

《使女的故事》中的话语政治

丁林棚

内容摘要：在阿特伍德的小说《使女的故事》中，作者用文学的想象和叙事阐释了话语的政治性。在小说中，语言不只是交流的工具，更是文化和意识形态的对个体进行控制的媒介。话语政治充斥着社会的各个角落，承载了权力政治运作的痕迹，也是文化身份和社会秩序的仲裁者。本文主要结合福柯关于话语和权力的理论以及阿尔都塞的国家意识形态机器的相关理论探讨了阿特伍德的反乌托邦小说《使女的故事》中语言与政治权力、宗教、媒体的关系，阐释了阿特伍德的话语政治观。

关键词：政治；话语；权力；国家意识形态机器；《使女的故事》

作者简介：丁林棚，文学博士，北京大学外国语学院英语系副教授，从事英语文学以及加拿大文学研究。本文系国家社科基金项目“加拿大文学的民族性构建研究”【项目批号：11BWW031】的阶段性成果。

Title: The Politics of Discourse in Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*

Abstract: Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* is an imaginary construction of a bleak theocracy under the rule of the politics of discourse. In the novel, language is not merely a means of communication but more importantly an instrument for cultural and ideological subjugation of individuals. The politics of discourse as a site of power politics permeates the various aspects of social life and serves as the arbitrator of social identity as well as the ordering of social structure. This paper probes into the politics of discourse in Margaret Atwood's dystopian novel *The Handmaid's Tale* mainly through the lens of Michel Foucault's theory of discourse as well as Louis Althusser's theory of ISA's. By focusing on how language shapes religion, the media as well as politics, the paper aims to explore Atwood's perception of the power of language through her fictive writing.

Key words: politics; discourse; power; ISA; *The Handmaid's Tale*

Author: Ding Linpeng is associate professor at the School of Foreign Languages, Peking University (Beijing 100871, China). His major academic interest is literature in English and English Canadian literature. Email: dinglinpeng@pku.edu.cn

在玛格丽特·阿特伍德（Margaret Atwood, 1939—）勾勒的小说世界中，语言往往是权力政治和文化身份构建的核心。她小说中的角色对语言都有着特别敏锐的感受力，对语言要么保留着遥远的碎片记忆，要么就希望通过打破语言的束缚，创造新的话语方式来实现自我的重新构建。例如，《浮现》中的无名女主人公意识到她的问题就是“语言的问题，

我没法使用它，因为它不是我的”（Atwood, *Surfacing* 76）。她感觉“语言把我们分割成了碎片，我想成为整体”（Atwood, *Surfacing* 146）。在《可以吃的女人》中，玛丽安作为一家调查公司的调研员，她的任务就是玩弄语言，就是“不要把家蝇直接叫成实际的名字”（*The Edible Woman* 28）。在《强盗新娘》中，托尼拥有了一种强有力的语言工具，她不仅倒着写字，倒着唱歌，还创造了自己的语言和句法：“干嘛不呢？所有的语言都有此类的短处，这是她的语言，因此其规则和不规则之处都任她安排”（Atwood, *Robber Bride* 132）。

显然，在阿特伍德的作品中，语言不仅仅是交流工具，而是囊括了文化、社会、性别身份、政治和意识形态等范畴的一个重要概念。对阿特伍德来说，语言是权力的先行军，是政治的战场。阿特伍德在《强盗新娘》中有句名言：“语言失败之处就是战争的开始”（Atwood, *Robber Bride* 43）。而这种语言政治在《使女的故事》中得到了最佳演绎。在小说中，语言沦为权力政治的工具，被神权统治集团用来对人们进行极权统治，维护社会的等级制度。使女们被剥夺了说话的权力，小说沉浸在一片死寂的气氛中。作为一种反抗，女主人公奥弗雷德暗暗保留着对语言的记忆，常常独自在暗地里玩单词游戏，从一个词联想到另一个词。她认为这些文字游戏对她的自我构建至关重要，因为这些游戏“是我祷告时使用的，是用来创造我自己的”（104）^①。显然，对奥弗雷德来说，拥有了语言就是拥有了权力，就是拥有了指称和归类的特权，能够表达自己。正如美国政治学家弗罗曼所说：“权力就是语言，在此就是语言所有的无限资源和应用的一种功能”（Froman 4）。可见，在阿特伍德的小说中，语言和社会、政治、文化等各种因素有着千丝万缕的联系，而不只是个体的语言表达。语言造就了阿特伍德小说中错综复杂的社会和权力关系。

事实上，阿特伍德的语言观与文化批评中的话语批评形成了完美的呼应。自20世纪上半期以来，随着对语言的深入认识，人们逐渐转向对语言的社会和文化意义的研究，并将它纳入话语的范畴，使得这个词的词义不断得到扩充。正如英国文学研究学者埃德加所说，“由于各种社会实践和机构（如政治、教育、宗教和法律）既由话语形式组成，同时也是话语形式之内的东西，因而一种话语就成为在社会语境中产生和组成意义的方式”（Edgar and Sedgwick 117）。在法国哲学家福柯看来，话语给人们提供了解释文化社会的新视角，因此，需要建立一种“话语结构”并通过它来探寻在我们语言中所隐藏的一些深层秩序和规则（Foucault, *Archaeology* 2）。语言是一个关键的因素，因为话语正是由语言体现出来的。在福柯看来，话语甚至是政治的，“主体本身也一定是由话语构成的”（Edgar and Sedgwick 117）。在福柯那里，话语获得了“一种本体论的内涵”。他认为，“我们与世界的关系只是一种‘话语’关系”，而人类的一切都是通过话语获得的，“历史文化是由各种各样的话语构建而成”（王治河 159）。另一方面，话语与权力是一种辩证的同构关系，影响话语运作的根本因素是权力，且“真正的权力是通过话语来实现的”（王治河 182）。由此可见，话语是一个基于语言的文化概念，它和政治权力、意识形态、宗教信仰、价值观念等有着密切的联系并相互影响。阿特伍德通过对语言的细致描写，形象勾画出她想象中反乌托邦社会的混沌秩序和人类的悲惨境地，表达出她对当今世界现状的担忧。本文拟结合社会和政治科学中的话语理论（尤其是福柯的话语理论和阿尔都塞的意识形态理论）探讨《使女的故事》中话语和权力政治的关系，并希望借此阐释阿特伍德作为作家对社会的责任。

英国著名学者菲尔克劳指出，“话语是一种权力，它是信仰、价值、欲望的构成模式，

是一种机制，一种社会联系方式，一种具体实践方式”（Fairclough, *Critical* 6）。在权力与政治的体系中，语言是实现统治的工具和核心，与政治有着密不可分的关系。在《使女的故事》所虚构的反乌托邦社会中，权力是政治运作的核心内容，其最重要的体现形式就是话语的权力。小说中，原教旨主义者控制了国家政权，并对人们的语言做出了严格限制。使女们被剥夺了说话的权力，自由交流被绝对禁止，人们只能进行简单的程式性回答，甚至“那些回答通常并不是你想得到的回答。不管如何，不应该有回答”（19）。语言丧失了交流的作用，成为控制思想的意识形态工具。拥有了语言，就拥有了话语权，拥有了权力和自我身份。的确，根据福柯的理论，话语传递并产生着权力，对权力的任何掌控实际上都是通过对话语的掌控实现的。话语和权力的关系相互依存：话语产生权力，权力反过来又影响和控制话语。在此值得一提的是，在福柯看来，话语并非简单孤立的语言形式，它涉及到一系列不同的要素，如机构、技术、社会组织、原则等。也就是说，福柯的话语概念不仅包涵了语言的秩序，它同样传达的是一种权力结构，这种结构支配着各种信仰、实践以及词语和事物，它们构成了一个庞杂交织的网络。仔细阅读《使女的故事》，我们就会发现，小说本身在某种程度上似乎就可以被看作对福柯的话语理论的一种注解和呼应，各种权力编织成一个巨大的网络。正如女主人公母亲所说，基列社会包括了“各种关系网”（202），每个主体就被束缚在这个纷繁复杂的关系网中。

在《使女的故事》中，话语的组织结构遵循了一套严密的规则，对使女们的日常生活和社会行为做出了严格限制。基列共和国当权者对个人的最大影响就体现在对语言的控制之上，通过语言，当权者控制并约束了人们的行为规范。统治者运用话语权的首要原则就是福柯所说的“排除原则”。福柯指出，话语的产生是受控制、受选择、受组织的过程，又是根据一些秩序而再分配的。他认为，“我们很清楚地知道，我们不是想说什么就说什么，我们不能何时何地都说我们喜欢的东西，谁也不能想说什么就说什么”（Foucault, *Archaeology* 341）。这就是话语的禁忌和排斥原则。在基列社会，话语排除的对象自然是集权统治下的男女们。当权者维护自己话语权的一种重要手段就是禁止使女拥有话语机会。例如，使女们被禁止随便说话，因此她们渐渐地“学会了几乎不出声地低语”，用相互触碰手臂的方式传达信息，并学会了“解读唇语”（4）。她们在平日的交流中只能“颌首示意，表示赞同，是的，是的，一切我们都心领神会”，即便在窃窃私语的时候，也是“语气温和地相互诉苦，声音轻柔低沉，带着一丝哀怨，就像鸽子在屋檐下的泥巢里呢喃低语”（10）。使女们因而对声音非常敏感，常常“隔门偷听，并具有眼观六路的本领，不用看便能把一切尽收眼底”（11）。

根据福柯的理论，话语权力的表征之一就是话语的使用权。他认为话语对主体具有约束和控制力，“除非符合一定的条件，否则如何人都不得进入有关某一特殊主题的话语。更准确地说，并非所有的话语领域都是同等地开放和可进入的；有一些是属于被禁止的区域，另一些则是对所有人都开放，没有任何预先的限制”（Foucault, *Archaeology* 224-225）。福柯针对话语的使用权提出了话语对主体控制的主要原则，如“仪规”原则、“话语资格”原则、“信条”原则、“话语的社会占有”原则。而在《使女的故事》中，我们也可以看到这些话语原则的运作。

小说中“仪规”原则的应用是原教旨主义分子掌握话语权力的一个非常重要的形式。根据福柯的理论，所谓“仪规”原则，就是指仪规对说话主体的限定和对其角色的约定，它是用来控制话语和确定话语的使用条件的。在阿特伍德的小说中，对使女话语权的限制

实际上就是统治者对话语权的定义和操控。通过获得话语的合法性和有效性,原教旨主义统治者获得了其政治权力和意识形态的主导地位。小说中神权极端分子对言语的控制尤其表现在对《圣经》解释权之上。为了使女保持缄默,司令官全家定期举行诵经仪式,且《圣经》只能由司令官读给使女们听,使女们“自己阅读是不允许的”。《圣经》平时是锁起来的,“为的是防止佣人偷窃”。这象征着统治者对话语权的严密操控。小说中所描述的基列社会似乎回到了中世纪的黑暗,只有教士才有权解释《圣经》。对《圣经》解释权的霸占赋予了司令官所代表的统治阶层特殊的话语权,这同时也是福柯的话语排除原则的最为直接的体现。女主人公奥芙弗雷德对诵经场面的描述恰如其分地说明了话语的权力:

司令官迟疑了一下,低下头扫视着翻开的《圣经》。他不慌不忙,似乎没有意识到我们的存在。他就像一个坐在餐馆窗户后面玩弄牛排的食客,装作没有看到就在几步之遥的黑暗中,几双饥饿的眼睛正在牢牢盯着他看。我们身子微微前倾,就像铁屑被吸附在磁铁上一般。他拥有我们没有的东西,他拥有语言(the word)。我们曾经何等肆意挥霍了语言。(88)

原教旨主义分子对话语使用权的控制也体现在对“信条原则”的应用。根据福柯的理论,“信条原则”包括宗教的、政治的和哲学的话语形式,它是对话语主体进行控制的方式之一。“信条原则”不仅要求话语服务于主体,而且要求主体服从话语本身。也就是说,在信条原则下,主体和话语相互影响。如果主体的陈述不被话语体系所接纳就会遭到排斥,而如果主体被置于话语范围之内,那么主体就必须遵循话语规则,把这种话语作为“忠于某一阶级、某一社会阶层、某一民族、某一利益……的标志、表现和手段”(王治河 175)。

在《使女的故事》中,话语的“信条原则”体现在原教旨主义分子对人们的话语形式进行了严格的限定。比如,基列政权严令禁止长老教会的唱诗,奥芙弗雷德也意识到,“这种歌在公开场合已无人哼唱,特别是含有自由这种字眼的曲子”(54)。显然,唱诗、歌曲也属于话语形式,在统治者看来,一切话语形式必须符合“信条原则”,也就是说,主体必须完全服从于话语秩序,否则使女们就会被逐出基列的话语社团,受到惩罚。正如奥芙弗雷德所说:“这种歌被认为太危险。它们属于异教派别”。原教旨主义分子对话语仪式的控制可谓无孔不入,就连奥芙弗雷德“从母亲的一个旧卡式盒带上听来的”非宗教歌曲也成为禁歌,因为这些不符合话语秩序所允许的纬度(54)。基列的话语秩序可谓变本加厉,使女们每日的问候语都被严格限定,必须遵照当权者所规定的“例行问候语”打招呼。对于宗教仪式,原教旨主义分子同样进行了严格的规定,要求使女们遵循既定的话语程序,以此来加强话语仪式的可控性。主人公这样描写珍妮的忏悔会:

大家来说说,这是谁的错?海伦娜嬷嬷问,举起一根胖胖的手指。

她的错,她的错,她的错。我们异口同声地反复高喊。

是谁瘾头他们的?海伦娜嬷嬷满意地微笑着。

是她,是她,是她。

上帝为什么会允许这种事发生?

为了教训她,为了教训她,为了教训她。(72)

通过对话语“信条原则”的执行，特定的宗教话语实际上控制了主体，这样“信条原则”就把话语个体“同某些类型的阐述紧拴在一起，因此也就禁止个体运用其它类型的阐述”，同时“信条原则”又用某些类型的阐述“将许多个体互相拴在一起，并以他们被拴在一起这个事实再把他们同其他的人们区分开来”（王治河 175）。利用这种“信条原则”的约束力，基列共和国的宗教话语和主体紧紧地被绑定在一起，使主体成为仪式性话语的俘虏，而作为话语俘虏的使女们则不得不使用既定的话语模式进行严格限定下的交流。更可怕的是，这种“信条原则”将每一次的言语交流都变成了对信条的巩固和对仪式的执行。奥芙弗雷德观察到，在祈祷会上，“有些人念着念着，会陶醉其中，不能自拔，忘情于对自己的羞辱之中。一些人居然会呻吟哭泣起来”（194）。

基列共和国的话语仪式来自于话语秩序，这种秩序不仅仅体现在宗教话语形式上，还体现在口号的使用上。毋庸赘言，这种口号的显著特征就是话语的正式性。费尔克劳对话语和权力的关系进行了深入考察，他把权力分为了两种，即话语中的权力和话语后的权力（Fairclough, *Critical* 43）。话语中的权力之所以能够得以执行是因为话语参与者经受了“不平等遭遇”（Fairclough, *Critical* 44）。在《使女的故事》中，妇女祈祷集会是由司令官来主持的，他时刻以话语控制者的形象主持仪式，引导和限制使女们的回答，在大多数情况下只是搞一言堂。他告诫使女们“女人要沉静学道，一味地顺从”（254），并反复强调：“我不许女人讲道，也不许她管男人，只要沉静即可”（221）。显然，用费尔克劳的话来看，司令官的话语属于“指令性语言行为”，这种行为指令就是大量运用否定性陈述和口号。如果说面对面的诘问型话语更直接地显现了话语权力，而话语后的权力则间接体现了社会权力的不平衡分布。费尔克劳指出，话语后的权力一个非常重要的表现就是“标准化”，也就是对“标准语言”的控制（Fairclough, *Language* 63）。宗教仪式话语和口号均属于标准语言形式。值得指出的是，诸如口号、仪式话语这样的言语形式或行为的目的并不在于交流，而在于用言语对主体进行规范化管理。

毋庸置疑，话语运作的一个至关重要的领域就是意识形态领域，如文学、宗教、艺术等。在《使女的故事》中，基列共和国统治下的社会广泛地使用了意识形态国家机器。所谓国家意识形态机器，是福柯的老师阿尔都塞提出的一个重要概念，它指的是除暴力国家机器如监狱、军队等之外的非暴力国家机器，如传媒工具、文化艺术等，它们以意识形态方式发挥作用。在小说中，意识形态国家机器无时无刻不在发挥着作用。原教旨主义者为了加强自己的统治建立了一整套意识形态机制，用以对个体进行体制化规训和合法化改造。比如，小说中教育感化中心、电影院、电视、图书馆等公共设施一应俱全，它们都发挥着重要的教育功能。这种意识形态手段与军事暴力形成了鲜明反差，采取一种看似温和的、对大众进行劝说的方式实施管制，但其背后却隐藏着着意识形态的劝说，不失为一种有效的社会调控工具。在阿尔都塞看来，意识形态国家机器包括宗教、政治、家庭、法律、教育、工会组织，也包括传媒如出版、广播、电视等，甚至还包括各种文化形态如文学、艺术、体育比赛等。意大利哲学家葛兰西则用“公民社会”（civil society）这个词进行了概括（Gramsci, “Hegemony” 215）。他通过这个概念描述和定义了上层建筑，尤其是不属于压制型国家机器的那一部分上层建筑。正如英国著名的媒体和文化研究学者琼斯所总结的，在葛兰西体系中，“构成他所谓的‘公民社会’的元素范围甚广，它们都是上层建筑，……不仅涵盖了政治组织，还包括教堂、教育机构，球队、媒体和家庭”（Jones 32）。用葛兰西自己的话来说，“公民社会”就是“我们所称的‘私密’领域的机构的集合”（Gramsci,

Selections 12)。这样看来,在《使女的故事》中,意识形态国家机器的运作已经无孔不入,渗透到了每个人的日常生活和私密领域,影响到了他们的形态、品味和价值观,因此,“公民社会”中的这种劝导式的统治有效维持了社会运作。此外,小说中花园也是一种虽看似很不起眼却非常重要的意识形态劝导机制。使女们经常看到司令官的夫人在花园中劳作,似乎从事着一项神圣的事业。叙事者这样描写:

花园是司令官富人的领地。透过防弹玻璃窗,我常常看见她在花园中,双膝跪在垫子上,头戴宽大的花园草帽,脸上垂着一层浅蓝色面纱。她身旁放着一只篮子,里面是一把大剪刀和几条系花用的绳子。通常,挖土的工作是由一位分配给司令官的卫兵完成的,司令官夫人则站在一旁用棍子指手画脚。许多司令官夫人都有这样的花园,在这里他们可以尽情发号施令,精心呵护花草。(12)

事实上,通过花园这种介于日常消遣和类职业行为,基列神权社会成功地实现了对司令官夫人这一特殊阶层的政治劝说,并取得了她们对神权统治的认同(*consent*)。一方面,通过园艺这个看似自然休闲的活动将这些司令官夫人们限定到了家庭后院的位置上,并由此定义了她们的社会从属角色,另一方面,则通过劳动和社会分工赋予她们一定的权威,将这一阶层人群限定在神权等级社会的权力体系之中。正如葛兰西的文化霸权理论所揭示的,统治阶层维护统治的手段主要包括暴力威吓和文化上谋求认同,很多时候“并不只是简单地从上而下地施加,而是通过从属人群对文化统治的自发认同而实现的,因为这使得他们相信,一切都是‘常识性的’,是符合他们的利益的”(Gramsci, “Hegemony” 216)。

福柯也对意识形态的话语运作方式进行过相关的论述。他指出,“权力只有在隐藏了实质性的一部分之后才显得能够容忍”(Foucault, *History* 86)。的确,在《使女的故事》中,那些看似和政治与意识形态毫无关系的“中性”机构或机制,如电影院、花园,甚至厨房事实上都隐藏了意识形态的劝说机制。尽管权力是最为直接的表现方式,但正因为暴力的直白,它对人们的压制往往是表面的,只有权力“遮盖住自身的实质部分才能为人们所容忍,它的成功与隐藏自己机制的能力成正比”(Foucault, *History* 86)。因此,贯穿于作为不可见政治中的技术程序和组织才能渗透我们的生活,掩饰隐藏于其后的权力支配和统治动机。小说中,使女们观看的电影就是赤裸裸的权力的包装:“在这条标语后面,还有其他标语,通过摄像机我们看的一清二楚:选择自由。每个新生命都有价值”(120)。在此电影通过娱乐的方式隐藏了它权力的锋芒,并用自由的名义号召使女的臣服。正如福柯所说,权力“给我们留下一丝自由的空间,……至少在我们的社会中,这是大众普遍能够接受的”(Foucault, *History* 86)。小说中丽迪亚嬷嬷告诉使女们:“自由有两种……,一种是随心所欲(*freedom-to*),另一种是无忧无虑(*freedom-from*)。在无政府时代是随心所欲。现在你们被赋予了无忧无虑的自由,不用担惊受怕了”(24)。

阿尔都塞在论述意识形态国家机器(*ISA*)的时候,着重强调了宗教 *ISA*、教育 *ISA*、法律 *ISA*、政治 *ISA*、工会 *ISA*、通信 *ISA*、文化 *ISA* 和家庭 *ISA* (Althusser 143)。值得一提的是,在阿尔都塞看来,家庭单位也是 *ISA* 的一个重要分支。在《使女的故事》中,基列神权统治阶层也同样苦心孤诣,用家庭来组织社会的等级机制。通过“亲情”劝说,使女们被束缚到了家庭、生育、家务、花园这些领域,顺从地扮演自己的角色,从而达到

了维护社会稳定，维持社会等级制度的目标。

教育 ISA 是阿尔都塞理论中另外一种重要的统治手段。在基列共和国，教育 ISA 和宗教 ISA 得以完美的结合，成为维持神权统治最得力的国家意识形态机器。原教旨主义者希冀通过宗教的权利实现信仰的统一，将标准化的行为与思想强加于人们。当权者不仅非常死板地执行基督教教义，将社会分为等级鲜明的阶层，而且利用对《圣经》词句的片面理解将人们的日常生活上升到信仰的高度，对他们进行思想规劝和指导，这直接对个人的身体、家庭生活和市民社会以及社会伦理和道德产生了影响。

在小说中，原教旨主义者对宗教的最大应用就是将其与教育相结合，以此来向人们灌输愚昧思想。小说中象征知识和希望的大学校园被关闭，并被改造为思想感化中心（23），在这里禁止读书写字，每天只能听广播里的圣经吟诵。为了进一步愚化人民，基列共和国借用宗教信条将日常生活高度制度化和仪式化，以此来维系等级社会结构的运行。例如，为了确保人口的繁衍，当权者设立了每周一次的“授精仪式”（180），无论司令官还是使女双方都不允许有任何的爱的表示，只能被动地完成仪式中所规定的程序。对于一些违反严苛教规的男性们，当权者还定期举行男女分开的“挽救仪式”。仪式的场所非常具有讽刺性地设在“昔日图书馆前面的大草坪”（272）。而在女士的挽救仪式上，被挽救的女人被示众，她们“如同准备接受奖励的毕业班学生”一般（273），在嬷嬷的宣判声中接受处罚。不过，女主人公却对仪式主持人的说辞所代表的意识形态保持着警觉，她知道这些都是“千篇一律的老生常谈，千篇一律的口号，千篇一律的陈词滥调：诸如未来的火炬，人类的摇篮，摆在我们面前的任务，等等等等，不一而足”（274）。通过各种各样的仪式，基列统治阶层借助宗教意识形态向人们灌输其伦理道德，从而在思想上实现奴化，调和矛盾。例如，“妇女祈祷集会”的主要作用就是将使女们被聚集到一起，观看某个修女的皈依过程，其最终目的使“放弃独身生活，为大众利益献身”（220），或者进行大型的集体婚礼。通过这种对集体利益的仪式性道德颂扬，在宗教名义下的集体主义世界观就得以确立，从而使得基列社会的上层建筑能够更好地为国家机器服务。

原教旨主义者借用《圣经》采取反复灌输和精神抚慰的方式使宗教成为自己手中维持社会等级结构的驯化工具，令其发挥意识形态的劝说威力。法国社会和文学评论家罗兰·巴特在阐述意识形态的时候指出，意识形态只不过是“虚构，是传奇——当然是古典传奇，充满着情节，关子，善恶之人”。在巴特看来，虚构，亦即故事或叙事，都是“受某类社会专用语、社会言语方式的支撑……且找到一个司铎阶层（僧侣，知识分子，艺术家）取普泛地言说它，传播它”（38）。在小说中，原教旨主义统治者将一些耳熟能详的《圣经》故事如上帝和亚当、上帝和诺亚还有使女们早在红色感化中心便知道的“旧得发霉、老掉牙的拉结和利亚的故事”进行通俗化和大众化处理，反复重申和强调，用朗读故事的形式“取悦”和安慰底层阶级，故而奥芙弗雷德发现，司令官朗读的圣经故事都是“一如既往的故事，千篇一律的故事”，其目的只不过是为了从精神上消磨抗争的情绪。

需要指出的是，原教旨主义统治者对《圣经》的宣讲并非原封不动地照搬，而是对其进行了修改，将基督教基本教义与神权统治的意识形态价值相结合进行宣传，使其符合集团自身的利益。比如，使女们在午餐的时候必须念八福词：“虚心的人有福了，因为天国是他们的。怜恤的人有福。温顺的人有福了。沉静的人有福了。”奥芙弗雷德意识到，“后面这两句是他们编出来的，我知道《圣经》里没有这句话，另外，他们也把有些东西故意略去不念，但无从核对”（89）。由此可见，原教旨主义者并非完完全全地照搬圣经的教

义进行统治,而是采取符合自己利益和立场的方式,利用国家意识形态工具混淆视听。这种宏观而又抽象的教导模式在司令官的诵经中得以体现。他反复重申女人要“一贯地顺从”,因为“先造的是亚当,后造的是夏娃”(221)。由于宗教的政治意图的隐蔽性,人们往往会忽视宗教说辞的政治包装,进而服从宗教的劝导。正因为有了这个关于起源的经典,女人的从属地位就从神学意义上得到了确立。而在诵经仪式上,司令官也显得“举止温和,……给人一种不会伤人的错觉”(86),显然,意识形态机器的温和劝说的体现了“不可见政治”权力的运作。也就是说,以司令官为具体化身的意识形态机器对使女实行了更为细致入微的管理,司令官的圣经诵读甚至伪装成一种娱乐形式,“众人的脑袋齐齐转向他,期待着睡前故事的开始”。此刻司令官“俨然是一位古代童话故事里的补鞋匠”,而实质上这只是司令官“仁慈善良的伪装”(87),因为“他并没有表现出任何柔软的迹象”(88)。通过这种方式,在宗教意识形态的影响下,主体被作为可以任意摆布的财产进行分类管理。正如奥芙弗雷德所看到的,司令官“环顾我们的眼光仿佛在清点货物……比如维多利亚时代的手摇风琴,一时不知该如何处置我们”(86)。

除了宗教,基列政权惯用的劝导性意识形态还包括对大众媒体的控制,也就是阿尔都塞所说的“通信ISA”(Althusser 143)。他指出,“通信机器借助报刊、广播和电视每日把大剂量的爱国主义、沙文主义、自由主义、道德主义等思想灌输到‘公民’的脑子里”以达到其目的(Althusser 154)。英国文化研究学者霍尔也指出,媒体是加强社会秩序的工具,是对“社会、政治和法律纪律的执行”,它具有特殊的权威和权力。媒体并不简单地反映或表现现实,而是对现有的被合法化或认可的事物结构的定义进行复制(Hall 63)。在小说中,原教旨主义者深谙媒体审查的重要性,对一切形式的新闻来源进行严密监视和过滤,希冀通过非暴力的形式钳制和奴化人们的思想,因此掌握媒体就是掌握权力的象征。例如,当女主人公在和司令官偷偷约会的时候,司令官为了炫耀他的特权,便打开他的短波收音机,拨到“自由美洲广播电台,炫耀似的在我面前放上一两分钟”(209)。

电影、电视和广播在宣扬原教旨主义宗教观和世界观方面起到了至关重要的作用。正如阿特伍德所说,媒体的权力就在于它拥有“用某种特定的方式表现事件”的权力(69)。在小说中,原教旨主义者将手中的媒体当作组织和安排社会结构体系的工具,利用镜头的堆砌向人们呈现出非连贯的虚构现实。例如,小说中电视画面包括“佚名俘虏的特写镜头”、“播音员的画外音”、城市的鸟瞰景象、贵格派教徒的脸部特写以及城市上空升腾的无数烟柱,等等。这些不断变换、相互孤立的电视画面,都是以某种特定的眼光和视角安排和呈现的,它们意在表现原教旨主义信仰的合理性和正确性。奥芙弗雷德甚至怀疑,画面中的俘虏“是个演员也不无可能”(82)。借用霍尔的话来说,基列共和国的电视向人们灌输了某种“片断式思想形式”,使得社会成员能够对自己的“实际知识”产生某种“一切自然”的认同感(Hall 73)。难怪使女们发现播音员“举止亲切,神态如老父般慈祥”,他有着“坦诚的双眼,眼睛周围布满智慧的皱纹,……用平和的微笑”向人们传达这样的信息:“他所说的一切都是为大家好”。虽然奥芙弗雷德质疑新闻的真实性,意识到这些新闻“完全可能是旧闻的剪辑,也可能纯属捏造”,但她最终也不免被这种媒体的假面具所欺骗,觉得“他告诉我们的正是我们梦寐以求的。他的话很能打动人心”(83)。

根据霍尔的理论,媒体通过技术对现实进行构建,电影、电视镜头的随意性恰好体现了社会秩序的多元化特征。随着镜头画面的逐渐呈现,现实以“自然”的方式展现在人们眼前,这样文化特权就被广泛分散到了社会的各个方面。从另外一个角度看,媒体对现实

的构建实际上就是对现实的扭曲和操纵。正如奥芙弗雷德所注意到的，电视里播放的“全是打胜仗的消息，从来没有打败仗的报道”。不仅如此，就连电影的放映也是有选择的。比如，基列政权封锁了加拿大蒙特利尔电视台卫星频道（82），不允许播放“介绍世界各国风情的纪录影片”（118），因为这些影片或媒体代表了基列当权者所不能控制的现实。在基列共和国，对影视的审查至关重要，它们的存在应当能符合让极权统治的权力显得“自然”和合理的原则。在霍尔看来，这种现象就是“现实效果”。观看者不仅会把现实理解成“事物被呈现的效果或结果”（Hall 74），而且会将现实的某种呈现方式当作熟视无睹的惯常现象。比如，使女们定期必须观看一场教育电影，电影内容是基列共和国成立前“七八十年代拍的老色情片”，其目的就是让使女们看到过去，了解“当时的女人在男人心目中的形象”，从而满足现状。在电影中，使女们能够观看到女人被奸杀、毒打、分尸、凌迟处死等镜头，这些电影有时会与“丽迪亚嬷嬷称之为坏女人的纪录片”一起放映。显然，电影中的残忍镜头事实上是对使女们的惩戒警告。正是通过这种对现实的构建，极权主义者将手中的权力“分散”，将暴力隐藏，却取得了很好的惩戒效果。正如丽迪亚嬷嬷所问，使女们“不妨考虑一下，两种生活，你们愿意选择哪种？”（118）

更可怕的是，暴力影片混淆了现实与虚构的边界，使得现实本身不可捉摸，令电影完全成为统治者操控现实的道具。正如女主人公所说：“莫伊拉后来说那影片不是真人实事，是模特儿扮演的，但这很难说”（119）。可见，媒体呈现事物方式的特征就是呈现过程的不可见性。新闻报道中所展现的现实社会仅仅成为描述性的陈述即“事件的实例”（Hall 74）。因而媒体中所隐藏的意识形态效果就是要消除自身的痕迹，使得媒体所传达的信息看似对现实的自然和自发的呈现。小说中奥芙弗雷德发觉自己“不由自主地被说服，好似被催眠了一般”（83）。对使女们来说，举行受精仪式的夜晚“惟一吸引人的地方”就是“有机会观看新闻”，而且这也“成了一条不言而喻的规矩”（82）。

综上所述，《使女的故事》中到处充满了权力的运作痕迹，身体、空间、家庭、社会，乃至生命，权力无处不在。在阿特伍德看来，权力作为社会生活中的现实力量，是一种活生生的“力”的关系网络，这种关系体现了社会各阶层和阶级之间的相互紧张而又斗争的关系，各种力量和各种因素之间此消彼长，不断地发生着变化。而在这种种权力关系的交织网络中，话语权力以一种不可见的运作形式渗透到了社会的各个角落，发挥着对主体进行规劝和驯服的作用。话语权的运作不仅体现在统治阶级约束话语形式、树立话语排斥和确立仪式原则以维持社会等级结构这几方面，而且还体现在对意识形态国家机器如宗教和教育的控制，特别是对日常生活中“公民社会”形式的重构和安排。这种话语权力渗透到了日常消遣、娱乐、新闻、媒体等各个角落，通过劝说的方式使主体接受生活的“自然”状况，自觉地服从于统治阶层的话语秩序。的确，在阿特伍德的小说中，话语权力无所不在，弥漫到整个社会结构和意识形态，从而将一切主体都置于权力政治构建的等级体系之中。进一步说，也正是政治权力关系和权力机制创造了主体。正如福柯所说：“人类已经死去”（Foucault, *Foucault Live* 67）。主体的消亡预示着，权力关系成为人的本质关系，“正是权力关系使我们成为我们所是，是权利关系将我们建构成主体和个人”（王治河 195）。从这个意义上看，《使女的故事》不仅仅是一部反乌托邦小说，更是一部不折不扣的权力政治学叙事。

注解【Note】

①本文相关引文均出 Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale* (Toronto: McClelland and Stewart, 1986), 以下标出页码, 不再一一说明。

引用作品【Works Cited】

- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Trans. Ben Brewster. London: New Left Books, 1971. 127-88.
- Atwood, Margaret. *The Edible Woman*. Toronto: McClelland and Stewart, 1987.
- . *The Handmaid's Tale*. Toronto: McClelland and Stewart, 1986.
- . *Robber Bride*. Toronto: Seal Books, 1993.
- . *Surfacing*. Toronto: McClelland and Stewart, 1994.
- 罗兰·巴特:《文之悦》,屠友祥译。上海:上海人民出版社,2002年。
- [Barthes, Roland. *Le Plaisir du Texte*. Trans. Tu Youxiang. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2002.]
- Edgar, Andrew, and Peter Sedgwick, eds. *Key Concepts in Cultural Theory*. London and New York: Routledge, 1999.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis*. London: Longman, 1995.
- . *Language and Power*. London: Longman, 1989.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- . *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Random House, 1978.
- . *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Ed. Sylvère Lotringer. Trans. Lysa Hochroth and John Johnson. New York: Semiotext(e), 1996.
- Froman, Lewis Acrelius Jr. *Language and Power*. New Jersey: Humanities Press, 1992.
- Gramsci, Antonio. "Hegemony, Intellectuals and the State." *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. Ed. John Storey. New York: Harvester Wheatsheaf, 1994. 215-21.
- . *Selections from the Prison Notebooks*. Trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence & Wishart, 1971.
- Hall, Stuart. "The Rediscovery of 'Ideology': The Return of the 'Repressed' in Media Studies." *Culture, Society and the Media*. Ed. Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran and Janet Woollacott. London: Methuen, 1983. 56-90.
- Jones, Steve. *Antonio Gramsci*. New York: Routledge, 2006.
- 王治河:《福柯》。长沙:湖南教育出版社,1999年。
- [Wang Zhihe. *Foucault*. Changsha: Hunan Education Press, 1999.]

责任编辑:刘兮颖