



请求的历史

史蒂文·康纳 著

中文初译 v0.1

请求的历史

请求的历史

史蒂文·康纳 (Steven Connor)

开放人文出版社 (OPEN HUMANITIES PRESS)

伦敦 · 2023

版权与许可

初版由开放人文出版社（Open Humanities Press）于2023年出版。

版权所有 © 2023 Steven Connor。

这是一本开放获取图书，采用知识共享“署名-相同方式共享”（Creative Commons Attribution-ShareAlike）许可。依照此许可，只要注明作者与来源，并使衍生作品采用相同或类似许可，作者便允许任何人下载、再利用、重印、修改、分发和／或复制其作品。无须取得作者或出版社的另行许可。上述条款丝毫不影响法定合理使用及其他权利。有关许可的更多信息，请见 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>。

本书可在线免费获取：

<http://www.openhumanitiespress.org/books/titles/a-history-of-asking/>

本书所含封面美术、插图及其他媒体可能受到不同的版权限制。

封面插画：迈克尔·斯韦茨（Michael Sweerts）《乞讨老人肖像》（Portrait of an Old Man Begging）；Hochenbuchau Collection 藏，长期借展于维也纳列支敦士登亲王收藏（Liechtenstein, The Princely Collections, Vienna）。

纸本 ISBN：978-78542-127-3

PDF ISBN：978-1-78542-128-0

〔译注：原版权页纸本 ISBN 如上，少一位数字；原封底条码与出版社书目页列为 978-1-78542-127-3。馆藏名称在原版权页拼作 Hochenbuchau；馆藏资料通常拼作 Hohenbuchau。本译本保留原文著录并说明差异。〕

开放人文出版社（OPEN HUMANITIES PRESS）

开放人文出版社是由学者主导的国际开放获取出版团体，其使命是让当代批判思想的前沿著作在世界各地都可免费获取。更多信息见 <http://openhumanitiespress.org>。

目录

第1章 好好求你了（原书第9页）	• 本版第1页
第2章 乞求的动物（原书第42页）	• 本版第35页
第3章 乞讨的剧场（原书第58页）	• 本版第51页
第4章 政治请愿（原书第96页）	• 本版第89页
第5章 祈祷（原书第111页）	• 本版第103页
第6章 求爱（原书第148页）	• 本版第141页
第7章 求取（原书第172页）	• 本版第166页
第8章 服务（原书第195页）	• 本版第189页
参考文献（原书第205页）	• 本版第199页
索引（原书第225页）	• 本版第239页

题辞

“我们都是乞丐。这是真的。”

Wir sind Pettler. Hoc est verum

（马丁·路德去世后，在他口袋中发现的便条。）

第1章 好好求你了

本书旨在探究请求这一行动在其全部样态中如何施行，也就是说，考察从乞求、央告、祈祷、恳请、哀求、恳求、求取、祈求和求请等自我授权程度较低的请求形式，到提议、提供、邀请、请求、呼吁、申请、请愿、主张权利和要求等自我授权程度较高的请求形式这一完整谱系。

不论是问路、求助、求爱、求钱，甚至问时间，几乎任何请求、任何求取，都可能是自找麻烦；因此我们必须在请求的方式上煞费苦心，以免惹出麻烦。请求大体是一种物种内部的行动——除非通过浪漫或宗教的投射，人们不会向动物或山岳求取什么——所以它总是在相对的优势与劣势、以及不对称的权力关系所构成的格局中发生，而请求行为有能力确认或者扰乱这种格局。当请求出了岔子，我们也许会抗议：“我不过是问问。”但人们几乎从来都不“不过是问问”。请求就是要求获得某种物品或服务，但与此同时，它总也是为自己的请求寻求许可，或者通过询问提出请求能否被接受，来取得这份许可。也就是说，请求通常还会针对自己的请求行为提出一个影子般的问题；所以“我能问一下吗？”这样的套语，或者“我可以拿这把椅子吗？”这样的情态表达，才会如此常见。

礼貌理论的支配性假定是，请求行为中的这种谨慎细致，来自提出请求可能构成一种“威胁面子的行为”：它可能威胁交谈对象的行动自由。向任何人求取任何东西，都是请求一份对方并无义务给予的礼物或好处。这看起来可能像一次盗窃企图，古德伦·赫尔德简洁地描述道：“在R[equest, 请求]情境中，自我扮演了‘非法取用者’的角色，也就是索取礼物的人。这无异于攻击他者的领地，因而带来意料之外的打扰与不便。”(Held 1999, 30-1) 按照罗宾·拉科夫的说法，礼貌的三项最重要原则之一是“给予选择”(Lakoff 1973, 298)，因此，人们必须避免给人留

下这样的印象：自己自认为对所求之物享有任何权利；同时却又要确保自己提出请求的权利。有时，这种可接受性通过预先为请求行为作出某种解释或道歉来获得：“我能不能问问是否……”；“您介意我问一下是不是……？”这可以采取很微妙的形式：“不知道您愿不愿意让出座位？”听起来是在提问，但它的表达方式其实是在寻求某种预先的保证，确认请求此人让座是否可能冒犯对方，或者能否达到目的。

请求之所以困难，并不只是因为请求看起来可能是一种咄咄逼人的强加。请求还是一种亲密的行动，或者一种暗示亲密关系的行动，即使没有攻击性，也可能令人不适。哪怕只是问候某人的近况，也是在探入其私人空间，至少要求他对自己的状况作某种交代；这同时也确认了双方对社会交往规约的共同承诺。无论提出什么问题，总是在像假海龟那样唱着：

“你愿意不愿意，你愿意不愿意，你不愿加入这舞蹈吗？”(Carroll 1998, 90) 请求与询问都是要求的形式：如果任何请求都同时询问自己的请求是否可以被接受，那么它也要求对象同意给予答复，无论答复的内容是什么。

因此，请求总是伴随着道德、情感与政治上的紧张。请求之所以困难，是因为我们知道，被人请求可能正是我们所谓的强人所难，因为它强加了一项要求；任何请求都可能是一个不小的请求。

要求

和大多数行动一样，请求既有否定，也有反面。请求的否定就是不请求。和任何否定一样，这可以有多种形式：我可以决定不打扰你，让你继续拥有那袋薯片，也可以干脆把它从你那里偷走。但请求的反面是要求：以一种方式提出请求，把刚才界定的二重性——通过询问能否请求而求取某物——彻底消除。要求假定自己无须为其请求寻求任何许可。

本书关注那些显得格外不稳定的请求类型与场合，因为恳求与要求似乎在其中交织或者交替。我将它们称为请求行为（petitory acts）。我使用 petition（请愿）或 petitioner（请愿的）一词时，通常指以一种获准的形式，向某个公认的权威提出正式请求的行为，而且往往采取某种公开方式；这种形式化的请愿将是第3章的主题。〔译注：底本此处作“第3章”，实际论述见本书第4章“政治请愿”。〕请愿既难以捉摸又饶有

意味，因为它把未经授权与赋予授权的两面结合起来，因此似乎必须以种种方式，既提出又解决其自身合法性的问题。正式请愿在这样做的时候，实际上指向一种贯穿整个请求行为领域的双重性——我会尽量记住使用“请求行为”这个称谓；这些行为虽然没有那么形式化，却从未完全脱离形式。

在 claim（声索）和 bid（请求／出价）这两个词中，可以看到请求与要求的这种结合。声索就是宣称自己对某物的权利，通常假定或断言那是自己应得之物，甚至认为必须把自己看成在某种意义上已经拥有它。事实上，声索所包含的断言行为如此具有自我授权性质，以至于人们可以用 claim 来指称纯粹的宣示行动，例如占领一片领土；这种行动似乎在声称自己有权被视为等同于说出“我在此宣布对这片领土的权利”所实施的言语行为。然而，claim 来自 clamare，即呼喊或呼求，正如《诗篇》第129篇《武大译本》的开头：“De profundis clamavi ad te domine”，“耶和华啊，我从深处向你求告”（《钦定本》，《诗篇》第130篇）。声索就是立桩声索（stake a claim）；stake 是人们用来使某物固定的东西，比如一根木桩，其上可以悬挂游戏过程中用作赌注的某件物品。声索就是试图使自己的声索成立。所以，声索实际上就是提出请求或出价。

Bid 的语义面貌比 claim 更复杂。在古英语中，bædon 和 biddan 可以意为请求、恳求或祈祷。埃德蒙·菲利普斯在《新词世界》(1678)中，把“to Bid a boon”解释为“请求恩惠”，同时指出 bid 是一个“旧词”。这种用法在德语中保留得更久：bitte，即“我求你”，既是通常表示“请”的词，也用于“谢谢”（如“请你接受我的感谢”）。Bead（念珠）的名称来自 gebed，即祈祷，因为数念珠会伴随着祈祷；因此，to bid a bead 就是作一次祷告，而 beadsman 可以是一个祈祷者，也就是获得许可或被吩咐去乞求的人。在《圣阿格尼丝之夜》开篇，约翰·济慈写那个按照吩咐、为求得救赎而祈祷的年老祈祷者：“他坐在／粗砺的灰烬之中，为灵魂求得缓刑，／整夜不眠，为罪人忧伤。”(Keats 1970, 195) 直到今天，bid 仍可以表示请求或求取，例如拍卖时出价；在古旧的“bidding farewell”（道别）中，它则表示祈求或祝愿。但它也可以意为命令、嘱咐或号令，如命令的否定形式

“forbidding”（禁止）。当人们向某人道“farewell”（一路顺

风)，或者以更为仪式化的“adieu”（再见）把交谈对象托付给上帝时，这两种功能都在起作用。向某人道别不仅仅是祝愿他旅途顺利或交上好运：其中还包含并传达着一种催促或要求的力量，仿佛是把言语施力本身言语化；这种力量在人类的许愿行动中，或者更准确地说，在多少带有魔法性质的、把愿望说出口的行动中，从未彻底缺席。本书后面还会进一步谈到这一点。Entreaty（恳求）也暗藏着力量的意味。To entreat 就是试图谈成一项 treaty（条约），如交战双方之间的条约；这一意义上的 treating 来自 tractare、trahere，意为处理、驾驭、牵引或拖拽。在我所关心的一切请求行为中，请求与牵引的这种结合都在一定程度上发挥作用。

也许因为我们在婴儿时期长期依赖他人，而且不断发声，想要便与请求紧密相联，欲望则与请求和要求紧密相联。Petition 一词来自 petere，即寻找，展示了从寻找某物到请求某物的转变。Crave 一词似乎经历了相反的变化：在各种日耳曼语言中，它曾具有要求或凭权利索取的意义，同时还有传唤到庭或起诉的法律意义。兰格兰在1393年的《农夫皮尔斯》中写道：“And non so bold beggere to bydden and craue”（没有如此大胆、敢于乞讨索取的乞丐）(Langland 1886, 133)，所指的是乞丐请求的行动，而非其匮乏或渴望的状态。16、17世纪求取恩惠的人，经常在请愿信中“crave”这些恩惠：尽管他们的确可能热切盼望，但这个动词反身指涉的是请求行动，而非欲望状态。不过，随着 craving 开始被用于表示把某物当作礼物或好处来乞求、恳切求取，而不是作为权利来要求，这一行动的权威性逐渐下降，迫切性却与日俱增。如今，crave 一词已经完全转到情感这一边，通常指强烈的渴望，往往是对毒品或成瘾物质的渴望，而不再指言语行动。

有人提出，crave 与日耳曼词根 kraf 有关联；kraf 也是德语 Kraft 和英语 craft 的词根，其首要意义是力量或强度。Crave 一词的历史确实揭示了力量的不同分布。当法庭以这个词早期的“要求”或“命令”之义来 crave 时，它就施行着自身的施为力量。当 craving 开始意为恳求或哀求时，请求者仿佛试图以请求的迫切性，而非请求的权威，赋予它一种似乎具有命令意味的力量。在“craving pardon”（恳请原谅）等古旧用法中，这种迫切性已萎缩成了纯粹的客套。在该词用法的第三个、也就是现代阶段，craving 往往指强烈或无法控制的欲望，例如对尼古丁或酒

精的渴求；这种力量似乎是由感到需要的人施加于自身的。如今已无须任何外在的求取行动，也无须把需要说出来，尽管这个词也许仍体现着一种未说出口的要求，或者一种迫切要成为言语的要求之力量。

施为

1970年，杰罗尔德·M. 萨多克提出了“whimperative”（哀求式祈使）一词，用来指发挥请求或祈使作用的疑问句，例如“你能把盐递过来吗？”或“你怎么不干脆闭嘴？”格兰特·巴雷特在在线《双舌词典》中坚持认为，这是由“imperative”（祈使式）和“wh-”组成的混成词，后者是“which、who、when、what 等疑问词的通配构词成分”（Barrett 2007）。但这个词之所以成功，似乎至少也由于它使人想到这种请求中的呜咽（whimpering），暗示着乞丐那种有意为之、却又悖论般地带着攻击性的自我贬抑。它或许还无意识地唤起了一种由来已久的敌意：对乞丐“行话”特有的哀鸣或鼻音腔调的反感。我们或许可以说，在某种乞求可能发挥作用的时候，请求行动就发生了。这不只是语用学或语言使用研究者感兴趣的一个问题。事实上，人类社会围绕着一大批用来形成请求行为及其回应的行动、结构，乃至制度而建立起来。

请求行为属于施为这一范畴；这是 J.L. 奥斯汀提出的术语，指那些实施某种行动，而不只是指涉某个对象或事态的言语陈述或表达。但请求行为是一种特殊的施为行动，应当将其界定为一种收回的行动：实施着把行动缩小或加以调节这一行动的行动。由此，请求行为并非诸种言语行为中的一种，而是言外行为的一种特殊例外，是言语的“不行动”，或者是对借言语实施行动这一行动的删抑。它们是一种有所主张的退让，一种让路（Connor 2019b）；或者，用我为此类众多退撤行动提出的术语来说，是“降位”（abstitution，即自我降置）（Connor 2019a）。塞缪尔·贝克特在广播剧《余烬》讲述的故事中，提供了这种无法明确表达的乞求行动的一个例子：某个人物只是恳求“求求你！求求你！”，却不再具体说明。在《……但云朵……》中，被称为 M 的人物讲述道：“我开始求她，出现，向我。长久以来，我惯于如此。没有声音，是心里的乞求，求她，出现，向我。”（Beckett 1984, 420）〔译注：底本末句的“to me”印作“t0 me”，数字0替代了字母o。〕当然，乞求不一定是微弱或无声的：事实上，它往往非常执拗，或者声势十足，而且总包含一定程度的坚

持；但它常常必须把要求与对无能为力的表演，或者一种无能性的行动结合起来。

请愿是一种悖论性的行动。它是一种恳求形式，同时强调恳求者的无力，又提出一项要求。请愿把请求者的一种感觉戏剧化地呈现出来：他认为自己有权获得某种好处，尽管他并无权利指望得到它。它与求诉行动具有同样的复杂性：求诉者处于弱势、依赖或不利的境地，却依然提出正式请求。请愿构成了“乞丐不能挑三拣四”这一原则的一个例外，因为请愿包含着主动选择乞丐的位置，或至少从那个位置发言。在牛津大学，当你完成哲学博士学位的要求，并得到考官授予学位的推荐之后，你会获准“提出恳请”，也就是说，正式请求某种实际上已属于你、或者再也不能合法拒绝给予你的东西。

我写下这些话的日子，是2019年4月18日濯足节星期四，即耶稣受难日前一天，君主会在这天分发濯足节赐金。Maundy（濯足节）来自基督的 mandate（训令）或命令：他在最后的晚餐上举行洗脚仪式时说：

“我赐给你们一条新命令（mandatum novum），乃是叫你们彼此相爱。”（《约翰福音》13:34）所以，它以我在这里描述的方式，把谦卑与命令结合起来。To maund 后来又变成了乞求的意思。乞求与含混或无法理解的话语之间的关联，似乎推动了17世纪后期的又一次变化：maundering 开始指嘟囔、抱怨或语无伦次的言说；随后，也许通过与 wandering（游荡）乃至 meandering（蜿蜒徘徊）的联系，又转而指漫无目的、散漫而闲荡的移动或行动。循着把乞求的关注点转移到言说问题上的逻辑，maundering 通常指某种特殊的絮叨，也就是说，它不是乞讨，却借用了乞丐的流浪性质。

于是，maundering 成了老人、愚人或醉汉的无意义闲话。它也常常被转用于自然界空洞的准话语，例如 W.N. 赫伯特《羽族》中的方言仿作：

上帝讲话的方式那般奇异，
以致他讲的大部分话，
都絮絮叨叨地飘走，
发出啾啾啁啁的声音，像
一只穿游篱笆的麻雀。（Herbert 1996, 19）

Maundering 又被纳入一组词语之中：在新教的想象里，这组词语与天主教空洞的声响相联。约翰·斯图尔特·布莱基赞美新教殉道者沃尔特·米尔恩时便是如此：

他从一国到另一国巡回，并非去亲吻
絮叨僧侣的遗骨，也非向那些黑脸的、
装点着无用饰物的圣母像喃喃祈祷，
而是以自由的力量，向人们宣讲
真理、爱与正义的永恒律法！（Blackie 1876, 144）

路易斯·麦克尼斯在《圣诞购物》中恢复了这个词与金钱的联系，想象平安夜商店橱窗对“钱袋的进攻”：

最后关头，叮当的便士被抽干，
流进管道，
流进金钱的下水道——老鼠与沼气——
在人行道下面，以絮叨的音乐冒着泡。
（MacNeice 1979, 66）

W.H. 奥登在其仿古之作《糟糕的一夜》中，精妙地复活了这个词，以唤起一种倦怠而失去关联的状态：“时间拖沓，／一串絮叨的瞬间，／苍白，偶然，／没有重音。”（Auden 1994, 843）

围绕何时、或者究竟是否存在无条件的礼物，人们已经耗费了大量笔墨。对于雅克·德里达等礼物理论的绝对论者而言，这个问题十分重要；他们坚持认为，只要稍有迹象表明礼物可能被视为某种酬报，或者赠与者可能期待任何回报，礼物便不复存在。对许多就此争论不休的人而言，首先关注的是礼物本身的可能性；据说这是一个头等重要的伦理问题，甚至构成了伦理关系本身的基础。哲学家、人类学家、精神分析学家、神学家、经济学家、文化史学家以及其他研究者，都努力设想如何把赠礼从任何诱因、情境或后果中剥离出来；然而，他们往往没有考虑，在交易的需求一端，什么可以被视为礼物的互补项，以及它如何运作：也就是那些旨在促成恩典与恩惠的请求实践中，对礼物供给的恳求。这实在令人费解。按照定义，礼物被认为超出了任何交易的可能性。但“beg pardon”

（恳请原谅）这一说法似乎表明，乞求或许能够以这样的方式运作。也就是说，我们或许可以把它看成一种试图求取礼物的行为，而这种礼物不使

任何一方承担义务。甚至不仅如此：在慈善行为受到珍视和赞美的情境中——而许多社会都是如此——乞丐还向施予者提供了一份礼物，使后者能够赠予礼物，并且被人看见正在赠予礼物。或许正因为我们有马塞尔·莫斯那部富有启发、影响深远的《礼物》(2002)，却没有一部在范围与意图上与之相当的《讨要》《兜售》或《蹭取》，我们才如此未能注意到，请求关系在人类社会中的核心地位。

乞丐想不付代价而有所获得，所以严格说来，他想要一种非交换。然而，事实上，只要出现乞讨行为，甚至只要呈现出乞讨行为的样子，交换便已经发生，因为乞丐把自己贫困的证据，作为换取礼物所要付出的价钱。人们当然可以拒绝给予礼物；实际上，要使它成为礼物，使赠礼真正是无偿的，人们就必须能够拒绝。但人们无法拒绝交换，因为拒绝必然也是对请求所提出的问题的一种回答。乞丐之所以乞讨，是因为他一无所有；他仅有的，恰恰是那种一无所有，而他凭借它、通过它来乞讨，从而证实自己配得这份礼物。然而，他的配得又把礼物变成了对其宣示的一种反常支付。乞丐必须乞讨，才能证明自己作为乞丐的处境，同时双方又必须意识到并警惕这一状况。乞讨展示了一个人已经沦为乞丐的处境，但原则上，任何人都可以作出这种展示。乞讨依赖这样一种虚构：没有人会自愿把自己贬低到乞丐的境地（如果不是迫不得已，你以为我会这么做吗？）；同时，它又伴随着一种令人不安的认识：事实上，任何人都能如此，而且很多人——正如我将在结尾论证的，越来越多的人——确实如此。

乞丐的可见性往往是一种有伤风化的暴露，是对无助状态的攻击性展示。乞丐利用并依赖那些被迫目睹其令人不适的存在的人所具有的嫌恶；squeamish 既指容易恶心厌弃，也指疏远或鄙夷。乞丐意在引发退缩，并使一笔捐赠成为取得退缩权利的代价。乞讨把尴尬变成了金钱。从根本上说，乞讨是肉身性的，实际上可视作一种反向的卖淫。性工作者提供身体亲密接触来换取报酬，乞丐则为撤除这种身体亲密接触而求取报酬，或者收取一笔费用，准许人们移开目光、离开其身边。社会对乞讨的反应，是这种厌避的一个版本。乞讨被转变为各种症状或后果，通常是社会弊病或问题的症状与后果；其假定是，乞讨是对贫困、失业或无家可归必然且直接的回应。我们被引导着认为，社会福利经费越少，乞讨必然越多。历史学家偶尔把注意力转向乞丐的历史，有时是受到一种通常被描述为丑闻

的现象的推动：人们被压迫和系统性不平等逼入贫困。但这些历史既不够聚焦，也不够开阔。乞讨与乞丐常常被理解为一个更大图景的一部分，其中包括流浪，以及社会异议与边缘性的动态。这类历史往往很少从乞讨本身出发，讨论其风格、体验和实践，并想当然地认为，我们完全知道乞讨是什么，需要理解的是它为何产生，而非它是什么、做了什么。然而，乞讨成为一种可见的冒犯并非偶然，因为它对目光的扰乱，以及它针对可见性、又通过可见性发起的令人愤慨的攻击，都构成了其性质与实践的根本部分。第3章将考察乞讨的戏剧性如何既上演、又掩饰它以多种意义实现的怜悯交易。

我们往往更偏爱“为什么”的问题，而不是“是什么”的问题，也就是说，更偏爱关于事物原因，以及如何减轻或终结它们的问题，而非关于它们是何种事物的问题。这并不是因为因果问题必然更容易回答；事实上，很可能恰恰相反：正因为难以确定事物为何发生，以及如何据此促成或缓解它们，这些问题才显得值得提出。相较之下，“是什么”的问题——关于事物是什么，或者正如我们随口却意味深长地常说的，“像什么”的问题——可能显得没那么艰巨，也没那么容许改变性的干预。“为什么”的问题至少在含义上显得积极而有后果，它要求并许诺行动，仿佛会通向事情如何改变的问题；“是什么”的问题则可能显得甘于被动描述。

乞讨为这种偏好提供了一个意味深长的例子：正如我已经指出的，人们强烈倾向于迅速从描述乞讨跳到解释乞讨，而且通常将其解释为某个全然不同的问题的表现。在本书中，我试图思考乞讨的性质而非成因，较少把乞讨当成一个问题，更多把它当成一种现象；实际上，乞讨往往被看成一个问题，以及它被看成何种问题，这一事实本身也是这一现象持续存在的一部分。当乞讨的一个特点，就是把令人难以忍受和厌恶的东西市场化，使人难以把目光固定、持续停留在乞丐及其所实施的行动上时，那些旨在解释乞讨、说明消除它需要什么的努力，就可能看起来也参与了这种移开目光的回应。

我觉得奇怪的是，英语中竟没有一个现成的名词来指称乞讨实践，致使我们只能依赖动名词形式。Beggary（赤贫／乞丐状态）意味着被迫乞讨的必要性或可能性，却与乞讨本身有微妙的区别：理论上，你可以处于赤贫状态，实际上却因为自尊太强而不肯乞讨。Mendication 和

mendicity 两个词都存在；例如19世纪初在英格兰与爱尔兰兴起的“乞讨治理协会”（Mendicity Societies），就是以抑制街头乞讨最显眼的目标为影响的 (Tighe 1965; Roberts 1991; McCabe 2018, 146-84)。但这两个词似乎都过于正式，又与某段特定的、很大程度上已经过去的宗教或政治历史捆绑得太紧，难以真正拿来使用。

普遍的请求

把乞讨看成局外人或边缘社会群体的历史的一部分，会极大地忽略乞求在人类事务中无比核心的地位。在中世纪世界，乞求构成了一种在社会各个层面运行的请愿文化的一部分。巴里·温迪亚特认为，中世纪请愿文化与现代社会寻求和提供救济的安排相去甚远；这种看法似乎很容易接受：

从现代社会回望，困扰中世纪请愿者的大多数突发状况与冤屈，都会通过现代国家的常规机构与机关获得解决和补救。因此，现存的请愿文献鲜明地凸显出与那个较早世界之间的差别和距离：在那里，如此多的事情，可能如此关键地取决于向某个拥有更多权力与资源的人请愿是否成功。(Windeatt 2012, 192)

但事实上，我们应当意识到，这一转变并不是从“求助于请愿是社会运行方式之一的文化” (Windeatt 2012, 207)，转向一种以抽象行政方式提供补救和调整的文化，而是从正式的请愿文化，转向一种更为弥散的请求文化。因为，“求助于请愿是社会运行方式之一”，似乎很可能适用于所有文化，尽管当然也正因如此，它在不同文化中的含义有所不同。恳求也许让位于更抽象、情感色彩更平淡的申请程序，但可以肯定，在任何人类社会里，请求都绝不会处于边缘。在那些更多通过抽象媒介和行政方式运作的社会里，大体上盛行的是申请文化而非恳求文化；但这种文化并没有消除请求的行动，只是改变了它的语调、样态以及可见性的条件。例如，在这样的社会中，请求所含的期待与恳求之比，往往要高得多。

被称作 application 的过程，起初只是把某物施用于另一物，或使两者接触，如涂抹药膏、施用疗法，或者更抽象地说，应用某条规则或原则。莎士比亚对这个词的所有使用，似乎都包含这种施加的意义。该词似乎通过声音上的相近，而与 appeal（呼求）的行动，或者前来寻求信息

与帮助，联系起来。《牛津英语词典》给出的第一条引文，来自休·希拉里的讽刺诗《弥撒的复活》：圣礼本身开口说话，向所有天主教灵魂提供慰藉和提升：“所以让所有人都来向我求取，／倘若他们有意进入荣耀。”(Hilarie 1554, sig. A7r) 然而，该意义的下一条记录要等到一个多世纪以后，而且这里的主要含义也许是接近、走向，而非请求某物。直到17世纪，这个词似乎才开始指称从前或许称为恳求的那类行动，但其中的戏剧性有所消退，转化为一种正式或官方的程序。如今通常意义上的申请，即为取得职位或工作而提出自己，要到18世纪中叶才开始使用；不过，在斯宾塞《哈伯德妈妈的故事》给一位希望取得牧师圣俸者的建议中，已可见“apply oneself to”这一反身用法：“你须向某位贵族投效，／或者向世人眼中的某个大人物求取。”(Spenser 1591, sig. N2v) 这种用法也许可看成是对力量的一种软化和复杂化，否则这种力量可能显得施加得太过直接。事实上，申请程序日益形式化——它也越来越常常通过所谓“申请表”的书面工具来进行——意味着把一个人向另一个人呼求时，那种“我—你”关系或面对面关系中暗含的危险要求分散开来。申请表把一种缓解工作客观化了：使被申请者不至于强烈觉得自己正遭到施压。

然而，申请行动——申请贷款、大学入学名额，或者最常见的，申请工作——仍会继续存在；而在申请和遴选程序成为公平分配有限资源的手段的地方，它也将保留恳求的许多特点，其中尤其包括要求或求请行动的必要性。有时有人认为，人类社会是由各种债务联系起来的。同样有充分理由认为，请求也具有这种联结力量：请求与准许这些并不那么简单的行动，裹挟着一张要求之网。

把视野扩大，就会迅速发现请求实践的范围有多么庞大。所有人的认知都形成于一段极其漫长、基本无助的婴幼儿时期；在此期间，获得营养、照顾，以及生存所必需的注意力的唯一方法，就是乞求的种种实践。我们将在第2章看到，这些实践广泛出现于许多社会性动物之中，对此完全不该感到惊讶。至少在人生最初的十年——一个人一生中认知塑造最为关键的时期——幼年人类的身体、认知和情感生活，都以系统性的依赖关系为特征，而其心理社会黏合剂就是请求行为；在发达社会特有的延长童年期中，这种状态可能延续到第二个、甚至第三个十年。此后，系统性的乞求实践，又以各种方式成为大多数传统和现代人类社会的一个特征。

请求在祈祷行为中强有力地运作着。过去与现在都有数以百万计的人，将祈祷当作宗教义务，定期而毫不反思地践行，仿佛全然没有意识到自己所做之事的奇异性质。祈祷远非边缘或怪僻的活动。几乎可以确定，在任何一个时刻，全世界向一个不在场却供应一切的存在请求、或向其表示虔敬的人，都比从事生殖活动的人更多。

大多数社会都有世俗化的正式请愿制度，以认可的方式向公认的权威提出请求；这意味着请求也涵盖了法律上的上诉、恳请，以及至今仍被称为 suing 的求诉行为。性的寻求、提出与应允，这场游戏的很大一部分，都是通过求爱、恳求和恩惠的种种变奏来推动的。纵观人类历史，我们所知道的几乎每个社会都具有父权制分工；一种普遍看法认为，这种分工剥夺了女性这一半社会成员参与生产性劳动的机会，把她们降到了性乞求者的地位。不过，我们称作求偶、又如此广泛分布于物种之间的性乞求，涉及以请求和回应为基础、复杂且高度媒介化的交换。广告业根植于对性机会的恳求式展示：在这种展示中，乞求顾客光顾，却把自己表现成展示慈善。艺术和文学把想象中的渴望与满足风格化，因此也受请求性的能量与投入驱动。在艺术领域的市场关系兴起之前，所有艺术家都依靠赞助关系生存，而这种关系以乞求为基础；艺术家至今仍是乞求式宣传艺术最熟练、最富创造力的实践者，以维持他人对那些无人求取、却由自己假作供应的物品的需求。

许多行业，尤其是教育与学术行业中的高级职位者，会把大量时间用于分配资源——例如资助和就业机会——办法是管理各种申请程序。在这些程序中，竞争这一事实几乎无法掩盖其本质上的“请问我能得到吗”的请求性质。Petition 与 competition 都源自 petere；正如二词的相似性所提示的，请求与竞争是相伴而行，而非彼此对立。人们或许会认为，要取得公平的一份，本不该求助于请求；大体上，“公平的一份”的意思，恰恰就是无须请求便应得到的那一份。但在申请中，不论申请的是奖项、职位、特权，还是其他特殊优势，人们所寻求或恳求的，几乎总是不公平的一份。所谓公开竞争，就是把乞求行为官僚化、工具化。

请求行为暗示并要求恩惠的可能性。偏爱（favouring）意味着向偏离平等的方向倾斜，就像说某人在行动时偏用一只胳膊或一条腿，或者因伤而特别照顾某个肢体。请求者当然可能要求正义，而正义也可能依赖请求，因为请求常常由受到不公正对待的感受所促发；然而，请求也暗示了

平等关系的不可能，因为请求总构成某种特殊辩护，为例外性的、酌情给予的或非同寻常的利益与恩惠争取空间。人们希望自己的请求得到有利的结果。作出有利于某人的裁断，是通过一次不平衡的偏向来恢复平衡。请求制度越是非人格化、复杂而媒介化，就越会试图抽离或平抑运气、偶然或偏袒等因素，做到“不畏不偏”；然而，每个请求却都意在重新造成更多不平衡。人们不能向法律求恩惠，也不能要求法律有所偏爱；但在法律之中、或者向法律提出的请求，总是对着一个可能乐意以有利方式适用法律的人说的。Favour 最初指喜爱、善意、仁慈、关切或良好评价的态度。从15世纪起，这个词被用来表示特殊宽纵或特权，或者减轻本来可能施加的某项法律惩罚。到了16世纪末，它开始指象征爱人或赞助者眷顾的某件物品，随后又指一种行动，一桩善举或“帮忙”。直到今天，请人帮忙，也是在寻求某种情势变化，使之偏离均衡或必然。

所以，请求总是旨在引出出于恩惠或无偿的结果，也就是说，超出法律字面严格要求的结果。只有那些没有成功保证的请求，才可能奏效。在“grace and favour”（恩典与恩惠）这一固定搭配中，恩惠与恩典相伴；这一说法最初用于基督教的上帝，随后转用于君主及其代表，尤其体现在提供“恩赐住宅”之类的情形。请求的事实本身就承认，人们强烈催促的那个结果，并非必然应得或可以期待；因此，请求本身包含了一种紧张，它类似于某些道歉行为中，忏悔与请求之间的紧张。安德鲁·埃斯科贝多这样描述：〔译注：底本正文作者姓氏印作 Escebedo，引文标注作 Escobedo。〕

忏悔这一维度意味着，我们相信自己应受惩罚，而且已准备接受惩罚；请求这一维度则意味着，我们希望避免惩罚、获得原谅。忏悔使我们陷入麻烦，请求试图使我们摆脱麻烦。从某种意义上说，道歉是在与自己交战。看起来，人无法一边寻求赦免，一边全心投入对自身的谴责。(Escobedo 2017, 158)

在现代社会官僚化请求的这些例子之外，还必须加上机构性乞求。许多大型公共机构，包括非常强大、声望显赫的组织和富裕的大学，都依赖一种被务实地称为“筹款”的实践；但它实际由专业化地求取赠礼组成，使人想起中世纪宗教机构的榨取式托钵制度，而这些机构本身也同样早已坐拥惊人财富。乞求固化为交易的趋势，首先体现于形式化慈善活动的发展，随后又体现于慈善募捐被纳入学校、学院、博物馆、医院或政党等机

构与团体的日常运作。人们似乎普遍觉得，这类活动必然是一种搅动：这既见于“raising”（筹集；相当于源自拉丁语的 levy，即征收）的观念，也更鲜明地见于 soliciting（求募）；后者来自拉丁语 sollus（全部）与 citus（ciere，即移动，的过去分词）。筹集与征收的关联，指向征税——强制给予——与通过呼吁募集资金之间长久的联系。筹款就是试图促成一种自愿的税。Appeal（呼吁）似乎通过以下观念而与作为命名的 appellation（法语 s’ appeller）联系起来：当人受到强制或劝诱的驱动作用（pellere）时，他很可能被点名确认。受到这种压力，就是成为可以点名的人，正如“报上自己的名字”就是为一笔债务作担保。

近些年来，传统上附着于乞丐诚实与否的怀疑，转移成了对施予者操守的怀疑。这使得监督机制的存在成为必要，尽管有时略显荒诞：必须确保大学、博物馆等机构的捐款来自声誉良好的来源，或者出于自由赠予（par don），没有经过算计的回报期待。强大、而且有时明显资源丰厚的机构，对自己同意接受谁的钱，竟显得如此挑剔；这表明，人们有必要试图规范求取与提供捐赠时发生的交易形式，以免施予者看起来获得了超出应得的回报——理想情况下，这个回报当然应当是零，却永远不可能为零。

从最大的尺度来看，人类从事规模惊人的生产行动，掩盖了我们与自然世界之间根本性的寄生依赖关系。我们不仅把数量庞大的动物维持在驯养状态，以便对它们加以经济利用，也以破坏环境的代价把它们“养作”宠物，也就是说，使它们与我们保持一种请求关系。

请求的力量

请愿是言外之力的一种实例。但请求力量的具体形式是什么？请求的力量，已经标示在它所由来的拉丁语 petere 中；这个动词把两片语义力量的领域联系起来。首先，它指寻找、要求、命令或求请，尤其是在申请某个职位或成为某职务的候选人时。其次，petere 意为走向或扑向：既可以具有敌意，如攻击或袭击，也可以包含情爱，如走近或拥抱另一个人。Impetus（冲力）包含同样的推进之意；还有人认为，perpetual（永恒的）也是如此，即无休止地寻求。Propitious（有利的）来自

pro + petere, 指积极向前推动之物。这种双重来源提醒我们注意, 请求包含着前进或攻击, 有助于理解它通常带来的力量感。

一个孩子正纠缠着要冰激凌。“噢, 妈妈, 求——求——你——了。”她哼哼着。接着, 她更加急切, 甚至带上一丝愤怒威胁的意味, 以陡然、专断的降调取代恳求的升调: “求你了!” 是什么推动并赋予了这一请求的激情? 也许在很大程度上, 是奥托·兰克与汉斯·萨克斯在祈求式祷告中发现的思想全能感: 一种相信说出愿望就等于实现愿望的确信。

对思想全能的信仰, 以高估言语的力量为中心; 这种高估根深蒂固, 以至于人们认为, 只须大声说出某个人的名字, 就足以使他朝着自己所希望的方向行动。这种关于言语魔法效力的观念, 是祈祷的基础。
(Rank and Sachs 1916, 71)

遭到拒绝之后, 孩子便认为, 所需要的不过是更加迫切。这种不断增强的迫切性使要求普遍化; 它开始不再只是表达某个欲望, 而更像是在捍卫对魔法思维本身的信仰, 要求父母以行动表现出对快乐原则的支持。

从父母这一边说, 为什么这种反复的要求如此难以抵抗, 乃至会造成身体上的痛苦? 孩子的要求何以如此具有支配力? 仅仅因为父母自然希望满足孩子的愿望吗? 也许在一定程度上是。但情感冲突比这更加激烈。也许, 请求的意图与效果, 是让聆听者感染上请求者欲望的迫切性, 仿佛并非为某个特定物品而呼求, 而是代表欲望本身提出呼吁。于是, “给我想要的东西”变成了“不要熄灭欲望的力量, 此刻它与我的整个存在同一。请怜悯我的需要, 因为你也曾感受需要的力量, 你也曾体验自己的全能需要遭挫败时那片空白的虚无。你现在怎能把自己放在现实原则那个毫无怜悯的位置上?” 面对这种要求让思想全能之希望继续存活的呼吁, 成年人心中或许也尚有一丝同样的希望在闪烁, 足以共同悼念那种全能, 并为自己参与了对它深刻而且这一次不可逆转的背叛而感到痛苦。

兰克与萨克斯认为, 经历过思想全能受挫的孩子, 并不会彻底放弃这一信条(谁又会彻底放弃任何东西呢?), 而是把对自身全能的信仰, 转移为对上帝全能的信仰:

一方面, 请求者期待, 庄严地把愿望高声说出, 就足以促使神实现它们; 另一方面, 他向神性屈服, 因而不得不放弃的全能感, 却又通过无意识地认同神性而被他间接保存下来。(Rank and Sachs 1916, 71)

孩子的恳求越来越绝望，把日渐遥远的父母置于全能神祇的位置，而父母自己也曾徒然呼求过这样的神祇；这诱使他们把仁慈而非施虐的神性幻想变成现实——做慈爱的父母，而不是石头般冷漠遥远的神。请求总会把自己所求的一部分，以“par don”、以礼物的方式提供出来。也就是说，它向被请求者提供了表现仁慈与宽宏大量的机会，在此过程中，通过扮演那个角色，复活并保全他们自身已岌岌可危的全能原则信仰。

孩子把全能幻想转移到一个无所不能的施予者身上，以此谈判一种有条件的投降；他获准，甚至自行赋予自己权利，向这个施予者祈求。请求源于孩子的一个发现：无助在这种交易中是一种力量。每一种社会性生物都无须知晓这一点，便能发现其效力，因此它不必成为自觉认识。正是这种可逆性，使这里发生的是交易，而不只是行动。这项交易由这样一个过程构成：施予者的礼物，或者仅仅其给予的能力，就拥有把无助变成力量的力量。请求交易所上演的斗争，是用请求者幻想中的理想施予者，替代现实的施予者。

最终，对这个想象施予者的信仰本身，也必须被放弃；在漫长而痛苦的发现之后，人们会意识到，不能依靠想象他者的全能，作为请求者藉以满足自己愿望的中继。诚实的神学反思还可能强化这一认识：一个可以指望有求必应的上帝，不仅不可能是公正的上帝，事实上也根本不可能是神。在这方面，祈祷构成了宗教信仰所可能遭遇的最严重危机。下文第5章将考察祈祷对一神论核心原则的消解作用。

这一认识需要对全能作出一种奇特的第二次转移。全能首先从自我的权力幻觉，转移到想象的施予者那里；然后又被转回许愿行动之中，但这一次，它必须经过施为仪式的形式，因而与主体自恋的力量保持了距离。这意味着，请求的力量从其对象转移到请求行动本身；此时，请求者与被请求者都在仪式上受制于这一行动。〔译注：底本此处印作“from its objection”，与上下文的 object 相异，译文据上下文理解为“从其对象”。〕因此，请求的力量从主体转向对象，再转向请求本身。沉积在请求形式与表演中的力量，有助于维持一种效力；否则，随着力量枯萎为形式，这种效力可能遭到威胁。随着请求越来越采取契约形式，它也越来越成为社会生活本身之契约基础的典型范例：社会生活包含着众多义务，要求我们承认义务的力量。

作为人，就曾经在很长的时期里是孩子，而在那段时期，请求的戏剧几乎不断上演；这一事实使请求行动自然容易唤回或重复这些婴幼儿与成人的关系。在这个意义上，请求力量的很大一部分，或许就在于重温这些戏剧；“re-petition”（再次请求／重复）这个词，就字面而言似乎十分贴切。这些戏剧以孩子的绝对无助为特征，唯一缓和这种无助的，是他们展示或宣告自身无助时的激烈程度，无论它是绝望，还是愤怒而自信。每一次乞求，都是自愿把自己降为孩子的状态，部分目的正是声索只有无助才能赋予的强大特权。

但请求的力量远不止于婴幼儿与成人的关系。请求者所行使的力量，还来自请求所提出的一种亲密关系邀约：获得所求好处的人，将像我们常说的那样，对给予者感恩负义务。在这个意义上，请求的力量部分在于它似乎承诺提供的权力或优势，在于请求者向被请求者献出自己未来的负义务状态。这种恳求总是一种恳求交易：请求者以自己的义务，交换对方的恩惠。因此，请求往往在寻求获准所带来的义务之前，就先行确认一种束缚或社会纽带，比如忠诚臣民或勤勉匠人自愿接受的束缚。提供未来的义务状态，似乎本身就提供了一种义务力量，激活了仿佛内在于一切此类提供之中的约束力。对于社会性生物而言，这提醒我们所有人都负有一项普遍义务：准备好承认并尊重义务纽带。请求者表明，自己将负有对施予者负义务的义务，借此试图唤起被请求者相应的义务：同意接受这项义务。

恳求与请求采取着一些最富戏剧性的身体形式，既可能诉诸，也可能利用极为强烈的身体修辞。亲鸟会自动回应幼鸟粉红喉咙的展示；请求者同样可能通过尊敬、卑屈、绝望、克制而有尊严等表现，试图施加同样难以抵抗的压力。但请求也被形式化为书面及其他形式。事实上，公共生活和政治生活，以及私人主体与公共机构之间关系的文献记录，很大一部分就是由请愿记录构成的。要使这一点成为可能，请求不仅需要施加力量，还必须具有形式。形式与力量之间的复杂关系，是一切言语行为的根本部分。言语行为必须做事，但做那些事总也必须有一定方式；言语行为因它是行动而有力，又因其必须是能够表演出来的行动而具有形式，使每一次行动都可以被认出是对某种认可形式的再次演出。

请求关系与这一复杂关系有其独特联系，因为这类关系总是显得在破坏法律，或至少偏离法律；这里的法律被理解为一整套纯粹形式性的、完全自治的规则，要毫无区别地适用于一切可以想象的情形。呼求者希望法

律有所调和、或者被暂时搁置，希望得到那种不能被强迫，却可能凭运气、或在紧要关头被赐予的仁慈。这使仁慈、宽赦或宽大不成为可以指望的东西，而成为某种多出来的给予，或者严格说来并非必要的减免，因为它们松动了必然性本身的严格性。正如杰弗里·墨菲恰当指出的，调和法律，就是干预法律 (Murphy 1988, 167)。事实上，tamper（篡改、干预）很可能来自 temper（调节），其中的评价转变似乎与 meddle 一词平行：后者直到17世纪仍意为混合、掺杂或交往，但此后越来越多地表示干涉，或许受到了 muddle（弄乱）的影响。

然而，以请愿对法律提出申诉的权利，从很早的时候起就成为法律的内在组成部分。这意味着，请求的力量通过规定的法律形式得到集中，而这些形式既传导也容纳、限制请求的力量。这种交换最重要的后果之一，是请愿本身变得普遍化：它起初往往是一种顾及个人处境的方法，因为法律的一般规定无法公正处理这些处境；如今，请愿却进入了数量的秩序，并开始受数量塑造和驱动。这些变化将是论述请愿政治史那一章的主题。

请求与诱惑

请求既是诱惑的一个根本部分，也在其大多数运用中使用诱惑。请求者必须把被请求者吸引进一种双重认同。首先，必须诱使对方把自己的欲望与请求者的欲望认作一体；其次，还必须在对方心中激起进入愿望实现者这一角色的欲望——这是一个深受向往和认可的角色——使其屈服于布莱希特《高加索灰阑记》中所谓“行善的可怕诱惑” (Brecht 1974, 160)。请求的诱惑性，在于它提供了满足。也许“pretty please”（好好求你了）这一说法便源于此；这是一点婴儿语，在美国用法中，有时还会添上“上面撒着糖”，或者“上面放六颗樱桃”。它试图为听者模仿这样一种情境：请求者已经费了一番工夫，把请求制作成一件供对方享用并获益的悦人物品，意味着求取礼物的恳求，本身已成为一份礼物。事实上，这些想象中的幼儿式“吃掉我”物品——pretty 中的双写 t 有助于把它与 little（小）配在一起——所指的对象，也许意在暂时与请求者本人认同：请求者在恳求时，把自己本人当成一口可爱而精巧的甜点献出来。

与 nice 一样，pretty 自17世纪以来，词义既有所降低，也有所收窄；那时它仍可以表示精良或值得赞扬，或者用于人时——尤其在苏格兰

用法中——表示勇敢、英武，也更一般地表示可敬或有造诣。如佩皮斯赞美皇家学会创始成员、查理二世的御医蒂莫西·克拉克博士时说：“我发现他是个出色的人，而且学识丰富。”(Pepys 1995, 134)也像 nice 与 cute 这两个分别从早期“精确”与“敏锐”之义软化而来的词一样，pretty 在早期用法中也可以具有诡巧或狡黠的意味。Pretty 来自古英语 praet，即恶作剧或诡计；约瑟夫·赖特记载，prettikin 是设得兰和奥克尼群岛用来表示绝技、把戏或嬉跃的词(Wright 1905, 614)。Pretty 仍然可以意为优雅或构思精巧，而不只是好看，例如 pretty as a picture（美如画）。当然，这种孩子气的套式中包含的逗趣自贬，正是某种诡计在运作：把自己打扮成漂亮东西的诡计。

即使 pretty 不作为“prithee”或“I pray thee”（我求你）的隐含指小形式，这也会相当有效；它把二者都缩减为一点轻快动听的漂亮话，遵循着谚语“小东西是可爱的”的原则(Ray 1678, 169)。然而，确实存在一种民间假定，认为 pretty 是把 prithee 美化后的形式，是用一点天真——因为颇为业余——的装饰，使 pleading（恳求）变得 pleasing（悦人）。《牛津英语词典》没有收录1888年以前的 pretty please 实例，并把它与德语 bitte schön 作比较，却没有暗示它与 prithee 有关。凯·博伊尔在1932年的小说《前年》中用了 prithee please 一语(Boyle 1932, 94)，但这很可能只是把一种猜测落实为拼写。即便如此，这种猜测仍可能在无意识中起作用，为 pretty please 这一短语提供一种隐含的逆构。吉尔伯特与沙利文的《耐心》中那首《请你，美丽的少女》（“Prithee Pretty Maiden”）(Gilbert and Sullivan 1976, 172-3)，也许便暗示了二者潜在的联系。

安妮·维希曼指出，语调会作出补充，为一个通常只是礼貌套语的词赋予强度。她观察到：“把不寻常的高音重读放在 please 一词上，往往造成更强的迫切感，把一个中性、客气的请求，转变成强烈的请求、恳求或呼吁。”(Wichmann 2005, 244)打磨 pretty please 这一短语，往往还会伴随着模仿孩子撒娇时特有的升调，而不是紧急求助或严厉命令中那种从高音骤降低音的“高台跳水”式语调。所有这些，都是颇为琐碎或用来化解紧张的游戏，意在给请求这项工作添一点甜味。

生命始于乞求，终于乞求；婴儿与领取养老金者都被分配到依赖者的生活中。即使自认为积累了足够资本、可以安度晚年的人，也依赖请求关

系来落实这种独立。甚至在婴儿期与退休期这两个极端之间，我们也困在复杂的依赖网络之中，而维系这些网络的，是比契约关系或多或少一些的东西。联系日益增多，意味着共同依赖日益稠密；具有自主生产能力的主体与不生产、或寄生性的依赖者之间的绝对区分，也变得越来越抽象和虚幻。因为，随着请求关系日益形式化，社会契约与象征交易之间的区分也被侵蚀。请求的仪式与关系激活并巩固了这些依赖。

这一点，在今天所谓的“建立人脉”（networking）中表现得最为明显。这个词作为动词的出现，几乎与描述关系网络建构的技术用法同时发生，后者通常用于通信领域。心理学家罗斯·斯佩克与卡萝尔·阿特尼夫在其著作中引入了社会网络的概念，用它指称一种恢复或建构家庭、亲属关系的过程，他们称之为“重新部落化”，目的是在精神疾病的情况下提供治疗性支持（Speck and Attneave 1973）。其所依赖的观念是，亲属关系可以替代顾客或雇员关系等更抽象、可能引起异化的社会关系。但社会网络这一术语迅速扩展到其他接触形式，特别是那些旨在取得商业或职业优势的接触，从而与从前可能被看作“庇护”的东西紧密汇合。

庇护实际上是请求的对称对应面。建立人脉把庇护的垂直关系扁平化、微小化，这意味着庇护者的权力与责任被分散开来，并变成间歇性的。在一个网络中，每个人都会在不同时间被要求同时充当请求者与庇护者。尤其是学术生活，不断在契约关系与庇护关系之间摇摆，而这一点，莫过于赋予“推荐信”这个古老制度的权力。一个人的资历越深，花在炮制这些非同寻常的仪式性文书上的时间就越多。写推荐信是一种期待，而非明文要求；这恰恰是其要求如此专横的原因之一。人们与其说是在请求一封推荐信，不如说是在为它呼求：要求推荐人践行自己名字所承担的条件——匿名推荐信毫无用处，因为推荐信证明，推荐人愿意自由地、在没有要求的情况下提供推荐，是 *par don*、出于赠予，而不是像实际上一贯如此的那样，应要求而为。这使请求某人代自己写信成为一件紧张的事情。一个人像乞丐那样请求，并不觉得所求之物是自己应得的；但正是这一条件，施加着请求的力量。正如经常发生的，慈善与威胁结合在这样的请求中。被请求者得到一份礼物：可以成为一个已经赠予礼物的人，并由此获得地位的提升；但他同时也受到隐含的威胁，即可能因被看见拒绝而蒙羞。

塞尔式“自然契约”(1995)的种种形式开始赋予树木、河流和昆虫法律地位,从而扩展了这些依赖形式。自然界的事物,如树木、溪流和山岳,当它们可以提起诉讼索赔,或者要求保护其持续存在的权利时,便获得了法律意义上的主体资格;也就是说,某个人可能依法被授权代表它们(Stone 2010)。所以,成为法律主体,并不意味着自我治理,而是拥有申诉的权利与手段。正如经常发生的,成为主体,也就是处于从属地位,并且能够成为某种侵害的受害者,针对这种侵害提出请求式抗议。通过把请求权扩展给自然物,自然物不仅受法律约束,也成为法律主体。

乞求与话语

乞求是一种象征行动,因此需要在某种象征系统和话语形式中运作。但我们有理由认为,乞求不只是话语中诸多互动之一。任何话语最起码都需要发出某种可获回应的信号的能力,也就是说,需要进入话语交换的能力:通过回复——从词源上说,就是重新系结——以及应答行动,把话语连结在一起。米歇尔·塞尔提出,一切交往都可以译成一句邀请兼劝告:

“给我温暖。”(Serres 1982, 76)按照塞尔所假定的交往能量学,这会使每一句言说,不论其表面内容是什么,乃至包括“退下!”或“滚开!”这样的驱逐性命令,都成为寻求回应的请求;“给我温暖”直接转译成了“回答我”。语言本来只是一张没有活力的关系与对应关系之图;使它成为话语的,正是这种激活的活动:问与答、请求与报答、提议、给予、异议和回应。用交换这一经济隐喻来谈论这个过程,似乎丝毫不足为奇。在这些不确定的过渡中把话语维系在一起的,是交易这一事实,以及它造成的时间上的勾连或含蕴(implicature):一个行动要求另一个行动,或者至少询问,作为答复的言语行动究竟会是什么。

乞求既确认了这张由请求与许可编织而成、富于张力的网,又使它遭受剧烈危险。这是因为,乞求打破了话语的互惠性,也打破了维持这种互惠、又被其容许的距离。乞求表述了一种要求,看起来不容许任何交换或交易的对称性。乞求中从不缺席的敌意,指向它所寄生的话语,同时又以致命的绝对性使话语感染。乞求佯装从请求行动中撤去一切期待或预设,但由此,它在排除互惠时,也就成了请求的冒名顶替。因而,乞求的运作方式,是要求解散它所利用、所依赖的象征交换系统本身。孩子尚不掌握话语资源,只能依赖这种使话语短路的手段;既然如此,这种手段具有如

此力量，或者交谈者容易受其影响，都不足为奇。乞求的紧张感来自它寄生于话语这一事实：它似乎同时确认并解开了那些在话语中形成、又为话语所必需的纽带。

乞求常常被用来证明某种侵害，或试图避免侵害，但它自身也是一种侵害，是对话语的强暴；正如性强奸侵犯了性爱关系中至少在理论上履行的契约一样——而这个理论具有强大的规范作用。乞求的逆转力量，来自请求者的冒充，就其字面意义说，是采取一种姿态：摆出无助以及可以恰当地称作“不负责任”的状态，也就是说，不受任何先前要求约束，而是先行的、自我驱动的。它恰恰通过显得无从回应、无可辩驳，试图强制取得它希望表现为自己被迫请求的回应。当然，所有话语都依赖于——甚至可能仅仅就是——各种力量与反作用力的施用；但乞求通过选择取消选择，悖论般地征用了命令的力量，它似乎独具一种能力，既激活话语根本上的回应结构，又劫持这一结构。这或许与乞求行为及乞丐形象仿佛能够施加的那种诡异力量有关。

在后传统的个人主义社会中，乞讨被视为一种可怖的事情，或者被认为理应如此（如果它真的如此可怖，我们所做的乞求就会远远少于本书所要揭示的数量）。被迫进行乞讨，或者陷入所谓 beggary 的状态——这个词与实际诉诸乞讨之间，保持着一种耐人寻味的距离——不只是贫穷。它意味着被置于社会世界之外；甚至在把做人等同于劳动能力的意义上，意味着失去人性，因而成为某种动物，或者成为所谓孩子那种半驯化动物。虽然乞丐完全依赖有组织社会的存在，但乞丐状态却把人去社会化；人们认为与乞丐相称的是孤立状态，所以任何形式的乞丐社会都招致怀疑，同时伴有一种奇怪的恐惧，担心乞丐会自动聚集起来，组成四处抢掠的乞讨群体。乞丐状态是一种遭驱逐、置身户外的状态——人们“在街上”或“挨家挨户”乞讨。

很少有对乞讨的表现，在剥去乞丐的人性这一点上，比爱尔兰歌曲《约翰尼，我几乎认不出你》的最后一节走得更远。这首歌常被称为民歌，被认为起源于18世纪末或拿破仑战争时期；实际上，它写于1867年，作者是歌舞杂耍剧场歌手约瑟夫·B. 乔根：

你没了胳膊，没了腿，啊呜！

你是颗没鼻没眼、孵不出鸡的蛋，

只好把你放进碗里去乞讨——

啊！约翰尼，我几乎认不出你。(Geoghegan 1867, 5)

倒数第二行有时被改顺为“给你一只碗去乞讨”，但原来的“把你放进碗里去乞讨”，使前一行残酷怪诞的意味达到完整，可能指的是截肢退伍军人实际会被安置其中乞讨的碗形容器。甚至不能伸出一只碗来乞求施舍，而是自己成为置于这种碗中的一件东西，这把乞丐的存在压缩到了生物学的最低限度。这一形象也许使人想起爱尔兰关于“碗里的比利”的故事：这个“斯托尼巴特勒颈杀手”是一个没有双腿的乞丐，坐在装有轮子的碗形车中，靠双手推进，穿行于都柏林街头；然而他竟仍能干出一连串谋杀，杀死施舍者，夺走他们的钱包。约翰尼与比利也许汇聚到了塞缪尔·贝克特《无名者》《终局》和《戏剧》中那些困于罐中、瓮中的人物身上；这些人物当然只能部分现身。

乞求者是无助的，不仅没有任何帮助来源，也无法帮助自己，因此缺乏被认为构成成年人条件的那种自我关系。他们处于纯粹的依赖状态。奇怪的是，这不仅是乞丐的一个特征，在某种程度上还是一项要求，而且实际上是一项难以满足的要求。只要乞丐显露出一点迹象，表明他曾作出选择去乞讨，就会被视为欺诈者和寄生者。证实这种没有选择的状态有多么困难，是乞求话语悖论的重要组成部分。

乞丐状态最重要的一点，在于它既是一种处境，也是一种交往行动。这使乞丐状态与一无所有之间形成了一种特殊而具界定性的紧张关系。我的《让路》(2019)探讨了人类交往与行为中，降位、退让或自我克制的许多不同方式。在这里，我再往前推进，试图熟悉一种更加矛盾的处境：赤贫或极端匮乏，仍然为自己发声。阿奇博尔德·麦克利什告诉我们，一首诗“不应有所意指，而应存在”(MacLeish 1985, 107)，在这样说的同时，却大胆违反了自己的敕令。乞丐的冒犯，在于他不愿只是存在，而倾向于以要求的形式表达自己的意义，从而宣告其存在所提出的权利主张。它对话语造成的冒犯与扰动，来自这样一种赤贫：它为了自身目的，征用一套关于赤贫的话语，因此必定超出或不同于它所谈论的那种纯粹、绝对的赤贫。乞求者实际上不可能一无所有，因为他仍保有话语能力，尽管这种能力本身也必须趋近一种贫困状态。这种贫困的话语，代表着、并挺身显现为那种没有立足之地的东西。所以，在赤贫者的话语中，话语本身的赤贫总是利害所系。乞丐的赤贫与他对赤贫的表达之间的关系，恰当地浓

缩在《李尔王》的一声愤怒呼喊之中：当女儿们试图讨价还价，把他削减到一无所有时，他说，“我们最低贱的乞丐，／在最贫寒的东西里也有多余之物。”(Shakespeare 2011, 650) 他的意思是，乞丐总拥有某样东西，其数量超过了严格所需；但他的话也容许这样一种暗示：乞丐状态本身，也就是需要并能够乞求的状态，就是这些资源之一。凭借其乞求能力，贫穷本身也许就是阻止绝对贫穷的那份多余，或那一点超过全无的东西。

人们求取自己想要的东西，把请求当成取得它们的方法，这似乎是不言自明的。但这远未穷尽请求的各种用途与必要性。因为，如果求取东西除了得到东西之外，还能提供其他种类的回报，那么，我们就有可能理解请求行为本身的首要价值与回报。首先必须注意，请求给人以不平之气所带来的生机。请求者拥有其不利处境所赋予的优势。求取者以自身需要的必要性武装起来。能够请求的人——而一切能够说话的人都能够请求，因为我们确实是 *Homo rogans*，请求人——都拥有一个潜在需要的储备库。

我们已经说过，请求是话语的一种首要行动与取向。请求总会向关系中引入压力，以及越界的可能；但以 *suing*（求诉）为中心的词族表明，它也构成关系：一件事跟随另一件事的关系。*To sue* 就是跟随，来自拉丁语 *sequor*；这个词既可以表示怀着敌意追逐，也可以表示顺从地跟随，从而与 *petere* 的主动—被动二重性相配，也可以更中性地仅仅表示继起或接着发生。*Suing* 与 *suitage*（求取）是 *ensuite*、随后顺理成章发生的事。当我以“当然”答应一个询问或请求时，我就见证了这些行动的确构成人与人之间事物应有的进程；*due* 的首要意义是所欠之物的义务，即债务、*devoir* 或 *debitus* 的关系，它们既使社会时间复杂化，也构成社会时间。

强大的软弱

在塞缪尔·贝克特的短篇《叮咚》中，人物贝拉夸·舒阿被其朋友——未具名的叙述者——说成“对矛盾修辞有一种强烈的弱点”(Beckett 2010a, 32)。或许可以说，贝克特的整个创作，把这种特殊的矛盾修辞发展成了一项专长。但软弱之力量这一原则，一方面是使贝克特几乎所有作

品成为可能的独特发现，另一方面也是这样一个发现：假如这是一项专长，那么它却是遍及我们整个物种的专长。只有在软弱中，人才能乞求。人不只是因为软弱而乞求，还必然在乞求行动中使自己软弱。但人为什么要使自己软弱？这是一个影响深远的问题，其运作与应用远超本书能够顾及的范围。不过，简短的答案往往是：变得软弱，是获得力量的一种手段。如何如此？

我们假定，强与弱是对立的，而且构成一场零和游戏，就像热与冷、高与深。我越有力量，就必然越不软弱；我越变得软弱，所拥有的力量就必然越少。在一个完全抽象的世界中，只会有欲求者、他们欲求的东西，以及妨碍他们实现欲求的障碍；这些障碍显然可能包括同样想要那些东西的其他人。在捕猎的情形下，被欲求者与障碍可能是同一个，因为那只人想吃的动物，想要继续维持自己尚未被吃掉的存在。但社会形式的演化，以及欲求和获得通过交往结构所经历的复杂改道，意味着其他欲求者不仅可能阻碍欲求的实现，也可能协助其实现。

这一结构，是对弗拉基米尔·普罗普《民间故事形态学》(1968)所提出的、原本已高度抽象的功能的进一步抽象；普罗普在叙事中区分了行动者、目标、敌人、煽动者和协助者的各种配置。一张欲求的基本图式——而每一个叙事都由满足某种需要的需要所驱动，哪怕只是对故事本身的需要——只须包含行动者、目标与对手。游戏也有同样的结构，只因其反身性而变得复杂：游戏的表面目标，从来都不是真正目标，而从属于一个元目标，即想要拿目标与瞄准来游戏。我并不真的想用一根棍子把球打进洞里；我想看看自己做这件事能有多好，也就是说，拿做这件事来玩。

请求源于这样一种认识：通过把对手招募到我的目标之中，或者让他们成为目标的组成部分，对手（opponents）可以转化为支持者（proponents），或者用一个我们理应能够说出的词，成为共同参与者（copponents）。行动者、目标与对手构成的三分结构，由此变成行动者、目标、对手和组成者之间的四项关系；或者，因为它依赖于对手向组成者的不确定转化，更准确地说，是一种准四项关系。交往系统并不是这种结构出现的必要条件，但它们无疑有助于并加速这种结构。交往系统为这样一个过程提供中介：把妨碍我实现目标的障碍，变成实现目标的中介。

语法结构似乎体现着类似的变动。许多变格系统把名词分为主格和不同形式的宾语格。在拉丁语中，有用于直接宾语、或某个原因之结果的宾格（accusative）；accusative 一词就由此而来——控告某人，就是把某人带到 ad causam，案件、原因或审判面前。接着，还有间接的格：属格，用于属于其他对象的对象；与格，用于给予其他对象或主体的对象；夺格，则指从其他对象或主体取走、或借助它们而得的东西。引人注目的是，这些“向着”与“来自”的格之间，其根本关系都是给予与取用的情境。夺格得名于 auferre（带走）的过去分词词干。乞求行为旨在促成一种关系：对于被请求给予的人来说，先是夺格；对于其给予的方向来说，继而是与格。所以，可以认为，请求不仅通过语法获得屈折形式；语法——至少这种形式的语法——本身就是请求关系的图式化。请求关系中的来来往往需要交往；但对请求关系的需要本身，也推动了交往系统的形成，为这种互惠往复提供中介——reciprocation 来自 reci-（向后）加 procare（请求或要求），尤其指求婚。

许多语法系统的往复式引擎，使软弱可以转化为力量：它提供了一种借贷经济，使弱者能够借助、或抽取他人的一部分力量而变强。弱者无法通过强迫强者来做到这一点，因为他们太弱。他们只能凭借自己的软弱来做到：这种软弱渗透力量，软化顽固。

有权势者的权力总是潜在的，而非已实现的；它是一种假定、承诺或威胁，以将来完成时指向到那时将已能够做成的事情。这意味着，权力总是象征性的，也反过来解释了象征活动何以被赋予如此大的力量。权力不是被实际行使之物，而是被威胁、宣告和认可之物。一切力量都是力量的展示，甚至——尤其——包括那种旨在证明自身现实性超出单纯展示的力量运用。强者的强大和弱者的软弱都是不确定的，因为它们不只是简单的事实，而是概率问题：既关乎何者更有可能，也关乎何者可能被证明属实。这种不确定性，使强与弱的符号获得力量。展示潜能，正是权力的力量本身。人们以小剂量在行动中实行权力，以便未来的展示可以表明，无须再通过行动来证明权力。但如果通过暗示而不是行动来行使，是权力的力量，那么它也就是权力的弱点，因为必须展示，使权力不再自主，而依赖于示范和认可。力量的展示，也显示出力量可能全然只是展示。

不过，强者的力量被假定能够被识别为一种自主性，尽管实际上，它几乎总是依赖各种联盟，或对补充力量的期待；而弱者的力量，则必然是

他律的或第二阶的。因为它依赖暗示与含义，其看起来所拥有的力量，来自一种期待：可能有人代表它唤起共同体的道德力量。它是一种伦理通货，既象征、又部分实现了每个社会至少在原则上必须愿意向有需要或处于危险者提供的信用——只要把社会视为一种相互保险体系。在人类之中，总会至少有一个群体需要这种保护，即儿童，因为儿童依赖其他人的时间长得异乎寻常。一个社会若不动调某种力量去保护脆弱幼者的利益，就不可能繁荣，甚至不可能生存。任何向较弱成员提供保护的社会联盟，都会留下这种力量的承诺。举最明显的例子：国家理论上享有的暴力垄断，旨在向潜在的暴力受害者提供保护，也因此提供一种可能实现的力量。强者对社会中毫无防御能力的成员施暴或虐待，所受到的惩罚尤其严厉；而在惩罚不严的地方，这类虐待又会被视为道德丑闻。弱者、被视为弱者的人，或采取弱者姿态的人，可以借助施加于权力之上的抑制力量；强者若不伪装，则无法利用这种力量。

然而，软弱所施用的第二阶力量，通常是道德—政治性的，而不是警察所处理的事情。也就是说，它挑战的是强者的心理社会地位，而非构成任何直接的身体威胁。与强者的力量相比，弱者的力量可能显得更具象征性而非现实性，但丧失象征权力，实际上比丧失身体力量更能使强者衰弱。事实上，强者对象征活动的依赖，就是软弱所有力量的来源。我们后面会看到，被称为示威的政治行动，拥有大量方法，能迫使当局动用不必要的武力，而这种用武最终又会使当局自身衰弱。

在一定程度上，展示发挥着权力化身的作用。权力往往试图垄断交往手段与信息。但随着交往成为通用的流通工具，通过它、以及对它行使权力，也就相应变得更难。这种看法容许我们作出预测：从相对受限的交往，转向相对普遍化的交往，会创造越来越多机会，使软弱的力量通过正负价值的逆转而兴起、分化。近些年的发展似乎印证了这一点。这部分是简单的人多势众问题，但更根本上，是交往密度的问题：强者与其说被弱者消灭，不如说被弱者的声音压了下去。这就是为什么弱者能够把强者的力量反过来用于强者自身，正如亨利·基辛格在美国撤出越南之后所指出的：“我们忘记了游击战的一条根本准则：游击队只要没有输，就算赢；正规军只要没有赢，就算输。” (Kissinger 2000, 314)

这种通过象征实施攻击的最有说明力的例子之一，是感到被冒犯，或者几乎总与之相同的，对这种冒犯感的表达。我记不起还有哪个时候，人

们如此容易感到被冒犯；或者说——这其实是一回事——我们如此紧绷地意识到冒犯别人的风险。各种合同、公司准则和行为守则，都警告人们避免“可能引起冒犯”的言语或行为。艺术家、作家，以及传播其作品的制片人、出版者、广播机构等，都必须对可能造成冒犯保持持续警惕。

“Offence”（冒犯）一词的引人注目之处，在于它如此对称地分配给冒犯者及其受害者。如果我冒犯了某个人，那么在显而易见的意义上，这个冒犯属于作为冒犯方的我。但在这种情况下，被冒犯的一方也有权谈论自己因我所说、所想或所做而产生的冒犯感。于是，奇怪的是，

“offence”也属于他们了。而这种作为被冒犯感的 offence，远非一种被动的、甚至只是反应性的情感状态。事实上，我们说“take offence”

（领受冒犯、感到受冒犯）时，语言已承认，冒犯感并非被动地遭冒犯，而是主动攫取一种优势。当你感到被冒犯，就获得了一个转入攻势的绝佳机会。感到被冒犯，还涉及一种奇妙的时间翻转。一个吻或一记右直拳，必须先给出才能被接受；与此不同，感到被冒犯却是一种首要的、开创性的行动：你可以试图冒犯，但如果对方没有先感到受冒犯，就不能说你已成功造成了冒犯。

冒犯某人，就是伤害他的感情。这是一个很能说明问题的说法。为什么不只是伤害他？说你伤害了某人的感情，是讲不通的，因为受伤本来就是一种感受。你可以通过使某人感到受伤来伤害他，但你究竟怎么使他的感情感到受伤呢？

如今，我太清楚冒犯别人是什么样了；也就是说，我很熟悉人们在这种情况下可能如何行动、如何说话。但我发现，几乎无法为被冒犯的感觉赋予任何内容。这不是因为我宽容得软绵绵，以致什么都冒犯不了我；我也希望，这不是因为我在情感上过于迟钝，以致无法同情这种感受。而是我确实不知道，被冒犯究竟应当是什么感觉；相较之下，我确信自己知道愤怒、受辱、嫉妒、羡慕、欲哭或恐惧是什么感觉。而且，无意冒犯，我也不认为别人知道这种感觉是什么。因此才有“我个人感到被冒犯”这种奇怪却泄露实情的说法。因为实际上，人从来不会个人地感到被冒犯：冒犯感总是一种代理的感受，是替某个据称受伤害的他方而感到，或者声称感到的。所以，被冒犯不是你感受到的东西，而是你做的事：你声索它，以代替感受它。这是一种咄咄逼人的呼求，正处于请求谱系中“要求”的一端，是一种对资格权利的声索，而且很可能还要求补偿，即使只是道歉

这种象征性补偿；这种自我削弱，是强者逃脱自身强大所带来的、令人衰弱的可耻后果的唯一方式。

那么，为什么人们坚持说自己感到被冒犯？想必是因为，如果你承认感到被冒犯是一种主动要求，就可能必须为它承担责任。相反，如果你能成功地说服自己和他人，相信自己是某种无端施加于你的冒犯的无助受害者，那么你在回应时说什么、做什么，似乎都别无选择。没有选择，能够把我们不得不作出的选择披上命运的外衣，从而愉快地对自己遮掩起来，是我们最深、也最可悲的渴求。

本书的主题——请求行动——只是软弱之力量的一种形式。但它有理由被视为拥有特殊效力，甚至构成象征权力语法的一个根本部分。请求是软弱转化为强大的一种根本形式，因为它就是这一转化在话语中的实现：拿起拟像般的武器，以多少带有战斗性的方式，主张那种专属于软弱的力量。不仅如此，它还是权力价值转化之潜能的现实化，而这很可能正是话语的根本功能。因此，话语的根本功能或许不是说“给我温暖”，而是说“保持平静”。

请求的推动力与效力，在于它生起时那种脆弱的大胆。说真的，乞求需要勇气：大多数人做不到。为此，请求也总是一种抗议性申明，是对自身冒昧之必要性的见证与愤怒抗议，而这种必要性既被假定，也被展示。因此，请求之中存在某种攻击性，使被请求者成为苦涩责难的目标；因为在那一刻，他被视为请求者自我俯伏的原因，也是促成这一俯伏的场合：要不是你的财富提供了机会，我就不会被迫承受这种屈辱，而仅仅为了这种屈辱，我就应当得到补偿。乞丐宣称自己除了乞讨别无选择，而无须明确说出，因为他的行动本身就坚持这一点；我们的规制性假定是，没有人会出于选择而乞讨，也没有人会选择乞讨似乎证实的那种无从选择的屈辱。随后，他通过乞讨，把这种无助状况传递给被请求者；后者反过来也受到约束，哪怕仅仅在这次相遇的短暂时间内，也必须扮演一个自己不能自由承担、也难以轻易拒绝的角色。

为了理解乞求与请求，考察婴幼儿与成人的关系是恰当的，因为童年是人生中持续最久的无助时期。但与此同时，童年也是人类发现自身软弱之力量的时期。事实上，发现软弱的力量，是克服这种软弱的重要阶段。迈入成年而独立的生活，并非一次简单、永远完成而不可逆的转变。问题

不只在于，随着我们依赖其他人和医疗照护系统，老年不可避免地意味着回到某种类似孩子的状态。自始至终、在每一个层面，每个人类社会都是一张不断重新编织的依赖与独立之网，并伴随着把二者联结起来的动态互惠模式，以及通过联盟获得保障的相对自主或准自主。在传统社会的顶端，是领袖或君主；其权力绝不可能立足于个人力量，而必然源于某种外在原则：或者假定某种神授权利，或者共同假定被统治者持续同意她的统治。我说“她”，因为我在这里坚持认为，一切绝对权力都是女性的，意指它们是第二性的或派生的，所以君主必须同意被女性化。在父权社会中，没有什么比女性君主更能体现这种双重性，尤其当她们采取伊丽莎白一世1588年蒂尔伯里演说中的那种姿态时。这篇演说最早记录于利昂内尔·夏普1623年致白金汉公爵的一封信，把她统治期间一贯令人恐惧的危险暴露，转变成了她的力量：

我亲爱的人民，有些关心我们安危的人劝说我们，须留心如何将自身置于武装的大众之中，以防叛逆。但我向你们保证，我不愿活着却怀疑我忠诚而爱我的人民。让暴君害怕去吧；我一向如此行事：在上帝之下，我把最大的力量与保障，寄托在臣民忠诚的心与善意之中。因此，你们看见，此刻我来到你们中间，并非为了消遣或游乐，而是决意在激烈的战阵之中，与你们所有人同生共死。(Anon 1654, 260)

伊丽莎白宣告了那句名言：“我知道，我拥有的不过是一个软弱无力的女人的身体；但我拥有国王的心与胆，而且是英格兰国王的心与胆。”((Anon 1654, 260)〔译注：底本此处引文标注多出一个左括号。〕)她因而成为大众神话中的“披甲帕拉斯”(Anon 1654, 259)。伊丽莎白的演说显示，表面上绝对的权力，可以多么根本地是他律的，来自并依赖外部情势。

在社会性生物中，这些相互依赖的关系总是动态的，也就是说，不只是可以变化，还承受着压力与协商。现代社会强调独立自我，以及那种著名的“自己灵魂的船长”地位，于是产生了一种对主张所谓“能动性”的迷恋，尤其在大学，以及由大学话语支撑的大众心理政治学中如此；这种迷恋荒谬地，有时也刻意地，忽略了软弱在人类社会中的力量。我们可以冒险提出以下原则：为疏导并抑制灵长类等生物富于机巧的攻击性而出现的社会力量，越复杂、越多样，软弱的力量也就越强，其形式也就越多样。

罗杰·戈姆在1975年对其中一种特定形式作了说明，考察了肯尼亚南部迪戈人如何在社会中利用附体体验。戈姆借用了 I.M. 刘易斯的看法：附体是一种“迂回的攻击策略” (Lewis 1971, 32)，它建立在许多社会的一种期待之上，即必须备有复杂而昂贵的驱魔措施，并在必要时付诸实施。一个为痛苦或不利处境提供复杂福利与支持形式的社会，总会鼓励这种迂回攻击；这种鼓励作用于那些对自己曾是善于观察的孩子还保有任何记忆的人，无论他们当时是否受到良好照顾。（在发达福利国家中很容易找到类似现象，但没有哪个社会完全不提供此类补偿；而孩子们最好善于观察，如果他们还希望活得够久，长大到不再是孩子。）戈姆把附体与一大类社会现象联系起来：“在这些现象中，可以把某个人理解为在讨价还价，以求得到某物；所凭借的不是他或她能拿什么来交换，而是其所缺少、即将丧失、正在承受或有所不足的东西。” (Gomm 1975, 536) 乞丐只是可能引发这种协商的诸多社会角色或类型之一；其他还有病弱者、穷人、歧视受害者，以及“站在栏墙上准备自杀的人”。但戈姆提出，它们都可以用“mendicity”（乞求性）一词来描述，因为它们都涉及“不对称交易”，而乞讨是最明显地以软弱为基础进行协商的交易形式 (Gomm 1975, 536)。这类交易伴随着某些条件：交易者必须被认为不应为自己的处境、因而也不应为自己的行动负责；其无助处境必须带来特殊的特权或地位（我们还必须假定，其中包括某种豁免，使其免受“可能正在利用自身处境”的指控）；与此同时，它也必须带来尊严与尊重降低的真实代价，以及被怀疑欺诈的风险，并伴有为防范欺诈而设置的认证措施 (Gomm 1975, 536-7)。所有这些条件都要求强大而复杂的相互期待；这种期待对于不同社会和社会安排会具有高度特殊性，却又作为一般互惠的条件而普遍存在。

人们有时会对所谓“攻击性乞讨”表示担忧。但也许一切乞讨都包含攻击性，甚至那些表面上最被动的乞讨也是如此。因为，只要乞丐的呼求体现为一种要求，那么仅凭呼求这一事实，他就总是在道德上冒犯被求施舍者。呼求与要求的不同，在于它不包含任何资格权利感，因此似乎让被呼求者可以自由拒绝。但乞丐的呼求包含某种对绝对需要的展示，实际上相当于要求潜在施予者承认自己的道德义务：帮助那个被迫放弃人的尊严的人恢复尊严。既然尊严是每个人应得的，那么帮助恢复尊严，也确实是乞丐应得的。呼求让人有拒绝的自由，但提出呼求这一事实——它总包含

这样的暗示：呼求者除了这样做，别无选择——却是一项绝对要求。正是这一要求，构成了对被求请者自由的侵犯。这绝不是说，它是一种不正当的袭击，但它的确是礼貌研究文献中所谓“威胁面子的行为”。

乞讨的复杂动态，往往包含对这种冒犯的可见缓和，而且常常通过把可听的东西转置成可见的东西来实现。最常见的形式之一，是无声的呼求：乞丐可能以姿态或手势代替言语。这种行动看起来减少了意义，实际上却增加了意义，表演出这样一种暗示：乞丐不仅没有任何物质资源，甚至连恳求的媒介本身都被剥夺了。在极端形式中，这可能包括把前额降到地面、遮去面孔，仿佛采取了19世纪初进入英语的“kowtowing”（叩头）姿势，同时却伸出张开的手。这种表面上的威胁缓和，还有一种较不极端的形式：以书写标牌代替口头呼求，通常采用本身就表现乞丐贫困的形式，比如用圆珠笔潦草写在一块纸板上。这也使更多信息得以传达，并以较偏向提供信息的方式代替苦苦哀求。在莎士比亚《一报还一报》中，卢西奥敦促伊莎贝拉向安杰洛求饶，保住她哥哥的性命，并说出了身体悲情的力量：“少女有所求，／男人施予如神；而当她们哭泣下跪，／一切所求便像本已属于她们一般，／自在地归她们所有。”(Shakespeare 2011, 807) 也就是说，作为正式求诉行动的身体强化，哭泣与跪地确保少女请求的东西必归她们所有，就如同她们已经拥有那东西一样。

我的《让路》关注的是社会生活中消极德性的多样力量：社会性存在如何通过各种自我抑制的降位方式，使利益最大化，并消解攻击性自我主张对社会存在构成的威胁。在这里，我会经常关注一些例子，它们往往必须被视为对此的倒转，或者一种寄生性的、第二阶的变奏。礼貌是对主动选择的软弱的主张；请求则占据软弱的位置，以便把它用作意想不到的力量，使某个个人或群体获益。Assuming 与 assumption 来自拉丁语 ad（向着）加 sumere（取），是我们所知最复杂的社会功能和观念之一。它可以意为假定或“视为理所当然”（在考虑请求时，这本身就是一个相当迫切的说法），也可以意为占有、篡取或担任，如接管控制权，或者取得权力位置。假定与强加之间的关系，意味着 assuming 还暗示欺骗、扮演角色，就像一个人“套上”虚构身份，以便“蒙骗”别人。

乞讨与请求，通过认作、担任和蒙骗，对所有这些 assumption 的形式作出变奏。弱转为强，在 Assumption（圣母升天）的观念中达到顶点；这个观念在天主教中尤其突出，但也见于其他宗教和神话体系，指

耶稣之母马利亚被接入天上的荣耀。基督是主动升天，而马利亚则以被动而积极的方式，被接引、被吸纳、被同化进神性，或者更严格地说，神的地位中。Assumption 对于这位又称 Θεοτόκος、即诞神者的人物而言，尤其恰当。令人惊讶的是，在英语中，assume 的这种神学用法并非从其他用法派生，反倒是该词最早的所指。例如，博德利图书馆一份1436年抄本（MS Laud 704）所载诗歌《英格兰政策之书》的结尾，祈求道：“He us assume, and brynge us to the blisse”（愿他接引我们，把我们带入福乐）（Wright 2012, 2.204）。Assuming 观念中依赖与占取的双重性，与请求经济的双重性具有意味深长的关系。对于高度社会化的生物而言，他们对幼年无助的经历保有强烈记忆，因而高度意识到“我”之中总已含有他者；在匮乏、不利、痛苦或赤贫处境中，总会内在地存在一种权利诉求，甚至某种感召力，而请求就把这些视为理所当然。请求的力量——那个以自己无物可供讨价还价这一事实来讨价还价的人的力量——就是这种软弱力量。

尼采以一种众所周知的方式，把他在欧洲文明中处处看到的、柔弱者对真正强者的怨恨，归咎于基督教及其对痛苦与牺牲哭哭啼啼的迷恋。但要在许多其他时代找到对纯粹力量之价值毫无歧义的赞许，他也会很为难。英雄主体，无论男女，之所以是英雄，恰恰因为他们所经受的东西；正是他们的受制，才使其能够超越。悲剧与喜剧英雄同样是通过暴露于自身软弱而变强，这种暴露使他们变得伟大。我们往往被告知，我们想成为强者、想效仿力量；被这样告知时，我们也装作同意，但历史证据强烈反对这种说法。毋宁说，我们渴求的是来自软弱的力量，来自 craving——意为乞求或恳切请求——的力量。

本书追随罗杰·戈姆，把“乞求情境”（Gomm 1975, 540）视为一条缓慢盘旋的螺线的中心：这条螺线由看似反常的互惠关系组成，充满活力地传播于人类社会，其特点是软弱与强大之间复杂而动态的交易形式。本书聚焦于请求行动所建立的那组特定关系，旨在展示各种请求与索取之间细密的连续性。然而，请求行动之所以具有一种可能出乎意料的指涉和意义广度，是因为它属于戈姆意义上更大的乞求性现象。人们看到的力量转为软弱、以及软弱转为力量的例子越多，它就越不像稳定背景条件上的一种局部变奏，而越像人类社会话语与中介功能的核心原则，也就是说，人类社会本身的一个界定原则。但也许，即使这种关于无权者可获得的特

殊权力，或符号有能力逆转这些关系的看法，仍然过于狭窄。下一章将追问，乞求情境究竟在多大程度上延伸到了非人动物之中。

第2章 乞求的动物

若给予人的不超过自然之所需，
人命便与兽命同样低贱。(Shakespeare 2011, 650)

乞求与请求都是信用问题，既就话语意义而言，也就经济意义而言。人们请求获得某种给予或好处，依据的是自己对处境所作叙述的可信性，以及这一叙述可能获准构成的诉求。虽然金融信用依赖社会可信性，但拉丁语 *credere*（相信）最初实际上具有商业意义，指提供一笔贷款，更一般的信任或相信之义，是从中衍生出来的。因此，给予和乞求与相信的问题紧密相连，也与不相信紧密相连，因为相信总在一定程度上是个疑问。*Believe* 与表示爱、欲望（拉丁语 *libido*）和希望（古英语 *lufen*）的词相近。这意味着，正如我们在本书中将一再有理由承认的，*mendicity*（乞求性）总与 *mendacity*（虚假）相伴。

文化理论家，尤其受拉康精神分析影响的理论家，过去经常提及一种“象征秩序”，有时还更郑重其事地大写为“*Symbolic Order*”。婴幼儿通过言语的发展进入其中，后来又通过获得书写技能，更强有力地、也因此更不安稳地进入其中。人们假定，这一神话般的通道，标志着乔治奥·阿甘本所谓 *anthropogenesis*（人类发生）的过程，即“人与动物之间的断裂和接合”，人从所谓动物的状态中出现，涌现出并进入“那个元层次，它在人类历史的方向上，完成并保存对动物自然本性的超越”（Agamben 2004, 79）。象征秩序带来力量，也带来两面性（以及两面性的力量）：秘密、欺骗，以及人类最初的不服从。

然而，进入象征领域这一事件，越来越多地被追溯到更早的时间，并普遍化到不同物种。由托马斯·A. 西比奥克开创的动物符号学（1963，

1968), 在动物之间几乎到处发现符号与信号, 而且越来越多地在远超动物的领域发现它们。

与赋予象征语言的特权密切相关的, 是人类赋予自己的另一项特权, 或者至少只容许极少数精选动物群体共享的特权: 游戏的能力与欲望。游戏在“仿佛如此”的虚拟空间中运行, 涉及对行动之符号与外观的游戏。游戏在世界中开辟出一个口袋般的领域, 它以悬置的方式, 既在世界之中, 又在世界之外。在这里, 游戏能力同样经历了逐步普遍化: 它从前只被赋予灵长类和哺乳动物, 如今却包含越来越多的生物。

有一种特定活动, 似乎在一个物种的幼体与成年个体之间, 把符号过程与游戏结合起来: 乞求或索求行为中对需要的传递和解释, 通常是为食物, 也为其他好处。这绝不是说, 乞求只不过是游戏, 或者它曾经像许多物种幼体之间的攀爬、追逐和打闹游戏一样, 仅仅具有“玩耍性”。事实恰恰相反: 乞求行动是幼小动物所会从事的最迫切、最严肃的行动之一。我们可以说, 一切会乞求的动物, 最初都是在为自己的生命乞求; 正是这一点, 在它们催迫的急切性中, 赋予各种乞求行为特殊的调性。这种乞求太重要, 不能交由有意识的选择或偏好系统去处理。但指出乞求与游戏之间的联系, 也是在说, 作为需要的展示与解释, 乞求涉及复杂的概率行为; 其中, 实际事态与预期事态的协调至关重要。对于那些被认为能够有意识地考虑这些因素的生物, 人们或许会假定推测与计算等心理活动在起作用。无疑, 对许多人而言, 这一特点会确认拉康的象征秩序是人类独有的: 在这一秩序中, 符号化与主体性如此相互构成。当然, 对于狐獴、水蛭或鸣禽等动物, 我们无须假定任何此类心理活动; 但很明显, 捕猎、摄食与所传递信号之间的协调行动, 本身形成了一个系统, 使不同可能性可以保持在运作之中。因此, “in play”的两个意思——一方面是“假装的”或“不当真的”, 另一方面是“处于协商之中”——紧密相关。我们必须假定, 在动物之间, 进行推测与计算的是整个交往系统, 它在《李尔王》的意义上“论算需要”(Shakespeare 2011, 650)。这种游戏与演绎, 意味着从最初开始, meta- (元层次) 就已经在 physis (自然本性) 之中。所以, 仅就生物而言而不再扩展, 事物的秩序似乎总已经是、能够是、或正走向成为一种象征秩序。当事物既是自身, 又是其自身存在的符号或表征时, 它们之所是, 就包含同时是自身、又不是自身的能力。

许多——即使不是大多数——社会性动物，都可见乞求行为。最为人熟悉的是巢居鸟类与许多哺乳动物，如狗、猫、蝙蝠 (Kuczaj et. al. 2001, 166-7) 和海豚 (Connor and Smolker 1985, 399)；但乞求也见于昆虫，比如蜜蜂。在蜜蜂中，采集蜂返回蜂巢之后，乞求是分配它们采得食物的重要方式(Núñez 1970, 531)。此外还有甲虫 (Andrews and Smiseth 2013)、蚂蚁 (Creemers et. al. 2003; Kaotein 2005)、白蚁 (Kawatsu 2013)，以及蛙等两栖动物 (Dugas et. al. 2017)。“社会性动物”实在算不上一个排他性很强的范畴，因为繁殖之后彼此完全不接触的生物非常少。还有大量证据表明，驯化或圈养的后果之一，是动物在与人类的关系中发展出乞求行为；这提示，在动物世界中，乞求倾向分布极广，或者至少，动物非常广泛地具有迅速发现其益处的能力。乞求范式甚至已经被扩展到植物；虽然植物亲体与后代分离之后，显然不存在类似于可见或有声互动的东西，但胚胎产生特定激素，使更早阶段的索求关系成为可能。张大勇与姜新华表述道：“在植物中，后代通过呈示‘乞求’信号来索取资源；发育中的植物胚胎通过产生激素来发出信号。”(Zhang and Jiang 2000, 124)

生物学家理解乞求行为的努力，其核心是一个被颇为奇怪地称作“诚实乞求”的问题；但也许把它理解为“可靠的”、或者干脆“直接的”乞求更恰当。乞求由此在经济学与伦理学的交界处提出问题。人们不禁要问：如果没有采用“乞求”作为这种行为的标准术语，诚实问题是否还会以完全同样的方式出现？毕竟，“食物索求”或“食物征取”等其他术语也存在，并且有时被使用。我们将会看到，一涉及人的乞讨，诚实问题就总在近旁。

以一窝雏鸟作为索求发生条件的模型，那么，对于把食物带回巢中喂养幼鸟的亲鸟来说，根本问题就是资源分配。最简单的模型会假定，雏鸟因为饥饿而索求食物，最饥饿的雏鸟索求得最起劲，促使亲鸟按照需要的比例喂食，从而降低索求的强度。这个模型有几处困难。首先，雏鸟似乎被塑造成：只要食物出现，无论是否饥饿，都会尽其所能地索求。从长期演化来看，我们必须假定，乞求得最勤快、最成功，因而得到喂食最多的雏鸟，会开始获得选择优势，造成一种失控局面：雏鸟永不满足的要求，逐渐超出亲鸟的供应能力。1991年，H.C.A. 戈德弗雷提出了一个看来在动态上更稳定的模型，把索求可能带来的好处，与索求的代价加以平衡。

索求行为提供潜在收益，但也可能伴随潜在成本：首先，它本身耗能甚多，这意味着消耗的能量可能大于它带来的营养收益。其次，它可能让捕食者发现幼体的存在。1975年，阿莫茨·扎哈维对许多求偶信号与展示提出一种解释：它们似乎包含显著的过剩，因而构成负担或障碍，例如孔雀尾羽，或雄鸟耗费能量的鸣唱。扎哈维认为，只有真正强健的配偶，才负担得起如此挥霍资源，因此，通过过剩而自愿暴露自己的行为，可以发挥可靠性保证的作用 (Zahavi 1975)。戈德弗雷类似地认为，乞求的成本充当了系统调节器，使需要减少的雏鸟降低索求强度：“虽然某些信号在生理上受限，无法伪造，但大多数信号都有提供虚假信息的潜能。后一类生物信号若要在演化上保持稳定，就必须使信号发送者付出产生信号的代价。” (Godfray 1991, 328) 这种成本与需要的平衡，被认为能够产生准确的信息，使亲鸟在食物分配上作出最优回应。说得更简单些，对需要的诚实传讯，似乎依赖于传讯本身索取代价 (Grafen 1990)。

1991年，约翰·梅纳德·史密斯为传递和满足需要所涉及的各种压力与约束，设计了一个影响很大的数学模型。他的分析基于富尔克·格雷维尔讲述的菲利普·锡德尼爵士在1591年聚特芬围城战中的故事。〔译注：底本年份如此。福尔杰莎士比亚图书馆《伊丽莎白时代宫廷逐日录》将锡德尼负伤的聚特芬战役列于1586年9月22日；参见1586年卷。〕锡德尼大腿中了滑膛枪弹，有人给他送水，但他看到另一名受伤士兵渴望地望着水瓶，便把水递过去，说：“你的需要比我的更大。” (Greville 1907, 130) 梅纳德·史密斯把这一行动产生的各种结果列成表，涉及给予者、受益者、资源的价值、发出信号的成本，以及生存机会。（实际情况是，锡德尼在几周后死于伤势或治疗，而我们对那个口渴士兵的结局一无所知。）虽然“菲利普·锡德尼博弈”极为简化，但它似乎验证了：“如果信号发送者与接收者之间存在利益冲突，诚实信号就必须具有成本。” (Maynard Smith 1991, 1035) 它也为考虑复杂得多的情境提供了理论框架。

后来的研究为这个模型增添了需要、成本和收益的新维度。例如，一窝幼体彼此往往具有紧密的遗传关系，它们似乎也具有共同利益，要调节乞求行为的总体水平，因为不让捕食者发现这个嘈杂的巢，对它们全都有好处。巢寄生动物，例如杜鹃，似乎不受同样的群体约束，所以会比与它没有遗传亲缘关系的同巢幼鸟叫得更响、更频繁；这一事实体现了上述区

别 (Redondo and Zuñiga 2002)。乞求这一行为，原本就集中在物种内部关系和依赖程度较高的动物中，尤其是该物种幼体与成年成员之间。如今，人们越来越多地参照维持乞求、同时也由乞求促成的交往网络来理解它；交往网络被界定为：只要“若干个体在彼此信号的传输范围内进行交流”，它就形成了 (Horn and Leonard 2005, 170)。交往网络可能包含激素的产生，而这些激素本身又充当信号，诱发乞求信号的产生 (Smiseth et. al, 2011)。Takata 等人报告，雌性四点葬甲

(*Nicrophorus quadripunctatus*) 会产生一种信息素信号，显示自己已经准备好提供食物，从而刺激幼虫的乞求行为；这种行为表现为朝亲体口器挥动足。他们推测，这种信号交换——信息素诱发幼体通过乞求进行诱发的行动——起到了这样的作用：在没有食物可供时，防止幼体作出多余、且可能代价高昂的乞求 (Takata et. al. 2019, 1257)。

激素不仅可以调节同胞幼体及其照护者之间的关系，也可以调节提供照护的成年个体之间的关系。何塞·C. 诺格拉等人发现，当雌性黄腿银鸥在卵中产生较高水平的卵黄甾酮时，会有选择地促使雏鸟更有力地乞求。由于雄鸥对这种强烈乞求的反应超过雌鸥，这为所谓“雄激素操纵假说”提供了证据 (Noguera et. al. 2013)。海鸟中常见减雏现象，例如卷羽鹈鹕 (*Pelecanus crispus*)：亲鸟会产下多枚卵，却只根据乞求强度，选择一只雏鸟养到成年；这种强度“显然可以通过一块孵化和乞求所必需肌肉的、依赖雄激素的肥大而放大” (Schuppe et. al. 2019, 27)。因此，最近一篇综述提出：“鹈鹕及其近缘种中存在的 AR [雄激素受体] 差异，更有可能增强那些表达乞求相关性状的基因的转录。” (Schuppe et. al. 2019, 28) 乞求与求偶和攻击一样，都在塑造交往网络，而且与后二者存在重要重叠；一个尤其重要的原因，是它在身体状态与交往行动之间传递信息。

过去30年间，动物乞求问题激发了大量实验与调查，而这些调查得出了很不一致的结果：有些似乎证实了博弈论模型，有些则使它更加复杂。（研究乞求行为的人，究竟是这场博弈的一部分，还是独立于博弈之外，这个问题只能留待其他场合讨论。）出现的困难之一，是把乞求视为需要的信号，而这又往往被等同于饥饿信号。但一只幼小动物完全可能营养状况良好，却因为胃暂时空着而饥肠辘辘。人类婴儿为这种行为提供了方便的例子，聪明而营养充足的成年人也一样，他们仍可能真诚地宣称：

“吃饭吧，我快饿死了。”反过来，一个后代也可能在进食后彻底饱足，却仍然营养不良。因此，在许多情境下，把饥饿信号当作需要信号的可靠替代指标，或者仿佛是需要信号的信号，似乎已显得不明智。正如道格拉斯·W. 莫克简洁指出的：“欲望不是需要的同义词。” (Mock 2016, 181) 有点出人意料的是，这与雅克·拉康关于语言如何使通过要求表达的 需要发生移位的观察相呼应：

欲望处于对要求的依赖之中——要求由于被能指表达，留下一个在其下方流动的转喻剩余，一个并非不确定的要素；它是一种绝对而不可把握的条件，一个必然欠缺、未获满足、不可能、被误认 (méconnu) 的要素，一个被称为欲望的要素。(Lacan 2018, 154)

更令人困惑的是，饥饿者诚实传递需要信号这一假说，似乎与动物行为中另一个普遍起作用的原则矛盾，尤其在求偶行为中如此：动物往往宣传自己的适合度，而不是软弱；如果追问为什么，最明智、最深远的答案也许就是，因为它们能够如此。实际上，阿莫茨·扎哈维最初提出，信号可能造成一种障碍，克服障碍又成为信号的一部分，因为只有最强健的动物才负担得起这种过剩，例如羽毛的夸张，或复杂鸣唱的高耗能。依此推论，结果应与通常认为的情况相反：最强健的动物，才往往是负担得起最有力乞求的那些。事实上，扎哈维此后把过剩造成的障碍提升为传讯的一般原则，声称：“所有信号都有代价——它们施加一种障碍——……正是这一点保证了它们的可靠性。” (Zahavi and Zahavi 1997, 58) 道格拉斯·W. 莫克简洁概括了乞求可能是一种“质量信号”而非“需要信号”的观点：“呼应性信号的广告根源，这个假说既无须信息的倒转，也无须自愿克制。相反，它提出，强健的后代本质上是在夸耀。” (Mock 2016, 181) 在较早的一篇论文中，莫克顺带提出，乞求研究者几乎彻底忽略这种可能性，或许与“begging”一词本身沉积下来的意义有关：它“带有恳求而不是炫耀的印象” (Mock 2011, 913)，不同于“solicitation”（索求）、“stimulation”（刺激）或“demand”（要求）等词。质量信号的作用，也许不是帮助亲鸟差别化地把资源分配给较弱后代，而是有助于减雏策略；在食物供应不确定时，这种策略可能是最优的。显然，这一前景一定会为精力充沛的需要表演，再添一股迫切性。一个研究143种鸟类不同喂养策略的大型研究，得出了这个结论：

总体而言，出现了一个清晰模式：成功养大一巢全部后代的概率，决定了不同物种中亲体与后代之间的交往系统。在可预测和／或异常良好的环境中，状况较差的后代更可能乞求，而亲体更可能喂食那些乞求频率更高的个体。这些结果符合需要信号模型的预测：在这样的情境中，亲体预期可以养大整窝后代。相反，在不可预测和／或贫乏的环境中，状况较好的后代具有更强烈的结构性信号，亲体也更可能喂食体型较大、或结构性信号更强烈的雏鸟。(Caro et. al. 2016, 5)

实际上，就连乞求是一种风险较高、或代价较大的行为形式这一假定，也没有得到毫无歧义的证实。首先，测量这些代价并不像人们可能想象的那样简单直接；而在完成这些测量的地方，也有可能得出这样的结论：“目前关于乞求期间能量消耗的数据表明，在迄今研究过的物种中，它只占能量收支的一小部分，甚至可以说微不足道。”而且，“至少就乞求本身所消耗的能量而言，乞求似乎是雏鸟与亲鸟交流的一种能效极高的方式。”(Chappell and Bachman 2002, 158, 159)

所有这些因素都表明，索求不能仅仅通过放入那些似乎使它成为可能、并使它发生衍射的交往网络中，就算完成“情境化”；毋宁说，索求促成的正是形成交往网络的那些衍射过程。索求不只是揭示某组预先存在情境的信号，比如一只雏鸟的需要或适合度，或者它传递信号的“诚实”程度。在某种意义上，是信号使那些赋予自身意义与效力的情境现实化了。博弈的类比是恰当的，因为一场游戏既指一套固定而有限的规则与条件，也指一个游戏可以产生的无数局具体游戏。因此，两支球队经过一场格外精彩、引人入胜的交锋后，人们可能说“好比赛”；这局好比赛，展开了某个本质上似乎是“好游戏”的东西所内含的可能性，而“好游戏”的意思，又循环地指向能够产生“好比赛”的游戏。

本书并不打算发展一套统一理论，解释乞求如何在自然界不同生物中发挥作用。但对乞求行为的研究提示，乞求会激起交往行动的剧烈涡旋，而这种行动可能远远超出表面上构成索求交易的直接双方。

乞求最重要的特征，是它在经济与意指之间建立起的动态联系。当然，在这一点上它绝非独一无二；但若以最广义来看，把它视为一个包括各类请求、出价、打赌和索求的谱系的一部分，就可以把它视为经济“占取时间”的主要方式，也就是说，经济由此伸向崭新、不可预测的条件，并通过时间的展开，实现——当然，也可能未能实现——自身的条件。

生物学中有关乞求的考察，围绕乞求信号的准确性、可靠性，以及乞求行为的诚实性展开，这不应令人惊讶。生物学家关注这些行为可能如何出现、其持续存在的理据是什么，这是完全合理的。即使涉及欺骗信号，如巢寄生的情形，也必须假定这种行为在某种意义上有效，即有助于相关生物的演化适合度；理由很简单：若非如此，仍有此类生物以这种方式活动的可能性就很小。当然，人们可以反驳说，对任何生物的演化适合度作出绝对判断，实际上总是为时过早，因为这种适合度必须包括它与环境条件的适配，而环境条件很可能变化。许多、也许大多数生物最终未能过关，这一事实既可以证明适合度观念符合情势，也可以证明它不符合。不过，在其适用范围内，生物学把动物索求行为的成因与合理性作为主题，想必是完全合理的。

动物乞求研究正在显出某种趋势，逐渐离开菲利普·锡德尼式那些看似定论已成的博弈论模型。不过，上述评论的要点，不是反对生物学家研究动物乞求的方式，而是提出：这些并非唯一可以设想的方式。例如，我们可以问，这类行为出现的条件，是否类似于其他请求和求请行动出现的条件，以及它们可能引出的那些问题。而引出问题，本身就会成为问题的核心。这种方法关注的，不再是传讯在创造资源分配系统、解决亲子利益冲突中所起的作用；它反过来关心的是，乞求与索求的经济，能够对传讯本身的性质提示些什么。于是，问题或许就能从“乞求如何传递需要的信号？”，变成“需要如何改变传讯？”以及“传讯如何改变被视为‘需要’之物的性质？”

严格牛顿式的物理世界观，可能把世界看成仅由作用和反作用组成。转换到交往的语域中，作用可以被视为自主的断言，或者论题，即字面意义上的占据位置；最基本的例子，也许就是涂鸦式的断言“我在这里”，有时带上形容性修饰，如“我很强壮”或“注意我有多大”。生物学家与动物符号学家，正是以这种关于事态的断言来理解许多传讯与象征形式的。但交往行为未必全都最适合被理解为陈述。自 J.L. 奥斯汀的工作以来，语言学家和文学文化分析者已经认识到，许多言说更宜被看成施为式，而非记述式；或看成传递力量的尝试，而非中性的事实陈述。

施为行动当然似乎意在、或至少容易引起反应；其中许多，比作出陈述更明显地如此。但有一大类施为，似乎专为在不可预测的反应领域中运作而设计，并把这种不可预测性考虑在内。事实上，既然一切表演看起来

都是为他人而作的表演，我们或许会问，一切施为是否都必然在这样的不可预测领域中运作，即使它们旨在增加表演者一方的可预测性。其中突出的一类，是可以被看作疑问式而非断言式的行动，也就是说，提出问题而非作出陈述的言说。也许，把这些看成交易而非行动最为合适；所谓 *trans-actions*，是因为它们的行动跨向被询问的对象，目的不仅是在世界中造成效果，而是在信号接收者那里引起作为回答的反应。生物传讯行动与语言行为中的询问、盘问或索取行动，如此显著地相对应，却仍经常被当作陈述，因此最重要的问题也被认为是它们究竟真实与否，或者在真理的道德对应意义上，诚实与否；这似乎颇为奇怪。如果要把婴儿哭泣视为一个信号，那么，把它译成“请喂我”（或加上、或不加上“否则……”或“立刻”），似乎比译成“当前营养状况公报正在发布”合理得多。

可被视为疑问式的行动，显然不同于语言中的疑问句；后者通常旨在获得信息，或其他语言回应，而索求行动似乎意在引出行动形式的回应。尽管如此，我们仍可以把这些行动视为交往系统的一部分，因为索求采取了某种符号或信号的形式，在某种方式上，替代了本可直接达成所愿结果的行动，例如直接从亲鸟嘴里抢走食物。在索求食物的情形中，这种替代是转喻性的：张开的喙，既是进食的符号，也是进食的前奏。这一行动具有象征性，因为它既提出某种行动，又从自己所提出的行动旁退开，这就是我所说的降位 (Connor 2019a)。

如果这种索求实现了目的，它的效果就是使作为回应的行动发生双重化：既是喂食行动——无论如何，这种行动原本也可能自发、自主地发生——又是回应索求的行动。这使喂食回应既成为一项首要行动，又成为该行动的符号：它既做出“是”，又说出“是”。索求无须意味着信号发出者抱有任何类似希望或期待回应的心理，因为，恰恰是这些行动在时间上的分节这一单纯事实，使它们形成一种交往结构，赋予它传达并获准的要求，或者问与答的结构。人们可以借用描述人类婴儿指点手势的说法，称这些行动是“原疑问式的” (Rodríguez 2002)。孩子可能通过这种原疑问式寻求信息——“是的，那是一辆公共汽车，它在送孩子们上学”——但它也可能，而且同样重要地，提示并确保父母给予一定程度的注意 (Begum and Southgate 2012)。在非语言动物中——无论这个说法确切意味着什么——原疑问式仍可能巩固交往信号所带来的物种内部团结。形

成这种传讯的团结，可能与传递营养状态的信息一样，都是信号的“用途”。

我们已经把婴儿哭泣，转变成了一种更像要求、而非礼貌询问的发声行为；它混合了祈使与疑问，而我们将发现，这种混合正是本书所讨论的许多请求形式的一个特点。但这要求我们，也允许我们，提出一个问题；我们对提问行动的熟悉，平常也许反而会阻止我们提出它。什么是问题？对此，一个简单回答可能是：问题，就是期待或要求答案的言说。只要仍停留在语言领域中，问题与答案就经常而可靠地以这种方式相连，这种循环式答案便可能完成我们需要它完成的大部分工作。但若我们针对动物幼体索求这样的传讯行动来问这个问题，这种答案就不那么容易取得了。

显然，雏鸟和新生婴儿并不是有意识、或有目的地发出任何信号，不论是疑问式还是其他形式。使啾叫、咩叫或嚎哭成为信号的，是与它相伴的一个事实：它很可能在信号接收者那里引起回应。正是这种回应的事实或可能性，把行动变成了信号所构成的那种交易。交易最重要的特征，是其行动处于悬置、因而产生悬置效果。交易向着尚未来临的行动打开，而那一行动可能回答并完成它。若没有这种否定的可能性——结果没能成为一次交易——它便不可能是交易。时间被扣留在预期而尚未实现的张力之中，正是这种张力，创造了由生物活出、又在生物之中活出的那种不连续的时间。需要、欲望或关切的张力——这一张力恰恰聚焦于生物继续存在的欲望，而 *tension* 与 *continuity* 本是同一个词的变体——把时间拉伸为一个连续体。但这个连续体又不断被超出当下瞬间的趋向所打断；对于被自身持续存在之需要驱动的生物而言，每个当下瞬间本身都由这种超越构成，而它无须能够对自己表述这一需要。

使这种张力成为可能的，是符号或信号。在一个没有任何信号的世界中，没有东西会宣告、预期、回应或发源于其他东西，因此，无论连续还是不连续，都不会有联系或关系。在这样一种不可想象的情境中，也不会存在任何能够具有这些关系的实体。信号是一种呼唤或要求回应行动的行动，尽管这种呼唤关系，只能作为回应行动已经发生的后果而存在。信号是对重现的期待，甚至是对重现的征求。当然，这种期待是一种事态，而非某种心理状态，所以它更像事物中的一种倾向，而非关于事物可能如何发展的表象。

这些视角之间的差别，是对时间的已完成理解与未完成理解之间的差别。乞求可能最终归结为确定或均衡的条件，但这些条件只会在长时段中出现；请求与索求的实践，则只能发生在结果尚不确定的短时段中。

Solicit 一词本身，也许可以在这里给予我们一些提示。它最早的意思不是请求，而是扰乱、刺激、骚扰或挑动。它结合了拉丁语 *sollus*（完整、全部）与 *citus*（被摇动或唤起，是 *ciere*，即摇动或移动的去分词，因此也就是“激动”或“煽动”）。To cite 也含有同样的扰动或移位之意，并加上呼唤或传唤到场的意思；*resuscitate*（使复苏）一词也包含同样的搅动观念。所以，*soliciting* 应被理解为扰乱平静，使安定或完整的东西失去安稳；“*solicitous*”仍然意味着给自己找麻烦，或者使自己承受困难。当被称为“*solicitor*”（事务律师）的人，处理那种后来被称作“*soliciting*”（招嫖、拉客）的刑事违法行为时——它最初是好色男性实施的行动，但自18世纪初起，越来越与女性卖淫相联——承担麻烦与制造麻烦便交汇了。

因此，*solicitation* 恰好指示了刚才区分的完整与未完成两个维度：一边是外推的计算，一边是索求发生时开放的具体场合。*Solicitation* 这个词本身，就是两种可能性的模型；这两种可能性在时间流逝中总既处于、又不处于平衡：一个瞬间与下一个瞬间的连续，以及每个瞬间引入的不连续。索求是时间的寓言，是一种作用于时间的方式，也同时是时间运作的模型。索求推动时间，因为它是时间在自己那时而受阻、时而获准、力图返回自身的探求中，向自身提出的问题。它索求的答案，不是事物将维持原样，就是事物将发生变化。索求正是那个启动分岔可能性游戏的提示或挑动：请求某物，而它将会或不会被给予；这将会或不会意味着从一个既定起点向前、向外移动，而不再有返回那个起点的可能。

如果索求因为向一种自己无法确信能够控制的时间性打开，而是一种疑问式，那么它显然不同于单纯的信息请求，也不同于刚才所问的那种思辨问题：“什么是问题？”索求不会把回应完全敞开，而是催促某种特定回应。这就是雏鸟张开的喙，与朝向阳光的植物叶片之间的区别。在第一种情形中，除了对可能性的开放，还有一种要求的力量。这种力量将成为本书所召集讨论的大多数请求行动的特点。它将使我们难以确定，究竟如何区分请求中的疑问功能与祈使功能。所以，我们总是难以判定：请求究竟是强化为祈使的疑问，还是把祈使调节、或者“降位”为疑问；也就是

说，从“给我”，变成“请问我可以得到吗？”事实上，每个祈使中总会有某种问题，或用通常的法语说法，某种 *demande*，因为祈使永远无法确保自己得到履行；同样，每个问题仅仅凭借其要求回答这一点，也总会包含某种祈使力量。

生物学对乞求行为的研究关注诚实或可靠性问题，因而倾向于把乞求理解为可以称作符号 (signs)、而非信号 (signals) 的东西。符号通常用于指涉对象，而非开启行动。有时，signal 一词强调形成或实施符号的物质行动，而与仅仅不由自主地显出或展示符号相区别：因此，一个人可能“不显生命迹象”，却又通过呼吸或脉搏“发出”自己存在的信号。于是，与给出或显出迹象相比，当一个人“作出符号”时，通常就被认为是在发信号。符号往往指示当前存在的所指，彼此只有意指关系。信号则往往是被看作有意形成的符号：它不只是符号，还是一次传讯，有时也是一种署名，是在作出符号的同时，传达自己正在被作出这一事实，并把符号的制作者构成为制作者。为此，信号比符号更具时间性，并朝向某种可能或未来的状态，而它很可能在促成那种状态时发挥一定作用。所以，信号往往既被有意地制造，也传递某种意图；简言之，信号具有张力。信号往往被视为开启或改变事态，因此本身也往往采取动态或可变的形式。交通标志提供静态信息（“距塔尔萨24小时”）；交通信号既指示移动或停止的必要性，本身也调节车流。信号是一种同时也是行动的符号施作，或者是某项有待完成之事的符号。符号是指示性的，信号则是述谓性的或祈使性的：信号是怀有意图的符号。它们是被称为言后行为的那类施为，因为它们不仅做事，还催促、促成或要求事情被做成；所以，不是“我宣布你们结为夫妻”，而是“你现在可以亲吻新娘了”。苍白是恐惧或疲劳的迹象；发令枪则发出赛跑开始的信号，同时实现比赛的开始。

正因为如此，激素、神经递质以及其他形式的“化学信使”，被称为化学信号：它们既传递信息，本身也发动改变。它们是指令，借用并改写格雷戈里·贝特森的表述，是能够造成差异的差异 (Bateson 2000, 459)。C.S. 皮尔士认为，一切符号都依赖解释项，因为它们必须是对某些实体而言具有意义的符号，也只能对这样的实体成为符号：“定义并不揭示符号的对象、它的指称，而只是分析它的意指；这不是符号与其对象关系的问题，而是符号与其解释项关系的问题。” (Peirce 1977, 118) 可以认为，信号具有对解释项的特殊取向，因为它们与解释项的关系，似乎远比

与任何既存事态的关系重要。变绿的交通灯可以被看成指示前方道路应当畅通，但这其实只是附带目的，因为只有所有道路使用者都服从信号，前方才会畅通。因此，把交通灯称为一种引导性的指示，或者“诱导”（inducation），也许是合理的。如果信号是任何东西的符号，那么它所标示的，就是它自身作为向某个受讯实体发出信号的状态。

在索求传讯中，情况尤其如此。作为信号，索求实际上提出了双重要求。首先，是要求它所指向的对象：食物、安慰、信息、性释放。但与之相连的，还有一项向能够满足要求者发出的要求。尽管信号只可能对那些把它当作信号的实体成为信号，但这种抽象的与格性——作为“给……的信号”——也是信号本身的一个特点。事实上，我们在考察祈祷行为时将会看到，祈祷可以被看作纯粹在象征内部进行的请求或求请；它可以要求：必须存在一个能够接受并满足要求的存在。这使它成为一个通过信号发出的要求，要求对信号作出回应；而作为回应，那个回应本身也必须能够被看作信号。因此，信号同时索求一个对象，以及一个回答或对签的信号。这意味着，索求既索求另一个存在，也索求他将会（可能）出现的时间。索求是一种探询性的祈使，通过伸入时间而制造时间。

这样看来，生物中如此顽强存在的要求和催促样态，就不只是维持某种经济或计算运作的方法。要求并不是根据可靠性不一、经过调节的信息来源，来推算需要的一种方式；毋宁说，它是需要本身的存在，以及表达需要之必要性所提供的理由。这种表达需要的需要，使每个信号都充满努力与冲力：这就是自斯多葛学派以来被称为 *conatus*（努力趋向）的奋斗原则，它在这一过程中形成时间，同时自身也由时间形成。在人类这样的语言生物中，索求式祈使是一种被祈使功能推动的问题；我们或许可以仿照第1章介绍的杰罗尔德·M. 萨多克的 *whimperative*，将它称为 *imperogative*（祈使疑问式）。而在非语言或原语言生物中，则是祈使通过信号，强行进入符号的状态。

正是这个施力过程，使需要在传讯中持续参与运作。研究乞求行为的生物学家，绝大多数关注幼体面向照护者的这类行为。但对于断奶后仍继续社会互动的生物，乞求行为往往延续，有时还被改作其他用途。一些雌鸟似乎会以仿照幼鸟叫声的鸣叫，宣传自己的繁殖力 (Ellis et. al. 2009)。在欧亚鸚中，雄鸟可能演化出把这些信号当作交配机会标志的用法 (Tobias and Seddon 2002)。这类适应在驯养动物中尤其明显；它们

往往表现出幼态延续，即保留或回归幼体行为。猫狗的乞求行为可能与服从展示结合，而服从展示本身也可能是乞求行为的适应形式：狗兴奋地舔你嘴角来迎接你，是回归到幼犬向成年犬索求食物时使用的乞求行为。猫在幼年时会喵叫，但成年野猫很少这样做；驯养之后，它们发展出一套丰富的喵叫声，同时还通过寻求人类抚摸，模拟被母亲舔舐的感觉，并重演幼猫为了刺激母猫出奶而使用的抓挠或“踩奶”行为 (Morris 2002, 16; Bradshaw 2014, 193)。习惯于与人接触的动物，如海滨载客驴和宽吻海豚 (Hazelkorn et. al. 2016)，也可能发展出乞求行为。1893年，《费城之友》杂志的一位通讯者，描述了一头乞讨大象的行为：它受过乞钱训练，甚至曾逃出去自行乞讨，把收集到的硬币放到水果商的桌上，而水果商则允许它随意吃甘蔗 (Knox 1893)。

人们很容易把这些看成次级的或派生的行为，脱离了那种使它们成为决定生物存活之行动组合一部分的情境。但一旦某物成为信号，它就具有了以这种方式被重新占用、重新情境化的能力，进入我所称的投入运作的过程。本章的目的，并不是为动物的乞求或索求行为提出一种与其他理论竞争的解釋。但它确实旨在揭示这些行为所包含的某些复杂性：它们似乎比最初想象的更向偶然性、适应和重新占用开放。作为交易，索求行为实施着每个信号中都在运作的一般索求行动，把一种差异引入世界。

需要信号与质量信号之间的相互作用，实际上表明，传讯本身可能如何进入它本应传递其状况的经济。在所谓“诚实传讯”中，随着需要转移为发信号的需要，需要的信号也可能转而标示对信号的需要。类似地，质量的信号也可能转而意指信号的质量。没有哪种过剩活力的展示，比把全部能量都耗费在展示行动本身上更令人信服。与其试图在作为需要信号的乞求，与作为质量信号的炫耀之间作出选择，我们也许可以试着刻画一种以信号表达的催促：推动生物发出信号的冲动，以及信号所产生的、要求某种互惠行动的催促；这样一种催促可以同时容纳二者。我们或许可以在所谓 bidding 中找到这种信号式催促，把它理解为出招、投入一场游戏；因为事实上，正如我们所见，bidding 本已兼有提供、尝试、恳求与要求的意义。

把动物乞求看成某种 bidding、或投入运作的这种看法，与自卡尔·格罗斯的著作 (1898) 以来占据主导地位的游戏观并不一致：后者认为，游戏是对成年生活所需技能的练习或排演。确实，很难看出幼体的乞求究

竟可能是在练习什么。但正如戈登·M. 伯格哈特敏锐指出的，“延迟收益”假定“对于几乎每一种游戏定义都是如此根本，以至于证明被标作游戏的行为具有当前用途，就等于证明它不是游戏”（Burghardt 1998,6）。乞求所涉及的游戏，是在比运动技能发展更广阔的领域进行的一场赌博。进入信号秩序所涉及的游戏，是一种元游戏，或者拿游戏的可能性来游戏：拿某时某刻可能出现功利性结果这一可能性来游戏。一旦进入传讯的秩序，你就永远无法预知，而传讯秩序恰恰就是这种不知道。

本章论述所引向的看法是：乞求以一种复杂、不可预测且具有塑造作用的方式，卷入了它被传递为信号的过程。其后果不仅是乞求必然依赖传讯，还在于，传讯本身普遍由乞求行为所特有的一系列催促与求取驱动。这样的论证，与雅克·拉康精神分析中的某些理解有相似之处：人类欲望被它必须借以表达的语言结构渗透并改变，这意味着，要求并不是像我们通常直截了当地认为的那样发自欲望，而是相反。不言而喻，这并不意味着，我们应当认为动物与象征生活具有和人类一样复杂的关系；人的这种关系由我们所谓的意识中介。它也不意味着，动物可能具有某种莫德·埃尔曼所讨论意义上的“无意识”（Ellmann 2014, 331-2）。同样，它并非暗示，人类应被视为仅仅受制于那些支配动物行为的机械式或本能式驱动力。尽管如此，在要求如何被传递为信号，以及传讯本身的要求方面，人类与非人动物之间仍可能存在连续性。

需要考虑的，并不是人类与动物这两个领域，并不是仅仅以拥有并受制于象征秩序来界定人类。相反，也许有三个领域，彼此相交，并对另外两个施加压力：动物、人类，以及可以被称为要求的领域——被信号化的，也进行信号化的。动物与人类相似，并不在于它们有意识地使用语言，而恰恰在于它们的自动性，尽管人们通常把自动性看作它们与有自我意识的人类之间的分界。拥有无意识与没有意识，在通过请求、乞求和催促而施加与传递的力量中汇合。动物的乞求——招通过信号的祈使发生移位，受制于自己的要求，而非成为要求的主体；在这方面，它实际上预示了 *bêtise* 的自动性，即那种兽性的、咿呀乱语、喋喋不休的愚蠢，它在雅克·拉康那里发挥着精神分析揭示的功能。有人指控拉康维持一种绝对笛卡尔式的人兽分离，彼得·布斯为拉康辩护，并在结尾写道：

La bêtise（愚蠢）在临床中和拉康的教学中如此关键，它从一开始就在那里，但在后期研讨班中更为强化。与此同时，早期研讨班中的

动物被固定在其编码之中，因此被拉康略过；而在后期研讨班中，动物却成为停下来思考的理由。狗和长尾小鹦鹉并非预先已知，而是谜题或双关。它们的欲望，与人类动物的欲望一样，是个谜。

(Buse2017, 142)

Riddle（谜）实际上与德语 Rätsel 相近，包含筛选、分类、阅读或推理的意味。它不只是一个需要回答的问题，也是它藉以展开自身的手段，是论算需要的手段，也是对这种手段的需要。各种动物行为，以及我们与动物行为相关的行为，提示了信号、需要与质量之间这张交叉之网；带着它，下一章将考察那种使人命“与兽命同样低贱”的乞讨行动中的外观与显现问题。

第3章 乞讨的剧场

乞求不仅是自然界与人类社会中普遍存在的现象，它还是一个顽强反复出现的问题，一个大问题。值得追问的是，为什么乞讨行为与乞丐形象会招来如此多敌意、激起如此多怀疑——而且，也许还会成为那种可疑兴奋的来源。乞讨行为中似乎有某种东西，或者许多东西，令人不安。本章将探究一种可能性：我们（暂时不是乞丐的人）看到乞丐时感到不安，并以种种方式受到刺激，很大程度上是因为乞讨对可见性构成了冒犯。但这种对眼睛的冒犯，恰恰又把目光固定住、吸引过来。求请行为中的某种东西似乎令人兴奋并加以煽动，尤其是求请行为的景象。乞讨是眼睛的 scandal（绊脚石、丑闻）——此词来自希腊语 σκάνδαλον，即陷阱或罗网——因为它迫使我们去看，甚至想去看某种东西，而正是我们的观看又让我们知道，这东西本应避开我们贪婪的视线。乞讨与暴露、展示、猥亵、呈示和显现的动态不可分，是一件高度可见的事情，甚至——我将不得不坚持——本质上是一件舞台布景式的事情。

Beggary，或者甚至可以称作 beggarhood、乞丐身份的状态，可以被看成对一系列脱离归属的生活风格的概括名称。乞丐，是退出某种社会角色的人所采取的角色；乞讨行为，则以一种标志性的方式，把人归入这种没有归属的状态。似乎正是这种矛盾修辞——以没有职业为职业的人——制造了乞丐冒犯眼睛的丑闻。乞丐不仅失去归属，还展示自己的无所归属，而这种展示本身也是脱离归属的一部分。

对于那些以公认社会角色从事生产生活的人而言，沦为乞丐可能是恐惧的来源；但它也是一种诱惑，引向动物般无须负责、无忧无虑的生活——而且，所谓动物并不仅是比喻，因为如此多驯养动物都永久处于向人类社会请求的关系之中。

与此相对，我们必须承认乞讨的制度性。乞讨不可能自然而然、不经准备地施行。乞讨的双重性在于，它既是对公认社会关系方式的背离，也是公然挑衅的冒犯；然而，它自身又是一种强烈的、以另一种方式塑造的生活状态，事实上依赖其社会可见性才能存在。确实，公开乞讨所构成的冒犯，也许恰在于它展示了一种未被赋予形式的生活的恐怖；然而，这种恐怖本身又被赋予了形式。

Beggary（乞丐状态）不仅在字形上，也在行动上接近 buggery（鸡奸）。流浪常被假定为乞讨的同义词，也常与反自然行为的嫌疑相联系。在19世纪的印度，那些被称作 hijra 或“阉人”的人，是压迫性立法的目标。阿洛克·古普塔指出了反流浪法律与反性不道德法律的汇合，认为：“关于流浪与鸡奸的规定出于同一个动机：不仅把行为，而且把某些人群类别，置于监视与控制之下。”（Gupta 2008）这种控制主题，在社会理论家关于乞丐的著述中反复出现，尽管乞丐通常提供的，恰是某种已经逃出控制的东西的迹象。成为流浪者（vagrant），就是越出常轨（extravagant），来自 vagari，即漫游，就像莎士比亚《哈姆雷特》中霍拉旭所说的“越轨而游荡的幽灵”（Shakespeare 2011, 294）。

场景画

乞讨的图像模式，在绘画与摄影中得到体现，继而又在乞丐特有的姿势中回响，具有保守而一致的特点。无论对于乞讨行动本身，还是对于这种行动的描绘，重要的一点都是：观看者应当立刻明白自己正在看什么。因此，这类具有标志性的场景与景象的特点，就是人们在看见它们时，也同时看见了自己对它们的观看。乞丐通常蹲着或跪着，从而退出了被展示以外的一切行动。有时，躺卧与特有的蜷缩相结合，伦勃朗的自画像《坐在土坡上的乞丐》中就可见这种姿态，暗示着从其姿势所吸引来的可见性中防御性地退缩。乞丐姿态的部分戏剧性，在于嘴与张开的手之间的相互作用，或者嘴与手的凹形替代物——杯、碗或帽子——之间的相互作用。嘴可能像伦勃朗的蚀刻中那样，默默张开，意指几乎不成言语的求施舍声；容器则既是凹进去的，又用来收取。这场戏剧包含视线的移位：从张口求请的嘴，转向身体，而身体往往悄然呼应着面部那张口的恳求。乞丐提供了层层嵌套的凹处，一组召唤目光的空洞空间。就伦勃朗的蚀刻而言，显然，我们被要求把这幅图像读作艺术家作为乞丐的自画像，而不只

是对某个乞丐的描绘；这使图像中的煽动行动，也成为一种援引，援引伦勃朗期待观众能够想起的诸多乞丐图像。正如斯蒂芬妮·迪基所说，这幅蚀刻回应了艺术家令人烦扰的依赖处境 (Dickey 2013)，它既抗议这种处境，又不情愿地接受它；它通过展示艺术家捕捉人类痛苦、或公认的“痛苦”符号的能力，来为自己揽取生意。

里尔克1908年的诗《Die Bettler》（《乞丐们》），以咄咄逼人的怪诞幻想，表现乞讨展示中隐藏的攻击性；一切都围绕口腔与身体凹陷那令人痛苦的可见性展开。

Du wußtest nicht, was den Haufen
ausmacht. Ein Fremder fand
Bettler darin. Sie verkaufen
das Hohle aus ihrer Hand.

你不知道那一堆
是什么构成。一个陌生人发现，里面
满是乞丐。他们出售
自己手掌里的空洞。(Rilke 1930, 3.169; 英文原书作者自译)

手变成了嘴，它们被吞食，而不是吞食：

Sie zeigen dem Hergereisten
ihren Mund voll Mist,
und er darf (er kann es sich leisten)
sehn, wie ihr Aussatz frißt.

他们向初来者展示
满口污秽，
而他能看见（他负担得起），
恶疮正狼吞虎咽地噬着他们。(Rilke 1930, 3.169; 英文原书作者自译)

迈克尔·斯韦茨的《乞讨老人肖像》，又提供了一个嘴与默默模仿它的容器之间、通过偏转形成相互作用的例子。画中的老人把目光投向一旁，略向上看，暗示他谦卑地坐着，以尽可能不具攻击性的方式，只斜斜地与过路人的目光相接。他双眼睁大，嘴唇微张，仿佛在含混低语。画框底部几乎全被他伸出的帽子占满，手拘谨地藏帽后，只有拇指像扣门一

样扣住帽沿。拇指甲上那一点被提亮的光泽，与老人转动的右眼里一小白点白色所暗示的闪光相呼应、相沟通，因此朝着、却不直视帽子空荡的空间；帽子内部的碗状凹面，鼓励般地倾向潜在的施予者。扣住帽子的拇指作为收取功能的标志，在许多绘画中反复出现；例如扬·阿德里安斯·范·斯塔弗伦的《一个乞丐》（约1650-69）、约瑟夫·胡塔里的《老乞丐》（1887）、拉斐尔·罗梅罗·巴罗斯的《Mendigo》（《乞丐》，约1865-70）、爱德华·里特的《Der letzte Groschen》（《最后一枚格罗申》，1848），以及刘易斯·杜伊斯的《老乞丐》（1916）。

帽子又出现在约瑟夫·洛朗·戴克曼斯那幅广受欢迎的感伤绘画《盲乞丐》中。画里，一个乞丐坐在教堂门廊，身旁是一位漂亮而沉思的女孩。他仰起脸，双眼闭合，仿佛沐浴在如祝福般洒落的金色光线中。盲乞丐上仰的脸上所受到的光辉，与教堂内部可见十字架上基督双脚处的光照，构成了一种荒谬得出奇的对比。帽子不显眼地低低拿着，仿佛只是为了谦卑地承认上方降下的祝福而脱下；然而，那位被推定为乞丐女儿的女孩，其目光却引导观看者望入帽子的空内里，而扣住帽沿的拇指确保了任何投进的东西都不会掉出来。悬在帽子上方的念珠，暗示施予者将通过奉献进入一种令人满足、又带来圣化的交易：以祈祷交换慈善。乞丐女儿纤细的手横放在父亲手上，与帽沿上念珠的十字架形成双重十字。她半开的手势似乎既在说“看哪”，又随时准备接受可能到来的礼物。画中一切都似乎向观看者挑战，看他能否不读懂、不承认这番舞台安排：教堂里的女人，向昏暗光线中的基督狂喜地举起双手；走出教堂的女人，紧攥祈祷书，目光朝画外的观看者投来，呼应画面正中心那女孩坚决不松懈的凝视。一切都坚持：它们共同布置的场景具有不可抗拒的可读性；观看者无法共享乞丐那有知而无视的状态，于是给予便成为命令。

在让·弗朗索瓦·米勒的《慈善》（1859）中，乞丐被缩减为细细的一条身影，只能从敞开门扇形成的角度中辨认出来，画面的中央大部分则表现母亲给女儿一些面包。但露出的部分已经足够，让观看者辨出乞丐裸露、低垂的头，以及低低拿着的帽子；帽子同时标示着卑下与呼求。

许多时候，并没有盛放施舍的容器，只有乞丐蜷曲或杯状的手。埃尔·格列柯的《圣马丁与乞丐》（1597-9）描绘骑马的圣人正要割下半件披风给乞丐；乞丐左手期待地抓住披风，右手则垂着，食指伸出，仍残留着呼求的拟态。阿道夫·威廉·布格罗的《贫困之家》（1865）中，一位母亲蹲

坐，三个孩子蜷在她周围；她直直望向观看者，以目光把后者变成潜在的施予者，同时又要求观看者作出特有的视线偏转，从她的眼睛移向半开的手；微微放松的手指，半遮半掩地撤回了自身请求的可见性。

在这类例子中，乞丐的身体是一出微型歌剧，既比生活更夸张，又被谨慎地削弱。如同乔治·迪迪-于贝尔曼讨论的19世纪萨尔佩特里耶尔医院癔症患者照片（1982），绘画似乎表现了这样一个人：他自己正在试图让观看者想起一幅风俗画的姿态。

乞讨往往构成一种露天剧场。近代早期戏剧如此关注无赖、乞丐和流浪者的生活，考虑到这些人生活的戏剧性，也就不足为奇了。2016年7月，芬斯伯里公园地铁站的韦尔斯路入口关闭，数千名乘客从公交站下车后，不得不在斯特劳德格林桥下步行200码，到另一个车站入口。与此同时，一批露宿者来到这里，沿路设下自己的位置。在车站及其他繁忙的换乘地点附近乞讨，当然极为常见；铁路桥则把躲避风雨与暴露于社会视线之中这两点独特地结合起来，巴德·弗拉纳根1932年的歌曲《拱桥之下》便有所提示。这首歌由1927年经济萧条期间，人们睡在德比弗赖尔盖特铁路桥下的景象所触发。十年后，第二次世界大战期间，集体露宿的经验在防空洞与地铁站里变得普遍，这首歌也随之流行起来。斯特劳德格林桥下的空间格外长，因为桥上承载着进出芬斯伯里公园的约七条独立铁路线，因此提供了一种被迫穿行于乞讨展示之间的 *passeggiatta*、散步观景的机会。白天看见有人睡在街上并不稀奇，部分原因是白日睡眠者而言，这比夜间安全得多。但斯特劳德格林桥的独特之处，在于出现了一种白昼宿舍剧场，由床垫、羽绒被、枕头、垃圾袋和硬纸板组成。伊斯灵顿区议会定期向过路人派发传单，声称多数在桥下设点的人，其实都曾被提供其他住处，却又回到桥下，利用行人的流量乞讨，以购买附近方特希尔路及周边街道毒贩出售的毒品。许多收容所和庇护所不容许场所内存在毒品，这就更可能迫使成瘾者流落街头。

床为贫困的戏剧呈现增添了强有力的一笔，恰恰因为它强调无所事事，或者也许是拉撒路般的病弱。与那些为了他们所谓的谋生，而在城市空间中来来往往的人相比，乞丐最典型的姿态就是静止休息。无论是坐着，还是以白昼躺卧这种夸张形式出现，乞丐的静止都宣示着自己被排除于、或拒绝参与就业；而就业则被等同于有目的的流动。

在2017年和2018年间，这些临时床铺逐渐变得更加精巧，成为构思机巧的舞台布景，有时使人想到业余的圣诞诞生剧，有时又像“家，甜蜜的家”那样的炉边情境。床边出现了地毯，有时从肮脏床垫前方延伸得很远，迫使路人跨过去。一位居住者用床头、床尾两根支柱搭出类似遮篷的东西，形成一个封闭小隔间。有时，鞋子摆在外面，或者可爱地塞在床垫尾端下面，还有破旧的平装书，使人联想到睡前阅读。这里的展示原则，不是乞丐传统上对痛苦与匮乏的呈示，而是创造一种残破的温馨，并表演一种徒劳的努力，试图从公开暴露的屈辱中退避。与其说这些展示侵入公共空间，不如说它们把一种痛苦感觉强加给路人：他们为了赶往某处、平静地继续前行，却踩过睡眠者的闺房，侵犯了其可怜而脆弱的隐私。一两处布置在睡眠者上方垂下布或毯子，仿佛要保护其亲密空间，免遭公开展览的痛苦；但其目的与效果，当然正是展示这一处境本身。我记得见过最复杂的一套布置，有一个箱状框架，以破布或肮脏床罩作帘，像一张粗制滥造的四柱床，可以容纳两人睡眠。这种露天立体场景的原则之一，是它应当显得像是住户保存个人尊严的最后一座可怜孤岛，一个脆弱的退避处；然而实际上，这些床似乎由不同睡眠者轮班使用，而且白天有行人经过时，更可能有人躺着；夜间没有观众，睡眠展示能够捞到的好处便少得多。事实上，夜里几乎看不到睡眠者，甚至一个也没有；还有报道说，早晨有人用购物车把床铺布景运到位置上。

传统上对乞讨的理解，不是把乞丐视为无权无势者，就是把他们视为恶意骗子。但这两种反应实际上并不互相排斥。说一个人为了得到慈善而表演自己作为乞丐的困境，并不等于说他不是真的需要帮助；这只是说，他的需要也包括了必须把这种需要表演出来。

脑中的眩骗

为此，很难把乞讨行为清晰而稳定地置于焦点，也很难让它保持在那里。乞丐以其所从事的恳切请求行为来界定，但关于乞丐的表现，却常常似乎省略或抹平了这一界定性行动的特殊性。16、17世纪的文学尤其如此；在这些文学中，乞讨主题与乞丐形象极为突出。正是在这个时期，乞丐形象在兴起的戏剧艺术中变得尤其普遍。然而，即使乞丐成了17、18世纪戏剧中的常见人物，乞讨行为本身却极少被展示在舞台上。冒充在乞讨观念中似乎如此根深蒂固，以至于成为乞丐，实际上就是被假定为另有身

份，是地下世界想象中日益繁多的诸多角色之一的掩护。最成功、最著名的犯罪生活戏剧，约翰·盖伊的《乞丐歌剧》(1728)，在由拦路强盗、小贩、扒手、妓女、销赃者、腐败狱卒和投机者组成的人物表中，却没有一个乞丐。《乞丐歌剧》中唯一被称为乞丐的人物——事实上，他唯一的名字就是“乞丐”——严格说来根本不在剧内，因为他代表的是作品作者本人。他以“乞丐”的身份开场、收场，说道：“倘若贫穷是取得诗人资格的凭据，我确信没有人能够质疑我的资格。我承认自己属于乞丐团伙，而且我也是他们每周在圣吉尔斯举行的欢会中的一员。”(Gay 2013, 3) 因此，要么剧中根本没有乞丐，要么整班人物在其请求式伪装的戏剧劳动中，都可以被视为乞丐。既然做乞丐就是成为、或被当作一个通过外观并在外观中行骗的人，就很难指望他们经常以自己所拒认的 *propriae personae*、真实身份现身。Swindle (行骗) 来自近代早期荷兰语 *swindeln*，即眩晕或头晕，以及德语 *schwindeln*，即做白日梦。在劳伦·安德鲁1527年翻译的希罗尼穆斯·冯·布伦施维格《蒸馏善本》中，莠莠汁被说成“善治头脑中的眩晕 (*swyndelynge*)”(Brunschwig 1527, sig. Kivv)。这个词在英语中，直到18世纪后期才发展出欺骗之义。

乞丐文学中的两个主题，共同完成了这种置换：伪装与流浪。人们怀疑乞丐借乞讨逃避劳动，因此，立法文献以及16世纪中叶以后大量出现的乞丐诡计与伪装指南中，“健壮乞丐”或“勇武乞丐”之类讽刺性说法格外突出。乞丐无法、或者假装无法从事某种手艺或职业，这一事实使15、16世纪的人们假定，他们在身体上离开了本应从事某种确定、合法职业的地方；从事一项职业与占据一个位置紧密相联，“place”与“position”至今仍可表示工作，便说明了这一点。虽然到16世纪，商业与就业开始更为流动，尤其伦敦的崛起正在侵蚀地方归属感，但离开自己的物理位置，仍被认为等同于离开自己的社会位置。这既是新兴职业流动秩序的一部分，也是恐惧的来源。因为流浪与乞讨虽然紧密相关，却并不相同。事实上，相比流浪，乞丐通过不同的“摊位”所宣称的那种攻击性占居，反而是更大的问题。既然乞丐被假定是一个处在错误地方的人，就必须对他施加进一步的、补救性的迁移，把他赶离或赶往别处。从16世纪末起，流浪者与乞丐甚至开始被流放到殖民地。

保拉·普利亚蒂鲜明地阐述了流浪、乞讨与表演之间的类比：

“流浪”这一简略定义，把一切可能威胁造成混乱的街头活动纳入其中；其核心似乎是这样一种意图：在公众眼中把某些人的所有行当边缘化、贬低，最终加以压制。人们在这些人的无所事事，以及其地点和角色的不稳定性——也就是说，在他们“戏剧性”的精髓——中，看到了颠覆潜能。(Pugliatti 2003, 5)

一种普遍的“对地点、角色与身份可能变化的恐惧”(Pugliatti 2003, 5)，解释了为何“职业乞讨可能被看成一种未经许可的表演形式”(Pugliatti 2003, 8)。

对无赖乞丐这一戏剧形象的强调，促成了乞丐研究中诗学解读与社会历史解读之间的学科二分：主张贫困问题事实真相的一方，与各种虚构化倾向相抗衡。在帕特里夏·富默顿看来，描写无赖的小册子作者，把“以不断变动的流动劳工群体为基础的流浪经济这一事实，转化成了扮演角色的无赖这一虚构”(Fumerton 2004, 197)。寓言化的无赖由此成为一种使真实流浪者不可见的手段，而真正的伪装者，变成了制造虚构的小册子作者，而不是他们笔下的乞丐。但无论乞丐状态存在什么事实真相，乞讨在何种意义上意味着、又不意味着成为“一个乞丐”，都必然是其中的一部分。

人们常说乞丐“大胆”，因为他们必须学会穿透一张由社会谨慎与自我抑制织成的网；否则，这张网会阻止人向比自己幸运的人求施舍。即使——尤其——当乞丐看起来是在被动展示自己及其苦难时，他们也必然在有目的地把自己暴露给目光。然而，在另一种意义上，正是在那些似乎把乞讨与乞丐状态以比喻方式展示出来的再现工作中，乞讨行动，以及随之而来的乞讨现实，似乎又从可见性中退隐了。事实上，正因为乞讨把自己强行推入可见领域，以一种折磨人的方式勾引目光，通过自我暴露进行勒索，所以它相应地被体验为某种人必须设法避而不见的东西。把乞丐建构为一个形象，无论是作为厌恶鄙视的对象，还是娱乐对象，这一做法本身就遮挡了对乞讨作为行动的认识：乞丐“是什么”，使人无须停留在乞丐“做什么”，以及通过他的乞讨、借着他的乞讨完成了什么之上。通过法律文献、大众谴责与戏剧表现，建构乞丐的轮廓，本身就是把乞丐安放到他或她应有位置上的一种方式，即使这位置代表的是变形不定的不稳定性：

对无证乞讨的焦虑，正如对无证表演的焦虑，并不仅仅出于对公共秩序的担忧，也源于同一种未言明、也许半自觉的、对所有非法而狡诈的角色冒充形式的不能容忍。简言之，乞丐的 mendicitas（乞讨）与演员的 mendacia（谎言），可能一直是同一种反戏剧偏见的对象。（Pugliatti 2003, 10）

撒谎与乞求，mendacity 与 mendicity，似乎确实不只是偶然相联，或者说，那个偶然失误之中自有方法。二者都来自拉丁语 mendum，即缺点或瑕疵（de Vaan 2008, 372），因此是某种有待修补之物。它们也可能与 mens（心智）有关。德·范提出：“如果原义是‘符号、标记’，那么，可以试探性地把这个名词追溯到原始印欧语 *mn-，即‘思考’，形式为 *mn-dr，或 *mn-dhr，即专注心思、留意。”（de Vaan 2008, 372）说谎可能由心智而来，循着这样一个序列：改变主意，再三思量，编造，说谎。因此，对乞丐的怀疑似乎从一开始就存在。乞丐的缺陷，在于其衰败的处境，而这处境往往包含身体残疾。但身体的缺陷，又常与声称或制造这种缺陷的言语之虚假相联。事实上，人们常怀疑，乞丐的缺陷本身就是虚假，比如假装跛脚、失明或疯狂。在这类模拟中，缺陷本身就是有缺陷的。对伪装乞丐的不信任，是为了防御一个更费思量的难题：乞丐在模拟自己真实的处境。在这种情况下，乞丐模拟的不只是需要或受苦的处境，还有无法隐藏自身处境的状态。乞丐假装自己无法假装。这就是乞丐戏剧的本质。

如果“集体焦虑”的观念可以附着某种可理解的意义——这一点本身也许就可疑——那么，明智的做法，是不要轻信这样一种假定：它会通过广泛共有、容易识别的表现形式表达出来。更可能的是，这些表现形式是在防御一种仍未成形、未曾说出的焦虑，而难以赋予形式，本来就是焦虑的根本特点。我们可以确信，一种像乞丐再现中那样毫无抑制地被表达出来的焦虑，已经被彻底镇静了。

乞丐状态的戏剧性，无论体现于戏剧中的乞丐再现，还是以更比喻性的方式，唤出乞丐在其活动场景中的形象，都上演了场景的根本二重性：它同时容许人暴露于景观，又与景观隔离。把乞丐制成一个 dramatis persona、戏剧角色，便可借场景本身的稳定化工作，把乞讨相遇中的场景双重性挡在一定距离之外。借用德里达对精神分析中阉割主题的尖锐概

括：乞丐形象是一种不会缺少的缺失，一个永远不可能从其位置上失踪的遗漏 (Derrida 1997, 441)。

“Beggary”是动名词“begging”凝固成的名词形式；它最独特的特点之一，就是其指涉如此宽广而滑动不定。乞丐的特点，在于他们除了是乞丐，还同时、也另外是许多东西，或者被认为很可能是许多东西：逃跑者、窃贼、皮条客、淫乱者、赌徒、浪荡子、信任骗局的骗子、暴动者、无神论者，甚至煽动叛乱、背叛王国的人。Rogue 意为恶棍，承担了概括所有这些可疑特点的工作；但 beggar 明明命名一种具体行动，却为何如此频繁地拥有同样宽广的联想范围，就不那么容易理解了。事实上，rogue 的起源本身也有些模糊。它可能与诺曼人名“Roger”有关；但在16世纪最早的无赖小册子之一、罗伯特·科普兰的《通往济贫院的大道》中，这个词以动名词形式出现，暗示它可能与拉丁语 rogare（请求）有关：

不过回到正题，这条路难道不来
那些 Rogers? 他们每日唱诵祈祷，
唱 Aue regina, 或 De profundis,
Quem terra ponthus, 还有 Stella maris;
每到一门前便探头、抖动，
自称来自牛津或剑桥，
是穷学生，一无所有，
也没有朋友供他们求学；
于是只为面包皮与碎屑游荡，
手握拐杖，拳头藏在怀里，
如此消磨一日又一年。(Copland 1536, sig. B4r)

稍后，科普兰区分出“同一帮派的／另一伙人，活得更狡猾，／仿佛是总管头目，／这些 Rogers 奉他们为队长，听从指挥” (Copland 1536, sig. B4v)。对这个群体的描述，再次强调了求请 (rogation) 与有学问乞丐之间的联系：

他们说自己来自大学，
在学校已取得
圣职的学位，却没有朋友
给他们任何资助；

又说想要继续走，
 回到家乡，举行首次弥撒，
 在那里为恩人祈祷，
 日日时时侍奉上帝；
 他们就这样在求请中游荡，
 七八年，巡走一站又一站，
 只会骗人，靠乞讨过活，
 以虚伪装作诚实的行事。(Copland 1536, sig. B4r)

这里，rogue 与 beggar 的联系，也许只是通过拉丁语 rogare 的文字游戏建立的。但其中也可能影射祈祷节（Rogation）：在升天节星期四之前的几个禁食日，人们祈祷丰收。祈祷日也被称为“gang days”，即行走之日，因为它们常包括队列、巡游，以及巡行教区边界的仪式。这组关于学问、拉丁语、流浪与欺骗的联想，可能暗示了流浪乞丐与学术、教会骗子之间的一种特殊关联。科普兰接着区分了一些“虚假行乞者，狡诈而欺骗，／在人群中自称 Sapyent，智者；／他们以各种方式四处骑行，／穿着奇装异服，把自己乔装”（Copland 1536, sig. B4v）。在“却没有朋友／给他们任何 exhybytion”这一句中，exhibition 一词令人想停留片刻（Copland 1536, sig. B4r）。16世纪初，“exhibit”的首要意思，是供给、配备或施予，例如资助一所学校或学院；牛津与剑桥至今仍沿用 exhibition 的这个意义，指奖学金。但从供给到拿出、呈上或展示的意义转移，在1520年代已经开始；例如，1529年2月20日的一项法令记载：“我们真实而忠诚的臣民，工匠与手艺人……向我们呈上了一份令人悲伤的申诉书。”（Pickering 1763, 189）这种意义的结合在1520年代开始形成，到1656年已经完成；那时，托马斯·布朗特的《词汇释义》可把“Exhibite”定义为“公开摆出、呈上、给予、显现自身”（Blount 1656, sig. Q2v）。这使我们能够看到，乞丐从事的是一种在视觉中提供自己的业务，以此换得供养。

人们永远无法完全确定，“乞丐”这一蜿蜒的提喻，究竟属于社会世界，还是修辞世界。既然乞丐状态被等同于一般的流浪，乞讨的定义本身也就变得高度流动，甚至流浪不定。然而，正因如此，乞讨却经常被那吸引全部注意力的“乞丐”形象遮没，或者留在舞台之外。

也许，乞丐形象最重要的特点，以及它的指涉能滑向如此多其他事物的手段，就是它所包含的对诡计的怀疑。许多从乞丐形象开头的无赖文学，很快便转向关于各种欺骗方式的伪警示，告诉人们骗子如何愚弄不设防者。Cheating 或 deceiving 的主要同义词——gulling、cuckolding（如“cuckooing”）以及 coney-catching——都涉及吃、消费和“被吞进去／受骗”的观念，而这些观念又可能牵连到人类与非人动物乞求食物的首要行动。

到16世纪，beggary 一词已经大大超出了 beggarliness 的意思，即贫穷、或使人不得不乞讨的赤贫状态。Beggary 代表一般性的困厄状态。1597年的一篇布道敦促听众，要从生活中驱逐“通奸的约拿、淫乱的约拿，乞丐状态屡屡伴随他们”（Abbott 1600, 148）。在莎士比亚《亨利四世》第二部中，船长谴责萨福克给王国带来的毁灭，并以“耻辱与乞丐状态／已爬进我们国王的宫殿”作结（Shakespeare 2011, 519），他实际上唤起的是道德上的卑劣状态，而非物质贫困。〔译注：剧名依底本保留；这段引文实际出自《亨利六世》第二部第4幕第1场，参见福尔杰莎士比亚图书馆文本。〕肯特对奥斯瓦尔德毫无节制、力求包罗一切的辱骂，也同样在指其为乞丐时达到高潮：

奥斯瓦尔德：你把我认作什么人？

肯特：一个无赖，一个恶棍，一个吃残羹剩饭的家伙；一个卑鄙、傲慢、浅薄、乞丐似的，只有三套衣服、一百镑身家的，肮脏、穿毛线袜的无赖；一个胆小如鼠、动辄打官司的无赖；一个婊子养的、爱照镜子、过分殷勤、故作精细的恶棍；一个只继承一只箱子的奴才，一个为了献殷勤就肯当拉皮条者的东西，不过是无赖、乞丐、懦夫、淫媒，以及杂种母狗的儿子兼继承人的混合物；你若敢否认我给你添的这些称号中的任何一个音节，我就要把你打得哭号哀叫。

（Shakespeare 2011, 645）

在《李尔王》中，乞丐状态通过李尔自己在荒原上的疯狂流浪，显著地来到前景；但这出戏本身似乎也为乞讨与乞丐状态之间的区别，提供了一堂直观课程。对李尔来说，沦为乞丐并没有使他不得不乞求；相反，是发现自己必须乞求的屈辱，把他推入一种更普遍、更弥散的、乞丐般受辱的处境。

许可

乞丐状态这一观念有两个特点，似乎承载着这种可表现与不可表现之间的摇摆：对乞讨的许可，以及乞丐社会的幻想。作为广义流浪尖锐而可见的一端，乞讨早在1349–50年的《劳工条例》起，就促使人们尝试作出法律安排；该条例是对1348年黑死病后劳动力锐减的回应。1388年的《剑桥法令》等法律，重点在于控制乞丐的流动；人们认为，他们应由原籍教区当局负责，一旦离开，便受到严厉惩罚。1494年的《流浪者与乞丐法》（11 Henry VII c. 2）规定：“凡适宜工作之乞丐，应返回其最后居住、最为人知、或出生的百户区，并留居于此。”自1538年起，修道院的解散也一并带走了修道机构提供的施舍网络，于是产生了为穷人提供更系统安排的需要，而这必然伴随着规管的努力。

这种规管尝试的重要部分，是给乞丐发放许可证的做法。实际上，许可证有不同种类，由不同当局在不同情境下颁发。学生与士兵应当携带信函或证明，说明自己流动的原因。某些地区发现自己无法应付大量穷人时，会发放允许在本地区以外乞讨的许可证。还有所谓“briefs”，即正式信函，说明持有人遭受某种特定不幸，例如火灾或受伤，因此获准乞讨。最奇特的是发给被判定在本乡以外乞讨的流浪者的许可证：它们允许这些人在返回来处的途中，靠乞讨维持生计，想必是为了确保他们能回到原籍教区。托马斯·哈曼在1567年确认道：

他们会随身携带某位治安法官出具的证明或通行证，上面有他的签名与印章，说明此人如何依本国法律，以流浪汉身份遭受鞭打和惩罚，以及他必须在证件限定的某一天以前，返回出生或最后居住的 T. 地；而那期限，会给得相当宽。(Harman 1567, sig. C1v)

正如 A.L. 贝尔所观察的：“区分真乞丐与假乞丐，几乎就保证了骗子必然出现；济贫法中的许可证规定也是如此。”(Beier 1985, 112) 已被定罪的流浪者可以无限拖长返乡行程，因此滥用乞讨许可证几乎势所必然。使乞讨常规化的压力，甚至延伸到潜在施予者身上：他们被要求克制自发的慈善冲动，有时甚至会因为收留乞丐和流浪者而被罚款。埃文·格尼指出：“既然伊丽莎白时代的人们持续承认——而且法律也隐含地印证——正确解读穷人是一项极其困难的任务，那么，对解释错误施以如此严厉的惩罚，就显得奇怪。”(Gurney 2016, 555)

有时，本为钉住、控制乞丐而设计的身体污名形式，例如烙印或穿耳，反而可以充当某种合法化标志。减少乞丐的努力，不由得又生产出乞丐。区分真实乞丐与假冒乞丐的努力，本身又为假冒标志的繁衍提供了更多机会。

许可证在行动与形象、乞讨与乞丐之间发挥中介作用。乞讨行动的根本特点，在于它产生于一种把所有其他考虑置于一旁的需要处境，突破社会的约束与惯例。它假定并宣示，在每一种其他社会关系之下或之前，还存在一种根本的社会相联形式。发放许可证的行动，使这种自发呼求合法化，同时又使它不再可能自发。只有持证乞丐获准乞讨；但这意味着，持证乞丐实际上已不再在那个首要意义上乞讨，因为那种刺痛般亲密、兼具攻击与情欲的“我—你”相遇，被一个权威中介了。这个权威把乞讨行动变成申请一项给付，把施舍行动变成缴纳一种非官方、半自愿的税。只有无证乞丐——因此根本不被认可为“乞丐”的人——实际上才能够（因为被迫）乞讨，而非表演那种获得许可的乞讨行动。那些通过购买或制造伪造文件来自行取得许可的乞丐，因而同时开启、又取消了自己乞讨的能力。

除了伪造许可证，还有许多通过身体和表演来自我认证的尝试。最反常而多变的一种假冒自我许可形式，是“亚伯拉罕人”或“亚伯兰人”

（Abraham 或 Abram Man）；其名称可能来自疯人院 Bedlam 的一个病区。Bedlam 即伯利恒圣玛丽医院，1247年创建于伦敦圣博托尔夫。亚伯拉罕人通过举止与言语中失常的表现——当然，也是对失常的展示——来证明自己确曾是疯人院住民。约翰·奥德利写道，亚伯拉罕人“赤膊裸腿地行走，假装自己疯了，背着一包羊毛，或举着插有熏肉的棍子，或别的此类玩意，并自称可怜的汤姆”（Awdelay 1603, sig. A2r）。这些乞丐会不遗余力，通过种种自我污名方式为自己赋予许可。约翰·奥布里在17世纪后半叶写道：

直到内战爆发以前，那些疯人院的汤姆仍在全国游荡。他们原是些可怜的疯癫者，被关进疯人院，恢复几分清醒之后，便获准外出乞讨。例如，他们左臂上戴着一个锡制 armilla、臂环，上面压有些纹样，长约四英寸，无法取下。他们用细绳或皮带，在颈上挂一只大牛角；来到一户人家求施舍时，就吹响它；别人给他们的饮料，也盛在牛角

里，再塞上塞子。内战以后，我记不起还见过他们中的任何一个。
(Aubrey 1847, 93)

托马斯·德克对制造这些印记的过程，提供了更多细节：

这些亚伯兰人，有些手臂上带着字母 E. 与 R.；有些有十字，有些有其他印记，全都呈蓝色；有些戴铁环，等等。那些印记是这样刻到皮肉上的：用两根绳子把手臂紧紧扎住，相距三四英寸，然后用尖锥刺破或划开皮肤，刻成他们最喜欢的图案或印记，再用烧过的纸、尿和火药搓那地方。用力搓入，任其干燥之后，它便会长久留在肉里；印记褪去时，他们便随意重做。你若追问，这些字母或图形是怎样印在手臂上的，他们会告诉你，那是疯人院的标记；但事实是，它们正是照我刚说的方法制成的。(Dekker 1616, sig. M2v)

看来，持证的疯人院前住民，远远多于疯人院院墙内实际容纳过的人；17世纪初，院中住民不过30人左右 (Beier 1985, 115)。甚至不清楚，疯人院是否真的发放过任何乞讨许可证；所以，亚伯拉罕人所携带、或被认为携带的许可证，也许应当被视为虚构之物，而非伪造之物。

如果你知道自己疯了，也知道别人知道你疯了，那么你就不可能真的疯了；反之，如果你能令人信服地表现出，自己完全不理解自身的不理解，那么，你就可能得到认证，被准许被看作确实已经丧失理智，从而获准以此谋生。有条不紊地装疯者所采取的方法派表演，是对给乞讨这一放纵行动发放许可的压力所作出的最强烈、最奇异的回应之一。在莎士比亚《李尔王》中，疯狂、愚行与乞丐状态的联结，通过“无所不获准的弄人”——获准放肆的人——以及埃德加／可怜的汤姆那明显未获许可的假疯，得到了确立。这暗示了乞丐状态如何往返于理性与非理性之间。

亚伯拉罕人靠表演疯狂谋生。但从某种意义上说，到了16世纪，疯狂已经开始在一种更首要的意义上变得具有施为性。这不仅因为疯子和关于疯人院的提及，频繁出现于都铎、詹姆斯一世和斯图亚特时期的舞台上，也因为到16世纪后期，疯人院已成为一处大众展览与娱乐场所 (Carroll 1996, 100)。疯狂的施为性质，并不确切地、也并不总是不指，它包含亚伯拉罕人或者《李尔王》中埃德加扮演可怜汤姆时那类伪装；但它无疑包含展示：疯了不只是失去理智，还要把自己变成供人观看的景象。

乞丐的诡异

演戏、疯狂与乞讨这三者的联系，或许还可与这一时期乞讨的另一个特点相联。在中世纪世界，最熟悉、最获认可的旅行者类型，可能是宗教人士；托钵者提供了一个虽属矛盾修辞、却具有稳定作用的例子：某种职业本身就意味着流浪。A.L. 贝尔用“穷人的去神圣化”来描述这样一种变化：文艺复兴人文主义者对尘世奋斗的赞美，取代了中世纪晚期的方济各会理想 (Beier 1985, 4)。马克·科赫借用并发展这一描述，在威克里夫、路德等人的神学，以及15世纪的无赖小册子中，描述了他所谓“乞丐的去神圣化”，认为：“资本主义逻辑若要占据主导，与贫穷、乞丐状态和施舍相联的神圣性，就必须让位于工作伦理，以及理性、世俗的慈善制度。” (Koch 1992, 93) 虽然马丁·路德写下的最后一句话，是他去世后在衣袋里发现的一张纸上的“Wir sind Pettler. Hoc est verum”，“我们都是乞丐；这是事实” (Metaxas 2018, 432)，但他的著述却强烈表现出对乞讨的敌意，以及把乞讨与天主教会腐败等同的倾向。在为自己编订的《流浪者之书》(Liber Vagatorum, 1528) 所写的序言中，路德说：

人们不愿依上帝的规定，给予并帮助诚实的穷人和有需要的邻人，却受魔鬼劝诱，违背上帝的判断，给流浪者与亡命无赖十倍之多——正如我们迄今一直对修道院、隐修院、教堂、小礼拜堂和托钵修士所做的那样，却始终抛弃真正的穷人。(Luther 1860, 6)

保拉·普利亚蒂认为，不仅在英格兰，而且在整个欧洲，

对失业大众的敌意造成了名誉上的污名，也就是说，它促使人们把贫困与越轨等同；这种等同取代并彻底改造了早期基督教的贫穷伦理，把它变成对穷人的怀疑，甚至蔑视；对施舍的赞美，也变成了对一种应受谴责行动的评判，因为施舍鼓励无所事事和寄生。(Pugliatti 2003, 22)

托钵的去神圣化似乎不仅留下了某种令人着迷的力量，也留下了一种附着于乞丐形象的神秘、甚至玄秘感的残余。托马斯·哈曼如此描述都铎时期那些装疯的乞丐：

这些亚伯拉罕人，假装自己曾经疯过，在疯人院或其他监狱关了很久；可每20个人里，也未必有一个真因这缘故进过监牢。但他们会

说，自己如何遭到悲惨而极其严酷的殴打与处置。其中有些快活而讨喜，会跳舞唱歌；另一些则冷静而讲理，可以交谈。他们讨钱；若来到农夫家，便索要熏肉、奶酪、羊毛，或任何值钱的东西。若看出屋里人少，便摆出凶狠面孔索取；女仆们于是害怕，会给他们很多东西，求他们离开。(Harman 1567, 19)

托马斯·德克在1608年的《伦敦更夫》中，重复了这一描述的若干要素：

这一类疯癫恶棍之中，亚伯拉罕人最为怪诞。“今天在桌边、腰部以上半裸着坐的那个家伙，”这位老湖中夫人对我说，“是到过我家最出色的亚伯拉罕人，也是最了不起的坏蛋。他发誓说自己待过疯人院，并会故意疯言疯语。你看见他的赤裸皮肉上，许多地方插着针，尤其是手臂；他欣然使自己承受这疼痛——其实根本不痛，他的皮肤不是因某种恶疾而麻木，就是被风吹日晒磨得太硬——只是为了使你相信他神志不清。他自称可怜的汤姆，走近任何人便喊：‘可怜的汤姆冷啊。’这些亚伯拉罕人中，有些极其快活，除了唱自己脑中编出来的歌，什么也不做；有些会跳舞；有些不是笑就是哭；另一些则顽固，神色与言语都阴沉，一看见屋里人少，便大胆粗暴地闯进去，吓得仆人给他们所要的东西，通常是熏肉，或能够立刻换钱的东西。”(Dekker 1608, sigs. D3r-D3v)

德克的刻画，几乎与《李尔王》同时；后者最初以1608年四开本出版。埃德加唤出自己将以“可怜的汤姆”模拟的形象时，包括了麻木皮肉的细节，以及奥德利与德克那里都可见的威胁与荒诞的混合：

我要保全自己，我已想到，
采取那最卑下、最穷困的形状，
那是贫穷蔑视人类时，
曾把人逼近禽兽的模样。我要用污泥涂脸，
用毯子裹住腰，把头发结成妖精的乱结，
用呈露的赤裸，抗衡
风与天空的迫害。
乡间给我疯人院乞丐的
实证与先例；他们高声咆哮，
在麻木、失去知觉的裸臂上
刺入针、木签、钉子、迷迭香枝；

以这可怕的形象，从低矮农庄、
贫寒破落的村落、羊圈和磨坊那里，
有时用疯癫的诅咒，有时用祈求，
强索慈善。可怜的特利戈德，可怜的汤姆，
至少还算某种东西；埃德加的我，却一无所是。(Shakespeare
2011, 647)

《O per se O》(1616) 是德克为《伦敦更夫》所写两部续篇中的第二部，详细说明了这类乞丐如何借迷信的恐惧求取捐赠：

这些人四处游走于乡间，对妇女儿童而言，比血头血骨怪
(Raw-head and Bloody-bones)、好人罗宾(Robbin
Good-fellow)，或任何其他妖怪的名字都更可怕。绑在狗尾巴上的
爆竹，都不能使可怜的狗跑得比这些亚伯兰傻子赶得乡间可怜村民更
快；所以，他们来到任何一扇门前乞讨，都有求必得。(Dekker
1616, sig. M2r)

乞丐纠缠不休的要求，可能仅仅因为看起来威胁施暴，就引起不安；埃德加打算混合诅咒(bans、banes)与祈求，来“强索”慈善。但乞丐状态中的疯狂意味，也可能暗示乞丐的行为或力量具有某种诡异性质。围绕“可怜汤姆”形象发展出来的歌曲表明，一想到他就含有某种可怕的东西，即使这些歌看起来也可能在提供安慰：

愿所有立于
月亮之书里那
裸人身旁的精灵，
护你免遭巫婆与饥饿恶鬼，
那些要把你撕成碎片的東西。
愿你健全的五种感官，
永不离弃你，
也莫随汤姆
游离自身，
到外面去乞讨熏肉。
合唱：也永远别唱，求些食物、求点吃的，
钱、饮料或衣裳：
来吧，妇人或姑娘，

别害怕,

可怜的汤姆不会伤害任何东西。(Anon, 1672, 17)

在莎士比亚对埃德加装疯的描绘中——如果这事实上只是、或完全是装疯——有强烈的恶魔附体暗示。他错乱的话语穿插着一些典故,指向塞缪尔·哈斯内特在《天主教重大骗局之宣告》(1603)中详加谴责的那些夸张虚假的驱魔。埃德加打算把头发打结,使之“elf”(妖精化),这种用法似乎由莎士比亚首创。日耳曼传说中的精灵是危险而可怕的,并非漂亮、轻盈飞舞的淘气鬼;精灵结是一种格外恶毒的魔法咒符,既能使事物混乱,也能把它们无助地锁死在原地。孕妇出于迷信而避免打结,怕它会以魔法阻止分娩(Connor 2009)。除了疯狂,人们还说乞丐会假装痉挛性疾病,例如癫痫,即“倒地病”。按照托马斯·哈曼的说法,擅长这一招的人:

身上从不缺一块白肥皂;若看出有机会或眼前可得利益,便偷偷把它放进嘴里,在里面弄动,使自己像野猪一样口吐白沫,并在一段时间里猛烈折腾自己,如此欺骗百姓,获利甚多。(Harman 1567, sig. D2v)

现代英语 crank 意为怪人,可能汇合了一个表示弯曲的词,以及无赖行话中的“counterfeit crank”(装病骗子);后者借自日耳曼语 krank,即生病,从而保存了疯狂与伪装之间的联系。

16世纪初,被称为“埃及人”或吉卜赛人的群体到来,也助长了乞丐状态与玄秘之间的这些联系:流浪者不仅可能因为乞讨,也可能因为算命或假装施行巫术而遭起诉。当莎士比亚笔下的弄人第一次在草棚里听到埃德加时,他警告李尔:“别进来,老伯,这里有个鬼。”(Shakespeare 2011, 652) 约翰·雪利在1688年的一部诗歌与消遣集里,仍把吉卜赛人与亚伯拉罕人相联;那些吉卜赛人“多半自称埃及人,其实不过是游荡的乞丐、流浪者或漂泊者”,并“佯称会以魔法占卜”。该书把亚伯拉罕人或“亚伯拉罕汉子”(Abraham Cove)定义为:

把自己打扮得滑稽可笑,时而假装发疯、发作的人;事实上,他这样做,是为了把人吸引到自己身边,好让其余同伙得利,要么给他们算命,要么趁机掏围观者的口袋。(Shirley 1688, 205-6)

疯人院乞丐的力量，来自的不是令人怜悯的软弱，而是他对疼痛令人不安的无感觉，以及他“抗衡／风与天空的迫害”的能力 (Shakespeare 2011, 647)。灵体附身的证据，也常常通过这种无感觉来提供；疑似女巫会被用针刺探，以检查 *stigmata diaboli*、魔鬼印记，即麻木的斑点 (Fontaine 1611; Connor 2003, 127-8)。莎士比亚尤其敏感于无感觉的诡异 (Connor 2020)，而《李尔王》特别聚焦于乞丐形象中耐受力与悲惨状态的诡异混合。埃德加想象疯人院乞丐把自己降为“可怕的形象”——这里特别暗示拉丁语 *horrere*，即毛发竖立——以便从村落榨取钱财；这些村落又诡异地与他相似，因为按他的说法，它们“贫寒、破落” (poor, pelting)。Pelting 可以意为微不足道、低贱或贫乏；事实上，托马斯·哈曼也用它描述乞丐行话本身，称之为“乖戾的谈吐、鄙俗的言语，混杂而无度” (Harman 1567, sig. G4v)。但这个词也呼应了李尔在遇见以可怜汤姆身份出现的埃德加之前那段话：“可怜的赤裸不幸者，无论你们在哪里，／正承受这无情暴风雨的鞭打 (pelting)。” (Shakespeare 2011, 652) 在这里，它暗示了皮肤或兽皮 (pelt) 被真正剥去。可怜的汤姆所扮演的那只“贫穷、赤裸、分叉的动物” (Shakespeare 2011, 653)，令人想到一种诡异混合：一方面恐惧人被降低到物的状态，另一方面又渴望一种全能，能够以“物本身” (Shakespeare 2011, 653) 这一最终状态继续存在。疯人院乞丐似乎体现了这种不死的耐受力。

弗洛伊德推测，诡异感来自某些信念的回返或持续存在；这些信念属于人类信仰的魔法或万物有灵阶段，其特征是“与物理现实相比，对心理现实的过度强调”，或“思想的全能” (Freud 1953-74, 17.244)。虽然弗洛伊德未能完全说清原始人类生活的“万物有灵论”，与无生命之物活起来的诡异之间的联系，但我们可以推测，乞丐在对悲惨处境的忍受中，体现着一种全能。那些仿佛活死人的双重性，疯人院乞丐在被降至纯粹肉身这一极端匮乏中仍体现生命持续的能力，以及要求获得维持这种死亡般生命活动所必需之物的能力，都表演着一种丝毫不减的欲望。戏剧，即同时是与不是的能力，是这种全能幻想的根本载体。

亚伯拉罕人尤其体现了最大的双重性，因为他们最典型的伪装，恰恰是赤裸。托马斯·哈曼谈到那些伪装的“病人”时说：“他们有些不带文书，半裸行走，神色极其可怜。若有人给他们衣服，他们立刻就卖掉，决

不肯穿，因为想得到更多怜悯。”(Harman 1567, sig. D2v) 最后，哈曼追查的装病者尼古拉斯·詹宁斯，被揭穿是个骗子：

他们把他剥得精光，凡见到的人都说，从未见过更俊美的男人：一头黄亚麻色头发，皮肤白净，没有任何斑点或伤痕。随后，女主人取来丈夫的旧斗篷，叫人给他披上，免得这景象使她那些羞涩的女仆难堪，也免得令她易感嫌恶的目光作呕。(Harman 1567, sig. D4r)

奇怪的是，这次揭露竟用一种赤裸替代了另一种赤裸；而被揭穿的装病者身体那“美好、白净”的真相，仍可能“使她易感嫌恶的目光作呕”(squamyshe, 即 squeamish, 恶心、易嫌恶，却又倾向于让人想到 squamous, 鳞片状的)。

世俗化的乞丐形象，很可能保留了从前投注于宗教托钵者的一部分准超自然力量：魔法性的安抚仪式，取代了施舍这一宗教义务，或者也许只是保存了施舍本来的魔法功能。人们认为，乞丐有能力诅咒那些不肯施舍、或不肯购买其不受欢迎的货物的人。直到19世纪，还有报道说，每逢考试时期，乞丐在巴黎大学周围都生意兴隆，因为学生不愿冒拒绝施舍可能招致霉运的风险。更一般地说，笼罩乞丐的诡异氛围，可能与乞讨对话语结构所构成的根本扰乱有关；第1章“请求的力量”一节已考察过这种扰乱，而在这里，它转入了认识上的不安这一语域。

宗教改革之后发生的乞讨去神圣化，扩展为请求实践的世俗化，这一过程延续至今。中世纪托钵者以一种兼具教诲与仪式性质的方式，呈现超脱尘世；他还提供了制度化的场合，使世俗秩序与精神秩序之间能够发生既现实又象征的交易。但游方修士或朝圣者乞讨感召力的消解，并不意味着请求行动的衰退，而更多意味着它们在一种日益复杂的经济中普遍化、多样化：这种经济既涉及匮乏与补救，也涉及购买与交换。在一个更多种类的人、于更多不同情境中参与世俗化请求、求取与求请的世界里，乞讨性的东西与其说被商业性的东西取代，不如说被后者吸收，并转化为其运作方式。随着请求变得更世俗、更普遍、更日常，乃至与买卖、雇用和解雇一样成为交易，众多不同请求方式——求汇款、求职位、求特权、求减免、求例外、求晋升以及求取各种机会——与其更早形式之间的联系，几乎已无法辨认，只在“application”（申请）一词中，还能听见古旧“supplication”（恳求）行动的一点微弱回声。

但乞丐的世俗化本身，也可能促成了一种新的着迷：在新兴经济条件中，这个人物位置如此矛盾，既是残存的异常，又是中心形象。正如马克·科赫所观察的，乞丐形象上宗教神秘感的减弱，在17世纪后期让位于一种把乞丐兄弟会视为“彻底浪漫化的乌托邦”的想象 (Koch 1992, 101)。〔译注：底本此处另有游离的“1992,”字样。〕乞丐与演员有时可能都是令人烦恼的因素，但对于这样的历史问题，我们必须保持清醒，这意味着保有怀疑的能力：他们对16、17世纪读者所引起的恐惧或焦虑，是否真比对当代批评家及其读者所引起的更多？他们并非理论传奇里那套葛插硬式“资本主义逻辑”冲刷出来的可怜残渣；更可能的是，过去和现在一样，关于乞丐的文学与法律表现之所以大量存在，很大程度上因为，拿他们来思量、逗弄自己是一件愉快的事。学术历史学家与文学批评家多半是拿报酬来阅读，因此可能渐渐丧失对快乐原则的体会，而正是这一原则，推动人们掏出真金白银购买读物。考虑到娱乐经济的重要性日益增加，这一切当然与工作周一样，多也好、少也罢，都是资本逻辑的一部分，无论那究竟是什么。即使乞丐形象有时也引起忧虑或焦虑，或者令人害怕乞丐似乎代表的“颠覆”，这也远非与从形象中制造、收获快乐不相容；相反，它正是这一过程的根本特点。

行话与花腔

乞丐戏剧最执着反复的特点，也许就是据称乞丐与无赖所说的秘密语言；从16世纪中叶起盛行的行话词典，便把它一一列出。对 cant, 以及其他秘密语言或隐语，通常——事实上几乎普遍——的解释，是它们被用于隐瞒。据说，窃贼、骗子和其他无赖使用这种语言，是为了在受害者或当局不知情的情况下，密谋计划，彼此传达犯罪意图。与此一致，16世纪末以后常见的乞丐、盗贼行话释义与词汇集，都宣称其目的在于揭露说行话者企图隐藏的东西，以保护诚实公民。托马斯·哈曼似乎是第一个用“canting”来指一群“大胆乞丐”所说语言的人，他提出：“据我通过查问许多这类人所能了解、明白的，他们称为小贩法语或 cantig 的语言，起于不过三十多年前。” (Harman 1567, sig. A3v)

其他无赖小册子作者效法哈曼，也提供行话词表。朱莉·科尔曼在《行话与俚语词典史》第一卷中，毫不犹豫地确认：“行话比专业术语又多走了一步。它的首要目的是欺骗、诈骗与隐瞒。这是乞丐与罪犯为了向

潜在受害者隐藏其不诚实、非法活动而使用的语言。” (Coleman 2004, 4) 丹尼尔·赫勒-罗曾也同意，行话的首要目的是“欺骗、诈骗与隐瞒”，并再次确认这一标准看法：“它是乞丐与罪犯为了向潜在受害者隐藏其不诚实、非法活动而使用的语言。” (Heller-Roazen 2013, 31)

没有理由怀疑，犯罪群体或社会边缘群体之中，确实会产生私人语言或特殊黑话，正如专业精英与各行业也会如此，学术生活便提供了许多例子；公学与军队也会发展自己的俚语。但以这样显眼、怪异的方式交流，究竟能带来什么好处，实在难以理解；它必定只会使人注意到使用者的异类性，或者他们执意与众不同，而不会让他们避开注意。更何况，尽管人们经常把行话称作独立“语言”，它似乎从未接近于真正成为一种语言；它更像是在显然、基本仍属英语的语法和句法上，实行的一套词汇变体或替代。丹尼尔·赫勒-罗曾追随马塞尔·科恩，把它们看成“寄生语言” (Heller-Roazen 2013, 37)。所以，行话的使用非但不能隐藏犯罪意图，反而必定像一盏清晰的灯塔，昭示不正当的勾当。当然，也正因此，乞丐与无赖也许避免在公共场合使用行话。若如此，行话虽然有理由被视为秘密语言，或者，也许依赫勒-罗曾之说，是语言的秘密使用 (Heller-Roazen 2013, 37)，却不能用于使事情保密。

写论行话的人，常常记录无赖与乞丐如何因为其秘密谈话被公开而恼怒。托马斯·哈曼写道：“我仿佛看见，这些乖戾、邪曲、瘟疫般的人，开始对着我的书烦躁、冒火、咒骂、瞪眼；他们的生活被揭开，明明白白地画出来，故他们的败亡与末日正迅速逼近。” (Harman 1567, sig. A3r) 在那些自称揭露无赖诡计与语言的书中，这种抱怨经常被重复，很可能是出于自我宣传的缘故。塞缪尔·里德的《马丁记遍》，是对托马斯·德克《伦敦更夫》的回应，它明确表明，一种具有保护作用的秘密话语，实际上如何变成了使用者的负担：

然而，有个嫉妒我们、心怀恶意的人，恶毒至此；不知他用了什么办法，不仅揭露了我们的举止与习惯，还揭露了我们的语言和说话方式，因此，我们常被偷听，遭逮捕，被送进监牢受折磨；这一切仅凭我们自己的供词，那些我们用这语言说出来的话，我们大胆信赖它，仿佛已安全地锁在城堡或要塞之内。(Rid 1610, sig. Clr-Clv)

直到1673年，理查德·赫德为《行话学堂》搜集材料时，一名消息提供者还告诉他：“行话的方式变化极频繁，他们不得不经常改换那些主要

暴露其神秘行径与恶行的关键字眼，以免这些词变得太常见，反倒出卖了他们自己。”(Head 1673, 56-7) 这正是对一种真正用于隐藏的语言所会有的预期；但在托马斯·哈曼之后一个世纪里出版的行话词典，包括理查德·赫德自己的作品，却几乎没有显示出这种保护性的演化，因为它们厚颜地彼此抄掠、翻炒词表与释义。正如朱莉·科尔曼所说：“任何真正想用秘密语言交谈的人，最好避开这些作品中收录的一切。”(Coleman 2004, 187)

Cant 本身就是一个行话词，但除了表示秘密代码，还具有其他关联。To cant 也意味着以一种特定的高音、央求式哀鸣来说话；人们认为，这是乞丐与乞讨行为的特征。哈曼实际上以 canting 作为乞讨的比喻，而非乞丐语言的术语。他引述“正派乞丐”凭其权威，正式向另一人宣布：“从今以后，你可以合法地 cante，也就是请求或乞讨，在所有地方谋生。”(Harman 1567, sig. B4r) 罗伯特·科普兰对大学与教会乞讨仪式的描绘表明，这种特殊腔调可能来自、或与拉丁文的唱诵相关；而拉丁文自身，又通过 paternoster 衍生的 patter（喃喃念诵），以及 hocus-pocus——通常被解释为 hoc est corpus 的磨损形式——这类说法，使人想到偷偷编织言语咒符。在这里，canting 与其说是一种语言，不如说是一种 accent、腔调；accent 来自 ad canto，暗示一种趋向歌唱的话语，如 chant（吟唱）或 incantation（咒语）。这种音乐性可能还把 cant 的另一种用法吸引进来，即倾斜、侧倾或拱度，如道路的横坡。乞丐的 cant，是对一种说话态度或姿势的言语施演，与乞丐特有的身体姿态配合，例如伸出的手掌、合拢恳求的双手，或科普兰所唤出的插入怀中的拳头。Canting 与其说是一种语言，不如说是把语言斜置、安排的一种方式：它传达意义，同时又离开意义的制作，转向意义制作的表演。丹尼尔·蒂法尼在《异教诗学》中，把这种话语方式与咒语、护符或谜语的诱惑性、催眠性力量联系起来，提出：

乞丐的吟唱，依照一种可以称为“诱饵逻辑”的方式运作。异常、流动、杂糅，乞丐的吟唱，以及它所产生的空间，唤起了一种社会匿名性的情欲学……乞丐的吟唱——一种令人烦扰、异样的声音——是使人着迷的前奏，意在诱使陌生人偏离路线，筛出匿名的猎物。(Tiffany 2009, 147)

在蒂法尼看来，吟唱所容许的匿名性情欲，是乞丐话语所代表的强大晦暗性的标志；这种晦暗性使乞讨与秘密地下世界和反文化接通，而后二者依赖于不被官方文化轻易读懂。但吟唱的匿名性，想必也被用来使乞丐及乞讨这一扰人行动变得可识别。它与乞丐走近你、开始一番说辞时，那句卑恭的“今天打扰您了，对不起”是一致的：使你确信，这并不是请求行为始终可能带来的、可怕而直接、刺痛般的近逼；事实上，它可以被识别和判定为一次请求行动，而无须真正说出、或理解任何词语。和许多社会仪式化行为一样，乞丐行话的抑扬顿挫，为这种直接性提供中介，软化其力量，使它成为对一种既定社会形式的麻醉性重复，而不是把所有社会结构置于一旁的行动。这是一种旨在回避自身的言语行为。

乞丐所谓“黑暗的舌头”(Heller-Roazen 2013)，或秘密语言，所体现的东西，与它们通常被理解的东西有鲜明区别；通常的理解认为，它们是维持局外人、越轨者和罪犯地下世界免受法律监督与干涉的方式。事实上，它们恰恰与隐藏手段相反，因为它们是乞丐戏剧的一部分；在这种戏剧中，不断揭露伪秘密完全是本质所在，因为正是揭露把它们构成为秘密，正是驱散其神秘，又确保其魔力四处散播。人们想象的无赖并非偷偷嘟囔、低语，而是喧闹纵酒、滔滔不绝。托马斯·哈曼写道：“在前述那些鄙陋低贱的地方、无礼的聚会中，啊，酒罐怎样传来传去，他们善谈的舌头怎样放肆说话！他们彼此嚎叫豪饮，一时间把肚腹灌满。”

(Harman 1567, sig. B3r)

虽然提供行话词汇表，成了无赖文学的常规特点，但若把 canting 理解为这种节奏或韵律意义上的说话，能找到的实例却极少。最有可能激发实际乞讨话语示例的，是疯人院乞丐装出的失常。托马斯·德克的《O Per Se O》试图描述他所谓亚伯兰人的“各般姿态”：“有些发出可怕的声响，空洞作响；有些呼啸，有些大喊，有些只显出一种狂野、失常、丑陋的神色，发出一种简单的讨要声，添上这些词（好好地，明智地）。”(Dekker 1616, sig. M2v) 德克强调，这些行动是有意语无伦次的，全部“显出他们醉得像乞丐；并非冤枉他们，他们不就是醉乞丐吗？他们讨的一切，不是 Loure，就是 Bouse（钱或酒）。”((Dekker 1616, sig. M2v) [译注：底本引文标注多出一个左括号。]) 德克似乎无法决定，也许其实并不想决定，谚语般“醉得像乞丐”，究竟意味着真醉，还是沉醉于那种将使他们能够喝醉的伪装。

随后，德克提供了一段较长的示例，表现乞丐的“maund”、即请求方式。（这在乞丐著述中并不常见，不过，德克毕竟是为舞台写作的人。）

第一种这样开头：“尊敬的老爷，或者此地尊敬的管理者，请把您的赏赐给一个穷人吧；他在主教门外的疯人院躺了三年、四个月又九天。请赐下一小枚银钱，帮他付清欠在那里的费用，合计三镑、十三先令、七便士又半便士（或诸如此类）；他无力偿还，只能依赖尊贵、善心之人的帮助，愿上帝为此报答他们。”(Dekker 1616, sig. M3r)

在这里，使人麻木、心神涣散的效果，来自一连串伪具体性：它们吸引注意，同时又将注意分散。所以，不只是“疯人院”，而是“主教门外的疯人院”；不只是“赐予赏赐”，还被扩展成“赐一小枚银钱”；又不只是这些，而是帮助还清“三镑、十三先令、七便士又半便士”的总数。整套说法更像一张账单，而不像恳求。

第二种开头说：“来吧，夫人，好好地，明智地；您如今愿给可怜汤姆什么？一磅您绵羊的羽毛，给可怜汤姆做条毯子；或者割一块您母猪侧腹的肉，别超过我胳膊那么大；或者一块您腌好的肉，给可怜汤姆做个剃须角；或者一枚带十字的小银钱，好买双鞋（好好地，明智地）；啊，愿上帝保佑我的好夫人（好好地，明智地）。给可怜汤姆一条旧床单挡寒吧，或者给件我家老爷的旧紧身衣、旧短上衣，愿上帝保他性命。”(Dekker 1616, sig. M3r)

这里，“好好地，明智地”这一叠句，把呼求变成了歌曲，一种引用性的东西，等距地漂浮于乞讨者与被乞讨者之间；乞丐用第三人称称自己，拉开自我距离，也帮助了这种效果。整场表演，由德克所称的尾声来收束；它通过唤起各种不在场、却在修辞上列席的权威，进一步使注意力发生衍射，并使相遇普遍化：

然后他会跳舞唱歌，或者做些别的滑稽、可笑的姿势，用这个尾声或结语结束他的假木偶戏：“好夫人，给可怜汤姆一杯最好的饮料吧（好好地，明智地），愿上帝保佑国王及其顾问们，以及此地的长官，等等。”(Dekker 1616, sig. M3r)

无赖文学所做的，不只是鼓励剧作家把乞丐与乞丐状态写入作品，也不只是提示流浪者与演员之间的选择性亲缘。它创造了自己的乞丐戏剧法，形成一个施为循环：无赖文学既在记录乞丐状态，也同样在为它编写脚本；事实上，关于乞丐的书写，作用于它自己创造的社会戏剧，并在其中运作。行动与再现的这种交缠，开始于托马斯·哈曼《告诫》中论述尼古拉斯·詹宁斯“假病人”的一章 (Harman 1567, sig. D2v)。哈曼不仅告诉我们，为了调查詹宁斯，他中断了自己书的印刷；他还实际从印刷商那里征用了两个仆童，帮助追踪 (Harman 1567, sig. D3v)。于是，哈曼在自己的书中，记录了自己如何求得印刷商帮助，去取得自己的书稿材料。

对乞丐行话的记录，进一步显出表演与脚本之间元戏剧性的交织。托马斯·德克以一段精心铺陈的无赖议会幻想，为《提灯与烛光》开篇：它采取地狱中魔鬼喧闹、争吵、混乱集会的形式。奇怪的是，德克把这场议会描绘成纸张性的、而非议会性的场景，将其想象为通过恶魔般肉身化的书写装置完成的伪造：

他们用来书写的墨水，是术士的血；他们没有纸，一切都誊写在羊皮纸上，而那羊皮纸，是伪造文书的抄写员受罚之后被剥下的皮。他们的墨水台，是高利贷者的头骨；他们的笔，是昧心经纪人与铁石心肠债主的骨头，这些人曾拿别人的骨头做骰子；或者，是那些作伪证的遗嘱执行人和装瞎的监督者的骨头，他们把寡妇与孤儿吃得只剩骨头。而这些笔故意不做笔尖，使墨水只能缓缓滴出，以嘲弄那些生前不肯轻易滴下一滴怜悯的人。(Dekker 1616, sig. C1v)

议会“一名由巴萨伦的别西卜派到基督教世界某些国家、潜伏为间谍的探子”打断 (Dekker 1616, C3r)。他带来信件，报告“更夫”——即城市报信者，也就是德克本人——在前一部作品《伦敦更夫》中，对无赖生活作了怎样的揭露。间谍的信把作为反间谍的更夫称为“黑暗之子” (Dekker 1616, sig. C2v)：他夜间行走，挨门敲打，警告人们提防无赖。丹尼尔·赫勒-罗曾概括了一种施为惯例：“学者的知识每增加一分，隐秘语言的效力就相应减少一分。” (Heller-Roazen 2013, 37) 印证这一惯例的是，据说更夫的揭露威胁到了整个无赖／魔鬼社会。更夫：

最近不仅把魔鬼自己的许多亲族置于性命攸关的审问中，而且只凭提灯和蜡烛的帮助，就看穿了地狱所教授的最上等行当的秘密，把它们

摊开在世人睁大的眼前，使其声名狼藉、可憎而可笑。是的，他对魔鬼大人做了这种伤害还不满足，又恶意地把它们印成文字，把它们画得如此逼真，以至如今一个偷马贼只要露头，绞索就已准备好，要套在他脖子上。(Dekker 1616, sig. C3r)

在更夫揭露之后，行话不再是伪装的手段，而成了识别、盘问和揭露的手段：“扒手或剪袋贼，一走进集市或剧场，人人就喊，看好你的钱袋；一个普通穷无赖，只要来到别人门前，就会被盘问他会不会说行话。”(Dekker 1616, sig. C3r) 因此，“正派无赖”对想当乞丐的人所作的、旨在确认乞丐归属的盘问，变成了旨在侦测这种归属的盘问。信的末尾警告无赖魔鬼们，更夫带来了什么威胁；其中，更夫自己所作的扮演，与他揭穿的扮演，被戏谑地混在一起：

倘若容许这样一个嗓音尖高的更夫，窥探地狱的奥秘，以及那些号令深渊精灵的黑暗技艺，并在吸取尽可能多的知识之后，把它全变成毒药，吐到这些技艺的行家脸上，恶意使他们显得丑陋，从而遭人憎恶、失去世人欢心；倘若容许这样的术士在午夜进入他们的魔法圈里跳舞，而不把他赶走，那么再过几年，地狱就不值得居住了。
(Dekker 1616, sig. C3v)

O per se O 是德克小册子的标题，也是他作为间谍或密探所采取的名字；这个提供无赖世界情报的“失序之人” (disordered person) (Dekker 1616, sig. C2v)，其称谓本身也与“per se o”押韵。这个短语混合拉丁语与英语，意思不过是“O，单独地，或通过自身”。Ampersand 一词包含小短语“per se”，因为它是儿童背诵字母表末尾“X, Y, Z and, per se ‘and’”这种形式的缩合，用来指符号 &。因此，per se 充当了一块学问语言中游离的碎片，脱离完整理解，处于德克在《O per se O》开头唤出的、巴别塔式碎裂的魔鬼状态。它喜剧性的魔鬼意味，又在马洛《浮士德博士》1616年文本中得到回响：它成为小丑罗宾从魔法书中读出的一道咒语：“罗宾 [读] ‘A’ per se ‘a’；‘t’、‘h’、‘e’，‘the’；‘o’，per se ‘o’；‘deny organ, gorgon’。”(Marlowe 1999, 410) 在马洛的戏里稍后，迪克与罗宾共同试图画一道魔法圈，保护自己免受愤怒酒商的攻击；这个圈可与其魔咒中的“O”认作一体，当然，也与舞台的“O”——那空洞言说的场景——相同：

罗宾：迪克，给我画个圈，紧贴着站在我背后，要命就别动。〔迪克画圈时〕酒商，你马上就会拿回杯子。别说话，迪克。“O” per se “O”，德摩戈耳贡、贝尔彻和梅菲斯特。(Marlowe 1999, 428)

这个 O 是一种围绕空无与魔鬼性的游戏的一部分，在17世纪初的英格兰书写中四处回响。魔鬼被等同于模拟的虚无，因为按照正统基督教教义，魔鬼除了模拟力量，什么也做不到。但模拟本身也有力量，那正是意指的力量，由“O”这类既是空符号、又是空无之符号的记号来标示。塞缪尔·哈斯内特在《天主教骗局之宣告》中，以充满戏剧性的方式谴责驱魔的虚假戏剧；他使用的说法是：“O，那个 oh 就是魔鬼。”(Harsnett 1603, 261; Connor 2000, 169-72)

这一切之中，寄生的运作都在起作用。如果乞丐行话是一种寄生语言，那么，谴责乞讨的人与编写其词典的人，为商业目的借用它，就是对这种寄生的第二阶寄生。乞丐与更夫，彼此乞求、彼此借用。这也向后延伸到丹尼尔·蒂法尼所颂扬的“抒情的晦暗”，以及“异教社会的‘内部流亡者’”这些浪漫幻想之中 (Tiffany 2009, 234)。

给闲手找活干

在那些令人厌弃的乞丐状态与乞丐图像中，乞讨既被形象化、又不被形象化；其中一个关键受力点，就是工作的问题。我们到处听见，无所事事与乞丐状态相同，甚至构成其定义。所有这些，都要求人们把以下观念视为不言自明：乞讨不是劳动，事实上是劳动的积极对立面，尽管这种对立本身又奇怪而显著地具有活动性。这也许是乞讨行动在乞丐形象化中被奇怪而持续抹去的原因之一。因为很明显，乞讨本身实际上是一种极其艰苦的劳动，需要能够忍受匮乏与羞辱，并发展自我呈现的专业技能。乞丐状态的丑闻，事实上不是乞丐无所事事，而是他们如此勤奋、坚决地维持无所事事。假装不工作，需要在伪装的劳动上投入可观精力；我们很可以把这种工作称为 counterfaction、伪作。“健壮乞丐”这一嘲讽说法，结果是准确的，因为凡与乞丐状态有关的一切，都明显耗费力气。就连“流浪”一词，也指示着乞丐存在中不息的运动；乞丐与描写他们的剧作家，共同塑造并维持这种存在。中世纪修道院那些祈祷作坊消亡之后，出现了一种露天的乞讨产业，它复杂而不知疲倦地反驳着生产性劳动的幻想理想，而乞讨原本又被设计为这种理想所要教导的反面。新的工作教义之

核心，是乞丐状态悖论般的热力学，它不断威胁着要揭露一个丑闻：人们已不再能够确切说清，工作究竟是什么。

这种懒散伪装的关键部分，是乞丐以准工业方式组织成通常所谓的兄弟会或同伙。乞丐究竟能如何从这种组织形式获益，并不容易看清。即使小罪犯与骗子常常能从合作中受益，乞讨行为似乎本质上仍是独自进行的；独占获利来源，比共同占有它们要有利得多。尽管如此，人们还是经常想象乞丐成群生活和工作，具有清晰的等级与角色分工。正如威廉·卡罗尔所说，大众对乞讨集体性的理解意味着：“犯罪流浪者因此在组织上，被视为本质上不过是另一种手工业行会。”(Carroll 1996, 38) 乞丐集会也被描述成团、学院、议会，以及其他有组织的团体。

正如许多人所注意到的，乞丐通过公开声称自己饥饿、匮乏或患病，把这种宣称变成职业，于是再次变得像文艺复兴时期另一种可疑职业：戏剧表演。乞丐与演员的相似，最根本之处也许并不在于双方都靠伪装谋生，而在于这使双方究竟在做何种工作，变得不确定。乞丐并不是假装进行实际上并未进行的工作，而是真的、实实在在地工作于自己正在从事的伪装之中；这是一项经营无所事事的职业，一种远非徒劳的虚妄。乞丐引起的惊扰，不在于他通过无所事事的伪装，而非可识别、可尊敬的工作来谋利，而在于他的伪装如此明显地包含了与演员所从事的同一种工作。对乞丐与演员而言，这种工作都是遮蔽性的 *labor celare laborem*，即以劳动隐藏劳动。

塞缪尔·里德的《马丁记遍》中，有一篇为乞丐辩护的演说，称他们被不公平地谴责为“靠别人的额汗过活”的人。它表达了一种看法：他们的工作与其他行业相差无几，而所有行业都包含某些假装与欺骗，因此，“不会伪装的人，就活不下去”(Rid 1610, sig. B2r)。实际上，里德的序言玩味了这样一种可能：乞丐戏剧确实是一种无所事事；这里不是说失业，而是说对一切参与者而言，都是浪费时间：

就我而言，倘若我劳动的内里不能赢得你的满意，就让题材的外表表明作者的用意吧……先生们，我的确承认，我将把一桩愚行带到这座愚人们的大舞台上（因为 *omne sub Sole vanitas*，日光之下皆虚空）；倘若那些自以为聪明的人敢冒险读完，我拦不住他们。但读过之后，若发现其中只有愚蠢，那么，不要指责作品，也不要指责工

匠，倒应当指责他们自己：早已被警告这是如此愚蠢、无聊的题材，却仍愿如此愚蠢地花费时间。(Rid 1610, sig. ¶ 2r)

到了1652年，理查德·布罗姆的《欢乐的一伙》，已经能够把乞丐工作与文学写作之间那种有利可图的空虚类比，完全明确地表达出来。在献给托马斯·斯坦利的献词中，布罗姆提醒他：“我们都知道，乞丐惯于涌向大人物的门前”，并拿这出戏使自己卷入的工作与债务关系说俏皮话：

我不敢像我的同行惯常那样，说我献上此作，是作为感激或报偿您恩惠的凭据。因为我郑重声明，我认为它非但不能偿清旧的义务，反倒创造了新的义务。因此，这出戏所能做的，不过是制造更多工作，并使我陷入不可能偿清的债务。(Brome 1652, sig. A2r)

布罗姆接着描绘自己这一正式的元请求行动，为它开脱，而这一描绘同时既是请求，也是献礼：

我能用来说服您留意这个虚无之物的全部理由，是它运气好，在舞台遍遭毁灭时，最后一个才跌倒；如今，它拖着木腿，一瘸一拐来到这儿，向您讨一点施舍。我将以一番劝勉收束一切：既然时代合谋要把我们全变成乞丐，就让我们快活起来吧；若我没有弄错，这正是本作的旨趣。因此，先生，请把这些无害的乞丐，安置在您思想的外屋；在他们之中，也请收容这个人，他在这杜鹃时节，申请成为其中一员，并将补足那支按时而真心为您祈祷的合唱队。(Brome 1652, sig. A2v)

老练的乞丐

贫乏的展示与对贫乏的展示，其动态总容许暗藏某种程度的富足，哪怕仅仅在于相信：乞丐形象中总有一种伦理教诲在起作用。最著名的乞丐显露与相遇场景之一，体现了对伦理反思本身性质的更高层次反思。第欧根尼与亚历山大的故事，被第欧根尼·拉尔修讲述得极为简短，却一再被重述：“他在克拉尼翁晒太阳时，亚历山大走过来，站在他上方，说：

‘你想要什么恩惠，尽管向我开口。’他回答：‘别挡着我的光。’” (Diogenes Laertius 1925, 41) 这个故事把乞丐与统治者对峙时，世俗财富和精神财富的重新分配戏剧化了。会见亚历山大的故事还有一个变体，让第欧根尼把帝王威严与犬类的卑下相对置：“亚历山大有一

次过来，站到他面前说：‘我是伟大的亚历山大大王。’他说：‘而我是犬儒第欧根尼。’ [κύων, 狗]” (Diogenes Laertius 1925, 63, 62)

第欧根尼告诉亚历山大，他唯一能给自己的礼物，就是让开阳光，“ἀποσκότησόν μου”。作为乞丐，第欧根尼本应给施予者一份礼物，让他能够通过给予展示财富，但实际上却扣留了这份礼物。亚历山大大把自己放在太阳的位置上，能够毫不吝惜地倾泻辉煌；但第欧根尼的回答，却把他认作一片阴影，阻挡了那原本处处无偿给予的光之礼物。在这里，第欧根尼把亚历山大从光源变成了摄影负片，他所有的权力和财富，不过是一块太阳黑子或一个黑洞。光与影的主题，在关于第欧根尼的轶事中反复出现。有人责备他出入污秽场所，他回答：“太阳也造访污水坑，却不被污染。” (Diogenes Laertius 1925, 65) 第欧根尼以一件行为艺术闻名：他白天提着点亮的灯笼在市场上四处走，说自己在寻找一个诚实的人。第欧根尼的乞丐性质，不只是拒绝为获利而活，或者拒绝尊重所有权，还在于他的无羞耻感冒犯了可见性的规范：像乞丐一样，犬一般的第欧根尼在公共场合小便、手淫，不承认私人冲动与公共行为之间的区别。犬儒主义的无耻，已被用作论证其“激进民主性质”的一部分 (Locke 2016, 52)。

第欧根尼·拉尔修的《第欧根尼传》，从这样一个故事开始：第欧根尼在受到篡改铸币的指控后，逃离了锡诺普城；其父特瑞西乌斯在那里是货币兑换商。据说，第欧根尼误解了提洛岛上德尔斐神谕给他的建议，其措辞为 παραχαράττειν νόμισμα，即“改变惯例”；因为 νόμισμα，意为流通之物，既指习俗，也指货币。Παραχαράττειν 由 παρα（在旁边、超出）与 χαράσσειν（压印、烙印、刻槽或刻划）构成，后者来自 χάραξ，即尖木棍，因此暗示重写，或更字面地说，“重新刻画”。Νόμισμα 所由来的 νόμος，意为用法、习俗，也可以意为旋律、乐曲，所以神谕的建议，还可以转调为类似“换一支曲子”的意思。第欧根尼·拉尔修重述了这个故事：

神允许他改变政治通货 [τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα]，他不明白这是什么意思，便篡改了国家铸币。事情败露后，有人说他被放逐，也有人说，他害怕后果，主动离开了城市。
(Diogenes Laertius 1925, 22, 23)

据说，第欧根尼误会了神谕的建议，把本应作比喻理解的话，当成字面意思来理解。但既然 παραχράττειν νόμισμα 也可以解释成“改变这些词的意义”，从而在建议本身之中，施行或催促字面通货与比喻通货之间的交换，那么，第欧根尼到底是理解、还是误解了建议，就并不清楚。第欧根尼所体现的犬儒主义肉身哲学，几乎没有人们可能期待从哲学体系中看到的特点。犬儒主义与其说是一套推理体系，不如说是一种哲学风格或姿态。各种作者向我们保证，第欧根尼写过书，但他的哲学除了第欧根尼·拉尔修等人搜集的俏皮话、反驳和妙语之外，什么也没有留下。第欧根尼的哲学实践，恰恰就其是按照自然而非习俗生活的一种实践、而非理论而言，可以被看成——姑且如此说——把改变比喻通货、或改变交换法则的建议字面化。与亚历山大的交锋，又通过重新刻画给予行动，把这一施演加倍。亚历山大给哲学家的礼物，会把后者变成乞丐；拒绝礼物，第欧根尼便把亚历山大施舍的提议，转变成了对炫目光之恩赐的侵占。

第欧根尼在贫穷中追求智识富足的逆转伦理，体现在他的这句话中：“一切属于诸神。智者是诸神的朋友，而朋友共有一切。所以，一切属于智者。”(Diogenes Laertius 1925, 39) 另一处，人们把一个把乞丐状态与哲学联结起来的绝妙笑话归给他：“有人问他，为什么人们给乞丐钱，却不给哲学家钱，他说：‘因为他们以为自己也许有一天会跛脚或失明，却从不指望自己会转向哲学。’”(Diogenes Laertius 1925, 57) 第欧根尼的犬儒主义包含一种对正规哲学的哲学性敌对，既利用辩证法的批判力量，又使之失效；这很可能就是柏拉图称他为“发疯的苏格拉底”的意思(Diogenes Laertius 1925, 55)。“有人对他说：‘你虽然是个哲学家，却什么也不知道。’他回答：‘即使我只是个假装智慧的人，这本身也是哲学。’”(Diogenes Laertius 1925, 65-7) 第欧根尼意识到，即使在哲学史如此早期的时刻，对哲学的某种敌对，也已是一种真实、甚至可能开创性的哲学姿态。乞丐状态是一幅图像，表现哲学与坐在它身旁的许多寄生思想形式之间无法分割的关系。哲学体系反复作出一种消毒姿态，宣布自己摆脱了先前哲学错误或伪装的侵染，却又不可避免地继续展示自己对继承而来的思想资源的寄生依赖；这一姿态，把乞丐式依赖与假装置于哲学的核心。

虽然哲学家总容易抱有智识支配世界的宏大梦想，但直到中世纪末，他们与宗教思想传统仍足够接近，更自然地与被排斥者和贫困者结盟。贤

明乞丐的形象，与广泛存在的“圣愚”崇拜之间的认同，促成了这种联盟。这种崇拜在基督教中最为强烈，但其他宗教也有相应形式；圣愚表面上不通世务，献身于心智或精神生活，这使他们带上圣洁的光辉，也使其无知的不谙世事可以被解释为某种智慧。人们认为哲学生活是静坐的，但我们已经注意到，中世纪学者实际上往往过着流动生活，牛津与剑桥的学者往返大学时，会获发乞讨通行证。哲学根本上的无偿、非功利性质，部分来自它要求抽离日常谋生世界这一事实。它对经济剩余的依赖，使它与乞丐形象所代表的、处于生存线以下的剩余人口，形成了一种诡异的平行。学者与蹭取者，都是寄生于谋生体系的人，因为二者都依赖无偿给予。

乞讨处于许多宗教所传授的实践智慧的中心，也许没有哪个宗教比佛教更为如此。禅僧，尤其正在受训的新入门僧人，会进行 takuhatsu、托钵：身着传统服饰，实施形式化的公开乞讨。与方济各会的托钵一样，乞讨被认为构成对物质福祉追求的超脱，同时也给他人机会，获得慷慨所带来的功德。对于如此安居于象征秩序之中的生物而言，禁欲有一个难题，而乞讨为它提供了解法：苦修如此容易变成感官享受，因而成为一种过度的自我中心。觉悟者使自己独立于执着，恰恰是通过不以自我为中心地寻求摆脱执着，例如不靠积聚财富财产来做到，而是审慎地接受依赖所代表的、有限而不断更新的联系之必要。

佛教乞讨传统的中心，是具有标志意义的钵，或佛陀的 pātra。围绕这一舞台道具，产生了大量文献；它象征佛教所追求的自持空性状态。佛陀生平的传说讲道，钵由四位大王赠予他。日本《三藏》详述了佛陀去世之后，这只钵的历险。佛陀向一位询问的弟子解释，在他去世后经历一段不和与争斗的时期之后：

圣幻之钵将改变其形貌，显现出来；如此转化，五色辉耀，一路飞行，升起又降下，它将改变人们的心，使看见它的众生回归，保存佛陀的教义（德行），放下自己的愚痴。(Nutt 1889, 262)

佛陀预言，钵实际上将开始自行游历，造访东方各国，使其民众转而理解宗教真理，最后停在东方一位贤王的居所。但这位王去世之后，不和与不敬将再次爆发，钵将被天龙带到海底的居所，只有进一步的虔敬行为，才能使它重新升起 (Nutt 1889, 262)。

毫不奇怪，19世纪的评论者，对哲学性的 pàtra 的流浪，与基督死后升天之后圣杯的漂泊之间的相似，印象极其深刻。不和与觉悟的交替，平行于钵本身可见与不可见之间的摆动。

钵，或相当的容器，不论是塑料杯、纸板盒、朝圣者的袋囊、布袋托钵修士的袋子，还是街头乞讨者伸出的盘子，空着，或盛着几枚微不足道的硬币，至今在全世界仍既是乞讨的象征，也是其工具。它把那只伸出来恳求、弯成杯状接纳施舍的手形式化了。它代表本章开头讨论的视觉悖论：空无变得可见，或者缺席获得实体形式。它的首要意义，可能实际上就是恳求者空空的肚腹。对于佛陀的追随者，它象征虚无与对尘世事物的不执着，也给施舍者机会，通过慈善获取功德。钵似乎倒转了弗洛伊德所界定的恋物条件：通过物质替代，把缺失转成正面的在场，其中“阉割的恐怖为自己树起了一座纪念碑” (Freud 1953-74, 5.153)；这意味着，恋物正是从形成并浸透它的那个缺失中，取得自身魔法般的充盈。在常识看来，钵是一件物理对象，从其中挖去一块，形成了可容物的空洞空间。但这又可以逆转：它也可能指示一种空性实体化后的积极在场。空钵意指它自身的准空无，意指理想的不执着把物质对象掏空，以及它应当带来的对欲望苦痛的解脱。但在其神化状态中，钵放射光辉，行走世界，产生魔法效果，它又不能不回归恋物的状态，把物质变成行动者的偶像崇拜。因此，正如乞丐的碗必须像它所维持的人体一样，在充满与空虚之间交替，钵也意指哲学乞丐、或被哲学化的乞讨行为所特有的丰满与缺席之间的交替。哲学向自己、也向他人，把自己表现为谦卑的修炼；与此同时，它又梦想把谦卑魔法般地变成道德或智识的荣耀。

诗人的形象，也获准加入这群具有感召力的寄生者之中。在 W.B. 叶芝的后期作品里，有幻见的乞丐，是诗人超越获取与花费的日常世界的形象：

“该抛开这世界，到某个地方去，
在海风中重新找回我的健康，”
一个乞丐对另一个乞丐喊道，狂热袭来，
“趁头顶还没秃，先把我的灵魂造成。” (Yeats 1950, 128)

乞求，即使以亚历山大—第欧根尼故事中拒绝交换的形式出现，仍构成物质富足与智识富足之间的桥梁。乞丐—诗人—哲学家也许渴望抛开世

界，但这仍是尘世中的事业，必须在世界中、由世界来担保。第欧根尼通过从亚历山大身边退避，与他配成负面和正面。一个是权势者，一个是犬般无权者，他们平行存在的暗示，嵌入了那条有些可疑的传统：第欧根尼与亚历山大死于同一天 (Dudley 1937, 24)。第欧根尼在与亚历山大的相遇中，篡改或重新估价了请求交换的通货，这丝毫不意味着他自认为高于、甚至低于一般的乞讨行为。因为，他愿意向任何可能给他所需之物的人乞讨，是其无羞耻的自然性哲学表演的核心部分；在这种表演中，人为了自身需要而乞求，与狗一样自然，因而也同样合理。对犬儒来说，无羞耻是对超出并凌驾于羞耻之上的主权的一种悖论式展示。事实上，这一施为的要点，是展示亚历山大对自身辉煌观念的乞丐式依赖；其中，幻想自己能够以魔法般的宽宏大量，满足乞丐最狂野的梦想，正是这一观念的根本部分。第欧根尼篡改了经济学的哲学通货，把皇帝变成了乞求者：徒劳乞求一个机会，以证明自己的财富与权力。

第欧根尼是众多“老练的乞丐”之一；借用罗伊·哈珀1966年第一张专辑同名曲中也许无意作出的典故：“我只是个老练的乞丐，活在你夏日的下面。”这本身又折射着《李尔王》中李尔在荒原上对埃德加说的话：“我们这里有三个是经过修饰的。你才是事物本身。未经装点的人，不过就是你这样一只贫穷、赤裸、分叉的动物。” (Shakespeare 2011, 653) 显然，第欧根尼本人已经是人所能想象的最老练、甚至最善诡辩的乞丐。和埃德加一样，他在两个意义上分叉：身体上，躯干从腰以下分为两条腿；比喻上，他身着赤裸贫民的伪装。因此，他作为分叉动物的意义，本身又是分叉的；forked 这个词在莎士比亚的作品中，也经历了有趣的分岔 (Dorfman 1994)。人类本质上是一种象征性生物，因此，mendicity（乞求性）总至少会提出 mendacity（虚假）的可能；第欧根尼那非必要的赤裸与贫穷，可以被视为一种露天戏剧，或者教诲性表演。第欧根尼不是一条狗，而是一条“狗”：他声索一个犬类称号，以及自我命名的权力；显然，而且也可笑地，这种权力不可能属于狗自己。

有一条悠久、延续至今的传统认为，不追求财富、只求糊口的乞丐状态，会附有某种宁静。西塞罗在《De finibus bonorum et malorum》（《论善恶之终极》）中，不赞同地引述斯多葛哲学家芝诺的观点：来自智慧的幸福不可分割，因此不能被痛苦削减。“如果贫穷是恶，那么没有乞丐能够幸福，无论他有多么智慧。但芝诺竟敢说，一个有智慧的乞丐不

仅幸福，而且富有。”(Cicero 214, 487)〔译注：底本引文年份印作“214”，疑有缺字，予以保留。〕如果第欧根尼展示了宁静，那也是一种格外带刺、暴躁而怨愤的宁静。第欧根尼并不依赖慈善，但他的哲学却依赖于在表面的物质依赖中，展示智识独立。普通的、实实在在的乞丐，依赖于自己显明对乞讨行动的依赖：如果我不乞讨，我就将一无所是。哲学乞丐则依赖于展示自己不依赖这种依赖：我乞讨，是为了证明乞讨根本不算什么，并由此确保自己超越其琐屑。

乞丐状态可以提供教诲性展示智慧的机会，这个观念还以另一种形式出现于某些故事中。它们教导人们，始终应当慷慨对待乞丐，以免他们原来是乔装的天使，甚至神。《奥德赛》第17和第18卷中，奥德修斯被雅典娜装扮成老乞丐，回到伊萨卡，就是对这种内在权力与外在软弱合作的早期叙述。在奥维德《变形记》第8卷那一再被改写的鲍西斯与菲莱蒙故事中(Ovid 1916, 449-57)，两位贫穷的茅屋居民鲍西斯与菲莱蒙，是唯一款待化装成乞丐旅行的朱庇特与墨丘利的人。为此，整个地区受到惩罚，被洪水毁灭；只有鲍西斯与菲莱蒙的茅屋免于水灾，并化为一座宏伟的神庙。

在所有这些情形中，附着于乞丐形象的不确定性，是一种诡异可能性的来源：他们实际上也许就是权力的化身，无论那是智识的、世俗的，还是神圣的权力。当鲍西斯与菲莱蒙把简陋饭食凑给乔装的神祇享用时，一个奇迹突然发生：“调酒碗每次被喝空，便又自行盛满，酒自己不断涌出。两位老人看见这奇异景象，既惊讶又害怕，双双举起手来祈祷。”(Ovid 1916, 453) 自行重新注满的魔力——“*cratera repleti/sponte sua per seque vident succrescere vina*”(Ovid 1916, 452)——是老夫妇自发慷慨行为的一次内部加倍；这种慷慨被延续成了自我生成的行动。但它也是通货转化的标志，承诺把给予的亏空，兑换成精神的利润。哲学乞丐的感召力，借用、或者也许干脆窃取了天使—神祇乞丐形象中体现的这一魔法信用承诺：据说，他会把你的给予十倍返还给你。

显然，智慧不同于财富，而且常被表现为财富的反面；但二者也可以被看成等价，把乞丐隐藏的智慧视为一种本身的富足。事实上，可以说，那个在哲学意义上作伪装的乞丐形象，恰是人们认为能够从智慧铸造财富、或把智慧建构成某种超越财富之财富的手段。

在一个既与贫穷顽固的不可消除性搏斗，又与富裕带来的诸多出乎意料、难以解释的痛苦搏斗的世界中，赤贫持续具有一种使人着迷的感召力，可与文艺复兴时期对王权的着迷相比。这种赤裸生命瘦削的灵感，始终可供哲学家——或者不如说，一种关于哲学性的禁欲理念形相——去乞求、偷取和借用。哲学家，无论以圣人、诗人还是艺术家的面貌出现，都向乞丐借来一种艺术与期待：没有可见的生活来源也能活下去，只靠其超然于尘世的神秘信用维持，靠我们对他们自信的信任维持。这一事业的核心，是一个改变通货的魔法提议：从依赖中铸造主权。

第4章 政治请愿

请愿书与请愿活动，在我们所知的大多数治理体系中都是其组成部分，而且其历史远比我们可能想象的悠久。凡有权力持有者之处，似乎就会出现可供人们向其提出请求的规程。莱克斯·赫尔马·范·福斯甚至提出，“请愿似乎是一种全球现象，其历史几乎可以追溯到文字出现之时”（Voss 2001, 2）。书写在请愿的社会表演中发挥着重要作用，不过我们可以稳妥地认为，只要一个社会的统治者与被统治者之间存在动态的权力分野——也就是说，只要那些受到统治的人还必须被造就为统治的臣属——这个社会就存在请愿规程。请愿在法律、规范及其适用之间，发挥着不可或缺的中介作用。请愿促成裁决，反之亦然。任何规则，只要不仅被认为在抽象意义上适用，而且还需要由并不完美、难以预测的行动者，在偶然多变的环境中具体实施，就都会允许并产生请愿行为；这些行为源于对法律适用方式的争执或分歧。因此，从最宽泛的意义来看，在任何由法律、规范或规则治理的社会安排中，只要不能指望这些法律、规范或规则自行适用、自行解释，从而仍有发生争执或不满的余地，请愿就有其不可或缺的作用；这无疑也就是说，在任何社会安排中都是如此。任何法律都不能为自身立法；任何政府都不能治理自身的治理。当然，暴君或暴政可以纯凭支配权，暴力而任意地行动；但这并不是法律或治理的含义。法律和治理都受制于内在缺陷这一条件，这意味着它们的连贯性或自身同一性，总要依靠补救性的增补来保障。请愿既是这种构成性缺陷的证据——因为它指出法律与法律之法之间的间隙——也是弥补这种缺陷的尝试。

格威利姆·多德指出，中世纪英国议会的日常事务中，有相当一部分是处理请愿。这些请愿大多属于私人性质，主要分为两类：涉及不公的申诉，以及请求；后者通常寻求某种王室恩惠，例如赏赐、职位或赦免（Dodd 2007, 1-2）。“正义”与“恩典”的这一区别，是许多请愿制度

的特征。请愿既是通过行使“酌情正义”而超出通常裁定与分配制度的请求，又是政府日常运作的一部分。由此形成的，似乎是一种由受规制的例外与反常构成的合法秩序，尽管当时的人似乎很少这样体验它。

大约从15世纪初起，请愿的形式与实践开始脱离私人、非正式的乞求、恳求或央求行为——其典型是宗教祈祷——转向更正式、更公开的行动。这些行动几乎总以书面形式提出，而且越来越多地由集体发起或代表集体提出，而非由个人提出。彼得·弗雷泽等人指出，英国政治中的请愿曾从私人形式转向集体形式；这一转变可以看作请愿被吸纳进民主代议制度的过程。弗雷泽认为，这种变化始于乔治三世在位时期。他写道：“虽然在1779年以前，这个国家向议会提出的私人请愿不计其数（代表各种各样的个人或机构的委屈），但要找到任何类似政治请愿的东西，却必须费力搜寻”（Fraser 1961, 201）。然而，在这段话写成后的数十年间，历史学家发现并讨论了早期政治请愿的大量其他证据。R.W. 霍伊尔主张，在16世纪，“不断有平民向政府请愿，要求它行使酌处权。这是治理的日常零钱：无论请愿来自村庄、城镇、商业利益团体，还是织工之类的平民群体，都会得到阅读，并酌情处置”（Hoyle 2002, 389）。有时，大群众聚集起来拟订并递交请愿书，在得到答复之前拒绝散去；此时，请愿便可能危险地逼近煽动叛乱（Hoyle 2002, 389）。这样的集会，标志着请愿从个人形式发展为集体形式的典型过程，也标志着某种向自我指涉的内卷：对请愿者来说，提出请愿这件事开始与它的效果同样重要，甚至随着时间推移，比效果更重要。

作为名词，petition 仿照盎格鲁—诺曼语的 *peticion* 而来，自15世纪初起用于英语，既指请求或央求的行为，也从1450年前后起指所请求的事物。17世纪初，petition 转变成了动词（就像 *transition* 一词后来那样），取代了“make petition [提出请愿]”这一词组。自此以后，to petition 越来越通常意味着向某一特定权威递交正式的书面请愿或申请，而不是进行个人的乞求或央求；而且，这一权威可能被明确要求，乃至专门设立来回应这些请愿。

历史学家对请愿所完成的政治工作，一直有广泛的兴趣。许多人认为，请愿提供了一个机会，使我们得以评估那些身处权力网络之外的普通公民，如何能够表达自己的关切与委屈。因此，请愿似乎让人感受到社会与政治生活参差不齐的纹理。集体请愿似乎越来越被视为一种诉求，即法

律意义上的申诉或各种权利主张，而不只是请求。事实上，人们很容易把请愿史看作一般意义上的政治自我主张行为的替身，这些行为通过反对、抵抗与改革建议来进行。在这个过程中，本书所考察的那种意义上的请愿行为，似乎会萎缩成纯粹的框架或形式。不过，我想提出，在请愿未经加工或原始的力量——即悬置合法性并主张自己“应得”之物的力量——与通过公认渠道和程序进行政治主张的形式之间，仍然存在某种张力，赋予这些交流行为以独特的声调。

在法律发展的早期，诉请往往必然是一种口头行为：某个人将自己的申诉或抱怨带到公开法庭上。约翰·贝克认为，尽管到17世纪中叶，这类口头诉请实际上已经被禁止，但颇为自相矛盾的是，“诉请被正式化为文书交换的过程，并未在案卷的表面留下痕迹”（Baker 2003, 335）。然而，申诉、诉请或请愿，仍保留着其呼吁中那种强烈、亲密而危险的直接性的一部分。诉请、申诉与请愿的实质在于它们是痛苦的，而且是痛苦本身的施演。请愿者可以凭借呼吁这一事实，凭借对受请愿者的点名呼唤，唤起后者的地位与声望；但在这么做时，他们也取消了一切距离与间接性。请愿总有一部分意图，是借用祈祷的迫切与直接：祈祷许诺直接通达神明慈悲而慷慨的耳朵，并在此过程中穿透尘世生活的欺骗与拖延。我们将看到，政治请愿的力量与意义，来自它对官僚障碍的短路处理，也来自它让边缘直接通达中心，从而在行政空间中形成的折叠。

请愿权的行使，以及由此将君主置于必须受理请愿的义务之下，是王权的关键一面。公正的国王必须确保法律得到公正适用；但要保障这一点，就只能赋予国王某种权力，让他搁置那些由他本人担保的法律。而他或许恰恰只能凭借这种过量的权力、这种超越限度的权力，来担保法律。换言之，国王必须拥有超出严格必要性的权力，这本身就是必要的。正如请愿者依赖国王这一最终上诉法庭的形象，较为出人意料的是，王权也依赖请愿的行使，以及请愿所允许的例外权力的行使；这些权力既受到法律的界定，又不被法律所容纳。人们似乎始终强烈相信，主权者具有准许请愿的能力，这种能力是上帝或代为说情的仙女教母实现愿望之能力的世俗对应物。或许，这是因为主权制度本身的存在，就有一部分是为了满足这样一个愿望：存在某种超越既定或习惯权威、能够实现愿望的权威。这也许就是乔治·奥威尔在1947年所说的那种观念仍然存续的一部分：“这种

观念几乎和历史一样古老，即国王与普通人民结成某种联盟，共同对抗上层阶级”（Orwell 1947, 25）。

在英格兰，向国王请愿即便不是首次出现，也似乎是在13世纪后期、爱德华一世于1272至1307年在位期间显著加速的。在此后的数个世纪，人们常常断言，爱德华在1272年登基后进行行政审查的某个时候，正式宣布了请愿权；不过，迄今尚未发现这样的公告。然而，1270年代后期向议会请愿的数量无疑骤增，因此很可能曾经向臣民发布过某种正式的许可兼征求，允许他们向议会请愿，或者人们理解为已发布过这样的许可。格威利姆·多德提出，请愿为王室履行了两种重要却相反的政治功能。首先，它证明国王愿意承担义务，确保对所有臣民一视同仁地施行司法：在他加冕之前，人们普遍不满地方官员的低效与腐败。但其次，请愿也为巩固王室的权威与影响范围，提供了一种极为有效的方式。多德认为，“议会中的大规模请愿，代表了中世纪晚期英格兰国家发展及其影响力扩张的重要阶段”（Dodd 2011, 33）。

事实上，任何近似正式请愿权的东西，还要经过数个世纪才能建立。在17世纪中叶的动荡中，集体请愿，尤其是为了拟订并递交请愿书而集会的行动，开始显得具有威胁性。1648年出现多次保王派请愿之后，议会发表了一项宣言，“镇压一切以拟订及向议会递交请愿书为名义的骚乱集会”，把递交请愿书的人数限制在20人。王政复辟之后，1661年的《禁止假借准备或递交请愿书或向陛下或议会提出其他陈情而进行骚乱的法令》，把这一人数减至10人。直到1688年的《权利法案》，才正式宣布：“臣民有权向国王请愿，因这种请愿而进行的一切拘禁与起诉均属非法”（Knights 2018, 21-2）。尽管如此，仍有障碍与抵抗需要克服；直到18世纪初，才可以认为这一权利在实践中得到了保障。〔译注：原文将《权利法案》纪年为1688年，保留原文。〕

然而，英格兰“请愿权”神话的发展，将一种很可能颇不均衡、也并非出于连贯意图的发展，转化成具有神秘开创力量的东西。开创或许是人类想象中最神秘的概念，因为没有任何人曾经在自己的个人开端现场出现。尽管请愿之所以危险，是因为它实际上总是赋予自身以自己的权利，任意而必然地超出法律的常规运作；但正如安德烈亚斯·维尔格勒所说，不仅在英格兰，而且在整个欧洲，“尽管缺少实定的请愿权，请愿在实践中仍然是一项不容质疑的惯例”（Würigler 2001, 30-1）。声称拥有请愿

权，就是为这一潜在的无政府力量征用某种先在的法律正当性（这里的无政府，意指由于缺少 *arché* 即开端的合法化权威而无法无天）。君主与平民都从这一神话中获益，因为平民由此可以仰赖一种想象的许可，将原本与王权之间无限遥远的距离化为乌有；而君主则可以保有开辟并维持这一接近渠道的功劳。这也是君主制通过想象手段使自身强大起来的诸多方式之一：它让自己服从一项无政府式的规定，承认一种存在于法律之前及之外的、超法律的法律救济权。

请愿的宗教维度显而易见，尤其因为君主往往将某种权力保留给自己，或由他人为他专门保留：准许那些并不基于平衡判断、而是寻求宽恕或特殊恩惠的请愿。安德烈亚斯·维尔格勒虽然专就德国情境写作，但其观察很可能具有普遍得多的适用性：“统治者施予恩典与宽恕的权力，呼应了上帝对悔罪者的慈悲，并赋予其形而上的正当性”（Würgler 2001, 15）。请愿这一想象机制最重要的方面，是它赋予君主与悲情力量结盟的能力；悲情是一种合法而又无法无天的暧昧力量，可以缓和法律，或在法律腐败之后使它恢复本来面貌。悲情对法律的力量之所以能够运作，恰恰是因为悲情不能成为法律的一部分：法律不能以激情或同情为基础而合法运作。人们常常满怀信心地归于上帝的那种无限、毫无例外的慈悲，若真正运作起来，必定与不正义本身等同；当人人都能确信自己会得到慈悲的例外处置时，任何判断都将不再可能。

即使在最“无情”、最抽象地理性化的治理体系中——或许尤其是在这些体系中——请愿也异常普遍而持久。这表明，它具有将行政与情感连接起来的一般作用。克里斯蒂娜·施文克尔专门论述当代越南的官僚惯例时，提出了“以情感治理”这一说法（Schwenkel, 2015, 212）。她在文章结尾问道：“请愿具有实效，并以能动的能力行动，意味着什么？”（Schwenkel 2015, 223），随后作出如下肯定：

社会住房居民提交的请愿虽然没有取得期望的结果，却成功地使请愿者成为更可见的政治行动者。他们模仿官僚国家的策略，通过文件的流通，使他们能够与地方政府展开持久的对话。（Schwenkel 2015, 223）

她的提问方式使问题自行得到了解答：请愿赋予能动性，其含义就是它赋予能动性——或者至少赋予能动的感觉，这种感觉由情感的能动作用

带来。但这种普遍性的解释本身也需要解释。那种能动的感觉意味着什么？以情感治理事实上依赖特定的情感，尤其是怜悯与同情；它们可以用“悲情”（pathos）一词来概括。但悲情的能动作用是什么？

悲情属于情感的范围，却并不像愤怒、恐惧或满足那样，本身就是一种直接的情感。事实上，悲情更像是一种元情感，一种由情感引起、或推动我们走向情感的情感。如果一个故事、场景或人的处境唤起悲情，那就意味着，它似乎要求某种怜悯或同情式的共同感受。一种处境的悲情，并不是人们应当对它产生的某种具体感受，而是一种抽象的推动力，促使人们对它有所感受——用我们那富有启示性的说法，就是受到“感动”。若我说自己面对一个孤儿或丧子母亲的故事，感到了“悲情”或“悲情的”，这就不合逻辑，因为悲情内在于故事或处境之中。悲情的劝动性力量，解释了为什么这个词用来描述戏剧中敦促或唤醒情感的东西，而不是某种特定情感本身。在社会性生物之间，一切情感都有一种倾向，甚至一种隐含的意图，要推动别人模仿这种情感；但被称作悲情的复杂状态，使这种关于传递与分享情感的命令明确得多。悲情之所以能够在请愿中发挥作用，是因为要求人们产生感受的命令，会放大请愿提出的要求，同时又把它从请愿本身转移到请愿可能唤起的情感状态上。于是，看起来仿佛是同情或同感这种情感在提出要求。

但悲情的力量并不全在请愿者一边，因为请愿本身也依赖它试图调动的悲情力量。正是在这个意义上，当悲情在请愿、请愿者与受请愿者之间流转时，受请愿者也从悲情所包含的情感命令中获得一份收益。向请愿让步的人，甚至仅仅展示自己有能力让步的人，正是凭借这种面对悲情时缓和权力、或部分放弃权力的能力，积聚起魅力。

上帝能够用慈悲调和正义而不因此变得不公，是因为上帝处于法律之外，即使他颁布并担保法律。成为请愿对象的君主或其他权威之所以能够如此，也是因为他们同样站在法律日常运作的上方或一旁。他们不能通过对请愿作出回应来修改法律或创制新法，因为他们的权力本质上在于悬置法律或将其搁置一边。这种凌驾于法律之上——或者，由于他并不构成最高法院或更高权威，而是处于法律一旁——的状态，给予请愿者希望与机会，同时也赋予被请愿的统治者一种令人满足、无须付出代价的豁免。切奇莉娅·努博拉解释了这种例外状态在近代早期意大利诸国中的含义：

君主不应与各种级别的法庭、议会及司法官署混为一谈。这也许可以部分解释，为什么在请愿和恳求之中，即使是在严重冲突的时刻（例如发生暴动或叛乱时），也完全排除了让君主对引发叛乱的不公承担直接责任的可能。一切责任都必须落在地位较低的人与职位上（腐败官员），而与君主之间的信任及子女般服从的关系，则必须得到维护与确认。法律、规章和官员可能不公、腐败——君主绝不会如此。

(Nubola 2001, 37)

R.W. 霍伊尔展示了，在詹姆斯一世统治时期，必须建立一套准则来约束国王。詹姆斯面对求取职位和擢升的请愿时，似乎非常容易慷慨过度，超出自身财力；因此，例如在1610年就发布了《陛下王室意旨宣言》（A Declaration of His Majesties Royall Pleasure），俗称《恩赐之书》（The Book of Bounty）（Hoyle 2011, 560）。尽管请愿按理应由称作“请愿审理官”（Masters of Requests）的官员筛选，请愿者仍经常在君主前往礼拜堂的路上等候；那里是公认可以向他递交请愿书的地点。（Hoyle 2011, 555）。尽管——甚至正因为——人们共同相信，国王能够超越资源分配的日常结构，提供“恩典”，而不仅仅进行“正义”的调节，国王却趋向于成为“一种‘服务型君主制’，满足臣民的各种需要，从授予法律权利到解决争端”（Hoyle 2011, 544）。然而，君主们常常有意或无意地抵抗这种向官僚功能的缩减；他们借助自己准许请愿的权力所赋予的魅力，绕过这些中介渠道。

因此，这种共同的反常状态，在请愿者与受请愿者之间建立了一种鲜明的类比。请愿者在绝对权力面前贬抑自身，便给自己创造了获得恩典的机会，这种恩典能够大大改善其境况，远远超出合理的预期。统治者让自己服从必须向请愿开放的要求，也就获得了某种恩典，其依据正是他们拥有让自己臣服于请愿力量的权力。两种情况下，请愿都提供了一条通过去权力化来获取权力的道路。

无论请愿看起来如何超出通常的结构、或深入其下，它总是包含着自身的中介形式。事实上，一切请愿中都存在某种悖论：它援引或唤回儿童原初的呼吁或要求，这些要求以自发、未成言的哭声而非充分成形的语言表达；而在这样做时，请愿既主张自身的绝对性，又损害它。请愿的 *hic et nunc*〔此时此地〕的直接性，实际上始终是对这种原初婴儿式要求的重复，因此从来不是绝对的 *hic*〔此地〕或 *nunc*〔此时〕。

正是这种残余，奠定了请愿把弱势转化为强势的能力。如人所料，请愿通常在那些已经享有一定特权或优势的社会群体中更为常见，也更有效。但与此同时，请愿的特殊状态，即罗杰·戈姆所谓“从弱势地位进行议价”（1975），或者说，从不利处境出发——因而在某种程度上也把这种不利处境当作筹码——进行谈判，可以为妇女等群体提供机会；这些群体传统上获得救济和自我代表的途径，远没有那么稳固。例如，马西娅·施密特·布莱恩在研究18世纪新罕布什尔州的女性请愿者后，以如下判断作结：

妇女理解自身作为请愿者的资格，以及她们面对政府时所拥有的权利。在与政府沟通时，妇女利用社会关于依赖与无助的假设，得以运用传统的请愿语言提出自己的个人需要与要求，而这一切都处在父权制可接受的界限之内。（Blaine 2001, 77）

但在请愿中起作用的最重要的中介形式，是它越来越以书面而非直接言说来表达。直到相当近的时代，识字仍是少数人才掌握的能力，这意味着，数百年来人们都必须请抄写员代拟请愿书。正因如此，本杰明·凯利强烈反对利用那些留存下来的请愿书——例如公元1世纪罗马统治埃及时期的请愿——来获得通向普通人以及其他被排斥者声音的任何途径：

在多数情况下，我们根本无法判断，自己听到的是请愿者的“声音”，还是抄写员的声音；或者，我们听到的是否仅仅是抄写与法律文化中常见话语的回声。这些话语仅仅因习惯的力量而被重复，并不一定代表请愿者或抄写员任何一方最内在的心态。（Kelly 2011, 38-9）

书写的约束，往往被用于限制乞讨者的力量，或确保他们的请愿诚实而有理。但也正是这些约束，可以为请愿行为带来某种推动力或优势。我们在第3章已经看到，在都铎时期的英格兰，为控制乞讨与流浪而发放执照，很快催生了伪造执照的行业（在今天看来，这或许是可以预料的）。类似的不光彩的虚假资质使用方式，如今仍见于伦敦那些“挨门敲门”（on the knock）的人：他们逐门逐户，强行兜售质次价高的家居用品。

克拉拉·德弗利格描述了刚果民主共和国金沙萨当代残障乞讨者对这一做法的一系列巧妙变奏，极大地发展了这一策略。这些乞讨者被略带讥

讽地称作“batu basalaka documents”，即“做文件的人”；或借用法语词所带官方气息的反讽力量，称作 documentaires〔文件工作者〕。他们的做法不是直接请求施舍，而是挥舞某种文件，声称这份文件证明他们正在为某个值得称道的特定目的募捐。捐赠者会收到这份文件的一份副本，作为一种收据；这可能意味着，在一定期限内，他们免于再被索取。德弗利格认为，目的是通过把请求或求取的要求塑造成某种交易，削弱它的刺痛。这种交易的权威，不来自传统的道德或宗教义务，而来自一个希望被视为致力于社会福利的世俗社会所特有的抽象分配交易：“乞讨者把自己呈现为一个非政府组织（NGO），他们提供的‘收据’，意在代表乞讨者、捐赠者以及（隐含的）政府之间的一种共识，从而通过模仿国家官僚机构的做法，使乞讨行为合法化”（Devlieger 2018, 456-7）。这些做法显示出一种典型的混合：既转移攻击性，又强化攻击性；德弗利格将其描述为“强力、谈判与表演”的混合（Devlieger 2018, 457）。把乞讨者与捐赠者之间的互惠关系表演出来，固然能削弱那种极具侵入性、单向的个人恳求所带来的冒犯，却也建立起一套期待的框架，反过来允许某种程度的骚扰，使请愿与收取保护费难以区分：“捐赠者支付了应缴之款，作为回报，乞讨者答应一年之内不再打扰他们”

（Devlieger 2018, 465）。文件在把要求重构成一种协商状态的过程中至关重要；在这一状态中，“义务与债务变成了规制事项，允许与捐赠者建立一种在时间上受到规制的关系，把乞讨行为转化为双方都能接受、具有正当性的‘残障税’”（Devlieger 2018, 464）。

戴维·扎雷特指出，印刷在扩大请愿的诉求对象与受众方面发挥了作用：

印刷不仅使读者和签名者更容易接触请愿书，还通过改变其制作的取向，使之面向持续进行的公共辩论及印刷文本的读者，从而改变了请愿书的内容。请愿书成为建构公共舆论、借此影响个人意见的工具。因此，交流方式的变化，对公共舆论作为社会生活中一个名义的以及真实的范畴的“发明”，具有深刻的意义。（Zaret 1996, 1526）

因此，请愿涉及越来越复杂的向他性。请愿旨在获得受请愿者的倾听，但也越来越希望被其他人“旁听”。在这个过程中，它意在让受请愿者明白，自己的回应同样会被那些正在旁听、或留心等待回应的人听到。印刷的请愿书“向匿名的受众、向公众发出呼吁，对他们提供支持不同政

治立场的理由。政治话语现在预设了公众的某种能力：不仅能够理解，还能够对相互竞争的政治主张作出具有规范约束力的判断”（Zaret 1996, 1541）。

随着请愿变得更正式、更依赖中介，它的重点与目的可能发生明显变化。人们可能越来越不确信受请愿的机构会准许请愿，而越来越重视准备与提交请愿所带来的政治凝聚效果。因此，请愿的目的越来越具有自我指涉性，从结果倒旋回准备的过程。请愿的目的，本质上变成了构建、准备和展示请愿这一行为。宪章派组织的庞大请愿，基本上发挥着壮观示威的功能；1842年的请愿书有超过300万人的签名，长达6英里，重6英担，被正式沿街抬送至议会（Pickering 2001, 368）。显然，尽管请愿居于宪章派政治改革运动的中心，人们却很少期待请愿会通过获准而取得成功（Chase 2019, 532-3）。的确，在某种意义上，请愿的效力恰恰依赖于这样一个假设：请愿会落到充耳不闻的人那里。弗朗西斯·普莱斯谈及1811年要求释放激进改革家弗朗西斯·伯德特的请愿时写道：

对很大一批选民来说，下院如何处理请愿书无关紧要……许多人希望下院拒绝它，因为那样就又能召开一次集会。大家最想看到的，是下院发生一场争吵。人人都知道，如果仅就下院本身而言，向它请愿毫无用处……但下院是向人民讲话所能通过或借助的最佳工具，而下院的争吵一旦见诸报端，就肯定会使人民把注意力集中在我们的行动上。（BL Add MSS 27850, p. 218, 转引自 Fraser 1961, 208）

保罗·A. 皮克林也同样得出结论：“对于宪章派来说，请愿首先是民众政治戏剧构作的一部分，其功能与收益发生在议会之外”（Pickering 2001, 378）。马尔科姆·蔡斯也赞同“请愿过程的视觉与道德剧场”所携带的力量（Chase 2019, 546）。

人们常常认为，请愿随着民主程序的巩固，例如选举权的扩大，而逐渐减少；仿佛请愿所发挥的功能，正是人们认为民主制度以更正式、更抽象的方式提供的功能。事实上，请愿的历史表明，它可能拥有一种更大或更普遍的功能：为这些功能开辟道路，从而使请愿本身变得多余；当请愿所要求的本身就是民主权利时，尤其如此。保罗·A. 皮克林指出，在要求投票权或其他代表权的请愿中，例如宪章派请愿或妇女选举权请愿，“在请愿书上签名，是投票的一种对应物，而这种行为本身往往也被视为弥足珍贵”（Pickering 2001, 376）。这使请愿成为一种自我准许的行动：

一种经过正式化、集聚起来的投票权诉求，在请愿自身模仿的投票程序中，将它所追求的东西授予了自身。请愿中这些不断增长的自我指涉形式，类似于我们将在祈祷形式中见到的、从直言说向反身性的转变；它们也解释了，请愿为什么能够构成一种替代性的满足，尤其是在遭到拒绝时，因为受请愿者由此被判定忽视了一次看起来像是民众投票的行动。

请愿以自身为目的的倾向，最有力地体现于人们越来越强调征集签名，即16和17世纪通称的“手迹”（hands）。签名人数似乎为请愿的道德力量提供了一个可以扩展的度量，而可度量性本身又给它增添了一份力量。无论请愿实际成功与否，这种数量化的储备——我把这种可被数量化的性质本身称作“量性”（quantality）（Connor 2016, 20-52）——都会赋予请愿一种无可辩驳的正当感；它又像行军部队的鼓声，让那支部队感受到自身无差别性的力量：大量各不相同的行动者，为共同事业放弃了各自的独特性。这种强调数量积累而非论证完善的做法，是19世纪英国请愿的一个突出特点。人们越来越强调人数必须持续增加；与此同时，在1830和1840年代围绕《谷物法》的请愿中，还出现了反请愿现象，使不同阵营之间产生竞争（Miller 2012, 890-2）。宪章运动的“巨型请愿”（monster petitions）——这个称呼最初无疑是因为其展示（monstration）的规模庞大，而非因为其怪物性（monstrosity）——是通过一种策略实现的：在递交请愿书之前，将不同地方支持同一要求的大量签名汇集在一起（Pickering 2001, 372）。19世纪的请愿，不仅规模庞大，数量也同样惊人：1838至1843年间，也就是宪章派请愿最密集的那些年，共有94,000份不同的请愿书呈交议会（Pickering 2001, 369）。

我们很容易把请愿史看作一种持续而不间断的转变：从自发、不对称的呼吁，转向高度惯例化、双方共享的对话。与其他痛苦或激烈的人际遭遇一样，我们当然会预期，请愿的形式会逐步缓和并疏散请愿的力量。詹姆斯·A. 贾菲在对殖民时期印度请愿活动的考察中，发现的正是这样一种稳定的转移：从“恳求与顺从的修辞”（Jaffe 2019, 595），转向“程序性、或诉讼程序性正义的语言”（Jaffe 2019, 589）。他得出结论，到19世纪中叶，请愿已经“系统化和官僚化”，并且“几乎完全剥除了服从与

敬顺的语言”；这意味着，“到了世纪中叶，请愿的惯用语言几乎已经消失，让位于现代官僚话语”（Jaffe 2019, 592）。

但事实上，更好的理解是：请愿史是在两者之间不稳定地摆动。一端是不对称、自我开创、自我立法的呼吁；另一端则是经过协商的、对称的对话，其中请愿者与受请愿者的需要和利益紧紧扣合。正如集体请愿在19世纪逐步趋向政治示威的状态，自20世纪起，示威也许已经取代了请愿。看起来，这个过程似乎消除了残留在请愿中的最后一点悲情痕迹，恳求完全让位于坚定而抗争性的要求表达。（“我们要什么？”；“我们什么时候要？”）不过，弱势的效力被证明难以彻底弃绝；请愿的成分仍然存续，并在示威的戏剧表演中不断复活。

首先就是戏剧性本身这一事实。示威参与者作为一支势不可挡的行进大军的一部分，很可能由此获得巨大的力量与决心感；即使示威在规范上其实应当是和平的（这一规范并非总被遵守），它们也正是通过展示自己正在被展示，来控制自身的攻击性。示威者置身于公众评判的目光之下，就像与他们共享城市街道的乞讨者一样。参与 demonstration 或 manifestation〔示威、显现〕的人，所彰显的事物之一，就是自己不得不采取这一公开行动的强迫性：面对某个迫切的事由，他们选择放弃选择，并决心表明自己无法忍受或忽视这一事由。示威的集体性本身，就是一种强制性的展示，展示每位成员如何被其所面对的事由迫使加入集体，以及他们如何选择让自己不得不被迫加入示威。示威和请愿一样，经常伴随罢工；而示威确实展示了罢工中那种勤勤恳恳、忙忙碌碌地无所作为的狂欢逻辑（Connor 2019, 110-12）。当示威引发警察或安全部门的反应时，示威者的行为——或者更确切地说，他们趋向于那种消极不动、以至必须被拖进警车的状态——往往似乎意在展示自己面对暴行时的无助，而不是协调一致的力量；由此表明，示威者不仅有所要求，而且有所委屈，后者增强了前者。当正当性的施演能够借用并调动悲情的力量时，它总会有力得多。

躺在施工或拆迁车辆行进路线上的姿态，让人想起某些乞讨者有时仿佛刻意将自己置于可能被人踩踏的危险之中的方式。在孟买及印度其他城市，赤贫者常在大白天睡在人行道中央；不过，这部分也是因为，对他们来说，睡在人群以外的地方过于危险。那些参加静坐、躺卧抗议以及其他扰乱性占用社会空间的人，模仿的是乞讨者公然退出城市生活有目的的忙

碌；当这些行动旨在阻碍交通流动时，尤其如此。把自己锁在树木或栏杆上，或者用强力胶将自己粘在人行道上的示威者，同样是在展示自己的无行动能力，展示自己对无从选择的选择，而不是展示自己坚守原地的抗争决心。

裸体是带有命令性的脆弱的一个有趣例子，而且与乞讨者展示贫困有着特别密切的类比。正如我们已经看到的，公开的半裸是16和17世纪“疯人院汤姆”（Tom o’ Bedlam）乞讨者的一项公认特征。2019年4月，“反抗灭绝”（Extinction Rebellion）组织的抗议者在下议院就英国脱离欧盟进行辩论时，在公众旁听席上脱去衣服。《卫报》报道，其中一位抗议者马克·奥夫兰明确说出了其逻辑：“‘通过在议会脱衣，我们把自己置于极其脆弱的境地，凸显所有人在面对环境和社会崩溃时共同具有的脆弱性’”（Elgot 2019）。这种对意义与方法冷静而理智的阐释，在施演层面上，与它所说明的行动并不协调。原因在于，这一行动可以被看作——或者至少意在被看作——一种以身体论证论证之无用的行为；一种身体的摆出，既重复又取代言语的“提出”（pro-posing），因而通过剥去自身通常理性手段的外衣来获得力量。在一个被认为专门用于理性辩论的议事厅的旁听席中，这样的示威具有格外的力量。用《卫报》所引那种头脑清醒的说明，将这一行动从非理性中拯救出来，就在象征意义上把它重新带回辩论的逻辑；它重新确认自己与这种逻辑之间是一种请愿的、而非对抗的关系。

女性抗议者的裸体，例如“暴动小猫”（Pussy Riot）等团体的做法，似乎被认为特别有效，因为这意味着主动承受“物化”的性展示所带来的危险，而这种危险在女性身上更有可能出现。这样，裸体者的脆弱性，便叠加上了更为特定的一种暴露：暴露于带有性欲或掠夺性的目光之下，而女性，至少是年轻貌美的女性，通常可以预期会遭遇这种目光。“荡妇游行”（Slutwalks）等示威中自我肯定式的自我暴露，就是一个特别鲜明的例子。在这些示威中，女性穿着挑逗性的衣服，意在通过模仿来抵消把女性漫画化为性对象的做法；她们以攻击性地反转弱势展示的方式主张力量，借此使那个投射羞辱目光的人感到羞耻。

示威图像体系的其他方面，似乎同样旨在弱化、甚至贬低示威者，而不仅仅是炫示力量。儿童和动物经常出现在示威中，作为天真、无心机的脆弱性的标志，就像它们也是乞讨展示的支柱一样。2019年10月，“反

抗灭绝”在谷歌伦敦总部前举行的一次示威，采用了集体哺乳抗议的形式：母亲们坐下来给婴儿喂奶，以此展示未能避免的气候变化对后代构成的威胁。

示威者的口号当然可以犀利而诙谐；但示威的喜剧性似乎意在提供某种娱乐，这一事实本身，就让人想到街头艺人、哑剧演员或街舞者那种争取旁观者注意与同情的伪交换。示威的狂欢服饰和举止，有时含有刻意扮丑的成分。示威者携带的临时制作、自己动手做的标牌与横幅，同乞讨者展示的纸板标语之间，有一种鲜明的呼应；二者都是贫乏的凭据。更强势地争夺公众注意或公共领地的行动，例如足球支持者或教派游行者的行动，很少允许自身流露出这样的无助或不足。无论是示威者，还是展示自身穷困的乞讨者，标牌的业余气质都可能成为一种保证，担保其信息的真诚与自发性无法被证伪。示威者也常常刻意将自己从属于标语承载者的处境戏剧化：他们在横幅下行进，或高举标语牌；标语牌抬高了信息，却压低了他们自身。这种戏剧化最令人瞩目的形式，见于1968年孟菲斯的罢工环卫工人。他们身挂前后两块广告牌游行，上面印着既大胆又令人怜悯的口号“我是一个人”（I AM A MAN）；其效果却是把佩戴者降为一连串匿名个体，削弱了他们抗争性的宣言。当然，示威通常喧闹不休，代表着通过占有性的玷污来占据空间的尝试，这正是米歇尔·塞尔在《私有之恶》（*Le mal propre*）（2012）中分析过的。但示威也能够对此作出悲情式的变奏：静默守夜中自愿的自我克制，用堵嘴来表示声音被忽视，或者反核与环保示威中精心安排的“集体卧尸”（die-ins）。2019年香港抗议期间，一名女性的眼睛被警察发射的布袋弹击伤，她很快成为抗议者自我认同的象征；他们戴上绷带和眼罩，高喊“以眼还眼”（Kilpatrick 2019）。

示威或许已经在很大程度上取代了请愿，但它们继续运用并拓展请愿的感官与身体修辞；在这种修辞中，无力的逻辑与力量的逻辑通过反转彼此增强。示威之所以取代请愿，是因为在越来越由各种大众媒介，以及社交媒体那种悖论性地经大众媒介传播的狭隘地方性所支配的社会中，展示的力量日益增强。但是，无论孤独赤贫者的请求，与满怀委屈的群众有组织的游行，看起来多么不同，它们都借助了寄托于悲情之中的神话力量：一个人被剥夺了一切，唯独保留着将自己的痛苦施加给他人的力量；以及由此仅凭自身痛苦便可提出的诉求。

第5章 祈祷

请求最熟悉、最普遍的形式，就是祈祷。可以理解，关于祈祷的大多数神学和哲学文献，都致力于设法调和这一实践与对一位公正而慈悲的上帝的信仰。简单说来，既然应当把上帝视为无限公正的，那么很难看出，人们究竟能指望祈求式祷告具有怎样的影响或效力。要么，请求者无论如何都会得到所求之物；要么，在一个由全知全能的上帝构造的世界里，他们不会得到，因为所求之物事实上有害，或是出于其他不可测的原因。两种情况下，都很难认真认为祈祷能对此产生任何影响。鉴于祈祷实践，尤其是它的祈求形式，会引发如此众多而又如此邪异棘手的悖论，这方面无疑有大量思考要做。确实，人们很容易得出结论：祈祷实践是正统神性观念之恶魔性质的最有力证明；这在字面意义上成立，因为它把某种恶魔般的干扰引入宗教生活最根本的行动与关系之中。它所造成的上帝观念，要么把上帝视为反复无常的暴君，会受到人类式的奉承与甜言蜜语左右；要么把他视为恶意的骗子，决意说服自己的造物，对于已经拥有或可能得到的一切，始终保持祈求的状态，尽管不提出请求似乎也不会带来任何可衡量的负面后果。

不过，这样的不安只有对有神论者才具有形而上的重要性，尽管它们在哲学上往往也能让旁观者着迷。因此，我在这里不会过多纠缠这些问题。但如果从适当的斜角来看，这些形而上曲折的现象学，却能很好地揭示祈祷观念所带来的心理、情感以及求知激情方面的刺激。对我来说，重要的似乎不是祈祷，而是祈祷对于如此众多的人所具有的重要性，乃至不可或缺性。

祈祷构造着许多宗教信徒的日常经验，而且在逐渐放弃信仰的人身上，它可能是最后才消失的宗教行为形式。同样，它也可能是在没有其他

任何宗教承诺的情况下，最有可能仍被坚持的一种宗教实践。很难想象，一种没有任何祈祷行为或相应仪式奉行的宗教，会意味着什么。那些完全献身于宗教生活的人，可能会努力让祈祷成为自己生活中居于首位的活动，而非偶尔或间歇的活动，使生活越来越与祈祷同一。中世纪世界的修道院制度，在世俗权力与祈祷被假定具有的精神力量之间，铸造了紧密的联系；或者，说它与这一假定的力量相联系，也是一回事。修道院在其中发挥着许愿工厂的作用，构成了一位研究加洛林王朝修道制度的历史学家所谓“名副其实的祈祷动力站”（de Jong 1995, 651）。祈祷对宗教如此核心，以至于我在这里要允许自己提出一个设想，但不打算追究其全部含义：我们所谓的宗教，其存在或许是为了创造祈祷的条件，而并非祈祷只是为宗教服务。

奥古斯特·萨巴蒂埃在1897年把祈祷称作“行动中的宗教”，将其描述为：“不是空洞地发出词语，不是重复某些神圣公式，而是灵魂的运动；灵魂使自身与那神秘的力量建立个人关系和接触，甚至在能为它命名之前，就已感受到它的存在”（Sabatier 1902, 28）。因此，“一部祈祷史将是人类宗教发展的最佳历史”（Sabatier 1902, 28）。一种宗教，如果没有祈祷所提供的、假定能够发生的相通与言说行为，也没有把祈祷关系演示出来的仪式，就不过是一套略显古怪的物理和道德理论。马塞尔·莫斯同意：“祈祷的演化，部分就是宗教本身的演化”（Mauss 2003, 23）。他接着提出一个颇有说服力、却并不完全令人舒坦的看法：祈祷的活力，从模糊而简陋的形式开始，最终“侵占整个仪式体系”，事实上可能是一种寄生性蔓生的活力：“祈祷就是那棵奇异的树，它在其他树木的阴影下生长，最终却用自己广阔的枝干将它们窒息”（Mauss 2003, 23）。

祈求式祷告，或“请问能不能让我得到”的祷告，只是面向一位或多位神明的仪式性言语的一种形式。显然，祈祷也可以服务于召请、崇敬、礼拜、禳抚、赎罪及表达感恩的目的，或者与这些目的紧密相连。因为我在这里关注的是请求的各种形式，所以我主要只讨论可以被视作请求的祈祷形式。不过，尽管我的论证无需取决于这一问题的成败，我认为，通常与请求区分开来的大多数祈祷行为，实际上都可以被理解为请求的预防性形式或辅助形式。例如，它们可能包含禳抚的工作，总体上促成神明的善意，并确保安宁。请求可以构成禳抚的一部分，例如乞求宽恕；但更通常

的是，褻抚作为一种辅助功能，用以减轻请求可能构成的冒犯。因此，褻抚预设了被言说者——无论是否为神明——原先或潜在地处于愤怒或敌意之中。受到褻抚者，由此更有可能积极回应祈求式的呼吁。褻抚旨在保存或恢复先前的状态；请求旨在改变关系。事实上，尽管褻抚属于请求的方式而非内容，它却往往十分物质化。礼物常常是请求的前奏。所以，人们先带花为迟到道歉，然后再提出自己的性请求。耐人寻味的是，褻抚往往比请求更依赖魔法式的机械程序。这样做的目的，也许是把提出请求的过程机械化，使它风险更小、更容易成功——准确地说，使自己的请求更加吉利顺遂。

即使在没有明显或明确谋求利益的情况下，召请、崇敬、赞美与感恩，也都会将祈祷者置于同强大神明的请求关系之中。因为赞美或颂扬的祷告，必须应对附着于一切请求或祈求的一种尴尬：它们涉及一种亲密的靠近，因此往往会包含或暗示一个许可请求，允许自己继续下去；或者，为自己在这样放肆的行动中率先迈步，作出一种开脱式的道歉：“我可以问一下吗？”“您介意我……吗？”“请原谅，不过……”。因为，正如请求的情况一样，一个有死的造物，无论以什么方式向全能全知的创造者言说，都难免带有一丝无礼或越界。扬声赞美主的人，确实可能被怀疑在这个过程中抬高自己；这种让自己悬浮升起的行动，必须寻求某种减责的理由。

此外，还可以持有这样一种看法：每一次祈祷，作为祈祷，都必须采用某些手段，防范如下可能性——它恰恰在把创造者理解为可以向其言说的对象时，将他贬低到木偶般荒谬的地步。祈祷性言说这一事实中隐含的危险，或许能够部分解释，各种中介与代祷何以发挥作用：无论是物质性的（还愿物、念珠、塑像），还是广义上属灵的（圣徒、精灵、天使）。所有这些“ora pro nobis〔请为我们祈祷〕”的恳求，都围绕着这种言说可能构成的威胁颜面的行动，筑起护栏。拉丁语 orare 既指辩论、陈述案情，也指恳求、央求：祈祷必须把自己保持在央求这一端，以免变成法庭演说，或清唱剧（oratorio）。赞美祷告本身所包含的僭越，就需要由隐含的请求加以缓和。

即使只是为了礼拜，向神明言说也包含一种内在的许可请求；与之相伴的，还有一种更抽象的征求，存在于任何言说之中：要求被言说者亲自临在或给予注意。这可以被理解为祈祷的向他性；address〔言说、致

辞〕的首要含义，是使人站起，或使其到达所需的位置。本章所展开的论证，依赖这样一个假定：任何向不在场对象的言说，都必须在其结构上，作为发言的条件，不论内容为何，包含对那个对象的召请或唤其注意。每一个呼格都是一次召请，每一次呼唤都是召入与召唤。“喂，你”所带的不恭，隐含于任何这样的召请之中；这是祈祷、或祈祷者应当对此足够怯怯、为自己的冒失咩咩地道歉的另一个理由。

无论如何，即便这一论证不能贯彻，即便人们仍然坚持，祈祷可以用于与求取事物本质不同的目的，祈求式祷告仍被认为是最常见、最具代表性的祈祷形式。这似乎得到如下事实的证实：当 prayer〔祈祷、恳请〕用于非神圣的交流时，它似乎总发生在包含某种请求的情形中，哪怕只是温和或预防性的请求。当人们在非宗教情境中提到 prayer，例如常用“pray”或“pray you”来表示“please〔请〕”，它似乎总暗示着一种有所求的祈祷，或者至少是为了某种目的的祈祷。

施演

然而，无论内容或意图如何，一切形式的祈祷都必须被视为施为性的：它们是说出什么便做成什么、又说出自己正在做什么的交流行为。祈祷必定是一种行动的施演，例如请求、赞美、悔罪等等，而不是对某种事态的描述。通常你不会同一位神明寒暄，向他通报你的羽扇豆长势，或提出自己对气候变化的看法。事实上，祈祷具有双重的施为性。祈祷，就是施行有所祈求的行动；但也是把这一施行行为本身表演出来。这种断续的双重焦点，其实是施为行为相当常见的特征。如果我为某事表示感谢，我就只是施行了所谓感谢的行动。但这一行动的一部分，是把它框定成一种可辨认的表演：我费心展示自己正在费心做这件事。每当我说“谢谢你”，我便由此施行了感谢的行动，除非我恰好是在引用、讨论或“提及”“谢谢你”这个短语。但在某些情形下，我总可以程度不一地，在感谢这一言语行为上加上足够的歌舞作态，为它披上社会性的引号，仿佛模仿舞台上的演员会如何表演这一行动。在这个意义上，J.L. 奥斯汀关于严肃性必须是施为行为之条件的原则，可能需要修正；按照这一原则，“施为性话语……若由舞台上的演员说出，或被写进诗中，或在独白中说出，就会以一种特殊方式变得空洞或无效”（Austin 1962, 22）。

然而，奥斯汀自己的措辞，实际上也许正能提供我们作出这种修正所需的东西。施为行为看起来“空洞或无效”的那种特殊方式，同时也是许多庄严化行为所依赖的回声或共鸣原则；它附着于许多这样的行为，例如“如此”“在此”，或仅仅“这里”这样的反身性公式，正如“这粗浅的魔法／我在此放弃”（Shakespeare 2011, 1091）。任何形式化都能造成施演的这种加倍。如果我警告你，上班迟到已越来越成了你的习惯，我可能只是通过言语施行所谓“警告”的行动。但如果我是你的雇主，或其代表，并就你持续迟到向你发出一份“正式警告”，我就不只是在做警告这件事；我是在以明确标识它为警告的方式，把它演示出来。因此，我说的不仅是“我警告你”，还有“请仔细注意，这是一次警告，而且这次当下的行动，能够、也可能在未来某个时刻，被视为一次有效的警告施行”。这种情况下，我是在施演施演这一行为。祈祷在这方面或许并非完全独一无二，但它也许特殊之处就在于，这种双重标识似乎始终是它的一项特征。乔治奥·阿甘本把这类施为行为与立誓联系起来：当一个人说“我发誓”，随后提出某项断言时，“施为行为以一种自我指涉的关系，取代言语与事实之间的指称关系；它使后者失效，并将自己呈现为决定性的事实”（Agamben 2010, 55）。祈祷远远超出了简单的请求行为（其实它终究并不那么简单，本书还会不断尝试说明）；如果只是请求，直接求取某物也就足够了。祈祷还施行一种补充行动：展示、并在展示中断言某种充满希望的信念，信赖请求行为那自我指涉的效力。

祈祷的施演几乎总是通过词语进行。关于祈祷，这听起来或许是显而易见得令人泄气的说法；但祈祷化为言语这一事实极为重要。因为祈祷施演的，不只是愿望的力量，而是愿望一旦以某些方式表达出来后所具有的特殊力量。祈祷是最重要的方式之一，人们通过它反复假定表达的力量，从而保障这种力量。手势与姿态在祈祷中的象征意义当然非常重大，但它们的作用，在于使身体成为一个被语言化的对象，而不是削弱词语的工作。的确，赋予祈祷的力量，超出了单纯工具的力量：正如立誓所构成的“真言”（veridiction）行为（Agamben 2010, 57），祈祷包含对语言之于人类主体的构成性力量的承认与更新。阿甘本解释说，人类语言相对于其他物种语言的特殊性，在于：“在生物中，唯独人并不满足于把语言作为被赋予的众多能力之一来获取，而是把语言变成自己特有的潜能；也就是说，人把自身的本性押在了语言之中”（Agamben 2010, 68）。

这不仅发生在立誓行为中——巧合的是，立誓总需要某种请求，或召请某种外在保证或力量——也在祈祷的请求中运作。

诚然，誓言与祈祷表面上似乎相反。在誓言中，人试图通过断言的行动驱除不确定；在祈祷中，人通过请求的行动承认并居于不确定之中。但二者通过它们的施为性质相互联系。在誓言中，人借助中介确立自己的权威（“我以全能上帝之名起誓”）；在祈祷中，人为自己的言语权威建立一种中介（“全能的上帝，我恳求你”）。因此，誓言与祈祷，通过施演对语言的根本依赖而相联系；这种依赖是人性、或人性所是的第二天性的本质部分。与允诺这种只有语言才允许的自我束缚形式一样，祈求式祷告依赖语言；无论立誓还是发出祈祷，对语言的依赖都通过施演获得仪式性的确认。祈求式祷告打开问题，誓言关闭问题，二者只是表面上相反，因为它们都是语言所特有的根本条件的变体：能够将自身存在置于风险之中。不仅许多祈祷本身就是誓愿，而且如我们稍后将会听到的，许多祈祷形式，或许尤其是基督教祈祷，都包含提醒上帝的内容：提醒他先前答应过倾听信众的祈祷，而他让我们答应记住这个诺言。

郑重恳求

祈祷的呼吁与誓言的断言，通常都依赖命名的力量；命名能够施行要求，要求上帝与人都信守承诺。乞求、恳求或央告，总是一种 *adjure* [郑重恳求、誓命]，意指呼吁立誓或履行誓言。乞求行为表达了一种不利状态，但它也总是假定存在某种资产或优势，凭借它，人便有资格提出呼吁。这里的“假定”（*assuming*）既意味着把某物视作“理所当然”——正如我们有时意味深长地说的“*for granted* [当作已获准的]”——也意味着承担、纳入自身，就像承担某种角色。求取、恳求或请愿的人，正是通过、或凭借这种假定来行动。因此，人总是以某种第三种状态或实体的名义乞求，或通过对其召请来乞求；它介于恳求与受恳求者之间。这可以是一位神明——“以上帝之名”——也可以是一种被神化的抽象观念——“看在慈悲的分上”。许多恳求都明确或隐含地以这样的方式唤起或召请，呼求或召入辅助性的证据或帮助。

许多魔法程序都包含召请性的请求，命令超自然或冥界的实体提供援助，用于保护、攻击，或实现积极及消极的愿望。有时，请求本身就采取

召请形式：通过对第三方的仪式性召请，以某种方式向受请求者言说，使其顺从所提要求——“凭着一切神圣之物，我恳求你”；“以法律之名，我命令你”。这样的召请可能集中于说出神明或恶魔的名字。但召请也可能在更直接的请求中发挥作用，只要它们包含我们所谓的“呼吁”

(appeals)；呼吁牵涉或召唤命名的力量（召请的力量，在其对力量的召请中，始终是虚拟式的）。

呼吁与郑重恳求的情形是平行的。当人呼吁时，是以对话者所拥有的名字、或其所受称谓的名义呼求对方，借助其可被呼唤的性质来召请他。祈祷极常以这样的呼格开头：“我们的父”“全能的上帝”“噢，主啊”“万古不变的磐石”；这清通了渠道，并召唤被言说者，或唤起其注意。呼格“O〔噢〕”承担着祈祷言说力量中的很大一部分。言说并不一定需要这个先行的呼词，《主祷文》的开头已说明这一点；但它在英语祈祷中很常见。甚至在可能随后的具体称号出现之前，这一开场的“O”感叹就传达了一种预备性的崇扬，施演出一种半言语的赞美或祈求姿态。祈祷中呼格的“O”，在拼写上通常以两种方式区别于这个词更口语化的其他用法。第一，呼格形式很少拼作“oh”。第二，呼格“O”通常大写，仿佛要暗示它与随后可能出现的大写称谓之间存在语法上的一致——“O Heavenly Father〔噢，天父〕”。这种对“O”的敬意性抬升，其效果在于把某种仪式权威灌注进言说行为本身。

尽管呼格十分常见，却很难从语法上加以说明。有些语言，例如拉丁语，在屈折系统中将其作为一个格；另一些语言则通过韵律变化来表示它。但呼格与其他语法格不同，后者表明动词在句子中的功能，而呼格则表明它所属的整个话语的姿态或方向。这使呼格成为某种“离群格”：它既属于、又不属于它所运作的语言的语法系统（Daniel and Spencer 2008）。〔译注：原文此处作“动词在句子中的功能”，照录其说法。〕

请求的呼唤性，尤其是在祈祷形式中，也许可以看作我在别处称为“泛声现象”（panophonia）的对应物；所谓泛声现象，是在没有可见行动者的情况下听到声音的普遍倾向（Connor 2012）。听见声音，假定了某些缺席但有意图的主体，能够以声音向我们言说；祈祷则假定了某些缺席却可能留意的主体，能够被我们以呼格言说。在一种“听—说”形式

中，说是某种赋灵式的听的产物；在另一种中，听是某种说的产物：祈祷把它所呼求、所依赖的倾听之耳，召唤到存在之中。

呼格既用于向人言说，也用于召请。这在祈祷中是一个突出的区别，因为祈祷的诉求对象，通常按定义就不是可见地在场的。我们向一个已经在那里的对话者言说；我们召请一个在别处的人，或者至少其注意力另有所属，因而尚未完全处于能够成为对话者的位置。但祈祷在召请式言说中，一厢情愿地把这两种可能压缩在一起。这种召请总有冒犯的危险，因为言说包含指令性的力量；如我们所见，它的早期含义包括使之直立（例如修整石块），以及使之改正，因此 address〔言说〕与 redress〔纠正、补救〕十分接近。向人言说，就是促使潜在的对象振作、整顿自身。这种潜在的冒犯，在此类召请精心安排的顺从中得到中和。当然，为召请被言说者，人必须先向其言说，否则对方就不知道被召请的是自己（他说的是玛丽，还是玛格丽特？）；所以，召请必须构成一种通向言说的探索性前奏。但这种前言说，其实是一切构成正式要求或呼吁的呼格的特征。因为人呼唤对象，不仅是为表明对方就是被言说者（“约翰，能把盐递给我吗？”），也是为了把他召入某种特定状态：负责任地留意；而对方也必须被期待服从这一状态。这解释了，在本来十分普通的交谈过程中，人们为何会紧张地反复使用尊敬的呼格形式（“恳请大人宽恕”“陛下当然是说无关紧要”）。这些形式通过提醒被言说者：人们并非向其个人说话，而是向其当下所履行职务的化身说话，从而防范过分亲昵的风险。

因此，人借助呼唤本身的力量，借助对话者能够被其名字呼唤的能力，来认证并强化自己的呼吁。人从字面上向对话者的名字或称谓呼吁，即向其“可呼唤性”呼吁；因而也是“以命名之名”、以可命名性之名，一边向它们致敬，一边利用它们。当人郑重恳求时，就是召唤另一人立誓，正如召唤陪审员；从词源上说，陪审员是 iuratus，即被召唤立誓的人。呼吁未必涉及他人实际的名字，而是涉及他们拥有名字这一事实：他们可以凭此被呼唤，而且应当希望捍卫这个名字的名誉。被点名者由此被提醒，拥有名字意味着能够被点名，因而能够被要求有所作为。主体之所以有名字，是为了让他们服从命名，服从必须不负其名的要求。也许所有请求都是隐含的呼吁，因为它们试图以请求者幻想的力量，或以请求装置本身所体现的幻想性力量与幻想的力量，捕获或召现被言说者。向某人呼吁，就是要求他同意被召入这个投射与期待的圈子。呼吁，就是以某人名

字的名义，要求他承认称呼的力量；并在此过程中——这正是请求那夸大的诱惑——邀请他为自己赢得声名。向某人言说，就是让他在言说安排给他的位置上站起来。正如宣布意味着宣布自己有宣布的权利，请求也就是召唤请求情境的效力。同样，郑重恳求未必、通常也不会要求他人立誓或履行誓言，但它总是在这样一个假定中施行，或“以这一假定之名”施行：对方能够立誓或履行誓言。

这种呼吁，实质上诉诸参与语言这一事实，诉诸对这样一种状态所作的特定承诺：受语言约束、可被语言约束，或听从语言支配。人类受语言束缚这一普遍处境，既是一种服从，也是一种力量；对它的召请、或召入，是通过一种既假定又暗指这种束缚的话语施行的。宣言在其所宣布的事实背后及旁边，宣布说话者有权发表宣言；有时还以开创性的方式这样做，正如雅克·德里达对美国《独立宣言》的分析所示（Derrida 2002）。同样，一次郑重恳求，在所要求的具体事物背后及旁边，把其对象拉向可被郑重恳求的状态，拉向能够被要求以名誉作保证的状态。因此，这种誓请（*adjuring*）常常也是一种召现（*conjuring*）：它通过、也许最终出自的，不外乎语言本身的生产力量，但也绝不亚于这种力量。

iuratus，即陪审员，被郑重要求立誓、或被带到必须立誓之处的人，是立誓的主体；这里有那种熟悉的双重含义：既是受制者，又是主体。她以自由的行动立誓，没有任何人能够替她行动。但立誓，就是让自己服从一种约束性的力量，一种自己同时施加又同时服从的力量。因此，把人引向或敦促人进入这种状态，就是参与这一主张与服从的双重性。人承认能够如此约束自身者的主权，赋予她这种不可剥夺的选择自由；但与此同时，只有当她承担起这种主权式的自我服从实践时，人们才承认她的主权。基督教祈祷尤其如此；它从犹太教继承了一种奇特而不恭的意愿，愿意提醒全能者：他受到某项契约条款的约束，而他先前曾自由地使自己服从该契约：

万军之耶和华、以色列的神啊，因你启示你的仆人，说：“我必为你建立家室”，所以你的仆人心中才有勇气向你作这祷告。28 主耶和华啊，你就是那位神，你的话是真实的，你也应许将这美事赐给你的仆人。29 现在求你乐意赐福给仆人的家，使它永远在你面前长存；主耶和华啊，因为这是你亲口所说的。愿你仆人的家因你的福永远蒙福。，留心祈祷。（《撒母耳记下》7.27-9）〔译注：原文引文末尾

带有“., to be attentive to prayer.”这一异常衔接, 予以保留译出。〕

adjuring〔郑重恳求、誓命〕与 abjuring〔宣誓放弃〕在发音上非常接近, 偶尔会引起混淆。而且, 尽管 abjuring 看起来可能是 adjuring 的反面, 二者确实有相当重要的共同点。abjure 不只是抛弃或放弃。abjure 是以誓言弃绝, 而 adjure 是召入誓言, 或召人立誓。abjuration 是对弃绝的正式宣布; 在其最早的含义中, 是撤回或背弃先前所立的誓。宣誓弃绝与否认承诺相会: 收回已经许诺或奉献的东西, 而这本身也可能构成一种许诺。

虔敬与奉献

祈祷是虔敬性的 (devotional), 或者更广义地说, 是所谓许愿性的 (votive)。一开始, 甚至思索良久之后, 奉献 (devotion) 与请求究竟有何关系, 也可能并不明显。它们甚至可能看起来相反: 在奉献中, 人赠予礼物, 或者把自身作为礼物赠予; 在请求中, 人寻求或恳求利益。英语 vow〔誓愿〕与 avow〔公开承认〕源自 votive, 而 votive 又源自 voveo 的过去分词, 意为许诺、承诺或奉献。但这种许诺, 实际上通常是一种请求性交换的一部分。F.E.J. 瓦尔皮的《拉丁语词源词典》把 voveo 定义为: “祈求某物, 同时许愿为了获得它而做某事” (Valpy 1828, 521)。阿尔弗雷德·埃尔努与阿尔弗雷德·梅耶同意, votum 的首要含义是 “promesse ou offrande solennelle faite aux dieux, en échange d’ une faveur demandée ou accordée”, 即“向诸神作出的许诺或庄严献礼, 交换所求或已获的恩惠”; 这使该词进一步被用来表示 “souhait exprimé, désir”, 即“表达出来的愿望、欲求”

(Ernout and Meillet 2001, 753)。这也说明了 vote〔投票〕一词从同一词根派生而来的道理。将给予与预期的接受更根本地联系在一起的, 是欲望; 更具体地说, 是表达欲望的快乐。我们不妨大胆说, 欲望一旦表达出来, 就总有一部分是在预先施演它的满足。自我确认式施演的快乐, 本身就是一种魔法般的礼物: 一份把自身给予自身的礼物; 或者, 用那句意味深长的当代说法, 就是“一份不断送来馈赠的礼物”。人们可以在为某事投票的行动中, 看出一种许愿; 在其中, 愿望的表达, 也是一种为实现自身而对其作出的许诺或奉献。在虔敬及更一般的许愿行动中, 人为自

己的请求投票，由此在想象中，用信用卡公司的说法，“预先批准”自己的请求。

归根结底，礼拜的祈祷与请求的祈祷，可以通过它们共同构成的交换关系而被视为同一类。不足为奇，大多数由宗教信仰的信徒从内部提出的祈祷说明，都试图削弱或否认祈祷可能构成任何协商的观念。但大多数努力断言祈祷纯然无偿性的尝试，本身也只是交易惯例的一部分，旨在把纯粹馈赠和纯粹交易带入交换的不纯之中。马塞尔·莫斯后来写出了交换人类学中最有影响力的著作，而他竟以一篇论祈祷的博士论文开始其学术生涯——我已经引用过那篇论文——这令人愉快地并不意外。斯蒂芬妮·克拉克虽然聚焦于盎格鲁—撒克逊英格兰的祈祷观念，但她务实的断言无疑表述了一项适用范围更广的原则：“如同礼物，祈祷不可避免地是经济性的”（Clark 2018, 274）。

人倾向于高估自己索求性言语的力量，这也许可以从以下事实看出来：获得接见或被人倾听，往往被等同于实现愿望，而不仅仅是有机会把愿望表达出来。我们多少次听到，人们说拒绝请求或要求的官员与政府“没有在听”，或没有听到我们所说的话，仿佛一个人若真正听见请求，就不可能不准许它？人们常注意到，obedience〔服从〕（拉丁语 ob + audire）与 audience〔倾听、接见〕彼此呼应；这种呼应也许在一种夸大的期待中发挥作用：被听见本身就是、或应当就是被服从。

祈求关系远远超出宗教实践，或者更恰当地说，把宗教实践扩展进了许多其他经验领域。我写下这些话，就像我几乎所有写作一样，以一种许愿的方式进行：我把自己交给写作，希望由此获得回报，获得快乐、他人的尊重，或其他某种收益。将注意力奉献给自己的写作对象，使写作成为一种献礼；在其中，我同时要求它——恳请并命令它——偿还我。我在一天中某个特定时段写作最为愉快；对我来说（如同许多人一样），就是清晨。我很想认为，自己正乘着大多数人醒来后经历的皮质醇激增的浪潮，而在许多情况下，兴奋剂咖啡因的效果，或仅仅早餐所带来的类似药物作用的欣悦，又加强了这种激增。当我向任何正在占据我注意力的主题献上晨祷，向自己的奉献作出许诺，确认自己相信自己的信念足以带来与对象相称的许愿式专注时，这种药理性的增强无疑有所助益。在那些被称作“创造性”作家的人那里——有时这个称呼主要出自他们自己——这种许愿式的反身性可能更强烈。他们以自恋式的信念，相信自己能够从看似虚

无之中编造事物；这种信念所包含的失灵或自恋退潮的风险，想必比我这种写作大得多。我的写作满足于仅仅、却可靠地谈论自身以外的事物。但奉献的热忱，无疑部分来自一个隐秘而令人狂喜的念头：可以借此迫使自己的神明就范。浪漫崇拜的对象，尤其当这种崇拜并非其所求或得不到回应时——例如接受崇拜行动或表达的名人——都知道，这些行动中的索求回报或回应，会带有多么可怕的命令性。

祈祷是一种尽责且习惯性的行动，但义务与习惯可以充当更原初满足形式的遮蔽物或替代。为了理解祈祷行为的力量，我们不应回避探问它提供了哪些满足。这种满足很大一部分，可能只是来自它所赋予的焦虑缓解与安全感增强。祈祷是一种机械性的行动，仅这一事实显然就带有某种保守的安心感：如同致醉剂或抗生素，即使你心不在焉，它也能在一定程度上生效。这种安心感，可能依赖于每一种社会组织形式中必然存在的抑制与潜在自责的背景。害怕惩罚或报应的人，甚至觉得自己理应受罚的人，也许能从如下事实中找到某种慰藉：祈祷似乎提供了一种弥补过错的方法；再加上确信自己没有疏忽、已经采用了这一方法，慰藉就会加倍。作为净化性告解的手段，祈祷似乎能够提供一种魔法般的救赎能力。

正如我已经指出的，可以直接接近一位神明、或类似全能力量以获得补救的想法，会带来安心（神明的形象通常是人们在幻想中赋予它的力量的顺从仆人）；但这种安心可能不得不应对一种怀疑：人察觉到通过祈祷要求满足的欲望所包含的自我中心，因而怀疑，这样接近全能者实际上可能被视为傲慢的冒犯。正因如此，祈祷往往被理解为虔信者的义务，而不太被理解为有需要者的资源。许多宗教都规定定期祈祷，而这种要求或许没有哪里比基督教经文与教义中更为强烈。《古兰经》也让真主向信众提出这样的祈祷要求：“我确是真主；除我之外，绝无应受崇拜者。你当崇拜我，当谨守拜功，以便记念我”（Qu'uran 20.14, 2015, 196）。祈祷是上帝所要求的，这一观念很可能极大地减轻了请求的僭越所带来的焦虑。例如，索伦·克尔凯郭尔在1848年的一则日记中表述道：“一个人祈祷得越多，就越确信自己最后的安慰在于：上帝命令我们应当祈祷；因为上帝如此无限，许多时候，一个人无论多么想祈祷，都几乎不敢这样做”（Kierkegaard 1967-78, 3.3427）。所以，即使祈祷包含请求，它也可能包裹着另一项请求：请求进入祈祷行为本身所需要的力量与信念。因

此，通过祈祷提出要求，便可以转化为满足一项对等的要求，即要求人以祈祷提出它。

这种安心感，对祈求宽恕而非更积极的恩惠或利益的祷告，可能尤其适用。如果此类祈祷的对象是另一个凡人，那么请求宽恕往往会抬高对方，恰恰因为宽恕中给予的那种特殊馈赠，是一种如此独属于神的特长。被恳求宽恕的人，被要求给予的东西，不仅是他无须给予的东西，而且事实上只能无偿给予，正如神明把宽恕作为一种恩典给予；for-giving〔宽恕〕得益于一个不稳定的组合：强化、完成、转移与取消，这些意义由含义丰富混杂的前缀“for-”所标示（forgo〔放弃〕、forbid〔禁止〕、forfend〔防止〕、forsake〔弃绝〕）。承认这种力量——或者，看起来与之等同地，赋予这种力量——就使人能够分享它。因此，不只是受请求者会像《圣母经》中的圣母一样，成为 plena gratiae〔充满恩典者〕，请求者也同样如此。

这又与一种观念相连：请求可以激活一种魔法般的期待，而它至少在部分程度上能够自行满足这一期待。人有祈祷义务的教义，与基督在登山宝训中所给的非凡保证相互平衡：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见”（《马太福音》7.7-8）。上帝命令崇拜者向他祈祷，并明确规定，他们无论求什么都将得到；这一教义异常坦率地说明，欲望为断言自己对逻辑与现实的力量，会走到何等地步。然而，这种以如此方式获得成功保证的请求，也可能暗藏无力，因为这样的保证剥夺了请求行为一切真实的说服能力。全能的皇帝由此被迫把自己所有潜在的力量，都交付给皇权本身。威廉·施特克尔把祈祷实践视为性无能动力机制的核心部分；它体现了一种把自我主张与服从结合起来的禁欲式努力，以至于“宗教狂喜充满了被堵塞的力比多，祈祷甚至可能成为一种色情行为”（Stekel 1940, 1. 283）。

乔治·赫伯特的两首祈祷诗所提出的专横要求，似乎诙谐地夸张并戏仿了这样一种教义：祈祷对其神圣对象具有永不失效的力量。构成《祈祷（1）》的一连串关于祈祷作用的隐喻，包括把它称作“上帝在人之中的气息，回到自己的出生处”；每当我听到描述吹奏管乐器某种技巧的“循环呼吸”一词时，总会想到这句诗。接下来是一连串军事隐喻，似乎借自围城式求爱的修辞：

抗击全能者的攻城器，罪人的高塔，
逆转的雷霆，刺穿基督肋侧的长矛，
把六日的世界在一小时内移换。（Herbert 2007, 178）

在《祈祷（2）》中，赫伯特较少关注祈祷不可抗拒的力量，而更关注它保证的、对神圣者畅通无阻的接近：

我的福佑之主，你是多么
容易而迅捷地可以接近！我们的请求
何等突然就能闯入你的耳朵！
为表明尊严并不厌弃平易，
我只要抬眼，诉求便已呈上：
你不可能不听，正如你不可能死亡。（Herbert 2007, 371）

不过，在两首诗中，被危险地提出的观念，都不是祈祷者的无助，而是那个在祈祷中成为猎物的上帝的无助；他既不能把耳朵转开，也不能避开其不朽所强加给他的状态：永远无法免除地向祈求业务敞开。目的当然是，通过公然夸张上帝无法抵抗祈祷的力量，来暗示相反的真理：上帝通过祈祷把力量给予人。祈祷诗人必须相信，上帝会原谅自己那诙谐的揭露——上帝竟是祈祷这一全能行使行为的无助对象；而这一事实本身，也正是他确信自己将获宽恕的来源。

祈求的技艺

一个引人注目的事实是：人通常为那些只有祈祷才能奏效的事物祈祷。一般说来，人在绝境中祈祷；至少，在匮乏、不利、残破或绝望的条件下，会祈祷得更专注、更真切。为自己完全有理由期待的事物祈祷，会显得荒谬，或带有古怪的强迫性。所以，人会说“我们日用的饮食，今日赐给我们”，却不会说“请确保面包师又一次愿意接受金钱来交换百吉饼”。但过着祈祷生活的人，或者如许多宗教信徒受到鼓励去做的那样，努力把祈祷作为日常生活固定部分的人，便由此趋向于把生活本身转化为祈祷关系。这可能产生一种被认为可取的效果：把我们对物质存在几乎所有日常的期待，都变成惊人而难以置信的奇迹（“噢，主啊，你一次又一次使这只杯子在从我指间滑落后，借重力之力坠向大地。”）。迈克尔·J·默里与库尔特·迈耶斯更进一步，试图回答这样一个问题：为什么基督教的上帝竟将求取某些东西规定为义务，而在其他条件既定的情况下，这

些东西很可能本来就会提供——可供呼吸的空气、温带地区时断时续的降雨、自由使用四肢的能力。他们发人深省地问：

为什么上帝掌握一切资源，评估其造物真实需要的能力又远胜于造物自身，却要使至少一部分尘世福祉的分配，取决于造物是否认识到自己的需要，并请求上帝为这些需要作出安排？（Murray and Meyers 1994, 312）

他们的回答有一部分是：这具有防止某种自满或傲慢自足感的效果，他们把这种心态称作“偶像崇拜”（Murray and Meyers 1994, 312）；由此也维持了信徒的认识，即上帝对一切实存之事负有最终责任。

祈祷可以被视为一种许愿，通过风格化的表达形式，获得执行力。to wish 既意味着想要或欲求，也意味着把这种欲求表达出来。请求不一定构成愿望式表达的一部分，后者仅仅表达一个愿望，无论积极还是消极。事实上，一种愿望式表达——“但愿我有能力帮助”——可以被理解为仅仅报告说话者的心境。然而，愿望式表达似乎总具有施为性，因为它既表现许愿的行动，也执行这一行动，而且似乎还把言说本身牵连进许愿。愿望式表达属于一种表达渴望的特殊语气或方式；一部中古英语语法文本对此作了简洁概括：“*þe indicatif mod is þat þat schewis þe sothe or þe false; þe inperatif þat commandis; þe optatif þat yernys*”——“直陈语气显示真或假；祈使语气发出命令；愿望语气表达渴求”（Durham Cathedral MS. B.IV.19, fol. 1r, 转引自 Thomson 2019, 191）。

wish 与 want 看起来意思大致相同，但二者的区别在于：wish 是一种趋向于表达为请求的 want。然而，表达出来的愿望——“我真希望能弄清为什么我的 Wi-Fi 老是断线”——与所谓“许一个愿”的行动，有着意味深长的差别。许愿时，人施行的是一种特殊行动，而这种行动正是被称作“许愿”的那一种。当我许愿，我就施行了许多施为行为特有的、奇异而令人眩晕的循环：不仅施行某种行为，而且正式地施行对这一行为的施行。每个施为行为都存在一种奇异的双重性。每个施为行为——命令、宣布、警告、威胁、许诺——既表现某物，也做成某事，即“在说某事时施行一种行为，而非施行说某事这一行为”（Austin 1962, 99）。最后

这句话清楚地区分了言内行为（说话的行为）与言外行为（凭借或通过说话行为做成的事）。但很明显，一切言外行为都依赖说话行为，这意味着，在施行某种行动之中，总可能捆绑着施演这一行动。通常，这两件事之间的差别薄如纸片、无关紧要；但在某些情形下，对施演的施演，即言内行为本身的言外之力——被理解为专门施行说话行为——会变得突出而有力。请求就是其中之一，其他那些说话的力量似乎居于前景的形式，也是如此。在请求中，我们常会使用突出言内行为的措辞：“我在跟你说”“我在求你”。

所有这些，都倾向于成为我们所认为的魔法性言语用法：在这种言语中，言内与言外事实上无法区分；其中至少暗含一种愿望，希望愿望真能变成马，好让乞丐也能骑乘。这不仅是对某个欲求对象的愿望，更是一种万能的愿望：希望只须许愿便已足够，希望词语能够劈出闪电。只要不太仔细思考，我们往往认为，愿望的意指只是许愿的附属与偶然部分。魔法思维持相反的观点：许愿这一动作造就了愿望，并使愿望自身“成真”；即使不是在得到满足的意义上，也是在进入它们自己那种真理的意义上。

wishing〔希望、许愿〕是最明显地施行这种魔法可能性的词语之一。当然，人可以只是默默希望或希望得到某物，或者把希望当作对欲望、渴求的心境描述。但作为说出愿望的 wishing，往往需要明确说出“I wish〔我希望〕”这几个字，这已成为该词用法中的必要部分。wishing 常常接近祝福，例如祝某人早安，或圣诞快乐。它具有魔法倾向的标志是：愿望可以采取一种执行形式，与发出者或许愿行动分离——例如请求“请转达我对她的祝愿”。愿望意在“成真”；如果愿望只是欲望的说出，这似乎并不合逻辑，因为这样看来，它们已经是真的。如果把说出愿望理解为一种仅凭言说来改变事态的努力，那么愿望的实现，同时也是推动一切许愿行为的隐秘愿望的成真：希望“许愿能够直接作用于世界”这件事，真的可能成立。

祈祷的普遍化，有时可以扩展到这样一种地步：把祈祷扩展到其身体性的祈祷施行之外，或者把祈祷从其对象化的限制中解放出来。对彼得·斯洛特戴克来说，宗教首先不应被理解为信仰之事，而应被理解为反身性的实践之事，尤其是自我塑造的实践。这表现为对无风格存在之可怖的退避；在人类这样能够充分进入象征生活的生物中，这似乎是普遍的：“不存在任何‘宗教’或‘诸宗教’，只有被误解的精神训练法，无论它们是

在集体中实践——通常是教会、ordo〔修会〕、umma〔乌玛〕、sangha〔僧团〕——还是以定制形式实践，即通过与‘个人的上帝’互动”（Sloterdijk 2013, 3）。祈祷伴有各种技艺，并不仅仅是偶然特征。因为祈祷本身就构成一种人类技艺，一种有风格的存在方式，而非随随便便漫步着、无意义的单纯存在。

也许奇怪的是，言语与身体的技艺，不仅用来把祈祷的施行与其他更自然、未形式化的言说区分开来，也用来施行刚才所说的祈祷的普遍化，使之进入一种普遍或未形式化的状态，在其中，祈祷与生活相同。这也许解释了，为什么藏传佛教的经幡、转经筒之类自主的祈祷装置，能够成功地作为一种虔敬行动发挥作用，而不是被视为亵渎性的嘲弄；宗教改革之前，许多人正是这样看待购买赎罪券的做法。西藏的转经轮或转经筒，可能源自中国佛教寺院至迟在公元823年已使用的一种旋转八面书柜，其用途纯属实用，便于存放和取阅书籍。到12世纪初，这一装置开始被用于林恩·怀特所谓“机械化的虔敬”。在中国，风车用于抽水与磨碾；在西藏，它们则专门用于“祈祷的技术”（White 1960, 518）。事实上，prayer flags〔祈祷旗、经幡〕和 prayer wheels〔祈祷轮、转经筒〕都并非恰当的名称，因为它们施行或传递的是真言，而非话语（Winder 1992, 25）；真言从一开始就更接近咒语或魔法机械式的公式，而不是祈祷那种心理化的魔法。

对马塞尔·莫斯来说，祈祷在新教的虔敬个人主义中达到最高形式；他把“念珠、祈祷树、转经轮、护身符、经匣、门框经文盒、显灵圣牌、圣衣、还愿物”所体现的“物质化的祈祷”，视为向拜物教的退化

（Mauss 2003, 26）。即使祈祷行为没有从祈祷主体转移到某种外在装置中，它仍可能通过仪式化，与通常的命题式言语或事件区分开来。对吕斯·伊利格瑞来说，这采取了培养一种呼吸感的形式：呼吸是人类最自动的行动，通常被认为只是祈祷非本质的载体；她却将其作为祈祷本身的一种方式。她许诺：“变得精神化，相当于把我们基本的生命呼吸，逐渐转化为更微妙的呼吸”（Irigaray 2002, 70）。克莉奥·麦克内莉·卡恩斯（2005）在祈祷现象学中，把这一志向与东方传统及训练，尤其是称为 pranayama〔调息〕的训练联系起来。自我完善，尤其是身体在想象中的自我完善，是把一种持续的祈祷演示出来：这祈祷面向神圣者，祈求神性自身的完善。将呼吸重新实现为自发的祈祷，同时需要极端自律的工

作，以及魔法般摆脱任何有意识行动需要的成就。把呼吸塑造成祈祷，意味着（按照施演的魔法逻辑）只要呼吸就能祈祷，因此永远不可能不祈祷；人的存在被毫无剩余地改造成祈祷，就像我从自己那个警觉地寻找寓意的少年时代所记得的、靠身体动作供能的奇妙自动上弦手表。

魔法咒语被假定机械地起作用，祈祷则涉及向一个无法指望加以控制的他者言说；尽管二者表面上有所区别，祈祷确实具有魔法咒语所特有的许多结构性特征。祈祷几乎总被形式化，从而脱离日常的言语行为。它们是被赋予艺术和咒语魔力的言语，也就是说，不仅拥有表象的力量，还拥有施演的力量。祈祷的施行，与魔法咒语的施行一样，往往要求精确遵守一种公式化仪式（observance〔遵行〕一词后来也有了祈祷的意思）；在这种许愿式交换中，使自己臣服于外在力量，似乎能够使自己获得对外部世界的另一种力量。夜间祷告，把祈祷与童年讲故事和唱摇篮曲的安抚仪式联系起来；熟悉吟唱的轻柔节奏，帮助人进入睡眠的安全与饱足。诗歌诱发恍惚的效果，用 W.B. 叶芝的话说，是“以迷人的单调使我们安静下来”，“同时又以变化使我们保持清醒，把我们留在一种也许是真正恍惚的状态中，在那里，心灵摆脱意志的压力，在象征中展开”（Yeats 2007, 117）；这或许让人想起这种催眠咒的效果。

许愿行为在两种相反的意义具有魔法性。首先，它有规定的形式。人必须依照某种公式许愿，往往还须伴随一些行动，在特定地点或时间，以特定次序等方式进行。无论人多么热切地希望看见自己未来的爱人，或去除一颗疣，除非遵守当地适用的许愿规则，否则愿望不会生效或起作用；这些规则是任意的，因而也是绝对的。这种机制带来铁一般的因果保证，例如内德·华盛顿为1940年迪士尼电影《木偶奇遇记》所写的歌词：“当你向星辰许下心愿／不管你是何许人／心中想要的一切都会来到你身边”。愿望之所以拥有这样的力量，是因为它们与许愿的自我分离；正如《终成眷属》开头，伯特兰向母亲伯爵夫人表达的那个元愿望：“愿您心中能够铸就的最美好的愿望，都成为您的仆从”（Shakespeare 2011, 91）。

奇怪的是，许愿时目的必须服从规定过程这一事实，也意味着许愿的行动可能意外发生，例如“愚蠢的愿望”类型的民间故事

（Aarne-Thompson-Uther 750A）：一连串愿望先造成无意的损害，随后剩余愿望又必须耗费在恢复正常上。例如，有一个故事说，一对夫妇

获得了三个愿望。妻子先看见一只布丁，不慎许愿自己也想要一只；丈夫恼火于她把一个愿望浪费在这么微不足道的东西上，便希望布丁挂到她鼻尖上；这个愿望成真后，他又不得不把最后一个愿望花在让它消失上

（Anon 1932）。尼尔斯·玻尔的马蹄铁故事，展示了魔法的偶然性如何朝相反方向运作。玻尔家的一位来客，看见入口上方挂着一块马蹄铁，难以置信地问这位诺贝尔奖物理学家：“您真的这么迷信吗？您真相信马蹄铁能给您带来好运？”玻尔答道：“当然不信，但听说即使你不信，它也有效。”在维尔纳·海森堡讲述的版本中，不信的效力实际上又提高了一级；海森堡说玻尔回答：“Natürlich nicht; aber man sagt doch, daß es auch dann hilft, wenn man nicht daran glaubt”——“当然不信，但他们说，如果你不信它，它会有所帮助”（Heisenberg 2012, 113；作者自译）。这意味着，马蹄铁起作用，不仅是即使你不相信它，而是尤其在你不相信它时才起作用。

愿望通常确实是有数目的，或包含某种计数程序。因此，强迫性洗手者必须把自己的许愿行动做一定次数；或者，像 COVID-19 疫情期间英国人被劝告的那样，唱《生日快乐》或《天佑女王》之类的祝愿歌曲若干遍，以确保彻底洗手。事实上，可供计数这一点，或许正是强迫症者如此受洗手仪式吸引的原因之一：没有什么身体装置比手、甚至脚（“这只小猪”）更适合手指—十进制的各种变化。让思想服从数字或规定的程序，就像“算法”长期以来是外置知识激情的魔法话语中的基本成分

（Connor 2019, 322-4），是许愿中欲望机械化的另一个方面。

如果许愿的魔法是机械性的，那么同样真实的是，它由弗洛伊德所谓“思想的全能”（Freud 1953-74, 13.84）所驱动：相信只要服从某些训练与程序，思想就能直接地、因而非机械地，在世界之中并作用于世界，采取行动、施加干预。（从这方面说，关于思想全能的思想本身，就可以被视为它自己的实例。）但许愿魔法与大多数魔法一样，其要点恰恰在于，它实际上并不是任何思考，而是把思想委托给形式程序，可以说，是由行动作为代理人来思考。

所以，许愿的机械方面与心智方面，虽然看起来可能截然相反，实际上却紧密结盟。当你闭眼许愿时，你允许并断言内在思想世界优先于外在物质世界。当闭眼与合手联系在一起（“双手合十，闭上眼睛”，这是我在学校集会上每天受到的指示），或者实际上，与具有完全相同的、撤销

手的行动之效果的穆斯林祈祷姿态——摊开双掌——联系起来时，人同样是在断言思想超越手工行动的效力。魔法程序的秘密性，以及禁止告诉别人自己许下什么愿望，似乎也是以同样方式起作用（或“起作用”）。这揭示了：在许愿行动以愿望方式将欲望实现时，主体的自我关系实际上采取的是一种想象装置的形式，而非任何神秘的“灵魂”或“精神”原则。因此，愿望满足并非科学机制所体现的物质现实的反面；它是该机制的一种调变形式。我曾将其称作 psychotechnography [心理技艺书写]

（Connor 2017, 14），或许有生之年会后悔这个命名：它同时是一种想象中的机制，以及把想象本身投射为一种机器。因此，愿望是一种非常特殊的准客体，一个浸透了主体力量的客体：“〔这个〕准客体不是客体，然而它又是客体，因为它不是主体，因为它存在于世界之中；它也是准主体，因为它标记或指示着一个主体，而那个主体若没有它，就不会成为主体”（Serres 2007, 225）。

物件在许愿程序中极为重要。这些物件通常被称作“许愿物”。你“借着它许愿”（wish on）的东西，也是你向之许愿（wish at）、或者如我们稍后将见到的、凭之许愿（wish by）的东西：请求性的提出，似乎从头到尾都是介词性的。许愿井、许愿盒、许愿灯、许愿树、许愿骨、蜡烛、毛茛、蒲公英、瓢虫和念珠，每一种都编排着特定的许愿歌舞。正如我已经指出的，魔法物件与程序，也同“投一票”（casting a vote）这种演示出来的许愿形式相联系，正如人们“施一个咒”（casts a spell）。事实上，bead [珠] 一词本身源自古英语 bede，即祈祷或虔敬；这个词在14世纪后期发生转移，不是通常那样，从物件转向它使之可能或伴随的行动，而是从行动转向它所使用的卑微物件。因此，“to bid a bead”就是献上一句祈祷。祈祷的行动，作为 beden，已经世俗化为德语 bitte [请]、希腊语 παρακαλῶ [请、不客气]，以及英语“I bid you [我祝你]（日安、再见等）”。bid 也变得更具祈使意味，表示命令的行动。Bidding 是许多这样的词语之一：在其中，请求上升为要求，maunding [乞求] 变成一种 mandate [命令] 或 commanding [指挥]。

许愿依赖并运用词语的机械性能力，也就是说，计算能力。剑桥彼得学院有一个精简版的餐前感恩祷告，只在没有学生、仅有院士在场时使用；用餐开始时说：“Benedictus benedicat”，愿受祝福者赐福。用

餐结束时，它变化为“Benedicto benedicatur”，愿祝福出自受祝福者；或者（若将 Benedicto 理解为与格，而非离格），愿祝福归于受祝福者（Dixon 1903, 182）。这些主动与被动虚拟式（benedicat、benedicatur）所承载的相互代理回路，清楚表明：祝福是万福之源所需要、所接受、又由之派生的东西，而这一源头早已是 benedictus，即有福的；或者，用更高扬的魔法诗性形式说，是 *blesséd*——甚至我们可以借用我母亲那一代女性所使用、在主动与被动之间暧昧的表达，说是“well-spoken〔说得好／被称道〕”。在彼得学院感恩祷告叽里咕噜的交错配列中，赐福者之所以被赋予赐福的力量，是因为他被大写为“受祝福者”，而赐福的力量正由他而来。在祈祷中，人召请自己赋予自身的力量，以唤起另一个人的力量。请求又一次成为一种暗中专横的力量：它依赖于依赖它的东西；对力量的请求，赋予自己的请求以力量。

咒诅

肯尼思·伯克等人，看到了祈祷的工作与所谓诗歌中运作的、悖论性地精神化的机制之间的特殊联系。伯克相当奇特地将诗歌与祈祷的工作相联系，理由是二者不仅表达愿望，而且传达愿望，因此也是表达传达的愿望。这些话出现在1939年一篇讨论弗洛伊德式诗歌分析的文章中，旨在将弗洛伊德关于文学是愿望满足的观念，扩展为诗歌是一种愿望传输的观念。这是一种奇怪、却或许富有启发的祈祷理解方式。

祈祷就其涉及愿望式而言，可以进入弗洛伊德的图景。但祈祷并不止于此。祈祷也是一种相通的行动。因此，当祈祷的概念被扩展到涵盖世俗的请求形式时，它就把我们带入一般交流的相应领域。（Burke 1939, 409）

在伯克看来，诗歌的形式手段，与“一切属于吟咒、诅咒、劝诫、诱导、编织和释放魔法之领域的事物，以及有助于这些结果的风格、形式、格律与节奏问题”相联系（Burke 1939, 410）。耐人寻味的是，伯克也把某些他视为这些祈祷式行动之反面的东西拉入这种关联：“在这里，作为祈祷的反面，也会有谩骂、控诉、咒誓”（Burke 1939, 410）；他在脚注里重复这一主张，却未加解释：“梦有其反面，噩梦；祈祷有其反面，咒誓”（Burke 1939, 411 n.8）。伯克的重点似乎在于，诗歌如何

为祈求式祷告和诅咒共同涉及的魔法运作，提供一种世俗化形式；但也可以在祈祷行动中，看出把听者引入咒语力量之圈的某种色情快乐。

祈求式祷告通常是积极的。但也存在消极的祈祷形式，既有祝福，也有恶咒，其形式包括咒骂、威吓，以及称作 *imprecation* 的敌意祈祷。这个词在16世纪后期进入英语后的短暂时期，可以表示向领主或神明祈祷或恳求；但一个世纪后，它几乎专门表示召降邪恶或灾祸于某人。诅咒与祝福之间的许愿性联系，可以从希腊语对应词 *anathema*〔诅咒、受诅咒之物〕看出。它源自 *ἀνάθημα*，即奉献物，或为诸神立起的东西，来自 *ἀνά*〔向上〕与 *τιθέναι*〔放置〕。*anathema* 用来表示神圣、奉献给神或专供神用的事物，这一用法一直存续到1608年；当时，爱德华·托普塞尔温柔地把蛛网称作“超自然智慧的真正范式、标志与奉献物”

(Topsell 1608, 262)。这里，*anathema* 再度呼应拉丁语 *sacer* 那种众所周知的双重性：既是被奉圣的，也是被定罪的。

乞讨者的诅咒长期被认为具有危险的效力 (Waters 2020)；而乞讨者也擅长以繁复的祝福感谢施舍。这一事实提示了咒诅的请求—召请性质。对我母亲来说，没有什么比拒绝购买有人在门口兜售的那枝枯萎灰暗的“石楠花”更鲁莽了；它之所以“吉利”，只因人付出了保护费来挡住厄运。尽管诅咒通常涉及《牛津英语词典》所说的“对神明的召请或誓命”，它们也往往为诅咒者、或诅咒本身，设定一种通过直接命令影响受害者的力量，而这命令本身又采取祈求式命令的形式。偶尔，义人会呼求神明惩罚恶人；不过，这种情况罕见得多，因为人们被禁止希望他人遭遇不幸（据说受诅咒者中就包括“不仁慈的人”）。英国国教的《警戒礼》只隐含地呼求主惩罚罪人；它更多是在警告他们：若执迷不悟，将遭遇何事。其中最接近祈祷的，是一连串咒诅中可被听作隐含愿望式的表达：

“咒骂父母者，是受咒诅的”，等等；这也许可以被读成“愿他受咒诅”，或“愿咒诅降临到他”，甚至只是“他受咒诅，而且理所当然”。事实上，《警戒礼》的后半部分，很快就针对前半部分绘声绘色的威吓，提供了安心保证；它数次保证上帝“无尽的怜悯”与“无限的慈悲”，并向及时转离罪恶的人许诺用牛膝草洁净，以及其他种种便利 (Anon 1559, sig. U8r)。

咒诅更多见于截短或隐含的骂誓形式，而这也正是美国英语中 *cursing* 或 *cussing* 通常的含义：“该死的你，先生！”隐含的是“愿

你被罚入地狱”；“让这没用的胶带遭殃吧”，隐含的是“愿这胶带受到毁灭性的吹袭”。blasting〔吹毁、咒毁〕尤其有趣，因为它召唤一种向物件吹出的有害气息，使之死亡或枯萎；这本身就是一种魔法性或愿望式的运作，依赖于一种魔法信念：气息既能赋予生命，也能使之腐烂（埃德温·哈奇的赞美诗“上帝的气息啊，吹拂我吧”，每次我唱起，总会给我带来一股厌恶）。考虑到言说本身也有气息参与，这类魔法行动与用言语召请它的行动之间，大概存在特殊联系。在这样的言语中，祈祷被内化了，因此称为“imprecation〔内向的祈诅〕”。小时候，我受到阴沉的警告，不要使用“blimey”或“Cor blimey”这种感叹，因为据说我“实际上”是在说“愿上帝弄瞎我，如果……”。而且，正如已经指出的，魔法之所以是魔法，恰恰因为它机械地生效，无论你是否能够完整说出自己不知不觉意图施行的咒语。

事实上，诅咒比祈祷更具魔法性，因为它似乎更明显地假定并行使了它所希望或召请的力量。curse 既可以表示旨在促使上帝造成恶果的话语，也可以表示恶果本身，例如以“the curse”指月经。《牛津英语词典》对 curse 的说明，是那种熟悉的、冷面讥讽的奇迹：“它可以由神明说出，也可以由被认为代神发言、或能被神聆听的人说出。”上帝从事诅咒，与他赐福同样古怪，因为除了向自己之外，他的诅咒还能向谁召请援助？这也许再次赋予作为骂誓的“blasting”一种特殊效力，因为其中包含一个观念：上帝的咒诅，就是他话语本身吹出的毁灭狂风；这种加倍也在凡人的诅咒中投下影子。

与咒诅相对的是祝福。blessing 常被用于翻译 benedicere 和 εὐλογεῖν，即称道或赞美；但它实际上很可能源自一种更身体性的做法：古英语 blóedsian、blédsian、blétsian 意为涂上血，作为一种奉圣或魔法保护的形式。在祝福中，常伴随一个动作，例如画十字；一种特殊的暴力似乎被召请出来。后来，英语 blessing 与法语 blesser〔弄伤、伤害〕的联系，又强化了这一点。

祝福与诅咒一样，是通过象征化——无论言语还是身体——施行的强力行动。事实上，它强大到连上帝自己也受到其作用；上帝必定被假定为一切实福的源头，因此本不太可能从祝福中受益。施洗约翰的父亲撒迦利亚，因为不相信自己会与妻子伊利莎白生下孩子而被变哑；当他的舌头得到释放时，他奇迹般说出的第一句话便是：“主以色列的神是应当称颂

的”（《路加福音》1.68）。撒迦利亚“被圣灵充满”（《路加福音》1.67），而且以预言式的腹语“借着圣先知的口说话”（《路加福音》1.70），这在某种程度上为赐福的力量提供了凭据；但人不免怀疑，这条命令链其实是人们假定语言本身拥有的预言力量的效果。

然而，尽管祝福与咒诅似乎都需要或牵涉兰克与萨克斯所想象的那种全能的中介行动者（Rank and Sachs 1916, 71），诅咒或恶咒却往往更像是依靠对中介力量的召唤或誓命。事实上，正是这种“凭着某物”起誓或宣布的褻渎性，要求人们对“凭上帝”“凭朱庇特”“凭基督”，或民间词源所说的“凭圣母”（bloody）等措辞中包含的世俗祈祷魔法，加以 deprecation〔谴责，字面上是撤销祈祷或压低祈祷〕。我们事实上可以提出，咒诅本质上是一种 biloquism（ventriloquism〔腹语术〕的早期异名），或双重说话；它借来的力量，来自它对祝福中神圣召请的戏仿。虽然祝福和咒诅都依赖恳求式的召请，但恶魔式许愿中辅助物与助手的增殖，也许足以使我们认为，咒诅比祝福更本质地涉及中介。咒诅也许是多样化的中介，而祝福则是被掩饰的中介。

许多恶咒采取所谓 defixio 的形式，希腊语称 κατάδεσμος，即使人停滞或瘫痪的咒物。这些咒物往往是铅条或铅片，上面刻着咒诅，有时用反向文字书写；逆转是特别强大的计算式魔法，随后铅片被卷起。似乎之所以采用铅，是因为它相对便宜，而且很容易用尖笔刻写（Gager 1992, 3-4）。像文字本身一样，铅似乎暧昧地兼具持久性（像死亡一样冰冷沉重）与延展性（柔软、可刻写）。这些 defixiones〔咒诅铅片〕有时还会被铁钉钉穿（Gager 1992, 18），或被封入器物中，例如那些4世纪的灯；它们显然被投入了罗马欧几里得广场安娜·佩伦娜圣泉的蓄水池（Mastrocinque 2007）。

古代地中海与中东地区常用于诅咒的另一类器物，是魔法碗。碗内通常刻有咒语，有时从边缘向中心盘旋成螺线，并倒扣埋入土中，以实际行动施演其困住或束缚敌人或恶灵的力量（Montgomery 1913, 40-5;）。有时，人的头骨也可以充作碗。正如经常发生的情况，这些铭文中包含的恳求，无论防御性还是攻击性，都依赖增补；丹·莱文解释道：“对某个人所施加的侮辱、伤害、冒犯或偷盗，被转移到某一位神身上，于是神现在成了受害方，因此处于能够补救这种侮辱、伤害、冒犯或偷盗的位置”（Levene 2013, 6）。

咒语或吟咒的力量，是封闭的力量，或魔法般悬置时间与变易的力量；有时通过把东西前后倒置、上下颠倒来实现，这触犯了自然事物不可逆性的基本原则，而象征秩序正暗示并提供了这种触犯。在它的核心，正如一切艺术的核心，是反身性冗余的原则（Connor 2011），即某物向内转折、或向自身“回挥”。米歇尔·塞尔在最后一本书中，在 *relire*〔重读〕的原则里发现了 *relié*〔重新系结、依赖，或宗教〕的原则（Serres 2019）。他在去世前一天把此书交给出版者，使它既成为最后之作，又因他无暇自行重读而仍未完成。

满足

祈祷的力量令人满足，因为它似乎许诺了一种前景：只须为遵守仪式而相对少量地牺牲自由，就能获得可观的收益。形式化言语提供许多快乐，但其中大多数归根到底都涉及节省努力的原则，这在某种程度上或许类似弗洛伊德关于笑的经济学。形式化话语似乎具有自主性，比构思普通话语更少需要组织、甚至回忆的劳动，因此在某种意义上仿佛会自行发声。这或许可以解释何以激情言语也常在节奏上高度模式化：激情言语同样可能提供自发涌流而非精心设计的满足，仿佛激情是一辆自行运行的载具。有些作者隐约不安于，英语缺少一个简单词语来指祈祷的人，因为“prayer”似乎已经被祈祷行为所形成之物的名称征用了。有人转而使用“precator”（Houghton 2004, 172; Clark 2018, 11）或“orant”（Boynton）等词，也有人将行动与行动者分开，写成“pray-er”（Coleridge 1839, 38）。但这种重合意味深长，因为祈祷是一种旨在让行动者消融于其行动之中的行动。

然而，祈祷还提供另一种满足，涉及 *gratuity*〔无偿性〕、或不劳而获的另一层含义。正如我所指出的，祈祷完成的工作是一种反身性的工作，即施演这一施演本身的效力。祈求式祷告，无论诅咒还是祝福，都需要一个中介，一个请求所面向的人。事实上，我们可以把请求定义为：通过转向或召请他人，对欲望加以中介。那个中介往往是一位神，或被认为有能力实现愿望的人物（国王、父亲、仙女教母等）。但如果没有这样的对象，许愿行为本身就可能足以提供必要的辅助。事实上，在许愿行为中（例如祝福、诅咒和咒毁），对象如此经常可以被省去，以至于人们可能开始怀疑，这个对象不过是一件舞台道具，意在充实许愿的表演；而许愿

本身，被理解为把“许愿能够立刻生效”这一魔法愿望搬上舞台。在维拉内拉诗《不要温和地走进那个良夜》的结尾，迪伦·托马斯把这一原则转化为一种魔法感染：“如今用你狂烈的泪水诅咒我、祝福我吧，我祈求”（Thomas 1978, 108）。作为儿子的诗人，施演着对父亲的恳求，求他施演同等的请求行动。仿佛活着，就等同于能够、或想要能够，相信欲求。

所以，祈祷的根本原则是：它必须有一个对象；尽管为了让祈祷行为说得通——也就是说，作为它本来所是的那种说不通之物来说得通——这个对象必须不可见、不显现，因此完全是祈祷行为的造物，仅仅以祈祷所召唤并维持的那种特殊不在场方式，在那里存在。这使祈祷本身成为一种独特地依赖信念与希望的话语；它所指向、所依赖的，并非祈祷内容和意图似乎表明的那个对象，而是言说的戏剧，以及祈祷行为本身自我实现的力量。这种荒谬形成了一种想象的经济学，使成年人仍然可以享受魔法信仰中那种不劳而获的儿童式满足。它提供的满足来自过量，来自逻辑复杂性的增加，而非平静遵循公式所带来的紧张减轻。因此，祈祷的快乐同时包括两者：一是合法则性增强的安宁，一个被造得足以适应人类需要与欲望的宇宙；二是对那最大反常之物的认识兴奋——一个正在祈祷的微尘般的个体存在，与一个宇宙之间，竟可能有任何契合；而这宇宙并非漫不经心，也并非忙于别事，而是根本无耳、不能听见。

这一反常所容许的兴奋，甚至高扬感，使关于祈求式祷告的哲学讨论中通常起作用的那些考虑，变得不着边际。事实上，让它们不着边际，很可能正是要点：通过断言克里斯托弗·斯托克斯追随柯勒律治、克尔凯郭尔和德里达而称作祈祷的“否定理性”的东西（Stokes 2009, 553）。我已经论证，向一个被相信是全能、全知、善意深不见底的存在祈求利益或援助，不可能不是不敬，因为它暗示可以改变上帝的心意，而只有上帝是冒牌货时，这才可能。当然，人可以加上那句常见的防范不敬的限定，规定只有“若合乎你的意愿”，所求的利益才应赐予；但这其实并没有改善多少，因为它暗示上帝可能实施某事却违背自己的意愿，或者错误地、无意地反对自己的意愿，而这是不可能的。因此，哪怕只是打开一种可能性，让上帝的意愿不同于他无论如何本就会有的意愿，也是在断言一个不可能被断言的条件，并牵涉它似乎意在防范的不敬。但所有这样的反驳，虽然给努力维护祈祷合理性的哲学家和神学家提供了如此丰厚而有回报的

劳作，却同样是确保祈祷之现象学本质的方式：断言请求的可能性及施行所承载的主权力量，凌驾于它们可能具有的任何工具性目的之上。神性并非为了满足请求而存在；请求是为了制造并确保神性的投射力量而存在。这尤其说明了，被哑巴鬼附身的男孩之父所说的那句祈祷。耶稣向他保证：“你若能信，在信的人，凡事都能。”他回应：“主啊，我信；求你帮助我的不信！”[Πιστεύω; βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ]（《马可福音》9.23-4）。这些话充分表明，请求行为的对象，或作用点，正是那被神化、又施行神化的请求行为本身。

因此，祈祷的悖论性质非但没有削弱它，反而经常被宣布为它最独特、最珍贵的特征，这一点不应令人惊讶。克里斯托弗·斯托克斯描述柯勒律治的祈祷态度时说：“人类语言声称要呼唤并命名上帝，这确实是不恰当的；因而祈祷必须逆着可成立意义的纹理而行，在此过程中迎向悖论，甚至不敬”（Stokes, 2009, 543）。理性抵抗祈祷，坚持认为祈祷只能自闭地向自身索取；祈祷与这种理性的斗争，被系统性地误认为渴望的灵魂试图弥合其有死自我与神圣者之间间隙的斗争，而这种误认又添加了一圈自我满足。

此时，我们需要允许提出一种反对意见，针对迄今为止关于祈求性请求如何运作所提出的各种满足；这些满足都依赖多少成功地完成行动。因为，祈祷也许最好不要被看作行动，而应被看作受动的激情。当祈祷没有被委托给魔法机械式程序时，祈祷实践常包含高度的情绪唤起；宗教史中反复出现的一项特征，就是努力恢复祈祷中的力比多投入水平，因为这种投入可能在惯常或机械的重复中减弱。祈祷从仪式中获得安心，但祈祷的开放性——它必须始终允许失败的可能——意味着，这种安心从来没有获得充分保证。祈祷往往与哀诉所包含的紧张和释放的同时发生，以及表达哀诉的哭泣相联系。儿童会学到，产生眼泪既能带来他人令人愉快的关注，也具有内在的安抚效果：由情绪刺激而非例如眼睛受到物理刺激的反射所产生的泪水，具有特定的化学组成，含有更多蛋白质类激素，包括一种内源性止痛物质亮氨酸脑啡肽（Frey et. al. 1981）。祈祷那流泪的自恋，部分是一种麻醉：“它是个把自己唱入睡梦的孩子，／心灵，在它创造的生灵之间”（Stevens 2015, 461）。

如果成年人祈祷中的 *enfantillages*〔孩子气举动〕包含享受，这种享受的典型特征，就是必须与强迫和危险结合，或穿过它们。祈祷之所以

能够断言信念，恰恰因为它也把信念置于风险和疑问之中。正因如此，祈祷与眼泪的联系远比与笑声常见：眼泪能够同时表达痛苦，并通过表达本身部分取消痛苦。哀诉使渴望得以被塑成一种令人愉快、自行舒缓的搽剂。早期基督徒尤其倾向于强调，祈祷更多与忍耐而非凯旋相连；他们常用一个有时被归于德尔图良的公式：preces et lacrymæ sunt armaecclesiæ，祈祷与眼泪是教会的武器。德尔图良《论祈祷》的最后一节，强调祈祷被动的运作力，与它在先前时代中所创造的攻击性奇迹相对：

诚然，旧世界的祈祷曾使人摆脱火焰、猛兽和饥荒；然而它（那时）尚未从基督那里获得自己的形式。但基督徒的祈祷，其运作力何等更为广大！它不把露水天使安置于烈火之中，也不封住狮口，或把农人的面包转送给饥饿者；它没有受委托的恩典来避开任何受苦的感受；但它给受苦者、感受者和悲伤者以忍耐：它凭德性扩大恩典，使信仰能够知道自己从主那里得到了什么，理解自己——为上帝之名——承受了什么。（Tertullian 1885, 691）

德尔图良最后说，天上的雨胜过愤怒之火，事实上甚至更能抵御上帝本身：“它竟懂得迫使上天降雨，有什么可惊奇的呢——（祈祷）从前不也能够招来天火吗？惟有祈祷能够战胜上帝”（Tertullian 1885, 691）。威廉·布莱克在《灰衣僧》中，表述了表达出来的苦难终将获胜的教义：“隐土的祈祷与寡妇的眼泪／独能使世界免于恐惧／因为一滴泪是理智之物／而一声叹息是天使之王的剑”（Blake 1965, 481）。眼泪既能延长又能消融受苦感的力量，是人类婴儿很早就学会且无法忘却的。威尔弗雷德·欧文的《泪之歌》感伤地唤起这种力量，赞美一个颤声歌唱的唱诗班少年眼中闪亮的泪水，把它们看作歌唱与哭泣结合而铸成的宝石奖赏：

上帝取走少年的宝石，
放入自己的宝匣，
把赞美诗册抛向

自己的废纸篓。
上帝为了闪耀的世界，
寻求我们的眼泪。

“Prayers show as eyelids pear hath no ears.”〔译注：底本此

行排印混杂，疑为下两行的误合，原样保留；可辨片段为“祈祷显现，如眼睑……没有耳朵”。〕

祈祷显现，如眼睑结满珍珠。

上帝没有耳朵。（Owen 1983, 143）

有些作者在对祈祷似乎所许诺、却不可能达到的圆满的渴望状态中，发现祈祷本身的本质。例如，约翰·D. 卡普托对看似无神论者的雅克·德里达与其已放弃的犹太教之间关系所作的论证，似乎就是如此：“解构是一种对不可能之物的激情与祈祷，是为不可能之物辩护、抵御其批评者，是向／为不可能之经验的恳求；那是唯一真实的经验，激荡着宗教激情”（Caputo 1997, xx）。

祈祷被假定具有的神性，解释了为什么扩大和倍增祈祷行为能够带来如此满足，使祈祷不再是一个由欲望或绝望驱动的激情片段，而成为整套生活方式，成为处于不断更新的请求姿态之中、并以这种姿态存在的一种方式。无疑，这其中有某种婴儿性：它演示了这样一种生活观念，将生活过成无尽的一连串立即得到满足、或至少原则上不会失败的愿望。但其中也有一种微妙之处，我们没有理由期待儿童自己发展出来。因为祈祷的存在，是为了维持对“可向其言说者”、对能够被请求者这一观念的搏动式信念。祈祷为祈祷者许诺一种常备储存，或我们恰当地称作供给

（supply）的东西：sujet supposé supplier〔被假定能被恳求的主体〕，对应于拉康的 sujet supposé savoir〔被假定知道的主体〕

（Lacan 2018, 232）；即被假定能够被祈祷唤来、唤醒的主体。这也许是祈祷往往先有呼格式措辞的另一个原因，例如“噢，上帝”“慈悲的父”“天上的主”等等。这些措辞看起来是谦卑地承认被言说者的超越性，但也必定为它们所预备的请求，构成某种自我担保；尤其当它们包含这样的提醒时：祈祷的对象不仅无比强大，而且慈悲无底。

许多祈求行动开头的呼格中，存在预防性的奉承；与之平衡的，是犹太教、基督教和伊斯兰教许多祈祷结尾的“阿门”。也许没有哪个词，比它更能确认一段特定话语就是、或应被看作祈祷；对许多基督徒来说，如果不以阿门结束，祈祷就仍是不确定或不完整的。与此同时，对任何话语回应阿门，都能极大地促使它被当作或视作祈祷。这个词使此前请求的施为行为加倍，意思是：愿如此；愿我曾说“愿如此”的那个事情，被允许发生。15世纪为西昂修道院圣布里吉特修会修女所写的虔敬文本《圣母之

镜》(The Myroure of Oure Ladye)，特别明确指出阿门一词的两个方面：肯定与愿望。

阿门。Amen 这个词是一个希伯来语词。有时，它是一个肯定之词，其含义等于说“确实”或“忠实地”。有时，它是一个欲愿之词，其含义等于说“愿如此”。(Anon 1873, 77)

在圣经中，阿门一词实际上既出现在话语之前，也出现在其结尾；前一种对应英语“verily〔实在、确实〕”。“当它置于一段话之前时，意为‘确是如此’……当它加在请求或要求之后时，意为‘愿其如此’”

(E.H. 1864, 266)。《启示录》中有一处，阿门实际上被当作基督的名字或称号：“你要写信给老底嘉教会的使者，说：那阿门，那诚信真实的见证者，在神创造之上为元首的，如此说”(《启示录》3.14)。这暗示，基督相对于圣父的角色，可能就是体现请求本身的许诺。保罗把圣父与圣子的这种关系，解释为一种表示肯定的副署记号：“神的应许，不论有多少，在基督里都是是的，所以借着他也都是阿门的，叫神因我们得荣耀”(《哥林多后书》1.20)。这使请求，或者为其封印的那种简单、空的、重复的言语行为，与道成肉身成为同一。

阿门中请求的回响，又因这样一个事实而被加强：会众往往真的把它回声般回应给那位代表他们吟诵或说出祈祷的传道人。仿佛那个强调或担保请求的阿门，也在预先施演对它的魔法回应，同时说着“请让它如此”与“好，就照你说的办”。在一种与食物有关的犹太仪式中，女性参与者会回应对不同食物的祝福，多次吟诵阿门；她们认为，每次说出这个词，都会产生一位新天使，因为 amen 一词的希伯来字母数值，与 מלאך mal' akh [天使] 一词的数值相等(Neriya-Ben Shahar 2018, 158)。正如一位19世纪的评论者所说：“整群基督徒共同的祈祷，必定带有某种全能，确保最丰厚的祝福”(E.H. 1864, 267)。这种回弹式自我增强的效果，可能在祈祷所特有的一切集体言说形式中运作：仿佛说出祈祷的人数越多，它就越可能得到满足。这种集体行动的力量，依赖于一种张力，而张力恰恰来自拒绝加入者可能使其失去势头的风险。例如，使一轮掌声持续下去的继续意志，似乎正试图淹没某种担忧：它的力量依赖它自身的自我强化能力。

祈祷常被委托给信众团体赋予特殊力量的人，例如祭司和君主。尤其是王室祈祷的历史，似乎具有一种有趣的增益式反身性效果。如戴维·鲍德温关于王室祈祷的历史所表明的（2009），君主既是为其长寿与健康而祈祷的对象（“天佑女王”），也是危机或战争时期提出特殊请求的特权代言人。莎士比亚似乎在《暴风雨》中普洛斯彼罗最后的话语里，让我们看见陷入这场全能梦境的人有多么无助：

如今我的法术尽已破除，
所余的力量只是我自己所有，
而那力量最为微弱。现在，诚然，
我必须由你们留困此间，
或被送回那不勒斯。既然
我已夺回公爵领地，
也已饶恕欺骗我的人，
就别再用你们的咒语，把我留在荒岛；
请用你们好心的双手相助，
解除我身上的束缚。
你们温柔的气息必须
充满我的船帆，否则我的打算便落空，
我本来的打算就是取悦。如今我既无
精灵驱使，也无法术迷人；
我的结局便是绝望，
除非有祈祷给我解救；
它穿透一切，直抵
慈悲自身，解脱所有罪过。
如同你们希望罪行获赦，
请以你们的宽宥，使我自由。（Shakespeare 2011, 1094-5）

这是《暴风雨》结尾的两个弃绝姿态中的第二个；莎士比亚允许我们和他自己假装，他正借普洛斯彼罗施行这些姿态。第一个是放弃他那“如此强大的技艺”，即掀起风暴、使死者行走的能力；他折断法杖、沉没书册，盛大地宣誓弃绝它。我已提及 abjuring〔宣誓弃绝〕与 adjuring〔郑重恳求〕的孪生关系；当普洛斯彼罗宣布“这粗浅的魔法，我在此放弃”时，那个仪式性的“在此”表明，弃绝本身也是一种召现或魔法程序。第二次弃绝，则是放弃第一次弃绝本身所声称的效力。它提醒人，普

洛斯彼罗始终依赖那些精灵、那些“小小的傀儡”，而它们自己也是“软弱的主人”。它请求祈祷那脆弱而渐趋失效的支配力，并在请求中体现这种支配力。普洛斯彼罗提醒观众，自己如何用魔法把剧中人物困住，使他们“被咒语止住”（Shakespeare 2011, 1091），借此暗示，他自己也依赖那些把他囚禁在其赋予他、又经归赋而成的信念之粗浅魔法中的人，来将他释放。

但普洛斯彼罗倒转恳求者与受恳求者的关系，还祈求从力量的幻想中获释；他祈求摆脱作为“被假定能够满足祈祷的人”的禁闭，摆脱被囚在那被认为如此强大的技艺的“荒岛”之上。他恳求解除奴役，不再于艺术与魔法思维的愿望满足中，充当满足戏剧祈愿的人。当他祈求被允许卸下艺术重担，恳求观众伸出双手，帮助造就他、或他的创作者教会他们如何渴望的那个美满结局时，他揭示了这一软弱而一厢情愿的服务最后的运作。这份机智细腻而逗引，尽管其含义亵渎得令人屏息：普洛斯彼罗在这里装扮成某种上帝，恳求自己的造物放他一马，请求被释放出那个神圣角色的牢狱，而正是造物渴求的快乐，迫使他扮演这一角色。

莎士比亚对祈祷庄严性的戏弄——甚至在“请以你们的宽宥，使我自由”中，眨眼暗指天主教购买赎罪券、通过祈祷获得救赎的做法——调皮到了近乎不敬的地步。它在人类与神圣舞台布景之间的摇摆，也直达祈祷实践的核心。因为，正是祈祷使宗教成为实践，而非抽象的命题；成为人所生活的东西，而非仅仅思想的东西。如果没有祈祷的要求，那么宣称宇宙由一种全能的超自然力量形成并治理，就不过是一种幻景般的物理学；除了需要对某些高层次宇宙学方程作些小调整之外，它无须对我们提出任何要求，对人类生活也不产生什么含义。祈祷是宗教信仰活出信念的方式，也是活出怀疑的方式，只要怀疑可以被视为信念而斗争、在信念内部斗争。祈祷使信仰不仅可以存在，而且可以被活为存在，成为一种存在方式。祈祷不只断言上帝存在，还断言这种存在对人极其重要，断言上帝与人互相构成关切的对象。

这一非凡的主张，解释了祈祷力量中的很大一部分。但恰恰因为祈祷对宗教信仰不可或缺，它也代表了宗教最大的危险。祈祷之所以能够代表信仰变得真实而有效的场域，也许就在于：它也最有力地表明，自己旨在满足的那些需要是多么人性、太人性了；恳求通过一种自闭式的他异性，为自己供应满足。祈祷之所以是通向神性的规定道路，恰恰因为它也是一

道裂缝，宗教的洪潮般毁灭威胁着从中奔涌而入。在请求中，高扬与荒谬之间的这份非凡张力，被拉伸到极限。祈祷体现了神圣者与人之间一种关系的可能：请求与允许、恳求与赐予；这种关系同时构成祈祷的重要性与不可能性。相信祈祷有效，意味着信徒不能让自己去相信全部那些事情——关于受祈祷者的本性及其与我们的关系，请求关系原本会迫使他们相信的事情。

祈祷最非凡的特征，也许就是构成它的请求的相互关系。人并非自发祈祷，而是回应来自世俗或神圣源头的各种敦促与命令。人受到祈祷的劝勉，被召唤去进行祈祷本质上所是的那种请求式召唤。耶稣宣告：“人应当常常祷告，不可灰心”（《路加福音》18.1）。保罗吩咐读者获得宗教信仰的力量：“靠着圣灵，随时多方祷告祈求，并要在此警醒不倦，为众圣徒祈求”（《以弗所书》6.18）。在《帖撒罗尼迦前书》中，保罗同样敦促：“不住地祷告”（《帖撒罗尼迦前书》5.17）。人向一位不断恳求这种恳求性祈祷行为的上帝祈祷；请求者被受请求者请求，履行自己的请求义务。事实上，从这一点看，祈祷可以被视为一种手段，使请求接近、甚至仿佛达到对其对象与场合的绝对自主。把宗教理解为纯粹、自我倍增的请求，就为约翰·D. 卡普托那样的宗教描述开辟了道路：

所谓宗教，我指的是与不可能之物立约，与不可表象之物缔结盟约，是 tout autre [全然他者] 向其人民作出的许诺；在那里，我们都是全然他者的人民，是许诺的人民，被许诺交付给许诺。以色列啊，你要听（《申命记》6:4），你们是一个召唤的人民，从一开始就由一个召唤、一项请求构成。（Caputo 1997, xx）

祈祷的生活，许诺了一种生活在不间断请求之中的生活；这种请求永远无法被满足，除非是在它不断给予自身的满足中，即满足提出请求之要求的那种满足。也许，正是这一点最终联结了祈求的祷告，与那些看起来是其反面的礼拜、崇敬和赞美的祷告。正如请求的对象是请求的行为，祈祷中赞美的对象，也是请求关系本身的丰腴快感：它不断超越一切场合与阻碍。

造神

当然，祈祷根本不能按照任何近似其自身描述或自身理解的方式被认真对待。认真地琢磨，或通过实证研究去探问，数十亿不同个体的个人请求，是否可能对它们据说所指向的那个存在产生任何影响，这件事本身的疯狂，也许正是祈祷所构成的那种庄严而谰妄的偏离严肃性的消遣的一部分。但也正因如此，我们确实必须极其认真地对待它，不过应把它当作它所是的东西，而非它所自我呈现的东西。本章的工作，就是努力把它究竟是什么揭示出来。如果不对这一非凡、彻底无法根除的实践作出某种说明，就无法充分理解个体或集体的人类；它本身如此独特，它在众多受其占据的人心中激起的忠诚也如此独特。Homo precans〔祈求人〕。向一位上帝所作的祈祷，无论这位上帝像慈蔼的叔父般近在手边，还是不可言说地遥远，都是祈祷自身被神化的、再明确不过的证据；祈祷能够召唤并维持一种可受请求支配的神性的观念，这正是宗教的本质：祈祷就是造神者。许多人疑惑，何种全能神明，会像多数神明似乎那样，黏着地依赖崇拜与祈求性的供奉；但当然，祈祷必定是任何神明的生存必需，因为神从字面意义上依赖祈祷这一事实，是祈祷的副产品。唯有祈祷行为，才能通过一种本身以亲密与距离之双重性为模型的言说，完整维持这样一个假定：存在一个无限遥远、却又立即可以接近的存在。祈祷本身如此频繁地把不可想象的宏伟与可悲的微小的结合当作主题，这一点不应令人惊讶。语言既能够栖居于普通需要和经验的领域，也能够越出它们，抵达无限与否定性——通过词语与“圣言”沟通——语言的这种能力，与祈祷的能力如此紧密吻合，是因为祈祷容许人把词语所体现的这种双重性误认为神圣者。祈祷召现神性的造神力量，实实在在就是祈祷的神化。

威廉·詹姆斯注意到，到19世纪末，关于祈祷效力的著述已经极为庞大（James 1985, 471-2），于是抗辩说：“祈求式祷告只是祈祷的一个部门；如果我们取其更宽泛的含义，把它理解为同被承认为神圣的力量所作的一切内在相通或交谈，我们便不难看出，科学批评无法触及它”

（James 1985, 464）。然而，詹姆斯给出的这一关于祈祷行动的扩展说明，似乎仍然暗含请求，采取的是表达出来的要求的形式，即使其对象不是人格化的神，而是精神能量的源泉：

在祈祷生活的每一个阶段，我们都发现这样一种确信：在相通的过程中，来自高处的能量流入，以满足需求，并开始现象世界中起作用。只要承认这种运作为真实的，其直接效果是主观还是客观，就没有本质差别。宗教的根本要点在于，在祈祷中，那本会沉睡的精神能量确实活跃起来，某种精神工作真实地得以完成。（James 1985, 477）

也许确实存在这种想象的相通行动，人们对它的体验，与据说对祈祷的体验完全一样，而在其中，召请一个对象的抽象需要却远不那么明显。若是如此，这就会大大拓宽祈祷现象，也构成一种证据，应当使我不再如此确信祈祷典型地包含召请式请求。但请记住，我主要关心的不是祈祷，而是通过祈祷施行的特殊请求形式。因此，我的引导性问题始终不是：祈祷是否从头到尾都只是请求；而是：祈祷与请求之间的联系，是否足够实质而重要，值得展开富有收获的思考。

今日赐给我们

尽管祈祷常是一种要求，人通常却不会像我们所说的那样“按需”祈祷，也就是在可能需要上帝帮助的特定时间与地点，临时祈祷。在多数宗教中，祈祷在时间上受到规制，而且本身也是一种时间规制的手段。多数宗教没有像伊斯兰教那样，规定一天中的特定时间必须进行固定次数的祈祷，即 salat〔礼拜〕的五个祈祷时刻；但许多宗教也相去不远。最显著的事实或许是：几乎没有哪一种宗教的祈祷完全不附带某种时间性或时间安排。这本身也许就表明，祈祷不应被看作对特定物品或利益的请求，因为如果是那样，人只会在特别有需要时求助祈祷。诚然，祈祷可能在需要的时刻——战争、饥荒、瘟疫——增强，但多数情况下，要求祈祷的命令独立于这些偶发情境。祈祷的一个重要原则，是人必须在没有必要时祈祷，仿佛重要的是维持抽象的请求关系——肯定正是如此——而非请求的对象。

人们可以推测，规制化祈祷的目的，恰恰是消解或削弱祈祷与特定需要的联系。这有助于保护祈祷，使其免受那些看起来驱动它的请求性力量的伤害。如果祈祷要发挥安慰作用，成为慰藉与确认信念的可靠来源，就必须受到保护，免于面对否则必会不断积累的无效证据。将请求行为普遍

化、仪式化，使它作为请求行为的力量减弱，从而把祈祷得不到回应可能造成的失望与怨恨挡在外面。

按时间规制祈祷的另一个目的，是通过同步创造集体。而使祈祷集体化，本身也可能帮助将祈祷与需要分离，因为一个庞大而多样的共同体的需要，只有在地震或疫病之类少数时刻才会汇合。因此，循环的时间与凝聚的集体性会相互配合，二者都形成预防之网，保护祈求

(precation)，使其免于若保持危险的绝对形式就必然导致的不稳定 (precarity)。思想的全能，需要接受妥协，接受祈求保险方案中的社会风险分担，才能维持自己的全能。又一次，那种通过同步和数量密集化来使人相信祈祷有效、或至少有用的条件，实际上展示了它刻意营造的幻觉。因为，究竟有什么可能的上帝，会受到祈祷数量大小这一事实的左右？可能屈从于数量力量的，只有人类或拟人化的投射。

所以，事实上很难拒绝这样一个看法：祈祷规律的时间性，其存在是为了把请求转化为伪请求。人越规律地祈祷，祈祷行为因而越仪式化，请求那困难而危险的力量就越被安抚。那个此时此地的请求，本可能以破坏性的效果闯入或冲出尘世时间，却变成了一只将时间滴答数过的社会时钟。在净化性革命对日常而制度化礼拜的周期性打断中，例如宗教改革，祈祷行为往往成为关注的焦点。宗教中的净化、福音传播与灵感性反应，常常坚持祈祷应当重新变得直接、自发、个人化，以灵感取代并更新制度。祈祷实践可能回应这样的要求，变得痉挛式、急迫、索求；即使它们也可能悖论性地借用埃米尔·涂尔干所谓“集体欢腾” (Durkheim 1964, 226) 的力量，即把私人请求放大为公共期待与认同的会众力量。

然而，节奏、音步与已经做过之事的力量的，迟早会重新压过打断式呼吁的狂喜，恰恰因为唯有如此，才能让呼吁的力量继续存活。祈求性起事的危险造神力，有两种结局：释放或衰减。释放会把期待的热烈而强制性的兴奋，转移到相邻的愤怒或毁坏行动的满足上，例如摧毁偶像的清洗、充满快感的自我牺牲，或由许愿热情助燃的政治暴力。另一种可能是，精神上的起事受到细致的管理；所有成功的宗教，对此都具有直觉而令人印象深刻的专长，因为，成为成功的宗教正意味着这样做：温和地取消其以高潮自我取消的倾向，并使祈祷的紧张维持在最佳的文火状态。在仪式的熵增过程中，造神的祈祷会悄然、体面地变成弑神的祈祷，把它以呼格召唤的他者安静地请出场景，再把请求性的言说转向内部，转向祈祷本身社

会化的形式与仪式；由此尽可能清楚地表明，祈祷唯一的回答，就是它为自己、并在自身中形成和提供的那些回答。

对宗教信徒来说，最需要的时刻，可能就是死亡临近之时。人们在这种绝境中、在似乎别无救助之时求诸请求，似乎显而易见；不过，实际情况往往是，祈祷的不是将死之人，而是教会的某位代表，必须代其祈祷；这确认了一个原则：请求总必须寻找使者。希腊正教的《灵魂离体礼》，确实为临近死亡的人提供了恳求之词，面向 Theotokos，即作为“至圣诞神女”的玛利亚（Hapgood 1906, 362）；与此同时，被给予祈祷之词的人却必须说：“作为言语的器官，我已全然熄灭，我的舌头被缚，我的眼睛闭合”（Hapgood 1906, 363）。在这最后的祈祷中，一切都是代理：垂死的灵魂从祷文中借来声音，以请求天使与玛利亚再向主上帝献上他们的祈祷，形成一个为他们写好的、请求之中的请求：

噢，我的圣天使们，你们来到基督审判座前，以思想屈下你们超感官的膝盖，流泪向他呼喊：噢，造就万人的主，仁善者，请怜悯你双手所造之物，不要将它抛弃。（Hapgood 1906, 364）

在这种时刻，祈祷的能力可能显现为与生命本身等同，因此，人并非为生命——自然的或复活的生命——而祈祷，而是为祈祷本身祈祷；祈祷已经达到了、或认识到了自己与活着的同一。与此平行，为死者灵魂所作的祈祷，曾在中世纪世界形成一种高度发达而持久的经济，它们似乎清楚表明，持续的请求被视为某种死后生命。在这里，比其他任何地方都更强烈、更明确地，祈祷单纯地等同于人所祈求的存在之持续。生命尽头的祈祷揭示，祈祷所表达的需要，就是需要本身的必要：egeo ergo sum〔我需故我在〕。

一个把祈祷当作切身而投入的实践的人，面对我所展开的观点，很难不觉得自己的信仰成了攻击目标，或至少被大大贬低了。然而，我非常怀疑，关于神明与祈求者之间交易之个人性质的教义与信念是否连贯，会在这种人的宗教生活中占据多么重要的位置。事实上，我已经提出，祈求式祷告所涉及的许多东西，恰恰是为了把注意力从此类逻辑考虑中转移开。并非祈祷不理性；而是对这种反思的转移，本身就是它的理性或 *raison d'être*〔存在理由〕。更重要的是，我几乎完全不指望，自己所说的任何话，能减少人们对祈祷的信念，以及人们相信祈祷实践所要求并维持的

那种信念。事实上，我的建议必定更接近相反的说法：precor quia absurdum〔我因其荒谬而祈祷〕，我祈祷，因为它无济于事；因为如果不是全然无用，祈祷就不会有任何效用。我们无法走出这种实践不与自身重合的奇异性。祈祷正是宗教的原则与施演，是使宗教成为生活的、而非仅仅理论的现实的东西；但无论何时何地被实践，它又都是宗教的毁坏与讥嘲。此外，祈祷实践中的一切，都依赖它平静地免疫于一种本应发生的自身免疫反应，即它自身有毒的荒谬所应触发的反应；也依赖这样一个事实：尽管祈祷如此怪诞地嘲弄信徒、信仰与被信仰者，它仍能保有尊严与使人高贵的力量。对于一种如此庄严地对待自身不严肃性的实践，你若加以取笑，就免不了让自己像个傻瓜。祈祷是最灵活、最持久的方式之一，人类借之作为请求的实体、作为为请求而存在的存在者而存在，并以及物方式使自己如此存在。因此，如果具体宗教性的祈祷有朝一日萎缩殆尽，它在人类生活中的普遍性与力量，无疑需要由其他手段补足。而且，凡是它显露萎缩迹象之处，确实总有这些转置后的祈求性恳求形式大量涌现。

第6章 求爱

如果说盗窃的对立面是所有权或占有，那么与盗窃相反的行动就是购买。借一个不完全的类比来说，如果强奸的对立面是非强奸——其形式多样，包括爱情、独身、漠然——那么与强奸相反的行动就是求取或求爱。这些古旧词语，有力地暗示了爱情或性求请行为中所包含的法律期待与要求。如果像我在第1章提出的那样，每个请求都具有诱惑的维度，那么我们可以预期，性求请的形式化行动，会与请求的规程结合，或构成重要的对位。动物世界中的求偶行为，比乞求行为更普遍、更仪式化，前者可以代表对后者的回忆或改造。本章将考察求爱、调情、诱惑与追求的实践，把它们视为以言语和行动进行请求的不同方式，或请求性地提出自身的方式；这些方式通常逐步走向所谓“求婚”的准契约仪式，而它们自身也构成不同种类的出价。

Courting〔求爱〕源自出入宫廷（court）的行为；court 源自拉丁语 cohorts，意为围合的空间，引申为被这样围合的一群士兵。人为了求取恩宠或擢升而到宫廷去，因此，人向宫廷求爱，而宫廷也由此被理解为求爱的场所。Hortus〔园圃〕就是这样一种围合空间。动词 exhort〔劝勉〕，连同较少见的拉丁式词语 adhort，表示敦促的行动，尤其用于军事语境。Coherence〔凝聚、一致〕是这种结为一群的空间或机构所表现出的性质。一边是 exhort 与 horticultural〔园艺的〕，另一边是 court 与 chorus〔合唱、歌舞队〕——后者来自希腊语 χορός〔舞蹈〕——这些词语之间的联系，提供了强迫与同意之间一种富有启发的联合。求爱也许是一种精细或园艺式的劝勉，既需要激情，也同样需要耐心，还需要相当的培育能力。被认为是强迫之反面的同意，实际上必须包含某种程度的强迫，并与之相伴。因为，人可以自由地同意，却不能自发地同意：同意始终是对某种被请求或被提出的事物表示赞同，无论这种请求或

提出是明确还是隐含的。所以，真正的同意虽然绝不可能被强迫，但人只能同意某种若无这种同意、就很可能具有强迫性的事物。

即便别的方面没有如此充分表明这一点，人“pays court〔献殷勤，字面上为求爱付出〕”这一事实，也应足以说明性求请存在一套经济学。尤其在动物世界中——暂且假定还有某种其他世界——求偶必定涉及支出或耗费，往往因为这种支出本身，就是所提出交易相对合算的保证或证明，恰恰由于它显示提出者完全承担得起。你会希望远离那种求偶时需要牺牲生命活力的伴侣。从这方面说，求爱的请求似乎不同于出于需要或缺陷的请求，例如假定诚实的乞讨者，或生物学家一直关注的“诚实乞求”。请求自己所需要的东西，是把需要本身当作所求之物的保证。在性或浪漫的求请中，求爱者展示自己拥有的而非欠缺的东西——体力、对称的外貌、良好的营养状态、昂首阔步的自信、歌唱本领、GSOH〔良好的幽默感〕。乞讨者从自己的弱势出发、也因此以弱势为筹码议价；浪漫求爱者则凭借并运用自己的强项议价，以强势施加，而非苦苦哀求。因此，也许我们应把无望恋人的请求看作乞讨性谎言的典型实例：为了贪欲而扮演需要。然而，我们将会看到，爱情的请求与其他请求形式一样，代表着弱势与强势极为复杂的混合。

激情

自古典时代以来，在文学与艺术形式中得到滋养、并自行繁盛的浪漫爱情，始终被描述为一种 passion〔激情、受苦〕，即一种饥渴而强烈自我主张的牺牲性服从；它构成一种欢悦的绝望状态，而热恋似乎要求人处于这种状态。安德烈亚斯·卡佩拉努斯在12世纪末写成的《论爱情》（De amore）开头，直截了当地说：“爱是一种与生俱来的痛苦 [Amor est passio quaedam innata]”（Capellanus 1969, 28; Capellanus 1892, 3）。Passion 源自拉丁语 pati〔承受、受苦〕，其首要含义是经历，或被作用的状态。现代人听来或许奇怪，passion 曾可中性地表示一种被作用的方式，把它当作特征或属性。例如，约翰·迪伊在1570年《欧几里得几何原本》译本的序言中，将天文学定义为研究“行星与恒星所特有的自然运动、表象和受动性质”（Euclid 1570, sig. B1r）。塞缪尔·约翰逊在其《词典》（1755）中，把拉丁语中既能主动也能被动的“通用动词”，例如 aspernor〔我鄙视／我被鄙视〕，定义为“既表示行动也

表示受动的动词” (Johnson 1755, n.p)。但自古英语最初的法起, 这个词就受到基督“受难”(Passion)的宗教含义强烈影响, 于是作为“被作用”的 passion 观念, 本身也开始激情化, 暗示被作用是一种被动态的行动, 其中包含荣耀的可能, 也包含一种在苦难中反转而来的欢欣。事实上, passion 用作动词时, 既可以指在自身或他人身上激起激情, 也可以指表现激情, 有时具有反身性。例如, 威廉·夏普(引用普罗佩·梅里美)谈到雪莱对不可及之物的渴望时说:“我们当中很少有人……如此为这激情而激情”(Sharp 1887, 98)。

从12世纪初开始, passion 一词被扩展到强烈或激烈的情绪状态, 尤其与性爱相连。引人注目的是, 这个词通常适用的另一种主要情绪状态, 是愤怒; 在愤怒中, 主张与屈服的复合也同样可以清楚感到。事实上, 人们恰可据此在功能上精确定义愤怒: 屈从于压倒自己的东西, 并通过这种被压倒的力量, 克服某种障碍或对手。人们无法同样轻易地谈论恐惧的“激情”或快乐的“激情”, 这说明激情的观念倾向于附着于反应性的状态; 在这种状态中, 主体——在“被置于臣属地位者”的意义上——挺身承受施加于它的某种行动。爱的痛苦正是作为这种反作用力显现的, 它体现为在请求谱系中运作的各种抗议、哀诉、抱怨、劝勉等等。更广义地说, 这种主动的被动性, 是一切作为象征生物、受文字之坚持支配的生物所能获得、实际上也无法抗拒的基本效价转换。

欲望与愤怒似乎也在以下事实中混合: 求爱常被想象为某种战斗, 需要战略、围攻、突袭与投降。奥维德在《爱的艺术》中写道:“爱情是一种战争 [militiae species]; 懒汉们, 走开!”

这些旗帜不该由怯懦的人守护。在这精致的营地里, 有黑夜、风暴、漫长的旅途、残酷的痛苦与种种劳作。你常须忍受天上融云洒下的雨水, 也常须在光秃的地上躺卧受寒。(Ovid 1929, 82-3)

这种敌对常采取掩饰的语言争斗形式; 到莎士比亚《无事生非》中贝娅特丽丝与班尼狄克斗嘴时, 这一原则早已成为俗套。求爱往往把自己呈现为论证或戏仿式争辩, 而各种请求性言语行为提供着问答教义式的提示与回应要求。赋予央求与哀诉以生气的痛苦, 是爱情对抗的一部分; 它们通常构成攻防的相互游戏, 提醒我们, 求爱与诱惑也往往同游戏活动相连。约翰·威尔莫特凸显了爱情冲突的悖论:“情爱与战争的争斗, 差别

正在这里／当双方都不获胜，爱情的胜利更大”（Rochester 1984, 25）。求爱还被纳入赌博这一强化游戏形式的心理动力学中，例如拉尔夫·R. 格林森认为，强迫性赌博“基于一种无意识的尝试：通过与运气或命运搏斗和／或向其求爱，重获失去的全能感”（Greenson 1947, 75）。赌徒所受制的命运中体现着父亲，而赌徒努力争取到自己这边的“幸运女神”中，则体现着母亲（Greenson 1947, 70）。鉴于在整个自然界中，性求请始终必定是一种赌博，赌博会对人类呈现为某种求爱，也许并不奇怪。

“我爱你”这几个字暗示，人把爱情理解为一种感觉状态。但这类陈述同“我很无聊”或“我想喝杯咖啡”之类报告其他感受的陈述之间，存在明显差别；这有力地表明，爱情并不是一种人们只须加以注意的感受。这样的宣言所承受、并借之施加的压力与后果，清楚说明，爱情实际上应像尼克拉斯·卢曼主张的那样，被理解为一种“交流代码，而非情绪；按照这套代码的规则，人可以表达、形成并模拟感觉，否认它们，把它们归于他人，并准备面对实行这种交流所带来的一切后果”（Luhmann 1986, 20）。一种交流媒介既传递行为形式，也自身暗含行为形式；从17世纪初起，人们已经意识到：“尽管始终强调爱情是一种激情，他们所面对的仍是一种可以被演示的行为模型，而且在开始寻找爱情之前，就已充分看见了这个模型”（Luhmann 1986, 20）。埃德加·兰德格拉夫等许多人都指出：“浪漫爱情的演化，首先并且最主要地是作为文学现象发生的”（Landgraf 2004, 30）。即便没有其他证据，爱情常以一种文学体裁 romance〔传奇、罗曼司〕的名称为人所知，单这一点也足以有力地提示情感与媒介的联系。浪漫爱情的文学性，既确保了它的熟悉性，也解释了这种熟悉性。

但浪漫爱情还有一个重要特征，除了犬儒者与讽刺作家以外，几乎总被忽略，恰恰因为它就摆在眼前：它是幻想性的。romance 原本指奇迹与骑士英雄那些极不可能的冒险故事；从12世纪起，通常以本土语言写成，但有时也译自拉丁文原作，例如蒙茅斯的杰弗里的《不列颠诸王史》（*Historia Regum Britanniae*），这可能部分解释“Romance”这一名称。从16世纪后期起，romance 一词走上两条不同道路：一条涉及爱情关系，另一条涉及虚构叙事。但二者在这一点上会合：真实、证明、考验与展示，居于爱情故事以及在求爱和诱惑过程中演示这些故事的中心。

激活并赋予所有爱情故事生命的问题，本质上都是：它们讲述的究竟是不是真爱；即便——而且主要因为——相关的爱情关系在事实上永远不可能直接就是真的，而始终处于艰难的审议之中。

因此，至少从奥维德的《爱的艺术》以来，就很清楚：“爱情”一直是“一门要实践的艺术，而非一种要感受的激情”（Dodd 1913, 3）。16世纪后期，“making love〔制造爱、求爱〕”这一说法出现，表达爱情所需的塑造性与施演性工作。到1580年，它似乎仍新鲜得足以让约翰·黎里温和地嘲弄一番，把宫廷爱情的艺术移置为工匠学徒制：

如今有一个属于你裁缝铺柜台的说法，就是“制造爱情”；等我听说它做成什么样式，如果喜欢那式样，你就给我裁一件胸衣吧：只须别拿一把左手剪刀来裁。我也不怀疑，尽管你把头一份爱情做坏了，等你做过三四份，就会成个熟练工匠；眼下你还像裁缝的小徒弟，尚不会使剪刀，就想先给人量尺寸。（Lyly 1580, sig. K2r）

事实上，考虑到激情中所完成的强烈象征工作，艺术与激情之间的对立本身很难维持。我们说“爱情的劳作”，或许正是在承认爱情关系中情感—象征工作的艰辛。请求，连同恋人哀诉或“怨诉”中各式撩动怜悯的恳求，处在激情交流的核心；同样重要的是，它也处在必然伴随而来的交流激情的核心，尤其因为它显示了同爱情状态本身一样强烈的能动性与被动性的联盟。Affection〔情爱、受影响〕代表着这一双重状态较冷静的版本：一种强烈的被影响之感，其中人对影响自己的东西产生情爱。请求表达爱情欲望的迫切，因为请求同样以催促他人承认自身无助为特征。我们稍后将看到，求爱行为如何常把 agency 在简单、直接的行动意义上，与 agency 在斜向或替代意义上联系起来：后者指在爱情中代人行事的代理者。

那种似乎从12世纪起发展起来、后来正式化为“宫廷爱情”的浪漫爱情，施演着一种特殊的亲密与距离的经济学。爱的感觉要求并许诺一种与所爱对象亲近的感觉，直至绝对同化，或渴望如此。但与此同时，爱情状态发展为一种交流媒介，又要求始终将所爱者保持在距离之外；只有在这种距离条件下，人才能宣告自己的爱情。因此，如果成功意味着简单地弥合间隙，那么一切爱情在某种意义上都可靠地“无望”。约瑟夫·D. 库兹马概括一个悠久的批评传统说：“宫廷爱情戏剧的主人公，最终既不寻求

完全占有所欲求的对象，也不寻求实现某种幸福结局；而只是寻求欲望自身无休止的扩大”（Kuzma 2016, 3）。

浪漫爱情的发展要求对介词作出调整。现在，人不再及物地爱某个人，因而可以简单地说“我爱你”，而被说成是“in love [在恋爱中]”。这个短语似乎起初与动物的“in heat [在发情期]”平行使用。例如，约翰·特雷维萨1398年翻译巴塞洛缪·安格利库斯的《论万物的性质》（*De Proprietatibus Rerum*），描述“Whanne þe swan is in loue [当天鹅在恋爱中时]”的行为（Bartholomaeus 1398, f. 146v），译自“in amo”（Bartholomaeus 1505, sig. Q3v）。但斯蒂芬·巴特曼1582年的版本添加了一则边注，仿佛要挡住附着于“在恋爱中”这一说法的拟人化暗示：“说天鹅会歌唱，是愚蠢的幻想；它只有自然的叫声，同其他鸟类一样”（Bartholomaeus 1582 sig. Ki2r）。此后，这个短语又获得补充，产生了“being in love with [与某人处于爱情中]”这个古怪观念，及其变体“enamoured of [迷恋于]”；其中，一个包含两个潜在恋人与他们所居住的热烈动态状态的三方关系，取代了二重奏。

请求占据激情交流的中间通道，在每一次热切的请求中，点燃对请求、因而也对其重复的激情。不敢表白的恋人之秘密，或不敢说出自身名字的爱情，都是这种赋予生命的遥远性的内化。斯拉沃热·齐泽克对理想爱人之不可企及性的功能所作的拉康式解读，基于如下论点：“阻碍我们接近对象的外在障碍，恰恰是为了制造这种幻觉而存在：如果没有它们，对象便能够被直接接近”（Žižek 1994, 94）。齐泽克希望这一论点带我们超出那种熟悉的弗洛伊德式论点，即抑制会增强欲望；但它似乎不过是说清了后者的含义。就当前目的而言，重要的是：什么将可接近与不可接近之间那充满激情的间隙 articulate [接合] 起来——同时意味着分开与连接？答案是欲求行动的执行形式，即呼吁、哀诉与请求。我希望，请求不仅被理解为爱情话语中的一种特定言语行为，而被理解为其本质形式与最终根据。无论多么谦卑或绝望，请求总会作出我们所谓的“推进”，穿过并进入爱情代码，伸出手去，试图弥合其推进本身在面前打开的距离。

乞讨者的求请与恋人的求请，其区别在于：乞讨者祈求一份礼物，也就是某种会使给予者哪怕略有减少、使接受者有所充实的东西；相反，爱情的请求者提出的是一种奉献，而非要求——也就是说，他提交一份出

价。他的目的，不是促使预期的给予者提供一份能够平息自身欲望的礼物，而是在那位给予者身上引起同样未被满足的欲望状态。他寻求的不是弥补欠缺，而是让欠缺在受请求者身上加倍。他的目的，不是引出一份能够改善自己乞讨处境的馈赠，或者不仅如此，而是把受请求者降到一种模仿性的贫乏状态。这之所以可能，是因为性爱或浪漫爱情具有一种奇特地位：它是一种矛盾地自我喂养的饥饿，一份使人饥饿的欲望礼物，同时令人饥瘦又使人胀满，而对许多人来说，拥有它很值得。也许正因如此，性求请在动物与人类中都涉及给予中介性的礼物，试图由此把自己构成为给予礼物，而非索取礼物。事实上，这种双重性也并非完全不存在于其他请求形式之中。乞讨者可以把感激当作附带诱因（上帝保佑您，大人），给予并容许一种自我赞许的道德光彩。某些动物把赠礼作为求偶的一部分：雄果蝇分泌的一滴甜液，雄园丁鸟布置的赏心悦目的外部装饰，雌喜鹊为表示有生育能力并已做好繁殖准备而发出的乞求叫声（Ellis et. al. 2009）；这些行为倒转了成年个体与幼体之间乞求行为的关系。饥饿无助的幼体向亲体乞求喂养，而饥饿无助的潜在恋人，则通过扮演供养乞求幼体的亲体来乞求。爱情请求的行动，就是尝试激发一种共同的需要状态。

调情

即使没有鲜花、巧克力、赞美等等，这份礼物采取的主要形式，也是风格化诱惑本身的表演。诱惑中起诱惑作用的，很大程度上正是其风格的馈赠，以及它所发出的、邀请参与诱惑游戏的求请。因此，调情十分重要：它使性配对与繁殖的严肃工作变得琐小而游戏化。这也促成一种具有免疫作用的幼儿化，双方都可以玩扮演父母和被当作婴儿照料的游戏。这种成人游戏，暗示并模仿童年那种没有成本或自我满足的交易：只要开口求取，就有快乐可得。许多公共请求会加速并压缩时间；乞讨者常利用这一事实：受请求者通常希望这次相遇尽快结束。相反，调情把请求变成重复，一方面拉长过程，另一方面疏散危险：对请求者是受辱的危险，对受请求者则是颜面受到威胁或遭冒犯的危险。因为请求从未完全获准，它也就从未完全遭到拒绝。可以说，这是弗洛伊德忧郁症中未完成的哀悼，被置于未来时态之中，对尚未失去的东西作出预防性的哀悼。调情的重要作

用之一，是通过元层次的策略延长请求：例如，恋人可能被要求——或假装被要求——请求许可，以“重新求爱”，或继续请求许可。

人们常常假定，女性，或者人们使用“女性”这一占位词时心中所想的任何东西，会、甚至应当在调情式的引逗中居于主导；而男性，或者更准确地说，其语义代理“男性”，则演出尽快走向结局的欲望。但提出请求的男性，也可能发现自己被自身诱惑的前戏或幕间戏所诱惑；而如果他没有在文化上预先熟悉这一事实，他很可能无法扮演自己的角色。儿童花许多小时在戏弄游戏上，也许有助于这一准备。Teasing〔逗弄〕指梳理纤维，是古英语 *tæsan*〔撕裂、扯碎〕的弱化；同时，teasing 也暗示一种缠结的唤起，这本身也许又暗指梳理毛发这一基本行动。梳理是灵长类动物社会时间强有力的组织者，而最近它又通过“grooming”一词重新被注入性关系中，用以表示恋童者或其他性侵害者掠夺性的安抚诱导。英语 groom 最早的意思，只是男孩或地位低下的仆人，通常负责照料马匹；莎士比亚似乎是第一个将它从 bridegroom〔新郎〕一词中分离出来的人，《奥赛罗》中伊阿古用“bride and groom〔新娘与新郎〕”来比喻朋友(Shakespeare 2011, 955)。无论男性还是女性，逗弄者都可能把自己逗弄到更喜欢推迟而非结局的地步。这又是一个例子，说明请求会开始转向自身，以满足自己的求取。

求爱可以包含诱惑，但并非必须如此；二者在所求请的东西及求请方式上存在区别。求爱通过它可能使用的一切敦促、说服与请求方式，寻求被求爱者的承认与接受。因此，求爱做的是询问、乞求、出价、提议之类的事。诱惑不要求任何东西，而是以被动的方式激发。它不寻找、不潜行追踪、不追逐，也不为自己申辩，只是不抵抗、却不可抗拒地静静坐着。如果它施加什么，那也不是请求，而是迷摄；迷摄不是行动，而是一种影响或感染。求爱把其对象与所有其他人区分开来，并专注于这种选择性的注意。诱惑则因其表面的漠然而繁盛。诱惑人的东西之所以诱惑，是因为它并非为我们而来，即使它也不排除我们。求爱消耗能量，显眼地消耗，并把这当作为自身辩护的论据；诱惑则把能量吸入。既有男性诱惑者，也有女性求爱者，但求爱与诱惑之间的差异，编定了主动追求的男性与女性吸引力状态之间某种惯例性的差别；后者是一种不采取行动的主动状态。人通过做出可辨认的求爱行动来求爱，却通过具有诱惑力来诱惑；对此，求爱没有对应物，因为英语中似乎不能说一个人是

“wooish” “courtative” 或 “suitical” [皆为仿“求爱”所拟造的形容词]。求爱可以通过请求行为，以及服务与降服的许诺，采取弱勢姿态；但如让·鲍德里亚所描绘的，诱惑是一种更具感染力和侵蚀力的弱勢。它不掩藏或悬置自己的力量，而是使强与弱完全等同：“诱惑，就是显得软弱。诱惑，就是使人软弱。我们用自己的软弱诱惑，绝不用强大的符号或权力。在诱惑中，我们施演这种软弱，这正赋予诱惑以力量”

(Baudrillard 2001, 83)。求爱寻求对象的服从；诱惑寻求通过宿主实现自身的转移扩散。如果我试图说服你，就必须想象你放弃自己的立场，采纳我的立场；如果我诱惑你，或提供对你具有诱惑力的论据，我就赋予你一种确信：你从来没有过不同于我的任何信念。诱惑不仅表现于性关系——对鲍德里亚来说，似乎甚至主要不在性关系中表现——还表现于装饰等实践，以及某种仪式表演，在其中可以看见：

一种掌控符号的炫耀性仪式，以及一个诱惑意义的循环；符号不可抗拒地围绕彼此旋转，仿佛通过磁性的回归而再生产自身，造成眩晕、意义的丧失，以及参与者之间不可摧毁的契约的封缄。

(Baudrillard 2001, 89)

但求爱与诱惑的区别并不是永久的。因为求爱本身也可以变成某种诱惑，或自恋性的自我引诱；求爱者被自己的求爱所求爱，其请求开始诱惑，也就是引发模仿与自相似，而不是争取或说服。另一种可能（除非我想说的是同一种可能）是，诱惑也会受到诱惑，变得有方向、有投射，把目光锁定于某个特定对象。

格奥尔格·齐美尔的《论调情》，在调情者的行动中看到了基本摆荡的展示：对求爱者而言，是拥有与不拥有之间的摆荡；对调情者而言，则是允让与拒绝之间的摆荡：

调情者的独特性在于，她通过一种独特的对立与综合，唤起愉悦与欲望：通过迁就与否定的交替或同时发生；通过象征性、暗示性的赞同与异议，“仿佛从遥远的距离”行动；或者，用柏拉图式的说法，把拥有与不拥有置于两极张力之中，即便她又似乎使二者同时被感受到。（Simmel 1984, 134）

齐美尔的文章受两个平静而未经审视的假定支配。第一，调情者总被设定为女性；第二，求爱者总被设定为男性。不仅追求者总是男性，而且

可以假定，男性总是在追求其所求（这个同义反复，我们很快就会考察），或准备恢复追求。齐美尔说，这是因为调情是“整个动物王国中属于雌性的性角色的完满实现：成为选择者”（Simmel 1984, 140）。齐美尔又认为，正因如此，女性会对作为个体的男性求爱者表现出兴趣，而男性只是“倾向于把女人作为女人来追求”（Simmel 1984, 140）。男人必须被选中，女人则只须是女人（而巴尔扎克的《萨拉辛》或怀尔德的《热情似火》暗示，也许甚至不一定如此）。不过，这里的推理，对我来说并不完全明晰。人们同样可以反过来说，如果男人显然总是相对于该角色的其他实际或潜在申请者受到评估，那么原则上可互换的是男性，而作为追求对象的女性，至少暂时是无可比拟的。在追求转为核算的过程中，负责选择的女性，被设定为麦克斯韦妖，面对涌集在其窄门周围那些或热或冷、或有吸引力或无吸引力的分子。

假定被调情梳理、起皱的求爱模式服务于选择，也是假定可以可靠地指望男性持续、稳定地处于追求和请求状态。男性必须随时准备进行性的尝试（essay），以便接受女性的检验（assay）。事实上，我们必须假定：这种始终机警、俏皮地处在请求之前的状态，直立于自己马维尔式的悬崖边，与其他男性竞争以获女性选择，被视为男性气质本身。当然，女性也必须与其他女性竞争男性的注意；但在齐美尔的说明中，女性从这种关注中欲求的，是请求的状态，而欲望应当、或被认为会，使男性趋向这一状态，随时可被召集。请求证明并要求一种无定向欲求的常备储存，调情那并不那么游戏性的激发与回绝，给这种欲求以形状和节奏；可以说，调情是在玩“玩乐”的游戏。

然而，调情的拖延与试探策略中存在一种危险；这危险正是调情与之周旋的东西，因而从长远看，也是调情所追求的东西。如齐美尔所说，调情的逻辑，是为了维持 interest〔兴趣、利息〕而作出小小的允让，这既是心理意义上的，也是财务意义上的，因为在求爱过程中，人必须被说服，支付远高于建议零售价的代价。危险在于，对快乐的期待，会开始产生一种副作用：期待本身成为快乐。因为，齐美尔以一段带有调情色彩的形式主义展开说：“以最终幸福感为方向的经验序列，把一部分幸福价值，辐射到这一最终时刻之前的各个环节上”（Simmel 1984, 142）。求爱者被许诺式允让中的微小满足所诱惑，甚至可能开始更喜欢手中扑腾的小鸟，或羽毛、或啁啾声，而不是灌木丛中等待的东西；他自己甚至也

不完全意识到这一点。齐美尔说：“与女人调情的男人，已经感到那种以某种暗示方式占有她的魅力”（Simmel 1984, 142）。男性请求者被保留在“也许的可能性”中，在其中，“屈从的被动性与成功的主动性，组成诱引的统一体”（Simmel 1984, 143）。从这方面说，求爱的动力类似于一切请求实践趋向自我满足的倾向。每当象征与性相交会，就可能产生一种有充分例证的倒转逻辑：由力比多驱动的请求，使请求本身力比多化。于是，取代被延迟的满足、并无限期先于它的，是拖延的、被拉长的 *sine die*〔无定期〕满足，以及玩赏式的延展（*dilation*）——即使扫兴的《牛津英语词典》警告我们，*delay*〔拖延〕“并不直接与意大利语 *dilata* 同源”。

如果这甜蜜骗局的目的是教请求者去欲求自己的欲求，而非他以为自己所欲求的东西，那么这一目的的实现，也可能毁坏她自己的策略；因为她也会和他一样，成为这场木偶戏的附属：她延长的选择行动，总会比选择的结果带来更多满足。对齐美尔来说，这里的游戏，与一切艺术特有的形式游戏同构，因此，求爱中重要的，与其说是“取悦的艺术”，不如说是“取悦的艺术”（Simmel 1984, 144）。求爱者与被追求者都依赖请求更新后的重复；这在爱情歌词所偏爱的咿呀、摇篮曲式、模仿回声式措辞中得到简洁表达：披头士的《请，请取悦我》（“Please Please Me”，1963），或露露那首自我命名式的《爱爱着爱》（“Love Loves to Love”，1967）。

求爱所涉及的请求，是一种显著迂回而分散的请求。求爱是行动中隐含的请求，而非正式化的申请行动。求爱所涉及的求请行为，最重要的一点是：若太早推进到明确索求性恩惠，它几乎注定会失败。被称作“求婚”（*proposing*）的仪式——这个词本身似乎就转移了直接索取所欲之物中包含的粗鄙或威胁——按惯例发生于求爱过程的末尾，理想上发生在几乎已无须开口请求的时刻。按照当代关于浪漫神话衰落的神话——而一切神话的要点就在于，它已经属于过去——求婚代表了宫廷式追逐与屈服之不对称的最后残余，否定着对称契约的可能。即便税务顾问在场，双方中的一方仍须求婚，以便看似给另一方以推迟或断然拒绝的自由。求爱作为求请进行，却借阻止请求来实现：人只能请求那些附属于实际所欲之物的东西。诱惑仪式似乎意在证明的事情之一，是追求者会轻蔑直接求请，视之为不尊重对方的粗俗。这就是为什么 *proposing*〔提议、求婚〕与

postponing〔推迟〕如此紧密相连（“propose”几乎与“postpone”完全是同一个词），以至于诱惑与调情所包含的请求，其实是一种庞大而持久的努力，旨在让请求完全不再必要。

求爱中不只有情感的经济。求爱的目标不仅是达成交易、分配份额，还要形成并执行判断。求爱时，人会许下承诺；过去，男人若违反这些承诺，就可能在另一种更直接涉及金钱的意义上被起诉。中世纪设立的爱情法庭，常由女性主持，把“求爱”观念中法律、权力与爱情之间的隐喻联系变成了字面事实。彼得·古德里奇主张，把这些法庭视为独立的法理体系，它基于“一种情感法，以及与之相应的司法权限；其关注的不是个人权利或激情，而是恋人之间、独立于任何被承认的权利、财产或既定得体规范的空间”（Goodrich 1996, 30-1）。即便把它们看作游戏式、反讽式的“姑且想象”法学，古德里奇也认为：“这些法庭的历史与法律，可以被用来思考某些严格属于当代的关切，既涉及性的权利，也涉及权利的性”（Goodrich 1996, 31）。

这一切可能暗示，恋人的恳求与央告不过是哑剧的一部分，是装饰或 hors d'oeuvre〔开胃菜〕，意味着性请求根本不应被视为请求的严肃实例。然而，也有理由恰恰从相反方向看待这一问题。因为，已经讨论过的请求行为的例子表明，诱惑游戏可能是其中一种出人意料地常见的特征。请求当然是诱惑的工具，但请求本身（tout court）就有诱惑性。事实上，我们可以把求爱与追求，不仅视为请求的专门形式，还视为隐含于一切请求行为中的东西；在人类事务中，这些行为几乎总被某种缓和或转移性的礼貌塑造出风格。礼貌以降位的方式，从攻击性或直接接近的大胆中退开，从而把对象吸引进来。既然存在这种通过减退而实现的吸引，一切请求都必须被视为某种求爱。这包括广告商的甜言蜜语，以及政治的公共求请；德尼·德·鲁日蒙在1938年写道：“一个国家的群众回应独裁者，就如同那个国家的女性回应求爱者的策略”（Rougemont 1983, 269）。

可憎的爱情

无论采用何种方式——询问、邀请、召请、敦促、要求——请求某物，总是激发话语。无论求什么，都是请求一个回答，无论回答是否对所

求之物表示肯定。但如果请求是开启话语，它也必须始终向话语关闭的可能开放。可能没有回答，也可能回答是“不”；这是每个要求都必须让自己面对的撤销命令。事实上，你只能请求那些回答可能为“不”的东西：拒绝与否定，作为可能性存在于一切请求之中。请求的诱惑经济有一部分在于，它把能够说“不”的权利作为礼物送给受请求者，而对方此前并不拥有这种自由。的确，正是对否定、对否定性本身的这种赋能，使请求处于一切话语的核心。自然中没有否定，除非、直到自然包含了语言；语言提供了自然拒绝自身的唯一方式。Refusal〔拒绝〕来自 *refusare*，后者由 *refusum* 构成，即 *refundere*〔倒出、交还〕的过去分词。慷慨在根本上必须始终能够以“不”作答。拒绝作为 *refund*〔退还〕的一种内部变化，展示了与 *redundancy*〔冗余〕相同的双重性：既是充盈，也是浪费。

求爱行为的一切紧张与兴奋，都依赖拒绝的这种可能：它回流，威胁着淹没任何爱情相遇的开场问题。如果那个问题遭到拒绝，被否定的不只是请求，而是满怀希望的恋人本人。因为，诱惑与求爱中的请求，并非单纯求取利益。再次借用那个简单、却具有如此不简单的效力、分量与影响范围的词来说，它是一份出价（*bid*）：一项同时也是奉献的请求，因此也是请求对方接受一份奉献。赌注这样升高，大大增加了求爱行为中的紧张，而紧张正由回报与危险共同构成。我们受到虔诚的劝告，应当认为“不”始终意味着“不”，并且必须如此理解；但爱情或性请求恰恰被设计为，既延长、因而又挡住最终的决定，即塞缪尔·贝克特所谓“‘不’的刀，刺入‘是’的伤口”（Beckett 2010b, 53）。

除了拒绝的可能，还必须加上一种奇特现象：不愿被诱惑者的厌恶。人们可能会认为，成为调情言说的对象，是一种好处或无偿的愉悦，不论这种言说是否受欢迎，或是否由对象自己招来。但事实上，开始一次求爱推进所涉及的许多紧张，来自这样一个事实：宽容的鼓励与激烈的拒绝之间，似乎存在极其细微、却又绝对的区分。出于难以理解的原因，不愿被诱惑的人，面对不想要的接近，无论它多么迂回、礼貌而不具威胁性，都远比感到漠然更容易感到厌恶。这或许是诱惑行为本身的诱惑力的标志和效果：正因它似乎推迟了作出决定的行动，实际上却把双方都牵连进一种决定，即参与这种多样化延宕的工作；不说“不”，总有可能看起来像某种“是”。唯一的另一选择，是立即切断游戏，并把诱惑者描述为已经作

出了侮辱，因为他竟敢假定自己的接近哪怕一瞬间可能被接受。不用说，这种反感本身也可能被卷入掩饰的游戏，这就更使它必须采取残酷而绝对的形式。

事实上，诱惑的工作中有两种相互配合的否定性。首先是欲望的空缺。这给请求提供了动力，请求旨在减轻欠缺的疼痛。但这否定的空缺，又同可称为请求系统自我沉浸能力之“充盈空缺”的东西相遇并交合，如让·鲍德里亚所描述的：

任何完全共谋于自我吸收的系统，以至符号不再有意义，都会施展非凡的迷摄力……虚空的吸引力处在诱惑的基础：不是符号的积累，也不是欲望的信息，而是与符号吸收之间的一种秘传的共谋。诱惑始于秘密，始于意义缓慢而残酷的耗尽，这在符号之间建立起共谋；诱惑更是在这里，而非在身体存在或欲望的品质中，被调制出来。这也解释了游戏规则的魅力。（Baudrillard 2001, 77-8）

尽管求爱交流显眼地运用机智，求爱仍是一件严肃的事情，这解释了考验与验证程序在其中的突出地位。没有哪里比民谣《亨利国王》中的要求更严苛。它以几条求爱条件开篇：

谁若欠缺这三样，
切莫踏上求爱路；
丰厚的黄金，敞开的心，
永远充满仁慈。（Child 1882-98, 1.299）

看来，我们始终无从得知第三样究竟是什么，除非后续叙事意在间接教会我们。民谣开始时，亨利似乎远比起诱惑，更专注于狩猎（他“孤身独卧” [lay burd alone]）。在野外度过成功的一天之后，他正要在猎屋里“大吃大喝欢庆一番”（beerly cheer），忽然伴随着戏剧性的风雷，一个“可怖的鬼怪”闯门而入，并“踏上地板”（stapping i th floor），开始索要食物与饮料，满足她巨大的胃口。女巨人被缩减——或放大——成一张怪物的大口，只会嚎叫“更多肉！”亨利对此毫不抗辩，依次把自己的马、灵缇犬和苍鹰的尸体奉上；她像漫画般将它们全部吞下，只剩皮、毛和羽毛。接着，她要求喝酒，这完全可以理解；亨利用马皮缝成袋，给她装了满满一桶。最后的要求，是亨利必须在他用石楠花铺

成的床上，平息这女妖的情欲胃口。天亮时，她奇迹般变成一位美丽、谈吐文雅的少女，并为他的礼貌好客向他道贺：

当黑夜过去，白昼来临，
阳光穿过大厅，
世上所见最美丽的女子，
躺在他与墙之间。

“啊，我真有福！”亨利国王说，
“这福气能随我多久？”
那美丽女子随即答道：
“一直到你死的那一天。”

“我遇见许多高贵骑士，
都曾这般让我吃饱，
但从未遇见一位有礼骑士，
把我的一切心愿都满足。”（Child 1882-98, 1.299）

这是一种极其奇怪、完全没有同意的求爱，热衷男性社交的亨利，必须通过歇斯底里的强迫，被教会去欲求欲望。所有“求爱”都由女妖一方进行；她像维奥莱特·伊丽莎白·博特一样尖叫着，要求满足胃口。事实上，《亨利国王》中存在一脉怪诞喜剧，这在弗朗西斯·蔡尔德排列于其后的民谣《肯皮·凯》中尤其突出。在所收录的所有版本中，肯皮·凯都“出门去求爱”（Child 1882-98, 1.304），一位父亲把自己的女儿介绍给他，那是个可怕的丑婆，其中一个版本生动地称她为“Fusome Fug〔恶心的丑怪〕”。没有发生任何变身，而是肯皮·凯逐渐显得与未婚妻相配，因为“他的牙像拴牲口的木桩，／他的鼻子五英尺长”（Child 1882-98, 1.304），最终带来一个狂欢般令人作呕的“美满结局”：

当这两个恋人相聚一处，
啊，亲吻着求个满足，
悬在两张嘴之间的口水，
足以拴住一头十岁的公牛。（Child 1882-98, 1.304）

亨利国王对可怖鬼怪那些喜剧恐怖式的要求，表现出毫无怨言、从容而不受惊吓的体贴，似乎构成了通过忍受被强迫求爱而成功的求爱。这使美丽少女脱离了她恶魔般的形态，并想必保证，她从此幸福地接受亨利已

不再只是出于义务的爱抚。在这里，礼貌离悖逆并不远；它把这样一条原则戏剧化：唯有搁置自己的厌恶，你才能得到自己尚未意识到想要的东西。这里没有一位你凭欲望之力去追求的美丽少女，而是一头丑怪，要求你穿过自己的漠然或不情愿去求爱——“穿过”同时意味着借由它和克服它。

这是验证式请求这一常见惯例的极端版本：求爱者提出请求，只有当他自己顺从所欲之人提出的一系列请求时，才会得到满足。这些请求通常越来越离奇、越来越困难，例如缝制没有接缝的衬衣，用皮革镰刀收割庄稼，等等。更具体地说，它运用了“丑陋女子”的母题：男人通过拥抱一个令人厌恶的女人，使她摆脱魔咒（Garry and El-Shamy 2005, 130）；也运用了“青蛙王子”的模式，常常反转性别，其中，对暧昧性的容忍带来爱情的成功（Coulston 1890; Daunt 1971; Zipes 2008）。亨利国王不需要真的屠龙才能赢得少女，而必须通过礼貌的魔力，中和她赤裸而贪婪的要求那龙一般严酷的形式。这首民谣的全部要点，似乎就在于展示好客地允从的力量，如何平息食欲越界的威胁，从而调节无节制，把野兽般要求的无形恐怖，变成宫廷式请求与回应的庄严舞蹈。与许多其他魔法实践一样，在丑陋女子故事中，数字也是驯服无厌胃口的一部分。主人公必须实施特定行动，例如亲吻，达到特定次数，通常是三次；这划定了某种尺度，与丑陋女子的无定形形成对照。她巨大的体形往往似乎代表不可度量性本身，正如《亨利国王》中那过分巨大的鬼怪：“她的头碰着屋顶梁，／她的腰你却可以丈量”（Child 1882-98, 1.299）。请求潜在的扰乱力量，在重复中被驯服；这种重复与叙事本身那“且等着看”的愿望满足装置同构。在这些故事中，欲望与请求交换了次序：通常，请求出自未被满足的欲望；而在这里，请求及其获准，却使一种完全出乎意料的欲望同时形成并完成。是求爱竞赛的运作唤起了求取，并追逐这种唤起。因此，求爱是把欲望折射为结构，从而将其驯化。

乔叟《巴斯妇人的故事》以一种较温和的丑陋女子传奇为内容，其中发生了类似的事。故事从一个外出散步的少女遭强奸开始；妇人在开场时讥讽地感叹，自亚瑟王时代以来，少女不再面临精灵的危险，只面临“lymytours”的四处讨索侵扰，即获准乞讨的托钵修士。他们挤满各自获分配的地区，“像阳光中的尘埃一样稠密”（Chaucer 2008, 117）。官僚化乞讨取代了超自然危险：

这使精灵们不复存在。
从前精灵行走的地方，
如今走着托钵修士本人。（Chaucer 2008,117）

但结果表明，即便在神话般的亚瑟时代，少女也和现代一样，比起精灵群体，更容易受到性欲狂暴的年轻男人的伤害。妇人的故事迅速以亚瑟王一位骑士强奸少女开篇；他因此被判死刑，但为了让故事继续，亚瑟王后暂缓了判决，改给他出一道“保命谜”：若他不能在一年结束前，对“女人最想要什么？”作出令人满意的回答，就得送命。徒劳游荡一年之后，他遇见一个肮脏的老妇，显然是巴斯妇人自己换了身份来兼职。老妇说，只要他答应满足她接下来的请求，她就告诉他谜底。她在他耳边低声说出答案后，他向宫廷宣布，女人最想要的是“主权”，从而保住性命；但他也必须答应老妇的要求，娶她为妻，由此证明自己答案的真实性。她在床边长篇训诫他，新娘的丑陋与贫穷并不重要；随后给他一个选择：要么她仍然又老又丑，却忠于他；要么变成美丽少女，而骑士必须承担被背叛的风险。骑士此时也许已放弃占上风的一切期待，把选择留给妻子；她既已达到目标，获准支配他，便变成一个不但年轻美貌，而且忠贞的女人，哪怕只是忠于自己。

故事从一开始就完全免除了任何求爱；我们被告知：“他看见一个少女走在前面，／随即不顾那少女的意愿，／用赤裸的暴力夺了她的贞洁”（Chaucer 2008, 117）。如其他谜语故事一样，物理必须让位于形而上，身体的“赤裸暴力”转化为象征游戏。也就是说，一种问题，即“我可以吗？”或“你愿意吗？”的请求，被转化为另一种更抽象的问题，使人能够游戏式地、长久地沉浸于知识的游戏；我曾雄心勃勃地尝试为这种游戏推广“quisition〔探问〕”一词（Connor 2019, 171-211）。在请求中，问是工具性的，是得到所欲之物的方式；在探问中，问是自我指涉的，是占据并悬置工具性的方式。所以，“女人想要什么？”这个谜语的答案，可以是“被问及她们想要什么”。求爱者的请求看似旨在达成某个目的，但这是它的诡计，求爱被诱入其中。重要的不是求爱者是否得到他或她想要的，而是无论最终证明他们想要的是什么，他们都已——如我们所说——“自找”了它。

求爱的形式化，也使其容易受到喜剧性嘲弄；没有哪里比罗伯特·古尔德《讽求爱》（Satyr Against Wooing, 1698）更无情。古尔德诗作

狂暴的厌女情绪，并未因他鄙视那些把生命浪费在追求女人上的男人之愚蠢而减弱多少；扉页上取自尤维纳利斯第6首讽刺诗的题辞，定下了基调：

Si tibi simplicitas uxoriam, deditus uni
Est animus, summitte caput, cervice parata
Ferre Jugum: nullam invenies quae pareat [sic – ‘parcat’]
amanti. (Bould 1698, n.p.)

如果你单纯地爱着妻子，如果你的心只忠于她一人，那么低下头，准备把脖子伸到轭下吧。你找不到任何一个女人，会怜悯爱她的男人。

(Juvenal 2004, 253)

古尔德检视求爱的不同风格与阶段，从那个“刚见过十六度夏天的小纨绔”开始，他“发觉血中阵阵刺痒，／便自认适于繁衍同类”

(Gould 1968, 2)。鲍尔德把求爱行动描绘成一种为了外观而必须经历的荒谬形式，因为两人的父亲早已像“商人交换货物”般，敲定了真正的协议。〔译注：此段底本交替使用 Gould 与 Bould，并将一处引注年份写为1968，保留其差异。〕

婚事既已安排妥当（全不想后果），
接下来傻瓜要取得仙女的同意；
为此他扑粉、洒香，
花三个长小时装扮之后，终于斗胆
来到偶像面前，
弯腰鞠躬，仿佛神明就在眼前；
即使她是刚刚降临、
光辉灿烂的智天使，也不会更令他狂喜。（Bould 1698, 2-3）

鲍尔德认为，与其让倒霉的年轻人提出奢侈的请求与许诺，不如坦率承认他们本就是交易的一部分，那样好得多：“夫人（这真话虽然有几分大胆）／我们在这里，被父母买来卖去”（Bould 1698, 4）。

代为请求

文学与通俗艺术中，充满了对求爱请求的表现；浪漫请求的行动又反过来借助文学与艺术形式，尤其是诗歌与歌曲艺术。齐美尔认为，艺术并

非仅仅是调情的附属，因为调情本质上正由康德在一切艺术中发现的“无目的的合目的性”构成。调情者“以彻底有目的的方式行事，却拒绝她的行为在现实序列中必会通向的那个‘目的’，把它升华为纯粹主观的游戏乐趣”（Simmel 1984, 145）。也许，调情者与他／她所调情的对象，都在回应尼克拉斯·卢曼在爱情代码中识别出的那种新的反身性原则；卢曼解释，这不只是自我意识：

爱的反身性，不只是自我意识在爱情中发挥作用这样一件简单的事。它也不只是意识到自己爱着、也被爱着这一事实。它涉及在情感领域中确认并寻找一种相应的感情。它涉及爱自己，作为那个爱着也被爱着的人；也爱他者，作为那个爱着也被爱着的人——换言之，它涉及把自己的情感指向这种情感的重合。（Luhmann 2010, 34）

求爱、调情与诱惑都是亲密的交易，尽管高度仪式化，却往往在私下发生。当它们变得公开，就可能发生一种令人不适的干扰：旁观者比参与者更清楚正在发生什么，而对参与者来说，掩饰可能正在进行的事情，本就是程序的一部分。因此，面对过分亲密的公共举止，人们常喊“得了，开个房去吧！”；又如弗兰克·卡普拉的《生活多美好》中，那位“门廊上的男人”不得不偷听詹姆斯·斯图尔特与唐娜·里德的爱情斗嘴，终于恼火地喊道：“你为什么不吻她，非要把她唠叨死呢？”

然而，对求爱行为的旁听与转述，也与求爱实践深深交织。许多歌曲与民谣，都以第三人称叙述者开场，描述自己在散步时如何偶然遇见、或更常见地偶然听见，一场诱惑尝试。民谣《无度之爱》便是众多例子之一，它开头唱道：

近来我在乡间漫步，
看草甸鲜嫩青绿，
发现一对恋人正交谈，
藏在灌木下，几乎看不见，
我便躺下，听了一会儿，
看那男子能否哄得少女，
但少女机敏、诙谐而忠贞，
尽管他一次又一次将她试探，
到最后，他这样向她求爱。（Anon 1666-8）

在这首歌的众多变体中，到此刻，第一人称见证者融入了对恋人交谈的叙述；故事有时通向结合，有时通向婚姻，有时两者兼有，也有时通向悲剧性的分离。请容许我在这里把“文学”作为一切形式化的、第三人称转述或演示求爱的名称，包括戏剧、歌剧、歌曲、闲话，乃至笑话。“文学”提供了一个让亲密与仪式相汇的场域，提供那些必须排练、回忆、辨认并修改的求爱行为模式；而所有这些，始终以“总是已经如此”为背景，这本身就是求爱回忆结构的一部分。情书是这种结合最清楚、最具体的实例，因为这一最隐秘、最亲密的言说形式，必须发明新鲜而自发的方式，来唱爱情的老歌。传统上，情书事实上可能包含爱情诗，或采取爱情诗的形式；借用被认可的情感与用语，被视为可接受的求爱仪式的一部分。

必须指出，自1960年代后期以来，文学批评家经常提出疑问：宫廷爱情是否真的曾作为某种特定的性与爱情行为代码而存在，甚至是否曾作为关于此类行为应当由什么构成的一套连贯观念而存在。这些祛魅中最早、也最令人愉快的一次，出自 E. 塔尔博特·唐纳森1965年题为《宫廷爱情的神话》的文章。它的出发点是：“宫廷爱情为研究一个如此关注爱情的时代提供了太有吸引力的背景；即使它从未存在，学者们也会觉得将它构造出来十分方便——事实上，他们至少部分地已经这样做了”

(Donaldson 1970, 155)。文章指出，在那些被认为可以相比的宫廷爱情版本之间，以及宫廷爱情代码与我们所知的中世纪生活其他方面之间，存在许多不一致；尤其强调人们所假定的通奸的中心地位，并最终得出结论：

至少有一部分所谓宫廷爱情，在中世纪并不比此前或此后更真实。至于其中较好的部分，也就是我一直称作升华的部分，它在中世纪当然是真实的；此后，它又因成为神话而获得了增添的现实性。

(Donaldson 1970, 163)

但事实上，理解“宫廷爱情”的很大部分，似乎必须在于承认它始终有一部分是神话；我们可以采用乔治·格罗特的定义，将神话称作“一个从未成为现在的过去”（Grote 1861, 44）。并非只是现代宫廷爱情观念，是中世纪观念经过维多利亚时代晚期的浪漫情调、或浪漫主义折射而成的效果；更确切地说，宫廷爱情的各种形式，在其整个历史中，始终是不同的锐角的折射及不同移情效果的产物。所以，我们不应指望能从反讽或

混杂的宫廷爱情中，分离出直接或纯粹的形式；因为在实施这一代码时，人总是在演出自己想象中他人的行动，这就是代码的一部分。

因此，也许一切求爱都带有某种代理性：人若不占据别人曾经站立的位置，就无法凭自己的资格或为了自己的利益而站出来。浪漫话语的兴奋、激发与求请，通过引用被设计并放大。翁贝托·埃科通过这类转移来界定后现代主义：

我把后现代态度想象成一个男人的态度：他爱上一个极有教养的女人，知道自己不能对她说“我疯狂地爱着你”，因为他知道，她知道（而且她知道他知道），这些话芭芭拉·卡特兰已经写过了。不过，仍有解决办法。他可以说：“用芭芭拉·卡特兰的话，我疯狂地爱着你。”这时，他避免了虚假的天真，明确说出已不可能天真地说话，却仍然向这个女人说出了他想说的：在这个丧失天真的时代，他爱她。如果这个女人接受这一点，她依然收到了爱情的表白。（Eco 1994, 67）

这段话闪烁着迷人的机智，因此常被引用，用来赞美当代人的聪明。但一切爱情宣言始终都是这一类，尽管在其他时代，被召来的可能是卡图卢斯或赫里克。因为在人类生活中，除了置身于一种庄严化的引号之中，没有人能够作出“宣言”；正如只有中世纪骑士，或如今报纸标题中的人物，才会“立誓”任何事情、“斩杀”任何人，或被任何事物“重创”。宣言——“我愿意”；“我国已与德国处于战争状态”；“乔治·贝利，我会爱你直到死去那天”；“西蒙·加斯科因，我要为这事杀了你”——都是我们意在让别人认作确实当真的话。这意味着，我们必须挪用那些被认为适合该情境的庄严公式；恰恰因为这些公式并非出自我们自身，它们才得以在未来中、也对未来约束我们，无论后来证明我们当时是否真心如此。

无论如何，任何诱惑行为的现场，至少都有六个 *dramatis personae*〔戏剧人物〕挤在一起：希望成为恋人的人；他所希望得到的爱人；求爱者认为自己所是的恋人；求爱者认为其所爱者所是的爱人；被期待为爱人者认为自己所是的爱人；以及被期待为爱人者认为其求爱者所是的恋人。每一个都可能吸引或截获本该传给其他某一个或所有人的言说。

这就是为什么代理求爱如此普遍，又如此出人意料地成功且被接受；即使——也许恰恰因为——它所遭遇的寄生性转向与阻塞，为喜剧或悲剧的复杂情节提供了大量素材。奥维德建议：“先设法认识你想赢得的女人的侍女；她会使得你的接近变得容易”（Ovid 1929, 37）。莎士比亚写作时，婚姻撮合与受托求爱是常见做法（Greer 2008, 59）；他尤其喜欢这一戏剧手段，《第十二夜》中薇奥拉扮成西萨里奥，代表奥西诺公爵向奥莉维娅求爱，就是突出的例子。首次出使时，薇奥拉利用自己处境的做作性，明确表明自己如何认真记熟了角色台词；当被迫超出角色即兴发挥时，又假装不自在，从而试图在她与那个名字几乎是自己名字字母重排的对象奥莉维娅之间，建立一种会心的亲密——假如是我向你求爱，我就会这么做。她以亲热伙伴式的口吻，嘲弄痴情恋人的荒谬，达到高潮；她设想，自己会：

写下忠诚的诗章，歌唱受鄙弃的爱，
即使深夜，也高声唱出；
向回响的群山喊你的名字，
使空中喋喋的闲话
大声呼出“奥莉维娅！”啊，在空气与大地
这两种元素之间，你将无从安歇，
除非你怜悯我。（Shakespeare 2011, 1198）

莎士比亚让这场逗弄交谈的双方，围绕西萨里奥台词的进进出出而游戏，以至两人都不知道台词究竟在何时、或是否已经被传达。她的反讽似乎带来的免疫，提供了容许严肃性建立的托辞。诱惑者知道虚拟式所具有的暗示力量，而薇奥拉不知道，或者并不完全知道自己知道。

莎士比亚似乎对代理性（vicariance，来自拉丁语 *vicis*，意为变化、交换、交替）所伴随的变故尤其敏感。《无事生非》中的克劳迪奥就认识到这一点：他开始怀疑，朋友唐·彼德罗向他心爱的希罗求爱，是为了自己，而不是按照约定为了克劳迪奥：

友谊在其他一切事上都恒常，
惟独爱情的职务与事务除外；
因此，一切恋爱的心都该用自己的舌头；
让每一双眼睛为自己谈判，
不要信任任何代理人。（Shakespeare 2011, 920）

即使作者希望、或佯称为自己而写，迂回与衍射的成分也常进入其请求。圭多·卡瓦尔坎蒂向自己正在唱的那首歌提出请求，要它把自己的爱带给不在场的女士：

Deh, ballatetta mia, a la tu' amistatequest' anima
che trema raccomandando:
menala teco, nella sua pietate,
A quella bella donna a cu' ti mando
Deh, ballatetta, dille sospirando,
quando le se' presente:
'Questa vostra servente
vien per istar con voi,
partita da colui
che fu servo d' Amore'

啊，小小的歌，我把这颤抖的灵魂托付给你的友谊。带着它，带着它的痛苦，去见我派你前往的那位美丽女士。啊，小小的歌，当你来到她面前，请叹息着告诉她：“这是您的仆人，前来与您相伴；它离开了那个曾为爱之仆人的的人。”（O' Donoghue 1982, 270-1）〔译注：底本意大利语首行的“amistatequest' anima”连写，照原文保留。〕

另一个“由代理人”求爱的鲜明例子——借用《皆大欢喜》中罗莎琳德的说法（Shakespeare 2011, 181）——是理查德·克拉肖约在1634年写的《致他（假想的）情人的愿望》。标题中的情人不仅被想象，而且完全是虚构的，因为她是完美的“神圣／理念”（Divine/Idæa）。克拉肖要求我们同他一起想象：他希望这样一个典范存在的愿望，本身也许就足以使她成为现实：“我的愿望啊，去遇见她，／请她来享我的福乐，／你们就叫作我不在场的吻”（Crashaw 1927, 195）。这些被派往假想情人处代为呼吁的愿望，既呼求她，也把她召现出来。诗人既希望拥有情人，又希望能够去希望拥有她，二者并不相容。诚然，诗歌期待愿望得到满足，在其中，“她若敢成为／这些诗行希望看见的人，／我便不再寻觅，就是她”（Crashaw 1927, 198）。但最后，诗人来到一个悖论：他所希望的情人，恰因满足他一切可希望之物，而使他再无可希望：“我愿她丰饶／的美德，使她贫于／愿望；而我希望——不再”（Crashaw 1927,

198)。最后四个词既可以读成“我不再希望别的”，也可以读成“我停止希望”；前者是圆满，后者则是一种吞噬一切的荒凉，因为这些愿望并不是那种寻求许愿惨淡终止的愿望。我们也可以把“不再”读作突然、甚至略带惊慌地打断某条思路，因为它会导致那些维持诗歌存在的愿望死亡。这些都不是我们通常所说的“一厢情愿的思考”，因为它寻求的不是满足，而是惆怅地延长自己的许愿。从某种意义上说，诗歌鼓励我们把愿望视为前往情人处的使者，而这些愿望是在为自己的利益行动。诗人的愿望并不把诗人的请求传达给情人，而是把情人的幻想传达给那个想要希望得到她的诗人。她在这种代为请求的游戏中、并由其形成。

爱情的请求，是确保我们今天所谓可持续性、或让渴望长寿的一种努力。爱情状态以持续欲望为特征，而非一种稳定、满足、满怀敬意的赞赏状态；它通过更新的请求形式，被维持着生命与火光。但浪漫爱情这种“需要持续的需要”的真正功能，也许是维持请求行动的必要性条件，因为请求在人类关系中似乎如此根本。欲望看似产生请求，但欲望需要请求来获得界定、维持存在。不是需要使请求变得必要；相反，请求本身是在一切交流中确保“需要去需要”。爱情请求佯称在说“像我爱你一样爱我”，但这遮掩并通向一个更大的命令：“像我一样，把你自已交给爱情请求的游戏性命令。”

求爱当然也可能发生于爱情或性以外的许多情境中：下一章将讨论不同类型求取者的活动。但求爱行为进入社会关系，有一个特别说明问题的例子，就是精神分析著述对求爱的关注。玛格丽特·马勒在约2岁的“较大幼儿”中识别出一个阶段：幼儿开始意识到，“世界并不是任他取用的牡蛎，他必须‘多少靠自己’应对它，而且常常是作为一个相对无助、渺小而分离的个体，无法仅仅因为感觉到需要，甚至说出这种需要，就命令救济或帮助到来”，于是对母亲发展出某种“求爱行为”（Mahler, Pine and Bergmann 1975, 78）。更一般地说，教育者熟悉“给老师送苹果”策略的各种变体，学生通过语言和行为，以象征方式许诺或提供它们。向父母求爱的儿童，正在为成人的情欲求爱铺设模式；正如本章前面所述，在人类及许多其他生物中，这种求爱都包含自愿幼儿化，或调动弱势。较大幼儿并不知道自己的行为中隐含或预示的情欲性；但其效力可能依赖一种预示性的相似：它类似于后来某个阶段那种看起来又是对这一早期

行为的重演。幼儿与成人求爱之间的移情关系，使重复在另一种意义上成为请求的执行部分。

精神分析师也经常把患者的求爱与诱惑行为，描述为他们所谓移情的实例：在精神分析的相遇中，演示那些源自患者情欲或家庭经验的态度与行为（Bergen 1958, 419; Atkinson and Gabbard 1995, 178）。对这些行为的报告，无疑也是其戏剧构作的一部分，在其中，解释

（interpretation）与代为请求（interpetition）可能紧密相连。至少在精神分析的古典或认可形式中，分析师应当对患者的诱惑尝试不为所动，同时又试图通过比患者自身更好地理解这些尝试，而从中获得满足。面对接受分析的儿童，把其行为归为求爱，必须为自身辩护，以免令人不安地类似于恋童者的确信：自己才是被受害者狡黠手段诱惑的一方。

求爱与追求行为的宫廷传统，暗示它们发生于一种私人而亲密的空间，与较公共的社会交换形式分隔开来。但中介形式的坚持出现，无论采取使者的形式，还是采取求爱似乎产生的各种人格面具的形式，都表明求爱应被理解为充满象征替代的活动。这些替代证明，社会关系存在于每一种爱情行为之中，无论它看起来多么隐秘或退缩。

第7章 求取

恋人的求爱与追求，是人际关系中种种寻求和要求行为的情色变调。到这里我们应当开始看出，这些行为与其说自身构成一个独立类别，不如说是几乎一切人类行动的一个特征。虽然它们的方法和目标有别于求爱和诱惑，却都是一种寻求与求取的请求性力比多的变体（力比多在此既指你想要的东西，也指你想要去想要的东西）。《牛津英语词典》仅收录了 *suitage* 一词的一处用例，出自一本土地测量技术书，书中说：“疆界情况表明，土地与不动产所负担的劳役与求取义务（*Service and Suitage*），应归于哪位领主、哪一爵位领地、城堡、庄园等等”

（*Folkingham* 1610, 72）。正如常见的配对“*suit and service*”（应召服役与劳役），以及交替使用的“*homage and suit*”（臣服与应召服役）所表明的，直到16世纪，*suit* 往往指履行义务，而非寻求利益。一部1685年的贵族家族史使用这个当时已属古语的词，表示更为具体的缴纳：理查一世的追随者沃尔特·德维尔“为赎回国王缴纳了他的 *Suitage*；他也为内侍奥布里之子罗伯特的封地缴纳了诺曼底战争所需的款项。在约翰王元年，他又按半个骑士采邑的份额，为另一次诺曼底远征缴纳 *Suitage*”（*Halstead* 1685, 76）。

似乎是在16世纪上半叶，随着诉请、请愿或爱情意义上的“献殷勤”逐渐成为这个词的主要用法，欲求取代了 *suit* 中的义务。鉴于 *suitage* 的词汇履历如此单薄，我希望获准借用它，表示寻求、求请和明确表达欲望的全部行为，以及这些行为可能应得或引起的回应。如此看来，求取比本书已经考察的请愿、乞求、政治要求、祈祷和求爱等专门形式，种类更多，分布也更广。我们可以用求取来命名弗兰克·惠厄姆所观察的过程；他平静地、却意味深长地说：“我们一生的大部分时间，都在设法让彼此去做事情”（*Whigham* 1981, 868）。今天我们乐于称为“能动性”的

东西，主要不是在我们自行发起或为自己实施的行动中得到运用，而是在招募代理者替我们做事时得到运用。事实上，一切能动性都是在间接格中，通过其他事物、与其他事物一道、借助其他事物或为了其他事物而施行：如果我走向食品储藏室，就必须动用我们所谓的手段，例如我的双腿，来完成此事。一切行动都是交互性的远距作用；distance 来自拉丁语 distare，意为站在两个地方，其中 dis- 可与梵语 dva（二）、dvis（两次）相比。这也包括“为自己”或“代表自己”行动这一观念引入的自身距离：人在其中必须把自己分成两个“半边”（古英语 healf，边）。

我们很容易认为，这类求请和劝诱行动，是人类这种高度符号化、拥有大量不同交流手段的生物格外鲜明的特征——但前面对动物乞求行为的考察或许已经表明，我们最好承认，一切生物在某种程度上都是符号生物。例如，可以看看刚地弓形虫（*Toxoplasma gondii*）的作用：它以一种叫 gundi 或“梳趾鼠”的非洲啮齿动物命名，1908年人们首次在该动物体内发现它。它是猫的寄生虫，会使其感染的啮齿动物改变行为，丧失对猫的恐惧（甚至受到猫尿的吸引），从而更容易被猫捕获。猫连同啮齿动物一起吞下寄生虫，便使它从中间宿主返回猫体内的终宿主，在那里繁殖。但据估计，人类偶发感染的比例为30%至70%，而且越来越多证据表明，这种感染会伴随行为变化，例如各种抑制减弱，尽管未必也会更加受猫尿吸引（Berday, Webster and Macdonald 2000; Webster 2007）。对人类这样的物种而言，这种附带感染所寻求的是什麼，又带来什麼后果？我们对这类问题的好奇，无论隔着多少层，是否其实是猫的好奇？也就是说，在这场倾向、欲求和请求往返穿梭的莫里斯舞中，谁拥有“能动性”，究竟是什麼在施行行动，谁或什麼具有优先地位或行动能力？劝诱修辞属于一种横贯符号学与生物学的寄生逻辑：suasive 源自 suavis，意为甜，与古英语 swete 相应；拉丁语、日耳曼语的这些词，与梵语 svādús（甜）共享印欧语根 swād-。

生物学家把刚地弓形虫的这种效应称为“操纵假说”（Hughes, Brodeur and Thomas, 2012）；但在人类日常社会生活中，这个概念一眼就能认出，证据也俯拾皆是。manipulation（操纵）源于拉丁语 manipulus（一把），这个词的历史，无论在炼金术还是提供性满足的语境里，都有浓厚的魔法、伪装或隐蔽行动的意味。操纵总使人联想到幕后

或表面之外发生的事情。惠厄姆所谓“让彼此去做事情”中的“彼此”，远远不只是相互性，因为它总会牵涉请求者与姑且称作被请求者之外的其他人。只要让别人替你做事的方式超出了专横的“照做，否则有你好”，它就总要依赖某种字面意义上的召唤：借助对在场或不在场的他人的暗示，唤起道德规范、社会期待和潜在报酬。这些他人持有相关看法，因而构成催促、轻推、鼓励、引导及其他暗示性劝诱行动的隐含听众。促请的过程确实可以把他人招募进来，也可以召来“别人将怎样看待此事”这一前景。本章所着眼的，正是这些“从旁敲侧击中探出正路”的方式（Shakespeare 2011, 302）。

偏行的试探

我在第6章指出，求爱经常带有代行性质；但通过代理实施的并不只是爱情请求。各类文学请求常有替代或委托的形式，例如请求他人代自己提出请求；最明显的就是宗教虔敬中请求圣徒代祷。反过来，文学请求也常替那些被认为无力自行表达请求的人或实体发言。在这些场合，作家并非借中介表达自己的请求，而是假装容许中介借用自己，表达中介自身的请求。作家常常正是为了进行这种想象的代求，才虚构人物或不能言语的存在：他召唤出一个实体，以便能够承担它的请求行动。例子包括威廉·邓巴的《灰马老邓巴的请愿》（Dunbar 1893, 2.215-16）、弗朗西斯·霍普金森的《哈特尔伯里农场的酸模、蓟与荨麻呈伍斯特主教大人的卑微请愿》（Hopkinson 1792, 3.139-42）、安娜·莱蒂希娅·巴鲍德的《老鼠的请愿》（Barbauld 1994, 36-7）、约翰·克莱尔的《林中仙女的请愿》（Clare 1989, 1.201-2）、罗亚尔·泰勒的《马萨诸塞农民的狗向主人的请愿》（Tyler 1968, 78-9）、汉娜·莫尔的《黑人男孩的请愿》（More 1830, 36-7）、阿尔弗雷德·多梅特的《名片盒的请愿：致一位女士》（Domett 1833, 120）、托马斯·坎贝尔的《山毛榉树的请愿》（Campbell 1907, 245-6）、托马斯·英戈兹兹比的《教会的请愿》（Ingoldsby 1881, 181-3）。这类文学上的代为请求，把文学性本身通常提供的代言性归属充实了、字面化了；例如情书唤起的爱情语言形式，就有助于构成恋人的请求。

让书籍或文字作品自身发声，往往会强化这种文学代求。奥斯汀·多布森的《藏书票的请愿》（Dobson 287-8）就是如此：它给了一张藏书票一个借口，记下自己在一双双文人之手之间的旅行：

第五位主人在齐普赛德找到了我。
那是个学者，属于那种人，
他的希腊文比袜子牢靠；
他爱古书，也爱浓醇麦酒，
所以住在斯特里瑟姆，特雷尔家隔壁。
正是在那里，我炫耀的这片油渍，
沾自约翰逊博士的烤面包。（Dobson 1897, 287-8）

约翰·拜罗姆的《被动分词向〈绅士杂志〉印刷者的请愿》，抗议一种渐趋流行的做法（后来证明只是暂时的）：用完成时形式替代被动分词，例如以“broke”代“broken”、以“wrote”代“written”、以“mistook”代“mistaken”（Byrom 1773, 1.107）。这首讽刺小诗几乎唯一的长处，是把提出抗议性请求的力量赋予一个词类，借此玩弄主动与被动互换的观念：

我是被动的，也愿继续被动，恳求
从今往后把这种滥用 forbore，
如果不是 forborn；因为照所有拼写书，
即使算不上 mistaken，也全是 mistook：
用明白的英语说，那些已经向我 fall' n（落下）的东西，
若未曾向我 fell（落下），那也就好了。（Byrom 1773, 1.107）

这类请求的间离形式，常常容许反讽或讽刺的用途。约翰·德纳姆的《致尊敬的下院五位议员：诗人们卑微的处境》，既模仿各行业成员为保护自身特权而提出的种种申诉，也模仿诗人传统上的怨诉：

固定格式的祈祷虽令人憎嫌，
固定格式的请愿却大受称赞：
所以，别人从灵魂的深处起诉，
我们则从酒碗的最深最底处。（Denham 1928, 128）

但德纳姆的模拟请愿并非真为诗人代言，因为他意在谴责议会篡夺了诗人说谎而不受惩罚的传统特权：

我们的特权却古老而天生，
不靠任何法令或立法权支撑。
首先，是想说什么就说什么，
不惧监牢，也不怕传令官索钱。
其次，只有我们奉权威之命说谎，
可在这点上，你们也已抢先。
再说一个老习惯，先辈们称它
为诗的特许，向来据为己有。
凭此我们能把老年变成青春，

把无意义变成意义，把虚假变成真理；
总之，使一切缺陷变为美德，
不知哪个诗人或魔鬼教会了你们这门本事：
你们侵占了我们的这份财产，
将它化作两院共有的特权。（Denham 1928, 128-9）

这类代理的或归赋给他者的请求，某种意义上与呼语（apostrophe）相反。这种修辞格字面上表示从一个言说对象转身面向另一个对象，通常指向抽象、不在场或无生命的实体说话——“万岁，神圣的光”、“老虎，老虎”、“你这依然未遭侵犯的宁静新娘”，等等。乔纳森·卡勒认为，呼语是通过诗的行动使宇宙获得生命，而这样的赋生同时也是诗对自身赋生能力的自我赞颂。卡勒说，它是“诗的自负的纯粹体现：主体宣称，他在自己的诗中并不只是一个经验性的诗人、一个写诗的人，而是诗歌传统和诗之精神的化身”（Culler 2002, 143）。相较之下，代理性的诗歌请求构成一种 *prosopopoeia*，即让通常无声的实体获得声音——*prosopon poein* 的字面意思是“制作一张面孔”。拟人代言有时与呼语相提并论，因为向某个实体说话，似乎暗示或激发了它作答的能力。在呼语中，人向无生命之物发出一种请求，一种潜在的、把它召入语言的呼唤。在拟人代言的请求中，请求的力量被赋予对象，表面上仿佛是它原有的力量，实际上却是借来的；诗人给请求的对象以声音，使它看似从诗人、乃至诗本身那里租来了这声音。在这里，一切似乎都向其他一切、并替其他一切提出请求。这些重复加倍的点名行为（*appellation*），借点名要求对象以其名字、以自身名义作答，其回声向内递归地鸣响，仿佛无穷无尽。

乔叟的《向钱袋申诉》，即使不是他写的最后一首诗，也属最晚期的作品之一，其对象是新加冕的亨利四世（Chaucer 2008, 656）。最直截了当的拟人手法，本可以把申诉放进钱袋张开的嘴里，乔叟却设计了一种更曲折的请求，向钱袋本身求告，从而暗示金钱与性之间的一系列联系。

“如今你这么轻，我真伤心”，他向自己“亲爱的女士”（lady dere）诉苦；这里的“亲爱”既是珍贵，也是昂贵，仿佛袋里的钱全被花在维持她轻佻的享乐上。诗人因钱袋的轻而沉重，重得简直可以像尸体那样平躺。乔叟巧妙玩弄各种轻与重——太阳的光亮，因而也是沉重黄金所具有的使万物繁育的光亮；他想象金子叮当作响，压重自己的钱袋——以此拿自己的严峻处境开玩笑。他假装在向钱袋作“supplicacioun”（恳求），从而向国王恳求，也就是说，假装自己在假装恳求。请求深深嵌入日常财务往来，或许同开具发票和收据一样平常，以至于如约翰·伯罗所说，诗人“往往尽情发挥各式奇思妙想，偏离正式 supplicacio 的乏味事务，希望使他们指望能提供补救的读者感兴趣或感到快乐”（Burrow 2011, 349）。这首诗提醒我们，它和作者的职责，是把作者的财务困境说得轻松，提供一场可能认真解决这些困境的娱乐。文学请求激活并变换着哀求与取悦之间的关系，在哀诉中给予快乐。这种快乐很大程度上恰恰来自请求中直截了当的要求，经由呼语和假托的狭道发生偏转。

一份题为《穷学者的破衣请求》的17世纪匿名小册子，对此作出了机智的变奏。“suit”一词从15世纪起已用来指一套相配的衣服，其含义从拉丁语 *sequere* 中的跟随或适配之意展开。这首诗将这个提示发挥到底，乐趣在于尽量纺织有关求取与服装的双关：“我有一个 Suit 求你：愿你／好心再送我一套 Suit”（Anon 1668）。到17世纪末，这个双关早已被用得十分熟烂：莎士比亚《一报还一报》中的庞培在清点自己看管的囚犯时，说到“凯珀先生，因绸缎商三绒先生的起诉（suit）而来，为了大约四套（suits）桃色缎衣，如今那桃色倒把他揭发成了乞丐”（Shakespeare 2001, 822）。〔译注：引文年份“2001”照底本保留。〕当时纸张通常仍由旧布制成，这首印在可丢弃单张大幅纸上的诗，因而把自己粗俗而顽皮地卷入身体与文本的互动：

我的帆布紧身衣后面全磨穿，
我在那里垫首诗，好把风遮拦：

两个狡猾小鬼跟在我后面，一个或两个，
(像孩子读角片识字板) 透过布把诗看完。(Anon 1668)

角片识字板是把课文装在木拍或“羽毛球拍”形板上，再覆盖半透明角片加以保护的学校读物(Tuer 1897, 2, 5-6)。读者似乎受邀想象，自己也正透过一层同样薄透的隐喻之纱阅读这篇文本——然而这隐喻的本体却是字面意义的事实：他们手上拿着的这张文本，对作者尊严的保护薄弱得很。纺织品的隐喻常用来暗示演员或扮演者像稻草人一样的处境，例如哈姆雷特把克劳狄斯说成“一个零布碎片拼成的国王”(Shakespeare 2011, 317)；后来，W.S.吉尔伯特《天皇》中的南奇浦又将它通俗化，自称“我是个流浪的吟游诗人——／用零布碎片拼成的人，／由民谣、歌曲和片段组成”(Gilbert and Sullivan 1976, 299)。请求的根据，是请求者本人也耗损得同他的破衣一般；但《穷学者的破衣请求》炫耀式的双关之富，又戏弄着这样一个事实：请求行动其实与其目的毫不相干，它的目的是从无中生出一场有趣的请求表演。请求者的诉求／衣服像纸一样薄，满是补丁，最终催生出这位沦落到“距离湮灭只差一步”的学者最后的恳求：

总而言之，它是一块杂乱粗糙的
破布，无物可以比拟，
薄得连想象都无法碰到它，
又像“无”到了无物可像它。(Anon 1668)

直到18世纪末(以各种曲折而隐蔽的方式，也延续到了远为后来的时期)，文本中求爱的修辞，总有一种副文本上的求取修辞相配：那就是向现实或未来赞助人献上的请求性献辞。顾名思义，文学献辞暗含一种献呈，即通过标示某物为礼物的行动，正式把礼物献出。作者其实并不把一本书赠给赞助人，因为献辞的全部要旨在于让其他人、也就是真正买书的人读到它。相反，他所赠予的，是公开宣告自己献礼的行为，以及将忠诚和未来服务更广泛地奉献给受献者。有时，这表现为偿还债务，例如诗人因贵族慷慨而获得安逸生活和住处，或当代学者写下对资助其休假的基金会的感谢。但这些看似结清欠账的举动，实际上通常应理解为首付款或赔本的招徕品，希望换取未来的工作、报酬或其他好处。请求与赞助紧紧相连：请求行动既激发赞助人的慷慨，也让他预尝将得到的回报。献辞的一个特点，是把过去、现在、未来像手风琴一样折叠起来。诗人借献辞感谢

过去的慷慨，又在表达谢意的现在时中，或明或暗地表达出“希望今后还能源源而来”的愿望。我们已反复看到，几乎没有乞求或请求不以某种相应的自我贬抑或致敬开始。尽管献辞努力营造出完全自发的印象，它实际上暗含、也符合一份情感契约的条款。受献者受到一种奉承式的求爱，这既提升他的自我形象，也因其公开实施而增添他的社会身价。

文学献辞只是向赞助人寻求好处的一种具体形式。中世纪后期，社会关系变得更复杂、更有流动性，赞助关系于是成为建立归属、效忠和依赖网络的手段；patronage（赞助）一词表明，人们将由此给予新近萌发抱负者的信任、恩惠与保护，看成亲属体系的一种延伸。在这一过程中，赞助关系形成了真正的亲属制与充分现代的社会之间的中间阶段；后者至少在原则上，以原子式个人的才绩为基础。但事实上，表面上现代的社会保留了亲属体系的许多特征和功能，尤其通过学校、学院、军团、学术系所、政党、公司、专业，甚至社交媒体粉丝群等机构所提供的地方性归属与效忠形式，继续为抱负、受保护的培养和晋升提供类似氏族的框架。社会很少能在这些内部社会奋斗的缓冲地带之外提供晋升机会；这些地带如同宫廷，或相对封闭的空间，在其中，竞逐地位的能量得以容纳、集中、协调，进而传递。事实上，在政治秩序的规范性叙事中，公民社会特有的抽象、非人格的管理形式，并非简单取代部落社会，仿佛政治秩序从弗朗西斯·福山所说的“走出亲属制”中产生（Fukuyama 2011, 81）。这些普遍化、非人格化的形式，反倒提供了一种政治货币，使准部落飞地、行会和同辈群体关系、粉丝集体（尤其是那些意味深长地被称为“bands”的乐队之追随者）、身份构成，以及其他规模不大却无处不在的“再家产化”形式，得以协商、巩固和交易（Fukuyama 2011, 81）。公民社会并非机会均等的开放场域，或均匀的层流场，而是对地方性亲属关系的不同小隔室进行网状协调。

虽然请求的本性总是收敛和掩饰，它却为赞助关系提供电流或生命力（vis vitae）：激活联系，维系和阻塞回路，引发和释放社会张力与势能的流动。请求中实施的符号性寻求，把一个集体从静止图表变成一个动态而多变的经济体，决定谁在圈内、谁在圈外，谁已发迹，谁正钻营上升。古典思想为这种特定的寻求所起的名字是 thymos，希腊语 θυμός，即意气。当代意气的形式主要围绕荣誉，或要求承认，以及它令人痛楚的对抗

性寒颤——羞耻那既遭碾压又碾压自身的自责——而非财富、好处或权力；虽然后几者仍几乎独占当代社会理论的关注。

意气的运用接近意志的运用，它也确实常被译作“精神”，如同说一匹马精神抖擞。但与意志的宣示或施行相比，意气的作用领域更具体地属于社会和政治，因而也更复杂、更受条件限制。意志把能量从自我向外投射，以克服自我自由或扩展的障碍；意气则聚焦于一种反身感受，即我们觉得他人理应给予自己的承认。因此，意志是离心的；意气却总要绕经他人的敬重，寻求放大后返回自身，因而是向心的。这种循环性不仅体现在 centripetal（向心的）中 -petal 所表示的寻求或努力——它是拉丁语 petere 的又一分枝——也体现在 ambition（抱负）这个词中。它源于拉丁语 ambire，意思是四处走动，具体说是像竞选公职者拉票那样四处活动；在这个意义上，它等同于 petere。这种走动的一个现代对应物，是如今用一个绝妙而犬儒的说法叫作“working the room”（把整个会场经营一遍）的做法：确保自己已在房间里走遍，与可能帮得上忙的人进行闲聊这类小额交易，相当于灵长类群体中胸怀野心的下属尽职地替上级梳毛。抱负的暧昧性来自这种间接寻求；莎士比亚的科利奥兰纳斯披上候选人的白色长袍求取选票时，正觉得这是难忍的羞辱：“我为何要穿这狼皮长袍站在这里，／向霍布和迪克乞求／他们那显然毫无必要的认可？”（Shakespeare 2011, 229）。

意气的奋斗与竞争常常以相似者而非相异者为对象，因此它不仅在本质上是社会性的，而且常带有炽烈的同性社会性。这种只看近邻的短视，使人只注意自己与那些半同一者之间的相同与差异；其原因是，人所寻求的不只是好处，更是那些意见算数的人对这种好处的承认。福山解释说：

人类想要的不仅是食物、饮料、兰博基尼或下一次毒品快感之类身外之物。他们也渴望别人对自身价值或尊严作出肯定判断。这种判断可以来自内心，如同勒翁提俄斯的情况，但更常由周围社会中的其他人作出，是这些人承认他们的价值。如果获得这样的肯定判断，他们就感到骄傲；如果得不到，则会愤怒（认为自己被低估时），或羞耻（意识到自己未能达到别人的标准时）。（Fukuyama 2018, 18）

许多社会普遍限制女性获得公共权力和地位的机会，这往往使女性在创设和维持身份地位、而非权力的策略技艺上，变得更精熟、更专注、更有创造性；身份地位可以定义为他人眼中权力的显现或假定。这在某种程

度上解释了姐妹之间和母女关系中竞争何以如此尖刻。同我们其他人一样，高薪运动员和电视主持人似乎对报酬绝对水平的关心，远不如对以下情形的关心：自己通常已十分可观的薪酬，与同行薪酬间微小差额所带来的自我价值受辱。多数人对于自己比从前富裕，远不如对于自己眼下比可比之人略差来得在意。2020年COVID-19疫情封闭期间，传统考试无法举行，我所在大学给所有学生24小时在家完成答卷，而不是通常的3小时。几乎立刻，那些在旧制度下因经认证的种种不利条件，成功申请到通常约半小时额外时间的学生，就开始请愿，要求在本已让人疲惫的24小时之外再延时，以保住自己的优势，仿佛囚犯请求延长刑期。有充分理由怀疑，社会政治动荡至少同样经常源于这种横向怨愤，而非来自下层那些被严重剥夺者的反叛怒火。

意气常与愤怒和易怒的怨恨相联系，但这个概念的优点是，它也能够经由许多不同的情感调性表达，包括与较温顺、较自我贬抑的请求表达相联系的调性。随着中世纪和文艺复兴世界的宫廷日益扩大、赞助关系愈发复杂，请求文化形成，意气的能量在其中格外显著，并且活跃地分化成多样形式。如此野心勃勃地追逐声誉和承认，羡慕此人的天赋、慕彼人的才能，却采取请求而非直接宣示或要求的形式，这似乎是一种意外的反转；但本书读者知道，我不会容许他们长久忘记：意为寻求的词根 *petere*，仍存续于 *appetite*（欲求）、*petulance*（任性）和 *competition*（竞争）等词中。请求是这样一种文化的主要表达形式，我们可以用一个零度词 *petitive*（寻求性的）来形容它；颇令人意外的是，这个有用的词直到朱利安·赫胥黎论述祈祷时才首次见诸印刷（Huxley 1923, 297）。意气冲动折射而反身的运动轨迹，在一定程度上解释了本书已屡次注意到的、卑躬屈膝与自我膨胀之间“疯狂的跷跷板”（Whigham 1981, 878）。在一个复杂、联系紧密、社会际遇不断浮动的社会里，对多数既无机会积累巨额财富、又不能指挥夺权军队的人来说，获取地位需要置换和收买，因此借他人之手代行抱负不可避免。这意味着，渴求敬重的欲望——在人类中似乎无法压抑，而且符号形式越多，就越专横——在很大程度上必须通过请求式协商来实现。请求取代冲突，因为与伤害或死亡相比，强迫取得的敬重代价很低，看起来也算不了什么；但它是通过把冲突分化成新的、更微妙的对抗关系形式来取代冲突的。文明以优化生存的降位仪式，

取代风险高、代价大的冲突形式，但这只是使冲突转向，并未将它清除，所以社会生活依然是一个忙碌的乞求战场。

如同气体热力学中那样，宫廷、学院或公司这类相对封闭空间的压缩，会引起更高的能态，以及复杂内卷形式的发展。惠厄姆把伊丽莎白时代宫廷的赞助关系描述成这种正在形成的受压电路图，而请求就是形成它的动力。一切恩赏与特权都源自君主，但女王并非每个宫廷成员的辐射中心；宫廷是一个复杂而多变的代求网络，由朝臣与行政官员构成，“他们组成一个多层次的中介矩阵，而且自身也要求从下方、同样也从上方受到求取”（Whigham 1984, 12）。这意味着，我们不应设想静态等级结构里的固定位置，而应设想暂时占据这些位置的人之间不断更新的行动模式；惠厄姆解释说：

大多数自我呈现的行动，在等级相邻的个人之间流动，他们在各种亲密程度、各种距宫廷核心王座的远近位置上，寻求并给予赞助。谈到求取者与赞助人时，我们应强调定义他们的活动，而非他们永久占据的物化角色。各个等级的朝臣都轮流（在混合的三层群体中，甚至同时）是向上级求取的人，也是下级的赞助人。（Whigham 1984, 12）

惠厄姆指出，恳求恩惠与利益的修辞，与另外两种主要的恳求语域——情色与宗教——相互交叉，并提出：“政治请求或许能够使我们对与之同构的情色欲望和宗教欲望领域产生新的认识”（Whigham 1981, 878）。琳达·利维·佩克以令人欣然的论述扩展了这一建议：

在君权神授的君主制中，国王本人及当时许多其他作者，都使用上帝这一自由赐予恩典者的隐喻；宫廷中的赞助人或掮客，可能把自己看作类似于圣徒的人物，在全知的上帝面前代求，为请求者和自己带来救赎与恩惠。（Peck 1993, 17）

请求的文学性在16世纪凸显出来，因为请求开始更经常地通过书信往来进行。我们留存至今的、有关请求过程的最生动亲密的材料，事实上恰是书信；这无疑在很大程度上促成了这一看法。文艺复兴戏剧的丰厚传统，则十分清楚地显示了个人接触及不同正式程度的谈话的重要性——例如所谓觐见上位君主的“接见”——我们也应继续关注这些形式。但作为扩展并维系一套越来越具包容性（因而也越来越无法定局）的关系的手

段，书信及惠厄姆所谓由“秘书、教师、文具商和信差组成的人力机器”（Whigham 1981, 867），在协商关系的工作中取得了新的重要性。stationery（文具）这个词的历史光彩斑斓，本可以比我在这里有机会或有胃口做的更长久地停留其上：它来自 stationarius，在不同时期曾指哨兵、邮差、警察、书商、抄写员，以及从1650年代开始的书写用品供应者（Pollard 1937, 2-5）。书信比其他形式的请求更能强加回复义务，并使意气的交换正式化——我们至今当然仍说“paying our respects”（致以／支付敬意）。正如货币固定了欠债与拥有之间的关系（这两个词在17世纪初可能意思相同），正式化的“请求书信”中的奉承与求请，也构成了调整和交换敬重的主要意气货币。

请求信中一种较常见的要求，是请收信人自己再写一封信，支持写信者或第三人。回应这种书信请求而写出的信，会延长并繁衍请求工作。这类信采取我们熟悉的证明信、推荐信或支持信的形式，是请求性赞助网络在当代世界继续存在的方式之一，尽管它们已适应了更官僚化、也似乎更中立的评估与任用机制。“reference”一词在19世纪初开始用来表示前雇主所写的证明。证明信源自15世纪起用于确认外交代表身份和地位的“letters of credence”或“credential letters”（国书、身份证明信），属于19世纪发展起来的专业化时代。如今，写证明信的仪式看似几乎完全纳入了规范劳动市场招聘公告、任用与晋升流程的法律及官僚程序，但它也证明赞助关系与期待仍然存在，甚至在某些领域还有有限度的兴盛。请求的形式和力量继续在竞争机制中扮演重要角色。求职时，当然可以只列出一位证明人，藉此把未来雇主“引荐”给对方，征询意见。但几乎所有情况下，申请者都会出于机敏或礼貌，先问潜在证明人是否愿意被列名，其中强烈暗示所提供的意见应当是正面的。这深受另一事实影响：正如许多其他请求场合，推荐人也会有所收获。首先，人们必须认为，他们对于自己门生的成功，比对于同事门生的成功更有利害关系。其次，被视为其好评具有分量的人，这一恭维本身也补充了他们的地位。两者在正直的表演中结合起来：证明人承诺不受这些诱因动摇，对申请者的品质给出平衡、中立的评估；这场表演本身又带来小小一份敬重收益。

然而事实上，人们通常既不认为证明信是中立评估，也不期待它是。雇员默认有权得到一封正面证明信的期待，已奇特地成为职业生活交流体系中的惯例，甚至潜在证明人若觉得无法提供全然正面的评价，预先警告

信中对象，会被视为行为得体。尽管证明信在许多竞争性选拔中仍不可或缺，人人却都明白，正如一篇近期评估一本正经、毫不惊人地断言的：

“以效标为基础的效度研究显示，证明信的内容往往与工作表现的关联相对较低”（Loher et. al. 1997, 340）。证明信有一种无偿赠予的性质，因为它既是评估，也是对对象品质的赞赏，从而抬高其身价。评估与吹捧之间潜在的冲突，恰恰因这类文本常被叫作“推荐信”而受到积极鼓励；有时索取评估时还会要求“坦率”或“诚实”，正说明了这一冲突。如同许多仪式化交流形式，元仪式形式也随之演变，用来表明自己并非仅仅或机械地依赖仪式：“没有哪封推荐信比这一封更容易写”；“我毫无保留地推荐她获得这项奖学金”。这些形式构成正式证明，宣称这封信所代表的求请是一种自发慷慨的举动，完全出于对对象品质的赞赏，尽管它分明只是一项职业苦差。正是这种双重性——它意味着按要求对一个自己并不真爱的人说“我爱你”，反而更容易——使写这类信在心理和情感上如此费力。人们对所谓“透明度”的期待不断提高，又强化了这种矛盾：被请求代请求者发出请求的人，知道自己赞美的对象可能查阅并监督任何谈及自己的信；而这反过来又使后者受到压力，要放弃查阅的权利，以证明推荐确实不受任何胁迫。另一种办法，是一位研究者报告的那种合谋：

“听说教授让研究生起草推荐信‘草稿’，随后由教授修改并签名，这种情况并不少见”（Williams-Jones 2012, 2）。甚至资深教授向更资深的教授索取求职证明信时，也并非不会体贴地附上一份清单，列出他们期待对方自发高度赞扬的品质。

空中的货币

许多世纪以来，在许多地方，奉承一直受到怀疑，被视为请求的前奏，或更广泛地说，被视为寄生的途径。刚才讨论的推荐信综合征的微观政治中，证明人受到奉承，从而同意实施推荐信所代表的奉承行动。

1890年一篇警惕奉承的文章劝诫说：“如果有人用奉承话接近你，你尽可确信，说这话的人有所求”（Orr 1890）。弗朗索瓦·布吕斯在其多次重印、讨论女性缺点的指南中断言：“奉承者完全受自身利益驱使”，

“对他声称敬重的人，总有无穷无尽的赞美。我们对交谈对象丝毫没有奉承义务，所以奉承通常总带着一点罪过”（Bruys 1730, 131）。一旦没有回报的期待，奉承似乎就与单纯的赞美无可区分；而真诚赞美只要被怀

疑含有利益盘算或回报期待，便成为奉承。因此，奉承是求请沉默的孪生兄弟。哈姆雷特为自己辩护，否认奉承朋友霍拉旭的嫌疑，指出朋友没有什么可以回报给他：

不，别以为我在奉承，
因为我能指望从你那里得到什么升迁？
你除了好精神之外，没有收入
来供自己衣食。为什么要奉承穷人？
不，让糖渍的舌头去舔那荒唐的显贵，
让善于屈曲的膝关节弯下，
在谄媚之后能有利可图的地方。（Shakespeare 2011, 311）

奉承既是求爱行为的特征，也是赞助关系的特征，事实上，它也是两者亲缘关系及共同欺骗空间最明显的证据之一。奉承素有迂回、微妙之名。但其实，奉承不仅通常显而易见，这种显眼本身还是其策略的一部分。它或许像腹语表演，把观看者也招募进幻觉的创造中。或许它确实就是一种腹语术：奉承者主动替代我们的自爱，或替它发声。理查德·斯滕格尔尖锐地指出：“如果奉承是一种罪行，那么接受者总是一个未被起诉的同谋”（Stengel 2000, 17）。

奉承的对象陷入一种典型的双重束缚。其自恋性的自我保存本能，使他不能不相信奉承者似乎给予自己的高度评价。即便怀疑其中有诈，被奉承者也很难不觉得对方至少误打误撞说对了。〔译注：此处底本作 the flattered（被奉承者），依上下文疑应为 the flatterer（奉承者）。〕而自信不受奉承影响的人，恰恰借这一点奉承自己，因而易受寄生者假装的软佩影响，正如布鲁图斯谈到尤利乌斯·凯撒时所说：“当我告诉他，他憎恨奉承者，／他说正是如此，恰在这时受到最大的奉承”

（Shakespeare 2011, 342）。要紧的似乎不是奉承者是否真心相信自己的话，而是他说出了被奉承者愿意相信他理应真心相信的话。这反过来意味着，被奉承者不仅可能感到满足，也可能心存感激。觉得欠下了债，又想进一步欠下同类的债，以赚取更多自恋强化，正是这种感受创造了对象对其恳求者兼供应者的依赖。一旦染上奉承之瘾，被寄生者便自愿成为自己寄生者的寄生者。

至少从古典时期起，奉承者形象就是欧洲文学和戏剧中的常见角色；考虑到取悦策略甚至在社会性动物中也如此普遍，大概其他多数文化也是

如此。人们常假定奉承者与寄生者是一回事。托马斯·阿奎那直截了当地说，奉承可能是大罪（Aquinas 1922, 126）。《挠痒捕鱈鱼的艺术》

（Anon 1708）的作者几乎断言，倘若没有奉承技艺对自恋的帮助，人的生存便会难以忍受；他声称奉承术是：

演说家的重大才艺，医生更大的才艺，也是诗人唯一的才艺。总之，它是最好的调甜剂，给我们整个人生中原本寡淡的享受带来真正的滋味。是呀，可有人说，奉承就是欺骗，欺骗很残酷；我却再说一遍：不，恰恰相反，没有什么比受骗更受欢迎、更令人着迷。（Anon 1708, 7）

1619年出版的宫廷行为指南《詹姆斯国王的宫廷》，对奉承作了全面谴责：“所以，奉承对宫廷和国家都是一种积习深重、毒性猛烈的邪恶；不错，这种邪恶（如果我们相信库尔提乌斯）是永久的，它暗中损害君主福祉，往往比公开好战的敌人所能造成的伤害更多”（A.D.B. 1619, 75）。作者也承认，很难把策略性奉承与朝臣必需的文明适应技艺区分开来：

然而你也许会反驳说，朝臣必须为每一种吹来的风备有一件斗篷。确实，我听见这种说法，听见便心痛；但我很难，实际上非常难，否认和反驳它。因为朝臣需要顺应、调整自身，适应一切场合，以及同住之人的性情；在天性和气质上都必须精明狡黠，比普罗透斯本人还更多变无常。（A.D.B. 1619, 76）

正是这种对文明灵活性的假扮，给了奉承者机会，也使他如此难以察觉：

谁会不知道，宫廷中有那么一些人，乍看之下极其庄重、博学、温文尔雅，然而深入探究、仔细观察之后，就会发现，在这些美丽而堂皇的外表与美德面纱之下，掩藏着奉承的致命毒药？这也不足为奇，因为宫廷就是奉承者的舞台或剧场，他不停操练，使自己适应一切考验，在改变色彩与变换性情方面，远胜章鱼，甚至胜过变色龙。

（A.D.B. 1619, 76-7）

奉承者需要提防，因为他们太擅长把社会美德变成恶习，太擅长显示每一种真诚行动的实施中，总是包含多少表演。或许正因如此，虽然奉承几百年来一直受到谴责，但除阿奎那之外，人们通常并不把它当作某种罪

恶或违规；相反，它被视为引起厌恶的东西，而厌恶是我们留给那些与自己近得超过意愿的事物的感受。为什么是厌恶，而不是想到不义时通常产生的愤慨、悲伤或恐惧？或许因为奉承与其说是越轨，不如说是污染，搅乱了使我们能分辨是非的道德装置。伊恩·米勒指出：“要把赞美从它所嵌入、并使它在一定程度上受损的互惠体系中抽离出来，确实非常困难”（Miller 2003, 103）。这就是奉承似乎使赞美“受到污染”何以显得如此重要：

奉承可以真诚，也可以真实。那么，究竟什么能把它与同样既真诚又真实的赞美区分开来？是否奉承之于赞美，就如虚伪之于一切美德：将它感染，使真正的东西也永远无法获得信任？（Miller 2003, 98）

奉承如此令人不安和厌恶，部分原因正在于它太接近我们可能认为值得赞许的事物——奉承者至少需要有一个把她甜言蜜语看成真诚赞美。奉承另一个令人反胃的不确定性，涉及它与诚实劳动的关系。奉承者像乞丐一样，似乎不劳而获；但也同乞丐一样，我们不能说他的所得完全未经争取。奉承同乞求一样，与其说是懒惰，不如说是一种遭到贬斥或令人不快的工作，如同卖淫。它确实像卖淫，因为它似乎站在某种据称自发或非策略性的行动——真爱、真诚赞美、公平交换——的位置上

（pro-stare），对其加以模仿。甚至可以说，奉承者在对象那里进行交易的需求，类似于嫖客对爱的需求，而这里的爱指的是被承认的需要。

奉承对受害者最不可忍受、对施行者最令人陶醉之处，似乎是它以欺骗方式逆转了权力关系。一切请求行动都必须包含某种程度的降位、自我放低或退让，在被请求者面前让出位置。但奉承的作用是帮助被奉承者越过社会性生物从小受教习得的自恋抑制，由此把赞美那鼓舞人的膏药，变成不受阻止的自爱所构成的甘美毒药。奉承者使自己成为成瘾物的供应者。目标是，让屈服于甜言蜜语的人，开始对附庸的一言一语翘首以待。托马斯·戈登1741年写道：“通过显示我们以为自己是并不是的人，[我们]向骗子求爱，好让骗子向我们求爱”（Gordon 1741, 189）。因此，用BDSM的行话说，奉承者就是“从下位施行支配”的典型。人类之所以如此不擅防御奉承，原因之一是，即便能够抛开奉承者传达的内容，单是奉承行为的实施就已构成恭维：被奉承，意味着被认作值得奉承的人，或至少值得别人费事来奉承。

在基督教中，首席奉承者是撒旦。《失乐园》中，撒旦对夏娃所说的话堪称奉承策略的杰作；魔鬼把自己表现为给对象一双眼睛、使她能够按照自己希望被看待的方式看见自身的人：

你是美丽造物主最美的肖像，
一切活物都凝望你，一切因赐予
都归你所有，崇拜你天国般的美，
看得心醉神迷；美在普受仰慕之处
最能被看见。可在这里，
在这荒野围地，这些野兽中间，
看客粗野，浅薄到连你美的一半
都无法辨认；除去一个男人，
谁看见你？（一个人又算什么？）你本应被看作
众神中的女神，受无数天使
崇拜、侍奉，天天簇拥着你。（Milton 2008, 222）

传统上，撒旦的力量全是设想，因为人们认为他本身毫无力量，唯一的力量，是能说服软弱、邪恶或受蒙蔽者归给他的力量。撒旦提供的诱惑，是让人相信，另一个人也可能分享自己对自身力量的魔法般信念。弥尔顿用“glozed”（花言巧语地说）来描述撒旦在这里的语言表演（Milton 2008, 222）；这个词得益于从16世纪中期开始的词义汇合：拉丁语 glossa 与希腊语 γλῶσσα，指一个需要“glossing”（注释）或解释的词，而中古高地德语 glos 则指光辉。撒旦的花言巧语把闪亮的镜子举到夏娃受压抑的自爱意志面前。

撒旦先断言一个令人惊讶却又高兴的事实：“一切活物都凝望你……崇拜你天国般的美。”但他随即收回刚刚给予的礼物。因为在被矛盾修辞称作“这荒野围地”的伊甸园条件下，“一切活物”其实并不算多，只限于田野中的野兽，它们是“看客粗野，浅薄到连你美的一半／都无法辨认”。致命的剂量通过那个从意识开始到结束都折磨并激励每个人的问题注入：“谁看见你？”答案正是奉承者永远给出的答案：撒旦就是墙上的魔镜，提供承认的保证；自恋正依靠这套计谋确保自身统治。承认的想象回路，使人想象自己被再次看见、再次认识，尽管这承认实际上是初次发生，而非重复。奉承者容许人假定，存在另一个人，看见真正的我；也就

是说，以我从未想到的方式、超乎我自身想象地看见我，从而通过他律自主性这个荒唐而苦涩的悖论，满足每个人都必定渴求的荣耀希望。

哈维·C.曼斯菲尔德提出，“忠于自我保存、[并且]不信任牺牲的现代自由主义”，发动了一场“精心策划的反 thumos [曼斯菲尔德对 θυμός 的转写] 运动”（Mansfield 2006, 228）。曼斯菲尔德《男子气概》的尼采式假定是，这场运动与现代自由社会淡化鲜明性别区分的转变有关，因此承认荣誉追求仍然强大，就意味着承认男子气概仍然强大。2007年在华盛顿的杰斐逊讲座中，曼斯菲尔德似乎将意气的作用普遍化，把它定义为“灵魂中使我们想要坚持自身重要性的部分”。曼斯菲尔德认为，一种理解“重要性之重要性”的政治，将更有能力认识到：“政治关系到什么使你愤怒，而不那么关系到你想要什么”（Mansfield 2007）；他以身份政治证明，在现代自由社会，追逐荣誉实际上仍生机勃勃。福山也赞同把意气视为“当今身份政治的所在”（Fukuyama 2018, 18）。

彼得·斯洛特戴克也主张复兴意气观念。在《愤怒与时间》中，他关注的是“愤怒的道德驯化”（Sloterdijk 2010, 23），即“经文明调节的意气”（Sloterdijk 2010, 24）。该书大部分篇幅致力于解释制度政治如何通过说服愤怒者把怒火委托给政治机构——尤其20世纪共产主义的革命国家——驯服、管理并工具化意气中呈现的愤怒或义愤原则。如果我们提出意气普遍转化为受管理、可预测的形式，就可把曼斯菲尔德与斯洛特戴克联系起来。意气最重要的特征是，它产生于自尊或对自尊的愿望，与给予他人的敬重之间出现落差的条件。也就是说，意气典型地采取要求的形式；我们应把它看作从恳请到坚持的请求光谱的极端。意气式请求表现为对荣誉、尊重、尊严、承认的各种任性索求：要求时剑拔弩张，依赖承认时却又哀声寄生，或许还因这种依赖而怨愤不已；它似乎随处可见。

我前面指出，近代早期请求—赞助复合体最重要的驱动力之一，是交流、尤其书信交流的增长。过去一个世纪交流媒介的巨幅扩展，可能同样强化了惠厄姆所说的让彼此做事的行动（Whigham 1981, 868）；广播媒介转变为横向交流媒介，意味着我们比以往拥有更多方式，对彼此、也通过彼此施加这些有中介的促请。我们寻求的东西——荣誉、尊重、威望、地位、承认——与我们寻求它们的方式，具有同样折射的形式，因为两者都属他律，即依赖外部来源。

如果奉承是预先奉上敬重，既制造亏欠，又植入一种近乎成瘾的需要，从而使后来请求恩惠或利益更可能成功，那么，追问它所满足的需要是什么性质，也许有帮助。乔治·德弗罗指出了两种奉承的类似：一种是男性追求女性时惯常提供的（有时反过来也如此），一种是提供给强大统治者的。德弗罗说，向女性求爱时的奉承，“常通过使用小称，重新肯定奉承本身所试图否认的东西：那个似乎受到极度赞美之人的渺小、婴儿性（‘宝贝’）和不足。（‘像贝壳一样的小耳朵’等等）”（Devereux 1960, 8）。对统治者的奉承同样给予他们一种力量，使其能够：

在成年生活中，行动化地表现婴儿式依赖的全能幻想；这意味着将高位者“婴儿化”：他要求别人替他完成普通人通常自行完成的事情。……正是“贵妇”身份以及受到周到服侍的高位者身份中，这种独特的“权力”面向，使我们有理由类比向女性与向统治者施加的奉承。（Devereux 1960, 9）

缺少或失去敬重所引起的脆弱、痉挛般的愤怒，似乎证实了奉承成瘾者所追求的幻想全能，根本上是一种幼稚状态。每一种请求性魅力所实现的“弱中有强”原则，在那种无需乞求便享有被弄得无能为力这一特权的人身上，被推到了神化的地步；但这种无能中的全能状态，也剥夺了婴儿化暴君克服软弱或障碍的机会，而后者才是真正力量的特征。幻想的实现，使受到奉承的暴君怀有一种暗暗沸腾、尚未成形的怒火：他们将永远被幻想攥住，羞辱带来的全能与全能带来的羞辱，始终只有一线之隔。这或许就是现代专制者常常展示赤裸上身的骑术，或高尔夫一杆进洞的阳具式本领的原因，尽管他们仍会令人恼火地依赖卑躬屈膝的媒体，以阿谀报道宣扬其超人壮举。

如果技术使统治者的婴儿化普遍扩散，让人不必走路、准备食物、更换保险丝或维持友谊，那么通信技术可能正制造一种近乎流行病的意气需求，既表现为愤怒，也表现为对奉承的需要。因此，过去一代又一代奉承者用计谋为自己的请求铺路，如今我们却处处看到一种炫耀式请求，索求奉承所提供的自恋确认。

虽然评论者一致确信，奉承是乞求的辅助手段，或是诱发礼物、恩惠与升迁的手段，但这种乞求有一个独特之处：它不仅为请求铺路，还试图通过使被奉承者自发赠与，让请求变得不必要。在这点上，它类似于一种可能具有攻击性的乞求：先提供别人不想要的服务——例如修剪你的树

篱，或在红绿灯口清洗你的挡风玻璃，或在复仇悲剧里干掉一个讨厌的朝臣——随后为这项未经请求的服务索取报偿。

然而，奉承的微妙之处在于，它使乞求行动弥散化并自主化，于是乞求从不必上升到可见或可闻的状态，也不必凝结成明确的请求行动。寄生者的揩油，意在通过关系而非话语来实现。寄生者之所以是乞丐，在于他拿到什么，而非他索求什么。他不必突然冒险把利益流向从赞助人转向寄生者，因为他的整个运作方式就是求请性的。回馈的需要已经以某种方式包含在取悦过程中：其目标是把受领者放在礼物的路径上，而不是放在必须请求礼物的位置上，从而使赠与成为无偿之举。所有乞求都可能显得寄生，而奉承则是使寄生行为摆脱乞讨污点的手段，对给予者和未来的、正在勘探好处的受领者都如此。奉承与乞求好处之间那些较明显联系的消解，或许可以解释，我们何以难以认识到，在现代社会——无论表面上等级森严，还是更为民主——由赞助驱动、谋求自身利益的依附关系，仍然如此普遍。

最早肯定奉承的施行、赞赏并尊重其文明化效应，而不把它看作侵蚀社会生活的道德哲学家之一，是伯纳德·德·曼德维尔，见于他的《蜜蜂的寓言：私人的恶德，公共的美德》（1714）。曼德维尔认为，“那些承担了使人类文明化之任务的人”，没有足够资源为好行为提供真正报酬，于是发现了想象报酬的用处：“作为克己之苦的一般等价物，它在一切场合都能派上用场，既不使自己也不使他人付出任何代价，对接受者却仍是极受欢迎的酬劳”（Mandeville 1924, 42）。这种想象报酬，简单说，就是赞美给予自爱的满足：

他们彻底考察了我们天性中一切长处和弱点，发现没有人野蛮到不为赞美所迷，也没有人卑微到能耐心忍受轻蔑，于是正确地推断，奉承必定是能向人类施用的最强大论据。他们使用这台迷人的机器，把我们天性的优越性抬举到其他动物之上，以无边赞誉铺陈我们机智的奇妙和理解力的广大，对灵魂的理性赐予千般颂扬，称我们正赖其帮助，才能完成最高贵的成就。他们以这种巧妙的奉承方式钻入人心后，就开始向人传授荣誉和羞耻的观念，把其中一个表现为一切恶中最恶，把另一个表现为凡人所能企望的最高善。（Mandeville 1924, 42-3）

因此，在曼德维尔看来，“道德美德是奉承与骄傲生出的政治后代”（Mandeville 1924, 51）。这不必仅仅理解为犬儒的把戏。丹尼尔·卡普斯特解释说，对曼德维尔而言，“奉承既是社会化机制，也是道德教育机制；作为敬重经济中的一种交换形式，它是一种独特的语言，能够操纵人类，使其采取他们平常不会选择的行为”（Kapust 2018, 133）。威廉·伊恩·米勒也承认，奉承同更一般的认可行为纠缠太深，我们根本无法离开它：

我们渴望受到奉承，会使朋友出于善意、下属出于恐惧以及想在竞争中取得优势的愿望、上司出于更好地让我们听命的愿望，都成为奉承者。这个恶习无法铲除，好在如此，否则我们的日子会比已经毁掉的还多毁掉许多。（Miller 2003, 108）

当代敬重经济中，敬重被给予和索求、奉上和期待，要求我们在如此多的场合朝四面八方，向朋友、家人、合作者、客户、同事、老师和下属发出赞美与嘉许；这些活动与结构性乞讨形式紧密交织。这种乞讨从不必说出自己的名字，因为它将成为真正的报偿，回报取悦预先给予的“想象报酬”，也就是曼德维尔所谓“赞美这种空中货币”（Mandeville 1924, 55）。这种货币在民主社会的普遍化，意味着“在民主制中，如果人人都是国王，那么我们也全是朝臣”（Stengel 2000, 22）；我们所有人终生都依赖以预先奉承的投资，经营无偿恩惠和好处。正如斯洛特戴克所提出的愤怒银行，社会生活也构成一种敬重证券交易所，以复杂而浮动的投资与回报模式为特征。

赞美的满足似乎远远超出它可能带来的实物好处。过去三个世纪中，赞美活动最显著的膨胀发生于广告的发展：广告使奉承行动既自主化又匿名化，于是产品仿佛执拗而过度地自荐，消费者则因选择它们而预先受到祝贺。通常认为，吹捧与背书鼓励我们购买产品，是因为我们可能信任背书者的判断，也因为我们具有顺从他人判断的冲动。当然，我们大可把这些无处不在的甜言蜜语看成纯粹商业乞讨，意在换取购买的回报。但随着投入与回报的间隔越来越长，这种普遍背书的过度程度，似乎也越来越独立于此类目的。

如今，出版社经常来问我，是否愿意读一本即将出版的学术著作，以便为封面及配套宣传材料提供推荐语。相当多时候，连声望显然极高的大

学出版社也会暗示，我只需瞄一两章，就能写出袖珍颂词。这项学术服务既不能提供报酬，也不能接受报酬，但它构成学术敬重经济的一种重要局部变体——某种同行吹捧，与同行评审据称提供的警觉、平衡的批评性核验相伴。事实上，它是广告中历史最悠久的做法之一，甚至在17世纪已广为人知。过去所谓 Puff（吹捧），已让位于“blurb”（封面推荐语）；这个词显然是作家盖莱特·伯吉斯为1907年自己所著《你是溴化物型的人吗？》设计书衣时发明的。书衣顶端写着：“没错，这就是一则‘BLURB’！其他出版商都在干，我们为什么不干？”旁边是一名年轻女子，图注为“贝琳达·布勒布小姐正在布勒布”，文字承诺：“这本书有42开金的刺激。它简直在冒泡！”（<https://www.loc.gov/resource/rbpe.24203600/?sp=1>）。出版社在请求这种云雾缭绕的称赞时使用这个词，竟能完全不感到难为情，实在令人惊讶。

这种做法或许能把某些书推到推荐榜更高处，具有一定市场效用，但最有趣的是其中实际涉及的奉承满足回路。既然不能用金钱支付这类赞美，人们便以空中货币付酬：暗示你的意见可能值得征询，并让推荐语的撰写者得到提升声望的曝光。与人们可能想象的相反，这种积雨云般的推荐语写得越多，你的判断似乎越有权威，个人的赞美货币反倒越不贬值。这里变奏了一条原则：即使不相信奉承者，人也会因被认为值得奉承而受到奉承。索求和提供推荐语的实践，以奉承意见可能有价值这一前景，奉承了奉承者。执行这种委托时，人可能被一种肥皂泡似的迷狂攫住，觉得自己无论写出什么评论，都能免于荒谬、撒谎或自利的指控。

甚至，对这类判断给予信任的愿望，部分可能就是想分享毫无节制的奉承所暗示的、膨胀的全能感。最高级用语越可疑，奉承者就越像在证明——哪怕只向自己证明——无根的极度夸赞本身具有南海泡沫般的力量，仿佛能让整个世界欠下无法偿还的债，并在过程中积累请求信用。这与请求实践的其他自我满足是一致的，例如祈祷行为，以及儿童相信自身的软弱赋予了诱惑力量；这些都归结为庞氏金字塔的逻辑：相信自己信念的力量，或相信他人对这一信念所抱信念的力量。一个商品和服务通过奉承式地预先赞许顾客的选择来向顾客自荐的世界，就像某些高度宗教化社会中持续不断、广泛委托的祈祷世界；到这里我们或许可以假定，宗教信仰的装置是受祈祷行为之需要驱动，而非相反。广告保证了祈祷的普遍扩散，

其中不是普遍号召人来祈祷，而是祈祷本身普遍发出呼声；每个人都可不断因受到祈求（prayed to）而被攫取（preyed upon）。

第8章 服务

一个社会若把越来越多求请和取悦的工作，转交给媒介化形式，而非近距离的身体形式，便能使其请求与报偿的形式发生极大的变化。我们自豪于现代人已不受寄生者计谋摆布，也借平等机会原则警惕偏见、特权和偏袒的危险，却因此迟钝地察觉不到：无论是经济补助还是医疗保障，社会保障和福利供给的种种变体中，自主化的请求与献呈仍在运作，寄生者也仍不断变换形态。寄生者被挤出去，并非通过废除，而是通过寄生关系的多边普遍化，其意图是使寄生者不可见。以实现“多样性”的愿望取代平等价值，无论表现为善意的配额主义，还是显著改变资源分配的手段，都生动说明了通过间接手段获得边际优势的机会如何容易出现，并被抓住。

补偿与优势之间这种不稳定的关系，在福利国家周期性爆发的、针对据说“揩油”社会保障制度者的愤慨中清楚显现。“sponge”（海绵／揩油者）在1670年代开始有这一贬义，不过17世纪初它曾用来指遭到榨取的受害者；这双重含义见于哈姆雷特与罗森克兰茨的交谈，哈姆雷特把他形容为：

一块海绵……吸饱国王的眷顾、赏赐和权势。但这样的臣属到头来最能为国王效力：他像猿猴一样，把他们留在腮帮角落里——最先含在嘴里，最后才吞下去。当他需要你攫取的东西时，只消把你一挤，海绵啊，你就又干了。（Shakespeare 2011, 318）

揩油者被挑出来当作遭贬斥的例外：此人不是感激地接受国家提供的礼物与福利，而是犬儒地寻求并利用它们。这样便遮掩了一个否则令人不安的事实：几乎每个公民都依赖复杂的福利和津贴网络，而一切这些并不能凭权利自动取得，都须提出申请（application）。这个词已完全脱离

慈善工作，但仍是请求与授予行动的一种自主化形式。人们谴责个别揩油者靠国家“谋生”，尽管我们所有那些“自谋”生计的人，都只有在某种国家安排许可和规制的条件下，才获准这样做。于是，像彼得·斯洛特戴克在《攫取之手》中提出的、以论战方式把寄生关系普遍化的说法，必然会被视为（当然也正如其本意）荒谬、残酷挑衅、令人愤慨的冒犯：

从前，富人直接而明确地靠穷人养活；在现代经济中，不从事生产的公民越来越靠从事生产的公民生活——不过方式含混，因为他们被告知、也相信自己处于弱势，理应获得更多。事实上，今天每个现代国家的人口中，足足一半是收入很少或毫无收入的人，他们免于纳税，并在很大程度上靠另一半纳税人口生活。（Sloterdijk 2010）

对揩油者形象的愤慨，来自把似乎适用于个人层面的道德感受，移置到大得多的社会尺度上。只有在寄生者相对于一种经集体认可的正常分配秩序，构成剥削性异常、外来者或例外时，才能提出寄生的指控。当寄生是普遍且对称的，例如个体有机体乃至单个细胞内运作的共生形式，它便成为相互保障的体系，因而趋于从视野中消失。

寄生者

在当代社会，那些原本会被视为寄生的关系，主要通过与所谓“服务”的联系，得到常规化和系统化。一个以大规模奴隶制为基础、等级森严的社会，展示出一种简单明了的自上而下寄生结构：人口中的少数，受到多数被迫劳动者的服侍。在这类社会中，君主、宫廷和贵族能够、事实上也必须依赖各种侍从，后者在忠诚和效忠关系中奉献服务。从很早起，服务观念就在宗教概念中居于主要位置；从12世纪开始，“service”便指宗教仪式采取的特定形式。后来，它由这些宗教用法转移到宫廷对于性爱 and 爱情奉献的理解中。随着时间推移，这些关系逐渐抽象为各种职务，最显著的是军役，后来区分为不同的“军种”（services），以及行政机关。其中包括 Civil Service（文官制度），它原本是东印度公司一个非军事人员部门的名称，但到19世纪中叶，已成为整个国家行政与公共政策协调体系的名称。它也为一种新型雇员提供了称呼：最初从事“秘密服务”，后来到19世纪中期，则属于“秘密情报机构”（the Secret Service）。

从结构性强制缓慢而不均衡地转向契约或半契约关系，既松动了服务关系，也使它普遍化。1851年，就业女性中近四分之一从事到18世纪中叶已被称作“家内服务”的工作（Field 2013, 249）。长期以来，历史学家将家内服务的扩张，看作日益富裕的中产阶级模仿绅士阶层、追求身份地位的表现。女性主义视角带来的推动，有助于人们逐渐把这类工作理解为经济生产的重要组成部分，而非社会关系中次要的符号结构的一部分。爱德华·希格斯提出，19世纪后期所谓服务业的开端，应视为原先由仆人在家中完成的家务劳动向家庭之外的转移；而这种家内劳动，事实上也常意味着在兼作营业场所的家中进行商业生产。餐馆、洗衣店、公立学校等服务取代家务劳动，或许提供了在家庭之外从事过去被视为家务之工作的机会。希格斯主张：“19世纪后期的商业‘革命’，尤其服务业的兴起，并非社会中发展出新类型的工作，而只是在新环境中完成既有工作”（Higgs 1983, 209）。

19世纪后期，“service”一词扩展为面向一般人口而非国家、提供各种便利的机构，包括邮政服务、运输服务、广播服务，特别是在第二次世界大战期间播出的英国广播公司“本土服务”，以及公用事业、医疗服务等等。“service”也用于表示将个体消费者连接到一般公用设施的手段；所以，从19世纪中叶开始，从自来水或煤气主管引到各户的管道被称为“service-pipes”（入户支管），而“service roads”（支路、服务道路）同样指通向个别客户或住宅的道路，与服务楼梯和服务电梯相似。从20世纪初，这个词又开始表示维护和修理工作，随着各种设备与基础设施扩展，这些工作变得越来越必要。克里斯·奥特说，这类实践源自、并不断提醒人们存在这样一种需要：“管理大型技术系统；尽管工程师用意再好，它们也未能自我管理”（Otter 2008, 172）。需要维护的不仅是公用设施。专门满足各种消费者需求、而非生产物品的行业日益多样，其中许多是从美甲店到心理治疗的“个人服务”——过去这些服务可能应当提供给领主或君主——从而确立了所谓“服务业”的经济重要性。

从某种意义上说，这一过程是表达和满足人类需求的工作、及由此产生的物品和利益分配体系自主化的又一部分。它以抽象功能取代了家内服务那亲密、个人化、往往令人不适地直接的功能。简单说，在新的服务安排下，人无需对家中佣人下命令，只需“下单”，无论是订一餐饭，还是购买各种家庭用品。1970年代计算机广泛出现，带来了访问共享数字

资源的自动化机制的需要；这些机制本身也被恰当地称为“servers”

（服务器）。调出一份文档或资源，变得只需点击链接，无需任何正式命令。随着网上购物的大幅增长，这些服务器成为向消费者提供实体商品的主要中介。但尽管它们的目的和效果似乎是降低需求供给的亲密性和强度，这一转变的心理社会含义仍极为可观。

人们习惯于把服务业建立的关系理解为“商品化”，但这个词非常粗略。“契约化”在许多方面似乎更合适，因为购买服务时，买到的并非抹布或双份苏格兰威士忌那样的商品，而是另一个人或一群人暂时同意以满足你的需要的方式行动。事实上，这部分回到了 commodity 一词早期的含义：直到约18世纪末，它还更广泛地指好处或便利（如 commode，便器／方便之物），而不只是实体产品。服务业使获取照料或照顾自身需求的工作系统化，而这些工作过去由侍从提供。普遍的说法是，我们被获取物品的需要奴役；但细看之下，我们最渴望的似乎并非获取，而是征用，即要求和消耗他人时间的权力：把它转为己用，也许更重要的是，使它不再能供他人自己使用。人类不会一胎生很多孩子，幼年人类却需要多年、大量的照料与侍候。他们当然消耗资源，但最重要的资源远非食物和物质必需品，而是服务与侍候的社会符号资源，即他人的时间，以及后来被明智地称为“情感劳动”的东西。婴儿一进满是成人的房间，就使人不可能再注意任何其他对象。这或许教会我们：支配他人照料的能力，既然已保证我们活到被称为“人”的状态，便继续成为人格的保证。或许没有什么习俗比生日庆祝制度更奇特地表达和确认这一点：它把一个幻想的表演制度化，仿佛世界正围拢过来，感激地向寿星献殷勤。对关注的需要，就是对这样一种能力的需要：将他人暂时拘留在专注之中。注意与留置在古老词语 *retainer* 中结合：它原本同今天一样，指为确保某类服务随时可用而支付的钱（人仍可“retain the services”，聘留律师服务），但同时也用于指被这样留用的人。

我们乐于认为，至少说话时仿佛如此，若把一个人“对象化”，便对他造成无可估量的伤害。但事实上，每个人最初都需要、而对许多人来说又会变成压倒性执念的，是成为关切对象的需要，即拉丁语所谓 *res*。这个词与梵语 *rayi*（财富）共享印欧语词基，正如 *res publica*——共和国、公共之物——这一名称所指的集体而凝聚的注意对象；它由公众共同持有，也使公众得以维持共同体。投入对象之中，无论对象是活的、物质

的还是心理的，就是失去自己，或变得能够失去自己。对象的功能，是让主体得以向自身之外投射，随后安全返回，让自身关切受到一种被中断的中断。自己成为关切对象，就是被物化、被赋予真实、被尊为王者，成为一个 Ding-an-sich（物自体），一种唯有在他人关切的光照下才能存在的“对自身之物”。成为他人的对象，就是挪用他人形成计划的力量。人类只有一生，却不能不通过服务的社会符号关系，努力吸收并积攒他人的生命时间。凭借要求和命令他人侍候的权力使自己成为真实，这种王者特权由弗洛伊德温柔而讥诮地称作“自我陛下”（Seine Majestät dasIch）的存在施行（Freud 1953-74, 9.149; Freud 1991, 7.219）；如今它成为能够请求的特权，即先行授权或优先权，在社会服务网络中扩散，由此减弱其危险和强度，并变得相互。因而，被当作注意对象的需要，远非道德恐惧的对象，而是每一个想成为主体者最首要的要求与需要。

所谓服务业的增长之所以与本研究有关——这个词组原有的矛盾修辞意味正逐渐淡出视野——在于：为了获得各种服务，我们必须提出请求，而这件事本身又对我们提出了种种要求。所有服务，包括“按需”提供的服务——如今这个词实际上已意味着无需提出任何要求——都把人放在请求者或请求者的位置上。这些索求礼物的残余需求，可以从那些奇怪的幽灵般交换中看出来；它们伴随着获取和提供各种服务的普通交易。以我的大学教师职业来说，一个人受到赞赏并以晋升获得奖励，不仅由于履行岗位要求，如教学、课程设计、参与行政职能等，还由于正式而又有点扭捏地称为“学术服务”的事情。它指的行动完全属于惯常职责与责任，却又仿佛超出它们，因为这些行动在某种意义上似乎是自愿的，出于个人性情的善良而提供。这个词暗示，一个人并非仅仅按合同要求执行服务，而是自愿使自己成为仆役，或与自身职业建立服务关系。服务若要充分，就必须始终也能够被表现为无偿的；正是服务的无偿性，把消费者置于请求者的符号位置。与供应商签订的“服务合同”，可以力求精确列明服务关系的要求，但在餐馆抱怨服务时，所抱怨的却是某种不可定义的额外注意的缺席：它似乎标示出，除自己已经付款的东西之外，还应当获得什么。

没有什么比本身就被称为“gratuity”（小费、赏钱）的制度，更能概括这一点。看起来，一切权力、特权和优先权都属于给小费的人。

“tip”这个比 gratuity 更通俗的说法，事实上似乎源自隐语和乞丐俚语

中表示礼物或施舍的词：盖伊《乞丐歌剧》里，纽盖特监狱的狱卒洛基特怀疑女儿露西帮麦克希斯越狱，便问她：“他给得够大方吗？——掏了多少钱？”（Gay 2013, 48）。

赏赐最初是一种恩典，或来自神，或来自君主对神的满怀希望或夸大自负的模仿。但赏赐似乎也常作为一种诱因或预先的恩惠而给出，这意味着它根本并非无偿；当然，除非给予者对于未来及其可能带来的回报拥有完美而无误的知识，否则任何礼物都不可能真正无偿。国王通过赠礼确保忠诚、巩固效忠，试图借 gratuity（赏赐）来 ingratiate（取悦）他人；这一做法普遍化为当代给小费的实践，让社会各阶层的平民都能微缩模仿王者的宽宏。因此，它是假扮一种本来就经常、或许通常也是假扮的东西。重要的不是煎蛋饼被端上来，而是对方在完成这一行动时，按你应得的方式对待你。不过，预先给小费并非罕见，它更坦率地作为良好服务的诱因（“来，亨利：我知道你会像往常一样照顾好我们”）；也就是比服务再多走那么一点的服务，承认给予者有权得到超越普通顾客的待遇。在一个被假定纯由交易支配的世界中，小费由提供给顾客的那些非必要满足所激发，这些满足暗示，服务者实际是以服侍的纽带，而非经济交换，同顾客相连。

这种与购买关系的调情（它带有性调情的某些刺激与危险），部分解释了应该给多少这一问题的微妙。给得少得可笑，或者做同一回事——严格点算当地习俗要求的10%或12%——都有把关系化约为简单计算的风险。但给得超过惯例，或者说远远超过，因为稍多于惯例其实正是惯例所要求的，也有冒犯的危险：这似乎破坏了礼物在计算之外、或者说计算之下自由给予的虚构。小费要求最精微地衡量“大致如此”中的细微差别。

给小费与行贿之间有一种密切而隐晦的关系，行贿本身又与乞求有一条幽暗的联系。在中古法语最早的用法中，*briber* 意为乞求；中古英语中的 *bribe* 也指乞求所得的礼物。现代法语里，*bribe* 仍指一小片，例如一片面包，*par bribes* 则表示零星地、断续地。约1430年译自纪尧姆·德·德吉勒维尔《人生朝圣之旅》（*Pèlerinage de vie humaine*）的《人世生命的朝圣之旅》，提到“那把讨来的碎片藏在袋里的人……那为上帝之爱而求取面包的人”（Deguileville 1869, 147）。利德盖特的译本在此写道：“我用这只手来索取施舍，／来乞讨，来使诈[trickery]”

（1904, 477）。*bribe* 后来指偷来、勒索来或诈骗来的东西；但到16世

纪中叶，它又改变方向，意为怀着不可告人动机赠送礼物。从乞求 bribes，人转为通过 bribes 乞求。在《一报还一报》中，伊莎贝拉向安哲鲁求饶，想救兄长一命；她先用一句瞬间令人屏息的话让他愣住：“听听我怎样贿赂你”，随后机智地把祈祷比作贿赂，挽回局面（虽然这也泄露出一种承认：一切祈祷都可能构成类似贿赂的诱因）：

不是用精金铸成的无聊谢克尔，
也不是宝石，其贵贱高低
全凭想象估价；而是用真诚祈祷，
它们会升上天堂，在日出之前
进入其中；来自洁净灵魂的祈祷，
来自斋戒少女，她们的心
不向任何尘世之物奉献。（Shakespeare 2011, 811）

小费以金钱诱发某种行为，这种行为所展示的社会关系却不只是金钱性的，而是表达尊重、承认地位。因此便有种种办法掩饰礼物，例如在餐馆或其他服务场合给小费，总是谨慎而不张扬，不加宣告，以公认的方式让人不必承认它：让侍者带回零钱，然后微笑着挥手说不用了；或把钞票腼腆地夹进账单夹，或压在盘下。小费是在饭菜上桌、或大衣被多此一举地拿去挂钩之后才给的，这一事实掩盖了贿赂关系；不过给小费并不是为某个行动付款，而是在承认先前的承认行为，或至少承认其表演。

如果说，小费在某种意义上把接受者象征性地降为封臣或役仆，而不只是一个受约定雇用的代理者，那么它也对给予者提出复杂而困难的要求，实际上相当于一种请求。给小费的人必须寻求承认：自己的献礼不仅可以接受，而且给予的方式也可接受，不损害受领者尊严。不懂这些微妙处、或不加注意地给小费，实际上暴露了自己不配享有想寻求的服务关系，甚至只是可耻地拿金钱卑躬屈膝，乞求那些本应有权期待、实际却并不配得到的东西。在服务交易中，人征用的是一种关系的暂时表演，在其中，自己无需请求便可得到无论如何都应归自己的东西。小费制度保证，暂时签约承担这类服务的人，获得一个虚构的授权，可以自由判断所收到的礼物是否可接受。

这段假扮和交叉认同的历史，运作于追踪、奉上小费时伴随的奇异而庄重的帕凡舞中，也运作于小费所甜化的更广泛服务关系中（从18世纪起，douceur，“甜头”，便是贿赂的温和委婉语）。小费既是商业和契

约关系的延伸，又是精心制造的例外；围绕它的尴尬和自觉，表达了许多现代社会中服务普遍化所产生的相互依赖与相互请求关系。

当请求和寄生依赖关系变得如此相互交锁、遍布各方时，它们便可能参与一种更大的结构扰动——既是结构的扰动，也是扰动的结构——扰动任何系统内外之间的关系。请求者总要从某种相对外在的位置提出请求：要么想把自己悄悄嵌进宿主，要么想把宿主的一部分、或宿主拥有的东西，悄悄嵌进自己。两种情况下，争点都在于“在内”的性质；issue 在这里有双重意思，既是被讨论的问题，也是从提出问题的过程中本身涌现出来的东西。“in” 是任何语言中最基本却也最复杂的词之一。我曾想过，是否有哪部文本只叫《内》（In），或许作为克里斯蒂娜·布鲁克—罗斯《外》（Out, 1964）的对应。搜索这个题名时，你会发现极难把任何一本找出来，恰恰因为 in 这个词埋藏在太多题名里。我们似乎需要“内在性”或“内部性”这类名词化的形容词，才能接近“在内意味着什么”这个问题；否则它就始终如此隐含。这意味着，“内”的意义总已被我们对这个词的使用所暗示，因此若不发现自己又被拉回试图将它抽出的那团纠缠之中，就永远无法充分把它展开解释。

确实，什么在内、什么在外，居于一切正式提问的核心。全部生物学、语言学和形而上学的大部分、哲学的范畴工作、整个神学与集合论，乃至也许每一种探究，都围绕“内”的性质展开。这类探究也总须预设对内外关系的某种理解，因为人在自己追问的问题里，总也处于被问及的状态，并且陷得如此深，以至于无法径直把它放到问题面前。每一种寻找原则的行动都是 *petitio principii*，即乞题，也就是预先假定那个自己佯称正在寻求回答的问题的答案。

也许，这也是所有请求所建立的寄生性探究。请求索求那些否则不会自行或依权利来到我这里的東西。每一次请求都建立了一个它所来自的外部，同时也肯定了一个内部，试图通过这同一请求，与内部建立一种新的包容关系。寄生者是请求性的，请求则是寄生性的。寄生者与其说是一种关系，不如说是一个问题：是否将有一种关系的问题，因此到头来，它又确实是一个本身即关系的问题。每个问题都是打断，乞求一个能使这次打断获免的答案。请求之所以寄生，是因为它就是内外之间的关系，而非属于这关系的一边或另一边。

米歇尔·塞尔借寄生性地居间的圣灵—保惠师所代表的代求原则，唤起了请求与给予的关系。这个原则已预示于普通词语 παρακαλῶ 中，现代希腊语仍用它既表示请求或“请”，也表示“请别客气，不用谢”。Παρακαλῶ 由 παρα（在旁、并肩）与 καλέσω 构成，意为呼叫、召唤、劝勉、要求或恳求，因此可对应 bitte、please、“我求你”或“我请你”。Paraclete（保惠师）来自 παράκλητος，意为被叫到身旁的人，如法庭上的证人或辩护人，由 παρα 加 καλεῖν（召入、召来帮助自己）构成。英语中被用作 paraclete 对应词的 advocate，即被召来的法律顾问、帮手、支持者、助手、中介，其构词方式平行，来自 ad（向）加 vocare（呼叫、召唤）。一切似乎都汇聚在呼唤与回答、恳求与供给之间的关系中：

我们知道，Παρακαλῶ 是结束时的回应。别提了，是的，不用谢。我叫你，我呼唤，我求你。谁受邀请，谁被祈求，谁被呼叫？说出他的名字，说出你的名字，说出一个名字。Παράκλητος，保惠师，圣灵的通常名称，第三位格。他介入、打断，在进餐或聚会时穿墙而来；他代求，并同时由父与子而出。他是风，风的存在，阵风，犹太人所称的 Ruach。他是礼物，礼物的存在，普遍的施予者。你说不用谢，因为他已经领受，因为给予者正是他。火飞越交换之上、群体之上，从未位跳到首位，闭合不可逆的链条，并构成共同体。寄生的保惠师成为主人。（Serres 2007, 46）

但寄生者与宿主的关系，总被强烈道德化，在共同体与占用、财产、礼物与盗窃的问题之间摆动。寄生者经济在生态状态与政治经济、神学经济的不同形式和意义之间摆动。寄生者依赖一种原初给予，由我们称为资源的丰富性来代表。但事实上，并不存在塞尔颇为狂喜地唤起的那种，飞越一切交换形式之上的原初给予。乞丐、寄生者或恳求者索要礼物，把“能够成为给予者”这份礼物献给对方时，是在预先请求免除债务，宽恕那原本会成为盗窃的行为。Condonare 意为把某人自己的债务作为礼物送给他。空气这份礼物，只对能够利用它、靠氧气呼吸的有机体，才是自由给予的礼物；大气中的碳，只有在有植物来固定它时才是礼物；水的礼物，只有在附生植物或引水渠把它引走之后，才成为礼物。供给产生于恳求，因为礼物只有相对于恳求者—寄生者所提出的改道，才能被供给。但如果寄生者并非请求与授予关系中的一方，而是关系本身，那么也许供给

与恳求、礼物与盗窃，都不能被视为原初。因为，正是寻求——欲求、请求、竞争、冲力——决定了随时间产生的次序和关系，并在此过程中生成时间性本身。那么，归根到底，或许也在万物之初，请求的力量就是那种使事情、或任何事情得以发生的扰动。

参考文献

[编排说明：以下保留底本全部原文著录，并逐条附中文题名；中文题名用于理解和检索，不表示已有相应中文出版版本。]

Abbot, George (1600). *An Exposition Vpon the Prophet Ionah Contained in Certaine Sermons*. London: Richard Garbrand.

中文题名：《先知约拿释义：若干篇布道》

A.D.B. (1619). *The Court of the Most Illustrious and Most Magnificent Iames, the first King of Great-Britaine, France, and Ireland: &c. VVith diuers rules, most pure precepts, and selected definitions liuely delineated*. London: Edward Griffin.

中文题名：《至显赫、至辉煌的大不列颠、法国及爱尔兰等国王詹姆斯一世的宫廷：生动描绘的各种规则、至纯训诫与精选定义》

Agamben, Giorgio (2004). *The Open: Man and Animal*. Trans. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.

中文题名：《敞开：人与动物》

Agamben, Giorgio (2010). *The Sacrament of Language: An Archaeology of the Oath* (Homo Sacer II, 3). Trans. Adam Kotsko. Cambridge: Polity.

中文题名：《语言的圣礼：誓言考古学》（《神圣人》II, 3）

Andrews, Clare P. and Per T. Smiseth (2013). 'Differentiating Among Alternative Models for the Resolution of Parent-Offspring Conflict.' *Behavioral Ecology*, 24, 1185-91.

中文题名：《区分解决亲代—子代冲突的不同模型》

Anon (1559). *The Booke of Common Prayer, and Administracion of the Sacramentes, and Other Rites and Ceremonies in the Church of England*. London: Richard Jugge and John Cawood.

中文题名：《英格兰教会公祷书、圣礼施行及其他仪式典礼》

Anon (1654). *Cabala, sive, Scrinia Sacra Mysteries of State & Government: In Letters of Illustrious Persons, and Great Agents.* London: G. Bedel and T. Collins.

中文题名：《卡巴拉，或神圣密函：国家与政府的奥秘——显赫人物与重要代理人的书信》

Anon (1666-8). *Love without Measure: Or, The Young-Mans Delight, and the Maidens Joy.* London: for William Thackery and Thomas Passinger.

中文题名：《无度之爱，或青年男子的欢悦与少女的喜乐》

Anon (1668). *A Poor Scholar' s Thred-Bare Suit: Described in a Petitionary Poem to His Patron.* London: William Whotwood.

中文题名：《穷学者的破衣请求：一首向赞助人求告的诗》

Anon (1672). *The Last, and Now Only, Compleat Collection, of the Newest and Choisest Songs and Poems.* London: William Gilbert and Thomas Sawbridge.

中文题名：《最新且如今唯一完备的最新精选歌曲与诗歌集》

Anon (1708). *The Art of Tickling-Trouts; or, the Grand Secret of Philosophers: Shewing The Method How All Faculties and Professions in the World Affect the False Arts of Wheedle, Cant and Flattery, to Please Fools and Deceive Wise Men.* London: John Morphew.

中文题名：《挠痒捕鳟鱼的艺术，或哲学家的大秘密：展示世间一切才能与职业如何借哄骗、隐语和奉承的伪术，取悦愚人并欺骗智者》

Anon (1873). *The Myroure of Oure Ladye.* Ed. J. H. Blunt. London: Trübner/ Early English Text Society.

中文题名：《圣母之镜》

Anon (1932). 'The Three Wishes.' *Béaloideas*, 3, 434.

中文题名：《三个愿望》

Aquinas, St. Thomas (1922). *Summa Theologica*, Part II (Second Part).
Trans. The Fathers of the English Dominican Province. London:
Burns, Oates and Washbourne.

中文题名：《神学大全》第二部第二部分

Atkinson, Sarah and Glen O. Gabbard (1995). 'Erotic Transference in
the Male Adolescent-Female Analyst Dyad.' *Psychoanalytic Study
of the Child*, 50, 171-186.

中文题名：《男性青少年—女性分析师二人关系中的情色移情》

Aubrey, John (1847). *The Natural History of Wiltshire* (Written Between
1656 and 1691). Ed. John Britton. London: J.B. Nichols and Son.

中文题名：《威尔特郡自然史》（写于1656至1691年）

Auden, W.H. (1994). *Collected Poems*. Ed. Edward Mendelson. London:
Faber and Faber.

中文题名：《诗歌全集》

Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon.

中文题名：《如何以言行事》

Awdelay, John (1603). *The Fraternitie of Vacabondes as Well of Ruflyng
Vacabondes, as of Beggerly, of Women as of Men, of Gyrles as of
Boyes, with their Proper Names and Qualities*. London: W. White.

中文题名：《流浪者兄弟会：无论强悍者或乞讨者、女子或男子、女孩或男孩，
以及他们各自的称谓与特征》

Baker, John (2003). *The Oxford History of the Laws of England: Volume
VI 1483– 1558*. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《牛津英格兰法律史》第VI卷：1483–1558年

Baldwin, David (2009). *Royal Prayer: A Surprising History*. London and
New York: Continuum.

中文题名：《王室祈祷：一段出人意料的历史》

Barbault, Anna Letitia (1994). *The Poems of Anna Letitia Barbault*. Ed. William McCarthy and Elizabeth Kraft. Athens and London: University of Georgia Press.

中文题名：《安娜·莱蒂希娅·巴鲍德诗集》

Barrett, Grant (2007). 'Whimperative.' *A Way With Words* (7th September). <https://www.waywordradio.org/whimperative/>

中文题名：《哀求式祈使》

Bartholomaeus Anglicus (1398). *Liber de Proprietatibus Rerum*. Trans. John Trevisa. BL: Harley 614.

中文题名：《论万物的性质》

Bartholomaeus Anglicus (1505). *Liber de Proprietatibus Rerum*. s.I. Georg Husner

中文题名：《论万物的性质》

Bartholomaeus Anglicus (1582). *Batman vppon Bartholome His Booke De proprietatibus rerum, Newly Corrected, Enlarged and Amended*. Trans. John Trevisa. Ed. Stephen Batman. London: Thomas East.

中文题名：《巴特曼评注巴塞洛缪〈论万物的性质〉：新校订、增补修订本》

Bateson, Gregory (2000). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press.

中文题名：《迈向心智生态学：人类学、精神病学、进化论与认识论论文集》

Baudrillard, Jean (2001). *Seduction*. Trans. Brian Singer. Montreal: CultureTexts.

中文题名：《诱惑》

Beckett, Samuel (1984). *Complete Dramatic Works*. London: Faber and Faber.

中文题名：《戏剧全集》

Beckett, Samuel (2010a). *More Pricks than Kicks*. Ed. Cassandra Nelson. London: Faber and Faber.

中文题名：《刺多踢少》

Beckett, Samuel (2010b). *Texts for Nothing and Other Shorter Prose, 1950-1976*. Ed. Mark Nixon. London: Faber and Faber.

中文题名：《无谓的文字及其他短篇散文，1950-1976》

Begus, Katerina and Victoria Southgate (2012). 'Infant Pointing Serves an Interrogative Function.' *Developmental Science*, 15, 611-617.

中文题名：《婴儿指点具有询问功能》

Beier, A. L. (1985). *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England 1560-1640*. London and New York: Methuen.

中文题名：《无主之人：1560-1640年英格兰的流浪问题》

Berdoy, M., J.P. Webster and D.W. Macdonald (2000). 'Fatal Attraction in Rats Infected with *Toxoplasma gondii*.' *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 267, 1591-1594.

中文题名：《感染刚地弓形虫的大鼠的致命吸引》

Bergen, Mary E. (1958). 'The Effect of Severe Trauma on a Four-Year-Old Child.' *Psychoanalytic Study of the Child*, 13, 407-429.

中文题名：《严重创伤对四岁儿童的影响》

Blackie, John Stuart (1876). *Songs of Religion and Life*. Edinburgh: Edmonston and Douglas.

中文题名：《宗教与生活之歌》

Blaine, Marcia Schmidt (2001). 'The Power of Petitions: Women and the New Hampshire Provincial Government, 1695-1770.' In *Petitions in Social History*, ed. Lex Heerma van Voss, *International Review of Social History*, 46 (Supplement 9), 57-77

中文题名：《请愿的力量：女性与新罕布什尔省政府，1695-1770》，载《社会史中的请愿》

Blake, William (1965). *The Poetry and Prose of William Blake*. Ed. David V. Erdman. Garden City: Doubleday.

中文题名: 《威廉·布莱克诗文集》

Blount, Thomas (1656). *Glossographia; Or, a Dictionary Interpreting All Such Hard Words, Whether Hebrew, Greek or Latin... As Are Now Used in Our Refined English Tongue*. London: Thomas Newcomb for Humphrey Moseley.

中文题名: 《词汇志, 或解释当今精雅英语所使用的一切希伯来语、希腊语、拉丁语等难词的词典》

Boyle, Kay (1932). *Year Before Last*. New York: Greenberg.

中文题名: 《前年》

Bradshaw, John (2014). *Cat Sense: How the New Feline Science Can Make You a Better Friend to Your Pet*. New York: Basic Books.

中文题名: 《猫的感知: 新猫科科学如何让你成为宠物更好的朋友》

Brecht, Bertolt (1974). *Collected Plays: Volume 7: The Visions of Simone Machard; Schweyk in the Second World War; The Caucasian Chalk Circle; The Duchess of Malfi*. Ed. Ralph Mannheim and John Willett. New York: Random House.

中文题名: 《戏剧集》第7卷: 《西蒙娜·马夏尔的幻象》《施韦克在第二次世界大战中》《高加索灰阑记》《马尔菲公爵夫人》

Brome, Richard (1652). *A Joviall Crew, or, The Merry Beggars*. London: for E.D. and N.E.

中文题名: 《欢乐的一伙, 或快乐的乞丐们》

Brunschwig, Hieronymus von (1527). *The Vertuose Boke of Distyllacyon of the Waters*. Trans. Laurence Andrewe. London: Laurence Andrewe.

中文题名: 《蒸馏药水的实用之书》

Bruys, François (1730). *The Art of Knowing Women: or, the Female Sex Dissected, in a Faithful Representation of Their Virtues and Vices.* Trans. John Macky. London.

中文题名：《认识女性的艺术，或剖析女性：如实描绘她们的美德与恶习》

Burghardt, Gordon M. (1998). 'The Evolutionary Origins of Play Revisited: Lessons from Turtles.' In *Animal Play: Evolutionary, Comparative, and Ecological Perspectives*, ed. Marc Bekoff and John A. Byers (Cambridge: Cambridge University Press), 1-26.

中文题名：《重探游戏的进化起源：来自龟类的启示》，载《动物游戏：进化、比较与生态视角》

Burke, Kenneth (1939). 'Freud and the Analysis of Poetry.' *American Journal of Sociology*, 45, 391-417.

中文题名：《弗洛伊德与诗歌分析》

Burrow, John (2011). 'Chaucer as Petitioner: Three Poems.' *Chaucer Review*, 45, 349-56.

中文题名：《作为请求者的乔叟：三首诗》

Buse, Peter (2017). 'The Dog and the Parakeet: Lacan Among the Animals.' *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 22, 133-45.

中文题名：《狗与长尾鹦鹉：动物之间的拉康》

Byrom, John (1773). *Miscellaneous Poems*. 2 Vols. Manchester: J. Harrop.

中文题名：《杂诗集》

Campbell, Thomas (1907). *Complete Poetical Works*. Ed. J. Logie Robertson. London: New York and Toronto: Henry Frowde/Oxford University Press.

中文题名：《诗歌全集》

Capellanus, Andreas (1892). *Andreae Capellani regii Francorum De amore libri tres*. Ed. E. Trojel. Havniae: Libraria Gadiana.

中文题名：《法国王室教士安德烈亚斯〈论爱情〉三卷》

Capellanus, Andreas (1969). *The Art of Courtly Love*. Ed. and trans. John Jay Parry. New York: W.W. Norton.

中文题名：《宫廷爱情的艺术》

Caputo, John D. (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

中文题名：《雅克·德里达的祈祷与眼泪：没有宗教的宗教》

Caro, Shana M., Ashleigh S. Griffin, Camilla A. Hinde, and Stuart A. West (2016). 'Unpredictable Environments Lead to the Evolution of Parental Neglect in Birds.' *Nature Communications*, <http://dx.doi.org/10.1038/ncomms10985>

中文题名：《不可预测的环境导致鸟类亲代忽视行为的演化》

Carroll, Lewis (1970). *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*. Ed. Roger Lancelyn Green. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《爱丽丝漫游奇境与镜中奇遇：以及爱丽丝在那里发现的事物》

Carroll, William C. (1996). *Fat King, Lean Beggar: Representations of Poverty in the Age of Shakespeare*. Ithaca and London: Cornell University Press.

中文题名：《胖国王，瘦乞丐：莎士比亚时代的贫困再现》

Chappell, Mark A. and Gwendolyn C. Bachman (2002). 'Energetic Costs of Begging Behaviour.' In *The Evolution of Begging: Competition, Cooperation and Communication*, ed. Jonathan Wright and Marty L. Leonard (Dordrecht, Boston and London: Kluwer), 143-62.

中文题名：《乞求行为的能量成本》，载《乞求的进化：竞争、合作与交流》

Chase, Malcolm (2019). 'What Did Chartism Petition For? Mass Petitions in the British Movement for Democracy.' *Social Science History*, 43, 531-551.

中文题名：《宪章运动请愿争取什么？英国民主运动中的群众请愿》

Chaucer, Geoffrey (2008). *The Riverside Chaucer*. 3rd edn. Ed. Larry D. Benson and F.N. Robinson. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《河畔乔叟全集》

Child, Francis J., ed. (1882-98) *The English and Scottish Popular Ballads*. 5 Vols. Boston: Houghton Mifflin.

中文题名：《英格兰与苏格兰民间歌谣》

Cicero (Marcus Tullius Cicero) (2014). *On Ends*. Trans. Harris Rackham. Cambridge MA: Harvard University Press.

中文题名：《论终极目的》

Clare, John (1989). *The Early Poems of John Clare: 1804-1822*. 2 Vols. Ed. Eric Robinson and David Powell. Oxford: Clarendon Press.

中文题名：《约翰·克莱尔早期诗歌：1804–1822》

Clark, Stephanie (2018). *Compelling God: Theories of Prayer in Anglo-Saxon England*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press.

中文题名：《迫使上帝：盎格鲁—撒克逊英格兰的祈祷理论》

Clouston, W.A. (1890). ‘The Story of “The Frog Prince” : Breton Variant, and Some Analogues.’ *Folklore*, 1, 493-506.

中文题名：《“青蛙王子”的故事：布列塔尼变体及若干类似故事》

Coleman, Julie (2004). *A History of Cant and Slang Dictionaries: Volume 1: 1576- 1784*. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《隐语与俚语词典史》第1卷：1576–1784年

Connor, Richard C. and Rachel S. Smolker (1985). ‘Habituated Dolphins (*Tursiops* sp.) in Western Australia.’ *Journal of Mammalogy*, 66, 398-400.

中文题名：《西澳大利亚习惯与人接触的海豚（宽吻海豚属未定种，*Tursiops* sp.）》

Connor, Steven (2000). *Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism*. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《惊得哑口无言：腹语术文化史》

Connor, Steven (2003). *The Book of Skin*. London: Reaktion.

中文题名：《皮肤之书》

Connor, Steven (2009). 'Witchknots, Knitwits and Knots Intrinsicate.'
[http:// stevenconnor.com/knots.html](http://stevenconnor.com/knots.html)

中文题名：《巫结、笨蛋与纠缠之结》

Connor, Steven (2011). 'The Poorest Things Superfluous: On Redundancy.' <http://stevenconnor.com/redundancy.html>

中文题名：《最贫乏的多余之物：论冗余》

Connor, Steven (2012). 'Panophonia.'
<http://stevenconnor.com/panophonia.html>

中文题名：《泛声》

Connor, Steven (2016). *Living by Numbers: In Defence of Quantity*. London: Reaktion.

中文题名：《依数而生：为数量辩护》

Connor, Steven (2017). *Dream Machines*. London: Open Humanities Press.

中文题名：《梦机器》

Connor, Steven (2019a). 'Abstitutions.'
<http://stevenconnor.com/abstitutions-prospectus.html>

中文题名：《降位》

Connor, Steven (2019b). *Giving Way: Thoughts on Unappreciated Dispositions*. Stanford: Stanford University Press.

中文题名：《退让：论未受赏识的性情》

Connor, Steven (2019c). *The Madness of Knowledge: On Wisdom, Ignorance and Fantasies of Knowing*. London: Reaktion.

中文题名：《知识的疯狂：论智慧、无知与知晓的幻想》

Connor, Steven (2020). ‘Admiring the Nothing of It: Shakespeare and the Senseless’, in *Shakespeare/Sense: Contemporary Readings in Sensory Culture*, ed. Simon Smith. London: Arden Shakespeare, 40-61.

中文题名：《赞叹其中之无：莎士比亚与无感觉之物》，载《莎士比亚／感觉：感官文化的当代解读》

Copland, Robert (1536). *The Hye Way to the Spyttell Hous*. London: Robert Copland.

中文题名：《通向济贫院的大路》

Crashaw, Richard (1927). *The Poems English Latin and Greek*. Ed. L.C. Martin. Oxford: Clarendon.

中文题名：《英语、拉丁语与希腊语诗集》

Creemers B., J. Billen and B. Gobin (2003) ‘Larval Begging Behaviour in the Ant *Myrmica rubra*.’ *Ethology, Ecology and Evolution*, 15, 261-72.

中文题名：《红蚁幼虫的乞求行为》

Culler, Jonathan (2002). *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. 2nd edn. New York and London: Routledge.

中文题名：《追寻符号：符号学、文学、解构》

Dalton, G.F. (1971). ‘The “Loathly Lady” : A Suggested Interpretation.’ *Folklore*, 82, 124-131.

中文题名：《“丑陋夫人”：一种解释建议》

Daniel, Michael, and Andrew Spencer (2008). ‘The Vocative: An Outlier Case.’ In *The Oxford Handbook of Case*, ed. Andrej L. Malchukov and Andrew Spencer (Oxford: Oxford University Press), 626-34.

中文题名：《呼格：一个离群的格》，载《牛津语法格手册》

de Vaan, Michiel (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.

中文题名: 《拉丁语及其他意大利语族语言词源词典》

Deguileville, Guillaume, de (1869). *The Pilgrimage of the Lyf of the Manhode*. Ed. W. A. Wright. London: J.B. Nichols and Sons for the Roxburghe Club.

中文题名: 《人世生命的朝圣之旅》

Deguileville, Guillaume, de (1904). *The Pilgrimage of the Life of Man*. Trans. John Lydgate. Ed. F.J. Furnivall. London: Kegan Paul, French Trübner and Co./Early English Text Society.

中文题名: 《人生朝圣之旅》

Dekker, Thomas (1608). *The Belman of London: Bringing to Light the Most Notorious Villanies That Are Now Practised in the Kingdome*. London: for Nathaniell Butter.

中文题名: 《伦敦的巡夜报更人: 揭露王国当下最恶名昭彰的罪行》

Dekker, Thomas (1616). *O per se O. Or A New Cryer of Lanthorne and Candle-Light*. London: for John Busbie.

中文题名: 《独一无二的O, 或灯笼与烛光的新叫卖人》

Denham, John (1928). *The Poetical Works of John Denham*. Ed. Theodore Howard Banks. New Haven and London: Yale University Press.

中文题名: 《约翰·德纳姆诗集》

Derrida, Jacques (1997). *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. Alan Bass. Chicago and London: Chicago University Press.

中文题名: 《明信片: 从苏格拉底到弗洛伊德及更远处》

Derrida, Jacques (2002). 'Declarations of Independence.' Trans. Tom Keenan and Tom Pepper. In *Negotiations: Interventions and Interviews 1971-2001*, ed. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press), 46-54.

中文题名：《独立宣言》，载《协商：介入与访谈，1971-2001》

Devereux, George (1960). 'The Female Castration Complex and its Repercussions in Modesty, Appearance and Courtship Etiquette.' *American Imago*, 17, 3-19.

中文题名：《女性阉割情结及其在羞怯、外表和求爱礼仪中的反响》

Devlieger, Clara (2019). 'Contractual Dependencies: Disability and the Bureaucracy of Begging in Kinshasa, Democratic Republic of Congo.' *American Ethnologist*, 45, 455-69.

中文题名：《契约性依赖：刚果民主共和国金沙萨的残障与乞讨官僚体系》

Dickey, Stephanie (2013). 'Begging for Attention: The Artful Context of Rembrandt's Etching "Beggar Seated on a Bank" .' *Journal of Historians of Netherlandish Art*, 5.2.
<https://jhna.org/articles/begging-for-attention-artful-context-rembrandts-etching-beggar-seated-on-a-bank/>

中文题名：《乞求注意：伦勃朗蚀刻画〈坐在土坡上的乞丐〉的艺术语境》

Didi-Hubermann, Georges (1982). *Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula.

中文题名：《歇斯底里的发明：沙可与萨尔佩特里耶医院的摄影图像学》

Diogenes Laertius (1925). *Lives of Eminent Philosophers Vol. II, Books 6-10*. Trans. R.D. Hicks. London: Heinemann; Cambridge MA: Harvard University Press.

中文题名：《名哲言行录》第II卷，第6-10书

Dixon, Henry Lancelot (1903). 'Saying Grace' Historically Considered, and Numerous Forms of Grace Taken from Ancient and Modern Sources. Oxford and London: James Parker and Co.

中文题名：《从历史看“餐前感恩祈祷”，以及采自古今文献的众多感恩祷词》

Dobson, Austin (1897). *Collected Poems*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.

中文题名: 《诗歌全集》

Dodd, Gwilym (2007). *Justice and Grace: Private Petitioning and the English Parliament in the Late Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

中文题名: 《正义与恩典: 中世纪晚期的私人请求与英格兰议会》

Dodd, William George (1913). *Courtly Love in Gower and Chaucer*. Boston and London: Ginn and Co.

中文题名: 《高尔与乔叟笔下的宫廷爱情》

Domett, Alfred (1833). *Poems*. London: Henry Leggat.

中文题名: 《诗集》

Donaldson, E. Talbot (1970). *Speaking of Chaucer*. New York: W.W. Norton.

中文题名: 《谈乔叟》

Dorfman, Toni (1994). 'The Fateful Crossroads: "Fork" Clusters in Shakespeare's Plays.' *Shakespeare Bulletin*, 12, 31-34.

中文题名: 《命运的十字路口: 莎士比亚戏剧中的“叉口”词群》

Dudley, Donald R. (1937). *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* London: Methuen.

中文题名: 《犬儒主义史: 从第欧根尼到公元6世纪》

Dugas, M.B., S.A. Strickler and J.L. Stynoski (2017). 'Tadpole Begging Reveals High Quality.' *Journal of Evolutionary Biology*, 30, 1024-33.

中文题名: 《蝌蚪的乞求显示高品质》

Dunbar, William (1893). *The Poems of William Dunbar*. 3 Vols. Ed. John Small. Edinburgh and London: Blackwood.

中文题名: 《威廉·邓巴诗集》

Durkheim, Emile (1964). *The Elementary Forms of the Religious Life*.
Trans. Joseph Ward Swain. London: George Allen and Unwin.

中文题名：《宗教生活的基本形式》

Eco, Umberto (1994). *Reflections on The Name of the Rose*. Trans.
William Weaver. London: Minerva.

中文题名：《对〈玫瑰之名〉的思考》

E.H. (1864). 'Observations on the Word Amen.' *Wesleyan-Methodist Magazine*, 4, 266-7.

中文题名：《论“阿门”一词》

Elgot, Jessica (2019). 'Semi-Naked Climate Protesters Disrupt Brexit Debate.' (1st April). <https://www.theguardian.com/world/2019/apr/01/semi-naked-climate-protesters-disrupt-brexit-debate>

中文题名：《半裸气候抗议者打断英国脱欧辩论》

Ellis, Jesse M. S., Tom A. Langen and Elenea C. Berg (2009). 'Signaling for Food and Sex? Begging by Reproductive Female White-throated Magpie-jays.' *Animal Behaviour*, 78, 615-23.

中文题名：《为食物与性发出信号？繁殖期雌性白喉鹊鸦的乞求》

Ellmann, Maud (2014). 'Psychoanalytic Animal.' In Laura Marcus and Ankhi Mukherjee, eds., *A Concise Companion to Psychoanalysis, Literature and Culture* (Oxford: Wiley Blackwell), 328-50.

中文题名：《精神分析的动物》，载《精神分析、文学与文化简明指南》

Ernout, Alfred and Alfred Meillet (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*. 3rd edn. Paris: Klincksieck.

中文题名：《拉丁语词源词典：词语的历史》

Escobedo, Andrew (2017). 'On Sincere Apologies: Saying "Sorry" in Hamlet.' *Philosophy and Literature*, 14, 155-77.

中文题名：《论真诚道歉：在〈哈姆雷特〉中说“对不起”》

Euclid (1570). *The Elements of Geometrie*. Trans. Henry Billingsley.
London: John Daye.

中文题名: 《几何原本》

Feline Noguera, José C., Sin-Yeon Kim and Alberto Velando (2013).
‘Maternal Testosterone Influences a Begging Component that
Makes Fathers Work Harder in Chick Provisioning.’ *Hormones and
Behavior* 64, 19-25.

中文题名: 《母体睾酮影响一种乞求成分, 使父鸟在喂养雏鸟时更加努力》

Field, Jacob F. (2013). ‘Domestic Service, Gender, and Wages in Rural
England c. 1700-1860.’ *Economic History Review*, 66, 249-72.

中文题名: 《英格兰乡村的家内服务、性别与工资, 约1700-1860年》

Folkingham, William (1610). *Feudigraphia: The Synopsis or Epitome of
Surveying Epitomized*. London: Richard Moore.

中文题名: 《封地测量志: 测绘概要精编》

Fontaine, Jacques (1611). *Des marques des sorciers et de la réelle
possession que le diable prend sur le corps des hommes*. Lyon:
Claude Larjot.

中文题名: 《论巫师的标记及魔鬼对人体的真正附占》

Fraser, Peter (1961). ‘Public Petitioning and Parliament Before 1832.’
History, 46, 195-211.

中文题名: 《1832年以前的公众请愿与议会》

Freud, Sigmund (1953-74). *The Standard Edition of the Complete
Psychological Works of Sigmund Freud*. 24 Vols. Ed. and trans.
James Strachey et. al. London: Hogarth Press.

中文题名: 《弗洛伊德心理学著作全集标准版》

Freud, Sigmund (1991). *Gesammelte Werke*. 18 Vols. London: Imago.

中文题名: 《著作全集》

Frey, William H., Denise Desota-Johnson, Carrie Hoffman and John T. McCall (1981). 'Effect of Stimulus on the Chemical Composition of Human Tears.' *American Journal of Ophthalmology*, 92, 559-67.

中文题名：《刺激对人类眼泪化学成分的影响》

Fukuyama, Francis (2011). *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. London: Profile.

中文题名：《政治秩序的起源：从前人类时代到法国大革命》

Fukuyama, Francis (2018). *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London: Profile.

中文题名：《身份：当代身份政治与争取承认的斗争》

Fumerton, Patricia (2004). 'Making Vagrancy (In)visible: The Economics of Disguise in Early Modern Rogue Pamphlets.' In *Rogues and Early Modern English Culture*, ed. Craig Dionne and Steve Mentz (Ann Arbor: University of Michigan Press), 193-210.

中文题名：《使流浪（不）可见：近代早期恶棍小册子中的伪装经济》，载《恶棍与近代早期英国文化》

Gager, John G., ed. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York and Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《古代世界的诅咒铅板与束缚咒语》

Garry, Jane and Hasan El-Shamy, eds. (2005). *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook*. Armonk NY and London: M.E. Sharpe.

中文题名：《民俗与文学中的原型和母题：一部手册》

Gay, John (2013). *The Beggar's Opera and Polly*. Ed. Hal Gladfelder. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《乞丐歌剧与波莉》

Geoghegan, Joseph B (1867). *Johnny I Hardly Knew You*. London: Sinclair and Co.

中文题名：《约翰尼，我几乎认不出你》

Gilbert, W.S. and Arthur Sullivan (1976). *The Complete Plays of Gilbert and Sullivan*. New York and London: W.W. Norton.

中文题名: 《吉尔伯特与萨利文戏剧全集》

Godfray, H.C.A. (1991). 'Signalling of Need by Offspring to Their Parents.' *Nature*, 352, 328-30.

中文题名: 《子代向亲代发出需求信号》

Gomm, Roger (1975). 'Bargaining from Weakness: Spirit Possession on the South Kenya Coast.' *Man*, NS 10, 530-43.

中文题名: 《从弱势地位讨价还价: 肯尼亚南部海岸的附灵》

Goodrich, Peter (1996). *Law in the Courts of Love: Literature and other Minor Jurisprudences*. Abingdon and New York: Routledge.

中文题名: 《爱情法庭中的法律: 文学及其他小法学》

Gordon, Thomas (1741). *The Humourist: Being Essays Upon Several Subjects*. London: for T. Woodward and H. Lintot.

中文题名: 《幽默家: 论若干主题的随笔》

Gould, Robert (1698). *A Satyr against Wooing with a View of the Ill Consequences That Attend It*. London: s.n.

中文题名: 《讽求爱: 兼论其恶果》

Grafen, A. (1990). 'Biological Signals as Handicaps.' *Journal of Theoretical Biology*, 144, 517-46.

中文题名: 《作为障碍的生物信号》

Greenson, Ralph R. (1947). 'On Gambling.' *American Imago*, 4B, 61-77,

中文题名: 《论赌博》

Greer, Germaine (2008). 'Shakespeare and the Marriage Contract.' In *Shakespeare and the Law*, ed. Paul Raffield and Gary Watt (Oxford and Portland OR, Hart Publishing), 51-64.

中文题名: 《莎士比亚与婚姻契约》, 载《莎士比亚与法律》

Greville, Fulke (1907). *Life of Sir Philip Sidney*. Ed. Nowell Smith. Oxford: Clarendon.

中文题名：《菲利普·锡德尼爵士传》

Groos, Karl (1898). *The Play of Animals*. Trans. Elizabeth L. Baldwin. New York: D. Appleton.

中文题名：《动物的游戏》

Grote, George (1861). *History of Greece: Vol.1*. New York: Harper and Brothers.

中文题名：《希腊史》第1卷

Gupta, Alok (2008). ‘This Alien Legacy: The Origins of “Sodomy” Laws in British Colonialism.’ Human Rights Watch (17th December). <https://www.hrw.org/report/2008/12/17/alien-legacy/origins-sodomy-laws-british-colonialism#>

中文题名：《这份外来的遗产：英国殖民主义中“鸡奸”法律的起源》

Gurny, Evan (2016). ‘Going Rogue: Spenser and the Vagrants.’ *Studies in Philology*, 113, 546-576.

中文题名：《成为流浪者：斯宾塞与流浪者们》

Halstead, Robert (1685). *Succinct Genealogies of the Noble and Ancient Houses*. London. W. Burrell.

中文题名：《高贵古老家族的简明谱系》

Hapgood, Isabel, ed. and trans. (1906). *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic (Greco-Russian) Church*. Boston: Houghton Mifflin.

中文题名：《神圣正教大公使徒教会（希腊—俄罗斯教会）礼仪书》

Harman, Thomas (1567). *A Caueat for Commen Cursetors Vvlgarely Called Uagabones*. London: William Griffith.

中文题名：《警惕俗称流浪汉的惯常游荡者》

Harsnett, Samuel (1603). *A Declaration of Egregious Popish Impostures*.
London: James Roberts.

中文题名: 《揭露教皇派骇人骗局的声明》

Hazelkorn, Rebecca, Bruce Schulte and Tara Cox (2016). ‘Persistent Effects of Begging on Common Bottlenose Dolphin (*Tursiops truncatus*) Behavior in an Estuarine Population.’ *Aquatic Mammals*, 42, 531-41.

中文题名: 《河口种群中乞求对普通宽吻海豚 (*Tursiops truncatus*) 行为的持续影响》

Head, Richard (1673). *The Canting Academy, or the Devils Cabinet Opened*. London: for Mat. Drew.

中文题名: 《隐语学院, 或打开的魔鬼密柜》

Heisenberg, Werner (2012). *Der Teil und das Ganze: Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. Munich: Piper Verlag.

中文题名: 《部分与整体: 原子物理学周边的谈话》

Held, Gudrun (1999). ‘Submission Strategies as an Expression of the Ideology of Politeness: Reflections on the Verbalisation of Social Power Relations.’ *Pragmatics*, 9, 21-36.

中文题名: 《作为礼貌意识形态表达的顺从策略: 关于社会权力关系语言化的思考》

Heller-Roazen, Daniel (2013). *Dark Tongues: The Art of Rogues and Riddlers*. New York: Zone Books.

中文题名: 《幽暗之舌: 恶棍与谜语家的艺术》

Herbert, George (2007). *The English Poems of George Herbert*. Ed. Helen Wilcox. Cambridge: Cambridge University Press.

中文题名: 《乔治·赫伯特英语诗集》

Herbert, W.N. (1996). *Cabaret McGonagall*. Newcastle-Upon-Tyne: Bloodaxe.

中文题名: 《麦格纳格尔卡巴莱》

Higgs, Edward (1983). 'Domestic Servants and Households in Victorian England.' *Social History*, 8, 201-210.

中文题名: 《维多利亚时代英格兰的家仆与家庭》

Hilarie, Hugh (1554). *The Resurreccion of the Masse*. Strasburgh: for H. Singleton.

中文题名: 《弥撒的复活》

Hopkinson, Francis (1792). *The Miscellaneous Essays and Occasional Writings Of Francis Hopkinson, Esq.* 3 Vols. Philadelphia: T. Dobson.

中文题名: 《弗朗西斯·霍普金森先生杂论与应景文集》

Horn, Andrew G. and Marty L. Leonard (2005). 'Nestling Begging as a Communication Network.' In *Animal Communication Networks*, ed. Peter K. McGregor (Cambridge: Cambridge University Press), 170-90.

中文题名: 《作为交流网络的雏鸟乞求》, 载《动物交流网络》

Houghton, Hugh A.G. (2004). 'The Discourse of Prayer in the Major Apocryphal Acts of the Apostles.' *Apocrypha* 15, 171-200

中文题名: 《主要伪经〈使徒行传〉中的祈祷话语》

Hoyle, R.W. (2002). 'Petitioning as Popular Politics in Early Sixteenth-Century England.' *Historical Research*, 75, 365-89.

中文题名: 《16世纪早期英格兰作为民众政治的请愿》

Hoyle, R.W. (2011). 'The Masters of Requests and the Small Change of Jacobean Patronage.' *English Historical Review*, 126, 544-581.

中文题名: 《请愿审理官与詹姆斯时代赞助关系中的小额通货》

Hughes, David P., Jacques Brodeur and Frédéric Thomas, eds. (2012). *Host Manipulation by Parasites*. Oxford: Oxford University Press.

中文题名: 《寄生虫对宿主的操纵》

Huxley, Julian S. (1923). *Essays of a Biologist*. London: Chatto and Windus.

中文题名: 《一个生物学家的随笔》

Ingoldsby, Thomas (1881). *The Ingoldsby Lyrics*. Ed. R.H.D. Barham. London: Richard Bentley and Son.

中文题名：《英戈尔兹比抒情诗》

Irigaray, Luce (2002). *Between East and West: From Singularity to Community*. Trans. Stephen Pluhàček. New York: Columbia University Press.

中文题名：《东西之间：从单一性到共同体》

Jaffe, James A. (2019). ‘The Languages of Petitioning in Early Colonial India.’ *Social Science History*, 43, 581-597.

中文题名：《印度殖民早期的请愿语言》

James, William (1985). *The Varieties of Religious Experience*. London: Penguin.

中文题名：《宗教经验之种种》

Johnson, Samuel (1755). *A Dictionary of the English Language*. 2 Vols. London: W. Strahan, for J. and P. Knaptor; T. and T. Longman; C. Hitch and L. Hawes; A. Millar; and R. and J. Dodsley.

中文题名：《英语词典》

Jong, Mayke de (1995). ‘Carolingian Monasticism: The Power of Prayer.’ In *The New Cambridge Medieval History*. Volume 2: c.700-c.900, ed. Rosamond McKitterick (Cambridge: Cambridge University Press), 622-53.

中文题名：《加洛林时代的修道制度：祈祷的力量》，载《新编剑桥中世纪史》第2卷：约700—约900年

Juvenal (Decimus Iunius Iuvenalis) (2004). *Juvenal and Persius*. Ed. and trans. Susanna Morton Braund. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

中文题名：《尤维纳利斯与珀尔修斯》

Kaptein, N., J. Billen and B. Gobin (2005). 'Larval Begging for Food Enhances Reproductive Options in the Ponerine ant *Gnamptogenys striatula*.' *Animal Behaviour* 69, 293-99.

中文题名：《幼虫乞食增进猛蚁亚科 *Gnamptogenys striatula* 的繁殖选择》

Kapust, Daniel J. (2018). *Flattery and the History of Political Thought: That Glib and Oily Art*. Cambridge: Cambridge University Press.

中文题名：《奉承与政治思想史：那门油嘴滑舌的艺术》

Kawatsu, Kazutaka (2013). 'Effect of Nutritional Condition on Larval Food Requisition Behavior in a Subterranean Termite *Reticulitermes speratus* (Isoptera: Rhinotermitidae).' *Journal of Ethology* 31, 17-22.

中文题名：《营养状况对地下白蚁 *Reticulitermes speratus*（等翅目：鼻白蚁科）幼虫索食行为的影响》

Kearns, Cleo McNelly (2005). 'Irigaray' s Between East and West: Breath, Pranayama and the Phenomenology of Prayer.' In *The Phenomenology of Prayer*, ed. Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba (New York: Fordham University Press), 105-18.

中文题名：《伊利格瑞的〈东西之间〉：呼吸、调息与祈祷现象学》，载《祈祷现象学》

Keats, John (1970). *Poetical Works*. Ed. H.W. Garrod. London, Oxford and New York: Oxford University Press.

中文题名：《诗歌作品集》

Kelly, Benjamin (2011). *Petitions, Litigation, and Social Control in Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《罗马时期埃及的请愿、诉讼与社会控制》

Kierkegaard, Søren (1967-78). *Journals and Papers*. 7 Vols. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press.

中文题名：《日记与文稿》

Kilpatrick, Ryan Ho (2019). ‘“An Eye for an Eye” : Hong Kong Protests Get Figurehead in Woman Injured by Police.’ *Guardian* (16th August). <https://www.theguardian.com/world/2019/aug/16/an-eye-for-an-eye-hong-kong-protests-get-figurehead-in-woman-injured-by-police>

中文题名：《“以眼还眼”：遭警察致伤的女性成为香港抗议的象征人物》

Kissinger, Henry (2000). ‘The Viet Nam Negotiations.’ In *Leadership and Diplomacy in the Vietnam War*, ed. Walter L. Hixson (New York and London: Garland), 309-32.

中文题名：《越南谈判》，载《越南战争中的领导与外交》

Knights, Mark (2018). ‘“The Lowest Degree of Freedom” : The Right to Petition Parliament, 1640–1800.’ *Parliamentary History*, 37, 18-34.

中文题名：《“最低程度的自由”：向议会请愿的权利，1640–1800》

Knox, Thomas W. (1893). ‘The Begging Elephant.’ *The Friend: A Religious and Literary Journal* 67, 174.

中文题名：《乞讨的大象》

Koch, Mark (1992). ‘The Desanctification of the Beggar in Rogue Pamphlets of the English Renaissance.’ In *The Work of Dissimilitude: Essays from the Sixth Citadel Conference on Medieval and Renaissance Literature*, ed. David G. Allen and Robert A. White (Newark: University of Delaware Press; London and Toronto: Associated University Presses), 91-104.

中文题名：《英国文艺复兴恶棍小册子中乞丐的去神圣化》，载《差异的工作：第六届城堡中世纪与文艺复兴文学会议论文集》

Kukzaj, S., K. Tranel, M. Trone and H. Hill (2001). ‘Are Animals Capable of Deception or Empathy? Implications for Animal Consciousness and Animal Welfare.’ *Animal Welfare*, 10, 161-73.

中文题名：《动物能够欺骗或共情吗？对动物意识与动物福利的含义》

Kuzma, Joseph D. (2016). *The Eroticization of Distance: Nietzsche, Blanchot, and the Legacy of Courtly Love*. Lanham, Boulder, New York and London: Lexington Books.

中文题名：《距离的情色化：尼采、布朗肖与宫廷爱情的遗产》

Lacan, Jacques (2018). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan. Abingdon and New York: Routledge.

中文题名：《精神分析的四个基本概念》

Lakoff, Robin (1973). 'The Logic of Politeness: or, Minding Your P's and Q's.' In *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Ed. Claudia Corum, T. Cedric Smith-Stark, and Ann Weiser. Chicago: Chicago Linguistic Society, 292-305.

中文题名：《礼貌的逻辑，或留心言行》，载《芝加哥语言学会第九届区域会议论文集》

Landgraf, Edgar (2004). 'Romantic Love and the Enlightenment: From Gallantry and Seduction to Authenticity and Self-Validation.' *German Quarterly*, 77, 29-46.

中文题名：《浪漫爱情与启蒙：从殷勤和诱感到真实性与自我确证》

Langland, William (1886). *The Vision of William Concerning Piers the Plowman: In Three Parallel Texts Together with Richard the Redeless*. Ed. Walter W. Skeat. Oxford: Clarendon Press.

中文题名：《威廉关于农夫皮尔斯的幻象：三个平行文本，附〈无谋的理查〉》

Levene, Dan (2013). *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia: "May These Curses Go Out and Flee"*. Leiden and Boston: Brill.

中文题名：《古代晚期美索不达米亚的犹太阿拉米语诅咒文本：“愿这些诅咒出去并逃离”》

Lewis, I.M. (1971). *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin.

中文题名：《狂喜宗教：附灵与萨满教的人类学研究》

Locke, Jill (2016). *Democracy and the Death of Shame: Political Equality and Social Disturbance*. Cambridge: Cambridge University Press.

中文题名：《民主与羞耻之死：政治平等与社会扰动》

Loher, Brian T., John T. Hazer, Amy Tsai, Kendel Tilton, and Jessy James (1997). 'Letters of Reference: A Process Approach.' *Journal of Business and Psychology*, 11, 339-55.

中文题名：《推荐信：一种过程研究方法》

Luhmann, Niklas (1986). *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Trans. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity.

中文题名：《作为激情的爱情：亲密关系的编码》

Luhmann, Niklas (2010). *Love: A Sketch*. Ed. André Kieserling. Trans. Kathleen Cross. Cambridge and Malden MA: Polity.

中文题名：《爱情：一份素描》

Luther, Martin, ed. (1860). *The Book of Vagabonds and Beggars: With a Vocabulary of Their Language*. Ed. and trans. John Camden Hotton. London: John Camden Hotton.

中文题名：《流浪汉与乞丐之书：附其语言词汇》

Lyly, John (1580). *Euphues and his England*. London: T. East for Gabriell Cawood.

中文题名：《尤弗伊斯与他的英格兰》

McCabe, Ciarán (2018). *Begging, Charity and Religion in Pre-Famine Ireland*. Liverpool: Liverpool University Press.

中文题名：《大饥荒前爱尔兰的乞讨、慈善与宗教》

MacLeish, Archibald (1985). *Collected Poems: 1917–1982*. Boston: Houghton Mifflin.

中文题名：《诗歌全集：1917–1982》

MacNeice, Louis (1979). *Collected Poems*. London: Faber and Faber.

中文题名：《诗歌全集》

Mahler, Margaret. S., Fred Pine and Anni Bergman (1975). *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*. New York: Basic Books.

中文题名: 《人类婴儿的心理诞生: 共生与个体化》

Mandeville, Bernard de (1924). *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*. Ed. F.B. Kaye. Oxford: Oxford University Press.

中文题名: 《蜜蜂的寓言, 或私人的恶德、公共的利益》

Mansfield, Harvey C. (2006). *Manliness*. New Haven and London: Yale University Press.

中文题名: 《男子气概》

Mansfield, Harvey C. (2007). 'How to Understand Politics: What the Humanities Can Say to Science.' Jefferson Lecture (2007). Online at <http://archive.li/0F73y>

中文题名: 《如何理解政治: 人文学科能对科学说什么》

Marlowe, Christopher (1999). *Complete Plays*. Ed. Mark Thornton Burnett. London: J.M. Dent.

中文题名: 《戏剧全集》

Mastrocinque, Attilio (2007). 'Late Antique Lamps with Defixiones.' *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007) 87-99.

中文题名: 《带有束缚诅咒的古代晚期灯具》

Mauss, Marcel (2002). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London and New York: Routledge.

中文题名: 《礼物: 古式社会中交换的形式与理由》

Mauss, Marcel (2003). *On Prayer*. Ed. W.S.F. Pickering. Trans. Susan Leslie. New York and Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.

中文题名: 《论祈祷》

Maynard Smith, John (1991). 'Honest Signalling: The Philip Sidney Game.' *Animal Behaviour*, 42, 1034-35.

中文题名: 《诚实信号: 菲利普·锡德尼博弈》

Metaxas, Eric (2018). *Martin Luther: The Man Who Rediscovered God and Changed the World*. New York: Penguin.

中文题名：《马丁·路德：重新发现上帝并改变世界的人》

Miller, Henry (2012). 'Popular Petitioning and the Corn Laws, 1833-46.' *English Historical Review*, 127, 882-919.

中文题名：《民众请愿与谷物法，1833-1846》

Miller, William Ian (2003). *Faking It*. Cambridge: Cambridge University Press.

中文题名：《伪装》

Milton, John (2004). *Paradise Lost*. Ed. Stephen Orgel and Jonathan Goldberg. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《失乐园》

Mock, Douglas W. (2016). 'Some Begging is Actually Bragging.' *Nature*, 532, 180-1.

中文题名：《有些乞求其实是炫耀》

Mock, Douglas W., Matthew B. Dugas, and Stephanie A. Strickler (2011). 'Honest Begging: Expanding from Signal of Need.' *Behavioral Ecology* 22, 909-917.

中文题名：《诚实乞求：从需求信号向外扩展》

Montgomery, James A. (1913). *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. Philadelphia: Philadelphia University Museum.

中文题名：《尼普尔的阿拉米语咒文》

More, Hannah (1830). *The Works of Hannah More*. Vol. II: Poems – Tragedies. London: T. Cadell.

中文题名：《汉娜·莫尔作品集》第II卷：诗歌与悲剧

Morris, Desmond (2002). *Catwatching: The Essential Guide to Cat Behaviour*. London: Ebury Press.

中文题名：《观猫：猫行为必备指南》

Murphy, Jeffrie G. (1988). 'Mercy and Legal Justice.' In Jeffrie G. Murphy and Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 162-86.

中文题名:《怜悯与法律正义》, 载《宽恕与怜悯》

Murray, Michael J. and Kurt Meyers (1994). 'Ask and It Will Be Given to You.' *Religious Studies*, 30, 311-30

中文题名:《你们求, 就给你们》

Neriya-Ben Shahar, Rivka (2018). 'The Amen Meal: Jewish Women Experience Lived Religion through a New Ritual.' *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 33, 158-76.

中文题名:《阿门聚餐: 犹太女性通过一种新仪式体验活的宗教》

Nubola, Cecilia (2001). 'Supplications between Politics and Justice: The Northern and Central Italian States in the Early Modern Age.' In *Petitions in Social History*, ed. Lex Heerma van Voss, *International Review of Social History*, 46 (Supplement 9), 35-56

中文题名:《政治与正义之间的恳求: 近代早期的意大利北部与中部诸国》, 载《社会史中的请愿》

Núñez, Josué A. (1970). 'The Relationship Between Sugar Flow and Foraging and Recruiting Behaviour of Honey Bees (*Apis mellifera* L.).' *Animal Behaviour* 18, 527-38.

中文题名:《糖液流量与蜜蜂(*Apis mellifera* L.)觅食及招募行为之间的关系》

Nutt, Alfred (1889). 'The Legend of the Buddha's Alms Dish and the Legend of the Holy Grail.' *Archaeological Review*, 3, 257-71.

中文题名:《佛陀钵盂传说与圣杯传说》

O' Donoghue, Bernard, ed. (1982). *The Courtly Love Tradition*. Manchester: Manchester University Press.

中文题名:《宫廷爱情传统》

Orr, W.R. (1890). 'Flattery.' *Herald of Gospel Liberty*, 82, 243.

中文题名:《奉承》

Orwell, George (1947). *The English People*. London: Collins.

中文题名: 《英国人》

Otter, Chris (2008). *The Victorian Eye: A Political History of Light and Vision in Britain, 1800-1910*. Chicago and London: University of Chicago Press.

中文题名: 《维多利亚时代之眼: 英国光与视觉的政治史, 1800-1910》

Ovid (Publius Ovidius Naso) (1916). *Metamorphoses Books 1-8*. Trans. Frank Justus Miller and G.P. Goold. Cambridge MA: Harvard University Press.

中文题名: 《变形记》第1-8书

Ovid (Publius Ovidius Naso) (1929). *The Art of Love and Other Poems*. Trans. J.H. Mozley, rev. G.P. Goold. Cambridge MA: Harvard University Press.

中文题名: 《爱的艺术及其他诗作》

Owen, Wilfred (1983). *The Complete Poems and Fragments of Wilfred Owen*. Ed. Jon Stallworthy. London: Chatto and Windus.

中文题名: 《威尔弗雷德·欧文诗歌与片段全集》

Peck, Linda Levy (1993). *Court Patronage and Corruption in Early Stuart England*. London and New York: Routledge.

中文题名: 《斯图亚特王朝早期英格兰的宫廷赞助与腐败》

Peirce, C.S. (1977). *Semiotic and Signifcics: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Ed. Charles S. Hardwick and James Cook. Bloomington: Indiana University Press.

中文题名: 《符号学与表意学: 查尔斯·S.皮尔士与维多利亚·韦尔比夫人通信集》

Pepys, Samuel (1995). *The Diary of Samuel Pepys: A New and Complete Transcription: Volume 1: 1660*. Ed. Robert Latham and William Matthews. London: HarperCollins.

中文题名: 《塞缪尔·佩皮斯日记: 全新完整转录本》第1卷: 1660年

Pickering, Danby, ed. (1763). *The Statutes at Large*. Vol. IV: From the First Year of King Richard III to the Thirty-First Year of King Henry VIII. Cambridge: Joseph Bentham.

中文题名：《法令大全》第IV卷：从理查三世元年至亨利八世三十一年

Pickering, Paul A. (2001). ‘“And Your Petitioners &c” : Chartist Petitioning in Popular Politics 1838-48.’ *English Historical Review*, 116, 368-388.

中文题名：《“你们的请愿人等等”：1838-1848年民众政治中的宪章运动请愿》

Pollard, Graham (1937). ‘The Company of Stationers before 1557.’ *The Library*, 4th Series, 18, 1-38.

中文题名：《1557年以前的文具书商公会》

Propp, Vladimir (1968). *Morphology of the Folktale*. 2nd edn. Ed. Louis A. Wagner. Trans. Laurence Scott. Austin: University of Texas Press.

中文题名：《民间故事形态学》

Pugliatti, Paola (2003). *Begging and Theatre in Early Modern England*. Aldershot and Burlington VT: Ashgate

中文题名：《近代早期英格兰的乞讨与剧场》

Qu’uran, The (2015). Trans. M.A.S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press.

中文题名：《古兰经》

Rank, Otto and Sachs, Hanns (1916). *The Significance of Psychoanalysis for the Mental Sciences*. Trans. Charles R. Payne. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Co.

中文题名：《精神分析对精神科学的意义》

Ray, John (1678). *A Collection of English Proverbs*. Cambridge: for W. Morden.

中文题名：《英语谚语集》

Redondo, T. and J.M. Zuñiga (2002). ‘Dishonest Begging and Host Manipulation by Clamator Cuckoos.’ In *The Evolution of Begging: Competition, Cooperation, and Communication*, ed. J. Wright and M. L. Leonard (Dordrecht: Kluwer), 389-412.

中文题名：《凤头杜鹃属的不诚实乞求与宿主操纵》，载《乞求的进化：竞争、合作与交流》

Rid, Samuel (1610). *Martin Mark-all, Beadle of Bridevvell; His Defence and Answer to the Belman of London*. London: for Iohn Budge and Richard Bonian.

中文题名：《布赖德韦尔执事马丁·记全：为自己辩护并答〈伦敦的巡夜报更人〉》

Rilke, Rainer Maria (1930). *Gesammelte Werke*. 6 Vols. Leipzig: Insel-Verlag.

中文题名：《著作全集》

Roberts M.J.D. (1991). ‘Reshaping the Gift Relationship: The London Mendicity Society and the Suppression of Begging in England 1818-1869.’ *International Review of Social History*, 36, 201-31.

中文题名：《重塑礼物关系：伦敦禁乞协会与英格兰对乞讨的压制，1818-1869》

Rochester, Earl of (John Wilmot) (1984). *Poems*. Ed. Keith Walker. Oxford: Basil Blackwell.

中文题名：《诗集》

Rodríguez, Cinthia (2009). ‘The “Circumstances” of Gestures: Proto-Interrogatives and Private Gestures.’ *New Ideas in Psychology* 27, 288-303.

中文题名：《手势的“情境”：原始询问与私人手势》

Rougemont, Denis de (1983). *Love in the Western World*. Trans. Montgomery Belgion. Princeton: Princeton University Press.

中文题名：《西方世界的爱情》

Sabatier, Auguste (1902). *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History*. Trans. T.A. Seed. London: Hodder and Stoughton.

中文题名：《基于心理学与历史的宗教哲学纲要》

Sadock, Jerrold M. (1970). 'Whimperatives.' In *Studies Presented to R.B. Lees by his Students*. Ed. Jerrold M. Sadock and A. Vanek. Edmonton: Linguistic Research, Inc. 223-228.

中文题名：《哀求式祈使》，载《R.B.利斯学生献呈论文集》

Schuppe, Eric R., Meredith C. Miles and Matthew J. Fuxjager, M.J. (2019). 'Evolution of the Androgen Receptor: Perspectives from Human Health to Dancing Birds.' *Molecular and Cellular Endocrinology*. doi: <https://doi.org/10.1016/j.mce.2019.110577>

中文题名：《雄激素受体的演化：从人类健康到舞蹈鸟类的视角》

Schwenkel, Christina (2015). 'Reclaiming Rights to the Socialist City: Bureaucratic Artefacts and the Affective Appeal of Petitions.' *South East Asia Research*, 23, 205-25

中文题名：《重申对社会主义城市的权利：官僚制文书制品与请愿的情感诉求》

Sebeok, Thomas A. (1965). 'Zoosemiotics: Juncture of Semiotics and the Biological Study of Behavior.' *Science*, 147, 492-493.

中文题名：《动物符号学：符号学与行为生物学研究的交汇》

Sebeok, Thomas A. (1968). 'Zoosemiotics.' *American Speech*, 43, 142-144.

中文题名：《动物符号学》

Serres, Michel (1982). *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Ed. Josué V. Harari and David F. Bell. Trans. Josué V. Harari, David F. Bell et. al. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

中文题名：《赫尔墨斯：文学、科学、哲学》

Serres, Michel (1995). *The Natural Contract*. Trans. Elizabeth MacArthur and William Paulson. Ann Arbor: University of Michigan Press.

中文题名：《自然契约》

Serres, Michel (2007). *The Parasite*. Trans. Lawrence R. Schehr. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

中文题名：《寄生虫》

Serres, Michel (2012). *Le mal propre: polluer pour s' approprier?* Paris: Le Pommier.

中文题名：《私有之恶（兼有“污物”之意）：为占有而污染？》

Serres, Michel (2019). *Relire le relié*. Paris: Le Pommier.

中文题名：《重读相连者》

Shakespeare, William (2011). *Complete Works*. Ed. Richard Proudfoot, Ann Thompson and David Scott Kastan. London, New York, New Delhi and Sydney: Arden Shakespeare.

中文题名：《全集》

Sharp, William (1887). *Life of Percy Bysshe Shelley*. London: Walter Scott.

中文题名：《珀西·比希·雪莱传》

Shirley, John (1688). *The Triumph of Wit, or, Ingenuity Display' d in Its Perfection*. s.l.: Nicholas Bodington.

中文题名：《才智的胜利，或尽展机巧之完美》

Simmel, Georg (1984). 'Flirtation.' In *On Women, Sexuality, and Love*, ed. and trans. Guy Oakes (New Haven and London: Yale University Press), 133-52.

中文题名：《调情》，载《论女性、性与爱情》

Sloterdijk, Peter (2010a). 'The Grasping Hand.' Trans. Alexis Cornel. *City Journal*, 20, 5-7. <https://www.city-journal.org/html/grasping-hand-13264.html>

中文题名：《攫取之手》

Sloterdijk, Peter (2010b). *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*. Trans. Mario Wenning. New York: Columbia University Press.

中文题名：《愤怒与时间：一项政治心理学研究》

Sloterdijk, Peter (2013). *You Must Change Your Life*. Trans. Wieland Hoban. Cambridge and Malden MA: Polity Press.

中文题名：《你必须改变你的生活》

Smiseth, Per T., Michelle Pellissier Scott and Clare Andrews (2011). 'Hormonal Regulation of Offspring Begging and Mediation of Parent- Offspring Conflict.' *Animal Behaviour* 81, 507-17.

中文题名：《子代乞求的激素调节与亲代—子代冲突的调节》

Speck, Ross V. and Attneave, Carolyn L. (1973). *Family Networks*. New York: Pantheon.

中文题名：《家庭网络》

Spenser, Edmund (1591). *Complaints Containing Sundrie Small Poemes of the Worlds Vanitie*. London: for William Ponsonbie.

中文题名：《怨诉：收录论尘世虚妄的若干短诗》

Stekel, Wilhelm (1940). *Impotence in the Male: The Psychic Disorders of Sexual Function in the Male*. Trans. Oswald H. Boltz. 2 Vols. London: John Lane The Bodley Head.

中文题名：《男性性无能：男性性功能的心理障碍》

Stengel, Richard (2000). *You' re Too Kind: A Brief History of Flattery*. New York: Simon and Schuster.

中文题名：《你太客气了：奉承简史》

Stevens, Wallace (2015). *Collected Poems*. New York: Knopf.

中文题名：《诗歌全集》

Stokes, Christopher (2009). 'Coleridge' s Philosophy of Prayer: Responsibility, Parergon, and Catachresis.' *Journal of Religion*, 89, 541-63.

中文题名: 《柯勒律治的祈祷哲学: 责任、附饰与误用》

Stone, Christopher D. (2010). *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*. 3rd edn. Oxford: Oxford University Press.

中文题名: 《树木应有诉讼地位吗? 法律、道德与环境》

Takata, Mamoru, Yuki Mitaka, Sandra Steiger, and Naoki Mori (2019). 'A Parental Volatile Pheromone Triggers Offspring Begging in a Burying Beetle.' *iScience*, 19, 1256-64.

中文题名: 《亲代挥发性信息素触发埋葬甲虫的子代乞求》

Tertullian (Quintus Septimius Florens Tertullianus) (1885). 'On Prayer.' Trans. Sydney Thelwall. In *The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. Vol. 3. Ed. Alexander Roberts and James Donaldson (Buffalo: Christian Literature Publishing Co.), 681-91.

中文题名: 《论祈祷》, 载《尼西亚会议前的教父: 截至公元325年的教父著作》第3卷

Thomas, Dylan (1978). *The Poems*. Ed. Daniel Jones. London, Melbourne and Sydney: J.M. Dent.

中文题名: 《诗集》

Thomson, David, ed. (2019). *An Edition of the Middle English Grammatical Texts*. Abingdon and New York: Routledge.

中文题名: 《中古英语语法文本校订本》

Tiffany, Daniel (2009). *Infidel Poetics: Riddles, Nightlife, Substance*. Chicago and London: University of Chicago Press.

中文题名: 《不信者诗学: 谜语、夜生活、实体》

Tighe, Joan (1965). 'The Mendicity Institution.' Dublin Historical Record, 20, 100-15.

中文题名: 《禁乞机构》

Tobias, J. A. and N. Seddon (2002). 'Female Begging in European Robins: Do Neighbors Eavesdrop for Extrapair Copulations?' Behavioral Ecology, 13, 637-642.

中文题名: 《欧洲知更鸟的雌性乞求: 邻居是否为寻求配偶之外的交配而窃听?》

Topsell, Edward (1608). The Historie of Serpents. Or, The Second Booke of Liuing Creatures Wherein is Contained Their Diuine, Naturall, and Morall Descriptions. London: William Jaggard.

中文题名: 《蛇类史, 或生物之书第二卷: 包含对其神圣、自然与道德方面的描述》

Tuer, Andrew W. (1897). History of the Horn-Book. London: Leadenhall Press.

中文题名: 《角片识字板史》

Tyler, Royall (1968). The Verse of Royall Tyler. Ed. Marius B. Péladeau. Charlottesville: University of Virginia Press.

中文题名: 《罗亚尔·泰勒诗集》

Valpy, F.E.J., Rev. (1828). An Etymological Dictionary of the Latin Language. London: Baldwin and Co., Longman and Co and G.B. Whittaker.

中文题名: 《拉丁语词源词典》

Voss, Lex Heerma van (2001). 'Introduction.' In Petitions in Social History, ed. Lex Heerma van Voss, International Review of Social History, 46 (Supplement 9), 1-10.

中文题名: 《导论》, 载《社会史中的请愿》

Waters, Thomas (2020). 'Irish Cursing and the Art of Magic: 1750-2018.' Past & Present. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtz051>

中文题名: 《爱尔兰诅咒与魔法技艺: 1750-2018》

Webster, Joanne P. (2007). 'The Effect of *Toxoplasma gondii* on Animal Behavior: Playing Cat and Mouse.' *Schizophrenia Bulletin*, 33, 752-6.

中文题名：《刚地弓形虫对动物行为的影响：猫鼠游戏》

Whigham, Frank (1981). 'The Rhetoric of Elizabethan Suitors' Letters.' *PMLA*, 96, 864-882.

中文题名：《伊丽莎白时代求取者书信的修辞》

Whigham, Frank (1984). *Ambition and Privilege: The Social Tropes of Elizabethan Courtesy Theory*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

中文题名：《抱负与特权：伊丽莎白时代礼仪理论的社会修辞》

White, Lynn, Jr. (1960). 'Tibet, India, and Malaya as Sources of Western Medieval Technology.' *American Historical Review*, 65, 515-26.

中文题名：《西藏、印度与马来亚作为西方中世纪技术的来源》

Wichmann, Anne (2005). 'Please – from Courtesy to Appeal: The Role of Intonation in the Expression of Attitudinal Meaning.' *English Language and Linguistics*, 9, 229-253.

中文题名：《Please——从礼貌到请求：语调在态度意义表达中的作用》

Williams-Jones, Bryn (2012). 'Reference Letters and Conflict of Interest: A Professor's Dilemma.' *Bioéthique Online*, 1.10, 1-4

中文题名：《推荐信与利益冲突：一位教授的困境》

Windeatt, Barry (2012). 'Plea and Petition in Chaucer.' In *Chaucer in Context: A Golden Age of English Poetry*. Ed. Gerald Morgan. Oxford: Peter Lang, 189-215.

中文题名：《乔叟作品中的诉请与请求》，载《语境中的乔叟：英国诗歌的黄金时代》

Winder, Marianne (1992). 'Aspects of the History of the Prayer Wheel.' *Bulletin of Tibetology*, 28, pp 25-33.

中文题名：《转经轮历史的若干方面》

Wright, Joseph (1905). *The English Dialect Dictionary: Vol. 4 M-Q*.
Oxford et. al. Henry Frowde.

中文题名: 《英语方言词典》第4卷: M-Q

Wright, Thomas, ed. (2012). *Political Poems and Songs Relating to English History, Composed during the Period from the Accession of Edward III to that of Richard III*. 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press.

中文题名: 《与英国历史有关的政治诗歌: 创作于爱德华三世即位至理查三世即位期间》

Würgler, Andreas (2001). 'Voices From Among the "Silent Masses ": Humble Petitions and Social Conflicts in Early Modern Central Europe.' In *Petitions in Social History*, ed. Lex Heerma van Voss, *International Review of Social History*, 46 (Supplement 9), 11-34.

中文题名: 《来自“沉默大众”的声音: 近代早期中欧的卑微请愿与社会冲突》, 载《社会史中的请愿》

Yeats, W.B. (1950). *Collected Poems*. London and Basingstoke: Macmillan.

中文题名: 《诗歌全集》

Yeats, W.B. (2007). *The Collected Works of W.B. Yeats. Volume IV: Early Essays*. Ed. Richard J. Finneran and George Bornstein. New York: Scribner.

中文题名: 《W.B.叶芝作品全集》第IV卷: 早期随笔

Zahavi, Amotz (1975). 'Mate Selection: A Selection for a Handicap.' *Journal of Theoretical Biology*, 53, 205-14.

中文题名: 《配偶选择: 选择一种障碍》

Zahavi, Amotz and Avishag Zahavi (1997). *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. New York and Oxford: Oxford University Press.

中文题名: 《障碍原则: 达尔文难题缺失的一块拼图》

Zaret, David (1996). 'Petitions and the "Invention" of Public Opinion in the English Revolution.' *American Journal of Sociology*, 101, 1497-1555.

中文题名：《英国革命中的请愿与舆论的“发明”》

Zhang, Da-Yong and Xin-Hua Jiang (2000). 'Costly Solicitation, Timing of Offspring Conflict, and Resource Allocation in Plants.' *Annals of Botany*, 86, 123-31.

中文题名：《代价高昂的求请、子代冲突的时机与植物的资源分配》

Zipes, Jack (2008). 'What Makes a Repulsive Frog So Appealing: Memetics and Fairy Tale.' *Journal of Folklore Research*, 45, 109-43.

中文题名：《是什么让一只令人厌恶的青蛙如此动人：模因学与童话》

Žižek, Slavoj (1994). 'Courtly Love, or Woman as Thing.' In *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality* (London and New York: Verso), 89-112.

中文题名：《宫廷爱情，或作为物的女人》，载《享乐的转移：论女性与因果性的六篇论文》

索引

〔编排说明：全部数字均为英文底本的原书页码，并非本中文排印本的页码。条目沿用底本顺序，中文后保留原项，以便查核原词头、子项及页码。〕

A.D.B.（署名缩写） 186-7

原项：A.D.B. 186-7

亚伯拉罕人（装疯乞丐） 71-2, 74, 76

原项：Abraham Man 71-2, 74, 76

降位 13, 30, 39, 50, 181, 188

原项：abstitution 13, 30, 39, 50, 181, 188

向他性 105, 113-14, 135, 138

原项：addressivity 105, 113-14, 135, 138

郑重恳求／誓命 116-20, 133

原项：adjuration 116-20, 133

广告 194-5

原项：advertising 194-5

阿甘本，乔治 42, 115

原项：Agamben, Giorgio 42, 115

能动性／代理 101, 172-3

原项：agency 101, 172-3

亚历山大大帝 89, 90, 93

原项：Alexander the Great 89, 90, 93

乞食钵 91-2

原项：alms-bowl 91-2

抱负 180

原项：ambition 180

阿门 138-9

原项：amen 138-9

绝罚／诅咒 131

原项: anathema 131

焦虑, 集体的 66

原项: anxiety, collective 66

呼语 176

原项: apostrophe 176

呼吁／请求／诉请 21, 118-19, 176

原项: appeal 21, 118-19, 176

申请 18, 20, 196

原项: application 18, 20, 196

阿奎那, 托马斯 186

原项: Aquinas, Thomas 186

《挠痒捕鳟鱼的艺术》 186

原项: Art of Tickling Trout, The 186

阿特尼夫, 卡罗尔 27

原项: Attneave, Carole 27

奥布里, 约翰 71

原项: Aubrey, John 71

奥登, W.H. 14

原项: Auden, W.H. 14

奥斯汀, J.L. 13, 50, 114-15

原项: Austin, J.L. 13, 50, 114-15

厌恶／转离 16

原项: aversion 16

奥德利, 约翰 71

原项: Awdelay, John 71

贝克, 约翰 98

原项: Baker, John 98

鲍德温, 大卫 140

原项: Baldwin, David 140

巴尔扎克, 奥诺雷·德 156

原项: Balzac, Honoré de 156

巴鲍德, 安娜·莱蒂希娅 174

原项: Barbauld, Anna Letitia 174

巴罗斯, 拉斐尔·罗梅罗 60

原项: Barros, Rafael Romero 60

英格兰的巴塞洛缪 153

原项: Bartholomaeus Anglicus 153

巴特曼, 斯蒂芬 153

原项: Batman, Stephen 153

鲍德里亚, 让 155-6, 160-1

原项: Baudrillard, Jean 155-6, 160-1

披头士乐队 158

原项: Beatles 158

贝克特, 塞缪尔 13, 30, 31-2, 160

原项: Beckett, Samuel 13, 30, 31-2, 160

乞求/乞讨 12-17, 19-21, 24, 38-40; 动物的 21, 24, 42-57, 58, 173; 集体的 87, 97-9; 话语 28-31, 79-86; 诚实的 44, 47, 49, 55, 149; 与懒惰 86-8, 187; 图像学 59-63; 获准的 69-72, 103-4, 167; 与哲学 90-5; 戏剧性的 58-95, 107; 诡异的 72-9, 94-5

原项: begging 12-17, 19-21, 24, 38-40; animal 21, 24, 42-57, 58, 173; collective 87, 97-9; discourse 28-31, 79-86; honest 44, 47, 49, 55, 149; and idleness 86-8, 187; iconography 59-63; licensed 69-72, 103-4, 167; and philosophy 90-5; theatrical 58-95, 107; uncanny 72-9, 94-5

拜尔, A.L. 70, 73

原项: Beier, A.L. 70, 73

祝福 126, 130, 131, 133

原项: benediction 126, 130, 131, 133

出价／吩咐／请求 11, 153, 160

原项: bidding 11, 153, 160

布莱基, 约翰·斯图尔特 14

原项: Blackie, John Stuart 14

布莱恩, 马西娅·施密特 103

原项: Blaine, Marcia Schmidt 103

布莱克, 威廉 137

原项: Blake, William 137

祝福 132-3

原项: blessing 132-3

布朗特, 托马斯 68

原项: Blount, Thomas 68

玻尔, 尼尔斯 128

原项: Bohr, Niels 128

布格罗, 阿道夫·威廉 61

原项: Bouguereau, Adolphe William 61

碗: 乞食钵 91-2; 魔法碗 133-4

原项: bowls, alms 91-2; magical 133-4

封面推荐语 194

原项: blurbs 194

布莱希特, 贝托尔特 25

原项: Brecht, Bertolt 25

贿赂 201-2

原项: bribes 201-2

布罗姆, 理查德 88

原项: Brome, Richard 88

窝雏数量减少 46-8

原项: brood reduction 46-8

布鲁克—罗斯, 克里斯蒂娜 202

原项: Brooke-Rose, Christine 202

布伦施维希, 希罗尼穆斯·冯 64

原项: Brunschwig, Hieronymous von 64

佛教 91-2

原项: Buddhism 91-2

鸡奸 59

原项: buggery 59

伯德特, 弗朗西斯 105

原项: Burdett, Francis 105

伯格哈特, 戈登·M. 56

原项: Burghardt, Gordon M. 56

伯克, 肯尼思 130-1

原项: Burke, Kenneth 130-1

伯罗, 约翰 177

原项: Burrow, John 177

布斯, 彼得 57

原项: Buse, Peter 57

拜罗姆, 约翰 175

原项: Byrom, John 175

坎贝尔, 托马斯 174

原项: Campbell, Thomas 174

隐语 76, 79-86

原项: canting 76, 79-86

卡佩拉努斯, 安德烈亚斯 149

原项: Capellanus, Andreas 149

卡普托, 约翰·D. 138, 142

原项: Caputo, John D. 138, 142

卡罗尔, 刘易斯 10

原项: Carroll, Lewis 10

卡罗尔, 威廉 87

原项: Carroll, William 87

卡瓦尔坎蒂, 圭多 169

原项: Cavalcanti, Guido 169

宪章运动 105-6

原项: Chartism 105-6

蔡斯, 马尔科姆 105

原项: Chase, Malcolm 105

乔叟, 杰弗里 163-4, 176-7

原项: Chaucer, Geoffrey 163-4, 176-7

蔡尔德, 弗朗西斯·詹姆斯 162

原项: Child, Francis James 162

童年 18-19, 22-4, 27, 36-7, 51, 55, 102-3, 109, 138, 154, 155, 171, 194, 198-9

原项: childhood 18-19, 22-4, 27, 36-7, 51, 55, 102-3, 109, 138, 154, 155,
171, 194, 198-9

西塞罗, 马库斯·图利乌斯 94

原项: Cicero, Marcus Tullius 94

主张／索取 11

原项: claiming 11

克莱尔, 约翰 174

原项: Clare, John 174

克拉克, 斯蒂芬妮 120

原项: Clark, Stephanie 120

强制 148

原项: coercion 148

科尔曼, 朱莉 79, 81

原项: Coleman, Julie 79, 81

威吓／谴责 131-2

原项: commination 131-2

商品／便利 198

原项: commodity 198

科普兰, 罗伯特 66-8, 81

原项: Copland, Robert 66-8, 81

爱情法庭 158-9

原项: courts of love 158-9

宫廷爱情 152, 166-7, 171, 196

原项: courtly love 152, 166-7, 171, 196

求爱 19, 148-71, 178, 190

原项: courtship 19, 148-71, 178, 190

克拉肖, 理查德 170

原项: Crashaw, Richard 170

渴求 12

原项: craving 12

信用 42

原项: credit 42

卡勒, 乔纳森 176

原项: Culler, Jonathan 176

诅咒 131-2

原项: cursing 131-2

献辞 178

原项: dedications 178

迪伊, 约翰 149

原项: Dee, John 149

诅咒铅片／束缚咒 133

原项: defixiones 133

德吉勒维尔, 纪尧姆·德 201

原项: Deguileville, Guillaume de 201

德克, 托马斯 71-2, 74-5, 80, 82-3, 84-5

原项: Dekker, Thomas 71-2, 74-5, 80, 82-3, 84-5

德弗利格, 克拉拉 104

原项: Devlieger, Clara 104

要求 10-13, 15, 18, 22, 27-30, 33, 35-6, 38-9, 47, 51, 54-7, 101, 103, 104, 107-8, 118, 122, 143-5, 159, 161-3, 177, 190, 193, 198-200, 202

原项: demand 10-13, 15, 18, 22, 27-30, 33, 35-6, 38-9, 47, 51, 54-7, 101, 103, 104, 107-8, 118, 122, 143-5, 159, 161-3, 177, 190, 193, 198-200, 202

民主 106

原项: democracy 106

示威 107-9

原项: demonstrations 107-9

德纳姆, 约翰 175-6

原项: Denham, John 175-6

德里达, 雅克 14, 66, 119, 138

原项: Derrida, Jacques 14, 66, 119, 138

赤贫／被剥夺 30-1

原项: destitution 30-1

德弗罗, 乔治 190

原项: Devereux, George 190

杜伊斯, 路易 60

原项: Dewis, Louis 60

迪基, 斯蒂芬妮 59-60

原项: Dickey, Stephanie 59-60

迪迪—于贝尔曼, 乔治 61

原项: Didi-Huberman, Georges 61

锡诺普的第欧根尼 89-91, 93-4

原项: Diogenes, of Sinope 89-91, 93-4

第欧根尼·拉尔修 89, 90

原项: Diogenes Laertius 89, 90

厌恶 160-3, 187

原项: disgust 160-3, 187

多布森, 奥斯汀 174-5

原项: Dobson, Austin 174-5

多德, 格威利姆 96, 99

原项: Dodd, Gwilym 96, 99

多梅特, 阿尔弗雷德 174

原项: Domett, Alfred 174

唐纳森, E.塔尔博特 166-7

原项: Donaldson, E. Talbot 166-7

邓巴, 威廉 174

原项: Dunbar, William 174

涂尔干, 埃米尔 145

原项: Durkheim, Emile 145

戴克曼斯, 约瑟夫·洛朗 60-1

原项: Dyckmans, Jozef Laurent 60-1

埃科, 翁贝托 167

原项: Eco, Umberto 167

爱德华一世 99

原项: Edward I 99

伊丽莎白一世 37

原项: Elizabeth I 37

埃尔·格列柯 (多米尼科斯·提奥托科普洛斯) 61

原项: El Greco (Domenikos Theotokopoulos) 61

埃尔曼, 莫德 56

原项: Ellmann, Maud 56

背书／推荐 193-4

原项: endorsements 193-4

埃尔努, 阿尔弗雷德 120

原项: Ernout, Alfred 120

埃斯科韦多, 安德鲁 20

原项: Escebedo, Andrew 20

敬重 180, 181, 183-4, 190-3

原项: esteem 180, 181, 183-4, 190-3

反抗灭绝运动 108, 109

原项: Extinction Rebellion 108, 109

物神 92

原项: fetish 92

弗拉纳根, 巴德 62

原项: Flanagan, Bud 62

奉承 185-94

原项: flattery 185-94

调情 154-9

原项: flirtation 154-9

前缀 for- 122

原项: for- 122

弗雷泽, 彼得 97

原项: Fraser, Peter 97

弗洛伊德, 西格蒙德 77, 92, 129, 134, 154, 199

原项: Freud, Sigmund 77, 92, 129, 134, 154, 199

福山, 弗朗西斯 179, 180, 189

原项: Fukuyama, Francis 179, 180, 189

弗默顿, 帕特里夏 65

原项: Fumerton, Patricia 65

筹款 21

原项: fundraising 21

赌博 151

原项: gambling 151

加勒特, 格兰特 12

原项: Garrett, Grant 12

盖伊, 约翰 63-4, 200

原项: Gay, John 63-4, 200

蒙茅斯的杰弗里 151

原项: Geoffrey of Monmouth 151

乔根, 约瑟夫·B. 30

原项: Geoghegan, Joseph B. 30

乔治三世 97

原项: George III 97

礼物 14-15, 120, 153-4, 178, 200-2, 204

原项: gift 14-15, 120, 153-4, 178, 200-2, 204

吉尔伯特, W.S. 177

原项: Gilbert, W.S. 177

戈德弗雷, H.C.A. 44-5

原项: Godfray, H.C.A. 44-5

戈姆, 罗杰 38, 40, 103

原项: Gomm, Roger 38, 40, 103

古德里奇, 彼得 158-9

原项: Goodrich, Peter 158-9

戈登, 托马斯 188

原项: Gordon, Thomas 188

古尔德, 罗伯特 164-5

原项: Gould, Robert 164-5

政府／治理 96-7

原项: government 96-7

小费／赏赐 200-2

原项: gratuity 200-2

格林森, 拉尔夫·R. 151

原项: Greenson, Ralph R. 151

格雷维尔, 富尔克 45

原项: Greville, Fulke 45

梳理／梳毛／诱导 155

原项: grooming 155

格罗斯, 卡尔 56

原项: Groos, Karl 56

格罗特, 乔治 167

原项: Grote, George 167

古普塔, 阿洛克 59

原项: Gupta, Alok 59

格尼, 埃文 70

原项: Gurney, Evan 70

哈曼, 托马斯 70, 73-4, 76-8, 79, 80, 81, 82, 84

原项: Harman, Thomas 70, 73-4, 76-8, 79, 80, 81, 82, 84

哈珀, 罗伊 93

原项: Harper, Roy 93

哈斯内特, 塞缪尔 76, 86

原项: Harsnett, Samuel 76, 86

哈奇, 埃德温 132

原项: Hatch, Edwin 132

黑德, 理查德 81

原项: Head, Richard 81

海森堡, 维尔纳 128

原项: Heisenberg, Werner 128

赫尔德, 古德伦 9

原项: Held, Gudrun, 9

赫勒—罗阿岑, 丹尼尔 79-80, 82, 84

原项: Heller-Roazen, Daniel 79-80, 82, 84

赫伯特, 乔治 123-4

原项: Herbert, George 123-4

赫伯特, W.N. 14

原项: Herbert, W.N. 14

希格斯, 爱德华 197

原项: Higgs, Edward 197

希拉里, 休 18

原项: Hilarie, Hugh 18

圣愚 91

原项: holy fool 91

圣杯 92

原项: Holy Grail 92

荷马 94

原项: Homer 94

霍普金森, 弗朗西斯 174

原项: Hopkinson, Francis 174

霍伊尔, R.W. 97, 102

原项: Hoyle, R.W. 97, 102

胡塔里, 约瑟夫 60

原项: Huttary, Jozef 60

赫胥黎, 朱利安 181

原项: Huxley, Julian 181

诅咒式祈求 131

原项: imprecation 131

婴儿期, 见“童年”(childhood)

原项: infancy see childhood

英戈尔兹比, 托马斯 174

原项: Ingoldsby, Thomas 174

代为请求 165-71, 182

原项: interpetition 165-71, 182

疑问式 50-1

原项: interrogative 50-1

伊利格瑞, 吕斯 127

原项: Irigaray, Luce 127

贾菲, 詹姆斯·A. 107

原项: Jaffe, James A. 107

詹姆斯一世 102

原项: James I 102

詹姆斯, 威廉 143

原项: James, William 143

蒋新华〔按原文罗马字音译〕 44

原项: Jiang, Xin-Hua 44

约翰逊, 塞缪尔 149

原项: Johnson, Samuel 149

卡普斯特, 丹尼尔 192

原项: Kapust, Daniel 192

卡恩斯, 克利奥·麦克内利 127

原项: Kearns, Cleo McNelly 127

济慈, 约翰 11

原项: Keats, John 11

凯利, 本杰明 103

原项: Kelly, Benjamin 103

《肯皮·凯》 162

原项: ‘Kempy Kay’ 162

克尔凯郭尔, 索伦 122

原项: Kierkegaard, Søren 122

《亨利国王》 161-2

原项: ‘King Henry’ 161-2

王权 98-100, 102

原项: kingship 98-100, 102

亲属关系 179

原项: kinship 179

基辛格, 亨利 34

原项: Kissinger, Henry 34

科赫, 马克 73, 78-9

原项: Koch, Mark 73, 78-9

库兹马, 约瑟夫·D. 152

原项: Kuzma, Joseph D. 152

拉康, 雅克 42, 43, 47, 56-7, 138

原项: Lacan, Jacques 42, 43, 47, 56-7, 138

拉科夫, 罗宾 9-10

原项: Lakoff, Robin 9-10

哀诉 137

原项: lamentation 137

兰德格拉夫, 埃德加 151

原项: Landgraf, Edgar 151

兰格兰, 威廉 12

原项: Langland, William 12

莱文, 丹 133-4

原项: Levene, Dan 133-4

书信 183, 190; 情书 166; 推荐信 183-4

原项: letters 183, 190; love 166; reference 183-4

卢曼, 尼克拉斯 151, 165

原项: Luhmann, Niklas 151, 165

露露 158

原项: Lulu 158

路德, 马丁 73

原项: Luther, Martin 73

利德盖特, 约翰 201

原项: Lydgate, John 201

黎里, 约翰 152

原项: Lyly, John 152

麦克利什, 阿奇博尔德 30

原项: MacLeish, Archibald 30

麦克尼斯, 路易斯 14

原项: MacNeice, Louis 14

魔法 127-32, 135

原项: magic 127-32, 135

马勒, 玛格丽特 171

原项: Mahler, Margaret 171

恶咒 133

原项: malediction 133

曼德维尔, 伯纳德·德 192, 193

原项: Mandeville, Bernard de 192, 193

操纵假说 173

原项: manipulation hypothesis 173

曼斯菲尔德, 哈维·C. 189

原项: Mansfield, Harvey C. 189

马洛, 克里斯托弗 85-6

原项: Marlowe, Christopher 85-6

马维尔, 安德鲁 157

原项: Marvell, Andrew 157

乞求／絮叨 12-14

原项: maunding 12-14

莫斯, 马塞尔 15, 112, 120, 126-7

原项: Mauss, Marcel 15, 112, 120, 126-7

麦克斯韦妖 157

原项: Maxwell' s Demon 157

梅耶, 阿尔弗雷德 120

原项: Meillet, Alfred 120

迈耶斯, 库尔特 124

原项: Meyers, Kurt 124

米勒, 威廉·伊恩 187, 192-3

原项: Miller, William Ian 187, 192-3

米勒, 让—弗朗索瓦 60

原项: Millet, Jean-François 60

弥尔顿, 约翰 188-9

原项: Milton, John 188-9

莫克, 道格拉斯·W. 47

原项: Mock, Douglas W. 47

修道院 112

原项: monasteries 112

莫尔, 汉娜 174

原项: Moore, Hannah 174

墨菲, 杰弗里 25

原项: Murphy, Jeffrie 25

默里, 迈克尔·J. 124

原项: Murray, Michael J. 124

救命谜语 163

原项: neck-riddle 163

尼采, 弗里德里希 40

原项: Nietzsche, Friedrich 40

诺格拉, 何塞·C. 45

原项: Noguera, José C. 45

努博拉, 切奇利娅 102

原项: Nubola, Cecilia 102

裸体 108-9

原项: nudity 108-9

数字 106, 163

原项: numbers 106, 163

对象／物 176, 199

原项: objects 176, 199

冒犯 35-6

原项: offence 35-6

愿望式 124-5

原项: optative 124-5

奥威尔, 乔治 99

原项: Orwell, George 99

奥特, 克里斯 197-8

原项: Otter, Chris 197-8

奥维德（普布利乌斯·奥维狄乌斯·纳索） 94-5, 150, 152, 168-9

原项: Ovid (Publius Ovidius Naso) 94-5, 150, 152, 168-9

奥夫兰, 马克 108

原项: Ovland, Mark 108

欧文, 威尔弗雷德 137-8

原项: Owen, Wilfred 137-8

保惠师 203-4

原项: Paraclete 203-4

寄生者 21, 27, 29, 30, 39, 45, 49, 91, 93, 112, 168, 173, 185-6, 191, 195-6,
202-4; 寄生性语言 80, 86

原项: parasite 21, 27, 29, 30, 39, 45, 49, 91, 93, 112, 168, 173, 185-6, 191,
195-6, 202-4; parasitic language, 80, 86

激情 149-54

原项: passion 149-54

悲情 100-1, 110

原项: pathos 100-1, 110

钵 (pâtra) , 见 “乞食钵” (alms-bowl)

原项: pâtra see alms-bowl

赞助 27, 178-9, 181-3, 185, 190-2

原项: patronage 27, 178-9, 181-3, 185, 190-2

圣保罗 139, 142

原项: Paul, St 139, 142

佩克, 琳达·利维 182

原项: Peck, Linda Levy 182

皮尔士, C.S. 54

原项: Peirce, C.S. 54

佩皮斯, 塞缪尔 26

原项: Pepys, Samuel 26

施为话语 12-13, 50, 53, 114-16, 124-5

原项: performatives 12-13, 50, 53, 114-16, 124-5

彼得学院 130

原项: Peterhouse 130

请愿/请求 20, 24-5, 96-110; 召请式 116-19; 文学的 174-8; 祈祷 111, 112-14, 143-4, 146; 验证式 161-2; 意气式 181, 190

原项: petition 20, 24-5, 96-110; invocatory 116-19; literary 174-8; prayer 111, 112-14, 143-4, 146; probative 161-2; thymotic 181, 190

请求行为 10-15, 53, 78, 150, 157, 159, 194; 魅力 40, 78, 101, 191; 请求文化 17-18, 181; 请求的力量 21-25; 书信 183; 力比多 172; 对象 176; 寄生性的 203; 关系 27, 33, 58, 144; 代行的 174; 求爱 148-71; 另见“代为请求”(interpetition)

原项: petitory acts 10-15, 53, 78, 150, 157, 159, 194; charisma 40, 78, 101, 191; culture of 17-18, 181; force of 21-25; letters 183; libido 172; object 176; parasitic 203; relations 27, 33, 58, 144; vicarious 174; wooing 148-71; see also interpetition

哲学 90-5

原项: philosophy 90-5

皮克林, 保罗·A. 105, 106

原项: Pickering, Paul A. 105, 106

普莱斯, 弗朗西斯 105

原项: Place, Francis 105

游戏 42-3, 55-6

原项: play 42-3, 55-6

诉请/申辩 98

原项: pleading 98

诗歌 130-1

原项: poetry 130-1

礼貌 9-10

原项: politeness, 9-10

《穷学者的破衣请求》 177-8

原项: Poor Scholar' s Thred-Bare Suit, A 177-8

祈祷 19, 23, 111-47; 集体的 139, 144-5; 虔敬的 120-4; 赎罪的 122; 造神的 132; 诅咒式的 131; 中介性的 134-5; 流泪的 136-7; 施为性的 114-16; 请求性的 111, 112-14, 143-4, 146; 快乐 134-42; 襁抚的 112-13; 技法 126-30; 时间性 144-5

原项: prayer 19, 23, 111-47; collective 139, 144-5; devotional 120-4; expiatory 122; god-making 132; imprecatory 131; intermediary 134-5; lachrymal 136-7; performative 114-16; petitionary 111, 112-14, 143-4, 146; pleasures 134-42; propitiatory 112-13; techniques 126-30; temporality 144-5

漂亮／可爱 26

原项: pretty 26

求婚／提议 158

原项: proposal 158

普罗普, 弗拉基米尔 32

原项: Propp, Vladimir 32

拟人代言 176

原项: prosopopoeia 176

卖淫 187-8

原项: prostitution 187-8

普利亚蒂, 保拉 64-6, 73

原项: Pugliatti, Paola 64-6, 73

暴动小猫乐队 108

原项: Pussy Riot 108

量性 106

原项: quantality 106

探问 (quisition) 164

原项: quisation 164

- 《古兰经》 122
- 原项: Quran 122
- 兰克, 奥托 22-3, 133
- 原项: Rank, Otto 22-3, 133
- 冗余 134, 159
- 原项: redundancy 134, 159
- 拒绝 159-60
- 原项: refusal 159-60
- 伦勃朗·范·莱因 59
- 原项: Rembrandt van Rijn 59
- 里德, 塞缪尔 80, 87-8
- 原项: Rid, Samuel 80, 87-8
- 里尔克, 赖纳·玛利亚 60
- 原项: Rilke, Rainer Maria 60
- 里特, 爱德华 60
- 原项: Ritter, Edward 60
- 罗切斯特伯爵(约翰·威尔莫特) 150
- 原项: Rochester, Earl of (John Wilmot) 150
- 恶棍／流浪者 67-8
- 原项: rogue 67-8
- 传奇／浪漫爱情 151
- 原项: romance 151
- 鲁日蒙, 德尼·德 159
- 原项: Rougement, Denis de 159
- 萨巴蒂埃, 奥古斯特 112
- 原项: Sabatier, Auguste 112
- 萨克斯, 汉斯 22-3, 133
- 原项: Sachs, Hanns 22-3, 133

萨多克, 杰罗尔德·M. 12, 54

原项: Sadock, Jerrold M. 12, 54

撒旦 188-9

原项: Satan 188-9

施文克尔, 克里斯蒂娜 100-1

原项: Schwenkel, Christina 100-1

西比奥克, 托马斯·A. 42

原项: Sebeok, Thomas A. 42

诱惑 25-8, 154-6, 159, 160-1, 168, 171, 194

原项: seduction 25-8, 154-6, 159, 160-1, 168, 171, 194

塞尔, 米歇尔 28, 109, 129, 134, 203-4

原项: Serres, Michel 28, 109, 129, 134, 203-4

服务 195-204; 学术服务 200; 文官制度 197; 家内服务 197; 服务业 198-9;
秘密情报机构 197

原项: service 195-204; academic 200; Civil 197; domestic 197; industries
198-9; Secret 197

莎士比亚, 威廉 18, 31, 39, 42, 43, 59, 68-9, 72, 74-7, 93-4, 115, 128, 140- 1,
150, 155, 168-9, 170, 174, 177, 180, 185, 185-6, 195, 201

原项: Shakespeare, William 18, 31, 39, 42, 43, 59, 68-9, 72, 74-7, 93-4,
115, 128, 140- 1, 150, 155, 168-9, 170, 174, 177, 180, 185, 185-6, 195, 201

夏普, 威廉 150

原项: Sharp, William 150

雪利, 约翰 76

原项: Shirley, John 76

锡德尼, 菲利普爵士 45, 49

原项: Sidney, Sir Philip 45, 49

信号 53-7

原项: signals 53-7

齐美尔, 格奥尔格 155-8, 165

原项: Simmel, Georg 155-8, 165

斯洛特戴克, 彼得 126, 189, 193, 196

原项: Sloterdijk, Peter 126, 189, 193, 196

荡妇游行 109

原项: Slutwalks 109

史密斯, 约翰·梅纳德 45

原项: Smith, John Maynard 45

求请／招徕 21, 43-5, 48-55, 153-4

原项: solicitation 21, 43-5, 48-55, 153-4

斯佩克, 罗斯 27

原项: Speck, Ross 27

斯宾塞, 埃德蒙 18

原项: Spenser, Edmund 18

揩油／靠人供养 195-6

原项: sponging 195-6

斯塔弗伦, 扬·阿德里安斯宗·范 60

原项: Staveren, Jan Adriansz van 60

施特克尔, 威廉 123

原项: Stekel, Wilhelm 123

斯滕格尔, 理查德 185

原项: Stengel, Richard 185

斯托克斯, 克里斯托弗 135, 136

原项: Stokes, Christopher 135, 136

求告／诉讼 31

原项: suing 31

求取 172-94

原项: suitage 172-94

恳求 13, 17-19, 78, 107, 131, 133, 141-2, 146, 147, 182, 203-4

原项: supplication 13, 17-19, 78, 107, 131, 133, 141-2, 146, 147, 182, 203-4

斯韦茨, 迈克尔 60

原项: Sweerts, Michael 60

象征秩序 42

原项: Symbolic Order 42

高田, 马莫鲁〔按原文罗马字音译〕 46

原项: Takata, Mamoru 46

逗弄 155

原项: teasing 155

德尔图良（昆图斯·塞普蒂米乌斯·弗洛伦斯·德尔图良） 137

原项: Tertullian (Quintus Septimius Florens Tertullianus) 137

戏剧性 58-95, 107

原项: theatricality 58-95, 107

托马斯, 迪伦 135

原项: Thomas, Dylan 135

意气 179-81, 183, 189-91

原项: thymos 179-81, 183, 189-91

蒂芙尼, 丹尼尔 81-2

原项: Tiffany, Daniel 81-2

刚地弓形虫 173

原项: Toxoplasma gondii 173

移情 171

原项: transference 171

特雷维萨, 约翰 153

原项: Trevisa, John 153

泰勒, 罗亚尔 174

原项: Tyler, Royall 174

瓦尔皮, F.E.J. 120

原项: Valpy F.E.J. 120

呼格 117-18

原项: vocatives 117-18

福斯, 莱克斯·赫尔马·范 96

原项: Voss, Lex Heerma van 96

华盛顿, 内德 128

原项: Washington, Ned 128

软弱 13, 31-41, 103, 107-10, 149, 155, 171, 191

原项: weakness 13, 31-41, 103, 107-10, 149, 155, 171, 191

惠厄姆, 弗兰克 172, 173, 182, 183, 190

原项: Whigham, Frank 172, 173, 182, 183, 190

哀求式祈使 12, 54

原项: whimperative 12, 54

怀特, 林恩 126

原项: White, Lynn 126

维希曼, 安 26

原项: Wichmann, Ann 26

怀尔德, 比利 156

原项: Wilder, Billy 156

意志 179

原项: will 179

温迪亚特, 巴里 17

原项: Windeatt, Barry 17

许愿 125-30

原项: wishing 125-30

求爱 148-71; 代行的 168-9; 幼儿的 171

原项: wooing 148-71; vicarious 168-9; toddler' s 171

书写 96, 97, 103-5

原项: writing 96, 97, 103-5

维尔格勒, 安德烈亚斯 100

原项: Würgler, Andreas 100

叶芝, W.B. 93

原项: Yeats, W.B. 93

扎哈维, 阿莫茨 44-5, 47

原项: Zahavi, Amotz 44-5, 47

扎雷特, 戴维 104-5

原项: Zaret, David 104-5

基提翁的芝诺 94

原项: Zeno, of Citium 94

张大勇 (Zhang, Da-Yong) 44

原项: Zhang, Da-Yong 44

齐泽克, 斯拉沃热 153

原项: Žižek, Slavoj 153

中文版制作说明

本书依据史蒂文·康纳《请求的历史》（A History of Asking）2023年开放人文出版社英文初版直接译为简体中文，标签为“中文初译 v0.1”。本地制作不表示出版社认可或正式发行，也不宣称中文首译。独立 AI 对读属于机器复核，不能代替独立人工终审。

翻译范围包括全部8章、文内引文及原有附注、参考文献、索引、题辞、版权材料和真实封面、封底文字。参考文献保留原文著录，并附中文题名。索引保留原书次序、英文词头与原书页码；PDF内原书页码链接对应的译文原页锚点，可编辑稿与构建清单同时提供原页到中文版实际页的映射。原书空白页纳入源页清单，中文版未机械重印这些空白页。

版式沿用原书6×9英寸开本、单栏正文、克制的黑白内文、留白章首及缩进引文，适配中文阅读长度。原文斜体在中文中采用可辨识的字形倾斜；这是中文排版适配。原书第139页的三个希伯来语写法以原页局部图像保留其字形、附标和排列；可编辑稿仍保存原始字符。封面与封底采用原PDF中嵌入的绘画图像，以原版相同位置和裁切方式排布，中文文字独立排版，未改绘画面。真实原封底已取得，简介与作者资料按2023年版本翻译。

正文原许可为CC BY-SA 4.0。本中文初译及新增制作文字同以CC BY-SA 4.0提供，保留史蒂文·康纳和开放人文出版社的署名及来源。封面绘画与馆藏复制图分别记录权利：绘画本身是17世纪作品；原版使用的具体复制图未取得另行明确授权证明，不能把正文开放许可自动套用于该图。本地版本保留原图与完整署名，复制图的其他使用或公开再分发权利仍在待核范围。

本版制作及核验记录见同目录中的来源清单、资产清单、术语表、最终验收报告与交付清单。所有最终检查均对应其中记录的成品哈希。

请求是人类最简单、最熟悉的行动之一，我们完全有理由把它视为最有力量、也能以最多样方式把人联结起来的一种社会象征姿态。请求行为牵涉甚广，因此，无论是请求信息、帮助、爱还是尊重，几乎任何询问或求取都可能是在自找麻烦；人们必须十分谨慎地对待提出和回应请求的方式。

《请求的历史》首次尝试把握请求的技艺与技术在各种形态中的统一性和多样性：它们横跨一整个谱系，从乞求、央求、祈祷、哀求、恳求、求告、请托、祈请和求请这些较弱的形式，直到提议、提供、邀请、请求、呼吁、申请、请愿、主张和要求这些更为坚决、甚至咄咄逼人地自我授权的方式。史蒂文·康纳从中世纪的乞讨惯例与宫廷之爱，一路考察到当代世界诉求与要求的政治，追溯请求实践的历史。

史蒂文·康纳是剑桥大学Grace 2英文荣休教授、伦敦国王学院数字未来研究所研究主任。

中文初译 v0.1

原版 ISBN 978-1-78542-127-3 · 90000

○ 开放人文出版社

OPEN HUMANITIES PRESS

