

游魂、空间与荨麻疹

——大理白族“姑悲惹”治疗仪式的医学人类学解读

杨跃雄

(厦门大学 人类学与民族学系 福建 厦门 361005)

摘要:医学人类学视野中的疾病治疗,根植于特定的社会文化背景,是一种综合性的应对疾病的过程。作为生理疾病的荨麻疹在现有的医疗体系中病因尚未明晰,也没有有效的治疗手段。大理白族居民将荨麻疹的病因归结于游魂“姑悲惹”附身,并根据荨麻疹症状的严重程度进行一系列的治疗仪式,这些治疗仪式无不与白族的疾病观、空间观和宗教观紧密相关,而“姑悲惹”的治疗仪式不仅内在地起到了“安慰剂”的作用,更修复了外在的人与自然以及人与社会的关系。

关键词:大理白族;游魂;荨麻疹;空间

中图分类号:C912.4 文献标识码:A 文章编号:1004-941(2018)02-0043-06

DOI:10.13501/j.cnki.42-1328/c.2018.02.008

疾病作为人的众多存在状态之一,一般是指有机体受病因损害作用后,出现的生命异常活动过程。“疾病属于某种基本经验,它总是以危机的方式让人们感觉到外部自然和内部自然的密切联系。”^[1]不同的人类群体在漫长的历史进程中,通过对疾病治疗经验的积累,总结出相应的医疗文化模式。现代生物学兴起之后,对解释病因有一套严密的“自然病因体系”,然而这套“科学的”解释体系在面对一些疾病时,在寻找病源和治愈病症等问题上也有一些局限,此时人们就需要借助本文化中已有的“非自然病因体系”对病因进行解释,并采取一定的治疗处理方法。

荨麻疹(Urticaria)是一种常见的皮肤病,是由于患者皮肤、粘膜小血管扩张及渗透性增加而出现的一种局限性水肿反应,有15%~20%的人一生中至少患过一次荨麻疹。现代医学认为荨麻疹病因复杂,其发病机理尚未完全清楚,约四分之三的患者找不到原因。^[2]荨麻疹的患病具有很大偶然性,目前尚无有效的治疗方式。按照痊愈时间可将荨麻疹分为急性和慢性两种,急性通常在2~24小时内消退,慢性则病程迁延数日至数月,现实中以急性荨麻疹较为多见。荨麻疹虽然不会致死,但是发作起来,会导致患者大面积皮肤出现暗红色的风疹块,奇痒无比,令人痛苦难当。在大理农村荨麻疹较为多发,由于会给人带来痛苦的记忆,患者皮肤的外显症状又

十分容易识别,所以治疗荨麻疹成为人们日常生活中重要的医疗体验。在大理白族传统的医疗实践中,疾病总是和灵魂相关。白族人认为人有两个灵魂,分别是“次歌”和“惹”,“次歌”是活人之魂,意为“丢失的记忆或精气”,因而一个人若遭受恐吓而惴惴不安,或因罹患疾病而无精打采就要“嗯次歌”即“叫魂”;“惹”是死人之魂,也可称之为“鬼魂”,在白语里,“惹”也表示人的影子。人死以后“惹”脱离身体,应该去往阴间,但是一些“惹”不愿离开,就同人一起生活在世上,它们平日与人各行其道,相安无事,只会长久地在村落里那些阴暗隐蔽的空间中游荡,而人一旦有意无意地涉足这些空间,那些心有怨恨的“惹”便会附着到人身上,让人出现荨麻疹的反应。大理白族把荨麻疹称之为“姑悲惹”,“姑”意为河流,“悲”意为行走,“惹”意为灵魂,大意就是“出没于河流边的灵魂”,因而患了荨麻疹就要通过“故悲惹”驱逐仪式来治疗。

一、区域象征:大理白族神、人、魂的空间分布

大理坝子形似一个椭圆形的大碗,东部的玉案山脉和西部的苍山山脉将洱海包于其中,苍山洱海之间便是千里沃野,著名的苍山十八溪和一些小溪流源起苍山最终注入洱海,数以百计的白族村寨便散落在这些溪流周边。因而洱海以西的白族村寨大都以河为界,河流既是村与村之间的界线,也是村寨内部不同村民小组行政管辖和社会管理的边界,同

收稿日期:2017-05-20

基金项目:厦门大学2017年研究生田野调查基金项目(项目编号:2017GF001)。

作者简介:杨跃雄(1989-)男,白族,云南大理人,博士研究生,主要研究方向为医学人类学及白族历史文化。

时河流还划分了白族人日常信仰和仪式的空间范围。

空间是人们生活中最重要的维度,“本质而言,空间的表现是感官经验材料最初达成的协调。然而,如果各部分空间的品质是相同的,并且实际上可以相互转换的话,那么这种协调就不可能产生”^[3]。涂尔干认为空间是先验的,是社会为防止不同群体间的冲突而分类、安排的结果。在现实生活中,由于功能取向的不同,人们将空间划分为行政空间、市场空间等,而在仪式层面上,空间往往依凭居于其中的超自然力量的象征差异而被划分为不同的属性,因而宗教体系内部的神祇结构也在影响着其外部的空间结构。在大理白族村寨,本主崇拜和老太信仰是独具特色的民间宗教体系,老太和本主总是成对出现,并在功能上相互补充,每个白族自然村都有自己的本主和老太,二者在一定程度上建构了这种“仪式空间”^[4]。

本主意为“本地之主”,是村寨的守护神,各村本主不尽相同。在白族社区,本主信仰和儒释道及原始宗教信仰相互杂糅交错,并行不悖。因此,在每一个白族村寨内,几乎都能找到佛堂、本主庙、文昌阁等宗教建筑。白族人认为本主主管人间福泽利禄,但凡经商、求学、延寿、结婚等“好事”都可以向本主敬拜诉求,本主也管“叫魂安神”之事,村民在进行叫魂仪式之前都要去本主处焚香跪拜,求其保佑。

老太信仰则是大理白族原始宗教的残留和延续。老太被认为是专门管理隐蔽空间里精灵和游魂的女性神。^①老太并无真身塑像,一般以一个课桌大小的石砌小屋为老太的宫殿,每个村寨都有一个“老太宫殿”。不同于本主庙高高在上矗立于村寨正中央,老太宫殿始终被建在村落西面偏僻荒凉的小树林里,尽量与人分离。老太宫殿及其周边的树林、荒地、溪流、旧屋等一起构成一块“老太地界”。在白族人眼里,老太地界总是笼罩着一层诡异的迷雾,不容人过度靠近和亵渎,而老太的势力范围不仅仅是老太地界,凡是村寨范围内人们认为会有精灵和鬼魂出没的阴暗空间都归老太管理。

白族人认为人、神、魂都各有其存在空间,不得相互逾越,否则就会引发疾病或祸端,因而如果他们头脑中宗教象征的地理区域具象化到现实的物理空间,那么在村寨平面上大体会存在三种空间区域划分——神域、人域和魂域。以大理市湾桥镇新溪

邑村所在空间为例(如图1),其中神域由本主庙及与之相连的佛堂、老太地界和文昌阁构成。本主庙和佛堂居于村寨中央,承接全村大小法事,又有村行政楼和老人协会安置于此,使其成为村寨空间中最活跃的部分。文昌阁每逢农历初一、十五都有老年妇女的礼佛团体“莲池会”于其中念经,文昌星是主持文运功名的星宿,大理白族历来重视读书出仕,故多有文昌信仰;人域则是人们日常的居住空间,在整个村寨面积中人域所占比重最大;魂域主要分布在村寨南北两头河流的入海口,以及一些很少有人涉足的地方,这些地方包括荒地、沼泽、树林等,一些位于村庄中央的旧宅由于久不住人,实际上也被隔离于人们的日常生活之外,属魂域的范畴。魂域被认为是精灵和灵魂的游荡之地,不宜靠近。



图1 新溪邑村神、人、魂空间分布图

老太地界本为老太直辖的神圣空间,但因为时常有精灵和灵魂围绕,所以也被人们视为魂域。新溪邑村北端原本有大面积的沼泽和树林,又有一座山形土丘,上面埋葬有许多夭折婴孩的尸骨,平日很少有人接近。与北河平行的古生路是新溪邑村的“生死路”,白族讲究“迎喜”“出殡”的通道相互分开,人死送葬需由此路离村,以免冲煞。那些死于村寨地界以外的人,其遗体亦不能抬回家中安放,只能在“生死路”旁搭一个简易窝棚作为灵堂,供人祭奠。此处还有一座废弃码头,因为水深浪急,经常有人溺亡于此,因此该区域是全村“阴气”最重的地方,即便是作为神域的文昌阁,因坐落于该区域之中,晚上也会有鬼魂于周边游荡,导致此处空间上也有神域和魂域相互重合的情况。

^① 有些村寨也把“老太”称为“姑奶”,而把村寨内女性本主称为“老太”。老太实际上是白族原始自然崇拜和农耕土地崇拜的结合,故有些地方也称老太为“地母老太”。

在人们日常的宗教实践中,本主通神老太治鬼,二者各司其职,也有相反的污染禁忌。本主与人亲近,乐于倾听,但是不管驱魂治鬼之事,凡遇此种“坏事”,居民大都酬请巫师做法或自己操办仪式完成。若有游魂致人生病(特别是皮肤病)则要拜求老太帮忙。老太代表了自然的力量,人死化魂就已脱离了“人世”,若还滞留人间便属于自然的范畴,而“外在于”人的自然总是试图与人形成一种二元对立的状态,自然是纯洁高尚的,人就未免会显得肮脏和丑陋,所以老太忌讳和害怕污秽,仇恨破坏自然的人。如果人们做了什么不好的事情得罪了老太,比如在老太宫殿旁吵闹、吐痰、随地大小便,或砍伐老太地界里的树木,偷食老太的贡品等都会受到老太的惩罚,轻则头昏腹痛,重则引魂上身,得“姑悲惹”。在洱海以西的白族村寨中,老太宫殿的位置总是在某条穿村而过的小溪上游,即溪流的入村点附近,在通自来水以前,附近村民日常淘米、洗菜、洗衣,甚至饮用的水大都取自溪流,因而他们十分注重对这一水源的保护。老太与人的对立,实际上就是将环境保护的主题内化到地方的宗教禁忌之中,从而用宗教的力量约束人们的行为。

比老太还大的自然神是“龙母”,她也是一位女性神,整个大理坝子的山川水系、自然万物都归她管,各村的“老太”也要由她统管。大理盆地古时水患频发,白族人认为龙有驾驭自然之力,故历来都有龙崇拜,特别是那些与人为善的龙,大都受到人们的爱戴和传扬。大理地区“龙母”故事版本众多,其中以“小黄龙大战大黑龙”^[5]和“段赤诚斩蟒”^[6]的故事最为出名,前者讲述绿桃村民女捡食绿桃后,产下龙子,龙子长大后战败了恶龙成为洱海之神。后者则说绿桃村民女捡食绿桃后,产下段赤诚,后段赤诚斩杀妖蟒英勇牺牲,成为洱海之神,并时常化作龙的形象出现。两则传说中“龙子”都因为打败了生于自然并有控制自然之力的黑龙或巨蟒而成为了洱海之神,进而掌握了这种自然之力,“龙母”也因儿子的功绩而被人们尊奉为自然之神,主管苍山生灵。一说“龙子”喜欢化为青色的小蛇在洱海中巡游,又说“龙子”喜欢在天气晴朗的时候穿云嬉闹,故也称其为“青天龙”。

河流不仅连接了苍山洱海,为村庄中的“游魂”提供了居留之所,同时还构筑了村庄宗教空间的边界,新溪邑村的“生死路”便与北河平行,在村外凶死之人的灵魂不得越过此河进入村内。同时,经人超度的灵魂要经由河流去往洱海,河流也就为游魂提供了通道。

二、仪式过程:“姑悲惹”的三种形态

在许多民族的传统医疗文化中,灵魂被视为人的核心构件,身体则作为人的首要构成空间,只有自身的灵魂对其有合法占有和控制的权力,一旦受到惊吓而失魂落魄,身体便会抱恙,倘若其他人的灵魂侵占了你的身体,自然也会引发疾病。在玛丽·道格拉斯看来,“身体是一种模型,它可以表示任何具有界限的体系。人体的边界可以代表任何受到威胁的或处于危险状态的边界。”^[7]¹⁴³因而或叫魂或驱鬼,就治疗疾病而言首先要完成的是身体空间的合法性填充。

在众多“非自然病因解释体系”中,鬼魂附身最为常见。人类学家泰勒认为“灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像……它能进入另一个人的肉体中去,能够进入动物体内甚至物体内,支配它们,影响它们。”^[8]在人们的鬼魂附身致病观中,不同的鬼魂导致不同的疾病,需要不同的治疗方式。勒墨人是明初迁居到怒江大峡谷碧江地区的白族支系,他们保留了许多白族传统的医疗文化,在其崇拜的鬼魂中,光是致人生病的鬼魂便有九种之多,如“额腾鬼”可致人头疼、心口疼、腹泻等,需用猪或牛于落日前在门前祭拜,“扒仰鬼”可致人生慢性病、腹泻,需用鸡、小猪或小羊于屋外祭拜,“仰曲鬼”专致小儿患病,需用些许粮食由患儿生父于深夜在屋外偷偷祭拜。^[9]疾病观事关生死,是人类群体文化认知体系中的主要组成部分。里弗斯认为每套世界观都会衍生出一套病因观念,并导致相应的治疗方法。^[10]克莱门茨早在1932年便于《原始疾病概念》一文中将原始医学的病因概念分为巫术、违反禁忌、致病物体侵入、鬼魂侵入以及丧失灵魂等五类。^[11]凯博文等人认为,疾病是病理学的客观现实,主要为医学专家掌握,而病痛则是患者的主体体验,明显受到文化的影响。^[12]可见,疾病并非单一的生理功能紊乱,人的“健康状态”至少应该包括生理、心理、社会、情感和精神五个部分。^[13]疾病观深深嵌合在人们的历史文化背景中,决定着该群体采取的治疗路径。

在大理白族社区,荨麻疹的普遍发作性和治疗的不确定性加深了人们的游魂致病观念,即便在患上荨麻疹之后人们会求助于西医,但似乎只将其视为某种辅助手段,而将驱除“姑悲惹”作为根本的治疗方式。笔者从2012年起陆续在大理洱海流域进行了超过20个月的田野调查,起初关注“姑悲惹”的治疗仪式便是因为自己在2014年暑假的一次田野调查中患了荨麻疹,几经寻医问药不见好转,却被村民领着敬拜了老太后神奇恢复。新溪邑村村民杨

玉娥(时年60岁)说“生了‘姑悲惹’就是附了不干净的东西,吃药打针都没用,该消(疹)的过会儿就消了,没有消(疹)的要敬老太,再严重的就只能去‘阿西屋’(看祖先)了。”^①1949年以后广兴西医,许多常见的疾病如发烧、腹泻、咳嗽等,经过打针输液后大都能被治愈,西医开始逐渐被大家接受。唯独“姑悲惹”太过顽虐,许多人久治不愈,还要忍受打青霉素和涂药膏带来的刺痛,人们便认为“姑悲惹”病源复杂,并非西医可以解决,因而一旦身患“姑悲惹”游魂驱逐仪式还是人们首选的治疗手段。

驱逐“姑悲惹”的仪式要请家里或邻居已经加入“莲池会”的老年妇女主持,驱逐仪式按照患者病症的严重程度和持续时间可分为三类。第一类为“老太姑悲惹”。患者一旦发现身上有荨麻疹的症状,便到自家牲畜的圈舍中铺上蓑衣打滚,并辅以煮鸡蛋、韭菜或面团在患处擦拭,再准备一个盛有碎米的鸡蛋壳,两支缠绕有头发的草木香,并奉上一些点心、水果至老太处磕头求情。这时的“姑悲惹”被认为是代表了老太的意志,因而它也具有“喜净怯污”的品质,而牲畜的圈舍又脏又臭,所以只要在其中打滚,便能把“姑悲惹”从身体中逼离,达到“以秽驱净”的目的。碎米、点心和水果是安抚老太的食品,草木香上缠绕的头发则象征着被送回至“老太地界”的“姑悲惹”。大理白族人若生了“姑悲惹”首先会认为是来自老太的惩罚,所以如果随后一天内荨麻疹的症状好转,就说明老太已经原谅了患者的过失,收回了“姑悲惹”。

第二类为“游魂姑悲惹”。如果向老太求情和借助药物治疗依然不见病情好转,那么就证明患者不小心惹上了厉害游魂,连“老太”都无能为力。此时就要求助巫师用“阿西屋”,即“看祖先”的方式“为魂找主”,巫师会结合问卦者讲述的情况推算出“姑悲惹”生前主人的大致信息,比如他是男是女,死于村寨中的哪个方向,进而告知来询者此游魂提出的要求。人们回家之后就要到离此人去世地点最近的魂域,进行指名道姓的驱逐。因为村寨中的游魂太多,若不进行针对性的驱逐,恐游魂不会离去,所以患者会告知仪式成员他最近到过哪处“魂域”,详细到老宅、水潭、树林等,然后仪式成员会按照巫师的提示,通过回忆、打听等方式得知该处近年来是否有人死于非命,死者姓甚名谁,生前是谁家的人,死于何因等,进而可以认定“姑悲惹”的生主。驱魂仪式开始,人们先用柳条、桃枝和香在患者身上和房

屋各处拍打,以迫使鬼魂离体,然后再带上一些鸡蛋、猪肉、猪油炒饭至该“姑悲惹”所属的魂域处祭拜,让其“吃饱、满足、心情愉悦”,根据游魂的具体要求还要给他烧去一些纸衣或冥币,如此才能将其送出人的居住空间。整个仪式过程中主持仪式的老妈妈都念念有词“某某家的祖先(亲人)某某,此处并非你们的住处,请回到你们该去的地方。”

第三类为“青天龙姑悲惹”。经过以上两种驱逐仪式数周后病情依然未见好转并且蔓延至全身,那么可能是患者冒犯了“青天龙”,青天龙喜欢变成小蛇在洱海周围和各村的“魂域”中巡游,如果患者经过“魂域”便有可能无意间得罪到它。患者皮肤上起的风疹块形似不规则的龙鳞,被视为与青天龙有关。青天龙是洱海之神,而洱海被认为是所有灵魂的归属地,因而众多可怕的游魂都要听命于他,如果与青天龙结怨便会招致恶魂的侵害,这样的事件虽然很少出现,但却是十分棘手。人们认为夜晚划过天空的流星便是青光龙的化身,所以如果得罪了青天龙,不仅要在晚上于庭院中设案烧香备好牺牲果食拜求流星,还要带上锅碗米肉到“神都”庆洞村宴请龙母,希望龙母出手帮忙将“姑悲惹”赶回苍山洱海,远离人类的生活空间。

在洱海流域,龙母广有分布,但若涉及治疗疾病人们大都只信任庆洞村的龙母。人们认为本主只管“叫魂”不能“驱鬼”,因而虽然绿桃村有龙母的塑像却不能吸引人们去敬拜,因为在那里她的身份是本主。故龙母需要以一个非本主的形象出现,并与本主形成对立又互补的关系。庆洞村位于喜洲五台峰麓,是“五百神王”“众神之神”段宗榜“神都”之所在,白族人将神都唤作“朝很”,意为“朝廷之内”,段宗榜统领大理境内所有的本主,拥有很高的神力。与此相对,龙母总管大理境内所有的老太。庆洞村的龙母居于神都后面的山坳中,没有塑像,甚至也没有自己的庙宇,其形象完全由自然山水取代,人们只能面朝苍山磕头敬拜,龙母“自然隐蔽”的特性与段宗榜“辉煌张扬”的特性形成对比。各村本主和老太的成对设置,实际上也是“地方”对“中央”的这种正反对称结构的复制,而位居“中央”的神祇其功能也将更为强大,于是便形成“求大愿拜神王,驱恶鬼求龙母”的现象。

三、内外有界:“姑悲惹”的驱逐空间

医学人类学认为,一个民族的药物和治疗方法不是无关联、无意义的习惯混合物,而是由有关病因

^① 杨玉娥,女,1955年生,新溪邑村人。访谈时间:2015年8月23日;访谈地点:大理市新溪邑村。

的特定观念所派生出来的一套方法。^[14] 而任何非自然病因的解释体系内部都需要有一个结构化的合理序列, 这些序列有一定层次, 并构成一个相对完整的逻辑圈, 进而使得解释体系本身得以成立。在白族村民看来, 各种致人生病的游魂皆由人死之后变化而来, “姑悲惹”只是众多游魂中的一类。除了“姑悲惹”外, 如果人时常在一觉醒来后发现身上有鸡蛋大小的青紫色瘀斑, 那么也会认为是被鬼附了身, 这些瘀斑便是“鬼咬斑”; 而当某人因梦游或患有“老年痴呆”在晚上踱步到小溪、沼泽、海岸等“魂域”则被认为是鬼魂牵住了他的脖子往前走。这些附着在人们身上的鬼魂都由人从“魂域”中带出, 因而也需要“阿西屋”和驱鬼。游魂都有其生世, 由此, 所谓的“为魂找主”, 实际上也就是要找到其与现世的关系, 追究其死亡的非正常原因, 进而可以解释患者的病因, 并通过驱逐仪式尝试对这种失衡的社会关系进行修复。如果就近往村寨以前的历史推算, 任何“魂域”及其附近总会有人于最近几年或者几十年之间病故或“凶死”, 人们总是能找到灵魂的“生主”。

鬼魂的名称与分类, 进一步提供我们理解或“地方”或“空间”对于人们分辨鬼魂类别的重要线索。也就是说, 鬼的分类、名称与鬼魂所在的空间非常相关。^[15] 显然, 空间在区隔人、神、魂的同时, 也对它们进行了鉴定和分类。神总是要住在庙里, 而那些符合人们心中空间序列的灵魂才能成为“祖先”, 那些不按人们的标准出现在“合理”空间中的灵魂便被认为是“游魂”。白族村民把驱鬼说成是“送客”, 便有“他家之魂非我家之祖”之意。不让死于村外的人停尸家中, 也是为了避免这些“非寿终者”死后化为游魂进到人的区域里害人。至今村寨中若有老人集体去世、多位村民相继死于非命、大批牲畜害病而亡, 或遭遇重大水患火灾等情况, 人们便会认为是村寨有厉害游魂进入作祟害人。村民不仅要出钱请巫师进村做法, 还要在晚上组织一批精干男子敲锣打鼓手拖铁链挨家挨户地驱鬼, 每驱完一家还要有专人在这家门口用生石灰粉划定一条直线, 作为游魂不可跨越之界限。最终, 当所有家庭都进行了驱鬼仪式, 便已迫使游魂离开了村寨中人们居住的区域。据老人们讲, 在“文革”以前, 每年中元节的晚上, 各家烧完祭祀用的纸包送走祖先后, 还要找来南瓜掏空盛上稀饭, 将其砸碎在每一个巷道的转角处, 之后几名男子骑上马在巷道上挥刀奔驰。白族人认为中元节的晚上自家的祖先接受完儿孙的献祭之后便会自行回到阴间, 而一些迷路或无家可

归的游魂冤鬼却会在村寨中滞留, 因此要抛出稀饭供其饱餐一顿后, 再由体魄强健的男子将其驱赶出村。此外, 这天晚上人们还要在河里放流自制的莲花灯, 引渡迷路的游魂回归洱海, 苍山洱海本是灵魂的归属地, 灵魂只有由这两处才能去往阴间。

武雅士把文化看成是社会的反应, 他将中国民间宗教信仰中的神、祖先和鬼, 分别对应现实生活中的帝国官僚、同族长辈和乡村中的外人。^[16] 王斯福则认为神、祖先、鬼这三种超自然事物之间在象征上形成一种结构关系, “神和祖先象征着社会对它的成员的内在包括力(inclusion) 和内化力(interiorizing); 而鬼象征着社会的排斥力(exclusion) 和外化(externalization)。”^[17] 作为鬼魂的“姑悲惹”便是“外在于”体外的“污秽之物”, 而对污秽的思考包含着对有序与无序、存在与不存在、有形与无形、以及生与死这些问题的思考。无论在什么地方看到污秽的观念, 它都是高度结构的。^{[17]6}

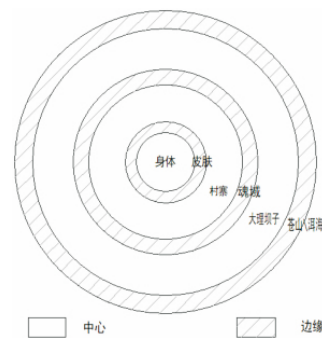


图 2: 大理白族宗教空间观念象图

由此, 我们不难看出, 在大理白族人的空间观中, 事物(空间)的边缘地带是游魂隐藏的地方。皮肤是身体的边缘, 容易受到外来污秽的附着, 被“姑悲惹”所染便会出疹, 与之相对, 每个村寨都有自己的“魂域”限制游魂的活动, 而在更大范围的苍洱空间中, 龙母主管苍山, 龙子主管洱海, 两地都属于整个大理盆地的“魂域”。于是每一个空间形成内部(人)与边缘(鬼魂)的对立结构, 而每一个对称的小空间又被包括进另一个对称的大空间之中, 形成: 身体(皮肤) ∈ 村寨(魂域) ∈ 大理坝子(苍山/洱海)的结构关系(如图 2)。驱逐“姑悲惹”的仪式, 依据以上的关系逐渐展开并不断扩大。而作为皮肤病的荨麻疹的康复时间是随机的、不确定的, 因而这种由病痛承受期的延长而带来的压力, 促使人们将“姑悲惹”的严重程度体现在空间的划分上, 越难治愈的“姑悲惹”越是厉害, 而越是厉害的“姑悲惹”, 就要被驱逐得越远。在第一类治疗仪式中, 当病人患的是急性荨麻疹时, 通过拜求“老太”的仪式便可痊愈, 此时只是将游魂从患者体内驱逐出境; 当病人染

上慢性延续性荨麻疹久治不愈,就要进行有针对性的驱逐,进而将游魂从人生活的“人域”驱逐到村寨边缘的“魂域”;在第三类驱逐仪式中,人们不仅要请求“青天龙”原谅,还要专程到庆洞村祭拜“龙母”,求他们将游魂从村寨中带离,使其回归到苍山洱海。每一个更高程度的仪式都将游魂驱逐得更远。

四、结语

疾病观根植于人类群体漫长的生活实践中,是一套复杂的体系,解释疾病存在和发展的“合理性”成为仪式治疗的主要目的。仪式在满足人们心理层面上的需求方面也有着重要的作用,特别是在人类生活中的一些不可预料的事情上,比如生病、危险、生活变化等,仪式可以起到舒缓、化解、转移等作用。^[18]大理白族的疾病观与其宗教信仰、环境和空间观念紧密相连,而荨麻疹的特殊属性使得这种疾病观即便在当代依然有广泛的市场。大理白族“姑悲惹”的治疗仪式不仅是作用于生理治疗的“安慰剂”,更是人们对自然关系的修复,对社会关系的修复。由此,从医学人类学的角度看,现代医学与“传统疾病认知模式”,不应该再是“一种地方性知识(比如说神经病学)与另一种地方性知识(比如民族志)的对立”^[19],而是在文化包容的前提下,二者的互补和结合。

参考文献:

- [1] (德)约阿希姆·拉德卡.自然与权力:世界环境史[M].王国豫,付天海,译.保定:河北大学出版社,2004:6.
- [2] 赵辨.临床皮肤病学[M].南京:江苏科学出版社,2001:613.
- [3] (法)爱弥尔·涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.上海:上海人民出版社,2006:12.
- [4] 梁永佳.象征在别处[M].北京:民族出版社,2008:74.
- [5] 中国民间文艺家协会.中国民间故事全书云南·大理卷[C].北京:知识产权出版社,2005:36.
- [6] 中国科学院文学研究所民间文学组.白族民间故事传说集[C].北京:人民文学出版社,1959:44-47.
- [7] (英)玛丽·道格拉斯.洁净与危险[M].黄建波,等,译.北京:民族出版社,2008.
- [8] (英)爱德华·泰勒.原始文化[M].连树声,译.南宁:广西师范大学出版社,2005:351.
- [9] 《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》(修订本)修订编辑委员会编.白族社会历史调查·卷一[C].北京:民族出版社,2009:205-206.
- [10] 张有春.医学人类学的社会文化视角[J].民族研究,2009(02).
- [11] Forest Clements.Primitive Concepts Of Disease[J].American Archeology and Ethnology,1932(32).
- [12] Arthur Kleinman,Leon Eisenberg,and Byron Good.Culture, Illness and Care: Clinical lessons from anthropological and cross-cultural research[J].Annals of Internal Medicine,1978(88).
- [13] Benjamin D.Koen.Beyond the Roof of the World: Music,Prayer, and Healing in the Pamir[M].New York: Oxford University Press,2009:31.
- [14] 石奕龙.应用人类学[M].厦门:厦门大学出版社,1996:306.
- [15] 林玮嫔.“鬼母找女婿”:鬼、三片壁、与贪婪的研究[J].考古人类学刊,2011(75).
- [16] Arthur P. Wolf, ed., Religion and Ritual in Chinese Society [M].Stanford: Stanford University Press,1974.
- [17] Stephan Feuchtwang.Domestic and communal worsship in Taiwan [M]//Arthur wolfed. Religion and Ritual in Chinese society. Standford,1974:105-130.
- [18] 彭兆荣.人类学仪式的理论与实践[M].北京:民族出版社,2007:28.
- [19] (美)克利福德·格尔茨.烛幽之光:哲学问题的人类学省思[M].甘会斌,译.上海:上海世纪出版集团,2013:124.

责任编辑:陈沛照