维的逻辑性，也取决于患者和家人的“对症”性解释。

## 五、余 论

近年来，“四大门”崇信之风又在北方的一些城乡流行起来。在满是废弃物的古建筑废墟，在饱经风雨沧桑的老树的洞口，在那些早已荒芜、仅供记忆栖身的“狐仙堂”、“大仙洞”等地，又开始人头攒动，香烟缭绕，供品如山，披红挂彩。把“四大门”文化的这一复兴说成是“封建迷信泛滥”和“牛鬼蛇神复仇”，确实缺乏心灵学的品味和慧根。在我看来，它同样是当代中国社会下层文化心理的一种映射。现代社会的文化多元与包容为“四大门”文化提供了一个至少在宗教学意义上合法栖身的意识空间；科技理性神话在当代社会所遭遇到的解释危机与叙事挑战使妖魅文化撕开了一个重新回归社会的“心理缺口”；社会越来越“个体化”而个体也越来越感受到其不仅赤身裸体，伤痕累累，而且空虚茫然，忧郁焦虑，不得不诉求“灵魂治疗”。特别是人这种精神动物，其心灵深处古老的文化原型虽然可以为理性所压抑却不会轻易消失，总是与意识形影不离。对此，早在100多年前列维-布留尔就作出了洞见：即使是现代文明人，神秘的集体表象虽然受到了些伤害，但并没有消失。而是与理性思维并行不悖。<sup>③</sup>尤其是当社会文化完全为醉生梦死的浮华和俗不可耐的浅薄所充塞，不再能与人类的灵魂和心灵深处这些古老的“文化精灵”展开对话与交流之际，它们便会在意识倦怠的静夜呢喃细语，或在精神的塌陷之处神秘登场，创造着当代社会的群体性精神病：向神秘的远古退行。这一现象不仅给文化人类学提供了新的田野素材，也给当代社会的文化发展提出了一个十分严肃的课题：如果说，“四大门”文化妖风魅氛过浓过重，涂鸦了现代文明之大雅甚至于健康的国民素质之肖像，那么，我们的社会该向那些平凡、日常的生命提供什么样的文化，使其不仅能够安抚心理世界中的那些“小精灵”，也能在这个惊魂不定的世界上活出人的样子？这不仅考验着宗教文化发展的智慧，也考验着一个社会如何直面弗洛姆所说的现代文化所导致的“社会神经症”<sup>④</sup>并敢于对这种“群体性的文化精神病”予以治疗的文化理性。

（责任编辑：于 光）

① [美] 埃利希·弗洛姆：《被遗忘的语言》，国际文化出版公司，2001年，第29页。

② [瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格等：《潜意识与心灵成长》，国际文化出版公司，2009年，第19—20页。

③ [法] 列维-布留尔：《原始思维》，第425页。

④ [美] 埃利希·弗洛姆：《健全的社会》，上海译文出版社，2011年，第299页。