

· 社会文化史译丛 ·

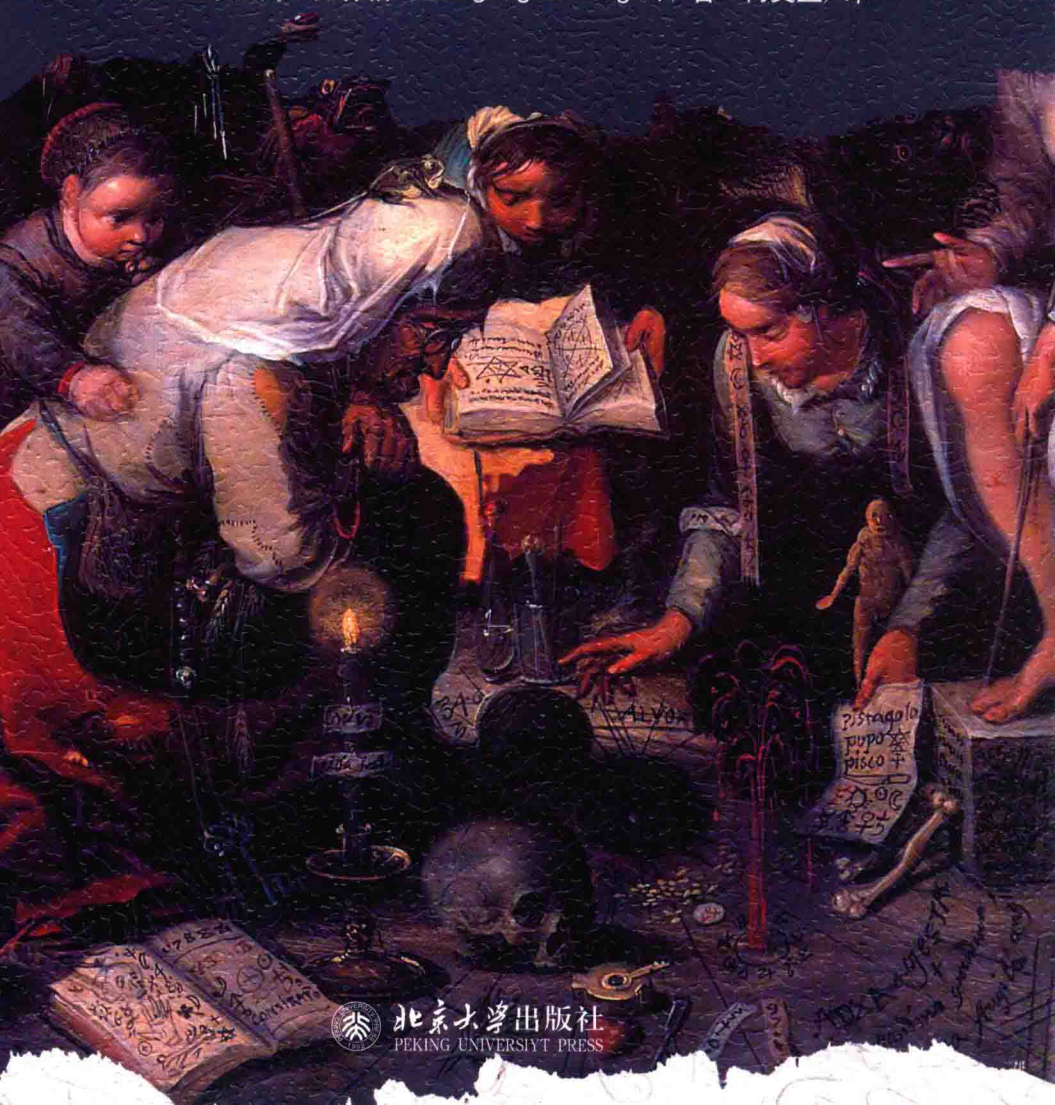
Witches and Witch-Hunts

A Global History

巫师与猎巫

一部全球史

〔德〕沃尔夫冈·贝林格 (Wolfgang Behringer) / 著 何美兰 / 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

· 社会文化史译丛 ·

Witches and Witch-Hunts

A Global History

巫师与猎巫

一部全球史

〔德〕沃尔夫冈·贝林格 (Wolfgang Behringer) / 著 何美兰 / 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市版权局著作权合同登记号: 01 - 2005 - 1684

图书在版编目(CIP)数据

巫师与猎巫: 一部全球史/ (德) 沃尔夫冈·贝林格著; 何美兰译. —北京: 北京大学出版社, 2018. 3

(社会文化史译丛)

ISBN 978 - 7 - 301 - 24944 - 4

I. ①巫… II. ①沃…②何… III. ①巫术—历史—世界 IV. ①B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 010303 号

简体中文版据 Witches and Witch-Hunts: A Global History by Wolfgang Behringer, first published in 2004 by Polity Press Ltd. 译出

Copyright © Wolfgang Behringer 2004

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

Simplified Chinese edition copyright © Peking University Press 2018

书 名	巫师与猎巫: 一部全球史 WUSHI YU LIEWU: YI BU QUANQIUSHI
著作责任者	〔德〕沃尔夫冈·贝林格 著 何美兰 译
责任编辑	张 晗
标准书号	ISBN 978 - 7 - 301 - 24944 - 4
出版发行	北京大学出版社
地 址	北京市海淀区成府路 205 号 100871
网 址	http://www.pup.cn 新浪微博: @北京大学出版社
电子信箱	pkuwsz@126.com
电 话	邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767315
印刷者	北京大学印刷厂
经 销 者	新华书店
	965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 24.5 印张 306 千字
	2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷
定 价	68.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究

举报电话: 010 - 62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题, 请与出版部联系, 电话: 010 - 62756370

前 言

我在此向所有对本书手稿提出意见的人们表示由衷的感谢。本书的正式评议人罗宾·布里吉斯(牛津万灵学院),我的一位好邻居詹姆斯·夏普(约克),研究四个大陆的人类学家约翰内斯·哈尼施费格尔(先前在非洲,现在在日本神户),理查德·戈登(德克萨斯州的奥斯丁),还有我的挚友埃里克·米德尔福特(弗吉尼亚州的夏洛茨维尔)。他们都花费他们宝贵的时间阅读我的文稿。我特别感谢我的研究生保尔·布兰德(约克)和罗布·包迪赛(约克),保尔接受了纠正所有错误的艰巨任务,罗布则补充了一些新想法。人类学家爱丽丝·加赖斯(法兰克福)和雷伊·亚伯拉罕斯(剑桥)提供了重要的线索。最后但也很重要的是,我衷心地感谢政治出版社的本书的编辑们:萨丽-安·斯宾塞、伊丽莎白·莫利纳里、海伦·格雷和阿里·维克。

我将此书献给我在约克的同事们,尤其是那些给2002年4月的“第三届约克文化史国际会议:不同情境下的巫术”提供支持的诸位同事。他们是会议助理妮娜·雷霍尔德特和安德鲁·凯姆伯斯,当时两人还是研究生,现在已经成为年轻的学者了;我的前任、约克的近代早期史学会主席约翰·鲍斯,还有理查德·范·杜尔门(萨尔布吕肯),是他鼓励我书写我的第一部以巫术为主题的著作。我最要感激的是我的妻子希兹兰和两个孩子路易斯·阿尔珀和艾琳·卡罗拉。我经常在“夜间时分”写作的习惯让他们备受

折磨，尽管他们很有希望不会被“魔鬼的幻觉和幻象所诱惑”，就像《主教教规》认为的那样。

沃尔夫冈·贝林格
约克，奥斯巴尔德维克
2003 年 7 月

目 录

前 言	(1)
第一章 导 言	(1)
第二章 巫术信仰	(13)
第三章 巫师迫害	(56)
第四章 欧洲的猎巫时代	(100)
第五章 禁止欧洲的巫术迫害	(199)
第六章 19 世纪和 20 世纪的猎巫	(237)
第七章 老巫师和“新巫师”	(276)
第八章 后 记	(292)
缩写表	(300)
注 释	(302)
大事记	(340)
文 献	(348)

第一章 导 言

“那么,你以为当马杜莫说他的生命受到了诅咒,他是什么意思?”我一边问,一边端着马姆菲特的茶回到桌旁。“你以为他的祖先们真出事了吗?或者有可能,他被施了魔法?”

“你不信巫师,对吗?”她轻声笑着问道。

——亚当·阿什福思:《马杜莫》(*Madumo*),2000年

让我们从最近发生的一件事说起,史学家们对此似乎既陌生又熟悉。1990年7月的最后一周,数人的死亡震撼了南非的一个小村庄。六名年轻男子死于车祸,一位男性老者自杀身亡,另有一具女尸在其家门外被发现,身上带着刺伤。在葬礼上,非洲国民大会青年团的一位领导人通过扩音器大声宣布:

如果每周有五人死去,一个月将约有二十人失去生命。假如这种状况延续下去,我们所有人都将丧生,下一个也许就是你。牧师们应该祈祷,阻止此类事件的发生。但是,如果这些人丧生是人为造成的,那么部长们就应该祈祷,让巫师们住手……因为我阻止我的同志们焚烧巫师,所以他们觉得处境安全。

在场的一些哀悼者叫喊道:“巫师们,滚开!”到12月份,在绿谷历史上最大规模的猎巫运动中,有34人被指控为巫师嫌犯。虽然猎巫的骨干是青年团的同志们,但他们也得到了成年人的援助。非

洲国民议会的官员们试图制止绿谷的巫师恐慌情势。之前十年猎巫运动的增加使得非洲国民议会执行委员会惊恐不安(1990年2月针对该党派的禁令结束),他们严格禁止党员们从事反对巫师的活动,这是因为焚烧巫师“分散了针对真正敌人的注意力”。尽管如此,认定可能会受巫术迫害的人们在惩治巫师方面,继续寻求非洲国民议会地方官员的支持。^[1]

巫师杀人现象在种族隔离政权结束之前就已存在,在纳尔逊·曼德拉(1918年生,1994—1999年任总统)当选为总统的1994年的首次自由选举之后也没有停下来。文达大学的社会人类学家维克托·拉卢沙艾主持的“南非北方省的巫术暴力和礼仪谋杀调查委员会”发布的一份官方报告,详细调查了1985—1995年间发生的389起巫师杀人案例,从而得出结论:不得不承认巫术的确存在。^[2]许多文明都相信某些个人有能力通过神秘的魔力给人造成伤害,尽管他们通常在此类特征的真实性和可能性上存在分歧。在许多情况下,巫术信仰遭到某种主导的思想意识、宗教,或者当今西方理性主义的攻击。然而,由于巫术把人类的力量和超自然力量联系起来,它因此有潜力解释偶然事件,这是理性主义、宗教或政治思想意识所不能比的。基本的人类情感,诸如妒忌或猜疑、生气或仇恨、人际关系上的异常或社交的紧张,均可能与某种特定的不幸相关。巫术的基本假设是,不幸源于社会。在传统社会中,巫术经常被看作是**邪恶的同义词**(synonym for evil),它的特点就是颠倒社会的核心道德规范。因而是标准的反社会罪行、人类堕落和恶行的最终形式,或者“不道德的极致表现”。^[3]由于巫术的核心是偏常,因此幻觉便以异常的社交或性行为、裸露和猥亵、贪婪和放纵、怪异或丑陋等相似的特点表现出来;它还表现为喜好黑暗,愿意接近夜行动物和肮脏的人或物,与灵体和魔鬼发生联系。组织与仪式性杀婴或食人肉等恐怖罪行相关的秘密夜晚聚会,也是巫术幻觉的表现形式。正如诺尔曼·科

恩(1915年生)所指出的那样,巫师信仰与阴谋理论有太多的共性。^[4]

埃德加·伊万·伊万斯-普里查德(1902—1973)的“巫术解释不幸事件”的概念被视为“人类学巫术研究的主要参数”。^[5]然而,巫术信仰不限于其提供功能性解释的特征,还有使人神魂颠倒的幻觉元素、仙境般的特征,这些是仅仅用功能主义解释不了的东西。比如,空中飞行(魔力飞行)、改变形状(蜕变)、穿过关闭的门进入房间、隐身或者在两个地方同时现身(两地同现)的能力,占卜、预测将来或其他秘密的技能,以及(动物的主人)与动物对话的能力,还有假定的影响自然进程的力量。巫师们具备各种超自然的能力,他们与萨满相似;在某些文化中,巫师就是邪恶的萨满,或者变邪恶的萨满。在基督徒眼中,他们类似于圣徒,能给他们的敌人带来伤害。^[6]然而,巫术的幻觉似乎不仅仅密切关联着一个社会的交际或文化特点,还与人类潜意识中根深蒂固的个人和集体的恐惧和希望紧紧相连。根据弗洛伊德的看法,它们——像噩梦一样——代表着一种文化本我(Id),与宗教的文化超我和理性主义相对。^[7]

本书主要把巫师作为历史学和人类学的主题进行阐释。然而,在法律、神学、心理学、社会学、医学、语言和民俗研究,以及古代文明相关的学科领域里,也有关于巫术的学术论文发表。跨学科研究提高和丰富了我们的认识,对巫术迫害的较早的解释,如基督教的鬼神学、罗马宗教法庭调查程序、合法拷打、教士厌恶女人的幻觉或政府当局的财政目的等,^[8]虽然依旧主导着大众认知,但已经不再像从前那么强有力。巫术迫害最初是平民提出的要求,并经常用于反对当局,这一近代早期欧洲的惊人发现帮助人们对巫师杀人事件做出新的解释。尽管强调这个要求的自下而来的特点,不意味着为天主教会、法庭或国家的卷入做辩护。但是它改变了我们的阐释,并推动了比较研究。欧洲历史上的巫术信仰和

迫害与今天欧洲以外的巫术信仰有许多惊人的相似之处。关于巫术的所有模棱两可的意思也都可以欧洲看到。历史学家似乎熟悉所有这些：白魔法（善意的）和黑魔法（恶意的）、巫师和巫医、巫术的地方术语、不同的社会制度、翻译的问题、研究情境的细微差别，以及关于知识和权力、道德和统治、不足和不幸等的综合性话语。^[9]许多文明都熟知并普遍存在着拷问和杀害巫师的现象，人类学家也正日益意识到这点。^[10]人们几乎接近承认一点，巫师和猎巫与整个人类息息相关，它们像魔法和宗教一样，是一种普世现象（a universal phenomenon）。

有鉴于此，人们不会再接受任何对巫术的狭隘界定。以与魔鬼签订契约为基础的基督教的巫术定义和伊万斯-普里查德对巫术的身体遗传特质的强调，两个定义都不全面。^[11]因此，我们必须将视野放宽。应该把清晰的界线变模糊，诸如，欧洲和欧洲之外的、“英国的”和“大陆的”，或者中世纪的和近代早期的巫术和巫术迫害之间的界线。至今还没有一个被大家普遍接受的巫术的定义。在特定的社会里，对巫术和妖术的观点通常不同。克洛德·列维-施特劳斯（1908年生）梳理了对巴西的纳姆比克瓦拉印第安人的魔力飞行的不同解释。^[12]在南非或巴布亚新几内亚，一些人可能确信巫术的危险，而他们的邻居们则认为巫术并不重要。甚至共同的信仰可能产生截然不同的后果。20世纪40年代，中美洲玛雅人一些村庄的村民时时生活在恐惧之中，巫术成了他们每天谈论的话题。而另一些村庄的村民却仅仅在原则上承认巫术的存在，实际生活中则不为巫术所困。^[13]近期的调查强调巫师信仰的多样性，涉及诸如亲属关系、年龄组或性别组等问题。^[14]既然巫术比其他任何词语都更能体现人类力量和邪恶的交融，那么似乎没有必要人为地创建“法术”（wizardry）之类的新词来增加混淆。^[15]本书中使用的巫术（witchcraft）一词具有一般意义，泛指当代人认识的各种各样的邪恶魔法和妖术。

在欧洲,数个清晰的定义彻底挑战了传统的巫术概念。这些解释中的每一个都根植于一个特定的智力环境,即使在数百年之后,那个起点仍然一样,即基督教的鬼神学等同于黑、白魔法,这着实令人吃惊。根据北非希波的主教、圣·奥古斯丁教父(354—430)的理念,任何一种魔法,甚至像戴护身符或看星辰八字等迷信的风俗,都被认为直接或间接地有赖于人类与魔鬼——恶魔——之间的契约。这是因为魔法师期盼的结果是仪式或者物件本身不能够产生的。在罗马妖术(sorcery)恐慌和一神教的启示之后,任何一种魔法似乎都无异于巫术。魔法师和巫师们被看成是恶魔的盟友,他们属于魔鬼之城(*civitas diaboli*)。作为罗马法和圣经的(《出埃及记》22:18)的违背者,他们应被处死。^[16]对中世纪初期和盛期的神学家们而言,巫师是相信自身拥有现实中不存在力量的那些个体。沃尔姆斯的主教伯查德(965—1025),就是这类神学家之一。他是一部有影响的忏悔规则书的作者,其某些构想成了教会法的一部分。这些神学家认为,在这个阶段的传教中,恶魔等同于异教神灵,他们不如耶稣基督强大;而巫师们被恶魔的幻想所欺骗,仅此而已。因此,不应杀死他们,而应改正和教育他们。^[17]

异端运动的兴起改变了上述观点。一些中世纪后期的神学家,比如,《女巫之锤》(*Malleus Maleficarum*)的作者、多明我修道会的审判官海因里希·克雷默/因什蒂托里什(1430—1505),就假定巫师是旨在反对基督教社会的一个巨大阴谋的成员,上帝允许他们对信徒施加巨大的身体和精神磨难。尽管得到了上帝恩准的恶魔的支持,巫师的力量是真实的。既然例外罪行要求例外的惩办措施,因而,必须根据宗教法和世俗法根除巫师之身,并通过任何手段将其铲平。^[18]一般说来,猎巫运动的反对者们不赞许暴行,认为这与古罗马迫害基督教徒的行为没有区别。但是,它却促使余利希-克莱韦公爵的宫廷医生约翰·韦耶(1515—1888)努力寻

求宗教之外的原因。在有关近代早期反巫术迫害的著作中，约翰·韦耶的书最有影响。他把那些所谓的女巫看作是患有抑郁症的女性，她们需要仁慈、关爱和医疗治愈其精神疾病。这些“女巫”不强悍，而是虚弱；不邪恶，而是患病；她们需要的不是惩罚，而是关爱。在任何情况下杀害这些人都是不公正的，只能被视为“残杀无辜”。^[19]

欧洲人拒绝接受巫术，这个理念深深根植于前笛卡尔时期的反暴行运动，后被欧洲唯心论、理性主义和启蒙运动的代言人们所采纳。因为这些人不相信巫术的存在，所以，对他们而言，杀害巫师表明当局制造了重大冤案。在欧洲最后一次法庭判决一名巫师的时候，启蒙时代的史学家奥古斯特·路德维希·施勒策（1735—1809）称其为“司法谋杀”（justizmord）。^[20]然而，仅仅在几十年之后，当处决巫师已经成为历史之时，在浪漫主义的启迪下，却出现了一个全新的、后理性主义的解读。巫师被重新阐释，他们代表了大众文化，甚或强调女性角色的民众抵抗活动。语言和民俗研究的教父雅各布·格林（1785—1863）重新定义巫师为**聪慧的女性**（wise women），她们是古老智慧的承载者，基督教会为了摧毁欧洲文化而对她们进行了不公正的迫害。^[21]他们就这样在浪漫主义流行时代，创造了一个浪漫的范式。法国史学家儒勒·米什莱（1798—1874）的幻想使此种范式发展到巅峰。他把巫师重新诠释为民间医学的女英雄、封建压迫的牺牲品和法国革命的前辈。^[22]

然而，在工业革命时代，理性主义始终是学术界的主导意识形态。多数史学家拥护被称为**索尔丹范式**（Soldan paradigm）的一种理性主义方法。^[23]此词源自路德大学历史学教授、黑森地方会议员威廉·歌特利布·索尔丹（1803—1869），他撰写了近代的第一本《巫师审讯史》（*History of the Witch Trials*）。此书在资料使用方面，严格遵从兰克方式。理性主义诠释最有影响的代表人物约

瑟夫·汉森(1862—1943)认为,巫术是一种不存在的罪行(non-existent crime),^[25]他的解释塑造了至今为止的历史研究。即便如此,浏览判刑记录,可以清楚地看到,一些被指控者的确实践了魔法,她们医治患者,经历了幻觉和无法控制的情绪,或者甚至敢于召唤魔鬼;她们与其同时代受过教育的男性,或欧洲之外的巫师,非常相近。

埃里克·J.霍布斯鲍姆和特伦斯·O.兰格尔把过去两千年中欧洲人对巫术的认知和实践概括描述为“传统的创造”。^[26]奥古斯丁、伯查德、克雷默/因什蒂托里什、韦耶、格林和米什莱创建了独特的传统。例如,上述最后两位开创了女权运动和新异端巫术、甚至一个新宗教(见第七章)。远在解构主义或者后现代理论出现之前,巫术历史的编纂是与现实构建联系在一起。由于社会理论的形成,在1900年左右,对巫术的解读经历了一个抽象化的飞跃。这点在汉森的一些同代人身上得到了最好的体现,他们的一些概念影响至今。自从西格蒙德·弗洛伊德(1856—1939)以来,心理学把压抑在潜意识中的、万能和侵犯的隐形欲望看作是巫术幻想的驱动力,把巫师看作是焦虑和侵犯情绪的释放体。^[27]埃米尔·涂尔干(1858—1917)的功能主义社会学,尤其是他的社会根据偏常行为定义其准则的理念塑造了社会人类学家的教条,即应该把巫术看作是获取准则,并进而获得认同的一种途径。^[28]马克斯·韦伯(1864—1920)的历史社会学连接欧洲的理性化过程与经济 and 思想结构的复杂变化,导致了世界的祛魅(disenchantment of the world)。^[29]布罗尼斯瓦夫·马林诺夫斯基(1884—1942)以来的人类学家将惧怕巫师和反对巫术的运动解释为一个社会出现危机的征兆。^[30]欧洲理性主义通常认为,魔法是幻想的产物,是原始社会技术不足,并缺乏洞察自然发展规律的结果。^[31]

巫术信仰是中世纪或部落社会原始的农夫之流、没教养的人的特征,^[32]这个普遍流行的假定被证明是站不住脚的。在西方文

明的一些都市中心,那些与秘教分子和女权主义者产生观点分歧的人,就称自己为巫师或“新巫师”。但是,这些新异端运动具有双重性:即使在西欧和北美,对巫术传统的焦虑仍在继续;在某种情况下,个人仍可能被怀疑是巫师(见第六章)。原始主义的假设也与近代早期欧洲的经验不相符,在那里许多文化人坚信巫师的存在,并督促起诉他们,例如,著名的法国律师和经济学家让·博丹(1530—1596)或者苏格兰国王詹姆斯六世(1566—1652, 1567—1625 在位)和英格兰国王詹姆斯一世(1603—1625 在位)。博丹和詹姆斯国王,还有今天的非洲知识分子和政治家们都不是原始的、部落的或没修养的人。同时,也存在一个明显的自相矛盾。由于可怕的焦虑会引起心身反应,并造成伤害,对那些相信巫术的人而言,巫术的确有危险。^[33]在得出这样的结论后,再要为巫术不存在,或巫术毫不相干的说法辩解,就变得比较困难了。人类学研究的最新近发现之一是**巫术的现代性**(modernity of witchcraft)。巫术不能再被看作是“原始文化”或遥远的历史过去的标志,相反,它是 21 世纪开启之时的复杂社会的标志。^[34]很有可能,目前世界人口的多数相信巫术(见第二章)。换句话说,巫术是我们这个时代(our time)的一个热点问题。

巫术即为邪恶,这种传统诠释的意义在当代的反巫术运动中得到表现。信巫的程度可能取决于解释宇宙力量、神灵、超自然生物、祖先灵魂等不幸的可选途径的缺乏,抑或出自非神秘原因或者对偶发事件概念的欠缺。^[35]如果没有其他任何似乎合适的解释,巫术可以充当历史遗留下来的东西,它具有相当大的解释力量。关键是那个一直提出但没能解决的问题,即巫师们蒙受了他们不应遭受的苦难、厄运、损害、失财、疾病和死亡,其原因何在?与神正论(theodicy,上帝为什么允许,甚至引起邪恶呢?)一样,这是个永恒的问题,就像人类与变化不定的生活、自然法则以及改变它的可能性和不可能性进行的永无止境的斗争一样。像宗教一样,巫

术范式是解释人类境况(*condicio humana*)的普世存在的模式。甚至可以这样假设,宗教的核心就是对巫术的惧怕。无论如何,巫术、萨满教和宗教信仰有着很多共同之处。耶稣被其同时代的人们当成一名魔法师,这不是巧合。^[36]

在19世纪末,西格蒙德·里茨勒曾作了一个“理性的假设”,似乎是说,猎巫的暴行绝不会再发生在欧洲了。^[37]两次世界大战的爆发及其战争罪行和对犹太人的大屠杀摧毁了这个假想。正是在欧洲理性主义的危机之时,形成了研究巫术的人类学新学科。在整个20世纪,社会科学方式(*social scientific approach*)是巫术研究的主导学术观念,其杰出的代表人物是马林诺夫斯基和伊万斯-普里查德,他们周围还有一些广为大众所知的研究者,比如,露西·梅尔(1901—1986)、玛丽·道格拉斯(1921年生)。尼豪斯、格施舍尔等最近的人类学家们发展了一个比较强大的历史性的(*historicity*)观念,它不仅涉及风俗和心态,而且还牵涉到机制方面。随着非洲国家变得越来越重要,非洲的地方经济体融入世界市场,人类学家愈发关注历史学家的著述,并开始比较非洲国家和欧洲国家的发展历程。^[38]由埃里克·米德尔福特(1942年生)在1968年发起的在国际层面上回顾巫术历史研究的工作,^[39]演变成一个主要的挑战。过去十年的研究比之前的任何十年都多。它们经常是以工作坊的形式进行的,比如,在奥地利、比利时、丹麦、德国、匈牙利、卢森堡、尼德兰、挪威、苏格兰和瑞士都举办过。比较年轻的学者,以及比以往更大程度上女性学者的研究,改变了我们的认知。现在比较多的研究呈现出跨学科的、比较的和实验的方法。很难说,这是否表明出现了另一次的范式转换(*paradigm shift*):一个全新的历史研究的方法。人类学著述在过去的十年中也急剧增多,一些学者称,把巫术解释为被压迫者的“语言”,这是对巫术的全新诠释。^[40]我们将看到这个论点会把我们带向何处。文化的转变对不同学科似乎有着不同的含义。

本书把巫师和猎巫这个主题作为**人类学现象** (anthropological phenomenon), 试图从历史的维度对其进行人类学的研究。笔者希望强化人们对一个事实的认识, 那就是, 巫术和猎巫不是人类历史中一个终结了的篇章, 也不是满足民俗学研究者好奇心的事情。统计显示(见第二章), 许多人还认为巫术是危险的, 他们或许就是读者的邻居, 或者至少是邻居的一个朋友或同事。此外, 非常出人意料的是, 根据我们从现存的资料得出的判断(见第六章), 与人类历史上的多数其他时期相比, 20 世纪下半期, 更多的人由于被怀疑施行巫术而被杀。作为历史学家, 我强调**历史的维度** (historical dimension), 尤其是欧洲历史的历史维度, 主要因为非洲、亚洲、美洲和澳洲原住民社会正在努力抵制那个产生于欧洲的理念, 即巫术根本不存在。这样做不是要表明欧洲历史更重要, 也无意彰显非欧洲国家的历史。相反, 欧洲有关于巫术的大量文字记载, 所以, 可以与今天的巫术做比较研究。1580—1630 年之间的五十年是迄今为止我们所知的人类历史上最激烈的巫师迫害时期, 这段历史可以用作测试巫术文化适应、社会变化, 或“现代性”(见第四章)等理论的案例。同一时期还形成了对巫术含义最激烈的辩论。当今关于巫术的冲突可以追溯到近代早期的欧洲(见第五章)。

巫师信仰是当代人的构想, 因而卷入当代的话语之中, 这个看似后现代理论的观点确实启发了一些史学家。^[41]现实的确是微妙的, 这是近代早期科学的主题。现今人们不再接受超自然的因果科学, 即**鬼神学** (demonology) 这样的概念。尽管人们普遍承认, 自然的魔法师可以被视为现代科学家的先驱, 但是鬼神学对现代科学的贡献还是被低估了。^[42]或许可以这样理解, 我们学习这些中世纪和近代早期应对“虚幻事物的挑战”的努力,^[43]不是因为我们信奉妖魔或神灵, 而是因为我们必须承认对无法解释的现象进行分类所做的重要尝试, 也是因为鬼神学使我们能够分析前近代时期, 人们是如何就某一特定主题产生认知分歧的。然而, 我不同意

斯图尔特·克拉克的看法,即那些卷入鬼神学辩论的人参与的是同一场讨论。^[44]不错,像威廉·帕金斯(1558—1602)等清教牧师与天主教士对神灵恩准、邪恶之力和人类力量等方面的理念有些相似,^[45]然而,那些为了上帝的荣誉希望焚烧巫师的人,与那些建议改善穷困潦倒的老年妇女的生活条件的人,就没有许多共同的认识。这样的结论可能使那些在近代早期关于巫术的文本中,寻找男性厌女癖的学者们感到意外,它也强调认真研究历史资料的重要性。瑞士医生约翰·雅各布·魏克尔(1528—1586)等学者认同韦耶的观点,认为不应该迫害巫师嫌疑人。他们提出进一步的建议,通过欢快的生活、跳舞、音乐、满足性需求和济贫,或译成现代术语,也就是社会改革以及比较自由的文化态度,帮助下层社会和边缘群体,并认真考虑他们的心理要求。^[46]要理解这样的区别,就需要考察文本的背景,并研究社会情境。尽管韦伯列举了的种种明显的局限性,^[47]我坚信我们可以在某种程度上重构过去和当今的现实。

最后,为什么我们被巫术这个主题所吸引?对不同的人来说,似乎有许多不同的原因,并且即使对同一个人而言,原因也不会只有一个。给孩子讲童话故事有利于他们的健康成长,这几乎是大家的共识。^[48]但是,即使作为成年人,我们有时也喜欢通过那样的幻想小说来获得心醉的感觉和忘却烦恼,《阿瓦隆的迷雾》(*The Mists of Avalon*)就是一个例子。^[49]尽管明显的历史事实的歪曲,尽管我们可以毫不费力地得到故事梗概的较准确的信息,我们还是接受编造的情节。^[50]除了完全的娱乐目的,关于巫术的话题似乎是认同(identity)的问题。性犯罪、禁书、暗藏的阴谋、超自然力、暗中团伙、秘密礼仪、女性力量、厌恶女性的教士、嗜杀成性的迫害狂或者反抗压迫和迫害的勇士,这套模式始终吸引着人们对巫术的关注。很显然,“猎巫”一词是个隐喻用法,代表那些我们当今称之为“邪恶”的压迫力量;并且有关巫术的历史编纂似乎得到了