域外俗文化译丛

RELIGION AND THE DECLINE OF MAGIC

Keith Thomas



[英]基思·托马斯著
芮传明译

巫术的兴衰



RELIGION
AND
THE DECLINE
OF
MAGIC

KELTH THC

SHANGHAI
PEOPLE'S
PUBLISHING
HOUSE

域外俗文化译丛
巫术的兴衰
[英] 基思·托马斯著
芮传明译
上海人民出版社

[英]基思·托马斯著　芮传明译

巫术的兴衰

(沪)新登字101号

责任编辑　屠玮涓
封面装帧　王建纲

·域外俗文化译丛·
巫术的兴衰
[英]基思·托马斯　著
芮传明　译
上海人民出版社出版、发行
(上海绍兴路54号)
新华书店上海发行所经销　常熟市新华印刷厂印刷
开本 850×1092　1/32　印张 18.5　插页 2　字数 358,000
1992年12月第1版　1992年12月第1次印刷
印数 1-3,000
ISBN7—208—00517—6/C·12
定价 16.80 元

《域外俗文化译丛》序

张志昌

文化，是个多定义的概念，美国学者克罗伯(Kroeber)和克拉克洪(Kluckholm)曾经从有关文献中整理出一百七十个定义，而在实际上，关于"文化"的界定远远超出了这个数字。这种现象的出现，也许与"文化"研究没有形成一门学科有关。文化，始终只是一个跨学科的研究领域，由文化人类学、文化社会学、民族志学、民俗学、文化心理学这些传统学科支撑着。

然而，从方法论的角度去认识，这些众多的文化定义，基本上是遵循着两种不同的途径，一种是描述的，一种是解释的。从描述性的角度去理解文化概念，"文化"便具感性的形态，即是可以感觉的，可以观察的，可以经历的，如礼仪礼节、风俗、社会行为方式、宗教仪式、语言，以及其他物质性的文化作品。而从解释性的角度去理解，"文化"则呈理性的形态，如宗教观念、价值体系、信念、行

为准则系统等，这必须通过分析才能感悟到、意识到。前者属于社会系统，或社会—文化系统，后者属于上层建筑，属于观念（或思想）系统。倘若要把这套丛书的“文化理解”进行“定位”的话，那么应该属于前一种文化概念，即把“文化”理解为描述的、感性的。

我比较倾向于从描述性的角度去理解文化概念，而在属于这一文化范畴中间，我又比较倾向于去描述、研究那些被历史所忽视的社会行为方式、日常礼仪模式、风俗模式及宗教仪式。我总感到，以往的历史是残缺的，因为它只耸立着帝王将相以及思想名人的丰碑，而看不到被历史烟尘所掩去的可感的平民生活方式。即便是政治巨头、圣贤之流，我们也只能看到他们官场生涯，也只能读到他们的思想倾注。我常常怀疑“儒家思想是中国文化主流”的说法，在这么一个幅员辽阔的国度，在绝大多数国民为文盲的社会，在交通、通讯如此落后的古代，儒士们如何进行社会性的传播与教化？又如何使整个社会认同他们的思想？这些认同又表现在哪些方面？要证实这一点，仅靠研究代代相传的儒士是不行的，仅靠研究历代儒学经典也没有说服力，而必须描述，研究以往的平民生活，研究他们的行为方式、风俗模式与日常礼仪模式。然而，这恰恰是我们的空白，一个学术的真实。

用俗文化和雅文化的观点，去区别文化的类型，并不是一种明智之举。因为“俗”这个字多少含有贬抑的成分，庸俗、粗俗、俗不可耐、世俗偏见，有时则成了“文明”的对立面。事实上，文化本身就是世俗的，尤其是当我们从描述性的角度去理解文化时，更是如此。社会的行为

方式和生活方式、礼仪礼节、风俗、习惯，都无法摆脱世俗的形式与世俗的内容。你能否认“三叩大礼”、餐前祷告、黄昏散步，不是一种世俗的形式吗？你能否认“妇女优先”、杯觥交错、结婚戒指中，没有世俗的内容吗？只要是在一定的社会中生活，在一定的文化体中生存，“世俗”便无时不在、无刻不在。遗憾的是，人们生活在“世俗”之中却又蔑视世俗。这种贵族化的倾向、“附雅”的倾向，也多多少少造成了研究历史遗产、研究人类文化方面的缺陷。

《域外俗文化译丛》的编辑与遴译，是译者与编辑之间形成了某种共识。我不敢说这种共识有多少灼见，但我们确实怀有一种“补天”的焦灼，这当然是“补”我国文化研究的“天”。长期以来，我们的文化研究一直在解释性的理解中徘徊，抱守着古代的圣贤及其经典作品而难以自拔。我们想通过遴译国外的以世俗研究、以描述方法为主要特色的著述，提供一种视野，提供一些文本，以促进我国文化研究领域的拓展。一旦打开了这方面的研究视野，中华民族的悠久历史与丰富遗产，将会出现一些新的剖面。

应当承认，这套丛书的选题品种与我们当初的设想、要求，尚有一段距离，文本的选择还不够严谨。但从整体上去看，它仍不乏若干特色。首先是这些作者对原始材料的充分占有，以及对些材料开掘的广度与深度。这些材料几乎都不见于现成的书册，大多是民间收藏的，或被置于图书馆某角落里，积满灰尘的原始记录、非出版的个人记载。仅是看一看书中的资料，也足以引起我们对作者的肃然起敬了。其次，有几个文本如《古希腊人的日常生活》、

《古罗马人的日常生活》，作者对古代生活的“一板一眼”、“一点一滴”的描述，似乎过于繁复、过于琐碎，但我们不得不敬佩研究的细密程度。日常生活本身就是琐碎的、繁杂的，耐着性子读完全书，异国的古代世俗生活却好像在眼前活动了起来。再次，这些著作的作者几乎都没有承袭文化人类学范型研究的方法。他们似乎并不关心，也不追求去揭示所谓的“文化范型”，他们只是沉静于客观地对对象作出描述，平铺直叙，未见什么精彩的词句，亦未见特别新颖、深刻的见解，但是，却能让读者感受到、体验到、领悟到某些熟视无睹的东西。我想，这也许文化描述的魅力所在。

在这套丛书即将问世之际，特别要感谢上海社会科学院历史研究所的李天纲先生。1988年初，我和他曾经作过一次有关文化研究的交谈，以上的有些想法曾经是那次交谈的部分内容。之后，他向我推荐了《古罗马人的日常生活》一书；之后，他又向我介绍了复旦大学历史系的林太先生，恰巧林太先生也在收集这方面的外文著作，面相合拍，便谈妥了遴译、编辑这套丛书的合作事宜。要是没有李天纲先生的有心、热心，也许不会这么顺利。林太先生曾先后收集了30多部各种文种的论著，最后由我与我的同仁屠珩涓、高忠选定了其中的10种书。我的另一些同仁，如夏绍裘、高百敏、罗湘和孔令琴参与了这套书的审编工作。所以，这是一个译者与编辑集体合作的成果。

译 者 序

本书作者基思·托马斯是执教于牛津大学的近代史学者以及圣约翰学院的评议员和导师。他也是牛津大学出版的"已往大师丛书"的主编以及不列颠学会的特别会员。本书是他的第一本巨著，曾于1972年获得沃尔夫森文学奖中的两项历史奖。

本书的英文原名是《Religion and The Decline of Magic》（《宗教，以及巫术之衰落》）。它旨在分析从中世纪教会的崩溃到1700年左右知识空气的改变这段时期（即十六、十七世纪）内英国的大众信仰。在此期间，妖术、占星术、占卜以及形形色色的大众巫术十分繁荣兴旺，于此同时，人们开始对宇宙进行科学的解释，新教的宗教改革也试图将巫术从宗教中清除出去。最初鼓励托马斯研究这一课题的牛津大学巴利奥尔学院的导师克利斯托弗·希尔给予此书以高度的评价："也许这是过去一代中所发表的使我们了解英国文化史——实际上也是简

单的英国历史——的最重要作品。”

占星术、妖术、巫术治疗、占卜、古代预言、幽灵和妖仙。所有这些信仰都受到现代有知识者的鄙视，然而在过去却被同样是有知识的人所认真看待。其原因究竟是什么？托马斯先生便试图解释这一情况。他展示这些信仰在当时的英国人生活中的重要性和实用性，从社会学的角度来分析这些历史现象。他在前言中说：“关于这一任务，我大大得益于现代社会人类学者对于非洲及其它地方的类似信仰的研究。”

托马斯并不是孤立地研究大众的巫术信仰，而是把它们与当时的宗教结合起来一起探讨。他发现当时的许多大众信仰产生于该时期的宗教观念，两者有着密切的关系。它们都为灾殃提供解释，并在人们受到挫折时作为一种缓解的途径。大众信仰有时寄生于基督教的教诲，有时则与之尖锐对立。这两种信仰体系放在一起的比较研究，使得读者更清楚地了解近代英国早期的精神环境；同时，托马斯也在这一精神环境与更为一般的物质环境之间建立了关系。他探讨了英国社会各阶层，尤其是下层阶级对于巫术活动的反应以及这些巫术活动的社会意义。作者对于问题所作研究的深度和广度是令人钦佩的。《经济史评论》说：“托马斯先生这一著作的视野如此开阔，眼光如此敏锐，以至于在本时代中不会再有如它一样的巨大历史成果了。”这并非溢美之辞。

正因为作者花费了大量功夫广泛地研究十六、十七世纪英国的大众信仰，所以全书的篇幅必然很大（正文达800页），尽管就这么长期内的种种问题来说，它仍然是紧

滨的和过于简单的。然而，按照这套俗文化翻译丛书的要求来看，原书的篇幅似嫌过大了。于是我在尽可能少影响全书质量的情况下作了适当的删节，如前言部分和宗教理论部分。这些内容在谈及大众巫术信仰时仍不时被提到，并对二者进行比较研究——这是本书的特色之一，作者在谈到每一项大众信仰时都精辟地分析了它们与当时宗教的关系。为此本书标题改为《巫术的兴衰》。

对于书中译名有几点需要说明。首先，是England一词的译法。作者的研究区域以及所引用的资料基本上限于英格兰，托马斯先生自己也声称，除了偶然涉及威尔士外，他的研究严格地限于英格兰，并且尽量使自己引用苏格兰、爱尔兰或欧洲大陆上的类似例子。尽管如此，他所研究的文化史仍代表了不列颠王国的主流，因为我们清楚地知道，英格兰始终在英伦三岛中占据着主导地位。有鉴于此，我通常把England译成"英国"，而只在它与苏格兰或爱尔兰相提并论时，才改译成"英格兰"。

其次，是关于各种大众巫术施术者的译名。必须提请读者注意的一点是，虽然在古代中国甚至现代中国都可以见到许多与英国类似的巫术活动或巫术施行者，但毕竟没有确切地一一对应的名称。例如，charmer, conjurer, cunning man, magician, sorcerer, wise man, wise woman, witch 以及wizard 似乎都可以互易地称为巫师、巫婆、魔术师或术士。但是在本书中，他(她)们却有着相当明显的区别，几乎每个名字都代表着某一种专门的施术者。比如，charmer往往是指主要用具有魔法的符咒施行巫术的人，于是我译为"魔咒师"。conjurer的主

要法术则是召请精灵，我便译之为“奇术家”。sorcerer尽管也是巫术施行者中的一种，但是他们通常施行的不是“善良的”巫术，同时，其法术又与“妖术”有所区别，所以可以比较确切地译为“邪术士”。比较具有特色的是witch，这类人大多属于下层的孤苦老年妇人，但又不宜译为“女巫”或“巫婆”，因为偶尔也有男性；此外，一般大众可以容忍或求助于施行一般巫术的男人或女人，但是对于这种witch却恨之入骨，非置之死地而后快，所以我把此词译为妖巫，以与他们施行的“妖术”相呼应。当然，在书中的有些地方，作者是按照一般的“巫士”意义使用此词的，称之为white witch和black witch；于是，就只能相应地改译成“善良巫士”和“邪恶巫士”了。尽管wise man也可译为“术士”或“巫师”，但是为了与cunning man（术士）和wizard（巫师）相区别，我译为“贤人”；而与之对应的女性施术者则译作“女贤人”，她似乎以治病巫术为主。magician则往往泛指一切从事巫术业的人，我译为“巫术师”。当然，这只是我在翻译过程中根据其含义所作的划分。托马斯本人并未专门进行解释，事实上，他在有些场合似乎也是混用的。所以读者只能把这些译名作为一种参考，切不可拘泥于字面意义。

最后便是有关巫术信仰中一些精神存在物的译名。它们在本书中通常也有特定含义，不宜混淆。例如，familiar指的是专供妖巫差遣的精灵，通常呈动物形状，我把它译为“听差精灵”。而fairy在大众心目中原本是漂亮可爱的“仙女”，只是后来它们逐渐变为为非作歹的可恶精灵——至少是调皮捣蛋的妖精——于是便译作“妖

仙”。至于 ghost 则与 apparition（鬼魂）和soul（灵魂）有所区别。因为按照当时一些教会人士的说法，人死后的灵魂是不会重返人间的，那些出没于人间的 ghost乃是魔王派出的魔鬼或其它邪恶精灵，不是人的鬼魂，简言之，ghost未必是人的亡灵。鉴于此，我把它译为“幽灵”，它不仅仅指“鬼魂”。

总之，我希望在中国文化和英国文化——当然包括语言——类型相去很远的情况下，中国读者能够尽可能确切地了解英国的大众信仰，而不是把它们含糊地与中国的传统信仰类比。在此，我竭诚欢迎读者对译文的不妥当或错误之处批评指教。

芮传明

1988年12月

目　录

《域外俗文化译丛》序……张志国 1
译者序…… 1

巫　术

第一章　巫术疗法…… 3
第一节　魔咒师和术士…… 3
第二节　接触疗法……20
第三节　巫术治疗法的功效……34
第二章　术士和大众巫术……44
第一节　丢失财物……44
第二节　奇术和巫术的传统……55
第三节　大众巫术和占卜……65
第四节　巫术职业……79
第三章　巫术与宗教……89
第一节　宗教与巫术的对抗……89
第二节　类似性和相异性……99

占 星 术

第四章　占星术：活动和范围…… 119
第一节　导言…… 119
第二节　历书和预报…… 129
第三节　占星从业者…… 137
第四节　在咨询室里…… 143
第五章　占星术：社会与知识的作用…… 163
第一节　求知的欲望…… 163
第二节　成功和失败…… 173
第三节　衰落…… 193
第六章　占星术与宗教…… 202
第一节　冲突…… 202
第二节　同化…… 216

过去的魅力

第七章　古代预言…… 235
第一节　类型…… 235
第二节　作用…… 243
第三节　沉睡的英雄…… 266
第四节　预言的根源…… 274

妖　术

第八章　英国的妖术：罪行及其历史……289
第一节　妖术的含义…… 289
第二节　妖巫信仰的年表…… 304

附录一："妖术"一词的含义…… 320
附录二：1563年前妖术在英国的法律地位…… 323
第九章　妖术与宗教…… 327
第一节　魔王…… 327
第二节　着魔和被魔…… 337
第三节　妖术和宗教…… 353
第十章　妖巫的手段…… 365
第一节　诅咒…… 365
第二节　魔鬼崇拜的诱惑…… 377
第三节　妖术的诱惑…… 386
第四节　社区和不合规范者…… 395
第十一章　妖术及其社会环境…… 404
第一节　妖巫信仰的功用…… 404
第二节　妖巫与其控告者…… 417
第三节　妖术和社会…… 435
第十二章　妖术的衰落…… 445

同源的信仰

第十三章　幽灵和妖仙…… 465
第一节　关于幽灵的神学…… 465
第二节　幽灵的用途…… 475
第三节　社会和死者…… 482
第四节　妖仙…… 487
第十四章　时节和预兆…… 497
第一节　时节的守奉…… 497
第二节　预兆和禁忌…… 506

结　论

第十五章　若干相互关系…… 515
第一节　巫术信仰的统一性…… 515
第二节　巫术和宗教…… 521
第十六章　巫术的衰落…… 527
第一节　知识方面的变化…… 527
第二节　新技术…… 534
第三节　新的热望…… 544
第四节　遗风…… 552

译名对照表…… 559

巫　术

第一章　巫术疗法

第一节　魔咒师和术士

拉蒂默主教在1552年说："我们之中有大量的人在遇到麻烦或者生病和丢失东西后，会东奔西跑地从我们称之为贤人的巫士或邪术士那里寻求帮助和慰藉。"一百多年后，清教牧师安东尼·伯吉斯使用了几乎同样的措辞："如果人们丢失了东西和患有病痛，那么他们马上就会去拜访贤人。"其它许多考察者也证实了其同时代人被使用巫术方法的行医者——乡村巫师或"贤人"（该词相当于东方的"三贤人"中的"贤人"）——所深深吸引。在16世纪和17世纪，这些大众巫术师有各种各样的名字："术士"、"女贤人"、"魔咒师"、"赐福者"、"奇术家"、"巫师"、"妖巫"，他们提供了形形色色的服务，从治愈疾病和寻找失物直到算命看相与预言占卜。本章将只谈及他们

的医疗活动，这些活动通常仅仅组成了品种繁多的节目系统中的一个分支。

我们已经看到，正统的医疗服务是如此的不充分，以致于都铎王朝和斯图亚特王朝时期的英国有大量的人依赖于传统的民间医药。这基本上是一种常识性疗法的混合物，它是在护理和接生的基础上积累的经验，再与有关矿、植物医疗性能的祖传学问结合起来。但是它包括了某些仪式性医疗形式，伴随药物的是祈祷、符咒，这也几乎成了唯一的治疗方法。有时候，病人或其家属中的一个成员会自己施行这类巫术疗法，但是这更经常地是术士的事情，患者求助于他，并通常会付以某种形式的报酬。有时，有的术士专门治疗某些疾病；但另一些人则声称能医治百病。

这类巫术疗法大多反映了对中世纪教会医疗能力的古老信仰。一个典型的从业者是玛格丽特·亨特，她于1528年向伦敦的代理主教描述了她的方法。首先，她确定病人的名字，然后跪下来祈求三位一体帮助病人脱离邪恶的敌人，恢复健康。她吩咐病人们连续9夜诵念5遍主祷文、5遍圣母祈祷文以及1遍使徒信条，接着念3遍以上主祷文、3遍圣母祈祷文以及3遍使徒信条以礼拜圣灵。在就寝时重复1遍主祷文、1遍圣母祈祷文和1遍使徒信条，以礼拜圣伊夫，把他们从一切忌妒中拯救出来。对于疟疾，她开出的处方是各式各样的药草。而对于溃疡，则也推荐药草，只不过附加一点热水和祈祷。她的处方是从一个威尔士妇女埃尔姆特大妈那里学来的。

用拉丁文念诵的天主教祈祷辞长期以来一直是巫术

治病法中的公共成分。1557年，梅德斯通一个声称已年过百岁的名叫考台尔的人承认，他只用这样的祈祷治疗病人，并且能治愈任何病患。他的处方很简单，即念诵5遍主祷文、5遍圣母祈祷文和1遍使徒信条，以礼拜圣灵和圣母。1590年吉斯莱的亨利·马修曾在约克郡的大主教面前坦白，说自己在16年前曾洗过一个妇女的肿痛的眼睛，然后念了3遍主祷文和1遍使徒信条。但是他现在已放弃了这种做法，因为他曾被人看成是一个魔咒师。那些被指控为使用符咒或巫术的人通常都愤愤不平地声称自己丝毫没有使用巫术，而只是用祈祷帮助人们。例如，1607年约克郡奥斯顿的伊莎贝拉·贝克特告诉当地的教区牧师说，他的病牛被上帝和他的祈祷治好了。

这类祈祷辞往往不象宗教语言表述的劝告性套语那样有许多恳求之语，这可以在古德威夫·维齐的例子中看到。她是治疗金钱癣、湿疹和痈的专家，1604年，她曾被推荐为罗伯特·塞西尔治疗。她的方法是念3遍“我以上帝的名义开始，以上帝的名义结束。以圣父、圣子和圣灵的名义，令你这湿疹(或痈)从这里滚开”；此后，她就在患处涂上一点蜂蜜和胡椒。归因于这类祈祷的非意识功效是：有时候甚至用不着大声念诵，而只要把它写在一张纸上，挂在病人的脖子上就行了。例如，吉斯莱的詹姆士·赛克斯在1590年承认他曾把祈祷辞写在纸上，并挂在马鬃上而医治马匹。

贤人们所使用的其它一些符咒的来历更为驳杂。它们是走了样的基督教祈祷文，或者仅仅是半宗教诗句的简易明快的片断，描述了想象中的基督或圣徒生活的情

节。它们反映了神话事件是超自然威力的永恒源泉的古代信仰。下面是一段记叙式的符咒，18世纪早期作为止血疗法使用于霍克斯黑德：

有个人生在犹地阿的伯利恒，他的名字叫基督。孩子在约旦河的洪水中受洗；他温顺又善良；以圣父、圣子和圣灵的名义，我要求这(人或动物的)血象水一样保留在他们的躯体中。

治疗烫伤的符咒如下，它来自17世纪中叶的德文郡：

两个天使来自西方，
一个带来火；一个带来霜。
以圣父、圣子、圣灵的名义祈求，
脱离火，进入霜！

医治牙痛的咒语则更为简单，这是占星家威廉·利利记录下来的。病人必须在纸上把下述短诗写3遍：

耶稣基督发慈悲，
请把牙痛驱赶开。

他然后大声诵念此咒，再焚化该纸符。

有时候使用希伯来语的神性词汇，诸如Sabaoth(万民)、Adonay(上帝)，或者Yhvh(四字母符号)。它们原

是反映对于神圣名字之魔力的信仰。但是至16世纪，它们对于巫师来说就象对于其主顾一样，几乎没有什么意义了。一个同时代人注意到奇术家们使用了混合语的名字，诸如Ravarone、Hur、Asmobias、Mebarke、Geballa；它们既非英语、叙利亚语，也非其它任何语言。例如，伊丽莎白一世时代的一个巫师有一种医治牙痛的详尽疗法：

> 首先，他必须知道你的名字、年龄，并将它们记在一张小纸片上。纸片上写着这样的拉丁文辞句："功效就在言辞中，就在宝剑中，功效正在起作用。"而在下方则写上大写字母：AAB ILLA, HYRS GIBELLA。他所咒誓的是纯粹迦勒底语，以及进入血液导致感冒，随后引起牙痛的三个精灵的名字。这张纸同样地必须焚化掉，这样施行三次后就能驱走精灵，净化血液和缓解病痛。

还有一种处方则反映了对于古代有魔力的小方格纵横字谜和藏头诗的追忆，例如医治疟疾的处方是：

> 写下这些词：Arataly、Rataly、Ataly、taly、aly、ly，并把它们缚在病人的臂上，历时9天，每天念3遍主祷文，以参拜圣彼得和圣保罗，然后取下符纸焚化掉，疾病就会痊愈。

数以百计的这类符咒留传下来，保存在其同时代人的笔记中，或者在宗教法庭对这些使用者的诉讼过程中

被揭露出来。有些符咒是众所周知的，如所谓的"洁白主祷文"，这是残留在儿童祈祷中的一段变文："马太、马可、路加和约翰，保佑我睡的床铺永平安"；其它一些符咒则是严格保密的。符咒用于妇女分娩、狂犬、病马以及一切可以想象的病痛，犹如当时一个人描写的那样，它们用于"蛇啮、鼻衄、瘟气、炎症、火灼、水烫、疟疾、牙痛、痉挛、刺痛、扎伤、狂怒、心痛、肿瘤、胃灼热、头晕，等等"。还有一些符咒则在仪式性地采集药草时使用。马鞭草被认为具有特殊的保护性能，所以采集它时就得祈福：

马鞭草啊你是神圣的，你生长在这里，你的首先被发现是在耶稣的受难之地。

你治愈了我们的救世主耶稣基督，制止了他伤口的血；

以圣父、圣子和圣灵的名义，我把你从土中拔起。

许多古典的和早期基督教的符咒到了16、17世纪已蜕变成这类模糊不清和缺乏意义的套语了，而要追溯这些套语的来历则需要渊博的知识。有些套语充分证实了古典的影响残存在整个黑暗时代。另一些则揭示了从盎格鲁-撒克逊时代到都铎时代的直接继承关系。许多符咒几乎即是欧洲大陆上所使用的巫术套语。但是，到了这一时期，它们的最初含义已非使用者所知了。由于在脖子上佩戴这些符咒的人们往往是文盲，所以套语的不可知性也有助于其威力的增加。

然而，作为这些符咒的基础的某些假设是可以探知的，有些观念认为，疾病存在于躯体之外，需要用咒语把它驱除走。人们还相信，宗教语言拥有神秘的威力，能用于各种实用的目的。有些符咒不管施行者的道德价值如何，都同样有效；有些则取决于医治者的特殊品性。兰开郡的魔咒师托马斯·霍普在1638年解释道，他是因为童年时代与叔叔一起游览罗马，用专门的水冲洗后才拥有这种威力的。

这种原始疗法总共有三个要素出现在这一时代或那一时代：咒语、药物和施行者的特殊条件。但是并无前后一贯的理论作为主顾求教术士的基础。病人确实经常对于所使用的套语一无所知，这就象大量现代药物的详情一样，被认为是十分秘密的，从而不能让外行得知。格洛斯特郡巴恩士列的教区委员们在1563年报告说：

> 我们教区有个艾丽丝·普拉布里，她的做法使自己被怀疑为妖巫，她不仅为基督教徒们治疗莫明其妙发生的疾病，也治疗马匹和其它一切牲畜的病。她利用符咒治病，但是她不让任何人得知她念些什么。

在玛丽·都铎在位期间，另一个魔咒师伊丽莎白·佩奇也采取了类似的做法。按照请她治过病孩的萨默塞特大妈说，佩奇观看着躺在摇篮里的患儿……跪在摇篮旁，在孩子额上划十字，并了解他的名字……她对患儿说了一些话；至于她说了些什么，则这位证人无法辨清。

然后，她站起来，吩咐证人尽管放心，她的患儿就会康复的。两天后，这个婴儿就痊愈了。这种秘密始终是十分重要的，虽然许多同时代的符咒书保存了下来，但是它们从未被印刷和出版过，除非有些人想把它们作为骗术和魔术揭露出来，才会出版它们。病人深信不疑地把规定的符咒佩戴在身上。1623年，费尔方的约翰·沃尔特为一个邻居拜访了苏塞克斯郡松普廷的魔咒师索登，索登给了他一瓶水让病人服用，还有一张画有十字和字母的纸，让病人佩戴。这种做法就象现代医生开的处方一样。

犹如现代的药物一样，当时使用的处方往往因其极大的戏剧性效果而受到人们的信赖。例如，1617年，在萨默西特郡贝德敏斯特地区开业的埃德蒙·兰登把一张纸片给他的病人，让他佩着护身，他说这张护身符威力十分巨大，"如果它挂在鸡脖子上，那么就没有人能杀死这只鸡"。这类处方往往用于动物。1601年，剑桥郡的奥利弗·登被控施行邪术：

> 在一片面包上写下一些词句，然后把它给被狂犬咬了的狗吃，这样就会防止它们成为疯狗……一个名叫沃尔特·沃德的人有一些猪被疯狗咬了，登就拿了些苹果，切成两半，并在半片苹果上写上一些字母，然后给猪吃，他说这样就可以使猪免于发狂或……死亡。

用写在纸上的符咒喂疯狗或被疯狗咬过的动物乃是一种普遍的做法。

因此，在大多数情况下，巫师简直就是一个“赐福者”或“魔咒师”，他们对着身体的患处嘟哝几句，或者在纸上写下治疗套语。当牛津郡阿德布里的女贤人伊丽莎白·克拉克洛在1546年被一个名叫吉本斯的人(他的胳膊脱了臼)求教时，她就要她丈夫“对着吉本斯的手臂滔滔不绝地布道，然后她就在手臂的各处划十字，并吩咐丈夫念1遍‘上帝保佑不要这样’”。她享有很高声誉，曾“奔赴各地治疗病人”。这样的医治者认为疗效全在于对适当套语的正确念诵。但是也可以使用少量的技术辅助手段。例如，1604年，诺森伯兰郡的凯瑟琳·汤姆森和安妮·内维尔森就是以“病人及其财物的普通魔咒师”的面目出现的；她们的方法是把一只白鸭的嘴塞进病人的口中，然后咕哝几遍咒语。另一个来自东北的女贤人安·格林在1654年承认用符咒医治心痛：用一根袜带对着病人的耳朵划十字，并且念9遍“愿上帝救助”。她也医治头部的伤痛：拿一绺病人的头发与他的尿一起煮烧，然后把这混合物丢进火里。

巫术诊断的一个更为普通的方法是检查患者衣饰上的某样物件，最好是他的腰带，这是基于这样的假设：腰带尺寸的变化会共感地反映出佩戴者的健康状况。1566年，剑桥郡的伊丽莎白·莫特洛克描述了这一程序。她开始时是念：

> 5遍主祷文以礼拜主的5个伤口，5遍圣母祈祷文以礼拜圣母玛利亚的5种欢乐，1遍使徒信条以礼拜神圣的圣父、圣子、圣灵……和圣徒，用俚俗语言

诵念。在这以后，她就用她的从肘到拇指的距离来测量病人或被作祟者的腰带，祈求上帝大发慈悲，让她得知病人是否被妖仙作祟，如果是的，那么腰带就会缩短，她的腕尺会比正常情况下超出腰带更多。

她声称用这种方法已治愈了几个被“妖仙”作祟的儿童。这种方法是高度传统性的，下列事实即显示了这一点：她的叙述几乎完全重复了一百多年前(1438年)萨默西特郡艾格尼丝·汉考克所承认的话。她也是通过查验病人的腰带或鞋子而专门治疗被“妖仙”骚扰的儿童。

这种腰带检测法是广泛流传于欧洲各地的一种古老做法。它假想如果邪恶精灵(“妖仙”)在作祟，那么就会在测量长度的不断变化上反映出来。这种方法在16世纪末还在使用。剑桥郡杜林甘的马蒂尔达·阿林在1592年被控“用好几个病人的手帕、头带、腰带和紧身衫来验测病猪，而这样做就涉嫌使用了邪术和妖术”。两年前，据说约克郡希克尔顿的托马斯·博尔顿的妻子曾“制作了一条关于某件事情的腰带，并告诉一个人说，她那时不会死”。(在此情况下，约克宗教法庭的大主教“怀疑此人是否是个魔咒师”。)还有另一种巫术治疗法也建立在腰带的共感品性的基础上，这由明黑德的琼·萨金特揭示出来。她在1532年承认，当她的孩子生病时，她曾接受一个游方的乞丐的劝告，“把孩子的腰带切成五段，然后去教堂念诵5遍主祷文和5遍圣母祈祷文，再回去把这些腰带分段藏在五个不同的地方”。

其它的方法包括：焚烧或活埋一只动物，以帮助患者

康复；将患者浸在南流的河水中；拖着患者穿越树林或灌木丛，以及用一根特殊的棍棒触碰患者。1523年，莱斯特郡萨普科特的约翰·桑顿声称曾用"摩西棍"医治动物达30年之久。其它的巫师则劝其主顾在教堂墓地挖坑，在尿里煮鸡蛋，以及把棍棒、盐和药草系在母牛的尾巴上。

在肯特郡，艾丽丝·鲍尔曼使用红毒麻、蓝布和某些词句。诺森伯兰郡的玛格丽特·斯托撒德则用自己的嘴唇凑到病孩的嘴上唧唧吮吸，以至患儿的母亲以为她要把孩子的心都吸出来了，从而惊恐之极。我们可以列出长长的一张巫术疗法的清单。但是，最初产生这些法术的原始象征的含义则基本上不再为人所知了。在16世纪，这些做法反映了一个一致的宇宙论或分类系统，它们是由许多不同的思想体系的碎片组合而成的。

术士医疗业务的最大特点恐怕就在于它轻易地把病痛归咎为超自然的原因，说病人是被邪恶精灵、幽灵或"妖仙"作祟，或者被蛊惑。它在该领域的权威使之具有极大的声望。例如，16世纪中叶梅德斯通的居民一旦怀疑自己遭受蛊惑后，就一定会去请教住在勃塞斯腾的一个巫师凯特雷尔，他专门从事这类事情。1576年，埃塞克斯郡介恩丘奇的詹姆士·霍普金认为，他主人的牲畜遭了蛊惑，便自然地求助于术妇珀索大妈。1598年，约克郡的威廉·泰勒被控向两个术妇即媚妇熙格和媚妇卡尔了解医治其疾病的办法；她们确定他受到了蛊惑。在该地区还有其他许多术士专门从事这类业务。

巫师旨在诊断妖术的方法多种多样。他可以使用类似于世俗大众的方法，诸如在患者的尿里煮蛋，或者焚烧

一片涉嫌妖巫的屋子顶盖，看看这是否会使妖巫赶到现场。他或者可以借助于镜子、水晶球、筛子和剪刀、听差精灵，或者其它占卜方法。1555年，琼·泰里——她很快被汤顿的邻居认定为妖巫——被要求解释她的行为，她直截了当地回答说，那是因为妖仙告诉了她。1594年，约克的卡思伯特·威廉森声称他拥有一种超感官知觉，可以因此分辨出一位主顾是否遭受了蛊惑，如果是的，那么他的眼睛里就会流出眼泪。还有些巫师说，如果患者不能从巫师的眼睛里看到自己的映象，或者如果他不会念祈祷辞，那么就是受到了蛊惑。

在宣布患者遭受蛊惑后，术士就采取形形色色的治疗方法。其中有些疗法反映了这样的观念：只要适当地使用基督教的资源，就足以对付黑暗势力。1622年，伦敦的江湖医生罗伯特·布克说一个患者遭受了蛊惑，他给病人涂了油，并念了一段咒语："三个恶者咬了他：心脏、舌头和眼睛；三个善者将帮他：圣父、圣子和圣灵。"这是标准的套语，至今还留下了许多实用例子。它暗示了三种假想的巫蛊之源：暗藏的恶毒心肠（心脏）、刻薄的语言（舌头）和眼睛的诱惑（眼睛），它还强调了宗教力量足以对付它们。这不是正统的新教观点，当它见于术士之中时，它与天主教的密切关系是很明显的。例如，16世纪90年代初诺丁汉郡的琼·贝蒂森经常用背诵15遍主祷文、15遍圣母祈祷文和3遍使徒信条——这是她从祖父处学来的秘方——来治愈受到蛊惑的牲畜。诺丁汉郡另一个名为格罗夫斯的巫师在17世纪初常向他的主顾兜售圣约翰的福音书以预防妖术。妖仙的心腹朋友琼·泰里在

采集给受蛊者的药草时伴有5遍主祷文、5遍圣母祈祷文以及1遍使徒信条。卡马森郡的玛格丽特·戴维用"来自耶路撒冷"的水和土来发挥其治疗效果。

然而，有时候巫师的所作所为与宗教信仰毫无明显关系。1555年萨默西特的伊丽莎白·佩奇所使用的戏剧性程序便证明了这一点。伊丽莎白·赖特曾请她医治自己患病的女儿，但是这位女贤人第一次来，看了这个女孩后就不作一声地走了。几天后，焦急的母亲又去问她，如果孩子受了蛊惑，她是否能帮助治一治；她回答说"好的"，并说明了治疗病孩的方法：

> 在患儿被治愈之前，她必须使自己象她一样地生病(当时孩子已濒于死亡)，但是此事必须在半夜其丈夫酣然入睡之前进行。那时她将尽力起来用其方法帮助孩子，希望母亲在那晚把患儿放在她床上，那么在半夜左右孩子就会康复了。事情都按她所说的进行了。半夜一点钟后，整夜昏睡在母亲身旁的孩子康复了，并吃了东西。……此后，只要伊丽莎白·佩奇看见这个孩子，她就会当着众人之面公开地说："这是我的孩子，因为要是没有我的话，她就死了。"

这事的整个过程证明了人们心目中还残存着这样的概念：疾病是外来的成分，只要采用适当的程序，它就会从一个载体转移到另一个载体。这种想法也是兰开郡魔咒师亨利·巴吉利的做法的基础，他在1634年承认他使

用“一个荷兰人”教给他父亲的疗法，并说“在他祷告的整个期间，他总是突然地遭受灾疾，而且所遭灾疾的形式与他为之消灾的人或动物的灾疾一样”。

与巫术治病密切相关的是旨在使妇女安全分娩的种种措施。中世纪教会常常鼓励人们在产妇难产时祷告圣母玛利亚或者使用神化物，这种做法在宗教改革时期还保存着。但是另有一些法术则不包括任何基督教的祈祷。使用腰带和量器缓解分娩痛苦，打开箱柜和门户，以及念诵符咒和祈祷辞是乡村接生婆的方法的普遍特色。与这些做法一起的信条是：婴孩的寿命可通过检验胎胞而预卜出来，或者，将孩子出生时胎膜包在头上，则会带来好运气。甚至在17世纪中叶，一个乡下绅士还把他的胎膜视为至宝而珍藏起来，并传给子孙。

还有些巫术征兆旨在控制怀孕或决定孩子的性别。1613年邪术士玛丽·伍兹承认她曾给埃塞克斯的伯爵夫人大量药粉挂在脖子上，以期怀孕。不太普遍的做法是1533年汉普郡新阿雷斯福德的伊迪丝·胡克所声称的，她说她能够使一个妇女“无男性精液(Sine virili semine)”而怀孕；一个证人说她“给妇女吃药而使之生育，这药是用马的卵制成的”。这可能是企图创造侏儒的炼金术方式的民间翻版，反映了炼金术士想不用托马斯·布朗爵士所说的“平庸粗俗的性交方式”而繁衍后代的愿望。一个类似的例子来自牛津郡的南利，教会执事向约翰·菲普斯及其妻子推荐一个办法：在他们的床侧设置一只摇篮，并要“仿佛其中真有个孩子”那样地对待它。这被同时代的作者看成是偶像崇拜的事例，但是这更可能是通过模

仿而产生预期效果的共感巫术的例子，因为这对夫妇想要个孩子。然而，预防怀孕的符咒则相对稀少，表明了作为生育控制的手段，它们不及众所周知的中止交媾的方法以及促使堕胎的许多药物那样流行于大众之中。

至于预先确定婴儿的性别，则继承了古典医学的种种惯例，它包括睡在床的正确一侧以怀有所期望的孩子。它们广泛地散见于诸如流行的《亚里士多德名作》(1684年，并经常再版)这样的手册中，但是很难找到严肃采用它们的证据。巫师有时被要求预言尚未诞生的孩子的性别，他们就利用常规的占卜方法进行预测，其中一些方法明显是受古典影响。然而，有些孕妇得到了17世纪后期辉格党政治家古德温·沃顿的情妇帕里什夫人的鉴别，她的巫术水平很高，以致于妇女一旦有孕，她就立刻可以知道，并且每次都能肯定地辨别出婴儿的性别。当然，她是骗子，但是她的情夫却认真地看待她所说的话。

在这整个领域中，自然疗法和超自然或象征性疗法之间往往没有明显的界线。在我们看来，似乎17世纪的许多巫术处方在当时实际上是以关于天然物质物理性能的假想为基础的。当克里斯托弗·哈顿送给伊丽莎白女王一只戒指以预防瘟疫，或者当伊莱亚斯·阿什莫尔佩戴3只蜘蛛以抵御疟疾时，他们并不是在依靠巫术，而是在使用完全物质性的治疗形式。在这一时期，没有学者会不注意到社会的各个阶层都依赖于这类事物。1633年，纽卡斯尔的伯爵夫人被请求佩戴发声鹰石以减轻产前的阵痛；皇家学会会员塞缪尔·佩皮斯把野兔腿挂在脖子上以医治痛风；杰出的非国教徒约翰·阿林对死尸头骨上

的苔藓特别敬重；理查德·巴克斯特吞下了金弹以治疗其慢性病，但他无法再把金弹取出来，直到绝望地参加礼拜仪式的会众祈祷后，金弹才通过大便排泄出来。利用这类物体的信仰完全来自古代的分类体系，这种分类体系包含了天地万物各部分之间的一致和类似。即使在现在仍有许多人相信外征的说法，按照这种说法，每一种药物都或多或少地带有其用途的明显标志；例如，黄色的花意味着可能治疗黄疸病，或者形状如脚的根就是医治痛风症的药。根据这样的类似性推理，我们就不难明白为什么鹰石（石内另有一石嘎嘎作响）会被认为有益于孕妇了。但是迄于17世纪，这样的象征意义基本上已消失了。事实上，作为药物使用的蟾蜍、鸽子、金戒指或蛇皮都是根据所想象的其固有的自然性能而被证明为合理的。

巫师根据患者的小便而作出诊断和预测的做法也有着同样的双重解释。1631年出版的一本手册向读者保证，把一棵荨麻在病人的尿中浸 24 小时 就可以得知他能否继续活下去。如果最后干枯了，那么患者将死去；如果荨麻仍旧青翠新鲜，那么他就会活下去。而博学的医生也大量地利用小便诊断，所以很难指出到哪一步才算是超自然的。关于这一点，甚至有许多同时代的新柏拉图主义的知识分子也想把纯粹自然的结果归因于符咒。

新柏拉图主义者所认为的属于神秘效应和共感的最重要的巫术疗法是武器药膏，17世纪 30 年代曾围绕此事发生过一场激烈的争论。在造成伤口的武器上涂油以治疗创伤的想法对于我们来说是荒唐可笑的，但是其意图决不是巫术性的。据说把武器插入一种特殊的软膏中，

就可以使得凝固血液的生命力与受伤者的躯体重新结合，因此甚至远在30英里外也能治愈伤口。凯内尔姆·迪格比爵士的书中解释了如何可以“自然地和毫无巫术性地”实施武器药膏疗法，该书竟再版29次。他在1658年说，几乎每个乡村理发师兼外科医生都知道这种疗法。但是对于一般大众来说，这种共感疗法是否由精细的理性基础来证明其正确性，则是值得怀疑的；它们在民间医学中占有突出地位直到19世纪，那时候这种理性解释早已被遗忘了。

确实，从病人的观点来看，他们所无法理解的一切医学处方都有点巫术的意味，因为这都是通过神秘的方式起作用的。因此毒药就与巫术紧密地结合在一起了。外行人总是对专门医学感到困惑不解，并且不期望去理解每一种疗法背后的理论基础。17世纪后期的塞缪尔·巴特勒描写“接受医疗者”道：“他相信医生是一种奇术家，能够干出奇妙的事情，并且他很乐意这样认为。”另一个同时代人观察到“有些人……去请医生就好象是请一个从事魔咒的人，能够消除他们的一切痛苦，而他们则是完全被动的”。据1697年一个住家医生的说法，甚至浴池也被许多人视为“以奇迹治病”的地方。

人们不大注意区别采用各种治疗方法的人的社会身份。约翰·格雷夫承认1592年曾请埃塞克斯郡的巫师帕福德大伯治疗他的病畜，但是声称他从不把帕德福看成为巫师；1598年保罗·里格登在坎特伯里的副主教面前坦白，他妻子生病时，曾请钱伯斯大妈去治病，这是因为大家都知道她治好了许多病人，而不是因为她是个邪术士。

被控的巫师常常辩解说，自己只是使用了传统的治疗方法。剑桥郡斯坦普尔福德的琼·沃登在1592年被控为术妇时，申辩说她"并没有使用符咒，而只是用药膏和药草治愈了许多疾病"。1590年，约克郡妇女艾丽丝·马登也作了同样的申辩，她承认用药物和酒治好了牲畜的病，但并没有使用符咒。由于术妇这一名字而使我们觉得她是比别人懂得更多的女人，实际上这并不意味着她使用了超自然的治疗方法。

在实际应用中，有无符咒伴随药物一起使用，成了检测是否涉及巫术的标准；当时的人们只是在这个简单的程度上懂得区别医生和魔咒师。但是即使如此还不时地会出现困难，因为大家都知道只依赖自然药物而不依靠上帝的帮助是错误的，以及进行祈祷始终是适宜的。作为最后的一着，分辨一种医疗法是否巫术的唯一办法是委托给权威——教会、法庭和皇家医生学会。如果它们允准使用这种医疗法，那么人们就不必再有顾虑了。

第二节　接触疗法

官方放任自流的一种巫术疗法是君王触摸法。在由安立甘教会人士指导的专门宗教仪式上，君王用手抚摸一下排成长队的每个患者的头。患者依次跪在君王面前，君王轻轻地触摸他们的脸庞，同时有一个教士高声朗诵圣马可的诗句："他们将把手按在病人身上，病人就会康复。"患者退下后再次上前，以便国王可以在他们的脖子里挂上一块悬着白色丝带的金币。

这就是所谓"王邪"的治疗仪式，"王邪"是用以称呼瘰疬这一颈部淋巴腺的结核炎的。实际上，它更广泛地使用于大量影响头、脖子和眼睛的疾病，尤其是唇肿、肿瘤、溃疡和水疱。瘰疬本身可能是由受了感染的牛奶引起的。17世纪的伦敦死亡统计表记载了一长串死于瘰疬的例子。且不说性命之虞，就是这种疾病带来的痛苦和外貌的变形，也足以使患者不惮其烦地试图治愈它了。全国的教区当局都筹集资金以帮助患者去伦敦治疗。国王的有些病人甚至来自海外。

尽管对君王之手的治病威力的信仰可以追溯到很早的年代，但是并不是无法追忆的远古时代。这种做法由忏悔者爱德华创始，而完善的仪式则确立于亨利七世在位期间。其流行性随着习惯使用而增大。据说13世纪末，爱德华一世每年摸治1000名患者，但是从不很充分的资料来看，金雀花王朝诸君的治病活动远未达到斯图亚特王朝后期的规模。据说查理二世在1660—1664年和1667—1683年这20年间治愈的病人共达9万以上。从1682年5月到1683年4月间达到了高峰，当时的国王治病注册簿上有8577条记载。这个数字显然因为病人第二次再来而增大了，它清楚地证明了仪式的吸引力。当时有人声称查理二世摸治了"将近半个民族"。关于都铎和斯图亚特诸君之前的治疗活动并无充分的数据，但是不乏证据表明，在这200年间，君王一直拥有稳固的摸治特权。詹姆士一世对于参加他认为是迷信的仪式犹豫不决，但是他最终还是接受了别人的劝告而遵照其前人的做法。从1634年开始，君王治病的仪式便包括在《祈祷书》中，这种情

况一直保持到将近18世纪中叶。只是在1688年革命后的年代里这种仪式才衰落下去，部分是作为对罗马天主教特征的反动，这种特征是詹姆士二世复活了宗教改革前的礼拜仪式而导致的。威廉三世未搞摸治；虽然安妮女王使用了这种仪式（她的最著名的病人是婴儿塞缪尔·约翰逊），但她已是这样做的最后一位英国君主了。约翰逊是在名医约翰·弗洛耶爵士的劝告下送往女王那儿去的。但是至18世纪，医生不再推荐君王触摸疗法了。

然而，这并不意味着公众的要求也完全消失了。有些人跑到海外去寻求流亡的斯图亚特王室成员进行治疗，而后者则很愿意填补汉诺威王室及其谋士们的犹豫不决所造成的真空。在国内则仍有兴旺的摸治片交易，这种摸治片是以前在皇家典礼上赐予的，现在挂在脖子上作为纪念品或护身符。18世纪约克郡的一个术士以治疗"王邪"而闻名，其处方是喝下事先煮过查理一世时代13枚法新镑币的一杯水。在肯特郡的阿什崩汉有一块查理一世的遗骨保存在教堂里，一直受到瘰疬患者的朝拜，晚至1860年。在苏格兰，还有些人认为维多利亚女王有医病能力。

君王触摸疗法的真正地位乃是一个观念问题。如雷金纳德·斯科特指出的那样，"有些人把这归因于个人的特性，有些人归因于上帝的独特礼物，有些人则归因于言词的功效"。从来没有人说不可以用自然方法治愈"王邪"。当时的医生为它开方治疗，就象对待其它的疾病一样，外科医生也常常给患部开刀。人们相信，传统的符咒也可以影响疗效。只是作为最后的办法，病人才接受劝

告去求助于国王。即使这样，对于国王个人是否真有治病威力以及他的作用是否只限于替病人进行宗教性说情的程度，人们也是大有争议的。斯科特写道："女王陛下只使用了神圣的祈祷和若干施舍，就把治病的事交给上帝和医生了。"

大众信仰往往是不太适度的。管制典礼的宣言谈到国王用神圣触摸来治病的威力以及对上帝名字的祈祷，但是在查理一世在位期间，关于祈祷上帝的说法删去了。许多同时代人清楚地认为疗效的灵验与任何宗教典礼无关。约翰·奥布里谈到了宗教幻想家阿里斯·伊万斯，他"生着酒糟鼻子；他说他得到启示，国王的手能够治愈他的病，于是当查理二世一走进圣·詹姆士公园，他就亲吻国王的手，并用自己的鼻子擦了国王的手；这使国王很烦恼，但却治愈了他的病"。

即使轮流接受官方治疗的患者也注意到这种气氛并不特别具有宗教特色。约翰·奥布里说："摸治时固然诵念祈祷辞，但是无论是国王还是教士对此都不放在心上。"参加者的大部分精力用在免使自己在拥挤中受伤。

有人认为，奇迹般的力量来自君王在其加冕典礼上使用圣油的献祭。例如，1650年玛丽·尤雷被认为生了瘰疬，她被送往巴黎，由年轻的路易十四进行摸治，然而她到达巴黎后得知他的摸治不会有疗效，因为当时路易十四尚未正式加冕。但是事实上17世纪的英国国王通常都是从继位之日起就实施摸治的，而毋需等待任何这类献祭。因此大多数人把治愈"王邪"的能力看作为属于神

圣帝王的固有品性。神学家企图通过强调加冕典礼上的圣油和治疗仪式上对上帝的祈求而把这种仪式与正统的宗教信仰统一起来。但是在公众看来，君王的治病能力是天生的，是附隶于其职位的神秘品性。1643年一个保王党支持者对查理一世说："陛下拥有天生的超自然的治病方法。"人们同样相信王权具有神秘的庇护作用，当时佩戴王家指环和画像以作为个人护身符的热潮便反映了这一点。

因此，治愈"王邪"的能力便成了英国王位所有权的试金石了，它基于这样的假定：唯有合法的国王才能治愈瘰病。伊丽莎白一世的愈病能力被用来证明教皇的革出教会谕令之无效；这甚至被用来证明她的使臣在外交上优于西班牙使臣是正当的。查理一世的神圣触摸造成了内战余波期间保王党的宣传运动，当时人们蜂拥到囚在霍尔姆比府邸的这位君王处，请求摸治，他们关切地带来金币，因为国王此时正陷于贫困境地。他的治病能力以及浸染其鲜血的奇迹般的手帕都被作为无可辩驳的证据，来证明对他的处决是不公正的和大不敬的。查理二世在流亡之中就开始实施摸治，并且在复辟以后仍没有放弃利用治病能力而获取政治利益的机会。在英格兰登陆仅数天后，他就一下子摸治了600人；此后在其在位期间，尤其是1681年后王党反动期间摸治患者的数量之巨，反映了斯图亚特王朝力图在空位期的骚乱之后巩固自己。蒙茅斯的公爵预感到必须进行摸治以作为他在1680年和1685年争取王位的努力的一部分；犹如流亡王朝的治病能力成为1688年后詹姆士二世拥戴者的宣传

运动中必不可少的成分一样。忏悔者爱德华所假想的上帝的私人礼物就这样变成了合法性和王朝连续性的持久象征。加冕典礼上的涂油和治疗仪式上的祈祷在大众的心目中是隶属于血统和地位的。

巫术威力也被广泛地归因于国王挂在患者脖子上的金片。迄于查理一世之时，这已经从单单一块作护身符的金币发展到了专门铸造的摸治金片。并不是每个评论者都认为它是仪式的一个基本部分，但是人们普遍地把它视为包含着治病能力的护身符。玛丽·都铎曾劝其病人切莫与之分离，而许多人也相信，一旦与之分离，先前的疗效就会丧失。汉普郡西沃尔德汉的教区注册簿记录了1657年有个名叫玛丽·博伊斯的人死去，她曾于1647年在汉普顿宫廷接受查理一世的摸治，从而治愈了瘰疬，但是后来她“离开了她接受摸治时国王赐给她挂在脖子上的金币，于是旧疾复发，并且无可救药了。”归之于摸治法的这种护身符特性是对18世纪愤世嫉俗者的有力回答，他们认为摸治仪式对于患者的主要吸引力在于可望得到金片。诚然，有些患者确实旋即将其金质纪念章兑了现钱，因为在店铺中经常可以发现这种纪念章。然而还是有许多人确实把它视为珍贵的传家宝。

与摸治仪式一起的必然还附带着其它一些迷信，例如，人们相信只有在耶稣受难日的摸治才会有效。1685年2月发现忏悔者爱德华的棺材时，许多旁观者都带了点棺木碎片回去，他们认为这些木片有着治疗“王邪”的神力。在空位期间，有个外科医生甚至解释道，他只有在拥有一点已故国王的土地后，才能治愈“王邪”，因为治病

能力是与国王的土地连在一起的。事实是，环绕君王治病威力的宗教仪式仅仅是原始巫术的保护性框架。

不可避免地，有一股新教怀疑主义的潜伏情绪把这整个仪式看成是迷信的欺骗。仪式(其真实性据说来自忏悔者爱德华的奇迹）是很难给诸如清教徒哈钦森夫人这样的人留下好印象的，她认为君王是"迷信的王公，由于其不信神的简朴而成为神圣者"。在内战期间，清教徒公开表达对摸治仪式的敌意。当时，共和主义者亨利·马登煽起了中伤的流言，他欢乐地指出，查理一世不在时，可以代之以国会的大印来医治瘰疬。1647年患者涌往被囚国王处，这导致国会发表了一个委员会起草的一份"关于摸治'王邪'的迷信"的声明，而看守查理一世的士兵则不尊敬地给他取了个"抚摩者"的绰号。公开处决国王则标志着对国王个人拥有巫术力量的信念予以正式否定。在护国公执政时期更为自由的气氛中，弗朗西斯·奥斯本在其通俗的反偶像崇拜的著作《对儿子的忠告》里公开断言，君王触摸的治疗法"是根本不可能的"。在下一世纪，贵格会教徒威廉·斯托特的一个姐妹曾由查理二世摸治过，他认为这种摸治"不过是罗马天主教仪式的残余"，并错误地以为已随着詹姆士二世一起消失了。

然而，政治上的考虑始终限制了怀疑论的公开表达。詹姆士一世曾经私下清楚地指出，既然奇迹已没有了，那么整个仪式肯定是迷信的。但是自由思想对于一个普通臣民来说却是危险的享受。1684年，长老会牧师托马斯·罗斯韦尔因为涉嫌诋毁君王治病能力的真实性而以叛逆言论的罪名受审。尽管在同时代文献中明确怀

疑摸治的资料之相对稀少则显示了自觉地不相信君王治病能力的情况始终只存在于受过教育的或反尊王的少数人当中。查理一世的被处决肯定造成了真正的空白，许多对立的治疗者都认为值得赶快来填补这一空白。格洛斯特郡克罗姆霍尔的一个铁匠声称自己已成功地治愈了一些人的"王邪"，他在 1648 年还被介绍给外地的患者。另一个治疗者在伦敦的新兴门监狱施术。约克郡的罗伯特·艾什顿博士声称，他得到了"自前国王辞世以来治疗王邪的一条天启"，他每月举行一次治疗典礼，穿着白色的长袍，将手按着患者，并念诵"某种象咒语一样的祈祷辞"。在自称拥有治愈"王邪"的神圣天赋的宗派主义者中，最著名的是乔治·福克斯，据说他在 1659 年曾用触摸法治好了一个瘰疬患者。当威廉三世要废止摸治仪式时，赫特福德郡的浸礼会教徒宣布了一个牧羊人仅仅是由于出席了他们的一个仪式就治愈了"王邪"的消息。当然，在正常时期，许多清教徒和不信奉国教者都随时准备服从于王家的宗教仪式。贵格会教徒在1687年致詹姆士二世的一次演说中曾正式承认国王的摸治功效。

用触摸法医治瘰疬并不是君王治病的唯一形式。在伊丽莎白一世继位之前，君王一直参加一种旨在减轻癫痫及其伴随疾病患者之痛苦的仪式。最初，病家用相同数量的钱赎买国王在基督受难日祈祷时赠赐的金币，以便用这些金币来加工成指环给癫痫患者佩戴。后来，这种假装的赐钱形式废除了，代之以国王在一个专门的仪式上直接使指环神圣化，他用手指摩擦指环，然后分给患者。这种所谓的"痉挛指环"不仅是患者用巫术疗法医治

癫痫而戴的一种指环，而且还是极有威望的指环。它们不仅用以治疗癫痫，也用以医治惊风、风湿病和肌肉痉挛。这一神圣化的完全确立是在爱德华二世在位期间，并毫无间断地一直持续到玛丽·都铎去世。它在16世纪早期极为流行，有的甚至出口至欧洲大陆。

这种仪式反映了这样的观念：从教会捐款中取回的任何钱财都具有巫术价值；中世纪有许多用教会捐款制作巫术指环的秘方。14世纪至16世纪期间，王室故意强行借用古老的信仰，以建立王权的超自然地位。君主参加仪式本来是多余的，其作用最初只是次要的，但接着就成了主要角色。最后，在玛丽一世女王在位期间，仪式的诗句中清楚地声称痉挛指环的功效来自君王之手的摩擦，因涂油礼而神圣化。这样，威力就完全来自上帝，但实际上整个威望都隶属于上帝在人间的代表，君王将超自然的品性输入预先制作好的指环中。斯蒂芬·加德纳指出，这种指环要用圣水布洒，故君王之手拥有的治病能力"并不是他们自己的力量，而是通过祈求上帝的名字而获得的"。但是以民众的眼光看来，它们的基本功效来自君王的私人"马纳"。

不久以后就不再使用这种祈求痉挛指环的方法了，并且到伊丽莎白一世继位也不再谈及。这种变化的背后可能隐藏着新教徒的顾忌，虽然关于这点几无直接的证据；此外，值得注意的是，虔诚的年轻国王爱德华六世在这种仪式一旦失去罗马天主教的附属物后也并未禁阻之。在天主教中还留存着对于旧仪式的怀念。17世纪中叶，一个罗马天主教徒带给赫勒福德的一个金匠一些神

圣化的先令，要他用以制作痉挛指环。詹姆士二世甚至打算重新采用治疗典礼，因为他在统治期间复活了旧的礼拜仪式，并且印刷出版，以作为试探，虽然大革命使之未能进一步发展。

并非只有国王才能用触摸法治病。接触和抚摩是术士和术妇治疗仪式的一部分。但是他们仍然要遭到教庭的骚扰，并被控使用巫术和妖术。如约翰·唐纳指出的那样，当英国国王在实施同样的方法时，巫师们的这种处境实在有点讽刺意味。据说，当两派争论武器药膏的正当性时，唯有"当局——它为通常的王邪治疗辩护，认为不是魔鬼的作用——参与其间"才能使争论结束。象国王一样，术士们在进行摸治时通常也念诵祈祷辞或咒语。但是有时候他们则认为不用祈祷也能摸治。1624年，詹姆士一世的白金汉公爵洛德·珀培克精神错乱，一位治疗者只触摩了他的头就治愈了他。10年后，皇家医生学会拘押了一个名叫克里斯托弗·巴顿的织工，他专门用手按摩而治疗头皮疾病。1647年，一个书信代书人记录了康沃尔郡年轻姑娘安妮·杰弗里斯的事迹，她只要用手触摸就能治愈骨折或癫痫患者。

使用触摸法的治疗者通常可以分为两类。一类是被认为由上帝或其它神秘来源赋予奇迹威力的人，另一类则是因其独特的社会地位而拥有天赋的人。在后一类人中，最突出的是所谓的第七子，或者更好的便是第七子的第七子。属于这些家传怪人的独特气氛的起源很难揭示。这种观念在现代虽然广泛传播于整个欧洲，但是在17世纪前则看不到。在英国，17世纪初以前一直很罕见，但是

到18世纪，不少这样的治疗者已获得了显著的名声，而且肯定还有更多的人未被记录下来。

通常，只有当官方把他们看成是对君王垄断摸治能力的威胁时，他们的行为才会被记录在案。查理一世的政府对此情形尤其敏感，经常参与追查治疗对手的欺君大罪；1632年，高等法院的囚徒、法国人布瓦戈德里当着首席法官的面试验其"王邪"疗法。他的治法是：在手上吐点唾沫，然后用以摩擦病人的患处，并画十字符号，最后把一张写着拉丁文"以耶稣基督名义予以治疗"字样的纸挂在患者的颈项里。据说他一天所治的病人多达140人，而且每个主顾要付25先令换取一杯水。布瓦戈德里先前是因负债而被监禁的，他显然以实际的行动改善了命运。他声称已治愈了200人，并将其成功归因于他是七子中的最幼者这一事实。

5年后，枢密院责令皇家医生学会调查另一个第七子(实际上是第四子)嫌疑者詹姆士·莱弗里特，他用触摸法治疗"王邪"和其它小毛病，他的宣辞明显地模仿王家的仪式："上帝保佑；我来触摸；上帝治愈。"据说他还轻蔑地提及其对手查理一世的治疗门诊，并且夸口说他所睡的褥单也具有治病的效力。枢密院鞭挞了他，并把他投入监狱。1637年的另一例是萨默西特郡一个农民的第七子理查德·吉尔伯特的案子，他开创了出生仅一天就成为"抚摩者"的记录。至5岁时，他每星期五在家中开设治疗门诊，他触摸患者，医治粉瘤、肿胀和王邪，并假装神圣地念诵"我来触摸；上帝治愈"。在此例中，孩子的祖母似乎负有始创这一方法的责任。但是她的动机是很真

诚的。他们并不收取报酬，得利的只是当地的小客栈，那里聚集着许多有身份的人，来亲眼看看这种治疗方法。

所有这些例子都涉及到“王邪”。但是另外还有一些其治病能力不是那么专门化的第七子。1607年，一个治疗耳聋、失明和跛脚的第七子受到伦敦主教的调查，结果发现其并不胜任。1623年，诺丁汉的副主教处理了被“威沙尔的少年贤人”抚摩过的16个人。在不久之后，一个小提琴手的第七子“加达尔明的少年”也从事类似的抚摩治病法；他与他的病人在治疗过程中都要禁食，这是奇迹治疗者的共同做法。该世纪末，剑桥郡布林克列的一个小男孩——也是个第七子——为瞎子、瘸子和聋子治病。人们认为不仅第七个儿子，而且第七个女儿也有这种治病能力，此外他们还有先见能力。在农村地区一直晚至19世纪仍然流行着这种信仰。

第七子的治病能力来自其诞生的偶然性，犹如君王治疗者及其模仿者那样；例如，1587年在利奇菲尔德被捕的詹姆士·米德尔顿是个流浪的北方人，他声称自己是斯图亚特王室成员，属于苏格兰王家系，因而拥有治疗癫痫症的特殊能力。还有些人则声称自己——不管其家族血统如何——是由上帝直接授权的，能够产生奇特的疗效，有时候专门医治某一种病，但是更通常的是医治一切疾病。这类说法在空位期的各派中尤其突出。然而天主教徒也有他们的奇迹治疗者。有个名叫布莱克的人，据信是个神父或耶稣会士，他在1663年7月到达牛津的迈特里旅馆，试图用诵念拉丁祷辞和划十字的方法来治疗疾病。下一个月他在切斯特吸引了一大批人，他声称逐走

了在一个妇女身上作祟的魔鬼。早先，他曾在圣詹姆士宫廷的女王教堂举行过一个公开典礼，在此，伴随着天主教仪式一起，他将缎带系在患者的脖子上。这与君王治疗典礼令人窘迫地极为相似；这成了此后布莱克的同乡瓦伦丁·格雷特雷克出现的序曲，他是17世纪最著名的玄秘治疗者。

格雷特雷克是个爱尔兰绅士，在克伦威尔的军队里服役。复辟后不久，一种神秘的冲动使他觉得自己拥有用触摸法治愈"王邪"的天赋。作为对于这一神圣指令的响应，他惊奇地发现自己的抚摩很有效，于是便开始了治疗者的经历，此后他的医疗范围扩大至疟疾和其它疾病。在爱尔兰建立声誉——他在那里的病人包括天文学家弗拉姆斯蒂德——后，他于 1666 年被请往沃威克郡的拉格利，试图用他的手去医治康韦子爵夫人安妮的慢性头痛。结果证明这已超出了他的能力范围——虽然他能够医治自己的头痛——但是他的声誉吸引了成百上千的各式各样的患者，他成功地治愈了其中的不少人。他得到当时许多重要的知识分子的拥护，其中包括剑桥大学的柏拉图主义者莫尔、卡德沃思和惠奇科特，以及科学家罗伯特·博伊尔和约翰·威尔金斯，他洋洋得意地应邀至伦敦，在那里治愈了聚围在其寓所周围的人群中的许多人。但是他在查理二世及其宫廷大臣面前的示范失败了，所以在1666年5月，仅在抵达伦敦5个月后就返回了爱尔兰，重新开始其地方治安官和乡绅的生活。

这一简短的插曲引起了公众的极大注意，因为尽管格雷特雷克曾有许多次失败，但他显然还是治愈了其主

演中相当可观的一部分。此外，他并未旨在利用欺诈来骗取钱财，他的治疗除了旅费之外不取分文。就他来说，其奇迹能力是由上帝直接赋予的。这一解释对于新教神学家来说毫无吸引力，因为他们一直认为一切奇迹都已消失。他们更喜欢从治疗者的生理学方面寻求解释，找到某种天生的奇特品性，可给予躯体自然的治疗，即如亨利·莫尔所谓的"有疗效的传染"。根据这种研究路子，康纳的副主教乔治·拉斯特坚信格雷特雷克的尿有紫罗兰味。但是另一些人则对他的治疗功效产生了怀疑，或者把他视为一个奇术家，依赖于恶魔的帮助。1676年，剑桥大学的一个通讯记者回忆道："尽管它注视着伦敦，但在大学里却遭到了嘲笑。"

格雷特雷克的真正动机是深不可测的。他几乎肯定相信他所说的神圣的冲动，并且似乎一直有着一种真正摆脱不了的治病冲动。很可能他的以摸治"王邪"开始的治病经历乃是抗议复辟和查理二世所声称之奇迹能力的隐蔽着的宗派主义。格雷特雷克虽然自称忠于英格兰教会，但是他与爱尔兰的克伦威尔政权积极合作，并且是贝姆的崇拜者。一个自称对他十分了解的同时代人后来说，他是个怪人，老是谈论魔鬼和妖巫。有些人把他的行为与其它许多反君主制的奇人——在复辟后的年代里由不信奉国教者创造出来——联系起来，这也许是正确的。

象这样的"抚摩"未必就是迷信的治疗形式。它符合盖仑医学理论，从而变得合乎理性了。根据这个理论，为了恢复人体的平衡，必须释放过量的体液。而重建这一平衡的传统方法是通便、呕吐和放血。抚摩则代表了一

种磁性法，使有害的体液通过肢体，从手足排出。这就是格雷特雷克声称所做的，这一理论也可以作为该时期其它抚摩者之行为的基础。有的例子中的做法十分恐怖，即用刚被绞死者的手触摸患者，以祛除甲状腺肿和其它疾病，甚至罗伯特·博伊尔也认为这种疗法是有益的。1637年，治疗王邪的第七子詹姆士·莱弗里特肯定地说，他每次实施治疗时都能感觉到自己体内有力量流出，所以他在一整天的抚摩后就必然会衰弱地睡倒在床上。但是在大多数情况下，治疗者或其信徒都不去设想这样的生理学机能。他的威力被认为是来自天生的品性，有时被简单地描述为上帝的赐予，但是基本上是一种固有能力，附属于治疗者的职位（例如国王），或者在家庭中的地位（如第七子），或者附属于其无法解释的"马纳"（如格雷特雷克和其它许多术士）。

第三节　巫术治疗法的功效

我们可以看到，在都铎和斯图亚特王朝时期的英国流行着大量形形色色的神秘治疗法。但是，其效果究竟如何？为什么有那么多病人愿意服从于他们的治疗？

人们特别肯定君王触摸的医疗价值。外科医生理查德·怀斯曼证实他曾目睹了数百例治疗，并断言，查理二世在一年中治愈的患者"超过了伦敦外科医生们在一个时代中的治愈者"。但是，这种说法由于隐含着谄媚的保王主义因素，所以必定是有余量的。一旦经过细致的检查后，当时许多关于君王奇迹成功的说法就都消失了。君

王奇迹的官方维护者从来不认为君王的手是始终可靠的或者其疗效是即刻性的。大多数的"疗效"似乎在一段时间以后才产生，并且可以合理地归因于某些腺结核病的自发康复趋势。其它一些疾病则包括习惯上称之为"王邪"的肤浅的毛病，例如，几乎所有"眼炎"病例都被认为适宜于进入君王的治病仪式。

少数明显的瘰疬治愈例子被当时的理性主义者贬低为是想象力的作用。一本小册子的作者写道："医生将治愈原因更多地归之于当事人的想象力，而不是触摸的功效。"就瘰疬来说，这种诊断法似乎是不可理解的。但是许多联想状态很可能成为歇斯底里的原因，了解了这一点，就有可能达到惊人的疗效。宗教典礼的巨大影响，在君王面前所感到的神经质的兴奋（他们可能以前从未见过君王），以及他们在被允准面见君王前外科医生对他们肢体的洗刷，所有这些因素或个别地或综合地产生了效果，它们完全可能影响那些并不真有器官疾病的患者的治疗结果。此外，瘰疬一般是周期性地出现症状，因此可能会暂时表现出被治愈的迹象；而此后若病症再次出现，就会被认为是"旧病复发"，如果患者正巧没有佩戴摸治片，那么这往往就成了颇可接受的解释。

这样，即使在不断的失败后，君王摸治的声誉仍能保持下来。洛德斯的例子使我们看到，只要一次明显的疗效就会抹去人们对于一百次失败的记忆。对于君王摸治法的信仰并非产生于对所有接受治疗者的医学历史的系统性检验，而是取决于公众相信这类奇迹的意向，这种意向来自对王权和君王之社会地位的神秘看法。是这种心

态产生了声誉卓著的治疗法，而不是治疗法激励成这种心态。伟大的法国历史学家布洛克提到"王邪"时是这样说的：

> 是"必须有一个奇迹"的想法才造成了对奇迹的信仰。也正是这种观念使奇迹得以存在下去，许多世纪过去了，相信它的世世代代的人所积累的证言和证迹，使它看上去好象建立在经验的基础上一样，没有任何人产生怀疑。至于据说有很多的这些庄严手指摸治不了"王邪"的例子，则很快被人遗忘了。这就是信奉灵魂的乐观主义。

马克·布洛克认为相信君王奇迹乃是集体谬误的结果，它来源于对王权的超自然特性的信仰。这种信仰对于社会是有利的，因为它防止了君主与其臣民中的任何一派过分地相象，它把君主抬高到了一个神秘的地位，以至使他可以象征各派的统一体。在17世纪的英国，这种神性减弱了。君主的家长崇拜受到了率直的共和主义怀疑论的挑战，这由不断增长的普遍主张"国王只是与其它人一样的人"展示出来。所以，对于君王治病能力的信仰是与一种衰退的政治心态相联系的。这种心态相信王家的血统有其独特的品性，它有一个可以上溯至诺亚的专门家系；国王不同于其它凡人，而且只对上帝负责。但是王权神授说的衰落和汉诺威王朝的胜利意味着君王奇迹的结束。人们不再期待它们，因此它们不再发生。

君主的特殊地位虽然有助于解释其治疗能力的声

望，但是这样的理由却无法说明乡村巫师的吸引力。因此，这里的主要因素显然是缺乏有才能的医生，尤其是对于贫困阶级来说。巫师的报酬各种各样，但是通常可望与当时医生的报酬相当。有个作者说："他们的报酬通常是病家给的；有的人索取多一点，有的人只取一点儿，有的人则不取任何报酬，有人声称，如果他们收了报酬，其医术就不灵了。"可能有许多"赐福者"，诸如玛丽·肖，她是兰开郡一个裁缝的妻子，她不收取钱财，而"只要人们给予她善意"；还有如亨利·巴吉利，他只"接受膳食或奶酪或类似物品，而从不收取钱财或任何其它报酬"。此外，符咒和祈祷完全可与当时大多数医生的吸引力类比。无痛的疗法比得上外科手术或者常规的泻药和吐剂。君王摸治法同样要远胜于医生治疗王邪所用的痛苦的烧灼法。

17世纪的下层阶级顽固抵制放弃其魔咒师和贤人相当于今天的原始人顽固抵制从西方引入的医学。他们注意到，人们甚至在医院里也照样死去，欧洲人对于诸如不育症和阳萎症这类疾病实际上并无治疗办法。所以他们坚持使用自己的传统疗法，其中有些疗法具有一定程度的心理上的放松和安慰作用，而这在欧洲医学中是见不到的。他们喜欢巫术疗法的戏剧性的一面，仪式性地驱除病痛，以及在社会环境中象征性地治疗疾病。原始的心理疗法尤其能与其现代的对手相媲美。如果在医学技术取得如此惊人进步的今天，心理疗法仍然有效，那么在医疗方法依然沿着泻药和放血的传统道路前进的17世纪，村民们对于心理疗法持有的那种态度就毫不令人费解

了。巫师之所以能保持其声望，盖仑派医生的声望之所以长期未受到挑战，二者的原因基本上相同。

不管怎样，乍看之下，术士所享有的声誉是令人注目的。有人说："有许多种疾病，虽然每个医生都听说过，但是无法医治；而有时候那些称为术士的人却治好了这些病。"旧威尔特郡妖巫安妮·博登汉公开地宣称她的疗法"能够治愈最好的医生所不能治好的病"。我们现在无法验证这些传说的真实性，例如，据说威尔士有个巫师治愈了一百多人的疟疾，他使用的方法只是给病人佩戴一张纸，上面以藏头诗形式写着"abracadabra"。但是我们知道，当时许多有知识的人都相信这样的疗法确实是有效的。解剖学家罗伯特·伯顿记道："我们大家都看到，如牙痛、痛风、癫痫、遭疯狗咬伤以及许多这类病症都是由咒语、字母和符治好的。"不仅仅是无知识的顾客拥护他们，而且那些地位很高的人也往往庇护他们。事实上，他们成功的最好证明正是由那些急于想把他们从这块土地上铲除的人提供的。许多神学家所强调的是巫术治疗的邪恶，而不是它的无效。威廉·富尔克承认："不仅仅是痈，还有瘘管、牙痛以及其他许多疾病都被符咒治愈了。"

在说明这种成功时，应该部分地归功于有时与巫术疗法结合在一起的实用医疗法。术士会诊断普通的病症，并开方配药以治疗之。他们能够利用业已积累了千百年的广博的——有时是真正的——本草学。他们的共感治疗法可以使伤口毋需敷贴有害的药膏而自然地痊愈。格雷特雷克甚至还施行了一定的外科手术，他割开肿瘤，挤

出脓血。所以在原始民族中，巫术和技术往往是同时并用的。有时也借助于诈术，例如爱德华六世在位期间，伦敦一个威尼斯医生便是如此。他面对着一个失去知觉的病人，在得知病人并无真正的危险后，他就声称他要使之起死回生而创造一个奇迹，结果他完全做到了。

巫术疗法的效果还得归功于人体毋需借助外界帮助而自动祛除普通小病的能力。术士奇迹般"治愈"的许多疾病乃是随着时间推移而会自然康复的那类疾病：发烧、耳痛、肉赘、外伤等。在这方面取得的明显成功有利于掩饰在使得身体无法产生抵抗力的传染病面前遭受的失败。意味深长的是，几乎没有任何迹象显示一个术士能治愈瘟疫病人，虽然他可以给人一张护身符以防止感染。

当失败不可避免时，巫术信仰就提供一个现成的借口。术士往往把他们的病人说成是受了蛊惑，这就等于暗示，只要是自然的毛病，他们就能治愈。即使1664年在圣詹姆士教堂举行符咒仪式的天主教徒也准备以此为借口。这种方式的巫术疗法实际上是极为简单明了的。如果病人康复了，那么就归功于术士；如果病人死了，那么受到指责的则是妖巫。患者由于完全服从于术士的指导，从而造成了无法摆脱的束缚。如理查德·伯纳德在评论术士时所说的："日常的经验发现，利用巫师最多的人最需要巫师。"

但是，在维持术士声誉的诸因素中，最重要的一个因素乃是他的疗法对于病人心理的吸引力。许多业余治疗者在处理症状为肉体的，但实际并无器官性病态的病人时，也能取得相当程度的成功。两位现代医生曾经刻薄

地指出："格雷特雷克能够直觉地认出在没有器官疾病情况下的各种肉体痛苦、机能障碍或者局部麻痹。"他是通过病人的心理而不是通过其躯体治愈他们的，他的方法远在梅斯默尔、夏尔科和此后的其它心因性病研究者所使用的方法之前。术士的最大的资源就是其病人的想象力；由于这就是今天医生和病人都完全相信的治疗中的潜能，所以想象力的威力是不可忽视的。

科学地研究暗示在治疗中的作用只是最近才开始的事情，但是其惊人的效果，已足以使历史学家不敢小视17世纪治疗者仅用符咒而产生的真正神效了。现代医学中称为"心理疗效"的作用早已充分显示出来，尽管其原因还不很清楚，并对此事还有争议。病人和医生都相信药丸会取得惊人的效果，尽管其药物学内容无足轻重。许多实验揭示了宽心药——即假装成真药而给病人服下的无效物质——在解除诸如头痛、晕船或手术后疼痛等方面，有时候具有很高的成功率。这种药可成为有效的镇静剂，以缓解精神的紧张。在某些病例中，宽心药的成功率确实可大到与真正药物的一样。

这就使得对疗效的信念显得更为重要了，只有外行人才会有这种信念，他们习惯于把医疗看成只是针对躯体而不是针对心灵的。它对原始医疗的现实意义更大，因为实验表明，宽心药对于按时到教堂作礼拜者的成功率大于不可知论者；付酬患者的成功率大于通过卫生机构接受免费治疗的患者。在伴有一定数量的、令人印象深刻的仪式的情况下进行治疗，会更加有效。正如巫师有时候借助于外观效果一样，宽心药的制造者也小心地将其

药丸制得特别大或特别小，色彩鲜艳，以及外形尽可能不同于如阿司匹林之类为人们所熟悉的药片。17世纪的魔咒师在基督教的环境中施术，并伴有使人畏惧的仪式，人们相信他的疗法，他就这样理想地装饰起来，从而获得良好的效果。按照现代人对于信仰和想象力的医疗作用的研究来看，当时术士声称用触摸、指令、咒语甚或遥控等方法进行治疗，肯定为人们所重视。

当时的知识分子很清楚想象力的医疗效力以及想象力对于邪术士的重要性。他们注意到，术士需要病人自愿的合作，理查德·伯纳德说："这些妖巫声称她们治不好那些不相信她们的人。"他们还热心地查找了用精神疗法治愈躯体的明显证据。罗伯特·伯顿写道："正如有些人被幻想搞得痛苦不堪一样，有些人也会因为美好的奇想而轻易地恢复健康……这里并无符咒的功效，而只有强烈的想象和信念。"弗朗西斯·培根也认为"奇迹作用的信仰"有治疗效力，而当时最有洞察力的巫术问题作家之一爱德华·乔登在讨论到诸如咒语、护身符和圣水的医疗价值时评论道，它们可能获得的任何成功都不能归因于固有的超自然功效，而得归因于"神经质的和易动感情的人所可能有的坚定信念"。这种看法得到一些破残的轶事记载的支持，其中由丹尼斯·格兰维尔（他是1684—1691年达勒姆的副主教）复述的一份记载最具有典型性：一个法国医生的病人坚信自己是被魔鬼缠上了，于是这位法国医生请来了神父和外科医生，同时自己也带了装有一只活蝙蝠的袋子。病人被告知说，要对他施行一次小手术来治愈他。神父举行了祈祷，外科医生则在他

胁上割了一道小口子。正值外科医生割切时，法国医生便放出蝙蝠，让它飞入房间，并喊道："瞧哪，魔鬼跑掉啦！"于是那个人便认为自己被治好了。

17世纪关于心因性疾病的概念比现在更广，所以当时的知识分子即使是夸张了想象力的威力，也不会夸张得很多。他们认为时疫更可能感染恐惧者，并且相信孕妇能够通过其思想而形成尚未出生的胎儿的模样。同时代的新柏拉图主义者强化了这种观念，但是他们也从当时的许多心因疾病的治疗例子中汲取了力量，在那个时代，容易被人接受的纯粹物理治疗的潜能还十分有限。

然而，有时候魔咒师不但可以治疗轻信者，还可以治疗怀疑论者的病。一个受过良好教育的作家阿瑟·威尔逊记道，17世纪初他在法国旅行时患了疟疾，他便请教了加斯科尼的一个磨坊主，此人用一张符治愈了他，犹如这位磨坊主治疗其他许多人一样。威尔逊关于这一插曲的记载揭示了他真正的困惑。这不是他的想象力在起作用，因为他事先并不相信磨坊主的治病能力。那么难道人的眼睛会有某种神秘的威力，或者仅仅写在纸上的字母会有某种玄妙的功效吗？撒旦几乎也不是原因，因为磨坊主是个虔诚的胡格诺教徒。结果使他大惑不解。有许多这样的事例：主顾在求教术士时对其法术并无特别的信念，而只是抱着试试的心理。对于其结果的最说得通的解释是：在一个轻信的时代，即使怀疑论者也有着受压抑的信仰心，这种信仰心在适当的环境中会摆脱束缚迸发出来；正如有时候正常的理智人物也会被一个热烈的信仰复兴运动会议的巨大影响所感染。但是，显然不管阿瑟·

威尔逊是否去请教那磨坊主，他的疟疾总会好转的。

试图研究较早时代巫术治疗者之工作情况的历史学家就这样走上了理论心理学的道路，对于这种研究来说，他们肯定是力不胜任的。但是很清楚，这些医疗者未必就是无能的和欺诈的。当然，如果从彻底的怀疑一下子转到完全相反的无限信任，则也是错误的。十多年前，不列颠医学协会列出了至少六条原因来说明大多数巫术“疗效”：(1)错误的诊断；(2)错误的预后；(3)病情的减轻；(4) 暂时的缓解；(5)自发的痊愈；(6)同时使用其它疗法。我们已看到，所有这些因素都在该时期的治疗中起着作用。即使我们承认其中有些因素也能说明医学本身所声称成功的许多例子，但是原始医疗法在处理器官疾病时，其药物和外科手术方面确实是装备不良。许多人肯定死于不完善的诊断或治疗，而在今天，他们的生命是可以挽救的。巫术不能抵御传染病，并且不能取代卫生学、X光和其它的现代诊断手段。但是它可以提供一个有效的心理疾病治疗法，就象今天所使用的一样。

第二章　术士和大众巫术

第一节　丢失财物

治病只是术士和女贤人所履行的巫术职能之一。在其余的职能中最普遍的似乎是侦破盗案和寻回失窃的财物，社会对于这种事务几乎没有提供其它类似的服务。在这类情况中，巫师使用占卜方法中的一种，以确定谁偷了财物。

一种普通的方法是筛子和剪刀卜测法：

> 将剪刀插在一只筛子的硬皮上，然后由两个人各用食指抬住剪刀的把，使筛子稳定地悬在空中；于是巫师便询问彼得和保罗，是某甲，还是某乙或某丙偷了那失窃的东西；在提到有罪者的名字时，筛子便会转动。

这种方法不要求操作者有任何专门的资格，它不是术士独享的特权，只要懂得使术的人都可以使用。例如，1554年一个名叫威廉·哈斯尔伍德的牧师在伦敦的代理主教法庭面前作了忏悔：

> 他丢了一个钱包，其中有14个四便士的银币。于是他立刻想起幼年时曾听母亲说过，任何人丢了东西，只要用一只筛子和一把剪刀就可以知道失物在谁哪里。……这样，他就拿了一只筛子和一把剪刀，并用剪刀尖把筛子吊起来，一边念着"依靠彼得和保罗，就能重获遗失物"，一边则提到他所怀疑的人的名字。

同样地，1598年，约翰·卡森向诺丁汉的副主教承认道：

> 约在9个月以前，教区里丢失了一只阉羊，有一种方法可以用来测知这只阉羊的情况：用一只筛子和一把剪刀，并念道："以圣父、圣子和圣灵的名义"，念过后筛子就会转动。他和他的姊妹有一次曾并无恶意地试过这种方法。

1641年，一个工人的妻子在兰开郡的季度法庭上使用筛子和剪刀发现了盗窃一只羊和一只母鸡的人，并且还测定了两个当地妇女是否有孕。这种技术很容易掌握，不需要特别的设备，所以被广泛地应用。

根据同一原则的另一种方法则是用钥匙和书（书本

通常为《圣经诗篇》或《圣经》）进行占卜。其步骤也十分简单：钥匙夹在书中一个挑选出来的地方，然后把诸嫌疑者的名字分别写在各张纸片上，并逐一塞入钥匙尾端的孔内，当写有盗贼的纸片塞进去时，那书本就会摆动不休，并从拿着它的手指间掉下来。1551年，格洛斯特郡圣欧文的牧师威廉·纽波特使用了这一方法的一个变种。据目击者说，牧师把钥匙插入书内后是用绳子把书扎起来的。然后，他祷告圣父、圣子和圣灵，要求念到有罪者的名字时钥匙会转过来。当他提到玛格丽特·格林希尔的名字时，钥匙转动了。然后，与会者离开圣坛，在那里举行仪式，检查嫌疑者草垫中的赃物。这种用钥匙和书占卜的方法在中世纪是众所周知的，并且在19世纪仍流行于许多乡村地区。

区别犯罪者和其他嫌疑者的第三种方法是把写有他们名字的纸片卷起来塞在土制小球中，然后把这些小球放入一只水桶，看哪卷纸先松开来。这一方法也有许多变种。然而，术士们往往使用最复杂的技术。有些人试图用占星术进行操作，在制成一张天宫图后就能描绘出窃贼的样子。有些人则使用泥上占卜法，即解释巫师在半昏睡状态中在地上任意乱画出来的图案的含义。还有些人使用镜子或水晶球，巫师会问主顾，他是否能认出镜子或水晶球中出现的有罪者的相貌。约翰·迪伊有个作此用途的水晶球，"大如鸡蛋，非常光亮、清晰和华丽"。小孩的拇指甲擦亮以后也可以用来占卜；甚至一桶水也是如此。

伴随着这类占卜方法的还有精心设计的半宗教仪

式。1631年，一个巫师解释道："任何人要找到被窃的财物都是相当艰难的，他要禁食和祈祷3天，并且忍受巨大的痛苦。"奥布里谈到了赫勒福德郡的一个服装商，他在失窃许多服装后，于半夜时分拿出水晶球，并请一个小男孩或女孩作为其水晶球占卜师（因为据说这种占卜师必须是完全的童身），他们要从水晶球中看出可能的窃贼。当然，这种水晶球占卜法距离蓄意的召唤精灵只有一步之差。西部的一个术士约翰·沃尔什在1566年承认，为了发现丢失的财物，他雇佣了一个妖精，这个妖精有时候呈鸽子形状，有时候以狗的面目出现，有时候则是有着偶蹄的人。1610年，肯特郡哈尔登的牧师威廉·劳斯发现其牲畜被伤，谷物被盗。他便求助于勃塞斯腾的织工威廉·蔡尔斯来找于这件事的人。根据一本法术书的指导，他们用粉笔在地板上画了一个大圈，圈中写着一些拉丁辞句。他们之中的第三个人必须高声朗读圣经诗篇，而蔡尔斯则宣称："我用咒语驱逐你。"尽管在这种令人畏惧的过程中并无精灵出现，但是，1662年当一个仆人被控盗窃多尔锡特郡勃兰德福德的灵猩旅馆的财物时，他就去求助于一个奇术家，奇术家则利用一个邪恶精灵找出了真正的窃贼，并且奇迹般地从50英里以外的地方找到了他。

一旦术士用这种方式查找窃贼后，主顾们就深信不疑地去追查此事了。下面是一个失财者的话：

我求你了，善人法奎斯（据说是1510年一个受冤屈的伦敦人）让我有了钱，但是你却占有了我失去的

钱财，你是从我钱包中拿去的，因为占卜者向我展示了这一点。他告诉我，在我的朋友中有个脸上长颗疵的人拿了我的钱，而其中只有你具有这种标记，所以我请你还给我吧，你确实是拿我钱的人。

但是公众信念的表达并不始终如此坦率。有的主顾精明地拖延着付给巫师酬劳，直至他的鉴别被证明是正确的时候为止。然而，至少晚至17世纪后期，乡村巫师对于盗窃或类似犯罪问题的裁决总是具有一定的影响力。据说司法官员也都根据这样的勘定来逮捕嫌疑犯，有时候确实值得贿赂一下术士，以便确保抓获犯人。

这种侦破窃案的方法决不是象看起来那样无足轻重。通常，都不是从一无所有开始搜查窃贼的，而是采取细查由主顾提供的嫌疑犯名单的方式。术士所要做的是必须把有罪者辨别出来。他很可能明白自己的主要责任是把主顾本人最怀疑的人定为有罪者。而这肯定是现代非洲占卜者的做法，有些社会人类学家观察到，他们的做法与英国术士的做法极为相似。学者们指出，几乎所有的非洲占卜方法都容易受到占卜者巧妙手法的操纵，他"之所以成功，是因为他揭示了求卜者希望他揭示的东西"。尽管占卜程序相当复杂，但它仍给巫师留下了主观判断和解释的余地。在降神会上，他"嗅出了"问题的答案，因为他可以借助诱导问题及其听众的一系列明晰的暗示来获知自己是否找到了正确的线索。几乎毫无例外地，主顾的内心都有一个清楚的嫌疑者，只是缺乏传统的证据罢了。而占卜者则旨在坚定这些怀疑，这样就能使

得主顾遵照他占卜之前业已形成的看法去做了。

与非洲占卜者相似的是，英国的术士由于对主顾的反应很敏感，所以他很可能在念到其主顾最怀疑的人的名字时，会发现筛子或钥匙转动。如果象经常出现的情况那样，由被伤害者亲自来操作占卜程序，那么他听到最怀疑者的名字时就会因兴奋和愤怒而颤抖，于是占卜者更易获得类似的结果。这不仅仅是猜测，17世纪传教士托马斯·加塔科的考察展示了这一点，他注意到：

> 在使用筛子和剪刀占卜时，要提到许多被认为有根据怀疑的人的名字，但是其中某一个人是最受怀疑的。当提到架筛子者先前怀疑的人时，则他的强烈想象力足以使手产生一种不自觉的颤动，从而使筛子和剪刀转动。

这段议论是很拙笨的，但它的判断却击中了事实的要害。

因此，按照这一解释，"降神会"的目的与其说是勘定盗贼（盗贼往往是已经知道了的），还不如说是强化主顾对于盗贼的指控。巫师所做的便是对于原来的怀疑提供一个明显的独立认可。1590年，一个证人的率直供认很好地证明了这一点，他意识到赫特福德郡的术士托马斯·哈丁乃是个骗子，因为哈丁拒绝指控他所怀疑的烧他房子的任何人，甚至在他指出嫌疑者后仍然如此。水晶球同样能认定现成的嫌疑者。主顾被要求查看玻璃球，看是否能认出里面所显示出的人的相貌，而通常都是能够认出的。或者，术士先描述了一番外貌，等候主顾的反

应。任何一种方法的操作，都有着同样的功能。这种实验在实施过程中的装腔作势基本上并未对主顾自己的看法提供更多的新证据。

作为这一时代的巫术窃案侦探者所举行的实际审议会的再现来说，这幅构图似乎是假设的。但是它与非洲占卜者的做法的类似性则是与现存的证据相符合的。例如，15世纪的一个神父-巫师托马斯·诺丁汉为一个挪威公民侦破盗案，他把一个妇女误勘为窃贼，直至其主顾轻声告诉他说艾格尼丝·瓦茨是有罪者后，圣书和钥匙才肯定了这一指控。这种占卜法的作弊是众所周知的，例如，有一种办法是把写着有罪者名字的纸的周围都包上粘土，以确保它一浸入水中就最先展开来。当然，这并不意味着所有的占卜者都不老实，或者所有的主顾心中都有一个明确的嫌疑者。不过这种确定业已形成的嫌疑者的程序确实大大有助于保持他们的声望。

这种巫术侦破法的第二个特点是倾向于恐吓罪犯。这也是原始民族中占卜术的一个共同特点。他们使用了所有嫌疑者都必须经受的神裁法，此法基于这样的假设：清白无辜者在仲裁中将毫无损伤，而有罪者则会遭受极度的痛苦。在1215年教会不再容许使用神裁法之前，神裁法一直是英国司法的特色。在许多种类的神裁法中，有4种最为通用：甲.烙铁测罪法，嫌疑者必须身受烙刑；乙.沸水测罪法，嫌疑者将手浸入沸水中；丙."圣食"测罪法，"圣食"是被视为神圣的面包和奶酪，能一口吞下的人为清白者，噎住的人则为有罪者；丁.冷水测罪法，人浸入冷水中，如果沉下去就是无罪的。这种方法显然于侦破无

益，但是一位著名的法学史家认为，有人声称"只能把它们说成是荒谬的"，这并不正确。许多原始社会的经验表明，通常要到嫌疑犯已被认同后才使用神裁法。它只是对其罪行的附加测试，而不是发现罪犯的最初手段。它的使用反映了中央权力的软弱，以致若不借助于附加的超自然处罚，就无法强制惩罚罪犯。但是神裁法还有着心理学的作用，有罪者往往在经受这种测试之前就已精神崩溃了。他的神经会受到打击而承认自己有罪，或者，他对这种方法的可靠性的信任所产生的恐惧会使他连吞服食物或饮料这样简单的事都干不成，而清白的人则会欢迎这种测试，以便为自己洗刷。

相应地，在中世纪的神裁法中，在仪式进行时所表现的任何畏缩或错误都会被看成是有罪的证据。拒绝采取神裁法是很普通的事，看来，这一制度在某种程度上是依靠十足的恐吓而起作用的。此外，似乎有的测罪法极难通过，尤其是烙铁，而另一些则几乎不可能不成功，诸如冷水测罪法。通常很可能根据被控者是否已被确认有罪而来选择测罪法的。这样，神裁法的功能就成了对业已作出的裁决的强化。

这类探索是中世纪历史学家的调查研究的最大遗产。毋庸置辩的是，只要参加者相信这些原始仪式的超自然效应，它们有时候就会有效地发挥作用，即使更为复杂的测罪法亦然。16和17世纪还残存着神裁法的痕迹。被控谋反或重罪（即先前已受到过受害者或其子孙的指控）的人如果愿意的话，可以要求用决斗来判断是否有罪，以代替接受审讯。然而，在民事诉讼中，司法决斗只

限于根据《权利令状》而涉及的所有权问题，而且即使在这种情况下，被告也可以拒绝决斗而选择陪审团形式的裁决。在其它情况下，决斗裁判的权利始终未作技术上的更动，直至1819年废除为止，在此之前，一切想废除此法的企图均未成功。在16世纪和17世纪的某些场合，两人的决斗实际上主要是为了给司法者取乐而安排的，尽管到最后关头总是责令停止决斗。古老的冷水神裁法以非正式的方式重现在"浸泡"妖巫嫌疑者的做法中。

另一种测罪的方式是强迫杀人嫌疑犯去接触被害者的尸体，这是基于这样的假设：如果触摸者有罪的话，那么尸体就会再次大量出血。当时相信共感和反感的科学家毫无困难地接受了这种方法的确实性；在16世纪和17世纪，法官和验尸官在许多场合都正式使用这种方法。雷金纳德·斯科特和弗朗西斯·培根都倾向于相信它是有作用的。然而，它的主要作用是使潜在的凶手因为对超自然侦查的恐惧而不致犯下否则就会成为天衣无缝的罪行。嫌疑者若反对接受神裁法，则也会被视为犯罪的证据。1636年，奥姆斯科克一个名叫琼·埃尔德森的涉嫌妖巫被认为杀了两个孩子，于是她因为害怕人们强迫她触摸尸体而远远地躲开了孩子们的葬礼；1613年，萨默西特的一个凶手宁可潜逃也不愿意触摸受害者的尸体。

巫师们采用的巫术窃案侦破法也以类似的考虑为基础。在所有有关人员面前举行占卜一事本身就足以令人惊慌。就其精神上来说，这与现代惊险电影中的最后一幕极为类似，侦探在一群嫌疑犯面前重构犯罪的经过，而

彪形大汉则监守着，以防止犯人从门口脱逃。这无疑包含了恐吓的因素。1618年，凯纳尔冯的简·巴尔克利被邀侦破一件窃案，她将一块乳酪切成10份，每份写上符咒，然后要嫌疑犯每人吃下1块。她的方法即是中世纪早期教士用以侦查嫌疑犯的"圣食法"；可以想象得出，有罪者面对着这不祥的乳酪块会有什么想法。另一种方法是使用干粉，而这很可能哽在罪人干燥的喉咙口。还有则是在墙上画一只大眼睛，令嫌疑者盯着它看；如果有罪，那么他的眼睛里就会出现泪水。甚至钥匙和圣书的测罪仪式也可以转换成神裁法的形式。18世纪，虔诚的贵妇人乔安娜·特纳回忆了40年代她在上流的寄宿学校时的情况，她曾偷过1先令，于是便和其它女孩子一起被"用《圣经》和钥匙测查，犹如惯常所做的那样，看谁的手颤动得最厉害"。

因此，巫术窃案侦破法的基本原则是诱发窃贼内心的恐惧，以使他不由自主地暴露自己，或者归还偷窃的财物。无论是当时的巫术问题作家，还是某些普通的民众都充分地认识到了这一点。被窃的人会审慎地宣称，他们已经拜访了一个术士，或者正要去拜访术士。1609年一个历书制作者写道：

> 当他们回到家里后，他们就作如下的报告（多数是虚假的）。她说（读者应明白，大多数这样的人是妇女）："你知道，我会见了一个极为博学的人，他用一面镜子向我展示了拿我戒指的人，他告诉我戒指现在在什么地方，如果明天早晨以前不把戒指还给

我，那我就会再去找他，他会使拿戒指的人吃了苦头后送回戒指来，”以及诸如此类的话。这番话是在全家人都能听见的情况下说的，这样，偷戒指的人就会因为害怕而把戒指放到很快会被发现的地方；于是就会传出一个说法：这个术士使得被窃的戒指归还了原主。

所以当15世纪伦敦的一个家庭妇女神秘地宣称她能选择一个时间在院子里挂出衣服，致使“英国的所有窃贼”都不敢来偷时，她的这种疯狂中肯定包含着某种方法。1788年，设菲尔德的一个工人在传布他将求助于奇术家找出盗贼后，取回了被窃的储蓄。18世纪后期，有个仆人甚至谋杀了他的东家，以阻止他去请教巫师，从而发现仆人所犯的盗窃罪。据说术士会施行巫术秘法，可使罪犯遭受肉体伤害，或者可使之瘫痪，以致无法带着赃物逃走。这种威慑效果非常类似于用洗抹不掉的墨迹喷洒夜间窃贼的现代设备所起的作用。在詹姆士一世时代，一个地主的弟兄失窃了钱财，这个地主便去拜访林伍德附近的一个术士。不久后窃贼遇到了一场暴风雨，他自然地将暴风雨归因于巫师的法术；于是他做贼心虚，被迫归还了钱财。

在认为有可能存在巫术的社会里，术士就这样提供了威慑力量和侦破手段。在小型社区——村庄、修道院、学校——中，术士的技术尤其有效，不过它在任何地方都有着一定的价值。因为即使巫师作出了不真实的指控，那个被错误指控的人也会设法侦探出真正的窃贼。他

可能会求助于另一个奇术家以获得另一个判断，这个判断可以为他洗刷冤屈，并引向其它的嫌疑犯；或者他会采取行动对付指控者的诽谤。无论采取何种方式，这个过程都会进行下去，直到社区中的一切聪明才智都用来侦查罪犯。不适当的指控固然会导致冲突，但是巫术侦破制度在其全盛时期有着无可置疑的实用价值。苏莱郡阿尔伯里的教区长、数学家威廉·奥特里德被人们看作为一个奇术家，而按约翰·奥布里的看法，他完全配得上使人们这样认为。约翰·塞尔登觉得，“自从妖仙离开了舞蹈，牧师离开了奇术，就不再有欢乐的世界。奇术家使盗贼敬畏，他给国家带来的好处就象治安推事一样”。

第二节　奇术和巫术的传统

迄于17世纪后期，开业巫师的做法一直得到许多同时代知识分子的相应活动的证实。某些巫术类型的可能性确实是大多数科学家和哲学家的基本前提。传统的宇宙论描绘了对天体产生影响的一个无生命的大地或者本质世界。这种宇宙论本身就足以鼓励人们思索地球现象的星界原因，并且产生出许多关于从占星术衍生出来的植物和矿物性能的学问。同时，它还暗示了这样的可能性：巫师发现了获知星体影响的方法，并把它转用于其它目的。整个中世纪期间都有着一股连续不断地沿着这些方向的巫术思索潮流。

但是，人类发挥独创性的可能性由于文艺复兴时期横扫欧洲的新柏拉图主义浪潮而大大地增大了。这一最

后的古代非基督教哲学学派的复活，助长了抹煞物质与精神差别的倾向。大地不再被看成为无生命的物质，而被认为是有生命的。宇宙间居住着一个精灵阶层，并被认为以各种各样玄秘的影响和共感体现出来。宇宙是个有机的整体，其中的每一部分都与其余部分有着共感关系。甚至颜色、字母和数字也被赋予巫术性能。对于这种现象的研究，乃是自然哲学家的主要任务，而将这种现象应用于自己的目的则是巫师的显著标志。这样就揭示了巫术活动的三个主要类型：自然巫术，旨在探索本质世界的玄秘性能；天体巫术，专注于星体的影响；礼仪巫术，请求精神生物的帮助。

在这普遍性的求知风气中，许多巫术活动很容易获得在今天来说不再可能拥有的似真性。关于自然界各部分之间都有对应关系的理论使得对于诸如手相术和面相术的占卜体系的信仰成为可能；因为正如相信个人以缩影的方式反映世界一样，人们也相信手或脸反映了整个人。德国人科尼利厄斯·阿格里帕致力于这种体系，称之为“人体各部的和谐对应”，根据部分的素质可以推导出整体的素质。按照同样道理，外征说也是可以接受的，它认为一切药物都有可见的外部征状来体现其医疗作用。占星家的作用同样得到了加强，因为人们可以不再怀疑天体对于地球诸物结构的影响。甚至泥土占卜法也被证明是合理的，因为人在狂喜状态中传达了灵魂的预言信息。

对于这一合理性的进一步支持来自磁力说，这是由威廉·吉尔伯特提出来的，他本人坚持世界是有生命的

理论。磁力说似乎为传心术、巫术治疗法和遥感术的可能性开辟了道路。使用武器药膏的共感疗法很容易被人接受，因为它利用了世界与之一起振动的磁素和感应力。这也使得将药膏涂在武器上而不是伤口上的做法变得颇为合理了，因为凝结在武器上的鲜血中的活力会经过空中而重归躯体。罗伯特·弗拉德说，这种技术并非"邪恶巫术，而只是自然巫术"。早年，皇家学会也曾对这种"磁疗法"表示很大兴趣，磁力理论还刺激了占卜棍的使用，因为它可以被看成是一种天然磁石，"通过其天生的神秘特性而不是有人傻想的符咒术来吸引铁"。皇家学会也曾严肃地对待它。艺术鉴赏家伊莱亚斯·阿什莫尔写道："如果我们考虑到磁力的作用，那么无论是天上还是地上，都不再有使我们难以相信的神秘事情了。"

新柏拉图主义的理论还强调了想象力对于躯体、心灵对于物质，以及言辞、咒语和书面符文对自然物体的感应力。操作者通过发挥想象力，使用巫术、符号和咒语，可以使他自己或受术者改变性质。既然世界是搏动着的活泼感应力和无形精灵的大集合体，那么巫师就必然会有适当的办法来控制它们。他是能够创造出奇迹的。

对于巫术的理性研究是一种大陆现象，它以佛罗伦萨文艺复兴时期的柏拉图主义开始，代表者为菲锡诺和比科·德拉·米兰多拉；它又通过帕拉塞尔苏斯和科尼利厄斯·阿格里帕的著作而传播到北欧。在此过程中起关键作用的是菲锡诺的拉丁文译本《海尔梅斯全书》，这是传说中由古埃及神索思，即"海尔梅斯·特里斯梅杰斯图"所写的书。这部书是在纪元后的最初几百年中编纂

起来的，但是文艺复兴时期的知识分子普遍认为它是纪元前的、柏拉图前的，甚至可能是摩西前的作品。书中写道，人类通过神秘的再生，有可能重新获得在堕落时失去的对自然的主宰权。书中的占星术和炼金术的学问有助于创造对于任何神秘和巫术的活动产生共感的理性环境。

在英国，秘传的巫术思索基本上是受大陆著述的推动而形成的派生物，只是稍稍加上了一点自己的东西。在常规的新教教育中并无巫术的地位。迪伊、吉尔伯特和雷利都深受巫术思索的影响，但是培根则怀疑共感和反感的说法，他认为这"只是毫无根据和非常懒惰的猜测"。他还把暗含功效的神秘隐语看成是艰苦思索和研究的狂妄取代物。英国最认真的海尔梅斯学者是罗伯特·弗拉德(1574—1637)，他的不幸在于他诞生在该体系的理性思索业已遭到抨击的时代。尽管伊萨克·卡佐邦的研究成果早在1614年就否定了《海尔梅斯全书》产生于纪元前的说法，但是在整个17世纪，英国仍有许多崇拜海尔梅斯·特里斯梅杰斯图的信徒，这部分是因为卡佐邦的发现被埋没在他与反宗教改革的历史学家巴隆纽斯的辩论中了。弗拉德在此后几十年中写了许多书，并未因卡佐邦的发现而受到干扰，而约翰·埃弗拉德对于海尔梅斯的《派曼德》一书的翻译(1649)则把这个传统传播得更广泛了。书的前言中顽固地声称，该书完成于"摩西之前数百年"。17世纪下半叶，占星家和神秘派医生继续断言该书的古老性和半神圣性："海尔梅斯·特里斯梅杰斯图"甚至作为基督教名出现在汉普郡的教区注册簿上。

但是，当巫术传统开始对人民大众任意施加真正的影响之时，正是它开始丧失其理性声誉之日。约在17世纪中叶，大多数严肃的科学家都从泛灵宇宙论转向了机械宇宙论。那些继续探索玄秘功效和感应关系的大师们，则基本上是处于科学思维的主流之外的。科学思维至依撒克·牛顿而趋于顶峰，尽管牛顿赞成海尔梅斯派的观点：上帝早就把有关宇宙的真正知识揭示给古人了。自然科学在很大程度上有赖于海尔梅斯学思维的激励，然而它从这一传统中解脱出来，则是在17世纪后期了。

因此，在该时期的大部分时间里，巫术探索拥有某种理性尊严。在大学里，许多詹姆士一世时代的学生都对巫术很感兴趣；不管是对自然巫术感兴趣还是对召唤精灵的巫术感兴趣，似乎都相当于今日之吸毒成为大学生的时髦诱惑物一样。青年承认参加降神会的例子十分稀少，然而以大学为基地的巫师却很多。牛津大学在1620年、1637年、1652年和1669年曾公开辩论诱淫巫术的潜在可能性；此外，虽然在1605年已经认为咒语不能医治疾病，但是在1653年却确认共感治疗法的现实性。其它的辩论还涉及到自然巫术的可能性、玄秘性能的存在以及符咒的威力。1657年，据说先前被视为巫术的一种“视觉幻象”成为牛津大学光学系学生的娱乐活动。斯莫尔对于普通百姓仍把学问看作是巫术感到十分惊讶：“你是个学者，霍雷肖，请谈谈看。”如果不涉及精灵，还谈得上什么学问？据说在1600年时，“他在普通人眼中一点也不被看成学者，除非他能够用占星术给人算命，能够驱赶魔鬼，或者拥有某种预言的本领”。

巫术传统的民主化开始于内战和空位期间，这是许多贵族要塞陷落的时期。当时有大量大陆的巫术著作被译成英文，至今这些译著中还夹杂着含义不清的拉丁语或其它外语的巫术语言。这些著作中包括阿格里帕、德拉·波塔、"海尔梅斯"、诺代和帕拉塞尔苏斯的作品；它们与罗杰·培根、约翰·迪伊、伊莱亚斯·阿什莫尔和托马斯·沃恩等人的方言作品的出版物或再版物是一致的。1650年至1680年间在英国出版的炼金术书籍多于此前和此后。对于科学家来说，巫术可能已经不时髦了，他们在伦敦和牛津集会，产生了皇家学会，但是巫术在由内战推出的激进宗派之间获得了新的皈依者，其中许多人都催促把玄秘科学引入到教学课程中去。在复辟时期，波兰流亡者塞缪尔·哈特利卜是兴旺的海尔梅斯运动的中心人物。空位期间巫术的成功有助于加速此后科学家对它的抛弃，他们急于摆脱宗派激进主义的色彩。

乡村巫师的做法究竟在什么程度上被看成为知识界流行的巫术理论的大众化应用呢？在巫师追随者和新柏拉图主义哲学家的理论之间可以看到一个明显的相似之处。对感应力的信仰是以巫师对患者腰带或其它衣服的注意为基础的。对宝石之玄秘功效的信仰证明了使用驱邪符和防腐剂的正确。符咒的念诵被认为在空气中产生了节奏和放射，从而神秘地影响了受术者。拿不勒斯人德拉·波塔的大众化自然巫术，由于运用自然方法产生了奇迹般效果而显示了使人着迷的魅力；它鼓励一切使用诡计和伪装的欺诈行为。占星术、泥土占卜、手相术以及类似的各种占卜方法都有着公认的理性基础。甚至用

巫术方法使人怀孕的企图也反映了广泛流传的生命可以源自腐败物质的信仰。炼金术同样也由大众理论构成：金属如同植物一样，是可以生长的活的有机物。既然预先假设了物质的统一性，那么材料都可以变易到完美的形式。金属的嬗变仅仅是范围广泛的空想目标之一，这个目标就是希望用石料炼出贵金属。帕拉塞尔苏斯的炼金术从寻求金子转移到了寻求更好的药物。液体状态的金子乃是治疗一切疾病的药物，并且有助于制造长生不老药。侏儒和遥视的创造则是另外的偶然收获。

因此，把大众巫术解释为同时代科学家和哲学家的理性兴趣的反映似乎是颇具吸引力的。但是这样的一串推理几乎肯定是错误的。迄于这一时期，大众巫术和理性巫术基本上是两种不同的活动，虽然在某些方面是重合的，但在很大程度上是真正地互相独立进行的。乡村巫师的大部分巫术都继承自中世纪，并与盎格鲁-撒克逊和古典的做法有着直接的联系。许多法术则类似于其它的原始社会。文艺复兴时期巫术研究的复活或者作为文艺复兴最有特色的产物的大量学术书籍只稍稍影响了英国的乡村巫术。约翰·迪伊（在他为亨利·比林斯利1570年的《欧几里得》所撰的前言中）和雷金纳德·斯科特（在其1584年《妖术探索》的第20篇中）都为用方言公布自然巫术知识作了点贡献；但是在17世纪中叶以前，极少有大陆上的巫术著述被译成英文。英国在这个领域的主要贡献者罗伯特·弗拉德的书几乎全部用的是拉丁文，并且发表在国外。

所以，虽然那些名家和以大学为基地的巫师显示出

极受文艺复兴时期巫术思索的影响，但是乡村巫师却完全不是那么一回事。这种人极难得拥有书籍，他们的活动也几乎不是建立在一大堆自觉理论的基础上。当然，一个巫师也可能有一本印刷的算命指南或者来自阿格里帕或德拉·波塔的一些秘方。但是，他的法术通常是从某个亲戚或邻居那里口头上学来的。这种法术理论或者源自中世纪的宗教，或者源自文艺复兴时期以前的古代思想模式。医疗术、抗妖术和窃案侦破术等等几乎丝毫未受当时知识分子思想的影响。甚至当一个术士的方法被公认为是新柏拉图主义学说或海尔梅斯派学说的贬值反映时，通常也几乎没有迹象表明这个术士意识到了这种继承关系。他的仪式是陈规旧习，而不是此前刻苦完成的理论的应用。

然而，16世纪时相反的影响却很大。不是乡村巫师把阿格里帕或帕拉塞尔苏斯的学说付诸实施，而是理性巫师受到术士活动的刺激，去探索他认为其背后必定存在着的玄秘影响力。在此期间，有一股认真研究长期以来所确立的民间法术的趋势，旨在发现这种法术赖以存在的基本原则。在此过程中，自然巫术的追随者试图使毫无理性基础的巫术秘法合理化。甚至武器药膏也是从民间实践衍生而来。在此，如同其它许多领域一样，现存的技术乃是理论科学的促进因素，而不是它的结果。

但是，对于有些大众巫术来说，书籍是基本的，在其中可以看到当时理性思索的直接影响。最明显的例子是召请精灵。自古典时代以来，人们一直相信，只要举行适当的仪式就可能与超自然生物进行接触，以致可以借助

它们的非凡能力用于世俗目的。在中世纪，这类仪式十分突出，后来在文艺复兴时期新柏拉图主义的推动下其数量成倍地增加。要追溯各种不同套语的演化过程以及确立《著名技术》中的各篇短文——《所罗门的钥匙》、《荣誉章程》、《精灵手册》等——的精确世系将是一项长期的和互不关连的工作。它们通常是以手稿形式传播，并由其主人极其秘密地收藏着。既然在这一时期的大部分时间里，召唤精灵是一种大不韪，那么我们对于这种秘藏就不会感到惊奇了。然而，这种秘诀不时地有一些粗劣的印刷品，十分令人注目的是斯科特《妖术探索》的第三次增补版(1665年)，书中第15篇里的大部分都用来解释套语。这种秘诀在罗伯特·特纳翻译的伪书《阿格里帕第四书》(1655年)和《苏罗门的著名技术》(1656年)中也很突出。这些著述向读者提供了召请全部天使和魔鬼的可能性，每个精灵都有名字和表征。这种召神仪式各不相同，但通常都包括这样的程序：用粉笔在地上画圈、诵念咒语、举行仪式性禁食和祈祷，以及使用诸如圣水、蜡烛、权杖、剑、柳枝和金属片等法器。

毫无疑问，广泛地举行这类仪式的既有当时的知识分子，也有缺乏教育的自命的巫师。常常可看到该时期手稿收藏品中的所谓的《巫书》载有十分清楚的召神套语，在流传下来的手稿《实验书》中不乏这种降神术的例证(有时候可以从"实验"一词的早期含义来推断当时参与者的心态)。由约翰·迪伊及其知己爱德华·凯利举行的最著名的降神会记录于1659年出版，以演示这类活动的精神权力，但是它决不是独一无二的。关于召神法

器的制造和召神会的举行有足够的客观证据，它表明召神是一种标准的巫术活动。人们认为精神生物提供了通往财富、爱情、知识和一切权力的捷径；在伊丽莎白一世和詹姆士一世时代的观众看来，浮士德的传说有着毫不夸张的含义。

最好是让心理学家来确定在这些召神会上究竟发生了些什么情况。召神冒险常常会失败，往往毫无精灵出现的迹象，尽管一阵狂风也会被看成是精神生物就在附近的证据。但是有时候据信确有精灵出现，如水晶球中的图形、虚空中的声音(按威廉·利利的说法，声音带着爱尔兰口音)，甚至以人形出现。有时候只有水晶球占卜师看得见精灵，通常是小男孩或小女孩，他们的想象力显然适合于这一方面。有时候，精灵则通过一个暗示的或欺骗性的中介者而使人感到他的存在，例如凯利就使得迪伊有可能与诸精灵就范围广泛的主题进行许多次谈话。有时候则巫师本身成为自我诱发的幻觉的受骗者。

与此密切相关的一项活动便是通灵术，亦即是求助于亡灵的巫术。这是一种古代巫术。一个著名的例子是1371年一个巫师在高等法院法庭上所演示的法术。他有一个袋子，里面装着他从托莱多带回的一个阿拉伯人的头颅，他在这个头颅中装着能回答问题的精灵。1440年，卷入一桩谋反案的一个人交待，他曾对别人说，一个人若持有握着蜡烛的死人手臂，就能免遭逮捕。在16世纪和17世纪，颅骨、死尸和墓地泥土有时候都会出现在巫术程序中，人们试图让亡灵供巫术之用。但是这些活动与同时代知识分子理论之间的关系则十分微小。

第三节　大众巫术和占卜

巫术师由于开发了精神世界的资源，因此就提供了无穷的可能性。明显起源于基督教的符文和在占星术的吉利时辰进行占卜的金属图徽以及被监禁在指环和石头中的听差精灵一起使用。有赢牌的巫术，有胜诉的巫术，还有免遭拘捕的巫术。术妇安妮·博登汉给了主顾一张符文，告诉他说，只要他佩上符文，"就不必再为他的钱财耽心了，没有一个地方官员敢来占有或干涉他的钱"。1621年，有一个人要求奇术家巴布和博斯托克帮助他收回亲戚欠他的钱。1571—1580年间，牛津大学巴利奥尔学院院长亚当·斯夸尔由于涉嫌卖给赌徒一个听差精灵——它能保证他们在掷骰子时获胜——而差一点丢了饭碗。伊丽莎白时代的奇术家埃尔克斯博士也曾被要求提供在赌台上使用的指环；指环里面藏着一个精灵，指环上面则镌有希伯莱铭文。

其它有些图徽可以保障打仗时的安全，使佩戴者隐形，避开歹徒以及不受雷电伤害，等等。有的巫术可以扑灭火灾，使儿童入睡以及避免醉酒。1544年，一个奇术家向内维尔勋爵保证，他借助于俄耳甫斯神灵就能"象英国的任何人一样弹奏竖琴"。1631年，威廉·巴克西尔斯担保一只船上的6个窃贼能在南安普敦码头抛锚上岸，他说他的巫术能使船员在任何时候睡着。1586年，游民威廉·韦克承认，他无论走到哪里都劝说人们，"只要他们把他所给的纸片挂在脖子上，就能始终交好运"。

这类护身符的种类繁多。爱德华三世铸在钱币上的拉丁铭文"耶稣与使用者同在"被有些人看成是既可预防钱币被窃，又可使钱币主人免遭伤害的保安符。1597年，伊丽莎白女王派遣一个人去埃塞克斯郡伯爵那里，保护他征讨亚速尔群岛。内战期间在纽瓦克铸造的"应急钱币"也成了护身符：克伦威尔政府的西班牙大使安东尼·阿香在1650年被暗杀时身上佩着一枚应急钱币。

那些从事政治冒险事业的人特别倾向于寻求巫术方法的帮助。犹如国王的治病能成为其合法性的证据一样，造反者也经常用谣传的超自然能力来加强其成就。杰克·科德被控召请魔鬼和使用巫书来推进其1450年的叛乱。安东尼·福蒂斯丘爵士与两个波兰弟兄在1562年反对伊丽莎白女王的阴谋中雇用了巫师，以咒文召唤精灵。第三代高里伯爵被认为在其反对苏格兰的詹姆士六世的密谋中曾使用了巫术。1607年在米德兰平原起事的土地均分论者的首领约翰·雷诺斯（外号"钱袋头儿"）声称对于一切来访者都有一种巫术性的自我防护能力。1639年，有个名叫约翰·哈蒙德的人吹嘘说，他拥有巫术威力，可在一小时之内夺去君王的性命，并使另一个人戴上王冠。1660年，伍斯特郡的一个妖巫宣称，要是她事先不遭逮捕，她就能够制止复辟。甚至蒙茅斯的公爵在其争取王位期间也带着手写的符文和咒语，虽然他假装并不十分认真地看待它们。

与此极为类似的是旨在使施术者获得身居高位者青睐的巫术。据说沃尔西和托马斯·克伦威尔都使用过巫术指环以博取亨利八世的宠信，这种方式无疑是地位较

低者使用的；例如1532年威廉·内维尔曾使用过。1620年，一个名为皮科克的教师受到查询和拷打，因为他施行巫术而使詹姆士一世对埃克塞特夫人毁谤托马斯·莱克及其家庭的著名讼案作出了糊涂的判决。

就大众阶层来说，爱情符咒和春药的制作成为乡村巫师日常业务中的标准项目。1492年，理查德·劳基斯顿当着伦敦代理主教的面，表示愿意为了收取一定的酬谢而为穷寡妇提供一个拥有一千英镑财产的丈夫。他并肯定地说，自己的妻子认识“一个术士，他能利用法术使女人得到她所爱的任何男子”。1561年，温彻斯特的受俸牧师伦纳德·比尔森推荐一个天主教神父去“遵奉咒语”，从而使之获得了理查德·科顿爵士的孀妻的爱情。当时巫术书籍中的一个共同特征是“实现肉体欢娱或消除婚姻无能”的符咒。1582年，马格特的古德威芙·斯旺声称，她能制作一种饮料，“她说，如果她把这种饮料给她所喜爱的任何青年男子喝下，那么他就一定会爱上她”。同年，兰开郡的一个自由民向星法院抱怨说，有人曾阴谋使用巫术，使之爱上了伊丽莎白·温斯坦利，以致当她拒绝嫁给他时，他变得憔悴不堪了。

1590年，江湖医生托马斯·范索姆被坎特伯里主教管区的高级委员会拘捕，他说出了爱情秘方商贩们的赚钱方法。他承认，他曾给一位妇人一张咒文以使其丈夫爱她，他获得的酬谢是6先令8便士，外加两件短裙和一只金指环；此外，他还给另外一个女人一张咒文，使她获得“我的多佛老爷”对其丈夫的善意，为此他得到了6先令8便士的报酬。他还为三个男人提供了巫术性的书写物，确

保他们获得姑娘们的爱情；他并劝告第四个男人选择举行婚礼的吉日良辰。

求助于这类秘方的不只是普通百姓。1559年，钱多斯勋爵的女儿弗朗西斯·思罗格莫顿结果也寻求巫师商议如何"获得其丈夫的全部爱情"。1613年，在托马斯·奥弗伯里爵士谋杀案之后的丑闻流布期间，埃塞克斯的伯爵夫人弗朗西斯及其知心女友特纳夫人曾拜访了占星学家和巫师西蒙·福尔曼，希望分别获得萨默西特的伯爵和克星斯托弗·梅恩韦林爵士的爱情。此后，在詹姆士一世在位期间，苏塞克斯的伯爵的情妇弗朗西斯·舒特曾每年付给一名巫师酬金，以获得王室宠儿白金汉的爱怜。这种做法使人想起中世纪后期教会法庭不断指控有人企图利用巫术使国王糊涂的情况。

爱情巫术也包括象追寻失物一样地追寻失踪者。据记载，1617年，剑桥郡萨顿的约翰·雷德曼在其妻出走后，"求教了一个又一个巫师，或如人们所称的'贤人'，以使妻子复归"。同样地，1712年，琼·史蒂文斯在会见赫特福德郡威辛顿教堂的伊丽莎白·沃特金斯时，"听说她正热恋着一个名叫塞缪尔·史密斯的男子，而此人已离她出走时，便告诉她说，她能够使他再回来"。作为预付的报酬，她（琼·史蒂文斯）获得了一只银项圈、一只价值10先令的金指环，以及3先令6便士的现钱。1635年，雷丁监狱的一些犯人越狱后，狱吏威廉·特纳"本来想去找个术妇……但是他的妻子不愿意他这么做"。在1634年奥姆斯科克治安法庭开庭期间，据说巫师约翰·加尼特曾告诉有些主顾说，有个失踪的朋友被人谋杀了，并扔在当

地的泥灰岩采掘场；根据他的指控，有两个无辜的劳工被痛时逮捕。

寻找失踪的人是极可理解的，但是巫师还和显然不那么合理的一个要求联系在一起：搜寻埋藏的财宝。假想到处散布着财宝密窟似乎是当时许多希奇古怪的幻想之一，但是，我们得注意到，在没有其它金融储蓄体系的情况下，意外发现密藏宝窟的可能性却决不是妄想。在富人中间，把值钱的东西藏在箱子里，放在床底下或者埋在地底下，乃是司空见惯的事情。这类积蓄往往被偶然发现，一起被发现的还有中世纪的古钱币窟藏，这为那些宝藏搜寻者提供了正当的理由。传说有时候整个家族都因其犁头或铲子的幸运发现而骤然致富。这些故事可以用来说明令人迷惑的社会机动性；这在许多静止的社会里是很普遍的，在这种社会里，人们认为只有偶然的幸运才能改变一个人的命运。当时许多人都深受这种影响，对宝藏的搜寻消耗了很多人的精力，这些人的这种嗜好若在此后的年代里就会使之致力于股票交易的投机事业。

在大众神话学中，一座修道院或城堡的废墟很可能是宝藏的某些传统的储藏地之一。早期的土丘或坟冢尤其受人重视；迄于都铎王朝初期，希望暴富而进行的发掘是如此的普及，以致于"土丘挖掘者"成了公认的辱骂拚命弄钱者的字眼了。与此相联的另一个称号是"十字架挖掘者"，这产生于宝藏往往在路边十字架下被发现的信念，这一假想激励了威斯特摩兰伯爵之子内维尔勋爵在1546年的寻宝探险。1542年，在《妖术法规》的绪言中怀有敌意地提到了那些寻宝者和新教偶像的破坏者，说他

们“在这个地区内挖出和推倒了无数十架字——或者为了侮辱基督，或者为了酷爱钱财”。古物收藏家约翰·利兰在北安普敦郡的布拉克利发现三个石十字架之一“最近被寻找财宝的窃贼推翻了”。晚至1615年，切斯特还有三个人由于如此推倒了十字架而被捕。

象这样的寻宝未必有什么巫术，但是实际上，人们十分经常地求助于奇术家或巫师。这部分地是因为人们认为专门的占卜工具可能是有帮助的，诸如“摩西棍”，至今留下当年对于它的许多套语；约翰·迪伊相信他能够利用共感和反感的定律发现隐藏着的财宝。但是，当宝藏必须驱除了守卫它的魔鬼或邪神后才能获得时，人们就需要巫师了。在那时的许多巫术书中，可以见到如何处置宝藏的指导，其中还有一长串秘密寻宝的探险记录，这种探险借助于巫术，有时还包括身份很高的人。例如，1589年，伦敦塔内的一个囚徒告诉伯利说，在蒙茅斯郡的斯肯弗里思城堡有一个宝藏，由一个恶魔及其妻子守卫着。1634年，威斯敏斯特的副主教允准了一次探险，他们配备了“摩西棍”，并由国王的钟表师戴维·拉姆齐带队，在威斯敏斯特大教堂内寻宝。1652年左右，安妮·博登汉提供了一张可以发现1000英镑财富的巫术咒文，她声称这笔财产埋在威尔登，由已故的彭布鲁克伯爵看守着。1680年，在布里奇沃特由当地的术士指点，有一股利用召唤精灵和魔杖而发现财宝的企图。1692年，在威尔特郡的季度法庭上，一个妇女当场进行占卜，声称能够发现隐藏着的财宝。

但是在所有这类插曲中，没有一件比涉及辉格党政

治家古德温·沃顿(1653—1704)的事例更为引人注目的了，他在17世纪的最后25年里几乎持续不断地从事着宝藏探寻事业。为了寻宝，他求助于鬼神、妖仙和当时的最新技术。1685年，前平均主义者约翰·怀尔德曼也参加进来，他当时是蒙茅斯公爵的支持者，有鉴于此，他急于想找到钱财。借助于一个被处决的重罪犯"乔治"的精灵的帮助，沃顿和怀尔德曼在萨默西特府邸搜寻宝藏，驱走了四个魔鬼(怀尔德曼还听到了一个魔鬼的"嘘嘘"声)；他们并着肩寻找圣殿中大祭司法衣上的宝物，据怀尔德曼估计，单是宝石一项就值2万5千英镑。在霍尔博恩的一所房子里也被认为埋有财宝，并由精灵守卫着，所以怀尔德曼装扮成一个房客住在那里。但是这一成果远不够后来他被敦促送给妖仙们的50畿尼贿赂费。这位前平均主义者抱怨说"上帝不能是失望和延误的创造者，他们受到的欺诈不应该来自上帝"，而天使们则反驳他说，是他自己缺乏信仰才阻碍了行动。将怀尔德曼作为谋反者而发出的拘捕令终止了他的这一事业，但是沃顿继续搜寻着，并受到其肆无忌惮的中介者及情妇帕里什夫人的怂恿。1691年，他借助于天使发明的占卜设备，查到了苏格兰北岸外的一艘西班牙大帆船的残骸。同时，他在下院变得越来越重要，并于1697年被任命为海军部委员，这是一个突出的例子，表明神秘的巫术事业能够与外表的体面结合起来。

巫师艺术的另一个分支便是算命。这通常只是当时专业巫师或非专业巫师使用的许多预言诡计中的一种。然而，必须把它和利用合理的可能性来估测预言未来事

件的企图区别开来，例如，后者基于对自然规律的观察而预报天气，这已是一种人人熟知的预报，在通常认为是约翰·克拉里奇编纂的《班布里的牧羊人》中可以看到这种预测，该书印刷于1670年，后来经常再版。巫术师则是基于今天看来毫不相干的证据而作出其预言的。

有的占卜体系有着值得重视的知识根据。江湖巫术师的活动有其特殊的基础，16世纪形形色色的法令指控他们"假装在面相术、手相术或其它滥用的科学方面有先见之明，他们凭着眼前的人就能说出其命运、生死、财产以及其它象虚妄的想象一样的事情"。这些精巧的占卜体系及其复分细目——诸如利用脸上黑痣或额上皱纹所进行的卜测——都记载在许多中世纪的文章中，而自伊丽莎白时代以降，它们更是广泛散布于印刷的手册里，并往往配有作为示范的手和脸的粗糙图形。许多文艺复兴时期的知识分子都认真汲取这类学问，虽然在乡村巫师等级上的实践可能是变了质的。培根接受了面相术的潜在可能性，而约翰·奥布里则认为它是性格的确实可靠的指南。詹姆士一世时代的分裂教派信徒约翰·特拉斯克甚至声称，通过察检一个人的脸庞就能够确定他是会得救还是会下地狱。这类思想的明显继承者便是利用头盖骨形状进行卜测的颅相学，它流行于维多利亚时代。

其它的占卜手册则鲜有可以辨别的知识基础。有本题为《秘术》的书，"教每个人了解自己的重大命运"，由威廉·沃德（此后为剑桥大学的医学教授）从法文翻译过来，在1562年至1637年间共出了7版，并在16世纪末以前又重印了好几次。它根据对个人名字中字母数值的精心

计算而进行卜测，这导源于可以追溯到古典时代的一种流派，“生死球”。这种球或轮的发明通常归功于柏拉图或毕达哥拉斯，或者某个早期的基督教圣徒。它们通常由划分成许多部分的环状物构成，各部分中含有不同的命运，按照计算出来的主顾姓名的数值，再加上日期和其它数字，便能从中选出一种命运来。这种方法大量地残存于中世纪的手卷中，并甚至见于16世纪后期的印刷品内。其任意性类似于中世纪的算命书，读者利用掷骰子而选择其命运。从17世纪直至今天，在发行的印刷品中一直包括着这类算命形式，并且变动很小。

最后，还有大量的天气和收成的预测，它们根据一年内重大日期中发生的事件——例如天气——或者根据这些事件发生在星期几而进行卜测。例如，如果圣诞节恰好是星期日，那么这一年就是好年成；或者，如果圣保罗节下雨了，那么谷物就会贵昂。有许多这样的公式，涉及到圣诞节节期中的十二天、各圣徒的节日以及太阴月中的日期。根据圣斯威辛节所作的预言长期以来一直是这类一度广泛传播的卜测法的一个范例。基于同样原则，人们可以按照一个人出生在星期几或几月几日而预知他的命运——“星期一的孩子有着漂亮的脸蛋”。迄于17世纪，这类格言所反映的象征意义基本上已经丧失，但是口号本身仍然存留着。

这种类型的印刷文献被许多术士或江湖算命者使用着。早在1493年，有个女贤人声称她有一本书，可以告诉她关于未来的任何事情。罗伯特·哈里斯——他在1556年以其卓越的占卜本领而使梅德斯通的人们大为吃惊

——便是通过细察主顾的脸相进行预卜的。面相术的原则也是瓦伦丁·斯特普尔赫斯特的活动的基础，他于4年后也来到梅德斯通，尽管他是文盲，但他宣称能知道过去、未来之事。其它一些人则各有自己的一套占卜方法：据说肯特郡东兰敦的琼·莫尔斯在1525年利用青蛙的鸣叫声预言未来；17世纪的农夫通过观察炽热炉子上谷粒的动态而预测谷物的价格；18世纪的巫师宣称能通过"投掷咖啡渣"进行占卜，这可能是更为现代的"分辨茶叶"做法的先驱。有些术妇说自己是千里眼，因为她们是第七个孩子。还有些人则不使人得知他们用以预言未来的任何征兆。

有时候，即使不是术士的外行人也能一瞥未来之事。除了遍布于整个社区中的范围广泛的占卜法术外，还有大量可以意外获得的征兆，诸如梦境、云的形状或者与飞禽走兽相遇的机会等等。其中任何一种预兆都可能有着惊人的意义。更为令人注意的是一年中某一段时期内的通宵守夜。约翰·奥布里记载了施洗约翰节前夕坐在教堂门口的做法，这是为了观察此后十二个月内将要死亡的人的幽灵，"这种方法多数由妇女使用；我听她们谈到了有关它的古怪故事"。1608年，威尔士比的凯瑟琳·福克斯盖尔在诺丁汉副主教面前的陈述表明这种方法并不是纯粹的虚构，凯瑟琳于圣马可节前夜在教堂门口通宵观察，以致可怕地预言了一年之内将要死亡的一些邻人，为此，她成了其邻居们的诅咒者。关于参加这种古怪守夜的人的恐怖故事到处流传。1634年，林肯郡布尔顿的2个居民看到了其教区牧师的幽灵在诵读他们的5个邻人的

葬礼经文，结果在此后的一年里，这5个人确实全部死了。此外，当林肯郡艾克斯霍姆的一个成衣匠罗伯特·哈利韦大约在同一期间也试图观察一下时，他恐惧地看到了其教区居民中的若干人的鬼魂。这种景象使他大受惊吓，以致于据说他从此看上去象个鬼一样。他所看见的那些人在此后一年里全都死去后，成衣匠受到谢菲尔德勋爵的召请，要他谈谈其经历。“此人害怕老爷会叫他再去教堂门口守夜，所以吓得躲在沼泽地里，直到几乎饿死”。这类守夜一直残留到19世纪。

现存的证据使得我们比较容易重构占卜和算命的大众信仰的范围，而不是弄清各个人占卜算命的详细内容。术士们十分慎重精明，并且往往缺乏教育，以致不会把测算用文字记载下来，所以至今存留下来的关于其活动的资料难以用来详细地重建他们与其主顾之间的关系。因此，在任何对于占卜的社会作用的解释中，推测以及与其它占卜方法的类比必定占据着相当大的比例。

然而，似乎很清楚的是，求教一位算命者通常决不是一项轻率的举动，而往往是发生了对主顾内心产生重大压力的事情后，他才去请教算命者的。1624年，盐业行会的长老吉尔伯特·赖特的妻子曾经常去请教巫师，以确定她是否会比丈夫长寿；有证据表明，这是一种普遍的查询形式。在许多情况下似乎“希望即是思想之父”，这一问题直接反映了在一场不幸婚姻中双方的紧张状况。例如，1613年，苏克林博士的妻子去拜访看手相的挪威人玛丽·伍兹时，先是要知道其丈夫是否会死，接着便表示如果这位女贤人能毒死她的丈夫，她可以付钱酬谢。这类

特殊的算命者通常都通过威胁其主顾而向当局隐瞒其巫术活动：如果她们指控她，那她就倒过来告发她们企图谋害丈夫，而这类罪名也确实是有点道理的。

主顾的烦恼的发泄虽然具有消解忧愁的作用，但是他们也可能期望算命者提供一点个人的看法。古典时代的大预言家通常都被要求断定两种不同行为的优劣之处，或者指出达到既定目标的最佳方法。这一时期中的术士经常履行的就是这种职责。1654年在利奇菲尔德开业的尼古拉斯·格雷顿就以回答下列问题而闻名：主顾应去何处购买某种物品？是否要向其家庭借款？据说詹姆士一世的前宠臣、萨默西特的伯爵曾经请教过一个巫师，寻求如何重新得宠的方法。占卜还可以通过提供对于某一具体问题的肯定答案而解决分歧。早在785年，教会就曾禁止利用巫术作为解决矛盾的手段。在中世纪，据说凡是拜访过牛津附近宾锡的圣玛格丽特奇迹井的人都“放下了沉重的精神负担和解决了疑问，仿佛拜访了先知一样”。使用这种方法，能够帮助人们在其它办法失效的情况下作出决定。它的基本功能是将责任从行为者身上移开，为他提供采取冒险举动的一个藉口，勉励他作出若用常规手段便无法预测其结果的一个决定。

因此，占卜者的预言与其主顾的原来意图并不相悖；恰恰相反，它正是一个强迫主顾了解自己内心的审议过程。占卜可以使想象力自由地驰骋。在水晶球占卜和类似的主观行为中有着催眠的自我暗示因素。这就解释了为什么密谋者经常觉得必须利用巫师预言他们的事业将取得成功而来加强其决心。因为没有任何证据表明那些造

反者曾因有不利的预兆而放弃原来计划，恰恰相反，他们似乎紧紧地抓住了每一样好象能证明他们可以沿着既定方向前进的征兆。已经掷下占卜钱币以图获得对既定计划的支持的人是不可能被不利的结果所阻止的。他必将再掷，或者寻找其它方法来肯定其原来的目标。预兆与人的意向有着类似的关系。我们做了许多梦，但是我们所记得的只是那些与我们现有的希望及恐惧相一致的梦境。命运三女神的言辞遭到了班戈的怀疑，但是它们却打动了麦克佩斯的心弦。

占卜者就这样地存在下来，加强了主顾的决心，鼓励了他们的乐观主义。当安妮·博林怀孕时，当时的巫师无一例外地都说她替亨利八世所怀的孩子是个儿子。犹如其它各类巫术一样，占卜能够加强士气。培根评论道："仪式、字符、咒语、动作、护身符以及诸如此类的东西都可能是貌似有理的伪装，其威力并非来自与邪恶精灵的暗中或神圣的接触，而只是用来加强和激发使用者的想象力。"佩戴巫术指环或巫术图徽，能使一个人"比平时更为积极和勤奋，以及更有信心和毅力。而勤奋和毅力所产生的巨大作用（尤其是在民间事务方面）又有谁不知晓？"

如果说占卜能够坚定那些朦胧知道自己目的的人的决心，那么占卜也有助于毫无主张的人。占卜能让人们在不同的行为方式之间进行挑选，而若按照理性的话，则是毫无选择余地的，所以这就使得漫无目的的行为合法化了。今天，相信"幸运数"能影响他选择彩票的人至少懂得，在这方面没有更佳的挑选办法。17世纪利用魔杖

探寻矿藏的矿工也没有更为合理的选择。占卜使得人们能够追随自己的幻想；它鼓励了人们与传统社会中的准则分道扬镳。

占卜师就这样提供了一种作出决定的方法，许多人感到这是必不可少的。英国的占卜师就象其非洲对应者一样，通过骗局和心理学的结合，维持了他们的声望，他们可能将其主顾引入一间候诊室，在此，主顾们的谈话可以被巫师窃听到，所以当巫师随后出现时，他已奇迹般地了解了其主顾的难题和个人环境。或者，巫师可能以某种其它方式事先获得关于其顾客的资料，而在会见时装作无意地提及这些资料，以造成有利的印象。有时候，占卜师的做法（尤其是在爱情问题上）则采取试图安排未来而不是预言未来的形式，其中许多人有着拉皮条者和淫媒的丑恶名声。甚至不用任何有意识的骗局，他们也可能收集到大量当地的情况，使之适用于那些求教者。于是，就以这种方式，固定开业的巫师在其老主顾中维持了声望，而其它过着比较漂泊不定生活的巫师则至少能在他所待的那一段时期内在该社区中大体上赢得声誉。就象古希腊的大预言家一样，他们或许倾向于给予肯定的意见，但只是模糊的预言，无法证实或驳斥。此外，一次偶然的成功足以抵消大量的失败。一位同时代人写道："如果他们猜对了一次，那么就会到处张扬宣传；但是如果搞错了一百次，那么就会立刻默默地掩盖起来并被淡忘掉。"

但是，他们不一定是受欢迎的，因为他们对于一个小小社区中潜伏着的冲突和怀疑毕竟知道得太多了。1575

年，约克郡布特克雷比的教会执事把埃伦·斯平克说成是“其邻人中的一个邪恶女人，负责宣告他们的命运”。萨默西特的尼古拉斯·巴特勒据称能找回被盗的财物并确认窃贼，他在1557年被控“欺骗了各种各样的人，并导致了人们之间的极大不和”。1588年，对于诺丁汉郡诺威尔的邪术师和手相家琼·科菲也有同样的指责，说她在邻里之间散布不睦。有些巫师，诸如约翰·迪伊有着创造和睦的名声，但是不幸的是，所谓的算命往往是意味着荒唐地预言某人突然死亡或者某人之敌的私生子。有时候占卜者会将主顾自己的心理紧张揭示出来，但是在另一些情况下，他也会给主顾带来新的烦恼，这种烦恼与求诊者原来希望解除的烦恼毫不相干。据说詹姆士一世时代的巫师约翰·拉姆曾引起了夫妇之间的许多不睦。在法庭上，对于巫术的指控有时候包括反社会的罪名，诸如争吵和骂街；在极端情况下，术妇会发现自己面对着更为致命的指控：邪恶的妖术。任何分支的巫术实践都将巫师置于略异于社区中其它人的地位，虽然女贤人可能有数百名主顾，但是她总是危险地处于社会隔离的边缘。

第四节　巫术职业

同时代的基督教布道者毫不怀疑术士人数众多，活动积极。例如，1590年，剑桥传教师亨利·霍兰悲叹“下等人不断地与巫士们来往”；1621年，林肯的未来主教罗伯特·桑德森在谈及“魔咒师、算命者和巫师”时说，“令人难以置信的是，我们的那些愚昧大众竟会如此普遍和

可悲地迷恋于他们的技巧；并且由于大众自己愚蠢的轻信而受到那些该诅咒的诈局的欺骗"。但是，他们所提供的数字估计是十分不确切的。1549年，一个被捕的邪术师威廉·威彻利声称，"他认为在英格兰有500名以上的奇术家……尤其是在诺福克、赫特福德郡、伍斯特郡和格洛斯特郡"。35年后，雷金纳德·斯科特写道，每个教区都有自己的奇迹施行者，有的教区甚至有十七八个这样的人。罗伯特·伯顿重复了每个村庄有一个术士的说法。刚过16世纪，一个信息灵通的同时代人认为巫师的数量大致相当于教区牧师的数量。

这种估计是很难肯定的，因为术士往往不把任何记载保存下来，他的行业多少是种偷偷摸摸的勾当。且不说一切都会涉及到宗教法庭的惩罚这种不利条件，此外还有三种议会法令对某些最普通的大众巫术形式施以世俗的处罚。1542年，对于使用巫术探寻财宝、找回失物或者"召唤任何人堕入非法爱情"的做法都处以重罪，即死刑。1547年撤消了这条法令，但是紧接着在1563年又通过了另一法规，同样禁止这些活动，虽然减轻了处罚，犯第一条罪者，判处1年监禁和4次颈手枷示众；犯第二条罪者，则判处终身监禁和抄没财产。至1604年，这条规定又被更为严厉的法令所取代：犯第二条罪者判处死刑。在三种法令中，召唤精灵者均被处以重罪。还有大量的法规针对游方的算命者，以及对炼金术的全面禁止，直至1689年，金属的嬗变炼制依然是一项重罪。所以，在这期间的大部分时间里，术士的活动一直明显地属于非法。甚至治病的符文也被基督教会以及各种各样负责批准医生

开业的权力机构所禁止。

然而，实际上当局的态度是比较宽厚的。对于涉嫌伤害他人的邪恶巫士的控告案例甚为众多，但是巡回法庭和季度法庭的记录暗示，对相对来说比较善良的巫士则不会被控有罪，除非他（她）们的活动是欺诈性的或者是伤害性的。每一种巫术都在这一时期或那一时期受到指控，算命、卜测失物、符咒治病或者用奇术探寻财宝。但是除了对邪恶妖术的指控外，现存的案例数量似乎小得不合比例，尤其是考虑到所推测的术士数量之巨及其施术范围之广时，更显得如此。我们可以合理地推想，巫师通常是受到其顾客的尊重的，只有当其中有的人与他发生纠纷时，事情才会引起较高层次者的注意。此外，并无世俗的法律措施反对魔咒师治愈病人和不取报酬。大众对于善良巫术的普遍宽容就这样缓和了法律的严酷性。对于主顾的指控更不多见，这也许是因为涉及"唆使者和劝诱者"的妖术法规的条款，似乎只与那些旨在请求术士共谋犯罪和施行邪恶妖术的人有关。善良巫士的主顾是否犯罪不很清楚，他们极少出现在法庭上。正如一个清教作家愤愤地写道："祈祷者躲开了，抛开那些愚昧的大众于不顾，任其纷纷趋向于这种'善良的'魔王。"

但是不管怎样，被控的危险总是很大的，它足以使得术士不敢招致不必要的公开性，所以这就使得我们更难确定术士到底普遍到什么程度。从世俗法庭的记载中无法得出有用的统计数字，在此出现的术士是杂乱无章的。然而，教会法庭所披露的巫师则具有极大的正规性。没有人能够说出有多少巫师的名字收集在迄今残留下来的卷

帙浩繁和几乎完全没有公开发表的教会书籍和巡视记录中，实际上在英国的每个主教管区都有几百部这样的文献。一个人若要取得该问题的大致答案，恐怕得花费终生的光阴。印刷的摘录本十分简单，并有着很大的选择性，所以难以提供许多统计数据，虽然在1597年诺里奇主教管区的主教巡视记录中披露了14名术士和术妇，这一点值得注意，同时，在发表的巡视记录的节选本以及未发表的《法令手册》中收录了16世纪后期坎特伯里主教管区的30个巫师的名字。在这些计算结果中还隐藏着大量资料。1560至1640年间，约克主教管区的记录中足足有100多例大众巫术。埃塞克斯郡的记录可算是特别丰富，并且是唯一进行真正调查的记录，它认定了61名术士，其中至少有 41 名是在本地区境内开业的。在伊丽莎白时代，伊塞克斯境内没有一个人的居住地点会远距某一著名术士达10英里以上。如果我们考虑到肯定有大量巫师成功地使其名字不出现在法庭的记录中，那么我们对于他们的无所不在性就会留下更为深刻的印象了。

颇有价值的是范围广泛的其它主教管区的巡视记录使人产生了一个总的印象：16世纪后期，任何主教或副主教的巡视很难得不披露善良巫士，至少披露一个，十分普遍的是披露数个。如果我们想到，在英国有21个教区，那么我们有可能对平均每年受到侦查的巫师数量形成某种概念，但是得记住，他们恐怕只代表了总数中的一小部分。

宗教法庭的记录显示，关于这些案例，其高峰是在伊丽莎白一世在位期间，而在斯图亚特王朝早期便持续下

降，到了复辟之后则实际上完全消失了。几乎可以肯定，这一统计曲线所告诉我们的，不是关于术士历史的情况，而是关于教会法庭的兴趣和影响改变的情况。17世纪后期，宗教的每一种指控都衰落了，主教们在其巡视项目中对于贤人或术妇的调查变得不那么常见了。所以，若从该时期宗教法庭的记录中便得出乡村巫师已经消失了的结论，则是过于轻率了。与此相反，现代的民俗学学者业已收集了大量证据，表明善良巫士乃是19世纪农村生活中的显著特色。罗伯特·索西在1807年写道："术士或术妇——如人们所称呼的那样——几乎见于每一个城镇，虽然有时候法律强制地反对他们，但这仍然是一项有利可图的生意。"

如果我们指出，巫术事业是因为有助于提供从事受人尊敬之职业的许多专业巫师才得以长期存在的，那么这种解释将是十分吸引人的。法律业的例子提醒我们注意到，一个充实的社会群体总是可能对其自己制造出来的问题提供解决办法，从而维持自身存在下去。术士和女贤人对于提高其巫术诊断的声望有着无可置疑的兴趣，仅仅是他们的存在就可能有助于延长业已过时了的思想模式。到了17世纪，巫术不再构成通往权力和影响的道路，而这在原始时代是可能的；犹如托马斯·布朗爵士正确评论的那样，"巫师是落后阶层的普通人"。但是，因提供指教而获得的报酬至少有助于许多人补偿其本来是十分菲薄的收入。正如现代非洲对应者的情况那样，很少有巫师完全依靠巫术活动的收入来维持生活。他通常还得干些手工活儿，诸如磨面师、鞋匠、制皮匠等，施行

巫术不过是其副业。无论男女都可以成为巫术施行者，他们存在于社会的各个阶层中。1561年宗教会议采取了一次突袭，以各种巫术罪名逮捕了9个人，其中包括一个商人、一个五金商、一个盐商、一个金匠、一个磨面师、一个自由民和三个教士。但是那些在农村中辛勤从事雇佣工作的巫师则通常只拥有相当卑微的社会地位。有些人——尤其是妇女——实际上完全依赖于主顾的酬金。正如1555年萨默西特的女贤人琼·泰里承认的那样：妖仙"教会了她这种可以赖以为生的知识"。

酬金的数额似乎差异很大。巫师没有专业的组织，因而也就没有公认的收费标准。此外，酬金的多少经常视成功与否而定，犹如正统医务者的报酬情况一样。15世纪末在萨福克施行巫术的埃塞丽达·尼克松规定以其寻回的失物价值的25%作为酬金；但是象这样有系统地收费是不多见的。现在所见的涉及到因各种交易面付给巫师的酬金额的大量资料通常都被摘录在此后的诉讼案件中。但是无法分辨出明晰的模式。大体上有把握的是，乡村巫师声称其酬金额一般在1镑以下，并往往只有几先令。例如琼·贝蒂森(她在1595年承认医治受蛊牲畜)只对每头牲畜收费1便士，并且如果其主顾十分贫穷，她就分文不取。1653年，玛格丽特·斯托特哈特也只收取1便士作为"魔咒师费用"。事实上，她也收取一只羊所剪下的毛，因为当时一般都用实物作为酬劳。1590年左右，活跃在赫特福德郡的托马斯·哈丁，有一阶段在寻找失物时收取价值5先令的现钱、咸肉和鸽子。我们所知的他的其它酬金则为：医治病儿收费6便士；确认纵火犯收费20镑，

其中两镑是预付的。

有时候酬金也可能是相当丰厚的。17世纪早期，在诺丁汉郡以每本10先令的价格销售旨在预防妖术的《约翰福音》。威尔特郡克莱菲皮帕特的克里斯蒂娜·威克斯在1651年因为用符咒逐出了一个主顾腿里的邪恶精灵而得到了4畿尼。爱德华·阿什莫尔由于追踪到了逃到爱尔兰的一个债务人而获得5英镑。查理一世在位期间，德比郡的一个织工在用符纸治疗一个疯子前要求3镑现金，而在病人被治愈后则要求3镑多的酬费了。都铎王朝早期的一个巫师被允付给10镑年金，以作为制作内维尔勋爵亨利的巫术指环的酬谢，而白金汉公爵的被保护人则要求40或50镑作为治愈某些痼疾的报酬。在詹姆士一世时期，第五代苏塞克斯伯爵的情妇弗朗西斯·舒特为巫师兼占星家马赛厄斯·伊万斯提供每年50镑的聘任金。奇术家巴布和里普顿为了找回一个主顾的钱财而索取35镑，外加寻找时的费用。詹姆士一世时代的另一个巫术施行者艾丽丝·韦斯特据说从一个绅士那里取走了60镑，那人急于知道他是否能比其妻子活得更久。

所以，一个施术者每年的收入就相当可观了，尤其是如果他的生意如乔治·吉福特所说的女贤人那样兴旺的话，那她每周的顾客可多达40人。肯特郡贝瑟斯登的锯工凯特雷尔(检验尿和对付妖术)据说在1565年已有足够的钱可以购买田地和房屋了。17世纪早期，一个剑桥的巫师告诉理查德·伯纳德道，如果他持续地以其法术用镜子寻找失物的话，那么他将每年收入200镑。17世纪末，林肯郡的一个低级算命者据知年收入可达30至40镑。他在其职

业中的代表性也许如游方巫师约瑟夫·海恩斯在其职业中的代表性一样，后者于1676年在赫特福德郡瓦里算命后，合计收入是“5英镑……3张处女膜和1段牛的小腿”。

如果我们还记得，17世纪后期从事农业的劳工很少有希望每天赚到1先令以上，以及1704年英国教会中有俸教士里几乎有一半人年薪还不到50镑的话，那么就可以看出，巫师们的金钱收入是不可小视的了。这就容易理解，为什么有些人只不过是为了钱财而施术的骗子，他们私下对自己的法术毫不相信。迄今所知，自己承认的骗子只是大量施术巫师中的一小部分，而即使真心实意的巫师在其法术中也有着明显的经济利益。他们利用言辞或印刷纸张所作的广告肯定吸引了此前从未对巫术产生过兴趣的主顾，正如在乡村中游方的算命者能够为此前从未走出村庄找过占卜者的人们提供指导意见一样。

不过，强调专业巫师的既得利益是巫术得以长久维持的根源这一解释，乃是毫无根据的误解。魔咒师和赐福者有时候为人施术而不取任何正式的报酬，正如现代的一些非洲巫师一样，声望便足以奖励他了。此外，如果在这一难题过程中有什么东西是清楚明晰的话，那么这就是：巫术是迎合需要而产生的。专业巫师决不是被迫为其事业做广告，而只是屈从于人们的要求。1549年，使用《诗篇》和钥匙的专家威廉·威彻利抱怨道，“人们为此目的而与他天天纠缠不休，使他无法逃避，以致子不得不把自己关在屋里”。据说对于“粗人”来说，徒步20或40英里去请教一个女巫是毫不希罕之事，只要他们有着特别希望解决的问题。大众巫术事业一直无视教会的禁令、教士

的谩骂和严酷的妖术法规。人们去找巫师时冒有风险，因为奇术中始终包含着危险，这可能导致死刑。此外，拜访术士这一行动本身就是一种可怕的历险。巫师可能依着威严醒目（据说庸医亚历山大·哈特"穿着袍子，坐得象个郡长"），并经常吹嘘自己能召唤精灵而吓唬其主顾。1633年，约克郡的大主教听人说，威廉·道如何根据一个术士的建议而去马尔顿境外寻找一只失踪的母牛："他过后说，他头上的帽子被扯掉了，但是他感到幸运的是他'逃掉了'。"

主顾们并没有因为神经过敏而气馁。布道师理查德·格林纳姆抱怨道："即使最终损失一点世俗财物，他们也毫不惧怕……他们焦虑不安，直到咨询了巫师和女巫为止，并不害怕上帝对这桩罪过的威胁。"隐含在这种与巫师持续交往中的对现存权威的蔑视由一个名叫约翰·肖恩克的人很好地表达出来，他在1585年被控请教埃塞克斯的巫师帕福德大伯。肖恩克承认这一指控属实，但是他是"为了帮助妻子才去找帕福德大伯的，帕福德大伯是个'善良巫士'；如果再有这种情况发生，他还会干同样的事，以帮助妻子"。

术士就这样吸引了大量主动找上门的顾客的支持。如1597年阿尔德堡的教会执事谈及女贤人玛格丽特·尼尔时所说的那样，"她毅然地利用祈祷治疗疾病，因此得到了各地人民的支持"。同样地，几十年以前，当斯托马克特的一个老妇人声称她能"用咒语"治疗一切疾病时，可以预料的结果是，"来自各地的大量人涌集到她那儿去"。这种情况与中世纪圣徒圣地获得治病声誉后吸引了大批

人群的情况极为相象。术士在自己的社区中往往是使人恐惧和受人尊敬的。如果一个女贤人受到当局的怀疑，其乡邻就会团聚起来保护她，他们在宗教法庭上提供被告无罪证据，或者上书证明，证实她的无辜。即使她被监禁了，人们还会涌来救助她，威廉·珀金斯总结了整个过程："如果某人的孩子、朋友或牲畜染上了某种病痛，或者被某种鲜见的和未知的疾病折磨时，他所干的第一件事便是反省自己和请教一个贤人或女贤人，寻求他们的帮助。"如果患病者最后似乎因符咒而康复了，"那么全部结论便是喝彩：'啊，我真幸运，遇到了这样一个人来帮助我！'"

第三章　巫术与宗教

第一节　宗教与巫术的对抗

基督教会自从进入英格兰以后，一直与俗人对巫术和巫师的依赖进行着斗争。盎格鲁－撒克逊的教士禁止占卜、符咒和诱淫巫术，对于异教的残存物也予以禁止，诸如崇拜水井和树木，以及向异教神祇献祭。这种巫术和占卜的禁令一直继续到诺曼人征服之后，并且在中世纪教会的宗教会议上经常重申。迄于13世纪，教会已经形成一种习惯，每年都宣布将一切巫师革出教会，教区神父也期望利用忏悔作为手段，迫使教徒放弃其历史悠久的巫术依赖。后来流行于16和17世纪的形形色色的巫术，当时都被列上了诸如伦敦主教拉尔夫·鲍多克的早期训令，他在1311年命令其副主教采取行动对付那些用巫术寻找失物和预言未来以及召唤精灵和使用石头与镜

子的人。中世纪后期，传教士猛烈地抨击俗人实施的巫术，宗教法庭也正规地反对巫师和求助于巫师的人。

这种禁止所依据的理论十分合乎情理。它并不反对利用纯粹自然的方法治疗疾病或者预言未来。教会从来不阻止人们使用药物，或者(例如)根据可观察到的自然现象来预报天气。但是，如果所获得的结果要大于已知自然原因所显示的结果，那么就会立即受到猜疑。例如，假若有人说其愈病能力来自咒语或书写的词句，或者利用不相干的数据(诸如圣诞节的那个星期的日子)来预测天气，那么这种事情就会受到严格的审查。教会并不否认超自然作用的可能性，但是它强调这种作用只可能出自两个来源：上帝和魔王。有些超自然的结果可被举行上帝和教会所规定的仪式的那些笃信者预测出来，例如，属于弥撒或圣水威力的结果。还有一些作用也可能奇迹般地发生，即如圣徒的治病活动一样。但是其余的作用则是属于魔鬼的，应该予以摒弃。因此，任何巫师如果旨在通过既非纯粹自然又非上帝规定的方法取得奇迹结果，那么他就是犯了与撒旦暗中或公开勾结的罪行。这就是那些迷信地将愈病能力归因于未经教会许可的言辞或仪式的人的罪行，是那些企图利用某种占卜方法去窥破只有上帝才能知道的未来秘密的人的罪行。在但丁《神曲》的《地狱篇》中，可以看到这类预言者的头被扭向了背后，以作为对其邪恶的好奇性的惩罚。

这一态度的两个方面是一望而知的。首先，任何巫术仪式的合法性取决于教会所持的官方观点。只要神学家允许使用——例如——圣水或圣钟以驱散暴风雨，

那么这类行为就毫无"迷信"可言；如我们已经看到的，教会对于它自己批准的巫术疗法不加任何干涉。其次，教会对于其它任何法术的看法取决于它事先的假定：是否"自然的"。16 世纪和 17 世纪受到新 柏拉图主义影响的教会人士比其保守的同事更倾向于将事情归因于自然原因，后者则赞成不太灵活的亚里士多德学派的事物观。在罗伯特·弗拉德看来，武器药膏是完全值得赞赏的做法，因为它利用了搏动于整个自然界中的无形力量；但是在他的教会对手，即白金汉郡黑德杰里的教区牧师威廉·福斯特看来，该方法是邪恶的；而其最初的发明者帕拉塞尔苏斯乃是在自然范围之外作用的可怕的奇术家。亚里士多德不是已经证明远距离不能产生作用了吗？这里的争议几乎不是宗教原则上的分歧，而是对自然界的不同看法。如果教会人士在检测魔鬼作用方面比某些俗人更为敏感，那是因为他们接受的关于亚里士多德主义的大学教育较多，就如其接受的宗教训练较多一样。在科学进程中的每个阶段，都会有一些奇迹性发现，致使不相信这种结果会纯粹源于自然的保守者去求助于这样的观点：它们肯定产生自魔王。

"巫术"活动的界限就这样地取决于教会对于自己的公式和自然的潜在可能性的看法。英国宗教改革使得那些属于圣语或圣物的威力惊人般地降低，以至更为极端的新教徒实际上否认了任何教会巫术的存在。与此同时，他们对于非宗教巫术的敌对态度仍一如既往。占卜、符咒、算命以及乡村巫师的其它一切活动都依旧遭到谴责。似乎产生奇迹效果而无法辨别是自然原因的任何方法都

会立即受到猜疑。甚至奇术家和魔术师作为娱乐而变的戏法有时候也会涉嫌其得到了魔鬼的帮助。在那些认为基督教奇迹时代业已过去了的新教徒看来，一切超自然的效果必然来自骗人的幻觉或者魔王的作用。他们相信，撒旦十分熟悉自然的秘密，因此当他无法直接制造的时候就伪造一个效果。那些设法将物体用于自然不能证明其有理之目的的人，就是犯了偶像崇拜和迷信的罪，至少是暗中乞求了魔王的帮助。

这一观点与中世纪教会的看法并无大异。其主要的不同之处是，如今新教徒不仅攻击民间巫术，同时也攻击古代宗教巫术中的大部分。因此他们对伴随大众信仰而出现的某些狂妄古怪行为更不宽容。使用基督教祈祷辞治病或预卜未来的乡村巫师现在变得象采用明显源自异教传统法术的人一样邪恶。托马斯·库珀认为"赐福者"和"善良巫士"使用的这类祈祷辞只是助长了"嘴皮上的功夫和形式上的信仰，以及罗马教皇制度的生命"。

由于设法不用上帝的帮助而获得超自然结果，所以，术士就犯了公然叛逆的大罪。然而，激发宗教舆论的只是他想实施奇迹的要求，而不是任何真正的成功；因为在巫师符咒的实际功效这一问题上，神学家们分成了两派，一派把这看成是纯属妄想，如清教徒理查德·格林纳姆所言："它们毫无能力伤害我们或帮助我们"；另一派则承认其功效，但是把它归因于魔王的暗中相助：魔王促成了邪术士的设想，以便攫取巫师与其主顾们的灵魂。有人认为，女巫治愈的病人不久就会旧病复发；有人则认为，此人在这个世界上是能康复的，但是死后即会下地

狱。

从这个观点来看，似乎术士比邪恶巫士造成了更为致命的威胁，因为后者的恶毒行为使之在社区中很不得人心，而善良巫士所提供的法术则肯定是极具吸引力的。所以威廉·珀金斯分析道："最可怕和最可恶的怪物即是'善良'巫士。"邪恶巫士伤害的是其邻人的躯体，但是术士则可以对其灵魂予以致命的打击。然而由于两者都乞求于魔鬼的帮助，并且都吸引开了上帝子民的忠诚，因而许多神学家使得不同巫术活动之间的差别变得模糊起来了。在宗教法庭上，诸如"妖巫"、"邪术士"、"魔咒师"、"赐福者"等字眼几乎是可以互换使用的。

但是事实上，善良巫士从未受到过严厉的惩罚。宗教裁判总是易于将极端的异教徒交付俗权处以火刑，但是似乎从未对巫术案例施行过这种方式，对于巫师所处的刑罚要更为温和。因此，那些倾向于认为术士、术妇被处死刑的宗教改革后的作者无法从教会法庭的行为中找到客观依据。在爱德华六世在位期间的一次主教管区委员会上，曾起草了一份改革教规的计划，建议对术士及其主顾处以最严厉的惩罚，但是这个方案始终没有实施。1563年在英国教士会议上，埃克塞特的主教威廉·艾利提出的建议（对"妖巫、魔咒师、邪术士、妖人等等"处以"惩罚性的、严厉的、确确实实的重刑"）也来得到实施。只有以都铎王朝法规形式颁布的反对妖术的世俗法才曾经规定了对巫术活动的真正严厉惩罚，但是即使这样，当时未被指控对任何人造成任何人体伤害的术士也得到了相对宽大的处理。在教会法庭看来，大众巫术并不比诸如不守

安息日、毁谤、私通等常规罪行更为严重。继续煽动对乡村巫师实施严厉惩罚的人似乎——除了少量例外——属于安立甘教会中的更激进的新教宗派，此后随着时间的推移，他们越来越不能代表宗教阶层的上层了。没有一个教会人士会否认在巫术中隐含着与撒旦的默契，但是似乎很少人会认真地看待这种含意，把它当成真的一样。

但是不管怎样，16世纪中叶的新教徒和天主教徒都对大众巫术持有强烈的敌意，二者都用其中世纪前辈认可的言辞来指责大众巫术。1547年的皇家禁令严厉谴责魔咒师、邪术士、妖人、妖巫和占卜者，其语言与7年后玛丽一世女王的伦敦主教埃德蒙·邦纳的说法十分相似。邦纳写下了冗长的文字来反对巫术，他新言，“妖巫、奇术家、妖人以及诸如此类都是借助于魔王而施术的，他们所犯的重大罪行和对上帝的背叛，到了无以复加的地步”。1559年的伊丽莎白禁令也禁止世人使用“符咒、邪术、召神术、妖术、占卜，或者任何这类由魔鬼发明的法术和狂想”，并禁止人们请求巫师的“指教和帮助”。此后，这些罪状由主教和副主教们在其巡视项目中进行了调查，所以其罪行在宗教法庭上受到了谴责。最普遍谈及的巫术类型包括侦探失窃财物、用符咒医治人畜、预言人的命运、使用非法祈祷辞，或者召请鬼神。伍斯特的主教埃德温·桑兹在1569年列出了一份详尽的巫术类型清单，“用符咒医治人畜；召请邪恶精灵；用钥匙、书本、书板、剪刀、筛子卜测失物或窃物的情况；察看水晶球或者其它图形反射物。”教区的牧师和教会执事一旦得知任何个人施行这类法术或者涉足任何其它类型的巫术活动时，就

应该向主教或副主教报告；所以任何人都可能被证明是巫师的主顾。在教会的眼里，向巫师请教问题的人的罪行与巫师的罪行是一样的。

教会急于镇压大众巫术也可能是16世纪早期教会力图控制医生和助产士批准权的主要原因之一。1512年赋予主教以医务业批准权的法令引证了当时江湖庸医的迷信活动，也证明采取这一步骤的正确性，亨利八世在位期间采用的助产士审批制度，则清楚地包含了对于抑制使用巫术生育的关注。有时候这被说成是宗教改革带来的变化，它使得教会对一切助产士的宗教正统化发生了兴趣，因为这些妇女有权给在神父到来之前可能会死去的任何新生儿施行洗礼。但是1486年的《恶业之锤》已经敦促助产士必须宣誓，以消除任何求助于妖术的可能性。15世纪，英国教会对迷信的助产士予以起诉，而审批制度则在宗教改革开始前由伦敦主教菲茨-詹姆士(1506—1522)使用。如拉蒂默主教所言，助产士始终是"极为迷信和使神蒙受耻辱的职业"。现存最早的助产士宣誓例子可以追溯到1567年，它包括在工作期间不使用任何巫术或妖术的允诺。这种规定一直保持到18世纪下半叶；此外，主教在其巡视项目中还包括孕妇对腰带和符咒的使用。

17世纪上半叶，教会继续进行着反对术士的运动，虽然关于大众巫术的问题不再象都铎时期那样成为巡视调查的习以为常的特色了。留存下来的游移不定的巡视项目使得我们难以进行确切的比较。但是决无理由认为，安立甘教会在内战期间对于巫术的态度迥异于其中世纪的

前辈。也没有理由认为空位期造成了这方面的停顿。长老会教友对于大众巫术表现出强烈的敌意，1648年的一条训令规定对一切求助于巫士或算命者的人处以停止圣餐的惩罚。公理会教徒、胡格诺教徒、浸礼会教徒以及贵格会教徒都持有同样的态度。在残余议会时期，会议着手改革法律，打算将求助术士作为刑事罪行，诸如请巫师帮助"找寻任何失物或窃物，了解谁将成为其丈夫或妻子或者任何这类未来的偶然事件"。这一规定将填补因教会法庭的暂时消失而出现的空缺，但是就象其它许多所谓的法律改革一样，它也从未付诸实施。

真正的态度变化似乎是1660年后伴随着安立甘教会的宗教改革而出现的。内战前一度成为巡视项目主要特色的对于魔咒师和巫师的调查，如今默默地从事件清单上消失了，而主教和副主教通常正是根据这类清单从其教民那里获得情报的。在宗教法庭上仍有零星的巫术活动控告案例，偶然也还有对于巫师的巡视调查——至今能追溯到的最后一例是在1716年诺里奇主教的巡视项目中。但是它们在此前50年间已经稀少下来了，任何有组织运动的企图显然已经成为过去。17世纪后期的布道文献便反映了教会对于曾被视为当务之急的问题的冷漠态度。教会似乎觉得不再值得认真对待大众巫术。旧日的恐惧被遗忘得如此彻底，以致1710年理发师-外科医生行会在请愿反对坎特伯里大主教的外科医务批准权时，敢于说1512年法令(它赋予主教以批准权)所主张的镇压巫术疗法的企图是轻率的："(它)是当时由教皇的教会倡导的一场武断的运动，旨在把侍候在垂死者床前

的一切人的审批权都抓在他们自己的手中。”

即使教会反对巫术活动持续下去，其效果仍是令人怀疑的。只要教会法庭的记录依然基本上不发表，那么该运动的确切影响就无法估计出来；尤其是宗教裁判所在得出最终判决前反复搁置案件，这种令人沮丧的趋势使得我们极难知道一项个人被控案的结果到底是什么。但是某些结论还是可以相当肯定地作出的。

首先，我们必须明白，教会法庭所发动的任何运动的最大成功取决于各地教区牧师及其教会执事的合作程度，他们肩负着向主教或其代理人提供嫌疑者的义务。这种合作程度差异极大。例如，在 17 世纪后期似乎常常出现这样的事：有些地区对于涉及教区精神领域的各个方面的全面调查并无正规报告。早在 1622 年，存留下来的伊利主教管区 54 份教区委员的陈诉 中只有 一份是空白的。这种千篇一律的陈诉若作为任何教区实际状况的证据，显然是毫无价值的；但是它们有助于使人看到整个主教巡视制度的影响正在衰落。随着 17 世纪的流逝，空白的报告变得越来越普遍。到了斯图亚特王朝后期，各教区对于报告私生子案例极感兴趣（这可能在于它们对地方税收的影响），但是却放过了另一些肯定不是不常犯的宗教罪行。甚至在伊丽莎白时代，即报告往往要丰富得多的时期内，对于诸如不守安息日或教士不奉国教等问题的回答也已反映出宗教舆论的情况。因此，可以合理地推测，关于邪术士的陈述主要是根据教区居民对其所取态度而变幻不定的。在邻里中颇得人心的女贤人可以避免被控；而与邻里发生纠纷的女贤人则不但可能被控施行

符咒，甚至可能被控施行邪恶妖术。此外，有时候罪犯可能过于强大，以致于教会执事不敢冒险去指控她。1619年，北安普敦郡金萨顿的教区官员含糊地说，有些不知名的人曾请教过一些邪术士寻找失物，但是他们踌躇着没有提到犯罪者的姓名，因为后者"声称他们有10英镑以及与牧师合作而安全渡过难关的金钱"。

即使一个术士真的落入宗教法庭的手中——肯定有数千人是这样的——他的最终命运在相当程度上也取决于与其邻里的关系。如果他否认指控，那么宗教法庭的正常程序就是命令他从自己的教区中征集被告无罪的证人，以证明他的无辜。如果他成功地得到了所需的证人数(通常是4～8人)，那么他就可以在取保后被释放。所以在整个过程中，巫师征集被告无罪的证人的能力就成了关键的因素。当然，他在这方面的成败基本上是其名望的标志。有时，证明被告无罪的证人们因宗教法庭远离自己的教区而会遇到不少麻烦和经济上的损失，为此被告应该赔偿他们。如果他无财无势，那么就很难征集到支持者。1583年，艾格尼丝·莫尔对指控她施行妖术予以否认，她因为这一指控而曾被带至南韦尔的置有牧师会的大教堂，后来她未受惩罚而被释放了，因为"她是个穷女人，无力召请其任何邻人来证明她无罪"。但是这种赦免并不可恃。

就这样，召请被告无罪的证人的机会以及朋友们不愿作证反对他，使得被控巫术师获得了逃避惩罚的良机；16世纪后期，约克主教管区中约有一半的邪术案例最终撤消了，有的证明无罪，有的并未证明。即使巫师被定

罪，其所受的惩罚与普通法庭上的惩罚（监禁、颈手枷，甚至死刑）比较起来，也是很轻微的。宗教改革以后，教会法庭已放弃了施行肉体惩罚的做法，而只是把他们革出教会，或者对于更轻一点的案例仅作忏悔。革出教会通常是针对不肯出庭者或顽固不化者的。出席审讯并被认为有罪的巫师则可能被判处不同公开程度的忏悔，通常是在教堂里当着做礼拜的教区居民之面忏悔，有时是在相邻城镇的集市场上进行。他身穿白色忏悔服，手执一根细树枝，还要悬挂一块写着其罪行细节的牌子，这个倒霉的邪术士无疑受到了莫大的公开羞辱，这种处罚在当时紧密结合的社会中比在今天的社会中更能使人感到耻辱。但是在这过程中，他做足了免费广告，所以当一切事情过去后，他完全可能重操旧业。

教会法庭就以这种方式与术士进行斗争，直至整个宗教裁判系统都堕入迅速衰落的17世纪后期。甚至在其全盛时期，教会法庭的成就也是有限的。许多邪术士象其它犯人一样，藐视这整个程序，他们完全拒绝出庭。虽然这样的顽固不化者通常要被革出教会，但是几无证据表明他们如严格的法律理论所要求的那样，在世俗监狱中被监禁40天以上。一般的情况与宗教改革前的一段时期中的情况极为相象。教会的镇压机构本身并不强大到足以割断大众巫术与其社会根源的联系。

第二节　类似性和相异性

反对大众巫术的斗争在布道坛和法庭上同时进行。

一代接一代的教士向其教徒们慷慨陈辞，警告他们说，与善良巫士的一切交往只会导致最终的精神崩溃。“在需要的时候，最好是用祈祷恳求上帝，而不是求助于巫师和占卜师。”此话为盎格鲁-撒克逊时代的布道师伍尔夫斯坦所说，但也是都铎和斯图亚特王朝时期英国的任何教会人士的申言。即使祈祷没有用，转而代之的符文、咒语也是邪恶的，因为即使撒旦治愈了躯体，它也肯定会攫取灵魂。此外，“如果圣人的诚心专注的祈祷都不能确保取得成功，那么，不通过勤奋的努力和良好的方法，怎么能使那种有口无心的空洞的嘟哝反而获得成功呢？”

这种劝告如果不是那么明显地符合作为专业阶级的教会人士的利益，就可能具有更大的作用。虔诚的牧师不可能不认识到术士是其宗教势力的强大对手。托马斯·莫尔爵士懊丧地说：“许多蠢人对巫士的信仰大大超过了对上帝的信仰。”詹姆士一世时代的一个牧师问道：“赐福者的皈依者和病人不是比医生和正当布道师的皈依者和病人更多吗？”晚至 1680 年，斯塔福德郡的一个绅士还在重复这种抱怨：善良巫师的“追随者与最伟大的教士的追随者一样多。”

当人们烦恼、患病和失财时，不是去求上帝，而是去找巫士。这就是教会抱怨之所在，这等于用另一种方式说，术士威胁了他们，要夺去他们最重要的职能之一。托马斯·皮克林主教在 1608 年写道：“由于上帝的牧师们确实解决了可疑和困难的良心问题，所以撒旦的代理人就立即应撒旦之约，以贤人和女贤人的名义来使之逆转，指导和帮助无知者，从而动摇处于心烦意乱、苦恼不堪或

其它肉体不幸之中的人们的信念。”世人寻求巫师的帮助和指点，无论其烦恼是肉体上的还是心理上的，他们都获得了安慰和济助。乔治·吉福特写道：“这是一件普通的事情，并在经验中得到了很好的考验，许多处于极度痛苦中的人在求教这类贤人或女贤人之后就轻松了，康复了，而他们却说不出如果不这样做那个人和其财物将会变成一副什么模样。”威廉·利利告诉我们，其妻子在使用了西蒙·福尔曼的图谶后，才使其第一个丈夫免于自杀。

所以，不足为奇的是，邪术士所声称的可以产生的实际结果往往比教会竭力强调的主张更具吸引力，后者认为，一切都必须任由上帝的莫测高深的仁慈来安排，并且认为完全失掉一件事物也比通过邪恶手段取回来要好。理查德·伯纳德写道，一个行为的合法性并不是只从其效果来判断的。“宁可失去衣服和钱财，也不要借助撒旦来找回”，这是托马斯·加塔科的宣言。无可避免地，这些狂热的清教士的意见乃是对许多陷于烦恼和危险中的人的遗弃。有的故事宣扬了一些人因牧师强迫他们烧掉术士所给的护身符而死去。教会人士的这种干涉似乎无视人们的物质福利。1570年，坎特伯里监狱狱吏坦率地承认他曾容许一个被囚的女贤人外出，因为“这个女巫利用其医术所做的善事要比上帝教导的布道师庞达尔先生和伍德先生所做的还多”；乔治·吉福特《关于妖巫的对话》(1593年)中的一个人物在谈到当地的女贤人时说：“她在一年中所做的善事要比所有这些圣经念诵者一生所干的还要多。”

同样引起争论的是术士所声称的能诊断和处理邪恶

妖术的作用。许多俗人若不是因为怀疑有人用巫术伤害他是决不会求助巫术的。在这方面，巫术与宗教两种对立的疗法之间的冲突表现为最为尖锐。因为虽然大多数教会人士接受关于邪恶妖术的说法，但是他们却无法有效地与术士提供的疗法或者其它各种传统的民间法术进行竞争。安立甘教会废弃了圣水、十字符号以及罗马天主教被魔师的一切装备，但是他们除了一道对于祈祷和忏悔的普遍禁令外，毫无取代的东西。教会就这样保持了关于妖术威力的传统观念，尽管他们抛弃了宗教的反巫术。受害者若借助巫术方法来对付妖术，便会冒被宗教法庭指控的危险。教会认为，受到蛊惑的孩子宁可死去，也比被术士挽救了生命要好。在此情况下，就完全可以预料，巫师的疗法会变得越来越具有吸引力。雷金纳德·斯科特明智地看到，中世纪教会圣徒所空出的位子由都铎王朝乡村中的女贤人占据了。虔诚的天主教徒可以向帕多瓦的圣文森特和圣安东尼祈祷而找回丢失或被窃的财物；而新教徒则只能求助于术士了。16世纪末，珀金斯惋惜地说，那种"无知的人"对于符咒比对于上帝的话更熟悉。

教会徒劳地与这种状态进行着斗争。他们利用宗教法庭，竭尽全力地抑制其对手，惩罚术士的主顾，强迫他们公开承认"对于寻求人的帮助而非神的帮助感到真心实意的后悔"。但是其麻烦之处在于，主顾们并不把巫师看成是普通的人，并且不明白请求巫师治疗究竟有什么错。约翰·斯特恩写道："人们是相当拥护他们的，并认为，为什么有人干了善事还要受到查询？"布里奇丁的修

士理查德·怀特福德写道："我亲自听到他们经常谈论"16世纪早期的"普通人"："先生，我们对他们怀有好意，我们确实非常相信他们，我们认为治愈一个病人或一头病畜是件仁慈的善举。"神学家企图消除邪恶巫士和善良巫士的区别，把他们都说成是信奉魔鬼，但是得到巫士帮助的人从未接受过这种说法。恰恰相反，他们更倾向于相信术士是由上帝教导出来的，或者是得到天使的帮助，甚至他们本身就拥有某种神圣性。托马斯·库珀写道，普通人认为这些巫师的威力来自"上帝所给的某种非凡的天赋"。另一个人则说，人们崇敬术士，"如同对待半神之人一样"。人们追随伦敦的家禽贩子格里格(他用祈祷治愈了不少病人)，"就仿佛他曾是个神一样"，他们给予都铎王朝时期的奇术家罗伯特·艾伦一个诨号——"诺福克之神"。

术士们本身有时候也鼓励了这种假想。1555年，萨默西特的琼·泰里声称，"她治愈人畜的做法是妖仙教给她的上帝的威力，所以既是敬神的又是善良的"；1657年弗林特郡的安妮·埃利斯说，她曾做过为儿童和牲畜祈福的善事，"因为上帝的赐福肯定是好事，它是通过那些有能力和有勇气讲出来的人而给予的"。1499年，妖仙们送给了艾格尼丝·克拉克的女儿一根"圣杖"，淳朴的母亲便把它拿给萨福克郡阿什菲尔德的副牧师，要他为之祝福，经过牧师的祝福，圣杖就可用来探测隐藏着的财宝了。许多人深信术士是由上帝专门选拔出来的。但是关于巫师法术的确切来源似乎不作明确规定。巫师的声誉依赖于其法术和知识，而不是任何特殊的生活神圣性。他

会谦虚地说，他可以"干一、二件事"。他通常不会声称使用了一个听差精灵（这种精灵可以被宽厚地视为善良天使），但却经常有许多其它的超凡借口。是教会迫使巫士拥有神圣治疗者的地位的，因为教会拒绝让巫术力量具有神学中性的地位。获得半神半人声誉的术士有时候是为了摆脱魔鬼崇拜者的标签才这样做的。

但是，即使在宗教改革后的年代里，把巫术和宗教看成势不两立的两种体系也是错误的。在宗教里存留着巫术的成分，在巫术中则有着宗教的色彩。这使得巫术的对手即教会很难在其中间划一条界线。魔咒师和赐福者经常采用标准的宗教祈祷辞来医治病人。只要新教教会承认疾病可以非凡地加上去（因而就可以非凡地除去），那么就决不能蔑视人们用这种方式祈求上帝。当然，可以将合法祈祷形式和非法祈祷形式区别开来，即禁止使用诸如拉丁语的主祷文和使徒信条等罗马天主教的宗教套语，或者不准祈求圣母玛丽亚和圣徒。同样可以禁止使用基督教术语与毫无意义的"abracadabra"①之流混杂在一起的符咒。但是，这里仍然存在着问题，因为有的术妇是采用完全可以接受的新教祈祷辞而治愈其邻里的疾病的。教会法庭如何证明对诸如布里奇特（外号金胡子）或马杰里·斯克尔顿这样的妇女提出起诉是正确的呢？前者在1576年说，已经"用其善良的祈祷辞"帮助了格洛斯特的许多人；后者在1566年被控使用妖术和邪术，但是她反驳道，她已利用祈祷辞治愈了6个人。当然，教会的

① "abracadabra"是把字母排成三角形的一种驱病咒。

回答是，如果不首先采用自然疗法而期望上帝施行奇迹治疗，那就是对神的亵渎。使用祈祷并不意味着阻止使用医药，而是与之一起使用。单纯依赖祈祷就是迷信，而仅仅相信医学则是不信神。然而这种区别是难以捉摸的。有的教士也认为有些疾病可以毫无自然原因地由上帝施之于人，这就难怪有些俗人会混淆不清了。

如果说宗教仍然保持着某些巫术色彩，那么巫术反过来也受到当时宗教的影响。正如术士出于神圣力量与玄秘力量互相关联的假想而使用基督教符咒一样，较有奢望的巫术师所企图召请的精灵或为基督教的天使，或为天使与魔鬼之间的中介体。此外，犹如许多评论家指出的那样，奇术家的仪式及其奉神、焚香和献祭都是罗马弥撒的强烈追忆物。当然，大多数教士对于这类召神术深恶痛绝，他们坚持认为，根本没有神学上的中性精灵，而只有善良或邪恶的精灵；善良精灵不可能响应这种强制性的召唤，而邪恶精灵只是切望抓住良机攫取这类鲁莽家伙的灵魂。大多数教士或者说这些听差精灵是恶毒的魔鬼，或者说这种声名狼藉的法术是无用的，其理由是，人类不可能与精神世界发生接触。然而不管怎样，教会所关注的传统主要是依赖于理性才得以建立，因为那些受到新柏拉图主义思索方式影响的人要容易得多地承认这类行为在理论上的可能性。但是在英国教会中的新柏拉图主义者太少了，尽管罗伯特·弗拉德声称有三个主教赞成之。弗拉德的对手威廉·福斯特则说："我们的大学和尊敬的主教们——感谢上帝——十分谨慎地不允许巫术书籍的印刷。"在英国如同意大利一样，海尔梅斯

巫术并不是没有教会的支持，但是在很大程度上，安立甘教会的基调是对任何种类的奇术或精灵召唤怀有极度的敌意。

不过就巫术师本身来说，对超凡生物的召请乃是一个宗教仪式，其中祈祷扮演着主要角色，而虔诚和纯洁被认为是必需的。1631年，南安普敦的一个巫师说道："在精灵被召来后，除了十一、二岁的男孩和同年龄的处女外，没有人能够看见它。"弗拉德自己就发誓保住童身，把肉欲视为一切邪恶的根源。超凡巫术或神通是基于这样的观念：人们可以通过祈祷、禁食和虔诚，准备严肃认真的程序来接触上帝。对于许多人来说，这决不是一套公式的机械性操作，而是谦卑恭顺的乞求，致使上帝赋予其特权，使之能独特地看到上帝的奥秘。沃尔特·雷利爵士写道："巫术乃是崇拜上帝的艺术。"在布拉格，约翰·迪伊告诉皇帝鲁道夫二世说，他寻求知识历经40年，但是没有一本书或一个活人能告知他所想了解的东西。于是他便决定借助于一块特殊的石头和神圣天使，去向上帝求情，以启发他了解宇宙万物的性质。在他与天使的交往中，他始终小心翼翼地确保所来的精灵是善良的，而不是魔鬼。在他的玄秘徘徊中，他从未认为自己越出了基督教的范围。

就这种程度上来说，巫术成了神圣的追求；对于知识的探索不是通过学习和研究，而是通过启示。纯洁生活是通往科学发现的基本开端这一观念经历了漫长的炼金术历史，在17世纪形成了玄术主义。现在仍然不能肯定罗西·克罗斯的兄弟会是否只是种象征性的存在，但是

它的价值是一样的；它们追溯到古代的"灵知"传统：通过祈祷、禁食和圣餐求得上帝的启示，从而获得知识。从这个观点来看，宗教和巫术并不是敌对双方，而是在通往一致和全面真理的道路上的同路人。宗教的成熟会带来巫术的威力。

因此，大多数主要的炼金术士就认为自己是在追求真正的精神修养，而不是庸俗的黄金贪欲。金属的炼制只是次要目的，其主要目的是取得精神上的演变。炼金术是与禁欲主义联在一起的，它轻视尘世生活。尽管有着形形色色的禁令，但是仍有许多中世纪的炼金术士成为修士，这决不是偶然的，在宗教改革后的年代里，不少修道院还以拥有这种玄秘知识而著称。关于见于修道院遗址内的具有非凡色泽的壶罐的大量故事有助于创造一个广泛传播的神话：巫术与神圣之间有着联系。当然，国教对于这类故事通常并不赞成：极正统的加尔文派教士对于炉金术持明显的敌对态度。他们之所以摧毁它，是因为他们怀疑一切巫术：演变自然乃是一种狂妄的企图，只有魔王之手才会这样做。托马斯·杰克逊认为炼金术士表现出了"最初把物理学变成巫术的狂妄风气"。大多数17世纪的清教徒都指责炼金术是邪恶的。

然而，超凡追求的古老传统——它因文艺复兴时期的海尔梅斯主义的影响而得以加强——依然能引起高度宗教性人士的想象。安立甘教士梅里克·卡佐邦在1659年不得不承认许多化学秘密被认为是通过精灵的启示而获得的。安立甘教士中对炼金术感兴趣的还有伍斯特的主教约翰·索恩巴勒、弗拉德的庇护人理查德·斯韦恩、

多塞特的一个牧师，还有数学家威廉·奥特里德。17世纪中叶两个主要的海尔梅斯主义者托马斯·沃恩和约翰·埃弗拉德都是安立甘教牧师。但是埃弗拉德成了家庭主义者，炼金术在神秘的教派中扎下了最深的根子。空位期是标准的炼金术和玄术书籍翻译和出版的重要时期，炼金术与宗教热情密切地联系在一起。早在1601年，一个教士可能兼信犹太神秘主义和家庭主义，而在内战前很久，布道师就开始抨击"把神性变成妄想的玄术恶狼"了。当时有人认为，宗派主义者对于物理学的狂热就如对于神性的狂热一样。炼金术士和宗派主义者都有小集团色彩，他们都强调新加入者必须具备适当的精神条件。诸如约翰·韦伯斯特、约翰·阿林和托马斯·特赖恩等宗派主义者把海尔梅斯的占卜巫术传统一直保持到17世纪末。有些主要的贵格会教徒对于"海尔梅斯"颇感兴趣；在家庭主义者或贝姆主义者看来，炼金术乃是精神再生的外部象征。晚至1784年，康沃尔的一个医生仍认为炼金术的训练是"使人更接近造物主的一种研究"。

巫术与神圣之间的这种假想关系的影响可以见于各个阶层。它成了诸如托马斯·米德尔顿爵士这类清教徒的行为的基础，米德尔顿可以托人制造以占星术为基础的巫术图谶，但是在佩戴之前必须念上一段专门的祈祷辞。这就解释了为什么南安普敦的一个低级巫师威廉·巴克西尔斯在侦探被窃财物前要禁食和祈祷3天；并解释了为什么诺福克的一个居民在1605年声称，他通过祈祷与一个天使精灵见了面，它能告诉他一切事情的真相。在大众传说中也可以看到圣经中的伟大英雄本身就是巫术

师，亚当获得的一切自然事物知识乃是海尔梅斯理论激发出来的一个念头，这种知识虽然在堕落中丧失了，但是却通过诺亚、所罗门和其它优秀的伟人流传了下来。摩西"懂得埃及人的一切学问"，他尤其以其巫术威力而闻名。在有些中世纪的神秘剧里，摩西被塑造成邪术师的形象，而加尔文也曾反对把教皇诬蔑成仅仅是一个巫师。克里斯托弗·马洛是几个"无神论者"之一，被控的原因是他曾藐视地说"摩西只不过是个魔术师"。当时的巫师们热切希望取得据信是古代圣人所拥有的神力，并且设法重建传说中的法器，他们想象这种法器（摩西棍、以利沙指环、所罗门指环）能帮助他们获得成功。仪式巫术的书籍被归功于以诺或所罗门，而一本中世纪的详梦指南则被称为《但以理书》。朱厄尔主教注意到，那些最无知的巫师通常都吹嘘自己的法术源自亚当和亚伯、摩西和阿他那修斯，或者大天使拉斐尔。甚至最为声名狼藉的奇术家也把禁食和祈祷视为其法术的一部分。

所以，虽然教会利用其官方能力来指责巫术，但是有证据表明，在大众阶层中，根本没有意识到这种滔天大罪。1583—1584年间，伯克郡塔钱的教会执事曾请一个术妇查找是谁偷了他们圣餐桌上的衣服，这一例子表明，安立甘教会的下层职员并不都认为宗教与小巫术之间存在着冲突。所记载的16世纪的几件事例中有一件谈到了任用当地巫师去查找被窃的圣餐盘或其它教会财产。杰出的埃塞克斯炼金士和术士迈尔斯·布洛姆菲尔德在1582年被选为切尔姆斯福德的教会执事。有个牧师说："寻求妖巫或邪术师的帮助是件大罪，即使听到这个字眼

也是如此。"但是事实上，即使是教士本人也难免求助于巫术师。有几个中世纪的男修道院和小修道院院长曾请邪术士寻找过失物，而托马斯·贝克特和贝叶的主教奥多只是以受算命者影响而闻名的教会领袖中的两个例子。这类请教巫师的例子还见于宗教改革之后，其中有高级的宗教人士，诸如圣安德鲁斯的大主教帕特里克·亚当森，他在1579年求助于一个女贤人；其中也有地方教区的教士，诸如苏塞克斯郡库克菲尔德的牧师埃德蒙·柯蒂斯以及奇切斯特主教的兄弟，后者在1579年被剥夺了俸禄，罪名是"巫士求教者"。1640年，在埃什尔发生了一场大风暴，人们普遍认为这是当地一个教士去拜访奇术家要求找出拖倒其圣坛围栏的人而造成的后果。

我们很容易把巫术和宗教之间的这种关联看成是源自宗教改革之前时期的世俗残存物。旧的拉丁语祈祷辞特别普遍地用作为符咒，天主教的符号象征在巫术仪式中扮演着显著的角色，二者在仪式巫师的降神会上以及大众占卜法术中都被使用。新教时代，在巫术活动无限扩展的情况下，再声称这是继承过去的教皇制度，肯定是陈词滥调了。但是要精确地估计天主教信条与巫术之间的关系，却是十分困难的。很清楚，英国教会在宗教改革前和宗教改革后都致力于反对大众邪术的斗争。如我们所见，中世纪后期和17世纪之间，教会对这个问题的方法和态度基本上没有什么改变。此外，在宗教改革前所揭发的魔咒师和赐福者中有几个是得到洛拉尔德派的同情的。强烈反对巫术的反宗教改革的教会有时清楚地把邪术与新教的兴起联系起来。在新教时代以前，新柏拉图

主义的影响实际上在英国并不十分大。迪伊（他本人是安立甘教的有俸牧师）认为，巫术就高尚的意义来说，并不是中世纪的残余，而是文艺复兴对于古典传统的发现。在低级层次上来说，则没有理由认为，伊丽莎白时代主教巡视所揭发出来的乡村巫师和魔咒师的数量必然异于15世纪的平均数。只有到17世纪中叶，这一数字才跌落下来，而如我们刚才所见，这很可能是宗教法庭的效能衰落的征状，而不是大众巫术的消失。

中世纪教会对于邪术的态度与其新教继承者的态度并无重大差别。所可区别的，只是中世纪教会本身也有着更大范围的巫术方法。做弥撒、圣徒和圣人遗物的治病威力以及对于着魔者的祓魔等等，天主教教会有着一整套完备的巫术，这是16世纪和17世纪的英国国教会望尘莫及的。但是这并未使得天主教的信条给予乡村巫师的活动以更多的同情；恰恰相反，正是因为天主教会有了自己的巫术，所以它就对其它的巫术十分不满。虽然中世纪教会禁止大众巫术，使得邪术没有资格与教士职权相提并论，但是在大众心目中，教士与巫术师决不能清楚地区别开来。这部分的是因为地方上的教士往往是社区中受过最好教育的人，因而也最有能力来阅读和理解符咒书籍和用以召请精灵的召神套语。此外，教士可以借助于他的献祭以及他在弥撒奇迹中的决定性作用而在俗人面前装模作样，这也反映了巫术气氛。姑且置其知识不论，即使其独特的仪式权力以及他公开的纯洁性，也足以使教士有资格成为大众巫术活动中的关键人物。

中世纪后期的教士就这样经常被看成一切古怪的古

卜和召神法术的知识拥有者。修士和亲随教士一直卷入15世纪使用巫术手段的政治阴谋中。一个令人注目的特色是，16世纪初所记载的邪术案例中，经常包括了教士。这一点在寻宝探险或其它需要召请精灵的活动中显得尤其突出，有些巫术作家认为，这类巫术必须由教士参加。有些教士曾在内部传阅巫术文献，并在其教区居民中施行巫术。中世纪后期英国的乡民决不比现代天主教国家的农民少，他们似乎往往认为其教区牧师拥有特殊的治病或占卜能力，因而就去请教他。

与此形成对照的是，宗教改革正好剥夺了天主教教士们的大部分巫术职能。他的祓魔权力丧失了，其献祭式和祝福式也大大简化了。化体信仰的结束、天主教弥撒祭服的废弃以及教士独身生活的终止越来越减少了教士在教区中的神秘性。与此同时，世俗教育机构的发展削弱了教会对于知识的垄断，甚至在宗教改革之前，这种垄断就已崩溃。教士参与大众巫术的明显衰退肯定要归因于这些变化。但是这种变化是逐步发生的，所以在大众心目中，巫术与教士职位的联系是慢慢地消褪的。

宗教改革以后，在许多乡村教区中，牧师将其宗教职责与医务活动结合起来，有时候，其方法与当时的民间治疗者的方法几无差别。罗伯特·伯顿写道："许多穷苦的乡村牧师由于缺乏其它方法，所以人们便转向江湖庸医和走方郎中。"一个成功的行医者（诸如德文郡卡尔佛莱的教区牧师休·阿特韦尔以及康沃尔郡圣尤尔的教区长(1599—1615)能够轻而易举地取得巫术师的声望，仅仅是因为他的治疗确实有效果。乔治·赫伯特在鼓动教士象

治病者一样对待其教民时，强调了"在医治任何疾病时，牧师及其家庭应该以作祈祷为前提，因为这才象一个牧师在治病"。但是这类祈祷很容易蜕化成毫无功效的迷信。1606年，皇家医生学会采取措施阻止主教约翰·比尔继续用写在纸片上的辞句来医治发烧。1632年，高级委员会的法庭严厉地处理了另一个教士约瑟夫·哈里森，罪名是生活邪恶和涉嫌"用符咒医猪"。5年后，莱斯特郡弗勒克尼的牧师被控用符文医治牙痛。萨里郡凯佩的教区牧师约翰·艾伦在1645年被拘押，据说也是因为写了一张医治牙痛的符文，并且乖巧地说，只有病家相信，符艾才灵验。一个妇人在圣餐式上听了对于世俗生活者的警告后，内心深感不安，德比郡霍普的牧师便"给她一张护身符，即《约翰一书》中的一些句子，写在纸上，挂在她颈中，还有一些驱除魔鬼的药草"。晚至1804年，多塞特郡阿尔夫帕德尔和托纳斯帕德尔的牧师威廉·埃特里克还用"一张用原始字母写着神圣辞语的驱邪符"治愈了他所认为是受了蛊惑的一个孩子。非国教教士有时候也被控使用类似的法术。术士兼占星家尼古拉斯·格雷顿是17世纪50年代利奇菲尔德附近一个独立修士团的领袖。迪福说认识贝德福德郡的一个浸礼会布道师，他用诗文中的辞句治疗疟疾，并给病人一张纸，一直放在口袋里。

宗教法庭有时候也有揭露偏僻教区教士的小邪术的例子。1564年，北方高级委员会法庭命令约翰·贝特森将其《柏拉图球》和《毕达哥拉斯球》交上去，他曾利用它们来为主顾们寻回失物。1601年，林肯郡的牧师约翰·

加西特因为使用奇术和纵欲而被革职。1599年，剑桥郡吉尔登摩登的牧师约翰·奈特利抗议说，伊利副主教的宗教法庭法官早已宣判他的邪术无罪，但是多年以后其教区居民继续指控他。在清教徒的《牧师概观》(1586年)中有三个以上的诺福克教区牧师被控施行奇术。类似的指控还出现在17世纪40年代对于安立甘教士的猛烈抨击中。有时候所涉及的教士有着天主教的倾向。温彻斯特的受俸牧师伦纳德·比尔森(其巫术活动在1561年被揭露)似乎是一个天主教团体中的一员；1568年，主教朱厄尔在索尔兹伯里大教堂的巡视项目中调查的可能就是比尔森的案件，并要了解是否还有受俸牧师在召请魔鬼或从事占卜或施行类似的法术。

少数安立甘教士甚至被控施行邪恶妖术；其中之一，萨福克郡勃兰德斯顿的牧师约翰·洛斯因此于1645年被处决，这是此前30年内对他的巫术活动的一系列指控的高潮。洛斯并非天主教徒，只是在年轻时表示过清教倾向。他的极度非典型的案例反映了他的教区居民与他之间所产生的异常的敌对关系。一般来说，邪术士教区牧师是能感动其教民的，而不是与之对立。这种形式并未因宗教改革而消失，因为晚至17世纪，仍然有些教区牧师在其教民中享有巫术声誉。

教会反对巫术的官方运动是否减少了巫术对公众的吸引力，这是值得怀疑的。在宗教改革前后，宗教法庭始终迫害邪术士，这就促使巫术活动具有了秘密特性，16世纪和17世纪的妖术法规又进一步加强了这种特性。但是宗教法庭即使在其最盛时期也有不足之处，在17世

纪，它们越来越不起作用了。只有在它们所定的标准被当地社区赞成的情况下，宗教法庭才能很好地起作用。所以，如果公众要求巫术存在下去，那么就难以想象教会会消灭它。清教的发展便证明了天主教会在面对有着真正群众基础的运动时的极端无能。如果巫师使得教庭害怕，那么他们就决不会消失。

但是宗教另有一种方法可以使得巫术的声誉下降，而这绝对是一种更为有效的方式。只有当人们发现一种比术士向其主顾提供的实际帮助更有吸引力的取代物时，巫术才会决定性地衰落。这就是宗教改革前的宗教所作出的重大贡献。中世纪教会企图提供一个敌对的宗教巫术体系来取代大众巫术。但是新教徒的解决办法则与此迥异。他们不是提供一种对立的秘方，而是指责整个巫术观念。他们这种做法只能获得部分的成功，因为如我们所见，巫术能够偷偷地回到宗教里，即使在新教统治的环境中亦然。但是宗教改革开始朝着一个根本性的新方向前进。因为人们现在被教导说，他们只有将自救和求助上帝结合起来才能解决其实际问题。包括在巫术之中的取代活动也被指责为邪恶的和无效的。他们特别强调努力和勤奋的优良品德，这成了16世纪和17世纪宗教训导的一个显著特色，无论是天主教还是新教，都反映和帮助了一种新的精神状态的创造，这种精神状态摒弃了巫术所提供的廉价的解决办法，不是因为这种解决办法是邪恶的，而是因为它太容易了。人们应该用其额头的汗水去赚得面包。这就是弗朗西斯·培根反对巫术方法的原因，巫术"使得上帝要求人们用艰苦劳动换取的崇

高结果只需要用少量轻松而懒惰的仪式去获得"。诺丁汉郡的医生约翰·科德在几年后几乎使用了培根的原话：

> 上帝给予人类的只有其辛劳和刻苦；上帝根据人们的勤勉、操劳、节俭、精打细算、孜孜不倦和努力而施予种种美好的事物。他不会把奇迹给予我们的普通需求，也不会解决我们的日常事务。

这种对于人类努力的潜在性的肯定鼓励了人们去寻求技术而不是巫术来解决其问题。

但是在这种坚定的自力更生更普遍地传播以前，没有任何宗教可望扫除巫术。巫师所履行的职能太多了。宗教改革前，他们在英国维持其吸引力，犹如现代非洲的巫医在许多名义上的基督教皈依者中保持其影响力一样。1552年，"北方使徒"伯纳德·吉尔平谈到了都铎王朝早期巫术在宗教变革中存留下来的情况。"粗俗的迷信和愚昧之所以仍然留在人民之中，只是因为缺乏信仰坚定的布道师"，他惊呼道："不信神、偶像崇拜、邪术、符咒、妖术、奇术、相信数字以及其它诸如此类的废物……它们起初潜伏在阴暗角落里，后来就开始出来，只是因为缺乏布道。""信仰坚定的布道师"固然是这类活动的死敌，但是吉尔平错误地以为教会能够指望只用规劝来取得胜利。实际上，必须由社会力量和知识力量结合起来才能摧毁大众巫术。在这场革命中，新教的教义发挥了一定的作用。但是宗教改革决不能在没有相应的精神和物质环境的情况下扼杀巫术。

占星术

第四章　占星术：活动和范围

第一节　导　言

在本书研究的种种信仰体系中，占星术是最需要知识的。其原则建立在由巴比伦人所创始的一种古代学问上，由希腊人和罗马人所发展，并由中世纪早期的阿拉伯天文学家进一步扩充。尽管在细节上略有出入，但是在16世纪和17世纪的英国人眼里，占星术与公元2世纪托勒密在其《Tetrabilos》中所阐述的主题是一样的。17世纪，英国占星家们以方言文献形式使得这门学问大众化了，其中记载了关于这一主题的每一项细节，以供大众检验，但是他们阐述的学说基本上还是传统的。事实上，有几篇关于占星术的英语论文几乎即是早期拉丁文作品的翻译。就象基督教一样，占星术被证明是可以适用于迥异于产生它的另一种社会环境的需要的。

占星术的基本假设不难领会。因为，如果说天文学是对于天体运动的研究，那么占星术就是对这些运动的影响的研究。天体有规律的行为与地面生活的变化无常适成对照，这给古代世界的天文学家留下了深刻的影响。他们因此假设宇宙中有一种划分，由优秀的、永恒的天体世界来统治整个要死亡和变化的地面即尘俗世界。他们设想星辰有着特殊的性能和影响力，它可以下传给被动的地球，并且影响的大小随诸天体间的相互关系的不同而变化。由于不适当的天文观察技术，古代科学家没有关于存在着无数太阳系的概念，也没有关于各个可见星辰之间相隔极远的概念。这使他们假想只有一个体系，体系中七颗移动着的星——太阳、月亮、土星、木星、火星、金星和水星——以固定的黄道十二宫为背景，变易着对于大地及互相之间的位置。于是，这些天体在每一瞬间所施加的影响的性质就取决于各天体的位置了。占星家画下天体图，即星位，就能分析出其方位，并测出其含义。把这一原则扩而充之，并配以必需的天文学知识，占星家就能制作未来某一时间的星位图，从而预言那时天体将发生的影响。

关于这些总的假想，没有什么奥秘之处。16世纪初，占星学说乃是有教养者对于宇宙及其作用的构图。人们普遍接受这样的说法：尘世地区由四要素（土、气、火、水）构成，这些要素由于天体的运动而无休止地互换着状态。不同的行星传播出不同量的生理四特质：热、冷、干、湿。它们所产生的相互作用包括了一切物质变化。地面事件与天体运动之间的关系仅仅是联结整个天然宇宙的许多

关系和感应中的一种。所以，占星术不象普遍接受的世界构图的一个方面那样，是一门分离的学问。它必须有生理学因而也就是医药学的知识。它谈到了星辰对于植物和矿物的影响，因此就形成了植物学和矿物学。心理学和人种学也在相当大的程度上以占星学问为前提。占星术在宗教改革时期比在中世纪更甚地渗透到科学思想的一切方面。它并不是一种小范围的学问，而是教育人们的整个知识结构中的一个基本方面。

不管怎样，这一专题有着它自己的生命力和独立的动力，尤其是当托勒密的宇宙构图的声誉在哥白尼到牛顿这150年间的天文学发现的压力下开始崩溃时，情况更是如此。在此期间，占星术逐渐地丧失了作为宇宙的符号象征的作用，而僵化成一个孤立的和完全萎缩了的信仰体系。当16世纪来到时，这种变化继续在发展。虽然有许多人怀疑占星说的个别细节，尤其在明确预言具体人物行为的可能性方面，但是就这个学科的基本原则而言，则还没有真正的持歧见者。没有人否认天体对于气候的影响，或者争论占星术对于医疗或农业的现实意义。在17世纪前，对于占星学说的一般性怀疑是极其例外的，无论在英国还是在其它地方，都是如此。

在16世纪和17世纪，“司法规定的占星术”（这是全称，因为简称的“占星术”一词常常被用作为“天文学”的同义词）活动有四个主要分支。第一是“综合预测”，这基于天体的未来运动，注意到日蚀、月蚀或者主要行星在黄道十二宫的某一段上的会合等即将到来的事件。这些预报涉及到气候、庄稼收成、死亡、时疫、政治和战争。它们

预言了整个社会的命运，但不是各别的个人命运。第二是"算命天宫图"，这是个人在诞生时的天体图，它或者应婴儿父母之请，在婴儿出生时当场制作，或者在其成年后重构，个人则提供其出生时间的详细情况。如果诞生日期遗忘或遗失了，那么占星家就能根据主顾生活中的"事故"或重大事件与当时的天体状况之间的关系来推导出其生日来。随着诞生时的天宫图而来的便是"流年图"，占星家可以根据它计算出个人在来年的状况。

第三种是所谓的"卜选"，即为正确行为选择正确时刻，主顾若要从占星家的第三种服务项目中获益，则也需用上他的算命天宫图。将个人算命天宫图中指示的趋向之间的关系与已知的天体未来的运动相比较，就能确认从事含有潜在风险的活动——诸如旅行或择妻——的吉利时辰。对于日常行为，诸如剪发、剪指甲或洗澡，也需要卜选适宜的时刻。占星术的第四个分支是"时刻解题"，这是占星家法术中最有争议的一个部分，它是由托勒密以后的阿拉伯人发展起来的。它们最乐观的假设是，占星家能够通过研究任何问题在提出时的天体状态而解答这些问题，它所依据的原则是："犹如算命天宫图在于躯体诞生的时间一样，时刻解题在于心灵诞生的时间。"如果提出的是一个医学问题，那么病人就得同时提供小便抽样；占星家便根据病人小解时或者小便进入其诊视室时的天体状况分析做出解答。每一种个人问题都可能作为一个时刻问题来处理。

这四个活动方面（综合预测、算命天宫图、卜选和时刻解题）构成了占星家法术的总和。一个施术者可能专

门从事一个方面的活动，但是人们指望他精通各个方面。他可能也懂得一些医学知识。黄道十二宫中的各段被认为主宰着身体的各个部分，所以，服药、放血或施行外科手术都必须选择适当的时刻。16世纪的所有医生都接受这种看法。但是，还有一种更为特异的占星医术体系，它把治疗的每个阶段都与天体的分布联系起来。占星医生声称，通过对"发病时刻"的计算以及对看尿样时的问题解答，他们能够诊断疾病，开方治疗，并预言疾病何时是紧要关头，以及预测其最后结果。

这就是16和17世纪英国——其实也是欧洲——占星术的主要分支。这一体系虽然旨在成为一门客观的科学，但是它过于灵活易变，因为它给无休止的争论留下了余地，或者关于其总原则，或者关于其对具体问题的解释。每一个占星诊断都包括对于天体的计算，天被划分成十二段，即十二"宫"，每一宫都关系到人类生活的不同方面。由于缺乏精确的时间记录，所以要构建这一计算数字是十分困难的，而且，在所需的错综复杂的天文计算中，存在着大量的数学错误。即使天宫图画好，并与事件相对应了，也还存在着如何解释的问题。行星被认为具有色彩、性别、物质特性等等。而沿着这一方向增多的精心构思的神话并不总是与之一致的。此外，行星只是密集拥挤的不定成分拼制物中的一个可变因素，其它成分还包括四要素、气质、特性以及黄道十二宫。主顾自己的算命天宫图可能需要和他居住地的星位图相比较，或者和他与之交往的人的星位图相比较。于是，占星家便发现自己陷入了组合和互换的纷乱之中，这使得解释任务

大大复杂化了。通常认为，占星家要走通这条路，不仅需要高超的技能，而且还要有判断力。换言之，任何解释最终得求助于主观方面。不同的施术者可能会对同一问题作出不同的解答，而且，预言得越具体，就越不可能获得一致的同意。

占星术恐怕是有史以来想把使人为难的驳杂的人类事务简化成某种易于理解的体系的最野心勃勃的企图，但是正如不断增多的词汇和技术反映了占星术所涉问题的丰富性和易变性那样，要对这种问题给予一个明确的答案是越来越困难了。占星家的术语越精微，他予以考虑的因素就越多，就肯定更不容易掌握前景的客观状况。使概念工具变得锐利的努力仅仅意味着他更加接近于在纸上复现他在周围世界中看到的混乱的多样性。

这种困难只在16世纪初的英国才被隐约地领悟到，当时占星活动似乎已处于相对低潮。在中世纪有许多杰出的英国占星术作品，但是其数量在15世纪直线下降，并且在150多年中没有再复兴过。因此16世纪初流传着的预言基本上来自国外。例如，1524年所有七大行星会合双鱼宫的事件所产生的大量文献中，没有一件是英国的作品，虽然那年曾谣传，即将来临的大洪水使得史密斯菲尔德的圣巴托罗缪修道院院长博尔顿在哈罗山上为自己盖了间房子，并储藏给养以备洪水威胁。在此期间英国占星术著作的缺乏反映了英国科学的普遍呆滞。在伊丽莎白统治时期恢复了对由约翰·迪伊和迪格斯家族开拓的数学的兴趣，并基本上维持至17世纪末。如果占星术的声望可用占星术著作的出版来测量的话，那么约

在16世纪末乃是一个高峰，接着是内战之前20年间可以辨别的暂停，此后则是一场空前的出版洪流，它开始于内战，而继续至17世纪末。

因此，如果按照大众所受的影响来看，则英国占星术出版物的关键时期是在17世纪的最后60年内，尤其是在空位期间。在爱德华六世时代，大量的占星术知识仍被禁闭在学术语言的黑暗之中，而至查理二世时期，这门学科中的任何分支才都被英国读者研究到。在伊丽莎白时期，有少量原著和外文翻译本出版，但是最好的占星术学问的方言本——即是托马斯·艾伦对于托勒密的评论——则仍然是手抄的。如我们刚才所见，罗伯特·弗拉德的巨著是用拉丁文写的，并发表在国外。只是到了空位期——该时期内有许多其它的"秘术"被揭示在公众眼前——才有第一批关于占星学科的方言作品源源不断地在英国出版。继威廉·利利、尼古拉斯·卡尔佩珀、威廉·拉梅赛以及约翰·加德伯里的大众化作品之后，是复辟后的类似的世俗化著作，作者是理查德·桑德斯、约翰·帕特里奇、威廉·萨蒙和约翰·凯斯。他们为了获得基本上是无知识的大众，对占星术的各种信仰进行了全面的总结，但是具有讽刺意味的是，这些著述正好发表于整个占星术体系在知识日益自命不凡的社会环境中不再博得尊敬的那段时期里。托勒密的占星术直到1701年才在英国出版。

关于占星术的英文论著就这样成了该学科声誉的可怜的晴雨计。尽管缺乏本地语文献，大多数都铎君王及其谋士还是鼓励占星家，并听取他们的指教。亨利七世

以及那些阴谋反对他的人都与意大利占星家威廉·帕龙保持着关系。亨利八世庇护着德国人尼古拉斯·克拉泽，阻止其主教们避开占星术，并且从约翰·罗宾斯那里听取占星术方面的指教，后者是当时关于这一学科的唯一的英国作者。红衣主教沃尔西对占星术的兴趣是众所周知的。传说他曾计算亨利八世的天宫图，以迎合国王的瞬时奇想；他并在1527年计算了其法国大使的启程日期，使之符合占星术的吉利时辰。摄政萨默塞特似乎在私底下曾怀疑过占星术的预言能力，然而在他倒台后，意大利学者杰罗姆·卡登则来到英国为年轻的爱德华六世及其太傅约翰·切克(一个有名的吸毒者)制作算命天宫图。另一个对此颇感兴趣的高级行政官员是国务大臣威廉·佩吉特爵士，意大利占星家吉多·博纳图斯曾在1550年将其著作的巴塞尔版献给他。博纳图斯的同事威廉·波利特爵士则支持历书作者乔治·哈特吉尔，而对于托马斯·史密斯(大使及未来的国务大臣)说来，占星术活动则决不是临时的兴趣，他对此耗费了那么多的精力，以致于"如果不想到它，几乎就夜不能寐"。

伊丽莎白一世的朝臣也显示了类似的热情。莱斯特的伯爵雇用了理查德·福斯特作为其占星医生，并委托托马斯·艾伦制作算命天宫图。他还给艾伦提供了主教职位。约翰·迪伊正是应莱斯特伯爵之请，才用占星术为伊丽莎白的加冕典礼选择吉日的。迪伊与当时许多显贵保持着关系，并应女王之召而对1577年的彗星提出看法。伯利曾做过有关占星术事件的笔记，而埃塞克斯的伯爵则以拥有一篇有关占星术和泥土占卜的精详论文

而著称。伊丽莎白女王未来的大法官克里斯托弗·哈顿曾接受过约翰·梅普尔特献给他的占星术课本《命运盘》(1581年)。关于菲利普·西德尼爵士对待占星术态度的证据是矛盾的，但是牛津的伯爵肯定研究过这门学科。难怪清教徒劳伦斯·汉弗莱在1563年抱怨道，在贵族中间，有许多人相信和热衷于占星科学。对于贵族家庭来说，在孩子出生时制作算命天宫图是习以为常的事，并且他们几乎必然地要求助于使用半占星方法的医生。

在17世纪，这种形势只是缓缓地改变着。许多显赫贵族和政治家还保留着占星学问。阿龙德尔的伯爵雇用了历书作者汉弗莱·卢埃德作为其私人医生。北方枢密院主席斯克罗普勋爵是占星医生理查德·内皮尔的病人。查理一世的财政大臣韦斯顿勋爵把占星家尼古拉斯·菲斯克任为其儿子的家庭教师。布里斯托尔的第二代伯爵本身就是一个极有本领的占星家。在1649年被处决的汉特利的侯爵，是拙劣的占星指教的牺牲品。伯内特写道："他相信星辰，所以他们就欺骗了他。"内战期间的另一个贵族牺牲者蒙特洛斯的侯爵，年轻时曾与登比格的伯爵同游海外，他们一起"请教了所听说的所有占星家"。

在保王党流亡期间，爱德华·德林(后来成为伦敦杰出的商人)曾想维持其同事们的士气，向他们保证说，星辰就在他们身边。复辟以后，他成为当时占星家的大庇护者。我们下文将看到，查理二世有时也向占星家请教。1669年，当蒙茅斯的公爵告诉法国国王路易十四，说英国国王信仰占星术后，路易十四真地认为值得把法国占星家普雷格内尼神父任为驻英特使。但是这次冒险在纽马

克特的一次赛马后宣告失败，因为神父不幸地未能为国王选中赢家，这样就导致了一场外交事故，从而被召回国。甚至1688年的革命以后，在上层阶级中还可见到对占星术的兴趣。威廉三世的国务大臣约翰·特伦查德爵士曾制过算命天宫图，他在临终前承认，占星家关于他的一切预言最后都实现了。

对于知识分子来说，占星术一直是一个十分诱人的论题。随便举几个同情者的例子，就可包括若干著名人物的名字：沃尔特·雷利爵士、解剖学家罗伯特·伯顿、切尔布里的赫伯特勋爵、凯内尔姆·迪格比爵士和托马斯·布朗爵士；在17世纪的科学家中，数学家埃德蒙·冈特以制作算命天宫图而闻名；而部分或全部相信占星术的，则有著名人士默切斯顿的内皮尔、塞缪尔·哈特利卜、威廉·哈维和亨利·奥尔登伯格。依撒克·牛顿年轻时曾在斯陶布里吉定期集市上买了一本关于占星术的书。在约翰·奥布里的文章中有沃尔特·查尔顿（曾担任过皇家医生学会会长）的算命天宫图，这是由第一任皇家学会主席布龙克爵士制作的。约翰·德赖登终其一生都是占星术的热爱者。

这些名字证明了16和17世纪许多有身份的人和重要的知识分子都热衷于占星术。当然，我们不是始终能轻易地分辨出他们到底是如何认真地对待它的。许多人无疑是出于娱乐和好奇才制作算命天宫图的，而另一些人则根据算命天宫图作出重要的决定。但是可以肯定，迄于17世纪中期，占星术决不是私人的临时爱好，而是许多有教养者使用的一种占卜形式。

然而，更为令人注目的是，对于占星术的兴趣不仅限于宫廷中或者大人物的侍从中，犹如它们在中世纪的大致概况那样，而是广泛地分布在全体人民中。关于这一点，印刷术的发明起了主要作用。就这样，此时的占星术要比中世纪时以宫廷为基地的占星家们拥有多得多的追随者。这种传播的领导者是近代英国初期最广泛流传的即兴文学形式——历书。

第二节　历书和预报

严格地说，历书包括三个可以清楚分开的项目。第一项是天文历书本身，它指出来年的天文事件：日蚀、月蚀、行星会合以及因年而异的节日。第二项是日历，它展示了星期和月份中的日子以及固定的基督教节日。第三项是预报，即利用占星术预先报告一年中的重要事件。它们通常合并一本，一起出售，其中掺进了各种杂七杂八的信息（今天的日志中还有）：集市和庙会的清单、公路及路程指南、自开天辟地以来的重要历史事件简表、医药处方、法律惯用语言、园艺须知，等等。到了17世纪中叶，它们还载有书籍、专利药品和数学教师的广告。这种小小的袖珍书籍与现代日历的祖先——大幅印张历书截然不同。它们含有更多的信息，并且包含的时间更长。当时的人们觉得它们通常就象日志、笔记本和便览一样是无价之宝。因此至今在博德利图书馆中还藏有大量这类书籍。

袖珍历书与现代日志之间的最明显区别便在于前者

特别强调占星术。比较精致的历书包括星历表，即展示一年内天体每日位置的表格。读者借助于这种表格，便可预知黄道十二宫上全部的行星活动，并且预见到星体各种各样的会合和冲。他便借助于此制作自己的算命天宫图。此外，他还可以参看解剖学者标出的黄道十二宫与人体各部的对应图。据此，他便能确定适宜的服药或治病时间。总之，在这种预报中，历书的作者详细地预测了来年的政治、气候、庄稼收成和民众健康等情况，从而展示了其熟练的技巧。

中世纪的历书是以手抄本传播的，它们最初似乎旨在供学生和医生使用。只是到了都铎王朝时期，印刷的英文历书才在大众中广泛流传开来。16世纪早期，出版了各种各样的大陆预报的翻译本，其中有些书的销售十分走俏。但是在1545年以前，从未见到有英国人自己编纂出版的预报。前卡尔特教团成员安德鲁·布尔德的预报是许多英国预报中的第一本。虽然外国的预报还在流传，但是其地位已逐渐被国内产品取代了。至1600年，可能已有600多种不同的历书在英国出版，而且其数量还在不断增大。17世纪出版的各种历书数量估计超过2000种，并且足有200多名作者与这些出版物有关。通常每版的印数到底有多少是不得而知的。但是颇有意思的是，伦敦出版业行会象对待《圣经》一样，撤除了原来对于历书的1250—1500本的印数限制，而对于其它书籍的限制却仍然照旧。威廉·利利的年历书和预报《英国预言家》在1646年印刷13500本，1647年为17000本，1648年则为18500本。在1649年以前，据说每年出售近30000

册。各种历书异乎寻常地流传，有人说历书在17世纪的总发行量为300万至400万册之间，则显然还是低估了它；仅仅在1663年11月后的十年里的发行量即差不多相当于这个"总数"了。甚至《圣经》也未达到过这么高的销售量。

我们很容易看到，为什么历书在商业上会获得这么大的成功。它们的出版配合了全国各地的天文学鼎盛期，各个城镇有着各种专门的历书，即使小如阿尔斯布里或萨夫龙沃尔登这样的地方亦然。历书中所收的资料是小心地根据读者对象的类型而挑选出来的。例如，有供给治安推事的法律措辞，供给测地员的土地丈量指南，或者供给海员的航海须知。到了17世纪中叶，历书甚至迎合了五花八门的政治口味，并且价格低廉。17世纪时的标准价格似乎是2便士，虽然装帧精美的要贵一点。

然而，占星预测决不是历书的固定特色，甚至在其内容只包括气候的情况下也是如此。高度政治性的预报（这是内战期间的普通种类）在前一世纪里相当少见。17世纪30年代之前，所谓的预报只是这一年里世俗事务的一份附加日历。到了后来检查制度崩溃后，才使得政治预测成了普通的言论。

但是，即使没有预报，历书也提供了一种日常活动的指南。它利用占星术指出了放血、服泻药和沐浴的最佳日期；并且展示了从事大多数农业活动——种植、播种、割草或阉割牲畜——的正确或错误时间。有了这种可供一年之用的袖珍历书——可能还有时间更长的指南，诸如伦纳德·迪格斯的《永久预报》（1555年出版，后屡次再

版)——农夫便能很好地从事其不断重复的劳动，而病人则知道给他服药或为他放血的亲属是按照充分确认了的方式进行的。

然而实际上，真正的占星历书不得不与某些低级得多的书籍来争夺读者。这些低劣作品中的主要一本是名为《以拉·佩特》的预报书，据说以拉·佩特是"犹太民族中的一个犹太人"(同时代的一句韵文说："只要声称所学来自犹太人，笨伯便会相信一切全是真。")《以拉·佩特》实际上导源于中世纪广泛流传的《以斯拉》永久预报。象迪格斯的历书一样，它载有一张根据新年开始时的星期日子而预测气候的表格，还列有一份凶日清单，"在这种日子，如果任何男女的伤口出血或血管放血，那都将在21天内死去；或者，如果有人在这些日子中的任何一天得病，那将不治而亡"。(这种凶日完全不是占星术，而是所谓的"埃及日"的翻版，自盎格鲁—撒克逊时代以来，英国人就一直把它们视为不祥了。)这种粗劣的小册子在1536至1640年间至少重版了十多次。18世纪前，它被说成是威廉·利利的作品。亨利·皮钱在写到斯图亚特王朝早期的农民时说："《以拉·佩特》以及本年的历书是他们能消磨其时间的仅有的两本书——如果他们能阅读的话。"同时霍尔主教描绘其《迷信人》中的人物道，他若不在口袋里带上本《以拉·佩特》是决不会出门的。

与《以拉·佩特》密切相关的其它低劣预报作品也具有模糊的占星术特色，但是缺乏真正的占星历书的严格性。其中一本即是《牧师日历》，1503年译自法文，并在此后的150年中至少重版了17次，尽管它有着明显的罗马

天主教特征。它所提供的指南，涉及到行星对于人体的影响以及半占星式的算命。其中的占星术部分此后被一本题为《托勒密综成》(1532年?)的书所抄袭，该书在随后至少独自出了4版。还有一本类似的手册名为《戈弗里杜斯》，所谓的《农夫惯例》或《永久预报》便载在此书中。它以后根据圣诞节所在的星期日子而算出的一整套长期的气候预测，还有按照个人诞生时的星期日子或月亮相位而作的命运预言。17世纪下半叶它至少出了12版。除此以外，还有《秘术》、《毕达哥拉斯球》以及其它非占星术的占卜手册。伊丽莎白时代的巫师加布里埃尔·哈维写道："这些就是他们的名家作品以及这种形式的图书馆，它拥有一些古老的羊皮手卷、书板和文件。《以拉·佩特》是其儿童识字课本，《牧师日历》是其入门书，《托勒密综成》是其《圣经》，《秘术》则是他们的《新约》。"于是，占星历书只是全部出版物流派中的一种，这些出版物指导读者如何预测未来，如何选择特别有利于任何行为的日期。占星类型与其它类型的区别仅在于它在知识方面的严格性。但是就大众读者层而言，是否能清楚区别这一点则是十分可疑的。

历书的吸引力和对于月亮相位变化影响的信仰密切相关，这种信仰广泛地流行于农村地区，并且延续至今。大多数原始人认为月亮影响着气候、怀孕以及植物、动物和人类的生长。在中世纪的学说中，人们相信人体内体液的平衡随着月亮盈亏而变化。月亮被认为控制着人体内的含水量，而据信最湿的大脑尤其容易受到月亮的影响。因此就出现了把精神错乱视为"月亮病"的概念。

1660年，一个占星家声称，满月时诞生的孩子永远不会健壮。

于是许多人便按照月亮的相位来确定各种活动时间。中世纪的教会曾猛烈抨击只在月亮渐盈期举行婚礼和迁入新屋的做法。在16和17世纪，人们仍然认为上半个月是穿新衣或者开始从事其它新活动的时间。托马斯·图塞尔和其它农业作家建议农民在月亮渐亏期收割庄稼，并在月亮渐盈期播种。17世纪后期，据说剪头发和修指甲"通常是在月亮渐盈期进行的"。有些大众化的预报手册甚至把这种原则进一步发展到规定具体的活动时间应该与具体的太阴月的日子一致。它们规定了放血、药泻、旅行、买卖，甚至开学的适宜日期。严格的占星家几乎不赞成任何这类建议，这表明了自命的科学占星术与模糊的具有占星特点的大众信仰之间的鸿沟。

出版占星预测的书总是畅销的。当1653年清教牧师托马斯·加塔科想写篇文章驳斥利利的一篇预报时，他极难找到这本预报书，因为它很快地销售一空。但是读者之中仍然有怀疑论者。尤其是天气预测受到了大量的嘲笑；历书也遭到了讽嘲洪流的冲击。从1544年无名氏的《逗乐预报》一直到1708年斯威夫特对于约翰·帕特里奇的无情挖苦，形成了一道从未间断的反占星术文章的阻击线。1569年，尼古拉斯·艾伦在其小册子《星学家的比赛》中，成功地利用了当时3位历书作者的预言进行对照，这成了一种标准的攻击方法。

然而，伊丽莎白时代和詹姆士一世时代的有识之士抨击历书和预报的频繁性正好证明了历书和预报的影响

之大。1612年，一位作者写道："有谁不极端重视其历书，选择日期、时刻和季节，以使其所干的事情获得最大的成功呢？"1561年，弗朗西斯·考克斯抱怨普通民众道："他们如果尚未请教过这些盲目的预言者（或者最低限度请教过其预言书），那么就几乎不会出门旅行。"威廉·珀金斯说，人们购买历书是为了事先得知庄稼的收成状况和物品的价格，以便从中获利。后来，一个作者也注意到"阅读历书的普通人是非常留意地观察它们的"。1652年，约翰·高尔认为，人们更喜欢查阅和思索他们的历书，而不是《圣经》，这是众所周知的事实。1642年3月的内战前夕，一个可靠的观察员从威斯敏斯特报道说："即使国会中的最优秀分子"也被约翰·布克历书中的一些段落扰得心神不宁，其中预言了"在本月下旬将有残酷和血腥的计划付诸实施"。1666年《伦敦公报》披露的事件极其戏剧性地证明了历书的影响：卷入一件共和密谋的6个前议会党军人在参阅了利利的历书并进行了占星计算后，选择9月3日作为起事的日子。晚至1708年，乔纳森·斯威夫特还发现许多乡绅把时间消磨在"研读帕特里奇的历书上，以查找这一年里的国内外大事；他们在加德布里或帕特里奇确认气候状况之前，决不敢制定狩猎计划"。

除了历书上所载的常规预报外，还有些不固定的文献专门研究反常的天体情况，诸如彗星、日月蚀以及大行星的会合，所有这些都被认为是地面世界剧变的预兆。都铎王朝时期的数学家罗伯特·雷科德写道："除非上帝通过天象预先警告人们及早悔悟和提防，否则世界上就

不会有什么大变动，不会有朝代更替，不会有著名王公去世，也不会有饥荒和大量死亡。”1572年仙后星座中出现的“新星”、1577年的彗星、1583、1603和1623年木星和土星的会合、1652年的日蚀以及1680年的彗星，都引起了大规模的讨论和预报。伊丽莎白一世由于对于1577年的彗星显示出毫不介意而赢得了巨大声望。她的朝臣们试图阻止她去观看这个可怕的东西，但是她却大胆地走向窗口，并声称“骰子已经掷下去了”。据说詹姆士一世曾召见剑桥大学的数学家们，要他们解释1618年的彗星，他们便预言了30年战争和斯图亚特王朝的灭亡。

这类天象预兆所产生的反应由“黑色星期一”（1652年3月29日的日蚀）生动地展现出来。书商托马森所收集的3月份的出版物中，倒有1/4以上涉及到这次日蚀及其意义。甚至梅厄勋爵和伦敦副市长也在28日听了一次有关这一问题的布道。约翰·伊夫林回忆道，民众是如此的惊慌，以致于“几乎没有人再工作，也没有人敢跑出屋去，因而可笑地受到了奸诈和无知的察星者的欺骗”。富人则坐上马车，逃离伦敦，而江湖庸医便趁机大做消解日蚀影响的药剂的生意。据说达尔凯思的穷人丢弃了自己的财产，“仰面朝天躺在地上，眼睛望着天空，激动万分地祈求基督，让他们重见天日，并拯救他们”。当时一个记日记的人认为，日蚀的最大影响是使预报者丧失信用。因为此后并未发生可怕的结果，似乎仍如晴天一般，“所以占星家们丢尽了脸面”。占星家的预测也可以是政治性的。利利预言长老派信仰的衰落、法律的改革以及新议院的设立。卡尔佩珀预言了民主和第五王朝的开始。

另一些激进分子则预言了罗马教会的衰败和君权的普遍结束。他们可能是旨在对抗《黑色星期一》小册子，这是发表于1651年12月的一份隐蔽的保王党宣传品。这些无名的小册子作者的预言给广大民众造成了巨大的损害，他们预言了黑暗、突然死亡和"巨大的疯狂，使得千百万人陷入狂热和恐怖之中"。结果，国务会议发布了一份文件，解释道，日蚀、月蚀乃是自然事件，不会产生政治影响。

印刷的出版物就这样成了占星家对当时的生活和思想施加影响的主要方法之一。有些历书十分流行，非但流行于其作者在世时期，而且继续存在于其死后。例如，1655年出版的历书作者是艾利斯特里、庞德、达德、沃克思和伍德豪斯，这些人都已亡故。尽管历书和销售量极大，其作者却通常并无多大收益：托马斯·奥弗伯里在1615年估计，一个历书作者每年可赚40先令；而这可能是17世纪的正常行情。但是历书可以使得开业占星家把人们的注意力吸引到其私人咨询的业务上来。因为私人业务是专业占星家谋生的正规手段，这种业务也是他对其它人的生活施加最大影响的途径。

第三节　占星从业者

伊丽莎白时代的一个人说，到了伊丽莎白一世在位时，占星术已成了"一门很好的技艺，以致许多人都赖以为生"。知识和道德差距悬殊的许多男人（在少数情况下也有女人）都从事占星行业。有时候这只是一种副业。

1560年，威廉·富尔克认为大多数占星家都是医生。许多医生制作与其专业有关的算命天宫图，而有些人则也提供非医术的占星指导。乡村巫师也宣扬占星方法，旨在利用数字算式来算命或者寻找失窃财物。天秤的另一端，则是在伦敦拥有大量主顾的专家和高阶层的大师们，他们出于好奇和知识上的兴趣，为自己及其朋友们制作算命天宫图。

这种状况究竟持续了多长时间很难确定，因为英国的正规占星业的起源已经模糊不清了。在盎格鲁－撒克逊时代的英国，占星知识似乎是一门很稀罕的技能，尽管据说北翁布里亚的埃德温王有一个名为佩利图斯的"占星家"为他的军事问题提供指导。恐怕是随着12世纪的科学复兴和阿拉伯的占星著作的流传，宫廷圈子才熟悉了占星术。先前只有少数人能够进行制作天宫图所必需的观察研究。此后，对于中世纪的国王们来说，接受占星指导或者被一些占星预报激起兴趣，已是属于并非不常见的事情了。拥有大量主顾的职业占星家则罕见得多。占星术最初主要是宫廷、贵族和教会所关心的事务。12世纪布卢瓦的彼得已经认为值得发出警告，反对占星诊断，然而在中世纪的英国并无明显证据表明存在着类似于一些地中海沿岸国家中流行的咨询机构。

英国私人占星业的第一个不显眼的证据可以上溯至15世纪。1505年的一件诉讼案披露了一个运输工失窃钱财后的即时反应，他在汉廷顿郡圣艾夫斯的一个旅店借宿时，被人从行李中偷去了钱，他便去寻求占星家帮助他辨认窃贼。他未能在剑桥的教士中找到占星家，于是不

得不去伦敦求取天宫图。他清楚地认为这种方法是适用的(他找到的占星家被描述为"降神者",可能中世纪后期的某些"降神者"也用占星方法施术;他们通常被说成"计算"失物在何处。)然而16世纪的占星术仍然与贵族联系在一起。伊丽莎白时代最著名的从业者约翰·迪伊不是小街陋巷的江湖医生,而是女王及其大臣们的心腹知己,尽管他也指点地位低微的人。晚至1603年,占星术作家克里斯托弗·海登爵士还说,占星术"在任何时候都几乎与卑微的平民毫不相干,但是那些大人物——诸侯、国王和皇帝——对此却极为熟悉"。然而,迄于此时已有大量——虽然具体数目不详——下层的顾问散布于各地,他们声称用占星方法施术,并主要由普通大众和天真淳朴的主顾们赞助。

实际上,其中许多人与乡村巫师并无区别。17世纪中叶以前,英国的占星术论著比较罕见,所以,那些自称的早期占星家的知识是否博大精深,是颇可怀疑的。许多人被当局拘押后,显示出对于自己所声称的业务极端无知。而另一些人则在早期从业者遗传下来的支离破碎的巫术方法和占星算术的基础上施术。例如,1591年被监禁的斯蒂芬·特里富拉克便拥有大量参考图书:两张星历表、《秘术》、法国人奥吉尔·费里尔所著《算命天宫图判断》的翻译本,以及各种各样的驳杂方法,诸如"知道一个人寿命多少,以及是否能得到所期望的财宝的算术;得知失落事物的算术;关于若干事物的咒语书;召请精灵以及禁锢和释放它们的各种奇术;了解某人生死情况或者再娶的算术;博取任何妇人爱情的法术,以及诸如此类的事务"。

这是一个给人深刻印象的五花八门的军械库。与此形成对照的是，那些令人振奋的骗子却对占星术一窍不通，例如前教员约翰·斯图尔德(1510年住在纳雷斯伯洛)便是如此，他经常为盗窃案提供咨询。他爽快地承认，他企图假装参考了一本天文学书而给主顾留下深刻印象，但是他实际上"什么也不懂"，虽然有时撞上好运，事情还真会象他所预言的那样。托马斯·勒夫金也声称占星术是其法术的基础，1558年，梅德斯通的妇女纷纷涌向他，"仿佛涌向上帝一般，以了解一切秘密、过去和未来"。事实上他毫无占星知识，尽管他随时准备预言其主顾的丈夫与孩子的数量，以及预言另一些人在下个月里的死亡。甚至那名闻遐迩的"医生"约翰·拉姆——白金汉的知己——在1627年被皇家医生学会查询时，也被证明对于他专门从事的占星科学一无所知。

这类骗子甚至到了17世纪后期仍很普遍，当时占星指导在英国的传播使得那些略有文化的人都从事这种业务。1652年，伊莱亚斯·阿什莫尔抱怨道，"若干文盲教授"使得占星术堕落了，因而这一学科招致了本来不应该有的坏名声，其它许多严肃的从业者也都作出了类似的抗议。他们记住了这类江湖骗子，诸如1695年在林肯郡引起大骚动的游方算命者，他对有的主顾说，他们面临死亡的危险，对另一些人则又断言他们必定遭受了蛊惑。他的设备便是一些陈旧的历书、占星图表和温盖特《算术》的一份抄本。

除了许多杰出的从业者（他们撰写关于这一学科的书籍，并指导大规模的伦敦实践）外，还有许多地方性的

角色，他们确实懂得占星术的基本原理。例如，格拉斯顿伯里的药剂师爱德华·班伯里在1653年曾被要求协助侦破一起财物失窃案。他查检了一本书，并写了一份注释，因而取得2先令的报酬。他在季度法庭上被控施行巫术时申辩说，他是"按照占星术的规则而不是魔鬼的法术"施术的。实际上，他可能是威廉·利利的一个学生。相隔不久的是汤顿附近切登菲兹佩因的贾斯珀·贝尔，他也旨在用"占星术规则"寻找被窃财物，虽然始终难以成功。这类人物遍见于英国的大多数地区。查理二世的医生威廉·拉梅赛认为"每个城镇和乡村"都有占星家。最后，到了17世纪，已有好几百名历书作者，其中许多人都是开业的占星家。但是在低层人民中肯定有着多得多的从业者。所以，往往只有偶然事件才会使我们意识到他们的存在。例如，17世纪80年代诺丁汉的一个鞋匠爱德华·阿什莫尔只是在凑巧卷入了一件大法院讼案后才出了名，在诉讼中，对手将他的占星活动揭露出来，以使这位证人信誉扫地。最后的口供表明，阿什莫尔已经给人提供了几百次咨询服务。

然而，占星职业中的优秀分子则见于伦敦，其影响在17世纪中叶臻于顶峰。不过，我们难以确定，利利及其同行们究竟在多大程度上促成了一次真正的占星术复兴，以及空位期究竟在多大程度上为长期处于地下状态的占星术打开了方便之门。利利自己则贬低了其先驱者的成就，愉快地把自己看成为这门技艺的复兴者，"这门技艺几乎失传了，不仅仅在这里，而且几乎在整个欧洲都失传了"。还有同时代的证词也支持这种观点：占星术在空位

期间得到了空前的流行。纳撒内尔·霍姆斯在1652年认为，司法占星术之"引起我们的注意，要比创世以来的任何基督教国家注意到它晚得多，我们对此真是羞于出口"。翌年，托马斯·加塔科同意此观点，认为占星术是晚近才在英国博得极度重视的业务。而在下一世纪，丹尼尔·迪福断言，在1665年的大瘟疫之前的那些年头里，"人们沉溺于预言和占星奇术，达到了空前绝后的地步"。

对于这种说法是很难评价的。伊丽莎白后期的占星家西蒙·福尔曼精心编纂的判例汇编中保留了早期的证据，它暗示了当时对于占星咨询的需求与空位时期的一样迫切。整个16世纪内，预报文献的历史从未间断，而历书的销售也证明了都铎王朝对于占星预测的嗜好。但是17世纪中叶在两个方面出现了新现象：首先，英文的占星手册大量出版；其次，占星家享有较大的公开性和相对的自由。一个正式的占星家学会组成了，并且据说在1649到1658年之间的长长年头里，学会每年在伦敦举行聚餐会，它还在1682年短暂地复活过。它任命职员，组织年会，并禁止讨论政治。1649年，其会员达40多人。就这样，它成了一个著名的自封为科学的组织，兴盛于皇家学会组成前的整整10年之间。那些主要的占星大师拥有前来求学的学生，以及全国各地写信来的仰慕者。尤其是利利，他建立了一支庞大的私人追随者队伍。至1647年，他声称他所"造就的这一职业的学者要超过全英国所有自称懂得这门技艺的人"。有一张清单记载了他在西部地区的"学者"，此外，他在剑桥郡、兰开郡、北安普敦郡、

诺里奇、拉特兰、威尔特郡以及英国其它许多地方都有仰慕者和信徒。主顾和咨询者远从那不勒斯、马德里和巴巴多斯赶来向他求教。1651年，埃塞克斯郡伯顿的一个磨面师威廉·希尔斯承认“曾利用从利利先生那里学来的占星技艺”帮助人们寻找失窃的财物。30年后，安妮·金斯伯里告诉布里奇沃特的市长说，利利曾教她使用占卜棍探寻财宝。

利利就这样成了诱人的占星家圈子的中心，很幸运的是，他们都是这一职业的成员，并且大多数有关他们的证据都保存了下来。关于其业务的性质可以从他们发表的手册中大胆地推断出来，这些书籍概要地描述了制作天宫图的方法，并解释了如何解答最可能被问到的问题。但是，更有启发性的信息源则见于著名的判例汇编丛书中，后来被伊莱亚斯·阿什莫尔获得，现在是其藏书和博德莱因图书馆手卷的一部分。借助于这些独一无二的文献，就可能重建17世纪占星业的工作细节，我们现在就得来谈论这一问题。

第四节　在咨询室里

在阿什莫尔手卷中，最生动地描述其活动的占星家是西蒙·福尔曼、威廉·利利和约翰·布克，他们全在伦敦开展活动。理查德·内皮尔也保存着冗长的判例汇编，他是白金汉郡大林福德教区牧师，他把占星术和医学结合起来施术达40多年，直到1634年逝世。4个占星家中最早的一个是威尔特郡人福尔曼，他放弃了教员工作，从

1583年到去世一直断断续续地在伦敦行医。在这段经历中，他作为巫术师、炼金术士和占星家，博得了巨大的名声。由于他是"无执照从业者"，所以遭到了教会和皇家医生学会的迫害，曾经数度短期入狱。他死后的声誉到1615年逐渐下降。因为在托马斯·奥弗伯里爵士的毒杀案的调查中，揭露了福尔曼与埃塞克斯伯爵夫人及其它宫廷贵妇的连带关系。关于其私生活的记载包含在他的私人文件中，这些记录证明了他性生活方面的坏名声并不是毫无道理的(19世纪中叶，卡姆登学会曾计划编辑一套他的个人日记，但是据《全国人物传记辞典》说，由于"这位占星家坦率地承认了他的不道德的生活，所以委员会在业已付印一些书页后，取消了这次出版计划")。虽然皇家医生学会认为福尔曼不懂占星术，但是剑桥大学却发给他许可证，让他行医。其私人文件表明，他是个十分细心的从业者，其判例记录相当详细。

约翰·布克(1603—1667)是个较受尊敬的人物。他生于曼彻斯特，在1630年从事占星术之前曾经当过缝纫用品商的学徒工和书法教员。他从1631年起开始出版历书，现在存留下来的关于他作为占星顾问的大规模实践记录则始于1648年。内战期间，他被任为数学书籍许可证的颁发者，这是从偷猎者变成猎场看守人的具有讽刺意味的事情，因为他在此前10年间由于出版了未经许可的历书而曾与高级委员会发生过纠纷。布克也十分详细地作了记录，只是他用的是速记法。

利利(1602—1681)年轻时来到伦敦谋生。他的父亲是莱斯特郡的一个穷苦自由民。利利开初时当了一名家

庭仆人，后来由于娶了东家的婢妻而改善了境遇。1632年，他花费了七八个星期学习占星术，并于1641年正式开业。他的第一本历书发表于1644年，随之而来的是大量的出版物。他享有巨大的政治影响，并且是本行中公认的领袖。他的判例汇编有助于说明其咨询业务，但是他本身却仍然是个并不坦率的人物，他的《自传》中留下了许多未予回答的问题。

这三套判例汇编都包括了同一类型的物质-占星算术，通常——但并不是始终——还附有引起他们注意的主顾的姓名或相貌，以及他或她的问题的性质。一般情况下，主顾亲自前来请教，但是有时候也可能通过书信或信使。占星家一获得主顾的问题，便记下提出问题的精确时刻，然后画出其天宫图，默默思索一番，最后宣布他的发现。整个操作过程不到一刻钟。遗憾的是，占星家的笔记本往往未能使我们了解他最终是怎样告诉主顾的。

笔记本给予我们的直接印象是，这些占星家从事的业务量甚为巨大。在1597至1601年间，福尔曼平均每年进行1000次计算，而从患者那儿收到的询问则远远超过这一数目。利利的判例汇编在1644年间是断断续续、残缺不全的，但是也揭示了其业务的快速增长，在高峰时期，每年可达到将近2000例。约翰·布克的记录最为完整，在1648至1665年间，每年的平均数约为1000例；整个这段时期内，他处理的咨询约为16500件。但是，这四个人未必就是200名——并还在增多——占星家中最繁忙的人，这些人都是从伊丽莎白一世继位到安妮去世这

段时间里兴起的有一定知名度的占星家，这可以使我们对于该时期内英国人求助于占星卜测留下十分深刻的印象。

登记册过于飘忽不定，以致无法用来进行数字统计，但是它们展示了占星家所处理的咨询事例的主要类型。他们象巫师一样提供寻找失物的方法。这一类主顾似乎大多数是家庭主妇，要寻找遗忘了的器皿和被窃的衣服，或者是那些来自名门大户的仆人，要求调查不见了的银器或其它值钱的物品。例如，1646—1647年间，形形色色的主顾要求利利查询“格雷斯因”法学会丢失的金银餐具，西班牙商船上丢失的 150 镑现钱，“红衣主教沃尔西”客栈的抢劫案以及“索斯沃克特区的一个胖女人”被窃的20镑现钱。1569—1570年冬天，书商威廉·贝多要求查找肯特的一个朋友家里失窃的钱财，他去牛津寻求帮助，后来便委托给纽因的学者约翰·鲍凯利，他为贝多制了一张占星图，但是没有成功。16世纪 90 年代，牛津大学圣约翰学院的罗伯特·弗拉德应其导师之请，用占星术寻找抢劫他的人。1637年，药剂师约翰·罗格斯店里的杰勒德《草本志》抄本被人偷走后，立即去求助于伦敦的一个占星家。通常，占星家只描绘嫌疑犯的外貌，而不说出他的名字。1505年在圣艾夫斯一家旅店中，运输工的物品被盗，他确信一个伦敦占星家对于窃贼的描绘，于是根据这一点逮捕了店老板的儿子。但不幸的是，他没有事先核对一下这位少年是否有着占星家所说的褪了色的牙齿。当后来这个少年张开嘴巴时，运输工发现他的牙齿洁白无瑕，因而狼狈不堪，并激起了一场对于非法逮捕

罪的反对行动。

与失物问题联在一起的是人的失踪问题。在通讯极其缓慢的时代里，许多妻子因为丈夫长期外出办事、消息断绝而心神错乱。占星家就专门卜测失踪者的去向，并且设法确定有关其健康及一般境况等一切可以想象到的细节。例如，他们为之服务的主顾有安娜·奥弗伯里，她在1595年向西蒙·福尔曼了解其丈夫的情况，他乘商船出海已18个星期；还有格拉布街的艾丽丝·怀特，她在1617年请教另一位占星家，“打听距伦敦366英里的丈夫的归来问题”。利利的判例汇编中记满了设法了解丈夫生死的妻子的例子。事实上，很难设想还有其它的资料能比这种简洁的记录册更加生动地反映出内战给人们带来的苦难了。战争停止后很久，仍有这类咨询被记录下来。1649年7月，一个于1643年外出当兵的面包师的妻子向利利了解其丈夫的情况，利利告诉她说，此人已在5年前死去了。可能这条消息使她消除了忧虑。

17世纪50年代的海军冒险同样地也使人们焦虑不安。1645年夏天的几个星期内，利利接受了许多人的询问。其中有个女顾客问，她那被鲁珀特亲王抓去当战舰木匠的丈夫是否还活着；另一个人想了解她的配偶，乘“博爱”号去弗吉尼亚的一个外科医生的情况；还有人则要知道3年前被遣往爱尔兰的一个骑兵的消息。翌年，向利利征求意见的，有在布莱克和佩恩舰队服役的人的亲属，或者在西班牙政府为报复克伦威尔攻击西印度群岛而实行的商业禁运期间在西班牙做生意的人的亲属。

占星家们也为发生仆人逃亡的雇主提供诸询意见，或者帮助担惊受怕的人，诸如托马斯·皮切斯，他是卢德盖特监狱的一个低级狱吏，曾设法放跑了一个归他管理的犯人。1528年，路德派异端分子托马斯·加勒特从牛津出逃，在躲过逮捕后，新学院院长和代理主教便雇用了一个占星家来测算他逃跑的方向。类似的情况发生在1652年，王党分子、陆军中将约翰·米德尔顿从伦敦塔逃跑后不久，约翰·布克便对他进行紧急查询，了解其去向。该世纪末，都柏林的占星家约翰·沃利应当局要求而调查蒙茅斯公爵藏在哪里。

失踪的船只也可以用占星方法来寻找。似乎许多船主一旦在自己的船只莫明其妙地迟误后，就马上去请教占星家。航海人员可能占到利利的主顾总数的1/6。伊丽莎白在位的后期，大航海家威廉·蒙森爵士曾毫不犹豫地向西蒙·福尔曼了解一次即将举行的远航的前景；1603年，利特先生（也许即是商人尼古拉斯·利特）曾要福尔曼确定是否有通往契丹的北方水道。福尔曼与蒙森的关系相当亲密，经常向他提供有关法律和财务方面的意见；蒙森夫人在其丈夫出海期间也向福尔曼请教问题。1602年，他在普利茅斯计算女王船只的前景。

福尔曼去世以后，占星家们继续处理那些十分棘手的失踪船舶的问题。利利及其同事们的笔记中载有许多船舶名字，是由船主或船员亲属来查询的。占星家选择合适的日子让船只下水或者启程远航，并给予许多水手以忠告，要他们充分考虑到航海至巴巴多斯、弗吉尼亚或摩洛哥的危险。他们使那些担心会淹死的神经质的乘

客消除顾虑，他们还使那些把握不定是否要参加某船的股份或者对船只耽搁原因感到不安的生意人安下心来。内战期间，他们处理了有关海盗风险或者在海上遭到敌人拦截的问题。17世纪末，据说牙买加的居民若不首先请教占星家，是极不情愿出海的；甚至到了18世纪中叶，北美人还习惯于制作天宫图来确定航海日期。

一个怀疑论者评论道，如果占星家们真能这么详细地知道航海舟船的命运，那他们不妨经营航海保险事业，可以告诉承保人如何轻易地获利。事实上，占星家们在航海保险业的早期确实经常为保险问题提供咨询服务。利利的判例汇编中便有几处提到，有主顾问他是否要为船只投保。1644年，利利正确地证实了一艘船的安全，这艘船据报道已在开往西班牙途中沉没，尽管承保者坚信此船业已沉没，从而拒绝接受60%的佣金。这件事为利利大做了一番广告。约翰·加德伯里在其供航海者使用的占星学指南中记载了几个事例，他声称曾为船主们节约了几千英镑的保险费。他也曾指导过当时的著名航海家，诸如弗雷希维尔·霍利斯以及欧文·考克斯。

在其它事务上，占星家同样乐于提供帮助。他们在历书中的预报就是想预测"每年什么物品将贵昂，什么物品将低廉"。在16世纪，安特卫普大商人都雇用了占星家来预测市场的浮动状况，而在17世纪的英国则有许多实业家向占星家请教，力图减少其职业中的不确定性。还有些咨询是有关购置房屋、马匹、船只以及其它一切物品的得当性。妇女们询问她们如何用年金投资，或者是否要开一家店铺。1616年，玛格丽特·克鲁想"知道扭曲了

银子会得到什么好处"。一个更为野心勃勃的投机者居然询问把人运到意大利去的计划的前景如何。几乎没有什么事务不要求占星家作出解答。当木雕大师格林林·吉本斯在1682年要着手从事"一项有伟大成果的事业"(其中包括把一个工厂迁往海外)时，他感到必须去征求一下阿什莫尔的占星意见，看看这次冒险是否会成功。

倘若出了差错，则占星家还能指导调查。在判例汇编中保存着许多来自事业失败者的询问，要求解释。"阿尔德盖特的一个老头——怎么办?他不昌盛的原因?"，这类简洁的记载是利利1644—1645年的档案里的许多项目的代表。1651年，有个主顾从科吉欧尔写信来问约翰·布克，是否能解释他仅在4年里就在生意中损失了800英镑的问题。他问："这种大萧条的原因是什么?"是否有人预谋地败坏了他的信誉，以及顺便问一下，他的父亲什么时候死(他从其父亲那里获得遗产)?

就这样，关于过去的咨询不知不觉地转到了对未来的推测。在不少情况下，利利被要求预言某项司法诉讼的结果，恐怕这是主顾为了知道是否值得再为之奋斗。1649年夏天，一个顾客绝望地问，他是否"还会有公正"。另一些人则显示了对于被定罪的悲惨处境的忧虑。一个妇女想知道她丈夫会不会因为偷了30头阉牛而被处以死刑；另一个人则想知道"她在新兴门监狱的朋友是否会被吊死"。1592年，一个涉嫌的天主教徒谢利夫人问剑桥的占星家约翰·弗莱彻，她的被认为有罪的丈夫是否有可能逃过死刑。西蒙·福尔曼也许是因为其主顾中有不少人都站在法律的对立面，所以拟订了揭示"个人的住宅是

否被官吏搜查过”的规则。在布克的一份判例汇编中夹着一个名叫托马斯·威尔逊的人所写的一封语法错误百出的书信：

> 所以我的希望是你高兴回答我的问题我背了债，现在有逮捕的危险。我的希望是知道是城市还是乡下对我最好，如果是城市是哪个部分，如果是乡下是哪个部分，什么时候我最危险，还有什么时候最好和我的债权人和好我求求你尽最大努力。

然而，对于预言命运的要求也可能来自较高的社会阶层。1670年，马修·安德鲁斯问利利，他是否要继续与圣奥尔本斯勋爵打交道，以购买大法院记录员的职位和海军特派员的职位。1650年，托马斯·沃顿博士请教阿什莫尔，他是否会被选上皇家医生学会的会员。这类问题有助于弄明白询问者的愿望，虽然并不是所有的愿望都象1597年一个贵妇人对福尔曼表达的那么赤裸裸：她的丈夫与埃塞克斯的伯爵一起出海去了，她“想知道丈夫不在时，她是否要当个情妇”。有时候，占星家显得只不过是个高级的消息灵通人士。约翰·布克曾被人询问，谁将赢得斯坦福德马赛的奖杯。1646年，利利应邀从“栗色马、灰斑马和铁灰马”中选出马赛的优胜者。他秘密通知说是栗色马。

但是并不是所有的查询者都是这样琐碎轻佻的。整个这段时间内，占星家们都为高级政策提供咨询意见，预测重要政治事件的结果。福尔曼曾被询及诸如1597年国

会会议、奥斯坦德之围、埃塞克斯伯爵的爱尔兰冒险，以及搜寻火药阴谋者之一托马斯·珀西等重大事件。阿什莫尔曾被罗伯特·霍华德爵士纠缠着盘问有关查理二世与保王党国会的关系发展情况的问题。霍华德是1671至1673年间的财政委员会大臣，所有记载都说他是个恶劣人物。其中有个问题提到，国会是否会“继续清除那些似乎不象所希望的那样正规和良好地处理事务和提供意见的大人物”。更令人惊奇的是发现查理二世本人也请教过阿什莫尔，征求有关他与国会的未来关系的占星意见，并且要阿什莫尔用占星术确定一个吉利时刻，以便他于1673年10月27日向国会发表演说。象国王这样能干的政治家也觉得需要求助于占星家，那就难怪有那么多地位更低的人向占星家求教了。另一次著名的咨询是“教皇助产士”塞勒夫人要约翰·加德伯里确定托马斯·丹杰菲尔德是否会在谋杀查理二世的所谓的“饭桶阴谋”中成为合适的同谋者。

判例汇编用实例说明了内战所产生的操行和忠节方面的许多问题。利利只有一次被问到当时最基本的问题：“追随国王好，还是追随国会好？”但是有大量主顾想知道，他们是否应该从军？如果参了军，其前途又如何？“如果儿子去打仗了，他能安全回来吗？”这是1644年3月惠特比先生的问题，它反映了许多缺乏勇气的国会支持者的恐惧。由于惠特比是圆头党人，所以利利说这个年青人能载誉而归。还有许多主顾的问题与威洛比船长的差不多，他想知道自己是否能在战争中交上好运；或者如鲁宾逊先生，他问，是设法升迁文官好呢，还是武官好？站

在保王派一面的是霍尔本太太，她在1645年秋天问利利，其丈夫罗伯特爵士是否应该与国会妥协。然而，在所有这些征求占星意见的例子中，理查德·奥弗顿的问题最为引人注目，他是平均主义者党派的领导人之一，曾在1648年4月写了个条子给利利，问："我和军队里普通士兵的代表们联合起来争取公民权、土地自由权和取消对人民的压迫，这种努力是否会使我交上好运？"一个近代史学家评论道，奥弗顿是个"理性主义者，信条对他来说几乎丧失了作用"。这样一个最老于世故和"理性主义"的政治思想家的询问是17世纪中叶求助于占星咨询的最有力证据。

除了帮助个人作出决定外，利利还解决了各种各样的军事和政治方面的争议问题。能夺下贝辛豪斯吗？庞蒂弗拉克特什么时候投降？国王真的已夺得了剑桥吗？他能从爱尔兰带来军队吗？1645年，利利告诉布尔斯特罗德·怀特洛克说，如果国会的军队能够避免6月14日的一个战役，那么他们必将取得最辉煌的胜利。14日在内兹比的结果使他十分满意。战后，利利还为国会和军队之间的争端制作天宫图，并且应切尔克的托马斯·米德尔顿爵士之请，计算长老制还能持续多久。对于王室、教会和保王党成员的土地之没收反映在投机者或被抄没者的许多问题中，前者急于知道他们的购买是否是安全的投资，后者则仍然抱有恢复财产的希望。国会对于牛津大学的视察导致一个满怀希望的名利追逐者在1648年2月问，"对于大学的清洗是否会成功？"以及"询问者的儿子是否会成为特别研究生"。在共和时期与护国公执政时期，利利

当着护国公及其枢密院的面用天宫图计算国会选举的结果。实际上，当时没有一个政治问题不是或早或迟地出现在咨询室里的。

如果说在主顾们所提的问题中哪个问题最为频繁，那就是"Quid agendum?" 这是利利记录时习惯使用的不规范拉丁语句子，即"应该怎么办?" 因为正是人们需要作出决定，才来到占星家工作室的。这些决定形形色色、无奇不有。有的涉及到职业的选择，因为既然占星家声称一个人的出生时间决定了其总的资质和才能，那么他们觉得自己完全有资格对这类事情提出看法。例如，福尔曼有一套规则可以展示"一个人干哪门生意或科学才会生活得最好"。1644 年，法学协会中殿会所的一个 20 岁的学生约翰·科克交给布克一张全面意见征询表，内容从法律职业的合适性一直到婚姻和未来财产的前景。1649年，理查得·亨特从剑桥写信来问利利，他应该读哪一方面的书，是东方语言，还是神学?学徒工则问，他们是否应该留在现在的师傅那里。

就如可以预料的那样，不断有女仆来询问其未婚夫的情况，或者想知道她们应该怎样对待现在的男朋友，"是否要答应现在求婚的男子?如果不答应，又应该答应哪一种人?"或者，如一个侍女所问："应该接受两个求爱者中的哪一个?"这是向利利提出的成百上千个问题中的代表。有个女织工想知道"她的朋友是否象他应该做的那样爱她"。河滨马路的琼·琼斯问，琼·富勒是否可能娶她(也许有消息说她已经"不是处女"，所以占里家说琼·富勒不会娶她。利利的 1646 年的判例汇编中有一项

类似的记载："一个人已怀了孕，那个男子会娶她吗？")。另一个姑娘问福尔曼，向她求婚的那个男子是否真心。还有不少神经过敏的主顾，例如，有个匿名询问者耽心某个绅士是否会"因为接到了一封信而生气"；还有一个傲慢的女士问利利，"嫁给那个无足轻重的男人是否适宜？"就占星家的常识来说，对于后一问题的答案必然是否定的。

除了过多的女仆询问其东家是否再喜欢她们，或者寡妇拿不定主意是否再醮外，男主顾也有类似的问题。福尔曼为这些问题设计了一套全面的占星规则。求婚的新娘到底有多富？她真的在恋爱吗？她真的不是卖淫吗？妻子偷汉子了吗？无论是什么问题，"先知福尔曼"——这是本·约翰逊对他的称呼——都能作出答复。微妙的家庭问题是占星家们的无上乐趣。他们解除各种男人的忧虑，例如，有个男人耽心其孩子的合法性；内皮尔的一个主顾想知道"其仆人的孩子是不是他的"；而一个私生子则要利利告诉他，究竟谁是父亲。一个与其情夫吵了嘴的女人问，他是否会将发表她情书的威胁付诸实施；一位年轻绅士想知道"某个贵妇人是否会对他设置骗局"；一个妻子问，"她是否比丈夫更强"；一个女仆问，"她的继母是否会对她持有偏见"；一个男青年想知道"他的父亲会怎样对他"；一对忧虑的夫妇要求为其"曾逃离双亲"的儿子制作算命天宫图。每一种家庭纠纷迟早都会在占星家的咨询室里公开讨论。

尤其明显的是经常问及关系密切的亲人的寿命。1615年，科尔曼街的玛丽·沃希普相当圆滑地向一个占

星家了解其丈夫的财产规模；利利有许多女主顾想知道她们什么时候可以继承遗产。占星家象术士一样，经常有丈夫或妻子询问他，自己是否会比其配偶的寿命更长。这对丁福尔曼说来是个经常性的问题，而利利在1644—1645年间也至少有13次被人提到这种问题。在《一个假冒的占星家的品格》(1673年)中，一位讽刺作者真实地谈到"年轻的花花公子如何用一个畿尼贿赂了他，以了解其备受痛苦的父亲何时进天堂"。利利曾劝他的同事们，对于任何人的确切死亡时间的预报要谨慎从事，他说他自己一直力图避免给予明确的答复。他承认，麻烦之处在于人们迫切需要这类信息，因为"其中的消息对于诸如购买租契、官职或其它与生命、生活有关的东西来说是极其有用的"。

占星家技艺中剩下的一个主要部分即是医术。地道的占星医生完全利用星辰来施术，而毋需看见病人。例如，西蒙·福尔曼在1593年向皇家医生学会保证说，他除了星历表，根本用不着知道疾病的情况，他借助于天象和星群，就能立即说出发病的原因。据说理查德·内皮尔也同样地把病人的病患作为简单的"时间问题"来处理。对于这类预报并无虚伪的谦虚。有一册课本说："许多次的经验证明，不少医生用其最灵验的药物也无法医治的疾病，星学家只通过对星宿运动的观察研究，使用简单的草药便治愈了。"这些"医术和占星术的研究者"——这是他们对自己的称呼，而他们的敌人则更喜欢称他们为"小便预言者"——有时候也撰写一些十分严谨的关于用占星术诊断疾病的论文。有意思的是，福尔曼还进行

过一些计算，来展示“医生利用病人可以得到什么赚头和物品，以及这种疾病是否对他有好处”。

占星家还被要求诊断孕妇，以及在母亲分娩时，测算其结果的好坏，并预报尚未出生者的性别。他们的咨询室里经常挤满了因为长期和莫明其妙地不怀孕而陷于绝望境地的妇女，她们已经到了把生育视为主要社会责任的年龄，并且家族的香烟接续也主要依赖于此。她们还能生孩子吗？并且最至关紧要的是，她们会生个儿子吗？这即是富家女子大量询问的要点，它体现在许多问题中。1635年12月厄斯菲尔德太太问理查德·内皮尔，她是否怀孕了，而回答似乎是很令人放心的。他在判例汇编中记道：“确象有喜了。”但是几个星期后她又来了，这一次有了新的诊断：“未怀孕；胃病；躯体肿胀。”内皮尔的另一个病人在一次失火事故后停止了月经。这是否意味着她现在怀孕了？利利设计了一套占星规则，以展示“产妇在分娩时应该怎么办”，这套规则在1646年12月回答一个主顾时确实发挥了作用，那个主顾想知道“其妻子是否会在生孩子时送命”。即使专业的助产士也不得不求助于占星家，虽然不见得许多人都陷入象助产士尼科尔森夫人那样的境地：她在1614年急急匆匆地去向一个占星家求援，因为“一位贵妇人发生了事故”。

利利的判例汇编给人的总印象是，他对于病人是十分小心的，他记录下来的处方表明，它们未必特别具有占星术的特征。他随时准备使用药物，而且至少有一次，他介绍其主顾去找医生。还有一次，他只被要求推荐病人去找年轻医生还是年老医生。但是，就象一切占星家一

样，他也随时打算承认妖术的可能性，并且有规则来测定这是否是病人的病根。许多这类怀疑都用这种方法测定。

判例汇编所记载的实例还说明了当时对于秘藏财宝的迷恋。福尔曼、内皮尔、卡尔佩珀、加德伯里和其它占星家都拟订了计算财宝埋藏地点的规则。1597年，福尔曼被要求测定弗朗西斯·德雷克爵士曾经住过的一所房子里是否埋有财宝。利利的主顾中有“两个掘宝者”。他的来往信件中有一封来自利默里克的信，1654年，那里谣传有“大量财宝”，写信者愿意将收益的一半作为报酬——如果他找到财宝的话。阿什莫尔也进行过有关藏宝的计算；晚至1697年，还有报告说一个占星家成功地发现了耶稣会士藏在萨瓦的财宝。

占星家也为点金石寻找者提供咨询意见。福尔曼规定“炼金科学属于第九宫”，他并致力于用占星术和泥土占卜术来卜测自己的前景和对此感兴趣的主顾们的前景。利利与布克偶然也被要求测算主顾在炼金上的成功机会。在利利的教课书中，有些记载谈到他曾告诉一个主顾说，如果该主顾坚持其炼金的追求，那么只会毁坏自己的健康，虽然利利仍然坚信点金石是能够获得的。他写道：“但是由于它是人世间一切幸事中的幸事，所以我认为它只能由极少数人获得，这些少数人是通过上帝的善良天使的启示而不是个人的勤奋才获得点金石的。”

判例汇编中注释的不完善性使得我们不可能对每一类咨询都产生确切的印象。利利的判例汇编里有许多篇幅没有充分地展示我们在此研讨的主题。有些只是没作

任何解释的计算；还有一些则是对于主顾或问题之类型的含糊注解，通常用的是不规范的拉丁文；具有代表性的句子如"Generosa de viro"("出身名门的女士问及一个男人")或者"de servo"("询及一个仆人")。但是咨询的主题是很清楚的。关于私人关系、生意和旅行的前景、疾病、丢失财物以及失踪人物的记录（大体上按这一次序）乃是占星家业务中占压倒性优势的项目。

从这点可以推断出，有两类情况极为普遍地将主顾驱向占星家。首先，是对于他人所无法提供的信息的需求：丢失的财物、失踪的船只或某人的下落；对于普通医生所无法确诊的疾病的诊治。其次，是对于建议而非信息的需求，虽然这种需求完全可能掩盖在对于信息的要求之下。问题的措辞揭示了主顾内心的不确定性。"走什么航线？""请求何人？""进行下去是否好？""作为担保人是否妥当？""是否比她丈夫强？""她能很好地处理自己的业务吗？""有没有对她设置圈套？""是否会因为一个朋友的丑行而蒙受损失？""朋友在患难中是否忠诚？"这些套语都见于利利的 1644—1645 年的判例汇编中。它们表明，他的主顾们希望通过向占星家的请教而减轻自己的忧虑。他们让利利来选择进行其工作的最佳时日，以及让他来判断其它人的思想和动机。占星家的主要职责就是帮助主顾下定决心，并使他对于和其它人的关系产生信心。

主顾本身来自各个阶层，尽管现在的笔记中缺乏系统的记录，以致不可能作出正确的统计数字分析。占星家的敌人也许会把他们的顾客贬低为"无知和庸碌的愚

蠢大众"，不可否认，在利利的主顾中，家庭仆役、海员以及其它下层阶级的成员占突出的地位。此外，还有在日益扩大的都市里的许多外国人和无所寄托的旅行者。利利的一项专题的主顾中，有1/3以上都可以称之为女仆，但是男女主顾的总数几乎是相等的，其中许多顾客是贵族成员或者社会名流。绅士及其妻子大致占利利主顾总数的 1/6 以上。他从詹姆士·盖洛韦勋爵那里获得了鼓励，并为杰勒德勋爵（后来的麦克尔斯菲尔德的伯爵）、金斯顿小姐以及大量其它贵族提供了咨询意见。在复辟前夕，安东尼·阿什利·库珀曾向他征询意见，此人后来是谢夫茨伯里的第一任伯爵，历史学家伯内特对于伯爵的占星术兴趣作了颇不友好的评论。另一个主顾是彭布鲁克的第四代伯爵菲利普，他的爵位前任正好死于倾心于占星术的导师所预报的那一天。

福尔曼也为贵族服务。弗朗西斯·普兰尼尔与哈特福德的伯爵爱德华·西摩于 1600 年秘密结婚后，曾求教过福尔曼，想知道她是否怀孕了，如没有，那么什么时候会怀孕。福尔曼的另一个主顾是埃塞克斯的伯爵夫人，她的顾问中包括女占星家索斯沃克的安妮·泰勒。另一个从业者帕特里克·桑德斯的笔记表明，他曾于 1629 年处理过约翰·昂德希尔的失窃案，并为区法院院长沃尔特·科普提供咨询意见。尼古拉斯·菲斯克曾为罗伯特·霍尔本爵士制作过算命天宫图，他是造舰税案件中汉普顿的辩护人，后来成了利利的主顾和"特别的朋友"。理查德·内皮尔曾为许多绅士和小贵族提供过咨询意见。约翰·伯克曾受到伯克利勋爵、里弗斯伯爵、爱德华·哈

林顿爵士以及不少有称号的贵妇人的咨询。他还有一个主顾是奥利弗·克伦威尔的女婿约翰·克莱普尔。阿什莫尔的主顾，除了查理二世、罗伯特·霍华德爵士和财政大臣克利福德外，还包括画家马撒·比尔、皇家学会主席约翰·威斯金斯爵士以及荷马和维吉尔著作的未来翻译者约翰·奥格尔比（他要求确定一个学习希腊文的吉利时日）。还有两个向占星家提供详细生平的著名人物，他们是人口统计学家乔治·金和政治家亨利·圣约翰，即博林布鲁克子爵。

所以，任何占星笔记都可能载有当时某些著名人物的名字，显然，成功的从业者的金钱报酬是十分可观的。利利对于穷人的医务咨询往往分文不取，或者，他们如果愿付的话，就取1先令或半克朗的报酬。他虽然总愿其同行们"无偿地施予穷人，无论是金钱还是建议"，但是同时也坦率地承认，他之所以在伦敦开业，是因为"那里有钱可赚"。对于常规的占星咨询，其标准收费也许是半克朗。但是他为高级政客们提供的机密建议则要索取多得多的费用。1647年，他向一个保王党中间人提议，如果查理一世得以从汉普顿宫廷脱逃，那么就应该进袭埃塞克斯，为此他获得了20块金币。1649年，他受雇于共和国国务会议，取酬25镑现金和每年100镑的津贴。他也赚学生的钱。1640年，约翰·汉弗莱付给他40镑学费，并很愿意再给他200镑作为一些附加秘术的酬劳，然而利利却宁可保守这项秘密。越来越扩展的业务以及卷帙浩繁的出版物使他拥有了相当可观的资财。据说他在1662年赚了500镑。他的一些同事也颇为兴旺。西蒙·福尔曼的遗产是

1200镑，理查德·德拉海则为2000到3000镑。约翰·帕特里奇在去世时的财产达2000多镑。另一位成功的占星家是约翰·凯斯，他在门上挂着一块招牌，写着两句歪诗："医生凯斯，居住在此。"艾迪生评论道："据说他因为这两句诗而赚得的钱要比德赖登先生全部著述所得的钱还要多。"与此相反，威廉·普尔、尼古拉斯·菲斯克和威廉·拉姆塞在逝世时却极为贫困，约翰·迪伊在其晚年甚至被迫卖书度日。占星术收费随占星家的地位以及主顾的财产状况而异。布克通常至少索费2先令6便士，而据说尼古拉斯·菲斯克曾以100镑的代价为罗伯特·霍尔本爵士制作算命天宫图。恐怕17世纪早期具有代表性的收费标准当数约翰·沃克斯了，他是奥克兰的圣海伦教堂牧师，他常在圣餐桌上兜售历书。寻找被窃的牝马，收费1先令；寻找一匹公马和一匹母马，收费4先令，外加6便士的酒；寻找其它失窃财物，则收5先令。他说，"就象应该付给任何律师的费用一样"。

上文所述已足以展示，至少到17世纪后期，英国人是非常认真地看待占星家的。他们的历书和预报一出版就被抢购一空，而他们的咨询室里则难得无人光顾。有些同时代人把他们的成功归因于"许多无知乡下人的愚昧不化"，但是现存的大多数证据都表明，占星业的特点是都市性的。拥向福尔曼、利利和布克的主顾包括贵族、商人和拥有杰出的知识和艺术地位的人。现在将要解释为什么会出现这种状况。

第五章　占星术：社会与知识的作用

第一节　求知的欲望

占星术所炫耀的无所不包的知识性是最具有吸引力的。它为一切稀奇古怪的人类和自然的行为提供了一整套系统性解释，大体说来，没有什么问题它不能解答。中世纪的一位作者写道："对于精通天文学的人来说，在他可以通过理性来了解的世界上没有他所不知道的事情。"人间发生的每一件事都能够用占星方法来解释。如利利在其《基督教占星术》(1647年)中指出的那样，"在这个世界上，凡是与人类生活有关的任何事情都无不以这种或那种方式与天上的十二宫之一有着关系"。正是出于这样的理解，占星技能才如此迷人。在不存在任何对立的科学解释体系——尤其是社会科学(社会学、社会人类学、

社会心理学）——的情况下，没有其它现成的思想主体（宗教除外）为光怪陆离的人类事务提供如此包罗万象的解释。同时，医学、生物学和矿物学等科学也没有发展到足以肯定和完全了解自然界的程度。这就是占星术所填补的知识空白，它促使人们试图了解普遍的自然规律。长期以来，一直采取这样的绝对取舍：要么接受占星术的理论，要么如约翰·加德伯里在1674年提出的那样，不得不承认自己对于事件的真正原因一无所知，“满足于把它们视作毫无任何理由可言的自然界的玄秘性质”。

占星家开始以解释为什么各个个人都互不相同作为出发点。他们认为，不同的原因是因为各人诞生时的天体影响了人们的外貌、资质和脾气性格。其它因素也并非没有关系。占星家们并不同意乔治·赫伯特的说法：婴儿的举止风貌“是按父母的样子而非其天宫图上的星辰而形成的”，但是他们也承认遗传、环境和教育对个人品格的形成所起的作用。然而，算命天宫图是基本的决定因素。它不仅解释了人类的差异，而且也有助于提供一组用以描述他们的有用词汇。正确地说，占星术是“最初试图认识完整的人类类型学体系”。占星术的理论是如此头头是道，以致于从占星术中衍生出来的诸如“木星的”、“水星的”和“土星的”这类形容词在我们的语言中拥有了永久性地位。

这个体系的缺点在于它的僵化性。由于只有数量有限的行星和黄道十二宫上的宫段，所以占星家就倾向于把人类的潜在可能性简化成一组固定的类型，并且只假定有限的可能变异。更具有知识的信仰者则充分意识到

了这种危险，因此就试图创造一种更加精微的技术。例如，约翰·奥布里承认："我们被行星控制了，犹如钟里的齿轮和钟摆驱动指针一样"，但是他完全意识到人类个性的无穷变幻性，觉得需要有公正表达他们的占星术词汇。所以，他在收集传记材料——这些材料后来成了著名的《小传》一书——时，详细地记下了所能发现的有关其专题的算命天宫图，这与其皇家学会特别会员的身份是相符的；他希望通过这种方法把人类的生活经历和出生时的占星情况进行科学的比较，从而有可能创造出一种更为精确的占星学。正如培根派哲学家乔舒亚·奇尔德雷所评论的那样："这门精彩技艺进步的方式是将人类及国家的事件与天体影响进行回顾和比较，这不仅是在检验旧原则的真实性，而且还增添了新的原则，这很可能是这门技艺的继承者们尚未梦想过的。"

占星家从人类之间的差异扩展到了历史进程中所出现的范围更广阔的问题。一个民族的政治史在某种程度上可用其统治者们的个人心理学来解释。在基本上是专制的王朝时代，将注意力集中在王公诸侯的天宫图上是完全正确的。威廉·卡姆登暗示，占星解释了女王伊丽莎白一世对于莱斯特伯爵的迷恋。约翰·加德伯里断言，查理一世的整个经历都隐含在其天宫图的占星情况中。还有些人则声称，瑞典的古斯塔夫·阿道弗斯要不是选择了一个占星术上不吉利时刻开战，他就决不会被杀。行星的运动可以说明每一桩历史事件。杰罗姆·卡登将亨利八世与罗马教皇关系的破裂归因于1533年火星、水星和木星在白羊星座的会合。亨利·科利认为"哈维是根

据土星和木星在火红的三分一对座的会合才发现了人体血液的循环"。威廉·利利根据同时代的行星运动解释了整个16世纪的英国历史。这是把君王和大人物之死与慧星出现的年代学联系起来的普通做法的扩展。

今天我们对于占星史上的这类做法是不会多加注意的，但是它们在知识方面的重要性却十分可观。在意大利文艺复兴时期，关于循环的行星会合以及它们影响人类事务的占星学说有助于形成历史"周期"的概念。小会合(20年一次)、中会合(240年一次)和大会合(960年一次)使得本来就无穷无尽和不可区别的人类事件洪流的各个环节形成了统一的整体。这种占星学说影响了16和17世纪期间英国的历史编纂学。象利利和加德伯里等人对历史的思索通常是处于同时代历史著作的主流之外的，但是有时候各种潮流也会聚集到一块。依撒克·牛顿爵士利用占星资料重建否则就会失传的古代世界编年史的著名尝试(《修正的古代王国编年史》，1728年)，便是知识环境的产物，在这个环境中，人们长期认为星辰的历史和民族的历史之间存在着关系。

就象把民族间的差异归因于地理环境的古代气候理论一样，占星术假设旨在解释用其他方法无法解释的事情。约翰·布克认为，它的巨大优点在于"它能够找到其它技艺无法找到的道理"，诸如回答"为什么居住在不同气候环境中的人们的风俗、仪式、生活方式和气质都不相同"这样的问题。奥古斯特·孔德承认，占星家乃是真正的历史性解释体系的先驱。他们坚信，人类社会发展所依据的原则能由人类自己来解释，我们可以从中看到现

代社会学的萌芽。

如果说是什么心态将17世纪的占星家们联合起来，那么这就是占压倒性优势的对知识的好奇性，它出于将事物简化成秩序的欲望，并且确信有办法这样做。这在约翰·戈德的杰作《天体气象学》(1686年) 中显示出来，他是麦钱特·泰勒学校的隐蔽的天主教校长。献给詹姆士二世的这部巨著处心积虑地想肯定行星对于天气、人类的瘟疫和不幸的影响。这本书是作者在30年中所写的有关事件的日记基础上，再加上1500年以来国内外大事的其它记载扩充而成的。它旨在通过揭示同一时间内特殊事件和某些行星布局之间的一致性而获得进一步的知识。具有讽刺意味的是，戈德的著作出版的那年，正是牛顿《基本原理》提交皇家学会的时候，我们很容易把戈德的书贬为陈旧思想体系的废物。但是读过这本被遗忘了的书的任何人都不可能不对其严谨慎密和经验主义的方法以及真正先见之明的偶然闪光留下深刻的印象。例如，戈德肯定是最早注意到自杀率随一年中的时间而异的作家之一。他借助于土星和木星的会合来解释这一点，这种解答肯定会被我们视为荒诞不经；但是我们得记住，现代的研究者只不过是更多地注意到了自杀率的变化，而不是解释了它们。他还试图寻找一直被人视为任意行为的模式，戈德的这种先锋作用是令人难忘的。

占星家在没有其它解释可寻的情况下，主动提供答案的意愿有助于说明他们对于大众的吸引力。1644年，弗朗西斯·伯纳德写信给利利，勾勒了关于当时火灾频起之原因的一个新理论。他解释道，他长期以来一直在

考虑这样一个假设：城市也可以制作天宫图，恰如人类一样。其中的困难只是在于，个人的确切出生时刻通常是可以确定的，但是一座城镇的算命天宫图实际上无法断定，“大多数城市在不知不觉之中发展起来，它们最初兴起的时间不是有所争议就是已被遗忘”。但是伯纳德想出了一个取代的办法。这就是把火灾看成仿佛是人体的发烧一样。这样，一个城市的天宫图就可以用“事故”来重建了。伯纳德确定了伦敦历次火灾发生时的占星状况，从1212年伦敦桥的被烧向下推算，他坚信自己已构想出了伦敦的天宫图，而使他极度振奋的是，他此后经常能预测伦敦未来火灾发生的确切星期了。受到伦敦成功的鼓励，他打算对阿姆斯特丹如法炮制。“只有时间才能证明我们是否能象指导人一样指导城市的命运。”

由于缺乏任何其它取代物，因而以占星术解释时疫的道路也畅通无阻。正如加德伯里正确指出的那样：“不管怎样，没有其它的技艺能够作出这类预报。”黑死病时期的占星解释是最受知识分子欢迎的，并且一直广泛流传到17世纪后期时疫消灭为止。它完全符合流行的瘴气理论，因为天体状态的变化为空气的腐败提供了貌似有理的解释：星辰带来了热量与湿气，于是空气就很自然地变质了。

考查这种理论的方式决不是不科学的。占星家们列出了过去所有的大时疫。他们把这些时疫与已知的同时的星体位置进行比较，最后指出二者之间的相互关系。然后，他们便认为能够预测任何严重时疫的发病范围和持续时间。福尔曼曾制定规则来预测每星期的死亡人数。

加德伯里吹嘘说，1665年的大瘟疫曾被他及其四个同行预报过。占星家就这样驳斥了时疫将20年循环一次的说法，以及君王之死导致时疫的理论，这一理论曾由于1603年和1625年的大瘟疫而显得颇有道理。其它的疾病也可以用占星术来说明。约翰·凯厄斯借助于行星的会合部分地解释“盗汗”。约翰·戈德在1679年给阿什莫尔的一封信中也以类似的方式“谈到了我们的咳嗽，以及死亡名单的增长”。他声称，这种事情如果没有占星家是不可能理解的，“他们找到了空气变化的奇妙原因以及行星的古怪神秘的威力”。他回忆起1675年的情况，当时查理二世问他，咳嗽的原因是什么，他承认，“我那时候什么也不知道，但是现在我认为……”

我们不必跟随戈德沿着其“楼梯精神”的道路去了解纯粹的理性快乐为什么是这种努力的驱动力。他写道，“世人不理解，我们的思索是多么的高尚，当看到天体运动遵从着我们的预测时，我们是多么地满意”。攻击占星术的大量小册子的作者正是那些暂时迷恋于符咒的人，这决不是偶然的巧合。但是麻烦之处在于这一学科不适宜成为一门真正的经验科学。过去事件与天体运动的精微关系乃是整个努力的关键之处，但是缓慢的生命不可能有快速的结果。约翰·塞尔登认为，如果土星和木星的大会合要800年才发生一次，那么就极难验证或者驳斥与之有关的理论了。

尽管存在着这种障碍，但是占星家们对于个人灾殃的解释似乎仍然吸引着主顾。当约翰·布雷登的两个女儿相继在两个月里去世后，深遭丧亲之痛的父亲便写信

给理查德·内皮尔，讨论这次悲剧的“占星原因”。来到占星家咨询室的许多主顾都要求对他们所遭受的种种不幸进行解释：疾病、不育、流产、政治失败、破产。毫无疑问，当他们得知在出生时就注定了这种不幸，要比听到除了指责自己外别无客观原因时更能得到宽慰。约翰·奥布里常用亨利·科利的观点来安慰自己所遭受的种种世俗失败：他自从诞生以来一直“在一大批拙劣的指导下艰苦奋斗”。伊丽莎白时代的纹章官和历史学家弗朗西斯·锡恩在1588年写信给伯利，把他在名利场中的失败归咎于天体的不利影响。这类例子增强了《李尔王》中埃德蒙的讽刺意味：

> 这就是世界上最厉害的纨袴习气，当我们命运不佳时——这往往是我们自己行为放纵的结果——我们便把灾难的罪责归咎于太阳、月亮和星辰；仿佛我们是由必然性造成的坏蛋，是天体强迫成的傻瓜，是苍穹主宰制成的无赖、窃贼和叛逆，是行星影响逼出来的酒鬼、扯谎者和通奸者；我们的一切邪恶都可以用占卜来推卸掉；嫖客的极好遁辞便是把他好色的脾性归罪于一颗星辰！

占星术就这样以逃避责任的手段吸引人们，它基本上解脱了遭受灾殃的人们和社会的罪责。它象宗教一样，也反对把不幸看成为完全任意的观点。占星家约翰·巴特勒声称，在自然界里没有真正的“偶然机会”。占星术的假设解释了一切事情，从两个恋人的投契一直到外科手

术出乎意外的失败。克里斯托弗·海登说，那些反对占星术的人只能在两个同样是毫不动人的说法之间进行选择：要么是盲目机会的控制，要么是一个反复无常的神灵的主宰。作为对于这种索然无味的概念的取代，占星术扮演着知识上的中坚角色。

所以说，占星解释的魅力主要来源于知识方面：它提供了一个有条有理和广博的思想体系。“广博”这一点尤其实用。因为占星家通过为主顾提供其逼真的命运评估，便为产生于自我认识的更大自主权展开了前景。利利解释道，他为主顾制成算命天宫图后，便“对于此人一生中可能交上的总的好运或恶运作出判断，同时也判定他的脾气、体质、品格、外貌，等等。然后，我指出其吉利的年份，涉及到健康、失财、升迁等等”。制作算命天宫图和如今接受心理分析是同样具有吸引力的。其结果是，可以透彻地分析个人深藏着的心态、其发展的品格，以及他应予以提防的缺陷。当然，占星家始终声称，对于个人天宫图的计算只不过是其潜在可能性的指南，而并不表明他处于了不可避免的命运的控制之下。然而，如果隐藏着未来的意外，那么也可以事先报道。理查德·内皮尔写道：“一个熟练和精明的占星家可以通过他巧妙的技能向我们演示，如何躲避来自星体影响的许多邪恶行为。”或者，如另一个从业者所说：“占星术的用途和目的是要发现和展示普遍发生的变异和事故（诸如战争与和平、饥荒与丰收，等等），以及尤其是人类发生的健康或疾病、富裕与贫穷等等的原因，最终在于预见到这类事件，于是我们就可以象贤人一样，增加好运，祛除厄运。”

这样，科学的占卜体系中所固有的可能性便展现出来了。按照约翰·奥布里的说法，占星术是“最好的指南，可以告诉我们，孩子们天生地最适合或最倾向于什么职业”；即使都铎王朝时期指责占星术是不信神的一个教士也不得不承认：“天文学家通过对星辰的观察研究，可以说出每个人天生地最倾向于什么职业，以及一生中拥有什么财产。”约翰·加德伯里甚至提出这样的建议：牛津大学和剑桥大学只能够限于向那些“其天赋能使之学会老师所教的人”开放。

占星家还声称能预测政治事件的进程。加德伯里写道：“我相信，我们民族在内战期间遭受的大多数不幸都可以利用占星知识避免之。”威廉·佩因认为，如果苏格兰人事先读过利利的历书，那么他们早就知道他们侵略英格兰是注定要失败的。1663年，理查德·桑德斯推荐其法国同行 J.B.莫林，说国王的枢密院中至少应该有3个占星家，这引起了人们的极大注意。

就象其它占卜形式一样，占星术也帮助人们对毫无理性基础的问题作出决定。约瑟夫·布莱格雷夫在《占星术概论》中有一段典型的文字，它告诉读者“如何选择适当的时刻去拜访亲戚、弟兄或邻居，以便从他们那里取得自己所想要的东西”。另外有几处列出了何时打官司，决斗和求婚的规则。通过观察天体的阳性黄道宫，甚至还可以选择生男孩的适当时刻。约翰·凯斯的指导简单得令人着迷：“如果你想要一个继承人即一个男孩来继承你的田地，那么就在阳性的行星和黄道宫升起时进行观察，待到它们处于全盛时刻，就召来你的妻子，投下你的

种子，于是你就会有个男孩了。”作必要的修正后，这个方法同样可以用来生女孩。布莱格雷夫开出了各种草药处方与这一方法配合使用，他声称，在他自己的经验中，这种方法是很起作用的。占星术虽然以解释体系作为开端，但是却以主张控制未来而告终。就象其它类型的巫术一样，占星选择是一种计算公式，人们可以在软弱无能和把握不定的时刻求助于它。

第二节　成功和失败

一旦占星术的解释体系的前提被我们所接受，那么对占星诊断心理学方面的魅力就不难理解了。但是还有一个问题：为什么人人都最为相信它？在我们看来，人类的日常生活由天体运动所决定的观念简直是荒谬绝伦的，以致于我们很难理解，那些既有知识又聪慧的人怎么竟会接受这种看法。即使以最大热情描写早期科学家的一些现代史学家，在遇到占星术及其信徒们的历史时，也免不了会嘲笑它或者摆出一副屈尊俯就的样子。

一般说来，我们完全可以认为，占星理论是从已被人们接受的托勒密的世界构图发展而来的，并被文艺复兴时期的宏观宇宙和微观宇宙理论大大加强。正如尼古拉斯·卡尔佩珀所说：

> 如果把整个宇宙看成一个统一的整体，而人只不过是该整体的缩影，那么除了疯子和傻瓜外，没有任何人会对星辰影响人体的说法感到惊奇，作为宇

宙的缩影，人体内肯定也有着一个天体世界……每一个低微的世界都由其优胜者控制着，并接受来自它的影响。

新科学已经使得这种思想方式过时了，但是至少在17世纪中叶以前的最纯洁的社会环境中，它还是相当受人重视的。

不过就大众阶层来说，占星术的魅力不仅仅在于反映了流行的科学理论，而且还在于它是扎根在社会生活的环境之中。当时的普通人民远比今天的人更为通晓天体。如今街上和屋子里的人工照明设备使得我们不大意识到天体之无穷无尽的变化。现在住在大城市里的居民只有很少人知道月亮的盈亏周期，除了专业的天文学家外，人们几乎不会注意到日蚀、月蚀的发生。但是在工业前社会，人们点着火把照亮道路，在满月期间旅行。在伊丽莎白时代，夏天的工作日要比冬天的长，因为夏天的日照时间长。太阳时刻——日光时期的十二分之一——仍然是大众的习惯用法。当时的人依旧用太阳来记时；17世纪确实是日晷的伟大时代。

只要人们依然十分熟悉天体运动，那么，他们把天体变化与人间现象变化联系起来的某些尝试就不足为奇了。用沃尔特·雷利的话来说，就是：

如果我们不否认上帝给予了泉水、冻土、植物、石块、矿物以及一切生物排泄物以功效，那么我们为什么还要剥夺美丽星辰的作用威力呢？星辰是那么

繁多，那么美丽辉煌，我们不能因为上帝智慧宝库的无限性而不给予每颗星辰以独特的功效和作用；因为就连装饰大地的每一株草、植物、水果、鲜花也有着同样的功效。

这个说法看上去是极有道理的。众所周知，天体运动导致了日夜交替和四季循环，月亮控制着潮水。鲜花的开放反映了太阳的出现。既然流行的中世纪理论把一切疾病都说成是由过量或不足的热、冷、干、湿引起，既然这些品质的变动可以貌似有理地看成为气候的结果，那么，相信疾病由星辰决定也并不算过分。（高德认为，“当我们得知体内的血液每隔24小时循环一次时”，天体对于人体的影响似乎更大了。）19世纪的农村，仍然广泛流传着关于月亮影响农作物和天气的传统说法，两个世纪以来一直没有受到科学的影响。弗朗西斯·基尔维特在其1878年的日记里记载了他拜访教区中一个重病老太太的情况：“她说：‘这是天狼星，我要到星期六这颗天狼星消失后才会好起来。这是颗邪恶的星’。”她重复的这种说法可以通过17世纪的大众文学而一直上溯到希波克拉底的著作。这与古代关于垂死者随潮水而去的信仰并无不同；教区居民死亡时的潮水状况确实记录在伊丽莎白时代的一本教区登记册中。这种观念与其说是关于共感和感应的知识性理论的残存物，还不如说是原始世界生活的直接产物，在那个世界里，人类基本上依赖于潮水和气候，这很自然地会假想人与其环境之间存在着共感关系。

即使在18世纪，英国多数的经济部门也还依赖于气候。这就使得占星术的预测显得颇有道理了。对气候的预测意味着对庄稼收成的预测；而预测庄稼收成即是对随着食品短缺而出现的不满分子的预测，也就是预测了可能由不满而导致的造反。丹麦占星家泰乔·布拉希便是精确地按照这些线索而构成了他的占星术辩护的。同样地，对于占星家来说，预报疾病和死亡也是十分有道理的，因为人们通常都同意人的健康受到空气状况的影响，而空气则受到天体的影响。只要彗星仍被认为是地面炎热和干燥特性的发射物，那么预言彗星会使大地枯焦而导致饥荒，就不是那样荒诞无稽了，这正如人的血液干燥就会产生怒气，从而导致争吵和战争一样。即使今天，我们还一直把健康与处境的改善归因于"空气的改变"。

简言之，在一个社会中，如果仍要依靠气候作为其有效的功能，并且很少有办法来使自己免受风暴或干旱的劫掠，那么，天气预报就不仅仅只是天气预报。它不可避免地会附带出一长串具有社会和政治特色的影响深远的结果。因此，占星家每年在其历书中发表的预报是相当合乎情理的。甚至加尔文也不得不承认，占星术最狡猾的特色就是从一系列无可否认的事实出发。

但是，仅仅貌似有理还不足以使得这个体系在许多次预测不可避免的失败以后继续存在下去。当占星术完全无法为知识分子提供他们所需的精确预报时，为什么还会使得他们献身于此？我们拥有约翰·布克连续17年的占星业务记录，在此期间，毫无迹象表明其业务渐趋萧条。与此相反，同样的主顾反复光临，并将其朋友们带

来。他是如何使得他们经常光顾的呢？为什么历书和预报并不因其大量和重复的谬误而凋敝下去？

在接触到这个问题时，我们必须记住，占星家们——或者至少是那些有名的占星家——并不声称自己的预言具有约束力和不可动摇。他们所说的只是：这些预言很可能被应验。从托勒密到帕特里奇，说星辰倾向于而不是一定导致事件发生已经成为占星著述中的陈词滥调。利利的年度历书中有幅卷首插画，画中一个占星家手持一书，书的题铭意味深长：不一定。一个人可以通过自由意志和自我决定的锻炼，有可能克服其天宫图上所展示的倾向。这样，两个同时出生的人就完全可能有不同的命运。一个从业者说，占星家不作明确的预言，而只是“通过自然原因进行可能性的推测，这种自然原因在天体影响不被约束的情况下是可能发生的”。一旦认识到这一基本的局限性，就很容易解释占星预测并不始终是正确的原因了。占星家只说鉴别了其主顾命运安排的倾向，而不说他是否一定会屈从于它们。占星家还会提醒其主顾，个人的天宫图有可能被他所居住的国家的天宫图所克服。托勒密不是曾规定王国的命运压倒个人的命运吗？因此，在主顾所要求的精确预言和占星家更喜欢作出有条件的答复之间就存在了矛盾。

所以，占星家习惯于让预报模糊地定相位，并用“如果”、“但是”等词掩盖起来。这就意味着无论发生什么情况，都很难说历书作者犯了错误。例如，1607年的一份历书暗示，一次日(月)蚀可能导致“大量的私人怨恨、恶感和嫉妒，以及大动物的死亡、许多人被监禁、一些基

督教会人士死亡”。1614年的一份历书则预言“有若干农民的牲畜会失踪和生病”。这种把戏很快地被讽刺文作者揭穿了，模拟历书《可怜的罗宾》在商业上的成功几乎可与真历书媲美，它预测1614年2月道：“我们可以期望这个月或下个月，要不就是再下个月有暴雨或一般性的雨，否则我们就会遇到一个非常干旱的春天。”乔纳森·斯威夫特提出了一个更具有毁灭性的指控：

他们的观察和预测千篇一律地适用于世界上的任何时代和任何国家。“本月有位伟人有死亡或患病之虞”。对此，报纸上的新闻颇能说明问题；我们在年终会发现，没有一个月不是有一些名人去世的；我国至少有2000个名人，其中许多人都已衰老，历书作者完全可以选择疾病流行季节作为其预言的时期，所以如果客观情况不是如此，那倒才怪呢。还有，“本月有位杰出的教士将要升天”；全国牧师成百上千，其中半数已行将就木。“某宫中的某行星展示了大阴谋将被及时揭露”；此后，如果我们听到揭露了些什么，那么占星家就会声名大震，如果没有，那他的预言也仍然有效。最后还有，“上帝保佑国王威廉免遭其一切公开和秘密的敌人之害。阿门”。假如国王真的凑巧死了，那么是应验了占星家的公开预言；反之，则此话也可以看作为忠诚臣民的善意祝愿。

斯威夫特这段话的夸张程度很小。暧昧不精确是这

类预报的基本特色，它们通常设计得“如此巧妙和模棱两可，以致其中的辞句始终能够暗示出现的事件”。此外，如雷金纳德·斯科特指出的那样，一句真话会使人相信其所有的谎话；所以“从此我们就相信他们说的任何话了”。更令人恼怒的是，占星家可以利用神灵干预的藉口。利利主张，司法占星术只限于分析自然原因；它不佯装能解释上帝的奇迹。例如，诺亚洪水就没有占星原因，这是全能之神亲手的作品。空位期间混乱纷杂的事件迫使利利不断地求助于奇迹不可预测的说法，以便为错误的预报辩解。他在1652年解释道，查理一世死的方式是不能指望任何占星家预测的；此种情况是“神的奇迹而非自然的作用”。1659年，他预言在5月份护国公理查德·克伦威尔将“向全世界显示，他有能力统治”。后来，当五月成了护国公的退位之月后，这位占星家便使读者确信，这种政治变动是决不能用占星术来发现的，因为它们显然是上帝之手的直接体现。他还暗示，即使他预见到了这些事件，也不宜宣布出来。复辟再次迫使利利求助于神灵干预说。怎么能指望他预言这样的奇迹？它们是超自然的行为，任何人类探查者都无法洞察。

所有这些都给予我们一种浅陋遁辞的印象，但是我们没有理由认为利利是不诚实的，或者读者拒绝接受他的解释。乔治·沃尔顿也将内战中保王党的失败归因于不可预见的超自然原因。文森特·温以虔诚的提醒者的口吻结束其1647年的预报：“全能之神可能会另作安排，以使天上的预兆落空”。塞缪尔·塔克说：“星体的影响必然在发挥着作用……除非全能之神使大自然暂停，并

来自作用，我想，这就可称为奇迹。"

审查制度中那种默默的暗示，同样具有说服力。毫无疑问，读者绝对分辨不出检查官是否干涉了有些被审查的历书，占星家也无法说出真情。这一直成为占星家貌似有理的藉口，直到1695年取消官方审查制度为止。蒂莫西·加德伯里发表的关于查理二世返回的预报只在真实事件之前两星期，他解释道，他当然早已料到此事，但是，一方面因为审查制度，另一方面也因为他不愿意由于预先警告了国王的敌人而伤害了国王的良机，所以他不能尽早公布这条消息。审查制度的限制以及知识性驳斥的缺乏始终培养了信仰，而不是消除了信仰。约翰·沃德(上阿旺河畔斯特拉特福德的牧师)的笔记中有一段引人入胜的文字，证明了当时历书作者永无谬误的神话；他严肃地记录了占星家预测 1666 年伦敦大火的大部分报告，但是这些预报都被审查官罗杰·莱斯特兰奇爵士删除了。

占星家也常以承认在计算中发生了错误作为最后一道防线。布莱格雷夫提醒读者道，假如他的钟慢了，或者递送问题的信使在途中耽搁了，那么他的预报就可能出现差错。主顾如果未能提供所有的有关事实，就会破坏计算。在任何情况下都有充分的余地来争论是否遵从正确手续的问题。犹如一个同时代人所评论的那样："创制一张天宫图的方法不下6种，每一种方法都有一个不同的预言。"

因此，出现错误结果的占星家可以重新检查自己的计算，以找出产生谬误的地方。这种事后诸葛亮的最著

名例子是意大利占星家杰罗姆·卡登，他在16世纪中期来到英国，并预测幼王爱德华六世至少能活到55岁，但是这位主顾不久后就去世了，卡登居然毫不知羞地发表了他的算命天宫图，并附上一份题为《我的事后思考》的道歉书。在道歉书中他解释道，这一差错是因为他删去了一些额外的计算，这些计算至少花去他一百多个小时；他由于懒惰而使得冒险进行的计算没有应验。在此同时，他聊以自慰地承认，因为预言在位君主即将死亡，将会招致严重麻烦的。

大多数其它的占星家也同样地不怕失败。他们安慰自己，没有一门人类科学是完善的，而占星术则肯定不比医学差。不同的占星家会测出不同的结果，就象不同的神学家和法学家持有不同的看法一样。人人都知道有些从业者比另一些从业者优秀，何况这一行业遭到骗子和江湖庸医的肆意骚扰。优秀的占星家十分稀少，而即使最佳的占星家也难免出现差错。他们的怪论是：任何一个占星家的错误只会起到巩固整个体系之地位的作用，因为主顾的反应是转向另一个从业者，以获取更好的咨询意见，而占星家本人则重新检查他的计算，看看错在哪里。占星同行间臭名远扬的内部争论、利利和沃尔顿以及加德伯里和帕特里奇的激烈争吵，都没有使占星术信誉扫地，不至于象宗教辩论使得人们不再信神一样。占星家把人们对于整个技艺的注意力转移到了各个占星家个人的谬误上。

但是，为了充分理解公众并不厌倦占星家及其断言的原因，就必须明白，他们的许多判决根本不是预言。占

星从业者的大部分业务是提供建议，帮助人们解决个人问题，并让他们自己作出决定。这是项不会轻而易举丧失信誉的活动。即使占星家为某项行动选择了一个不吉利的日子，他也很难受到指责，因为人们没法弄清是否还有一个更坏的日子。事实上，他的建议可能经常建立在完全通情达理的基础上，并且对于有待解决的事情有着真正的了解。我们已经看到，现代的非洲占卜师能够表达已经存在于主顾内心的恐惧和怀疑。巫师在开始其咨询工作之前已经充分地掌握了当地的街谈巷议，并能迅速地把握其顾客给予他的任何线索。他最后的裁决强烈地受到会见时产生的状况的影响。反过来，主顾如果没有得到他想要的答复，就会再去另一个从业者那儿试试，希望获得这一答复。伊万斯-普里查德教授通过对阿赞德人神谕的研究得出结论，认为主顾是想利用任何借口，以使自己去干本来想干的事情。

现存的证据不够充分，以致不可能详细比较17世纪占星家和非洲占卜者的作业情况。现在虽然留下了成千上万的占星咨询记录——这个数字肯定使人类学家观察到的占卜"降神会"的总数相形见绌——但是通常还是缺乏基本的资料。判例汇编难得揭示占星家告诉其主顾的话，并且也没有制作天宫图时的谈话记录。这使得我们无法象人类学家一样进行分析，因为他们亲眼目睹了"降神会"。

然而，还有一些"初步证据"暗示了占星咨询的方法与非洲占卜相比是不太"掺假"的。因为占星家的业务大多通过邮传进行，他们收到的许多信件都来自素不相识

者。它们包括有关财物失窃和疾病的直截了当的查询，其中没有关于希望获得既定答复的任何线索，甚至也没有偏爱某个答复的任何提示。有时候，主顾很想取得问题的完美实验条件，故而有意避免使得占星家产生倾向性的意见。此外，占星术被认为是一门科学。在进行判断时要遵守严格的规则。其结果并不含有伪造的意见，以迎合会见过程中主顾无意间泄漏出来的线索。在某些情况下，占星家的责任是判定主顾所怀疑的人实际上是个无辜者。

然而，占星术除了其一切显而易见的客观性外，最后仍然由从业者的判断力和常情来决定每一件事情，这一体系决不是死板严密，而是高度灵活的。就象许多种非洲占卜一样，占星术也有规则可循，但是解释却是完全主观的。一位人类学家写道："努普泥沙占卜的最显著特色，是伪装的理论框架与原始而草率的实际应用之间的鲜明对照。"英国占星咨询的情况亦然如此。规则本身也可以加重主顾的怀疑。例如，利利教导说，妖术是无法诊断的，除非它已经被人怀疑了。象非洲占卜师一样，占星家难得说出姓名来，而只是描述其外貌："一个女仆，耳下有个肉赘，身上也有一个。"这种方法很容易使得主顾把注意力集中到自己的怀疑上。当简·谢利夫要求伊丽莎白时代的占星家导师、剑桥大学凯厄斯学院的约翰·弗莱彻揭示其丈夫给她的遗产的现状时，她得到的是模棱两可的回答："无赖即是无赖。"

不太谨严的从业者则经常给予顾客所需要的判决。利利声称，他曾为自己的占星导师、前牧师伊万斯的行为

感到震惊，因为伊万斯给予一位主顾的预报结果与其天宫图所指示的完全相反；这位导师承认这是欺骗，但是他申辩说，“假如他不这样判决以取悦于这位妇人，那么她就会分文不付，而他必须赡养妻子和家庭”。利利认为，一个占星家决不可以作出违反规则的判决，尽管他可以获得大量酬劳。但是后来布克告诉佩皮斯说，利利也很圆滑变通。在詹姆士一世时代一部关于假占星家的戏剧中，有一位角色说：“把你怀疑的人告诉他，他就能立刻猜出来。”当时一本小册子中所描写的一个“骗子占星家”在开始计算窃案前，总是先问其主顾，是否有可疑之人经常进出此屋。在这样做了以后，天宫图的制作纯粹是形式了。

占星家还能在某种程度上依靠预测本身去应验预测，这纯粹是因为它们已被预测过了。正如一位同时代人所说的那样：“如果一个人要去决斗，那么占星家就说他会取得胜利；于是求教者便勇气倍增，因而一举成功。”另一个人问道：“他们的技艺之效能不是更多地在于低劣者的自信而非优秀者的力量吗？”众所周知，预言饥荒就等于使饥荒更可能出现。1560年，威廉·富尔克对占星家们说：“你们给国家造成了怎样的粮食匮乏啊！相信你们的关于气候剧变之预言的那些乡下农人，狡猾地大量囤积了他们的商品，以致普通人遭受了严重的食品不足。”北安普敦的伯因重复了同样的观点：“预报饥荒的小册子同样导致了饥荒；不是因为行星的恶感，而是因为农人的贪婪（他们被这样的风暴吓坏了……他们垄断，他们秘密地囤积谷物，因而抬高了缺货的市价。”通常，人们

都将食品匮乏归咎于囤积；肯定有许多谷物的囤积居奇者，正如布道师托马斯·亚当斯所说，他们将历书作为其圣经。《麦克佩斯》中看门人提到的"渴望发财的农夫"也许研究过最新的预报。约翰逊《人人都不高兴》中的吝啬鬼之所以决定囤积谷子，是因为历书预测了一个糟糕的夏天。约翰·艾伦在1609年写道："世俗大众对这些预报的愚蠢的崇敬是建立在它们应验的基础上的，而它们的应验是因为人们认为它们不可避免。"

这就是当时政府认真看待政治预报的原因。在伊丽莎白一世继位之时，它们似乎威胁着安立甘教会的确立。当时有人记载道：

> 人民是那么心神不宁，整个王国被察天者诺斯特莱丹默斯的令人迷惑不解和穷凶极恶的预言扰得苦恼不堪和动荡不安，以致于连那些由衷希望上帝荣耀及其福音繁荣昌盛的人也心灰意懒，怀疑上帝已忘记了他的允诺。

诺斯特莱丹默斯是法国的占星家和预言家，是凯瑟琳·德梅迪西的被保护人；他关于1559年的半占星式的预报被译成了英文，令人沮丧地预报了"各种各样的灾难、悲哭和哀悼"以及"国内骚乱和下层阶级反对上层阶级的暴动"。大主教帕克把这些唠唠苏苏的话贬低为"异想天开的大杂烩"，政府也采取法律行动对付销售这种预报的书商。但是它们的影响是毋庸置辩的。富尔克回忆道：

> 凡是相信预报的人几乎没有一个人敢大胆表白其信仰和宗教……人们认为，在预言所说的好运之外，是不会实现任何事情的……只有真正的上帝福音的传布者才尖锐地指责相信这类空洞预言的人，不应该有盲目的恐惧和期望。

然而，到了内战期间，占星预测的政治潜力才系统化地爆发出来。从1642年起，报纸上登载了占星预报，冲突双方都利用占星家，利利和布克是国会的积极支持者，乔治·沃尔顿则代表国王写作。利利记载道，当克伦威尔的军队尚在苏格兰时，有个士兵手中拿着他的历书站在大街上，向过路的军队大喊："瞧哪，听听利利是怎么说的吧！你们在这个月就能取胜啦！战斗吧，勇敢的小伙子们！"在1648年科尔切斯特的包围战期间，利利与布克被派去为士兵们鼓气，"使他们确信这个城市很快就会被攻克，而事实果真如此"。同时，在被包围的守军中，保王派占星家约翰·汉弗莱则竭力用虚妄的解围预报来使市长查理·卢卡斯爵士打起精神。据说，国王如果能把利利收买过来，则足可抵上6个团的军队。在空位期的最初阶段，利利的历书是用小型社论开头的，社论论证了新政体的正确性，宣布王朝永远垮台，并鼓动读者去购买没收了的地产。尼古拉斯·卡尔佩珀也怀着毫不掩饰的政治目的编写历书，他愉快地承认：他关于1652年的日蚀将给欧洲带来共和主义的预报是没有占星基础的："让那些王公们准备好接受王国丧失的事实有什么害处？这不是教他们学得谦虚些的办法吗？"

直到将近该世纪末，大多数政治出版物上还习惯于登载某种形式的占星说法。例如，在空位期最后的年代里，对外政策上发生了激烈的争执，利利主张和瑞典结盟（他因此收到查理十世答谢他的一条金链），而约翰·加德伯里则主张与丹麦联合，并正确地预言了1660年瑞典国王之死。复辟之后，则有支持荷兰战争以及与"排斥危机"有关的占星宣传，因为当时约翰·帕特里奇和约翰·霍尔韦尔领导"新教徒"攻击天主教徒约翰·梅里菲尔德以及未来的詹姆士二世党人乔治·帕克。1688年以后，一个出版商踌躇满志地重印了帕特里奇的预报，他声言自己并不相信占星术，但是确认其政治价值。

长期以来，占星预言一直和阴谋及造反连在一起。托马斯·纳什在写到占星家时说，"一切企图对其王公和国家发动侵害性暴动的不满分子都轻率地听从他的预言"。后来一位评论家说，历书比弥尔顿的所有著作和弑君者们所造成的危害还要大。占星家最普通的一项工作便是计算君王的在位年数。在公众看来，这无异于恶意图谋夺去君主的性命。15世纪便有好几个占星家因这种罪名而被处死。有些反对亨利七世的密谋者便是借助了占星意见；而所有的都铎朝国王都被持不同意见的集团施行过这样的占星计算。1581年，国会通过法令，将预测女王寿命或其继承人的天宫图制作或公式计算都列为重罪。伊丽莎白时代的不遵奉国教者以及火药案阴谋者都曾因这类计算而增强了信心。罗伯特·塞西尔曾放逐了一个苏格兰占星家，因为他预言了亨利亲王之死；还有谣传说，詹姆士一世也被人进行了类似的计算。1667年，对白

金汉公爵的指控之一便是指使约翰·海登计算查理二世的天宫图；据说早先在护国公执政时期，海登曾因预测克伦威尔之死而被暗禁过。在"教皇阴谋"期间，约翰·加德伯里承认，"教皇助产士"塞勒夫人曾要他制作国王的算命天宫图，虽然这位占星家声称自己拒绝了她。

在这种环境中，各届政府都极其关注同时代占星家们的活动，它们毫不犹豫地审查占星家的教科书，禁止其出版物，并要求他们解释其活动。都铎王朝时期的印刷商、书商以及历书作者经常因为其预报被认为超出限度而遭到拘捕。空位时期，把新获得的自由和审查制度下所受到的严格控制进行对比，成了占星术作家们的口头禅。约翰·布克抱怨内战之前的主教派审查员曾将他的历书删去了一半。尼古拉斯·菲斯克把他在1650年之前无法发表任何东西一事归咎于对占星著述的长期禁止，而格洛斯特郡的占星家约翰·普尔则解释道，是40年代长老派的检查制度才把他《乡村占星术》一书的出版耽搁到1650年。相应地，内战的后果便是保王派占星家大遭其殃。议会党人一心要处死乔治·沃尔顿，亏了利利向其庇护人布尔斯特罗德·怀特洛克说情，才救了他一命。复辟以后，又恢复了一项官方审查制度。利利的1674年历书遭到删改，而帕特里奇则在"排斥危机"之初被取消了出版自由权。约翰·加德伯里由于涉嫌是秘密天主教徒而于1679年遭到监禁，后于1690年又因涉嫌煽动骚乱言行而再次入狱。

占星术的政治作用来自其自我履行的特性。任何预测一旦作出，便被认真对待。占星家在侦查失窃财物时

也很起作用，此外还根据占星诊断逮捕人犯，这也是众所周知的。颇有意思的是，象托马斯·劳这样愚昧的乡村警官为数太多，这位埃塞克斯郡昆登的警官在1651年得到一起盗案的报告后，第一个反应便是去拜访占星家威廉·希尔斯，"旨在听听他的说法，以便据此而进行他的搜捕"。占星术象巫师们的窃案巫术一样，也是一种有用的侦探术。司汤达的读者都会记得，意大利的布朗尼斯神父为了使农民不再偷窃而施用了占星术。

但是有关窃案的问题是占星家技艺中一个名声不佳的欺诈性分支。如约翰·普尔在格洛斯特郡经过20年实践经验后所总结的那样：

> 这是一件极其困难和费劲的工作……因为我们虽然从不确切地描绘窃贼，但是如果财物未与窃贼一起取回，或者，如果我们所指控或描绘的人向治安推事申诉其清白……并佯装受了伤害，那么，无论是失主的天真还是教士的贪婪都会毫无理由地要施术者在下次开庭时发誓回答事实……有些推事的愚蠢行为无异于鼓励了窃贼。

约翰·帕特里奇谈到了同样的情况："在失窃问题上，人们是永远不会满足的，他们期望从这门技艺中得到的东西要多于实际上应该得到的或者施术者所能提供的；一个不愉快的裁决可能导致他丢脸出丑。"在大城市中，这一工作尤其难做，因为所描绘的窃贼外貌很容易适合于好几个人。难怪亨利·科利在1676年绝望地断言："至

今还没有人能够只借助于占星术而强行追回被窃的财物。”在这方面出现的难堪的失败不胜枚举。西蒙·福尔曼在其1584年的日记中写道：“我由于侦查了一个偷了东西的人，争吵和诽谤就落到了我头上，我就这样一直容易被人诋毁”。巴布船长在詹姆士一世在位期间由于一次错误的犯人鉴定，被处以颈手枷的惩罚；利利曾在1650年收到一封匿名信，警告他，如果再进一步指控卢克·里奇利博士，那么结果便是他自己受到“令人惊异的打击”。据说，约翰·布克曾经导致一个威克菲尔德布商的婚姻暂时破裂，因为他暗示，其妻子应该对一些钱财的失窃负责（其丈夫曾向布克请教过这事）。

占星家也很容易招致制造麻烦的名声。约翰·拉姆曾多次因为断定了夫妻间的不贞而导致他们离异；利利也因为说了“哥哥们无子息，弟弟们有若干财产继承”而被控挑起家庭争端。我们已经充分地看到，请求从业者评判的许多问题中，怀疑通常来自主顾本身，占星者只是应邀为他裁定一下。但是在处理这类事务时要不使自己卷入却颇为困难。占星家们常被指控破坏了贵族家庭中业已安排好的婚姻，并怂恿不相配的主顾们互相成婚。例如，利利就招惹了极度的憎恨，因为他涉嫌帮助诺丁汉郡朗加尔的约翰·豪把桑德兰伯爵的亲生女儿安娜贝拉·斯克罗普搞到了手，这位姑娘拥有2500英镑的年收入。利利所做的只是对于豪的“是否会得到这位小姐”的问题给予了肯定的答复。西蒙·福尔曼曾对一位来自怀特查佩尔的未婚女仆伊莎贝尔·威廉斯说，她怀孕了；她对于名誉被诬大感恼怒，奔回家里将其女主人找来，但是最后

证明占星家还是对的。如果占星家对其邻里的所作所为显出过于详细的了解，那么也会招来相应程度的憎恶。1583年约翰·迪伊前赴波兰后，他在莫特莱克的家遭到一伙愤怒暴民的洗劫；而约翰·拉姆尽管有着白金汉公爵的庇护和一个保镖的保护，结果还是被人用石头砸死在伦敦大街上。

由于占星家的活动没有一定的法律基础，所以他们承受不起与公众舆论的对抗。在反对妖术的成文法规中并不具体地禁止占星术，但是只要它的专门术语对于外行的大众来说仍是"abracadabra"这类的胡诌符文，那么从业者始终存在着因邪术罪而被捕的危险。第一个英文历书作者安德鲁·布尔德曾清楚地认为，1542年的妖术法规是旨在取谛象他这样的人的活动的，正如罗伯特·艾伦在爱德华六世在位时所抗议的那样，他说他的技艺是合法的，因为1542年的法令已经废除了。当1563年妖术再度成为法律规定的罪名后，占星家又有了被控告的危险，虽然占星家理查德·哈特在1583年断言并无反对占星家的这类法律。都铎王朝反复颁布反对游方算命者的法令成了打击这一职业中弱小者的又一根棍子。此外，伦敦的皇家医生学会采取了措施对付无执照的占星医学的从业者，而安立甘教会则要求其教区牧师和教会执事谴责那些未经许可而从事医业或者算命和占卜的教区居民。如果我们考虑到，在所有这些障碍物的顶上还有着不准计算女王之天宫图的法令，以及一系列旨在限制虚假预言出版以及处罚其作者之法规和布告的话，那么，笼罩着占星职业的大量危险便清楚地显示出

来了。

爱德华六世在位期间有好几件起诉案，尽管那时1542年的法令业已废除。在伊丽莎白统治下，西蒙·福尔曼不断遭到控告，在17世纪还逮捕了不少人。在比较有名的从业者中，尼古拉斯·卡尔佩珀于1643年被判处死刑，其罪名是使用巫术使一名妇女死亡；利利虽然在几次政治调查之后幸存了下来，但却于1654年按照妖术法规受到米德尔塞克斯法庭的起诉，罪名是以寻找失物为手段，欺诈性地赚取钱财。他终因法官的辩护——他声称占星术是一门合法的技艺——而免遭处罚。利利的保王派对手乔治·沃尔顿在发表其著作时将其姓氏沃尔顿(Wharton)的字母颠倒排列而成假名"纳沃思"(Nawworth)，以免被认出真实身份。他说，历书作者频频地被公众视为"贤人"，并被一些愚蠢的问题所纠缠，因而"打上了奇术家和巫师的印记"，这样他们便始终有可能遭到对占星术怀有偏见的法官利用妖术法规对他们提出的起诉。

但是，如果我们考虑到有不少象约翰·布克——他在伦敦市中心开展其大规模业务达30多年之久——那样的从业者的话，那么似乎很显然，占星家通常是能够指望深得大众的宽容的。对他们提出起诉的手段确实存在，但也只是偶尔使用一下。在许多情况下，占星家是受到积极鼓励的。他们除了拥进其咨询室的有钱主顾以及在政治危机时期政府的鼓励外，还有获得正式体面身分的机会。拉姆、利利、威廉·萨蒙以及其它几个占星家都取得了主教派的医业许可证，更不用说还有许许多多地

位较低的流动施术者了，即如“占星术研究者”威廉·泰勒在1683年11月17日正式获得了诺里奇市的允准，“自即日起一星期内使用他在这门科学上的技艺”。

第三节 衰 落

既然占星术可以执行这么多有用的功能，那么为什么将近17世纪末，它的地位还是迅速地衰落了呢？对于这一问题，只有两种可能的答案。一个答案是占星家们声称能解决的那些问题已变得不太急迫了；这个可能性将在本书的结论部分讨论。另一个答案则是占星家们所作的解答开始显得不那么可靠了。这是个更习惯使用的答案，几乎没有必要解释。占星理论的知识性伪装被哥白尼所创始和牛顿所完善的天文学革命撕得粉碎。天体永恒不变的假说被以前没有观察到的星云——诸如1572年和1604年的“新星”——的出现所推翻；既然天体是在变化，那么怎能预测其影响？伽利略发现木星的四个卫星，使人们意识到宇宙中充满了看不见的星体，其影响是无法计算出来的。望远镜对于新天体的发现，肯定了多元世界的假设。托勒密自得其乐的以人类为中心的宇宙已经一去不复返了。但是，所有这些变化——甚至包括发现苍穹之无边无际——都不足以使占星术无法存在下去，尽管它们确实使得占星计算困难多了。地动说与占星术并不矛盾。如果说地球是在不断地改变着位置，那么有些计算确实不得不重新进行，但是这一工作并非不可能。克里斯托弗·海登爵士在1603年说：“太阳是否

是世界的中心(如哥白尼所说)，占星家并不在乎。"

真正可能摧毁科学占星术的，是亚里士多德学派对于地球和天体的区别，是培根称之为"天上事物和地上事物的假想离异"。一方面，他们揭示地球是与其它任何天体同样品质的行星，并按同样的规律运动；另一方面，天体被剥夺了先前的完美性。伽利略观察到太阳上有黑斑，月亮的表面不规则。泰乔·布拉希论证了彗星是在月亮之外而不是在月亮之下，因此天体是在衰败和变化的。此外，一旦明白彗星是如此遥远时，再说它们能烤焦地球而导致旱灾就显得有悖情理了。18世纪初，埃德蒙·哈利计算出了24颗彗星的轨道，并证明了1531年、1607年和1682年出现的是同一颗彗星，他还正确地预报了这颗彗星在1758年的再现。这样就很难再把天空的彗星看成是某一地面灾祸的天示警告了。

划分天上事物和地上事物的古老的二分法，正是占星理论的基础，而这点现在则变得越来越站不住脚了。这种二分法一旦被摒弃，那么设想星辰对地球施加的单方面占星影响就不可能有明确的定义了。只要有时间，占星术就能够使自己适应任何数量的宇宙景观新发现，这不过使关于天体施加影响之方式的计算更为复杂罢了。但是如果不再认为存在着这种影响，那么占星术就无法生存下去了。世界不再被设想成一个紧凑的连锁有机体；它如今成了一个无穷大的结构，关于地球与天体的陈旧的等级隶属理论已经无可挽回地消亡了。

然而，新的观念是缓慢地渗透普及的。而天文学家本身也是逐步地才认识到其潜在的含意。因为他们也相

信过占星术，甚至当他们自己的发现已在暗中削弱了占星术时，他们仍还相信它。他们徒劳无功地拼命想确定来自星辰的占星力量的性质，因为他们不舍得放弃关于宇宙内部互相渗透和关联的观念，而这种观念为他们提供了振奋人心的满足。通常，他们允许一般性预测而反对具体预测，以这种方式进行折衷。伽利略和开普勒都踌躇着不敢大胆地充分表明他们的发现，只是伽桑狄和培尔才给予了占星学说以致命的一击。在英国也可以看到这种犹豫不决和前后矛盾的态度。最早信奉哥白尼学说的人包括伦纳德·迪格斯、约翰·菲尔德这样活跃的占星家，以及历书作者爱德华·格雷沙姆和托马斯·布雷特诺。亨利·伍顿爵士可以兴高采烈地说，伽利略"推翻了……整个占星术"，但是他的许多同时代人却并不这么肯定。培根认为，占星术需要改革，但不是抛弃。威廉·吉尔伯特嘲笑一个认为金属受行星控制的占星家，但是他并不怀疑儿童受到诞生时星体状况的影响。牛津大学第一位获得萨维林天文学教授职位的约翰·班布里奇虽然知道彗星在月亮之外，但还是忍不住要加个注释，说明一下1618年彗星的精神意义，虽然他佯装是根据"天上的难解符号"而不是"庸俗的占星术"。在1657年格雷沙姆天文学教授职位的就职讲演中，克里斯托弗·雷恩声称，"一门真正的占星术被这位追根究底的哲学家发现了，这将令人敬佩地用于物理学上"。一门"严肃认真和有条有理的占星术"是托马斯·布朗爵士的理想。

在17世纪中叶，看来有一种决计使这一学科振兴的努力，这是因为乔治·赫伯特的奚落激怒了他们："占星

术是真实的，尽管占星家无法发现它。”法国人J．B．莫林试图彻底改革占星术，其想法对于英国有些影响。培根派学者乔舒亚·奇尔德雷敦促其同行们尽量使自己的计算适应于新的天文学事实，他坚信，一旦必要的调整完成后，就一切都会好转。他承认，迄今所见的占星术成就还比较小，但“这是一门科学……这是毫无问题的”。水星运行情况的第二个观察者杰里米·谢克利充分意识到当时的大多数占星家“不懂得其技艺中的天文学部分，所以不可信赖”，但是他决定不是摒弃这一学科，而是“从哲学原则的角度来为更为精微的占星术寻找一个基础”。尽管对于彗星已有了新的认识，但是在17世纪80年代还是发表了一批关于彗星的预言意义的纷杂的短文。此时大多数历书作者已转向了哥白尼学说，不过他们的预报活动没有什么两样。

试图将占星术与新科学调和起来的这一最后阶段是相当短暂的。严肃的天文学家即使不情愿抛弃占星术，也已经不再对占星术作任何贡献了。在塞思·沃德看来，占星术是“荒谬的欺骗”。一度相信占星术的罗伯特·胡克逐渐明白，这种活动是“徒劳的”。拉尔夫·卡德沃思把占星术看成是建立在“十分脆弱和动摇的基础之上——假如不是建立在不可能的基础之上的话”。亨利·莫尔认为它是“建立在非常薄弱的基础上的空想研究”。梅里克·卡佐邦说它“仅仅是以毫无自然根据的想象中的假说和具有诗意的小说、言辞和名字为根据”。天文学家亚伯拉罕·夏普公开藐视占星术。霍布斯·库利索性把它从自己可论证的知识范围的清单中删去了。斯普拉特在

他撰写的皇家学会史中对占星术作了含有敌意的评论，皇家学会是明确反对占星伪科学的一个组织。然而，奇怪的是，很少有人根据新的原则去认真驳斥占星术，虽然伽桑狄的驳斥著述早已在1659年译成了英文。培尔对于"彗星乃预兆"这一观念的毁灭性批判论文于1682年在荷兰发表，但是它直到1708年才出现在英国。这一学科的大部分都是自然死亡的。教士和讽刺文字作者一直把它追打进了坟墓，但是科学家却没有出现在它的葬礼上。

因此，迄于17世纪末，占星术已经丧失了其科学性的声誉。可能有些科学家还有点不太情愿看着它消亡，但是牛顿学说体系对天体影响的概念不能容忍。于是，占星解释的庞大结构便崩溃了。几百年的知识思索越来越走向一条死胡同。

当然，许多占星家的缺陷在新科学到来之前就被揭露出来了。人们看到，占星术是僵化的和专断的。黄道十二宫图和十二个宫段并无现实的根据。地面事件和天体状况的偶然同时发生也决不能证明这两者之间存在着因果关系。占星术缺乏一门科学所必需的素质：能够论证。托马斯·库珀写道："这门技艺的规则没有经验基础。"这些缺陷比长久以来的一些遁辞更具根本性，那些遁辞辩解了生于同时而命运相异的双胞胎，或者有着不同天宫图而死于同一战役的士兵。但是旧的宇宙论崩溃后，它们同样变得不能回答了。

观念的改变可以见于两所大学。都铎王朝时期，许多大学导师都热衷于占星术，有些人如其中世纪前辈乔

叟的办事员尼古拉斯一样，为主顾制作些天宫图而赚点正当的外快。晚至17世纪50年代，利利还声称他在两所大学中都有许多仰慕者，而贵格会教徒亨利·克拉克则指责牛津和剑桥大学培养出了许多占星家来欺骗人民。但是从伊丽莎白在位开始，就出现了怀疑的迹象。女王于1566年到达牛津时，圣约翰的年轻评议员埃德蒙·坎皮恩在欢迎辞中辩论了卑微星体被高贵星体统治的问题。以后，许多硕士论文都表现出对于占星术虚伪性的日益增长的反感。16世纪70年代，约翰·钱伯在牛津讲学，反对占星术；而罗伯特·格林则在1585年认为，有学问者是把占星术的从业者当作假内行来嘲笑的。在共和政体早期，塞思·沃德认为有关预报占星术的论文既空洞无物又非法违禁。此后，这种辩论的参与者通常便否认天体对疾病或人类事务的影响，并且驳斥根据彗星或其它凶兆所作的预报的可能性。同样地，1603年剑桥大学也认为司法占星术只是一种诈骗。1659年，约翰·加德伯里抱怨道："你们这些牛津和剑桥的大学新生和年轻的诡辩家……在学术界大叫大嚷'占星术不是科学'。"约翰·巴特勒在1680年写信给阿什莫尔说："你听到了来自阿尔马·马特的消息了吗？整个占星术肯定要被取缔。"事实上，1619年设立萨维林天文学教授职位的法令早就禁止其获得者讲授司法占星术或者算命天宫图的理论，尽管不太正式的占星研究仍在继续着。

占星术也从正统的医学中消失了。17世纪中叶，还有少数怀疑论者在涉及到放血和服药日期的选择时，承认占星术的价值。但是在随后的100年间，占星医术被

悄悄地抛弃了，虽然现代历史学家尚无充分的医业证据来确切地描绘这一变化。1617年，一位作者说，有学问的医生已摒弃了占星术；而在伯顿发表其《忧郁症分析》后4年，占星术在医学中的地位无疑仍有争议。詹姆士·哈特医生在1633年的著作中则完全否定了它。皇家医生学会曾在一段时期内审查医生，禁止仅仅根据病人的尿样作出诊断。但是，占星历书作者理查德·福斯特仍在1601年至1604年以及1615年至1616年两度被选为学会的会长，而且在学会的处方书中有着占星术的痕迹。理查德·内皮尔爵士虽然是个占星家，但是到了1664年竟成为学会的名誉评议员。

彻底的占星医术也许始终是例外的。甚至在伊丽莎白在位期间，据说一百个医生中没有一个懂得真正的占星规则。但是，认为月亮能对人体产生影响的古老信仰继续被其中的许多人所接受，诸如弗朗西斯·培根和亨利·莫尔，不过他们否定了占星理论中其它的大部分观点。尼赫米厄·格鲁和罗伯特·博伊尔都相信月亮对大脑的影响。18世纪初，伦敦的杰出医生、1717年皇家学会副主席理查德·米德在其《论日月对人体的影响》中保留了他所认为的占星术的杂烩中所包含的这一真理因素。米德争辩道，太阳和月亮使大气压力产生变化，从而决定了人体内的神经液的流量。在他看来，癫痫、眩晕、歇斯底里、气喘，以及月经和分娩的发生都可以归因于月亮的盈亏。这种信仰的残存，使得我们在提出广义的占星医术结束的确切日期时不得不小心从事。17世纪后期尚有些著名的医生，如弗朗西斯·伯纳德（他是詹姆士二世的御

医)，还用传统方式制作算命天宫图。1680年，约翰·巴特勒认为，占星医生仍是"著名的和……极受欢迎的"。甚至约翰·洛克也相信可以用占星方法选择采药草的时间。

在大众之中，关于占星术观念的变化基本上无法精确描绘。文献资料所给予的一般印象是，迄于17世纪末，已在伊丽莎白时代确立起来的怀疑论推动了高度知识性的观念。整个这段时期内，占星家们从未停止悲叹他们所遭到的反对。历书作者约翰·塞库里斯在1568年说，大多数人民看不起"星学家"。约翰·费奇在1606年认为，人们把占星术看成是娱乐消遣，而不是一门真正的科学。尽管利利生意兴隆，但是他仍然埋怨"英格兰民族对于占星术只有拙劣的理解和无礼的判断"。他愤愤不平于"伦敦市民对于占星术的估计过低"。他象其它人一样，也被怀疑论者所苦，他们进入他的咨询室，带来了引人误入歧途的马尿验样，并且随时准备设置骗局，以使那些不谨慎的占星家出丑。

复辟以后，知识潮流将占星家抛在后面的变化趋势已经很明显了。加德伯里抱怨说，大多数人民忽视或指责这一学科；而在约翰·威尔逊的戏剧《骗子》(1662年)中，占星家穆普斯(以约翰·海登为模特儿)则哀叹其生意的萧条。约瑟夫·布莱格雷夫埋怨道，他的业务凋敝，是因为主顾们怀疑他们咨询业务的合法性，并且——这点是很重要的——害怕一旦被邻居发现会丢面子。1677年，理查德·桑德斯悲叹，普通平民象对待童话一样对待占星预言；同年，占星术同情者约翰·韦伯斯特伤心地承认，占星术"在普遍使用时实际上是一种广泛的欺骗"。

1679年，约翰·米德尔顿哀叹这门科学“极度受人轻视和怠慢”；而加德伯里则承认，即使普通民众也把历书看得一文不值。占星家威廉·亨特在1696年忧伤地归纳道，如今“这门技艺只有极少数研究者或热爱者了”。

实际上，占星术似乎在最单纯淳朴的阶层中已不再被看作为一门科学或者罪行：它只被视为一种笑话。塞缪尔·巴特勒在其滑稽英雄讽刺诗中以西德洛费尔和惠坎的诨名挖苦了利利和布克，并在其它著述中继续这种攻击。在康格里夫的《为爱而爱》(1695年)中，占星家“先见”只是一个供人取笑的角色。在斯威夫特攻击可怜的占星家帕特里奇的喜剧《艾萨克·比克斯塔夫对1708年的预言》以及相继的一些讽刺短文发表后，占星职业可能保留的一点体面都最后丧失了。这就结束了占星术的传统时期，当时有些知识分子只是应酬占星学而并非深信它，例如本·约翰逊，他制作天宫图，但是“不相信它们”，还有财政大臣克利福德，他向占星家请教，但是又贬损他们。1700年以后，占星著作的数量似乎急剧跌落。历书还在继续出，但是其预报比以前更为模糊和空洞，而且它们都以其17世纪创制者的名义发表，诸如桑德斯、帕特里奇以及其它人等。没有新的一代占星家成长起来使其名字出现在这类预报上。1733年科利历书的一个编辑哀叹“这些年来占星术遭到了极大的诽谤”。此时仍有一些开业的占星家为主顾作出预测，提供建议，以及干着其先辈所干的一切，但是他们几乎不再可能将名人吸引到其咨询室里来了。19世纪及其后，占星术曾有过几次复活，但是它一度拥有过的知识活力则永不复返了。

第六章　占星术与宗教

第一节　冲　　突

从纪元初以来，占星术与宗教的关系是以互相猜忌为特色的。宗教改革后的一个世纪中，这两种信仰体系发生了尖锐的冲突。许多国教教士指责占星术是门邪恶的技艺，它的理论是与基督教的某些基本教义水火不相容的。他们在布道和宣传小册里所使用的论据都来自较早的大陆作者，但是他们以明白无误的热情表现了这些作者的理论。

抨击的第一个方面是占星术对于同一现象经常提出与宗教相矛盾的解释。基督教会把风暴、饥荒或地震看成是上帝神秘目的的体现，而占星家则认为它们受到天体运动的控制，因此可以用其技艺来预测。另外，占星家将运气的好坏归因于星辰，直接地威胁了基督教的教条，

正如加尔文所说，它“将乌云遮在我们眼前，以把我们驱离上帝的神意”。主教霍珀也用类似的话警告他的听众：“富裕或灾殃、丰足或匮乏、战争或和平的出现，既不是出于太阳和月亮，也不是出于土星和火星，”而是出于上帝本身。长寿乃是对于信神的报答，而不是行星的赐予。反对占星术的这场战争主要就是争辩这一基本的因果关系。如长老派教徒托马斯·加塔科在1653年所说，对于基督教徒来说，“不是用占星术而是用神学的眼光”来看待一切事件，这是最根本性的。

占星家由于对宗教史上一些最微妙的事情作了世俗的解释，从而引起了教士们的深仇大恨，占星家毫不迟疑地认为不同宗教控制世界不同地区乃是出于星界原因；有些从业者甚至继续制作中世纪臭名昭著的基督算命天宫图。这就导致了反对这类亵渎的可怕反应，许多教士用我们看来肯定是根本反科学的语言驳斥占星术。他们认为，无论是对于宗教历史还是对于一般人类行为的先见之明，都是上帝独享的特权，而篡夺这种特权则是胆大妄为。公理会牧师威廉·布里奇声称，“如果有人想利用星辰来预言未来的事件——这是偶然的，取决于人类的意愿和行为——那么他就公开侵夺了上帝的职权。”约翰·高尔说：“上帝有先见之明，预知未来之事；他不准人类有任何这样的好奇和猜测；他明确地禁止我们去查询或同意它们。”毫无疑问，实际上这种禁制不象口头上那么严厉，因为它并不否定天文学对于航海、医学和农业的实用性。但是由于教会对占星术的厌恶，促使它宣布了不少原则，而这些原则构成了许多科学努力的有效障

碍。另一个教士说："天是上帝的书，我们必须把它留给上帝；如果可以利用星盘和象限仪使我们好似接近了星辰，从而能够完成一切事情，那么上帝为什么还要把我们放得离星辰这么远呢？"这种说法就象与之连在一起的其它论点一样是反科学的，它们认为，占星术应该受到谴责，因为它使得人们忘记了上帝在人类事务中的作用。约翰·格里写道："我们在致力于观察自然原因时，不应该指望超自然的目的或用途，其它的方法则是可以的。"科学只要不使自己失去控制，就可以得到宽容。托马斯·霍尔说："我们必须使哲学追随和服从神学。每门科学都必须保持其本来的界限。"这样，就提出了对于占星术进行抨击的基本争论点：是否应该允许人类的好奇性对造物主的作品自由地发挥作用？

如果这就是两个信仰体系之间的全部冲突，那么它就十分容易解决了。宗教会证明自己在科学革命之前是能够适应的，它可以毫无困难地系统表述神学论点，以证明自然科学研究的正确，甚至还可以促进之。它可以强调，星辰和行星是上帝放在天上的。所观察到的它们的运动和作用只是上帝的尊严和威力的体现。它们只不过是地面事件的次级原因，没有理由认为上帝不可以通过对星辰的作用而达到这些目的——只要他愿意这么做。有关星辰作用的知识只会增加对上帝的赞美。这些就是17世纪后期大多数神学家证明自然科学研究是正确的一些论点；如果对于占星术没有其它异议，那么它也就可以象其它任何形式的自然知识一样与信神并不冲突了。当然，有些棘手的《圣经》段落尚有待于巧妙地辩解清楚，明显的

便是《以赛亚书》第47章第13节中含有敌意地提到了"观天象的、看星宿的、在月朔说预言的"。但是《创世记》第1章第14节便可对付这些话，它说上帝将星辰置于苍穹之中以作为人类的朕兆；而更妙的是，还有东方的星辰引导三贤人来到伯利恒的例子。钦定《圣经》译本的内容及其注释者的精巧设计，使得同化这门新科学成为轻而易举的事情。

因此，并不是由于占星术声称自己是自然科学才招来了神学方面这么强烈的反对。并且也不是因为其知识性的薄弱。在这场运动中，神学家很自然地从早期作家——自西塞罗一直到比科·德拉·米兰多拉——所积累的反占星术的观点中收罗了大量武器。但是对于占星术知识方面的驳斥并不是这种敌意的基础。说占星术开始时是异教的伊斯兰教徒们——加塔科称之为"古埃及巫师"——的著作中的知识这一情况也不是敌意的基础。诚然，某些宗派对占星术和异教的亚里士多德著作都予以指责，恰如更为极端的新教徒复活早期基督教为星期日子和月份重新起名的运动一样，因为这些名字源自异教神祇。但是，这种过于周到缜密的做法只见于极端的清教主义中。大多数传统的宗教分支都有足够的能力吸收柏拉图和亚里士多德的学说，以及古典文献、阿拉伯科学和其它的异教学问。

神学家攻击占星术的真正原因是他们确信，占星家所主张的星界决定论是与基督教关于自由意志和精神自主的教义不相容的。这就是中世纪教会的代言人与占星家分歧的要点。他们始终容忍这一学科的"自然"部分，

天体对于气候、植物和生理的影响，并且承认占星术是农业或医学的一个基本部分。他们所不能宽容的乃是这门技艺的"司法"部分：不是用明确具体的预言来判断天气，而是判断群体或个体的人类行为。这种预言越具体，它就越冒犯自由意志的信仰。神学家们不能接受这样的说法：人类完全是其天生命运的牺牲者，以致无法打破星界的束缚而进行独立的精神选择。他们承认星辰可能会影响人体，但是不承认它们能触动心灵。占星家决不能说出特定的个人会如何行动，因为意愿和智力依然是自由的。坚称其预言之肯定性的从业者至多是个邪说信奉者。对于这种肯定性预报的根本否定曾由圣奥古斯丁阐述过，并由阿奎那重新有系统地表达过。在16世纪和17世纪，不断地重申过这一观点。换言之，神学家们明白，真正的社会科学的危险要比自然科学的危险更大。近代的护教学专家也一直展示，新教神学不大阻碍这一时期中自然科学的发展，但是它却竭力抵制对于人类行为的科学研究，因为这种研究对于信仰和伦理的威胁似乎更大。

然而即使这方面存在着冲突，也往往在实际上没有表面上那么激烈。因为如我们所见，占星家自己也首先承认他们对于人类行为的预言只是假设性的猜测。算命天宫图所显示的是趋势而不是必然。星辰是使得某事易于发生，而不是强制其发生。占星诊断的整个关键是使主顾意识到自己有什么可能的机会，以便扩大人们的选择自由。

麻烦只是在于，这些保留条件并不始终被主顾所牢

记。就一般大众来说，占星术可以充分帮助他们放松其道德责任，即使受过教育的人也轻易地将个人的缺陷和不幸归咎于行星的影响。“不要把你们的不足之处与星辰联系起来，绝望地认为自己处于邪恶命运的控制之下。”我们可以看到，托马斯·布朗的这种警告到底对多少同时代人起了适当的指导作用呢？从严格的理论角度看，占星家坚称其理论与自由意志并不矛盾是完全正确的，正如现代心理分析家可以拒不接受世俗的异议——即他们的学说取消了关于道德责任心的观念——一样。但是在实践中，人们并不总是能意识到这种精微的区别，教会对于占星术的深层含义的担心并非多余。教会不能容忍人类意志自由不存在的说法，因为这样一来就摧毁了宗教赖以为基础的整个赏罚理论。

一旦确认意志必然自由的信仰，教会便有理由说未来的人类行为不可能预测。如果占星家确实预测了，那么这意味着他们与魔王的结盟。卡尔顿主教说，符文和咒语是魔王的入门知识，但是司法占星术则是魔王的大学。与撒旦结成秘密联盟的占星家应该遭到象其它一切妖巫一样的命运。同时，占星家还因为进行数学计算而受到猜忌。罗杰·培根就是因为数学被认为是邪恶技艺的一部分而受到莫大的名声玷污；爱德华派改革者在牛津大学荒谬地把数学手卷当成奇术书销毁的事件也臭名昭著。“只要出现一个红字或者数学图式，他们就足以将这本书加上‘教皇制度的’或‘魔鬼的’头衔”。这可以解释这一时期中几乎所有14世纪默顿学院天文学家们的著述都消失了的原因。现代历史学家倾向于认为，伊丽莎白

时代只有极少数的真正科学家被控施行妖术。然而，约翰·迪伊和托马斯·哈略特都遭到过这类猜疑；约翰·奥布里回忆起17世纪伊丽莎白时代的占星家托马斯·艾伦如何受到这种信仰的诽谤，“在这些黑暗年代里”，占星家、数学家和奇术家都是一回事。在玛丽统治时期，牧师威廉·利文遭到逮捕，原因是一个无知的警官在其藏书中发现了一本天文学教科书——约翰·德萨克洛博斯科的《星体》——于是便惊呼道：“怪不得女王生病了，原来在阴暗的角落里藏着这种奇术家呢；但是现在好了，我相信他再也不能施行奇术了。”伊丽莎白时代的检查官爱德华·沃索普也谈及这种流行的看法：凡是有十字、数字、圆圈和希腊几何术语的书籍都可能是奇术著作。

这种偏见一直持续到17世纪，并且被广泛传播的“任何神秘事情都可能有着邪恶来源”的信念煽动得更为激烈。托马斯·富勒写道：“手中拿着天然磁石的学者在一个愚昧的市民眼里足以成为一个奇术家。”据说1644年没收数学家沃尔特·沃纳的文件的那些财产查封人，“一看到在迷信的代数和邪恶的几何技艺中那么多的十字和圆圈时，就苦恼万分了”。占星家亨利·哈弗莱特悲叹道：“假如一个人比普通大学生知道得多一点，那么他就会被视为奇术家，他就是与魔鬼交往了。”1651年，约翰·罗利忧伤地向利利报告说，当他用仪器测量教堂尖顶的高度时，当地的教区牧师便指控他是在施行奇术。当时有本小册子用“邪恶技艺的荣耀”这种措辞提到利利；而利利的学生和继承者亨利·科利则因安东尼·伍德把占星家描绘成“奇术家”而大为恼怒。

虽然这类诬蔑往往纯粹是出于诚心诚意的信仰，但是依然很难不得出这样的结论：教会反对占星家的原因之一，是他们把占星家看成其职业上的对手。尽管从理论上说，占星术和宗教并不矛盾，但是实际上它们无疑是竞争对手，各自有着对立的占卜方法。信神者可以通过祈祷和天启进行预言，而占星家则在研究天体运动后作出预测。那么两者可以共存吗？威廉·布里奇问："如果一个人能够利用星辰来预告未来之事，那么还要预言何用？"象约翰·加德伯里这样的占星家经常挖苦宗派成员所声称的先见和天启，嘲笑第五王朝派教徒的幻想，并且对于任何非占星类型的预言通常都持否定态度，这就加剧了双方的冲突。占星家吹嘘自己以数学为基础的预测的科学特色，以对抗宗教天启的神秘直觉和主观的性质。托马斯·特里格声称："我认为宗教预言和占星预测并非同一回事。宗教预言通过灵感；而占星家则有着已知的和自然的根据，他们把尘世间的结果看成是其固有原因的具体化。"相应地，贵格会教徒也认为利利的预测毫无价值，因为它们来自星辰，而不是来自内部的启发。

另一个敏感问题是占星术与祈祷之间的关系。古典时代的占星家曾强调，从星辰的影响中寻求神圣的解救是没有用的；在16世纪和17世纪，英国的新教作者则尖锐地指出，如果星界定数学说被接受的话，那么祈祷是没有用的。此外，占星选择理论似乎也暗示，如果不是利用占星术挑选一个吉利时刻，那么任何祈祷都不起作用。这一阿拉伯的观念据说是由某些英国占星家教授的。这和关于需要定时的行动来适应日月相位的巫术信仰有着

密切关系。伊丽莎白时代的奇术家托马斯·艾伦告诉一个主顾说，如果等到日至正午，敲打3下铁砧，他就能回答主顾提出的任何问题。保王党空想家阿里斯·伊万斯在14岁时听到"有人说，任何人只要在圣灵降临节的早晨，太阳升起和发出光芒的那一瞬间向上帝提出要求，上帝都会赐予他的"。

但是对于祈祷的问题就象对于自由意志的问题一样，大多数占星家都试图掩饰裂痕，以免占星术与宗教之间的分歧显得过于明显。他们敏捷地响应大主教劳德的观点：热情的祈祷甚至能够克服土星与火星会合的坏影响，因为上帝可以阻止邪恶方面，并取消会合。一个布道师告诉占星家学会说，真正的宗教信仰始终能抵制行星影响。如后来一位作者指出："祈祷和努力可以挫败星辰。"红衣主教波尔以同样的意思声称，不管一个人的算命天宫图有多大的占星意义，它都被人的第二次诞生，即精神再生所抵消。

但是这两个体系的潜在对立并不会轻而易举地消除。因为信神者痛苦万分地看到，那些凡夫俗子把教士通常可望解决的问题都提交占星家了。占星术所提供的虽然也是一个抽象的解释体系，但它是第一流的实践者，它为范围广泛的私人难题提供了咨询服务。其主顾们要求它帮助妻子、仆人、业务上的同事；或者，他们要求对一些复杂纠缠的行为或忠诚的争议问题给予指导。所以，主顾们在需要的时候去找的是察星者而不是传统的教会牧师，这一情况似乎成了教会精神优势的直接威胁，教会一直利用精神优势的特权来解决争端和给予建议。于是，

用历书调节其生活的人就显示了对上帝的不信任。弗朗西斯·克劳大师抗议道："倾听这些占卜者，就是拒绝倾听基督。"此外，还有大量的抱怨倾泻而出。占星预言的"研究比对《圣经》的研究还多"。许多人"更多地注意到这类预报和历书的应验，而不是《圣经》语言的应验。"有些人"信任司法占星家胜过对福音的信任"，以及"对利利比对上帝更相信"。

在这一点上毫无妥协可言。而就知识阶层来说，占星学说略能适合于神学框架。但是，当占星家发展的咨询业务在广度和深度上都足以威胁到教会，使牧师的作用衰落时，就爆发了激烈的反抗行动。有名的清教布道师威廉·珀金斯声称，一个人即使无可挽回地失去其财物，也比借助于占星帮助重新得回它们要好。但是这种苛刻的观点不能期望赢得只关心物质利益的普通大众的赞同。唯一的办法便是镇压，这就是教会法庭想方设法要实行的措施。晚至1716年，诺里奇的主教还在设法了解，其教民中是否有人"利用巫术、符咒或占星术，假装预测命运和寻找失物或者求教于任何这类人物的行为"。

在这一方面，宗教改革后的教会保持着与其中世纪前辈完全相同的态度。宗教法规一直禁止利用占星术选择时间的宗教典礼。当教会人士从发现约克的大主教杰勒德(卒于1108年)枕头下藏着一本占星术书的震惊事件中恢复过来后，他们便作出决议：其尸体不宜葬在大教堂。从中世纪后期以降，凡是开业的天宫图制作者被发现，都可能遭到教会法庭的惩罚。1577年，一个名叫西蒙·彭布罗克的天宫图制作者被审判他的法庭处以死刑。

但是占星家出现在宗教法庭上的次数似乎要比术士和女贤人少得多；并且，宗教的法律行为是否对他们构成了相当有效的障碍，也是颇可怀疑的，尤其是在几名杰出的占星家获得主教许可证从而有权象其它正统医生一样从事医业之后更是如此。除了宗教的审查制度外，安立甘教会所采取的阻挠行动似乎基本上是无效的。甚至对付占星术的文字战也并未达到目的。1671年，占星家约瑟夫·布莱格雷夫承认道："事实是，在那些牧师大肆反对我和我的技艺后，我的顾客却比以前增加了一倍，牧师们为我提供了绝妙的服务，那些先前没有听说过我的人都来向我请教，听听我到底解决了些什么大问题。"

虽然各派教士都猜忌占星术，但是在宗教改革后的英国，最持久的反对显然来自新教徒，这些新教徒最急于清除安立甘教会中残余的"教皇制度的"成分。爱德华派的新教徒追随大陆上的大师们（加尔文、贝扎、布林格以及彼得·马特），撰写文章，激烈地反对占星术，尤其是迈尔斯·科弗代尔、约翰·胡珀、约翰·福克斯和罗杰·哈奇森。加尔文关于这一问题的文章由乔治·盖尔比在1561年译成英文。此后，这场攻击由神学上的加尔文派和一般观点上的强烈反罗马派的作者们继续进行下去。这些作者中包括约翰·朱厄尔，他是玛丽一世保王派的流亡者；还有清教牧师威廉·富尔克、道德家和社会改革家菲利普·斯塔布斯、温泽的大教堂教士会成员和拉米斯及加尔文的仰慕者约翰·钱伯、虔诚的布道师威廉·珀金斯，以及奇切斯特的加尔文派主教乔治·卡尔顿。其它参与者包括清教牧师劳伦斯·汉弗莱和托马斯·库

珀，以及神学家安德鲁·威利特和乔治·黑克威尔。在内战前写了大量文章反对占星术的人中间，只有极少数人与这一宗教思想学派有密切关系。17世纪40年代，关于占星术的论战臻于布道和宣传册子的高潮，反对派的领导者是长老派教徒托马斯·加塔科、约翰·格里、托马斯·霍尔和约翰·维卡斯，接着协助的是公理会教士(虽然不是世俗人)约翰·古德温、约翰·欧文，还有威廉·布里奇和菲利普·奈。后一组人在1652年2月请求国会把司法占星术全部取缔。

如何解释清教主义对于占星术的这种深恶痛绝的感情呢？如果说这是因为“热爱理性”的清教徒敏感到了占星方法上的知识性缺陷，从而把这种敌意赞美成是经常假设的清教主义与现代科学兴起之间关联的进一步证据，那倒是颇为诱人的。然而实际情况似乎并非如此。占星方法的欺骗性通常不是清教徒的主要反对理由。他们反而承认占星家可以修正其预报，只是把占星家的成功作为其技艺之邪恶性的又一个证据。约翰·格雷奚落道：“占星家有时候的预测不是很正确吗？妖巫也是这样做的。”格里引用了清教数学家亨利·布里奇斯的观点，布里奇斯放弃了对占星术的研究，部分是因为他发现其规则不稳定，但更多地是因为他害怕“魔王对于那些沉溺于占卜占星术的人，首先会秘密地给予帮助，接着便逐渐地引诱他们与之结盟——除非上帝仁慈地加以阻止”。这样，占星家就进退维谷了。如果其预测错误，那么就证明他们是骗子；如果预测正确，则就是与魔王勾结。

这个观点并无新奇之处，它是从中世纪经院哲学家

那里继承来的。清教教会往往十分近似于赞成“无知乃虔诚之母”的陈旧的天主教观点。“莫用神秘事诱惑尔思想”，密尔顿《失乐园》中拉斐尔对于亚当的忠告概括了100年的顾虑。清教徒也可能因为感觉到从业者的许多活动体现了“教皇制度的”特征，所以对占星术特别敏感，咨询服务使人联想起忏悔，而选择时刻则显得象是教会日历中红字或黑字日期的表弟兄。占星图形和图谶与天主教俗人所佩的符文相仿，而黄道十二宫里的每一宫都分管人体一个部分的观念使人想起了每种疾病都有一个圣徒负责的罗马天主教信仰。当然，给司法占星术打上“教皇制度”印记的努力不大可能对见闻广博者产生多大影响，因为他们知道，首先阐述反占星术观点的是中世纪教会，大陆上反宗教改革的教会继续在十分卖力地反对这门科学。但是这种诽谤从表面上来看还是颇有道理的。

清教徒对于任何明显威胁上帝万能观念的言行也是极其敏感的，不容许有探察上帝奥秘的任何企图。他们的思想核心乃是在于这样一个基本信念，与上帝不可抗拒的威力相比，人类的处境卑微低下。与此相反，另一些教士则对独立的人类理性的潜在可能性持较为乐观的看法。因此，他们不大容易被占星家的伪科学性所惹怒。相应地，占星术在教会的领袖们中间获得了很大同情，尤其是劳德派。将阿明纽斯主义介绍给剑桥大学的彼得·巴罗是个占星家。劳德本人也对占星术极感兴趣。此外还有后来的林肯主教罗伯特·桑德森。劳德的传记作者彼得·海林也很认真地对待占星术；其它的劳德派同情者中则有保王党人托马斯·斯韦德林，他曾于1653年应邀

在占星家学会布道，还有埃德蒙·里夫，他在前一年为占星家布道。利利的另一个信徒是趋炎附势者约翰·高登，其观点是清楚地反劳德派的，但是在复辟期间，他还是成了伍斯特的主教。

阿明纽斯派信徒对于占星活动的明显同情在当时似乎并未招致特别的批评，此外还得承认，它也未给17世纪30年代的占星作者带来更大的自由。但是在内战的10年间，人人都很清楚，司法占星术的死敌是加尔文教徒，尤其是长老派信徒。这一敌意完全可从教义角度来考虑。占星家们啼笑皆非地看到，正是那些信仰最接近运命不可变观念的作者最容易被占星术的宿命论所激怒。约翰·加德伯里责问道，谁是星体科学的主要敌人呢？还不是那种"穿着黑衣服的狂妄自大者吗？""这种愤怒的长老，虽然是所有人中与占星术竞争最烈的人，但自己却抱着比占星术中任何原则都要荒谬一百倍的观点，即是最可怕意义上的命定论观点。"很清楚，由于占星家学说在形式上与之极为相近，而在内容上又是那么对立，所以清教徒被激怒了。加尔文主义和占星术是两种对立的解释体系，它们都旨在用固定和万能的力量来说明人类生活的盛衰，它们都提供一种对于未来可能事件的一般性预言，所以两者从一开始就成了敌人。一个同时代人写到清教徒时说，"狂妄自大的清教徒利用比占星家的天体现象更为神秘的征兆与符号，毫无根据地假装能判断任何人的未来境况和得救。"实际上，大多数加尔文派思想家都强调了命定论的奥秘不是人类所应该探索的。

加尔文自己写道：

我们的第一条原则是：去追求福音业已阐述过的命定论以外的有关知识，就象在无路之处行走，黑暗之中找灯一样的荒谬糊涂。让我们不要因为不了解那些“无知即学问”的事情而感到羞惭。相反，我们应该心甘情愿地放弃对这种知识的追求，这种追求是愚蠢的和危险的，甚至是致命的。

如果遵从这一警告，那么一切鉴别上帝选民的企图都会被贬为阴险狡猾的异端邪说。但是，占星家想做的似乎正是去探察这一奥秘。他们不仅预测了个人的生活前景，而且预测了他在尘世间的财产。他们的教课书甚至说，星辰能够展示主顾进入天堂的前途。卡尔顿主教认为，“我们必须依靠占星家来了解谁能够再生，谁不能再生”，这是关键性的侮辱。

所以，占星术就是这样一种思想模式：它虽然与命定论有许多相似之处，但却是与之交错而过。察星者似乎采用了加尔文派教义，但把它扭曲成了一种新的和世俗的形式：“把永恒的命定论变成了一生的必然命运；把天恩的选择变成了星体的选择。”威廉·珀金斯写道：“用制作算命天宫图来告诉人们未来情况的占星术是荒谬的和邪恶的，因为它所断定的人们的未来与上帝以其命定论断定的不一样。”

第二节　同　　化

关于占星术的合法性以及其它许多方面的争论，英

国的新教徒则强烈地显示出分裂倾向。清教徒和长老派信徒是反对意见的中心，然而公理会以及内战期间的一些激进宗派却为占星家提供了同情者和支持者。这一联合的象征就是威廉·利利与公理会政治领袖们的密切关系。利利尽管在青少年时期接受的是清教教育，但在内战开始时，他是同情保王党的。他在芒卡斯特的威廉·彭宁顿有个保王党庇护者，而他在发表的第一本著作中则精明地装出一副中立的态度。他在伦敦的业务使之与国会的领袖们发生了接触。1643年，约翰·皮姆临终之时，一个朋友将他的尿样拿给利利看，这位占星家正确地预报了他正濒临死亡。皮姆本人并不知道此事；而同年弑君议员约翰·莱尔的妻子莱尔夫人（她即是蒙茅斯公爵叛变后被法官贾弗里定罪的著名的艾丽斯·莱尔）将布尔斯特罗德·怀特洛克的尿样带给他后，他便很快地成了公理会顾问中极有影响的人物。利利成功地预测了病人的康复，因而赢得了怀特洛克的永远信任和支持。

这位占星家通过其新的庇护者，又与其它国会领袖建立了密切关系，其中包括登齐尔·霍利斯、菲利普·斯特普尔顿爵士、克里斯托弗·雷伊爵士、罗伯特·雷诺兹和罗伯特·派伊爵士。这些人的政治态度迥然有别，但是利利的立场和一般占星术的立场逐渐与世俗的公理会和军队的命运一致起来了，一齐反对教会的长老派。利利写道：

> 许多军人完全相信占星术，此外尚有许多公理会成员；我在下院拥有大量高尚的人作为朋友，我的

> 亲密朋友都不喜欢长老派，这在当时极有价值，能够保护这门技艺。如果长老派胜了，那么我清楚知道，他们就会使我的笔每年都沉默不语。

1647年秋，利利与布克去温泽正式访问军队，他们在那里受到费尔法克斯将军的欢迎，将军承认自己不懂占星术，但是表达了这样的希望："它是合法的并与基督教义是一致的"。利利向他再次保证了这一点，然后离去与随军教士休·彼得讨论神秘事情。

具有讽刺意味的是，恰恰在此同时，查理一世的一名女支持者去请教利利，国王怎样才能从被囚的汉普顿宫廷脱逃。1648年秋天，他又提供了进一步的建议，并将锯弓和酸送给他们；于此同时，他又使围困科尔切斯特的国会军队的士气大振。利利实际上具有敏锐的眼光来抓住机会，他在复辟之后仍然安然无恙便证明了这点。他在其占星术教科书中颇有特色地规劝那些自称的从业者"少对你所生活的那个政府作出不利的裁判"，这是他始终小心遵守的一条格言。

关于利利个人忠诚的问题暧昧而琐细，而比此更为重要的是有些公理会成员对他的极度热情。在这种背景下，他成了一个知道内幕的有权威的预报者和有影响的人物。当他遇到麻烦时，他可以依赖其新朋友的帮助和保护。1645年，其历书中伤了国产税务局，因而与检察委员会发生了争端，他的朋友们便连忙出面相助。1652年，他预言残余议会将会因军队和人民的结合而解散，从而引起麻烦，朋友们又一次救了他。在后一事件中，他声称得

到了斯皮克·伦索尔的鼓励，以及阿瑟·哈兹尔里格爵士、沃尔特·斯特里克兰、理查德·萨尔韦、休·彼得，甚至奥利弗·克伦威尔本人的支持。在他的临时监禁期间，他受到了军队秘书约翰·拉什沃思的拜访。1653年，残余议会的崩溃预示着利利最有影响的时期的到来。他报答了怀特洛克，即通过他的主顾、克伦威尔的女婿约翰·克莱普尔成功地推荐了这位庇护者出任瑞典大使。当克伦威尔成了护国公后，利利可以把“所有的军人”都看成其朋友了。

所有这些都可以见于利利的《自传》。但是他那些未发表的判例汇编和文件则可以使我们更为翔实地了解占星术与公理会成员、军队激进分子和宗派主义者之间的关系。这些交往性质充分地驳斥了任何这类的观点：政治家们只是利用利利作为宣传工具，而并不相信占星术本身。我们业已看到，理查德·奥弗顿在其作为平均主义者领袖的关键阶段请教了利利。现在还可以补充道，尚有其它的平均主义者或军队激进分子曾求助于占星咨询，通常是向利利或约翰·布克请教，其中包括陆军少校雷恩斯巴勒、陆军中校里德、副官长艾伦、骑兵旗手乔伊斯、罗杰·克雷布、第五王朝分子海军上校欧文·考克斯，以及好几个无法辨认身分的“鼓动者”，即那些被选上的军队议员。约翰·布克在1649年处理各种各样关于平均主义者的问题；弗里伯恩·约翰的妻子利尔伯恩夫人则从1653年到1667年占星家逝世，一直是他的老主顾。1648年，利利也为丝绸织工行会的法人提供过咨询意见，他们当时正在从事民主鼓动。判例汇编显示，在各种场合，利

利或布克还为胡·彼得以及两个杰出的军人约翰·雷诺兹爵士和托马斯·摩根上校提供过咨询意见。这份名单上还得添上陆军少将约翰·兰伯特的名字，他是占星家杰里米·谢克利的庇护人，并成了利利的主顾之一。据载，他于1661年曾向利利请教，他是否应该设法逃离伦敦塔，他自复辟之后一直被关在那里。

除了这些知名人士外，还有不少据知与宗派主义者和激进分子有来往的地位较低者对于占星术颇感兴趣。1647年4月至1648年9月之间，利利的主顾中至少有5个是再浸礼教徒。1645年，一个"守寡的脱离国教者"想知道她是否能"得到所想要的男人"；在此后的几年中，这位占星家曾为一名喧骚派教徒、一名贵格会教徒以及一名震教徒的妻子提供过建议。布克的主顾中有不少人源于清教徒，这可以从其名字上看出来：节酒·博尔斯比、戒律·惠廷以及贤哲·汉普森，虽然其中没有一个及得上杰弗里·勒尼夫的一个主顾的名字那么巧妙："满足的小鸟"。

关于占星术与宗派主义之间的关系，还有其它许多证据。尼古拉斯·格雷顿便是兼为占星家和宗派集团的领袖。第五王朝派教徒约翰·斯皮特尔豪斯称赞占星术是科学的公主，而利利则是"占星家的王子"。喧骚派教徒和前平均主义者劳伦斯·克拉克森曾在1650年从事占星业；而掘地派成员杰勒德·温斯坦利则建议在其乌托邦中讲授这门学科。有些主要的从业者都是具有进步信仰的人。西蒙·福尔曼的政治观点曾经十分激进；约翰·普尔是个热情的共和主义者；尼古拉斯·卡尔佩珀则是拥有变化无常的宗派主义历史的又一个激进分子。

约翰·海登于1663年被捕，因为他在一本书中说查理二世是个暴君。利利本人虽是安立甘教的教会执事，但是其第二个妻子于1654年下葬时“没有钟声，没有仪式，也没有祭司等等，这是她去世前所要求的”，她很可能是个贵格会教徒。此外，占星家乔治·帕克亦是如此。即使约翰·加德伯里最终成了保王派和隐蔽的天主教徒，但是在其开始从事占星业时也一度是个喧骚派成员和艾比泽·科普的信徒。

空位期间，有一大股人涌入占星职业，这酷似无知的布道师们竞相布道的狂潮。约翰·海登在1664年回忆道：“在暴政的后期，容许织袜工、鞋匠、磨面师、石匠、泥瓦匠、枪炮制造工、运输工和厨师等等来撰写和讲授占星术和医学。”激进的宗派着手复活一切玄秘科学。约翰·韦伯斯特激烈批评牛津大学和剑桥大学未能为自然巫术提供充分的设备：“凭着这崇高的知识，造物主的奇妙恩赐被发现了，并产生了不可胜数的好处。”改革者认为这一领域可以比当时主宰科学风格的机械论哲学更迅速容易地产生实际效果。韦伯斯特因此指责大学看不起占星术(这是“如此高尚和有益的一门科学”)，并热情地赞扬阿什莫尔、利利、桑德斯和卡尔佩珀的努力。伴随着占星术一起被研究的，还有炼金术、密码学、磁力学、梦，以及帕拉塞尔苏斯派医学。

占星术就这样地与长老派教徒托马斯·霍尔所谓的“家庭主义—平均主义—巫术的特色”产生了特别的联系。各个宗派称赞它的实用性，以及与家庭主义、通神论或贝姆派等启蒙教义的一致性，在此期间，这些学说都是

十分流行的。1644年至1662年期间，德国神秘主义者雅各布·贝姆的全部著作都被译成英文，而且“贝姆主义者”的宗派被理查德·巴克斯特选为空位期间重要的宗教团体之一。主张基督“是个符号，也仅仅是个符号”的家庭主义者相信，人类有可能“完全被基督占满”。也就是说，他们是至善论者，设想人类能够在其一生中达到神圣状态。他们对于贵格会教徒有着巨大影响，并且与某些喧骚派教徒几乎没有区别。贝姆那些暧昧不堪的著作的魅力在今天看来，是很难体会的，但是他的神秘主义是建立在古代微观世界和宏观世界学说的基础上的，而且他的教导与其后斯韦登博格的学说一样，包含着海尔梅斯传统的重要成分。因此，他把占星术看成至少是通往真理的一条支道。

按照其主要的英文译者约翰·斯帕罗所说，贝姆认为通向上帝的道路和通向了解宇宙的道路都要经过人类灵魂的仔细审查，因为人类作为一个微观世界，在其体内包含着自然界的缩影。这种人与宇宙的根本性亲缘关系即是人与上帝神秘融合说的基础。犹如后来一个英国信徒托马斯·特赖恩所指出的那样，“人类体内的占星术就如其体外的占星术一样。我们自己也有着微观世界的太阳、月亮以及其它一切行星”。贝姆的另一个信徒威尔士人摩根·卢埃德也认为七大行星可以见于人体内部。贝姆主义者的神秘目的就是要把这一内部占星术神学化，并且使之变为一股精神力量。这一学派的一位早期德国作者瓦伦丁·韦格尔所写的一部书在1649年以《神学化占星术》之名被译成英文。然而，在许多家庭主义者看来，

贝姆主义是一件更为实际的事情，为人们提供了从玄秘知识中获得特殊威力的前景。一个同时代人写道："家庭主义者确信，他们能够利用占星术知识和理性力量征服整个世界。"正如此后威廉·劳所评论的那样："17世纪的贝姆著作的读者们希望自己从自然界的某些奥秘中悄悄地溜走，并且带着点金石而逃。"

然而，不管其动机如何，有一点是很清楚的，就是对占星推测的极大兴趣将英国主要的贝姆主义者联合了起来。布拉德菲尔德的教区长约翰·波达格博士曾施行占星术，并于1655年因这种玄秘活动而被暂时革职。其儿子塞缪尔是约翰·布克的老主顾。另一个占星术研究者是查理·霍瑟姆，他于1646年将贝姆主义介绍进了剑桥大学。其它杰出的家庭主义者则包括：罗杰·克雷布，此人我们已在利利的咨询室里见到过；托马斯·特赖恩，著名的绝对戒酒主义者，并热衷于占星术；罗伯特·盖尔，他曾数度在占星家学会上布道。布克笔记中称之为"施行占星术的年轻女郎"康福特·埃弗拉德可能与波达格的一个信徒埃弗拉德有关系；而约翰·加德伯里则肯定有过一段家庭主义者的经历。即使利利，他尽管声称厌恶喧骚派教徒，但仍是贝姆的仰慕者，他把贝姆看成是一个信神的人，而不是象长老派那样把他说成是"荷兰巫师"。

然而，虽然宗派中的一些个人在与占星术调情，主要的宗派主义团体的态度却通常是敌对的。固然存在着个别的贵格派占星家，但是整个贵格会教派却把这一业务看成是不信神的，并激烈地抨击它。有些第五王朝派

教徒认为它是邪恶的和拙劣的预言。浸礼派教徒也表示了类似的疑虑，虽然其开初的态度较为踌躇。1655年在布里奇沃特的一次非国教牧师会议上讨论了“占星术在医学上是否合法?”的问题。他们是这样解答的：

> 我们对于这个问题不能确定，而只能期待上帝来弄清这件事。尽管如此，我们希望同行们谨慎提防，以免自己参与这类事务，因为如果对此竭力探索，那就会导致一个人去听从邪恶的诱惑，而《圣经》对于邪恶的作用是激烈谴责的。
>
> 其次，因为有好几个先前干过这一事情的同行已从中看到了邪恶的作用而洗手不干了。
>
> 最后，因为如果借助于邪恶的报告而从事这一行当，那就不大可能不给传播福音的事业带来危害。

洛多威克·马格莱顿给予了更为直截了当的回答，他自信地宣称，太阳、月亮和星辰几乎没有什么重要性，因为“其躯体的尺寸并不比我们天然目光看出来的大多少”。这种有组织的非国教团体最终被证明就象早先的清教徒一样对占星术并不友善。

除了各个宗派之外，也并非没有较为正统的教会人士与占星术调情。在修道院图书馆中，占星书籍和占星手稿之丰富反映了教士在中世纪占星学问中的主要作用，而教士从业者继续成为精通这门技艺的人物。如约翰·加德伯里正确指出的那样：“许多最优秀的占星术作

家是圣职人员。”他在1656年拟订了一份英国主要占星家的名单，其中包括不少教会人士，他并指出，他还可以添上“分布在英国大部分郡里的许多受人尊敬的圣职人员，他们目前仍然十分精通占星术，”但是他宽宏大量地并未付诸实施，以免他们遇到麻烦。在这些“受人尊敬的圣职人员”中，肯定有一些是叛教者，诸如威尔士人约翰·伊万斯，他是最早教利利画算命天宫图的人，有些流言蜚语迫使他丢下他在斯塔福德郡的俸禄而逃走（虽然他在施术时仍穿着白色法衣）。另一个怪人是威廉·布雷顿，他是白金汉郡桑顿的牧师，一度担任过克里斯托弗·海登爵士的教士，曾帮助爵士撰写了《为司法占星术辩护》一书（1603年）。布雷顿以惯于抽吸制成钟索状的烟草而闻名，据说他是个能干的占星家，“严格信奉托勒密学说，对此学说极为精熟，”他不愿意在星期日制作天宫图。

其中最著名的是白金汉郡大林福德的教区长（1590—1634）理查德·内皮尔，此人是西蒙·福尔曼的学生，并是17世纪最风靡一时的占星术和医学从业者之一。据利利说，他指导过许多牧师施行占星术，并且“借给他们的书可满满地塞足斗篷口袋”。内皮尔虽然雇用了一个副牧师来代替他布道，但他仍以模范的虔诚者而闻名。他在制作算命天宫图前要念诵祈祷辞，并且对着每一个病人祈祷。约翰·奥布里说，他的膝盖“祈祷得长了茧”。其卷帙浩繁的文件表明他的宗教与其医学，占星术以及巫术和奇术紧密地纠缠在一起。从正统宗教观点来看，他的大多数活动都应受到谴责，但是内皮尔仍然度着其安

立甘教会的生涯，并且在每次巫术活动之前，先向万能之神祈祷。

另一个教会占星家是约克郡梅思利的教区长安东尼·阿香，他是都铎王朝时期人文主义者罗杰·阿香的兄弟，并是最早的历书作者之一。其它发表预报或占星指南的16世纪教会人士还有理查德·哈维、托马斯·巴克明斯特、约翰·马普莱特、斯蒂芬·巴特曼和乔治·哈特吉尔。在下一世纪有着他们的对应者，虽然那时教会对于司法占星术的态度更加严厉了。乔舒亚·奇尔德里因试图以哥白尼学说为基础重建占星学而闻名，他曾当过赫伯特勋爵的教士，复辟之后成了一名有俸教士。纳撒尼尔·斯帕克曾在1653年为克劳德·达略特的法文占星指南出过新版，他是肯特郡的牧师，娶了占星家乔治·阿特韦尔的小女儿为妻。在复辟期间被开除的非国教者中，有些人对占星术相当感兴趣，而在教会内部的则有约翰·巴特勒，他是奥蒙德公爵的教士，北安普敦郡利奇巴勒的教区长以及后来的拒绝立誓臣从者，1680年，他发表了为司法占星术辩护的一本重要著作，尽管他承认教士通常是不干这类事的。其它为占星术辩护或施行占星术的教士包括：埃德蒙·奇尔米德，牛津大学基督学院的院内教士；理查德·卡彭德，《论占星术之无害、有用和信神》(1657年)的作者；查理·阿特金森，约克郡柯克哈默顿的非国教牧师，他在1670年至1673年间，每年发表历书，并且做广告，说他随时准备处理天宫图、丢失财物及时刻问题等事务。这类情况当然比较少，但是还有一些不太夸示的教士，如威廉·洛克，多塞特郡阿斯克斯韦尔

的教区长(1674年—1686年)，他不仅制作自己儿女们的算命天宫图，而且把他们的天宫图记入教区登记册。许多牧师都做过关于历书和预报的笔记。

教士们的忠诚被分割了(对上帝和对俗世)，对它的任何多余的怀疑，均被占星家判例汇编中的证据所消除，汇编中记载着经常上门的圣职人员的姓名。15世纪的主教佩科克曾注意到，那些圣职人员与俗人无异，也都屈从于星辰的影响。约翰·加德伯里在1658年有着同样的看法："众所周知的是，教士们并不比别人更佯装神圣，他们也有着同样的感情，因此也可以象其它人一样通过占星技艺而获得教产。"利利将教士包括在其主顾中，其中大部分人主要关心的是他们将来的提升。汉弗莱斯博士同，他是否能稳固地保住教士俸禄；一位海军随军教士询问自己受雇的前景如何；一个匿名的咨询者则承认自己的兴趣在于"提升一份肥缺"。另一个非国教牧师德沃拉克斯先生则经常委托占星家解决其私人问题，以及其它许多关于俸禄的问题。利利的通信者中有好几个乡村牧师，其中一个是埃塞克斯郡小威格巴勒的教区牧师罗伯特·斯特雷尔，要利利计算一下他是否也有可能成为一名技术高超的占星家。约翰·布克的顾客中包括两名伦敦教士，一位是阿尔德门外的圣博托夫教堂副牧师约翰·麦克尼斯，另一位是公爵广场圣詹姆士教堂的威廉·哈里森。1647年，有个主顾甚至要求利利用占星术来决定其兄弟是否应该去担任圣职。占星家们的课本中明确地包括了确定主顾的宗教圣职前景的规则。

信神的俗人也可能被这门极具魅力的技艺所诱惑。

詹姆士一世时代的预报者爱德华·格雷沙姆是《安息日在神学中之仪式与观点》一书的作者。17世纪后期杰出的非国教徒塞缪尔·杰克及其儿子都是积极的占星家。议会议长托马斯·米德尔顿爵士雇用了理查德·内皮尔制作占星图谶，而对其适宜性没有表示出任何顾忌。但是有些主顾则感受到良心责备。有人告诉布克说，他只是在读了克里斯托弗·海登爵士《为司法占星术辩护》一书后才来请教他的；另一个人则对利利说，他希望了解一下占星术，至少要使自己确信它与福音是一致的。一位詹姆士一世时代的占星家说：

> 许多人有求于我们，愿意拿出大笔金钱或其它礼物，要求我们告诉他们有关失窃的银匙、指环、珠宝以及不见的牲畜等情况；如果他们发现我们不愿倾听其诉说，他们就会发誓说决不透露我们的建议，因此他们显然认为占星术是邪恶的，否则占星建议为什么还需要保密？

在该时期的大部分占星文献中都略带辩白的口吻。历书通常都有一篇导言性论文，来证明这门学科的正确，并驳斥其教会敌手的诬蔑。

但是这种顾虑常常能被克服。占星家们甚至以神学上的论据来证明他们所得的酬劳的正确性。1633年，天宫图制作者约翰·沃克斯被高级委员会传讯，他提醒法庭说，当塞缪尔告诉扫罗关于其父亲之驴子的情况时，扫罗便打算付给他 1/4 锡克尔银币作为报酬。当一个博学

牧师指控约瑟夫·布莱格雷夫替人寻查被偷的亚麻布时，布莱格雷夫也引用了同样的先例。他愉快地讲道，这个牧师"在略一踌躇以后，说塞缪尔应受谴责"。

没有固定的公式可以概括在如此众多的信仰者的心目中占星术和宗教之间极度混淆的状况。一位匿名主顾写给约翰·布克的一封信可以生动地说明这一复杂性。他要这位占星家回答若干典型的问题：他和他的妻子谁先死？他们会有孩子吗？他在巴巴多斯种植园的事业会兴旺吗？但是他在附言中又添上了更不平常的问题：

> 尽管星辰极其明显地展示出，无论是善人还是恶人，都会受到许多不利的影响和遇到许多不利的事件，但是我仍然要问，二者所受的待遇是不是不一样，对于真正蒙受天恩的善人来说尤其如此，他们知道自己是上帝的义子，我想知道，星辰的影响对于善恶两种人所产生的效果通常是否会完全不同或者大部分不一样？

这里的句法相当混乱，但是在这纷乱的句子后面的思想则十分清楚：星辰可以控制不信神者的命运，但是信神者肯定能免受它们的影响。

于是，异端的占星术和基督的宗教不再是两种对立的信仰体系了，而是被证明有着许多共同点。占星家与其主顾都发现他们有可能达成一种折衷，使它们毋需过多的反省就能调和其宗教与占星实践。然而布道师还是害怕占星术的流行会导致人们用古典时代的行星神

祇——他们的记忆还保留在月份以及星期日子的名称中——来取代基督教的上帝。他们回想起占星术是作为宗教而不是作为科学开头的，而且《圣经》中有着对于星体崇拜的警告。天体是永恒的、普遍的以及有可能是无所不能的；对于它们的默祷是不是也会转变成某种神秘的共享呢？4世纪开端的普里西林派信徒不是把星辰当成神一样崇拜的吗？伊丽莎白时代鞭挞娱乐游戏的清教徒菲利普·斯塔布斯阐述了每个人都惧怕的危险：

> 凡是倾听太阳、月亮、星辰、十二宫和行星能随意干善事和恶事，赐福和诅咒，导致成功和失败、生和死，以及它们能控制、管理和安排有关人类躯体和灵魂的一切事情的这种说法的人，哪有不背叛上帝并且不再崇拜给予人类如许幸福的造物主的？如果星体能够发挥这样的作用，那不是应该被当作神祇来礼敬和崇拜了吗？

当然，这种危险只是一种错觉。没有一个重要的占星者是不信神者或者是星体崇拜者。他们代表了各种各样的宗教观点，从罗马天主教一直到贵格会教派，他们都声称自己的技艺是与其宗教一致的，天体仅仅是上帝意愿的工具。然而，就大众阶层来说，占星术与宗教之间的平衡最终会在偶然中被打破。早期的基督教信仰有时被当成太阳宗教，而盎格鲁—撒克逊的诸国王不得不运用法律来反对星体崇拜。行星神祇的异端传说还残存于中世纪的插画中。黄道的十二宫装饰着许多英国教堂，并有助

于形成大众的宗教态度。国会的偶像崇拜反对者威廉·道辛在1643年—1644年间访问了沙福克郡的几座教堂，看到了太阳和月亮的图画。教堂本身就是面朝日出方向建造的。卡姆登报告说，“爱尔兰人”仍然朝着新月下跪，并念诵主祷文。在英格兰，月亮对于庄稼和人类人体发生影响的观念很容易被普通人民所接受，如培根所说：“由于人们崇拜天体，所以这类思想根易进入人们内心”。在17世纪，人们还普遍地对着新月行屈膝礼，并说：“月亮就在那里，上帝赐予她魅力。”据约翰·奥布里说，约克郡居民有裸膝跪拜月亮的习俗。乡村居民对着月亮摩擦双手，以治疗肉赘，他们确信月亮拥有一种超自然的威力；去教堂做礼拜的妇女在典礼上唱的赞美诗也是吁请免受太阳和月亮的影响之害。

至于这类做法对人们的基本信仰究竟影响到何等程度，则甚难确定。15世纪《财主和穷人》一书的作者正确地抱怨道：“这些年代里人们确定崇拜太阳、月亮和星辰”。1453年，赫特福德郡斯坦登的一个屠夫和一个劳工被正式指控持有这种主张：除了太阳和月亮没有别的神。所以当托马斯·莫尔写到其乌托邦中“有些人把太阳，有些人把月亮，还有些人则把其它行星当作上帝来崇拜”时，他心中想到了故乡的情况。17世纪中叶，当理查德·巴克斯特到达其基德尔明斯特教区时，他发现有些教民是如此无知，以致于“认为基督是太阳……圣灵是月亮”。据载，伦敦的“农神”和“婚姻神”宗派在1641年崇拜行星神。1648年则有一帮聚饮者为“七大行星”的健康祝酒。3年后，一位占星作者承认，当时有些人把神圣的威力归因于

星体，“把星辰看成是神灵，而不是看成为造物主设立的工具”。还有另外两件案例有助于启发我们弄清当时较为普遍的现象。第一个是安妮·博登汉的案子，她于1653年因妖术罪在索尔兹伯里被处决。她是占星家约翰·拉姆的前仆人，长期从事术妇的职业，声称能够“比利利大师以及任何其它人完成更多的事情”。值得注意的是，她在处理一个有痉挛性发作的小姑娘时，据说采用了明显的异端疗法：祈祷木星，“这颗所有行星中最优秀和最幸运的星”。更为令人注目的是威尔特郡的一个案例，这是1656年季度法庭审理的。纺织工威廉·邦德被控不信神和渎神，尤其是公开主张“在行星之上并无控制着它们的上帝或威力，不是基督而只是太阳在照耀着我们”；“雅各的十二个儿子即是黄道十二宫。”这是肆无忌惮的占星术了；假如不知道到底有多少威廉·邦德的同时代人持有类似的观点，倒是令人十分心痒难熬的。

过去的魅力

第七章　古代预言

第一节　类　型

如我们在上文所见，当时的人们认为有许多种方法可以了解未来。而古代的预言却与迄今讨论过的这些方法全然不同。它不是直截了当的预报，而是运用难以捉摸的、含糊不清的和模棱两可的散文或诗句片断，它既没有明确的根据，也不是巫术性或宗教性的。通常——但也并非一成不变——它被认为来自于某个历史人物或神话人物。人们始终相信它是古老的，有时甚至极为古老。这类预言在16世纪前就长久流传，但是由于其历史纷乱不清，因而那些文字学者也就无法充分地揭示它了。

使用的最普通型式是精巧的动物象征主义，十分类似于《圣经启示录》中鹰和龙怪的风格。12世纪蒙茅斯的杰弗里的《不列颠诸王史》便是这一类型的原始典型，其

中，默林的预言谈到了诸如白龙怪和红龙怪、康沃尔的野猪和威克尼斯的驴子等角色。这些野兽后来就被用来象征性地暗喻专门的地区、家族和个人。这种盖尔弗里德式的预言就这样模糊不清和灵活可变；它还被特别巧妙地设计，以迎合几乎以图腾风格的纹章表记来识别家族和个人的封建社会。久而久之，诠释者便编纂了全面的预言解法，指出其同时代的某些人应该相当于什么神话动物。伊丽莎白时代的一个作家用谐音词挖苦地谈到了"鹰和猎犬(eagles and beagles)、猫和老鼠(cats and rats)、狗和猪(dogs and hogs)、乌鸦和弓(crows and bows)、石块和骷髅(stones and dead men's bones)、乡下淘气鬼和傻大个儿(country hobs and lobs)、打补了的鞋和仲夏时的月亮(clouted shoon and mi dsummer moon)"，但是盖尔弗里德预言的适应性极强，只要君王和贵族使用了这类表记，它们就能煞有介事地适用于当时的大事件。

另一种类型是"绘画预言"，这是装有彩饰的卷轴或画片，描写的主题是国王、祭司和纹章符号等。这种利用图画讲故事的原始方法也见于文艺复兴时期讨人喜欢的表记书籍中，弗朗西斯·夸尔斯和乔治·威瑟使之在英国流行起来。然而，绘画预言比表记预言更为深奥莫测，而且并不附有解释性的诗句。象纹章符号一样，图画是与文盲交流的有效工具，并且同样给予主观解释以广阔的余地。

第三种预言亦以模糊不清为特点，它基于字母或数字的组合。一个众所周知的例子是这种韵句："亨普线纺

光，英格兰便亡。”这里的“亨普(HEMPE)”一词被认为是都铎王朝君主亨利(Henry)、爱德华(Edward)、玛丽(Mary)、菲利普(Philip)和伊丽莎白(Elizabeth)各名字的开首字母组合而成。培根写道，他第一次听到这个预言是在童年时代，当时这个预言被认为意味着伊丽莎白死后会出现什么灾祸。然而结果表明，预言是指王国的名字从英格兰改成了不列颠。

若要对迄今所知的流传在都铎和斯图亚特时代或者至今保存在手卷中的所有预言列出一份全面的清单，是相当困难的。它们肯定成百上千，并且似乎是无限变化和可以置换。中世纪的后裔经常被说成据报在某座古老建筑——更可取的是一座寺院——的废墟中发现的一些预报是针对着他的。例如，有《近来在诺福克郡圣贝尼特修道院发现的预言》这样的书；还有一个石匠在萨默西特的卡尔特公学的墙壁上发现的预言；“在锡翁的小修道院中”发现的其它预言；“在庞蒂弗拉克特城堡中的一份手稿中”的预言；“爱德华六世时期拆毁圣坛时在萨福克的一个圣台中”发现的预言；“肯特郡福克斯通一个铜盘里的预言”；“圣埃德蒙斯伯里一个下等人的铜壶底里的预言”；“在解散修道院以后的埃塞克斯郡哈洛的一个成衣铺里被发现的威克利夫著述中一本全文誊抄的书”；“康沃尔郡圣迈克尔山一块岩石上的手写古卷轴中的预言”。据说 1681 年有 30 或 40 则“古预言”在布里奇沃特附近的一座古修道院的围墙里被发现。预言惯常在这种地点发现，反映了这样一个广泛流传的看法：修道士拥有其新教继承者们所没有的特殊玄秘威力。

还有一种流行的方法是，声称某一预言长久以来一直属于某个家族或个人，但是如今第一次更广泛地传播开来。这种类型的预言有：《藏在波伊斯家族中达60年的一份手卷中的预言》；《哈德斯菲尔德的牧师史密斯先生保存40年的古奥特韦尔·宾斯的预言》；"一份古老的手写文件，据说由威廉·韦德爵士从伦敦塔内取出，并藏在家里的一个墙洞中，在他过世后被取出"。

然而，大多数预言都归之于不可否认其真实性的历史上的个人。这类预言的作者，或者被人从其真实著作中选取"预言"的作者是相当众多的，其中包括比德、吉尔德斯、大主教梅里图斯、忏悔者爱德华、亨利二世、贝克特、吉拉尔都斯·坎布伦西斯、修士培根、乔叟、萨沃那洛拉、伊格内修斯·洛雅拉、詹姆士一世、沃尔特·雷利，以及大主教厄谢尔。其他一些人则是更加朦胧的人物："林肯郡一个市镇的法官"特拉斯韦尔先生；德尔比郡的一个成衣匠；戈斯纳的迪金；"200年前韦林的牧师汉弗莱·廷德尔；罗伯特·尼克松，被认为生在爱德华四世时期，他的柴那《预言》一直流传到19世纪；最著名的是希普顿大妈，可能是红衣主教沃尔西同时代的约克郡人，但是在1641年之前没有听说过。

要确定每个人是怎样获得其预言声誉的，这需要调查文献资料。其中有些人确实曾是先知或宗教幻想家，诸如菲奥雷的乔基姆，他是12世纪的修道院院长；或者一些中世纪的圣徒，希尔德加德、布里奇特和文森特，他们关于教会改革和罗马衰落的天启般的预言在新教环境中是很容易被接受的；詹姆士·马克斯韦尔所著的《流行于

以往时代的24个著名罗马天主教徒关于罗马教会之缺陷的令人钦佩和引人注目的预言》（1615年）一书是最早的印刷品之一，其中大部分也都是这类容易被新教徒接受的预言。可以追溯至古典时代后期的西彼拉式和新西彼拉式预言还在继续吸引着人们的注意力。其它所谓的“预言家”——诸如吉拉都斯·坎布伦西斯或者萨沃那洛拉——则是伦理家和宗教领袖，他们警告人们，若不进行改革就有灾祸临头，这种警告在后代人眼里看来具有了预言的性质。这种过程的一个很好范例便是诗人乔治·威瑟的情况，他反复地预言将有灾难降临到不信神的英国人头上。而在内战爆发后，这种预言似乎真成了先见之明，预言作者很愿意鼓励这种错觉。虽然16世纪和17世纪时的许多预言是过去有意识预测性言论的翻版，但是还有一些预言几乎只是偶然产生的。根据后来的事件来看，先前不在意的评论似乎揭示了不平常的预见。例如，大主教厄谢尔于1602年—1603年间根据《以西结书》布道时，采用的方式是使人觉得，以西结似乎早已预言了1641年的爱尔兰叛乱。此后他在1625年的布道中则使人觉得，内战仿佛也是被预言过的。一个众所周知的不遵奉国教的“预言”最初只是一名天主教同情者在一次谈话中所表达的希望。人们曾仔细地检查过在古代编年史和历史中任何明显的预言隐喻，所以一次偶然的评论便很容易使已故作者获得预言者的身份。在某些情况下，预言和预言家之间甚至没有任何真正的联系，例如，“乔叟预言”只是这位诗人1532年版的著作中一同印出的一段无名作者的诗句，这就被伊丽莎白时代的人看成了14世

纪的一个预言。

最著名的预言家是默林，这是一个合成人物。有时候人们把威尔士吟游诗人米尔丁的民族主义预言以及蒙茅斯的杰弗里在其《历史》第7篇中的预言都归之于默林。杰弗里的默林部分是根据早得多的尼纽斯的作品中所描绘的预言少年安布罗修斯创造出来的，于是熔合成了"安布罗修斯·默林"，犹如《安布罗修斯·默林之谜》(1683年)中所记载的那样。大部分古威尔士预言都与反对撒克逊人和诺尔曼人的斗争有关，并且预言了威尔士人在亚瑟——或者在其它版本中是奥文或卡德瓦拉德——领导下的最后胜利。那种朦胧暧昧的语言使得它们能够适用于其它场合，而归之于"默林"的预言——无论是盖尔弗里德式(默林·安布罗修斯)的预言，还是卡利多尼亚式(默林·西尔维斯特)的预言——则以许多不同的版本流传着。伊丽莎白时代的一个人认为，在中世纪，"默林的预言被人们以极度尊敬和重视的态度拴在英国许多图书馆的书桌上"。

默林的预言虽然在口头上被大量采用和改头换面，但是通常都可以归结为过去的某一段具体文字；苏格兰的预言也是如此，它们被指归于13世纪厄尔塞尔杜恩的托马斯·赖默，或者包括在以"布里德林顿"为作者的杂录中，这个"布里德林顿"有时候指的是14世纪奥斯汀天主教团团员布里德林顿的约翰，有时候则是指他的12世纪的前辈布里德林顿的罗伯特。这些预言作为《苏格兰、英格兰、法兰西、爱尔兰和丹麦预言大全》的一部分，于17世纪初在爱丁堡出版，后来又频频再版。这些藏书成了都

铎和斯图亚特王朝时期英国预言贩子们使用的形象化描述的最重要资料。而根据《圣经》资料，如《启示录》或《以斯拉记》，所作的预言亦然如此。

在极少数情况下我们可以得知预言的确切起源。例如，德国新教徒和《圣经》注释者保罗·格里布内的一份预言抄本曾呈交伊丽莎白一世，此后存放在剑桥大学三一学院的图书馆里。书中包括关于欧洲未来历史的预言，附有图画说明，并有明显的反天主教偏见。在此后的一个世纪中，它经常再版，并且被人不同地解释成预言了古斯塔夫·阿道弗斯的经历、查理一世的被处决以及查理一世之子的复辟。该书极为流行，以致于象一部成功的现代电影一样，也有自己的后代，这就是以保王党宣传小册子形式出现的《以西结·格里布内(保罗·格里布内之子奥巴代亚·格里布内之子)的先见和预言》(1661年)。在此，至少其世系是直接的。

但是，不同的出版者将同一条预言指归于不同的作者也是很常见的事情。例如，关于狮子、百合花、鹰和耶稣基督的《托马斯·贝克特之预言》，据说只是在出版的1666年的前一年才在阿宾登的一座古宅中被发现，并且原来是属于格拉斯顿伯里一个教士会成员的财产。但是早在1645年出版该书的威廉·利利则声称它见于16世纪的一批预言手卷中；而《几段古怪预言》(1642年)的编者则说它是林肯郡的法官特拉斯韦尔的作品，后来的一个出版者却说它是由比德撰写的。另一方面，贵格会教徒又认为它是贝姆的作品。1689年该书重印，题为《尊敬的已故的阿尔杰农·西德尼的预言》。这实质上是用来

支持爱德华三世对法国的干涉，也是为约克族爱德华四世对王位的权利要求撑腰。另一条流行预言的历史也同样地纠缠不清，它以“八十八竟，然后兴盛”之语开始。关于其作者也是众说纷纭，有人说是希普顿大妈，有人说是伊格内修斯·洛雅拉，还有人说它“发现于诺福克郡圣贝内特修道院中”。

这些预言的原本系谱学就这样提出了一些错综复杂的问题。我们在此决无争论这些问题之意，因为我们所关心的是当时的人们对这些预言的使用，而不是它们最初构成的客观环境。就这一目的来说，可以颇有理由地认为，大部分预言可以分成两个主要流派：一是早期的真正言论，后来被人们作了重新解释，公然无视其原来的形成环境而使之适用于新的事件，这是数量大得多的一类；另一流派则是当代人以假乱真的创造，并欺骗性地声称它出自遥远的古代。后一类里的有些预言本身就证明了它出自当代人自己之口；例如，1651年出笼的一条证明新的共和政府正确的预言，旨在使之起源于“亨利七世时代的一个耶稣会士”，而事实上耶稣会是在此50年以后才建立的。另一些预言的虚假性则由其内部的证据揭示出来，例如，《老奥特韦尔·宾斯的预言》(1642年)中包括大量毫不掩饰的对长期议会的偏见。但是即使在这种情况下，出版者也并不热心于使其成果拥有某种世系，只是说它“来自某个图书馆”或者“一个不知名的人留在店里的”。

因此，可以概括地说，这些预言通常被认为起源于中世纪；它们因其古老性而博得了声誉；此外，虽然当时有

些人讨论过这些预言者究竟是从上帝、从奇术还是从占星术获得了这种先见之明，但是总的说来，人们对于其确切起源和预言基础几乎没有什么兴趣。对于大多数人来说，它们之存在就足够了。

第二节　作　　用

16世纪和17世纪的大多数老练的作家都佯装看不起这种古代预言，赞同培根在《论预言》一文中所说的话，预言除了作为"冬天炉边的谈资"外，别无益处。他们象培根一样，认为预言确实会导致大量不幸。约翰·哈林顿爵士评论道："博学的人基本上都瞧不起预言，但是我发现预言仍然展示了一种预兆，并且在那些似乎嘲笑它的人的心中留下了深刻的印象。"有许多评论者都提到了这一易受批评的脆弱之点，从15世纪的法国人康明斯一直到17世纪的占星家利利。1549年，一位苏格兰作者声称："英国人深信各种各样的默林预言以及其它不可靠的古代预言者的预言，他们对于这些想象出来的作品的信任甚于对以赛亚、以西结、耶利米以及福音书的预言的信任。"爱德华·科克爵士认为，仔细研读英国历史后就会发现，"可悲和致命的事件都是由于那些虚假的预言而发生，心术不正的人发明了这些预言，伪称是古老的，实际上却是最近编造出来欺骗老实人的；而以前时代的那些乡下人又是多么地易于上当受骗啊！"1677年，不遵奉国教的教士理查德·吉尔平抱怨道："一份假装是在墙内发现的或见于某一古老手卷中的连作者都不能肯定的预

言，却往往比明白无误和确实可靠的圣经规则更受人欢迎。我们每天都可以看到这类事情；外国人对于英国人的轻信已作了严厉的批评。”

关于这类预言影响力的最好证明便是历届政府都要下决心限制其流传和惩罚其传播者。中世纪时期，政府曾采取行动对付威尔士吟游诗人的预言以及威克利夫派教徒的预言性言论。那时，时常有伪预言者遭到逮捕，一个修士由于对布里德林顿预言的煽动性解释而于1402年被送上了绞架。在都铎诸君统治时期，这个运动似乎加剧了。传说亨利七世议会第一届会议对“一切形式的预言”定了重罪，这一说法是否有根据尚不清楚，但是亨利八世及其继承者们则肯定采取了严厉的措施来对付一切政治预言。1541—1542年的一个法令说，三教九流人物都利用预言来预测以某些动物作为其姓氏中纹章性图案或字母的那些人的未来。而以这种方式预测未来的就要定以重罪。1547年重申了这一法规。1549—1550年，颁布了一个“反对轻率和异想天开的预言”的新法令，对于那些传播有可能导致叛乱或内部骚动的预言的人处以罚款和监禁。玛丽·都铎继位后，这一法令被废除，但是1563年又新颁布了一个法规。此外，都铎政府的常规手段——枢密院的布告、命令、治安推事的训谕以及主教的查询——一直在正常地直接反对着这种“古代”预言及其作者。

政府之所以这么关注，是因为预言和行动之间始终存在着密切关系。默林的预言在14世纪重新出现，以支持英国对于法国王位的权利要求，而在15世纪则用以证

明约克派和兰开斯特派各自的欲望是正确的。许多手卷中的预言被编纂起来，以推进玫瑰战争中一些参与者的权利要求。在威尔士，大量的政治性预言维持了撒克逊人有朝一日会被赶走的传统说法。政治性预言在奥文·格林杜尔反对亨利四世的暴动中以及里斯·阿普格鲁法德反对亨利八世的暴动中都发挥了重要的作用。16世纪后期的威尔士又流传着默林的故事，大量民族主义的预言继续使英国政府惶惶不安。

爱尔兰同样希望通过散布适当的预言而将外来征服者赶出去。威尔士的杰拉尔德曾看到古代预言在亨利二世对爱尔兰的征服中得到应验；在伊丽莎白一世统治时期，“吉拉尔都斯·坎布伦西斯的预言”也用来支持对爱尔兰人的权利要求。1593年，基尔台尔郡的一个居民由于一个预言说奥唐奈有朝一日将成为爱尔兰国王，因此断送了自己的双耳。在1641年阿尔斯特造反期间，也流传着类似的预言；其中之一预告说，费利姆·奥尼尔爵士将把查理一世及其子孙赶出英格兰。

实际上，在扰乱都铎王朝的每一次造反或民众骚乱中都使用了这类或那类预言。在亨利七世统治时期从包围珀金·沃比克和沃里克伯爵爱德华的阴谋中，便可以见到这类证据。在下一任国王统治下，红衣主教沃尔西深受下面这个预言的影响：

一旦母牛骑公牛，
神父就得当心头。

暗褐母牛是王室的徽记，而公牛则旋即被看成是安妮·博林。但是，这仅仅是16世纪30年代英国与罗马分裂而导致的预言和反预言洪流的一个先兆，这些年代的状况使神圣罗马帝国大使查普伊斯评论道，英国人特别容易受骗，预言轻而易举地引向了骚乱。

在此期间，声称源自默林、比德、托马斯·赖默、布里德林顿的约翰以及其它类似角色的预言广泛地流布至全国，尤其是英格兰北部，那里可以见到对于政府的最积极的反抗。宗教改革的对手天主教会则系统地求助于盖尔弗里德预言来证明其反抗的正确。几百年前蒙茅斯的杰弗里所预言的教士将服兵役的拉丁文诗句，如今被认为是意味着教士应该武装起来为教会受到的劫掠而复仇。1535年，多塞特的亚历山大·克拉维尔认为这种暴动已迫在眉睫。经过调查，证明这个说法来自住在奇德奥克的一个名为佩恩的老人，他知道教士会起来暴动反对国王，因为这50年来一直有个已死的学者当他的老师，告诉他会出现这种事情。他说，教区的教士要统治这个地区3天3夜，"然后便有来自西北方的白隼，杀死几乎所有的教士"。而白隼即是安妮·博林的徽记。

旧秩序的代表们把许多希望都建立在对这类预言的吉利解释的基础上。弗尼斯的修道士们相信亨利八世将被教士杀死，而天恩参拜派分子则有着自己的预言来证明罗伯特·阿斯克将成为他们的领袖是适合的："蠕虫将出现，阿斯克一只眼。"此外，还有反克伦威尔派的预言：

大灾难出自小纸条，
犹如面包屑(指克伦威尔)把喉咙卡得牢，
许多人因此受痛苦，
此事只有天知道。

其它还有关于K.L.M.(可能是指Katherine〈凯瑟琳〉和Lady Mary〈玛丽女王〉)和A.B.C.(可能是指 Anne Boleyn〈安妮·博林〉和 Cromwell〈克伦威尔〉)的西彼拉式预言。

最迎合教皇制度支持者胃口的可以上溯至14世纪的莫尔德沃普(鼹鼠)预言，它谈到约翰之后的第六个国王邪恶的鼹鼠(莫尔)，将被一条龙、一只狼和一头狮子赶出国土，此后，英国便会被划分成三个部分。这条预言在15世纪初曾被珀西家族用来反对亨利四世，如今，尽管在年代上存在着明显的问题，但它还是被用来对付亨利八世。莫尔德沃普本人掌握英国王权只是“天恩参拜”运动——在这场运动中珀西的影响很大——造反者们的一种信念，而许多天主教的同情者则散布亨利将被迫逃离本国的预言。艾斯尔沃思的牧师约翰·黑尔因为说了亨利八世即是默林预言过的莫尔德沃普而于1535年被处死。1537年，邦盖的主教理查德因为引用了一段经过篡改的莫尔德沃普预言而遇到了麻烦，他用这段预言证明，现在的世界对于穷人来说是十分艰苦的，但是只要有二、三百个人起来造反，就强大到足以斗败绅士了。涉及到莫尔德沃普传说的另一个牺牲者是埃克塞特的事务律师约翰·邦内范特，他于1539年被流放；他是被两个朋友指控

的，他们曾经讨论了一晚上的鼹鼠、暗褐母牛、公牛和其它类似的动物。

这类预言在天主教教士内广泛流传。1537年，弗尼斯的修道士约翰·布劳顿谈到了一些预言，它们表明，如果教皇的影响能够再持续4年，那么就将永远维持下去。他还预告，在以后的3年中，一切都将改变，新法律将会被废除。这个说法是根据这样的预言："a.b.c.和t.t.t.将同坐在一只位子上，并将创造出伟大奇迹"，以及"红玫瑰"（即指亨利八世）将死在其母亲的子宫内（即，被教会〈Mother Church〉所杀）。他对修道院院长罗杰说，这是"一个令人惊异和危险的字眼"。在锡翁，修道士们研究默林的预言；在马尔顿，小修道院院长谈到了一份羊皮卷，上面画着月亮和拿着斧子的小孩，他给弗朗西斯·比戈德爵士看了一份关于国王逃离本国和教会在3年内复兴的预言。1537年，赫特福德郡的罗伯特·戴利维尔预言道，亨利八世如果不进行改革，那么他就活不过1538年的施洗约翰节，而且，到了那天，"一匹10先令的马"就可以驮起留在英国的所有贵族的血；有人错误地认为这个预测也是根据古代预言作出的。

大部分这类预言传说都集中在约克郡马斯顿的牧师约翰·多布森的案例中，他在1538年被处决。他涉嫌对其教区居民说，国王将很快地被赶出国去，并最后只能收复1/3的国土；拥有鹰徽的人（神圣罗马帝国的皇帝）将统治英国；暗褐母牛（教皇）将复兴教会；面包屑（Crumb，指Cromwell〈克伦威尔〉）将跌落；月亮（珀西家族，当时处于失宠的情况下）将再次照耀；北方公鸡（拉姆利勋爵）

将进行大冒险；扇贝壳(戴克家族)将破裂。这些言论几乎是流传至当时的所有的盖尔弗里德神话故事片断。在审讯中，这位教士承认曾向斯卡巴勒的白袍僧修道院院长借过一份默林、比德和厄尔塞尔杜恩的托马斯所作的预言纸卷，其中有着关于挪威黑色舰队、鹰、北方公鸡、月亮、A.B.C.和五花八门的戏剧人物的预言。于是白袍僧修道院长便被传讯，他解释道，他是从贝弗利的一个教士以及斯卡巴勒的一个绅士威廉·兰代尔那里抄来的。于是威廉·兰代尔立即被拘捕，他承认曾借给修道院长一份关于A.B.C.和K.L.M.的韵文预言，而这是他从另一个教士托马斯·布雷德利那儿得来的。布雷德利又声辩道，他的默林和比德的预言来自克罗夫特的一个教区牧师威廉·兰利。

预言还可以通过口头的言语而广泛流传。然而，有时候也由半专业的预言贩子来进行传布，如理查德·莱纳姆，据说他在1546年曾积极传播和解释17年以前或更早的预言。他的言论涉及到未来在英国的战役、查林·克罗斯的衰落、莫尔德沃普、利刊、面包屑、K.L.M.，以及将赶走国王的教士们。1535年，他声称教皇将在仲夏之前到达英国。莱纳姆首先出现在威尔特郡，后来则转移到伦敦进行活动，他在那里引起了托马斯·克伦威尔的注意，后者认为他是个"疯狂的预言者"，但是尽管如此，还是把他关进了伦敦塔。1546年，莱纳姆获释，他向其主顾们(其中包括布雷勋爵)保证，亨利八世是默林预言的6个国王中的最后1个，这位君王将很乐意放弃其领土的3/4，以维持其剩余领土的和平。

在1546年对他的审讯中，莱纳姆证实"在威尔特郡沃明斯特附近居住的一个名叫赫尔洛克的年轻人"也到处宣传预言书。这也许就是"老"赫尔洛克的一个亲戚，1532年科尔切斯特监狱中的一个囚徒引用了他那难解的预言："白野兔将狐狸赶到卡尔的城堡去；白灵猩将在橡树根下奔跑；西方有道裂缝，要全英国的荆棘才能填满。""老赫尔洛克"还说，和平缔造者将从西方来，"头盔上带着雪"；这据信即是预言了1914年俄国军队"靴上带着雪"地开入英国。"老赫尔洛克"肯定即是威廉·赫尔洛克，他在1530年的审讯中承认，他在科尔切斯特的雇主，一位医学和天文学博士，曾给过他一份预言日历，上面有国王和领主们的族徽图。萨默西特的一个名叫比尔特的人告诉他说，这指的是未来3年中即将发生的教士战争和大量其它的骚乱。还有一种解释是汤顿的一个金匠理查德·洛思提出来的，他深信这个预言说的是将带着露腿母鸡而来到陆上的怪龙。至于怪龙，他指的是德斯蒙德的爱尔兰伯爵。洛思自己也有预言，用威尔士文写在一本黑色的书上，他说，一位有礼貌的骑士将在桑迪福德·黑文登陆(说此话时远在该地的一场大战之前)，把他的战旗插在一块石头上，并前去和蓝野猪战斗。

赫尔洛克确实挤进了热衷预言者的圈子，他的熟人中包括：萨福克的托马斯·拉克，此人相信，白狮将杀死国王；诺里奇的约翰·巴伯，他经常向各种各样的朋友高声朗读预言书，这些朋友中有个礼拜堂牧师威廉声称国王活不过3年，并且他自己有一本更好的预言书。赫尔洛克向诺里奇的行政司法长官告发了这位礼拜堂牧师，

但是当局因为此事过于琐屑而未予受理。

于是，传统的预言就这样被随意地重新解释后，广泛地用来作为反政府的宣传。但是国王的支持者也可以借助预言来证明他们与罗马分裂是正确的。理查德·莫里森伪造了一个保王的预言，其中将亨利八世指为《以斯拉书》中的狮子，以对抗威尔士预言。托马斯·吉布森收集了有关克伦威尔的预言，以展示国王将"赢得圣十字以及若干领地"。它们来自具有浓厚天主教色彩的《赖默、比德和默林的预言》，但是重新作了解释，隐指国王将《圣经》译成英文并推翻教皇后就能取得圣地。北方的新教徒威尔弗雷德·霍姆则竭尽全力地要证明，亨利八世不是鼹鼠，而是默林预言中的狮子和鹰。但是政府的大部分努力是一种旨在抵消宗教改革之对立面的预言特性的反宣传。直至其统治的结束，政府当局始终在忙于调查天主教预言者的活动，没收预言书和监禁较为露骨的冒犯者。

然而，爱德华六世的整个在位期间，预言和造反之间一直有着关联，这在1549年震撼全国的造反中表现得尤其突出。约克郡北区和东区的暴动是由约翰·福克斯所谓的"盲目和异想天开的预言"所刺激出来的，这个预言说，下议院将把国王、贵族和乡绅阶级全部清除，而任命4名地区总督取代之。在伦敦，政府则调动舆论来反对阴谋者，他们在街上散发传单，上面引用了默林的预言：特洛伊（指伦敦）的议员们将失去脑袋。诺福克郡那些追随罗伯特·凯特的农民则是受到了在公共场所公开宣读的一条预言的鼓动：

乡下土佬乱纷纷，
脚穿布鞋手执棍，
杜辛达尔去会集，
杀得尸骨遍地陈。

这是野心勃勃的预言反而导致其主角受害的一个典型例子，因为1549年8月27日杜辛达尔战役之后，遍地陈尸的正是造反者自己。一位现代历史学者认为，凯特的追随者们并不是因为预言，而是因为给养线被切断才将营寨扎在莫斯霍尔德荒地的；很可能在事件之后，政府的支持者出于说教的目的才"修改"了这段韵诗。但是在这次暴动中，预言的因素还是十分明显的。亨利八世在位期间流传的一段预言把莫斯霍尔德荒地指为未来某件大事的现场；而诺福克郡关于"棍棒和粗布鞋"暴动的说法可以上溯至1537年。

在凯特造反的余波期间，预言有助于使失败者保持东山再起的希望。在1552年6月到1553年6月间，至少有5个人因为散布预言而被枢密院逮捕。尤其是诺里奇，预言的谣传满天飞。每年都有反抗的抱怨声。有个持不同意见者预测了1554年的3场战役："我们将看到法兰西国王于仲夏之前出现在诺里奇。"同年，诺福克的法官奉命搜捕"空洞的预言"和"煽动性的、虚假的或不真实的谣言"，即"一切反叛的基础"的散布者。

玛丽·都铎政府也遇到了类似的麻烦。怀亚特暴动的主要参与者之一承认，是预言的影响导致他最终参加了这场造反。在伦敦，流传着有关女王即将死亡的预言；

而在霍尔德内斯，政府则命令搜捕藏有预言书的人。彼得巴勒的主教受命查讯他的一个教士会成员，此人曾传布"出月一本旧书"的预言。在这一时期中编成的其它新教的和反西班牙的预言至今还见于手卷中。

在伊丽莎白统治下，政府继续为古代预言应用于当代而担忧。1569年，德尔比郡钦利的一场圈地骚动的头头们受到严格的查问：是否与对涉及贵族的预言十分关心的柴郡的伯克莱斯先生有来往？所熟悉的预言书的题目是什么？"伯克莱斯先生"无疑即是约翰·伯克莱斯，他后来曾卷入1584年左右涉嫌反对女王的密谋事件中，当时发现他藏有"一本旧预言书，其中有许多画像，有的长着胡子"。1572年，对以卷入里多尔菲阴谋而判叛国罪的诺福克公爵进行的审讯也展示了预言和造反之间的这种关系。证据表明，公爵是因一条预言而误入歧途的，预言谈到了一只雄狮（诺福克）和一只雌狮（苏格兰女王玛丽）将推翻另一只狮子（伊丽莎白一世）。一个证人罗伯特·希格福德宣誓作证道，公爵曾给他看过一段预言，开首是拉丁文句子"月亮鼎盛时，狮子被降服"，公爵当时不在意地说："希格福德，你看到的是一条愚蠢的预言。"但是这条预报可能打动了公爵的心。

这种野心把霍华德家族相继的两个成员——萨里的诗人伯爵及其儿子，倒霉的诺福克公爵——送上了绞架，实在令人寒心，这导致该家族中的第三个成员，北安普敦的伯爵亨利·霍华德撰写了《抵制假想预言的毒害》一书（1583年），旨在揭露这类预言的邪恶和非理性。他惊呼道："有多少叛逆罪，有多少邪恶行为被这类轻率的无聊

活煽动和鼓励起来啊!”这些预言的编造者即是骚乱的创制者:“国内的一些好事之徒,用生动的文字、绘图的书籍和飞禽走兽的图形使人们脱离当前的义务而专注于未来的希望。”这种谎话连篇的预言乃是“傻瓜的妄想、自尊心的渣滓、荣誉的毁灭者和高贵品性的毒药。”北安普敦伯爵在这本书中说,其先辈的前车之鉴使他从16岁就开始搜集这类预言例子。但是他发表此书的动机是想表白自己没有类似的不名誉之事。

与西班牙的斗争有助于对于这类预言的兴趣继续保持下去。无敌舰队的毁灭使人回想起一度广泛传布的预言的正确性,这个预言源自柯尼斯堡的一个德国天文学家约翰·缪勒,它说1588年将是一个“令人惊异的年份”。从伊丽莎白继位开始,预言就在北方的天主教徒中流传了,并被苏格兰女王玛丽的支持者所利用;谋密者安东尼·巴宾顿有一份默林的预言抄本。当1575年—1576年威尔士人莫里斯·克莱诺格计划对英国进行天主教入侵时,他认为完全可以利用一下预言传说:威尔士有朝一日会解放;他总思说,威尔士人民习惯于来自罗马舰队的概念,以便帮助教皇军队。天主教教士预言道,教皇制度将恢复,弥撒将永远持续下去;伊丽莎白倒台和修道院复兴的“伟大日子”将要到来。这正如1602年一位天主教成衣匠所承认的那样,“主要的不遵奉国教者向穷人发表演说以争取他们的同情是司空见惯的事情,他们鼓励穷人要耐心等待,直到这一伟大日子的到来,那时候一切就会变好了;他们还说,伟大日子不久就会到来”。1603年在女王葬礼上,哀悼者们忍不住讨论到这些预言。2年

后，一位绅士能够引用"26位古代作家"的话来支持一个预言：宗教争端将导致6月24日施洗约翰节和8月1日收获节之间全国遍布剑与火。

天主教的希望往往是靠极其神秘玄妙的盖尔弗里德式的言论来鼓舞的，如下文(1583年)即是，其作者被认为是埃塞克斯郡的一位绅士约翰·图塞尔：

> 狮子……将进入诺福克，于是便有一只象被杀。穷苦的平民将以白马为首领，他们欢呼雀跃，因为将有一个已死之人进入苏格兰，与他一起来的还有高贵的E，死人将把英格兰的王冠戴到E的头上。于是法律改变，人民欢呼死人的到来，因为悲伤和忧虑从此不再复归。接着，拥有全世界最优秀血统的高贵的E将把一切异端从国内彻底铲除，重建教会，恢复天主教信仰。一只狮子、一匹马、一只豹在伟大之鹰的帮助下为E戴上王冠。

要把这里所使用的一切比喻的来源都鉴别出来，殊非易事。十字石出现在布里德林顿的预言中；狮子和豹可能来自《但以理书》（第7章）或者来自"沃尔德哈夫"的预言；鹰可能来自《以斯拉记》。然而，死人则来自非《圣经》的资料："有个预言说，将有个死人出现，搞得整个英国悲叹悔恨"，这是1575年英国的一个天主教流亡者所说的话。"可怕的死人"是预言文献的一个长久性特色；而"高贵的E"也是如此。

另一个给人以深刻印象的天主教预言由莱斯特郡的

刺绣工爱德华·索福德在1586年宣讲出来。他说，如果苏格兰女王玛丽受到伤害，那么不幸就会接踵而来：议会将会开战，伊丽莎白女王将被迫逃往威尔士；外国入侵军会在切斯特登陆；王位会数度失而复得；那些勒索地租者、囤积粮食者或者一切压迫穷人的人都会在“执棍棒和穿粗布鞋者”的暴动面前倒下去。只有当一个死人来到以后才会恢复秩序，他将设置4个统治者，然后出发去耶路撒冷，他将死在那里，并葬在3个“科隆国王”之间。当索福德被传讯时，他声称是由一个上了年纪的名叫威廉·拜厄德的天主教同情者告诉他这一精心编造的预言的，但是他承认，最终的来源是“国王亚瑟的书”，他说，这本书“是他一生中读过的最好的一本寓言书”，并补充道，默林“是能够预言未来许多事情，甚至预言世界末日的一个人”。实际上，索福德的言论乃是当时流行的神话故事的奇妙杂录。这里说的将治理全国的4个统治者就是1549年暴动以后所谓要接管约克郡的4个地方长官。赴耶路撒冷的远征以及科隆的3个国王都来自《赖默、比德和默林的预言》；而“棍棒和粗布鞋”则是凯特暴动的特色。关于“死人”，我们已在上文谈到过了。这整个插曲使人注意到，大众的激进主义有时候能够成为随教皇制度复辟俱来的不遵奉国教的乌托邦——索福德称之为“一个愉快的，金色的世界”——神话的基础。

从1586年的事件中可以看到同样的倾向，当时格洛斯特郡小迪安的西蒙·约曼斯悲叹食品的匮乏，便引用了一个预言，说在此后12个月里将有3场战争；女王将被杀死；4个贵族将进行统治；拉丁法律将实施；因此就

有了一个快乐的世界。在这个例子中，预言性的隐语与关于失去经济秩序——食物充裕、关心穷人——的观念混和在一起了。类似的情况也发生在19世纪的诺福克，人们相信希普顿大妈曾作的预言，“天主教徒将再次掌握这个国家，并使英国再度成为一个美好的地方”。

因此，人们对于不遵奉国教者的某些看法也就不足为奇了：按约翰·哈林顿所说，他们“被指责为比新教徒以及清教徒，尤其是比其中的世俗者和无文化者更加迷信和更加易于上当受骗，并且更多地被人认为是古老预言与传说的作者”。但是，反宗教改革的领袖们仍然不太鼓励这类预言活动。他们猜疑一切占卜形式，默林预言亦肯定被列入“禁书目录”。在天主教思想中，预言成分乃是大众性事物，它在无知识者中存在得最久。安立甘教会的情况大体上也是如此，因为朱厄尔主教及其大多数同行都把“轻率的、空洞的和撒谎的预言”看成是在内容上引人误入歧途，在来源上全属邪恶渎神的东西。然而，尽管许多早期的新教徒把默林贬低为梦魇的孩子，把西彼拉预言者说成是“撒旦的先知”，另一些人的态度却较少敌意。例如，洛拉尔德派教徒就曾经涉及盖尔弗里德预言。16世纪20年代，伦敦的一个洛拉尔德派教徒曾散布谣言，说不久即有一场教士战争，所有人都将死于此战；教士将统治一段时间，然后即被推翻；此后就出现了一个美好的世界。莫尔（鼹鼠，即“莫尔德沃普”）是洛拉尔德派喜欢称呼世俗教士的名字，这决非偶然。

在宗教改革期间，新教徒偶而也求助于默林的预言，以证明新教主张的正确性。主教考克斯引用了一条拉了

预言，以预示修道院的废除。与罗伯特·尼克松联系在一起的某些柴郡预言则预告了圣像捣毁运动。贝尔主教认为，默林曾预言了宗教改革；有些新教徒则根据中世纪权威而将神圣的灵感归之于默林。在《长官通鉴》的作者们看来，默林是"博学的默林，上帝赋予他了解和讲述王公的未来行为品性"。犹如北安普敦郡的伯爵在1583年指出的那样，不仅仅是不信神的人才倾听古代的预言。

事实上，甚至有些清教徒也打算用预言性的辞句来表达他们的热情。17世纪早期，清教徒对于主教制度的反感与詹姆士一世的长子亨利王子的希望结合起来，于是产生了一首韵诗，据说1608年它"挂在许多人的口头"：

亨利八世神威显，
摧毁大小修道院；
下面又要轮到谁？
钟和主教该翻转。

这段歪诗到了17世纪的最后10年还在流传，当时也许反映了不信奉国教者对于安妮的儿子和显而易见的新教继承人威廉·亨利的希望。在激进的新教思想中可以看到更为明显的盖尔弗里德预言的倾向。肯特郡的一个布朗派教徒在1626年左右遭到监禁，因为他写了本书，预言在3年之中英国将被来自北方和南方的两个国王所摧毁。有关主教将要衰落的一则模拟的西彼拉预言流传在1639年，2年后，则出版了《林肯的戈斯特雷德（即格罗西

特斯特)主教关于高级教士的一个古老预言》。

然而，古代预言的真正激增是伴随内战而来的，当时盖尔弗里德式预言与占星预报和宗教天启结合起来，将空前大量的预言报告放在世俗大众面前。虽然预言的三种类型互有区别，但是并非始终保持着各自的特色；占星家利利象其它人一样，努力使得古代预言重新流传。他为其历书取名为《安立甘默林预言》，并在一本盖尔弗里德式预言的集子里收进了凯普勒所作的一份占星预报。颇可怀疑的是，许多读者能否清楚区别占星预报和其它根据《圣经》而作的预言(例如，"布赖特曼"预言）或者象默林那样的预言者所作的谜语似的表达。内战时期的文献资料暗示，当时倾向于欢迎任何类型的预言性言论，而不管它的根据是什么。

同时，也很奇怪的是，似乎没有任何人因为过去的预言作者比德、格罗西特斯特和其它虔诚信徒是天主教徒而深感不安；事实上，利利就曾宣称过，贝克特的预言是最为可信的，因为他被教会追认为圣徒。在清教的共和政体期间，竟然发表那么多源出于中世纪圣徒或反宗教改革的领袖们的言论，实在是颇有讽刺意味的。预言的权威正是由于这样的来源才大为提高。正如天主教过去似乎是教士拥有其新教后继者所没有的神奇威力的时代一样，这个时代也被看成只有虔诚信徒才拥有预言和先知能力的时代。

然而，有种企图想使盖尔弗里德式预言拥有某种神学威望。托马斯·海伍德的《默林生平》(1641年)提醒读者道，上帝可能选择优秀的精英作为预言者。默林如今

不仅被描绘成基督教徒，还被说成是个新教徒。1658年的一个编者说，默林的预言曾被特兰托宗教会议所禁止，因为"它们大声宣布了罗马教皇的毁灭"。利利也同意古代预言的神圣起源，虽然他认为它们是通过水晶球而传感给其作者的。

所以这20年中，就出版了空前大量的传统预言。1640年之前，只有相当少的预言出版物，虽然它们往往见于私人的手稿收藏品中。有些预言是由旨在抨击它的作者所发表的，诸如约翰·哈维的《关于预言的推理能力问题》(1588年)。但是大部分预言那时候已在口头传布了。自1641年以降，这种形势有了迅速的改变。由于海伍德《默林生平》的出版，默林的预言更为人们所熟悉，该书是英国历史的编年记载，旨在展示默林的预言——或者毋宁说是海伍德指归他的预言——的作用。同年，希普顿大妈初次登台，并获得了成功。她的暧昧的预言也收录在第一本预言选集《两则古怪预言》(1642年)中。这一时髦事物居然备受欢迎，以至《两则古怪预言》很快地变成了《四则古怪预言》(1642年年底以前)、《七则古怪预言》(1643)、《九则著名预言》(1644年)，以及迄于1649年的不少于"十四则"的"古怪预言"。在希普顿大妈的预报上，还添上了伊格内修斯、西彼拉、默林、托马斯·布赖特曼、"特拉斯韦尔"、"奥特韦尔·宾斯"等这类人的预言。其中许多预言分别以他们自己的名义发表。

在著名的选集中，有《预言报告》(1642年)，后来的有些选集便是从这本拉了文集子而来；还有一本是《古预言集》(1643年)，其中收录了希普顿大妈、伊格内修斯和许

多其它人的预言，它们都被说成比这位匿名编者的曾祖父的时代还早，但是仍然“直接谈到了当代的问题，仿佛这是现在编造出来的一样”。1645年，利利出版了《古今预言集》，其中收录了大量当代风流人物的预言，都解释了查理一世的不利处境。利利羞于说出这形形色色的预言是否被视为神圣的灵感，而只是指出它们与其占星发现偶然相合。在前一年，他发表了《白袍国王之预言，以及可怕死人之解释》。这是对业已引起注意的藏于罗伯特·科顿爵士图书馆的一本古威尔士预言改写本的诠释。利利谨慎地避免对有关狮子的合法性和鹰之鸡雏的预言进行注解，这清楚地暗示国王将要失败。与白袍国王预言一起的，还有关于可怕死人的预言；据说关于西彼拉·蒂布尔蒂那的预言是在1520年瑞士的一次山崩后发现的一块雕刻大理石上见到的；另一些则见于1588年约翰·哈维对于预言的抨击文章中。利利专门请伊莱亚斯·阿什莫尔翻译了《安布罗斯·默林的预言》，发表于1647年，该书来自1608年在法兰克福出版的一本书。另一个对立的诠释者是前军人克里斯托弗·赛姆斯，他曾几次发表白袍国王的预言，其注释不太肯定，但显然带有保王的含意。他声称自己致力于此课题的研究已达19年。

国王的失败导致了人们对盖尔弗里德预言进行更精细的研读和重新解释。上呈伊丽莎白一世的保罗·格里布内预言如今被认为是预示了国王之死，但是长老派教徒则认为它暗示了查理二世的迅速复辟。利利在其《君主制或非君主制》（1651年）中反对这一说法，他当时最

大的预言选集实际上包括了此前发表过的所有预言，并补充了反长老派的格里布内预言改编本，以及大量由赖默、沃尔德·哈夫等人所作的苏格兰预言。所有的预言都指向一个方向：查理一世是英格兰的最后一个国王，他的儿子毫无政治前途。利利用了16页的图片来作总结，旨在"完美地描绘出未来许多年之间，英国的民族和国家的状况"。15年后，他陷入相当大的麻烦之中，因为这些图片中有一张画的是一个着火的城市，于是似乎涉嫌预知了伦敦的大火。

在利利看来，空位期乃是古代预言的鼎盛期和预定的目标，他宣称："英格兰、威尔士和撒克逊的所有或者绝大部分预言都与英国的已故国王查理·斯图亚特有关，关于他的在位年数、他的行为、生活和死亡，关于我们现在生活的时代，而不是关于其它任何此前的国王和时代。"有些同时代人与他有着同样的错觉。1651年，一本主要采自《君主制或非君主制》的预言选集，声称，

> 曾核实过的原始文件来自剑桥大学和英格兰及苏格兰的其它图书馆，它经当局批准出版，现在可供大众阅读和评论……最后，这部论著可以传遍英格兰和威尔士的所有城市和集镇。

翌年，便出现了《默林、比德、贝克特及其它诸人的种种古怪预言》，此书紧凑地包容了当时所熟知的所有预言的梗概，其风格仍然与托马斯·皮尤的《不列颠及国外的预言》（1658年）一致。该书利用威尔士和苏格兰预言来证

明查理一世乃是莫尔德沃普，奥利弗·克伦威尔是人们盼望已久的威尔士英雄，以及查理二世的复辟企图注定要失败。1659年3月出版的一书也许是篇幅最大的：《古今国内外预言》，文字几达200页，其中有许多是威尔士的。

空位期是小册子大量涌现的时代，如果认为在这一热闹纷乱的时代里的每一件出版物都意义重大，则显然是错误的。但是又不能把预言轻视为仅供百无聊赖和无足轻重的普通大众观赏的短命事物。从其流通性来看，可看到它们已取得了惊人的成功。利利在其《自传》中说，他的《白袍国王的预言》在3天之内销售了1800本。我们无法核实这一夸口，但是他的印书商偶然留下的一张帐单则表明《古今预言集》(1645年)重印了3次，总数达4500本。当然，真正的读者数还要大得多。当时的信件和日记显示，教士和绅士阶层象下等人一样地认真对待这种预言文献。同时，政治家也受到了它的影响。蒙特罗斯的侯爵因为预言没能证实他想为国王收复苏格兰并率军平定其它领地的希望而痛苦万分。有一个绘图预言说，1641年的爱尔兰大屠杀将由副主教琼斯（后来克拉格尔的主教）推进到英格兰，此事受到下院爱尔兰事务委员会的严肃对待。这个预言据说见于藏在纽里要塞围墙里的一份古手卷中。希普顿大妈的言论被一个不知真实身份的"重要发言人"在各种场合提出来。据说预言在大众阶层中实际上是被视为合乎教规的。英格兰人认为爱德华·海德在1652年实际上是"受了预言的惊吓，甚至有一半是死于预言的。"

无可避免的，查理二世的复辟也被认为早由古代预言所预示。利利迅速地来了个180度的大转弯，他声称，国王的复辟曾由将近千年之前的安布罗斯·默林预言过，并且重新解读了一条用希腊字母书写的预言，“精确地解释了英国民族从1641年到1660年所遭受的长期骚扰”。有些人认为复辟曾由《圣经》预言过，另一些人则极其明显地迎合当时的形势，编造提及修道士和残余议会的预言。然而，威尔士预言者阿里斯·伊万斯却早在1653年就预言了复辟，他根据的是利利曾用来宣称君主制在英国结束的那条预言。甚至在有学问的阶层中，也有些人相信古代预言曾预见了1660年的事件。威廉·巴克豪斯后来告诉伊莱亚斯·阿什莫尔大师说，他的导师在1659年曾给他看过“一份古老的书写本”，其中的象形文字暗示了查理二世在下一年的复辟。而失败的一方也从这些古代资料中寻觅安慰。预言在不信奉国教的诸宗派中流传了好几年。在希鲁兹伯里传布着即将来临3场战争的说法，这曾使修道士们在16世纪30年代欢呼了一阵子。赫特福德郡的浸礼会教徒则用国王将在3年后失去王国的预言聊以自慰。

古代预言就这样仍然保持着某种声望。希普顿大妈关于1666年伦敦大火的预言形成了一个新的主题。佩皮斯记载道，当大火的消息传到鲁珀特亲王那儿时，“所有的王公们都说‘现在希普顿的预言应验了’”。在英国与荷兰的战争中，人们也企图利用预言的宣传价值。威廉·利利急于复活一条归之于贝克特的预言，把它重新发表在《伦敦公报》上。他写着：“我深信，它将大大地鼓

舞陛下的臣民——而现在正是陛下准备军队的关键时刻。”“英国人是所有民族中最相信预言的。”他于是概括地作了解释性的诠释，指出贝克特已预见到了查理二世将击败荷兰人，甚至最终恢复法国王位。他向其读者保证，没有任何外力强迫他进行这样的解释。“这完全是从早已过世的预言家们以及陈旧不堪的手稿中推演出来的。”然而，最后发表的这篇东西中并未包括他的解释，利利的地位似乎受到了一位竞争对手的打击。于1666年出版《托马斯·贝克特预言》的教士断言，该预言是“最近在阿宾登的一份古手稿中发现的”，教士没有谈到预言已由利利在1645年发表过一事。

此后的几十年中，预言被用来作为第三次荷兰战争和对法战争中的宣传工具。它们在教皇阴谋和排斥危机的政治文献中占有突出的地位，并被用来支持蒙茅斯。在这个时期中，诺斯特莱丹默斯又成了英国历史的预报者了。后来，他的言论还被用于美国独立战争和法国大革命。其它预言家也被借来解释1688年的革命和威廉三世的胜利。詹姆士二世拥戴者也有他们的预言。晚至1745年，戈登的公爵还被认为即是14世纪布里德林顿预言中谈到的“北方公鸡”。

在18和19世纪里，诺斯特莱丹默斯和希普顿大妈的预言仍旧经常出版供大众阅读，同时还有新的“预言家”出现，如伊丽莎白时代的巫师迪伊博士，以及长老会牧师克里斯托弗·洛夫，此人在共和政体时期被处决。默林预言也不时地重新流行，例如，1755年就出版了《默林之生平及其预言……他的关于晚近里奇蒙猎园权利之

争的预言，以及关于尚未来临的其它事件的预言》一书。现在存留下来的这类小册子的数量就可以看出，就崇拜古代预言这方面而言，17 世纪与 19 世纪并无什么不同。尽管如此，还是有证据表明，自 17 世纪以后，这类预言通常不再被有知识者认真看待了。虽然它们继续出版和被人阅读，尤其是在骚乱时期，但是其总的声望已经根本性地衰落了。这一结论很难论证，但是熟悉这段历史的人几乎都不会反对它。

第三节　沉睡的英雄

我们已经看到，在危机时期人们就倾向于借助政治性预言，以用来论证某些剧烈的变动——或者是所期望的，或者是业已完成的——曾被过去的哲人预见过。于是，预言就以这种方式来支持对现政权的反抗或者新生制度的巩固。

形形色色的预言执行着类似的稳定职能，有时候，相互竞争的王朝发现必须借助于预言来声援自己对于英国王位的权利要求。大多数这类预言来自 12 世纪蒙茅斯的杰弗里所传布的不列颠历史的神话记载。按照这一传说，古代的布立吞人是特洛伊的埃涅阿斯之孙布鲁特斯的后裔，布鲁特斯征服了戈格马戈格和其它巨人，夺得了这块土地，并建造了伦敦，以庆祝他的胜利。许多世纪后，亚瑟王击退了撒克逊人的入侵，并继续征服北欧的大部分地方，但是在国内的一次内战中他受了伤，于是便撤至阿瓦龙养伤。此后，不列颠的最后一位君主卡德瓦拉

德在临死前得到了一位天使的预言：布立吞人有朝一日会光复祖业；这个国家于是被撒克逊人征服了。

亚瑟或其王族后裔最终重返家园的神话流传在所有的凯尔特人地区；1113 年，游访博德明的几个法国修道士否认亚瑟王仍然活着，这种怀疑论激起了一场骚乱。亚瑟王长期以来一直是威尔士和布列塔尼地方主义感情振奋的源泉；在英格兰，玫瑰战争期间的敌对双方也都利用了这一不列颠神话。首先是爱德华四世，其后是亨利七世，都强调了他们与不列颠过去的渊源关系，并建立系谱以证明他们是卡德瓦拉德血统的后裔。1486年，亨利七世的长子生于圆桌骑士的家乡温彻斯特，于是便取名为亚瑟，从而鲜明地强调了这种渊源关系。

所以，都铎王朝的胜利就被王家辩护士欢呼为垂死的卡德瓦拉德所受预言的应验，并且出现了一种简短的然而是蓄意的对亚瑟和《不列颠历史》的崇拜。亨利八世利用亚瑟帝国的传说来证明他与罗马关系破裂的正确性。在伊丽莎白一世统治时期，迪伊、黑克卢伊特和其它类似的帝国主义作家进一步发展了这个神话的扩张主义方面。在斯潘塞的《美丽女王》中，伊丽莎白王朝被赞美成亚瑟王传说的顶峰。

詹姆士一世也利用布鲁特斯神话来巩固他对英国王位的继承，他自称是最后一名威尔士王公格鲁菲德·阿普利韦林的后代，也是卡德瓦拉德的著名后裔亨利七世的子孙。第一位斯图亚特君主以长期失踪的不列颠国王的面目出现。此外，英格兰与苏格兰两个王国的联合也可以看成是古老传说的应验：布鲁特斯致命地分给三个

儿子，后又由亚瑟暂时统一的这片领土总有一天会永久地结合在一个王公的统治之下。在英格兰和苏格兰的战争中，双方都用这个说法来证明自己的正确。爱德华一世和亨利四世都声称要重建亚瑟王国，而苏格兰人则同样貌似有理地争辩说，长期以来所预言的统一将由苏格兰人来完成。在16世纪，两个民族都使用了大量古代预言，1640年，在纽卡斯的苏格兰士兵再一次给予这些预言以扩张性的解释。

1603年两个王国的和平统一尽管从表面上看来是显现了这一预言的真实内涵，甚至在詹姆士继位以前，他的英格兰支持者就借助这个预言来证明其权利要求的正确性了。然而在他取得王权后，则更是广泛地强调布鲁特斯传说的应验。苏格兰人甚至认为两个王国以布鲁斯血统的第九亲等之联合早就由托马斯·赖默的预言所预见到了。

为了与这个神话保持一致，斯图亚特诸君采用了新的尊称："大不列颠"国王("亨普线纺光，英格兰便亡")。据说默林曾预言："这个岛将用布鲁特斯的名字称呼之，废弃外国人给予它的名字。"下议院想仍旧分别使用苏格兰和英格兰之名，国王则不希望如此，他采用了新的称衔，宣称："这个岛是不列颠，因此他作为整个岛的国王就应该是不列颠之王，犹如布鲁特斯和亚瑟一样，他们采用了这个尊号，并是全岛之王。"威廉·亚历山大爵士郑重地告诉这位君主：

自从首次预言问世以来，

世界盼您已经300余载。

而霍索恩登的德拉蒙德则宣称：

拨乱反正乃此王，
预言、诗人早已唱；
引颈久望王登位，
岛国重把古名扬。

斯图亚特诸君就这样利用了长期以来所预言的救世者的神话为自己所用。但是一般说来，这种类型的信仰是与民众的反抗运动联系在一起的。领袖无论是象亚瑟这样的沉睡英雄，还是象葡萄牙的塞巴斯帝安或者爱尔兰的杰拉尔了斯和奥尼尔这样的沉睡英雄，都不是死亡了的，而只是在等待良机，或者，就象犹太的弥赛亚，他还要再来，他通常对于等待救助的失败者和被压迫者具有很大吸引力。这是一个世界性的神话，实际上在每个欧洲国家的历史中都有其对应者，而这个神话是建立在预言的基础上的。

在英国，这种信仰所激起的历次群众运动的规模始终不及中世纪德国的假弗里德里克斯所导致的运动规模之大。但是，它在英国却频繁重现。例如，两个被废黜的君主爱德华二世和理查德二世在死后都被说成仍然活着。1330年，肯特郡的伯爵埃德蒙被处以死刑，因为他所从事的活动建立在其已故兄长爱德华二世仍然活着的信念的基础上；15 世纪初，有谣言说理查德二世还活在苏格兰，晚至1416 年这种说法仍在重复。

民众的暴动失败以后，也有类似的谣言随之而起。在凯特及其追随者被屠杀1年后，有人无意中听到一个厄尔哈姆妇女在说："有500名莫斯霍尔德人已去了大突厥和法国王太子那里，他们将在施洗约翰节前重返英国。"1570年，据说北方每天都在谈论造反者即将回来的事情，而实际上这些人已在上一年反对北部伯爵们的暴动中被彻底击溃了。17世纪30年代，查理一世的大臣约翰·科克爵士收到一个宗教狂发来的一封信，把他痛斥一顿，信上向他保证，新教英雄古斯塔夫·阿道弗斯实际上并未被杀死在吕岑，而是活在塞琉基亚，并将重返这里来打击巴比伦的出卖信仰者。17世纪末，许多西部的乡下人都拒不相信蒙茅斯公爵已于1685年被处决。关于他仍然活着的谣言一直持续到乔治三世统治时期。人们说是另一个人代替蒙茅斯受刑的，一说是怀特上校，另一说是"留着胡须的一个老头"；不时地有人因假冒已故公爵而被捕。但是他还不是英国历史上的最后一个沉睡英雄，因为在戈登将军和基钦内勋爵的事例中也见到了同样的拒不接受知名人物真正死亡的情况。至今在较为原始的国家里还能看到不情愿承认造反领袖死亡的事情。1965年马拉维政府实行公开处决的决定被认为是向失败者证明，其领袖是真的死了。

在我们所说的这一时期中，最奇妙的沉睡英雄是幼王爱德华六世，他在1553年去世时才15岁。他生前如其它许多君主一样，必须常常公开露面，以驳斥那些说他已死的恶意谣言。然而，在他死后，这种情况居然荒唐地反过来了。1588年，约翰·哈维悲叹道：

天哪，长期以来，人们心目中有着多么轻率和徒劳的期待啊！不是一、二个或少数人，而是英国的大量下等人，都认为国王爱德华六世仿佛确实死而复活，或者从耶路撒冷或其它外国返回……因此骗子手就唆使那些出身低贱的家伙到处招摇撞骗，用国王爱德华的名字称呼自己。

这个谣言开始于玛丽·都铎继位后不久。在她统治期间，有好几个人遭到监禁，还有一个磨坊主的儿子被处决，因为他们都假冒已故国王，或者散发传单，说国王仍然活着，居住在法国。暗示国王于1556年回国的各种手抄预言至今还可见到。在这一时期里，爱德华被视为新教制度和反西班牙感情的象征。这一传说还进入了伊丽莎白统治时期，尽管女王本人既是新教徒又是反西班牙的。

1581年，别名曼特尔的埃塞克斯自由民、前海军炮手罗伯特·布洛斯因为从事了一系列的冒险而被处死，他开始时散布谣言说爱德华六世仍然活着，最后则自己假冒已故国王。关于国王仍活着的最初思想是玛丽在位时牛津大学的一位学者传输给他的，这一看法深深地打动了他。他的案例有点使伊丽莎白政府感到窘迫，因为按首席检查官的看法，仅仅说爱德华六世活着并不是叛逆之罪。曼特尔最终被定了假冒国王罪，这在先前的玛丽时代无疑是一桩罪行。曼特尔被关押在科尔切斯特监狱，但是他旋即脱逃了。枢密院大为惊慌，立即下令逮捕狱吏和应对逃跑负责的有关人员。1581年，曼特尔被重新抓获，被送往埃塞克斯再次受审，原先对于其罪行

情况的一切顾虑都被其越狱行为一扫而光了。枢密院声明，“如果长久拖延着不判处他，就会让其它人有机会来制造煽动性的诽谤，扰乱女王陛下的地位。”这一次他未能逃脱叛逆死刑的可怕仪式。

6年后，另一名嫌疑犯以同样的罪名出现在埃塞克斯巡回法庭上。此人名叫威廉·弗朗西斯，是哈特菲尔德佩维里尔的金属工匠，他否认爱德华国王已死，并声称，他直接认识那个带走爱德华国王的人，国王“穿着红色披风，乘‘恶魔号’船前往德国”，他还断定，所谓的爱德华六世的坟墓中藏的只是一块空心铅。同年，莱斯特的一个刺绣工索福德也说，默林预言中所讲的“死人”或是亚瑟王，或是爱德华六世。1589年，据从低地国回来的一个军人说，爱德华仍旧活着，并住在西班牙或法国。12年后，这个谣言又起，这次是出自拉德纳郡一个游民托马斯·沃恩之口，他于1599年5月在牛津受到查问。按他的说法，一个孩子替代国王而被杀死，国王本人则去丹麦，并在那里当了国君；他曾以这个身份用谷物和其它给养拯救了英格兰、威尔士和爱尔兰的许多平民的性命。这可能指的是当时饥荒时期进口波罗的海的谷物一事，但是也可能反映了被认为是比德、默林等人所作的几个预言中，谈到有个丹麦国王(或公爵)将入侵英国，并夺得王位。沃恩的审询者向财政大臣报告说，沃恩是个十分淳朴的人，“宛如一个白痴”；但是这个伊丽莎白时代的穷人的巧妙语言可能源自14世纪以来苏格兰预言中一直怀有的与丹麦结盟反对英格兰的希望。

1606年，由萨福克郡波尔斯特德教区牧师杰维斯·

史密斯散布的一则关于爱德华六世的神话更为构思精巧。史密斯对詹姆士一世未能有效地镇压罗马天主教徒颇感不满，他注意到默林预言中曾谈到E.之后的继承者是I.和M.，最后是E.。他解释道，这意味着国王艾姆斯(Iames)将毁于罗马天主教徒之手，后者将扶植玛丽(Mary)来迫害新教徒，而最终则由卡德瓦拉德家族的后裔爱德华(Edward)来拯救新教徒。他认为，最后的这位爱德华，可能就是爱德华六世，他"在非洲"无论是死是活，都将奇迹般地东山再起。调查表明，史密斯曾从卒于他宅内的一个老人那儿继承了一批预言书。从这些预言中，他得知M.(玛丽)将恢复天主教，以及E.(爱德华)将扑灭之。他设想E.即是爱德华六世，"预言说他将东山再起"。史密斯是个狂热的清教徒，他觉得英国教会与原始教会不一致，并希望将所有的天主教徒都处死。他谈论古代预言在其四邻中是尽人皆知的。几年前，他曾给一位非国教牧师看一本书，说葡萄牙国王塞巴斯帝安还活着，这是明显沉溺于关于已故领袖的预言的又一例证。

对于杰维斯·史密斯来说，爱德华六世就如一个清教英雄一样具有魅力，然而较早的冒名顶替者罗伯特·曼特尔却是个涉嫌的天主教徒，所以这位幼王的实际吸引力显然是随客观环境而变化的。有关救世者爱德华的念头可能起始于亨利七世的王位觊觎者兰伯特·西姆内尔，他曾假冒沃里克的伯爵爱德华，并在都柏林以爱德华六世的名义加冕。珀金·沃贝克也利用了关于爱德华四世之子息尚未真死而是秘密地去了另一个国家的谣言。

然而，这种说法还可以更往上溯；因为1532年一个奇术家就声称，亨利六世之子爱德华王子曾有一个儿子，他去了海外，而他的孩子至今仍生活在法国或德国；或者是这个活着的人，或者是苏格兰国王，将继亨利八世之后统治英国。但是，基本上说来，爱德华复归的神话是保留在期望死人或已故领袖复辟的许多盖尔弗里德和苏格兰预言中的。一个可以追溯到1552年的预言明确地表明："人人都认为已死了的E，将象一个活人一样从其沉睡中醒来。"几乎可以肯定，传到约翰·图塞尔、爱德华·索福德以及杰维斯·史密斯手中的即是这条预言的翻版。晚至1652年，一本出版的预言集还包括了一则16世纪中叶的预言（将其作者指为"罗伯特·布莱克"），说"一个死人将会复活"，"到了爱德华六世，时机就成熟了。"

第四节　预言的根源

如何解释这形形色色的预言的强大吸引力呢？确切地说，它们只能被视为一种宣传工具，其基础即是一条永恒的真理：最能使事业成功的莫过于坚信所从事的事业注定要成功。从这个观点来看，古代预言的功能与一般意义上的占星或巫术预报并无不同之处。塞尔登谈到预言时写道："它们使人满怀信心，勇往直前。……如果达到了目的，他就归功于它们；如果未能如愿，他就不再思索它们，或者，是不再思索自己。"霍布斯指出，预言"在许多情况下都是其预报事件的主要原因"。由于它有如此明显的政治作用，所以不难明白，为什么人们经常临时地

编造预言。这类膺品很容易辨认出来，因为它们都倾向于确切地叙说预言"被发现"日期以前的事件，而对此后将发生什么则含糊其词了。例如，在教皇阴谋时期所散布的预言通常对查理一世及克伦威尔的经历都有确切的描述，然而关于新教胜利和罗马灭亡的言论就比较模糊了。

但是，这些预言的政治用途并不能解释人们一开始就倾向于相信它们的原因。它也没有告诉我们，为什么人们要在事件过后制造预言。因为预言往往不只是在它所提到的事件发生时才"被发现的"。犹如塞缪尔·巴特勒所讥诮的那样："它们不到毫无目的之时不会被人听见"。例如，大部分以模棱两可名字为基础的预言都可能是事件之后编造出来的。亨利四世被人告知说，他将死在耶路撒冷，但是所谓的"耶路撒冷"乃是威斯敏斯特大教堂所属一所房子中的房间名称。威尔士人德尔费尔·加达恩画像将"使森林（forest）燃烧"；画像后来被亨利派改革者带到伦敦，而方济各会修士约翰·福雷斯特（Forest）则与它一起被焚。红衣主教知道金斯敦对他来说是致命的，他恰好是被威廉·金斯敦爵士逮捕的。这类牵强附会的故事为数甚多，但是几乎没有一则是可以严格地溯源到同时代的。似乎大部分都是那些搜求训导性故事的人创造或"改编"出来的。不过，尽管它们拥有一定的故事性语言，却还是不能解释人们为什么觉得需要编造它们。

其真相似乎是，在预言信仰的核心有着一种推动力：人们相信即使当代最革命性的行为也早被过去的哲人预

见到了。因为这些预言所做的，正是要论证当代的热切希望与遥远古代的期望之间有着联系。预言的功能是使人相信，某种计议中的变动并不那么剧烈地到连其祖先都未预见到。于是，这就有了一种作用：以“过去业已允准”为幌子来伪装任何必要的革命措施。因此，预言并不单单是士气鼓动者，它们还为面对当代强大的禁制而从事的新冒险事业提供了“许可证”（借用一下人类学家的术语）。它们证明了战争或造反的正确性，并使得史无前例的变革被人们热情地接受。如约翰·哈维指出的那样：预言一再复活，“为当前的变革服务，并给纷繁嘈杂的头脑注入激动情绪，不断对这一种或那一种革新施加影响”。

为了理解这种“许可证”的必要性，我们得记住，对于16世纪的英国人说来，现有的政治秩序不能被视为单纯的实用便利品，可以随心所欲地变更。它是上苍注定的，只有神的许可才足以使造反者向它挑战。当一个人从事激烈的暴动事业时，他藐视当时的一切道德教导，并使自己脱离曾培养他的整个社会和政治秩序。在这种时期，预言就为这类激动人心的行为提供了许可，并使得预言本身十分具有吸引力。从观念上来说，预言是神圣的东西，它指出造反行为是与神的意志一致的，因此并非罪恶，而是正当的义务。所以，内战期间相继的各个革命团体都以神学语言来掩盖他们的野心和欲望。而作为取代，可以求助于古代预言，它们的模糊暧昧和模棱两可使之很容易被用来迎合新环境的需要。对于这类预言的信仰便为利用非常手段孤注一掷的那些人提供了权威和信

心。它给予从事造反赌博的赌徒以道德正确性；它使受挫者确信时间会帮助他们，从而鼓舞了他们的斗志。有时候，直到变革业已发生之后，预言才被发现或发明。在这种情况下，预言的作用便是掩饰背叛，并通过把它与过去的模式联系起来而使之受人尊敬。

所以，求助于古代预言只是为每一个激进行动——这是内战前100年里英国公众生活绝大多数方面的特色——寻找先例的做法的一个方面。这种期望可以从宗教改革中看出，当时与罗马的不睦不是从中引出一个新的发展方向，而是去追溯教皇"篡权"之前就存在的状况。1533年的《管制上诉法令》中借用了"好几种古代编年史"，以证明英国本来就是独立于教皇司法权的一个"帝国"。他们还试图证明，在圣奥古斯丁进行天主教布道前好几百年，阿里马西的约瑟夫就在不列颠确立了基督教，或者，是不列颠传说中的国王卢修斯在公元2世纪建立的。在这种做法没有达到目的后，伊丽莎白时代的大主教马修·帕克又提出，盎格鲁-撒克逊教会是新教德行的完美体现，后来被中世纪天主教搞得腐化变质，如今则又归真返朴了。当这一说法也被认为不符合历史事实时，神学家们便把《新约》中的原始教会作为楷模，或者追溯宗教改革前的新教谱系，经过威克利夫和洛拉尔德派教徒，一直到沃尔登西斯和撒斯。大古董家西蒙兹·迪尤斯认为，新教在奥古斯丁之前400年就繁荣在英格兰了；它毫无间断地保存在威尔士人和苏格兰人中，直到威克利夫；而在英格兰，则至少从亨利二世开始就秘密地奉行这一宗教了。

早期的斯图亚特国会也显示了掩饰史无前例变革的焦急心理。没有一个在野的发言人敢肯定他们的权利要求是没有前例的。相反，他们却设法展示，他们的纲领只是要求恢复14世纪就有的，甚至盎格鲁-撒克逊时代先辈们所享有的自由。政治论战采取了合法性争论的形式——仅仅确定什么是法律——所有的争论都依据一个虚构的假设而进行：不变的体制结构。直到17世纪中叶以前，试图将一切政治要求与虚构的过去范例一致起来的倾向始终是很清楚的。然而，这种关系突然中断了，人们第一次打算肯定一项政治纲领的固有优点，而不管它在以前是否实施过。即使此时，大部分政治思想基本上依旧要追本溯源；处于自然状态的偶然事件或者原始的过去事件的其它翻版都仍然决定着人们在目前的政治责任。

古代预言就象伪造的历史一样，也有助于缓和当代的革命性行动。通过展示当前的政治活动与某个久离人世者的预言的一致性，就可以拔去这些活动中的螫人之刺。预言掩饰了与过去的分裂。所以，当时人们所声称的预言流传煽动了造反的观点是错误的。基本上是反叛思想的存在才导致了预言的流传。预言本身在一切时代都有着潜在的适用性。此外，它们的模棱两可完全不会明指当时的某种客观情况。只是造反者们从中辨出了预言对于当前事件的实用性，他们之所以这样说，是因为他们希望事情就是如此。在紧张时期，人们是带着某种眼光来研读这些古代神话的，这种眼光就是：从其中提炼出对他们所想从事的危险行为的许可。在变革的压力下，

他们极其需要再次确信正在发生的事情是祖先们预见到的，并且是——在某种意义上来说——一个更大计划的一部分。预言在英国人生活中占据突出地位的时期，也就是造反、不满和激烈变革的时期(尤其是宗教改革和内战时期)，这决不是偶然的。

一切社会都设法与自己的过去建立联系，以展示"许可证"，解释他们自己的存在，并证明其正确性。现代历史学家重写了已故祖先的历史，以表示他们也象我们一样，被性别、阶级和金钱等问题所困扰。在不太复杂的社会中，统治者的系谱无休止地被重写，以维持与过去不间断地延续的幻想；而社会暴发户的第一个行动就是为自己发明一套系谱。变革的事实被迅速地重新解释，以保持一个静态社会的幻觉。在这样的世界上，一切权利要求都必须参照业已确立的准则来进行判断。王位的觊觎者必须论证自己家系的连续性，因此就出现了15世纪对于预言的大崇拜，伊丽莎白时代北安普敦的伯爵写道："约克族和兰开斯特族之间的内战最激烈之时，大量的野兽和小事物书籍广泛流传在全国的每一个角落，双方都把它们应用于称号，并解释之。"

于是就出现了冒充王族某分支——真实的或想象的——成员的骗子。除了著名的假冒者，如兰伯特·西姆内尔、珀金·沃贝克以及所有自称的沉睡英雄外，尚有许多不太闻名的怪人：约克郡的一名妇女玛丽·贝恩顿，她在1533年冒称自己是国王的女儿玛丽，国王"让她进入这广大的世界去独立谋生"；安妮·伯内尔，她在1587年说自己是菲利普二世的孩子；巴塞洛缪·赫尔森，他在

1607年声称自己是玛丽·都铎的儿子，是被人从汉普顿宫中偷出去的；还有托马斯·坦尼，他在17世纪50年代说自己是埃塞克斯的伯爵，并是查理一世的王位继承人。还有一个名为"亚瑟"的年轻人，1587年来到西班牙，声称是伊丽莎白和莱斯特的后裔，另一个青年则于1612年裸身闯入圣詹姆士教堂，假称是亨利王子的鬼魂。在我们看来，这类伪托似乎十分荒唐可笑，但是他们都比不上约克家族和都铎家族将王室世系与建国祖先亚当和布鲁特斯联系起来那样的荒谬绝伦。古代预言赋予当代的活动以世系，其虚假性犹如特洛伊的系谱一般，但同样是行之有效的。

当然，英国人在试图建立当代社会与逝去了的过去之间的直接联系方面并无什么独特之处。罗马人、法兰西人和其它民族也声称与特洛伊世系一脉相承。罗伯特·菲尔默爵士写道："大地上的大部分文明民族都在致力于从诺亚的某个儿子或侄儿那里寻找起源。"古代预言广泛地分布于整个欧洲。由于提到了一段据说是帕拉塞尔苏斯的关于北方之鹰与狮子的预言，古斯塔夫·阿道弗斯的征服便被证明为正确了。在西班牙美洲殖民地印第安人中流传的一些预言为克伦威尔入侵西印度群岛准备了根据。在波斯，有一则预期对突厥战争胜利的预言。1640年，预言伴随着加泰罗尼亚人的暴动一起出现，就象预言在英国有助于证明英国之造反的正确性一样。它们是前政治性世界的普遍特色，在这个世界上，革新不得不用追溯往古的办法来加以伪装，而变革的事实基本上是不被人承认的。

但是到了17世纪末，盖尔弗里德式预言衰落了。直接的原因是日益增多的历史性批判，它粉碎了布鲁特斯和亚瑟的传说，并且揭露了古代预言的虚构性。始终有一帮属于真正少数派的批判者，他们满怀疑虑地看待蒙茅斯的杰弗里的历史，并且小心谨慎地对待默林预言。卡克斯顿在1485年说："有好几个人认为并没有这样的亚瑟。"16世纪初，波利多尔·维吉尔驳斥布鲁特斯传说，是近400年来怀疑主义传统的顶峰。即使这样，他对传统观念的抨击也激起了民族主义的狂怒抗议（当时大陆上的一些学者正在怀疑特洛伊的传说），这鼓励了贝尔和利兰重申亚瑟是一个新教英雄。晚至18世纪，尚有些不列颠民族主义的中坚分子为蒙茅斯的杰弗里奋力辩护，但是这时候明达的舆论潮水已永久性地击退了他。威廉·珀金斯称之为"酒醉后的预言"已被普遍认为不再是古代不列颠的遗物了，而只是杰弗里本人的创造。对于学者来说，也很难再去认真看待斯图亚特王室自称为不列颠诸王之后裔的说法了。1648年，一本主要的历史课本把默林预言贬低为"老太婆的故事"，而到了18世纪，"默林"已成为知识阶层中的一个笑话了。

历史的批判主义就这样证明了它与原始建国神话是不相容的。在天主教论战的压力下，盎格鲁—撒克逊人的"新教主义"凋谢了；托马斯·斯特普尔顿列举了16世纪新教和比德宗教之间的不同之处，不下46条。关于国会古代性的情况也是如此。甚至古代的布立吞人也被发现只是半裸体的美洲印第安人的对应者，一个下院议员在1606年说它是"一个崇拜偶像的民族和魔鬼的礼拜者"。

在大陆上，艾萨克·卡佐邦、G.J.沃修斯和戴维·布隆代尔对西彼拉预言进行了严厉的批判，并揭穿了它们预知基督降世的谎言，其结果便削弱了对于一般性预言的信仰。

在关于古代预言的观念中存在着一种假想：过去的哲人能够知道今天的问题。日益增长的对于时代错误的敏感使得这一前提不可接受了。人类与其祖先之间的意识鸿沟的发展是不可能精确地断代的，它的发展似乎是间歇性的和不平均的。在18世纪后期之前，英国的剧院观众一直可望看到演员穿着当代的服装。欧洲大陆上的学者从16世纪开始就运用历史批判的标准来研究封建法律，并且意识到风俗和司法是与它们作为其一部分的那个社会结合在一起的，它们不可以孤立起来和挪用于不同的环境之中。正是在16世纪，人们也开始意识到英国艺术中现代风格与过去的区别。在后一世纪，约翰·奥布里对于英国中世纪建筑的进化进行了开拓性的编年学研究。在此期间也发展了古文字学以及类似的精确断定历史文书年代和鉴别膺品的方法。早在亨利时期就有证据表明，有人试图去除王室系谱中的谬误；就在同时，约翰·拉斯特尔已怀疑威斯敏斯特大教堂的一枚未经证实的亚瑟印玺了。历史学家开始将过去划分成清楚的各个时期，从而逐步发展成了如今的古代、中世纪和近代的标准分期。“时代”、“同时化”和“过时”等术语首次出现在语言中。到了17世纪中叶，“时代错误”一词就出现了。

当然，历史学家和文物工作者的工作没有立即渗透到大众的意识中去。空位期间，古代预言的出版臻于鼎

盛，虽然暗中损害其知识声誉的历史工作在几十年之前就已进行了。显得有点荒谬的是，古代预言宛如其它中世纪玄秘学问一样，在知识分子不再认真看待它们的时候广泛地传布开来。

但是，如果把古代预言信仰的衰落看成纯粹是新的历史方法的结果，则是错误的。诚然，历史学乃是暗中摧毁奠基神话的工具，它暴露了王族系谱的虚构性，并揭示了许多"古代预言"只不过是最近的编造物。对于古今差别的比较敏锐的意识使得一份当代的改编本难以冒充黑暗时代某个巫师的作品而蒙混过去。但是，这种新的历史批判法本身只是变革和原因的象征。它需要一个有利的环境才能诞生。在原始社会里，季节的展开和居民的生活周期已足以给予人们一种变动和衰退的感觉，而不是结构变革的感觉。在比较先进的历史阶段则出现了周期性的历史观，认为变化确实在发生，但是经过一段较长时间后，一切事物又回复到了起始点。历史犹如月亮一样周而复始地阴晴圆缺的观念——它在古典时代极有影响——在文艺复兴时期又获得了新的流行，那时候，可以说最高的美学和伦理学价值就在于模仿古代的标准。

周期性历史观被线性历史观所取代的原因乃是知识历史上的一个重大奥秘。但是我们可以作一个无把握的推测，即正是变革本身十分必然地会产生变革的感觉。尤其是变革使用了可以清楚分辨的技术或知识运动，把对于目前世界与祖先世界之间有着差别的认识灌输进当代人的头脑中。众所周知，火药、印刷术和航海指南针的出现使得世界的面貌在地理大发现的冲击下改变了，这

种情况使文艺复兴时期的人们清楚地认识到，他们再也不可能真正地恢复希腊人和罗马人的世界了。知识依靠积累，靠每个学生努力改善老师教给他的技术，这种手艺人的观念可能有助于变革的发生。印刷术肯定大大地突出了古今之间的差别，因为每本书都有出版日期，于是留传下来的书本便成了过去的假想和观念的纪念物了。古书就象古建筑和古世系一样，是过去的遗物，但又不象古建筑和古世系那样可以被人们悄悄地借来适用于新世代的需要。

诚然，在整个中世纪期间都有着重大的技术进步。但是同样确凿——虽然有点令人迷惘——的是，在15或16世纪以前，心理学影响似乎十分微小，肯定没有产生普及的技术进步概念。相反地，一个"发明者"只不过是发现了业已失传的某事物，而不是创造了前人所不知道的解决问题的新办法。在16世纪以前，难得见到把最近的事件描述为"新闻"，从而暗示它们是史无前例的；而具有现代特色的"最新"、"最好"等词汇是在"古代人"与"现代人"旷日持久的斗争以后才确立起来的。同时，真正的发明者则迟疑不决地不敢相信自己所做的已不仅仅是复活了历史上某个较早时期人们所拥有的知识。正如文艺复兴时期的哲学家喜欢把基督教说成也为海尔梅斯、俄耳甫斯、柏拉图以及远在基督之前的"远古神学家"所知道的一样。当时有为数众多的科学家把自己的贡献说成只是复活了古代智慧，这种智慧在人的堕落后就只残留在一小部分人中间了。例如，哥白尼学说被说成早为埃及人所知；巫术可以追溯到亚当；帕拉塞尔苏斯派化学是经由海

尔梅斯而来；甚至牛顿的世界体系也是“远古神学家”早就领悟了的，他们将它作为新入会者之“谜”而传了下来。

有人正确地指出，这种精心编造的神话的目的，是“不与过去割断联系”，并掩盖革新的事实。在政治方面，甚至1688年—1689年的革命也被说成是恢复古代的自由权，而不是创建新的自由。但是到了该世纪末，则可以日益明显地看到，人们并不是在简单地追随着祖先所走过的道路。在罗伯特·博伊尔看来，建立一个完美的真理体系是不可能的，因为在任何特定的时刻总有新的事情发生，而新现象就可能否定以前的假设。这一渐进性启示的新观念与亚里士多德“几乎一切事物都已被发现”的信念简直有霄壤之别。从17世纪中叶开始，“独创性”作为追求的一种品质而确立在批评家之中。进化观念的被接受意味着我们不再信仰祖先的智慧，而是确信了他们的无知。在这种环境中，注释者便对比德或吉尔达斯的预言，或者关于白袍国王和可怕死人的故事失去了兴趣。如今已毫无理由认为，来自黑暗时代的文书——尽管多么确实——对当代能显示出先见之明或者预知未来事件。换言之，人们已不再愿意接受这类古代预言的可能性了。预言鼓动士气的功能也相应地衰落了。

从一切方面都证明了17世纪是过去的一个新解脱。在政治思想方面，该世纪中叶的许多激进思想家都不再求助于血统和历史权利，甚至查理一世在其去世之前也摈弃了援引先例的说法。在政治上，它被认为是个空前动乱的时代；约翰·威尔金斯在1649年指出：“这是许多新的非常事件发生的时代，而这些事件是我们的祖先所不

知道的。”在医学方面，“新疾病”——诸如坏血病、梅毒、佝偻病——的出现使人意识到，甚至人类的生理在不同时代也会有不同的问题。1670年一位评论者写道：“在医学方面我们发现，1000多年来人们毫不怀疑的那些原理在30年不到的时间里被赶出了大门，古代原理中很少有站得住脚的。”在科学方面，新领悟到的世界的无穷性巩固了对于知识进化无止境的信仰；从亚里士多德完全体的永久性理论转向接受运动和变化的理论，乃是自然科学革命的本质。在技术方面，则对于经验和革新有了更加令人鼓舞的态度。甚至在讲话中间，也越来越不借助于传统的智慧了。伊丽莎白时代的一个下院议员几乎完全使用证明其祖先智慧的箴言和传统格言来组成他的国会发言；但是100年后，这种说教风格已被抛弃了。有个文字研究者指出：“各行各业和重商主义的追逐者几乎不是靠箴言来赚钱的。”在商业方面，过去的经验越来越不适用了。

在这样一种新的环境中，再要有知识者相信古人能预见现代问题，或者其经验使之有资格预测问题的结果是越来越困难了。古代预言设想现在与过去之间存在着延续性，而经验不再能证实之。古代预言的衰落反映了一种新的历史意识的发展。这种变化是缓慢而艰难的，但是到了18世纪就出现了转折点，需要一个历史模式的人不得不去寻找一种新的公式。他们不再满足于假称是古人的更伟大的前科学的图式了。

妖　　术

第八章　英国的妖术：罪行及其历史

第一节　妖术的含义

关于为主顾治病和寻找失物的术士活动，上文已经谈过。现在有必要来看看当时的人们认为有害的和反社会的妖术。我们无法把它与其它种类的巫术清楚地区别开来，因为如上文所见，许多教士说，巫术——尽管它有着客观性——是应该受谴责的。就大众阶层而言，每一种巫术活动，包括任何不可接受的宗教分支，都可以概括在笼统的"妖术"称号之中，没有专门的词汇来指称邪恶的巫术师。雷金纳德·斯科特在1584年写道："在这个时代，英国人口中的'她是个妖妇'和'她是个女贤人'，并无什么区别。"尽管如此，我们还是有可能把"妖术"这一类分离出来，即它是使用（或者被认为使用）某种玄秘的方

法以通常不准许的方式去伤害他人。从这个意义上来说，妖术信仰可以定义为：用玄秘方法导致他人不幸。妖巫有男有女，然而更多的是女性，她们能神秘地伤害别人。妖巫所干的害人之事——术语可称之为"恶业"——形式多样。通常，她涉嫌伤害别人的肉体，或者导致他们的死亡。她也可能杀害或毁坏农耕牲畜，或者扰乱其天性：阻止母牛产奶，或者破坏黄油、奶酪及蜂蜜的制作等家务工作。她们的敌意活动范围广泛，但是在英国，一个妖巫涉嫌的活动通常就是上述项目之一。在欧洲大陆上，妖巫还有干扰天气和阻挠人们性关系的嫌疑，然而这两种说法在英国相当罕见。

据认为妖巫实施其玄秘威力的方式各不相同。有时候，其邪恶影响通过物理接触而传导：妖巫触摸受害者，或者从眼睛里放出一股强有力的无形发射物。在这种情况下，据说受害者就被"迷住神魂"或"震慑住"了。或者，妖巫诵念诅咒，这在适当的时候就会发生作用。这样，受害者就被"蛊惑"了。

不太常见的一种妖术是使用技术性辅助手段：制作受害者的蜡像，并插入一枚针；将其名字写在一张纸上，然后焚化掉；埋掉他的一件衣服，诸如此类。一般说来，当时的人们对于施术手段的关注似乎不及对于妖巫恶毒心肠的关注。

到16世纪，对于这类事情可能性的信仰已经源远流长了。就某种意义上来说，它只不过是同样广泛流传的慈善巫术信仰的逻辑上的必然结果。帮助主顾战胜法律或爱情上的对手，或将疾病转嫁到他人身上而治愈主顾

的这种所谓的"善良"巫士，在受害一方看来，完全可以称之为"邪恶"巫士。一般说来，术士和邪恶妖巫被认为属于两个类别。但是有时候他们会部分重合，有许多例子都谈到了乡村巫术和魔咒师被控施行邪恶的妖术。

此外，不论这一巫术是有益还是有害，对其可能性的信仰在16和17世纪都因同样流行的知识潮流而获得了大发展。新柏拉图主义宇宙中玄秘的共感和充满生气的精神被用于邪恶的目的，犹如用于善良的目的一样。这种学说可以从知识角度满意地解释为什么在损害一个人的蜡像或者他的一件衣服后就会产生悲惨的后果。一个人可以通过巧妙地处理别人的头发、指甲屑、汗水、粪便，以及包含其活泼精神的一切东西而伤害他。过分地相信想象的威力，就同样地会使之觉得有理由相信妖巫诅咒的对象会很快得病；而假想的活泼精神和无形发射物也就证明了下述看法是有道理的：有人会不自觉地毁坏自己的牲畜，只是因为察看了它们；躺在摇篮里的婴孩也会这样地被"迷住神魂"。亚里士多德甚至说，月经期间的妇女照了镜子，镜子就会晦暗。这种理论还夸大了神秘的药物或化学制备中的潜在功效；犹如在任何原始社会中那样，毒药始终是巫术的伴随物。

但是，尽管文艺复兴的思索加固了知识分子对于邪恶巫术潜力的信仰，然而这类妖术信仰却与人类的历史一样悠久，而且决不是英国独有的，甚至也不是欧洲独有的。只是在中世纪末新的因素添加到了欧洲的妖术概念中，才使之区别于其它原始民族的妖巫信仰。这个新概念就是：妖巫有能力与魔王订立蓄意的契约。为了报答

她的归诚，据信魔王便赋予她对敌人报仇雪恨的超自然手段。鉴于这一新观点，妖术的本质便不再是它对他人的伤害了，而是其异端特征——魔鬼崇拜了。妖术于是成了基督教的异端——一切罪恶中的最大罪恶——因为它抛弃了上帝而去依附其头号敌人。"恶业"完全成了一种次要的行为，成了这一伪宗教的副产品。不论妖巫是否伤害了别人，她都应该因为不忠于上帝而被处死。围绕着这个概念，便建立了关于仪式性魔鬼崇拜的观念，其中包括恶魔聚会，即夜间的聚会，妖巫们聚集起来崇拜其主人，并与之交合。

引入这一新概念的主要代表是罗马天主教会，它的知识分子迅速地建立起了研究魔鬼的大量文献，勾勒出妖巫(即魔鬼崇拜者)的行为方式，并拟订了控告她们的程序。这个新理论在一系列敕命中发展起来，其高潮是1484年英诺森八世的教皇训谕，以及两个多明我会宗教法庭的法官所写的简短论文《恶业之锤》(1486年)。同时，自14世纪初以来，欧洲大陆上一直在进行着有组织的迫害，不是因为妖巫的邪恶行为，而是因为她们是魔鬼崇拜者。妖术新概念的起源从未被充分揭示过，虽然通常认为这是出于教会对异端的卡特里派及其继承者的摩尼教倾向(暗含着魔鬼崇拜)的反应。

极难描绘这一新教义在英国传播的各个阶段，而且至今还无法确定。与魔王订契约的观念本身则与基督教一样古老。异教徒被视为魔鬼崇拜者，而为撒旦效忠的修士西奥菲勒斯的传说对于后期的盎格鲁—撒克逊人来说，是相当熟悉的。中世纪神学的一个共同点就是断言

任何巫术活动——尽管其意愿是良好的——都必然与魔王有着默契，因而就应受到惩罚。宗教法庭经常将水晶球占卜及类似的巫术活动当作异端来审理。但是，涉及巫术的个人的心中暗含的"默契"观念与自觉的魔鬼崇拜者帮派和同撒旦所订的蓄意契约有着重大的差别。确实，有大量中世纪的故事谈到向魔王献祭的男人和接受魔王拥抱的女人，还流传着关于神秘的夜间狂欢的故事。1303年，道德学家布鲁纳的罗伯特发出警告，反对利用妖术向魔王献祭，而15世纪初的《财主和穷人》则说妖巫与其它巫术师都在设法将魔王"当作他们的神"。大陆作者的妖术研究文章只是潜伏在中世纪早期基督教神学中的观念的扩展，所以，原则上说来，英国没有理由比基督教世界中的其它任何地方更不易于接受这些观念。但是不管怎样，中世纪的英国似乎基本上隔绝于大陆上鼓励迫害妖巫知识和司法的潮流之外。关于这一点，实质上独立的英国教会似乎负有大部分责任。英国没有宗教法庭，没有罗马法律；教皇权威在英国十分微弱。1484年的训谕只涉及到德国，而《恶业之锤》则是取道博学者的图书馆，缓慢地冲击英国的。因为英国的知识分子习惯于购买和阅读外国出版的书刊；英文版书籍总量的缺乏令人惊异，到1520年，英文版书与大陆版的比例是1:13。直到近代才出现《恶业之锤》的英文译文；与之形成对照的是，1700年以前，此书在德国发行16次，在法国发行11次。

令人感到有点荒谬的是，结果倒是伊丽莎白时代后期的狂热新教作者才把这件中世纪天主教的伟大纪念品及其大量模仿者和继承者的内容介绍给了英国读者。当

1584年雷金纳德·斯科特在其《妖术探索》中驳斥信奉魔鬼契约的可能性时，他的敌手仍然全是大陆上的作者，虽然其中有些作品开始出现英文的翻译本。但是接着的几十年，大陆的妖术概念便广泛地传播开来了，主要是通过教士传布，一系列论文的作者包括亨利·霍兰(1590年)、国王詹姆士六世(1597年)、威廉·珀金斯(1608年)、亚历山大·罗伯茨(1616年)、托马斯·库珀(1619年) 和理查德·伯纳德(1627年)。珀金斯说，就他所知，英国妖巫活动与法国、西班牙、意大利或德国妖巫活动并无什么差别，这就充分地展示了知识界舆论的变化。在他看来，与撒旦的契约是妖术的本质，敦促要将所有妖巫无一例外地处死，这不是因为她们可能犯下的任何伤害罪，而是因为"她们以撒旦作为神"。爱德华·科克爵士类似地将妖巫定义为"与魔王协商，向他请教或进行某种活动的人"。在托马斯·威尔逊的《基督教大词典》(1612年)中，把"妖巫"说成是"实施邪恶法术，诸如《申命记》第18章第10节以及《出埃及记》第22章第18节所提到的那种人"。但是在其第6版(1655年)的补遗中，这个定义被修改了，变成了"通过任何契约或同盟与魔王有任何来往的任何人"。这种措辞源自内战末威斯敏斯特宗教会议上神学家们所发表的半官方的《圣经》注释。他们在其中解释道："曾经有人认为，妖巫不应该被处死，除非她们曾夺去过人的生命，但是他们却错了……虽然这种契约并未造成伤害，但是契约本身就可使妖巫被立即和肯定地处死"。1651年，托马斯·霍布斯在谈到妖巫时说，她们的行业"近乎一种新宗教，而不是一门技艺或科学"。

英国的许多知识分子和神学家就这样差不多都接受了大陆上的妖术概念。而为数更多的大众则了解了偶然翻译的大陆魔鬼学者的作品以及经常发表的欧洲大陆妖术审判的记录。这些著述无疑影响了英国人关于妖术的观念；在好几个场合，它们确实直接影响了有些主张的结果。罗伯特·博伊尔承认，在与马孔的新教牧师佩里奥德谈过以后，他的怀疑倾向大为受挫，后者是短论《马斯孔的魔王》的作者；托马斯·布朗爵士在丹麦对于相似案例的援引则扭转了1665年在伯里圣埃德蒙兹的罗斯·卡伦德和艾米·杜里审讯中被告的不利局面。

然而，这些新观念的影响对于一般人民来说还只是部分的。即使在大陆上，妖术乃魔鬼崇拜而非“恶业”的观念也是逐步地占上风的。1484年的教皇训谕并未提到恶魔聚会，而只是强调了妖巫可能造成的伤害；16世纪末以前，在德国的许多地方要给妖巫定罪，仍然需要“恶业”证据。在英国，大部分魔鬼研究论著仍局限于拉丁文或其它外国语言，对于多数人来说，妖术依旧是一种行为——用超自然手段伤害他人——而不是一种信仰或异端。这可以从国会法令的措辞中看出来，这些法令第一次将妖术作为法定罪行。共有3个法令：1542年(于1547年废除)、1563年(于1604年废除)以及1604年（于1736年废除)。令人注目的是，前两个法令中都未提到魔鬼契约的问题。在1542年的法令中，定为重罪——因而即是死罪——的是：用符咒召请精灵或实施妖术、迷人神魂或施行邪术，以便寻找财宝、损伤或毁坏他人躯体、手足或财物、追求非法爱情、披露被窃财物的下落，或者“为了任何

其它非法的企图和目的"。尽管其措辞有些含糊(例如,奇术本身是不是一种罪行?或者是否只在追求非法目的时才构成罪行),但是法令清楚地把妖术罪规定为是与社区敌对的实际行为,而不是与魔王的关系。这条规定中唯一可能的例外即是禁止利用巫术寻找失物,而这完全可以作这样的解释:法令制定者认为这种做法是欺诈性的。

前一个法令失效(1559年)① 后,于1563年通过的第二个妖术法规也强调了妖巫活动的邪恶性质。它比前一法令更为严厉,即把为了任何目的而求助于"邪恶"精灵的行为都定为重罪,而不管是否干了"恶业"。但是它也有更为宽厚的地方,即只有当妖术、迷人神魂、符咒确实造成了受害者的死亡之后,才定为重罪。假如其企图并未得逞,或者受害者只是残废,或者只是牲畜死亡,那么妖巫只会受到较轻的处罚,判1年监禁和4次颈手架示众。然而,再犯者则要转为重罪。对于旨在探寻财宝和失物或者追求非法爱情的巫术也从轻发落;即使再犯也不转成重罪,而只是终身监禁和没收财产。因此在这里,罪行的大小取决于受害者所遭伤害的程度,而不是取决于任何信奉魔鬼的契约(求助于邪恶精灵的情况除外)。这种宽厚与神学家的态度形成了鲜明的对照,他们一心想把一切巫术师,不管是善良巫士还是邪恶巫士,都迅速处死。

只有在1604年的第三个亦即最后一个妖术法规中,大陆的学说才产生了效果。它象其伊丽莎白时代的前辈

---

① 原文如此,与前段提到于1547年废除有出入。——编者

一样，把召请邪恶精灵和致人死命的妖术活动定为重罪。它还规定，即使受害者仅仅受伤也要定为重罪；它并将原来较小巫术活动之再犯的终身监禁改为死刑，这些活动包括：探寻财宝、失物、追求非法爱情、毁损牲畜或财物以及未遂杀人。然而，这一法令条款中的真正新奇之处，是它在英国历史上第一次把全部或部分地利用死尸施行巫术的行为定成重罪，而更为令人注目的是，“为了任何目的向任何邪恶精灵请教、与之订立契约、款待、供养、雇用或报答它们”的活动都属于重罪。在此，大陆上魔鬼契约教义的影响是十分清楚的，虽然它具体地规定了“邪恶”精灵，然而仍然为巫术师们留下了一条退路：相信自己与之交往的是“善良”精灵。

此外，条款中对于伤害性较小的巫术类型处以较轻的刑罚，这清楚表明，即使1604年的立法者也不赞成大陆上认为一切妖术活动中都隐含信奉魔鬼契约的观点。不然，他们区别巫术的程度就会变得无的放矢了——既然一切活动都应该受到同样谴责的话。法令暗示了，有可能存在毋需借助于任何信奉魔鬼的契约就用巫术手段（例如）杀死邻人牲畜的情况。没有一个有知识的神学家会接受这样一个论点。

1604年的法规一直维持到1736年，这时妖术方才不再成为一种法定的罪行。宗教狂热分子从未满意过，他们希望对任何类型的巫术活动者都处以死刑。但是这个法规已代表了英国妖术法律为了适应大陆教义而采用的最大限度的观点了。因为它意味着，与邪恶精灵或动物听差妖精建立关系的证据已足以对被告在技术上进行司法

定罪，而不必管他(她)是否伤害过谁。即使这样，从总体看来，法令全书还是暗示了英国妖术遭到起诉的主要原因在于其反社会的罪行而不是在于异端邪说。

这个印象被审讯记录所证实。实际上，大部分起诉都是由涉嫌伤害他人行为引起的，很少由魔鬼崇拜的嫌疑引起。在中世纪存留下来的伤害巫术的世俗控告案例中，很少是直接产生自妖巫所计划或实施的邪恶行为。大部分是源自政治阴谋的邪术案例，其中，被告被说成施行妖术谋杀其政治对手或者博取有权势者的恩宠。宗教法庭也审理平民利用巫术谋杀或伤害他人，或者阻挠别人日常活动的诉讼案　这类活动肯定被认为有着信奉魔鬼的含义，而被告则完全可以以自己的基督教正统信仰来为自己辩护。但是指控他们蓄意崇拜魔鬼的案例则比较少；现在仅见的3件的这类讼案都来自14世纪初，都是特殊的案例。在14和15世纪，有各种各样的人被说成效忠于魔王，但是这些异端嫌疑并未被当时的人看成与妖术有关。相反，宗教法庭上的巫术指控极难被推演成崇拜魔鬼的罪名。在中世纪后期的英国，妖术之所以遭起诉，只是因为它被认为涉嫌伤害他人，而不是因为它被视为基督教的异端。

这种状况在16世纪法规制定以前一直没有改变，因为伊丽莎白时代一般性的妖术指控仍然只集中在“恶业”上，而不是邪恶精灵。妖巫会背弃上帝而依附魔王的说法业已开始出现，但是伊丽莎白时代的妖巫通常不被说成与撒旦直接接触。1612年之前的记载中，也没有一件审讯案提到与魔王的口头契约；一直到活跃在17世纪40年

代末的专业妖巫搜捕者马修·霍普金斯的调查后，才有证据表明有一份书写的经过发誓的契约。我们对于反妖巫证据的了解依赖于残留下来的不正规的口供和证词，有些是第一手的，有些则收录在当时的宣传小册中。这说明我们实际上对于大多数的审判一无所知。根据现有的证据表明，一直到17世纪，信奉魔鬼的契约才在妖巫审判中突出地表现出来，然而即使在当时，这也远非成为必不可少的特色。

与英国妖巫控告的总方向更不相干的是关于妖巫之恶魔聚会的概念，在这种夜间聚会上，妖巫以渎神的方式对魔王举行仪式性崇拜。只有极少分散的审讯记录提到妖巫在一起聚会，但是其中的大部分情况与大陆上的对应者比较起来，似乎只是一种野餐会。1612年之前的审判记录中看不到任何接近于恶魔聚会的现象，而此后提到这类聚会的资料则是零星的和不得要领的。《恶业之锤》以及大陆上妖巫信仰中的一个主要论题"被梦交男妖和梦交女妖强奸"在英国要罕见得多。妖巫会飞行或者附入动物体内的概念则更为少见，而此后童话中著名的扫帚把事例，在英国的妖巫审判案例中只出现过一次。

英国妖巫审判中有个共同的特色，即在公众心目中，邪恶巫术与魔王之间有着某种联系，这个特色表现在这样的概念上：妖巫的身体上都带有这一职业的标志，这是一颗痣或一个瘤，只要检查她身上有否"非天然的"记号便可发现之，通常很容易辨认，因为它受到刺扎时不会出血，也没有痛感。早在1579年它就被说成是"识别所有妖巫的一个普遍标志"。此后，检查嫌疑犯身上是否有看来

可疑的疙瘩成了一项相当普遍的手续，并要刺扎一下，看看她是否受伤。与之连在一起的一个信仰是英国独有的概念：妖巫可能拥有一个供她差遣的小鬼或恶魔，它会以动物的形状出现，通常是猫或狗，但也可能是蛤蟆、老鼠，甚或黄蜂、蝴蝶。这种听差妖精为其主人从事有用的巫术活动，它被认为是魔王本人赠送的，或者从其它妖巫那里购买或继承来的。有时人们认为，妖巫标记是个乳头，听差妖精从中吮吸妖巫的鲜血以作为营养。于是就形成了侦查妖巫的一个普遍做法：将嫌疑犯隔离开来，等待某种动物或昆虫的出现，以证明她之有罪。

关于妖巫标记和听差精灵的口头传说是不可忽视的，它的出现甚至早于1604年的法令，法令中提到了款待和供养邪恶精灵，从而证实了这一传说。雇用吸血鬼而用于巫术的说法可见于中世纪的传说中，而用符咒召请精灵则是常见的巫术活动。初期，听差精灵在妖巫起诉中拥有公认的地位。它们于1566年、1579年和1582年出现在埃塞克斯郡的审讯中；事实上，早在1530年萨默西特审理的一件宗教案子就成了一个突出的例子，表明大众认为妖术与嫌疑犯房子里出现的蛤蟆有着明显的关系。

不管怎样，听差精灵和魔鬼远不是英国妖巫审判中必不可少的特色，即使在17世纪亦然。它们也不是我们有记载的大量非正式妖术指控中的必然成分，因为它们导致的不是妖巫审判，而是毁谤诉讼（或在宗教法庭或在普通法庭）；感到受屈的人抗议对方的妖术指控。正式的妖巫审判由法官和律师来执行，他们受过教育，熟悉大陆上的教义，所以很可能"妖术乃魔鬼崇拜之异端邪说"

这样的神学观点会压制原来导致这一诉讼案的较朴素的大众信仰。相比之下，毁谤诉讼案则更为自发，并且不太容易为律师们所操纵。这些案例绝对地肯定了这样的看法，对于当时的大多数人来说，妖术的要害不是在于它与魔王的密切关系，而是在于它通过玄秘手段——后天的或先天的——伤害生物、物体或财产的威力。保存在主教档案和民事法庭记录中的大量诉讼案例频频地提到这类情况，诸如用眼光摄神、图形巫术，以及造成严重后果的诅咒。但是它们几乎从不谈及与魔王的关系，只是在极难得的情况下，它们才提到妖巫标记或听差精灵。这些案例是最好的证据，说明了大众阶层中妖巫信仰的流行状况以及妖巫信仰的传统性质。

还有绝大部分巡回法庭的正式审判案例也使我们产生了这样的印象。1558年与1736年之间，在伦敦附近各郡(埃塞克斯、赫特福德、肯特、萨里和苏塞克斯)的巡回审判中有200多人按妖术法规被定罪，但是，其中——如果将1645年马修·霍普金斯发动的控告案除外的话——只有七、八人未见伤害邻人或其财物的罪状。有一个人被说成欺骗女王的臣民，即声称能用奇术来探寻埋藏的财宝；另外三个人则被控蓄养邪恶精灵，旨在伤害邻人。1645年，在霍普金斯的影响下，有16人被定成款待邪恶精灵罪，但其中仍有7人同时被控杀害他人或其牲畜。埃塞克斯巡回审判区的492起邪恶妖术控告案中，只有28起的罪名是用符咒召请邪恶精灵或款待它们；而其中又有18起是受霍普金斯的影响所致，并有14起兼有"恶业"的指控。实际上，在此期间的伦敦周围诸郡巡回审判区的起

诉案中，只有22起——霍普金斯插曲除外——明显地存在着与精灵的关系。其它的巡回审判记录很不完全，以致无法令人满意地应用，但是不与“恶业”连在一起的魔鬼崇拜罪的案例是极为稀少的。

虽然1542年和1563年的法令对某些类型的奇术活动处以死罪，以及1604年法令将信奉魔鬼契约或者款待和供养邪恶精灵的活动定为死罪，但是定这类罪名的场合并不多见，也很少把它们作为主要罪名，除非附带着实际的“恶业”证据。一个评论者说，根据伊丽莎白时代的法规，人们是作为“杀人凶手而不是妖巫”执行处决的；罗伯特·菲尔默爵士说，甚至在詹姆士一世的法令实施后，当时的法官也不大可能给人定妖术罪，除非涉及谋杀事件。此事的唯一例外是在霍普金斯运动期间。1645年至1647年之间，东部诸郡约有200人在他的影响下被定罪，许多人涉嫌订立契约。但是即使在这极其例外的时期里，也经常用的是“恶业”的证据，其频率完全可能大大超过仅有的起诉案中所显示的频率。

因此，关于妖术的狭隘的神学定义——即认为妖术威力来自与魔王的契约——从未完全地征服过英国，即使在16世纪后期和17世纪早期也是如此，当时，大陆概念通过许多方言论文和主要审讯记录到处传布，它们的发表是有意要刺激更多的起诉。尽管如此，大陆的教义还是影响了许多审判的处理方法，并且渲染了许多断章取义的“忏悔”。而这种“忏悔”只有按照理查德·伯纳德在其《大陪审员指南》中所推荐的方法去做后才可望出现：应该委派“充分懂得揭露妖术和其中渎神之处”的虔诚牧

师去"教导嫌疑犯",这样,她就可能"幸运地准备忏悔"。当一件"恶业"指控交给法庭后,如果落在有偏见的律师或教士手中,那么它很可能会转变成魔鬼崇拜案。此外,根据法律,更容易使起诉成为一个悔罪案——如果被告能清楚地忏悔自己订立契约的行为的话。"恶业"始终是很难证实的。

尽管教会法庭越来越偏爱于按照大陆的路子审理案件,但是大众的妖术概念从未被成功地限制在魔鬼崇拜的观念上;在乡村,人们并不是因为对异端的恐惧才去控告妖术。在大多数人看来,"妖术"依然基本上是伤害他人的威力。1588年,一帮清教牧师讨论妖术问题,他们同意,所谓妖术就是"一定要有某种不平常的邪恶后果随着她们的不满心理而产生,以及根据人畜死亡的事实而作出的某种推断"。如后来有个作者评论的那样:"一般说来,没有人会被认为是妖巫,而只有那些既有企图又有手段伤害人畜的人才被认为是妖巫。"这样的定义排除了善良巫士或术士,他们旨在治愈疾病或寻找失物;它也排除了那些用符咒召请精灵以寻求财富或知识的人。在神学家看来,这类从业者完全犯了与魔鬼订立契约的罪行,但是一般大众对于这种看法则漠然处之。在英国就如大陆上一样,对于邪恶妖术与善良巫术的混淆基本上与大众信仰不相干。如1587年埃塞克斯郡牧师乔治·吉福德所强调的那样,人民憎恶妖巫并不是一种宗教上的不宽容;它源自对她们敌视四邻行为的惧怕,不是出于对她们与魔王结盟的痛恨。

第二节　妖巫信仰的年表

16和17世纪的英国不是有一个而是有两个妖术概念。在关于邪恶巫术威力的大众信仰的顶上强加了“妖术的要害是效忠于魔王”的神学观点。这两个观念并存着，有时候分离，有时候混合。然而，人们是出于对“恶业”的恐惧，才导致了大多数的控告和审判。关于这种玄秘的恶毒行径之可能性的信仰到底有多大的分布范围？这个问题无法回答，因为没有令人满意的办法来确定过去信仰的数量。仅仅计算妖术案例的总数是不够的，因为还有许多最终没有导致正式起诉的非正式指责，从而就没有留下记载。同时代医生的判例汇编表明，病人自以为受了蛊惑的情况十分普遍。在理查德·内皮尔的判例汇编(1600年—1934年)中涉嫌妖术的有120多例，而威廉·利利的汇编(1644年—1666年)中则有50多例。迄今所知，其中没有一件导致司法审问，我们只是通过判例汇编中偶然留下的记载才了解了它们。我们只能推测，为什么一个案子提交了法庭，而另一个案子却仍然成为乡村中酒后饭余的谈资。毫无疑问，当地乡绅、教士和乡村官吏对这一问题的态度是很重要的。但是这绝不能确定正式起诉和非正式指责的比例。换言之，法律诉讼程序只代表了无法肯定其体积的冰山的峰巅。即使这一峰巅本身，大部分也没有被我们看见，因为留下来的司法记录残缺不全，只为我们的概括提供了一个不确定的基础。我们根本不可能对妖术控告的程度作出肯定的数字统计，

所以历史学者也只能满足于合理的推测。如我们所见，在1542年至1547年以及1563年至1736年间，两度实施了反妖术的法规。实际上，关于第一个阶段中妖术起诉的情况，我们一无所知。对于第二个漫长得多的阶段，我们则可以根据残留下来的巡回裁判和季度法庭的记录作一个探索性的估计。伦敦周围诸郡巡回审判区的审讯文件中有77%存留下来，对于它们的分析揭示了在1559年至1736年间，有513人按妖术法规而被控，其中有200多人被定罪，109人被绞死。英国另外还有五个巡回审判区和大量独立的司法辖区，所以如果推测一下全国的总数，那么案例数量肯定还要大大增加。C·莱斯特兰奇·尤恩——所有的研究者都得永远感谢他的开拓性的调查研究——推测，在整个这段时期里因妖术罪被处死者的总数大约将近1000人。我们很难再提出另一个数字。当然，还可以将其它一些案例添到尤恩所发现的案例上，但是即使这样，他的数字恐怕也是最大的估计了，尽管因为肯定有许多人在审判之前或之后死在狱中，所以总是有些出入的。在埃塞克斯郡，1560年至1603年之间这样的死亡有24起。然而，按大陆上的标准来看，英国的数字并不算高，虽然由于缺乏关于欧洲司法记录的统计著作，因而没有可靠的估计供我们作比较。它在比例上也低于苏格兰相应的数字，在那里流行着各种不同的法律诉讼程序。尽管如此，英国的妖术起诉案的数量已大到足以供我们作出某种解释了。它大大地超过了相似的天主教教士的起诉案，因为在此期间英国处死的天主教殉教者——包括俗人和担任圣职者——的总数只有264人。它也构成了

当时经司法审判的罪案总数的一个基本部分。16世纪80年代是埃塞克斯巡回审判区妖术案高峰时期，它占到全部罪案的13%。在该郡中，有半数以上的乡村先后涉及到妖术控告。

妖巫案的数量随时期和地区而异。由于迄今尚未解释过的一些原因，埃塞克斯郡的这类起诉特别多，在伦敦周围诸郡巡回审判区中，埃塞克斯郡的妖术起诉状数量超其它四郡（赫特福德、肯特、萨里和苏塞克斯）的总和。但是残留下来的记录数量之不平均使得我们不可能画出一幅令人满意的妖巫案分布图，没有一个郡可以例外。最厉害的时期是1645年—1647年，当时由马修·霍普金斯领导的运动导致了埃塞克斯、萨福克、诺福克和邻近诸郡中的数百名妖妇被处死。还有其它著名的审判，1582年埃塞克斯郡涉及到14人，1612年兰开郡21人，1633年20人。这类著名诉讼案吸引了人们的极大关注，因为当时的人象现代的历史学家一样，依靠凑巧发表的著名诉讼案记录小册子来了解妖术情况，而对巡回审判记录所揭示的常规起诉则并不熟悉。如果认为妖术起诉是不时发生的"刺激性新闻"，那就错了。因为这一主题的大部分历史是稳定的和并不引人注目的日常起诉。伦敦周围诸郡巡回审判区的妖术审判在伊丽莎白一世时代臻于顶峰，已知的790起中有455起是在那时进行的，大部分在16世纪80年代和90年代。伦敦周围诸郡巡回审判区的案例数在1620年左右急剧下降，在霍普金斯时期又引人注目地上升，然后在该世纪剩下的时间里则衰减到稀稀落落的程度。其它地方，例如西部巡回审判区，妖巫审判在查理

二世统治期间仍然保持着很高的比例。

以被告的定罪而结束的案例的百分比也随时代而异。伦敦周围诸郡巡回审判区的妖术案件似乎在16世纪结束左右的比例特别高(占总数的41%)，后在霍普金斯时期再度上升(占42%)。到了查理二世在位期间，各地的数量都降了下来。例如，西部巡回审判区在1670年至1707年之间，有50人以妖术罪受审(其中两人是再犯)，但是只有6人被处死，第7个人被判死刑后缓刑。在埃塞克斯郡，早在1620年，宣判无罪的比例急剧增高，1626年后则没有处决过，只是受霍普金斯影响的1645年不计在内。该郡中整个这段时期内被控的人中有151人被宣判无罪。这可与法国的无罪宣判率进行比较，它有时候低到5%。在英国因妖术罪被绞死的最后一个人是1685年埃克塞特的艾丽斯·莫伦德；最后一个被判死刑而随后缓刑的人是1712年赫特福德的简·韦纳姆。英国民事法庭最后一起有记载的妖巫审判于1717年在莱斯特进行，尽管有不下25个证人作证，但陪审团还是否决了这项指控。最后，立法机关于1736年废除了1604年法令，并代之以一条禁止这类妖术或邪术控告的规定，而对于欺诈性地自称能利用巫术算命和寻找失物的人则处以1年监禁和1年4次的颈手架示众。在国会眼里看来，妖术已不再是一种可怕的事情；如今，它被认为只是另一种世俗欺诈案。事实上，在此前20年中旧法令已成一纸空文，法定的罪名已远远落后于知识观念的变化。

妖巫审判记录若要作为妖巫信仰时起时伏的气压表则还是不够的。它主要反映的是有教养的各阶层的态度，

处理案件的律师；审讯囚徒的教士；“郡里最有资格的世袭土地拥有者”。他们组成了大陪审团，审查来自季度法庭的控诉状；还有小陪审团，它由身份较低者组成，但是不管怎样，按照查理二世时代的法令，其成员也必须至少拥有每年20镑的地产和租金收入。在17世纪，对妖术的怀疑在这类人中日益增长，即使不怀疑妖术本身，也至少怀疑能否满意地证明它曾发生过。例如，1692年萨里季度法庭的大陪审团严肃地警告说，虽然妖术是件重大罪行，但是“要充分证明它是极为困难的，因此任何一个陪审团无论怎样谨慎小心地处理这类起诉都不算过分”。这一日益增长的批判态度导致了起诉成功率的下降，尽管法律仍然有效。

关于这种怀疑论的根源，只能留待下文再作探讨。同时我们还应记住，怀疑论始终以某种程度存在着。几乎每个人都同意，至少有一些妖巫是被不公正地指控的，还有一些则是其自己幻想的牺牲品。在整个这段时期内，都有与妖术控告联在一起的威胁、毁谤和非法拘留等行为被判以赔偿损失；在17世纪后期，人们还成功地控告了一些骚扰无辜者的人。

但是各个有教养阶层的观念的改变并不是立即反映到一般人民之中的。一旦妖术变得不可能在法庭上定罪后，妖术法规的被废除也只是时间问题了。但是非正式的指控仍然在进行。甚至尚在妖术法有效期间，就有社区无视正常的起诉手续而自行执法，他们虐待妖巫或强迫她“游泳”，有时候就造成了她的死亡。例如，这类暴行曾发生在1665年、1691年、1694年、1699年、1700年、1701

年、1704年、1709年、1717年、1730年和1735年。尽管法庭随时审理因谋杀致死的任何案件，但是这类插曲在1736年妖术法令失效后仍在进行，以私刑处死妖巫依然是英国农村生活中不时见到的一个特色，直至19世纪后期。

知识阶层观念的改变解释了17世纪后期以后妖术控告得不到法庭同情的原因。但是我们如何来说明在短时期内集中出现的积极的妖巫起诉呢？英国因妖术罪被处死的案例几乎都发生在16世纪下半叶和17世纪的前75年中。然而这样的妖术信仰却早就存在了。中世纪的人们就相信，有些个人能够通过玄秘的方法施行"恶业"行为，就如另一些人能利用巫术干善事一样。除了恶魔聚会和魔鬼契约的概念外，英国人此后的妖术信仰中没有一项不是早在1500年以前就深深扎根在大众的想象之中的。但是尽管如此，在16世纪以前，这些玄秘的威力似乎并未激起如后来那样的注意和愤恨。有些中世纪的法律家认为巫师应该被活活烧死，罗马法已为这种刑罚提供了一个颇可尊重的先例。但是在1500年之前，对被控施行邪恶巫术者处以较重刑罚的事情在英国十分罕见。在与之迥异的中世纪司法记录被发现之前，我们不能对此问题作出预先判断。而如今，从诺曼人征服到宗教改革这段时期内，据知只有不到半打的处死妖巫嫌疑犯的案件；而且其中大部分都涉及反对君主及其朋友们的阴谋。

中世纪对于妖巫的指控也不同于17世纪对于妖巫的攻击战。在后一个时期里，十分普遍的现象是将大量伤害行为都归咎于个人的妖术阴谋。随便举些例子：伊丽莎白·皮科克被控杀死4人、致残1人，并造成8匹骟马和

7匹牝马的死亡；菲利珀·格温被说成用妖术致残3人和杀死1人；马撒·赖伦斯被控至少谋杀了5人。这3个案例均来自1670年至1675年间西部巡回审判区的记录。在16和17世纪这段时期里，正式归咎于妖术的死亡总数肯定要达到数千。单单在埃塞克斯郡，妖巫就正式被控杀死了233人和导致108人患病。与此形成鲜明对照的是1500年以前已知的涉嫌以妖术造成的伤害事件的总数：二个或三个死人、一条折断了的腿、一条萎缩的手臂、几次破坏性的暴风雨和一些受到诱惑的生殖器。当然，这里面肯定有相当大的出入，因为迄今所见的中世纪记载很不完全，更因为其中的大部分记录还有待于正确研究。中世纪的许多邪术案例无疑还有待于发现。但是，颇可注意的是，在现在所看到的这些案例中，通常的罪名是企图施行妖术，而不是业已成功的妖术。

文献证据也表明，16世纪的人感到妖术问题已占有了一种新的地位。朱厄尔主教在1559年说，在前一个君王治下，“各地的妖巫和邪术师的数量增多了……这类人在最近几年中令人惊异地增加了”。1602年，首席法官安德森说：“国内充斥了妖巫，她们分布于各处。”若不迅速采取预防措施，她们将“在短期内肆虐于全国”。1650年，霍尔主教认为，在过去，妖巫一直十分少见，“然而现在却在一个郡里可以发现几百个；如果传闻不错的话，那么在北方的一个14户的村庄里，就有14个这种该诅咒的家伙”。在马修·霍普金斯活动时期内，一个书信代书人认为，现在英国被控告的妖巫比创世以来的任何时期的妖巫都要多。甚至到1654年，还有人觉得巫师的数量仍在明显地

增加。

在伊丽莎白继位后的120年左右的时间里，为什么妖术显得特别具有威胁性呢？解释这一点的一个方法是强调：这正是两种不同妖术概念融合起来而产生新神话的时代。于是，这种变化就归之于神学的妖术概念附加到古代的“恶业”可能性信仰之上这一原因了。“妖巫乃魔鬼崇拜者”的观念是新从大陆上来的进口货，它旨在把妖术作为史无前例的大规模宗教迫害的替罪羊。人们可以这样说，在中世纪，“妖巫乃魔鬼崇拜者”的观念尚未扎根；因此关于她们的任何恶毒行为都可以象对待其它任何罪行一样地处理。只是在大陆观念于16世纪大量输入英国后，由于印刷术的发明，妖术才被肯定地认为是诸罪之中的最大罪行。一旦妖巫被视为异端和上帝的死敌后，一场把她们彻底铲除的运动就发动起来了。于是审判和处决就随之而来。

这一说法的最有影响的代表者是罗塞尔·霍普·罗宾斯教授。他在其《妖术与魔鬼研究学百科全书》中专门论述了这个论点：神学的妖术概念“决不是人民的”，而是由中世纪后期的教皇制度强加上去的。他争辩说，宗教法庭的教士和律师们在做着妖巫搜捕的生意，使用了拷打折磨和诱导性的提问，以便从“妖巫”口中榨取对魔鬼崇拜的忏悔，而这正是他们自己的发明。一般大众接受妖术乃异端的说法，“只是在这一新教条输入几十年以后”。迫害妖巫的实质即是由自私自利的教士和宗教法庭法官发动的一场冷酷运动的产物。它没有真正的社会基础，而只是从上面强加上去的。

罗宾斯教授的解释很有价值地提醒了我们，这一时期的妖巫信仰中包含了一个没有先例的成分，他还正确地强调这一新成分没有真正的群众基础。但是他的论述很难解释英国在16和17世纪不断增长的妖巫控告案。它恰恰不能解释，为什么在大陆观念的宣传（14和15世纪）和英国的开始迫害这两者之间足有100多年的时间间隔。主要的困难还在于，如我们已经看到的，英国的大量妖术控告都不涉及妖巫的任何异端活动嫌疑，而只是与其"恶业"（或作"邪术"，这是罗宾斯教授为了把它与狭义的"妖术"概念区别开来而给予的称呼）有关。这就是伊丽莎白时代绝大部分妖巫案的争论点。罗宾斯教授描述为"妖术幻想之核心"的与魔王的契约在1604年之前的英国一直没有正式成为一桩罪行，迄于那时，至少有一半（也许更多）妖巫审判案已出现过了。在伊丽莎白去世以前，伦敦周围诸郡巡回审判区已执行了半数以上的妖巫死刑。即使1604年以后，信奉魔鬼的契约也不是控诉的要点。

此外，大陆上迫害妖巫也有其经济动机，因为妖巫的财产可以转到领主、宗教法庭或负责审判的官员的手中。但是在英国并不存在这类诱因。短命的1542年法令诚然规定要没收重罪妖巫的财物和土地，但是此后1563年和1604年的两个法案则保护了子嗣的继承权和寡妇的遗孀产——如果被告被处决的话。而且，即使没有继承人，其财产也不是始终转入领主手中的。例如，1593年处死的瓦尔博伊斯的3个妖巫的财产价值40镑，它们交由庄园主亨利·克伦威尔处理，他便将现钱付给汉廷顿政

府，用以资助每年关于妖术的布道会。法律确实还规定要没收被判终身监禁的妖巫的财产，但是在英国，对妖巫的控告几乎从来没有过经济动机。大部分受害者极其贫困的。很难设想她们的控告者会从中得到经济上的好处。只有在极少数的情况下，才能朦胧地看出一点经济动机来。罗宾斯教授说，大陆上的"妖巫搜捕是可以自给自足的，并成了一笔大买卖"。但是英国的情况则完全相反。有时候一件妖巫案对于社区来说还是件相当破费的事情，1645年—1646年萨福克郡的某些教区中，人们不得不向妖巫的狱吏支付费用，因为被告本人穷得支付不起。刽子手和狱吏在此过程中固然有些钱财得益，但是这也决不比其它罪案中的收入多。

按照大陆模式自上而下推动的英国妖巫控告，便是专业的妖巫搜捕者马修·霍普金斯及其同事约翰·斯特恩的工作。霍普金斯运动也许为他个人带来了经济利益，虽然他和斯特恩都否认这一点。他的受害者达200人左右，这在英国处死的妖巫总数中也占了很大的比例。但是专业的妖巫搜捕者毕竟是例外的。1649年—1650年在伯里克和纽卡斯尔有一个这样的搜捕者，其它可能还有一、二个。然而，在惯常以职业煽动者来进行各种罪名的控告的时代里，这种人的相对缺少还是很明显的。地方政府偶而资助妖术控告，而当地的教士或乡绅由于受大陆思想的影响，有时也要去榨取对于"参与信奉魔鬼的妖术"的忏悔。但是这类证据不能证实这样的观点：英国的许多妖巫起诉都由上层引发(霍普金斯之事除外)。

此外，即使在它们确由上层引发的情况下，这些控告

也仍旧可能有着真正的群众基础。在现代非洲，妖巫搜捕运动十分常见，其领导者也未必始终没有个人的经济动机。但是，只有当一般人民深信妖巫是他们所有烦恼和痛苦的根源，并一旦铲除妖巫后就一切都会好转时，这种运动才有可能进行。在英国，霍普金斯活动似乎不完全是出于这种自卫目的，但它还是利用了业已存在的恐惧。虽然霍普金斯有点走向反面，但是仍有种种理由认为，他所做的是想把比例很高的非正式的大众指责和怀疑变成真正的起诉，并在此过程中将大众的"恶业"指控转变为魔鬼崇拜的指控。内战以后正常司法机构恢复工作的迁延帮助了霍普金斯运动的开展。1645年7月在埃塞克斯郡切尔姆斯福德进行的妖巫审判，不仅由巡回审判区的法官审理，也由沃里克的伯爵所统辖的治安推事审理，后者并无明确的司法地位。然而，使得这一插曲成为可能的是当地百姓愿意作证反对霍普金斯的牺牲者。单是在埃塞克斯就有92人出面相助。

因此，没有任何理由认为英国对妖巫的迫害是由教士和律师领导的反对普通百姓之天性的运动所发动起来的。不管大陆上的审判员和宗教法庭法官扮演什么样的角色，我们却绝不能说英国的司法人员曾主动地发动了对妖巫的控告。诚然，有些审判员显示了不惜一切代价要给妖巫定罪的欲望；例如，法官温奇和高级律师克鲁就曾于1616年在莱斯特以最微不足道的证据给9名妖巫定了死罪，从而招惹了詹姆士一世的不快；或者法官布朗利于1612年对兰开郡被宣判无罪的妖巫说，她们无疑地与那些被判死刑的妖巫一样有罪。同样确实的是，有

时候审判是在公认为不光彩的环境中进行的。1634年玛丽·斯潘塞的审问中，噪杂声是如此之大，以致于她听不见反对她的证词；而1653年安妮·博登汉审判中的喧闹声则使得审判员和犯人互相听不见对方的话。有些审判员似乎急于要使被告的定罪情况最大限度地公布于众。关于瓦尔博伊斯妖巫审判记录的有影响的小册子(1593年)便是法官芬纳委托编写的，而治安推事布赖恩·达西可能本人就是埃塞克斯郡圣奥西思的妖巫审判记录（1582年)的作者。

不管怎样，审判员作为一个阶层来说，似乎并不比其它同时代人对妖巫更具有惩罚的意图。他们对于首先发动控告不负有责任；而最后正是法院采取了主动行动使得妖术法令失效，此事远在法令被废除以前。早在1579年，一个涉嫌的妖术施行者可以责备当地的治安法庭法官拖延对其迫害者采取行动。1633年，一个同时代人评论道，要不是审判员们的仁慈和周密判断，就有更多的无害老妇要被定为死罪了。迄于1676年，人们也可以说，“可尊敬的法官们，尤其是英国法官，如今比别人贤明多了，不仅胜过那些贫穷的贱民，而且胜过那些自命为大哲学家的人……他们很少或者不鼓励这类控告”。

为减轻妖术法的重责而作出最突出贡献的是首席法官(1689—1710)约翰·霍尔特爵士，在他主持下，先后宣判了11个人无罪，他还对一个骗子定了罪，此人假装受妖术之害，从而率领一帮暴民攻击了被怀疑者。一位评论者说：“他提出的问题和对于证词发出哼哼声的方式，使我认为他似乎根本不相信什么妖术。”他的同事鲍威

尔法官也仿效他的榜样，据说（虽然不是同时代的资料）在1712年主持简·韦纳姆的审判时，鲍威尔表示欢迎更为哄动的证言，并用轻松的话语说，没有反对躲避罪责的法律；他采取迅速的步骤为韦纳姆轻判成缓刑。

在17世纪的最后30年中，妖巫审判经常反映出司法机构与来自下层的抵制压力之间的斗争。当萨默西特的治安推事罗伯特·享特个人去搜捕妖巫，发现了妖巫们的"魔鬼的结合"后，"他的发现和努力受到了激烈的反对和劝阻，先是来自某些人，然后来自当局"。但是审判员们在反对压倒性的群众狂热时，也是有一定限度的。首席法官诺思承认曾在1682年容忍了对埃克塞特3个无辜妇女的定罪，因为他怕仁慈反而会因为反作用而导致新的妖巫搜捕。他的兄弟罗杰·诺思记道：

> 可怜的老家伙难得因为这样的罪名而被法院传讯，但是在她背后却有着一股公众的愤怒，这无异于要置她于死地；如果一个法官清楚而公开地反对平民的渎神观念，即不认为魔鬼自己有虐待和杀死无辜孩子的威力，或者他喜欢用善良人们的奶酪、黄油，猪和鹅来消遣作乐，以及诸如此类的无知和愚蠢贱民的谬见，那么乡下人就会叫起来：这个法官没有宗教！因为他不相信妖术。

因此，对于妖巫的仇恨显然不是审判员们灌输的，他们肯定没有这种仇恨。把它归因于大陆上关于魔鬼崇拜者的新教义，也不能令人心悦诚服。它来自大众对于"恶

业"的恐惧，是这种恐惧提供了妖巫控告背后的正常驱动力，而不是任何来自上层的由法律家领导的运动。之所以会激起妖巫的敌人的愤慨，是因为他们确信自己是她邪恶行径的牺牲者。他们的孩子病了，牲畜死了，黄油做坏了，都可以归咎于妖巫。妖巫成了其邻人的仇恨目标。她极易遭受非法暴力的攻击，她在巡回审判法庭的定罪往往得到造成这一指控的那个社区的全力支持。

于是就剩下了一个基本问题。如果公众的妖巫信仰与他们在中世纪的妖巫信仰完全一样，那么为什么唯独在16、17世纪，反对妖术的法律行动才达到了这么大的规模?对于这个问题，只有两种可能的答案。要么对于妖术控告的需求突然增大，要么对于这种控告的机构以前尚未存在。在这两种答案中，第二种似乎更无道理。诚然，召请精灵在16世纪才成为法定的罪行，但是可能始终存在着控告"恶业"制造者的某种机构。这种法律关系决不是很清晰明了的，但是按照中世纪的法律，一个女人用邪术杀死了一个男人，似乎会象用斧子砍死了人一样受到起诉。如果在16世纪以前鲜见这类案例，那不是因为缺乏专门处理妖术的法规。如今关于中世纪后期刑法实施状况的知识只是很初步的，这肯定阻碍了我们对此作出明确的判断，但是根据现在可以应用的证据，我们仍能合理地推测，中世纪妖巫审判案的明显缺少并不是因为没有必要的司法机构，而是因为缺乏利用它的任何明显的大众需求。

因为，中世纪的邪术师通常会被高等法院或地方法庭拘押审讯，或者成为专门委任的委员会或会议的查询

对象。他们也可能与其它巫士一起被宗教法庭所指控。然而，令人惊异的是，虽然有许多巫师被宗教权力机构传讯，其中却很少人被定为施行“恶业”的罪名。而大部分则是传统的魔咒师和水晶球占卜师。他们根本算不上邪恶的妖巫。此外虽然巫术活动有时候被视为异端，并存在着处以火刑的潜在危险，但是我们没有见到明显的例子，表明中世纪的妖巫被异端法律判为死刑。当然，仍有几个法律专家声称应该将巫师处以火刑，当时和后代都有人这样认为。司法机构是可以使用的，但是似乎无论是教会，还是一般大众都没有要利用它的强烈欲望。只要大量的中世纪司法记录(或者世俗的或者宗教的)仍未发表，对于这一点作出草率的判断就是愚蠢的，但是所有的迹象都表明，在中世纪的英国，并不存在对于妖巫控告的基本需求。

鉴于这点，我们就不应该把有组织迫害的开始看成是三个妖术法规的责任。历史学家们花费了大量精力，试图找出是哪些个人应对起草这些法案和促使国会通过负责，然而迄今在这方面取得的进展甚微。我们对于1542年法令的起源毫无确切的了解，而欲把1563年法规归因于玛丽流放的影响的企图也终归失败。两个法规可能都是由于利用巫术反对当政君主的政治阴谋而促成的。我们对于1604年法案的议会历史比较了解，有不少杰出的法律家和宗教人士，包括那些先前作为个人曾涉及妖巫案件的人，它们都在法案提交通过的各个委员会中。然而，如果认为，只要辨认出各个法案的制定者就能使妖巫迫害的原因真相大白，那就错了。因为我们没有理由认

为其中的任何一次立法是特别有争议的，例外的只是1736年废除妖术法规时曾激起了有人用小册子进行抗议以及遭到国会中的轻微反对。法案尽管业已提出，但是若无上下院的普遍支持，它就无法通过，在这类事情上，相当明白地代表了当时有教养者的观点。在任何情况下，大部分控告都可以毋需这些法令就进行，因为它们涉及到"恶业"，而这似乎始终是可以起诉的。这些法令只是对不太常见的罪行，如用符咒召请精灵、招待它们、与之订立契约或者寻找失物和宝藏等等，才规定了全新的刑罚。所以至多可以说，这些法规给妖术观念增加了某种公开性，它们在法令书上出现，有助于维持这一信仰，尤其是在后来怀疑论日益增长的年代里。法令肯定使得法官难以作出不受束缚的判决。如首席法官诺思在1682年向国务大臣抱怨的那样："我们没法做到给她们缓刑而不显得否认妖术之存在，这是与法律相悖的。"

即使在法庭不再受理妖巫案以后，大众仍旧维持着对妖巫的敌意，就如不时发生在农村的私刑处死事件所展示的那样。这种感情独立于法律立场，虽然必定是有了法规之后，直接反对嫌疑者的暴行才会采取合法的形式。但是，在法规颁布以前，却很少有证据表明公众存在着对于邪恶的敌意。在中世纪社会中有着大量的非官方暴行，不过似乎很少是直接反对涉嫌妖巫的。宗教法庭随时准备受理大众巫术案件，但是难得出现要求调查邪恶妖术的情况。普通法为大部分"恶业"起诉提供了便利，但是很少有人求助之。为什么唯独在16世纪60年代，大众对妖巫的憎恶感情才清楚地表达出来？如果说当

局在大陆思想的影响下，感到有必要干预旧的妖术罪（因为它如今显得象是一种新的、致命的异端了），那是缺乏充分理由的。因为随之而来的控告主要涉及到妖术的传统和邪恶行径方面，而不是魔鬼崇拜的罪责。公众对于妖巫控告的新要求的原因不能从立法者和司法者的态度改变中去寻找。这一定得追溯至人民本身的观念变化上。

附录一："妖术"一词的含义

现代的社会人类学家是这样区别"妖术"和"邪术"的：妖术是先天的品质，是无意识的个人脾性，它来源于生理上的特异性，可以通过尸体解剖而发现之。妖巫通过玄秘的方式发挥其邪恶威力，毋需言辞、仪式、符咒或毒药。这是一种纯粹心理性的行为。另一方面，邪术则是有意地使用邪恶魔法；它使用符咒或技术辅助工具，任何懂得正确方法的人都可以使用邪术。于是根据这一定义，妖术就成了一种概念罪行，它是无法根据经验观察出来的，而邪术则是在许多原始社会中实际使用的。

这一区别产生于对阿赞德人的妖术的研究，然而它却被应用于其它环境中，尽管它对于其它非洲社会的适用性至今仍然大有争议。它有一点可以适用于英国的情况，即当时至少有一些作者观察到了"妖术"与"邪术"的区别，前者是由魔王给予的一种玄秘威力，毋需工具或符咒，后者则要使用图形、毒药等等。例如，1653年一个作者声称，邪术是"清楚区别于妖术的一种事情或危害，妖

术通过魔鬼与妖巫的暗中勾结而施行，邪术则通过共感和反感，巧妙而邪恶地滥用了大自然本身产物中的性质"。出于善良目的而利用自然是正当的；"邪术则是出于邪恶目的而对自然的利用"。这与现代人类学家对邪术的描绘十分相似："(邪术是)社会所不容许的或视为非法的破坏性巫术的一个分支"。弗朗西斯·培根早先更为确切地区别了妖术和邪术，但是指出，诸如用打结来阻挠婚事的巫术技术"与妖术几无关系，因为这不是象妖巫一样是特定个人才能施行的，而是人人都能干的事情"。

英国人象其阿赞德对应者一样，有时候也相信除了妖巫标记以外的生理特异性。例如，1599年，审判员理查德·马丁爵士说，他听说妖巫的头发是剪不掉的。还有些人则断定，坐在阳光下的妖巫是没有影子的，以及妖巫流不出眼泪。一本关于1652年梅德斯通审判记录的小册子记道，有些观众要求把妖巫烧死，他们"声称许多人都接受这样的看法：妖巫的躯体被烧后，就可以免使其气质遗传给子孙以致同样地邪恶，但若绞死她，那就做不到这一点"。妖术家传的观念常常有人提到。但是，恐怕最接近非洲的"完全无意识妖术"概念的是相信人的眼睛里有着一种特殊的摄魂能力，就象人因偶然瞧见了自己的牲畜而杀死了它们一样，有个治安推事把这类人称为"无意识妖巫"。然而，这种人主要是民间传说的创造物，而很少出现在审讯中。有个评论者说：

> 老人的躯体是不纯洁的，当他们要恶意地传染给他人时，他们就通过呼吸和眼光——这本身是容

易感染的，并又通过魔王的推波助澜以达到此目的——来使别人痛苦和死亡。如果他们所害的称为眼炎的那种疾病确实可以传染给盯住他们看的人，那么这些身心都朽败的邪恶家伙干出这些或更大的恶事来也不足为奇了。

但是这种看法似乎也很难在法庭上引用。

因此，总的说来，人类学家关于妖术和邪术的区别在英国的用途是有限的。可以说，邪术师使用了物质客体，而妖巫则没有。但是巫术技术之有无似乎并未引起审判参与者的极大关注。他们感兴趣的是妖巫的恶毒心肠。这方面的证据可以来自她使用的图形巫术、动物听差精灵、诅咒或其它巫术技术，但是也可以从她的社会地位推导出证据来。她可以用看得见的法术来发泄其恶念，但也可以用看不见的恶毒心愿来发泄。这两种方法是可以互换的，所以不能表明她们属于不同种类的犯罪者。

历史学家甚至不能象人类学家一样，说邪术师是实在的，而妖巫则是想象的。因为某些被控为妖巫的人确实是想不用巫术技术而仅仅用恶毒心愿来伤害他人。就意图上来说，妖术至少不是概念罪行。在实施中，它的效果与大多数的邪术方法一模一样。被控试图使用心灵妖术的人的无辜者比例很可能要比被控使用可见巫术的人的无辜者比例高。但是，这基本上是无法证实的。我们所清楚的是，16和17世纪英国被控施行妖术的人从来不被认为是无意识的。她是其邪恶思想的牺牲者，而不是任何先天生理特异性的受害者。

附录二：1563年前妖术在英国的法律地位

任何类型的巫术活动始终是易于被教会法庭起诉的宗教罪行。在1563年之前及其后，“恶业”案件偶尔也以这种方式审理。有时候，犯罪者被世俗权力机构移交给主教或者专门的宗教委员会。晚至1558年，枢密院还指令伦敦主教“按照宗教法律的条文”审讯某些奇术家。

困难的问题是，要确定在妖术法规通过以前，世俗法庭是否对邪术拥有独立的司法权。盎格鲁—撒克逊时代的法律制定者肯定对妖术规定过一些临时刑罚，但是此后的中世纪法律专家们便对此问题保持沉默了。从13世纪的布里顿一直到16世纪的菲茨赫伯特，这些法律作者都声称邪术是行政司法长官所查询的罪行之一（有些人认为这是种应该处以火刑的罪行），但是几乎没有其它证据表明行政司法长官实际上关心过此事。在巡回法官那儿很少有关于邪术的申诉案，并且有人怀疑它根本没有成为上诉法院的案件。14世纪初的《法官通鉴》暗示，邪恶巫术是可以在王室法庭上审理的一种异端，但是现代的法律史家们都认为这种说法是“胡说八道”。在17世纪，大多数法律作者都认为，从诺曼人征服直到都铎王朝反妖术法令，妖术始终是一种宗教罪行，只是1401年以后由世俗当局按《火烧异端令》而执行的火刑除外。

现代学者在中世纪世俗法庭的记载中发现只有极少的邪术案例。例如，在发表的理查德一世至1232年期间的《王室法庭案卷》中只有一例这类案件。带有政治性质

的案件则经常由枢密院的专门司法机构审理，它对这类罪案一直保持着兴趣，甚至在妖术法规实施以后也是这样。在迄今所知肯定由高等法院或其它世俗法庭审理的妖巫案中，有几件涉及到关于欺诈和叛国的争论，因此并未直接提及邪术的法定地位问题。迄今所见的仅有的明确由世俗司法机构审理的"恶业"案件是1199年、1270年和1325年的案子。其它可能是1354年和1371年的案子。还有邪术士被地方法庭处罚的几个例子，以及15世纪初专门委员会要治安推事调查的两个涉嫌邪术案。在大法院也有几件案子。

1331年的一案最清楚地说明了邪术的法律地位，当时索斯沃克的陪审团发现一个金匠曾企图利用图形巫术谋杀(未遂)另外两个人。由于无人因此死亡，所以高等法院决定不过问此事；不过这个邪术师还是被关进了伦敦塔，以便国王或温彻斯特的主教（此罪行发生在他的主教管区内）处理其与基督教信仰相悖的活动。这个案例清楚地暗示了，如果导致了真正的死亡，那么高等法院就可能象谋杀案一样地处理之，并通过正常的途径审理。类似的情况发生在1371年，高等法院释放了一个降神者，原因是经过调查并未发现任何证据表明他欺骗或伤害了国王的臣民。

但是许多同时代人依旧发现其确切的法律地位仍然不甚了了。一份14世纪的法律备忘录说，邪术师在一般情况下可由宗教法庭审理，但是国王如果高兴的话也可以处理之。在1432年—1443年间，大法院的一个原告说，他没有办法利用习惯法来阻止邪术师进一步对他施行邪

恶巫术，这个邪术师已经弄断了他的一条脚；约在1500年左右，一个被控雇用妖巫杀害了圣大卫教堂主教的被告申辩说，这样的罪行应该由宗教法庭来审理。其它的同时代人也认为邪术是一桩宗教罪行。另一方面，艾丽斯·亨特利于1480年左右被控施行图形巫术"反对教会的法律和国王的法律"。

首席法官卡特林认为，世俗法不能审判奇术家，这一看法的发表恰在1563年法令颁布前夕。他在1561年搜寻中世纪的先例，只发现了1371年一个可疑的案例；结果，他所关心的几个犯罪者便被枢密院送往高等法院，他们在那里宣誓放弃先前的信仰，并被戴上颈手架示众。既然在这个插曲中不涉及"恶业"(而非爱情巫术)，那么还是不能肯定卡特林是否认为，在没有发生生理伤害的情况下，可以援引习惯法。但是在同年，约翰·萨蒙德还是在切尔姆斯福德巡回法庭受审，被控蛊惑两人致死。他被宣判无罪，但是起诉状上却谈到了"重罪者和谋杀者"。1578年爱尔兰有两个"妖巫"被处死，当时英国的妖术法令尚未扩展至那里，一个17世纪的作者说，他们是"按自然法判处死刑的，因为在那个年代还没有反对妖术的成文法"。

这些例子表明，司法规定变幻莫测，并非所有的同时代人都知道法律。即使在1563年法令实施以后，实际施行中也还有不正规的地方。根据这一颇不令人满意的证据，我们可以得出一个合理的结论：在妖术法令实施之前，用符咒召请精灵或者从事这类巫术活动都不是一件世俗罪行。但是，如果涉及到欺诈，那么完全可能受到世

俗起诉，如果涉嫌叛国、谋杀或生理伤害，那么实际上就构成了刑事罪。这与好几个现代作者所持的观点是一致的，但是只有彻底研究一下未发表的中世纪司法记录，才能清楚地确认这一点。

第九章　妖术与宗教

要对英国的妖巫信仰作出令人满意的解释，就不得不解决几个不同观点所产生的问题。我们必须从心理学角度来解释妖术控告戏剧的参与者的动机，从社会学角度来分析使这种控告产生的环境，以及从知识角度来解释使这类控告显得颇有道理的概念。本章主要从知识角度来谈论。我们试图解释妖术信仰与同时代宗教的关系，并考虑二者究竟互相依靠到何等程度。

第一节　魔　　王

很显然，如果同时代的宗教不利用自己的权威来支持关于个人与无所不在的魔王的观念的话，那么有关魔鬼契约的传说就决不可能流传。撒旦在《旧约》中相对说来并不重要，而此后的犹太教和基督教才把他抬高到上帝的宇宙大对手的地位。他是一股无所不在的力量，时刻

准备损害人类比较脆弱的天性，并引诱人们走向邪恶的道路。他也是上帝审判的一个工具，因为尘世间的罪人在死后都构成了撒旦王国里的成员。他们在地狱中遭受着由撒旦指挥的永无休止的折磨。他有一支魔鬼和邪恶精灵的军队帮助他执行任务，他们就象基督的圣徒和天使一样为数众多和遍布各处。他既是单独的，又是众多的，正如17世纪一个作者所解释的那样："魔王是一个国家的名字，其中有大量不同品级和地位的精灵，并且恐怕还分布于各个地方与政府中，犹如我们自己一样。"他的威力是无穷的，因为他曾使自己一度成为上帝的天使之一，他了解自然界的所有奥秘。除了信仰最坚定的人以外，他对一切人来说都是一股无所不在的和不可抗拒的潜在力量。

世世代代的中世纪神学家发展了精心构筑和复杂巧妙的魔鬼学，它以更为粗浅和更为直接的形式渗入到普通人的心里去。魔鬼没有物质的存在，但是众所周知，他们能够假借或伪造人类的外形。中世纪的布道师用魔王不断出现以引诱弱者和带走无可救药之罪人的恐怖故事来增添其说教的生动性。中世纪时期的角、尾巴和地狱之火，以及教堂雕塑和木刻的奇形怪状的角色，有助于形成大众的撒旦概念，直至今日，撒旦的图形仍然为人们所熟悉。然而，魔鬼观念的直接性却早已消逝了。魔王激起狂风和雷雨，或者戏剧般地出现，攫走正在酗酒的罪人，带着他一起飞出窗户，这对于今天的人说来，是不会认真看待的。但是直到16世纪，一切有组织的宗教力量都花费了许多世纪来构成这种个体撒旦的观念，撒旦就

有了现实性和直接性，它不可能不控制住最坚强的心理。

宗教改革丝毫没有削弱这一概念，相反，它几乎更加强了这一概念。新教乃是深信人类之罪，即面对邪恶而无能为力的一种感情的反映。路德的谈话经常显得仿佛整个可见的现实世界以及血肉之躯都属于了魔王——尘世之主。最后，由于新教强调独一的上帝主宰以反对天主教关于分层超凡威力的概念，因而有可能认为把一切超自然行为都归诸唯一源泉而使精灵世界解体。但是，即使是这样的话，其发展也是十分缓慢的。对于宗教改革时期的英国人来说，魔王比以往更为现实："尘世的王公和上帝"，这是约翰·诺克斯对他的称呼。有影响的布道师向其听众灌输魔鬼干预日常生活的故事，可以辨认得出，这些即是中世纪的劝喻性故事。休·拉蒂默使其听众确信，魔王与他那一帮邪恶精灵无形地散布在我们周围的空中。"我说不清现在在我们这里到底有几千"。人们就这样习惯了撒旦的真实性。在伊丽莎白时代的圣餐礼上，神父要警告其会众中的任何恶人不要到圣餐桌边来，"免得在吃了这神圣的面包后，魔王会进入你体内，就象进入犹大体内一样，使你充满罪恶，从而毁掉你的躯体和灵魂"，这种象征性的警告肯定被许多人按照字面意义来理解了。据说1634年一个清教牧师曾肯定地告诉一个老妇人说，她已为魔王效忠60年了，并还威胁性地对另一个教区居民说这类话。约在1597年，诺福克郡赫尔明甘的牧师托马斯·威尔金森"在与一个名叫埃斯托尔的人的儿子进行宗教性问答时，告诉这个男孩说，魔王就在他的肩上，吓得这个孩子喊叫着跑出教堂，并且对所有

出现在他面前的人都感到恐惧，从而尖声喊叫”。约翰·罗杰斯（后来的第五王朝派教徒）说，他在童年时是如何陷于极度恐怖之中的，因为他

> 害怕地狱和魔鬼，我认为我清楚地看到了好几种丑恶的模样，有时候由于我的想象，他还有着圆滚滚的发火的眼睛，象茶碟似的，一手执着闪烁的火把，另一只手则来抓我去受折磨。啊，我的心剧烈跳动，我吃惊之极，我陷于恐怖之中。

这使得他在五、六年间，睡觉时一直将双手合成祷告状，以便一旦魔鬼来了便会发现他已有了准备；在白天，他则看见魔鬼躲在树丛之中。这种对撒旦的恐惧不只限于新教徒。伊丽莎白时代，韦尔斯的一个年轻医生一直能看见魔王，他只有把念珠扔过去，才能赶走魔王。他曾受过耶稣会士的教育。

对于大部分虔诚的英国人来说，与撒旦及其魔鬼集团的斗争就这样成了完全确实的现实。一个加尔文派牧师詹姆士·卡尔大希尔写道，这类魔鬼“会以各种不同的形状出现在人们面前，使醒着的人不安；使睡着的人烦恼；他扭曲人们的肢体；剥夺他们的健康；他用疾病伤害他们”。与撒旦的战争是一场持久的格斗，而在格斗中，敌人却似乎总是取得优势。托马斯·培根祈祷道：“哦，主啊，有不计其数的邪恶精灵时时刻刻地在设法毁灭我。请您把您那神圣超凡的天使们派来对付这为数众多的邪恶精灵吧，以把我从他们的暴政中拯救出来。”有些新教神学

家仍然持有关于护卫天使的天主教旧信仰，偶尔，这种天使的干预也被记载下来。但是更通常的似乎是上帝给予撒旦一定的行动自由。气象学家否认是邪恶精灵主宰着暴风雨，但是当时许多人都不那么肯定。埃塞克斯的一个教士在1587年写道："大家都这样认为：当任何狂风和伴随着可怕闪电的雷雨出现时，就是魔王在推波助澜。"疾病也是以这种方式而来。17世纪的教士托马斯·霍尔知道自己的长期失眠症是撒旦造成的，因为它总是在安息日或宗教斋期的夜间发作得更为厉害。

魔王在执行天罚中也扮演了主要角色。他是"上帝的绞刑吏"，这是詹姆士一世对他的称呼。撒旦会在那些渎神的俗人毫不介意的谈话之时突然出现，或者会对臭名昭著的罪人立即执行判决。这类故事由许多人转述和传播过，其中包括：菲利普·斯塔布斯、威廉·普林、约翰·维卡斯、爱德华·伯格哈尔、尼赫米厄·沃林顿、塞缪尔·克拉克、奥利弗·海伍德、理查德·巴克斯特、以及几十个不知名的小册子作者。其中大部分逸事都谈到了惯于在日常谈话中招引魔王的那些人的遭遇。伦敦法学团体"格雷斯因"的一个绅士彭宁顿先生的惯用诅咒发誓语是"魔王抓我去！"他在1631年遇到了一条黑狗，结果给抠出双眼而死。1662年，汉廷顿郡的约翰·利奇说："今天谁出门，魔王就抓走他，"他因此被抓走，在空中飞了12英里，翌日奄奄一息。还有许多这样的情况，如魔王突然出现在不信神地因酗酒而损害健康的人的面前，或者出现在吁请其权威的人的面前。

但是撒旦不仅仅是神圣报应的代理人。他还是个诱

惑者。一旦魔王出现在尘世的可能性被接受后，那么下述概念也只有一步之差了：有些个人与魔王订立了半依附性的契约，以他们的灵魂作抵押，来换取暂时的超自然知识或威力。在16和17世纪，这类浮士德式的传说十分流行。它们构成了极佳的劝喻性故事，揭露了魔王是个骗子手，展示出他新招募的人员如何最终不得好下场。1642年，一位小册子作者谈到考文垂的一个有着19个孩子的乐师托马斯·霍尔如何将自己卖给了魔王。当契约期满后，人们发现这个可怜的人被折断了脖子，而他的一箱金子也变成了尘土。剑桥大学圣约翰学院有个叫阿什伯纳的学生，因为未能理解他所学习的一本书而正在沮丧万分时，魔王穿着文科硕士的服装出现在他面前。他解释了课文，并愿意收阿什伯纳为门生，还允诺让他去帕多瓦大学旅游，并取得神学博士学位。两天后，这个倒霉学生的袍子被发现漂在河里。自由民托马斯·布朗没有什么知识上的奢望，他在1643年米德尔塞克斯的法庭上被控将灵魂出卖给魔王，以换取每年2000镑的收入。1672年，奥利弗·海伍德记载了一个故事，说一个男孩看了关于浮士德的故事后，决定向魔王讨钱，但是当撒旦真的出现，并愿意使他成为学校里最优秀的学生时，他惊恐万状，只有用祈祷来拯救自己。他长大后成了约克附近的一个优秀教士。更为荒谬的是：莱斯特郡的一个男人为了要成为著名的布道师而把灵魂卖给了魔王；汉廷顿郡的一个女人则委身于撒旦，以换取非同一般的祈祷能力，使远近牧师都羡慕她的功德。她后来在新英格兰被作为妖巫处死。

由于魔王被描绘成"精通自然事物知识"，所以对于那些追求现世成功的人来说，与之接触的诱惑力是极大的。另一些人则可能是出于自我保护而屈从于他。马修·霍普金斯的助手约翰·斯特恩说，许多妖巫之所以被魔王所吸引，是因为"她们听了一些布道会；牧师们谈到魔王的威力，以及他对恶人的折磨"。无知的人们就这样地被引诱了：撒旦"来到他们面前，问他们：'你们怎么能得救呢？你们有着如此这般的罪过……你们不是已听到牧师说我将折磨你们吗？把你们的灵魂给我……我就让你们免受地狱之苦。'" 对于地狱之火的恐惧就这样似是而非地被某些妖巫用来解释其背弃信仰的行为。

不无理由认为，撒旦的建议是一种常见的诱惑。白金汉郡的医生理查德·内皮尔的判例汇编揭示了，他有好些病人自以为曾看见过人形或动物外形的魔王。1634年4月，埃伦·格林"精神苦恼，被一个恶鬼作祟，她说这个恶鬼……对她说话"；罗伯特·卢卡斯"心神不宁，情绪低落，怀疑自己是否被邪恶精灵缠住了"；还有简·托尔顿，"郁郁不乐和意志消沉……以及悲观失望；最初认为自己看见了象黑狗一样的东西出现在面前，它禁止她忠于上帝和做祈祷，以及去教堂"。罗伯特·伯顿描述了那些觉得自己该受天罚的人会"闻到地狱之火的硫磺味，与魔鬼亲密地交谈，看见奇形怪状的怪物：熊、枭、小丑、黑狗、恶魔。"约翰·布尼安在其精神斗争中，认为自己被魔王作祟了，并且感觉得出这个恶魔在扯他的衣服。他的许多信神的同时代人也经历了类似的宗教上受抑制的时期：撒旦出现在面前，往往呈某种丑恶的动物形状，并引

诱他们自杀或背弃上帝。这种明确的诱惑是如此普遍和强烈，无怪乎经历此事的人会确信别人要屈服了。

当然，有些大胆的人则没有受到这类幽灵的骚扰。剑桥大学三一学院的硕士爱德华兹在改正召请精灵的行为后说，以前魔王总是“象个打扮入时的人一样”在他面前现身，并且从不要求他订立契约。但是，一般情况下，撒旦是来诱惑人而使之进入歧途的。他利用了人们在宗教上的不坚定，煽动人们去谋杀和实施暴行。直到19世纪，陪审团还习惯于将人们的自杀和犯罪说成是“魔鬼唆使而致”，而这并非是句空话。特纳夫人在谋杀托马斯·奥弗伯里爵士后被绞死，她在行刑时说，她曾由魔王所控制，但是现在被拯救出来了。1690年，爱德华·曼高尔在约克巡回法庭上承认，他谋杀伊丽莎白·约翰逊是因为“魔王使他这样做的，以一束闪光出现在他面前，带他去找到那根使他犯下了杀人罪的棍子”。

宗教上的失望和受到禁制的欲望惯于以黑人或古怪动物的粗鲁外形而形体化。这种幻象来自童年时代对这类恐惧事物的想象，雷金纳德·斯科特描绘道：“一个丑陋的魔鬼，头上长着角，口中吐着火，屁股上长着尾巴，眼睛象只盆子，尖牙象只狗，爪子象只熊，皮肤象黑人，声音则象狮子吼。”大众关于这种魔鬼外貌的概念反映了当时人们所憎恶和曲解的东西，恰如善良力量的幻视反映了相反的事物一样。瓦瓦苏·鲍威尔的追随者之一曾看见过基督，他把基督比作“纽波特的老赖斯·威廉斯”，长着“一把灰色大胡子”；而出现在未来的贵格会女教徒玛丽·彭宁顿幻视中的耶稣则是“一个生气勃勃的可爱

青年，穿着灰色衣服，十分朴素整洁”。只有少数人与斯科特的观点相同：撒旦只是人类邪恶诱惑物的一种象征，是不可能以物质外形存在的。对于大多数人来说，魔鬼的确实存在乃是一条基本的信仰。如一个神学家指出的那样：“全部《圣经》及一切虔诚和贤明的人——从世界之初直到今天——都承认存在着邪恶精灵即魔鬼。”

关于邪恶的人格化的信仰是如此的基本，以致这个教条被似是而非地抬举成关于上帝存在的最大论题之一，所以谁否认这一信仰，就会被指控为无神论。罗杰·哈钦森写道：“如果存在着上帝——这是我们必须坚定不移地相信的——那么确实地存在着魔王；如果存在着魔王，那么就没有比这更为确实的论据、更为肯定的证明和更为清楚的证据来说明上帝的存在了。”约翰·威姆斯认为，如果人们能够被说服而“承认存在着魔鬼，那么他们必然也承认存在着上帝。”1635年，一个怀疑论者说：“让我看看魔鬼，那么我就相信上帝的存在了。”无神论者理查德·怀特只是在一天夜里魔王以“一个丑陋巨人”的面目现身后，才皈依基督教的。相应地，劳伦斯·克拉克森却是在数度召请魔王——“以便看看他是副什么模样”——失败以后，才作出判断，认为一切宗教都是“谎话”，以及“根本没有魔王，也没有上帝，而只有自然”。清教徒理查德·格林汉主张：“想说服我们相信并无魔王，乃是魔王的一个诡计。”因为，如另一个作者指出的那样：“业已相信不存在魔王的人马上就会认为不存在上帝。”

善良的人格化所依据的基础与邪恶的人格化的基础一样，这两种概念是互相纠缠在一起而无法分开的。但

是，这种对于魔王的现实性的强调几乎是摩尼教的特性。1612年，艾格尼丝·威尔逊在北安普敦作为妖巫受审时被问到，她承认多少个神。她答道："两个：天父上帝和魔王。"这被看作诅咒式的坦白，但是我们倒更愿意把它看成为当日宗教教育导致的一个不无道理的结果。16世纪耶稣会士彼得·卡尼修斯的《教义问答集》中，基督的名字出现了63次，而撒旦的名字则出现了67次。所以，我们不难对有的异端分子的说法产生同感了，他们的结论是：魔王比上帝更强大。

认为魔鬼存在于宇宙万物之中的这一信仰可以为许多社会目的服务。撒旦可以很方便地被用来解释古怪的疾病、无动机的犯罪，或者不平常的成功。关于魔王干预日常事务的故事中谈到他惩罚伪证者和渎神者，抓走酒鬼，杀死不信神者。魔鬼的存在支持着传统的伦理道德，他们可以执行如有些故事里提到的"审判"和"天意"，而这正是教士——尤其是清教教士——用来开导其教民的宣传资料。撒旦之干预还能为职业性的事故，如沉船或矿井塌陷，提供可以接受的解释。由于性交梦境和夜间遗精引起的犯罪感也可以用"梦交男妖或梦交女妖在作弄"的想法来减轻之。

最重要的是，无所不在的魔王乃是无所不在的上帝的观念中的一个基本成份。早期的希伯莱人无需将邪恶原则人格化；他们可以把它归咎于其它敌对神祇的影响。唯有在一神论取得胜利以后，人们才有必要解释：既然上帝是善良的，那么为什么世界上还有邪恶？于是，魔王就有助于维持完美神的观念。

魔王也起着支持基督教正统派的作用。正如早期的基督教会把异教神祇看成是魔鬼一样，16和17世纪好斗的各宗派也声称它们的对手是崇拜撒旦的。天主教徒中的新教徒、新教徒中的天主教徒以及印第安人和其它原始民族中的基督教徒都说过这样的话。有人曾断言，是撒旦亲自使路德改奉新教的；而共济会成员则将其子女献给魔王。人们将社会邪恶和非正统宗教的任何体现都看成为魔王。1540年，一个新教的偶像崇拜反对者可以把神龛里的基督圣像描绘成魔王的图像；而1704年约克郡的一个不遵奉国教者则声称，按照安立甘教仪式接受圣餐的人不是忠于上帝而是忠于魔王。

当时的人就这样十分习惯地乱套“魔鬼崇拜”的帽子。魔鬼的诱惑对于许多信神者来说是实在的，而魔王在尘世间的代理者是被普遍承认的。就这个程度上来说，关于妖巫可能与撒旦订立契约的信仰完全可以理解为是当时宗教辩论的后果。

第二节　着魔和祓魔

关于撒旦的现实性的信仰不仅刺激了对于与魔鬼契约的指控，而且还使得魔鬼附体的观念成为可能。被邪恶精灵附体的人可以从其古怪的生理或精神后果上辨认出来。他可能出现歇斯底里发作、剧烈抽搐、四肢和面部变形、痛感缺失、奇怪的呕吐，甚至全身瘫痪。他会发出魔鬼的口音、淫猥和渎神的呓语，或者用以前从不懂得的外语流利地讲话。魔鬼的进攻可以是外来的(“作祟”)，

也可以来自病人体内("着魔")。严格地说来，着魔信仰清楚地区别于妖术信仰。众所周知，被魔王作祟是许多清教圣徒在转换信仰的过程中出现的一个阶段，未必被认为涉及了第三者的邪恶行径。但是，既然人们经常认为，邪恶精灵是由妖巫派遣而进入人体内的，那么这两种观念实际上是交织在一起了。在17世纪的英国，"着魔"和"受蛊惑"基本上是同义词。

中世纪教会曾对着魔和作祟的说法下过神学的定义，它也曾为这样的受苦者提供了可以忍受的有效疗法。据说，一个神父以上帝和教会的名义所施行的正式被魔可以祛除邪恶精灵，这种仪式也是洗礼的一部分。早期的基督教会以能够成功地驱逐魔鬼而著称，至3世纪中期，被魔师被确定为四个低级圣职人员之一。被魔仪式上使用十字符号，象征性地用吹气祛除妖魔，使用圣水，以及用上帝的名义命令魔王离开，这些都被反宗教改革的天主教教会进一步发展，加上了它那为数众多的规定的被魔祈祷书，这不仅用来对付着魔的人，也用来对付吵闹鬼、被作祟的住宅，以及遭受超自然折磨的动物或人。

这种仪式并未被公认为绝对可靠，它有可能因为受害者的罪孽或旁观者的缺乏信仰而失败。尽管如此，人们还是相信，魔鬼对于基督教的符号有着天然的恐惧，而且教会曾被赋予驱除他们的特殊威力(《马可福音》第16章，第17节)。在中世纪，一般的观点似乎是：如果正确地遵守一切规定，被魔就更可能取得成功。使用圣人遗物或者朝拜圣所也是驱除魔鬼的有效办法。

然而，新教徒则以相当敌视的态度对待这种被魔活动。威克利夫派曾谴责被魔是纯粹的魔术，宗教改革时代的新教神学家们也持有这种看法。第一版的《爱德华祈祷书》中废除了未受洗孩子的被魔仪式，而被魔师一职也与其它三个低级圣职一起从1550年的授任仪式书中消失了。新的理论——如朱厄尔主教所说——是：驱除魔鬼的能力是一种特殊的天赋，这是在早期基督教会的英雄时代获得的，但是在如今信仰业已确立的时代就不再需要它了。这种奇迹已经过去，基督教徒们不再相信魔王会被圣水、十字架符号或者仅仅诵念些圣经句子就吓跑了。那些自称的被魔师与世俗的巫士相差无几。杰里米·泰勒说："如果我们之中有谁要使用这类东西，那么他就有在下一次巡回法庭上作为妖巫或奇术家受审的危险。"

被魔就这样地被普遍地摒弃了。但是，着魔的情况仍有发生。在现在所留存下来的着魔例子中，16世纪后期和17世纪的例子要比宗教改革时代之前的多。但是，这些虔诚的人面对着魔鬼的进攻怎么办？他虽然仍有着信仰的保护，但是现在已经没有自动的程序来处理这类着魔了。一个教士现在不再能命令精灵离开，而只能恳求上帝显示他的仁慈，将魔鬼赶走。伊丽莎白时代的一个布道者写道，任何治疗"都不是用奇术或占卜来完成——就如教皇派的教士们所声称和实施的那样——而是用斋戒和祈祷低声下气地恳求主来完成"。正如霍尔主教所指出的那样："我们没有权力下令，就只有祈祷。"

人们很难理解这一新形势的全部含义。孩子在施洗

仪式上啼哭乃是在斥骂魔王，这一观念在被魔仪式被正式剔除出洗礼后还存在了很久。此外，有一个阶段，新教的斋戒和祈祷的治疗方法完全发展到了接近于主张非意识功效的一种仪式。清教徒为了批驳他们所视作的"丑恶的迷信和下流的巫术"的天主教被魔仪式，便把重点放在另一个方法的功效上，这个方法根据《马可福音》第9章第29节："非用祷告、禁食，这一类的鬼总不能赶它出来。"在宗教改革后的一个世纪里，有许多例子提到了清教牧师所处理的涉嫌的魔鬼附身，他们与魔鬼交谈，最后通过斋戒和祈祷而胜利地赶走了魔鬼。

我们在没有临床证据的情况下很难确切辨认出这些猜想的着魔病例的真正性质。这种苦难似乎并不限于任何特定的时代、性别和门第，而这一概念几乎肯定地包括了各种各样不同的疾病。值得注意的是这些症状变成定型，这种定型是与大众概念中的模式一致的。一个受害者将撒旦描绘成"双肩高过头部的一个丑陋黑人"，这是典型的描述，1573年的一份病例记录中说，着魔者"变得奇形怪状了……极象戏里的魔王模样"。从中也可看出大陆上着魔病例的影响。于1644年诊视赫特福德郡一个小姑娘的两个医生就曾去过法国，看到过整整一个修道院的着魔修女。

从我们现在拥有的着魔病例的详细资料中看出的明显特色是：它们经常在宗教环境中产生。确实，似乎可以颇为有理地认为，这是受害者在对所受的宗教性训练和抑制的歇斯底里反抗。当病人不能忍受宗教事物或语言的情景或声音时，特别容易怀疑魔王的在场；而为病人举

行祈祷或宗教仪式就成了病人是否着魔的石蕊试纸。1663年，詹姆士·巴罗记道："如果他听见其它人在念《圣经》或者提到上帝或基督，他就会吼叫，发出可怕的吵闹声。"1596年，男孩托马斯·达林在被迫参加一次祈祷会时就发作了。邓威奇的前镇长托马斯·斯帕切特发现自己不能参加宗教活动。伍斯特郡的女孩乔伊斯·多维在祈祷时就会发作。发生这种情况的还有瓦博伊斯的思罗克莫顿家的孩子们。这类例子使人想起布道师托马斯·霍尔，他的山魔鬼引起的失眠症在安息日的前夕特别厉害；还有清教徒理查德·罗思韦尔，他知道自己被撒旦作祟了，因为他有着一股抑制不住的冲动要诅骂宗教。

所以宗教活动的紧张状态有可能激起强力的反作用。出于同样的原因，法国最著名的着魔病例都发生在女修道院中。如弗洛伊德指出的那样，魔鬼是"邪恶的和该谴责的愿望，是受到否定和压抑的本能冲动的产物"。他本人将魔鬼附体看成是一种神圣机能病，伴随无意识的同性恋欲望而产生。更晚近的心理学家则认为它是一种严重的精神分裂症。不管着魔的临床性质是什么，其后果则是明白无误的。它为那些否则就不可宽容的无意识的行为提供了解释和正当性。当一个着魔者满口发出渎神和淫猥之语时，没有人会指责他的这种行为。只要有魔王代为受过，背弃其一贯的宗教教育而将《圣经》在房里乱扔的小孩也不会受到惩罚。相反，这个孩子倒将成为戏剧性祈祷和治疗仪式的中心，他将受到分外的关怀。受害者的着魔乃是发泄被禁止的冲动和吸引漠不关心和压制他们的人的注意的一个手段。

因此，记载下来的许多着魔例子都发生在清教徒和不遵奉国教者中间，也就不足为奇了。在不十分重视宗教的集团中很少发生着魔现象，遭受着魔之苦的经常是那些信神者或以前的信神者，当他们一看到布道师或祈祷书，其歇斯底里症就会立即发作。1574年春天发生了一件典型的病例，当时由清教的殉教者史作者约翰·福克斯记载了下来。此事值得一谈，因为福克斯的记载似乎曾在清教徒之间广泛流传，并且影响了后来许多病例的语言和风格。

受害者是个来自英国北方的学法律的学生，名叫布里格斯。他曾听了一个关于反对圣灵的罪恶的讲座，因而产生了误解，认为一切罪恶都归入此类。他自我反省，并发现了许多错误，他深信自己也犯了这种罪恶，成了被上帝摈弃的人，所以他的一切祈祷都是徒劳的。在数次自杀未遂后，他发现一直有只丑陋的狗跟随着他，驱赶不开。当他准备跳入泰晤士河时，他看到这只狗在“用那么可怕的闪光的眼睛”盯着他，他意识到这不是只普通的狗，而是在等待着其灵魂的魔王。此后，狗便不见了。一个好心的医生把这诊断为忧郁症，开了放血和泻药的处方。但是布里格斯堕入了精神恍惚之中，他口中发出了他与魔王的一部分谈话，信神的旁观者急忙记录下来。魔王对他威胁利诱，双管齐下。一方面，魔王向他保证说，没有地狱之苦，没有上帝，基督并非上帝之子，基督的父母并未结婚，《圣经》是虚假的，以及一切发生的事完全出于自然。另一方面，魔王竭力强调说，他注定要受诅咒，所以最好还是接受他所提供的一把子餐具和一个极

具魅力的"涂脂抹粉的女子"（此人在他面前诱人地唱歌跳舞）。这个讨论间隔地进行了两星期，魔王解释道，他在星期天要去圣保罗教堂的人群中掏钱包。

最后，福克斯被召去参加一个旨在使他改邪归正的专门祈祷会。他流利地直接向魔王发表讲话："你这个卑劣透顶的奸徒……啊，你这个下流的魔鬼，我命令你离开"，他显然很乐意有这样的斗争机会。撒旦狡猾地反击，指责福克斯是个妖巫，但是最后病人以上帝的名义成功地下令魔王离开了，他的麻烦也就过去了。

自伊丽莎白在位之初以来，有一系列这样的驱魔，其中涉及到许多教士，尤其是热情的新教同情者。在布里格斯事件的前一年，受过大学教育的清教徒爱德华·宁奇在其弟兄亚历山大的驱魔中扮演了主要角色。是他确诊了受害者的症状，并知道正确的方式是以耶稣的名义叫魔王离开。1574年，除了布里格斯的病例外，至少还有4个涉嫌着魔的例子。在诺里奇，帕克赫斯特主教下令为遭受魔王攻击的一个荷兰年轻姑娘斋戒和祈祷。但是其它地方的大部分教会领袖则怀疑这种做法，并采取行动防止驱魔记录流传开来。在伦敦，有好几个妇女因为欺诈性地假装着魔而受到惩处，当局还采取措施不准未经许可的印刷商散布着魔者遭遇的故事。

在伊丽莎白统治的后期，清教被魔师约翰·达雷尔的臭名昭彰的事件最终暴露了这些着魔和驱魔活动的日益增长的政治性。达雷尔是个受过大学教育的布道师，他通过祈祷和斋戒令人惊异地治愈了一系列涉嫌着魔的人，最初是1586年在德尔比郡，然后于1596—1597年在诺

于汉郡、兰开郡和斯坦福德郡。1589年，他被高级委员会确认为犯有欺骗罪，他唆使其"病人"装出当时常见的着魔症状，以显示他的治愈能力。当日一些最著名的清教教士都成了他"驱魔"的帮手。此事导致了安立甘教会中各对立宗派的正面冲突。一场旷日持久的小册子论战不仅揭示了人们对于达雷尔病人的诚意持有异议，而且也引出了魔鬼附身之可能性的大问题，以及祈祷和斋戒治疗的地位问题。在此过程中，又重新提到了伊丽莎白早期的一些着魔例子，达雷尔把它们用来作为鼓舞人心的先例，而他的对手们则以称之为"好好先生福克斯的招摇撞骗"而进行反驳。

这场争论具有高度的宗派色彩。达雷尔充分广告化的活动被用来为清教徒大作宣传，显示他们有能力施行奇迹，也许，这也是他们在16世纪80年代建设教会政府新制度的企图失败之后的又一个策略。达雷尔还利用机会表明魔鬼与清教并不具有共同的厌恶感情——诸如对过长的头发的厌恶。在达雷尔的影响下，诺丁汉郡先前不热心的居民现在成了福音的热情听众，以至当局害怕他的活动"将影响全体公民"。清教徒还把自己的行为看成是对教皇制度的沉重打击。如达雷尔的最亲密盟友乔治·莫尔牧师所说："如果英国教会有驱除魔鬼的能力，那么罗马教会就是伪教会；因为只可能有一个真正的教会，而其中主要的标记即是施行奇迹（这是他们自己说的），而最伟大的奇迹便是驱逐魔鬼。"

主教们采取了严厉的镇压措施。达雷尔所写的关于为托马斯·达林驱魔的小册子被收回了，印刷商遭到监

禁。达雷尔与莫尔也被逮捕，他们在诺丁汉的支持者受到威胁，要他们发誓端正行为。达雷尔在其辩护书中指责主教们压制证人，以全面地阴谋掩盖事实真相。剑桥名誉副校长则采取措施不准出售达雷尔的著作。一个成衣匠遭到逮捕，清教徒威廉·布雷德肖则被迫暂时撤离大学。

追打达雷尔的发起者似乎是阿明纽斯派的头头们，他们新从英国教会中冒出来，使得关于着魔的论战变成了政治鉴别物。但是人们显然很清楚，强调斋戒和祈祷乃是清教主义的象征。实际上，这场论战还和当时的其它争论结合在一起，诸如不布道牧师的优点、五柱节的正当性，以及助产士的施洗权。在达雷尔事件平息以前，又出现了好几个涉嫌着魔的妇人，清教教士便忙于为她们斋戒和祈祷。早先的达雷尔争论就这样与后来其它的论战蔓延交织在一起了。站在阿明纽斯派一边的包括：理查德·班克罗夫特，伦敦的主教以及后来坎特伯里的大主教；威廉·尼尔，威斯敏斯特的副主教，后为约克郡的大主教；威廉·巴洛，主教威特吉夫特的亲随教士以及林肯的未来主教。但是最杰出的人物是小册子作者约翰·迪肯和约翰·沃尔克，以及约克郡未来的大主教塞缪尔·哈斯尼特，当时是班克罗夫特的亲随教士。

是哈斯尼特揭露了达雷尔的"欺诈活动"，他在一篇强有力的短文中指责整个事件是个清教的骗局。他与迪肯和沃尔克一样，明确地宣称一切被魔都是无用的，因为奇迹业已停止。祈祷和斋戒决不能驱除魔鬼，任何形式的肉体着魔已经成为过去。阿明纽斯派还发表了有争议

的法国马尔泰·布罗斯事例的英文译本，以展示假想的着魔现象的背后是纯粹的自然原因。在剑桥大学的毕业典礼上，威廉·巴洛公开主张，着魔再也不可能了。

达雷尔反驳道，斋戒和祈祷是公认的驱魔手段。它们不涉及任何奇迹作用，因为它们不是自动起作用的，而只是通过上帝的恩赐才起作用。麻烦之处在于，达雷尔在这一点上是自相矛盾的，因为在他们著述中有时谈到这一方法是百试不爽的。此外，在不少场合下，他与其它的清教牧师似乎都直接与魔王对话，要他离开，这是陈旧的天主教方式。1574年，这样的情况有好几起，还有10年之前在切斯特，约翰·莱恩甚至把醋灌入一个着魔姑娘的鼻孔。这种做法颇异于仅仅恳求上帝帮助的方法。

这场论战的顶峰是1604年新教会法规中的72号教规：从今以后，除了获得其主教的特殊批准外，任何牧师都不得试图“通过斋戒和祈祷处理任何人的着魔或遭祟而驱除魔鬼，违者则处以欺诈或招摇撞骗罪，并革除牧师职务”。这条教规有效地结束了这类活动，至少对于安立甘教会中的遵奉国教者说来是如此，因为在此后的17世纪里，似乎未见给予这种允准的例子。詹姆士一世在位期间，国王亲自与几个主教致力于揭露这类欺诈性的着魔。当1615年詹姆士来到剑桥大学时，学校认为上演一出讽刺整个被魔过程的戏是适宜的。然而，许多清教教士仍然坚信斋戒和祈祷在着魔病例中的功效，他们继续主张，任何牧师都有权在他认为需要的情况下命令当地斋戒。托马斯·库珀在1617年写道，这种方法“并不是绝对的和必然有效的……但是使用起来还是有益的和方

便的”。在17世纪上半叶有一系列的驱魔事例。然而，主教们对这类活动始终加以严格限制，直到内战爆发，他们随时准备揭露骗局和惩办参与者。正如理查德·巴克斯特所记载的那样，清教徒对于主教们的最大不满之一就是高级委员会对于“斋戒和祈祷，以及他们认为十分有利的其它仪式”显示了极大的敌意。在长期议会开会以后，达雷尔于1641年9月大胆地再次发表了他关于威廉·萨默斯的驱魔的《真实关系》。

随着空位期间宗派数量的激增，涉嫌魔鬼附体的事例也大量增加。这种情况中的一个矛盾之处是，着魔的症状几乎无法与宗教性的精神迷乱相区别。那些从事马拉松式斋戒的和宣说宗教预言的宗派分子往往被其对手说成是受了蛊惑，甚至其本身就是妖巫。尤其是贵格会教徒，乃是大量这类指控的目标。乔治·福克斯强烈的个人磁性招惹了许多妖术指控，而在贵格会聚会时由宗教兴奋刺激出来的身体抽搐则被称为着魔的明显症状。几个前贵格会教徒声称曾在谈话期间受到蛊惑，而法庭确实曾有几次正式提出过这类指控。其它一些宗派分子则有使用邪术吸引追随者的嫌疑。不正常的行为就这样按照人们的观点不同而被看成是神的或是撒旦的。

在传统的不遵奉国教的集团中，继续主张魔鬼附体的现实性和斋戒与祈祷的功效，直到17世纪末。亨利·纽科姆回忆起1659年在剑桥大学举行的旨在拯救曾将灵魂许给魔王的一个妇女的祈祷会时这样写道：“当时是一座大学，但是可以见到许多文科硕士和学院评议员彻夜不眠地从事这类活动。”50年后，复兴的不遵奉国教的教

士还经常举行祈祷和斋戒，以使被作祟的房屋安静下来，增强医术疗效以及消解魔鬼的附体。他们也利用一切机会发表其活动的记录。

但是，不仅仅是不遵奉国教者进行着有效的宣传，从而违抗了安立甘教会关于废除古代祓魔师圣职的规定。而且，天主教徒也继续使用着大陆上的仪式，用它作为战胜伊丽莎白一世在位时的信仰征服运动的一部分，尽管反宗教改革的教会对于这类祓魔的批准通常是比较谨慎的。1558年，在玛丽反动的最后阶段，一个来自罗马的神父奉邦纳主教派遣去把一个邪恶精灵逐出异端分子约翰·米尔斯体内，虽然这个假想的着魔者当着祓魔师的面笑了。在1585—1586年间(此时出现了达雷尔的第一个病例)，一场更有组织的祓魔运动由某些主要的王室非国教者发动起来，其中著名的人物是白金汉郡德纳姆的乔治·佩克姆爵士和哈克尼的沃克斯勋爵。有若干神父在耶稣会士威廉·韦斯顿的领导下利用布置周密的仪式驱除了附在女仆和其它人身上的魔鬼，这种仪式包括：使着魔者坐在椅子里，把他的头按向冒烟的硫磺，并强迫他喝下一剂混有圣油和芸香的白葡萄酒，据哈斯尼特说，这种调料是“一个诚实的人不会给马喝的”。其主要目的是证明唯有真正信仰的代表才有能力将魔鬼驱逐出去。但是在此过程中还有一些附加的争论点。例如，在冗长的询问中，魔王被劝说来显示对于新教的强烈同情和对罗马教会的恐惧。

天主教徒的这种祓魔活动最终导致了其主要参与者被当局逮捕并审讯。1603年，紧随达雷尔的论战之后，塞

缪尔·哈斯尼特在其严厉的批判作品《罗马天主教之大骗局的供述》中发表了他们的口供。此后，常常见到一些含有敌意的天主教祓魔记录公开发表。然而，不信奉国教者继续进行着活动。每年，在英国耶稣会布道团的报告中都记载了成功的祓魔例子。例如，1626年据说被拯救的人不下60个。对于圣人遗物、神糕、圣水和圣井的治疗功效也作了大量宣传。反过来，主教们则竭尽全力地揭露骗子，就如威廉·佩里，"皮尔森的男孩"，他在1620年的骗局是受到教皇派祓魔师的鼓励的。

许多假想的着魔事例也涉及到妖术的指控。魔鬼附身不一定以人类作为中介体，但是实际上，受害者幻视中出现的通常都是妖巫模样的人在折磨他，所以就采取了相应的预防措施。与着魔连在一起的发作习惯上就被看作为妖术的结果。不少妖术指控都是在天主教祓魔师的影响下进行的，而达雷尔的每一次祓魔都产生一个妖巫或几个妖巫，她们被看成应对受害者的不幸负责。完全可能是他的活动这一点促成了他的毁灭。因为哈斯尼特是雷金纳德·斯科特的门徒，他严厉地谴责整个妖术概念。班克罗夫特似乎也对妖术持怀疑态度。

怀疑着魔和受蛊的少数派对于安立甘教会摈弃古代教士威力的最深刻体现"驱逐魔鬼"并不关心。就在《罗马天主教之大骗局的供述》发表的1603年，爱德华·乔登博士有力地揭示了假想的着魔现象背后的种种可能的自然原因。他的分析虽然受到当时关于女性歇斯底里病因在于子宫中即"子宫病"的假设的局限，但是他显示了对于心理-人体疾病的深刻认识，并且在可以发现自然原因

的情况下极不愿意接受超自然的解释。他还指出，斋戒和祈祷对于纯粹出于自然原因的疾病来说，可能是一种有效的治疗方法，因为它们使躯体衰弱，从而缓解了精神的紧张状态。作为最后一着，乔登并未否认魔鬼附身的可能性。但是，他随时打算寻找自然原因，只要它们能被发现。这使人想起新教牧师威廉·富尔克对于约翰·莱恩1564年为切斯特的一个女孩驱魔一事的评论来："这不是奇迹，而是自然的作用；这个小姑娘可能是感染了子宫病或者其它类似的疾病。"在17世纪，这种态度变得越来越普遍，当时从事实际工作的医生，如汉廷顿的约翰·西姆科茨可以处理许多神秘的发作和抽搐而从不感到需要借助魔王来作解释。

17世纪末出现了一起引起争论的被魔案，这个"确确实实的着魔者"是兰开郡的园丁理查德·达格代尔，这起轰动一时的诉讼案大大地推动了怀疑主义在有教养阶层中的传布，从而进一步削弱了魔鬼附身的概念。最初是天主教士，其后是一群不遵奉国教的牧师，他们都声称给这个歇斯底里的青年驱了魔，而安立甘教会的一个善辩者扎卡里·泰勒则于1697年揭露了此事。他指责这个青年是个骗子，是想吸引人们的注意，以准备指控邻近一个老妇人为妖巫。同时，有一股不断增长的神学舆论潮流正准备否认甚至在圣经时代的魔鬼附体的真实性，并且将《新约》中的着魔重新解释成癫痫症或其它各种各样的歇斯底里疾病。这一观念流行了一段时间，以至到了1555年，主教邦纳觉得批判异端已成必要，因为这些人声称，使徒之驱除"魔鬼"，也不过是象其它使用药物和自然

方法的医生一样地在施加作用。如斯科特和霍布斯这样的怀疑论者断然地把《新约》中的着魔看作为发疯或癫痫，但是即使虔诚的圣经学者约瑟夫·米德也认为"这些着魔者不过就象我们所说的疯子或精神病患者一样"。在汉诺威王朝时期，这成了自然神论观点的特色了。

但是对于生活在复辟的余波时期的人们来说，邪恶精灵的存在依然是真实的。还有一种危险是，新教教士似乎已放弃了他们的传统抗辩。除了相信斋戒和祈祷的那些清教徒外，大部分新教徒似乎已满足于让祓魔能力成为罗马天主教的垄断物。他们准备寻求上帝的帮助来对付所谓的着魔，但是祈祷不能保证其成功。世俗人却不作这种灰心丧气的思考，他们的反应截然不同。有些人转向巫士和魔咒师，希望他们能够扮演教士所不再愿意扮演的角色。另一些人则成了自己的祓魔师；当一个自由民的妻子玛格丽特·胡珀在 1641 年着魔后，其丈夫和姐夫鼓足勇气，成功地以圣父、圣子和圣灵的名义叫魔王离去了。还有一些人则重新去求助于杂七杂八的民间药方。1653年，牛津青年安东尼·伍德发冷打颤，有人告诉他说，这种疾病是魔鬼引起来，而正确的治法则是跳入河中，然后迅速游上来，以便让恶鬼淹死在河中。还有形形色色的咒语和护身符被用来使自己免受魔鬼之害，而这种保护是宗教不再能提供的。

由于放弃了祛除魔鬼这样一个关键性的职责，新教教士便危害了自己的声望。象约翰·塞尔登这样受过教育的同时代人可以轻松地嘲笑祓魔是"纯粹的把戏"，发明出来为教士博得尊敬；但是，正如塞尔登自己观察到的

那样，新教教士在普通的安立甘教教徒中所享有的敬重还不及在清教徒或天主教徒中享有的敬重。在天主教国家中，农民们对于神父的巫术威力的信仰有助于维持整个宗教组织的声望。1712年，一个作者写道：

> 我毫不怀疑，一个神父一旦能使其教区居民相信这种被魔能力，那么他立刻能把许多假冒的奇迹移植到这根枝上来，并至少能够祛除时疫，治愈遭瘟的牲畜，吹嘘说有一种万能的处方来医治牙痛，寻回失物等等，简言之，其用途就象预言适用于任何情况一样。

在英国，关于用圣物和圣像治愈患者的中世纪故事尚未忘却。它们仍然是大众文学的主题，并且在许多乡村教堂的雕塑中留下纪念。于是就不可避免地产生了对于天主教时代的某种怀念。17世纪的一位老太太抱怨说，“在玛丽女王时代，教会人士更为聪明能干，他们能教给人们许多诀窍，而这是今天的牧师所不懂的。”

毫无疑问，安立甘教会承认在这方面无能便成为其辩护士激愤烦躁的原因。1605年左右，未来的埃塞克斯主教约瑟夫·霍尔在大陆上旅行时遇到一位天主教神父，那人奚落霍尔的教会甚至不能施行一件奇迹。对于这一点，霍尔——他是主教中唯一赞美约翰·达雷尔之功绩的人——尖锐地回答说：“在我们教会中，我们已经展示了用斋戒或祈祷驱除魔鬼的证据了。”那个天主教徒立即回答说，如果英国教会能够证明这种驱魔法可以驱

除任何魔鬼，那么"他将脱离他的宗教"。17世纪末，一个观察试图为苏曾娜·福尔斯驱魔的妇女说："如果我们英国教会不能为这个女人驱除魔王，而教皇的神父们能够的话，那么我相信，我将成为我们教会的一名改宗者。"这就是达雷尔试图纠正的形势，他甚至将天主教徒无法治愈的患者接过来，努力从中搜寻出自己的猎物来。

难怪1586年不遵奉国教的教士在开始其纯属广告性的驱魔运动时，就吸引了许许多多的仰慕者。一个同时代人估计道："在短短的半年时间里，为不下500人驱了魔，有人则说有三、四千人。"赴大陆的旅行者带回来了新的被魔故事：朝臣和外交官沃尔特·蒙塔古是在1635年亲眼看到劳登的厄修林修士们被魔后，才改宗了罗马天主教的。在国内，不遵奉国教的教士专门处理新教牧师未能成功的那些病例。苏曾娜·福尔斯曾被告知说，"要等到来自葡萄牙大使那儿的穿着粗毛袍和赤着双脚的人到来后她的病才能被治好。"据报，甚至加尔文派教徒也曾把难以处理的病例交给罗马天主教徒。亨利·伯恩在1725年认为，天主教被魔仪式"使得先前的普通大众产生了一种看法，把一无所知的神父看成为最有信仰和最有学问的人……这种看法甚至流传到了今天，现在的平民经常说，除了'教皇的神父'，没人能镇压精灵。"

第三节　妖术和宗教

中世纪有组织的宗教机构提供了一个根本性的防护手段，以对付魔王的骚扰和妖术的邪恶行径。《恶业之

锤》的作者声称："教会的被魔就是为了这个目的，并且是使人免遭妖巫之害的绝对有效的方法。"圣水、十字架、圣烛、教堂的钟、献祭过的草药、神圣的言语以及诸如此类，基督徒可以用它们来确保自己免受魔鬼的伤害。祈祷词的反魔王威力极大，以致于恶人用它也必然奏效。圣餐面包和圣水是典型的处方，以三位一体和圣休伯特的名义连续9天中每日念诵3遍主祷文和3遍圣母祈祷文，便可免遭一切疾病、妖术、疯狗和魔王之害。即使妖巫已经发动攻击，也可以使用这样的方法，虽然老于世故者会先承认这种做法有失败的可能。中世纪的有些神学家甚至打算允许使用巫术，只要它不求助于魔鬼或者将疾病转嫁给他人。

教会在防护方面的能力始终强于治疗方面，但是大陆神学家的不确定性日益增长，其标志是中世纪后期的教士想求助于"教会的最重要的处方和最后的手段"，即把妖巫消灭。然而，这种趋势对于中世纪的英国似乎没有什么影响，当时的教会继续为信徒们提供大量对付超自然恐惧的防护方法。怀疑论的发展影响了大陆上的知识分子，但是在英国，宗教改革却扰乱了这种形势，大大地降低了人们对妖术的免疫力，因为这在原来只是由宗教信仰提供的。一切非意识的防护方法都被贬低为空洞的符号，本身没有任何功效。1543年，新教布道师约翰·斯科里质问道，既然《新约》中记载，魔王连基督本人都不怕，他怎么还能怕这类驱魔的玩意儿？当一个自以为受了蛊惑的妇女探询理查德·格林纳姆的意见时，他的劝告基本上是消极的：千万别去请教巫师。此外，他便推荐

了祈祷、忏悔和忍耐。新教教士也象中世纪末的宗教法规学者一样，禁止求助于大众性的反巫术。他们有时允许祛除妖巫遗留下来的进一步施行"恶业"的一些巫术物件，诸如拔掉插在蜡像里的钉子。但是完全禁用任何形式的巫术性缓解法。

新宗教使得这种形势更为暗淡，它贬低了护卫天使的重要性，否定了圣徒的调解能力，同时却空前地强调魔王的现实性以及他在人世间的势力范围之广大。在清教的影响下，1558年在诺里奇的圣乔治公会所举行的年度游行发生了变化，它深刻地代表了这种形势。不再让乔治和玛格丽特两个圣徒露面，而是决定"魔王将登场，在今后的游行中现身"。

难怪许多天主教公式在紧急时期仍能维持其价值，因为新教徒发现自己对于世仇已束手无策了。如威廉·珀金斯所抱怨的那样，"利用耶稣名义驱逐魔王或者预防妖术"依旧是"愚民之中的常见活动"。当1566年埃塞克斯郡12岁的艾格尼斯·布朗遭到琼·沃特豪斯的蛊惑时，她用猿的脸庞，但是念着圣人的名字来对付可怕的黑狗幽灵。烤烘面包或糕饼的家庭妇女通常都将十字架符号刻印在生面团上面，以作为抵御邪恶影响的方法。甚至在17世纪后期，面对受蛊惑者的人还会不由自主地划起十字。术士大量使用了天主教的公式，约翰·迪伊在1590年用圣油为一个着魔的女仆举行涂油礼；而1664年，纽卡斯尔的助产士佩珀太太则试图用圣水和银制的耶稣受难像治疗一个受蛊者。1641年，劳德派教徒被控宣传十字符号能驱赶魔鬼的说法。萨福克郡芬宁甘的教区长埃

德蒙·梅厄甚至被说成主张《圣经》放在屋里便可驱开魔王。

然而，这类说法引起了当时大部分神学家毫不妥协的反对。新教教会强迫其信徒不准接受妖术之现实性的观点，并且还否认存在着有效和正当的防卫和治疗形式。英国教会摈弃了非意识的宗教方法，但是它并不打算声称只有信仰才能使虔诚者免受妖术之害。它教导说，撒旦乃是上帝莫测高深的裁判工具，完全可以用来考验信神者或者使邪恶者遭殃。肯定地，对于真正信神的人来说，受到妖巫骚扰是极为罕见的，但是这并不是说这类事情绝不会发生。尽管其信仰是多么地坚定，即使是最虔诚的基督徒也有可能受到邪术的"恶业"的考验，就象受到其它不幸的考验一样。说妖巫不能损害笃信者是不真实的；她们完全可能不断地使之遭殃。

那么受害者该怎么办呢？他可以求助于祈祷；他可以反省，看看自己有什么罪过招致了万能之神的愤怒；他可以使自己或家庭改过自新；他可以斋戒和祈祷；他可以继续全心全意地信赖上帝。占星家约瑟夫·布莱格雷夫说，"在我的毕生经历中，我从未看到每日作祈祷——尤其是在清晨祈祷——的男人或女人曾落入过妖术的圈套。"但是，作为最后一着，所有的神学家都认为，这种方法不是万无一失的免疫保证，并且不是绝对能治愈病患的。甚至斋戒和祈祷也被说成对付妖术的有效性逊于对付着魔的有效性。

这种看法并不象听起来那么悲观。新教的观点是，对于上帝的坚定信仰是抵御魔王进攻人类灵魂的绝对有

效的防护方法，但不能绝对免除魔王对躯体和财物的伤害。然而，魔王损害人们物质财富的真正目的，是要削弱人们的信仰，诱使他们不再信仰上帝，而一心希望解脱眼前的苦难。“恶业”即是撒旦摆夺人类灵魂的运动的一部分。那些转向巫术而抵御魔王物质进攻的人可能暂时得到了缓解，但是其长期的后果将是极其可怕的。相反地，具有象约伯一样信仰的人可能会受到财产和躯体的损伤，但是其灵魂却因这一遭遇而更为坚强了。如乔治·吉福德所说：

> 有一个人深受病痛折磨；他怀疑是妖巫在使术。他的邻居劝他去求教术士。术士的答复是：他应该做如此这般的事情，然后就会康复。是的，他确实这样做了，并且也康复了。对于这样的驱除魔王，我们怎么想？这是一个可悲的驱魔。他肉体上固然不再受折磨了，但是病痛却更深地进入了他的灵魂。他被这样的驱魔征服了。

对付“恶业”的正确方式是被动地忍受，用坚定的信仰来支持，尽管魔王可以损害人的躯体或财物，但是他决不能触动其不朽的灵魂。用约翰·布尼安的话来说就是：

> 无论是魔王还是小鬼，
> 都不能使他畏缩气馁，
> 他知道自己的灵魂，

将永生千秋万代。

对于这种告行式劝告，人们并不始终遵守，这点我们并不感到惊奇。来自审讯中的证据表明，即使妖巫自己有时候也认为宗教信仰会使她们的符咒失败。例如，据说艾格尼斯·沃特豪斯的听差精灵"撒旦猫"在1566年不能伤害其邻居沃多尔，因为他"信仰极为坚定"。但是艾格尼斯是天主教徒，她的听差精灵只允许她用拉丁文祈祷，所以她的臆说可能导源于旧教。1589年被绞死的琼·科尼也承认她的精灵无法伤害其邻居中的笃信上帝者。她业已80岁，可能一直接受的是天主教教育。约翰·沃尔什在1556年说，每日念诵主祷文和使徒信条可以使人免受妖术之害，他是玛丽时代的一个天主教神父的仆人和学生。对于宗教的保护性威力的信仰就这样地通常见于明显地受天主教影响的例子中。

那些走上了只相信上帝而谴责一切巫术辅助手段这条狭窄道路的人，不可避免地要求助于内心的反省。约克郡不遵奉国教的牧师奥利弗·海伍德在其1683年5月的日记中记载了一种奇怪的疾病降落到其教民的身上：

> 他躺在床上，喉咙肿胀，手不能摆动，样子可怕之极……桑顿博士说，他所患的不是自然疾病，而是被邪恶的语言所伤。他说在用火检验患者的体液之前，将不开任何药方，他们必须取来患者的体液，和着面粉制成糕饼或者面包，其中还要放进一些患者的头发和马蹄铁的碎片，然后送入火中……道森先生

在问了病情之后于上午来看我。我们都得出结论，此事除了祈求上帝外别无他法，这无论在自然界中还是在《圣经》的神圣启示中都没有依据。我那天去哈利法克斯拜访她，把我们的想法告诉她，我发觉他们觉得由于他们使用了这些方法，伤害他的那个妖巫就会到来，并且发现一切……我对此极其反感……我告诉他们说，正确的办法是通过斋戒和祈祷来恳求上帝，他们同意了……虽然我们力量单薄，但是上帝与我们同在……我将等待着倾听上帝的答复。我深信这是上帝的方法，只有上帝才可能援手相助。如果不相信上帝，他就完了。

一个新教教士有这样的坚定信念是值得称赞的，但是在他周围的人身上就不大可能看到。1582年，当博蒙特的教区牧师理查德·哈里森之妻艾格尼斯怕她已受了安尼斯·赫德的蛊惑时，丈夫对她说："相信上帝，并且只相信上帝，他会保护你免受他的伤害以及魔王本人的伤害。……再说，我是个布道师，如果我妻子的信仰如此不坚定，那么人们将会说些什么？"当其妻子仍然忧虑时，他再次竭力劝她做祈祷，并意味深长地补充道："他会被绞死的……这个安尼斯·赫德，如果他被证实有任何这类事情的话。"这番颇有启发性的谈话表明了，用只要有信仰就不会惧怕的保证来安慰那些害怕妖术的人是多么地可怜。同时也表明，这种毫无防卫手段的状况无情地导致了最后的解决办法：处决妖巫，这是唯一肯定的方法，它可以把邪术的"恶业"确定而合法地结束掉。宗教没有提

供万能的免疫法；反巫术则是被禁止的。于是，抵制妖术危险的最后责任落到了法庭的身上，而对于妖巫的起诉便成为从死胡同中摆脱出来的唯一可行之道了。当霍普金斯和斯特恩来到东英格兰后，据说那里的人民"谈论妖巫搜捕者的确实可靠和奇异威力比谈论上帝、基督和圣经还要多"。

如今，已比较容易回答前章结束时所提出的问题了，并比较容易理解，为什么空前大量的妖巫审判和处决发生在伊丽莎白时代宗教确立后的 150 年里，以及为什么英国的妖巫控告与宗教改革一起发生。16世纪中叶的宗教变化所做的正好清除了控制妖术威胁的保护性宗教巫术。因为大众相信这样的宗教巫术防护法，所以中世纪只有极少量明确的"恶业"嫌疑例子，尽管有关妖术信仰早已存在。在中世纪的英国，一个人只要遵奉教会所规定的方法，就不一定会被妖巫所伤。如果他未受伤害，那么就不可能去申诉。对宗教巫术的信仰就这样成了妖巫控告的障碍。莱基说："如果人们稍不迷信，那么其迷信的作用就会可怕得多。"但是在宗教改革后，这个障碍撤除了。宗教巫术崩溃了，社会被迫采取法律行动来对付第一次有失控之虞的危险。

这并未解释其它欧洲国家中——不象英格兰和苏格兰——妖巫控告在宗教改革前很久就开始的原因。这个原因恐怕应该从教会领袖态度的改变中去寻找。中世纪后期的神学家似乎一直在致力于贬低宗教方法的威力，而新教则圆满地完成了这一工作。他们强调，被魔不一定成功，上帝有可能允准魔王的攻击。大陆上的知识分

子就这样摈弃了关于教会巫术之功效的说法。他们比其前辈更顽固地反对反巫术的活动。在大陆上，妖巫迫害开始得早，并且是从上层发动的。最初，当局还得克服公众对妖巫审判的巨大阻力。人民不敢控告妖巫。因此，《恶业之锤》以及类似的作品中就特别强调邪术师一旦被捕就无能为力。他们也控告"恶业"的制造者使用民间方法，因此作品中就强调这类法术的罪恶性。

但是英国似乎未受中世纪后期这些神学潮流的影响。那里没有从上层发动妖巫控告的需要，而人民大众则依然满足于用宗教巫术和民间巫术结合的办法来保护自己。只是在宗教改革造成的大分裂后，变化才伴随而来。当时，宗教巫术的保护性盾牌被击碎了。16 世纪 60 年代开始的妖巫控告运动的基本特色是民间性的。大陆上将妖巫作为一帮魔鬼崇拜者而进行迫害无可避免地是由上层发动的，但是在英国，其原动力是对"恶业"的惧怕，所以它发动自下层。

正因为如此，所以下述的看法是种误解：将英国的妖巫控告归因于任何特定宗教集团的影响，甚或不同宗教集团的冲突，从而把这段历史解释成主要是政治性的。有些历史学者争辩说，清教徒特别注意侦察撒旦对日常生活的干预，而且直到内战之前，赞成妖术控告的大部分英国作者都与清教有着密切的关系。相反，不少杰出的怀疑论者则属于阿明纽斯派阵营。

但是，仅有妖术控告的强烈愿望的狂热新教主义这样一个一元一次方程是不会起作用的。亨利派天主教徒托马斯·莫尔爵士赞成对召请精灵者处以死刑，而玛丽

时代的主教们的巡视项目则显示了对巫术从业者的激烈反对，其继承者们即返回的玛丽派流亡者亦然如此。邦纳主教关于信奉魔鬼之契约的观点本身就足以消除“玛丽派流亡者返回之前英国不知道此类观念”的说法了。在16世纪结束左右，关于达雷尔的论战揭示了搜捕魔鬼的清教徒与持怀疑论的阿明纽斯派在观点上的明显区别。但是没有任何清教的妖术作者作出过超越大陆魔鬼学观点的反应。17世纪前期有证据表明，中央政府偶尔出面干预，使个别妖巫免于定罪，此外，似乎很明显的是，在劳德派审查制度实施期间，并未发表过妖巫审判的记录。但是这并不能证明，1620年至1640年间伦敦周围诸郡巡回法庭的妖术控告案的相对减少是中央政府影响的结果。迄今所见的巡视项目表明，劳德派绝未放弃与大众巫术的斗争（虽然这些巡视项目并未证明劳德派相信妖巫有威力；其目的可能仅仅是想铲除骗子和宗教的敌人）。劳德本人对妖术问题相当不感兴趣。他在1625年左右对白金汉公爵说，巫术治疗是他“几乎不过问”的一个问题。但是在他的同事中间，约翰·科辛则把大众巫术视为魔王的发明；杰里米·泰勒认为妖术是一种不可饶恕的罪过；罗伯特·桑德森则要巫术从业者“被一些严厉的法规从这里和其它一切基督教土地上彻底根除”。

相反，却没有理由认为妖巫控告运动大大依赖于清教的热情。1646年，约翰·格里在回顾斯图亚特早期时说，对白金汉的巫士拉姆博士的宽恕乃是“我们这个堕落时代的最恶劣的污点之一”。虽然50年前约翰·达雷尔曾声称，借助于其同盟者威廉·萨默斯的帮助，他能够

"侦查出英国的所有妖巫"，但是内战之后却并没有出现一场将邪术师赶出英国的清教十字军运动。在这一时期中，犹如先前一样，特别缺乏证据表明审讯中掺入了宗派考虑。马修·霍普金斯因政府的崩溃而获利；完全可以推测，若在劳德派时期他的事业就决不会成功。但是他从政府那里并没有得到积极的鼓励，或者他自己有着明显的宗教偏爱。他的同事斯特恩是个清教徒，在大恐慌高潮时由虔诚的牧师塞缪尔·费尔克拉夫所作的布道会也似乎十分有节制。清教激情的唯一暗示是一段由霍普金斯自己撰写的评论，谈到魔王娶妖巫时用的是安立甘教祈祷书中规定的礼拜仪式一事。

在国王被处决后，不再有妖巫控告狂潮。当1650年坎伯兰的谢里夫上书询问处理妖巫的具体指导时，国务会议冷淡地答复说，除了本国的法律外，别无其它指导。在克伦威尔统治时期的苏格兰，妖巫迫害的情况大为减弱。在英格兰，该时期中的妖巫案则源自地方上，与清教主义在中央的胜利没有关系。1653年在索尔兹伯里被处决的安妮·博登汉的关键性证人是一个标标准准的文盲女仆，"对于宗教的根本依据毫无所知"。

英国的妖术控告运动不需要宗教热情的刺激，基本上是本国的法律使之成为可能。在妖术法规废除以前，或者至少在法官和陪审团默默地拒绝受理以前，正式的妖巫控告用不着来自上层的推动力。再说上层也不能阻止它，除非政府出面干预。没有理由认为，妖巫控告的原因会超过宗教冲突或者不同宗教集团或强或弱的热情的间接影响的结果。

宗教信仰是妖巫控告运动必要的先决条件。研究魔鬼的神学家都主张魔王骚扰的现实性，而新教徒则否认了任何宗教性防护手段的可能性。这就为普通大众采取行动反对妖巫打开了方便之门，人们都认为自己遭受了妖巫的"恶业"之害。因此，要解释妖巫控告的原因，就必须把目光离开全国性的偶发事件，而转移到产生这些指控本身的社会环境上去。

第十章　妖巫的手段

第一节　诅　　咒

一个人只用敌意的话便可对他人造成身体伤害的这种信仰，有着漫长的史前史。中世纪的教会声称上帝的诅咒拥有威力，并用来抑制各种不受欢迎的行为。教皇的许可证里附有对无视其内容的人的诅咒；证书和契约最后要加上一句对违背者的诅咒；甚至修道院的图书管理员也可能在每本书上贴上一条诅咒，以制约偷书者和粗心大意的借书人。1年要有4次以钟、《圣经》和蜡烛等法器来宣布将一切窃贼、凶手和教会敌人革出教会的大判决。俗人也能利用诅咒这种宗教威力。例如15世纪后期，剑桥郡吉尔登摩登的托马斯·珀恩向牧师报告失窃后，牧师便在教堂公布于众，并威胁说，如果窃贼不立即归还财物，就将受到诅咒。主教们常常使用这种方式对

伤害私人的不明身份的犯罪者发布革出教会的训令。甚至受侵害的一方也可能发布这种训令，如1521年，伦敦市长对那些不正当地拿走市政会记录和书籍的人发表了一个正式诅咒。

在天主教国家里，罗马教会在宗教改革以后还长期地保持着这种制裁方法。例如，1628年教堂银器的失窃激怒了巴塞罗那主教，以致对周围的地区都作了诅咒，结果庄稼全部毁坏。但是在新教徒看来，这种由凡人宣布的上帝训令是渎神的，因为它意味着神父或教会能够指挥上帝。这是上帝威力的巫术性手法，人类不应该作这种尝试，甚至不应该允许普通人去祈求敌人的败亡。这是洛拉尔德派的观点，并经新教的宗教改革者反复强调。1534年废除了中世纪流传下来的1年4次对著名罪犯的诅咒仪式。此后就不再有教士以这种方式指挥上帝了；也不再允许任何个人恳请对其仇敌施以天罚。教会官吏在巡视中经常调查是否有教区居民犯有诅咒其邻居或其财物的罪行；然而关于这类诅咒者的陈诉仍十分常见。1624年，国会通过了一个反对渎神的发誓和诅咒的法令，共和政体时期又发布了同样的训令。然而，这种法律的制定正好证明了发誓和诅咒仍然十分普通。1682年约克郡的一个牧师写道："甚至小孩也会以极其可怕的方式诅咒。"世俗的诅咒是如此的普遍，以致1635年一个颇具匠心的人认为很值得拿出1000镑的现钱和200镑的年金来获取按詹姆士一世的法规而征收罚金的权利，这是一件有利可图的买卖，只要存在着象施罗普郡的玛丽·贝布这样的人物就行了，她被控"渎神地宣说了67条诅咒"。

实际上，安立甘教会本身对于正式诅咒的态度也是很矛盾的。它同意在极端绝望的情况下可以允许使用诅咒，诸如在遭受迫害时。旧的革出教会大判决被废除了，但是被其它做法所取代，首先是朗读《申命记》第28章（它专门谈及祝福和诅咒），其次是1549年的大斋忏悔。这个仪式一年要举行好几次，要求牧师大声念出上帝对于每一种顽固罪人的大判决，例如，“被诅咒者是将其邻居田里的界牌偷掉的人”，听众对此则说“阿门”。这个仪式与新教的教义一致，它被认为是祈求而不是自动地起作用，但是实际上其间的区别并不始终很清楚。劳德派则走得更远，他们在教会的献祭或者圣餐盘上都重新引用了宗教性诅咒。

激进的新教徒还想复活天主教会的诅咒权。伊丽莎白时代狂热宗教徒威廉·哈克特的同事埃德蒙·科平杰声称自己有能力鉴别出上帝的选民和报复那些该诅咒的人。1618年，据说一个清教牧师在布道坛上大声诅咒那些在他冗长的布道中离开的人；共和政体时期塔韦斯托克的不得人心的教区牧师托马斯·拉甘则被控对于教区居民施行“上帝的诅咒”。内战期间，保王派教士用上帝的诅咒斥骂那些废除了主教制度和排斥安立甘教会的人。共和国时期，洛多威克·马格尔顿和约翰·里夫要求成立一个神圣的委员会来为虔诚者祝福，并对那些堕落者施以上帝的严厉诅咒。马格尔顿本人非常喜欢宣说诅咒，或是亲口说，或是通过信件；他说，宣说诅咒比有人给他40先令还快活。他的行为导致了某些令人惊异的事件，在这些事件中，自动暗示的威力似乎造成了好几个受

害者的快速死亡。喧骚派教徒约翰·罗宾斯在受到马格尔顿的诅咒后，突然感到"喉咙中犹如火烧一般"；然而，他不久后自己也开始宣说诅咒了。有些贵格会教徒也对敌人施以这类正式的诅咒，并且收集关于所导致的"报应"的故事。

继续相信诅咒功效的原因不在于神学，而在于大众的感情。因为人们普遍地认为，某些类型的诅咒依然保持着其功效。一条没有造成后果的诅咒只会反过来伤害其宣说者，但是，如果诅咒者的愤怒被证明得越有道理，那么其诅咒就越可能奏效。1659年，一个作者写道："既然上帝作了诅咒，那么就有理由惧怕诅咒。"例如，修道院建造者对其地产转移所施加的诅咒，一直被许多人认为是有效的。而由极度不公正的行为所遭致的诅咒还可能传给后代。中世纪有个名叫约翰·特里戈斯的人，是康沃尔郡的地产受托人，他滥用职权，自己挪用了地产而将寡妇与其孩子赶出门外。这个受到伤害的家庭每天跪着祈求上帝，恳求上帝对特里戈斯及其子孙施加报复。结果，就出现了一系列严重的报应，一直延续到查理二世统治时期。当时约翰·特里戈斯的一个后裔托马斯·特里戈斯（他是个不遵奉国教的教士）花了大量时间祈祷上帝才撤消了这一诅咒。类似的情况还有：法弗沙姆的托马斯·阿登不公正地侵占了一名水手的妻子的地产，而她的诅咒便导致他于1551年被谋杀，后来伊丽莎白时代的一出著名戏剧便是记述这件事。17世纪中叶的一位作者认为，穷人的诅咒对于圈地的地主及其家庭来说极可能奏效。有人甚至把斯图亚特王室的不幸归咎于其12世

纪的祖先的行为。

还有以族长权威为基础的诅咒。17世纪中叶前，一直有一种要子女跪在家长面前接受祝福的习俗，这一习俗巩固了这种形式的诅咒。这决不是感情上的琐碎小事，而是一种严肃的行为，清教徒把它看成是教皇制度的可憎残余。都铎王朝前期的儿童教育权威理查德·怀特福德写道："如果孩子顽固执拗，桀骜不驯，不肯这样地请求祝福，那么必然会遭到一顿痛打，并用武力强迫他这么做。"17世纪后期，罗杰·诺思回忆其所受的崇敬的父亲的教育时说："继续不断地给予祝福——这是被视为神圣的——是他私人的小小享受。"当时的人们推演道，既然家长有祝福的能力，那么他为什么不能以相反的方式施行其权威？怀特福德写道："家长的祝福巩固和稳定了对于孩子的所有权和亲缘关系。相反，家长的诅咒则完全摧毁了这二者。"休·罗兹在亨利八世时写道：

> 父母诅咒，必须敬畏，
> 事关重大，不可懈怠。

约翰·高尔在1646年写道："当家长诅咒孩子时，上帝就为之说'阿门'。于是孩子就会心神混乱或受到奇怪的折磨，恐怕还可能暴卒。这是屡见不鲜的事情。"因此就出现了如1655年在婚礼日上蒙受灾难的那种令人震惊的场面，当时赫勒福德郡的雷切尔·迪尤萨尔"扯开了自己的衣服，光着膝盖跪在地上，诅咒其儿子和女儿，愿他们永远不昌盛"。而很少人能象玛丽时代的殉教者朱利叶斯·

帕尔默那样镇静自若，在其母亲拒绝为他祝福并呼求以基督的诅咒施加于他以惩罚其异端时，他却温和地提醒母亲，她没有权力宣告上帝的判决。

人们相信，穷人和被伤害者的诅咒容易产生效果。乞丐诅咒——对拒绝施舍者的致命诅咒——的传说从黑暗时代一直流传到19世纪。关于上帝将报复一切伤害，以及现世的道德报应决不亚于下世报应的观念乃是证明诅咒正当的理由，这种诅咒是16和17世纪农村生活中的一个长久的特色。当时的人象其它原始民族一样，相信只有受到不公正待遇的人发出的诅咒才起作用。《旧约》声称，上帝将倾听寡妇和受折磨者的呼声。被压迫者使用这类诅咒固然是错误的，但是这并不意味着其诅咒不起作用。一个清教布道师指出："忿怒的人经常能够——虽然他们不应该——用诅咒对那些不帮助穷人的人报仇雪恨，而上帝始终将通过使诅咒兑现而惩罚那些对他不忠的人。"谢尔登承认："那些来自穷人的诅咒之所以能伤害我，并不是因为它们来自他们那里，而是因为我干了伤害他们的恶事，我应该受到上帝的惩罚。"此外，如18世纪中叶威廉·申斯通指出的那样："如果有谁的诅咒能导致破坏的话，那么这决不是教皇的诅咒，而一定是穷人的诅咒。"

虽然宗教改革以后的新教徒通常都否认仪式性诅咒的正当性和有效性，但是他们经常相信，如果引发诅咒的伤害确实是可恶之极的话，那么万能的主就会保证诅咒的实现。在莎士比亚戏剧中，那种人物的诅咒都产生了作用。这并不只是为了戏剧性的效果，而是一种心理必

然性：当穷人和受伤害者走投无路之时，他们就会相信拥有这样的报复能力。

当时的宗教观念就这样地给都铎王朝和斯图亚特王朝时期下层人民的诅咒以一种表面上的合理性。安立甘教会的法庭文件汇编揭示了诅咒与祈祷之间的区别是极其微小的，诅咒往往带有宗教色彩。这可以以赫勒福德主教管区的一些事件为例。1630年，马杰里·布卢克诅咒玛丽·戴维斯："祈求上帝，使不幸降落到她头上"；1614年，凯瑟琳·梅森诅咒杀害其丈夫的罗伯特·戴维斯："祈求上帝，使他的房屋、孩子和他所有的东西都被大火烧光。"这类诅咒往往都以仪式的形式宣说，妇女跪在街中心，四周围着一圈人观看。1616年，马奇马克尔的乔安娜·纳登"双膝跪下"，诅咒约翰·萨金特及其妻子。1598年左右，约翰·史密斯诅咒亚波尔的威廉·沃尔顿，"跪在教堂庭院，祈求上帝给予他与他的牲畜以严厉的报应和大瘟疫。"丘奇斯托克的教会副执事威廉·梅里克及其牲畜遭到苏曾娜·梅里克的严厉诅咒，"她极为渎神地跪着"。1605年，欧文·阿普里斯"成了其某些邻人的公共诅咒者，他跪着走路，祈求他家的房子着火以及其它损失，并且说其妻子儿女也将跪着走路"。更有恐吓性的是1617年韦斯特海德的乔安娜·鲍威尔，她"在上星期三诅咒一个教会执事约翰·史密斯，操着威尔士语，赤裸双膝跪着，并双手上举，她平时根本不懂威尔士语"。

仪式性诅咒是威尔士边界地区的一个特色。但是这类行为乃是各地自感受到不公正待遇的人的共同反应。

教会法庭记载中有许多例子谈到了用这种仪式性方式祈求上帝的男子和妇女，他们要求上帝使其仇敌短寿，房屋被烧，子女被杀，财物被毁，以及子孙不发达。当然，这类话语往往是在震怒之时咒骂的，过后便感懊悔了。在许多情况下，人们似乎是冷静地宣说的，并非常希望它们产生作用。此后，又别出心裁地发展成了为受害者挑选合适的折磨："第九代子孙得严重的天花"；"天花、痔疮以及严厉的报应"；"上帝的诅咒以及一切埃及的传染病"；这些都是常见的诅咒。例如，里克曼斯沃思的伊莎贝尔·利在1567年"诅咒一个名叫鲍德温的人，当时他敲着钟，祈求魔王撕碎鲍德温的躯体和灵魂"。更有独创性的是艾丽丝·斯基林，她于1608年对剑桥郡默珀尔的牧师和教会执事说，她希望"他们吃喝下去的东西在胃里上下翻滚，就象人们耙地一样"；1673年，简·史密斯诅咒赫勒福德的罗德夫人，"愿她在临死之前象蛤蟆一样四肢着地爬行"。祈求"上帝的惩罚"十分常见，而祈求魔王的惩罚则不多见，不过，在新教的英国曾听说过模仿伊丽莎白·威克斯的例子，即肯特郡小伯恩的牧师抱怨她"诅咒我和我的妻子，愿教皇和魔王抓我去"。在内战之末，一个伦敦人因为诅咒国会将得"上帝的天花"，并声称"将发明一种对付他们的新诅咒"而受审，但是她的详细做法并未保存下来。

有时候诅咒与精心构思的仪式性巫术混和在一起。一些石块和井泉可以使得诅咒更有成功的可能。或者，将诅咒写在一块石头上，埋在地下。现代的"沐肯斯因"法学会在伦敦所发现的一块16世纪的书板上便有巫术符

号和铭文："拉尔夫·斯克罗普永不兴旺发达"。斯克罗普是该法学团体在1564—1565年的财务员。类似的书板还见于伦敦的其它地方。

自中世纪以来，仪式性诅咒一直很普遍，1397年，赫勒福德的主教被告知说，布罗姆亚德的阿利森·布朗无论何时宣说的诅咒，上帝都会使之实现。类似的情况也见于1557年萨默西特的西比尔·迪尤斯的例子，他祈求上帝和圣母玛丽亚，要爱德华·蒂勒尔的身体和财物永远遭殃。这类诅咒所执行的功能是不难看出的，它们不仅产生自忿怒，而且还产生自挫折和无能。休·拉蒂默说，当我们遇到麻烦时，有些人就去找巫士，"有些人则发誓和诅咒。"1669年，约翰·瓦格斯塔夫写道："穷苦的老人在受到其他人的无礼侮辱和折磨后，无法通过法律或决斗为自己伸张正义，因为他们既缺乏钱财又缺乏体力，于是往往用恐吓和诅咒来发泄其忿忿不平的感情。"只有在被伤害者无力以任何明显的方式为自己复仇的情况下，他才会求助于超自然的报应。诅咒乃是弱者用来对付强者的武器，而决不是相反。父亲是在孩子摆脱家长的正常控制手段以后才求助于可怕的诅咒武器的；乞丐是在普通的乞讨手段失败以后才诅咒拒绝赈济他的有钱人的。伊丽莎白时代的一个作者认为，穷人的一桩典型罪过，就是"在未能满足其要求后进行诅咒"。纯粹的恶意不大会激发这样的诅咒。1615年，导致约克郡东区伊辛顿的安娜·霍奇森诅咒镇上的整个陪审团的，是由于她强烈感到受了伤害，因为他们作出了对其财产不利的判决。在邻人的敌意面前孤立无援，并且没有任何其它的

补偿手段，这才导致了穷人和无能者求助于仪式性诅咒。最近有个作者把诅咒称之为象邪恶巫术一样的“进攻型的类精神分裂症”。当时有人写道：“他们诅咒我们，是因为他们无法杀死我们。”

诅咒也可以成为政治行动的一种代用品。在1536年的圈地骚乱失败以后，有两名妇女被控诅咒市长及其同僚，并希望众议院失火，因为它圈了平民的土地。第三代白金汉公爵圈了格洛斯特郡索恩伯里城堡周围的土地后，受到了当地居民的诅咒；据说伊丽莎白时代末期圈地骚乱的两个参与者诅咒：“让所有的乡绅都受到上帝的惩罚……我们希望看到有一天，我们将扯着他们的头和耳朵从其屋子里拖出来。”阶级仇恨也是诺丁汉郡北莱弗顿的彼得·肖诅咒的原因，他在1583年被控希望“瘟疫降至富人家，他拖着他们去教堂，使其邪恶的脑袋和胡子在地上乱撞”。

1571年以叛国罪被处死的阴谋者约翰·斯托里，据说每天把诅咒女王伊丽莎白一世作为其就餐时感恩祈祷的一部分；在17世纪，这种诅咒直接针对个人统治时期的国王和主教，以及保王派失败以后的国会。

虽然它只是一种取代行动，但是正式的诅咒仍可能成为一件威力巨大的武器。它利用普遍存在的神明对恶人施以报应的信仰，使轻信者和有罪者的内心充满恐惧。1596年，埃塞克斯郡莫里斯·琼斯的妻子被罗布金特的妻子请去医治其腹绞痛。但是琼斯到达后，却“跪下来，说了许多诅咒和邪恶的话，祈求罗布金特之妻永远不能治愈，而只能遭受从未遭受过的最大折磨”。从此以后，

罗布金特之妻一直躺倒了，而且极其痛苦，无法缓解。在赫勒福德主教管区中的梅因斯顿，托马斯·欧文的诅咒十分有效，以致"由于他的诅咒，牧师晚上无法休息"；洛多威克·马格尔顿的一个受害者在受到诅咒后便成了哑巴，并于10天后病死。1677年，有个名叫约翰·邓卡夫的人急欲卸脱盗窃的嫌疑，于是轻率地发誓说犯罪者的双手将烂掉。"这样诅咒自己之后，他立即充满了恐惧，害怕上帝的公正裁判，他内心的这种恐惧一直持续了许多日子"。

于是，想象力的破坏作用就象它的治疗作用一样。许多考察者都注意到，现代原始社会的居民们仅仅利用纯粹的暗示，就可以使其仇敌遭受病痛、呕吐和失眠；伏都教的诅咒对于相信其功效的人的引人注目的甚至致命的后果，是完全可以验证的。这可以用心理学来解释它：惊吓会降低血压和造成脱水。所以，难怪17世纪英国的穷苦居民觉得大力提倡"诅咒必然会起作用"是对他们有利的。当1618年剑桥郡埃尔姆的艾格尼斯·豪诅咒其邻居家遭到"上帝之罚"时，人们立刻想起她一直惯于吹嘘说："她向谁祈求，对方就能听见她的祈祷"。前一年，施罗普郡格里特的琼·威维斯被逐出复活节的圣餐式，因为教区牧师曾听见她"诅咒其邻居比阿特丽克斯·霍尔……说其邻居会终生如她所诅咒的那样，她并且毫不怀疑其邻人在她诅咒后就永远不会兴旺了"。1493年，圣玛丽阿布丘奇的埃琳娜·达洛克受到伦敦宗教法庭代理主教的审问，因为她曾吹嘘说，凡是被她诅咒过的人此后都死了。1634年，昂德尔附近温威克的一个居民声称，他懂

得一个缩短人寿命的祈祷。

正是在这一点上，这些诅咒才导致了施行妖术的罪名。当时有个人写道："诅咒者即是杀人者，因为它即使喜欢让上帝来承担诅咒应验的责任，实际上仍是魔王谋杀了被诅咒者。"在这类情况中，未必始终涉嫌有魔鬼的帮助，下面的事例中就没有这样的暗示：1557年，罗伯特·贝利被萨默西特郡斯托克吉福德教区指控为其邻居的臭名昭著的骂街泼妇和诅咒者，"诅咒以后，立刻就有灾祸发生"。成功的诅咒十分容易招来正式的妖术指控。例如，1602年，一个14岁的女仆玛丽·格洛弗向其女主人报告说，在门口乞讨的打短工老太伊丽莎白·杰克逊对着她诅咒说，"愿她不得好死"。这个小姑娘马上就憔悴下去，在此后的妖术审讯中，这个老太婆被说成"进行预言性的威胁，并产生了效果，安德森法官认为这是明显的妖巫特征"。另一个诅咒者是北安普敦郡思雷斯普顿的彻里老头，他在狱中等候作为妖巫受审时死去，时间是1646年。他曾咒其邻人的舌头烂掉，后来果然如此。这是妖术指控的常见模式。托马斯·库珀写道："如果一个言辞刻毒的妇人诅咒了一个人，而那人很快死去，那么这就成为她是妖巫的清楚标志。"在魔鬼学者的著述中就象在法庭的起诉中一样，成功的诅咒被看成是妖术的有力推断。

这样随心所欲地作出这类推断真令人有点啼笑皆非。如果诅咒者是因受真正的伤害所引起的，那么就很难理解为什么当时的人们这么不情愿把它看成为天罚的结果。除了反对渎神以及反对伤害家长的几种有限的诅

咒外，人们通常是厌恶诅咒的。上帝将响应穷人的请求而为之复仇的观念是教会（以及整个社会）所不愿意正视的。托马斯·库珀显然没有意识到自己话里所包含的讽刺意味，他声称：当妖巫"光膝跪着（其习俗便是如此）祈求上帝对其压迫者施以报复"时，所产生的邪恶不管怎样都不是上帝的而是撒旦的作品。

但是妖巫有时也把她自己看成是上帝的工具。1628年，伦敦一个妇女控告古迪·克罗斯蛊惑其孩子。克罗斯直接迎击了这一挑战，承认自己有罪，虽然她声称这是另一个人搞的。她诅咒的方式是对孩子说"上帝保佑你"，于是便表明了她认为其言辞所拥有的威力的来源。

第二节　魔鬼崇拜的诱惑

因此诅咒是弱者和无自卫能力者报复敌人的一种手段。但它只是达到同样目的的许多公认做法中的一种。仪式性斋戒有时候——尤其是在宗教改革之前——就堕落成了一种恶意行为，因为它企图招致某一特定受害者的死亡。1519年，鲍兰的伊丽莎白·鲁宾逊在沃利的宗教法庭受审，因为她公开声称，她旨在实施一个针对埃德蒙·帕克的"黑心斋戒"；梅布尔·布里奇因为对亨利八世和诺福克公爵施行了同样的仪式而于1538年被处决。此后还有少数资料提到了这种做法，尽管达腊姆的主教在1577年就认为有必要禁止黑心斋戒了；1645年，马修·霍普金斯揭露的一个妖巫承认她的一个听差小鬼名叫"[illegible]

心斋戒"。1607年，揭示了与之相关联的一个信仰：肯特郡的一名妇女被控要求其两个邻居和她一起跪拜一条蛇，以及感谢上帝帮她战胜了敌人。她否认了这个指控，解释道，她只是在门口发现了一条死蛇后想到"有人说如果谁在年初看到了死蛇，那么就将战胜仇敌"。这个例子表明，有些大众占卜形式会演变成恶意的巫术。

最常见的恶意法术是使用图形巫术，用蜡或陶土制作所设想的受害者的模型，然后将小针或者鬃毛刺入所欲伤害的部位。毫无疑问，这类巫术广泛地实施着。它起源于古典时代，在盎格鲁-撒克逊人时代以及中世纪都是尽人皆知的。都铎王朝政府往往在发现某个刺有小针的蜡像后就发动搜捕邪术师的运动，它们怀疑这是在位君主或其家族的模型。这类虚惊存在于整个16世纪。伊丽莎白一世在位期间，女王及其主要顾问们的生命都被认为受到过这样的威胁。

伊丽莎白时代的不满分子，常常雇佣那些吹嘘懂得使人消瘦法术的巫士，犹如15世纪时阴谋者常被雇佣一样。迪尤斯夫人对钱伯林勋爵、大法官、伦敦市法院法官以及其它一些人恨之入骨，因为他们对她丈夫的罢官负有责任，据说她在1589年声称，"她将制作所有这些人的画像，刺入小针，以使他们认为这是上帝的作用，他们将遭逢盗贼，以报应他们无缘无故地罢免其丈夫"。如果这个做法失败，她就会请奇术家罗伯特·伯奇"利用法术使我丈夫的所有仇敌都死于一种湿气，如我听说牛津巡回审判中的一些人的命运那样"。这指的是1577年的黑色巡回审判，当时有大量的人死于监狱热病，人们把它归咎于一

个天主教书商的邪恶巫术。据说1587年一个教皇阴谋者就是使用了散布这种传染病的办法。

图形巫术时时出现在妖巫审判中。1580年，据说在温泽有些妖巫大量使用红蜡做的图形，他们在蜡像头部插入一根"山楂刺"。拉特兰侯爵的长子在1619年死去，被认为是因为他的一只手套被人恶意地掩埋了，并任其在土中烂掉。1653年，安妮·博登汉也涉嫌要搞到其受害者的一点衣物后，其符咒才会奏效。有时候，有人还施行归亡术，即使用一个头盖骨，或者从腐烂的尸体中提炼出来的一种据信能致人死命的毒药。其它的一些方法则难以归类。1662年，赫勒福德的一个市民菲利普·本尼报告说，他知道玛丽·霍奇斯在阴谋伤害某个人，因为他看见她在家里施行妖术：

> 在就寝时分看见她从烟囱里取出一些柴架，互相交叉放置，然后双膝跪下作妖术祷告……她在盆子里调了些水，喷洒在那些柴架上，随后便去园子散步。这是她每天夜里的不变常套。

所以，这种邪恶的巫术活动决不纯粹是当时的想象。诅咒书板和巫术公式的物质残余证明了确实存在着试图对仇敌造成神秘莫测之伤害的法术。同样无可怀疑的是，在这一时期中正式被控施行妖术的人里，大部分人——虽然无法计数——都确实对其邻人怀有恶意，虽然他们未必施行了真正的巫术。如我们将要看到的那样，往往是一句牢骚，一句咕哝的咒骂，或者一句空洞的暗示性恐

吓就成了其恶意的证据。

然而，极少证据能表明被控的妖巫是魔鬼崇拜者或者是异教的繁殖崇拜者。许多同时代的神学家和魔鬼学研究者都持以上的观点；而下一个观点则源自雅各布·格里姆的看法(见其《德意志神话学》，1835年)：妖巫信仰从古代的条顿族宗教衍生而来。在本世纪里，这个说法又经玛格丽特·默里博士的一系列著述进行了渲染，对此有一些颇具影响的信奉者。她写道：

> 在西欧，有大量妖巫受到司法审讯和被处以死刑，对于这一情况的唯一解释是：我们所接触到的是分布于整个大陆上的一个宗教，它的成员位于社会的各个阶层，从最高层到最低层。

她相应地也就从字面意义上接受了“恶魔聚会”和魔王(即“有角上帝”)之仪式性崇拜的真实性，把妖巫描绘成“古老宗教”的成员。她甚至认为，晚至14世纪，该宗教“完全可能仍然是这一民族中大部分人的主要崇拜”。

默里博士解释道，她在撰写的时候将副题定为“人类学的一个研究”，这是以另一种方式最好地体现了“理性主义的”观点：所谓的妖术完全是一种幻想，对它的迫害乃是褊狭和无知的产物。她努力洞察妖巫审判之外的大众信仰的现实性，这反映了一个值得赞美的愿望：用通常研究原始部落的精神来处理欧洲的妖巫问题。尽管如此，她的结论，至少是涉及到英国的结论，几乎是毫无根据的。她一开始就没有利用对 C. L. 尤恩系统性揭示的妖

巫审判记录进行研究的优势，她宁可无视它们可被应用的内在含义，却代之以依靠当时记载较著名案例的小册子。事实上，她的大多数证据都来自大陆魔鬼学研究者的著述以及苏格兰与法国的被控者的口供，而这些地方惯常都是使用拷打折磨的方法进行逼供，以获得所期望的回答。她也引用了一些英格兰的口供，尤其是由马修·霍普金斯获取的那些。此外，她使用的这些口供和忏悔是极有选择性的，我们也看到她大大地歪曲和删节了这些资料，使之必然地展示一切妖巫都实行 13 个人的“大聚会”。事实上，她从未成功地证明过英格兰的“大聚会”一词除了“同事交往”的含义外还有更深层的意思，也不能证明它与妖术观念有任何密切的关系。

事实上，关于仪式性魔鬼崇拜真实性的真正可以接受的证据，无论在英国还是大陆上都是极为稀少的。现代学者很少有人支持魔鬼研究者的主张和虚构的“口供”(这是通过与一套固定的讯问相应的折磨而榨取来的)，这表明即使在大陆上，所谓的仪式性魔鬼崇拜也可能是个神话。在英国，几乎可以毫无疑问地说，从未有过当时的魔鬼研究者或其现代信徒们所设想的那种“妖巫崇拜”。恶意的巫术确实存在(虽然通常是由个人而不是集团施行)，但是妖巫的“恶魔聚会”则几乎肯定没有。在现代非洲，考察者们发现同样难以证实当地居民所设想的“夜间妖巫”的客观性。

因此，英国的妖术既不是宗教也不是有组织的。当然，其中有着许多异端的残余物：巫术井泉、日历风俗、繁殖仪式，犹如有许多种巫术活动一样。但是，这些仪式性

活动并不正式违背基督教义，而且，也不是由那些会愤愤驳斥诬蔑其宗教信仰言论的男男女女所从事。在任何情况下，它们都与妖巫审判毫不相干。妖巫控告并不是旨在查询异端的宗教，而通常是被“恶业”指控刺激出来的。导致不幸后果的邪恶行径的证据已足以使观众和陪审团确定妖巫的罪行了，尽管更工于心计的魔鬼学研究者偏爱“信奉魔鬼之契约”的证据。

然而，有时候确实存在妖巫与听差精灵和恶鬼的关系的指控，甚至与魔王的契约，并取得了招供状。这虽然不是英国妖巫审判中的主要成分，但是它们在17世纪经常出现就足以要求我们作点解释了。这些口供的真实性是极有争论的历史问题。现代人类学者发现其非洲的对应者同样令人困惑，于是将它们归因于“营养不良”或“情绪低落”，犹如17世纪的一些怀疑论者将它们归因于“忧郁症”一样。很显然，没有一道公式可以解释它们。1649年，约翰·帕尔默在圣奥尔本斯坦白说，他曾变成一只蛤蟆，以折磨一个受害者，这可能是受其迫害者的劝诱和威吓所致，也可能确实是出现了妄想症。对于遥远时代的事情，我们没法分辨清楚。但是，这个案例表明，人们显然认为不可能有这种行为，因此，我们不能从字面上来看待这些口供。然而，帕尔默的显然毫无价值的叙述却仍被默里小姐广泛使用，因为它是英文史料中最近似于“有组织妖术”的证据。它列举了其它许多妖巫的名字，并提到了邓斯特布尔的马什（他是当时著名的占星家和巫术师），说他是“整个妖巫会的头儿”。于是“妖巫崇拜”的整个编织物就建立在这一脆弱的基础上了。

雷金纳德·斯科特及其英国的追随者充分洞察到了建造大多数这类"口供"的两个基本成分：幻想和威逼，耶稣会士弗里得里克·斯皮在威斯特法利亚亲眼目睹后也明白了这一点。英国的妖巫审讯虽然在理论上禁止拷打，但是17世纪的许多案例表明，受害者被迫许多日子不得睡觉，挨饿，挨揍，或者遭受其它的恶劣待遇。不给被告睡觉，直至其听差精灵出现，似乎是霍普金斯的常规做法。所以，他在榨取对魔鬼崇拜的口供上比其它任何人都更为成功，这绝非出于偶然。如一个同时代人所观察到的那样："妖巫们受到长期的折磨，日夜被监视、禁止饮食，瞌睡得要命，于是只得无缘无故地指控自己，以便减轻目前的痛苦。"我们还得举些例子来说明这样的趋势：大部分口供都与榨取者的先入之见是一致的。霍普金斯使用了标准的审讯形式，其中包括的问题清楚地具有诱供性，就如"你已经不再打你妻子了吗？"这一类。对于这些问题，只要受害者回答"是"或"不是"就可以了；而魔鬼契约及听差精灵等细节则由审问者来提供了。这种方式甚至在马修·霍普金斯之前就流行了。1621年，新门的巡视员亨利·古德科尔盘问伊丽莎白·索耶的第一个问题就是："你是通过什么方法与魔王结识的？"在这个问题得到回答后，其余的问题便相对顺利了，尽管过后仍承认这份口供"费了好大的劲……才迫使她招认的"。其它一些令人惊异的口供也是由具有大陆妖术思想的有知识教士录取下来的，或者通过允诺钱财和其它各种诡计骗取而来。

事实真相诚如一个同时代人于1624年所指出的那

样，妖巫“自己的自愿坦白……极为罕见”。（在估量这一说法的含义时，我们得记住，直到此时英国的大部分妖巫死刑业已执行。）迄今所见的大多数口供都来自当时的小册子，因此只涉及到妖巫审判和定罪的总量的一小部分。我们不知道倒底有多少案例类似于玛格丽特·兰迪什的情况，她于1645年拒不认罪，并且“在法庭上怪声嚎叫，使整个法官席都大受骚扰”。所以难怪有些魔鬼学研究者满怀深情地谈到拷打的好处了，并且主张法庭不必根据妖巫的认罪与否就可以给他们定罪。在迫害的前阶段，妖术信仰者被迫解释这种不愿招供的情况，人们推测，可能是妖巫的一个同伙，甚至是魔王本身使之缄默不语的。

上述各条理由都有助于降低存留下来的这些口供的价值，对于马修·霍普金斯及其同类所榨取的特别公式化的口供来说，尤其如此。口供越是与大陆魔鬼学研究者的观念一致，其可靠性就显得越差。但是并不是所有承认与魔王有关系的口供都是可以如此容易否定的。有些人是主动承认的，如屠户梅格斯，他自愿跑了10或12英里去请霍普金斯把自己抓起来，旋即作为妖巫被处决了。还有一些资料则颇不习见，似乎不象是专业审问者编造的。有的嫌疑犯甚至坚持表白并未要求他们承认的罪行，如贾尔斯·芬德林便是，他于1652年声称在牢房里款待其听差精灵，虽然看守者并未见到。这些坦白使得当时象托马斯·霍布斯这样的人困惑异常，他说：“虽然从理性上来说，不应该相信有妖巫，但是他仍不能完全满足于认为没有妖巫，因为经严格查核，他们确是自己坦白

的。"

今天，我们也许更习惯于这种自觉的坦白了，并有更好的素质来理解那些承认从未犯过之罪或无视证据而顽固坚持自己有罪的人。人们的这种坦白，有可能是为了引起注意，或者通过公开承认对社会中其它成员长期隐藏着的敌意而换取心灵上的宁静。还有些人则是出于对于事件本身无足轻重的忧郁感，才指控自己犯有一切可能的罪行。他们甚至更愿意有机会经受一下神裁法的检验，以消除长期以来受人忽视的状况，或者期望得到更多的怜悯。托马斯·库珀在1617年评论了为什么有些涉嫌的妖巫会主动要求成为被处决的牺牲者；似乎很清楚，1736年妖术法令废除以后的一些非正式被控者，只是那种急于想用"溺水"神裁法来表白自己而最后未能成功的人。人类学家注意到了非洲涉嫌者的同样情况，他们志愿接受妖术测试，以证明自己的清白无辜。

上述理由有助于解释嫌疑犯颇愿协助妖巫搜捕者的讯问以及甚至主动编造口供的原因。同时也表明，对于历史学家来说，没有得到旁证支持的这类口供几乎证明不了什么。当然，也不能排除这样的可能性：至少有些嫌疑犯确实相信自己能使用诅咒、巫术性技术、甚至动物听差精灵来报复仇敌。他们由于习惯了当时神学家关于邪恶感情和欲念之人格化的说教，所以完全可能以为自己遇上了魔王这个一切邪恶和反社会思想的象征物，犹如其他人确信自己看见了上帝或听见了上帝的声音一样。他们甚至还可能以为自己与魔王订了契约，恰如信神者以为与上帝有了誓约一样。它们所涉及的心理学过程都

不是很模糊的，值得予以考虑。

第三节　妖术的诱惑

虽然口供作为任何真正妖术活动的证据来说，存在着疑问，但是它们无可比拟的价值仍有助于弄清审问者和被告都易于将妖巫作为目标的动机和诱惑力。在评价这类证据之前，我们必须记住，司法记录揭示了有关被控妖巫的两个基本事实：他们是贫穷的；并通常是妇女。博学的作者从未怀疑过，较弱的性别更容易受到撒旦的诱惑。詹姆士一世估计女性妖巫和男性妖巫的比例是 20：1。而亚历山大·罗伯茨则估计二者的差距更大。100：1。事实上，尤恩曾指出，在伦敦周围诸郡巡回法庭处决的 109 人中间只有 7 名是男子。同时代的作者们还一致同意，妖巫来自社会的最低阶层。斯科特认为，他们通常是乞丐；理查德·伯纳德说："(他们)极其贫困，是最下等的人。"约翰·唐纳也认为"妖巫……绝大部分生活在赤贫状况下"。尤恩计算，在伦敦周围诸郡巡回法庭上被控的将近600人中，只有4人是生意人、农民和劳工，或者他们的女眷。其它地方的总模式亦然如此。劳工及其妻子或孀妇始终占妖巫的绝大多数。这并不是因为妖巫信仰不流行于社会上层。恰恰相反，每个社会阶层对此都非常熟悉。然而在妖巫审判中，被告绝大多数来自社会底层。

所以，无怪乎这些口供——无论是真实的还是威逼出来的——都一致表明，绝大部分被告生活在软弱无能

和失望沮丧的环境之中。他们最大的动机被认为是切望逃避难熬的贫困。魔王允诺让他们不再匮乏；他提供食品、衣服和金钱，并随时替他们还债。虽然魔王有时候展示巨富的前景，但是他一般的开场白都是只保证其追随者不再缺食少衣。1667年，伊丽莎白·普拉特被允"将生活得和邓斯特布尔镇上最富的女人一样好"。然而，大多数这类诱惑的可怜之处是，魔王只给予小小的诱饵。如果提到一笔专门的钱财时，也只是几个先令，有时候则更少。1645年，萨瑟恩在去威斯特莱顿的路上遇到了魔王，他允诺给她2先令6便士，但随后又未能使她得到，并且"抱怨时日之艰辛"。他对普里西拉·科利特的劝告是：应该离开其子女，否则将继续穷下去。我们没有理由怀疑这类诱惑的现实性。魔王的解救办法与这些可怜妇女的悲惨处境密切相关。在许多情况下，他引诱她们去盗窃、自杀，或者杀死子女，以便多留下一点食物。托马斯·库珀认为，"极端的痛苦遭遇"乃是被诱惑的主要原因。魔王直至适当的时刻才前来谈交易，那时候，其受害者的丧亲之痛或穷困会使之欢迎他的到来。然后，他就允诺食品、金钱，甚至用对于老处女和丧夫妇女的性满足来与之达成交易。

霍普金斯的有些受害者的口供表明，不仅仅是贫困，而且宗教上的绝望也可能为魔王的诱惑提供肥沃的土壤。他出现在玛丽·贝克特面前，告诉她说，她的罪孽是如此深重，以致"对她来说是没有天堂的"。他偷听到了苏曾·马钱特一边挤牛奶一边在唱圣诗，于是就"问她，为什么还要唱圣诗，因为她已是个注定要受天罚的家伙了；

从此以后，她就接受了小魔鬼”。安妮·博勒姆被允免受地狱之苦；而琼·鲁西则被告知说，撒旦的小魔鬼“比上帝更能拯救她的灵魂”。对于伊丽莎白·里奇蒙，魔王则装成先知但以理的模样。

这种宗教上的沮丧和物质上的贫困结合起来所造成的失望便足以使人产生强烈的愿望去追求非正统的拯救方法。下述情况足以证明大众宗教教导的性质：玛丽·斯基珀承认被魔王引诱而当了妖巫，因为魔王答应“他将为她还债，并且将她带至天堂，而且……她将永不匮乏”。如果无知的男女被说服，认为值得追随撒旦，那么创造这种魔王概念的神学家首先应该责备自己。然而，那些神学上更为成熟的人也会感觉到撒旦的诱惑力。魔王崇拜乃是处于忧郁状态中的人所经历的诱惑之一，这通常发生在清教的改宗过程中。第五王朝派教徒约翰·罗杰斯承认，他年轻时穷得进不了剑桥大学。“魔王确实经常引诱我去学习降神术和归亡术，并使用巫术，以及与他结盟，然后我将永不匮乏”。无望者追随魔王，象征了他们与社会的疏远，他们对这一社会几乎无感激之处。从这个意义上来说，魔鬼崇拜的观念不全是幻想，它具有所谓的“主观现实性”。当一个妖巫走向魔王时，她是屈服于一种人人都熟悉的激忿之情，而社会便是建立在抑制这种感情的基础上的。

妖术就这样被普遍认为是个人在其它所有方法都失败以后改善其环境的一个办法。就象大部分巫术形式一样，它是软弱无能的取代物，是治疗忧虑和绝望的处方。但是它与其它巫术的不同之处是，它往往涉及对别人怀

有恶念的行为。虽然妖巫被认为从她与魔鬼的契约中获得了物质利益，但它的主要目的在于报复邻人。这样的目的见于社会各个阶层，但是一般只有穷人和孤立无援者才希望通过妖术而达到这一目的，因为他们无法利用正常的法律行动或体力的渠道。于是，报仇的欲望以及用正常手段达到目的的不可能性，就成了妖巫处境的基本成分。纳撒内尔·霍姆斯认为，"地位低下"乃是造成妖巫的第一要素：

> 人们遭受挫折、冤屈、烦恼、匮乏等等以后，便深怀不满；于是他们在内心说，——不是真的去干——他们将报复某人某事；在这种时候，魔王就会前来——或者只用声音，或者同时现形——以他的一些条件作为交换而向他们提供帮助。

用这一超自然威力武装以后，妖巫便能大胆对付其敌手了。乔治·吉福德写道："那可怜的老妖巫认为自己已强大了，她有了二、三个仆人，似乎可以折磨她所痛恨的人了。"

既然当时普遍认为存在着妖术的可能性，那么出现象埃塞克斯郡雷恩汉的玛丽·卡特福德这样的人就不足为奇了，据报，她在1632年"极恶毒地希望自己做一段时间的妖巫，以便报复她的仇敌"。用赫里克的话来说，就是：

> 老寡妇普劳斯为使邻居遭祸殃，

宁可把自己的灵魂奉献给魔王。

社会中许多较穷的成员由于受到街坊的苛待，便将其孤立无援的心情转变成了明显恶意的威胁和诅咒。如果在这样的威胁之后出现了受害者的疾病和死亡，那么旁观者很容易认为这是使用了妖术。当然，只有妖巫才能这样做。斯科特评论道：

> 由于有时候事情按照着她的愿望、诅咒和符咒而发生了，妖巫当然要去核对一下情况，看看她的诅咒和期望是否与其邻人所受的伤害和损失同时发生……于是她就会承认，是她(象个女神一样)使得事情这样发生的。

1667年，邓斯特布尔的厄修拉·克拉克被控施行妖术，因为她表达了这样的希望：威廉·梅特卡夫将"憔悴得象对着太阳的露水一样"，她并吹嘘说："有些人不公正地对待了她，但是他们最好还是不要来招惹她，因为她……已看到了普拉特的末日，还看到了哈登的末日，她希望她还看到梅特卡夫的末日，她终身从未诅咒过什么，但事情却发生了。"

那些批评整个妖术观念为毫无根据的现代历史学家就象当时的魔鬼研究者一样地犯了错误，后者认为自己被一派仪式性的魔鬼崇拜者包围着。尽管被告是如此胡编乱造，但至少有一些妖巫确实对周围的人满怀仇恨。虽然她们所借助的诅咒只是真实行动的取代物，但是她们

确实相信一种超自然的威力正在使其诅咒发生作用。固然，不能认为一切被控施行妖术的人都对四邻怀有恶念，但是其中的大部分人肯定怀有恶意，是妖巫的敌意才使得这种罪名在大众眼里看来显得颇有道理，这种敌意可以从妖巫的社会地位推演出来，当然她本人的实际行为也经常证明了它。

这就是17世纪一些最有影响的人物也认为应该惩处这种所谓妖巫的原因，尽管他们怀疑妖术的真正威力。约翰·唐纳说："妖巫有时候在她们并未杀人的情况下认为自己杀了人，因此应该象杀了人一样受到惩罚。"霍布斯写道："我并不认为妖巫的妖术有任何真正的威力；但是对她们的惩处仍然是公正的，这是惩罚她们自以为能干这类事情的虚假信仰，以及她们想这样干的意图——如果她们办得到的话。"谢尔登所说的与此相仿：

> 如果有人声称，他将其帽子转三圈，并喊一声"啪！"就能夺去一个人的生命的话（尽管他事实上做不到这一点），那么，国家所制定的这条法律还是公正的：凡是将其帽子转三圈并喊一声"啪"，旨在取人性命者，一律处以死刑。

妖术法规就这样被证明对于邪恶思想的镇压是正确的，虽然斯科特指出，如果仅仅恶念就会受到处罚，那么就有成千上万的人要被赶进屠宰场了。

于是，被控妖巫的诅咒就象征了她与社会的关系。魔王惯常在听到妇女的诅咒声后才第一次现身。他通过使

她的空话产生作用，从而逐步介入进来。艾丽丝·杜克在1665年承认，她曾被说服而将灵魂交给撒旦，因为他许诺，"如果她用'遭瘟的'一语诅咒任何事物，她就会达到目的"。1566年，琼·沃特豪斯作了类似的坦白，当邻居的一个孩子拒绝给她面包和奶酪后，她就回家请撒旦变成一条大狗去吓唬那个小姑娘，撒旦同意这样做，但是要以其身体和灵魂作为报答。象其他任何人一样，妖巫们是将其邪恶的思想人格化成撒旦的闯入了。她们屈服于诱惑，象征性地加入了撒旦的队伍。少数人甚至认为撒旦听到了她们的祈祷，并答应了她们的愿望。

在这些精神上与撒旦结盟的人之中，有些人已经有过无视宗教和非正统宗教的记录了；少数人甚至确实憎恨上帝，如埃琳娜·多洛克，她于1493年在对别人进行恶毒恐吓的同时还恬不知耻地发誓说，只要上帝仍留在天堂，她就宁愿呆在地狱。有些人可能是被其罪行迷住了心窍的罪人。另一些人则是自觉的叛教者；如简·汤森，她在1670年曾提出愿意教女孩子们如何成为妖巫，即去教堂躺在洗礼盘前，发誓7遍放弃其教名。动物听差精灵也可能被使用，1566年，一个巫士所提供的十分肯定的证据表明，妇女有时候蓄养蛤蟆以伤害他人；在此同时，埃塞克斯郡的哈特菲尔德佩维里尔村庄里有只称为"撒旦"的猫在一些贫苦人家周围转游。威廉·哈维在一个著名的场合实验性地解剖了一只蛤蟆听差精灵，清楚地证明了它的客观存在。

但是，这些家庭小玩物或者未受邀请的动物伙伴是否被视为巫术性的，则是另一码事了。这些东西可能是

孤独老妇所拥有的唯一朋友，而给它们取的名字也不过表明了其感情深厚的关系。埃塞克斯郡遭受马修·霍普金斯之难的人中有个玛丽·霍基特，她被控款待"三个邪恶精灵，每个都呈老鼠状，名为'小男人'、'标致男人'和'戴恩蒂'"；而布里奇特·迈耶斯则款待"一个老鼠模样的邪恶精灵，名为'竖耳朵'。"最近的小说家J·R·阿克利描写其母亲道：

> 她正在丧失其官能，她最后的朋友之一是一只苍蝇，我从未见过，但是母亲却经常说到它，并跟它交谈。它有着忧郁的黄色大眼睛和长长的眼睫毛，居住在浴室里；她有时拿它开个小玩笑，但是每天早晨都十分认真地用面包屑喂它，把面包屑撒在它躺着的浴盆的木沿上。

不难想象，马修·霍普金斯将会如何对待这种关系。

由于在妖巫中没有任何组织、合作、连续性或共同的仪式，所以我们不可能同意默里小姐的"妖巫崇拜"，也不管它是什么"古老的宗教"。心肠最恶毒的妖巫是一个被孤立了的个人，这是她自己幻想的产物。她不追求什么"大聚会"，即使有魔鬼崇拜，也只是她的私人事务。在气味相投者之间可能有少量会面，一心想用巫术手段制造不幸，但是并无证据表明她们曾举行仪式性的"恶魔聚会"。这种夜间聚会的想法可能是受流浪乞丐群的趋势影响而形成的，他们替别人挤牛奶，集体睡在谷仓或户外，晚上以吹笛和跳舞自娱。被控的妖巫与过去的异端之间没

有可以论证的关联。即使其中有人崇拜魔王，那显然是当时惯常的宗教训导中所描绘的魔王。

这种内心叛教并不能使我们认为一切英国妖巫都是这一象征意义上的魔鬼崇拜者。大部分的妖术指控都涉及到假想的"恶业"，而并未暗示被控者打算哪怕是内心的效忠于魔王。即使加上了魔鬼崇拜的罪名，那也往往是那些受过教育的自称的魔鬼研究者进行的干预。既然这种罪行只是思想上的，那么历史学家就不可能把一小部分犯有此罪的人与那些受到不公正指控的人区别开来。对于有点象征性事实的指控和从各种意义上来说都是虚假的指控，我们今天如何加以区别呢？

具有讽刺意味的是，一类可以混入另一类。因为即使是最清白无辜的人，在审讯的压力下也可能承认她是有罪的。最大的自相矛盾之处是：有些嫌疑犯承认，她们施用妖术是用以报复那些不公正地把她们称为妖巫的人。社会就这样地将妖巫的角色强加到了受害者身上。《埃德蒙顿的妖巫》一书中有这样一段诗：

有人称我为妖巫，
可我不懂怎么做。
他们纷纷来教我：
蛊惑牲畜诅咒谷，
兼及婴儿和奴仆。
他们强迫我相信，
这可不是我的错。

第四节　社区和不合规范者

要领会妖巫与其邻里的关系，就必须记住16和17世纪的英国人民是十分重视社会的一致性的，他们使用种种手段反对争吵或不合规范的一切迹象。这种趋势也许在密集的村落里尤其明显，人们拥有由庄园习俗所严格规定的共同领域和话题。但是这种倾向在各地都有。许多村庄都有举行社区宴会和舞会的时节，此时，杂七杂八的不满和牢骚都被暂时掩盖起来了。在赫勒福德郡和施罗普郡的一些教区中，甚至还有在圣餐桌上吃喝宴饮的风俗。我们很容易夸大这些"喜宴"、教堂啤酒节、复活节"酒宴"以及传统节日的作用。实际上，吵架和公然的暴力始终是农村生活的特色，而在喜庆节日期间喝醉后的争斗往往会激发新的仇恨。但是，这些节日则象征了对和睦一致的重视。

如果都铎和斯图亚特王朝时期农村生活的记载给人留下什么深刻印象的话，那么这就是地方舆论的专横性以及对不合规范或偏离社会的人与事的不宽容。农村社会基本上没有现代的私人生活概念。乡村习俗要求社区中的每个成员都一起分享欢乐和分担忧愁，一起参加婚礼和丧礼；那里没有"摆脱一切"的假日观念。那里的人都赞成这一观点：一个人最主要的个人事务就是正当地关心整个社区。也就是说，每个人都有权知道其它任何人的所作所为。宗教法庭上陪审官的报告和证词清楚地展示了这一点。在法律条文上，偷听可能是有罪的，但是

这并未阻止证人在通奸案中作证说，他们从窗户或墙上小孔中看到了犯罪情况。他们对此不以为耻，并且假如自己尚无把握，还会跑去将朋友们叫来，让他们亲眼察看。这些邻人的观察力十分敏锐；他们知道一个家庭里是否有多余的人睡在同一张床上，或者是否在婚后过快地生了孩子。他们一直密切注意着别人的客人，并且会迅速散布任何丑闻嫌疑。当一对男女新迁入村庄后，居民们会毫无疚意地要求他们证明是结过了婚的。

这种现象迥异于伦敦及类似的大都市社会中日益发展的"与个人无关性"。农村生活的气质更类似于今天东非民族尼奥鲁人流传的一个故事中所表达的那种意见：有个人新搬入了一个村庄，他想知道四邻的态度如何。于是他便在半夜假装毒打妻子，想看看他们是否会前来劝架。尽管他抽打着羊皮以及妻子尖叫着说他要杀人了，但是没有人前来。于是，他在第二天便与妻子收拾行装离开了村庄，去寻找其它地方居住了。这个传说在工业前的英国是完全可以理解的。当斯德丁的公爵于1602年访问英国时，他被告知说："英国的每个公民都要发誓密切注意其邻居的家庭，看看已婚夫妇是否和睦相处。"除了在教会法庭上投呈陈诉状外，乡下人还有许多非正式的方法来表示不赞成某对夫妇拥有自己的生活方式，例如，在他们窗下演奏难听的音乐，或者"乘坐斯基明顿"，即举行一种游行，旨在揶揄怕老婆的丈夫或揍丈夫的妻子。

街坊舆论的重要性得到整个社会的认可。在宗教法律中，一个"坏名声"就足以证明起诉之正确，而在普通法

庭上，仍可以容许陪审团不仅仅由无偏见的人组成，可以由来自犯罪者所在社区并充分了解犯人在社区中的一般情况的人员组成。1680年，约克郡的一个绅士因阴谋罪出庭受审，他要求陪审团由他自己家乡的有身份的乡绅组成，因为“这样可以知道我在那里的生活状况”，法庭接受了这个要求。

还有些司法制度旨在反对那些威胁社会协调一致的人。地方民事法庭和季度法庭设有处理诅咒者、寻衅闹事者、搬弄是非者和形形色色争吵者的机构。自13世纪以来，“惩椅”一直是人们所熟悉的一种刑具，但是在都铎王朝时期，它主要用于将骂街泼妇示众或沉入水中。骂街泼妇是农村社区中具有特色的角色，法律上的定义是“吵闹和发怒的女人，在其邻人中吵骂骚扰，破坏了公众的宁静，招致、培养和助长了公众的不睦”。为了控制这样的悍妇，有些社区使用了惩椅，还有一些社区则将犯人放在一只笼子里，用金属链拖着她游街。

教会也专心致志于维持其成员中的良好关系。祈祷书指示主持牧师要拒绝任何互相怀有怨恨的教区居民参加圣餐礼。教区牧师在探访病人时，必须先问病人是否爱其邻里，有否暗怀恶意。主教和副主教在巡视中要调查一切骂街泼妇或不睦散布者的行为，并应将犯人带至教会法庭予以惩处。

在描述这类罪行时所用的词句使我们清楚地了解了内战之前的这个世纪中乡村社区的社会准则。一个麻烦制造者可能以下列罪名受审：“街坊的拙劣嘲笑者”、“爱管闲事的多嘴女人”、“夫妻不和的制造者，爱情的破坏

者"、"挑起毁谤的韵诗作者"、"不爱其四邻"、"只要有人在镇上的生意或事务略违她的心意或未能讨其欢心，她便吵架骂街，几乎得罪了每一个人"、"全教区的悍妇和骚扰者"、"街坊中毁谤和淫猥的打油诗的作者"、"曾说过镇上没有好女人"、"据报他与教区中所接触到的一切女人(除了7个)都发生过性关系"、起绰号、在邻居门外挂动物角、"把教区居民说成一帮乌鸦"。

这些饶舌的人一旦被带上宗教法庭，就易于受到谴责，这种谴责旨在象平息教会不睦一样平息社区的不和。标准的宗教处罚是向其四邻公开承认错误，然后才能与社区重归于好。世俗法庭和宗教法庭都可以下令施行这种忏悔。在中世纪的城镇里，犯罪者有时由吟游诗人、鼓手和风笛手陪随着送入监狱。在17世纪，可能由星法院或季度法庭下令戴颈手枷或足枷示众，或者身上贴着列数其过失的公告在集市上示众。宗教法庭所施加的最重处罚是革出教会，世俗法庭的制裁与此相同，这意味着罪犯不仅与教会的圣礼脱离了关系，而且也与整个社区断绝了往来。从理论上来说，被革出教会的人不能和其它人同吃或同劳动。他的证词不被法庭所接受。如果他未曾与社区和解便死去了，那么其尸体将被抛在荒野。这种惩罚强调了违法者的主要罪行就是背离了他所属社会的准则。

如果我们要领悟这一紧凑和不宽容的世界对于社会一致性的高度重视，那么理解这样的事例是必不可少的，而妖巫则是与这个世界不一致的。妖巫是地方社区为了社会一致性而一直进行的讨伐战争所反对的怀有敌意的

人之中的极端例子。雷金纳德·斯科特写到妖巫时说，她们的"主要过错在于她们是骂街泼妇"。在公众心目中，骂街泼妇与妖巫的关系极其密切，以致于当1760年一位外国游客在霍尼顿看到展览的惩椅时，有人明确地告诉他，这曾用来处罚妖巫。

因此，最后求助于恶意恐吓的老妇人很容易为如此换来的慰藉而付出高昂的代价。她可能作为骂街泼妇或诅咒者而受到惩罚，并且有遭到更严重的妖巫指控的危险。即使最终宣判无罪，她的家庭也会在其监禁期间大遭其难；兰开郡季度法庭的记录中有好几份诉状，被控者抱怨说，她们供养的直系亲属被禁止领取穷人救济，或者，她们自己被迫卖掉衣物来支付狱吏的费用。但是，除了这种正式起诉的风险外，涉嫌的妖巫还可能被邻里斥逐。德维齐斯一个织工的妻子于1653年被诬为妖巫，当地的面包师便不让她将生面团带入面包房；此外，肯特郡的古德威夫·吉尔诺特于1641年也被诬为妖巫，据说"如果她被看成这流人物，那么人人都会怕她，没人会给她一项工作做，因此她实际上完全毁了"。1665年，一个跛足的劳工因为涉嫌施行妖术而被撵出了兰开郡的一个村庄；1710年死于大雅茅斯的萨拉·利芬"是个孤独无助和可怜巴巴的人，她被诬为妖巫，在此罪名下艰苦度日，镇上的年轻人和其它下等人……经常在路上和她的家门口羞辱和欺侮她"。

涉嫌的妖巫也容易遭到非法的暴力攻击。1604年，被控施行妖术的94岁的艾格尼丝·芬恩说，托马斯·格罗斯爵士和其它人对她拳打脚踢，并用火把和火药威胁

她，最后还用小刀刺伤了她的脸。玛丽·萨顿在1612年遭到拘押，被棍棒打得"几乎不能动弹"；1661年，安德鲁·坎普怀疑古德威夫·贝利蛊惑了他的孩子，于是把她从家里一直拖到街上，殴打她的背部，并掐她，然后用膝盖抵住她的胸脯："当她这样被打倒在地时，他的妻子便上前抓她的脸，并说，要挖出她的眼球，拔出她的舌头，并称她为该遭天罚的……老妖巫。"有一种公众信仰鼓励了这样的暴力行为：受害一方如果能把蛊惑他的人"抓破"或使之流出血来，他就会恢复健康。1664年，乔治·朗在两个武装士兵的协助下，强行闯入安妮·奥伯顿的家中（后者曾致命地伤害了朗的孩子），然后扎她和抓她，直到她流出了足够的血。还有许多类似的攻击例子，使用了刺、针、锥或刀。

这样的制裁必然抑制了发怒、发誓、诅咒，或者类似的恶意的表达。16世纪和17世纪的英国就如现代的非洲各社会一样，妖巫信仰可以如此地阻止邪恶感情的表达，并有助于加强睦邻和社区一致性的道德准则的推行。但是，这也增强了与四邻疏远的那些人的孤独感，从而也增强了其复仇的欲望。

对于与社区中其它人发生纠纷的孤立无援的老太婆来说，只有一个合适的报复方法，其吸引力决不亚于妖术，而且难以侦破，这就是纵火。17世纪象其它时期一样，纵火是那些感到自己被街坊伤害后的人经常使用的复仇手段。纵火不需要多大的体力，也不需要钱财，而且很容易隐瞒。然而，它是一种不分青红皂白的复仇手段，因为火一旦点着就很可能蔓延。正因为如此，它可能对

于那些憎恨所有邻居的人特别具有吸引力。

有些社会的齐儿满足于祈求其邻人遭火灾，还有一些人则采用更为直接的手段。赫勒福德郡的托马斯·威廉斯于1616年因闹事斗殴罪被捕，他发誓说，只要一被释放，他就要烧掉控告者的房子。一个臭名昭著的泼妇埃莉诺·马克利在1625年被控，因为她声称只要约翰·莫尔的房子再远离一点其它人的家，她就把它烧得掉到他头上。另一个悍妇萨拉·普赖斯据说在1613年"经常双膝跪下诅咒其邻居"，并同时威胁说要放火烧邻居的房子，另外7个人旋即也仿效起来。

几乎没有哪个地区的记载里不揭示了类似的敌意。1615年，玛格丽特·比克斯和埃伦·彭德尔顿因为企图烧毁诺福克郡的怀蒙德汉而被处决。天主教徒被怀疑唆使此事，但是玛格丽特·比克斯就象其它涉嫌的妖巫一样，是被魔王劝说参与此事的，他答应把她带到其它地方，在那里"她将过着美好的生活，比她以前过得更好"。2年后，酒鬼和渎神者罗杰·赖特说，"他希望看到南特威奇镇被火烧得炽热通红"。1631年，伯里有3个人因为烧毁了萨福克郡沃尔伯斯威克的40所房子而被处死。1634年，寡妇多萝西·沃波尔"手中拿着一根火柴，以上帝的血发誓"说，她要在戈德曼彻斯特放一场大火；1641年，"一个淫妇"安妮·克拉克则在"威胁要烧毁索霍的房子"后被强迫发誓保持安宁。

类似的插曲发生在整个17世纪内。1667年玛丽·阿姆斯特朗被控纵火烧毁在北希尔兹的一所房子，并威胁说要烧掉全镇；1679年，伊丽莎白·艾博特则声称：

她要放火烧掉纽卡斯尔城；她已看准了动手的地点，她要搞些破布和柏油，在市长的店里或者其它有棉绒和碎麻屑的店里放火，她要站在旁边以便点火，她将亲自动手，并将当着任何权威的面起誓，旦德尔先生和他的妻子，以及邓顿的埃林顿夫人和其它一些人是这次事件的根源。

社会对于这类疯狂奸计的反应是可想而知的。长期以来，纵火一直是件重罪，在都铎王朝统治下，它剥夺了教士的恩惠特权。但是，社区完全能够不借助于法律而自己处理这类事件。奥利弗·海伍德在其1680年3月的日记中写到了威克菲尔德的情况：

我们坐在屋里听到街上发出了惊心动魄的喧闹声，无数的人在呼喊着，我们便去询问原因。他们说，这是在把躺在席橇上的一个女人送到教养院去，她曾威胁说要烧掉全镇。有人说她疯了，有人则说她醉了，但是他们却以可怕的方式折磨她的身体，猛烈地鞭打她，并把她送入一个象门洞样的阴暗处，可能是放粪的地窖。她在那里躺了整整一夜。早晨，她身上都起了疱疹，痛苦异常。唉，真是令人发指的野蛮行为。据说她来自哈利法克斯。

这一插曲与大众在施行妖巫"溺水"或准私刑中所体现的仇恨极为相似，这是毋庸赘言的。1618年，威尔特郡卡尔纳的一帮人，约有二、三百之数，吹着号角敲着钟，由一个

鼓手领队，闯进了托马斯·韦尔斯的家，抓走其妻子艾格尼丝，粗暴地对待她，并想把她放进惩椅。纵火、骂街和妖术都是穷人和社会的弃儿采用的对付社会的敌对行动。它们显然提供了报复这充满敌意的世界的手段，并且是对于其绝望处境的不可言喻但激动人心的抗议形式。有时候纵火与邪术这两种罪名交织在一起。例如，1674年，北安普敦的安妮·福斯特的罪名是蛊惑一个富裕牧主的羊群(因为他不肯卖给她羊肉)，以及此后放火烧了他的谷仓。1615年，有人用奇术招来了一阵大风，以助长威蒙德汉的火势。

当然，这类抗议的无效是不必强调的。妖巫象纵火者一样，将生活的艰辛归咎于其它人的个人错误，而不是非个人的社会原因。他们都设法通过伤害他人来为自己报仇，而不是寻求某种形式的政治或社会改革。换言之，他们的态度是不能与政治激进主义相提并论的，前者最终被后者所取代。

17世纪后期，妖巫控告运动逐步衰落，但是恶毒伤害财产的行为却大大增多了。焚烧房屋、拆毁墙篱、践踏庄稼，这些都是贫民报复富人的方法。国会用新的法律来反对这类罪行，将拆毁墙篱或焚烧禾堆定为重罪。但是单纯的镇压并非良方。17世纪中叶的一个作者认为："一旦压迫和对于上帝法律的无知从穷人肩上卸掉后，纵火烧屋以及诸如此类不合人情的妒忌也就会消失了。"他的话对妖术来说同样适用。

第十一章　妖术及其社会环境

第一节　妖巫信仰的功用

我们现在已经看到，妖巫信仰受到了当时宗教教谕的鼓励，这种教谕强调了魔王的威力以及他所攻击的那些人的孤立无援。我们还看到，在社会的弱小和无望的成员中存在着实施超自然报复的强烈愿望，他们常常毫不掩饰自己的怨恨之意。但是，没有理由认为一切被控施行妖术的人都是在思想上与魔王结盟的，或者都曾威胁和诅咒过其仇敌。因此，我们最后的任务是要了解，为什么另一些人认为他们有这样的罪行。为了回答这个问题，我们必须分析妖术指控得以产生的社会环境。

对于技术上十分落后于我们的一个社会来说，妖术信仰的巨大吸引力是不难理解的。它作为一种方法来说明日常生活中本来无法解释的不幸。出乎意外的灾

祸——孩子的暴卒、奶牛的丢失、一些日常家务活计的差错，如果没有更为明显的解释，那么一切都可以归咎于某个恶毒邻居的影响。实际上，没有一种私人灾殃不可以归罪于妖术，有时候，受伤害的清单可能是极其驳杂的。例如，1652年，梅德斯通的一帮妖巫被控对下列事件负责：9名儿童和2个成人的死亡、价值500镑的牲畜的失踪，以及装有大量谷物的一只船舶的失事。

超自然的解释在医务领域特别具有吸引力，在那里，人们面对形形色色的意外事故而表现出来的无能为力是最明显的。例如，对于我们今天归因于癌症和心脏病的猝死，当然不会有令人满意的解释，而细菌理论的缺乏又使得许多种传染病的发作变得完全不可理解。既然没有自然的解释，人们就转向了超自然的解释。一位医生在1735年写道：

> 普通人民在不能洞察其身体病痛的原因时，就过分地倾向于把它们归咎于优越的无形力量的影响和作用，用他们的话来说，就是被邪恶的话语控制了，或者受到了某种恶毒眼光的伤害，他们把自己的疾病归罪于降神术或妖术，并喜欢用符文、咒语或反巫术的处方来治疗。

于是，人们长久地倾向于将各种各样的死亡、疾病、身心痛苦归因于妖术，而这在今天则根本不会引起知识上的问题。风湿病、关节炎、中风、结核病都可以从17世纪所谓的妖巫受害者的疾病症状中分辨出来。例如，今

天的医生可以毫无困难地诊断罗杰·博伊登的病例，他在打谷时“突然跌倒在地，并成了跛子，右臂和左脚都残废了，一直到死”；还有其女儿卢斯·博伊登，她“尽管狼吞虎咽地超量进食，但仍然骨瘦如柴，憔悴而死”。前者显然是中风；后者则可能是癌或者急性肺痨病。但是，1605年，玛格丽特·科顿依然被控用妖术导致了这两人的死亡。这种判断确确实实迎合了感情上的需要。如威德林顿小姐在1652年听说一场重病压垮了亚历山大·尼克尔的女儿时所认为的那样：“她不相信这个孩子得了任何毛病……除非她是被蛊惑了。”

世俗人就从这样的解释中得到了知识上的某种满足。妖巫信仰还有助于掩盖当时医务工作者的不足之处。托马斯·艾迪写道：

> 很少有任何男人或女子去医生那儿医治疾病，他们只问一个问题：“先生，你认为患者是受了恶意触摸之害还是恶毒言语之害？”或者，更坦率的是：“先生，你认为患者是被蛊惑的吗？”对于这种问题，许多庸医就会回答：“是的，确实如此。”这样回答是因为“恶业和蛊惑掩盖了无知”，这是医生无知的一件大披风。当他找不到疾病的自然原因时，他就说是受了蛊惑。

这幅图画显然维妙维肖。我们不乏详细记载的例子证明当时的医生暗示或肯定了妖术的诊断。虽然有些权威认为妖巫能够引起自然疾病，但是更为通常的看法是：如果

没有任何可以识别的自然病因，那么就表明了是妖术。即使全国最高学术团体伦敦的皇家医生学会偶尔也准备赞成妖巫信仰——如果看不到其它的病因解释的话。例如，1623年在约翰·帕克的病例中，学会便不排除妖术的可能性，只是判道："从患者症状的古怪性来看，有这种可能。"较早的1602年，学会在伊丽莎白·杰克逊的著名诉讼案上出现了分歧，杰克逊被控使用妖术导致14岁的玛丽·格洛弗惊厥。这次审判中引人注目之处是约翰·阿金特博士和爱德华·乔登的辩护，他们满足于认为惊厥具有自然原因。但是，最后起诉还是成功了，它至少得到了学会中另外三个成员所提供的证据的支持，其中包括此后连任7届会长的托马斯·蒙德福德。

于是，人们就普遍地认为，博学医生的无法识别病因便是施行妖术的有力证明。在迈克尔·多尔顿的大众手册中指导治安推事道，妖术的第一个标志是"一个健康的人突然患病……看不出有任何道理或自然原因"。而判断者则是医生。即使在社会的最高阶层里，在拥有最佳医疗条件的地方，也可以随便指控妖术。1594年，德尔比的伯爵之暴卒最初便归咎于图形巫术；1619年有两个妖巫嫌疑者被处死，罪名是杀害拉特兰伯爵的长子，并使其家庭中的其它成员遭受病痛。1621年，塔苏的优秀翻译家爱德华·费尔法克斯指控6个妇女蛊惑他的女儿们。其它的妖术或邪恶巫术的假想受害者还包括：布里奇沃特的伯爵夫人珀贝克勋爵、约翰·华盛顿爵士、詹宁斯小姐和温泽勋爵。

如果中世纪的医学知识无法很好地诊断人类的疾

病，那么它在遇到牲畜疾病时其能力就更加有限了。尽管有着专业的兽医，但兽医科学仍然相当粗浅。当然，农民也并非全然没有这方面的知识。17世纪前期的家畜学指导手册没有谈及超自然的疾病；当1600年尼古拉斯·斯托克戴尔被控蛊惑约翰·里彻斯的羊时，诺福克的陪审团很快开释了他，陪审团判决这些牲畜是因为被不明智地放到一块新收割的大麦残茬田里，吃得过饱而导致的疾病。但是如有较不常见的情况则仍然归咎于妖术，例如，在一个农夫的畜群中传播的瘟疫并未感染到另一个人的畜群中，或者出现令人迷惑不解之症状的疾病，如南安普敦郡的一个制革工的猪在1589年突然发病，"以极古怪的方式蹦跳腾跃，仿佛遭了蛊惑一般"。

我们从中不难看出，对于妖术的信仰有着其有用的功能，它可以在没有其它原因显露出来的情况下为遭难者的灾殃提供一个解释。它弥补了当时技术上，尤其是医学技术的不足之处。然而，它绝对没有填补当时的空白，因为妖术习惯上只被用来解释某些情况而不解释另一些情况。例如，极难得把妖术作为原因来解释商业或工业上的失误，也很少用来解释恶劣的气候和性的无能，而这在大陆上是很常见的。这可能是残存的证据所造成的视错觉。法庭上所作的指控是根据强调关于杀、伤人畜的专门罪行的英国法规而确定的。例如，在埃塞克斯郡，全部控告的70%涉及到人的死亡或疾病，其它控告中的大部分则涉及到牲畜的伤害。当然，与之相应的有关审讯背景的小册子中，也有指责妖巫造成了较轻微的灾殃的，虽然这些并未构成对其进行司法起诉的基础。我们很难

知道法庭在选择证据时到底有多大的挑选余地，但是有一个印象则是肯定的：关于妖术的解释理论有其程式化的特征。这种理解不能无限地扩大以说明任何不幸，但是它在解释习惯上认为应由妖巫负责的那些灾祸时则是很有用的。

我们还必须认识到，有时候遭难者或者蓄意或者无意地撇开可以适用的自然解释，而寻求超自然的解释。对于那些由于个人的疏忽或无能造成的灾祸来说，将责任推给其仇敌的邪恶行径和巫术本领的做法则更具有魅力。亨利八世在审判安妮·博林时说，他在最初之所以被她吸引住，是因为她施行妖术诱惑了他。处于类似情况的地位较低的人也求助于这种假设。詹姆士一世时，苏塞克斯的第五代伯爵为了一个情人而遗弃其妻于后，伯爵夫人的朋友们便力图证明，是邪恶巫术使她未能保持其丈夫的爱情。1619年，一位贵妇人在发现其女儿与一个确确实实的庄稼汉私奔后，除了将小伙子的父亲以重罪处死外，还把这一"下嫁"归咎于"魔鬼的邪术"。这就是妖术的所谓"挽回面子"的功能。

这种魔鬼之帮助的指控被那些在对手面前遭到挫折的不成功的政客们随意地发展了，从红衣主教沃尔西一直到奥里弗·克伦威尔，前者被认为受到了亨利八世的蛊惑，后者则据知曾在伍斯特之战的前夕与魔王签订了条约。其它种种失败也被不成功者归咎于妖术，他们很自然地更愿意相信其对手是作了弊，而不愿意承认自己败在一场公正的决斗中。在原始社会里，这样的妖巫信仰成了技术进步的重大阻力，它打击了效率和革新的积

极性。部落社会中跑在前头的人很容易招惹其邻人的猜忌。例如，在北罗得西亚的本巴人中间，据说在树林里找到一窝有蜜的蜂是好运气；找到二窝者是极佳运气；而找到三窝的则是妖术。在这种环境中，妖巫信仰有助于维持低级的平均主义。它们是一股保守力量，用以抵制过分的个人努力。同样地，12世纪的英国编年史家威廉·马姆斯伯里抱怨道，普通人民贬低一切领域的优秀事物，把这归因于魔鬼的帮助。

但很少有证据表明，妖巫信仰在16和17世纪的英国也有着这种平均主义的作用，当时英国商业生活已呈公开竞争性，领先的欲望也越来越多地被人接受。在都铎王朝时期，机械技术上的独创性往往被归因于邪术，玛丽统治时期的一个例子是：一名弓箭手因为射术过好而以妖术罪被捕。但是很少见到——虽然并非没有——将商业对手的成功解释成是其巫术的威力。16世纪，妖术就象隐藏的财宝一样，偶而用来暗示特别明显的社会可变性事例的原因，这种社会可变性是当时人们完全无法调节的。据说约克郡布里格纳有个名叫詹姆士·菲利普的人曾为博尔顿的斯克罗普的第八代勋爵(卒于1549年)施行魔术，“使他获得大量土地和财产，因而从一个自由民的地位上升到了几乎可称绅士的身份，与其说他身份提高了，还不如说他更富裕了”。最后两句说明有助于解释报答并不始终与其德性成比例的原因，但是这种情况似乎并不常见。在英国，妖术是用来解释失败而不是解释成功的。雷金纳德·斯科特写道：“我认为他们的蛊惑是要使蜡突然少产，而不是使之迅速增多。”

有时候军事领域的灾难也卸责于敌方的妖术。15世纪英国在法国的失败便归因于贞德的邪术，甚至在查理二世在位期间，康沃尔郡的一个妖巫还被人指责应该对约克公爵未能在海上战胜荷兰人负责。内战期间，当瓦尔杜城堡突然打算抵抗保王派时，围城者便将这出乎意外的抵抗归咎于守军中的一个清教布道师罗伯特·鲍尔森的妖术。传闻詹姆士二世有顶巫术帽，能够揭示阴谋反对他的人的身份；还有一个罗马天主教的降神士，他能够控制风，从而沉掉了奥林奇的威廉舰队。

然而，许多这样的指控要么是虚假的，要么是自欺的产物。伊丽莎白时代肯特郡布伦奇利的牧师在举行圣礼时一直嗓子发哑，他把这归咎于教区居民中有人在施行邪术，但是较聪明的听众则不相信，他们怀疑他得过法兰西疮。船长们也同样地用妖术来解释他们所指挥的船只的失事或被掳。许多指控也来自设法为自己的玩忽职守寻找藉口的仆人和儿童，如1634年兰开郡的二十妖巫案那样，她们的麻烦发端于一个名叫埃德蒙·鲁宾逊的男孩所编造的离奇故事，他旨在免挨父亲一顿鞭打，因为他贪玩而未将牲畜赶回家。1582年，母牛踢翻了艾丽斯·巴克斯特的牛奶桶，因此失去了一早晨所挤的牛奶，她便奔到东家那里解释道，那只畜牲被一个恶鬼吓坏了。谢尔登注意到，“一个乡下女工只要做不成黄油，她就说她的搅乳桶里有妖巫”。今天非洲的妖术仍然在为失误提供可以接受的借口，并且可以用来说明各种各样的失望：不育、阳萎以及考试不及格。

所以，对于妖巫指控的研究就复杂化了，因为存在着

许多将妖巫信仰用于自私目的(往往是明显欺诈性的)的案例。有时候,其主要目的是要除掉被控者,以免她揭露出某种犯罪秘密;如琼·彼得森便是在1652年被控告成功而处决的,那些人要阻止她暗示他们参与了一件阴谋案。有时候的告发则来自家庭纠纷;在詹姆士一世统治时期,托马斯·梅斯沃尔德娶了安妮·利,从而违背了她的3个姊妹的愿望,于是这个3人小组就密谋用妖术罪诬陷他。象这样的欺骗性告发有时候会被法庭发现,也有一些未被侦查出来。但是,必须把这些例子看成为基本上是妖巫信仰的寄生物,而决不是妖巫信仰的原因。它们体现了一些有趣的病态问题,不过我们在此将忽略不计。

如果没有先前真正的妖术控告,就决不会有此后虚假的妖术告发。许多人利用其同时代人的轻信而谋取利益,但是这并不能解释这一信仰之最初的存在。即使年轻的骗子威廉·佩里("比尔森的少年")受不遵奉国教的教士唆使而假装着魔,他也承认之所以挑选了简·科克斯作为"蛊惑"他的人,是因为她已经是"一个遭人厌恶和涉嫌这类事情的女人了"。埃德蒙·鲁宾逊在1634年也以当地的一个饶舌者为对象编造了他的故事。许多私人的宿怨就在妖术告发的幌子下得以报复了,犹如——举个同样性质的例子——在玛丽时代迫害新教异端一样,当时的受害者往往被邻居和"朋友"所指控。但是这并不能解释新教徒(或妖巫)在最初遭迫害的原因。

那么,为什么一个完全诚实的人也会倾向于用其邻人的玄秘恶意来解释他的不幸呢?到目前为止,它一直被认为是因为在直接的自然原因没有显露的情况下,他只

能这样做。但是，妖术并不是可以适用的唯一替代解释。如果一个人遭受了意想不到的挫折，他可以寻求星体方面的占星术解释；他也可以指责邪恶精灵或妖仙；他还可以反省自己是否忽略了什么仪式性的预防措施；或者，他也可以耸耸肩，只想自己倒霉。在许多原始社会中，一切死亡——除了高龄者的死亡外——都被归因于妖术或祖先精灵或某种类似的现象。但是在我们所讨论的这一时期中的英国，人们已经完全习惯于意外事故和飞来横祸的可能性了。即使他们想指责某人，也不必利用妖术。他们可以指控其它的社会敌人，就象天主教徒那样，编造其大量残暴色情的虚构故事。据说，天主教徒通过伪装渗入了国会派内部，从而挑起了内战。他们导致了查理一世的被处死，并伪装成平均主义者、贵格会教徒和其它革命者。他们是17世纪许多城市火灾的幕后策划者。他们也攻击个人。虔诚的世俗人威廉·布雷特格居住在利物浦附近的天主教徒中间，据说他的马匹和家畜有好几次"被潜伏在附近的神学院的教士和不遵奉国教者"在夜间杀死。

在可供选择的一切灾祸解释中，最明显的是这样一种神学观点：上帝导致了灾难，或者用来惩罚罪人，或者用来考验信徒，或者出于另一种未知的但无疑是公正的目的。然而，这决不是一个可以囫囵吞下去的令人舒适的说法。首先，它反映了一个人的罪过会被挑出来供上帝巡视，而这样做并不能给人带来安慰。按照肯特郡的一个绅士亨利·奥克辛登的说法，正是因为不愿接受上帝的纠正，才导致他们将其不幸归罪于邻人的妖术。布

伦奇利的牧师正是因为不相信上帝会惩罚他，所以才将其儿子的疾病归咎于老玛格丽特·西蒙斯的妖术。斯科特讽刺地说，如果伊丽莎白时代的每个人都象约伯一样被上帝用这种方法对待，那么不知道要有多少妖巫会被处死呢！

关于灾殃的神学解释的最大难题在于这种诊断没有提供十拿九稳的消弭方法，这与占星术解释及其它解释的情况相同。一个人可以祈求上帝来解脱灾厄，但是没有成功的把握。而妖巫信仰则相反，其吸引力在于它明确地展现了神学家所无法展示的解脱前景。在将其灾殃人格化后，遭难者就能改善其处境。开初，他们可以使用传统的巫术预防法之一来保卫自己，防止进一步的攻击。这些预防法中最流行的一种是草药——马鞭草、蒔萝、花椒——把它们挂在门槛的上方。还有其它的护身符，诸如马蹄铁，据说在17世纪伦敦西区的绝大部分人家都藏有马蹄铁。即使妖巫已经发动攻击，也有大量的反巫术，旨在迫使她自我暴露或撤消魔力。一种普通的做法是将受害者的尿样煮烧、烘烤、埋掉，或者使用其它的处理方法。在这样做了以后，妖巫就会极不舒服，通常是不能小便，于是就被迫自我暴露了。最近在伦敦和东英格兰的考古发掘发现了20件"妖巫瓶"样品，这种长颈瓶里装着正在寻求解脱的受害者的头发、指甲屑等物。化学测试肯定了瓶内曾装过人尿。这些东西的使用反映了当时关于共感力的假想。例如，约翰·洛克曾劝谢夫兹伯里的伯爵夫人把自己的尿埋掉，以治疗肾炎；农村中的家庭主妇为使孩子们不再在大门口大小便，惯于将烧红的拨火棍插入孩

子们的粪便中，相信这样便会引起他们的疼痛　另一种方法是烧掉嫌疑犯屋顶上的一片瓦或一片屋盖；或者，把遭到蛊惑的牲畜中的一只烧掉或活埋。其它的方法包括：剪掉并烧去嫌疑犯的头发，以及制作一个妖巫的像，刺入小针。正如一个同时代人所评论的那样："为了努力保护自己免受妖术之害，人们往往自己变成了妖巫。"

大多数方法都意味着将妖巫带到犯罪现场。一旦她出现了，受害者就能用抓破她使之出血的方法来结束病患；1717年在莱斯特的妖巫审判中，一个证人认为这是"最可靠的治疗方法"。这种"抓"包括了各种各样的暴力。殴打妖巫被认为是一种康复的方法；1593年，当年迈的罗杰斯大妈涉嫌蛊惑一个孩子时，黑斯廷斯的术士扎卡赖亚斯劝说受害者将小刀刺入她的臀部。

但是最好的治疗方法是控告妖巫并处死她。因为这类妖巫审判的目的不仅在于使受害者产生报仇后的满足感，而且，按照当时的信仰，它们确实能使受害者康复。约翰·高尔写道："妖巫被处决后，邪恶作用被阻止或消除了。"在沃博伊斯的妖巫们被处死后，罗伯特·思罗克莫顿的孩子们都康复了。如果从人们相信妖术审判对于受害者确实有治疗效果这点上着眼的话，那么妖巫控告的恶意就更能理解了。妖巫的毁灭变成了詹姆士一世所谓的"对于患者的有益于健康的牺牲"。此外，这是神学家所允许的唯一方法，因为他们是禁止一切反巫术的，即使他们明白抓破妖巫皮肉是凶暴的。

与其它各种灾殃解释相比，妖巫信仰的巨大魅力在于它为遭难者提供了一条明确的解脱途径。妖巫信仰不

仅通过识别灾祸原因而提供了知识上的满足，而且还使得人们有可能马上采取措施予以纠正：请教术士和使用适当的巫术处方。多年来一直倒霉的人也可以不顾一切地抓住这个唯一的解释作为可能的解决办法。例如，威廉·戈弗雷于1662年从弗利特监狱写了封长信给占星家布克，他在信中详细地列数了长达10年的不幸事件。最初，他曾在军事法庭受审，并被革职；随后一个外科医生试图毒死他；后来他去海外，结果遭受了一系列的灾难。现在他回到了国内，但是又因负债而被拘押。结果，"这个戈弗雷确实认为自己被某个坏蛋蛊惑了"。他因此要求占星家找出这个妖巫来，以便采取适当的纠正行动。当然，有时候这类要求源自纯粹的偏执狂。埃塞克斯郡马格达伦拉弗的埃莉诺·艾利特夫人在10多年里先是向两位内皮尔，后来是向利利抱怨妖术使她家庭和她本人饱受折磨。1652年和1657年之间，诺福克的玛丽·奇尔德豪斯曾向季度法庭申诉，她认为至少有8个人在对她施行妖术。这些抱怨的主要目的始终是想知道怎样对付这种灾殃。如一个现代人类学家所说："妖巫是可以由社会潜在控制的；而环境的突发异想则不可控制。"

通过比较可以知道当时的医术不及妖巫信仰，因为医术无法为每种疾病提供肯定的治疗方法，尽管它可以诊断出来。这一点在1602年的审判中体现得很清楚，伊丽莎白·杰克逊以用妖术导致玛丽·格洛弗之歇斯底里发作的罪名而在首席法官安德森面前受审。乔登博士辩护说，小姑娘的疾病是有自然原因的，安德森则追问他："你怎么称呼这种病？"博士答道："虚性歇斯底里症。""那

么你会治疗吗?""我说不准。我不想担保,但是我认为应该做一次发作试验。"

安德森勋爵:你认为她是伪装的吗?

乔登博士:不,就我看来,她不是伪装的。

安德森勋爵:那么就我看来,这种病不是自然的。因为既然你说不出它的自然原因,也没有自然的处方,那么我将告诉你,它是非自然的……告诉我自然的原因和自然的处方,否则你的医术就是轻率的。

在此,法官的看法似乎是,唯一真正的诊断是兼以病因和治疗方法为前提的诊断。由于乔登博士不能保证用医学方法来解脱病痛,所以法官更愿意接受根据妖术而作的解释。

妖术信仰既可作为灾殃的解释,又可作为有希望的解脱手段。但是,为什么其信奉者在某一时期使用它而在另一时期里却不求助于它?是什么环境导致了这种信仰发挥作用?个人的妖巫告发是怎样开始的?只有在研究了妖巫与其告发者的关系之后,在分析了进行这些控告的各种环境背后的共同因素后,才能找到这些问题的答案。在这一点上,历史学家有赖于社会人类学家,他们在其它地方的妖术研究中开拓了这一方法。

第二节 妖巫与其控告者

仔细检查妖术控告后所总结出的第一个特色,即是:

很少有人不首先在内心有了嫌疑者后再确认自己成了妖术受害者的。这一特色虽不重要，但是其为明显，人们在用巫术解释灾殃时，不大会花费很多时间才识别出可能的妖巫来。他们通常会立即知道某人肯定是妖巫。有时候甚至在妖术罪行犯下以前，他们已在心中认定了一个嫌疑犯。1573年玛丽·丁利对马杰里·辛格尔顿说："我已怀疑你了，如果我家里发生什么不幸，你就得负责。"但是一般说来，妖巫的确认是紧随妖术业已发生作用之后才来的。

这一特色显然难以在一切案例中得到认定，因为现存的最早证据通常为正式的诉状，其中同时提及罪行和被控者，所以不可能用它来重建控告者此前内心的思想过程。尤其是它们并未告诉我们控告者有过什么其它的怀疑。诉状甚至并未揭示最初的指控者的身份。然而，这些枯燥的叙述毕竟告诉了我们一点东西。它们表明，被控的妖巫并不是远在它方而对陌生人施术的，她与原告生活在同一个聚居区，通常是在同一个村庄里。换言之，妖巫在被认为干恶事之前已经与其受害者有着某种关系。

这种倾向——它有时候与诉状一起存留了下来——表明，指控者是以少数几个标准方式之一来鉴定妖巫的。通常，受害者会想起他最近与之吵架的某人曾发出过威胁。他甚至还可能梦见过这个妖巫，或者在发病时曾对着这个假想的迫害者大声叫喊。1653年，肯特郡本嫩登的一个劳工爱德华·霍奇的6岁的儿子突然在夜间得了一种怪病，他叫喊着："爸爸！爸爸！有个长着黑毛的东西

要要杀我和杀死我。"他又说："贝丝·伍德……，她要杀我！"他父母知道他是被伊丽莎白·伍德蛊惑了，她已有施行妖术的臭名声，而且最近还与孩子的母亲吵过架。着魔的人常常被要求说出使其遭难的人的名字，并在稍经劝诱之后通常会这么做的。1626年，爱德华·戴汉陷入昏睡状态，用3种不同的口音讲话，经过一番怂恿后，他在其中的一个口音中揭示了折磨他的妖巫们的身份，他说，她们已经毁了一个受害者。于是，2个被告爱德华·布尔和琼·克里迪立即被汤顿巡回法庭起诉。同时还有一位贵妇人得了一种神秘的胁侧抖颤病，并呼喊"布尔，布尔，布尔！"，于是便绝对认定了这2个妖巫的罪行。较为罕见的是人们看到涉嫌者家里出现蛤蟆或者某种明显的动物听差精灵后去告发；或者一个妖巫的口供株连到另一个妖巫。

在许多情况下，受害者或其家庭并不独立地辨认妖巫。他们会求助于善良巫士——术士、占星家或女贤人，这些人被认为拥有找出灾殃原因所必需的巫术本领。主顾会去找当地的巫师，描述症状，并要求诊断。巫师在使用了形形色色巫术手段中的一种后，便可望说出患者是否确实受了蛊惑，并确定作恶者的身份。这表明确认妖巫的责任，甚至最初对妖术的怀疑都不在于受害者而在于巫师。在有些情况下确实如此，肯定有些术士培植了此前所没有的妖术怀疑，并指控本来不会被怀疑的人。例如，1619年，埃塞克斯郡科尔德诺顿的威廉·沃尔福德的"程序是，在探访任何生病的邻居后，便说服他们确信自己已受蛊惑，然后告诉他们，如果不相信他的话，病患便难有

康复之望"。在汉博伊斯的案子中，第一个提到妖术的是剑桥大学的巴罗博士，他在最初开给思罗克莫顿的孩子们的处方失败以后就提出，是否应该考虑到邪术或妖术的可能性。

几乎可以毫无疑问地认为，这流人物鼓动了本来决不会发生的妖术控告。关于邪恶妖巫和术士的这两种信仰是互不可缺地联系在一起的，双方互为支持。当时的人们正确地把二者都称为"妖术"，1582年汉普郡的一个人说："一方缠绕上去，另一方则松解开来。"1582年以妖术罪在切尔姆斯福德被绞死的厄修拉·肯普曾抗议："她虽然能解除妖术，但是不会施行妖术"；此后，约翰·威姆斯写道："有些妖巫被普通大众称之为松解妖巫，她们不伤害任何人，而只是祛除被缠缚妖巫施加在病人身上的痛苦。"还有一些人则把两者的作用看成为医生和药房老板的关系："一方使得人畜的身体遭受痛苦，而另一方便可设法兜售他的药物；所以一方是另一方的工具。"总之，术士对于诊断妖术颇感兴趣，因为他们拥有近乎垄断的处理技术。在当时的英国，就如今天的非洲一样，妖术概念以一个与之并存的概念为基础：妖巫医生和巫术。托马斯·艾迪毫不犹豫地把术士列在妖术信仰的原因之中。约翰·布林利认为，许多老实人因为听了他们的劝告而被赶向绞架。

然后，若非患者自己觉得有理，巫师之"恶业"诊断也依然不会被接受；有证据表明，在确认妖巫时，主顾完全能够拒绝他所不欢迎的任何暗示。巫师所做的只是使主顾内心业已存在的怀疑得到肯定，并进一步增强他采取

行动的决心。我们可以再次引用人类学家的研究成果，这些研究表明，非洲的占卜师尽管有着给人以深刻印象的巫术设备，但是这些器具也只是表达主顾心中已经形成的怀疑的媒介，而且在一般情况下，是让主顾自己说出嫌疑犯的名字。一位考察者写道："在多数情况下，大部分询问者都是首先暗自肯定了有罪之人，而占卜师则是提到了此人。"另一个人说，这样的巫师通常"仅仅是对于涉嫌妖巫的共同敌意的代言人"。还有人说，妖巫侦查者的裁决必须"与普遍的期望一致"。我们可以说，英国的情况亦然如此。例如在鉴别窃贼时，巫师会给主顾看一面镜子或者一片抛光的石头，问他能否认出里面所显示的脸相。或者，他会要求主顾提出一系列嫌疑者，并逐一进行测试，旨在把有罪者筛洗出来，在他宣读每个名字时都极其仔细地观察主顾的反应。当时的一位布道师概括了这一过程："一个人的脚跛了；他怀疑受了蛊惑，于是去找术士；术士要求他说出怀疑之人，然后给他看镜子里的图象。"通常，都是让主顾自己说出犯罪者的名字。1630年左右，兰开郡福顿的女贤人肯定了约翰·威尔逊对自己遭了蛊惑的怀疑，但是当问到施术者是谁时，她则说："即使给1000镑也不讲。"

在这一方面，历史学家只能羡慕人类学家了，他们能参与某些关键性的时刻，而历史学家则必然缺少这些秘密咨询的全部细节。但是，似乎术士通常都竭力设法肯定主顾自己已经怀疑的人。1579年，温泽的一个马夫在与老妇人斯太尔大妈吵架后就得了背痛。他去看法纳姆的一个贤人，巫师便"说他是被蛊惑了，并问他在温泽

的许多邪恶女人中他不信任的是哪个，马夫回答说：'斯太尔大妈'。贤人道：'好吧，如果你遇到她，就抓破她，使之出血，这样你马上就会康复了'。"17世纪中叶，一个忧心如焚的母亲向巫师约翰·赫顿请教，想知道孩子的病因。通过仆人带回去的答复是："你的女主人象我一样清楚地知道是谁使她的孩子遭受了痛苦。"从这两个例子中可以看到，术士的职能是肯定受害者业已形成的怀疑，因而就创造了将单纯的怀疑转变为正式控告的环境。占星家利利劝告其同行道，"只在人们受到妖巫骚扰的地方"诊断妖术。约翰·达雷尔和马修·霍普金斯这类妖巫搜捕者的情况亦然如此。达雷尔的同伴威廉·萨默斯承认，他只指控那些已被人疑为妖巫的人为妖巫。

反巫术的使用也以事先的怀疑为前提。如果不首先确定谁是嫌疑犯，就不可能去焚烧嫌疑犯的屋顶。这类测试几乎不会导致控告一个出乎意外的人。通常，它们都是自我认可的。这只需要涉嫌邻人的出场，看看将会发生些什么就够了，因为她的罪行早就确认了。这个女人一旦登场，她就很难自救，声辩无辜也毫无用处。过分关切地询问病人症状便是一种不祥之兆；祈求病人康复的一个善意手势只会被认为是妖巫在撤消她的符咒。如果她允许病人抓她，那么病人日后的康复就足以确证其罪行；如果她拒绝，那么人们所得到的结论更是一清二楚了。在沃博伊斯一案中，克伦威尔太太剪去了塞缪尔大妈的一绺头发，以便把它烧掉而使遭蛊惑的孩子们康复。这个老妇人抱怨道："夫人，你为什么这样对待我？我至今还没有给你造成过任何伤害呢！"而这却成了致命的招

供。

在妖巫案件中，从最初的告发到最后的法庭听证，整个程序中的每一个阶段都使我们感到，人们对于他们业已相信的事情很少去寻求高度的证据。在当时，不管什么种类的罪行，被告在司法程序中的地位决不令人感到宽慰，而且对于妖术定罪的证据标准尤其不确实。17世纪的魔鬼研究者试图提高这一标准，但是他们将明确"证据"与这一概念罪行的"假设"区别开来的尝试必然是不会成功的。就大众阶层而言，给任何涉嫌者定罪是轻而易举的事情。如果在她身上查出了适当的痣和瘤，那么这就成了魔王的标志；如果没有，那么她肯定是把它割去了，或许是用巫术把它隐去了；尽人皆知，这类标记是神秘地或现或隐的。至于她的听差精灵，则可被认为即是当时嗡嗡飞过窗户的一只苍蝇。如果患者在实施反巫术以后康复了，那么嫌疑者的罪行就证实了。如果妖巫招认了，那么问题也就解决了；如果她拒不承认，那么她将被添上伪证的罪名，就如詹尼特·德维斯那样，她在1612年表白自己无辜的抗议被视为"对于所有在场的人来说，都是一件可怕的事情，大家都知道她是有罪的"。

在所有的被控者中，只有对妖巫可以使用古代的神裁法。一种大众化的翻版是：将她丢入水中，如果浮起来，就是有罪的。在1590年以前的英国，这种方法一直使用于妖巫案件中。这是因为水是洗礼的工具，所以它将不接受背弃它的人。法庭上经常使用的一种更为矫揉造作的测试法乃是要求嫌疑犯背诵主祷文或一段圣经。任何不流利和疏漏都会被看成是经文对她的主人魔王抱有

反感的证据。法官甚至可能要求妖巫命令魔王停止对其受害者的折磨；如果患者此时康复了，那么被告就更糟糕了。于是，一切都取决于妖巫审判者的先入之见。如果他们已经这样认为，任何人都难逃魔掌。

关键的问题是最初的怀疑是怎样形成的？我们现在已经看到，妖巫是受害者所熟识的人。如果我们在简短的起诉状上再补充一些更为详细的口供书和小册子故事，那么就会看到有关她的更多事实，即她始终被认为早已对受害者怀有怨恨。虽然它显然至少排除了无动机恶意的可能性。当时的人们可能因妖巫的活动而胆战心惊，但是他们从不否认她确有理由加害于患者。当沃博伊斯的思罗克莫顿家孩子的病患归罪于艾丽丝·塞缪尔时，最初的旁观者是拒绝接受这一指控的，因为他们想象不出她有什么理由要干这种恶事。

感到受了蛊惑的人是通过自问何人可能对他怀有怨恨这样的方式来鉴别嫌疑犯的。通常，人们是在灾殃发生以后才进行这种思考，但是，有时候事先存在的某种恶感会使之寻找妖术的存在。例如，伊丽莎白·福斯特已经于1621年被费尔法克斯家所怀疑，当她触摸了他家小女儿的头后，母亲就得胜似地喊叫起来："看吧，如果贝丝·福斯特是个妖巫的话，孩子就要生病了。"妖巫控告需要事先存在的怨恨。即使最欺骗性的指控也需要被告的恶意表现来证实。

现在，就出现了整个分析中的关键问题。即有可能总结一下，妖巫对受害者怀有怨恨吗？或者，它是否包括了每一种可以想象出来的怨恨呢？这个问题的答案只能

从那些拥有充分详细的口供书和小册子记录的案子中去寻找，因此从当时的数字统计来看不可能具有代表性。但是，在仔细检查了能适当重建当时环境的那些案件后，我们发现，一般说来，只有当控告者不仅感到妖巫对他怀有怨恨，而且感到这种怨恨是有正当理由的情况下，才会提出控告。换言之，妖巫的行为并不是被认为出于纯粹的仇恨，而是出于对明确伤害的报复。这不仅仅是受害者和妖巫曾经吵过架的问题。重要的一点是——颇为矛盾地——从道德上说来，基本上是妖巫处于正义一方，而受害者处于错误一方。这一结论与许多人类学家在其它地方的发现是一致的。

有各种各样的情况会导致妖巫犯下具有正当理由的罪行。有时候受害者拒绝偿还合法的债务。例如，1659年，赫特福德郡的弗朗西斯·拉斯塔特“古怪地患了大病，苦痛不堪”，她“经常说，如果她死于此病……那么古迪·弗里就是她死亡的根源”，她并意味深长地补充道，她买了这个老太婆的鸡蛋并且以没有零钱为借口而没有付钱，从此以后身体就一直没有好过。类似的情况是在1652年，伦敦的术妇琼·彼得森治愈了克里斯托弗·威尔逊，但是他拒绝支付他答应过的费用，因而她确实预言了他的毛病会加重10倍；1632年，约克郡的玛丽·阿特金森拒绝偿还欠玛格丽特·奥科克的钱，结果她照料的小孩立刻生病了。更为直接的攻击也可能招来严重的后果。1616年，金斯林的约翰·奥克顿打了玛丽·史密斯的儿子后，他便感到“胃里越来越不舒服”，并且手指和脚趾也开始烂掉。1579年左右，埃塞克斯郡的一个仆人从诺克

大妈的女儿口袋里偷了一副手套后，突然四肢不能动弹，以致在床上躺了8天。该郡中的威廉·比尔德在1651年得了病，他想起以前曾剪掉过玛格丽特·伯吉斯的猫的尾巴。伊丽莎白时代布伦奇利牧师的14岁的儿子用一把出鞘的小刀去追赶玛格丽特·西蒙斯的一条狗，此后便病倒了，直到一个善良巫士设法把他治好。于是，无缘无故地冒犯老年妇女及其直接赡养者就被认为易于招致她们的巫术报复，现存的许多妖术案例都体现了同样的模式，其中，毫无理由地伤害妖巫的行为迅速招致了报复。

但是最常见的情况是，受害者——或者，若受害者是婴儿，则是受害者的父母——之错误在于有违睦邻原则：逐出了上门乞讨或者商借食品饮料及家用器具的老年妇人。托马斯·艾迪描述了当灾殃紧随这种冲突而来之后户主可能的反应：

> 他马上向某个穷苦的清白邻居大声嚷嚷，说是他或她蛊惑了他。他说："这个老头或老太最近来我家要点施舍，我拒绝了，而现在——上帝原谅我——我真地恨她了……如今我的孩子、我的妻子、我自己、我的马、我的牛、我的羊、我的猪、我的狗、我的猫，还有其它东西都成了这副怪模样，我敢发誓，她一定是个妖巫，要不事情怎么会变得这样？"

有详细文献资料的妖术案例中的绝大部分都落入这样一个简单的模式。妖巫被两手空空地打发走，也许嘟哝着什么诅咒；家庭旋即遭了殃，于是要她直接承担罪责。通

常，她们是讨些食品或饮料：黄油、奶酪、酵母、牛奶或啤酒。有时候，她们可能要求借点钱或者一件器具。在所有的情况下，一旦遭到拒绝，报复便接踵而至，而惩罚往往与罪行适配。1637年左右，萨福克的罗伯特·韦兹拒绝给予帕尔默大妈一壶啤酒后，他的仆人再也酿不出可以保持新鲜的啤酒了。1652年，伊夫夏姆一个园丁的女儿玛丽·埃林斯向凯瑟琳·赫克斯利扔了石头，此后她就开始排泄石子，一直持续到这个妖巫被处决。1530年左右，卡斯尔卡里的伊莎贝尔·特纳拒绝给予克里斯琴·谢尔斯顿1夸特啤酒，因而“12加仑的啤酒就象炉子上的锅罐一样迅速地沸腾起来”。琼·维卡斯没有给她牛奶，此后其奶牛除了血和水以外什么也不产了。亨利·拉塞也是拒绝给她牛奶后发现自己再也不会做奶酪，一直到米迦勒节。

温比希的马杰里·斯坦顿是个典型的例子，她于1579年在切尔姆斯福德以妖术罪受审。在审问中发现，她的第一个受害者托马斯·普拉特曾用针扎破过她的脸，于是就受到了病痛的折磨，此后，他又偷了她一把谷喂自己的小鸡，而大部分小鸡都迅速送了命。理查德·桑德的妻子拒绝给她酵母，结果其孩子“得了一种稀奇古怪的重病”。罗伯特·佩迪的妻子曾把她赶出门去，于是她的孩子便病了。威廉·托纳拒绝了她的要求后，孩子便得了惊风。罗伯特·科内尔的妻子不给她牛奶，结果生了个大肿瘤。约翰·霍普伍德拒绝给她一条皮带，于是他的骟马突然死了。约翰·科内尔没答应她的要求，其奶牛就只产血不产奶了。牧师的妻子把她赶走后，其小儿子就生病了。最后，

罗伯特·拉思伯里拒绝了她的要求，结果招致了20只猪的失踪。

这种挨家挨户乞讨的可怜生活——这是马杰里·斯坦顿被控告的背景——是大量类似案件的典型。它们与流浪漂泊的乞丐生活尚有区别，但是揭示了互相帮助之传统的崩溃，而这种传统曾是许多英国乡村社区的基础。借些器具，给些食品饮料，乃是对大家都有益处的睦邻活动。互相借贷长期以来一直是村社生活的标准特色。托马斯·图塞尔对都铎王朝时期的农民说："你邻居的爱将有益于你。"艾迪在1655年认为："没有一个有本事的人能长期不让穷人进他的门。"马杰里·斯坦顿的要求极具代表性；其区别只在于它们一致遭到拒绝。指控她为妖巫的人正是那些未能对她履行应有的社会义务的人，这个事实表明在邻里友谊和个人主义之间发生了根本性的冲突，它所产生的紧张状态成了最可能导致妖术告发的原因。马杰里的邻居们拒绝给予她按照传统所应该给予的友谊和帮助。然而，当他们拒她于门外时，他们完全意识到自己背离了应当遵奉的道德准则。他们知道自己把私人利益放到了社会义务之上。所以，当此后他们的孩子或牲畜身上发生了一些小事时，是他们自己的有罪感导致他们去寻找灾殃原因的。

拒绝施舍是那些对她不履行义务的所谓的妖巫受害者的最大特色；如斯科特所指出的那样，许多被控告的人是妇女，她们惯于"从这家到那家，从这户到那户地讨1壶牛奶、酵母、饮料、菜汤或这类救济品，没有这些，她们就很难活下去"。但是，另外还有一些产生冲突的原因。关

于拾落穗、公地、道路权和非法侵占的争端也可能导致妖巫案件。有时候妖巫的被控报复是因为她们反抗地方上的暴君，诸如强迫其儿子当兵的乡村警官，或者责令其孩子从事义务劳役的教区救济工作管理员，等等。1582年在切尔姆斯福德受审的琼·皮奇便是因为与贫民救济品管理员发生了争吵，她认为他发给她的是劣质面包。

邻里友谊和日益增长的私有财产意识之间的冲突清楚地展示在玛格丽特·哈克特的案子中，她是米德尔塞克斯郡斯坦莫尔的一个60岁寡妇，1585年在泰伯恩被处决。她曾擅自采了邻居的一篮豌豆。在被要求归还时，她恼怒地将豌豆撒在了地上；从此以后，田里再也长不出豌豆了。后来，威廉·古德温的仆人拒绝给她酵母，结果，他家酿造的酒都干涸了。她从一个地主田里拾柴禾的时候被其管家抓住打了一顿，管家旋即发疯了。一个邻居拒绝给她一匹马，结果全部马都死了。还有个邻居付给她的鞋钱低于她的要价，后来他也死了。一个绅士吩咐其仆人不要给她酪乳；此后他家就再也做不出黄油或奶酪。

导致报复的另一个原因是未能邀请妖巫参加某个公共庆典。在乡村社区中，每个人都有社会义务邀请其邻居参加他家的施洗仪式、葬礼、剪羊毛节或收割完毕节的庆典。客人们都把参加这类庆典作为一种权利，如果有资格者未受到邀请，那就是一种明显的侮辱。1599年安妮·内勒的葬礼没有让伦敦布罗肯沃夫的安妮·柯克分享传统的贫民施舍分发品（因为前者的神秘死亡被猜测应由后者负责），安妮·柯克便“对她作为一个教区居民

而一无所获痛恨之极”，此后就对该家的成员施行巫术。1570年，埃塞克斯郡的一个证人宣誓作出不利于马尔特妻子的证词，说他在“这次剪羊毛节没有邀请这位邻居，结果她就蛊惑了他的两只羊，因为紧接着它们就得病了”。1663年，纽卡斯尔的简·米尔本直截了当地不邀请多萝西·斯特兰奇参加她的婚礼晚宴，满腹委屈的多萝西便声称要让她为此感到后悔；后来简便遭到好几只神秘的猫的骚扰，她立刻知道这些猫是多萝西的超自然的伪装。古代邪恶妖仙的恶意正是导源于睡美人的父母未邀请她参加施洗仪式。

妖术也可能是对其它无缘无故行为的正当反应。理查德·内皮尔爵士的一个病人简·斯莱德在1634年突然得了一种怪病，她的第一个反应就是怀疑琼·布鲁斯的儿子，他是她以前的追求者，后来她无故遗弃了他而爱上了另一个人。我们可以相当合乎情理地推测，她自己感到有负于他。其它有代表性的妖术受害者还包括：一个狱卒将沃博伊斯的塞缪尔大妈锁在床柱上；拉特兰的伯爵解除了玛格丽特·弗劳尔在贝尔瓦城堡的职务；罗伊斯顿酒馆的酒鬼一直凌辱斯托克斯大妈；一切无礼地嘲弄过作为妖巫的老年妇女的人，最终发现受到了打击的只是自己。在这类情况中，良心的责备是个必不可少的因素，即使没有导致不幸，那么至少为受害者提供了一个解释。甚至在马修·霍普金斯所鼓动起来的控告中，也存在着同样的因素；虽然正式指控的罪名可能是魔鬼崇拜，但是作为受害者的证人都曾以不同的方式吝啬地对待过她们。

于是，就有两个基本特色构成了16和17世纪英国大多数妖术控告的背景。第一，发生了个人的灾殃，但是又没有立即显示出自然的解释。第二，受害一方意识到了曾得罪过一个邻居，通常是未能履行习惯上的社会义务。由于无视义务而招致不幸，其间的关联往往清楚地表达在涉嫌妖巫的怨恨言语中。例如，1620年左右，当兰开郡埃勒尔的托马斯·哈里森与其妻子将老寡妇詹尼特·威尔金森逐出她自己的家门时，她恨恨地诅咒他们道："听着，你们听着（她拍拍手）……你们将要损失40镑，"而他们的牲畜马上就患病并死去了。当然，妖巫所发出的这类威胁，从法律上来讲，她比其受害者更错误，例如，她不肯还债或者付租；她要求借钱；或者在非法侵占和偷窃时被抓住。但是，这很清楚地暗示了，只要受害一方仁慈一点，友好一点，少考虑一点个人的财产权，多理解一下弱者的悲惨处境，这种争吵就不会发生了。

再说，在许多情况下，涉嫌妖巫未必就有干恶事的证据。受害者的有罪感就足以激起一场指控了，一旦有什么灾祸发生，他的第一个反应就是自问有否做过应该遭罚的事。1589年，当威廉·霍普古德的小猪举止古怪时，他立刻想起前一天寡妇韦尔斯曾2次上他家门，"坐着，不要求什么；最后什么也没给她（我们应该注意到，他意识到本来是应该给点什么的），她就离开了"。根据这一巧合，他就警告她："如果他今后受到她的伤害，他就要使她作为妖巫而被烧死。"从霍普古德事件的记载中可以清楚地看到，妖术的根源即是他自己受到良心的责备。伊丽莎白·杰克逊的案例也与此类似，她于1602年被定为蛊

惑玛丽·格洛弗的罪。当小姑娘正在门口吃一只新烤的面包时，这位老太太走过。“她满怀欲望地望着玛丽，但是一句话也没说就走了过去；然后她又立刻返回来，同样地望着她并默默地走开了。就在这时，玛丽·格洛弗正在嚼着的面包从嘴里掉了下来，人也从坐着的板凳上跌了下来，发生了严重的惊风。”将詹尼特·威尔金森赶出家门的哈里森夫妇确是被这位寡妇诅咒了，但是是他们自己的不良行为解释了妻子夜不能寐的原因，因为她深信“詹尼特正在床边烦扰她”。

1680年，贝德福德的黛娜·威芬的叙述是十分确切地表明了她是被自己苛待穷人的行为而扰得心神不宁的：

> 她好几次在街上和自己门口看到乞讨的约翰·赖特，她一看见他就吓得发抖；她的丈夫禁止她给他任何东西，她一直克制着，自从上个米迦勒节以来的两个星期中，她已有两三次什么东西也没有给他了；她说，她在过去的三四个月里已有好几次梦见（或者她想象她梦见）那个约翰·赖特站在她床边，而有时候她是醒着的；有一次她梦见他把手搭上她的身体；另一次她则认为他正要躺到她身上来；……两星期以前的星期五，约在中午1点钟的时候，那个约翰·赖特来到她家乞讨，当时，这位宣誓作证者身体还很好，告诉他说，没有东西给他，他就走了，而这位宣誓作证者却颤抖不止，患了极度严重的惊风。

她的惊风一直持续到约翰·赖特以妖术嫌疑罪被关入贝

德福德监狱为止，尽管毫无证据表明他有任何邪恶行为。因此，在把一件不幸貌似有理地归咎于妖术之前，必须先把它看成是某种社会形势的产物。这就是为什么很难见到把大规模的灾难，诸如饥荒、时疫或火灾归罪于妖巫。因为在妖巫案件中，嫌疑犯通常是与受害者有着真正的或假想的敌对关系的人。而时疫或洪水的受害者则不是一个人或一个家庭，而是整个社区。要使导致这种灾难的怀疑显得似有道理，就必须建立一种不是针对某一个人而是针对整个社区的敌意。那么，犯罪者只能是人人都自感所负于的那种人。一个老太婆可以被想象成一个小小社区中的公敌，如纵火案件所展示的那样；但是她很难作为整个城市或整个民族的敌人。其它任何地方都可以找到这类大灾难的替罪羊：有时候见于法国人、天主教徒或类似的民族敌人的第五纵队中，但是通常见于普通百姓的罪恶中，他们的不当行为不是针对着一个乞丐，而是针对着上帝本身。所以，那些寻求罪过与灾殃之间关系的人只能把这种大规模的灾难看成为上帝的行为，而不是妖巫的"恶业"。

例如鼠疫的发生是不分青红皂白地指向任何人的，这就不是用个人原因所能解释得通了。细菌战的观念并不陌生，有时候一些个人曾被控利用自然方法散播传染病。据说苏格兰人曾于 1639 年在纽卡斯尔的井泉里下毒。传闻 1665 年曾从法国带来了装有传染病气体的瓶子。1577年牛津监狱的热病被认为应由天主教徒的邪术负责，据报他们在 1641 年曾将一个传染鼠疫的疮装在信封中寄给约翰·皮姆。也可能把这归之于约拿，他降

下了这样的天罚；当鼠疫于1646年袭击巴恩斯特普尔时，有些居民便责怪当地的公理会，要求它的成员搬离市镇。虽然瘟疫有时候被认为是由民族敌人所引起，但是，它们在鼓励妖术控告方面实际上并未发挥作用。

火灾也没有归罪于妖巫，只是烧毁了个人财产（而非整个社区的财产）的例子除外。1582年，埃塞克斯郡小克拉普顿的理查德·罗斯之所以指控亨利·塞勒斯，是因为他的谷仓神秘地遭了火灾，但是毫无疑问，没有人会把蒂弗顿或北安普敦的全部烧毁归之于同样的原因。海洋上使单只船舶遭难的风暴有时候可能被归咎于妖术，但是陆地上暴风雨的影响通常是毫无固定对象的，这就使得这种解释不合情理了。当然，在战场上阻碍一方或双方的暴风雨又当别论。换言之，妖术信仰并未解释一般的灾殃，而只是解释了特定的不幸。通常说来，对于妖巫的恐惧是不可与对于天主教徒或犹太人的恐惧互易的。它有着截然不同的社会功能。妖术指控导源于和嫌疑者生活上的关系十分密切的人，并意味着解释地方性的和个人的不幸。与此相反，天主教的妖魔则涉及民族危亡，并且不是产生于个人关系。只在按大陆的方式将妖巫看成魔鬼崇拜的宗派后，才似乎可以言之成理地把她们视成一般的社会敌人（就如天主教徒一样），并因此象大陆上有时采用的方式那样，指责她们应对暴风雨或时疫负责。

所以，是受害者事先招惹的敌对关系才使得人们用妖术来解释灾殃。没有这种纠纷，就没有灾殃——尽管这种灾殃是多么神秘——可以作这样的解释。有了这种

纠纷，即便最自然的事故也会显得阴险邪恶。1636年，兰开郡牛顿茵麦克菲尔德的托马斯·巴克斯特和伊丽莎白·巴克斯特（没能留下子嗣）之所以指控琼·埃尔德森施行妖术，并不是因为婴孩不平常地死亡，而是因为他们知道，如果他们没有直接继承人，那么琼的儿子将继承他们的住宅，而且她已经阻止了他们买下其儿子产权的企图。

第三节　妖术和社会

在社会历史学家看来，妖巫信仰的意义在于它揭示了当时社会结构中的弱点。妖巫及其受害者基本上是应该和睦相处的两类人，但是他们没有这样做。他们生活在一种隐含敌意的状态中，而社会对此敌意并未提供正当的排泄渠道，他们不能互相诉诸法律，也不能求助于公开的暴力。在非洲，妖术指控经常导源于家庭的纠纷，例如，在一夫多妻家庭中的各个妻子之间。但是在英国，妖巫与其控告者很少是亲戚关系。这类控告通常反映出其紧张状态产生自贫民及社区受赡养成员的地位。妖术指控是用可以接受的借口表达深刻怨恨的一种方式。只有嫌疑犯的社会或经济地位低于其假想的受害者时，才会貌似有理地进行妖术指控。只有这样，她才会被认为有可能采用巫术方法进行报复，因为如果她是一个更有力量的人物，那就会随意使用更为直接的复仇方式。这就是为什么几乎没有一件案例中妖巫的社会地位是高于受害者的；以及为什么妖巫基本上都是贫民。很可能指控一

个穷人比较容易，因为他较少自卫能力。但是大致的原因是，贫民处于最可能招致妖术指控的社会地位中。

大量的妖巫控告就这样反映了一场不可解决的冲突：一方是陈旧的村社道德准则所要求的睦邻行为，另一方则是伴随着16和17世纪经济变革而来的不断发展的个人主义行为方式。当然，从未见过某个时代毫无个人需要与博爱要求之间的冲突。若认为在中世纪乡村里没有这类难题和冲突，那是错误的。但是，当时的这类紧张状态有着其它的消解途径，如我们所见，唯独在宗教改革去除了天主教的保护仪式之后，才使妖术对普通人民来说显得严重危险了。

此外，不无理由认为，在都铎王朝和斯图亚特王朝时期，农村中的这类冲突变得格外尖锐。旧的庄园制度利用固定的贫民救济制度来尽量安置寡妇和老人。寡妇享有遗孀产权利，即有权继承其已故丈夫的一部分财产，其比例按照当地庄园的习俗而从1/4到100%不等。如果她已无力亲自耕种，那么她可以将田产交给家庭中的年轻人，而换回一份赡养保证金。这是比普通的习惯法规更为宽厚的安排，按照后者，寡妇继承付租田地，这样，其遗孀产就只能限于$\frac{1}{3}$了。还有各种各样的地方性贫民传统特权，如，在残茬用作放牧以前拾落穗3日的权利（此权利在17世纪某时之前还是予以承认的，但在1787年的一次法律裁决中被取消了）；以及允许贫民在没有其它宿处时可以睡在教堂里。

庄园制度的衰落尚未被现代历史学家所描绘，而继承法的实施状况也有待于更充分的研究。似乎颇为清楚

的是，许多这类传统措施在这一时期中都衰落了。人口的压力腐蚀了许多旧的习惯租借权，并导致了公用地的缩小和竞争性地租的产生。这些变化对于寡妇来说是不利的。还有圈地和垄断性的大量收购也使许多古老的合作性村社解体了。受赡养者和老年人的地位恶化有助于解释妖巫主要为妇女，并且可能主要为老年妇女以及寡妇的原因。一个同时代人说："她们通常是没有朋友的年老体弱者。"她们的名字出现在妖术起诉状上，恰如她们出现在当地救济品领取者中间一样。她们是最依赖于邻里帮助的人。

随着村社中贫穷成员地位的日益恶化，古老的博爱互助传统也受到了经济新发展的腐蚀，诸如渴望土地、物价上涨、农业专业化的发展，以及城镇的扩大和商业性道德价值观的发展。伴随这些趋势而来的是解决村庄纠纷的旧机构的消失，这些机构本来是由庄园法庭和宗教性行会所设置的。当时的许多人认为，他们的时代是一个分裂的时代，与消逝了的中世纪的协调一致形成了鲜明的对照。罗伯特·伯顿把空前大量的诉讼案归咎于古老社会契约的衰落："仁慈、博爱、友谊、对上帝的恐惧、同盟、亲密关系、血缘、基督精神都不能抑制他们。"

我们只有进行更多的历史研究后，才能从想象的欢乐英国的模糊怀古中作出正确和清晰的真正社会分析。16 世纪里有一项革新无疑削弱了互相友爱的古老传统，这就是全国性的"贫民法"，它由都铎王朝的一系列法规所构成，它设立了贫民管理员，负责征收地方税和供应教区受赡养成员的食品。户主的道德义务是最模棱两可

的了。政府一方面禁止任意的乞讨，另一方面又继续主张每个教区的居民都得对其贫民负责，甚至允许在教区内乞讨——只要贫民管理员许可的话。布道坛上的教士仍然竭力主张博爱的道德义务，尽管许多地方政府已经禁止户主施舍上门乞讨的乞丐。在都铎王朝时期，全国性制度只在特别紧急的时候使用。在许多地方，向邻居借贷食品和器具仍旧是年老体弱者日常生活中必不可少的手段。作为贫民救济的方式，它的重要性也许不亚于向公众征收的贫民税或者私人的大规模慈善事业；所以约翰·黑尔斯将虔诚的博爱比作为使国家团结在一起的肌肉，并非无的放矢。

公共慈善事业和私人慈善事业的不妥的结合加剧了同时代人对待贫民的含糊性。他们憎恨贫民是社区的负担和公共秩序的威胁。但是他们也承认，在没有公共救济的情况下，他们给予贫民施舍也是其基督教徒的义务。憎恨和义务感之间的冲突便产生了矛盾心理，使得他们有可能一方面粗暴地把乞食妇女赶出门去，另一方面又受到良心上的责备。这随后的有罪感便是妖术控告的肥沃土壤，接踵而来的任何灾殃都会被看成是妖巫的报复，阶级仇恨成了控告她的主要动力。导致大众阶层的妖术控告的紧张局势——必须强调的是，在极富者和极穷者之间没有这种冲突，它只发生在较穷者和极穷者之间——乃是社会的紧张局势，因为社会对于如何赡养以及由谁赡养社会依附成员的问题不象过去那样持有明确的观点了。

在这样的环境下，妖巫信仰有助于在其它社会和经

济力量暗中削弱博爱和睦邻的传统义务时支持这种义务。对妖术报复的恐惧是抵制背弃旧道德准则的一股强大的威慑力量，因为它表明对一个邻人缺乏仁慈就会迅速受到伤害。有人说得好，妖巫伤害不了公正对待穷人的人，而最高尚的预防妖术法就是仁爱宽厚。托马斯·艾迪认为，当我们得病时，不应该问自己"最近有哪个老头或老太上了我的门？我要把他或她作为妖巫绞死"，"我们应该说：'由于我没有施舍最近上门的一个穷人，粗暴而难听地骂了他，因此上帝把这病痛加到了我的身上'。"这完全符合教士的训导：帮助穷人者自己昌盛，贪得无厌者永不发达。

反过来，一个老妇人的妖术名声也可以成为她的最后一道防线，保证她受到同村人的公正对待。一位小品文作者在写《妖巫》(1615年)时说："拒绝一位高贵者的要求比拒绝她对于酪乳和少量啤酒的要求容易得多"。雷金纳德·斯科特也有同感，他注意到，"这些可怜的家伙对其邻里来说是那么可憎，但又是那么可怕，以致几乎没有人敢得罪她们，或者敢拒绝她们的要求"。乔治·吉福德《关于妖巫的对话》(1593年)中的一个人物评论一个嫌疑犯道："我小心翼翼地讨好她，就象以前讨好我自己的母亲一样，不时地给她这样或那样东西。"托马斯·库珀说："我们施舍她们，以使她们不伤害我们。"

这些记载进一步确定了小册子作者在这方面的观点。1580年，一个农民说："我不愿意使我的邻居奥尔德雷奇不高兴，因为只要我一触怒他，我的牲畜里就有这只或那只遭殃。"1565年，德文郡的爱德华·古德里奇劝告

一个邻居不要对涉嫌妖巫阿尔塞·马丁提起诉讼，"因为他知道她能造成什么伤害"。1612年兰开郡的妖巫大审判揭示了，詹尼特·德维斯的母亲曾教过她一种"获取饮料"的咒语；如果有人触犯了伊丽莎白·萨瑟恩("老登迪克")的家庭，或者拒绝给予他们所要的东西，那么就绝对逃不过她的激烈报复；约翰·德维斯极其害怕遭到老太婆安妮·查托克斯的蛊惑，以致于与她订了1年施舍1次饭食的契约，交换条件是她不伤害他和他的财物，但是在他临终时，他仍坚信自己遭了蛊惑，因为他最近一期的施舍没有支付。詹姆士一世时代，约克郡的伊丽莎白·弗莱彻"是个卓有妖巫名声的女人……强大到足以支配最富有的邻居，以致没有人敢拒绝她所要求的任何事情；并且不用她开口讨取，他们就会把自己桌上的灯和食品送给她"。在护国公执政时期，弗林特郡的安妮·埃利斯依靠乞讨和织袜为生，对她的袜子，人们都准备多付点钱，因为他们怕她的妖术。1575年，汉普郡的托马斯·古特知道亨特大妈是个妖巫，因为"我只要对她的猪挥挥拳头或哄赶一下她的牛，我或我的东家马上就会吃苦头"。只要妖术信仰还存在，那么，被认为拥有巫术威力的人就有着半保护特性。宪章运动者威廉·洛维特回忆起他在康沃尔郡的童年时代，当时村子里有个人们不敢冒犯的著名妖巫，"塔姆大婶想要的任何东西，怕她的人几乎没有敢拒绝的"。

在近代英国的早期，妖巫信仰所履行的职能与它们在今日许多原始社会中执行的功能是类似的。它们以睦邻行为准则破坏后所带来的自然秩序的反击为先决条

件，加强了公认的道德标准。它们抑制了可能的妖巫和未来的受害者的邪恶思想的表达。伊万斯-普里查德教授描写阿赞德人道："他们的妖术信仰是对不仁爱的感情冲动的可贵的矫正办法，因为发怒、吝啬或敌意都可能马上带来严重的后果。"妖术信仰就如天罚信仰一样，体现了同样的假设：物质灾殃的原因可能就在于违背了道德行为的准则。

从这个观点来看，妖术信仰可以公正地称之为"保守的社会力量"，它支持着村社生活的准则。但是它也有着较为激进的功能。虽然大多数同时代人都警告人们仁慈慷慨一点，以免遭到超自然的报复，但是还有一些人则强调，将任何东西给予涉嫌的妖巫都是危险的，并劝告说社区应该摈弃妖巫。有着妖巫名声的人会受到暴力和苛刻的对待。简·韦纳姆在1712年被描绘成"在妖巫身份下生活了16年的穷苦女人，被其一切邻人所憎恶，以致不给予她任何普通的生活必需品……其邻人越是坚信她是个妖巫，他们就越恶劣地对待她"。

对待妖巫的这两种不同方式并不真正地矛盾，因为只是涉嫌施行妖术的人才遭到斥逐；而只要人们还是和睦友爱地相处时，就不可能产生这种怀疑。换言之，妖巫信仰支持着博爱和睦邻的契约，但是一旦这一契约遭到破坏，人们便为邻里不和寻找理由，这就使得人们有可能将注意力从自己的罪过上转移到妖巫的罪过上，从而变得不宽厚了。同时，妖巫也会不再去敲那些不友善人家的门了，以免扩大其指控者的队伍。在英国就象在非洲一样，妖术信仰有助于分解"已经变得累赘的关系"。

我们并不是说，这一解释能够适用于该时期中发生的任何妖术指控。在大部分诉状中所留下的证据太少了，以致无法使我们得知这一解释到底适用与否。但是在证据比较充分的诉状中，通常能推演出妖巫与告发者的关系类型。这种模式也可适用于大陆上的许多控告案以及新英格兰的一些妖术指控。但是，未必就可以用来自其它环境中的证据予以论证，因为没有理由认为不同社会中妖术控告的社会环境会相同。

在英国，有时候还涉及到其它一些次要因素。例如，将妖术指控加到那些已经享有巫术本领名声的人——诸如善良巫士或术士——的身上，就显得更有道理。许多魔鬼学家说，善良巫士不但会解除魔力还会施加魔力，许多术士都被控施行邪恶的妖术。当时的一些资料表明，外貌上的不寻常也至关紧要。有本大众手册具体地警告读者"提防一切有天然肢体缺陷的人，诸如脚、手、眼睛或其它部分；跛足的人；尤其是没有胡须的男人"。约翰·高尔说，妖术控告可能施之于"有着皱纹脸、浓眉毛、多毛嘴唇、斜视眼、尖嗓子或刻毒语言的老年妇女"。人们有时候声称能通过其外表识别出妖巫，就如肯特郡邓斯坦的轮匠尼古拉斯·威杰尔一样，他在 1651 年深信酿酒人的妻子多萝西·罗林斯是个妖巫，因为"她的眼睛就象在法弗沙姆被绞死的妖巫们的眼睛一样"。托马斯·波特斯在 1613 年认为："普通百姓经常会说：'她的眼睛深凹；上帝保佑我免受她害'。"已经妇孺皆知的是，有须的女人很可能是妖巫，外貌的丑陋或畸形也易于招致怀疑。

但是当我们仔细检查一下妖巫告发案件后就可以发

现，足嫌疑者的行为和社会地位，而不是她的外貌长相导致了她的毁灭。即使约翰·高尔所列个人特征中的最后一条"刻毒的语言"也是一种社会现象，而不是生理现象。马修·霍普金斯的第一个受害者是个一条腿的人，但是毁了她的是此后的其它证据，而不是她的身体残疾。对于被视为妖巫的大部分丑陋老妇人来说，情况都是如此。没有证据表明她们的外貌与她的被控紧密相关。在口供书中很少谈到这类理由。道德上的背离，如私生、乱交等，可能稍重要一点，但是决不会比在其它类型的罪行确认中更为重要。现存证据的性质使得我们完全不可能确切地评估这两种因素的作用。但是很清楚，两者都不是根本性的。

对于大部分被控妖巫是妇女这一事实，似乎也不必寻求心理学或心理分析的解释。在这方面用经济和社会方面的理由来解释好象更为有理，因为妇女是社区中最有依赖性的成员，所以最容易受到指控。确实，这一特色吸引住了当时的魔鬼研究者，他们轻率地夸大了她们在性别上的软弱性以及对于撒旦的更大的易感染性。毫无疑问，这类修道士的怪念头（诸如《恶业之锤》）中带着强烈的反女性色彩，其中，关于与魔鬼性交的问题以及梦交男妖和梦交女妖的传说被作了彻底的探索。但是在英国，妖术中较为明显的性问题是审判中非常麻烦的事，也许霍普金斯时期除外。妖术控告乃两性之间的一场战争这一观念肯定应该打个折扣，因为受害者和证人中至少有男也有女。

我们现在对于妖巫审判中的性问题至多能说，妖术

神话所在的时代正是普遍相信妇女的性欲要强于男人的时代。罗伯特·伯顿在1621年写道："哪一个地方，哪一个村庄不抱怨女人的不自然的和无法满足的性欲?!"在18世纪的中产阶级中，这一看法逐渐被另一个观点所取代，塞缪尔·理查森的《帕梅拉》便代表这一观点：妇女在性欲上是被动的，根本不是淫荡的。这一变化正与另一信仰的消失同时发生：妖巫通过与魔王的交合而满足其性欲。这两种发展都反映了想抑制公开讨论性欲问题的企图。出现在18世纪文献中的明显增强的性禁止使得伦理学家和布道师难于传播关于恶魔聚会和梦交女妖的古老故事，代之以性欲乃是一件罪恶，从而禁止其作为话题。

毫无疑问，关于妖术的异想天开方面还有许多有待解释的问题。妖术概念为那些并未直接卷入妖术控告的许多人提供了一个察看世界的方式和一个富于想象力的词汇。妖巫的形象是由许多成分构成的，其中有一些是英国独有的信仰，如动物听差精灵，这种信仰基本上还未得到说明。这里所提出来的只是对产生妖巫控告的环境的社会学解释和使控告显得有理的知识上假想的概括，希望将来的著作能说明妖巫控告的其它方面。

第十二章　妖术的衰落

17世纪后期的英国，出现了妖巫控告的衰落和关于这一罪行的怀疑论的传播。早在1736年废除妖术法令之前，妖术控告就越来越难于被法庭受理和胜诉了。对于这一点的解释是：有教养阶层的态度改变了，其中包括法官、律师、大陪审员和小陪审员，他们的集体抵制有效地结束了妖术审判。

但是，如何来说明这种态度的改变？在此，我们遇到了这一难题中最令人难以理解的方面。因为关于妖术观念的革新就如占星术的知识声望一样，是悄悄地衰落的。诚然，这个课题激发了一系列的书面争论，然而双方所使用的论点几乎没有什么变化。我们所要解释的是，为什么怀疑论者的观点在经过100多年以后才被人们普遍接受？

怀疑论者的观点未必与关于自然界的任何新假设有关。恰恰相反，大部分的争论都审慎地在新教的原教旨

主义的框架中进行。主要的怀疑论作者——雷金纳德·斯科特、塞缪尔·哈斯尼特、罗伯特·菲尔默爵士、托马斯·艾迪、约翰·瓦格斯塔夫、约翰·韦伯斯特、弗朗西斯·哈钦森——都竭力主张，把妖术看成魔鬼崇拜的"大陆概念"是不可接受的，因为它在《圣经》中找不到证据。韦伯斯特着重指出，《圣经》中找不到这种妖术，"圣经中没有揭示的有关撒旦王国之威力的东西就是应该被摈弃的和不相信的东西"。当然，《出埃及记》第 22 章第 18 节中说，不能让妖巫活在世上。这段文字导致约翰·韦斯利断言"排除妖术实际上就是排除圣经"。但是，怀疑论者认为，《旧约》中的妖巫并非魔鬼崇拜者；他们仅仅是巫师和占卜者；他们只是使用毒药和类似的自然手段伤害仇敌。其中的大部分人都是骗子，他们是因为欺诈而遭罚的，无法与撒旦签订肉体上的契约。现代的魔鬼崇拜神话与其夜间飞行和恶魔聚会的说法一起，都是"修道士作者"的拙劣发明，是教皇虚构物与古代异教迷信的混合。怀疑论者在构筑这一论题时基本上继承了新教的传统做法：攻击见于罗马天主教会的教谕和实践中的异教遗风。

但是，在争论大众的撒旦形象时则缺乏《圣经》根据，于是怀疑论者只能从当代哲学新潮流中汲取强大的增援力量。唯物主义者——诸如托马斯·霍布斯及笛卡儿的追随者们——都摈弃了出现词语矛盾的整个无形物质概念。通过这一方式，他们有效地将魔鬼从自然界中排除出去。霍布斯并不否认，可能有些精灵的躯体小到人类的肉眼观察不到；但是他肯定地说，他们决不能附入人的

躯体或者是现人的外形。他说，大部分魔鬼“只是大脑中的幻象”。洛克并未说没有精灵，但是他认为不可能获得有关他们的任何肯定的知识。妖术控告反对者的主要原则是：魔王没有世俗权威；他不可能存在有形躯体，他的攻击纯粹是精神性的。既然撒旦在《旧约》中是个相当不显眼的角色，那么关于这一观点的貌似有理的论据便可完全以《圣经》为基础了。空位时期的好几个宗教派别也都鼓励这种思想方式。洛多威克·马格尔顿着重指出，魔鬼并非有形存在，而只是人们内心的邪恶思想。喧骚派教徒也把魔王解释成符号：他代表了受压抑的欲望，而不真是一个人或怪物。

迄于17世纪末，这种解释在正统派圈子里已变得更加被人接受了。依撒克·牛顿爵士认为，邪恶精灵仅仅是内心的欲望。斯蒂林弗利特主教说，在基督教出现以前，魔鬼可能曾有过物质威力，但是业已接受福音的人就再也不会被魔鬼伤及他们自己、孩子及财物了。魔鬼附体的比喻性解释在《新约》中也可找到根据。1676年，一位作者解释道：“说存在着魔鬼，只是一种措辞或说话的方式。”地狱的衰落加强了这些趋势：17世纪的许多知识分子都对作为折磨肉体的固定处所的地狱的存在提出了疑问，并且重新把它解释成象征一种心理状态，这是一种内在的地狱。晚至19世纪，宗教法庭仍有可能将否认魔王之人格的人判为“臭名昭著的恶人”。这种观点被枢密院的司法委员会所推翻；按照第12版《不列颠百科全书》，“可以完全肯定，关于撒旦之信仰现在已普遍地被认为不是基督教信仰中的基本项目了”。但是仅仅把魔王

从其地狱王国中驱逐出去，已足以驳斥妖巫与之订立契约的可能性了——除非"契约"存在于她们自己内心；即使一个老妇人想投靠魔王，她也没有希望获得源源不断的超自然威力。

受到这些神学思想潮流影响的人越来越感到，上帝不可能允许妖巫施行任何超自然的威力，或者倾向于认为，她们不应该因为被假想成于这类事而受到迫害。雷金纳德·斯科特在其《妖术探索》(1584年)中给标准的怀疑论观点下了很好的定义，这一定义此后也没有多大改变。斯科特说，所有的妖巫都属于四个类型之中的一个。第一类是无辜者，他们由于别人的恶意或无知而被虚假地指控。第二类是妄想者，那些怀有恶毒心肠或半疯狂的人，自以为是与魔王一伙的，并荒谬地承认这种影响，但是他们实际上无害于任何人。第三类是真正有恶行的妖巫，然而，他们不是用超自然手段，而是用毒药来秘密伤害其邻人的。最后一类是招摇撞骗者，巫师和魔咒师便属此类，他们假装能医病、算命和寻找失物，以欺骗乡下人。后两类即是《圣经》中所说的不能让他们活着的人。从这个程度上说，斯科特是承认"妖巫"存在的。但是他肯定地说，其中没有一个人能够与魔王订立肉体上的契约，或者随后用超自然手段伤害其邻居。他完全同意控告术士和女贤人。但是他坚决反对用不可能有的罪名把老年妇女处死。

当时，据说斯科特的著作"给地方行政官和教士造成了深刻的印象"。尽管它直至1651年才重印，但是它的影响仍然相当可观。伊丽莎白时代的怀疑论者——诸如

塞缪尔·哈斯尼特和约翰·哈维医生——在其出版的著述中大量引用了该书中的文字，有证据表明，它的观点也为有知识的俗人所熟悉。例如，肯特郡的怀疑论者亨利·奥克辛登在1641年的一封私人信函中流利地复述了它们。即使妖术信仰的支持者也基本上接受斯科特关于妖术骗子的观点。但是，有教养阶层中的大多数人是逐步地接受斯科特观点中的全部含意的。罗伯特·伯顿在1621年写道："许多人全盘否认妖术，即使有一点也并无伤害作用，但是与此相反的是大部分律师、教士、医生和哲学家。"斯科特的观点仍然是自觉的少数派。许多同时代人把它看成是与无神论一样地否认精灵之现实性或者日常生活中超自然干预的可能性。它肯定比那些结束妖巫审判的法官和陪审员实际上采纳的观点更为严厉。我们可以说，法官和陪审员不是被任何这类有条有理的思想体系所促动的。他们的态度较为温和，所影响他们的并不是这种对妖术可能性的否定，而是在逻辑上难以证实任何案件中妖术作用的强烈感觉。

这是长期以来人人都意识到的一个难题。即使最热忱的妖巫搜捕者也从未说过所有的灾殃都来自妖巫的作用。与此相反，主要的权威都始终强调，对于明显的"恶业"所作的一切其它可能的解释——上帝的行为；魔王未经妖巫而直接施加的作用；诈骗的结果；或者纯粹的自然原因——被考虑之前，不应该断定为妖术。在妖巫起诉提出以前，所有这些可能性都要经过仔细的调查和研究。但是这一劝告提出了两个使人困惑的问题：如何将妖术从其它可能的原因中区别出来？怎样才能肯定妖巫的身

份？

为了区别“恶业”和自然疾病，魔鬼学家们列出了各种各样的标准。这些标准通常可以归结为：对于具有超自然症状的疾病就不可能作自然的解释；例如，一个着魔者展示了超人的力气，或者用他本来不懂的外语流利地讲话；或者，对患者使用常规的处方时产生了不合乎常规的结果。显然，这种“测试”完全取决于见识广博的医生们的一致意见：是不是自然的。如果意见发生分歧，那么事情将无法进行下去。由于在任何案例中总有少数知识分子认为妖巫有可能使受害者出现象普通自然疾病一样的症状，因而辨认妖术的困难就更大了。

用比较开放的眼光看待妖术的同时代人，越来越意识到提出起诉的逻辑困难。认识到这一问题的人包括伦敦的布道师，他在 1603 年指出，无法肯定地识别魔鬼附身，“因为不可能确定任何正确的症状来确诊某人基本上着魔了；这种症状必须明确到只表现在着魔者身上而不表现于其它任何疾病中”。还有负责苏格兰事务的前大臣，他在 1697 年写道，他曾毫不怀疑妖巫的存在，但是“使人相信存在着妖巫的法国最高法院和其它法院现在已不再审判妖巫了，因为经验告诉它们，要把着魔和其它自然疾病区别开来是不可能的；它们宁愿让罪犯漏网，也不愿处罚无辜者”。

即使妖术的事实得到确认，也还存在着鉴别妖巫的问题。如我们所见，在大众阶层里这是没有问题的。“恶业”的证据，再加上表达出来的或者默默的敌意，就足以使四邻确信了。这在伊丽莎白时代的法庭上似乎也可确

保定罪。威廉·珀金斯悲叹道："经验表明，无辜的人……能够充分证明这是臆断，但是有时候陪审员仍然作出了对无辜者的判决。"在17世纪初，1604年法规——它强调了信奉魔鬼的契约——实施以后，人们撇开了"通常使用的""假设"，而偏向于要求更为严格的证明，这种证明主要建立在契约证据的基础上。他们现在要的是经过发誓的证词：妖巫蓄养了一个听差精灵或者身上有魔鬼的标记；最为关键的是他们希望要有她关于和撒旦订立契约的自觉自愿的口供。这种对于契约证据的新的强调可以见于17世纪的司法程序中，尤其是在霍普金斯运动之后。但是仍然没有一件新"证据"是确实可靠的。"听差精灵"可以是无害的家庭小玩物，而"标记"则可以是天生的赘疣。"口供"本身就被怀疑论者不无道理地认为是妄想症或"忧郁症"的产物。怎样才能区别真口供和假口供？魔鬼学者越是坚持要肯定的证据，他们所遭遇的逻辑困难就越大。矛盾的情况是，他们的更为严厉的"妖术即魔鬼崇拜"的观点，最终导致了无罪释放率的上升，因为在不使用大陆上的拷打方式的情况下，象这种罪名的口供往往是得不到的。

在大陆上，控告的手段有时候是万无一失的，以致于当一个人问一些有经验的德国法官，一个无辜者一旦以妖术罪被逮捕后如何才能免被定罪时，这些人竟然无言以答。在英国，情况从未如此之糟，即使霍普金斯借助他那改进了的折磨方法也未能获得百分之百的定罪率。遗憾的是，资料的不足使得我们不知道当时的大部分无罪开释的判决是如何获得的，以及是什么理由使得大陪审

团不接受有的起诉书或劝告小陪审团拒绝定罪的。理查德·伯纳德在1627年开列了大陪审团可能提出的若干条反对理由：受害者可能是个骗子；他也许患了一种较好的医生能鉴别出的自然疾病；或者，这恐怕是魔王没有借助于妖巫的中介而直接施加的一种超自然病。

这里的证据暗示了无罪宣判通常是按照这种或类似方式作出的。在当时的小册子文献中特别充分地记载了受害者欺骗性的论证。还有一些案例显示陪审团在下列情况下也可能作出无罪宣判：妖巫的怨恨未能证实；反对她的证人名声不佳；所提供的证言过于强词夺理；或者，被告有着上教堂和宗教生活的正规记录。如果法官或陪审团对案子感到不快，那么无论是"口供"还是一大帮敌对的证人都未必能确保定罪。

可以肯定的一点是，无罪开释率的上升乃是审判员席的工作成果，他们并不否认象这样的妖术，但是由于不可能在任何案子中取得确定的证据而困惑不安。这在一定程度上也是彻底怀疑论的法官们所采用的一种策略，如L.C.J.诺思，他劝告其同行显示出"一种非常稳健和温和的姿态"来对付公众对妖巫的愤恨，努力"依靠侦查骗子，而不是通过命令式地否认老年妇女拥有这类威力的方式来定案"。詹姆士一世在位期间，艾博特大主教在处理埃塞克斯郡伯爵的阳萎蛊惑案时，也是采取了这种态度。他并不否认存在着象妖术那样的事，但是怎样通过其外表症状来把它与其它自然疾病区别开来？这是一个真正的难题，而且未必只是不相信妖术而又怕这样说的怯懦者所使用的一个计谋。这个难题从一开始就包

含在妖巫审判中了。为什么过了这么长的时期人们才开始意识到它？这是无法直接回答的问题。我们所能做的一切便是勾画出似乎促成这一变化的客观环境中的若干方面。

首先，必须认识到，妖术的假设就象任何其它解释手段一样，如果过分经常地使用，就会在其自身的压力下碎裂。控告容易提出而难于证实，因此它特别可能被恶意和欺诈激发起来。作为一场明显不公正的控告的见证人就会认为今后必须更为谨慎。主要的怀疑论作者似乎毫无例外地都是因为个人了解了这类事件后才被激怒而发表看法的；如雷金纳德·斯科特，他曾亲眼看到肯特郡村庄附近的不少欺诈的妖巫控告；而后来唐郡主教弗朗西斯·哈钦森的《关于妖术的历史随笔》(1718年)则是被赫特福德郡妇女简·韦纳姆的案子激发出来的，她起初被判处死刑，此后又于 1712 年缓刑，他在她获释后曾去访问过她，他深信她的虔诚。在法国，则是一系列伪装的歇斯底里案丑闻导致最高法院撤消了妖术控告。在英国，刺激的动力似乎完全一样。

且不论个人误判的影响，我们可以看到有两种基本上是新的态度在发展。第一，假设宇宙是有秩序和有规则的，不可能被上帝或魔王的反复无常的干预所扰乱。这个世界观由于机械论哲学而得到加强，但是接受它的道路则是长期以来由神学家们铺平的，他们强调上帝有秩序地处理着各种事务，通过易被人类接受的自然原因而起作用。面对着这样的理性，再谈论奇迹的发生便显得越来越不合乎情理了。正是这种信念，而不是任何新的

心理学上的洞察力才解释了怀疑论者对于老年妇女的口供所持的态度，她们说自己看见了魔鬼在空中飞行，或者用其神秘的诅咒杀死了人。魔鬼学研究者们如此重视的"妖巫忏悔"就这样地通过从原因推及结果的演绎法而被否定了，如约翰·韦伯斯特所说："魔王或妖巫根本不可能改变或替换上帝业已安排好了的自然过程。"所以，魔鬼妖术指控的被摈弃，不是因为它们经仔细地审查后发现了某个方面的缺陷，而是因为它们包含了现在显得有点荒谬的一个概念。

这种看法的日益流行使得17世纪后期某些知识分子的最后抵抗归于失败，他们企图把古代的妖术信仰建立在真正科学的基础上，即从许多传下来的超自然故事中筛选出无疑可以认证的事实。这就是梅里克·卡佐邦、亨利·莫尔、乔治·辛克莱、约瑟夫·格兰维尔和理查德·巴克斯特的心理研究的动机，甚至罗伯特·博伊尔也认为，"一个经过充分证实的详细故事"是完全可以驳倒怀疑论者的。但是这件任务被证明是不可能成功的，因为没有人会被他所认为不合理的证据说服而改变其看法。自然神论者查理·布朗特认为："若无许多证人，单独一人的证词就应该被怀疑为奇迹。"许多轶事奇闻被收集起来出版，但是没有一件有力到足以经得住怀疑论者的检验。后来戴维·休姆把这种检验上升为一条哲学原则：没有证词能够证实奇迹，除非其谎话比它所欲证实的事实更令人吃惊。

作为怀疑论者态度的基础的第二个假定是一个乐观的信念：有朝一日能够揭示那些至今仍然神秘莫测的事

件的自然原因。已经可用自然原因来解释的现象包括妖巫的无痛感的"标记"或者令人难以理解的"坦白"。妖巫的想入非非的背后是"忧郁症";"梦交男妖"不是天罚,而是一种疾病;自然病症可以用来说明魔鬼附身。大部分现象仍旧是令人困惑不解的,但是正如约翰·瓦格斯塔夫所指出的那样,心理疾病的研究才刚开始,谁都说不准将来会发现什么。17世纪科学家所取得的进展十分引人注目,它足以使大多数同时代人意识到自然知识的灵活性,并且感染了其中的一些人也坚信未来人类成就的可能性。这就是有些怀疑论者所鼓吹的论点,这种论点使得他们有可能既摈弃妖术的解释而又不留下过分难以承受的真空。

此外,在短时期里,尤其是16世纪晚期和17世纪早期,与许多尚未揭示的玄秘影响一起搏动的新柏拉图主义宇宙观大大地推动了怀疑论态度。许多作者之所以怀疑妖术,是因为他们轻信其它的事情。他们接受了共感治疗和远距离作用的可能性;他们相信石头有着神秘的性能;尸体在其谋杀者接近时会出血;以及有些人能用眼睛里的发射物"摄人神魂"。斯科特的怀疑论就可能是他对于这种说法的信仰所造成的,而约翰·韦伯斯特的怀疑妖巫与他之相信武器药膏、星体精灵、森林神、矮人、美人鱼和海怪一样并不是偶然的巧合。正因为他们认可了如此广泛的所谓自然现象,才能够摈弃妖术的神秘解释。他们比那些受过亚里士多德派学术传统教育的人要容易得多地对妖巫的"恶业"提出"自然的"解释。于是,怀疑论者就用在我们看来是完全荒谬的关于自然事件的假设

解释了明显的神秘事件。理性主义的医生爱德华·乔登以同样的方式重新解释了魔鬼附身，把它说成是“子宫病”导致的歇斯底里，这是一个自然的但是错误的解释。

文艺复兴时期的新柏拉图主义及其附属的各思想学派为这种假设提供了支持它们所必需的生气勃勃的知识台架，即一切事件都有自然原因。当 17 世纪后期这一台架在机械论哲学的攻击下崩溃时，它是不需要替换的。此后，妖术的荒谬性可以由皇家学会和新哲学的成就来证明。诚然，一些早期改信机械论哲学的人曾很难下决心对妖术问题持有这种看法，但是他们的观点在长时期中被证明是对自然现象的一种全面解释，并且是毋需外界帮助的一种解释。颇为凑巧的是，在 1736 年首先发动废除妖术法令的 3 个哲学硕士之一约翰·康杜伊特娶了依撒克·牛顿的侄女为妻，并且是牛顿的主要追随者和回忆录作者之一。

这就形成了贯穿英国妖术控告时期的一股连续的怀疑论潮流。斯科特的巨著也许不过是业已流行的理性主义批判风格的精巧应用。早在 1578 年，诺里奇郡一个医生布朗博士就被控“散布对法律的厌恶言论，说并没有妖巫”。斯科特本人则深被妖术文献所迷，并尤其被克累弗医生约翰·韦尔的医学发现所吸引，他在《幻想的魔鬼》(1563年)中主张，许多所谓的妖巫实际上是清白无辜的忧郁症患者，即使真犯了罪的妖巫也不过是撒旦的工具，她们无法用自己的行为来伤人。斯科特进一步发挥了他的观点，认为甚至撒旦都没有任何物质威力。

在知识分子范围之外的公众见解的变动则难以描

绘。许多迹象表明，“怀疑只是默默的和没有把握的”。关于这一点的证据，并不在于怀疑论者孤立的言论，如伊丽莎白时代的律师萨金特·哈里斯1593年在法庭上所说的那样，通过熔化蜡像可以伤害别人的说法乃是“虚假和轻率的奇想”；而是见于当时社会的许多领域里，那里似乎很少甚至绝不谈及妖术问题，如工商业者和金融家阶层、医务行业以及大部分政治和行政管理部门。

17世纪后期，怀疑论的迅速发展是明白无误的事实。1668年，约瑟夫·格兰维尔承认，“大部分放荡的绅士和哲学与智慧的卑劣假冒者一般都是妖巫信仰的嘲笑者”。翌年，约翰·瓦格斯塔夫的《妖术争论问题》出台，这是一件扫荡性的怀疑论作品，它在剑桥大学的著名学者中间引起了争论，但是在其它地方受到了广泛的重视。1677年，罗伯特·博伊尔写信给格兰维尔说：“我们生活在一个伟大的时代和伟大的地方，在这里，有关妖术或其它巫术本领的一切故事都被许多人，甚至被自己的妻子所怀疑；有那么多的人怀疑，以致它们无法躲避头脑健全者的嘲笑和摈弃。”亨利·哈利韦尔在1681年认为，有许多自命的无形物质的批驳者传布这样的看法：谈论魔鬼和着魔就是自招嘲笑和侮辱。约在1694年，哈里发克斯的侯爵编纂了其“原理”表，他不得不在“有妖巫”的主张上加上意味深长的限定词：“近来大受动摇”。

当然，这一信仰在教士圈子里还保持着一点生气；当1718年弗朗西斯·哈钦森撰写关于这一主题的著作时，他还可以引用1660年以来近30篇为此观点辩护的著述。但是即使那些比较相信的人也意识到在任何特定案

例中都难以获得满意的证据，而许多受过教育的俗人则开始把妖术观念看作为荒唐无稽的想法。甚至在1736年废除妖术法令以前，法庭就已把一个人对妖巫的恐惧作为他精神错乱的证据了。当1736年苏格兰法官格兰奇勋爵反对废除妖术法规时，据说沃波尔评论道，从他知道此事开始，他再也不在政治上怕格兰奇了。到了该世纪中叶，科尼尔斯·米德尔顿就已说“妖术信仰业已完全绝迹”了。

当然，普通大众的情况远非如此。在16世纪偶然有些怀疑论的迹象。1555年，萨默西特郡班韦尔的约翰·塔基说，按他的看法，没有一个男人或女人能用妖术干什么事；肯定后来也有人持有同样的看法。但是很少有苏格兰乡下人或下等人中的怀疑论者在记载中留下线索。如果说在17世纪的农场雇工和农民中妖术信仰衰落了，那还有待论证。告发数量的下降并不能证明人们不再指控妖巫，它只表明法庭不再认真地看待它们。

虽然在1736年废除法令后大众中仍旧残留着对妖巫的恶感，但是可能控告的数量已经减小了。如果是这样的话，那么其社会原因与知识原因是一样的。因为到了17世纪后期，曾经在过去导致了许多妖巫控告的博爱精神和个人主义之间的冲突已经走上了解决的道路。全国性贫民法的发展把对于穷人的资助变成了法定的责任。在此过程中，它不再被看成为道德义务。威廉·科贝特写道：“当穷人让教区官吏得知他的悲惨处境后，他们给予他的就不是施舍，而是他的法定权益。”当然，贫民法是在都铎王朝时期制定的。但其含义在最初并未被充分认

识，因为它只是被断断续续地使用，并且是作为最后的手段。私人的施舍仍然是维持贫民生活的重要来源，官方对于上门乞讨的情况也熟视无睹。然而，自 17 世纪初以降，贫民法逐步改变了原来作为权宜之计的状况，而更象是一种常规的救济制度了。在这个世纪中，每年用于这方面的款项增加了 10 倍以上。由于有了这种组织资助的途径，穷人不再象以前那样十分依赖于其邻人的自愿帮助了。17世纪末的一个评论者写道："我可以肯定，现在因为是由每个教区公开推举的贫民管理员来照料，所以大量富有同情心的人不再象以前那样致力于此事；更为自然的是人们认为这类照料不再需要……许多人不仅认为去干教区所应干的事是不必要的，而且认为是愚蠢的。"私人的施舍仍在继续，但是其性质已经改变。建立大笔慈善基金的商人和绅士不再在家里施舍食物，而老年妇女也不再上门乞讨。

在这种环境中，原来导致妖术指控的紧张状态和犯罪行为便逐步消失。如今将其邻人双手空空地赶走的人可以比较问心无愧了，因为他可以用"现在已有其它方式解决这类问题"的想法来安慰自己。他不必再受到良心责备的折磨，而这在以前却导致了妖术指控。妖巫指控反映了互助的社区道德准则与自助的个人主义道德原则之间的冲突。但是直到 17 世纪末，随着旧道德原则的消失，这种冲突也开始解决。在这种情况发生以后，对于妖术指控的刺激也就衰减了。

意味深长的是，妖巫信仰在乡村社区中持续得最久，在那里，灾殃的原因仍然被归之于个人。在乡村中，睦邻

和互助的习俗一直残留到19世纪。妇女依旧上门乞讨或借贷，户主则以一种矛盾的心理让她们空手而归。鲁思·奥斯本于1751年在赫特福德郡被一群暴民以妖术罪用私刑处死，她先前曾被一个农民拒绝给予酪乳，而此人后来的神秘疾病便激成了对她的妖术指控，这种情况并不是偶然的。18、19和20世纪所记载的其它非正式妖巫指控中的大部分都符合于专门的古老模式：逃避施舍的义务，随后发生了灾殃。

1736年以后，正式控告的可能不再存在，村民们便转向于非官方的暴力、反巫术和偶而的私刑。这种过程是以前妖巫审判的非法和拙劣的取代物。因为正式的妖术控告不仅有着精神发泄的作用，而且还需要得到认可和证实，但是1736年以后则变得难于证实，而弥补的途径也被禁止了。在这种情况下，妖巫信仰不可避免地衰落了。

英国的妖术控告的历史就这样地反映了控制法庭机构的有教养阶级在知识上的僭越。正式指控的衰落是他们对于罪行之可能性，或者至少是对于证实它之可能性的日益增强的怀疑的结果。而另一方面，妖术指控的历史只能根据妖巫与其指控者所处的直接的社会环境来解释。它们之极不正式的性质使得我们不可能精确地估计其数量的变动状况。我们似乎无法说出18世纪初法庭上起诉状数量的下降，究竟在多大程度上是由法官和陪审团对这类指控的厌恶所引起，以及在多大程度上反映了村民们自己对控告要求的衰减。

这些考虑使得我们不能轻率地从正式控告的实际趋

势中得出过多的结论。但是，可以断言的是，在妖巫控告编年史与普遍的事件——诸如鼠疫、饥荒、失业或物价浮动——之间并无明确的关系。此外，按照我们业已看到的将个人不幸归咎于妖巫的情况来看，也没有理由要设想这类关系的存在。认为全国到处充满恐慌也是错误的，这类印象来自于断断续续的关于耸人听闻的妖巫审判的小册子记载。司法记录表明，妖巫控告是这一阶段大部分时期中的常规现象。在内战前 20 年里，控告数量似乎开始下降，尽管这可能在一定程度上是由不平衡的残存记录所造成的乐观想象。在马修·霍普金斯时期，控告数肯定有所上升，他的行动表明，从上层来推动控告到底可以达到什么程度。但是，他的运动如果没有农村社会中的紧张状态作为基础也是不可能展开的。导致其受害者提出起诉的仇恨与导致该世纪中其它妖巫审判的仇恨完全相同。妖术指控是英国社会的特产，但是它基本上是一种地方现象，如果我们对英国农村的历史和结构知道得更多一点的话，那就会更好地理解这一现象。

同源的信仰

第十三章　幽灵和妖仙

第一节　关于幽灵的神学

在中世纪的英国，人们完全接受死者有时候会回来作祟活人的说法。天主教教会把这一古代的幽灵信仰合理化了，它说这种幽灵是关在炼狱受苦之人的灵魂，他们要到赎清了罪孽以后才会安静下来。关于幽灵的故事很多，还有人声称亲自遇到过这类鬼魂。15世纪《财主和穷人》一书的作者警告说："这样的精灵通常是魔鬼"；但是他又承认死者的幽灵完全可能是由上帝派遣回来的，"有时候是为了出手救助，有时候则是要显示躯体消亡之后灵魂仍然活着，以使信仰脆弱的人坚定起来"。

残留下来的大部分中世纪幽灵故事都见于教会人士为了说教目的而编纂的逸闻故事集里，但是它们的细节足以明确显示这些故事并不是胡乱的编造，而是真实人

物的经历。对于幽灵的现实性的大众信仰也为当时的道德和作家所证实。如果一个垂死者答应此后再返回人间以清理他留存的帐目，那就成了滔天大罪；而试图与已故之人的灵魂交往也被认为极不正当。中世纪行会的规定中有时包括禁止守夜人在夜间召唤幽灵而取乐的任何企图。

教会不允许未经查核的鬼魂故事。1397年，赫勒福德教区的一个居民被控散播谣言，他声称其已故的父亲在夜间出没于这一地区；1523年，一名妇女被莱斯特郡的主教法庭传讯，她也是说其父亲死后仍然出现。神学家说，死者自己没有权力试图返回人间；生者也没有办法迫使他这么做，只有上帝才能决定这类问题。但是象这种幽灵的基本可能性则从未有过争论。

宗教改革使得这种情况有了引人注目的改变。改革者否认存在炼狱，断言人死后就毫不容情地立即按其功过或进天堂或进地狱，两个地方的人都不再能返回人间。这并不意味着这种幽灵不可能有，而是意味着这种幽灵不可能是死者的灵魂，因为死者的灵魂已经去了——

那渺渺茫茫的地方，
已去的旅客从此不返故乡。

在宗教改革的第一个世纪里，新教的教导似乎明显地肯定了这一点，它要比此后的年代里人们所理解的坚定得多。18世纪的约翰逊博士把幽灵的存在说成是“经过5000年后尚未确定的一个问题”，这说明了人类的记

忆力是多么地差。据博斯韦尔(他对此问题特别感兴趣)说，约翰逊认为，鬼魂的可能性是灵魂不死教义的必然结果，唯一不肯定的只是活人是否能感觉到他们。他在其妻子死后便祈求让他仍能得到帮助，"通过幻象、梦境或任何其它方式"。

约翰逊的观点揭示了早期新教改革者在这方面以及其它许多方面的观点在后来被稀释到了何等程度。在今天看来，询问一个人是否相信幽灵似乎毫无意义，但是在16世纪，它却是区别新教徒和天主教徒的一个有效鉴别法，犹如关于弥撒或者教皇最高管辖权的信仰一样。

到了一定的时候，有些天主教的神学家也怀疑起幽灵的可能性来了，至少是怀疑有着可见外形的幽灵的可能性。但是反宗教改革的神学家中很少有人否认死者可能重返以前的出没之所，他们说，一切死者的灵魂可以划归为三类：前两类是下地狱者和升天堂者，人人都认为，他们再也不会返回了；而第三类则是陷于炼狱中的灵魂，按天主教的说法，完全有可能出于某种目的而把他们送归人间。另一方面，新教徒则把幽灵的信仰看成是罗马天主教的欺诈和骗局的产物。甚至接受灵魂乃无形物质之说的亨利·莫尔也相信中世纪的天主教教士经常在螃蟹背上缚了蜡烛，放到教堂墓地里去冒充死者的灵魂。至于仍然被人遇到的幽灵，新教徒则认为那不应该被误解为死者的灵魂，而应该看成是精灵，其中善良的很少，通常是邪恶的，由魔王派遣出来诱使人们归顺他。他们的资格经过严格的检查，唯有坚定的怀疑论才能抵制他们的奉承讨好。《圣经》中恩多尔妖巫所召唤的撒母耳

的"幽灵"被解释为只是魔鬼的骗局，可能是魔王本身在其中扮演了撒母耳的角色。

对于第一代宗教改革者来说，幽灵并未成为问题。他们认为，这种幽灵最初是由天主教教士杜撰出来，把它作为一种工具来利用大众的轻信，从而达到扩大自己财富和权威的目的。有些人甚至认为，在过去鬼魂确实更多，因为魔王被这样一个大有希望的环境所吸引了。1650年左右，范肖夫人在爱尔兰看到了一个幽灵，这天夜里的其余时间里她便与丈夫一直讨论这个问题：为什么鬼魂在这里要比英格兰常见得多？他们得出了满意的结论：其原因在于爱尔兰人更为迷信，缺乏坚定的信仰来保护自己免遭魔王的攻击。

虽然在宗教改革以后人们继续见到幽灵，但是他们被谆谆告诫说，不要从表面现象来看待幽灵。詹姆士一世在位期间，当托马斯·怀斯爵士看到一个精灵现身后，当地的副主教倾向于认为这可能是天使性质的幽灵。但是神学家丹尼尔·费特利则肯定地声称，这一定是个邪恶精灵，因为众所周知，善良精灵是从不现身的。多佛·威尔逊博士用哈姆雷特父亲的幽灵卓越地展示了同样的使人左右为难的状况。这出戏中第一场的大部分情节都以幽灵形象之不确定为转移。马塞勒斯把他看成为魔鬼。霍雷肖在开初时是个不折不扣的怀疑论者，甚至哈姆雷特自己也把握不定。尽管幽灵所说的故事是真实的，但是观众中每一个坚定的新教徒都把这个鬼魂看作为人形魔鬼是有道理的；鉴于他最终的悲惨结局，我们可以添上一句：这当是莎士比亚自己的看法。魔王的目的是攫

取人们的灵魂，他时刻准备利用一切机会这么做。在向哈姆雷特揭穿了父亲之死的真相后，这个幽灵引发了一连串的后果，其中涉及到奥菲丽亚最后的畏罪自杀和哈姆雷特接连的杀人。如果幽灵不出现，或者假若哈姆雷特不为所动，那么这些事件及其对于灵魂和肉体的可怕后果也就不会发生了。这即是伊丽莎白时代和詹姆士一世时代戏剧的总风格，鬼魂在戏中的现身使得我们去推测，他们是否真是人形魔鬼而不是象所声称的那样是人的灵魂。

当然，新教徒并不断言上帝没有能力把人类灵魂遣返人世执行特别任务，他们只是争辩说上帝实际上从不这样做。但是，少数先进的怀疑论者追随雷金纳德·斯科特和托马斯·霍布斯之后，也否认任何真正的幽灵。到了17世纪末，已有许多受过教育的人嘲笑有关幽灵和被祟住宅的故事了。他们不轻信的程度犹如今日许多人所表现出来的那样。天主教徒托马斯·怀特在1659年写道："我倾向于认为，如果彻底检查一下就会发现，我们的大部分故事都出自生者对于已故朋友的思念和热烈的感情。"但是大多数神学家却不愿意放弃可见精灵的说法。确实，由于无神论比教皇制度更严重地威胁到真正的宗教，新教的神学家们变得更加同情幽灵的观念了，正如剑桥大学的柏拉图主义者拉尔夫·卡德沃思指出的那样，对于这种鬼魂的信仰至少构成了对付无神论的一道障碍："一旦任何可见幽灵或精灵作为永恒事物而得到认可，那么任何人都不容易提出理由反对这样的说法了，有个最高幽灵在统率着他们及全世界。"到了艾迪生的《旁

观者》时代，相信幽灵比当一个彻底的怀疑论者更受人尊敬，高级教士都为死者祈祷。博斯韦尔的《约翰逊》中收集的故事表明，在18世纪，幽灵的可能性在许多有知识的人看来都是一种现实，尽管理性主义者拼命地嘲笑他们。

所以，当伊丽莎白时代的主教埃德温·桑兹说"福音已驱走了现身的精灵"时，他实在是过于乐观了。伊丽莎白一世在位的初期，主教皮尔金顿谈及最近在布莱克本见到的一个幽灵时说，这类东西"在此极为常见，没有一个权威会否认它，而只是相信它和肯定它，人人都相信它"。20年后，雷金纳德·斯科特评论这种矛盾状况道，否定炼狱并不曾结束幽灵信仰："我们认为灵魂和精灵会来自天堂或地狱，并且以人形现身。"威廉·珀金斯悲叹道，"我们之中的许多无知者"认为死者会重新出现。17世纪早期的一位作者作了同样的抱怨：确信死人能够出现的说法"今日仍然出于迷信者的口中和存在于他们轻信的信仰中"。据伊丽莎白时代的清教徒沃尔特·特拉弗斯的看法，妖巫是否能使死尸站起来乃是"博学者的一个问题"。查理一世在位期间，牛津大学的著名学者们仍在争论死者的幽灵有时候是否会出现。这种可能性就深奥的哲学程度上来说依旧活跃在新柏拉图主义者、帕拉塞尔苏斯主义者以及贝姆主义者的玄秘理论中，他们相信在人体朽败以后星体精灵仍然游荡着。

大众阶层中的许多人则毫无疑问地相信幽灵。1656年，贵格会教徒乔治·福克斯被捕以后，发现朗塞斯顿城堡的同监犯人确信有不少幽灵在死刑犯单身牢房里定时

地出现。其它许多作者也都证实了大众对于幽灵、吵闹鬼和其它类似鬼魂的信仰。许多这类轶事都涉及到了一些不很坚定的新教徒。伊丽莎白时代洛斯特威瑟尔的牧师亨利·西泽——他认为"灵魂脱离现世生活的出现"是有道理的——引用了沃尔特·迈尔德梅爵士的例子，他说迈尔德梅曾经成功地召请了红衣主教波尔的幽灵。西泽被怀疑是一个隐蔽的天主教徒，尽管他后来成了伊利的一个受人尊敬的副主教。还有一些故事则涉及到肯定是坚定的新教徒。著名的清教牧师威廉·特威斯于16世纪90年代在温彻斯特念书时曾经经历过精灵对话，一个声名不佳的已故同学的鬼魂向他现身，并说他现在已成了受天罚的灵魂。詹姆士一世时代的一帮阴谋者想吓走埃塞克斯郡拉德温特的教区牧师，认为值得在教堂墓地里假装一下鬼魂出现以达到这个目的。1649年，被委任勘查伍德斯托克王宫的国会特派员们被当地的一个鬼魂吓得逃走了，而附近伍顿教区的牧师则忙于寻求神的帮助来对付鬼出现。

约翰·奥布里认为，17世纪中叶的骚乱结束了这种关于幽灵和精灵的老太婆故事："战争开始后，带来了信仰的自由和宗教审查的自由，于是鬼魂就不见了。"但是事实上内战期间的各宗派比其安立甘教会的前辈更倾向于接受幽灵的故事。当1638年迈尼赫德的教区牧师声称看见了一个已故教民的鬼魂出现时，巴思和韦尔斯的劳德派主教则坚决地斥之为骗局；与此相反，此后理查德·巴克斯特在其《精灵世界的确实性》(1691年)中所收集的大量幽灵故事则被与国会积极合作的那些人所确认。

宗派主义者经常看见幽灵，宗教狂乔治·福斯特声称，魔鬼"不是别的，只是恶人死后的精灵"。

如果把幽灵信仰与魔鬼信仰联系在一起则是错误的。幽灵信仰几乎见于所有的宗教团体中以及实际上见于每个社会阶层中。晚至1684年，新英格兰的牧师英克里斯·马瑟还感到有必要重申中世纪关于订立死后再现誓约的精神危害的警告。在14世纪的许多这类条约中，最著名的是罗彻斯特的伯爵约翰·威尔莫特与一位绅士订立的条约，此人后来被荷兰人的一发炮弹打死在海上，伯特纳主教——他后来影响了这位放荡的伯爵，使之在临终时改变了信仰——告诉我们，这次协议的失败是罗彻斯特的伯爵长期不信神的原因之一："那个绅士从未出现是他余生中的巨大陷阱。"新学院的亲随教士罗伯特格里比所签订的条约则获得了较大的成功，他同样地允诺再现，让其熟人知道灵魂是否不灭，他们对于这点都感到怀疑。他死于1654年，后来他戏剧性地重现在巴利奥尔的导师约翰·古德的房间里，从而解决了这一问题。

与幽灵信仰并存的一个信仰是关于抵制此类鬼魂的巫术活动的信仰。17世纪的罗马天主教会有着为被祟房屋驱鬼的仪式，但是，新教徒是避开这种方法的，他们只依靠祈祷，清教徒和不遵奉国教者则再加上斋戒。正式的召请鬼神是完全禁止的，这里也象其它方面一样，乡村巫师填补了这个真空。为了对付被作祟的房屋，人们经常请教术士，虽然也有一些叛教的信鬼教士，如17世纪后期默顿的评议员，据说他曾使好几所房子安静下来。

幽灵信仰也与妖术信仰密切相关，因为当一个人受

到鬼魂的骚扰时，他很容易归罪于恶意邻人的侵犯。1613年，索斯沃克的一个妇女称另一个人为“女妖”，断言“她的幽灵不断地作祟她和她的丈夫，以致使他们不能兴旺”。1660年，占星家西蒙·福尔曼被要求处理一件类似的事情，这涉及到在夜间被作祟的一个妇女，她把这归咎于其女婿的妖术。认为自己遭到“女妖折磨”的人会去请教医生或巫师解决问题，理查德·内皮尔的判例汇编中载有几十个“被精灵作祟”的病例。他们也可能使用某种传统的预防方法，例如，据说割去卵巢的母狗可以免使住宅被祟。

这里象在其它地方一样，巫师致力于消解他们自己创造出来的恐惧。罗伯特·图利是一个很好的例子，他是威迪库姆荒野的“医生和奇术家”，他的活动记录在17世纪后期两个德文郡自由民的诉状中(未注明日期)。图利曾说服一个神经过敏的病人，使之相信其烦恼来自最近上吊自杀的一个邻居的幽灵。他用召请精灵的办法替他治疗：

> 病人的妻子在夜间偕同两个带剑的壮健男子来到上吊自杀者的坟地。他们俩一个站在坟前，一个站在坟后，挥舞着剑，达一个小时。同时，图利则手执一瓶白兰地召请这个精灵。在这个程序完成后，当一把剑舞到坟的中部时，召鬼的医生便告诉患者妻子说，她将听到屋子里面和周围有奇怪的喧闹声。他假装用这样的方法来治疗病人：把一只活的猫头鹰一剖为二，并与一块新的马蹄铁一起缚在病人的头上，

马蹄铁的每个眼子都用指甲塞满，病人就这样在腋窝下的皮肤旁佩着它。约在午夜12点，妻子便去上吊自杀者的屋子取七根稻草，医生做成一个针盒佩在病人另一只手臂的腋窝下，这样就会治愈了。

图利对这些仪式要价 20 先令。但是当病人非但不见好转反而更为糟糕时，病家便拒绝付给报酬，巫师则威胁说要扣押其房子作为赔偿，

于是他们就无法安宁地生活了，一见他来便只得将门关上，怕他会把他们赶出去。

这个事例揭示了骗于图利的别出心裁以及这种观念的残存：要在把一根桩穿通尸体心脏后，自杀者的幽灵才会安宁下来。这作为法定的自杀者埋葬方法一直持续到1823年。环绕着普通尸体也有着各种类似的观念：魔王会附入罪孽尚未得到赦免的人的尸体中，中世纪早期，有时候举行死后的赦罪仪式，以免这类事情发生。拉蒂默主教在一次布道会上说，当他的一个亲戚死后，其表姐便给他一支蜡烛，要他在尸首上方画十字，因为她认为这样一来，魔王马上就会逃走了。这事可能发生在 15 世纪末，但是与之相联的观念则继续残存着。在林肯郡的各地，直到第一次世界大战之前，人们还习惯于将死者的双脚捆起来，以免他走动。

第二节　幽灵的用途

人们相信幽灵之存在，甚至有些人相信自己亲眼看见了幽灵，这一情况提出了许多有趣的心理学问题。但是我们在此并非旨在考虑这种幻觉是如何使目睹者坚信不移。社会历史学家始终承认，心理和知觉过程广泛地受到人们所生活的社会文化内涵的制约，在这一时期内，人们所接受的是：承认幽灵或类似的鬼魂的存在，人们就更容易看见他们。但是在现在的知识状况下，这种心理和知觉过程必须留给心理学家和精神现象研究者去探索了。即使这样，我们也可以指出，当时出现的不少所谓的幽灵故事乃是有关当事人的虚构物，其中有些最终被发现只是骗局，是由那些无耻之徒为了达到某个私人目的而设计出来的。1621年，有个叫亨利·丘奇的人企图追求伊普斯威奇的一位寡妇伊丽莎白·埃德加。当发现她不愿意时，他就安排了几个同伙去说服她相信是"上帝的神秘天意要他成为她的丈夫"，接着便假装种种鬼魂，旨在吓得她接受他的求婚。这个阴谋最终在星法院被揭露，但是很可能还有其它一些阴谋未被揭穿。晚至1762年，所谓的科克·莱恩幽灵还在伦敦引起了轰动，这是一个恶意的骗局，其中的"幽灵"指控受害者毒死了其妻的姊妹。同样地，房客为了压低房租也可能讲一些鬼魂作祟住宅的故事。如果相信当时的新教宣传者的话，那么耶稣会士有时也假装鬼魂，以证明炼狱之存在，使易受影响的妇女皈依罗马天主教。

若不是人们业已普遍地认可了鬼魂存在的可能性的话，那么这类骗局便是多余的了。此外，它们还显示了17世纪幽灵故事的一个基本特色：幽灵的再现始终有着某种目的，他的活动不是无的放矢的。人们始终相信，他们打算达到某个目的和传递某个信息，尽管未能确定他们所传达的信息究竟是什么。幽灵不再象妖巫那样是无动机的，他们扮演着重要的社会角色。例如，莎士比亚戏剧中的许多幽灵总是带有目的的，他们是复仇或保护的工具，他们作出预言，或者恳求正当的埋葬。人们一直严肃地看待幽灵，所以他们很少出现在伊丽莎白时代的喜剧中，在18世纪以前，这并不是一个无足轻重的课题。在我们所讨论的这一时期中，幽灵是十分活跃的，如一个同时代人指出的那样，他们积极地"侦查凶手，安置财产，惩戒有害的遗嘱执行人，探访其妻子和儿女，预先向他们发出有关某些事件的警告，以及从事诸如此类的其它事务。"

在中世纪，幽灵的主要目的是惩戒性的，他们维护教会的道德教导。一个幽灵从炼狱中返回，是因为尚有一些罪恶没有清偿，一直要到神父为他作了忏悔和赎罪，他才能安息。1343年，林肯主教伯格什的鬼魂再现，是为了弥补他在世时犯下的恶劣行为。其他有特色的中世纪幽灵还包括：纽堡的一个天主教教团成员，他回来是为他曾偷了修道院院长的银匙而作忏悔；一位神父回来报告说，他遭受天罚是因为他曾劝阻一位同事不要当修道士；还有一个妓女，她要其以前的情人为其灵魂做弥撒，以减轻她的痛苦。幽灵就这样地为没有清偿的罪孽忏悔，描述

滔天大罪将受到的惩罚，或者证明各种行为可能遭到的回报。

有些中世纪幽灵的出现，是为了矫正某种现有的社会措施，恢复被不公正地夺去的财物，或者谴责一个尚未被查出的恶人，这是宗教改革以后十分常见的一类鬼魂。幽灵不能安息，是因为他在世时干了恶事，他要到重现后才会安宁；1674年，威尔特郡的一个不遵奉国教者遇到其岳父的幽灵，他承认曾犯过谋杀罪；1679年，伦敦的助产士事件吸引了人们的极大注意，此人的幽灵回来承认她曾弄死了2个私生子。这类忏悔有着去除生者怀疑的社会意图。然而，这种假想的幽灵访问的目的通常更为直接，主要是谴责某种具体的不公正，不再要求为其灵魂作弥撒。反之，他倒希望与生者换成一种特定的关系。他谴责的不仅是日常的不公正事情，而且有些是极为例外的和耸人听闻的事件。他不与普通的侦探方法或法律强制手段竞争，而是干预那些用正常手段无法发现的罪案。只是在通常的方法被证明不适用的情况下才求助于超自然手段。

有时候，只有有罪者才能看见幽灵。就象班戈的鬼魂一样，他慢慢地折磨凶手，直至凶手被迫自首为止。约克郡北区的一件事例涉及到一个名叫弗莱彻的幽灵，他约在1640年出现，作祟其妻子的情夫，这个情夫曾谋杀了他。在他的压力下，罪犯被迫作了坦白。10年前，萨默西特有个凶手曾拒绝使用接触被害者尸体的神裁法，但是最终在被害者幽灵的敦促下承认了这件罪行。1654年，一个名叫约翰·鲍多克的人坦白说，他在耿济岛的一艘私

掠船上曾经抢劫并杀死了一个英国军人，他由于被死者的幽灵作祟得十分厉害，所以只得自首。在这类戏剧性事件中，犯罪意识将恐惧人格化，它所发挥的作用是极其明显的。在另一些情况下，则是被害者幽灵出现在第三者面前，恳求他来谴责罪犯或揭示尸体的下落。1665年，一个贵格会教徒在已故儿子再现后，要求公正惩治被错误释放的凶手。在这种情况下，幽灵的作用是通过在习惯证据不足以确保起诉时提供有力证人的方式来公开控诉罪犯。

从潜在罪犯的观点看，幽灵信仰的作用更为明显：它们通过主张超自然侦查的可能性而对犯罪施加附加制约，即使一个人知道法庭不能证明其罪行，他也仍然面临着被害者幽灵返回来控诉他的可能性。1679年出版的一本小册子的标题是：《来自林肯郡的稀奇古怪的新闻，或者关于一个极其凶残和嗜血的凶手的可怕报道。他用其长兄的奸计谋杀了卡特先生，他雇用了3个以上的坏蛋干下了这件恐怖的罪行，但是由于万能的主派遣了一个最可怕和最恐怖的幽灵现身，这桩罪案很快被揭露了》。这类骗钱的小册子的重要性不可低估。它们警告说，即使最天衣无缝的罪行也不可能不遭到报应，从而强化了当时的道德标准。一个同时代人指出，幽灵在揭发未被查出的凶手时是那么地有用，以致于不能说他们是邪恶精灵，而是上帝派来的天使。

幽灵返回所欲报复的范围不只限于谋杀或暴行。许多故事谈到鳏夫被已故妻子作祟，因为他们违背了不再娶妻的诺言，或者苛待了前妻的孩子。还有些故事则更

为驳杂。占星家尼古拉斯·卡尔佩珀的幽灵向其孀妻艾丽丝现身，吩咐她发表声明，否认书商在他死后盗用其名出版的著作的权威性。据说著名的东方学学者亨利·雅各布在死后曾出现了好几次，他没有开口，但是一般都认为他来是要解释他的手稿被别人用另一个名字剽窃了。

鬼魂出现的另一个动机是遗嘱未被很好执行，或者遗赠被侵占了。在此，幽灵信仰是一种制约，强迫人们尊重死者的遗愿，并保护遗产不受侵犯。中世纪的许多幽灵故事都产生自教会，所以鬼魂出现往往是由拒付教区什一税的事件引起的，但是到了17世纪，所要纠正的弊病则往往涉及到私人财产。典型的例子是贝克勒斯的一名妇女，她由于未能执行丈夫临终前要求赔偿他伤害过的穷人的遗愿而被丈夫作祟。另一个故事涉及诗人威廉·达文南特，他在死后重现，指责女演员玛丽·贝特顿只把其遗赠中的一部分付给了正当的受益者。本·约翰逊所描写的一个人物说："继承人和遗嘱执行者越来越漫不经心了，自从立遗嘱人的幽灵不再出现以来，尤其如此。"幽灵还可以防止对尸体遗物的犯罪，将教堂墓地的盗尸者和亵渎神圣者吓跑。其它一些事例则涉及到清理死者留下来的未解决业务，制止冒占财产，以及保证遗嘱得到正确执行。

当时的人们也把幽灵看成发出警告或预言的潜在角色。一个伦敦居民的幽灵在空位期间回来告诉其已婚女儿处理财产纠纷的最好方法。另一些幽灵则揭示了他们在世时藏匿钱财和文件的地点。他们还事先警告突然的

死亡，例如，白金汉的公爵在1628年被暗杀之前不久，其父亲的幽灵曾出现过。幽灵在亲属面前出现之时正是其生命结束之日：1680年，哲学硕士和布里斯托尔的市长理查德·哈特爵士在伦敦看见女儿的幽灵时，正是她在家中死去的日期。

偶尔，幽灵还会带来有关全民族的重要信息。1587年，一个幽灵向赫特福德郡一个劳工的妻子玛丽·科克尔现身，激动人心地详细说明了有关女王安全的问题。从她的描绘中可以清楚地看到，许多世纪以来，幽灵的模样并无多大改变。她说，“这是一个细长而没有形状的发光物，仿佛用白色丝绸笼罩着……在她的床边经过”。在他出现好几次后，她才敢正常地发问：“以上帝的名义，你到底是谁？为什么这样骚扰我？”对此，这个“幻影或幽灵”回答：

> “去女王那儿，告诉她不要接见任何陌生人，因为对方为她制作了一块宝石，非要她亲手接受不可，否则将得不到它；但是假如她亲手接了，那么就会被杀死。如果你不把主要的情况告诉她，那么你将以从未有过的最残酷的方式死去。”说完他立即不见了。

就象其它的精灵一样，幽灵也把人们的希望和恐惧人格化，并且使之明确到不言而喻的地步。他们也是社会道德准则的有益制约者。在12世纪的伦敦，人们惯常要求对着死者的坟墓发誓，这是基于这样的原则：潜藏在

那里的幽灵会对任何伪善施加报复，这个风俗在莫纳岛上一直残留到17世纪。炼狱概念的特别重要之处在于鼓励人们博爱仁慈。约克郡的各地都相信，送鞋给穷人是精明之举，因为每个人在死后都要走过遍布石子的乡间。而那些生时捐赠过鞋子的人便会遇到一个老年妇人，得回一双以前施舍出去的鞋子。同样的传统也保留在惠尼莫尔的民谣中：所有的死者灵魂都得走过荆豆地带，在世时未曾施舍过的人都将被刺痛和备受折磨。这些传说是天主教关于善举之美德的教导的劣质翻版，死者灵魂必须赤脚走过针尖桥的说法乃是标准的神话作品。众所周知，在某个名义上的新教团体中还残留着关于炼狱的信仰。但是值得注意的是，在大众阶层中，特别要加强博爱和睦邻的义务。如我们所见，妖术信仰使人们认识到，拒绝给予邻居帮助的人最容易受到妖术的攻击，所以这个信仰维护了博爱的义务。博爱确实拥有一种巫术价值，它反映了这样的原始信仰：一件赠与的威力足以消解对于捐赠者的潜在危险。这即是绅士葬礼上给贫民分发赈济品的原因之一，这种做法一直延续至17世纪中叶，在有些地方则更久。1591年，在设菲尔德的希鲁兹伯里第六代伯爵的葬礼上，曾向8000人发放赈济品，周围30英里内的乞丐都蜂拥而至，估计多达2000人。曾竭力追逐私利的一些人在临终时要求予以大规模的施舍，这也是赎罪功能在起着作用。但是，正如新教改革者所强调的那样，事实证明，对炼狱的恐惧决不足以阻止人们不再讨取债务，也不足以促其归还不义之财。

第三节　社会和死者

幽灵象在其它社会里一样，在此也是一般道德准则的制约力，他们维持良好的社会关系，扰乱犯罪者的清梦。但是，其特别重要之处在于强迫人们履行对于祖先的义务。幽灵的基本任务是保证对死者的遵奉，以及制止侵害其尸骨或者违背其遗愿的行为。这种功能并不是在每个社会中都是清晰明了的，虽然所有的社会都达到了要求活人保证祖先遗愿的地步，但是各社会履行这一义务的程度则截然不同。于是，幽灵信仰在一个相对说来是传统性的社会里就可能更加重要，亦即是说在这样的社会中，人们相信在生活的重大方面，生者的行为都应该受到死者遗愿的控制，生者小心谨慎地保持着与死者的关系。

即使在今天的英国，死者的遗愿也得到尊重。现在，遗嘱安排享受着广泛的自由，要改变立遗嘱者原来的遗产赠与意向并非轻而易举之事。基本的原则仍然是：临终者正式表达的意愿在社会可以接受的范围内具有法律强制性。但是，我们认识到，我们的自由背离了祖先的社会、政治、道德或美学方面的偏爱，这点是被普遍认为理所当然的。社会和技术变革的步伐是如此迅速，以致于不可能一成不变地采用古代的方式。就这一点面论，我们是生活在一个脱离了过去根基的社会中。

我们已经看到，古代预言的功能如何为当代的制度确立了一个伪造的系谱，以及预言的衰落如何反映了一

个新态度的出现和对于基于习俗和先例的论点的摈弃。幽灵信仰的重要性的减小也遵循着同样的过程。人们越来越倾向于接受新事物，而不为其祖先从坟墓中出来的可能性所动。他们与祖先的关系不再密切到足以惧怕幽灵报复的威胁，这点具有很大的意义。

与过去的决裂受到许多事件的推动：宗教改革，尤其是对炼狱的否定，以及伴随着的为死者唱祈祷诗的许多宗教基础的毁坏。这种祈祷在中世纪是大众宗教的一个重要方面。除了修道院，还有永久性的歌祷堂，在解散国会期间，这类歌祷堂达 2374 所。这些设施通常用来为抚慰建造者或其家属的亡灵而举行弥撒，他们的礼拜仪式和日常活动往往反映出建造者所表达的愿望的细节。威克利夫指出，歌祷堂是永久保留建造者名字的一个方法。中世纪的遗嘱往往要求为立遗嘱者唱颂专门的（非永久性的）弥撒。这种祭奠把对于贫民的施舍和为死者举行的弥撒结合在一起了。中世纪社会中有相当一部分钱财花费在确保亡灵的繁荣上，为死者祈祷的活动直到 16 世纪仍保持着生命力。在有些地区，这类仪式残留到宗教改革以后：在万灵节前夜、周月纪念日以及类似的死者的每年纪念日所举行的典礼上的鸣钟，在葬礼上施舍现钱和食物，以及雇用替罪者为承担死者罪孽而举行的“吃罪”仪式。只要炼狱说教继续存在，它就能有力地强调“社会是统一生死两界的社区”的观念。

这种搏动并不是持续不断的，这可以从巴尔金的诸女修道院不再为百年之前的死者举行弥撒这件事上看出来。宗教改革时期的暴力行动是史无前例的，摧毁了许多

男女修道院，违背了许多死者的遗愿，公然蔑视“虔诚地立下的不计其数的遗嘱”。中世纪的天主教徒相信，若不为死者举行弥撒，上帝就会让灵魂留在炼狱中，而新教教义则意味着，每一代人都可以不关心其前辈灵魂的命运，每个人都有自己的资金平衡表，他再也不能由其子孙的祈祷来替他赎罪了。这意味着一个更为原子论式的概念：社会中各成员是互不渗透的关系。他们不再花费那么多的钱财来举行旨在使祖先亡灵繁荣昌盛的仪式了。天主教教徒威廉·艾伦在1565年悲叹道：“如今根本不再为已故者祝福了。”正如现代法国一个历史学家所指出的那样：“生活不再将死亡看成它的前途了。”

然而，在宗教改革后的100年里，人们着了迷似地建立对于死者的物质纪念，以此取代了修道院和歌祷堂。对于贵族和乡绅们说来，这是一个陵墓建筑的伟大时代。这些纪念物也是门第和家族的记录，它们旨在纪念遥远的先祖和最近的死者。据认为，在詹姆士一世去世前的四五十年间，贵族在建造这类纪念物方面的花费达到了高峰。此后的纪念风格则比较有节制了。但是，破坏与新建设同步前进，对于过去的记忆继续从大众的头脑里消褪。在任何情况下，普通人民都没有这样的纪念物。他们之欣然与过去决裂反映在伴随宗教改革和内战一起发生的圣像破坏运动中。

同时，丧礼中也清除了许多传统伴随物。在16世纪，贵族的丧礼开始从作为整个社区的体现变成了较为适度的家庭事务。斯图亚特王朝早期的古物收藏家约翰·威弗认为，当时的整个哀悼风格是不充分的。清教徒

反对仪式性哀悼，并且认为坟墓和墓志铭颇有点教皇制度的味道。他们谴责丧礼布道会，因为只有富裕家庭才支付得起这笔费用。宗派主义者甚至根本否认丧礼是宗教仪式：炼狱信仰既已结束，似乎再无必要举行仪式安抚亡灵了，诸如专门圣钟这类天主教的做法也不再需要了。据杰里米·泰勒说，爱尔兰人相信：

> 如果在尸体进入坟墓以前敲响圣钟，那么就会使他脱离炼狱……因此一个人死后，他的朋友就为他租用圣钟。

到了 1649 年，英国的丧礼变得简单多了，以致一个同时代人可以把它们描述为"一种世俗的方式，在许多地方，死者象狗一样地被葬入土中而不念一句经文"。另一个评论者在 1635 年谈到了罗马天主教教徒考究的丧礼和"我们的默不作声的葬礼"之间的鲜明对照。在此同时，人们对于用防腐药品保存尸体和制成木乃伊的做法越来越反感。这种发展为今日的草率丧礼铺平了道路，而火葬的实施又象征性地加速了死者的物质分解。当时许多评论者都注意到，没有一种新的仪式足以对付死亡和丧亲之痛带来的剧变。这种传统的"人生大事典礼"的开始衰落似乎应该追溯到宗教改革所导致的分裂，尽管这种变化也有着社会学的原因，明显的方面是密集型社区的衰落，在这种社区中，一个人的死亡会造成直接的空虚。

当然，对灵信仰并未完全消衰。鬼魂出现和住宅遭祟的故事在 19 世纪极其流行，即使在今天也不罕见。现

代的调查表明，大部分人或者认为自己看见过幽灵，或者相信有可能看见幽灵。新丧亲的人会栩栩如生地梦见死者。但是幽灵信仰的社会功能显然大大减弱了。其中的一个原因是，现代人的寿命通常都较长，他们多在通休后或不再成为社会的活跃分子后才死去，这就减小了他们死后留下的真空。现代社会中幽灵的相对稀少，可以看成是人口统计学变化的一个结果："大部分死者脱离社会的状态。"换言之，死者在去世之前已经退隐了。与此相反，在较早时期，人们在壮年时死去的情况比现在更为常见，他们在其身后留下了一定的社会骚动，而幽灵信仰则有助于消除这种骚动。鬼魂到处游荡的时期即是生者适应新的社会关系模式的时候。今天，这种时期往往是很短促的，甚至是不存在的。

幽灵消失的主要原因是：社会不再对假想的过去时代的意愿负责。对于一定的社会等级来说，这只是一种渐进的变化，因为有地产的家族长期以来一直保持着一种追溯至过去和延伸至未来的制度，这就为伯克的著名概念"社会是生者、死者和未生者的合营公司"提供了背景条件。1660年废除了以服兵役为条件的土地占有权以后，土地变得完全可以遗让了，但是豪富继续继承严格冻结的财产，这种财产无异于以终身租借权的形式给予家族中当时的代表。此外，每一种财产都通过遗嘱遗让。在我们讨论的这一时期里，只有少数大胆的精英人物才敢期望死者决定生者财产的权力应予废除。在这种环境中，虚伪地说过去已经分裂出去或者死者的遗愿已不再受到尊重是毫无益处的。实际上，家族、学会和其它合作团体

的永久性很快地被业务公司的连续性胜过了。

不管怎样，18世纪的英国已非15世纪英国的那种传统社会了。人们的行为不再明确地受到对祖先遗愿或其灵魂繁荣的关注的制约。如果说他们不再看见幽灵，那是因为这种鬼魂正在丧失其社会现实意义，而不是因为他们在知识上被认为是不可能的。

第四节　妖　　仙

今天的儿童所想象的妖仙都是性格仁厚的小生物，但是中世纪的妖仙既不小巧玲珑，也不特别宽厚仁慈。妖怪、小妖精和妖仙都是横行于人世间的善良和邪恶精灵大军中的一部分，它们各具特性，互不相同。现代一位民俗学学者认为，中世纪的大部分妖仙都可以分属于下列四类中的一类："群聚妖仙"，它们在欢宴和跳舞中度过时光；小妖精或护卫精灵，如别名罗宾·古德费洛的帕克，它们为人类干些家务杂活；美人鱼和水中精灵；以及巨兽和怪物。但是，能否如此生硬和清楚地划分则是值得怀疑的。英国各地的大众信仰五花八门，而且是许多不同传说的混合物。祖先精灵、幽灵、沉睡英雄、繁殖精灵和异教神祇都可以从中世纪英国繁多纷杂的妖仙传说中辨认出来，现代人对于妖仙起源的探讨从未超出过猜测的程度。

然而清楚的是，小妖精、妖怪和妖仙经常被认为是极其邪恶的。如我们已经看到，"妖仙"一词本身就包含着精灵导致的恶性疾病的观念，这种疾病只能用符咒或被

魔的办法医治。盎格鲁-撒克逊人曾把一种超自然病称为"小妖精突袭"，而此词在克尔特人地区则使用于病畜身上，直至现代。1677年，约翰·韦伯斯特写道，约克郡的居民使用"妖仙侵袭"一词来描述被作祟或蛊惑的人。

通常认为，这类超自然的疾病需要超自然的治疗方法。15世纪艾厄的女巫马杰里·乔德梅因颇有用符咒镇治"妖魔和妖仙"的名气。许多术士也都想用符咒诊断和治疗这类病例，在当时的符咒书中，有对付窃贼、疾病和恶鬼的处方，也有对付妖仙的法术。天主教的方法也被使用。16世纪的一个巫师声称，妖仙只能对那些缺乏宗教信仰的人发挥威力。还有些人则推荐人们使用《约翰福音》或者圣水。

在许多人看来，妖仙乃是必须利用仪式防护使之不致危害人们的一种精灵。伊丽莎白时代的一些博识之士都倾向于把妖仙信仰说成是过去的事情。例如，雷金纳德·斯科特在1584年写道，罗宾·古德费洛再也不象100年前那样普遍地使人害怕了，以他之见，对于妖怪的恐惧已被对于妖巫的恐惧所取代。然而17世纪末的威廉·坦普尔则仍然认为妖仙信仰只是在前30年里才衰落的。约翰·奥布里也把它们说成是不久以前的事："我童年时，家乡的人经常谈论妖仙。"似乎评论者们总是把妖仙信仰归之于过去。甚至乔叟的《巴思之妻》也把小妖精女王的统治时期放在"好几百年以前"，并嘲笑地说，妖仙已被神圣修士们的祈祷和博爱赶跑了。

大多数评论者都把妖仙信仰与童年时代联系起来，这一情况使得我们很难估计它们究竟活跃在哪一段时期

里。迄于伊丽莎白时代，妖仙传说已经主要是一种神话故事而不是一种有生命力的信仰了，但是在大众阶层中，有时候还是按照字面意义接受它的。约翰·彭里——晚于斯科特3年——写道，威尔士的农民以“令人惊讶的尊崇”看待妖仙，不敢“不崇敬地提及它们”。100年后，英格兰的普通百姓仍旧说相信它们。据说妖仙传说在18世纪受到忽视，但是19世纪英国乡间民俗的收集者依然收集到了大量活跃着的妖仙信仰证据。就所见的文献资料来看，妖仙幻想的高峰似乎在16世纪末和17世纪初。正如最近一位学者指出的那样，这只是表明拥有大众基础的文学作品的增多，而不是妖仙信仰的发展。在法国，对妖仙故事的嗜好直到17世纪末才臻于高峰。英国在莎士比亚时期就有一股广泛传播的妖仙信仰了，人们把妖仙看成是一种淘气的但基本上是友好的矮神。人们也热衷于家庭小妖精罗宾·古德费洛的妖仙王国，罗宾先前根本未被视为真正的妖仙，然而，把妖仙或妖怪看成邪恶精灵的旧信仰并未完全消失。我们记得，布尼安的“朝圣者”没有被“妖怪或丑魔”所吓退。

对于当时的巫术师来说，妖仙是超自然威力的宝贵来源。该时期中的许多巫术书籍里都记载着召请它们以了解种种奥秘的指导方法。这种仪式与召请一般精灵的仪式完全相同。威廉·利利曾好几次想与妖仙女王接触，认为她会教人懂得他想了解的任何事情。乡村巫师也声称是借助于妖仙施术的。我们业已提及萨默西特的妇女琼·泰里，1555年，她从妖仙那里获悉其邻居是否遭了蛊惑。得妖仙之助而治病、算命、探宝或施行其它巫术项

目的术士包括：马里奥纳·克拉克（萨福克郡，1499年）、克罗克斯顿的妻子（伦敦，1549年）、约翰·沃尔什（多塞特郡，1566年）、玛格丽特·哈珀（约克郡，1567年）、苏曾·斯纳珀（苏塞克斯郡，1607年）以及16世纪萨里郡沃林甘的一个牧师。据说伊丽莎白时代的威尔士有大批占卜师和巫师声称在星期二和星期四夜间与妖仙一起散步。1648年，康沃尔郡的安妮·杰弗里斯被认为依靠6个绿衣小人提供的甜食为生。他们教她预言以及施行奇迹治疗。

这类精灵与妖巫的听差精灵和奇术家的妖魔属于同一类型。英国的妖巫审判中至少有一次（1619年对琼·威林莫特的审判）被告承认魔王给过她一个妖仙。“奥白龙”是个妖魔的名字，它在15、16世纪经常受到巫师的召请，此事早在该名得到妖仙王的称号之前。多塞特的术士约翰·沃尔什在1566年说，有三种妖仙：白色、绿色和黑色。黑色妖仙最恶，在他看来，他们与魔鬼并无区别。

在17世纪，妖仙神话开始定型成与现代大致类似的形式。妖仙被说成是一种小人，居于森林或古墓中，组有自己的王国。有时候他们在草地的环蘑菇上跳舞，并容许某些选定的人看见。他们偶尔也要掠夺，并可能突然攫取一个无人看护的婴儿，然后留下一个替换的丑孩。他们也可能咬、掐或用其它方法折磨一个粗心大意的家庭主妇或者不修边幅的女仆。正确的抚慰方法是在晚上把屋子打扫干净，准备好供他们吃的食品和水及毛巾——他们可能要刷洗，因为妖仙依靠人类供应食品，并且有洁

塘。这样做了以后，他们就会报答这种好意，在鞋子里放钱，或者如罗宾·古德费洛那样帮助主人操持家务，以换回一碗奶油。如若怠慢他们，就会遭到报复：他们会让自己的孩子在啤酒里洗澡，偷挤牛奶，盗窃用里庄稼，敲击水桶，使黄油和奶酪做坏，以及处处惹人憎厌。

在中世纪，为妖仙准备食品饮料的做法是尽人皆知的，并且必然会受到教会领袖的谴责。教会当然憎恨人们讨好其它神灵，在教会看来，供养妖仙以期致富或交好运的人实际上是信奉一种对立的宗教。中世纪后期的不少作者声称，小妖精和妖仙都是邪恶的妄想。宗教改革运动加强了这种敌意，新教神学家排除了妖仙是死者幽灵的可能性。妖仙不是善良精灵就是邪恶精灵，而后者的可能性更大。据说清教徒理查德·格林汉是把妖仙看成为善良精灵的。即使此事属实，他也只是这些神学家中的例外。托马斯·杰克逊认为，区别善良妖仙和邪恶妖仙是毫无意义的，它们的背后都是魔王。这就是大部分新教教导的正式教义，虽然象其它许多正式教义一样，它对于一般人民的影响只是部分的。

另一方面，新教把妖仙信仰说成是中世纪天主教会的发明，这一神话倒颇有影响。他们说，妖仙就象幽灵一样，是教皇派设计出来掩盖其诈骗行为的。它们是"教皇派维持无知者之畏惧的精巧构思物"。这一反复强调的观点是极不公正的，这不仅因为妖仙信仰比罗马天主教的教义更为古老，而且因为中世纪教会本身就是反对妖仙神话的。但是，在宗教改革后的一个世纪里，新教的善辩者却大量地运用了这一观点，并在科尔贝特主教的《妖

仙告别辞》中作了颇具魅力的诗意表达。大部分同情妖仙信仰的人都承认妖仙王国具有罗马天主教的特色。罗伯特·赫里克写道："它们的王国是个混合的宗教，部分是异教的，部分是罗马天主教的。"古德温·沃顿被帕里什夫人骗得相信自己与妖仙有着范围广泛的关系，他被告知说，它们是"基督教徒，以与罗马天主教徒同样的方式效忠于上帝，相信化体说，并有个居住在英国的教皇。"

人们提出了种种理论来解释妖仙信仰的持久性。那些寻求心理学解释的人指出了至今仍为精神病医生所熟悉的利利普特式幻想的存在。早在17世纪，妖仙幻想就与心理疾病联系在一起了。另一方面，所谓"矮人理论"的信徒则更偏向于认为妖仙信仰反映了对于一度居住在新石器时代洞穴中的矮种人的回忆。这类推测恰恰与我们的目的毫不相干。我们可以认为，妖仙信仰早就存在，并且世世代代地传授给了幼儿时期的儿童。我们的任务是要确定这一信仰如此继承下来的社会后果。

现代社会人类学家在研究了爱尔兰农民中残存的妖仙信仰后证明，这种观念有着重要的社会功能，有助于强制推行一定的社会准则。他们说："妖仙信仰强迫规定了农村人的明确行为。"在12世纪初的爱尔兰，人们相信只要把屋子打扫得干净整洁，就不会受到妖仙的骚扰。17世纪的英格兰亦是如此：

如果要使梅布宽厚温顺，
瓶盆锅罐都得安放齐整；

余火要收拾，清水须满盛，
做完这些后，太阳才西沉；
洗刷奶桶，扫净牛棚，
妖仙最恨邋遢女人。
要是不把房屋洒扫干净，
梅布就会狠狠揍她一顿。

赫里克的诗文既是一个仔细周到的家庭女仆的日程表，又是对违背者的制裁警告。本·约翰逊描述了妖仙女王：

假若不把长凳擦拭干净，
女王对姑娘的惩罚决不会轻；
要是炉中余烬没有收拾，
须记住尖指甲不会容情。

如果说17世纪的女仆只是因为害怕妖仙的折磨才认真工作的，那未免有些夸张，但是妖仙信仰显然影响了相信者的行为方向（妖巫信仰的情况亦是如此：人们习惯上认为有臭味的器具和房间乃是动物听差精灵的栖身之所，所以他们被告诫说，将粪便置于其仇敌可能发现的地方是危险的）。

家庭不整洁并不是受到妖仙惩罚的唯一不良行为。妖仙还处罚不注意个人卫生以及不好好洗净主人马匹的仆人。它们极其憎恶淫荡好色的行为，狠狠地掐、咬那些正在从事下流勾当的人。妖仙甚至还维护睦邻的美德，

它们作主借出家庭用具，并坚持要人们及时归还，那些拖延归还烤肉铁签和白蜡器皿的人将再也得不到妖仙的帮助。同样地，妖仙以丑孩调包的危险则提醒人们应该小心照看初生婴儿，稍有疏忽便会换来妖仙的瘦小、丑陋和迟钝的孩子。在新生儿的最初几个星期里尤应注意，因为据信妖仙最可能在孩子洗礼或赴教堂以前采取行动。当时的人们有明显的宗教理由相信这是婴孩最易遭受攻击的时期，但是也可以用更为实用的理由证明孩子在此期间不能独处是正确的：新生儿特别需要照顾。对于婴孩被攫的恐惧在某些乡村地区是十分现实的，它只会产生有益的影响。

妖仙信仰就以这种方式强调了某些准则，而社会机器正是依赖这些准则才有效地运转的。妖仙信仰也可以用来解释某些本来是不能令人满意的情况。一个家长可以声称孩子是调包丑孩，从而解除了对迟钝孩子的义务。一个庸医可以用同样的方式掩饰其无知。1590年，哈特菲尔德季度法庭上谈及赫特福德郡伊克勒福德的著名巫师托马斯·哈定，他对一位妇女说，她那既不会走路又不会说话的孩子乃是一个调包丑孩，唯一的弥补办法是在一个晴天让孩子坐在粪堆上的椅子里呆上1小时，以期妖仙来把偷去的孩子换回。妖仙信仰还可以解释其它的不幸或不当行为。迷路人可以辩解说，是一个幻象将他引入歧途的，因为妖仙专门引得旅行者迷路是妇孺皆知的事情。不负责任的仆人可以责怪妖仙扰乱了他的工作："女仆打翻了牛奶锅或者闯了随便什么祸，都可以把责任推在罗宾身上。"当古德温·沃顿发现自己在性生活上过

于萎弱，难以维持他与帕里什夫人的关系时，他便猜测是妖仙女王在其睡梦中贪婪地吸尽了他骨头里的精髓。

此外，必然有些招摇撞骗者随时打算利用他人的轻信。15世纪中叶，肯特郡的一帮偷猎者从白金汉公爵在彭舒斯特的猎园里偷走了一些鹿，他们涂黑了脸，声称自己是妖仙女王的仆人。有证据表明，在伊丽莎白时期和詹姆士一世时期，有许多骗子谎称与妖仙合资而骗取别人的钱财。1595年，伦敦术妇朱迪思·菲利普斯受笞刑穿经全城，她的罪名是以索取与妖仙女王会面的特权费为名从轻信的主顾那儿骗走了大笔钱财。1614年，一对作恶多端的夫妇艾丽丝·韦斯特和约翰·韦斯特被揭露，他们以即将得到妖仙金子的许诺从一个主顾那里骗取了40英镑。在此数年以前的一个例子更接近本·约翰逊在《炼金术士》中描绘的骗子。当时，安东尼·阿什利爵士及其兄弟卷入了一件大法院诉讼案，原因是他们允诺一个受骗者得以娶妖仙女王为妻，从而竭力骗取他的钱财。17世纪末，天真的古德温·沃顿被帕里什夫人说得居然相信她已设法利用妖仙王国的政治危机而让他当上了国王。每当沃顿想与其新臣民会面时，她就用种种借口来拖延，而且遗憾的是，妖仙女王的每次偶然现身总是在他酣睡之时。然而沃顿在这些显而易见的"不凑巧"后仍然相信她，这种异乎寻常的假托持续了10多年。

妖仙信仰的一个引人注目的方面是其自我认可的特性。相信妖仙的人就象占星家和巫术师一样，能够容忍每个挫折和失望而不丧失其信仰。信仰者明白自己决不能指望亲眼看见妖仙，因为这些小家伙以谨慎提防泄漏其

隐私而闻名，它们绝不会在怀有强烈好奇心的人面前现身。帕里什夫人告诉沃顿说，妖仙有办法招呼它们想与之交谈的人，这种招呼是“如此迅速，以致于除了它有意让他看见的人之外没有人能看见它”。它们也不会在泄露其秘密的人面前重现。1555年，琼·泰里说，她在宗教法庭上作了这样的坦白后就再也看不见妖仙了。人人都知道，定时接受妖仙金子的人一旦向人吹嘘后，其供应就立即停止了。正是这种狡猾的遁辞使得妖仙成了骗子的极好工具。例如，艾丽丝·韦斯特对其受害者施加影响道，“最必要者莫过于保密了，如果此事被别人知晓，那么受到根本牵涉的只是他们3个人，他们不仅会失去美好的前景，而且会给妖仙招来危险，结果就会导致巨大的祸殃和可怕的灾难”。当此后这位主顾瘸了腿时，她就立刻指责说，这是因为他将秘密告诉了别人。妖仙信仰有着不可测知性，这就保护了它们，使之不会轻易暴露。如约翰·法尔斯塔夫所说，“它们是妖仙，与之交谈的人就要死亡。”

第十四章　时节和预兆

第一节　时节的守奉

关于吉利和不吉日期的信仰至少可以追溯到古典时代。罗马人及其"不祥日子"和类似的概念广泛地流传在中国与古代东方。实际上，关于某些日期鉴于神秘原因利于某些活动而另一些日期则不利的观念见于大多数工业前的民族中。它不同于农学家所发展的季节惯例，甚至也不同于最好在某一特定月亮相位期干某事的半占星观念。这类活动有着自觉的理性基础，尽管其理论假设实际上是错误的。与此相反，不吉日子信仰的基本特色是：没人知道它们为什么不吉利。守奉它们的规定是继承来的，建立在无法辨认的基础上。

在中世纪的欧洲，人们假想的最著名的不吉时节是所谓"埃及的"或"阴郁的"日子。这种日子有一长串，人

们认为在这些日子干任何事情都是危险的，出门旅行者可能永远不会归来，生病者将不能康复。似乎无人知晓这些日期为何被称为“埃及的”，有人说，是因为古埃及人最早观察到这种现象，另一些人则认为这些日期正是种种瘟疫袭击圣经时代埃及的时候。

同时，关于一年中哪些日子属于“埃及日”，似乎也没有明确的一致意见，因为流传着好几组对立的日期。在16和17世纪的英国，历书和大众手册上通常都列出这样的“凶日”，但是这种预报很少相互一致，细心的读者会得出结论：实际上没有一天不被某人看成是不安全的。

许多个人也编纂不吉日期表，这经常见于他们的私人文件中。在这些时节，应该避免婚礼、旅行、手术、放血以及其它关键性活动。我们无法说清人们究竟认真对待它们到何等程度，不过，即使伊丽莎白一世的财政大臣伯利勋爵也认为值得在其《对儿子的忠告》里谈到它们：“虽然我认为没有任何日子不宜于从事手头正在进行的正当冒险事业或业务，但我仍然发现有人——很有身份的教士——在每年的3个星期一是极其谨慎地克制自己的。”这即是4月份的第1个星期一（假想的亚伯去世纪念日）、8月份的第2个星期一（所多玛城与蛾摩拉城毁灭之日）、以及12月份的最后一个星期一（加略人犹大的生日）。在伯利的三个禁忌星期一（晚至19世纪的大众传统中还保持着对于它们的记忆）中，我们可以识别出任意篡改了的三个不宜放血日的圣经化翻版，这原来是希波克拉底提出来的，并且由塞维利亚的伊西多传播到中世纪的欧洲，这即是4月和8月的朔日，以及12月的最后一天。

与不吉日信仰十分接近的是关口年观念，这是个人一生中周期性的日期，是其健康和命运的转折点。该观念基于这样的说法：人体每7年改变一次特性，因此其生命就由“7年周期”构成。按照某些作者的看法，每隔七年便是一个关键时节；而另一些人则认为，只有为7之倍数的奇数年(即7、21、35、49等等)才是关口年。通常认为63岁是大关，它由7与9相乘而得，而这两个数字乃是毕达哥拉斯哲学赋予了神秘意义的数字，17世纪相信此说的人很少能解释出道理来。这个观念虽然遭到知识分子的嘲笑和教士的驳斥，但是仍被当时的许多人认真看待：一个作者在1603年说：“现在很少有人超过63岁，因为这一岁是致命的大关。”与此极为类似的一个观念是：一年中有某些星期日子和月份日子对某些家族或个人具有特殊意义。奥利弗·克伦威尔死于1658年9月3日，而这天正是其邓巴和伍斯特之胜的纪念日，这个巧合大大有助于这一观念活跃在17世纪下半叶。

中世纪的教会与这些认为不同时节具有固有性质的迷信进行了颇有生气的——即使是不成功的——斗争(虽然亨利八世似乎不愿意让主教们在其《基督教徒之制度》中谴责守奉“阴郁日”)。神学家在其反对埃及日信仰的运动中引用了《旧约》中对于守奉时节的警告。他们也抨击季节守奉，例如在元旦施舍东西以给施主及其财产带来好运。中世纪教会还不得不与环绕其本身仪式的类似信仰进行斗争，例如某些日子不宜举行洗礼这类根深蒂固的观念。

但是教会自己却赋予每个日期以某种象征意义，所

以强调时间性质不平均之信仰的莫过于宗教日历了。即使在宗教改革以后，宗教年里也还散布着季节性的禁忌和守奉。星期五和大斋期的戒食使得某些时节具有了饮食上的独特性。诸事不干的圣日在乡村人民的生活中具有更大的意义，它们把一年分成了若干个可以记忆的单位，使人们更易知道每件年度工作的适时进行。17世纪中叶，约克郡的农民亨利·贝斯特极其严格地用宗教历审查他的年度工作，他知道在米迦勒节怀孕的羊羔将在圣烛节前生下、犁地须在安德烈节前进行、小母羊应在圣路加节与公羊交配、仆人应在圣马丁节雇用、牧草地只能在报喜节过后的 40 天之内放牧。有些日子就这样变成了宜于特定活动的传统日期。在圣斯蒂芬节放血，在圣腓力节和圣雅各节给小羊羔断奶，以及在报喜节交租。16世纪的农业作者托马斯·图塞尔向其读者推荐了20条这样的准则：

> 在圣埃德蒙国王节种植大蒜和豆；
> 在圣母玛丽亚的两个节日之间修剪番红花；
> 在万圣节前夕播种小麦。

几乎所有的年度集市都在具体的圣徒节或其前夕和次日举行。这类宗教节日标志了交租或其它世俗活动的日期，正是这一重要价值才解释了伊丽莎白时代的教会日历依旧宽容地夹杂着黑色字母的圣徒节日的原因，尽管这些日子已不再作为圣日来庆祝了。

这种习俗决非全然没有道理，因为在英国就如其它

地方一样，教会年和农业年也是密切相关的，尽管决不是确切地重合。亚里士多德指出，古希腊人的主要宗教节日都定在庄稼收割以后，“因为在那个季节他们最有空闲”。在黑暗时代的北欧民族中，大节日都放在冬天，因为那时的严酷天气迫使他们的大部分工作停了下来。今日厄瓜多尔的印第安人仍把其宗教节日和婚礼放在收割之后。归结起来，都铎王朝时期的英国将某些活动放在某些时节的做法可以用“收割应该先于其它一切事情”的原则来证明其正确性，尽人皆知的谚语是：

须选吉日来娶妻，
大小镰刀期间最应忌；
一旦违背此规定，
永不昌盛永不吉。

它也方便地限制了可能导致混乱的公共庆典的机会。

对于这类守奉和禁忌的一般看法显然不合情理。例如，耶稣受难日是可变的，它本来不宜于使用在农历中。除了这类规定外，还有一股用传统的权威而不是方便的考虑来证明日历守奉之正确的持久趋势。中世纪的教士曾鼓励这样的观念：圣徒的节日有一种超自然的气氛。他们强调说，在圣日犯的罪要比其它日子犯的罪更为严重，他们还传播许多关于天罚降诸无视宗教历守奉之人身上的轶事。这种观念在宗教改革以后仍然残留着。象圣斯威辛节这样的圣徒节日在许多大众占卜体系中仍然

占有重要地位。有些日期中还保持着禁忌。星期五是耶稣被钉死在十字架上的日子，所以此日被认为不利于任何事情，无论是婚礼、旅行，还是剪指甲，也不宜于钉马掌或犁地，人们可以在地里捡石子，但是不得翻土，圣洛伊节也是钉马掌的不吉日。婴儿蒙难日则是极其不祥的日子，约翰·奥布里写道："在婴儿蒙难日，我们不敢做生意，"他的许多同时代人也有同感。有些人甚至认为，在紧接婴儿蒙难日的那一星期里也不宜从事任何新工作。查理一世在位期间，一个清教布道师与当局发生了纠纷，因为他在布道时反对人们接受"凡在圣诞节期的12天内工作的人都会变得不洁净"的说法。同时期内，约克郡的仆人则认为在星期一换东家是不吉利的。

教会对于婚礼举行日期的规定也助长了时间性质不相等的教条。中世纪规定了不准举办婚事的几段日期，按《教规手册》，这样的日期有三段：从降灵节期的星期天到显现节的第8天；从四旬斋前的第3个星期天到复活节的第8天；从耶稣升天节到圣灵降灵节的第8天。宗教改革以后，特兰托宗教会议改善了这种情况，即只是禁止在大斋期和降灵节期内举行婚礼。但是英国教会保留了全部的中世纪禁忌，尽管并未正式载入《祈祷书》或教规中，它们却存留在许多主教的巡视项目中。在禁期内结婚的许可证可以出钱购买，但是若未经许可而在禁期内结婚则会受到宗教法庭的起诉。清教徒和以前的洛拉尔德派教徒一样，把这种禁忌指责为迷信，主教区会议和国会是清教徒为使全年都可举行婚礼而努力活动的场所。但是，他们徒劳了，这种禁忌在18世纪初仍在实施。

这类规定是关于结婚之吉凶时节的古代传统的宗教性翻版。在14世纪的英国，有人认为月亏期间结婚是轻率的。在大斋期结婚者会后悔的格言反映了在神圣时节不准性交的宗教禁忌。大斋期禁食最初可能是为了配合每年这一时期内的食品匮乏，但是它后来包含了其它不实用的意思。许多天主教教士把它视为不宜于房事的时节，现代统计学家的研究表明，在近代欧洲的早期，大斋期间怀孕的人要少于其它时期内怀孕的人。对于各教区登记册的研究显示，大斋期是17世纪前怀孕最少的时期，也是18世纪前结婚最少的时期。

清教徒激烈地反对这类观念。正如他们抨击结婚禁期一样，他们也严厉批评守奉大斋期、圣斯威辛式占卜以及一般的圣徒节日纪念。詹姆士一世时期的一个讽刺诗作者模仿清教的一条誓言道：

> “此日不及那日神圣”，
> 作此想者乃标准蠢人。

在传统年中不规则地分布着基督教的节日，清教徒竭力主张建立一个正规的日程：在6天工作过后跟随一个安息日。这种做法的影响颇大，迄至17世纪末，该观念已基本上被社会所接受。这一工作习惯的改变是重要的一步，它使社会接受了时间同质的现代概念，而否定了时间不平均和不规则的原始意识。

正如犹太教的安息日开始时是个禁忌日一样，清教徒的星期天最初也被其支持者看成是必须绝对遵守的一

条严格规定，尽管其实际结果并不方便。于是就出现了清教徒的极端主张：在星期天出门旅行或烹烧食品都是错误的，按照有些宗派主义者的看法，甚至吃东西也是不对的。1651年，布道师在萨里一位绅士的丧礼布道会上赞扬了死者的虔诚：他得病之日正是星期天，所以便拒绝请医生诊视。这件事表明，星期天守奉中合理计算的因素已经明显地受到了更为原始的观念的腐蚀。在较近的时代，基督教传教团体向外输出的严守安息日习惯基于一种超自然的制约。当传教师向爱斯基摩人解释了星期日不应干工作的禁忌后，爱斯基摩人认为自己终于发现了灾殃的原因，于是严格地守奉着这一新规定。17世纪，许多布道师都全盘接受严守安息日习惯与物质繁荣之间存在关系的说法，但是他们通常是从神圣作用的角度而不是从以最经济方式组织人类劳动的功利角度来考虑问题的，而后者对于其维多利亚时代的继承者来说却是极具魅力的。上溯至盎格鲁-撒克逊时代的一条巫术符文对于某些人来说，乃是星期天神秘属性的象征，它保证佩符者免遭一切危险，只要他在安息日戒除一切劳动，包括不洗脸、梳头。

即使是清教徒也会完全背离"时间同质"的设想，他们认为有的时节天生地更宜于从事关键性的事务。这类观念的有价值的副作用是很明显的：将重要的有风险事务限制在一年之中的某些日期内，由于强调了其关键性，所以就使人们注意到需要十分谨慎小心地对待之。吉日和不吉日信仰通常关系到非常规性的活动，结婚、搬家、动手术，这些活动都极其需要深谋远虑和周密谨慎，然而，

圣徒节日和安息日使得日常活动也停了下来。这种共同的守奉有助于加强社会的一致性，它把统一的工作和休息模式强加到了个人头上，否则这些个人的活动就会互不相同。17世纪没有交错的假日。

吉日和不吉日信仰还有着解释功能，它可以说明此人的成功和那人的失败。17世纪的一个怀疑论者评论道，人人都想知道其命运的原因，而在没有其它明显因素的情况下，“时间和空间是成功、良好或糟糕的卓有声望的主宰和安排者”。

当一个社会基本上以农业为特色，并且技术相当原始时，时间不同质信仰便是它的自然产物。对于从事农业或简单手工操作——在此，气候是关键因素——的人来说，时间必然是不同价值的，这就反应在时间不同质信仰中。在以季节作为基本生活模式的社会里，关于不吉日子、圣徒节日、关口年、闰年等形形色色的观念更容易被人们所接受。旧的教会历产生于密切依附于土地者的需要，但是清教以星期节奏代替季节节奏的要求则导源于城市而非农村。即使在中世纪晚期的英国，农民对于时间不同质的信仰也比城镇居民强烈。15世纪的一位作者说：“在城镇中，人们用时钟来调节。”更为精确的机械计时法的发展使得把时间看成连续和均匀的带尺般的数学概念有了传播的可能。到了17世纪后期，不断增长的多样化经济生活正在打破先前控制着大多数居民生活的季节惯例，摆钟的发明（1657年）最终使得精确计时成为可能。这些变化意味着牛顿的时间连续和同质的概念不仅具有知识上的确实根据，而且也具有社会方面的可接受

性。旧的时间观迅速地消逝了。约翰·雷有意从其开拓性的英国谚语集(1703年)中删去了“一切迷信的和毫无根据的对预兆、日期、时刻以及诸如此类之守奉”的内容，因为他希望从人们的记忆中抹去这些东西。1714年，一位作者谈及吉日与不吉日信仰时说，“一些软弱和无知的人也许会这样认为，但是明智的人则鄙视它们”。

第二节　预兆和禁忌

对时节的守奉只是16、17世纪英国居民认为可以避免坏运气的方法之一。这种关注也是其它大量信仰的基础，我们知道这类信仰广泛地流传着，尽管我们没法精确地计算出其广度和深度。它们涉及到驳杂繁多的行为和环境，人们认为这种行为和环境出于某种说不出的原因会导致不利后果，其现代对应物乃是这样的观念：若撒落了盐或在梯子下经过则会导致厄运。较早时代的这类预兆和禁忌要多得多，1612年，一位作者写道：“我们所使用的禁忌不可胜数。”

但是，我们仍有可能将这种做法理性化。有些禁忌只不过是保守地警告人们背离公认方式后招致的危险。时至今日，从床的“错误的”(即不习惯的)一侧起身也是不好的。在17世纪，解除长子继承权或者失掉一件祖传宝物(即“吉祥物”)是颇不吉利的，“吉祥物”被视为贵族繁荣赖其代代相传的事物，它是连续性和占有权的象征，有时甚至作为占有者称号的标志。

还有些禁忌可以视为考虑周到的禁戒：鉴于分娩所

冒之风险，我们不难理解为何人们认为不宜选择孕妇作孩子的教母了。有些禁忌来自可以辨认得出的观念：餐桌前坐13个人非常不吉利，这出自《最后的晚餐》；过早立遗嘱也不吉利，因为许多人这样做了以后就死了。有的禁忌则反映了过时了的法律禁令：中世纪教会禁止教士狩猎，因此人们认为与教士一起打猎是不吉利的。还有一些规定明显地有助于维持日常的工作惯例：屠夫或马贩子对一头牲畜的讨价还价被认为即使最后不买也是祝愿牲畜康健的表示；但是如果他不出一声就轻蔑地拒绝了，那么一旦牲畜随后死了，他就要担负责任。

这种表面上的理性化很容易达到极限。为什么克利夫兰的人认为天黑之后吹口哨是不对的？为什么发现四瓣叶子的三叶草或旧熨斗，以及把酒溅到别人身上是幸运的？为什么将重要意义赋予奇数或偶数、左侧或右侧？为什么人人都认为绊倒在门槛上或者佩戴钻石结婚戒指是不吉利的？为什么宰杀燕子极为不祥，甚至捣燕子窝也被“某些老年妇女认为是比从教堂盗窃圣餐杯更为可怕的渎圣罪”？

同样成为不解之谜的是，有些显然是任意选择的行为和物体也被认为会招来超自然的抗议。人们赋予某些有形物体的功效大大超过了其自然性能：月桂树可以避雷雨之害；南流的水具有巫术性能；马鞭草和蔴籽可以驱邪；牛奶能扑灭雷电引起的火灾；小儿胎膜会带来好运。没有任何纯粹的功利理论可以肯定地解释为何某些事物有着这类功效，而另一些事物则没有。

当时的人们在周围自然界中发现的五花八门的形迹

和预兆提出了同样的难题。飞禽走兽的行为往往有预报的能力：喜鹊喳喳叫便意味着客人将到；渡鸦可能预告了鼠疫；野兔在人前窜过乃是不祥之兆。我们今天对于这类观念也十分熟悉，因为我们都知道，黑猫是吉利(或不吉)的，以及单只喜鹊主忧虑，两只喜鹊主欢乐。但是我们缺乏17世纪农民尽人皆知的大量口头传说，我们也没有从琐碎小事中发现重要意义的素质。很难设想现在的下院会象1601年伊丽莎白时代的前辈一样以那种方式作出反应：当财政大臣的秘书在争论中晕过去后，“人们可以听到有关此事的种种奇谈怪论，有人说是‘凶兆’，有人说是‘吉兆’”。

头脑不是那么单纯的同时代人则常常把这些概念斥为迷信的胡言乱语。中世纪教会坚定地反对飞禽走兽乃厄运预兆的说法，许多作者把这类观念视为无知农民的想入非非，尽管他们承认“粗鄙的教士”也往往持有这种看法。都铎和斯图亚特王朝时期的怀疑论者指出，这类信仰是利用了人们的想象力。一个人之所以感到其事业注定要失败，是因为他出发时在门槛上绊了一跤，而这种预感往往是正确的，因为他的心思已经不再放在事业上面。他的决心随着他对成败的估计也会或强或弱，所以结果是可以预料的了。1665年，一位作者指出：“当一个人相信前途无望的预兆时，其支撑事业的双手便会软弱无力，于是再好的事业也会一败涂地。”雷金纳德·斯科特、罗伯特·伯顿、斯普拉特主教及其他一些人也都持有同样看法。有人则走得更远，他们试图揭示这些被认为是显然毫无根据的迷信所赖以为基础的“合理”根据。

他们指出，自然原因是动植物行为的基础，用鸟作为气候预测的工具并不荒唐，因为它们对于大气的变化比人类更敏感。克罗伊登附近一条河流的涨水，完全可能如当地居民所想的是预报了瘟疫的降临，因为潮湿的年份往往会使疾病多发。失贞的姑娘也完全可能确实通不过圣威尔弗里德教堂的狭缝——它是里彭牧师墓穴中的一条狭窄通道——因为她们若是怀了孕，就会身体发胖，从而通不过狭缝。17世纪的研究者就是以这种方式来处理大众迷信的。他们的解释尽管似乎并不令人信服，但至少为知识风气的变化提供了证据。这种"理性主义"并非新事物，但是它从未被如此系统地应用过。

17世纪以来，在解释人们将重大的迷信意义归之于琐屑小事的原因方面进展甚微。在现代，处理这一问题的方式有三种，总的说来，每种方式都有参考意义，但是没有一种是完全令人信服的。它们可以方便地归纳为"功利主义的"、"功能的"和"象征的"，例如，功利主义的解释是这样说明撒落盐而导致坏运气的信仰的：盐是供不应求的值钱物品，所以不应该不必要地泼撒出来。根据这一解释，被赋予巫术重要性的物体明显地具有社会重要性。这种方法的局限性我们已经看到了。许多预兆、禁忌和巫术方面使用的物件似乎都没有任何功利主义的意义，而另一些在社会方面有用的物件却没有任何巫术意义。

第二种方法是功能性的。它是将重要性放在该信仰有益于社会的结果上，而不管其内在的优点。例如，对撒落盐的禁忌使得行为沿着有用的方向标准化了，它避免浪费，并敦促人们在餐桌上的节制行为。它也可以作为

随后任何灾殃的适宜托辞，暗示了事业的失败是由个人无法控制的外界环境造成的，从而把注意力从个人的失误或疏忽大意转移开。这类迷信尤其环绕着重大的人类活动或状态：结婚、怀孕、旅行、高难度技术操作。由于它们使人们集中注意力，小心细致地从事正在进行的活动，所以它们颇有价值。这一说法虽然有助于解释某些信仰的持久性，但是并不能说明其起源即是如此。而且，当仪式或禁忌以并无明显有价值的积极功能结束时，它就无法说明问题，例如，路遇野兔窜过乃不吉征兆的观念以及打嗝时应将左拇指放在右手中的信仰。

第三种方法是象征性的。这来自于这样的解释：为了理解为什么盐被撒落是不吉利的，就必须首先知道盐对于当时的人们来说象征着什么，这可以使用心理分析的方法。例如，认为盐象征了精液，不想撒落它是反映了对于"早泄"的无意识恐惧，这个方法是有局限性的。但是，也可以用这样的假设探讨它：盐的观念只有在列入原始分类体系后才有意义，它是（或者曾是）一种隐语中的一个结构分子。这是结构人类学家的方法，倡导者是克劳德·列维-斯特劳斯。他们揭示了，原始民族有着精心构思的分类体系，并用语言含义指挥着他们的经验。这些体系以人类和植物、走兽或飞禽以及自然界中其它事物的象征性类似为前提，环绕着两极性——诸如左右、黑白、雌雄——组成了精巧的相应和相似。仪式禁忌只有在这整个框架中才有意义。例如，只有将"盐"的概念置于这一体系中才能发现撒落盐的意义。符号本身是任意选择的，其意义只在于它们在"密码"中的地位。为了理解

为什么将重要性赋予特定的预兆、仪式、禁忌或巫术物体，就必须找到“总计划”。盐的象征意义不能从其内在性能上来推测，而是必须破译“密码”。

这个方法应用于文化上统一的原始民族时是成功的，但是在处理如16、17世纪的英国这样错综复杂的社会时，是否能取得进展则令人怀疑。诚然，自从古典时代以来，利用相似性和相应性思考一直很流行，并且是有影响的微观-宏观理论的一个基本组成部分。但是，对这一时期的文化遗产作出贡献的“密码”和“隐语”车载斗量，以致无法轻易地识别出来。在这一时期中我们所面临的不是一种简单的密码，而是许多不同思想方式的文化碎片的混合物：基督教的和异教的，条顿的和古典的。如果声称所有这些成分都混和成了一个新的有条有理的体系的话，那么将是十分荒谬的。我们有可能调查任何特定物体所象征的事物，但是其结果通常是杂乱无章和毫无用处的。例如，兔子是异教神弗雷亚的随从，它又与兔唇即残废有关。谁能说清其中哪一样事物使得都铎王朝时期的乡下人感到有不祥特性？我们怎么能确定盐的许多种象征意义中的哪一种在大众迷信中占有稳固的地位？在《旧约》中，盐象征着契约或誓约，在中世纪教会中，它被用来驱赶精灵，在较近的时代里则多变地与重要性、痛苦、慷慨、怀疑和社会差别联系在一起，我们无法说清，究竟是其中的哪一种作用产生和保持了泼落盐乃不吉之兆的信仰。

对于这些含有潜在意义的种种事物之象征性伴随物的探讨是个范围广泛的课题。迷信被定义为“早期崇拜

活动的一系列无组织残存物”。但这只是以假定为论据的狡辩。盐、黑猫或梯子在早期具有宗教意义这一事实未必是它们在今天具有迷信价值的原因。因为古代宗教中的许多成分都已消失了，现在明显残留下来的那些成份事实上已获得了新的含义。直到我们所讨论的时期，这类符号的原有意义往往都已丧失或走样了。人们之所以守奉它们，是因为从小就是这样做的，并不是因为它们依旧构成了人人都能说的一种语言的一部分。正是由于这类迷信建立在这种模糊不清的基础上，17世纪后期的善于思考者才越来越不去接受它们了。

结　论

第十五章　若干相互关系

第一节　巫术信仰的统一性

在对于16和17世纪精神生活的许多方面进行了冗长的研究后，现在应该把讨论中的各条线索汇聚起来了。首先，我们必须强调主要巫术信仰的相互关系。巫术、占星术和妖术之间的联系既是知识上的又是实践上的。占星术在知识方面合乎道理地证明了泥土占卜、手相术、面相术和其它类似活动的正当性。科尼利厄斯·阿格里柏说："一切占卜技术都以占星术为基础。"手相家和面相家以天体和地面物质之间的感应为前提，把脸和手的不同部位归属于不同的黄道十二宫。泥土占卜使用了占星术上的十二宫段，按照这一专题的主要教科书说，泥土占卜"不是别的，它就是占星术"。炼金术也按照行星将金属归类，它有时候被说成只不过是"厨房巫术或烟囱占星

术”。占星术的时间选择不仅对于炼金术操作，而且对于采集巫术草药和召唤精灵来说也是十分重要的。据罗伯特·弗拉德说，甚至武器药膏的成分选择也取决于占星研究。1619年，妖巫埃伦·格林承认，她的精灵在一定的月亮相位时前来吮吸她的鲜血。

不同信仰之间的知识关系由于它们在实践上的互相关联而得到了进一步的强调。占星家往往从事着范围广泛的活动：福尔曼从事占星术、泥土占卜、医务、面痣占卜、炼金术和精灵召唤等行业；阿什莫尔的活动同样的驳杂；理查德·桑德斯撰写了一系列关于手相术和面相术的教科书；即使比任何人都更“纯化”占星术的利利也从事着传统的医务、精灵召唤、探宝和祈请天使及妖仙。难怪1649年向占星家学会布道的一位教士感到有必要警告其听众应该坚持到底了：“如果滥用你们的正当技艺，它就会变成巫术师的、贤人的和巫士的技艺了。”

巫术和占星术的关系说明了不同类型的巫术或半巫术信仰互相支持的方向。占星家象术士一样，处理许多自以为受蛊惑的病人，因而有助于维持妖术信仰。理查德·桑德斯和约瑟夫·布莱格雷夫竟声称占星诊断是发现妖术的唯一可靠方法。他们把善良巫术和术士看成只是骗子或者邪恶妖巫的同盟者。利利的判例汇编中共有50多起涉嫌的妖巫判例，其中有23起以上发生在1654年施洗约翰节和1656年9月之间，但是留有判断意见的只有5例，而且全部都是否定的。他告诉一位主顾说，他并未受到蛊惑，而只是私部得了一种怪病，“因纵欲过度而引起”；一位贵妇人得到保证说，她不会死于妖术，而

可以指望自然死亡；一个绅士和肖尔迪奇一个丝织工之妻都被告知说他们并未受蛊惑；还有一例则被视为“水肿结石”。

但是另一些占星家有时候则肯定妖术怀疑。据知，约翰·迪伊就曾诊断过一个邻居的妖术。1654年，诺福克的鞋匠克里斯托弗·霍尔替一个生乳癌的妇女诊视。他制作了占星图后说，她的疾病起源于自己所在的希林顿村庄里的“3个妖巫”。这种说法的效果与术士造成的效果并无区别。占星家很愿意被人视作关于妖术的全面权威，他们认真地对待一切嫌疑，并开出使患者康复的处方。妖术信仰就这样一直由于他们的活动而得到巩固。

但是占星术和妖术通常是对立的解释体系，因为将疾病归因于邻人的恶意就意味着排除了星体原因的可能性。例如，1635年，一个“因郁郁不乐而生病”的人来见理查德·内皮尔爵士，他“怀疑自己遭受了蛊惑或者受到了恶星的摧残”。人们常常把行星作为神秘疾病的直接原因。直到进入了18世纪，伦敦的死亡统计表还经常包括直接归因于“行星”的死亡例子，例如，1662年3例，1665年6例，1679年4例。所谓“受行星影响”就是突然和不可解释的瘫痪、中风或者其它类型的暴卒，丧失肢体功能的畜牲也同样地被说成是“受行星影响”，正如一个发疯的人可被称为“受月亮影响”一样。这个字眼也用于庄稼的突然毁坏。术士就象处理遭蛊惑之人一样地处理“遭受恶星影响”的人。17世纪初拉伊的市长生病后，一个精灵告诉苏曾·斯纳珀可去一个术妇那儿取点“行星水”。类似的情况还有，伦敦的庸医玛丽·格林在1693年声称曾

治愈了一个"左臂受行星影响"的男人。19世纪末，善良巫师有时候仍被称为"行星裁判者"。1619年在莱斯特郡被控妖术罪的安妮·贝克精心编造了一套行星神话，她声称行星有4种颜色，"黑色、黄色、绿色和蓝色，黑色始终主死"，她曾看见蓝星影响了一个名叫托马斯·费尔巴恩的人。在此，所谓的"行星"似乎发展成了听差精灵和恶鬼。她的说法酷似多塞特郡术士约翰·沃尔什在1566年的说法，他说的不是行星而是"妖仙"，它们有三种：白色、绿色、黑色，黑色始终意味着死亡。

各种巫术信仰的混和乃是这一时期中的特色。更为野心勃勃的占星家则竭力主张，其它一切巫术活动都隶属于占星术规则。但是占星术的最高地位并不是那么容易保持的。利利自己也承认神灵直接启示知识的可能性，他认为，"现在有许多人"就是这样获益的，同时，绝对无法用占星方法获得炼金术知识。据雷金纳德·斯各特说，有人认为，即使占星知识也可以通过"神启"而得，一个名叫"比弗龙斯"的精灵能够使人对于占星术"出奇地老练"。有些低级的占星家则求助于许多传统的反巫术。所以，即使他们的活动有着知识基础，那也是个混乱不堪的知识体系。

建立于清楚表明为占星基础上的一种广泛使用的巫术乃是占星图徽与护身符，在其中藏有适当的占星影响，犹如将落下的果子储存起来以备不时之需一样。占星家将星体放射物捕捉起来，把天体的威力用于他们自己的目的。他们用铜或锡制成图徽，在吉利的占星时刻镌刻占星符号。占星家把它们用于一切传统的巫术方面，获取大

人物的恩宠、博取女人的爱情、维持妻子的忠贞、预防疾病和妖术，以及免遭雷击。1667年，利利把许多这样的图谶送给了阿什莫尔，并把它们形容为“全欧洲私人拥有的最伟大的秘方，这是博思韦尔勋爵10年之中的收藏品，他送给了霍尔本爵士，爵士又送给了我”。阿什莫尔在其个人的重大时刻经常使用这种方法，用它们来对付骚扰其住宅的跳蚤和老鼠，以及妻子的呕吐。他是1678年利奇菲尔德的国会候选人，他制作了巫术图谶，“以提高其声望和大人物对他的评价”。福尔曼、内皮尔以及其他许多人也都使用过这类巫术。17世纪90年代，据说利利的继子及占星术继承人亨利·科利以4先令1枚的价格出售占星图谶，供女仆避孕之用。于是，占星术就导向了巫术、奇术、炼金术和漫无边际的巫术探索。阿什莫尔写道：“司法占星术是自然巫术的钥匙，而自然巫术则是通往点金石的门户。”

当然，占星术毕竟是不同于乡村巫师之巫术的一门技艺，它有着精心构筑的理论基础，并吸引着受过教育的人们，他们纯粹出于知识上的享受而对它进行研究。占星术还提供了更为全面广泛的服务，女贤人则无法为其主顾提出有关未来决断的系统性忠告，也无法象占星家一样对主顾及其亲属进行有个性特色的精辟分析。尽管如此，占星活动的基本成分还是与乡村巫术的基本成分十分雷同：解决失物、失踪者、疾病等问题。许多主顾是否看到了这两类施术者的差别是颇有疑问的。他们前去请教占星家，有一半是预料他会施行巫术：布克的一个来访者在看到占星家的玻璃罩里的时钟后便退缩了，他抗

议说，他不愿意看玻璃里的东西。约翰·加德伯里抱怨说："我们之中有些人打着占星术的金字招牌……经常使用水晶球或其它欺诈手段来蒙骗那些愚昧的人。"有大量自命的占星家玩弄五花八门的欺骗手法来加深其主顾的印象，诸如邓斯特布尔的天主教占星家威廉·马什之流的奇术家便是，他对一个熟人透露，他使用的占星术只是一种掩护，"实际上是借助于一个赐福精灵而从事其业务的"。帕特里克和桑德斯都使用过水晶球。

然而，占星术之所以长期以来能使其威力大于大多数其它类型的大众巫术，是因为它假装有一套真正的科学体系。并非所有的占星家都是背离占星原则而不分青红皂白地涉猎其它巫术，或者将盖尔弗里德式预言包括在自己的历书中。例如约翰·加德伯里便代表了最纯粹的占星术理性主义。他反对使用占星图谶，就如他嘲笑在医术中使用符咒一样。他看不起利利和卡尔佩珀引用西彼拉预言或希普顿大妈预言的那种做法，就象看不起第五王朝派的幻想和不遵奉国教者所收集的"天罚"和"预兆"一样。他声称，他从未见过一例妖术，妖术是不可归纳为"自然的星体原因"的。在他看来，占星术乃是建立在严谨地研究原因与结果的基础上的一个纯粹自然的占卜体系。正是占星术的这一方面才使之在许多知识分子中保持着声誉，他们对于符咒或其它类型的大众巫术是不屑一顾的。

第二节　巫术和宗教

各种巫术信仰的统一性是容易观察到的，但是它们与当时宗教的关系又如何呢？本书便是强调了它们基本相似的功能。宗教、占星术和巫术都是旨在帮助人们解决日常问题，指导他们如何避免不幸以及如何说明已遭受的灾殃。强调这一点并不等于轻视宗教，或者把它贬低为只是一种巫术体系。当时的基督教是一种多方面的事物，它精巧的自力完成的仪式提供了人类经验的象征主义，这种象征主义在社会和心理学方面的现实意义远远超越了它所涉及的纯粹巫术方面的有限而具体的范围。有人正确地指出："宗教涉及的是人类经验的根本问题，而巫术则始终环绕着具体而细小的问题。"英国大众巫术只履行着有限的职能，它提供了妖术防护方法、各种治病处方以及处理窃案和不愉快私人关系的办法，但是它从未提供对世界的全面看法、对人类存在的解释或者对来世生活的前景。它是驳杂纷繁的秘方集合体，而不是全面综合的学说体系。基督教信仰是对于生活的每个方面都具有现实意义的指导原则，而巫术则仅仅是克服各种具体困难的方法。诚然，巫术有时候也有着意味深长的方面，它那治病或鉴别窃贼的仪式颇似令人满意的小小戏剧，并非不象基督教的典礼。有知识的巫术师甚至还有着浮士德式的梦想：巫术成为通往继续生存的钥匙。但是，无可否认的事实是，在大众阶层中，巫术的作用比宗教的作用有限得多。

不管怎样，当时的教会人士是将术士和占星家视为死敌的。他们之所以这样认为，是因为他们憎恨一个与之竞争的牧师代理阶层，并且急于用神学解释来取代巫术的灾殃解释。当鼠疫、火灾或其它灾难出现后，他们便竭力驳斥把它们归因于星体、巫术、幸运或厄运的解释理论。他们代之以肯定上帝惩罚的最高权威，用上帝意志的概念来解释他们的判决。1609年，保罗十字架教堂的一位布道师说，人们的罪过乃是国家衰落的原因，无论是伊壁鸠鲁派的"命运"还是斯多葛派的"天数"，或是毕达哥拉斯派的神秘数字以及占星家的星辰都不能代替宗教作出令人满意的解释。另一个人说，时疫并非如"巫师轻率想象"的那样，是源自行星的会合或者日蚀，它们来自上帝的意愿。在大危机时期，宗教解释不得不直接与占星家、算命者和古代预言的贩子所作的解释竞争。有时候，有可能调和其它解释与宗教教义，即可以争辩说，上帝通过星体发挥作用，或者说上帝是预言者和术士的灵感之源，以及上帝有意让魔王用妖术折磨人们，以惩治罪人。如我们所见，当时有许多人是如此推理的，但是普通大众则通常对这种理论解释一无所知，他们把妖术、预言、妖仙或者幽灵作为灾殃的解释，这与教士的解释迥然不同。把占星术或自然巫术与宗教调和起来比较容易，因为这些学说被当时的知识分子看成是纯粹"自然的"，而其它解释则涉及到灾殃之神秘起源的对立概念。

非宗教的灾殃解释令人注目的地方是它们往往象神学家一样作伦理上的假设：也许正是由于个人的道德错误才使自己遭了难，很可能有罪者即是遭难者。布道师

虽然承认上帝有可能出于只有他自己清楚的原因而降灾于人，但是他们一直主张，人不会不作孽而遭难。妖仙和幽灵也更易于折磨那些未履行其社会义务的人。尽管妖术信仰在表面上是将罪责推给第三者，但是如我们所见，如若遭难者不意识到某种道德错误，他也不会受到妖术指控。这种灾殃与罪过的隐含关系乃是该时期中精神环境的基本特色，它引导遭难者回顾自己的道德行为，从而有助于巩固现存的社会准则。于是，巫术与宗教就成了社会控制的重要手段。

巫术信仰除了提供对立的灾殃解释外，还声称拥有影响人间问题的超自然威力，并以此与宗教竞争。宗教改革剔除了宗教里的大量巫术，致使占星家和术士得以填补空白。但是宗派分子则将其都铎王朝前期的先辈所努力清除的巫术又带回了宗教里。空位期间，他们开拓了用宗教治病和预言的可能性，并且达到了自早期基督教时代以来无与伦比的程度。在这些年代里，狂热宗教的实际吸引力几乎可与巫术匹敌。当时有人认为，一条西彼拉预言和一条贵格会的天启并无什么区别。还有人谈到第五王朝派教徒时说，“在他们的演讲和集会中，你可以看到狂喜的场面，以致于会误认为这是占星术的诵读”。1659年约翰·迪伊的奇术记录发表时，许多清教牧师还曾怀疑这是一个党人在企图损害宗教热忱的名誉。在比较单纯的人看来，给人治病和预言的术士与宗教领袖之间，或者正确预测天罚将降诸仇敌身上的妖巫与虔诚牧师之间并没有什么区别。难怪有人在见过安妮·博登汉的施术后说，她“不是妖巫就是上帝的女人”。

我们无法说清大众巫术的解释究竟距罗马天主教的解释有多远。斯科特感到，当时的女贤人正在取代天主教圣徒治病圣地的地位，她们肯定满足了同样主顾的需要。伊丽莎白时代的一位神学家指出，在鼠疫流行期间，人们“竞相寻求处方……有些人求助于如圣罗奇或圣安东尼这样的圣徒，有些人则求助于迷信的妖术”。罗伯特·索西于1807年写道：“在天主教国家里，听忏悔的神父要求窃贼赔偿，而我们这里的被盗者则依靠男女巫师。”宗教改革以后，占星术无疑经历了一次大繁荣，17世纪流通的历书和占星指南的数量之大是前所未有的。但是其它占卜活动是否扩展开来填补了听忏悔神父和圣徒留下的空白，则是有疑问的。15世纪的巡视记录表明，善良巫士出现的频率与100年后的相同。布道文献证实了他们在早期的广泛流行，而教会记录则未充分显示这一点。诚然，我们所知的都铎和斯图亚特王朝时期的巫师要比其中世纪前辈多得多，但是并无大量现存证据反映出其数量的真正大量增加。

所以，宗教改革后的100年间是个转化时期，在此期间，形形色色的巫术师继续为人们提供服务，在这些主顾看来，新教的自救观念过于严峻。广大群众信仰任何正统宗教从来只是部分的。正如《布道》的一位作者指出的那样，如果人们确实相信一切都来自上帝，那么他们就不会随时准备转求他人了，“日常经验表明……如果我们一定需要身体康健，那么普通人除了求助于符咒、妖术和其它关于魔王的幻想外，还能去哪儿呢”？即使坚持宗教的人有时候也将宗教用于神学家为之皱眉的巫术目的。然

而教会方面还可以借助于有组织的政治权力，苛刻地排挤大部分巫术活动。巫术仍能如此有效地与固定教会的方法竞争，这一事实证明了它们拥有"人民需要"这一自发的基础。

当然，宗教最终比其巫术竞争者存在得更久长。巫师和占星家在17世纪丧失了其声誉，教会则一直进入现代，为许多社会的活动提供了框架。但是这一过程并不是"宗教排挤了对手"这样一件简单的事情，因为巫术衰落后的宗教已非都铎王朝时期的宗教了。当魔王被逐入地狱后，上帝自己也只是通过自然原因而发挥作用。"天佑"和个人天启让位给服从自然规律——它易受人类研究的影响——的天意观念了。苏格兰启蒙运动的一位领袖写道，迷信"只屈服于真正宗教的光芒或者对自然的研究，通过这些，我们用自然原因操纵的贤明天意取代了使愚昧者恐惧或欢乐的幻象"。约翰·韦斯利在1781年写道："特定天意的教义在英国肯定是过时了，独一无二的天意就是根本没有天意。"

我们讨论的时期虽然以宗教战胜巫术而告终，但是宗教已有所不同。如今的神学家在解释个人灾殃时更加顾虑重重，他们比以前更易于承认经常会出现赏罚不当的灾殃。雷金纳德·斯科特在开始驳斥那些将不幸归咎于妖巫的人时引用了约伯的例子，这是一个竭力忍受上帝出于神秘目的而折磨之的无辜者。自然神学的成就导致了罪过与灾殃关系的最后破裂，而这种关系在我们已讨论过的许多信仰中都是完整无缺的。于是，17世纪后期的机械论哲学就能融洽地与正统的宗教教导协调了，斯

多葛主义成了遭受不幸者的基本宗教启示，在17世纪以后，以占卜方法展示物质缓解的可能性只断断续续地得到外围宗教圈子的认可，是宗教普遍的社会重要性才使之存在得比巫术更久长。因为巫术没有教会，它没有以共享来象征信仰者的统一性。依然颇有意思的一个问题是：当巫术已经成为多余的时候，宗教的社会功能如何使宗教有可能存留下来？如果不记住工业化英国的官方宗教乃是原始的"巫术性"成分被基本上铲除了的宗教的话，那么这个问题就无法解答了。在这一时期之末，我们可以在宗教与巫术之间划一条清楚的界线了，而这在该时期初是无法办到的。

第十六章　巫术的衰落

第一节　知识方面的变化

不仅原始思想体系，还有其它许多思想体系也具有自我认可的性质。人们一旦接受了其最初的前提，此后的任何发现就不再能动摇其信仰，他可以用已经存在的体系来把它巧辩过去。如果某个已被接受的仪式未能达到预期目的，则也不会削弱他的坚定信念，这也是可以解释的。这种信仰体系具有一种反弹力，使得信仰实际上不受外界争论的影响。

这种自我认可的性质反复出现在我们业已检查过的所有信仰中。巫师或占星家总是能巧辩其施术中出现的任何明显的失败，认为肯定是计算中出现了舛讹，或者是由于他省略了一个必不可少的仪式措施。当时一个人记道，如果患者未被治愈，“巫师便责备他们来得不及时，或

者没有正确使用处方；说他们缺乏信仰，或者至多承认自己的威力不够强大，建议他们另请高明"。主顾即使因为施术者无能为力而转求他人时，他对整个巫术的信仰也不一定受到影响。主顾可能怀疑某一特定的预言，但是从不怀疑一般的预言。他们从不和其他顾客交流经验，因为他们的咨询是半秘密的，而且并无业余的顾客团体旨在检验结果和比较各种答复。所以，对于巫术的反动力并非来自主顾的长期失望造成的怨恨，而是来自体系之外。

炼金术的情况亦然如此。炼金术士常常相信自己即将发现点金石，只不过是锅子的碎裂而使其功败垂成的。阿瑟·迪伊曾坚信他已将发现点金石，只是在关键时刻出了事故，他的同行也都抱有这种乐观态度：

此类事情常常有：
壶罐碎裂，一切付东流。
*　　*　　*
这次虽然祸事陡生，
下回可能大功告成。

炼金术是个困难的精神探索，因为一直要到他涤除一切恶习，尤其是去除贪欲后嬗变才能实现。也就是说，他要到不想金子时才会有金子。

其它一些信仰具有更为露骨的自我认可性质。当时的人可以和雷金纳德·斯科特一起嘲笑一位炼金术士：他相信，如果能把某种巫术卵石含在嘴里渡过英伦海峡，

那么他将永不晕船。但是，他们对于恳请祈祷之功效的信仰却并未因上帝屡次不睬其子民的呼吁而稍衰，他们认为上帝必有充分理由拒绝他们的请求。赴圣威尼弗雷德井泉的朝圣者同样地相信圣比尤诺不会不治愈他们。即使他们在第三次恳求失败后便会死去，这也只意味着他代之以给予他们特别优待的精神奖励。梦占信仰并不因为知道许多梦是虚妄和魔鬼的而有所减弱。对《圣经》预言特性的信仰也未因基督未在指定日期第二次降临而被推翻，它只意味着计算上的错误——千福年信徒可以反复计算《圣经》而不动摇基本信念。这些信仰的追随者们正是作了这样的假设，才在无数必然的失望之后仍保持基本信仰。人们决不可能从内心破坏这些思想体系。

巫术信仰研究中最困难的问题是：如何解释人们对这些信仰的背弃？这是社会人类学家至今尚未十分明瞭的一个问题，也是研究都铎和斯图亚特王朝的历史学家感到特别棘手的问题。这一时期内有着大量怀疑论者，但是几乎没有人留下有文献依据的个人丧失信仰的事例。当时的文献都由拥有十分明显地位的人撰写，它几乎无助于我们弄明白人们是如何改变观点的。尽管如此，我们仍须努力确定那种使传统的巫术思想模式显得日益过时的客观环境。

第一个客观环境是一系列知识上的变化，它们构成了17世纪的科学与哲学革命。这些变化对于优秀的知识分子有着决定性的影响，并且及时渗透开来，影响了一般大众的思想和行为。这场革命的本质即是机械论哲学的胜利，它摈弃了一度威胁机械论哲学的经院的亚里士多

释为粒子的运动。机械论哲学的胜利意味着构成巫术思想的理论基础的宇宙泛灵概念的寿终正寝。依撒克·牛顿爵士对于神秘炼金术的研究提醒人们注意到，嬗变不是骤然发生的。涉猎巫术或炼金术的大师在其科学同行的眼中显得越来越胡思乱想了，继续出版以供下层大众享用的巫术指南业已丧失了知识上的活力。

新科学同时坚决主张一切真理都得论证，它强调了直接经验的必要性，并憎恶不作检验便贸然接受因袭教条的做法。塞缪尔·巴特勒宣称："经过论证才是知识。"这一新态度的含义可以见于下列事例中：医生威廉·哈维仔细地解剖了涉嫌为妖巫的听差精灵的一只蛤蟆；数学家亨利·布里格斯一发现占星术的原则无法论证，便放弃了这方面的兴趣。实际上，这种要求一定知识的认识论正在侵蚀着每个巫术信仰的地位，它使得妖术控告无法继续，使得占星术信誉扫地，并谆谆劝导怀疑论者公然反对宗教狂热分子声称直接由上帝启发的说法。它也促使人们重新审查古老的传说。早先的科学家，尤其是新柏拉图主义者，倾向于接受每个故事而不管它如何稀奇古怪，随后竭力为它寻求解释。这种态度在17世纪后期改变了。如约翰·韦伯斯特在1677年指出的那样："最愚蠢的莫过于费尽心计去追究一个从未经验过的现象的原因了，因此我们应该谨慎从事，先要充分肯定结果的真实性，然后才能试图解释其原因。"咒语、符文和古代预言都经不起这样的调查研究。它们导源于古代的权威，并根据经验而予以修正，因为巫术不象科学，它从来不会从失败中汲取教训，而只会巧辩过去。具有特色的

是中非的阿赞德人，他们的巫术信仰成了伊万斯-普里查德的古典人类学研究的主题，据说他们“没有实验的爱好”。与此相反，英国的巫术信仰反对者则自觉地坚持必须检验古老的观点，并摈弃不能证实的学说。

各种各样的发展就这样剥夺了古老的巫术体系，增强了使优秀知识分子感到满足的能力。一般大众则是在隔了一段时间后才充分认识到这些含意的。18世纪前期，出现了一些重要的尝试：通过手册和百科全书将知识传播到有阅读能力的大众中去。这些著述有时候对旧的巫术信仰抱有进攻性的敌视态度。皇家学会会员约翰·哈皇斯在其《艺术与科学大辞典》(1704年)中把占星术贬为“荒谬可笑的愚蠢行为”，把炼金术说成是“以谎言开头，以圈套和苦干继续，以乞讨告终的一门技艺”。然而，他的继承者伊齐基尔·钱伯斯在其有影响的《百科全书》(1728年)中则要谨慎多了，他更喜欢把许多旧信仰合理化，而不是整个地抛弃它们。他虽然把手相术斥为“空洞而无聊的技艺”，并认为邪术“归根结底不过是巧妙的毒害”，但是他却相当认真地看待炼金术，并认可占星术的自然部分。他还接受了护身符、玄秘影响力以及用目光施行妖术的可能性。他的著作提醒我们注意，科学革命的含义要长期以后才能被人们充分认识。

在这一点上，伽利略或牛顿的工作成果是在“理性主义”态度存在了很久以后才出现的。具体地说，在16世纪前期帕多瓦学派的著述中就出现了这种看法。皮特罗·庞波内齐(1462—1525)肯定了自然界的规律性、奇迹的不可能性以及灵魂的必然消亡性，这种观点被16世纪

意大利和17世纪法国的"自由思想家"再三重申。这些作者的灵感并非新科学，而只是古典时代理性主义思想的翻版：希波克拉底否认癫痫具有超自然原因；亚里士多德将大部分"预言"梦境说成只是巧合；西塞罗驳斥了占卜技艺；伊壁鸠鲁和卢克莱修展示了可以毋需神的干预而解释世界进程；蒲鲁塔克则揭露了犹太人的迷信。在英国，最初的巫术反对者也是更多地使用了古典作家的观点而不是同时代的科学。在科学革命几乎还未开始之前，雷金纳德·斯科特就毫无困难地驳斥了魔鬼的影响。在伊丽莎白时代，社会中坚分子藐视庸俗的"迷信"是司空见惯的事情，犹如在奥古斯都时代的罗马一样。

但是，斯科特及其模仿者就象庞波内齐一样，只能借助于根据共感、反感和玄秘影响力的伪"自然"原因来清除宗教或巫术的解释，从而填补其空白。他们承认每一件稀奇古怪的事情，因此就堵塞了通往关于自然界的真正概念的道路。科学革命所做的即是废除了这种形式的推理，用基于机械论哲学的更为稳固的知识基础来鼓励旧的理性主义态度。至于18世纪英国的普通大众未曾听说过博伊尔或牛顿，以及不能解释其发现的性质那倒无关紧要，在所有的时代里，大多数人都是根据别人的权威来接受其基本假设的，新的技术和观点总是比作为其基础的科学理论更易于传播。心理分析家欧内斯特·琼斯写道："今天的普通人毫不踌躇地摈弃了300年前人们所确信的妖术证据，虽然现代人并不比古代人更多地了解真正的解释。"如今嘲笑巫术或奇迹观念的亿万人中，大多数人都难以解释其原因。他们是社会促成知识

一致性的持续压力的牺牲者。在这种压力下，巫术师不再获得尊敬，知识上的声誉已移到了其它方面。

第二节　新　技　术

我们有可能争辩说，这些原始信仰之所以衰落，是因为它们在知识方面显得不能令人满意，但是我们必须承认，这一觉醒过程的细节决不是清楚的，我们不能把变化仅仅归因于科学革命。在此前有许多“理性主义者”，此后还有许多信仰者，所以这样一个简单的解释是不十分有理的。让我们从另一个角度来检查一下这个问题。我们不再将眼光仅盯在这些信仰的知识地位，而将考虑一下它们的社会环境。

就这点来说，40年前人类学家布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基所提出的论点是值得我们考虑的。虽然他的理论在今天已经过时，但是它们仍然是直接解决“巫术信仰为何衰落？”这一难题的少数几种说法中的一种。他说，巫术是“当人们遇到无法越过的鸿沟、缺乏知识或实际控制的能力，但仍要追逐其目标时所期望的和通常使用的方法”。野蛮人在孤立无援和软弱无能的情况下求助于巫术仪式活动作为取代物。有时候，这种仪式是与实用技术联系在一起的，例如，人们一方面小心培植和浇灌蔬菜，另一方面又念诵咒语以促其生长。更具特色的是，人们单独使用符咒来处理越出常规的困难问题。这种巫术仪式所提供的控制必然是幻想的，因为符咒不可能使庄稼生长或创口愈合。但是，巫术本身虽然是空洞的，它却

有着有价值的副作用。它减弱了焦忧之感，缓解了被压抑的失败情绪，并且使施术者感到自己是在采取积极措施解决这一问题。通过它的媒介，人们从无依无靠的旁观者变成了积极的活动者。巫术给予原始人以自信，"它使人的乐观主义仪式化了"。马林诺夫斯基下结论道，没有它的威力和指导，"早期的人类就无法克服其实际困难"。

因此，按照这一解释，人类求助于巫术的最重要原因乃是他缺乏必要的经验知识或技术知识来处理摆在他面前的困难。"当对于环境的控制能力衰弱时，巫术便是主宰。"随着适当技术的应用，巫术就日益成为多余，并且消亡了。只有在人们尚无合适办法解决问题的情况下，巫术才能保持其吸引力。是科学和技术使得巫术成为多余的，人类对于环境的控制能力越强，他就越少求助于巫术方法。

当然，这一解释并没有说清为什么巫术仪式取某种形式而不取另一形式，它把构成个人巫术幻想和巫术信仰的心理因素的起源撇开了。但是它确实解释了人们为什么在某一时代而非另一时代求助于巫术。当这一解释应用于16和17世纪社会的事实时，特别具有意义。大部分人正是因为缺乏作为替代的适当技术才求助于符咒或术士的。例如在农业上，农民在正常情况下是依靠自己的能力的，迄今未见用于收割庄稼或挤牛奶等工作的巫术符咒。但是当他依赖于无法控制的客观环境——土地的繁殖力、天气、牲畜的健康——时，他就更可能在劳动的同时使用某种仪式措施。传统的繁殖仪式和季节守奉

极多；主显节用以确保庄稼成长；欢宴用以保佑苹果树；耶稣升天节前3天举行祈祷游行、施洗约翰节点燃篝火以保庄稼茂盛、在收割季节捣谷。据说1532年科尔彻斯特一个铁匠的妻子施行巫术，"使人们相信他们将打制一把幸运的犁"。由于没有除草剂，于是就有除去庄稼中杂草的符咒。此外，人们用巫术配方替代杀虫药和灭鼠药，还有增强土地繁殖力的符咒。

环绕着其它潜在的不稳定操作也有着类似的措施。人们十分注意控制播种或砍树的时间，使之与月亮的相位或者其它吉利因素一致。还有确定气候或未来谷物价格的占卜体系。有的符咒旨在使马更卖力地干活、预防奶牛遭受妖术之害、保证家畜壮健，甚至影响未生牛犊的性别。养蜂和养鸡方面也有半巫术措施。其它如制作面包、啤酒、酵母饼和黄油——即特别害怕妖术的一切方面——也都有着巫术措施。月经期内的妇女绝对不能腌制牛肉或火腿，这即是家务操作方面的仪式措施。类似的规定还见于渔、猎这两项带有风险的事务，直至19世纪，渔业中还残存着对于妖术的恐惧。此外，尚有旨在对付人类精神和肉体上之缺陷的巫术：防备谷物被盗的符咒，解除犁地疲劳的药草，以及诸如在手中吐唾沫以恢复精力的各种方法。

其它许多行业在困难太大、人力无法解决时，也求助于巫术辅助手段。航海的风险使得水手变得出名地迷信，他们有大量的仪式措施，旨在确保天气的良好和船只的安全。军事行动所冒的风险也鼓励了护身符和种种防护性辟邪物的使用。当时医务条件的欠缺使得病人落到了

术士和女贤人的手中。通讯联络的缓慢以及警察力量的缺乏促使人们去依赖乡村巫师寻找被窃财物和失踪者。对未来的无知使得人们竭力寻觅预兆或者进行占卜，以便作出决定。这些方法都可以看成是人们为对付在自然和社会环境面前的孤弱无能状况面作出的努力。

相应地，巫术的衰落是与人们能力显著改善到可以控制环境相一致的。17世纪后期，生活的物质条件在好几个重要方面有了改善：在前100年中造成苦难的人口压力如今有所缓解；农业的改进导致了食品产量的增加，17世纪后期，英国的粮食实际上已能自给自足，而增加进口只是为了在荒年保持粮价的低廉；海外贸易的发展以及新工业的兴起创造了一个更加多样化的经济环境；1665年以后没有发生过大规模的鼠疫，到了17世纪70年代，这种时疫便从英国彻底消失了。直到1700年，英国人比世界上其它任何民族——除了荷兰——都享有更大的物质繁荣，这样的总环境肯定对于提高人们的自信心有所帮助。此外，还有几项发展尤其有助于使巫术解决法的吸引力进一步衰落。

第一项即是通讯状况的普遍改善。17世纪前期开始出现印刷的单张报纸，这在空位期间急剧发展，虽然在1695年之前一直受到许可法规的限制，但是直到该世纪末，报纸已成了伦敦生活中不可缺少的特色。此后它们便传播至各地，在1701年至1760年之间，至少出现过130种报纸，它们在35个以上的城镇发行。1680年，伦敦推行了一便士邮政制度，此后送信业务便大大改善了。伴随这些发展而来的是大众识字能力的提高，这在17世纪50

至70年代间臻于高峰，当时在成年男子中几乎有40%的人能够阅读。人口流动的变化比较难以测量，但是很清楚的是，即使在都铎王朝时期的英国，农村中的人口也不是恒定不变的。17世纪后期，随着新工业的发展以及伦敦人口的不断流动，人口的迁移率可能增加了。这些趋势结果使得乡下与都市的接触更加密切，打破了地方孤立状态，并传播了复杂的观念。

报纸开始登载广告也十分重要。关于丢失财物和失踪者的告示是共和政体时期单张报纸的特色，并在此后一直继续下去。不见了的狗、被盗的马、逃跑的学徒工、涉嫌的窃贼，如今这一切都可以告诉公众，晓喻的范围远比乡村巫师或传布公告者所管辖的范围大。1657年，一位规划者宣告要创建一个公共咨询事务局，在伦敦地区设立8个分局，处理关于丢失财物的查询，并每周出1份逃亡仆人和学徒的公报。从该年的5月至9月，16页的《公共咨询者》每周专门登载这类广告。其对手是《来自情报局的每周信息》，它于7月出版，也由广告组成。后来还有许多发展这类广告机构的尝试。对于城市里的中产阶级来说，咖啡馆或报社已成为处理失物问题的机构，对术士的需要相应地减小了。

同时，还推行了一些方法来减少人们的不幸事故。银行储蓄的兴起为有产者提供了更大的安全性，17世纪末保险事业的发展最能证明新的自助精神。当然，旨在安慰窃案、火灾、疾病或其它祸殃的遭难者的方案也并非没有先例。中世纪英国的行会就象互助会一样，集体负担费用来安葬其成员或者补偿他们在火灾中的损失。世袭

的庄园习俗往往为老人提供赡养费。但是，行会业已消失，庄园习俗也正受到腐蚀。对于都铎晚期和斯图亚特时期的大多数居民来说，火灾、洪水或者一个近亲的突然死亡都意味着一场大祸。

商人和船主为对付意外事故首先采取步骤提供人为的保险。14世纪的意大利发展了海洋保险，它于16世纪中叶在英国扎下了根。1574年，人们要求公证人登记"在内心已经过了时的"保险单。但是在相当长的时期内，这一制度仍然是初级的。海上保险业是由个人而不是由公司和只想在船舶误期后保全其货物的大多数商人发起的。他们从事的船舶与货物保险在威廉三世在位之前一直没有普及开来。有关保险争端的仲裁法律也依然不能令人满意。在这种情况下，商人更愿意将船只和货物的所有权分给若干个人，以减小所冒的风险。提交占星家威廉·利利解决的许多保险问题中便反映了这些不确定性。至18世纪前期情况有了改变，劳埃德咖啡馆发展成了水上保险商的正规开会地点，1720年创立了两个主要的股份公司，专注于海洋保险，这便是伦敦保险公司和皇家交易所。

其它类型的保险业也在出现。查理二世统治的末期似乎出现了用马车在陆上运货的保险金。在此同时也发展了火灾保险，这主要是伦敦大火的结果，尽管许多规划者在17世纪前期已经开始推行火灾保险计划了。1680年以前有几次没有成功的水上保险尝试，于此同时尼古拉斯·巴邦预告要创建火灾保险公司，他是3个成功的保险公司中的第1个。"火灾局"(1681年，此后称为"火

鸟”)、“互助会”(1684年)、“携手”(1696年)。“火灾局”收取的保险费是:砖瓦房每镑租金收6便士,木房每镑租金收1便士。其它两个公司根据互助的原则经营,会员们共同偿付火灾损失费。3个公司都生意兴隆,这反映了人们对于这类保险事业的巨大需求。“火灾局”在其头4年中为4000所房屋保了险,“携手”公司在1704年前已发行了7313份保险单,保险财产的总值中砖瓦房为1284615镑,木房达125767镑。然而,这些早期保险公司的业务范围只限于伦敦,并只为房屋保险。到了18世纪前期,火灾保险便扩展到了家庭财物和贸易货品,地域也伸展到了全国各地。几家为此目的而建立的主要保险公司中,最著名的是查理·鲍维的保险局,这家公司成立于1706年,至1710年改名“太阳”,直至1720年,它发行的保险单达17000份,它为国内许多地方保险的财物总值达1000万镑。

发展最慢的是人寿保险,尽管它早就为短期的明确风险担保生命赔偿。都铎王朝时期的船主有时候为他们在海上的灾难保人寿险。人寿年金的买卖乃是以利息支付贷款并避开高利贷法律的一种方法。有许多种投机方案将赌注下在对个人寿命的预测上,就如聚金养老制那样,整个团体中的所有捐赠金到头来都落入最后死去的人手中。但是如果不精确计算投保者的平均寿命就不可能实施收取固定保险费的人寿保险制度。伦敦的缝纫用品商约翰·格朗特首先试制了展示个人平均寿命的“寿命表”,他在1662年发表的《对于死亡统计表之自然和政治的考察》为统计科学奠定了基础。31年后,天文学家埃

德蒙·哈利按照布勒斯劳的数字编纂了一份更为系统化的寿命表，他根据表格设计了一种计算年金购买价格的方法。这些技术在18世纪得到了进一步的改善。

在1699年至1720年之间有50种以上的人寿保险方案，其中只有1706年成立的"和睦会"——依据改善了的聚金养老制原则——在"南海泡影"事件以后残存下来。统计学上的无知乃是大部分这类早期保险事业破产的原因，因为如果没有适当的数学技术，那它们至多以认捐方式募集基金，而要为死亡支付的金额却不可预测。至1762年，公平保险协会才成功地研制了一种标准契约，使受保的金额和每年的保险费系统地调节到了适合于捐款者的年龄。

虽然早期的大部分保险事业都是一种投机性买卖，但是其内在的含意却深远而重大。保险业尽管在开初时有些蹒跚，但是它终于在18世纪确立了地位，成为英国中产阶级最基本的安全保障之一。至1805年，英国的财物保险总值达到2亿4千万英镑。18世纪，下层社会中也出现了为工业企业中雇工服务的萌芽状态的保险业，工人的互助会激增。保险事业最大幅度地缩小了原来作为抵御灾殃之唯一形式的巫术的势力范围。犹如丹尼尔·笛福在1697年所指出，互助保险原则使"生活中的一切事故都有了保障……诸如失窃、陆上的洪水、海上的风暴、所有财产的丧失以及死亡本身"。

消防活动是直接向灾祸挑战而不是采用取代方法的新努力的另一方面。16世纪最后10年里手提水枪引入英国，人们对于机械喷水方法的设计显示了很大兴趣。

1625年，人工救火车最初获得专利权，通过一组人可以将水喷到高空。它在17世纪后期有了发展，并普及开来，当时许多市政府都购买了该市的第一台救火车。皮制水龙软管是荷兰的发明，它于17世纪70年代引入英国。此后，气室的发明使得稳定的水流成为可能，而不再是脉冲喷射。早期的保险公司有自己的消防队，它们在18世纪初开始设置太平门。安妮女王时国会的一项法令要求伦敦的每个教区都备有一辆大救火车、一支手提水枪、一根皮制水龙软管和一套接通街道供水系统的套座。伦敦大火后，许多城市禁止或重新禁止茅草屋和木结构建筑物，砖瓦的使用范围不断扩大。尽管没有一项措施根除了火灾或使之极易控制，但是它们对于都铎时期大部分城市缺乏消防设备这一情况来说，则是一个巨大的进步，并且，它们也反映了技术解决的最大可能性。

当时的人们就这样越来越不容易遭受某些灾祸之害了。他们还发展了新的知识来取代用妖术、幽灵或天罚所作的神秘灾殃解释。在此，社会科学与自然科学同样地重要。在此时期内，初级的经济学和社会学已有了相当发展。到17世纪末，知识分子通常都认识到经济和社会的萧条可归因于非个人原因，不同民族和不同社会阶层的差别可以用教育和社会制度来解释，这成了启蒙时代的主要课题之一。占星咨询的解释热望被这些新的学科所取代。它们摈弃了"社会现象纯属任意"的观点，而认为凡事都有原因，尽管它们暂时隐藏着。这即是培根将"幸运"列为"非存在物"的原因，新的历史规律取代了它。詹姆士·哈林顿认为："没有一个政府如人们习惯想

象的那样，是一种偶然或任意的制度。社会中就象地面上或空气中一样存在着产生其必然结果的自然原因。"由于人们假想上帝就象通过自然原因一样通过社会学原因发挥作用，所以"天罚"教义的直接性就不可避免地大大减小了。妖巫信仰在最初受到的影响最小，因为它致力于解释个人的不幸，社会科学则旨在说明整个社会的发展。但是从长远看，心理学和社会学还是取代了妖术观念，它们提供了一条新途径，使遭难者可以将厄运归罪于其它方面。他可以不必指控妖巫，而把不幸归咎于父母的培养方式或者社会制度。

更加损害原始的灾殃解释的又一新发展，是人们——尤其是数学家——越来越意识到平均的机遇和灾殃服从于统计规律，因此最终能被合理地预测出来。概率理论的系统性表达是许多欧洲大陆数学家的工作成果，他们包括：卡登、费尔马、哈伊金斯、帕斯克尔、伯尔诺伊一家人以及德·穆瓦维尔。英国人中则有格朗特、佩蒂和哈利等人，他们通过对死亡登记表的经验研究作出了巨大贡献，皇家学会对这个问题显示了很大的兴趣。17世纪的最后10年内，英国科学界对概率理论展开了广泛的讨论。也正是在17世纪后期，"巧合"一词才以与事件无因果关系的并列意义首次出现。1692年，阿巴思诺特翻译了哈伊金斯关于赌博胜算的一篇文章，从面使得这些新理论适用于更广大的公众。他在前言中说，一个偶然的事件只是其原因未被知道的一个事件，但是有可能计算出它采取这一形式而非那一形式的概率来，涉及到人类时亦是如此。政治学除了是"对于偶然事件的概率值

的一种分析"外，还能是什么呢？阿巴思诺特认为，几乎任何问题都可以简化为数学的计算。

正是这种萌芽状态的统计学概念，即对于明显任意性行为的模式意识，取代了先前关于好、恶运原因的思索。今天，人们甚至有可能预测来年重大伤亡事故或暴力罪案的大致数量。我们采取措施使自己避免灾祸，但是即使灾祸发生了，我们也不再感到需要追寻其神秘原因。毫无疑问，我们之中有少数人能够不以苦乐为意地接受反复无常的灾殃，但是，意识到它们确实是任意的这一事实就足以把我们与祖先区别开来了。

第三节　新的热望

巫术是随着自然科学和社会科学的发展以及形形色色技术手段的发展而衰落下去的，科学帮助人们理解自己所处的环境，技术手段——从保险事业直到消防活动——则增强了人们控制环境的能力。但是，马林诺夫斯基关于巫术给技术让路的构图越是受到仔细检查，就越显得缺乏说服力。因为巫术与社会需要之间的对应性从来只是大致的。诚然，人们在可以使用技术解决方式时，很少求助巫术。但是，其推论并不确凿，技术方法的缺乏不足以产生巫术，因为巫术在内容与技艺上都是保守的。这一时期里的乡村巫师的全部技能与其中世纪前辈、甚或与盎格鲁-撒克逊先辈的技艺几无区别，他们的方法是传统的，他们设法解决的问题也是传统的。占星家解答的问题类似于生活在不同社会环境中的阿拉伯人所提

出的问题。换言之，英国的巫术并未如马林诺夫斯基设想的那样，自动扩展开来填补着新技术的一切空白之处。社会的巫术资源是其文化遗产的结果，也是文化问题的结果。巫术始终来自某个地方。在都铎和斯图亚特王朝时期，巫术来自中世纪和古典时代，它是缓慢地适应新形势的。

这使我们涉及到了本质问题。巫术为什么不与变化着的社会环境同步？为什么正当英国经济扩展入新领域的时候，巫术的势力范围却已变得更为有限了？矛盾之处在于，巫术在英国丧失吸引力是在适当的技术解决办法发明出来取代它之前。是巫术的废弃才使技术高涨成为可能，而不是相反。诚如马克斯·韦伯所强调的那样，巫术是“经济生活理性化的最严重障碍之一”。可以认为，西方文明在技术上的优越地位很大程度上取决于这样的事实：欧洲不象世界上其它地区那样根深蒂固地依赖于巫术。对于这一点，知识和宗教的因素起着很大的作用。古典的理性主义传统与基督教的唯一万能上帝的教义融合在一起，产生了韦伯所谓的“摆脱幻想的世界”，这是有秩序和有理性宇宙的观念，在这个宇宙中，根据原因可以预测结果。有秩序的宗教信仰乃是此后自然科学家的工作赖以为基础的必要前提。这是使得技术胜利成为可能的有利的精神环境。

究竟是经济发展造成了适宜的精神特征，还是有利的精神环境促成了经济发展，这里不可避免地带有“小鸡与蛋孰先”的争论色彩。大多数热衷于社会学的历史学家当然倾向于认为社会与经济结构的变革位于信仰变化

之前。但是就迄今所见的巫术和技术状况来看，似乎可以认为，英国的巫术信仰的衰落位于社会和经济变革之前。14世纪的洛拉尔德派指责教会用超自然方法对付疾病和不育，但是他们自己也没有更有效的取代方法。他们的教义只给予了精神上的安全感，但并无新的物质辅助手段。宗教改革也并未与任何技术革命同时发生，16世纪的人们与其中世纪前辈一样易于遭受瘟疫、歉收、疾病、火灾及其它一切环境事故的袭击。但是新宗教仍在许多方面可以抛弃教会的装备而毋需设计新的巫术来取代之。

17世纪后期，巫术被更为普遍地摈弃，但是并未伴有填补其空白的新方法。人们常常说，妖巫信仰是医疗技术欠缺的结果。但是在英国，妖巫信仰的衰落是在医疗方法大大发展之前。诚然，17世纪里在心理学、解剖学和植物学的研究上有着显著的贡献，没有一本医学史可以不谈哈维在血液循环方面、格利森在佝偻病方面、威利斯在神经系统方面以及西德纳姆在传染病方面的成就，显微镜的发明使得罗伯特·胡克得以开拓细胞研究，并为最终发现细菌和系统阐述病菌理论铺平了道路，罗伯特·博伊尔的化学研究摧毁了旧的体液生理学的整个基础。

但是在实际治疗法方面则进展甚微。哈维的伟大发现并未马上产生实用结果，一个同时代人说："它似乎阐述了医学的理论，而未改善医学的实践。"另一个人说，可悲的是，虽然医生们竭力专注于化学和解剖学，但是他们对于疾病诊断却几乎没有作出贡献。我们还可以补上一

句：他们对于治疗方面的贡献更小。一位现代医学史家解释道："在讨论病体的活动之前，必须首先获得关于健康躯体活动的清楚概念。"最近有人争辩说，除了18世纪引入的天花预防针外，医学上的革新几乎没有增加人类平均寿命，至少在19世纪以前是这样，而且，直到20世纪三四十年代都没有重大贡献(卫生改革除外)。这未免过分悲观。但是有一点似乎很清楚：17世纪末的平均寿命低于伊丽莎白时代，至18世纪末才恢复到都铎中期的水平。

18和16世纪的差别不在于成就而在于热望。在这段期间内，人们开始积极改善医疗水平：帕拉塞尔苏斯派引入了新的无机物配方，培根要求有组织的努力来提高平均寿命和改善医疗条件，西德纳姆开拓了流行病学，他盼望着这样一个时代："这时的世界尊重为了人类的美好生活而必需的学问，它象看重博学地谈论疾病的人一样看重治疗疾病的人。"不断增长的东方贸易使得新的药物学成为可能，17世纪末输入的药物量至少是该世纪初的25倍。虽然其中只有少量的药物——如用于疟疾的奎宁和用于梅毒的愈疮木——最后在药典中获得了永久性地位，但是它们的引入则反映了意义重大的对实验之迫切要求。18世纪内新建了近50所医院。这些机构是否在传播疾病上比治愈疾病上的作用更大固然可以争论，但是它们毕竟加速了业余医生、江湖庸医和女贤人的撤换。它们也反映了一种实际和乐观的新态度。

在预防医学中同样可以见到这种现实的自助精神。17世纪的城镇采取了日益有力的措施来避免流行病的感

染，它们强制推行健康法，隔离患者，严格限制从感染区迁出货物和人员。人们毫无消极和听天由命的态度，如我们所见，天罚信仰和自救信仰是绝不矛盾的，伊丽莎白时代一件诉讼案中的一个证人巧妙地表达了它们的组合，他谈到西卢尔码头有个人从船上掉入了水中，他本来是要淹死的，"但是上帝为他提供了游泳的方法，从而救了他的命"。在把鼠疫视为惩罚罪孽的无数作者中，很少有人完全持听天由命的态度。他们在开初通常都敦促读者忏悔，但是到最后大部分作者都劝告人们实施健康法、服用适当的药物以及在一却都归诸无效后逃开。

当然，当时未能成功地诊断出鼠疫的病因。人们从未懂得将疾病与黑鼠联系起来，17世纪后期鼠疫的消失几乎不是依靠了人类的直接行动，而是有赖于生活条件的改善。但是，把这一知识上的失误归咎于当时神学中的宿命论成分则是不对的。错误更在于上层阶级和知识分子，他们按理可以更关心一点鼠疫问题，但是他们并未这样做，他们知道这基本上只是穷人的疾病。这显然是皇家医生学会漠然态度的原因。1631年，布道师威廉·古奇的话也揭示了其同情心的社会局限性，他说，想逃离鼠疫发病区的人是正当的，但是有三种人例外：行政人员，因为他们负有特殊责任；老年人，因为他们不易感染；以及"穷人和下等人"，因为他们"不那么有用，最好是放弃掉"。

因此，医学就象其它方面一样，在有效技术出现以前，超自然理论就已消失了。18世纪的医生已不再把癫痫视为超自然疾病，尽管他们尚未懂得以其它方式来理

解它。但是他们领悟到，这是一个可供人们研究的技术问题，而100年前的情况则如一个同时代人所说，人们“倾向于把每一件不懂的事都看成是超自然作品”。这种变化与其说是源于真正的技术进步，还不如说是源于对未来取得更大进步的期望。人们更倾向于把面对灾殃的无能为力与坚信有朝一日会有技术解决办法的信仰结合起来，这种精神酷似我们今天对待癌症的态度。犹如罗伯特·菲尔默在1653年所表达的那样：“每天有许多事情被发现，而每天有更多的事情是我们的祖先从不认为是可能的。”当时的人们展示了更能容忍无知的能力，这被界定为科学态度的基本特征。

在其它领域，巫术也是在没有直接的技术取代物的情况下衰落的。在人们日益不依赖媚药的同时，并未发明某种更有把握博得他人爱情的新方法，尽管人们十分相信化妆品、除臭剂或者富有魅力的举止和服装的威力。乡村巫师的地位也没有完全被警察和报纸广告栏所取代；今天侦查窃贼和寻找失物的机构也只有中等程度的成功率。

占卜的衰落不能用“出现了更高级的预测方法”来解释。17世纪科学家花费了大量精力用以改善天气预报的方法，而今天的这类预报无疑要比当时先进多了。疾病结果的预测亦是如此。但是，今天对于未来事件的预测要比过去在相对静止和为习俗所束缚的社会里的预测更为困难。现在的个人有着更大的选择余地，所需考虑的客观环境也更为复杂。令人费解的并不是旧的占卜体系竟会持续这么长的时间，而是我们竟会感到没有它们也

行。例如，现代工业公司的投资方案往往需要在不可能形成对结果的合理看法时作出对未来政策的决定。难怪有时候工业家会使用几乎没有实质意义的统计预测来证明黑暗之中根本性的一跃是正确的，或者有时候个人会借助于抛掷钱币的私人判断，但是没有一个实业家会向其股东承认这就是他所使用的统计学。占卜术的衰落就这样留下了社会至今还不能填补的空白。也许随着社会科学日益正确地预测未来，它们有朝一日能够担任占星术一度扮演过的角色。如果是这样的话，那么这将是仿效过去预言信仰的一个过了期的努力。

17世纪发生的变化与其说是技术上的还不如说是思想上的。在这一时期内，生活的许多方面都出现了对人类创始力的潜在能力的新信仰。都铎王朝没有取得成功的控制贫困和消除流浪的积极努力如今仍在继续和扩展。农业作家开展了反对所谓的"古代愚昧模式"的运动，犹如政治家藐视先例的魅力一样。这是革新和实验的持续发展时期，牧草种植、沼泽排干和新品种的庄稼，肥料取代了繁殖仪式。约翰·诺登在1607年写道："如果一次实验失败了，那么就再来第二次、第三次、许许多多次。"工业上也有着种种新发明，通过多种方式将煤用于炼铁的长期实验已经到达了完全成功的前夜。空位期间各激进团体同样显示了对于积极精神和实验潜力的信仰，他们打算通过立法行动重新塑造整个社会。复辟粉碎了他们的希望，但是政治办法可以解决社会和政治问题这样一个概念却不是可以轻易消除的。

最重要的是，科学家把这些新的热望具体化了。弗

朗西斯·培根列为当务之急的事情是：延长寿命、恢复青春、治疗不治之症、缓解病痛、加速自然进程、发现新的食物源、控制天气、以及增强人们的欢娱感。他要求占卜术以自然为基础，以便合理地预测每年的气候、收成和时疫。他的热望与占星家、巫术师和炼金术士的相同，尽管他设想的方法并不一样。他厌恶他们偷偷摸摸的行为，并指责他们的信仰“与其说是与人类的理性还不如说是与人类的想象力一致的智力和联盟”。但他也承认他们的“目的或企图还是高尚的”。

科学本身仍带有一点巫术色彩，这体现在科学家一心取得惊人效果的成就上以及盼望在竞赛中超过巫师上。科学家对于设计魔术般的把戏和撰写神秘著作的兴趣往往比对于迎合当代社会需要的兴趣更大。17世纪的科学家和发明家即使在最胡思乱想的时候也体现了对于人类独创性的惊人信仰，这可以见于内战前那些年里所批准的专利发明中，其中有永动机、不用牛马的犁地发动机、全天候航船、改善土壤繁殖力的方法、使房屋免遭水火之灾的方法、控制风的方法以及使失眠者入睡——“或用音乐或不用音乐”——的方法。约翰·威尔金斯的《信使》(1641年)中载有大量方法，可使人们“与任何地方的朋友秘密和快速地交流思想”。这即是伊丽莎白时代伦纳德·迪格斯的传统，他象巫师那样吹嘘说，他的望远镜可以看清七英里外发生的事情；或者如约翰·内皮尔，他设计了一种镜子来捕捉阳光，以焚烧尚在远方的战船。1648年出版的《数学巫术》(这样称呼，“是遵循了世俗大众的幻想，他们通常将一切奇怪的行为都归因于巫

术的威力”)中，威尔金斯继续着设计水下船舶和“飞行战车”的尝试。

科学家的方法不同于巫师，他们主张应该对实验和新发明予以检查，他们的灵活性使之随时考虑到出现的新问题。他们逐步失去了对过去的海尔梅斯智慧的崇拜态度，开始认识到自己的成就是史无前例的。至关重要的是，他们依赖于人类的力量。但是他们的勃勃雄心仍然酷似“三贤人”。培根的代言人在《新大西洋》上说：“我们的建设旨在了解原因、事物的神秘运动、人类帝国疆界的扩大、以及一切可能存在的事物的影响。”自然科学在其长期的发展过程中改变了人类与其环境的关系。到20世纪中叶，科学对于自然界的控制程度已使得它在某些人眼里成了神灵。

第四节 遗 风

因此，我们不得不作出这样的结论：人类可以使自己脱离巫术信仰的束缚而不一定要创设有效的技术来取代之。17世纪的人们之所以能采取这种步骤是因为巫术在知识上不再被人接受，以及宗教教导人们首先自救，然后再祈求超自然的帮助。这种人类自助能力信仰的最初起源仍是神秘莫测的。我们不知道洛拉尔德派为何感到若要抛弃过去的教会巫术就必须依赖自己。最显得有理的解释似乎是：他们顽强的自救精神反映了其职业的精神。这些早期异端分子中只有少数人是依靠不可控制的自然力的纯粹农民。在15世纪，他们大多数人是工匠：木匠、

铁匠、皮匠，尤其是纺织工人。他们用实用的语言谈到宗教，驳斥弥撒的奇迹，因为“上帝创造了人而不是人创造了上帝，正如是木匠造了房屋而不是房屋造了木匠”。他们或者声称，“木匠的墨汁或石匠的铁锅都可以成为很好的崇拜偶像”。他们的职业使之认识到，事情的成功与否取决于自己独立的努力，他们看不起巫术的取代安慰。

人们通常认为，自助信仰绝不可能源自纯粹的农业环境。克里斯托弗·希尔博士写道：“在英国，20世纪比16世纪更少巫术，因为现在有着更多的工业。巫术即是农业。”H.T.巴克尔在19世纪中叶说：“农民正是出于其日常生活的环境，所以自然地比手工业者更为迷信，因为涉及的事务更为神秘，亦即是说，更难概括和预测。”戴维·休姆也持有这种看法，他评论道：“我们总是发现，一个人生活中被偶然事件控制的比例越大，他就越迷信。”即使追溯到17世纪，乡下人也被认为由于依赖于自然而更把事物想象成超自然的。詹姆士一世时代的一个教士说：“在这个方面，似乎城市里和大镇上的布道会更经常一些，要使基本上只看见人类作品的居民每天都听到上帝的话，农田里和森林里的居民则对此比较熟悉，他们继续期待着上帝的功绩。”犹如托马斯·富勒所说：“不是农夫而是好气候使得庄稼生长。”

事实上，巫术并非如此明显地属于农业性的。与此相反，其它社会中的证据表明，手艺和简单制造技术可以对愚昧者造成大量神秘之谜。工具可以作为偶像而崇拜，可以创设典礼规则与技术一起使用。任何专门职业都可以被假想成拥有巫术威力，尤其是铁匠和金属工匠，在许

多原始民族中，他们有着巫术协会。中世纪英国的棉布纺织业中有许多符咒和巫术守奉。工业时期早期，采矿业中产生了大量半巫术活动，从相信地下精灵或“敲门者”的存在一直到禁止在矿下吹口哨以及耶稣受难日工作。人们还宣传探矿的巫术方法，以严格的仪式削制和使用占卜棍，它于16世纪中叶从德国引入，在此后100年或更长的时期里一直很流行。建筑业同样设有神秘的兄弟会。石匠由于流动性较大，所以发明了秘密的切口以从陌生人中辨认同行。在17世纪，英国的石匠会社开始吸引了寻求玄秘智慧的业余爱好者，于是诞生了非职业的石匠工会。这类事实提醒我们必须谨慎小心，不要过于轻率地在农业与巫术、工业与理性主义之间划等号。总之，农业是英国经济中首先彻底资本化和以“理性”方式发展的一个部分，巫术是被信仰技术革新潜力的人所摈弃的，但是必须记住的是，在16和17世纪，大多数这类革新都是农业方面的。

过分强调17世纪的城市居民代表着“理性”是错误的。正是在伦敦，各宗派与其预言和愈病奇迹一起获得了最大的成功，在那里有着业务最兴旺的占星家。伦敦并非没有妖术指控，并且这个城市里似乎集中了大众巫术中的每一种信仰。我们至多能说，长期的事实证明，人口集中的大城市对于过去的绝大部分传统巫术有着天生的不适应性。例如，窃案巫术在一个密集型村落里可以很好发挥作用，受害者和巫师都认识嫌疑者；但是17世纪后期伦敦的人口却已达到50万，一个人有可能在街上认不出擦身走过的人，甚至有可能不认识其邻居。筛

子和剪刀的巫术也没有什么用武之地。人际关系的日益非个人化导致妖术指控的冲突类型几乎没有了市场。此外，新观念在城市中的流传更为自由，那里有着更高的识字率和更快的人口周转。至19世纪，传统的巫术信仰基本上只见于乡村中较密集的社区里了。

因此，我们可以把巫术信仰的衰落与城市生活的发展、科学的兴起以自助思想的传播联系起来。但是这个关系只是大致的，我们目前尚无法构筑更为精确的社会学系谱。这件事中的许多参与者还没有被我们见到，就是见到的那些参与者的代表资格也不是十分肯定的。唯一可以识别的始终领导着反巫术运动的社会集团是教士阶层，但是他们对于一般超自然主张的态度也极其矛盾。我们似乎无法说清，不断发展的自然神学的"理性主义"究竟是自发的神学进展呢，还是仅仅响应了自然科学的压力。如果谁能证明是城市的中产阶级，店主和工匠领导人们弛弃了旧信仰，那倒是颇有意思的，但是目前似乎无法做到这一点。对于17世纪前期的阿明纽斯派教士和复辟时期的贵族怀疑论者都可以作出同样有说服力的论证。

可以清楚看到的是，到17世纪中叶，知识的新发展大大拉开了有文化阶层与农村下层人民之间的差距。当然，古典时代就有知识分子鄙视大众"迷信"的情况。17世纪，由于出生名门的大众民俗收集者——诸如托马斯·布朗爵士的《世俗谬见》和约翰·奥布里的《异教与犹太教的残余》——的出现，这一差距更突出了；他们尽管宽容地对待旧方法，但是人们可以清楚地意识到这类人属

于另一个精神世界。奥布里确信，旧信仰在内战时丧失了活力；但是大量证据表明，这种思想方式在农村地区仍然有着巨大生命力。1795年，一个布道师声称："尽管最近200年内学问和知识有了巨大进步，但是可悲的事实仍然清楚表明，这些观念依旧扎根在千百万人心中。"19世纪各地的大众民俗研究者都发现，英国农民并未放弃其对占卜、术士、妖术、预兆或幽灵的信仰。1856年来自林肯郡的报告说："不是每天与农民打交道的人很难相信或理解符咒、妖术、贤人和其它健身药方对这些人的影响力。"

大众的宗教也未必有所改变。雅各布·伯克哈特说，19世纪的宗教"对于少数人来说是理性主义的，对于多数人来说则是巫术的"。许多有影响的教士经常赞成"天罚"信仰，而许多遭了灾的人则仍然反躬自省：究竟干了什么"该遭罚"的事？关于宗教在"起作用"和祈祷能产生效果的坚定信念支持着无数受挫折者。每一种宗教狂热——神秘治病、千福年预言、救世主的说教——都周期性地复现，而且不只是见于劳工阶层中。19世纪的许多中产阶级人士都对招魂术和扶乩、占星术、遵崇房屋以及一切玄秘事情感到兴趣。即使是对于妖术（这是他人之恶毒行为造成的玄秘伤害）的恐惧也复活在玛丽·贝克·埃迪关于"邪恶的动物磁力"的概念中。今天，对于有些人来说，精神病医生和心理分析家未能为之提供满意的取代物，他们继续赞助占星家和算命者。报纸上的算命天宫图和轿车上的吉祥物是与最近一位研究者的结论一致的："约有四分之一的人持有这样的观点：宇宙可以恰当地称为

巫术的。”这个数字若与17世纪的数字——如果这种分析是可能的话——比较起来是要小多了，但也决不是微不足道的。

事实上，巫术在现代社会里发挥的作用要比我们所理解的更大。马林诺夫斯基关于巫术填补了科学空白的论点有着同义反复的特征，因为凡是未被专门研究者承认为真正科学的东西都被认为是“巫术的”，反之亦然。如果巫术行为不能有效地改善在事件面前无能为力的状况，那么怎么能把它们定为“科学的”身分？我们信仰它们，但结果却证明是无用的，这就是在16世纪作为民间疗法的主要对手的盖仑医学的命运，这也将是今日大部分医学的命运。社会学家已观察到，当时的医生和外科医生举行了许多非职业的仪式活动。现代医学与魔咒师及女贤人分享了同样的乐观主义偏见，它可以用类似的方式将任何失败巧辩过去。在现代生活的许多领域，我们也相信旨在“起作用的”一些活动（例如，相信外交会议是避免战争的一种途径），但是一切证据——即使我们希望尊重它们——都表明事实并非如此。

现代的人类学家并不赞成巫术乃拙劣科学的观点。他们强调其象征和表达的作用，而不是实际的作用。因此他们主张 巫师的召请精灵和女贤人的符咒实际上是不可与伪科学类比的，这从两种活动有着不同的起源和不同的知识地位上可以明显看到。16和17世纪的一切证据都表明，普通人从未清楚区别过巫术和医学。当时的人争辩说：“我去请教医生，我们接受他的处方，但是我们不知道它意味着什么；然而我们还是用了，并且发觉

是有益的。如果这是正当的，那么为什么我们不能同样地从我们也不知道其方法的贤人那儿获得益处呢？”现代的劳动妇女说她“相信”医生，即是承认了这样的事实，病人对于医生仍然基本上是一种盲目的信任。现代的病人并不比术士的主顾更了解其治疗方法背后的理论根据。在这种情况下，很难说“科学”止于何处以及“巫术”始于何处。

本书中所讨论的各种巫术信仰的肯定之处是，它们今天不是业已消失就是声望一落千丈了，这就是易于将它们分离出来进行分析的原因。但是这并不意味着它们天生地比我们今天继续持有的信仰更不值得尊重。如果给巫术下的定义是在缺乏有效的焦虑缓解技术的情况下所使用的低效缓解技术，那么我们必须承认，没有一个社会可以少得了它。

译名对照表

A

Abiezer	艾比泽
Ackerley	阿克里
Adam	亚当
Adderbury	阿德比里
Agrippa	阿格里帕
Albury	阿尔伯里
alchemy	炼金术
Aldeburgh	阿尔德堡
Aldgate	阿尔德盖特
Alfpuddle	阿尔大帕德尔
Allin	阿林
almanac	历书
Alresford	阿雷斯福德
appariation	鬼魂
Aquinas	阿奎纳斯
Aristotle	亚里士多德
Arminians	阿明纽斯派
Arthur	亚瑟
Arundel	阿龙德尔
Ascham	阿香
Ashburnhan	阿什朋汉
Ashmole	阿什莫尔
Ashton	艾什顿
Aubrey	奥布里
Axholme	艾克斯霍姆

Aylesbury	阿尔斯布里
Azanda	阿赞德

B

Bacon	培根
Baldock	鲍多克
Balliol	巴利奥尔
Barckseale	巴克西尔
Barnsley	巴恩士列
Baronius	巴隆纽斯
Baxter	巴克斯特
Beckett	贝克特
Bedminster	贝德敏斯特
Berkshire	伯克郡
Bernard	伯纳德
Bethersden	勃塞斯腾
Bettyson	贝蒂森
bewitch	蛊惑
Billingsley	比林斯林
Bilson	比尔森
Binsey	宾偈
Blandford	勃兰德福德
blesser	赐福者
Bodenham	博登汉
Boehme	贝默
Bonner	邦纳
Bostok	博斯托克
Brandeston	勃兰德斯顿
Bridgettine	布里奇丁
Bridgewater	布里奇沃特
Brinkley	布林克列
Bubb	巴布

Bulkeley	巴尔克利
Burgess	伯吉斯
Burton	伯顿
Butler	巴特勒

C

Caernarvon	凯纳尔冯
Canterbury	坎特伯里
Carmarthenshire	卡马森郡
Carr	卡尔
Casaubon	卡佐邦
case-book	判例汇编
Casson	卡森
Cathars	卡特里派
Chambers	钱伯斯
Charmer	魔咒师
Chandos	钱多斯
chantry	歌诗堂
chaplain	亲随教士
Charcot	夏尔科
Chelmsford	切尔姆斯福德
Cherbury	切尔布里
Chester	切斯特
Childes	蔡尔斯
Chirk	切尔克
Claridge	克拉里奇
Clyffe	克莱菲
Clynnog	克莱诺格
Coley	科利
Conjurer	奇术家
Connor	康纳
Conway	康韦

Cornwall	康沃尔
cucking stool	惩椅
Cudworth	卡德沃思
cunning man	术士

D

Dalkeith	达尔凯思
Dariot	达略特
David	戴维
Dee	迪伊
Delahay	德拉海
demonologist	魔鬼学研究者
demonology	魔鬼学
Denbigh	登比格
Devil	魔王
Devonshire	德文郡
Devorax	德沃拉克斯
diabolical compat	信奉魔鬼之契约
Digby	迪格比
dispossession	驱魔
divine judgement	天罚
Donne	唐纳
Dorset	多尔锡特
Dullingham	杜林甘
Durham	达勒姆
Dussindale	杜辛达尔

E

Edward	爱德华
Elderson	埃尔德森
election	卜选

Elkes	埃尔克斯
Elmet	埃尔姆特
elve	小妖精
Erceldoune	厄尔塞尔杜恩
Esher	埃什尔
Essex	埃塞克斯
Ettrick	埃特里克
Eure	尤雷
Evans	伊万斯
Everard	埃弗拉德
Exclusion Crisis	排斥危机
exorcism	拔魔
Eye	艾厄

F

fairy	妖仙
Fakques	法奎斯
familia	听差妖精
Fansome	范索姆
Faversham	法弗沙姆
Felpham	费尔方
Ficino	菲锡诺
Fifth Monarchy	第五王朝派
Finningham	芬宁甘
Flamsteed	弗拉姆斯蒂德
Fleckney	弗勒克尼
Flintshire	弗林特郡
Floyer	弗洛耶
Fludd	弗拉德
Forman	福尔曼
Fortescue	福蒂斯丘
Fxo	福克斯

Fulke	富尔克

G

Gadarn	加达恩
Gadbury	加德伯里
Galfriedian	盖尔弗里德(式的预言)
Gardiner	加德纳
Gassendi	伽桑狄
Gataker	加塔科
general prediction	综合预测
general sentence of excommunication	革出教会大判决
geomancy	泥土占卜
Geree	格里
Gibbons	吉本斯
Gilbert	吉尔伯特
Gilden	吉尔登
Gloucestershire	格洛斯特郡
Glyndwr	格林杜尔
goblin	妖怪
Godalming	加达尔明
Goodwife	古德威芙
Gostred	戈斯特雷德
Gowrie	高里
Grave	格雷夫
Green	格林
Greenham	格林纳姆
Gretton	格雷顿
Groves	格罗夫斯
Gruffydd	格鲁法德
Guisley	吉斯莱

H

Halden	哈尔登
Hampton	汉普登
Hancock	汉考克
Hariot	哈略特
Hartlib	哈特利卜
Hasylwoode	哈斯尔伍德
Hatton	哈顿
Hawkshead	霍克斯黑德
Hedgerley	黑德杰里
Hermes	海尔梅斯
Hertfordshire	赫德福德郡
Hickleton	希克尔顿
Holborn	霍尔博恩
Holmby	霍尔姆比
Hope	霍普
Hopkinne	霍普金
horary question	时刻解题
Hornchurch	合恩丘奇
Hunt	亨特
Hutchinson	哈钦森

image-magic	图形巫术
incubus	梦交男妖

J

Jefferies	杰弗里斯
Jorden	乔登

Judaea	犹地阿
judicial astrology	司法占星术

K

Kelly	凯利
Kent	肯特
Kildare	基尔台尔
Kilvert	基尔维特
King's Sutton	金萨顿
Kiterell	凯特雷尔
Knaresborough	纳雷斯伯洛

L

Lancashire	兰开郡
Langar	朗加尔
Langdon	兰登
Latimer	拉蒂默
Lawkiston	劳基斯顿
Lawse	劳斯
Leicestershire	莱斯特郡
Leverett	莱弗里特
Lichfield	利奇菲尔德
Lilly	利利
Lincoln's Inn	"林肯斯因"法学团体
Lollards	洛拉尔德派
Lourdes	洛德斯
Loyala	洛雅拉

M

magician	巫术师

Maidston	梅德斯通
maleficium	恶业
Margate	马格特
Marten	马登
Matthew	马修
Mesmer	梅斯默尔
Middleton	米德尔登
Minehead	明黑德
Mirandola	米兰多拉

N

Napier	内皮尔
nativity	算命天宫图
Naudé	诺代
necromancer	降神士
Nevelson	内维尔森
Neville	内维尔
Newark	纽瓦克
Newcastle	纽卡斯尔
Newport	纽波特
Newton	牛顿
noncomformist	不合规范者
Northumberland	诺森伯兰
Nostradamus	诺斯特兰丹默斯
Nottinghamshire	诺丁汉郡

O

obsession	作祟
omen	预兆
Ormond	奥蒙特
Ormskirk	奥姆斯科克

Osborne	奥斯本
Oughtred	奥特里德
Owain	奥文
Owston	奥斯顿

P

Page	佩奇
palmistry	手相术
Paracelsus	帕拉塞尔苏斯
Parfoothe	帕福德
Parish	帕里什
Parron	帕龙
Pepys	佩皮斯
Perkins	泊金斯
physiognomy	面相术
Pilgrims of Grace	天恩参拜派
placebos	宽心药
poltergeist	吵闹鬼
Porta	波塔
possession	着魔
Prabury	普拉布里
prognostication	预报
prophecy	预言
Purbeck	珀培克

R

Ragley	拉格利
Ranter	喧骚派
recusant	不遵奉国教者
Rigden	里格登
Ringwood	林伍德

Rosewell	罗斯韦尔
Rust	拉斯特

S

sabbath	恶魔聚会
Sapcote	萨普科特
scold	骂街泼妇
Securis	塞库里斯
Selden	塞尔登
Shaw	肖
Sheffield	设菲尔德
sigil	图谶
sin-eating	吃罪(仪式)
Skelton	斯克尔顿
sleeping hero	沉睡英雄
Small	斯莫尔
Somerset	萨默西特
Sompting	松普廷
sorcere	邪术士
South Leigh	南利
Southey	索西
Squire	斯夸尔
Stapleford	斯坦普尔福德
Stout	斯托特
Stowmarket	斯托马克特
succubus	梦交女妖
Sussex	苏塞克斯
Swift	斯威夫特

T

talisman	护身符
Taunton	汤顿
Taylor	泰勒
Thatcham	塔钱
Thompson	汤姆森
Thornton	桑顿
Thoth	索思
time	时节
Trismegistus	特里斯梅杰图斯
Tudor	都铎
Turner	特纳
Tyrry	泰里

V

Veazi	维齐
Vergil	维吉尔
Vaughan	沃恩

W

Walesby	威尔士比
Walsh	沃尔什
Walter	沃尔特
Ward	沃德
Warden	沃登
Warwickshire	沃威克郡
Whartor	沃顿
Whichcote	惠奇科特
Wilkins	威尔金斯

Williamson	威廉森
Wilson	威尔森
Wiltshire	威尔特郡
wise woman	女贤人
witch	妖巫
witchcraft	妖术
wizard	巫师
Wolsey	沃尔西
Worldham	妖尔德汉
Wryte	赖特
Wycherley	威彻利