

清教文化的性别形而上学： 对萨勒姆审巫案的诠释性解释

社会
2015·4
CjS
第35卷

伊萨克·里德

摘要:本文参照行动的文化结构化理论来解释北美历史上最大规模的猎巫事件——萨勒姆审巫案。对该案如何以及何以发生的理解与解释,需要考虑当时活跃在清教徒生活中复杂且被深刻感知的意义。本文揭示了清教文化中的危机。这场造成19个英国男女被绞死的审巫案是在原告、牧师及法官的主导下进行的,他们深植于一个充满意义的世界观中,操纵这一世界观,并最终借助合法暴力捍卫这一世界观。这个世界观是根据如下的紧张与矛盾节点而得以重建的:妇女在社会中的地位、殖民地与上帝之间的关系、世界如何运转的形而上信仰(如巫术与驱魂)。研究萨勒姆审巫案牵涉文化、诠释以及社会学解释的问题。为了回答这些问题,本文指出:(1)文化社会学的解释包含且不限于叙事性意向、意识、言说的意义及行动者的策略;(2)文化社会学的解释应把符号结构与政治经济学的互相嵌入纳入考虑范畴,但又注意不将前者化约为后者;(3)一个危机或事件的走势与参与其中的人们对危机的诠释之间相互纠缠。这意味着,文化社会学能够给出对社会生活的一种因果性诠释,从而超越在理解与解释之间长久存在的区分。

关键词:文化社会学 行动的文化结构化 清教文化 萨勒姆审巫案

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2015.04.003

The Gendered Metaphysics of Puritan Culture: Towards an Interpretive Explanation of the Salem Witch Trials

Isaac Reed

Abstract: This paper contributes to an explanation of the largest witch hunt in North American history via reference to the cultural structuring of action. To understand and explain how and why the Salem Witch Trials happened requires inquiry into the complex and deeply felt meanings active in Puritan life at the

* 作者:伊萨克·里德 美国科罗拉多大学波德分校社会学系 (Author: Isaac Reed, Department of Sociology, University of Colorado at Boulder) E-mail: isaac.reed@colorado.edu

翻译:董韵评 校译:徐冰

time. Such an investigation reveals a crisis in Puritan culture. The Trials which resulted in the hanging of 19 English men and women were led by accusers, ministers and judges embedded within, operating with, and ultimately defending via legally sanctioned violence a meaningful worldview. That worldview is reconstructed, in this paper, in terms of its points of tension and controversy: the place of women in society, the relationship of the Colony to God, and metaphysical beliefs about how the world worked (e. g. witchcraft and spell-casting). This investigation of the Salem Witch Trials raises questions about culture, interpretation, and sociological explanation. In answer to these questions, the paper suggests that explanations in cultural sociology: (1) include, but also move beyond, the stated intentions, conscious and spoken meanings, and strategic maneuvers of actors; (2) consider the intersection of symbolic structures with political economy, but do not reduce the former to the latter; and (3) that the direction that a crisis or event takes is intertwined with the interpretation of that crisis by those participating in it. This suggests, then, that cultural sociology transcends the longstanding distinction between understanding and explanation, offering instead a causal hermeneutics of social life.

Keywords: cultural sociology, the cultural structuring of action, puritan culture, the Salem Witch Trials

多维度社会学是什么样的？社会学自 19 世纪起源于政治经济学之时，便作为一种学术努力，致力于理解社会生活中的复杂性 (complexity) 与偶然性 (contingency)。社会的复杂性显现在构成社会的诸多不同力量和形式之中，需要社会学进行高度抽象，并努力建立及重建概念模型。这一点也使社会学作为一种现代科学形式而得到认可。另一方面，历史的偶然性让社会学具有了古典人文关怀和哲学关怀，为理解偶然性，社会学家不得不理解社会安排是如何受制于生活在其中的人们的理念、计划及变动不居的兴趣。历史的难以预测不仅源于社会的复杂性，还源于有意识的人类主体让自己及自身的生活状况受制于理解力、决策和对改变的期望。这一双重困难——复杂性和偶然性——正如英语世界已阐明的那样，是社会理论的核心问题。

关于社会复杂性，社会学已经借助社会中不同的亚系统、领域或权力来源建立起了各种模型 (Mann, 1993)。通过将社会构建为一种交

换和权力的复杂流通系统，社会学家得以在理论层面理解社会动力、宏观发展和组织变迁。任何社会的性格都为这些因素所塑造，技术领先、经济驱动的现代社会的受其影响尤其大。对社会复杂性的研究发现，此复杂性的对立物(counterpoint)——偶然性，在社会理论中是以“结构”和“能动性”(agency)之对立的方式进行理论澄清的，其中最著名的是吉登斯的结构化理论。这一对立独霸着整个英国的社会理论，在范围更广的西方社会理论话语中也有类似的存在：场域和惯习(Bourdieu and Wacquant, 1992)、秩序和行动(Alexander, 1982)、制度同构和组织策略(Powell and DiMaggio, 1991)，等等。这样，19世纪社会学的伟大抱负同20世纪晚期的某些智识努力不谋而合，关于社会、权利和人类自由的古典哲学问题如今又重新成为研究话题和理论争论的焦点。

进入21世纪后，尽管当代研究型大学通过专业化的努力让问题变得有价值，甚而可能作答，但仍有很多工作要做。因为，系统和亚系统、制度领域和权力来源的理论化从未充分解释人类自我表征与历史跨度之间的复杂关系。大体上，实证主义的自我理解，其研究计划倾向于（而且仍旧倾向于）排斥社会理论的人文色彩。与此相反，正是对社会生活的具体人性一面的关注，使得政治经济学的经典作品，如卡尔·马克思和卡尔·波兰尼的著作，更适宜于准确地呈现他们所关注的历史转折和社会斗争。所以，在21世纪的学术中，我们应当发问：我们的社会和权力理论能否依靠进一步关注行动者及其主体性，关注人类群体在历史过程中展现出的自我概念的大量变化而变得更有效、更准确、更富解释力？

与此同时，“结构与行动”的社会理论出现了循环论证的趋势，争论那些与解释世界相关的哲学与语言学的细节问题，使这一理论对于同行来说都显得晦涩难懂，对于研究生来说更是难以理解。因此，一些20世界的社会理论呈现出一种与人文主义折衷的怪异形式：乐于参与哲学论辩，但仅将这种论辩视为一种社会学关于结构、行动者及“实践”的“特殊话语”。与此相反，具有哲学的精密性和文学的创造性的人文主义思想，应被用于经验社会学的进一步发展。某种意义上，我们认识人类行动和意识之本质的图式必须有助于认识历史的可能发生与实际发生之间的分殊，进而解释事件的发生及其原因，即经验主义的“解释”。

20世纪晚期社会学理论中的间隙、缺省和不足预示了文化社会学的发展。并且，随着文化社会学在社会学研究中的自成一格，我们也能逐渐看

清文化社会学代表着一种将人文主义概念用于解释性理论的智识转变。这也是文化社会学的抱负:通过意义这一概念将人类生活的复杂性与偶然性结合起来,用以重新思考理论和社会研究。把人类从根本上视作诠释的存在者来理解,文化社会学并没有消解古典社会学的关注点,如权力和利益、国家和经济、统治和反抗等,而是采用一种新方式来重新概念化复杂性,朝一个更好、更富有经验成果的方向来发展这些关怀。

为了在最高抽象层次上描述这种重新概念化,我们可以说文化社会学主张重新定位社会学理论及研究,同时以两个面向来研究意义。第一,意义被理解为某种社会世界的永恒伙伴,是社会七巧板中缺失的一块,是政治经济学、分化理论甚至博弈论的传统概念化迷失了它。在这一面向上,社会生活作为一个整体,被视为浸没于广阔的符号世界中,在符号学的海洋中,其中的海浪、潮汐和漩涡都既“内在于”又“外在于”行动者的头脑。所以,社会行动和社会权力是在意义中,并借助意义得以运行,这就是社会生活的质素(fabric)。通过这个方式,社会学作为一个整体——包括制度和国家的社会学(Glaeser, 2010),权力和权威的社会学(Reed, 2013)——在其历史性、意义和符号的取向中变成了诠释学的。如此,复杂性作为社会诸领域以及它们之间相互流通的关系,可以被理论化为符号性调节的后果,用于解释危机的产生。同样,经济从社会其余部分的脱嵌可以用“概念化”(ideational)来理解(Somers and Block, 2005)。

第二,文化的王国,观念、神话和符号性人工制品——包括艺术品的物质性(Alexander, 2008; Alexander, *et al.*, 2012)——成为饶有趣味的研究领域。被观众所生产、消费、批判和阐释的文化,其重要性不仅在于“文化本身”作为被解释的对象,还在于文化是指号(signs)和符号(symbols)的恒常供应者,这些指号和符号构成了社会行动发生于其中的更大的符号学(semiotic)海洋。这意味着观念生产本身就是一种权力来源,且这个权力来源并不会轻易局限在文学、艺术领域或资本主义“文化产业”这一特定领域。相反,文化成为一个社会诸冲突得以表达的区域,成为新的神话、叙述和情感联结的恒常源泉,这些远不止用于电影院和犯罪小说。

从这两个面向来认识意义的理论成效使得对社会复杂性的研究成了对社会力量的研究,且这一研究必须采取诠释学的进路,仔细地留意意义加给社会力量(force)的形式(form)(Reed, 2011: 123—162)。本

文试图通过仔细关注意义来揭示萨勒姆审巫案中得到激活并呈现出来的、导致暴行并将其合理化的高压与强力来展开分析。然而，因为促成了这篇论文的研究又隶属于一个更大的对发生在帝国边缘的转型事件的研究，我也将解释文化社会学如何在“事件”的形式中揭示偶然性。

小威廉·休厄尔(Jr. William Sewell)在最初发表于1996年的文章中，将历史事件定义为“(1)是偶然事件纵横交错的结果，(2)被当时的人认为重要，由此(3)导致了持久的结构转型”(Sewell, 2005: 228)。休厄尔的这一定义形成于对法国大革命中攻占巴士底狱的研究。他指出，巴士底狱被当时的人诠释(interpreted)为一种人民或民主权的表达，通过这样的诠释，该事件成为我们称之为“法国大革命”的社会结构大规模持久转型中的一个关键事件。休厄尔采用了马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins)的观点，认为事件是“脱位(dislocations)和对结构的转型重叙(transformative rearticulations)”(Sewell, 2005: 245)。攻占巴士底狱就是一个例证，它是对国家权力的反抗(尤其是搜寻军事装备)，由于国家财政危机而进一步恶化，并同主权合法化的话语转变交汇，为当时正在发生的事件创造出一个新的框架——民主革命。由于将人民主权的概念与“非此即是反抗”联系起来，巴士底狱“发明了革命”；这是一串事件上的第一个事件，被孚雷(Francois Furet)称作“法国大革命的主要奥秘：民主的起源”(Furet, 1997: 204)。

这即是诠释性文化社会学研究偶然性的进路——将其作为“事件时序性”(eventful temporality)(Sewell, 2005)和社会多维结构的关系的问题。换言之，事件提供了一种以较少的抽象和循环论证来检验能动者和结构之间关系的方式。这项包含了萨勒姆审巫案的比较研究，发展出一种更为一般化的理论来解释处于危机和转型中的行动和行动者。该理论聚焦于各种危机，这些危机即行动流，发生于权力的多维空间中，但又通过一个结晶化的诠释过程确立了自己的存在。如此，普遍意义上秩序和权威的瓦解就被赋予了特定的意义和聚焦。

但下文并没有讨论萨勒姆审巫案的“事件性”及其同马萨诸塞州和大不列颠北美帝国更广泛的社会转型之间的关系，而是试图用深度诠释学来分析清教文化中性和性别上的裂痕(fissure)，来解释萨勒姆审巫案何以、何时及如何发生。在这层意义上，该努力可视为一项关于结构和复杂性以及社会力量如何预示(inform)和影响一个“事件”之发生

的诠释学研究。这样,研究焦点就落在了社会力量所呈现的具体形式、形态(shape)和意义上。本文试图展示,在认识了清教社会中意义之宗教根源的同时,认识到社会生活中的行动和反应之深层的符号本质,我们就能对萨勒姆审巫案达成一个更好的经验解释,揭露审判是如何由对性和性别的理解,尤其是对男性权力的具体形构所驱动的。

最后,本文将论证萨勒姆审巫案对于马萨诸塞州的公理会教友而言是合理的,因为这是应对由情绪所牵动的道德、形而上学及性秩序而进行的一组防御行动。该秩序不是——或不仅是——清教主义的标准主导叙述,不是“荒野中的使命”(errand in the wilderness)、建造“山巅之城”(city upon a hill)的努力,也不是在社会学上非常吸引人的新英格兰的“集体认同”。当然,我们在1692年的萨勒姆领袖和民众身上能看到这种叙述和集体认同;马萨诸塞的清教领袖们就是在这种神学背景中理解自己经济上的进步和政治上的游移不定。但是,如果我们更深入地检视萨勒姆的社会意义,解码清教徒世界观中隐含的诸般假设,就能看到清教主义的集体计划,就审巫案而言,牵涉到一组更为具体的意义:与清教徒印象中上帝的隐退密不可分的男性气质概念,以及与清教徒印象中魔鬼对身体和灵魂的恒常引诱密不可分的女性气质概念。萨勒姆审巫案表明,不仅清教徒作为上帝选民这一自觉的集体身份受到威胁,男性和女性的本性及其位置、他们与上帝或撒旦的无形世界的关系也被撼动。内在于清教文化中的性别理解使丈夫能够拿妻子出气,使“好”女人能够指控“坏”女人,使高尚的法官相信他们的说辞。这是社会想象的结构,换言之,就清教来说,男性权力正是借助这一结构想象自己的存在和合法性。

一、埃塞克斯郡行巫者危机:一个简要的历史回顾

对行巫者的指控最早出现在萨勒姆村(现为马萨诸塞州的丹佛斯),因此,1692年发生在马萨诸塞州埃塞克斯郡的行巫者迫害在美国以“萨勒姆审巫案”广为人知。虽然本文并不是要做一个关于萨勒姆审巫案的具体的逐日记事,但仍有必要理出该事件的“剧中人”。我们可以把他们划分为五组:

(1) 原告(accusers),表现出“中了巫术”的征兆,声称自己“饱受折磨”。这一组包括小安·帕特南(12岁)、安·帕特南(30岁)、艾比盖尔·威廉姆斯(11或12岁)和玛丽·沃伦(普罗克托家女佣人,20岁)。

(2) 被告(accurused),被审判的一群人,其中 19 人被绞死。这些人包括莎拉·古德、伊丽莎白·普罗克托、玛莎·柯里、瑞贝卡·诺斯、约翰·普罗克托、布瑞奇·比绍普、艾比盖尔·霍布斯、贾尔斯·柯里、乔治·布尔福斯,其中布尔福斯是萨勒姆的前任牧师,早在 1680 年就离开了萨勒姆。

(3) “检举人”(prosecution),姑且这样说,用于指代一群有权势的人,他们推动了审判。这些人包括村里富有争议的牧师萨缪尔·帕里斯、帕特南家的男人们(老托马斯、老约翰、爱德华)和尼森尼尔·英格索尔。一般来说,即使法庭已记录下女人们的证词,男人们仍要代表饱受巫术折磨的人到法庭发表官方声明。

(4) 法官(judges),最有名的是乔纳森·科温、萨缪尔·休厄尔和约翰·霍索恩,但也包括前任牧师威廉·斯托顿和其他人。

(5) “旁观者”(observers),他们不同程度地卷入此事。这些仅仅是旁观者的村民对研究萨勒姆的学生来说也是无价的,因为他们留下了关于这件事的杂志和信件。牧师德奥达·劳森在大恐慌期间在萨勒姆开布道会,写下了自己对这一事件的记述。英克里斯·马瑟和科顿·马瑟两位法官经常被人请教,关于他们在审巫案中所起作用的历史讨论延续至今。州长威廉·菲普斯先生指定了特殊法庭来开启这一系列审判,也是他叫停了审判。

以下是该事件的一个叙述性小结。1692 年,位于萨勒姆镇偏西的萨勒姆村里,萨缪尔·帕里斯牧师家的几个少女“受到折磨”,身体痉挛,并看到异象——或她们自己声称如此。大人们对痉挛原因进行初步讨论后认为:这些少女受到了“邪恶之手”的攻击,因此其原因是“非自然的”,少女及其父母都相信他们被不怀好意之人施了巫术。少女们开始指控镇里其他人以幽灵的形式出现并折磨她们,比如,一些镇民的鬼魂出现在她们面前,掐她们或者用其他方式“折磨”(afflict)她们的身体。不久,更多的人受到折磨,指控在镇里蔓延开来——数以百计——并持续了整个夏天。这场危机最终蔓延到萨勒姆村以外,情况比较严重的家庭是这场危机的发起者,特别是那些受到折磨的少女被请到安杜佛去指认哪些镇民可能是行巫者。在治安官拒绝签署更多的授权书(逮捕令)之前,他们已经指控了 49 人。6 月,马萨诸塞海湾殖民区州长设立了“听审和判决”特殊法庭来审讯这些行巫者。19 人(13

女6男)被判行巫罪遭绞死,另有两人死在牢狱,贾尔斯·柯里因沉默应对法官问话而被逼致死(另有两条狗被怀疑是魔鬼而被杀死)。10月29日,面对与日俱增的怀疑情绪,州长中止了庭审。在重审时,法庭宣判对余下的嫌犯予以无罪释放(Calefin Burr, 2002)。

在1692年之前,公开指控行巫者并在法庭进行审讯的做法在马萨诸塞海湾殖民区并不常见,判以死刑的情况更是罕有。1692年之后,这类事件再也没有发生过。¹17世纪,新英格兰人的当事人法律体系(adversarial legal system)²使行巫者能够为自己辩护,规定判定死罪需要两个证人,法官一般也不再允许“幽灵证据”(spectral evidence)——受折磨之人证实自己遭到了被告幽灵的造访与折磨。因此,尽管对巫术(或许还包括巫术实践)的怀疑是日常生活质素(fabric)的一部分(Demos, 2004; Hansen, 1969; Butler, 1979),但要说服陪审团和法官将涉嫌行巫的男人或女人处以绞刑仍比较困难。值得注意的是,审巫是一项繁重的工作——需要证词、审前听证会以及法官和陪审团在庭审过程中的缜密商议。

围绕萨勒姆的问题包括:是什么使1692年遍及该镇的一连串指控成为可能?如何解释民众和法官们情愿相信一群歇斯底里的少女(她们成了事件的焦点)并甘愿与之合谋?什么使原告的成年辩护人和法官决定处死殖民地的19位公民?他们为何如此努力促成此事?为何在捕捉行巫者时法官接受了“幽灵证据”?回答这些问题意味着既要厘清当时美国社会中最为凸显的东西,即促成这些行动的社会环境,又要从更广的层面理解巫术在西方早期社会中的重要性。

二、巫术与社会的相关文献

从概念上说,西方关于巫术和猎巫的文献有两条线索:一条注重系统的资料和“结构”因素,广义而言,即按经济和政治停滞与变迁的总体

1. 1697年,有两项针对巫术的指控——但不是死刑,这是新英格兰在萨勒姆案之后对巫术的惟一官方表态(Demos, 2004:386)。迪莫斯(Demos, 2004:387)写道:“新英格兰对巫术的官方记录都在17世纪。这次最大且最具摧毁力的审巫同时也是我们能看到的最后一次。”尽管对巫术的私下信仰和施行一直延续到18世纪,但对巫术的公开认定和法律实体化在萨勒姆审巫案之后立即终止了。

2. 当事人法律体系是指诉讼活动由当事人来发起、推动和主导。在庭审过程中,当事人不仅有权询问自己的证人,而且可以询问对方的证人,并且双方当事人在诉讼中始终保持诉讼权利的对等、诉讼地位的平等和辩论机会的均等,双方都有均等的机会说服陪审团,而法官保持中立,处于消极仲裁者的地位。参见百度百科。——译者注

性理论来理解巫术所处的社会情境；另一条关注生活、共同体和国家的历史细节，从而建立起关于审巫、猎巫及其对参与者的意义的细致历史描述。从20世纪70年代起，受社会史研究的影响，两条线索合成一条，“巫术研究”成为一个复杂而精致的跨学科领域。巫术和猎巫研究不能说缺乏“通则”(nomothetic)维度或“特则”(ideographic)维度——很明显两者兼有。但是，就目前对猎巫解释的通则和结构方面缺乏一个符号维度而言，或许这两种进路的类别化需要进一步修正和思考。从社会学视角来看，关于猎巫的一般性比较研究和具体的对萨勒姆审巫案的解释，采用的都是因果解释图式，在这里，文化本身就是一种结构的理念消失了。我相信，这与试图将性别提上巫术研究日程的持续努力相关，我将尽力简短地澄清这一点。在以社会学视角完成文献梳理后，我会讨论文化社会学的视角如何有助于巫术“性别化”的学术话语及对萨勒姆审巫案的解释。

从欧洲大陆、英格兰和新英格兰有关巫术和猎巫的文献中不难看出，有三种社会学理论提供了解释和争论的主干：(1)猎巫缘于资本主义的发展；(2)猎巫是基督教精英们(教士或官僚)试图加紧对村庄的控制而进行的一项计划；(3)巫术及其迫害具有社会层面的功能。我们很容易看出(也许并不会感到惊讶)，三种理论都曾被转化为有关萨勒姆审巫案的具体假设。

“猎巫是对经济结构调整的回应”这一观点遵循的是以下逻辑：个人主义和市场经济竞争扰乱了仁爱规范和对社会集体性的理解，这些规范和理解形塑了前现代欧洲大陆、伊丽莎白女王时代的英格兰和清教新英格兰的乡镇与村庄(Thomas, 1971: 490—498)。这个论题实际上远没有它给人的感觉那般抽象。如同凯斯·托马斯(Thomas, 1971)、艾伦·麦克法兰(Macfarlane, 1970)对英格兰的研究，理查德·韦斯曼(Weisman, 1984)对马萨诸塞的研究中发现的一样，巫术指控的中心在于找出“邪术”(maleficium)³——使用魔力给他人造成直接伤害，如伤残、疾病或财产损失——遵循着一个清晰的社会模式，包括原告拒绝接受经济或其他方面的救助。⁴

3. maleficium 系拉丁文，意为不正当的方术、妖术的意思，用于描述歹意、危险或有害的魔力，“恶行(evildoing)或邪恶巫术(malevolent sorcery)”。——译者注

4. 完整的模式是这样的：B向A寻求经济或其他形式的帮助，A拒绝。B表现出恶意(gill will)，可能通过嘀咕着一个诅咒或者A认为B心怀恶意，不幸“事故”出现，于是A指控B行巫。

这个论题的萨勒姆版本是博耶和尼森鲍姆(Boyer and Nissenbaum, 1974)合著的《着魔的萨勒姆》(*Salem Possessed*)一书的核心。两人对该论题的表述更加简单,他们假定经济竞争、变动不居的经济轨迹是猎巫的社会资源。社会史的一些当代经典著作指出,萨勒姆村东边住的是一些以波特家族为首的日益成功的人家,他们有着各样的资产,并与萨勒姆镇——及其港口和酒馆——有关联。西边住的是帕特南家族,其资产是田地,清教继承系统规定在儿子中间平均分配土地,因此到了第三代,他们都苦不堪言。第三代子孙分到的田地极少,附近也没有可去的地方——萨勒姆被圈在了安杜佛和其他村庄中间。记载显示,在关于谁应该做他们的牧师(以及应该给多少薪俸)这个萨勒姆村经久不衰的争吵中,这些人总是站在乡镇会议、请愿和几乎所有萨勒姆村的原生制度的对立面。最终,在博耶和尼森鲍姆看来,审巫案是不可避免的经济竞争与变化带来的一种病理学的副作用,在单个事件中是更深层和长期的经济张力的文化表达——这些张力从根本上编码了人们在经济实践中的差异。

“资本主义的发展”这一解释的主要对立面是下面这个论题,即猎巫是心系教会权力扩张(或至少维持)的神学和司法精英们的计划(Cohn, 2001)。克里斯汀娜·拉纳(Larner, 1981)对苏格兰猎巫行动的研究明确地将这个计划同国家对合法性和控制的确认关联起来,而本—耶胡达(Ben—Yehuda, 1980, 1983, 1985)关于欧洲大陆的著作指向了一个天主教教会在面对新的城市社会结构和市场经济时的防御性行动,以及一群精英审判者在犹太人之外找寻新的替罪羊的行动。这些说法能够更为精准地解释猎巫的时机以及巫术精致周密的“意识形态”。这种意识形态由神学精英发展,并在欧洲大陆、英格兰和苏格兰及北美殖民地的知识圈中得到交流。巫术意识形态的出现与迎面而来的多米尼克秩序⁵相遇,并在审判需要正当理由的地方延续了下去。

这个论题也有一个萨勒姆版本。它构成了韦斯曼(Weisman, 1984)在《17世纪马萨诸塞的巫术、魔力和宗教》(*Witchcraft, Magic, and Religion in 17th Century Massachusetts*)一书中所作纵深论证的核心。

5. 多米尼克秩序,是罗马天主教宗教秩序,由西班牙圣多米尼克·德古兹曼神父在法国建立,受到了教皇洪诺留三世的首肯。参见 http://en.wikipedia.org/wiki/Dominican_Order。——译者注

他主张将巫术指控视为寻求公正的村庄运动，这项运动受阻于审慎的司法精英的抵制和当事人法律体系（这不同于欧洲大陆，在欧洲大陆审讯使用一套法律程式，并允许刑讯拷打，但英格兰或北美殖民地不允许刑讯逼供，死刑是用绞刑而不是火刑）。韦斯曼认为这一观点才能最好地解释巫术定罪和死刑在 1692 年之前较少出现的事实。根据韦斯曼的研究，萨勒姆的情况是，法官进行了“官方启动”，并参与进一个因殖民政府合法性缺失而必要的“共同体再生”工程。在 1684—1692 年，殖民政府废除了原初的宪章，设立了英国圣公会州长，后来又被推翻，之后制订的新宪章又因将贵格会信徒和圣公会信徒包括其中，导致其世俗秩序的神学合法性受到质疑。在韦斯曼看来，这解释了教士打破先例而准许幽灵证据、巫术指控和审判向萨勒姆镇以外蔓延，以及新州长在中止庭审上扮演的角色等。因此，按这一观点，在萨勒姆案以前，马萨诸塞的行巫者审判因精英抵制而阻止了指控的蔓延，然而在 1692 年，精英们利用审巫来进行一个合法性的议程。

广义而言，韦斯曼的解释是韦伯式的，但他的萨勒姆审巫案对马萨诸塞海湾殖民地的领导们颇为有用这一提法暗示了解释巫术指控的第三条进路。这一进路广义而言是功能主义的，巫术及其迫害并不只是对一小撮优选精英们有用，而是更为普遍地对社会有用。埃文斯—普里查德 (Evans-Pritchard, 1976) 对非洲阿赞德部落巫术的调查是这一进路的先锋，之后这一进路又被众多视巫术为社会张力之解决途径的历史学家和社会学家采纳，并被卡伊·埃里克森 (Erikson, 1966) 在其《任性的清教徒：一项越轨社会学的研究》一书中大量应用。这种对巫术和社会的理论化得出以下结论：巫术迫害服务于确认集体认同 (community identity)，维持社会边界和重申社会秩序。本—耶胡达在书写欧洲的巫术迫害时也从这一看法中得到启发，“15 世纪充斥着进取精神、大胆思考和创新，同时又有深深的困惑和失范……人们感受到社会丧失了自身的规范和边界，势不可挡的变革力量摧毁了所有的秩序和道德传统……这样说来，巫术狂热在一定程度上是对以上景象的消极反应，其目的是抵消和阻止变革，以重建传统宗教权威 (Ben-Yehuda, 1980: 13—14)。

在埃里克森对萨勒姆的描述中，殖民地的整体性通过认同及以暴力排除越轨而得以维持。面对荒野经验 (the experience of the wilderness) 和使命意识 (the sense of mission) 两者的丢失，以及对人类劳动 (与之相对的

是上帝的旨意)在确保新英格兰成功中所扮演角色的日益认可,清教徒面临集体身份的危机(Erikson, 1966)。尽管韦斯曼(Weisman, 1984: 135)在解释审判的“必要性”时将焦点集中在神学和政治权威等细节上,但他的最终结论与埃里克森颇为相同,认为萨勒姆的执法官“将一种表面上是法律的事件转化为一个集体补偿的仪式”。⁶

在今天的巫术研究中,托马斯和麦克法兰对功能主义社会人类学的应用既保留了对巫术进行社会研究的根基,同时也存留着此类研究备受争议的方面。关于欧洲(英格兰、苏格兰和欧洲大陆)巫术的大量新近研究已经发展出对这段历史的更为复杂多面的描述,并更加注重巫术指控的内容(Barry, *et al.*, 1996; Briggs, 1996; Geis and Bunn, 1997; Purkiss, 1996; Sharpe, 1996; Willis, 1995; Winship, 1996)。然而,功能主义的遗留一直存在。多数关于巫术意识形态之存续的看法,还保留着巫术“在社会意义上有用”的意味,比如伊恩·波斯崔吉(Bostridge, 1997)的《巫术及其转型:1650—1750年》。波斯崔吉发现,巫术理论的衰落并非出现在科学世界观登场之际,而是出现在1688年“光荣革命”之后,在巫术指控和意识形态对政党系统中统治精英的效用日渐衰微之时。

行巫者是否真的仅仅是有用的替罪羊、一个他者,供社会将其麻烦和问题投射到这个他者身上,来确保社会自身的和谐?从理论视角来看,我认为功能主义者或严格的涂尔干主义者对巫术的考量将一个关键事实和关键谬论结合在一起了,正是这一点使得其文本中的巫术角色描写是模糊的。一方面,像埃里克森这样的作者认识到不只是经济利益,情绪和身份也必须考虑进对任何社会现象的研究中,尤其在涉及集体暴力时。另一方面,埃里克森又迎合了一个更具争议性的观点,该观点在勒内·吉拉尔(Girard, 2005)的理论中得到强有力的表达,即为了保持社会均衡,社会集体“需要”牺牲一部分人。后一观点有时转变成更加具体、更加吸引人的看法,即某些利益群体“需要”猎巫。

但是对猎巫“社会效用”的讨论又将我们带到当前的问题以及所有社会学解释图式中。三种主张——资本主义和市场力量,国家和教会精英,为了集体性的社会功能——都未能解释巫术的主要事实:性别。大体而言,在新英格兰,78%受指控的行巫多者为女性,而因巫术受指控的

6. 对巫术,尤其是欧洲猎巫之多样社会理论的解释,参见 Smith, 1992。

男性多为与受指控的行巫者有家人关系或性关系，且受指控的行巫者多为没有地位的女性——穷人和无家可归者、无子嗣或因无兄弟而继承了财产的女人(Karlsen, 1998)。以萨勒姆审巫案来说，丈夫在几个关键情境中背叛了他们的妻子，而最令帕特南家头痛的是老托马斯·帕特南第二任妻子的儿子、不被信任的约瑟与伊丽莎白·波特的婚姻(Boyer and Nissenbaum, 1974: 133—154)。再者，尽管有6名男巫师被处死，但其中4个人的妻子亦受指控，还有1名是前任牧师，他被怀疑是“巫师”，带领行巫者们进行午夜拜鬼仪式并杀害了他的前妻，另外1名直接遭到其妻子家人的指控，罪名是殴打妻子。所以，女人、父权制和暴力的关联出现在萨勒姆所有审判案中；面对被判以死刑的男性，有人可能猜测他们代表了——对清教徒而言——父权制的走样。

更一般来讲，近30年里，大量过去未被注意的与性别和巫术相关的资料开始得到探索(如Thickstun, 1988; Westerkamp, 1993; Norton, 1984; Garrett, 1977; Balfe, 1978; Honegger, 1979; Moia, 1979; Barstow, 1994; Hester, 1992; Karlsen, 1998; Heinemann, 2000)。在一篇研讨会文章中，埃尔斯佩思·惠特尼(Whitney, 1995)发表了重要观点：用普遍的厌女癖假设来“解释”巫术中因性而别的成分实际上恰恰使性别在猎巫编年史中得不到严肃的考虑。考虑到巫术社会史大多是“自下”(from below)而写的，这就更不可思议了。她写道：

对于猎巫而言，性别明显具有某种程度的重要性……但是，诸如“为何行巫者是女人”，或反过来说，“为何是女行巫者”这些问题被忽视了……关于猎巫的其他各方面都已得到讨论，然而核心元素，即行巫者被认为是女人，对大多数的学者而言仍不是个问题。这或明或暗地假设了一种无尽的、“自然的”厌女癖在西方文化中的存在，这也足以准确地解释为何对行巫者的集体印象是一个坏脾气的老女人。相反，人们认为厌女癖是西方文化一个如此永久的特征，因而不可能是猎巫这一如此具体事件的原因。然而，置这一问题于不顾完全不能解释为什么女性在这时以这种方式被攻击，也不会帮助我们理解巫术信仰和巫术实践的具体本质，甚至是男性行巫者悖论性的多次出现(Whitney, 1995: 77—78)。

惠特尼主要研究欧洲猎巫的编年史，但是我们很容易在纵横交错的

解释巫术的文献中,看到一个在三种社会学解释框架中都存在的动力(dynamic)在发挥着作用:性别至多是这些社会学解释中的一个偶然因素,或许只是作为经验现象的一个面向来考虑,而不是一个深层原因。在巫术社会学中,无论我们认为行巫者迫害的根源是资本主义或村落规范的混乱,还是精英致力于巩固权力的一项计划,抑或是让社会生活走在正轨上的有效方法,“巫术”都成为了一项制度和一种必要时就拿来使用的话语——目的是将穷人和社会的弃儿建构为不配被救济的人,或根除村民中的非基督教倾向,或平复宿仇并巩固和安抚集体。纵观这些文献,我们不自觉地把自己困在了这样一个事实之中:我们围绕猎巫的原因提出了各种“结构性”解释,每种解释一边承认性别是猎巫的一个特征,一边又否认它是猎巫的深层原因。然而,性别并没有消失,而是在证据和研究巫术的政治—经济学者被迫建构的解释性叙述中一再出现。

随着对巫术和欧洲猎巫行为的研究在深度和广度上的拓展,学界为修正该问题已做出了不少努力。虽然对巫术和性别的研究已经司空见惯,但惠特尼所界定的“学界主流”和“女性主义者”之间的分歧依然存在。本文则要提出一种特别的理论路径来处理该问题,并给萨勒姆巫案提供一个新的视角。通过将社会生活的符号维度不仅作为个别化叙述的材料,还作为系统社会学理论的主题,我们能够把性别用于对巫术的研究甚至对巫术的解释,因为巫术首先是一种对性别关系凭空的社会想象,一种对权威关系和性别举止的歪曲,是现实的倒错(inverted)模型,是为了现实而被倒错的模型(Clark, 1980, 1997, 2001)。

最终,无论政治因素还是经济因素都不能帮助我们解释萨勒姆案,反而将问题导向了冲突的道德维度。我在上文提到韦斯曼的结论,他认为萨勒姆案是一个“集体补偿”的过程,而博耶和尼森鲍姆承认萨勒姆村里经济敌意的加剧只能同时从经济 and 道德两方面来理解:

为了理解这种紧张,我们必须看到这一事实——这对萨勒姆的男女来说不言而喻——正在发生的事情并不是单纯的个人争吵、经济纠纷或权力争夺,而是一个涉及共同体自身本质的道德冲突。根本问题不是谁将控制萨勒姆,而是萨勒姆需要具备什么样的特点。对于17世纪新英格兰的清教徒来说,社会或政治问题无一不具有道德维度(Boyer and Nissenbaum, 1974:103)。

但是,最为关键的是我们对清教徒生活中的“道德维度”进行分析的方式。埃里克森的观点是,清教徒捍卫的是一种清教殖民地的集体认同(反对资本主义,反对政治篡权,反对丢失领袖气质),这其实有点过分看重清教徒自身的话语。我们不当局限于清教徒对其自身的解释,因为在对自己解释自身是如何奋力为“善”时,当时审巫案的拥护者们忽略了一个符号秩序——性秩序,该秩序的内在不稳定性同样令人不安,他们甘愿在这一秩序的名义下进行杀戮。

三、迈向对巫术的诠释学

行文至此,我们将鬼神学和猎巫仅作为对现存政治或经济问题的一种实用性的文化解答,我们犯了一个错误,即认为清教徒看待他们问题的方式与我们完全相同。所以,我建议将巫术及对其迫害视为一种富有意义的社会想象的表达,问题及其解决方案都在这个社会想象中被构想出来。信仰与制度安排、怪异实践与虔信确定、超自然的恐惧与半民主本能、对贵族的怀疑与对权威的服从等的复杂交织,构成了1692年马萨诸塞州审巫案发生时的社会情境。这些复杂的交织必须作为一个独立的意义结构来把握,把它理解为一个文化系统。而且,如果真如斯图尔特·克拉克(Clark, 1980:90)所言,“我们已经不能轻而易举地理解现代早期巫术的语言”,那么,对这个意义结构的分析首先就是一个诠释学问题。

而且,这一路径能够让我们将17世纪马萨诸塞(或者换一个研究田野,如英格兰、苏格兰或欧洲大陆)的性别认识与巫术理解关联起来。就萨勒姆审巫案来说,通过将巫术作为症状来引导诠释性的诊断(Geertz, 2000b: 24-28),我们能够把握“清教文化”晦涩、冲突和对抗的构成,并达成对审巫案的更好理解,诸如什么意义形塑了萨勒姆的指控者、被告、检举人、法官以及旁观者的动机和决定。有一点将会变得清晰,即萨勒姆审巫案不仅是一组谋杀事件,同时也展现了一种危机状态及一种世界观的紧张、绝望与几近崩溃的状态。清教形而上学中存在很多断层线,但是性和性别的意义不仅仅是断层线——它是存在于话语多样性之中的奇异点,能够激起强烈的情绪波动,制造出无法承受的矛盾。对清教徒而言,性和性别不仅关涉男性气质、女性气质和家庭等具体语境,还关涉宗教和魔力、善良和邪恶、超越和具体。1692年尖叫的女人的身体闯入公众视线,这一刻,原本摇摇欲坠的世界观得到了

支撑。法官和民众用残酷的行动和一种恶性循环的逻辑,试图修复一种以特定方式因性而别的意义秩序。将超验、经济和性秩序紧密连接的宇宙概念岌岌可危;在萨勒姆的世界里,主动追求经济发展、婚外通奸和向撒旦出卖灵魂,这些罪被严格地等同起来。要理解为何如此,我们必须深入研究共同体和法庭的符号学。

四、萨勒姆的文化解释:表征的不稳定性

17世纪的新英格兰,巫术在“世俗”法庭中被作为死罪受审。在庭审中,要呈上魔力(magic)的证据,要在女人身体上找寻“行巫者的乳头”,午夜拜鬼仪式的严肃证词也被谨慎地纪录下来。但是,在讲述巫术本身的意义之前,我们最好先对马萨诸塞州清教徒社会生活的意义以及清教世界观之形而上学的基本框架做几点说明。这些说明将作为背景,让我们能够对围绕行巫者迫害的性别符号学进行更详尽的考察。

首先需要指出一个简单的社会事实,这或许令人惊讶,即在新英格兰读写能力当时“几乎已经普及了”(Hall, 1990: 32),所有的教育都是宗教教育,每个人都或多或少具有宗教性(Hall, 1990: 17—18)。这不仅是一个大众信仰的事实,还是一个制度权力的事实。治安官和乡镇领导积极同教士协商,将有关乡镇事务的工作、决策制定及评判嵌入到一个带有明显宗教印记的印刷物和谈话的世界之中——也就是说,马萨诸塞州是一个教友会风格的加尔文新教主义的世界。印刷物范围很广,从黄历、无形世界的恐怖故事、写有浪漫意见的小册子,到宗教指导手册,甚至哲学和宗教方面的高深短文——围绕上帝本质、无形世界、魔鬼及其与自然界可见现象和男女行为之间关系的大量争论(Hall, 1990: 21—70)。所有这些短文,包括层次较高的那些,都将宗教和涂尔干(Durkheim, 1995)所称的魔力相混合,并逐渐明晰且不断重复地指向所谓的无形世界。文化历史学家郝大维(Hall, 1990: 19)写道:

看到有如此之多的“魔力”在新英格兰流传可能会让一些读者(如同我自己一样)感到惊讶——“天网恢恢,疏而不漏”的魔力、先知的异梦和异象、敲入墙壁的钉子、变形的狗,等等。

所以,清教在新英格兰的意义之基本结构首先就是有形世界与无形世界的共存和交织(参见 Hansen, 1969: 7—8)。两者都牵涉复杂的目的论、道德以及认知框架,并且都是高度因性而别的。有时,无形世界是有

形世界的一个理想模型，有时，又是对有形世界中所存在问题的粗糙和扭曲反映。但是，最重要的是，这是一组解释工具。单个清教徒——精英或非精英——借助这组工具理解命运和事故、努力和回报、罪和悔改。值得铭记的天意和邪恶小鬼、上帝的恩典和魔鬼沆瀣一气，当时的人们就是用这种怪异的（对于我们而言）认识论来解释个人生活与集体命运。

到1692年，这个无形世界——所有人都相信其存在——出现了危机。有关无形世界的紧张用韦伯的宗教社会学思路（*rubric*）来描述最好不过。1692年的清教，尽管以其朴素、仪式简单且利于理性经济而著称，但并没有完全超验化，因此世界尚未祛魅。但是，那个将被称为大西洋启蒙运动的事件——或至少是科学革命——的确已经发生，至少对在哈佛受教育的精英而言是这样。这其中包括了英国经验主义者的著作。所以，马瑟一家及其同僚以及审巫案中他们的最终辩友（例如罗伯特·卡里夫）都在阅读牛顿和波义耳（Jeske, 1986; Solberg, 1987）。不过，他们对这些思想的运用颇为奇怪，或者在我们看来很奇怪。例如，对于他们而言，新经验主义给出了一种新理由来接受幽灵、恶魔及小鬼的存在，因为新经验主义证实了个体感知的准确性（Weisman, 1984: 31-32, 55-57, 150; 参见 Merton, 1970）。关于经验主义的争论最终被放进了围绕经文而展开的持续话语中，在此，清教徒首先是演绎性的思考者，他们论证应该根据圣言真理来解读证据。所以，在审巫中，教士持“不应接受幽灵证据”这一立场，并不是因为幽灵可能并不存在（每个人都知道幽灵存在），而是因为魔鬼不仅有能力而且有兴趣让无辜的人显得有罪（Weisman, 1984: 33-34, 104）。集体性地防范魔鬼的伎俩是清教徒“荒野差使”（*errand in the wilderness*）非常重要的一个方面（Miller, 1984）。

并非每个马萨诸塞人都在读波义耳。但值得指出的一点是，在这方面，人们——虽未在哈佛学习但能够阅读并讨论圣经——意识到且进入了幽灵来自何处及为什么会来的紧张中。一些受指控的人在审讯中颇为连贯地争辩说撒旦可能未经他们本人许可变成他们的样子。撒旦的确是万恶之祖，即使仅仅为了给像他们那样的勤劳的穷人带来麻烦也会那样做。早期新英格兰的编年史显示，简单地根据阶级或地位分割来想象文化裂缝这一做法在诠释学上是不诚实的。这部分是因为宗教——比如，公理会新教主义的个人主义中对个体与上帝之间关系的理解——部分因为经济。新英格兰由“可算作中间阶层的民众”组成，很少人拥有

超过两个以上的仆人,这使得其在意义模式的社会分配上显著区别于诸如弗吉尼亚这样基于种植园体系的殖民地,这些殖民地拥有大量富裕的庄园主,他们雇佣大规模的契约仆人(Taylor, 2001: 158—187)。事实上,清教徒户主很明显都是中产阶级,村民与牧师之间的社会距离相对较小,这或许是牧师的狂热布道效果显著的原因之一。

大约从1670年开始,布道内容开始变得悲观,具有启示末世的意味。萨缪尔·帕里斯和科顿·马瑟就是这方面的专家(Bercovitch, 1978: 73—92)。英克里斯·马瑟在其1681年1月的日记扉页上写道:“今年一开始就很糟糕。”之后的十年他都在否定新一代新英格兰人(Foster, 1991: 231)。当然,宣称世界正在堕落以及上帝的子民在偏离神,是1670年之前清教牧师常常使用的一种修辞。但是,随着“堕落”成为神职精英的主要认知和道德框架,1681年标志着这一转折。威廉·斯托顿(William Stoughton)的《新英格兰真正的利益:不说谎》(*New-England's True Interest: Not to Lie*)(1668年传讲,1670年出版)一书,“把各种长篇悲剧整合进一个统一的文学形式中”(Foster, 1991: 214)。有趣的是,这开启了斯托顿的政治生涯,并最终使其在1692年萨勒姆巫审案中担任首席法官(Foster, 1991: 215—216)。英克里斯·马瑟因与多尔切斯特神职人员的关系以及“在殖民地出版业兴盛的那些年对波士顿和剑桥书商及印刷商的空前影响”(Foster, 1991: 217—218),在这方面比斯托顿更加富有成效。1674年,他找到了自己冷酷预言的一个确证,随即引起了轰动。

早在1674年,在《麻烦的时代近了》(*The Day of Trouble in Near*)一书中,他毫无缘由地宣告:“这是个沉重的天意:近日我主似乎在点数他要击杀的年轻一代;上帝似乎在说,我会变成刀剑来报复疏忽圣约的纷争。”……菲利普王战争⁷的次年,马瑟意外地摇身一变成为了即时的先知,他很快宣称了该身份,但在1675—1676年与印第安人的可怕冲突中,他对一个未经改造的民族过快地做出并非普遍可信的判断非常令人失望

7. 菲利普王战争,以印第安人领袖梅塔科迈特(Metacom)的英文名来命名,发生在1675年和1676年。战争中,不少新英格兰乡镇被攻,包括马萨诸塞的安杜弗,后来也涉入了1692年的巫术危机。战争的创伤与美国人认同的关系,参见Lepore, 1999。关于战争并非文明的冲突或生活方式的冲突,而是两个曾是“共价的”(covalent)社会转向冲突的争论,请见Drake, 1999。

(Foster, 1991: 219—220)。

马瑟及其跟随者希望并觉察到了审判将以某种具体的形式降临。1684年殖民地的宪章被驳回时，对此事的理解采用的就是这些话语；新英格兰未能证明他们在荒野中磨炼出的新生活属于正义之列。

那么，我们可以更为一般地说，清教话语以及清教徒生活中的紧张——“属灵”与“属世”之间、对神圣的超验与具体理解之间、堕落与重生的期盼之间——在17世纪末期增加了。1662年的妥协契约⁸就是允许对教会中部分教友资格的孩子进行施洗而达成的妥协，它标志着公理会教友内部冲突升级的开始，而不是结束(Miller, 1953)。而且，对冲突和审判临近的感知充斥了大众媒体，超过了英克里斯·马瑟的人气。郝大维(Hall, 1990:111)对此生动地评论道：

这些掩盖住的[清教徒对“神迹”的想象]矛盾并没有解决，而是在印刷商和书商的作用下继续存在着，他们生产报纸、小册子和评论式民谣，将神迹的知识传播给大众。他们的盟友是一群擅长写作含有超自然神话故事的作家。这些作家精通各种主题，把神迹故事变得引人入胜，以至于他们编造的审判神话语足以与长篇悲剧相媲美。他们显出先知的样子，给出了一个启示论和占星术的令人狂热的混合。而且，这些作家的剧目库仅仅受到他们想象力以及手中文学形式的束缚和限制。

对巫术的了解必须置于这个不稳定的背景中(详见 Bulter, 1979)，并且这个符号系统中因性而别的方面将会被证明尤其容易引起众怒。新英格兰的巫术参与并连接起三组符号形式：(1)关于女性本性的认识；(2)由与男性和女性的对立相关的二元关系所描绘的世界；(3)关于无形世界与有形世界之间有效关系的(因性而别的)超自然因果性的认识论。

8. 妥协契约(Halfway Covenant)，是1662年新英格兰发明的一种部分教友资格(partial church membership)形式，由所罗门·斯托达(Solomon Stoddard)提出。他认为，英国殖民地的人民在远离原初的宗教目标，随着第一代定居者相继去世，他们的后代并未表现出宗教虔信，而是更加追求物质财富。在该契约颁布以前，只有具备完全教友资格(full membership)的教友的孩子才能够受洗。完全教友资格需要自身对皈依经历的叙述。妥协契约则以一种部分教友资格来放宽了受洗的条件，并允许他们参与圣餐礼。教会这样做是为了增加自身的社会影响力，但同时也遭到了虔信的清教徒的质疑，认为这种做法不合乎圣经的教导。参见维基百科 http://en.wikipedia.org/wiki/Half-Way_Covenant。——译者注

五、关于女性的身体和灵魂

善恶大战的动人剧情并不仅仅是牧师和大众信徒想象的集体叙述,还是借着个体清教徒的身体与灵魂上演的一种个人挣扎。对身体、意图和行动的认识——以及罪与悔改的意义——在男人和女人之间并不相同(Reis, 1999),尤其是女人更易受到蛊惑和得到拯救,更可能交出“灵魂”,与上帝或是魔鬼立约。伊丽莎白·赖斯(Elizabeth Reis)通过阅读女性的自白得出结论,比起男人,女人非常容易相信自己已经出卖了灵魂且犯下了严重的错误,虽然她们可能并不知道自己哪里错了。如同卡罗·卡尔森(Karlsen, 1998:173—181)的研究表明的那样,她们还对自己是夏娃的后代持有深深的怀疑,容易从圣洁坠落,去追求经济利益和性满足——虽然这些怀疑不是清教中主要且公开的证据,但它们是男人们所持有的未曾言明的假设,是布道内容的内涵而非外延,是喝酒聊天时的共同想象。

在当代美国大众文化中,出现在魔幻电视节目和恐怖电影中的巫术隐喻为对女人本性及意图的持续偏见提供了一席之地。但是在17世纪,巫术是作为对女人趋向于贪婪和性败坏进行认定的直接且真实延伸来认识的。对清教徒而言,巫术不是在用虚构的方式突出厌女癖,而是世界真实的一面,是女人内在最糟糕倾向的极致,并通过对无形世界的邪恶干预表达出来。如果说单个女人与上帝的关系是其与父亲和丈夫关系的一个模型,并且是规范其与父亲和丈夫关系的一个模型,想象并界定着新英格兰人父权制关系中的特殊性,那么行巫者同魔鬼的关系就是这一关系堕落的倒置。当魔鬼或者他的牧师带领行巫者们集会,一夫一妻制就成了多妻制,“正常的”性行为就被“非正常的”所取代,魔鬼的红书取代了圣经,女人合宜的谦卑消失不见,取而代之的是对物质的贪婪的占有欲(德奥达·劳森的讲述,见 Burr, 2002:145—162)。

在意义系统的这一部分,我们找到了污名化表征的不稳定性及与其相伴随的极坏后果。就身体和灵魂而言,女性指控者或女检查员(她们被带来检查受指控行巫者的身体)常常有遭到指控的危险。她们可能因同样的理由受到指控,从文化意义上来讲,即有时她们自身被认为犯了罪。这样的不稳定性——以及女人能够快速地被重新编码为“恶”而非“善”的可能性——也同样适用于女人的灵魂。清教文化在“着魔”

(possession)和“沉迷”(obsession)之间做了区分(Harley, 1996)。前者是灵魂和身体都被恶占有且控制,后者只有身体被恶占有并控制。前者是严重的罪,是一种内在的罪,心灵和灵魂都远离了神,后者可以怪罪其他人或者其他人的幽灵。所以,在萨勒姆审巫案中,当“受折磨”的少女和家里积极的大人们声称少女被魔鬼通过其中间人,即受指控的行巫者间接“引诱”之时,他们即公开宣称沉迷与着魔相对立。这样,受到指控的女孩是着魔——即最高级的、灵里面的罪——的可能性就被完全否定了。由指控者完成的将这种可能性置于边缘的话语努力不容低估,它解释了为何一些人因随口说这些少女是着魔了或出错了,或是在撒谎,就会很快被当作行巫者而遭到攻击。

更重要的一点是,在审巫案过程中,个人决策受到这些怪异(对于我们而言)的类别化、二元对立以及再类别化的威胁的支配。如果审巫案中存在动机(刺激)结构,那便是由清教世界观所设定的,认为女人的灵魂和身体都有罪这一观念。萨勒姆案中审判玛丽·沃伦的最终证据正说明了这一点。沃伦是普罗克托家的仆人,最初以一个受害的指控者身份出现在法庭,但在4月19日,她却被指控为行巫者。这是为什么呢?因为她胆敢断言其中一些少女是在假装受到魔鬼的折磨。面对自己现在成为了可能的行巫者,她在法庭宣读她的罪行时,又回应说自己之所以会说那些少女们是在假装“发作”,可能正是受到了巫术的指使!沃伦在承认了自己在魔鬼的红书上签字后,又回到指控者的角色。安·琪蓓(Kibbey, 1982:126)敏锐地写道,“沃伦作为一个主体而言近乎无法理解,但从文化视角来看,就容易理解得多”。

六、清教形而上学的性别二分

当然,将女人与肉体以及“灵魂”的软弱相连并非清教文化所特有,但这种关联出现在清教文化中的方式在萨勒姆审巫案中尤为明显,因为它指向了另一轴,而巫术精致的符号学就是沿着这个轴线被组织起来的。前面谈到,在17世纪末,清教文化中存在的紧张已经到了断裂的边缘,这个断裂点处于超验的无形世界(transcendental invisible)和“具体的”无形世界(“concrete”invisible)之间。在巫术指控中,行巫者对无形世界的介入常常是肉体的——乳养魔婴和用针扎小孩子。事实上,施巫和折磨的整个历史显示,女人不仅由于恐惧,而且由于幽灵对其身体所造成

的实质伤害而极易变得歇斯底里(Godbeer, 2005; Burr, 2002; Karlsen, 1998)。男人的身体常被认为是刚强有力的,也就较少被魔鬼盯上,并较少卷入其中——面对具体的无形世界,男人是坚忍的。以这一方式来看待法官自身同样有用。在审前听证会中,科温和霍索恩确信受害人就在他们眼前受到折磨,但面对这些可怖的行巫者,他们却从不害怕自己可能受到伤害。他们确信自己的免疫力,相信自己因为身体的刚强有力以及灵魂已被拣选并与神圣建立起了超然的内在关联而得到了保护。相较之下,行巫者——根据指控——就像是乳臭未干的小黄鸟,她们在丛林中举行狂欢宴会,她们变成幽灵的样子,为的是在穿梭于镇子中的女人身上掐一把。

然而,这并不是说男人没有身体或身体不会遭遇危害。清教文化二元对立的运作方式比这一说法更加微妙,因此也更加有效。男人的身体在国内和家里并没有危险。他们的身体并不是在萨勒姆、波士顿面临危险,而是在缅因州、在海上、在法—印战争中面临危险。尽管印第安人对马萨诸塞海湾核心地带的军事威胁并非真实,但是对袭击的恐慌却是社会事实——玛丽·诺顿(Norton, 2003)在其书中描述了那些指控者如何因幸存者的故事和来自前线的信件而形成心理创伤。所以,在萨勒姆还出现了另一个意义上的二元对立,外患(战争)和内忧(行巫者)。这在萨缪尔·帕里斯的布道中得到了最清晰的呈现,其神学逻辑如下:魔鬼想要倾覆新英格兰,所以派了来自荒野的蛮族来攻击我们,并在我们中间安插了使者——他引诱了我们中一些人,包括教友的灵魂(Parris in Boyer and Nissenbaum, 1993: 129—136)。集体的责任就是将自身从这些魔鬼的爪牙中拯救出来,这不仅是为了集体当下的利益,更是因为若不这样做,上帝就不会在战争中眷顾清教徒。内在的堕落意味着脱离了上帝的庇护,因此会招致永远的毁灭。这一复杂逻辑非常重要,因为它预示了追捕行巫者这一行动利害攸关,以及我们作为调查者怎样在清教理解体系与一系列宗教意义的勾连中,清晰地分辨出对于殖民地而言的真实威胁与非真实威胁。

接着,一个阐释魔鬼附身的图式也就诞生了。远方的蛮族是印第安人(其盟友是法国天主教徒),在指控者的幻想中,这些“黑暗之子”的幽灵常常与行巫者的幽灵相伴。但是,在共同体内部,威胁来自“败坏的”和“品行不端的”女人(Burr, 2002: 104, 100),在萨勒姆案中甚至包括教会会众。或

像萨缪尔·帕里斯在1692年3月27日的布道内容中讲到的那样，“教会里有魔鬼。他不单是罪人，更是犯下滔天大罪之人；比起其他人，这些罪人更像魔鬼”（Boyer and Nissenbaum, 1993: 130）。德奥达·劳森也警告说，“对所有这些把名字和灵魂出卖给魔鬼的……败坏的灵魂而言，这是一个恐怖、恩典和救赎的问题；他们或明或暗地让自己沦为了魔鬼的奴隶和苦工，同意成为工具，供魔鬼利用他们的样貌去折磨和摧残自己的同胞”（Boyer and Nissenbaum, 1993: 126）。确实很恐怖，因为对那些被发现同魔鬼有这层关系的行巫者而言，他们将在有形世界中受到惩罚。

七、男性权威和性别因果性

但是，如果劳森确定行巫者是在“取悦撒旦”，那么行巫者确切的力量源泉以及他们犯有何罪，这些都需要在法庭中被确定下来。这里，巫术内在矛盾的本质再次加剧了清教世界观的紧张，尤其是道德、神圣权威和超自然因果性之间的复杂关系。换言之，作为无形世界与有形世界之间特定的因性而别的连接，在无形世界处于危机的背景下，巫术引发了需要借助暴力来解决的宇宙问题。

上文讨论了在清教想象中，女性与肉体，尤其是温驯的身体之间的关系。这样，我们就不会对巫术指控中不仅黑魔法最常投射到女人，而且黑/白魔法也都常被女人所使用的观点感到震惊（Karlsen, 1998: 142—149）。清教徒形成了一套非常实用的信仰和做法，直指殖民地的女人们面临的艰巨任务，包括照料孩子和料理家务、织衣服、助产，当然还有被认为不适合强壮男人从事的农活。在17世纪，这肯定是项艰难的任务，且并非总能做好。毫无疑问，女人坚信婚后她们就是丈夫的“内助”（helpmeet），并期望以某种方式照顾好家人，这一点至今仍是美国中产阶级文化的特征。她们熟知一些知识，包括偏方以及能给病中的孩子带来安慰的神秘符咒，或一两个给敲诈他们的邻居的诅咒。在一个充斥着浓厚信仰与对无形世界的介入的背景中，如果没有人使用黑/白魔法才是不可思议的。

而这仅是清教世界中关于巫术和魔力之实用知识的大致背景，对解释审巫案更为重要的是丰富的符号学，据此才能理解行巫者行恶所需的能力——左右有形世界（the visible world）之能力。对清教徒而言，一个没有被完全激活的或蒙昧的自然世界仍然很重要，它的意义在

于,在这个世界中发生的事件被认为很可能是由超自然力量因某种在人类世界中特殊且个人的利益而引发的。将个人和集体意义加诸风暴、事故以及“自然景观”——更别提疾病和牲畜或人的死亡——之上的做法,在精英和一般民众中都存在。安·琪蓓注意到,同样一些事故和不幸,有时被认为是行巫者的邪术(maleficium),有时又被归因于神迹。但这里的逻辑是不同的,上帝降灾并不是人类实践技能(practical expertise)的问题,即一种干扰自然事件的具体能力,一种应对无形世界的技艺(teché)或技术,而是他的内部灵魂(internal soul)罪恶本质的标记;而且,好运也照这一逻辑来阐释——“运气”造访虔信之人,因他建立了清洁的灵魂。

在这样的背景下,行巫者不借助超验的神圣而仅靠“狡黠”(cunning)来干预自然的能力,就必然令人困扰。虽然法官看似并不担心他们的牛会死,或女儿会被折磨,但行巫的女人以这种方法来左右殖民地生灵的能力,恰恰揭示了在1692年困扰着清教徒的对世界的疑问。这种能力同样揭露了整个宇宙图式是存在问题的,因为这一宇宙观认为,人能够不借助内在同上帝关系的亲近而“非自然地”干预自然和他人的生命。面临可疑的行巫者时,这一体系的不平衡本质——好运来自纯洁的灵魂,厄运来自黑魔法——对巫术受害者及其家人而言尤其难以承受,因为牧师要求他们用祷告来回应受折磨者遭到的直接攻击而不是用驱魔术来反击。德奥达·劳森在1692年3月24日的布道中引用了一个军事比喻,他特别反对以焚烧头发和煮沸尿液的方式来伤害行巫者,而建议大家祷告和相信上帝,他力劝萨勒姆的会众,针对撒旦的“武器!武器!武器!”就是“祷告!祷告!祷告!”(Lawson in Boyer and Nissenbaum, 1993: 127-128)。

这里的性别意涵应该是同样清晰的:借助上帝来左右某人命运的能力是为男人尤其是家长们而设的。事实上,家里任何人或物(牛、孩子、妻子等)所发生的任何重大或不寻常之事,如果被认为是超自然原因导致的,均要归结于父亲的道德品质。

男人……以认识清教共同体整体之历史的方式来诠释他们的个人历史,也类似地解读那些扰乱个人生活的不寻常事件,他们把这些事件视为一种标记,是清教神灵对他们个体所做的安排……在清教男人的生活中,丧妻或丧子变成了折射

他灵魂状况的又一指示物。(Kibbey,1982:140)

当然,除非这些事件是由镇里邪恶的女巫造成的。很显然,行巫的女人没必要借助上帝来完成这些事。在马萨诸塞的领导者看来,这是罪大恶极、令人无法接受且不可容忍的。这一点现在应该很清楚了。

所以,在这一理解下,认知问题与道德问题就是邪恶的行巫者不需寻求任何权威的超验力量来实现其肮脏行径。但就这一问题而言,关于魔鬼及其女性“工具”的神话学为那些仍深信无形世界之存在及其终极意义的几乎否认魔力存在的人及“狡黠之民”(cunning folk)提供了一种行之有效的宗教思维。劳森和帕里斯一再强调,行巫者实际上听命于魔鬼甚或魔鬼的男性牧师、萨勒姆前任牧师乔治·布尔福斯(见Norton, 2003: 123—132)。

接下来就要讨论审巫案的一大争议,即接受幽灵证据——受害者的证词,宣称遭到了只有他/她才能看到的幽灵的摧残。一般来说,在马萨诸塞州 1692 年以前的审巫案中,对行巫者不利的主要证据是邪术,也就是非自然因果关系中行巫者的涉入,并因此带来厄运(死牛、拇指被斧头伤到、生病等)(Weisman, 1984: 13)。但是,在萨勒姆审巫案中,问题主要是施巫或摧残——行巫者以幽灵的形式游走,其造访给这些少女们带来了身体上的疼痛,同时,相应的这些幽灵自身可以(穿越屋子)在法庭上自发地折磨少女们。邪术几乎不需要与魔鬼有直接关系,但是很多教士坚持施巫需要被指控的行巫者在魔鬼的红书上签字立约。

在接受施巫和摧残的幽灵证据上,法官一反先例,与当时的文化逻辑达成一致。在这个逻辑下,无形世界对有形世界的效力必须要有一个超验的男性权威人物来担保——对正直的父亲们而言是上帝,对邪恶的行巫者来说是魔鬼。从这个视角,我们可以将审巫案看作为巩固男性权威的形而上学而做的一种努力。其妻子并非行巫者的两位男性行巫者被绞死的原因也清楚了——他们被绞死是因其同样上演了这种倒错的、魔鬼式的男性权威。萨勒姆的前任牧师乔治·布尔福斯即被指杀害前妻且是行巫者的头目,据说他宣称自己不仅是个行巫者,还是个“巫师”。约翰·威拉德(John Willard)受审且被绞死乃是因其妻子家人指控他殴打妻子。这两例案件,通过掠夺女性行巫者在男性掌控范围外对无形世界的任何能动性而以可怕的方式解决了当时所面临的宇宙问题。每个女性都不得不选择在圣经或魔鬼的红书上签字。

八、结论

萨勒姆审巫案涉及准国家机构对合法暴力的使用,且发生于经济转型时期,因此是一个很好的研究权力的个案。本文通过考察并试图分析17世纪马萨诸塞州人们的主体性,尝试探讨权力的存在形式:权力不仅体现为利益相关的行动者在市场结构中占有的机遇,或特定社会和政治位置上的决策潜力,至少在这一研究中,权力还同样存在于社会生活的“文本”中,存在于构造了信念和启示的瞬间、界定了公共谴责和私人怀疑的典型意义。对社会实在而言,权力既“树立模型”(model for)又“是其模型”(model of)(Geertz, 2000a: 93)。

在这种考量中,受涂尔干、结构主义以及与韦伯和格尔茨的诠释学前后相续的后结构主义的启发所形成的文化社会学的各种工具特别有用。文化社会学中的强纲领(Alexander and Smith, 2004)研究语言、意义和身体的后结构主义(Foucault, 1972, 1978; Butler, 1989, 1993),在广义上被称作社会话语分析,吸收了结构人类学的方法(Sahlins, 1976, 1981),它们能促使社会学家检视意图性意义和非意图的意义、内涵和外延、排斥和漠神。

这里提出的因果诠释学,尝试用一种多维度的方法来认识马萨诸塞州现代早期的社会复杂性。这需要以一种独特方式“严肃看待意义”。文化社会学的重要性不仅在于它能避免将萨勒姆审巫案中的行动化约为政治不确定性、经济竞争或村民的嫉妒心,而且还在于它使得调查者不必仅仅根据清教领导人自己的话来诠释(interpret)他们。在文化社会学中,诠释学的当务之急是既分析行动者自身对事件的描述,又能超越这些描述,看到使这些描述得以可能的意义结构。

这个视角能让我们理解大量有关性别和巫术指控的资料,这些资料虽然早已披露,但却一直被视为猎巫的社会学解释中的剩余范畴。这个视角在萨勒姆审巫案的解释上尤其有用,因为正如我在前面呈现出来的那样,审巫案用一种尖锐的方式凸显了清教文化中存在的表征危机,这一危机被构想为一个包含相互交织的符号和故事、宇宙关联和实用知识、道德确定性和认知混乱的复杂集合。该意义系统充满张力,有时病态地应对社会行为,并在1692年达到了崩溃的边缘。

审巫案以性别与性秩序的表征这一特殊意义来阐述了这一危机。巫术作为意义系统,述说着女性本质、男女在灵魂和肉体上的善恶之争以及

无形世界与有形世界的因果关联。宗教与魔力、世界的实践运转与个体灵魂状态之间存在着张力,而巫术就处于这些不断增长的张力节点上。最重要的是,巫术引出了摇摇欲坠的清教世界观中因性而别的本质。在萨勒姆审巫案中,男性权威的本质和合法性岌岌可危。

我认为,正是这一点,解释了法官和更大的共同体为何甘愿将审巫案进行下去,并(不无讽刺地)采信处于案件中心的少女们令人咂舌的证词。科顿·马瑟在审巫案爆发之初写道,“要在黑暗中决定一事就如同要知道魔鬼在黑暗中对行罪之人的指使,这是一项工作,这是一项劳动”(马瑟在1692年5月31日写给约翰·理查德的信件,引自Silverman, 1971: 37)。这的确是劳动,但这是必需的劳动,因为麻烦的女人对无形世界事务的干预是清教文化,尤其是1692年处于紧张和危机之中的清教文化所不能容忍的。

参考文献 (References)

- Alexander, Jeffrey C. 1982. *Theoretical Logic in Sociology*, Volume 1. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2008. "Iconic Experience in Art and Life; Surface/Depth Beginning with Giacometti's Standing Woman." *Theory, Culture & Society* 25(2): 1-19.
- Alexander, Jeffrey C. and Philip Smith. 2004. "The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics," in J. Alexander edited, *The Meanings of Social Life*. NY: Oxford University Press:11-26.
- Alexander, Jeffrey C., Dominik Bartmanski and Bernhard Giesen. 2012. *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*. Palgrave Macmillan.
- Balfe, Judith H. 1978. "Comment on Clarke Garrett's 'Women and Witches'" *Signs* 4 (1): 201-202.
- Barry, Jonathan, Marianne Hester, and Gareth Roberts. 1996. *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Barstow, Anne Llewellyn. 1994. *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*. San Francisco: Pandora Books.
- Ben-Yehuda, Nachman. 1980. "The European Witch Craze of the 14th to 17th Centuries: A Sociologist's Perspective." *American Journal of Sociology* 86 (1): 1-31.
- Ben-Yehuda, Nachman. 1983. "The European Witch Craze: Still a Sociologist's Perspective." *American Journal of Sociology* 88 (6): 1275-1279.
- Ben-Yehuda, Nachman. 1985. *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists*. Chicago: Chicago University Press.
- Bercovitch, Sacvan. 1978. *The American Jeremiad*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Bostridge, Ian. 1997. *Witchcraft and Its Transformations c. 1650 - c. 1750*. Oxford: Clarendon Press.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc JD Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*.

- University of Chicago Press.
- Boyer, Paul and Steven Nissenbaum. 1974. *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boyer, Paul and Steven Nissenbaum. 1993. *Salem Village Witchcraft: A Documentary Record of Local Conflict in Colonial New England*. Boston: Northeastern University Press.
- Burr, George Lincoln. 2002. *Narratives of the New England Witchcraft Cases*. New York: Dover.
- Butler, Jon. 1979. "Magic, Astrology and Early American Religious Heritage, 1600 — 1760." *American Historical Review* 84 (2): 317—346.
- Butler, Judith. 1989. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, Kegan & Paul.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Clark, Stuart. 1980. "Inversion, Misrule, and the Meaning of Witchcraft." *Past and Present* 87: 98—127.
- Clark, Stuart. 1997. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. New York: Oxford University Press.
- Clark, Stuart. 2001. *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology, and Meaning in Early Modern Culture*. New York: St. Martin's Press.
- Cohn, Norman. 2001. *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Demos, John. 2004. *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*. New York: Oxford University Press.
- DiMaggio, Paul J., and Walter W. Powell. 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Vol. 17. Chicago: University of Chicago Press.
- Drake, James. 1999. *King Philip's War: Civil War in New England, 1675 — 1676*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen Fields. New York: Free Press.
- Erikson, Kai. 1966. *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New York: John Wiley and Sons.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. New York: Oxford University Press.
- Foster, Stephen. 1991. *The Long Argument: English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570—1700*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Furet, Francois. 1981. *Interpreting the French Revolution*. New York: Cambridge University Press.
- Garrett, Clarke. 1977. "Women and Witches: Patterns of Analysis." *Signs* 3 (2): 461—470.
- Geertz, Clifford. 2000a. "Religion as a Cultural System," in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books:87—125.
- Geertz, Clifford. 2000b. "Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture," in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books:3—30.
- Gies, Gilbert and Ivan Bunn. 1997. *A Trial of Witches: A Seventeenth-Century Witchcraft Prosecution*. New York: Routledge.
- Girard, Rene. 2005. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. London: Continuum.

- Glaeser, Andreas. 2010. *Political Epistemics: The Secret Police, the Opposition, and the End of East German Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Godbeer, Richard. 2005. *Escaping Salem: The Other Witch Hunt of 1692*. New York: Oxford University Press.
- Hall, David D. 1990. *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hansen, Chadwick. 1969. *Witchcraft at Salem*. New York: George Braziller.
- Harley, David. 1996. "Explaining Salem: Calvinist psychology and the Diagnosis of Possession." *American Historical Review* 101: 307–333.
- Heinemann, Evelyn. 2000. *Witches: A Psychoanalytical Exploration of the Killing of Women*. London: Free Association Books.
- Hester, Marianne. 1992. *Levied Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination*. New York: Routledge.
- Honegger, Claudia. 1979. "Comment on Garrett's 'Women and Witches'." *Signs* 4 (4): 792–798.
- Jeske, Jeffrey. 1986. "Cotton Mather: Physico-Theologian." *Journal of the History of Ideas* 47(4): 583–594.
- Karlsen, Carol F. 1998. *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*. New York: Norton.
- Kibbey, Ann. 1982. "Mutations of the Supernatural: Witchcraft, Remarkable Providences, and the Power of Puritan Men." *American Quarterly* 34 (2): 125–148.
- Knight, Janice. *Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Larner, Christina. 1984. *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. New York: Basil Blackwell.
- Lepore, Jill. 1999. *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity*. New York: Vintage.
- Mann, Michael. 1993. *The Sources of Social Power*. Volume 2. New York: Cambridge University Press.
- Merton, Robert K. 1970. *Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England*. New York: Harper and Row.
- Middlekauff, Robert. *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals, 1596 – 1728*. Berkeley: University of California Press.
- Miller, Arthur. 2003. *The Crucible*. New York: Penguin Classics.
- Miller, Perry. 1953. *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Miller, Perry. 1984. *Errand into the Wilderness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Moia, Nelly. 1979. "Comment on Garrett's 'Women and Witches'." *Signs* 4 (4): 798–802.
- Norton, Mary Beth. 1984. "The Evolution of White Women's Experience in Early America." *American Historical Review* 89: 593–619.
- Norton, Mary Beth. 2003. *In the Devil's Snare: The Salem Witchcraft Crisis of 1692*. New York: Vintage.
- Purkiss, Diane. 1996. *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. New York: Routledge.
- Reed, Isaac Ariail. 2011. *Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

- Reed, Isaac Ariail. 2013. "Power; Relational, Discursive, and Performative Dimensions." *Sociological Theory* 31(3): 193—218.
- Reis, Elizabeth. 1999. *Damned Women: Sinners and Witches in Puritan New England*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sewell, Jr. William. 2005. *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago Studies in Practices of Meaning. Chicago: University of Chicago Press.
- Sharpe, James. 1996. *Instruments of Darkness: Witchcraft in England 1550—1750*. New York: Penguin.
- Smith, Philip. 1992. "A Quantitative Evaluation of Demographic, Gender, and Social Transformation Theories of the Rise of European Witch Hunting 1300—1500." *Historical Social Research* 17 (4): 99—118.
- Solberg, Winton U. 1987. "Science and Early Religion in America: Cotton Mather's 'Christian Philosopher'." *Church History* 56 (1): 73—92.
- Somers, Margaret R. and Fred Block. "From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate." *American Sociological Review* 70(2): 260—287.
- Swidler, Ann. 2001. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Alan. 2001. *American Colonies: The Settling of North America*. New York: Penguin Putnam.
- Thickstun, Margaret O. 1988. *Fictions of the Feminine: Puritan Doctrine and the Representation of Women*. Ithaca; Cornell University Press.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. New York; Charles Scribner's Sons.
- Vaughan, Alden T. 1997. *The Puritan Tradition in America, 1620—1730*. Hanover, NH: The University Press of New England.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- Weisman, Richard. 1984. *Witchcraft, Magic, and Religion in 17th Century Massachusetts*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Westerkamp, Marilyn J. 1993. "Puritan Patriarchy and the Problem of Revelation." *Journal of Interdisciplinary History* 23 (3): 571—595.
- Whitney, Elspeth. 1995. "International Trends: The Witch 'She'/The Historian 'He': Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts." *Journal of Women's History* 7 (3): 77—101.
- Willis, Deborah. 1995. *Malevolent Nurture: Witch-hunting and Maternal Power in Early Modern England*. Ithaca: Cornell University Press.
- Winship, Michael. 1996. *Seers of God: Puritan Providentialism in the Restoration and Early Enlightenment*. Baltimore: Johns Hopkins.

责任编辑:田青