

英国大瘟疫时期的国家安全焦虑： 《埃德蒙顿女巫》中的毒药、舌头与政治身体

陶久胜

【摘要】16、17世纪瘟疫频发，英国国内统治阶层腐败堕落，国外天主教势力不断渗透。借助帕拉塞尔苏斯药理学的以毒攻毒理论，政论家使用女巫毒舌隐喻天主教徒，称之为渗入政治身体但对其具有疗效的毒药。作为戏剧《埃德蒙顿女巫》源文本，古德科尔小册子再现了这种女巫意识形态的生产过程：女巫咒语类似毒药，与新教文书相对立；女巫受恶魔指使则类似国内天主教徒为罗马教廷服务，猎杀女巫能有效治疗患病的政治身体。然而，古德科尔小册子的权威证词类似剧中模仿新教权贵语言的女巫独白，斯图亚特王朝建构女巫意识形态以掩盖自身毒性的动机暴露无遗。英格兰精英阶层对内忧外患的国家安全形势充满焦虑。

【关键词】毒药；舌头；罗马教廷；政治身体；《埃德蒙顿女巫》

【作者简介】陶久胜，宁波大学外国语学院教授（浙江 宁波 315211）。

【原文出处】《社会科学研究》（成都），2021.3.187～197

【基金项目】国家社会科学基金重大项目“英国文学的命运共同体表征与审美研究”（19ZDA293）；国家社会科学基金一般项目“英国十六、十七世纪文学中的疾病意识与国家焦虑研究（16BWW056）”。

1621年4月14日，埃德蒙顿的伊丽莎白·索亚因被怀疑使用巫术而遭到起诉。索亚女巫案是当时社会非常典型的案件。与被判死罪的许多其他女巫一样，索亚是一位生活在社区边缘的、既老又穷的妇女；同时，也与大多数巫术庭审案相似，法庭的注意力主要集中在索亚与恶魔的同谋与契约关系上，指控她曾意图通过这种方式获得某种超强能力，伤害邻居的牛羊，谋害他们的孩子，谋杀安妮·拉特克里夫。根据最后一项指控，陪审团宣判她有罪。尽管对其他两项指控，他们宣判她无罪，但对罪行的部分认定也足以让他们给她定下死罪。短短五天后，即同年4月19日，索亚即被处以死刑。^①

这是发生在英格兰的众多猎巫案中的一个。但与其他案件不同的是，在索亚被处决一周后，亨利·古德科尔出版了小册子《发现伊丽莎白·索亚》（*The Wonderfull Discoverie of Elizabeth Sawyer a Witch, Late of Edmonton, Her Conuiction and Condemnation and*

Death, 1621）。^②在都铎-斯图亚特王朝丰富的巫术文献中，这是唯一现存的记载“有罪”女巫审讯与供认过程的纪实文献。古德科尔是关押索亚的纽盖特监狱的专职牧师，为获得整个事件的“真相”，他是她短暂关押期间的“持续走访者”。根据古德科尔的册子，索亚的“供认”是为了给予古德科尔所需的答案，为了“让自己活得更长久”（see *Wonderfull*: D1v）。索亚的“真实”声音几乎无法获知，因为新教政府事先把她假想成由外部渗入英格兰的敌人，索亚诅咒社区的舌头早已被认定为外在势力入侵政治身体的国内代表。

索亚猎巫案件正是戏剧《埃德蒙顿女巫》（*The Witch of Edmonton*, 1621）的主要情节。以古德科尔小册子为基础，该剧由托马斯·德克、约翰·福特与威廉·罗利等合著而成。朱莉娅·加勒特从犯罪理论出发解析剧中的索亚猎巫案，坚持认为德克等人挑战主流的巫术话语，“试图干预社会关系以改良社会问

题”，“把不宽容与好战带给社区的风险戏剧化”。^③加勒特在司法历史中辨析女巫话语的意识形态特征，忽视了早期现代医学语境下剧中猎巫案与女巫隐喻的现实意义。实际上，16、17世纪瘟疫频发，人们从疾病内因论转向疾病外因论，盖伦体液理论被帕拉塞尔苏斯的药理学所取代。宗教改革后，英格兰面临国外天主教势力的渗透；天主教教会语言的神圣性受到质疑，女巫言说咒语的毒舌被想象为恶魔与罗马教廷的工具。一些政论家转向帕拉塞尔苏斯的以毒攻毒理论，为新教官员的腐败堕落辩护，宣称外在威胁力量对王国政治身体具有治疗效果。本文从16、17世纪医学、宗教与政治语境出发，梳理都铎-斯图亚特时期的女巫理论，再现与《埃德蒙顿女巫》相关的古德科尔小册子生产女巫意识形态的过程，阐明它与新教政府将罗马教廷毒药化的意图之间的关联，并在对古德科尔证词与剧中贵族的女巫化语言的类比中，探究该剧如何瓦解官方女巫话语，呈现出英格兰精英阶层对威胁英格兰政治身体健康的内忧外患形势的焦虑意识。

一、早期现代医学、宗教与政治语境中的女巫理论

面对犹太人、外来移民与罗马教廷的威胁，早期现代英格兰使用身体与疾病意象来隐喻这些渗透英格兰的外部势力。^④新教徒对罗马教廷非常愤怒，国教会决心把天主教恶魔及“他的传奇……伪奇迹、招魂术与迷信”从英格兰驱逐出去。^⑤16、17世纪女巫理论涉及舌头、毒药、咒语与渗透。女巫使用舌头表达恶毒的咒语，而女巫受恶魔指使毒害身体，类似服务罗马教廷的天主教徒渗入英格兰。自然身体的舌头尤其是女性舌头，被隐喻为渗透政治身体的外来力量，后者乃是危害但却同时捍卫王国健康的毒药。16、17世纪，舌头一直被比作毒药。匿名作品集《官员的镜子》(*The Mirror for Magistrates*, 1559)中，统治者被警告提防来自谄媚舌头“流出的有毒谈话”。^⑥《健康管理》(*The Government of Health*, 1595)中，威廉·布雷恩引用医生阿维森纳的论断，宣称女性先天体液“冷湿”，“女性舌头危险发热、充满毒

液”。^⑦匿名册子《女性舌头解剖》(*The Anatomy of a Woman's Tongue*, 1639)使用医学术语让女性舌头病理化，把舌头与毒药作类比，展示一个快死男人的证词：“的确，那是女人的舌头，像毒药一样，如此伤害我……伤人的话时而比毒药还毒。”^⑧

女巫理论强调舌头对政治身体的毒药作用，那何谓政治身体？欧内斯特·坎托洛维茨在1957年首次系统阐释了君王的“两个身体”，从神学、法学、哲学视角梳理了“政治身体”在中世纪后期的形成过程。^⑨君王的两个身体是指君王的自然身体和政治身体，前者意指作为自然人的君王的生理身体，后者指称作为国家法律机构领导者的君王的政治身体。这一概念起源于基督的两个身体理论：一是作为肉身的基督的自然身体，一是作为教会首领的基督的神秘身体。^⑩天体是上帝的神秘身体，教会是基督的神秘身体。政治身体是君王的神秘身体，上帝(基督)神圣性赋予君王政治身体永恒性(see *King's*: 15-16)。自然身体会生病、死亡，君王政治身体不受年龄、愚钝、自然缺陷之制约。君王与议会(贵族与平民)共同构成法律上的政治身体。君王的两个身体互相依存又彼此独立。理论家把人体与政治身体、教会类比，提出教会既是精神上的耶稣神秘身体，也是世俗上的行政有机体。阿奎那使用有机身体取代神秘身体，教会作为法律、宗教机构的世俗化身体因而凸显出来。^⑪政治身体从教会中获得神圣性与有机性，在哲学中发展成一个有自身道德目的的身体。(see *King's*: 210)霍布斯在《利维坦》(*Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, 1994)中，坚持人们在理性指引下把自然权利交给国家，强调政治身体的神圣性与国家主权的绝对性，抨击罗马教皇侵犯世俗权力的行径，提出教权服从王权的主张。^⑫

然而，身体范式在早期现代社会发生了重要的转型：“从生态开放概念转向幽闭型身体，从盖伦疾病内因论转向帕拉塞尔苏斯的病原体传播理论，从一种理想化政治身体转向一种残酷的身体政治学。”^⑬17世纪初，帕拉塞尔苏斯强调疾病是由外在病

原体入侵人体所致,提出药理学理论,倡导化学疗法。他从民间医学传统与基督教神学角度,阐述砒霜、汞等毒药对身体的疗效:民间医生一直采用以毒攻毒的疗法,上帝必定赋予了毒药神佑的秘密精华、疗方与目的。^④这种以毒攻毒话语对当时社会具有极大吸引力,甚至很快进入政治领域,被用于解释政治身体的健康问题。^⑤政论家理查德·贝肯以一种马基雅维利的方式辩论道,君王“严肃而快乐的舌头在激昂的言语中流动,以此方式把大部分人的思想屈从于自己的肘下”。^⑥另一方面,托马斯·威尔森怀疑修辞舌头与它神奇的转化能力,“舌头拥有如此力量……以至于大部分人甚至被迫屈服于完全违背他们意愿的政权”。^⑦因而舌头既可比作有能力把对政治有机体的反叛(疾病)转化为归顺(健康)的政治家,也可比喻为有能力煽动反叛的内外邪恶势力。

政府用于医治国家疾病的舌头恐怕很难与它试图镇压的女性化的有毒舌头区分开来。塞缪尔·佩奇斯反问,“什么舌头能够追踪舌头轨迹,发现它千变万化的健谈转变成了所有扭曲的罪恶形式?”^⑧遏制舌头的颠覆性力量成为都铎-斯图亚特王朝的重要任务。菲尼斯·弗莱彻在《紫色岛》(*The Purple Island, or, the Isle of Man*, 1633)中叙述道:“因此,伟大的造物主,很容易预见她不久会变成怎样的怪兽,尽管她曾经可爱、完美与辉煌。使用铁制项圈遏制她,不让她说话。使用坚强的锁链,锁住她松弛的脚步,限制她的路线,遏制她说太多的话。使用双倍数量的警卫,阻止她享受厚颜无耻的自由。”^⑨弗莱彻否定绝对遏制的可能性:“他把她关在由双十六个警卫守护的门内,警卫刚硬的守护不可能很快撤去。门外,他安置了另外两位卫士,当然,是为了开门与关门。但她的巫术有某种奇怪的力量,把那些警卫变成了服务她的人,他们给予她所有的方便与帮助。”^⑩弗莱彻让警卫代表父权真理,把舌头想象为女性化的恶魔,甚至借喻为伊甸园中上帝试图“遏制”的夏娃。然而,与上帝一样,夏娃也被神赋予了非凡的说服能力,让任何试图令她臣服于上帝父权的努力

付诸东流。

1607年,托马斯·唐吉思出版了政治寓言《舌》(*Lingua: Or The Combat of the Tongue, and the Five Senses for Superiority*, 1607)。其中,舌头被描写成一个恶毒女性(女巫),其他五官则是男性贵族议员。该作品讲述舌头与五官之间的战役,舌头被刻画为“一个无聊的、喋喋不休的年长妇女”。^⑪舌头长期受到五官的讥讽,为了报仇,她离间他们,为他们传话,挑起他们之间的斗争,争夺“一种称为优势的东西”(Lingua: C4)。这威胁到微型宇宙的秩序与健康。最终,五官联合起来审判舌头,指控她“犯重大叛国罪,亵渎最受人尊敬的律法国家。通过转话的方式,假装服务人民,以最恶毒的方式,滥用最神秘的未知语言玷污百姓的耳朵”(Lingua: F3)。官方判决书给她这样定罪:“她是一位摆弄巫术的女巫……她是一位与每个人睡觉的妓女……她诅咒权威男人,用恶毒的嘲讽玷污他们的名誉,她从背后咬人,挑拨好友之间的斗争……她利用妻子们作为武器与她们的丈夫开战……”(Lingua: F3-F3v)。舌头被惩罚是为解决其与五官之间争夺优势的战争。她被关入监狱,微型宇宙恢复健康。与毒药一样,她具有治疗宇宙身体的药理学疗效。舌头让他们相信,“如果我的言语被封锁,城市会瓦解,交通会瘫痪,友谊会断裂”(Lingua: F3)。当五官利用“lie”的双关语义,指责舌头为撒谎者与妓女(与每个人睡觉[lie]的妓女)时,难道贵族社会不是通过挪用舌头的危险语言,控诉与扼杀舌头以恢复政治身体的健康吗?

如果唐吉思的五官寓言让人相信毒舌具有医治政治身体的疗效,那埃夫里尔的肚子寓言则使人接受毒舌是外部势力渗入政治身体的内部代表。肚子寓言强调,政治身体患病是成员手脚(隐喻百姓)反叛肚子(贵族官员)的结果,手脚没有意识到肚子对他们的无私照顾,错误指控肚子玩忽职守与管理不善。^⑫1534年,英格兰议会通过《至尊法案》,规定英王是国教会最高首领,英格兰变成一个新教国家。罗马对欧洲愈演愈烈的宗教改革非常愤慨。1540年,耶稣

会(天主教修会)成立,统一接受罗马的集中统一领导,培训大量忠诚会士,专门在新教国家从事渗透、暗杀与叛乱活动。他们在英格兰制造谣言与煽动叛乱,渗入英格兰议会与贵族社会,发动暗杀官员与君王的阴谋。在此语境下,威廉·埃夫里尔创作了政治寓言《对立面的神奇战争》(*A Meruailous Combat of Contrarieties*, 1588)^③,呈现肚子与背、脚、手之间的斗争故事。手与脚反叛肚子与背部,舌头煽动手、脚与背指控肚子的自私与贪婪。在疾病外因论转向中,毫无疑问,舌头隐指渗入英格兰身体的天主教势力。

埃夫里尔强调舌头巫术能力,构建一种辩证的“女巫诗学”。舌头抱怨自己被迫犯下数罪以服务“主人”利益:“我违背法律、说谎、散布反叛的种子、教唆叛国者。……在君王们之中,我谄媚;碰到贵族或富人,我用甜言蜜语取悦他们。他们说什么,我全确认下来。通过奉承,我喂饱肚子,给背部穿好衣服。”(*Meruailous*: A1v)埃夫里尔呼应主流女巫话语:女巫乃是政治身体的毒液。但手反问道,“什么样的背叛、毒药、谋杀与邪恶,我不是为他们[主人]所做?”(*Meruailous*: A1v)脚回应道,“我承认,舌头受到最大胁迫,手受到最大困扰。为服侍他们,其他成员也深受两位压迫。他们不是先天的主人,而是滥用权力的野兽。”(*Meruailous*: A2v)埃夫里尔质疑官方女巫话语,让两位主子——肚子与背部相互指责。肚子斥责背部奢侈、虚伪:“[海神]普罗透斯会有比背部更多的套装?[怪兽]九头蛇会比背部拥有更多的外套?”(*Meruailous*: B1)背部指控肚子:“如果你适度检查自己,你会发现你的贪吃与不节制不仅使整个身体动乱,而且耗尽了我整个身体所做的一切。”(*Meruailous*: A4v)然而,面临指控时,肚子把身体疾病从自己转移到舌头上:“舌头非常小,但敏捷、滑动快,几乎不可能遏制它,没有限制她说话的办法。一点星火她能点燃火焰,一点炭火她能点燃大火。”(*Meruailous*: C2)与唐吉思的五官寓言相吻合,埃夫里尔把舌头女巫化并使之隐喻渗入英格兰的罗马教廷。

二、古德科尔女巫意识形态生产与新教政府对罗马教廷的毒药化书写

17世纪初,英格兰最大的政治焦虑是如何应对来自罗马教廷的威胁,以及英格兰在欧洲“三十年(宗教)战争(1618-1648)”中该持何种立场。国教徒相信,耶稣会成员能使用咒语等招魂巫术与仪式对新教国家进行渗透,“天主教招魂仪式被设计出来,是为了把人们从真理新教中拉开,使人们不忠于他们的君王”。^④另一方面,英格兰新教政府提出末世论,把宗教改革定义为一场神圣力量与恶魔力量之间的启示录意义上的较量,“三十年战争”就是新教基督盟国与罗马领导的反基督(Antichrist)国家之间的斗争。^⑤罗马是反基督所在地,反对罗马的斗争就是反对撒旦的斗争。把天主教认定为反基督的撒旦势力的末世论,为新教控诉民间魔法提供了依据,那些使用神秘语言治病或不合群的行动诡秘之人,更容易被指控为玩弄巫术的巫师或女巫。以天主教祈祷文为基础,这些人使用护身符与符咒,新教作家使他们的这种治疗方法或行为方式与天主教仪式发生关联^⑥,认为它们大部分是“愚蠢的、诡异的、迷信的”,其中一些由“恶魔”“亲自”传授。^⑦在一定程度上,如果威胁英格兰健康的耶稣会是撒旦恶魔,那使用招魂仪式治病的医生与运用神秘咒语的老妇便是耶稣会在英格兰内部的恶魔代表。

《埃德蒙顿女巫》由德克·福特与罗利三位作者合著。托马斯·德克(1572-1632)以我们现在所称的新闻纪实的方式进行创作:“时政性使他与众不同,让人津津乐道,呈现出一种不亚于莎士比亚利用舞台的方式。”^⑧以真实人物索亚为主情节的《埃德蒙顿女巫》正是他新闻戏剧的代表作之一。约翰·福特(1586?-1650)“他绝非简单的朝臣”,而与社会媒体“发生冲突”,把戏剧推向“令人吃惊的意识形态不确定性”。^⑨威廉·罗利(?-1626)被视为“助理”剧作家,剧中一些滑稽场景就是在写他自己的日常生活,传达出他对“荒唐”社会的“贬斥与反讽”。^⑩可见,《埃德蒙顿女巫》三位作者均与官方意识形态保持一定距离,同时这个“恶魔与女巫”故事也包含诸多含混

性,隐含着他们各自对新教政府女巫话语的批评立场。早在1811年,批评家亨利·韦伯就辨析出他们大概的写作分工:德克负责女巫索亚情节,福特负责弗兰克·桑尼的部分,罗利负责弄臣卡迪·班克思的次情节。^②20世纪以来,基于措辞与韵律的使用频率,批评界进一步把德克推崇为该剧的中心作者,理由是他创作的场景最多,“让该剧三部分结构戏剧性地连贯起来,使作者们的三重唱保持音调和谐”。^③

作为首席作者,托马斯·德克吸收史料,使用《埃德蒙顿女巫》书写王国大事。^④围绕女巫话语,新教政府让罗马教廷势力撒旦化,把国内天主教徒想象为任凭撒旦支配的女巫,构建起一种女巫意识形态。1607年,德克创作《巴比伦妓女》,借用埃德蒙·斯宾塞《仙后》中的国名“仙国”隐喻英格兰,让巴比伦国喻指罗马天主教国家。1621年,德克等人几乎逐句引用古德科尔册子《发现伊丽莎白·索亚》,完成了反罗马教廷的戏剧《埃德蒙顿女巫》。古德科尔对索亚女巫案作了戏剧化呈现,特别是对索亚与恶魔的相遇,或与村民、官员的对话,深深吸引了人们的注意力。考虑到德克、福特与罗利创作时间非常有限,他们从古德科尔小册子直接照搬“纪实的”戏剧化原文是再自然不过的事情。但《埃德蒙顿女巫》对古德科尔的小册子并非不加批评地予以参照和回应(see *Foreign*: 173)。德克等人引用古德科尔的证词,却有意“找出并揭露了古德科尔巫术理念中的意识形态缺陷”(Foregn: 132)。基于古德科尔小册子,德克等人模拟了伊丽莎白·索亚撒旦化的场景。正如索亚以祈祷文的神圣文本为基础颠覆祈祷文或给予它新义,德克等人也在引用古德科尔牧师的证词时对此重新进行了编码。女巫舌头由此成为标示索亚为一种异端威胁的、由社会生产的文化身份,是由那些斥责她的村民、贵族绅士甚至作者古德科尔本人的意识形态所制造的产品。

作为该剧源文本,古德科尔《发现伊丽莎白·索亚》反对舌头的危险语言,生产女巫意识形态。古德科尔使新教文书与女巫咒语、村民谣言构成两元对

立关系。在小册子导言部分,古德科尔宣称,索亚女巫案把“无知的”人吸引在一起,传播各种流言、谣言与争论(see *Wonderfull*: A3)。古德科尔称他们散布“下流的诽谤”,说他们创作了有关索亚的“可笑的虚构故事”,“所有这些更适合客栈,而不是适合用在法庭审判程序上作证人证词”(see *Wonderfull*: A3v)。他担心自己的小册子也会成为流言蜚语中的一条,故把自己的贡献刻画为一种新秩序。与“下流的诽谤者”的毒舌形成对比,他的索亚叙事(或称证词)是书面文本,这不仅允许他“捍卫真理”,而且“给我赢得平静”,“要是不写[小册子],我任何时候都几乎不可能平静下来”(see *Wonderfull*: A3v)。在该小册子的标题页上,古德科尔甚至加上了一个“由权威出版”之说明字样。以牺牲“可笑的虚构故事”为代价,他让自己的真实的“权威”册子合法化,不能让那些“下流的诽谤”“爬进国民的耳朵”(see *Wonderfull*: A3v)。为凸显自己的权威,他详细叙述他们如何“虚构”证据来指控索亚:埃德蒙顿的任何一头牛或婴儿死去,村民便从“她家搜出扎针的茅草人……烧毁它,罪行的作恶者很快出现。有人向法庭作证,伊丽莎白·索亚被发现经常光顾她的茅草人被烧的家”(Wonderfull: A4-A4v)。

古德科尔强调,索亚身体是一个能够呈现真相的书面文本。他在小册子中特别注意女巫索亚的变形身体,坚持撒旦以这种方式进入了索亚的身体并渗透到王国的政治身体中。古德科尔以让人毛骨悚然的细节,描写索亚肛门上“像奶头一样的东西”:上部红色,底部蓝色,“与小指头一样大”,“看上去有人吸吮过”(see *Wonderfull*: B3v)。这是索亚与撒旦有过性交的书面证据。索亚用舌头“诅咒、发誓、褻渎与祷告”,召唤撒旦在她面前显现,通过性交让撒旦赋予她使用巫术的能力(see *Wonderfull*: A4v-B)。她的毒舌引起上帝干预,“上帝神奇地压制住她的邪恶,使她的毁灭了多人的舌头成为她自我毁灭的方式”(Wonderfull: B)。古德科尔通过这一刻画,生产了女巫意识形态,舌头正如帕拉塞尔苏斯的毒药,既是撒旦渗入(政治)身体的媒介,凸显了毒药的毒之危险,

又是上帝指引法庭对索亚宣判死刑的触发物,显现了毒药的药之疗效。如果古德科尔的女巫意识形态服务英格兰新教政府,那渗入索亚身体的撒旦就隐喻罗马教廷势力。

尽管猎巫亦发生在欧洲大陆天主教国家,西班牙甚至远比英格兰更严重,但天主教定罪证据是巫术对圣餐礼的颠覆,而新教则是女巫与恶魔订立的契约。^③当然,天主教国家的猎巫运动并不妨碍新教王国英格兰使罗马教廷女巫化。剧中索亚肛门上“像奶头一样的东西”隐喻作为书面证据的契约。索亚咒语与书面语言的对立,离不开宗教改革导致语言神秘性逐渐消亡的历史语境。宗教改革以前,词与物之间呈现一种合作关系,教徒信仰语言的神圣力量,舌头具有转变物理世界的超自然能力。这种能力是教会文化、官方文化与民间文化的特点。教会仪式支持词语的神圣能力。布道、祈祷与忏悔等通常涉及圣母玛利亚、神圣信条与其他神圣词语准魔力的神奇转变能力。^④对一个几乎不懂仪式语言的教徒来说,牧师所讲的拉丁文拥有一种类似神秘魔咒的能力。但宗教改革导致附在词与物上的神圣能力逐渐消失。在新教思想家看来,只有上帝的话才能创造奇迹,但上帝无须使用话语表演奇迹,因此,他们把罗马教廷的神奇仪式与神秘语言等同为巫术。杰雷米·泰勒提出,天主教祈祷文“就像巫师的言语一样盛行,尤其当它们没有被理解时”。^⑤威廉·廷代尔谴责天主教徒,因为“虚假的祈祷,舌头与嘴唇劳动……对上帝的应许也没有信心,而是信任众多词汇,信任长时间祈祷的痛苦与琐碎,正如一个巫师召唤撒旦时使用线圈与迷信字词一样”。^⑥

通过对口头语言的批判把天主教徒女巫化,英格兰把神奇转变能力从舌头置换到撒旦身上。新教反对女巫仪式,但并不否定语言具有部分转变能力,如果语言的效能被完全否定,那咒语便不再具有任何能力,女巫也不能被合法指控通过言辞玩弄巫术了。为了从理论上解决这个问题,都铎-斯图亚特王朝把邪恶的转变从舌头转移到一种外在的渗透性力

量——撒旦身上。在大部分情况下,神学家们倾向于把女巫的咒语效能视作一种幻觉,她们的魔力来自隐藏在她们的背后的恶魔——撒旦。1594年,威廉·韦斯特这样定义巫师、女巫或神秘仪式表演者:他们“通过说出一些词语,使用文字、图像、草药或其他东西,认为自己能够成功完成魔法,恶魔却如此欺骗他们”。^⑦在《巫术秘密》(*The Mystery of Witchcraft: Discovering, the Truth, Nature, Occasions, Growth and Power thereof*, 1617)中,托马斯·库珀坚持,撒旦“使女巫深信,无论什么邪恶发生,都源自咒语的美德,而不是来自他的秘密帮助”。^⑧乔治·吉福德在《关于女巫与巫术的对话》(*A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts*, 1593)中宣称,恶魔没有能力创造奇迹,但他比人类更懂上帝造人的法则。他举例说,一些人遭受了致命疾病,他们不知道自己的命运,但撒旦预见他们会在具体的某一天死去,就设计让一个快死之人与女巫争吵,女巫诅咒这人,在那人死亡的那一天,她便被指控运用巫术对那人“施法”。^⑨

与早期现代文献互动,《埃德蒙顿女巫》再现了撒旦利用女巫舌头渗入后者身体。除引用古德科尔对索亚与撒旦性交的细节描绘,德克等人在剧中详细叙述了索亚如何被撒旦利用、渗透与最后抛弃。戏剧中,贫穷的老妇索亚渴望利用魔力复仇,此时恶魔变成狗来到她跟前,诱惑她出卖灵魂换取他的服务。弗兰克决定与维尼弗莱德私奔,但不知如何甩掉苏珊。他们碰到一条狗(恶魔),狗让弗兰克产生了谋杀念头,弗兰克捅死苏珊后自杀。当被指控与恶魔性交并露出她肛门上的乳头状物时,索亚提醒控告者注意他们的无端指控,她会寻觅新的复仇机会。狗使用魔法,使村民安妮·莱特克里夫与索亚发生争执,安妮被逼疯而自杀。入狱期间,这条狗来监狱看望索亚,但明确表示,他无意再帮助她,因为她已下地狱,他已利用她实现了自己的目的。不难发现,剧中撒旦变成狗渗入英格兰,既让弗兰克产生谋杀念头,又驱使安妮疯狂自杀,但这些罪过却被安排到穷老妇索亚身上,让人产生幻觉而相信这是索亚的舌头咒语魔力所致。^⑩而结尾对索亚最后遭恶魔

抛弃的描绘,是否说明作者有意警醒国内天主教徒:他们可能面临被罗马教廷抛弃的相似命运?

鉴于女巫的毒性,英格兰议会于1542、1563、1581与1604等年份多次颁布《女巫法》,古德科尔也呼唤新教上帝使用权威文书遏制女巫咒语,“用真理权威堵住她(索亚)的嘴”(Wonderfull:B1)。像其他恶魔故事的作者一样,古德科尔强调,女巫咒语不只是威胁社会,更是对法庭与上帝的蔑视与不敬。他控诉索亚,“不敬畏上帝的人,至少不接受上帝恩惠的人才敢如此自以为是,会使用咒语与虚假的誓言,挑战正义”(Wonderfull:B1-B1v)。咒语与法庭和上帝的真理权威之间的两元对立模式显现出来:女巫咒语代表口头语、肉体、能指与天主教,真理权威代表书面语、精神、所指与新教(see Foreign:120-130)。库珀强调女巫“秘密音符”的邪恶性:“它[咒语]在这些魔咒中咕哝,它是一不能被理解,好像一种未知语言,二是没有信仰,三是服务邪恶目的。”^⑧因此,1581年《女巫法》禁止言说煽动性的反女王陛下的巫术咒语与谣言。^⑨然而,谈话结束时,牧师古德科尔问索亚:“你所告诉我的我所记载的一切都是真实的吗?”(Wonderfull:D2)这表明古德科尔的女巫纪实书写与女巫危险的舌头咒语没什么区别,二元对立模式瞬间崩塌:他生产的权威真理依赖女巫舌头而存在,甚至由后者所产生。这是否表明,女巫咒语乃是对新教文书的一种模仿?

三、女巫咒语对权威文书的模仿与英格兰社会的国家安全焦虑

《埃德蒙顿女巫》(The Witch of Edmonton, 1662)^⑩复制但又挑战了古德科尔生产的女巫意识形态。戏剧第二场伊始,索亚以独白的方式,拷问村民尤其贵族证人提供的巫术证据之权威性:

为什么是我?为什么这个嫉妒的世界
把所有丑闻的恶毒加在我身上?
因为我贫穷、畸形与无知,
像一个拉紧的、完全弯曲的弓,
被一些比我更恶毒、强大的东西?

我为此必须被迫成为众矢之的,
掉入且沉陷于人们舌头的
所有污秽与垃圾中?一些人叫我女巫,
不了解我,他们打算
教我如何成为一名女巫;力劝道,
我的毒舌,由他们的恶毒使用导致,
预言他们的牛,对他们的谷物施魔,
对他们自己、他们的仆人以及襁褓中的婴儿。
他们强加在我身上,部分地
迫使我证实它。(Witch:II.i.1-15)

索亚自我描述为“贫穷、畸形与无知”,“像一个拉紧的、完全弯曲的弓”。有毒舌为辅助,这些所谓书面证据让古德科尔把索亚判定为女巫。索亚反问,不是“一些比我更恶毒、强大的东西”才使我“成为一名女巫”吗?“我的毒舌,由他们的恶毒使用导致。”即是说,从女子到女巫的毒舌转变,正是陪审团、法官与造谣者使用各种污蔑性语言与证词的结果。

权威人士的书面证词及裁决与女巫咒语之间呈现一种模仿关系。在索亚看来,法庭人员、嫉恨索亚的邻居与牧师古德科尔等,他们攻击她的所有证词与她自己使用的语言毫无区别。“人们舌头的所有污秽与垃圾”,让她的身体畸形化了,把她说话的舌头毒药化了,编造出她与他们的“牛”“谷物”“他们自己”“仆人”与“婴儿”不幸事件之间的关联,把这些“强加在我身上”以“迫使我证实它”。第二幕中,她观察到,“所有都一样/一个女巫对抗另一个女巫”(Witch:II.i.116-117)。索亚的女巫身份由另一女巫——新教权贵——所授予,自己的咒语与他们的上帝、法律判决书、书面证词性质上都是恶毒语言。被污名化的苦难经历让她明白,女巫身份是由社会权力话语所构建,她从来不是先天的女巫。^⑪她只是根据她的反对者的社会脚本在表演,模仿这些贵族官员与新教教徒的毒性。《暴风雨》中,当被质问为何反叛时,卡利班反问主人普洛斯彼罗:“您教我语言,我受益于此,/懂得如何诅咒。”^⑫卡利班的巫术与毒

性正是对主人语言的模仿。如前文所述,德克·福特与罗利均与官方意识形态保持一定的距离,故他们创作《埃德蒙顿女巫》时,不可能毫无批判地接受古德科尔“权威”版本,剧中索亚的讽刺必定指向包括古德科尔在内的女巫意识形态生产者。

女巫模仿再现了欧洲(英格兰)历史上对异教徒或外族的毒药化投射传统。在《柏拉图的药剂学》一文中,雅克·德里达讨论了早期雅典人在国家受到外来威胁的危机时刻,如何以公共利益为代价保持大量的“低劣与无用之人”。他们被当成牺牲品、替罪羊,这个阶层的人被称为“砒码克人”(Pharmakos)。该词源于“pharmacy”(药),意为具有类似药物(毒药)能效之人。在解释雅典人与砒码克人关系时,德里达强调国难时期上演替罪羊仪式对政治身体健康的作用:“城邦身体因此重构了它的整体性,保护了内部庭院的安全……通过暴力把外在的威胁或入侵代表赶出了它的疆域。”^⑥砒码克人表现了矛盾品质:“当他治愈[城邦]时,他是有利的——因此,受人尊敬与爱戴;当他外化为邪恶力量时,他是有害的——因此,令人恐惧并被警惕对待。”^⑦希腊人牺牲砒码克人服务城邦利益的险恶用心,与剧中新教权贵把索亚恶魔化以激发国民对抗罗马教廷之邪恶意图区别不大。在此意义上,历史上的雅典人与新教权贵正是恶毒之人,因为砒码克人与女巫的“恶行”可能是一种“以毒攻毒”式的复仇,即是说,后者的毒性是对前者毒性的模仿。对此,斯蒂芬·格林布拉特指出,基督教社会以各种罪状指控异教徒,但自己却“以更肮脏的形式犯下这些罪”。^⑧所以,剧中索亚会说,“他们[新教权贵]打算/教我如何成为一名女巫。”(Witch: II.i.9-10)。

索亚称克拉灵顿爵士为“男性女巫”。这不仅瓦解了女巫话语,更说明女巫乃是新教男权社会权力规训之结果。第四幕中,当克拉灵顿爵士指控索亚为女巫时,索亚反驳道:“女巫?谁不是?/别让这个普遍的名字受到讥讽。”(Witch: IV.i.104-105)当时,托马斯·弗洛伊德写道,官员“使用药剂治疗所有紊乱的

体液”,但“比起[作为药剂的]反叛性憎恨与伤害,法官的不公正与腐败对国家的感染更大”。^⑨“药剂”(毒药)包含女巫化的天主教叛乱与英格兰官员的腐败,这使他质疑该政治身体模型的有效性。德克等人让索亚至少确认了两类“男性女巫”——律师与玩弄女性者:“曾被引诱的少女,/有人使用金钩,玷污她的贞洁,/发起进攻使她名誉尽失,/却不给她任何补偿?一些畜生这样做了。/男性女巫能够,不受法律约束,/不必流一滴血,搁置虚构文书,/仅为获取真金。”(Witch: IV.i.141-147)克拉灵顿爵士就是典型“男性女巫”,他勾引维尼弗莱德,致其怀孕却“不受法律约束”,法律是任他“搁置”的“虚假文书”。当恶行曝光时,爵士促使法庭尽快把她定罪为女巫:“就凭她说的一件事,/我便知道她是女巫。”(Witch: IV.i.148-149)此处,新教贵族被神秘化为“真理权威”,确认女巫过程与巩固贵族权力呈现同谋关系。格林布拉特提出颠覆与压制理论,解析都铎-斯图亚特王朝对无神论者的规训,坚持颠覆性力量具有巩固王权与政治身体之功能,“通过揭秘无神论的威胁,宗教权威——无论天主教抑或新教——确认自身权力。……如果无神论者的确不存在,他必须被发明出来。”^⑩

古德科尔小册子与《埃德蒙顿女巫》中,“走访者”(Visiter)一词充满歧义。它指向古德科尔、克拉灵顿爵士等新教贵族时,是否也会让人想起撒旦同伙?作为政府为女巫索亚指定的狱中牧师,古德科尔宣布,自己是“上帝之道的牧师,纽盖特监狱的常客与走访者”(Wonderfull: C1)。他要“客观”记述索亚的庭审定罪过程,采访她以获得对女巫的“权威”报道,帮助她忏悔认罪以求上帝原谅。“走访者”与古德科尔的权威发生了关联。该词可指称那些负责绞杀非道德的滥用职权或越轨行为的教会督察员。然而,该词也普遍用于指称超自然的、魔鬼的“显现”。该剧作者德克等人可能把“走访者”古德科尔看成撒旦的同伙,因自从索亚入狱后,索亚一直期盼恶魔来走访她,在她面前显现(Wonderfull: D)。《埃德蒙顿女巫》也

使用了“走访”一词,把好色贪婪的阿瑟·克拉灵顿爵士再现为恶魔。他向维尼弗莱德宣布,计划“突然走访她”(Witch:I.i.157)。他把她定义为“持续的走访者”,但同时拒绝了他的“走访”:“这样对我被玷污的桑尼,我和善的丈夫;/如果你能用任何气息感染我的耳朵,/……我会被诅咒,/甚至在我的祈祷中,当我发誓/见你或听到你时!”(Witch:I.i.184-191)克拉灵顿对维尼弗莱德的听觉“感染”也属于当时惯用的撒旦(毒药)渗透身体的意象。^③正是因为克拉灵顿的“走访”,维尼弗莱德才可能被变成“女巫”。

剧中新教权贵的毒性隐指都铎-斯图亚特政府内部显现的疾病,且由他们所信奉的各种“权威”理论所诱发。王权论上,第五条训诫(1547)宣称,无论多么邪恶的君王都不可受到抵制,臣民必须与耶稣基督一样学会忍耐,因为惩处邪恶国王由上帝负责。^④詹姆士一世提出君权神授理论,1614-1621年间打破议会惯例与宪政传统,实行个人专制统治。1629-1640年间,查理一世开始无议会统治的“11年暴政”。权术上,伊丽莎白统治后期,伯爵埃塞克斯派系与枢密院秘书塞西尔派系为获得女王的偏爱,发展出一套流行于英格兰王宫的新斯多葛主义政治学,引发了1598-1600年间的埃塞克斯叛乱,而这套政治哲学后来却被詹姆士用在自己的专制统治实践中。^⑤司法上,君王借“特权”理论越法征税,贵族法官利用律法谋取暴利,许多无辜人士被莫名定罪。司法部部长爱德华·柯克爵士依据过时的土地法,使市场上流转的土地重新回到皇家与世袭领主手中。^⑥都铎-斯图亚特王朝对异教徒执行更为残暴的司法“正义”,把包括所谓“女巫”在内的威胁力量想象为天主教罪犯,而鲜少提及“拯救宽容”。^⑦无论王权论、政治哲学抑或土地法规等,这些只是用于维护政府毒性的理论性的书面化文本,与新教制造并试图净化的“女巫”咒语没有本质区别。

为了给君王与官员的恶性辩护,一些政论家把这种腐败比作维护政治身体健康所必须的、有治疗效果的毒药。面对西班牙无敌舰队威胁,面临耶稣

会派来的潜入英格兰社会的天主教势力,特别是他们发动的包括1605年火药阴谋在内的数十次暗杀君王事件,政论家、文学家等提出原功能主义模型,把渗入英格兰的罗马教廷势力看成是既毒害又治疗政治身体的毒药。理论家相信,“身体的每个部位或功能,甚至最有毒的部位或要素,或渗入身体内的外来病原体,都贡献于身体健康;看似反叛性的行为或代理人,在维护社会有机体的健康方面扮演了重要角色。”^⑧加德纳借用“以毒攻毒”医学话语,对天主教徒费希尔主教被执行死刑一事评论道:“一个叛徒的死亡,没使国教会受伤,而是使她得以治愈。”^⑨《埃德蒙顿女巫》中,索亚的毒舌隐喻渗入英格兰的类似外来病原体的天主教势力。考虑到剧中克拉灵顿爵士、法官等人与女巫索亚毒舌之间的模仿关系,那这些贵族成员完全可能喻指危害英格兰健康的类似国内病原体的新教腐败官员与君王。如果索亚毒舌危险性的存在让整个村庄甚至整个社会更为团结,铲除了由撒旦暗指的国外天主教威胁势力,那么,通过使用女巫舌头的毒药修辞,贵族社会更能让百姓更为臣服与归顺,王国的政治身体变得更为安全与健康。

戏剧结尾时克拉灵顿因腐败暴露而受到惩罚,这是否影射知识阶层对都铎-斯图亚特王朝毒性政府的忧虑?帕拉塞尔苏斯药理学的疾病外因论逐渐取代盖伦医学传统的疾病内因论,但由它衍生的以毒攻毒的原功能主义的政治话语受到了质疑,特别是当它试图把司法腐败、宫中派系斗争、议会与君王在皇家特权问题的冲突等威胁国家安全的内部矛盾合法化时。譬如,当爱德华·福斯特受命彻查1605年火药阴谋案时,结果发现许多叛乱分子是为君王第一大臣、枢密院秘书罗伯特·塞西尔服务的间谍,他们是同时为罗马教廷工作的双重代理人。伊丽莎白一世后期,弗朗西斯·沃尔辛厄姆爵士启动了培养双重代理人之传统:被英政府“发现”以前,他的间谍不仅渗透女王政权,而且被纵容发展各种阴谋叛乱。塞西尔只是继承了这种在政府中有意培养“毒药”以

医治政治身体之传统。^⑤福斯特指出,沃尔辛厄姆与塞西尔都知道,“对付一个共同的敌人”对“捍卫政治身体与每个部位的健康”可能是有用的^⑥,但对政府牺牲无辜的腐败行为,他甚为悲伤、无奈与忧虑:“[倡导毒药疗法的]医生……受到蔑视与嘲讽……那些坐在权威席上的官员,可能与底层人一样卑鄙,邪恶地施行恶政,因此不值得配有胜利,只是更大的贼绞死了地位卑微的贼。”^⑦

剧中女巫话语既谴责女巫所代表的国外天主教又反思国内新教政府的毒性,英格兰社会对国内外安全形势的焦虑意识流露出来。1597年,詹姆士在《魔鬼学》中规定了各种猎巫方法,同时谴责巫术与天主教,要求对女巫处以死刑。^⑧女巫对新教政权的颠覆使她成为罗马教廷的代称,唯有使其成为全民公敌且被处死,王国才能恢复健康。早在1599年,在写给亨利王子的《皇家礼物》中,詹姆士劝诫道,“为了轻松根除那些持火药、手枪的叛徒,需严格执行我制定的对付这些人的法律。”^⑨通过“持火药、手枪的叛徒”叙事,国王似乎预言了1605年火药阴谋案。同时,斯图亚特皇室、朝臣与贵族过着异常奢侈的生活。宫廷不是民族的美德而是毒药之源。法律保护而且纵容宫廷的无节制行为。国民攻击这种支持极度君主制的国家机器。1604年的一份议会书声称,“王宫贵族特权与日俱增,百姓权利却大多数情况下停滞不前”。^⑩16世纪后期以来,英格兰内部政治日益腐败,天主教阴谋愈演愈烈,外部面临耶稣会渗透、西班牙无敌舰队进攻、“三十年战争”等。包括该剧作者在内,牛津剑桥、律师学院与伦敦医学院毕业的知识分子,使用戏剧、诗歌、布道辞与小册子等,借用医学话语表达政治怨言。挫败感使愤世嫉俗发展成某种社会怪癖,忧郁在精英阶层中盛行,乃至演变成一种政治身体疾病。^⑪

结语

瘟疫频发让英格兰社会在疾病外因论框架中隐喻性地理解国家问题。当罗马教廷对新教国家英格兰渗透时,两者的关系被想象为外在病原体通过(女

巫)舌头对英格兰政治身体的入侵,天主教势力被女巫化与恶魔化。正是在此语境中,以古德科尔纪实小册子为基础,德克等人创作戏剧《埃德蒙顿女巫》。古德科尔生产女巫意识形态,德克等人却借助模仿(戏仿)使古德科尔作品与新教权威女巫化。该剧坚持对女巫意识形态的批评立场,暴露出英格兰人对内忧外患形势、(毒性)政府及其用毒药化解王国疾病之治国方案的焦虑。因此,在德克的另一部戏剧《巴比伦妓女》中,仙国(英格兰)人自诩为“道德纯洁的国度”时,来自巴比伦(罗马教廷)的普莱恩迪灵嘲讽道:“我看,贵国大部分富人并不比客栈无赖有更多良知。”^⑫仙国女王迎战“恶毒的外部威胁”时,普莱恩迪灵警告她,“陛下有许多医生(官员),一些人健康,但许多人比整个教区病人病情更重,他们先治好自己,然后才知道如何医治他人。其他许多人自称外科医生,让他们先给贵国放出毒血”。^⑬德克以人物视角建议,英格兰“富人”与官员“病情严重”,唯有先为自己王国“放出毒血”,才有资格清除罗马教廷的“恶毒”。可仙国患病时,即是说,女王(政治)身体患病时,女王便与《埃德蒙顿女巫》中的女巫索亚一样处于疾病状态。德克或许想问,当英格兰女王成为女巫时,女巫的内涵会发生怎样的转变?

注释:

①④⑤ Kathleen McLuskie, *Renaissance Dramatists*, London: Harvester Wheatsheaf, 1989, pp. 62-73, 67.

② Henry Goodcole, *The Wonderfull Discoverie of Elizabeth Sawyer a Witch, Late of Edmonton, Her Conuiction and Condemnation and Death*, London: Printed by A. Mathewes for William Butler, 1621, p. A3v. 后文出自同一著作的引文,将随文标出该著名称简称“Wonderfull”和引文出处页码,不再另注。

③ Julia M. Garrett, “Dramatizing Deviance: Sociological Theory and The Witch of Edmonton,” *Criticism*, vol. 49, no. 3 (2007), p. 366.

④ 有关犹太人、外来移民对英格兰政治身体的渗透,参见笔者系列论文《我是一只被感染的公羊》:〈威尼斯商人〉中的

毒药、外来移民与政治有机体》，载《国外文学》2020年第1期，第90-101页。

⑤ Peter Elmer, *Witchcraft, Witch-hunting, and Politics in Early Modern England*, Oxford: Oxford UP, 2016, p. 47.

⑥ ⑪ J. L. Simmons, "The Tongue and its Office in The Revenger's Tragedy," *PMLA*, vol. 92(1977), p. 59.

⑦ William Bullein, *The Government of Health*, London: Printed by Valentine Sims dwelling in Adling Street, 1595, p. B6.

⑧ Anonymous, "The Anatomy of a Woman's Tongue, Divided into Five Parts: A Medicine, a Poison, a Serpent, Fire, and Thunder," in William Oldys and Thomas Park, eds., *The Harleian Miscellany: A Collection of Scarce, Curious and Entertaining Pamphlets and Tracts, as Well in Manuscript as in Print*, London: John White, 1809, p. 185.

⑨ Ernest H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton UP, 1957, 1997. 后文出自同一著作的引文, 将随文标出该著名称简称 "King's" 和引文出处页码, 不再另注。

⑩ 鉴于教会神秘身体的头耶稣·基督有永生生命, 而政治身体的头君王之自然身体必定死亡, 故而精神王国的基督两个身体之意义, 不能完全转移到世俗王国的君王两个身体中 (see King's: 268-272)。

⑪ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Complete Set*, 8vols., Adelaide: Emmaus Academic, vol. 8(2012), p. 1.

⑫ Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, ed. Edwin Curley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, p. 248.

⑬ David Hillman, "Staging Early Modern Embodiment," in David Hillman and Ulrike Maude, eds., *The Cambridge Companion to the Body in Literature*, New York: Cambridge UP, 2015, p. 53.

⑭ Philippus Aureolus Paracelsus, *Selected Writings*, vol. 1, ed. Jolande Jacobi, trans. Norbert Guterman, Princeton: Princeton UP, 1979, pp. 77-78.

⑮ 譬如, 托马斯·弗洛伊德在《完美共和国图景》中使用毒药话语为政府官员的腐败行为辩护 (see Thomas Floyd, *Picture of a Perfit Common Wealth*, London: Printed By Simon Stafford dwelling on Adling Hill, 1600, pp. 74-75, 88).

⑯ Richard Beacon, *Solon His Follie, Or a Politique Discourse, Touching the Reformation of Common-Weales Conquered*,

Declined or Corrupted, Oxford: Printed by Joseph Barnes printer to the University, 1594, p. D2.

⑰ Samuel Purchas, *Purchas His Pilgrimage: Or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation onto the Present*, London: Printed by William Stansby for Henry Fetherstone, 1613, p. R3.

⑱ ⑳ Phineas Fletcher, *The Purple Island, or, the Isle of Man*, Cambridge: Printed by Thomas Buck and Roger Daniel the printers to the University of Cambridge, 1633, p. H3.

㉑ Thomas Tomkis, *Lingua: Or The Combat of the Tongue, and the Five Senses for Superiority*, London: Printed for Simon Miller at the Starre in St. Pauls Churchyard, 1607, 1657, p. A3. 后文出自同一著作的引文, 将随文标出该著名称简称 "Lingua" 和引文出处页码, 不再另注。

㉒ William Averell, *A Meruailous Combat of Contrarieties*, London: Printed by J. Charlewood for Thomas Hacket, 1588. 后文出自同一著作的引文, 将随文标出该著名称简称 "Meruailous" 和引文出处页码, 不再另注。

㉓ David George Hale, *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, The Hague and Paris: Mouton, 1971, pp. 25-27, 92-96.

㉔ Jan Frans van Dijkhuizen, *Devil Theatre: Demonic Possession and Exorcism in English Renaissance Drama, 1558-1642*, Cambridge: D. S. Brewer, 2007, p. 89.

㉕ Anthony Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*, Cambridge: Cambridge UP, 1995, pp. 93-128.

㉖ James Sharpe, *Instruments of Darkness: Witchcraft in England 1550-1750*, London: Penguin Books, 1997, p. 67.

㉗ Richard Bernard, *A Guide to Grand-Jury Men*, London: Printed by Felix Kingston, 1627, pp. 74, 149.

㉘ ㉙ ㉚ Peter Womack, *English Renaissance Drama*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 99-100, 102-103, 118-119.

㉛ Henry Weber, "Introduction," in John Ford, *The Dramatic Works of John Ford*, 2vols, Edinburgh: Archibald Constable and Company, vol. 1(1811), pp. xii-xv.

㉜ Cyrus Hoy, *Introductions, Notes, and Commentaries to Texts in "The Dramatic Works of Thomas Dekker"*, ed. Fredson Bowers, 4vols, Cambridge: Cambridge UP, 1980, pp. 235-237.

㉝ ㉞ Jonathan Gil Harris, *Foreign Bodies and the Body Politic: Discourses of Social Pathology in Early Modern England*,

Cambridge: Cambridge UP, 1998, pp. 69, 49. 后文出自同一著作的引文, 将随文标出该著名称简称“Foreign”和引文出处页码, 不再另注。

③① Jonathan Barry, “Introduction: Keith Thomas and the Problem of Witchcraft,” in Jonathan Barry and Marianne Hester, eds., *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, New York: Cambridge UP, 1996, p. 21.

⑤③⑥ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth: Penguin, 1971, pp. 27–89, 47.

⑤⑦ William Tyndale, *Expositions and Notes*, ed. H. Walter, Cambridge: P. S., 1849, p. 80.

③⑧④③ C. L'Estrange Ewen, *Witch Hunting and Witch Trials: The Indictments for Witchcraft from the Records of 1373 Assizes Held for the Home Circuit A. D. 1559–1736*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1929, pp. 23, 12–21.

③⑨④② Thomas Cooper, *The Mystery of Witchcraft: Discovering the Truth, Nature, Occasions, Growth and Power thereof*, London: Printed by Nicholas Okes, 1617, pp. Q1v, N3v.

④① George Gifford, *A Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes*, London: Printed by John Windet for Tobie Cooke and Mihil Hart, 1593.

④① 索亚案让人想起 1619 年弗劳尔家的两女儿被指控为女巫的女巫案, 一个人这样证明撒旦对女巫的渗透: “她的主人[撒旦]示意她张开嘴……他会把一个小精灵吹入她的嘴里, 这让她感觉舒服……” Anonymous, *The Wonderfull Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Philip Flower, Daughters of Joan Flower near Bever Castle: Executed at Lincolne, March 11, 1618*, London: Henry J. Richardson, 1838, p. 17.

④④ Thomas Dekker, John Ford and William Rowley, *The Witch of Edmonton*, ed. Simon Trussler, London: Methuen, 1983. 后文出自该剧的引文, 将随文标出该剧名称简称“Witch”并标明该剧幕次、场次及行数, 不再另注。

④⑥ William Shakespeare, “The Tempest,” in *The Complete Works of Shakespeare*, ed., David Bevington, New York: Harper Collins, 1991, I. ii: pp. 366–367.

④⑦④⑧ Jacques Derrida, “Plato’s Pharmacy,” in *Dissemination*, trans. Barbara Jonson, Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 133, 133.

④⑨ Stephen Greenblatt, “Marlowe, Marx and Anti-Semitism,” in *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*, New York: Routledge, 1990, p. 41.

⑤① Thomas Floyd, *Picture of a Perfit Common Wealth*, pp. E1v–E2, E8v.

⑤① Stephen Greenblatt, “Invisible Bullets: Renaissance Authority and its Subversion, Henry IV and Henry V,” in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, eds., *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, Manchester: Manchester UP, 1985: 18–47, p. 23.

⑤② 莎士比亚多部戏剧表现了毒药通过耳朵渗透入侵身体的场景, 譬如, 《哈姆雷特》中, 哈姆雷特父亲鬼魂向哈姆雷特叙述自己被害场景时, 他详细描述了自己遭遇克劳狄斯趁自己睡着时从耳朵吹入毒药毒害自己的过程(Hamlet: I. v.59–65)。

⑤③ Anonymous, *Certaine Sermons, or Homilies*, London: Printed by Edward Whitchurche, 1547, p. S3v.

⑤④ J. H. M. Salmon, “Seneca and Tacitus in Jacobean England,” in Linda Levy Peck, ed., *The Mental World of the Jacobean Court*, New York: Cambridge UP, 2005, pp. 169–188.

⑤⑤ Gregory Kneidel, *John Donne & Early Modern Legal Culture: The End of Equity in the Satyres*, Pittsburgh: Duquesne UP, 2015, pp. 54–55.

⑤⑥ G. R. Elton, *England under the Tudors*, London and New York: Methuen, 1955, pp. 57–66.

⑤⑧ Stephen Gardiner, *Obedience in Church & State: Three Political Tracts*, ed. and trans. Pierre Janelle, Cambridge: Cambridge UP, 1930, p. 31.

⑤⑨④④ Antonia Fraser, *King James*, London: Weidenfeld and Nicolson, pp. 105–110, 101.

⑤⑩① Edward Forset, *A Comparatiue Discourse of the Bodies Natural and Politique*, London: Printed by Eliot’s Court Press for John Bill, 1606, pp. G4v, N3.

⑤② King James, *The Annotated Daemonologie: A Critical Edition*, ed. Brett R. Warren, Lexington KY: Create Space Independent Publishing Platform, 2016.

⑤③ James I, “Basilikon Doron,” in Charles H. McIlwain, ed., *The Political Works of James I: Reprinted from the Edition of 1616*, Oxford: Oxford UP, 1918, p. 25.

⑤⑤ Adam H. Kitzes, *The Politics of Melancholy: From Spenser to Milton*, New York: Routledge, 2006, pp. 1–22.

⑤⑥⑦ Thomas Dekker, *The Whore of Babylon*, London: Printed at Eliot’s Court Press for Nathaniel Butter, 1607, III. iii: pp. 38–39, II. i: pp. 105–108.