

【探讨与评论】

制造日常生活恐慌:女性灵媒的危险感知、民俗医疗与赋权文化体系

张 超

内容提要:冀北女性灵媒在当地文化系统中具有一定的边缘性,但与此同时,灵媒所实践的民俗医疗却可以被看成是一种赋权文化体系。在这一赋权体系中,灵媒对危险的感知系统发挥了重要作用。正是利用自己独特的感知体系,灵媒创造了一种对于自己以及被治疗者来说同时具有赋权效果的双重赋权模式,并以此来面对他们在社会上的无权处境。

关键词:女性灵媒;危险感知;恐慌;赋权

一、问题的提出:毒药猫与巫术恐慌

王明珂先生在对中国西南社会的研究中,描述了一种引起社会成员普遍恐惧的“毒药猫”。其认为,毒药猫是与羌族从岷江上游到下游的“一截骂一截”(王明珂,2008: 71)的族群认同特点相关的,羌族的认同体系的建构过程就是一种不断的制造“异己”的过程,这种异己性不断地从远及近的扩展,从最远的异己一直延续到最近的异己,村寨中的这种异己成员被转化成了人们传说中的“毒药猫”。这种认同体系也说明羌族的族群认同是一种介于汉族(下游)与藏族(上游)的模糊认同模式。一个村寨内部的毒药猫常常被赋予社区中的女性身上,按照王明珂自己的说法:“人们常将女性异类化、带罪化或污化,以表达对一层层外在世界的敌意与恐慌”(王明珂,2008: 89)。而女性污名化的原因主要是与当地的婚姻模式有关,因为村寨中的女性主要来自于上游地带(徐杰舜,王明珂,2006),这种内部毒药猫的制造一方面避免了把村寨中的所有女性都被看成是危险的,另一方面强化了对“异己”的排斥性,最后这种对社区内部某些危险个体的排斥也有利于凝聚社区团结与稳定。毒药猫所表现的实际上是一种不断划分“我一他”模式的心理图式(Schema)(Kent, 2010; Brubaker, 2004; DiMaggio, 1997; Fiske, 1986; Casso, 1983; 张超, 2014)。

与恐慌相关的另一项研究是孔飞力对于巫术流言的研究,孔飞力根据翔实的历史史料分析了清末叫魂巫术流行的社会根源。从普通民众角度而言,叫魂这一巫术恐慌是一个很好的机会“清算宿怨或谋取私

作者简介:张超,中山大学社会学与人类学学院,中山大学移民与族群研究中心副研究员,主要研究方向为宗教人类学与感觉研究。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“南岭民族走廊民间信仰的多元互动与区域社会整合研究”(17CMZ045)。

利”(孔飞力,2012:285),因为普通民众在日常生活中通常是无权的,而妖术恰恰给人们提供了一种权力幻觉,普通民众能够在这一过程中取得权力补偿。

王明珂所研究的毒药猫恐慌可以被看成是一种将女性边缘化,使女性成为一种失权者,并继而用以制造内部团结的文化策略,而孔飞力研究的社会大恐慌则可以被看成是一种无权者的“得权”契机,本研究将会是一种上述有关“失权”与“得权”的综合研究。其中的主要研究对象冀北女性灵媒,与毒药猫类似,其常常被认为是善用巫术的群体,而与毒药猫不同的是,那种害人的巫术在灵媒这里却成了一种治疗手段,灵媒的这种民俗医疗实践实际上也是一种赋权文化体系,在这一体系中,女性灵媒从“失权者”变成了“得权者”。本文将集中讨论女性灵媒如何在民俗治疗实践中创造了这种赋权体系,“恐慌”又在其中发挥了什么样的作用。而对于这一问题的回答,又将本文的焦点转向了灵媒的危险感知文化体系。

二、灵媒研究、生活世界与田野点概述

对于灵媒及灵媒的民俗医疗已经有学者进行了不少卓有成效的研究。如岳永逸在探讨家中过会中对香头的关注(岳永逸,2008)、杜博思通过香头研究探讨地方文化知识的地方背景化问题(杜博思,2009;Du-Bois, 2005),而李向振则从群体信仰和个体信仰两个范畴探讨了香头在村落共同体中的地位问题(李向振,2011)。台湾的灵媒研究也比较多,台湾学者们多从两个角度研究,一是灵媒的社会性因素阐释,如李亦园在其研究中,将乩童治疗看成是一种恢复人们社会及家庭关系的一种手段(李亦园,1988)。二是灵媒的宗教治疗角度,将灵媒的治疗看成是一种文化的疗愈过程,如余安邦研究台湾地区慈惠堂母娘信仰中宗教疗愈的实践意义(余安邦,2013);余德慧从灵媒的治疗角度考察灵媒治疗中的社会情怀(余德慧,2003);而对于女性灵媒的研究则多是从性别研究的视角进行的,如庄英章对于金门与惠东地区的女性灵媒夫人妈与查某佛的比较研究(庄英章,1997),谢贵文对女性神灵成神过程中女性灵媒的作用研究(谢贵文,2014),以及蔡佩如对于女性灵媒的性别特质和身体意涵的研究(蔡佩如,2001)等。

相较于已有的研究,本文则将关注点放在了灵媒的感觉经验层面,而这种视角的转变是与民俗学研究中的日常生活转向相关的。总体而言,民俗学对生活世界的理解可以分为两种思路,一为作为研究对象的生活世界(日常生活);二为作为研究方法的生活世界。高丙中是前者的代表,吕微、户晓辉是后者的代表。就前者而言,以生活为取向的整体研究关注民俗主体、民俗模式和具体情景的互动,把它们纳入统一的过程来看待(高丙中,1994),从而实现从单一民俗事象的“遗留物”研究到日常生活“整体性文化”研究范式的转变(张翠霞,2011)。吕微则更加关注生活世界中的人的主体性问题。其认为,对于生活世界民俗学者所考虑的问题应该是如何突出作为民俗学研究对象的人的主体地位,将其作为具体的个体和主体所自我筹划、自我规定的自由存在的个人,而不再仅仅是自上而下被规定、被给予的“俗民”(吕微,2006)。生活世界作为一种研究方法指的是,“生活世界”概念的引进不仅仅是为了“扩大”民间文学或民俗学已有的“地盘”和研究领域,而是彻底改变学科以往的一切客观主义世界观和客观科学的方法论,将以往的所谓“客观”研究对象(无论是神话、歌谣、史诗还是所谓的物质民俗)全部还原为主观的生活世界(户晓辉,2008)。正是在民俗学生活世界研究的启发下,本文对灵媒民俗治疗的关注点转向了灵媒的感觉经验世界,而对灵媒生活世界的研究则是基于笔者长期的田野研究。

本文的田野材料主要取自河北省北部L县的U村,笔者曾经在那里进行了为期十个月的田野调查,在

此期间,也去了辽宁省北部F县的X村做过为期一个月的短期田野研究,所以本文中论述的主要内容是河北北部U村女性灵媒的治疗实践,但是也会部分地涉及辽宁省X村的某些内容。由于笔者认为,两地的信仰形态基本一致,所以以下的论述并未做具体区分。作为主要田野点的U村,其位于华北大平原的北部,河北省的东北部,这里地势平坦,土壤肥沃,雨量充沛,非常适合农作物的生长,工业化兴起之前人们的主要生计手段是农业生产。十年前,各种工矿企业纷纷在U村的周边地区开矿设厂,如今,村民们的生计来源有两个,一个是传统的农业生产,另一个是工矿企业的工资收入。由于工业生产的利润远远大于农业,所以,如今的工厂工资性收入已经占居民收入的绝大部分。U村总人口大约三四千人,一千多户,为了方便管理,U村将全村划分为六个部分,东街、西街、中街、北街、东前街和西前街。灵媒普遍分布在冀北村庄中,当地人将其称为“仙儿”。以U村为例,“仙儿”有9个之多,其均匀地分布于U村的各街道中,其中北街、中街、西街、西前街各2人,东街1人,东前街由于属于新建街道,并没有灵媒分布。他们中的绝大部分都仅仅是村民们的传说,真正具有影响力并从事咨询行为的灵媒只有两个:韩灵媒和王灵媒,本文下文中所说的“危险感知”材料基本上取自于这两个灵媒的“看事”实践。韩灵媒是远近闻名的灵媒,就笔者粗略统计,前来韩灵媒处看事的人的数量平均每天在20例左右,其从事灵媒咨询活动已经有20几个年头。相比韩灵媒,王灵媒的影响力要小得多,来其家中看事的人每月也就一两个,有意思的是韩灵媒与王灵媒曾经在几年前联合给人看事,但是两人的关系最终还是破裂,这说明灵媒之间存在着一定的竞争关系。

由于精力有限,笔者的调查地点无法全面覆盖冀北的所有地区,但是,之所以下文将女性灵媒看成是一种冀北普遍存在的类型性群体,一个主要指标是前来U村韩灵媒处咨询的其他灵媒的数量和范围。由于韩灵媒是远近闻名的灵媒,其从事灵媒咨询时间也相对较长,许多刚入行的灵媒会来韩灵媒处咨询。从地域上而言,这些来咨询的灵媒除了韩灵媒所在的L县以外,还涉及临近的A县和Q县,而这三个县基本上覆盖了河北省的东北部区域。而且就当地人的叙述而言,灵媒确实也是一种普遍的存在,当地流传着一种说法“每个村子都有仙儿”。

岳永逸将梨区灵媒(香头)所从事的咨询内容分成三类:身体的失衡、生命机会的失衡、空间的失衡(岳永逸,2008)。本文所要研究的灵媒的民俗医疗内容实际上也可以按照上述三个类别进行概括,除此之外,灵媒的民俗医疗中还包括情感失衡这一类别。具体来说,身体失衡包括身体的实病(生理疾病)和虚病(附体导致的疾病);生命机会的失衡包括日常生活中重要事件的不顺利;而情感失衡则主要包括婚姻、爱情、家庭以及子女教育问题;空间失衡包括阴宅与阳宅风水问题。笔者详细记录了2014年4月9日到4月15日一个星期内到韩灵媒家里咨询的案例中,身体失衡有23例,生命机会失衡有23例,情感失衡有14例,空间失衡咨询有16例,由此可见上述各种失衡均常见于人们的日常生活中。下文将要探讨的有关灵媒的危险感知内容基本上就是通过灵媒的上述几种治疗实践案例解析出来的。

三、动物、附体与灵媒的边缘性

(一)四大门、出马仙与保家仙

在详细介绍冀北的女性灵媒之前,必须要对“四大门”信仰进行简单介绍。“四大门”是李慰祖先生早年做的有关北京地区的民间信仰研究。“四大门”又称为“四大家”,是四种动物的总称:狐狸、黄鼠狼、刺猬和

蛇。但是,值得注意的是,四大门中的四种动物崇拜并不是对所有这四类动物的崇拜,四大门中的动物都有区别于普通动物的神圣性。以下是李慰祖描述的四种神圣性动物的特征:狐门,神圣的狐狸两眼放光,走起路来安然稳步,见人并不逃避;黄门,神圣的黄鼠狼眼睛发红,安然稳步,在路上遇见人,便站住,将前爪拱起;白门,神圣的刺猬眼发红,腹下有一寸余长的白毛,刺的尖端有豆状的颗粒。毛色时常改变,看上去本来是白色的,忽然变成灰色,一时又变成黑色,走起路来也是安然稳步;柳门(或称常门),神圣的长虫变化莫测,能大能小,看上去不过四五寸长,筷子粗细,一时之间便能长到两三丈,有缸口粗细。头上有“冠子”(凸起物)的往往是神圣的。身上作金黄色的更表现神圣。此外,神圣的长虫静止的时候,总是盘做一团,将头昂起,谓之“打坐”(李慰祖,2011:5)。

四种神圣动物的信仰,不仅流行于李慰祖先生研究的北京地区,在其所处的华北与东北平原也盛行着该种信仰形态,在四大门信仰形态之下,应该有两种不同的信仰形式做进一步的区分:保家仙与出马仙。有关这两种信仰形式的区别,民间传说中进行了非常有意思的说明(该传说主要是笔者在辽宁省X村取得)。

李世民在东征时,被敌军所困,眼看粮草将尽,外无援军,就要全军覆灭了,就在紧急关头,军师徐茂公报告,说有消息称援军明日赶到。李世民心里犯疑,因为他深知,在这前不着村后不着店的地方,怎么会有援兵。次日,徐茂公果然整顿了大批人马,竟有十万之多,李世民大受鼓舞,亲自上阵领兵,很快突围。撤兵回巢后,李世民私下与徐茂公打听这十万大兵的来源,徐茂公称这十万大军是胡黄人马。唐王问徐茂公,何为胡黄人马?徐茂公回答说:“皇上!胡,即狐狸;黄,即黄鼠狼。他们认准皇上是真龙天子,特化为人形前来助战。”李世民听后深为感动,要奖赏这些胡黄大军。徐茂公对唐王说:“这些胡黄之辈没什么特别的要求,只是他们身无居所,经常夜宿野外,恳请皇上下令,准许他们进入普通百姓家,同居民一起居住。”唐王说:“这有何难?颁布指令,凡愿意收留这些胡黄之辈的家户,夜晚在门口挂起红绸,欢迎这些有功的胡黄兵士入住。”城中百姓也深被胡黄大军助阵唐王的举动所感动,每个家户都挂起了红绸,欢迎胡黄在自己家里居住。从此,胡黄世代与当地居民同住,和睦相处,其保佑所在家庭的安全;日后,人们称他们为保家仙,由于家家户户都挂起了红绸,所以在当地流传着一种说法:“家家户户都有保家仙”。

当地还流传着仙家起源的另一个版本,而这个版本涉及出马仙的起源,前面的故事内容与上述保家仙的一样,都是唐王李世民被困,幸得胡黄大军相助才得以突围,从军师徐茂公口中得知是得到了胡黄大军的相助后,要赏赐这些军士。

唐王认为,既然胡黄这么善良,就封他们为仙,胡为胡仙,可作元帅;黄为黄仙,可作先行官,并让他们世代繁衍下去,与人民永世为善。徐茂公说:“皇上,这些胡黄军士还有一个请求,请他们开口说话。”唐王轻松地说:“准许他们说话有何难?”徐茂公说:“圣上有所不知,这些胡黄动物嗓内有横骨,说不得话的。”“说不得话?那朕能如何?”唐王说。“人能说话呀,请皇上允许它们在人间抓弟子,借弟子之口说话,”唐王答应了这个请求。就这样,胡黄通过帮助唐王东征,迅速升为仙班,并且经过李世民的准许,可以抓弟马说话,当地人日后把这种抓弟马说话,为人看事积德的仙家称为出马仙。

从上面的两则故事可以看出,保家仙通常不是附体的仙家,其只会默默地守护家庭的安宁,是一种保护神的角色;而出马仙则是附体的仙家,上述故事中所说的“抓弟马”指的就是附体到某人身,从而支配人的意识、并借口说话,下文说的灵媒就是这种意义上出马仙所抓的人。也正是因为如此,灵媒被看成是

动物神灵所抓的人，他们往往被看成是具有一定边缘性的角色。

（二）女性灵媒的宗教边缘性

1. 女性与傀儡

冀北的灵媒基本上是由女性承担的，或者说只有女性才被认为是受神灵驱使的灵媒。实际上，在笔者的研究中，冀北也存在着一定比例的男性灵媒，这些男性灵媒与女性灵媒一样，都是被几种神圣动物附体，从这个意义上而言，男性灵媒与女性灵媒并没有太大区别，但从男女灵媒的功能上而言，区别较为明显。在当地，一般是由女性灵媒承担为普通群众看事的工作，而男性灵媒则为民众看风水与算生辰八字，与女性灵媒的“傀儡”性角色不同，在普通人眼中，男性灵媒一般被认为是正统的道教弟子^①。而正是由于女性灵媒这种傀儡性角色，引起了人们的偏见。这种由傀儡身份受到的鄙视在笔者调查的东北地区更为明显。这些动物神灵的附体往往被看成是低级的身份体现。尤其是在传统萨满教那里，动物神灵往往是一种干扰者的角色，其多被认为是萨满们在成为“博”（被认定的正式萨满）的过程中应该被驱除的对象（赵芙蓉，2015：53）。

傀儡的真正所指是一种“主体性”的缺失，其往往不能控制自己的行为，这集中表现在灵媒“巫病”发作期间。每个灵媒巫病发作时的表现往往不同，这被认为是由附体神灵的不同造成的。但是所有这些巫病的共同表现是使灵媒以其他主体的身份在行事，有时又会伴有歇斯底里式的哭、笑、叫等。这种巫病在不明缘由的普通民众看来类似于一种“精神疾病”，对精神疾病的排斥造成了一定程度地对灵媒的边缘性看法。

2. 动物神灵的阶序

如果退一步讲，傀儡身份不一定造成偏见的话，因为许多正统神灵的傀儡也会被认为是一种正面的角色，而动物神灵的傀儡却给人们很多负面想象，其原因是因为这些动物神灵本身就不完美，其在整个神灵体系中的地位并不高。在普通民众看来，上述几种神圣性动物终归是小神，其始终不能与一些诸如玉皇大帝、三清、碧霞元君等正统性神灵相比较，其并不列位于天上的神灵体系之中，而是一种“地仙儿”（刘正爱，2007）类属。这些动物神灵只是在人间存活了几百甚至上千年，从而吸收了人间的精华，具备了很大的“道行”^②。实际上，有些人认为，这些动物神灵的地位甚至低于人类，因为他们在人间修行的一个主要目的就是在经历了足够多的漫长时间之后，自己能够褪去动物的外衣，成为人形，而之后再成为有仙阶的“仙人”。所以这些神圣动物并不如地位较高的神灵那样完美，其常常会由于人们的某些不当行为对其报复，再加上并不是每个动物神灵都具有很高的道行，所以有些较低道行的动物神灵也会给人们的日常生活制造麻烦，增加人们日常生活中的风险。

3. 动物与危险

这些神位不高的动物神灵常常在日常生活中被普通民众认为是危险的。在冀北人们看来，狐狸的危险是其具有性的吸引力，狐狸会通过与人发生性关系而借此吸收男性的精华，这种危险的狐狸多是一种漂

① 实际上，这些男性算命先生、风水先生与传统上的先生还是有区别的，其主要区别是在看风水和算命过程中“感觉”所起的作用，一般来说，男性灵媒的算命先生和风水师往往不通过系统的有关五行、八卦与风水的学习，而其实践中所依据的基本上是自己的感觉；而真正意义上的二者基本上要经过长时间的知识学习。当然，这种区分也不是严格的，因为很多灵媒也通过书本学习算命和风水知识。

② “道行”是当地人的一种说法，主要描述这些神圣动物法力的大小。

亮的女性角色。比如在笔者生活过的冀北P村,人们就有关于一位老猎人被狐狸迷惑的故事。传说,一天晚上,这位老猎人看到一个漂亮的小媳妇来到自己的家中,并拉着他走出自己的家门,受到美丽女性身体的诱惑,老猎人不知不觉地光着身子走出家门,当走到村外一口巨大的泄洪池时,其突然看到美丽的女子后有一条硕大的尾巴,这才意识到其是一只狐狸,而也因此躲过了一劫。

对黄鼠狼的恐惧主要是其能够引起人们歇斯底里式的精神失常状态。在冀北乡村,有一种特殊的病症被认为是黄鼠狼所致。这种病症的典型症状是病人神志不清,有的甚至大喊大叫,经常说一些莫名其妙的话;有时也会做出许多怪异的行为,比如在地上打滚。这些病症通常不是持续性的,往往持续不到半个小时的时间,有的甚至时间更短。对于这种病症,人们并不会着急将病人送往医院,因为其被认为是由黄鼠狼导致的。人们通常的做法是去自家庭院或者临近的庭院的废旧老房子中寻找,看是否有黄鼠狼的存在。在人们的观念中,黄鼠狼会操控人的行为,出现病人的这些症状基本上可能会存在一个做出类似行为的黄鼠狼。而一旦找到这只黄鼠狼,制止它的行为,病人就能够恢复神志。当然,多数情况下人们不会找到黄鼠狼,但是病人的症状通常会在短时间内消失,所以对黄鼠狼的搜查行为也不会太大动干戈。

另一种动物神灵蛇,多被认为是邪恶的象征,其会引起十分严重的疾病,而这多导致病人的死亡。在冀北,人们常用“觅”这个词来形容蛇对人的附体行为。“觅”指动物的灵魂附着在人身体内的某个部位,而引起该部位相关疾病的产生。比如,在笔者调查的U村中,一位妇女由于严重贫血而导致的死亡被认为是蛇附在其体内喝血引起的。当然,并不是蛇的每个“觅”行为都会导致如此严重的丧命后果,但至少会引起相应疾病的产生。

由于女性灵媒被认为是这些动物神灵的依附者,人们对灵媒的看法往往是这种神性和人性的统一体。正是由于两种角色的混合性,人们对这些神圣动物的日常恐慌自然的也会增加对女性灵媒的偏见。实际上,有些人甚至认为,某些灵媒之所以在一定区域内被认为是灵验的,原因之一是许多人的日常生活“麻烦”本来就源自灵媒及其附体神灵自身,正是自己制造的麻烦,所以其很容易解决,而这样做的主要目的就是为了收取咨询费“敛财”。

(三)女性灵媒的政治边缘性

上述从宗教角度阐明的女性灵媒的边缘性,也进一步造成了其在社区政治生活中的边缘性。作为萨满性质的灵媒,冀北灵媒在社会生活中并没有起到萨满应该起到的公共职能作用。在许多应该有灵媒参加的公共活动中并没有灵媒的角色,比如社区中的葬礼,传统的社区祈福仪式、公共庙会活动等,而这在中国境内其他地区的萨满传统中却占有突出地位,比如,东北民族的萨满承担了祭天、祭火、祭祖先的祭祀功能(色音,2000),闽台地区的乩童则承担了“送王船”这一送瘟仪式,增加社区福祈的职能(毛伟,2010)。当然,冀北女性灵媒在社会生活中的角色缺失往往又与性别有关,在传统社会中,女性本来就被隐藏(concealment)在庭院之内(Mann,2011:12),从而很少在社区公共活动中发挥重要作用。即使是在上述闽台地区,与在公共仪式中发挥重要作用的乩童同时存在的另一个相同的萨满体系女性“查某佛”也在公共政治生活中处于一种“无权”处境(石亦龙,2000;徐义强,2008)。女性灵媒这种普遍的政治边缘性恰恰突出了本研究的普遍意义。女性们在显在社会生活中的无权处境,迫使其转向更为私密性的“私人世界”,正如下文将要分析的那样,女性灵媒对人们的情感与日常生活的操控具有得天独厚的优势,这种操控凸显了一种独特的“赋权”形式。

四、日常恐慌:女性灵媒的危险感知

虽然民间传说的渲染,使女性灵媒的傀儡身份受到一般民众的“鄙视”,但是女性灵媒借助附体神灵所行使的民俗医疗实践却在一定程度上是一种权力反转的文化体系。当然这种权力反转并不是单个灵媒所非常有意识采取的行为,在笔者看来正如民间传说营造的灵媒的傀儡身份是一种文化体系的结果一样,灵媒的治疗被笔者看成是一种赋权文化体系。如果联系上文中有关保家仙与出马仙的文化体系,两种区分本身也可以被看成是灵媒角色两面性的体现:赋权身份与傀儡身份。在这一赋权文化体系中,灵媒的感觉经验发挥了十分重要的作用,其中对危险的感知成为赋权的关键。以下材料基本上通过笔者对U村韩灵媒以及王灵媒的民俗治疗实践的参与观察取得。

(一)灵媒感知中的“危险”

1. 危险的时间

人存在于时空之中,时空被认为是生物借以活动的媒介,这种媒介一般被认为是与人的活动无涉的,也就是说,其并不会直接影响人类的行为活动。但是在灵媒的感知体系中,时间与空间都能够直接对人类生活产生显在的直接影响。这种直接的时空影响增加了人们行动的危险性因素。

这里先说时间。在灵媒看来,时间本身就是一种危险。这种危险性的来源之一是时间的拟人化主宰,每年每月甚至每天都是由特定的神仙掌管的,当一个人在某天中所从事的活动与当日的值班神灵不相符合时就会产生一定的危险,这种危险可以命名为现实时间的危险。另一方面,在灵媒看来时间也不是一维的,而是几维的叠加,这种时间的叠加的后果之一就是会增加人们日常生活中的危险。这是因为这几维的时间是延展的序列,先前维度时间里的活动会对当下的时间维度产生影响,那些先前维度里被认为是不道德的活动就会增加现世存在的危险性因素,这种危险可以命名为虚拟时间的危险。

正如上面说到的,现实时间的危险产生的主要原因是当下的活动与当日的值班神仙不和,这些当下的活动基本上主要涉及人生重大的过渡性礼仪时刻,如人的出生、结婚和死亡。人的出生时刻的不恰当是最为重要的危险来源,因为这被认为是影响整个人生命运的根本性因素;而结婚的时间也直接影响到两人婚后生活的方方面面;一个人死亡时间的不合理将会殃及整个家族后辈们的生活甚至生命,那些极为严重的不合理时间将引起家族成员的死亡^①。当然某些具体的时刻也影响着人们的具体活动,某些活动的不顺利常被灵媒归结于某些时间的不合理性产生的风险。

虚拟时间造成的危险主要表现在灵媒对阴债与索债的解释上。阴债存在于灵媒构建的另一个时空中,一种想象的“地下世界”,在该地下世界中,人前世的道德会被转化为能够衡量的货币,这种货币存储在地下世界的钱库中,前世有损道德的行为被形象地比喻成从地下的金库借钱,而前世高尚的道德行为则被比喻为为地下金库存钱。每个人的出生都是要从上天花钱购买的,而这些钱就是根据前世的地下金库获得的。有些人由于前世的原因不能赎回自己的“买命钱”,就需要向上天借钱,这就会导致人会欠下阴债。

^① 人们对这三个关键的人生节点的时间特别重视,所以常常有人来灵媒处询问某个孕妇的生产时间,当然这需要借助现代剖腹产医疗技术的应用。新人举行婚礼的日子是另一个人前来咨询的主要内容。而某些老人的去世后人们也要去灵媒(或者算命先生)那里询问死亡时间是否合理。

每个人此世的阴债是根据人出生时的生辰八字计算的。这种先天时间的道德负担会增加此生的风险。背负阴债越多的人,如果此生没有通过道德修养弥补的话,会被认为将增加现实行动的风险。这种风险主要表现为人生的不顺利、甚至会有危及生命的灾祸。

除了这种基本的债之外,还存在着另一种更加危险的债,那就是“冤亲债主”。所谓冤亲债主指死后念念不忘前世某个人对其造成的伤害而对此人后世的报复。冤亲债主也分为不同的类型,一般分为黑令冤亲债主、红令冤亲债主和黄令冤情债主,这三个类型的冤亲债主讨债的决心和造成的伤害程度依次递增,轻的债主会导致人生的不顺利,而重的冤亲债主则会引起诸如人身安全等方面的重大问题。

2. 危险的空间

在灵媒的解释体系中,与时间一样,不合理的空间布局也会增加人们日常生活的风险。与时间一样,空间也分为现实空间和虚拟空间。空间的风险最集中的表现是人们的居住场所。现实的居住场所主要指居住的家宅,虚拟的居住场所主要指自家祖先“居住”的阴宅。不管是阴宅还是阳宅,不合理的空间布局都会导致整个家庭的兴衰,有时也会导致产生疾病的风险。这些不合理的空间布局包括自家庭院一头宽一头窄,有路直接冲着房子、房子周围有四条路,等等。其中风险最大的阳宅空间是最后一种,这种空间布局被灵媒称为“四鬼抬轿”,因为四条路分布于房子的周围,确实像有一个轿子在抬着这座房子,由于四面都有路,而路带来的又多是煞气,所以其会带走房子原有的风水,造成大的凶险。

对阴宅而言,风险性因素包括土地一面低一面高,阴宅犯“暗箭”等。“犯暗箭”指在阴宅的线口上^①有路或者河流穿过,有路穿过,被看成是有“暗箭”穿过,这样的阴宅容易使家族出现凶险事件;有河流横穿而过,则被看成是“犯桃花”的预兆,这样的河被灵媒们认为是“脏水”,而脏水在当地有特定的所指,通常指女人的经水,其常被看成是危险的。也就是说,这样的河一般被看成是“危险的女人”,其多指与家族中的男人有不正当关系的女人。最后,较为典型的增加家族风险的空间布局是其坐落于两条路交叉出现的三角形空地。这块三角的地被灵媒理解为剪刀,而此种阴宅的空间格局类似于有剪刀剪向阴宅和阴宅代表的整个家族,这样的阴宅常常被认为有危及生命的危险。

3. 附体:虚拟他者的危险

在灵媒解释风险的体系中,除了空间与时间带来的风险之外,另一种风险产生的原因是来自上述自然界中的五种动物神灵。当然,这些动物不会被认为是自身附体的动物神灵,而是一些道行小的“散仙”。许多疾病和不顺利都被灵媒归因于对这些动物神灵的冒犯。值得注意的是,很多情况下人们对神灵的冒犯都是无意的,比如,在野外的小解这种简单的生理性需求都有可能会导致对某个动物神灵的冒犯;还比如平常的打扫院子、搬家等行为也会不经意地冒犯这些动物神灵。由于普通人并不知道日常生活何时何地存在着这些神圣性动物,所以实际上人们很难避免对动物神灵的冒犯,这也就意味着这种日常生活中的危险人们是很难防范的。按照灵媒的解释体系,这些被冒犯的神灵会附在人的身体内干扰人们的日常生活。

除了这些动物神灵之外,另一个危险源是死去的人的灵魂。但值得注意的是这种人的附体并不会将自己的祖先排除在外,实际上在灵媒的解释体系中,很多情况下人的灾祸与疾病都是由自己死去的亲人引起的。

^①线口指祖先下葬时身体所指的方向,这种身体方向的确定一般根据祖坟所在周边环境的山水来判定,一般是祖先的头指向附近山脉的主要山峰,脚指向附近的河流。

4.特殊的孩童危险:被抓

这种危险是灵媒感知中的一种比较特殊的情况,其专门针对孩童,危险的最主要表现是孩童的早夭。在灵媒的解释体系中,这种危险的根源是孩童本来是天上神灵手下的“小侍从”,其被灵媒们称为“童子”。童子一般的特点是长相漂亮,较为聪明,但与此同时,这样的孩子通常也会出现几种现实生活中的危机:叛逆很难管教、学习注意力不集中、生病和灾祸不断、爱情和婚姻不顺利、死亡等。灵媒对此危机产生的原因也有独特的解释:这一切都源于孩童灵魂的缺失。与上一种的危险多是外部力量的附体导致的不同,这种孩童生命危险的产生原因则是灵魂的缺失。由于这些孩子被认为来自天上,其之所以会出现在现实家庭之中是因为其贪玩而私自出离神界,来到凡间生活,但是从天上下界的并不是这些孩童的真魂,也正是真魂的缺失,才导致孩童上述问题的出现。另外,这种不正当性的最大危险就是主管神灵不知什么时候就会发现其消失的手下,从而将其抓回到自己的身边,结果就会导致孩子生命的终结。

(二)危险在日常生活中的表现

上述这些危险因素的存在会导致现实生活中许多问题的产生,在这些问题中,疾病是上述危险源造成的最常见的症状。值得注意的是,这里的疾病并不是某种特定的类型,疾病有大有小,有虚有实。其根据每个人的情况不同而表现为不同的情况。大的疾病包括许多难治的类型,而小病一般表现为身体相关部位的不适。除此之外,这种疾病还分为虚与实,有些疾病能够判断为相应的生理性病变,被称为实病;而有些疾病则不能被判断为生理性疾病,被称为虚病。虽然上述风险性因素都会引起疾病的产生,但是,在灵媒的解释体系中,最常见的致病因素还是冒犯动物神灵后的附身,这种动物附身引起的疾病开始可能是一种虚病,而之后虚病可能转化为实病。

另一个危险的表现是日常生活中的不顺利。如果说,灵媒对疾病的解释体系还不会令人十分信服的话,因为疾病另有一套与科学相关的现代医学解释体系,那么,不顺,则更容易使人相信灵媒的上述解释体系。生活不顺恐怕是一种概率上的事件,同时,对于不顺的解释本身也具有极强的主观性,毕竟,对不顺的心理承受能力以及对不顺的定义都因人而异。来灵媒处咨询的不顺利包括生活方方面面的挫折,如工作学习的不顺利、家庭日常生活的不顺、总是赶不上有利的时机、感情生活不和谐,等等。

如果说疾病与不顺常常影响人们日常生活中的实际性面向的话,另一个由危险因素产生的危机则是人们日常生活中隐性的情感。由于中国家庭观念中存在两个主要的轴线:夫妻轴和父子轴,这种日常生活中的情感危机也就包括:夫妻间的情感危机以及孩子与父母间的情感危机。夫妻间的情感危机常常被灵媒归因于上节所述的几种危险因素的综合作用,比如有可能是前世的时间危险,即双方在前世的时间中曾经一方对一方有亏欠而此世刚好是前世关系的翻版,是亏欠方对另一方的还债;也可能是现世结婚时间的不合理导致夫妻双方感情不和;亦可能是夫妻中的一方由于得罪了神灵而引起神灵附体报复,而挑拨夫妻双方的关系等。而孩子对父母的叛逆与情感不和常常被灵媒归因于孩子一方,即孩子本身本来就不属于这个家庭,而是上界神仙手下下界的“童子”,按照这种逻辑,父母与孩子之间本来就没有父母情缘,所以孩子自然不服父母的教育,与父母的情感也不深厚。

(三)灵媒对危险的“禳解”

正如上文中已经说明的那样,上述风险基本上都依靠于灵媒的感知体系。在人们日常生活的各个方面,灵媒诠释了存在危机的种类以及危机产生的原因。实际上,危险感知本身也蕴藏着对危险的化解,灵媒对日常生活中的危险及危机也具有自己的解决策略。

1. 针对时空危险的解决策略

上面时间和空间的危险性主要表现在不合理的时间和空间的规划,而消除危险的主要手段就是对时间与空间的合理优化。灵媒们消除时间危险的重要策略之一就是根据传统天干地支与五行理论来排除时间的危险性;而应对空间危险性的策略就是消除造成危险的空间布局。

2. 附体危险的处理

附体的处理是灵媒们最常实施的“禳解”策略。因为,附体比时空布局更能够使人们容易相信其是日常生活危机产生的原因。灵媒对附体这种危险因素的处理有着一种类似“仪式”性的程序,按照灵媒自己的说法是“抓鬼”。其程序通常是这样的:用手敲击患者的头部,意思是将鬼与动物神灵驱赶到背部;再利用十三根针将邪灵困在背部;之后灵媒用手将这些邪灵抓出患者体外;最后在背部画八卦符,以防止被抓走的邪灵再次附身。

3. 孩童危险的处理

针对这种特殊的日常生活危机,灵媒也通常有相应的被认为是十分有效的治疗策略,那就是为童子“换替身”。前面已经说明,被判定为童子的孩子的危险来源是其关键灵魂的缺失,所以对于童子治疗的根本性措施就是要从上界神灵那里将缺失的灵魂“偷”回来,而偷的策略就是灵媒制作一个假的替身,将真魂替换出来。灵媒据信会在举行法事的过程中,进入脱魂型萨满意识状态^①,大体会过神灵的三道门,并趁神灵不注意将真魂偷回来,而用替身相替换,并将真魂扔进孩子的身体之中。换童子的第二个阶段就是灵媒去地下世界中的阎王殿为偷回真魂的“童子”勾生死簿,由于童子被认为寿命不会太长,所以第二个程序实际上是一种延寿的策略。

除此之外,灵媒还有一些相应的具有巫术性质的手段来化解日常生活危机。如对女性丈夫犯桃花的巫术处理,主要用瓦片与桃树枝,进行模拟型巫术的操控方法帮助女性进行情感宣泄;用五彩线与符咒对流产女性进行巫术性预防以及画符与剪纸人来延长人的寿命等巫术。

五、女性灵媒的赋权文化体系分析

灵媒上述危险感知体系及其利用这套体系对民众日常生活“危机”的解释与驱除实际上在笔者看来也是一种“赋权”的过程。这种赋权过程可以被分解成以下几个部分进行微观说明。

(一) 感觉经验形式与拟危机环境的建立

灵媒对日常生活危机的来源的建构依赖于其独特的感觉经验形式。灵媒用这套独特的感觉经验建构了一个“拟危机”环境。灵媒独特的感觉形式包括:独特的视觉、听觉与触觉。当然还包括灵媒的身体观与主体性认识。灵媒的独特感觉形式在这里仅举一例,灵媒认为,自己的附体神灵并不在自家的神龛中,而是附身于自己的身体之中,拿U村的王灵媒来说,其身体的附灵结构是这样的:在头顶处,附体神灵是一只凤凰,其总能感觉到自己的头顶上有一只鸟在来来回回地走。在脖子处,附体神灵是一只蜈蚣,这只蜈蚣

^① 伊利亚特(Mircea Eliade)将萨满定义成能够熟练掌握脱魂(ecstasy)技术的人。其认为世界各地不同形式的萨满有个共同特点,就是其都有上天与下地的脱魂式神游状态,萨满的神游是其区别其他类似巫术传统的根本标志。脱魂型意识状态指的就是萨满上天与下地的神游意识状态。

附在后脖颈处,其附体的感受是脖子处会奇痒无比。作为掌舵教主的狐仙附在王灵媒身体的心脏处,身体的这个部位通常也是由掌舵教主占据着的。在身体的腹部附体的神灵是一只蟾蜍,根据王灵媒的描述,这只蟾蜍总是趴在其腹部,王灵媒对这位仙家附体的感受是腹部发胀。在身体的右手腕寸关尺脉脉口处,附体的神灵是一只金色的青蛙,金蟾的个头要比蟾蜍的个头小很多,王灵媒对这只金蟾附体的感觉就是其总是在手腕处有节奏的跳跃,其也能够看见这只在手腕处跳跃的金蟾。在王灵媒右膝盖后侧附体的神灵是一只刺猬(白仙),同样的,这只白仙附体的感觉也是很痒。在其左膝盖处附着两位仙家:龙仙与常仙,这两位仙家附体的感受是膝盖处会变得麻嗖嗖,有时还会感觉到左脚冰凉。有关萨满的这些感觉经验已经有国外学者进行了神经现象学(Neurophenomenology)方面的解释(Kent, 2010; Winkelman, 2000),比如学者肯特(James L. Kent)发展出了PIT(Psychedelic Information Theory)理论(Kent, 2010),并用神经科学的方法对萨满的意识状态和感觉经验做了合理的解释,这种神经现象学的解释进一步证明了萨满感觉经验的非病理性特征^①。笔者在这里只是强调灵媒感觉经验形式的合理性,并说明其用这套独特的感觉经验形式所建构起来的上述民俗治疗的有效性。灵媒用自己这套独特的感觉经验构建了一套拟危机环境^②,而这套拟危机环境并不是普通民众能够经验到的。而民众之所以会将这套拟危机环境看成是真实的,主要是因为灵媒的民俗医疗实践已经与人们的日常生活息息相关,而这也刚好弥补人们对概率事件的解释缺失。

(二)不对等的信息系统

在上述灵媒所建成的拟危机环境中,灵媒与信众之间的信息是不对等的,通常信众并不会了解灵媒所提供的信息的真实情况。比如,灵媒对附体灵魂的确认,信众是不会感觉到灵媒所说的这种来自外面的危险的,其只能感觉到身体的不适,只是当这种不适被灵媒归结为来自外部虚拟鬼神的侵害之后,信众将自己的不幸归因于拟危机环境。由此可见,灵媒与信众在治病与问事过程中的信息是不对等的,灵媒占据了主导地位,信众则多是一种臣服的角色。灵媒与信众这种信息的不对等性产生了灵媒治疗过程中的权力。这种权力并不是外部赋予的,而是灵媒独特的感觉经验形式,尤其是其对危险的感知体系所赋予的,而这种赋权过程还得借助于人们在恐惧面前的臣服,这是下一步要详细讨论的。

(三)利用恐慌

当地民众之所以会相信灵媒的解释体系的一个重要原因是人们对“意外”的恐慌。在恐慌之下,人们放弃了部分理智分析,采取“宁可信其有,不可信其无”的策略。上述灵媒通过自己独特的感觉经验形式建立起的不对等的信息系统,使人们相信在日常生活中,除了显在的能够预测到的风险之外,还存在着隐蔽的风险,并且这种风险更加与人们的日常生活相关,并且这种危险基本上很难自为的避免。如果相信灵媒的解释体系,人们的一举一行都增加了恐慌因素。而正如孔飞力在研究社会性恐慌中所认为的那样,恐慌这种非常的境况能够给无权无势者带来突然的机会,使其接触到使人很难接近的权力(孔飞力, 2012: 287)。

(四)日常生活权力与显在的政治权力依附

灵媒通过恐慌获得的权力通常也只是存在于人们的日常生活中,其与显在的政治权力联系不大。灵

① 长期以来,萨满的意识状态被判定为精神病的一种。而在中国文化的语境中,这些萨满的意识状态常被贴上“封建迷信”这种意识形态化的标签。

② 之所以称为“拟危机环境”是因为灵媒所解释的危险因素基本上很难在日常生活中真实地看到。如果说传统文化中的疾病分为虚与实的话,这里的“拟危机环境”指的是一种虚的危机环境。

媒进一步巩固这种权力的措施就是对显在政治权力的依附。灵媒的策略是将自己的知识体系与已经得到国家认可的知识体系相靠拢。比如U村的韩灵媒,其将自己的治疗实践委身于中国易经文化之中。在韩灵媒家中的显耀位置挂有“国际(香港)易经风水研究院副院长”的授权书、“社会主义经济建设公益楷模”证书,并挂有参加“中国传统文化创新论坛”和“和谐中国,诚信公益事业发展高峰论坛”的集体照片。韩灵媒认为,自己的整套解释危险的体系是中国传统文化易经的一部分,在对外宣传时,韩灵媒从来不承认自己的灵媒身份,而是强调自己易经协会的正统地位,因为其每年都要参加中国易经协会举办的年会。

据韩灵媒介绍,其每年要向协会交八千元左右的会费和培训费,实际上,灵媒们每年交给易经协会的会费相当于保护费,保护其治疗的正统性。因为,类似灵媒的治疗实际上仍旧没有得到正统地位,有时,其还会受到政治权力的直接干扰,而其干扰的原因多是以“封建迷信”的政治话语为根据的。将自身委身于易经协会的保护之下,是灵媒们向显在的政治权力依附的自主行为。对显在政治权力的依附使灵媒在医疗过程中产生的权力有了一定的合法性,灵媒的权力与显在的政治权力产生了联系,这种联系也进一步巩固了灵媒的医疗过程中的权力。

女性灵媒这种角色反转事实的一个重要表现是人们对上述几种动物神灵态度的双面性。这里要再次联系王明珂先生的毒药猫论述,人们对待毒药猫的矛盾心理,一方面人们害怕毒药猫,另一方面又认为一个村庄离不开毒药猫。同样的,在冀北的人们心理结构中,对灵媒也具有矛盾心理,这种矛盾性同样反应在人们对附体神灵的两种态度上,前文中描述的出马仙与保家仙区分实际上也可以看成是这种矛盾态度的文化呈现。除了前文已经详细说明了附体动物的危险性,保家仙却基本上是一种正面角色,也具有保家的作用,据信,这些保家仙动物会保护一个家庭的繁荣与昌盛。

为什么同样的动物神灵却具有正反两种不同的性质,女性灵媒的权力得失角度或能够解释神灵的两面性特性。可以这样认为,四种动物的正面特征与灵媒的角色反转有关,灵媒的边缘和被排斥地位能够通过自己的解释和治疗体系从而削减其边缘性。在那些问事和疗病的人们心中,附体的神圣动物,通过附身于灵媒身体之中,实现了其从危险向福利性的转化,在这一过程中,灵媒与神圣动物形象都被升华,灵媒在这一转化过程中产生了一定的“权力”,而附体神灵则在人们的意识中被转化为“保家仙”。同时,这两者的升华又是相互促进的,因为毕竟两者在普通民众的心里是合一的,两者构成了一股合力共同促成了自身的正面形象转化。

六、结论:危险感知与“双重赋权”体系

冀北的女性灵媒在社会生活上是无权的边缘地位,本文呈现了这一边缘角色如何在一个既有的文化体系内的赋权过程。当然,这种赋权过程也许不是在灵媒的行动过程中主动实践的,而更像是一种文化体系中隐藏着的“赋权体系”,如果从这种角度而言,笔者倾向于将灵媒的民俗治疗实践看成是一种赋权文化体系。在该赋权文化体系中,灵媒的危险感知发挥了重要作用,通过对民众日常生活中危险性因素的解释,灵媒同时也相对“操控”了人们的恐慌情感,这种恐慌性情感与孔飞力研究中的社会性大恐慌不同,其多是一种日常生活恐慌,但两者却都同时使“无权者”寻得了一种“权力”。

这种赋权文化体系却也是双渠道的,除了面向施动者的灵媒以外,对于灵媒治疗的普通民众来说也是另一种意义上的赋权,灵媒感知危险的可控性从另一方面而言也增加了普通民众对日常生活风险的控制

力,相较于风险社会中危险的不可预测性,灵媒诠释的危险基本上能够通过巫术予以禳除。这种赋权文化体系的有趣之处就在这里,权力的获得者并未使另一方成为权力的遗失者,日常生活的危险实际上也使普通民众具有了一种控制自我生活的能力,灵媒与咨询者都能在彼此的“疗遇”^①中增加危险的“可控性”,从而共同面对一种现实权力虚空。

在无操控力的现实世界中增加一种有控制力的虚拟世界的文化赋权体系同时也体现在现代性社会中,网络游戏也可以看成是这样的一种赋权文化体系(徐靓,2015),许多网络游戏的内容实际上也恰恰是对类似灵媒神灵世界的“神话主义”(杨利慧,2015;杨利慧,2017)改造,可以这样认为,网络游戏与灵媒的民俗医疗实践具有相同的赋权逻辑。这种跨越的相同性,也许并不是一种偶然,而是源自一种“社会事实”:一种对社会不可控性的焦虑。

参考文献:

- 蔡佩如,2001,《穿越天人之际的女人——女童乩的性别特质与身体意涵》,《清华人类学丛刊》第4期。
- 杜博思,2009,《神灵、教派、香头:地方文化中的宗教知识》,《民俗研究》第4期。
- 高丙中,1994,《民俗文化与民俗生活》,北京:中国社会科学出版社。
- 户晓辉,2008,《民俗与生活世界》,《文化遗产》第1期。
- 孔飞力,2012,《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,陈兼译,上海:上海三联书店。
- 李慰祖,2011,《四大门》,周星补编,北京:北京大学出版社。
- 李向振,2011,《村民信仰与村落里有权威的“边缘人”:以河北高村的“香头”为例》,《民俗研究》第3期。
- 李亦园,1988,《从若干仪式行为看中国国民性的一面》,李亦园、杨国枢主编,《中国人的性格》,台北:桂冠图书公司。
- 刘正爱,2007,《东北地区地仙信仰的人类学研究》,《广西民族大学学报》(哲学社会科学版)第2期。
- 吕微,2006,《民间文学:民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”:重新解读〈歌谣〉周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》第3期。
- 毛伟,2010,《闽台王爷信仰的人类学解读》,《宗教学研究》第2期。
- 色音,2000,《论萨满教对中国古代少数民族宫廷祭祀的影响》,《西北民族研究》第1期。
- 石奕龙,2000,《从孤魂野鬼到神灵的转化:闽南“私人佛仔”的初步研究》,《民俗研究》第4期。
- 王明珂,2008,《羌在汉藏之间:川西羌族的历史人类学研究》,北京:中华书局。
- 谢贵文,2014,《从台南在地祀神传说论女性的成神之道》,《高雄师大学报·人文与艺术类》第36期。
- 徐杰舜、王明珂,2006,《在历史学与人类学之间》,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版)第4期。
- 徐靓,2015,《微观赋权:网络游戏玩家的文化消费》,南京大学硕士学位论文毕业论文。
- 徐义强,2008,《客家萨满的通灵途径、仪式及与台湾的比较》,《宗教学研究》第2期。
- 杨利慧,2015,《“神话主义”的再阐释:前因与后果》,《长江大学学报》(社科版)第5期。
- ,2017,《神话主义研究的追求及意义》,《民间文化论坛》第5期。
- 余安邦,2013,《灵动、内在性与宗教疗愈的实践意义:以慈惠堂母娘信仰为例》,余安邦主编,《身体、主体性与文化疗愈》,台北:中央研究院出版社。
- 余德慧、彭荣邦,2003,《从巫现象考察牵亡的社会情怀》,余安邦主编,《情、欲与文化》,台北:中央研究院民族学研究所。
- 岳永逸,2008,《家中过会:中国民众信仰的生活化特质》,《开放时代》第1期。
- 张超,2014,《从认知研究视角看族群边界理论:原生论与场景论的一种融合路径》,《广西民族研究》第2期。
- 张翠霞,2011,《常人方法学与民俗学“生活世界”研究策略:从民俗学研究范畴和范式转换谈起》,《中央民族大学学报》(哲学社会科学版)第5期。

①“疗遇”用英文表示是“healing encountering”,台湾学者宋文里提出的名词,指的是“彼此用疗伤的心情而来见面”。

- 赵芙蓉, 2015, 《科尔沁萨满与动物灵的动态探析》, 薛刚编, 《萨满文化研究》(第四辑), 北京: 民族出版社。
- 庄英章, 1997, 《夫人妈与查某佛: 金门与惠东地区女性神媒及其信仰比较》, 黄应贵、叶春荣主编, 《从周边看汉人的社会与文化》, 台北: 中央研究院民族学研究所。
- Brubaker, Rogers, Mara, Loveman and Peter, Stamatov. 2004. "Ethnicity as Cognition". *Theory and Society* 33(1):31-64.
- Casson, Ronald W. 1983. "Schemata in Cognitive Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 12(1): 429-462.
- DiMaggio, Paul. 1997. "Culture and Cognition". *Annual Review of Sociology* 23(1-2): 263-287.
- DuBois, Thomas David, 2005, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Fiske, Susan T. 1986. "Schema-Based Versus Piecemeal Politics: A Patchwork Quilt, but Not a Blanket of Evidence". Lau, Richard R. and Sears, David O. (edit). *Political Cognition: The 19th Annual Carnegie Symposium on Cognition*. Hillsdale: Psychology Press.
- Kent, James L. 2010. *Psychedelic Information Theory: Shamanism in the Age of Reason*. Seattle: PIT Press.
- Mann, Susan L. 2011. *Gender and Sexuality in Modern Chinese History*. New York: Cambridge University Press.
- Winkelman, Michael. 2000. *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport, CT: Bergin & Garvey/Greenwood.

Creating Panic in Daily Life: The Female Spirit Medium's Risk Perceiving, Folkloric Medical Treatment and Empowerment

ZHANG Chao

Abstract: The female spirit medium is a marginal group in local society in the north of Hebei province. But at the same time, their folkloric medical treatment also can be seen as a system of empowerment in which spirit medium's risk perceiving plays an important role. With the special feelings, spirit medium create a empowerment system for both themselves and their customers with which the power vacuum can be filled in real social life.

Key Words: Female Spirit Medium; Risk Perceiving; Panic; Empowerment

(责任编辑:张慧)