

THE RELIGIOUS CULTURES SERIES

宗教文化丛书

王志远 主编

巫与宗教术

克里斯蒂纳·拉娜 著

刘靖华 周晓慧 译

今日中国出版社



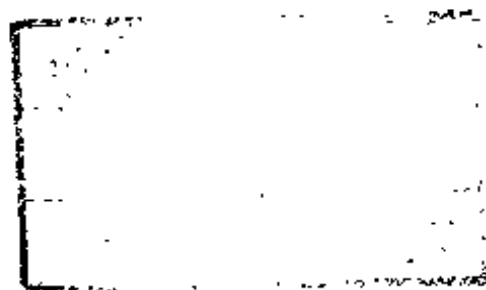
42.11
0129

巫术与宗教

公众信仰的政治学

克里斯蒂纳·拉娜著

刘靖华 周晓慧 译



今日中国出版社

1991·北京

宗教文化丛书

中国现代文学馆

北京幽州书院哲学部

《宗教文化丛书》编委会

顾问：宛耀宾 梁 衡

舒 乙 孟纪青

主 编：王志远

副主编：戴维熊 宋立道

秦惠彬 文 庸

主编助理：李百替 张世英

本书责任编辑：文 溪

巫术与宗教——公众信仰的政治学

克里斯蒂纳·拉娜著

刘靖华 周晓慧译

今日中国出版社出版

(原中国建设出版社·北京百万庄路24号)

新华书店北京发行所发行

国防工业出版社印刷厂印刷

787×1092毫米 1/32 印张 6.5 字数 140 千字

1992年6月第1版第1次印刷

印数 0—3000册

ISBN: 7-5072-0235-6/Z·64

定价：(软精装) 4.55元

丛书总序

宗教是一个动态的概念，是一种与特定的时代相联系，具有多种表现形态和丰富内涵的社会性的精神现象和文化现象。“‘同一的’宗教适应着信奉它的各民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容。”（普列汉诺夫《论一元论历史观之发展》），迄今为止，仍是如此。即使在看似最无宗教传统的中国，它也在潜移默化地影响着人们的道德观念、价值尺度和修养水准，以至成为意识形态的某种材料。宗教不仅是信仰者和研究者的事，而且是涉及几乎所有文化界思想界的普遍性课题。了解宗教、研究宗教已成为当代人文化修养的一部分。

从这种时代的要求出发，我们编辑了这套《宗教文化丛书》。丛书总计百种，将按三大系列介绍宗教文化，其中包括专著系列（国内学者的学术专著）、译著系列（世界著名学者的名著或新作）和普及系列（由专家为非宗教专业读者撰写的融汇最新学术成果的知识读物），希望能做到有助于推动中国宗教学的学术研究和学科建设，有助于引进世界宗教学的优秀研究成果，有助于使广大读者建立起以学术思想为基础的对宗教的认识。丛书将以佛教文化、基督教文化和伊斯兰教文化为主，同时介绍儒教、道教、萨满教、神道教以及犹太教等各种宗教与文化的关系。所有编入丛书的作品，都要求有相当的学术功底，或有较高的认识价值，语言

表达力求深入浅出、雅俗共赏、融汇贯通。即使宗教研究者可资借鉴，也使对宗教感兴趣的各界学人开卷有益。由于涉猎范围广，著述品种多，出版时间紧迫，审读人手短缺，尽管参加著译的大多是宗教学的博士、硕士或教授、副教授和讲师，但挂一漏万、美中不足之处总会有的，尚祈望各界方家赐教，以便在再版时校正。为了提高排版质量，本丛书基本采用激光照排，由于这在中国还是新技术，也带来一些诸如缺字、跳空的新问题。尤其要说明的是，丛书所收作品的观点不一定都与主编者一致，只要言之成理，持之有故，对中国文化建设能尽一家之责，这里便提供了一鸣之地。我们主张“文责自负”，以宽容的襟怀进行学术切磋。

作为一种复杂的社会现象和文化现象，宗教包含了人类社会得以维系的几乎全部因素。如果从哲学或神学，正统信仰或民间信仰的某一单纯角度去理解宗教或判断宗教的兴衰，都难免会作出片面的结论。只有进行全方位的考察（从政治学、经济学、哲学、神学、社会学、心理学、人类学、文学、美学、民俗学、艺术及人体科学等不同角度）、立体的阐述（兼顾统治阶层信仰、知识阶层信仰和民间下层信仰的差别与联系）以及系统的论证（综合不同学科、不同发展阶段、不同信仰层次、不同文化体系、不同时代背景下的变迁与延续，分析宗教的出发点和客观社会效果），才能揭示宗教的真实面貌和实际作用，揭示宗教在人类历史上的过去、现在和未来。《宗教文化丛书》正是要在广义文化的前提下，给人们提供各种观察了解宗教的机会。

在诸多角度中，首先是宗教创立者、传播者和信仰者自身的看法，或简称为神学的角度。这是应予尊重和重视的，是从其他角度观察的对象和研究的基础。一个人尽管不必是

宗教信仰者，但生活在社会中，就不免应具备对信仰者的了解甚至理解。这样，在许多方面都可以避免伤害对方的感情，也不至于由于妄加褒贬或主观歪曲而带来无知与浅薄之名。据估计，全世界现有宗教徒超过 25 亿人，占总人口的五分之三以上。与这样多的人们交朋友，是值得认真对待的。当然，我们绝不是要求每一位作者或读者都膜拜在宗教的脚下，恰恰相反，我们希望每个人掩卷之余都有一番思索，得出一个独立思考后的判断。

其次应提到哲学的角度。哲学是对万事万物的概括与抽象，是任何一种意识形态的理念核心，宗教概莫能外。宗教的内容可以用本体论、认识论和实践论等等框架加以标定，便于人们去把握其实质。但这种把握往往要求把握者有较高的文化水准和较强的思维能力，无论是普通信仰者还是对宗教有一般兴趣的人都不一定能做到。而哲学却实在是宗教的精神支柱，只不过距离宗教登场表演的前台还很远罢了。古往今来，有多少次前台的戏已唱得起劲甚或停了下来，但这支柱却不会倒。宗教在学术上的不朽价值，较多地体现为其哲学对于人类思辨能力的深化与提高。不过，发人深省的也还有另一种现象：当哲学贫乏到讲不下去的时候，反倒要求助于宗教。二者常常交替出现，面目甚至是模糊的。

再次应提到文学的角度。文学是把宗教作为思想材料的“自由派”。在文学作品中，宗教既可以成为主导和灵魂（或潜在主题和最终信念），如《神曲》、《复活》、《金瓶梅》、《红楼梦》等等；也可以为讥讽取笑世相而借题发挥，如《西游记》、《十日谈》、《巨人传》等等。不了解宗教就不容易理解这两类文学作品；但如果想从这两类作品去了解宗教，前者多为理想化，后者多为世俗化，与神学或哲学的宗

教又都有一定距离。当然这也正是从文学角度体现宗教或对宗教题材进行再创作的特色。如果触目皆是说教而失去了有血有肉的形象，文学则是失败的；而宗教的根本目的也就随之落空。成功的宗教文学总会以一种活灵活现的甚至长存千古的形象来实现宗教理念原本想要达到的目的；这目的其实并不曾说出来，却会在相当一部分读者内心中被自然地唤醒。

当今比较具有现代色彩的一种角度，是心理学。例如，讲“天堂”、“地狱”，会被有知识的人们斥为“迷信”、“陈腐”。但如果像池田大作在《展望 21 世纪》中所说的那样：“‘地狱’就是受生命原有的魔性的冲动所支配，处于痛苦最深的状态”，“‘天’是欲望得到满足，充满欢乐的状态”，是否当代人就会接受呢？据说西方著名的历史学家和哲人汤恩比给予的高度评价是：“超过迄今西方所进行的任何心理分析。”传教者已变换为这种现代口吻，研究者将如何？对历史上的宗教现象又如何从这一角度分析？都是新课题。

还有不能忘的一点，即从政治学角度去看宗教。这一点在中国具有悠久的传统，古来即有“神道设教”的治国安邦之策。宗教之于政治也有比较明确的认识，叫做“不依国主，则法事难立”，基本能自觉地“巡民教化”。政治与宗教的协调互补，在历史上往往与社会的长治久安相联系。而宗教与政治的对立乃至冲突，则标志着动乱和不安。这种现象也很值得从广义文化的角度去重新探讨。

至于其它方面，如经济学的角度，在僧俗之间，传统的说法往往不知不觉总站在正统的立场上，维护皇权的利益，似乎此时皇权便代表全民。而实际上，宗教经济的存在——其慈善事业对于社会经济总体的调节补充作用和心理效应，

更多地表明了它之所以能存在的历史合理性。宗教文化在相当程度上与宗教经济的兴衰息息相关。

总之，从任一学科的角度都可以去研究宗教，而任一学科也仅仅揭示了宗教的一个方面。在广义文化的前提下扩大探讨宗教的视野，是一件有利于各种学科展现更全面历史的好事，也是一件有利于民族文化建设的好事。

中华民族是一个具有古老文明的民族，对宗教的探索曾显示了她非凡的理解力和天才的创造力，为人类文化贡献过无数璀璨的瑰宝。当我们整理这份遗产时，沐浴着她的智慧之光，更感到应让她为今天和明天的文化建设献出潜在的宝藏。我想，如果意识到宗教几乎是伴随着人类社会而诞生的，并且不会半途便辞别人类而去；如果意识到宗教必将适应经济发展的阶段而本质地改变自己的内容，并由此建立起一种历史的发展的观点，则将使我们对宗教的观察和了解更为客观、更为主动、更为冷静、也更为睿智。

王志远

一九八九年九月
于北京幽州书院

译者自序

这是一本论述信仰与宗教问题的学术著作。作者将原始信仰、巫术与宗教联系起来进行研究，但作者并没有“全方位”地进行阐述，而是选取了一个非常有意思的角度：即信仰中的政治层面。因此本书取的副标题是“公众信仰的政治学”。对于研究前工业社会，特别是中世纪欧洲的信仰问题来说，不从宗教与政治意识形态关系的维度去把握，而只停留在精神和心理层面的探讨是难以切中本质的。拉娜博士显然是与众不同的。她认识到了这一点。本书通过对16—17世纪欧洲（特别是英格兰和苏格兰）的巫术迷狂、巫术诉讼以及官方对巫士迫害等情况的描述，阐述了许多与巫术有关的政治文化问题，从而使本书的学术价值倍增。

在原始社会，存在着两种类型的巫术：白巫术和黑巫术。白巫术指的是医病巫术；黑巫术指的是咒人巫术。凡巫术，其要义旨在借助于一种异己的幻觉力量（魔鬼）作用于被施巫者。这需有两个条件：一是巫士能够证明主人魔鬼赋予他（她）的一种神奇的力量；二是被施巫者的信仰。巫术表达的形式很多：如午夜聚合、向魔鬼礼拜、巫士奉命与信巫者“预表”等。

16世纪晚期，在英格兰和苏格兰，巫术开始盛行起

来，进而在欧洲大陆达到迷狂的程度。欧洲大陆的魔鬼信仰无疑对作为官方意识形态的基督教神学产生了很大冲击，怀疑主义日益为人们所接受，威胁到社会秩序的稳定。这一时期恰恰是詹姆士一世在英格兰实行君主统治的时期，巫术迷狂自然是不能容忍的。1597年，他为此专门写了《魔鬼信仰》一书。

詹姆士的这本书告诉人们确实存在着巫术，它确实造成了一定程度的社会恐慌和不安定，因此，为巫士迫害提供了合法性。《魔鬼信仰》一书是根据两种人的对话的形式展开的：一种人是“爱提问题的人”，这些人因为对巫术感到恐惧和困惑而提出一系列疑问；另一种人是“有学问的人”，他们能答难解惑，但却往往不能令人满意。通过这种问答形式，詹姆士告诉人们巫士确实有一种邪恶的力量，他们制做一种蜡像（代表某人的肖像），然后对之施加咒语并把蜡像放在烈火上烧化，以这种形式致人于死地。他写道：“巫士能在天上呼风唤雨，也能在海上或地上这样做，尽管不能在宇宙中这样做。但在一个特定的地方和指定的范围里，他们都能这样做，就好像上帝允许他们这样作乱一样。”人们根据对一些突如其来的风暴，以及这风暴反复地在短期内出现的情况“很容易辨认出哪些属于自然风暴，哪些不是自然风暴”（《魔鬼信仰》第46页）。那么人们为什么会受到巫术的迷惑？他进而分析道：“他们为三种激情激励着。这三种激情也存在于我们自身之中即：强烈的好奇心，对令人深为忧虑的侵权行为进行报复的渴望或者因为极度贫困所造成的对物质的贪婪欲望”（《魔鬼信仰》第7页）。那么我们可能会问，一个国王何以会对巫术发生兴趣呢？我们知道，当时的欧洲大陆处于文艺复兴和启蒙运动前夜，人们的理性尚未苏醒。

基督教神学作为政治意识形态统治着社会的各个领域。在这种文化氛围中，巫术无疑对王权构成了威胁，而这又是基督教神学所无法容忍的。因此，必须先确证巫术的存在以及它对社会秩序构成威胁，才能找到巫术迫害的合法性。拉娜博士指出：巫术被认为是通过施用法术召唤一种邪恶的力量而对他人造成伤害，它是个人与魔鬼之间达成的私下商契，是反对上帝的，也是反对人类社会的。因此，基督教神学自然不能容忍它的存在。

在拉娜看来，巫术不仅仅是一种通俗信仰，它还是一种政治现象。因为它否定了对上帝的信仰，也就等于否定了基督教作为一种政治意识形态的功能。欧洲中世纪的一个重要文化特征，就是基督教与政权合一。在这样的政治文化氛围中，巫术犯罪就是政治犯罪和意识形态犯罪。

通过对巫术的历史描述，拉娜指出：欧洲的巫术迷狂、巫术迫害是随着宗教改革，基督教逐渐与政治分离的变化而变化的。随着基督教不再作为主要的社会控制工具，“律师们再也无法规定意识形态领域中的持异端行为之人就是巫士了”。现在的巫术迫害不能再理解为一个法律问题，而是社会对亵渎上帝行为的一种谴责。拉娜认为，今天，西方世界的意识形态内容发生了变化，人们对巫术的态度自然也发生了变化。但在欧洲宗教改革以前，基督教确实作为一种政治意识形态，它控摄着人们的政治行为，并且使政权获得合法性。她指出：“前文化社会形态的政权是用不着政治意识形态的，在这种政权中，血缘关系和封建纽带是使统治集团合法化的因素。”然而，“自15世纪晚期以来，公众中的基督教化恰好与我们宽泛地称之为民族国家的发展相吻合了。民族国家是不能依靠旧的纽带关系使它的人民服从于它的。与所有

形式的政权一样，这些民族国家既需要意识形态的遵奉，也需要道德的净化。16世纪意识形态的遵奉，其意明显是指遵从有关政权所偏好的基督教方式”。这样，我们就明白了为什么在中世纪欧洲巫术被视为“上帝的敌人”而遭到严厉迫害的原因：那就是因为基督教神学作为统驭社会的政治意识形态，任何与此相悖的文化现象都是行不通的；而进入工业社会以后，巫术只受到“道德上”的责难，那是因为西方社会的政治意识形态内容和政治文化发生了变化。

最后，拉娜对“信仰”问题和方法论问题做了进一步的分析。她分析了罗伯特森·史密斯、杜尔干（杜尔凯姆）、马克斯·韦伯以及马克思对宗教和信仰的理解。她指出：杜尔干致力于原始宗教的研究，而韦伯注重于发展宗教的研究，但他关于资本主义的发展与清教徒行为之间的“秘密关系”总给人以一种“飘乎不定的感觉”，而马克思却真正发现了历史发展的动因。她引用马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中的一段话：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样，宗教是人民的鸦片。废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。”继而，拉娜指出：“马克思并没有低估宗教的力量，当代的马克思主义者也没有被鼓动去调查虚假的觉悟的方式。相反地，而是去探索真正的阶级觉悟的历史发展”。由此可见，她的一些研究方法接近于马克思主义的历史唯物主义，正像她所说的，“对我们自己而言，我将方法论上的无神论看作是对上帝概念作社会学探讨的必要的出发点”。在这里，我们不能不钦佩这位西方学者所表现出的睿智。

一部严肃的社会科学著作，其价值往往在于它能够以独特的视野提出问题，并解决问题。本书就这方面而言确是一部难得之作。然而，由于时代和社会环境的局限，在这部著作中，不消说也会有一些偏至之论，相信读者自会作出鉴别。丛书主编王志远先生在本书的翻译过程中提出不少修改意见，十分强调翻译质量，可谓用心良苦。译者虽然因此而三易其稿，仍不减谢意。

由于译者学识有限，加之原著文字艰涩，译文中肯定会有未能尽善之处，希望读者不吝指正。

1990·6

英文版序

1983年，在49岁的克里斯蒂纳·拉娜不幸去世之时，她已在许多领域荣膺了博学多才的声誉。她是苏格兰研究巫术史的第一流专家，并被认为是苏格兰最重要的社会历史学家之一。在社会历史学的交叉学科领域，她的著作最能引起人们的兴趣。最后她通过对苏格兰公审录和法院审判程序的研究，对法律的历史和档案史的研究作出了巨大的贡献。所有这一切都体现在1981年出版的《上帝的敌人，苏格兰的巫师迫害》一书以及与克里斯托弗·李和休·麦克拉奇兰共同编纂的一式两本的苏格兰巫术资料集、一些文章、未出版的讲稿和未出版的医学论文中。

拉娜博士的著作在描述水平和理论水平上都是有深度的。我们现在通过博士的描述，对苏格兰巫术受到起诉和得到信仰的程度和本来面目有了较好的了解。拉娜博士借助于原始的法律记录，指出了巫术起诉发生的地方（几乎无一例外地发生在苏格兰低地，尤其是爱丁堡附近）和发生的时间（1560—1700年，其中包括1591、1597、1629年以及1649—1662年间发生的几起诉讼高峰）。她能够指出谁是被告（主要是中年和老年妇女）以及诉讼的过程。苏格兰、英格兰和欧洲大陆巫术的异同之处是鲜明的。第一次揭露了

起诉背后的法律程序。所有这些问题将在本书前五章的篇幅中得到详细探讨。

拉娜博士著作的显著特点之一是对简单的、普通的解释持怀疑态度。然而，在《上帝的敌人》一书的最后一章，涉及到巫术迫害的必然原因，即使不是充分的原因，她也作出了尝试性的建议。巫术迫害的先决条件是农民的经济制度，相信巫士的农民，以及在受过教育的人们中对魔鬼的热心的信仰。有四个比较贴切的原因能够解释巫术迫害发生的特定时间。第一，是一场运用总的和抽象的标准的司法革命，即是由受害者实行的“恢复性正义”向由国家实行的“惩罚性正义”的转变；第二，印刷术和文字能力有了迅速的发展；第三，是被称之为“农民基督教”的东西，亦即从众多的泛神论和宗教仪式的世界转向个人灵魂拯救和基督教信仰占支配地位的世界的运动；最后，是基督教民族国家的兴起。巫术迫害恰恰同神权国家建立的时期相吻合，那时，基督教变成了新兴民族国家的官方意识形态。在《上帝的敌人》一书接近结尾部分提出的颇有成效的思想成为吉福德（Gifford）讲稿中的中心主题，这些讲稿构成本书的下半部分。尽管这些因素对解释英国巫术控告事件并不十分有效，但是，它们对欧洲大陆上大量的可怕的巫术迫害事件提供了许多线索。

正如拉娜博士自己揭示的，她的课题最有趣的特征之一是这样一种方式，即认为苏格兰介于英格兰和欧洲大陆文化的中介点上。罗马法律和审问的程序，以及保存下来的塞尔特部族结构和另一种语言使得苏格兰同欧洲其它部分具有许多相似之处，这些都在巫术迫害格局中反映出来。早些时候被来自南方的诺曼贵族的征服以及同英格兰的密切联系使苏格兰拥有许多与英格兰社会相同的特征。因此，它提供了考

察欧洲以前这两部分的异同之处的绝妙尝试场所。在拉娜博士的讨论中，中心的和再三重复的重点是，无论是英格兰巫术模式，还是欧洲大陆模式均不完全适合苏格兰。在英格兰，起诉几乎全同对他人造成伤害的咒人巫术有关，而同魔鬼崇拜、女巫集会或异教关系甚少。在欧洲大陆，尽管许多审判一开始都针对前者，然而她们一旦走进法院，就遭遇到诱导性的提问和拷问，她们被当作主要同魔鬼盟约有关的异教审判。这两种类型被严格地区分开来。通过对当地政府的记录和中央政府的记录的细致分析，拉娜博士指出，苏格兰巫术迫害陷入了这两种类型的极端形式之中。咒人巫术为上层人士所关注，正像恶魔盟约为村民们所关心一样。

巫术研究既重要又困难。其重要是因为这种信仰恰巧存在于宗教、法律、经济学和家庭生活的交叉点上。因此，对这个现象的理解导致了对除此以外的其它现象的理解。故而，她从未打算接受一些现成的答案。以下这些文章和讲稿的语气反映出她勇于进取和富于探索性的思想，这些思想，为许多人所珍视。她在最后一次患病期间所作的笔记中，总结出这样一段话：“传播知识的社会学家应将其目标置于何者之上呢？她能够为历史学家做三件事：

- 1、向历史学家表明他们自己的理论设想是什么？
- 2、出示阐明与使用社会学理论的历史素材。
- 3、表明社会理论与历史学说之间的关系。

所有这些都应以通俗英语来表达。”读者会判断拉娜博士在多大程度上取得了成功。但毫无疑问，她总是以一种明晰而又令人耳目一新的笔调写作的，并且避免使用一些晦涩的术语和故弄玄虚。正如诺曼·科恩在为《上帝的敌人》一书所撰写的前言中指出的，“迄今为止在我们的视界为大量的难

以通行的荆棘所阻遏的地方，一条路径被开辟出来。一片广阔的前景展现于前方。从此以后，我们的视野再也不会丧失了”。这些文章和讲稿使这些路径得以伸展和拓宽。

艾伦·麦克法兰

目 录

从书总序	(1)
译者自序	(1)
英文版序	(1)

第一部分:

第1章: 詹姆士六世、詹姆士一世与巫术	(1)
第2章: 苏格兰的巫术犯罪	(26)
第3章: “特殊的犯罪形式吗?” ——欧洲的巫术犯罪	(39)
第4章: 英格兰、苏格兰的巫术信仰及巫术	(79)
第5章: 巫术之过去与现在	(91)

第二部分:

第1章: 上帝的社会创造	(108)
第2章: 欧洲前工业社会: 信仰的时代	(125)
第3章: 巫术控制的正式与非正式方法	(142)
第4章: 正式与非正式的医病	(157)
第5章: 前工业社会的信仰及相对主义问题	(171)

第一部分

詹姆士六世、詹姆士一世与巫术^①

在原始社会，已证明有两类巫术：白巫术或称医病巫术和黑巫术或称咒人巫术。这种区分明昭于罗马法律之中，并且直到 15 世纪末期它要比其他所有对巫术的处置方式高出一筹。这一区分是当代大多数人研究原始社会的共同基础。然而，16 世纪和 17 世纪的历史学家们不得不再加上一类巫术，它只存在于 15 世纪到 18 世纪早期这一时期，认识到在当代已无其对应物。自其源起，它就异于黑、白巫术这些简单概念。这种巫术乃是通过教士和律师从基督教神学、教会法规以及某种哲学理念引申而来，远非是某种乡村生活的经验，其要义亦是与黑、白巫术概念不同的。基督教巫术理论家们把恶魔盟约的观念置于核心地位。魔鬼以某些肉体形式显示于他的潜在的被招募人，巫士则需凭借同魔鬼达成一种私人契约才能行使巫术。在巫士与魔鬼的聚会上，作为对放弃洗礼和尘世上的宗教义务与死后灵魂的回报，魔鬼答应给

^①我十分感谢 H·R·特雷弗·罗帕教授和 R·米奇森女士，他们阅读了本章的打字稿，并提出了许多有价值的建议。

巫士许多物质好处和魔力。此外，基督教巫术理论的另一组成部分是巫士并不独自行巫。巫术包括午夜聚合、向魔鬼礼拜、接受他的命令并与从属于他的妖精性交。

在欧洲，巫术理论的发展及其在巫术审判中的应用对诉讼率产生了巨大的影响。对巫士个人的打击从孤立的区域性蹂躏发展到普遍的讨伐，再到公认的迷狂和迫害。这一变化在 15 世纪后期十分意外地开始于意大利北部和德国的南部地区，而且在随后的一个世纪中已波及整个欧洲大陆。基督教巫士理论的产生何以具有如此灾难性的影响呢？这主要有三个原因：第一，它在统治阶级那里得到了发展。倘若我们排除统治者抵制占卜者和星占学家的传统脆弱性，就会发现在村民的盲从轻信和文化人的怀疑主义之间早就存在着十分尖锐的冲突。现在，当局已认识到巫士的力量是真实存在的、令人畏惧的，这就使地方巫士的力量得到大大加强。与此同时，惩治巫士的能力也因反巫法的编纂即教会法规以及后来新教国家成文法的编纂而得到加强。第二，是与理论本身相联系的。恶魔盟约理论导致的逻辑结论是，黑、白巫术传统区分的消除。巫士的力量来自于恶魔盟约，因此，无论它是用来医病的，还是用来害人的，都是邪恶的、不吉祥的，这就意味着乡间行巫医病的人也同当地骂街泼妇一样，必须遭到法律的惩罚。第三，最为重要的原因是，倘一旦发生对巫士的指控，这种指控就立即四处蔓延。所以如此，其源盖出于巫术应有其组织、巫士亦应集体行巫的思想。一名被控巫士将会遭到严刑拷打，逼其招供同伙。其同伙的遭遇亦不免如此。16 世纪和 17 世纪的欧洲，被处死的巫士数目已无法详查，然而据估计有数千之多。

随着时间的推移，巫术迫害狂潮波及到其他的地方，其

中的重要因素看来是与巫术发源地在地理上的接近有关。巫术迫害最严重的是德国和法国。苏格兰、爱尔兰、斯堪的那维亚半岛和美国则进行得较晚。除巴斯克地区以外，西班牙和南意大利却避免了这种迫害。英格兰的情况十分特殊。^①英国在 1542 年才将巫术列入成文法，此后，大量的巫士便遭到了指控。但是，由于英国法系不同于大陆法系，所以它不具备大陆法系那样完整的逻辑性和严酷性。英国的巫士极少遭受酷刑；在施以惩罚的范围上，英国律师始终坚持黑、白巫术的区分，恶魔盟约理论也便无从说起了。

尽管苏格兰同英格兰一样具有十分特殊的情况，然而它却秉承了整个欧洲大陆的恶魔信仰，并且直到 1590—1591 年的冬天，它才成为一个巫术迫害的国家。而在那时，巫术理论业已盛行多时，在欧洲的整个地区，地方性迫害早已持续达一个多世纪。在詹姆士六世和詹姆士一世分别在苏格兰和英格兰实行君主统治期间，就巫术而论，其发展可以概括为三个阶段：第一阶段，巫术在苏格兰属于少数派并刚刚接近成熟。在这个时期，巫术是一种刑事犯罪，但并未对其实施太多的残暴，或者把它与恶魔盟约联系起来。第二个时期即詹姆士六世在苏格兰实行君主统治的最后 13 年。这一时期欧洲大陆的恶魔信仰在苏格兰日益盛行，巫士遭到了大规模的搜捕和迫害。第三个时期，詹姆士一世在英格兰实行了君主统治，他遇到这样一种气氛，即欧洲大陆的恶魔信仰对神学、哲学和法律仅仅产生了边缘性冲击，怀疑主义日益为人们所接受。这就是现在的论题，即直到 1590 年詹姆士一

^①巫术之成为法律条文的（禁绝）内容是在 1542 年颁布的，然而却有大量的巫士遭受了指控。

世才相对地对恶魔信仰发生兴趣，并且从 1590 年的巫术审判到 1597 年他的《恶魔信仰》的发表这一期间，这种兴趣日趋强烈。1597 年以后，詹姆士一世对恶魔信仰的兴趣日益减弱，并迅速地将先前的热情降到最低点。这一切仅仅显示出詹姆士一世的类似于变色龙一样的文化兴趣的实质。他倾向于随便接受一些时髦的思想，然后同它们游戏一番罢了。这三个时期也反映出一种理智的与宗教的气氛。这种气氛最先存在于 16 世纪中叶的苏格兰，其次存在于 16 世纪晚期的丹麦宫廷。这时期，欧洲大陆的恶魔信仰还在盛行，第三才是英国宫廷的更为松弛和复杂的气氛。

就第一时期而论，苏格兰的巫术迫害是同宗教改革的加尔文派形式的引入，特别是 1563 年巫术法的颁布一起开始的，这一点已为人们所接受和重视^①。这实际上包括两个问题，第一，关于通过巫术法的责任；第二，随着巫术法而来的巫术迫害的性质和程度。

就第一个问题来说，人们认为巫术法的通过乃是对来自约翰·诺克斯及其神职人士的直接压力的反应。实际上很难找到这方面的证据，对神职人员和俗人各自发挥的作用的强调也只是解释上的问题。诺克斯当然赞成通过一整套道德问题分类法规，其中，他提到了巫术，但并没有把它单列出来^②。然而，在枢密院大会最初的要求中，总要有一个法律条文被选出来填补基督教会、法院在一系列半犯罪半道德问

①参见 M. 萨默著《巫术地理》第 201 页、53 页、（伦敦 1927 年版）；R. 特雷弗·戴维斯著《巫术信仰的四个世纪》第 5 页、12 页（伦敦 1947 年版）；G. 帕林德著《巫术》第 25 页（伦敦 1958 版）。

②参见约翰·诺克斯著《基督教改革史》第 2 卷第 383 页（爱丁堡 1848 年版）。

题上留下的法律空白，这些问题就是这些法案所针对的。但大会在其预先准备好的议程上，根本没有包括巫术这一项^①。人们于是可以设想，这项新的罪行仅仅是法律起草人在整理法律的过程中加上去的。

同样也十分清楚地是，从我们对诺克斯向遭谴责的巫士所做的布道中了解的情况^②，以及枢密院大会对道德沦丧包括堕落的巫术的抱怨来看^③，这一时期教士们对俗人的兴趣比谴责巫士的兴趣要大得多。然而，这个布道又只能与其他无名的、并且可能是毫无新闻价值的布道放在一起。把枢密院大会的抱怨与来自其他方面的抱怨联系起来看，从而便构成一幅十分清楚的、人们确实对巫术迫害感兴趣之程度的画面。在1583年枢密院大会呈送国王的控告文章中就有这样的抱怨：“对乱伦、通奸、巫术、谋杀以及令人厌恶的、可憎的行为丝毫不进行惩罚，致使日常犯罪有增无减，进而引起上帝对整个国家的愤怒”^④。由此以及从枢密院大会在整个时期诉讼的原因中可以明显地看出，在所有这些各种各样令人迷惑的现象——权力、金钱、江湖骗子以及性——中，巫术仅是一个次要的问题。在巫术迫害的发展中，巫术自身所起的作用是捉摸不定而又模糊不清的。

对于第二个问题，即1563—1590年间对巫术迫害的性质和强度诸问题的真相是不甚了然的。正如我们掌握的统计

①参见《苏格兰全体教会书》第1卷第19页（伦敦1839年版）。

②参见《梅尔维尔自传》第58页（伦敦1842年版）。

③前引诺克斯书2卷第446页。

④参见戴维·考尔德伍德著《苏格兰教会史》第3卷第736页（伦敦1842—1849年版）。

资料所表明的，这一时期同随后的 70 年相比，巫术迫害的案例实在太少了，即便有一些，最终大都没有导致判处死刑^①。即使在教会中间，也并未因恶魔盟约、梦魔、女魔、夜空飞行女妖而使人们对巫术的信仰复杂起来。巫术法尽管规定要对那些哪怕只是求助于巫士的人施以死亡的惩罚，但是实际上它的措词在语气上对巫术仍旧是怀疑的，就像 18 世纪取消巫术的法令一样^②。它提到“这个王国的几个君主运用大量的且令人憎恶的迷信，运用以往为人所轻信の巫术、妖术和祭台……为了在将来避免和消除所有这些徒劳无益的迷信”，它写道“此后任何时候都不会有人参与使用任何形式的巫术或妖术，也不会声称自己懂得这种道术或机理来欺骗人们了”。^③

1891 年弗·莱格就指出，在 1590 年后期开始的那桩叛逆罪审判之前，苏格兰对欧洲大陆恶魔信仰仍一无所知^④，尽管他发现的材料依然未曾广为人知。从 1589 年 11 月罗伯特·布鲁斯在对博思韦尔伯爵的布道词中，可以发现在此以前关于恶魔信仰的反面例证，博思韦尔伯爵走上了圣·贾尔斯高教会的悔罪席，在接下来的一年中他成了审判的核心人物。他必须听取的重要方面是布道人对恶魔观念所取的态度，即代表苏格兰 1590 年以前的思想。在谈到悔罪的报偿时，布鲁斯说“他将从魔鬼的陷阱中被解放出来，在那里，

① G.F. 布莱克著《苏格兰巫术案件一览表》第 21 页、第 3 页（纽约 1938 年版）。

② 《总条例》第 6 卷第 206 页、7 页（1794 年版）。

③ APS 第 2 卷第 539 页。

④ f. 莱格著《苏格兰巫术》载《苏格兰评论》第 17 卷第 261 页（1891 年）。

他成了俘虏并且必须服役”^①。在如此短暂的一年期间，如果不是意味着人早已同魔鬼达成肉体盟约的话，那么本来是不太可能作如是说的，因为在那个时代任何人都明白，这是人为魔所缚并且为之服役的方式。然而，在这种布道的上下文中，可以十分清楚地看到布鲁斯从头至尾都是在精神意义上谈论魔鬼，并且认定博思韦尔所犯下的罪恶就是谋杀和叛逆，而这些都是魔鬼和邪恶的精灵驱使他干的，更确切地说就是对撒旦自身的肉体崇拜。譬如，他曾这样告诫全体教徒：“你们中任何一个对上帝怀着恐惧心理的人，都要省察自己的感情，省察自己的思想，看看你所沉迷的东西在何处；甚至可以怀疑你的感情，而不管你必须用以掩盖自我的诱惑物究竟是什么；甚至还可以怀疑它们的动机，因为魔鬼就在它们之中。”^②

在这次布道中，布鲁斯从头至尾一直是在早期和中世纪基督教的意义上谈论魔鬼。魔鬼是灵魂的腐蚀者，是导致人与上帝之间产生隔阂的原因；他并非是最大邪恶的创造者。布鲁斯指出，你所能犯的最大罪孽是“当一个人在心里将他自己重大的邪恶与上帝无边的仁慈等同起来的时候，魔鬼通过其告诫使你相信他的时候，那你的罪孽要比上帝的仁慈大得多”^③。这就是布鲁斯早在1589年谈论魔鬼时所能够采取的方式。到1591年6月6日，他还以布道的方式劝诫国王要对巫士施以正义，“尽管这有可能成为他生活中危险的事

①罗伯特·布鲁斯《爱丁堡教会的布道》第348页（爱丁堡版）。

②同上注，第354页。

③同上注，第359页。

情”^①。确实，1590—1591年冬天发生的一些事件就同知识阶层的信仰和态度的突变有关，这个事实现已用不着再争论了。1590年以前，苏格兰尚不存在对巫术进行严肃而持续迫害的企图，也没有律师或神学家对魔鬼理论感兴趣的任何迹象。因之，詹姆士对巫术这一课题不感兴趣也就不足为怪了。但是，近50年来，所有为詹姆士写传记的人都认为他对巫术问题有兴趣^②。为此，简要地阐明一些反面的证据是值得的。^③

众所周知，在詹姆士青年时代，他不可能读到有关巫术方面的书，因为那时根本就没有这一类的书。1590年以前詹姆士也从未直接提到过这个问题。如果人们想从在他青年时代出版的书籍中寻找对魔鬼崇拜产生兴趣的迹象的话，那么，书中涉及撒旦和魔鬼的资料是丰富的。在这方面，他的传记作者是没有错的，尽管他是否比他的同龄人更经常地使用这个术语仍令人怀疑。现在要说的是他使用这个术语的方式。在1588年写下的对取自于《启示书》中的一段话的评论中，他指出至福一千年之时，撒旦将在人间横冲直撞、我行我素、欺辱众生。詹姆士写道：这一时期现在已经到来了，这时候“撒旦的仪具”可以肆无忌惮地搅乱教会。但是，“撒旦的仪具”和“撒旦及其信徒”并非是魔鬼和它的巫士信徒以及他在其《魔鬼崇拜》一书中所描述的男巫，他们是罗马教士。詹姆士还是作了这样的阐述，尽管他并不了解“撒旦

①考尔德伍德著《苏格兰教会史》第5卷第129页。

②查尔斯·威廉斯著《詹姆十一世》第106页（伦敦1934年版）；

③详见克里斯蒂纳·拉娜的博士论文《16世纪和17世纪苏格兰的恶魔信仰》第101页、10页（爱丁堡大学1962年版）。

的仪具”这一术语除了“反耶稣及其教士”之外的其他含意。魔鬼的其他代理人是尘世间的王公们、土耳其人和西班牙人。如果说他业已了解了已失去机会去告发和特意铭记的那些人，这似乎也不太可能。

在 1590—1591 年对巫术叛逆罪进行兴师动众的审判期间，苏格兰的舆论气氛以及詹姆士本人所发生的巨大变化也愈益明显。第一次审判的情况已不是很清楚了。关于这些审判，我们掌握的证据是不全面的，因此，全部的事实真相已鲜为人知¹⁾。至于是否存在过企图谋害国王的一个彻头彻尾的阴谋和人们日渐增加的恐慌，或者政府是否企图加害博思韦尔伯爵，现在也已无从言起了。在这期间审判的进行过程中，有 300 多个巫士被指控分别在不同的时间里人数不等地集拢在一起策划背叛国王的行动。他们期望当国王和他的新婚妻子在茫茫大海上不知所措之时，掀起一场大风暴，并且通过熔化国王的蜡铸像来招致他的死亡。此外还在北贝维克教会大肆设摆一些他们的主——魔鬼肉体显现的令人憎恶而淫晦的仪式。

这些审判从 1590 年 11 月一直持续到 1591 年 5 月，100 多个嫌疑犯遭到审判，大量的但难以知其详细数字的人被处死。²⁾

在巫术诉讼中，有些因素是过去常见的和为人们所熟知的，但也有一些是新的。大多数巫士被指控从事肉体伤害和医病。这在时间上乃是同任何巫术形式一样长久的组成部

1) 见海伦·斯诺福得“苏格兰巫术案件记录：1590—1591”，第96页、118页（芝加哥 1953 年版）。

2) 见布莱克《巫术一览表》第24页。

分，并且只要巫术迫害仍然继续，那么它在村民层次最初的诉讼中就发挥着重要的作用。就国王而论，这种审判的政治特征毫无疑问是至为重要的特征，同时也是为人们所熟悉的特征。这些审判是对叛逆的审判。人们认为巫士企图伤害国王性命，这一事实乃是对巫士进行残忍和强烈审判的主要原因。博思韦尔所陷入的恐惧和意欲加害于他的企图加速了审判的进行。就其政治特征而言，这些审判同过去的巫士审判类型相同，这种对巫术的诉讼有时被玩世不恭地当作一种判决某个特殊之人有罪或使这些判决为人们所接受的一种手段。人们常常会想起 100 年以前的情况，那时，最先组成宗派集团的马尔伯爵被指控为企图对他的兄弟詹姆士三世国王施巫。马尔伯爵被谋杀了，许多被认为同他进行过阴谋勾结的巫士和魔术师都被处死，从而使得马尔伯爵名誉扫地。

1590—1591 年的巫术审判是苏格兰最后的对叛逆罪的审判。这时的苏格兰正在效仿业已存在于英格兰和欧洲大陆的模式，这些地方由于政治方面的原因，最初的对巫术的迫害已经开始了。一旦以叛逆罪为由的巫术迫害自身完结了，那么巫术迫害就主要针对那些名声不好的人了。

在苏格兰巫术审判中，魔鬼盟约和巫士向魔鬼作礼拜的聚会成为审判的新的因素，这些因素后来成为苏格兰对巫术进行大量诉讼的把柄。仅仅是大众对使用巫术的那些叛逆之徒的审判的事实，并不能解释这些因素的存在。的确，尽管存在着这一事实，即苏格兰对罗马法的依赖远甚于英格兰，然而这似乎依然无法解释为什么苏格兰不能延续在 1563—1590 年之间十分盛行的同一条道路，像英格兰一样，得以避免欧洲魔鬼信仰的全部恐慌。考虑到这个问题，若想逃避这样的结论，即詹姆士本人就是向他的人民提供魔鬼盟约概

念的主要的——如果不是唯一的——人是困难的。1589年的秋天，国王率装饰豪华的船队到丹麦去挑选新娘。当带着选中的新娘开始向苏格兰返航时，由于遇上了恶劣的天气而不得不返回原地。詹姆士自己从未享受过像在丹麦宫廷里享受到的那么多的快乐，于是，他就在丹麦皇宫中渡过了整个冬天，整天跳舞，参加宴会，打猎，加入智者的争辩，在丹麦皇宫中发表演讲，受不尽的阿谀奉承和求爱求婚。当1590年春天，来自苏格兰的一行人终于开始返航之时，途中又遇到了一个非常糟糕的意外，随行的一只船失踪了。虽然，春分时节出现暴风雨现象的事实是人们熟悉的，但是，暴风雨的残酷性却仍被归咎于巫术。巫士们被拘留在哥本哈根，他们被指控招来风暴以同苏格兰国王作对。苏格兰人是不善于在靠近北海的岸边寻找犯人的，于是，谣言流传开来，认为这些暴风雨是由丹麦和苏格兰两方面的巫士们施巫招来的^①。探寻这种大恐慌何以开始的全部问题就是寻找谣言起源的问题。正是丹麦的宗教团体才促成了苏格兰的巫术迫害，这种看法是可能成立的。在那个时期，巫术迫害是丹麦所特有的，因此，詹姆士很可能是在滞留丹麦的6个月中受到了很深的影响。就魔鬼信仰而论，人们知道，詹姆士曾有幸同路德教派的神学家们进行了讨论，同时也同天文学家特奇欧·布拉厄进行了探讨。他还访问了黑明米斯，这就是后来他在《魔鬼信仰》中提到过并且赞同其观点的那个人^②。这是詹姆士第一次接触欧洲大陆的思想家，这些思想

①见英格兰驻苏格兰大使罗伯特·鲍斯1590年7月23日记CSP，SCOt第10卷365页。

② 见D.哈里斯·威尔森《詹姆士国王》第92页。

家可能向他介绍了许多新思想。他很可能对这一事实留下了深刻的印象：即是那个国家的有学识的人和重要人物制造的谣言并且对巫术形成了严重的威胁。1590年5月，丹麦宫廷对苏格兰进行了回访，在这期间，这些新思想可能进一步在苏格兰统治阶级中间传播开来。尽管这全部只是推测性的，但至少具有启发意义，不论这些思想通过什么方式流传，到1589年它们已广为人知了，这亦是明确无误的，到1590年末，这些思想仍在流传，在冬季审判期间，国王就成了它们的拥护者。

G.基特里德成功地证实了这样一个问题，即：詹姆士到达英格兰并试图依照一些不太有把握的根据开脱自己在苏格兰巫术迫害中的罪责之后，他就很快地变成一个对魔鬼信仰持怀疑态度的人。他这样做的理由是，他认为直到詹姆士王朝统治后的很长一段时间，苏格兰对巫术迫害的最险恶时期并没有到来，他在1590年也没有对巫士首先发难，“他也没有向苏格兰王族传授巫术信条，那种信条是人类的传统和遗产，苏格兰所有的阶级和阶层对它所持的怀疑是最少的。”^① 第一点是真实的，但并不恰当；第二点则是含糊不清的；第三点也是含糊不清的，通过一种观念来支持这一点将会使我们面对的证据有些站不住脚。这种观念是，巫术诉讼的发生是一种巨大的公众恐慌的结果，对这种恐慌，詹姆士国王不可能加以抵制。事实是：詹姆士时常极力主张陪审员对巫士进行判决，尽管有时这种努力并不能成功；詹姆士对所有的审判都怀有强烈兴趣；到1591年的春天，他已成了使这些审判蓬勃发展的主要代理人之一。譬如在巴巴拉·

^①见基特里奇《英格兰的巫术与詹姆士一世》第3页（纽约1912年版）

内皮尔案件中，他表现出一种特殊的兴趣。内皮尔因企图同巫士合谋叛逆而遭逮捕，同时也作为博思韦尔的朋友而广为人知。但她声称她怀孕了，于是詹姆士在1591年4月写信给梅特兰：“用巫医的咒语试试巴巴拉·内皮尔是否真的已怀孕。迅速回答，不得拖延。如果你发现她没有怀孕，现在就对她施以火刑，并且当众亮出她的肠子来。”^① 陪审员迟迟不愿对她进行判决的原因之一，除她已怀孕以外，那就是1563年法案中规定的仅仅与巫士会晤就可以被判处死刑这一条款在以前从未实施过。因此，判处她死刑会让人们感觉太残忍了。很可能就是因为内皮尔同博思韦尔的关系才使詹姆士对她如此怀恨，而要加以报复。当时，博思韦尔的案子肯定尚在审理之中。一位记者从德拉姆给他在爱尔兰的朋友的一封信中写道：

“苏格兰的博思韦尔伯爵据说因为试图利用巫术阴谋咒死国王，而被提交爱丁堡法院。他坚持自己的立场，并渴望以此同控告之人进行斗争。但是，尽管是如此卑鄙之徒也可能保护住自己。我们认为他将会死亡，苏格兰人的看法却恰恰相反。然而，如果他将死去，他们就会不顾一切地说，像对别人一样是我们使得他们的国王成为一个屠夫，以便有助于我们所要达到的目的。”^②

英国大使鲍斯在给伯利的信中写道：“国王对这些事情的

^①CSP, SCOT+第10卷第510页。

^②同上注，第514页。

热心使许多人相信，他们将不会如此迅速地落入这种结局”（比如，相信博思韦尔甚至有可能逃离这个国家）。^①

这些评论的含意是：在国王或政府企图使博思韦尔和他的朋友卷入巫士的阴谋这一点上，这个国家也毫不比他们逊色。正是詹姆士国王决定着事情的过程。詹姆士为什么从1590年以前对巫士毫不留意的态度一跃而变成一个巫士审判的最热衷的起诉人，其缘由现已不可能得到明白无误的阐述。而最令人信服的解释似乎是一个具有双重性质的观点：在丹麦时，詹姆士接触到魔鬼信仰并且为之感到兴奋，而在他返回苏格兰之后，他就建议并准备见识一下以前从未见过的巫术。当关于叛逆妖术的谣言开始流传时，他相信了这种谣传而不是对此产生怀疑。因为攻击是直接针对他本人的，所以，他对谣言坚信不疑。正是由于这种对象他这样的君主的攻击，使他加重了对具有现实威胁的妖术的定罪。

当然，在作为巫术审判以前这些审判都被作为对詹姆士叛逆罪的审判。对他而言，事情的最重要的方面是企图谋害他神圣的生命，方法是次要的。然而，一旦这种方法被接受了，那它就很容易起作用。企图杀害国王的幕后力量可能就是魔鬼本身，这是自然而然的事。国王是伯爵的死对头，因此，在苏格兰他是魔鬼的最大敌人。詹姆士早就陷入了这样一种心态，即认为审判员宣判一个被告巫士无罪的任何企图都是没有严肃对待给国王尊严带来威胁的背叛。断然处置那些对他的生命构成潜在的进一步威胁的人，其重要性超过了实际犯罪问题或是指控问题。这不是詹姆士在他充满恐惧而教士们却神气十足的青年时代一直促使其发展的那种巫术

^①同上注，第522页。

理论，而是国王们的神权学说。

在詹姆士就判处巴巴拉·内皮尔无罪一事向那些固执己见的陪审员们所发表的讲话中^①，这种心态得到了很好的揭示。这一点也常常被一些历史学家们所引用，以支持一种观点，即詹姆士已将自己视为一个巫术问题的专家了，已成了准备对那些愚昧无知的人进行启蒙教育的人。事实上，在这一长篇讲话中，只有三处简单地提到了巫术犯罪的问题。在通篇讲话之要义中，十分清楚明白的是，他最初的顾虑并非是一个巫士可能会轻而易举地获得自由，而是一个国王很可能会遭致挫败。他在24岁时就努力实行仁慈的家长式的统治，这是他的责任。在宣布这个巫婆无罪时，陪审团的狂傲无礼使他感到极为屈辱，他认为这个巫婆是犯有叛逆罪的。这篇讲话的大部分都是表达这种像父亲一样的冤情。在这篇讲话的开头，他就解释了何以在以前没有任何一个王朝干涉过这些犯罪事件，其缘由盖出于“我的祖先的不成熟”，他继续说道：

我仍然要说的是——这些事情无论怎样悖逆我的意志，然而，在关于那些不公正的判决方面，我仍是清白无辜的。我认为我的良心使我清白，就像萨缪尔的良心让他如此一样，因而，在这里我要求你们做我的法官。即便我是你们的国王，我也要服从你们——我的臣民们为此利益而进行的诉讼。

至于我都作了些什么，让别人去说好了。当我使这一切开始时，我就提出了我的想法，这倒不是因为詹

^①同上注，第523—525页。

姆士能够指挥千军万马，而是因为上帝让我成为国王并且让法官作出公正的判决。

他只是如此狭隘地强调了他是如何从巫术犯罪中死里逃生的，并且表示他个人并不惧怕死亡，只是为“这个国家善良的人民而担忧，我的生命使你们享受了和平……正如我不在的时候你们会寻找这种和平一样；如果说在我活着的时候，这些邪恶之事就在萌发、滋生之中，那么，如果我的生命被夺走了，就不知道会发生什么了。”

当时，遭到审判的主要是叛逆罪而不是妖术。然而，在其余波中，当对叛逆罪的直接恐惧消失了，博思韦尔最终也逃离这个国家之时，在那次冬季审判期间就深植于人们心底的对巫术的恐惧又开始增长了。包括国王在内的当局严肃地对待巫术。在爱丁堡附近所有能听到风声的村庄中的巫婆们和大多数脾气不好的咒人巫士们会想象出此事的严重性和新的威胁。为了搜捕巫士，当局建立了一些专门委员会，委员会的成员很自然地发现了他们。

对詹姆士本人的影响是众所周知的。他的画像——对巫士来说可以说是一个主要的靶子——已成为王权神话的不可分割的一部分了，詹姆士一直利用这种王权神话来使其人格更具有魅力。但是，这里还保持着一种细微的平衡。人们刚发现的他对巫术的兴趣，除非对此加以仔细地陈述和解释，否则会深深地损害他的形象，尤其是他在英格兰的形象，这种可能性是存在的。也许正是这种忧虑才导致他对巫术的进一步研究，证明其正当，并且最终于1597年出版了《魔鬼信仰》一书。

在产生的最直接的后果中，一本名为《来自苏格兰的新闻》的小册，将有关北贝维克巫士们的中世纪北欧传说用来提高詹姆士在英格兰的声誉。这本小册子是“按照苏格兰的范本于1591年在伦敦出版的”。它究竟应该算是已出版的著作，还是一个草稿，或根本什么都不是，这些尚不清楚。但根据国内的资料分析，这本小册子乃是直接写给说英语的公众的。这种可能性极大。这本书属于英格兰式的巫士小册子。它的大意是宣传和教育，实际上它使读者感到兴奋，它向读者讲述了一个令人厌恶而又颇有意思的故事。它所使用的正字法是英格兰语式而非苏格兰语式，它运用了英格兰术语“副执政官”而非苏格兰地方术语“高级副市政官”。它向英格兰公众阐述了关于詹姆士所发挥的作用的两个十分清楚的观点：第一，据说他最先对巫术正在被用来反对他的可能性表示怀疑。按照这本小册子的说法，当詹姆士第一次听到人们向他叙说关于巫士在北贝维克的演示时，他并没有对此留下什么印象，并且指责他们都在说谎。巫士小册子的一个明显的特征是在它们之中有某些有疑义的数据，这些数据后来被一些像以上列述的正确无误的证据所证实。第二点，按照据认为对此事已有了解的巫士的说法，詹姆士被认为是魔鬼在人世间的最大敌人。整个中世纪的北欧传说都对詹姆士大加吹捧。大使们的陈述和电文也都是为了同一个目的。

雷希纳尔德·斯科特的著作成了在英格兰提高詹姆士声誉的新的尝试得以成功的主要威胁。他的这本书取名为《巫术的发现》，于1584年出版。本书资料翔实，对巫术信仰进行令人赞赏的抨击，它因此而广为人知。那些常常易受无视神灵指责的对巫术持怀疑态度的人亦为之鼓舞。然而，这本书却相当有学术价值，影响颇大，但对詹姆士来说，则又是

一种潜在的威胁。有这么一个传说，说他一到英格兰就将众所周知的此书抄本当众付之一炬，当然这一说法是不足凭信的。然而他写《魔鬼信仰》这部书的某个主要的、毫不隐讳的意图，则是驳斥“我们时代的两个人的该死的论点，一个名叫斯科特，是英格兰人，他在公开发行的出版物中否认存在着巫术这类事情而毫不感到羞愧，并在否定灵魂存在方面又保留了撒都该人的老毛病。”^①

詹姆士的意图是想为这场国际性的大讨论作出巨大的贡献，并且打算在这一过程中指教一下他的臣民以及未来的臣民们，因为他们依然对巫术问题表现出疑惑和无知。而事实上，他的书和斯科特的书并不是同一类性质的。《魔鬼信仰》是一本小册子，只有80页，同斯科特的长达600页的宏幅巨著形成了鲜明对照，他的书仅相当于斯科特书的一个零头。他的书是一种派生物，同斯科特的书有着明显的不同。斯科特的书在第一版时就按字母顺序列出了书目提要，其中包括216位外国作者和24位英格兰作者，而詹姆士的书几乎没有参考书目，即使有那么几个也已见诸于斯科特的书中。

《魔鬼信仰》一书是依据两种人的对话而展开的。一种是爱提问题的人，他们提出那些令他们感到疑惑的问题。提出的一些问题确实十分贴切；另一种人是有学问之人，他们提供了一些很有见地的，但常常是不能令人满意的答案。对于这些答案，那些求知欲很强的人一律予以接受并且表示感谢。一般来说，本书有三个部分分别地阐述了魔术、妖术和巫术以及精灵和鬼魂。詹姆士将魔鬼盟约视为第二部分的核

①《恶魔信仰》第2页（爱丁堡1597年版）。

心，并且反复强调了关于拒绝洗礼和刺刻魔鬼标记的规范理论。他相信巫士有力量通过对蜡像施以咒语，并将所咒人的蜡像放在火上熔化以伤害人或致人于死地。他在书中继续写道：

他们能在天上呼风唤雨，也能在海上或地上这样做，尽管不能在宇宙中这样做，但在这样一个特殊的地方和指定的范围里，他们都能这样做，就象上帝允许他们这样作乱一样。同样在这些地方，就这些风暴的突然性和强度以及反复地在短时间内持续地进行而言，可以很容易地辨别出哪些属于自然风暴，哪些不是自然风暴。况且，他们的主人也完全有可能采取同样的做法。^①

以上所有这些都表明，证实在叛逆恐慌中他的作用的正当性，在詹姆士的思想中占据着至高无上的地位，同时也是他写这本书的最重要的动机之一。

上帝和魔鬼都具有相对的权力，这个观点是他遇到的最明显的困难，在上文引述的段落中，这是显而易见的。在整篇论文中，詹姆士都在加尔文主义和善恶二元论的之间摇摆。因为他不愿将二者混淆起来，所以他还是强调了上帝的万能和至高无上的权威。他让那些有学问的人承认“魔鬼并不能预言未来的所有事情，这是确凿可信的”。但魔鬼的确具有非常渊博的知识，“他知道未来之事，因为他具有尘世间的智慧，并且自创世以来，接二连三的经验也教会他这样

①同上注，第46页。

做”^①。魔鬼的权力来自超现世的智慧——他通过在这地方长时间的徘徊才获得的这种智慧，依据任何标准来看，这种观念都是十分新鲜的，但是詹姆士并未对此加以展开。

也许他的观点中最令人感兴趣是，对人们何以接受巫术之原因所作的一种心理—社会学的观察。他写道：“他们为三种激情所引导着，这三种激情也存在于我们自身之中：强烈的好奇心；对令人深为忧虑的侵权行为进行报复的渴望；或者因为极大的贫穷所造成的对物质的贪婪欲望。就这三个原因中的第一个原因即好奇心而论，它只是魔术师或者是行妖者的引诱，另外两条原因则是由于巫士和行妖者的诱惑。”^②

在《魔鬼信仰》出版的同一年，詹姆士表现出对巫术诉讼率产生忧虑的迹象。由于证实了他个人卷入的这种恐慌的确存在，他就轻易地制止了对别人的令人恐慌的诉讼，这是有可能的。无论如何，他在1597年撤销了反对巫术的常务委员会。但是，尽管这暂时制止了巫术诉讼的数量，然而，那时巫术学说已几乎使苏格兰的教士、绅士贵族和合法阶层的人深信不疑。依照这样的逻辑，这又鼓舞了已经存在的乡村信仰，并且使村庄和城镇人在他们的控告中完全不受任何限制，只是在偶然的场合下，他们才会遇到一个独立思考的人和—一个大胆的审判员。

事实上1603年詹姆士启程去英格兰已表明，苏格兰的巫术迫害将会继续下去，因为自那以后他没有作任何努力来对苏格兰的巫术迫害加以干预。苏格兰枢密院授权成立的一

①同上注，第5页。

②《恶魔信仰》第7页。

些委员会起劲地在其君主不在的时间里审判巫士。在这个时期，每年似乎有大约 20 个巫术案件，大约有一半巫士被处以死刑。尽管詹姆士在造成这种局势方面起着不容否认的作用，但是他还远非是这种局势背后的唯一力量。教士和合法阶层带着极大的热情赞同对巫士进行搜捕；对平民大众而言，这是他们艰苦而又凄楚的生活的一个巨大变化。

到詹姆士乘车去英格兰为止，他对巫术已丧失了强烈兴趣。苏格兰王府将所有其它的事情都推到了幕后。此外，英格兰同苏格兰是两个不同的世界。詹姆士尽管对他的苏格兰国家和过去的宠臣们十分信任，但他还是迅速地带着极有特色的灵活性对苏格兰和英格兰王府两种风格之间迥然异趣的巨大差距作出了反应。

这里关于英格兰巫士信仰情况有两个特点值得反复强调一下：第一，欧洲大陆魔鬼崇拜巫术在英格兰诉讼中还从未大量地出现过。简单的“咒人巫术”还保留了日常饮食方式。第二，到这时为止，巫术迫害的数量正在下降。17 世纪巫术在英格兰有一个耸人听闻的名声，比 16 世纪英格兰巫术的名声更为可怕。这种情况能够由诸如 1612 年兰开夏尔和 1645 年的埃塞克斯等为数不多的大恐慌，——这些恐慌已得到大量的记载，以及在这个世纪里有关这方面的文学小册子的大量增多的情况得到解释。霍姆·奇尔库特记载的统计资料表明，巫术诉讼率的最高时期是伊丽莎白王朝统治时期^①。自那以后，对巫术的诉讼和判决开始减少了，在那些统治精英看来，它正在迅速地变成下流的、虽然还有一些危险的和幽默的因素。

^①C. 尤恩《巫术迫害与巫术审判》第 112 页（伦敦 1929 年）

然而，詹姆士却只能得到对巫术颇感兴趣这样的名声，他本人在英格兰的宣传更是证明了这一看法。此名声的一个象征就是莎士比亚的悲剧作品《麦克佩斯》，它是在1604年作为宫廷戏剧专门为了表演给詹姆士看才创作的。这出戏十分短（人所共知，詹姆士一看长戏就感到烦燥不安），它以巫术预言作为核心内容的。所有这些都说明了这一点^①。詹姆士是一名终生的、一贯的魔鬼信仰者，这一名声在过去甚至近期都被一些历史学家当作正当的东西加以接受^②。比较老派的观点认为詹姆士是作为一名成功的迫害巫术之人而到英格兰去的，他准备为英格兰做那些他曾在苏格兰所做的事情，驱除那里的巫术瘟疫。他的到来的确为英格兰的巫士迫害增加了新的刺激，并标志着一个恐怖的君主统治时期的开始。这种观点在1929年莱斯特兰奇·尤思的统计著作出版以前已逐步形成了^③。它不仅部分地建立在这样的事实基础之上，即1604年新的英格兰巫士法案比之1563年伊丽莎白法案要严厉得多；而且，它也基于这一假设，即十分有必要赋予这个法案以更严格的程序。据说在1612年兰开夏尔的巫士审判中，詹姆士发挥了强有力的作用，当时他乐于坚持这样做（这类似于他在北贝维克审判中发挥的作用）。然而，这种说法的唯一依据似乎只是哈里森·安思沃斯发表的小说《兰开夏尔的巫士》中想象的内容。

随着周密的研査，这种情形发生了变化。G.F.基特里奇试图解除人们认为詹姆士加剧了英格兰巫术迫害的误解，

①亨利·N.保罗《麦克贝思的皇家戏剧》（纽约1950年）。

②G.帕林德《巫术》第28页。

③T.帕克1804年著作第366—367页。

比起他试图消除人们认为詹姆士帮助发起了苏格兰巫术迫害的误解，具有更多的优势。他把伊丽莎白的巫术法案逐条同1604年的巫术法案加以对比。结果表明，后者只在一个条款上比前者更为严厉，那就是：第一次为到处招徕邪恶的精灵罪规定了死刑。他指出，这个条款在詹姆士王朝统治时期实际根本就没有实施过，只是在1645年埃塞克斯大恐慌爆发期间才使用的。尽管他没有阅读过尤恩的著作，但他估计在詹姆士王朝统治时期被判处死刑的巫士数量肯定没有伊丽莎白时期多，而且可能要少得多。他还澄清了一点，即詹姆士不仅没有参加兰开夏尔的巫士审判，而且直到这些巫士被绞死以前还不知道巫士为何物。他指出了英格兰在詹姆士王朝统治期间，詹姆士对巫士的兴趣不在于不是要将他们打垮，而是要审查骗子。

詹姆士在审判巫士方面的兴趣，很可能形成于他想匡正一种可能的、不利的、易于对巫士感到恐慌的名声的持续的忧虑，基特里奇并且强调指出詹姆士对魔鬼信仰的兴趣并非是单纯的和过于轻信的，这是完全有可能的。国王具有渊博学识的名声为人们广泛接受，这方面的情况表现在约翰·哈林顿爵士给埃米亚斯·潘莱特爵士的一封信中。在信中他引用了同国王的一次谈话：

陛下急不可待地要求我就巫术问题谈谈对撒旦权力的看法。他表情严肃地问我，是否真的理解为什么魔鬼总是更多地同一些老式的妇女做那种事情。对这种下流的玩笑我忍俊不禁，甚至说到关于这一点，一些经典著作已为我们提供了答案，据说魔鬼在干燥的地方行走……然后才进

行一些严肃的讲道。^①

这种神学理论恰如詹姆士在英格兰的几年里所做的一样，表明他在魔鬼信仰方面的兴趣大大减少。他在1619年出版的《对主的祈祷的反思》一书中，根本没有试图运用“把我们从魔鬼那里解救出来”这类的短语作为关于撒旦讲道的出发点。他写道，这一短语紧接着“引导我们不要接受诱惑”，它指的是邪恶的诱惑和惩罚，这是从一位同时代自由派神学家那里信手拈来的一种解释。他接着承认“希腊人从邪恶的精灵那里得到了它；这些话让我们记住我们需要向上帝不断祈祷什么，它保护我们免受那些叛逆的烦躁不安的敌人——奎·奇尔昆底特·泰拉姆的伤害。”他继续写道：“amalo 这个拉丁文”的意思可以指：“任何邪恶事情或者邪恶的精灵——无论用它指撒旦还是别的什么邪恶的东西都可以。”^② 在53岁时詹姆士国王表现出似乎已经忘记了魔鬼信仰。

在结论部分，值得指出的是，近来人们正是在英格兰的巫术领域，对1590年以后，苏格兰巫术迫害比在英格兰更趋严重的时期，进行了许多新的重要的研究和探讨。艾伦·麦克法兰关于埃塞克斯巫术的书籍^③、基思·托马斯的概括了16世纪和17世纪英格兰宗教与魔术的所有方面的颇为宏观的著作^④都受到了社会人类学方法和观念的启发。这些

①见《对主的祈祷的反思》（1619年）第125页、第6页。

②麦克法兰：《英格兰的巫术》

③基思·托马斯：《魔术的衰落与宗教》（伦敦1971年版）

④克里斯蒂纳·拉娜：“英格兰与苏格兰的巫士”，载“新爱丁堡评论”1971年2月。

作者们将重点放在时至今日尚未被人们发现和利用的资料方面，放在收集关于巫术诉讼和巫术控告的统计资料方面。通过这种方式，他们大大地丰富了以前的历史学家们的研究成果，那些历史学家们只是从一些较为粗浅的书、小册子以及公开出版的审判录中获得收益的。

与当时欧洲의 其它地方不同，英格兰的巫术信仰是很简单的，它只是同当地的经验有关，并非与官方的基督教密切联系在一起。英格兰巫术同现代的一元文化社会的信仰和实践有一些相似性。正是这些相似性使得它在概念的应用方面十分敏感，它至少可以说明当时某个具体问题的表面现象。

这里有一个留待大家公开讨论的问题。鉴于当时英格兰社会存在着不止一种文化层次，在这一点上它比任何原始的单一型文化社会更类似于苏格兰社会。因此，在英格兰巫术迫害中，牧师、地方官员和绅士们起到了什么作用呢？尽管在强度和性质上二者存在着巨大差别，但是准备对巫术进行控告的英格兰村民同苏格兰的村民一样为了让他的控告案为世人所知就只能依靠地方当局的态度。正是诉讼阶层在 17 世纪后期帮助减少了英格兰和苏格兰乡村的诉讼案件的发生率，这是明白无误的。而在前几次的案件中，他们更富于同情心的态度肯定激励了那些自认为被巫士施巫的人提出他们的控告，这似乎也是合情合理的。一次巫士审判包括三个方面：原告、被告和法官。社会压力倾向于将最后一个角色的作用排除在考虑之外。以前的研究者业已回过头来研究社会精英和政治精英的世界观。在此期间，什么是比一个具有时髦意识的国王的演讲更出色的精英观点？

苏格兰的巫术犯罪

苏格兰人的坏名声，使这里的人们面临着一种特殊的充满敌意的环境——他们的邻居认定他们就是巫士。在巫术被视为是一种犯罪行为的那段时期（1563—1736年），这种坏名声从未遭到过强烈地怀疑。这部分地可以归因于17世纪那些大量地利用外来的苏格兰素材撰写通俗小册子的英格兰作者的偏好，也有一部分可归因于时下的某种偏好，那即是将苏格兰的诉讼率同英格兰诉讼率相比较，而不同欧洲大陆某些地区相比较。这种比率的本身就是很成问题的。

这篇文章利用三年研究计划的一项成果，这项研究计划得到了英国社会科学委员会的支持，它是专门研究“苏格兰对巫术的控告和诉讼”问题的。这一研究计划涉及到巫术诉讼的许多方面，其中包括社会的信仰结构、被控告者的社会背景、巫术的社会学和人类学理论以及苏格兰对巫术诉讼的历史特殊性。目前已发表了一篇关于这方面的综合性分析文章^①。现在，本文试图就巫术犯罪数据的具体问题加以简要分析，同时也试图对与法律问题有关的一个更为综合性的巫术问题进行抽象分析。

巫术诉讼的模式

① 克里斯蒂纳·拉娜：《上帝的敌人：苏格兰的巫术迫害》（伦敦1981年版）

在苏格兰，相对而言对巫术的诉讼开始得较晚。苏格兰的巫术诉讼发生在英格兰和欧洲大陆的许多地方对巫术的诉讼已广泛开展起来，以及在知识阶层的魔鬼盟约学说在欧洲大陆已经得到充分的发展，并且从德国和意大利传播到法国和北欧部分地区之后。魔鬼盟约学说如果不是所有这些大量的巫术诉讼的内驱动力，那它至少也是一个背景因素。这一地区包括丹麦，它在这一学说传播到苏格兰过程中成为一个至关重要的环节。

1563 年以前，在基督教教会法和普通法中，巫术被规定为是一种犯罪。在 1510 年，魔术也被列为是犯罪行为，而将在首席法官的巡回法庭上受到审查。但是，迄今为止，那个时期的实际发生的影响较大的案件是微不足道的，其中仅三例有详细的名称。在 16 世纪基督教改革运动之后，在苏格兰，关于教士犯罪呈现出一种力量真空，基督徒大都会要求枢密院考虑，他们是应将这些犯罪的责任推卸给新教，还是应由他们自己来承担。枢密院迫使国会通过了一整套反对这些罪行的法案象通奸、强奸、亵渎罪和乱伦，从而也把巫术包括在这些罪行之内。1563 年的巫术法案是立法机关对欧洲大陆巫术学说一无所知的产物。这一巫术法案认定巫士就是这样一些人：他们曾经同魔鬼达成契约，乘夜间飞去举行崇拜魔鬼的秘密仪式。法案要求对那些犯有迷信罪或假装行巫“欺骗人民”的人，以及通过求助于那些行骗者以维持这种迷信行为的人处以死刑。事实上，这项法案同 1736 年替代它的巫术法案一样，对宗教教条持怀疑态度。但是，它仍是 17 世纪巫术诉讼的一个适用的工具。在那时，律师们已找出了魔鬼盟约的证据。

这项法案的通过并非是由于突然兴起的诉讼高潮所致。直到 1589 年詹姆士六世到丹麦迎娶他的新娘安妮公主时，这项法案才开始断断续续地独自发挥作用。在丹麦，巫术审判相当平常，而且巫术学说已得到很好地确立。此时，詹姆士六世度过了 1589—1590 年冬天，在苏格兰舰只和丹麦船只向北海航行途中遇到的大风暴和海上灾难被认为是受魔鬼鼓动的巫士起的作用，因为魔鬼对信仰新教的王子的神圣联盟满怀恶意。由此，两个国家都开始搜捕犯罪的巫士，但是苏格兰后来的审判在这个国家的东部激起了一场广泛的和极为普遍的对巫士的搜捕。这是巫术诉讼的四个重要阶段的第一阶段，这次搜捕直到 1597 年才告结束。那时候，詹姆士六世对此次搜捕愈益脱离其控制，变得越来越糟糕以及日益摆脱政府的制约感到焦虑不安。在由世袭的管辖领地的领主组成的一个总委员会领导下，当地地主无需求助于中央政府就能够对受到指控的巫士进行起诉，并可以将他们处以死刑。1597 年枢密院公布一个法令，规定每个案件的所有证据均必须提交枢密院，然后才有可能成立一个单独的审判委员会。那些没有受到特殊委托，便试图对巫士施以死刑的人，将被视作犯下了非预谋杀杀人罪。

1597 年枢密院法令的颁布把巫术诉讼率最大限度地降低到平均每年大约 12 件左右。到 17 世纪 20 年代，它又慢慢地增多了，并且在 1629—1630 年中得到了广泛的流行。对这次特别的巫术诉讼的爆发，至今没有人作出任何令人信服的解释。在 17 世纪 30 年代，巫术诉讼渐趋平息，而在 40 年代又再次增多。在 1640—1670 年间的整个一段时期中，巫术诉讼频繁发生。1649 年巫术诉讼引发了一场重大的波及面广泛的搜捕行动（那时，在一年中，有 200—300

个诉讼案例)；在 1660—1661 年之间，这种现象再次发生。然而，在 1651—1659 年期间，却几乎没有发生过什么巫术诉讼案件。这几次巫术诉讼高潮和低潮的原因，比起 17 世纪早期巫术诉讼的原因来说是相当明确的。1649 年的高潮同由于通过契约成立的教会党居于优势地位而引起的一场全面的道德大混乱相一致。低潮是由于克伦威尔在苏格兰政治统治的确立，由于英国法官的怀疑态度所致，而在一定程度上释放了被指控的巫士，也由于取消了枢密院，它曾经对大多数的案件加以起诉。当枢密院再次恢复以后，巫士就再次受到新的暴力的围捕。

1662 年以后，巫术诉讼开始衰退。在 1662 年，当重新建立的最高司法院开始宣判一长串无罪案件之后，巫术诉讼更趋急剧下降。对巫术的最后一次死刑判决是在 1683 年，然而，枢密院的地方法院委员会的存在却仍持续了较长时间。在 18 世纪仅见到零星几起诉讼案例，而且这整个一幕随着 1735 年 3 月通过的 1735 年巫术法令而告结束了。这项法令仅考虑到：“自封的巫士”，并规定对这种犯罪的最重处罚是一年的监禁，和在季度第一日带颈手枷出外示众。

因此，巫术诉讼的重要年代是从 1590 年到 17 世纪 70 年代。从地理上讲，巫术诉讼的发生相当集中。在高地，巫术诉讼案件十分罕见。诉讼案件发生的重要地区是整个东部沿海地区、西南部土壤肥沃地区、整个低地和边境地区，这在艾登伯格邻近的乡村是十分明显的。也许，这些地区的农业经济比高地的畜牧业经济更能诱发社会的紧张形势，换言之就是更易产生巫术控告，而不是其它的因素使然。诸如处理控告的一个教会会议组织的存在，它以合法的诉讼必须加以引导为借口而畅通无阻地进入艾登伯格，高地语言形成的

障碍以及卡尔文教徒的理论影响，都可能在决定这种地理分布格局中起着作用。

巫术犯罪的数据

要驳倒那些惯于使用定量术语诸如“许多”、“一些”或“频繁”而不提及像“若干”一类通俗词语的传统历史学家，是一件易如反掌的事情。对具有完整记录的确凿无疑的、已得到认同的事情来说，这一说法就是合理的。但是，这种令人兴奋的局面并不总是能得以维持。在上一部分里，我们小心谨慎地选择了已被乱用的模糊定量术语来表明相关的确定性或不确定性的程度。在这一部分里，将讨论已经收集到的数据的价值，并对一些诉讼案件和判处死刑案件的“真实”数据提出质疑。

在研究期间，由于研究人员确信，不能凭借计算机的处理而简单地把不充分的数据变成科学的资料，因而，我们遇到了一些困难。尽管我们已经发现了计算机极为有用，但是我们还必须加倍小心地对待计算机所产生的数字和表格^①。1597年以后，苏格兰的巫术犯罪大部分被控制住了。正如前面所记述的，不通过当地枢密院或者国会的一个委员会而对巫士提起诉讼是违法的。审问一个巫士的唯一合法形式是在爱丁堡的司法院里或在司法院的巡回法庭上。那么，我们可以假定，即如果我们翻阅完所有的中央法院组织的记录，我们就能推断出并能相当准确地确定苏格兰所有受审巫士的

^①见C·拉娜、C·李、H·麦克拉伦《苏格兰巫术资料集》，（格拉斯哥，1977年版）。

数目和那段时期里被判死刑的案件的比率，这一假定应该说是合情合理的。采取这种办法，我们得知了 3000 个有姓名的巫士，其中大约一半是迄今不为人知的案件。可是，当时如何处置这 3000 人的，则是另外一回事。

从这种假定而得到的最令人满意的资料是司法院的记录。这些密密麻麻的记录几乎完全是随意地记下来的。据此，可以得出有 402 名巫士曾走进这个法院接受审判，据记载其中 143 名巫士被判以死刑。在苏格兰记录办公室里也有几百箱未被列入目录的“预先审查卷宗”（为审判而收集的证据），这里面可能有关于某一起巫术审判的材料。而且许多次抽样调查均表明，许多箱子里的材料包括了对巫士指控的一些证据，而这些巫士的案卷后来都遗失了，同时这些证据也包括了对其他有姓名的巫士的指控，可是这些遭到指控的巫士甚至从未经历过对他们进行指控的最初程序。3000 人名单上包括我们通过这种方式而偶然发现的那些人的名字。肯定不止这些人，然而，除了对这些箱子的内容作为总体分析以外不可能再花很大力气去寻找它们。

可是，就名单上的陷入巫术诉讼中的巫士来说，也意味着这个名单是不完全的。但是可能有人会认为，列出一份被处以死刑的巫士的详细名单应该是可能的。然而，做到这一点也存在着许多问题。因为绝大多数的案件是由枢密院而不是由爱丁堡司法院审理的，以及由被委托的有名有姓的地主和最大的住户组成的地方法院审理的。为了得到这个委托，必须派人骑着马去取回证据，也即是已签名的指控书，当然最好是签上名字的忏悔书。这件事对于自治市或教区来说是很劳神费力的。何况，即便是在一个非官僚统治的社会，对待取回审判报告的人也毫无刺激和奖赏。尽管有一些枢密院

委员的审判结果会公诸于众，然而大多数审判则毫无结果（在查找到的 791 名罪犯中，只有 128 名死刑和 7 名无罪释放记载）。如果有记载的话，那只可能在他们的族谱上，其中大多数已失落了，或难以找到或未被列入目录。有充足的理由可以设想，枢密院审判这些案件所宣布的无罪率要比司法法院宣布的无罪率低得多。因为在司法法院里，有对怎样使犯人无罪获释问题感兴趣的辩护律师；而在委托法院中，被指控的犯人是当地的显贵来进行审判，这些人必须同巫士的指控者继续共同生活下去，从而必须站在巫士指控者的立场上。更为重要的是，枢密院早已公布了这个案件表面证据确凿的通告。如果我们假定枢密院的大多数委员会在处死一个巫士后被解散了——一个已被证明是不真实的假定——那么，然后我们才可能得到一个相近的数字。枢密院一共宣布了 791 名罪犯，国会和由三个等级组成的委员会宣布了 269 名罪犯。从极少的已知结果中，得出了无罪释放率为 5%。因此，我们可以说有 1016 名当地死刑犯加上 143 名某个司法法院宣判的犯人，得出的总数为 1159 名。

更进一步的问题是，1597 年以前，大多数巫士受审判不是在中央执行机关。那些年月里的巫士恐慌程度尚不为人所知。据说，1590—1591 年，有 200—300 名巫士受到审讯，而现在仅得知 59 名。我们从非正式的参考资料和国王自己拥有的报警器来看：1597 年的大恐慌波及面十分广泛，然而连家族卷宗上的记载也丧失殆尽了。我们假定如果 1597 年的大恐慌比 1647 或 1661 年的大恐慌更加严重的话（这个假定可以站住脚，因为它没有遇到丝毫的疑难），那么受到审判的巫士将会额外增加 400 名左右，总人数将达到 1563 名。不过，这里还存在着另一困难的问题，即使在 1597 年

以后的记事录和信件中仍然经常出现关于火焚巫士的一些非正式的记载材料。由于在这些材料中没有提及巫士的姓名，因而就出现了这么一个问题：这些如出一辙的案件是否是我们已经知道的，抑或他们是遭受了当地的非法审判。如果考虑到当地的非法审判和记录的遗漏，并作出充分估计的话，那么还可以另外再加上 250 个案子，这个数字仍是十分保守的。假如再考虑到存在嫌隙的所有地区，那么就可以理直气壮地认为，苏格兰最多有 2000 名巫士被处死，而最少也不会低于 1500 名。但是，别忘了，我们已发现的被处死的有名有姓的巫士人数仅 599 名。

加上已证实的由于怀疑而陷入巫术诉讼事件中的个人，被判死刑人数可能会增加 $2/3$ 。其中的一些人受到审判并被处以轻于死刑的刑罚，或者被宣布无罪释放。其他的人，有的自杀，有的死在狱中，抑或被拷打致死。有的人逃出牢狱，逍遥法外。有些人开头受到了指控，而后指控又被撤销了。另一些人只简单地受到审问或被其邻居指指戳戳。所有这一切都使他们出现在记录中。所以，以此标准来衡量，要确定具体人数的情况甚至要比确定处以死刑人数的情况更为不乐观。

在犯罪历史学日益发展的领域里，提及犯罪的“未知数字”正成为一个普遍的研究手法。它适合于学者们十分谨慎的本能。然而，“未知人数”概念背后是需要加以证实的实证主义者的一个假设。一个“未知人数”最大程度地表明了许多确定的、记录已丢失了的诉讼，或表明了一份在那时已被确认为犯罪行为的尚未解决的犯罪名单，正像一个恶棍要受到追捕一样，这是一个公认的惯例。至于涉及到一个时代已犯下的正在争论中的某种罪行或几种罪行，那则是另外一回

事。它揭示了犯罪的客观情形，对此，可能不值得作如是观，因为行为仅是依据道德规范判断才成为犯罪行为，正像行动要受到社会的限制一样。如果社会没有规定具体的行为属于犯罪范畴，那么他们的行为正当与否就无从判断。有人可能会认为，行为已受到相当明确的限制而且十分简单明了，以致于他们十分清楚地知道他们正在犯罪。譬如，不管一方已与另外一方结婚的双方之间的性交行为源于何时，反正直到 17 世纪才实施了通奸罪。于是有人可能会认为，关于通奸的未知人数肯定既十分详细，又非常可观。但是，实际上，只有那些声名狼藉的通奸者受到了起诉，也只有那些臭名昭著的通奸才被社会视作犯罪行为。谋杀就要更为复杂。有关谋杀，肯定也存在着一个未知人数，然而，仅当他们的个人的案子在法院中受到起诉时，这些谋杀者才成为杀人犯。

这里这一问题的另一面是，17 世纪不像 20 世纪那样，对抚慰罪犯以及给予恶棍公正的赏罚比对具体的犯罪行为更感兴趣。显而易见，某种的犯罪行为受到了处理，其着重点在于那些恶棍的地位：具有恶习和坏名声的那些人才会受到十分严厉的处置。

如果通奸和杀人这两种相对简单的犯罪行为，在没有得到社会的认同的情况下，难以定为犯罪，那么，没有社会的认可巫术则是不存在的。巫术是贴着标签的理论家的梦想。没有公众先前对巫士权力的承认，本来不可能有巫术的秘密行动；没有被认可为特殊权力，本来不会有像巫术这样由单个人独自承担的事情，而且，由于社会上认为复杂的巫术行为就是这么一回事情，从而带来了对巫术的认可。犯罪是作为一名巫士的犯罪。作为一名巫士，纯粹说来是一件社会认

可的事情。而对巫术的最终认可形式则是起诉。因此，在逻辑上，不可能存在着未被起诉的毋庸置疑的未知巫士人数。

尽管定量研究法存在着不令人满意的条件，可是研究人员并没有完全失去信心。至于考虑的人数，正像一直认为的那样，苏格兰发生的诉讼要比英格兰频繁和严重得多，这是十分明确的。基思·托马斯认为，对苏格兰巫术诉讼的一个颇为可靠的估计是死刑犯最多为 1000 人，而英格兰发生诉讼的时间比苏格兰长，而且人数也比苏格兰要多得多。他提出苏格兰大约有 1500 名，比以前估计的 3500 到 30000 名要少得多。同欧洲大陆人数相比，其中的许多已被最近的研究加以充分肯定了的，这的确是一个相当小的数字。尽管，在 1649 年一年中，爱丁堡附近的伊斯特洛西恩这个小国家就公布了 250 名罪犯，它也许是在有限的地区集中爆发的，然而苏格兰的经历则是同欧洲大陆的许多地方的经历十分相似。

巫术与法律

当我们希望从定量分析转到巫术犯罪的另一个方面，尤其是一个巫士起诉的程序以及农民和爱丁堡的律师们这两极各自坚持的巫术理论的时候，关于审判的材料是绰绰有余的。

17 世纪苏格兰法律的基本组织是带有封建色彩的。司法权掌握在世袭地主手中并为自治区所拥有。各种司法权被混为一团、相互重叠。国王本人仅掌管着王国政府四个方面的诉讼——抢劫、强奸、纵火和谋杀。甚至连这四方面的权力也被授予那些地主，这些权力被称为王权。上诉案在司法

院、苏格兰最高民事法庭或在来自低级法院的枢密院办理。在 16 世纪基督教改革运动之后，这种封建的社会控制制度又掺杂进了基督教长老会执行理事会。由地主和农民之间的中间力量广泛操纵着的苏格兰基督教长老会在这个封建体系中起着警察的作用。他们按照以前的犯罪标准惩处不端行为，并且开始采用一系列程序，这又导致了罪犯的上诉。后期基督教改革运动对罪犯的管理更进一步扩充了已提及的许多法规，国家接过了负起某些犯罪行为的责任，而巫术在此之前是由基督教会负责的。当 1597 年詹姆士六世把巫术等同于叛逆罪而在君权中补充进巫术时，仅有两种犯罪不属于王权的代理者的管辖范围。因此，这两种犯罪成为王国政府不同于其它的、更高级别的诉讼。

对巫术活动进行起诉的最普通的最初开始来自于教区选民的成堆的指控书，该指控书被送往基督教长老会执行理事会。指控者指控某个有名有姓之人犯有“咒人巫术”的特殊罪行——给被诅咒的人带来了许多伤害的诅咒——同时，她（在 20% 的案件中是他）是出于习惯，而且被认为是最恶毒的巫士。基督教长老会执行理事会可能劝慰那个被诅咒的人，或他们决定要进一步处理这件事，那名巫士会被监禁在谷仓、教堂的顶楼，或是监禁在自治区的监狱，并被以威胁的手法诱骗出一份忏悔书。因为依据正常的裁定原则，要证实某人曾拒绝接受洗礼、与恶魔订有盟约是困难的，所以忏悔书在巫士审判中是十分重要的。在审判中常常使用拷打和睡眠剥夺技术，当认为证据充足之时，便将材料送到爱丁堡，努力获得对这名巫士进行审判和处以死刑的委托书。经枢密院或者国会批准的委托书会送到每一个指定的人手中，这些人有的担任过部长职位，亦或主持过贵族法院。得到委

托后，有两种方法可供选择：把巫士带到爱丁堡法院或让她在巡回法庭上受到审判。如果得到了委托，无论对教区还是对自治区来说，都可以少付出许多代价，并且几乎只需举足之劳就可保证获得判决。不管怎么说，不仅要盘问巫士本人从事过的活动，而且要盘问有关被认为曾同她一起参加过巫士聚会的那些人的活动。这是主要的审问方法，采取这个方法可能会把另一个人扯进这场诉讼之中。它也恰是巫士集结在一起向恶魔礼拜这一理论的一部分内容，因此，供出同谋犯才是忏悔书的重要内容。正是这种办法，致使在审判网中又加入了新的成员。

譬如，苏格兰的材料不同于法国和美国，它没有表明向被告所提出的问题，书记员仅记录下了签署的诉讼词和全部的忏悔书。尽管有的时候，有些忏悔书的细节已被篡改，然而审判记载的内容仍可以揭示出农民、牧师和律师的信仰。在西欧的巫术研究中，这成为一种区分通俗的和艰涩的两种巫术信仰的常识。通俗信仰涉及治病巫术和咒人巫术，即同动物的健康和人体的健康联系的巫术以及同土壤的肥沃相联系的巫术。艰涩的巫术涉及魔鬼盟约、巫士聚会以及夜晚飞行。苏格兰的材料证实，当这两种信仰依旧是农民和律师各自主要关心的事物之时，双方的思想在一定的程度上正相互渗透着。一方面，农民们寻找魔鬼的标志，其唯一的意义是要证实魔鬼盟约确曾发生过；另一方面，律师们在宣判巫士有罪以前，要先从这个巫士的邻居那里得到咒人巫术的证据。在许多案件中，律师宣判忏悔的巫士无罪，因为，这些巫士在当地具有良好的名誉。当他们作忏悔时，他们心乱如麻。然而这样一种结果并不存在系统的或是必然性的东西，在其它场合，在没有忏悔书、也没有其邻居作出补充的指控

书的情况下，仅简单地依据另一名巫士的不实之辞，被指控的巫婆就被宣判有罪。

事实上，这种合法的手段在运用中是一种随意的行为，况且律师们所坚持的理论并不总是始终如一的。在这整个时期中，并不能看出这些理论有任何明显的发展。在 1590—1591 年的冬季审判期间，欧洲大陆的各种巫术学说早已存在，那时律师们开始宣判大量受到指控的巫士无罪，他们拿不出否决在规范法律中明确规定的犯罪可能性的任何证据。他们仅从 17 世纪 70 年代以前数量日益增多的案件中发现了不令人满意的证据。

正像上面所讨论的那样，17 世纪刑法的基本组织与基督教改革运动以前的那段时期是相适应的，这点极为重要。但是，巫术犯罪是在法律和合法过程的那些方面下提起诉讼的。合法的过程有着全新的形式，即基督教长老会执行理事会、新的法规以及枢密院制定的新的委托程序。它是一个从提起诉讼的个人那里接过责任并给予它在这块土地上的最高权力，即枢密院大臣和司法大臣的过程。它受到了一个新的为公众所接受的合法学说的支持，这一合法学说的参照系是规范法律。这些并不是苏格兰巫术迫害背后所具有的全部的复杂性，在《上帝的敌人》一书中，我将对此作进一步的分析，这些因素仍然是必要的和具有说服力的前提条件。

“特殊的犯罪形式吗？” ——欧洲的巫术犯罪

我们对欧洲巫术的了解，在很大程度上取决于 16 世纪和 17 世纪的犯罪记录材料。如果不对巫术活动的犯罪过程加以研究，我们对前工业社会的曾经已被广泛默认为的譬如算命、占卜和疾病等通俗信仰就难以了解。因此，具有讽刺意义的是，学者们对欧洲巫术的论述往往包括从它们存在的犯罪记录中以及脱离犯罪的总体演变和社会控制中提取的巫术案例。这实际上反映出当代评论家们的这样一种遐想，即根据定义，巫术是一种“不可能发生的”犯罪，故而巫术只能被当作一种特殊的事例。在 16 世纪和 17 世纪中，巫术小册子作者的流行观点是，巫术是特殊形式的犯罪，因为要确立犯罪以及被控告之人背后的撒旦力量是困难的，这种困难性意味着正常取证原则和法庭程序无法实行。^①

本章的主题是要进一步阐明，应把欧洲巫术视作一种特殊犯罪形式，还是视作其它犯罪中的一种犯罪。本章第一部分指出了目前人所共知的巫术诉讼格局。如果把巫术当作一种特殊的犯罪，那么中心部分就该着重考虑对这些诉讼的解释。最后一部分将提出一些方法，即把巫术视作犯罪审判的

^①H.Z.埃里克·米德尔福特：《德国西南部的巫术迫害：1562-1684》第118页（斯坦福，1972年版）。

整体部分可能会增加我们对“司法革命”和其它形式的社会变革之间关系的理解。

I

“巫术迫害”这一术语同“惊吓”、“恐慌”和“疯狂”一样被视为具有充分的意义，同时，这一术语也确实反映了不同时期的现实。“巫术迫害”一词恒定地反映出进行巫术诉讼的特色。可疑分子从不分外惹人注目，而他们却总是会被人发现和识别。巫医、发现者或揭穿者这类职业的存在就表明了这种情形。正是在这个意义上，这一术语在这里得以应用。

由于只对事情作出某种程度的肯定，所以我们仅知道欧洲巫术迫害的基本轮廓以及在欧洲内部许多地方性事情的细节。直到15世纪，巫术诉讼看来似乎仍微乎其微。在15世纪期间巫术诉讼逐渐增多，并在16世纪和17世纪的大屠杀中达到了高潮。在17世纪末期，它们则再次变得十分稀少。而除去波兰以外，18世纪的巫术诉讼仅是偶有发生的事情。考虑到对过去事情的定量记载，19世纪和20世纪初时最少量的巫术迫害甚至比现在还多，即便提供不出因巫术而处死的人员的全部人数，那么，当时所运用的工具和准确的判决也足以令人称道。现有的数字也将达到成千上万。经过对这个领域所做的研究，那些数字现在被认为夸大了，然而，它们却得到了广泛的认可，已很难取消了。

由于资料不足，因此被处以死刑的巫士总人数永远无从知晓了，许多记录遗失或毁坏了，许多档案仍然下落不明，尽管近几年来人们在欧洲的犯罪档案方面做了大量详细的工

作，其中的一些工作仍在继续^①。有人可能会认为，当所有的档案均被寻觅到的时候，将有可能依据具体年代和具体地点推断出的详细数字而得出一个总数。但是，巫术迫害的巨大偶然性和地方性决定了这一切是不会实现的。巫术审判在统计上，就像天花一样，比人们谈论的谋杀率还流行得多。

死刑犯的总数只是这个问题的一个方面，确定总人数甚至比确定犯罪人数更难，因而，每单位人口的死刑率也永远无从得出。我们无法知道经过审判的案件数，更无法知晓在搜捕、监禁、审问过程中死亡的人数，以及在这个过程中逃跑的人数，或被官员指定为嫌疑犯的人数。在社会各种因素相互作用下，这种宽泛的范畴甚至更为模糊不清。这种社会的相互影响就如同“标记”一样，乃是为社会学家所熟悉的。这种标记使人们在特殊的场合下，用手指点一下就能辨别出为人们所深恶痛绝的巫士^②。甚至，除去记载已失的犯罪未知人数以外，用魔法召来诸如谋杀和盗窃之类的各种犯罪行为的未曾记载的犯罪“秘密人数”的问题，也从不同角度反映出巫术本身。当代的评论家们从实证主义的传统立场出发，利用没有记载的各类犯罪去表明一种现实的存在，即它们发生过，它们便是犯罪。根据这个观点，巫术问题便突出出来。依据概念，所有的被诅咒的巫士都是些无知之人。几个世纪以来，人们认识到盗窃这种罪行，却没有认识到巫术。然而犯罪的一个可供选择的观点假定，一份犯罪指控书的反复上诉带来的“未知人数”。这种关于犯罪的重复记录反映的不是人类的行为，而是司法行为。在巫术受到关注的地方，

^①这一点在麦克法兰、米德尔福特、威廉·蒙特等人的书中都有提及。

^②见埃德温·M·舒尔：《标记代表异常行为》（纽约，1971年版）。

在通过统治原则的发明以及对原则的破坏者的追捕和辨认而造成的犯罪行为方面，要比涉及具有悠久而又持续不断的、延续至今的社会历史原则，更加容易分析统治精英人物的作用。^①

巫术犯罪在许多方面都得到了明确的界定。民法和罗马法把巫术区分为黑巫术和白巫术^②。黑巫术或咒人巫术是由通过施用法术召唤邪恶的力量面对他人造成故意的伤害所组成，这种邪恶的力量是由妖术操纵的咒语形成的。白巫术是对社会有益的行为，诸如通过妖术或咒语来治病、卜算以及找回失落的财富等等组成的。黑巫术面对死亡的惩罚，而白巫术则不然。从事黑巫术抑或是白巫术的能力取决于邻近地区的认可程度（5英里或10英里多一点的路程）^③，即巫士已拥有了这样的权力。巫术是一种取决于公众承认的公开实践。中世纪基督教法规在这里补充进了一个秘密的尺度。巫术是个人同魔鬼之间的私下商契，也是同魔鬼订立盟约之人用以反对上帝，反对人类社会的一个阴谋。在巫术犯罪的概念中，这个秘密因素意味着，如果一个因巫术受审之人供出一个同谋者，即使她未被巫术成员视作一名巫士，也会受到有力的起诉。然而，由于巫术阴谋而受到指控的那些人，也正是被深深打上社团印记的那部分人，正象咒人巫术或黑巫术的从事者一样，在大规模的巫士搜捕中，那些以从事白巫术而闻名的人也被卷了进去。黑巫术和白巫术两者的关系是，它们都借助于超自然的、超出教会以上的力量。未得到

①见M.麦克林托克“黑色人物”载《犯罪学研究文集》第5卷第9页、33页。

②Corpus Iuris ccivilis, codex 9, Tit18.

③见麦克法兰：《英格兰的巫术》第168页。

基督教许可的所有的超自然的力量受到了诸如魔鬼的限制，但是，教会的这种观点在农民的经验中得到了某些证实。从事白巫术的巫士甚至也仅是夹缝中的人物，如果她被卷入一场争吵，抑或由于收费过高或其魔术失败而受到指责，便成为一名不受欢迎的人，那么，她会充满怨恨地转向黑巫术。

在对巫士审判内容的分析中，目前已做出的极其有益的区别存在于简单操作性巫术（黑巫术和白巫术）和包括同恶魔的私下会面及集体会面的巫术之间。在巫术广泛传播期间，这种巫术的内容是十分清楚的，如果我们假定巫士们事实上并不存在推翻神所支持的人类社会的邪恶阴谋，那么，权力机构就曾经创造了一系列的原则去处理并不存在的秘密活动。在同一时期，权力机构曾在前工业社会宣判一系列的魔术活动和公开的演示有罪，而且在许多情况下，当局认为魔术师是魔鬼盟约和巫士会议的引导者。所以，受到指控的巫士并不是随意选择的。她们首先就是具有妖术罪名的那些人。成为一名巫士的过程包括在一系列诸如咒骂、咒语、祈祷和操作的公开演示中得到认可的程度。可能或不可能最后导致诉讼取决于许多级别不等的“标记”。在对巫士的大规模搜捕中，更多的“清白无辜的”人卷入犯罪网中，因此，即使我们将试图收集关于审判、死刑以及无罪释放的完整人数之类的资料，但是我们对巫士指控和起诉的最初阶段的研究也只能依靠质的分析而不是量的分析。总数难以弄清意味着我们必须致力于它的实质而不是对巫士迫害的准确数字的研究。尽管，最近几年对总的格局已作了阐明，况且这个过程正在继续，我们在许多地方已掌握了直接取自于档案材料的审判的详细数据，然而，在多数地方这种研究的结果只是对死刑人数作了修正，研究也就走入了死谷。甚至在影响最坏

的地方之一的德国的班贝格，在 1624—1631 年期间因巫术而死亡的人数几乎接近 300 左右，而不是以前提出的 600 名。^①

尽管巫术迫害并不是持续不断的，然而在欧洲的大多数地方在巫术成为主要犯罪期间，巫术迫害也曾延续了一段时间。这期间，许多地方不见一个巫士，有些地方有一个或几个，也有某些地方巫士人数稍多一些。虽然巫士们有时候会一再地受到指控，但是，大多数被判处有罪的巫士只是在巫术迫害扩大期间，才会成批地受到审问。官方认为，巫术是一种阴谋，应该结合使用拷打去使那些嫌疑分子供出其同伙，这使得受审人数大大增加。

直至最近为止，人们还认为曾有两次主要的对巫士严厉审讯浪潮：第一次是在 14 世纪，主要发生在法国和意大利；第二次是在 16 世纪和 17 世纪，主要集中在德国、法国、瑞士和苏格兰。对我们关于巫术迫害格局的观点产生极为深刻的影响的唯一的发现是，1975 年出版的《科恩的发现》一书。书中认为，14 世纪的大量审问，事实上从未发生过^②。14 世纪存在巫士审判的传说在 1843 年得到了威廉·索丹和有权势之人的宣传，这一传说在较大程度上仰仗着约瑟夫·汉森在 1900 年宣扬的内容，此外，它还建筑于 15 世纪、16 世纪和 19 世纪的三种假想的基础之上。这一发现排除了图卢兹从 1335—1350 年期间的大量审判案件，在此期间，据说有 400 人被处以死刑，在同一期间的卡尔卡索纳，据说另有 200 人被处死。也是在同一时期，奥尔塔的一

①我十分感激 R. 瓦林斯基·基尔提供了这个尚未公开发表的信息。

②见诺曼·科恩著《欧洲的内部精灵》第 126 页、46 页（伦敦，1975 年版）。

名以其妖术拒绝接受洗礼，把一个用稻草做成的十字架放在脚下践踏，并以触摸和瞥视这类咒人巫术常用方式去杀害儿童而闻名的巫士，也被说成是一个捏造出来的人物。

在科恩的《欧洲内部的魔鬼》一书中，这些发现不仅提供了值得研究的令人着迷的一章，而且彻底改变了我们对欧洲巫术迫害的过程的看法。对巫术迫害最早时期这一最新领域加以研究的人是基克希弗，他用稍有差异的方法研究得出了同科恩极相似的结论，但在一年后这个结论才被公布于众^①。基克希弗的书囊括了西欧 1300—1500 年的整段时期，他主要目的是要探索一般信仰的依据，并把它同深奥信仰区分开来。他也提供了有关巫术迫害的早期阶段的最新年代分析。他认为，在 1300 年以前这种案例十分稀少，以致于很难分析出它们的模式，并且把 1300 年至 1500 年的这一时期划分为四个阶段。第一阶段是从 1300—1330 年，这个阶段的巫术诉讼案的比率是很低的。大部分审判发生在法国、英格兰和德国。基克希弗指出，早期审判的最显著特点是它们的政治性质；这些审判倾向于把杰出人物卷进去作为受害者或嫌疑犯^②。早期巫术迫害的方式之一就是颇具讽刺意味地通过把巫术指控作为政治武器而加以使用，这种方式必定增加了对巫术的担忧。相对来说，发生较晚的苏格兰最早的一场案例也是政治性的。在 1479 年，詹姆士三世为了增加对他弟弟指控的真实性，而下令处死了几名巫士。人们发现詹姆士三世的弟弟马尔伯爵被秘密地谋杀了（据推测是

①里查德·基克希弗著《欧洲的巫术审判》第16页、第18页（伦敦，1976年）。

②同上注，第10页、14页。

根据詹姆士的命令干的)，他被指控为一直在同巫士们协商以招致国王的死亡。这一次谋杀并没有挑起进一步的巫士迫害。但是在1590—1591年的叛逆罪审判以前的两个世纪中卷入著名案件的大多是杰出人士。在1591年以后，卷入案件的杰出人物变得稀少。在1598—1613年期间，地处欧洲边缘地带的俄国也拉开了政治审判的序幕^①。俄国政治审判的序幕支持了这个观点，即对巫术指控的颇具政治意义的使用在巫术迫害增长的情况下是一个正常的早期阶段。

基克希弗分析的第二个时期是1330—1375年。在这个时期中，政治审判早已鲜为人知，但是，他认为这个时期的审判同以往的那些集中于妖术指控之上的以及极少以恶魔行径为特色的审判案件有相似之处。正像前一时期一样，几乎所有的案子均发生在法国和德国，在英格兰和意大利也偶有发生^②。第三个时期是1375—1435年，这个时期不仅在审判数目上，而且在卷入审判的比率上均是一个稳定的增长时期。基克希弗认为，尽管这种增长可能仅表现在现存的司法记录上，但是，它可能是真实的。应该将它同地方法院的越来越多的使用有关审问程序联系起来。这种审问程序对把权力从提起诉讼人手中移交到司法权力机关起了关键作用，于是便减少了指控的危险，也不甚惹人注目。他认为，巫术迫害的持续增长肯定也受到了社会紧张形势和大瘟疫产生的大恐慌的影响。在这段时期里，瑞士和意大利开始产生案例，其数目已可同法国和德国相比，仅有的一例恶魔审判案也在

①拉塞尔·兹古塔“17世纪俄国的巫术审判”。载《美国历史评论》第82卷（1977年）第187页、207页。

②前引基克希弗书第15页、18页。

意大利出现了。科恩和基克希弗对审判格局的重新描绘意味着，代替在 14 世纪早期在法国突然发生的全面的恶魔审判，我们得出了关于恶魔第一次出现在审判中的偶然参照点和更为可信的说明。意大利在 14 世纪和 15 世纪早期仍然大量地对妖术进行审判。

基克希弗分析的最后时期是 1435—1500 年。大量的案件出自于法国、德国和瑞士；诉讼的比率也比早期高得多。基克希弗认为，这个阶段强烈的巫术迫害使得 16 世纪和 17 世纪的大爆发提前发生。这个阶段存在着更多的恶魔行径、更多的耸人听闻的审判以及更集中的爆发，尽管此时对恶魔行径审判仍比对妖术审判要少得多。^①

在 16 世纪前半叶，看起来巫术迫害似乎已平息。然而，在意大利的科莫和巴斯克乡村仍有发生，在其它地方则微乎其微了。法国和德国曾是 15 世纪末期巫术迫害的集中地，又是 16 世纪和 17 世纪巫术迫害的集中地，而在这时，看起来似乎已忘却了巫术的存在。可是，尽管对巫土的诉讼处于暂停状态，然而，印刷机却正在印制新的巫术手册、恶魔巫土理论的主要原则已被广泛地接受。欧洲所有的地方，包括以前没有发生过巫土审判的地区，都易于受到巫土恐慌的影响。

在 16 世纪 60 年代，巫术诉讼案又开始回潮，并在本世纪末增加到惊人的比率。这个时期，巫术迫害在地理分布上并不像 15 世纪时期那样主要局限于法国和德国。在勃兰登堡、维滕贝格、巴登、巴伐利亚和梅克伦伯格都有着大量的审判案例。在法国，诉讼也有显著地增长，但在其它地方也

^①同上注，第 18 页、26 页。

开始出现第一次诉讼，抑或是第一次人数众多的诉讼^①。在英国^②和瑞士，审判数目也在增加，尽管它们仅是每年增加几例，而非大幅度地爆发。瑞士确实曾存在过蒙特描述的伴随着瘟疫而发生的较小程度的巫士恐慌。但是，在1573—1662年期间，尤其在日内瓦，诉讼案件呈现出以平均每年增加1到4例的异乎寻常的有规律的景观^③。在16世纪60年代，特兰兹瓦尼亚出现了巫术迫害，同时，苏格兰也出现了几例审判案。^④

在16世纪末和17世纪初又出现了进一步大规模的审判，以及审判波及面在地理区域上的进一步扩大。莱茵兰和巴伐利亚出现了许多例审判案。稍后，在弗兰德斯也出现了相同的情况^⑤。苏格兰出现了第一次大规模的审判，并继1597年巫士审判大范围流行之后，在1590—1591年叛逆罪审判中第一次出现了具有恶魔内容的审判^⑥。在1600年，巫术审判于弗兰切—卡姆再次开始^⑦。然而除了巴斯克地区以外，在17世纪，审判数目开始下降，并且，在那时巫术迫害看起来似乎再次呈现出下降的趋势，虽然像特雷弗—罗珀描绘的“欧洲巫士疯狂的顶峰”那样的最严重的诉讼案却出现在17世纪20年代^⑧。在这次审判中，有900人左右被在

①H.R.特雷弗—罗珀著《16世纪和17世纪欧洲的巫术迷狂》（1969年）第63页。

②麦克法兰：《英格兰的巫术》第26页；托马斯《宗教与魔术》第445页。

③蒙特：《法国和瑞士的巫术》第46页、7页。

④拉娜著《苏格兰的巫术》第238页、9页。

⑤特雷弗—罗珀：《欧洲的巫术迷狂》第72页。

⑥拉娜：《苏格兰的巫术》第4页、10页、173页、80页。

⑦蒙特：《法国和瑞士的巫术》第46页、7页。

⑧特雷弗—罗珀：《欧洲的巫术迷狂》第83页。

1623—1631 年期间兼任主教的维茨堡公国君主焚死。在同一时期巴姆贝格处死的人数上文已提到了。弗兰切—卡姆特和阿尔萨斯两个地方也存在着危机。据查苏格兰在 1611—1620 年这段有规律的间歇中发生 74 次审判案，而在 1621—1630 年这十年中发生了 358 次，其中大多数集中发生在 1629—1630 年两年中。^①

到了 17 世纪 30 年代，诉讼数目呈现下降趋势，但是，这一时期仍有几次较大的巫士恐慌。由于记载方法的改进，由于以小册子形式报道这些恐慌的通俗小说的普及，也由于对全面的巫术恐慌愈益增多的推测，所以，这时期的一些巫术恐慌详细情况便流传于世。1634 年法国的劳杜姆被称为是对修女们实施残暴迫害的地方。在英格兰，由于马修·霍普金斯对巫士提起的控告，而爆发了 1645 年的埃塞克斯巫术审判，在此次审判中，有 19 个妇女被绞死。^② 在英格兰这是最大的一次集体死刑案例。我们不妨把它同 1649 年苏格兰的一场鲜为人知的规模较大的审判案作一比较。这一年，苏格兰有 300 多例审判，多数发生在法伊夫和洛西恩斯。在 1661—1662 年两年中，苏格兰又经历了一场更为集中的审判案，这次审判是由复杂而规模较小的恐慌所组成，总数合计达到 400 例以上。^③ 瑞典经历的第一次巫士恐慌是 1669 年的莫拉巫士恐慌，这次恐慌包括儿童在内共有 85 人被处死，这是因为巫士们带着 350 名儿童去参加每年一度的

①拉娜：《苏格兰的巫术》第238页、9页。

②麦克法兰：《英格兰的巫术》第135页、42页。

③拉娜：《苏格兰的巫术》第13页、14页、25页、39页、113页、142页、151页、71页、195页、200页、214页、18页。

妖魔鬼怪半夜聚会的节日庆典。对巫士较大规模的搜捕一直持续到1676年的施托克霍姆大恐慌为止^①。最后的也是最大的几次审判是1692年^②在塞勒姆、马萨诸塞以及1697年在苏格兰的佩斯利发生的。在1697年那场恐慌中，有20人受到审判，7人被绞死。^③

20世纪的审判案极少，这使得死刑案则更为稀少。较少的几例审判案分别发生在法国、德国、苏格兰、瑞士和波兰。波兰的模式似乎相当特殊，它在18世纪产生了庞大的受审人数和死刑人数。最后的一例合法的死刑案发生在1782年瑞士的戈拉鲁斯。最后一例死刑案似乎发生在1793年的波兰，在巫士死刑惩罚已被取消的5年之后。^④

以上是对欧洲巫术迫害按照年代顺序和地理模式加以研究的框架。在这一时期巫术审判的实质和内容，则没有什么进展。正如基里希弗和其它一些人所观察到的那样，对于巫术迫害来说，最初时在很大程度上只具有政治意义，此后，审判中魔鬼信仰的因素逐渐增加，而且，尽管在诉讼发生的高峰时期，魔鬼信仰的因素也是极为明显的。然而，恶魔信仰的详细情形直到它的终止，在实质上也未有任何改变。巫士搜捕的宇宙论基础也丝毫未改地保存下来，直到它被启蒙运动的理性主义驳倒时为止。在这个意义上，欧洲的巫术迫害现象至少有着连续性和统一性。

①胡利奥·卡罗·巴罗哈：《巫士的世界》第207页、8页（伦敦1964年版）。

②见《巫术的社会起源》一书，1974年剑桥出版。

③拉娜：《苏格兰的巫术》第148页。

④特雷弗·罗宾：《欧洲的巫术迷狂》第98页。

在视巫术为特殊犯罪形式一类的主要犯罪时期，巫术在律师中已广为人知了。他们简单地表明这样一层意思，即正常的取证原则不能用于巫术审判，所以，审问和法庭程序的正常标准不会适合这种情形。使用拷打去取得一份自供状是必要的，接受在法庭上不被允许正式提供证据的那些人，诸如妇女、儿童、利益集团和已经伏罪的重罪犯的证词是必要的。在司法权变得日益集中、更为理性化的时期里，以及在取证标准日益变得与我们的时代更为接近的时期里，巫术犯罪继续出现在法令全书之中，或者说与此相反，巫术犯罪成为世俗权力的责任。陪审团不应该对被控告的人定罪感兴趣，也不应该使用武力或威吓来强取忏悔书，证人必须亲眼目睹罪犯的所做所为，证人不应受到恐吓或贿赂。像这样一些观念，如果在实际中并不起作用的话，至少应该是流行一时的观念。对巫术审判的管理明显地与正在出现的很多犯罪法律与实践的理性化和非个性化背道而驰。

认为巫术是一种特殊犯罪的观点不仅仅为律师们所独有。大多数评论家和广大的公众认为巫术审判唯有与其它犯罪，譬如同盗窃审判、凶杀审判、盗窃牲畜审判相比较时才值得特别记述。大规模的审判引起了普遍的恐惧、兴奋以及忧虑。当然，通常这种忧虑不是因为那些清白无辜之人正受到指控，但是这种忧虑确实发生了，甚至发生在全盘接受官方关于魔鬼信仰的合法观念的那些人之中。譬如：苏格兰詹姆士六世在 1597 年取消了他的反巫术总委员会，其部分原

因在于人民简单地掀起了巫术诉讼，以便偿清宿怨^①。巴伐利亚的自治市的自由民们认识到，当诉讼高达社会性规模的水平时，清白无辜者正被卷入诉讼之中^②。当以前品德良好之人也被卷入审判之网时，所有的人都感到忧虑，因为那时已到了人人自危的地步。但是，最基本的忧虑是对巫术流行的忧虑。当对一名巫士提起诉讼、进行审判，或对之施以死刑被权力机关或公众认为是完全理所当然的事情之时，在巫术迫害的整个时期里，就确实没有什么阶段而言了。就定义而言，巫士是一个非正常之人，对一个巫士施以死刑是组织机构稳定的表现。它铲除了极富挑斗性的怪物，并重新界定了正常的框架以便保卫具有良好品德的社会安全。对巫士而言，业已形成的审判的日常程序将会剥夺他们的基本的社会意义。因此，对犯罪特殊形式的法律理解，在巫术的公开形象中产生了回响。因为巫术开业者是一个敌人，而巫术法律手续被直接用于反对取消公开的敌人。巫术不仅仅是犯罪。

但是，在同一时期，巫术作为一种犯罪形式，关于这我们已具备了详细的知识。同时，作为一种犯罪，在公众赋予的意义上，它正经历着一个显著的变化。在巫术的社会控制的非官方性以及在没有得到国家和部族制裁加强的年代和地方，我们对巫术的社会控制的了解是通过在当代社会中亲自参加对巫术活动进行的现场观察研究这种极其有限的途径；抑或是通过偶然发现的遗留下来的文字记载或轶事的研究。即使在巫术不是一种犯罪形式的年代里和地方上，关于被用作控制巫术的非官方行为的极为丰富的材料是有效的，它似

①《苏格兰秘密委员会注册》第5卷第409页。

②米德福特：《德国的巫士迫害》第150页、1页。

乎很可能表示出，教会和国家的利益使巫术具有了在本质上根本不同的表现。这个观点的部分依据存在于这样一个事实中，即除了在官方诉讼停顿期间以及恰巧在取消了死刑惩罚之后的时期外，非官方的拷打、私自处死和非法死刑案例几乎已无从知晓了。苏格兰的唯一为世人所知的私判处死案例发生在 1704 年，当时，爱丁堡的高级法院拒绝判处珍妮特·康福特有罪，而把她送回了她的家乡皮滕威姆。她的邻居们把她吊在一只船和码头之间，用石头砸死了她。在 18 世纪，法国、波兰和德国同样有着一些令人半信半疑的处以死刑的例子，但是，此后则再也没有发生过。这种现象说明了在一个国家的权力机关并未加强对巫术控制的社会里，人们发现标记巫士所面临的危险大大减小了。她通过将自身放在这个社会的边缘，履行了当地社会规定的正式标准和界限的职责。她阐述了恶魔事件，但她对社团幸福的损害并没有到必须将其消灭的程度。当地对某些类型的人类行为作出规定，目的是要对现存的规范和习惯给予明确的界线。因此，犯罪是同人类相伴随而滋生的。对国家而言，犯罪从理论上说将会被取消，但是，通过对犯罪行为的重新界定，产生并会继续产生着罪犯。巫术犯罪通过正式取消巫术行为而被取消了。可是，由于 17 世纪末和 18 世纪初的法庭一再拒绝提供足够的范例，事实上巫术犯罪早已取消了。

对 20 世纪的学者来说，在不同意义上巫术也是一种特殊的犯罪形式。因为巫术是“不可能”的和特殊的行为，所以巫术被普遍地视为一种独特的现象，我们便不再视它为一种犯罪行为。因而，认为把巫术列入法令全书之中，以及对巫士的普遍的诉讼和处死需要得到“解释”，而在这个意义上，18 世纪因为偷窃了几件不值钱的东西而对孩子施以死刑的

习俗却不必得到解释。认为对深奥的恶魔信仰学说的发展需要作出“解释”，而在同样的意义上，对一个深奥的神学理论的发展却不必。我们仍然予偷盗以种种处罚；我们仍然遇到那些受过教育而又相信人死能复生和生命永存的人。像社会学家一样，历史学家必须对思想的古老体系的各个方面作出必要的阐释。实际上，我们在文化上的毫无拘束的种种信仰和实践未曾得到解释，抑或是至少没有得到与文化外来现象的相同水准的解释。当代评论家们把欧洲巫术犯罪认作是特殊形式犯罪的方法就是这样一种选择进程的范例。它同这个期间的律师们和评论家们为什么如此看待它的原因毫无联系，除非双方都认为在证据方面存在着一个特殊问题。

然而，不先运用把巫术解释为是一种分离的现象，而朝着把巫术作为其它犯罪形式中的一种犯罪这一方向考虑，这样做则是不符合实际需要的。这样运用的本身就有助于理解在同一时期发生的种种合法的变化。更进一步来说，应对巫术迫害的两个显著的方面加以阐释：一是巫术迫害作为一个完整的时期；二是巫术迫害发生的特殊地点和特定的时间。在有些情况下，这种解释的部分内容可能是一致的：被认为曾激起了14世纪最早的巫术搜捕或15世纪更为深思熟虑的巫术搜捕的那些特征，在其后的年代里和其它地方可能再次以其特有的形式表现出来。频繁发生的不同于14世纪和15世纪的特殊事件和变化可以看作是巫术迫害的扩大和爆发的诱因。

要对巫术迫害的重要方面作出阐释，首先就必须改变某些已有的观念。当我们有可能完全忽视一度曾颇有影响的默里的观点之时，我们就已达到了一个新阶段。默里认为被控告从事巫术的那些人实际上是信仰前基督教的成员，他们在

一个约定的节日里，秘密地和有规律地彼此相聚^①。认为一个某种类型的庞杂的女性秘密社会实际上确实存在着，这一观点根深蒂固，并有着似乎肯定合理的势头。从本质来看，女性秘密社会的存在是可能的（这不同于恶魔盟约），因为诸如地狱火俱乐部、共济会成员组织、骑兵圣经崇拜会组织这样的男性秘密社会的存在确已得到了很好的证实。对这个理论所持的主要异议是，它既没事实依据，又不能从忏悔书中得以证明，更为重要的是，它所依凭的论据是经过篡改了的，以提高它成立的可能性。特雷弗—罗珀在一段注脚中完全证明了取消默里的理论是正确的。然而，我们应该感谢科恩，他在其《欧洲内部的魔鬼》一书中专门用了一章，对默里的理论作了全面的驳斥，并指出了默里选择和仅仅使用能够支持其理论的比较可信的巫士忏悔书的证明方式^②，这一理论曾受到诸如拉塞尔这类学者的推崇和信奉。拉塞尔把巫术看作是反对教会和世俗社会统一的极权世界体系的一场革命运动^③。有些人看出了巫术实际上是一场在利用秘密聚会以反抗父系家长制的妇女的原始运动。P.沙特尔^④和莱罗伊拉杜里把巫术视作标志着反抗残酷剥削的地主的一场秘密的农民运动^⑤，因而，巫术在眼下又再度时髦地流行起来。所有这一切都是在歌颂秘密社会奇异的持续不衰的吸引力。它

① 马格丽特·默里：《西欧的巫士崇拜》（牛津1921年版）、《巫士的上帝》（伦敦1923年版）。

② 科恩：《内在的恶魔》第99页、125页。

③ 杰弗里·拉塞尔：《中世纪的巫术》（1972年版）。

④ P.雷德格雷夫：《智慧的损伤》（伦敦1978年版）第212页、16页。

⑤ E. le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc* (Paris 1966) 第407页、14页。

证明了在任何时候，要让人民相信秘密社会正在起着作用是多么容易。这个奇异的力量吸引了被压迫人民以及他们的同情者，在巫术的领域里，他们摆脱了软弱无能。巫术作为一个恐怖的中心，它同样吸引了统治阶级。假使一切是这样的话，所缺少的东西仍是证据。

如果作为一种解释，我们取消了这个观念，即巫术迫害是对统治阶级认为切实可行的体制中存在着危险的一个回答，那么，我们则能求助于近几年来特雷弗—罗珀、托马斯和科恩一直最大限度地发挥影响的重要学说。在某种意义上来说，他们趋向于两个极端：特雷弗—罗珀和科恩主要集中在受教育阶层的恐惧心理和动机上；托马斯则集中在农民的恐惧心理和动机上。

观念和信仰是主张自主或半自主的生活并影响着人们的行为呢，还是它们本身是社会的产物，并纯粹是建立在经济基础之上的上层建筑？这一问题在没有拥有一个未审先判的强大的意识形态工具的情况下要得到解决总是困难的。至于巫术，这个问题则更为困难。很显然，各种恶魔观念形成了成熟的恶魔理论（夜晚飞去聚会、性放荡、吃人肉节日、恶魔盟约、魔鬼情人和供女巫使唤的妖精），它有着极端古老的世系。就那些对维持社会现状有兴趣的人来说，他们代表了对公共无秩序的恐惧。同样很明显的是，农民对咒人巫术的恐惧如同原始社会一样由来已久。他们代表了少量的个性无秩序。因此，信仰本身存在于逃避了巫术搜捕的欧洲地区，就此而论，巫士信仰不致于引起巫术迫害。基克希弗和科恩两人都阐明了，巫士小册子的出版发行是随着法庭上审判恶魔内容的增加，以及其影响的日益扩大而产生的，而不

是在此以前^①。换句话说他们提出的建议是，在巫术案件中恶魔内容指控的增加最初是法庭上农民和律师之间相互作用的结果。巫术理论的官僚化和理性化部分地凭借法庭上取得的经验以及是法庭诉讼程序发展的产物。作为抽象公正而非实际公正的法律集中化和理性化就是后来的、日益强化的发展，法律的集中化和理性化在本书中被解释为司法革命。

理性信仰转变的重大意义是特雷弗一罗珀对巫术迫害论述的一个显著特征。他认为理性的巫术信仰同亚里士多德的思维模式是一致的，并将巫术迫害的年代同宗教热情的高涨和低潮联系起来：由于新教力量的征服，反宗教改革运动力量的再征服，教会统治世俗力量时期，早已形成的除巫术以外对其它问题持偏执和迫害态度的传统。他在着重考虑社会力量之时（国内的不安定引起了巫术迫害，而外部战争和外部力量组成的政府又取消了它的那些时期），并没有指出，巫术迫害的程度反映出可能把接受外来力量的统治同内部冲突一样视作产生忧虑的重大原因的农民的焦虑；它们反映出被统治的人民的利益和目的。为了理解巫士迫害，我们就必须理解统治精英人物的思想和动机。^②

托马斯关于巫术的论著和麦克法兰关于埃塞克斯乡村的巫术迫害的论著，通过运用功能主义者的人类学模式，改变了历史上巫术研究的重心。他们著作的主题不是放在进行巫术迫害的人身上，而是放在社团中的巫士身上。巫士不再是随意挑选的“清白无辜”之人，而是展示出具有特殊社会特征的人，他们被其邻居——一群具有特殊社会特征的人——指

①科恩：《内在的恶魔》第225页；基克希弗：《巫士审判》第22页、第3页。

②特雷弗一罗珀：《欧洲的巫术迷狂》。

控为从事巫术活动。据推测，英格兰巫士都是些年迈的、贫穷的人，她们全是女性。不太引起人们注意的是她们比自己有时候需要倚仗的、指控她们的那些人更为年迈而又贫穷。她们几乎总是同指控她们的人保持着相当紧密的联系，她们彼此之间是这么一种关系：热爱、和睦或博爱是她们的准则。由于特殊事件和灾祸带来的争吵和关系的破裂，被指控的巫士为此会受到责难。这几乎总是巫术审判中记载的一部分内容。对巫术提起诉讼减轻了提起诉讼者的内疚，并在这种联系中断时，证明他的或她的起诉是正当的。这一点进一步构成了他们对特定的不幸之事作出解释的模式。

从这个角度观察，在一个给定的且巫术信仰不仅具有本地特色，而且受到审查精英（prosecuting elite）的强化的小社团中，对诉讼模式的研究可以阐明了人们的信仰、恐惧程度、巫士网、彼此间的关系以及人们所处的经济结构。然而，功能主义者的理论，当其应用于社会变革之时，却从未显示出它们的效能。根据巫术指控程度反映出的社团紧张局势以及试图在一个固定的社会联系中作一成不变的运用^①，由马威克发展了的社会应变理论，被用来解释英格兰巫术迫害为什么开始于16世纪中期，结束于17世纪中期时，达到了顶峰。^②这个争论提出社会紧张局势是由特殊的社会和经济变革引起的。封闭的运动增加了穷人的数目，扩大了向现金交易经济发展的趋势。在同一时期，在伊丽莎白森的穷人法律颁布后，对待扶贫救济品的官僚主义化，使每个个人丧

①M.G.马威克：《社会背景中的妖术》（1965年版）。

②麦克法兰：《英格兰的巫术》第200页、6页；托马斯：《宗教与魔术》第561页、7页。

失了对宽厚应有的责任。从和睦的道德观向商业化的道德观的转变在东格利农业发达地区尤为显著，并引起了社会紧张局势。这种社会紧张局势以巫术诉讼的形式表现出来。这一类型的典型范例出现了，当时，新近沦为乞丐的人开始乞讨，遭到了驱逐。尽管有教养之人仍然期待着，他们应被安排住处，并施以汤饭。后来，这个遭到遗弃的乞丐诅咒起那个毫无仁爱之心的房主，这个房主以采取指控这个咒骂人的乞丐从事巫术活动的办法，来逐步证明其行为是正当的。由于接受了新的商业性的、缺乏个性的人类行为规范，因而，我们就能够说明 17 世纪中期巫术指控衰落的原因了。

如果将这种解释法用于独立的英格兰巫术指控的来龙去脉中，那么，它却有着相当的说服力。英格兰巫术指控在农业最发达的地区十分频繁地出现。更重要的是，指控和忏悔书的内容几乎不包括恶魔行径。在 16 世纪和 17 世纪的审判中，英格兰巫术信仰声明，要把引起指控的条件和对这些简单社团的信仰的详细情况封闭在人种史的规范课本中。因此，正如它们在整个前工业社会中显示出的地方特色一样，似乎有理由这样假定，它们在英格兰的早期历史中就一直未曾发生变化，当时，社团并非十分简单地处于把诉讼表面化的压力之下。

可是，甚至在英格兰巫术指控的演变中，功能主义者关于显示其自身特点的社会紧张局势的模式存在着许多难点。许多指控与人们期待发生的人类问题有联系，尽管不是普遍性的，然而，肯定要比向商业化道德观变革期间所波及的面要宽泛得多。可以假定，在 15 世纪，如同 16 世纪的英格兰一样，曾经发生过这种事情：不归还所借财产，地位平等的邻居之间发生了争吵，失去了睦邻关系。被排除在外且确实

蓄意避免加以阐释的问题是 1543 年和 1562 年通过的巫术法案^①。有人认为，以前的合法准备是足以处理巫术指控的。同样，英格兰司法革命对巫术迫害的侵扰也为人们所忽略。官僚主义化不仅表现在扶贫救济品上，也表现在法律上。官员们从牺牲者或从牺牲者的亲戚们那里接过了对一个嫌疑犯提出指控的责任。于是，这样便使得对一个邻居的指控成为毫无危险的活动。未曾加以强调的英格兰巫术迫害的另一个特征是，在发生的简单的巫术迫害运动中巫士迫害者个人的作用。除 1612 年发生在兰开斯特的之外，1645 年发生在埃塞克斯和 1648 年发生在纽卡斯尔的巫术指控，在英格兰复杂的指控中是颇为少见的事例，它是由这些个人挑起并得到他们支持的。

当把社会紧张理论应用于分析欧洲大陆或苏格兰巫术诉讼之时，许多问题便出现了。当将其用于分析独立的英格兰巫士诉讼的演变时，问题则变得更为尖锐。的确，没有人曾研究过欧洲大陆的巫术迫害，没有人能够令人信服地运用这个理论。这部分地原因是因为当将巫术迫害作为一个整体来观察时，很明显，16 世纪和 17 世纪英格兰所经历的过程只是来自欧洲大陆这个中心的一点余波。同样地，位于欧洲边缘的、在罗马法律影响领域之外的俄国，随着 1552 年法律上发生的一场变革，在 17 世纪经历的似乎是一场温和的巫术迫害，这场变革使得公民的巫术诉讼更为容易。拉塞尔·兹古塔在其颇有价值的论述俄国巫术的文章中，提出了俄国巫术确实给社会紧张理论提供了根据。在这篇文章中，他利用了 1906 年尼古拉·诺万伯格斯基公开的大量公文，认为

①托马斯：《宗教与魔术》第461页。

俄国的巫术确实证明了社会紧张理论，这篇文章指出，俄国早期的巫术审判几乎总是同饥谨和疾病的爆发有关。巫士们常常遭到蓄意的谴责，说她们带来了这样到处流行的灾难。然而，在这里，他似乎把作为一种阐释的巫术信仰——这个阐释同巫术的联系是直接的——同社会紧张理论混为一谈。在此文章中，巫术诉讼被看作取代了比同其它毫无联系的疾病影响更为深远和宽泛的社会灾难。^①

在恶魔信仰要素中也发现了欧洲大陆巫术迫害的不同之处，恶魔信仰的特点在欧洲大陆和苏格兰是如此显著，然而在英格兰和俄国的审判中几乎完全不具备这些特点。可是，当用社会紧张理论解释欧洲大陆的巫术迫害时，它不尽令人满意并提出了关于英格兰巫术迫害的更深一步的问题的关键是统治精英人物控制并操纵了对巫术嫌疑分子确认的权力，这一看法是显而易见和十分正确的。因此，在对这里的巫术迫害加以解释之时，那些统治阶级的行为和动机似乎要比农民变化不定的或一直存在的恐慌经验更为关键。

这一切并不意味着研究工作由于这些思想而停滞不前。相反地，由于英格兰关于巫术的著作已极其清楚地提出并阐述了通俗信仰，对通俗信仰的解释很显然已成为加强、支持以及操纵有关恶魔审判进程一个重大因素。所以，托马斯最近的关于欧洲大陆后期巫术的著作已试图把作为欧洲巫术迫害的一个通俗信仰要素分化出来，并在最小的程度上把通俗信仰的经历也区分开来。

在深奥的巫术信仰和通俗巫术信仰之间的鲜明区别之外，产生出一些混乱情况，其中认为魔鬼信仰是深奥的，这

^①兹古塔：《俄国的巫术审判》第1205页、第6页。

一信仰同妖术和咒人巫术相联系，而认为医病巫术是通俗的。试图把英格兰巫术研究成果汇入总体理论中的做法已导致了英格兰巫术信仰成为通俗信仰这一概念的一个标准。总体理论将阐明欧洲大陆巫术信仰的不同的成果。因此，未曾加以反映的农民的思想被认为是一成不变的，而修道士、律师和政治家的思想才是充满活力的。

这一区别是由基克希弗明确提出的，他认为，他已经发展了把通俗巫术与深奥巫术区别开来的一个切实可行的方法论。他在研究早期巫术审判时采用的资料有邻居用本地方言提起诉讼的起诉书、有法院用拉丁文写成的最后判决。据此，一个人勿用对其内容是什么作任何赘述的事先假定，就能识别出两种截然不同的观念。基克希弗承认，到1500年为止，有人期待着深奥思想的大量扩散可能会对农民起到一定的作用。但他认为，直到最近，这个差距仍将持续下去。^①

这一区分引起混乱的原因是，它表明的只是深奥信仰比通俗信仰高一个层次。通俗巫术从一地到另一地是变化着的，它象深奥巫术一样不是一成不变的。在多层次文化水准存在的地区总是会产生相互作用的。尽管蒙特对英格兰巫术的研究得出了不同的结论，他声称，这个结论不能简单地适用于欧洲大陆的巫术，在欧洲大陆审判中恶魔信仰的素材使得它们成为一个不同类型的现象^②。但是，在基克希弗和科恩的著作中，似乎可以很明显地看出，欧洲大陆与英格兰一样，农民的主要兴趣在于咒人巫术和妖术中，而不是对巫士

^①基克希弗：《巫术审判》第4页，第8页。

^②蒙特：《法国和瑞士的巫术》第10页，第11页。

聚会、夜晚飞行、拒绝洗礼和魔鬼崇拜感兴趣。这对苏格兰农民来说是适合的，尽管苏格兰也和欧洲大陆一样深受罗马法律的影响，也一样进行拷打、制定审问制度以及对魔鬼信仰进行审判。不过，尽管农民的主要兴趣在于造成伤害，即人们指责的巫士在社团中造成的伤害，因此原因，咒人巫术也明显地出现在睦邻提出指控的个别内容之中，但是，这并不能阻止农民信巫领域的进一步扩大。如果有人利用人种学研究作为考虑早期的现代欧洲通俗观念的一个指导，那么，恶魔信仰的几乎所有的特点都在这些研究之中以及在以英格兰和俄国最为典型的简单妖术的研究里出现过。尼亚库萨和卢格巴拉认为巫士都沉迷于性放荡，洛贝杜人则信仰供女巫使唤的妖精^①。被视作社会正当行为的异化物几乎都可以在人类学中找到。在欧洲恶魔信仰的研究中，未加以阐述的特征就是这些要素，尤其是基督教观念和礼拜仪式的异化物。它们是拒绝接受洗礼、恶魔盟约、一场正式礼拜撒旦的黑色幽灵或黑色相貌的众人的聚会。更进一步来说，科恩曾经指出，至于欧洲，咒人巫术的非基督教的一切方面在某些地区的通俗观念中起着重要作用，譬如夜晚飞行在11世纪的德国部分地区就颇为知名。科恩和基克希弗论证了在律师们整理有关咒人巫术的依据以前，它早已出现在审判中了，并且论证了神学家们着重强调的存在着比通俗信仰层次更高的信仰的思想；其一涉及到日常生活里的妖术及咒人巫术；另一个涉及到集体恐惧意识和奇异行为：夜晚飞行的巫士、秘密聚会和同类相食，这些在平常是很少能被察觉的。它进一步

^① 莫尼卡·威尔逊：“巫术信仰和社会结构”载《美国社会学杂志》1951年。J. 米德尔顿和 E.H. 温特：《东非的巫术和妖术》第166页，263页。

暗示出通俗文化和精英文化这两种文化之间的区别毕竟还不是一目了然的，也不是随时都可以清楚地加以描绘的，譬如苏格兰的案例就令人联想到在信仰结构上所发生的深刻的变化。大多数案例是以恰巧同麦克法兰在埃塞克斯发现的相类似的诉讼为特征的。它们都是关于招来疾病和去病消灾，这是起诉书中常用的词汇，但是，邻居们也谈及被指控者同恶魔的交易。此外，他们也为正在受到当地替巫士刺刻魔鬼标记的刺刻者威胁的已遭致指控的巫士进行辩护。实际的恶魔盟约和巫士聚会仅在忏悔书、起诉书和裁决书上起着重要作用，但是在苏格兰案例中最常发现的一般考验并不是去游泳（为非咒人巫术而准备的一种全面的考验方式），而是刺刻魔鬼的标记——除却在巫术信仰活动中之外，它则毫无意义。尤其是，这种考验方式是由基督教的洗礼仪式转化而来的^①。在15世纪后期，卡农法律的综合者们立即着手进行的两件事是：他们应该从法庭审判中得到关于巫术活动的一切知识；他们应使一个理性的恶魔理论得到发展。正如通俗巫术信仰是从积极文化转化而来的一样，艰涩隐晦的恶魔信仰也是官方关于上帝自然力量的神学观念的转化物。通俗文化和精英文化知识的相互转化只是一个过程，这一过程受到教会法院和世俗法院极大地促进。在这些法院里，律师和农民通过起诉、争辩、拷打，也由于为获取一份忏悔书彼此相对，最后则出现为双方所能接受的满意的结果。14世纪把巫术起诉当作政治武器使用是这个过程的开始，在这一过程里，巫士们集聚起了自身的力量。

这导致我们又重新回到棘手的问题之中，即那些观念是

①G.F.布雷克：《苏格兰巫术案件一览表》第57页，第59—60页。

否是自然存在的，以及那些观念影响人类行为的程度如何。显而易见的是，对社会已失去调节作用，而社会却仍坚持不渝的观念继续存在，维持原有政权的统治者、新的领导人及变革使原有的一切得以维持，并继续使人们相信一系列特别观念，这些努力都为那些观念提供了自主性和存在下去的潜力。在这篇文章中，这些共同的观念得以发展、得以完善、得以整理的方式成为巫术迫害最起码的因素。不过，观念是社会的产物而非社会力量的产物。这一观点从那个事实中获得了支持，即要把完善的巫术理论作为一个即充分又简单必要的原因是困难的。因为欧洲巫术诉讼始于极个别的政治案子，也因为大量的巫术迫害在那些并不坚持恶魔信仰的社会中也早已有所耳闻，所以，它不是必要的原因。因为在欧洲那些同经历了巫术迫害的地区拥有共同文化的大部分地区避免了巫术迫害，所以，它不是充分原因。在同一时期，人们发现巫术信仰是与巫士们直接被带进法庭受审同时发生的，那些法庭是不接受其它犯罪的审理的。当局并不总是搜捕杀人犯、异教徒、叛国者或打着种种借口的巫妇，虽然它们在大部分时间里也在搜捕巫士。在复杂的恶魔罪行的审判中使用的颇为有名的拷打也同完善的巫士理论有着直接的联系。就妖术和咒人巫术而言，邻居的证词就足够了；而就恶魔盟约、秘密聚会、招供同伙、忏悔书而言，使用拷打是至关重要的。观念同行为之间联系的真实性质无休止地被争论着，它是社会历史中的许多问题之一。这些问题都经不起实际依据的检验。在对欧洲巫术迫害的复杂性的分析中，这一点将作为一个重要内容加以考虑。

迄今为止，我们一直没有接受建立在这样一个前提上的任何解释，即实际上存在着一个正在行动的秘密社会。巫术

迫害正是对这个秘密社会作出的反应。同时，我们对建筑于社会紧张形势基础之上的任何充分的解释都持有异议，全面的社会紧张形势在同一时期并不能证明是由诸如法律变革这样更为明显的因素带来的。我们将要考虑的把巫术当作一种特殊的犯罪形式的最新解释是哈里斯提出的。他曾提出巫术迫害是统治阶级分化农民革命目的的一种玩世不恭的手段。他们使农民把不满和仇恨集中到他们的邻居们身上^①。哈里斯的理论最难令人满意的是：在关于巫术信仰方面，他认为统治阶级的所做所为，其性质是相同的，其手法是玩世不恭的。这两点看法都未能得到支持。同样不令人满意的是哈里斯的理论推断出这样一个观点，即压迫总是会导致被压迫阶级团结一致、共同行动，除非统治阶级采取明确措施去分散他们的注意力。即使是为了强调自身的阶级力量，统治阶级也大可不必去支持其精英人物的那种玩世不恭的做法。这就足以证明统治阶级的上层人物十分害怕革命运动。无疑他们恐惧巫术和巫士们的秘密组织。在巫术迫害中巫士的忠诚并不能说明作为一个社会控制工具的巫术迫害没有效果。这一主题在巫术被视作其它罪行中的一个罪行时将会再作讨论。

很清楚，当代对巫术阐释的探索或对将巫术解释为一种特殊形式的犯罪的探求，在近几年来得到了很好的发展。这一探求从我们工业化的、官僚化的、理性化的和非人格化的社会中所发生的神鬼之事的诱惑力中获得了巨大的支持。就把巫术迫害作为一个整体来看待而言，我们收集到了巫士审判的政治方面的原始资料，并得出了巫士信仰产生的一般基础。我们对相互作用着的通俗信仰和深奥信仰以及它们后来

^①马文·哈里斯：《牛、猪、战争和巫术》第236页、40页（伦敦，1974年）。

的传播加以发展和整理。我们能够说明印刷术的发展在这方面产生的重要作用。譬如：约翰·奈德·福米加里斯的巫士手册就是最早的印刷书籍之一。它表明了印刷的巫术手册的流传同几次特殊的巫术迫害大爆发毫无干系。事实上，在16世纪早期的整个诉讼时期，马莱马斯·马勒弗卡鲁姆的几个版本已迅速出版发行了。然而，看起来巫术手册的出版和流传在增加审判的可能性上起了一定的作用。同样值得一提的是，波及面广泛的大量巫术审判都发生在迈因茨和班贝格，这里正是早期印刷术发展的中心。

当我们着手研究在特殊时间和特殊地方发生的巫术迫害之时，相同的总体原因便开始起作用了。在许多情况下，正如1590年在苏格兰一样，可以清楚明白地划分出恶魔信仰的完善程度^①，而在其它情况下，这种尺度则是模糊的。在这以前，关于欧洲巫术迫害在特定时间和场合爆发并形成高潮和低潮的丰富而广泛的解释是特雷弗一罗珀作出的。他明确认为，巫术迫害与人们同宗教热情，尤其同宗教组织之间的冲突，同宗教运动的胜利是一致的。在16世纪宗教改革取得成功的地区，这种一致性导致了巫术迫害；而在反对宗教改革的地区也同样发生了巫术迫害。他还指出，在外来力量的作用下，巫术迫害停止了。实际上，巫术迫害是一场国内运动，外国占领军对当地的巫士是漠然相待的。他将克伦威尔对苏格兰的占领以及瑞典女皇在梅克伦贝格的统治作为实例^②。另外，颇有贡献的是柯里的解释，他提出了巫术迫

①克里斯蒂纳·拉娜：《詹姆士六世和巫术》；A.G.R.史密斯：《詹姆士六世和一世的君主统治》第77页，81页。

②特雷弗一罗珀：《欧洲的巫术迷狂》第55页，96页。

害具有经济方面的基础：指控大量居民从事巫术活动是地方官员谋取钱财的简便易行的方法^①。联系在德国城镇发生的大规模的巫术迫害来看，以上看法是确实可信的。米德尔福特就曾论证过，在那里，只有年迈而贫穷的女性才是巫士这一理论框框被打破了^②。可是，搜捕巫士之人却几乎得不到丰厚的报酬，更多的情况是，诉讼成为当局的一项沉重的负担^③。对巫术爆发产生于特定时间这一现象提出的另一解释是个人统治。这些个人无论是为其自身利益，抑或是凭借着某种热情，均会刺激巫术迫害。具有这种特点的个人是：特里尔大主教、苏格兰的查理六世、班贝格的赫克森比肖普、弗兰切—卡姆特的赛沃德神父。它也表示出，具有巫术迫害传统的地区比其他地方更有可能再次发生巫术迫害。更为显而易见的是，巫术一旦在欧洲被确认为是一种犯罪，那么，任何一个方面的复杂因素都能够刺激这种诉讼，因为巫术迫害是对社会的种种压力的一个可能的回答。我们现在着手研究的正是这种事例。

III

把巫术归入犯罪范畴的建议并不意味着不存在把巫术认作是一种特殊形式的犯罪的理由。在那个时候，并且最终为了同样的原因，巫术受到了同现在一样的对待：认为它不符合正规的法律依据，它产生了恐吓、搜捕和大恐慌。我们无

①埃利奥特·柯里：《文艺复兴时期欧洲的巫术控制》。

②米德尔福特：《德国的巫术迫害》第122页，63页。

③胡戈·阿诺特：《犯罪审判》（爱丁堡，1785年版）第392页，3页。

法假定早已得到认可的因素都会受到另外的力量用任何方式的消弱。相反地，我们却希望对整个犯罪范畴的考虑将表明这些因素比巫术对犯罪产生的影响范围更大，它们偶然地揭示出巫术迫害这一现象。后面的论述只能是提示性的，因为对早期现代犯罪档案的详细研究尚未开始。

可供探索的三个领域是，在社会控制下，巫术犯罪同“司法革命”、巫妇犯罪过程以及道德大恐慌的关系。帕克和伦曼曾经提出^①，在一个相当重要的时期（这个时期同在马克思的参照框架中被认为是从封建主义向资本主义过渡的过程相吻合），司法革命包括从复古的、人与人之间相互关系的司法原则向具有强制性约束力的、抽象的、理性的、官僚主义化的公正原则的一种转化——事实上，这是前工业社会中杜尔海姆的合法权力思想模式的对立面^②。有时候，那些令人难以理解的不在惩罚范畴之内的犯罪在比率上也有所增加。制造假币古已有之，然而，新产生的严重犯罪行为是通奸、强奸、亵渎行为和江湖贩子。事实上，16世纪欧洲的显著特征是以以前在教会法庭里处置的犯罪行为都世俗化了，英格兰和苏格兰都正式通过了法案，并在法令全书中收集了关于不端行为的许多条款，巫术仅属于不端行为条款中的一项内容。在欧洲大陆上世俗法院稳稳当当地侵占了新教地区和天主教地区。1532年查尔斯公布的卡罗莱纳刑法规定要对巫士处以死刑^③。在提起诉讼之人到法院官员从责任方面

① B.伦曼，G.帕克和V.加特莱尔：《犯罪与法律：1500年以来西欧犯罪史》（伦敦，1980年版）。

② 见史蒂文·卢克斯《埃米尔·迪克海姆》第158页，9页。

③ J.H. 朗拜因：《文艺复兴时期的犯罪控告》第134页。

同样也有了改变，这就可能产生出毫无意义的或报复性的诉讼结果。它意味着，有了不是为了个人利益而负责搜捕从事犯罪活动的罪犯的那些人的存在，于是，则有巫术迫害的兴盛。以往被以牙还牙的惩罚法唬住的那些人能够泰然地提起诉讼了^①。至于巫术方面，恢复司法原则制度激起了对妖术和咒人巫术的忧虑：这类犯罪对人们造成了伤害，这些人声称他们个人、他们家族的其它人以及他们的财产遭致被控告者以咒人巫术的伤害。咒人巫术既采用旧式的害人方法，又利用新式的损害他人财产的方法。尽管，巫术只是一种对他人财产造成破坏的有限的犯罪形式，因为它通常只能招致一点点损失或伤害，却绝非偷盗。可是，抽象的司法原则体系使清清白白做个巫士或是魔鬼的仆人而不受刑罚处置成为可能。理性的神学要求，撒旦王国应拥有一个魔鬼的社会结构以便去平衡拥有天使和圣徒的上帝的社会结构。在力量不均，变化异常的斗争中，这种魔鬼的统治集团和天堂的统治集团相互对立，它们的力量不均取决于倡导者的正统观念。由于抽象司法原则战胜了要求诉讼的司法原则，这一推动力使这种特殊的理性化形成了，这有助于阐释在证据原则正变得愈益严格的时候涌现出来的巫术起诉的自相矛盾的用语。

在同一时期，像巫术一样被明确定为犯罪的一系列行为还包括大量的宗教和性犯罪。把巫术作为犯罪范畴里的一项犯罪来研究的先行者索曼，曾对1565—1640年巴黎国会的呼吁书进行了研究。在研究中，他发现巫术案件通常伴随乱伦、通奸、强奸和杀婴罪，并在大体上随着所有犯罪人数一

①科恩：《内在的恶魔》第161页，3页。

起上升和下降^①。在着手研究这种结果带来的全面的道德恐慌这一主题以前，先考察一下包含在社会控制这一广泛问题中的一大问题，即那个时候的巫妇犯罪问题，是值得的。先前，有些人借口巫妇们的父亲或她们的丈夫法定应为她们的行为负责，并借口由她们承担的犯罪行为必定是她们的男伙伴用强制手段逼迫的，故此，认为巫妇们应在法庭外接受审判。后来，巫妇们（年老妇女作为巫士，而年轻妇女则犯有杀婴罪）突然大量地出现在法庭上。索曼曾指出，在法国，由于杀婴罪而被处以死刑的妇女同巫术犯罪被处死的妇女一样多。这就产生了关于这个时期妇女地位方面的可能的变化和妇女在道德规范的作用方面不可能得到回答的问题。在巫术迫害的全过程中，十分明显的一个问题是为什么巫士是妇女，尽管这个问题十分明显，尽管在巫术迫害时期，魔鬼信仰手册的评论家和作者们一再地提出这个问题，然而，这个问题确实一直未得到充分的阐述。大多数评论家如果必须直接面对这个问题，他们就会不厌其烦地回答说，巫士范畴总是妇女的范畴，抑或说因为妇女，尤其是贫穷的妇女，是社会最孤独无助的阶层，因而最有可能受到指控，所以，受指控的全是妇女；或者回答道，妇女们总是指控其它妇女从事巫术活动，性别的偏见已是不用再加以丝毫争论的问题了。^②

如果巫术曾经是一个特定性别而不是与性别有密切关系的一种犯罪行为，那么，要避开这个问题本应有更多的困

①索曼：《巴黎议会和大规模巫术迫害》。

②A.安德森和R.戈顿“巫术与妇女地位”，载《英国社会学杂志》第29卷（1978）。

难。性别比率的数目大体上要比巫术的数目略微可靠些，因为，这些数字不可避免地都来自于对档案的详细研究。性别比率从英格兰妇女大约占 92% 到德国、苏格兰和法国的部分地方的 80% 或更少变化不等^①。总的来说，人类社会最大的恶行巫术是同妇女相关的，而人类社会最大的圣洁善行则是同男性相关的，两者的比率大体相等^②。女性范畴是如此之大，以致在某些阶段里，妇女和巫士这两个词可以相互替代。在 12 世纪的俄国，当官方开始搜捕巫士之时，他们就简单地把全体女性居民集合起来^③。在 1492 年的朗根多夫，除两名中年女性公民以外，他们对其它的全体女性居民进行了指控。^④

蒙特曾经指出，男性巫士多半同一个女性嫌疑犯有关，再就是犯下了其它的罪行^⑤，苏格兰的研究就证实这一点。米德尔福特特别提到在重大的巫术迫害中，男性巫士的比例上升，并且，正如已提到的那样，这表明了在那种极端恐怖的情况下，独属女性犯罪的范畴被打破了。可是，在何种程度上和在何种气氛上男性开始卷入巫术审判的问题是一个从女性犯罪过程的普遍争端中分散人们注意力的问题。在巫术迫害方面必须回答的问题是巫术范畴为什么是妇女犯罪的范畴；妇女为什么在这个时期第一次受到某种程度的指控。如果妇女被作为犯罪嫌疑犯带上法庭，那么则必定是因为杀婴罪一类的特定性别的或同性别有关的犯罪。按照那里现存的

① R. Muchembled, "Satan ou les hommes".

② M. G. 迪克森：《欧洲神圣的格局：中世纪晚期的圣人崇拜》。

③ 兹古塔：《俄国的巫术审判》第 1189 页。

④ 基克希弗：《巫士审判》第 145 页。

⑤ 蒙特：《法国和瑞士的巫术》第 197 页。

像盗窃、欺骗罪或放火罪一类的犯罪的标准，妇女的行为仍然被认为是她们的丈夫或父亲的责任，虽然在偶然情况下对妇女的指控也确曾发生过。

巫术信仰代表的是任何一个特定社会的规范价值之反面形式。在一个家长制的社会中，理想妇女的特征是由男人们规定的：“她的嗓音永远是轻柔而细小的，这是妇女的最绝妙之处”，妇女必须符合这一男性所描述的理想。远远背离这个标准的个别妇女就被视作是巫士。一些妇女对男性标准加以认同的事实，并不意味着在巫术诉讼中她们自己就没有一点危险。在巫术诉讼中，那些表现出男人们认为的通常为男性所独有如自主和侵略行为的特征的妇女是危险的；没有履行适合妇女所做的如侍候男人和扶养儿女的功能思想的妇女更容易遭到指控，巫士这一范畴是男人们建立的，以用来否定妇女。女性的安全取决于是否符合规范标准，所以，正是由于这个原因，妇女极少参与男人们的群体（这一术语被社会学家用以描述男人们所组成的排他性的组织和工作、娱乐、情感保障以及团体自己的男性习惯），他们通过联合起来攻击行为异常的妇女而增强他们个人的地位。瑞典皇后克里斯蒂娜本身就是一名行为异常之人，然而又是一个极有势力之人，因此，在压制巫术迫害中，她的作用与特雷弗—罗珀的作用一样，是具有特殊意义的。

在这个问题上，我们未曾充分利用人类学的文献。我们仅特别指出两个例子。在《纳佩人宗教》中，纳德尔认为，纳佩人巫术迫害是历史上特有的而非地方性的现象。它同妇女在经济发展时期开始起到钱财贷主和商人的作用的一段时期有关。男性工匠们欠下了妇女的债务并在生活上依赖她们。另一方面，妇女们开始独自生活、旅游、结交情人并极

少生养孩子。她们打破了谨小慎微、忍辱负重的女性生活标准，所以，她们特别频繁地被指控从事了巫术活动。^①

吉迪在叙述她同非洲妇女的讨论中，从另一个角度强调了妇女为什么比男人更易受到从事巫术活动指控的原因。她认可了在16世纪的历史中人们所熟悉的答案，即妇女们更为恶毒。吉迪继续指出，与男人们不同，妇女对侵略行径没有正当的发泄途径，并指出，无论是被禁止的，还是虚幻的暴力行动，妖术是她们唯一的武器。^②

对16世纪和17世纪欧洲妇女地位的研究仍然处在一个早期阶段^③。尚没有足够的证据去确定妇女在合法地位方面刚刚萌发初步变革的这个时期，是否发生过一场意义重大的变革。许多迹象表明，在男人劳动性质发生变化时，日益加大的复杂性可能起了重大的作用。它也表明，医学职业的发展可能也曾是巫术迫害的一个推动因素。在巫术迫害中，聪慧的医病巫妇受到了外科医生和内科医生颇具醋意的盘问。虽然在大多数情况下，它无疑是一个因素，但它看来并不具有重大的意义。它进一步表明了社会变革利用和支持了巫术这个新的最大的世俗犯罪的种种方法。

第三次对巫术迫害提出的详细阐释涉及到在社会控制下的道德大恐慌的作用。术语“社会控制”表示的意思比“法律和秩序”这种激进观点要丰富。它包括了所有的规范、意识形态以及对某些类型的社会行为受到鼓励或其它类型的行为受到斥责的认可。这里有趣的是，以前受教会控制的巫术犯

^① E. 纳德尔：《Nupe人的宗教》第163页，81页。

^② 马丽·道格拉斯：《巫术忏悔与控告》第240页。

^③ 见艾利斯·克拉克：《17世纪妇女的工作生活》（伦敦，1919年）。

罪在教会所颁布的关于受到性行为控制的犯罪条款中所处的位置。索曼的研究指出，在法国，巫术犯罪的比例和性犯罪的比例同时上升和同时下降（性犯罪中包括杀婴罪，因为它与对婚前性行为施以惩罚的态度十分一致）。同样，特别应该指出的是 1649 年的苏格兰，这是苏格兰内战和巫术迫害发生的一年，地主阶级第一次被居于统治地位的契约牧师指控为从事了性犯罪^①。这种相互联系是经常发生的抑或反之，尚未得到确认，但是，它们确能引起人们的联想。有人曾指出，新政权倾向于在国内镇压实行，新的领导或领导层不仅要消灭反对派，而且要确立自身的合法地位^②。这一切只能借助于提高社会控制的程度，借助于打击那些不守法者才能得以完成。在某种环境下（一面是加冕典礼，另一面是秩序混乱），明显提高社会控制程度会加剧一场道德恐慌的程度。在非洲王国中，政变以后出现这种情况的极端类型的例子很多。欧洲的例子是苏格兰伴随着 1950 年丹麦安妮公主的到来和加冕典礼而进行的巫术迫害。程度较低、持续时间较长的对异端行为和异常观念的攻击是新政权所具有的特色，譬如 1949 年的中国、现在的越南和柬埔寨。它同样地也符合欧洲现代早期日益增多的自治国家的情况。如果宗教规范不仅被视作是自主的观念体系，而且被视作是行之有效的意识形态，那么，则可以认为特雷弗—罗珀巫术诉讼不仅是新教的胜利，而且是反对基督教改革运动胜利的必然结果。这表现出进一步的重大意义。居民们不仅要表明他们信奉这种意识形态，而且必须以支持这个明确信仰的方式在行

① 马尔克姆·斯戈特未公开的研究注释。

② 泰勒斯·莫里斯：《Deviance Control》（伦敦，1976年）第19页，24页。

为上表现出来。惩罚性地对待异常行为的人不仅证明了统治者的控制，而且宣扬了遵守新的意识形态的人的价值。在这点上，巫术优于其它犯罪行为之处，在于它聚集了异常行为的人的一切特征。巫士们是邪恶的，对巫士的诉讼是攻击行为异常的人的一种独特的既经济又实惠的方法。

如果认为把巫术视作一种特殊形式的犯罪行为就限制了对巫术加以恰如其分的分析的范围的话，那么，把巫术看作是这个年代观念结构的一个非强制性的部分也同样如此。托马斯在论述英格兰的著作中关于特定价值的部分取决于这个事实，即巫术是在宗教的意义上得以记载下来的^①，托马斯的确是安纳莱斯学派和门塔利泰斯学派研究的最为杰出的倡导者。托马斯认为，在基督教改革运动中，英格兰农民失去种种宗教后盾，以致形成了至今为止一直习以为常的惯例，并且，巫术信仰又重新填补了这一空白。然而，德卢莫认为，欧洲农民实际上正是在基督教改革运动和反对这场运动期间第一次被基督教化。这两种运动均在某种程度上强调了以前不为人知的世俗个人宗教的重要性。在基督教改革运动以前的欧洲，宗教信仰和惯例是这种职业人员存在的理由；世俗的宗教是非强制性的。个人必须对自己的灵魂获得拯救负责，这一思想改变了信仰结构^②。基督教改革运动和反对基督教改革的运动通过讲道和牧师的关照把宗教包括罪恶感带给了农民。德卢莫提出了折磨农民的种种灾难，如饥饿和疾病等，并开始把它们看作是上帝对他们的惩罚，他还把宗教同巫术迫害联系了起来。人们发觉造成罪恶的责任该由巫

① 托马斯：《宗教与魔术》第76页。

② 见A.N.加尔潘：《16世纪人们的宗教》第108页，10页。

士来承担。德卢莫也认为，在他所称为的“真正宗教”同巫术之间存在着基本的不相容性。他认为巫术迫害是攻击农民头脑中的敌对思想的产物。当“真正宗教”在教区规模上得到彻底确立之时，巫术迫害便停止了。^①

这种解释对官方宗教的传播估计不足，它不是在恶魔的自然力量中去反对一个观念，但是，它确实强调了思想上的斗争。恶魔盟约的整体概念就是依赖个人责任的思想。在巫术迫害中，基督教化是一个重要的因素，这个论点在一个大框架中是由穆奇姆布莱德提出的，他把两者都看作是由于突然建立的、改变了的实体的新的统治者们加强社会控制的产物。他认为这一切包括把城市的价值标准强加给乡村，认为最持久的巫术迫害都发生在边缘地区^②。无疑地，它正是处在新的统治阶级要求官方意识形态应该得到公众的赞成的这段时期。这种意识形态的冲突加上反叛的个人便产生了迫害行动。它表明了实行社会控制运动要比单一的法律和秩序更为深入。

对信仰体系的自主性而言，宗教迫害和巫术诉讼的衰落年代是一个比异教徒、巫士以及不信奉官方思想的人的迫害更能引起强烈争论的问题。在农民经济仍居于优势地位的社会中，宗教迫害现象渐渐消失了。当最后一位巫士被处死之后，意义重大的工业革命还没有来临。巫士信仰既没有被科学的发展所征服，也没有在法庭上得以辩论清楚。由于世俗意识形态的出现，巫术信仰的政治意义开始黯然失色。反对

① Delumeau *Catholicism between Luther and Voltaire* 第170页，2页。

② 见 R. Muchembled: *Culture Populaire et Culture des élites* (Paris, 1978) P. 295.

进行巫术迫害的这些人总是在对上帝和魔鬼的信仰之因果联系中争论不休。特雷弗—罗珀曾经说过，在巫术理论受到怀疑以前，必须抛弃对撒旦王国的信仰。这一说法并非无懈可击，而且，它并没有深入阐述这种思想，以致无法说清楚这种意识形态和政治结构的积极方面，对上帝王国的信仰，也必须逐渐丧失。可是，代之而起的诸如追求自由、财产的神圣不可侵犯性、或对国家的忠诚之类的种种世俗选择，显然没有造成任何牺牲。

起初，有人提出，详细调查现在欧洲各个地方正在进行的巫术审判的档案研究，尚为时过早。此外，时至这一时期，因为人们期待着对欧洲巫术迫害有一个新的总体分析，所以，已在某种程度上对欧洲巫术迫害进行了探索。对当地和全国的巫术迫害的综合和分析，将被现代早些时候的犯罪学的不断发展的研究所超越和吸收。然而，当巫术研究的某些方面由于被置于一种犯罪学的视界中而得以扩展之时，就可以避免发生为犯罪学研究所超越和吸收的现象。与此同时，这一研究也遇到了限制，它可能作为一种行政法规和条例的因素而被置于一种特殊的氛围之中，但是，它依然需要对现代欧洲早些时候的被统治者和统治者所接受的总体宇宙信仰作出反映。

英格兰、苏格兰的 巫术信仰及巫术

我们苏格兰的巫士远比特威德南部的巫士副主教更为可怕。迄今为止，国内组织结构一直落后于其邻国的这个民族，已习惯了雾霭重重和狂风暴雨的气候。这个民族贫穷而又辛劳，居住在山脉环绕、洪流常袭、遍布岩石、缺田少地的一个小山村中，人们的每一表情必定表达出一个相应的特征。出现了并受到自发事件统治的迷信行为，像真菌和害虫一样，是这个地方特有的存在。

上文是苏格兰历史学家约翰·希尔·伯顿在 1852 年写下的。他是一个具有悠久历史的理性主义传统的拥护者。在理性主义传统中（准确地）记载着苏格兰巫术迫害的相对严酷的状况，它把巫术迫害的原因（部分原因）归之于苏格兰教士的热忱之心及（不正确地）归之于苏格兰地理环境和气候的恶劣。

可是，比较传统学派比理性主义学派的历史更为悠久。它几乎是与苏格兰巫术迫害一起兴起的。1591 年发布的《来自苏格兰的消息》一文，描述了 1590—1591 年冬天的叛逆罪审判案件，此时，詹姆斯六世已结束了对爱丁堡的监督。在这些审判案件中，大多数人被指控犯有在北贝维克同恶魔会晤罪，这是一次为了完成伤害国王身体的妖术行动。

至于有多少人被卷入其中，各种叙述大不相同，但是，根据记载，大约有七十多名幸存者。《来自苏格兰的消息》这本小册子是一个针对英格兰的宣传刊物。它代表了另一个追求英格兰王权之人的利益，此人被称作是“最大的敌人——恶魔降临大地”。它为我们提供了当代仅有的一幅关于苏格兰巫上的艺术作品：来自一个英国人想象中的木刻画。

在整个 17 世纪，苏格兰巫术信仰和巫上审判案给英格兰通俗读物提供了令人颤栗和颇具神秘色彩的传说。当接近 17 世纪末的时候，苏格兰新闻界开始展示它们自己的想象力，这些作品通常几乎立即在英格兰以新的标题得以重新出版。17 世纪 80 年代出版了许多这样的复制作品。到 19 世纪，英格兰和苏格兰的作家（莱基、斯戈特、戴利埃尔、巴克尔和麦克凯）对苏格兰巫术加以评论之时，苏格兰巫术同英格兰巫术的悬殊差别早已为人所共知。代表着大多数作家观点的浪漫主义对可怕的、充满敌意的地理环境提出了新的阐释。像萨默斯这类 20 世纪的评论家们都描述过这个主题，况且，它在公众的谈话中仍然是核心话题。

对英格兰和苏格兰巫术迫害加以比较的长期性，就是这些比较所得出的结论为什么似乎合理的一个原因。最近，对双方边界地区的所有记载加以详细研究，而得出的一个富有成果的结论，同样也是契合时宜的。可是，这样一个结论可能是不真实的，这存在着某些原因。近年来，对欧洲大陆犯罪档案的研究已表明：既不存在着巫术信仰的形式，也不存在着巫术控告的形式，这种形式被认为是典型的“欧洲大陆的”，它同无论是不列颠岛，还是作为独立实体存在的英格兰和苏格兰的那些特征相对立。而不是像目前我们所认为的，15 世纪末期到 18 世纪的这段时期，存在着一个严重的

巫术诉讼的漫长的连续统一体。它从恶魔信念较为松散的形式基础上，而生成的黑色群体以及早期同类相食的十足的魔鬼行径，发展到简单的更具地方特色或较少地特色的乡村妖术和怨恨蓄聚的力量。很清楚，就像在意大利和西班牙一样，具有的巫术控制和恶魔兴趣更为极端的形式是非常偶然的、间断的和极为封闭的事情。

在欧洲巫术触及的广泛范围之内，除了英格兰和苏格兰共有的岛屿性特点之外，它们代表着两种性质截然不同的强烈程度。苏格兰巫术迫害的规模最为严重，它虽没有德国的巫术迫害那样剧烈，但比法国或瑞士要稍微剧烈一些。英格兰巫术迫害的规模最轻，等同于丹麦和俄国的程度。从被处以死刑的人数上看，英格兰没有丹麦残酷，但在另一方面，英格兰巫术信仰比丹麦有着更多更持久的黑巫术成分。把英格兰巫术视为“独一无二”现象的巫术研究观点，近来已十分流行，然而，这已是历史学家使用的最为强烈的词语了。在英格兰巫术并非是偶而为之的事情，然而，同欧洲某些国家相比，它仅仅受到当局漫不经心地对待，与另外一些国家相比，则较为认真一点。

至于巫术的合法地位，英格兰和苏格兰巫术诉讼的某些时期是一致的，但是绝非完全相同。从 1542 年起，英格兰法律明文规定，英格兰巫术是犯罪行为，苏格兰则从 1563 年开始才这样规定；在 1735 年，英格兰国会取消了这些以及其它所有的反对妖术的法令。这个法定的时期（英格兰从 1542—1735 年，苏格兰从 1563—1735 年）代表了这样一个阶段，即巫术是一个世俗的可以处以死刑惩罚的犯罪行为。然而这两个国家起诉时期较为短暂。在英格兰，这次高潮似乎发生在 16 世纪中期，同第二次高潮的开端以及欧洲大陆

的巫术诉讼最严重的时期相吻合。除埃塞克斯 1645 年的诉讼大爆发和洛斯托夫特 1662 年发生的数次案件以外，在 17 世纪，巫术诉讼人数开始稳定地下降。最后一个因巫术而被处死的人是 1682 年在埃克塞特被绞死的。在苏格兰，除了一些地方之外，随着 1590--1591 年的叛逆罪的审判而开始产生的巫术诉讼，时而出现高潮、时而趋向低潮地交替持续下去，直到 17 世纪 70 年代，诉讼人数才呈现出急剧的下降。此后，直到 18 世纪的几件案例，足以表明英格兰保持着苏格兰的舶来品。

可是，在英格兰，比起以后的巫术诉讼数目的下降更为引人注目的是在被卷入的人数上产生的分歧。很不幸，我们拿不出站得住脚的数字：大量的犯罪记录已经遗失；大量的现存记录涉及到不知姓名的嫌疑分子，或只是简单地记录为“许多巫士”，大量的有名称的案子没有得出已知的结果。然而，认为英格兰施以死刑的人数有 1000 名，看来似乎是被严重地夸大了，这个数字是由 C·L·尤恩在 1929 年提出的。首先，在某种程度上，尤恩是从埃塞克斯和霍姆·康蒂斯巫术发生的比率上推断出这个数字的；但是，后来的研究结果表明，这里比起其它地方，巫术犯罪通常更容易引起诉讼。其二，就是在埃塞克斯，英格兰法律在巫术法规方面只提供了较轻的惩罚，而且在埃塞克斯施以死刑的人数和被宣判有罪的人数的比例是相当低的。其三，英格兰巫术审判不太复杂的事实意味着，几乎没有机会去集聚像在苏格兰和欧洲大陆发现的大量人数。如果硬要筛选出死刑的数目，那么，500 名以下可能会更合情理一些。

至于苏格兰，人口比英格兰要少，最近对材料进行集中分析以后，得出的较为合乎情理的估计是，被施以死刑的人

数似乎是 1000 多一点。在爱丁堡高级法院受审的半数大约 600 人被宣判无罪。从枢密院委员会在本地宣判的大量人数来看，无罪释放率是相当低的，但对此尚不能加以肯定。

针对处死之人数而言，被诅咒、遭放逐、受审问、逃亡在外，死于监狱或受到较轻的惩罚的人数将是十分庞大的，达到了数以千计。从人身到政治上的种种程度的巫术迫害发生了，定量研究的可能性几乎是每况愈下。我们仅能断定，恰如已描述过的那样，苏格兰的死刑率比起英格兰来说，显然要严重得多。更有甚者，许多的诉讼是针对庞大的有组织的人群的。可是，正如同在英格兰一样，这些诉讼只发生在当地。那些死亡人员不是来自于整个苏格兰，而是大部分来自于受到中央政府密切控制的有限区域：如法伊夫、莫里、阿伯丁郡、法西恩斯和博尔德。

那么，苏格兰比英格兰使巫术诉讼更为严重或使巫术控制更为困难的因素是什么呢？是仅取决于某个人的观点吗？我认为，我们忽略了汹涌的洪流、看不透的雾霭以及高耸的山脉。苏格兰对巫术的迫害集中在相对繁荣、多少有点农业的地区。受到指控之人坦白供认的与恶魔会面的地方，通常是交通路口、谷仓、磨坊和教堂。

分歧产生的原因是复杂的，要分析这些源由孰轻孰重则是困难的。因此，在详细考察这些分歧之前，我们必须记住，它们有着大量共同的依据。在 1640 年，在埃塞克斯的一个村庄的居民看来，相信谁是巫士，以及巫士采取什么方式来威胁作为东洛西恩居民的生命差不多都是一码事。巫士是邻者。虽然她不必是一个老妇或独自居住之人，但是她极有可能是一个成熟的女性。她很可能处于这个村庄中社会经济地位较为穷困的一方，她必定比控告她之人更为贫穷。她很

可能易于吵闹不休。她可能抑或不可能拥有既伤人又治病的名声，但是，她毕竟相信邪恶的超自然力量的存在。这种力量由于争吵而发挥作用，并被直接用来反对财富、牲畜及触怒指控巫士们的那些人和他们的亲戚，在许多情况下，这种怨恨导致的行动（以歹毒或咒人巫术而闻名的）最终会趋向谋杀。这种危险直接针对人身安全和经济安全。

现举 1659 年在赫特福德郡发生的弗朗西丝·鲁施塔特诉讼一例。她声称：在她拒绝向吉迪·弗里支付一定数量的鸡蛋以后，当时，她没有任何不适。然而，后来她的身体一直不好。她现在正“莫名其妙地忍受着巨大的痛苦”。并且声称：“如果她死于这种疾病，那么，吉迪·弗里就是导致她死亡的原因”。同样一例是，在 1570 年的一场案子中，一个男人没有邀请受到控告那名的巫士为一只羊剪毛，他本应该那样做的，因为这个巫士是其邻居。随即，她便对这个男人的两只羊施了魔力。在苏格兰，巫术诉讼产生的原因以及诉讼者与被诉讼者之间的密切联系就是这样一种情形。1671 年邓弗里斯郡的埃尔斯佩思·托马斯的嫂子没有邀请巫士前来参加她的孩子的洗礼，因此，她的磨坊停业，她的孩子也死了，而埃尔斯佩思被迫为此负责。

虽然在苏格兰有较大比例的男人，大约有 20% 受到指控，但是，英格兰和苏格兰双方边境地区的被指控人员的类型是相同的。大多数人与在复杂的巫术迫害中受到指控的妇女有亲戚关系。他们选取对象的方式也相同；她们是根据名声被预先选定的，这种名声是在她们还是一名巫士的女儿、侄女或亲朋密友的早期生活中渐渐赢得的。

然而，在巫术诉讼发生的空间距离上，英格兰和苏格兰却存在着分歧。在埃塞克斯，大多数诉讼均发生在亲朋好友

之间。这些诉讼不仅集中于一个村庄之内，而且有时多集中在村庄的某一部分。诉讼的空间距离几乎不超过 5 英里。在另一方面，在苏格兰，尽管亲朋、好友、亲戚和近邻常常被卷入其中，然而，诉讼书可以来自 20 英里以外的地方。对这种情况最可取的解释是，在苏格兰除沿海地区以外，类似于英国稠密的村庄居住区情况，极为少有。多数农民生活在狭小的村落中，这种村落有两个相互没有联系的中心点：庄园农场，及以教区的教堂为住房的村落。正是在这样的庄园农场和在这样的村落，在这种地域广阔而又组织松散的地区产生出相互乱说的流言蜚语。巫士的名声在这种教区中以及在与庄园交错的区域中广为流传。

巫士应该为种种不幸负责，这在苏格兰和英格兰同样是一致的。这种不幸是：突然发作的疾病、某些意外事件、不明原因而久治不愈的疾病、出乎意外的死亡、庄稼的欠收而别人的庄稼却长势良好、奶牛挤不出奶、人或牲畜遇上的干旱、牲畜的怪行以及渔民在海上遇难。

对于所有迷信巫术的村落而言，农民的巫术诉讼的基本结构都是相似的。巫术的性质根据该社会的价值而发生着变化，因为巫术信仰代表着这种价值的变更，而且，从广义而言，这种变更的模式也是相类似的。

然而，在关于欧洲巫术的大量叙述中，提出了“通俗的”巫术信仰和“深奥的”巫术信仰之间的区别。“深奥的”巫术信仰范畴包括恶魔盟约、巫士可以拒绝接受洗礼，为换取她在世俗的某种特定利益而放弃她的不灭的灵魂，以及她们同撒旦的会面、吃食未施洗礼的婴儿、演示公开的妖术以及进行性放荡的巫士聚首会。她们也采取种种具体的考验以决定那些受到指控的人同恶魔有还是没有盟约。判明这类巫士有罪

的最关键的因素是巫士们的忏悔书，这种忏悔书是由直接拷打、以拷打相威胁或剥夺其睡眠加以折磨而取得的。通俗巫术概念和深奥巫术概念之间最大的区别是，通俗巫术是关于咒人巫术的特殊行动，而深奥巫术是关于作为一名巫士的条件。

在着重强调凶残的欧洲大陆巫术和着重强调当地产生的怨恨情绪的英格兰巫术之间的这种十分鲜明的区别中，存在着两大难点，而且，这两大难点由于苏格兰巫术信仰的影响显得更为突出。第一大难点是，在一场巫术搜捕的过程中，通俗信仰转变为深奥信仰的程度。第二大难点是，关注恶行的通俗信仰继续与恶魔信仰结合在一起的程度，以及支持最为强烈的欧洲人恐慌的程度。

在关于苏格兰巫术迫害的材料中，十分清楚地反映出这样两个问题。在英格兰，被指控之人通常在她初次受到指控犯有某罪行时就会受到审判。在苏格兰，最初的指控仅仅是收集其作为一名巫士所犯下的重要罪行的契机。在法庭上，作为辅助材料会提起巫士在村庄的邪恶行为，然而，在许多的案子中，最后的起诉几乎与最初的指控不发生任何联系。这种最后的起诉则表现为普通的形式。

在苏格兰和欧洲大陆的部分地区，存在着不通过指控而走向被告席的又一途径，这就是一位已经坦白供认，并将被处以死刑的巫士的指控。在德国的大恐慌中，这本身就足够了，它意味着没有被包括在巫士框框中的个人——比如，令人尊敬的自治市的公民和儿童们——也会被带进巫术诉讼中。可是，在苏格兰，即使在巨大的恐慌时期，仅凭另一个囚犯的言词而没有巫士本人的忏悔书及邻居们的证明书，就判其死刑是不可思议的。在苏格兰和英格兰的边境地区，当

“诚实”这一术语用来形容妇女时，则意味着这些妇女具有清白无瑕的名声。因为诅咒骂人和喋喋不休的争吵是视为嫌疑犯的主要标志，所以只是在无处寻觅那些臭名昭著的泼妇们的踪迹时，在苏格兰，“诚实的”妇女才会处于危险境地。起诉书中的艰涩的恶魔信仰与在控告书中所表明的公众之忧虑之间的联系是十分昭然的。

可是，通俗信仰不是一成不变的，它们受到了布道讲坛灌输的令人震惊的忏悔书以及涉及利害关系的生动直观的教训的影响。早在17世纪的苏格兰，人们就发现对巫士最普遍的严峻考验是刺刻巫士的标记。人们相信魔鬼在巫士身上留下了极细微的痕迹。当对这些巫士刺刻标志时，她们是不会流血的。于是，一个职业逐渐兴起了，即为了小小的报酬而自愿到处游荡，寻找巫士。于是，被指控之人以及他们的亲戚认为，只要把她们带到“经纪人”那里，就可以证明她们的清白，人们通常把刺刻者称为“经纪人”。这种特殊的考验，不同于在英格兰很普遍而在苏格兰很少发生的让巫士去游泳的考验，它撇开了深奥巫术信仰的内容，则毫无任何意义。这种考验在苏格兰同样也是闻名的。此外，英格兰还搜寻巫士使用的下女妖精——一个以某种动物形式出现又具有人形的魔鬼——它能够允吸多余的橡皮奶头。这种事情在苏格兰和在欧洲大陆是极少发生的。

苏格兰巫士在坦白供认罪行时，都会叙述在起诉书中已提及的恶魔盟约的几条内容，同时又补充一些魔鬼为换取她们的不灭的灵魂而对她们许下的诺言。一个农民的灵魂的价值是微不足道的。她要摆脱贫困，她要享有快乐。英格兰巫士在供认魔鬼盟约时，无论在任何场合下，她们几乎都未曾使用与苏格兰巫士供认的忏悔书中极为类似的措词。在这两

个国家里，巫士们都供认说，魔鬼拿出几枚赠送的硬币，然后，证明它是石头。

在苏格兰，正当盟约条款的中心部分已经具有很高的形式。巫士供认的关于正当而不重要的巫士聚会的情况变化相当之大。忏悔书包括了复杂的交配和直接的对魔鬼礼拜的内容，多数则十分空洞。魔鬼平淡地参加她们的聚会。她们唱歌、吹笛、吃吃喝喝。总之，一切毫无秩序。在 17 世纪，苏格兰的集体场合是令人恐惧和大为不满的。超过某个数目的人在一间屋里聚会是被禁止的。更有甚者，连对新婚时举办宴会都加以了许多限制。巫士的这种奇异的聚会简单地以一种社会享乐的形式为特征，她们置身于已被否定了的真正的的生活之中。1659 年东洛西恩的 马里恩·安格斯描述了她们是怎样生活的情景：

在卡洛霍普，她们乘着夜晚时间，举行了一次聚会，那里摆着一块像牛排一样新鲜的食物。她们所有的人都吃了相同的食物之后，在头上顶着一个女帽的魔鬼拉住贝西·拉卡斯特的的手，其余的人相互牵着手在卡洛霍普的大石头附近围成一个圈跳起舞来，唱了一支又一支歌，然后，命令她们在黑暗中带路。

在鲜见的关于村社巫术的描绘中，英格兰巫士们同样食用牛排和饮用淡色啤酒。在另外一个国家中，人们庆祝“黑色群体”这是不足为奇的，因为这种庆祝并不是一个崇拜风俗的转化物。但是，有人可能会转而希望对新教的礼拜形式加以嘲笑。在天主教国家中，巫士聚会看来似乎具有较为重大的意义。与有关审问的形式的合法过程结合在一起，就会

产生大量的恐慌。在加尔文主义国家里，魔鬼盟约和魔鬼标记及巫术信念的特殊性方面则更为重要，因而，巫士在较小的团体中遭到了指控。

事实上，在苏格兰发现的恶魔巫术信念的所有形式在英格兰同样是尽人皆知的，这种形式在诸如珀金斯这类清教徒派的巫术作家的著作中，以及在 1603 年的巫术法案中起着重要的作用。英格兰巫术信仰和苏格兰巫术信仰的重要分歧并不在于其内容，而是在于两国恶魔行为相关的意义，在于对犯罪巫士的刑罚的相对激烈。

这些分歧产生的因素很多，其中最重要的是双方在法律制度上存在的差别。苏格兰的法律制度来源于罗马法，它主张调查及推理；而英格兰的法律制度则决定于成文法律和武断独裁之君主。一个被指控从事巫术活动之人在受审过程中遭到拷问，而坦白供认出她的同伙，这份名单便导致了以苏格兰和欧洲大陆为代表的大规模的巫术迫害。对恶魔行为理论的发挥，产生出一系列关于巫士聚会的令人惊异的故事。处于罗马法律体系边缘地带的国家——像俄国、英格兰和斯堪的那维亚半岛上的一些国家——大量产生出对村社生出怨恨情绪的个人案子。

同样重要的因素可能是这样的事实：苏格兰巫术被集中地控制住了。每一个案子都必须经过枢密院或议会单独审理。这意味着苏格兰的巫术迫害能够被用于政治目的以激励民族团结——在 1649 年，这一点发挥了作用；在王朝复辟期间，这一点又发挥了作用。而在英格兰，它则达不到这种目的，因为英格兰的巫术控制只是地方性的。其它的重要因素是 17 世纪苏格兰宗教灌输的巨大强度。教区的居民送给教长一笔钱换一双鞋，以便能参加在邻居教区举行的焚烧巫

士的活动。在苏格兰，克伦威尔军政府在审判前对巫妇加以严刑拷打，从而造成了恐慌和恐怖局面，这表示出苏格兰和其他国家之间的差别。人们可以在合法理论和合法组织中，在科学知识较先进的有关国家和在政治领域中宗教的相对重要性中发现这种差别的根源。

巫术之过去与现在

1、凡巫术都是真正的巫术吗？

一个人在地上掘一个墓坑，把一个他熟知的人钉死在汉普斯特德荒原的十字架上，或者毫不介意地将其头颅丢弃一旁。此情此景，对于我们当中的那些对前工业社会巫术研究领域产生兴趣的人类学家、社会学家或历史学家来说，大概只是通过报纸、电台和电视而得知的。这里，我正式地发表有碍此事的如下评述：“今天，在现代工业化城市中的所谓巫术现象，完全不同于前工业社会欧洲或原始部落中的巫术现象。这种不同基于这样的社会演变：前工业社会的巫术、公众在总体上相信确有其事，相信它的神妙莫测的力量，因此，人们把巫术看作一种公众的威胁物，把它当作人民的敌人。而现在，我们也有人民的敌人。按照你们共同的神灵的说法，这种敌人是犹太人、资本家、共产主义者、环境污染者、天主教徒和新教徒。但是，他们却不是巫士。今天的巫士是背地里做她们自己的事情的一种人。他们居住在宗教显得并不重要的世界上。他们我行我素，目中无人”。

在演讲者的思想中，一再重复这种令人沮丧的套话，去反对显然正处于日益增长中的兴趣潮流，最终只会使人产生疑惑，而不会使人觉得确如其说。因此，更加详细地考察这种现象发展的程度，以及这种现象如果确实存在，那么，它

给人们留下的印象的深度，这样做似乎是值得的。

似乎有理由认为，对被归之于现代欧洲早期社会和当代尚未开化社会的巫术，人们必须建立关于构成巫术内容方面的标准。在这里，问题是，近年来大多数主张对巫术加以惩戒的巫术研究学者确实在为建立一整套巫术理论而感到忧虑。忧虑产生的实际作用非常鼓舞人心。历史学家们已利用人类学理论去改变他们的研究方向，并且提出了在特定领域内对案例进行详尽研究的新方法。譬如：艾伦·麦克法兰关于英格兰斯图亚特王朝和都铎王朝巫术的研究、E.W.蒙特关于16世纪和17世纪的日内瓦巫术的研究、埃里克·米德尔福特关于西南德意志巫术迫害的研究以及基思·托马斯关于宗教和巫术衰落情况的研究就是如此。人类学家迫切希望历史学家们的研究能对特定方面的人类学阐释加以支持。这里应该特别提到的是玛丽·道格拉斯、马克斯·马威克和露西·梅尔的想法。

现存的广泛一致的认识是，认为前工业社会的欧洲巫术与被解释为同一现象的当代最初的巫术形式有颇多相似之处。但是，这种认识却存在着这样一种危险，即我们会继续朝着一个方向推进，并且确信新的经验主义的研究会成为强求一致的理论原则，或者总体巫术理论会变得如此通俗以致于一钱不值。从迄今为止一直从事的经验主义研究中出现的一个明显因素是，最低的一般标准是非常低的，而偏差却相当巨大。如果我们要进一步对巫术进行比较研究，那么我们现在应该做的事情是，去解剖巫术的各种成分，从而研究构成巫术的各个组成部分。为要达到这个目的，所以我提出了下述一系列初步的巫术类型。

类型 A：咒人的巫术。这是最简单和最基本的巫术形

式。它可以包括两种形式，一种是妖术——控制对方的肉体或念动咒语；另一种是巫术——通过由于憎恨而释放出来的力量造成伤害。

类型 B：契约巫术。这里，巫术在本质上存在于同撒旦——基督教魔鬼达成的魔鬼盟约之中。它对这种通过魔鬼盟约而实现的力量是用来医病还是害人则毫不介意。因此，契约巫术将黑白巫术之间、咒人巫术和医病巫术之间的世俗区分弄得模糊不清。

类型 C：半夜拜鬼仪式巫术。可以把这种巫术看作是契约巫术的延伸。但是，实际上半夜拜鬼仪式这个称号，已用来指同魔鬼达成盟约的巫士同其它巫士联合起来向魔鬼致以敬意这一情景，这种观念在欧洲要比魔鬼盟约本身更为普遍。巫士的半夜拜鬼或聚会也发生在非基督教的原始文化地区。在那里，巫士同人形化的魔鬼达成盟约之事尚不为人所知。

以上这些类型还能够进行更细致的划分。类型 A 可以用它最简单的形式 A^1 表示，这时候巫士被指控为从事一种或多种害人行动。 A^2 代表的是一些复杂情况，这些情况在咒人巫术被引入解释咒人巫术的意义方面已有一个先在公式的法律体系时同时发生。“医病”由 a^1 代表。这是咒人巫术硬币的另一个面，但是一个人有可能被指控为同时使用咒人巫术硬币的两个面。 a^2 代表在一个社会中的“医病”，这个社会很可能会以它惩治咒人巫术的同样方式来惩治“医病”行为。这些半夜拜鬼仪式巫术还可以再进行细致地划分。 c^1 代表任何的巫士集会。 c^2 代表与撒旦的聚会，这种聚会可以采取随意的形式。 c^3 代表对基督教崇拜蓄意的侵犯：撒旦似的黑色的一群。

当将之应用于信巫的社会时，这些类型就展开为如下形式：

原始部落	英格兰 (16.17 世纪)	苏格兰 (17 世纪)	欧州大陆 (15-17 世纪)
$A' a$	$A' a' a^2$	$A^2 a^2$	$A^2 a^2$
—	—	B	B
C'	—	C^2 (罕见)	$C^2 C^3$

* * 这个表格说明了在一些业已得到研究的信巫社会里表现出来的构成巫术的各个组成部分的模式。问题在于这些不同的巫术组成部分在今天工业化城市的巫术崇拜中在何种程度上表现出来。是表现为高门公墓的抢劫者？还是表现为在伯明翰只剩半壁残垣的房屋中的裸体舞者？

当代巫术迷信有两种主要类型。有一群人，他们故意信奉“邪恶”，其要点在于把撒旦与性纠缠在一起；另一群人，他们把自己看作基督教以前的各种乏味而又丰富多样的宗教的继承人。这两种类型的人都得到了娱乐性的工业产品和大众媒介的支持。

第一种类型已经历了一个漫长的中途曾中断的历史。18 世纪的海勒·费尔俱乐部有它自己的 17 世纪的继承人，如：阿莱斯特·克劳利之流（谋杀加利福尼亚撒旦派是一种极端的形式）。当富人和惹人厌烦之人在一起时，他们就会突然出现。金钱和游手好闲已经成为抓捕黑色一群分子的必备条件。然而，从总体上来说，他们在礼仪方面是折衷性的：他们使用民间传说中的黑色的一群活动的各种方式，这使他们如坠梦幻。但是，在 20 世纪后半叶，撒旦主义作为一种活动已毫无疑问地走向没落。烛台不必是银制的，而黑色的蜡烛可以是任何手工艺品。

第二种类型是与众不同的。在这样一帮人中，人们之间往往是彼此相互联系着的。我不时收到某些成员写给我的信，说他们是幸存下来的真正的巫士，他们具有属于一个宗教派别的特征，尽管他们已具有一点改宗色彩。他们的基本信仰表现出，这种宗教是一种想象力丰富的宗教，在基督教占统治地位的时期，它不得不转为秘密活动。他们聚在一起演示“古代的礼仪”，这些礼仪主要由舞蹈形式组成。这些聚集起来的小集团没有一个是在20世纪20年代以前产生的，那时候，作为一种背地里竞争的宗教的清白无辜的代表，这种巫士观念第一次被玛格丽特·默里所发明和推广。这些集团的核心文献是由默里写的刊登在1929年出版的《不列颠百科全书》上的一篇文章，在1974年出版的“不列颠百科全书”中这篇文章才为马克斯·马威克写的一篇文章所取代。

这样两种类型可以被视作现代黑白巫术的代表，它们之间不存在直接的竞争，也没有什么联系。它们在心理学上分属于不同类型。当撒旦主义吸引了那些令人生厌和好奇心很强的人的同时，默里派狂热的个人崇拜是以一种与正统宗教派别相类似的方法来确立自己的地位。尽管社会学家正在研究这两种组织形式，但是卷入其中的确切人数尚不清楚，甚至很可能永远无法知晓。其人数远远超出了娱乐性工业消费者的人数，这些消费者显然对一切关于巫术理论的电影、戏剧和平装本书籍感兴趣，一些杂志像《人》、《神话与魔术》、《今日巫术》等也都会成为他们的读物。

吹嘘为极少数几个当事者的亲身经历的当今所有这方面的材料是真正引人注目的因素，尽管大量材料极不准确，歇斯底里的声称、公开渲染色情、怪诞不堪、令人毛骨悚然，但是他们从不承认他们的材料是自由想象的结果，而是随时

随地进行直接新闻调查的结果。未曾经过专门知识检验的加以修饰的材料从不会出现在刊物上。平装书籍的封面均印有裸体女郎像，书中也印有 16 世纪の木版画和戈雅（Goya）油画。所有标准的巫术杂志看起来仿佛是用一篇哲学博士论文去装饰一册内容低劣的刊物。

我对巫术如此这般地依赖学问和准学问的情况提出的解释是，在当代西方工业社会里，巫术迷信被用来反对自古典巫术信仰社会演化而来的一种巫术模式之时，它们就不是合格的巫术信仰。在我提出的那些类型中表述得非常清楚的唯一因素是类型 C：关于礼仪的因素。在类型 A 中，这一所有信巫社会中所共有的因素则不复存在了。

阐释者肯定会断言说，他们正不断地把别针插入蜡制雕像中，他们按照礼仪在每天早餐前诅咒三个敌人，然而，事实却是，没有人在乎这些。咒人的巫术不同于私人礼仪，它不可能把自身放在社会真空中。为了使其有效，它必须广泛地使人相信它的力量。如果有十个人就我这篇文章的发表准备写信给我，告诉我，他们围绕着装有我年幼的儿子的一颗乳牙、装有从我的猫下腹部取下的一束绒毛以及从我书桌上取下的封蜡的小盒子一边逆着太阳运行方向旋转狂舞，一边倒叫着我的名字时，我不会为此而感到过度震惊的，我也不会由于没有显露出震惊的情绪而格外引人注目。咒人巫术的这种有效的演示的社会实质并不简单地表现在此处。

当代的巫术实践不会满足它们在古典信巫文化中确实曾满足的其它任何社会的需要。这些实践是否证明了巫术这个名称是正当的，对这一公开问题的回答则不会影响这种情况。如果不涉及巫术的外在表现形式，而仅分析其内在社会需要之间的联系，那么对巫术信仰范畴进行一次不同于以往

的、更进一步的分析是可能的。

这个社会最突出的特征是将巫术视为决策；将巫术指控视为安全阀门或是社会紧张形势的晴雨表。就延伸意义而言，巫术也被视为一种社会解释，巫士则作为替罪羊。古典巫术信仰曾经是对存在着的社会主要需要的一个回应。然而在我们高度发达的、色彩斑斓的工业社会里，那里对这种需要的其它形式的回应已得到了充分发展，加强浪漫的返祖现象对每个个人的吸引力，巫术能够再次起到一个意义重大的作用，确是不可思议的。

按照学究式的文饰修辞，这种对当代鬼神文化各个方面的全面依赖的原因是，巫术迎合的社会需要普遍来说是低层次的，并非根本的需要。它是娱乐、消遣和寻求刺激所需要的。如果它不妄称可以做得更多，就不可能迎合那种需要。因此，认同一个总体的巫术信仰时代，对各种各样的神圣事业都是全关重要的。因而便有了这些博学的脚注、文献和木版画。

然而，我认为那些学者在他们的研究成果被强行纳入到这个事业中来时，不要过分地捶胸顿足，也不要因此把戴在手上的银镯视作来路不明之物而抛掉。对那些从事鬼神事业的人来说，许多心理上的创伤已经形成了，这种看法也许是合适的。但是，同样他们也可以被说成是规范宗派和宗教的拥护者。十分清楚的是，折磨人类的、工业社会也未能避免的重大的、有规律的不幸（如：火灾、洪水、地震、疾病、饥荒和战争）在现代社会体系中也不能归咎于巫术。

II 巫术迫害就是妇女迫害吗？

当最近一个失业者组织的成员打出“滚蛋巫婆”的标语旗帜时，被当地劳动党的一个在校女生扣住，以抗议这种性别歧视行为；当他们将标语改写“滚蛋吧，淫妇”时，这个女生的怒气就平息了。在这件事发生的那个星期，报界披露出一个老妇饿死的消息。据记载数年来她一直是社会工作部门的一个祸害，她拒绝对她提供的帮助，宣扬她的隐私和独立，辱骂走近她的人。报导提到当地的儿童把她叫做“巫婆”。这仅是孩童的戏语吗？福利社会中的首相和贫穷的逃犯到底有什么共同之处？

传统陈规俗见中的巫婆是独居的成年女性，她不符合男性对女性的正常行为的看法。她过分自信；她不需要爱，也不施舍爱（尽管她可以施巫）；她不扶侍男人，也不养育儿童；她不关心弱者。她有咒语的力量，并靠它去保护自己和诅咒别人。除此之外，她也许还有其它的更加神秘的力量，不是取自于既定秩序的力量。为了谋生，所有的巫妇都用她们特有的力量去威胁男人的权威；社会秩序取决于符合男性理想的女性行为的妇女。因此，识别出了一个妇女是巫士，那么，不仅是男人们，连女性和儿童也会反对她的。

然而，欧洲的巫术迫害（在中世纪后期到 18 世纪初叶之间）在多大程度上是对已为人们所感觉到的通过妇女地位和权力的改变我带来的社会秩序的威胁的一种反应？在那些年里，数以千计的人经历了由男人们控制的复杂的法律程序，其中大部分是农村妇女，并且因为巫术而被判处死刑。这是一种针对妇女的经过细致的多方掩盖的迫害和打击吗？

巫术迫害就是妇女迫害，这种情况是严重的。首先，在欧洲基督教时期，巫士范畴只包括妇女。在 20 世纪的俄国，一个地区的行政当局如对巫术的普遍流行深感不安，便

开始将妇女人口聚拢在一起。在 1492 年，莱茵河地区的朗根多夫行政当局，逮捕除两名妇女以外的所有成年妇女。在苏格兰西海岸的科尔群岛，一个男子声称自己受到了一个变成激怒的绵羊的巫婆的攻击。他说，只要把科尔岛上所有的妇女都关在一个围栏内，他的狗就能嗅出那个巫婆是谁。如果你要寻找一个巫婆，那么你就是在找一个妇女，她可以是任何一个妇女。

无论是匿名的还是公开的证实，人们都认识到一名巫婆对既存秩序的威胁。法伊夫的玛格丽特·利斯特在她 1662 年写的《巫士、施魔者和解放论者》的指控文中所阐述的内容，并非是没有针对性的。文中的最后一个术语“解放论者”似乎已经有了许多同用于今天一样的贬损意思：一名已获自由的妇女坚持要在这个词上挑起争端。巫士是惹人注目的。在巫术迫害时期，妇女因为诅咒而被处以诅咒罪，她们被施以火刑。

因巫术而受审的男性与女性的比例，使那种认为巫术迫害就是性别斗争的理论得以加强。卷入这种案件中的确切人数永远无从知晓了，但是，特定罪犯档案的可靠数据表明，在德国、法国、瑞士和苏格兰这些巫术迫害的中心地区，80% 的受控者是妇女。在英格兰和俄国这些边缘地区，女性比例接近 95—100%。

当我思考这些令人半信半疑的，但并非毫无意义的统计资料时，我认为值得再次提及的是，在性别上与女性联系在一起的巫术（人类最大的恶行），其比例与中世纪后期“圣洁盛行”期间，在性别上与男性联系在一起的圣洁（人类最美好的善行）比例大致相同。

当巫术行为被纳入犯罪内容之中后，16 世纪、17 世纪

的行政当局试图有意识地恐吓妇女以获得进一步的力量。直到这个阶段，妇女开始在法律上被认为对他们的父亲和丈夫负有责任。在 16 世纪，妇女的某些行为第一次被当作犯罪行为。

然而，老年妇女因为巫术罪行（包括非官方化的治病行为）和保持凌乱的房屋而将受到传讯；年轻妇女因为弃婴或卖淫而受到指控。年轻妇女的犯罪行为随着对性行为的新的惩罚态度而出现了。与孩子一起生活的妇女，缺少男人们唯利是图的争斗，或城市做工而摆脱困境的退路，因而，她们在新颁布的反对流浪者的法律面前显得十分无能为力。许多材料还表明，在由于现代欧洲早期的新政权引致的“法律和秩序”的危机中，妇女是一个主要的骚乱的象征。

那么，认为巫术迫害最初不是被男人直接用来反对女人的观点究竟如何呢？有一种观点认为，既然有妇女控告妇女的情况出现，而且妇女往往还是法庭上的主要证人，那就不存在巫术迫害就是压迫妇女的观点。男性法官只是对来自下面的、大部分是来自妇女的压力作出反映。这种论证方式是建立在没有认识到社会的家长制结构，使妇女产生了分化的基础之上的。大多数妇女依赖男人的善意行为，所以，这部分妇女不仅对男人言听计从，而且会去攻击那些由于离经叛道而对因循传统的女性构成威胁的妇女。

不过，在乡村阶层，许多巫术诉讼都发生在妇女之间。男人们可以用刀之处，女人则只能用言辞。在 1671 年的邓弗里斯，珍妮特·麦克默多奇在反对让·斯普罗特对她的指控而保护自己时，她争辩道，让·斯普罗特不应该被接受作为一名证人，因为她自己就是一名十足的巫士。她能够从一个人行走的方式中给人算命。

有人则提出了一个更为荒谬的论点，认为既然男性嫌疑犯一旦走进法庭，似乎也曾受到与女性同样的苛刻处置，那么，所谓行政当局对妇女的偏见就是不存在的。这个观点忽略了一个关键性的司法程序，即那些受审的男性乃是事先挑选出来的。然而，它确实招致了大量反对意见，认为巫术犯罪是和性别有关的，但不是特定的性别迫害。也有 20% 的嫌疑犯是男性。

还有理由怀疑巫术迫害是否是一种明确的、经过巧妙伪装的妇女迫害。由于巫术而受到指控的那些人，除了在某几次大恐慌时期以外，并不是随意地筛选出来的（在这种阶段只是因暴力犯罪而受到指控的男子才是随意地筛选的一样）。

诅咒的和行巫的妇女和使用暴力的男性所处的地位是平等的。他们是社会秩序的扰乱者；他们是难以与人相处之人；他们是寻衅闹事之人。像男性恶棍一样，巫士不是“良民”，一个苏格兰巫婆在被审问时说：“当我诅咒（祝福的反义词）时，它总是会显灵的。”从这个角度来看，与对杀人犯、伤人者进行起诉不是对男人加以迫害一样，搜捕巫士也不是对妇女进行迫害。虽然把二者相提并论是不贴切的，但并非荒谬。

在那时，当局的主要兴趣是搜捕这样的巫士。对他们来说，巫士就是拒绝基督教的洗礼、将灵魂献于恶魔之人：就是阴谋联合其它巫士去推翻现存社会秩序之人。巫术迫害就是剔除那些危险人物，她们是上帝、国家和人民的敌人。意识形态上的敌人证明 80% 是妇女这个事实，对厌恶女人的年代来说，可能是火上浇油，而不是这个年代的直接后果。尽管存在着长时期的陈规框框，然而 16 世纪的恶魔研究学

者却花费大量的时间苦思冥想妇女，为什么比男子更恶毒。

把巫术迫害简单地看作是妇女迫害的不同意见，它认为，这样会导致我们片面地看待巫术迫害这个问题。我们得问：那时妇女为什么似乎受到家长制秩序格外的伤害？为什么在 1700 年左右，这种威胁又嘎然而止？是因为妇女地位的提高和自身的独立吗？是不是妇女人口太多了？是（自相矛盾地）因为通过宗教改革运动和反宗教改革运动使乡村农民普遍基督教化而增加了妇女精神生活上的个人责任心？是因为如此繁琐的宗教太残酷而又等级森严吗？

可是，巫术迫害事实上就是巫土迫害的思想，进一步扩展了关于这一阶段作为政治意识形态的基督教的功能、关于在法律和秩序的危机中巫术迫害所起的作用以及关于比较过去和现在其它较大的、极少是特定性别的迫害和清洗的合法性的问题的视界。在下面部分，我将考察巫术迫害更具政治色彩的一面。

III 巫术迫害何时才成为巫术迫害？

“巫术迫害”这一术语在本世纪最早出现在美国。它被赋予两个方面的含义：第一，搜捕拥有特定特征的，而不是由于曾做过某些事的一群人；第二，某个组织通过假造的、杜撰的指控而无情地追捕一个人。“巫术迫害”在多大程度上同这些活动有发人深思的相似之处？

要回答这个问题，必须勾勒出 16 世纪、17 世纪巫术诉讼的主要特征。这些诉讼时高时低的原因以及属于这些原因的含义仍然是引起争论的问题。对这种现象的阐释应放在那种环境中去检验。

我们永远无从知晓在那段时期那些遭指控、受审问、被宣判无罪或施以死刑的确切人数。但是，我们已经十分清楚地确定了巫术诉讼集中发生的地区。它们是：德国、苏格兰、法国和瑞士，大概就是这样的顺序。除此之外，一些严重闭塞的地区也有诉讼发生，如荷兰、瑞典、巴斯克乡村和美洲。

在这些国家中，行政当局担心的恶魔信仰的犯罪方面是：与恶魔的盟约，以及巫士反对上帝与国家的犯罪阴谋。在英格兰、丹麦和俄国出现的程度较轻的巫术诉讼，那时行政当局只担心简单的巫术而不是妖法。在所有这些国家中，巫术诉讼是间断性的并带有很大的地方色彩。有些地方根本没有发生诉讼。

巫术信仰和巫术迫害是多方面的，所以，对欧洲的巫术诉讼需要作多方面的解释说明。解释的必要的的前提条件是农民（或前工业社会）的经济状况和普遍的通俗巫术信仰。然而，这些前提条件在大部分欧洲地区，巫术诉讼发生的很久以前就一直存在着。进一步的需要是知识阶层相信魔鬼学说的存在，以及一个已取得很好发展的组织，其中包括强有力的地方法官或容纳了一些能接近中央法官的人，这学人有着一定程度的世俗才学。

但是，关键的因素是民族国家的出现，以及农民个人宗教信仰的发展。在罗马教皇和中世纪君主统治时期，统治者对民众的个人信仰和他们精神的最终归宿没有任何兴趣，它乃是僧侣和牧师这些宗教狂的责任。基督教改革运动以前的教会、基督教改革运动和反对基督教改革运动的到处漫游的传教者，第一次有效地实现了农民的基督教化。

民族国家兴起的标志是新政权的更加集权化，更加世俗

化，它表明，这些国家无论是通过直接采纳基督教改革运动，还是通过对实施的教会法律包括性犯罪和巫术在内地区的民族化（世俗化）而独立于教皇统治。

与此同时，这些政权有必要向他们的人民、他们的盟国以及他们的敌人通过有分寸的确定以前归属于罗马教会的宗教权力来证明他们的合法性。基督教不同版本的出现，而且各自有其时髦的理由，使现代欧洲早期的统治者增强了政治对宗教有益的看法。国家的边界由栅栏划定而不再由教会确定。

基督教已成为一种政治意识形态。在这个意义上，它是一种政治意识形态：即为了使其内容得以吸收，这种意识形态要求一定程度的教育。总之，对统治阶级来说，每个民众成员坚持正确的解释是必要的。用这种方法、政权的合法性便得以确立。

在本章中，巫士代表着最极端的异端行为。她们拒绝接受洗礼，她们以一种私下的契约形式把她们的身体和灵魂交给了魔鬼，这种契约通过接受魔鬼标志而得以完成。至于妇女，则通过一次或数次“预表”而得以完成。她们和其它巫士一起密谋反对上帝、教会、国家和人民。她们代表着全部的邪恶行为。邻居之间在当地的不幸、争吵、妖术和流言非语之外又多了各种猜疑。律师们则把这些证据转化为政治犯罪和意识形态的犯罪。

因为在每个政权中，已提及的对基督教的解释代表着整个基督教，而且因为巫士代表着对这种基督教的敌意，所以，在每个政权规定的“巫术迫害”的运用上，它们彼此之间没有什么区别。无论是天主教的德国、法国，路德教的瑞典，东正教的俄国还是加尔文教的苏格兰和瑞士，都搜捕巫

士。有一些地区没有发生巫士搜捕，这些地区包括少数民族地区或存在着有组织的异教的地区，这种地区有着各种各样的异端行为；还包括军队占领的地区，这样的地区，制裁使用的是武器而不是法律。

今天的新政权在它们试图证明对法律和秩序的控制时，它们必须追捕各种形式的罪犯。越南人关闭了妓院，伊朗人用石头砸死性犯罪者。在过去，政府对巫术的打击是证实它们控制各种异端行为的十分经济有效的办法，而现在则失效了。那时认为清除了巫士就是清除了邪恶。

从农民骚乱这个方面来加以解释并不完全符合主要地区的巫术迫害的情况；从社会紧张局势方面来阐释则是一种非直接性的方法。欧洲巫术诉讼恰巧同基督教作为一种政治意识形态这段时期相联系。当上帝王国的建立停止了，并成为政治上的反对目标时，它就被追求自由、保护财产、信仰进化论、启蒙运动、爱国主义、和其它世俗的选择所取代了，法院也停止了对巫士的判决。

在巫术迫害的末期，人们不能在法庭之外谈论巫术信仰。基督教继续作为一种主要的社会控制工具。它失去的仅仅是它的政治活力。

描述“巫术迫害”这一幕特殊的犯罪指控是不可能在那个时代做到的。当代人抱怨起巫术盛行的异常情况。一些人暗示人们不要过于相信一些检察官，但是，无人看到这种清除巫士行动的作用。18世纪和19世纪的评论家全心贯注于这种迷信行为的令人恐怖的作用上。“巫术迫害”这一术语不是用来描述历史上的巫术迫害的情况，而是用来形容20世纪的一些相类似的活动的。

当这一术语应用于被一个社会组织的成员孤立并带上标

记的个人时，它则显得很有用。在 17 世纪一个乡村中，识别一名巫士和得到巫士的绰号是通过同另一个有巫士名声的人，常常是同其母亲的相互联系；通过一系列的争吵和不幸；通过常常导致有标记的人接受巫士这个称号和同它相伴随的社会力量的社会相互作用这一过程，而逐渐树立起来的。皮布尔斯的凯瑟琳·杨在 1628 年说过：“如果我是一名巫士，那么你们一年到头都会背上这一包袱。”

按此逻辑，社会团体获得了关于社会行为和社会承诺的消极的标准。与此相同，现代的社会组织，无论是团体还是委员会、通过认同一个组织外面的人或有超强力量的个人为偏执的、不可靠的、不合时宜的和异端的人而获得了团结一致的意义。

把“巫术迫害”应用到更广大的场合中去，——政府对各种类型的人的搜捕——仅仅反映出历史上的欧洲巫术迫害的某些方面，不过，它仍然是有启发意义的。当代巫术迫害的关键是政府选中了一个组织，认为某种性质和某种信仰是他们所有的。这些性质和信仰后来被说成使得那些拥有这些性质和信仰的人危害了国家的安全。当代的巫术迫害并不代表着一个简单的法律和秩序问题：潜在的背叛和颠覆也包括在其中。主要例子有：俄国的大清洗、德国根除吉卜赛人、犹太人和同性恋者以及北美的行动委员会。

用公开的革命目的去镇压一个武装组织不是巫术迫害。实行绝对的恐怖统治的政权不是巫术迫害。巫术迫害是有选择性的、是意识形态领域的。律师用神学的术语规定了最初的巫术犯罪为背叛和亵渎上帝的这个事实意味着，事实上我们永远不可能再规定意识形态领域中的异端行为之人为巫士；但是，这种比较则是有说服力的。阿亚图拉·霍梅尼把

工联主义者说成是“上帝的敌人”——16世纪的欧洲的一个常用词语。

把“巫术迫害”这一术语应用于当今的政治现象中的这种方法，削弱了历史上巫术迫害的许多方面事实——尤其是大约80%的嫌疑犯是妇女这个事实（参见上述部分），而且没有反映出当今确实有相同之事的因素。16世纪巫术迫害的一个重要的特征是使用拷打以取得一份忏悔书，——作为意识形态犯罪的最终的证据的忏悔书。就这方面而言，巫术迫害与拉丁美洲的拷打文学有很大的关系。

在所有的政权类型中，对那些担心失去权力的政权来说，以公众意愿名义出现的野蛮形态和不必要的压制则是一种持续的诱惑力量。

第二部分

上帝的社会创造

相对主义是反对本族中心论的。本族中心论是信仰和价值的实践以及与自己社会有关的其他社会的实践。相对主义是本族中心论的对立物。首先，信仰、价值和任何给定的社会实践都是那个社会的产物，都应该被视作同那个社会的结构和需要有关，这乃是不争之论。还有一个争议较大的观点，那就是所有的信仰都是一样真实的、合理的和有价值的。这里，我反对任何这样的观点，即认为对大街上的人们来说，相对主义具有一种特殊的吸引力。大街上的人是本族中心主义者、是种族主义者、偏执狂、性别歧视者和固执己见的人，在许多情况下，他们尊奉一种特定的超自然的启示。

相对主义是人类学领域长期经验的终极产物。通过这种经验，19世纪过着尚未开化生活的欧洲人的早期文化群已让路于一种规范的中立性。某些哲学家所推崇的此种中立性既是现代社会人类学的独有长处，又是其独特的缺陷。我几乎无法说得比这更合理了，但我打算在我继续论述时变得更为偏至一些。

关于外来信仰体系合理性的争执，其核心所在是相对主义问题。这是关系到现代工业社会的评论家按照他们自己的见解是将初民的信仰认作是不合理的，还是绝对合理的问题。

在对 17 世纪苏格兰巫术迫害进行专题研究的过程中，我遇到了一个与更为复杂化社会的信仰有关的同等重要的问题，但在过去的著作中我没有给它们更多的关注^①。现在被邀请做的这些讲座，使我有机会对这些问题作更全面的探讨。

我一直在思考这两个特殊的问题。第一个问题是，就空间而言遥远的那些社会里存在的种族优越感与就时间而言远离的那些社会上存在的种族中心感对人们产生的诱惑是同样重要的，这两种诱惑是十分相似的，尽管并非完全相同。我们既要关注以失败为代价的历史的成功，又要在扬弃其他方面时对过去的特点加以认同。这一点的作用在于，我们不能将过去的思想体系视作一些相关的整体。我们选择那些我们赞同的方面加以继承，而选择那些我们加以扬弃的方面以作专门的解释。对这种特殊的符合常规的反映应该有一个专门的词来加以形容，但却没有，到目前为止，我也没有设法发明这样一个词。^②

第二个问题是，在对外来信仰进行争论时，我们并未将更为高级的、分化的社会的多元信仰考虑进去，尽管这种多元信仰可能也是外来的。我认为，这一问题对于研究这些社会的学生来说具有同样的重要的意义，同时，亦可重新展开

^① 见拉娜：《上帝的敌人》第 1 章。

^② L. 马斯向我提出了这方面建议。

一场讨论，以便使原始的和更为复杂的前工业社会二者的情况能够相互昭示，亦使当代的信仰清楚明白地表现出来。这一点容我在最后一讲中再行论述。在我以后的三讲中，我准备考察一下前工业社会欧洲信仰结构的一些特点。今天，我准备按吉福德勋爵的意旨对此进行探讨，并且研究自然神学之于宗教社会学的关系，其中包括对作为一种社会产物的上帝的研究。

尽管我对做这项工作有一些想法，但对我来说，不可能阅读自 1888 年以来吉福德在 4 个大学所作的全部讲座稿。然而，我已经成为鉴赏吉福德一系列观点的行家了。我发现，对吉福德系统讲座的讲演者来说，发表他们自己对自然神学的某种观点以及这一点同他们特定的论文题目之间关系的宣言不但是正常的，也是十分合适的。然而，我还发现，除了在过去之外，我们的捐助人已很少被提及了，由此，我准备修补这项漏缺，所以如此，一是出于敬意，二是因为社会学家在被要求陈述其关于自然神学的立场时所遇到的困难。这是带有社会学动物性质的——你看看，我因不懂而采用这个已广为运用的术语时陷入了怎样的困境——当然，我的意思是说，这是训练有素的社会学家在考察任何一种思想体系，无论是图腾崇拜、启蒙马克思主义，还是自然神学时的习惯。他们首先考虑的是它赖以产生的社会环境，这并非是说，这就是考察某些思想体系的唯一途径。它只是社会学家的出发点。

吉福德何以没有受到更多关注的原因之一是，人们对他知之甚少。我在《民族传记手册》中看到了关于他的一个词条，这本书是私人印刷的。另外，还有一本他兄弟写的关于

他的理想化的生活传记，此书也是私人印刷的^①。吉福德生于1820年。他的父亲詹姆士·吉福德是一个皮革制造商。他后来成为商业公司的财长和总管，以及一个城市的地方议会的议员。他还是一名最早脱离联邦教会的长老。他的母亲最初是一名家庭女教师，在书中，她被描写成一个“身体健壮，头脑灵活，而且独立性最强的思想家。”^②当我第一次读到这一点时，我甚至有一些希望，那就是这将成为他的遗产的源泉——取悦他的母亲，恶意对待他的父亲——然而，这偏偏来自他兄弟的记忆，可见，吉福德夫人的虔诚是不容争议的。因而，这种赤裸裸的弗洛伊德主义的碎片将不会使我们扯得太远。

吉福德来到爱丁堡大学，成为一名律师，并在法庭工作了近20年。据他兄弟约翰说，他是一名集智慧和美德于一身的至善至美的人。在1869年，他49岁时，被提拔到了法官席位上，但是，据他兄弟的介绍，他的行为简直不象是一名罪犯的审判官，因为他对罪犯抱有太多的怜悯心。正因为这样，1863年他对名望的最大要求是能在格拉斯哥的桑迪福德谋杀案中，成为对杰西·麦克劳奇兰的审判的一名诉讼律师——在这个审判案件中，一个仆妇被指控谋杀了另一名仆妇。在这场审判中，吉福德勋爵（后来的吉福德先生）成为诉讼的委托律师及主要发言人。《著名的苏格兰审判》系列丛书对这次审判案件作了全面的报导。

一件使我们吃惊，使听众十分震惊的事件结束了——

①约翰·吉福德：《一个弟弟的回忆》（伦敦，1891年）。

②《民族传记手册》。

同时，它是社会安全所不可缺少的，文明国度中的数千万人可以在和平中生活。这一事件的肇事者就应该遭到逮捕和惩罚。然而，先生们，尽管我们的心在流血，但是，我们的手仍然必须伸张正义。¹

可是，等待裁决的不是我们流血的心，而是正义。审判的依据使人半信半疑，它在很大程度上是依靠受害者、麦克劳奇兰的一位雇员——另一个谋杀者、受害者、被称为弗莱明的会计师的陈述。杰克·麦克劳奇兰受到了《黎明季刊》的支持；而弗莱明则受到《格拉斯哥先驱报》的支持。尽管吉福德促成了对麦克劳奇兰的定罪，她被判处了死刑，但是，处罚被缓期执行了。此案又经过了两周为时很长的国会辩论以及超越于司法范围之外的质询，最后又有条件的做出了赦免的裁决。有人隐约觉得在法律面前并非是人人平等的，因此，自此以后，吉福德勋爵希望尽可能少地参加审判犯罪案件，几乎没有引起人们的惊奇。

我们就从钱财开始说起吧，吉福德勋爵是一名具有谦恭朴素血统的人。他在私人诉讼中支持当事人的过程中积聚了一些财富。他对他的兄弟抱怨说，他发现这种工作既烦琐又微不足道。在格拉斯哥，吉福德的第一位讲师马克斯·马勒评论说，吉福德通过“能力、艰苦的工作和自我否定”积累了大笔的财产。然而，尽管他毫无疑问地具备所有那些方面的品质，我最欣赏的倒是，他没有把剩余的钱财装进口袋放到他的床下。一方面通过他的成功的冒险，另一方面通过转让劳动的艰辛，二者结合起来使他获得了钱财，象他所曾取得

¹ J.吉福德：《值得注意的苏格兰审判》（爱丁堡，1911年）第140页，1页。

的所有财富一样。他对待自己的大家庭是慷慨大方的。他的节俭的习惯，在商人阶层职业中的艰辛的生活以及他深邃严肃的思想，这一切使他对财富价值的看法在内心产生了冲突。

他的兄弟转述说，他去拜访吉福德，吉福德勋爵惊叹道：

“昨天晚上，我经过了一场痛苦的思想挣扎。老天！我发现我正在开始热爱金钱。”

他的兄弟——一个银行家，对此感到困惑不解，他评论说：

“也许在这种情况下，许多家庭有更多的理由感到担惊受怕，而不是从容自若”。⁴

吉福德去世时，留下 9 万英镑的遗产，这在 1887 年是一个巨大的数目。他的家属，包括他的儿子得到 1 万英镑；其余的做为吉福德系列讲座费。爱丁堡大学得到了 2.5 万英镑，格拉斯哥大学和阿伯丁大学各自得到了 2 万英镑；圣·安德鲁斯大学得到了 1.5 万英镑。有人会希望，吉福德的儿子也在某种程度上分担了他父亲对拥有的数目庞大的私人财富的忧虑，并至少分享了父亲对自然神学的部分热情，否则，对吉福德的儿子来说，8 万英镑肯定会被看重的，尽管它正落在精神上同猫、狗相当的家庭里。

⁴ 吉福德的回忆。

在遗产处理上的另一个关键因素可能是在最后几年中使他遭受痛苦的瘫痪症。1870年，他被授予法官之职。两年后，他得了瘫痪症。他不屈不挠地一直坚持到1881年，此时，他已退休，来到了格兰顿。在那里他度过了他读书生涯的最后6年。到那时为止，读书一直是他周末的惯例。他一直对上帝的自然力量以及人类同上帝的关系感兴趣。然而，从早些时候开始，他就认真地研究起已整理就绪的宗教的教义公式，他对《圣经》字句中的启示不以为然，——这在19世纪70年代期间的爱丁堡是一个敏感的问题。在他生活的最后几年里，他几乎无一例外地阅读了哲学和神学著作。他受到了斯宾诺莎的影响，并形成了一个观点，这个观点是依据阿奎那的“五种方法”之二，即一元神才是人类和宇宙的第一的和唯一的推动力而建立的。

自然神学是构筑于这个观念基础之上的，即一元神的知识能够从他对自然界的研究时所得到的启发中推导出来，自然神学不需要特殊的启示。在这个意义上，它尤其反对新教，因为天主教许多传统已容纳了它。这就提出了这样一个有趣的问题，即为什么一个一生都生活在信仰新教的爱丁堡的宗教教徒会发现自然神学具有如此重大的意义。

我认为，这个问题的答案存在于我已提到的第三个因素之中——他一生中的宗教和知识的环境。我发现对这个领域的探索是如此引人入胜，如果我不是或多或少地对指定给我的课题做出承诺的话，我可能会转而提供5篇关于“19世纪爱丁堡宗教生活”的讲稿，抑或是焦点集中在爱丁堡方言的另一方面的“不列颠百科全书第五版本应被看作外来观念体系”的讲稿。

然而，我将仅就吉福德精神环境的三个方面加以论述。

第一，在 19 世纪的苏格兰，特殊启示曾被用许多不同的方言加以表达。第二，爱丁堡是实证主义科学传播的中心。第三，我认为这是上述两种现象的结果，即被视作是宗教社会学的学科分支以前的历史，在很大程度上是在一个苏格兰学者组织中被发现的，其中的两名是吉福德的讲演者：约翰·麦克伦南和威廉·罗伯特森·史密斯；还有两位是安德鲁·朗格和詹姆士·弗雷泽爵士。

首先谈谈特殊的启示。在 1820 年，吉福德勋爵出生的那一年，95% 的苏格兰居民的事务都归属于长老会管理。居民中罗马天主教徒只有 1%，而且他们局限在一些贵族家庭以及受 17 世纪耶酥会会士传教活动影响而基督教化了的外围岛屿和西部高地地区。主教派教会成员大约也有 1%。他们唯一的基地是在东南部。除这一地区以外，主教派教会成员则主要地受到贵族和中上阶层的支持。其余的地方则被英格兰的几个其它教派占领了，如：卫理公会教徒、浸礼会教徒、公理会教徒、贵格会教徒和兄弟会成员。然而，长老会的主要启示用八种不同的声音表达了出来。他们不赞成圣职授予权、《圣经》的字面启示、信奉盟约以及尚未花时间探究的许多其它事物。在 1845 年，吉福德 25 岁之时，这些组织派别已减少到只有 6 个，但是，在 1843 年的大分化时，苏格兰教会的主体也已分崩离析了。更为保守的并热衷于传道的教派也四分五裂了，在十分醒目的且又激情洋溢和鼓舞人心的“反对侵略主义”的口号下，成立了独立教会。罗马天主教徒由于爱尔兰对苏格兰西部的移民，其比例曾增加到 4%，并在本世纪末达到了 9%。

因为所有的教派和派别就三位一体的神的存在以及灵魂拯救的必要性达成了协议，所以你们也许会认为我正在试图

得出一个不公正的论点。我所要叙述的一切是，这些组织的对抗性和它们对宗教问题的强烈的兴趣是苏格兰生活中的特点，吉福德勋爵的童年时代和青年时代正是在极保守的少数长老会教派——基督教会的宗教大会的影响下度过的。

在爱丁堡知识界的部分学者致力于教义学争论的同时，伴随而起的是，它掀起了另一场较大的知识运动，实证主义科学的发展，尤其是不列颠大百科全书的第九次版本对此作的记载。这个版本是在1875—1889年期间在爱丁堡出版发行的——这个时期正是吉福德勋爵在人世生活的最后几年。不列颠大百科全书的第九次版本产生在可能被认作是实证主义信仰的顶峰之时，换句话说，人们已相信科学知识是日积月累和持久坚持的产物，人们认为当代科学知识的新的领域在爱丁堡这个城市中正在很大程度上受着阻碍。不列颠大百科全书的第九次版本的内容是由爱丁堡的教授们以及邀请的在美国的爱丁堡的前任教授们和伦敦大学、牛津大学和剑桥大学的许多代表们共同编纂的，伦敦大学、牛津大学和剑桥大学的代表们曾设法克服了因为缺乏苏格兰的教育知识而带来的不利条件。

这些对照鲜明、并且在许多方面相互冲突的运动遇到的一个人是大百科全书第九次版本的第二个编辑威廉·罗伯特森·史密斯。他曾经是阿伯丁独立教派学院研究《旧约全书》的一名教授，同时也是以其收集《不列颠》第二卷中的关于《圣经》研究的一篇文章而成为当代圣经研究奖学金的获得者。他关于异教必然受到审判的观点以及编辑的小册子而造成的影响，从1874—1880年占据了爱丁堡政治舞台的中心。最后，他被迫辞去了主席的职务。

因为罗伯特森·史密斯引导我们直接去研究宗教社会

学，所以，在这点上我愿意就吉福德的意图以及自然神学、比较宗教学和宗教社会学（我认为包括人类学）之间的关系谈点看法。自然神学，如同启示神学一样，假定了神的存在。比较宗教学和宗教社会学在这点上保持了中立并且持消极态度。卡尔·巴斯在1938年关于吉福德的讲稿中，他宣称：“对改良教义直接了当地并且盲目地加以否认，只能使自然神学得到发展。”¹可是，他认为，对1560年苏格兰人表明信仰加以阐释是为适合于吉福德讲演的目的服务的，即通过在谈话中提醒自然神学的支持者们注意启示神学。

尽管，存在着共同假定的一元神，然而，还是可以认为，对自然神学同比较宗教学和宗教社会学（这二者可以被视作是自然神学的辅助物）加以研究，比起对自然神学同启示神学的研究来说有更多的共同之处。自然神学认定，自然界提供了关于上帝拯救人类的足够的知识。拯救，可以从疾病中、从巫术中、从敌人中、从丑恶的精神世界中、从内心的湮灭中，或从罪恶中，它将向所有的人民敞开大门。从这个意义上来说，它是平均主义的。比较宗教学简而言之，就是：比较一个宗教制度同另一个宗教制度的区别。它能够给自然神学家以有用的资料，可是，比较就其本身而言则是一个结束。对宗教社会学家而言，比较是一种方法而不是结束。我们试图去按照社会学理论解释宗教。我们不能象这样除了唯一的宗教（宗教仪式和宗教规范行为）和对上帝的信仰（那种信仰的本质和作用）之外，就仅仅考虑神学。我们只能把上帝或上帝概念认作是社会的产物。

吉福德勋爵认为，如果不可知论者是“真理的认真的追

¹ 卡尔·巴斯：《上帝的知识和上帝的帮助》（伦敦，1938年），第9页。

求者”的话，那么，他们只会加强自然神学的事实，讲演名单中应包括不可知论者。在不可知论者中间，自然人类学家是一个可能的选择，但是，因为比较宗教学家们和社会科学家考察了自然神学家认为的总体启示可能会突然出现的事实资料，所以，早期的吉福德遗产受托管理人员（换句话说是从1888年直到大约1912年为止）广泛地吸收了这些学者作为讲演人。

1970年出版的收集了吉福德讲稿的文集的一位编辑指责了这个做法。他认为，它足以很好地使社会科学家去讨论早期信念的各种表现形式，但是他又认为，这些早期的讲演者凭借遗产逃避了降临到他们身上的责任，而不去说明他们的信仰之物。我想这个批评是相当失之偏颇的。如果你想说，吉福德的一个演讲者本应该清楚地表明，他认为一头水牛是不是一个上帝，那么，他会说这个信仰是虚假的。而且，那些讲演者必然会运用那种方法。你可能总是会发现，只有社会科学家才会同意一头水牛是上帝的观点，而且，他必定是一个当代相对主义者。

同时，由于社会学家一直没有提供这些讲稿，也因为1912年的詹姆士·弗雷泽爵士在圣·安德鲁讨论过对永存事物的信仰问题，所以我想对此做出两点条理清晰的论述，^①首先是社会学家相当严肃地对待上帝的思想。很明显，在一切社会团体中，人们均发现了超自然力量的存在和宗教的信仰。宗教信仰和宗教惯例的作用成为19世纪和20世纪早期的标准社会理论的一个重要组成部分。第二点与社会学的简

①1924年和1925年在爱丁堡詹姆士·弗雷泽爵士再一次举办吉福德系列讲座。

化论有关。宗教社会学被指控对上帝作了解释——这是大的方面，——在较小的方面，则是对上帝自身的创造作了解释。这是信仰假想方面的一场急剧的变化，但是我认为它是不公正的。社会学家研究了对上帝的信仰和宗教仪式的社会表现形式。这一社会产物同超自然的现实是否有联系的问题是社会学家概括范围之外的。实际的简化论的方法没有必要出现，除了信仰的立场之外，它是模糊不清的，如果它出现了，它事实上就是简化论者。

尽管，不存在取舍真理的社会学标准，或者与此相反地不存在一元神这个社会学标准，那么，在文化世界作为自然界的一部分的范围内（这个问题留待第三讲论述），宗教社会学为自然神学和自然人类学提供了经验材料，这一依据将被采用。

罗伯特森·史密斯发展了约翰·麦克伦南的有关图腾崇拜理论的看法，约翰·麦克伦南曾出版过关于植物和动物崇拜的书籍^①。图腾崇拜被看作既是宗教制度又是社会制度。一个图腾是一种物体（通常是某个动物或鸟类，有时是某种植物），这种作为图腾的物体被视为是神圣不可侵犯的。如果图腾是一只猫头鹰，那么，死鹰则会受到哀悼，并被埋葬，但是，这并不意味着神的死亡。对亵渎图腾的惩罚是死刑、疾病或失败。图腾属于整个民族，它们在性别上可能是特定的，或者可能仅属于个人的。罗伯特森·史密斯认为，在研究正处于发展阶段的学科中，必须物色一个适当的人为《不列颠》刊物撰写文章，这是十分重要的，他物色了弗雷泽来完成这一切。史密斯和弗雷泽在史密斯逝世之前一直保

^①约翰·麦克伦南《图腾》，载《议院百科全书》（伦敦，1867年）。

持通信。至于把他们同麦克伦南和朗格认作是苏格兰学派是否妥当，因为未曾研究，则一直是一个悬而未决的问题。

史密斯关于把原始宗教视作所有的现代宗教都曾经经历过的早期演变阶段的观点，显然对弗洛伊德、杜尔干产生了众所周知的影响。史密斯由于受到独立教派的连续几届成员的冷落，也由于因此应对阻碍宗教社会学负有责任而受到了当代评论家的指责。我认为这种指责是不明是非的。史密斯的进化设想对 19 世纪的思想家来说是颇有特色的。宗教社会学由于某种原因而受到了史密斯的阻碍的观点，其本身就包含着无法证明的进化论的含义。

的确，一位当代的宗教社会学家曾指出过，学科分支的形式非常之多，恰如杜尔干和马克斯·韦伯留下来的东西一样，因为在 19 世纪 80 年代到 1920 年之间，他们两人正在著书立说。这位宗教社会学家最近因其不赞成留意流行音乐会的成员头脑中的宗教含义而曾被报道过。我认为这个评价的大部分是正确的。杜尔干早期致力于原始宗教的研究，韦伯则注重于发展宗教的研究，自从这二位以后，宗教在社会学理论中失去了它的中心地位。在很大程度上，宗教社会学被看作是一个抽象的领域，这就又回到了这二位思想家观点的轨道上。

杜尔干吸取了罗伯特森·史密斯和其它人的看法，即宗教有一个演变的形式，由于这一原因，人们应从最原始的社会开始研究宗教。在原始社会，宗教和社会被混为一团。事实上，很难发现不受宗教原则控制的社会生活方面。人们对杜尔干对图腾神的解释存在着许多争论。图腾神代表一个氏族，是这个氏族的财富。杜尔干说明了或暗示出，图腾神不仅是一个社会的创造物，而且它也属于这个社会？抑或说社

会在对图腾神崇拜的同时也在崇拜自身？实际上他对此的表述是闪烁其词的（他写道，氏族的神并非其它事物而是氏族本身），但是，它比起神简单地说是一个社会产物的观点而言，则是一个更为强烈的观点¹。

甚至在最原始的社会阶段里，杜尔干指出，人们生活的神圣领域和渎神领域也有明确的区别。神圣的东西不必受到仔细地检查；神圣的东西受着超自然世界或精神世界的证实。杜尔干认为，在较为复杂的社会中，神圣的领域受到了腐蚀，但是，甚至在复杂社会中，为了社会的内聚力也需要有神圣的领域。

如果说杜尔干提供了在简单社会中宗教研究的框架，那么，马克斯·韦伯则是发展的宗教社会学思想的发源之处。他关于资本主义的发展和—个行业的清教徒思想之间关系的理论，尽管存在着争议，却已是众所周知的了。这个理论还没有被研究者们作为探究的工具而详尽无疑地加以论述。然而，也许更为重要的是他的预言理论、关于具有超凡魅力的宗教领袖的理论以及关于世俗化的理论，他赋予了“超凡魅力”一词以现代的含义。²

世俗化并非简简单单地意指（正如我们今天试图使用的那样）降低对宗教的信奉，以及减少被认为易于宗教流行的生活领域。它意味着减少被认为适宜于超自然力量繁殖的整个领域和减少不必受到仔细审查的神圣事物之领域。

韦伯把发展宗教看作是一种世俗的影响。它们控制了神

1 埃米尔·杜尔干：《宗教生活的因素构成》（伦敦，1915年）。这一切从未得到充分地研究。

2 马克斯·韦伯：《宗教社会学》（1965年伦敦）。

圣的东西和超自然的领域，并减少了这些领域的范围。对被称之为“迷信行为”的攻击就是对超自然力量的攻击——“迷信行为”一词仅在混合文化中有其意义。理性化和知识化的发展宗教攻击并控制了超自然的力量。世俗化的一个当代的例证是在基督教教堂中允许妇女作为教士和牧师。在原始宗教和发展宗教里，妇女都被看作是不洁之物——她们冒犯了圣明。月经是一个可恶的魔术，一个在行经期的妇女可以免除无效的圣礼^①。有关妇女会造成污浊的影响这条禁忌的取消就是直接的世俗化行动。这绝非偶然的事情，在西方宗教中，新教率先这样行事，美洲的英国圣公会居第二位，罗马教会居末，或永远都没有采取这种做法。

在宗教在社会上仍然具有重大意义的时候，杜尔干和韦伯两人都在著书立说，这反映在他们在其社会学论著中给予宗教以中心地位上。此后，尽管韦伯无疑曾期待过，但是，他们都没有看出世俗化进展的程度。社会学理论本身也成为这个进程的牺牲品。宗教，尤其是经络清晰的宗教，不被看作是生活的中心，社会学则冷漠地反射出了这一切。

马克思主义传统对社会学的统治在很大程度上是宗教问题遭到漠视的又一个原因。每个人都熟悉这句评语“宗教是人民的鸦片”。我们值得引述一下这段话的极小一部分：

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正象它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。废除作为人民幻想的幸福的宗教，也

^① 见《Sunday Telegraph》中关于AhgLicand的报道。

就是要求实现人民的现实的幸福。^①

当然，真正的鸦片在维多利亚时期的英国，对于支付得起的和经常使用的那些人来说是十分便利的。然而，马克思并没有低估宗教的力量，当代的马克思主义者也没有被鼓动去调查虚假的觉悟的方式。相反地，而是去探索真正的阶级觉悟的历史发展，因此，大量重大的社会学方面的才能都被集中在对与当代资本主义形式有着联系的历史唯物主义的重新阐释之上了。

虽然，马克思、韦伯和杜尔干视持有无神论的观点是理所当然的，但是，赋予宗教以重大意义的当代宗教社会学从其核心理论上已变得支离破碎，并主要地吸引了虔诚的基督教徒的注意，他们已选择了把注意力集中在象对牧师作为一种职业的研究上，宗教和教派的理想类型以及边缘宗教这类外围的问题上。

可是，在范围广大的问题中，有许多有趣的迹象。同“自然神学”毫无联系的“自然宗教”的理论确实是存在的。它涉及到具有象征意义的一个制度，这个制度提供了理解这个世界的一种方法，但却没有超自然的参照物：换言之，拥有强大意识形态的政治组织或其它组织，会依据个人的生活做出总体要求。同时也存在着一个“共同宗教”的理论，它确实有着超自然的参照物。这指的是一种现代的求助于占星术的原始思想。然而，还存在着偶尔为了仪式的目的或生活危机的目的而使用官方宗教。对这一十分令人感兴趣的问题的研究还是一片空白，无所建树。

^① 卡尔·马克思：《黑格尔法哲学批判导言》。

也许因为一些现代学者的个人信念，这种方法论上的无神论问题被公开地加以讨论，而不再被认为是一种想当然的事情。在方法论上的无神论中，宗教被看作一种人类投影。为了进行研究，相信那种信仰和将之弃置一边都是可能的。党派偏见的缺乏使这种对照更加成为可能了。它也使一种信仰的隐伏功能更容易被察觉出来。方法论上的无神论的反对者采取一种新相对主义立场，认为信仰必须被郑重其事地接受，必须试图去同情信仰者，甚至甘冒“变得毫不做作”的风险；还认为方法论上的无神论排除了被称为一种同一系列外来信仰激烈对抗的可能性。

对我自己而言，我将方法论上的无神论看作是如何对上帝概念作社会学探讨的必要的出发点。在何种程度上它抑制了理解和领悟，这一问题还有待探讨，在接下来的几讲中，我将会再次提及这一问题。

欧洲前工业社会：信仰的时代

不论从哪个知识学科研究过去的人都同样会记住让·奥斯汀小说中画室墙上的这句话：“考虑到历史本身还有许多东西必须由人去发现，历史竟如此笨拙，这可真是一件奇怪的事情。”^① 我们应该将这句话同我的同事汤姆·霍林斯沃思在他的一本关于历史人口统计学的书里的评论放在一起来看一看，他在书中写道，“任何历史证据或多或少都有点苍白无力。”^② 毫无疑问，关于人的普遍信仰的历史证据当属于“更为苍白无力”的范畴。它很可能经不起我们愿望的检验。

在第一讲中，我说过，这个系列讲座的意图就是去看一下与前工业社会信仰相关的相对主义问题。这样做的目的就是将习惯性的争论重心从原始社会及其同类性质的信仰体系转移到一个更为错综复杂的世界，在这个世界里，没有任何信仰被认为是想当然的——在这个世界里，信仰、冲突以及真诚和理性一类事情在同一个社会里纠缠在一起相持不下。我曾经说过，研究过去社会的学生面临着一个特殊的问题，这是一个涉及当代单一式社会的问题，在人类学家那里并不存在这个问题，那就是——他们很难从整体上来看待过去的社会。人类学家知道她的题材是外来的、是舶来品，前工业

①我感谢约翰·拉娜和杰弗里·帕克提供资料并且参加了这一讲的讨论。
Jane Austen: [Northanger Abbey] 第 14 页。

②T. 霍林斯沃思：《历史性的恶魔崇拜》第 12 页。

社会并不存在如此明显的异化。

我们的知识是从它那里遗传得来的。我们对它有一种偏爱。我们不可能同它分开。不对业已形成的传统各个方面加以认同是困难的。正是在这种具有偏向性的认同中，我们发现了过去。对于“前工业的”这个词可能需要作些解释。我本人已为它随意被滥用和产生了众多的衍生含义而感到气愤。它经常被用作“原始的”一词的同义词。而“原始的”一词则是我打算将之与“前工业的”一词加以区别的词。这里我使用它，只是为了方便地概述一段时期，这一时期是不能用天数准确地计算出来的。在欧洲的大多数地区，它大致是指从15世纪晚期到18世纪这一时期；在欧洲的一些地方，它可能一直持续到第二次世界大战；在一些小地方，它直到现在也仍然存在。

正在朝着，或者在许多地区还没有朝着资本主义的农业方式变化的农业社会是这一时期的标志，这一变化是由西方基督教的分裂、民族国家的发展、现代科学的诞生、欧洲外部世界的发现以及如果你在生命的第一年生存下来那你就有20岁的估计寿命、以及1914年以前在欧洲爆发的最为残酷的战争所造成的。一些职业历史学家当他们需要一点比“现代时期”更具有号召力的东西时，就将这一时期称之为“专制主义的时代”。卡尔·马克思称之为“由封建主义向资本主义转变”的时期，彼得·拉斯莱特称之为“我们已失去的世界”。我选择了一个正式的，而又恰如其分的名称来概述这个中世纪成熟时期的早期时代，这便是我称作的“信仰的时代”，下面，我将要阐明一下我这样称呼它的原因。

安托马·弗雷泽曾争辩道，今天只有那些具有宗教信仰的人才能理解过去时代的宗教斗争。我认为，她彻底弄错

了。诚然，如果你相信传教经文中的所有条款，就如同你相信苏联的核打击能力确实存在一样，那么你就很容易接受 17 世纪的人们相信他们所说的和他们所信的东西，他们为所相信的学说而战，并且为之献出生命。但是多数自称相信传教经文的人，在很大程度并不真正相信。的确，坎特伯雷的大主教在最近的谈话中，专门谈到了他自己在一些被 17 世纪的基督教徒奉为核心并且十分明了的事情上是一个不可知论者。

现代的已淡化了基督教观念的信徒，很可能低估了基督教各个方面的重要性，这些方面在今天并未受到重视。它们不仅包括魔鬼、阴间和不朽的地狱，而且包括神的国家、反基督者、至福一千年、末代皇帝、基督再临、具有人类降生以前时代特征的人和堕落前拯救论者的（加尔文教派的一个分支，声称上帝在人类堕落前就制定了拯救计划——译者）宿命论观点，以及救世主的王权。现代的基督徒可能对一些争执的正谬更感兴趣，这些争执和分歧形成了今天分裂的基督教派：坚持使化体论（使圣餐面包和酒变成耶稣的肉和血——译者）、坚持圣餐中耶稣血肉同在论、以及坚持普遍存在的学说等教派。这是由于怀念过去而上演的戏剧？还是信仰所致的正义或是感化恩典所致的正义？

甚至那些并非是信徒，但却对当代信仰的突出特征很熟悉的人也认为，对 16 世纪信仰中的一些信条人们无需做出怎样解释和分析，而对永恒的阴府（不朽的地狱）信仰和巫士阴谋的信仰则需要做出更多的分析和解释，尽管 16 世纪信仰中的一些信条甚至在今天还被朋友、亲戚以及其他信徒认作是核心的东西加以接受。

我打算把我的一般性分析用于整个欧洲，虽然，我关于

前工业社会的大部分分析材料，特别是在以下两讲中所用材料大都取自于我最熟悉的苏格兰，有些甚至是格拉斯多大学的一些资料。这是事实，我对此不作任何辩解。前工业社会的苏格兰农民是“我的人民”，而且这不仅仅在方法论意义上是如此。18 世纪末期，我的 32 位祖先还都活在世，他们耕种着苏格兰的、从拉纳克和洛西恩南部到阿伯丁郡和黑色小岛一带的肥沃的土地。他们租用的一些小农场今天还都存在，尽管其中一个农场已被特恩豪斯机场所占用。他们和他们的子孙们专门做麦片粥之类的食物，同时还认真地学习，参加星期日礼拜，参加长老会活动。我和我的姐姐、哥哥都是在这种环境中长大成人的，它也使我们的养成了散居的习惯。他们确实是“我的人民”，但是，我不可能不带任何偏见去看待他们的信仰，但是我会努力公正地去理解它们。◆

我在最后一讲中，将指出我们仍然都还是前工业社会的人的情况。现在我则请你跟我一起试着作一个超然的、不偏不倚的观察家来把前工业社会的宗教看成是一种外来的信仰体系。

我举的例子是，信仰的时代这个标题用于欧洲历史的改革时期和改革后时期，比用之于中世纪成熟时期更为恰当。我的正文取之于邓弗里斯郡一个叫亚历山大·阿格纽的人，他是一个很有思想的农民。据记载，他在 1656 年曾经说过，他不知道什么是神，他只知道盐、燕麦粥和水。于是，人们控告他否定耶稣就是上帝、否定圣灵的存在、否定人有灵魂、否定有天堂和地狱、否定圣经中的经文就是上帝的话。然而，他不认为他是一个宗教上的罪人，他不相信祈祷会有什么效验。他认为上帝是贪婪的。除了自然本性之外，他从上帝那儿一无所获。他被指控为散布这些观点以困惑。

欺骗和引诱那些普通人，并且以亵渎神明之罪被判处死刑。我应该指出，阿格纽是在苏格兰克伦威尔政权统治期间，被英国军政当局控告并且判处死刑的，这样可以避免人们误以为这是苏格兰的一种独特的意识形态所压制的结果。同样应该指出的是，我们必须注意，这不是苏格兰的因亵渎神明而被判处死刑的最后一个案例。在17世纪期间，对亵渎神明的行为处以死刑这一点被反复加以重申，时至1696年，爱丁堡的一名学生因为拿“三一节”开玩笑而被判处了死刑。在反对宗教改革的欧洲，亵渎神明同样引起了人们的忧虑，西西里港口的一些剩余劳动力就是以亵渎神明的罪名被聚拢起来，然后用船运走¹。我想指出的是这种对宗教正统性的忧虑——没有信仰被认为会对社会产生破坏作用的现象——是信仰时代的典型特征。同样，这种忧虑在改革后比改革前更为普遍。诚然，尽管在中世纪有些人因为没有信仰或尊奉错误信仰而被判处死刑，但只是在这一时期的晚些时候，也就是在这些国家，首开了诉讼之先例。

在这个世纪的上半叶，许多关于宗教改革前基督教的情况的争论反映了各种盛行的教派的观点。卡迪纳尔·加斯凯持一种乐观的立场，他强调世俗的虔诚、高雅的音乐、渊博的学识、祈祷者、斋戒、建筑和艺术²。G.G.库尔顿又提出一种选择观点，他关于宗教改革之前基督教的失败方面的著作颇丰。在他的书中，到处可见的是肥胖而贪婪的僧侣、富裕而又谈吐不俗的高级教士以及那些愚笨无知的神职人员，他

¹ 这是从利兹大学A.怀特博士那里得到的资料。

² 见F.A.加斯凯：《宗教改革的前夜》（伦敦，1900年）。

们或隐或现,或是与人通奸。^①

库尔顿因此得到一个绰号叫“爱打听丑闻的人”。这并不是说他的消息不正确,它仅是对加斯凯片面观点的一种片面回答,这个观点可以作多种解释。许多学者著书立说,反映现代天主教和新教历史学家之间的一种友好关系,这时历史舞台上就已发生了变化。但是,这时期仍然存在着相当可观的虔诚信仰的历史。奥潘大学关于反对宗教改革的教科书就是由一名虔诚的天主教徒所写的,他认为,这些早期的作者们鉴别的宗教改革以前基督教被滥用的情况是正确的,但他们提出的基督教改革前基督教徒的游说是错误的这一观点,则是不正确的。^②

然而,有些学者对争论作了更加细致入微的分析阐释。欧洲大陆新的一批学者大都成为这一学说流派的代表人物。法国历史学家让·德卢莫(他本人就是一名天主教徒)的观点是,早期关于宗教改革前基督教状况的那些遭到人们抨击的论述大多都是正确的。他认为,宗教改革以前欧洲的农民大都是异教徒,在精神世界里,他们坚持万物有灵的信仰,以此寻求慰藉,并借以维持他们的粮食收成和家畜的生长。他认为这些信仰在不同程度上,由于基督教观念的出现而显得黯然无光,这些基督教观念在很大程度上为万物有灵论所接受。基督教化——作为德卢莫的核心术语——是一种文化移入的过程,这种文化移入就是将城市的价值带到乡村去。基督教化的部分内容包括宗教改革前基督教的义务,但主要还是指改变基督教的两场运动即:宗教改革运动和反宗教改

^①G·G·库尔顿:《中世纪概论》(剑桥,1938年)。

^②皮埃尔·贾贝尔:《天主教改革》(1963年)。

革运动的义务。根据这种观点看来，在中世纪时期，来自于当代占上风的天主教观点的基督教的失败景况为人们所彻底认识了。^①

当代英格兰人认为，同中世纪或一个与之相类似的世界则对这一理论采取一种更为温和的态度（自从它的倡导者对实际信仰的真理性或谬误性不怎么在乎以来，就更是如此了。）。时下，强调寻求精神慰藉、直观教具和直观色彩方面丧失了什么，要比强调在寻求基督教学说、道德正直和理论方面得到了什么更合时宜。

然而，在关于改革前宗教方面，二者具有大量的共同之处。的确，倘若我们考虑到这个问题和课题是多么错综复杂的话，那么将依然存在大量的争执。因为，在中世纪，我们看到的不是一种，而是众多的、各自不同的对宗教的探究方式。其中有经院式的学术神学理论（实际上宗教改革理论即源于此），有叙佐、陶勒、希尔顿以及其它献身于冥思于神的存在代表人物的所表现出个人神秘主义；有德沃蒂奥·莫德纳新的虔诚的、世俗的城市人的代表者，以及基督教人道主义者所强调的内心虔诚。把中世纪晚期的宗教一概都说成是外在的宗教，则是大错特错了。这里我们引一段皮特拉克的话，他的话最明显不过地昭示出他对内心生活的重视，而伊拉斯谟在其忠实的宣教中又使这句话得到了新的发展：

在整个世界上无处寻觅安慰与宁静之所在时，那么就回到你自己的屋中去吧，回复到你的内心世界中去

①德卢莫：《La Civilisation de La Renaissance》《Catholicism between Luthee and Voltaire》。

吧；和你自己一起守夜吧；对你自己保持缄默吧；同你自己去散步，与你自己并肩而立，……在你心灵的中央为你自己找一个地方吧，在那里，你可以藏匿，你可以欢乐，你可以宁静地休息；在那里，耶稣会跟你住在一起，他还在你年青的时候，就在他的圣位上把你当成他的知己和志趣相同的人了。^①

然而，对大多数欧洲人来说（指的是未受过教育的在土地上劳作的人），宗教非常适合于他们没有文化的这一特定背景，这似乎同样是正确无误的。这样的宗教是劳作的宗教、仪式的宗教、尊奉的宗教，它常常是一种由一个专职人员主持仪式而人们被动地参加的宗教。至于这个专职人员在他所从事的工作方面有怎样的个人知识和个人特性，则丝毫不影响他所演示的精神效验（这是一种通过早期的长期斗争锤炼出来的学说）。宗教就是操作性的。它就是关于尊奉的。它就是关于参加仪式的大众的，就是向教堂捐款的，就是关于宗教仪式中的屈膝的，就是关于去朝覲的。这种演示是对神秘的万物有灵信仰和实践的补充而不是一种抗争。

是否能通过一名专职人员——他在仪式中扮演一种职业性角色——的恶性明辩出宗教改革的原因仍是大可质疑的。如果教区的教士——这里的核心人物——在15世纪一般都是“文盲”（在中世纪的意义上说就是不懂拉丁文，这种文字是他们演示仪式的用语）；如果他的总的生活特性同他的教区居民的生活特性毫无区别；如果在某些情况下他们是无知的（无疑，许多人确是无知的，这恰如许多人无疑不是无知

①引自约翰·拉娜：《Italy in the Age of Dante and Petrarch》第252页。

的一样)、愚笨的、恶毒的话,那么,认为这表现出一种同过去的决裂似乎是极不可能的。教士并未发生变化,这似乎亦有可能;而发生变化的是人们对这一点的察觉——即那些城市里和大学里受过教育的文化人的察觉。当然,当苏格兰的三所大学建立起来的时候,15世纪大学的数量已在不断增加。而后对宗教下层人的宗教经验的不断增长的不满也就随之产生了。这种不满经常反映出来,特别是人本主义者对拉丁文诗歌作品采取了一种明显的蔑视和嘲笑的态度。

不可避免的是,在上地上劳作的人的宗教经验并非是基于一个复杂的信仰体系的内在蕴意——有学识的文化人十分兴奋地将这种信仰归于“神秘主义”的范畴——而是基于某种演示。宗教的教诲通过戏剧、行列仪式、宗教节日的庆祝以及其它直观教具表现出来。乔治·波普大主教说,几个世纪以后,图画就成为没有文化之人的书了:

写作是给有知识的人看的,绘画则是给没有文化的人看的,对那些人们来说,形象取代了文字。他们可以在墙上读到他们在书本中不能辨识的东西。^①

在15世纪的文献中,有一段关于这一点的论述文字,那就是维永的《向圣母祈祷》:

我只是一个年迈妇人。
年迈而又贫穷,
当我想读些什么的时候,

^① Gregorius I' Registrum Epistolarum' Vol.ii, 第295页。

却目不识丁，
在我教区的教堂附近，
有两幅绘画，
其一画的是天堂，
还有竖琴和诗篇；
其二画的是地狱，一群邪恶
的灵魂痛苦地聚拢，
一幅让我高兴，
一幅几乎令我绝望。
请求你把让我高兴的那个，
注入我的命运吧，
圣母，没有哪个罪人会是
羞愧而愚讷的，
我至诚地相信您，
帮助我乞求饶恕。
我之信仰生死不移。^①

在印刷术发明以前，很难轻而易举地设想某种大众形式的宗教。正是印刷术，改变了宗教领袖当时寻求追随者的情况。在多种意义上而言，新教就是“《圣经》的宗教”。中世纪，《圣经》在所有书中拥有的读者最多（对不起，新教的争论者们！），印刷术只是加强了这本著作的核心地位。在1517年以前——这是路德的95篇论文发表的年份——就已经印刷了仅译成德文的《圣经》，全译本不少于18种，赞美诗也印制了22版，福音书和使徒书印了25版。由于《圣

① 《法兰西斯·维木的诗》，第108页。

经》的大量印刷和流传而给文盲的宗教带来的威胁是明显的，我可以把它称之为具有“多种”特征的威胁。但是，洛伦佐·瓦拉认为，关于14世纪由圣杰罗姆完成的钦定译本的准确性也存在着疑问。同时也存在着来自基督教权威危机的威胁，基督教曾宣称，它具有对自身加以释义的垄断权。但是，对乡村宗教来说，圣书的大量重印甚至已造成了更大的威胁。伊拉斯谟在他所写的《希腊人的新约全书》的前言中，满怀热情地写道：

我希望所有的妇女都能阅读保罗的福音书和使徒书。我希望它们能被译成人们所使用的各种语言，以便不仅苏格兰人和爱尔兰人而且是土耳其人和撒拉逊人（希腊人和罗马人对十字军东侵时的阿拉伯人或伊斯兰教徒的称呼——译者注）都能阅读并且理解它们。我希望农夫在他的耕地里吟颂它们，织工在他的织机上歌唱它们，游历者用它们驱散疲劳，获得欢娱^①。同样，一旦这些妇女、耕夫和织工发现了他们生活中的意义和慰藉，那么对这些圣书的内心冥想和体验，就取代了自然仪式、圣礼和正式演示的繁琐的混杂物。

然而，人们仍在对基督教进行争论之中。它无力解决保持权威和灵魂拯救人格化的双重问题。后者则是印刷和文化传播的自然伴生物。

要估价农民的思想实行基督教化所进行的各种努力的效果是极为困难的。按照德卢莫的说法，万物有灵论是中世

^①引自M Phillips《Erasmus and the Northern Renaissance》第79页。

纪农民的一种颇具特色的信仰。周围出现的男修道院，虔敬的戏剧表演，偶尔出现的有知识的、虔敬的教士可能都提供了一种基督教学说的暂时层次，但是在很大程度上，它是表面的、不久即逝的现象。那个时期的社会精英所定义的基督教是复杂深邃的、知识的宗教。它丝毫不适合于没有文化的农民社会。它需要高层次的教育和大量的教诲，并且需要代代相传。与万物有灵论不同，它不能仅仅保持其自身的势头。它需要不间断的教诲和集体力量的加固。

这里，对“信仰”（belief）和“信仰”（faith）作一下区分是值得的。“信仰”（belief）这一术语可用于各种信仰，不管这些信仰是在良心上，还是在知识上被接受和掌握，或者不管它们是不是通过社会化和习性才获得的传统信仰。“信仰”（faith）这一术语更适于指任意选择的信仰。假如你以“信条”开始你的讲话是必要的，假如这些信条在同一个社会范围内公开质疑和争论，那么我们则正是在谈论“信仰”。

向信仰时代的过渡，是宗教改革和反宗教改革的产物。因为假如教育的必要性一般而言也适用于基督教，那么比之于折衷的改革前的观念，它则更适合于新教。德卢莫的观点中最有意思的一部分是他认为新教是不成熟的。之所以它是不成熟的，是因为它标志了从一种建筑在职业性责任和世俗演示基础之上的宗教向建筑在辞汇、布道、阅读《圣经》、知识理解和知识重申以及世俗个人责任基础之上宗教的转变。它表现了一种从注重仪式活动的宗教向注重辞汇和心态的宗教的变化。

一幅 16 世纪的基于对《圣经》作神秘解释的希伯莱神秘哲学的图解，详细地阐明了德卢莫提出的问题的解决方

法，这幅图解是由一个英格兰的清教徒珀金斯设计的。^①（图略）这是一个关于事物性质和个人与宇宙关系的普雷—拉波萨里安模式。白线指示的是灵魂获救的路径，黑线指示的是被罚入地狱的路径。它最有意思的特点在于，它是为那些不识字之人特制的。

在解释这个模型时，指教者将没有文化之人的手指放在这个模型上，然后再引着它转个圈，以便告诉她一个事物是如何引致另一个事物上的。在这里，她会看到“公正的疑惑”和“俗人之肉体欲望”单纯是对上帝选民的试验并能够回复公正。

反宗教改革与宗教改革是一个孪生事件。它以更多的绘画、更多的音乐、更多的戏剧活动来回答新教徒对辞句的注重。然而，与此同时，与新教不同，反对宗教改革的天主教也强调布道、教义问答手册、宣讲福音、罪孽意识的产生，但这些都伴之以灵魂拯救方式的条款。新的教士问答手册已经制定出了。使教士接受教育的神学院——一种创建性的思想，也建立起来了。

尽管，正如我已指出的，大众的宗教信仰依据的只是某些十分脆弱的东西，这种已有的依据证实了，这两个运动至少在赢得农民的心灵和思想方面取得了部分的成功。譬如，福克斯在他的《殉教者的书》中分析指出，值得重视的事实是，在玛丽·图德统治时期，为新教而殉难之人中有一半以上是从事农业的劳动者。然而，准备作出牺牲的那些人，在某种程度上说只是那些信徒中的一小部分，这是一个十分具有说服力的推论。16世纪和17世纪的功能文化远比最近十

^①见《威廉·珀金斯著作集》。

年的工业文化传播得广泛，这一点乍一看似乎也会令我们相信。近期的著作大都是建立在有能力写某人名字的知识基础之上的。阅读和写作是截然不同的两种技能，这一点现在已得到世人的认同。许多人能够读并且能够有系统地阅读《圣经》小册子以及一些著名的圣书小册子，但就是不能写他们的名字。阅读可能已是农民的一项普遍的能力。譬如，我们可以拿 16 世纪 80 年代英格兰清教徒的聚会为依据加以说明。在这些聚会上，人们看到当以《圣经》为依据的一些课本在户外布道中被讲道者提到的时候，那些“庄稼人、妇女和白痴们”就去寻找这些课本。然而，对农民的卓有功效的教育并不是将这一时期认作为信仰的时代的唯一原因。依照我的看法，从宗教革命到工业革命这一期间，基督教已成为世界上第一个政治意识形态。今天，由政治学家使用的“政治意识形态”这个词的含意是指总体世界观，它被用来进行政治行动的动员或者使政府合法化。一种政治意识形态可以包括许多观念和思想，这些观念和思想就其逻辑而言不必属于某类共同的东西，但却是必须为人们所共同接受的一整套观念的一部分。一定程度的教育就是用来接受政治意识形态的。然而，一个政治学家已作了统计，美国公众中实际上只有 3% 的人确实具有接受意识形态的能力。

然而，到目前为止，当意识形态被用来使政府合法化，而不是去鼓舞一个具有破坏作用的集团的时候，它只能在较低的强度和意识水平上为人们所接受。前文化社会形态的政权是用不着政治意识形态的，在这种政权中，血缘关系和封建纽带是使统治集团合法化的因素。

自 15 世纪晚期以来，公众中的基督教化恰好与我们宽泛地称之为民族国家的发展相吻合了。民族国家是不能依靠

旧的纽带关系来使它的人民服从于它的。与所有的新式政权一样，这些民族国家既需要意识形态的遵奉，也需要道德的净化。16 世纪的人们对意识形态的遵奉，其意明显是指遵从有关政权所偏好的基督教方式。

16 世纪一个最受青睐的术语是 *cuius regio eius religio*：即君主将决定他自己领地上的宗教。而且并不总是很快就能决定这种方式。法国的新教徒亨利四世就因为决定巴黎价值连城而受到人们的感激。在欧洲的大部分地区还有大量的持不同见解的集团没有被完全消除。几乎没有哪个政权真的取得了纯正的意识形态。但是，大体上可以说，这一原则已被保持了下来。在 16 世纪和 17 世纪要想在新获得的或巩固的边界周围放上带刺的铁丝网以便保护它们是办不到的。反之，你可以在你的边界上建立教堂，派出教士和牧师去教诲你的臣民，并且在边界上不稳固的地区以一种残酷的方式消除错误的信仰和背叛——异端和巫术。

基督教作为一种政治意识形态具有其内在的合法性。法律和秩序危机的焦点集中在巫术上，这是一种廉价的控制方式。譬如：阿亚图拉和霍梅尼不同——他已经超越了一条界线，对通奸、同性恋、工联主义以及异端行为进行了广泛的打击——前工业社会欧洲的统治者能够用巫术来代替所有邪恶的、破坏性的形式。当上帝在尘世的王国是一种现实的政治目标的时候，巫术迫害就或多或少地成为这一时期的特点，这一时期的基督教有其政治上的重要性。当世俗的意识形态，诸如自由、博爱或财产不可侵犯等一盛行起来，巫术迫害也就停止了。

就内部而言，如果宗教之正统性能使政权合法化的话，那么在外部的它也能证明联盟和战争是正义的。三十年战争在

整个欧洲中部造成了巨大的破坏，大致也就是在这个地方，人们设想有可能再爆发第三次世界大战。三十年前我们常常被教导说，三十年战争的宗教特征并不是特别重要的——这一战争是关于伪装起来的政治问题的，无论如何，新教与天主教的联盟是不稳固的。我认为这是安东尼娅·弗雷泽的一家之言。自1969年北爱尔兰发生混乱以来，将17世纪的宗教战争看成是与众不同的战争是可能的。当一个新闻记者采访雷夫·伊恩·佩斯利，问他对访问我们新教神职人员的领袖波普有何感想时，佩斯利十分简单地说，波普是反对基督的。被搞糊涂了的记者又重复了一遍自己的问题，然而，他得到的是同样的答案，至此采访中止了，在后来的新闻简报中，这次采访被删掉了。但是，这是我们的想象而非我们的信仰。所以致此是因为我们在20世纪中看到了17世纪的迹象并受到它的影响。纯粹的宗教和纯粹的政治是难以理清的，此类情形虽不多见，但在那个时期，它们确是彼此溶合了——就如同它们在今天，在北爱尔兰、波兰和印度彼此溶合一样。

如果德卢莫关于乡村基督教化现象的观点是正确的话，如果说他赋予基督教的知性化的定义是唯一正确的话，那么，我认为他关于何以继此之后发生了战争、巫术迫害、异端迫害和酷刑的原因的看法则是错误的。在他看来，那是因为基督教没有被完全地现实化——是因为他认为在17世纪晚期或18世纪早期的法国业已取得的真正的宗教没有被彻底建立起来。

我认为，他的观点之所以是错误的，是因为他没有将问题放在宗教教育的失败和不彻底方面，而是将之放在了它的成功方面，放在基督教对于政治问题以及全方位与政治溶合

的胜利方面。对更高的宗教而言，这里有一个内在的问题，如果宗教对政治不发生兴趣的话，它们就不可能对它们认为有关的世界状况发生某种影响。当我们考察政治状况时候，结果则是残酷的。不管多少未来的上帝王国是如何精神化的，在尘世间要实现它的政治努力对公众来说与其说是正在开始，尚不如说是正在消失。

我认为少许方法论意义上的无神论，要比对 17 世纪一种基督教观点的某些部分进行教条的匡正和对这一时期基督教政治效用的认同有用得多。相对主义——中止对外来信仰体系的怀疑，是另外一回事，而非其中任何一个。当然，当这个体系自身内部发生冲突时，就存在一些关于相对主义的逻辑问题。这涉及到是哪一种观点宽容地放弃了对外来信仰体系的怀疑？然而，有一些信仰的地区，农民、教士、新教徒和天主教徒在这些信仰方面或多或少是一致的，这种一致性的表现之一就是对巫术加以控制的必要性。在下一讲中，我请你们考虑如何最好地解决这个难以解决的问题。

巫术控制的正式与非正式方法

通过新闻媒介，我们可以清楚地知道，目前我们正处于法律与秩序的危机之中。年迈的妇人走在路上都担心遭到抢劫；妇女参加自卫课学习；尽管警察力量在不断地加强，但披露出来的犯罪率也在直线上升。在政府里和新闻媒介中，没有人给社会学家以任何注意，因为，当我们说法律——秩序危机是一种错觉时，这正是他们所不愿听到的。当警方活动增加时，公开报道的犯罪总是有增无减。但在事实上，一个白人妇女遭到抢劫的机会是微乎其微的。现在所说的犯罪增加是一种统计方面的歪曲，这种歪曲部分地是由对什么算是犯罪的重新分类造成的。譬如，去年的“故意破坏行动”就算是犯罪。1980年，故意破坏行为是零，1981年却一下子达到21758例。事实上，我们目前面对的是法律与秩序恐慌的境况。定义变化了，人们关注的程度也变化了。能够被理解为犯罪的人类行为的数量仍然是无限的。一种法律与秩序的恐慌，对一个把所有的阶级团结在自己的周围的政府来说具有潜在的功能。富人买报警系统，穷人就只好买狗来看家了。

今天，我想看一下17世纪的法律——秩序危机，它对欧洲的许多国家，特别是德国南部、法国北部、瑞士和苏格兰都发生了影响。这种危机主要集中在巫术犯罪方面，其它的犯罪率似乎随着巫术的犯罪率而升降。巫术对广大的农民构成威胁，并影响了他们生活的许多方面。巫士能够造成人

或动物的疾病或死亡。它们能使庄稼枯萎、牛奶干枯。它们不仅影响健康，而且影响肉体和经济生存。对统治阶级而言，它们表现为各种各样的威胁；它们表现为颠覆——一种反对国家的阴谋。但是这种来自巫术的威胁是普遍性的，并且是一种集团性的力量。1660年当哈尔顿抱怨法律和秩序得不到维持，已经存在着中央政府必须予以注意的一种危机时，他进一步补充说，他的佃户因为害怕巫术，正在威胁说要离开他的土地。我想，哈尔顿伯爵是在装腔作势。这一时期在洛西恩斯土地十分短缺，任何人想要自愿地离开他们那点儿离农舍较近的或离农舍较远的可耕地都是极不可能的。但是，佃户们对巫术的恐惧则确实是很大的。

在几乎所有的前工业社会的欧洲，尽管对巫术的恐惧是特有的，但是，在16世纪和17世纪象浪潮般席卷部分欧洲地区的盛极一时的巫术迫害也是独一无二的，因此需要对这一时期的独特性作一番解释。在我最近的一本关于苏格兰巫术迫害的书中，我提出了一个打算用于整个欧洲的例子，这个案例部分地基于我在第2讲中提出的观点，那就是这一时期的欧洲应该被视为信仰的时代。它的内容大致是：绘画的发展、普遍的教堂的建立以及民族国家的发展，导致了基督教的一种新的职能的产生，那就是作为世界上第一个政治意识形态。这产生出一个结果，即基督教的失败——异端邪说、背叛现象或巫术，它们都被重新界定为一种异端形式——变成了政治犯罪。巫术在这一法律——秩序危机中是特别廉价的，它不仅仅表现为特殊的不端行为或个人犯罪，也表现出对社会、对教堂、对国家和对上帝的总的罪恶和总的

敌视。^①

我认为，巫术迫害亦是法律化的产物。首先，巫术犯罪被重新界定了，它变成一种世俗的而非宗教的犯罪，对它的审判也只在世俗的法庭上进行。其次，对巫术控告的责任也从它的邻者转移了（所谓邻者，即为倘若这种控告是站不住脚的，那么原告就会遭到他希望施加于巫上的同样的惩处），并且被转移到不同的国家官员身上。这意味着在对某人自己没有危险的情况下，对巫术进行控告是有可能的。第三，管制的方式也促成了新的犯罪。巫术迫害的实践浪潮及其在某些地区的集中应该根据当地的各种因素来理解，对于这一点，这里我没有篇幅作进一步的探讨了。

在这种总体的全欧洲范围的解释中，我深受法国历史学家德卢莫观点的影响，他的观点我在第2讲中已讨论过了，那就是：农民的基督教化主要是宗教改革之后的现象。因此，我受到了牛津圣约翰学院的基思·托马斯先生和爱丁堡大学的罗莎琳德·米奇森教授的很有礼貌的批评，是不足为怪的，前者在一封信和一次谈话中对我提出了指责，后者则在一篇很好的评论中对我提出了批判^②，他们认为我忽略了以最近英国人对宗教改革中所发生的事情的理解为基础的调查方式。这次调查得出的结论是，巫术实践和这一时期的巫术迫害是对失落感的一种反应。在宗教改革之前，人们拥有各种精神慰藉，而改革将这些精神慰藉从他们思想中夺走了。他们曾经有圣坛烛光、有忏悔、圣餐终床、有祛魔之法、戏剧表演以及神圣的公认的魔术和咒语。更进一步说，

^① 拉娜：《上帝的敌人》。

^② 见《伦敦书评》（1982）年。

在宗教改革之前，个人对灵魂拯救的责任的意识由于忏悔而肯定地得到了强化，我认为这种意识是中世纪晚期的异端和基督教改革之后的现象。在宗教改革之后，人们丧失了把握自己生活的神圣的魔法，并且更进一步向巫士谋求帮助。同样地，他们也丧失了高雅以及更为非正式的巫术控制手段，因此他们转而求助于正式的巫术诉讼，这可能导致动用国家机器，而且使对巫士判处死刑成为一个有争议的问题。^①

在我的书中，我没有给这些观念以充分的注意，这是因为我认为它们既无说服力，又不很重要。我依然发现它们不足凭信，但是，我认为给它们以应有的注意还是有启发作用的，这就是为什么我现在想这样做的原因。

正如我在第2讲中所指出的，既然社会学家十分不安地道出“自然的”这个词，这里我最好解释一下我是如何使用这个词的。人类学家以自然反对文化，在他们看来，这种区别是他们的分析方法中的根本性部分。在争论中，社会学家抓住了自然的必然本质和教养，特别是象知识、教育、性和生理现象等问题。事实上，自然并不是一个十分精确的术语。它既包括我们所知道的关于宇宙的任何事物，同时那些与它相反的东西也界定了它。就它包括的我们所知道的关于宇宙的一切事物而论，文化是自然的一部分。人们不会反对这种用法。认为文化是自然的一部分，这同社会——生物学家的主张是大相径庭的。社会——生物学家认为一切人类活动，从战争到大型歌剧从遗传角度来说都已是决定了的。这种一般性用法仅仅容纳了学识的作用、知识的积累和文化的传

^① 见托马斯·《宗教与魔术》。

播。既然信仰上帝的文化现象是物质的世界，就象它是指主教辖区的大部分一样，那些自然神学中的“自然”有时就需要从这个意义上去理解。

然而，“自然”之意更多的则是取自于与它相反的东西。当它的含义与非自然的、化学的、人工的、监控的分娩和人工喂养相反时，自然是一个表示欢乐之意的词。当它的含义与文明、艺术，有时与文化相反时，当它意指“红牙红爪”而与“友爱慈祥”之意相反时，“自然”是一个表示蔑视之意的词。当它与超自然相反时，自然是一个中性词，因为超自然本身可能是褒意的，也可能是贬意的。

这里，我想指出的是，把“自然”用作一个表示程度的词是合理的。当人们以自然相对于文化而言时，有些文化则比其他的文化更是自然的。原始文化在它们的信仰体系中是同质的，——即是说，当你问一个残暴粗鲁的人水牛是不是神的时候，你所得到的答案同下一个人所说的一模一样。——他们的信仰体系同他们日常生活的需要是密切相关的。在这个意义上说，原始文化较之于复杂的文化更为“自然”。在一个具有复杂分工的文化中，在不同程度上，成功地将具有少许意义的信仰体系强加于一定的大众的实际需要——经济与感情需要是可能的。在那种意义上，它们就远不是“自然的”。

就巫术和巫术迫害而言，我认为既然巫术信仰是前工业社会所特有的，而巫术迫害并非如此，那么，用于巫术迫害开始之前的巫术控制形式就可以被认为是自然的。这是由作为非自然的东西的一种文化灌输形式所造成的。我认为这一区别是十分有用的，但我的观点并非是建立在使用术语学的基础上的。

我想指出的第一点是，“自然的”或者你更喜欢说是“非正式”的巫术控制手段是存在的，这些手段被用于整个巫术迫害时期。我们都熟悉它们，因为那些控告其他人行巫之人就将这些非正式的施巫手段作为控告的证据。我们还可以肯定，在较早的某些时期里，这些非正式的手段就被使用了，因为它们 在 16 世纪和 17 世纪并没有被宗教当局所严格禁止。

当巫士向你施巫时，主要的“自然的”手段或诊疗方式首先就是要你甘愿服从他。有时这包括事先就同另一个有名的巫士商量好关于同实际上的施巫者和他所使用的行巫程序保持一致的问题。如果没有这一点，就会出现反对巫士的敌对行动，这种可能性也会使他与另一个更有魔法的巫士进行协商。当然，一般来说，还要保持谨慎和警惕，譬如在门上挂上马蹄铁，在外边大门上放上欧洲花楸。但是在邻居们的控告中——这种控告是在苏格兰审判中被作为证据，经常提及的还是同巫士保持一致的问题。很有代表性的是，认为自己必定已被施巫的人，如果对巫术产生了怀疑，在弄清楚她所与之保持一致的人就是施巫于她的人之后，就会进一步请求巫士免除再对她施巫。而巫士一方面拒绝，另一方面又作半正式的答复，即承认她的巫术，与此同时又于巫术效验中解救受害者。

1653 年，斯特林的一个酿酒商威廉·卢基森得了病。他说他患的是“一种极为痛苦的病”，当他去看他的姐姐凯琳时，他姐姐正和朋友马格达兰·布莱尔一起坐在邻居的院子里。马格达兰曾有会施巫术的名声，她问威廉是否与伊索贝尔·贝内特有什么怨仇和不和，他回答说根本不认识贝内特。但过一会儿，他又想起了一个“例外”情况，他说，有时

伊索贝尔的母鸡到他父亲的粮堆里偷吃粮食，而他曾用石头将它们赶走。听了这些话，马格达兰认为他应该到伊索贝尔·贝内特家里去，紧紧抓住她外衣的后摆并且与她一起喝一品脱淡色啤酒，然后向她请求三遍，请她看在老天爷的份上让他康复。但是，他并没有照她说的去做。尽管他没有与巫士保持一致，但6年以后，威廉却完全康复了，并且在审判马格达兰和伊索贝尔·贝内特时，他向法庭提供了这些证词。

1650年邓弗里斯的艾莉森·帕特森从爱德华·欧文那儿拿了几包布料。当爱德华·欧文来要布料钱时，艾莉森回答说，向她索取什么是胆大包天的事情。那天晚上，爱德华就“身患重病，卧床不起达9周之久，痛苦至极。”这期间他一直都在请求艾莉森帮忙。最后，她终于来了，她跪在爱德华床边向上天祈祷，请上帝给她健康。不久，爱德华就痊愈了。

以后又发生了类似的一件事。1659年在马格丽特·哈维一案中，阿格尼丝·丁文向法院提供了证据。这个案子是关于阿格尼丝的幼女生病一事的。马格丽特·哈维向她建议，到伊索贝尔·基尔家去，将置于她家门上面的稻草搬走，并且请求上帝让小孩恢复健康。这一次，她拒绝这么做，她的小女儿果然死了。

最后一个案子发生在1699年的伊斯特尔·罗斯，那时有三个巫士正在那里受审，基勒恩的亚历山大·麦克莱向法院提供了证据，说他6年前曾和这三个巫士中的一个叫莫罗奇·尼金奈里奇的人吵过架。莫罗奇的羊倌让她的羊吃了他爸爸的小麦，他申斥了那个羊倌，这时莫罗奇来了并对他进行威胁，他一句接一句地大声叫嚷着，并且告诉他，他应该

为自己的挑衅行为感到忏悔。事过不久，也就是第二天早上，亚历山大就得了一种离奇古怪、不同寻常的病，这种病一直折磨他达5个星期之久。但是，当 he 从莫罗奇那儿弄了点喝的东西，喝了不久就体健如初了。

作为巫术控制第一个结果的一个步骤，与巫术协调一致已成了一种日常定势，这是显而易见的。这些看法反映出那些案子的一个共同特征，这些案子是在经过一个较长演变阶段、待名声形成之后，才被提上法庭的。而这种手段本身并不是教会所能加以反对的。就社会和基督教而言，人们对邻居间的契约一直是寄望甚殷的。以下关于这些被日常定势化了的契合一致的推论直到正式的、官方的或者拿我的术语来说是“非自然的”反巫术手段最终为人们所采用时才出现的。

这种类型的反巫术手段的失败几乎总是被认为是在契合一致上的失败，而非是手段本身的失败。人们死了或未能痊愈，既是因为巫士拒绝帮助，也因为被施巫的人的确已是病人膏肓和不可救药的了。但就已有的证据而言，这并不具有代表性。

被施巫的人可能用以反对巫士的另一些非正式的手段也是极为明显的，这些手段更有可能导致基督教的反对。它包括对巫术的直接侵犯。办法之一就是 from 巫士的屋顶上取一些稻草，然后将它们烧掉。约翰·克罗斯比的妻子与巫士埃尔斯佩思·汤姆吵了架，因此得了病，约翰就在埃尔斯佩思的屋顶上找了些稻草，在他妻子的面前烧掉了。另一种办法就是设法从被怀疑是巫士的人那儿弄几件衣服或她的私物，并且郑重其事地将之烧掉。这一程序既可作为对巫术的悖离，又可表明对巫士的认同。假如与巫术的悖离实现了，那么巫士所犯的罪行也就成立了。然而，尽管英格兰清教徒威廉·

帕金斯认为，悖离巫术的形成在英格兰是极为普遍的，但在苏格兰证人的已在案的控告中，它还没有呈现出同与巫术一致论题一样永恒的特点。在控告者们诉诸于这些方法时，他们可能会意识到其中所蕴含的对他们自身的危险。有个名叫罗西娜的人，是个苦于疾病折磨的妻了，她对从她丈夫那获得的健康和痊愈作了完全不同的解释，她强调说，她已同埃尔斯佩思·汤姆森取得了一致，这对她的痊愈是有作用的。

如果与巫士达成默契和与巫术悖逆都失败了，那么被施巫的人则近乎于将此事诉诸于官方。未能同巫士达成默契的被施巫者更多的是与巫士相互仇恨，仇恨乃是巫术之核心所在。仅仅是消除邪恶之魔力再也不是唯一的目标，巫士依然构成威胁。报复和消灭巫士才是目标。

控告本身被用来削弱一个巫士的力量。这种控告亦是导致官方控告的至关重要的过渡阶段。它可能发生在公开场合，亦可直接在当局进行，而不管它是宗教的还是世俗的。一些强有力的控告是可以致人于死地的。这些常常似乎是导致亲戚们将控告案诉诸官方的链条上的最后环节。罗伯特·凯恩斯在临终时正式将他的死归咎于珍妮特·麦克默多奇，并且让他的兄弟起诉珍妮特并置之于死地。在逮捕珍妮特以前，他肯定这样做了，尽管在进行各种各样的控告时，又花了三年时间。另一个巫术的牺牲品海伦·克尔，在临终时人们问她：海伦·弗格森是否用巫术虐待过她。“在她这样认为之后，她举起了手，大约两个小时以前，她曾想这样做，因为她已病人膏肓，不能讲话了，她已濒临死亡的边缘。”

将某人的死或某人的流血归咎到其他人身上，以刺激某人的亲戚去寻求报复，这些行动不仅限于巫术的受害者。绞刑架上的誓约者也大量运用这种方法，将他们的死归咎于监

狱看守、审判员以及其他的政治敌人。一旦这种控告由官方接受，在大多数国家里，受害者的作用便趋于完结了。受害者和她的同事被要求发誓，并在他们的控告书上签字，但他们没有更大的力量以影响事情的结果。相对于这一通则而言出现的一个例外情况就是丹麦，在这里，秩序是公民自行对犯罪者进行逮捕的一种形式。受害者也必须与巫士呆在一个屋子里。人们可以想象，与一个被捕的巫士一起呆在一间屋子里是怎样的窘迫和尴尬。同时他也有遭到危险的可能。然而，人们通常接受的理论是，逮捕和监禁与控告一样都是削弱巫士的力量。在对珍妮特·迪克森进行的控告中，她以前的朋友珍妮特·安德森说，她们曾经为一块珍妮特·迪克森从她丈夫那儿借来的皮棉而发生过争吵。此后不久，安德森就得了病，直到这个珍妮特·迪克森作为一名巫士，被马吉斯特拉特斯逮捕之后方才痊愈。因此，这对被施巫者而言是一种更大刺激，她的亲戚为此事打了官司而拒绝采取巫士控制的非官方手段。

一旦存在一个能够说明问题的案例，这一点就能为人们所接受，那么针对巫士的网就开始收紧了。我们所拥有的最能说明问题的证据是关于对巫士的官方程序方面的，因为我们得到一份清单：淡色啤酒、能喝的东西以及支付给卷入这一过程的那些人的工资。巫士被监禁在教堂的尖塔顶上，或者是市政监狱中。在那里，她们会遇到各种形式的压力。譬如：一件头巾要花5个苏格兰先令和6个便士；她还可能遇到各种形式的酷刑。但是在官方的一份调查中，两个普遍运用的程序是不让犯人睡觉以造成她的精神错乱，另一个是寻找作为巫士的标记。

当巫术控制成为一种官方事情的时候，事情的所有的重

心都发生了变化。巫术的受害者感兴趣的首先是保护自己或免受巫术的迷惑，其次是向巫士复仇。首先，作为国家的官方和基督教堂的官方主要是对那种反叛活动感兴趣，那就是巫士被认为制造这种活动以获得邪恶的力量。她被认为已同化为人形的魔鬼相见：她放弃洗礼并且许诺作魔鬼的仆人。魔鬼则许诺她可以为所欲为，这是一个十分廉价的许诺。为了强调它不是凭空想象的，魔鬼盟约由预表即肉体交媾得以完善，这是魔鬼对巫士的一种不留痕迹的赠与。对基督教来说，魔鬼盟约是一种背叛行为，但对国家来说，它则是带有政治意义的叛逆行动。因为巫士被认为不仅与魔鬼勾结起来，而且她们也相互勾结起来反对上帝的国家。由此，寻找巫士身上的标记就是寻找魔鬼盟约的证明。在判处巫士死刑和剥夺其睡觉的权力上，逼迫其招供是一个重要因素，亦是取得标记的最好办法。接下来的审判和处死阶段通常伴之以专门的斋戒和布道，处死是一件必须公布与众的大事情。至少可以说，直到被处死的巫士的女儿开始紧张地忙碌起来为止，受害者和本社团才算从巫士的敌对力量下获得自由。因此，这一问题便形成了，在新教国家里，巫术迫害至少部分地是由改革前宗教慰藉的丧失和宗教改革后包括在非正式地反对巫术的国家中对所有迷信活动的严惩引起的吗？鉴于下述原因，我认为并非如此。

首先让我们看一下宗教改革前的情况。如果你打算将一种发达的宗教强加于一个无知无识的农民，那么你必须做两件事。你必须使这种发达宗教与既有的万物有灵论的信仰协调一致，并且必须借用直观教具对农民进行涓涓细流般地耐心的教诲。一旦这种教诲的细流中断，这个农民又会倒向万物有灵论信仰。所以必须不断地对之施加压力。因此，我将

之视为公理，如果我们认为改革前社会的农民是虔诚的，有知识的基督徒按部就班地进行着忏悔，那么责任就落到了认为这可以证明它的那些人身上。

我的第二个观点是，当一种新的意识形态被引入一个社团时，人们就可能从新政权试图加以压制的一些事情中推演出许多以前曾被接受的信仰。对于他们正试图加以压制的东西来说，这种证据是十分有效的。在宗教改革之后的早些时候，当局对压制已广为人知的“江湖骗子”颇感兴趣。但是农民在很大程度上对江湖骗子尚不十分清楚。在17世纪，当局既压制巫术实践，又压制巫士的医病协商。他们制止拜访圣井，制止未经当局允许的医病以及节日和婚礼的狂欢。没有证据可以表明，他们正在试图压制天主教教士，因为除了在东北部有一、二个信仰天主教的伯爵正在支持它们和外岛上有几个耶稣教会教士之外，则风平浪静。人们能够看到的最近的对天主教镇压的事情是想禁止参拜圣井和与基督教徒有关系的魔力的显现。

简而言之，当局正试图加以压制的是一种带有宗教改革前基督教色彩的万物有灵论。因为在改革之前，人们对农民可维持的宗教生活的程度知之甚少，故而对新政权是表现为心理剥夺还是一种心理支持作出估计，是很困难的，宿命论学说是为了灵魂拯救的，但首先，农民必须相信自己是罪人，在她需要一种特殊的慰藉之前，她的灵魂需要拯救。对于改革前宗教和宗教改革之后的基督教化的企图所存材料的研究，人们得出，宗教只得到小规模传播，尚未传播到整个社会范围。就其传播而言，它也是同万物有灵论信仰协调一致了。苏格兰农民必须被禁止的不是使化体、七种圣礼，对圣母玛丽娅的过分崇拜、炼狱、伊甸园、以及通过苦读圣

书而致灵魂获救，而是参拜圣井、基督教徒的节日和神秘的祈祷。故而，我认为，首先，证据本身是站不住脚的，其次，它令人费解。但我认为随着时代的需要，巫术控告和求助于巫上活动的兴起不能够用一种剥夺论加以解释。

因此，认为由于基督教对巫术控制的自然方式感到不满，所以便导致巫术迫害兴趣的兴起，这一观点如何呢？据说，在苏格兰宗教改革之前和基督教改革之后的基督教，在观点上契合一致以便能够作为一种合适的态度令中巫者接受。除了偶尔得到上帝允许之外，撒旦不能显现人形。对撒旦、魔鬼和巫上的恰当防范就是祈祷和斋戒。尽管，有一些证据表明，在对巫士进行审判和处死期间发生过大型的公众斋戒，但在对巫上的控告书中没有发现任何证据表明被施巫者认为这种作法在任何时候都是有用的防范线。我发现，巫上受害者中没有任何人曾宣称他们为了防范而试图去祈祷和斋戒。

然而，核心观点是农民转而向正式的控告和国家的巫术控制体系求助，因为她们已被剥夺了其他手段。尽管基督教对反对妖术感到不满这一点是符合事实的，但是，我仍相信由于以下原因这种观点是站不住脚的。

第一，正如我已经说明的，曾经存在过和现在仍然存在的所有非正式的巫术控制方法被广泛地加以使用。第二，被施巫者寻求报复，垂死的人哀鸣着将自己的死归因于某个特定的人，死亡将这一点昭示得明明白白。如果最好在不确定的烧屋顶稻草的方法和国家机器的残酷性办法之间提供一种选择的话，那么不难看出他们为何都实行后者的原因（就象它们在自卫和报复的实践中所处的明显的劣势一样）。中立的和非正式的压制方法并非如此之多，以致于使原告采取

了诉诸于国家机器的办法。

我没有对用以解释巫术迫害的剥夺论留下什么印象，有两个原因。第一是显而易见的，那就是大部分被广为流传的巫术迫害发生在法国北部、信奉天主教的德国。第二个原因是，就苏格兰而论，由于巫术而被处死的那些人中大多数都不是通过运用国家机器而被捕获的，一个愤怒的邻居就可以将他们送上了教会法庭。因为一个已被判处死刑的巫士在酷刑之下将他们作为同伙而招供出他们的名字，他们被处死。在苏格兰被处死的那些人中绝大多数是在5次主要的大屠杀中（或法律——秩序恐慌中）被抓获的。他们都是被已判处了死刑的巫士而非他们的邻居招供出来的。那些人有时但并非总是会受到检查，审问他们是否在当地有过巫士之名声。在大众暴动中逮捕的巫士进行审判过程中，相当部分都没有提及当地的邪恶行径或当地的控告。话题全部集中在条款的声明、寻找巫士标记和与其他巫士勾结的阴谋上了。因此，观察被施巫的农民的经历告诉我们的只是故事的一个部分。你可能认为我原先与今天的法律——秩序恐慌的联系是牵强的，但我则不这样认为。在15世纪和16世纪的苏格兰，只有很少几例反对巫术的控告，这不仅仅因为那时还没有控制巫术的官方机器，而是因为有关的控制手段也很少。1563年苏格兰和大约同时期的欧洲部分地区的巫术犯罪，给本地巫士以以前没有过的威胁和力量，而这种巫术犯罪与国家欲根除它的特殊的兴趣一同存在着。原已被作为坏事抛弃了的行为现在很可能被解释为巫术。被处死的巫士在身后留下了被巫化了的女儿、妹妹和朋友。

巫术迫害在使新政权合法化的过程中是消除意识形态犯罪追求的一种需求。有比在布里克斯顿和格拉斯哥大街上行

凶抢劫更接近现代的事情。我在第2讲中作为问题提到的阿亚图拉·霍梅尼多次将工联主义者和其他政治破坏者说成是真正的敌人——这常常是赠给巫士的称号。这是对整个反对宗教改革和改革中巫术迫害的一种解释。它也能够说明它的衰落——这种衰落常常被归因于现代科学思想、理性主义和启蒙运动的兴起。这些现代思想之所以能够起作用的，我认为主要的原因是我所称之为的“上帝的政治罢黜”。上帝在尘世间的王国不再是一种政治目标，它为保卫财产、民族主义和自由所取代了。

在17世纪的苏格兰，在社会分工在一些方面比较先进而在许多重要方面都类似于欧洲其他部分的社会里，我们能够看到一种双重信仰体系的影响。知识阶层试图将一种有知识的、城市的和先进的宗教形式强加给农民，并且在这样做的过程中形成了一个在政治上有争议的问题。

正式与非正式的医病

在第3讲中，我考察了知识阶层和大众阶层关于人们如何最好地控制巫术反对其邻居和国家的敌对行动的信仰。我希望我已给大家留下了这样的印象：即知识阶层对这一问题的探究在他们关于这一威胁为何物的解释方面和在他们的行为中，并不比大众阶层的态度和方法更为合理和宽容。他们的观点可能被认为更为不合理和不宽容。

在这一讲中，我将就医病的相互关联的题目考察一下受教育阶层和大众阶层的信仰：它们所以是相关联的，是因为一些非正式的医病形式被当局认作是巫术，也因为正如我们已看到的，一些疾病和事故被公众认为是由巫术引起的。

更重要的是，这二者都同宗教信仰紧密联系在一起。“灵魂拯救”这个词本身就意味着医病。灵魂拯救就是一剂药。即使是世俗的医病也想将灵魂从疾病和死亡之中拯救出来。基督教在不同程度和不同强度的定罪方面对病害和死亡提供了一种直接的诊疗方法。祛除病魔的人将治愈由一个邪恶的精灵的显形所造成的疯颠。最后的临终涂油礼圣事有时也被认为具有医病性质，尽管它是专门赋予垂死之人的。双手涂油作为一种医病艺术在今天的基督教里仍被大量的使用。在圣地朝觐也是乞望治愈疾病。那些对这种效验或这种仪式的礼节持怀疑态度的人将治愈直接归因于祈祷的力量，——为对祈祷者作出反应，上帝在个人事情上所做的私人干预，否则，他就会让本性自然发展。

在前工业社会里，在一个人的肉体健康和心理健康形式之间的紧密联系被认为是一种公理。疾病可能是罪恶的后果——一个愤怒的神的公正的报复。巫术作为一种人们更愿接受的解释是毫不奇怪的。它将不健康的社会和宗教污名转移到他人肩上。

然而，医病的信仰不同于巫术的信仰，因为它也是一种现代的东西。医病的艺术是一种代代相传的传统，人们可能希望今天的治病比在巫术控制中的治病具有更为直接的关切性。在 17 世纪，科学革命正在发展。因此，正式的医术——知识性的医病方式——真的比非正式的行医者对前工业社会的患者提供了更好的治愈机会了吗？这里我要考察一下正式的医病方式和非正式的医病方式的共同点何在、不同点何在以及由谁来实践等。我还要考察这一观点：即这一时期医学的专门化使女性行医者被男性行医者所取代，巫术迫害打击了女性行医者。

首先让我们看看某个药箱里的货色。它里面纵横交错地放着蛇蛋、蛇皮、树虱汁、毛地黄汁和甲虫血，更为重要的东西是由 79 种不同配料制成的炼金药。有理由设想，这不是本地巫士留下的、在她被捕后发现的急救药箱；它是格拉斯多大学药典中提到的一部分，这所大学是由威廉·卡伦于 1751 年就任医学教授时建立的。^①

戴维·哈尼尔顿在他最近的关于苏格兰医学历史的书中，将出版于 18 世纪早期的爱丁堡的药典描写成“被证明是合法的民间方法，它具有一些伪科学的化学技巧，并且是精

①A.G. 克莱门特和 R.H.S. 罗伯特森：《苏格兰的科学传统》第 30 页。

心制作的”^①。我想，他所指的“伪”是相对于今天的标准而言的，而非相对于当时的标准而言的。

在依据现代科学的标准基础上，想要区别正式医学的任何试图都有可能失败。然而，正式医学根据现代的标准十分肯定地将自身视为科学的。与此相反的迷信概念——我已经指出的，只是在一种混合文化中为人们所接受——得到了很好的发展。它意味着现在所指的含义：即它是在时代的科学里找不到根据的，又不为官方所认可的通俗信仰。

正式的医病方式为正在出现的职业协会所认可，并且成为在大学里讲授的课程。这就是其政治的或工会的特征。只有那些自身就是正式医病者的人可以说谁可能加入他们的行列。将这种类型的医病方式描写成是“科学的”，并非就是说，就 20 世纪实证科学而言，他们业已取得了实际的权力，它只不过是说，这一时期“科学的”医病方式乃是建筑在肉体知识的基础之上，接着这种方式便盛行起来，并且在盛行的范围之内得到理性观点的认可。人们希望疾病及其治疗能够得到解释。正是这种政治权力与对疾病和医疗解释的垄断的结合，才构成了所有未来的职业权力的基础。在这里所讨论的这一时期中，它们的领域并没有扩展得很远。

18 世纪时，大多数人所经历的是非正式的医疗方式，在某些情况下，这种方式后来仍然存在。职业人员的工作范围限于都市的中心。农村人口的分散性质意味着乡村医生在行医时十分不便。在苏格兰，在小村寨而不是在人口密集的村庄就是例证，在那里甚至连专门从事助产的女接生婆都很罕见，尽管这些人为人们所熟知。所有的妇女都可能成为接

①见大卫·汉密尔顿：《医病者》第56页。

生婆。

但是，尽管在那些封闭的社团中，人们在很大程度上都是自给自足的，但也有一些具有可靠名声的专门医生，她们的医术通常是由母亲传给女儿。这类医病方式具有两个不能彼此完全分开的特征：一个是实践的特征，一个是巫术的特征。实践的或常识性的医病方式所关心的是特殊草药和有效用的矿泉水（矿物质）的使用。药物的使用者（病人）对草药为什么起作用的原因并不感兴趣。这些草药在没有任何职业医生过问的情况下也可以使用，但病人求救的对象常常是本地的以在配制草药方面拥有专门知识而闻名的医病者。因此，实践的医病方式不能完全同宗教仪式的医病方式分离开来，这种仪式医病方式的核心就是符咒、魔法以及狡诈的男人和女人的力量。

事实上，在科学的基础上，试图去对正式的和非正式的医病方式加以区分，存在着许多内在的困难，因为科学在发生变化，正式的法规也在变化，尽管它们的变化不是以同样的速度进行。譬如，戴一块护身符来治疗腹痛。在这种情况下，对非正式的和实际的医学加以分类似乎是有理由的，但是，对 17 世纪戴护身符的人来说，这种作法也是基于当代对某种矿物质的物质功效以及它们调节人体功能效果的科学推想。这是与让汤姆森主妇叨念几句咒语截然不同的一种行动。今天，我们都戴上了铜手镯以防止风湿痛。

再来看看在解释花柳病问题上将科学——正式的医病方式与实践的方法加以区分的例子。花柳病在 15 世纪后半叶袭击了欧洲的许多地区。按照费拉拉大学的医生们的说法，梅毒以一种特殊的星占术方式袭击了一个社团。这所大学是当时文明世界中最时髦的、最合潮流的医学院，大至相当于

今天的格拉斯哥大学。引起人们进行十分详细地论证的争论问题是，究竟是哪个星在什么时候进行这种袭击的。另一方面，当时尚不精通医学理论的阿伯丁城市委员会于 1499 年宣布，阿伯丁的疾病肯定与“夜间飞行女巫”在这个城市的出现有关，应该立即叫她们卷起铺盖滚蛋。当然他们同样也犯了错误：正是由于那些被传染的，纵欲的水兵们的存在，妇女们才比男人更为淫荡和邪惡。但是直到大约 18 世纪为止，这些事情还被公认为是基督教的一部分。这里的要点是，实质上这一时期我们在科学知识和实践知识二者之间存有三歧。被认作是科学的知识——由主要的思想家掌握的关于物质财产理论——对作为实践知识和低级魔法混合体的民间医学层次上的冲击是微乎其微的。当然，占星术仍然伴随着我们，尽管自 17 世纪的科学革命以来它已经日趋没落了。

这里还有一个对“魔法”一词加以定义的问题。“魔法”一词不止具有一方面的意义：它既同特殊的力量有关，也同用科学术语表示的效用的不明确性有关。魔法不是任何什么人都能掌握，它只是由那些特殊的人所掌握的。因此，它也不可能为所有的人所理解。吉福德大学的讲师詹姆士·弗雷泽爵士在魔法的操作性因素基础上对魔法与宗教作了较大的区分。我认为，在这种实在是十分困难的区分中，他正努力对宗教保持一种崇敬。但是，如果不做十分细致的分析工作，魔法和科学是很难区分的，因为它们都是操作性的。弗雷泽将魔法说成是简单的、不正确的科学。这里他还是对科学持恭敬的态度，尽管这次他并没有努力这样做。

实质性的分歧不在于绝对正确和绝对不正确的程度——尽管这可能起着重要的作用——而在于由官方认可的人们所采取的官方认可的措施和非官方的个人所采用的未被允许的

措施之间的区别。

对前工业社会的农民来说，非正式的医学是可以依靠的主要对象。我最喜欢的英格兰清教徒威廉·珀金斯就这一问题指出：“需要的时候，人们更多地是找魔术师而不是医学家”。当然，这样做至少有两个主要原因促使的，其一，是附近的魔术师比比皆是。在16世纪，英格兰的正式医学还刚刚开始。1518年皇家医学院建立起来以便使医学家们可以在伦敦城里行医。在最初的四年里，大量的低级医师被允许行医，而药商则不被允许医病了。这一点超出了预定的范围。但无论如何，这些职业性医师只在一个很小的地方行医。大多数人口得不到正式医学的治疗。其二，当这些人可以受到正式医学的治疗时，他们也不愿意使用它，因为有许多其它原因使他们求助于魔术，因为正式医学是非常麻烦和痛苦的。它需要使用泻药、需要抽血和麻醉等等。在一种更切合实际的意义上来说，城市富人在16世纪时是最痛苦的，但他们是极少数人，并有着非凡的经历。

基思·托马斯在他著名的《宗教与魔术的衰落》一书中指出，在这一时期，民间医学的背后有三种基本信仰。第一个是疾病是外在的，在某种意义上说，正式医师在某程度上也同样持这一观点。第二个是宗教的语言具有一种神秘的力量，它可以为了实践的目的而展现。第三是其它的魔术和某种药物对医病者本身也同样可以显示其力量^①。人们可能还会补充一点，就是有一些药物、草药和其它秘方，个人可以简单地用它来治病，——如16世纪的阿司匹林一类的药——但是，药最好是在医学家的指点下加以服用。

^①托马斯：《宗教与魔术》第132页。

正如托马斯所指出的，“16 世纪的那些实践并未反映出一种更纯的连贯的宇宙论或是分类法，但它们确由许多截然不同的思想体系的废墟凝聚而成”^①。尽管如此，这些各自不同的设想结合在一起也是十分美好的。在苏格兰的巫术审判中，控告一名巫士利用魔力“招致”和“祛除”一种疾病是常见的。魔力正是外来的邪恶被强加或被消除的一种力量。不论这种特殊的魔力是不是可以被授以特殊的人掌握，巫士和巫医都是运用魔力的积极力量。但是，在妖术是有效动因的地方，重要的事情是这些符咒本身。任何人都能叨念它们。这些咒语可以被写下来并且戴在脖子上，至于戴它们的人能否识读这些咒语则无关紧要。

这些魔力确实是由不同思想体系的碎片凝结而成，尽管毫无疑问，它的最大的组成部分是宗教改革前基督教的祈祷。英格兰和苏格兰的情况都是如此。主祷文和信条不论是纯正的、还是掺假的都大量的出现。其它一些则更为遥远和神秘，珍妮特·布朗在 1643 年 12 月被控告施以下列魔术：

我主驾驹前驰
他的驹蹄倾斜
我主翻身下马
他的驹蹄归正
从肉到肉、从血到血、从毒到毒
我主叨念着他的名字^②

①同上注，第185页。

②引自拉娜：《上帝的敌人》第140页。

基思·托马斯援引的同一时期的一个德文郡的魔力专门治疗烫伤和烧伤，这些魔语的要义是：

两天使自西天而来
一个带着火，一个带着冰雹
以圣父、圣子和圣灵之名义
带来火、带来冰

更为直截了当的是治疗牙痛的符咒：

耶稣，可怜我吧！
祛除这牙痛吧！^①

患病之人必须在一张纸上将这个魔语抄写三遍，大声诵读，然后用火烧掉。将已写有魔语的纸烧毁是一种十分常见的仪式。患病的人不需要能够读识这些魔语。这些魔语独自发挥着作用。

如果我们转而看看医病者自身的作用——他们可能是狡诈的男女、魔术师、妖术师或巫士，那么还有其它各式各样的在她摆布下的演示。剪断患者的紧身褙也是常见的事，其意在于令疾病从体内出来。烧死和埋葬动物是另一种手段。病人泻尿标志着所有这些演示的完成。尿是非常重要的并且十分有用的，因为它是易于到达病人体内的一部分。它比衣服或其他私有物更接近人体，并被广泛运用于婚礼和医病。谢特兰的那个地方的订婚就采取这样一种仪式，即夫妇往同

^①引自托马斯：《宗教与魔术》第180页。

个桶里撒尿。

1616年埃尔金的埃菲·富麦斯特被指控让她姐姐阿格尼丝“将尿撒在火上以便她能实现她的心愿”¹。在17世纪的苏格兰，“strang”这个词意思是指“长时间保存尿和浓烈的气味”。当我第一次遇见这件事时，我对他们有专门意谓此事的词而感到惊奇——但是，现在我已对此了解得更详细了。剩余的strang全部被保存起来以备丰产和医药之用。

有时候，类似于将尿煮沸再加入一些植物和矿泉水这样的活动本身就被认为是医病的行为。在另一些情况下，它则是一种诊断和预言的物质。如果这尿保存一整夜都是浑浊的，那么病人就会死去；如果尿变清澈了，那么，她就会痊愈。

在正式医学中，尿也起着作用。的确，在巫术审判中，这成为一种辩护手段。据说，1629年凯瑟琳·奥斯瓦尔德治愈了住在卡农门的约翰·尼德赖的令人担心的高烧，她采用的方法就是“拔下一根草麻根，然后倒放在大门上边，每天早晨在太阳出来之前往它上面撒一次尿，下次日出之前再重复一次”。在巫术审判中，被告提问，哪一种妖术是拔一颗草麻根，将之倒置于门上，然后往它上面撒尿呢？控告者们争辩道，没有什么词可用来描述魔术，尿具有一种值得尊重的医学价值，这种价值不能与巫术联在一起。被告没有成功，——还有一连串的其它提不出证据的辩解，凯瑟琳被判处死刑。²

从病人的观点来看，关于尿的诊断价值这一点似乎没有

¹拉娜：《上帝的敌人》第140页。

²拉娜：《上帝的敌人》第181页、2页。

什么变化。今天有许多各种不同的情况——从怀孕到酒后开车——对样品（最好是十分新鲜的）进行抽样检查的结果被认为是准确无误的诊断。

当医病者在极大程度上毫无疑问地相信他们自己的力量时，肯定存在病人对他们医技的某种清醒的需要。这包括痛苦和艰辛。病人表现的痛楚，既是对为之治疗的医病者力量的承认，也是对为抵抗严重疾病所必需的重要医病措施的承认。病人往往不被告知她会受到怎样的治疗，这种治疗是关于什么的，或者这种治疗应怎样实施。广而言之，大多数医病者对安慰剂的使用办法都十分熟悉。有效的治疗程序的重要性在病人身上并未失掉。现在每天饭前三次服用的、看起来与阿司匹林极为不同的红药丸，在高强度的有色麻醉制剂中，以及在持续时间较长的治疗过程和痛苦中有其相似物。地方的医病者认为他们自己的局限是什么？他们的病人认为他们的不足何在？他们能够治好什么病？他们不能治好什么病？人们往往会提出这些问题。

有些疾病，尤其是鼠疫，没有哪个地方医病者蠢到会妄称可以治愈它的地步。他们所能提供的最佳办法就是防止鼠疫的预防法。除了正骨法和药膏之外，他们也没有什么可以对付肉体损伤的好办法。这时期对一种严重的疾病的治疗，人们则相信国王的触诊。在所有具有魔法的医病者中，国王的魔力最大。与此密切相关的是相信这些超自然的起源和君主的神性，并且将他们的力量与加冕典礼上注入的圣油联系起来。国王和王后在英格兰接触到这种病。这早在爱德华神父时就开始了，但它的鼎盛时期则在16世纪和17世纪。但就我们所知在苏格兰它似乎还未被利用，当詹姆士六世到英格兰时，他很不情愿地做完他认为是极为迷信的程序，尽管

他作了很大努力去促进了君主的神的起源说。但是，人们还是以传统为借口说服国王这样做了。后来，17 世纪的王朝如查尔斯二世、詹姆士七世和詹姆士二世都不断地照此行事。威廉国王否认与这种事有任何关系，最后一次履行了这种礼仪的是安妮王后。

国王触诊被认为应该能够治愈的主要疾病是淋巴结核和颈腺炎。许多其它的脑病、颈病和眼病常常在这些术语下被混为一团。对一般的更为依赖某些结果的医病者来说，必需小心谨慎地对待他们的要求。许多人专门研究特殊疾病，但是，一旦医病者获得了一定的，那他们就很难拒绝去尝试一个特殊的治疗方法。毫无疑问，与某类消耗性疾病不同，绝大多数的器官性疾病无法得到诊断。但是，那些医病者当然做得极佳，因为各种疾病和苦痛都被治愈了。在心理和身心疾病的整个领域里，他们都尽了最大的努力。在这个领域，托马斯已经发觉对他们自己的方法抱有信心的 17 世纪的魔术师，不切实际地试图取得那些结果。

依据理论和实践的方法做出正式医学和非正式的医学这种区别时——正式的医学对医生和病人来说，更具有干预性，更为神异、更准备按照科学知识解释和证实自己方法的正确性——就实践而言，则存在着大量的重复。二者之间最明显的区别是按照标准和认可作出的。谁被正式地准许去运用医学呢？区分正式医生和非正式医生的原则是什么？人们必然会说区分的主要标志之一就是性别。所有正式的医病者都是男性，而大多数非正式的医病者则是女性。

通过对这种男女平等主义者的论证的分析，我得出了结论：前工业社会时期是一个至关重要的时期，因为它引起了医学职业领域的变革，即从医学几乎都由女性垄断而男性只

作为助手的状况，向这一领域几乎全由男性垄断而只有少数女性作为助手的状况发生的转变。这种情况的出现是基于这样一种理论即：巫术迫害在很大程度上应被视为医学领域出现的男性试图削弱来自女性医病者的竞争。医学被视为女性的一个自然职业。它是女性“养育”责任的延续。但是一旦技术盛行起来时，男性便向这项职业涌来。

在我看来，在古代和中世纪，女性在这个领域占支配地位的情况是很好的。她们既有一种正式的医学上的地位，又有非正式的医学上的地位，然而，不管怎样，这二者之间的明确区分则是后来的产物。一旦大学开始培训医生，一旦这一职业的不同分支建立了它们的专门机构，妇女的作用就开始衰落了。在一些情况下，她们就被明确地排拒在外了。1641年爱丁堡通过了一项《议会法》，凡未得到外科医生正式许可，任何人都不准使用外科医技，外科医生有权监控所有这些人。凡有犯者，罚款20苏格兰镑。这项法律是专门针对妇女在城市中非法行医的，如果她们继续这样做，就用《巫术法》对她们加以迫害。

医学的职业化和男性化进程在18世纪和19世纪早期飞速发展着。即然医学具有很高的干预性，因之它在历史上肯定有一段不健康的最不卫生的阶段，直到麻醉法和消毒纱布等一系列程序发明为止，这一时期方告终结。男性对产科学的侵占和对妇女病的包治比对一般医学、药学和外科学的侵占要稍晚一点。镊子只能由男性来使用，因为随着男性对这些领域侵占迅速而来的是维多利亚女王时代过分拘谨的风格，这使医生们陷入了甚至比他们的病人还要荒谬的境态。在上个世纪末，对那些最终成功地取得了进入现代医学领域资格的妇女的鼓舞，是对那些宁愿死也不愿让男人医病的妇

女提供了帮助。我认为这种拘谨是单方面的。这就是说，在19世纪对女性护理职业来说，在护理男性病人上并不存在上述问题。

我认为，从16世纪到18世纪男性霸占了医学领域这种情形是十分确切的，尽管在封建时代主张男女平等的文献中男性参与的程度，可能没有得到应有的强调，但在直到现在仍占统治地位的男子至上的文献中对女性参与的程度肯定被大大地贬低了。但是，我认为尽管全部情况都涉及到了，但，还有一些涉及具体观点的问题即：巫术迫害的主要目的是净化女性疾病者的领地，以便为男性职业阶层的出现而开辟道路。

诚然，疾病本身能使你陷入巫术法的麻烦之中，因为疾病的权力是双刃剑。疾病的权力可能是永久的；它还能推展到所有含糊不清的情药领域，能够预知胎儿的性别等。事实上，仅将自己限于疾病的疾病者是为数不多。特殊力量就是特殊的权力。疾病者不能被怂恿成为杀人者或害人者，抑或更可能为自己的利益进行诅咒和报复，如果你过期不交或拒绝付药费的话。模棱两可地平衡于正气和邪恶力量、白巫术和黑魔术名声的人数由于官方对自称有特殊力量之人的敌意而大大增加了，官方认为他们是邪恶的，或者至少是不吉利的根源。属于这一范畴的任何人都可能陷入巫术法的禁忌中。17世纪英格兰和苏格兰的许多巫术迫害都开始于黑巫术的行动。力量被用于害人：去伤害个人或他们的羊、猪和牛。

辩护律师倾向于集中辩论黑巫术，因为如果它被处理了，就几乎没有可能再有诉讼案了。有一次一名巫士被指控通过威胁，魔法施病于人，律师认为所谓威胁必须是具体

的，具体的灾祸接着就来了；在巫士做了什么和产生什么结果之间存在着很大的偶然性。在这方面，辩护律师详细地列出了可能由巫术而引起的疾病类型以及那些显然属于自然的疾病。当然，每一种情况都有所不同，但如发烧、晕厥、肿胀等都更多地被归因于巫术而非其它疾苦。还有一种奇怪而有用的看法盛行于律师之间即：一个巫士不能够招致和祛除同一种疾疾，这被认为是将魔鬼多余的力量分给了一个助手。如果一名巫士被控告既招致又祛除同一种疾病，那么，一个有能力的律师就可能凭借这一点使这名巫士获释。

前工业社会的信仰 及相对主义问题

我讨论的主题来自《私人侦探》这部作品的后一部分。我倍加欣赏那一节；它的开头是这样写的：“不断发展的、具有生命力的、且意味深长的情形是：所有无聊的思想都诱使人认可了。”可能与设想相反，通过该专栏成功的分析可以看出这点，尽管我自己的社会学素养偶而可提供一些素材，教育领域的姐妹学科，心理学及社会行政规范都提供了最经常的信息。虽然几乎没有提到人类学，但是，某一周以后，在埃文斯·普里查德最初出版的一本书《尼恩人的宗教》中，我惊奇地发现了这样一段话：

当尼恩人将一根黄瓜当作一件献祭品时，他们象对待一头牛似地谈起它。他们这样做是在维护某种事情，而远非是用它来代替一头牛。当然，他们并未说黄瓜就是牛，但在献祭的情形下，当他们象对待一头牛似地提到一条特殊的黄瓜时，他们只不过表明在那种特殊的情形下，它可以被当作一头牛来看待；举行献祭仪式时，他们的所作所为尽可以与献祭品是一头牛时没有两样。这种相同性是从概念上而言，而非从感情上而言，这种“是”在于一种质的相似，而且，这种表达并不是对称的，一根黄瓜是一头牛，但是，一头牛却不是一根黄

瓜。^①

这种情形的出现，使我从内心感到十分精致，可以想象，在《私人侦探》这个积存废物的仓库里的片言只语归结于埃文斯·普里查德对“情形”这个词的运用。《尼恩人的宗教》写于1956年，正好在我已感觉到对这个有用之词的滥用之前。将黄瓜与牛相联系的方式是西方理性主义者信仰的精华。说明 *Hoc est corpus meum* 或者如果你喜欢，就用 *hocus pocus*（变戏法者使用的咒语）仪式上的意义时，用这种阐释的正式相似性即能得以发现。但是，我把它列举出来，只是因为它是一种信仰类型的范式。此信仰在关于相对主义这个问题的争论上发挥着重要的作用。而对人类学来说则没有明显的害处，从这个意义上来说这种信仰是中性的（即便将来闲置起来，也是如此）。它也是外来之物——我们没有认同它。我们所有的礼节之中心是：我们只关心面包与酒。将所谓中心与异国情调结合起来，社会就形成了奇妙的特色，这就是将这段话作为这篇讲稿的例子的基本原因。

我在第一篇讲稿里也简单地提到了关于相对主义的争论，这是复杂而又困难的，并且有很多人在其中扮演不同的角色。我的同事，格拉斯哥大学道德哲学系的约翰·斯科鲁波斯基博士，在争论中处于十分显著的地位，然而他告诉我他已经不赞同他以前所发表的很多观点了。这样就使我不能靠引用他的话来说明他的观点。^②

尽管在争论中，有很多细微的差别，然而在我看来主要

① E.E.埃文斯·普里查德：《尼恩人的宗教》第128页。

② 见约翰·斯科鲁波斯基：《符号理论》。

的争论是一目了然的。我在第一篇讲稿里已经指出：相对主义是反种族优越感的，种族优越感指的是：人们根据自己的社会观点来考虑它的社会信仰、价值观及实践并加以判断。^①我认为，相对主义的观点是温和的、无可争辩的：任何特定社会的信仰、价值观及实践是这个社会的产物，应当联系这个社会的结构及需要来看待它们。但是，这样就会得出更有争议性的结论：所有信仰都是同样真实的、有理性的和有价值的。

相对主义者和非相对主义者争论的是：现代观察家是否应该将原始文化信仰认作是非理性的，内在理性的，或是完全理性的，以及将现代科学理性的标准应用独立存在的信仰如巫术上是否妥当。在特定情形下一条黄瓜具有牛一样的特性或成对的东西就是鸟，这种应用是否正确。早期人类学家，包括我们自己的格拉斯哥的毕业生和吉福德讲师詹姆斯·弗雷泽爵士，并不将此当作一回事。这些信仰是谬误，仅仅说明了它们在原始状态下的状况。随着人类学家越来越缺乏信心，并且抛弃了种族优越感，问题就出现了。

开头我们指出过，埃文斯·普里查德试图按苏丹人看待自己的方式来看待他们。他指出阿扎德人和尼恩人的信仰具有内在的一致性和理性，并且声明，这些信仰何以对他们具有如此重要的意义。他起初接受弗雷泽的观点，认为原始信仰是谬误，后来则倒向中间立场，认为它们是具有内在理性的，但是，他还没有准备迈到这一步即：认为它们是完全理性的。他十分清楚我们确实知道巫术活动是不能灵验的，邪恶的妖术或诅咒与随之而来的不幸之间不存在什么因果关

^①拉娜感谢马格丽特·瓦尔克的提示。

系。然而，埃文斯·普里查德指出，阿扎德人的信仰远不是一种十足的胡闹，相反，他们的信仰是一脉相承的。更为重要的是，19世纪20年代发生了这样一件事：当一个穿着宽松下垂的短裤的白人向那些村民询问这些信仰时，他们能够以某种方式捍卫它们，这种方式我们认为是理性的。

举一个例子，如恶毒神渝。神渝的操作过程是将毒物投给一只家禽，事先就确定家禽的死就意味着要问的问题的答案是“是”或“非”。当事情出差错时，当答案明显地不正确或同神渝自相矛盾时，解释就会是：使用了坏的毒物；这个神渝的神父或者操作者对仪式不清楚；能影响神渝的某人的立场有问题；神渝本身中了魔；甚至于认为是不正确地提出了这个问题。这类理由我们完全熟悉。当一个满怀敬畏的基督教徒或者一名小孩抱怨没有回答他们的祈祷，没有得到报偿时，得到的解释同样是：“上帝确实回答了祈祷者！你要记住的是，上帝有时候也回答‘不’”。他是理性的，而且能自圆其说和永不出错。

埃文斯·普里查德说，他与阿扎德人生活在一起之时，他拥有充足的毒物进行他的日常活动，并且将他的生活置于恶毒神渝的基础之上。他发现结果令人十分满意。就我们所知，他从来都没有问过神渝，他是应同“他的人民”一起度过余生，还是返回牛津去写《阿扎德人的巫术、神渝和魔术》。在他最后的分析中，他也清楚地指出，恶毒神渝是无效的和无力的，因而欧洲人加以反对无疑是正确的，阿扎德人是错误的，但是，这种正确与不正确并非真正要点之所在。

他强调说，正如他所说的阿扎德人的神秘观念：

“如果通过与一个逻辑结构的内在系统联系起来，它是永远与逻辑相符合的，而且他们从来没有同感觉经验发生过很大的矛盾，相反，实践似乎证实了他们是正确的。阿扎德人沉浸在神秘观念的海洋中，如果他谈到他的恶毒神谕，他一定会使用一种神秘的方言。”^①

这个形成中的学术团体也是这样认为的吗？正如我所说的，虽然许多人对这场争论做出过杰出的贡献，但只需提及这些名字就足够了——彼得·温奇代表的一派，欧内斯特·盖尔纳和阿拉斯代尔·麦金太尔代表的另一派，他们的观点是截然不同的。

彼得·温奇认为，埃文斯·普里查德关于阿扎德人的内在逻辑的观点是在正确的方向上前进了一步，但埃文斯·普里查德走得还不够远，以致于在最终的解释中，几乎同弗雷泽一样也是一个怀有恶意的种族优越论者。温奇用“欧洲人的科学观念”代替“阿扎德人的神秘观念”这几个字，将埃文斯·普里查德关于恶毒神谕的一段话改写为：

“如果通过一个逻辑结构系统将欧洲人的科学精神内在地联系在一起，它们是永远符合逻辑的。欧洲人沉浸在科学观念的海洋之中，如果他们谈到阿扎德人的恶毒神谕，一定会使用科学的方言。”^②

温奇认为，埃文斯·普里查德没有足够严肃地对待这种

①E.E.埃文斯·普里查德：《阿扎德人的巫术、咒语和魔术》。

②见温奇《理解一种原始社会》；又见B.R.威尔逊：《理性》第89页。

观念，那就是只有结合初民生活方式的来龙去脉，才能理解他们所使用的概念，这是温奇及其追随者的基本论点——所有思想、模式，包括我们自己的，都是社会的产物，都是由社会条件决定的。如果我们运用自己的为社会条件决定的眼光来看待其它的社会，那这就是不能正确理解它的原因所在，认为我们看待世界的观念无论如何要比初民的优越，这是一种十分简单的道德结论。

对温奇观点的最鲜明的反对来自于阿拉斯代尔·麦金太尔和欧内斯特·盖尔纳。麦金太尔强调：在一定的社会形态中，某种评判标准被认为是理性的，因为它们是理性的，并且适用于一切，况且，如果认为所有的社会都一样是理性的，那么就不会有非理性，从而“理性”一词就变得毫无意义。^①

盖尔纳最近在格拉斯哥举办了弗雷泽讲座，指出温奇的纯相对主义观点对于他自己来说才是一个解决办法，但对绝大多数人来说，就不是一个解决办法，它仍是一个难题。一旦你对原始生活怀有尽可能多的敬意，并且按此行事，考虑了原始社会可能具备的一切优点，那么你对逻辑真理、技术的发展、绝对的道德原则及伟大的艺术这些描述会认为有什么价值呢？盖尔纳指出“认为阿扎德人接受巫术同我们排斥它一样是具有理性的，这种观点从直观上来看会令人反感。”他继续指出，现代阿扎德人同西方人一样地抛弃了巫术。在某种意义上说，既蔑视野蛮，又将我们认为不适用于自己的标准去适用于他们，埃文斯·普里查德了解恶毒神谕与和孩

①见B.R.威尔逊：《理性》。

子们一起玩游戏具有同样的性质。^①

很显然，在这个问题上存在着很多争论。一方面，将文化视为一个整体，一个相互连结的统一体，其价值不能否定，只有当观察者开始猜想仪式、信仰及活动对那些操作它们的人们确实具有意义与目的时，才能领悟与理解其中的意义。另一方面，种族优越论的讲坛不可能一下子就消失，即使我们“变得朴素，毫不做作，”我们还会如胶似漆地与它相联系。我们不可能抛弃那部分不可改变的知识（我将要回到这个观念上）也不可能遗弃我们以前的文化经验。我确实相信这些争论点不仅仅是部落问题，它们与很多学科有着广泛的联系，而不单是与人类学。

你可曾注意到，在第3讲里，我不愿参与讨论如何防范巫术这个问题，这方面使人看起来象一个该诅咒的村民，另一方面，它又使人看起来象一个处理社会危机的政治家。你也可能注意到，我在第2讲关于权力与性的重点不是在科学上如何分清官方与非官方的调停者，你可能会由此推断出我喜欢相对主义的观点。假如是这样，你就忘记了我在第1讲里提出的并在第2讲里加以展开的方法论上的无神论。

在这一点上，我必须清楚地说明，当我认为方法论上的相对主义是一种十分重要的具有启发性的工具时，我相信一个人并不需要将其当作一个理性的观点信任它。在他们的争论中，我心甘情愿地站在麦金太尔和盖尔纳一边。

的确，我必须进一步指出，只有西方人的心灵才能表现出能够滋生相对主义，也许强调这点是很不合时宜的。既然

① E. 盖尔纳，“新理想主义——社会科学的起因和涵义”，A. 吉丹斯：《实证主义与社会主义》第130页，40页。

相对主义是权威学者温奇明确坚持的一个立场，说明它是一种独特的西方文化的产物。无论如何，我不否认西方帝国是通过剥削初民的原材料及廉价劳动力而建立起来的，或者说初民社会失去的东西要比得到的东西多（通过同西方的接触，有些甚至被消灭了），但是，对外来的知识的惊奇，而且从此以后，愿意向外界学习，这点对西方世界来说是独一无二的。

如上所述（我基本上认为盖尔纳正确而温奇是错误的），我对这个争论的前提与结构进行了批评。在这些前提上，盖尔纳与温奇一样应受到指责，这就是使得关于复杂的前工业社会的资料变得难以认识，正如已发表的最近的讲稿中所说的。

有二种主要的方法，尽管是为了分析的清晰起见，但却使争论变得毫无生气和琐碎不堪。其一是将假设对称的两个对立面实行人为的两极分化：野蛮的和现代的；其二是将焦点集中于理性的观点上——纯粹理性——而不是专注于具有一种道德内涵的信仰上。

首先，将那些经过深思熟虑而正式确定被描述为中间阶段的社会这个例外应从争论中分离出来。野蛮与科学、原始与现代被视为两极的对立面——就我们自身来说的两种纯粹的类型。盖尔纳在关于这个问题的几篇论文中指出：有很多处于中间阶段的社会与这些类型一样都不适合。这种中间阶段，自然包括欧洲的大部分历史。盖尔纳承认中间阶段既是范围广泛的，又是饶有趣味的，但他又承认为了清楚地分析起见，应将它置于“考虑之外”。他也强调了中间阶段的社会缺乏特色，没有必要放在争论之列。

原始社会与现代科学社会被视为同质的、单纯的种类以

及对称的两极。原始社会全是原始的，现代社会全是科学的。这种内在的同质性以及对称性只不过是一种幻想，原始社会可能全都是原始的——毫无疑问，在埃文斯·普里查德实地调查期间观察到一些活生生的实例。我明白现在的人们可以带着牙膏管与经久耐用的塑料袋沿着亚马逊河一直走下去，至少这样的社会还存在于活生生的记忆里。

另一方面，完全现代的、完全科学的社会这类的事情不会存在。在某种意义上说，盖尔纳认为中间阶段社会缺乏特色、没有必要加以讨论是对的。由于我们是一个中间阶段的社会，因此，深入细致地观察前工业社会的信仰引起了人们强烈地关注。而他认为中间阶段的社会是纯粹原始与纯粹科学这两种类型的混合物，而我们的社会却不是这样在组合。就这点而言，盖尔纳是错误的。

无需说明，那些高度工业化的社会具有与对工业文明的认识极不相同的范围广泛的文化内涵。我们恋爱、我们生活、我们丧生，我们投入战争与准备死亡，我们需要得到解释并且是逐项地解释。

1981年，在9个欧洲国家举行的一次民意调查中，英国表现出特别具有宗教色彩，在对“你愿意认为你是一个信教之人吗？”这个问题的回答中，十分之六答“是的”。对此，我们将意大利人与爱尔兰人划入第三位。宗教显然不是例行的宗教弥撒。但是，俄国人，虽然从1917年以来就灌输着无神论的思想，即便在这种正常的意义上来说，仍然是笃信宗教的。据证实，苏联国家机器要消除基督教就象17世纪的苏格兰国家当局要消除万物有灵论一样困难重重。今年，莫斯科大街上鸡蛋与乡村乳酪奇缺，人们跑遍所有的商店寻找制做传统的东方蛋糕的原料时，据《时代》杂志报道，在

东正教会，“在莫斯科 50 个正在举办仪式的教堂里人头攒动，附近的街道上拥挤不堪，虔诚的教徒们穿梭往来，以便能看一眼午夜弥撒与游行”^①。共产党官方在学校及其在其它地方进行了无神论的宣传，并且提供了世俗的节日。一位俄国科学家发现“人们的习惯历经数十年后已成定型，并且含有形成我们的遗传因素的很多内容。”他建议将这种习俗继续下去，但是要消除其中宗教信仰的内涵。

在这里，这位俄国科学家提出了一个意味深长的观点。我们回到宗教与社会的杜尔凯姆情结上，我们是从这点开始的。在一个具有长远记忆的社会里，这包括遗产的意思，我们可能由于理性的认识——信念而失去对宗教的认同，进而变为世俗的。但在我们的生活中，我们仍需要这种形式的遗迹。一个在阿伯丁郡教区度过几年时光的部长告诉我：他认为它的安全作用同文字商人一样，他给某些人及大多数人的日常生活提供了具有意义的办法——将他们与过去的文化模式联结起来。

苏格兰自由教会刘易斯长老会的发言人，在北约组织基地就星期日工作问题的讲话中，借助上帝之名指手划脚：记住洗礼节、保持神圣的日子。他所说的仅仅是：“如果我们以我们的遗产为代价来购买工作”——使用的词语与俄国科学家一样——“那么我们花费的代价太昂贵了。”

同样地，如果我认为我提出的方法论上的及其它种类上的无神论的公开建议，将导致禁止为我的尸体在一个正规的大学院附属教堂里举行葬礼，而最终可能与怪物、愚蠢的魔鬼、唱给克里蒙德的第 23 首圣歌在一起，那我会感到极为

①见《时代》杂志1982年4月。

伤心。我无法理智地描述各种争论的事实使我相信吉福德勋爵的一个真正的上帝的存在，并且我精神的基调毫不动摇，这样就使得我不可接近神秘的经验，至今没有消除将我抚育成人的地方旧的宗教形式对我的影响。罗马天主教会对此类东西能更好地加以欣赏，它断言不存在失败的天主教，只有堕落的天主教徒。在英国教会里，关于福音书的论战中，那些人运用更有说服力的社会学原则反对将教区教堂变成一系列的信仰之地，将神圣的课程变成饱含 20 世纪后期意味的文字。我已完全落后于他们。

但是，不仅仅是在正式或非正式的宗教活动中人们才能感受到我们文化中的非科学的因素。我在第 4 讲里已谈到过科学对恢复人类精神健康的作用。在西方的医院里，我们有着几种先进的器械，其中，英国有三、四种。但是，我们科室的一位主任，在努力杀死一条鲑鱼时，以一种非官方的身份说，据观察，现代机器上有 50% 的技术。他说，其余的就是文字，安慰剂、手的功能，也存在着许多其它领域，譬如，在玛尔塔班是贞洁的东西，在柯拉哈姆则被认为是一种罪过，以及其它许多领域我在这些讲稿中不能涉及的东西。这里的决策与行动并非是建立在科学的基础之上的。

这种人为的不对称就是我认为争论不完善地构成的地方。其它的是以牺牲道德的感情问题为代价而集中于理性的中立问题上。争论的是中立的问题，如对牛和黄瓜则可以更冷静地加以分析，但那并不意味着更激烈的问题已不存在了。种族主义的邪恶性是明显的，它与传教士或行政人员对解释的抱怨有关，或与部落或地方权威人士对性生活态度的干涉有关，或与强迫锡克教徒戴防撞头盔有关。当种族主义者试图阻止寡妇们作宗教仪式的牺牲品时，他们是含而不露

的。

弗雷泽认为大多数原始习俗简直是邪恶，这一点是值得注意的，他在圣·安德鲁斯作的吉福德系列讲座中针对永存的信仰的一般主题，提出可令纯粹相对主义者不安的美拉尼西亚人习俗的嗜好方式，他首先描述了人们正式地向他们的上帝献祭的过程——通常是来自另一些部落的俘虏——当牺牲者坐在炉子里痛苦地扭动时，旁观者则放声狂笑。

“然而”，他继续说道：

“直字教仪式中烘烤活人并不是杀死男女的唯一方式。当在建造一个国王的房屋时，男人被活埋在掘好容纳他们的洞里：他们被强迫着互相抱着胳膊，然后把土铲到他们身上直到最后被淹没。当一个新的大独木舟下水时，它被拖到海里放到活人的身体上，那些男人被绑住按照一定的距离放在海滩上充当助祭者，当巨浪袭来时，大船平稳地滑进水里，其后留下一排血肉模糊的尸体。”^①

这种方式背后的理由是，如果独木舟不放到男人身上，就不能指望船会漂行太久；如果男人们不阻挡在一定的位置上，国王的房屋也不能指望其坚固。

这些问题与温奇分析的上下文里结合起来看可能似乎相当粗陋，然而却是真实的。自弗雷泽讲座后，宗教的献祭活动可能已衰落，但在非洲和地中海沿岸部分地区有关妇女生殖器的宗教仪式的残戮仍是平常的，这在有关相对主义的争

^①詹姆斯·弗雷泽爵士：《不道德的信仰》第1卷第446页。

论中也是常见的问题。道德问题的显著衰退有利于理性主义和知识的问题，是这场争论的一般性的批评意见。这种不真实的同类型的意见和不真实的截然相反的意见尤其与我们应如何看待前工业社会的问题与冲突有关。

自从我构筑了这些演讲的一般框架后，我认为前工业社会的信仰不合适的看法已被保罗·赫斯特和彭尼·伍利这两位社会学家误解了，这反映在一本名为《社会关系和人类属性》的新书里，我还得再申述一下我的观点。《新社会》一书的编辑保留了赞扬，而删去了背景方面的批评段落，他不明白我正在进行的工作。^①

在那本书的最后一部分中，他们记述了前工业社会时期的巫术信仰时，与我已论及的一样，他们强调这些应象对待阿扎德人的宗教信仰课题一样进行争论。他们提出的论点，与我在这些演讲和其他地方的演讲中所说的一样：在这一时期里，巫术信仰是非正式的，非病理学的，或多或少是一种带有普遍性的生活方式。

然而，他们阐释的16世纪巫术信仰的理由是我所不能赞成的，他们觉得适用于16世纪的信仰会有助于问题的解决。马丁·路德、加尔文和博丁并不比尼恩人和阿扎德人更有吸引力。他们希望运用温奇的主要的一种理论方法对差别很小的外来文化进行研究，不过，他们已经保持了存在争论的广泛的途径。不能把社会看作是相似的：16世纪社会并不是象美拉尼西亚社会那样组合起来的，因而，他们强调所有思想家都是在一定的范围里记述巫术的来龙去脉的，譬

^① 见《新社会》，1982年5月号及保罗·赫斯特和彭尼·伍利：《社会关系与人类属性》。因此，在这儿我必须再尝试一下。

如，开普勒曾受到占星术的影响并绘制了算命六宫图；怀疑主义对于巫术的观点被蒙泰涅和雷金纳德·斯科特所确证，“怀疑主义没有提供一种充分的批评……它也不能为种类和习俗提供一种宗教的、法律的和政治的替代品，它转弯抹角地对此提出了怀疑。”^①我认为提出象蒙泰涅那样缺乏首尾一致性批评或比他们的批评更充分的世界观是荒谬的，赫斯特和伍利是如何推测曾经发生的理性的变化呢？

他们进行争论，已确立了他们对前工业社会设想的基本一致的意见，这些设想被怀疑不是别的，——实际上是来自于我们自己的非常不同于先验设想的优越点，这是一种被经验主义的正确和有用的理性主义所界定的世界观，这导致了当代最常见的一种意识形态，换句话说，我们又回到了对称的相对主义的温奇派的观点上了。我们的形而上学观并不比他们的好。

赫斯特和伍利寻求一种对文艺复兴时代统一的思想领域的客观评价，他们选择了《Malleus Maleficarum》——一本关于巫术控告者的手册，这是由二个多明我会的修士在15世纪末写作的。它通常被现代注释者挑选出来进行强烈的指责的样本。赫斯特和伍利给予它自17世纪中叶以来的第一次正面的评价^②。他们认为多明我会修士的论点是“在他们自己的当事人中间……严格的和符合逻辑的，而且他们仔细地整理‘证据’以便支持它。”^③这样，就提出了一个问题，即对于一个温奇派相对主义者来说进行一种相反的

①同上注，第214页。

②感谢史蒂文·克拉克提出的一些好的建议。

③赫斯特和伍利：《社会关系和人类属性》第221页。

描述或对无论什么书进行评论，这样做是否合适。

实际上，赫斯特和伍利否认在一个社会内部存在一种真正冲突的可能，否认判定社会信仰的任何独立的尺度。赫斯特和伍利二人都设想不仅在原始社会和前工业社会中具有一致性，而且在现代社会也具有一致性。

在我所作的后面三讲中，我集中力量研究了前工业社会内部观点的冲突，并认为受教育者的信仰来自于我们的相当奇异的见解，不过它常常不同于平民大众的信仰。然而在受教育者的观点里，的确还存在着某种程度的冲突。1684年在爱丁堡的一次巫术审判中，外科医生解剖了一具女尸，她被认为是被施巫而致死的，在她体内发现有足以杀死六个人的砒霜。这是一起通过投毒进行谋杀的事例。在这场审判中，或在其它任何巫术审判中，没有人会通过提出这不是巫术犯罪的观点为当事人辩护的。那就象是今天通过说明这个犯罪不成立而试图使一个谋杀者免于指控一样荒谬可笑。因而，他们是在用一种熟知的术语框框谈论问题（无疑赫斯特和伍利可能也是这么做的）。某些死亡是由于自然手段造成的，正如刚提到的那个人一样，其它的死亡则是由于一些不可思议的因素造成的，我们必须对它们加以区别。

然而，在这里我们重又回到不可改变的知识这个棘手的问题上来，在别的地方我已提出最简单的社会是能够区分关于如何制造饭锅的知识和关于祖先对下半年收成的影响的知识的不同点的^①。这样的社会将特定的人撇在一边而向后者如牧师和巫医负责。作为一种不公平的解决办法，一点也不采用任何信仰系统（无论它是简单的、中间层次的还是现代

^①拉娜：《上帝的敌人》第12页。

的)，只从设想来区分技术，也许是可能的，技术包括如何使某种东西运行起来这样的实践知识和关于这种东西为什么会运行这样的不可改变的知识，设想则包括从某种东西为什么会运行这样的可变的解释到社会价值和精神信仰的任何其它的事情。

令我感到一些不安的是美拉尼西亚人建造国王房屋的技术，任何多余的建筑材料，如人的尸体，都不会使技术变得不适用。对于任何已知的文化知识来说，这种差别使它可能采取一个非相对主义者对于技术的态度和一个相对主义者对于设想的态度。考虑到不能进入我们心灵的不断增长的不可改变的知识的全体被轻易地排除了，这与当代实证主义者科学的形而上学的基础有关。然而，它不包含进一步的主张，即现代社会主要是以科学原则组织起来的。

但差别不会使我们走得很远，在技术和与技术直接相关的设想领域之间的界限对于任何社会，包括我们自己，要描述它是不可能的。此外，被我们称为设想领域的问题，道德上的相对主义问题，与技术无关的逻辑真理问题则有待以后的某个时期再研究。同时，我以这一思想结束我的演讲即：承由雷德·奎因介绍给艾丽斯那样，在早餐前令人相信的六个不可能的事情只是一个有用的富于想象的操作，而不能说是一个理性的主张。

宗教文化丛书

- | | |
|----------------|---------------|
| 中国禅宗思想历程 | 藏传佛教绘画艺术 |
| 中国天台宗思想历程 | 南传佛教绘画艺术 |
| 宋初天台佛学窥豹 | |
| 西藏佛教密宗 | 宗教人类学 |
| 西藏佛教诸派宗义 | 宗教社会学 |
| 佛教的起源 | 宗教心理学 |
| 早期佛教与基督教 | 宗教民俗学 |
| 中国佛教文学 | 宗教艺术论 |
| 宋词与佛道思想 | 宗教生活论 |
| 弘一大师传 | 世界宗教中的神秘主义 |
| 学箭悟禅录 | 宗教与巫术——公众信仰 |
| 通向禅之路 | 的政治学 |
| 三千大千世界 | |
| ——佛教宇宙观对话录 | 新约导读 |
| 天竺智慧·华夏哲思 | 圣经蠡测 |
| ——《心经》《肇论》今译今注 | |
| 坚不可摧·智慧之舟 | 伊斯兰思想历程 |
| ——《金刚经》今译今注 | |
| 大居士谈法录 | 宗教改革与西方近代社会思潮 |
| ——《维摩诘经》今译今注 | 宗教与日本现代化 |
| 汉传佛教绘画艺术 | 宗教与东南亚现代化 |
| | 宗教与美国现代社会 |
| | 当代国际宗教知识实用辞典 |

宗教文化丛书

佛教历史百问

佛教文化百问

佛教艺术百问

佛教哲学百问

佛教典籍百问

佛教仪礼百问

佛教气功百问

佛教禅宗百问

佛教密宗百问

禅诗百首今译

禅门公案百篇

印度宗教哲学百问

道教历史百问

道教文化百问

道教艺术百问

道教哲学百问

道教典籍百问

道教仪礼百问

道教气功百问

基督教知识百问

基督教文化百问

基督教艺术百问

基督教哲学百问

基督教典籍百问

基督教仪礼百问

基督教圣经百问

伊斯兰教历史百问

伊斯兰教文化百问

伊斯兰教艺术百问

伊斯兰教哲学百问

伊斯兰教典籍百问

伊斯兰教仪礼百问

伊斯兰教古兰经百问

上列丛书正在陆续出版，欲购者可与《宗教文化丛书》
编委会联系（北京市海淀区西三环北路12号·中国现代文
学馆·北京幽州书院，邮政编码100081）