

· 社会文化史译丛 ·

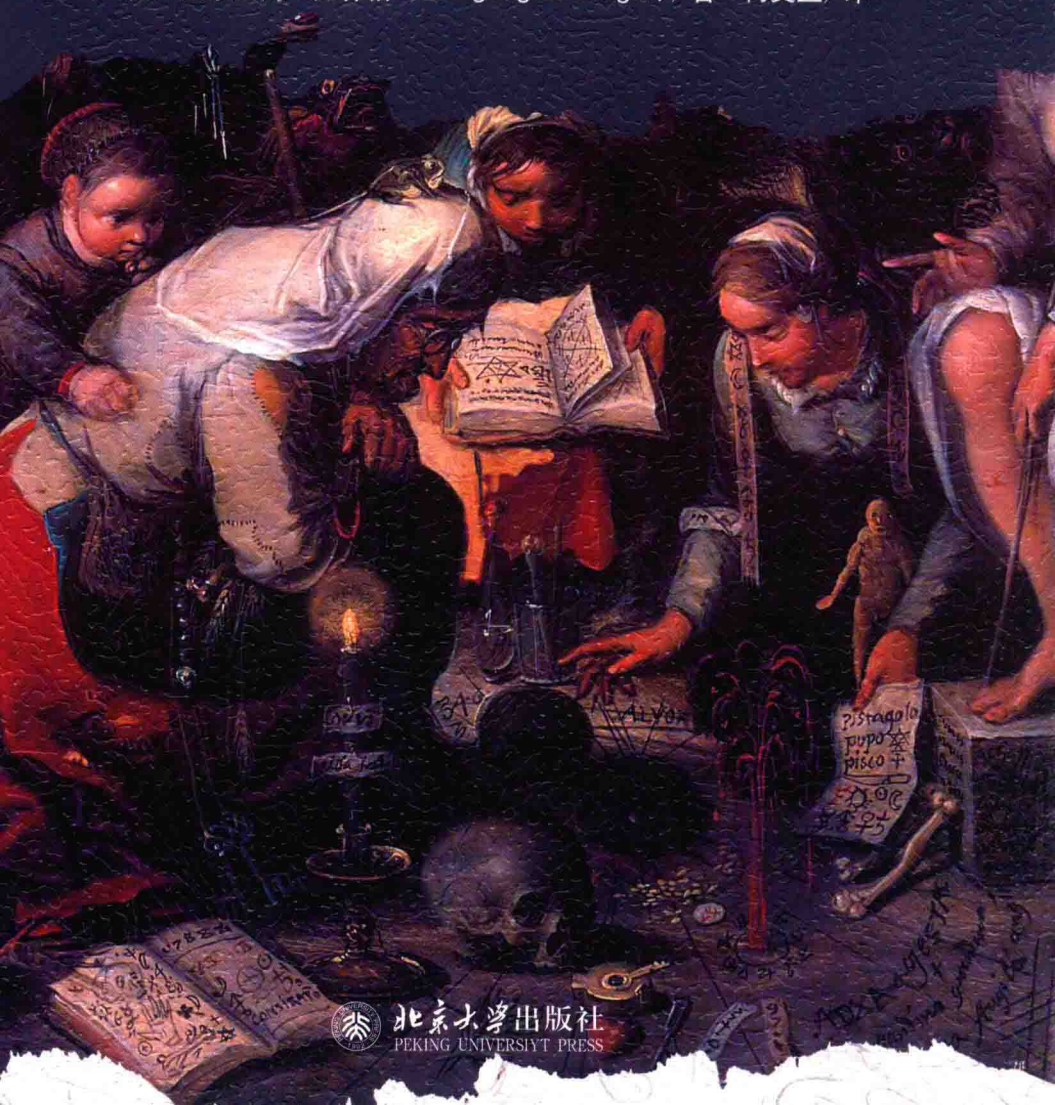
Witches and Witch-Hunts

*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

<b>书 名</b>	巫师与猎巫: 一部全球史 WUSHI YU LIEWU; YI·BU QUANQIUSHI
<b>著作责任者</b>	[德] 沃尔夫冈·贝林格 著 何美兰 译
<b>责任编辑</b>	张 晗
<b>标准书号</b>	ISBN 978-7-301-24944-4
<b>出版发行</b>	北京大学出版社
<b>地 址</b>	北京市海淀区成府路 205 号 100871
<b>网 址</b>	http://www.pup.cn 新浪微博: @北京大学出版社
<b>电子信箱</b>	pkuwsz@126.com
<b>电 话</b>	邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767315
<b>印 刷 者</b>	北京大学印刷厂
<b>经 销 者</b>	新华书店
<b>定 价</b>	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 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。<sup>(1)</sup>

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。<sup>(2)</sup>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”。<sup>(3)</sup>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。<sup>[4]</sup>

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”。<sup>[5]</sup>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。<sup>[6]</sup>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。<sup>[7]</sup>

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,<sup>[8]</sup>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。<sup>[9]</sup>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。<sup>[10]</sup>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。<sup>[11]</sup>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。<sup>[12]</sup>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。<sup>[13]</sup>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。<sup>[14]</sup>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。<sup>[15]</sup>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。<sup>[16]</sup>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。<sup>[17]</sup>

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。<sup>[18]</sup>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”。<sup>[19]</sup>

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*）。<sup>[20]</sup>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。<sup>[21]</sup>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。<sup>[22]</sup>

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。<sup>[23]</sup>此词源自路德大学历史学教授、黑森地方议会议员威廉·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),<sup>[25]</sup>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”。<sup>[26]</sup>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。<sup>[27]</sup>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。<sup>[28]</sup>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)。<sup>[29]</sup>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。<sup>[30]</sup>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。<sup>[31]</sup>

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,<sup>[32]</sup>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士六世(1566—1652, 1567—1625 在位)和英格兰国王詹姆士一世(1603—1625 在位)。博丹和詹姆士国王,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。<sup>[33]</sup>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。<sup>[34]</sup>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。<sup>[35]</sup>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。<sup>[36]</sup>

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。<sup>[37]</sup>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(*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。<sup>[38]</sup>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,<sup>[39]</sup>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。<sup>[40]</sup>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。<sup>[41]</sup> 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。<sup>[42]</sup> 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,<sup>[43]</sup> 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。<sup>[44]</sup>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,<sup>[45]</sup>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。<sup>[46]</sup>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。尽管韦伯列举了种种明显的局限性,<sup>[47]</sup>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。<sup>[48]</sup>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。<sup>[49]</sup>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。<sup>[50]</sup>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

某些学科研究的赞助,这些课题包括特定政治状况下某些机构实施的人权压制、19世纪晚期欧洲和美洲学者们强调的原教旨主义问题,以及最近几年比较流行的不公正或性别问题。与他们专业领域里比较枯燥的主题相比,学生们通常认为巫术这个主题比较有趣。学生们选择比较奇异的和有趣的课题,是正确的;从这些课题研究中,他们可能会得到较多的,至少不少于从传统的和枯燥的主题中获得的启迪。对专业学者而言,巫术研究的魅力在于,它具有跨文化的普遍性,经常凸显文化的反常的特点,并具有测试有关架构、信仰和社会行动等理论的潜力。此外,因为这个主题有**诠释空间**(room for interpretation),所以无论在学术研讨会上,还是在社会上,它都可能引发比较生动和有争议性的讨论。然而,了解这个主题目前的各种观点是有益的,或许甚至是绝对必要的。

为了给深入讨论奠定坚实基础,除了导言(第一章)之外,这里简要介绍一下其他章节的内容:欧洲社会和欧洲以外其他社会的巫术信仰(第二章)、古代和中世纪的巫师迫害(第三章)、猎巫的欧洲时代(第四章)、近代早期欧洲禁止巫术迫害的过程(第五章)、19世纪和20世纪的猎巫运动(第六章)、我们这个时代的老巫师和“新巫师”之间的关系(第七章),最后一章尝试总结所有上述章节的论点(第八章)。注释简短地提供全部引用资料的信息。书的末尾有完整的文献清单,依次为:1. 实用字典、手册和资料汇编;2. 1800年之前编纂的鬼神学和其他文本;3. 关于巫术的最重要的专著;4. 有关此主题的标准的多卷本选集、文集或读本;5. 非常重要的论文;6. 关于现代神秘论、隐微论和“新巫师”的文献;最后的第7组是一些最基本的著述,它们对于理解历史背景和各式各样的理论是必要的。当学者、艺术家和巫师在本书中第一次出现时,附有各自的生平资料。除非有特殊标明,书中的年月均指公元后的年份。此书末尾的大事记是我们整个故事的主线。

## 第二章 巫术信仰

最后,对这部分做个总结:正如我们在开始所说的那样,妒忌行为有点像巫术;所以,除了消除巫术之外,没有其他的治愈办法。

——弗朗西斯·培根:“论妒忌”,1625年

寻求对不幸的解释,并尝试通过超自然的力量控制人类事务,是人类永恒的现实状况。

——乔治·C.邦德/戴安娜·M.切克维:《巫术对话》,2001年

巫术是个争议性问题,产生误解的机会很多。贝宁在第一任总统马蒂厄·克雷库(1933年生,1972—1991年和1996—2006年在任)组阁期间,发动了反对“巫术”的运动。总统请求人们支持其在前法国殖民地达荷美的非洲化政策,并支持其把贝宁建设成以马列主义为基础的苏联式“贝宁人民共和国”的计划。反巫运动预示着阶级斗争。因为在传统的非洲社会,财富受到猜疑:如果每个人都在工作,为什么一些人比另一些人更富有?除非是他们从亲戚或邻居那里神秘地偷来的。根据“有限”这一概念,<sup>[1]</sup>传统社会中通常存在“零和经济”的观念。这个观念也存在于前工业时代的欧洲,当时牛奶或谷物的匮乏导致了神秘的盗窃行为的发生。在非洲,巫术与财富仍然存在着广泛的联系。出乎欧洲马克思主义者们的意料之外的是,巫术与阶级斗争也不是完全没关系的。然而,政府的意图被曲解了,反巫运动完全失去了控制。大众开始追捕老年女性,认为她们是日益激增的婴儿死亡率的罪魁祸首



图1 消灭巫术。邮票,贝宁人民共和国,1977年。©

手。非洲的儿童和婴儿死亡率(贝宁,25%)通常高于发达国家(美国,1.6%;英国,1.3%),<sup>[2]</sup>1975年爆发的破伤风更加重了这里人们的灾难。昂贵的疫苗被取消了,政府还允许所谓的巫师通过电台做忏悔。其中的一些女人报道说,她们改变形态,变成了猫头鹰;她们还对孩子们施魔法,把他们的灵魂转换为她们吞噬的动物。<sup>[3]</sup>1977年,贝宁邮政部门发行了一枚邮票,宣传政府与“邪恶力量”进行斗争的政策:消灭巫术!(La lutte contre la sorcellerie [forces du Mall])。邮票画面上,激进主义分子正在砍倒一棵大树,围观的人群鼓掌狂呼。<sup>[4]</sup>

贝宁是一个欠发达国家,其文盲率超过60%,多数人支持传统的非洲宗教(天主教徒和穆斯林只占总人口的18%和15%)。最近发生在这样一个国家的一些事情与古代世界、中世纪和近代早期欧洲,或者现今的非洲、东南亚、澳大利亚或美洲流行的一些信仰具有相似性,可以总结为下面一套基本的信仰(a basic set of beliefs):我们周围存在着邪恶力量,它们企图制造伤害。一些本

质上反社会的人,或者被迫与邪恶力量结合,或者为了通过神秘的途径造成伤害,而有意与邪恶力量结盟,通常情况下,被伤害者是他们亲戚或邻居。这些人获得了超自然能力,诸如变形、变成动物,以及在空气中飞行的能力。他们不仅作为个人行动,而且还因其与邪恶力量的结盟而采取集体行动,成为某个阴谋的一部分。在这方面,他们设法诱发疾病和死亡,并毁坏牲畜和庄稼。作为邪恶之力的最大表现,他们绑架婴幼儿以便吞食或使用其器官。例如,根据欧洲神鬼学家假想,用婴幼儿脂肪可以制作效用强大的膏剂(见图7)。数年前,杰弗里·帕林德尔在对非洲各地的巫术信仰进行比较后,指出了这些非洲和欧洲巫术认知的极其相似之处。<sup>[5]</sup>但是,大量类似的例子见于世界各地,比如东南亚<sup>[6]</sup>或美洲。劳拉·德梅洛·伊索萨特别指出,巴西的欧洲殖民者、非洲奴隶和美洲印第安人原住民后代们的巫术概念相近。以巫师的飞行为例,仅仅飞行的目的地不同而已:欧洲巫师更喜欢飞回葡萄牙,非洲巫师愿意飞回西非,印第安巫师的目的地则是巴西雨林。<sup>[7]</sup>

有必要对这些相似之处做出解释。共同的起源可以轻松地解释这些信仰机制的相似性。但是,必须将它们追溯到数万年前的、向美洲的史前移民浪潮。对某些人类学家来说,尽管不可能判断某些萨满教理念的年代,比如魔力飞行、变身动物或感应魔法,但追溯到史前似乎是有可能的。<sup>[8]</sup>史前史学家和考古学家认为,应进行魔法—宗教的相互参照,甚至可以参考旧石器时代刻在物品、岩石和洞穴里的图画的萨满教主题。比较好的证据源于书写资料的开始。在人类历史最古老的书写文本中肯定能找到魔法的秘诀。<sup>[9]</sup>但是,尽管看上去貌似有理,要证实一个巫师信仰的共同家谱,从方法上讲是不可能的。马林诺夫斯基称,所有文明中的魔法信仰和实践发挥了类似的功能,并且从北极洲到澳大利亚的巫术信仰应该属于近似的模式。<sup>[10]</sup>这就意味着,不仅社会的或文化的因素,而且人类心智结构都发挥各自的作用。心理学家们发现儿

童时期的魔法想象和行为,甚至与社会环境没有多少联系。根据弗洛伊德,幻想无所不能和强迫神经症是婴儿发展初期阶段的典型特征,应被看作是人类潜意识的一部分。俄国民俗学家弗拉基米尔·普洛普(1895—1970)认为,民间故事中魔法或萨满教主题的流行,反映了儿童们的需求,而不是人类发展初级阶段的需求。<sup>[11]</sup>

巫师信仰既不统一,分布亦不均衡。非洲的巫术研究表明,在那些将不幸归因于神灵、祖先灵魂或污染状况的社会中,巫师信仰起到次要作用;而在其他社会,甚至包括那些经济、血缘关系和社会结构与前者相似的社会,人们似乎痴迷于巫术信仰,那里的社会关系和日常生活都通过巫术的语言得以描述。伊万斯-普里查德等人的早期田野研究案例显示,对巫师行为的信仰在巨大程度上塑造了社会生活结构。<sup>[12]</sup> 马克斯·马威克努力想给这种假设提供统计数字的基础,他汇集了东非(赞比亚)赛瓦地方的200件人们遭受不幸的案例,并比较这些事件发生的特定状况及其随后的解释。马克斯·马威克发现,当他只做一般询问时,所有这些案例(100%!)都与巫术相关;而在就特定个案进行讨论时,却仅有54%与巫术有关。只有1/4的被调研者把不幸与自然缘由或上帝相联系,剩下的案例被认为与祖先神灵或与那些不被看作是巫师的人有关。74%所谓巫术案件的涉嫌女巫或男巫的名字得到确认(54名男性,45名女性)。78%案例的行凶者和受害者属母系亲戚,21%例属婚姻或更远的亲属关系,仅仅1%没有任何亲属关系的卷入。这样看来,近距离的社会交往,特别是亲属和街坊关系、在巫术指控中起着决定性作用。它不仅表现在赛瓦社会,而且出现在多数社会中。<sup>[13]</sup> 马克斯·赫尔曼·格卢克曼(1911—1975)总结说:“巫术不仅仅是仇恨,它是在某些社会关系中起作用,而在另一些社会关系中不起作用的一种仇恨。”<sup>[14]</sup> 作为一个极端的个案,苏珊·拉斯穆森让我们看到,在尼日尔的图阿雷格游牧人中,

巫术经常被与所谓“外来的”危险陌生人联系在一起。<sup>[15]</sup>

强烈的巫师信仰绝不限于乡村或者没文化的人群。1968年，加纳大学至少有41%的学生认为巫师可能存在，而35%则确信巫师的存在；算下来他们占受过高等教育的未来社会上层的76%。1964年对津巴布韦中学的调查显示了几乎相同的数字。61.8%的学生坚信“巫师给人们带来伤害”，另有20.8%的学生赞同此论述（两者加起来是82.6%），8.6%的学生不确定，仅有2.8%的学生否认此论断。<sup>[16]</sup>对巫术如此广泛的信仰导致一系列后果的产生。例如，1992年，科特迪瓦足球队击败加纳队，赢得了非洲国家杯冠军，而之前夺冠的一向是北非国家队。科特迪瓦的体育部长曾雇佣巫医声援球队。这件事引发了关于非洲足球比赛中是否应使用巫术的争论，争论至今仍在进行中。最近一些BBC体育论坛聊天室的一些讨论者正确地指出，就像其他仪式一样，“巫术”可以影响对方队员的心智，所以它通常用于撒哈拉以南的非洲国家足球比赛中。但是，很多非洲人写文章，明显地讽刺说，假如巫术本身发挥效用，那么世界杯的冠军应永远属于非洲国家队。<sup>[17]</sup>

最近，赞比亚的艾滋病不断扩散，由于医疗条件短缺，人们传统上把死亡归因于巫术，因此这里的巫术指控大幅上升。（1996年，15%的孕妇感染艾滋病；2000年上升到25% [在纳塔尔省的夸祖卢地区接近40%]。<sup>[18]</sup>）许多南非洲人认为，感染艾滋病的原因是“毒”（Isidliso），它是由邪恶的巫师创造出来的。这种认识有其道理，因为艾滋病的传播与巫术的传播具有多个共同点，它们的传播途径均为体内液体，比如血液、母乳、精液或阴道分泌液，并与伤口、性交或食物有关。艾滋病通常在晚期才能被发现，并且感染源通常不易分辨。其症候由后天性免疫缺乏引发，包括呼吸问题、咳嗽、消瘦、结核病、呕吐和腹泻，这些症状早先均被当成是巫术的记号。甚至医学语言与传统的信仰也有可比性，病毒“侵袭”免疫系统类似于巫术的攻击概念，载体保持隐蔽或神秘状态。与巫术的

受害者一样,染上病毒的人也与吞噬其生命的无形力量进行着持续的斗争。亲属中有生殖能力的人是巫师们的特别攻击目标,“所以通过性交,特别将灾难传给有繁殖能力的受害者,是为她们量身定制的方法”。亚当·阿什福思进一步引申发挥了这些认知。他认为,艾滋病引发出来的比较深刻的含义是,疾病带给患者的精神上的不安全感(spiritual insecurity),可能相应地升级变为经济的和社会的不确定感。<sup>[19]</sup>

人们在解释体重减少的原因时,夹杂进一个神秘的元素,即体重减少是由隐藏在人的食管里的超自然生物造成的。它们形似螃蟹、青蛙或蜥蜴,自里向外吞噬受害者,确切地讲,一点点地蚕食掉他/她的肉体。我们不应按照毒理学来理解巫术的“毒”。Isidiso是祖鲁语,是针对特定受害者的,其指向“不因化学变化,而依意愿而定”。有的人就算吃了有毒的食物,也可能完全不受到影响。而对受害者来说,甚至在他睡觉时,巫术的“毒”也能够进入他/她的身体。巫师把药剂(mutu)置入食物,人做梦时吃掉它。现在人们几乎把各种社会灾难都与巫术或艾滋病联系在一起,比如离婚、失去人心、家庭纠纷、朋友和亲情关系破裂、丢失工作和失业。所以,受害者或其家人必须运用一种强大的治疗方法驱赶巫术或艾滋病。这不表示必须拒绝西方的医学,而是表明,要从根本上适当地根除此疾病,需要非洲传统的和精神的方法。传统的医治者和祖先们的盛大宗教宴会通常比西医昂贵得多,因而对患者家庭及其朋友们而言,是相当大的经济负担。

在索韦托等城市及其周边,多数人承认巫术是一种真正的疾病,也几乎没有人拒绝西医。但是,伊万斯-普里查德提出的巫术假设需要答案:为什么是我?为什么是现在?根据所谓的“毒”巫术的理论,学者们仔细审查社会关系,重新考虑最近发生的家庭争吵或与邻居的争执,并重新审视旧的冲突,为了寻找罪行的起因而进行详细的重新调查。与近代早期欧洲的巫术案例相似,“曾经



看似无害的行动和举止(借出一块布,或者赠予食品礼物)可以突然转变成不祥的预兆,而在当时这些却被愚蠢地忽视”。阿什福思指出,人们经常在公众谈论中把艾滋病作为社会污点,将其归因于性行为不检点。实际上,在没有巫术维度的情况下,人们几乎无法理解艾滋病的真实含义。没有人会公开宣布自己受到巫术的困扰,因为尝试获取抗击艾滋病的智力服务,可能促使巫师采取进一步的行动。因为一旦染上与巫术相关的疾病,或因巫术导致死亡,就会恶化一户人家和周围家庭之间的关系,所以,人们采取比较慎重的原则,隐瞒疾病。根据此巫术观念,遭难者有理由重新考虑他们的社会关系。由于遭难者试图反击,因此邻居和朋友们可能成为嫌疑人,并变成巫术的目标。邻居们也想找出他们中间那些对疾病的产生负有责任的嫌犯,很多人随即成为嫌犯。整体而言,社区关系会变得紧张。于是,艾滋病流行病“也成了巫术流行病”。<sup>[20]</sup>

非洲作家们总是强调一个事实,“传统的概念仍然构成许多民族的本质背景”。<sup>[21]</sup>拉卢沙艾在其最近一个代表性调研中阐释,南非国家只有极少数公民不坚信巫术,他们是白人和欧洲血统的基督教会领导人,这些人被描述为带有偏见观点的少数人。<sup>[22]</sup>强烈的巫师信仰并不意味着时时处于忧虑中,而是对潜在危险——比如大城市里的车祸——的一种意识。一些学者认为,巫师信仰的强化可能与殖民统治有关。但是,伊萨克·沙佩拉(1905年生)的研究却表明,前殖民时期博茨瓦纳的巫术审判服从部落首领的决定,而且拷打和死刑曾经是传统的惩处罪犯的手段。<sup>[23]</sup>由马威克和道格拉斯在1970年编辑的两部论文集是非洲巫术研究的综述。自非殖民化以来巫术信仰的强化和反巫运动的增长,反映在多本以反对巫术崇拜和巫术神庙为主题的期刊中,<sup>[24]</sup>最有影响的是雷伊·亚伯拉罕斯编辑的关于坦桑尼亚巫术的一期。<sup>[25]</sup>最近的研究表明,在解放运动和巫术信仰之间有一种相互关系,尽管有时采取一种比较隐晦的形式。拉卢沙艾报告和其他有关南非巫术的

研究提示我们,进一步的研究对于增加我们的巫术信仰相关知识具有重大意义。<sup>[26]</sup>

乍看之下,巫术在澳大利亚和大洋洲,是个不重要的主题。美拉尼西亚过去和现在都是研究的热点。部分原因是,这里的巫术信仰过去和现在都特别强烈,同时,在某种程度上也是马林诺夫斯基开创性研究的遗产。尽管人们经常不把这位现代社会人类学创始人的著作作为当代人类学家的文献来引用,但是,一战期间他在特洛布里安德群岛上的田野工作形成了数个惊人的系统见解,它们给年轻的社会人类学学科灌输了巫术研究的重要概念。马林诺夫斯基在他的《西太平洋上的航海者》(*Argonauts of the Western Pacific*)中指出,对邪恶的妖术师(*bwagau*)和飞行的巫师(*mulukwau-si*)的信仰,让人们确定,人生中每件重要的事情和人生之旅中的每一站,都必须有魔法礼仪的相伴。<sup>[27]</sup>很快,对太平洋岛屿的研究便得出了类似的论点。<sup>[28]</sup>不幸和死亡几乎总是伴随巫术而生。不久,对大洋洲和澳大利亚的其他一些社会的研究也证实了此论点。例如,雷奥·弗兰克林·福蒂内(1903—1979)的多布岛研究,<sup>[29]</sup>阿道弗斯·彼特·埃尔金(1891—1979)对澳洲原住民的研究。<sup>[30]</sup>最近,雪莉·S.林登鲍姆和玛丽·泽列尼兹对美拉尼西亚的巫术研究做了总结。<sup>[31]</sup>

同时,对东南亚的研究在相当大的程度上扩大了我们对于巫术信仰的直观视域,这里比世界其他地区有做更多的宗教比较研究的条件。《理解东南亚的巫术和妖术》(*Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*)一书阐明,巫师信仰普遍存在于完全不同的宗教、经济和种族状况下。可以把巴布亚新几内亚的基督教-泛灵论信仰体系与印度尼西亚和马来西亚等伊斯兰教国家或者佛教的泰国的信仰体系做比较研究。巫术在一个社会中可能受到奚落,而在邻居的种族群体中却是重中之重。这些研究的多数仍旧是在传统的、乡村的,甚或部落的情境下的研究,但是,它们日

益反映了现代国家的角色。<sup>[32]</sup>在缅甸,流传着这样的说法,“每七户人家中,肯定有一个巫师”。巫术范式作为一种因果关系理论,对印度教徒、佛教徒、泛灵论者和共产主义者来说,同样是解释苦难的重要工具。<sup>[33]</sup>南希·莱文指出,中国西藏和尼泊尔、非洲或美拉尼西亚的巫术信仰之间也有相似性,并提到中亚社会的巫术研究的缺少。<sup>[34]</sup>学者认为,在西方游客赞赏的风景美丽的斯里兰卡,妖术或巫术深深根植于社会习俗之中,并与出生、病患、死亡或战争等不同的生活状态有密切关系,在僧伽罗人佛教徒中尤其如此。<sup>[35]</sup>

孔飞力的《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》(*Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*)表明,古典亚洲文明中同样存在着妖术恐惧,并偶尔爆发迫害运动。<sup>[36]</sup>最近对17世纪40年代伟大农民起义和明朝灭亡的研究带给我们启示,这些均与铲除巫术运动有联系。<sup>[37]</sup>在当代中国,萨满教、相信灵魂附身或巫术,都被贴上“封建迷信”的标签,而妖术和巫术更被看成是欺诈行为,具有政治危险性。但是,所有这些消灭古老信仰的尝试似乎没有获得完全成功。<sup>[38]</sup>强烈的巫术信仰是导致一些亚洲国家许多杀人事件发生的原因。苏海拉·卡普尔在其《印度西部的巫术》(*Witchcraft in Western India*)中提及,1948年以后的巫术恐惧增加了,它显然不仅是一个乡村现象,也是城市现实,至少在孟买周边地区如此。<sup>[39]</sup>尽管强烈的巫师信仰不一定导致巫师杀人,但是,来自世界伊斯兰教徒最多的印度尼西亚的证据触目惊心。<sup>[40]</sup>

在美洲的原住民(印第安人),以及来自欧洲、非洲和亚洲的移民当中,都可以看到巫术的观念。在美洲巫术的研究方面,弗朗西斯·博阿斯(1858—1942)及其学派为后来的研究奠定了基础,他们的贡献现在在《北美印第安人手册》(*Handbook of North American Indians*[Sturtevan ed., 1978])刊载的许多篇文章中仍可看出。曾经师从于弗洛伊德的克莱德·克拉克洪(1905—1960)指出,要

理解社会的运行，“巫术跟与每一个（every）纳瓦霍人密不可分的礼俗观、社会组织及纳瓦霍文化的其他部分具有同样的‘重要性’”。经过仔细斟酌，克莱德得出下面的结论：巫术并非就是开启纳瓦霍社会的“那把钥匙”（the key），但是，没有对巫术信仰的决定性角色的认识，就很难或不可能理解纳瓦霍社会。这个结论对理解多个非欧洲社会可能具有重要意义。<sup>[41]</sup>墨西哥和秘鲁的古代文明属于特例。在那里，巫术信仰与统治者的神力以及萨满教密不可分。在阿兹特克帝国，人们广泛相信邪恶的萨满对人类和自然施魔法，他们运用邪恶的眼神，并为了邪恶的目的变形成动物（nahualli），特别是猫头鹰，因为它象征着黑暗，代表夜晚或死人。<sup>[42]</sup>16世纪的报告，例如，印加统治时期土地所有权的诉讼案资料，提供了前殖民时期的巫师信仰的信息。与其他帝国一样，当伤害性魔法（maleficium）牵涉到平民百姓时，巫术被认为是严重的罪行；当它涉及统治者上层社会时，就是叛国罪。编年史家因卡·加西拉索·德拉维加和印第安人史学家瓜曼·波马·德阿亚拉的文字中都有杀死巫师的记录。在与邪恶势力的长久战斗中，公开处决似乎不常见。然而，对“罪大恶极者”，印加国家官员不仅杀死作者本人，而且也不放过其家人（婴幼儿除外）（见图2），并且摧毁他们的房屋，把石灰撒到他们的田地上。<sup>[43]</sup>

墨西哥在经历了基督教传教、殖民统治时期和几次革命之后，对人类的动物灵魂的信仰（nagualism）仍然存留下来。<sup>[44]</sup>天主教会去除了教堂外墙上的福音布道者的象征（公牛、鹰、狮子），以便阻止教徒对这些所谓的动物灵魂的敬奉，因为人们相信圣徒的这些表现形式，比他们的人类形体更强大。报告显示，19世纪的墨西哥发生了几十起非法的巫师谋杀案，<sup>[45]</sup>并且至今仍在继续。像印度或非洲一样，甚至在都市，尤其在墨西哥城也流行强烈的巫术信仰。<sup>[46]</sup>在对萨波特克人村庄存在的46种偏常行为的“平均排名”中，巫术相关的偏常排在第四到第七位，排在谋杀、堕胎（女性）和



图2 印加官员杀害一个巫师家庭。出自 Guaman Poma de Ayala, Nueva Cronica, c. 1612。

抢劫之后。接下来的偏常行为依次是“懂巫术”（男性）、“散布超自然谣言”（女性/男性）、“实施巫术”（男性）、“当巫师”（brujo = 男性）。与此同时，有邪恶眼神（女性或男性）排在第 29 位，有变成动物的妖力（动物之灵，改变自己）列在第 43 位。<sup>[47]</sup> 虽然内森·瓦赫特在关于玻利维亚村庄冲突的人种学论述中，避免使用“巫术”一词，但 kharisiri，即那些夜间破门而入，榨取人们的脂肪或血液，直到后者停止生命的人就是巫师，而不是传说中的吸血鬼。20 世纪 80 年代的调查形成了这个鬼怪故事的现代版本，即美国人提取人类脂肪，作为机器、汽车、飞机和计算机的工业用润滑剂，当地的非法商人——皮什塔考（pishtako）从中谋取了巨额利润。<sup>[48]</sup> 最近，德瓦德·E. 沃克在其《美洲原住民的巫术和妖术》

(*Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*)中,对从加拿大到智利的美洲巫术做了比较性探讨,其中包括因纽特人和黑加勒比人。研究发现,把疾病和死亡归因于巫术的做法过去(现在依然)非常普遍。巫师信仰在普韦布洛印第安人中尤为突出,它特别强调天气魔法,与欧洲历史上的案例相呼应。美洲印第安人具有农业文明传统,他们在数世纪之前就有相似的定居结构,所以,我们可以假设他们的巫术理念同样有悠久历史。但是,即使对阿帕奇游牧部族来说,巫师审判也可以追溯到其政治和社会独立的年代。<sup>[49]</sup>在内茨里克爱斯基摩人中间,人类邪恶似乎是一切邪恶之源;如果妒忌或猜疑的情感卷入,巫术就可能成为造成不幸的原因。<sup>[50]</sup>在西格陵兰,人们认为巫师能够引起疾病、死亡、不孕不育和狩猎无获。换句话说,巫术能摧毁别人的基本人生价值。所以,抵制巫术被认为是萨满最重要的任务之一。他们通常召开萨满教降神会,解答所发生的不正常的事件,特别是恶劣的天气、猎不到动物、疾病或死亡。在这些情况下,萨满充当了寻巫者。<sup>[51]</sup>尽管基督教努力传教,加勒比地区和巴西仍然盛行强大的非洲理念;它受西非伏都崇拜的激励,具有鲜明的巫术恐惧特点。<sup>[52]</sup>

即使在反巫师的立法废除后,欧洲也没有完全停止对巫师嫌疑人的暴力行动。虽然从启蒙时代起,社会精英通常否认巫师的存在和妖术的功效。但是,老年人,通常是女性,还是一次又一次地被活埋,有时被杀死(见第六章)。传统的巫术信仰甚至在现今还广泛存在。西德(前德意志联邦共和国)的民意测验揭示了一个事实:相当一部分人口有巫术恐惧的潜意识,根据提问的方式不同,从10%—30%不等。在1973年,只有2%的人口坚信巫师的存在,另外的9%认为可能有巫术(两者加起来,占人口的11%)。然而,当人们避免使用hexen(巫师)一词,并不直接地讨论巫术的时候,结果就发生了巨大的变化。不少于23%的人(15%的男性,28%的女性)一致认为,心存恶意的“坏人”可能给人带来疾

病。<sup>[53]</sup> 尽管多数人仍然否认巫术的存在,但这个结果在二十年的时间内基本保持未变,并稍有增加趋势。1986年,约13%的人或多或少相信巫术,21%赞同坏人可以引发疾病的说法。<sup>[54]</sup> 1989年,信巫者上升到16%,但在1991年,又降回到14%。<sup>[55]</sup> 在西德——西方最发达的工业社会之一,大约10%—15%的少数人似乎一直对巫术坚信不疑。他们的年龄、性别、阶层、城乡分布、政治取向、宗教和教育等社会背景,没有特别之处。借用马克斯·韦伯的词,典型的(ideal type)信巫者实际上似乎反映了一个典型巫师的形象:她是年长的妇女,生活在农村,基本没受过教育,处在社会下层,政治上保守。

不足为奇,巫术信仰和宗教信仰之间存在着强大的互动。教皇约翰·保罗二世(卡罗尔·沃伊提拉,1920年生,1978—2005年在位)曾多次重申,天主教会一直相信拟人化的魔鬼的存在。对德国教士的民意测验表明,在1976年,79%的天主教教士赞同这个观念,而只有40%的新教教士有这种理念。定期去教堂做礼拜的天主教徒和新教徒中有24%相信存在一个拟人化的魔鬼。然而,在那些偶尔去教堂的人中,仅有3%的人这样认为。总共12%的人(9%的男性,14%的女性)认可魔鬼的存在,与相信巫师存在的人大致一样多。<sup>[56]</sup> 盖洛普学院的民意测验表明,1988年,某些西方国家相信拟人化的魔鬼的人口比例相当高。在天主教的爱尔兰,57%的人遵循教皇的教导。不少于66%的美国公民相信魔鬼,<sup>[57]</sup> 这个结果至少令欧洲人非常吃惊,它也引起美国政治家们的关注。在现今的非洲,邪恶王子的概念最近才被引进,但这里相信拟人化魔鬼存在的人却已经超过了美国。<sup>[58]</sup> 在一年一度的穆斯林朝觐麦加时,扔石头砸魔鬼的礼仪习俗似乎也包含拟人化的邪恶概念。据沙特 SPA 通讯社报道,与其他数年一样,在2003年的中东和北非,在这个虔诚的场合有十多人丧生,许多人受伤。<sup>[59]</sup>

基督徒和穆斯林宁愿承认相信某个拟人化的神甚或魔鬼的力

量,也不承认他们相信巫术。与《圣经》不同,《古兰经》没有杀害巫师的经文。它有关于精灵的章节(第72章),还有整整一章,以晦涩的语言论述创世时的邪恶、邪恶女人的魔法仪式、黑暗的邪恶,以及“嫉妒者嫉妒时的邪恶”(第113章)。从仪式、赐福祈祷和圣物的使用中可以看出潜在的对巫术的信仰。在此仅以显示跨文化重要性的一个物件为例,予以说明。在地中海国家,实际上每个孩子和许多成年人,都佩戴玻璃护身符,或挂在脖子上,或套在手臂上,或缠在腰间。人们还可以在他们的口袋里、家中和私家车里见到更多的此类物件。这些眼睛形状的珠子通常被认为有保护人们免遭厄运的作用,而且人们常常把它们当成普通的饰物。然而,这些随处可见的物件是用于阻挡**邪恶眼神**(evil eye)的,这与巫术信仰的典型解读,几乎同出一辙。<sup>[60]</sup> 弗朗西斯·培根的论文“论妒忌”就持这种观点。邪恶眼神的观念在中东追溯到古代美索不达米亚,并算得上是人类最持久的恐惧之一。<sup>[61]</sup> 对穆斯林社会中的妖术恐惧的研究少得可怜,但是,一些案例表明,部落民对邪恶眼神或极端言词极其担忧,以至于影响了他们的日常生活和行为。<sup>[62]</sup> 即使在诸如摩洛哥或埃及这类的都市化社会,也存在对眼神和言词的魔法力量的信仰。但尽管护身符、反魔法或放逐等反巫措施的广泛流行,最近还没有杀害巫师的最新报道。<sup>[63]</sup>

欧内斯托·德·马蒂诺(1908—1965)在南部意大利,让娜·法夫雷-萨阿达在诺曼底,或者英格·舍克在德国西南部的研究表明,当代的巫师信仰所发挥的作用与人类学家和历史学家所熟悉的巫术属性模式相符。人们通常认为,巫术信仰固定于社会生活之中,它具有应对恐惧、危险状况和人际冲突的功能,这些因素决定巫师信仰的结构和持续性。巫师信仰建构认知,简化环境的分类,充当组织和缓解机制。意外的困苦或厄运、突发的和不可治愈疾病,所有这些都归因于**邪恶者**(evil people)的行动、魔法力



量、妖术或巫术,从而降低了偶然性。确信巫术理念使人们看到了战胜困苦的希望。巫师嫌疑人经常是那些长久以来就被村民怀疑的对象,邻居们可能数年甚或数十年以来一直在搜集有关嫌疑的证据。有时全家人受到猜疑,有时被怀疑的有几代人。维莱姆·德布莱科尔特(1951年生)通过荷兰的例子表明,当代欧洲大众文化里寻巫者的角色,与史学家的档案资料、人类学家在第三世界国家田野工作中记录的从前的案例依然具有相似处。巫医是反巫师的专家,他们通常具有反魔法的经验。因此,他们自己就面临着被怀疑是巫师的风险。<sup>[64]</sup>

这些研究结果仍然基于伊万斯-普里查德的《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》(*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*),这项研究是在英属东非(今日苏丹)进行的,它表明了魔法和巫术是一个部落社会里的常态,它们无处不在。阿赞德人把某些形式的不幸与巫术的影响联系在一起,一个经典范例是,一个人被一株树根绊倒,腿就断了。一个观点认为,这有可能是自然原因所致。另一观点却认为,树根一直在那里,之前从来没有任何人因它而折断了他或她的腿。<sup>[65]</sup>这个事例印证了数年前由吕西安·列维-布留尔(1857—1939)提出的一个理论,他观察到,“在原住民看来,所有发生的事情都不可能是偶然的”。假如三位妇女坐在河边,鳄鱼却将其中的一位拉下水,这不可能纯属偶然。这是因为,尽管有许多捕食动物和女人,但只有特定的那条鳄鱼攻击了特定的那位妇女。因此,得出结论,“这条鳄鱼肯定是受了某人的刺激。并且它也知道要把哪位妇女拖下水……唯一需要查出的是,谁(who)刺激了鳄鱼”。<sup>[66]</sup>心理学家们注意到,阿赞德人缺乏巧合、偶然或意外等概念。让·皮亚杰的研究证实,六岁以下的孩子也缺少此类概念。<sup>[67]</sup>最近更多的心理学研究支持这一论点。因此,在解释不幸事件时,“意外”这个概念必须被作为一个社会或文化建构。<sup>[68]</sup>

根据伊万斯-普里查德,意外事件的当事人必然会提出这样的问题,“为什么是我?为什么是现在?”并且,意外事件本身促使他重新考虑其社会关系,必要时还会向占卜者或巫医咨询,并期望他们通过神赋予的技能找出凶手。当受害人设法修补被打乱了的社会关系时,社会冲突就会得到解决,继续施展伤害性魔法的理由也因此消除了。于是,巫术理念明确地发挥了特定的功能,并通过维持一个既定社会的道德和社会平衡而起到了积极的作用。据说,阿赞德人认为巫术源自人体内的一个器官,具有家族内遗传的特点。因为巫师器官能够在与巫师的意愿分离的情况下行动,所以,没有任何个人应该对巫术造成的伤害负责;至少伊万斯-普里查德是这样认为的。<sup>[69]</sup>这个理论构建令史学家们感到兴奋,因为此种巫术处理方式和我们所了解的欧洲历史经历完全相反。同时,它也与我们所知的当代非洲的反巫运动背道而驰,在非洲巫师们被当众羞辱,并最终被拷打,有时还被杀死。尽管这个结论——在阿赞德人中没有巫师被杀死,可能是伊万斯-普里查德的著名构建之一,他对巫术缓解社会底层紧张关系的功能主义的分析,以及对“原住民论点”的重建,都对认识从东南亚到欧洲的其他文明的巫师信仰具有重大意义。

伊万斯-普里查德在牛津大学的年轻同事基思·托马斯(1930年生)<sup>[70]</sup>著有《宗教和魔法的衰落》(*Religion and the Decline of Magic*),这是一本著名的历史研究专著。该书指出,近代早期的英格兰充满了各种魔法专家,一些人类学研究的范式能够适用于完全不同的社会。基思·托马斯在没有提及马林诺夫斯基的情况下,试图在16世纪巫术迫害的兴起与欧洲历史上的一个重要发展过程——突出《福音书》(*sola scriptura*)的宗教改革——之间,建立联系。路德关于正当理由的教义,与加尔文教派的天缘教条,贬低并在实际上禁止了传统的和天主教的反魔法活动。这相应地导致了妖术恐慌的上升,以及巫术指控事件的增加。“新教主义断言

巫术真实存在,但却否认存在一种有效的和合法的保护或拯救方式,这就迫使新教徒们陷入难堪的境地。”<sup>[71]</sup>许多区域研究显示了神谕和寻巫者对传统的欧洲社会之重要。研究者们根据伊万斯-普里查德和托马斯的研究范式,继续探寻巫术特征和巫师指控背后的社会机制。

在从封建主义向资本主义转型的过程中,当比较富有的社会成员放弃帮助那些比较贫穷的邻居时,邻里关系骤然紧张。这个假设标志着社会历史理论发展到了巅峰。可以这么说,加尔文主义的资本积累,是与天主教的施舍济贫传统相对立的。日益增长的不平等现象引起了妒忌,而富人拒绝拿出面包和牛奶救济,更增加了穷人、老人和贫穷妇女——巫师——的嫉恨之情。他们责骂和威胁,并真的尝试使用黑魔法,加上他们的内疚和心虚,所有这些促使比较富有的人们采取行动,反对比较贫穷的村民。由于实力派控制立法机构,他们便利用刑事司法,反对巫师。实践证明,这种“拒绝行善模式”的指控是相当强大的范式,<sup>[72]</sup>因为此种模式把欧洲历史上最耸人听闻的一段经历,与人类社会生活中一个最显要的变化,连接在了一起。<sup>[73]</sup>情况似乎是这样的,人类学家最近发现了巫术与资本主义或全球化的可能关联,他们像前一代历史学家一样,被这个想法深深吸引了。然而,历史上的巫师迫害引发了资本主义的出现,这个观点不成立。曾经被这个观点吸引的那些人没有能够提供充足的支持性证据,此观点最强烈的支持者、托马斯的学生艾伦·麦克法兰(1940年生)随后发现,资本主义源于巫师迫害之前的数个世纪。于是,他放弃了先前的理论。<sup>[74]</sup>

根据人类学的里希特情感量表,毫无疑问,妒忌是最基本的消极情感之一。妒忌并不特别地与某个社会或政治结构拴在一起。相反,一直以来,人们认为它是“泛人类现象”,具有“遍及每个社会,并在某种程度上存在于每个人情感中”的特点。<sup>[75]</sup>乔治·M.福斯特(1913年生)认为,每个社会的人们利用象征性的和非象征

性的文化形式,中和、减少或控制他们面对的源自妒忌的危险和对妒忌的恐惧,还有应该加上那种担心被指控有妒忌心的恐惧。这种恐惧是有其充分理由的。亨利·A. 塞尔比在20世纪60年代晚期的六年的时间段内,收集了瓦哈卡州的萨波特克人村庄大约八十件巫术案例,它们都与妒忌有关。<sup>[76]</sup>对麦克法兰观点最全面的回应来自雷纳·沃尔兹,他对发生在加尔文主义统治时期的利珀河一带村庄里的几百件巫术指控案例,进行了仔细的研究。果不其然,雷纳·沃尔兹得出结论,把所有这些案例与某一单一类型的社会冲突联系起来是不可能的。相反,它们使得近代早期发生在村庄里的各种令人头痛的问题具体化了,比如,关于财产权、爱和情感冲突。妒忌、仇恨、猜疑或恐惧等负面感情在巫术指控中发挥决定性作用。但是,由于巫术的**多功能性**(multi-functionality),它可能会牵涉到各种危机。<sup>[77]</sup>托马斯、麦克法兰和沃尔兹的研究所提供的范例显示了人类学研究,特别是英国功能主义,对历史学的开创性影响。最近,人类学家声称,对巫术指控的集中关注不是巧合的,因为它“自动地把巫术与社会秩序的再生联系在一起”。<sup>[78]</sup>

在一段紧张的对巫术研究主要理论的探索之后,巫术研究似乎远离“非历史的结构功能主义”而去。<sup>[79]</sup>涂尔干功能主义者可能提供了最简练但同时也是最不准确的解读,因为他们忽视信仰和每个人关注的事及其特定的历史背景的重要性。人类学家们日益重视非欧洲社会的历史维度,并开始关注史学家所熟悉的社会机制。史学家一直都把国家建设作为日常观察的主题之一,这是因为欧洲社会受专业法学家和日益膨胀的官僚机构监管的法律框架内部的机制化冲突塑造了其对巫术问题的处理。把国家的形成诠释为现代化过程的一部分,这无可非议。20世纪中期,在非殖民化运动之后,为了应对第三世界国家的共产主义,现代化理论(modernization theory)作为一种意识形态的选择被创造出来。但是,从一开始这个理论的发展就是以欧洲范式为样本的,因此它适

合——或许最适合——欧洲历史。尼尔·斯梅尔瑟认为,现代化可能引发文化适应过程中的“社会骚乱”,“对于这些干扰,通常有三个典型的反应:焦虑、敌意和幻想”,这些反应继而与社会和结构的变化发生关系。尼尔甚至识别出最有可能采取行动的群体,“貌似合理——尽管不完全令人信服——的证据表明,那些最乐意参加到此类运动中来的人,是那些由于体系变动产生的换位而遭受痛苦最深和最严重的人”。<sup>[80]</sup>

奇怪的是,现代化理论却因此达到了两个目的。一方面,它似乎对欧洲社会一直能克服巫师信仰的原因做了解答,因为那些促进发展的元素恰恰是把巫师推到次要地位的因素。这些因素包括日益增长的劳动分工、技术和教育的完善流动性、都市化、新兴的匿名社交、冲突和控制的机制化、经济增长、自足农耕的边缘化、理性化和世俗化。另一方面,正是与发达的和世俗化了的欧洲社会的“文化联系”(马林诺夫斯基的概念),加剧了殖民地或第三世界社会的紧张局势,从而导致了妖术恐惧的激增。<sup>[81]</sup>天花之类的欧洲疾病经常夺去过半人口的生命,受到精神创伤的幸存者想弄清,发生的这一切到底是怎么回事,这与近代早期欧洲的状况非常相近。疾病和传教士的同时出现引发了17世纪初期的猎巫运动;当时,南部安大略的休伦人杀死了数名法国耶稣会传教士,并在17世纪的三四十年代杀死了一些改信天主教耶稣会的美洲原住民。大卫·西尔弗曼指出,“虽然基督教传教士不像疾病那样致命,但是两者的破坏性相去无几”,<sup>[82]</sup>因为他们使当地人口分化成适应主义者和本土主义者,双方经常以巫术为托词来制造政治冲突。来自白人扩张、土地丧失、酗酒和经济依附等方面的持续不断的压力,导致了本土人内部严重的纷争。在新墨西哥的纳瓦霍人中,曾经有过两个剧烈的巫术恐慌和杀害巫师的时段。第一时段在1875年到1890年之间,纳瓦霍人被美国军队打败,被关押在萨姆纳堡的集中营。美国人强迫被“安抚”了的纳瓦霍人定居在一

片狭窄的地域内；对于这些习惯了在广袤大地上自由游荡，而完全不适应永久定居的猎人和武士来说，这是一种精神折磨。此外，他们的生存也不得不完全靠从敌人那里获得食物供应。传统的权威机制瘫痪了，巫术嫌疑和指控事件剧增，人们变得更焦躁不安，侵犯行动也增多了。克拉克洪论证到，尽管军事失败和被囚禁是主要的精神创伤，在与其后几代人的访谈均证明了这点，但在拥挤不堪的保留地经过一段适应期之后，巫术问题的重要性凸显出来。第二时段开始于1930年左右的经济衰退期。纳瓦霍人没有受到早些时候的危机的影响，但现在他们却被整合到资本主义世界经济中，他们的产品不再有销路。<sup>[83]</sup>

一直以来这样一种观点，反巫术的暴力运动可以被解析为飞速的文化或社会变化的结果。有许多因素造成社会紧张状态，它们包括传统的亲属关系被扰乱；部落首领权威的减弱；经济活动变化，特别是货币的引入，使保持传统的互惠模式变得困难；维护社会统一和保持社会控制的机构的瘫痪；增长中的流动性造成新价值观的冲突，从而带来新的猜疑或妒忌。<sup>[84]</sup>显而易见，飞速的社会、经济和文化变化应该被理解为一种比较普遍的现象，仅仅把欧洲现代性与飞速变化挂钩的观点是一种令人不快的欧洲中心论。社会、经济和文化无时无刻不在发生变化，例如由于自然环境的变化或文化冲突。16世纪60年代，印加人展开了本土主义者运动——塔奇昂戈(Taqui Ongco)运动，这场运动是对基督教威胁的基本反应。此运动宣称，本土神灵胡阿卡给予那些接受洗礼的印第安人疾病和死亡的惩罚。然而，西班牙入侵者也被视为巫师。编年史家克里斯托瓦尔·德莫利纳记载，西班牙人到秘鲁来寻找人类的脂肪。这个假设明显与现实相关，因为西班牙入侵者无意中带来了天花等多种瘟疫，夺去了大量人口的生命。塔奇昂戈运动的先知们自称得到胡阿卡神灵的神谕，预示现世的末日和它在新时代的再生。<sup>[85]</sup>塔奇昂戈运动也威胁到本土的统治者，比尔卡

班巴地区的印加反叛者提图·库西·尤潘基(1530—1571)认为,巫师和假先知们联合制造混乱。<sup>[86]</sup>所以,无论在非洲或亚洲,还是在美洲,较早时期的社会剧烈紧张时段也必定会导致巫术指控,这个假设看上去合情合理。之前,曾有人批评把概念一般化的做法。<sup>[87]</sup>而现在看上去更明朗了,在社会痼疾和猎巫之间没有机械的联系,原因相当明显,不是所有的第三世界社会以同样的方式做出反应。所以,尼豪斯对马威克的观点——巫师狂热或猎巫通常是“社会紧张局势的度量尺”——做了修改,<sup>[88]</sup>并指出,有必要分析巫术控告案例的微观政治,并从统治结构和权力概念方面重新考虑这些案例。<sup>[89]</sup>亚当·库珀总结到,巫师信仰伴随“新的焦虑和不确定性而改变和适应,并与它们相呼应”。<sup>[90]</sup>

如上所述,贝宁的马克思主义政府曾尝试使用传统的非洲认知观,那就是,根据“有限财货”的概念,<sup>[91]</sup>只有通过神秘的偷窃或巫术才能获得财富。大量证据表明,生活的艰难困苦、日益增长的不平等现象,均可引发对巫术的怀疑。这样看来,似乎值得重新审视近代早期欧洲的类似现象了。例如,关于神秘盗窃牛奶现象,学者认为,偷奶事件的凶手是那些农妇,她们的牛产奶多,她们的邻居却因牛奶产量减少而遭受痛苦。15世纪晚期和16世纪早期的许多木刻画描绘了通过巫术盗窃牛奶的场景。目前,非洲巨大的财富正刺激着非洲人萌发类似的幻想。在尼日利亚,兴旺的石油业使少数人暴富,都市人中急速形成了仪式性谋杀的幻想,最终导致了反对新富的暴力行动,因为富人们被怀疑通过杀害儿童来施展巫术。<sup>[92]</sup>让·科马洛夫和约翰·科马洛夫以他们关于现代化的后现代主义态度,阐述了他们奇异的看法,“巫术是精致标准化的尺度,用于衡量全球的文化、经济力量对下述诸方面产生的影响:地方关系、金钱和市场概念、‘土生’价值观和意指的抽象化和淡化”。<sup>[93]</sup>这似乎是精心编造的夸夸其谈,历史学家很难赞同。最后,我们大概不得不回到菲利普·马耶尔的独特定义,他用效果惊

人的公式描述了巫师及其受害者之间的关系，“巫师及其指控者应该相互喜欢，但现实中他们却拒绝这样做”。<sup>[94]</sup>

除了所有的社会学解读之外，巫术的理念与非欧洲社会的宗教特殊性有联系，这个宗教特殊性用通古斯词语说，就是萨满教（shamanism）。由于俄罗斯帝国扩张到西伯利亚，对萨满教的探讨成为俄国研究者的领域。甚至在今天，萨满教还是这里的一个重要的宗教信仰（Burjatia, Jakutia, Udmurtia）。他们的研究以史禄国（1887—1939）的《通古斯人的心智丛》（*Psychomental Complex of the Tungus*）等著作而达到巅峰。这些著作描述了纯自然宗教环境下的宗教专家的文化和作用，以及他们与另一世界联系、变换形体、魔力飞行、占卜和治疗的种种能力。<sup>[95]</sup> 米尔恰·伊利亚德（1907—1986）在其总结性的著作《萨满教：古代的昏迷术》（*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*）中，得出这样的结论：“萨满教是遍及整个亚洲，包括中国、朝鲜和日本的强大的现象。”<sup>[96]</sup> 在与俄国和斯堪的纳维亚学者们信息交流的基础上，以弗朗茨·博厄斯为代表的美国文化人类学家把萨满教概念扩展到极地周边文化和美洲原住民（印第安人）文化，最终扩展至所有大陆。阿克·胡尔特克兰茨、路易斯·斯平德勒等人类学家确信，巫术和萨满教在某种程度上是可互换的。<sup>[97]</sup> 萨满有与巫术相似的能力，而且萨满能变邪恶，自己变成巫师。《北美印第安人手册》（Sturtevant ed., *Handbook of North American Indians*, 1978）提供了来自各种美洲原住民和因纽特人部落或其他民族的范例，在这些地方，部落首领和好的萨满联手，把邪恶的萨满当作巫师迫害，并最终杀死他们。

像近代早期基督教传教士一样，20 世纪的人类学家对美洲印第安人、因纽特人（爱斯基摩人）的宗教信仰与欧洲巫师的忏悔内容的相似感到吃惊。这种相似性主要表现在魔力飞行这个中心理念之上，也表现在有关与另一世界的联络、灵力助手、与动物交谈



的能力、改变形体和入迷等方面的理念上。<sup>[98]</sup>当卡洛·金兹堡(1939年生)首次发行著名的《善行者》(*Benandanti*)时,许多学者开始怀疑,金兹堡的意图是证明巫师作为一个宗派的存在。在16、17世纪的弗留利,这些魅力十足的个人有入迷的经历,他们把自己定位为行医人和寻巫者;人们相信这些人曾与巫师进行幻想中的空中战斗,他们保护庄稼收成,并决定他们社区的命运。<sup>[99]</sup>在欧洲许多地方有具有萨满天赋的个人。直到20世纪50年代,基督徒(*Krsniki*)仍被认为是巫师的对立面,受人畏惧,而且人们还试图发现他们的占卜能力。20世纪60年代早期,马娅·博斯科维茨-斯图利在达尔马特群岛上的田野研究显示,基督教徒(*Krsniki*)仍然是反对巫师的,他们恐惧巫术,<sup>[100]</sup>加博尔·克洛尼曹伊从匈牙利的塔托斯(*Táltos*)开始,搜集了从巴尔干半岛上的弗留利,向南到黑海的整个东欧的相似的观念,他认为,金兹堡的看似古怪的研究结果,应该被看成是更大的谜团的一部分。<sup>[101]</sup>由此,欧洲神话故事领域似乎可以算作一个可能的突破口,在这里可以读到古代的民间传说和文学作品。戴安娜骑马夜行、维纳斯山之旅、友好社团中的体育运动(*ludus bonae societatis*)、奇怪的女神、与死人建立联系,还有获得预见和治病的能力;与非欧洲文化一样,所有这些在近代早期的欧洲文献中都可以看到。<sup>[102]</sup>

在欧洲,基督教会严格否认魔力飞行的可能性。中世纪早期的刑法条文禁止相信斯忒律基(*strigae*),这是对远古时代的一种猫头鹰形状的会飞生物的称呼。在希腊和罗马时代,它们被当作恶魔,他们能在空中飞行,偷孩子并吃掉他们。<sup>[103]</sup>阿普列尤斯、奥维德等古典作家明确否定这类生物的现实存在,但却提到这是当时流行的一种普遍的信仰。<sup>[104]</sup>日耳曼人入侵期间,又增添了一个理念,即这些生物与人类有着密切结盟关系。根据萨利克法典(6世纪),如果说一个人提着斯忒律基壶,那是对他的一种最严重的侮辱。这些法兰克的斯忒律基通常围坐在火炉边,制作毒液。他

们属于人类,而且真吃人,他们就是巫师。当时的法律对巫师做严厉的惩罚,“如果一个斯忒律基吞食一个人,她将受到法律制裁”。<sup>[105]</sup>但法律条文不统一,法兰克人、伦巴第人和阿勒曼尼人的法律对该主题的阐述各种各样。公元600年左右编纂的阿勒曼尼法典禁止火焚斯忒律基。同样,伦巴第的罗特哈利国王(约606—652)在643年颁布敕令,禁止基督徒相信妇女(women)自内向外吞噬人类(ut mulier hominem vivum instrinsecus possit comedere)。因此,不应该杀死那些所谓的巫师(striage),特别不应该在法庭上判决她们。盎格鲁撒克逊传教士圣卜尼法斯主教(672—754)报告说,撒克逊人相信巫师和狼人(strigas et fictos lupos crediderunt)。查理曼(747—814)在787年给萨克森人的法典中规定,对诸如异教徒的某些人处以死刑,他们相信一个男人或女人可能是斯忒律基,他/她吞噬并火焚人类。同样,公元800年前后举行的一次爱尔兰宗教会议谴责巫师信仰,尤其是诽谤他人变成了拉弥亚(que interpretatur striga)。<sup>[106]</sup>

这些差异一直延续到中世纪盛期,我们接下来不得不探讨一下,加洛林的宗教怀疑论(Carolingian scepticism)观念是否讲得通。<sup>[107]</sup>即使考虑到本时期存留史料的增多,加洛林时期质疑声的增加也是很明显的。关于这个主题的最重要的文本是《主教教规》(canon episcopi)。人们经常错误地认为它是由安卡拉教会理事会(Church Council of Ankara)编纂的,<sup>[108]</sup>实际上则是由普朗的雷吉诺修道院院长(约840—915)在10世纪早期的一个教养所中收集、编辑成形的,甚至它的构思大概也是由雷吉诺完成的。《主教教规》是主教们(episcopi)在各自教区反妖术的训诫,<sup>[109]</sup>后来被那个时代重要的权威人物所采用,先是沃尔姆斯的主教伯查德;然后,在1140年左右,被博洛尼亚的格拉提安(约1110—1179前)采纳。<sup>[110]</sup>雷吉诺不但拒绝承认妖术的作用,而且也否认某些巫师信仰,正是这些凸显了其教规的重要性。雷吉诺首先在引言中讲

述反对男、女妖术师的必要性,并建议使用宽容的判决。然后,他插入了关于某些女性的一长段,这些女人相信她们曾经与异教女神戴安娜一同在夜间飞行。雷吉诺谴责众多相信此类虚幻故事的人,因为他们信仰的是与上帝对立的一种超自然力量,《主教教规》指出,主教们应该借助牧师与这些信仰做斗争,并明确宣布这些飞行不是真的,只是一种梦幻,一种魔鬼的幻觉。此教令(教规)成为拉丁基督教王国的《教会法大全》(*Corpus Juris Canonici*)的一部分,深刻影响了之后的数个世纪。

《主教教规》不仅是欧洲历史上关于巫术的中心文本,而且也展现了那个时代人们对该主题的认知。雷吉诺用拉丁文写成《主教教规》,但他在一本宗教实践参考书中却提到大众信仰。该《教规》有多个副本,它们对核心词语的翻译不一。例如,疑似与巫师一同飞行的女神戴安娜被描绘为 *striga holda*,<sup>[111]</sup>它是古罗马语的“巫师”(striga),与另一个本土语词汇 *holda* 的组合。Hold 在现代德语中仍然具有“可爱”“可亲”或“甜美”的意思。这样看来,戴安娜被描写成了一位与罗马女神福尔图娜相似的超自然生灵,或许一位仙女般美丽的女王。这个形象描述大大得罪了当时的牧师。于是,其他译本将其改变为 *striga unholda*,以此强调戴安娜作为一种危险的魔鬼生灵的含意。<sup>[112]</sup> 巫师标签背后存在的是一种什么样的大众信仰,人们对此还没有透彻的研究。那时的立法也自相矛盾。匈牙利的卡勒曼国王(约 1074—1116, 1095—1116 在位)在一个反对相信斯忒律基存在(*De strigis vero que non sunt, ne ulla questio fiat*)的教令中指出,他们被看作是从属于魔鬼的人类:巫师。<sup>[113]</sup> 蒂罗尔一本最古老的法庭记录册记录了 1296 年发生在伯岑法庭的下属地区,即今天意大利博尔扎诺省的两名这类巫师被火焚的案例(*pro exustione duarum strigarum*)。<sup>[114]</sup> 当时的法官没有遵循《主教教规》的条文,把巫师看作是真实和危险的。从古代的斯忒律基(*strigae*)信仰向中世纪晚期巫师信仰过渡也不是一成

不变的。15世纪早期的萨伏依和瑞士的宗教裁判所裁判记录中的巫师被称作 *stregule*。在讲罗曼语的瑞士地区，现在巫师依旧被叫作 *striegen*。直到今日，“巫师”一词在意大利语中还是 *streghe*。<sup>[115]</sup>

中世纪材料的碎化使我们难于在时间和地点上精准地定位巫师信仰。阿尔的恺撒利乌斯(约470—503)等罗马帝国晚期的作家，把各类迷信编成一览表，被中世纪的作家们广泛利用和抄写，例如，教养所列举的一些罪名出自该一览表。<sup>[116]</sup> 教养所保存有假信仰的报告，比如，《主教教规》里提到的夜间飞行。这个重要文本本身对后来的巫术信仰观念产生了不小的影响。但是，这里有一个问题，后来的文本中是否增添了个人经历。例如，多明我会的审判官贝尔纳多·居伊(1261—1331)在他的《宗教裁判手册》中的“妖士与恶魔的交往”( *De sortilegiis et invocatoribus daemonum* )一章中，询问女人们是否相信她们曾在某些特定的夜晚与仙女们( *fairies* )一同飞行。<sup>[117]</sup> 在宗教裁判所或世俗法庭的审讯记录中，留下了许多大众信仰的踪迹。其中包括一些不规则的文本，比如，在1384年和1390年的米兰宗教裁判所的审讯记录中，就有两名妇女与一位“漂亮女士”( *Good Lady* )夜间飞行的真实经历的详细记述。<sup>[118]</sup> 布里克森的主教和哲学家库萨的尼古劳斯(1401—1464)发现，在偏远的阿尔卑斯山谷，有里切拉女士信仰( *domina Richella* )，尼古劳斯在其1457年的布道中写道，该生物形象在德语中称作“霍尔达”( *Holda* )。<sup>[119]</sup> 尽管还存在着争论的空间，但是，所有这些想象开启了通向欧洲的“梦幻时代”( *Dreamtime* )的大门；根据澳洲原住民的哲学理念，在那里，神话与现实、过去与现在之间没有固定的界线。<sup>[120]</sup> 大量神话故事作为经历过的“事实”，而不是虚构故事在法庭记录中出现，安蒂·阿尔内(1867—1925)和斯蒂兹·汤普森(1885—1976)的《民间文学的主题索引》<sup>[121]</sup> ( *Motif-Index of Folk Literature* )列举了这些主题

普罗普得出结论,神话故事与人类意识的层面从根源上连接在一起,在那里线形时间概念和欧几里得空间(Euclidean Space)概念毫无意义。<sup>[122]</sup>

基督教神学在多大程度上塑造了巫术观念,这个问题在古代罗马的背景下,变得非常清晰。罗马共和国晚期和帝国早期的人们一般认可魔法存在的可能性,滥施伤害性魔法(maleficium)通常被惩罚。但也有少数持怀疑论的知识分子,比如,贺拉斯(前65—前8)或“古代伏尔泰”萨莫萨塔的吕西安(120—180),他们公开拒斥和嘲弄粗俗的迷信。<sup>[123]</sup>从最早的法典(约前450)到罗马帝国晚期的立法,人们对魔法的理念体现在整个立法过程中。根据戴克里先皇帝(约243—313,284—305在位)的敕令,有害的妖术师应该被火焚,而有益的魔法不受惩治。与一般意义上的好坏魔法、黑白魔法的区分相比,基督徒对魔法的能效提出质疑,但认为任何妖术都是与魔鬼相联系的。从君士坦提乌斯二世(317—361,337—361在位)的时代开始,所有的(all)魔法师都被打上了“人类的敌人”(humani generis inimici)的标签。在357年和358年强制施行的一系列法律(Lex Nemo; Lex Multi),对黑白魔法师处以同样的死刑。<sup>[124]</sup>对待魔法的这个范式转变产生了影响。当380年的萨拉戈萨宗教会议谴责学者普里希利安(约340—385)是异教徒时,他同时也遭受帝国政府的调查。他和另外的六名追随者被查出犯有从事伤害性魔法活动的罪行(maleficium),被判处死刑。因此,首个被定罪的异端分子实际上是因为魔法而被惩罚;政府无视多名主教的抗议,在385年将其处决。<sup>[125]</sup>范式转变的影响,也见于重要的罗马法典,例如,狄奥多西一世(347—395,379—395在位)颁发的“狄奥多西法典”(Codex Theodosianus),或查士丁尼一世(482—565,527—565在位)颁发的“查士丁尼法典”(Codex Justinianus)。由于欧洲广泛接受了罗马法,帝国敕令因此变成了持续的文化遗产,而奥古斯丁发展的魔法符号学理论进一步扩展了

上述影响。<sup>[126]</sup>

来自不同文明各个时代的实例，可以阐明基督教鬼神学的后果。我们选择一个相对新近的例子。德瓦德·E. 沃克指出，在内兹佩尔塞印第安人的宗教世界里，存在着对立的双方：一边是巫师和妖术师，另一边是行医人和萨满。双方都从神灵那里汲取能量，但是前者被视为消极或邪恶，而后者却被认为是积极或向上的力量。具有占卜能力的萨满成了专家，他们/她们搜查巫术，并与巫师做斗争。直到19世纪末，基督教徒的皈依活动都没有影响到内兹佩尔塞印第安人。然后，基督教传教士们才意识到，尽管基督教牧师和医生声称他们属于上帝，但他们把萨满教和巫术一样与魔鬼联系在一起，从而混淆了两者。<sup>[127]</sup>这种观念的颠倒同样困扰了那些新近皈依的基督徒，他们分布在北极圈周边、非洲、菲律宾，或者中世纪早期的欧洲，如查理曼（747—814，768—814 在位）统治时期征服的萨克森人。皈依基督教似乎有过相近的历程。<sup>[128]</sup>我们一定还记得欧洲完成皈依基督教的时间，立陶宛大公亚吉奇洛（约1351—1434，1377—1434 在位）直到1386年与波兰公主结婚时才接受了洗礼，而且他接受洗礼是为了成为波兰的亚吉奇洛国王瓦迪斯瓦夫二世。这样来看，普通民众在多少代人之后才真的皈依了新的信仰呢？

指导基督教传教士的原则经常是“洗礼或死亡”，但是，教会对新皈依宗教徒的信仰错误，表现了相对的宽容。当然，宽容迅速转化成大规模迫害行动的事例同样存在，比如15世纪晚期和16世纪早期皈依的西班牙犹太人和穆斯林（*conversos and morisos*）的案例。为了与异端和假皈依做斗争建立了西班牙宗教裁判所，直至今日它仍是不宽容的象征。然而，比较典型的情况是对新皈依者的仁慈。这不仅见于美洲或菲律宾，而且也出现在中世纪早期的欧洲。对待那些相信妖术或巫术的个人，教士们认为，他们接受了错误的信仰，必须要忏悔。教养所里随处可见这类规章。约尔

格·豪施泰因指出一个事实,美因茨的大主教赫拉班·毛鲁斯(约748—856)等加洛林时代的神学家重新诠释了《摩西律法》(《出埃及记》22:18:“行邪术的女人,不可容她存活”),他建议只要把信巫者开除出社团即可,不需要将其处死。<sup>[129]</sup>

“教会关于魔法的官方立场发生了转换,从认为魔法与异教(paganism)有邪恶关系,转化为认为魔法与异端(heresy)有邪恶关系”,<sup>[130]</sup>这个观点看似很有说服力。它可能是一个完美的典范观点,但实际情况却复杂得多。韦塞克斯的阿尔弗雷德大帝(849—899,871—899在位)的法律也引用了赫拉班·毛鲁斯援引的《出埃及记》22:18条,但却把接受妖术师或魔法师的妇女们处以死刑。在此,巫术被看成是一种现实。此外,还有与加洛林“怀疑主义”不符的例子。法国的加洛林国王查理二世(823—877,840—877在位)在873年颁布敕令称,巫师们在王国内的不同地域造成疾病和死亡,因此,根据法律和正义,他们——男人和女人——连同其同谋和支持者,应该被处死。<sup>[131]</sup>根据一些圣徒言行录,教会的态度好像一直模棱两可。沃拉吉内的雅各布(1228—1298)的《黄金传说》(*Golden Legend*)记载了大量的圣徒生活。它编纂于1260年左右,但以早先的叙述为素材;其中充满了圣徒与魔鬼和妖术师冲突的故事。为了给圣徒们表功,作者不得不认为妖术师们能力是真的。到13世纪,基督教的神学理论才经历了一个主要的态度转换。托马斯·阿奎纳斯(1225—1274)在其《驳异大全》(*Summa contra Gentiles*)中,确认了奥古斯丁的符号学理论,据此,咒语、护身符或魔法仪式象征着与魔鬼的秘密协定。同时,他间接指出,巫师们凭借魔鬼的支持,有能力身体力行地(physically)从事犯罪活动。<sup>[132]</sup>

尽管贝尔纳多·居伊关心的主要是异端问题,在他的《宗教裁判手册》(*Practica Inquisitionis*)中的“妖术师,占卜者以及召唤魔鬼的人们”一章中,他仍然对魔法技能做了详细的研究。它们

包括诅咒孩子、治病、消除不孕不育、按某些礼式采集药草、占卜、念咒语祈求、使用石蜡或铅质的肖像（伏都教的玩具娃娃）。居伊认为，妖术顾名思义与魔鬼有牵连，甚至可能乞求恶灵的帮助，正如他在询问中曾提到“他们称之为好人，在夜间遨游的仙女”。<sup>[133]</sup>然而，由于被起诉的主要是伤害性魔法（maleficium），因此，妖术仍然从属于世俗的法律和法庭的裁决。之后的审判官们，诸如阿拉贡的审判官尼古拉·埃梅里克（约1320—1399），在其1376年的《宗教裁判手册》（*Directorium Inquisitorum*）一书中，把妖术师与异端同等看待，原因是两者都崇拜魔鬼。<sup>[134]</sup>妖术，或巫术因此被重新界定为一种精神的犯罪，主要由基督教会的法庭审判，特别是宗教裁判所。正如我们所看到的，这样的发展有其根深蒂固的原因。甚至一直把巫术阐述为一种幻想的赎罪忏悔书，也已承认二者之间的精神关联性。异教的牧师和妖术师们有可能成为魔鬼崇拜者，这是奥古斯丁符号学理论的一种文化遗产。

难以估计欧洲民族在多大程度上接受魔法与魔鬼的关联这个问题，这仍有待探讨。一方面，可以观察到，在近代早期的审讯记录中，魔鬼的重要性在某些方面有所增加；另一方面，多数魔法师在法庭上坚持宣称他们的仪式和咒语基本上是针对“自然”现象的。这完全不是牵强附会，因为自然魔法（*magia naturalis*）在当时已经是人们所接受的知识学科，其重要的领军人物有泰奥弗拉斯·鲍姆巴茨·冯·霍因海姆“帕拉塞尔苏斯”（1493—1541）、基罗拉莫·卡尔达诺（1501—1576）、吉安巴蒂斯塔·德拉·波尔塔（1535—1615）或艾萨克·牛顿（1643—1727），所有这些人都是那个时代的杰出学者。他们把自己看成是自然魔术师，阐释大自然的秘密，完全算得上是现代科学的创始者。<sup>[135]</sup>再有，高级魔法和普通魔术之间的关系问题也相当清楚。比如，帕拉塞尔苏斯声称，他从刽子手、聪慧的女人，甚至巫师那里学到了许多关于自然的秘密。然而，由于帕拉塞尔苏斯一度曾是自由作家，他面对当局的敌



意,设法赢得了广泛的支持和名气。因此,他的说法可能是另一个赢取民心的举动。无论是有学问的人,还是没受过教育的人都熟悉帕拉塞尔苏斯关于感应魔法的理念及其关于动、植物识别标志(signatures)的学说,即它们的形式或颜色揭示了微观世界和宏观世界(microcosm and macrocosm)之间隐藏的或神秘的关系。<sup>[136]</sup>此外,许多审讯记录显示(尽管不是多数),有嫌疑的巫师和证人们称,他们的魔法活动靠的是“白魔法”和占卜,有一整套咒语和仪式,根本不提魔鬼。尽管基思·托马斯称这种魔法是英伦岛屿的特点,但它却经常以同样的频率出现在欧洲各地的贵族和农民中,出现在城镇和乡村。另一方面,伤害性魔法,或黑魔法通常被认为是危险的。人们通常认为妖术师或巫师自身应该对造成的伤害负责,而不是像神学家所说的,责任在于上帝或魔鬼。马赛·莫斯(1872—1950)认为,实用性取向指导着魔法的应用。<sup>[137]</sup>欧内斯托·德马蒂诺拒绝接受涂尔干的魔法结构与教会仪式相对立的观念,他在意大利南部的著名的田野研究中解释道,上述两者似乎具有非常相近的效能,它们在人生的重大时刻、阶段和危急关头,都起到了确定性的作用。与教会仪式相比,法师在魔法实施过程中处于比较积极主动的地位。进一步说,反魔法活动是对魔法攻击或巫术的有效的纠正。<sup>[138]</sup>

这些欧洲的研究结果让我们联想到来自非洲或世界其他部分的报道,根据这些报告,在那些地方,巫师一边与超自然力量,另一边与他们的亲戚、邻居同时存在着复杂的相互关系。并且,寻巫者(witch-finder),或巫医的形象似乎也是一个普世现象,他们通过占卜和算卦的方法,把搜查巫术和巫师的技巧结合到其魔法能力之中。最近,一些西非国家的法庭重新接纳这种占卜者,他们可以就巫师控告和定罪出庭提供证据。在欧洲,由于教会和罗马法,以及后来启蒙运动理性主义的抵触态度,尽管有事例表明人们曾经寻求占卜者的意见,但是他们从未正式被法庭承认。但是,多数的巫

术嫌疑案未被送上法庭,这是因为那些自认为受巫术之害的人出于多个原因,尽力避免与当局发生关系。因为一旦上诉到法庭,就有过多卷入案件的危险,甚至本人有可能被定为嫌犯或被惩治。根据“报复的权力”(ius talionis),原告如果不能够证实他们的指控,就应该得到惩罚。既然罪行是超自然的,那么也就不可能证明它。政府当局认为,神秘力量、反魔法力量或占卜的使用本身就是犯罪。所以,人们便利用占卜者或神谕来查明巫术,但不向法庭起诉。在多数情况下,他们更关注的是破解咒语,而不是惩处巫师。为了恢复健康,有必要找出巫师。因为只有查出巫师是谁,才能通过仪式强迫或个人威胁使她去除咒符。我们在早期的审讯记录中经常能看到成功地消除伤害性魔法的案例,甚至《女巫之锤》(*Malleus Maleficarum*)一书也提供了多个这样的例子。

在欧洲,长久以来存在着不受政府当局干扰的自我解决巫术案例的传统。16世纪的法庭卷宗显示,证人经常说某些人被怀疑长达40年之久,比如她的母亲和祖母。有些家庭的几代人都被称具有巫术天赋,却从未被正式告发。在早期的法庭记录中没有诽谤罪指控的记录,这个事实表明普通人与巫师同时存在是平常事,而起诉巫师则是例外。与当代非洲的情况一样,许多欧洲村庄都有过因善良或邪恶超自然力量而出名的人,他们的所谓的超能受到来自保护性魔法或反魔法的双重扼制。天主教会一直支持这场永无止境的斗争,这是其发挥的最重要作用之一。教会举办圣典仪式,提供预防冰雹天气的铃铛和抵制伤害性魔法的圣物,祈求和赐福给婴儿、房子、畜舍、牲畜或庄稼。在许多情况下,教会的聚礼仅仅是为了防止巫术给人们带来危险,至少乡村人口这样认为。甚至连十字架也带上了辟邪的含义,这就是英国改革运动时人们急于铲除十字架的原因。<sup>[139]</sup>尊崇圣徒,燃烧篝火,并常常焚烧人头像,巫师信仰融入了人们的习俗和礼仪。正是因为许多宗教典仪和巫师审讯似乎是同一枚硬币的两面,所以它们在启蒙时代被

一同废除了。

多数史学家假定,魔法主要涉及女性,<sup>[140]</sup>或者说魔法一般凸显性别方面(gender aspect)。为什么呢?答案似乎不简单。对于女性巫师突出问题的一个可能解释来自基督教神学。基督教神学长久以来传播一个传统理念,自夏娃开始,女人抵制魔鬼诱惑的能力越来越弱。这正是《女巫之锤》那位患厌女症的作者的出发点。他不惜笔墨,用数页来阐述女人容易受巫术影响的原因;并建议进一步就此主题进行说教,因为女人特别渴望受到指导。《圣经》是证明女性邪恶(malice)的第一个文本。作者在书中继续举例说明,女性轻信,她们的身体特质,特别是其气色的多变,所有这些导致她们具有摇摆不定的本性。作者认为,女性的嘴不严,这使她们能与朋友分享魔法,然后对朋友施加伤害性魔法(maleficium),因为后者太虚弱,无力实施报复。然而,最糟糕的是,由于女性的易变性,她们较少相信上帝。在这点上,克雷默提出了他对女性(femina)独一无二的“现实主义”的词源学解释。他认为,Femina一词由两部分组成,fe(等于fides)和minus,从字义上译为“信仰较少的女人”。多明我会成员认为,缺乏信仰是叛教和巫术的基础。<sup>[141]</sup>

这样的释义总的看来似乎讲不通,甚至受到当代人的嘲笑。比如唯名论者认为,一个词(nomen)不过是个符号,与其所指没关系。又比如,亨利科斯·考内里亚斯·阿格里帕·冯·内特斯海姆(1486—1535)等人文主义者认为,妇女本质上是善良、聪慧和美丽的。<sup>[142]</sup>尽管如此,《女巫之锤》的观点还是得到了后来的鬼神学家的认可。即使乍看上去他们没有明确表示赞同,但如果他们的研究恰巧碰到性别问题,他们的看法就基本与《女巫之锤》一致。以一位普通的英国新教教士亚历山大·罗伯茨为例,他就认为,首先,女人“本质上轻易相信人,又欠缺经验,所以她们比较容易上当受骗”。接着,他提及夏娃的堕落和女人的“气色”特质。

罗伯茨进一步阐述其观点：

第五,女性一旦对某人感到愤怒或怀恨在心,那将是无法抑制的。她们拥有不可替代的报复欲望,如果被冤枉了(她们认为),她们急于做纠正。当她们的力量无法实现其意愿的时候,当她们苦思冥想如何使其害人的方案和计划产生效应的时候,魔鬼便乘虚而入。魔鬼知道怎样抚慰烦躁的心灵,怎样进入这些被困扰的女人的心中。它们主动教给女人释放埋藏在心中的积怨的方法,并给予更多的帮助。第六,女人嘴不严,她们爱说话。所以,如果她们了解任何这类的邪恶做法,就不可能保守秘密,而是与丈夫、孩子、伙伴和挚友交流信息……于是“毒”就扩散开来。<sup>[143]</sup>

《女巫之锤》是表现基督教厌女症的典型范例。因为作者是一名多明我会修士,所以就有人认为,独身主义疏离了教士和女性,并增加了焦虑和挑衅性,因而促使这些教士形成了关于巫师的固定模式。这些假设貌似有理,但它们的确存在重要的前后矛盾之处。首先,人们一般认为在上帝面前男女平等;基督教世界的人们认为圣母玛利亚为拯救世界做出了巨大的贡献,就连《女巫之锤》也承认这点。圣母玛利亚是针对无保障的生活,特别是疾病和巫术而发动的大众保护崇拜( protection cult)的核心。圣母玛利亚的圣陵在大众宗教运动中曾经发挥了——现在仍然发挥着——近似于非洲物神或反巫神庙的作用。女圣徒保护人们免遭各种各样的磨难,可以举出许多备受尊敬的王后、贞女、妻子和母亲的例子。其次,基督教修道会的独身主义会员充当了被指控实施巫术的妇女的虔诚辩护人(见第五章)。第三也是最重要和最让人焦虑的一点是,基督教不是唯一表示女人和巫术的关联的宗教。例如,我们可以在伊斯兰教、印度教或非洲文明中找到类似的模式。通常情况下,巫师被认为是女性,而巫医是男性,这一广泛流行的

劳动分工几乎不能用基督教的影响来解释。在冰岛、芬兰和爱沙尼亚这些欧洲国家,盛行男性巫师的理念,所以,多数被惩办的巫师是男性。希尔斯滕·哈斯特鲁普的研究显示,在冰岛被处罚的全部 22 名巫师中,仅有一名女性。<sup>[144]</sup>而诺曼底已知的 380 名被告巫师中的 3/4 是男性。<sup>[145]</sup>人类学研究也显示了类似的差异。在墨西哥,即使同一地域之内的巫术概念也大相径庭。讲佐齐尔语和纳瓦特语的墨西哥人继承了阿兹特克帝国的理念,一般认为巫师是男性,而他们的邻居萨波特克人则在多数情况下把巫师和行医人想象成女人。<sup>[146]</sup>在 20 世纪 50 年代,被杀的泽尔塔尔玛雅人巫师全是男性。<sup>[147]</sup>举例来说,在赞比亚或者南非的部分地区等许多非洲社会,人们想象中的巫师是男性,而非女性;这个假设与巫术和暴力、巫术和财富的文化联系有密切关系。<sup>[148]</sup>

尽管这些变量的存在,我们必须承认,巫术在许多社会中被想象成一种女性的艺术,或能力,或特质。因此,在那些被指控和最终被杀死的巫师中,女人占绝对多数。西格弗里德·纳德尔(1903—1956)认为,对妖术的恐惧源自性别冲突,尤其当女人的能力确实与其低下的法律地位形成鲜明对比时,更是如此。但是,纳德尔没有看到母系社会和父系社会之间的重要差别。<sup>[149]</sup>尽管巫术不是父权社会的直接产物,但是一些学者却坚信父权社会塑造了巫术的特点。格卢克曼把祖鲁人通常指责妇女实施巫术这个事实与婚姻习俗联系在一起,祖鲁人认为灾难是由那些嫁到某个群体内的妇女——儿媳或弟妹、兄嫂——造成的。女人是陌生人,是某个群体内部的外来者(internal outsiders),让她们对群体内疾病负责,从而保持人们对群体的忠心。在一夫多妻制社会,还有妇女对有限权利和财产的争夺产生的冲突。还有一个明显的矛盾,那就是,人们渴望有多个孩子,而孩子又激起冲突。<sup>[150]</sup>安德鲁·艾珀特尔认为,在 1950 年尼日利亚可可业兴旺期间,巫术控告成了性别斗争的武器。<sup>[151]</sup>埃斯特·古迪强调这样一个事实,由于缺

乏合法机构，在可能产生攻击行为的地方，妇女只好诉诸巫术。<sup>[152]</sup>与此相似，克里斯蒂娜·拉内尔（1934—1983）指出另一个事实，男人根据其社会地位通过暴力表达攻击性，而女人则使用词语表达她们的攻击性。<sup>[153]</sup>有人认为，因为老年女性充满怨恨，所以巫术指控集中到她们身上，年老女性这个特点的产生有许多原因；摆脱了男人的控制，或经济独立也是她们成为主要攻击目标的一个因素。<sup>[154]</sup>埃德·文德尔重点指出，缺少男性保护使寡妇们在社会上处于危险地位，指控案件经常发生在女性的社会和文化领域（domain of women）。根据传统社会中盛行的劳动分工模式，扩展式大家庭里的女性工作通常包括生育、教育和照料。例如，在许多社会中，对女人的怀疑通常可能从疾病的突然爆发或孩子的突然死亡开始，这些事件完全属于女人的范围，因此，补救它们的办法也通常限定在女性身上。<sup>[155]</sup>罗伯特·穆赫姆布莱德（1944年生）和其他的史学家认为，在有关巫师猜疑的农村话语中，女性占据绝对优势，因此在相当大的程度上女人成为被猜疑的对象。<sup>[156]</sup>

但是，还有其他把妇女与巫术联系起来的数个原因。伊万斯-普里查德把巫术界定为一种不同于妖术的身体特质，它不是后天学到的，而是身体内与生俱来的东西，是代代相传的。赞德人相信，有一个巫术器官固定在腹部，但有人却认为它是虚构的，而且在手术中也看不到这个器官。至于人类学研究的主题，诸如初潮、月经、<sup>[157]</sup>怀孕、哺乳或绝经等女性身体特点，它们与巫术的关系还有待研究。詹姆斯·布莱恩借用精神分析学理论指出，对妇女的文化偏见是与生产痛苦、“子宫妒羨”和断奶等女性早期的经历相关的。詹姆斯·布莱恩参考了列维-施特劳斯的研究，<sup>[158]</sup>并讨论了月经、分娩和哺乳期等女性能力。他认为，在农业社会的二分法中，妇女通常被与多变性和混乱、自然（nature）、不可控的力量和危险联系在一起，而男人则代表安全、秩序和文化。<sup>[159]</sup>莫妮卡·布勒克尔提出，根据前近代欧洲人的宇宙观，他们从认知上把

女人与大自然及其力量,尤其是泥土和空气联系在一起,因此,强冰雹、暴雨天属女性相关领域范围。<sup>[160]</sup>尽管不可否认,怀孕和生产与繁殖能力(fertility)相关,这是农业社会最关注的重大事情之一,特别是在环境恶劣的非洲更是当务之急。但要证实这点是不容易的。性别与巫术之间的关联仍然是一个有待深入讨论的问题。当代人从未把对巫术的指控解释为性别冲突的结果,这点很重要。多数史学家接受了拉内尔的阐述,即巫术“与性别有关,但不是性别特定的”。在这种情况下,要维持女权主义者传统的固定理念就不容易了,这个传统理念模式认为,“女人被指控,是因为她们挑战了父权制社会的完美女性观”,一些女人遭到另一些女人的指控,则是因为“那些符合男性社会女性形象观的妇女认为,对不遵从男性社会女性形象观的女人的认可,对她们造成了威胁”。<sup>[161]</sup>

林达尔·罗佩尔(1956年生)指出,虽然近代早期的巫师审讯记录提供了心理学分析的可能性,因为嫌疑人被要求重建,或者以某种方式构建他们的生活经历,并追溯他们生活历程中的转折点,也就是做心理分析,但是迄今为止的研究没有适当地考虑心理学维度(psychological dimensions)。<sup>[162]</sup>罗佩尔建议,为了理解欧洲巫师审讯,有必要让妇女们交代她们从事巫术活动的原因。她认为,这些女人的叙述“包含了恋母情结的主题”,她们讲述女人的渴求,及其与父母、情人和女性竞争者的关系。<sup>[163]</sup>就连弗洛伊德理论的性理论部分也没有得到普遍的赞美,显而易见,人们的研究通常忽视了女性的心理,这就不可能了解为什么一些妇女认为自己是巫师,以及为什么今日非洲的女性自愿承认曾施行巫术。性幻想、性差异的认知、个体自我的概念、内疚感的构建、无意识的语言形象化,以及身体,尤其是女性身体的概念化,这些都是还未得到研究的主题。从心理分析学的概念开始,梅拉尼·克莱因(1882—1960)把母亲的躯体诠释为一个容器,里面盛有邪恶和危

险的东西。<sup>[164]</sup>罗佩尔则强调一般意义上的体液（精液、奶液、血液）及其相互交换的重要性。研究者还观察到，巫师指控者经常是那些女人，她们的孩子意外病倒或死亡。

指控针对的经常是理论上已经绝经的年老妇女，而她们的嫉妒对象是这样一些妇女：她们仍然有能力享受做母亲的愉悦，能够与异性交换体液，并正在经历着因怀孕、生产和哺乳而产生的身体变化。母亲的身份是繁殖能力的象征，而那些被指控的人恰恰是反面的代表：“最常见的被告目标是绝经的、无生育能力的女人，她们喜爱婴儿。”<sup>[165]</sup>罗佩尔认为坐月子的女子是最主要的嫉妒目标，这个说法可能有些夸张。但是，多数的被告巫师被划归为“老人”，这是事实。即使我们完全没有关于她们停经的资料，这些年长的邻居很可能已被确认无生育能力。毫无疑问，巫师——包括那些久为人知的——是没有生育能力的。生殖力（好的）和不育症（坏的或邪恶的）的二元对立似乎增加了我们对女性范围内的巫师控告案件的理解，尤其是当我们把母亲对她们的孩子所具有的那种焦虑和矛盾的情感考虑进去时，就更加如此。<sup>[166]</sup>所有这些超出了社会（父权制、农业的，或任何社会）结构的范围，构建了对女性，尤其是母亲的真实关注。

如上所述，弗洛伊德曾经关注过巫术和魔法现象以及巫师和魔鬼、巫师和审判官的关系问题。他在与威廉·弗利斯的通信中提到，他阅读了《女巫之锤》一书。<sup>[167]</sup>后来，弗洛伊德关注解读超自然现象，并最终发表了一篇关于巴伐利亚画家克里斯托弗·海茨曼的生活的文章，这位画家曾在17世纪末的时候与魔鬼有过契约。弗洛伊德把巫师信仰或者与魔鬼的相遇解释为神经官能症的表现形式，它们与孩提时发生的事情有关。<sup>[168]</sup>遵循这种研究方式，瑞士人种精神分析学家努力钻研科特迪瓦阿格尼人社会里巫师同类相食的特点。挫败、焦虑和攻击行为广泛存在于阿格尼人社会（或许存在于任何社会中），但是，他们在无意中就找到了释



放这些情绪的适当替身,这些替身在阿格尼人社会中通常是年老的女性。参考弗洛伊德的“口唇期”概念,这些女人的贪欲似乎特别表现为嘴部的攻击。当年老和沮丧的人们被与贪婪和妒忌联系在一起时,人们就可以想象她们吞噬幼儿或幼儿的灵魂。根据帕林、莫根塔勒和帕林-马太,巫师象征着幼儿阶段中“共生期的食人的菲勒斯母亲”,妒忌和贪婪的情感被转移到她们身上。因为这种感情释放机制可以缓解精神紧张,所以巫师便成了替罪羊。<sup>[169]</sup>

另一种诠释方法试图在嫌犯和法官的关系上给性别定位。正如林达尔·罗佩尔所指出的,许多嫌犯不得不忍受长久的监禁,以及私密的体检、心理压力和精神折磨。他们必须按照审问者的主要问题重构他们的生活经历。在这里,忏悔是一个协商中构建过程。由于嫌犯试图提供“正确的”故事,比如她被魔鬼诱惑的过程,她会尽力使自己的经历与法官的鬼神知识达成一致,以便构建一个对自己和审讯者双方都貌似真实的故事。当然,她的经历不仅包括其生活的真实资料,还有她对诱惑、婚礼、性快感、洗礼、狂舞和盛宴、空中飞行或伤害敌人等的幻想;对于前者,法庭必须要进行核实。<sup>[170]</sup>乔纳森·达兰特得出结论,妇女顺理成章地选定别的妇女,而非男人,作为她们的同犯,这是因为她们倾向于指定与其有比较密切社交往来的人。“但是,这种性别取向关系不是父权制思想的产物。”<sup>[171]</sup>造成女巫比例高的另一个原因是,男法官设法阻止审理男性被告。他们这样做,或因为男性被告案不符合他们的预期,或出于政治和社会原因。对于非洲而言,必须考虑到这样一个因素,不仅国家法庭,而且传统的法庭和秘密社团都是由男性掌控的。一些民族雇佣年轻男性组织,这些年轻人经常戴面具,“他们经常以非常残酷的手段辨认和处决巫师”。约鲁巴人秘密社团有各种各样的传统面具,其中一个有一个非常明确的名字,称作“巫师的刽子手”。<sup>[172]</sup>把猎巫说成是“男性控制”的结果,这种

解释似乎讲得通,也比较有吸引力,但要证明它的成立还是相当困难的。<sup>[173]</sup>欧洲鬼神学文献的重量级专家声称,《女巫之锤》是稀有的特例,多数的欧洲鬼神学文献出人意料地忽视了性别问题。<sup>[174]</sup>对早期鬼神学的最新近的研究表明,这些作者对妇女完全不感兴趣,只不过是為了反击日益高涨的宗教怀疑浪潮,他们利用了常见的厌女症传统。<sup>[175]</sup>

还有一派心理学研究,他们研究迷信。根据《偏见研究》一书,偏爱超自然解释、固守陈规旧习、思维僵化死板,这是典型的独裁主义性格(authoritarian personality)的精神结构。这样的理念出自流亡美洲的许多杰出的德国人,以法兰克福学派而著称。这些经验主义的研究是为探索希特勒追随者的心理状态而进行的,但它们同样适用于解释一般意义上的迫害行为,或迫害者的心理状态。特奥多·阿多尔诺(1903—1969)假设,恪守陈规最重要的原因之一是明显的本性脆弱。<sup>[176]</sup>防御机制,愿望、攻击性,尤其是焦虑的心理投射等弗洛伊德式的理论,<sup>[177]</sup>也可以支撑替罪羊理论(scapegoat theories)。埃尔温·戈夫曼(1922—1982)<sup>[178]</sup>等美国社会学家创立了关于排外机制和指责动力的学说。根据贴标签的方法(labeling approach),社会偏常仅仅是许多可能的因素之一,其他异常现象,比如精神疾病或者独特的身体特征,包括肉赘或胎记,都有助于识别巫师。<sup>[179]</sup>《女巫之锤》的追随者们把后者看作是魔鬼标志(stigmata diaboli),并试图在法庭上引进刺痕试验作为获取佐证的方法。如果邻里间的争执与随后的疾病发生恰好碰到一起,那么,这种巧合就被认为是指控巫术的强大证据(一半的证据),这样的证据足以支持在欧洲大陆的法庭上进行拷问。与此相关的是罗伯特·默顿(1910—2003)的自我实现预言(self-fulfilling prophecy)理论。<sup>[180]</sup>巫师的识别永远是事件发生后(例如疾病)的重构行为。根据塞尔比,在这个过程中发挥关键作用的有四个因素:做梦、可疑邂逅、动机分析和巫医。就某个特定的案例来说,

这些标准是否适用或令人信服,取决于互动主义社会学家们的论证,正是这些人把“给巫师贴标签界定为一种社会学的游戏”。<sup>[181]</sup>

最近几十年,一些人类学家接受了他们的非洲同行们的观点,认为对相信巫术的人们来说,巫术便是真实的。诸多死亡个案的研究是对这样一个视角的支持。<sup>[182]</sup>某些个人因偏常行为而被其所在的社会正式剥夺了生活权利,他们在没有遭受暴力的情况下,几天内就离开了这个世界。他们的死因似乎不难解释。例如,在澳大利亚,拒绝吃喝的受害者因脱水而死。传教士或人类学家们曾为挽救这些人的生命而努力过,但没有成功,因为他们没有能说服当事人重新开始进食,或者迁往他处。由于受难者知道他们注定会死,也理解不了这种循环论证,因此,他们认为这些建议没用,并拒绝接受。关于心理影响作为疾病起因的最新研究,正在对欧洲人不存在伤害性魔法的理念提出质疑。假如妖术和巫术产生效能,是因为犯罪者和受害者享有共同的信仰机制,那么就难以把它们称为“没有罪犯的罪行”。<sup>[183]</sup>

从非洲人的视角来看,经过1957年和1970年两次修订的《1895年南非巫术镇压条例》(The South African Witchcraft Suppression Act of 1895)<sup>[184]</sup>似乎完全不切题。该条例不再追究作恶者;相反,它却阻止首领们以合适的方式处理巫术案件,因此损害了首领们的权威。那些有能力找出巫师的传统行医人、占卜者或巫医被宣布为违法者,而巫师却受到保护。结果,人们擅自行事,开始秘密地或聚众处死那些他们怀疑对其孩子或牲畜造成伤害的人。赞比亚的报纸上有许多此类谋杀的报道。非洲人处理巫术嫌疑案的另一个方式是,将案件报告给某个灵媒,他努力在祖先灵体和巫师灵体之间协商,以便恢复道德秩序。这种解决办法被欧洲观察家所嘲笑。但是,巫师和祖先灵体的对立制约着道德秩序,因为后者是仁慈的,它们保护家族世代,改善健康和提高生殖和繁衍力;而巫师则是恶毒的,他们制造疾病、死亡和骚乱。<sup>[185]</sup>拉卢沙艾

把巫术认定为非洲人身份的标识：“在南非，乃至整个非洲，巫术信仰及其相关实践是非洲人的基本文化、传统和习俗原则的一部分。在这里，巫术信仰本身与人类一样古老。”在反殖民主义话语语境下建立的拉卢沙艾委员会断言，“现在没人可以认为巫术仅仅是无知者的精神神话”。该委员会建议，为了证明嫌疑人的犯罪行为，应该以传统的“非洲”方法取代欧洲法律，即接受巫医和灵媒出庭。1996年的《巫术控制条例》(Witchcraft Control Act of 1996)指出，在承认巫术存在这个假想的基础上，本条例是为抑制法律之外的大屠杀所做的尝试，旨在实施法律。<sup>[186]</sup>

伊万斯-普里查德对巫术的功能主义诠释是，巫术可以被看作是一个既定社会中维持道德和社会平衡的折中手段。最近的多数研究却得出了相反的结论：巫术通常被视为反社会行为的缩影。拉卢沙艾这样界定巫师：

“Moloi”一词源于动词“loya”，意思是“施魔法”。此词用于描述这样一些人，他们的心灵恶毒无比，有意识或下意识地运用魔法手段，使他们的人类同胞遭受各种各样的折磨。他们经常在完全没有受到任何刺激的情况下，为了满足其生来俱有的做坏事的渴望，而毁掉人们的财产，带来疾病或不幸，并引发死亡。<sup>[187]</sup>

尽管涂尔干的方法可能曾经令人心动，但是，既然巫术被界定为一种消极的负面价值观，那么它就不是一个恰当的主题。人们经常认为，这是自古典时期晚期以来基督教传教士在欧洲强行推广的双元世界观的结果。但是，类似的例子存在于基督教文明以外的其他广大地域。从北极地带的因纽特人，<sup>[188]</sup>到巴布亚新几内亚的热带雨林民族，他们有着不同的文化背景。任何符号性制度都由价值判断组成，并且这首先不是语言问题，<sup>[189]</sup>而是需求和日常实践问题。超自然力可以是正义的，亦可是邪恶的，或两者兼有，

这不是人们任意划分制度的结果,而是负面经历的结果。对人类来说,巫术象征着极端负面,巫师体现了负面的魅力(negative charisma)。<sup>[190]</sup>在“邪恶”概念主观化了的传统社会里,由于被怀疑的个人的所谓的特殊能力,人们通常谨慎对待他们。然而,正如格卢克曼所言,“在一个信仰巫术的社会里,每一件不幸的事都很可能变成一个给你带来伤害的案例”。<sup>[191]</sup>

在各种关于巫师的观点中有一个是让巫师嫌疑犯对其行为承担责任。巫术范式(witchcraft paradigm)是一种将灾难归因于人类力量的因果关系理论,是可以变成实际行动的。制裁巫术的方式有多种,从强迫解咒、恐吓或驱逐,到比较正式的刑罚,比如,强制忏悔、枷刑、罚金或体罚,甚者还有奴役、放逐或死刑等酷刑,而这在各种文化中,都是通过肉体消灭来实现。“火”是另一个广泛流行的方式,因为它关系着“危机或巨变,其价值被仪式化,能用来熄灭邪恶,或将污秽变纯净”。<sup>[192]</sup>这里我们看到一个事实,撇开所有的实际磨难,“邪恶”问题首先是一个分类问题。在梦里、思想和行动中,善良本性时刻都有被邪恶污染的危险,焚烧替身可以是永久解决问题的一种表达方式,即通过火烧永久消除污染和危险,从而获得纯净。<sup>[193]</sup>“与所有基本的‘邪恶’问题一样,对巫师问题的态度只能有一个,或者赞成,或者反对。”在人们相信巫术的社会里,“没有必要假装不存在巫术,或者为保持中立而刻意寻求某些理由”。<sup>[194]</sup>

### 第三章 巫师迫害

行邪术的女人,不可容她存活。

——《出埃及记》22:18

巫师迫害来自巫师信仰,但这不是说,只要有巫师信仰这个前提条件存在,迫害事件就自动发生。因此,我们必须查明特殊的事件和时段,以便找出那些导致指控或者迫害事件发生的因素。这种研究要求原始材料,而非欧洲文明的原始资料或者不可靠,或者还没有找出来。从一些有成文法的社会那里,我们可以看到自古代美索不达米亚的汉谟拉比王(前 1792—前 1750)第一部成文法典起,某些形式的妖术或巫术就已经遭到了严厉惩罚。根据汉谟拉比法典(§ 2),如果没有证人作证,就要对原告施河神审判(一种游泳测试)。这就有效地纠正了控告案过于频繁的发生。根据以牙还牙的原则,如果上述测试没有成功地证明嫌疑人的罪行,指控者不得不面临被控者的惩罚,就巫术案例而言,将是死刑。我们知道,中期亚述帝国也有过类似的法律条文。人们通常认为,对巫师(不论男女)的死刑处罚流行于古代整个中东。<sup>[1]</sup>在国王伊撒哈顿(前 680—前 669)统治时期,编纂了一套以反巫师为内容的最全面的文本,它包括大约 100 条咒语和祷文;该文本名为 *Maqlu*,字面意义是“焚烧”,明确了对巫师的惩罚方式。<sup>[2]</sup>

古代犹太人的神律(the divine law),可能是在大约公元前 1250 年由摩西汇编而成的,其中有这样的法规:巫师必须被处死

(《出埃及记》22:18),那些利用神灵的人应该被用乱石砸死(《利未记》20:27),占卜者和预言者通常被杀死(《申命记》13:5)。然而,这些是否或者如何被编成法律的,我们无从得知。<sup>[3]</sup>关于一些没有文字的社会知识,我们依靠的是旅行家或人种学家的报告。例如,希罗多德(约前490—前425)就曾报道过中亚的游牧民族斯基泰人杀害巫师的事件。那时,斯基泰人的首都设在黑海以北的某个地方,在现今的乌克兰境内。与其他社会一样,这里的占卜者或萨满是被怀疑的对象,一旦证明他们有邪恶之举,处罚就是烧死。证实某个嫌犯的过程牵涉到的其他占卜者,均不得有异议。如果这些宗教专家之间产生分歧,控告人本身就非常有可能陷入被指控的境地。<sup>[4]</sup>古希腊城邦国家,包括雅典,也有惩处巫师的记录。希腊文献中有明显的巫师的记载,并且留存下来的一些法庭案例的资料也表明了这点。<sup>[5]</sup>

古罗马的例子表明,巫术界定的变化对于改变巫术的诠释能起到多么重要的作用。在古代罗马,伤害性魔法必须受到惩罚。十二铜表法(约前450)为最早的罗马法法典中反巫师偷庄稼的法律条文提供了例子;它证实了意大利农民中曾流行“有限财货”的观念。<sup>[6]</sup>在罗马共和国后期,迫害妖术师的力度史无前例。公元前331年,由于一场高死亡率流行病的爆发,170名妇女被当成女巫处死。这似乎是一个特殊的案例,因为李维(约前59—17)曾强调指出,之前在罗马没有发生过类似规模的迫害事件。<sup>[7]</sup>据我们所知,在前184、前180—前179、前153年这些年里,至少有过三次大规模的迫害活动,“权力无限的罗马行政官们滥用职权”。一方面是大众“焦虑的‘扩散’,另一方面是国家权力,双方形成致命的对峙”。<sup>[8]</sup>在第一场迫害运动中,通过指控和一般的拷问,约有2000人被处以巫术罪。<sup>[9]</sup>没有办法证明这些数字是否真实可信,但是重要的是大众焦虑、拷问和大规模魔法师迫害之间的关联,这个关系导致类似的恐慌在未来的发生。随着前182—前180年间

一场流行病的爆发,在罗马和意大利的野外,又有 3000 人遭到处决。李维没有说明,这些人具体犯了什么罪。投毒(veneficium)通常是指以魔法为途径的秘密谋杀,它不是简单的放毒药,从整个迫害的维度和规模看,这里的“投毒”包含险恶阴谋的概念。在道德恐慌中,政府和民众需要肃清社会里的作恶者,但是,连罗马执政官也开始担忧,“提交上来的证据使得他的调查规模和范围越来越大”。<sup>[10]</sup>

研究表明不同类型的迫害以不同的方式影响了各地方社会,迫害活动的原因也各不相同。据此,史学家们按传统的模糊词语,诸如“小”或“大”,对猎巫模式(pattern of witch-hunting)或审讯类型加以区分。为了分析猎巫运动,米德尔法特最先提出了比较明确的概念,他的分析聚焦在“大规模的猎巫”上,即“一年中的处决案例超过 20 个”。<sup>[11]</sup>很快,比尔·蒙特尔(1936 年出生)选择了“小恐慌”作为研究范畴,也就是说,“在 8 至 14 个月的周期内,一个小辖区内大约有四、五、六或十人因实施巫术而被逮捕、拷问和经常被杀”。<sup>[12]</sup>拉内尔引进了一个更深一层的“全国猎巫”范畴,该范畴的数据仅指受审讯而非处决的人。<sup>[13]</sup>但是,即便是在拉内尔的“全国猎巫”期间,审讯案件也仅限于几个特定的区域(东洛锡安、法夫、阿伯丁郡),苏格兰的大部分地区(西、北高地,赫布里底群岛和奥克尼岛)几乎没有受到任何影响。<sup>[14]</sup>基于上述各种定义,我建议使用一种比较全面的划分方法。巫师审讯(witch trials):不少于三人的处决(蒙特尔的分类);恐慌审讯(panic trials):4 至 19 个受害人(米德尔法特的分类);大规模猎巫(large-scale witch-hunts):20 至 99 人的处决;重大迫害(major persecutions):100 至 249 人的处决(相当于拉内尔的“全国猎巫”,但实际上从未达到全国范围);最后一类是大规模猎巫运动(massive witch-hunts),它指的是某个地区,或几个比邻的小郡或区,在五年内,受害者超过 250 人,此类猎巫活动是特别重大事件的标志。<sup>[15]</sup>这个



分类肯定不完美。它漏掉了某些迫害模式。比如,有许多嫌疑人,但被处决者却寥寥无几的巫师恐慌的爆发(像塞勒姆的情况),或者重要迫害事件分布在两个或多个区,或者一连串恐慌审讯,或者在比较长的时段受害者增加较多的长期迫害(像洛林的情况)。但是,不完美的分门别类似乎比术语的混淆更有用。

通过改变研究范围,我们可以看到,无论根据目前存在的任何一种分析近代早期猎巫的划分法来衡量,古代罗马的巫术恐慌都居领先地位。并且,如果我们特别考虑到,罗马共和国的迫害活动仅限于意大利,跟罗马帝国无关,那么,欧洲似乎有道理总把自己当作罗马文明的继承者。由于李维的《历史》从公元前166年就失传了,因此,我们只知道公元前153年发生了巫师迫害事件,详细情况无从获悉。叙利亚总督、罗马帝国未来的皇帝日耳曼尼库斯(前15—19)的突然死亡等许多事件表明,罗马帝国的妖术与近代文化中的巫术具有类似的属性。<sup>[16]</sup>罗马文学和法律文本中的案例表明人们巫术意识的逐渐增长。卢基乌斯·科尔内利乌斯·苏拉(前138—前78)颁布的《关于谋杀罪和投毒罪的科尔内利亚法》(*Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*),是第一本这样的文本,这是关于中世纪晚期和近代早期巫术最重要的欧洲法律文献之一。<sup>[17]</sup>前面提及的那些与投毒(*veneficium*)、邪术(*maleficium*)和占卜相类似的行为,为4世纪晚期罗马帝国屠杀作恶者的行动铺平了道路。<sup>[18]</sup>阿米阿努斯·马尔切利努斯(330—约395)记载了皇帝君士坦丁二世统治时期的妖术恐慌。那是一个饥荒和疾病流行的时段,“如果有人去求算卦先生[……],或者用年迈的妻子的魅力解除痛苦[……],就会被他无法预料的一些机构指控、审讯、处死刑”。<sup>[19]</sup>广泛的叛国罪审讯开始于359年,以巴勒斯坦的西古妥波利城为中心展开,目标人群是亚历山大(埃及)和安条克(叙利亚,今天在土耳其)的公民,运动指挥者是“一名屠杀专家”。<sup>[20]</sup>阿普罗尼安是罗马城的一名行政官,他认为自己曾经遭受魔法之

害,因此,4世纪60年代之初,“逮捕巫师成了他的首要关注”。<sup>[21]</sup>在瓦伦提尼安一世(321—375,364—375在位)统治时期,各种焦虑笼罩罗马帝国,他重新启动了大约370起迫害案,许多占卜者、方士和魔法师被判死刑。<sup>[22]</sup>也是在那些年,瓦伦斯(328—378,364—378在位)在安条克、艾菲索斯和当时的东罗马帝国首都君士坦丁堡发动了反对占卜者、巫师和魔法师的叛国罪审讯。许多来自各个阶层的人,甚至包括一名前省长被拷问、斩首或活活烧死。据当代人马尔切利努斯记载,大规模的迫害行动在其家乡造成了“普遍的恐怖”。<sup>[23]</sup>

对巫术的信仰和猎巫的做法,都是普世现象。美洲、亚洲和非洲近代早期的一些实例证明了这个观点。虽然我们对古代美洲文明的巫师惩罚只能做猜测,但是我们从最早的报告中,大概可以得出某些结论。1519年,在帝国处于紧急状态时,阿兹特克人皇帝蒙特祖玛二世(1466—1520,1502—1520在位)命令各省总督把墨西哥所有村庄的魔法师召集到首都特诺奇蒂特兰。他们没有成功解读各种危机迹象,统治者非常不满,威胁拷问这些魔法师。编年史家记载,萨满们设法逃脱,他们变成隐形人,像往常一样,在夜里穿行空气飞到世界的边界。蒙特祖玛命令首领们(caziques)杀死妖术师们的家人。在这次屠杀中,女人被绞死,孩子被宰杀,甚至连他们房宅的地基也被挖出。阿兹特克文明的民族志学者伯纳狄诺·迪萨哈冈(1499—1590)认为,此次屠杀的目的是铲除巫师。<sup>[24]</sup>在秘鲁,由于地方上的先知们给高地上残存的印加政权造成威胁,印加官员在16世纪发动大规模的迫害行动。<sup>[25]</sup>虽然我们关于古代亚洲文明的知识仍然不可靠,但是它似乎与大家熟知的模式并不矛盾。17世纪40年代中国发生了饥荒,也有疾病传播,这个时期在中国爆发的农民暴动类似于欧洲的农民骚乱,它们与铲除巫术的运动相关。<sup>[26]</sup>

人们一直把非洲的杀巫行为认为是殖民主义造成的后果,由

于神话故事和早期的报道表明杀巫是个普遍现象,因此,该观点似乎不成立了。恩东戈人(在今天的安哥拉)的国王下令处决了11名祈雨者,罪行是他们应对1563年的旱灾负责。<sup>[27]</sup>在塞拉利昂,巫师或被杀,或被卖为奴,后者是一种赚钱的“社会死亡”形式。毫无疑问,在阿拉伯或欧洲贸易者到来之前,非洲本身就已经有奴隶制,并且奴役制传统大概存在很久了。但是,随着奴隶需求的增加,滕内人社会内部巫师的“生产”也增加了。<sup>[28]</sup>在米伊戈二世统治(约1780—1820在位)的末期,东非科里比人中间出现了巫师恐慌。洪水、干旱、未知疾病、人口死亡、骚乱和政治动荡蹂躏科里比人王国长达15年左右。接下来的两位统治者不久相继死亡,其他两位国王因为没有能成功地恢复对自然环境的控制而被罢黜。在接触欧洲文化之前的数十年里,因为他们的某位具有创新精神的统治者从桑给巴尔引进了阿拉伯人的长途贸易,科里比人社会陷入了混乱状态。象牙贸易带动了新货物和作物的引进,导致了社会贫富两极分化,新疾病也传进来了。<sup>[29]</sup>庄稼歉收和疾病流行很可能是由于唐伯拉冰寒期带来的气候恶化造成的,此寒冷期给从欧洲到日本的所有农业社会造成了饥荒和骚乱。<sup>[30]</sup>其他非洲社会也受到了影响,例如沙卡王(1789—1828,1816—1828在位)统治下的祖鲁人帝国。此国王把“三百或四百”名巫师嫌疑人召集到首都,并将他们杀死。<sup>[31]</sup>很难确认那些发挥作用的因素,诸如国家组建、文化变换或生态灾难,但是,我们知道在1800—1803年、1812年,当然还有1816—1818年曾发生过严重的旱灾。在这些年中,争夺土地的冲突加剧,沙卡的军事革命和战争也加剧了恶化的经济形势。<sup>[32]</sup>这些大规模猎巫活动留在了大家的记忆中,在今天的南非仍然被人们提起。<sup>[33]</sup>

本章和下一章集中探讨欧洲及其殖民地的巫术迫害,第六章集中探讨最近发生在非欧洲社会的巫师迫害。汉森提出了这样一个论点,欧洲的巫师迫害不同于妖术审讯,从罗马帝国解体以来,

巫师迫害基本是非法的 (illegal)。在那个时段日耳曼人各民族的法律取代了残酷的帝国法律,它们带上了公元第一千年的基督教乐观主义色彩。<sup>[34]</sup>然而,我们可能有必要重新审视这样的观点。即使像上面所说的,某些法律貌似宽容,但根据《圣经》法律条文,巫术仍很容易导致死刑。伤害性魔法被认为是邪恶的;根据奥古斯丁,它包含与魔鬼签约的意义,依据罗马法,应处以死刑。直到近代早期末,宗教和帝国的两套立法体系决定欧洲法律的演变。此外,日耳曼各民族杀害巫师的做法非常明显。法兰克人、东哥特人和西哥特人等日耳曼人的法律仅仅禁止信仰斯忒律基 (strigae),完全不怀疑伤害性魔法的危险。抛开“加洛林怀疑论”不谈,查理曼大帝很清楚对伤害性魔法 (maleficium) 的处理,在其《万民诫谕》(Admonitio Generalis) 中,这位未来的皇帝就教皇哈德良 (772—795 在位) 提交并在 789 年公布的多条教令发表评论。他指出,不能容忍妖术师和巫师 (malefici, incantatores et incantatrices),还明确提到《摩西律法》。在《万民诫谕》后来的版本中,天气魔法师 (tempestarii) 被加进了不可容忍者之列。<sup>[35]</sup>

巫术和妖术经常被与谋杀相提并论,比如,法兰克人和盎格鲁-撒克逊人法律就是这样的。如果我们观察现今的非洲巫术理念,就会认为这个做法合情合理。根据《萨利克法典》(Lex Salica),那些无法为魔法罪行付出代价的人,应该被火焚 (erte ignem tradatur)。<sup>[36]</sup>加洛林统治晚期的许多教令证明了对巫术的死刑惩罚。在英格兰和西西里的诺曼人统治时期,这样的妖术师很可能被处以极刑。<sup>[37]</sup>威尼斯共和国在 1181 年发布了严酷的法律,打击伤害性魔法,许多意大利城镇在 13 世纪也这样做了。日耳曼人法典规定,对施予邪术的人的通常刑罚是将其绑在木桩上烧死。1240 年左右的《施瓦本之镜》(The Schwabenspiegel) 是最有影响的中世纪帝国法律汇编之一,它指出,妖术表示与魔鬼的约定,属于叛教。<sup>[38]</sup>乍看起来有点令人惊讶,因为作者被认为是一位与奥格斯

堡的圣方济各会修士关系密切的法学家,他只不过简单地把基督教神学结合进世俗法。鬼神和巫术相关联,这个理念不是新鲜的发明,但是,它的解读需要基本的神学知识。在这点上,让·格罗森(1363—1429年)和巴黎大学在他们著名的1398年法律意见书中达成了完全一致的看法。<sup>[39]</sup>

既然实施伤害性魔法应该受到惩罚,我们又为什么期望它不受惩治呢?我们应该这样假设,无论何地,只要某种形式的巫师信仰被宣布为非法,巫师们就应该被指控犯了伤害性魔法罪(*maleficium*),或至少,他们应该被指控犯了投毒罪(*veneficium*)。中世纪的审讯是口头进行的,多数情况下没有任何文字记录,这与前近代时期许多非欧洲社会情况一样。但是,如果我们把欧洲各地编年史中的巫师迫害相关事件搜集整体一下,就能看出处死巫师是平常事。世俗政权或天主教会往往拷打嫌疑人,逼其自首,或者通过神判,或者仅仅假定嫌疑人有罪,就对巫师、占卜者、妖术师和天气魔法师处以死刑。巫师在被处死之前,要接受正式审讯;或者像在古代北方社会一样遭受个人复仇。从希罗多德等编年史家关于国王突发性死亡的记载中,我们对巫师的处置有了了解。法兰克国王路易斯(778—840,814—840在位)病倒后,其子洛泰尔一世(795—855,843—855在位)在索恩河畔沙隆俘获了一个名叫热尔伯伽的修女,她被当作巫师(*malefia et venefica*)溺死。<sup>[40]</sup>东法兰克人皇帝阿努尔夫(约850—899)猝死后,一名男巫和一名叫鲁德普尔伽的女巫被拷问和处死。<sup>[41]</sup>昂古莱穆的威廉伯爵染病一事引发了对阿基坦(法国)一位妇女的怀疑,她不得不遭受神判,因为没能证实其罪行,继而又被拷打。这名妇女及其同谋在1028年的一次恐慌审讯中被活活烧死。在西班牙,阿拉贡的拉米罗一世(1035—1067在位)授权火焚了许多妖术师。当佛兰德斯(尼德兰)的迪特里希伯爵病倒时,他的支持者们逮捕了一名女人(*quaedam incantatrix*),宣布她要为伯爵得病负责,并在1128年将其绑

在木桩上活活烧死。<sup>[42]</sup>

在此类政治审讯之外，有一些关于普通男妖术师和/或女巫遭受迫害的记录保留下来。在盎格鲁撒克逊人的英格兰，一名叫艾尔赛的男子控告一名寡妇，称她企图通过往木偶里钉钉子的方法谋杀他。在搜查她的房子时，的确发现了一个玩偶。审讯之后，在970年左右，这名妇女被溺死在伦敦桥下。她的儿子流亡，成为逃犯。埃德加国王（943—975，959—975 在位）没收了这家人的财产，并将其转给了所谓的受害者。<sup>[43]</sup>《埃里人传奇》（*Eyrbyggja Saga*）描述了在980年左右，冰岛的挪威殖民者是怎样投石砸死巫师的。<sup>[44]</sup>来自赫布里底群岛的“妖术师”考特科尔因为念咒很有效，他的魔法盗窃也给人带来损失，所以受到猜疑。考特科尔招来了暴雨，并进行了巫术谋杀，被该岛上的头领奥拉夫·霍斯库尔德松（孔雀奥拉夫，约938—1006）抓获，他与妻子格里玛一道被投石砸死。考特科尔的全家被斩尽杀绝，霍尔比约恩·考特科尔松被溺死，其亡灵再现时又被杀死了一次。因邪恶眼神而令人惊恐不安的斯提甘地·考特科尔松很快也被奥拉夫的人用投石杀死。<sup>[45]</sup>在奥克尼岛的维京人伯爵领地上，巫师往往被以个人复仇的形式杀死。盖尔赛的思维恩·阿斯雷法松杀死了异端妖术师“胸绳思维恩”，在1140年左右他又把女巫弗拉考克锁在其家中，将她和她的家人一同烧死。<sup>[46]</sup>

巫师们不仅在异端的边缘地带，而且在基督教欧洲的都市中心被杀死。1075年，在科隆，一名妇女因所谓的爱情魔法而被杀死。1128年，根特（尼德兰）的公民杀死一名巫师（*incantatrix*）。在博韦（法国），一名巫师（*phitonissa*）被抓，经过主教和全体市民的审讯，在1190年被绑在木桩上烧死。在索思特（威斯特伐利亚），一名牧师在镇法庭上被审讯后，作为邪恶妖术师（*maleficus et magus*）于1200年前后被活活烧死。<sup>[47]</sup>在1198年的英格兰，一名被指控的巫师设法逃脱热铁神判。<sup>[48]</sup>1279年，诺森伯兰凯尔内斯

劳一名叫约翰的人杀死一名女巫,虽然杀人犯的奴隶被没收了,但该妇女的尸体被火焚,这件事表明巡回审判庭也认为她有罪。<sup>[49]</sup>同一年,路法切(阿尔萨斯)附近的农民们企图以私刑方式烧死一名女巫嫌疑人,但是科尔马的多明我教士干涉并救了那位妇女的命。<sup>[50]</sup>1282年,在森里斯发生了对三位妇女的严酷审讯,但结果不为人知。两名巫师(*strgae*)在世俗法庭审讯后,于1296年在南蒂罗尔被火焚。1304年,在布鲁塞尔一名男妖术师被审讯和处死。在巴黎,1308年有多名女性被最高法院判处死刑,另有一名女人在1314年被处死。1320年,在图卢兹,一位男妖术师被“慢慢烧烤”致死。洛林地区在1327年、1358年和1372年都有过合法的烧死巫师的记录,三名女性和一名男性在梅斯被判刑。在1390年的米兰,宗教裁判所把两名女占卜者和巫医——皮埃丽娜·布里皮和斯比拉·弗拉古里亚提——作为异端重犯判以死刑,因为她们坚持说参加了仙女们的聚会。在巴黎,两名“女巫”( *quae cum invocation diabolorum comiserant sortilegium*)先后在1390年和1391年被烧死,一名男妖术师则在1399年被火焚。1400年和1423年,勃兰登堡发生了烧死女人的事件。1406年,又有一男性在柏林被烧死。这些案例中的许多涉及下层社会民众,但也有一些涉及受教育的阶层。<sup>[51]</sup>

通过这些随机选择的案例,我们可以得出这样的结论,在整个中世纪,或许欧洲各地都普遍存在着对巫术的严酷惩罚,而且,一些城镇或地区的巫师惩罚甚至比近代早期还要频繁。*Striga*, *incantatrix*, *sortilega* 等词汇清晰地表明这些案例远远不限于伤害性魔法(*maleficium*),有更严重的事件的发生,即巫师恐慌,编年史家详细记载了这类事件。比如,图尔的格里高利(538—594)曾经记录了由弗雷德贡达女王(?—597)授命在巴黎实施的巫师迫害活动,这是一场政治目的驱使下的臭名昭著的迫害运动(*malefice et incantarices*)。<sup>[52]</sup>“加洛林怀疑论”的刑诉证人,里昂的大主教阿戈

巴德(769—840)记载了查理曼大帝统治时期的巫师恐慌。在他关于冰雹灾害的布道中,阿戈巴德频繁提及对所谓的天气魔法师(*tempestarii*)和妖术师的私刑,以及他们被当作810年爆发的恐怖的牲畜死亡事件的罪魁祸首。据阿戈巴德的记述,因庄稼歉收而非常气愤的普通民众产生了这样的想法,外来者坐飞船秘密地来到这里,夺取他们农田里的作物,把它们送往马格尼亚(*Magonia*)。所有这些焦虑促使人们发起进攻。816年左右,阿戈巴德几乎无法阻止一群人把三名外来男女当作马格尼亚人予以杀害。正如臆想中外来者故乡的名字“马格尼亚”所表明的,农作物歉收被与魔法联系起来。阿戈巴德主教强调指出,雷电风暴完全是由自然或者神祇力量造成的。<sup>[53]</sup>尽管这些故事的细节有些夸张,可能夹杂了阿戈巴德的个人想象和创作,但是,根据加洛林帝国法律,猎巫行为很有可能不仅仅是普通民众的错误,政府当局有时支持,甚至发动猎巫运动。1080年,丹麦的哈拉尔德(1076—1080在位)受到指责,因为他没有让年老的妇女和基督教牧师承担暴风雨和疾病的责任,也没有用最残酷的方式屠杀这些人。与其前辈阿戈巴德一样,主教格里高利七世(1073—1085在位)在其给丹麦国王的信中宣布,这些灾难是上帝一手安排的,是上帝对人类邪恶的惩罚,屠杀无辜只能增加上帝的愤怒。虽然没有其他关于这些猎巫事件的资料来源,但是没有理由怀疑这个频繁指出严酷猎巫事件的资料。<sup>[54]</sup>

发生在弗赖辛附近的火焚三名妇女的事件揭示了猎巫事件的复杂性。这三名妇女被指控伤害或毒死了人(*veneficae*),还很可能通过引发冰雹风暴而毁坏了庄稼(*perditrices frugum*)。一位本笃会修士编年史家记载,当时唯一真实的情况是:1090年,附近主教区的教职空缺,这使得乡村的无业者能够乘机实行迫害。这位修士认为,整个过程实际上是非法的,并把那些被害的妇女称为“殉道者”。修士们把她们的尸体保存下来,并埋葬在魏海斯蒂芬



修道院墙内的神圣墓地。这位编年史家的报告相当详细,足以表明所谓的极刑做法实际上是一个非常复杂的过程。女巫嫌疑人在被抓后,首先不得不经水裁神判。她们出乎意料地度过了这场审讯,所以没被处死。接下来,为了强迫这些人忏悔,她们要接受公开拷问,她们又度过了这一关。然后,村民们把该案件提交到弗雷辛格镇。那里的两位比较高层的人,大概是贵族,就此召集了公众会议。这几位妇女被带到这个镇子,再次被拷问。尽管嫌疑人还是拒绝认罪,她们还是被带到河边杀死了。这个过程看上去不合法,但是,人们没有简单地径直杀死这些女人,而是在整个过程中遵循了一套规则。此外,更加重要的是,它展示出一场以根除邪恶阴谋为目的的基层群众运动。<sup>[55]</sup> 来自施蒂里亚的一份文本大致这样记载,1115年,在格拉茨城,同一天内就有30名妇女被烧死(*concrematae sunt triginta mulieres in Greez una die*)。通观整个欧洲历史,判处女性死刑是相当不寻常的事,火刑仅限于少数几种刑事罪行,诸如纵火、鸡奸或造假。所有这些都不是女人的罪行,或者说它们不可能引发一场大规模的迫害运动。在异端审讯案中,可以预期存在比较平均的性别分布。<sup>[56]</sup>

在中世纪俄国,巫师恐慌是与天气变化和歉收饥荒联系在一起的,而近代早期的集体灾难与对阴谋的恐惧联系在一起,两者非常相近。据《基础编年史》(*Primary Chronicle*)记载,1024年在苏兹达尔(莫斯科东北)有许多老年人被杀,起因是旱灾引起的严重饥荒。由于1070—1071年的饥荒,在诺夫哥罗德有数名女人被处死,因为她们被迫为饥荒负责。<sup>[57]</sup> 1153年,阿拉伯旅行家阿布·哈密德·厄纳迪(约1080—约1169)写到,罗斯的首都基辅(在今天的乌克兰)时而发生猎巫事件:

这个国家的年长妇女每20年就因巫术被判有罪,人们为此非常担忧。那时,这个地区所有被找到的老妇人都被抓起来,她们的双脚和双手被捆绑着,被就近扔到大河中……那些

漂浮在水面上的，就被认作是巫师而被烧死。而那些往水下沉的，则被认为无罪而被释放。<sup>[58]</sup>

1227年，在诺夫哥罗德有巫师被处死。在1271—1274年的严重饥荒之后，弗拉基米尔的瑟拉皮昂主教在一次布道中说，“你信仰巫术，火烧无辜的人们，把谋杀带到了人世和城镇……是哪本经典告诉你，地球上的饥荒是由巫术造成的？”这里的人们已经习惯于使用游泳测试，并烧死那些不能通过这种神判的人。<sup>[59]</sup>

科恩指出，西欧“编年史的沉默”表明，“从1100年到1300年确实几乎没有宗教的或世俗的伤害性法术的审判，其原因有待查明”。<sup>[60]</sup>最近的研究好像找到了一个答案，那几百年的气候状况很好，农作物大丰收。在“中世纪的温暖期”，英国、德国北部和挪威南部有葡萄种植，维京人定居在冰岛和“格陵兰”。整体而言，欧洲经历了一个乐观向上的时期，人口增加，城市化进程加快，地域也有扩展。<sup>[61]</sup>与14世纪相比，这个时期似乎灾难较少。从1315—1322年的“大饥荒”爆发，到后来的流行病和死亡危机，所有这些再度导致人们焦虑不安。<sup>[62]</sup>中世纪盛期的扩张的局限性表现出来了，一些人为因素（人口增加、政治和社会组织、农业生产方式、贮存条件和基础设施）与恶化的气候不合时宜地碰在了一起，从而使生活条件开始变坏。北方的葡萄栽培停止了，高地农耕也不得不废弃，村庄荒芜了，甚至在欧洲陷入黑死病灾难之前，经济和人口就已经萎缩和减少了。<sup>[63]</sup>

在中世纪晚期，在宗教裁判所的审判官迫害异端、清洁派、韦尔多教派或其他宗教少数派的过程中，施魔法罪一直是指控的内容之一。与之前的时期一样，这样的指控通常按照政治案例审讯。比如，在1307年法国国王菲利普四世（1268—1314，1285—1314在位）反对圣殿骑士团的事件中，数十名圣殿骑士因亵渎、妖术、同性恋、异端、叛教和魔鬼崇拜等罪行被处以火刑。同样，对巫术的担忧也困扰了教皇约翰二十二世（雅克·迪爱兹，1244—1324，

1316—1324 在位),他想象自己受到许多魔法阴谋的威胁。在约翰当选的次年,卡奥尔的主教休戈斯·热劳交代了自己的罪行,因此被烧死。在约翰教皇的教谕,比如,著名的《最高教谕》(*Super illius specula*)中,魔法犯罪人数相当高,这就不足为奇了。<sup>[64]</sup>翁贝托·艾柯把宗教裁判所审判官贝尔纳多·居伊(1261—1331)可怕的轻信和独断与曾在巴伐利亚的路易斯宫廷寻求避难的方济各派哲学家奥克哈姆的威廉(1283—1347,1314—1347 在位)的唯名主义怀疑论做了令人信服的对比。<sup>[65]</sup>这些异端和妖术审讯案中的被告经常是神职人员,他们有机会接触并阅读书籍,并学习魔法。然而,也有其他的例子。比如,有名的基尔肯尼的爱丽丝·金特勒尔案(?—1324),她被指控犯有邪教罪和伤害性魔法罪,她还参加巫师的夜间聚会,与魔鬼发生性关系,也崇拜魔鬼。由于奥索里的主教理查德·勒德雷德曾经在阿维尼翁的约翰二十二世的教廷里学习过,毫无疑问,他懂得如何进行审讯。指控爱丽丝的是她的邻居和继子们,爱丽丝的三位丈夫死亡,以及这些婚姻带给她的财产成为被猜疑的原因。火焚金特勒尔女士及其仆人米斯的佩特罗尼亚是爱尔兰首个有文字记载的案件。<sup>[66]</sup>整个中世纪晚期,政治性审判在法国、意大利和俄国一直持续进行。在英格兰,爱德华三世(1312—1377,1327—1377 在位)、亨利四世(1366—1413,1399—1413 年位)或爱德华四世(1441—1483,1461—1483 在位)等国王害怕成为巫术受害者,发起了针对妻子、情妇和牧师的审讯行动。<sup>[67]</sup>这些审讯案的多数涉及谋反和妖术,也有一些比较确定的巫术案,比如,“眼巫”马尔杰里·古尔德曼的案子,他于1440年在史密斯菲尔德被烧死。<sup>[68]</sup>

向大规模的巫师迫害运动发展的关键的一步是14世纪晚期和15世纪早期构建的累积巫术概念(*cumulative concept of witchcraft*),这期间,第一批大规模猎巫运动和主要的迫害活动在一些阿尔卑斯山谷地带展开。法国南部较早时候的所谓大规模迫害运



图3 火焚巫师。图画出自 The collection of Johann Jacob Wick.  
Zentralbibliothek Zürich, Wickiana collection Ms. F 19, f. 147v。

动以及巴托洛·萨索费拉托编订的较早时期的法律意见书,在20世纪70年代分别被科恩<sup>[69]</sup>和理查德·基克赫费尔(1946年生)查出是伪造的。<sup>[70]</sup>那些资料是由一位名叫埃蒂安-莱昂·拉莫特-朗贡(1786—1852)的贫困潦倒的贵族编造的,为了维持生存,他发表了一些吸睛的关于法国宗教裁判所的文字。因为汉森在其著作第一版中使用并确定了这些资料的真实性,<sup>[71]</sup>所以,世界各地的学者顺理成章认定它们是真实可靠的。在清除捏造成分之后,事情变得明朗起来。只有到1400年前后,巫术和异端的方方面面才被组合成特定的欧洲巫术概念,它承认了猎巫运动史无前例的残酷性。伤害性魔法和与魔鬼签约构成了新的累积罪行的核心,前者是一个重要的刑事罪,后者则是宗教异端罪。围绕着它

们,形成了一系列奇异的罪名:叛教、空中飞行、在偏僻地方夜间集合、巫师跳舞、与魔鬼性交以及崇拜魔鬼,即使在中世纪,这些罪名也称得上奇异。在法律实施中,夜间飞行的理念最危险,因为嫌疑人被要求说出他在聚会时希望见到的同谋的名字。如果必须要他招出同伙,使用拷打将会带来连锁反应,导致大规模的猎巫,这让人联想起古代罗马的类似事件。

欧洲各国政府有序开展猎巫运动,这要归因于在迫害异端的过程中发展出来的那些结构和程序的推动或鼓励。我们的故事开始于12世纪早期的清洁派和从大约1175年起,迅速扩展开来的韦尔多教派这两个运动。宗教裁判官主要由教皇任命,新创建的托钵僧修道会的神学家们对异教徒进行官方调查,也就是说,不一定非要提前收到任何指控或上诉。这是中世纪的一个特别的程序。因为在世俗法庭,只有在上告者提交了特定的指控后,才能展开调查行动,至少在理论上是这样的。只有对谋反罪,世俗法庭才会积极地展开调查,这可能是中世纪从俄国到英国的许多巫师审判案被作为谋反案件审理的原因之一。宗教裁判程序是罗马法的遗产,它在罗马教会中保留了下来。它首先作为惩戒措施在高层教士中应用,然后又应用于异端审讯中。<sup>[72]</sup>在1215年的第四次拉特兰会议上,罗马教会正式承认了宗教裁判所为了获得嫌疑人的忏悔而使用审讯拷问的做法,但禁止使用诸如热铁或冷水神判,即游泳测试等古代仪式。虽然我们将会看到在整个北欧和东欧,神判法被用于私刑中,并且有时甚至由基层法庭实施,但是,它们后来变成非法行为。

合法拷问最初被认为是法律程序的完善,因为其目的是理性地取得物质真相,而不是通过神判法进行神秘的干预。我们必须谨记,此处的“合法拷问”与现代概念的“合法拷问”意义大不相同。<sup>[73]</sup>尽管拷问是为了替代神判法,在实践中法官们有时随意拷问,没有任何限制,因此,拷问似乎就成了一种折磨,这种情况尤其

出现在对异端的审讯中。通过构建各种真假信息加上简单的幻觉或预测,所有这些的相互作用导致这样一个观念的产生,即被控告的人属于魔鬼集团成员,是魔鬼的崇拜者。不仅异端而且犹太人也蒙受这样的谴责。最近的研究强调指出,正在形成的巫师模式受到反闪族的刻板模式的影响。异端主要被视为基督教会或者基督教社会的敌人,人们还没有把叛教和魔法完全视为一回事,麻风病患者被指责是13世纪可怕的流行病以及之后黑死病的罪魁祸首。但是这些流民可能在井水中下毒的看法,却在14世纪传给了萨伏依的犹太人。据说犹太人用于施展伤害性魔法的那种模糊的粉末在之后的巫师审讯中发挥了重要作用。血液魔法、为施展法术而进行的仪式性谋杀、对圣母玛利亚的仇恨,或者秘密的夜间聚集,也都在后来的巫师审讯中扮演了各自的角色。首先使用希伯来语描述巫师舞的是巫师迫害的当局,他们称其为撒旦的集会(Synagoga Satanae),影射世界末日(《启示录》2:9)。但是,这个词很快在阿尔卑斯山西部的普通民众中流行开来,他们称巫师的聚会为“犹太人的聚会”(synagogues),很可能包含反闪族人的意义。后来,另一个犹太词汇取而代之,它大概是由博学的神学家们创造的。直至今日,我们仍然谈论巫师的信魔者的半夜集会(sabbat)。<sup>[74]</sup>

早期异端或者投毒能手犹太人的魔鬼崇拜的密谋理论,在1400年前后的几十年里演变成了一套固定的巫师模式,何以至此,其原因还有待探讨。让·德吕莫认为,在14世纪,大众恐惧淹没了欧洲文明。《西方的恐慌》(*La Peur en occident*)是许多令人惊恐的变化的结果,这些巨变包括外来伊斯兰教威胁、日渐频繁的饥荒、黑死病的复返,以及1378年罗马教会的大分裂,至少在一些学者看来,所有这些打乱了基督教信徒的精神平衡。对立的教皇相互指责,并谴责彼此的教会统治集团。但是,村民们似乎更加关注他们的教区牧师在圣典方面的权力,即使从神学上来讲这似乎也

讲不通。黑死病是否是其他史学家所称的那种“休止”(caesura), 弗兰蒂泽克·格劳斯对此提出质疑。<sup>[75]</sup>萨伏依高地山谷的农民们是否曾经关心过蒙古人征服莫斯科、君士坦丁堡陷落和奥斯曼帝国的兴起,这不容易证明。相比之下,似乎更有可能的是,这些农夫惧惧 streghe,这是自罗马时代以来这里的人对夜间飞行的巫师的称呼,他们对 streghe 的恐惧超过任何其他东西。在萨伏依的阿尔卑斯山地区,乡村人口的焦虑开始影响他们的宗教裁判官们的幻觉,阿尔卑斯山区和北部经济体的社会危机似乎很可能促成了上述变化。气候的恶化,包括长达几十年的极端性气候,把欧洲社会推到“世界末日的边缘”。<sup>[76]</sup>首先感到气候恶化的是欧洲的边缘地带,即欧洲北端。此外,似乎有一点很重要,那就是我们所知关于格陵兰维京人的最后消息是巫师审讯案。被烧死的是一位叫考尔戈瑞姆(?—1407)的格陵兰人,他诱奸了冰岛的一位已婚妇女施泰努恩·哈弗兰斯多特尔,这位妇女的亲戚们声称,是黑色法术让她产生了爱意。冰岛的海员们记录下了考尔戈瑞姆的审讯,他们在1410年航行到达卑尔根,这是挪威文献中记载的最后一次格陵兰航行,也是挪威人关于维京人格陵兰定居地的最后记录。黑死病、饥荒和天花蹂躏了挪威、丹麦和瑞典王国,它们在玛格丽特女王(?—1412)在位期间曾经组成了卡尔玛联盟。格陵兰消失在了积冰墙内。<sup>[77]</sup>有报告称,1411年,在俄国的普斯科夫城有12名妇女被火焚,但这是否仅仅是一个地方性事件,还不知道。<sup>[78]</sup>

气候恶化影响的不仅仅是欧洲北端,还有欧洲腹地的大片地域,即阿尔卑斯山地区。1400年前后,巫术审讯案件似乎变得比较频繁了,尤其是在意大利、法国和瑞士。<sup>[79]</sup>正是在阿玛德乌斯八世(1383—1451,1391/1416—1434在位)统治下的萨伏依,伤害性魔法和异端结合为一种新的累积巫术罪行。这个公爵领地由数个地区组成,从尼斯附近的地中海海岸一直延伸到今天的瑞士境内,包括日内瓦湖的周边地区、罗纳河上游河谷、瓦莱斯(瓦莱州)和

瓦德佩伊(沃州)。<sup>[80]</sup>伯爵努力通过行政、立法和教会改革把最近收购的土地：沃州(1359)、尼斯郡(1388)、日内瓦郡(1401)、皮埃蒙特(1418)整合起来，以其居住地尚贝里为中心，建立了一个“现代”国家，这个新国家控制了阿尔卑斯山东部。<sup>[81]</sup>但是，国家的改革付出了代价。1417年，萨伏依大臣让·拉格雷特医生被判处死刑，原因是阿玛德乌斯公爵感到魔法缠身。公爵借机对犹太人、韦尔多教派和巫师发起迫害。<sup>[82]</sup>他颁布的1430年法典《萨瓦章程》(*Statuta Sabaudiae*)，虽然仍使用了传统的语言，却强调巫术罪行。十年之后，巫术更加突出地显露出来。教皇犹金四世(约1383—1447, 1431—1447在位)在一份教谕中提到了萨伏依对男、女巫师或韦尔多教派的恐惧(*stregule vel stregones seu Waudenses*)。<sup>[83]</sup>就这样在萨伏依，反异端、反犹太主义和反妖术融合在一起，产生了一种新的累积巫术罪行：欧洲巫术。<sup>[84]</sup>

阿玛德乌斯大公更大的野心推动了新罪行的扩散。他卷入了各种宗教改革事务，并在巴塞尔会议上被教会会议至上党派选为教皇，称作菲利克斯五世(1439—1449)。罗马教廷不承认此次选举的合法性，称他是“反教皇”。但是，在大分裂时期，谁也无法确立权力之争的赢家。教皇犹金四世有充足的理由诋毁其竞争对手菲利克斯五世的名誉，他给后者的根据地，即萨伏依打上了“巫术温室”的标签。虽然这不是萨伏依首次被作为特殊敏感的地方，但这次，罗马元老院利用了一个非常棘手的区域危机。萨伏依问题的进一步界定既没有发生在罗马，也没有发生在阿维尼翁，而是发生在阿玛德乌斯取得胜利的巴塞尔会议上。15世纪30年代，神学家们撰写了多部专著，用以界定上述新的罪行，所有这些著作直指萨伏依或它的周边地区。《异端的错误》(*Errores Gazariorum*)<sup>[85]</sup>使用的术语与1388年的一桩宗教裁判所审判记录中的词语相似，此案的审理是在皮埃蒙特阿尔卑斯山区的皮耐劳罗小镇进行的。韦尔多教派是中世纪晚期的一个分离主义教派，在魔法



方面没什么雄心，<sup>[86]</sup>但是，宗教裁判所却记录了妖术、妖术师和魔鬼崇拜者的夜间集会相关案例。这些集会被称为犹太人的集会，反映了该地区的人们在经历了14世纪大浩劫黑死病及其残酷的大屠杀之后的反闪族情绪。<sup>[87]</sup>作者把那些施展黑魔法的韦尔多教派信徒叫作Gazari，这是意大利人最初对分离主义的清洁派(Cathars)的称呼。这派主张双元神学，认为与一个好上帝对立的有一个坏上帝，后者是现世的统治者。天主教会裁判所把清洁派称作魔鬼宗派。<sup>[88]</sup>

显然人们认为这个新巫师魔鬼宗派(the secta gazariorum)形成于1360/1380年前后。后来的宗教裁判官，比如科莫的贝尔纳德，<sup>[89]</sup>也就是尼德尔曾引用过的瑞士世俗法官，把该时段认定为新巫师宗派(the secta strigiarum)的形成时期。<sup>[90]</sup>最近的研究表明，早在1317年，就有一位妇女因所谓的妖术罪而被捕(ex causa sortilegium seu de charaez)。在1346年，合法拷问被实施。1368年一个案例中的术语似乎表明，即使在那个时候，对巫术的态度已经变得比较残酷(arte dyabolica sortilegii et charaez)。1380年，一位名叫魏莱玛·梅莉萨的女巫在塞恩被火焚，因为她为其所谓的同犯开脱，才阻止了更多的处罚。大约在同时，拉丁文法庭记录中出现了首批与“巫术”相关的地方语词汇。在1400年，一位名叫阿加塔的女人因通晓妖术而被告发(vulgatliter dicitur strudiltum vel haxney)。<sup>[91]</sup>法语的charaez和瑞士语的strudiltum从人们的记忆中消失了；haxney变成了hexerei，并在与南部瑞士连成一片的德语圈的大部分地区成为巫术的代名词。<sup>[92]</sup>据文字记载，1400年前后，在萨伏依的皮埃蒙特和毗邻的法属多菲内省有许多审讯案，对异端、妖术和信仰巫师的指控是相互关联的，嫌疑人通常被绑在桩子上烧死。1409年，在比萨会议上选出的教皇亚历山大六世在给方济各会的庞塞·弗瑞龙裁判官的一份教谕中提到，“不可计数的基督徒和背信弃义的犹太人”组成了新宗派(novas sectas)，所以，裁

判官应该密切关注形形色色的妖术师和占卜者，教皇界定他们是“使用恶毒和被禁止的手段，行巫、占卜、召唤恶魔、策划阴谋、传授迷信和算卦”的人。<sup>[93]</sup>显而易见，那时新的宗派还没有一个固定的名字，因此，宗教法庭不得不对他们的迫害目标群体做出解释和界定。词语的不确定持续了数年之久。1418年，教皇马丁五世（1368—1431，1417—1431在位）确定了弗瑞龙在萨伏依的职位和职责，<sup>[94]</sup>以及反对新宗派的教谕。1434年，教皇犹金四世再度与同一位裁判官确认了同一份教谕。<sup>[95]</sup>

弗瑞龙参与了异端和巫术概念的重塑，至少我们了解他本人在奥斯塔谷地亲自主办的一次巫师审讯案（在今天的意大利，当时在萨伏依辖制内）。但他不是唯一的办案者。马丁内·奥斯托雷罗认为，当奥斯塔的前主教乔治·德·萨吕斯（1433—1440在职）当上了洛桑主教（1440—1461在职）时，累积巫术的概念被带到了洛桑。在审讯宣传和散布巫师夜间拜魔仪式的新模式时，洛桑的多明我教士们表现得最积极；他们可能在传教过程中也如此，但是，萨吕斯在这方面的表现并不特别突出，另有一位裁判官在新罪行的构建中发挥了重要作用，他就是多明我会的修士乌尔德瑞·德托伦特（活跃于1400—1445年左右）。乌尔德瑞监督处理了许多审讯，这些案例涉及整个萨伏依北部地区的洛桑、日内瓦和塞恩的教区。他在洛桑做修道院院长期间，还担任了瑞士的宗教裁判官，主要在1428年到1439年间活动于弗里堡和纳沙泰尔。<sup>[96]</sup>

一位独立的瑞士城镇编年史家的记录清晰显现了德托伦特的活动的意义。汉斯·弗林德（约1400—1168）对一次大规模猎巫运动做了详细记载，人们现在认为那是欧洲历史上的第一次大规模猎巫。<sup>[97]</sup>根据弗林德的记录，在瓦莱州的法语族群中查出了一个包括男、女巫师的新异端，不久扩散到讲德语的人们中，这些谷地都在塞恩教区，但处于萨伏依公爵统治下。在仅仅18个月内，

就有 200 名男人和女人被火焚。在弗林德撰写报道时,大概是在 1429 年秋天,火刑仍然在继续。弗林德作为一个编年史家,提供了非常详尽的信息,证明了其资料的可靠性,他用的资料很可能来自一位迁到卢塞恩的瓦莱州移民。弗林德还了解发生在瓦莱州西北的法语族群居住的谷地和萨伏依管辖的萨恩伯纳狄诺周边更多的火刑,但他没有提供准确的数字来量化这些案例。根据由汉森首次出版的弗林德的报告,那些新巫师承认了魔鬼崇拜、夜间空中飞行、在葡萄酒窖里聚会、把自己变成狼或隐身等行为。在某些特定的夜晚,他们聚集在他们的“学校”(schulen),在这里接受邪恶神灵的教导,烹饪和吞食小孩子。多明我会修士认为,弗林德在此处所说的“学校”显然就是“犹太人会堂”。巫师们威胁和诅咒他们的邻居,杀害孩子,制造疾病,把人弄成瘸子、瞎子或疯子。他们还施魔法,致使男人阳痿,女人不孕。这些人毁坏葡萄园和庄稼地,偷窃牛奶,砸坏爬犁。那些新巫师暗示,恶灵曾经向他们保证,一旦他们的“社团”取得足够的实力,就帮助他们推翻现有的统治,政府当局因此能够成功地查处巫师的密谋。<sup>[98]</sup>

1428 年的这些大规模迫害运动导致了新的巫术犯罪的产生。弗林德提到,那些所谓的巫师受到严酷的拷问,一些人甚至在没有忏悔的情况下就遭火刑。但是,他没有清楚地说明这些审讯的执行者是宗教裁判所的审判官、世俗法官,还是两者兼有。尚特尔·阿曼-多布里兹通过搜集瓦莱州的教会、修道院、国家和城市等各种档案中的碎片资料,努力设法解释弗林德的记录。她确认了 1427 年 12 月到 1436 年 5 月之间的 27 起处决,从而表明弗林德的报告撰写于迫害活动的开始阶段。正如弗林德所指出的那样,最早的处刑确实影响了瓦德阿尼维耶(阿戈内丝·艾斯科尔在 1427 年 12 月被火刑)和瓦德海伦斯(马丁·伯托德在 1428 年 1 月被火刑)的居民。在确定的审讯中,仅有 16 个发生在弗林德报告的时段。但是,1429—1434 年间另有 11 个处决案和 3 个教会教令表

明,迫害活动至少持续到 1436 年。总之,我们可以推测出,仅仅在上瓦莱州,受害者就超过 200 名,或许 300 名,甚至更多。而在萨伏依下瓦莱州和日内瓦湖周边,大概有同样多的受害者。在讲德语的上瓦莱州与塞恩王子主教辖区,审讯由世俗法官和当地领主主持。就像瓦德阿尼维耶的希尔德布兰德、彼得曼·德拉罗戈内一样,他们是拉罗戈内君王威廉五世(1402—1417 在位)的亲戚,也就是塞恩先前的主教安德烈迪本兹·德瓜尔多(1428—1437 在位)的官员。而在下瓦莱州萨伏依公爵管辖的法语地区,审讯案则由乌尔德瑞·德托伦特主持进行,可能还有其他的多明我教会会员作为裁判官。如果根据弗林德的观点,巫师迫害始于此地,这就意味着多明我会的宗教裁判官从一开始就卷入了猎巫运动。<sup>[99]</sup>

多明我会教士的影响显而易见,即使在瓦莱州的世俗法庭,巫师在半夜崇拜魔鬼的集会被描述为一种颠倒了的基督教仪式。萨伏依的执行裁判官——在 1436 年很可能就是乌尔德瑞·德托伦特——编纂的《异端的错误》(*Errores Gazariorum*) 以及它的 1439 年的补充本,提供了某种官方版本。<sup>[100]</sup> 这些补充本中特别引人注目的是,它们提到了一种雷电风暴引发冰雹的特殊方法。一个女巫交代说,是她把巨大的冰块携带到云中,然后从那里向下抛到庄稼上面。在 1438 年由乌尔德瑞·德托伦特审理的一桩案件中,当事人阿依谟内特·谟盖塔兹也承认使用了这种方法。<sup>[101]</sup> 弗林德的报道还特别强调了农民的担忧,比如土地贫瘠、庄稼歉收、孩子生病和死亡,这些忧虑指出了猎巫运动的物质背景——生态灾难。塞恩主教区的阿尔卑斯山高地村庄,比如现今以滑雪天堂而著称的采尔马特农业非常容易受影响。气候史学家告诉我们,15 世纪 20 年代这里的气候条件相当不稳定,那些年先是暴热和酷寒交加,伴随巨大暴风雨,后来,又发生了霜冻、洪水和干旱。1428 年和 1429 年天气极其寒冷和潮湿,对身体极为有害,也最不宜农耕。从 1431 年又开始了严寒,晚霜,冬季也延长了,就连环境相对

适宜的地区也因此产生了问题。<sup>[102]</sup>唯一没有极端恶劣气候记载的是1430年。尽管我们只对某些地方的巫师审讯案做了重构,但是从1427年到1436年整整十年中,唯有这年没有巫师处决记录,这可能不是巧合。世俗法庭法官似乎曾经对“天气制造”特别感兴趣,根据弗林德,一些替罪羊的确坦白承认他们曾经念咒毁掉农作物,尤其是藤本植物和颗粒作物。<sup>[103]</sup>1420年和1428/1429年瘟疫的出现,可能滋长了社会的绝望情绪。但是,也存在着其他导致焦虑的根源,即大分裂——15世纪20年代发生在瓦莱州的某种内战(Guerre de Rarogne)。实际情况是这样的,时任主教不是本地人,他在康斯坦斯会议上被推上主教位子,这打断了当地拉罗戈内领主们的连续继位。这个事实支撑了人们认为这是一次政治阴谋的观点。这里的山谷区内的迁移活动相当频繁,这可能与环境的变化有关。在猎巫期间,奥斯塔谷地(今天的意大利或瑞士德语区)的移民们,特别容易遭到攻击。<sup>[104]</sup>

多数学者一致认为,“实际上,所有欧洲猎巫运动的重要事件都发生在16世纪90年代和17世纪40年代之间的这段时间”,<sup>[105]</sup>但是,如果我们考虑到1430年左右的大规模猎巫运动,情况就明显不同了。弗林德对瓦莱州大规模猎巫运动的记载,仅仅是记录那个时代此类事件的五部文本中的第一部。有趣的是,其他四部文本关注的是同一地区的不同地域,即日内瓦周边的阿尔卑斯山谷地,也就是今天的法国、意大利和瑞士。关于这些迫害事件的第二个,同时是最著名的文本来自多明我教会的神学教授,他也是巴塞尔修道院的院长。巴塞尔曾是教会改革运动的中心,同时在巴塞尔会议期间也是欧洲的通讯中心。会议期间约翰·尼德尔(约1380—1438)收集了来自瑞士各地的信息,给他提供信息的人大概包括托伦特,曾经参加过巴塞尔会议的弗瑞龙,还有一位来自里昂的不知名的多明我会教士,或许是佩特拉斯·巴拉,他曾在欧坦教区(里昂大主教区)做过宗教裁判工作。<sup>[106]</sup>此外,约翰·

尼德尔还利用了伯尔尼一位世俗法官彼得的记述，后者曾在伯尔尼的上西门塔尔指导进行早期的审讯事宜。<sup>[107]</sup>彼得撰写的有关大妖术师霍珀和斯达德林的故事是如此令人信服，以至于数世纪后一位雅各宾派剧作家在其剧本中把他们当成了“巫师赫卡特”的助手。<sup>[108]</sup>彼得笔下的多数巫师是男性，他们被指控不是因为异端，而全部是因为流行的魔法，尼德尔根据神学理论将其重塑为魔鬼的魔术。尼德尔论精神错误的第五本专著《蚁冢》(*Formicarius, Ant-hill*)，是关于巫术故事的，此文本手稿广泛流传，并在1475年作为最早的鬼神学著作之一印刷出版。后来，该书经常被与《女巫之锤》装订在一起。<sup>[109]</sup>

上述两个关于早期迫害事件的最重要的文本有可能是那些迫害活动责任人直接撰写的。继《异端的错误》之后，法国法学家、多菲内省的高级法官克劳德·托罗松(1426—1449 在职)撰写了《魔法师和巫师的错误》(*Ut magorum et maleficiorum errores*)。根据克劳德的财政记录，他主办的巫师审讯不少于258个，他在1436年，对自己不同寻常的经历进行了总结。多菲内省位于教皇的阿维尼翁教廷附近，见证了自1335年左右起教皇宗教裁判所法官日益增多的活动。从1384年开始，一场针对韦而多教派的正式的征讨摧残了整个山谷地区。在主要异端消除之后，审讯案的数量减少了。但是异端审讯并没有停止，反而与巫术审讯携手并进，并融进了农民对黑色魔法的忧虑。与萨伏依不同，那里的巫术审讯带动了异端审讯，并最终在15世纪20年代酿成了大规模的猎巫运动；而多菲内省的迫害活动从未达到大规模运动的程度，而发展成为个人的或小规模的恐慌审讯。<sup>[110]</sup>两地不同的司法制度是造成这个鲜明对比的原因之一。多菲内省从1349年起隶属法国，尤其是法国皇太子的管辖。世俗法院负责巫师审讯，由皇太子任命的法国高级法官主要参照世俗法、法国法理学家的意见和罗马法。因此，托罗松否认巫师飞行，也没有查究巫师集会或半夜拜鬼

聚集仪式,他认为那是魔鬼般的幻觉。<sup>[111]</sup>

尽管这些详尽的研究,我们仍然无从准确地了解 15 世纪 20 年代大规模猎巫运动是如何发生的。安德烈斯·布劳尔特(1956 年生)认为,综观各种不幸,重要的导火索可能来自煽动性的传教运动,它们传播异端巫师制造阴谋的概念,从而给民众提供了干预的机会。<sup>[112]</sup>圣方济各会修士被安置在法语人口的阿尔卑斯山谷,以便与韦而多教派做斗争。多明我会修士、加泰罗尼亚人圣文森特·费雷尔(1350—1419)于 1399 年到 1409 年间在南部法国、皮埃蒙特、伦巴第、萨伏依、多菲内省和南部瑞士等地旅行传教,散布对撒旦阴谋的恐惧感,他对所有让上帝发怒的罪人发起猛烈攻击,包括犹太人、异端和妖术师。遵循教规的多明我会教士约翰·米尔贝格(约 1355—1414)在同一地区边缘地带的德语人口中,也进行了同样的宣教。当圣伯纳狄诺·达锡耶纳(1380—1444)使 15 世纪 20 年代的意大利陷入紧张状态之时,巫术已经是“我们的教士的传教生涯中持久关注的事情”。<sup>[113]</sup>毫无疑问,这位传统的方济各会修士来自皮埃蒙特的一位地方宗教裁判官那里接收了关于巫术的理念,比如,巫师夜间集会、性放荡、用婴儿脂肪制作油膏和变形。<sup>[114]</sup>这个卫道士的布道结出了果实。1424 年 6 月,伯纳狄诺请求进行一场全面的肃清,在教皇马丁五世在位期间,几名巫师在罗马被判处火刑。四年后,同样的事情发生在托蒂。<sup>[115]</sup>伯纳狄诺在意大利露面之后不久,巫师审讯就在意大利阿尔卑斯山的某些谷地开始了,这样看来,我们有必要仔细研究一下伯纳狄诺的行程,比如,15 世纪 30 年代他在米兰的贝林佐纳的活动。这位未来的圣徒因在瓦赖温迪纳发生的一次巫师恐慌而声名远扬,当时大约 35 人被指控,最终有 20 人在 1457 年被烧成灰。当地人为伯纳狄诺·达锡耶纳建起一所小教堂,他幸运地成了猎巫运动的守护神。<sup>[116]</sup>所有这些巡回传教士属于各自修道会遵循教规的一派,对世界末日的担忧驱使他们直接行动。我们发现了在他们之后的一

些最早阶段的巫师审讯。新巫术鬼神学最早的鼓吹者之一作家约翰·尼德尔确实陪伴过这些富有煽动性的传教士中的一位——米尔贝格，从事宣传活动。<sup>[117]</sup>

对欧洲历史上第一次巫师迫害运动的程度做出评估，不是件容易的事。但是，审视 1430 年左右发生在北部意大利（萨伏依）、东部法国（多菲内省）和南部瑞士（瓦莱州）的大规模猎巫，甚至大众性迫害运动，我们可以假定超过数百人丧命。马丁·勒弗兰克在其关于猎巫的叙述中，提到有 600 多名女人交代，她们有过实施天气魔法和与魔鬼发生性关系的经历。毫无疑问，所有这些认罪了的巫师全被处死了。我们不清楚，上述这个数字指的仅仅是萨伏依一地的迫害，还是包括了整个迫害运动中这个地区的全部受害者。<sup>[118]</sup>探讨这些事件的广泛影响是非常有趣的。弗里茨·贝罗孚（1875—1940）指出，15 世纪 30 年代见证了世代闻名的审讯案，比如，阿克的琼（1410—1431）的案子，或对阿戈内丝·贝尔瑙尔（1411—1435）的审讯。另外，蒂罗尔法庭那十年的账簿中有相当大的火刑支出，比如，用于梅拉诺（今天的意大利）的火刑的费用。<sup>[119]</sup>据我们所了解，欧洲其他部分在这十年中也有过火刑事件，诸如，米兰公国、东部瑞士（弗里堡、纳沙泰尔）、洛林和斯洛文尼亚等地，所以，似乎有必要，也有裨益对这十年做一个比较整合意义上的研究。如果气候史学家对 15 世纪 30 年代的描述没错的话，那么我们就根本不应感到惊讶，为什么人们在那么多地方寻找替罪者，新的巫术概念为什么得到飞速的传播。<sup>[120]</sup>

就在教皇尤金四世不顾巴塞尔会议上教会会议至上主义者占多数而接受了它的同时，三部著作同时并分别地提供了极其详尽的关于新罪行的描述和解释。巴塞尔在接下来的三年中成了基督教世界的中心，教皇随之在 1437 年使崇拜魔鬼的新教派——巫师——的问题变成所有的（all）宗教裁判官关注的事。<sup>[121]</sup>当教皇试图在 9 月份把会议中心迁往费拉拉时，巴塞尔的多数派推选萨



伏依的阿玛德乌斯八世作为反教皇,这些只是增加了人们对萨伏依的巫术罪行及其重要性的关注。反教皇的秘书马丁·勒弗兰克(约1410—1461)成为另一位对巫师新教派做详尽叙述的著名作者,这不是巧合。在其《女士之冠》(*Le Champion des Dames*)中,他提到托罗松在多菲内省的迫害行为。他写到,那里的韦尔多信众(*vouldroies*)为了构建其恶魔的“巫术”(sorseryies),在他们的“会堂”里集会。<sup>[122]</sup>大约1440年,新教派最终得到了 *vaudoises* 的名称,也就是“韦尔多教派”,或韦尔多巫师,这是因为他们明显不同于里昂的异端大师瓦尔德斯的真正追随者。最初的韦尔多教派一直被指控崇拜魔鬼,但事实上,他们是一个虔诚与和平的教派,是唯一幸存至今的中世纪异端教派。他们中的一些支系在1532年加入了教会改革运动,而其他信徒则保持独立。<sup>[123]</sup>

最早的猎巫运动和15世纪所有的教皇敕令既针对女人,也针对男人。这可能是由于迫害韦尔多教派的经验中的性别平衡,抑或由于特定的区域特征所致。甚至在16世纪和17世纪,某些阿尔卑斯山地区仍然特别地关注男性妖术。然而,随着《主教教规》谴责的流行幻想逐渐被人们的接受,在第一波迫害浪潮中,教会对待夜间飞行的范式的转变引起了广泛的反响。就像《主教教规》中的异教徒女神戴安娜的追随者一样,在许多地区,人们都把这些魔幻旅行的参加者主要想象为女性。西班牙神学家阿方索·托斯塔图斯(1400—1455)在其1446年所作的《圣经》评注(1507年首次在威尼斯印刷出版)中正式认可了人们对巫师飞行真实存在的信仰。在批注《马太福音》4:5-11中撒旦引诱基督一事的时候,阿方索就《主教教规》展开讨论,他的笔记明确把巫师称作 *bruxa*,这是当时的一个流行词。<sup>[124]</sup>多明我会修士、宗教裁判官和神学家尼克拉斯·雅基耶(?—1472)在巴塞尔会议上强烈捍卫他从宗教裁判官那里搜集的巫师飞行的新理念与巫师教派的新“体验”,反对陈旧的《主教教规》的信条。<sup>[125]</sup>15世纪

50年代末,在天主教城镇阿拉斯(佛兰德语:Atrecht)发生的臭名昭著的迫害韦尔多教派的事件,推动了巫术理论的发展。这些事件促成了关于新巫师理论的多篇报告出版,它们使用的资料来自当事人的坦白和法官们的经验。一些重要的作者再次试图从神学理论上界定这个新教派。多明我会的伦巴第省修道院院长基罗拉莫·威斯康提(约1415—1478)认为,巫师应该作为异端审判,他再一次论述《主教教规》,然后得出结论,巫师半夜集会应被视为是真实的。<sup>[126]</sup>

在这个阶段,巫师飞行的画像开始发挥了重要作用。石勒苏益格小教堂里那两幅女人骑猫和女人骑棍棒的壁画一直被看作是13世纪的作品,尽管对此还有些不确定,并且它们大概是伪造的,但是在15世纪50年代,或者稍后,掀起了在教堂墙壁上绘画的浪潮,画的是女人骑着棍棒、植物、动物或魔鬼在空中飞行。延斯·约翰森分析了17所丹麦教堂的绘画,并将它们与欧洲其他地方,<sup>[127]</sup>比如,斯洛文尼亚<sup>[128]</sup>的相似绘画进行了对比研究。她认为这些绘画应该几乎是在同一时间被授权绘制的,或许它们是反巫术运动的一个组成部分,是用那个时代的记忆法表现出来的早期鬼神学的范例(exempla)。这些作品把复杂的神学问题通过画像,以滑稽的插图表现出来,在这点上,与《穷人的圣经》类似。绘画者们在绘制中可能已经运用样本,并且他们的绘画肯定取材于当时流行的幻想。不久,这种新范例通过其他途径传播开来。大约1460年,巫师飞行的图画出现在书籍中。最初作为微型画在《女士之冠》的手抄本中出现,书中骑扫把杆的巫师依然被称作韦尔多派巫师。然后,出现在让·廷克托里斯《反对韦尔多教派》一书中的韦尔多派巫师骑着魔鬼般的怪物在空中穿行。该图画很快就成了典型。到15世纪70年代,随着木刻工业与图书印刷业的结合,以及为满足顾客需求所印刷的插图数量的增加,流行的幻想战胜了深奥的神学概念。木刻画“偷牛奶的巫师”,以及根据巫师

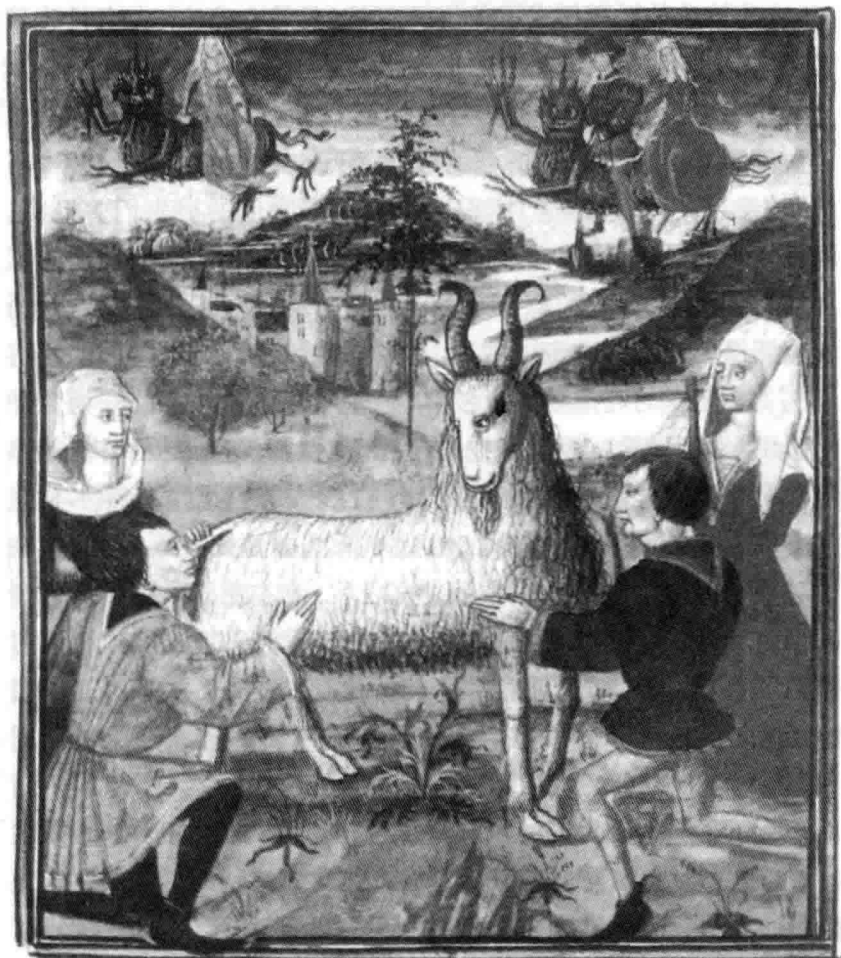


图4 魔鬼崇拜和韦尔多教派巫师的夜间飞行。取自 Johannes Tinctoris, *Contra Sectam Vaudensium*, c1460。

用物件伤害无辜者这一广泛流行的理念制作的巫师射击受害者的木刻画，<sup>[129]</sup>首先被插进了在当时的印刷业中心奥格斯堡出版印刷的经典文本之中。但是，从15世纪90年代起，带巫术画像插图的鬼神学著作充斥了市场，它们为德国画家们创作更精致的插图打下了基础，到1500年左右，当德国画家们开始发起反迷信斗争

时,这些精致的插图便成了他们的工具(见第七章)。在宗教改革之前的数十年中,巫术是个非常流行的主题。

海因里希·克拉默将成为这个时期的主要鬼神学家。对于他的童年和青年时期,我们一无所知。“克拉默”在拉丁语中有“店员”的意思,字面意义是“商人”,这可能表明他的祖先们曾经商。可以肯定的是,克拉默在年轻时就加入了多明我修道会,并在其家乡斯克雷茨塔(今天的塞莱斯塔)的一个修道院接受教育,这是斯特拉斯堡南边的一座帝国城市。在罗马城获得博士学位后,怀有人文主义态度的克拉默将姓名中的“姓”拉丁化,并在公开场合开始使用“海因里希·因什蒂托里什”。克拉默的自传提到,他曾参与了对弗雷德里希·雷赛尔(1401—1458)的审讯。雷赛尔是韦尔多教派和塔博瑞特主教,在斯特拉斯堡被处死。不过,只是在1474年克拉默被任命为宗教裁判官之后,他才变成了巫师迫害专家。1475年,斯克雷茨塔的海因里希会友积极参加了发生在当时的教区首府特伦特(今天意大利的特伦托)的反犹太社团的臭名昭著的仪式性谋杀审讯案。经主教约翰内斯四世欣德巴克亲王(1418—1486,1465—1486在位)的授权,克拉默收集了德国西南部和阿尔萨斯地区先前的仪式性谋杀审讯案的证据,用以支撑主教的迫害活动。一位罗马教廷代表曾经对克拉默的做法的合法性提出质疑。在克拉默和多明我教会的宣传支持下,亲王主教建立了朝拜圣所,以纪念所谓的殉道儿童西蒙·温费尔多本。这项事业的好处很快就得到了证实,对圣西蒙的敬拜一直延续着,直到20世纪60年代他的祠堂被最终铲除,反闪米特的宗教崇拜中止。尽管在克拉默后来发表的出版物中可以看到有关犹太人阴谋的理念,但这不是他的主要关注所在。克拉默迫害任何(any)与他自己所认为的真正宗教相背离的信仰。除了犹太人、韦尔多教派、胡斯派和波希米亚兄弟会之外,克拉默还迫害过帝国城市奥格斯堡一些太过频繁地要求圣餐的妇女。作为一个虔诚的教皇信徒,他

曾努力发起对教会会议至上主义派的支持者的攻击。然而,克拉默长久的名声来自其长期以来对猎巫的兴趣,特别是他那本关于猎巫的手册《女巫之锤》。<sup>[130]</sup>

克拉默在德国西南部、奥地利西部、瑞士等地区及其家乡阿尔萨斯担任“德国高级裁判官”期间积累的巫师审讯经验,成为《女巫之锤》的素材。可以找到他在上述地区,特别是在1482年和1484年从事审讯的一些证据。资料显示,各地政府一般不欢迎克拉默,他们不喜欢克拉默干涉他们的司法行政。尽管民众最初有时欢迎他,但不久就对其疯狂迫害表现出厌恶。<sup>[131]</sup>被民众抵制态度激怒了的克拉默设法赢得了教皇英诺森八世(1432—1492, 1484—1492在位)对其宗教裁判权的支持,这就是教会训谕《最高希望》(*Summis desiderantes affectibus*),<sup>[132]</sup>它授权在所有日耳曼人教会省份正式缉查巫师。有了这份全权委托书,克拉默努力争取在因斯布鲁克发动一场示范型猎巫运动。因为蒂罗尔的大公西格蒙德是最强大的哈布斯堡亲王,他统治的地域从意大利北部和德国西南部,延展进入裁判官的家乡——阿尔萨斯(今天的法国东部)。所以,蒂罗尔公国的首都因斯布鲁克就变成一个非常重要的地方,它是通向神圣罗马帝国的门户。

克拉默在因斯布鲁克的审讯工作开始于1485年7月,他制造了一个恐吓、暴力、肆意拷打、否认合法辩护、歪曲审讯报告的氛围。即使按照15世纪晚期的法律执行标准,这些也算得上是可耻的行径。所以,不仅被告人的亲戚,而且那个帝国城市的公民,以及教士、蒂罗尔贵族,还有主管这方面事务的主教,所有人都一致抵制这样的非法程序。库萨的哲学家尼古拉斯的继任者、布里克森教廷的主教格奥尔格二世高尔瑟(约1420—1489)授权组建了一个委员会,仔细调查克拉默的审讯。尽管克拉默竭尽全力地抵制,主教还是立即下令停止迫害行动,并宣布其无效。此外,在蒂罗尔大公支持下,还释放了所有女嫌疑人。值得记住的是,蒂罗尔

的教会权威和世俗权威都主动决定抵制这个教会裁判官，他们成功地禁止了在他们的管辖范围内进行巫师迫害。克拉默背负了狂热分子的污名，主教高尔瑟在其书信中提到，克拉默/因什蒂托里什年老变态，他还甚至威胁说，如果克拉默拒绝主动离开他管辖的教区，他会用暴力强制其离开。布里克森的主教们从此不再允许其统治下有一个巫师迫害者。此外，更加重要的是，蒂罗尔政府永久地学到了一个教训，他们镇压了后来数十年中基层法庭开展的任何猎巫事件。一言以蔽之，这位宗教裁判官在因斯布鲁克的宗教裁判是个史无前例的失败。<sup>[133]</sup> 因斯布鲁克的惨败以及克拉默对天启的恐惧驱使他进一步发展了自己的看法，他从其给教皇的报告开始，匆忙地把他的所有笔记编成了一本重要的手稿。克拉默是宗教裁判官中首先承认印刷革命的重要性的人之一，他试图通过这部手稿表明巫术的存在，从而转败为胜。他利用其权威和经验，坚决主张必须发动一场铲除巫术的运动。克拉默这些努力的结果就是《女巫之锤》。

关于这本以巫术为主题的重要出版物的作者、出版地和出版时间，存在着许多混淆。只是在最近，我们才从一个印刷的账簿中得知，《女巫之锤》在 1486 年秋出版于帝国城市斯派尔。印刷人名叫皮特·狄拉克（约 1450—1504），他在 1486 年 12 月向他的书商们发送了这本“反妖术的著作”。<sup>[134]</sup> 与其他许多早期印刷品一样，那个时期的印刷品没有扉页，所以账簿中对这本书的描述不一致，称之为“反女巫之作”或“反巫术之作”。1487 年复活节前后，克拉默最终给此书加上了一个前言。这样，即便仍然没有扉页，书名也已经确定。克拉默想方设法推销他的著作，值得一提的是，他在书中加上了 1848 年的教皇诏书，并提到这得到了科隆大学的赞同。这份文件至少一部分是伪造的。克拉默旅行曾到布鲁塞尔，拜见未来的皇帝马克西米连一世国王（1459—1519），乞求得到国王的授权。假如国王的文件真存在的话，它肯定非常不利于克拉

默,所以才未被加到《女巫之锤》正本中。在前言中提到它,是为了让人以为《女巫之锤》得到了天主教会的、专业的和世俗政权的最权威人士的支持。克拉默采取了针对小国君主及其法庭的策略。博学的神学家和法学家们应该注意到这样一点,在《女巫之锤》中,作者有意错误地引用罗马法,以及诸如圣奥古斯丁和圣托马斯·阿奎纳等权威学者的著述。克拉默勇敢地强调了其在因斯布鲁克的成功,并感谢大公的支持。克拉默假设没人会对他的话表示质疑,在这点上,他是正确的。<sup>[135]</sup>

作为第一部关于巫师鬼神学和迫害的印刷本指南,《女巫之锤》得到了一些有好奇心的读者的欢迎。此书分三部分。第一部分探讨神学问题,第二部分关于实践问题,第三部分就法律程序提出建议,在该部分作者持续不断提到他丰富的巫师审讯经验。《女巫之锤》一书有五点堪称创新之处。其一,它强调指出巫术是真正的罪行,不是简单的精神犯罪。因此,巫师理应受到极刑处罚,必须被起诉控告。其二,克拉默认为,巫术是最严重的犯罪,因为它结合了叛教和魔鬼崇拜等异端行为与谋杀、盗窃和鸡奸等最恐怖的世俗罪行。其三,因为巫术不仅是最严重的罪行,而且还是神秘的,难以追踪,所以,不得不打破一些法律禁令。其四,巫师以女性(women)为主。其五,罪犯必须由世俗法庭审判。在这点上,克拉默再次提到他的亲身经历,因为他看到了阿尔卑斯山以北欧洲的宗教裁判官是多么不得人心。尽管克拉默广泛参照了先前的神学家著述和宗教裁判所手册,比如,尼克拉斯·埃梅里克的1376年的《宗教裁判手册》(*Practica Inquisitionis*),《女巫之锤》仍然不失为一部创新著作,其作者可谓博学多识、经验丰富。尽管在巫术还是一个新鲜主题的最初十年中,公众对该主题明显具有最强烈的兴趣,但《女巫之锤》仍然称得上是成功之作。从1486年到1523年间,拉丁文的《女巫之锤》在德国和法国共出版12次。在两代人之后的1574年和1576年,两个威尼斯印刷商先后再版

该书。16世纪80年代在法兰克福印刷了三版，第四版在1600年发行。令人惊讶的是，宗教改革之后的法国成了再版《女巫之锤》的基地。16世纪80年代，《女巫之锤》销量上升，1584年和1595年，在里昂两次再版。1600年以后，里昂又再版发行了七次，最后一次是在1669年。<sup>[136]</sup>

传统的观点认为，15世纪90年代初中欧巫师审讯的急剧增加是《女巫之锤》出版发行的结果，有事例表明，此书的确产生了一定的影响。据一位编年史家报道，摩泽尔河畔的埃伯哈德克劳森修道院周边地区，一度曾遭受巫师之苦，但由于对此类事件非常不确定，因此人们没能控告巫师。只是在阅读了《女巫之锤》一书之后，那里的统治阶层才懂得了抵制巫师的程序，于是，他们采取了相应的行动。这里我们的确感受了一种皈依体验（conversion experience），但这是一个稀有的例子，我们也完全不清楚当时人对《女巫之锤》的一般看法。我们仅仅得知，15世纪90年代有一本持相反观点的早期的出版物，比《女巫之锤》印刷发行得还要频繁。作为康斯坦斯主教的法律顾问和因斯布鲁克的西格蒙德大公的宫臣，乌尔里希·莫利托（1442—1507）甚至对《女巫之锤》的中心思想发起了挑战。莫利托将他的文字编成了对话，对话的一方是巫术的狂热信仰者，另一方则是莫利托自己，作为巫术反对者；西格蒙德大公扮演了聪慧的仲裁人的角色，他总是得出合理的结论，并坚决否认巫师飞行、夜间拜魔聚会和变身的可能性。<sup>[137]</sup> 这些代表的是天主教会的传统态度，而莫利托确实推动了一个保守的巫术态度的产生。正是这个保守的态度阻止了一直持续着的巫师迫害行为。莫利托没有就此停下来。在莫利托的文本中，没有出现神学家，因为在莫利托看来，多明我会修士或宗教裁判官与立法事务完全无关。莫利托的对话文本瞬间流行开来，在15世纪90年代被印刷发行了十次，并被译成了德国的本地语，还被做成了许多令人振奋的木刻画。





图5 卷首插图:天气魔法。Ulrich Molitor, *De Laniis et Phitonicis Mulieribus*, Cologne, 1489.

莫利托著作的 1493 年版本中加入了不知名艺术家创作的六幅木刻画,从而推动欧洲艺术越来越多地表现巫术主题。这些插图代表了巫术罪行中幻想色彩较多的部分:巫师射击受害者、巫师变成动物的形态、巫师飞行、巫师集结聚会、巫师与魔鬼发生性关系,以及天气魔法。北方文艺复兴中一些最富有天赋的艺术家们都是年轻和随时准备接受新鲜事物的才子,他们开始创作巫师和巫术主题的木刻画和油画。阿尔布雷希特·杜勒(1471—1528)绘制的油画“巫师的飞行”成了 1493 年发行的著名的《纽伦堡编年史》的插图。另外,可以确定的是,他在 1497 年围绕着巫师和巫术的主题创作了一系列木刻画。汉斯·巴尔敦·格里安(1485—1545)、尼古拉斯·曼努埃尔·德意志(约 1483—1530)、乌尔斯·格拉夫(约 1485—1525)、阿尔布雷希特·阿尔多费尔(1480—1538)等更年轻的艺术家们都以阿尔布雷希特·杜勒为榜样,展开了创作。根据简·戴维森,巫师成了这代人艺术创作中最普遍的主题。<sup>[138]</sup>既然木刻画是为大众市场出版发行的,那么,我们就一定会得出结论,这些作品的需求量相当大。与莫利托著作中的木刻画形成鲜明的对比,这些前卫派艺术家使用渊博的古典文献典故,或者十足的色情文学来讨好他们的人性化观众。查尔斯·齐卡认为,巴尔敦和杜勒的裸体画意味着对鬼神学理论的某种接受,<sup>[139]</sup>但同时又似乎表达了恰恰相反的那面。著名的人文主义者、纽伦堡市议会议员威利鲍尔德·皮尔海默尔(1470—1530)在其著述中也同样嘲弄所谓的巫师力量和当代的宗教裁判官。<sup>[140]</sup>

宗教改革之前的巫师迫害运动发展到何种程度,这个问题还没有得到透彻的研究。克拉默在《女巫之锤》中称,在康斯坦斯主教辖区共有 48 名妇女作为巫师遭火刑。没有理由怀疑这个数字,甚至有可能更多,因为克拉默表示,他本人搜查最多的就是这个教区。克拉默在因斯布鲁克的惨败之后,似乎将注意力转向了阿尔萨斯,尤其是他的修道院的周边地区。将犹太人驱逐出他的家乡

斯克雷茨塔也可能就是在这个背景下发生的。1488年,克拉默试图在毗邻的特里尔教区发动猎巫运动,而就在同一年,在附近的帝国城市梅斯有35名巫师被火刑。据克拉默在1491年10月的报告,在帝国城市纽伦堡“迄今为止,有200多名巫师”在其经办的审讯中被施以火刑。<sup>[141]</sup>然而,克拉默作为宗教裁判官的更多的行动还未被挖掘出来,最近的研究表明,可能是他的上司阻止了他。人们一直认为雅各布·施普伦格(1437—1495)是《女巫之锤》的合作者,有时甚至把他当成主要作者,结果他竟然是克拉默的死敌。与阿尔萨斯的狂热分子显然不同,施普伦格是一位标新立异的人,无论他出现在哪里,总是设法卷入是非之中,他还变成了一名漫游裁判官和巫师迫害专家,施普伦格是多明我会“遵循教规”改革派的坚定倡导者。他先是被任命为科隆修道院的院长,后又被任命为“特乌托尼亚”省的领导。施普伦格还是一位有影响的神学家,他推动崇敬圣母玛利亚的活动,并向俗众引介《玫瑰经》兄弟会,这些活动的组织者中既有修道院修士,也有在俗教士。似乎有这种可能性,施普伦格并不是自愿地出现在1484年的教皇诏书和1487年版的《女巫之锤》的前言中的。他曾经千方百计阻止克拉默的行动,禁止其所在省的修道院接纳克拉默,禁止深入传播猎巫理念,并试图直接干预斯克雷茨塔修道院的事务。没有一个事实或者事件表明施普伦格参与巫师迫害活动,而且,他似乎还设法把《女巫之锤》的作者从他所在的省中驱逐了出去,克拉默被迫在意大利和波希米亚度过其晚年,一直到去世。<sup>[142]</sup>

15世纪末巫术迫害运动的兴起很可能与《女巫之锤》的出版发行完全没有任何关系,恰恰相反,这位令人头疼的宗教裁判官为了达到个人目的而设法利用了民众的恐惧心理。从1470年到1520年的数十年是死亡率极高的年代,人们努力寻找替罪羊。15世纪80年代初,瘟疫横扫德国北部、瑞士和法国东部的大片地域,甚至《女巫之锤》也在某个案例中把瘟疫与巫术联系起来,此案称

一名死去的女巫把疾病从她的坟墓中散发出来了。在那些年中，像梅明根或者拉芬斯堡这样的帝国城市失去了大量人口，人们普遍对突发疾病和死亡产生了恐惧。不仅巫术焦虑，而且总体上的大众虔诚也猛增，我们从《死亡之舞》一书的插图中看到了这点。导致人们变得虔诚的另一原因是对世界末日恐惧的增加，根据该理念，人类正处在其最后一个时代，这个时代的特点是痛苦艰辛和开始出现世界末日的恐怖迹象。与第三世界的先知一样，<sup>[143]</sup>《女巫之锤》的作者指向了《启示录》，并坚决主张巫师教派的形成应该被视为反基督教的危险来临的迹象。<sup>[144]</sup>火烧巫师，或者小规模恐慌审讯，在多明我会的宗教裁判官煽动的那些小城镇，或者在那些市议会订购了《女巫之锤》的市镇发生了，但甚至意大利北部、西班牙北部、法国东部、瑞士、德国西部以及直到尼德兰的整个勃艮第地区的许多地方都有类似事件发生。在《女巫之锤》出版之前，特别是从15世纪80年代到1520年前后的数十年中，关于受害者的可能数目，没有较可信的估算。16世纪末，一位巴伐利亚法学家提到受害者约3000人，但是他没有说明其根据。<sup>[145]</sup>

文艺复兴的意大利尤其卷入了早期的巫师迫害运动，其猎巫规模可以与瑞士和法国相比。如果说以上万件新石器时代的岩画而闻名的梵尔卡莫尼卡谷地属于偏远地带，那只是现代人的观点。梵尔卡莫尼卡谷地坐落在米兰的腹地，实际上离文艺复兴文明中心之一很近。米兰是当时欧洲最强大的城镇之一，比巴黎、罗马或伦敦都大，并且还是各种异端的聚集地。从13世纪开始，米兰多明我会的圣欧斯托希奥修道院就成了这个地区宗教裁判的总部。克拉默的《女巫之锤》记载，科莫的裁判官于1485年在瓦尔泰利纳谷地的博尔米奥火刑处死了41名巫师。幸存下来的零散的审讯记录证明，在1483年到1486年之间，的确有多名裁判官在瓦尔泰利纳以及毗邻的谷地指导进行了多次巫师审讯。<sup>[146]</sup>今天的梵尔卡莫尼卡谷地在政治上属于梵蒂冈的内陆行政区，关于这个谷

地有在许多可信的资料。梵尔卡莫尼卡谷地的审讯活动开始于15世纪80年代,当时在任的是布雷西亚的主教保罗·赞恩,他后来在1510年赞助了对60名巫师的火刑。1518年,他为其管辖教区内的4个不同地方任命了宗教裁判官,<sup>[147]</sup>同年,有64名巫师遭火刑。但是,科莫主教区一直是意大利的猎巫中心。受过良好训练的多明我会修士贝尔纳多·拉泰戈诺(约1450—1510)称,在他任科莫宗教裁判官的16世纪第一个十年中,许多巫师被火刑,他为后代记录下了这段经历。<sup>[148]</sup>多明我会修士巴塞罗缪·德斯皮纳(约1480—1546)也提供了来自费拉拉和瓦尔泰利纳的宗教裁判所特别法庭的一些例子。他还记载,仅科莫一地的宗教裁判所平均每年就逮捕大约1000人,其中每年被处死的超过百人。<sup>[149]</sup>这样算下来,十年内被处死的人肯定就相当多了。科莫的一名法学家作为那个时代的证人,确认在1514年至少有300人被处死,而那时巫师审讯运动仍在进行中。<sup>[150]</sup>在这些大规模迫害运动期间,裁判官雇佣来处理各种相关工作的教区牧师在10人左右。巫师迫害运动在意大利发展到巅峰。特伦特的主教曾经在阿尔卑斯山谷处理过一起迫害案。事情是这样的,一名叫祖阿奈·戴勒皮阿特的巫医宣称,他曾经去另一个世界旅游,到了维纳斯山。在那里,他遇见了汤豪舍和仙女们的世界(*ragazze bellissime*),并获得了治病、占卜和辨认巫师的超自然能力。于是,从1501年到1505年的六年中,这位巫医和其他20名巫师嫌疑人在卡瓦雷斯被烧死在火柱上。<sup>[151]</sup>吉安弗兰西斯科·皮克·德拉米兰多拉亲王(约1469—1533,1499—1533在位)审查了其公国内的60名嫌疑人,处死了其中的10人。<sup>[152]</sup>1520年左右,贝加莫、皮亚琴察,甚至教皇国的迫害事件急剧增长,而在博洛尼亚、亚平宁地区和罗马则发生了处决。1521年,当时的罗马神学教授、宫廷教士(*magister sacri palatii*)、教皇行政区内有影响的人物,同时也是路德有名的对手,<sup>[153]</sup>多明我会修士裁判官西尔维斯特·普列芮亚思(1456—

1523)通过提供新的例证,巩固了《女巫之锤》的观点。<sup>[154]</sup>大约在1525年,教皇国的雇佣律师、博学的保罗·格里兰多也做了同样的事。毫无疑问,在1480年到1525年之间,外国军队侵入意大利半岛,罗马城遭到劫掠,意大利北部因此遭受了大规模的迫害之苦。毫不奇怪,这些大规模迫害活动激起人们的抵制和反抗。后面的第七章将对此作专门讲述。

在意大利北部,大规模火刑活动停止了,而神圣罗马帝国在更早的时候就停止了火烧巫师。教皇的宗教裁判官们撤出了欧洲北部,路德的宗教改革更加确定了迫害活动的中止。激进改革家们甚至否认了魔鬼拥有物质方面的力量,从而完全质疑了巫术的魔鬼学概念。<sup>[155]</sup>在那个革命起义和世界历史的关键性的十年中,辩论的焦点离开了巫术的主题。有关魔鬼学的文献不再传播,连上个年代最畅销的《女巫之锤》也从书市上消失了。奥地利统治阶层随后又进一步压制了大众的猎巫要求。在施蒂里亚,显然因为法庭拒绝接受指控,一些农民在1538年自发抓获数名巫师,将他们绑在木桩上烧死。费迪南德一世大公下令惩治了那些动私刑的人。<sup>[156]</sup>约翰·韦耶等一些当时人抱着这样一个希望,即巫师迫害时段肯定结束了。<sup>[157]</sup>

然而,现在回想起来,那似乎是一种主观愿望。仔细研究之后,就会发现从1520年到1550年的30年见证了许多巫师审讯,甚至还有一些恐慌审讯和小规模的猎巫行动。此外,像今天发生在非洲的情况一样,<sup>[158]</sup>巫术变成了一种重大新闻事件(media event)。一些火刑案通过把木刻画印在单页大报等新大众媒体形式而得以广泛传播。最早的一本册子记述的是位于巴塞尔附近的希尔塔赫的一位妇女的故事,她是一名巫师嫌疑人,被控告是一场火灾的凶手,大火在1533年烧掉了希尔塔赫小市镇的大部分地区。<sup>[159]</sup>此案引起了人们的极大关注,伊拉斯谟在其书信中小心翼翼地评论了火烧女巫这件事。1540年,路德派宗教改革的强大基

地威登堡由于牲畜疾病和“人为的天气”状况,遭受了第一轮地方性巫师审讯浪潮影响下的巫术恐慌,<sup>[160]</sup>有四人被处死,其中三人是男子。路德的首要宣传家卢卡斯·克拉纳赫(1472—1553)及其工作坊将此案制成了单页木刻画,并进行了报道。尽管路德本人没有卷入,<sup>[161]</sup>但是路德主义的这一原始罪恶以及发生在日内瓦的类似事件,使得新教徒们迷惑不解。加尔文的圣城从前是受巫师困扰的萨伏依公爵领地的一部分,16世纪30年代分出,并在宗教改革之后经历了一场政治革命。这里一直弥漫着各种奇怪的恐惧感,其中一种特别流行的观念认为,瘟疫是隐藏的投毒者散播的阴谋。这个理念同时也存在于萨伏依的文化遗产中。根据该理念,所谓的投毒者逐渐转变为残忍的妖术师或巫师。在让·加尔文(1509—1564)到来这里后不久,多名男人遭火刑。此外,这位改革家还主动恳求加强迫害运动,呼吁对巫师进行“种族”(race)“灭绝”(extirpation)。<sup>[162]</sup>这里我们再次被提醒,巫师投毒是个普遍的信仰。日内瓦的改革派领袖的理念类似于那些非洲牧羊人,比如南苏丹的丁卡人,他们认为巫师在受害者的房柱上涂抹黑色眼镜蛇的血液。<sup>[163]</sup>尽管一些学者试图将加尔文主义者作为巫师的“亲和派”铭记在心,<sup>[164]</sup>实际情况恰恰相反。发生在日内瓦的巫师审讯事件格外多,有许多巫师被处决。苏黎世、伯尔尼和巴塞尔的瑞士人新教徒诸州,以及瑞士边境上天主教徒的卢塞恩和从前的帝国城市康斯坦斯的情况也一样。有一张火焚巫师的大报得到了人们的广泛关注,而且它至今还被频繁再版。事情是这样的:在位于德国神秘的布罗肯山脉附近的哈茨地区雷根斯坦的一个小贵族领地上,巫师们曾在沃尔帕吉斯夜(5月1日的前夜)举办了一个舞会,<sup>[165]</sup>因此,他们遭到了火刑。

甚至在16世纪40年代,一些国家仍然遭巫师恐慌和重大迫害活动的痛苦,欧洲西北部似乎受到特别的影响。巫师恐慌蹂躏了尼德兰,16世纪20、30年代,在阿姆斯特丹、乌得勒支和鲁尔蒙

德等主要城镇,许多巫师被处死。1539年,11名巫师在林堡省遭受火刑。1551年,这里另外5名巫师被火焚。<sup>[166]</sup>此外,还有大规模猎巫运动。1547年,20名巫师在格尔德兰省遭受火刑。同时,在那慕尔,34人被处死,33人被放逐。从1545年到1552年,仅洛林一地共处死了18名巫师。国王克里斯蒂安三世(1503—1559,1534—1559在位)统治下的丹麦是最典型的个案。当时的丹麦经历了一个内战、领土扩张和飞速的政治、宗教改革的动荡时段,巫师恐慌状态首次在新教徒的领土上变成了大规模的迫害运动。据佩德·帕拉迪乌斯(1503—1560)的可靠报道,农民们在野外向“猎狼”一样追捕巫师。佩德·帕拉迪乌斯是那个时代的一名重要传教士,负责监督丹麦、挪威、冰岛和法罗群岛的基督教会事务。他的记载显示,1543年,仅在日德兰半岛一地,就有52位妇女被杀死。在丹麦其他地方以及丹麦控制的瑞典南部,也有私刑发生。1547年,哥本哈根政府曾试图通过法律限定性来制止迫害活动。<sup>[167]</sup>但巫师迫害运动并不限于北欧。在教皇管辖下的国家,16世纪40年代和1559年也有一些巫师先后被新设立的罗马宗教裁判所判处火刑,当时裁判所由多明我会的枢机主教裁判官安东尼奥·米歇尔·厄伊斯列里主持,之后不久他就被选为教皇皮乌斯五世(1504—1572,1566—1572在位)。<sup>[168]</sup>1548年,在塔拉戈纳,地方宗教裁判官批准火焚了七名妇女。这件事使得西班牙宗教裁判所的最高议会陷入极大的窘困,以至于那位地方裁判官受到了惩罚。塔拉戈纳案是加泰罗尼亚宗教裁判所下令执行的最后一桩巫师火刑。<sup>[169]</sup>但是,世俗法庭的审讯以及私刑一直延续到17世纪的许多年。1559年发生了葡萄牙仅有的一次恐慌审讯,阿威罗公爵在里斯本判决了六名妇女火刑。<sup>[170]</sup>综上所述,在宗教改革后的二三十年中,火刑巫师仍然存在,但法国、意大利和德国的内地本土地区基本上没有受到影响,与其前或其后二三十年相比,这个时段的巫师处决较少。



可以肯定的是,因宗教原因而产生的巫师迫害并非没有,而且还很多。诸如罗马宗教裁判所之类的新的社会管制体系被引进。思想意识的控制也绝非限于欧洲那些继续信仰天主教的地区,在这些地区,发展中的国家管理体制为了紧紧束缚人们的心灵努力支持教会。新教徒管辖下的行政区发展了新的控管方式,经过改革的教会法庭或法院严密监视信徒们的一举一动。从农民战争(1524/1525)到再洗礼派的明斯特王国(1533/1534)之间的十年中,宗教迫害运动发展到极致,期间成千上万参与煽动的男、女农民和再洗礼派被处以死刑。他们被火刑或溺死,这与对巫师的判处相似,这就表明,在当权者看来,两类人所犯的罪行有可比性。从1520年到1560年,反异端运动达到了另一个高潮,大约有1500人因异端罪被依法判处死刑。<sup>[171]</sup>路德把激进改革者们的魔鬼幻觉比作巫术,路德把门诺·西蒙斯(1496—1561)及其追随者说成被魔鬼附体,后者做了必要的回应。加里·韦特指出一个事实,荷兰法庭有时候在同一周内处理巫师和异教徒,他们认为再洗礼派是魔鬼权威下的密谋组织,他们从事的活动包括夜间飞行,对幼儿的怪异行为,对婚姻、性生活和裸露的放肆态度,当然,还有他们对传统的基督教信仰,诸如圣徒、奇迹和宗教仪式的拒绝。显而易见,荷兰法庭认为,这些异端以及拒绝圣经主义的唯心论者受到了魔鬼的诱惑,因此弗里斯兰法院的院长给他们打上“邪恶种族”的标签,就不足为奇了。<sup>[172]</sup>甚至在数世纪之后,包括托马斯·闵采尔(1489—1525)等宗教革命家在内的鬼神学家们,通常在他们著作的第一章中探讨分辨灵体的能力(*discernment of spirits*),瑞士加尔文宗巴托洛茅斯·安霍恩的鬼神学论述就是一个例子。<sup>[173]</sup>

## 第四章 欧洲的猎巫时代

迷信的起因有：……最后，还有野蛮的时代，尤其是与灾祸有关的时代。

——弗朗西斯·培根：“论迷信”

从1560年起，大型巫师审讯成了猎巫的新风格。1563年印刷的一份小册子《63名巫师真实和惊恐的行动》记录了欧洲的第一次重要迫害活动。这些巫师在德国西南部的维森斯蒂格小公国被逮捕、判罪和火刑。这个行政区的居民不足五千人，由数个村庄和两个小市镇组成，是路德教宗乌尔里希伯爵十七世冯·赫尔芬斯坦（1524—1570，1548—1570在位）的管辖区。<sup>[1]</sup>这次的维森斯蒂格巫师迫害案不是“孤立事件”，<sup>[2]</sup>相反，它是**范式转换**（paradigm shift）的征兆，即《主教教规》（Episcopi）的传统被《女巫之锤》（*Malleus*）的观点所取代。<sup>[3]</sup>从16世纪60年代初开始，几乎在顷刻之间，从路德教的挪威到天主教的西西里，巫术变成了新的现实存在。在比利牛斯山北方的法兰克王国发起了猎巫运动，图卢兹议会不得不对至少36个案子做出审判。出身名门的当代人，比如，荷兰出生的耶稣会会士、德国北部和奥地利的大主教和德国反宗教改革的主要组织者佩特鲁斯·卡尼修斯（1521—1597）就认为，当时到处都有巫师被烧死，从前从未有过这么多的巫师。作为奥格斯堡的教堂讲道人，卡尼修斯通过关于巫术的布道，以及为贵族家庭进行耸人听闻的驱邪，为猎巫狂热点火浇油。他的行动使其



图6 巫师之舞。重印自1568年8月28日发生在瑞士伯尔尼州的巫师审讯。彩版见于Johann Jacob Wick的收藏。Zentralbibliothek Zürich, Wickiana collection Ms. F 18, f. 146v.

罗马上司、耶稣会的次会长(second general)迭戈·莱内斯(1512—1565)感到惊愕。

但是,为什么会发生如此突然的心理变化?为什么有这么多的屠杀(pogroms)?研究者们传统上认为原因有几点:人们日益接受了《女巫之锤》;在加尔文主义,即所谓“第二次宗教改革”的影响下,忏悔的界限发生固化;以及同时的后托伦特天主教义。此外,国家形成或民族构建过程的加速,更加强化的对臣民的宗教信仰或迷信信仰的控制,国家构建和教派主义相互交织在教派化(confessionalization)的过程中。在刑事诉讼程序中,作为接受罗马法的最重要的结果之一,侦讯法被引入,并得到重视。从那时开始,一名政府检察官依据职权代表国家行动,拷问成为从嫌疑人那里获取信息或坦白之词的法律手段。当拷问与巫师夜间聚会的概

念联系在一起时，因为要求嫌疑人说出他们同谋的名字，它变得特别危险。

如果我们考虑到各种各样的地域性先决条件，所有这些理论几乎都无法解释巫师迫害运动为什么在同一时间达到疯狂状态。即便在罗马法没有得到应用的国家，也可以看到新的发展趋势的迹象。比如，1563年，伊丽莎白的英格兰颁布了一条新的《巫术条例》，这是关于巫术的首个永久立法。<sup>[4]</sup> 尽管史学家们还没有发现相关的审讯案例，我们可以理所当然地认为，这些法律的制定自有其原因。海峡群岛的第一个死刑案的确与此呼应。1562年，泽西的王室法庭开始使用审讯处决。次年，根西的王室法庭起而仿效。<sup>[5]</sup> 英格兰1563年巫师条例的颁布大致与人们对巫术的警觉性日益增加的状况保持一致。同年，由于出现许多控告案件，相似的立法也被引进到苏格兰。<sup>[6]</sup> 为了制约正在西班牙属尼德兰低地发生的持续不断的起诉，卢森堡枢密院颁布了一个法令（1563年8月13日）。从1562年左右起，作为对猖獗的迫害活动的反应，教会法令越来越多地涉及妖术和巫术，就像1567年在路德派的乌腾堡公国发生的状况。但是，这些重新界定巫术犯罪的努力的目的究竟是什么？在缺少与英国和维森斯蒂格首次大规模巫师迫害运动的相关资料的情况下，最近发现的一个帝国议会法庭审讯案的补充记录，可能有助于填补这方面的空缺。1566年，帝国城市肯普腾北方的奥博雷切海姆村庄的客栈老板安娜·莱恩兹因与其丈夫和两个儿子（他们都是帝国城市斯派尔的公民），在奥格斯堡举办的皇室宴会上向马克西米连二世皇帝（1527—1576，1564—1576在位）提呈起诉，上诉失败后，他们把汉斯·冯·雷希贝格伯爵告上了法庭，起诉罪名是，雷希贝格伯爵曾经对安娜70岁的母亲安娜·斯蒂尔内林（1493—1563）进行非法审讯，导致后者身亡。而她本人在1564年到1566年的两年内所遭受的审讯也严重损害了她的健康、名声和财产。原告为其所受的痛苦和伤害要求

可观的赔偿——大概 4000 荷兰盾，并要求恢复她先前的各项权利。帝国议会法庭是神圣罗马帝国的最高法庭，它素以其公正但极其缓慢的审讯而著称。这场官司直到 40 多年后的 1603 年才有了结果，而那时原告和被告双方及其子女和律师都已经离开了人世。无论如何，由于双方曾经被要求一遍一遍地讲述各自的经历，因此，他们的故事加上数十名证人的证词变成宝贵的资料，使我们得以解读发生在距离维森斯蒂格 50 公里的雷希贝格伯爵领地上的伊勒赖兴小公国鲜为人知的巫师恐慌事件。<sup>(7)</sup>

简言之，我们可以看出乡村人口的担心，以及平民和当权者各自的反应。非常明显，在 1562 年的夏季，农民非常担忧他们的田地和牲畜的损失。预料之外的雨水、洪水和牲畜死亡的结合使人们坚信，这个不断累积的不幸是人为（unnatural）造成的。所以，农民们开始寻找罪魁祸首，他们发现巫术似乎可以适当地解释所有这一切。一开始，此行政区的贵族和高级法官没有做出相应的反应，这不足为奇，因为巫师审讯还不普遍。由于汉斯·冯·雷希贝格伯爵缺乏经验，他也没能在如此危险的事件上迈出果断的一步。然而，农民集结在村庄，发起了抗议示威，利用领主提供保护的封建承诺，直接冲向领主城堡，强烈要求后者采取行动。尽管我们可以假定，不是所有的村民想法一致，活动的推动者只有一小群人。但是，在他们的领主眼中，他们应该是漫无组织的一大群。这个地区的人民普遍不惧怕威胁，他们随时准备行动。就在几十年前的 1525 年伟大的农民战争中，他们曾经摧毁了许多城堡和寺院。所以，在这样一个地区，村民们的行动可能会变得非常危险。他们进行的显然是“自下而上”的主动行动，看不出任何外来的驱动力。我们也没有听说有任何教士的卷入，尽管我们可以认为，村民们曾在教堂里聆听过牧师的布道。

尽管如此，无论是嫌疑人，还是律师或证人，都没有把责任推到教区牧师身上。迫于农民的压力，雷希贝格伯爵寻求大家的

建议。重要的是，他没有遵循《加洛林刑法》传统，向神学家或者法学家咨询，也没有征求专业法律人员的意见。博大精深的鬼神学、宗教教派和罗马法没有在第一次主要的猎巫运动中发挥重要作用。相反，雷希贝格伯爵却征求了邻邦的领主们的意见，并最终聘用了一位有经验的寻巫者。正如16世纪的许多审讯案所表明的，寻巫者不仅是个有心计的人，他还是审判人，有审讯和拷问巫师的经验。这些专家本身运用一套魔术技巧，从神学和法律上看，他们的做法比巫师嫌疑人更接近博学的魔法师。自教区审判官克拉默以来，有数位经验丰富的审判人在这里的周边地区生活过，那时的第一批审判人学会了巫师审讯的技艺（the art of trying witches）。他们使用某些天主教的圣典仪式（圣水、圣盐等），并接受教区审判官的指点，还糅入了大众习俗的某些成分，比如火的使用、修面、刺痕、钻水，或通过观察嫌疑人眼睛的颜色说出他的性格。一句话，审判人扮演了巫医的角色。“算卦”既是一个流行的做法，也是一种深奥的实践。这样看来，这些审判人与泰奥弗拉斯·鲍姆巴茨·冯·霍因海姆，即帕拉塞尔苏斯（1493—1541）有某种关系，后者称他从这些审判人那里学到了一些技艺。帕拉塞尔苏斯采纳了一种新柏拉图式的宇宙观，认为宇宙的宏观世界和微观世界相互依赖，构成一种相互感应的上层建筑，并以此解释他的医药理论“预兆学说”（signaturelehre）。但是，在实践中，帕拉塞尔苏斯的理论与大众的想象有着令人困惑的相似性。此外，尽管帕拉塞尔苏斯避免让人感到他的诠释具有鬼神元素，他本身肯定确信巫术的存在。<sup>(8)</sup>

这些资料没有非常清晰地解释出，是什么原因或方法把安娜·斯蒂尔内林或安娜·莱恩兹因的控告案归于巫术，因为，在她们控告雷希贝格伯爵的官司中，这点似乎不重要。这母女二人曾经被作为巫师判处了火刑的其他女人指控过。女房东比接生婆更频繁地被怀疑为女巫。在农民社会里，客栈老板属享有特权的外来者，那些经营食物的女人更容易成为猜疑目标，因为食物可能会

成为中毒的来源。酒馆老板这个群体相对比较富有,与村庄外有着比较广泛的社会关系,而且她们有影响力。那些被判罪的女巫认为这些具有影响力的家庭或许有能力阻止巫师迫害,这种考量或许在判定她们死刑的过程中发挥了作用。所以,被判罪的那些女人指控母女两人是巫师并非因为她们因没有得到怜悯而愤怒,也非出自其嫉妒或报复的野心。无论出自何种原因,她们认为把店主当成指控目标是合适的。判处安娜·斯蒂尔内林和安娜·莱恩兹因是当地巫师首恶的正是审判官雷希贝格伯爵。此行政区的封建领主和高级法官完全根据这样一名声名狼藉者的行动做决策,在现代人的看来,实在令人吃惊。事实上,伯爵本人在质问过程中——包括整个拷问程序——一直充当了证人。其间的拷问超越了当时存在的任何法律规定,以至于伯爵的继任者输掉了官司。就像原告所说那样,“在没有任何合法理由的情况下”,安娜·莱恩兹因被逮捕和拷打。《加洛林刑法》自身不承认告发或者谣言,帝国法律也不允许以此为缘由的拷问。重复进行的无限制的拷问让安娜·莱恩兹因及其母亲备受折磨,这是非法的。

16世纪60年代的巫师迫害困扰了维森斯蒂格和伊勒赖兴等乡村小公国,在这种情况下,要证明从封建主义向资本主义的过渡、国家构建、罗马法的引进、教会改革、宗教冲突、农民的文化适应、现代化或者厌女症等所有这些因素或其中某些因素在这两个小公国的巫师迫害年月发挥过重要作用,将是一件非常不容易的事。毫无疑问,乡村中的确存在着社会紧张,或许通常指的是厌女症现象,但是,人们的真正担忧,以及他们寻找替罪羊的原因,是他们的身体伤害和财产损失,对他们而言,这是一种“非自然”程度的艰辛。在这里社会历史学家不得不提出这样的问题,这是否仅仅是诠释或者认知问题?地方的或者甚至欧洲范围内的资料来源是否能提供证实日益增加的艰难困苦的证据?人们对巫术日益增长的关注的一个可能原因是,最近人们才认识到的那个被冰河学

家和地理学家称作小冰川期(Little Ice Age)的气候恶化现象。<sup>[9]</sup>气候史学家基本趋于达成一致,在维京人开始在格陵兰和纽芬兰定居的中古温暖期和现在北半球的温暖时期(被称为近代温暖期)之间,曾经有过一个相对变冷的时段,这种气温下降严重影响了那些仅能维持生计的社会。气候变化造成庄稼歉收,进一步导致红酒和面包的价格大幅上涨,因为源自地中海的葡萄和麦子经受不住寒冷和潮湿气候。天气从而变成了人们焦虑的主题,自然也就有理由认为寻找替罪羊的反应也相应地改变了。<sup>[10]</sup>

然而,在欧洲各地,巫术传统上是与雷暴、雨、雹、雪或霜冻等天气变化联系在一起。女巫通常被描写成没有生育能力,所以如果她们的敌人或邻居的地里不长庄稼,这些女巫就被认作是祸首。假如我们还记得,巫术罪行首先是于15世纪20年代出现在西部阿尔卑斯山的高地山谷地带的,那里特别容易受气候变冷的影响,那么,我们就可以推断,这个新罪行的出现从一开始就与气候的恶化分不开。霜冻和冰雪时段延长了,冰川增加了,植物生长期缩短了,谷物收成以及当然还有农民的“一日三餐”濒于危机边缘。大约1400年,阿尔卑斯山的数个山谷放弃了谷物种植,改营畜牧业。牧民春季赶牛群到山上放牧,夏季末把它们赶到山下谷地。气候史学家们挑选出15世纪气候特别恶劣的数十年,比如,30年代或80年代。然而,人们认为小冰川期的关键时段开始于16世纪60年代初,在这之前数十年里,气候比较温暖。<sup>[11]</sup>1560年和1561年寒冷和漫长的冬季之后,接下来的整个春季都有霜冻陪伴,霜冻毁掉了葡萄藤。然后,又是一个极度干燥和炎热的夏季,并下过多次冰雹,毁掉了所有的粮食作物。1562年的夏季大雨瓢泼,几次持续特别长时间的暴风雨之后,庄稼全毁了,洪涝灾害发生,并引发了牛畜瘟疫。1562年和1563年的冬季再度被寒潮袭击,大面积降雪,阿尔卑斯山的湖泊结冰,有时严重的暴风雪持续数天;这两年的春、夏和秋季也都潮湿和寒冷。1564年冬季伊始,



便发生了严重的霜冻,接下来便进入隆冬。1565年冬天也非常寒冷,一些大的湖泊再度冰冻。人们死于饥饿,甚至有记载说,狼群进入了村庄。正是这些被认为是“非自然”的小冰川期事件,促使人们对巫术产生了猜疑。<sup>[12]</sup>

韦耶在他的著作的后续一版中指出:“就在不久前,发生了这样一件事。一位贫穷的老女人遭受了严刑拷问,就在她即将被交给火神伏尔甘的时候,她不得不坦白说是她制造了先前那个极度寒冷和持续冰冻的冬季(1565)。”<sup>[13]</sup>韦耶已经意识到问题的关键在于天气,于是,他参与到一场关于天气变化原因的辩论中,这场辩论是1562年8月3日一次特别严重的冰雹风暴促成的。<sup>[14]</sup>帝国城市埃斯林根的传教士托马斯·基尔施梅耶(1500—1563)命令纳欧格欧古斯把雷电风暴归咎于当地巫师们的天气魔法,然后根据邻邦维森斯蒂格的做法,对巫师提出指控,并施加迫害。纳欧格欧古斯从前是多明我教会的会士,后成了一名标新立异的新教徒教长。然而,这些危险的布道立刻遭到乌腾堡公国两位正统路德宗领袖的反对,他们是马修·阿尔伯(1495—1570)和威廉·比德姆巴赫(1538—1572),当时两人都住在斯图加特。由于这个主题的重要性,这些教士的《关于冰雹和巫师的布道》在数周之内被印刷出来,并在以后的几十年中频繁重印。<sup>[15]</sup>阿尔伯和比德姆巴赫批判巫术狂热及其造成的整体上咄咄逼人的氛围,并完全否认天气魔法的可能性。他们追随的是乌腾堡改革家约翰内斯·布伦茨(1499—1570),布伦茨认为,上帝自身有能力影响自然发展过程,并强调神意和苦难的价值。布伦茨在其《关于冰雹和雷电风暴的布道》中得出这样的结论:尽管巫师没有伤害能力,但是,他们仍然因其邪恶意图而应该受到指控和迫害。<sup>[16]</sup>韦耶公开和猛烈地抨击这位著名的乌腾堡改革家,并指出了布伦茨观点的缺陷。如果巫师没有制造天气的能力,那么,对他们的审讯不仅是非人性化的,而且是非法的。因为根据法律,只有实施伤害性魔法的人,才

能被判处死刑，死刑不适用于只有魔法幻觉的人。<sup>[17]</sup>

韦耶宣称，如果被猜疑的巫师承认施行了伤害性魔法，那么，就不应该认为他们有邪恶之意，而只是精神不正常。所以，他们不仅身体上，而且精神上都不能为他们所谓的行为承担任何法律责任。这样，韦耶成功地改变了巫术讨论的措辞。<sup>[18]</sup>在其创新性论著《论魔鬼的欺骗》(*De Praestigiis Daemonum*)中，韦耶总结了他所能够收集到的每一个论据，这些论据来自司法、神学或医学权威，也有的出自古代哲学家，还有的来自经验和实验，从而得出解答：巫术不可能是犯罪。韦耶最终认为，被指控有巫术行为的那些女人没有犯罪，所以，她们不应该被判火刑处死；最后，火焚巫师本身是一个巨大的犯罪行为，那些参与火烧巫师活动的人，包括法学家和权威人士，都是谋杀者。在献给因反对宗教暴行而闻名的皇帝马克西米连二世的题词中，韦耶非常明确地把火焚巫师称为“屠杀无辜”。<sup>[19]</sup>韦耶的著作标志着巫术迫害运动反对派的范式转变，而且它也不是一个“孤立的事件”，<sup>[20]</sup>这个成功的防卫战略恰好出现在需要一个新战略的时候(见第五章)。

韦耶大胆的进攻虽然成功了，但是并没能阻止新的猎巫时代的开始。最近的研究挖掘出了一系列资料，比如法律专业人员的判决、法庭记录或法庭的开支账簿资料显示，即使在没有重大迫害事件发生的地区，魔法犯罪也呈现了上升趋势。南欧宗教裁判所的记录表明，各种各样的魔法犯罪(伤害性魔法、爱情魔法、占卦，等等)比异端犯罪还要突出。从大约1570年起，魔法犯罪在那不勒斯成为主要罪行；从1585年开始，在威尼斯；从1595年起，在弗留利。<sup>[21]</sup>在1580年到1640年的锡耶纳，魔法犯罪占1725起案件的34%。到18世纪开始之时，这个比例增加到42%，而传统的异端犯罪率则下降至16%。在1580年到1721年间，总共审理了761起魔法和相关犯罪案件。其中在16世纪末曾有明显的大幅度增长，在1600年之后不久达到顶峰；而在之后的五年时间里仅

审讯了 65 起案件；然后，在 18 世纪开始之际又出现一个高峰。仅就巫术 (maleficium and stregoneria) 案来看，1669 年之后仅有五起，166 起案子中的多数集中在 1580—1630 年。这恰恰与中欧的情况相似。巫术案中仅有四起案子涉及累积巫术 (stregoneria diabolica)，其他的属于伤害性魔法 (maleficium)。<sup>[22]</sup>

在中欧，1570 年的饥荒危机成了通往巫术迫害行动道路上的里程碑。在多个瑞士区，阿尔萨斯、香槟或奥斯纳布吕克的王子教区，展开了前所未见的广泛系统的猎巫运动。1571—1630 年，仅在坦恩一个区就有大约 150 名巫师被判火刑，而阿尔萨斯判处火刑的巫师粗略估计大约有 800 人。<sup>[23]</sup>这些人来自不同的地域，包括天主教区和新教区，也有世俗行政区，1680 年前，主要在德语人口区。一些政府再次试图给予巫师审讯以坚实的法律基础，比如 1570 年的西班牙属尼德兰以及 1573 年的萨克森选区，这里的巫师控告案数目急剧大幅增长。<sup>[24]</sup>

新鬼神学在所有的宗教阵营都盛行开来，一方面，这是对韦耶攻击的反应；另一方面，新教徒也需要重新塑造《女巫之锤》所主张的旧学说。这个努力首先开始于改革派阵营内部。正如瑞士宗教改革家们相互间的通信所表明的，巫师恐慌在从日内瓦到苏黎世的广大地域上流行开来，因此，乌尔里希·慈运理的继承者海因里希·布林格 (1504—1575) 感到有必要出版第一本改革了的鬼神学报告。一年后，加尔文在日内瓦的继承者兰伯·达诺 (1530—1596) 做了同样的事。他的对话篇《巫师》(Les Sorciers) 反映了大规模猎巫运动在萨伏依公国的继续，在那里，一个城镇，一年中就有 80 人遭火刑。1572 年初的巴黎或者西部瑞士新教徒区的大规模猎巫运动也在继续中。《巫师》立刻被译成了英语。<sup>[26]</sup>此外，通常被作为理性政治理论作家的著名法国律师让·博丹，也就 16 世纪 70 年代的巫师迫害运动进行论述，他的《巫师的魔鬼疯狂症》(Démonomanie des Sorciers) 是那个时期最轰动的出版物之

一，<sup>[27]</sup>它甚至称赞 1576 年发生在里布蒙的巫师审讯，而这些巫师审讯曾被诺曼底议会的谴责为非法行为。

1580 年左右，关于猎巫的报告不再提及个人案例或单一的迫害事件，而是展现巫师迫害现象的全景。例如，有一份名为《两份报纸：哪种巫师被判火刑》的报纸报告了发生在整个西南德国和阿尔萨斯许多不同地方的多达 114 起处决事件。一般来说，巫师们承认，他们通过冰雹和雷电风暴引发了对谷物和葡萄藤等作物的损害，也忏悔是他们把孩子们变成瘸子或杀害孩子。魔鬼曾在科尔马附近的山头城堡召集了州议会（landtag），约有 500 名巫师骑着猫或牛飞去那里参加。<sup>[28]</sup>同年，斯特拉斯堡的法学家约翰·菲沙尔特将博丹的《巫师的魔鬼疯狂症》翻译成了德语，约翰认为，巫师们通常定期在一个比州议会更大的会议上相聚，即“帝国议会”（reichstag）。1582 年，类似的报纸报道了 8 月份灾难性的暴风雨，它毁掉了谷物和葡萄藤，随后就发生了一系列的火焚事件。在黑森伯爵领地有 10 名女人被烧死；在布莱斯高的一个小村庄，有 38 名女人被火焚；在阿尔萨斯的图克海姆小镇，42 名妇女和一名男性头目被烧死；蒙贝利亚尔德的 44 名女人和 3 名男人因制造天气而被判刑，在 10 月 24 日被处死。火刑巫师事件的增加反映出一种具有新特点的巫师迫害。<sup>[29]</sup>

16 世纪 80 年代，多个欧洲国家的猎巫运动发展到巅峰。在罗马宗教裁判所管辖的阿维尼翁周边的教皇区内，1582—1584 年间发生了巫师迫害，至少 15 人被处死。<sup>[30]</sup>根据英格兰的法庭记录，比如埃塞克斯立法议会记录，在伊丽莎白一世统治的 16 世纪 80 年代中期，控告案的数量最多。1560—1680 年间，立法议会中平均 5% 的刑事诉讼与巫术有关。其中，在 1580—1589 年间的埃塞克斯郡，这类诉讼的比例上升至 13%。<sup>[31]</sup>这时，埃塞克斯的一个清教徒居民写出了英格兰的第一部鬼神学研究著作，这不是巧合。<sup>[32]</sup>在法兰西王国，最多的合法火刑事件似乎集中发生在 1587

年,这是亨利三世(1551—1589,1574—1589 在位)在位时期,社会危机几乎接近最激化的程度。<sup>[33]</sup>16 世纪 80 年代,上诉到议会的巫术死刑案例比之前和之后的任何一个年代都多,总检察官雅克·德·拉古厄耶对大众的巫术迫害热忱,以及他们给地方法官们施加的压力感到困惑:“香槟省的人们疯了,他们几乎把每个人都当成巫师。”在上诉的 109 个案子中,议会仅仅批准了 26 个死刑。然而,天主教政党的一次政变限制了巴黎议会干涉基层法庭决议的权力。<sup>[34]</sup>天主教联盟点燃篝火庆祝胜利,以此安慰他们在穷乡僻壤的支持者,但这种做法使对他们充满信心的那些支持者有些失望。然而,即使在宗教战争与疯狂地猎巫和铲除某个社会中的巫师之间建立联系的做法有一定的道理,<sup>[35]</sup>但是因为所有宗派都有类似的强烈愿望,所以过分强调教派因素是不对的。

从人口数目来看,与瑞士巫术迫害相比,西欧的巫术迫害是小巫见大巫。早期的出版物对瑞士巫师审讯轻描淡写,称其为“一连串小恐慌”。<sup>[36]</sup>彼得·康贝尔试图通过资料证实,在经过宗教改革的瑞士伯尔尼区管辖下的加尔文派的佩伊当瓦德州,从 1581 年到 1620 年间,共有 970 人因巫术罪被判火刑,他们分布在 91 个地方司法区。与欧洲其他地方一样,伯尔尼地方的审讯速度加快了,直到 1620 年才停止。非常可能的是,在 2000 多起巫师审讯案中,超过 1200 人在佩伊当瓦德州被判死刑。伯尔尼政府正是这场新教徒欧洲最广泛的猎巫活动的责任者,政府在其法令中作出解释,驱使农民行动的是“贫穷、绝望……妒忌、仇恨和报复的念头”。<sup>[37]</sup>16 世纪 80 年代,甚至在基督教世界的边缘巫师审讯也有增加,比如,东北部的波罗的海区,或者奥斯曼帝国边境上的匈牙利,其中每个国家的审讯各有非常不同的特点。西班牙宗教裁判法庭的法官们受过教会和世俗的法律培训,直接对马德里最高议会负责;瑞士阿尔卑斯山有一个独立的村庄法庭,在那里做裁判的是农民陪审员;在波罗的海的城镇议会,城市中产阶级议员代表市政府进行

审讯；在匈牙利，负责审判的是权贵法庭；在法国，议会尽最大努力遵循古代罗马法的规定；苏格兰的皇家委员会由地方牧师和地主阶级组成，与地方政治有着千丝万缕的联系；而在英格兰，立法议会法庭的法学知识分子每年两次穿行于6个巡回区，他们面对来自地方的压力，要做独立决策，并只对中央政府负责。<sup>[38]</sup>然而，不论政治、立法、社会或宗教机构如何，所有这些国家都不得不对日益增强的魔法、妖术或巫术审讯的潮流。

16世纪80年代晚期，天主教国家的巫师迫害运动达到了前所未有的规模，从天主教的南部和德国西部，蔓延到洛林和卢森堡的公国，从法国北部扩展到西班牙管辖下的尼德兰，到处都有火烧巫师事件。一位当代地方编年家在其《特里夫斯记事》（*Gesta Treverorum*）中，对大主教约翰二世冯·勋伯格（1581—1598在位）在位期间的猎巫运动做了引人注目的叙述：

几乎没有任何一位大主教像约翰[……]那样把所在的教区搞得那么艰辛、恼人和赤贫。在其整个统治期内，约翰和他的臣民们一起遭受了谷物匮乏、气候恶劣和庄稼歉收的艰难困苦。19年中仅有两年收成好，即1584年和1590年[……]。因为大家普遍认为，这么多年的颗粒不收是巫师们造成的，所以魔鬼般的嫉恨驱使下的全体人民为消除巫师而奋起战斗。<sup>[39]</sup>

显而易见，这一叙述中的巫师迫害运动是“来自下层的”，因此有必要对这种史无前例的迫害巫师的精神做出解释。第一部新天主教的鬼神学著作《论作恶者与女巫的告解》（*Tractatus de Confessionibus Maleficorum et Sagarum*）出现在特里尔亲王主教区，它的作者是巫师迫害思想的一位强力追随者，副主教彼得·宾斯费尔德（1545—1598）。<sup>[40]</sup>就在同一时期两部独立的地方语言的译本发行，这表明人们多么需要对巫师迫害运动的解读。<sup>[41]</sup>宾斯费尔德的《论作恶者与女巫的告解》是自一百年前的《女巫之锤》以来首部成熟的鬼神学

著作。由一位不愿透露姓名的能干的雕刻家制作的标题木刻,展现了巫师邪恶罪行的循环,施展坏天气魔法需要与魔鬼签约,与魔鬼的契约使他们能飞去参加拜魔者的半夜聚会。在那里,为了获得魔鬼主人施予的从事下一步可怕行动的能量,她们与之发生性关系,并举行崇拜后者的仪式。巫师需要用最可怕的原料,即蛇、害虫和婴儿准备功效最大的药剂,这与非洲的情况一样(图7)。



图7 巫术异端。标题木刻/卷首插图。Peter Binsfeld, *Tractat*, Munich, 1591.

作为一名天主教徒,宾斯费尔德可以参考《女巫之锤》,但是,他努力重塑猎巫思想,丢弃了他的多明我会前辈的一些畸形理念,诸如魔鬼和女人性关系的淫秽幻想。此外,他还废弃了一些常见的迷信做法,比如,水裁神判法,或者把占卜者、巫医当作能够通过眼睛或其他标记辨认巫师的专家。当然,宾斯费尔德还宣布刺痕测验是非法的。在这个意义上,宾斯费尔德遏止了一些流行的违反世俗法和教会法的行为,这些是在从俄国到英格兰的广大地域上的普遍做法(它们在21世纪初的一些非洲国家仍然流行)。取代上述这些做法,他自己创造了一些残暴行为,剥夺了嫌疑人的防卫权,允许重复的和无限量的拷问。宾斯费尔德把一百多年的立法发展搁置在一边,他认为,巫术是一种非同寻常的罪行,要求格外的处理。实际上就是说,应该忽视帝国法律的防范作用,应该用特别的法律程序(*processus extraordinarius*)代替一般的法律程序。斯宾费尔德的这个建议对后来的两代人产生了深远的影响,选帝侯辖区的个案已经证实了这点。作者利用了他自己主办过的迫害的例子,也从审讯记录中汲取经验。也就是说,这是一种经验主义的工作方法,是由一些新科学家根据伽利略和培根的建议发展出来的。因此,在几年之内此著作篇幅增长了两倍,变成了“撰写中的著作”。<sup>[42]</sup>

16世纪80年代主教首府的气氛沉闷。长久的权力之争的结果有利于亲王主教,此城镇成为帝国城市的希望成为泡影。镇议会政府瘫痪了,新来了一位高贵的总督,刚刚建立的耶稣会学院开始恐怖地重新打造这个城市的生活。耶稣会会士们以大学教授和传教士的身份,投身于宾斯费尔德反对巫术的激烈运动。他们重视广大乡村人的关注,利用艰难时期人们的普遍恐惧,就像20世纪晚期撒哈拉以南非洲的同志们一样。耶稣会学校和大学的学生们在大街上游逛,散播巫术相关谣言,并胡乱地袭击公民个人。从1585年9月开始,耶稣会监禁了那些充当灵媒的男孩子,他们称,



这些男孩作为鼓手,参加了巫师们半夜拜魔仪式,他们能辨认巫师。因为这个原因,首都居民都有巫师之嫌。耶稣会的教父们利用这个独特的信息源泉,为他们的地方政治服务,他们根据自己的需要,引导巫师控告和迫害活动。尽管邻邦,例如美因茨的耶稣会教长们企图揭露这些不可告人的阴谋,并引起耶稣会总会长和特里尔学院院长克劳德·阿奎维瓦的关注,但是,英格兰移民耶稣会士约翰·吉本(1546—1589)在其密友宾斯费尔德的支持下,保护他的力量之源,即耶稣会教父。丽达·沃特莫尔(1961年出生)认为,耶稣会教父们引导了这些迫害活动,这并不意味着他们应负最终的责任,因为经济和社会的形势,还有来自村庄委员会组织者的压力,驱使当局采取行动,如果他们控制不住局势,就有可能发生私刑。特里尔的猎巫运动,包括了圣马克西敏皇家修道院等某些形式上独立的寺院,或许应该对1000多名受害者负责,这是当时最大的猎巫运动。他们的猎巫行动为那些需要勇气开始发动自己的猎巫行动的天主教会当局树立了光辉榜样。<sup>[43]</sup>

在接下来的10年中,特里尔猎巫运动一直是当权者们参照的对象。有两个原因:第一,此猎巫运动中遭火刑的巫师数目惊人;第二,此个案表明,即使是贵族和富人也没有了安全感,法律制裁比以往更彻底了。从宾斯费尔德开始,作者们重复提及迪特里希·弗雷德医生(1534—1589)的案例。弗雷德是一名资深律师,非常富有,在巫师迫害过程中曾被定罪巫师告发。之前的做法是通常不受理涉及高层或富有人士或有政治影响力的个人的迫害案件。特里尔的地方法官非常小心谨慎地审阅了已有的证词,并鼓励其他的嫌疑人指控弗雷德。被判巫师罪的女人们或许有许多理由指控弗雷德,因为后者从1585年起,曾经担任亲王主教区的议员,大学的法律教授和校长,此外,他还曾任特里尔首府的总检察官。1587年,被耶稣会拘留的一个男孩指控弗雷德参与巫师的活动,并且曾担当巫师半夜拜魔聚会的首领,应该对选帝侯的疾病承

担责任。当这些谣言流传时，弗雷德试图逃离特里尔，政府把这个举动视为犯罪证据。遭受严刑拷问的弗雷德被迫认罪，并在1589年9月18日被作为巫师烧死。弗雷德是不是巫师迫害运动的反对者，史学家们在这点上没有达成共识。但有一点似乎清楚，他借鉴了韦耶的论证，发展了自己的防卫策略。最近的研究者的看法是，弗雷德的起诉人把他当成了巫师的保护者，从而进一步支持了他的死刑判决。弗雷德审讯记录的一部分收藏在特里尔城市图书馆，另一部分收藏在康奈尔大学（伊萨卡/纽约），它们都没有确认弗雷德是反对巫师迫害的。无论如何，这个案件曾经轰动一时，宾斯费尔德参与其中；他还参与了针对科尼利厄斯·洛斯（1546—1595）的审讯，后者是一荷兰籍牧师，曾经激烈抨击巫术审讯活动。<sup>〔44〕</sup>这一案件非常耐人寻味。宾斯费尔德曾授权这位博学的人文主义者撰文驳斥韦耶，这或许因为天主教强硬派不再把他们眼中的异端博丹当作权威人物。但是，阅读了《论魔鬼的欺骗》后，洛斯坚信韦耶是对的，猎巫是一个严重的错误。他秘密地撰写了一本煽动性的小册子《论真假魔法》（1592），指出现实中不存在巫术，它只是一种虚构的罪行，但这种罪行的确是一种变无辜者的鲜血为金钱的真正魔法。洛斯在这里再次影射弗雷德审讯，因为弗雷德的财产就是被主教没收的。<sup>〔45〕</sup>

特里尔巫师迫害运动具有决定性意义，因为先前的猎巫范式瓦解了。到那时为止，多数被判罪的巫师是女性，同时其中的大多数是贫穷和年老的妇女，因此，与传统的巫师类型相符。然而，弗雷德是最富有的公民，他不仅学识渊博，而且是显贵的议员，来自社会阶层的另一端。此外，这个迫害案卷入了六名从前的市长先生、议员，甚至一些较高级的教士，还有几十名教区牧师。就连贵族阶层也不再感到有安全感，比如，阿诺德·冯·曼德沙伊德（？—1614）伯爵，一名座堂圣职团的成员。这些牺牲者全是有钱有势的男性，或许受到耶稣会教士布道的影响，一般民众认为富裕的商

人有充分理由与巫师合作,或者亲自参与了巫师们的阴谋活动,这是因为,如果巫师们用霜冻或冰雹风暴毁掉庄稼,富有的高利贷商人囤积的谷物就可以卖个高价。在人们的想象中,这些富商乘坐金色马车去参加巫师们的夜间聚会。就像今天的非洲一样,特里尔的普通民众设法瞄准富人,这里的猎巫运动揭示了财富与巫术之间的显著联系。对当代人而言,特里尔的巫师审讯活动表明,巫师审讯不同于其他种类的审讯,它对平民和贵族同样危险。一些人可能认为这个事实构成一种威胁;另一些人则认为对他们比较有利,因为巫术控告可能变成一个强大的武器,一个进行社会报复的工具。在圣马克西敏皇家修道院,因巫术罪被判刑的大约 400 人中的 1/3 是男性,其中的多数担任过各自村庄的重要领导职务。所以,宾斯费尔德放弃了女性巫师的陈旧模式,转而论述“男女巫师的忏悔”(de confessionibus maleficorum et sagarum),是有其道理的。宾斯费尔德著作扉页木刻画的作者更喜欢把巫师描绘成女性,但与之前的艺术家不同,他打造的不再是贫穷和人不敷出的女性,而是穿着打扮有品位的富有和强势的女性。显然,这种新型的迫害运动瞄准的是当代社会的精英。

16 世纪 80 年代中期,巫师审讯在许多地方还是新鲜事;但是,来自欧洲大陆某些角落的巫师相关报告的频率却提高了,比如,萨伏依、瑞士、诺曼底、阿尔萨斯和特里尔。1584 年,在奥斯纳布吕克王子教区开始了一次重要的迫害活动。从 1586 年起,巫术迫害运动在神圣罗马帝国政治分散的德国部分盛行起来,巫师迫害的盛行改变了图书市场趋向。1586 年,法兰克福出版商尼古拉斯·巴斯(?—1599)对公众的信息需求做出了反应。他就书市一事,委托制作了一个关于巫术和鬼神学的综合性读本,编纂者是一位多产作家和路德教派律师亚伯拉罕·萨沃尔(1545—1593)。他的《巫师的剧院》(*Theatrum de Veneficis*)一书利用了数年前在法兰克福发行的《魔鬼剧院》(*Theatrum Diabolorum*)一书的题名,是

新教教徒关于魔鬼的总结性著作，<sup>[46]</sup>收集了与巫术相关的早期重要的魔鬼学论述和小册子。此书开篇是修道院院长约翰尼斯·特里特米乌斯对皇帝马克西米连一世提问的著名的答复，<sup>[47]</sup>该书也包括莫利托的论述，聚焦于新教教徒领军人物，比如，达鲁和布林格的观点，并将他们的传统观点与韦耶的一些激进追随者，例如约翰·雅各布·魏克尔（1528—1586）、约翰·埃维希（1525—1588）和赫尔曼·威特肯德（1524—1603）等人的观点进行比较，这些人否认巫术的存在。1587年，另一法兰克福出版商印刷出版了《约翰·浮士德医生的历史》，此书的出版鼓舞了世界文学发展。这是一位鲁莽的魔法师的故事，他为了认识宇宙，而与魔鬼签订协约。<sup>[48]</sup>这本著作的发行可以说具有象征性意义。无可否认的事实是，的确有许多自然哲学家尝试利用我们现在已经承认的魔术技能积累经验，并通过做实验的方法积累知识，但或许他们也尝试通过祈求灵体获得经验和知识，毕竟这是一个震撼性的学科。这些大自然的魔法师中包括一些名人，比如，阿格里帕·冯·内特斯海姆（1486—1535），<sup>[49]</sup>米兰的基罗拉莫·卡尔达诺（1501—1576），<sup>[50]</sup>那不勒斯的吉安巴蒂斯塔·德拉·波尔塔（1538—1615），<sup>[51]</sup>以及英格兰女王伊丽莎白一世的宠臣约翰·迪伊（1527—1608）。<sup>[52]</sup>难怪浮士德的故事即刻就被英国剧作家克里斯托弗·马洛（1564—1593）改编，他的剧本《浮士德医生可悲的历史》于1592年首次发行，吸引大众长达数十年。<sup>[53]</sup>

从16世纪80年代晚期开始，神圣罗马帝国德国部分的一些小行政区和自治市遭受了小规模巫术恐慌的困扰，或者陷入了重要的巫师迫害运动，因此开始了巫师审讯。要把它们全部制成一份清单，需要很多时间。无论如何，这样的单子都不会完整，因为没有一个中央政府提供这个地区的综合性资料来源。然而，通过对较大的行政区，比如巴伐利亚公国和乌腾堡公国，以及奥格斯堡或帕绍亲王主教区法庭议会记录的分析，在十几年的研究之后，至

少我们了解了一些比较重要的事件。对于这点,我们相当确定。此外,奥格斯堡、纽伦堡、乌尔姆、梅明根或罗腾堡等比较重要的帝国城市保留下来的大量的犯罪记录也得到了研究。艾希施泰特、班贝格、维尔茨堡、特里尔和美因茨亲王主教区幸存的刑事记录也被修复重建。另外,根据《加洛林刑法》,许多法学院充当了跨地区的高等法院,它们的记录得到了研究,其中包括图宾根、黑尔姆施泰、莱比锡、罗斯托克和格赖夫斯瓦尔德的法庭记录。至少在某些方面,当代出版物揭示了高涨的巫师迫害浪潮。有一本题为《关于巫师的扩展新闻》的书,由匿名出版商出版,出版地也无从得知。此书报告了1590年夏季12个从事猎巫活动的小行政区,提供了天气异常、庄稼歉收、人和牲畜感染疾病的全景,巫师被认为是所有这些灾难的罪魁。<sup>[54]</sup>有时候,人们认为反常的天气是发生在中欧的特殊情况。但是,这或许也不对,因为重要的巫师迫害事件开始于西班牙属地尼德兰,那里的卢森堡枢密院在1591年4月6日颁布法令,试图阻止肆无忌惮的迫害行动。但是,国王菲利普二世在1592年9月的一个命令中又重新鼓励猎巫活动,他完全确信巫师给人带来伤害和引发暴风雨的能力。与此相似,苏格兰审讯也对天气魔法做出了反应,因为一名有嫌疑的巫师头目声称,他制造了1589年8月的暴风雨。这场暴风雨困扰了国王詹姆士六世,当时他在与丹麦的安娜公主(1574—1619)完婚后正在往回赶的路上。<sup>[55]</sup>一位曾经主持过苏格兰猎巫活动的人在《苏格兰新闻》上报告了这件事,可以假定他根本不了解中欧的猎巫运动。<sup>[56]</sup>

宗教改革后,天主教徒比较缓慢地开始从事猎巫活动,这似乎有点奇怪。但是,一旦他们开始了,就充分利用迫害异端的传统,并不加掩饰地参照《女巫之锤》。早在1519年,曾经担任西西里宗教裁判官的卢道威克斯·帕拉莫,夸口在过去的150年中火焚了三万名巫师(但没有说明这些数字的来源)。<sup>[57]</sup>尽管我们将看到,对天主教政府来说,猎巫从来不是强制性义务,而且许多天主

教国家的巫师受害者少于它们的新教邻国，但是最可怕的迫害却是由天主教的王公和反宗教改革运动的领军政治家们进行的。虽然还没有洛林公国的综合性和比较研究的文字，我们仍然可以说，在查尔斯三世大公（1543—1608，1552—1608 在位）统治时期，发生了迄今为止法语人口居住区规模最大的猎巫运动。1595 年，总检察长尼古拉斯·雷米（约 1528—1612）在其《鬼神崇拜》中引以为豪地提到，在其之前在职的 15 年中，判处了 900 名巫师火刑，<sup>[58]</sup>这有可能是夸张。但是，在接下来的 10 年中，他继续迫害巫师活动。雷米的儿子克劳德·雷米（1606—1631 在职）在大公亨利二世（1564—1624，1608—1624 在位）统治时期，继续其父亲火刑巫师的事业。根据研究洛林巫术审讯的专家罗宾·布里吉斯的估计，在洛林公国——当时人口大约 40 万——及其管辖的美因茨、图勒和凡尔登主教区和巴尔小公国，共有 3000 起审讯案，其中 2000 人被处死刑。<sup>[59]</sup>在欧洲历史上，洛林的猎巫运动位居重大猎巫之列。蒙特尔对雷米的估计提出怀疑，指出他在自己的著作中仅仅提到 125 位忏悔者的名字。然而，猎巫专家，比如，宾斯费尔德，也仅仅提到了弗雷德的名字。如果沿着这条思路走，我们是否应该认为只有一个人在特里尔被火刑？蒙特尔认为，通过资料可以确认的大约有 900 位受难者，但卷入巫师案的大概共有 1500 人。<sup>[60]</sup>洛林的邻邦是特里尔、卢森堡和西班牙属地尼德兰，洛林王室家族本身具有高涨的宗教热情，鉴于这种情况，洛林长期的巫师迫害运动造成至少 2000 人死亡，这似乎比较有可能。

无论如何，洛林曾经扮演了法国和神圣罗马帝国之间的调解人，在 1648 年之前，洛林的公爵们至少在理论上还是罗马帝国皇帝的属臣。所以，有必要仔细观察法国反改革运动的主导力量和巴伐利亚——神圣罗马帝国反改革运动的主导力量——之间的微观关系；另外，神圣罗马帝国的维特尔斯巴赫家族公爵们同时还掌管着一个天主教联盟，并与洛林保持着密切的王朝关系。<sup>[61]</sup>然而，

如果把洛林公国看成是神圣罗马帝国疆域内的一个行政区,又会误导人们。虽然在德国辖区有少数讲德语的居民,洛林公国的人口主体属于法语圈,教士、行政长官、法官和立法体系都是法国的,总检察长不熟悉德国法律体系。洛林王室与法国政治千丝万缕的关系超过任何其他的王朝。吉斯支系 1562 年制造了瓦西屠杀事件,引发了法国宗教战争,他们赞助了声名狼藉的 1572 年圣巴托罗缪之夜大屠杀,建立了圣天主教会防御联盟,并为了驱逐国王亨利四世而在 1588 年 5 月侵入巴黎。丹尼斯·诺斯在其论 16 世纪法国神圣武士的书中,判断性地指出,一种灾难临头的气氛弥漫于各个社会阶层。<sup>[62]</sup>“白色忏悔者”的行进队伍的出现证实,阿登和香槟省的确流行巫师阴谋的观念,这个观念引发了大量的(不合法的)猎巫活动或私刑。与宗教战争相关的冲突是造成这个时期最恐怖的残忍行为的主要原因,但猎巫是其中的一部分,它或许被利用来赢得大众支持。<sup>[63]</sup>

最近的几十年中,有一点变得越来越明显,那就是,大规模的猎巫活动也发生在卢森堡大公国。从 1563 年、1570 年和 1573 年,特别是从 1591 年起,欧洲立法普遍采纳了中欧和西欧的立法范式。最近有这样的观点,费利浦二世(1527—1598,1556—1598 在位)统治时期西班牙属地尼德兰的巫师迫害活动几乎达到了其邻邦洛林公国的程度,最终累计有 3000 起审讯,其中大约 2000 人被处死。与特里尔和洛林的情况一样,这里的许多处决例子证明女性巫师的旧范式不成立。以上述三地的巫师迫害为例,被处死者中约有 20—30% 是男性。<sup>[64]</sup>这些大规模的迫害推动了另一种鬼神学的产生,此鬼神学利用了克拉默、宾斯费尔德和雷米的专门知识和技能,但设计比较精致,它的作者是那个时期最多产的作家之一,耶稣会教士马丁·安东尼奥·德里奥(1551—1608)。德里奥出生于安特卫普,是一位高级西班牙裔荷兰人官员之子。他在巴黎、杜埃(西班牙属地尼德兰)和萨拉曼卡(西班牙)学习法律,并

于1574年获得博士学位。1577年，德里奥被任命为布拉班特省的总检察长，他因此获得了管理和从政的经验，并成为雷米的同事。不久，德里奥被任命为代理大法官，并在1578年到1580年期间被任命为西班牙的菲利普国王在布拉班特省的总财务长官。<sup>[65]</sup>就在这时，不知出于何种原因，德里奥放弃了其政治事业，转而加入了耶稣会。他在巴利亚多利德、鲁汶和美因茨学习神学，从此成为著名的学者。德里奥很快就因其博学多识而得到了当代最辉煌的时代精神人物，即新斯多葛主义的倡导者和人文主义者尤斯图斯·利普修斯(1547—1606)的认可，尤斯图斯在一首诗中称赞德里奥为“我们时代的奇迹”。自1591年起，德里奥在列日和鲁汶任教。1600年起，又任教于格拉茨(奥地利)和萨拉曼卡(西班牙)。在1600年—1755年期间，德里奥的《魔法论六书》再版25次，实际上取代了《女巫之锤》。这本书成为当代法官的指南，它提供的许多实例来自当代的立法实践，其中的多数源于西班牙属地尼德兰的巫师迫害运动，<sup>[66]</sup>德里奥在世时，这本书在每次新版时都有更新。作为鬼神学的一种，德里奥的鬼神学使之前所有类型的鬼神学相形见绌，也得到新教徒的认可，并被他们引用。即使猎巫运动的反对者，比如罗伯特·菲尔默(1588—1653)也参考德里奥的著作，以便证明威廉·帕金斯等清教徒神学家的鬼神论假设与耶稣会士的鬼神论建立在恰恰相同的理念之上。<sup>[67]</sup>

一般来说，多数鬼神研究的背景中都有特殊的猎巫内容，为了理解研究意图、论点和选择使用的最新的实例，必须从方法上在文本与这些特定的情境之间建立联系。许多鬼神学研究成果没有在下方的表格(表4.1)中提到，但它们与小规模的巫师恐慌审讯或者巫师迫害浪潮有关联，这些论著的内容就是小型巫师审讯，它们与1560年到1700年间发行的大量小册子非常相像。根据夏普的计算，仅英格兰一地就发行了100多册。<sup>[68]</sup>在鲁汶、列日期间，德里奥对斯塔沃洛的本笃会王子修道院的一名僧侣让·德·维尔克



表格 4.1 欧洲主要的鬼神学研究及其背景,1400—1700 年

日期	书名	作者	迫害事件
1435 年	《异端的错误》	匿名审判官	1428—1435 年萨伏依
1436 年	《魔法师的错误》	克劳德·托罗松	1428—1435 年多非内省
1437 年	《蚁冢》	约翰·尼德尔	1390—1435 年瑞士
1486 年	《女巫之锤》	海因里希·克拉默	1481—1485 年德国北方
1490 年	《关于巫术的小册子》	基罗拉莫·威斯康提	1480—1490 年意大利北方
1505 年	《论人们所谓的的巫师》	塞缪尔·卡西尼斯	1480—1505 年米兰
1506 年	《多迪辩解》	文森特·多铎	1480—1505 年米兰
1508 年	《审判女巫》	科莫的贝尔纳德	1480—1505 年科莫
1520 年	《论巫师》	吉安弗兰西斯科·鲍恩兹尼比奥	1510—1520 年米兰
1523 年	《女巫和巫师》	巴塞罗缪·德斯皮纳	1510—1520 年米兰
1563 年	《论魔鬼的欺骗》	约翰·韦耶	1562—1563 年尼德兰
1571 年	《女巫》	海因里希·布林格	1568—1571 年瑞士
1572 年	《巫师》	兰伯·达诺	1568—1572 年萨伏依
1575 年	《万民诫谕》	尼尔斯·海明森	1570—1575 年丹麦
1580 年	《魔鬼疯狂症》	让·博丹	1570—1580 年法国
1584 年	《发现巫术》	雷金纳德·斯科特	1581—1584 年肯特
1589 年	《论告解》	彼得·宾斯费尔德	1581—1589 年特里尔
1595 年	《鬼神崇拜》	尼古拉斯·雷米	1580—1595 年洛林
1597 年	《鬼神术》	詹姆斯六世	1590—1597 年苏格兰
1600 年	《魔法论文》	马丁·德里奥	1592—1600 年尼德兰
1602 年	《巫师话语》	亨利·包杰特	1600—1602 年弗朗什孔泰
1612 年	《反复无常图》	皮埃尔·德朗克	1609—1611 年拉伯尔
1627 年	《法官之锤》	科尼利厄斯·普莱耶	1626—1627 年法兰克尼亚
1631 年	《犯罪警示》	弗雷德里希·施佩	1626—1630 年科隆
1634 年	《详细说明》	因里希·斯舒尔赛斯	1626—1630 年科隆
1647 年	《发现巫师》	马修·霍普金斯	1645—1648 年英格兰
1648 年	《巫术的发现和确认》	约翰·斯蒂尔内	1645—1648 年英格兰
1689 年	《不可见的世界》	科顿·马瑟	1690—1692 年新英格兰

斯(?—1597)的审讯产生了特别的兴趣。当时的斯塔沃洛的统治者是巴伐利亚的厄恩斯特(1554—1612),厄恩斯特是科隆的实力派大主教和选帝侯并(从1583年起)兼任弗赖辛、希尔德斯海姆、明斯特和列日的王子主教(从1581年起)。德里奥曾经把他的神学研究著作呈送给厄恩斯特。审讯开始于1592年,这一年,发生了一连串的本笃会僧神秘死亡事件,包括小修道院院长安东尼·冯·萨尔姆(1512—1592)。剩下的本笃会僧们遭受困苦,精疲力竭,这一切都被归因于投毒或巫术。这座尊贵的修道院几乎倒闭,许多会僧逃往异乡,剩余的八名会友或染病或陷入精神压抑状态。当惊恐开始在镇上扩散时,小修道院的新院长吉勒斯·德·哈尔泽以所谓的巫术理由监禁了维尔克斯。斯塔沃洛巫师迫害代表着颇为罕见的遭受精神折磨的男性修道院。事实证明,让·德·维尔克斯情感脆弱,他不断地呜咽和哭泣,又一阵阵地表现出痛悔,这些使得裁判官困惑不解,也让教士们迟疑不决,他们决定不了是否应该判处这样顺从的犯人。首席检察官让·莫雷姆彼德的态度却截然相反,他只希望烧死维尔克斯。这位比利时本笃会僧不仅坦白了他的法官期望他承认的东西,而且还设法发挥最大的想象来填充法官们的幻想。胡里奥·卡洛·巴罗哈认为,德里奥对巫师半夜拜魔仪式的著名描述,是迄今为止鬼神研究文学史上最全面的故事,它完全依靠了德·维尔克斯的幻觉。维尔克斯声称,他在青年时就被特里尔的弗雷德医生引进到巫师教派的拜魔聚会,后者曾担任主持。随后,特里尔巫师们的首恶弗雷德强迫德·维尔克斯加入了斯塔沃洛的本笃会。<sup>[69]</sup>

维尔克斯的故事听起来像个段子,但却变成了一种爆炸性事件。作为地方小贵族的一员,让·德·维尔克斯不仅创造了强大的故事,而且牵连到200多名地方精英,他们均被作为巫师半夜拜魔聚会的参加者而被判罪。在巫师社团的晚宴上,这些人根据各自的职位就座,清楚地反映了他们的社会地位。<sup>[70]</sup>在维尔克斯所

幻想的特里尔的巫师聚会上,高级僧侣主要把事情通告给那些富有和有权势的贵族。在这种情况下,教士们以及德里奥的朋友蒂厄尔不愿意发动一场重大的迫害。他们非常清楚地了解德·维尔克斯的心理,以及这样一个审讯的法律、社会和政治后果。最终的结果是,本笃会僧侣们被贬职、判罪和杀头,接下来的调查转成所谓的巫师阴谋的审讯,迟迟没有结果,那些期望进行一场彻底的清洗运动的人们大为失望。巴伐利亚的修道院长厄恩斯特亲王是前托伦特时期天主教的幸存者,他个人对宗教事务不感兴趣,在1598年进一步禁止巫术诽谤。<sup>[71]</sup>德里奥对这样的结果很难感到满意,但是,在他的鬼神学研究中,他只对以光荣斩首代替火刑做了批评,认为这过于宽容。<sup>[72]</sup>与克拉默或宾斯费尔德一样,他对这种令人失望的结果保持了沉默和忽略的态度。在德里奥看来,只有那些成功的巫师迫害才值得描述,讲述上述这个例子是为了鼓励将来的迫害活动,而不是为推动讨论巫术问题和猎巫的失败。德里奥的建议与宾斯费尔德的完全吻合,而且他似乎跟宾斯费尔德比较熟,并屡次引用其著述。这位西班牙属地尼德兰的前任总检察官发展了“不平凡的过程”理论,成为欧洲巫师审讯中强硬派路线最重要的倡导者。德里奥是国际鬼神学研究舞台上的一位重要人物,在此后的150年间,全欧洲的天主教徒和新教徒都广泛引用他的著述。例如,至迟到1749年的时候,约翰·海因里希·泽德勒出版的具有启发性的《百科全书》中仍可见对其著述的引用。<sup>[73]</sup>

认为德里奥的鬼神学著作引发了1600年之后从比利时到勃艮第的巫师迫害浪潮和审讯活动,是一种夸张的说法。比较合适的说法是,就在德里奥对鬼神学知识做总结的时候,中欧各民族陷入另一个悲惨恐怖的时期。如果我们把巫师迫害浪潮与谷物价格波动和近期的气候史研究结果进行比较,一个鲜明的模式就出现了。尽管不是每一个巫师审讯都可能与经济或社会起因有关,但



地图 1 欧洲猎巫运动的热点 1400—1800 年

是大规模的巫师迫害运动与极端艰难的年月总有清晰的关联，它们特别与极端气候，即小冰川期有关。<sup>[74]</sup>小冰川期不是一个持续恶化的时段，而是一个极端事件的发生频率增加的时段。举例说明，1600 年左右的数年极端寒冷，冬季变长，大雪纷飞，夜晚发生霜冻的天数激增，相应的植被生长期变短。这些特别事件不是局部的、区域性的或欧洲的事件，而是因为大气层中的火山灰导致全球变冷所致，是全球性的事件。<sup>[75]</sup>1600 年和 1601 年的冬季气温比中欧同期的平均温度下降了 5.5℃，这可不是统计出现了误差。

这样的状况造成食物储存的极限压力,并导致价格暴涨。1601年全年都非常寒冷,因此,造成了许多地区的庄稼歉收、葡萄变酸,饥荒随之发生。与此形成鲜明对比,次年,暴雨、洪水和晚霜带来异常丰沛的降水,但同样不利于农业,尤其是自给自足的农业。<sup>[76]</sup>

与其他巫师迫害运动浪潮一样,1600年左右的迫害浪潮也带来了新鬼神研究著述和越来越多的小册子的发行,这还不包括先前的鬼神学研究、布道文和相关资料的重印。然而,德里奥规模巨大的简编之后出现的新出版物中几乎没有新想法或概念——这个主题已被彻底探讨了。但是,新刊物中增添了许多新实例,这些案例来自那时被欧洲大众忽视的一些行政区。勃艮第法学家亨利·包杰特(1550—1619)从1587年起担任圣克劳德修道院所在地区的大法官,记载了他在弗朗什孔泰的巫师迫害经历。他和雷米一样夸耀自己的成功。<sup>[77]</sup>蒙特尔认为这两个人的自吹自擂实属无耻,因为包杰特在其书中仅仅提到有限的几个审讯和处决案例。<sup>[78]</sup>然而,最近的研究表明,勃艮第的确有过大量的巫师迫害活动,但包杰特的鬼神研究著作发行于这些活动的开始阶段,而不是在结束阶段。在1600年到1614年之间,审讯活动达到第一个巅峰。1627—1632年间,第二个巅峰见证了激烈的猎巫运动的到来,德国亲王主教区的巫师迫害运动也在同一时间达到高潮。布里吉特·罗什兰德收集了大约800起审讯的信息,其中超过一半以处决结案,他们的死刑得到当地议会的确认。1658—1661年间,弗朗什孔泰经历了第三次,也是最后一次巫师迫害浪潮,再次发生了数百次审讯,许多人被处死。与卢森堡和今天比利时的一些地方一样,虽然弗朗什孔泰处于西班牙统治下,但是这里的居民、立法体制和律师是属于法国的,多莱的议会是它的高级法院。<sup>[79]</sup>

到包杰特的鬼神学研究的时候,法国议会已经对巫术罪行产生了怀疑。无论如何,他的鬼神学著作是法国最畅销的一本书,有

3个不同的版本(里昂1602年,1603年,1610年),被再版6次(1603年,巴黎和鲁昂;1605年、1607年、1608年和1611年,里昂)。蒙特尔认为,包杰特担心其著作的发行可能影响到他争取在多莱议会获得席位的雄心抱负,于是便停止了再版。<sup>[80]</sup>然而,阻止法国、瑞士或者神圣罗马帝国的出版商再版他的小册子,这远远超出一名省法官的能力范围。比较有可能的原因是,后起之秀与最近那些刺激人的出版物取代了德里奥本人的著作。例如,米兰的一位安布罗西亚僧侣弗朗西斯科·玛利亚·古阿佐(?—约1640)的《巫师纲要》一书有吸引人的木刻画,这些木刻画至今仍被人使用。据我们所知,与宾斯费尔德、雷米和包杰特相比,古阿佐与巫师迫害活动没有任何直接牵连,但是,他和德里奥一样,研究巫术有其个人利益的企图。为了替当时统治尤利奇、克莱沃和贝格的精神失常的约翰·威廉大公(1562—1609)驱魔,古阿佐被召唤到杜塞尔多夫,当时,他的第一次诊断认为大公的发疯是因被附体。1604年夏季,经过5个月努力的精神治疗,病症毫无转机。古阿佐再次诊断,转而认为可怜的大公的精神疾病起因于中了巫术。<sup>[81]</sup>古阿佐与威廉大会的见面之所以引起人们的关注,是因为派这位驱魔者来到杜塞尔多夫的是洛林的查尔斯三世大公,是代表其女儿安托瓦内特(1569—1610),即约翰·威廉大公的妻子把古阿佐派来的。<sup>[82]</sup>古阿佐曾经给洛林王室的一些成员驱魔,比如,洛林的红衣主教查尔斯(1567—1607)和凡尔登主教洛林的埃里克。<sup>[83]</sup>他所参考利用的多数实例来自洛林的一名重要法学家和鬼神学研究专家,即雷米。所有这些来自洛林的案例以完全一样的名字和时间出现在意大利的鬼神学家的著作中,而且这些例子中的多数发生在16世纪80年代晚期和90年代早期,这实在令人惊讶。古阿佐也从宾斯费尔德和德里奥的著作中选用例证,但是几乎没有来自意大利的,差不多都来自16世纪的开始阶段。<sup>[84]</sup>

还有一位法国律师皮埃尔·德·朗克(1553—1631),他是波尔多议会议员,他对法国巴斯克行政区裁判所的大量审讯的叙述,震撼了法国公众。朗克的《天使和恶魔反复无常图》于1612年在巴黎出版,<sup>[85]</sup>这是第一部尝试重新研究巫术主题的著作,10年后,它的比较详尽的版本发行。<sup>[86]</sup>1609年,国王亨利四世授权皮埃尔到法国最南端调查一桩巫师恐慌,显然国王本人已卷猎巫活动。更惊人之处是,西班牙宗教裁判所已经在西班牙的巴斯克区调查审讯过一桩类似的巫师恐慌案。<sup>[87]</sup>古斯塔夫·汉宁森(1934年出生)指出,负责审判的裁判官唐·阿隆索·德·萨拉萨尔·弗里亚斯进行了详尽分析,他的阐述读起来就像一篇社会学研究报告。弗里亚斯得出结论,所有这些指控都不过是虚构,必须马上释放被囚禁的嫌疑人(见第5章)。德·朗克精通古典人文主义和鬼神学,他隐瞒了西班牙宗教裁判所的审讯结果,而是将其分析建立在德里奥等鬼神学家的基础上。德·朗克总结性指出,最近从日本和“印度”(美洲)被逐出的魔鬼们返回了拉伯尔,这里的巫师数量超过了欧洲其他部分的总和。与宾斯费尔在特里尔猎巫问题上的做法,或者包杰特对勃艮第猎巫活动的处理不同,德·朗克没有简单地把拉伯尔作为另一个遭受巫师困扰的例子对待,而是尝试讨论拉伯尔特殊条件。他的做法非常像尤卡坦的主教和传教士迪亚戈·德·兰达(1524—1579)<sup>[88]</sup>和利马耶稣会学院的院长何塞·德·阿科斯塔(1540—1600),<sup>[89]</sup>这两人都是各自所在美洲地区的人种学家,两人的著作被德·朗克参考和引用。拉伯尔的土地贫瘠,所以这里的男人们被迫到加拿大沿岸一带从事深海捕鱼。一年中有半年时间,女人们单独在家,她们的婚姻经常无法维持。

大量的细节构筑了1600年左右活生生的巴斯克文化画面,在德·朗克看来,其中许多方面,比如他们对抽烟和跳舞的酷爱,他们的穿着和发式,这些往往引起人们对他们的猜疑。尽管有些细

节,诸如巴斯克人的英勇、荣誉感以及对盗窃的憎恨,不属于上述一类特点,但德·朗克认为,整体上看,巴斯克文化的表现形式是造成他们被怀疑的原因之一。巴斯克人舞蹈中身体的抖动和扭曲,类似于巫师的拜魔仪式,而且使用跟巫师仪式一样的手鼓,说不定乐师也是同一些人。巴斯克女人有美丽的头发,放光和迷人的眼睛,她们似乎特别易于受巫术影响。据德·朗克所说,“所有人口中,几乎没有一个家庭与巫术没有这样或那样的联系”。这位专家引用的例子主要有两个来源:他本人以及其他三位法国法学家和鬼神学专家——博丹、雷米和包杰特的审讯经历,有限的几个故事出自德里奥的著作,完全没有引用其他神学家的叙述。正如德·朗克所承认的那样,他所引用的几位法学家都把巫术看成是一种例外罪行(*crimen exceptum*),这与法国议会的理念不同。根据蒙特尔,在波尔多议会阻止巫师审讯之前的3年内,德·朗克目睹了约80人被处决,这属于重大的巫师迫害事件,但没有发生瓦莱州或洛林那样大规模的猎巫运动。<sup>[90]</sup>

17世纪开始的时候,中欧的巫师火刑变得如此频繁,以至于不可能精准确定每一个巫师迫害浪潮的起始地点。我们惊奇地看到,神圣罗马帝国最显赫的亲王,三位教会选帝侯位居猎巫者排行榜榜首。尤其值得一提的是美因茨大主教,他是阿尔卑斯山以北最强大的教会亲王,他的大主教辖区从汉堡附近向南一直延展到米兰一带,囊括的主教区有希尔德斯海姆、帕德博恩、斯特拉斯堡、沃尔姆斯、奥格斯堡、艾希施泰特、康斯坦茨和瑞士的库尔。这个美因茨主教有重大的政治影响力,因为他的投票是7位选帝侯中的第一票。为当选国王或皇帝加冕,有权出任帝国总理——神圣罗马帝国最显赫的职位,他还会影响到布拉格或维也纳的帝国管理。此外,美因茨大主教还有自己的统治区——美因茨选侯国。在地理上,它分布在神圣罗马帝国的中部,一大部分在莱茵兰,另一部分延展到上法兰克尼亚的法兰克福以东,第三部分在埃尔福



特大学城附近的图林根,路德就是在这里接受了高等教育,其他地方还有小片土地。总共算下来,美因茨选侯国大约有 8300 平方公里,人口接近 40 万,年均收入一百万基尔德。亲王主教通常来自地方上的基层贵族,由座堂圣职团选出。美因茨的巫师狂热开始于约翰·亚当·冯·比肯(1564—1604,1601—1604 在职)在位时期,他身体虚弱,在其短暂的任期内约 650 人遭火刑。比肯的继任者约翰·施维克哈德·冯·克隆贝格(1553—1626,1604—1626 在职)是一位强有力的帝国政治家,他在位期间,巫师迫害活动有所放缓,但仍有 361 人被判刑为巫师。大主教格奥尔格·弗雷德里希·冯·格里芬克劳(1573—1629,1626—1629 在职)统治时期,猎巫活动再度加速,并形成高潮,四年内就有 768 名巫师被杀害。上述三位亲王主教的统治时期,共有 1800 人被根据法律作为巫师杀死了。<sup>[91]</sup>

19 世纪的学者急切地把这些迫害事件归于广义上的天主教,特别是人们反宗教改革运动的热情。然而,最近的研究表明,责任的归属是个比较复杂的问题,美因茨选侯国属于那些因国家构建失败而支离破碎的行政区之一。

表格 4.2 巫师-主教

受害者人数	国家	在位的主教	迫害年份
2000	科隆选侯国	费迪南德·冯·拜仁	1624—1634
900	维尔茨堡主教区	菲利普·阿道夫·冯·埃伦伯格	1626—1630
768	美因茨选侯国	格奥尔格·弗雷德里希·冯·格里芬克劳	1626—1629
650	美因茨选侯国	约翰·亚当·冯·比肯	1602—1604
600	班贝格主教区	约翰·格奥尔格二世 福克斯·冯·多尔恩海姆	1626—1630

续 表

受害者人数	国 家	在位的主教	迫害年份
550	埃尔旺根/艾希施泰特	约翰·克里斯托弗·冯·韦斯特尔斯特腾	1611—1630
361	美因茨选侯国	约翰·施维克哈德·冯·克隆贝格	1616—1618
350	特里尔选侯国	约翰七世冯·勋伯格	1581—1599
300	维尔茨堡主教区	朱利叶斯·埃希特·冯·梅斯普尔布伦	1616—1618

有几个明显的原因造成了该选侯国的结构性弱点。首先,由于教会土地不是世袭的,因此,官位也不连续。其次,要主教们引进改革有相当大的困难,因为他们的主要任务之一是倡导反宗教改革。然而,选举他们的那些座堂圣职团永远存在,并经常有各自的政治追求,通常更多地受地方上的贵族阶层而不是普世教会利益的控制。第三,与科隆和特里尔选侯国一样,美因茨选侯国的地方贵族阶层、城镇,甚至农民,持有相当大的自治权力,并且他们充满自信。征税工作不容易进行,立法行政事务不是由中央政府指导,而是被相互争夺的各个司法管辖区弄得支离破碎。第四,也是最令人窘迫的是,号召宗教改革与现实两者是冲突的。亲王主教们身兼世俗贵族和精神贵族两职,理论上讲,教会化过程应该特别顺畅,但事实上,一些亲王主教仅仅是名义上的天主教徒,而多数贵族阶层和诸多城镇,比如埃尔福特,或者相当比例的公民,保持他们的新教徒身份。结果,1555年《奥格斯堡和约》引进的帝国最著名的法律之一“教随国定”( *cuius regio eius religio* ) ( 在谁的领地,信奉谁的宗教 ), 从未付诸实施。到16世纪末,甚至连座堂圣职团的成员也是新教徒,一些主教不得不接受新教议员,因为他们的臣民中找不到能干的天主教徒了,又不愿冒险聘用外国人。迟至1582年,一位最著名的教会亲王、科隆大主教格布哈特二世

特鲁赫泽斯·冯·瓦尔德堡(1547—1601,1577—1583 在位)皈依了新教,这是对天主教派莫大的打击。贵族阶级分裂成两派:比较低级的一派,隶属于亲王主教;比较高级的一派,仅服从皇帝的支配。高级贵族们实际上独立行事,并组成数个行政区。两派通过联姻紧密地连接在一起,成为一个强大社会阶层的代表,尤其在法兰克尼亚、施瓦本和莱茵兰,更是如此。许多帝国骑士和低级贵族也变成了新教徒。因此,当主教们努力着手进行反宗教改革事业的时候,他们面对着的是巨大的抵抗力量。

亲王主教们的软弱无力在下述事例中表现得非常典型。巴尔塔萨·冯·德恩巴赫(1548—1606,1570—1576 和 1602—1606 在位)是富尔达的亲王修道院院长,富尔达是一个教会行政区,它差不多与邻邦班贝格和维尔茨堡亲王主教区一样大。德恩巴赫在这里的改革没有成功。作为那些努力引进特伦托会议原则的第一代教会亲王之一,德恩巴赫使他的臣民们非常不悦,其中就包括那些在座堂圣职团任职的低级贵族。与其他改革派亲王一样,他尝试利用改革来达到控制臣民和国家构建的目的。根据《奥格斯堡和约》,主教有权流放持不同政见的市民、教士和贵族,然后利用耶稣会教士作为知识分子骨干,支持君主统治,通过管制和教育的途径重新塑造地方社会。德恩巴赫把反对非法同居的斗争当成了约束教士,尤其是座堂圣职团会员的一种手段。当众鞭笞姘头是狂热的德恩巴赫院长所做的“改革”之一。然而,这种做法被认为是对贵族教士和富尔达公民的羞辱,后者已经接受了他们女儿们的这种非官方“婚姻”,而且这种联姻有利于团结社会各阶层。由此看来,这位反宗教改革的修道院长的阻力相当大。反对力量不仅来自新教教徒,而且主要来自天主教徒家族对反对派的支持,这些天主教徒家庭在一段时间内还无法接受德恩巴赫的宗教狂热。在维尔茨堡主教们的支持下,反对派设法迫使德恩巴赫辞职。然而,由于帝国议会法庭(Reichshofrat)的一个决议,德恩巴赫又想办法重

新获得了其领地。重新返回主教职位后，他发动了神圣罗马帝国历史上最激烈的猎巫运动之一。三年内，在一个居民不足9万的行政区，有276人被以巫师罪判处死刑。直到修道院长死去，迫害运动才停止。新修道院长上任后，臭名昭著的法官巴尔塔萨·努斯(1545—1618)被关押，经过多年的幕后权力斗争，最终因其残暴罪行被处决。<sup>[92]</sup>

探讨这些天主教行政区的微观结构对我们的研究是很有帮助的。富尔达的巫师迫害与后来的其他三场大规模迫害运动有联系。其一在1602—1606年发生于梅根特海姆的条顿骑士领地上，另外两场分别于1616—1619年和1626—1630年发生在班贝格亲王主教区。在迫使亲王修道院院长德恩巴赫于1576年辞职的人中，有一位非常有影响的公民，名叫汉斯·哈恩。当那位狂热的修道院长复职时，他指控的首批巫术犯罪者中就有哈恩的妻子安娜，这个家庭把此案上诉到帝国议会法庭，这成了法官努斯受审的一个原因，并最终导致后者为其严重滥用刑罚而被处死。即使在教会时代，巫术迫害活动也不应被当成政治、宗教权力之争，或者报复的工具。故此，当代人的一篇报告给富尔达巫术迫害运动贴上了“非法的、残忍的和专制的”标签。<sup>[93]</sup>但是，故事还远没有结束。最近的研究认为，班贝格的大法官格奥尔格·哈恩博士(1568—1628)是安娜·哈恩之子，他从前是富尔达临时政府的议员，后来被接受作为班贝格的议员。在前特伦特会议时期的主教，约翰·菲利普·冯·格布萨特尔(1555—1609, 1599—1609在位)在位期间，格奥尔格任副大法官。格布萨特尔沉迷于文艺复兴时的音乐和糜烂生活，也至少有一个情妇和6个孩子。格布萨特尔死后，哈恩议员接替卡尔·瓦索德特博士(?—1611)被任命为大法官，他负责照顾主教的女儿们，她们的权利在当时受到主教的4个儿子的威胁。但是，这时，天主教联盟把一名狂热的改革派主教，约翰·哥特弗里德·冯·阿施豪森(1575—1622, 1610—1622在位)

安插进来,约翰当时已经是维尔茨堡的主教。新的副主教弗雷德里希·福尔(1568—1630)是一位神学家,与鬼神学家宾斯费尔德关系密切,他开始组成新联盟,并即刻对巫师发起了猛烈进攻,第一次猎巫运动开始于1612年。这个变化让哈恩感到不舒服。哈恩感到不自在的原因肯定不止一个,他本人大概是巫师嫌疑人的儿子,在梅根特海姆的条顿骑士行政区,他的岳母也曾被当作一名巫师烧死。

拥护反宗教改革的宗派主义进入了政治领域,并建立了它们的势力。福尔得到了前任大臣的儿子,议员厄恩斯特·瓦索德特博士的支持,后者急切想当巫师事务专员。1618年,两派的冲突发展到极致。哈恩早已表明他不喜欢巫师迫害狂热,30年战争开始后,财政危机出现,他便利用这个机会,消减巫师迫害者的开支,从而结束了迫害活动。这是强硬派在权力之争的一次失败。在副主教福尔的组织下,主教约翰·格奥尔格二世福克斯·冯·多尔恩海姆(1586—1633,1622—1633在位)当选,他是天主教联盟的另一位候选人。新主教的当选再次导致局势发生变化。一方面,哈恩保持了其职位;另一方面,强硬派开始谨慎地为全面接手做准备。1625年,福尔做了35次关于魔法和巫术的布道,并将它们献给了艾希施泰特的亲王主教约翰·克里斯托弗·冯·韦斯特尔斯特腾(1565—1637)。<sup>[94]</sup>

韦斯特尔斯特腾代表反宗教改革的教会王侯中的新正统主义者,并以其坚持不懈的猎巫而著名。首先,他在埃尔旺根的亲王修道院领地上(他于1603—1612年间任职于此),发动了一场持久的巫师迫害运动,仅处决时间就超过了75天(其间有4—15组的巫师被火刑)。<sup>[95]</sup>然后,在艾希施泰特(他于1612—1636年间任职于此),另有60组巫师遭火刑。就算乔纳森·达兰特修改过的数字是准确的,韦斯特尔斯特腾在统治亲王主教区期间“仅仅”造成了艾希施泰特240人被处死,<sup>[96]</sup>但如果我们把埃尔旺根的巫师迫害

包括进去的话，他仍然要为大约 550 人的火刑承担责任。这两个例子中，巫师迫害运动持续的时段与韦斯特尔斯特腾的在职期恰恰吻合。<sup>[97]</sup> 在福尔指挥下，曾经任班贝格和天主教联盟主教多年的政治家领袖、博学多识和经验丰富的大法官格奥尔格·哈恩博士，成了班贝格猎巫运动最著名的受害者。最终，整个哈恩家庭被烧死在火刑柱上，包括大法官的妻子凯萨琳娜·哈恩（1581—1628）、其女玛利亚·厄休拉·哈恩（1610—1628）和其子格奥尔格·亚当·哈恩博士。亚当·哈恩数年前获得了法律学博士学位，是班贝格区最有前途的年轻法学家之一。这次被铲除的相关家庭成员还包括，亚当·哈恩的妻子厄休拉·哈恩·尼·纽戴克尔（1602—1628）及其父亲格奥尔格·纽戴克尔（1580—1628）。纽戴克尔是班贝格亲王主教区最富有的公民，其财产估计有 10 万基尔德，他的妻子安娜遭受屡次拷问后，于 1629 年去世。甚至连他们的女儿们也没能逃离劫难，安娜·芭芭拉·纽戴克林试图与其仆人一同逃离，未遂，在 1630 年被处死；另一女儿玛格达莱娜·纽戴克林（1585—1630）也被牵涉到大法官哈恩一派中。<sup>[98]</sup>

与先前的大规模猎巫运动相比，这些巫术迫害活动包含一个新的理论基础。洛林和特里尔的来自基层的巫师迫害活动连续了数年，或数十年，所以，累计下来，有大量受难者。但是，新型的巫师迫害的发动通常是蓄意所为，数周之内就势不可当，并在几个月内就导致数百名巫师的火刑。尽管这些迫害活动不总是自上而下发动的，但是，当局借此争取民意，实现司法行政的集权化。迫害活动是由一种新型法官协调开展的，他直接代表亲王，后来被称作巫师专员（hexenkommissar）。尽管当时还没有使用这个词，但从富尔达的法官巴尔塔萨·努斯身上可以看到它的原型。1602 年美因茨的迫害活动是在村庄委员会<sup>[99]</sup>的推动下进行的，而富尔达遵循的是 16 世纪 80 年代特里尔的范例，负责整个行政区的是亲王修道院院长在富尔达的朋友。他利用这个机会，绕过区法庭

(zentgerichte),甚至中央政府,俨然就是一个宗教裁判所的裁判官,或者法国总检察官雷米——这位总检察官的作用,当然可以从他的著作中看出来。这个有效的迫害模式被亲王修道院院长韦斯特尔特斯特腾所采纳。1611年5月,他找到了发动迫害运动的时机,马上在埃尔旺根任命了两名律师作巫师专员。通过把外来干预降到最低程度,并以最有效的方式结合拷问和告发,专员们开发出了一个标准程序。因此,他们摆脱了传统的间接证据的束缚,创造了众所周知的猎巫运动,即以最小量的证据为基础,保障大量的定罪与操纵迫害的机会。<sup>[100]</sup>这个类型的猎巫在1613年从埃尔旺根输出到艾希施泰特,1616年又传到了其他的法兰克尼亚主教区(班贝格、维尔茨堡)。17世纪20年代,许多行政区就是否应该任命巫师专员的问题,展开了政治角逐。斗争的双方都意识到这场斗争的意义。巴伐利亚政治家们设法拒绝这种新范式,并尽力避免大规模的巫师迫害运动。而在另一方,科隆的选帝侯则决定充分利用巫师专员,并设法在德国土地上找到最多的牺牲品。

与其他的巫师迫害浪潮一样,1600年左右浪潮的起因还是极端的气候灾害、庄稼歉收、饥荒和疾病。同样,这些也造成了1611年和1616年到1618年之间的迫害运动。<sup>[101]</sup>最坏的还在后面,那次危机开始于一次极端的气候事件。据斯图加特公民的日志所记,1626年5月24日发生了一场雹灾,降下了大约一米厚的冰雹块。两天后,刮起了刺骨的北风,席卷整个中欧达数天之久。一夜间,所有河流都结冰了,葡萄藤、黑麦和大麦全毁了,落在地上的树叶连同树干一夜间变黑。在晚春时节的这些极地天气的夜晚,人们惊恐不安,与历史上任何不确定时期的情况一样,他们把这些解释为一种预兆,猜疑因此而产生了。法兰克尼亚采尔市镇的市长先生、编年家史家的约翰·朗汉斯写道:

公元1626年5月27日,法兰克尼亚的班贝格和维尔茨

堡主教区所有的葡萄藤都被霜冻毁坏了，还有宝贵的玉米也全不见了。在代切莱恩、奥厄和阿尔特阿赫[地方名称]和采尔周边的所有地方，霜冻毁掉了一切。接着就是持续的价格上涨[……]。在人们的记忆中，从来没有发生过这样的事。于是，普通百姓开始强烈申诉和抱怨，为什么政府当局一直容忍男巫和女巫损坏庄稼。亲王殿下意识到必须处罚恶魔，因此，巫师迫害活动今年就开始了。<sup>[102]</sup>

1626年5月这场毁灭性的霜冻，造成了庄稼歉收，牲畜染病，价格上涨，瘟疫爆发，所有这些促成了之后数年的巫师迫害。迟至1630年，嫌疑人仍然被迫承认他们是所有这些灾难的责任人。根据巫师嫌疑人的坦白，法兰克尼亚的巫师们发明了制造霜冻的技术，他们用儿童的脂肪研制成一种油膏，他们在1626年5月27日夜間飞上天空，把油膏投掷到作物上，直到所有东西都冻结为止。<sup>[103]</sup>

当代特里尔编年史家记载，16世纪80年代曾经有过数年的恶劣天气，给人们的生活带来巨大磨难。这次与那次的情况非常相像，平民在17世纪20年代中叶再度要求惩治巫师。由于气候持续恶劣或“非自然”——气候史学家称1628年为“没有夏季的一年”，<sup>[104]</sup>惩治巫师的要求一直没断。17世纪20年代晚期，算得上是小冰川期里环境最恶劣的几年，它们见证了欧洲猎巫运动的高潮，这不是巧合。软弱的亲王主教们依从大众惩治巫师的要求，或者说乘机利用了那次机会。1629年，一个匿名出版的小册子报告，大约600名巫师、妖术师和黑色魔法师被班贝格的主教判处火刑。报告透露了大量内幕，在极端恶劣气候、庄稼歉收与猎巫运动之间建立了清晰的联系。<sup>[105]</sup>这份报告突出魔鬼的男性仆从，因为班贝格的猎巫活动如此严重，以至于许多市长先生、议员、教士，甚至政府中的王室成员，都沦为迫害运动的牺牲品。这些人各个年龄段的都有，但全是富有的男性。正如特里尔、埃尔旺根或艾希施



泰特等地早先的大规模迫害运动所显示的,从前的所有模式都被打破了,亲属关系(kinship)变成怀疑一个人的最重要的标志。但是,如果像人类学家所认为的那样,“可以把巫术看作是亲属关系的黑暗面”,那或许有些夸张。<sup>[106]</sup>班贝格的市长先生约翰内斯·朱尼厄斯(1573—1628)在其给女儿沃罗尼卡的秘密信件中,解释了他坦白忏悔,并被作为巫师首恶处死的原因。如此多的巫师罪犯控告他,自己根本逃不了,在被极度过分地拷问之后,他最终不得不承认和接受法官们所期望得到的一切。所以,朱尼厄斯供认了与魔鬼的契约、与女淫妖(扮成女人的魔鬼)的性交、在巫师半夜拜魔仪式上跳舞,及对魔鬼的崇拜。巫师专员们谈论班贝格的每一条街道,朱尼厄斯不得不说出巫师同伴的名字,巫师专员最相信的当然是他的亲戚和朋友们。就这样,朱尼厄斯和他所有的家庭成员都被杀死了,只有玛利亚·安娜·朱尼厄斯作为多明我会的修女而幸存下来,她以编年史形式简明扼要地报告了那场迫害事件。朱尼厄斯的一封令人心碎的信揭示了建立在拷问和指控的基础上的大规模巫师迫害运动的机制。这些迫害运动完全不同于妖术审讯,或小的巫术恐慌审讯,在后一种情况下,猜疑经常与魔法实践联系在一起。

班贝格已经代表了“理想型”的大众性猎巫,但是,正如本书130页上提到的,这里的猎巫运动中的受害者人数少于美因茨选侯国。但如果按受害者数量来比较,维尔茨堡主教区则胜过了上述两个区,在那里大约有900人在同样的5年内(1626—1631)被烧死在火柱上,其中包括一些贵族和许多教士。<sup>[107]</sup>在这之前的1616—1618年,尤利斯·埃希特·冯·梅斯普尔布伦(1545—1617,1573—1617在职)主教统治维尔茨堡主教区,在其统治的末年,约300名巫师被火刑。尤利斯是著名的改革家,其在德国的地位就像米兰的卡洛·博罗梅奥。菲利普·阿道夫·冯·埃伦伯格(1623—1631在位)统治期间的巫师火刑事件众所周知,在科隆选

侯国开始发动巫师迫害运动时，西北大约 500 公里一个市镇的议员就说过：“它将像维尔茨堡的巫术迫害运动一样。”<sup>[108]</sup> 他的预言一点也不夸张。在科隆大主教费迪南德选帝侯（1577—1650，1612—1650 在位）统治的威斯特伐利亚公国，在 1626 年到 1634 年间约有 2000 人因巫术罪被施火刑，费迪南德是神圣罗马帝国的德国部分发生的大多数可怕的巫师迫害事件的责任人。格哈德·舒尔曼认为，这是由于一个“中央政府执行的铲除方案”，即一场反巫师的战争。这个方案源自 1607 年的早期反巫术立法，当时，费迪南德曾是其叔父和前任选帝侯和科隆大主教厄恩斯特·冯·拜仁（1554—1612，1583—1612 在位）的助理。<sup>[109]</sup>

把这位选帝侯称作纳粹的志同道合者，给他贴上“反犹太人战争”的前辈的标签，<sup>[110]</sup> 可以最精致地诠释上述各种发展。这种解释也十分符合一个事实，即费迪南德在特里尔接受教育的时段恰恰是 16 世纪 90 年代，那里正在进行着轰轰烈烈的猎巫运动。然而，缺少有力的证据证明这些类比。1594 年，费迪南德已经坐上了科隆主教助理的位子。在其任职的最初 20 年中，也未发生过巫术迫害相关事件。非常明显，与他那曾经担任弗赖辛、希尔德斯海姆、列日、明斯特和科隆的主教的叔父厄恩斯特·冯·拜仁相比，费迪南德对宗教更感兴趣。亲王主教厄恩斯特是欧洲最强大的天主教徒统治者之一，他在科隆战争中作为宗教改革反对派的候选人，取代了其异端前任。但是，他确实比较喜欢沉迷在享乐的世俗贵族生活中，在女人陪伴下，打猎、听音乐、跳舞和宴请。如本书 125 页所述，他甚至终止了斯塔沃洛的巫师审讯。但是，他显然不是那个阻止其疯狂的侄子和继任者费迪南德发动巫师审讯的人。即使在 1612 年以后，新的统治者也没有任何原因在科隆、威斯特伐利亚或他管辖的其他教区如希尔德斯海姆、列日、明斯特、帕德博恩，展开宗教裁判。所以，托马斯·贝克尔对舒尔曼的解释提出了合理的挑战。通过仔细查阅系列资料——波恩法庭议会报

告记录,托马斯努力证明,巫师迫害运动的确不是“从上面”发动的,也绝对不像舒尔曼所言,是由中央计划和执行的。我们再次发现,问题的根本在于17世纪20年代中期的农业危机,灾难性的庄稼歉收和异常的疾病暴发。它们导致了“来自下面”的急切需求的产生,继而给负责刑事法庭的众多贵族制造了压力。即使中央政府有意发动一场巫师迫害运动,它也没有能力实施,因为多数刑事法庭已经被抵押给了贵族阶级。而且,由于国家建构不充分,因此不存在一套向法院委员会报告的强制性制度。在这点上,不同于同时代的维尔茨堡、巴拉丁或巴伐利亚等世俗行政区,在这些地方,法庭委员会(Hofrat)紧紧地控制着各区法庭(Landgerichte)。在多数的教会行政区,只有当法庭的所有者寻求建议,或者臣民试图向高一级的法庭上诉时,中央当局才偶尔获得相关案件的信息。根据这些零散的参考资料,我们能够重建巫师迫害运动在科隆选区(不要与帝国城市科隆混淆)开展的时间和地点。<sup>[111]</sup>

只是在巫师迫害运动势头大增之时,亲王主教费迪南德才试图冲到运动的最前沿。为了控制,或者可能希望收回抵押出去的许多的刑事法庭,他任命了巫师专员。然而,这些授命的专员很快就越出了他的控制范围,开始实行各自的政策,占领整个地区,企图收敛钱财,赢得名声。他们以一种无政府主义的状态,肆意利用其裁决权。这些人的做法与内战期间英国的寻巫者马修·霍普金斯将军非常相像。此外,中欧的三十年战争确实创造了一个类似的无秩序氛围,对立法管理机制的掌控松垮到了一个相当的程度。由于科隆猎巫运动的巨大规模,也由于帝国城市科隆是一座大学城,有许多独立寺院和出版商,因此,这些迫害事件导致了大量赞成和反对猎巫运动的出版物的发行。1631年,耶稣会教士弗雷德里希·施佩(1591—1653)匿名出版的著作,对选帝侯政府时期的不合法猎巫程序进行了最强烈的攻击,我们在下文将会提到他的《犯罪警示》(216页)。在此有必要了解一下施佩这个人的情况。

施佩当时是帕德博恩耶稣会学院的成员，他非常了解选侯区的发展状况。尽管他在书中形式上隐瞒了所有的名字，但是，同时代的人能够轻易地解读其文本，了解他暗指的某些人物和事件。<sup>[112]</sup>政府和巫师专员们对施佩的目的了如指掌，他们想尽一切办法去抓捕作者。但是，施佩的上司把他保护得很好。不久，一位出身高贵的巫师专员发表了最有力的捍卫巫师迫害运动的文章，他就是法学家海因里希·冯·斯舒尔赛斯(约1580—1646)。在其《详细说明：如何审理反对可怕的妖术罪行的案件》，他当然提到了重要权威人物宾斯费尔德和德里奥，并将《犯罪警示》的作者归到巫师庇护人的行列，认为他是巫师嫌疑人之一。德里奥认为，这些嫌疑人应该得到与巫师同等的对待，他们甚至比巫师更危险。斯舒尔赛斯在其著作里的对话部分，曾支使一位讲话者威胁《犯罪警示》的作者和亚当·坦纳(见第五章)，并恐吓说将指派一位巫师专员拷问他们。<sup>[113]</sup>

美因茨、科隆和特里尔选侯区，班贝格、维尔茨堡、艾希施泰特、富尔达、明登、奥斯纳布吕克、奥格斯堡、斯特拉斯堡、布雷斯劳和埃尔旺根亲王主教区，富尔达和埃尔旺根亲王修道院辖区，以及条顿骑士团的领地，这些都是教会的公侯国，它们特别容易遭受巫师迫害运动的蹂躏。由于这类行政区是神圣罗马帝国的特殊领地，这种敏感的状态在相当大的程度上，促成了中欧大量的焚烧巫师事件的发生。<sup>[114]</sup>然而，也有许多教会行政区受到较小的困扰，并且有些完全没受影响。似乎值得重点关注的是，皇家修道院辖区免遭了巫师迫害之苦。那些通常与巴洛克文化相关的广大的修道院领地，诸如，贝希特斯加登、布豪、科维、埃塔尔、伊尔塞、肯普滕、科内利明斯特、马西塔尔、奥克森豪森、奥托博依伦、普朗、塞勒姆、舒森瑞德、圣柏列兹、维恩加藤、维森堡、茨维法尔藤等皇家修道院辖区，与猎巫活动没有任何关系。我们似乎被富尔达、埃尔旺根、圣马克西敏或斯塔沃洛等少数几个骇人的个案误导了。如果



图8 海因里希·冯·斯舒尔赛斯,科隆大主教的巫师专员。其著作《详细说明》(*Detailed Instruction*)的卷首插画,铜刻板,科隆,1634年。

我们观察这些亲王主教区,看到其中有许多教区都卷入了猎巫活动,我们有可能被诱惑得出相反的结论。即便在这些地方,我们仍然找到了许多反例。在斯派尔和沃尔姆斯、帕绍和雷根斯堡、布里克斯和特伦特等亲王主教区,巫师审讯案例寥寥无几,或许是因为这些教区的面积很小。但是,即便在帝国最大的教会行政区明斯特,情况也是这样,而且它还与科隆亲王主教区毗邻,并曾与其处在相同的两位亲王主教巴伐利亚的厄恩斯特和费迪南德的统治之下。即便是在发生过严重猎巫运动的地域,猎巫活动也通常限定在1580年到1640年间的那个时段。我们已经指出了导致这些地

方受巫师迫害影响的因素包括：体制上的弱点、国家构建的失败、来自社会下层的巫师迫害要求、气候恶化引起的艰难生活。可以再加上两点：缺乏医疗保险或社会安全，教宗教派的争斗与官方和大众宗教的不一致所造成的精神焦虑。当然，它们也缺少基础交通设施，这又是与经济穷困和欠发展的机制相关的。上述原因中的大多数也适用于所有类型的修道院行政区。那么，问题在哪里？

原因之一可能是，亲王修道院院长的政治抱负通常小于亲王主教。只有富尔达或埃尔旺根的少数几位院长致力于国家构建事业，或者教会化，他们利用各自的财产或臣民尝试进行权力斗争，或者大胆地使用暴力推行统一的宗教信仰。正如马克·福斯特阐述的，恰恰相反，像斯派尔和康斯坦茨这些比较小的亲王主教区与那些仁慈的修道院一样，没有雄心勃勃地进行国家组建，没有尝试强迫它们的臣民信奉教会化了的天主教教义，没有系统地迫害巫师或异端。可能也有过精神上的不安，但是思想意识压力肯定比较小。<sup>[115]</sup>此外，由于基督教慈善理念的原因，或者为了应对从16世纪20年代开始的新教主义和世俗化威胁，亲王修道院院长们似乎发展了一种独特的社会供给生存策略，它帮助缓解社会危机，并在必要之时，给臣民们提供投资的资本。修道院的福利制度在近代早期南部德国的农民中家喻户晓（unter dem Krummstab ist gut leben）。第三个原因，也是一个出于各种原因，还没有得到深入探讨的问题，至少有一些亲王修道院院长似乎对特伦特会议的规则有自己的解释。例如，新教教徒的帝国城市肯普滕的编年史家们心怀恶意地做了细致的记载，根据这些人的记载，肯普滕的所有亲王修道院院长都养有姘妇和孩子。富有的修道院辖区的院长们通常不是宗教狂热分子，与一些反宗教改革的主教相比，他们对待罪孽和女人的态度可能是比较随意的。

这里我们又涉及另一个难题：迫害者的心理（the psychology of

the persecutors),至少对史学家来说这是个难题。我们可以看到,在许多案例中,那些从事猎巫的主教有着某些共同的非常特别的性格。他们是接受了反宗教改革精神教育的第一代主教,对待自己和他人疯狂地严厉,这可能促成了他们倾向于激进地解决问题。这种精神强硬的基础无疑是一种黑暗的世界观,并偶尔为一种世界末日的情绪所驱使。他们认为自己生活在一个例外的历史情境中,需要例外的解决办法,包括使用暴力。一位文化史学家使用心理分析的词语描述维尔茨堡的天主教改革者、德国反宗教改革运动的关键人物朱利叶斯·埃希特·冯·梅斯普尔布主教。“整整一代人……被一种极端严厉的精神所支配,它在某种程度上针对的是宗教的敌人和自己阵营里的对手,但首要和最重要的是针对他们自身的‘我’,以及自己身上所有被视为罪孽的东西。”<sup>[116]</sup>弗雷德里希·施佩把猎巫解释为“德国宗教狂热的灾难性后果”,<sup>[117]</sup>亲王主教们是神圣罗马帝国,至少是讲德语的那些地方最可怕的猎巫者,他们被称为巫师-主教(witch-bishop),这是当代人为约翰·格奥尔格二世福克斯·冯·多尔恩海姆创造的一个词。班贝格的这位猎巫主教如同他在维尔茨堡的同僚一样,是朱利叶斯·埃希特的侄子,他的叔父资助他上学,并帮他选择了职业。但是,猎巫是有关教育的事情,而不是家庭事务。我们可以看到,许多狂热分子在同一所学院,师从相同的专业老师,诸如迪林根(奥格斯堡的亲王主教)和因戈尔施塔特(巴伐利亚)、弗赖堡(奥地利施瓦本)或多莱(勃艮第)的大学。根据卡尔·曼海姆的理解,巫师-主教(以及他们的顾问、议员和神父)属于同一年龄组,他们的主要经历、性情或精神状态相似。<sup>[118]</sup>这个主题还有待探讨。宗教极端主义得到了同时代教义斗争的支持,德国多数最可怕的猎巫者均为天主教联盟的成员,这不是巧合。他们通过暴力解决问题的倾向,以及对巫师审讯采用以例外审讯(processus extraordinarius)处理例外罪行(crimen exceptum)的理论先于1629

年的《返还敕令》发展到顶峰。天主教党徒试图通过颁布此敕令重新获得自从1555年《奥格斯堡和约》以后丢失给新教教徒的领地。然而，这不是天主教会的官方政策，正如罗伯特·比雷利所示，教皇乌尔班八世（1568—1644，1623—1644在位）鄙视德国的宗教狂热分子。<sup>〔119〕</sup>

与教会公侯国的行为相比，巴伐利亚的发展值得特别关注，此公国取得了神圣罗马帝国各国霸主的地位。反宗教改革的意识形态在阿尔布雷希特大公（1550—1579在位）反对新教投石党运动中发挥了巨大作用。击败路德教派贵族，驱逐新教公民之后，阿尔布雷希特大公引进了特伦特会议规则，强制推行宗教统一，把国家的大学交给了耶稣会。因戈尔施塔特变成了反宗教改革政治家们的繁殖地，后来的许多猎巫者——几乎所有的“巫师-主教”，在那里接受教育。天主教复兴事业至少在某种程度上始于政治原因，但是，大公及其继任者威廉五世（1550—1622，1579—1597在位）似乎加入了意识形态内容，并且经历了皈依的历程。16世纪50年代早期，在经受了—次严重的健康和身份认同危机之后，威廉过起了一个圣人统治者的生活，他后来被称为“虔诚者”。这是因为，他做朝觐，参加圣体节游行，在濯足星期四选出12位穷人，给他们施行洗脚仪式，这是一种谦卑自辱的行为和基督徒服务的象征。然而，威廉五世的行为也意味着—种新的战斗，它不仅鼓励了迫害再洗礼派教徒的复兴，而且也激励了反对非天主教亲王们的政治行动。例如，在科隆战争期间，巴伐利亚大公征募军队，把那里的选帝侯赶下台，因为后者曾经参加了新教运动，因此对天主教在神圣罗马帝国中的霸主地位造成威胁。科隆战争有一个副作用，即科隆选侯国被授予巴伐利亚家族的次子，而且还与数个教会侯国，比如明斯特、帕德博恩、希尔德斯海姆和列日，以及斯塔沃洛和马尔梅迪亲王修道院行政区，集结组成了“巴伐利亚主教帝国”。这样，巴伐利亚设法取得了神圣罗马帝国内天主教党派的



领军地位,并成为巴伐利亚的马克西米连一世(1573—1651, 1598—1651 在位)创建的天主教联盟的一部分。

天主教联盟起到了“巫师-主教”舞台的作用,他们中的许多人实际上得到过巴伐利亚大公的赞助,观察他们的王朝政策,就会发现他们与猎巫的关系加深了。威廉大公在 1568 年与洛林的雷娜塔公主(1544—1602)结婚,其子马克西米连与洛林-沃代蒙的伊丽莎白公主(1574—1653)联姻,从而确立了巴伐利亚和洛林的王朝联合。伊丽莎白公主是洛林查理三世的女儿,法国天主教联盟未来的领袖。公主引进了洛林的仆人、廷臣和教士,毫无疑问他们在慕尼黑会遇到志同道合的神学家。马克西米连大公曾师从西班牙耶稣会教士瓦伦西亚的格里高利(1551—1603),他是重要的道德神学家和巫师迫害运动的坚定支持者。<sup>[120]</sup>马克西米连大公在因戈尔施塔特大学学习期间,格里高利将这位学生带进了虔诚的巫师迫害事业,在那个时代的巫师审讯事件上花费了很多精力和时间。这位王子与其父威廉大公之间的通信中也包含来自拷问室的细节报告。由于耶稣会神学家,诸如彼得·卡尼修斯(1521—1597)、瓦伦西亚的格里高利(1551—1603)和雅各布·格雷瑟尔(1562—1625)满腔热忱地支持巫术迫害,因此毫不惊奇,巴伐利亚成了 16 世纪 80 年代晚期第一次迫害浪潮的组成部分,这里的巫师迫害浪潮来自法国东部。这些神学家的态度如此连贯一致,以至于形成了统一的耶稣会宗派的概念。巴伐利亚的大公们受到这些人的重大影响,特别是耶稣会神父们的影响。<sup>[121]</sup>

第一次迫害浪潮仅限于巴伐利亚约 100 个区法庭中的一小部分,并且在数月之后就停止了。大规模的猎巫实验从未再次发生,巴伐利亚变成了天主教阵营内猎巫反对派的强大根据地。这或许有些出人意料了。是巴伐利亚的政治家废弃了巫术是一种例外罪行的观念,并根据帝国法典的条文制定和维持了一个固定的法律程序(见第五章)。巴伐利亚与西班牙、葡萄牙和爱

爱尔兰的事例表明，即使一些重要猎巫事件发生在洛林、西属荷兰，猎巫也不一定是天主教徒的事情。还有我们至今未提到的奥地利施瓦本和阿尔萨斯行政区，那里在1570年和1630年间另有1000名巫师遭受火刑。<sup>[122]</sup>这似乎非常惊人，因为自从《女巫之锤》发行起，奥地利对基层法庭施行了严格控制。因斯布鲁克的蒂罗尔政府从未允许猎巫，并屡次惩罚那些擅自攻击嫌疑魔法师的地方法官，<sup>[123]</sup>这里的司法管理部门类似于巴伐利亚，中央政府决定是否对巫师审讯发生。没有法庭议会下达的明确的书面命令，任何区法庭不得实施拷问，审问过程必须以法庭文字报告形式记录下来，政府控制这些报告的定期传递。但是，哈布斯堡王朝的西部领土不直接属因斯布鲁克管辖，而是由昂西塞姆/阿尔萨斯的地方政府管理，或者实际上由阿格诺、奥特瑞和布莱斯高的地区长官独立控制，许多法庭被抵押给了贵族阶级和市镇高级教士。虽然处在哈布斯堡王朝的主权统治下，法国和该帝国的边境地区是欧洲政治上最支离破碎的地区。<sup>[124]</sup>

如果我们把这些观察与广义上的加尔文主义的欧洲(Calvinist Europe)，也就是那些加尔文主义、慈运理教义或圣公会教义获得文化霸权的地方相比，会发现一些相似之处。一方面是富强的大国，它们机制健全，几乎没有过巫师审讯经历，比如，英格兰、荷兰或巴拉丁伯爵领地。在这些地方，除了短时段的无政府状态，比如英格兰内战期间，我们看不到大规模的巫师迫害。另一方面是边缘地带的或者分裂的行政区，它们机制脆弱，难以保证度过艰难的岁月。瑞士加尔文主义的佩伊当瓦德州隶属于加尔文主义的伯尔尼城邦，在1580年到1620年经历了地方特有的巫师迫害运动，与发生在天主教洛林或特里尔的状况非常相像。在纳沙泰尔的法国人聚居区，至少250名巫师在1580年到1660年间被烧死。与天主教会的行政区局势相似，许多中等大小的加尔文派伯爵领地的国家组建进程以失败而告终。舒尔曼指出，在帕绍的伯爵们，即拿

骚-奥尔治的莫里斯(1567—1625)的亲戚统治下的各种各样的行政区,有400名巫师被处以火刑。与此相似的还有其他一些相关伯爵领地的巫师火刑状况:伊森堡-布丁根有400名,<sup>[125]</sup>绍姆堡和利珀各自有大约300名巫师遭受火刑。比较大的黑森-卡塞尔的女伯爵领地具有比较精致的机构,它在1604年变成加尔文主义行政区,但在政治上也与毗邻的伯爵领地一样支离破碎,这里发生了250件巫师火刑案,着实令人吃惊。<sup>[126]</sup>例外情况发生在苏格兰。尽管一些特定的局限,苏格兰的国家组建已经得到了巩固,但也遭受了重大的巫师迫害运动之苦。像在英格兰和中欧一样,自从16世纪60年代以来,苏格兰的巫术意识日益强烈,它先后遭受了五次疯狂的巫师迫害浪潮——或者用拉内尔的词语“全民猎巫”(national witch-hunts)——涤荡,<sup>[127]</sup>16世纪80年代和90年代各有两次,另外一次发生在17世纪60年代。

苏格兰统治者的个人生活是这里的猎巫活动独特的先决条件之一。詹姆斯六世曾于1589年决定结婚,但是,他与丹麦安娜公主的见面屡次受到风暴的严重干扰。风暴阻止了公主的船队进入苏格兰,相反,把它吹到了挪威。他们去往爱丁堡加冕仪式的旅行中遇到的困难被归咎于巫术。1590年5月,大约在王后进入爱丁堡时,许多巫师在丹麦首都哥本哈根被烧死。同时,一些苏格兰巫师嫌疑人也坦白是他们制造了上述风暴。国王本人介入了审讯,他聆听了枢密院成员对农妇们的质询。1591年1月,所谓的巫师元凶艾格尼丝·桑普森在爱丁堡的城堡山被火刑处死,后来詹姆斯在他的《鬼神术》中提及此事。<sup>[128]</sup>国王的表兄弗朗西斯·斯图尔德·赫本,博斯韦尔的伯爵(?—1612)领导的一场真实的叛乱增加了他对阴谋的恐惧,叛乱最后被军事行动镇压下去,伯爵本人相应地被指控参与了巫师谋反,在流放中死去。

然而,巫师迫害不是简单的让国王高兴的私事。16世纪80年代晚期是苏格兰改革的决定性年月。一些之前被放逐的比较激

进的教会领袖在 1587 年返回，他们设法引进一种严格的社会规训的管理体制。艾格尼丝·桑普森在哈丁顿被捕，这里是激进的长老派詹姆斯·卡迈克尔的教区。卡迈克尔在其小册子《苏格兰新闻》中解读了苏格兰巫师迫害的意义，他报道说，桑普森亲自向国王和枢密院承认参加了万圣节上的巫师舞蹈，她们在那里崇拜魔鬼，并发誓伤害国王。根据桑普森的证词，她出现在国王与其新娘在奥斯陆的会面现场，再度出现在哥本哈根，她制造了 1589 年 9 月的暴风雨，并曾经企图给国王下毒。<sup>[129]</sup>然而，这不是故事的全部。苏格兰的大众与中欧的大众一样对猎巫活动非常感兴趣。苏格兰，尤其是高地部分，饱受极端气候事件之苦，阻碍国王旅程的狂风暴雨是造成人们剧烈的艰难困苦的象征性事件。16 世纪 80 年代晚期和 16 世纪 90 年代中期人们经历了数年的极端恶劣生活，自然灾害和作物歉收引起了广泛的贫困、饥荒、社会动荡和焦虑。1590—1592 年和 1594—1597 年两次巫师迫害浪潮很容易与这些事件联系起来。<sup>[130]</sup>根据拉内尔的资料，史学家们得出大致统一的估算结果，在 1560 年到 1700 年间苏格兰人口为 90 万左右，发生了大约 2300 例审讯，约 1350 人被作为巫师处死。<sup>[131]</sup>然而，比较谨慎的拉内尔补充道：“在高地部分，尤其是苏格兰教会法庭体系之外的那些地方，以及氏族控制区，没有猎巫，或者见不到猎巫的记录。”换句话说，人们对那些地方发生的事情一无所知。<sup>[132]</sup>

如果我们观察路德教的欧洲 (Lutheran Europe)，可以发现一些相似之处。我们再次发现拥有不成熟机制的问题国家有许多的受害者。梅克伦堡公国约有 20 万居民，分别处于梅克伦堡-什未林王朝和梅克伦堡-居斯特罗王朝管辖下，但两个家族的统治享有同一国家机制。经济上，梅克伦堡是东欧的一部分，城镇寥寥无几，但有大侯爵国 (gutsherrschaften)，自从中世纪后期以来，这些侯爵国剥削压榨农民，形成“再版农奴制”。这里的司法支离破碎，刑事法庭由封建主 (gutsherren) 所有。虽然它们的许多档案丢

失了,但是,从罗斯托克等大学的法律意见书中,我们可以对巫师迫害的激烈程度有一个概念,1560年到1700年间大约有过4000起巫师审讯。根据卡特琳·默勒(1967年出生)的研究,巫师审讯在16世纪70年代有过一个增长,在1600年到1630年间达到高潮,17世纪60年代再次出现高潮,最终累积到至少有2000名受害者。在毗邻的波美拉尼亚公国,情况没有太多的差异。这是另一个经常被分而治之的行政区,但也共享某些机构,比如格赖夫斯瓦尔德大学。1569年的一次划分将其分成潘美-沃尔加斯特(在今德国)、波美拉尼亚-斯德汀(在今波兰)以及一些更小的部分。仅在潘美-沃尔加斯特,至少肯定有1000起审讯,也可能多到两倍,其中死难者至少有600人。虽然还没有对波美拉尼亚-斯德汀的估算,但状况差不多。1648年,波美拉尼亚的西部并入瑞典,东部则割让给了勃兰登堡。尽管所有关于瑞典人或普鲁士人仁慈地对待巫师审讯的神话,比如,瑞典的克里斯蒂娜王后(1626—1689,1632/1644—1654在位)在1649年颁布敕令,试图停止巫师审讯,但法律意见书表明,波美拉尼亚的状况没有任何改变。<sup>[133]</sup>同样令人混淆的是石勒苏益格和荷尔斯泰因孪生公国的故事。这对双胞胎公国曾经多次分离,但是享有共同的机构组织,它们主要是在丹麦人统治之下。石勒苏益格受丹麦法律管制,而荷尔斯泰因是皇帝的一个采邑,服从帝国法律。两个公国遭受了同样的巫师迫害之苦,从1530—1750年至少有846人受审,约600人丧命。<sup>[134]</sup>在图林根四分五裂的国家中,包括许多萨克森家族和其他的亲王们,不包括那些帝国城市,估计有1000到1500起审讯,至少500名受害者,他们分布在许多独立的行政区。<sup>[135]</sup>仅仅在萨克森-科堡的大公统治期内,就有100多起火刑,这个家族以其王朝亲戚关系而著称于整个欧洲。颇为奇怪的是,新教教士们以法兰克尼亚的亲王主教们为榜样,努力推动更加严厉的迫害活动;而法学家们却以天主教的巴伐利亚为榜样来设法压制教士们的狂热情绪。

关于一些重要的路德教行政区巫师迫害的程度，还没有清晰看法。诸如，勃兰登堡选侯区的统治者在1613年私下接受了加尔文教，但同时原封不动地保留了路德正统教派。报道称首次巫师恐慌发生在1530年，到16世纪下半期，迫害活动似乎发展到高峰。这个行政区的法兰克福/奥德大学公布了大约269份关于巫术的法律意见书。<sup>[136]</sup>而在立法严格的萨克森选侯区，死亡人数少得惊人，这或许由于萨克森公国的中央政府对基层法庭施行严密的监督控制，类似于南方的路德教公国乌腾堡的状况。虽然萨克森和乌腾堡人口密度非常高，两公国各自的死难者似乎保持在300名以下。<sup>[137]</sup>350名巫师在路德教的挪威被杀，另有22名巫师死于冰岛，如果这个估算正确的话，那么这表明那里的巫师迫害程度相当剧烈，但是，当然比不上波罗的海沿岸（荷尔斯泰因、梅克伦堡、波美拉尼亚）。瑞典、芬兰和爱沙尼亚的巫师迫害似乎不那么严重，但是丹麦的相当严重。丹麦的迫害运动开始于16世纪40年代，在70年代骤然扩大，从而催生了以尼尔斯·海明森（1513—1600）为代表的丹麦的首次鬼神学研究。尼尔斯·海明森是一名新教神学家，很可能是他赋予苏格兰国王詹姆斯六世灵感，使其写出了《鬼神学》，因为在国王去哥本哈根举办婚礼的行程中，尼尔斯曾与国王见面。<sup>[138]</sup>弗雷德里克二世（1534—1588，1559—1588在位）在1576年试图通过颁布王令限制巫师审讯，强行要求高级法庭监察裁判，但是没有迹象表明这个法律产生了什么影响。16世纪90年代，巫师迫害活动再度加剧，特别是苏格兰的猎巫运动，如果把这轮巫师迫害活动看作是由于苏格兰王室航海遭受厄运所引起的，在某种程度上讲得通。1600年以后，巫师审讯一直是地方性的，非常像发生在丹麦石勒苏益格公国的情况，受害者明显累积上升到约1000人。<sup>[139]</sup>路德教的另一个小行政区蒙贝利亚尔德那时隶属于乌腾堡，不包括法兰克尼亚（现在属于法国），该行政区有过相当严重的迫害历程，在1580年到1660年

烧死了 150 名巫师。

最近的一个研究发现是,发达世俗国家的强大政府建立了一个法律体系,它不允许非法的猎巫发生。海德堡的巴拉丁选侯国政府牢牢掌控了基层法庭,警告它们任何非法的迫害活动都将立刻受到惩罚。由于海德堡的枢密院大臣与海德堡大学的法律和医学教员一样,都不相信巫术,因此他们不允许巫师审讯。1572 年,安贝格的省政府报告了上巴拉丁一个区法庭的一起巫师审讯案,海德堡的枢密院严格禁止拷打,并下达命令,如果没有充足的旁证——巫师控告中几乎没有此类证据——就释放被拘者。巴拉丁公国是帝国中最有名的加尔文教派行政区,选帝侯弗雷德里希五世(1596—1632,1610—1619 在位)在 1618 年被选为波希米亚国王,从而冲到了国际加尔文主义的最前沿(这件事引发了三十年战争),这里产生了一个有趣的问题,对巫术的特定态度究竟是否与加尔文主义有关?巴拉丁选侯区直到 1563 年才转向加尔文主义,即使在那之后,臣民们偶尔也不定期地回归路德教理念,甚至天主教信仰。<sup>[140]</sup>此外,以托马斯·埃拉斯图斯(1524—1583)为突出代表的加尔文教士与政府,特别是日内瓦的态度相反,他们要求系统的巫师迫害运动。<sup>[141]</sup>

巴拉丁侯国的例子带给我们的启示是,许多随手可及的固定模式并不真的适用。可以肯定,巴拉丁的臣民遭受了非常态的危机造成的痛苦,作为葡萄种植者,他们特别容易受恶劣气候变化的影响。还有,政治分裂和距离接近的论点也不适用于此。此选侯国几乎与美因茨一样在政治上支离破碎,并被猎巫运动的热点地区所包围。然而,政府的态度坚定,没有向平民或者教士阶层让步妥协,并设法避免处死巫师。对比之下,法国或英国却遭受了严重的猎巫运动的蹂躏。英格兰的六个巡回法庭之一的伦敦地区巡回法庭在埃塞克斯、赫特福德、肯特、萨里和萨塞克斯等郡巡回问案,在 1559 年到 1709 年审理了 785 起魔法罪案,确认了 474 名

所谓的巫师(89.7%的女人),其中209名被判有罪,104人最终被绞死。<sup>[142]</sup>泽西和根西的海峡群岛是英国皇室的财产,人口不足1万5千,在1562年到1661年间发生了167起巫师审讯案,至少90人被处死,成为欧洲最严重的巫师迫害事件之一。<sup>[143]</sup>巴拉丁选侯国没有发生过上述残暴行为,它是神圣罗马帝国的一个行政区,有约30万居民,与苏格兰低地地区相比,这里算是人口密度比较高的。

有时候当一个国家某一角落的猎巫活动开始后,政府便引进法律,以求阻止将来发生类似的状况。在比较大和发展较好的国家,是国家的理性(reason of state)让议员们停止了迫害活动。一个小伯爵可以在其庭院进行审讯,但是,如果一个行政区有超过100个区法庭系统地开展审讯迫害活动,将会是一种什么状况呢?波希米亚是一个有趣的例子。这里的人民由于其国王越来越昏庸无能而遭受痛苦,这位国王就是哈布斯堡王朝的皇帝鲁道夫二世(1552—1612,1576—1612在位)。皇帝患上了精神忧郁症,或有些疯了,数周都不愿意接见其议员廷臣。正如米德尔法特指出的,1600年左右的几十年中,精神偏常的君主相对普遍,因为周围的亲戚们都有精神忧郁症,所以一些君主觉得整个世界都变得疯狂。<sup>[144]</sup>无论鲁道夫二世本人可能病得多重——他的私生子唐·朱利奥·塞萨尔·德奥地利肯定是疯子,他杀死其情妇,将她肢解,把不同身体部位从克鲁姆洛夫城堡的窗户扔出去——但在一个完善的国家中,这并未影响政府的运作。虽然鲁道夫皇帝所痛恨的耶稣会教士和圣方济会托钵僧曾暗示过巫术的可能,或至少一种着魔,帝国议员们不予理会。中央政权的弊端没有引发过猎巫行动。巫术在波西米亚或奥地利都不是重要的话题,那里的政府一直牢固地控制着基层刑事法庭。哈布斯堡王朝的首都布拉格和维也纳作为反宗教改革的中心,甚至发挥了来自天主教亲王主教区的巫师嫌犯避难所的作用,这非常像荷兰或法兰克



福、斯派尔等一些帝国城市,它们是帝国议会法庭所在地。在这些安全的港湾中,难民们组织各种活动抵抗各自家乡地狱般的巫师迫害运动。

在某些地方猎巫运动被认为是不必要的、没用的或者令人厌恶的,它们是:欧洲重要的政治首都巴黎、伦敦、马德里、那不勒斯、斯德哥尔摩,强大的城市共和国安特卫普、阿姆斯特丹、纽伦堡,甚至生机勃勃的商业中心莱比锡、里昂、锡耶纳。尽管所有的欧洲城镇都有过巫师审讯,有时甚至有巫术罪死刑事件,比如,1533年有四名女人在阿姆斯特丹遭火刑,但这些都城没有经历过重大的巫师迫害运动。几乎不可能想象,在威尼斯这样一个政治独立和经济成功的都市中心,会发生猎巫事件。在一个充满自信的贵族阶级或者成功的商人阶层那里,不论属于哪个教派,富有和强大都使他们把巫术看成是神话故事,那些希望进行大屠杀的农民们从来没有机会可乘。在天主教中心罗马,也未曾有过巫师狂热,罗马宗教裁判所确实扼制了乡村臣民的一切野心。这些主要城市的政府往往以都市人的傲慢心态拒绝受理巫术指控,这种态度可能促成了16世纪80年代巴黎议会的法学家们明显的范式转换(见第五章)。至少在欧洲,真实的力量使想象中的力量相形见绌,人们不看重后者,或者认为它不存在。一些作者开始讥讽魔法和巫术,他们饶有风趣地问为什么将军们不曾雇佣廉价的巫师,而支付大量金钱雇佣军队。<sup>[145]</sup>

研究蒂罗尔政府和布拉迪高河谷之间的一次冲突对我们会有帮助。位于遥远的阿尔卑斯山布拉迪高河谷村庄的农民们屡次尝试煽动其政府发动猎巫运动,但都被因斯布鲁克法庭议会无情地镇压了。1649—1652年布拉迪高河谷竭尽全力摆脱了哈布斯堡王朝的统治,加入了瑞士格劳宾登州,或称格尔森。现在,村庄获得了自治权,他们也夺取了司法权,在布拉迪高组织了三个自治刑事法庭,村民们选举出自己的法官。实践证明,这种民主相当具有

爆炸性。一场大规模的猎巫运动开始了，当地方言称其为“大巫师屠杀”（Gross Häxatöödi）。在1652年到1660年的这些猎巫活动中，罗马法和罗马神学观点都没有发挥任何作用。农民们强制要求法官们“铲除邪恶”，仅在1655年一年，就判处了58人死刑。<sup>[146]</sup>几年之内，100多名巫师在布拉迪高被杀死，当时它已经属于瑞士。这超过了其邻居福拉尔贝格在数个世纪内处死的巫师的总数，福拉尔贝格属于哈布斯堡王朝，它的人口密度远远高于布拉迪高。<sup>[147]</sup>布拉迪高的农民们以瓦杜兹伯爵领地为榜样，1648年到1651年费迪南德·卡尔·弗兰兹·冯·霍恩埃姆斯伯爵曾在瓦杜兹指挥了一场大规模的巫师迫害运动，在1677年到1680年间烧死了约300名臣民，在一个居民大约3000人的地方，这占了10%。然而，与布拉迪高的农民法官不同，费迪南德伯爵仍然臣属于皇帝利奥波德一世（1640—1705，1658—1705在位），所以这位皇帝下令肯普滕的亲王修道院院长鲁伯特·博德曼进行调查，最终剥夺了费迪南德的伯爵的权力。他在数年监禁后死于肯普滕监狱，他的领地被转给了列支敦士登的大公们，后者设法保住了其所有权，作为一个独立的欧洲国家，一直存在到今天。<sup>[148]</sup>

史学家们多年来一直认为，欧洲在1600年左右的年代里遭受了普遍的危机（a general crisis），<sup>[149]</sup>那些年严重的食物短缺和饥荒日益加重。越来越多的人随之被边缘化，他们为了谋生，背井离乡，但又没有找到什么合适生存的地方，结果造成迁移的旅行者人数大增，他们或被称为无主之人（masterless men）。<sup>[150]</sup>亨利·卡门指出，一些当代人把他们的时代称作“黑铁世纪”，哈特穆特·莱曼重复强调人们的“世界末日”情绪和对千禧年的期盼。<sup>[152]</sup>西奥多·K.拉布把1600年左右的动荡年月诠释为“为稳定而奋斗”。这个经典的判断没有探究到故事的根本，那就是，农业危机，特别是欧洲大陆的农业危机，给欧洲社会造成了如此巨大的压力。但拉布的诠释巧妙地揭示出，16世纪晚期的所有政治和社会危机的

一个共同因素是它们对各自社会产生的整体上的影响,尽管影响不同部分或群体的方式各异,这个整体影响最终通过宗教和艺术方式表达了出来。<sup>[153]</sup>

休·瑞瓦·特雷弗-罗珀(1914—2003)分析了哈布斯堡四个朝廷的不同氛围,指出设在布鲁塞尔的大公阿尔布雷希特七世(1559—1621, 1599—1621 在位)的朝廷和西班牙的伊莎贝拉(1566—1633, 1621—1633 在位)的朝廷气氛奇异。<sup>[154]</sup>皇帝鲁道夫二世和皇后伊丽莎白一世都对艺术和宗教神秘学有浓厚兴趣,他们两人都雇用了那个时期的顶尖魔法师之一,约翰·迪伊(1527—1608),他寻求隐藏的超自然讯息、未来的秘密和大自然的秘密。<sup>[155]</sup>布拉格的帝国朝廷慷慨投资艺术作品的生产,意大利艺术家朱塞佩·阿尔钦博托(1527—1593)怪诞的油画使我们对那个时代扭曲的画面感触尤深,他以各种各样的形式描绘贫瘠不育的特征及其拟人化形象。使用鲜明对比法,朱塞佩用各种各样的水果和花卉绘制皇帝的头,使之看上去像古代的果花之神威尔廷努斯,象征着肥沃和多产。<sup>[156]</sup>彼得·勃鲁盖尔(1525—1569)在16世纪60年代创造了冬天风景的风俗画,比如,大雪纷飞中的魔术师崇拜等传统的主题,冬景画创作从此扩展成一个重要的行业。这些混乱的年月终于导致了许多可怕的欧洲战争,诸如发生在英国和其他一些欧洲国家的三十年战争(1618—1648),还有叛乱和革命。甚至连一些非欧洲国家也受到了影响,比如在中国明朝崇祯皇帝(1628—1644)统治时期,农民起义和内战终于使明帝国瓦解,明朝灭亡。席卷欧洲的骚乱——法国、荷兰、德国和英格兰内战,加泰罗尼亚和那不勒叛乱,引导史学家们创造出“17世纪普遍危机”的概念,<sup>[157]</sup>实际上,早在16世纪60年代危机已经开始,那时频繁爆发的生存危机开始动摇社会根基。<sup>[158]</sup>

表格 4.3 欧洲最大规模的猎巫

受难者(人数)	从前的国家	信仰	时间(年)	今日所在地
2000	洛林公爵领地	天主教	1580—1620	法国
2000	西属荷兰	天主教	1580—1620	比利时
2000	科隆选侯区	天主教	1562—1535	德国
2000	梅克伦堡	路德教派	1570—1630	德国
2000?	米兰公爵领地	*	1480—1520	意大利
1800	美因茨选侯区	天主教	1590—1630	德国
1350	苏格兰	加尔文教派	1560—1670	不列颠
1200	维尔茨堡主教区	天主教	1616—1630	德国
1200	瓦德	加尔文教派	1580—1620	瑞士
1000	丹麦	路德教派	1540—1680	丹麦
907	沃尔德奥地利	天主教	1560—1650	法国/德国
900	班贝格主教区	天主教	1616—1630	德国
800	匈牙利王国	天主教	1710—1750	匈牙利
600	波美拉尼亚-沃尔加斯特	路德教派	1600—1660	德国
600	波美拉尼亚-斯德汀	路德教派	1600—1660	波兰
600	石勒苏益格-荷尔斯泰因	路德教派	1600—1660	德国
500	萨伏依公爵领地	*	1428—1436	意大利
500	瓦莱州	*	1428—1436	瑞士
500	多菲内省	*	1420—1450	法国
450	弗朗什孔泰	天主教	1600—1661	法国
450	埃尔旺根	天主教	1588—1627	德国
400	拿骚伯爵领地	加尔文教派	1590—1660	德国
400	布丁根伯爵领地	加尔文教派	1590—1660	德国
387	梅根特海姆	天主教	1590—1665	德国
358	卢森堡	天主教	1580—1630	卢森堡
350	特里尔选侯国	天主教	1581—1595	德国
350	瓦杜兹伯爵领地	天主教	1648—1680	列支敦士登

\* 宗教改革之前的迫害

17世纪40年代初期,西欧、中欧的大部分处于叛乱、内战和国际冲突制造的混乱中,成为巫师恐慌特别盛行的时代。一连几年气候恶劣,庄稼歉收,人为造成的商业和贸易中断,也可能加剧了人们的焦虑。英格兰和法国均遭受了巫师恐慌的困扰。卢韦耶的乌尔苏拉女修道院在1643年见证了另一次恶魔附身的爆发,在1644年到1645年间,广泛的大众猎巫影响到了香槟省、波旁、勃艮第、朗格多克、加斯科尼的部分地区,以及波尔多、比利牛斯山和图卢兹。<sup>[159]</sup>兰斯的大主教在1644年7月抱怨道,巫师被“虐待、驱逐或身体伤害,他们被烧死;那时还形成了一个习惯做法,即把嫌疑人扔到水里,如果他们的身体漂浮,这就足以证明他们是巫师。这种虐待方法如此盛行,以至于在一个教区就有三四十人被以此种方法确定为巫师”。同一年,加普奇·雅克·德欧坦描述道,“勃艮第的多数城镇和村庄陷入恐慌状态,因为有传言说巫师是天气变化的起因,他们通过咒语,以冰雹和霜冻毁坏了谷物和葡萄”。寻找巫师的人们被称为“小先知”,他们就像年轻的牧羊人,到处巡视。如果任何基层法庭的“官员试图消除这些过激的言辞和行为,他们就有生命危险”,而这些法庭也受到平民大众猎巫要求的恐吓。<sup>[160]</sup>

我们可以从自封为寻巫将军(witch finder general)的马修·霍普金斯(?—1648)的迫害行为看出巫师恐慌与一种非常态形势之间的密切关联。马修设法利用英国内战的混乱局面,在各种对“世界末日”的恐惧和对千禧年的期望迅速增长的形势下,发动了一场英格兰王国历史上最大的巫师迫害运动。<sup>[161]</sup>这位来自埃塞克斯曼宁特里的绅士、加尔文派大臣之子为1644/1645年的冬天发生在他的家乡的巫师泛滥所困扰,<sup>[162]</sup>显然,其他人也有与他一样的忧虑。仅在一次巫术调查中,切姆斯福德郡就有36名妇女面临审讯,其中的一半在1645年7月被处死。同时,对巫师的猜疑扩展到东英格兰,首先到了萨福克郡,这里见证了最多的巫师死

刑；接下来展开巫师迫害运动的有“北安普敦郡、亨廷顿郡、贝德福德郡、诺福克、剑桥郡，剑桥县的伊利岛，还有一些别的地方”。<sup>[163]</sup>如果我们相信马修·霍普金斯的寻巫者朋友约翰·斯蒂尔内所说的，1645年夏季，在圣埃德蒙兹伯里市镇有68人被判为巫师。<sup>[164]</sup>寻巫者通常使用一种远古的水裁神判法“游水”，它曾用于古巴比伦王国，1215年被罗马教会废除。在16世纪，巫师游水法在从俄国到英格兰的地域上复活。但是，除了个别情况外，教士和受过教育的法学家们一直反对这种刑罚。<sup>[165]</sup>英格兰人戏谑地称其为钻水(ducking)，它在这里的内战无政府时期广泛流行。斯蒂尔内强调指出“在他让嫌疑犯‘洗澡’的一年中，没有人因水裁神判受到任何伤害，他本人也从未主动使用这种刑法，只有在当事人自己要求的情况下才使用”。<sup>[166]</sup>他声称，公众对他们审讯中采用的“非常手段”的批评是毫无根据的：“最初，在[霍普金斯]或我的巫师审讯行动之前，许多城镇使用了极端残酷的手段，只是后来人们就把这些归咎于我们。”<sup>[167]</sup>

幸存下来的文字记载残缺不全，使得重建工作不容易进行。但是，估算结果显示，那些迫害行动至少使250人受审，最少有100人，也许比这多得多的人被以巫术罪处死。斯蒂尔内明确承认从1645年5月起，判处了“约200人”。几乎没有理由怀疑他的说法，因为我们认为在其忏悔的过程中，他在努力把受刑者人数降到最低。正如吉米·夏普强调的，霍普金斯的迫害行动对目前的英格兰巫术的诠释提出了挑战，不仅因为受迫害的人数之多，而且因为英格兰人绝不缺乏巫术幻想。显而易见，对寻巫者而言，巫师们“与魔鬼的联盟和契约”是最核心的罪行，包括性交和魔鬼的印记(stigma diaboli)。熟悉的动物形态的精灵，或者小恶魔，是英格兰巫术的特色，也是巫师与魔鬼结盟的记号。斯蒂尔内重点指出，根据巫师们的坦白，他们的活动不限于简单的恶意魔法。巫师们还详尽坦白了跟“在所有国家”一样的“在我们国家”的巫师契约

和集会。来自曼宁特里的伊丽莎白·克拉克还交代了巫师们崇拜魔鬼的地方,她显然是被约翰·斯蒂尔内和马修·霍普金斯审讯的第一位巫师嫌疑人。<sup>[168]</sup>此外,迫害者们还虐待嫌疑人,不让他们睡觉,并诱导他们回答问题。弗朗西斯·哈钦森特别强调了后一点,他声称曾经与幸存的证人交谈过。<sup>[169]</sup>中央政府的瓦解、传统权威的腐朽、政治争斗的氛围,以及宗教狂热,显然都使得巫师审讯的开展变得相对容易。这个解释在一些发生在从肯特到泰因河畔纽卡斯尔的相互没有关联的事件那里得到了证实,纽卡斯尔当局曾邀请一位苏格兰寻巫者帮助政府猎巫。夏普总结说,东英格兰的事件“清楚地表明英格兰有巨大潜力发展出与其他欧洲国家一样的大规模猎巫狂热”。<sup>[170]</sup>

较早时候英格兰曾有过大规模巫师迫害的可能性。例如,1633/1634年的兰开夏郡巫师审讯中,至少19名巫师被处死,另外的60人受到怀疑,一些人被囚禁,有几人死于牢狱中。<sup>[171]</sup>巫师们绘声绘色地交代其半夜崇拜魔鬼的聚会,揭露了“在彭德尔森林的黑尔石”的长期聚会点。巫师们飞到那里赴宴、跳舞、变身和与魔鬼性交,在那里崇拜魔鬼,实践伤害性魔法(“杀死和伤害人类和野兽”,制造天气)。在威廉·哈维(1578—1657)带领的医疗队的援助下,枢密院最终阻止了这次危险的迫害运动。<sup>[172]</sup>兰开夏郡的巫师审讯表明清教徒狂热分子和圣公会温和派之间的显著的分化,使我们联想到一个事实,即所有重要的英格兰鬼神学研究著作都是由清教徒神学家发表的(乔治·吉福德、亨利·霍兰德、威廉·帕金斯、詹姆斯·梅森、亚历山大·罗伯茨、托马斯·库珀、理查德·伯纳德);而王朝复辟时期之后的那些温和的怀疑论者,像约瑟夫·格兰维尔(1636—1680)和梅里克·卡索邦(1599—1671),都是圣公会牧师,他们倾向于恢复统一和秩序,比较关注无神论,而不是巫术。1634年,枢密院似乎也分裂成温和派和激进派。<sup>[173]</sup>从心理学角度看,也有一种可能性,那些胸怀神圣共和

国志向的人往往扮演了道德倡导者的角色，不论他们是长老派神学家，比如詹姆斯·卡迈克尔，还是像佩特鲁斯·卡尼修斯之类的天主教狂热分子。对两者来说，与魔鬼的约定就是违背了与上帝的协约；同样对两者而言，猎巫是引起人们关注他们各自一派事业的工具。

然而，引人注目的是早期和晚期猎巫的不同，前者通常以单页大报和小册子的形式向更广大的公众做宣传，就像早期兰开夏郡的巫师恐慌一样；<sup>[174]</sup>而后者往往使出版物带上喜剧色彩，它们触及巫术所有的奇特之处：巫师飞行、变成动物或熟人的样子、酷爱魔法，用伤害性魔法引发阳痿和阴痿，等等。<sup>[175]</sup>1634年8月，在环球剧院上演了一场话剧，观众是“品行良好的先生和女士”，这是三四十年中第四部与巫术相关的话剧。<sup>[176]</sup>这部话剧确实刺激人的地方在于，兰开夏郡的一些巫师那时仍然被关在监狱中。但是，这部喜剧并没有推进猎巫者们的事业，它“自始至终充满了惹人发笑的怪诞之词和纨绔习气，并夹杂着各种各样的歌曲和舞蹈”。此外，尽管表演有点枯燥，“它被误认为是一部有趣的优秀新剧作”，同时代的评论家纳萨尔尼·汤姆金斯写道。<sup>[177]</sup>同样，巫术在欧洲大陆也变成了话剧和小说的主题。资深作家，比如马丁·奥皮茨（1579—1639）或者约翰·克里斯托弗·格里莫肖森（约1622—1676）运用了与莎士比亚类似的手法处理巫术主题，他们笔下的巫师是古代的人物，让人联想到希腊话剧，或者是一种民谣，以嘲弄文化人为主题。<sup>[178]</sup>

诚如拉布所认为的，17世纪三十年代中期的普遍氛围发生了变化，根源在于一场斗争，这是一场为了争取一个稳定的世界而与各种迫害活动、战争和革命所进行的战斗。内战停止了，君主制恢复了，国际冲突也因1648年的威斯特伐利亚和约，或者1659年的比利牛斯和约而停止，这些和约解决了哈布斯堡王朝和法国长久以来的冲突。普遍的觉醒致命地打击了宗教狂热，就是这种狂热

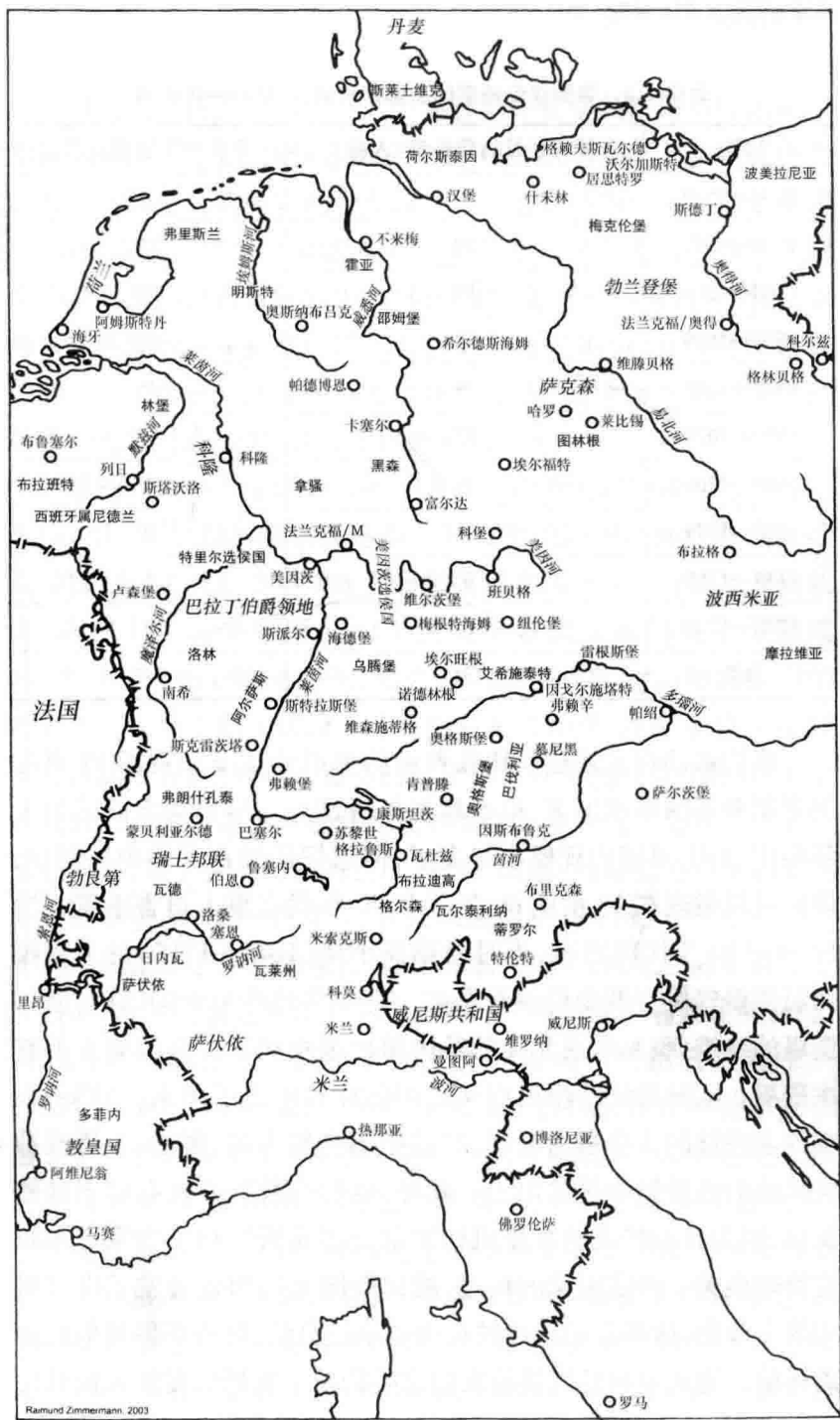


刺激了宗教战争、内战和国际冲突,以及最后但也非常重要的,巫师迫害。此外,部分地由于人口的骤减和西欧农业的改善,欧洲经济似乎呈现了一定程度的稳定。尽管我们仍然不了解真正的原因,但是,麻风病和腺鼠疫等危险的疾病从欧洲消失了,这可能是卫生条件的改善,或者营养的改善,或者是生态变化引发的偶然结果。一个可能的原因是,这些疾病的载体——鼠体蚤不喜欢试图取代原宿主的新的老鼠种群。另外,文化体系也发生了改变,一个知识分子精英阶层厌倦了战事和不宽容,他们努力分离宗教与科学,并开始以物理学、医学或气象学等学科提供非宗教的解释。总体而言,受过教育的人们似乎开始了世俗化进程,他们把宗教等同于迷信,从而促使神学家和普通民众神奇地结成了同盟。

争取社会稳定的斗争在某些程度上成功了,生活的不确定性变得越来越小和不重要了。随着中央政府权力的增长,西欧的猎巫活动减弱,或者被强行制止。这样的结果传统上被命名为**专制主义**(*absolutism*),虽然国家在没有一个专制君主的情况下,也能强大,比如英国或荷兰,但法国无疑是一个专制主义的典型个案。中央集权不仅成功地抑制了民众骚乱,而且也扼制了大众的猎巫活动。法国议会通常设法牢牢控制各个区法庭,1625年以后巴黎议会几乎没有批准过死刑判决。路易十四(1638—1715,1643/1651—1715在位)在1682年颁布废除死刑的圣旨,规定未来所有案件必须向国王报告,没有国王本人的签字授权,不得处决巫师。早期的史学家们高估了这个圣旨的作用,现在我们了解,法国当时的猎巫发展总体情况反映了欧洲的普遍发展,算不上超前,不过处于中流而已。17世纪80年代,在整个西欧:在英国、丹麦、挪威和冰岛,在先前被巫师恐慌涤荡的荷尔斯泰因和梅克伦堡公爵领地,在整个德国北部、波罗的海沿岸的瑞典王国、西属荷兰和洛林、莱茵兰和萨尔区,猎巫和巫师处决活动普遍逐渐减少,而就在几十年之前,这些地方普遍遭受着特别剧烈的猎巫运动的困扰。所有国

家的、地区的和教区的史学家讲述他们的英雄故事，讲述本地的英雄、教授、神学家、法律专业人士或者君王，他们成功地与各种迷信做斗争。然而，甚至在我们找不到一位英雄的地方，处决活动也停止了。新一代统治者和政治家，不论是天主教徒，还是新教徒，都在相同的大学接受教育。他们通常在理性主义精神的熏陶中成长起来，例如美因茨、科隆和特里尔亲王主教区的新一代亲王们。他们开始镇压任何猎巫的企图，如果必要的话，他们还派遣军队，1630年以前，他们的前辈还没有这个权力工具。

中欧多数行政区的统治比之前更有效率。但是，即使在国家构建失败的地方，统治者也能够依靠帝国人脉关系的支持，后者现在发挥起协调神圣罗马帝国不同区域相关事务的作用。帝国议会法庭是帝国最高级的独立上诉法庭，它先是设在斯派尔，然后，在路易十四的军队毁掉斯派尔之后，迁到了韦茨拉尔。帝国议会法庭没有刑事司法权，但是，如果某个行政区的统治者没有取得起诉特权(*privilegium de non appellando*)，它的人民可以在法律程序出现错误的情况下，向该法庭起诉。直到最近我们才发现，尽管各种局限性，这个法庭对巫术迫害事务上产生的成功的政治影响超出了人们先前的假设。即使在17世纪20年代晚期巫师迫害运动的巅峰期，帝国议会法庭也颁布了严酷的法令，反对法兰克尼亚的猎巫行动，这些法令尽管不是立竿见影，但确实影响了那个行政区公众的意见和法学家们的行为。巫师审讯相关诉讼的数量绝对不能反映帝国巫师审讯案件的多少，然而，它却非常精确地反映了巫师迫害的一般趋势：从16世纪60年代起大量增长，1590年到1630年间达到高潮，然后呈现下降趋势一直到17世纪80年代，其后仅有寥寥可数的几个审讯事件。<sup>[179]</sup>



地图2 巫师狂热的腹地:16世纪的神圣罗马帝国

表格 4.4 帝国议会法庭的巫师审讯诉讼,1500—1800 年

年	官司涉及的受害者(人数)	巫师审讯诉讼的总数
1500—1529	1	3
1530—1559	10	17
1560—1589	19	39
1590—1619	50	97
1620—1649	29	46
1650—1679	17	30
1680—1709	3	6
1710—1739	2	6
1740—1769	0	1
1770—1800	0	2
总数	131	247

我们必须在上述这些比较普遍的发展背景下来观察 17 世纪下半期开始的巫术迫害,第 5 章将探讨这点。尽管与之前的数十年相比,迫害浪潮的规模小得多了,但它们仍然在继续中。例如,我们可以发现在 17 世纪 60 年代和 70 年代有重大迫害浪潮,<sup>[180]</sup> 17 世纪 90 年代仍然有,当时蒙德极小期(1675—1715)的大规模降温使得气候再度变得极端恶劣,<sup>[181]</sup> 一些边缘地带的国家,诸如斯堪的纳维亚、东欧或北美的英国殖民地发动了各自历史上的首次猎巫。欧洲的统治精英们从之前的狂热中走了出来,他们一般都寻求理性的或自然的解释,日益把超自然力量、魔鬼、天使或神灵从他们的思维中排除出去。此外,他们的教育方式有助于这些发展,因为日益扩大的官僚机构要求更多的医生和法学家进入政府管理机关。西欧国家的构建,或民族国家的构建引发了许多机构的专业化,这些新的统治精英也越来越自信,这些都促使他们远离迷信。望远镜和显微镜的发明之类的技术发展也促使人们对自

然科学的兴趣日益增加。对这个具有理性哲学的新精英统治集团而言,巫师信仰不是社会进程的主流,那些认为魔法不会造成伤害的人们逐渐把巫师迫害视为荒谬。由于他们认为巫师信仰是荒唐的,因此审讯巫师的要求就成了不受欢迎的和令人恼火的事。如果仍然有巫师迫害事件发生,它们就相应地被视为暴行。所以,巫师审讯越来越被驱赶往西欧那些比较偏远的地域,并最终被赶到欧洲边缘。在那些地方没有专业机构组织,缺少强大的国家管理机构和财富,传统的生活方式仍然盛行。<sup>[182]</sup>

欧洲之内还有足够落后的地方在一段时间内继续流行这种令人恼火的事情,包括瑞典属地芬兰和波罗的海周边地区在内的瑞典帝国,在17世纪下半期才开始担忧巫术问题。一直以来人们认为,从三十年战争中返回的士兵们把累积巫术的概念带进瑞典。<sup>[183]</sup>然而,如果情况如此,那么应该能够详实地证明达拉纳的猎巫也是返乡士兵带回的。此地的猎巫开始于1668年对一名15岁男孩的指控,之后越来越多的孩子卷入其中,他们详细描述了布兰寇拉的大型巫师半夜崇拜魔鬼的聚会。布兰寇拉是一片巨大的绿色草坪,其上有一可爱的餐厅,宴会、跳舞、与魔鬼的性交活动就发生在那里,巫师们被洗礼,并记入魔鬼的黑名册。<sup>[184]</sup>这些青少年和儿童指控了许多的家长、邻居和别的孩子,只要法庭愿意相信这些故事,他们就总会忙个不停。巫师狂热席卷了瑞典北部,并扩散到瑞典属地芬兰。这些事件发生在未成年统治者查理十一(1655—1697,1600/1672—1697在位)统治时期,他是维特尔斯巴赫王朝的新教徒王子,当这些巫师审讯开始的时候,他还是个孩子。从1668年到1676年的迫害活动中,共有200多人被杀死。与其他许多地方的情况一样,这里的猎巫要求似乎也来自社会下层。与西班牙的宗教裁判官,比如萨拉萨尔,形成了鲜明对比,许多王室大臣在处理巫师相关问题上非常笨拙,政府摇摆不定。在1675年巫师狂热开始袭击首都斯德哥尔摩之后,法庭议会最后制

止了巫师审讯。王室大臣会议中出现了批评之声,但占少数,多数大臣准备响应来自地方上的人民的呼吁。最终,这时已经亲聆朝政的国王颁布法令,制止了猎巫。<sup>[185]</sup>查理十一世很快就干预瑞典波罗的海周边的巫师迫害,并在实际上制止了芬兰、爱沙尼亚和利沃尼亚的审讯,这些地方的巫师审讯在17世纪70年代曾达到巅峰。<sup>[186]</sup>瑞典的猎巫活动引起了广泛的关注,这表明17世纪的瑞典是北欧的强大政权,并多次在战争中取胜。几乎没人注意丹麦、梅克伦堡和波美拉尼亚持续不断的巫师处决活动,而达拉纳巫师审讯却得到了那个时期所有鬼神学家和广大民众的评论。达拉纳教区的牧师艾劳斯·斯科拉各的一篇报道被翻译成了荷兰语、英语和德语,并由约瑟夫·格兰维尔、<sup>[187]</sup>乔治·辛克莱<sup>[188]</sup>和科顿·马瑟<sup>[189]</sup>分别在英格兰、苏格兰和美洲再版。巴尔塔萨·贝克(1634—1698)把再版英语本加进了其《奥妙的世界》一书,它相继被译成了所有主要的欧洲语言。<sup>[190]</sup>

尽管当代精英和历史编纂者有意压制巫术观念,晚期的巫师审讯并不限于边缘地区,中欧巫术审讯一直持续到启蒙运动的那个世纪。1700年以后在德国南部、奥地利,还有意大利北部,继续有偶尔的猎巫事件存在,新教徒的欧洲自我安慰,就这些都是天主教国家,所以比较落后。然而,这些宗教上的刻板或定式的说法是脆弱的,因为一些新教教徒的瑞士州也是有巫术迫害继续发生,最后一次合法的巫师死刑就发生在加尔文宗的格尔森和格拉鲁斯等瑞士州。如果我们审视这些晚期的审讯事件,可以发现一个有趣之处,寂寞的老巫婆的经典巫师范式已经基本上瓦解了。1678年到1680年间发生在萨尔茨堡亲王主教区的巫师迫害事件是晚期巫师迫害运动中最臭名昭著的一次,被称为“巫师杰克审讯”(Zauberer-Jackl-Prozess),约80%的受难者是男青年,其中一些还是孩子,多数是青少年,超过20岁的只有少数几位。这些人全是雅各布,或称杰克·科勒(1655—?)的追随者,他是一名流浪的巫

师嫌犯的儿子。科勒,或巫师杰克从未被政府当局抓获,几乎成为他所处时代的神话人物,至今仍然出现在某些地方的故事中。但是,他的所谓跟随者中的140人——其中多数是乞丐,在主教区的区法庭被审讯并处死。寻找巫师乞丐的运动扩展到萨尔茨堡周围超过100英里的毗邻行政区,诸如弗赖辛亲王主教区、巴伐利亚选侯区、特里尔和奥地利大公国。<sup>[191]</sup>

什么使得这些年轻人——多数是男性,但也有少数女性,变得如此危险?这些旅途中的孩子代表着危机:有些人的父母在瘟疫中丧命,其他人从家里出走,加入到当时存在的某个团伙。看看这些由孩子结成的团伙的生活,令人震惊。他们在乡村流浪,睡在牛棚马厩或干草堆里、城镇的市场摊位下或洗澡棚子的后边,尽量避免接触成年人,创造了属于自己的次文化。他们让人想到第三世界国家城镇里在街头闲逛的孩子们。这些孩子靠小偷小摸、乞讨和偶尔干零活维持生活。还要记住一点,他们也受到地方的“法律和秩序”的维持者们的迫害,后者经常雇佣杀手铲除那些干扰人们生意的乞丐。在近代早期欧洲,有不同的对付乞讨儿童的策略。世俗国家通常选择限制其行动,设法把他们关进孤儿院,或者如果年岁够了的话,就送进作坊。对比之下,教会辖区往往通过施舍方式赞助这些孩子,孩子们比较喜欢这种方式。由于只有在有限的数天内接受慈善的权利,他们不得不从一个主教区到一个主教区变换地方,从而在南部德国发展出一种往返旅行。他们从萨尔茨堡出发到帕绍,从那里前往雷根斯堡和弗赖辛,然后继续到奥格斯堡亲王主教区的首都迪林根,如此不停地往返。如相关叙述所示,他们在旅途中把修道院作为基地。这些儿童和青少年似乎痴迷于魔法,他们的许多幻想在鬼神学学术研究中看不到,例如变老鼠和兔子。每次当局决定围捕这些团伙的时候,就有许多此类故事发生,只要政府愿意惩治巫术,这些故事便能够成为他们随意开展迫害的依据。

但是,年轻人怎么成了巫师?什么原因造成了这么惊人的发展,看上去完全颠倒了陈旧的巫师范式?首先,男巫师一直存在于阿尔卑斯山地区,他们在那里的比例一直高于欧洲平均的男巫比例。<sup>[192]</sup>也有其他一些地区有大量的男巫师,例如北欧的冰岛、芬兰和匈牙利,所有这些地区有着悠久的萨满教传统,男人与魔法有某种关系是这些地方的传统观念。<sup>[193]</sup>此外,所有猎巫的反对者,从阿格里帕和阿尔希厄提,到韦耶、斯科特、施佩、托马修斯,都一贯强调保护女性,可能出于策略原因,女人通常被想象成无辜的牺牲品。他们的遏制策略证明是相当成功的,因为在大众心里女人作为危险巫师的形象逐渐被取代了。在一般审讯中,法官们坚持要求针对嫌疑犯的适当的旁证,这就从根本上限制了巫师审讯。作为一种犯罪,巫术罪依然出现在法典中,一些人成为巫术罪牺牲品的可能性依然存在。在我们自己的时代,无论作为被告,还是作为证人,给法庭带来巨大麻烦的恰恰仍然是这个社会群体:精神障碍者和精神病人,产生自杀念头的忧郁症患者和喜欢生活在梦幻中的孩子们,或者精神疾病患者,在宗教时代,这些人被界定为着魔。

对不了解西方文化的现代读者或观察者来说,着魔(possesion)是一种重要的状态,它最终被人们界定为一种精神疾病。然而,在许多文明中,在某种程度上也包括基督教世界,“着魔”只有在有一个恶灵、魔鬼侵入并控制了某个他/她的身体后才会发生。遇到这种情况,传统的基督教会,比如罗马天主教会、希腊和俄国正教或埃塞俄比亚教会,就招来一名恶魔侵袭研究方面的专家,让他把被侵者身体内的邪恶力量赶走,使其重新获得自我控制。驱魔人在中世纪晚期和近代早期的欧洲确实发挥了巨大的作用。基督教世界不仅承认恶灵或恶魔,而且也承认好的灵体或天使。如同魔鬼促成鬼神学的诞生一样,天使们也创造了属于自己的科学,即天使学——鬼神学的对应物。基督教历史上的重大事件之一无疑



是圣灵降临节,即基督教徒终获得圣灵的节日。所以,尽管灵感( inspiration)通常不与“着魔”连在一起,但是它在我们的文化里也有积极的含义。在许多非欧洲文明中,灵感构成宗教经验的一个关键部分。例如,在萨满教文化里,灵感被当成选举宗教专家——萨满的最重要的标记。用于诱发灵感的技巧多种多样,包括冥想、跳舞、药物、禁欲和伤痛。<sup>[194]</sup>在非裔加勒比人的宗教里,一个灵媒在着魔的过程中与灵体发生联系,与历史上的欧洲一样,非洲文化和美洲印第安人文化也可以把非自愿的着魔解读为巫术所致。

标准的驱魔程序中有一个问题,那就是,是恶魔决定附着在某个人体内,还是恶魔被请求,甚至或者被某个妖术师或巫师强迫附在某人体内。所以,着魔可以轻易地导致巫师审讯,正如格奥尔格·舍雷尔 1583 年在维也纳进行的驱魔事件所显示的那样,他后来把那个驱魔过程写成报告并出版。<sup>[195]</sup>一些最具中伤性的审讯开始于着魔,例如对马赛的路易斯·格尔弗雷迪(1572—1611)的审讯,他曾经在埃克斯的乌尔苏拉女修道院担任神父。普罗旺斯的埃克斯议会接受了玛德琳·德·拉·保罗德(1593—1670)和其他一些修女的证词,说帅气的牧师给她们施了魔法,格尔弗雷迪被投入监狱,被拷问,直到他承认了与魔鬼的协约。尽管他后来撤回了他的忏悔,最后还是被作为巫师处死。卢丹的乌尔本·格朗迪埃(?—1634)的审讯同样吸引人。他也是乌尔苏拉女修道院的一位神父,与格尔弗雷迪的情况大致相同,但是此案的反响巨大,引起了红衣主教黎塞留的兴趣。像发生在卢丹的这样的巫师审讯事件,掺杂了宗教的和所谓的性交的幻觉,直到今天仍然吸引着小说家和电影导演们。<sup>[196]</sup>女修道院、牧师研讨会、寄宿学校和医院是各种群体动力的滋生地,在一个宗教时代,群众性的着魔会像流行病一样传播开来。

在巫师审讯的证人群体中,最容易受影响或被强迫作证的是孩子们。第一部以巫师审讯中的孩子为主题的书出版于欧洲猎巫

的高潮期，<sup>[197]</sup>到那时的猎巫活动已经有了几十年的历程。韦耶没有提到儿童巫师，16世纪70年代的出版物中也没有提及。宾斯费尔德好像是第一位提到这个主题的作者，他有充分理由这么做。因为耶稣会在特里尔学院收养了那些坦白巫术相关事情的男孩子们，这些男孩随时愿意指控别人是巫师半夜拜魔仪式的参加者。我们无从得知这些交待之词的细节，因为耶稣会后来通过各种方法封锁了这类丑闻。我们能得到的所有讯息来自耶稣会各学院间的通信，它们是由伟大的耶稣会会士史学家伯恩哈德·杜尔（1852—1930）挖掘出来的。<sup>[198]</sup>多明我会修士、裁判官克拉默在其《女巫之锤》中曾称，巫师们的女儿很可能变成女巫，这不是因为遗传，而是因为巫师母亲们把女儿献给了她们的魔鬼主人。然而，只有在16世纪晚期大规模的猎巫运动以后，许多孩子才开始编造巫师故事，这显然说明他们是从教堂、家庭、学校，或者最有可能从他们的朋友圈里听到过这些故事。在16世纪80年代的迫害运动期间，孩子们首次变成了猎巫的关键性证人，他们的故事被认真地听取，获得被人重视的感觉、成年人的关注，以及行使权力的机会，所有这些至少似乎让有些孩子感到高兴。从那时起，我们发现孩子们活跃在巫师审讯过程中。在许多记载完好的案例中，能够发现孩子们是自愿参与的，没人鼓励他们这么做。我们同样发现，政府当局想要把孩子们的故事当成胡言乱语而予以忽略是何等困难。<sup>[199]</sup>如上所述，在17世纪20年代的浩大猎巫运动中，孩子们再度发挥了显著作用。<sup>[200]</sup>

大规模的猎巫停止了，但孩子们却难于被制止，他们继续沉湎于那些对他们来说似乎是现实的幻觉中。在某些情况下，他们非常顽固地当众指控别人，以至于政府感到有必要采取行动。就像今天的法庭处理儿童虐待案一样，法庭在依法处理孩子们的指控陈述时，面对着极度的困难。<sup>[201]</sup>根据帝国法律，没有必要接受14岁以下青少年的自首，但是，怎么处理他们对诱惑者——母亲或姨

妈的指控呢？她们把自己的孩子介绍给了魔鬼，孩子们于是在家里或邻居的公寓里，然后在巫师拜魔的场合，与魔鬼发生性关系。这些故事的某些方面类似于今天的儿童虐待。最近，一些学者试图说明，这些巫师-孩子确实有过性虐待的经历。我们不能排除这个可能性，在一些案子的审讯记录中有关于助产士的报道。法庭授权她们检查年轻女孩是否是处女，目的是消除她们与魔鬼性交的幻觉，也可能检查魔鬼幻觉背景下是否有乱伦的儿童性虐待情况的存在。在我查阅过的所有助产士的专家意见中，到目前为止还没有发现任何真实发生的性交。孩子们的幻觉故事造成了巨大困扰，近代早期的法庭和今天的一样，难于理解孩子的心理，难以解释。他们出于什么原因，喜欢伤害他们的亲戚或邻居。当传统的巫师审讯逐渐减少的时候，针对孩子的巫师审讯一仍其旧，孩子们引发的审讯占总数的百分比还有上升。或许这就是启蒙运动注重教育法的原因，因为迷信总是与缺乏教育紧密相关的。儿童-巫师现象明确说明，孩子们需要适当的指点。

讨论欧洲文明影响之内的合法巫术迫害，需要对殖民地（the colonies）巫术迫害做出评论，因为迫害活动也发生在欧洲的扩张时期，或称殖民主义时期。对殖民地巫术迫害的相关研究的结果相当有趣，它们与先前探讨的法治的作用、西班牙宗教裁判所的角色、基督教教派的影响等假设完全相反。近代早期世界最大的王国是西班牙帝国，是一个狂热的天主教和中央集权国家。毫无疑问，西班牙宗教裁判所在镇压猎巫方面是最成功的，不仅在近代早期欧洲，而且在殖民地更成功。幸存下来的记录惊人地完整，不少审讯涉及魔法罪，巫术处决的案例屈指可数，魔法或妖术报道来自南美洲的秘鲁总督区或者中美洲的墨西哥。东南亚的西属菲律宾、北非的西班牙领地及地中海岛屿等地没有任何死刑报道。墨西哥殖民地有 20 个火刑案的记录，但没有来自拉美其他地方的特别法庭的记载。甚至巫师审讯也不多，利马有 119 起（秘鲁），墨

西哥城 144 起，卡塔赫纳（在今天的哥伦比亚）188 起。1633 年卡塔赫纳的特别法庭几近宣判一名妇女犯有巫术罪，却被马德里的最高法院禁止。1621—1641 年，政府当局还镇压了黑人中爆发的巫师恐慌。葡萄牙帝国的档案提供给我们类似的画面，仅有 33 名巫师嫌疑人从巴西的宗教裁判法庭转往里斯本定罪。这里特别重要的一点是，拉丁美洲殖民地，包括全体人口（白人殖民者、土著美洲人和黑人奴隶），以及作为古代文明的墨西哥和秘鲁，人口密度远远超过法国、荷兰和英格兰人在北美的全部殖民地，这与新英格兰殖民地完全不同。

在新法兰西殖民地（加拿大）只有一个人因巫术罪被处死，荷兰殖民地则根本没有。针对土著民族的指控也几乎从未开展。尽管萨满或巫医通常被贴上魔鬼崇拜者的标签，他们似乎从未对宗教或世俗当局产生恐惧。只有一个例外，那就是 1540 年特斯科科卡斯瑟奇奇梅卡特古特利以巫术罪被烧死。只有他们自己文明内部的成员似乎与此事有关，内部敌人（enemy within），或者内部的外来人，好像往往比真正的外来者更危险。这可能有助于我们理解一个事实，奥斯曼帝国的穆斯林统治者不允许其统治下的欧洲国家，即后来的保加利亚、罗马尼亚、希腊、塞尔维亚和阿尔巴尼亚进行猎巫活动；那些被外国人统治的欧洲国家，比如爱尔兰的巫师审讯也同样寥寥无几。殖民者通常把土著人看作原始民族，只要他们不发起骚动，通常没人管他们。但是，帝国当局却插手哥伦比亚殖民地，粉碎了那里的地方运动，不管它们是叛乱，还是针对巫师嫌疑人的屠杀。

有一个明显的例外，表明了如果没有西班牙宗教裁判所的牢固控制，西属美洲将如何发展，以及土生土长的巫术与欧洲人的恐惧是如何相互影响的，这就是胡安·德·奥尼亚特在格兰德河上游谷地的殖民化事业。在得到国王的许可后，他于 1598 年率领大约 400 名士兵、殖民者、修士和仆役进入格兰德河谷，目标是征服

普韦布洛印第安人的领土,普韦布洛印第安人代表的是一个复杂的农业文明。西班牙贵族的残酷举措激起了反抗,但是西班牙人的统治在这里持续了数十年。他们暴力征税。圣方济各会修士建立了一个特别压制性的基督教布道团,他们将不成功的事业归咎于巫术。1650年,军队洗劫了普韦布洛人的宗教议事厅,没收并烧毁了面具、偶像和其他仪式用器具。<sup>[202]</sup>1675年,多名修士的死亡使紧张局势达到了极点,西班牙人宣布那里的公民犯有巫术罪。总督胡安·弗朗西斯科·特维诺逮捕了印第安人领袖,其中3人被绞死,43人被当众鞭笞并被贬为奴隶。五年以后,被鞭笞者中的一位领导印第安人起义,在普韦布洛印第安人起义期间,21名传教士和大约400名殖民者被杀。西班牙人废弃并逃离了他们的首都圣塔菲。人类学家们把这次起义称作本土主义者的运动(nativistic movement)。这里的有趣之处在于,西班牙总督和天主教修士们认为印第安人领袖是巫师,巫师的精神力量让西班牙人感到害怕。另一方面,为了与企图毁掉他们宗教和文化的外国入侵者战斗,普韦布洛人萨满在起义中的确使用了妖术,并肯定召唤了他们的保护神。<sup>[203]</sup>

近代早期欧洲殖民地最严重的巫术迫害发生在北美洲的英国殖民地,这可能有些令人惊讶。与所有欧洲移民一样,这里的殖民者在迁来北美殖民地时,也带来了他们的巫师信仰。但是,与西班牙宗主国相比,英国对其殖民地的宗教监察相对少得多,魔法罪归世俗法庭负责。根据韦斯特卡普,1620年到1725年间共有344起巫术指控(78%是女人),其中103人受审(86%是女人)。<sup>[204]</sup>在1700年之前,不足10万的人口当中大约40人因巫术被处死。多数指控发生在三次重要的巫师恐慌中,1651年第一次在百慕大突然爆发。更严重的一次恐慌发生在1662年到1665年康涅狄克州的哈特福德,13人被指控犯有巫术罪,最终有4人被判处死刑。马萨诸塞州的塞勒姆村庄是第三次巫术恐慌的中心,1641年马萨诸

塞州曾经颁布了判处巫师死刑的法令。从 1692 年到 1693 年，不少于 185 人被牵连，27 人被判罪，19 人最终被以巫术罪处死。根据我们对巫术迫害类型的定义，就死刑的人数而言，这应该划入“小恐慌审讯”。然而，被定罪者的数量表明，这是一场相当大的迫害活动，如此多的人被怀疑，说明它有转变成大规模巫师迫害运动的可能性。<sup>[205]</sup>假如它发生在 100 年之前的话，这样的迫害可能已经转变为大规模迫害了，但是，在 17 世纪末，这些殖民地的迫害事件正好符合欧洲模式，根据这个模式，巫师审讯最经常地被认为是因恶魔附身而引起，孩子们经常充当控告人，家人是被怀疑的核心人群。

塞勒姆村庄的猎巫是巫术历史上研究得最好的一个事件，甚至相关的资料也有出版。<sup>[206]</sup>出版物中有一些有名的著作。如凯·埃里克森的《任性的清教徒》<sup>[207]</sup>通过事例阐述与世隔绝的清教徒社会环境下的偏常行为的社会学理论；保罗·博耶和史蒂芬·尼森鲍姆的著作努力探索魔鬼附身的女孩子们的社会心理学取向；<sup>[208]</sup>卡罗尔·卡尔森的著述则通过仔细审视男人们在殖民地的社会地位，探究反对强势年长女人的男性密谋。<sup>[209]</sup>塞勒姆猎巫事件有多个引人注目的方面，包括英国殖民者和美洲土著魔法师的互动，猎巫狂热中孩子们的角色，这一事件还反映了另一个事实，杰出的清教教徒、受人尊敬的科顿·马瑟是巫师迫害的推动者之一，他甚至像某些欧洲猎巫者前辈一样，为自己的行为做某种正式的辩解。科顿在其《不可见世界的奇迹》中悲哀地说：“我相信，从来没有一个可怜的种植园比我们可怜的新英格兰，遭受到如此多的恶魔的疯狂追逐。”<sup>[210]</sup>这位著名的皇家学院院士在塞勒姆猎巫狂热爆发前很久，就已经对魔鬼附身产生了兴趣，并曾经在其第一部北美魔鬼学研究著作中重印了瑞典达拉纳巫师狂热的报告。<sup>[211]</sup>在过去的几十年中，关于塞勒姆猎巫的文献本身变成了一个重要行当，就巫术主题出版的书，比被处决的人还多。娴熟的销

售技巧使塞勒姆获得了与其不般配的公众知名度。例如,在万维网上输入关键字“巫师村庄”,搜索结果全部是关于塞勒姆的,研究者全部被引向马萨诸塞,他们没有机会获得关于实际进行中的南非共和国迫害活动的难民,以及那些被关押在“受保护”的殖民地、巫师村庄或“避难所”的人们的信息(见第6章)。迟至1701年,弗吉尼亚有过一次巫师审讯。甚至在18世纪30年代的时候,“钻水”神判法偶尔还在康涅狄格州使用。这里我们就形成了一个有趣的看法,即比较严重的猎巫事件都发生在惧怕魔鬼的清教徒的北部,而“比较随和的圣公会教徒”所在的奴隶制南方殖民地对巫术关注较少,他们杀死的巫师屈指可数。<sup>[212]</sup>

研究者们对于欧洲殖民地的所谓巫师问题的研究一直保持肯定态度,但是,我们不确定是否全面了解了实际发生的情况。英格兰、西班牙、法国和其他帝国的边缘地带与俄罗斯帝国的边缘地带一样,不可能提供适当的文献资料。对奴隶的研究似乎是个盲点。从西非绑架来的非洲人无疑把他们的巫术理念带到了美洲,他们非常惧怕被施巫术。殖民地当局似乎也被巫医或萨满的神秘力量吓住了。同时,有必要仔细研究所有被作为首恶处死的“反叛者”,如在1736年的安提瓜叛乱后被判处死刑的“奥比赫曼”(Obeahman,巫医)。“奥比赫曼”是奥比崇拜的责任人,

他向人类传播了从生到死所使用一切技能:控制自然,保护和毁坏财产,诅咒他们的同胞和主人,向他们施魔,放荡荒淫,肆意暴行。奥比崇拜包括森林夜间秘密集会,淫荡跳舞,用鸡、山羊血祭,偶尔也……用“一只无角的山羊”、人或儿童来祭祀。

1760年,牙买加通过一项法律(1760年12月18日法令),规定如果“任何黑人或其他奴隶假装具有超自然力,并被查出利用血液、羽毛、鸚鵡、鸟嘴、狗牙、鳄鱼牙齿、破瓶子、墓穴土、朗姆酒、蛋壳,

以及与奥比或巫术崇拜礼仪相关的任何其他材料，他们都会被处死或流放”。一位牙买加种植园主声称，在1760年到1775年间，他因奥比崇拜而丧失了100个奴隶，这明显表示，他相信奥比的神秘力量。一位奴隶老妇被认为是邪恶之源，被卖给了西班牙人。1780年，一名叫普拉图的土匪自称是奥比赫曼，他因为以巫术威胁人而被抓获，并在牙买加的“威斯特摩兰县”被烧死在火刑柱上。巴巴多斯议会在1788年10月的一次“纪念仪式”上宣布，一旦黑人发现自己被诅咒或施魔，他们就会病倒或经常丧命。1816年，一位老奥比赫曼被当场抓获时还带着一个袋子，里面装有“用于念咒的各种各样奇怪的材料，诸如雷石、猫耳朵、各种兽脚、人的毛发、鱼骨、鳄鱼牙齿，等等”，该男巫被投入蒙太哥湾监狱后，“各阶层人纷纷发起对他的控告”，他“被判为奥比”而流放，因为“火刑这个古老的做法已经背负了坏名声”。据当代编年史家报道，“所有肤色的人——白人、黑人和黄人对那个判决都非常满意”。尽管这些报道相当主观，但似乎还没有其他关于殖民地巫术的文字。<sup>[213]</sup>

如果我们纵览历史上的猎巫运动，马上可以发现，画面中的殖民地给人留下的印象要好于欧洲。虽然在某些情况下，研究还不深入，但是，我们依然能够判断欧洲大陆的猎巫运动的激烈程度。我们惊奇地发现，大陆腹地的巫师迫害远比边缘地带剧烈得多。数年前，学者们开始讨论当时流行于社会科学领域的一种中心-边缘范式，即便在那时，也遇到了界定“中心”的困难。这个概念从未真正变得明确，“中心”是指依附论（dependence theory）理论中的经济或政治的中心，或者仅仅指地理上的中心？<sup>[214]</sup>无论如何，当我们把中心-边缘范式用在欧洲猎巫方面时，乍一看，似乎讲得通，因为处在西方边缘的国家明显从未遭受严重的猎巫运动的蹂躏，就像西班牙、葡萄牙、英格兰、爱尔兰和荷兰这些例子所展示的一样。就伊比利亚半岛而言，我们绝对确定这点，因为西班牙和葡



葡萄牙两个宗教裁判所保留了可靠的记录。近期的宗教裁判所研究钻研了这些资料的细节,例如,葡萄牙的埃乌拉宗教裁判所在三百年的时间段里处理了 11743 起精神犯罪案,其中只有 2.5%,或者说 291 起与魔法犯罪有关,包括迷信行为、占卜、妖术和巫术;裁判官只判处两个死刑,分别在 1626 年和 1744 年。<sup>[215]</sup> 在科英布拉和里斯本宗教裁判所的整个审判史上,仅有另外三起巫术死刑判决(1694 年和 1735 年),这两个裁判所还管辖着葡萄牙在非洲、大西洋岛屿和巴西的领地。16 世纪末的葡萄牙帝国仍然比荷兰和英格兰帝国重要,整个帝国的世俗刑事法庭也只做出过另外六起巫术死刑判决(1559 年)。<sup>[216]</sup>

在西班牙,从 1580 年到 1620 年,世俗法庭审讯的巫师超过 100 名,<sup>[217]</sup> 实际上未受到宗教裁判所的阻挠。只是在 1618 年一场重大的巫师恐慌开始之后,总督才警示阿拉贡的宗教裁判所针对一名寻巫者采取行动,不久这名寻巫者就被判罪流放。阿拉贡裁判所还追查了所有的寻巫人。<sup>[218]</sup> 亨利·卡门认为,未来的研究将揭示更多的地方性猎巫活动,因为地方的和贵族的司法机构拒绝任何介入,而它们的档案还有待审阅和研究。在小行政区维克,有 45 名巫师在 1618 年到 1622 年间被判死刑,这属于大规模的猎巫运动。数十名巫师在加泰罗尼亚镇被绞死,这是地方当局响应公民要求的结果。无论什么时候,只要庄稼被毁,他们就要求政府采取行动。<sup>[219]</sup> 但是,西班牙当局的相对仁慈屡次导致私刑的发生,比如在加那利群岛。<sup>[220]</sup> 英格兰、荷兰共和国等新教国家的巫师迫害程度,要比葡萄牙、爱尔兰等天主教国家严重许多,<sup>[221]</sup> 所以,关于经济发展和巫术或者宗教教派和巫术的关系等观点的传统模式必须要修改。

地方上的史学家们通常承认各自的村庄曾发生过烧死巫师的事件,但是他们往往强调“只发生过一次”,或者说猎巫者是外来人,或者制造其他借口。例如,荷兰史学家宣称,荷兰焚烧巫师事

件发生在外国人统治时期，它们不是真正的荷兰人的行为。他们称，荷兰人统治下的任何焚烧巫师行为都是一种例外（exception），因为荷兰人根本不会焚烧巫师。<sup>[222]</sup>对英格兰人来说，17世纪40年代大规模的迫害运动也是一个例外，对瑞典人而言，17世纪70年代的猎巫同样是一个例外。班贝格的史学家们把1630年左右发生在他们主教区的超级猎巫行动也说成是例外，因为一千年里“仅一回”。但是，这样的例外不仅限于荷兰、英格兰、瑞典和班贝格，我们可以得出结论，一般说来，火烧巫师的事情在所有地方都是例外，或者几乎在所有地方是例外，因为只有不多的几个区域在较长的时间段里保持小规模迫害，最后累积成大量的巫师嫌疑犯被处死（例如，瓦德、洛林和梅克伦堡）。正常情况下，人们对烧死邻居这类的事不感兴趣，政府也不愿意除掉他们的纳税人。尽管如此，如此大数量的例外总和起来就成了一个普遍的巫师迫害运动。

最近研究的成果使我们可能构建一个欧洲猎巫程度的比较简明的整体画面。下面给出并部分进行讨论的数字展示了欧洲的猎巫研究的现状，同时也包含一些解读，并尽力避免夸张或低估。它们旨在引导研究得出更精准的结果，欢迎大家指正。我个人认为，研究不充分总比没有研究有意义，因为它可以作为深入讨论的基础，并且可能会激励未来的研究，从而在重述的过程中完善相关数据。为了让今天的读者感到比较舒服，表格4.5中的地名根据今天的国家分界排列，但其中的数字是1600年左右的估算人口。<sup>[223]</sup>这可能不完全符合历史的真实状况（也可能让我的多数同事尴尬），但是这样比较容易了解猎巫运动的历史地理。统计学是个奇妙的学科，尽管表格4.5是个粗略的计算，数据也有些不准确，但是我们仍然能够得出一个相当清晰可信的画面。欧洲至少有5万起根据法律程序进行的巫术处决，虽然某些地区的资料来源间断，研究欠缺，我们认为数字的可增加幅度不超过20%。一半的

受难者被处死在现今的德国境内,但是,按人口总数来看,有些地方的迫害程度比另一些地方更加剧烈。弹丸之地列支敦士登是迄今为止欧洲国家中巫术迫害程度最剧烈的国家(比率为10),我们将讨论此现象与其亲王领地历史的联系。瑞士是比较大的地理单位中最可怕的个案(比率为250—500)。比利时、卢森堡、丹麦和波兰遭受的迫害之苦与德国不相上下(比率为500—1000)。第三组由斯堪的纳维亚国家(挪威、冰岛、瑞典)和捷克共和国、斯洛伐克和斯洛文尼亚(比率为1000—3000)构成。英国、奥地利、法国、意大利、芬兰和匈牙利的迫害程度较低,但是仍然相当剧烈(比率为3000—6000)。此外,荷兰的受害者人数更少,但仍很可观(比率为6000—10000)。最后或许也最令人惊讶的一组是,天主教国家,诸如西班牙(比率为27000)、葡萄牙和爱尔兰,东正教国家以及奥斯曼帝国统治下的国家,这些地方几乎不存在猎巫的危险。八千万人口中,每1600人中有一名被以巫术罪处决,这是我们从这些欧洲国家的猎巫情况中得出的平均比率。

表格 4.5 欧洲猎巫的严重程度

国家	处决(人数)	居民(人数)	人均比率
土耳其	0	未知	
爱尔兰	4	1,000,000	250,000
葡萄牙	10	1,000,000	100,000
冰岛	22	50,000	2273
克罗地亚	30	未知	
立陶宛	50?	未知	
爱沙尼亚	65	未知	
芬兰	115	350,000	3,043
拉脱维亚	150	未知	
荷兰	200	1,500,000	7,500

续 表

国 家	处决(人数)	居民(人数)	人均比率
俄国	300	未知	
瑞典	300	800,000	2,667
西班牙	300	8,100,000	27,000
列支敦士登	300	3,000	10
挪威	350	400,000	1,143
斯洛文尼亚	400	未知	
斯洛伐克	400	1,000,000	2,500
奥地利	500	2,000,000	4,000
捷克共和国	600	1,000,000	1,667
匈牙利	800	3,000,000	3,750
丹麦	1000	570,000	570
英国	1500	7,000,000	4,667
意大利	2500	13,000,000	5,200
比利时/卢森堡	2500	1,300,000	520
瑞士	4000	1,000,000	250
波兰	4000	3,400,000	850
法国	5000	20,000,000	4,000
德国	25000	16,000,000	640

“德国,这么多巫师的母亲!”弗雷德里希·施佩在1631年这样大声疾呼,<sup>[224]</sup>当时中欧巫师迫害达到高潮,可追溯的统计数字确认了他那绝望的断言。但是,我们必须注意这样一点,直到1871年德国才成为一个民族国家,施佩这里所谓的德国(Germania)指那些讲德语的地域,其中的多数地区是神圣罗马帝国的组成部分,但也有许多不是,比如瑞士讲德语的地区、丹麦(石勒苏益格伯爵领地)、波兰(普鲁士和西里西亚),还有爱沙尼亚、利沃

尼亚、匈牙利和罗马尼亚(Transylvania, 特兰西瓦尼亚)的许多城镇。神圣罗马帝国的皇帝不是“德国人”,作为中世纪的残余,皇帝应该是古代罗马统治者的继承人和神圣(罗马)教会的保护者。1519年,神圣罗马帝国的王位候选人是法国的弗朗西斯一世、英国的亨利八世和西班牙的查理一世。软弱的神圣罗马帝国体制实际上充当了上千个真正独立的行政区的保护伞,帝国包括7个亲王主教区、43个世俗公侯国、32个教会公侯国、140个独立的伯爵或侯爵领地、约70个帝国修道院辖区、4个条顿骑士团州、约75个帝国城市,以及许多独立的帝国骑士——施瓦本有670个左右,法兰克尼亚有700个,莱茵兰有约360个。由于不断的变动,不可能提供那些具有司法权的行政区的准确数字,但是,帝国疆界内的独立行政区肯定超过了2000个。<sup>[225]</sup>法律的多元主义允许众多生活方式的共存,承认多元教派的宗教改革,也为印刷机的发明以及书籍和期刊报纸出版创造了条件。<sup>[226]</sup>然而,这种多元性促使帝国贵族、骑士和修道院长们犯下了不可思议的罪行。他们中间只有极少数人受到了惩罚,比如,霍恩埃姆斯和瓦杜兹的猎巫伯爵被剥夺了采邑权,在狱中度过了人生的剩余时间,其领地奖赏给了列支敦士登的大公们。<sup>[227]</sup>

我们关于欧洲猎巫的回顾性统计数据需要广泛的评论,但是,不可能准确提到所讨论的每一个国家的数字的文献出处。这里举例说明一种比较好的查证方式。汉斯·易文德·奈斯仔细研究了挪威的法庭报告和费用登记簿,查出了863起巫师审讯,其中280人被判死刑。由于一些资料缺失和审讯发生的相对稳定状态,奈斯推断死刑最多不会超过350例。<sup>[228]</sup>如内·哈根补充了奈斯的研究成果,根据他的研究,在现今挪威最北端芬马克郡的猎巫剧烈程度相当高,在这个仅有几个小渔村的地区,他找出的1600年到1660年间的巫师审讯不少于167起,其中至少有90个人被处死。对于一个人口不多的地区而言,这个“遥远的北方的巫术狂热”发

展成了欧洲最激烈的巫师迫害运动之一。这场重大迫害运动的指挥者是区总督约翰·坎宁海姆(1575—1651),他是由苏格兰/英格兰国王詹姆斯推荐给丹麦和挪威的克里斯蒂安四世的,而坎宁海姆的继任者是乔恩·奥拉夫松(1593—1679)。这一切可能并非纯属巧合。<sup>[229]</sup>

东欧国家的巫师审讯和处决的数字不是在全面充实可靠的资料基础上推算出来的,有其不确定性。俄国地方法庭从不记录审判,所以不可能计算出可靠的数字。中央政府的记录仅仅限于“恐怖的伊凡”伊凡四世(1530—1584,1547—1584 在位)统治以来的政治审讯事件,包括罗曼诺夫王朝早期。尽管使用宗教裁判程序和过分使用拷问,死刑判决并不多,大约 140 名谋反罪嫌疑人中的 60% 是男性,但这显然是冰山一角。威廉·赖恩首次指出,农奴惩罚从来不通过法庭进行,有可能上诉到较高一级、有审讯记录的法庭的案子寥寥无几。近期的史学家指出“混乱时期”(1598—1613)是一个动荡的年代,充满灾难性的饥荒、群众性起义、内战和无政府状态。这说明,不仅沙皇鲍里斯·戈都诺夫(1598—1605 在位)和迪米特里(1605—1606)本身被视为妖术师,生活在对巫术的恐惧中,而且身陷混乱的乡村民众也惧怕巫术,宗教复兴运动的教士和先知们的煽动,以及饥荒、恐怖和战事带给他们的折磨,是他们产生巫术恐惧心理的原因。<sup>[230]</sup>与西欧一样,这里的巫师狂热似乎在 16 世纪晚和 17 世纪初发展到高潮。然而,深入的研究或许表明,莫斯科公国时期与基辅罗斯时期乡村人口中的女性受害者居多,19 世纪暴徒私刑盛行的时候,乡村女性同样也是主要受害者。而蒙古人统治的俄国时期完全是一个未知领域。

同样难以估测的是那些从前大体上处在立陶宛人、波兰人和俄罗斯人统治下的乌克兰、白俄罗斯和立陶宛等地的资料。例如,偶然有关于六名巫师被烧死的报道,那是在 1667 年的加迪切镇,一位扎波罗热哥萨克人的军事领袖(hetman)下令烧死了六名巫

师。一些研究者认为,这里的巫师处决事件远远少于中欧。但是,他们显然没有考虑编年史家或者旅行家们记载的中世纪猎巫活动;此外,除了比较城市化的波罗的海地区外<sup>[231]</sup>,关于这地区的文字记述也零散不全。<sup>[232]</sup>有些例子是无意中记录下来的。比如在教区牧师的监督下,一个狂躁的暴民在沃里尼亚把一名贵族绑到木桩上处死,因为他被认为是一种流行病的罪魁祸首。因为贵族的妻子向法庭诉讼谋杀者,这个案例才得以记录下来。雅努什·塔兹比尔断定,波兰和乌克兰的所有受害者中的一半是被暴徒烧死的。<sup>[233]</sup>尽管他没有提供证据,但是由于针对所谓的妖术师和巫师的自我防卫行动经常发生,因此,雅努什的说法似乎是讲得通的。塞尔维亚、波斯尼亚、保加利亚、罗马尼亚、马其顿、希腊和阿尔巴尼亚这些巴尔干国家的罪犯和惩治罪犯的历史缺乏研究。但是,既然这些国家曾经被奥斯曼帝国统治,对巫术的死刑惩罚可能相对不多见,并且是完全不经过法律程序的。克罗地亚被分成三部分,奥斯曼帝国统治的地区有一些私刑发生,没有经过法律程序的审讯,威尼斯人统治的部分几乎没有审讯发生,匈牙利属的克罗地亚发生过一些小规模的巫师恐慌。然而,14世纪60年代萨格勒布的巫师审讯记录,以及1443年发生在希贝尼克的处决,表明了巫术恐慌发生的可能性。18世纪,穆斯林波斯尼亚遭受了巫师审讯的困扰,其程度与其天主教或东正教邻居相差无几。<sup>[234]</sup>塞尔维亚和波斯尼亚、黑山和阿尔巴尼亚的情况也相似,那里的平民偶尔动用水裁或火裁神判,用乱石砸死女人,这些酷刑延续了前奥斯曼时期的做法,沙皇斯蒂芬·杜尚(1331—1335在位)大概曾加强了习惯法的使用。这种做法一直延续到19世纪,直到1810年塞尔维亚禁止“搜寻巫师和杀害女人”的法典出台,1878年奥地利占领波斯尼亚,它的使用才逐渐减少。<sup>[235]</sup>

就波兰而言,一位波兰史学家<sup>[236]</sup>曾认为有一万名受害者,有人将这个过于夸张的数字缩减到一千人,这可能又变成了另一个

极端的夸张。继续向东,比如到立陶宛,巫师处决似乎极少,但这些都是人迹稀少的地区。环绕波兹南的大波兰(Wielkopolska)的巫师处决事件也极少,小波兰的情况也大致如此,但缺乏可信的研究。<sup>[237]</sup>有说法认为,鲍门-斯德汀有600名受害者。卡伦·拉姆布雷赫特收集了政治分裂的西里西亚地区的593起死刑,首次处决的记录发生在1461年,最后一次发生在1746年。由于大家都知道多数审讯以处死为结果,因此拉姆布雷赫特认为,另外的264名嫌犯多数也以被处决告终,这样算下来,处决人数就增加到了800人。鉴于大量资料的遗失,这个数字大概会更高。从16世纪70年代起巫师审讯的频率增加了,在1650年到1670年间达到高潮,其间有两次巫师恐慌(蓝肯/莱卡瑞、雅格恩多夫/克尔诺夫),三次重大迫害活动(格鲁伯格/绿山城、寇奇锡/科尔斯考、拉提波/拉齐布日)。但在奈斯(尼萨)公国只有一次大规模的猎巫运动,这个行政区隶属于弗罗茨瓦主教、波兰的卡尔·费迪南德(1613—1655,1613—1655在位),他是波兰国王之子。在其统治期间,第一次重大的迫害事件发生在1649—1651年间,有文字记载的处决有27起,实际数字或许比这高。接下来,在1651/1652年又有一次大规模的猎巫运动,250名巫师被烧死。<sup>[238]</sup>

在第一次大规模处决中有11名巫师被烧死,后来,在1639年10月,主教授权修建了一个巫师烤箱(a witch oven),以便比较便宜、安全和理性地火烧巫师。回顾起来非常可怕,因为奈斯离奥斯维辛不远。然而,似乎早先就有过为实施火刑处决而修建的永久性建筑物。比如,从1627年起,维尔茨堡和班贝格亲王主教区就有过。此外,反宗教改革的主教们大概是从西班牙学到的这项技术,那里的宗教裁判所从1481年起就修建了火刑场,叫作“烧伤”(quemadura)。<sup>[239]</sup>西里西亚的巫师迫害有另一独特之处,那就是死去的重要性的巫师的重要性,人们相信这些死去的巫师在墓穴里大声吧唧他们的嘴唇,蚕食有生命的东西。巫师拥有吸血鬼的特质,这个观念广



泛流行于匈牙利或特兰西瓦尼亚等地；另一盛行的说法是，巫师通过吸血鬼(magia posthuma)引起瘟疫。结果，所谓的巫师或者归来者被从墓穴中挖出来，其尸体被烧成灰。这样的事情在1337年到1732年之间均有发生。此外，1542—1681年间有许多巫师审讯是针对挖坟者的，人们认为这些人把死于腺鼠疫的人从坟里挖出来，也挖出了毒，然后把这种毒偷偷地抹在门把手上，从而扩散了瘟疫。

因为目前似乎不可能估测15、16世纪意大利阿尔卑斯山猎巫的严重程度，所以，关于意大利的数字特别不确定。与德国一样，直到19世纪晚期，意大利才变成一个民族国家。从政治上，半岛的一些地域属于西班牙、教皇国、威尼斯共和国，或者神圣罗马帝国，比如(1520年左右的)萨伏依、米兰和热那亚，还有一些地方属于比较小的公侯国和城邦，包括曼托瓦和佛罗伦萨。但是，这表明各地区实际上是独立的。在法律上，半岛在近代早期可以分成三部分：1. 西班牙所属的南部(那不勒斯、西西里、撒丁岛)受西班牙宗教裁判所管辖，有过许多的审讯，但几乎没有处决。2. 讲德语的北方，部分附属因斯布鲁克蒂罗尔政府，部分属于特伦特和布里克森亲王主教区，这里发生的审讯和处决事件寥寥无几。3. 从1542年起，半岛其他大部分归罗马宗教裁判所管辖，它很快变得跟伊比利亚裁判所一样谨慎。1572年，经罗马教廷批准，那不勒斯大主教判处了4人死刑，他们在罗马被烧死，这是罗马火刑的最后几名巫师。接下来的教皇格里高利十三世(1502—1585, 1572—1585在位)，也就是引进公历的那位，对于在巫师审讯中判处死刑的做法表示反感。从1580年起，红衣主教吉利奥·安东尼奥·桑托吉(?—1602)掌管下的罗马教廷反而准备对地方法官施予严厉的判罪，比如，1582年，奥尔维耶托北部帕拉诺的地方法官被判了7年囚刑。<sup>(240)</sup>然而，这些尝试压制人们狂热情绪的做法并不总是成功的。比如，反宗教改革的强大的米兰大主教圣嘉禄·博罗

梅奥(1538—1584, 1563—1584 在位)就授权所辖教区烧死巫师,烧死的巫师数目不详。<sup>[241]</sup>1569年,罗马宗教裁判所就已经建议,需要比较谨慎地进行巫师审讯。<sup>[242]</sup>就连瑞士格劳宾登州意大利语人口居住的河谷也受到了米兰人反宗教改革的影响,比如,梅索奇纳在1583年经历了大规模的巫术迫害。在整个17世纪,梅索科、卡兰卡和波斯基亚沃等谷地的巫师审讯导致几十名巫师被烧死。<sup>[243]</sup>1498年到1579年间,博洛尼亚有10名巫师被处死;1599年到1620年,米兰处决了9名巫师;1569年,5名巫师在锡耶纳被处决。同时,大家还知道,从佩鲁贾到曼托瓦也有巫师处决的发生。<sup>[244]</sup>与阿尔卑斯山以北的情况一样,1580年以后巫师审讯有增长。1588年,热那亚和那不勒斯发生了严重的巫师恐慌,均被罗马宗教裁判所镇压。<sup>[245]</sup>在世俗司法机构方面,对锡耶纳相关资料的充分分析表明,<sup>[246]</sup>我们对意大利的猎巫也只有粗略了解,这不是因为资料缺乏,而是因为研究不足。

关于法国的猎巫,相关数字存在争议,很大程度上是因为“整个法国的地方司法档案保管几乎不存在,实际上在17世纪晚期之前所有的初审法院根本没有保存档案资料”。<sup>[247]</sup>罗伯特·穆尚布莱对欧洲许多国家的巫师迫害数据,甚至相关的人口数字做了估算,但却没有估算出自己国家的情况。<sup>[248]</sup>阿尔弗雷德·索曼指出,他研究了完整系列的巴黎议会的上诉案,其研究还需要来自其他法庭的上诉案例档案以及省法庭的资料作为补充,因为到1625年,高级法庭(议会)不再具有强制控制权。<sup>[249]</sup>巴黎议会到那时是最重要的法庭,它管辖的区覆盖现在法国1/3的领土。在这个范围内,索曼查出了1564年到1640年间的1123起巫术上诉,仅有115起确认死刑。在这些判决中,52名嫌疑人死在狱中,另有130人遭受了体罚,395人遭受了非肉刑,但仍可能是严厉的处罚,比如放逐,或者终身监禁。在当代人看来,这样的判刑就等于死亡,因为至少意味着社会死亡。24起案件的结果无从得知。索曼对

巴黎议会表示祝贺,因为基层法庭的判刑更加恐怖:474起火刑,416起肉刑,233起非肉刑。假如它们没有被遏制,有可能发展成大规模的迫害运动。但是,这里有一个问题,我们不了解这些数字的实际意义,不了解这些上诉的实际情况。但是,可能发生的是这样的情况,一些罪犯接受他们的判决,而另一些人被严格阻止向高一级的法庭申诉,或者他们被剥夺了申诉权。<sup>[250]</sup>同样,蒙特尔也在勃艮第、多菲内省、吉耶纳、朗格多克、诺曼底和普罗旺斯的议会档案里发现了比较小的数字,因此他认为,法国法庭特别仁慈。根据蒙特尔,在1580—1630年的巫师迫害核心时段,“普罗旺斯的埃克斯(朗格多)仅有10起(确认的处决),或许在格勒诺布尔(多菲内省)和雷恩(布列塔尼)更少,第戎(勃艮第)大概有20起,德兰克的波尔多(吉耶纳)和图卢兹大约各有20几起”。只有鲁昂(诺曼底)“处决巫师相对多,共约90起”。<sup>[251]</sup>总计下来,法国大概有300起巫师处决案。

总之,我们了解上诉案的数字,但不知道巫师审讯和处决的确切数量。就像帝国议会法庭的情况一样(见表格4.4),我们清晰地看出了整体趋势,但没有精确数字。布赖恩·莱瓦克估计法兰西王国共有4000起审讯,这个估算还算讲得通,它不包括法国某些地方疯狂的私刑,比如,阿登高地有300名巫师被杀。<sup>[252]</sup>把“合法”和“非法”的处决加在一起,大概有1000人死亡。然而,我们的调查研究忽略了近代早期领土的边境地带,而只涉及现代国家边界之内的巫术死刑。所以,下面呈现的法国(历史上的)巫师处决的数字包括多菲内、阿图瓦、弗朗什孔泰的巫师审讯,以及阿尔萨斯(估计有1000个火刑)、<sup>[253]</sup>洛林(估计有2000个死刑)、蒙贝利亚尔德和阿维尼翁、布列塔尼、勃艮第和诺曼底周边的教皇领地上的处决,这些地方从1400年到1800年处死的巫师不少于5000。

根据我们的测算,从1400年到1800年,欧洲共发生了5万起合法的死刑判决,至少其中的一半在神圣罗马帝国边界之内。<sup>[254]</sup>

死刑以外的其他最终被判罪的巫师审讯如放逐、罚款、教堂苦修，可能是这个数字的两倍多，基本上取决于定罪率。许多学者为了估测巫师迫害的剧烈程度，提供了所谓的审讯/定罪率，这些比率实际上的参考作用不大。许多地区拒绝接受不确定的指控，因此它的无罪释放率低；而其他地区可能随意囚禁人，故可能形成低“处死率”，即使那里被判处火刑的有许多巫师。几十年之前学者们谨慎估算出来的10万受害者被莱瓦克减少到6万，<sup>[255]</sup>而据蒙特尔最近的估测结果，死难者似乎不到4万。<sup>[256]</sup>这可能已经乐观到了极点，以至于当我们看到西属荷兰、特里尔选侯国，以及荷尔斯泰因、梅克伦堡和波美拉尼亚公爵领地最近发现的那些戏剧化的数字时，也不会感到惊讶了。毫无疑问，上述讨论也不包括中古的巫师迫害，比如俄国的；研究也还没有涉及欧洲的每个角落。尽管如此，重要的史学家们就某个大概的数字达成了一致。

大众文献和期刊中出现的数字相当大，让人觉得被处死在基督教徒的火刑柱上的人无以计数，一位女权主义作者称，有数百万巫师被烧死，是对女性的大屠杀或“性别灭绝”。<sup>[257]</sup>数年以前，我尝试查出这些夸张数字的来源，结果发现它们完全基于戈特弗里德·克里斯蒂安·沃格特(1740—1791)的推测。戈特弗里德在奎德林堡城市档案馆偶然发现了大约20本巫师审讯的相关档案，并以下述方式做了计算。如果在奎德林堡50年中有20起审讯，那么100年中就应该有这么多起。以此类推，基督教1800年的历史，就应该有这么多的审讯案。奎德林堡只有这么多的居民，而整个欧洲有这么多的人口。然后，以所有时段的猎巫保持同等剧烈程度的假设为基础，沃格特根据上述这个三条计算法则，计算出了整个欧洲的受害者的人数。<sup>[258]</sup>奎德林堡王家修道院于1539年参加了宗教改革，1648年被萨克森选侯国征服，1697年又屈服于勃兰登堡/普鲁士，其档案记录下来的巫师审讯或许是这个城市曾经发生的所有巫师审讯。沃格特采用了一种荒谬的推算方法，这是

因为他是一位反教权主义者。沃格特的计算被维也纳教会史教授古斯塔夫·罗斯科夫(1814—1889)采纳,后者将其放进他的权威著作《魔鬼史》中,并将数字简化成抢眼的九百万。<sup>[259]</sup>在“文化斗争”(Kulturkampf)期间,即国家和天主教会就教皇绝对正确的教令展开的抗争中,罗斯科夫的观点被新教徒作者广泛运用,这些夸大的数字,通常在一百万到六百万之间,甚至被收入词典。接下来,这种计算依次被德国的新异端运动和纳粹女权主义者们所采纳,这是一段迄今为止还没有书写下来的历史。最终,纳粹在他们的宣传中利用了“百万巫师”的说法(见第七章),因此获得了空前关注。二战后,这些数字继续在国际新异端运动和女权运动中传播,这不是巧合,而有其原因。探讨这些人从他们的德国兄弟姐妹那里得到这些数字的细节,是件有趣的事,严肃的女权主义作者们应该了解,九百万巫师在欧洲被火焚这个说法源于何处。<sup>[260]</sup>

即使我们无法证实这些抢眼数字的准确性,想到这么多人被烧死在火刑柱上,其中许多人在点火时还活着,就感到毛骨悚然。这些受害者中的80%是女性,这与当时最流行的欧洲巫师模式相符。但有人还可以提出这样一个问题,假如巫师迫害的热点不在中欧,而在北欧,性别分配会改变吗?北欧的巫术往往归咎于男性,因为人们认为这些国家盛行所谓的萨满教传统,但这种解释曾使得启蒙时代的欧洲人种学家困惑不解。<sup>[261]</sup>例如,冰岛的被定罪者中90%是男性,爱沙尼亚60%,芬兰50%。巴黎议会听审了与魔法、妖术和巫术相关的1123起上诉案,其中一些阿尔卑斯山地区的上诉中的性别分布也大概是这个比例。<sup>[262]</sup>中欧从一开始基本上就是女性巫师的模式,一直保持到整个16世纪。这个模式在16世纪90年代大规模的巫师迫运动中瓦解了,一个原因是对某个单一的猎巫运动的“信心危机”,<sup>[263]</sup>另一个因素是公众舆论氛围的变化,正如约翰·韦耶以及其他勇敢的猎巫运动反对者们的著作所表明的(见第五章)。在大规模猎巫过程中,受害者的社会

形象发生了巨大的变化，来自乡村的穷困潦倒的年老寡妇被富有的城市家庭妇女及其丈夫们取代了。德国主教区里最出格的猎巫活动在相当大的程度上影响到了最富有的公民、教士、贵族和政府人员，即男性统治精英集团，但即使在这里，男性受害者的比例仍保持在 25%—30% 之间。大规模巫师迫害的社会机制还没有得到真正的研究，人们想当然地认为旧模式已经瓦解。但似乎有这样一种可能，那就是比较弱小的受害者利用猎巫活动攻击统治阶级，或出于报复，或为了制止迫害活动。<sup>[264]</sup>

几乎众所周知，近代早期欧洲社会的法律从来不是用来约束富人的，这的确像我们自己所处的启蒙的和“现代”的社会，被指控犯罪的强势群体总有许多逃脱的机会。除了政治原因之外，教士、贵族或富有的城市贵族等级几乎根本不会接受正式的刑事审讯，也不会被判罪，法国大革命和大猎巫运动是两个明显的例外。甚至在 19 世纪，索尔丹、汉森和乔治·林肯·布尔（1857—1938）等学者指出，大猎巫的审讯期间，任何简单的发言都被当作充分的旁证，不仅用于监禁，而且用于拷问。正如 17 世纪的评论家所强调的，拷问就是猎巫的基础，因为在无限制拷问[例外罪行 (*crimina excepta*) 的特点]的条件下，几乎每个人都不得不供出点什么来。

最近，林达尔·罗佩尔等学者们强调巫师审讯中的协商方面，嫌疑犯不能胡乱坦白，他们讲述的故事与他们的生活历史和生活经历必须相互协调，以便使法官们觉得他们的忏悔可信。正因如此，嫌疑人们主要指控他们的亲戚或朋友是同谋。不管这种说法有多么真实，它肯定低估了那些被判火刑的人的策略。在坦白罪行或者被官方判罪以后，他们仍然不太可能相信自己做的忏悔，或者不情愿让他们最亲近的朋友被处死。或者，我们可以假定他们试图把他们的敌人，诸如那些对猎巫负有责任的人们牵扯进来。的确存在许多法律上的障碍，比如，仇恨可能降低指控的价值，而

法官明显地用压制控告的方法,努力阻止他们的亲戚卷入猎巫。作为一种折中做法,被定罪的人似乎设法把迫害活动扩展到比较高级的阶层,即那些与猎巫活动的负责人们关系密切的高级阶层。只有当被指控者是他们的邻居、法官的妻子,或者法官和议员本人,他们的指控才会被视为可信的。大规模迫害运动中的对社会精英产生不同程度影响的许多案例都验证了这点。1629年的一份散页印刷品特别指出,许多议员遭火刑,这些人曾经是公侯国的城镇或公侯国本身的统治者,他们过去常常与班贝格的主教同桌共餐。<sup>(265)</sup>更值得一提的是,从韦耶到施佩的那些巫师捍卫者们,从未试图单独保护男性巫师、市长大人、王侯议员,他们试图保护的正是那些欧洲巫师信仰腹地的妇女们,并大胆地攻击传统的巫师模式。

中欧变成巫师狂热的腹地与各政府当局的态度、卷入各国的国家体制上的弱点、司法体系有关,还可能与流行的巫术信仰本身有关,因为那是一种选定某个社会最脆弱成员为巫师的信仰。此外,小冰川期造成的艰难,文化、社会和生态危机也是相关因素。然而,自然和气候本身不可能是单独的缘故,它们必须与农业、运输和通信的组织,财富分配和既存政权结合起来考虑。人口密度、交通结构和储备能力,简言之,人为条件(man-made conditions)发挥了重要作用。这些因素也可能与地理因素联系在一起,一个地区的歉收与其他地方的丰收可能会创造一种平衡。16世纪下半期,谷物的运输以前所未有的比率增加。英国、荷兰、法国西部和葡萄牙遭受巫术指控的困扰比较少,一个可能的原因是这些地方具有沿海和主要河流的运输设施。饥荒不是欧洲西端边缘地区的一个主要问题,那里的流行病大概也不特别严重,海洋气候阻止了极端霜冻及其引发的各种艰难。而要改善中欧的交通设施相当的困难,只有系统的公路或铁路建设将最终可能消除饥荒危险。

地形(topography)也是一个重要因素。毫无疑问,由于英国的

海洋气候，它比斯堪的纳维亚、瑞士的高山区较少地受到全球气候变冷的影响。这些高山地区不得不放弃边缘地带的土地，因此相应地加剧了社会紧张状态。另一方面，对中欧和北欧的某些部分来说，全球气候变冷的影响可能也不特别令人惊奇，因为这里一直普遍存在着恶劣气候。苏格兰低地的气候与英格兰北部相近，但却经历了特别多的巫师审讯。大西洋气候使西欧的某些部分受益，它们受小冰川期的影响较小，极端气候被大西洋湾流减弱了。在地中海地区，比如卡斯蒂利亚，引发问题的不是寒冷或降水的增加，而是干旱。气候恶化对中欧人口密集地区的影响最为不利，那里的基础设施薄弱，深受大陆负面气候之苦，包括更加漫长的冬天和更多的雨水。威廉·阿贝尔证明，1570年的饥荒危机在很大程度上影响了从巴黎到莫斯科的欧洲大陆，但对包括英国和意大利大部分的沿海地区的影响是有限的，甚至完全没有影响。<sup>[266]</sup>

另一个有趣的方面是定居结构 (structure of settlement)。保尔·巴克斯特尔指出，游牧民中几乎没有巫术嫌疑，正所谓“距离越远，感情越真”。<sup>[267]</sup> 乔纳森·珀尔指出，新英格兰不同于新法兰西殖民地的一点是，加拿大村庄的定居方式不同寻常，殖民者更喜欢住在散布于树林中的单个农场里。村庄充当了社会紧张力量的繁殖地，在生活艰难的时代，这种紧张关系变得更激烈；没有村庄，每个人不太容易把他的失望情绪转嫁给邻居。<sup>[268]</sup> 冰岛和斯堪的纳维亚北部的其他地方也有同样的居住结构，它们的巫师审讯比例也同样不高。布赖恩以其观察，把这个论点推向更高层次。他认为，与工业社会中的人一样，靠狩猎和采集为生的人们一般不关注巫术，而“定居的小农”被捆绑在土地上，他们不得不与村民同胞们一起生存。他们有大量造成冲突的理由，但没有释放仇恨、嫉妒或猜忌等强烈情绪的安全阀门。狩猎和采集者的生活具有相当高的个人自治性，缺乏对其他人的依赖，并且流动性高，如果出现了紧张状态，当事人可以相互离开。这种形势与现代社会中的



地理的、居住的和工作的高度流动性相类似,现代社会里的工作关系也经常与私人关系无关。工业社会与狩猎-采集社会的另一个相似之处是,狩猎和采集者不被自然和文化的二分对立所困扰。狩猎-采集者同时属于两个领域,“林子”是他们生存的一部分,而不是无组织、无秩序和危险的,互相对立与他们无关,对他们也没意义。而那些工业社会的人因远离农业而不惧怕自然,相反,他们把大自然作为休闲天堂来欣赏。此外,在两种社会类型中,因为没有显著的性别劳动分工,女人均被视为平等于男人。<sup>[269]</sup>

再者,农业类型(type of agriculture)也发挥着重要的作用。弗里茨·贝罗孚强调,葡萄种植地区特别遭受巫术指控和迫害的困扰。<sup>[270]</sup> 海尔弗雷德·瓦伦斯蒂尼施在对施蒂利亚巫师审讯的详细研究中证明,种植葡萄的河谷比种植其他不同类型庄稼的谷地遭受更多的巫师恐慌的困扰。北方条件下的葡萄园尤其容易受害,近代早期气候的恶化使葡萄种植农的生活受到威胁。<sup>[271]</sup> 多次大规模的猎巫发生在种植葡萄的北方边缘地带,比如施蒂里亚、法兰克尼亚、施瓦本、瓦莱州、阿尔萨斯、洛林、摩泽尔和莱茵兰。不难理解,葡萄收成不好就像庄稼歉收一样,会导致艰难的社会环境,增加家庭和社团的紧张状况,并进而从整体上加剧社会冲突。因为社会底层肯定遭受或多或少的饥荒和疾病之苦,而商人阶级和贵族通常趁匮乏之机牟利。1600年左右的几十年中建筑和艺术生产领域的投资非常兴盛,那时候上层阶级的繁荣是以多数人的营养不良为代价的。

尽管它不适用于欧洲所有的地方,当然更不用说它们的殖民地了,谷物的价格曲线(the price curves of grain)可以当作衡量社会危机的一般指标,因为它反映了农业危机期间许多人的需求以及供应的匮乏。波峰表明收成不好,疾病困苦的程度提高,社会紧张状态加剧。数十年来学者们的研究表明,16世纪不仅在经常发生的短期危机中挣扎,而且还遭受了长期的价格上涨的困苦。之

前把价格上涨解释为美洲黄金和白银流入造成的通货膨胀的结果。今天的经济史学家认为,货物的增加和货币的增加两者没有关系,价格上涨是与人口增加联系起来的,因为人口的增长增加了食物需求。可以说,那个时期的故事在于一种困境:人们对日益增长的食物需求做出了最明显的猎巫的反应,对长期问题做出了短期反应。随着中世纪盛期人口的增长,越来越多的农用地被清理出来,直到有一天人们发现他们在那些边缘的山岭地或那些贫瘠之地上的劳作投资远远超出了这些土地给他们带来的效益。所以,14世纪,清理树木改造农田的工作告一段落;同时,饥荒和流行病——先是大饥荒,后是黑死病——也减少了欧洲的人口。<sup>[272]</sup>从15世纪晚开始,又出现了人口激增,再度增加了对粮食的需求。16世纪60年代,当气候恶化对正在扩张中的经济发展造成了巨大打击的时候,人口压力(demographic pressure)已经相当大了。气候突变不仅限制了清理更多的农田,而且意味着被迫废弃边缘地带的农田。这给原本问题多多的欧洲经济结构增添了复杂性。日益增长的食物需求和供应的停滞,导致了长期的价格上涨,当价格急速上涨而庄稼又歉收时,自然导致饥荒。对奥格斯堡劳工的真实工资(real wages)的研究表明,这些非农业工人从16世纪80年代起,维持家庭生计已经十分艰难。<sup>[273]</sup>

所以,我们可以得出结论:内生的结构危机和外成的气候恶化以最不利的方式互相作用。庄稼歉收影响了已经脆弱的经济,每一次价格突然上涨就造成严重的困难时期,引起强烈的社会摩擦。只有在17世纪30年代和40年代一系列严重的流行病后,人口和食物生产之间的紧张关系才有所缓解。那些年代的高死亡率(high mortality rates)——中欧死亡率极高,达到了60%——引发了人口减少、经济停滞,甚至长期萧条。直到启蒙时代,西方经济体才通过挖掘运河和修高速公路的方式,设法改善基础设施;从而在本质上提高了食物生产,逃脱了马尔萨斯人口论的恶性循环。

虽然极端气候事件仍有发生,但不那么频繁了,而且还可算作孤立事件,比如1816年在印度尼西亚的坦博拉火山爆发后,全球变冷,持续多年,形成了唐伯拉冰寒期。<sup>[274]</sup>

另外一个还没有系统研究的领域是猎巫者的心理(psychology of the witch-hunters)。事实上当代人已经对此有所关注,比如,鹿特丹的伊拉斯谟绘制的狂热宗教裁判官的画像,以及阿格里帕及其学生韦耶所绘的猎巫者肖像均表明他们已经注意到了这个问题。20世纪,西格蒙德·弗洛伊德的一名追随者、瑞士改革派神学家奥斯卡·普菲斯特(1873—1956)尝试以加尔文为例揭示一个道理:当基督教地方法官们——其中之一是日内瓦政府——为了捍卫那些教义、教仪或者对“神的荣誉”的那种病理性焦虑的传统,而准备牺牲人类生命的时候,《新约圣经》就失去了其意义。<sup>[275]</sup>当代人比如弗雷德里希·施佩就观察发现,许多神学家把神想象成残忍的极端主义者,而不是一位和蔼的父亲,他随时会为了一件琐事而疯狂发怒。这个神似乎与异教徒的摩洛神相像,他要求人类献祭。《权威人格》(*The authoritarian personality*)中所论述的独裁人格不仅适用于法西斯或纳粹选民,<sup>[276]</sup>而且适用于那些在1600年左右从事猎巫事业的神学家、议员和王侯。有人会说这是一个历史时代错误的对比。可以通过把同样的问题应用于资料中列出的和著作中出现的猎巫反对者身上来验证这个问题,你会发现驱使这些人行动的经常是对受害者的同情心,而不是要铲除邪恶的满腔热忱,或是相信某个重大阴谋的存在。<sup>[277]</sup>一些当代人承认,猎巫时期经常与道德运动时期相吻合。霍华德·贝克尔(1928年生)把他们称作道德倡导者(moral entrepreneurs)或“十字军改革家”,他写道:一旦这些道德倡导者成功地发起运动,“他完全遵循一种伦理,他看到的就是真正和完全的邪恶,任何消除它的手段都是合理的。改革者充满热情和正义,经常自以为是。把这些改革者当成十字军战士,是恰如其分的,因为他们通常相信自己

肩负着神圣的使命”。<sup>[278]</sup>迫害者或许比被迫害者的保护者心胸狭窄，他们对人的爱怜之心少，这些几乎是自明之理。正如米尔顿·罗克奇（1918—1988年）所言，捍卫权威和教义是驱使迫害者行动的动力。<sup>[279]</sup>

对巫术屠杀的压制总是迫使其向不法行为发展，在巴黎议会管辖期间，几十名所谓的巫师被暴徒残杀，阿登山地区的暴力行为尤其严重，因为大众已经意识到，高级法庭不会向他们让步，满足其迫害要求。非法猎巫或处私刑是一个重要的问题，但几乎还没有得到研究。对合法和非法猎巫活动做出一个整体上可信的估测，不是件容易事。因为官方文件记录的全是世俗和教会当局的行动和有合法行动介入的治安维持行动。令人吃惊的是，在此我们被带到了欧洲猎巫的伊始，当时一位名叫乔格勒的人因指控妇女施巫而于1419年在卢塞恩被惩罚。这里的法庭审理中也第一次使用了德语的“巫术”一词（hexereye）。<sup>[281]</sup>在1590年的巫师狂热中，帝国城市纽伦堡决定处死一位曾经当过猎巫者的男人，他从前是艾希施泰特的刽子手学徒，曾假装能通过看巫师的眼睛识别他们是否是巫师。<sup>[282]</sup>如前所述，在法国、西班牙、波兰和意大利，大家对私刑都不陌生。1599年，在意大利的雷吉奥·埃米利亚镇，当一名妇女从宗教裁判所获释时，却被乱石投死。<sup>[283]</sup>在欧洲的巫术法被废止后，巫术信仰也一直存在。来自英国的许多巫师“钻水”事件，即水裁神判法，揭示了英国的流行理念和法律之间的不符之处，这与欧洲合法猎巫开始之前的状况非常接近。然后，教会法律和世俗法先后拒绝承认所谓的巫师有伤害人的能力，他们在惩罚那些挑战政府当局的人们的时候，也把平民大众置于孤独、悲惨和恐惧中（见第六章）。

## 第五章 禁止欧洲的巫术迫害

杀害巫师就是对无辜者的大屠杀。

——约翰·韦耶：《论魔鬼的欺骗》，1563年

世界的祛魅 (disenchantment of the world) 似乎不是一个自然发展和进步的固有结果,当然也不像韦伯所认为的是不可避免的。宗教、祖先崇拜、中国或希腊的哲学都反对把不幸归因于巫术,但所有这些都未清晰、明确和持久地宣布巫术是非法的。所以,似乎值得仔细观察宣布巫术非法一事的历史背景,有可能的话,重新界定它的基础。倘若15世纪就发展出累积性巫术犯罪的理念,并一直存在至今,那么我们可以问问,为什么欧洲因巫术被杀害的人仅有五万多点。答案可能是,人们对巫术一直持有相当的怀疑主义态度 (scepticism),厌恶那些狂热的裁判官、猎巫者和他们错误的言之凿凿,这导致了异议者的丧生。文艺复兴时期的资料显示,博大精深的怀疑主义根植于古代哲学,例如伊利斯的皮洛(约前360—前275)和他的学生赛克斯都·恩披里克。<sup>[1]</sup>整个近代早期,经典作家的语句支撑了对猎巫运动的苛刻批判,例如贺拉斯和琉善的作品。<sup>[2]</sup>

然而,早期基督教对妖术功效的怀疑盛行于整个中世纪,就像我们从《主教教规》中所看到的那样,<sup>[3]</sup>这些怀疑或许是最重要的反巫术的资料来源。这些怀疑抑制了迫害巫师的要求,以及那些吸收了更严厉的巫术镇压形成的宗教措施。只有教皇给予裁判官

们的权威才打破了传统的堡垒，正是教廷的这一介入使得对猎巫的批判从一开始就与反教权主义和反罗马帝国的感情纠缠在一起。教皇的裁判官面前不存在巫师，这个论点早在16世纪就出现了，并被理性主义评论家们广泛应用。一些人文主义舆论领袖坚定地反对宗教裁判所的巫师信仰，特别是猎巫运动。库萨的尼古拉（1401—1464）以数学方式界定神为相反相成（*coincidentia oppositorum*），宣传反对新的宗教裁判巫师模式，并对其担任布里克森行政区主教期间两名妇女的事件做了解释。布里克森是神圣罗马帝国的一个行政区，尼古拉曾任布里克森的亲王主教，那期间两名妇女忏悔说她们有过空中飞行的经历，尼古拉认为，她们是精神障碍患者，不是魔鬼的宠儿。<sup>[4]</sup>库萨的论证符合教会法、忏悔录和格拉提安的法令，但明显有一个新的维度，因为这位哲学家的论述是对14世纪中叶大规模猎巫发起的新挑战。了解尼古拉理念的人很难想象，他的观点来自于9世纪的一位男修道院院长，而且如果有人愿意，还可以找到此怀疑论观点的印刷文字。<sup>[5]</sup>德国、奥地利和意大利的情况形成鲜明对比。德国和奥地利的迫害活动很快停止（见第三章），世俗统治者剥夺了宗教裁判所的权力；而意大利的宗教裁判所一直强大，它与巫术迫害反对者的抗争也同样激烈。这个冲突体现在多明我会教士和方济各会教士之间的敌对。米兰哲学家、方济各会修士塞缪尔·德·卡西尼斯在其著作《论人们所谓的巫师》中攻击猎巫行为，卡西尼斯与库萨一样，也否认巫师飞行、巫师半夜拜魔仪式、累积巫术犯罪的真实性，他的论述是建立在教会法，特别是《主教教规》基础上的。<sup>[6]</sup>

这样大胆的攻击贯穿于各个托钵僧团之间的日常内争之中，但在1500年左右，游戏规则发生了决定性和永久性的改变。一直以来人们认为，《女巫之锤》的观点是通过印刷而得到传播的，同样，莫利托、卡西尼斯等反对者的理念也是这样传播的。评论家和怀疑论者把他们的观点印刷发行，他们的著作行销欧洲各地，再也

没有人能够阻止他们发出声音。印刷业革命创造了新的观众,促进了公共舆论的兴起。教会无法控制这个媒体。形成中的欧洲国家机制,诸如法庭、议会、学院和大学成为辩论的平台。国家管理的世俗需求繁殖出对精神事务的新态度。马基雅维利(1469—1527)是文艺复兴时代的政治潜力的代表。在其名著《君主论》中,他把宗教降到理性统治者的策略性事务的地位。<sup>[7]</sup>在其《论李维〈罗马史〉的最初十年》中,这位佛罗伦萨的政治家认为,宗教仅仅是恐吓和约束大众的工具。<sup>[8]</sup>这种态度标志着某种库恩式的范式转换。政治(politics)来到了历史的中心,神性的前定被当作不存在的东西,或至少是无关紧要的东西而遭置之不理,这与帕多瓦的哲学家彼得罗·彭波纳奇(1462—1525)的观念非常类似,他否认灵魂不死和地狱的存在。<sup>[9]</sup>在这样的语境下,魔法和巫术根本不值一提,对一位高尚的人、理性的统治者和政治家而言,它们不过是一个捏造,这些人根据必要性和国家理性(reason of state)而行事。尽管马基雅维利的著作被列为“禁书”,但它们塑造了整个近代早期的政治论战。即使是在宗教时代,宗教狂热分子也总是控诉和指责伊壁鸠鲁派、皮洛派、自由放荡派和无神论者,这些人通常不盲然地狂信宗教,而是保持一种按自然常理行事的人生。<sup>[10]</sup>

在无神论和宗教狂热之间出现了一个有良好教养的知识分子阶层,除了七门标准的人文学科和专业神学科目课程之外,他们还接受了医学和法律教育,受到佛罗伦萨人文主义和鹿特丹的伊拉斯谟(1466—1536)著述的影响。这位荷兰学者在其《愚人颂》中大胆地讥讽那些为了自己的荒谬理论而牺牲无辜者的狂热宗教裁判官。在没有提及巫术的情况下,伊拉斯谟嘲弄多明我修士盲目轻信、崇拜迷信和嗜杀成性。<sup>[11]</sup>在关于“自由意志”的辩论中,伊拉斯谟拒绝路德的新教条主义,<sup>[12]</sup>他鼓励那个表面温和,但实际坚韧持久的怀疑论,正是它搅乱了宗教时代的教义学。伊拉斯谟的

态度对唯心主义浪潮、激进改革派和世俗主义群体产生了巨大的影响，它总体上鄙视巫术迫害态度，否认魔法和巫术的重要性。<sup>[13]</sup>伊拉斯谟也赢得了许多崇拜者，比如《民法大全》的评论家安德雷亚·阿尔希厄提（1492—1550）。在他的《巫师和女巫》中，阿尔希厄提作为首位俗人作者，把意大利阿尔卑斯山地区的猎巫称为非人性的活动，用他的话说，是一场新浩劫。阿尔希厄提出一种算得上范式性的解释，即宗教裁判所不是在与巫术做斗争，而是在亲自创造巫师——这几乎就是涂尔干的解释。<sup>[14]</sup>

从诸如德国自然哲学家阿格里帕等其他当代人文主义者那里可以看出阿尔希厄提范式的影响程度。在这点上，阿格里帕与伊拉斯谟不同，伊拉斯谟在巴塞尔和弗赖堡度过其晚年的大部分时光，对附近发生的巫师火刑事件没有特别地关注。而阿格里帕奋起反抗帝国城市梅斯的巫师火刑事件，他勇敢地保护了一位年长妇人，反对多明我会教士尼古拉斯·萨维尼的裁判，他还公开抨击尼古拉斯，因为后者相信《女巫之锤》中的荒诞的“幻觉”。在其著名的《艺术和科学的不确定和无价值》中，阿格里帕屡次抨击《女巫之锤》和意大利的大规模巫师审讯，对“宗教裁判艺术”进行了前所未有的激烈和详尽的批判，把猎巫者称为“谋杀者裁判官”“残忍的伪君子”“嗜血成性的僧侣”，他把自己保护被指控巫师的行为比作约翰·卢希林对希伯来学术的保护。<sup>[15]</sup>阿格里帕非常了解发生在意大利的辩论，那里的政治家们的确敢于挑战教皇宗教裁判所的机制。1518年夏，布雷西亚的主教唆使发动了梵尔卡莫尼卡的大规模巫师迫害运动，这件事马上引起了此峡谷的世俗统治者——威尼斯共和国的关注，威尼斯人接到消息后，即刻制止了迫害活动。十人团召集宗教裁判官到威尼斯，这件事导致了城市共和国与教皇列奥十世之间的政治冲突，后者试图保护宗教裁判所法庭的权力。另一方面，威尼斯政治家们鄙夷宗教裁判官们的不合法程序，共和国副总督卢卡·特罗恩率直地把所有飞行巫师



的故事贴上“胡扯”的标签。社会底层的公民,比如著名的日志作者马里诺·萨努多甚至把被处死的人们称作“烈士”。冲突持续了三年多,这个地区的裁判官们仍然继续抓捕“巫师”,威尼斯政府随即禁止了巫师审讯。1521年7月,威尼斯政府趁法国与查理五世开战之机,终止了所有的巫师审讯。<sup>[16]</sup>

在意大利、奥地利和德国,是律师和政治家们曾经起而反抗猎巫,而在西班牙,是由格兰纳达的全国裁判官会议在1526年通过决议,否定了《女巫之锤》的权威性,会议还决定以相当谨慎的态度处理巫术等不确定的事宜。引发此决议的是1525年发生在纳瓦拉王国的猎巫事件,在那里,政府任命的巫师专员与当地的女巫和两名着魔的女孩配合行动,女孩们称能够通过凝视巫师的眼睛而辨认出他们,因为巫师们的眼里有魔鬼的记号。<sup>[17]</sup>直至今日,在非洲反巫术运动中,仍有成百上千的人主动要求被辨别。纳瓦拉王国的猎巫中,许多人被捕,他们的牲畜被没收,不计其数的巫师被烧死在五个不同的地方。猎巫过程如此恐怖,以至于西班牙宗教裁判所的最高议会决定干预。在控制了局势之后,宗教裁判所重新审查剩下的30名囚犯。经过集中讨论,最高议会发布了在西班牙王国内所有地区通用的巫师审讯“指南”。尽管“指南”确认巫术罪行确实存在,甚至确认了巫师半夜拜魔集会,但还是建议要谨慎从事,禁止雇佣占卜人和巫医,也禁止没收财产行为。多数的死刑判决是以伤害性魔法为依据的,西班牙最高议会对其真实性仍持怀疑态度。议会制定“指南”,旨在教育,而不是迫害。<sup>[18]</sup>西班牙和葡萄牙是欧洲仅有的两个在15世纪晚期就建立起长期宗教裁判所制度的国家,现在这个迫害机构决定停止巫师审讯。在整个16世纪和17世纪早期,西班牙北部的民众和镇议会继续起诉巫师。<sup>[19]</sup>但是,西班牙宗教裁判所开始采取垄断巫师审讯的政策来镇压巫师审讯。在这方面,基督教新教的伦理观和资本主义精神可能要跌价了。这样说,是因为即使我们把西、葡两国的非洲、

美洲和亚洲殖民地算在里面,那个时代在世界强国西班牙和葡萄牙被依法判决的巫师也比英国少。<sup>(20)</sup>

在皇帝查理五世(1500—1558,1519—1557在位)的立法中,西班牙和德国的传统似乎发生了碰撞。查理五世是那个时代的主要统治者,尽管后来变成了天主教教会化的热烈拥护者,但这位哈布斯堡王朝的君主是在荷兰由“伊拉斯谟主义”导师带大的。查理五世是皇帝马克西米连一世的孙子,受到勃艮第文化的教育,1515年成为勃艮第公爵。次年,他继承了西班牙王位,成为卡洛斯一世。三年后,在奥格斯堡皇室宴会上,他被选为神圣罗马帝国皇帝,即查理五世。1532年,查理五世颁布了《加洛林刑法》,此前帝国上层就这个刑法进行了长久的协商。这部刑法一成不变地存在到1806年神圣罗马帝国灭亡,它完全忽视了《女巫之锤》界定的那种累积巫术犯罪。《加洛林刑法》包括反对伤害性魔法的一段(§ 109),在程序法律中有三个段落(§ § 21,44,52)谨慎地规定了伤害性魔法的处理。极刑仅限于有确凿证据证实的伤害性魔法,任何一种非伤害性魔法都要遵循法庭的判决。通过授予嫌疑人界定清楚的权力,消除裁判中暴力的使用,并赋予法律确定性,《加洛林刑法》的裁判程序谨慎地避免了宗教裁判法庭的缺陷。为了避免地方法庭的独断专行,甚至极刑案都要呈报高级法庭或法学院。在常规程序(*processus ordinarius*)——法理学家后来给予的名称——的范围内,只有在明确犯罪的案子中,才使用拷问作为一种合法手段;这样的案子中,有两位独立的证人为嫌疑人的判罪作证,或者有确定的证据。在仅有指责或怀疑的条件下,不得使用拷问逼迫嫌疑人坦白交代。后来,猎巫者们抱怨说,如果把这些作为必备条件,几乎没有任何人能被判定犯有巫术罪。这或许正是《加洛林刑法》所要达到的目的。《加洛林刑法》的主要作者法兰克尼亚的男爵约翰·冯·施瓦岑贝格(1463—1528)是西塞罗著作的人文主义翻译家,他于1521年参加了路德宗教改革,

是在其领地上最先禁止天主教礼仪的改革者之一。施瓦岑贝格在15世纪80年代晚期曾经是皇帝马克西米连一世的随行人员之一,或许熟悉有关《女巫之锤》作者海因里希·克拉默那些臭名昭著的审判的讨论。与在宗教改革之前施瓦岑贝格设计的早期法典相比,这部法典铲除了关于正邪灵体的干预的段落,以及所有异端法律的痕迹。《加洛林刑法》明确表明不赞同宗教裁判法庭,德国有产阶级不再容忍它的活动,因此形成了与查理的西班牙和意大利领土的鲜明差别。<sup>[21]</sup>

宗教改革从长远上促成了巫师信仰的衰落,因为新教国家完全废弃了宗教裁判法庭,改革派神学家整体而言都抨击过魔法和超自然力量,至少根据后来人们的解释,他们曾经这样做了。在路德、慈运理和加尔文看来,天主教的虔诚和礼仪——敬畏圣人、祈盼奇迹、做弥撒、朝拜、做圣事、行圣礼,这些无异于乡村迷信。新教徒的宣传册中随处可见“教皇的巫术”一类的字眼。然而,路德、慈运理和加尔文没有否认巫术和巫师的存在,特别是加尔文派神学家,比如约翰·诺克斯(1513—1572)或兰伯·达诺(1530—1596)认为巫师与魔鬼的协定恰恰对应着宗教教徒和神之间契约。所以,正如拉内尔所言,相信巫术,迫害巫师,看起来是必需的。<sup>[22]</sup>尽管宗教改革时期与巫师火刑的减少这个史实相吻合,但两者似乎没有因果关系。约翰·韦耶气愤地评论道,16世纪60年代首先开始猎巫的确实是新教国家。<sup>[23]</sup>

另一方面,似乎相当清晰的是,反对猎巫的重要著作出自新教徒作者之手,不过这里有必要谨慎区别,因为一些人隐瞒了他们的教派身份。假如他们不是主流教义的信仰者,比如约翰·韦耶、<sup>[24]</sup>雷金纳德·斯科特(1538—1599),他们有充足的理由这样做。比如,现在人们认为安东·普雷托利亚斯(1555—1625)就曾加入了“爱之家”,这是一个秘密的唯心主义者组织,在那个迫害时代,该组织成员故意隐藏他们的教派身份。<sup>[25]</sup>约翰·韦耶

(1515—1588)阐述了最重要的批判猎巫运动的思想。韦耶出生在默兹河畔格拉芙,在克莱沃以西 25 公里的地方,是一位短途商人的儿子。1530 年左右,他 15 岁的时候到当代著名的医生和怀疑论哲学家阿格里帕的住所求学和工作,位置在科隆大主教区的首府波恩,韦耶还在神圣罗马帝国皇帝在梅赫伦的官邸学习和工作过。1534 年,韦耶开始在巴黎和奥尔良的大学毕业攻读医学,他获得博士学位后,当上了医生。1545 年,他开始在安恩海姆(格尔德兰省)行医,在那里与朱迪斯·温特根斯结婚。1550 年,韦耶被任命为宫廷医生,来到威廉五世大公“阔佬”尤利希-克利夫斯(1516—1592)在杜塞尔多夫的官邸。杜塞尔多夫的宫廷和政府是欧洲伊拉斯谟主义最后几个要塞之一,就是在这里,韦耶发展了他的“巫师”辩护范式(paradigmatic defence)。他的《论魔鬼的欺骗》遭到所有后来的鬼神学家的反对,它提供了前所未有的丰富的论点,这些论点源于一切可利用的资料,包括历史、文学、神学、法律和医学等学科。跟库萨一样,韦耶试图把他的评论与教规的观点联系起来,但是两人都被博丹贴上“皮洛主义者”标签,因为博丹非常清楚韦耶和库萨的意图。<sup>[26]</sup>

韦耶论点的核心在于其对医学的考虑。由于太多嫌疑人已经坦白交代了巫术,猎巫者把他们的供词当作巫师阴谋存在的无可争议的证据,韦耶认为,即便老年妇女对她们的犯罪有忏悔,她们仍然是无辜的。韦耶诊断她们患有忧郁症(melancholy),这是那个时代的精神疾病:“所谓的妖妇实际上是贫穷的妇女,通常是年老的女人,她们生性忧郁,心理脆弱,容易意志消沉。”<sup>[27]</sup>根据当代重要的医学范式——古希腊名医盖伦的体液医学,忧郁症被认为是体内“黑胆汁”丰富的结果,是自然原因导致的。通过引进忧郁症作为医学解释,韦耶的论述大大超越了库萨和阿尔希厄提,并以一种心理不健全的新解释挑战了法理学家们,即便巫师们做出忏悔,她们这种不佳的心理状况也使其无法为自己的行动负责。韦

耶关于精神疾病的辩护影响了随后数十年中的法学家,持续至今。<sup>[28]</sup> 韦耶的著述引起了支持者和反对者双方的广泛反响,他的书在整个16世纪多次再版。在他的有生之年,总共有下列版本发行:至少有六个授权的拉丁文版本(巴塞尔1563年、1564年、1566年、1568年、1577年、1583年),韦耶自己翻译的三个德文版(巴塞尔1566年、1567年、1578年),最少有六个未授权的德文版本(巴塞尔1565年,法兰克福1566年两次、1569年、1575年、1586年),三个未授权的法文版本(巴黎1567年、1569年,日内瓦1579年)。韦耶论巫术的著作平均每年都有出版,是那个时代的畅销书。<sup>[29]</sup>

显而易见,韦耶播下的种子在16世纪80年代开花结果。当时,许多独立的欧洲知识分子接受了他的论点,并增添了新内容,而这正是巫师迫害即将发展到其首个巅峰的时候。英国绅士雷金纳德·斯科特撰写了《发现巫术》一书,该书书名带有讽刺意味。斯科特认为缺乏教育是造成人们相信迷信和轻信巫术的原因,而巫术信仰就根植于这种迷信和轻信中。斯科特否认鬼神力量的物质本性,因此将它们从物质世界完全剔除出去。由于斯科特的批评意见比较过激,因此,虽然它非常有效,但几乎没有得到当代人的公开支持。虽然《发现巫术》没有再版,使人们可能小觑它的作用,但据说这本书的确产生了一些影响。<sup>[30]</sup> 一年后,已退休的法国波尔多议会议长、律师和贵族米歇尔·德·蒙田(1533—1592)发表怀疑主义言论,攻击一切巫术信仰。他讽刺地评论说,迫害者们的主要辩论是威胁和暴力。蒙田的言论毫不掩饰地影射了博丹,后者在几年前曾声援国际上对韦耶攻击:“如果我们听信每位作者的意见,那我们邻居中的巫师就要面临生命危险了。这些作者跃跃欲试,想要给他们的幻想赋予实质内容。”<sup>[31]</sup> 在同情心驱使下,菲利普·墨兰顿的朋友、海德堡教授赫尔曼·威特肯德正面攻击猎巫者;他陈述了最初的那个理念:为了克服他们的忧郁,所谓的巫师需要慈爱,不是惩罚。与韦耶和斯科特一样,赫尔曼·威特

肯德也不相信巫术有任何物质上的效果。巫师只能因其叛教受到谴责,那是一种精神犯罪,但是,精神犯罪不应该受处罚,任何人都没有改变他/她的信仰的权力。<sup>[32]</sup>

虽然威特肯德是一位新教徒,他却提出了良心的自由(freedom of conscience)。此外,他不仅是最激进的,而且也是仅次于韦耶的最有影响的巫师迫害反对者。威特肯德著作的海德堡版本在后来得以扩充(斯特拉斯堡 1586 年,巴塞尔 1593 年,斯派尔 1597 年),并被频繁再版(法兰克福 1586 年,汉堡 1623 年,巴塞尔 1627 年,法兰克福 1627 年,法兰克福 1654 年,汉堡 1671 年,纽伦堡 1695 年)。<sup>[33]</sup>安东·普雷托利亚斯(约 1560—1614)是威特肯德志同道合的继承者,1598 年,他勇敢地干预加尔文派的伊辛堡-比尔斯坦县的巫师审讯,差点失去了其法庭传教士的职位。普雷托利亚斯和威特肯德两人最终均终老于巴拉丁选侯区,这里是猎巫反对者们们的安全港湾。他们有着比蒙田更明确的反猎巫的原因,斯图亚特·克拉克的简短评论可能没有表示出普雷托利亚斯和威特肯德两人反对巫师迫害的强度,<sup>[34]</sup>两人利用逻辑、物理和自然法则(laws of nature)等手段,率直地否认巫术的存在,嘲笑巫术信仰者的迷信和荒唐。<sup>[35]</sup>在他们两人看来,巫术是不存在的罪行,所以,关于巫术的任何自愿的忏悔都毫无意义。作为加尔文派神学家,普雷托利亚斯仍然希望惩治叛教者;但对威特肯德而言,精神犯罪无关紧要。这两人都对总体上的使用拷问的合法性提出质疑,这也包括巫师审讯中的拷问。用普雷托利亚斯的话说,宣判巫术死刑的法官应该被视为“亵渎者”和“谋杀者”。普雷托利亚斯和威特肯德两人一开始用化名出版他们的著作,但后来的版本改用了真实姓名,这是因为有一点变得明朗起来,巴拉丁政府认可了他们的观点,并主动保护他们。<sup>[36]</sup>

受第一次巫师迫害浪潮的影响,产生了一种令人不悦的宗教教派对立局面。这个问题还没有得到深刻探讨,但它与进行中的

教会化(confessionalization)过程紧密相关。<sup>[37]</sup>看得出,许多天主教神学家在危机期间开始提及《女巫之锤》,他们断言,巫师迫害的主要评论家是新教徒,或者至少人们以为如此。事实上,任何对巫术的实质性否认都是被禁止的,天主教徒学者们给这种行为贴上异端标签。<sup>[38]</sup>正如第四章提到的,1592年,天主教徒神学家科尼利厄斯·洛斯在特里尔被拘留,因为他写了一篇关于猎巫的激进的评论。副主教宾斯费尔德本人强迫洛斯放弃其主张,不久他放弃理念的行为就被编进了马丁·德里奥的权威性鬼神学研究著作中。关于巫术的讨论的开展一直受到各种阻力,16世纪90年代,有一点变得明朗起来,天主教徒不得不在巫术问题上极端谨慎。质疑巫术的存在,或者看起来支持巫师,均被视为异端行为,甚至可能被用作巫术罪的旁证。比如德里奥就把“巫师的庇护人”界定为那些本身有可能是巫师的人。<sup>[39]</sup>

天主教徒们无法参与到批判主义的主流趋势中,不得不寻找新的反对猎巫的论战方式。他们在对残忍和经常不合法的巫师审讯司法程序的批判中找到了,这意味着对专业学科的一次有趣的强大冲击。就像法学家博丹进行神学辩论一样,天主教神学家们开始以法学家的身份进行论证,他们以帝国法典条文为依据,并参考常规程序(processus ordinarius)原则。然而,具有讽刺性的是,他们再次以许多新教徒作者为参照,这些人从16世纪60年代起发展了对例外罪行(crimen exceptum)说的批判。罗斯托克大学的法学教授约翰·格奥尔格·高德尔曼(1559—1611)发展了一个有效的法律论点,它使得在巫术案件中强行使用拷问或极刑变得困难。他那看上去并不伤人的著作《论怎样合法地识别和惩治魔法师、投毒者和巫师》否认把指责作为旁证,要求提供物证或者目击人;当然,几乎从未有人提供过。<sup>[40]</sup>一些作者开始完全掩饰他们的宗教身份,比如名为《如何看待可憎的拷问和巫师火刑》的小册子的匿名作者总体上称火刑为非人性的,希望废弃刑事法庭上的

拷问。<sup>[41]</sup>许多作者把拷问看成是巫师审讯产生的后果,呼吁废除拷问,包括荷兰加尔文派教士约翰·格莱维(1584—1624),他的《陪审团改革》在汉堡出版发行。<sup>[42]</sup>同样的声音来自科尼利厄斯·普勒尔(1595—?),他是基钦根镇的一名医生,匿名出版了《法官之锤》一书(它的意思是,残忍的巫师法官的法律锤子),此书基本以威特肯德早期的著作作为本,它对《女巫之锤》的影射明确地表明了他心中更加危险的人是谁。<sup>[43]</sup>然而,这些作者始终是局外人,在欧洲巫师迫害的关键时段,他们的著述在法庭上不可援引。<sup>[44]</sup>

为了认识天主教德国卓有成效的论战的出现,有必要仔细研究巴伐利亚的形势,这里有大公/亲王选帝侯马克西米连作为神圣同盟之首,以巴伐利亚为基地的耶稣会带头进行教会化事业。16世纪90年代甚至产生了“耶稣会政党”的说法。然而,巴伐利亚政治家们设法分裂此政党,他们鼓励蒂罗尔耶稣会会士亚当·坦纳(1572—1632)把他精心构思和设计的反巫师审讯的思想以标准的神学著作形式发表出来。坦纳是一位道德神学家,他在1601年的雷根斯堡谈话中成功胜出。<sup>[45]</sup>坦纳辩论的独特之处在于,他不再从神学角度辩论,而是一方面强调法制,另一方面注重对迫害受难者的怜爱之情。坦纳认为,巫师迫害显然比巫术更危险,他强调指出巫师迫害中的法律缺失的严重性,以至于将巫师迫害比作尼禄对基督教徒的迫害。坦纳著作的某些章节似乎非常振奋人心,作为独立著作,它们于1629年在科隆再版发行;<sup>[46]</sup>这些篇章鼓励了许多耶稣会教士公开加入了反巫师迫害的队伍,其中最知名的是弗雷德里希·施佩,他广泛援引坦纳的著述,是唯一可以对宾斯菲尔德和德里奥的危险观点做出适当驳斥的天主教徒权威。<sup>[47]</sup>

坦纳和施佩是17世纪前半期反对猎巫活动的两位主要的天主教徒,但是,比较具体的分析表明,他们的做法其实深深根植于他们所在的社会。欧洲反宗教改革的天主教阵营内部的狂热激进



派和温和派之间的深刻裂痕令人震惊。罗伯特·比雷利大胆地把巴伐利亚议员中的某个集团称作“极端主义者”，因为他们不惜一切代价，甚至通过战争的途径支持1629年的《返还敕令》。<sup>[48]</sup>康拉德·莱伯根反对这个论点，他认为这样的措辞表明近代早期政治学“自由主义的误解”，因为温和派政治家们也以同样的论据支持同样的巴伐利亚政策。<sup>[49]</sup>在一个宗教压制和有限良心自由的时代，论据经常被刻板地使用，实际上，两派都强调捍卫神的荣誉、信仰的纯洁和维护和平的职责。但是，主要分歧点似乎在于从这些假设中得出的结论。那些在国内政策中代表猎巫反对派的政治家建议与其宗教敌人——新教徒进行谈判，目的是阻止外交政策领域里的进一步残杀。但是，那些被教皇乌尔班八世称作狂热派(zelanti)的主战派们会首先杀死他们的敌人，然后再引进和平。猎巫的反对派——所谓的政治家(politici)，应用伊拉斯谟式的麦子和稗子的寓言故事(《马太福音》13:29)，后来被耶稣会的亚当·坦纳和弗雷德里希·施佩所采纳。为了阻止未来出现异端和罪犯，狂热分子不管后果，为捍卫神的荣誉，一心希望铲除杂草。把这叫作激进方式，似乎是公平的，因为找出犯罪或异端根源(拉丁语:radix)的理念支配了这些人在国内事务和外交政策方面的思想。他们那些铲草除根的幻想和激进措施的实施相互作用，无论是在犯人审讯中肆无忌惮的拷问，还是在战争外交政策方面，这些理念都在与某一种宗教的联系中变得明显。

分析巴伐利亚国内政策，可以明显看出，两个敌对派别长久的权力斗争僵持了一代人的时间，当代人称之为政治家和狂热派(politici and zelanti)的斗争。也可以比较折中地解释这两个派别：温和派政治家为了国家试图追求一种平衡的结果，狂热派最高尚的目标是维护反宗教改革的理念。如果我们分析政治强硬派——狂热的意识形态盲从者(zealous ideologues)群体，可以看到，他们中的多数是德国第一代耶稣会教士的学生，比如法兰克尼亚的巫

师主教。他们在巴伐利亚的代表人物是宫廷议会主席约翰·西蒙·瓦格讷勒肯(约1570—1617)。瓦格讷勒肯是社会野心家,与巴伐利亚大公一样,在1590年的猎巫期间,他也就学于因戈尔施塔特,他在意识形态领域的奉献精神在某种程度上提高了他在巴伐利亚的社会地位。移民阶级,比如德国北部的一名皈依者,瓦格讷勒肯的盟友卡斯马·瓦格博士,以及枢密院秘书克里斯蒂安·盖沃尔德(1556—1621)和伊吉迪耶斯·阿尔伯特纳斯(1560—1620)似乎都属于类似的情况。所有这些人于耶稣会士群体、瓦伦西亚的格里高利和格雷瑟尔、鬼神学家德里奥、高贵的忏悔者们、莱茵耶稣会会士亚当·孔森(1571—1635),以及激进的宫廷耶稣会士耶利米阿斯·德雷克塞尔(1581—1638)保持了密切联系。如果我们分析狂热派的职业生涯,可以发现他们在接受教育期间就已经和猎巫活动产生了关系。例如,亚当·孔森在宾斯菲尔德时代就学于特里尔耶稣会学院,在慕尼黑的时候,他就与班贝格的副主教福内尔保持着密切关系。此外,格雷瑟尔、孔森和德雷克塞尔还把他们的著作献给了杰出的巫师主教,比如艾希施泰特的韦斯特尔斯特腾。<sup>[50]</sup>

比较温和派政治家(moderate politicians)的社会背景,我们会得出完全不同的结果。在1590年的猎巫期间,一些议员已经表达了他们的反对意见,领头人是法理学家,比如枢密院大臣约翰·格奥尔格·赫瓦尔特·冯·霍昂堡博士(1553—1626),他后来任巴伐利亚议会大臣,继他之后担任枢密院大臣的是其盟友约吉姆·多内尔斯波尔格博士(1565—1650)。两人均出身于城市贵族家庭,多内尔斯波尔格来自巴伐利亚首府慕尼黑,赫瓦尔特来自帝国城市奥格斯堡。两人均在国外大学接受了扎实可靠的专业教育,分别在法国和意大利获得博士学位,也都曾担任帝国议会法庭的律师。赫瓦尔特家族是成功的银行世家,该家族的新教支系居于奥格斯堡、法国和英国,而天主教支系则进入了巴伐利亚上层社

会,最终联合土地贵族,变成了巴伐利亚国会的领袖。赫瓦尔特能够从巴伐利亚高级贵族阶层招募能干的官员,还能招到神圣罗马帝国贵族阶级的成员,诸如霍亨索伦王朝、沃尔肯施泰因王朝的成员。赫瓦尔特体现了一种开放的天主教,他不仅在自己的宗教阵营内保持国际联系,而且其联系超出了教义边界。他支持新教徒天文学家约翰尼斯·开普勒(1571—1630),给他在格拉茨的内奥地利议会找到了工作;后来,那里的反宗教改革运动开始后,又帮他在布拉格的鲁道夫二世的帝国宫廷中谋得一职。开普勒和赫瓦尔特保持了长期的通信往来,他们探讨科学问题,这位巴伐利亚大臣还参加了对数表的开发。赫瓦尔特也保持着与帝国议会法庭的联系,与新教徒法理学家,比如约翰·格奥尔格·高德尔曼(1559—1611)的联系。高德尔曼是法制(the rule of law)理论的支持者,他严格否认巫术是例外罪行的说法,也否认巫师飞行和巫师半夜拜魔聚会的真实性。赫瓦尔特与高德尔曼的这层关系很重要,因为高德尔曼的观点非常流行,<sup>[51]</sup>他关于巫师审讯法律程序的著作被频繁再版,并在1590年的猎巫期间被译成地方语言,而在同一时期赫瓦尔特正在千方百计地制止巴伐利亚的猎巫运动。<sup>[52]</sup>

狂热派和温和派在1600年首次发生冲突。那年,借助马克西米连一世的新政府,狂热派开展了针对一个旅行者家庭的典型的巫师审讯。<sup>[53]</sup>在这起残忍得难以置信的审讯中,在耶稣会会士格雷瑟尔的支持下,议员瓦格讷勒肯和瓦格通过施行无限制的拷问,逼问忏悔词,而德里奥的《魔法论文》就摆在他们的书桌上。不出所料,被告的坦白与三年前斯塔沃洛僧侣的交代相像,当年的那个坦白让神学家们了解了巫师半夜拜魔的仪式。1600年7月和12月,又有六人被活活烧死,这起骇人耸听的事件引起整个帝国对慕尼黑人的注目,大量的插图传单和歌曲被印刷散发。德里奥在其后来的神学著作中,提到了这些处决和一些巫师审讯的记录。<sup>[54]</sup>与

当代的美因茨和富尔达事件相类似，这场审讯开启了激进分子所渴望的“全国猎巫”之门。然而，被瓦格讷勒肯称为“冷酷和投机的基督教徒”的反对者、枢密院大臣赫瓦尔特和多内尔斯波尔格想尽办法阻止这一迫害运动，并借机发动了一场政治辩论。根据帝国法典《加洛林刑法》，在进一步的拷问前，这个案件被转给了大学。非常出乎大家的意料，当时由约吉姆·戴尼奇博士（1560—1633）和卡斯帕尔·赫尔博士主持的因戈尔施塔特的法学院否认了拷问的合法性，并猛烈批判了这次审讯。政府中的狂热派因此完全被激怒了，他们认为来自大学的法律意见是由枢密院授意的，要求耶稣会教士进一步控制大学，即由格雷瑟尔加以控制，指控赫尔博士犯有叛国罪，建议征求更多法律意见。结果，马克西米连大公下令弗赖堡、博洛尼亚和帕多瓦等地的大学就同一案件提交报告。他还根据狂热派的要求，命令鬼神学研究专家尼古拉斯·雷米和马丁·德里奥，以及一些有巫师迫害经验的地方政府，比如特里尔和美因茨政府撰写和准备报告书。完全可以预测，德里奥和雷米支持无限制的猎巫，接受简单的猜疑或指责作为充分的囚禁和拷问的证据。然而，博洛尼亚大学支持因戈尔施塔特法学院的观点。到1604年，甚至连美因茨和特里尔政府也对猎巫失去信心，建议谨慎从事。雷米的观点没有引起注意，而德里奥的观点受到特别的重视，马克西米连大公在洛林的耶稣会神父约翰尼斯·布斯里迪耶斯（1554—1623）甚至与之通信，讨论这次审讯，神父要求德里奥对某些问题予以澄清。鉴于耶稣会教士德高望重的地位，只有另一位耶稣会士才能打败耶稣会士。现在，赫瓦尔特打出了他的最后一张王牌：亚当·坦纳。<sup>[55]</sup>

没有必要探究这场巴伐利亚权力斗争的细节，它持续了三十多年，几乎卷入了全部政治精英和相当大部分的宗教精英。我们后面将返回探讨猎巫抵制运动的构建和维持，现在只谈论巫师迫害在德国的反响。巴伐利亚的狂热派继续赞助他们在其他领地上

的盟友。但是,任何时候只要他们尝试在巴伐利亚本土开展猎巫,就会遭到失败。在1608/1609年的农业危机期间,他们企图在由慕尼黑政府松散控制的一小块飞地内制造巫师恐慌。然而,在大量的处决之后,政府开始产生怀疑,并介入和调查审讯过程。不久,戈特弗里德·萨特勒法官(?—1613)被监禁,法官本人被送上了审判台,慕尼黑政府决定惩罚他滥施死刑的行为,以此树立一个典型。慕尼黑的狂热派激烈反对此判决,甚至努力在统治者家族和耶稣会中寻求支持。但是,因戈尔施塔特大学的法学院两次确认了这个判决。1613年,萨特勒被斩首,他是首位接受此种刑罚的天主教徒猎巫者,对猎巫运动的反对者来说,这是一次具有重大象征意义的胜利。坦纳曾把这次极刑与1618年富尔达巫师法官努斯的判决相提并论,后者也是因戈尔施塔特大学法律教授们的成功之举。<sup>[56]</sup>两个死刑案例非常重要,因为它们证明了一个事实,天主教徒的巫师审讯也可能出错,严重的错误有可能发生,受害者可能是无辜的。施佩和后来的猎巫反对者们在引用坦纳报告的证据时,经常提及这些案例。

显而易见,因戈尔施塔特充当了巴伐利亚温和派、法学家和耶稣会教士的桥头堡。坦纳的一些学生,比较年轻的耶稣会士敢于公开挑战艾希施泰特的韦斯特尔斯特腾主教。其中之一的卡斯帕尔·赫尔(1588—1634)如此激烈地攻击亲王主教,以至于耶稣会总会长慕修斯·魏台来斯基(1563—1645)为了这位贡献巨大的反宗教改革的亲王主教和耶稣会修道会的支持者,不得不屡次出面干预。巴伐利亚人非常清楚弗兰克尼亚事件的意义,但是,启发他们智慧的是坦纳。赫尔和卡斯帕尔·戴尼奇(1591—1660)的父辈们是那些曾在1601年极力压制巫师迫害活动的因戈尔施塔特法学院的法学家,他们的家庭与枢密院大臣们关系密切。一些巴伐利亚政治家的亲戚在艾希施泰特被烧死,例如宫廷议会议长约翰·克里斯托弗·艾贝格。1620年,艾希施泰特议会议长巴托

洛茅斯·里歇尔博士(1580—1649)的妻子玛利亚·里歇尔被施以火刑,枢密院大臣们马上营救其他的家庭成员,送他们离开危险的亲王主教区。里歇尔博士即刻被任命为慕尼黑的副议长。1628年,格奥尔格·亚当·哈恩博士的妻子刚刚被烧死,他就被安置在班贝格议长的重要位置上。主教区政府向当时的选帝侯(从1623年起),即巴伐利亚的马克西米连保证,议长没有处于危急中,让他不用急于谈判,可是,几周后,哈恩就被烧死了。<sup>[58]</sup>

17世纪20年代晚期,亲王主教区的猎巫运动发展到巅峰,关于巫术的法律论点在这期间得到验证。就在这个时候,坦纳将其24年前撰写的巫术意见书收进了他的道德神学教科书,<sup>[59]</sup>因此成为那些被剥夺了先前权威的未來天主教神学家的重要依据。坦纳成为慕尼黑公众讨论的话题。<sup>[60]</sup>在弗雷德里希·施佩《司法的保留意见,或对巫师审讯的讨论》中,他唯一参照的权威就是坦纳。坦纳是唯一无情地否定巫师审讯的合法性,而又没有陷入关于巫师是否存在的危险辩论的天主教徒。施佩的书是西塞罗式的经典著作。他论述的前提是,巫师存在是无可否认的事实,因为所有的天主教政府确认这个前提,因此他没有重复谈论这个问题。一些史学家过于天真,他们只看到了这个让步的表面意义,而没有考虑到施佩这一表态发生的背景。施佩正在进行的不是一场发生在一个多元社会里的论战,而是发生在极度紧张和压力巨大的形势下的辩论,在这种形势下,任何人如果被贴上“巫师庇护人”的标签,都会有生命危险,所以施佩采用了经典的掩饰战略。<sup>[61]</sup>尽管如此,这位耶稣会士开始激进地铲除反巫师的法律程序,有效地批评每一个司法步骤,几乎不加掩饰地揭露来自德国亲王主教区的可怕的巫师审判案例。他的做法甚至给一些顽固不化的当代人都留下了深刻印象。猎巫者们明白他们遇到了最危险的对手。施佩没有做任何让步,没有允许给任何一个嫌疑犯定罪。在类似的情况下,拷问者、法官、主教,甚至教皇本人都会坦白任何罪行。此

外,施佩在书中的几处都试图引导读者注意一个事实,那就是,他担忧的不仅仅是可怕的迫害中那耸人听闻的残忍和非法性,还有另一个让人震惊的真相,但他又无法在这个阶段讲出来。在审阅了巫师审讯的每一法律步骤后,他又发现了什么真相呢?任何一位懂得细心体会的人都会得出答案:所有被处决者都是无辜的,根本不存在巫师,坦纳曾经认为,迫害者是杀人犯,但他没有提到过“根本不存在巫师”的论点。<sup>[62]</sup>

施佩采纳了坦纳把猎巫比作尼禄的迫害的说法,这并非巧合,因为两人有一个共同看法,即巫师迫害中的受害者是无辜的,他们的迫害者正是可恶的暴君。施佩对过河拆桥这类把戏不感兴趣,他指出国君们不了解各自国家发生的事情,他们被腐败和邪恶的议员们蒙骗了,这些官员努力掩盖贪婪和嗜血的巫师专员们的行径。施佩这么说实际上也没有完全离开正题,因为他所指的是科隆的选帝侯费迪南德,他是此主教区和威斯特伐利亚公爵领地骇人听闻的猎巫运动的责任人;尽管类似的事件没有发生在费迪南德管辖的其他行政区:希尔德斯海姆、列日、明斯特,还有施佩的耶稣会学院所在地帕德博恩。显而易见,最恶劣的巫师迫害的制造者是波恩(科隆选侯国)政府及其巫师专员,比如海因里希·冯·斯舒尔赛斯和其他人。施佩可能希望,如果公众舆论强迫选帝侯费迪南德处理这些巫师专员,他有可能这样做。然而,事情没有像想象的那样,至少没有立即如此。在三十年战争的中期,瑞典国王古斯塔夫·阿道夫二世(1594—1632,1611—1632在位)上台,征服了包括巴伐利亚在内的神圣罗马帝国的许多地方;天主教政党领袖们,包括费迪南德——巴伐利亚的马克西米连一世的兄弟,有其他的问题需要解决。

有数个原因让施佩匿名出版了他的小册子。想必他的上司,或审查人不允许书的出版。巫师专员曾以拷问和处决公开威胁《犯罪警示》的匿名作者。然而,在耶稣会内部,从一开始大家似

乎就了解作者是谁。书刚刚出版,耶稣会内部就展开了讨论,一些人支持施佩,一些人攻击他。但是,尽管施佩猛烈地挑战了德国耶稣会最重要的保护者之一,却没人企图揭露他的身份,或把他交给世俗政府当局处理。他甚至没有因其不服从态度而遭到耶稣会的任何惩罚。<sup>[63]</sup>施佩简短的拉丁文著作在耶稣会之外也引起了巨大的反响。1635年,图林根教长约翰·马修斯·梅法赫特(1590—1642)给他的新教徒君王们出版了一部感情强烈的专著,扬言如果他们不立刻停止火刑巫师,就将面临地狱的火焰。在这个问题上,这位典型的虔诚主义的路德教派牧师比其他任何作者都强调所谓的巫师在囚禁中遭受的痛苦。<sup>[64]</sup>几年内,《犯罪警示》两次被译成德国本地语,两位译者都是新教徒,他们试图影响自己教派阵营内的公共舆论。法文和波兰文的译本表明,猎巫不仅是德国的问题,施佩的著述具有更广泛的影响。在现有的巫术文献中,经常有这样的论点,对巫师审讯或猎巫的批判大体上没有取得成功。如果我们考虑1600年左右和1630年前后发生的大规模猎巫运动,乍看上去,似乎如此。然而,考虑到这些大规模迫害只发生在有限的几个行政区,比较重要的国家从未真正展开猎巫事业,或者刚开始,就立刻停止了,然后再也没有实行巫师迫害政策,那么,恰恰相反的解释可能更讲得通。即使在一些德国行政区,正面批判也卓见成效,比如在尤利奇、克莱沃、贝格公爵领地。另一个例子是巴拉丁选侯国,那里的统治集团不相信巫术的存在。<sup>[65]</sup>另外,约翰·韦耶的两个儿子迪特里希·韦耶和约翰尼斯·韦耶最终都当上了巴拉丁的议员,这不是巧合。此外,施佩的《犯罪警示》也给许多君主留下了深刻的印象,维尔茨堡、美因茨和沃尔姆斯的亲王主教和选帝侯约翰·菲利普·冯·肖伯恩(1605—1673)就曾对哲学家莱布尼茨(1646—1716)表示,他本人深受施佩的著述的影响。

施佩正确地指出了—个事实:意大利、法国和西班牙处死的巫



师比德国少得多。相当奇怪的是,他没能比较准确地描述欧洲这些地方的发展状况,特别是罗马宗教裁判所的所作所为。在红衣主教圣托里在位期间,该权威机构对巫术的态度发生了决定性改变。吉乌利奥·蒙特伦基(1550—1623)变成了巫术案研究专家,他可能受到了阿尔希厄提著述的影响,并撰写过强烈质疑16世纪90年代的巫师审讯的建议书。后来,他成为一名最具影响力的教皇政治家、罗马总督和法恩莎的主教,他对巫师审讯的干预远及国外的佛兰德斯。继蒙特伦基之后,裁判官戴斯德里奥·斯盖格里亚(1568—1639)改善了巫术审讯建议书,他在建议书的绪言中痛苦地抱怨说,以前的巫师审讯几乎都存在最严重的错误和违法行为,它们极端不利于受害者,也对整体上的司法不利。这位多明我会修士建议极端谨慎地处理犯罪事实和其他旁证以及使用拷问的诉讼程序。他否认指责的重要性,督促进行公正的审讯,善待嫌疑人。斯盖格里亚的建议书于1625年印刷出来,但仅在内部使用。这是广大欧洲民众对罗马宗教裁判所的巫术态度一无所知的一个原因。只是到了1655年,这份建议书才被收进西萨尔·卡雷纳(1597—1659)关于宗教裁判所机构的一本出版物中,从此知识阶层的公众可以读到它了。两年后,它被单独出版。当时红衣主教裁判官弗朗西斯科·奥比奇(1593—1684)在赞同施佩的《犯罪警示》的同时,引述了该建议书的内容,并努力尝试遏制瑞士、勃艮第、法国(图卢兹)、德国和波兰在17世纪50年代和60年代发生的巫师恐慌。<sup>[66]</sup>

在法国,巴黎国会早在1857年就建议颁布法令,规定巫师处决必须经得国会的同意。亨利四世(1553—1610,1589/1594—1610在位)继承王位以后,阻止了巫术特别法律程序(*processus extraordinarius*)的引进。1601年夏,经议会调查,发现罗克鲁瓦的刽子手让·米纳尔德对布拉班特“200多人的死亡”负有责任(实际数字可能比这高,因为他通过刺痕测验查出了274人),他被判决

狱中终身劳作，因为他竟敢对八名法国臣民下手。令人吃惊的是，名声卓著的让·博丹没有能够获得一个重要的职位。虽然他的知识地位得到了全世界的认可，但他的职业生涯却停止了，他最终只做到了拉昂法庭的一个中等职位，还是候补（1575—1596 在任），他的意见在那里也没有发挥多大作用，“显然他没有享受到给哪怕一名巫师判罪所带来的快乐”。<sup>[67]</sup>

1609 年巴斯克行政区发生的重要巫师狂热检验了西班牙和法国的司法制度。在国王亨利四世的授权下，波尔多议会的一名议员终止了那场曾经给神学家皮埃尔·德朗带来灵感并造成 80 人受害的法国拉伯尔迫害事件。在西班牙，宗教裁判所最高议会派遣其最能干的裁判官唐·阿隆索·德·萨拉萨尔·弗里亚斯到各地去审查地方政府的行动。萨拉萨尔与大约 2000 名证人和被囚禁的嫌疑人进行面谈，他提出了自己的观点：其中没有一人可以被判罪，所有的传闻来自流言蜚语、迷信和仇恨，因此，必须释放所有嫌疑人，哪怕他们已经做了忏悔。萨拉萨尔最后的结论是，巫师审讯未来应该在宗教裁判所的监控下由中央政府处理，将不再允许判决任何死刑。最高议会采纳了这个建议，宣布世俗的巫师审判为非法，未来要予以严厉镇压。统计数字显示了上述惊人转折的效果。<sup>[68]</sup> 西班牙宗教裁判所调查了 1540 年到 1700 年间的 44000 个精神犯罪案例，它们涉及伊比利亚半岛、加那利群岛、地中海岛屿和拉丁美洲的 19 所法庭的裁决。其中约 9% 的案子与魔法犯罪相关（迷信、魔法、占卜和巫术），但是没有巫术死刑案。西班牙宗教裁判所试图垄断巫师审讯，以便于镇压，这与黑色传奇（leyenda nera）恰恰相反。当然，这并不表明西班牙宗教裁判所没有带来任何伤害。在同一时期，约有 775 人因为秘密的犹太教、异端（通常是路德主义或加尔文教派的追随者）、同性恋和重婚被判罪并处决。葡萄牙人在欧洲和巴西判罪的人大约是此数的两倍，而意大利的罗马宗教裁判所判处的人仅为上述的一半。但是，伊

比利亚宗教裁判所没有做过任何巫师处决。<sup>[69]</sup>

有人可能产生一个看法,西属尼德兰(今天的比利时、卢森堡和法国北部)遭受了严重猎巫的重创,因为在西班牙帝国的这些地方没有西班牙宗教裁判所的存在。荷兰北部——新教徒的领地,因为自身的发展而导致了巫师迫害的终止。就像罗马、威尼斯、佛罗伦萨、马德里、斯德哥尔摩、巴黎和伦敦等城市的统治者精英一样,阿姆斯特丹的公民们也厌恶猎巫。近代早期欧洲最城市化的地方是荷兰和尼德兰北部,诸如鹿特丹、哈勒姆、莱顿等城市。汉斯·德·瓦尔德特(1952年生)认为,与普遍的预料相反,中央政权的缺失正是荷兰废除巫师审讯的原因,那里只要精英统治者达成一致即可。<sup>[70]</sup>在他们反对西班牙天主教宗主国和争取自由的斗争中,荷兰变成了全欧洲新教徒避难者的安全港湾。他们的巫师迫害经验,伊拉斯谟人文主义的和平传统,以及与塞法迪犹太人、加尔文教派、天主教徒,还有那些在欧洲某些地方比巫师更可能被判死刑的再洗礼教徒的共存,所有这些改变了这个特殊社会的理念。门诺派教徒严格反对任何一种暴力,包括死刑,他们不相信魔鬼的力量,从而把巫师审讯变成一种荒谬的行为。所以,从16世纪末起,公众舆论就开始反对巫师审讯。最后一次荷兰人的巫师火刑发生在1603年的尼姆威根。<sup>[71]</sup>在这个“没有火刑柱的国家”,巫师信仰逐渐衰退,他们确认了一个理念,即巫师是被猎巫创造出来的。曾经游历过巴斯克行政区的荷兰旅行家约翰·沃尔坎·黑穆斯克(1597—1656)记录了猎巫运动给人们造成的巨大精神创伤。<sup>[72]</sup>

当巴黎议会在1625年核准了最后一一起死刑判决时,<sup>[73]</sup>怀疑主义已经在法国法庭中深深扎根,那些破坏传统信仰的人,即自由思想家,开始塑造他们自己的传统。玛莎林的图书馆馆员加布里埃·努德的《捍卫被指控犯魔法罪的名人》对巫师审讯进行了委婉的攻击。<sup>[74]</sup>然而,由蒙田复兴了的皮洛怀疑主义不再求助于知

识精英，因为在那个时期新一代自然科学家尝试从自然结构中获得新灵感。机械科学和控制实验领域使科学家们入迷，在16世纪科学实验的参照下，他们不再相信魔法、妖术和巫术。罗伯特·福鲁德(1574—1637)是一名玫瑰十字会医生和神秘派自然哲学家，他已经朝着这个方向迈进。<sup>[75]</sup>还有皮埃尔·伽桑狄(1592—1655)，他的兴趣在于伊壁鸠鲁的原子理论。<sup>[76]</sup>

新哲学学科领域形成了一个共识，那就是领军科学家们不再受怀疑主义困扰，他们在排除神秘主义干扰的同时，努力寻求得出对自然环境的一种确定的新认识。所有这些人把灵体(天使和魔鬼)和神从他们的思想中排除出去，间接或直接地消除了神性的干预。培根(1561—1626)在其1620年的《新工具论》中所概括的实验哲学，<sup>[77]</sup>伽利略(1564—1642)在其1632年的《对话》一书所解释的物理学，或者哲学家笛卡尔(1596—1650)《方法论》中的理性主义思想，所有这些只考量推、拉作用下的机械运动，排除了任何魔法飞行的可能性。因为帕普金努力把笛卡尔与乌尔本·格朗迪埃臭名昭著的巫师审讯联系在一起，<sup>[78]</sup>所以这里应该提到一件事，即这位哲学家曾经在三十年战争期间的1618/1619年在纽伯格的巴伐利亚军队的冬季军营中逗留，所以他对发生在邻邦的巫师审讯事件有耳闻。人们往往说，哲学不存在于真空中，<sup>[79]</sup>科学也同样。当伽利略卷入与罗马宗教裁判所的终身斗争中时，开普勒就邀请他到德国，因为那里的思想自由有保障，没有宗教裁判所和中央政府，如果当权者有镇压的企图，也有可能几英里外的地方找到一个友好的环境。开普勒后来真的经历了这样的环境。但是，他的母亲卡塔琳娜·开普勒(1547—1621)却卷入了1615—1621年的一次巫师审讯，它发生在乌腾堡的一个小市镇莱昂贝格。帝国天文学家克服了种种巨大困难，为他母亲辩护，并使其免于灾祸。<sup>[80]</sup>

新科学家们认为，应该完全用可测量的属性和行动来解释自

然,这个范式的转变通常被归结在“科学革命”的标签下。例如,开普勒定律通过运用数学公式界定行星的公转,在其《宇宙的和諧》中没有神性或魔鬼可以干预的空间。一些重要的知识分子,比如埃克托尔·萨维尼安·西哈诺·德·贝热拉克(1619—1655)、巴鲁赫·斯宾诺莎(1632—1677)、尼可·德·马勒勃朗士(1638—1715)、戈特弗里德·威廉·莱布尼茨(1646—1716)、皮埃尔·贝勒(1647—1706),<sup>[81]</sup>虽然没有直接参加巫术相关的辩论,但他们的著作或通信显示,他们已经与这些暴行拉开距离,因此积极地推动世界离开火柱,尽管他们谁都不敢完全否认巫师的存在。<sup>[82]</sup>

猎巫悄然地走到了尽头,因为政治领袖们尽量避免刺激反对派神学家和气愤的平民结成的某种怪异同盟。除了少数例外,各地政府几乎不承认他们对所有那些被烧死在火刑柱上的人的不公平行为。17世纪中叶以后,态度完全变了——威特肯德和普雷托利亚斯等少数除外(见208页)——这个转变过程好像开始于英格兰。知识分子们不再为巫师辩护,而是从正面攻击巫师信仰,公开嘲弄和刺激巫师信仰的拥护者。托马斯·霍布斯(1588—1679)是这个时期一位杰出的知识分子,他在欧洲旅行中结识了科学革命的主要人物,诸如伽利略、马林·梅森(1588—1648)和伽桑狄。他的《利维坦》一书中的几章都是质疑鬼神学的,以史无前例的方式讥讽“美妙的魔鬼信条”,嘲弄天主教会为“黑暗王国”。<sup>[83]</sup>圣公会和长老派有可能都同意霍布斯的观点,但他们也感到吃惊,霍布斯不觉得各宗派之间有什么差别,所以,有可能他们也在其攻击目标之中,剑桥柏拉图主义者亨利·摩尔(1614—1687)就是这样认识的。<sup>[84]</sup>此外,相信魔鬼和巫师的不只有教区牧师及其信徒,还有皇家协会的高级官员,比如约瑟夫·格兰维尔,他的《触及巫师和巫术本质的哲学考虑》一书为巫师的存在以及巫师审讯做辩护。<sup>[85]</sup>著名的日志作家塞缪尔·佩皮斯(1633—

1703)评论格兰维尔的书“写得好,但不是非常有说服力”(24. 11. 1666)。

在巨大的大众压力下,17世纪80年代早期发生了最后一系列的巫师审讯。1685年3月,在英国埃克塞特,最后一次因巫术被判处死刑的是爱丽丝·莫兰德。<sup>[86]</sup>其实,早在这个事件之前,许多知识分子就猛烈地攻击了格兰维尔。格兰维尔把不信巫师存在等同于无神论,这使他们感到难堪。<sup>[87]</sup>《辩论中的巫术问题》咄咄逼人的反驳没能消除人们对被怀疑是无神论者的担忧,因为约翰·沃茨塔夫畅游在马基雅维利或者霍布斯的无神论海洋中。<sup>[88]</sup>突然之间,巫术不再是论战的唯一问题,取而代之的是一个更加广义的问题:宗教(religion)。英国内战中的非圣会教徒牧师、后来的注册医生约翰·韦伯斯特(1610—1682)站出来抨击格兰维尔“捍卫这些虚假、荒唐、不可能的、不虔信的和血腥的观点”的企图,他否认魔鬼对物质世界的影响。<sup>[89]</sup>与许多其他领域一样,“光荣革命”标志着英国对魔法罪行态度的转折点。之后,英国法庭没有定罪处决过任何巫师。巫术变成了各派政党的事业,辉格党通常嘲笑巫术信仰,只有少数托利党徒仍然公开捍卫巫术事业,就像1712年的简·温海姆(约1642—1730)审讯中所见的那样。<sup>[90]</sup>简·温海姆从前是一个巫师嫌疑人,获释后的她成为“关于托利党迷信传统的辉格神话故事”的一部分。<sup>[91]</sup>由于受到敌视,她无法返回自己的村庄,但却成了英国首位巫术史学家哈钦森等名人的采访对象。<sup>[92]</sup>《巫术条例》的废除被认为是首相罗伯特·沃波尔(1676—1745)的阴谋,他希望“遏制野心勃勃的教职人员”。<sup>[93]</sup>只有一贯试图阻碍沃波尔政策的格兰治勋爵詹姆斯·厄斯金在1736年站出来反对废除巫师立法。他在议会的演讲引起嘲笑和蔑视,并且结束了他作为苏格兰托利党政治家的生涯。<sup>[94]</sup>

反对派的沉默不表示教士或人口的多数认可放弃巫师审讯。英国主要的复兴运动——卫理公会的创始人、非常有影响的神学

家约翰·卫斯理(1703—1791)在1768年(5月25日的日记)写道:“放弃巫术实际上是放弃《圣经》。”<sup>[95]</sup>随着英格兰和苏格兰巫术条例的废除,通过法律起诉巫术变得不可能了。狡黠的人仍然可能因欺诈罪而受到惩治,但有害的魔法不再被承认是一种罪行,因为它被认为是不存在的。让英格兰的统治阶层感到沮丧的是,平民百姓不关心立法变化,继续使用巫师“游水”或“钻水”的做法。在巫术立法废除的当年,1736年,就发生了一起臭名远扬的巫师案。<sup>[96]</sup>在巫术迫害被宣布为非法之后,这样的聚集行为可能被认为是骚动,并根据1714年的《骚动条例》进行惩治。根据该条例,影响公共和平的12人及以上的喧嚣集会就属于重大的违法事件。许多治安法官发现,在大众同情犯法者的情况下,实施这样的法律很困难。记载下来的大量的水裁判案案例发生在18世纪晚期,只有在巫师嫌疑人死于水刑的情况下,比如1751年朗马斯顿的卢斯·奥斯博尔内案,这类事件才会引起比较广泛的公众关注。期刊、报纸和宣传册上充满了对该事件的评论,因为这件事制造了特别恐怖的气氛。暴徒恐吓总督(他试图阻止游水测试),捣毁公共建筑,并威胁要放火烧城。在19世纪,有过几次游水测试,直到1880年还偶有发生。<sup>[97]</sup>迟至1863年,一名巫师嫌疑人还成了这些狂乱的钻水神判法的牺牲品。<sup>[98]</sup>

接下来的一场论战让欧洲公众兴奋不已,英格兰辩论随即席卷了欧洲大陆。17世纪90年代,荷兰牧师巴尔塔萨·贝克(1634—1698)出版著作,攻击魔鬼的力量。尽管他的多卷本《魔法世界》冗长、琐碎,但却立刻被翻译成那个时期的各种主要语言:德语、拉丁语、法语和英语,推动了16世纪以来欧洲的第一次巫术辩论。<sup>[99]</sup>有大约175位作者参与贝克的辩论,它属于欧洲启蒙运动中参与者最广泛的辩论之一。虽然在近百年前荷兰就停止了巫师火刑,还是有3/4的作者激烈攻击贝克,加尔文教会决定撤销他的牧师职位。引发这场广泛论战的是法律教授和哲学家克里

斯蒂安·托马修斯(1655—1728)的一篇题为《论魔法犯罪》<sup>[100]</sup>的论文。此论战先是席卷了新教德国和斯堪的纳维亚,然后,隔了一段时间后,又冲击了包括意大利在内的天主教南方。克里斯蒂安·托马修斯曾经是神圣罗马帝国早期启蒙运动的倡导者克里斯蒂安·沃尔夫(1679—1754)的学生,因为他否认神启作为行为之源的重要性,所以卷入了与萨克森虔诚派教徒的激烈论战。托马修斯被迫退休,回到在哈雷新建的普鲁士改革大学。在约翰·韦伯斯特翻译的《论魔法犯罪》的德文版序中,托马修斯提到,他曾经在1694年几乎同意了废除巫术,但他的法学院同事们表示不支持他的决定。托马修斯不是一位传统守旧的学者,他一直把自我批评作为座右铭。就是他把巫术问题推到了早期启蒙运动的中心位置,他通过自己的及其许多学生的大量著述和拉丁文、德文的翻译文本发起了公众辩论,从而把英格兰的辩论推向更广大的欧洲民众。<sup>[101]</sup>

托马修斯把历史学(history)作为启蒙运动的武器,他的第一篇纯正的历史论文探讨的主题是:巫师仅在一个短期内被合法地迫害,他们的罪行是宗教裁判官们的创造。<sup>[102]</sup>他得到了神学家、法学家、哲学家和医生们的广泛支持。持续了20多年的这场辩论与早期的英格兰论战有许多共同之处。像霍布斯和沃茨塔夫一样,托马修斯被称为无神论者,他也像辉格党政治家一样,试图把巫术主题转换为反对教士的武器。托马修斯最终赢得了普鲁士的弗雷德里希·威廉一世(1688—1740,1713—1740在位)的支持,威廉在1714年发布王室敕令,终止未来的巫师审讯,此举与30年前左右法国国王的做法非常相像。这个创举是重要的,因为普鲁士开始在勃兰登堡和波美拉尼亚(最近被割让给普鲁士)粉碎封建主的司法权,并镇压进行当中的巫师审讯行动。与邻邦波兰截然不同,那里的巫师火刑柱又烧了七十年,而普鲁士国王则设法熄灭了烧死巫师的火焰。据记载,此后又发生过三次巫术控告,最后



一次在 1731 年,但它们均被撤除。<sup>[103]</sup>

启蒙运动在概念上是一个成功的故事,猎巫活动到那时应该停止了。然而,这不像熄灯一样简单,在某些情况下,经过几十年的协商,才终止了火焚巫师。18 世纪开始的时候,巫师信仰和猎巫活动都还存在。晚期的合法巫师火刑(late legal witch burnings)还没有得到彻底的探讨。一边是看上去古老陈旧的巫师火刑,另一边是启蒙哲学家、法学家和政治家们高傲和疏远的辩论,两者之间存在着一种奇怪的紧张关系。即使在英伦诸岛,迟至 1727 年仍有处决巫师的事件发生,当时最后一名巫师在苏格兰被依法处死。<sup>[104]</sup>伏尔泰报告了耶稣会教士彼得·吉拉德的案子,1730 年吉拉德差点被送上火刑柱。13 年后,牧师伯特兰·吉劳多特在第戎被活活烧死,另外的 29 名嫌疑人被投入里昂监狱,其中的 5 人在 1743 年被波尔多议会判处死刑。尽管涉及妖术和与魔鬼的契约,法国史学家们没有在他们的研究中考量这些情况,他们也排除了一位重要的法国法学家的法律思考,他晚至 1780 年都在严肃认真地关注思考巫术罪行问题。<sup>[105]</sup>在瑞典,晚期巫师审讯发生在 1742 年和 1757 年;同时,在几十年前就开始了重大猎巫的达拉纳,有巫师恐慌发生,13 名妇女坦白她们有罪,迟至 1763 年的时候,她们还因巫术罪被监禁和拷问。当达拉纳省的总督最终阻止地方法官继续巫师审讯之时,达拉纳的新教徒主教介入,并抱怨“我们的思想自由时期”,因为在这里,当局在火烧那些已经忏悔的巫师方面变得犹豫不决。或许由于这样的意见,高级法庭花了很多时间才做出决定。最后那些女人被释放了,并获得钱财补偿,而那些法官们则被投入监狱。<sup>[106]</sup>毫无疑问,这些都是例外的个案,但也代表了一般的巫术案的真实情况。此外,还有许多边缘性个案。1781 年在塞维利亚,一位妇女承认与魔鬼发生了关系,但没有承认实施伤害性魔法。她因与魔鬼的契约而被处死,这还算是巫术审讯吗?<sup>[107]</sup>

瑞士、神圣罗马帝国南方的天主教徒集中地区、东欧边缘地带的问题仍然不少。亲王主教区尤其受到影响，弗赖辛、奥格斯堡和萨尔茨堡的教会权威试图在“投毒”(veneficium)的标签下隐藏巫师审讯，这本身就鲜明地表示了他们捍卫巫师审讯的态度。无论如何，1717年到1721年间，弗赖辛发生了巫师恐慌。16名男青年乞丐坦白了他们与魔鬼的协定，承认参加了巫师半夜拜魔集会，当然还实施了伤害性魔法(maleficium或巫术)。之后，他们便被处死。1728年在奥格斯堡发生了巫师恐慌，导致了4人的处决；1745年又发生了一起巫师死刑案。1745年和1747年，在上马希尔塔帝国修道院辖区有七位妇女因巫术罪被处决——巫师恐慌审讯。18世纪20年代，在巴伐利亚有15人被处死，多数为年轻人。1749年和1756年间，在萨尔茨堡和布格豪森、施特劳宾和兰茨胡特的省府另有一系列的巫师审讯发生。几乎所有这些事件中的巫师审讯都是由儿童指控引发的，最后的巴伐利亚巫师是一名叫维罗妮卡·泽力茨钦(1742—1756)的14岁的孤女。维罗妮卡被继父赶出家门后，加入了一个孩子帮；她住在大街上，到处乞讨。她被远房亲戚抓住，并送进孤儿院，她难以适应那里的生活。因为维罗妮卡的咒骂、亵渎和偷窃圣餐物品等行为，孤儿院只好求助于方济各会士。因为受到鞭打的威胁，这个女孩子决定逃跑，去做女佣。但是，当她开始显露出精神障碍或魔鬼附体的迹象时，主人把她赶出门外，她曾企图自杀，并用刀子杀害其主人年幼的孩子。因为维罗妮卡还不足追究刑事责任的年龄，兰茨胡特的市长决定将其送回孤儿院。事实上，正是她的“魔鬼附体”引发了巫师审讯，虽然是一次非常特别的审讯。女孩主动坦白说造成魔鬼附体的原因是她偷了圣餐物品，并将其用于实施妖术。法庭查出了藏匿的圣餐物品，并发现显然已经被用于妖术，于是就有了不可否认的犯罪事实(corpus delicti)和充分的旁证证实对她的猜疑。女孩详细交代了被魔鬼诱惑、巫师飞行和半夜拜魔、伤害性魔法；她还学习

做妖术师,因为她能背诵一段由 20 句话组成的押韵天气咒语。她所谓的损害的确发生过,尽管她的受害者没有意识到是她的巫术在作怪,也没有谴责她。法官发现这个案子很难处理,因为这个凶手的处境的确把她逼上了绝路;她还年幼,并愿意配合。但是,如果法庭不给这个忏悔的女孩判罪,他们将来就无法判决任何其他的巫术犯罪。所以,正如法官所示,为了维护原则,这个女孩必须被处死。<sup>[108]</sup>

即使在 18 世纪下半期,欧洲仍然有惊人数量的因巫术而判处死刑的案子发生。中欧东部、波兰和哈布斯堡王朝统治区仍有大量火刑事件,要想得到具有启发性的讨论,必须考虑这一点。这些地方基本处在地方权贵的控制下,比如斯洛伐克(最后一次处决在 1745 年)、<sup>[109]</sup>摩拉维亚、<sup>[110]</sup>斯洛文尼亚(最后一次处决在 1744 年)<sup>[111]</sup>和匈牙利。那时的匈牙利包括巴尔干半岛的某些部分,比如今天的克罗地亚、塞尔维亚和罗马尼亚(特兰西瓦尼亚),这里的猎巫在 16 世纪和 17 世纪早期被奥斯曼帝国镇压。私刑是猎巫的唯一方法,因为突厥人当局从不在法庭上接受巫术指控。只有在大部分匈牙利被哈布斯堡王朝重新征服后,这里才开始了法律上的巫师审讯。1710 年到 1760 年间巫师审讯发展到高峰,这是前一年,即干旱、洪水、饥荒和流行病爆发的“悲伤之年”的结果。<sup>[112]</sup>1728 年,在塞格德发生了巫师恐慌审讯,几乎演变成大规模的猎巫。迟至 18 世纪 50 年代,匈牙利共有 143 次巫师审讯,最终导致了 21 人死刑,其中许多死于阿尔帕德的恐慌审讯中。18 世纪 60 年代,巫师审讯降到 47 起;记录显示甚至在 70 年代还有 8 起审讯案,其中 3 人被判罪。最后的匈牙利人“巫师”于 1777 年在北方的盖兹马洛克被处死。<sup>[113]</sup>那时的波兰王国包括今天的立陶宛和部分乌克兰,表现出基本类似的猎巫模式,但对其研究还不够。在西里西亚的巫师恐慌中,晚到 1744 年,5 名巫师在特本布登被处死,属于巫师恐慌审讯。<sup>[114]</sup>在 18 世纪 50 年代也有大量的

巫师审讯。1756年，普鲁士人和奥地利人介入他们管辖的地区，而在独立的波兰，巫师审讯继续。迟至1774年，一起重大的巫师恐慌事件发生在道鲁乔沃村庄，由格拉博沃市法庭处理，14名妇女丧生。波兰议院(Sejm)借这次巫师恐慌事件为契机于次年停止了所有巫师审讯，并废除了巫术法律。<sup>[115]</sup>

肯普滕帝国修道院区的处决拖到很晚才终止，它也因此而出名。根据法律意见书，1775年宣布了一起死刑判决，相关文件的副本(原件丢失了)显示，亲王修道院院长霍诺留·罗茨·冯·施莱根施坦(1760—1785在位)在4月11日签署了死刑判决，文件上还加了几个字“坚持正义!”只是在最近，一位地方档案保管员才发现那个判决从未被执行，被判罪的巫师玛利亚·安娜·施瓦格林(1734—1781)——另一位生活经历有趣的精神错乱者，数年后死于狱中。大法官在法律意见书中还提到了1755年的另一次较早的巫师处决案。<sup>[116]</sup>再来看看瑞士，我们可以发现世俗的行政区也有它的问题。1712年，重大的巫师恐慌发生在天主教的提契诺州，1737年在祖格州也发生了一次。接下来，施维茨州和卢塞恩州也有巫师恐慌发生。但是，最后一波“巫师们”是在加尔文教的州被杀死的。1779年，厄休拉·帕德路特死在格劳宾登的上哈尔布施泰因监狱，而这里正是1434年第一起有记录的巫术处决发生的地方。迟至1782年，格拉鲁斯发生了针对女佣安娜·高尔蒂(1734—1782)的臭名昭著的审讯。虽然她被指控投毒，这明显是一起巫师审讯案，审讯中特别强调她与魔鬼的契约以及她对其雇主的孩子的伤害性魔法。1782年6月18日，安娜在格拉鲁斯被处死，引起广泛抗议。那些一直认为自己的宗派具有最崇高道德的新教徒知识分子们感到震惊，奥古斯特·路德维希·施勒策就这件事创造了“司法谋杀”一词。<sup>[117]</sup>

天主教欧洲最后的巫术论战始于耶稣会修士格奥尔格·伽尔在维尔茨堡巫师火刑之际发表的那场声名狼藉的公开讲演。1749

年,温特泽尔女修道院的副修道院长玛利亚·雷娜塔·辛格林(1678—1749)被绑在火柱上处决。和多数情况一样,罪名是魔鬼附身,控告她的是她所在的修道院,还有这位精神错乱者本人,维尔茨堡政府在这件事上难以做决定,因为许多人知道她有精神障碍;但是,此案再度作为原则性问题被执行,强硬派取得胜利。然而,它却产生了预想不到的反响,意大利知识分子们以此作为契机,发动了关于巫术的重要论战。修道院长基罗拉莫·塔塔罗蒂(1702—1761),也是当时奥地利王朝的罗维雷托皇家学院的院士,在其著名的《巫师的夜间聚会》中抨击和嘲笑野蛮的耶稣教会,他认为巫术是一种幻觉。<sup>[118]</sup>更激进的知识分子对基罗拉莫的抨击不满意,因为他仍然在基督教徒对魔术的解释方面做出了很多的让步。来自维罗纳的西庇阿·玛菲(1675—1755)就此主题出版了三卷本著作,否定魔法和巫术的存在,呼吁完全终止所有的巫师审讯。<sup>[119]</sup>

还有更出人意料的事,方济各会士和大主教贝内代托·博内利(1704—1783)引领此场欧洲论战中的意大利保守派,努力反驳玛菲的论点。论战很快波及德国。当时那里的一位前奥古斯丁会隐士、教会史学家乔丹·西蒙(1719—1776)在他的《不存在的世界大骗局,或今天的巫术和妖术艺术》中捍卫玛菲的论点。<sup>[120]</sup>哈布斯堡王朝和维特尔斯巴赫王朝的天主教王国也就此陷于宫廷和国家的权力斗争中。与新教欧洲的情况一样,统治者一般把巫术作为不重要的或荒唐的事搁置处理。但是,内部的权力平衡受到很多因素的影响,从而变得复杂化。耶稣会控制高等教育,主教们控制书籍市场,乡村大众对各种宗教修道会组织备加尊崇,这些修道会对乡村人口有着巨大影响。最大的问题在那些相对自治的省份,它们多由当地的高级贵族阶层监管,这些人经常与宗教道会组织和平民结盟,试图维持巫师范式。这种惯性加大了天主教欧洲和比较先进的新教社会间的发展距离。从18世纪30年代中期

起，枢密院启动开发战略，目的是把其改革方案限定在各自国家的边界之内。比如在英国，巫术被用作瓦解保守主义的杠杆。皇后玛丽娅·特蕾莎(1717—1780, 1740—1780 在位)在 1756 年直接干预波兰和摩拉维亚(今天的斯洛伐克)的巫师审讯;1758 年,又介入斯拉沃尼亚(今天的克罗地亚)的巫师审讯。

在巴伐利亚,开明的选帝侯麦克斯三世约瑟夫(1745—1777 在位),或更多是他的顾问们,发动了对保守派教士的进攻。他们邀请巴伐利亚科学院院士、基廷会教父唐·费迪南德·斯特尔辛格(1721—1786)在 1766 年的圣约瑟夫纪念日上启动一场辩论。斯特尔辛格“论巫术有效的偏见的学术报告”促成了一场论战,当代人称其为“巴伐利亚的巫师战争”。它持续了大约五年,是启蒙时代中欧规模最大的辩论之一,参与者来自德国、奥地利、波西米亚、瑞士和意大利北方。这场论战的某些参加者也参与过之前的天主教欧洲的辩论,一些作者本身还参与过巫师审讯。这场辩论与后来关于驱魔人约翰·约瑟夫·加斯耐尔(1727—1779)和弗朗茨·安东·梅斯默尔(1734—1815)的辩论也有重合之处。加斯耐尔把所有疾病与巫术联系起来,德国人把梅斯默尔当名人看,而在法国人们却把他当作骗子。巫术捍卫者们已经注意到他们被当成了一种失败的思想意识的后卫,被列入巫师、杂耍人、讲神话故事的人、疯子的阶层,这令他们非常生气。但是,即使在开明皇帝约瑟夫二世(1741—1790, 1765/1780—1790 在位)统治期间,为终止巫师审讯进行辩护仍然需要勇气。因为正像约翰·珀泽尔(1756—1838)的讽刺小说《浮士德的或哲学的世纪》表明的那样,甚至在巴伐利亚的耶稣会解散后,托钵僧团体依然保持强大。许多当代人把巫师审讯的终止诠释为光明对黑暗的胜利。<sup>[121]</sup>

天主教欧洲试图缩小与新教欧洲之间的差距,在新教的欧洲,关于魔鬼是否存在的辩论已经开始测试启蒙思想拥护者的神经。

伊曼纽·史威登堡(1688—1772)有多次神启的经历,他在其《属天的奥秘》(*Arcana coelestia*)中报告了他与灵体之国的相遇,似乎是在复兴基督教的鬼神学。<sup>[122]</sup>然而,另一位伟大的哲学家伊曼努尔·康德(1724—1804)在其《睹灵者之梦,以形而上学的梦为例证》中指出,鬼的存在与否均未得到科学的证实。史威登堡等人好像是居住在就像沃尔夫的解剖学宇宙里的哲学家,那里“意识形态世界的空想建筑师们淡定地居住在自己的王国,他们把竞争的定居者赶走”,史威登堡的“八卷本胡扯”仅仅是一种“明显的理智的误导”。这些鬼神讨论是我们理解康德在《纯粹理性批判》中阐述的人类认知和知识的主观性的背景材料,他在此书中指出,哲学家的任务应该是探索“人类推理的边界”。<sup>[123]</sup>

还没有人运用比较的方法研究欧洲巫术条例的废除。英国通过国会决议正式废除的方式显然是独一无二的。法国、俄罗斯、普鲁士的国王们镇压巫师审讯,却不改变立法,就像之前西班牙宗教裁判所和荷兰等级议会所为。只是在临近大革命的时候,法国才开始有了巨变。波兰和瑞典分别在1776年和1779年废除巫术法律。1782年发生在瑞士的“司法谋杀”刺激了德国人,约瑟夫二世在1787年为奥地利-匈牙利君主国引进了他的新刑事法,其中没有与妖术或巫术相关的条款。在法国,“魔法和巫术”的法律继续保留着,但受限于1682年的皇室法令。只有在法国大革命后的1791年立法中,才废弃了**想象犯罪**(*crimes imaginaries*)。一方面,一些国家从未正式引进妖术或巫术法律,所以谈不上废除它们;另一方面,多数国家在1800年左右的社会和政治革命中铲除了相关巫术法律;但是,跟随改革的整体步伐,新刑事法被引进,尤其是一些刚建立的国家,比如,1813年新刑事法被引进到巴伐利亚王国。实际上这与巫术法废除的早晚关系不大。具有讽刺意味的是,正是那些巫师处决发生最少的国家,其巫师立法保持不变的时间最长。在爱尔兰,巫术几乎从未作为犯罪受到起诉,它的1587年巫

术条例一直保持到 1821 年未变。废弃巫术的公众辩论提醒我们，即使在英伦诸岛，少数人仍然相信巫术，他们完全坚信有必要惩罚巫师。<sup>[124]</sup>

相当有趣的是，巫术合法化是欧洲理性主义发展的产物，欧洲理性主义也带来了对一些其他罪行的态度上相应的变化。最近关于犯罪和惩罚历史的研究表明，罪行本身不简单地存在，它们是根据社会的需求被构建或创造出来的。从历史上看，1800 年以后多数欧洲人不承认的巫术罪其实与同性恋 (*sodomia*)、兽交 (*bestialitas*)、年轻母亲的溺婴 (*infanticidium*) 有许多共同之处。对这些犯罪的迫害在 15 世纪期间有过急速增长，1600 年左右达到高潮，之后又开始减少。就溺婴 (包括堕胎) 而言，发生了巨大改变的是它的界定。有时候一个人不得不遗弃幼儿，这在中世纪似乎相当普遍。但是，从 15 世纪起，每一怀孕事件都处在监控下。如果一位母亲失去了其幼子，或新生儿突然死亡，母亲非常可能不得面对起诉。在许多地方，与巫术犯罪的被告相比，被指控杀婴的妇女更多。同样地，诸如褻渎、重婚、乱伦罪也被重新界定，或者受到严格监督，有些牵涉某种程度的亲属关系的性行为今天已不再被视作乱伦。近代早期发展的大环境有可能特别地影响了这类罪行。一方面，国家构建进程带来了严格控制和社会纪律化；另一方面，宗教改革运动引发的改革和反改革均强调神的荣誉作为一个抽象原则，罪孽是个人的责任。在 19 世纪和 20 世纪，巫师信仰逐渐衰减，相信巫术的人在 19 世纪已经占少数。

在工业革命、帝国主义和殖民统治时代，欧洲文明及其美洲和澳大利亚子文明的统治阶级和知识分子精英们失去了对巫术的兴趣。一个主要的原因可能是，他们不再感受到威胁。人们通常将其原因归结为，民族国家的构建、常备军的建设、有效的政府和繁荣的经济。宗教改革带来的相关神学理论的知识财富可能也是决定性的因素。韦伯认为，新教的伦理观 (*protestant ethic*) 把财富变



成上帝投票的标记,从而支撑了资本主义的兴起。<sup>[125]</sup>这显然与传统主义者“有限财物”的想象相反,传统主义者们妒忌财富,把财富解释为巫术的记号。欧洲的现代化(modernization)过程完全改变了游戏规则,从长远来看,也普遍改善了生活条件,比如基础设施、农业生产、营养、住房、卫生、医保和教育等领域。虽然普通民众在整个19世纪仍然处于贫困境地,并且被疟疾、流感等威胁生命的疾病所困扰,但巫术信仰对他们来说也不重要了。欧文·戴维斯最近对巫术信仰的衰落做了总结,他绕过知识的或机制的改变,而提出了“生活方式改变模式”(changing lifestyle patterns),指的是铁路、公路和汽车服务设施,以及报纸、电台和电视等两个系列的现代媒介手段瓦解了自闭的村庄。农业领域重要性的减弱、机械化农用机器的出现、乡村社团的结束,所有这些使得把农作物收成的不确定性与传统的指控行为联系起来的做法毫无意义。牛奶、黄油、水果、啤酒等食物不再限于本地生产和消费。劳动分工跨越了本地、其他地区,甚至国家的边界,农村成了整体上的劳力分工的一部分。保险事业和健康服务的引进把西方社会所面临的威胁降到最小。自给自足的村庄变成了郊区或者在别处谋生的人们的住所。传统的社会和经济结构被以许多不同的方式分解了。邻里互惠关系消失了,融入组织严密的村庄社团的陌生人不再被视为边缘的局外人,而被作为榜样,还有日益增长的私密性,所有这些都导致传统形式的紧张关系的减弱,继而导致了巫师控告的衰落。<sup>[126]</sup>

禁止巫术迫害一直被认为是欧洲历史的巨大成就之一,我们可以在三个领域谈论这个成就。欧洲社会不再被焦虑所困扰,人们也培养了高度尊重法制(rule of law)的理念,体现为拷问、例外法律手段、死刑的废除。欧洲和美国均把巫术迫害的教训转变成了反对暴君统治的进攻性道德武器,比如,指控某人猎巫(witch-hunt),是最有效的谴责方式之一,它再次表明,欧洲的“猎巫时

代”对其自身产生了多么重大的影响。此外，废除巫术迫害回答了一个问题：欧洲的猎巫终止以后，欧洲人和美洲人在面对世界其他地方的猎巫活动时，为什么那么恼怒。

## 第六章 19世纪和20世纪的猎巫

给非洲人提供比较好的营养、住房、医药预防制度和适当的医疗保护,然后,也只有这样,他们才可能停止为妖术师、飞行的巫师,以及祖先神灵而烦恼。

——布罗尼斯瓦夫·马林诺夫斯基:

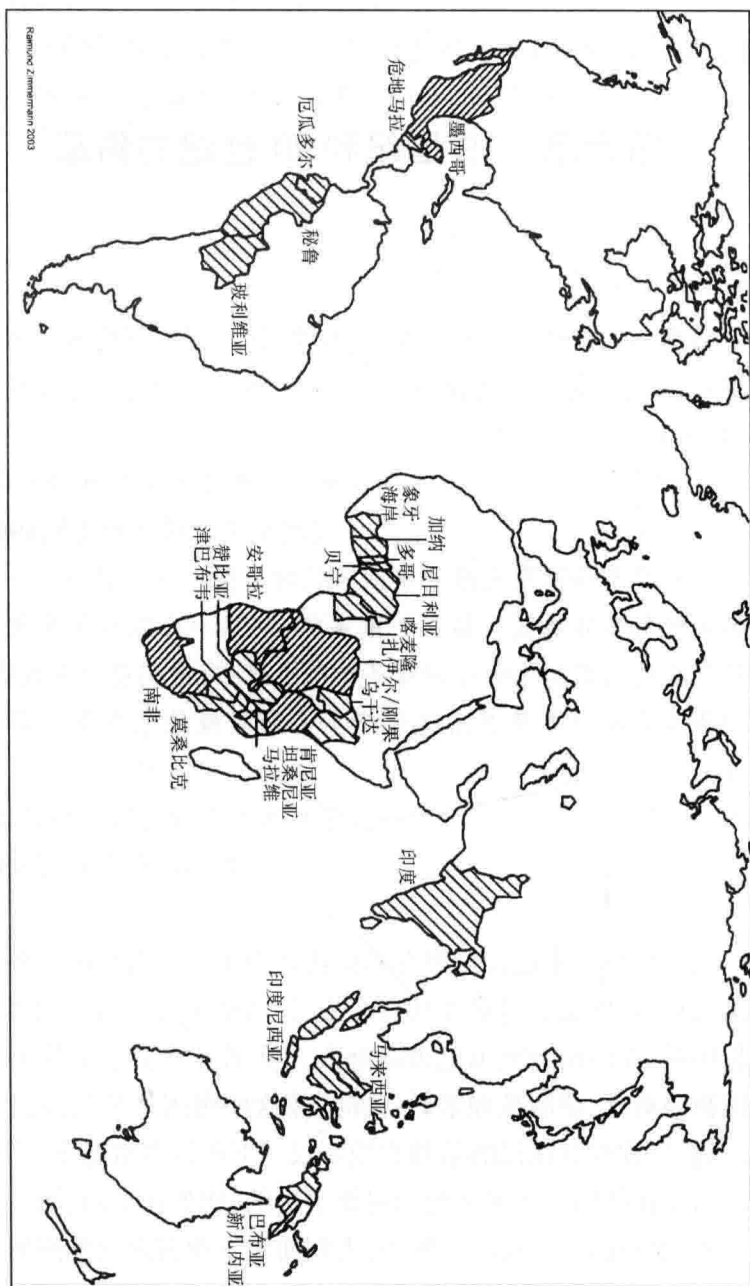
《泛非文化联系问题》,1943年

巫师是那些对现代性不满的人们的原型。他们呈现了——与之前年代的奇异怪诞类似——饱满的、困惑不安的世界形象。这个世界里的人们似乎处于持续不断的危险中,他们担心变成商品,担心因为商品市场及其由此而产生的毁灭性欲望而失去自己的生命。

——让·科马洛夫和约翰·科马洛夫:

《现代性及其反对者》,1993年

欧洲摒弃巫术信仰的理念和做法经历了一个持久的向外扩张输出过程,特别是通过诸如马克思主义、功能主义和现代化理论等思想体系,而输出到欧洲之外的地方。俄国等社会主义统治者们试图粉碎巫术、萨满教和宗教;同时,像这些帝国从前的统治者一样,他们宣称对其臣民的信仰有控制权。但在许多情况下,不信巫术最初是在外国殖民主义统治时期引进的,比如在美洲、澳大利亚和非洲、亚洲的许多地区。然而,人们通常不欢迎现代欧洲的巫术立法,或者它没有被普遍接受,有时它甚至造成了大麻烦。当荷兰



地图 3 1950—2000 年间猎巫的国家

人立法在1905年被引进印度尼西亚,英国立法在1922年被引入东部非洲的时候,许多原住民误认为欧洲法律是保护巫师的法律。殖民地法律遵循基督教传统,不但禁止迫害邪恶的巫师,而且把巫医视为非法。人们以完全相反的价值观念运用了欧洲的法律。因为欧洲统治精英不再相信巫术,又把他们的法律输出到殖民地,故原来实行的法律上的迫害瞬间成为不可能,按照宗教仪式而杀死巫师则被认为是谋杀。作为文明冲突的结果,下毒和占卜等神判法被禁止使用,巫医被作为违法者而遭起诉,而所谓的巫师受到保护。

那些受殖民主义之苦的人们无法理解这个范式的转换(*inversion of norms*)。为什么外国统治者努力保护邪恶的巫师?传统的权威集团、首领和宗教专家(萨满、精神治疗师、行医人和巫医)的权威受到殖民政府和社会变化的挑战,他们在寻找问题的根源。在东非,村庄长老们设法说服那些他们认定的巫师自杀,或者授权谋杀这些巫师,或者招来外国猎巫者。马林诺夫斯基的学生奥德利·理查兹(1899—1984)认为,反巫术运动是对殖民统治的回应。<sup>[1]</sup>毫无疑问,在殖民政府开始文字记录,以及人类学家开始研究的时候,关于猎巫事件的文献资料才变得丰富起来。但是巫术和杀害巫师在殖民主义之前(*before*)就已经是个严重问题了(见第三章)。如果认为在欧洲人到来之前,这些地方不存在社会变化、文化联系、镇压、奴隶制、社会或自然灾害、流行疾病,那是个幼稚的想法。埃里克·沃尔夫(1923—1999)指出,非洲人是“没有历史的民族”,这个说法的意思只是,在伊斯兰教的或欧洲的外国人到来之前,他们没有文字记录。<sup>[2]</sup>

文字记录开始后,马上就出现了有关巫术和巫术迫害的报道。从17世纪开始,在马达加斯加就有了对有嫌疑的巫师和妖术师进行下毒神判(*poison ordeals*)的报告——直接对人或对代表人的动物下毒。最近的研究表明,在政治上统一了整个岛屿的国王安德

里亚南普伊奈梅里纳(1783—1809 在位)统治期间,人们对中巫术和下毒神判的做法的忧虑大大增加。在马达加斯加,莫萨维(mosavi,译成“巫术”)被认为是最严重的反社会罪行,是根本的邪恶力量,是与哈斯那(hasina)背道而驰的;哈斯那是国王为了国家获得丰产和福利而引导神秘的正能量的能力,是政权和政治合法性的核心所在,是生命之力。巫术是政治犯罪,也是伤害性魔法。安德里亚南普伊奈梅里纳国王消灭了许多传统的小王国,并支持奴隶贸易。在这个过程中,为了侦查政治颠覆事件,他广泛使用了下毒神判法。同时,国王剥夺了传统法庭的权力,授权王室专员作为寻巫者。安德里亚南普伊奈梅里纳国王的继承者拉达马一世(1809—1828 在位)放弃了猎巫政策。拉达马崇拜拿破仑,企图在欧洲人的支持下,进行国家的现代化,创建常备军。拉达马废弃了奴隶贸易,努力扼制各种使用酷刑的神判法,尽管他没有贸然从法律上正式废除它。拉达马一世的统治为女王拉纳瓦洛娜一世(1828—1861 在位)恢复传统的习俗做了铺垫。

欧洲的影响得到遏制,本地人主动努力构建一个民族思想体系和国家宗教,其基础是传统的哈斯那理念,反巫术的斗争变得至关重要。外国的观察员们,以及本地的观察员,比如女王的私人秘书、首位土著史学家劳慕巴娜,在一点上达成了共识,即下毒神判法曾经被系统和频繁地使用。整个村庄、市镇,甚至地区除孩子外的所有人都必须履行肃清仪式;在某特殊的三年中,在整个岛屿上都这样做。如果被测试的人中受到“毒”,表明他们有罪,他们或死亡,或通过呕吐维持一线生机。根据劳慕巴娜的报告,“许多人在这个可怕的试炼中死去”。据一位英国传教士估测,在19世纪30年代,1/10的人口不得不在其有生之年至少进行一次测试,结果,其中的1/5丧命。根据这位传教士的计算,“这个极其可怕的毁灭工具夺走了1/50的人口生命”;也就是说,在二百万的口中,有数万人成为牺牲品。最可怕的计算结果还在后面。后来有

作者称,女王拉纳瓦洛娜一世在位期间,应该有数十万马达加斯加人丧命。遗憾的是,不存在证实或否定这些推测的政府官方记录。但毫无疑问,国家政权支持的长期的巫师狂热非常惹人注目。拉纳瓦洛娜一世的继任者受到首相赖尼莱亚里沃尼(1864—1895在位)的控制,他对欧洲人开放了马岛,废除了奴隶制,停止了猎巫和神判法的使用。该岛屿最终成了法国的殖民地。多数的马达加斯加人仍然持有莫萨维(mosavi)巫术理念。<sup>[3]</sup>

19世纪中期起,尼日利亚肃清巫师邪教的事件开始被记录下来,这比第一个殖民机构的出现早得多。加纳的传统首领定期行使其侦查巫师的权力,有时罚款,有时把她们变成奴隶,也有时处死她们。巫师被交给处决执行人时,刽子手接到的命令是:“送她上路!”<sup>[4]</sup>乌干达的尼约罗人中,“在古代,积习难改的妖术师们被捆绑着扔到易燃的干枯香蕉叶子中烧死,据说,在穆卡玛卡巴雷加统治期间,即19世纪的下半期,许多妖术师这样离去”。根据露西·梅尔从人类学家那里收集的许多引证,杀巫行为仅仅发生在“过去”,而且罕见,<sup>[5]</sup>这显然是错误的。贝专纳(博茨瓦纳)人的首领赛切勒在1889年处决了五名巫术犯人,同时对其他人从轻判罪。<sup>[6]</sup>在喀麦隆的巴克威里人部落,“每个村庄有一棵绞死巫师的树”,一直存在到1894年德国殖民政府禁止杀害巫师。<sup>[7]</sup>19世纪晚期,恩德贝勒人的国王洛本古拉(1833—1894)主持的巫师处决平均每个月不少于十件。而英国征服前夕的南非庞多人中大约每天就有一人被处死,<sup>[8]</sup>根据我们的巫师迫害类型的界定,南非就发生了两次重大巫师迫害运动。从19世纪80年代南非的猎巫有可能增加了,这个时期有利的降雨结束了,干旱重新开始。旱灾造成了之后持续40年的庄稼歉收、牲畜瘟疫、饥荒,还有天花、黄热病、疟疾、脑膜炎和昏睡症等严重的流行病,这些流行病的后果可以与欧洲的黑死病相比。<sup>[9]</sup>祖鲁国王沙喀的侄子塞奇瓦约卡王姆潘德(1826—1884年,1857/1872—1884在位)被当代南非的英文

报纸描绘为血腥的统治者。他在位期间，巫师经常被杀死，尤其是在牲畜染上疾病的时候。然而，国王没有英语报刊所说的那么残忍，他把频繁的指控归咎于许多巫医，而他自己经常保护被起诉者，把他们带出那个环境，定居别处，有点像今天的南非政府的所为。<sup>[10]</sup> 尽管这样的报告被殖民主义宣传利用，但是它们不可能是捏造出来的。事实的真相有可能是，巫术成了非洲殖民地的重大问题，是因为它在前殖民时代就已经给当地社会造成了不小的麻烦。假如巫术问题与定居结构果真有关，那么，我们可以假定它在13世纪就开始了，那个时候在撒哈拉以南的非洲，在大草原和热带雨林，居住人口的密度已经比较高。<sup>[11]</sup>

巫术作为一个“社会应变仪”——马威克这样称它——反映出猎巫和极度悲惨状况之间的关系，这已经在现代化理论的语境中有过讨论（第30、31页）。安东尼·华莱士指出一个事实，在极端形势下，有可能发生复兴运动（revitalization movement），在飞速的文化改变和社会艰难困苦的时代，千禧年的或基督教的运动试图提供一个方向。<sup>[12]</sup> 华莱士参照了美国的榜样进行论述，特别是由塞内加人的先知“俊湖”（1735—1815）引发的长屋教。在两代人的和平和经济发展后，易洛魁人的文化体制平衡被一系列的军事、政治和经济灾难打破了。在七年战争（1756—1763）和北美独立战争期间，易洛魁人选错了盟友，他们的核心地区被毁坏了。易洛魁人的首领们不得不签订条件苛刻的条约，部落被剥夺了他们传统的土地，以及外交和军事权力。因战事而筋疲力尽的易洛魁人先是被限定在集中营里，随后被限制在保留地。

易洛魁民族分崩离析，首领们丧失了其统治权威，那些从前的政治家、武士和猎手们无所事事，酗酒度日。被限定在保留地之内导致焦虑、社会冲突和巫术恐惧肆意增长。1799年春，一名巫师被处死，人们认为他对阿雷格尼保留地的首领科恩普兰特尔（约1735—1836）侄女的死亡负有责任。首领的妹夫“俊湖”经历了一



连串的恍惚幻觉,身着旧时印第安人服装的天使出现了,作为神的使者,他督促“俊湖”放弃酗酒,恢复土著文化,制止那些腐化部落的巫师。在更多的幻觉中,他到了天堂和地狱,与乔治·华盛顿(1732—1799,1789—1797 在任)和耶稣基督交谈,耶稣抱怨他缺少信徒。“俊湖”担负起了宗教领袖的重担,甚至还设法获得托马斯·杰斐逊总统(1743—1826,1801—1809 在任)的支持。还有包含“世界末日”理念的更多的幻觉,它们也加强了“俊湖”的新道德法则,因为根据这些幻觉,如果人们不服从天意,世界将被大火毁灭。这个世界末日论(apocalypticism)引导了传统的易洛魁文化的复兴,但它首先引发了一场大规模的猎巫。这点在以前的相关的标准叙事中被忽略了,从前的研究通常把“俊湖”的理念归于贵格会。<sup>[13]</sup>被怀疑的巫师不得不忏悔,拒绝者被处死。“俊湖”下令处死来自其他保留地的一些巫师,尤其是指控了一些重要的年轻人。民众的情绪改变了,“俊湖”受到了批评,因为他的独裁主义态度被认为与易洛魁文化不符。猎巫活动停止了。“俊湖”承认他的行为过分,放弃了处理嫌疑巫师的迫害方式。他转而集中关注文化和政治问题。人类学家们认为,“俊湖”复兴土著文化的行动对于易洛魁文化遗产的保护发挥了重要的作用。<sup>[14]</sup>

无论在美洲,还是在其他大陆,塞内加人的案例都不是独一无二的。布赖恩·威尔逊表示,“先知主义流行病”从 1760 年左右席卷了北美。<sup>[15]</sup>早期的复兴主义者们已经发动了反对妥协主义者的猎巫,比如,1762 年先知尼奥林领导的俄亥俄河谷部落特拉华人,奏响了渥太华首领旁迪克(1720—1769)反对北美和加拿大殖民地政权的著名起义的前奏曲。<sup>[16]</sup>生活在一个平静农业社会里的肖尼人,在 19 世纪初也经历了类似的先知运动。当时,军事首领特库姆塞(1768—1813)在支持英国反对其殖民地叛乱之后,努力把所有的(all)美洲印第安人联合在他的领导之下。特库姆塞收复土地和复兴传统文化的宏大计划得到了其兄弟、萨满滕斯克瓦

塔瓦(约 1768—1834)的支持,后者在 1805 年变成了一位千禧年先知。<sup>[17]</sup>为了联合人民,他选择巫师作为展示其权力的一个主要目标,无以计数的巫师被他的追随者们烧死。<sup>[18]</sup>美洲原住民的抵抗不仅仅表现为“神启的”,而且他们也与恶灵及其人类支持者——巫师做斗争。<sup>[19]</sup>露西·梅尔认为,不管那些魅力领袖是否把自己塑造成基督教徒,“作为千禧年信仰的先知,除了世界再生的许诺,他们通常给人们带来一些有限的好处”。此外,霍西还认为,“在千禧年,治愈和猎巫信仰等任何一个文化领域都可以看到奇迹、神启和礼仪等共同元素”。<sup>[20]</sup>斯图尔特·克拉克参考了东非反德国殖民统治的马吉马吉起义,认为,正是肃清巫师的态度而不是其他任何目的“为这些运动获得了大众的支持”。<sup>[21]</sup>马图姆庇人和恩京人也利用了非洲本土的世俗世界腐败、不时发生变动、反对巫术崇拜等概念,支持他们的行医人和先知金吉吉提勒·恩戈在 1905 年发动了反叛。<sup>[22]</sup>

在非洲,复兴主义和猎巫有着非常密切的关系,“反巫术运动”这个词就是在这个情境下被创造出来的。从 1900 年左右开始,这些铲除运动屡次席卷撒哈拉以南非洲,从此那种日常的个人巫术指控与大型集体指控的区别明显可见:前者主要是不幸和非正常的个人关系的结果,而后者通常是社会整体危机的结果。这样的运动可以由先知或者一个灵媒引发,亦可能发起自一个传统的反巫术的神庙,在大西洋两岸、西非、加勒比地区和巴西,偶像或物神的崇拜在过去(和现在)都同样显著引人注目。有时先知们修建新的神庙,比如,法属象牙海岸的玛丽亚·拉露(死于 1951 年),创建了一个涤罪民间宗教。在她的三个孩子死后,她经历了幻觉,后来声称可以当场辨认出巫师。这些力量足以使她成为各个部落朝拜的对象,保护人们不受巫师伤害成了她的德依玛教(Deïma)的核心理念。这些反巫术的宗教信仰通常以神庙为中心,它们比那些草率发起的没有机构组织的运动要更加持久。

1946年,一位空想家创立了象牙海岸的另一种信仰,它集中关注田地和妇女的生产能力,以及古老习俗和传统的恢复。“妖术师”和传统的占卜人被迫销毁他们的工具,他们被雇佣作为物神崇拜的牧师。马萨信仰(Massa)具有众多的崇拜物或物神的庙宇,它在西非飞速扩散,并在20世纪50年代初传到了法属苏丹,它的重要成果是巫术的废除。<sup>[23]</sup>铲除巫术的运动也可能源于已经存在的众多传统秘密社团之一,这些社团经常开展猎巫活动,他们的猎巫行动有可能转化成一场公开运动。尼日利亚北部努佩人的内达卡勾雅崇拜(Ndaka Goyacult)就属于这个类型,它的戴面具的信徒们在1920年左右卷入了一场肃清巫师的运动,它很快就跨越了种族和语言的界限。尽管次年被禁止,数十年之后仍可见其踪迹。<sup>[24]</sup>

守望者运动——当时对耶和华见证人的称呼——转变成一场反巫术的运动,表明了反巫术运动与殖民地的镇压的关联。托莫·内伊仁达是一名皈依了的非洲守望者,来自尼亚萨兰。1925年以后,他在罗得西亚北部和比利时所属的刚果开始了传教活动,宣称黑人解放者不久会到这里来,他们将赶走白人,废除赋税,分配白人的财产。在某些方面,内伊仁达发展了洗礼的理念,这是耶和华见证人宗派的普遍做法。他认为,洗礼是侦探巫师的一种测试,宣称只有这片土地上的巫师被肃清,基督降临才会到来。很快,洗礼派取代了那些被禁止的传统神判法,那些拒绝洗礼的人被贴上巫师的标签。各地的地方首领开始要求内伊仁达帮助他们摧毁巫师。这位教士变成了猎巫者,他的活动造成了严重的巫师恐慌。拉拉人的首领瑟威拉杀死了其部族所谓的16名巫师,在邻区有更多的人被杀害。在卡坦噶,寻巫者控告了176人。受到比利时当局的追捕,内伊仁达返回罗得西亚;在那里,尽管得到当地人的努力保护,他和瑟威拉最终还是被抓捕并被绞死。<sup>[25]</sup>

在反巫术运动中,指控与某个特定的灾难无关,那些所谓的巫师也没有被私下贿赂或被要求解除其符咒。相反,指控被公开化,



图9 代表桑库鲁河地区桑戈人定期寻巫中召唤来的某个神灵的面具。照片出自 Lucy Mair, *Witchcraft* (1969), p. 62 © Axel Poinant Archive。

得到整个社会的支持,驱使人们这样做的通常是对巫师阴谋的恐惧,他们的目标是从整体上铲除巫术阴谋或阴谋者,这跟近代早期欧洲情况一样。与个人的指控形成对比,巫师肃清运动不仅允许帮助个人摆脱痛苦,而且保证立即实现太平盛世(*instant millennium*),他们许诺即刻建立一个和平和富裕的政权。人们有时不需做出任何努力就可以实现一切,无须承受不幸,没有任何延迟即可达致这一遥远的未来或来世。<sup>[26]</sup>反巫术运动的领导人们宣布这一切马上就要到来,并与村庄长老协商,由此为未来的行动做准备,同时激发他们将要拜访地方的人们的期盼,同时也加剧了那里的社会紧张。在领导人到来的那天,他们以宣告或布道的形式要求巫师嫌疑人忏悔,交出他们的妖术工具,并接受惩罚。在巨大的公众压力下,许多被猜疑者利用这个机会表示悔过,涤清了他们所谓的罪过。这些人当时只有两个选择:或者被宣布为非法,或者重新整合进他们的社会之中。实施妖术的途径或工具——经文、蛇、动物角、骨头、装有油膏的锅等等,全被当众烧毁。如果他们拒绝忏悔,而在其家中又搜出了犯罪证据,他们将受到更加严厉的惩罚。反巫术运动助长并增加了杀害巫师行为,还是遏制了已经存在的杀巫行为,在此点上似乎还没有达成共识。<sup>[27]</sup>

辛西娅·布兰特利在其最近对肯尼亚基里阿米人历史的研究中强调内生的发展是决定性因素。1700 年左右,基里阿米人遭受到奥罗莫-盖拉人的压迫,居住在有防御设施的村庄里。掌握村庄资源的长老们负责通过秘密仪式和神判法等途径监控巫师,具体由四个秘密团社中的一个来执行,同时,也使用公开审讯。巫师们受到肉刑、放逐、死刑的威胁。1850 年后,基里阿米人离开了他们的村庄,开始居住在分散的农场。随着竞争的出现,一些村民经营的农业和贸易比另一些人更成功,于是产生了社会差别,长老的权威衰落了。随之,人们对巫术的恐惧增加了,因为他们认为巫术没有被比较有效地控制住。所以,秘密团社的地位提高了,与传统的长老

威望相比,它们可以比较独立地采取行动。同时,祖先神灵的信仰失去了其重要性,伊斯兰教影响力日增,导致出现了许多魔鬼附体事件。大约 1899/1900 年,一场严重的饥荒在全国泛滥,预示着流行病发生。巫术和妖术被认为是造成人们焦虑和实际发生的灾难的主要原因。一位魅力诱人的穆甘咖(muganga),即医生或巫医掀起了一场反巫术运动。在关于那个特定地区发生的类似肃清巫师运动的所有记录中,这是第一次。就是在这样的局势下,1912 年英国在“英属东非”建立起了殖民地政权。镇压秘密团社的尝试引发了 1913 年的“基里阿米人起义”。英国法庭接受巫术控告,但总是轻判嫌疑巫师,并经常严厉地惩治起诉人。结果,虽然基督教教育的推广,巫师狂热却出现了增长,秘密社团组织审判团,反对巫术。政府把有组织的反巫术活动解释为政治阴谋,直到 1963 年殖民统治的末期,他们从未认真考虑过基里阿米人的事情。肯尼亚独立以后,秘密团社的影响继续着。1965 年,第一次后殖民时期的反巫术运动开始了,运动发起者是卡基韦,运动之初,得到了村长老们的支持。但很快它就失去了控制,卡基韦把穆斯林作为目标巫师,开始焚烧《古兰经》,并向受害者勒索钱财。最后,卡基韦被拘禁,但成千上万的追随者却围攻了地方政府,直到警察出面镇压了示威。卡基韦被判处一年半监禁,但一年后就被释放了。之后,他重新开始了反巫运动。1977 年,时任区长禁止了一场卷入巫术控告的运动。乔莫·肯亚塔总统(1891—1978,1964—1978 在任)政府努力遏制区长发起的活动,因为他们被认为助长了巫师信仰。正如在殖民统治时期的情况一样,反巫术被视为政治威胁。<sup>[28]</sup>

最新近的研究表明,反巫术运动没有人们先前想象的那么特别。尼日利亚的缇维人把政权与超自然力量紧紧连接在一起,他们在 1900 年到 1939 年间至少经历了五次反巫术运动,类似的运动在这里的英国统治之前就有发生。这些记录下来的运动中的第五次,即内亚姆布阿崇拜(Nyambua)造成了严重破坏,社会和经济

生活停滞,本土人的政权瓦解。确实,反巫术运动产生了重新分配权力的作用,1939年中心神庙自身变成了新的权力结构。刚果的笏笏人通常把疾病和死亡归咎于巫术,从1910年到1952年,发生了至少七次有名称的运动。有些比较具有地方性,有些具有跨区域性质,比如巴姆作佩/姆作佩运动;也有些具有政治意义,比如发生在殖民政权倒台之前的卡本加-本加运动。<sup>[29]</sup>许多反巫术运动完全没有进入人类学家和历史编纂学家的视线,尤其是那些发生在前殖民时代的反巫运动。得到比较好的探讨的缙维人和笏笏人的反巫运动,它们可能表明了殖民地时期的巫师迫害的程度,但多数比较地方性的运动没有记录。在某些情况下,我们只了解有运动发生了,但无从得知细节,甚至连个名称也没有。然而,一些铲除巫术运动的确引起人们的巨大关注,大多是由于它们的规模或政治重要性,或两者兼有。这些重大运动被当代人用作参照物,在现代的人类学文献中仍然如此。

社会变化引发了巫术铲除的运动。这个由马林诺夫斯基提出,被他的学生们扩充了的理论,从一开始就不断被修正。原因在于,人们发现在欧洲人建立统治之前很久,传统的非洲社会也有杀死巫师的做法。许多这样的肃清运动似乎开始于尼亚萨兰(现在的马拉维),但尽管这些运动的地方性起源,它们却迅速扩展到了东部、中部和南部非洲,这些地方的部落、语言、宗教和文化背景各异;肃清运动也扩展到20世纪前半期英国、德国(从1920年起英国托管)、比利时、法国和葡萄牙在殖民地建立的政权。一些运动起源于宗教,它的通常发起人是一位魅力领袖和能创造奇迹的先知,他在神的召唤下建立基本的礼仪制度。据说,许多这样的领袖死后重生。1947年运动的发动者巴瓦纳里在与马威克的访谈中否认这点,但又补充说,他亲自用巫术使其追随者姆普鲁沐茨重生。<sup>[30]</sup>卡姆卡佩运动的创建者莱登·穹达,别名奇坎哒,曾死于巫术。他的追随者报告,为了根除世界上的巫术,莱登·穹达死而复

活。尼亚萨兰是魅力领袖的温床,这里爆发了另一次运动,并扩散到大部分东非地区,运动中还有定点的汽车往宗教领袖的村庄输送信徒。独立后,海斯廷斯·班达总统(1906—1994,1966—1994在任)在1964年传讯奇坎哒,限制其干扰政府和教会的行动。<sup>[31]</sup>

表格 6.1 殖民地非洲铲除巫术的运动

年 月	运 动	殖 民 地	独 立 后 的 国 家
1905—1906	马吉马吉	德国	坦桑尼亚
1920—1921	内达卡勾雅	英国	尼日利亚
1925—1928	吉塔瓦拉	英国 比利时	马拉维、赞比亚 刚果
1933—1935	巴姆作佩(姆作佩)	英国 葡萄牙 比利时	马拉维、赞比亚、 津巴布韦、坦桑尼亚 莫桑比克 刚果
1943—1944	卡姆卡佩	英国	坦桑尼亚
1947—1949	巴瓦纳里-姆普鲁沐茨	英国 葡萄牙 比利时	马拉维、赞比亚、 津巴布韦 莫桑比克 刚果
1950—1951	缙尔里/阿廷嘎	英国 法国	象牙海岸、加纳、 尼日利亚 贝宁、多哥
1952—1958	卡本加-本加	比利时	刚果
1954	瓦斯娄勒	英国	坦桑尼亚
1962—1964	卡姆卡佩	英国	马拉维、坦桑尼亚、 赞比亚、罗得西亚、 津巴布韦

在回顾所谓的非洲铲除巫术运动的起源时,李发现了六个重要概念的缺失,它们是:非洲铲除巫术运动掩盖了反殖民统治的阴



谋,它们是对殖民统治的回应,是对经济萧条的反响,代表传统宗教,是伪装的新基督教运动,是重新界定角色的一个途径。在李看来,这些运动的目的只不过是寻找殖民统治压力下处理巫术问题的可行的法律形式。<sup>[32]</sup>回顾起来,村庄长老们似乎可以以这些跨地域的反巫术运动的组织形式达到推脱殖民地、后殖民地时期司法机关强加给他们的法律职责的目的。活动在舞台上的外来巫医露面,组织猎巫活动,然后又消失,撤回到保证不受迫害的安全地区。

尽管人类学家一致认为所有这些巫术肃清运动具有结构的相似性,但在各个运动之间的相互关系上,似乎没有达成共识,这里所说的运动包括肯尼亚的基里阿米人的运动,20世纪30年代发生在赞比亚的巴姆作佩运动,20世纪40年代马拉维的巴瓦纳里-姆普鲁沐茨运动,20世纪60年代坦桑尼亚的卡姆卡佩运动。<sup>[33]</sup>这些运动的目的都不是杀害巫师,而是终止巫术。与历史上的欧洲的情况一样,造成众多死难者的不是突发性运动,而是杀害活动的持续不断,例如近代早期的洛林、瓦莱、梅克伦堡,坦桑尼亚的苏库马兰德。正是在这点上,人们达成了关于巫术信仰的共识,即必须铲除巫术。肃清巫师的运动也有其政治含义。威利斯指出,刚果人的宗教“直接对准巫师和白人”。<sup>[34]</sup>这些与拉美的情况显然是异曲同工,在近代早期的玻利维亚和秘鲁,千禧年解放运动把西班牙侵略者跟巫术联系在一起,基督徒传教士被作为巫师杀死。<sup>[35]</sup>

安德鲁·艾珀特尔最近的研究动摇了人类学家的传统看法,即集体的巫师肃清运动可以发生在由亲属关系和非洲首领社会构成的“永恒的现代人种学世界”里,或者应该被解释为对整体文化变化的反应。安德鲁重新诠释了1950年的阿廷嘎运动,那时数千名妇女在前英属黄金海岸(加纳)、法属达荷美(贝宁)和英属约鲁巴兰(尼日利亚)遭迫害。他指出,那里的巫师迫害狂热在历史上

是与世界市场的可可价格大幅上涨相关的。艾珀特尔从政治上把那场危机阐释为“对女性的社会、经济和礼仪权力的阴谋性攻击”，把巫师狂热解释为创造新的控制形式的工具。尽管艾珀特尔不否认阿廷嘎运动与约鲁巴社会结构的某些独特性的联系，但他强调指出，一个新的商业阶级支持此运动，为的是瓦解约鲁巴市场上女人的权力，这是问题的核心。约鲁巴妇女传统上控制了贸易、贸易协会、市场网络和银行系统，她们积累和控制着资本，对家庭中男性地位造成威胁。母亲们像传授巫术能力一样，把贸易资本传给女儿们。但是因为资本主义把资本变成一个重要的权力来源，所以，资本的转交打破了家庭的权力平衡，女人开始忽视她们天生的女性义务，变得“没有生产力”。巫术可以作为重新解释经济控制的语言，在外来的阿廷嘎宗教的支持下，传统的男性主导的秘密团社被用来实施这个工作。阿廷嘎运动在1951年被殖民政府消灭，但是必须注意一点，引发人们的潜在焦虑爆发的不是(not)经济的艰难，相反，是突然的经济增长。突然的经济激增创造了意想不到的机会，并引起了年轻人和年长者、男人和女人之间的紧张关系。<sup>[36]</sup>

可以把巫师狂热与健康危机、经济危机、文化或政治的危机(political crises)联系起来。它们与非洲民族的解放相伴而生，经常表现为内乱或内战时期，极端的精神焦虑和/或社会不确定时期，其特点是机制的瓦解和地方军阀独裁政权的倒台。在比利时属刚果，20世纪50年代初期卡本加-本加运动扩散开来。<sup>[37]</sup>就在独立前夕的1958年10月，大约500名布尚人被指控。在58个村庄里，至少有250人死于下毒神判，其中多数为女人。根据我们的猎巫定义(第58页)，这属于一次大规模的猎巫。<sup>[38]</sup>从1961年起，葡萄牙安哥拉殖民地的游击队战士援助地方政府杀害巫师，实际上变成了反巫术运动。1975年安哥拉独立后，以首都罗安达为基地的马克思主义政党安哥拉人民解放运动(MPLA)试图制止猎

巫,但是,美国人支持的若纳斯·萨文比(1934—2002)的安哥拉彻底独立全国联盟(UNITA)战士们在安哥拉南部继续以前所未有的残酷杀害巫师,一直到 21 世纪初。他们用斧头砍杀巫师,游击队战士喝他们的血,向着太阳吐出去,然后烧掉巫师的身体。正如 1996 年纳米比亚难民营的报道所显示,这些安哥拉巫师的火焚在舞台上作为暴力仪式公开展示:“UNITA 的所有成员都必须前来观看,他们必须‘看上去高兴’,高歌颂扬党,甚至不允许受害者的亲戚和朋友哭。”多数受访者表示,他们不反对这样的巫师处决,仅仅反对丛林武士们的滥杀滥砍,因为这些武士指控任何不愿意遵守 UNITA 纪律的人。“任何人,只要他表示出对物质生活的焦虑,提及丛林生活的艰辛,或者抱怨缺少食盐、肥皂、毛毯、食物、衣服、埋葬用的木板,等等,他就有被指控为叛国或使用巫术以及被处死的危险。”<sup>[39]</sup>有谣言说,萨文比本人参与了巫术,从事过沐倥(muti)巫医谋杀,为了得到变身和变成一头狮子的能力,而牺牲他的亲戚们。此外,据报道,他安排杀死了为他配制高效保护药剂,使他具有不可战胜的力量的那位女巫医。琳达·海伍德认为萨文比获得支持是因为一个变得越来越重要的传统:“统治者的权力建立在他对精神和世俗力量的控制、集中和分散的权力的概念以及通过巫术滥用权力的概念的基础上。”萨文比的支持者们强调其铲除巫术的努力,而他的反对者们则视其为巫师。<sup>[40]</sup>

在津巴布韦,猎巫在解放战争期间发展至巅峰。部分原因是现代和传统机制的瓦解,部分原因是游击战争期间灵媒发挥了重要作用。它们代表着祖先灵体的文化遗产,在结构上被想象为恶灵敌人。猎巫变成了一个重要的解放问题,因为灵媒和巫医(Ngangas)支持迫害巫师,而白人统治者——殖民地的、罗得西亚的或者种族隔离制度的代表——却保护他们。猎巫本身变成了解放事业的行动,故传统的行医人和灵媒变成了新的民族主义领袖的天然盟友,即使他们在政治上不是津巴布韦非洲民族同盟

(ZANU)的支持者,此同盟是罗伯特·穆加贝总统(1925年生,1980—2017 在任)任职时期的执政党。猎巫变成了“游击队用于赢得支持的诸多技巧”之一。很快,战士们名声具有了威力,村民们经常向他们报告其所怀疑的巫师。津巴布韦非洲民族同盟的一位同志报告到:

当我们进入某个村庄时,我们不问村民巫师在哪里。我们等人来控告,然后我们去审问被告者。如果那个人继续否认他是巫师,我们不管他。但如果他承认,我们便征求村民的意见,执行村民们的裁决。被告者可能会被释放,他也有可能被杀死,依村民们的意愿而定。

然而,在许多情况下,同盟党的同志们不等控告,另一位前游击队战士这样报道:“在战争期间,津巴布韦非洲民族同盟的队伍经常带着名叫奇苇赖(Chivere)的灵媒,他告诉战士们谁是巫师。杀死所有的巫师是件好事。”在解放运动的基层,政治解放和猎巫似乎就被认为是一件事:“游击队员鲜明的进攻性的反巫师政策是他们的最后一招,通向政权合法化的通道开得更宽了。”<sup>[41]</sup>这条成功之路确实鼓励了一些非洲领导人,在2002年的竞选中,穆加贝在马尼卡兰的选举前集会上,公开以巫术威胁反对派的支持者。<sup>[42]</sup>

从殖民统治解放出来之后,许多非洲国家,特别是那些先前有过蓬勃发展的反巫术运动的国家的民众强烈呼吁铲除邪恶的巫术。马拉维是个比较有代表性的例子,统治这个国家长达数十年的海斯廷斯·卡穆祖·班达是一名坚定的巫术信徒,并曾千方百计地利用一场巫师狂热引起的混乱局势攫取政权。尽管班达扼制了猎巫先知的活动,但他却积极鼓励其执政党的青年团从事残暴的反巫术活动。班达带着男性秘密社团的面具在公开场合跳舞,此社团成员以变身和以野生动物的形态迫害巫师而著称。班达最后被一位年轻的女占卜师迷住了,后者变公共集会为铲除巫术的

活动,就像之前的卡姆卡佩运动。<sup>[43]</sup>铲除巫术变成了肯尼思·卡翁达总统(1924—1991,1964—1991 在任)任期内赞比亚的一个至关重要的问题。它同样也是刚果利奥波德维尔(金沙萨)的一个重要问题,这个地方不久在蒙博托·塞塞·塞科总统(1930—1997,1965—1997 在任)发动的非洲确认运动中被重新命名为扎伊尔。人们推测蒙博托头戴豹皮帽的习惯表明他具有变形能力和豹人特性。猎巫者秘密社团用豹的属性作为他们变形能力的象征。<sup>[44]</sup>通过入会仪式,所有男人变成野生动物、捕食动物和食肉动物的象征,但对首领而言,秘密仪式包含更深远的权力的意义,仪式性谋杀和用人做祭品的传统在非洲经常归属于强者,这不是巧合。权力和巫术的关系就像财富和巫术一样密切。

从 20 世纪 70 年代起,在那些和平过渡的国家巫术也变得日益重要,比如法属和英属西非或坦桑尼亚。最新研究认为,这更多是由于经济危机和生态灾难,而前殖民主义和现代化的影响较小。由于殖民地晚期在基础设施建设和矿业上的资本投资,以及被整合进世界市场,这些地方在 20 世纪 50 年代经济出现繁荣,这明显地加强了人们的期盼。非洲民族主义者猜测,殖民主义减缓了经济发展,飞速的政治成功使他们获得了自信。经济增长在 20 世纪 60 年代确实继续,新国家获益于相对不多的公债、充足的土地和自由农,这些小农扩大了他们的种植园,并从事商品作物生产。人口急速增长被看成是相应的希望和改善的信号。然而,在 20 世纪 70 年代,生活需求迫使殖民地的开拓推向边缘的土地,即使在自然条件不错的年份,收成也欠佳;在干旱年月,饥荒的受害者则成倍增加。世界市场上的价格不再有利于非洲的产品,而生产的盈余耗尽在扩充现有的服务设施,为几百万的孩子提供食物、住房、医药和教育之上。螺旋式的经济衰退(economic decline)开始,投资缩减,基础设施建设以及健康和教育的公共服务恶化,政府变得不再合法,政治权威瓦解,还有腐败,所有这些都加剧了危机。国

家紧缩(state contraction)引发了社会治安失序、种族或宗教的分裂、部落战争、分离阴谋和自相残杀的内战,比如卢旺达和刚果。<sup>[45]</sup>

生态灾难有时超出政治控制,比如20世纪80年代初期的干旱;它们与迅速增长的人口共同铺垫了通向营养不良、饥荒和流行疾病的道路;除了天花和结核病之外,还出现了新疾病,比如艾滋病。贫困的人们负担不起防治疟疾、昏睡病和黄热病的药物。政治骚动和战事加剧了所有这些发展,它们积压成一种快速增长的不确定性和艰难困苦。不安全感滋生了人们的巫术恐惧,催生了保护性邪教、猎巫和巫师迫害活动的复兴。此外,在年龄金字塔占据相当比重的年轻一代带来超剧烈的代沟问题。人口迅速增长和大规模的都市化是这个问题产生的原因。电视等新媒体助长他们对西方消费主义生活的追求,但同时又面对着经济衰退、失业和日益增长的不确定性。<sup>[46]</sup>年轻人的暴力催生了北非的原教旨主义,而且也助长了撒哈拉以南非洲大陆的犯罪、紧张局势和反巫术运动。当德高望重的长老们被贴上巫师的标签时,年龄段等级制度戏剧性地颠倒了。年轻的激进分子,或者在与政治相关的情况下所谓的年轻“同志们”,变成了决策者。革命成了“非洲语言”中的原教旨主义和巫术。<sup>[47]</sup>传统的社会似乎没有成为一个主要的障碍:“巫术谣传轻易地整合进现代技术、政党政治、国家的法律和行政实践,它们轻松地填补了村庄和城市间的距离,并且……它们越来越具有了跨国的维度。”<sup>[48]</sup>

坦桑尼亚的猎巫发展到了可怕的程度,那里早在前殖民地和殖民地时代就已经存在着活跃的反巫术运动。根据达累斯萨拉姆大学的人类学家塞缪·马萨基,从1970年到1984年,坦桑尼亚大约有3692人被作为巫师杀害,其中的69%是女性。在这个讲斯瓦希里语的国家,北方姆万扎省和欣延加省过着传统生活的苏库马的班图人受影响最大,仅在苏库马兰德一地就有2246人被当作

巫师杀害;1985年到1988年又有826起私刑,“这样,从1970年到1988年,在苏库马兰德地区被杀死的总人数达到3072人”。马萨基认为,“苏库马兰德地区的杀巫事件”是村庄化方案实施的间接后果。这个方案是由朱利叶斯·坎巴拉吉·尼雷尔(1922—1999,1961—1985任总统,任党的书记一直到1987年)的社会主义政府提出并实施的。村庄化方案的目标是停止坦桑尼亚北方省份的游牧人生活,强迫游牧民定居在乌伽玛(Ujamaa,自由)村庄。然而,村庄化导致传统社会结构的衰弱(祖先崇拜、首领社会)、生态问题的增加(土壤肥力耗尽、耕田减少)和社会关系的紧张。从前,在出现意见分歧的情况下,部落就分裂;现在人们却被捆绑在人为的村庄里,结果,紧张关系和巫术指控成倍增长,人们蓄意制造杀害事件。地方的刑事法庭和尼雷尔的坦桑尼亚非洲民族同盟(TANU)的代表们容忍杀害行为。但在1988年,尼雷尔辞职后,中央政府组成了一个特别委员会,一些地方领导人受到惩治。<sup>[49]</sup>解放战争的英雄时期已经成了遥远的历史,早已被现在忙于杀戮巫师的年轻人们遗忘。根据坦桑尼亚家庭事务部的研究,在1994年到1998年的五年间,又有5000人在猎巫中被杀。坦桑尼亚媒体妇女协会报告,在维多利亚湖毗邻地区,目前(presently)每月平均有9人因巫术嫌疑被杀。<sup>[50]</sup>

南非共和国的发展比较复杂,那里的政治独立被种族隔离制度所取代。曾受温妮·曼德拉支持的轮胎刑(necklacing)在1985年引起了全世界的关注。那年,一位荷兰电视制作组设法拍摄了一部电影,反映对一个黑人城镇种族隔离统治合作者的惩罚。轮胎刑指的是,“把一个浸满汽油的轮胎套到受害者的颈部,然后点燃它”。然而,乔安娜·保尔努力想表明,火烧政治叛徒的做法根源于对一般反社会者的公开惩罚,这样的惩罚肇始于1976年12月和1977年1月在莱博瓦的14名巫师的火刑。他们或者被锁在小屋里活活烧死,或者被扔到一堆木头上烧死。到1983/4年,用

火烧变成了“惩治巫师的标准方式”，轮胎刑成了火焚的一种常见的变异形式。与欧洲的情况一样，用火烧是要彻底毁掉罪犯，消除罪犯的记忆，阻止“阴影”返回，割断与祖先的关系。然而，在法律之外的火焚巫师重新开始后，“那些种族隔离政权的间谍和傀儡”被当作巫师，受到相同的处置，这显然因为他们的罪行被视为具有同等的反社会性和邪恶性。结果，轮胎刑被扩展用于仪式性谋杀，也用来惩治那些犯有叛国或者鸡奸、兽交、乱伦或强暴等性犯罪者。值得注意的是，在中世纪以来的欧洲历史上，巫术、谋反和一些性犯罪一直被作为同一类的罪行处理。然而，即使在1984—1993年那十年中，当南非的焚烧“叛徒”活动达到高潮时，60%的“轮胎刑”受害者一直是巫师；另外7.5%的人确实是沐倓杀人犯，他们杀害某人以便得到死者的某个器官（头、心脏、手、生殖器，等等），来配制魔法药剂。<sup>[51]</sup>

拉卢沙艾委员会提供的统计资料显示，在其开始出版发行业务之前的十年内，莱博瓦警局记录了312起“与巫师相关的杀人事件”，它们发生在种族隔离政权终止的前后。然而，莱博瓦是个小区，而且据说那里的杀人事件通常没有记录。即使是有人报告，警察也不情愿涉入调查，他们往往拒绝配合当地政府委员会。<sup>[52]</sup>尼豪斯认为，这些数字“显然大大低于实际发生的杀巫事件”，因为报告仅仅涉及一些地区。根据莱博瓦警局的报告，仅在1994年一年内，就有超过73人被作为巫师处死。<sup>[53]</sup>拉卢沙艾委员会把莱博瓦、文达、伽赞库鲁三地的法庭处理过的巫术谋杀和沐倓案做了梳理，<sup>[54]</sup>它强调指出“假如巫术谋杀没有增长的话，它至少以同样的频率继续发生”。<sup>[55]</sup>大家似乎在一点上意见一致，每日的悲惨生活是巫师杀戮增长的最终原因，但还没有对这个因素展开分析。晚期的种族隔离政策、日益增长的失业和艾滋病均被认为与此有关，但对于曼德拉当选总统后巫师杀害的增长，没有给出原因。研究者一致认为，杀人的通常是年轻的“同志”；但是村庄长老、首领



或传统的行医者授权这些年轻的“同志”这样做的,还是因为同志们用死亡恐吓迫使他们同意“找出”那些巫师,在这点上存在分歧。杀人是男人们做的,但是指控是由差不多相同数目的男人和女人提出的(49%女性)。针对原告的官司绝大部分是由妇女起诉的(78%)。<sup>[56]</sup>

据德班的多党民主学院的计算,20 世纪 90 年代在南非的北方省份有 587 起杀害巫师事件,另有 432 起暴力攻击嫌疑巫师的事件。2000 年,真理委员会听证了南非非洲国民大会活动分子制造的多起谋杀案件中的一起,受害者是马哈拉贝拉村的亚伯拉罕·马蒂本·帕沙(1941—1993)和他的弟弟摩西。领导人们用乱石砸死亚伯拉罕和肢解摩西的领军人物之一是帕沙的侄子迈克尔·摩卢迪·帕沙(1961 年生),他当时 25 岁。谋杀者在乞求原谅时称,他不得不杀死其叔父,因为后者被一位巫医查出是邪恶的巫师,是蓄意阻碍非洲国民大会工作的一名沐倏杀人犯。帕沙认为,作为非洲国民大会的成员,杀死叔父是他的义务,是政治的需要。真理委员会肩负着重新评估 34 名囚犯罪行的微妙任务,他们在 20 世纪 90 年代初杀害了 26 名巫师,被判处 12 年以上到终身监禁的不同的刑罪,当时还处在种族隔离政权统治下。所有这些囚犯都声称是非洲国民大会成员。现任总统塔博·姆贝基(1942—,1999—2008 在任)为首的真理委员会赦免了这些罪犯中的多数,理由是驱使他们杀人的是传统的巫术信仰。<sup>[57]</sup>

欧洲与非洲形成鲜明的对比,欧洲的国家组建、经济改善和理性思想的发展导致了人们焦虑的衰减,而许多非洲国家政权腐败、国家分离、经济衰退和传统信仰复兴。南非的情况有点让人感到惊讶,这里的经济相对发达,与世界市场有强大的联系,也有一套复杂的政治制度,但仍然有巫师迫害的发生。非洲国民大会政府无能力或不情愿在巫术问题上表明鲜明的立场。最近南非总统被选为“非洲同盟”——欧盟的对应机制——的主席,这就更加令人

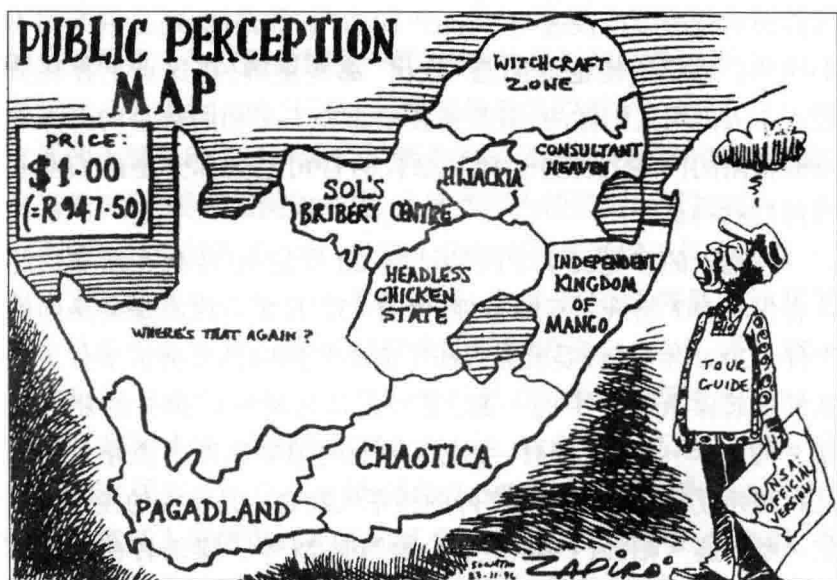


图 10 作为“巫术区”的南非北方省份：“公众认知图”，Public Perception Map from *The Sowetan*, 9 July 1997. ©

感觉不安了。法庭也无视现存的法律。拉卢沙艾委员会报告目标明确，就是要结束公开的处私刑的行为。这个委员会小心谨慎地提出它的建议，因为巫师的庇护人就等同于巫师，委员会成员要避免留给人们他们保护巫师的印象。目前的政策是把嫌疑巫师集中在“巫师营”，用南非政府的官方语言说，就是“被转移的人们”在“巫师避难所”受到保护，比如海伦娜信托农场、阿考恩霍克的笑拉公、文达的特施特威村，以及吉延蒂区的萨瓦努村庄。拉卢沙艾委员会建议，把巫师嫌疑人集中关在某些警局，<sup>[58]</sup> 尽管有人认为警察通常坚持巫师信仰，并“与猎巫者合作”，<sup>[59]</sup> 这或许也会令人焦虑。

撒哈拉以南非洲现今的杀巫事件卷入如此多的人，而我们对这些案件的特定情况却知之甚少，这非常令人震惊。人类学家们希望展开研究，但他们面对着巨大的困难。被采访者保持沉默，因

为他们了解多数人类学家持有西方的价值观。<sup>[60]</sup>但是,人类学家本身更喜欢研究社会结构和信仰制度,而不喜欢调查私刑和谋杀案,因为后一种行动可能破坏他们与地方政府当局的关系。我们了解的许多杀人事件来自那些有新闻自由的当地报纸报道,或者来自相关文献的简评,比如 20 世纪 80 年代肯尼亚海岸一带的米杰肯达人的猎巫活动。<sup>[61]</sup>像彼得·格施舍尔在喀麦隆或者伊萨克·尼豪斯在南非的透彻的研究,仍然属于例外。结果,我们对欧洲历史上的猎巫似乎比非洲和世界其他地方的当代猎巫了解得更多一些。但是,尽管我们有限的知识,可以确定的是,一些重大巫师迫害事件的爆发与对不常见疾病的传统认知有关,根据这个传统认知,这些疾病由某种神秘力量引起。例外的健康危机,特别是与孩子们有关的危机,仍然具有引发猎巫的潜力。20 世纪 70 年代晚期,贝宁的巫师迫害与破伤风流行病有关,1997 年加纳的猎巫与脑膜炎相关。在一个反对私刑的人权组织的抗议行动迫使下,杰瑞·罗林斯(1947— ,1981—2001 在任)政府仿效南非的榜样,在 1997 年 10 月划出四个集中营或“避难所”,用于保护巫师嫌疑人。甘巴加集中营收留了 123 名妇女,库阔集中营有 450 名,科帕廷伽集中营有 42 名妇女,纳加尼集中营有 193 名妇女和 13 名男人。加纳巫师集中营中的这 821 名犯人的年龄从 35 岁到 90 岁不等。尽管这些措施,私刑持续到下一年。<sup>[62]</sup>最近,HIV 感染(艾滋病)成了人们焦虑的主要原因。据报道,21 世纪之初发生在莫桑比克和肯尼亚的猎巫与这种疾病有关。但是,最近报纸报道中提到的巫师迫害大概只是冰山一角。特别是在撒哈拉以南非洲许多地方还陷于可怕的内战的情况下,不可能对猎巫规模做出一个整体上的估测。但是,坦桑尼亚苏库马兰德的数据为我们的评估提供了一个线索。在战争、饥荒、艾滋病、内战和自相残杀等所有的灾难中,巫术恐惧感和猎巫是相对确定和主要的灾难。

后殖民时代的巫师迫害不限于非洲。在印度,包括像孟买这

样的都市，自从独立以来有数千人因巫术被杀害。<sup>[63]</sup>当我们看到1800年左右前殖民时期印度北部的报告显示与非洲几乎同样的杀巫比率，或许就不感觉吃惊了。<sup>[64]</sup>1857年起义使得殖民统治一度衰弱，猎巫运动随即又爆发了，它甚至有可能与这次反叛有直接关系。在孟加拉总督区，一个地方部落发动了系统的迫害活动。据数年后的英国国会报道，猎巫者在夜间挨家挨户搜查，杀死巫师嫌疑人和他们的家人。<sup>[65]</sup>在新西兰，19世纪60年代在土著毛利人中发生过杀巫事件，一位退休的英国法官卷入了其中的一次私刑。<sup>[66]</sup>缅甸王国时期，巫术被视为要受法律制裁，尤其是在卷入谋杀的情况下；但是，无论是在殖民地时期，还是之后，这里的杀巫事件都是偶尔的，1963年以来仅有一件被报道。<sup>[67]</sup>在欧洲人眼中的太平洋上的天堂所罗门群岛，“死亡是对巫术的常见的惩罚方式”。<sup>[68]</sup>在那些作为巫术温床的国家，比如巴布亚新几内亚，直到今天都有定期的处死巫师事件发生，但极少数有对外报道。偏远的地理位置和泛灵论的盛行似乎不是主要原因，因为类似的事情也发生在东南亚的一些伊斯兰教国家，比如马来西亚或印度尼西亚。20世纪80年代晚期关于爪哇和巴布亚新几内亚的暴徒处私刑事件的报纸报道有增加，但是，报道的增加反映了地方巫术恐慌的激增，还是全国范围内日益增加的公众忧虑，这点还不确定。因为处私刑被作为谋杀案处理，只有当嫌疑人在为自己的辩解中提到巫术，它才会引导法庭把它作为巫术案处理，所以执法记录对该主题相关研究没有什么帮助。<sup>[69]</sup>我们的认识主要来自地方报纸的报道，而伊斯兰国家限制新闻自由，这或许是我们对他们的巫术信息了解甚少的原因之一。根据某个独立报道，1998年在沙特有一名叙利亚人被指控犯有巫术罪。此类报道表明这样的事件可能会比人们想象得更多。<sup>[70]</sup>

中美洲是20世纪巫师迫害的另一热点地区。20世纪50年代，人类学家在墨西哥恰帕斯高地阿马特南戈区的泽尔塔尔玛雅

人居住区收集资料时,发现平均每两个月就有一人被当作巫师杀死。因为巫师被认为强大无比,故杀巫通常在丛林中执行,刽子手是一伙男人,他们是被施予巫术的人的朋友或亲戚。然而,根据土著的司法观念,这些杀害行动不是秘密或违法的。在玛雅人社群中,杀人者是人尽皆知的。人们在正式审判中,试图证实土著人受害者是否被公认为巫师,如果确实如此,那么杀死他就是公正的。土著人社团要就受害者作为行医人的能力、传授巫术的能力、变成动物时的意识,特别是其巫术嫌疑进行讨论。如果在这个讨论过程中,巫师的亲戚们公开重新界定他们与巫师嫌疑人的关系,排除了报复的可能性,那么,通常就必须执行处死。当墨西哥警察出面调查谋杀案件时,他们得到的是详细的外在证据(时间、地点,等等),但是没有关于嫌疑人的信息。玛雅人对案子执行人的名字,以及处死的原因不予公开,官方报告不包含任何与巫术相关的文字。<sup>[71]</sup>杀巫后寻找共识是一个复杂的任务,显然是被禁止的。但是,坚信巫术依然使得控告和处死巫师事件稳步地进行着。几乎可以确认,在墨西哥的其他玛雅人社会中也有杀巫行为。危地马拉与墨西哥的杀巫事件发生的频率大致相同,可能现在仍有发生。朱恩·纳沙总结出—个普遍规律,当一个社团处于一个危机时段时,“当作巫师被杀的人大大超过正常阶段”。<sup>[72]</sup>此外,杀害巫师不仅仅限于部落人口。1981年,一个墨西哥暴徒用石头砸死一名妇女,她被其丈夫指控使用巫术煽动暗杀罗马教皇约翰·保罗二世。<sup>[73]</sup>

也有关于南美洲的杀害巫师的报告。厄瓜多尔的希瓦罗印第安人(舒阿拉人)中流传着关于涂毒的箭头和缩小的头颅的神话故事,还有灾难疾病和死亡,人们经常把这些解释成巫术,而动物灵体支持下的萨满负责辨认巫师。巫术通常被归因于相邻部落的萨满身上,他们是复仇者的天然目标。希瓦罗人在1455年设法击败了印加人,1699年赶走了西班牙人,一直到19世纪下半期都保

持着独立。20世纪60年代希瓦罗人多数变成了基督教徒,那段时间,一直持续的复仇战争停止了。但同时,萨满的地位却提高了,因为现在只能进行精神报复了。自诩杀巫从来也不是一个习惯做法,因为这样会引来报复,而且根据厄瓜多尔和秘鲁法律,报复是死罪。<sup>[74]</sup>

在玻利维亚高地切帕雅的一次巫师恐慌中,法国人类学家内森·瓦赫特尔追溯一些嫌疑案,发现在30多年前,即20世纪50年代,一名嫌疑人的祖父被当作巫师杀害,他的全家早就以巫术遗传和抽取血液卖给外国人而出名。1983年,奥力诺加(在玻利维亚高地的波波湖附近)的一个村民被村议会正式判罪:为了出卖人体器官,他和魔鬼签订了协约,并实施了伤害性魔法。这位村民是一位“富有的”商人,他拥有一辆厢式货车。他被火焚,骨灰随风刮走。当正式的法官试图干预此事时,他们面对的只有沉寂。<sup>[75]</sup>20世纪80年代,紧随本地人的游击队运动“光明之路”(Sendero Luminoso),秘鲁发生了妖术恐慌。有人被雇佣在夜间巡逻,以便阻止巫师提取人体脂肪或器官,把它们销售到工业世界。本地人的解放运动可能企图利用普遍存在的焦虑不安,以便获得村民的支持,这与非洲解放运动分子的做法非常接近。1987年,秘鲁妖术恐慌达到巅峰,当时,来自万卡约的一名年轻商人被当地人作为皮施塔科(pishtako,巫师)在阿亚库乔城附近处死。三位法国游客也因所谓的器官贸易遭到私刑威胁。在1982—1983年,连续的干旱、饥荒和流行病加重了玻利维亚国家经济危机,在这种情势下,玻利维亚北方的波托西地区发生了类似的巫师恐慌。<sup>[76]</sup>

杀巫也发生在巫术不受法庭审理的地方,比如在美国的印第安人保留地。<sup>[77]</sup>但是,杀巫同样也不限于土著印第安人。在德克萨斯,一对美国籍的墨西哥人夫妇把丈夫的不治之症归咎于邻村的一名墨西哥妇女。1860年2月,那位患者的父亲,也是那个地区最富有的墨西哥地主之一,雇用了一伙人绑架了巫师安东尼

亚·艾拉妮丝。他们杀死了一个试图保护母亲安东尼亚的女儿，弄伤了她的另一个女儿，“用绳索套住”嫌疑巫师，把她“拖”往卡玛戈(纽瓦维亚)村庄。在那里，她被非法关押了两个星期，屡次被拷打。因为那个中巫术的人的身体状况没有改善，有一个巫医建议必须烧死巫师安东尼亚。<sup>[78]</sup>猎巫也不限于天主教人口。另有一起处私刑的报告来自阿肯色州，那里的一名寡妇希尔和一名女奴隶一同被谋杀。为了掩盖这起谋杀事件，她的房子也被烧毁。据《纽约论坛》报道，1859年11月，一名奴隶遭受严酷拷打后，被迫承认犯了谋杀罪。尽管那个奴隶随后被烧死在火刑柱上，都市报纸报道强烈认为，他是无辜的，对他立即执行处死是为了保护真正的凶手。<sup>[79]</sup>

1854年普韦布洛人的一次杀巫事件引起了相当的不安，因为印第安人被认为必须服从新墨西哥州的法律，谋杀者必须根据美国法律接受审判。但是，这些杀人犯却认为他们仅仅是执行印第安人村议会的决定，村议会一直是普韦布洛人的管理机构，现在仍然如此。杀巫因此变成了对美国和普韦布洛人社会关系以及未来的庭审法律的测试。“部落总督”——当时一家报纸这样称呼印第安人的村庄首领——作为美国法庭上的证人，证实谋杀者执行的是他的命令：

执行普韦布洛人村议会的命令是这些囚犯的责任……死者们被查出施展巫术，他们承认犯了巫术和妖术之罪。他们吞噬了普韦布洛人村庄的小孩子们。制止和查处坏行为一直是我们的习惯做法，自从美国人到这里以后，还没有发生过这样的坏事，所以我们还没有执行过杀死巫师的传统，我们总是作为一个独立的社会群体管理自己。<sup>[80]</sup>

普韦布洛案例完全不是例外现象。新墨西哥州的纳瓦霍人中甚至发生了重大的巫师迫害。从1857年起，“许多人被杀死”。为了

“阻止大规模屠杀‘巫师’”，美国当局不得不介入。<sup>[81]</sup>仅在1884年一年里，首领马纽利托授权处决了40多名巫师，足以看出这里的巫师迫害究竟多么严重，纳瓦霍人的首领似乎在设法颠覆普通的猎巫模式，因为他利用猎巫遏制本土运动，并铲除闹事者，这些人希望把幽灵之舞引进到纳瓦霍人中，并开展反对美国的解放战争。<sup>[82]</sup>

在祖尼人萨满的神权统治下，至少从19世纪80年代起，猎巫变成了弓牧师(Bow Priest)医药社团最重要的任务。与普通的非洲社团一样，在帮助打猎和战争等传统的义务消失之后，这个秘密社团接受了在其社会中肃清巫术的任务。然而，当年轻的祖尼人尼克·图马卡作为巫术嫌疑人在1900年被捕后，他设法把其父亲送到了附近的温给特城堡要塞。在斯塔菲印第安人事务机构的授权下，美国军队立即镇压了这场巫师狂热。弓牧师医药社团成员被捕，印第安人当局的权力也被剥夺。美军在那里驻守了一年多，印第安人事务机构迁移到附近的其他城镇。<sup>[83]</sup>在克拉克洪著作文本正文和脚注中到处可见杀巫的证据，比如，“大约20年前”的关于“射杀一名女‘狼人’”的报告。<sup>[84]</sup>尽管他隐瞒了名字和日期，但被采访者的回答记录显示杀巫活动没有终止。“他们捆绑巫师，逼迫其坦白交代，并杀死那些不忏悔的人。”<sup>[85]</sup>克拉克洪的报告中，有关逮捕、拷打和杀害巫师(多数是男性)的报告详尽而多样。1942年，年轻的土著美洲人库斯特尔·巴多尼“夺去了一对年轻的纳瓦霍夫妻的生命，并致命地伤害了一位纳瓦霍长者，然后饮弹自尽”。那位纳瓦霍长者格雷·豪斯曾经是被害者乔治·尼斯的岳父，乔治是一名铁路工人，其妻子已有身孕。在这次杀人事件发生前不久，杀人犯巴多尼的两个孩子因肺结核丧命，其中之一就死在谋杀发生的前一天夜晚。库斯特尔·巴多尼怀疑他孩子的死是巫术所致，在一名纳瓦霍女巫医引导下，他把邻居设定成了怀疑对象。<sup>[86]</sup>加拿大北冰洋社会的情况似乎也如此，那里虽然不经常发



生杀巫事件,但是必要时候就会有。巫术与谋杀的关系紧密,所以必须严厉惩处。<sup>[87]</sup>20 世纪 20 年代和 40 年代,当本土人先知、魔鬼附身事件、驱邪和千禧年理念牢牢控制了魁北克因纽特人的时候,“妖术指控变得普遍,草率处决并不罕见”。<sup>[88]</sup>在多个场合,为了阻止进一步的杀巫,加拿大皇家骑警不得不介入。

19 世纪下半期,也经常有来自东欧的猎巫报告。在当时仍然处于土耳其人统治下的波斯尼亚和黑山,在 1860 年以后,巫师仍然被非法地用乱石砸死。还有奥斯曼帝国警官在科索沃打死四名妇女的神秘案件。<sup>[89]</sup>在俄国,受过欧洲启蒙思想教育的精英统治者,沙皇彼得大帝(1672—1725,1682/1689—1725 在位)和凯瑟琳大帝(1729—1796,1762—1796 在位)都曾试图遏制巫师审讯,但农民一直保持着相当强烈的巫师信仰。杀巫多数情况下与庄稼歉收、干旱、流行病、牛奶匮乏、爱情魔法有关,特别是在 19 世纪 80 年代,仅 1880 年一年内大家都知道的杀巫事件就有四起。常用的私刑经常包括游水测试、肉刑和肢解死者尸体。<sup>[90]</sup>

研究人员收集了大约 100 起私刑案,来自人种学、司法、精神病理学和报纸的相关报道,这些私刑案涵盖了从乌克兰的城市地区到遥远的东欧俄国农村的广大地域。反巫术活动中所使用的方法和采取的措施包括,掘出巫师嫌疑人的尸体,将它们危险残骸运送到遥远的森林。恶魔附身给巫师迫害狂热火上浇油,它可以被视为俄国反巫术运动的形式,因为“尖叫者”的目的是识别巫师。<sup>[91]</sup>有报道的杀巫事件极其少见,没有产生致命后果的猎巫运动可能报道得较少,不过例外情况还是有的。据高加索地区的总督 1811 年报告,格鲁吉亚的村民们对 13 名妇女动用了水刑,这是在高加索流传已久的传统。这些女人被怀疑阻止降雨,但是她们所有人都通过了测试。在乌克兰发生严重旱灾的情况下,也有妇女被逮捕。在 19 世纪 30 年代和 50 年代,以及 1872 年和 1885 年,发生过多次游水测试,而且次数逐次增加。1872 年 5 月的大屠杀

致使那些被投入水的人染上重病，为首的村民被监禁。<sup>[92]</sup>在布尔什维克革命之后，遥远乡村很有可能继续着杀巫活动，尤其是在20世纪20年代的饥荒危机期间，因为这里几乎不受共产主义政权的控制。但还没有苏联巫术问题的研究。苏联解体以后的秘教浪潮可能促成了巫师信仰的复活。1997年，在对库尔斯克附近特雷霍沃村庄的一名所谓巫师的攻击中，一名妇女被杀，另有一名妇女和五个孩子受伤。警官负责人说：“这些日子，无论你去俄国的任何地方，巫术都是日常生活的一部分。”<sup>[93]</sup>

甚至西欧也没有免于巫术的影响。对巫师的恐惧一再导致巫师骚乱，骚乱中被刺激的人们攻击被怀疑的巫师。1808年，剑桥郡大帕克斯顿村的村民们闯进安·伊泽尔德的农舍，阻止其丈夫保护她，把她从床上拽下来，扒光后扔到院子里，用别针刮她的双臂，用木棍打击其腹部、胸部和脸部。教区警察拒绝帮助她，但一位仁慈的邻居，安内·拉塞尔收留了她。闻听此事，那些村民返回，争辩说“巫师的保护者和巫师一样坏，应得到同样的惩罚”。他们攻击那位寡妇，因为她庇护了巫师。结果，几天后，安内·拉塞尔死去。暴徒用水刑来威胁伊泽尔德，但这位56岁的妇女设法逃出了村子，她随后起诉了攻击她的人。凶手们被判处短期监禁，警察却没有受处罚。<sup>[94]</sup>我们了解到，在1863年，英国发生过多次虐待事件，有一名巫师嫌疑人被狂乱的暴徒杀死。<sup>[95]</sup>在多塞特郡，晚至1871年，一名年轻的农民约翰·伯德因残酷抽打一位85岁的老妇而被审判。伯德断定，老妇给他施了魔法，并在夜间“像巫婆一样骑在他身上”。经过一位医生的诊断，排除了伯德是“头脑简单、心理脆弱和偏执狂”患者。如果所有的巫术信仰者都被诊断为精神病人，那个时期的医院和精神病院就会爆满了。1875年，安·坦南特在沃里克郡被人用干草叉刺死，因为有一名叫詹姆斯·海伍德的男人认为被安·坦南特给他施了巫术。凶手为自己辩护，他本无意杀死那位老妇人，只想“抽取她的血液来解除她施的巫

术”。在另一个场合,海伍德表示,杀死巫师是他的义务,他的村子里还有其他15名巫师。海伍德被指控犯了谋杀罪,但一名医生诊断他精神失常,所以陪审团就以此为理由,从轻判决了海伍德。<sup>[96]</sup>

在丹麦,日德兰半岛的十名村民杀死了多尔特·真斯达特尔(约1670—1722),村民们认为是她让牲畜和孩子染上了疾病。多尔特的邻居卡仁·撒彻尔带领那些村民把她捆绑在她家的牲口棚里,审问长达几个小时,折磨她,最后放火烧了她的房子,活活烧死了“巫师”。尽管丹麦最高法庭以相反的巫师审讯形式,判处为首的暴徒死刑,并在火刑柱上执行,但直到1800年,丹麦一直有杀巫发生,而暴力折磨巫师持续到1921年。<sup>[97]</sup>1976年,德国一座小村庄里的一些村民试图杀害本村的一名老处女伊丽莎白·哈恩。邻居们故意躲避她,往她身上扔石头,威胁打死她,最后还放火烧了她的房子;伊丽莎白被严重烧伤,她的那些被认为是魔法宠物的动物也被杀死。<sup>[98]</sup>1977年,兄弟俩在阿朗松(法国)附近谋杀了一名妖术师村民,后者被怀疑收集有害的药剂,人们还知道他往别人家的花园扔食盐。<sup>[99]</sup>显然,这里不可能列出全部巫师迫害事件,因为杀人者通常隐藏他们的行动,更不用说他们的动机了。

迄今为止本章描述的最近的杀巫事件根据国家法律都被视作非法的行动。但是,一些非洲国家开始把巫师迫害合法化(legalize)。1965年,新独立的乌干达引进立法,取代了殖民地时期的巫术条例,新的条例是“为阻止巫术和惩治巫术实践者预作安排的法案”,它特别强调“名声”作为有效证据。亚伯拉罕斯认为,该条例在随后的几年中可能鼓励了乌干达北方的猎巫。这里的猎巫在总统米尔顿·奥博特(1924—2005,1962—1971和1980—1985在任)的家乡地区展开,当时乌干达处在一个政治困难时期,总统决定摧毁传统的布干达君主政权,引进社会主义改革。米尔顿总统的支持者以1966/7年的“五年经济计划”作为“五年反妖术计划”的榜样,开始逮捕巫师嫌疑人,其中许多是知识分子或者富

人。<sup>[100]</sup>在喀麦隆和马拉维，为了证实巫师嫌疑人犯罪的真实性，允许占卜者进入法庭。法庭承认借助占卜等神秘的传统手段对巫师进行裁决的做法，从而导致了与被告的肉体惩罚和监禁。不再需要秘密处死巫师，因为可以正式公开地起诉和审讯他们。喀麦隆在阿赫杜·阿希乔总统（1924—1989，1960—1982 在任）任期内，从 20 世纪 70 年代晚期起，在玛卡人的故乡——东部省份的官方法庭开始定期审判被告巫师，有时甚至都不需要他们的认罪。传统的行医人恩甘伽（Nganga）通过他们神秘的知识证实巫师有罪，在此基础上法庭可以判被告长达 10 年的有期徒刑，这是 1965 年刑事法典规定的最严厉的判决。有趣之处在于，这个法典仍然与 1736 年的英国巫师条例和殖民地法典非常相似，后者的宗旨是惩治巫医。然而，法律实践与法律条文恰恰相反。根据新法律进行的第一批巫师判决在喀麦隆北方省的省府贝尔图阿进行，这些审判也引起了非洲其他地方的极大关注。<sup>[101]</sup>

格施舍尔研究了贝尔图阿上诉法庭档案中的这些审讯的特点，此法庭保存了 1981—1984 年期间与巫师相关的 30 套档案记录。一名叫恩卡尔的年轻人在阿邦姆邦的一审法院上的坦白很有启发性。恩卡尔称他是一个秘密妖术师社团的成员，这个社团的妖术师们实施夜间巫术（la sorcellerie de la nuit）。四个学生去了他们老师的家，神秘地挖出他的心脏，然后将其吞食，他们认为这样就会导致老师丧命。老师指控这四个学生是巫师，其中的三个予以否认。法庭判其中的两名五年监禁，第三名被判了四年，最年轻的那个被判有期徒刑两年。此外，他们不得不支付巨额罚金作为对老师的补偿和审讯费用。1983 年 11 月，贝尔图阿上诉法庭确认了这些严厉的裁判。<sup>[102]</sup>巫师恐慌随即扩展到喀麦隆南方，但那里的地方当局没有达到村民们对他们的期望。1991 年，一位男性长者因巫术嫌疑被拖上法庭。但由于缺乏切实的证据，几天后，政府检察官将其释放。数月后，村民们点火烧了老人的房子，他死于大火中。面对 17 名被捕

的年轻杀人犯,检察官道出了他的担忧,因为这个审讯证实了一点,后殖民时期的政府仍然倾向采取有利于巫师的行动。<sup>[103]</sup>

为了遏制“轮胎刑”或其他形式的私刑,而引进传统的非洲方法在法庭上证明巫术,这个建议引起的问题与近代早期的欧洲法庭所不得不面对的那些问题完全相同。根据定义,巫术是一种超自然犯罪,只有犯罪者本人知道他/她做了什么。正如《女巫之锤》的作者所表明的那样,罪犯的犯罪本质永远是看不到的,因为永远也不会有证人证词之类的实体证据。在以现代方式治国理政的时代,即人权和法制的时代,这成了巫术司法管理方面的一个不可逾越的问题。强迫犯人认罪的合法拷问已经不存在了,巫医或占卜者的证词几乎算不上可信的证据。这个类型的知识与现代司法要求的举证方式不相通。<sup>[104]</sup>南非政府的迟疑态度也令人遗憾,因为鲜明的举措似乎可以制止巫术。在文达,猎巫开始于1988年左右;当时那里的政治局势“非常不稳定,解放者军队意图让国家失去控制……为了把乡村社团卷入政治,革命势力选择了巫术和仪式性谋杀作为搞乱乡村社会的方式”。1991年,最高法庭开始严厉的判罚,拉卢沙艾委员会报告认为,此做法“积极遏制了杀巫行为”,之后只发生过一起孤立的杀巫事件。<sup>[105]</sup>

非洲巫术迫害复兴的一个不好方面是教会和政党的卷入,这又让人想起欧洲的历史。一些反巫术运动类似于教会或教会的原型。福音教派、复兴教会或者圣灵降临节教会,比如南非北方省的犹太复国主义教会,对巫术问题的态度严肃,他们积极促使其成员关注巫术,鼓励他们把惊人的幻觉付诸实践。领军人通常是一位有魅力的先知,或男或女,比如赞比亚的爱丽丝·兰施娜教会,据说她死后又复活,在幻想中得到了启迪。<sup>[106]</sup>被魔鬼附身的人经常指控巫师,如果他们的指控得到主教承认,这些教会就在实际上起到了煽动作用。他们提供驱魔活动,这些活动与16—17世纪欧洲流行的那些巫术活动具有相似的后果。非洲教会(African Churches)的目的是

调解,而非极刑。在他们开会时,“巫师”经常在热情高涨的信徒面前忏悔,通常强调他们没有意识到自己的巫术之力,但确认巫术信仰。非洲教会在尼日利亚、喀麦隆、加纳、赞比亚、津巴布韦、南非共和国飞速增长的原因之一似乎在于,他们愿意严肃对待恶灵的严重威胁,并主动与巫术做斗争。创造了“犹太复国主义教会”这个通用词语的一位早期分析家认为,猎巫不仅仅是这些非洲基督教会的产品,它们还是“寻巫者们的现代运动”。<sup>[107]</sup>

对非洲价值观的政治性强调似乎使巫师信仰日益重要,并使其成为后殖民时代情境下非洲自我意识的标志。这个态度已经影响了非洲的解放运动。独立后的一些非洲国家,比如,坦桑尼亚和贝宁等一些国家的执政党(state parties)把巫术信仰放到了一个突出的地位。巫师信仰对这些政党的影响程度之深可以从一个事实看出:南非国家的第二代,即非洲国民大会青年运动的积极分子们在本地的猎巫活动中发挥了领军作用,他们的目的是获取政治霸权。<sup>[108]</sup>格施舍尔先前认为,现代非洲国家中盛行的巫术万能的谣传应该与各自的中央集权统治有关;现在他倾向于认为,“与不确定性相伴的民主化运动为巫术作为决定性政治角色的传说,制造了新空间。显而易见,巫术概念可以轻松地侵入这样的开放型的新公共空间”。<sup>[109]</sup>人类学家们不急于强调当代政治家们与巫术的关系,这不难理解。鉴于撒哈拉以南非洲巫术信仰的流行,我们可以这样认为,这些政党代表的仅仅是他们选民。尽管非洲的统治精英们从法国、英国和美国接受了高等教育,而且非洲未来的统治阶级精英中的很多人仍然会到这些大学去读书,但似乎很可能更多的非洲国家会在未来改变它们的巫术立法。

对20世纪下半期受巫术严重影响的国家做一全面统计,不是件容易事(见表格6.2)。大多情况下,我们只能从文献看出在一些年中出现了严重的问题,但几乎没有人尝试估算巫师迫害事件的数量,对坦桑尼亚和印度的研究做了一些努力,但印度的文献相

对不可信。在一些情况下,我们只知道在某个特定地方,巫师被定期杀害,但无从得知之后发生了什么,因为出版物往往不是定期的。在其他情况下,我们仅从报纸报告中了解有杀害巫师事件。无论如何,落实责任人是极端困难的,可能若纳斯·萨文比案是个例外。与其他美洲国家一样,在墨西哥,杀巫是原住民(indígenas)的私事,他们不承认现代国家的权威。巴布亚新几内亚的杀巫事件发生在偏远的传统部落人群中。印度尼西亚的伊里安查亚的状况与巴布亚新几内亚的情况类似,但是缺少相关报告。许多其他

表格 6.2 1950 年到 2000 年期间发生严重猎巫的国家

国家	年份	政治责任者
乌干达	1965—1968	米尔顿·奥博特
安哥拉	1975—2000	UNITA(安哥拉彻底独立全国联盟[安盟]), 若纳斯·萨文比
贝宁	1975—1978	马蒂厄·克雷库
加纳	1997—1998	杰瑞·罗林斯
印度	1948—1980	贾瓦哈拉尔·尼赫鲁、英迪拉·甘地
印度尼西亚?		苏哈托
肯尼亚	1965—2001	乔莫·肯亚塔、丹尼尔·阿拉普·莫伊
马拉维	1966—1994	海斯廷斯·班达
墨西哥	1950—2000	PRI(墨西哥革命制度党)
巴布亚新几内亚	1950—2000	英联邦
南非	1985—2000	南非非洲人国民大会
坦桑尼亚	1960—1988	TANU(坦桑尼亚非洲民族联盟), 朱利叶斯·尼雷尔
扎伊尔/刚果	1965—2000	蒙博托·塞塞·塞科
津巴布韦	1980—2000	ZANU(韦巴布韦非洲民族联盟), 罗伯特·穆加贝

的非洲和东南亚国家都存在类似的信息缺失问题，在这些地方的偏远地区可能经常有杀巫事件。然而，在印度或南亚的主要城镇了也有杀巫发生。许多非洲统治者与巫术信仰有直接关系，包括班达、蒙博托、穆加贝，他们在解放战争期间都蓄意利用激烈的杀巫事件，争取幸存人口的支持。也有一些人们不愿在这样的场合看到的政治领袖，比如，尼雷尔、曼德拉。然而，他们的年轻的政党组织却明显卷入了猎巫，即使非洲国民大会的领导阶层试图遏制巫师迫害，仍有一名总统须为此负责。如果一位当选总统没有亲自支持杀巫事件，却被列入猎巫责任人的名单里，这似乎不公平。但是，我们必须记住，我们也曾这样对待近代早期的欧洲政治领袖们，他们中的许多人没有被所谓的巫师恐吓住，也没有亲自鼓励猎巫，而只是出于某种原因，没能有效地镇压猎巫运动。政治责任的分配提醒我们，某人必须为这些暴行承担责任，这个责任自然就落到政府的头上。

巫术迫害从来也不是个成功的故事。非洲法庭将面对的困难恰恰是欧洲法庭在他们的巫师迫害时期所努力克服的那些困难。然而，我们却重点研究了非洲的巫师肃清运动与欧洲猎巫的相似性。尽管新近独立的共和国的总统们是政治责任人，但他们遵循执政党的统治方法，他们本人显然不是驱动力量。好像没有非洲统治者为了维持政权或恢复秩序而攫取了铲除巫术运动的领导权，两位马达加斯加国王和贝宁马克思主义政府是两个可悲的例外，前者发生在19世纪，后者似乎发生在20世纪70年代。然而，许多政权容忍了平民组织的巫师迫害运动，一些领导人甚至明显表示同情猎巫者，比如，海斯廷斯·班达；也有一些领导人威胁他们的政敌，比如穆加贝。

最近开始探索巫师信仰的哲学和道德取向的那些人类学家谨慎地避免讨论杀巫这个主题。也许这是人类学家不愿在其研究中卷入政治因素的另一个例子，因为我们这个时代进行中的巫师迫



害所产生的流血事件,在某种程度上可能干扰研究者的推理和论证。与历史上的欧洲一样,现代社会中巫师迫害的确大量存在;同时,与巫术信仰一样,巫师迫害也是由社会和经济危机造成的精神和文化不确定状况引发的。在近代早期欧洲,国家之间的战事和各国的内战加剧了前现代的生存危机,引发巫师迫害运动。但是,收成不好或食物匮乏不一定引发猎巫;在没有重大社会危机背景的情况下,也存在对巫师的指控。人际关系总有可能变坏,“非天然的”疾病和不幸也可能随时发生,这些与一般的经济危机没有任何关系。马林诺夫斯基曾经预言,较好的卫生保健条件将停止非洲的巫术信仰;从我们现代人的视角来看,这似乎是一个大胆的假设。个人疾病、灵体附身、爱情魔法、纵火、邻里关系恶化独立于气象学之外,“道德倡导者”、狂热传教士和偏执的法官也同样不受气象学控制。多数史学家认为,造成猎巫的因素有许多,其中最重要的前提条件似乎是统治者和被统治者之间的一种共识。在统治者有停止猎巫的惯常权力的前提下,如果统治者或统治集团不再容忍巫师审讯,猎巫就停止;否则,就会是另一种局面。引用巴黎的一位美国人的话:“长期持续的猎巫活动是测量一个政府软弱程度的最好的晴雨表。”<sup>[110]</sup>

## 第七章 老巫师和“新巫师”

对神秘力量的信仰通过不同的分析视角至少与四个领域发生联系：认知和哲学、思想和支配、经验和行为，以及实践、抵制和反抗。

——乔治·C. 邦德/戴安娜·M. 切克维：《巫术对话》，2001年  
神秘主义是一些人的玄学。

——特奥多·W. 阿多诺：《道德底线》，1951年

人们的焦虑可以被利用，制成不同的货币，在政治权力和经济利益领域流通。像巫术一样强大和具有两面性的主题非常稀有，只要许多人相信巫术，它就可以被利用达到任何一个目的；如果大多数人相信巫术，就更是如此了。道德倡导者、<sup>[1]</sup>法规创建者，以及那些对法律统治感兴趣的执法者，比如《女巫之锤》的作者，能够增加他们个人的权力，也能增加他们各自所属教派教会的权力。让·博丹一类的法学家们为加强国家的统治而辩护，正如他在《共和六书》和鬼神学研究方面所做的那样。加尔文主义改革家，比如约翰·诺克斯，强调他们与上帝的约定的重要性，并将其作为巫师与魔鬼的契约的对立物。反宗教改革派，比如卡洛·博罗梅奥可能把巫术等同于新教主义。巫术也被政治派系主义所利用。我们了解在许多情况下，代表法律和秩序的党派努力把他们的政敌与巫术挂钩，在班贝格，这些人成功地将他们的敌人送上火刑柱。然而，巫术在欧洲的含义改变了。尽管苏格兰分离主义者利用巫术

这个主题重新确认他们在大英帝国中的地位,辉格党在这方面却更胜一筹,他们把巫术与落后联系起来,并借此粉碎了托利党。

毫无疑问,大量的小行医人、巫医、占卜者和狡猾的人利用治愈巫术伤害、出售(有害的)反魔法以及寻找和辨认那些制造病魔和不幸的人,即巫师,等来维持生计。这个生意在15世纪的莱茵兰和16世纪的英格兰相当红火。尽管从17世纪起,欧洲多数国家的大众支持有所减少,但在近代早期欧洲的各个地方,寻巫应该说是个不错的生意。<sup>[2]</sup>有时候,对所谓妖魔的日常处理似乎不足,因此,专业的猎巫者便抓住机会获利,近代早期欧洲和现代非洲的巫师迫害中均有这种情况出现。本土的和千禧年运动通过允诺铲除巫术而获得人们的支持,这些能量以惊人的频率被利用组织起来,进行叛乱,或者以运动领导者的观点,进行解放战争。赞比亚的爱丽丝·兰施娜运动和人们广泛关注的非洲教会等教会运动,大体上得益于人们持久的巫术恐惧;我们也可以认为,近代早期欧洲教会的情况也如此。此外,即使没有对巫术或杀巫没有兴趣,也有可能变巫术主题为一个有利可图的事业。在明斯特亲王主教区,有一些贵族为了赚取那些被吸引到这种刺激事件中的人们的钱财,允许把自家的养鱼塘用于验证巫师的钻水测试。嫌疑人几乎总是被证明比水重,故而是无罪的。在温暖的夏季,巫师游水测试的频繁较高,日程经常是按星期安排的,从而使它带上了休闲娱乐色彩。<sup>[3]</sup>荷兰小镇奥德沃特向嫌疑巫师们出售证书,根据其著名的城镇天平,这些人被证明重于空气,所以不可能飞行。女人们从很远的地方来到奥德沃特,因为这个称重过程看上去比威斯特伐利亚式的钻水测试更安全。今天,许多游客也像过去的那些女人一样来到这里,当然他们急于给自己购买一个证书,还有各种各样的纪念品——领结、袜子或任何最新的时尚商品。<sup>[4]</sup>

必须承认,至少从1500年左右(顺便提一下,这是欧洲“近代时期”的起点)巫术幻想就开始刺激文化生产行业了。早期的印

书人或出版商，如多次再版《女巫之锤》的安东·柯贝尔格（1440—1513），或者授权出版《巫师剧场》的尼古拉斯·巴斯，都想方设法把书市上的信息需求变成成功的交易。艺术家们在早期也受益于这个主题。木刻装饰了许多鬼神学研究著作，这开始于15世纪最后十年里乌尔里希·莫利托的《有关女巫及术士》；古阿佐《巫师纲要》中的多套插图表明木刻图艺术达到巅峰。巫术变成了著名画家们的一个主题，比如，阿尔布雷希特·杜勒（1471—1528）和他的学生汉斯·巴尔敦·格里安（1484—1545），他们不一定相信巫术，但却在他们的创作中利用了当代魔鬼学的某些方面。<sup>[5]</sup> 鉴于他们与“纽伦堡的无神论画家们”的密切关系，这些艺术家似乎可能仅仅是利用这个主题来描绘裸体女人或性幻觉，并用“荒诞的幽默”来阐述他们那个年代的恐怖，或者用画像表述一个“淫秽笑话”，以便自娱自乐，比如巴尔敦对巫师和魔鬼之间的情欲的猥亵的描述。<sup>[6]</sup> “纽伦堡的无神论画家们”否认任何超自然力量干预世俗事务，甚至包括玛利亚、基督或上帝的介入。国际知名的画家，比如阿尔布雷希特·阿尔多费尔（1480—1538）、卢卡斯·克拉纳赫（1472—1553）和彼得·勃鲁盖尔（1525—1569）以巫术主题试验表达噩梦的形式。在17世纪，一些荷兰画家甚至把巫术画作为专业，例如小达维德·特尼尔斯（1610—1690）。<sup>[7]</sup>

与过去的决裂和创新性的重新诠释发生在浪漫主义时期。从法国革命（1789）到维也纳会议（1815），包括神圣罗马帝国在内的多数旧君主政权瓦解了，新的民族国家建立起来。西班牙的查理四世（1748—1819，1788—1808在位）的宫廷画家和艺术学院院长弗朗西斯科·戈雅（1746—1828）的作品反映了一种危险，它强调幻想多于理性，表现他的1797年的《奇想集》中，故事的幽默总是被笼罩在噩梦的阴影中，正如他的《理性沉睡，心魔生焉》版画所显示的。<sup>[8]</sup> 这个观点与那个时期知识分子对巫师的重新诠释恰好相符。国际语言和学术浪漫主义研究的创始人雅各布·格林在

1835年重新界定巫师为**智慧女人**(wise women),她们保持了各自民族古老的智慧和传统,尤其是“日耳曼人传统”。<sup>[9]</sup>人们通过欧洲各地的童话故事集,仍然可以感觉到格林的影响。智慧的女人就像雅典娜出自宙斯那样,出现在格林的心中。格林创造了诠释历史上的巫术的**浪漫范式**(Romantic paradigm)。<sup>[10]</sup>在德国政治家们还没有成功地把所有的小公侯国联合为一个民族国家的时期,格林的民族主义神秘构建受到知识界的热烈的欢迎。但是,1871年以后,随着成百上千薪水丰厚的民俗学研究者继续收集日耳曼人光荣历史的证据,格林的风格遭到了极端的嘲讽。语言学者莫里兹·豪普(1808—1874)嘲弄“古代俱乐部”(Altertumsvereine)的活动,认为任何一只恶臭的雄山羊或红公鸡都有可能被解释成日耳曼人的神灵。其他民族发展了他们自己的执念。另一位激进民族主义者儒勒·米什莱(1798—1874)以法国革命为基础构建了法兰西民族国家的解释,并把格林的智慧女人理念转变成“人民的女医生”。米什莱认为,“人民的女医生”是反封建压迫的战士,遭到王侯、法学家、神学家和专业医生的联合密谋的残酷迫害和镇压。所以,巫师就是法国革命或法兰西民族国家的先驱。在米什莱看来,巫师也应该作为为自由而战的持久革命斗争的力量源泉,永远被人们铭记在心。<sup>[11]</sup>

格林和米什莱的例子表明了19世纪的政治议程。在欧洲民族国家和世界性的天主教会日益加剧的冲突中,巫术获得了新的重要性。当教皇皮乌斯九世(1792—1878,1846—1878在位)在其《异说提要》中谴责理性主义和自由主义时,天主教政党试图在一些新的民族国家中实施教皇的政策,紧张局势加剧。教皇于1870年在首次梵蒂冈会议上宣布自己绝对正确,这件事更进一步加深了冲突。这时,作为反对**教皇无谬误说**(dogma of infallibility)的旁证,巫术主题变得重要。以巫术,尤其是巫师迫害为主题的多数文学作品在随后的年月里出现了,那些著作的作者经历并受到天主

教会和德国政府的文化斗争冲突的熏陶。<sup>[12]</sup>甚至连在巫术的历史编纂方面**理性主义范式** (Rationalist paradigm) 的主要人物约瑟夫·汉森也感到有必要表明自己的政治观点：“导致巫师迫害狂的元素仍然几乎毫无例外地出现在基督教所有教派的教义中，这就是我们的历史研究是特定的现实研究的原因。”<sup>[13]</sup>美国学者亨利·查尔斯·李(1825—1909)和布尔(1857—1938)有他们自己的政治日程。这组史学家均与汉森关系密切，他们强调巫师迫害中教会和政府的过失。纽约伊萨卡镇的康奈尔大学校长安德鲁·迪克森·怀特(1832—1918)对于其大学中的宗教原教旨主义分子限制科学自由和控制课程的企图非常恼火。所以，他在其十足辩论性的著作《神学和基督教科学的战争历史》一书中，就欧洲的“巫师狂热”加入了长长的一章。<sup>[14]</sup>

在伦敦、巴黎和维也纳等欧洲城市的颓废派艺术中，成长中的**神秘主义运动** (occultist movement) 蓬勃发展；在这样的情境下，发展出了巫术的一个非常不同的用法。生活的宽裕与对生活的厌倦创造了一种奇怪的结合，包括生活方式改革、通神论、唯心论、早期共产主义、早期女权运动、素食论、反活体解剖论，以及反犹太主义，它显然是这些蓬勃发展的工业资本主义中心社会骚动的信号。一位啤酒酿造者的儿子，爱德华·亚历山大(1875—1947)化名“阿莱斯特·克劳利”，创办了一个撒旦兄弟会。这个“泰勒玛”俱乐部——拉伯雷的《巨人传》中指一伙自由思想者——聚集了各种邪恶人物，比如，罗恩·哈伯德是亚历山大运动的美国分支的成员，后来他建立了自己的团体，称为“科学教(山达基)”。<sup>[15]</sup>亚历山大的另一位学生杰拉德·加德纳(1884—1964)创建了一种**新巫术教** (a new religion of witchcraft)。加德纳利用了最富有煽动性的著作之一，即玛格丽特·莫莉(1863—1963)的《西欧的巫师崇拜》。莫莉认为古老的异教徒生育崇拜永久存在，<sup>[16]</sup>在那里聪慧的男人和女人们举行仪式，崇拜一个带角的“巫师之神”，基督教

会把该神解释为魔鬼。<sup>[17]</sup>

莫莉的成功使她成为一个名人,甚至连那些被深深吸引的专业史学家也为她鼓掌,包括著名学者克里斯托弗·希尔和斯蒂芬·朗西曼先生。还有来自《大英百科全书》的奇特的响应,它的“巫术”条目是参照莫莉1929年到1968年的著作编写的。所有这些都使得莫莉大为惊讶。莫莉不加评论地利用了鬼神学研究成果,并保持不受既有的二手文献和一手资料的影响。就在发表她的传记《我最初的百年》前夕,年迈的莫莉与“新巫师”运动建立了联系。她甚至还给加德纳的《今日巫术》撰写了序言,《今日巫术》基本上是按照莫莉的幻觉完整构建的新巫术宗教的第一本专著。<sup>[18]</sup>据加德纳的一名“高级女牧师”多琳·巴里恩特(1922—1999)所说,加德纳的女巫集会组织在英国迅速扩展,不久,大概通过移民迁移到了美国。<sup>[19]</sup>从20世纪60年代起,新巫术教运动内部产生分歧和不同派系导致它分裂成多个新异教派别和女权主义派别。<sup>[20]</sup>

今天的新异教主义者通过遍布美国和欧洲各地的众多的派别,努力把他們自己呈现出为基督教会替代者。然而,运动的根源不像它的某些成员所假想的那样纯洁,因为它们溯源到纳粹德国。新异教(neo-pagan)这个词本身是由纳粹作者创造的。曼哈顿的一位新异教运动的女牧师最近研究指出:“我们不能否认这件事,只能感到悲哀和气愤。”<sup>[21]</sup>在第一次世界大战之后不久,纳粹便采用了一个(新)异教符号——万字饰,这不是巧合,因为它恰好代表他们的“神秘根源”。<sup>[22]</sup>在魏玛共和国统治的最初几年,纳粹还不是一个重要的政治派别,当时魏玛德国利用巫师吸引游客,比如在莱姆戈,这里在17世纪就曾爆发过一次重大的猎巫运动。吸引游客的活动包括公共讲演、展览、游行和导游观光。在纳粹攫取政权后,他们利用已经存在的基础设施,以及这些地方对不介入政治的公民的吸引力。重要思想家阿尔弗雷德·罗森贝格(1893—

1946)发动了一场对教士的重大攻击,他在1946年作为战犯被处决,他认为,基督教会企图通过迫害巫师来铲除日耳曼人传统,他的“巫师”定位介于格林和米什莱的巫师概念之间,认为罗马天主教会受“叙利亚”的,事实上指的是犹太理念的驱动。<sup>[23]</sup>罗森贝格试图把巫师主题政治化,巫术变成了纳粹民谣的一个重要主题。纳粹建立了“巫师国”,并在纳粹名人来访场合,以“日耳曼巫师舞”迎接,“巫师团”成了新异教运动的强力支持者。有些作者,比如希特勒的早期追随者、第一次世界大战中一名将军之妻马蒂尔德·鲁登道夫(1877—1966)本人也是20世纪30年代新异教运动的领导人之一,她在其题为《基督教徒残忍对待日耳曼女性》的小册子中写道,基督教徒传授了“巫师狂热,把巫师迫害变成了一个宗教义务,他们唆使了这些反对女人的犯罪行为”。结果就是基督教徒“对九百万‘巫师’进行可怕的拷问和火刑[……],杀死了他们”。迫害巫师是“衡量造成它的那些教海的准绳”。<sup>[24]</sup>

非常令人吃惊的是,与新异教主义同时在纳粹德国蓬勃发展的还有一种激进女权主义(radical feminism),它经常与种族主义和反犹太主义结合在一起。纳粹女权主义者认为妇女是高级的性别,雅利安妇女是高级种族中的高级性别。一位本不出名的作者,弗里德里克·穆勒-雷莫尔德斯在她的小册子《基督教徒巫师狂:对日耳曼妇女宗教自由之战的思考》中解释,“对日尔曼种族而言,犹太人的思想和自由主义的无稽之谈,牧师和教义支配的基督教会精神的、知识的律法,全是外来的”,所有这些“最深重最血腥地伤害了日耳曼妇女的尊严”。基督教“这个外来的世界观”导致“日耳曼男子气概的退化”,使他们丧失了“曾经宽容对待地位相等的女人的特定英雄品质,变成了东方式的男人”。在一千多年的时间里,德国女人“在男人塑造的生活中饱受毫无意义的生活的折磨”,教会试图系统地铲除“那些具有北欧日耳曼种族特性的



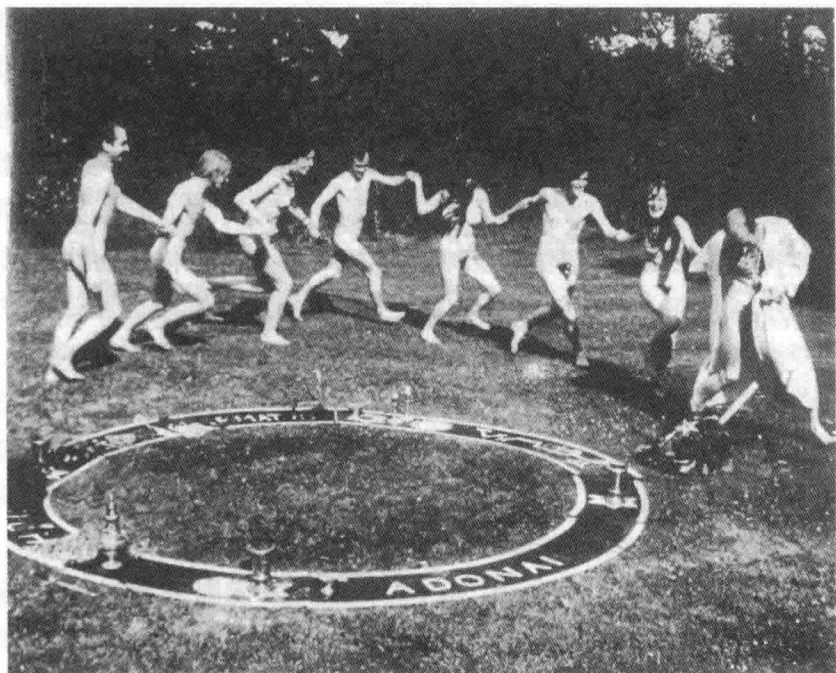


图 11 “新巫师”们跳巫师之舞。Photo: Russels. ©

金发女子和母亲”。在猎巫运动中,火烧男人仅仅是为了“掩盖他们铲除妇女的行为”。所以,现代妇女社团应该面对教会——“这个所有男性集体组织中的老大”——的挑战,并庄严地宣誓:“我将为殉难的姐妹们复仇!”<sup>[25]</sup>

尽管对于思想纯净的追求,或者是恰好出于这一点,无论如何,在第二次世界大战之后女权运动的高涨时期,类似的理念呈现出增长趋势。<sup>[26]</sup>从许多方面来看,1968年都是象征性的一年。这年,一个美其名曰“来自地狱的妇女国际阴谋”的组织,缩写为WITCH,在纽约成立。该组织的纲领性宣言利用了大量浪漫幻觉,认为巫术是前基督教时期欧洲的宗教,后来作为一个秘密宗教一直存在着。近代早期统治精英对巫术的镇压被解释为对另一种文化选择的镇压。当然,类似的观点再次出现:“九百万巫师”被

杀害。勇敢和独立的女性和现代女性需要再次变成强大的巫师，把自己从父权制压迫下解放出来。<sup>[27]</sup>自从20世纪70年代中期以来，“巫师回来了”成了五一夜间游行的格言，“女性重新获得精神权力”也变成了一个重要议题。<sup>[28]</sup>在玛丽·戴莉（1928年生）的《妇女生态学：激进派妇女主义的转化伦理》中，巫师形象贯穿始终。她把猎巫重新描述为“猎女人”，把“铲除妇女”描述为性别灭绝（gynocide），表达了一个奇特的想法“妇女是任何种族主义和种族灭绝行为的最严重的受害者”。<sup>[29]</sup>这些有关女人受难和女人万能的黑暗梦想最近遭到了性别史学家的领军人物梅里·韦斯奈尔的驳斥。<sup>[30]</sup>语言学家、女权主义者黛安·波克丝也出色地解构了上述那些黑暗想法。波克丝认为，总是鼓吹巫师迫害的受难者是不明智的做法，因为“把自己当作永久的被压迫者，实际上不是真正地解放自己”。她总结说，相反，这些空想“重新压制了近代早期的妇女”。波克丝恰当地攻击把女权主义者与巫师等同的态度：“戴莉把自己塑造成一名巫师，以保证把任何与她意见不同的人塑造成宗教裁判官。”波克丝不情愿接受戴莉的年长妇女派头的态度，她得出这样的结论：“戴莉要我们把她看成女巫的化身，但有时她听起来更像克拉默，即那位多明我会修士裁判官和《女巫之锤》的作者。”<sup>[31]</sup>

认为历史上的猎巫比欧洲犹太人大屠杀更加可怕的理念出现在新异教主义运动与女权主义运动的交界面上，这可能并非巧合，在这里感情和信仰取代了科学研究。尽管许多女权主义作者表露了他们的左派观点，但右翼极端主义似乎也没远离而去。例如，戴莉的德国翻译艾莉卡·魏瑟琳克在她自己关于巫术的出版物中就把马蒂尔德·鲁登道夫作为权威加以引用，她批评史学家缺乏想象力和伪造历史。被男性牧师和法官杀害的“九百万巫师”的说法，再次浮现在艾莉卡的这个新女权主义和新异教主义的混合概念中。<sup>[32]</sup>从此，纳粹女权主义和战后女权主义运动的紧密关系给

更多的作者带来麻烦。安雅·马利诺夫斯基和安内·巴贝尔·科勒在其《巫师的力量》一书中抱怨：“新纳粹光头党和通灵女性在圣灵降临节的庆祝场合施展同一魔法，这无论如何都是个问题。遗憾的是有灵体力量的地方通常会同时吸引聪慧女人和黑巫师。”<sup>[33]</sup>更有甚者，美国的一些女巫集会组织寻根到“古老的日耳曼人的（魔法）力量”。这种联系在美国新纪元运动内部引起极大的不满，因为受过教育的女权主义者，比如罗斯玛丽·蕾亚就对纽约“女巫”米里亚姆·西漠（1951年生）蓄意歪曲历史的叙述进行了批评。西漠化名“星际战鹰”，是现今书市上最成功的“新女巫”。<sup>[34]</sup>蕾亚认为，浪漫主义、民族主义和纳粹主义是新巫师运动的根源。<sup>[35]</sup>

据估算，1990年左右美国大约有25万“新女巫”，之后可能增加了一倍。在美国的一些洲，新巫师运动被认作是一个宗教，显而易见，“新女巫”不需要历史研究就可以生存下去，因为她们具有自污的典型特点，恰如其分地表现了她们与西方宗教、现代科学和国家的不同政见。对20世纪90年代中期“新女巫”的社会学研究表明，女巫中的多数属中产阶级，源自北欧和西欧的女性占有很高比例，她们寻求一种新的生活意义。据谢莉·拉宾诺维奇说，许多人是通过在各种聚会场所的私人聊天被巫术吸引的，比如健康生活店、素食晚餐、女性朋友聚会、生态活动分子集会；也与媒体和文学作品有关。<sup>[36]</sup>在过去十年中出版和销售的与神秘信仰和巫术相关的书籍比过去的数百年都要多。每个人都可以装配出自己最喜欢的一套个人仪式。一些学者认为这类运动应该被解释为某种形式的补偿运动，主要吸引那些缺乏自信的寂寞的人。<sup>[37]</sup>但是，一个人可以这样问，如果那些参加主流基督教会活动、摇滚音乐会或政党会议的人来自同样的上述人群，那么，这样的判断有多大实际意义呢？上述情况不仅仅限于一个小圈子，而是社会的一个典型特征。一方面，许多个人主义者希望他们的闲暇时间里远离意识

形态；另一方面，传统的习俗机制正在失去吸引力，不能满足人们的宗教需求。一些人认为，这应该被诠释为对现代性危机的反响，并试图把“新巫师”置于后现代主义的情境下。<sup>[38]</sup>

对新异教巫术一些最诡异的分析提出一个问题，这些新个性是怎样塑造出来的？他们最终得出结论：新巫术运动的创造蛮可以被视为一种传统的发明（invention of tradition）范式的个案。多名作者仔细审视了加德纳在 20 世纪 50 年代制造仪式的方式，他们认真筛选编辑成了一部语录选集，这些语录源于克劳利和穆雷等早期作者的著述，有的也来自字典。这些作者确认，之前没有“巫师崇拜”的存在，故所有“新巫师”的理论依据源于加德纳，穆雷和著名的民俗学家詹姆斯·乔治·弗雷泽（1854—1941）提供了背景资料。<sup>[39]</sup>自从 20 世纪 60 年代，特别是当这个新异教运动扩展到北美以来，急速衍生出大量的新异教团体，界定自己为“新巫师”的这个组织是作为亚种出现的。

“加德纳式”的等级制巫术成为少数派，因为从它 20 世纪 60 年代发起开始，就被那个年代的政治理念扫地出门，比如政治平等主义、女权主义和各种各样的心理学方法。运动参加者的社会和知识背景五花八门，更多的组员，甚或个人根据各自的需要制定他们的信仰和仪式，可以想象资料来源之多样。当然，人们可以期望民俗收藏和神话故事仍然发挥其作用。但惊人的是，电视节目变成了永恒的灵感之源，《发现频道》提供了关于约鲁巴人等非洲民族、澳大利亚原住民或者美洲土著人的人种学影片。科幻节目，诸如《星际迷航》及其随后的系列片（《下一代》《深空九号》）也是新异教徒喜欢的节目，“外星人的”风俗和礼仪引起他们的特别关注。当消费品比如塑料巨魔娃娃，配上适当的装饰材料在电视上展示时，就连广告也会产生影响。从 20 世纪 80 年代起，区域性的或国际的新异教教派节日开始发挥越来越重要的市场作用，传播理念、仪式和技巧。新“宗教”似乎基本上是折中的，正如萨宾

那·马格廖科报告的那样：“在我问到实施仪式所用材料的来源时，一位来自伊利诺伊的新异教教徒回答，‘任何不很快就耗尽的东西都有可能作材料用’。”<sup>[40]</sup>

最近对新异教组织或“新巫师”的研究表明，这些团体不仅仅是暂时的现象，它们正在加强中。专业学术人员越来越经常地作为观察者参加到新异教相关的研究中来，这些人完全清楚巫术信仰是编造的，研究揭示，在新异教教徒看来，玩弄信仰是摆脱束缚的积极步骤，他们自己故意用手头现有的工具和材料摆弄制造出某个新玩意（bricolage），以便与既成的正统宗教或政党的意识形态形成鲜明对比，并与知识相对主义或后现代主义若合符节。<sup>[41]</sup>最近，人类学家支持了上述论断：“不论‘后现代主义’的含义是什么，它都是对现代主义工程的单线不确定性的一种失望，所以它关系到揭露‘现代性’的矛盾性和含糊性，而这恰恰是巫术和密教相关理念可能解决的问题。”<sup>[42]</sup>从20世纪90年代起，巫术宗教经历了一个新试验阶段，一代新人自出生之日即置身于这个圈子，为这种精神所浸染。海伦·博格在谈论这些变化的时候，试图把“新巫师”描述为“全球主义的自然结果”，与其面对的宗教社团形成对比，它是一个与现代媒体有着密切关系的宗教运动。至少在美国人看来，巫术宗教理念是世界性的。尽管新异教教徒在20世纪90年代的北美洲分布比较均匀，许多州都有其成员，但他们比较喜欢的繁殖基地仍然是加利福尼亚、纽约和马萨诸塞。<sup>[43]</sup>

纳支曼·本-叶胡达指出，神秘主义的复活在某种程度上是一个媒体事件。肮脏的集市摊位上的迷信或黄页上的广告，已经被中产阶级新纪元时代座谈会和电视脱口秀的虚构世界所取代。占星术变成了大产业，电影业从非基督教的玄学赚得了上千万美金。即使这种大杂烩局面主要提供了娱乐功能，它仍然有促进超自然信仰的一面。展销神秘物件和传播神秘教义的地区、国家，甚至国际展览会吸引了越来越多的人，比如，1975年“世界巫术大会”在

波哥大(哥伦比亚)举行。所有这些说明人们对既存教会以外的拯救需求十分巨大,信仰者似乎急剧增加。这样的结论似乎合情合理。在非洲,犹太复国主义基督教会试图通过处理传统的巫师焦虑问题,来满足人们的需要。在西方,人们积极地挖掘魔法资源。然而,理念的储存是有限的。为人熟知的理念以新的组合方式回归,加上更加诱人的包装,这些是魔法市场(magic market)的特点。神秘派的产业利用外来的民间医学重新积极地界定巫术,使之区别于先前的鬼神学诠释。萨满教再度担负起领军的重担,除了众多的冒充者外,一些第三世界的宗教专家似乎最终获得了各自的位置。

自从20世纪80年代以来,公众对巫术的全方位兴趣使得巫术产业市场越来越广大。塞勒姆村庄变成了一个重要事件,在许多网页上弹出,变成了现代的朝拜圣地。出现了越来越多的展览,它们邀请公众了解巫术相关知识。为纪念《女巫之锤》发行五百周年,在1987年的五一节那天竟有两场重要的展览开展(尽管它在1486年出版,与五一节毫无干系),堪称奇特。两个展览呈现出的态度形成鲜明对比。奥地利的展览的舞台搭建在雷根斯堡施蒂利亚最富戏剧性的城堡之一,那里在过去的确发生过巫师审讯。展览得到了施蒂利亚议会和州长的赞助。相当奇怪的是,展览由天主教的主教主持,主教在周日下午举行了弥撒。另一方面,萨尔布吕肯的展览却在后现代主义建筑风格的美术馆中举行,它的组织者是里夏德·范·迪尔门(1937—2004)和伊娃·拉伯维(1957年生)。展览在午夜以巫师绕篝火跳舞拉开序幕,由女权主义者摇滚乐队奏乐。公平而言,尽管服装由展览会的设计者提供,但两个展览会的准备工作均出自专业史学家之手。

很明显,学者们在反复谈论魔法的过程中,也被这个主题所吸引,并在满足好奇公民的要求方面发挥了他们的作用。现今的展览充满了越来越多的巫术民俗主义(witch folklorism),包括草本

茶、其他饮料、烈酒、药丸和薄荷等富有想象力的组合。人们创作和表演歌曲和话剧,修建纪念碑,通常是为了纪念巫师迫害中无辜的遇难者们,但有时也表现出各自的特性。巫术变成了新“事件文化”的一部分,恰好与重新设计旅游的概念整合在一起。人们组织巴士游,参观展览会、剧院或纪念碑、传统的巫师山,比如布罗肯山或奥德沃特、塞勒姆一类的地方。巫术旅游业当然离不开纪念品、画帖、儿童玩具、钥匙链、汽车贴纸和巫师娃娃的生产制造的支撑。商业化的幻想似乎是无边无际的。

比较传统的西方社会里仍然保存着对巫术的传统恐惧,尽管教皇约翰·保罗二世在2000年为教会对历史上巫师迫害的失责道歉,天主教会依然在相当大程度上保持鬼神学的稳定发展。但是,就像自从五百年前“近代”开始以来,艺术家们对丰富的空想元素着魔一样,“文化产业”史无前例地强调巫术的积极方面。童话世界的女权主义构建者们,比如玛丽安·纪默·布蕾利(1930年生),或者利用巫师知识的作者,比如J. K. 罗琳,在今天比创造了“浪漫的巫术释义”的雅各布·格林和儒勒·米什莱名气更大。一方面,沃尔特·迪士尼(1901—1966)对巫师人物的改编仍然保留着有害魔法自身潜在危险的概念,而孩子们的书籍,比如《小巫师》,在内容上把孩提时代的反叛潜力与万能的幻想结合在一起,这类内容的书籍有可能会改变巫术的形象。根据马塞洛·特鲁兹的妙语,今天的宗教巫师更有可能被邀请参加聚会,而不是被烧死在火刑柱上。<sup>[44]</sup>毫无疑问,事实上,“新巫师”通常得到比较宽容的对待;在美国的一些州,现代巫术甚至被作为一种新宗教得到认可。即使情境如此,“世界重新入魔”的说法,似乎还是一种夸张。<sup>[45]</sup>

仍然还有许多传统巫术存在,而且,它们不是作为旅游景点生存下来的。这让“新巫师”们感到吃惊。当然,这里可能有误解。在以优美雅致的印度教仪式舞蹈而闻名的巴厘岛,流传着一出剧

目,表现一位邪恶的巫师朗达,人们认为她吞食孩子,引起灾难、疾病和死亡。朗达是一位虚构的寡妇女巫,她不同于印度教神话中的其他恶魔,因为她的行为不仅与生命的多个方面,而且和世俗的日常生活有关。从前,寡妇在印度教中代表丑陋,好妻子应该随她死去的丈夫一同前往另一个世界。在一场宗教仪式舞蹈中,保卫巴厘岛不受邪恶侵袭的怪兽巴朗大败巫师。而在另一个舞蹈中,朗达收了人类弟子,他们学习巫术技艺。为了破除咒语,一位寻巫人被雇佣来侦查昏迷状态的巫师。这个舞蹈不仅仅为了吸引游客而表演,在重要的宗教节日也表演。当一个村庄遭受不幸,特别是疾病折磨的时候,也表演这种舞蹈。宗教仪式性舞蹈表达人们摧毁巫师的愿望。<sup>[46]</sup>

传统的巫术不是简单的政党的诡计,它不仅仅存活在热带丛林,或者第三世界国家的都城,比如孟买或墨西哥城。2001年9月,在伦敦泰晤士河的河堤上发现了一个孩子的残缺尸体,头颅和四肢被砍掉不见了。男孩身着橘红色短裤,这种短裤只有伍尔沃思在德国的分店有卖。最初人们猜测,这是虐待儿童和谋杀案,不久,出现了另一种同等可怕的猜测。根据非洲巫术专家们的解释,仪式性谋杀天真儿童,获取他们身体的某些器官,这在南非和西非的某种黑色魔法中是必需的。被警察叫作“亚当”的男孩恰好在五岁到七岁间,这个案例或许有可能是个典范个案,苏格兰警察厅悬赏5万英镑。南非共和国前总统纳尔逊·曼德拉公开出面支持调查,为此案又增加了几分严肃色彩。根据南非警察的说法,为了制造有效的“药剂”,数百个孩子最近在类似的沐促谋杀中被剥夺了生命。警察局认为,移民们把非洲巫术输入到了欧洲和美国。目前,在法国、希腊、意大利和美国,对“老巫术”仪式性谋杀的调查正在进行中。纽约的专家分析了上述男孩胃中发现的骨头碎片。2002年7月,苏格兰警察厅在格拉斯哥逮捕了与“亚当”谋杀案有关联的一位来自西非的30岁已婚妇女。她被保释后,返回她



的家乡尼日利亚。她那已分居的丈夫在被判处了多项罪行后,逃往德国,2003年7月在都柏林被捕。苏格兰警察厅猜测,那个男孩是被从尼日利亚带到伦敦的,是一个宗教仪式献祭的牺牲者。伦敦阿森纳足球俱乐部的尼日利亚足球明星恩万科沃·卡努曾在电视上请求知情者提供这个男孩的信息。这桩谋杀案推动了三个大陆的警察之间的联络。<sup>[47]</sup>

## 第八章 后 记

或许我的邻居……会接受目前人类学研究中的一个普通观点：巫术话语不是原始人愚昧和迷信的标志，而是一种用来表达其他一些现实的习惯用语，比如社会紧张和压力、失业、资本主义全球化、对大众文化的共同幻想等等。

——亚当·阿什福特：《马杜莫》，2000年

神秘主义的一个支系——UFO的信徒们声称，UFO不同于巫术，其实他们与传统巫术幻想的共性要比人们想象得多。这些人梦想与具有超自然能力的外星人相遇，幻想着被外星人绑架，被带到外星去，并被外星人性骚扰。他们用手术后留下的疤痕证实他们疯狂的幻觉经历，比如，把疤痕当成是与魔鬼相遇后留下的巫师标记。他们中的一些人相信自己获得了超凡的秘密知识，这些是他们的邻居不可能得到的。<sup>[1]</sup>没有人强迫他们这样做，但这些UFO信徒发展了对我们的社会毫无意义的理念。他们在幻觉的驱使下，把自己贬抑为外来者；而这些幻觉对他们来说是如此的真实，以至于他们随时准备牺牲自己的正常生活。这些人极度疯狂的幻想与萨满教礼仪，以及在另一个世界的濒死经验有共性。<sup>[2]</sup>无论如何，我们现在还不清楚西方心理学是如何界定集体潜意识或可能的原型的，或者说，西方心理学是否承认在荣格心理学之外存在这种集体潜意识，<sup>[3]</sup>因此，就更无法弄清集体潜意识与更广大世界的信仰体系有何种关系了。为了理解巫师的梦幻，似乎必

须研究生理学和心理学的边界地带——大脑空间,在这里,身体受到的刺激转变成情绪和画面,诠释这些情绪和画面是传统社会里宗教专家们的职责。中世纪的欧洲神学家成功地把巫师信仰限定在梦幻世界里。但是,对多数欧洲人口和非欧洲民族来说,巫师代表一种敌对力量的威胁,他们的实体的和意识的存在对个人及其亲戚、邻居,有时对整个社会构成威胁。巫师信仰持久存在的地方,就潜在着巫师迫害的可能性,无论法律或统治精英们认为这合法与否。无论过去或现在,猎巫都是在教会和国家机制之外,通过自救方式废除邪恶(evil)的一种尝试。

欧洲历史上猎巫的爆发基于一个事实,某一个特定时段内的教会和国家的机构认为他们不应该停止猎巫,反而应该把领导肃清巫师运动作为自己的职责。但是,即使在所谓的巫师迫害时代,这种情况也仅限于某些地域和有限的几年。非常令人吃惊的是,欧洲从未发生过普遍的和持久的猎巫,并且欧洲迫害中的受害者也没有人们通常所说的那么多。随着我们对更广大世界范围内的猎巫了解得更多,我们不得不说,在规模和结构上,非洲、美洲或亚洲的巫师迫害可以与欧洲相媲美。无论情况如何,都不可能把欧洲的巫师迫害称为大屠杀,尽管这个词的确被当代人,比如阿尔希厄提和韦耶使用过,可以说,从那时起,这个词的意义改变了。巫师迫害显然不能等同于那些由现代国家政府和政党系统发起和实施的20世纪的种族灭绝,后者的一些相关个案包括发生在20世纪20年代的土耳其、40年代的纳粹欧洲、70年代红色高棉统治下的柬埔寨或1994年卢旺达的种族屠杀事件。一些猎巫者的目标是比较系统的斩草除根,但巫师毕竟不是一个有内聚力的社会、种族或宗教群体,通过一次种族灭绝(gynocide)系统地铲除妇女的理念充其量只是一部20世纪的恐怖幻想小说。<sup>[4]</sup>每个男子都有母亲,许多人有姐妹、妻子和女儿。在传统社会和近代早期欧洲,指控妇女意味着损害一个家庭的荣誉,是对家庭最重要的家长,通常

是父亲的攻击。所以，在许多社会，不是所有社会中，尽管被判罪者的主体是女人，但事实上，猎巫不等同于猎女人。

大规模的猎巫不限于欧洲。我们看到了古罗马的大规模猎巫运动，在印加人的秘鲁、阿兹特克人的墨西哥、俄国、中国和印度确实有过重要的巫师迫害运动，在非洲的班图人帝国也有迫害活动发生。这些仅是少数几个例子。纵观猎巫事件在世界范围内的分布，我们应该认为，在与文明社会建立联系之前的很长时间内，在没有文字的社会里就发生过猎巫活动。对过去三百年的观察表明，所有大陆的部落社会在危机年代都进行过迫害作恶者的运动，他们经常和主要的危机与巫师、妖术师或邪恶萨满的阴谋联系在一起。在欧洲，因巫术被处决的人比人们设想的要少。惊人的受害者的数字不能作为衡量巫师迫害严重程度的标准。巫术也有可能扩展恐怖氛围，引发巫师恐慌，比如，在15世纪30年代的萨伏依、15世纪80年代的意大利、16世纪90年代的苏格兰、17世纪20年代的德国、17世纪40年代的英格兰、19世纪30年代的马达加斯加、20世纪50年代的墨西哥、20世纪80年代的玻利维亚，还有21世纪伊始的撒哈拉以南非洲发生的巫师恐慌事件。那些没有杀害事件发生的社会可能会被巫术恐惧和相关的社会机制所蹂躏。巫术信仰是普世的（universal），因为它把不幸与人类的基本（消极的或“邪恶的”）情绪，比如妒忌，联系在一起。然而，如果传统文化或者科学信仰不能平衡人们的焦躁不安，换言之，如果在危机时段缺乏运转法律和政治制度的可行的社会和经济条件，那么巫术信仰就只能消失于暴力之中。焦虑驱成的五花八门的巫术幻觉具有一个结构性特点，莫妮卡·威尔逊（1908—1982）称之为**标准化的噩梦（standardized nightmare）**，<sup>[5]</sup>它为理解一个价值观被颠倒了的社会提供了钥匙。

多数文明社会发展了最大程度削减巫术范式影响的方法，在这方面特别成功的例子似乎是中国、日本和伊斯兰文明国家。在

欧洲猎巫期间,欧洲的巫师形象概念变得模糊了。猎巫活动的反对派塑造了一个全新的形象,它不是巫师的形象,而是那些被判定犯有巫术罪的人们的形象,这些人被视作无辜的受害者。就犯罪行为而言,这些受害者被认为是纯洁的,这种观念可能与圣母玛利亚理念有关,至少对耶稣会修士坦纳和施佩来说是这样的。但同时,这个观念也被利用作为使女性免受审讯的策略。实践证明,这个策略似乎没有成功。史学家们对幸存资料的挖掘发现,许多被指控的妇女确实卷入了占卜、魔法治疗、佩戴护身符、抽签或掷骰子算命等迷信活动。许多女人背下了魔咒或会做祈祷,一些人还会表演魔法。根据那个时代的法律和鬼神学,这些均可以被解释为妖术或巫术的佐证。当代非洲社会也存在非常类似的情况,在这里,搜家过程中查出的许多魔法用具都成了佐证,尽管可以从市场上轻易地买到这些。由此可见,“无辜的受难者”只是一个概念构建,它与魔法根植其中的一个社会的现实相去甚远。

最让人担忧的是,利用医学、社会学或心理学的辩论来制止“巫师狂热”或巫师信仰,从来都没能成功。恶灵拥有物质力量的信条让所有合理的辩论失去效力。魔法和巫术话语与近代早期欧洲发展出来的科学话语曾经共存,并将继续共存下去。巫术主题对欧洲文化有多么重要,可以从下述这个事实中估测出来。欧洲文化是唯一发展出理性主义哲学的文明,它排除科学解释中的任何一种神秘力量,接受纯粹的因果关系,限制神灵介入自然法则和数学公式,否认大自然发展过程中的超自然干预,排除魔鬼力量的任何理论基础。培根的进步哲学可以作为主观愿望的例子,或者,也可以认为是自我实现的预言的例子。因为事实表明,只有真正的改良措施或举动,才能让人心悅诚服,或者,至少令人愉快和乐而忘忧,从而阻止猎巫,包括克服饥荒,减少流行疾病和致命危机,改善社会安全,科学发明,技术革新和开发新的文化景点。<sup>[6]</sup>

巫术的故事还没有讲完。在浪漫主义时期,巫师被重新塑造

成父权社会的反面类型,从而轻易地被转换成了妇女解放的标识。这个转变根植于强大外来女性(powerful female outsider)的传统形象,以及妇女曾是巫师迫害中的主要受害者这样一个事实。这些贴着“浪漫”和“理性”标签的巫术诠释影响了对巫术的科学解读。<sup>[7]</sup>一些史学家比较倾向于发现无辜的受害者和残忍的迫害者,其他史学家则对巫师本身、她们的社会地位、魔法活动和异端的宗教理念比较感兴趣。此外,最近一些史学家更愿意构建抽象解释(abstract interpretations),尽可能远离受害者或迫害者中的任何一方,或者巫术主题本身。至少在这个方面,“社会科学的”方法接近后现代主义。但即使是那些把巫术看成是一种社会的或文化的构想的人,在一点上也达成一致看法,即巫术与认识社会有关。<sup>[8]</sup>

我们可以得出一个结论,巫术对所有人类来说都是重要的主题,但是它目前的重要性和历史上的重要地位有其各自不同的原因。传统上来讲,巫术的重要性在于,它提供了一个直接回应不确定状况的空间,同时它使个体能动性得以超越自然法则、充满希望地对不幸做出解释。通过分析审讯记录,我们获得了大量关于个人和群体的悲痛和愿望、解读模式和行为方式等的信息。与标准资料甚或自传和信件等相比,审讯记录让我们更加了解每一个人以及他们那个时代的问题。通过分析这些来自欧洲、非洲或其他地方的资料,我们能够看到每天的生活、人类感情和焦虑、当代人对自然的態度、性别关系、法庭上找出真相的难题、普通人和知识精英阶级间的文化障碍,以及动力模式,特别是危机时期的这些方面。但是,法庭审讯记录也暴露出科学假设的脆弱,以及政治、科学、法庭、大学和邻里中的那些道德倡导者的危险。

灾难处理方式的改进和从前的恐怖的消除为欧洲文明及其子文明创造新神话提供了空间。然而,“新巫师”在向世界某些地方应该小心谨慎,因为在这些地方对现代性不满的传统分子仍然占



图 12 弗朗西斯科·戈雅:《理性沉睡,心魔生焉》,Francisco Goya, *Reason's Sleep Generates Monsters*. Capriccio, 1797。

主导地位。<sup>[9]</sup>格施舍尔认为,巫师信仰和猎巫活动在欠发展国家的持久不绝表明巫术的现代性(modernity of witchcraft)。<sup>[10]</sup>在这里,“现代性”的意思是,对那个最初被与传统社会关系绑定在一起的极端易变的古代信仰体制加以调适,使之适应新形势,“现代

性”不是“对资本主义和全球化的负面行为进行的宏大评论”。<sup>[11]</sup>西方的民族主义没有摧毁整合的宗教力量，理性主义和宗教似乎都没有能力毁掉一个全球化世界里的魔法和巫术范式对人们的吸引力。在这个世界里，许多人享受不到“多重现代性”的好处。<sup>[12]</sup>然而，人类学家不应该过分急于为他们面对的巫术信仰做辩护，或是宽慰巫术的信徒们，因为没有迹象表明巫术范式可能改善巫术信仰者们的状况。像1999年姆贝基总统那样，把艾滋病解释成是由“毒”（isidliso）或贫困引起的，并庇护这种解释，这样做毫无意义。后现代主义的放任和否认现实的做法无济于事，不得不捍卫姆贝基总统之诠释的非洲国民大会发言人不久死于与艾滋病相关的疾病。<sup>[13]</sup>

一些非洲主义者目前正在努力根据非洲人的哲学来重新构建巫术：

巫术不仅仅是一种社会的构建，它涉及权力和不平等、个人和集体利益、信仰和行动的决定因素、知识水平和知识标准；它是关于人们理解这个世界的态度，是他们尝试诠释和解读这个世界的方式。<sup>[14]</sup>

巫术范式可能深深根植于人们对宇宙的认识和风俗习惯，服务于非洲文化的即时需要，但是，它加剧了宏观层面和全球竞争中人们的不幸。<sup>[15]</sup>比较成功的文明已经废弃了巫术信仰，以及把别人当作不幸制造者而寻找替罪羊的习惯做法。根据康德的定义，启蒙既不是教育问题，也不是科学进步问题，而是一个认知成就问题，即人类不得不谴责其自身（itself）依赖性（“自我造成的不成熟”），并必须除掉它。<sup>[16]</sup>科学可能与宗教或巫师信仰一样是一种幻觉，但它是那种比较有益的幻觉。此外，近代早期欧洲的历史表明，一个巫师泛滥的社会有能力挣脱巫师信仰及其后果的枷锁。巫师信仰可能曾深植于文艺复兴时期的欧洲，但马基雅维利或雅各布·



富格尔等杰出人物没有就此写过一个字。他们已经找到了各自的“神秘”力量,其表现形式是权力和金钱,这可能也就是成功的国家构建和早期资本主义时段的人们所期望得到的东西。正如卡西乌斯在《尤利乌斯·恺撒》中所说:“亲爱的布鲁图斯,过错不在星相,而在我们自身。”<sup>[17]</sup>

然而,在新千年伊始,我们无需任何预见力,就能看出“新巫师”和传统的巫术(信仰)将继续吸引世界各地的许多人,两者将在不同领域中共存,甚至在某种程度上融合。那个维持着神秘信仰和魔法实践使它们没有消失的原因,将会保障它们的继续存活。人们将继续需要有趣的奇幻的故事,用于满足娱乐和魔法的合理需求,那些基本的不确定性和财富的分配不均将继续;人类的感情和焦虑将继续积压,人们也将继续要求对他们积压已久的情感和焦虑做出简单的解释。在政府解体的地方,会出现即刻行动。此外,有巫术信仰的存在,就有产生迫害的可能性。所以,无论我们喜欢与否,人们将会继续关注巫师和猎巫这个主题。

## 缩写表

- AA *American Anthropologist*  
AESC *Annales. Économies, Sociétés, Civilizations*  
AHS *African Historical Studies*  
AHVN *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*  
AHMWE *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, 6 vols. , London  
1999-2002  
AJS *American Journal of Sociology*  
ARG *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History*  
ASR *African Studies Review*  
BM *Berliner Monatsschrift*  
CA *Current Anthropology*  
CEH *Central European History*  
CJH *Criminal Justice History*  
CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866ff.  
CSSH *Comparative Studies in Society and History*  
FAZ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*  
FHS *French Historical Studies*  
GEW Golden [ed. ], *Encyclopedia of Witchcraft*  
GWU *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*  
HNAI *Handbook of North American Indians*, 20 vols, Washington 1978ff.  
HZ *Historische Zeitschrift*  
IESS *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 18 vols, 1968-1979  
IJAHS *International Journal of African Historical Studies*  
JAH *Journal of African History*  
JAS *Journal of Asian Studies*  
JIH *Journal of Interdisciplinary History*

- JMAS* *Journal of Modern African Studies*  
*JNES* *Journal of Near Eastern Society*  
*JRAI* *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*  
*JWLG* *Jahrbuch für Westdeutsche Landesgeschichte*  
*MGH* *Monumenta Germaniae Historica*  
*OER* *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 vols, Oxford 1996  
*PL* *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 221 vols. Paris 1878-90  
*PP* *Past & Present*  
*RR* *The Russian Review*  
*SCJ* *Sixteenth Century Journal*  
*TLS* *Times Literary Supplement*  
*ZHF* *Zeitschrift für historische Forschung*  
*ZRGKA* *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*  
*ZSKG* *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*

## 注 释

### 第一章 导 言

- [1] Isak Niehaus et al. , *Witchcraft, Power and Politics*, London/Cape Town 2001, 156-66.
- [2] Victor Ralushai, *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft*, Pietersburg 1996, 45.
- [3] William David Hammond-Tooke, *The Bantu-Speaking Peoples*, London 1974, 336ff.
- [4] Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, London 1975.
- [5] Hugo G. Nutini/John M. Roberts, *Bloodsucking Witchcraft*, Tucson/ London 1993, 15.
- [6] Gabor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power*, Cambridge 1990.
- [7] Ernest Jones, *On the Nightmare*, London 1949.
- [8] Hugh R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze*, Harmondsworth 1969.
- [9] Stuart Clark, *Witchcraft and Magic in Early Modern Culture*, in *AHWME*, 4 (2002), 113.
- [10] Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft* (1997), 215-21.
- [11] Edgar E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, Oxford 1937.
- [12] Claude Lévi-Strauss, *The Sorcerer and His Magic* (1949), in Middleton (1967), 23-41.
- [13] Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago 1941, 303-36.
- [14] Roy Ellen, Introduction, in Watson/Ellen (1993), 1-25.
- [15] 其他论点, 见 Bryan R. Wilson (1973), 76ff.
- [16] St. Augustine, *De Doctrina Christiana*, II, 30-40.

- [17] Corrector Burchardi, in *Decretorum Libri Viginti*, in *PL* 140, col.491-1090.
- [18] *Malleus Maleficarum*, Speyer 1486, book 1.
- [19] 见 Johann Weyer, *De Praestigiis Daemonum*, Basel 1563 的前言。
- [20] Abermaliger Justizmord in der Schweiz, in A. L. Schlözer, *Stats-Anzeigen*, Bd. 2 (1783), 273-7.
- [21] Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Heidelberg (1835), 1883 年的译本。
- [22] Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris 1862.
- [23] William Monter, The Historiography of European Witchcraft, in *JIH*, 2 (1971/72), 435-53.
- [24] Wilhelm Gottlieb Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, Darmstadt 1843.
- [25] Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter*, Munich 1900.
- [26] Eric J. Hobsbawm, Introduction, in: *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 1-14.
- [27] Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Vienna 1900.
- [28] Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (1893), New York 1933.
- [29] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904/1905), London 1985.
- [30] Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, London 1954.
- [31] Bronislaw Malinowski, Culture (1948), in *IESS*, vol. 4 (1968), 621-45.
- [32] Lucien Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, London 1932.
- [33] Claude Lévi-Strauss, The Sorcerer and his Magic (1949), in Middleton (1967), 23-41.
- [34] Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*, Virginia University Press 1997.
- [35] Roy Ellen, Introduction, in Watson/Ellen (1993), 1-25.
- [36] Morton Smith, *Jesus, the Magician*, London 1978.
- [37] Sigmund Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart 1896, 1-6.
- [38] Geschiere, *The Modernity of Witchcraft* (1997), 187ff.
- [39] H. C. Erik Midelfort, Recent Witch Hunting Research, in *The Papers*, 62 (1968), 373-420.
- [40] Bond/Ciekawy, Introduction, in Bond/Ciekawy, *Witchcraft Dialogues*, 2001, 1-38.
- [41] Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft*, London 2001.
- [42] Lynn Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, 8 vols, New York

1923-58.

- [43] Kirsten Hastrup, *The Challenge of the Unreal*, in *Culture and History*, 1 (1986), 50-62.
- [44] Stuart Clark, *Thinking with Demons*, Oxford 1996.
- [45] William Perkins, *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*, Cambridge 1608.
- [46] Johann Jacob Wecker, *Hexen-Büchlein*, Colmar 1575, cap. 20; ed. Behringer (2001), 339.
- [47] Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York 1949, 50-112.
- [48] Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment*, Harmondsworth 1978.
- [49] Marion Zimmer Bradley, *The Mists of Avalon*, New York 1983.
- [50] Diane Purkiss, *The Witch in History*, London 1996, 38.

## 第二章 巫术信仰

- [1] George M. Foster, *Peasant Society*, in *AA*, 67 (1965), 293-315.
- [2] Fischer Weltalmanach, *Zahlen, Daten, Fakten* 1999; Frankfurt/Main 1998.
- [3] Tamara Mulhaupt, *Hexerei und Antihexerei in Afrika*, Munich 1989, 231ff.
- [4] *La lutte contre la sorcellerie (Forces du Mal)*, Benin 1977.
- [5] Parrinder (1958), 125-35.
- [6] Melford E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Englewood Cliffs 1967, 26ff.
- [7] Laura de Mello e Souza, *Witchcraft in Colonial Brazil*, in Klaniczay/Pócs (1994), 243-56.
- [8] Marwick (1982), 12ff.
- [9] Frederick H. Cryer/Marie-Louise Thomson, (*AHWME* vol. 1), London 2001.
- [10] Bronislaw Malinowski, *Culture* (1948), in *IESS*, vol. 4 (1968), 621-45.
- [11] Vladimir Propp, *Morphology of the Folk Tale*, New York 1968.
- [12] Edgar E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
- [13] Max Marwick, *Sorcery in its Social Setting*, Manchester 1965.
- [14] Gluckman (1965), 91.
- [15] Susan Rasmussen, *Betral or Affirmation?* in Moore/Sanders (2001), 136-59.
- [16] Clyde Mitchell, *Perception of the Causes of Disease*, in Marwick (1982),

401-21.

- [17] Homepage 'Sports Talk' of BBC Sports, 8 April 2002.
- [18] C. Bawa Yamba, Witchfinding and AIDS in Chiawa, Zambia, in *Africa*, 67 (1997), 200-23.
- [19] Adam Ashforth, Reflections on Spiritual Insecurity, in *ASR*, 41 (3) (1998), 36-67.
- [20] Adam Ashforth, *Aids, Witchcraft and the Problem of Power*, 2001. 1ff., 7ff.
- [21] John S. Mbiti, *African Religion and Philosophy*, New York 1970, 9ff.
- [22] Ralushai (1996), 12ff.
- [23] Issa Schapera, Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland, in *African Affairs*, 51 (1952), 41-52.
- [24] Jane Parish, Anti-witchcraft Shrines, in Moore/Sanders (2001), 118-35.
- [25] Ray Abrahams (ed.), *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge 1994.
- [26] Victor Ralushai, *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft*, Pietersburg 1996.
- [27] Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922.
- [28] Arthur M. Hocart, Witchcraft in Eddystone of the Solomons, in *JRAI*, 55 (1925), 229-70.
- [29] Reo F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, London 1932.
- [30] Adolphus Peter Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (1945), Queensland University Ppress 1994.
- [31] Shirley S. Lindenbaum/Mary Zelenetz (eds), *Sorcery and Social Change*, Adelaide 1981.
- [32] C. W. Watson/Roy Ellen (eds), *Understanding Witchcraft in Southeast Asia*, Honolulu 1993.
- [33] Melford E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Englewood Cliffs 1967, 21-32.
- [34] Nancy E. Levine, Nyinba Women's Witchcraft, in *Man*, 17 (1982), 259-74.
- [35] Bruce Kapferer, *The Feast of Sorcerer*, London 1997.
- [36] Philip A. Kuhn, *Soulstealers*, Cambridge/Mass 1990.
- [37] Kwang-Ching Liu, World-View and Peasant Rebellion, in *JAS*, 40(1981), 297ff.
- [38] Ann S. Anagnost, Politics and Magic in China, in *Modern China*, 13 (1987), 40-61.
- [39] Sohaila Kapur, *Witchcraft in Western India*, Hyderabad 1983.
- [40] Ronnie Nitibaskara, Sorcery in Java, in Watson/Ellen (1993), 123-34.

- [41] Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Boston 1944, 122ff.
- [42] Günter Lanczkowski, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Olten 1984, 118ff.
- [43] Iris Gareis, 'Hexen' im alten Peru, in *Münchener Beiträge*, 4(1991), 265-91.
- [44] George M. Foster, Nagualism, in *Acta Americana*, 2(1944), 85-102.
- [45] Wilhelm George Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, Berlin 1911, vol. 2, 381ff.
- [46] William Madsen/Claudia Madsen, *Mexican Witchcraft*, Mexico City 1992.
- [47] Henry A. Selby, *Zapotec Deviance*, Austin/Texas, 1974, Appendix 1.
- [48] Nathan Wachtel, *Gods and Vampires*, Chicago 1994, 52ff., 81ff.
- [49] Deward E. Walker (ed.), *Witchcraft of the American Native Peoples*, Moscow/Idaho, 1989.
- [50] Asen Balikci, Netsilik, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 425.
- [51] Inge Kleivan, West Greenland before 1950, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 618ff.
- [52] Laura de Mello e Souza, Witchcraft in Colonial Brazil, in Klaniczay/Pócs (1994), 243-58.
- [53] Institut für Demoskopie, Allensbach, opinion poll 1973.
- [54] Forsa- Institut, opinion poll 1986.
- [55] Institut für Demoskopie, Allensbach, opinion poll 1989; Wickert Institut, opinion poll 1991.
- [56] Opinion poll 1976.
- [57] Gallup Institute, opinion poll 1988.
- [58] Donald O' Brien, Satan Steps out from the Shadows, in *Africa*, 70 (2000), 520-5.
- [59] *FAZ*, 12 Feb. 2003, p. 9.
- [60] Thomas Hauschild, *Der böse Blick*, Berlin 1982.
- [61] Marie-Louise Thomsen, The Evil Eye in Mesopotamia, in *JNES*, 51(1992), 19-32.
- [62] Susan Rasmussen, Betral or Affirmation? In Moore/Sanders (2001), 136-59.
- [63] Brian Spooner, The Evil Eye in the Middle East, in Douglas (1970), 311-19.
- [64] Willem de Blécourt, *Termen van Toverij*, Nijmegen 1990.
- [65] Edgar E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, Oxford 1937, 65ff.
- [66] Lucien Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, London 1923, 50.
- [67] Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Casuality*, London 1930.
- [68] Judith Green, *Risk and Misfortune. The Social Construction of Accidents*, London



1997.

- [69] Edgar E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, Oxford 1937.
- [70] Keith Thomas, History and Anthropology, in *Past & Present*, 24 (1963), 3-24.
- [71] Thomas (1971), *Religion and the Decline of Magic*, 494ff.
- [72] Sharpe (2001), 36-42.
- [73] Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London 1970.
- [74] Alan Macfarlane, *The Origin of English Individualism*, Oxford 1979, 1ff. . 59.
- [75] George M. Foster, The Anatomy of Envy, in *CA*, 13 (1972), 165.
- [76] Henry A. Selby, *Zapotec Deviance*, Austin/Texas, 1974, 108.
- [77] Rainer Walz, *Hexenglaube und Magische Kommunikation im Dorf*, Paderborn 1993.
- [78] Geschiere (1997), 219.
- [79] Ibid. , 188.
- [80] Neil J. Smelser, Toward a Theory of Modernization, in Etzioni/Etzioni (1973), 268-84.
- [81] Bronislaw Malinowski, Reflections on Witchcraft, in *The Dynamics*, New Haven 1945, 95-9.
- [82] David J. Silverman, Native American Witchcraft, in *GEW* (2004).
- [83] Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Boston 1944, 114-18.
- [84] Wilson (1973), 70-101.
- [85] Nathan Wachtel, *Gods and Vampires*, Chicago 1994, 74ff.
- [86] Iris Careis, 'Hexen' im alten Peru, in *Münchener Beiträge*, 4(1991), 265-91.
- [87] Jack Goody, Anomy in Ashanti, in *Africa*, 27(1957), 356-63.
- [88] Max Marwick, Witchcraft, in *Australian Journal of Science*, 26 (1964), 263-8.
- [89] Niehaus (2001), 83.
- [90] Adam Kuper, Enemies of the People, in *TLS*, 8 June 2001, 5-6.
- [91] George M. Foster, Peasant Society, in *AA*, 67 (1965), 293-315.
- [92] Johannes Harnischfeger, Unverdienter Reichtum, in *Sociologus*, 47 (1997), 129-56.
- [93] Comaroff/ Comaroff (1993), xxxviii ff.
- [94] Philipp Mayer, *Witches*, Grahamstown 1954.
- [95] Sergej M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935.
- [96] Mircea Eliade, *Le chamanisme*, Paris 1951.
- [97] Ake Hulcrantz, Mythology and Religious Concepts, in *HNAI*, vol. 11(1986), 630-40.

- [98] Asen Balikci, Netsilik, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 425ff.
- [99] Carlo Ginzburg, *I Benandanti*, Turin 1966; *The Night Battles*, Baltimore 1983.
- [100] Maja Boskovic-Stulli, Kresnik-Krsnik, in *Fabula*, 3(1960), 275-98.
- [101] Gábor Klaniczay, *The Use of Supernatural Power*, Cambridge 1990, 129-50.
- [102] Ginzburg (1991), 207-312.
- [103] Alex Scobie, Strigiform Witches, in *Fabula*, 19 (1978), 74-101.
- [104] Cohn(1975), 206ff.
- [105] Hansen (1900), 58ff.
- [106] Hansen (1900), 58-61.
- [107] Edward Peters, The Medieval Church and State, in Jolly/Raudvere/Peters (2002), 202.
- [108] Mansi. Vol. 2, 522.
- [109] Regino von Prüm, *Libri Duo de Synodalibus Causis*, II, cap. 371.
- [110] Kors/Peters(1972), 29ff.
- [111] Corrector Burchardi, cap. V, § § 70, 90.
- [112] Corrector Burchardi, § § 170-1.
- [113] Hansen (1901), 76ff.
- [114] Byloff (1934), 26.
- [115] Giuseppe Bonomo, *Caccia alle Streghe*, Palermo 1959.
- [116] Dieter Harmening, *Superstitio*, Berlin 1979.
- [117] Hansen (1901), 48.
- [118] Luisa Muraro, *La Signora del Gioco*, Milan 1976.
- [119] Nicolai Cusae, *Cardinalis Opera*, II, Paris 1514, fol.170 verso-172 recto.
- [120] Hans Peter Duerr, *Dreamtime*, Oxford 1985.
- [121] Antti Aarne/Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, 2<sup>nd</sup> edn, Helsinki 1964.
- [122] Vladimir Propp, *Morphology of the Folk Tale*, New York 1968.
- [123] Georg Luck, *Magie und andere Geheimlehre der Antike*, Munich 1990, 147-51.
- [124] Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt 1997, 223-2.
- [125] Henry Chadwick, *Priscillian of Avila*, Oxford 1976.
- [126] Dieter Harmening, *Superstitio*, Berlin 1979, 303-8.
- [127] Deward E. Walker(ed.), *Witchcraft and Sorcery*, Moscow/Id. 1989.
- [128] Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity*, Berkeley 1993.
- [129] Jög Haustein, *Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, Stuttgart 1990, 69.
- [130] Karen Jolly, Medieval Magic, in Jolly/Raudvere/Peters (2002), 21.

- [131] Baluze (ed.), *Capitularia regum francorum*, Paris 1677, vol. 1, col. 150-2.
- [132] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (c. 1270), London 1964-6, II, 96.
- [133] Bernard Gui, *Practica Inquisitionis Haereticae Pravitatis*, part V, ch. VI.
- [134] Kors/Peters(1972), 84-92.
- [135] Charles Webster, *From Paracelsus to Newton*, Cambridge 1982.
- [136] Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic, and the New Philosophy*, Brighton 1980.
- [137] Marcel Mauss, Théorie générale de la Magie, in *Année Sociologique*, 7 (1903), 1-146.
- [138] Ernesto de Martino, *Italie du Sud et Magie*, Mailand 1959.
- [139] Margaret Aston, *England's Iconoclasts*, Oxford 1988.
- [140] Carlo F. Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman*, New York 1987, xiii.
- [141] *Malleus Maleficarum*, Speyer 1486, fol. 20-1.
- [142] Agrippa von Nettesheim, *De Nobilitate et Praecellentia Foeminei Sexus*, 1509.
- [143] Alexander Roberts, *A Treatise of Witchcraft*, London 1616; Sharpe (2001), 108ff.
- [144] Kirsten Hastrup, Iceland, in Ankarloo/Henningsen (1990), 383-402.
- [145] William Monter, The Male Witches of Normandy, 1564-1660, in *FHS*, 20 (1997), 563-95.
- [146] William Madsen/Claudia Madsen, *A Guide to Mexican Witchcraft*, Mexico City 1992.
- [147] Manning Nash, Witchcraft as Social Process, in *American Indigena*, 20(1961), 121-6.
- [148] Elizabeth Colson, The Father as Witch, in *Africa*, 70(2000), 333-58.
- [149] Siegfried F. Nadel, Witchcraft in Four African Societies, in *AA*, 54(1952), 18-29.
- [150] Gluckman (1956), 98ff.
- [151] Andrew Apter, Atinga Revisited, in Comaroff/Comaroff (1993), 111-28.
- [152] Esther Goody, Legitimate and Illegitimate Aggression, in Douglas(1970), 207-43.
- [153] Lerner (1981), 94ff.
- [154] Carol F. Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman*, New York 1987.
- [155] Heide Wunder, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen, in Degn(1983), 197-203.
- [156] Robert Muchembled, *La sorcière au village*, Paris 1979.
- [157] Gottlieb/Buckley (eds.), *Blood Magic*, Berkeley/Cal. 1988.
- [158] Claude Lévi-Strauss, The Sorcerer and his Magic(1949), in Middleton(1967), 23-41.

- [159] James L. Brain, *Witchcraft and Development*, in *African Affairs*, 81 (1982), 371-84.
- [160] Monica Blöcker, *Wetterzauber*, in *Francia*(1982), 117-31.
- [161] Lerner (1981), 102.
- [162] Roper (1994), 1-27.
- [163] *Ibid*, 232.
- [164] Melanie Klein, *The Psychoanalysis of Children*, London 1989.
- [165] Roper (1994), 202ff.
- [166] *Ibid*, 210ff.
- [167] Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess*, Frankfurt/M. 1986, 237, 240 (January 1897).
- [168] Sigmund Freud, *Eine Teufelsneurose*, in *Studienausgabe*, VIII, Frankfurt 1982, 283-322.
- [169] Paul Parin/et al. , *Psychoanalyse und Gesellschaft*, Frankfurt 1971, 309.
- [170] Roper (1994), 205ff.
- [171] Jonathan Durrant, *Witchcraft, Gender and Society*, London 2002, 294.
- [172] Iliffe (1995), 89ff.
- [173] Marianne Hester, *Lewd Women and Wicked Witches*, London 1992.
- [174] Clark (1997), 116ff.
- [175] Walter Stephen, *Demon Lovers, Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago 2002.
- [176] Theodor W. Adorno et al. , *The Authoritarian Personality*, New York 1950.
- [177] Sigmund Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Vienna 1936.
- [178] Erving Goffman, *Stigma*, Englewood Cliffs/NJ 1963.
- [179] Howard S. Becker, *Outsiders*, New York, 1963.
- [180] Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1968.
- [181] Henry A. Selby, *Zapotec Deviance*, Austin/Texas, 1974, 128.
- [182] Walter B. Cannon, *Voodoo Death*, in *AA* (1942), 169-81.
- [183] Elliot P. Currie, *Crimes without Criminals*, in *Law and Society Review*, 3 (1968), 7-28.
- [184] Ralushai Report (1996), 51-6.
- [185] David Lan, *Guns and Rain*, London 1985, 140.
- [186] Ralushai Report (1996), 56ff.
- [187] *Ibid*, 4.

- [188] *HNAI*, VOL. 5 (Arctic), Washington 1984, 355, 366ff., 425, 455, 504, 615, 618ff., 632.
- [189] Clark (1997), 3-10.
- [190] Paul Turner, Witchcraft as Negative Charisma, in *Ethnology*, 9(1970), 366-72.
- [191] Gluckman (1965), 93.
- [192] Krige/Krige, *The Realm of the Rain Queen*, London 1943, 168.
- [193] Mary Douglas, *Purity and Danger*, London 1966.
- [194] Ashforth (2000), 132.

### 第三章 巫师迫害

- [1] Marie-Louise, Thomsen, Witchcraft in Ancient Mesopotamia, in *AHMWE* (2001), 25ff.
- [2] Tzvi Abusch, *Babylonian Witchcraft Literature: Case Studies*, Atlanta 1987.
- [3] Frederick H. Cryer, Magic in the Old Testament, in *AHWME*, vol. 1(2001), 97-152.
- [4] Herodotus, *The Histories*, book 4, chs 67-9.
- [5] Richard Gordon, Imagining Greek and Roman Magic, in *AHWME*, vol. 2(1999), 243-52.
- [6] Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, Munich 1996, 58-61.
- [7] Livy, *Roman History*, book 8, ch. 18.
- [8] Richard Gordon, Imagining Greek and Roman Magic, in *AHWME*, vol. 2(1999), 254.
- [9] Livy, *Roman History*, book 39, ch. 41.
- [10] *Ibid.*, book 40, ch. 43.
- [11] Midelfort (1972), 9.
- [12] Monter(1976), 89.
- [13] Larner (1981), 60ff.
- [14] *Ibid.*, 80ff.
- [15] Behringer (1997), xviii-xxiii, 60-5.
- [16] Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber*, Munich 1996, 147ff.
- [17] J. Ferrary, *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, in *Athenaeum*, 69 (1991),

- 417-34.
- [18] Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt 1997, 157ff., 168, 183.
- [19] Ammianus Marcellinus, *The Later Roman Empire*, book 16, ch. 8.
- [20] Ibid., book 19, ch. 12.
- [21] Ibid., book 26, ch. 3.
- [22] Ibid., book 28, ch. 1.
- [23] Ibid., book 29, chs. 1-2.
- [24] Bernardino de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva Espania*(1956), book 12, ch. 1.
- [25] Iris Gareis, 'Hexen' im alten Peru, in *Münchener Beiträge*, 4 (1991), 265-91.
- [26] Kwang-Ching Liu, World-View and Peasant Rebellion, in *JAS*, 40 (1981), 297ff.
- [27] Iliffe (1995), 87.
- [28] Rosalind Shaw, The Production of Witchcraft, in *American Ethnologist*, 24 (1997), 856-76.
- [29] Gerald W. Hartwig, The Evolution of Society among the Kerebe, in *AHS*, 4 (1971), 505-24.
- [30] C. R. Harrington (ed.), *The Year without a Summer? World Climate in 1816*, Ottawa 1992.
- [31] Andrew Sanders, *A Deed without a Name*, Oxford 1995, 137.
- [32] Iliffe (1995), 173ff.
- [33] Ashforth (2000), 129.
- [34] Hansen (1900), 3-122.
- [35] Hansen (1900), 63ff.
- [36] Hansen (1900), 55ff.
- [37] Cecil L' Estrange Ewen, *Witchcraft and Demonianism*, London 1933, 26.
- [38] Hansen (1900), 387; Behringer (2001), 64-7.
- [39] Ibid., 283ff.
- [40] Vita Hludovici, in *MGH, Scriptores*, II, 639.
- [41] *MGH, Scriptores*, I, 414.
- [42] Hansen (1900), 116-19.
- [43] Cohn(1975), 153.
- [44] Ibid., 149.
- [45] *Laxdaela Saga*, chs 35-8, ed. Magnus Magnusson, Harmondworth 1969.

- [46] *Orkneyinga Saga*, chs 55, 78, ed. H. Palsson/Paul Edwards. Harmondworth 1981.
- [47] Hansen (1900), 116-19.
- [48] Davies (1999), 87.
- [49] Cecil L' Estrange Ewen, *Witchcraft and Demonianism*, London 1933, 28.
- [50] Hansen (1900), 381.
- [51] Hansen (1900), 354ff., 360-5, 386-96, Ginzburg (1991), 91ff.
- [52] Gregory of Tours, *The History of the Franks*, trans. L. Thorpe, New York 1974.
- [53] Agobard von Lyon, *Contra Insulsam Vulgi Opinionem de Grandine*, in *PL*, vol. 104, Sp. 147-58.
- [54] Hansen (1900), 96.
- [55] *MGH, Scriptores*, XIII, 52.
- [56] Byloff (1934), 19.
- [57] Ryan (1999), 411ff.
- [58] Russell Zguta, *The Ordeal by Water*, in *Slavic Review*, 36 (1977), 220-30.
- [59] *Ibid.*, 223.
- [60] Cohn (1975), 160.
- [61] M. K. Hughes/H. F. Diaz (eds), *The Medieval Warm Period*, Dordrecht 1994.
- [62] William Chester Jordan, *The Great Famine*, Princeton 1996.
- [63] Jean M. Grove, *The Onset of the Little Ice Age*, in Jones/et al. (2001), 153-87.
- [64] Hansen (1901), 2-8.
- [65] Umberto Eco, *The Name of the Rose*, trans. W. Weaver, London 1984.
- [66] L. S. Davidson/J. O. Ward, *The Sorcery Trial of Alice Kyteler*, Binghamton 1993.
- [67] H. A. Kelly, *English Kings and the Fear of Sorcery*, in *Medieval Studies*, 39 (1977), 206-38.
- [68] Cecil L' Estrange Ewen, *Witchcraft and Demonianism*, London 1933, 38ff.
- [69] Cohn(1975), 126-46.
- [70] Richard Kieckhefer, *European Witch-Trials*, London 1976.
- [71] Hansen (1901), 64-5.
- [72] Winfried Trusen, *Der Inquisitionsprozeß*, in *ZRGKA*, 74 (1988), 168-230.
- [73] Edward Peters, *Torture*, Philadelphia 1985.
- [74] Ginzburg (1991), 33-88.
- [75] Frantisek Graus, *Pest-Geißler-Judenmorde*, Göttingen 1987.

- [76] John Aberth, *From the Brink of the Apocalypse*, New York 2001.
- [77] Kirsten A. Seaver, *The Frozen Echo*, Stanford/CA 1996, 153ff.
- [78] Russell Zguta, The Ordeal by Water, in *Slavic Review*, 36 (1977), 226.
- [79] Hansen (1900), 381-98.
- [80] Köbler (1989), 480ff.
- [81] Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière*, Paris 1993, 76-80.
- [82] Massimo Centini, *I Processi di stregoneria in Piemonte*, Cuneo 1995.
- [83] Hansen (1900), 18ff.
- [84] Wolfgang Behringer, Detecting the Ultimate Conspiracy, in Swann/Coward(2004).
- [85] *Errores Gazariorum*, in Hansen (1900), 118-22; Ostorero(1999), 267-354.
- [86] Gabriel Audisio, *Les Vaudois*, Turin 1989.
- [87] Ginzburg (1991), 33-53.
- [88] Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953.
- [89] Bernardo Rategno, *Tractatus de Strigiis* (1508), ch. 4; Hansen (1901), 282.
- [90] Johannes Nider, *Formicarius* (1437), in Hansen (1901), 94.
- [91] Chantal Ammann-Doubliez, La première chasse aux sorciers en Valais, in Ostorero (1999), 77ff.
- [92] Johannes Franck, Geschichte des Wortes Hexe, in Hansen (1901), 614-70.
- [93] Hansen (1901), 16ff.
- [94] *Ibid.*, 17.
- [95] *Ibid.*, 17.
- [96] Ostorero (1999), 330-4.
- [97] *Ibid.*, 23-98.
- [98] Fründ' s report, in Hansen (1901), 533-7; Behringer (2001), 80-2.
- [99] Chantal Ammann-Doubliez, La première chasse aux sorciers en Valais, in Ostorero (1999), 63-98.
- [100] *Errores Gazariorum*, ed. Hansen (1901), 118-22.
- [101] *Errores Gazariorum*, ed. and commented by Ostorero (1999), 267-354.
- [102] Glaser (2001), 68, 86.
- [103] Hansen (1901), 536.
- [104] Chantal Ammann-Doubliez, La première chasse aux sorciers en Valais, in Ostorero (1999), 80-98.
- [105] Briggs (1996), 402.
- [106] Catherine Chène, L' inquisiteur d' Autun, in Ostorero et al. (1999), 231ff.



- [107] Catherine Chène, *Le juge Pierre*, in Ostorero et al. (1999), 223-30.
- [108] Thomas Middleton, *A Tragicomedy Called the Witch* (1615).
- [109] Johannes Nider, *Formicarius*, in Hansen (1901), 88-98; Ostorero et al. (1999), 99-266.
- [110] Pierette Paravy, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné*, Rome 1993, 333-79.
- [111] Claude Tholosan, *Ut Magorum, 1436*, in Blauert (1990), 145; Ostorero (1990), 355-438.
- [112] Andreas Blauert, *Frühe Hexenverfolgungen*, Hamburg 1989, 118ff.
- [113] Franco Mormando, *The Preacher's Demons. Bernardino da Siena*, Chicago 1999, 52-108.
- [114] Bernardino da Siena, *Prediche volgare sul campo di Siena*, 2 vols, Milan 1989, 1007.
- [115] Candida Peruzzi, *Un processo di stregoneria a Todi nel' 400*, in *Lares* 21 (2) (1955), 1-17.
- [116] Nikolaus Schatzmann, *Verdorrende Bäume*, Zürich 2002, 226.
- [117] Michael D. Bailey, *Battling Demons*, Pennsylvania University Press, Philadelphia, 2003, 15.
- [118] Martin Le Franc, *Le Champion des Dames*, in Hansen (1900), 103; Hansen (1901), 441.
- [119] Byloff (1934), 31.
- [120] Wolfgang Behringer, *Climatic Change and Witch-Hunting*, in *Climatic Change*, 43 (1999), 335-51.
- [121] Hansen (1901), 17ff.
- [122] Martin Le Franc, *Le Champion des Dames*, livre IV, in Ostorero (1990), 439-508.
- [123] Gabriel Audisio, *Les Vaudois*, Turin 1989.
- [124] Alfonsus Tostatus (1440), in Hansen(1901), 105-9.
- [125] Nicolas Jacquier, *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458), in Hansen (1901), 133-44.
- [126] Girolamo Visconti, *An strie sint velut heretice iudicande*(1460), in Hansen (1901), 200-6.
- [127] Jens C. V. Johansen, *Hexen auf mittelalterlichen Wandmalereien*, in Blauert (1990), 217-40.

- [128] Vincenc Rajsp, Hexenprozesse in Slowenien, in Klaniczay/Pócs(1992), 51-66.
- [129] Gluckman(1965), 103.
- [130] *Malleus Maleficarum*, Speyer 1486.
- [131] Andreas Schmauder (ed.), *Frihe Hexenwerfegung in Ravensburg*, Konstanz 2001.
- [132] Summis desiderantes affectibus (1484), in Hansen (1901), 24-7.
- [133] Wolfgang Behringer/Günter Jerouschek, Introduction, in *Malleus* (2000), 58-69.
- [134] Ibid., 23ff.
- [135] 详细讨论见上书 64-9 页。
- [136] Malleus(2000), 803.
- [137] Ulrich Molitor, *De laniis et phitoniciis mulieribus* (Konstanz 1489).
- [138] Jane P. Davidson, *The Witch in Northern European Art, 1405-1750*, Freren 1987.
- [139] Charles Zika, Fears of Flying, in *Australian Journal of Art*, 8 (1989/90), 19-47.
- [140] Hartmut H. Kunstmann, *Zauberwahn in der Reichsstadt Nürnberg*, Nuremberg 1970.
- [141] Wolfgang Behringer/Günter Jerouschek, Introduction, in *Malleus* (2000), 82.
- [142] Ibid., 31-42.
- [143] Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium*, London 1973.
- [144] *Malleus Maleficarum*, Speyer 1486, Apologia.
- [145] Behringer (2001), 112.
- [146] Decker (2003), 50.
- [147] Monter (2002), 44.
- [148] Bernardo [Rategno] da Como, *Lucerna Inquisitorum* (1508), Mailand 1546.
- [149] Bartolomeo de Spina, *De strigibus et laniis*, Venice 1523, ch. 13; Hansen (1901), 331.
- [150] Decker (2003), 67.
- [151] Giuseppe Bonomo, *Caccia alle Streghe*, Palermo 1959, 74-84.
- [152] Giovanni Francesco Pico della Mirandola, *Strix*, s. l. (Bologna) s. d. (1523).
- [153] Silvester Prierias, *De strigimagarum libri tres*, Rome 1521; Hansen (1901), 317-23.
- [154] Paulus Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis* (1525), Lyon 1536.
- [155] Gary K. Waite, *Hersey, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*, London 2003.

- [156] Byloff (1934), 38ff.
- [157] Johann Weyer, *De Praestigüs Daemonum*, Basel 1563, preface.
- [158] Misty L. Bastian, Witchcraft in the Nigerian Popular Press, in Comaroff/Comaroff (1993), 129-66.
- [159] *Ein erschröckhlich geschicht Vom Tewfel und einer unhulden*, s. 1. (Nuremberg) 1533.
- [160] Wilde (2003), 158ff.
- [161] Jörg Haustein, *Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, Stuttgart 1990, 141ff.
- [162] William G. Naphy, *Plagues, Poisons and Potions*, Manchester 2002.
- [163] Mair (1969), 39ff.
- [164] William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, Ithaca/London 1976, 42-66
- [165] *Ein erschröckhlich Geschicht [...] von dreyen Zauberin*, Nuremberg 1555.
- [166] Ingrid Evers, Maaslandse heksenprocessen, in de Blécourt/Gijswijt-Hofstra (1986), 95ff.
- [167] Gustav Henningsen, *Fra heksejagt til heksekult, 1484-1984*, Copenhagen 1984, 30ff.
- [168] Decker (2003), 78ff.
- [169] Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, Reno/Nevada 1980.
- [170] José Pedro Paiva, Portugal, in *GEW* (2004).
- [171] James M. Stayer, Anabaptism, in *OER*, vol. 1 (1996), 31-5.
- [172] Gary K. Waite, Anabaptists, in: *Essays Presented to James Stayer*, Ashgate 1999, 120-40.
- [173] Bartholomäus Anhorn, *Magiologia* (Basel) 1675, ch. 1.

## 第四章 欧洲的猎巫时代

- [1] Warhäftige und Erschreckhenliche Thatten der 63 Hexen (1563), in Behringer (2001), 138-40.
- [2] Monter (2002), 21.
- [3] Midelfort (1972), 34-63.

- [4] Sharpe (2001), 99ff.
- [5] William Monter, *The Male Witches of Normandy, 1564-1660*, in *FHS*, 20(1997), 594.
- [6] Lawrence Norman/ Gareth Roberts, *WitchCraft in Early Modern Scotland*, Exeter 2000, 17.
- [7] Wolfgang Behringer, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod*, Munich, 1988, 57-61.
- [8] Theophrastus Bombastus von Hohenheim (Paracelsus), *De sagis et earum operibus*, 1538.
- [9] Jean M. Grove, *The Little Ice Age*, London/ New York 1988.
- [10] Christian Pfister/et al. (eds), *Climatic Change*, 43 (Special Issue), Dordrecht 1988.
- [11] Christian Pfister, *Klimageschichte der Schweiz 1525-1860*, Bern/ Stuttgart 1988.
- [12] Glaser (2001), 116.
- [13] Johann Weyer, *On Witchcraft (1566/1583)*, Asheville 1998, 269.
- [14] Wolfgang Behringer, *Climatic Change and Witch-Hunting*, in *Climatic Change*, 43 (1999), 335-51.
- [15] *Summa etlicher Predigen vom Hagel und Unholden*, Stuttgart 1562.
- [16] Johannes Brenz, *Sermon von Hagel und Ungewitter*, Stuttgart 1562.
- [17] 1564/65 年的辩论发表在 Johann Weyer, *De Praestigiis Daemonum*, Basel 1563; Frankfurt 1586。
- [18] Erik Midelfort, *A History of Madness*, Stanford. Cal. 1999, 196.
- [19] Johann Weyer, *De Praestigiis Daemonum (1563)*, Frankfurt 1586, preface.
- [20] Monter (2002), 20.
- [21] Gustav Henningsen/John Tedeschi (eds), *The Inquisition*, Dekalb/Ill. 1986.
- [22] Oscar di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria, medicina*, Siena 2000, 21ff.
- [23] William Monter, *Alsace*, in *GEW* (2004).
- [24] Wilde (2003), 28-34, 168ff.
- [25] Heinrich Bullinger, *Von Hexen (1571)*, in *Theatrum de Veneficis*, Frankfurt 1586, 298-306.
- [26] Lambert Daneau, *Les Sorciers*, Lyon 1572; *A Dialogue of Witches*, London 1575.
- [27] Jean Bodin, *De la Démonomanie des Sorciers*, Paris 1580.
- [28] Zwo Neue Zeittung, *Was man für Hexen und Unholden verbrenndt hat*, s. l. 1580.
- [29] *Warhafftige und glaubwürdige Zeyttung*, Strasbourg 1583.
- [30] Decker (2003), 84ff.

- [31] Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London 1970, 20, 57, 60ff.
- [32] George Gifford, *The Subtill Practises of Devilles by Witches*, London, 1587.
- [33] John H. M. Salmon, *Society in Crisis*, London 1975, 76ff.
- [34] Alfred Soman, The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt, in *SCJ*, 9 (1978), 31-44.
- [35] Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu*, 2 vols, Paris 1990, vol. 2, 340ff.
- [36] Monter (1976), 89.
- [37] Peter Kamber, *La chasse aux sorciers*, in: *Revue Historique Vaudoise*, 90 (1982), 21-33.
- [38] Sharpe (1997), 92.
- [39] Johann Linden, *Gesta Treverorum*, ed. Hugo Wyttenbach/M. F. J. Müller, vol. 3, Trier 1839.
- [40] Peter Binsfeld, *Tractatus de Confessionibus Maleficorum et Sagarum*, Trier 1589 (196 pages).
- [41] Peter Binsfeld, *Tractat von Bekantnuß der Zauberer und Hexen*, Munich 1591.
- [42] Peter Binsfeld, *Tractatus*, Trier 1591 (364 pages); *Tractatus*, Trier 1596 (405 pages).
- [43] Rita Voltmer, Hexenverfolgungen, in *JWLG*, 27 (2001), 37-107.
- [44] Rosemarie Beier-de-Haan/Rita Voltmer/Franz Irsigler (eds), *Hexenwahn*, Berlin 2002.
- [45] Cornelius Loos, *De vera et ficta [falsa] magia*, Cologne 1592.
- [46] *Theatrum Diabolorum*, Frankfurt 1569.
- [47] Johannes Trithemii zu Spanheim Antwortt, in *Theatrum de Veneficis*, Frankfurt 1586, 355-66.
- [48] *Historia von D. Johann Fausten*, Frankfurt/Main 1587.
- [49] Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia*, Antwerp 1531.
- [50] Giovanni Cardano, *De Propria Vita*, Milan 1575.
- [51] Giovanni Battista delta Porta, *Magia Naturalis*, Naples 1589; *Natural Magick*, London 1658.
- [52] Peter French, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, New York 1972.
- [53] Christopher Marlowe, *The Tragical History of Doctor Faustus*, London 1592.
- [54] Erweyterte Unholden Zeyttung, s. l. 1590, ed. in Behringer (2001), 218-23.

- [55] James VI of Scotland, *Daemonologie*, Edinburgh 1597.
- [56] [James Carmichael] *News from Scotland*, Edinburgh 1591.
- [57] Ludovicus a Paramo, *De officii Sancti Inquisitionis*, Madrid 1598, 296.
- [58] Nicolas Rémy, *Daemonolatria*, Lyon 1595 (Frankfurt 1598), preface.
- [59] Briggs (1996).
- [60] Monter (2002), 36.
- [61] Rosemarie Beier-de-Haan/Rita Voltmer/Franz Irsigler( eds. ), *Hexenwahn*, Berlin 2002.
- [62] Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu*, Paris 1990, vol. 1, 93.
- [63] Ibid., vol. 2, 340.
- [64] Rita Voltmer/Franz Irsigler, Hexenverfolgungen, in Beier-de-Haan (2002), 30-45, esp. 35.
- [65] Peter George Maxwell-Stuart, Introduction, in Delrio, *Investigations into Magic*, Manchester/New York 2000, 4.
- [66] Martin Delrio SJ, *Disquisitionum Magicarum libri sex*, Louvain 1599/1600.
- [67] Robert Filmer, *An Advertisement to the Jurymen of England*, London 1653, 3ff.
- [68] Sharpe (1997), 95ff.
- [69] Jean Fraikin, Eine Seite in der Geschichte der Hexerei, in Franz/Irsigler/Biesel (1995), 417-34.
- [70] Martin Delrio SJ, *Disquisitionum Magicarum libri sex*, Louvain 1599/1600, lib. II, q. 16.
- [71] M. -L. Polain, *Recueil des Ordonnances de la Principauté de Stavelot*, Brussels 1984, 77.
- [72] Martin Delrio SJ, *Disquisitionum Magicarum libri sex*, Louvain 1599/1600, lib. V, sect. 1.
- [73] Zauberey, in Zedler, *Universal-Lexicon*, vol. 61, Leipzig 1749, col. 62-142.
- [74] Wolfgang Behringer, Climatic Change and Witch-Hunting, in *Climatic Change*, 43(1999), 335-51.
- [75] Shanaka L. de Silva/Gregory A. Zielinski, Global influence, in *Nature*, 393 (1998), 455-8.
- [76] Glaser (2001), 152ff.
- [77] Henri Boguet, *Discours des Sorciers*, Lyon 1602.
- [78] Monter (1976), 67-87.
- [79] Brigitte Rochelandet, *Sorcières, diables et bouchers en Franche-Comté*, Besançon

- 1997.
- [80] William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, Ithaca/London 1976, 69-74.
- [81] *Compendium Maleficarum*, Milan 1608, lib. II, ch. 13; Summers ed., p. 130.
- [82] H. C. Erik Midelfort, *Mad princes*, Charlottesville/Va. 1994, 148ff.
- [83] Communication by Robin Briggs.
- [84] Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum*, Milan 1608.
- [85] Pierre de Lancre, *Tableau de l'Inconstance des mauvais Anges et Démons*, Paris 1612.
- [86] Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège*, Paris 1622.
- [87] De Lancre analyses the difference in: *Tableau* (1612), 382ff. (book 5, disc. 3).
- [88] Diego de Landa, *Historia de las Cosas de Yucatan* (1566), Merida 1990.
- [89] José de Acosta, *Historia Natural e Moral de las Indias*, Seville 1590.
- [90] William Monter, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton 1983, 87.
- [91] Herbert Pohl, *Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz*, Bielefeld 1998.
- [92] Gerhard Schormann, *Der Krieg gegen die Hexen*, Cöttingen 1991, 115-20.
- [93] Peter Oestmann, *Hexenprozesse am Reichskammergericht*, Wien 1997, 438-46.
- [94] Friedrich Förner, *Panoplia armorum Dei*, Ingolstadt 1625.
- [95] Midelfort (1972), 98-112.
- [96] Jonathan Durrant, *Witchcraft, Gender and Society*, London 2002, 287.
- [97] Wolfgang Mährle, Hexenverfolgungen Ellwangenin, in Dillinger (1998), 325-500.
- [98] Britta Gehm, *Die Hexenverfolgungen des Hochstifts Bamberg*, Hildesheim 2000, 149-61.
- [99] Herbert Pohl, *Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz*, Bielefeld 1998, 19ff.
- [100] Wolfgang Mährle, Hexenverfolgungen Ellwangenin, in Dillinger (1998), 381-92.
- [101] Wolfgang Behringer, Climatic Change and Witch-Hunting, in *Climatic Change*, 43(1999), 335-51.
- [102] Wolfgang Behringer, Weather, Hunger and Fear, in *German History*, 13(1995), 1-27.
- [103] Britta Gehm, *Die Hexenverfolgungen des Hochstifts Bamberg*, Hildesheim 2000, 118ff.
- [104] Christian Pfister, *Klimageschichte der Schweiz 1525-1860*, Bern 1988, 140.
- [105] Neue Zeitung von sechshundert Hexen, s. l. 1629; ed. in Behringer (2001),

261-4.

- [106] Diane Ciekawy/Peter Geschiere, *Containing Witchcraft*, in *ASR*, 41 (1998), 4.
- [107] Harald Schwillus, *Kleriker im Hexenprozeß*, Würzburg 1992.
- [108] 'Es wird Wirtzbürgisch wreck werden ...': Behringer (2001), 265.
- [109] Gerhard Schormann, *Der Krieg gegen die Hexen*, Göttingen 1991, 169ff.
- [110] Lucy S. Davidowitz, *Der Krieg gegen die Juden, 1933-45*, Wiesbaden, 1979.
- [111] Thomas Becker, Hexenverfolgung in Kurköln, in *AHVN* 195 (1992), 202-14.
- [112] [Friedrich Spee], *Cautio Criminalis*, s. l. (Rintein) 1631.
- [113] Heinrich von Schultheis, *Ausführliche Instruction*, Cologne 1634.
- [114] Map 3: Ecclesiastical Territories in Central Europe, in *OER*, vol. 4, 333.
- [115] Marc Forster, *The Counter-Reformation in the Villages*, Ithaca 1992.
- [116] Götz von Pölnitz, *Julius Echter von Mespelbrunn*, Munich 1934.
- [117] Friedrich Spee, *Cautio Criminalis*, Rintein 1631.
- [118] Karl Mannheim, Das Problem der Generationen, in *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, 7 (1982), 157ff.
- [119] Robert Bireley, *Maximilian von Bayern*, Göttingen 1975, 226.
- [120] Gregory of Valencia S. J., *Commentariorum theologicorum tomi IV*, Ingolstadt 1591-7.
- [121] Behringer (1997), 115-93.
- [122] Johannes Dillinger, *Hexenverfolgungen*, Trier 1999.
- [123] Manfred Tschalkner, *Damit das Böse ausgerottet werde*, Bregenz 1992.
- [124] Johannes Dillinger, *Hexenverfolgungen*, Trier 1999.
- [125] Walter Niess, *Hexenprozesse in der Grafschaft Büdingen*, Büdingen 1982.
- [126] Gerhard Schormann, *Der Krieg gegen die Hexen*, Göttingen 1991, 144ff.
- [127] Lerner (1981), 60-88.
- [128] James VI of Scotland, *Daemonologie*, Edinburgh 1597.
- [129] [James Carmichael], *News from Scotland*, Edinburgh 1591.
- [130] Lawrence Normand/Gareth Roberts, *Witchcraft in Early Modern Scotland*, Exeter 2000, 56.
- [131] William Monter, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton 1983, 53.
- [132] Lerner (1981), 80.
- [133] Katrin Moeller, Hexenverfolgungen, in Beier-de-Haan (2002), 96-107.
- [134] Rolf Schulte, *Hexenverfolgung in Schleswig-Holstein*, Heide 2001.



- [135] Roland Füssel, *Hexenverfolgung in Thüringen*, Erfurt 1998.
- [136] Heinrich Kaak, Brandenburg, in *GEW* (2004).
- [137] Wilde (2003), 142-53.
- [138] Nils Hemmingsen, *Amonitio de superstitionibus magicis vitandis*, Copenhagen 1575.
- [139] Rita Voltmer/Franz Irsigler, Hexenverfolgungen, in Beier-de-Haan (2002), 30-45, esp. 35.
- [140] Schmidt (2000), 80-361.
- [141] Thomas Erastus, *Disputatio de lamiis seu strigibus*, Basel 1572.
- [142] Sharpe (1997), 107-11.
- [143] William Monter, The Male Witches of Normandy, 1564-1660, in *FHS*, 20 (1997), 594.
- [144] H. C. Erik Midelfort, *Mad Princes*, Charlottesville/Va. 1994, 73-143.
- [145] Anton Praetorius, *Gründlicher Bericht von Zauberey und Zaubernern*, Lich 1598.
- [146] Manfred Tschakner, Graubünden, in *GEW* (2004).
- [147] Manfred Tschakner, *Damit das Böse ausgerottet werde*, Bregenz 1992.
- [148] Otto Seger/Peter Putzer, *Hexenprozesse in Liechtenstein*, Wien 1987.
- [149] Trevor Aston (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, London 1965.
- [150] Albert L. Beier, *Masterless Men*, London 1985.
- [151] Henry Kamen, *The Iron Century 1550-1650*, London 1971.
- [152] Hartmut Lohmann, The Persecution of Witches, in *CEH*, 21 (1988), 107-21.
- [153] Theodore K. Rabb, *The Struggle for Stability*, Princeton 1975.
- [154] Hugh Redwald Trevor-Roper, *Princes and Artists*, London 1976.
- [155] Vaughan Hart, *Art and Magic in the Court of the Stuarts*, London 1994.
- [156] Robert J. Evans, *Rudolf II and His World*, Oxford 1973.
- [157] Geoffrey Parker/L. M. Smith (eds.), *The General Crisis*, London 1978.
- [158] Trevor Aston (ed.), *Crisis in Europe 1560-1660*, London 1965.
- [159] Robin Briggs, France, in *GEW* (2004).
- [160] Briggs (1996), 193ff.
- [161] B. Capp, Godly Rule and English Millenarianism, in *PP*, 52 (1971), 106-17).
- [162] Mathew Hopkins, *The Discovery of Witches*, London 1640.
- [163] John Stearne, *A Confirmation and Discovery of Witchcraft*, London 1648, A2 verso.

- [164] Ibid. , 11.
- [165] Guilelmus Scribonius, *De sagarum natura et potestate*, Marburg 1588.
- [166] John Stearne, *A Confirmation and Discovery of Witchcraft*, London 1648, 18.
- [167] Ibid. , 61.
- [168] Ibid. , p. A2 verso (preface), and on p. 11; pp. 10, 15ff. , 20ff. , 29, 40, 57; pp. 11, 15ff. , 38.
- [169] Francis Hutchinson, *An Historical Essay Concerning Witchcraft*, London 1718.
- [170] Sharpe (1997), 128-47, cit. p. 145.
- [171] Robert Poole (ed. ), *The Lancashire Witches*, Manchester 2002.
- [172] Sharpe (1997), 126ff.
- [173] Alison Findley, Sexual and Spiritual Politics in the Events of 1633/34, in Poole (2002), 159ff.
- [174] Thomas Potts, *The Wonderfull Discoverie of Witches*, London 1613.
- [175] Thomas Heywood/Richard Broome, *The Late Lancashire Witches*, London 1634.
- [176] Peter Corbin/Douglas Sedge (eds. ), *Three Jacobean Witchcraft Plays*, Manchester 1986.
- [177] Herbert Berry, The Globe Bewitched, in *Drama in England*, 1 (1984), 215.
- [178] Behringer (2001), 414-420.
- [179] Peter Oestmann, *Hexenprozesse am Reichskammgericht*, Wien 1997, 531-602.
- [180] Robin Briggs, France, in *GEW* (2004).
- [181] Jürg Luterbacher, The Late Maunder Minimum, in Jones/Ogilvie/Davies/Briffa 2001, 29-54.
- [182] Bengt Ankarloo/Gustav Henningsen (eds. ), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford 1990.
- [183] Levaack (1987), 191.
- [184] Bengt Ankarloo, *Trolldomsprocesserna i Sverige*, Lund 1971, 326-34.
- [185] Bengt Ankarloo, Sweden: The Mass Burnings (1688-76), in Ankarloo/ Henningsen (1990), 367-82.
- [186] Maria Madar, Estonia I: Werewolves and Poisoners, in Ankarloo/ Henningsen (1990), 257-72.
- [187] Joseph Glanvill, *Sadducismus Triumphatus*, London 1681.
- [188] George Sinclair, *Santan's Invisible World*, Edinburgh 1685.
- [189] Cotton Mather, *Memorable Providences, Relating to Witchcraft and Possessions*, Boston 1689.

- [190] Balthasar Bekker, *De betoverde Weereld*, 4 vols. Amsterdam 1691-3, part 4, ch. 39.
- [191] Behringer (1997), 336-44.
- [192] Rolf Schulte, *Hexenmeister*, Frankfurt/Main 1999.
- [193] Gábor Klaniczay, Hungary, in Ankarloo/ Henningsen (1990), 219-56.
- [194] Mircea Eliade, *Shamanism*, Princeton 1964.
- [195] Byloff (1934), 55.
- [196] Michel de Certeau, *La Possession de Loudon*, Paris 1971.
- [197] *Newer Tractat von der verführten Kinder Zauberey*, Aschaffenburg 1629.
- [198] Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, 4 vols, Freiburg 1906-27.
- [199] Wolfgang Behringer, Kinderhexenprozesse, in *ZHF*, 16 (1989), 31-47.
- [200] Robert Walinski-Kiehl, The Devil's Children, in *Continuity and Change*, 11 (1996), 171-90.
- [201] Hans Sebald, *Witch-Children*, New York 1995.
- [202] Florence H. Ellis, Isleta Pueblo, in *HNAI*, vol. 9, Washington 1979, 351-65.
- [203] Joe S. Sando, The Pueblo Revolt, in *HNAI*, vol. 9, Washington 1979, 194-7.
- [204] M. J. Westerkamp, *Women and Religion in Early America, 1600-1850*, London New York 1999.
- [205] David D. Hall (ed.), *Witch-Hunting in Seventeenth-Century New England*, Northeastern University Press 1999.
- [206] Paul Boyer/Stephen Nissenbaum (eds.), *Salem Witchcraft Papers*, 1978.
- [207] Kai T. Erikson, *Wayward Puritans*, New York 1966.
- [208] Paul Boyer/Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed*, Harvard 1974.
- [209] Carlo F. Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman*, New York 1987.
- [210] Cotton Mather, *The Wonders of the Invisible World*, Boston 1693.
- [211] Cotton Mather, *Memorable Providences*, Boston 1689.
- [212] William Monter, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton 1983, 107ff.
- [213] Frank Wesley Pitman, Fetishism, in *Journal of Negro History*, 11 (1926), 650-68.
- [214] Bengt Ankarloo/et al. (ed.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford 1990.
- [215] Francisco Bethencourt, Portugal, in Ankarloo/ Henningsen (1990), 403-24.
- [216] José Pedro Páiva, Portugal, in *GEW* (2004).
- [217] Henry Kamen, *The Phoenix and the Flame*, New Haven 1993.

- [218] Monter (2002), 47.
- [219] Henry Kamen, Spain, in *GEW* (2004).
- [220] Francisco Fajardo Spinola, *Hechicera y brujería en Canarias*, Las Palmas 1992.
- [221] Raymond Gille, Ireland, in *GEW* (2004).
- [222] Marijke Gijswijt-Hofstra/Willem Frijhoff (eds.), *Witchcraft in the Netherlands*, Rotterdam 1991.
- [223] 数字通常来自 *GEW* (2004)。
- [224] [Friedrich Spee], *Cautio Criminalis*, Rinteln 1631.
- [225] Köbler (1995), introduction.
- [226] Wolfgang Behringer, *Im Zeichen des Merkur*, Göttingen 2003.
- [227] Otto Seger/Peter Putzer, *Hexenprozesse in Liechtenstein*, Wien 1987.
- [228] Hans Eyvind Naess, Norway, in Ankarloo/ Henningsen (1990), 367-82.
- [229] Rune Hagen, The Witch-Hunt in Early Modern Finnmark, in *Acta Borealia* (1999), 43-62.
- [230] Ryan (1999), 412ff.
- [231] Natallia Slizh, Lithuania, in *GEW* (2004).
- [232] Parsla Petersone, Latvia, in *GEW* (2004).
- [233] Janusz Tazbir, Hexenprozesse in Polen, in *ARG*, 71 (1980), 280-307.
- [234] Trpimir Vedris, Croatia, in *GEW* (2004).
- [235] Trpimir Vedris, Balkans, in *GEW* (2004).
- [236] Janusz Tazbir, Hexenprozesse in Polen, in *ARG*, 71 (1980), 280-307.
- [237] Monter (2002), 12ff.
- [238] Karen Lambrecht, *Hexenverfolgung in den Schlesischen Territorien*, Cologne, 1995, 345ff.
- [239] *Ibid.*, 130-92.
- [240] Decker (2003), 81-92.
- [241] Maria Montesano, Milan, in *GEW* (2004).
- [242] Giovanni Romeo, *Inquisitor, esorcisti e streghe*, Florence 1990, 49.
- [243] Manfred Tschaikner, Graubünden, in *GEW* (2004).
- [244] Monter (2002), 46ff.
- [245] Decker (2003), 87ff.
- [246] Oscar di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria, medicina*, Siena 2000.
- [247] Robin Briggs, France, in *GEW* (2004).
- [248] Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière*, Paris 1993, 74ff.

- [249] Alfred Soman, The Palement of Paris and the Great Witch Hunt, in *SCJ*, 9 (1978), 31-44.
- [250] *Ibid.*, 33-8.
- [251] Monter (2002), 39-44.
- [252] Levack (1987), 181.
- [253] William Monter, Alsace, in *GEW* (2004).
- [254] Wolfgang Behringer, Neun Millionen Hexen, in *GWU*, 49 (1998), 684ff.
- [255] Levack (1987), 21.
- [256] Monter (2002), 13.
- [257] Mary Daly, Gyn/Ecology. *The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978.
- [258] G. C. Voigt, Etwas über die Hexenprozesse, in *BM*, 3 (1784), 297-311.
- [259] Gustave Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869.
- [260] Wolfgang Behringer, Neun Millionen Hexen, in *GWU*, 49 (1998), 684-85.
- [261] Gloria Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton/New Jersey 1992.
- [262] Rolf Schulte, *Hexenmeister*, Frankfurt/Main 1999.
- [263] Midelfort (1972), 121-63.
- [264] Behringer (1997), 183-205.
- [265] *Neue Zeitung von sechshundert Hexen*, s. l. 1629, ed. Behringer (2001), 261-4.
- [266] Wilhelm Abel, *Massenarmut und Hungerkrisen*. Hamburg/Berlin 1974.
- [267] Paul Baxter, Absence Makes the Heart Grow Fonder, in Gluckman (1973), 163-91.
- [268] Jonathan L. Pearl, Witchcraft in New France, in *Historical Reflections*, 4(1977), 191-206.
- [269] James L. Brains, Witchcraft and Development, in *African Affairs*, 81(1982), 380ff.
- [270] Fritz Byloff, *Hexenverfolgung in den Österreichischen Alpenländern*, Berlin 1934.
- [271] Helfried Valentinitich (ed.), *Hexen und Zauberer*, Graze 1987, 297-316.
- [272] William Chester Jordan, *The Great Famine*, Princeton 1996.
- [273] Henry Phelps-Brown/Sheila Hopkins, Seven Centuries, in *Economica*, 23 (1956), 296-314.
- [274] C. R. Harrington(ed.) *The Year Without Summer? World Climate in 1816*, Ottawa 1992.
- [275] Oscar Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Zürich 1944.

- [276] Theodor W. Adorno/et al., *The Authoritarian Personality*, New York 1950.
- [277] Wolfgang Behringer, Falken und Tauben, in Hsia/Scribner (1997), 219-61.
- [278] Howard S. Becker, *Outsiders*, New York 193, 147-63, esp. 148.
- [279] Milton Rokeach, *The Open and the Closed Mind*, New York 1960.
- [280] Alfred Soman, Les procès de sorcellerie au Parlement de Paris, in *AESC*, 32 (1977), 790-812.
- [281] Hansen (1901), 528.
- [282] Behringer (1997), 148.
- [283] Giuliana Zanelli, *Streghe e societa nell' Emilia e Romagna*, Ravenna 1992.

## 第五章 禁止欧洲的巫术迫害

- [1] Richard H. Popkin, *The History of Scepticism*, Assen 1960, 1-67.
- [2] Geroge Luck, *Magie und andere Geheimlehren der Antike*, Munich 1990, vols 6-7, 27, 42.
- [3] Regino von Prüm, *Libri duo de synodalibus causis*, II, cap. 371 (see ch. 1).
- [4] Carlo Ginzburg, The Philosopher and the Witches, in Klaniczay/Pócs (1994), 283-93.
- [5] Nicolai Cusae, *Cardinalis Opera*, II, Paris 1514, fol. 170 verso-172 recto.
- [6] Samuel de Cassinis, *De Lamis, Quas Strigas Vocant*, Milan 1505; Hansen (1901), 262-72.
- [7] Niccolò Machiavelli, *Il Principe* (1513), 1532.
- [8] Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, 1532.
- [9] Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae* (1516), Rome 1925.
- [10] Gerhard Schneider, *Der Libertin*, Stuttgart 1970.
- [11] Erasmus of Rotterdam, *Praise of Folly* (1515), London 1971, 122-5.
- [12] Richard H. Popkin, *The History of Scepticism*, Assen 1960, 5ff.
- [13] Gary K. Waite, *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe*, London 2003.
- [14] Andrea Alciati, *De lamis seu strigibus* (1515), in Hansen (1901), 310-12.
- [15] Agrippa of Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1526), Cologne 1544, ch. 46.

- [16] Decker (2003), 55-66.
- [17] Maria Tausiet, *Ponzonia en los Ojos*, Zaragoza 2000.
- [18] Florencio Idoate, *La Brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona 1967.
- [19] Julio Caro Baroja, *The World of the Witches*, London 1964, 143-55.
- [20] Henry Kamen, Spain, in *GEW* (2004).
- [21] Friedrich Merzbacher, Schwarzenberg, in *Fränkische Lebensbilder*, 4 (1971), 173-85.
- [22] Christina Lerner, *Witchcraft and Religion*, Oxford 1984.
- [23] Johann Weyer, *De Praestigiis Daemonum*, Basel 1563, preface.
- [24] Hans de Waardt, paper given at the conference 'Witchcraft in Context', York 2002.
- [25] Perez Zagorin, *Ways of Lying*, Cambridge/Mass. 1990.
- [26] Jean Bodin, *Démonomanie*, Paris 1580, preface and book 5.
- [27] Johann Weyer, *on Witchcraft* (1566/1583), Asheville/NC 1998, 268.
- [28] H. C. Erik Midelfort, *A History of Madness*, Stanford/Calif. 1999.
- [29] Johann Weyer, *on Witchcraft* (1566/1583), Asheville/NC 1998, xli-xliii.
- [30] Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, London 1584.
- [31] Michel de Montaigne, *Essais*, Paris 1588, lib. 3, cap. 11.
- [32] [Herman Witekind], *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey*, Heidelberg 1585.
- [33] Schmidt (2000), 206ff.
- [34] Clark(1997), 326, 562ff.
- [35] [Anton Praetorius], *Gründlicher Bericht von Zauberey und Zaubern*, Lich 1598.
- [36] Schmidt (2000), 205-41 (Witekind), 296-311 (Praetorius).
- [37] Midelfort (1972), 30-66.
- [38] Behringer (1997), 214ff.
- [39] Martin Delrio, *Disquisitionum Magicarum libri sex*, Louvain 1599/1600.
- [40] Johann Georg Goedelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, Nuremberg 1584.
- [41] *Was von grülichen Folterungen und Hexenbrennen zu halten ist*, s. l. 1608.
- [42] Johann Greve, *Tribunal reformatum*, Hamburg 1624.
- [43] [Cornelius Pleier], *Malleus Judicum*, s. l. 1628.
- [44] Clark(1997), 326, 211ff.
- [45] Adam Tanner S. J., *Theologia scholastic*, 4 vols. Ingolstadt 1626/1627, vol. 3,

- col. 981-1022.
- [46] Adam Tanner S. J., *Tractatus theologicus de processu adversus criminaexcepta*, Cologne 1629.
- [47] [Friedrich Spee], *Cautio Criminalis*, Rinteln 1631.
- [48] Robert Bireley, The Thirty Years' War as Germany's Religious War, in Reppen (1988), 85-106.
- [49] Konrad Reppen (ed.), *Krieg und Politik, 1618-1848*, Munich 1988.
- [50] Jacob Grester, *De festis christianorum*, Ingolstadt 1612, preface.
- [51] Johann Georg Goedelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, Nuremberg 1584.
- [52] Johann Georg Goedelmann, *Von Zauberern und Unholden*, Frankfurt/Main 1592.
- [53] Michael Kunze, *Highroad to the Stake*, Chicago 1987.
- [54] Martin Delrio, *Disquisitionum Magicarum libri sex*, Mainz 1603.
- [55] Behringer (1997), 239-69.
- [56] Adam Tanner S. J., *Theologia scholastica*, vol. 3, Ingolstadt 1627, col. 1005.
- [57] Behringer (1997), 244ff.
- [58] Britta Gehm, *Die Hexenverfolgungen des Hochstifts Bamberg*, Hildesheim 2000, 149-61.
- [59] Adam Tanner S. J., *Theologia Scholastica*, vol. 3, Ingolstadt 1627, col. 981.
- [60] *Ibid.*, col. 981-1022.
- [61] Perez Zagorin, *Ways of Lying*, Cambridge/Mass. 1990.
- [62] [Friedrich Spee], *Cautio Criminalis*, Rinteln 1631.
- [63] Gunther Franz (ed.), *Friedrich Spee*, Trier 1991.
- [64] Johann Matthäus Meyfahrt, *Christliche Erinnerung*, Schleusingen 1635.
- [65] Schmidt (2000), 140-3.
- [66] Decker (2003), 93-107.
- [67] Alfred Soman, Decriminalizing Witchcraft, in *CJH*, 10(1989), 11.
- [68] Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, Reno/Nevada 1980; see ch. 4.
- [69] Jaime Contreras/Gustav Henningsen, Forty-four Thousand Cases, in Henningsen/Tedeschi (1986), 100-29.
- [70] Hans de Waardt, Rechtssicherheit, in Lorenz/Bauer (1995), 129-52.
- [71] Marijke Gijswijt-Hofstra/Willem Frijhoff (eds.), *Witchcraft in the Netherlands*, Rotterdam 1991.
- [72] Jan van Heemskerck, *Batavische Arcadia*, Amsterdam 1639.



- [73] Alfred Soman, *The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt*, in *SCJ*, 9 (1978), 31-44.
- [74] Gabriel Naudé, *Apologie pour les grands Hommes*, Paris 1625.
- [75] Frances Amelia Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972.
- [76] Richard Popkin, *The History of Scepticism*, Assen 1960, 100-8.
- [77] Paolo Rossi, *Francis Bacon, From Magic to Science*, London 1968.
- [78] Richard Popkin, *The History of Scepticism*, Assen 1960, 185.
- [79] Behringer (2001), 403.
- [80] Berthold Sutter, *Der Hexenprozeß gegen Katharina Kepler*, Weil der Stadt 1979.
- [81] Pierre Bayle, *Response* (1703), in Kors/Peters (1972), 360-8.
- [82] Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*, 3 vols, Paris 1935.
- [83] Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651, chs 44-7.
- [84] Henry More, *An Antidote against Atheisme*, London 1653.
- [85] Joseph Glanvill, *Some Philosophical Considerations*, London 1665.
- [86] Sharpe (2001), 75.
- [87] Joseph Glanvill, *A Blow at Modern Sadducism*, London 1668.
- [88] John Wagstaffe, *The Question of Witchcraft Debated*, London 1669.
- [89] John Webster, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, London 1677, 36.
- [90] F[ranciscus] B[eaucelme], *Witchcraft Father Display'd*, London 1712.
- [91] Bostridge (1997), 135.
- [92] Francis Hutchinson, *An Historical Essay Concerning Witchcraft*, London 1718, 130.
- [93] Sharpe (2001), 87.
- [94] Bostridge (1997), 184-95.
- [95] John Wesley, *The Journal*, 8 vols, ed. N. Curnock, London 1909-16.
- [96] Joseph Juxon, *A Sermon upon Witchcraft*, London 1736.
- [97] Davies (1999), 86-100.
- [98] *The Times*, 24 September 1863.
- [99] Balthasar Bekker, *De betoverde Weereld*, 4 vols. Amsterdam 1691-3.
- [100] Christian Thomasius, *De crimine magiae*, Halle 1701.
- [101] Johann Reiche(ed.), *Unterschiedliche Schriften von Unfug des Hexenprocesses*, Halle 1703.
- [102] Christian Thomasius, *De origine processus inquisitorii contra sagas*, Halle 1712.
- [103] Heinrich Kaak, Brandenburg, in *GEW* (2004).

- [104] Bostridge (1997), 21-37.
- [105] Ibid., 205-31.
- [106] Kurt Baschwitz, *Hexen und Hexenprozesse*, Munich 1963, 327.
- [107] Hansen(1900), 523.
- [108] Behringer (1997), 344-354.
- [109] Petr Kreuz, Slovakia, in *GEW* (2004).
- [110] Petr Kreuz, Moravia, in *GEW* (2004).
- [111] Matevz Kosir, Slovenia, in *GEW* (2004).
- [112] W. Gregory Monathan, *Year of Sorrows*, Columbus/Ohio 1993.
- [113] Gábor Klaniczay, Hungary, in Ankarloo/ Henningesen (1990), 219-56.
- [114] Karen Lambrecht, *Hexenverfolgung*, Cologne, 1995, 515.
- [115] Brian Levack, Witch Hunts, Decline, in *GEW* (2004).
- [116] Wolfgang Behringer, *Hexen*, Munich, 2002, 85ff.
- [117] Ibid.
- [118] Girolamo Tartaroti, *Del congress notturno delle lammie*, Rovereto 1749.
- [119] Scipione Maffei, *L' arte magica distrutta*, Trient 1750.
- [120] Jordan Simon, *Das große weltbetrigende Nichts*, s. l. 1762.
- [121] Wolfgang Behringer, Der 'Bayerische Hexenkrieg', in Lorenz/Bauer (1995), 287-314.
- [122] Emanuel Swedenborg, *Arcana Coelestia*, 8 vols, London 1749-56.
- [123] Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers*, Königsberg 1766.
- [124] Bostridge (1997), 196-201.
- [125] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904/1905), London 1985.
- [126] Davies (1999), 278-93.

## 第六章 19 世纪和 20 世纪的猎巫

- [1] Audrey Richards, A Modern Movement of Witchfinders, in *Africa*, 8(1935), 448-61.
- [2] Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley/Calif. 1982.
- [3] Stephen Ellis, Witch-Hunting in Central Madagascar, 1828-1861, in *PP*, 175

- (2002), 90-123.
- [4] Esther Goody, *Legitimate and Illegitimate Aggression*, in Douglas (1970), 207-43.
- [5] Mair (1969), 140ff.
- [6] Parrinder (1958), 125.
- [7] Edwin Ardener, *Witchcraft*, in Douglas (1970), 141-60, esp. 145.
- [8] Ronald Hutton, *The Global Context*, in Goodare (2002), 22ff.
- [9] Iliffe (1995), 208ff.
- [10] R. L. Cope, *Written in Character of Blood?* In *JAH*, 36 (1995), 247-69.
- [11] Iliffe (1995), 62-127.
- [12] Anthony F. Wallace, *Revitalization Movements*, in *AA*, 58 (1956), 264-81.
- [13] Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed*, London 1963, 114-23.
- [14] Anthony F. Wallace, *Origins of the Longhouse Religion*, in *HNAI*, vol. 15 (1978), 442-8.
- [15] Wilson (1973), 221-36.
- [16] David Silverman, *Native American Witchcraft*, in *GEW* (2004).
- [17] David Edmunds, *The Shawnee Prophet*, Lincoln/Nebraska 1983.
- [18] Wilson (1973), 229-36.
- [19] Gregory Evans Dowd, *A Spirited Resistance*, Baltimore 1992.
- [20] Lucy P. Mair, *Religious Movements*, in *CSSH*, 1 (1958/59), 113-36.
- [21] Clark (1997), 378.
- [22] M. Adas, *Prophet of Rebellion*, Chapel Hill 1979, 102-5.
- [23] Wilson (1973), 152-6.
- [24] Parrinder (1958), 168-71.
- [25] Wilson (1973), 83ff.
- [26] Roy G. Willis, *Instant Millennium*, in Douglas (1970), 129-39.
- [27] Audrey Richards, *A Modern Movement of Witchfinders*, in *Africa*, 8 (1935), 448-61.
- [28] Cynthia Brantley, *Giriama and Witchcraft Control*, in *Africa*, 49 (1979), 112-33.
- [29] Wilson (1973), 86-9.
- [30] Max Marwick, *Another Modern Anti-Witchcraft Movement*, in *Africa*, 20 (1950), 100-12.
- [31] Alison Redmayne, *Chikanga*, in Douglas (1970), 103-28.
- [32] A. Lee, *Ngoja and Six Theories of Witchcraft Eradication*, in *Ufahamu*, 6 (1976), 101-17.

- [33] Roy G. Willis, Kamcape, in *Africa*, 38(1968), 1-15.
- [34] Roy G. Willis, Instant Millennium, in Douglas (1970), 132.
- [35] Nathan Wachtel, *Gods and Vampires*, Chicago 1994, 78ff.
- [36] Andrew Apter, Atinga Revisited, in Comaroff/Comaroff (1993), 111-28.
- [37] Wilson (1973), 86ff.
- [38] Jan Vansina, The Bushong Poison Ordeal, in Douglas/Kaberry (1969), 246.
- [39] Inge Brinkman, Ways of Death, in *Africa*, 70(2000), 15.
- [40] Linda M. Heywood, Modern Political Ideology in Africa, In *JMAS*, 36 (1998), 151.
- [41] David Lan, *Guns and Rain*, London 1985, 167ff.
- [42] Mugabe Resorts to Witchcraft, in: [www. Africawoman. net/politics/mugabe-witchcraft. html](http://www.Africawoman.net/politics/mugabe-witchcraft.html) (24 July 2002).
- [43] Rijk van Dijk, La guérisseuse du docteur Banda, in *Politique Africaine*, 52 (1992), 145-50.
- [44] Parrinder (1958), 149-55.
- [45] Ray Abrahams, *Vigilant Citizens*, Cambridge 1998.
- [46] Iliffe (1995), 246-70.
- [47] Elizabeth Colson, The Father as Witch, in *Africa*, 70(2000), 333-58.
- [48] Diane Ciekawy/Peter Geschiere, Containing Witchcraft, in *ASR*, 41 (1998), 5.
- [49] Simeon Mesaki, Witch-Killing in Sukumaland, in Abrahams (1994), 47-60.
- [50] Ruth F. Hoffman, Amnestie für Hexenmörder, in *Die Zeit* (2000).
- [51] Joanna Ball, *The Ritual of the Necklace*, Johannesburg 1994.
- [52] Ralushai Report (1996), 31ff.
- [53] Niehaus et al., *Witchcraft* (2001), 210.
- [54] Ralushai Report (1996), 121-267.
- [55] *Ibid.*, 57.
- [56] *Ibid.*, 268.
- [57] Ruth F. Hoffman, Amnestie für Hexenmörder, in *Die Zeit* (2000).
- [58] Ralushai Report (1996), 15.
- [59] *Ibid.*, 62.
- [60] C. W. Watson/Roy Ellen (eds.), *Understanding Witchcraft in Southeast Asia*, Honolulu 1993.
- [61] Mark Auslander, Open the Wombs!, in Comaroff/Comaroff (1993), 191.
- [62] Jani Farrell Roberts (2002), after Africa News Service 1997, and Reuters 1998.

- [63] Sohaila Kapur, *Witchcraft in Western India*, Hyderabad 1983.
- [64] Ronald Hutton, *The Global Context*, in Goodare (2002) 22ff.
- [65] *The Times*, 2 Aug. 1861, p. 9.
- [66] *Ibid.*, 22 Dec. 1865, p. 9.
- [67] Melford E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Englewood Cliffs 1967, 29-32.
- [68] Arthur M. Hocart, *Witchcraft in Eddystone of the Solomons*, in *JRAI*, 55 (1925), 230.
- [69] Hermann Slaats/Karen Portier, *Law in Modern Indonesia*, in Watson/Ellen (1993), 135-48.
- [70] Jani Farrell Roberts, *The Seven Days of My Creation*, London, 2002 (website).
- [71] Manning Nash, *Witchcraft as Social Process*, in *America Indígena*, 20 (1961), 121-6.
- [72] June Nash, *Death as a Way of Life*, in *AA*, 69 (1967), 455-70.
- [73] *Newsweek*, 25 May 1981, quoted from Levack (1987), 229.
- [74] Mark Münzel, *Jibaro-Indianer in Südamerika*, Frankfurt 1977.
- [75] Nathan Wachtel, *Gods and Vampires*, Chicago 1994, 53ff.
- [76] *Ibid.*, 83-6.
- [77] Deward E. Walker/Carrasco (eds.), *Witchcraft of the American Native Peoples*, Moscow/Id. 1989.
- [78] *The Times*, 17 April. 1860, p. 12.
- [79] *The New York Tribune*, quoted in *The Times*, 17 April. 1860, p. 12.
- [80] *The Times*, 22 June. 1854.
- [81] Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Boston 1944, 120.
- [82] Richard van Valkenburgh, *A Short History of the Navaho People*, Window Rock 1938, 47, 232.
- [83] Fred Eggan/T. N. Pandey, *Zuni History, 1850-1970*, in *HNAI*, vol. 9 (1979), 474-81.
- [84] Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Boston 1944, 241.
- [85] 见上书第 196 页, 还有第 193 页到 198 页上的许多例子。
- [86] J. C. Morgan, *Navaho Witchcraft*, in Kluckhohn (1944), 252-4.
- [87] Eugene Y. Arima, *Caribou Eskimo*, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 455.
- [88] Bernard Saladin d' Anglure, *Inuit of Quebec*, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 504.
- [89] Trpimir Vedris, *Balkans*, in *GEW* (2004).

- [90] Stephen P. Frank, *Popular Justice, 1870-1900*, in *RR*, 46 (1987), 240, 261-4.
- [91] Christiane D. Worobec, *Witchcraft*, in *RR*, 54 (1995), 167.
- [92] Russell Zguta, *The Ordeal by Water*, in *Slavic Review*, 36 (1977), 225, 228ff.
- [93] *International Herald Tribune*, 7 April 1997, p. 2; Ryan (1999), 427.
- [94] *Ibid.*, p. 111ff.
- [95] *The Times*, 24 September 1863.
- [96] *Ibid.*, p. 41ff.
- [97] Gustav Henningsen, *Die Fortsetzung der Hexenverfolgung*, in Lorenz/Bauer (1995), 315-28.
- [98] Hans Sebald, *Witchcraft*, New York 1978, 223.
- [99] Levack (1987), 229.
- [100] Ray Abrahams, *A Modern Witch-Hunt*, in *Cambridge Anthropology*, 10 (1985), 32-45.
- [101] Cyprian F. Fisiy, *Palmtree Justice in the Bertoua Court of Appeal*, Leiden 1990.
- [102] Geschiere (1997), 171-4.
- [103] *Ibid.*, 184ff.
- [104] Adam Ashforth, *Aids, Witchcraft and the Problem of Power*, 2001, 15.
- [105] Ralushai Report (1996), 270.
- [106] Wilson (1973), 94-100.
- [107] Bernhard Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London/New York 1961, 109, 238ff.
- [108] Isak Niehaus, *Witchcraft, Power and Politics*, London 2001.
- [109] Geschiere (1997), 205.
- [110] Alfred Soman, *Decriminalizing Witchcraft*, in *CJH*, 10 (1989), 17.

## 第七章 老巫师和“新巫师”

- [1] Howard S. Becker, *Outsiders*, New York 193, 147-64.
- [2] Oscar di Simplicio, *A Parting of Ways?*, in Behringer/Sharpe (2004).
- [3] Gudrun Gersmann, *Wasserprobe und Prozeß*, Munich 1999.
- [4] Hans de Waardt, Oudewater, in *Westfälische Zeitschrift*, 144 (1994), 249-63.
- [5] Charles Zika, *Fears of Flying*, in *Australian Journal of Art*, 8 (1989/90),

19-47.

- [6] Linda Hulst, Baldung and the Witches of Freiburg, in *JIH*, 18 (1987), 249-76.
- [7] Jane P. Davidson, *The Witch in Northern European Art, 1450-1750*, Freren 1987.
- [8] Francisco Goya, *El sueno de la razon produce monstruos*, Madrid 1797(see table 12).
- [9] Jacob Grimm, *Teutonic Mythology*, trans. J. Stallybrass, London 1883.
- [10] Mircea Eliade, Some Observations, in *History of Religions*, 14 (1975), 149-72.
- [11] Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris 1862.
- [12] Jörg Hausteil, *Luthers Stellung*, Stuttgart 1990, 17-29.
- [13] Hansen (1900), vii.
- [14] Andrew Dickson White, *The Warfare of Science with Christendom*, New York 1913.
- [15] Ellic Howe, *The Magicians of the Golden Dawn*, London 1972.
- [16] Margaret Murray, *The Witch Cult in Western Europe*, Oxford 1921.
- [17] Margaret Murray, *The God of the Witches*, London 1931.
- [18] Gerald B. Gardner, *Witchcraft Today*, London 1954.
- [19] Doreen Valiente, *The Rebirth of Witchcraft*, Custer 1989.
- [20] James W. Baker, White Witches: Historic Fact and Romantic Fantasy, in Lewis (1996), 171-92.
- [21] Judy Harrow, The Contemporary Neo-Pagan Revival, in Lewis (1996), 9-24, 15.
- [22] Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, New York 1992.
- [23] Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1930.
- [24] Mathilde Ludendorff, *Christliche Grausamkeit an Deutschen Frauen*, Munich 1934.
- [25] Friederike Müller-Reimerdes, *Der christliche Hexenwahn*, Leipzig 1935.
- [26] Barbara Ryan, Ideological Purity and Feminism, in *Gender and Society*, 3 (1989), 239-57.
- [27] Roland Hutton, *The Triumph of the Moon*, Oxford 1999, 341.
- [28] Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality*, New York 1982.
- [29] Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Boston 1978. 4<sup>th</sup> edn 1987, 178-222.
- [30] Merry Wiesner, *Witchcraft and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 1993, 218-38.
- [31] Diane Pukiss, *The Witch in History*, London 1996, 13-19.

- [32] Erika Wisselinck, *Hexen*, Munich 1986, 10ff.
- [33] Anja Malanowski/Anne-Bärbel Köhle, *Hexenkraft*, Munich 1996.
- [34] [Miriam Simos] Starhawk, *The Spiral Dance*, San Francisco 1979.
- [35] Rosemary Ruether, Goddesses and Witches, in *Christian Century* (1980), 843-4.
- [36] Shelley Rabinovitch, Categorizing Modern Neo-Pagan Witches, in Lewis (1996), 75-92.
- [37] Inge Schöck, *Hexenglaube in der Gegenwart*, Tübingen 1978.
- [38] Adrian Ivakhiv, The Resurgence of Magical Religion, in Lewis (1996), 237-68.
- [39] James W. Baker, White Witches, in Lewis (1996), 171-92.
- [40] Sabina Magliocco, Ritual is My Chosen Art Form, in Lewis (1996), 75-92.
- [41] Tanya M. Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft*, Oxford 1989, 307-56.
- [42] Diane Ciekawy/Peter Geschiere, Containing Witchcraft, in *ASR*, 41 (1998), 2.
- [43] Helen A. Berger, *A Community of Witches*, Columbia/SC 1999.
- [44] Marcello Truzzi, The Occult Revival, in *Sociological Quarterly*, 13 (1972), 130-40.
- [45] Morris Berman, *The Reenchantment of the World*, Ithaca/NY 1981.
- [46] Mair (1969), 72-5.
- [47] dpa, London, 10 July 2002.; FAZ, 11 July 2002, p. 7.; the *Guardian*, 3 July 2003, p. 5.

## 第八章 后 记

- [1] Ulrich Magin, *Von Ufos entführt*, Munich 1991.
- [2] Carol Zaleski, *Otherworld Journeys*, New York 1987.
- [3] Carl Gustav Jung, *Archetypes and the Collective Unconscious*, London 1968.
- [4] Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Boston 1978.
- [5] Monica Wilson, Witch Beliefs and Social Structure, in *AJS*, 56 (1951), 313.
- [6] Max Marwick, Is Science a Form of Witchcraft?, in *New Scientist*, 63 (1974), 578-81.
- [7] William Monter, The Historiography of European Witchcraft, in *JIH*, 2 (1971/72), 435-53.



- [8] Diane Pukiss, *The Witch in History*, London 1996.
- [9] Jean Comaroff/John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents*, Chicago 1993.
- [10] Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*, Virginia University Press 1997.
- [11] Henrietta L. Moore/Todd Sanders, Introduction, in Moore/Sanders (2001), 14.
- [12] Shmuel N. Eisenstadt, Multiple Modernities, in *Daedalus*, 129 (2000), 1-29.
- [13] Adam Ashforth, *Aids, Witchcraft and the Problem of Power*, 2001, 2.
- [14] Bond/Ciekawy (2001), Introduction, in Bond/Ciekawy (2001), 25.
- [15] James L. Brain, Witchcraft and Development, in *African Affairs*, 81 (1982), 371-84.
- [16] Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlin 1784.
- [17] William Shakespeare, *Julius Caesar* (1604), I, 2.

## 大事记

- 350—380 年 罗马帝国的妖术恐慌
- 358 年 皇帝君士坦提乌斯二世宣布所有形式的魔法为不合法
- 380 年 基督教成为罗马帝国的国教
- 385 年 第一位被定罪的异端普里希利安因魔法罪被处刑
- 426 年 圣奥古斯丁的《上帝之城》
- 约 500 年 阿尔的恺撒利乌斯编写迷信一览表
- 534 年 《查士丁尼法典》
- 约 580 年 王后弗雷德贡达在巴黎的巫师迫害
- 约 820 年 里昂的阿戈巴德主教布道
- 906 年 普吕姆河的雷吉诺《主教教规》
- 约 1010 年 沃尔姆斯的主教伯查德的《法令》
- 1071 年 俄国的巫师杀害；巫师被看作是国家的威胁
- 1080 年 教皇格里高利七世指令丹麦国王勿杀巫师
- 1100 年 匈牙利国王卡尔曼宣布信仰巫师属非法
- 1215 年 第四次拉特兰会议；停止神判法；允许进行拷问
- 约 1270 年 托马斯·阿奎纳斯《神学大全》
- 1271 年 俄国发生饥荒和猎巫
- 1296 年 北部意大利火焚两名巫师
- 1305—1378 年 教皇们居住在阿维尼翁
- 1315—1322 年 大饥荒
- 1324 年 爱尔兰火焚爱丽丝·金特勒尔
- 1324 年 贝尔纳多·居伊《宗教裁判手册》
- 1348—1350 年 黑死病及其随后的犹太人大屠杀
- 1376 年 尼克拉斯·埃梅里克《宗教裁判手册》
- 1378—1415 年 大分裂
- 1384/1390 年 米兰的“吉奥科夫人”宗教裁判审讯事件
- 1386 年 立陶宛和波兰大公亚吉奇洛皈依基督教

- 1388 年 皮埃蒙特的皮耐劳罗发生了针对韦尔多教派的宗教裁判审讯
- 1398 年 巴黎大学谴责妖术
- 1399—1407 年 文森特·费雷尔在西阿尔卑斯山的天启布道
- 1400 年 瑞士的审讯记录中首次出现了 *hexerey* 一词
- 1407 年 一名男性在挪威的格陵兰因巫术而被烧死
- 1409 年 教皇敕令提及萨伏依公国的新教派
- 1418/1422 年 多明我会宗教裁判所在米兰进行了两次巫师审讯
- 1418—1430 年 圣·伯纳狄诺·达锡耶纳的天启布道
- 1424 年 巫师菲尼赛亚在罗马被烧死
- 1427—1436 年 欧洲多非内省首次大规模猎巫运动(萨伏依、瓦莱州)
- 1428 年 托蒂发生巫师火焚事件
- 1429 年 卢塞恩的编年史家弗林德报告瓦莱州的新巫师派别
- 1431 年 阿克的琼因异端和妖术在鲁昂被烧死
- 1431—1449 年 巴塞尔会议:讨论新犯罪
- 1430—1440 年 新罪行的地方语词汇形成(*hexen, bruyas, streghe*)
- 1435 年 《异端的错误》:关于新的巫术犯罪的第一篇论文
- 1440 年 教皇犹金四世在一份教谕中提到萨伏依的巫师或韦尔多教派
- 约 1450 年 教堂绘画中的飞行的巫师(丹麦、斯洛文尼亚)
- 1457 年 库萨的尼古拉的怀疑主义布道
- 1459 年 阿拉斯(佛兰德斯)的韦尔多教派巫师遭迫害
- 1474 年 海因里希·克拉默/因什蒂托里什开始其作为宗教审判官的职业生涯
- 1480—1520 年 西欧的地方性猎巫
- 1484 年 英诺森八世的教会训谕《最高希望》
- 1485 年 因斯布鲁克/蒂罗尔的不成功的猎巫
- 1486 年 海因里希·克拉默《女巫之锤》
- 1489 年 乌尔里希·莫利托《有关女巫及术士》
- 1493 年 飞行巫师的首幅木刻画
- 1495—1525 年 意大利阿尔卑斯山山谷宗教审判官的猎巫活动
- 1505—1525 年 文艺复兴时期的意大利严厉抨击猎巫
- 1505 年 塞缪尔·卡西尼斯《论人们所谓的巫师》
- 1513 年 马基雅维利《君主论》
- 1515 年 安德雷亚·阿尔希厄提批评阿尔卑斯山山谷的猎巫为“新浩劫”

- 1517年 路德的《九十五条论纲》；宗教改革开始
- 1519年 阿兹特克统治者蒙特祖玛二世下令屠杀妖术师
- 1519年 阿格里帕·冯·内特斯海姆为梅斯(阿尔萨斯)的一名巫师嫌疑人辩护
- 1520—1560年 巫术迫害运动的衰退
- 1525年 农民战争,自由教会(再洗礼派)出现
- 1525年 一名女巫在罗马被处决
- 1526年 西班牙宗教裁判所反对火焚巫师
- 1531年 阿格里帕·冯·内特斯海姆发表“血腥的宗教裁判官”的言论
- 1532年 马基雅维里《君主论》和《论李维》发表
- 1532年 查理五世帝国内法律忽视巫术罪行
- 1538年 西班牙宗教裁判所否认《女巫之锤》的权威性
- 1539年 阿兹特克人巫师奇奇梅卡特古特利在特斯科科/墨西哥被烧死
- 1540年 在路德教派的威登堡有四名男子被作为巫师处决
- 1543年 丹麦爆发了大规模的巫师迫害运动
- 1545年 在加尔文教派的日内瓦巫师被处决
- 1551年 俄国颁布巫术法;沙皇伊凡四世的宫廷中的妖术恐慌
- 1560—1660年 普遍的气候恶化(“小冰川期”)
- 1562年 在欧洲大陆的某些地方猎巫成为普遍现象
- 1562—1565年 关于天气魔法的可能性的论战
- 1562—1598年 法国的宗教战争
- 1563年 约翰·韦耶《论魔鬼的欺骗》
- 1563年 英格兰和苏格兰的巫术法
- 1566—1572年 秘鲁的千禧年运动和猎巫
- 1568—1648年 尼德兰和西班牙的八十年战争
- 1570—1573年 大陆饥荒危机;猎巫变成地方性活动
- 1570—1630年 瑞士西部和萨伏依的地方性巫师迫害运动
- 1570—1630年 德国北部和丹麦的地方性巫师迫害运动
- 1572年 萨克森选区的巫术立法
- 1572年 兰伯·达诺《巫师》
- 1572年 托马斯·埃拉斯图斯的《论巫师》
- 1575年 尼尔斯·海明森《万民诫谕》
- 1576—1612年 精神忧郁症患者皇帝鲁道夫二世的时代
- 1579/1581年 尼德兰分裂;乌得勒支同盟、阿得勒支/阿拉斯同盟

- 1580—1620年 瓦莱州、洛林、卢森堡和特里尔发生大规模猎巫运动
- 1580年 让·博丹《巫师的魔鬼疯狂症》
- 1584年 瑞士、德国、法国和英格兰爆发巫师恐慌
- 1584年 关于游水神判法的论战
- 1584年 雷金纳德·斯科特《发现巫术》
- 1584年 约翰·格奥尔格·高德尔曼《论怎样合法地识别和惩治魔法师、投毒者和巫师》
- 1586年 亚伯拉罕·萨沃尔《魔鬼剧院》
- 1587年 法国的巫术危机,巴黎议会的反应
- 1587年 《约翰·浮士德医生的历史》出版
- 1588—1594年 天主教同盟军队占领巴黎,法国猎巫运动达到高潮
- 1589年 彼得·宾斯费尔德《论作恶者与女巫的告解》
- 1590年 德国、法国和苏格兰发生大众性猎巫运动
- 1592年 布鲁塞尔鼓励西班牙属尼德兰的猎巫活动
- 1592年 科尼利厄斯·洛斯《论真假魔法》
- 1595—1605年 佛兰德斯发生激烈的猎巫运动
- 1595年 尼古拉斯·雷米《鬼神崇拜》
- 1597年 苏格兰的重大迫害浪潮,约200人被判处死刑
- 1598年 苏格兰的詹姆斯六世《鬼神术》
- 1598—1601年 西属尼德兰发生大众性猎巫运动
- 1599/1600年 马丁·德里奥《魔法论文》
- 1600—1604年 巴伐利亚关于巫术的激烈辩论导致了“耶稣党”的分裂
- 1600—1632年 勃良第的猎巫
- 1602年 亨利·包杰特《巫师话语》
- 1603年 荷兰共和国停止火焚巫师
- 1608年 弗朗西斯科·玛利亚·古阿佐《巫师纲要》
- 1609年 法国巴斯克行政区的猎巫
- 1610年 宗教裁判官萨拉萨尔关于巴斯克巫师的专家看法
- 1611—1618年 埃尔旺根王子修道院领地的大规模猎巫
- 1611/1612年 巴伐利亚反巫术的方案性立法
- 1612年 皮埃尔·德朗克《天使和魔鬼反复无常图》
- 1616—1618年 多个德国亲王主教区的猎巫
- 1618—1648年 三十年战争
- 1618—1620年 加泰罗尼亚发生重大巫师迫害
- 1626年 5月底,千禧年的霜冻毁掉庄稼
- 1626—1630年 中欧的猎巫达到高潮

- 1626年 弗朗西斯科·玛利亚·古阿佐《巫师纲要》
- 1628年 苏格兰爆发重大巫师迫害
- 1628年 总理格奥尔格·哈恩博士在班贝格被火焚
- 1628年 科尼利厄斯·普勒尔《法官之锤》
- 1631年 弗雷德里希·施佩《犯罪警示》
- 1633—1634年 兰开夏的巫师恐慌
- 1635年 约翰·马修斯·梅法赫特《强大统治者的基督教记忆》
- 1635—1645年 新法兰西休伦人的巫师恐慌
- 1634年 朗格多克的巫师恐慌
- 1644年 中国的巫师恐慌
- 1644年 香槟省、波旁、勃艮第和加斯科尼的巫师恐慌
- 1645—1647年 英格兰内战期间激烈的猎巫
- 1647年 马修·霍普金斯《发现巫师》
- 1648年 约翰·斯蒂尔内《巫术的发现和确认》
- 1651年 托马斯·霍布斯《利维坦》
- 1651—1652年 西里西亚的大规模猎巫
- 1652—1660年 格劳宾登的“巫师大屠杀”
- 1658—1661年 弗朗什孔泰的猎巫
- 1659—1660年 西属尼德兰和德国某些地方的猎巫
- 1661—1662年 苏格兰的重大巫师迫害
- 1668—1676年 瑞典的巫师恐慌
- 1669年 《女巫之锤》的最后一版
- 1669年 约翰·沃茨塔夫《辩论中的巫术问题》
- 1677—1680年 萨尔茨堡亲王主教区的猎巫
- 1697—1681年 摩拉维亚的巫师恐慌
- 1680年 普韦布洛人反叛
- 1682年 路易斯十四限制法国的巫师审讯
- 1684年 乌腾堡军队镇压了卡尔夫镇的巫师狂热
- 1685年 英格兰最后的合法巫术处决
- 1691—1692年 斯洛文尼亚爆发重大巫师迫害
- 1692年 马萨诸塞州的塞勒姆的巫师恐慌
- 1693年 巴尔塔萨·贝克《奥妙的世界》
- 1701年 克里斯蒂安·托马修斯《论魔法犯罪》
- 1710—1730年 匈牙利的猎巫巅峰
- 1710年 斯洛文尼亚的巫师迫害
- 1712年 英格兰审讯简·温海姆

- 1714 年 王室敕令禁止普鲁士的巫师审讯
- 1717 年 意大利最后的合法巫术处决
- 1727 年 苏格兰最后的合法巫术处决
- 1736 年 英国废除巫术立法
- 1743 年 法国的晚期妖术/巫术审讯(里昂和第戎)
- 1746 年 西里西亚最后的处决
- 1749 年 乌腾堡的一次晚期审讯引发了天主教会论战
- 1750 年 西庇阿·玛菲《摧毁魔法艺术》
- 1751 年 英格兰对一名巫师处私刑
- 1755 年 匈牙利火烧巫师浪潮
- 1756 年 巴伐利亚最后的处决
- 1766—1770 年 启蒙的辩论：“巴伐利亚的巫师战争”
- 1768 年 中国的巫师恐慌(“叫魂者”)
- 1775 年 波兰严重的巫师恐慌
- 1776 年 美国独立宣言
- 1777 年 克孜马克(匈牙利)的一例晚期巫师处决
- 1779 年 厄休拉·帕德路特死在格劳宾登监狱(瑞士)
- 1780 年 牙买加(英属)烧死一男巫
- 1782 年 欧洲最后的合法巫术处决:安娜·高尔蒂在格拉鲁斯(瑞士)
- 1783 年 奥古斯特·路德维希·施勒策创造了“司法谋杀”(justiz-mord)一词
- 1783—1809 年 马达加斯加的猎巫
- 1786 年 戈特弗里德·克里斯蒂安·沃格特“九百万巫师”的说法
- 1789 年 法国革命
- 1791 年 法国废除巫术立法
- 1797 年 弗朗西斯科·戈雅《奇想集》中的版画“理性沉睡,心魔生焉”
- 1800—1805 年 塞内加首领汉德萨姆·雷克在美国掀起反巫术运动
- 1816—1828 年 祖鲁帝国的猎巫活动
- 1828—1861 年 马达加斯加的猎巫
- 1835 年 雅各布·格林界定巫师为“聪慧女人”
- 1843 年 威廉·歌特利布·索尔丹《巫师审讯史》
- 1854 年 普韦布洛印第安人(美国)的传统的巫师杀害
- 1857 年 印度主要的猎巫活动
- 1860 年 德克萨斯州和阿肯色州(美国)私刑判处巫师

- 1860—1865 年 新西兰的杀害巫师
- 1860—1900 年 墨西哥和俄国的非法杀害巫师
- 1862 年 儒勒·米什莱《女巫》
- 1863 年 英格兰的一起巫师私刑
- 1880—1900 年 普韦布洛印第安人(美国新墨西哥)中的巫师恐慌
- 1880—1900 年 南非的主要猎巫活动
- 1884 年 纳瓦霍人首领纽利托授权处决了 40 名巫师(美国)
- 1900 年 约瑟夫·汉森《中世纪的巫术、宗教裁判和女巫》
- 1900 年 美国军队镇压新墨西哥州祖尼人的猎巫
- 1900—1965 年 殖民地非洲的反巫术运动
- 1917 年 俄国革命
- 1935 年 纳粹思想家重新解释巫师和巫师迫害
- 1937 年 伊万斯-普里查德《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》
- 1944 年 克莱德·克拉克洪《纳瓦霍人的巫术》
- 1946—1960 年 非洲和亚洲的去殖民化
- 1948—1980 年 数百名巫师在西印度被杀害
- 1950—1960 年 墨西哥恰帕斯的杀害巫师
- 1958 年 比利时属刚果的巫师恐慌
- 1960 年 墨西哥特拉克斯卡拉的巫师恐慌
- 约 1960 年 新异端“巫师集会组织”在英格兰和美国的扩散
- 1962—1988 年 坦桑尼亚的猎巫,受害者上万人
- 1965 年 乌干达将巫师审讯合法化
- 1966 年 乌干达和肯尼亚的猎巫
- 1968 年 妇女解放运动选择“WITCH”作为标志
- 1969 年 露西·梅尔《巫术》
- 1971 年 基思·托马斯《宗教和魔法的衰落》
- 约 1975 年 喀麦隆合法的新巫师审讯
- 1975 年 贝宁人民共和国(前达荷美)的巫师恐慌
- 1976 年 南非共和国火焚巫师现象的复苏
- 1977 年 法国一名村庄妖术师被杀
- 1980—1982 年 赞比亚的猎巫
- 1982—1984 年 玻利维亚和秘鲁高地的巫师恐慌
- 1985—1999 年 南非北部省份的地方性猎巫
- 1987—1988 年 印度尼西亚和巴布亚新几内亚的巫师恐慌
- 1988 年 政府委员会论坦桑尼亚巫师大屠杀
- 1989 年 卡洛·金兹堡《夜间的战斗》《安息日解密》



- 1900—2000 年 数百名巫师在南非北部省份被杀害
- 1992—1994 年 肯尼亚的猎巫
- 1994—1998 年 坦桑尼亚的猎巫,受害者上万人
- 1996 年 南非北部省份关于巫术的政府报告
- 1997 年 俄国的一起巫师私刑
- 1997 年 彼得·格施舍尔《巫术的现代性》
- 1997—1998 年 加纳的猎巫,“巫师避难所”的建立
- 2001 年 肯尼亚的猎巫
- 2002 年 莫桑比克的巫师狂热,与 HIV 病毒感染有关

## 文 献

### 1. 字典、手册和资料版本

- Aarne, Antti/Thompson, Stith, *The Types of the Folktale*, 2nd edn, Helsinki 1964.
- Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart (eds), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe* (= *AHWME*), 6 vols, London 1999–2002.
- Bächtold-Stäubli, Hanns (ed.), *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, 10 vols, 1927–42.
- Behringer, Wolfgang (ed.), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, 5th edn Munich 2001.
- Boyer, Paul/Nissenbaum, Stephen (eds), *Salem Witchcraft Papers*, 1978.
- Brady, Thomas A./Oberman, Heiko A./Tracy, James D. (eds), *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, 2 vols, Leiden 1994.
- Burr, George Lincoln (ed.), *Narratives of the Witchcraft Cases, 1648–1706*, New York 1914.
- Corbin, Peter/Sedge, Douglas (eds), *Three Jacobean Witchcraft Plays: The Tragedy of Sophonisba [1606]. The Witch [1620]. The Witch of Edmonton [1621]*, Manchester 1986.
- Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols, New York 1987.
- Gibson, Marion (ed.), *Early Modern Witches. Witchcraft Cases in Contemporary Writing*, London 2000.
- Golden, Richard M. (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* (= *GEW*), 4 vols, Austin/Texas 2004.
- Hall, David D. (ed.), *Witch-Hunting in Seventeenth-Century New England. A Documentary History, 1638–1693*, Northeastern University Press 1999.
- Hansen, Joseph (ed.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901.
- Hillerbrand, Hans J. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 vols, Oxford 1996.

- Köbler, Gerhard, *Historisches Handbuch der deutschen Länder*, Munich 1995.
- Köbler, Gerhard, *Lexikon der Europäischen Rechtsgeschichte*, Munich 1997.
- Kors, Alan Charles/Peters, Edward (eds), *Witchcraft in Europe, 400–1700. A Documentary History*, 2nd edn, rev. by Edward Peters, Philadelphia 1972; 2001.
- Kuper, Adam/Kuper, Jessica (eds), *The Social Science Encyclopedia*, London 1985.
- Lea, Henry Charles, *Materials toward a History of Witchcraft*, 3 vols, Philadelphia 1939; repr. New York 1957.
- Luck, Georg, *Magie und andere Geheimlehren der Antike. Mit 112 neu übersetzten und einzeln kommentierten Quellentexten*, Munich 1990.
- de Martino, Ernesto (ed.), *Magia e civiltà. Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale*, Mailand 1962.
- Maxwell-Stuart, Peter George (ed.), *The Occult in Early Modern Europe. A Documentary History*, London 1999.
- Monter, William (ed.), *European Witchcraft*, New York 1969.
- Normand, Lawrence/Roberts, Gareth, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's 'Demonology' and the North Berwick Witches*, Exeter 2000.
- Oliver, R./Fage, J. D. (eds), *The Cambridge History of Africa*, 8 vols, Cambridge 1975–86.
- Ostorero, Martine/Bagliani, Agostino Parvicini/Tremp, Kathrin Utz/Chène, Catherine (eds), *L'Imaginaire du Sabbat. Édition critique des textes les plus anciens*, Lausanne 1999.
- Rabinovitch, Shelley/Lewis, James (eds), *The Encyclopedia of Modern Witchcraft and Neo-Paganism*, New York 2002.
- Robbins, Harold, *Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York 1959.
- Senn, Matthias (ed.), *Die Wickiana. Johann Jacob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert*, Zurich 1975.
- Sharpe, James, *Witchcraft in Early Modern England*, London 2001.
- Sharpe, James (ed.), *English Witchcraft, 1560–1730*, 6 vols, London 2003.
- Sills, David Lawrence (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences (= IESS)*, 18 vols, repr. New York 1968–79.
- Sturtevant, William C. (ed.), *Handbook of North American Indians (= HNAI)*, 20 vols, Washington 1978.
- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vols, Copenhagen 1955–8.
- Thorndike, Lynn, *History of Magic and Experimental Science*, 8 vols, New York 1923–58.
- Wakefield, Walter L./Evans, Austin P. (eds), *Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources*, translated and annotated, New York 1969.
- Zedler, Johann Heinrich (ed.), *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 vols, Halle/Leipzig 1732–54.

## 2. 1800年以前的鬼神学研究和文本

- Abermaliger Justizmord in der Schweiz, in August Ludwig Schlözer (ed.), *Stats-Anzeigen*, vol. 2 (1783), 273–7.

- de Acosta, José, *Historia Natural e Moral de las Indias*, Seville 1590.
- Ady, Thomas, *A Candle in the Dark, or, a Treatise Concerning the Nature of Witches*, London 1656.
- Agobard of Lyon, *Contra Insulsam Vulgi Opinionem de Grandine et Tonitruis*, in *Patrologia Latina* 104, col. 147–58.
- Agricola, Franciscus, *Gründtlicher Bericht, Ob Zauberey die argste und grewlichste sünd auff Erden sey*, Cologne 1597.
- Agrippa of Nettesheim, Henricus Cornelius, *De Occulta Philosophia*, Antwerp 1531.
- Agrippa of Nettesheim, Henricus Cornelius, *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum* [1526], Cologne 1544.
- Alber, Matthäus/Bidembach, Wilhelm, *Ein Summa etlicher Predigen vom Hagel und Unholden, gethon in der Pfarrkirch zuo Stuoatgarten im Monat Augusto Anno CLXII [. . .] sehr nützlich und tröstlich zuo diser Zeit zuo lesen*, Tübingen 1562.
- Albrecht, Bernhard, *Magia, das ist: christenlicher Bericht von Zauberey und Hexerey*, Augsburg 1628.
- Alciati, Andrea, *De Lamii seu Strigibus* [1515], in *Parergon Juris* [1530], lib. 8, cap. 22, in *Opera*, Bd. IV, Basel 1582, lib. 8, cap. 22, col. 498, reprinted in Hansen (1901), 310–12.
- Anhorn, Bartholomäus, *Magiologia Das ist: Christlicher Bericht Von dem Aberglauben und Zauberey. Der Welt/ohne einige Passion der Religionen/ fürgestellt*, Basel 1675.
- Aquinas, Thomas (St), *Quaestiones Disputatae de Malo* (c.1270), in *Opera Omnia*, vol. 15, Parma 1855.
- Aquinas, Thomas (St), *Summa contra Gentiles*, in A. C. Pegis (ed.), *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, 2 vols, New York 1945, II, 3–224.
- Aquinas, Thomas (St), *Summa Theologiae* (c.1270), London 1964–6.
- Augustine (St), *De Doctrina Christiana*, in *PL*, 34.
- Augustine (St), *The City of God*, London 1968.
- Bacon, Francis, *The Essays* (1597, 1612, 1625), ed. John Pitcher, Harmondsworth 1985.
- Bacon, Francis, *Novum Organon*, London 1620.
- Baxter, Richard, *The Certainty of the World of Spirits. Fully Evinced by the Unquestionable Histories of Apparitions, Witchcraft, Voices, etc.* London 1691.
- Bekker, Balthasar, *De Betoverde Weereld*, 4 vols, Amsterdam 1691–3; *Die Bezauberte Welt*, 4 vols, Amsterdam 1693; *Le monde enchanté*, Amsterdam 1694; *The World Bewitched*, London 1695.
- de Bergerac, Cyrano, *Lettre contre les sorciers* [1654], in Frederic Lachevre (ed.), *Les Oeuvres Libertines de Cyrano de Bergerac*, vol. 2, Paris 1912, 211–18 [Monter (1969), 113–20].
- Bernard, Richard, *A Guide to Grande-lury Men*, London 1627.
- Bernardino da Siena (St), *Prediche Volgare sul Campo di Siena*, 2 vols, Milan 1989.
- Bernardo da Como, see: Rategno.
- Bernardo Gui, *Practica Inquisitionis Haereticae Pravitatis* [1324]; Part V, *Description of Heresies*, in Wakefield/Evans (1969), 375–445.

- Bernardo Gui, *Interrogatoria ad Sortilegos et Divinos et Invocatores Demonum* (1315), in Hansen (1901), 47–8.
- Binsfeld, Peter, *Tractatus de Confessionibus Maleficorum et Sagarum*, Trier 1589; Trier 1591; Trier 1596; 4th Latin edn Cologne 1623; *Tractat von Bekanntschaft der Zauberer und Hexen*, trans. Bernhard Vogel, Munich 1591; Munich 1592.
- Bodin, Jean, *De la Démonomanie des Sorciers*, Paris 1580. *De Magorum Daemonomania libri IV*, Basel 1581. *Vom Außgelassenen wüttigen Teuffelsheer*, trans. by Johann Fischart, Strasbourg 1591. *On the Demonomania of Witches*, trans. R. A. Scott, ed. by Jonathan Pearl, Toronto 1995.
- Boguet, Henry, *Discours execrable des Sorciers*, Lyons 1602; *An Examen of Witches*, trans. by E. A. Ashwin, ed. by Montague Summers, London 1929.
- Boulton, Richard, *The Possibility and Reality of Magick, Sorcery, and Witchcraft, Demonstrated. Or, a Vindication of a Complete History of Magick, Sorcery and Witchcraft. In Answer to Dr. Hutchinson's Historical Essay*, 2 vols, London 1722 (ed. Sharpe 2003, vol. 6).
- B[ragge], F[rancis], *Witchcraft Farther Display'd*, London 1712.
- Brenz, Johannes, *Homilia de Grandine*, in: *Pericopiae Evangeliorum quae Usitato More in Praecipuis Festis Legi Solent*, Frankfurt 1557. *Ein Predigt von dem Hagel und Ungewitter*, in: *Evangelien der fürnembsten Fest- und Feyertagen [...]*, Frankfurt 1558; *Predigt vom Hagel, Donner und allem Ungewitter*, 1564.
- Brenz, Johannes, *Sermon von Hagel und Ungewitter*, Stuttgart, 1562.
- Bruno, Giordano, *De Magia*, in *Opera Latine Conscripta*, 4 vols, ed. F. Fiorentino, Naples 1879–91, vol. 3, 395–454.
- Bullinger, Heinrich, *Von Hexen und Unholden. Wider die schwartzen Künst, aberglaubig segnens, unwarhaftigs Warsagen und andere dergleichen von Gott verbotte Künst* [1571], in *Theatrum de Veneficis*, Frankfurt 1586, 298–306.
- Burchard von Worms, *Decretorum Libri Viginti*, in *PL*, 140, Paris 1880, col. 491–1090.
- Burton, Richard, *The Anatomy of Melancholy*, 3 vols, Oxford 1628.
- Cardano, Girolamo, *De Rerum Varietate*, Basel 1557.
- Cardano, Girolamo, *Opera Omnia*, 10 vols, Lyon 1663.
- [Carmichael, James], *News from Scotland, Declaring the Damable Life and Death of Doctor Fian, a Notable Sorcerer, who was Burned at Edinburgh in January Last, 1591* (Edinburgh 1591), in Normand/Roberts (2000), 309–26.
- Casaubon, Meric, *Of Credulity, and Incredulity of Things, Natural, Civil, and Divine*, London 1682.
- de Cassinis, Samuel, *De Lamis, Quas Strigas Vocant*, Milan 1505; repr. in Hansen (1901), 262–73.
- Celichius, Andreas, *Notwendige Erinnerung von des Sathans letztem Zornsturm*, Wittenberg 1594.
- Compendium Maleficarum*, see: Guazzo.
- Contzen SJ, Adam, *Methodus Civilis Doctrina, seu Abissini Regis Historia*, Cologne 1628.

- Cooper, Thomas, *The Mystery of Witchcraft*, London 1617.
- Cotta, John, *Triall of Witch-craft*, London 1616.
- Cusae, Nicolai, *Cardinalis Opera*, II, Paris 1514.
- Daneau, Lambert, *Les Sorciers. Dialogue tres-utile et necessaire pour ce temps: auquel ce qui se dispute aujourdhui des Sorciers & Eriges, est traité bien amplement & resolu*, Geneva 1574; *A Dialogue of Witches*, London 1575.
- Delrio, Martin, *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, Louvain 1599/1600; 3rd edn Mainz 1603 (partly trans.: *Investigations into Magic*, trans. and ed. by Peter George Maxwell-Stuart, New York 2000).
- Ein erschröckliche Geschichte/so zu Derneburg [Derenburg] in der Graffschaft Reinsteyn [Regenstein]/am Harz gelegen/von dreyen Zauberin und zweyen Mannen/In etlichen Tagen deß Monats Octobris Im 1555. Jare ergangen [ . . . ]*, Nuremberg (Jörg Merckel), 1555.
- Ellinger, Johann, *Hexen Coppel*, Frankfurt/Main 1629.
- Erasmus, Desiderius, *Praise of Folly* [1515], trans. by Betty Radice, Penguin Books, London 1971.
- Erastus, Thomas, *Disputatio de Lamii seu Strigibus. De Strigibus Liber*, Basel 1572; *Repetitio de Lamii seu Strigibus; in qua Plene, Solide et Persique de Arte, Poentate Itemque Poena Disceptatur*, Basel 1577; Deux dialogues touchant le pouvoir des sorciers et de la punition qu'elles meritent, in *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*, Geneva 1579.
- Ewich, Johann, *De Sagarum [ . . . ] Natura*, Bremen 1584; repr. in *Theatrum de Veneficis*, Frankfurt/Main 1586, 325–55.
- Eymericus, Nicolaus, *Directorium Inquisitorum* (MS Avignon 1376), Avignon 1503.
- Fairfax, Edward, *Daemonologia: A Discourse on Witchcraft, as it was Acted in the Family of Mr. Edward Fairfax, in the County of York, in the Year 1621*, Harrogate 1882.
- Ficino, Marsilio, *De Theologia Platonica*, Florence 1482.
- Filmer, Robert, *An Advertisement to the Jurymen of England Touching Witches*, London 1653.
- Fludd, Robert, *Utriusque Cosmi Historia*, London 1617.
- Förner, Friedrich, *Panoplia Armaturae Dei, Adversus Omnem Superstitionem, Divinationem, Excantationem, Daemonolatriam, et Universas Magorum, Veneficorum & Sagarum*, Ingolstadt 1625.
- Le Franc, Martin, *Le Champion des Dames*, 3 vols, Paris 1530, in Hansen (1900; 1901).
- Freudius, Michael, *Gewissens-Fragen von Processen wider die Hexen, insonderheit denen Richtern hochnöthig zu wissen*, Güstrow 1667.
- Frisius, Paulus, *Des Teuffels Nebelkappen*, Frankfurt/Main 1583.
- Gaule, John, *Select Cases of Conscience Touching Witches and Witchcrafts*, London 1646.
- Geiler von Kaisersberg, Johann, *Die Emeis. Dies ist das Buch von der Omeisen*, Strasbourg 1516.
- Gifford, George, *A Discourse of the Subtill Practises of Devilles by Witches and Sorcerers*, London 1587.
- Gifford, George, *A Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes*, London 1593.

- Glanvill, Joseph, *Some Philosophical Considerations Touching the Being of Witches and Witchcraft*, London 1665.
- Glanvill, Joseph, *A Blow at Modern Sadducism*, London 1668.
- Glanvill, Joseph, *Sadducismus Triumphatus, or Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*, London 1681; 3rd edn 1689.
- Goedelmann, Johann Georg, *Tractatus de Magis, Veneficis et Lamiis, Recte Cognoscendis et Puniendis*, Nuremberg 1584; Frankfurt/Main 1591.
- Goedelmann, Johann Georg, *Von Zauberern und Unholden Warhafftiger und wolgegründter Bericht*, Frankfurt/Main 1592.
- Graeter, Jacob, *Hexen oder Unholden Predigten*, Tübingen 1589.
- Graminaeus, Dietrich, *Inductio sive Directorium*, Cologne 1594.
- Gregory of Tours, *The History of the Franks*, trans. L. Thorpe, New York 1974.
- Gregory of Valencia SJ, *Commentariorum Theologicorum Tomi Quatuor*, Ingolstadt 1591–7.
- Greve, Johann, *Tribunal Reformatum*, Hamburg 1624.
- Grillandus, Paulus, *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis* (1525), Lyon 1536.
- Guazzo, Francesco Maria, *Compendium Maleficarum*, Milan 1608, trans. E. A. Ashwin, ed. Montague Summers, London 1929.
- Hemmingsen, Nils, *Admonitio de Superstitionibus Magicis Vitandis*, Copenhagen 1575.
- Herodotus, *The Histories*, new edn, trans. Aubrey de Sélincourt, rev. by John Marincola, Harmondsworth 1972.
- Heywood, Thomas/Broome, Richard, *The Late Lancashire Witches*, London 1634 (ed. Laird H. Barber, New York/London 1979).
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London 1651.
- Holland, Henry, *A Treatise against Witchcraft, or, a Dialogue, wherein the Greatest Doubts Concerning that Sinne, are Briefly Answered*, Cambridge 1590 (Sharpe 2003, vol. 1).
- van Hoogstraaten, Jacob, *Tractatus Magistralis Declarans quam Graviter Peccent Querentes Auxilium a Maleficis*, Cologne 1510.
- Hopkins, Mathew, *The Discoverie of Witches*, London 1647 (ed. Sharpe 2003, vol. 3).
- Hutchinson, Francis, *An Historical Essay Concerning Witchcraft*, London 1718 (ed. Sharpe 2003, vol. 6).
- Jacquier, Nicolas, *Flagellum Haereticorum Fascinariorum*, Frankfurt/Main 1581.
- James VI of Scotland, *Daemonologie, in Forme of a Dialogue*, Edinburgh 1597 (repr. in Normand/Roberts (2000), 327–426).
- Jordanaeus, Johannes, *Disputatio Brevis et Categorica de Proba Stigmatica Utrum Scilicet et Licita sit, necne*, Cologne s.d. (1630).
- Juxon, Joseph, *A Sermon upon Witchcraft, Occasion'd by a Late Illegal Attempt to Discover Witches by Swimming*, London 1736.
- Kant, Immanuel, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Königsberg 1766.
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlin 1784.
- Knox, John, *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*, s.l. (Geneva) 1558.
- [Kramer, Heinrich/Institoris], *Malleus Maleficarum*, Speyer 1486; Facsimile edn, ed. Günter Jerouschek, Hildesheim 1992; *Malleus Maleficarum*, English trans. Montague Summers, London 1928; Heinrich Kramer (Insti-

- toris), *Malleus Maleficarum. Kommentierte Neuübersetzung* (new German trans. from Latin) by Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek and Werner Tschacher, with an introduction by Wolfgang Behringer and Günter Jerouschek, ed. by Günter Jerouschek/Wolfgang Behringer, Munich 2000.
- de Lancre, Pierre, *Tableau de l'Inconstance des mauvais Anges et Démons. Ou il est amplement traicté de la Sorcellerie & Sorciers* [ . . . ], Paris 1612; *On the Fickleness of Demons*. English trans. by Gerhild Scholz Williams (forthcoming).
- de Lancre, Pierre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue, où est amplement et curieusement traicté de la verité ou illusion du sortilège*, Paris 1622.
- de Landa, Diego, *Historia de las Cosas de Yucatan* (1566), Merida 1990.
- Laxdaela Saga*, ed. Magnus Magnusson, Harmondsworth 1969.
- Laymann SJ, Paul, *De Processu Juridico contra Sagas et Veneficos*, Cologne 1629.
- Leib, Johann, *Consilia, Responsa ac Deductiones Juris Variæ* [ . . . ], *wie und welcher Gestalt der Process wider die Zauberer und Hexen anzustellen*, Frankfurt/Main 1666.
- Livy, *Roman History*, Harmondsworth (Penguin: various edns).
- Löher, Hermann, *Hochnöthige unterthanige wemütige Klage der Frommen Unschültigen*, Amsterdam 1676.
- Loos, Cornelius, *De Vera et Ficta [falsa] Magia*, Cologne 1592.
- Ludovicus a Paramo, *De Origine ac Progressu Officii Sancti Inquisitionis Eiusque Dignitate et Utilitate*, Madrid 1598.
- Lutz, Reinhard, Warhafftige Zeitung von gottlosen Hexen [1571], in *Theatrum de Veneficis*, Frankfurt 1586, 1–11.
- Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, Florence 1532.
- Machiavelli, Niccolò, *Discorsi*, Florence 1532.
- Maffei, Scipione, *L'arte Magica Distrutta*, Trient 1750.
- Magnus, Olaus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, Rome 1555.
- de Malebranche, Nicolas, *Des Sorciers par imagination, et des Loups-Garoux*, in *De la Recherche de la vérité* [ . . . ], 3 vols, Paris 1674–8, vol. 2, part 3, ch. 6, 337ff.; *Oeuvres Complètes* (ed. A. Robinet), vol. 1, Paris 1962, 370–6. [Monter (1969), 121–6].
- Malleus Judicium*, see: Pleier.
- Malleus Maleficarum*, see: Kramer.
- Marcellinus, Ammianus, *The Later Roman Empire (AD 354–378)*, trans. Walter Hamilton, Harmondsworth 1986.
- Marlowe, Christopher, *The Tragical History of Doctor Faustus*, London 1592.
- Mason, James, *The Anatomy of Sorcerie*, London 1612.
- Mather, Cotton, *Memorable Providences, Relating to Witchcraft and Possessions*, Boston 1689; ed. in Burr (1914), 89–143.
- Mather, Cotton, *The Wonders of the Invisible World*, Boston 1693.
- Mather, Increase, *Cases of Conscience Concerning Evil Spirits Personating Men*, Boston 1693.
- Meder, David, *Acht Hexen-Predigten von der Hexen schrecklichen Abfall und üblthatten*, Leipzig 1605.
- Meyfahrt, Johann Matthäus, *Christliche Erinnerung an gewaltige Regenten* [ . . . ], *wie das abscheuliche Laster der Hexerey mit Ernst auszurotten*, Schleusingen 1635.



- Michaelis, Sébastien, *Pneumologie ou Discours des Esprits*, Paris 1587.
- Middleton, Thomas, *A Tragicomedy called The Witch* (1615), in Peter Corbin/Douglas Sedge (eds), *Three Jacobean Witchcraft Plays*, Manchester 1986, 85–142.
- Milichius, Ludwig, *Der Zauber Teuffel*, 1563.
- Molitor, Ulrich, *De Laniis et Phitonicis Mulieribus, Teutonice unholden vel hexen*, s.l. [Constance] s.d. [1489].
- de Montaigne, Michel, *Essais*, Paris 1588.
- More, Henry, *An Antidote against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Men, whether There Be not a God*, London 1653.
- Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages, qui ont esté soupconnez de magie*, Paris 1625.
- Neue Zeitung von sechshundert Hexen, Zauberern und Teufelsbannern, welche der Bischof von Bamberg hat verbrennen lassen*, s.l. 1629.
- Neuwaldt, Hermann, *Bericht von Erforschung/prob und erkenntnis der Zauberinnen durchs kalte Wasser/Inn welchem Wilhelm Adolph Scribonii meinung widerleget*, Helmstedt 1584.
- Newer Tractat von der verführten Kinder Zauberey*, Aschaffenburg 1629.
- Neydecker, Johannes, *Disputatio Juridica de Maleficis*, Ingolstadt 1629.
- Nider, Johannes, *Formicarius* (1435), Cologne 1475.
- Orkneyinga Saga*, ed. Hermann Palsson/Paul Edwards, Harmondsworth 1981.
- de Ossuna, Francesco, *Flagellum Diaboli*, Munich 1602.
- Paracelsus, Theophrastus Bombastus von Hohenheim, *De Sagis et Earum Operibus* (1538), in *Sämtliche Werke*, ed. Karl Sudhoff, vol. 14, Munich/Berlin 1933, 5–27.
- Pererius, Benedictus, *Adversus Fallaces et Superstitiosas Artes, id est, de Magia, de Observatione Somniorum, et de Divinatione Astrologica*, Ingolstadt 1591.
- Perkins, William, *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft*, Cambridge 1608.
- Picatrix, *The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*, ed. David Pingree, London 1988.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *De Imaginationibus*, Bologna 1496.
- Pico della Mirandola, Giovanni Francesco, *Dialogus in Tres Libros Divisus, Cuius Titulus est Strix, sive de Ludificatione Daemonum*, n.p. [Bologna] n.d. [1523].
- Plantsch, Martin, *Opusculum de Sagis Maleficis*, Pforzheim 1507.
- [Pleier, Cornelius], *Malleus Judicum, das ist: Gesetzhammer der unbarmherzigen Hexenrichter*, s.l. 1627 (ed. in Reiche (1701), 1–48).
- Pomponazzi, Pietro, *De Immortalitate Animae* (1516), Rome 1925.
- Pomponazzi, Pietro, *De Naturalium Effectuum Admirandorum Causis, sive de Incantationibus*, 1520.
- Ponzinibus, Johannes Franciscus, *Tractatus de Laniis*, Frankfurt/Main 1592.
- della Porta, Giambattista, *Natural Magick*, London 1658.
- Potts, Thomas, *The Wonderfull Discoverie of Witches in the Countrey of Lancaster. With the Arraignement and Triall of Nineteene Notorious Witches*, London 1613.
- Praetorius, Anton, *Gründlicher Bericht von Zauberey und Zauberern*, Lich 1598; Lich 1602; Heidelberg 1613; Frankfurt/Main 1629.

- Prierias, Silvester, *De Strigimagarum Libri Tres*, Rome 1521.
- [Rategno] da Como, Bernardo, *Tractatus de Strigiis* (c.1508), in *Lucerna Inquisitorum Haereticae Pravitatis*, Mailand 1546.
- Regino, von Prüm, *Libri Duo de Synodalibus Causis et Disciplinis Ecclesiasticis* [c.906], ed. F. G. A. Wasserschleben, Leipzig 1840.
- Reiche, Johann (ed.), *Unterschiedliche Schrifften von Unfug des Hexen-Processes*, Halle 1703.
- Rémy, Nicolas, *Daemonolatriae Libri Tres*, Lyon 1595; *Daemonolatria. Das ist von Unholden und Zauber Geistern*, Frankfurt/Main 1598; *Daemonolatriy*, trans. Montague Summers, London 1930.
- Roberts, Alexander, *A Treatise of Witchcraft*, London 1616.
- Rowley, William/Dekker, Thomas/Ford, John, *The Witch of Edmonton* (London 1621), in Peter Corbin/Douglas Sedge (eds), *Three Jacobean Witchcraft Plays*, Manchester 1986, 143–209.
- Rüdiger, Johannes, *De Magia Illicita Decas Concionum. Zehen nuetzliche Predigten von der Zauber- und Hexenwerck*, Jena 1630.
- de Sahagun, Bernardino, *Historia General de las cosas de Nueva Espania* (c.1555), 4 vols, Mexico City 1956.
- Sawr, Abraham, *Eine kurtze und trewe Warnung, Anzeige und Underricht, ob auch zu dieser unserer Zeit unter uns Christen Hexen, Zauberer und Unholden vorhanden: und was sie ausrichten können*, Frankfurt/Main 1584; repr. *Theatrum de Veneficis*, Frankfurt 1586, 202–14.
- Sawr, Abraham (ed.), *Theatrum de Veneficis*, Frankfurt/Main 1586.
- Schaller, Daniel, *Zauber Händel in viii Predigten*, Magdeburg 1611.
- von Schultheis, Heinrich, *Ausführliche Instruction, wie in Inquisition Sachen des gewlichen Lasters der Zauberey zu procedieren*, Cologne 1634.
- Scot, Reginald, *The Discoverie of Witchcraft*, London 1584; 3rd edn London 1665.
- Scribonius, Guilelmus, *De Sagarum Natura et Potestate*, Marburg 1588.
- Simon, Jordan, *Das große weltbetrügende Nichts, oder die heutige Hexerey und Zauberkunst*, s.l. 1762.
- Sinclair, George, *Satan's Invisible World*, Edinburgh 1685.
- [Spee, Friedrich] *Cautio Criminalis seu de Processibus contra Sagas Liber [. . .], auctore Incerto Theologo Romano*, Rinteln 1631.
- Spina, Bartolomeo, *De Strigibus et Lamiis*, Venice 1523.
- Stearne, John, *A Confirmation and Discovery of Witchcraft [. . .]. Together with the Confessions of Those Executed since May 1645*, London 1648 (Facsimile repr. Exeter 1973).
- Stubs, Philip, *The Witchcraft of the Scriptures. A Sermon Preach'd on a Special Occasion*, London 1736.
- Swedenborg, Emanuel, *Arcana Coelestia, quae in Scriptura Sacra, seu Verbo Domini sunt, detecta. . . Una cum Mirabilibus quae Visa sunt in Mundo Spiritum et in Coelo Anglorum*, 8 vols, London 1749–56.
- Tanner SJ, Adam, *Theologia Scholastica*, 4 vols, Ingolstadt 1626/27.
- Tanner SJ, Adam, *Tractatus Theologicus de Processu Adversus Crimina Excepta ac Speciatim Adversus Crimen Veneficii*, Cologne 1629.
- Tartaroti, Girolamo, *Del Congresso Notturmo delle Lammie*, Robereto 1749.
- Theatrum Diabolorum*, Frankfurt/Main 1569.
- Theatrum de Veneficis*, Frankfurt/Main 1586, see: Sawr.
- Tholosan, Claude, *Ut Magorum et Maleficorum Errores* (1436), in Blauert (1990), 143–59.

- Thomasius, Christian, *De Crimine Magiae*, Halle 1701.
- Thomasius, Christian, *Disputatio Juris Canonici de Origine ac Progressu Processus Inquisitorii contra Sagas*, Halle 1712.
- Trithemius, Johannes, *Von den Gottlosen hexen und zauberern*, Ingolstadt 1555.
- Trithemius, Johannes, *Antipalus Maleficorum* (MS von 1508), in *Paralipomena Opusculorum* [...] Joannis Trithemii, Mainz 1605, 273–426.
- Vairius, Leonardus, *De Fascino*, Paris 1583; Venice 1589.
- Vallick, Jacob, *Von Zäuberern, Hexen und Unholden*, in *Sawr* (1586), 54–69.
- Visconti, Girolamo, *Lamiarum sive Striarum Oposcula*, Milan 1490.
- Voigt, Gottfried Christian, *Etwas über die Hexenprozesse in Deutschland*, in *Berlinische Monatsschrift*, Dritter Band, Berlin 1784, 297–311.
- Wagstaffe, John, *The Question of Witchcraft Debated. Or a Discourse against Their Opinion that Affirm Witches*, London 1669 (ed. Sharpe 2003, vol. 4).
- Wahrhaftige und glaubwürdige Zeytung. Von Hundert und vier und dreyszig Unholden/ so um ihrer Zauberey halben/ verbrennet worden*, Strasbourg 1583, ed. in Behringer (2001), 167–9.
- Webster, John, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, London 1677.
- Wecker, Johann, *Hexen-Büchlein, das ist: Ware entdeckung und erklärung [...] der Zauberey, und was von Zauberern, Unholden und Hengsten (!), Nachtschaden, Schützen, auch der Hexen händel, art, thun, lassen, wesen, artzeney [...] zu halten sey*, Colmar 1575. *Theatum de Veneficis*, Frankfurt/Main 1586, 306–24.
- Weyer, Johann, *De Praestigiis Daemonum*, Basel 1563; partly trans., *On Witchcraft*, ed. by Benjamin G. Kohl/H. C. Erik Midelfort, Asheville/NC 1998.
- Weyer, Johann, *De Lamiis Liber*, Basel 1577.
- Witches' Hammer*, see: Kramer.
- Witekkind, Herman, *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey*, Heidelberg 1585.
- Yupanqi, Titu Kusi, Inca, *Relación de la conquista del Peru* (c.1570), Lima 1973.
- Zehner, Joachim, *Fünff Predigten von Hexen, ihren Anfang, Mittel und End in sich haltend und erklärend*, Leipzig 1613.
- Zeittung, Zwo Newe, was man für Hexen und Unholden verbrenndt hat*, 1580, in: Behringer (2001), 159–61.

### 3. 关于巫术的专著

- Abusch, Tzvi, *Babylonian Witchcraft Literature*. Case Studies, Atlanta 1987.
- Ankarloo, Bengt, *Trolldomsprocesserna i Sverige*, Lund 1971.
- Apps, Lara/Gow, Andrew, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester 2003.
- Ashforth, Adam, *Madumo. A Man Bewitched*, Chicago/London 2000.
- Bader, Guido, *Hexenprozesse in der Schweiz*, Zurich 1945.
- Bailey, Frederick George, *Witch Hunt in an Indian Village, or the Triumph of Morality*, New Delhi 1997.
- Bailey, Michael D., *Battling Demons. Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania University Press 2003.

- Baroja, Julio Caro, *The World of the Witches* (Madrid 1961), London 1964.
- Barstow, Ann Llewellyn, *Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts*, New York 1994.
- Baschwitz, Kurt, *Hexen und Hexenprozesse*, Munich 1963.
- Basso, Keith H., *Western Apache Witchcraft*, Tucson/Arizona 1969.
- Behringer, Wolfgang, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern*, Munich 1988.
- Behringer, Wolfgang, *Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe*, Cambridge 1997.
- Behringer, Wolfgang, *Shaman of Oberstdorf. Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, trans. H. C. Erik Midelfort, Charlottesville/Va. 1998.
- Behringer, Wolfgang, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*, 3rd edn Munich 2002.
- Bethencourt, Francisco, *O imaginário da magia: Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século 16*, Lisbon 1987.
- Biesel, Elisabeth, *Hexenjustiz, Volksmagie und soziale Konflikte im lothringischen Raum*, Trier 1997.
- Blauert, Andreas, *Frühe Hexenverfolgungen. Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*, Hamburg 1989.
- de Blécourt, Willem, *Termen van Toverij. De veranderende betekenis van toverij in Nordoost-Nederland tussen de 16de en 20ste eeuw*, Nijmegen 1990.
- Bongmba, Elias, *African Witchcraft and Otherness. A Philosophical and Theological Critique of Intersubjective Relations*, Charlottesville/Va. 2001.
- Bonomo, Giuseppe, *Caccia alle Streghe*, Palermo 1959.
- Bostridge, Ian, *Witchcraft and its Transformations, c.1650–c.1750*, Oxford 1997.
- Boyer, Paul/Nissenbaum, Stephen, *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft*, Harvard 1974.
- Brauner, Sigrid, *Fearless Wives and Frightened Shrews. The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Massachusetts 1995.
- Briggs, Robin, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996.
- Byloff, Fritz, *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern*, Berlin/Leipzig 1934.
- Cassar, Carmel, *Witchcraft, Sorcery and the Inquisition. A Study of Cultural Values in Early Modern Malta*, 1996.
- Centini, Massimo, *Streghe, roghi e diavoli. I Processi di stregoneria in Piemonte*, Cuneo 1995.
- de Certeau, Michel, *La Possession de Loudon*, Paris 1971.
- Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven/London 1994.
- Chavunduka, G., *Witches, Witchcraft and the Law in Zimbabwe*, Harare 1982.
- Clark, Henry A., *Policeman's Narrative of Witchcraft and Murder in Zimbabwe*, Melbourne 1985.
- Clark, Stuart, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997.

- Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, London 1975.
- Crawford, John R., *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, London 1967.
- Davidson, Jane P., *The Witch in Northern European Art, 1450-1750*, Freren 1987.
- Davidson, L. S./Ward, J. O., *The Sorcery Trial of Alice Kyteler*, Binghamton 1993.
- Davies, Owen, *Witchcraft, Magic and Culture, 1736-1951*, Manchester 1999.
- Deacon, Richard, *Mathew Hopkins. Witch Finder General*, London 1976.
- Debrunner, Hans W., *Witchcraft in Ghana. A Study of the Belief in Destructive Witches and its Effect on the Akan Tribe*, Kumasi 1959.
- Decker, Rainer, *Die Hexen und ihre Henker. Ein Fallbericht*, Freiburg/Br. 1994.
- Decker, Rainer, *Die Päpste und die Hexen*, Darmstadt 2003.
- Demos, John Putnam, *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford 1983.
- Devlin, Judith, *The Superstitious Mind*, New Haven 1987.
- Dillinger, Johannes, 'Böse Leute'. *Hexenverfolgungen in Schwäbisch Österreich und Kurtrier im Vergleich*, Trier 1999.
- Dinzelbacher, Peter, *Heilige oder Hexen. Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Zurich 1995.
- Duhr, Bernhard, *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, Cologne 1900.
- Durrant, Jonathan, *Witchcraft, Gender and Society in the Early Modern Prince-Bishopric of Eichstätt*, Ph.D., University of London 2002 (MS).
- Durston, Gregory, *Witchcraft and Witch Trials. A History of English Witchcraft and its Legal Perspectives, 1542-1736*, Chichester 2000.
- Easlea, Brian, *Witch Hunting, Magic, and the New Philosophy*, Brighton 1980.
- Elkin, Adolphus Peter, *Aboriginal Men of High Degree. Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition* (1945), 3rd edn, Queensland University Press, St Lucia/Australia 1994.
- Erikson, Kai T., *Wayward Puritans*, New York 1966.
- L'Estrange Ewen, Cecil, *Witch Hunting and Witch Trials. The Indictments for Witchcraft from the Records of 1373 Assizes Held for the Home Circuit, AD 1559-1736*, London 1929.
- L'Estrange Ewen, Cecil, *Witchcraft and Demonianism. A Concise Account Derived from Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, London 1933.
- Evans-Pritchard, Edgar Evan, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
- Favret-Saada, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris 1977; *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*, Cambridge 1980.
- Fisiy, Cyprian F., *Palmtree Justice in the Bertoua Court of Appeal. The Witchcraft Cases*, Leiden 1990.
- Flint, Valerie I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991.
- Fögen, Marie Theres, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt/Main 1997.
- Fortune, Reo F., *Sorcerers of Dobu*, London 1932.
- French, Peter, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, New York 1972.

- Freuler, Kaspar, *Anna Göldi, die Geschichte der letzten Hexe der Schweiz*, Glarus 1987.
- Füssel, Roland, *Hexenverfolgung in Thüringen*, Erfurt 1998.
- Gehm, Britta, *Die Hexenverfolgungen des Hochstifts Bamberg und das Eingreifen des Reichshofrates zu ihrer Beendigung*, Hildesheim 2000.
- Gentilcore, David, *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester 1992.
- Gersmann, Gudrun, *Wasserprobe und Prozeß. Hexenverfolgung und adelige 'Hexenpolitik' im frühneuzeitlichen Fürstbistum Münster*, Diss. habil. Munich 1999.
- Geschiere, Peter, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Virginia University Press 1997.
- Ginzburg, Carlo, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turin 1966; *The Night Battles*, Baltimore 1983.
- Ginzburg, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del Saba*, Turin 1989; *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, New York 1991.
- Graf, Fritz, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, Munich 1996 (= *Magic in the Ancient World*, trans. F. Philip, Cambridge/MA 1997).
- Habiger-Tuczay, Christa, *Magie und Magier im Mittelalter*, Munich 1992.
- Hansen, Joseph, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung*, Munich 1900.
- Harmening, Dieter, *Superstitio*, Berlin 1979.
- Hauschild, Thomas, *Der böse Blick*, Berlin 1982.
- Haustein, Jörg, *Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*, Stuttgart 1990.
- Heinemann, Evelyn, *Hexen und Hexenglauben. Eine historisch sozialpsychologische Studie über den europäischen Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts*, Frankfurt u.a. 1986.
- Henningsen, Gustav, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno/Nevada 1980.
- Henningsen, Gustav, *Fra heksejagt til heksekult, 1484-1984*, Copenhagen 1984.
- Hester, Marianne, *Lewd Women and Wicked Witches. A Study of the Dynamics of Male Domination*, London 1992.
- Hart, Vaughan, *Art and Magic in the Court of the Stuarts*, London 1994.
- Idoate, Florencio, *La Brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona 1967.
- Jensen, Karsten Sejr, *Troldom i Danmark, 1500-1588*, Copenhagen 1982.
- Jerouschek, Günther, *Die Hexen und ihr Prozeß. Die Hexenverfolgung in der Reichsstadt Esslingen*, Sigmaringen 1992.
- Johansen, Jens C. V., *Da Djaevelen var du . . . Troldom i det 17. Arhundredes Danmark*, Odense 1991.
- Kapferer, Bruce, *The Feast of Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*, London 1997.
- Kapur, Sohaila, *Witchcraft in Western India*, Hyderabad 1983.
- Karlsen, Carol F., *The Devil in the Shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England*, New York 1987.
- Kauertz, Claudia, *Wissenschaft und Hexenglaube. Die Diskussion des Zauber- und Hexenwesens an der Universität Helmstedt (1576-1626) (Hexenforschung, vol. 6)*, Bielefeld 2001.

- Kieckhefer, Richard, *European Witch-Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300–1500*, London 1976.
- Kilpatrick, Alan, *The Night has a Naked Soul. Witchcraft and Sorcery among the Western Cherokee*, Syracuse/New York 1997.
- King, Leonard W., *Babylonian Magic and Sorcery. Being 'The Prayers of the Lifting of the Hand'. The Cuneiform Texts of a Group of Babylonian and Assyrian Incantations and Magical Formulae*, London 2000.
- Kittredge, George Lyman, *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge/Mass. 1929.
- Klaits, Joseph, *Servants of Satan. The Age of the Witch Hunts*, Bloomington 1985.
- Klanciczay, Gábor, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 1990.
- Kluckhohn, Clyde, *Navaho Witchcraft*, Boston 1944.
- Knauff, Bruce M., *Good Company and Violence. Sorcery and Social Action in a Lowland New Guinea Society*, Berkeley/Cal. 1985.
- Kuhn, Philip A., *Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge/Mass. 1990.
- Kunstmann, Hartmut H., *Zauberwahn und Hexenprozeß in der Reichsstadt Nürnberg*, Nuremberg 1970.
- Kunze, Michael, *Highroad to the Stake. A Tale of Witchcraft*, Chicago 1987.
- Labouvie, Eva, *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Aberglaube in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1991.
- Lambek, Michael, *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto 1993.
- Lambrecht, Karen, *Hexenverfolgung und Zaubereiprozesse in den schlesischen Territorien*, Cologne 1995.
- Larner, Christina, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, London 1981.
- Larner, Christina, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, edited and with a foreword by Alan Macfarlane, Oxford 1984.
- Levack, Brian P., *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, London/New York 1987.
- Lewis, Ioan M., *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 2nd edn, London 1989.
- Lieban, Richard W., *Cebuano Sorcery. Malign Magic in the Philippines*, Berkeley/Los Angeles 1967.
- Lindenbaum, Shirley, *Kuru Sorcery. Disease and Danger in the New Guinea Highlands*, Palo Alto 1979.
- Luck, Georg, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore 1985.
- Lüking, Rolf-Michael, *Vom Unwesen der Magie. Annäherung an das Fremde über den sogenannten Todeszauber im Südwestpazifik*, Münster/Hamburg 1993.
- Macfarlane, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1970; 2nd edn by J. Sharpe, Cambridge 1999.
- Madsen, William/Madsen, Claudia, *A Guide to Mexican Witchcraft. With a Commentary by Gonzalo Aguirre Beltrán*, Mexico City, 10th edn 1992.
- Mair, Lucy P., *Witchcraft*, London 1969.

- Martin, Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550–1650*, Oxford/New York 1989.
- de Martino, Ernesto, *Sud e Magia*, Mailand 1959.
- Marwick, Max, *Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodian Cewa*, Manchester 1965.
- Maxwell-Stuart, Peter George, *Witchcraft in Europe and the New World, 1400–1800*, Basingstoke 2001.
- Melland, Frank Hulme, *In Witchbound Africa*, London 1923.
- Meyer, Birgit, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton/NJ 1999.
- Michelet, Jules, *La Sorcière*, Paris 1862.
- Midelfort, H. C. Erik, *Witch-Hunting in South-Western Germany, 1582–1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford/Calif. 1972.
- Monter, William, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation*, Ithaca/London 1976.
- Morris, Katherine, *Sorceress or Witch? The Image of Gender in Medieval Iceland and Northern Europe*, New York/London 1991.
- Muchembled, Robert, *La sorcière au village*, Paris 1979.
- Muchembled, Robert, *Le roi et la sorcière. L'Europe des buchers XVe–XVIIIe siècle*, Paris 1993.
- Multhaupt, Tamara, *Hexerei und Antihexerei in Afrika*, Munich 1989.
- Muraro, Luisa, *La Signora del Gioco. Episodi della Caccia alle Streghe*, Milan 1976.
- Naess, Hans Eyvind, *Trolldomsprosessene i Norge pa 1500–1600-tallet. En retts- og sosialhistorisk undersokelse*, Oslo 1982.
- Niehaus, Isak/Mohlala, Eliazaar/Kally, Shokane, *Witchcraft, Power and Politics. Exploring the Occult in the South African Lowveld*, London/Cape Town 2001.
- Niess, Walter, *Hexenprozesse in der Grafschaft Büdingen*, Büdingen 1982.
- Notestein, Wallace, *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*, London 1911.
- Oestmann, Peter, *Hexenprozesse am Reichskammergericht*, Wien 1997.
- Offiong, Daniel A., *Witchcraft, Sorcery, Magic and Social Order among the Ibibio of Nigeria*, Enugu/Nigeria 1991.
- Omoyajowo, Justus Akinwale, *Witches? A Study of the Belief in Witchcraft and of Its Future in Modern African Society*, University of Ibadan (Nigeria) 1965; 3rd edn 1974.
- Ostorero, Martine, *Folatre avec le Démon. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne 1998.
- Paravy, Pierette, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné: Évêques, fidèles et déviants (vers 1340–vers 1530)*, 2 vols, Rom 1993.
- Parin, Paul/Morgenthaler, Fritz/Parin-Matthey, Goldy, *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*, Frankfurt am Main 1971.
- Parrinder, Geoffrey, *Witchcraft. A Critical Study of the Belief in Witchcraft from the Records of Witch Hunting in Europe Yesterday and Africa Today*, Harmondsworth 1958.
- Pearl, Jonathan, *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France, 1560–1620*, Waterloo/Ont. 1999.
- Peters, Edward, *The Magician, the Witch, and the Law*, Pennsylvania University Press 1982.



- Pintschovius, Joska, *Zur Hölle mit den Hexen. Abschied von den weisen Frauen*, Berlin 1991.
- Pócs, Eva, *Fairies and Witches at the Boundaries of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989.
- Pócs, Eva, *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest 1998.
- Pohl, Herbert, *Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1988; 2nd edn (*Hexenforschung*, vol. 3) Bielefeld 1998.
- Purkiss, Diane, *The Witch in History. Early Modern and Twentieth Century Representations*, London 1996.
- Quaife, Geoffrey Robert, *Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe*, London 1987.
- Ralushai, Victor/et al., *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft, Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa*, Pietersburg 1996.
- Rapley, Robert, *A Case of Witchcraft: The Trial of Urbain Grandier*, Manchester 1998.
- Reis, Elizabeth, *Damned Women. Sinners and Witches in Puritan New England*, Ithaca 1997.
- Rochelandet, Brigitte, *Sorcières, diables et bouchers en Franche-Comté*, Besançon 1997.
- Romeo, Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Florence 1990.
- Rowlands, Alison, *Narratives of Witchcraft in Early Modern Germany. Fabrication, Feud and Fantasy*, Manchester 2002.
- Rummel, Walter, *Bauern, Herren und Hexen. Studien zur Sozialgeschichte sponheimischer und kurtrierischer Hexenprozesse, 1574–1664*, Göttingen 1991.
- Ryan, Willam F., *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, London 1999.
- Sanders, Andrew, *A Deed without a Name. The Witch in Society and History*, Oxford 1995.
- Schatzmann, Nikolaus, *Verdorrende Bäume und Brote wie Kuhfladen. Hexenprozesse in der Leventina 1431–1459 und die Anfänge der Hexenverfolgung auf der Alpensüdseite*, unpublished Ph.D., Zurich 2002.
- Schmidt, Jürgen Michael, *Glaube und Skepsis. Die Kurpfalz und die abendländische Hexenverfolgung, 1446–1685* (*Hexenforschung*, vol. 5), Bielefeld 2000.
- Schöck, Inge, *Hexenglaube in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*, Tübingen 1978.
- Schönhuth, Michael, *Das Einsetzen der Nacht in das Recht des Tages. Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder*, Münster/Hamburg 1992.
- Schormann, Gerhard, *Hexenprozesse in Deutschland*, Göttingen 1981.
- Schormann, Gerhard, *Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln*, Göttingen 1991.
- Schulte, Rolf, *Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgungen von 1530–1730 im Alten Reich*, Frankfurt/Main 1999.
- Schulte, Rolf, *Hexenverfolgung in Schleswig-Holstein vom 16.–18. Jahrhundert*, Heide 2001.

- Schwillus, Harald, *Kleriker im Hexenprozeß. Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16. und 17. Jahrhunderts in Deutschland*, Würzburg 1992.
- Sebald, Hans, *Witchcraft*, New York 1978.
- Sebald, Hans, *Witch-Children. From Salem Witch-Hunts to Modern Courtrooms*, New York 1995.
- Seger, Otto/Putzer, Peter, *Hexenprozesse in Liechtenstein und das Salzburger Rechtsgutachten von 1682*, Wien 1987.
- Sharpe, James, *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550–1750*, London 1997.
- Sharpe, James, *The Bewitching of Anne Gunther. A Horrible and True Story of Football, Witchcraft, Murder, and the King of England*, London 1999.
- Silverblatt, Irene, *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton 1987.
- Simmons, Marc, *Witchcraft in the Southwest. Spanish and Indian Supernaturalism on the Rio Grande*, Nebraska University Press 1980.
- Simons, Manuel, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993.
- Smith, Morton, *Jesus, the Magician*, London 1978.
- Soldan, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Hexenprozesse*, Darmstadt 1843.
- Soldan, Wilhelm Gottlieb/Heppe, Heinrich/Bauer, Max, *Geschichte der Hexenprozesse*, 2 vols, Berlin 1911.
- di Simplicio, Oscar, *Inquisizione, stregoneria, medicina. Siena e il suo stato (1580–1721)*, Monteriggione/Siena 2000.
- Sörlin, Per, *Wicked Arts. Witchcraft and Magic Trials in Southern Sweden, 1635–1754*, Leiden 1998.
- Spinola, Francisco Fajardo, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas 1992.
- Spiro, Melford E., *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*, Englewood Cliffs 1967.
- Stephen, Walter, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago 2002.
- Sterly, Joachim, *Kumo. Hexer und Hexen in Neu-Guinea*, Munich 1987.
- Stoller, Paul, *In Sorcery's Shadow. A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago University Press 1989.
- Summers, Montague, *The History of Witchcraft and Demonology*, London 1926.
- Tausiet, Maria, *Ponzonia en los Ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza 2000.
- Taussig, Michael, *The Magic of the State*, New York 1997.
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971.
- Trachtenberg, Joshua, *The Devil and the Jew*, New Haven 1943.
- Trevor-Roper, Hugh R., *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harmondsworth 1969.
- Tschaikner, Manfred, 'Damit das Böse ausgerottet werde'. *Hexenverfolgungen in Vorarlberg im 16. und 17. Jahrhundert*, Bregenz 1992.
- de Waardt, Hans, *Toverij en Samenleving. Holland 1500–1800*, Rotterdam 1991.
- Wachtel, Nathan, *Gods and Vampires. Return to Chipaya*, trans. by Carol Volk, Chicago 1994.

- Waite, Gary K., *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe*, London 2003.
- Walker, Daniel Pickering, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.
- Walker, Daniel Pickering, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, London 1981.
- Walz, Rainer, *Hexenglaube und Magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe*, Paderborn 1993.
- Whiting, Beatrice, *Paiute Sorcery*, New York 1950.
- Wilde, Manfred, *Die Zauberei- und Hexenprozesse in Kursachsen*, Cologne/Weimar 2003.
- Williams, Gerhild Scholz, *Defining Dominion. The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, Ann Arbor 1995.
- Willis, Deborah, *Malevolent Nurture. Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca/London 1995.
- Worobec, Christine D., *Possessed: Women, Witches and Demons in Imperial Russia*, Northern Illinois University Press 2001.
- Zanelli, Giuliana, *Streghe e societa nell'Emilia e Romagna del cinque-seicento*, Ravenna 1992.

#### 4. 论文集

- Abrahams, Ray (ed.), *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge 1994.
- Ahrendt-Schulte, Ingrid/Bauer, Dieter/Lorenz, Sönke/Schmidt, Jürgen Michael (eds), *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung (Hexenforschung, vol. 7)*, Bielefeld 2002.
- Anglo, Sidney (ed.), *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, London 1977.
- Ankarloo, Bengt/Henningsen, Gustav (eds), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford 1990.
- Ankarloo, Bengt/Clark, Stuart/Monter, William, *Magic and Witchcraft in Europe: The Period of the Witch Trials (AHWME, vol. 4)*, London 2002.
- Barry, Jonathan/Hester, Marianne/Roberts, Gareth (eds), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, Cambridge 1997.
- Bauer, Dieter R./Behringer, Wolfgang (eds), *Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche Sensation*, Munich 1997.
- Behringer, Wolfgang/Sharpe, Jim (eds), *Witchcraft in Context. The Third York Cultural History Conference*, forthcoming.
- Beier-de-Haan, Rosemarie/Voltmer, Rita/Irsigler, Franz (eds), *Hexenwahn. Ängste der Neuzeit. Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung*, Berlin 2002.
- Ben-Yehuda, Nachman (ed.), *Deviance and Moral Boundaries. Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists*, Chicago 1985.
- Blauert, Andreas (ed.), *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen*, Frankfurt/M. 1990.

- de Blécourt, Willem/Gijswijt-Hofstra, Marijke (eds), *Kwade Mensen. Toverij in Nederland*, Amsterdam 1986 (= *Volkskundig Bulletin*, 12, 1).
- de Blécourt, Willem/Hutton, Ronald/La Fontaine, Jean, *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century* (AHWME, vol. 6), London 1999.
- Bond, George Clement/Ciekawy, Diana M. (eds), *Witchcraft Dialogues. Anthropological and Philosophical Exchanges*, Athens/Ohio 2001.
- Ciekawy, Diane/Bond, George Clement (eds), *Envisioning and Revisioning 'Witchcraft'. New Directions in African Philosophy and Anthropology*, Athens/Ohio 2000.
- Clark, Stuart (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, London 2001.
- Cohen, Jeremy (ed.), *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996.
- Comaroff, Jean/Comaroff, John (eds), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago 1993.
- Cryer, Frederick H./Thomson, Marie-Louise, *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies* (AHWME, vol. 1), London 2001.
- Degn, Christian/Lehmann, Hartmut/Unverhau, Dagmar (eds), *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge*, Neumünster 1983.
- Dillinger, Johannes/Fritz, Thomas/Mährle, Wolfgang, *Zum Feuer verdammt. Die Hexenverfolgungen in der Grafschaft Hohenberg, der Reichsstadt Reutlingen und der Fürstpropstei Ellwangen* (= *Hexenforschung*, vol. 2), Stuttgart 1998.
- Douglas, Mary (ed.), *Witchcraft. Confessions and Accusations*, London 1970.
- van Dülmen, Richard (ed.), *Hexenwelten*, Frankfurt/Main 1987.
- Edwards, Kathryn A., *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits. Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville/Missouri 2002.
- Eiden, Heribert/Voltmer, Rita (eds), *Hexenprozesse und Gerichtspraxis*, Trier 2002.
- Eliade, Mircea, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago 1976.
- Flint, Valerie/Gordon, Richard/Luck, Georg/Ogden, Daniel, *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome* (AHWME, vol. 2), London 1999.
- Franz, Gunther (ed.), *Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns (1591–1635)*, Trier 1991.
- Franz, Gunther/Irsigler, Franz/Biesel, Elisabeth (eds), *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel Saar*, Trier 1995.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke/Frijhoff, Willem (eds), *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth Century*, Rotterdam 1991.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke/Levack, Brian P./Porter, Roy, *Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries* (AHWME, vol. 5), London 1999.
- Goodare, Julian (ed.), *The Scottish Witch-Hunt in Context*, Manchester 2002.
- Hallen, Barry/Sodipo, J. O. (eds), *Knowledge, Belief, and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy*, London 1986.
- Jolly, Karen/Raudvere, Catharine/Peters, Edward, *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages* (AHWME, vol. 3), London 2002.
- Joralemon, Donald/Sharon, Douglas (eds), *Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru*, Salt Lake City 1993.

- Kiev, Ari (ed.), *Magic, Faith and Healing. Studies in Primitive Psychiatry*, London 1964.
- Klaniczay, Gábor/Pócs, Eva (eds), *Witch-Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe*, Budapest 1994.
- Lehmann, Arthur C./Myers, James E. (eds), *Magic, Witchcraft and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, Palo Alto 1985.
- Lehmann, Hartmut/Ulbricht, Otto (eds), *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgung von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden 1992.
- Lorenz, Sönke (ed.), *Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Katalog der Ausstellung*, Ostfildern 1994.
- Lorenz, Sönke/Bauer, Dieter R. (eds), *Das Ende der Hexenverfolgung (Hexenforschung, vol. 1)*, Stuttgart 1995.
- Lorenz, Sönke/Bauer, Dieter R./Behringer, Wolfgang/Schmidt, Jürgen Michael (eds), *Himmels Hexenkartothek. Das Interesse des Nationalsozialismus an der Hexenverfolgung (Hexenforschung, vol. 4)*, Bielefeld 1999.
- Lorenz, Sönke/Wandel Uwe Jens (eds), *Hexen und Hexenverfolgung in Thüringen*, Bielefeld 2002.
- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion, and other Essays*, London 1954.
- Malinowski, Bronislaw, *Culture* (1948), in *IESS*, vol. 4 (1968), 621–45.
- Marwick, Max (ed.), *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, London/New York 1970; enlarged 2nd edn, 1982; repr. 1990.
- Middleton, John/Winter E. H. (eds), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963.
- Middleton, John (ed.), *Magic, Witchcraft and Curing*, Austin/Texas 1967.
- Moore, Henrietta L./Sanders Todd (eds), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, New York 2001.
- Muchembled, Robert (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris 1994.
- Nutini, Hugo G./Roberts, John M., *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Tucson/London 1993.
- Opitz, Claudia (ed.), *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung*, Freiburg 1995.
- Poole, Robert (ed.), *The Lancashire Witches. Histories and Stories*, Manchester 2002.
- Roper, Lyndal, *Oedipus and the Devil*, London/New York 1994.
- Schmauder, Andreas (ed.), *Frühe Hexenverfolgung in Ravensburg und am Bodensee*, Konstanz 2001.
- Segl, Peter (ed.), *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus Maleficarum von 1487*, Cologne/Berlin 1988.
- Soman, Alfred, *Sorcellerie et Justice Criminelle. Le Parlement de Paris (16e–18e siècles)*, Hampshire 1992.
- Stephen, Michele (ed.), *Sorcerer and Witch in Melanesia*, Melbourne 1987.
- Valentinitsch, Helfried (ed.), *Hexen und Zauberer*, Graz 1987.

- Walker, Deward E./Carrasco David (eds), *Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*, Moscow/Idaho 1989.
- Watson C. W./Ellen Roy (eds), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, Honolulu 1993.
- Willis, Roy G. (ed.), *Witchcraft and Healing*, Edinburgh 1969.
- Zelenietz, Mary/Lindenbaum, Shirley S. (eds), *Sorcery and Social Change in Melanesia* (= *Social Analysis*, 8, special issue), Adelaide 1981.

## 5. 关于巫术的文章

- Abrahams, Ray, A Modern Witch-Hunt among the Lango of Uganda, in *Cambridge Anthropology*, 10 (1985), 32–45.
- Ammann-Doubliez, Chantal, La première chasse aux sorciers en Valais, in *Osteroero* (1999), 63–98.
- Anagnost, Ann S., Politics and Magic in Contemporary China, in *Modern China*, 13 (1987), 40–61.
- Andenmatten, Bernard/Utz-Tremp Kathrin, De l'hérésie à la sorcellerie: L'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420–1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande, in *ZSKG*, 86 (1992), 69–119.
- Andersson, Jens A., Sorcery in the Era of 'Henry IV': Kinship, Mobility and Mortality in Buhera District, Zimbabwe, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2002), 425–48.
- Ankarloo, Bengt, Witch-Trials in Northern Europe, 1450–1700, in *AHWME*, vol. 4 (2002), 53–96.
- Apter, Andrew, Atinga Revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950–1951, in *Comaroff/Comaroff* (1993), 111–28.
- Ardener, Edwin, Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief, in *Douglas* (1970), 141–60.
- Ashforth, Adam, Reflections on Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto), in *ASR*, 41, 3 (1998), 36–67.
- Ashforth, Adam, Aids, Witchcraft and the Problem of Power in Post-Apartheid South Africa, *Occasional Papers of the Institute for Advanced Study*, 10, May 2001.
- Auslander, Mark, 'Open the Wombs!' The Symbolic Politics of Modern Ngoni Witchfinding, in *Comaroff/Comaroff* (1993), 167–92.
- Austen, Ralph, The Moral Economy of Witchcraft. An Essay in Comparative History, in *Comaroff/Comaroff* (1993), 89–110.
- Ball, Joanna, The Ritual of the Necklace (Occasional Paper, Centre for the Study of Violence and Reconciliation), Johannesburg 1994.
- Bastian, Misty L., 'Bloodhounds Who Have No Friends.' Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press, in *Comaroff/Comaroff* (1993), 129–66.
- Baxter, Paul, Absence Makes the Heart Grow Fonder: Some Suggestions Why Witchcraft Accusations are Rare among East African Pastoralists, in *Gluckman* (1972), 163–91.
- Becker, Thomas, Hexenverfolgung in Kurköln. Kritische Anmerkungen zu Gerhard Schormanns 'Krieg gegen die Hexen', in *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*, 195 (1992), 202–14.

- Behringer, Wolfgang, Erträge und Perspektiven der Hexenforschung, in *HZ*, 249 (1989), 619–40.
- Behringer, Wolfgang, Kinderhexenprozesse. Zur Rolle von Kindern in der Geschichte der Hexenverfolgungen, in *ZHF*, 16 (1989), 31–47.
- Behringer, Wolfgang, 'Allemagne, Mère de tant des sorcières'. Au Coeur des Persécutions, in *Muchembled* (1994), 59–98.
- Behringer, Wolfgang, Zur Geschichte der Hexenforschung, in Lorenz (1994), 93–146.
- Behringer, Wolfgang, Der 'Bayerische Hexenkrieg'. Die Debatte am Ende der Hexenprozesse in Deutschland, in Lorenz/Bauer (1995), 287–314.
- Behringer, Wolfgang, Weather, Hunger and Fear. The Origins of the European Witch Persecution in Climate, Society and Mentality, in *German History*, 13 (1995), 1–27.
- Behringer, Wolfgang, Neun Millionen Hexen. Entstehung, Tradition und Kritik eines populären Mythos, in *GWU*, 49 (1998), 664–85.
- Behringer, Wolfgang, Climatic Change and Witch-Hunting. The Impact of the Little Ice Age on Mentalities, in *Climatic Change*, 43 (1999), 335–51.
- Behringer, Wolfgang, Detecting the Ultimate Conspiracy, or How Waldensians Became Witches, in Swann/Coward (2003).
- Berndt, Ronald M., A Devastating Disease Syndrome: Kuru Sorcery in the Eastern Central Highlands of New Guinea, in *Sociologus*, 8 (1958), 68–82.
- Berry, Herbert, The Globe Bewitched and 'El hombre fiel', in *Medieval and Renaissance Drama in England*, 1 (1984), 211–30.
- Bethencourt, Francisco, Portugal: A Scrupulous Inquisition, in Ankarloof/Henningsen (1990), 403–24.
- Blöcker, Monica, Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittelalters, in *Francia* (1982), 117–31.
- Boskovic-Stulli, Maja, Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slowenischen Volksüberlieferung, in *Fabula*, 3 (1960), 275–98.
- Brain, James L., Witchcraft and Development, in *African Affairs*, 81 (1982), 371–84.
- Brantley, Cynthia, A Historical Perspective of the Giriama and Witchcraft Control, in *Africa*, 49 (1979), 112–33.
- Brinkman, Inge, Ways of Death. Accounts of Terror from Angolan Refugees in Namibia, in *Africa*, 70 (2000), 1–24.
- Burr, George Lincoln, The Literature of Witchcraft, in *Papers of the American Historical Association*, 4, 4 (1889/1890), 37–66.
- Cannon, Walter B., Voodoo Death, in *AA*, 44 (1942), 169–81.
- Ciekawy, Diane/Geschiere, Peter, Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa, in *ASR*, 41 (1998), 1–14.
- Clark, Stuart, Witchcraft and Magic in Early Modern Culture, in *AHWME*, vol. 4 (2002), 97–170.
- Colson, Elizabeth, The Father as Witch, in *Africa*, 70 (2000), 333–58.
- Contreras, Jaime/Henningsen, Gustav, Forty-four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540–1700): An Analysis of a Historical Data Bank, in Henningsen/Tedeschi (1986), 100–29.
- Cope R. L., Written in Characters of Blood? The Reign of King Cetshwayo Ka Mpande (1872–9), in *JAH*, 36 (1995), 247–69.
- Cryer, Frederick H., Magic in Ancient Syria-Palestine – and in the Old Testament, in *AHWME*, vol. 1 (2001), 97–152.

- Currie, Elliot P., Crimes without Criminals. Witchcraft and Its Control in Renaissance Europe, in *Law and Society Review*, 3 (1968), 7–28.
- van Dijk, Rijk, La guérisseuse du docteur Banda au Malawi, in *Politique Africaine*, 52 (1992), 145–50.
- Eliade, Mircea, Some Observations on European Witchcraft, in *History of Religions*, 14 (1975), 149–72.
- Ellis, Stephen, Witch-Hunting in Central Madagascar, 1828–1861, in *PP*, 175 (2002), 90–123.
- Ennen, Edith, Zauberinnen und fromme Frauen – Ketzerinnen und Hexen, in *Segl* (1988), 7–22.
- Evers, Ingrid, Maaslandse Heksenprocessen, in de Blécourt/Gijswijt-Hofstra (1986), 77–110.
- Ferrary J., Lex Cornelia de sicariis et veneficiis, in *Athenaeum*, 69 (1991), 417–34.
- Findley, Alison, Sexual and Spiritual Politics in the Events of 1633/34 and 'The Late Lancashire Witches', in *Poole* (2002), 146–65.
- Fisiy, Cyprian F., Containing Occult Practices: Witchcraft Trials in Cameroon, in *ASR*, 41 (1998), 143–63.
- Fisiy, Cyprian F./Geschiere, Peter, Witchcraft, Development and Paranoia in Cameroon. Interactions between Popular, Academic, and State Discourse, in *Moore/Sanders* (2001), 226–46.
- Foster, George M., Nagualism in Mexico and Guatemala, in *Acta Americana*, 2 (1944), 85–102.
- Fraikin, Jean, Eine Seite in der Geschichte der Hexerei in den Ardennen und im Moselraum. Die Affäre um Jean de Vault, Mönch in Stablo (1592–1597), in *Franz/Irsigler/Biesel* (1995), 417–34.
- Franck, Johannes, Geschichte des Wortes Hexe, in *Hansen* (1901), 614–70.
- Frank, Stephen P., Popular Justice, Community and Culture among the Russian Peasantry, 1870–1900, in *RR*, 46 (1987), 239–65.
- Frigerio, Pierangelo/Pisoni, Carlo Alessandro, Un brogliaccio dell'Inquisizione milanese (1418–1422), in *Libri & Documenti. Rivista Quadragesimale* (Milano), 21 (3) (1995), 46–65.
- Fuge, Boris, Das Ende der Hexenverfolgungen in Lothringen, Kurtrier und Luxemburg im 17. Jahrhundert, in *Beier-de-Haan/Voltmer/Irsigler* (2002), 164–72.
- Gareis, Iris, 'Hexer' und 'Hexen' im alten Peru: Trugbild und Wirklichkeit in den historischen Quellen, in *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*, 4 (1991), 265–91.
- Geschiere, Peter/Fisiy, Cyprian F., Domesticating Personal Violence: Witchcraft, Courts and Confessions in Cameroon, in *Africa*, 64 (1994), 323–41.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke, Six Centuries of Witchcraft in the Netherlands: Themes, Outlines, and Interpretations, in *Gijswijt-Hofstra/Frijhoff* (1991), 1–36.
- Ginzburg, Carlo, The Philosopher and the Witches: An Experiment in Cultural History, in *Klaniczay/Pócs* (1994), 283–93.
- Glover, Jessy R., The Role of the Witch in Gurung Society, in *Eastern Anthropology*, 25 (1972), 221–6.
- Gluckman, Max, The Logic of Witchcraft, in *Gluckman* (1956), 81–108.
- Goodare, Julian, The Scottish Witchcraft Panic of 1597, in *Goodare* (2002), 51–72.



- Goody, Esther, Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State, in Douglas (1970), 207–43.
- Goody, Jack, Anomy in Ashanti, in *Africa*, 27 (1957), 356–63.
- Gooneratne, Dandris de Silva, On Demonology and Witchcraft in Ceylon, in *Journal of the Ceylon Branch, Royal Asiatic Society*, 4 (1866), 1–117.
- Gordon, Richard, Imagining Greek and Roman Magic, in *AHWME*, vol. 2 (1999), 159–276.
- Green, Maia, Witchcraft Suppression Practices and Movements: Public Politics and the Logic of Purification, in *CSSH*, 39 (1997), 319–45.
- Hagen, Rune, The Witch-Hunt in Early Modern Finnmark, in *Acta Borealia* (1999), 43–62.
- Hammond-Tooke, William David, Urbanization and the Interpretation of Misfortune. A Quantitative Analysis, in *Africa*, 40 (1970), 25–39.
- Harnischfeger, Johannes, Unverdienter Reichtum über Hexerei und Ritualmorde in Nigeria, in *Sociologus*, 47 (1997), 129–56.
- Harnischfeger, Johannes, Witchcraft and the State in Africa, in *Anthropos*, 95 (2000), 99–112.
- Hartwig, Gerald W., Long-Distance Trade and the Evolution of Sorcery among the Kerebe, in *AHS*, 4 (1971), 505–24.
- Henningsen, Gustav, Das Ende der Hexenverfolgungen und die Fortsetzung der populären Hexenverfolgung, in Lorenz/Bauer (1995), 315–28.
- Heywood, Linda M., Towards an Understanding of Modern Political Ideology in Africa: The Case of the Ovimbundu in Angola, in *JMAS*, 36 (1998), 139–67.
- Hocart, Arthur M., Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons, in *JRAI*, 55 (1925), 229–70.
- Hoffmann, Ruth F., Amnestie für Hexenmörder, in *Die Zeit* (2000).
- Honigman, John, Witch-fear in Post-contact Kaska Society, in *AA*, 49 (1947), 222–42.
- Hultcrantz, Ake, Mythology and Religious Concepts, in *HNAI*, 11 (1986), 630–40.
- Hults, Linda, Baldung and the Witches of Freiburg. The Evidence of Images, in *JIH*, 18 (1987), 249–76.
- Hutton, Ronald, The Global Context of the Scottish Witch-Hunt, in Goodare (2002), 16–32.
- Jahoda, Gustav, Social Aspirations, Magic, and Witchcraft in Ghana, in P. C. Lloyd (ed.), *The New Elites of Tropical Africa*, London 1966, 199–212.
- Johansen, Jens C. V., Hexen auf mittelalterlichen Wandmalereien. Zur Genese der Hexenprozesse in Dänemark, in Blauert 1990, 217–40.
- Jolly, Karen, Medieval Magic: Definitions, Beliefs, Practices, in Jolly/Raudvere/Peters (2002), 1–11.
- Kamber, Peter, La chasse aux sorciers et aux sorcières dans le pays de Vaud. Aspects quantitativ (1581–1620), in *Revue Historique Vaudoise*, 90 (1982), 21–33.
- Kelly H. A., English Kings and the Fear of Sorcery, in *Medieval Studies*, 39 (1977), 206–38.
- Klaniczay, Gábor, Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic, in Ankarloo/Henningsen (1990), 219–56.
- Kuper, Adam, Enemies of the People. Where Witches – and Witch-Hunters – Still Ride, in *Times Literary Supplement*, 8 June 2001, 5–6.

- Lee A., Ngoja and Six Theories of Witchcraft Eradication, in *Ufahamu*, 6 (1976), 101–17.
- Lehmann, Hartmut, The Persecution of Witches as Restoration of Order: The Case of Germany, 1590s–1650s, in *CEH*, 21 (1988), 107–21.
- Levack, Brian, The Great Scottish Witch-Hunt of 1661–62, in *Journal of British Studies*, 20 (1980), 90–108.
- Levine, Nancy E., Belief and Explanation in Nyinba Women's Witchcraft, in *Man*, 17 (1982), 259–74.
- Lévi-Strauss, Claude, The Sorcerer and His Magic [1949], in *Structural Anthropology*, New York 1963, 161–80; repr. in Middleton (1967), 23–41.
- Mährle, Wolfgang, 'O wehe der armen seelen.' Hexenverfolgungen in der Fürstpropstei Ellwangen (1588–1694), in Dillinger/et al. (1998), 325–500.
- Malinowski, Bronislaw, Reflections on Witchcraft, in *The Dynamics of Culture Change*, New Haven 1945, 95–9.
- Marwick, Max, Another Modern Anti-witchcraft Movement in East Central Africa, in *Africa*, 20 (1950), 100–12; abridged repr. in Marwick (1982), 213–17.
- Marwick, Max, Is Science a Form of Witchcraft? in *New Scientist*, 63 (1974), 578–81.
- Marwick, Max, Witchcraft as a Social Strain-Gauge, in Marwick (1982), 300–13.
- Mauss, Marcel/Hubert, Henri, Esquisse d'une théorie générale de la Magie, in *Année Sociologique*, 7 (1902/1903), 1–146.
- Mavhungu, Khaukanani, Heroes, Villains and the State in South Africa's Witchcraft Zone, in *The African Anthropologist*, 7 (2000), 114–29.
- Mayer, Philipp, Witches, in Marwick (1982), 54–70.
- de Mello e Souza, Laura, Witchcraft and Magic Practices in Colonial Brazil, in Klaniczay/Pócs (1994), 243–56.
- Mesaki, Simeon, Witch-Killing in Sukumaland, in Abrahams (1994), 47–60.
- Midelfort, Erik, Recent Witch Hunting Research, or Where Do We Go from Here?, in *The Papers of the Bibliographical Society of America*, 62 (1968), 373–420.
- Midelfort, Erik, Heartland of the Witchcraze: Central and Northern Europe, in *History Today*, 31 (1981), 27–31.
- Mitchell, Clyde/Flagg-Mitchell, Hilary, Social Factors in the Perception of the Causes of Disease, in Marwick (1982), 401–21.
- Moeller, Katrin, 'Es ist ein überaus gerechtes Gesetz, dass die Zauberinnen getötet werden'. Hexenverfolgungen in Mecklenburg, in Beier-de Haan/Voltmer/Irsigler (2002), 96–107.
- Monter, William, The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects, in *JIH*, 2 (1971/72), 435–53.
- Monter, William, Toads and Eucharists. The Male Witches of Normandy, 1564–1660, in *FHS*, 20 (1997), 563–95.
- Monter, William, Witch-Trials in Continental Europe, 1560–1660, in *AHWME*, vol. 4 (2002), 1–52.
- Morgan J. C., Navaho Witchcraft has Significance in Navaho Life, in *Times Hustler* (Farmington, New Mexico), 18 September 1942 (repr. Kluckhohn (1944), 252–4).
- Musambachime M. C., The Impact of Rumour: The Case of the Banyama (Vampire Men) Scare in Northern Rhodesia, 1930–1964, in *IJAHS*, 21 (1988), 201–17.

- Nadel, Siegfried Ferdinand, Witchcraft in Four African Societies, in *AA*, 54 (1952), 18–29.
- Nitibaskara, Ronnie, Observations on the Practice of Sorcery in Java, in Watson/Ellen (1993), 123–34.
- O'Brien, Donald B. Cruise, Satan Steps out from the Shadows. Religion and Politics in Africa, in *Africa*, 70 (2000), 520–5.
- Paravy, Pierette, A propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436), in *Mélanges de l'école française de Rome. Moyen Age/Temps Modernes*, 91 (1979), 322–79.
- Parish, Jane, Black Market, Free Market. Anti-witchcraft Shrines and Fetishes among the Akan, in Moore/Sanders (2001), 118–35.
- Pearl, Jonathan L., Witchcraft in New France in the Seventeenth Century: The Social Aspect, in *Historical Reflections. Réflexions historiques*, 4 (1977), 191–206.
- Pels, Peter, The Magic of Africa. Reflections on a Western Commonplace, in *ASR*, 41 (1998), 193–209.
- Peruzzi, Candida, Un processo di stregoneria a Todi nel '400, in *Lares*, 21, 2 (1955), 1–17.
- Peters, Edward, The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: From Augustine to the Sixteenth Century, in Jolly/Raudvere/Peters (2002), 173–245 (*AHWME*, vol. 3).
- Pitman, Frank Wesley, Fetishism, Witchcraft, and Christianity among the Slaves, in *Journal of Negro History*, 11 (1926), 650–68.
- Priester P./Barske A., Vervolging van tovenaars(en) in Groningen, 1547–1597, in de Blécourt/Gijswijt-Hofstra (1986), 50–76.
- Rajsp, Vincenc, Hexenprozesse in Slowenien, in Klaniczay/Pócs (1992), 51–66.
- Rasmussen, Susan, Betrayal or Affirmation? Transformations in Witchcraft Technologies of Power, Danger, and Agency among the Tuareg of Niger, in Moore/Sanders (2001), 136–59.
- Redmayne, Alison, Chikanga. An African Diviner with an International Reputation, in Douglas (1970), 103–28.
- Richards, Audrey, A Modern Movement of Witchfinders, in *Africa*, 8 (1935), 448–61.
- Roeck, Bernd, Christlicher Idealstaat und Hexenwahn, in *Historisches Jahrbuch*, 108 (1988), 379–405.
- Rutherford, Blair, To Find an African Witch: Anthropology, Modernity and Witch-Finding in North-West Zimbabwe, in *Critique of Anthropology*, 19 (1999), 89–109.
- Saler, Benson, Nagual, Witch and Sorcerer in a Quiché Village, in Middleton (1967), 69–99.
- Schapera, Isaac, Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland, in *African Affairs*, 51 (1952), 41–52.
- Scobie, Alex, Strigiform Witches in Roman and Other Cultures, in *Fabula*, 19 (1978), 74–101.
- Seler, Eduard, Zauberei und Zauberer im alten Mexiko, in *Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, 4 (1899), 29–57.
- Shaw, Rosalind, The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone, in *American Ethnologist*, 24 (1997), 856–76.

- di Simplicio, Oscar, A Parting of Ways? From Witchcraft Accusations to a New Culture of Misfortune: The Sieneese Case 1580–1721, in Behringer/Sharpe (2004).
- Slaats, Hermann/Portier, Karen, Sorcery and the Law in Modern Indonesia, in Watson/Ellen (1993), 135–48.
- Soman, Alfred, Les procès de sorcellerie au Parlement de Paris (1565–1640), in *AESC*, 32 (1977), 790–812.
- Soman, Alfred, The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565–1640), in *SCJ*, 9 (1978), 31–44.
- Soman, Alfred, Decriminalizing Witchcraft: Does the French Experience Furnish a European Model?, in *CJH*, 10 (1989), 1–22.
- Spanos, Nicholas P., Witchcraft in Histories of Psychiatry: A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization, in *Psychological Bulletin*, 85 (1978), 417–39.
- Spindler, Louise, Witchcraft in Menominee Acculturation, in *AA*, 54 (1952), 393–402.
- Spooner, Brian, The Evil Eye in the Middle East, in Douglas (1970), 311–19.
- Stadler J. J., Witches and Witch-Hunters: Witchcraft, General Relations and the Life-Cycle in a Lowveld Village, in *African Studies*, 55 (1996), 87–110.
- Steadman L., The Killing of Witches, in *Oceania*, 56 (1985), 106–23.
- Strathern, Andrew, Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death. Some Related Themes from the New Guinea Highlands, in Maurice Bloch/J. Parry (eds), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press 1982, 111–33.
- Tait, David, A Sorcery Hunt in Dagomba, in *Africa*, 33 (1963), 136–46.
- Tazbir, Janusz, Hexenprozesse in Polen, in *ARG*, 71 (1980), 280–307.
- Thomsen, Marie-Louise, The Evil Eye in Mesopotamia, in *JNES*, 51 (1992), 19–32.
- Thomsen, Marie-Louise, Witchcraft and Magic in Ancient Mesopotamia, in *AHWME*, vol. 1 (2001), 1–95.
- Todorov, Tsetvan, Le discours de la magie, in *L'Homme*, 4, 13 (1973), 38–65.
- Trusen, Winfried, Der Inquisitionsprozeß, in *ZRGKA*, 74 (1988), 168–230.
- Turner, Paul, Witchcraft as Negative Charisma, in *Ethnology*, 9 (1970), 366–72.
- Turner, Victor, Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics, in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/NY 1967, 112–27.
- Vincent, Jeanne-Françoise, Le Mouvement Croix-Koma: une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays Congo, in *Cahiers d'Études Africaines*, 6, 4 (1966).
- Voltmer, Rita, Zwischen Herrschaftskrise, Wirtschaftsdepression und Jesuitenpropaganda. Hexenverfolgungen in der Stadt Trier (15.–17. Jahrhundert), in *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*, 27 (2001), 37–107.
- Voltmer, Rita/Irsigler, Franz, Die europäischen Hexenverfolgungen der Frühen Neuzeit – Vorurteile, Faktoren und Bilanzen, in Beier-de-Haan/Voltmer/Irsigler (2002), 30–45.
- de Waardt, Hans, Oudewater. Eine Hexenwaage wird gewogen – oder: Die Zerstörung einer historischen Mythe, in *Westfälische Zeitschrift*, 144 (1994), 249–63.

- de Waardt, Hans, Rechtssicherheit nach dem Zusammenbruch der zentralen Gewalt. Rechtspflege, Obrigkeit, Toleranz und wirtschaftliche Verhältnisse in Holland, in Lorenz/Bauer (1995), 129–52.
- Waite, Gary K., Between the Devil and the Inquisitor: Anabaptists, Diabolical Conspiracies and Magical Beliefs in the Sixteenth-century Netherlands, in Werner O. Packull (ed.), *Radical Reformation Studies. Essays presented to James Stayer*, Ashgate 1999, 120–40.
- Walinski-Kiehl, Robert, 'The Devil's Children'. Child Witch-trials in Early Modern Germany, in *Continuity and Change*, 11 (1996), 171–90.
- Walinski-Kiehl, Robert, Pamphlets, Propaganda and Witch-Hunting in Germany c.1560-c.1639, in *Reformation*, 6 (2000), 51–74.
- Walker, Deward E., Nec Percé Sorcery, in *Ethnology*, 6 (1967), 66–96.
- Willis, Roy G., Kamcape: An Anti-sorcery Movement in South-west Tanzania, in *Africa*, 38 (1968), 1–15.
- Willis, Roy G., Instant Millennium. The Sociology of African Witch-Cleansing Cults, in Douglas (1970), 129–39.
- Wilson, Monica Hunter, Witch Beliefs and Social Structure, in *AJS*, 56 (1951), 307–13.
- Worobec, Christiane D., Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages, in *RR*, 54 (1995), 165–87.
- Wunder, Heide, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen während des 16. Jahrhunderts, in Degn (1983), 197–203.
- Yamba, Bawa C., Cosmologies in Turmoil: Witchfinding and AIDS in Chiawa, Zambia, in *Africa*, 67 (1997), 200–23.
- Zelenietz, Mary, Sorcery and Social Change. An Introduction, in Zelenietz/Lindenbaum (1981), 3–15 (= *Social Analysis*, 8 (1981), 3–15).
- Zguta, Russell, The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World, in *Slavic Review*, 36 (1977), 220–30.
- Zika, Charles, Fears of Flying: Representations of Witchcraft and Sexuality in Early Sixteenth-Century Germany, in *Australian Journal of Art*, 8 (1989/90), 19–47.

## 6. 神秘论、隐微论和“新巫师”

- Adler, Margot, *Drawing down the Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*, 2nd edn New York 1986.
- Adorno, Theodor W., Thesen gegen den Okkultismus, in *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main 1951, 321–9.
- Adorno, Theodor W., *The Stars Down to Earth, and Other Essays on the Irrational in Culture*, ed. Stephen Crock, London 2002.
- Baker, James W., White Witches: Historic Fact and Romantic Fantasy, in Lewis (1996), 171–92.
- Berger, Helen A., *A Community of Witches. Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, Columbia/South Carolina University Press 1999.
- Billig, Otto, *Flying Saucers – Magic in the Skies. A Psychohistory*, Cambridge/Mass. 1982.
- Blavatsky, Helena Petrovna, *Isis Unveiled*, New York 1875.

- Bradley, Marion Zimmer, *The Mists of Avalon*, New York 1983.
- Brandon, Ruth, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London 1983.
- Christ, Carol, *Rebirth of the Goddess. Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York 1997.
- Crabtree, Adam, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*, New Haven 1993.
- Daly, Mary, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978.
- Darnton, Robert, *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*, Cambridge 1968.
- Dworkin, Andrea, *Woman Hating. A Radical Look at Sexuality*, New York 1974.
- Ehrenreich, Barbara/English, Deirdre, *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers*, New York 1973.
- Galbreath, Robert, Traditional and Modern Elements in the Occultism of Rudolf Steiner, in *Journal of Popular Culture*, 3 (1969), 451–67.
- Galbreath, Robert, The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey, in *Journal of Popular Culture*, 5 (1971), 726–54.
- Gardner, Gerald B., *Witchcraft Today*, London 1954.
- Garrett, Clarke, *Spirit Possession and Popular Religion from the Camisards to the Shakers*, Baltimore 1987.
- Goodrick-Clarke, Nicholas, *The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology. The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935*, New York 1992.
- Goodrick-Clarke, Nicholas, *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity*, New York 2002.
- Graves, Robert, *The White Goddess*, New York 1948.
- Harrow, Judy, The Contemporary Neo-Pagan Revival, in Lewis (1996), 9–24.
- Hart E., *Hypnotism, Mesmerism and the New Witchcraft*, London 1898.
- Howe, Ellic, *Urania's Children*, London 1967.
- Howe, Ellic, *The Magicians of the Golden Dawn*, London 1972.
- Hume, Lynn, *Witchcraft and Paganism in Australia*, Melbourne 1997.
- Hutton, Roland, *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford 1999.
- Ivakhiv, Adrian, The Resurgence of Magical Religion as a Response to the Crisis of Modernity, in Lewis (1996), 237–68.
- Jencson, Linda, Neopaganism and the Great Mother Goddess: Anthropology as Midwife to a New Religion, in *Anthropology Today*, 5 (1989), 2–4.
- Jung, Carl Gustav, *Psychologie und Okkultismus*, Olten 1971.
- Kapferer, Bruno (ed.), *Beyond Rationalism. Sorcery, Magic and Ritual in Contemporary Realities*, New York 2003.
- Lewis, James R. (ed.), *Magical Religion and Modern Witchcraft*, New York 1996.
- Ludendorff, Mathilde, *Christliche Grausamkeit an Deutschen Frauen*, Munich 1934.
- Luhrmann, Tanya M., *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic and Witchcraft in Present-day England*, Oxford 1989.
- Magin, Ulrich, *Von Ufos entführt. Unheimliche Begegnungen der vierten Art*, Munich 1991.

- Magliocco, Sabina, *Ritual is My Chosen Art Form: The Creation of Ritual as Folk Art among Contemporary Pagans*, in Lewis (1996), 75–92.
- Malanowski, Anja/Köhle, Anne-Bärbel, *Hexenkraft*, Munich 1996.
- Marty, Martin, *The Occult Establishment*, in *Social Research*, 37 (1970), 212–30.
- Melton, John Gordon, *Magic, Witchcraft and Paganism in America. A Bibliography*, New York 1982.
- Möller, Helmut/Howe, Ellic, *Merlin Peregrinus. Vom Untergrund des Abendlandes*, Würzburg 1986.
- Müller-Reimerdes, Friederike, *Der christliche Hexenwahn*, Leipzig 1935.
- Murray, Margaret, *Organization of Witches in Great Britain*, in *Folk-Lore*, 28 (1917), 228–58.
- Murray, Margaret, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford 1921.
- Murray, Margaret, *The God of the Witches*, London 1931.
- M[urray], M[argaret] A[lice], *Witchcraft*, in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 23, Chicago/London/Toronto 1959, 686–8.
- Oppenheim, Janet, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*, Cambridge 1985.
- Price, Harry, *Poltergeist over England*, London 1945.
- Rabinovitch, Shelley, *Spells of Transformation: Categorizing Modern Neopagan Witches*, in Lewis (1996), 75–92.
- Roberts, Jani Farrell, *The Seven Days of My Creation. Tales of Magic, Sex and Gender*, London 2002.
- Roszak, Theodore, *The Making of a Counter Culture*, Garden City/NY 1969.
- Ruether, Rosemary, *Goddesses and Witches. Liberation and Counter-Culture Feminism*, in *Christian Century* (1980), 843–4.
- Ruether, Rosemary, *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992.
- Russell, Jeffrey Burton, *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics, and Pagans*, London 1980.
- Spretnak, Charlene (ed.), *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, New York 1982.
- Starhawk, [Miriam Simos], *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco 1979.
- Summers, Montague, *History of Witchcraft*, London/New York 1926.
- Surette, Leon/Tryphonopoulos, Demetres (eds), *Literary Modernism and the Occult Tradition*, Orono/Me. 1996.
- Tiryakian, Edward A., *Towards the Sociology of Esoteric Culture*, in *AJS*, 78 (1972), 491–512.
- Tiryakian, Edward A. (ed.), *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York 1974.
- Truzzi, Marcello, *The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch*, in *Sociological Quarterly*, 13 (1972), 130–40.
- Truzzi, Marcello, *Towards a Sociology of Modern Witchcraft*, in *Zaretsky/Leone* (1974), 628–45.
- Valiente, Doreen, *The Rebirth of Witchcraft*, London 1989.
- Webb, James, *The Flight from Reason*, London 1971 (= *The Occult Underground*, La Salle/Ill. 1974).

- Wiesendanger, Harald, *In Teufels Küche. Jugendokkultismus: Gründe, Folgen, Hilfe*, Düsseldorf 1992.
- Wisselinck, Erika, *Hexen*, Munich 1986.
- Zaretsky, Irving I./Leone, Mark P. (eds), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974.

## 7. 一般文章和书籍

- Abel, Wilhelm, *Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa*, Hamburg/Berlin 1974.
- Abel, Wilhelm, *Agricultural Fluctuations in Europe*, London 1980.
- Aberth, John, *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague and Death in the Later Middle Ages*, New York 2001.
- Abrahams, Ray, *Vigilant Citizens. Vigilantism and the State*, Cambridge 1998.
- Adas, Michael, *Prophets of Rebellion. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Chapel Hill 1979.
- Adorno, Theodor W./Frenkel-Brunswik, Else/Levinson, Daniel J./Sanford, R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, New York 1950.
- Arens, William, *The Man-eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, Oxford 1979.
- Arima, Eugene Y., Caribou Eskimo, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 447–62.
- Aston, Margaret, *England's Iconoclasts. Laws against Images*, Oxford 1988.
- Aston, Trevor (ed.), *Crisis in Europe 1560–1660*, London 1965.
- Audisio, Gabriel, *Les Vaudois*, Turin 1989.
- Balikci, Asen, Netsilik, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 447–62.
- Barlow, Lisa K./et al., Interdisciplinary Investigations of the End of the Norse Western Settlement in Greenland, in *The Holocene*, 7 (1997), 489–500.
- Beattie, John, *Other Cultures*, London 1964.
- Becker, Howard S., *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York 1963.
- Behringer, Wolfgang, Falken und Tauben, in Hsia/Scribner (1997), 219–61.
- Behringer, Wolfgang, *Im Zeichen des Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2003.
- Beier, Albert L., *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560–1640*, London 1985.
- Benedict, Ruth, The Vision in Plains Culture, in *AA*, 24 (1922), 1–23.
- Berman, Morris, *The Re-enchantment of the World*, Ithaca 1981.
- Bettelheim, Bruno, *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Harmondsworth 1978.
- Bireley, Robert, The Thirty Years' War as Germany's Religious War, in *Reppen* (1988), 85–106.
- Bloch, Marc, *The Royal Touch*, trans. J. E. Anderson, London 1973.
- Boas, Francis, *The Mind of Primitive Man*, New York 1931.
- Bockie, Simon, *Death and the Invisible Powers. The World of Kongo Belief*, Bloomington/Indiana 1993.
- Borst, Arno, *Die Katharer*, Stuttgart 1953.



- Briffa, Keith R./et al., Influence of Volcanic Eruptions on Northern Hemisphere Summer Temperature over the Past 600 Years, in *Nature*, 393 (1998), 450–5.
- Brown, Peter, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London 1972.
- Burke, Peter, *History and Social Theory*, Cambridge 1992.
- Buckley, Thomas/Gottlieb, Alma (eds), *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, Berkeley/Ca. 1988.
- Capp, B., Godly Rule and English Millenarianism, in *PP*, 52 (1971), 106–17.
- Chadwick, Henry, *Priscillian of Ávila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.
- Chayanov, Aleksandr, *The Theory of Peasant Economy*, Manchester 1989.
- Clark, Peter (ed.), *The European Crisis of the 1590s*, London 1985.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, London 1957.
- Comaroff, Jean/Comaroff, John, *Of Revelation and Revolution*, Chicago 1991.
- Crouzet, Denis, *Les Guerriers de Dieu*, 2 vols, Paris 1990.
- Delumeau, Jean, *Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th–18th Centuries*, trans. Eric Nicholson, New York 1990.
- Dirks, R., Social Responses during Severe Food Shortages and Famine, in *CA*, 21 (1980), 1–44.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger*, London 1966.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London 1973.
- Douglas, Mary/Kaberry, Philip (eds), *Man in Africa*, London 1969.
- Dowd, Gregory Evans, *A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity, 1745–1815*, Baltimore 1992.
- Duerr, Hans Peter, *Dreamtime*, trans. Felicitas Goodman, Oxford 1985.
- Duhr, Bernhard, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 vols, Freiburg 1906–1927.
- Dunning, Chester, Who was Tsar Dmitrii?, in *Slavic Review*, 60 (2001), 705–29.
- Durkheim, Émile, *The Division of Labour in Society* (1893), New York 1933.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.
- Edmunds, David R., *The Shawnee Prophet*, Lincoln/Nebraska 1983.
- Eggan, Fred/Pandey T. N., Zuni History, 1850–1970, in *HNAI*, vol. 9 (1979), 474–81.
- Eisenstadt, Shmuel N., Multiple Modernities, in *Daedalus*, 129 (2000), 1–29.
- Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (1951), Princeton 1964.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, 2 vols (1939), Oxford 1978/1982.
- Ellis, Florence H., Isleta Pueblo, in *HNAI*, vol. 9 (1979), 351–65.
- Elsas, Moritz John, *Umriss einer Geschichte der Preise und Löhne vom ausgehenden Mittelalter bis zum Beginn des 19. Jh.*, 2 vols, Leiden 1936/1949.
- Escobar, A., *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton 1995.
- Etzioni-Halevy, Eva/Etzioni, Amitai (eds), *Social Change*, New York 1973.
- Evans, Robert J., *Rudolf II. and His World*, Oxford 1973.
- Farmer, Paul, *Aids and Accusation. Haiti and the Geography of Blame*, Los Angeles 1992.
- Fields, Karen E., *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton 1985.

- Flaherty, Gloria, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton/NJ 1992.
- Forster, Marc, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720*, Ithaca 1992.
- Foster, George M., Peasant Society and the Image of Limited Good, in *AA*, 67 (1965), 293–315.
- Foster, George M., The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior, in *CA*, 13 (1972), 165–202.
- Frazer, James George, *The Golden Bough*, 12 vols, London 1907–1915.
- Frenzel, Burkhard (ed.), *Climatic Trends and Anomalies in Europe 1675–1715*, Stuttgart 1994.
- Freud, Sigmund, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Vienna 1936.
- Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung*, Vienna 1900; *The Interpretation of Dreams*, London 1950.
- Freud, Sigmund, *Complete Psychological Works*, ed. J. Strachey, 24 vols, London 1953–1974.
- Freud, Sigmund, Eine Teufelsneurose, in *Studienausgabe*, VIII, Frankfurt 1982, 283–322.
- Freud, Sigmund, *Briefe an Wilhelm Fliess 1887–1904*, ed. J. M. Masson; German edn by M. Schröter, Frankfurt/M. 1986.
- Gareis, Iris, *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532–1700)*, Berlin 2003.
- Gaskill, Malcolm, *Crime and Mentalities in Early Modern England*, Cambridge 2000.
- Gay, Peter, *The Enlightenment. An Interpretation*, 2 vols, New York 1969/1970.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.
- Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, New York 1992.
- van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage* (1909), Chicago 1960.
- Gentilcore, David, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester 1998.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*, Cambridge 1984.
- Glaser, Hubert, *Klimageschichte Mitteleuropas*, Darmstadt 2001.
- Gluckman, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford 1956.
- Gluckman, Max (ed.), *The Allocation of Responsibility*, Manchester 1973.
- Goffman, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs/NJ 1963.
- Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge/Mass. 1977.
- Graus, Frantisek, *Pest – Geißler – Judenmorde*, Göttingen 1987.
- Green, Judith, *Risk and Misfortune. The Social Construction of Accidents*, London 1997.
- Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, trans. J. Stallybrass, London 1883.
- Grove, Jean M., *The Little Ice Age*, London/New York 1988.
- Grove, Jean M., The Onset of the Little Ice Age, in Jones/et al. (2001), 153–87.
- Hammer C. U./Clausen H. B./Dansgaard W., Past Volcanism and Climate Revealed by Greenland Ice Cores, in *Journal of Volcanology*, 11 (1981), 3–10.
- Hammond-Tooke, William David, *The Bantu-Speaking Peoples of Southern Africa*, London 1974.
- Harrington C. R. (ed.), *The Year Without a Summer? World Climate in 1816*, Ottawa 1992.

- Harris, Grace Gredys, *Casting out Anger. Religion among the Taita of Kenya*, Cambridge 1978.
- Hazard, Paul, *La Crise de la Conscience Européenne*, 3 vols, Paris 1935.
- Heald, Suzette, *Controlling Anger. The Sociology of Gisu Violence*, Manchester 1989.
- Hefner Robert W. (ed.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley 1993.
- Henningsen, Gustav/Tedeschi, John (eds), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Dekalb/Il. 1986.
- Hobsbawm, Eric J., The General Crisis of the European Economy in the Seventeenth Century, in *PP*, 5 (1954), 33–53.
- Hobsbawm, Eric J./Ranger, Terence O. (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.
- Hoppál, Mihály (ed.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984.
- Horton, Robin, African Traditional Thought and Western Science, in *Africa*, 37 (1967), 50–71, 155–87.
- Hsia, Ronnie Po-Chia/Scribner, Robert W. (eds), *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden 1997.
- Hufford, David, *The Terror That Comes in the Night: An Experience-centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Pennsylvania University Press 1989.
- Hughes, M. K./Diaz, H. F. (eds), *The Medieval Warm Period*, Dordrecht 1994 (= *Climatic Change*, 26 (1994), Special Issue).
- Hunter, Michael/Wootton, David (eds), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford 1992.
- Iliife, John, *Africans. The History of a Continent*, Cambridge 1995.
- Jones, Ernest, *On the Nightmare*, London 1949.
- Jones, Phil D./Ogilvie, Astrid E. J./Davies, Trevor D./Briffa, Keith R., *History and Climate. Memories of the Future?*, Dordrecht 2001.
- Jordan, William Chester, *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*, Princeton 1996.
- Jung, Carl Gustav, *Archetypes and the Collective Unconscious* (= *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 9, part I), London 1968.
- Kamen, Henry, *The Iron Century 1550–1650*, London 1971.
- Kamen, Henry, *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*, New Haven 1993.
- Kister M. C./Patterson C. J., Children's Conceptions of the Causes of Illness: Understanding of Contagion and Use of Immanent Justice, in *Child Development*, 51 (1980), 839–46.
- Klein, Melanie, *The Psychoanalysis of Children*, London 1989.
- Kleivan, Inge, West Greenland before 1950, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 595–621.
- Klibansky, Raymond/Saxl, Fritz/Panofsky, Erwin, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, New York 1964.
- Krige, Eileen Jensen/Krige, Jacob Daniel, *The Realm of the Rain Queen. A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London 1943.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.
- La Barre, Weston, Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographical Essay, in *Current Anthropology*, 12 (1971), 3–44.

- Lan, David, *Guns and Rain. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, London 1985.
- Lanczkowski, Günter, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Olten 1984.
- Lanternari, Vittorio, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, London 1963.
- Lecouteux, Claude, *Fantomes et Revenants au Moyen Age*, Paris 1986.
- Lederer, David, *A Bavarian Beacon. Spiritual Physic and the Birth of an Asylum, 1495–1803*, Ph.D., New York, MS prepared for print 2003.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Chicago 1968.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Primitive Mentality*, London 1923.
- Linton, Ralph, Nativistic Movements, in *AA*, 45 (1943), 230–40.
- Liu, Kwang-Ching, World-View and Peasant Rebellion. Reflections on Post-Mao Historiography, in *JAS*, 40 (1981), 295–326.
- Livi-Bacci, Massimo, *Population and Nutrition*, Cambridge 1991.
- Luterbacher, Jürg, The Late Maunder Minimum (1675–1715) – Climax of the ‘Little Ice Age’ in Europe, in Jones/Ogilvie/Davies/Briffa (2001), 29–54.
- Mair, Lucy P., Independent Religious Movements in Three Continents, in *CSSH*, 1 (1958/59), 113–36.
- Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922.
- Malinowski, Bronislaw, The Pan-African Problem of Culture Contact, in *AJS*, 48 (1943), 649–65.
- Mannheim, Karl, Das Problem der Generationen, in *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, 7 (1928), 157–85, 309–30.
- Mbiti, John S., *African Religion and Philosophy*, New York 1970.
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, New York 1968.
- Midelfort, H. C. Erik, *Mad Princes of Renaissance Germany*, Charlottesville/Va. 1994.
- Midelfort, H. C. Erik, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford/Calif. 1999.
- Monahan, W. Gregory, *Year of Sorrows. The Great Famine of 1709 in Lyon*, Columbus/Ohio 1993.
- Monter, William, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton 1983.
- Moore, Henrietta L./Sanders, Todd, Magical Interpretations and Material Realities: An Introduction, in Moore/Sanders (2001), 1–27.
- Moore, Robert Ian, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Oxford 1987.
- Mormando, Franco, *The Preacher’s Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago 1999.
- Mühlmann, Wilhelm E. (ed.), *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1964.
- Münzel, Mark, *Schrumpfkopfmacher? Jibaro-Indianer in Südamerika*, Frankfurt 1977.
- Nadel, Siegfried Ferdinand, *A Black Byzantium. The Kingdom of the Nupe of Nigeria*, London 1942.
- Nadel, Siegfried Ferdinand, *Nupe Religion*, London 1954.
- Naphy, William G., *Plagues, Poisons and Potions. Plague-Spreading Conspiracies in the Western Alps, c.1530–1640*, Manchester 2002.
- Naphy, William G./Roberts, Penny (eds), *Fear in Early Modern Society*, Manchester 1997.
- Nash, June, Death as a Way of Life, in *AA*, 69 (1967), 455–70.

- Nash, Manning, Witchcraft as Social Process in a Tzeltal Community, in *America Indigena*, 20 (1961), 121-6.
- Nirenberg, David, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton 1996.
- Parker, Geoffrey/Smith L. M. (eds), *The General Crisis of the Seventeenth Century*, London 1978.
- Parkin, David (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford 1985.
- Peters, Edward, *Torture*, Philadelphia 1985.
- Pfister, Christian, *Klimageschichte der Schweiz 1525-1860*, Bern 1988.
- Pfister, Christian/et al. (eds), Climatic Variability in Sixteenth Century Europe and its Social Dimension (= *Climatic Change*, 43, Special Issue), Dordrecht 1999.
- Pfister, Christian/Brazdil, Rudolf, Climatic Variability in Sixteenth Century Europe and its Social Dimensions: A Synthesis, in *Climatic Change*, 43 (1999), 5-53.
- Pfister, Oskar, *Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung*, Zurich 1944.
- Phelps-Brown, Henry/Hopkins, Sheila, Seven Centuries of the Prices of Consumables Compared with Builders' Wage Rates, in *Economica*, 23 (1956), 296-314.
- Piaget, Jean, *The Child's Conception of Physical Causality*, London 1930.
- Piaget, Jean/Inhelder B., *On the Origin of the Idea of Chance in Children*, London 1975.
- Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960.
- Porter, Roy, *Mind Forg'd Manacles. A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, London 1987.
- Propp, Vladimir, *Morphology of the Folk Tale* (1st edn Leningrad 1946), New York 1968.
- Rabb, Theodore K., *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, Princeton 1975.
- Ranger, Terence O., Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa, in *African Studies Review*, 29 (1986), 1-69.
- Ranger, Terence O./Kimambo, Isaria N. (eds), *The Historical Study of African Religion*, London 1972.
- Redfield, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago 1941.
- Reppen, Konrad (ed.), *Krieg und Politik, 1618-1848*, Munich 1988.
- Richards S., *Luck, Chance, and Coincidence*, Wellingborough 1985.
- Rokeach, Milton, *The Open and the Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York 1960.
- Rosen, George, Emotion and Sensibility in Ages of Anxiety. A Comparative Historical Review, in *American Journal of Psychiatry*, 124 (1967), 771-84.
- Rossi, Paolo, *Francis Bacon. From Magic to Science*, trans. S. Rabinovitch, London 1968.
- Rubin, Miri, *Corpus Christi*, Cambridge 1991.
- Ryan, Barbara, Ideological Purity and Feminism. The US Women's Movement from 1966 to 1975, in *Gender and Society*, 3 (1989), 239-57.
- Saladin d'Anglure, Bernard, Inuit of Quebec, in *HNAI*, vol. 5, Washington 1984, 476-507.

- Salmon, John H. M., *Society in Crisis. France in the Sixteenth Century*, London 1975.
- Schneider, Gerhard, *Der Libertin*, Stuttgart 1970.
- Schoeffelers, J. Matthew, *Guardians of the Land. Essays on Central African Territorial Cults*, Gwelo 1979.
- Seaver, Kirsten A., *The Frozen Echo. Greenland and the Exploration of North America, ca. A.D. 1000-1500*, Stanford/Ca. 1996.
- Selby, Henry A., *Zapotec Deviance. The Convergence of Folk and Modern Sociology*, foreword by Howard S. Becker, Austin/Texas 1974.
- Shirokogoroff, Sergej M., *Psychomental Complex of the Tungus*, Shanghai/London 1935.
- de Silva, Shanaka L./Zielinski, Gregory A., Global Influence of the A.D. 1600 eruption of Huanyaputina, Peru, in *Nature*, 393 (1998), 455-8.
- Simmel, Georg, The Sociology of Secrecy and of Secret Societies, in *AJS*, 11 (1905), 441-98.
- Simmons, Marc, History of the Pueblo-Spanish Relations to 1821, in *HNAI*, vol. 9 (1979), 178-93.
- Skaria, Ajay, Shades of Wilderness. Tribe, Caste, and Gender in Western India, in *JAS*, 56 (1997), 726-45.
- Smelser, Neil J., Toward a Theory of Modernization, in Etzioni-Halevy/Etzioni (1973), 268-84.
- Smith M., Changing Sociological Perspectives on Chance, in *Sociology* (1993), 513-31.
- Sundkler, Bengt, *Bantu Prophets in South Africa*, London/New York 1961.
- Swann, Julian/Coward, Barry (eds), *Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe*, Aldershot 2003.
- Taussig, Michael, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Chicago 1987.
- Thomas, Keith, History and Anthropology, in *PP*, 24 (1963), 3-24.
- Thompson, Edward P., Anthropology and the Discipline of Historical Context, in *Midland History*, 3 (1971/1972), 41-55.
- Thrupp, Sylvia (ed.), *Millennial Dreams in Action*, The Hague 1962.
- Tilly, Charles (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton 1975.
- Trevor-Roper, Hugh Redwald, *Princes and Artists. Patronage and Ideology at Four Habsburg Courts, 1517-1633*, London 1976.
- Tuck, Richard, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge 1993.
- Turner, Victor, *The Ritual Process*, New York 1966.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, London 1871.
- Utterström, Gustav, Climatic Fluctuations and Population Problems in Early Modern History, in *Scandinavian Economic History Review*, 3 (1955), 1-47.
- Vansina, Jan, *Oral Tradition. A Study in Historical Method*, London 1965.
- Vansina, Jan, The Bushong Poison Ordeal, in Douglas/Kaberry (1969), 245-60.
- van Valkenburgh, Richard, *A Short History of the Navaho People*, Window Rock 1938.
- Wallace, Anthony F., Revitalization Movements, in *AA*, 58 (1956), 264-81.
- Wallace, Anthony F., Origins of the Longhouse Religion, in *HNAI*, vol. 15 (1978), 442-8.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System*, 4 vols, New York 1974.

- Weber, Max, Objectivity in Social Science and Social Policy (1904), in *The Methodology of the Social Sciences*, eds Edward Shils/H. Finch, New York 1949, 50–112.
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904/1905), trans. Talcott Parsons, New York 1930, with an introduction by Anthony Giddens, London 1985.
- Weber, Max, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, trans. G. Roth and C. Wittich, 2 vols, Berkeley/Calif. 1978.
- Webster, Charles, *From Paracelsus to Newton. Magic and the Modern Science*, Cambridge 1982.
- Westerkamp, Marilyn J., *Women and Religion in Early America, 1600–1850. The Puritan and Evangelical Traditions*, London 1999.
- Whyte, Susan Reynolds, *Questioning Misfortune. The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*, Cambridge 1997.
- Wiesner, Merry E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 1993.
- Wilson, Bryan R., Millennialism in Comparative Perspective, in *CSSH*, 6 (1963), 93–114.
- Wilson, Bryan R., *Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, London 1973.
- Wilson, Monica Hunter, *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*, London 1951.
- Wilson, Stephen, *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, London 2000.
- Wolf, Eric, *Europe and the People without History*, Berkeley/Calif. 1982.
- Worsley, Peter, *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, London 1957.
- Yates, Frances Amelia, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972.
- Yates, Frances Amelia, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London 1979.
- Zagorin, Perez, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge/Mass. 1990.
- Zaleski, Carol, *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, New York/Oxford 1987.



沃尔夫冈·贝林格真正使全球巫术史变得重要起来。除了那些广为人知的西方观念，他展示了广泛得多的恶意使用邪恶魔法的巫术定义。他对于欧洲猎巫历史的描绘才华横溢，并借此对20世纪诸如南美各国、印度、印度尼西亚、马来西亚、巴布亚新几内亚等后殖民国家中反巫术的斗争做出了解释。本书标志着我们在理解巫术方面获得了实实在在的进步，明确而老练地把人类学与历史学相结合。

——H. C. Erik Midelfort, 弗吉尼亚大学C. Julian Bishko历史与宗教研究教授

近期产生了大量以巫术为研究主题的著作，但其中许多主要问题仍有待重新思考。本书把新近的历史学学术成果与人类学相结合，从全球视角出发，把它视为一种普遍存在的现象，以最根本的方式对巫术做出了引人入胜的研究。贝林格是近代早期巫术审判研究中居于领先地位的专家，他不仅对我们现有的巫术知识做出了精彩的概述，而且引领我们纵览全球各地现代社会中的巫术现象。我们出乎意料地发现，欧洲与非欧洲的巫术经验竟有如此众多的共同点。

——Stuart Clark, 威尔士斯望西大学历史系教授



本书是有关巫术历史的一部通览之作。沃尔夫冈·贝林格把巫术视为一种具有历史维度的人类学现象，利用最新的历史学和人类学成果，重新审视了欧洲巫术的历史。从物质条件、宗教因素、政治力量的竞争等各方面阐释了“猎巫”这一历史现象的根源与发展，为理解现代早期欧洲的猎巫现象提供了一种解答。同时，作者的眼光超出欧洲，把非洲等地区也纳入讨论范围。作者证明，尽管猎巫在欧洲早已被视为非法，但在世界很多地方，巫术仍是人们生活中难以回避的主题，相信某些人拥有造成真实伤害的超自然力量这一观念一直持续至今。



“北大博雅好书”  
微信订阅号: boyabook



“北京大学出版社”  
微信公众号

上架建议: 历史、人类学

ISBN 978-7-301-24944-4



9 787301 249444 >

定价: 68.00元