



与我们的未来

# 一九八四

**ON NINETEEN EIGHTY-FOUR** : Orwell and Our Future

[美] 阿博特·格里森 [美] 玛莎·努斯鲍姆 [美] 杰克·戈德史密斯 编

Edited by Abbott Gleason Martha C. Nussbaum Jack Goldsmith

董晓洁 侯玮萍 译

法律出版社 LAW PRESS·CHINA

---

一部伟大的经典，  
诞生半个世纪之后，  
在一群知识分子心底，  
激荡起的回声！

1999年，芝加哥大学法学院举办了一场别开生面的研讨会。为了纪念乔治·奥威尔的名作《一九八四》出版五十周年，来自法律及其他人文社科领域的十余位大师级学者共聚一堂，讨论这样一个话题：写于半个世纪前的《一九八四》有没有过时？它对当今世界有何意义？诸位学者发表了各自的看法，其中不乏针锋相对甚至特立独行的洞见。

本书即由与会学者提交的文章结集而成。学者们将观点付诸文字，告诉读者大众，当我们思考未来的时候，《一九八四》这部小说对我们有何教益。

---

ISBN 978-7-5118-4314-2



9 787511 843142 >

# 《一九八四》 与我们的未来

[美] 阿博特·格里森 [美] 玛莎·努斯鲍姆 [美] 杰克·戈德史密斯 编

Edited by Abbott Gleason Martha C. Nussbaum Jack Goldsmith

董晓洁 侯玮萍 译



ON **NINETEEN**  
**EIGHT** **JR**

Orwell and Our Future

## 图书在版编目(CIP)数据

《一九八四》与我们的未来 / (美) 格里森  
( Gleason, A. ), (美) 戈德史密斯( Goldsmith, J. ),  
(美) 努斯鲍姆( Nussbaum, M. C. ) 编; 董晓洁, 侯玮萍  
译. —北京: 法律出版社, 2013  
书名原文: ON NINETEEN EIGHT - FOUR: Orwell  
and Our Future

ISBN 978 - 7 - 5118 - 4314 - 2

I. ①一… II. ①格… ②戈… ③努… ④董… ⑤侯  
… III. ①长篇小说—小说评论—英国—现代 IV.  
①I561.074

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 283105 号

### 《一九八四》与我们的未来

[美] 阿博特·格里森  
[美] 杰克·戈德史密斯  
[美] 玛莎·努斯鲍姆 编  
董晓洁 侯玮萍 译

编辑统筹 大众出版社  
策划编辑 柯 恒  
责任编辑 柯 恒  
特约编辑 冯雅杉  
装帧设计 马 帅

© 法律出版社·中国

出版 法律出版社  
总发行 中国法律图书有限公司  
经销 新华书店  
印刷 北京嘉恒彩色印刷有限责任公司  
责任印制 沙 磊

开本 720 毫米×960 毫米 1/16  
印张 21.25  
字数 283 千  
版本 2013 年 2 月第 1 版  
印次 2013 年 2 月第 1 次印刷

法律出版社/北京市丰台区莲花池西里 7 号(100073)

电子邮件/info@lawpress.com.cn

网址/www.lawpress.com.cn

销售热线/010-63939792/9779

咨询电话/010-63939796

中国法律图书有限公司/北京市丰台区莲花池西里 7 号(100073)

全国各地中法图分、子公司电话:

第一法律书店/010-63939781/9782

重庆公司/023-65382816/2908

北京分公司/010-62534456

西安分公司/029-85388843

上海公司/021-62071010/1636

深圳公司/0755-83072995

书号: ISBN 978 - 7 - 5118 - 4314 - 2

定价: 45.00 元

(如有缺页或倒装, 中国法律图书有限公司负责退换)

## 献 辞

当研讨会组织者决定将此书献给鲍勃时，作为与之结婚三十七年的妻子，我感到非常高兴。如果鲍勃泉下有知，也一定会欣慰，因为他在人权领域的工作获得了同事的认可，毕竟鲍勃生前就非常尊敬和推崇这些推动社会发展的同仁。激情指引着鲍勃的一言一行、一思一念；凡是和他有过私交的人都知道，鲍勃从不畏惧在适当的时机表达自己的观点。他把自己广泛的学术兴趣服务于社会，同时还保持着谦逊和自我克制的品格，这在颇具影响力的成功人士之中是非常少见的。

从二十世纪六十年代初的大学时代起，鲍勃就敢于对权力滥用说不。他在大学时曾撰写过一篇论文，矛头直指国会众院的非美活动调查委员会，校方甚至拒绝将其发表。鲍勃的如此行为并非毫无原因，他曾经眼睁睁地看着父母的诸多朋友遭到起诉与定罪，只因为他们在政治上的自由立场或者社会主义倾向。很多人被迫走下讲台，有些甚至结束了自己的生命。从那以后，鲍勃就开始从很多方面向权力滥用开炮，但触发点都在于人类对同胞的非人道行为。

在阿根廷与人类学家克莱德·斯诺共事的那段时间里，鲍勃意识到法医病理学有助于记录践踏人权的种种暴行。他们不久前通过研究尸骸，辨认出两百多名空难遇害者的身份，并意识到这种方法能帮助鉴定死于阿根廷军政党派之争的受害者。这是鲍勃人生中的转折点。他不仅检验那些“失踪人员”的尸骸，而且探究他们的死因。他与死于当局之手的受害者家属促膝长谈，尤其是遇害学生的家属，这更加坚定了他搜集证据

以将施暴者送上法庭的决心。当几位军队领袖纷纷被以战争罪起诉时，鲍勃的工作也获得了认可。

在辗转各国的作品中，鲍勃常常受到人身威胁。当然，他尽力保全自己，完成了三十六次工作任务。他与诸多国际组织密切协作，并受益于它们的建议和协助，尤其是人权医生组织（PHR）、大赦国际和美国科学促进协会（AAAS）。鲍勃认为，他所从事的许多志愿工作很可能让当事国本国的社会活动家身陷囹圄，甚至招来杀身之祸。鲍勃经历过一场牢狱之灾。在肯尼亚调查一个政治犯的死因时（当局声称此人是在警察看守下自杀身亡的），他突然被人从法庭上赶下来，随即被投进了监狱。幸运的是，此事被 BBC 一位记者获知，并且立即报告给美国大使馆。这件事让我们非常担心，人权医生组织负责此事的苏珊娜·瑟肯也是如此。当美国大使馆向当局施压后，鲍勃终于获释，我们才长舒了一口气。

军事机构或者警察勾结犯下的暴行是鲍勃工作的重心。他小心翼翼地记录受害者的伤口类型，以尽可能精确地记载所使用的工具、伤口的形成过程以及时间。他偶尔调查一些个案（当事人通常是政治犯和社会活动家），足迹遍布捷克、萨尔瓦多、危地马拉、以色列、肯尼亚、韩国等地区，但他的主要研究对象还是大规模暴力活动（波斯尼亚、萨瓦尔多、危地马拉、卢旺达和土耳其）。和他共同调查这些大规模暴行的同事很多，我只能列出部分人的名字：文斯·伊科皮诺、比尔·海格兰德、艾瑞克·斯托弗；还有一些当地的社会活动家，在此我不便说出他们的名字。鲍勃被任命为《伊斯坦布尔宣言》编辑委员会委员和起草者，这是一部关于酷刑和非人道刑罚的手册，已经提交给了联合国，他为此深感欣慰。

身为人父，最让鲍勃无法释怀的一次事件，是发生在萨尔瓦多一个小村落莫佐特的大屠杀，其中有六十多个死难者都不满六岁。凶手认定这些孩子日后可能成为“游击队员”，便将他们近距离射杀。为了防止被人发现，尸体被藏在像小山一样的泥土堆里。掌权者对当地族群的污辱和压制让鲍勃忍无可忍，终其一生，他都在跟这些掌权者作斗争。

美国也存在由警察实施的暴力活动。鲍勃可以从以往的工作经历中

举一反三，比如芝加哥警察局长伯格一案。囚犯们专门指出自己在伯格的辖区内遭受了某种酷刑。虽然公民对抗市警察局的案子显然是有政治风险的，但鲍勃还是前往调查，并且得出了结论：只有经历过那种电击的人才会留下那样的伤疤，才能如此详细而准确地描述当时的感受。在法医学证实了这些申诉后，后续案件得到了调查，伯格下辖区域的类似酷刑案件也得以证实。尽管一位法官明显试图否定鲍勃的专业知识，声称没有什么学科包含与折磨相关的专门知识，但随着证据公之于众，伯格还是辞职了。

鲍勃认为，死刑是权力滥用的另一种表现形式。他在很多死刑案件中作证，描述了行刑过程中个体可能经受的痛苦。尤为糟糕的是，至少有两次，行刑工具出现了故障，或者由于操作失误而着了火。

鲍勃在虐童领域的工作对许多家庭产生了巨大影响，而对医学生和住院医师，以及警方和其他病理学家的教育意义尤甚。他在主流教科书上撰写了很多文章，在当地以及全国巡回演讲，以便引起人们对虐童问题的关注。他和美国儿科学会下属的儿童虐待和忽视委员会的工作人员共同撰写指南，指导对性侵犯、婴幼儿意外死亡、婴儿摇晃症候群的认定。他为被看护者虐待或杀害的儿童作证，希望负责起诉这些罪行的相关人员（律师、法官、社会工作者）明白问题的严重性，让受害儿童获得正义的对待。从法庭上回来，鲍勃经常是怒气冲冲，因为有裁决权的那些成人宁可相信家长自治的神圣性，也不愿相信明摆着的相关证据。

鲍勃和杰奎琳·巴巴、拉希姆·卡里地携手创建了芝加哥大学人权中心，完成了自己的一个夙愿——能够影响更多的学生投身人权事业。人权项目吸引了各种各样的学生，他们拥有不同的经历、各异的天赋和同样的奉献精神，这让鲍勃非常欣慰。目前，人权中心的负责人是苏珊·戈什。

从个人的角度讲，我们全家——就像世界上很多家庭那样——对鲍勃充满了尊敬和爱意。在个人参与的所有事情中，鲍勃都是如此突出。他不知道拖延为何物，从不浪费时间。此外，幽默感始终伴随着他，即使

在最坏的情况下也不例外，他总是能让自己和同仁的士气高涨起来。他对古典音乐了如指掌，多年来乐于沉浸其中——尤其是和谋杀相关的歌剧，比如《铁面人》、《彼得·格利姆斯》。我们的艺术品位比较相似，都喜欢描绘人类境况的作品，比如德国表现主义派和当代墨西哥大师（包括利维拉和西凯洛斯）的手笔。在担任“最后的话”社团（此社团致力于用法医学的视角研究艺术与历史）主席期间，鲍勃将文学、历史、艺术融入到美国法医学协会的各项工作中。

鲍勃的离去让我非常痛心，我们的儿子乔什、丹和奔吉，还有很多亲友也都如此。不过，因为还有深受鲍勃影响的学生在，还有活跃于世界各地的同仁在，鲍勃为之奋斗一生的人权事业后继有人，想到这里，我还是感到了一丝欣慰。

医学博士巴巴拉·S·基尔施纳尔  
于伊利诺伊州芝加哥市



## 致 谢

1999年,为了纪念奥威尔小说发表五十周年,芝加哥大学法学院举办了一场研讨会,这本论文集也就应运而生了。研讨会是由法学院校友、律师马文·J·罗森布拉姆发起的。他对奥威尔研究情有独钟,曾从索尼娅·奥威尔手中拿到了小说的影视改编权。随后,罗森布拉姆律师成为了影片《一九八四》的监制。该片由迈克尔·莱弗德担任导演,约翰·赫特扮演温斯顿,理查德·伯顿扮演奥勃良。罗森布拉姆还找到努斯鲍姆和戈德史密斯,建议在母校举办一场研讨会,庆祝小说发表五十周年,并探讨它对当下美国的意义。我们感谢马文对奥威尔研究的付出,以及他独到的观点和不倦的热情;还要感谢法学院院长道格拉斯·比尔德,他让我们负责与马文的接洽事宜,统筹策划研讨会的各项程序。下一任院长丹尼尔·费希尔非常慷慨地支持了此项活动,我们衷心地感谢他在行政和资金方面提供的援助,还要感谢对外联系部主任希尔维亚·奈尔对此次活动的鼎力相助。哲学系的博士生查德·弗兰德斯作为研讨会助手,在通讯联络和具体组织方面做了不少工作。负责社会运营的露茜恩·古德曼,她的高效率和高品位众所周知。

在接下来的编辑过程中,我们非常幸运能和查德一同工作。他负责修改文章,并与作者联系。在项目的最后阶段,查德的工作由马克·约翰逊接手。在处理繁琐细节的过程中,马克一直保持着高昂、优雅、高效的工作风格。与此同时,艾伯特·格里森也同意加入编辑组。努斯鲍姆和戈德史密斯非常赞赏格里森的勤勉工作,包括他对最后修订稿的仔细检

查,以及在撰写引言时提供的帮助。最后,还要感谢普林斯顿大学出版社的伊恩·马尔科姆,自始至终,他都给我们提出了宝贵的意见,并鼓励我们继续努力。还有两位来自普林斯顿大学出版社的匿名评审人,感谢他们宝贵的修改意见。

有一位作者为此次研讨会的召开贡献了很多力量,不幸的是,我们没能收入他的文章。他就是芝加哥大学医学院教授罗伯特·基尔施纳尔,享誉全球的酷刑法医病理学专家,人权医生组织的领导者,芝加哥大学人权项目的奠基者之一。在与癌症斗争了多年之后,基尔施纳尔于2002年逝世。早些时候,他就告诉我们,自己可能无法完成论文。在此谨将本书献给鲍勃,以表彰他多年来的工作和整个人生。他的逝世,无论是对整个社会,还是社会的正义事业来说,都是巨大的损失。非常感谢鲍勃的夫人巴巴拉为本书作序。

本书中的引文均来自同一版本的《一九八四》,括号中的数字是引文在该版本图书中的页码。

# 目 录

献辞		1
致谢		1
引言		
阿博特·格里森 玛莎·努斯鲍姆		1
<b>Part I</b>	<b>政治与文学畅想</b>	13
	为诗歌辩护(裘莉亚的论文)	
	伊莱恩·斯卡丽	15
	双重言论与一个人的少数	
	霍米·K·巴巴	33
	人与兽:奥威尔的兽性观	
	玛格丽特·德拉布尔	43
	文学作品能起到社会科学的功效吗?	
	理查德·A·爱泼斯坦	55
<b>Part II</b>	<b>真相、客观性和宣传</b>	77
	冷战时期的清教和强国政治:奥威尔与历史客观性	
	阿博特·格里森	79
	罗蒂和奥威尔的真相观	
	詹姆斯·科南特	93
	从英社、新话到美资、美国正义论与商话	
	爱德华·S·赫尔曼	120

<b>Part III</b>	<b>政治压迫</b>	133
	论《一九八四》中的思想控制:当想象变为现实	
	菲利普·G·津巴多	135
	你相信谁? 你又指望什么?	
	戴瑞斯·瑞嘉利	164
<b>Part IV</b>	<b>技术和隐私</b>	191
	奥威尔与赫胥黎:经济学、技术、隐私与讽刺文学	
	理查德·A·波斯纳	193
	论互联网及《一九八四》的良性侵犯	
	劳伦斯·莱西格	222
	带有“自身阻断性”的预言	
	大卫·布林	234
<b>Part V</b>	<b>性与政治</b>	247
	性自由与政治自由	
	凯斯·R·桑斯坦	249
	性、法、权与社会	
	罗宾·韦斯特	260
	《一九八四》、天主教与人类性行为的意义	
	约翰·霍尔丹	282
<b>结 语</b>	<b>同情心的泯灭:奥威尔和美国的政治生活</b>	
	玛莎·努斯鲍姆	301
<b>作者简介</b>		323

## 引 言

阿博特·格里森 玛莎·努斯鲍姆

当人们觉得乔治·奥威尔即将告别历史舞台时,他却仍然是当代政治生活的焦点。在大众心目中,奥威尔是个批判苏联的小说家,擅长渲染冷战时期的价值观。《一九八四》出版于1949年,恰逢冷战的开端,因此,这部小说被认为是揭露斯大林式恐怖的代表作。它是无数美国高中生的必读书目,因为它出色地描写了孤立的个人如何与无所不在、无所不管的国家作斗争。这个国家系统地、无情地践踏真理,篡改历史,扭曲人际关系;最可恶的是,国家完全否定了个人的意志。小说的结尾令人不寒而栗,温斯顿·史密斯最终还是爱上了老大哥,从此便再也没有自我意识了。这个富含道德意味的故事,预示了人类的灰暗前景,所有人可能都无法避免这个结局,即人性的死亡。

苏联已经分崩离析,奥威尔的影响力仍然存在。事实上,就在小说所描绘的政治环境消失时,当代社会无处不在的科技手段,又从一个新的角度诠释了奥威尔的小说。这本书中的论文,来自1999年的一场研讨会。为了纪念小说出版五十周年,与会者探讨了《一九八四》何以能够超越具体时代的局限,以及留给了后人何种启示。《一九八四》一直处于流行文化的中心,我们试图超越冷战思维,探讨是哪些主题使得这部小说牢牢嵌入了美国人的潜意识中。在时代已然巨变的情况下,我们的思想还在受

到《一九八四》的影响吗？1949年，这部小说同时在美国和英国出版发行。它的英文版不断重印，还被翻译成多国文字，几乎囊括了欧亚大陆的所有语言，是历史上流传最为广泛的小说之一。

这本文集，以及这次研讨会，不是为了发表对奥威尔的评价。事实上，我们特意没有邀请奥威尔研究的专家学者，也不想寻求什么标准的文学解读。我们邀来了法律以及人文社科不同领域的学者，请他们表达自己对于这部小说的看法，并告诉读者大众，当我们思考未来的时候，这部小说对我们会有何教益。我们寻求针锋相对、特立独行的观点。这些学者之中，有些人就认为奥威尔的小说根本没有告诉我们任何东西，或者他在某些方面大错特错。尽管如此，大多数作者还是认为《一九八四》在我们的文化中占有重要地位。即使小说中也许存在若干谬误之处，但它所激发的思考还是非常有价值的。

关于《一九八四》，有五个话题值得我们进一步探讨。首先，这部小说在我们文化中的地位所引发的一个宏观性的问题便是，虚构文学作品应该在政治上扮演什么角色？这是奥威尔终其一生都在考虑的问题。思考社会问题的人为何要创作小说？小说又能如何帮助我们理解社会事件？其次，这部小说围绕着真相及其与政治自由的关系展开，那么相信真相（科学的或者历史的）可得的信念和自由民主社会的可持续性之间有何关联？第三，小说最为人所知的一点是描写了技术手段维持的暴政，而今天我们生活的社会，监视和控制技术所提供的可能性，其程度远远超出了奥威尔的想象。那么，他的恐惧变为现实了吗？未来又将如何？技术本身有什么特质能够减轻奥威尔提出的担忧吗？第四，小说详细描写了酷刑和思想控制，和1949年相比，我们对这一主题的了解丰富了很多。如何用历史经验和心理学研究解释奥威尔噩梦般的深见，即人性可能被心理手段击溃？最后，就是小说中贯穿始终的一个主题——性。在奥威尔笔下，温斯顿和裘丽亚的恋情中，性爱激情和政治反抗紧密相连，性压迫和极权主义密切相关。这种关联有何依据？小说中的处理是否得当？小说在性爱管制和政治中的性爱隐喻方面，给了我们怎样的启发？

这些就是我们将要探讨的主题；毫无疑问，在评价奥威尔所做贡献的性质和价值时，我们将听到大相径庭的观点。

世界瞬息万变，犹胜以往。很快，我们就从后冷战时期的1999年，跨越到了后“9·11”时期，这又是一个崭新的时代。“9·11”事件之前，冷战的政治思维继续指导着美国的对外关系，即使在布什政府早期，依然如此（即俄国仍然是我们的敌人，自由受到极权主义的威胁）；而现在，世界格局陡变，我们的敌人不再是一个强大的国家，而是一群不知其藏身何处、面目如何的恐怖分子，他们没有可被轻易粉碎的指挥枢纽，也没有联络地图。我们已经知道，或者至少可以大略地描绘出冷战后的世界格局——一个阵营获胜了，然后输出自己的经济政治体系到战败的阵营。但是，我们实在无法想象这场“新型战争”之后的场景：恐怖分子会消失吗？他们会变得热爱美国吗？在这个不断变化的世界里，我们有必要再问一次，奥威尔的观点是否还和我们息息相关？

但是，尽管世界在不停的变化，我们依然能看到奥威尔的影子。比如，“美国的新型战争”（America's New War）这种词汇，不断地强调我们正处于战争状态中。当总统接受结肠镜检查时（2002年6月），尽管只是二十分钟的麻醉而已，他把权力移交给了副总统；可是，以往总统晚上睡觉以及白天打盹的时候，并没有移交权力。而且，以往有些总统还经历过更严重的医疗手术过程，他们也没有移交权力。为什么会要如此神经紧绷？因为，我们获知，我们正处于战争状态，这就有必要让整个世界都看到我们在有条不紊地移交权力。

简言之，紧急状态是冷战的遗物，面对众多分散而非少数单一的敌人，我们只好对紧急状态进行再包装。于是，我们再次看到了奥威尔的影子，在这个尊重宪法和公民自由的国度，一切曾被质疑的手段都在紧急状态的旗帜下被合法化了。在这个早已不复当年模样的世界里，奥威尔的思想仍然适用，并且引人深思。

奥威尔明白，在恐惧和紧急状态下，人们就开始寻求慰藉与团结。我们的政治生活其实并没有脱离冷战的阴影，比如，最近在公开的政治骚乱

中，出自美国“效忠誓词”的一个说法——“在上帝的庇护下”——被频繁引用。这种词汇来自冷战的白热化时期，以显示我们和“无神论的共产主义”之分野。但是，它们引起了严重的宪法问题。学生因此将对祖国的效忠与信仰上帝联系起来，尽管很多道德水准颇高的人都不信仰上帝。（有些是无神论者，有些相信不可知论，有些人持守其他非一神论的宗教信仰，比如佛教和道教。联邦最高法院早有判例在前，明言“宗教”不是单指对上帝的信仰。）一个被长久争论的宪法问题是，当孩子被告知可以“选择不信仰”，但绝大多数人还在不断引用这种词汇时，他们无疑承受着潜移默化的压迫与压力。所以，重新强调“在上帝的庇护下”这种词汇时，我们忽视了同样重要的少数群体的权利保护，冷战思维再次浮上水面。我们的对手不再是无神论的共产主义，而是不信仰上帝的恐怖主义。我们目前的状况，再一次验证了奥威尔关于政治心理之描述的正确性。

## 二

### 第一部分 政治与文学畅想

本书的第一部分探讨了一个非常普遍而宽泛的话题：政治与文学畅想的关系。在《为诗歌辩护》一文中，文学家兼政治思想家伊莱恩·斯卡丽(Elaine Scarry)通过对小说原有文字的拓展，令人惊叹地阐述了这个主题。她的论文模拟了裘莉娅和温斯顿之间的通信，论证了人类的思考能力既依赖于历史，又依赖于虚构的文学的观点。要具备认清“目前的情况是什么”的能力，就得实际地思考“目前的情况不是什么”；这些能力也是维系裘莉娅和温斯顿的纽带。在大洋国，真实和想象中的非真实相互颠倒，但这种不正常的状态必须扭转。裘莉娅认为，艺术佳作独立于这个世界，但又紧紧依存于世界的边缘。虚构的文学则兼具大量的事实描述和虚构的文学畅想。文学畅想能帮助我们更深刻地看穿这个世界，因为它能让我们集中注意力于某些方面，为我们揭示日常生活表象之下的东西，引导我们思考最深奥难懂的东西，而不必担心风险或者惩罚。



在《双重言论与一个人的少数》一文中,霍米·K·巴巴(Homi K. Bhabha)试图用奥威尔的例子来颠覆一种固有的观点,即道德高尚者不必是什么技术能人。和很多文学作品中的看法不同,霍米认为奥威尔没有那么直率,尤其是在“讲述暴虐的时候”,他是个具有独特技巧的能人。在巴巴看来,虽然奥威尔意在抨击极权,但他的语言本身却“充斥着对极权式暴力的想象”。奥威尔对伟大事业最偏执疯狂的时候,也就是他最具创造力和洞察力的时候。为了将温斯顿·史密斯塑造成捍卫真相的“一个人的少数派”,奥威尔必须另外塑造一个否定真相的角色。温斯顿总是渴望能和奥勃良交往,这是他为说出真相所进行的斗争的核心之一,毕竟说出真相只能通过对话来实现。

在《人与兽:奥威尔的兽性观》一文中,小说家兼评论家玛格利特·德拉布尔(Margaret Drabble)将注意力放到了奥威尔小说的一个悖论上:奥威尔坚信兽的人性与人的兽性。“野兽般的”似乎是奥威尔学会的第一个词;通过他的母亲,奥威尔将这个词与“农家庭院”里家禽之间的交配联系起来。一个相关的悖论是:奥威尔热爱动物,但又和所有“真正的英国人一样”,热衷于猎杀动物。德拉布尔的文章同时提到了《一九八四》和《动物庄园》,后者的核心情节就是“人变成兽”(以及兽变成人)。德拉布尔认为,只有在动物寓言里,奥威尔才能畅快淋漓地表达他所希望捍卫和保持的最本质的人性特质与道德准则;或许,只有在动物寓言里,他的笔触才能变得温柔一些。奥威尔同情男人、女人和野兽,但和人类相比,他似乎更容易对动物产生同情心。毕竟,对人类的同情必然包含着对他自身的怜悯,而奥威尔“对自己总是冷酷无情的”。

法学教授理查德·A·爱泼斯坦(Richard A. Epstein)曾用自由主义的视角探讨了诸多社会问题。在这一部分的最后一篇文章中,他质疑了奥威尔文学作品与社会学理论之间的关联性。爱泼斯坦坚持认为奥威尔的小说过多地依赖于奥威尔自身的经验,因此并不具有代表性。由此,爱泼斯坦得出结论:奥威尔的小说没能揭露太多他所鞭挞的国家机构的真实情况。他认为“文学可以让我们关注贫困问题,但是文学本身并不能反

映出贫困率的升降情况”。这类问题最好还是由经济学或者相关学科解决。他也承认,诠释某些特殊行为时,文学想象“比定量的社会科学更具优势”;在揭露扭曲人格和过度的集权主义方面,奥威尔表现得相当出色。不过,爱泼斯坦最终还是认为,在解释复杂的社会体系和提出改革建议方面,奥威尔和大多数小说作者都是无能为力的。

## 第二部分 真相、客观性和宣传

阿博特·格里森(Abbott Gleason)撰写了大量与二十世纪的苏联历史和冷战史有关的著作。在《冷战时期的清教和强国政治:奥威尔与历史客观性》一文中,格里森详细描绘了奥威尔在捍卫历史客观性方面做出的努力:从西班牙内战到冷战开始的十年内,他一直在探讨极权主义的问题。奥威尔对历史客观性的捍卫并非源自认识论的立场,而是为了反对极权主义,并涉及他多方面的研究:作为清教徒传统的个人主义、历史的相关性、文学的严肃性与公正性,以及对基于世界物质性的某些肤浅理论的批判。在《一九八四》的结尾,奥勃良让温斯顿完全屈服了。这一结局带有某种自传性色彩,暗示了奥威尔对自身命运的悲观,即极权主义的时代将毁掉他曾珍视的价值观。

在《罗蒂和奥威尔的真相观》一文中,哲学家詹姆斯·科南特(James Conant)将奥威尔的真相观和作为当今学术热点的对真相与客观性的抨击进行了对比。他以哲学家理查德·罗蒂(Richard Rorty)的观点为讨论重点,后者认为应该以团结为原则来代替自由政体中对真相的不懈挖掘,并试图借用奥威尔来佐证自己对真相的抨击。科南特在分析了罗蒂的论证后认为,《一九八四》表明罗蒂和奥威尔根本不在同一条战壕里,而是针锋相对。奥威尔认为,要捍卫自由,就必须将真相和单纯的团结区别开来。“极权主义最可怕的地方”不是它的残忍,而是对客观真相这一概念的否认。从小说中看,罗蒂所秉持的更像是奥勃良的立场。

爱德华·S·赫尔曼(Edward S. Herman)是一位经济学家兼媒体分析家,他用批判的眼光比较了奥威尔笔下的大洋国和美国当下政治生活

的某些侧面。在《从英社、新话到美资、美国正义论与商话》一文中,爱德华认为,尽管《一九八四》主要是对苏联威胁的戏剧化表达,但其中也包含着对美国的批评。和苏联那样的封闭国家相比,在美国这样的国家,媒体宣传是一种更为重要的社会控制手段。美国的精英允许争议的存在,但只是在有限的范围内。比如,美国实施的侵略“并不属于人们认真考虑的范畴内”。在美国的“商话”中,自由意味着“市场的自由”,而非政治上的自由。如同在“英社”中,个人变得“非人”一样,在战时美国的主流媒体上,某个国家或地区的人民可以只字不提;对他们的大规模屠杀无法和美国的伤亡相提并论,因为完全没有牺牲任何政治代价。如此看来,与英社相比,美资或许是一种更加有效的社会控制手段。

### 第三部分 政治压迫

第三部分探讨了政治控制与压迫,这是小说中最为著名、持久的话题。在暴力、恶行的同化力和催眠等诸多研究领域建树颇丰的心理学教授菲利普·G·津巴多(Philip G. Zimbardo)撰文阐释了酷刑是如何控制思维和心智。在审视了奥威尔笔下的人性和折磨手段之后,津巴多解释了人的思维是怎样受到控制的。接着,他进一步阐述了奥威尔小说中的思想控制手段如何在现实社会中“发扬光大”,这其中就包括美国中央情报局的“壮举”。津巴多还用大量笔墨描绘了吉姆·琼斯如何策划实施大规模自杀事件——1978年的圭亚那集体自杀事件夺去了912名美国公民的生命,而主谋者琼斯就是直接照搬了《一九八四》中的思想控制手段。

政治学家戴瑞斯·瑞嘉利(Darius Rejali)的学术研究方向是酷刑与现代化的关系。他认为《一九八四》中有两个与酷刑有关的主题:酷刑和背叛的关系,以及抵抗酷刑的各种模式。瑞嘉利区分了“严重的背叛”(对伟大的事业和重要人物的背叛)和“普通的背叛”(在日常生活中的琐事层面上的背叛)。大多数关于背叛的文章都是描写严重的背叛。《一九八四》也重点描述了温斯顿的重大背叛,尤其对裘丽亚的背叛。而瑞嘉利认为奥威尔意识到了酷刑与普通背叛之间的相互作用。他还比较了奥威

尔和吉尼·埃美瑞(Jean Amery)对背叛的描述,后者曾在奥斯维辛备受折磨。瑞嘉利认为正是因为要忍受酷刑,必须做到许多普通的背叛,使得前者成为了一件复杂而艰巨的事情。在文章的第二部分,作者列出了各种抵抗模式,并且得出了和《一九八四》相反的结论,即人类能够抵御现在和将来的一切酷刑手段,而且酷刑永远不可能重塑一个人。

#### 第四部分 技术和隐私

“奥威尔式”一词通常用来形容一个监视一切、毫无隐私可言的国家。技术和隐私就是这一章节的主题。当今社会,人们生活各方面受到的监视不断增多,全面监视不再仅仅是一种技术可能性。

法律经济学的奠基人理查德·波斯纳(Richard A. Posner)撰写过很多关于法律与文学的文章,他比较了《一九八四》和赫胥黎的《美丽新世界》中两位作者对隐私与技术关系的处理方式。波斯纳的文章涉及面很广,通过比较,得出了很多新颖的观点。他承认《一九八四》正确地认识到,人类渴望独处的天性与极权主义相悖,对思想和疑问的钳制不利于科学技术的进步。但是,除此以外,波斯纳认为《一九八四》和《美丽新世界》本身并没有探讨多少——或者他们根本没打算探讨——关于隐私的问题,以及技术进步到底意味着什么。因此,波斯纳将两部小说看成讽刺小说,而不是对未来的预言。在论文的结尾,波斯纳得出了和爱泼斯坦相似的结论,即应该用美学的视角看待文学,而不能指望从中挖掘出有政治学或者经济学价值的东西。

法学教授劳伦斯·莱西格(Lawrence Lessig)是互联网研究方面的专家,他将互联网对隐私的潜在威胁和奥威尔笔下的电幕作了比较。奥威尔厌恶技术,《一九八四》并没有告诉我们电幕是如何实际运行的。但是,莱斯格认为,对于极权主义来说,电幕并没有多大用处,原因有二。第一,电幕是非常透明的,因为人们知道自己在何时何地被监视。第二,电幕监视并非十全十美,它依赖于(或者看起来需要依赖于)完全无误的人工监察,但人总是会看错,或者忘记自己看到的東西。从这两个角度讲,莱斯

格认为,和互联网相比,电幕更能保护隐私(或者说对隐私的侵害更小)。因为互联网可以在我们无法预测并且不知情的情况下搜集信息。而且网络是一个完美的监控器——它能够储存所有的信息,而且永远不会忘掉。当然,作者并不认为网络的这些特性是不可规避的。恰恰相反,他反对奥威尔的技术本质主义,认为经过改造后的互联网框架将变得像电幕一样透明,而且能够遗忘某些数据。

大卫·布林(David Brin)的文章提出了另一个解决办法。他是一位多产的科幻小说家,而且他的一本非小说著作《透明社会:科技会迫使我们在自由与隐私之间进行选择吗?》广受好评。和莱西格不同,布林认为隐私将不可避免地受到侵犯;技术在发展,而且不会停下它的脚步,精英们(政府、公司、罪犯等)将利用这些技术来监视生活的方方面面。布林认为,在监视者与被监视者之间竖起一堵墙是徒劳无益的。保护隐私的最好方法就是把电幕反过来,让那些监视者受到每一个公民的监视。布林指出,当今社会,保护隐私的最佳途径就是把监视工具变成一种公共资源,以防止精英滥用监视权力。

## 第五部分 性与政治

《一九八四》讲述了一对恋人如何用性激情来反抗极权主义;它阐明了政治压迫和性压抑之间的一般性关系。本章节的三篇文章从不同的角度探讨了这个问题。法学家兼政治理论学家凯斯·R·桑斯坦(Cass R. Sunstein)在《政治自由与性自由》一文中用批判的眼光剖析了奥威尔对党控制性行为的描写,指出了其背后的一系列假设。奥威尔似乎认同党对于性能量的看法,即处于压抑之中的性能量能够转化成“对战争的狂热和对领袖的崇拜”。在奥威尔看来,极权主义的繁荣依赖于对性冲动的压制;贞节有助于党的正统地位的维护。因此,在小说中,在党划定的范围之外发生性行为,就是一种追求政治自由的表现。桑斯坦认为奥威尔建立这种联系时过于轻率,特别是奥威尔忽略了妇女在性解放运动中的主导作用。小说这方面的不足在作者对裘丽亚的人物塑造上表现得更为明

显——她只不过是一个青春期男性的幻想对象。极权主义与女性受到的压迫之间的关系非常值得探讨,但奥威尔对此只字未提。

在《性、法、权与社会》一文中,女性主义法学理论家罗宾·韦斯特(Robin West)从性的政治性这一角度对《一九八四》进行了评价。她认为,奥威尔把性仅仅看成权力的对立面,而且认为国家权力是我们面临的最可怕的威胁,这种想法非常幼稚。考虑到私人权力(比如经济权力、家庭中的权力)也能对自由产生威胁,从法学的角度来看,奥威尔只关注国家权力的观点过于单纯。当然,在一些自传性文章和文学作品中,奥威尔对社会控制的看法还是非常多角度的。他经常提到查尔斯·狄更斯,认为他们俩都在倡导一种“人性的”政治体制,在那样的体制中,拓展人类的同情心是政治生活的核心。韦斯特认为,从当代法律的视角来看,奥威尔这种充满人道主义的视角映射着对权力的批判。

哲学家约翰·霍尔丹(John Haldane)是罗马传统天主教派研究方面的著名保守伦理思想家,他将奥威尔小说中的性观念和罗马天主教的某些思想作了比较,发现两者还是有些联系的,尽管奥威尔曾经公开反对天主教。霍尔丹认为《一九八四》和天主教的关系非常复杂。虽然奥威尔曾经说过,天主教同极权一样,是对个人独立性的威胁,但小说本身并没有把宗教与大洋国的极权制度相连,而是将宗教与非主流文化相连——小说中表现为果尔德施坦因及其追随者们的信仰。所以,霍尔丹认为,同样地,小说对性的描述与天主教的观念有着一种奇特的相通性,而奥威尔本人对后者是心知肚明的。温斯顿与裘莉娅之间的激情很快演化为一种准夫妻的家庭关系,他们之间做爱的方式也发生了同样的改变——从虐恋转变为温柔的关切。此外,如果对天主教教义有足够深入的了解,我们就会明白它并不赞同苦行僧式的清教主义,而在于宣扬充满爱恋与激情的婚姻。尽管有党的干涉,温斯顿与裘莉娅显然正是在向这样的婚姻迈进。

## 结 论

我们的研讨会召开于1999年。如今,世界政治局势及美国对外关系

的发展已经大大增强了《一九八四》的时效性和丰富寓意。在一篇总结性的文章中,玛莎·C·努斯鲍姆(Martha C. Nussbaum)从“9·11”恐怖袭击后的视角出发,对《一九八四》中一个以前极少被人注意的主题——大洋国的政治体制与同情心的泯灭之间的关系——进行了深入思考。她审视了怜悯心,或者说(对悲剧的)同情心与自由主义的社会根基之间的联系,由此得出结论:自由主义有赖于公众走出自恋的心理状态(即幻想自己天下无敌、无所不能的心理状态)。她分析了温斯顿为什么无法保持对他人的同情,认为他陷入了自恋的怪圈,但这并不意味着所有人都是如此不堪一击。温斯顿有弱点,这使他无法成为人类精神的“最佳范例”。此外,当代美国社会生活中的一些现象为未来同情心的泯灭埋下了隐患,因此,我们所期待的未来——一个以自由为基础的开放社会——也就处于危险之中。





《一九八四》与我们的未来

---

**Part I**  
**政治与文学畅想**



## 为诗歌辩护(裘莉亚的论文)

伊莱恩·斯卡丽

编者按:这篇关于诗歌的论文是在大洋国的灰烬中发现的。作者名叫裘莉亚,生平不详。该论文之所以逃过一劫,是因为它被蚀刻在金属上,说白了,它被刻在一支小小口红管的金属壳上。大洋国的纸质档案早被照例销毁,只留余烬。人们发现这只口红管时,它就躺在柔软的灰烬里。由于管壳上的字过于细密,考古学家一度以为这些字迹是口红管的装饰花纹。焚书灭迹的大火与管壳金属起了反应,使那些细小的字迹愈加变得发红发亮,好像在敦促人们对它进行进一步的审阅。这些精美的花纹本身就曾让考古学家兴奋不已,因为人们一直以为大洋国不存在任何装饰品。而随着检查的展开,花纹里蕴含的秘密文字就跃然眼前。人们发现文字的誊本十分顺畅易懂;唯一的难处在于字与字之间没有空格,而且作者写完了一竖行之后(作者是从口红管的底部向上一行行写起的),她就将口红管翻转九十度,在与已经写好的竖行垂直的方向上再进行书写。

专家对字迹切口进行了痕迹分析,几乎可以肯定用来蚀刻的工具是一把剃刀刀片(剃刀这种工具在大洋国算是稀罕物了)。裘莉亚在论文中也提到过这一点,这更加印证了专家的看法。蚀刻字迹的清晰度并非连贯——从前到后,字迹从清晰逐渐变得模糊,继而又重新恢复清晰,然后再逐渐模糊,如此反复五次——这证明完成论文使用了五把刀片。裘莉亚这篇论文通篇是写给她的情人的。她还有一次提到“我的哥哥”。学界对谁是裘莉亚的情人这个问题已经达成一致,对于谁是她哥哥尚存争议。

对于这两个问题的研究(与探讨其他学术话题的文章一起)都将被收录到一份带注解的专题书目里,这份书目目前处于编纂筹备阶段。

这篇论文受到了广泛称赞,被誉为奇文。因为它其中蕴含的宝贵思想,竟然出自一个连最基本的思考行为都受到限制的国家。有时,裘莉亚的意思也会变得不甚明朗,学者们争论不休,有的认为是作者自己的思路没理顺,有的则认为我们没能跟得上作者的思维跳跃。这篇论文既似锡德尼的《诗辩》,又似雪莱的《为诗辩护》,但它对艺术的见解与这两篇论文都有不同。锡德尼认为诗歌会令人欣喜,使人明理。雪莱认为诗人是这个世界未被承认的立法者。而裘莉亚的论文赋予诗歌的任务,比教诲和立法都要基础。她认为思考本身可借助于诗歌来实现。

论文未署日期。但通过对口红管冶金技术的分析,本文的成文时间被定位于公元一九八四年。



人类自由思考的能力——或者说简单点,思考的能力——以两种相异的思维活动为前提,一是甄别事实,二是展开幻想。这两种思维活动各自有我们耳熟能详的名字,那就是历史与文学。

在大洋国这样一个以消灭思想为使命的国度里,两个主管部门有计划、有体系地摧毁了这两种思维活动,它们就是记录司和小说司。前者日复一日抹去姓名、日期和事实上已经发生的事件,并用经过修改的数据代替它们。后者则输出机器生成的小说和歌曲,在人们对臆想(the counterfactual)的渴求尚在萌芽之时,就用那些机器生成的玩意儿填充他们的头脑,以扼杀人们自己进行想象的冲动。

为什么人们必须要有遣词造句的能力,用语言来描述外界发生的事件呢?很简单——为了思考。如果有一个女人撑着粉红色阳伞走过小桥,那么一个人肯定能说出这样一个句子:“一个女人撑着粉红色阳伞走过小桥。”到了下午,那个人一定还能清楚地记得这个事实:“今天早上,有个女人撑着粉红色阳伞走过小桥。”如果这件事给人印象深刻,以至十个

月后还能忆起,那么记忆与事实差距越小越好。

但是,试想这样一种情景:我们的语言只能描述已然发生的客观事件,我们的思维只是对已经发生过的事情的记录。彼时,我们将会成为“真实”的囚犯,成为构造精细的复印机,只能记录发生在我们身边的真实事件(真实事件还必须发生在自己身边,选都没得选)。其实,大脑对臆想做出的反应和对现实做出的反应一样重要;现实使思维维系于客观世界,而臆想则使思维不囿于客观世界。现实使我想到有个女人撑着粉红色阳伞走过小桥,而臆想则使我思索有关她的一切。

我总觉得,我们一起度过的时光里,你过于急切地关注大脑对现实的反应,而一向瞧不起大脑对臆想的反应。我在这儿奋“笔”疾书就是为了让你开开眼,瞧瞧后者的作用。大洋国销毁真相,对此你怒气冲冲;大洋国摧毁臆想,你却不当它是一回事——就好像臆想根本没法被毁灭,或者即使毁灭了也无伤大雅一样。

但是,每一天,我同样目睹了你对臆想的渴求是多么强烈——你,那个爱上我名字美丽韵味的你,那个要等到画眉鸟一曲唱毕才肯与我做爱的你。我曾察觉到你在触碰一本书的书页时,就会心跳加快。请把口红管合于掌心。此刻,我知道你心跳加速了。



臆想让我们思索我们的视觉、触觉或其他感官当时并未感知到的那些事物。我并没有见过那个女人踏上小桥之前的样子,但是看着她轻盈的身影掠过小桥,我的想象不由自主地逆时间之流,向她的过去延展(这个人从何处来?她曾经与我擦肩而过吗?我当时为什么没有注意到她呢?)同时,也有一些想象顺时间之流向她的未来延展(早在她走到桥对面之前,我脑海中就已经浮现了小桥与对岸街面之间顺势而下的台阶)。至于她在桥上行走的一举一动——看着她的身影,我可以感觉到描述性词语在我的大脑中一一闪过,大脑对它们进行分类,捕捉一些,筛选掉一些,再试试其他的一些可以描述她的词语。这个过程周而复始。

我想到“有个女人正在过桥”，是大脑对现实的反应；我思索她在桥上的行走，则是大脑对臆想的反应。你是不是觉得我把臆想的范围划得过于宽泛了？我划出的范围比起别人已经算很小的了。你还记得我们在栗树咖啡馆的那一夜吗？当时我们听小玛丽背诵了休谟、康德、维特根斯坦论述想象的名段。<sup>〔1〕</sup>照她看，我能够想到“有个撑着阳伞的女人正在过桥”，都有想象在起作用。当时她引用哲学家的话说：一切感知里都存在想象，无论这感知是多么真实。

举个例子。那个过桥的女人从我身边走过时，实际上我只是断断续续地看到了她。当时我站在桥边是为了等你。我本来一直在向桥的那一端眺望，找寻你的身影，后来我瞥见了你，注视着你一步步向我走近。起初我的目光锁定在你身上；接着我眼角的余光察觉到一阵反常的动静，牵引我的目光移开了你，想瞧瞧清楚那是什么。接着，我被她吸引住了。我的目光在你们两个之间来回移动——从她到你，从你到她。你们两个相互走近，在桥中间碰面，后又分开，你离我越来越近，她离我越来越远。（当时你看到我抬起了手臂，后来你还警告我说，别在公众场合这么露骨地跟你打招呼。实际上我不是在跟你挥手，我抬起手是因为我想让她慢些离去。）

按照休谟的说法，从现实角度来讲，我并没有全程目睹那个女人撑着粉红色阳伞走过小桥。事实上，我只是断断续续地看到了她过桥的片断：此时她在桥的一个位置，下一刻在另一个位置，再下一刻、下一刻她在另外的位置。我看到的不过是一系列不连贯的画面，却还能确信那是一个确实存在并且着装不凡的人，间断画面之间的空白全靠想象填补了。这个规律更加普遍地适用于日常生活物品——我们不可能一直盯着桌椅看而只是断断续续地、短暂地看到它们，但我们知道它们的存在是实在、

---

〔1〕 编者按：根据裘莉亚文中提到的“小玛丽”的相关资料，一些学者推断，被大洋国历史学家认定为艺术家聚会场所的栗树咖啡馆，实际上是一所地下教会；但是没有找到其他证据证明大洋国里有宗教存在。近期研究表明，“小玛丽”的真名叫做玛丽·沃诺克。她儿时在大洋国待了几年，后来移居到了英国，并写了一本书，专门论述想象在感知中的地位，她的观点受到了裘莉亚所说的几位哲学家的影响。

完整、持续的,这是因为有了臆想的帮助。

不过,既然我对臆想的定义比较狭隘,那么,只要你同意下面这个观点我就心满意足了:臆想就意味着“思索”或“检验”你对某个事物的感知是否正确——任何一个感知的形成,都是从一串否定判断开始的。要想甄别某样东西是什么,就要判断它不是什么。虽说这种否定判断本身并无法自动形成对事物的定义,但在这个过程中,我们不断地在追问“如果某样东西不是某样东西,那它可能是什么”。这就是形成感知的一般性的思维过程——那在天幕下撑开了的是什么?雨伞吗?不,不是雨伞,是阳伞。那迎着光微微发亮的东西,就像沙粒;不,不像沙粒,而像奶油,呈现出浅浅的粉红色。它有光泽,是金属吗?但它是透明的;哦,它是用丝绸做的。你看到了吗——这些否定判断有如引路蜂,带领我们发掘出正确认识:那位女郎撑着一把阳伞(不是雨伞),这把伞是粉色的(不是棕褐色),是用丝绸做的(而不是金属做的)。

通常来说,我们对先导的那一连串否定判断是没有兴趣的。我们要么不会注意到它们,要么像驱赶蚊蚋一样将其赶走,除非我们眼前的现实包含着我们要主动想要否定的因素。而一旦遇到这种因素,我们就开始从否定的角度修正它。她打一把雨伞就好了,我当时想,打一把色调收敛的雨伞就好了,褐色或是绿色。(那样的话她走在高高的小桥上就不会引人注意了。)那把粉红色阳伞是用金属制成的就好了。(那样的话,她一走到对岸,这把伞就能当盾牌保护自己了。)更多的臆想在我脑海中涌现。我眼睛看着你走过来的一连串动作,心中却闪动着对一连串其他动作的臆想。当你走近她时,我担心得要命,在想象中,我加快了你的步伐,好让你们两个快点分开。(快,快从她身边走过去,那里危险。)但是,一旦你安全地走过去了,我又希望你能帮助她。(转身,温斯顿,看看和你擦身而过的那人打扮成了什么样子!跟在她后面,拿件外套把她裹上,把那把不祥的伞从她手里抽走!)但是,你一直隔着桥栏在看我,根本没注意桥上发生了什么事情:一位绝色女郎踏着冷静的步伐走过了河,走向了死亡。

但臆想有用吗,她是为了谁而演出了这一场短暂的抗议?我的大脑

热情炮制出的臆想，并没有改变她的悲惨命运。（不过，要是我跑得快，或者你懂心电感应，我们两个指不定谁就能及时帮到她了——你看，问题在于我们臆想得太少，而不是太多。）即便如此，臆想还是会使我们从两个方面受益。它本身蕴含着自由。它使我们不囿于已然发生的事实，而去自由描绘另一个世界。在那个世界里，撑着丝质阳伞不会出事——可能因为河对岸不会有士兵开枪向你射击，也可能因为有个朋友在你没走到河对岸前，就把阳伞从你手中抢走了。同时，它使我们得以置身事外片刻，借此更加透彻地看穿事实。它使我们隐约意识到她为何这么勇敢——她本不必这样做，完全可以不选择粉红色，完全可以不高高擎起她的伞，完全可以不在阳光这么灿烂的一天出门，这样阳光就不会在伞沿上闪得这么惹眼——她的勇气，全然来自于她对权威的藐视，清清楚楚，明明白白。

我不知道她的姓名，所以我在观察她的时候，就暗自给她取了一个名字。你能猜到我叫她什么吗？奥黛特？西蒙娜？保利娜？这些名字都很配她梦一般的身姿。但你错了，我叫她波吕克塞娜，这是一个年轻特洛伊女孩的名字，希腊人决定用她来充当祭祀阿喀琉斯的牺牲品。她同意牺牲，却拒绝被拖去祭坛：“解开我的手，我自愿赴死。”那个撑阳伞的女子，当她走在小桥上，走在她自己的一米阳光里时，她一定想到了前人的一句话：“现在属于我的光明/存在于此刻与/彼刻的杀戮之间。”

在大洋国，这个臆想的冲动被破坏殆尽的国度，我们几乎从不臆想。即使偶涉，也是在极端不幸的情况下，臆想相反的情况。但在其他国度，在那些人们生命不受威胁、穿戴丝绸不受惩罚的地方，人们十分珍视臆想，也很容易产生臆想。一顶帽子的掉落都可能引起臆想。在那样的世界里，即使并非什么人生命危险，甚至并非什么人感到不悦，只要我不喜欢某种颜色，这一点本身就可能让我想到另一种颜色——当然，如果不考虑我看到一个不太喜欢的颜色这件事本身可能就是一点小小不悦的话。比如，看到一件粉红色裙子，我可能会觉得粉色不如薰衣草的浅紫色好看。“这条裙子并不是浅紫色”这个状态，可能让我感到讨厌，并足以促使我在想象中用浅紫色替换粉红色。你抱怨美学界的大人物们都道德败



坏,只图享乐,这样说不假;但是他们保持着灵活的头脑,随时准备着,一有需要就可以去做很重要的工作。装饰品在视觉上是独立于它所装饰之物的,所以它是臆想的现实替代品。装饰品只要存在,就会不断地引出问题:你喜欢吗?你百分百喜欢吗?你希望对它做出改变吗?

现在,你知道你为什么会上半身心地爱上了那个在我们的窗户下洗衣的女人了吧?(同时全身心地爱上了那个无论你什么时候转过身来,要么没穿衣服,要么正在穿衣服的女人?)在大洋国统治的最初几年,统治者觉得只要杜绝人们写作和绘画用的纸张和画布,就可以遏制臆想的生存空间。但是他们很快发现,人们在日常梳妆的时候,还是会想法子扮靓自己,其本质与写作和绘画并无不同。因此,大洋国竭力控制装饰品的生存空间。他们给了我一条红腰带,每天必须系着,就连应该在哪个地方打结都有硬性规定。他们把所有能让人们自行改变外观的东西都杜绝了——从肥皂、衬衫、亚麻织品、蕾丝花边到发卡(可以让人变得如此美丽,如同有天使在发卡尖上舞蹈)、剃须刀片(可以让你脸部的轮廓更加清晰,还可以让我把自己的所思所想清晰地刻在这里)。



那么,请相信我,在生活中,臆想无时无刻不在帮助我们。但现在,关键的问题来了:臆想在日常生活中的作用,与它在文学中所起的作用有何联系?如果在生活中,我们只要醒着臆想就无处不在,那为什么当我们想要获得思考的能力时,还需借助诗歌、小说、图画、史诗?虚构作品的存在,能对我们的思考有怎样的增益?<sup>[1]</sup>

我们之前举过的所有关于臆想的例子里,臆想若要产生,就必须带有现实世界的某些特征。因此,尽管它们不囿于现实世界,但在另一个层面上它们仍然牢牢维系于现实,同时不过在做一些暂时脱离现实的短途旅

---

[1] 从此处起作者翻转了口红管,开始在已经写好的字行的垂直方向上继续刻字。——编者注

行。我们感知到那位女郎撑着粉红色的(不是深棕色的)丝质(不是金属质)阳伞(既不是雨伞也不是盾牌),这个感知中的一切否定判断都与事物的现实状态紧密关联,或者说,服从于现实的控制。它们只能使我们在短短一瞬脱离现实。你还记得我们在查林顿先生的店铺里见到的那个玩具吗,就是那只中轴上缠着线绳的小木轮?把线绳的一端系在手指上,甩出木轮,线绳就会放松,再卷起,这样一秒钟后,木轮就又回到你手上了。不管你放开线绳多少次,它都会很快自己卷回来,不管你怎么变着花样抡它、挥它都一样。

日常生活感知中的臆想就像这个固执的小玩意儿。但是当你打开一本文学巨著时,木轮从你手中落下——但不会迅速自己卷起来回归原位——它继续放线,放线,也许两个小时都回不来,也许只有到一日将尽时才会回来。至于它为何会一直放线,以及到底能放多远,就很难讲了。但是,线绳本身很长:荷马的《伊利亚特》有 15693 行那么长;但丁的《地狱》有 14320 行那么长;莎士比亚的《李尔王》有 3195 行那么长。在持续放线的这段时间里,臆想获取了媲美于真实世界的密度和深度。(因此它才不会不断被推翻,也不会被现实世界的完全重量湮没。)一旦你熟悉了这本书,你就用不着从第一行起一行一行往下读了;你可以从任何地方走进一本书,从偏窗翻进去,或从地板穿进去,然后走出去,换另一本书读。文学作品使人们思考那些不一定真实的事儿,它为这样的思考提供了实验室。而且,一本书里可能会集中发生很多事件,所以你必须不断思考,迅速思考,深入思考。如果你不这样做的话,你干吗要读书呢?是为了在现实之外偷个闲儿找个乐儿吗?不,那你还不如去睡觉呢。

所以,一部文艺作品就是一个持续放线的臆想,使你脱离现实,借此你可以不受约束地思考。文学并不是对已经存在的现实世界的复制,而是塑造一个最好的模型。(这并不是指要塑造一个最好的世界——文学作品中描绘的世界可能十分糟糕——而是指要塑造一种最有利于对世界的现状进行连贯思考的模型。)

你听说过我哥哥描写大洋国建立之前的英国和印度的历史著作吗?

他在其中一篇文章中写道：一种文明，只有当其产生伟大的艺术类巨著时，才有可能产生伟大的哲学思想。对于这一点，我敢肯定他是正确的。但是，问题出在他举的例子，这个例子很有争议（他认为，大洋国建立之前的英国，是一个既不会有哲学家也不会有艺术家的国度。拜大洋国的“书架清空政策”所赐，他几乎看不到任何英国时期的书——没有哲学的，没有艺术的，几乎没有文学的；他的结论仅仅建立在一套幸存下来的明信片上，明信片还是他陆陆续续从大洋国的古董店里淘来的。我一直跟他吵，向他罗列小说司里那些需要翻译的英国书籍的名字。）但是，这个争议的例子不重要。他的基本观点是正确的。

你能想象如果荷马不存在，柏拉图能想到他所想到的一切吗？——荷马的著作柏拉图可是烂熟于心，而且在谈话录中引用了 150 次之多！如果这个世界没有索福克勒斯、欧里庇得斯或者埃斯库罗斯，亚里士多德能想到他想到的一切吗？要想到他们所想到的一切，他们就必须在一个广阔的臆想世界中游弋，而不是像我们这样，只是在日常生活中进行小小的臆想。他们必须花费气力有意训练自己，让自己走入臆想的广阔世界。

苏格拉底受审时，审判者告诉他，只要他发个誓，同意今后停止教学，停止讨论，就免去他的死刑。他拒绝了。他说自己绝不会停止讨论。他说自己甚至很高兴去死——他愿意死十多回——如果死亡意味着他可以与那些先于他捐躯的人们终日交谈。你还记得他说的那四个人是谁吗？奥菲厄斯、慕塞、赫西俄德，以及荷马——清一色的诗人。

柏拉图和他的朋友们熟谙雅典的“影子日历”，一年中的任何一个星期，他们都能指出本周最合适的影子落在雅典城的什么地方。他们不辞辛苦地在这些地点会面。在等待所有人聚齐好展开一天的辩论的同时，他们会伴着移动的影子讲故事，有时引用荷马或者某位悲剧作家的片段，有时则即兴创作新的篇章。仲夏时节，一座圆形小丘半山腰上的法国梧桐在破晓时分并没有影子，但是到了清晨，树干和树冠会投下一条竖长带“盖”的影子，并迅速围绕山腰移动，一个小时正好转一圈。这群人中会有人提出一个致人死命的事件，并在太阳照射的地方做一个记号；接着，当

树干的影子迅捷地向着记号移近时,他们就一起为这个事件虚构条件,完善细节,这一切铺垫与移动的影子保持同步,以使得当影子正落在记号上的那一瞬间,事件中的死亡刚好可以发生。(亚里士多德第一次目睹这游戏时只有七岁,当时他吓坏了。)秋日来临,海上吹来徐徐金风,他们聚集在提马亚斯母亲的一栋小屋子里;窗外一株相思树投影在小屋的白墙上,银灰色的斑驳树影造就了一片抽象画的花园,看上去好像延伸入墙四十英尺深。早来的人按照先来后到的顺序,第一个人假定在第一个五英尺范围内发生某事件,第二个人将事件的进展延伸至墙内十五英尺深,第三个人则假定下一个深度的空间里有另一事件发生。如此类推,直到整个地面的平行和垂直方向的空间都尽数涵盖。接着他们会掷色子,取个一到五之内的数字,负责这个数字所代表的区块的人就会用两分钟时间叙述下一个事件;两分钟到了再掷色子;过两分钟,再掷,故事滑稽地从一区块踉跄到另一个区块,其他四个虚拟区块里的人总是得停下来,看看正在叙述的区块里故事进行到了哪里。但很快就到了上午,太阳移动了,影子和欢乐也就告一段落。他们开始辩论,这项缓慢的工作才是他们聚集在此的目的。

一部广义上的作品就是一次臆想:它从不声称自己所描述的事件是真实发生的,如果你逼问它,它干脆就爽快承认那些事根本就是假的。但到底小说的哪些部分约定俗成就是假的呢?有时,人们说得好像书中的每一个细节都是假的,真若如此,剧作或诗歌将会变得颠三倒四,不忍卒读。试着想象一下我的朋友波吕克塞娜,以及她被欧里庇得斯写入《赫卡柏》时的那个世界吧:这部戏将围绕着三次杀戮展开——波吕克塞娜被害(她是赫卡柏的小女儿,被特洛伊敌人当作了祭祀品),波吕多洛斯被害(波吕克塞娜的弟弟,被波吕麦斯托残酷地杀害,特洛伊人认为波吕麦斯托是他们的盟友),以及波吕麦斯托的两个儿子被害(被赫卡柏杀死,她还剜出了波吕麦斯托的双眼)。这部剧作引导我们思考这三桩杀戮在合法性与道德性上的差别。

如果剧作中的每一个细节都被随便臆想,那我们怎么可能进行思考

呢？这部戏可能变成如下这种样子：赫卡柏（事实并非如此）——波吕克塞娜和波吕多洛斯的母亲（事实并非如此）——在特洛伊衰落（事实并非如此）以后，被希腊军（事实并非如此）关在军营（事实并非如此）。希腊战士（事实并非如此）奥德修斯（事实并非如此）找到了赫卡柏（事实并非如此），告诉她，她的女儿（事实并非如此）……如此这般，这般如此。

有时，当一个人从噩梦中惊醒，他会感到梦中的每一个情节都正如上所述示例一般“是非颠倒”。这个人可能告诉任何愿意听他唠叨的人：我梦见一个人在跑，但这人不像是人，而且不像是在跑；他向我跑来，我却觉得我根本不在那里……大脑所认为的真实和大脑所认为的虚假之间，本有一道沟壑相隔，而这样的梦正好从这道沟壑中心横穿而过。

但是这与文学展开事件的方式完全不同。我们怎样理解“赫卡柏（事实并非如此）被希腊军（事实并非如此）关在军营（事实并非如此）”这句话呢？我们会理解为希腊人没有关起来任何妇女，还是有一个妇女被关起来，但她不是赫卡柏呢？如果把后面两个信息点也结合起来，试图理解整句话，那么我们的思考更是拖累重重：是否有一个不是赫卡柏的妇女没有被关在任何敌军军营？还是她没有被关在不是希腊军营的其他军营？抑或她被关在友军军营？这就是梦之境。

虚构作品对事实的背离只存在于入口处。虚假成分并不是虚构作品的内容，而是“出入”该作品的前提条件。它出现于我们在作品与现实世界之间来回穿梭的时刻，无论这穿梭发生在最熟悉的正门（作品的第一行或最后一行），还是其他窗户和侧门（比如第 531 行或者第 1626 行）。臆想有如一层薄膜，覆盖在整部作品周围。我刚才提到它是进入作品的前提，这话不假。但其作用——一个人若不遵守通过臆想方能进入虚构作品这一规则所引发的后果——只有在离开的那一瞬间才会变得明显。如果一个人读毕一部虚构作品，预备离开时，拒绝承认它是幻想，他就被剥夺了存在于世的权利。他被圈在其中，永无出头之日，除非他改变主意，也只有当他改变主意时，才能重现于世。这种说法乍一听挺吓人，你可能觉得我们会害怕进入文学的世界。但是，出于一种神秘的原因，我们能

够——而且不费吹灰之力地——理解臆想和现实必须分开,并能切实地  
把它们分清楚,这点实在令人称奇。但是,谁又敢说自己在阅读时,从来  
没有因为某本书太过引人入胜到自己无法自拔而感到一阵恐惧的战栗?

这个世界里发生的事实,并不是我们想“进”就“进”,想“出”就“出”,  
想不“进”就不“进”的;这个世界里发生的事实(无论我们注意到没有)是  
世界的一部分,我们永远蜗居此中,直到世界上没有了我们为止。而小说  
则恰恰是我们可以自愿“进”或“出”的——只要我们把它看作是小说。  
如果我们不把它看作是小说,我们的“护照”就会失效。

小说宣称自己独立于真实,并要求读者考虑到这种独立性;但它并不  
在文学作品内部,而只会在作品的最边缘做这种要求,那里是分隔作品与  
现实世界的薄膜地带。赛默与瑟尔在栗树咖啡馆的一次辩论中,清晰地  
论述了这种“在边缘而不在内部”的特征。当时,他们同意就“小说语言  
的逻辑地位”展开辩论。素来只要是有关语言的问题,赛默和瑟尔就要吵  
得不可开交。但是,这一次他们居然从头至尾赞同彼此的观点,着实让大  
家惊异不已。

赛默以描述动词作为开场白。他认为,日常语言与文学语言使用的  
动词是一样的,遵循同样的语法和语义规则。对此瑟尔表示赞同。接着  
瑟尔站起身,开始描述名词。日常语言与文学语言使用的名词是一样的,  
有着同样的字面含义。(辩到此处,他向赛默投去威吓性的一瞥,但赛默  
示意自己赞同这个观点,并鼓励他继续说下去。)如果,瑟尔说,有人对我  
提到“猫”,我知道他是在说一种总是在我门阶上闲荡的有毛的四腿动物;  
同样,如果我看到一部提到猫的小说或戏剧,我知道它们说的是一种总是  
在我门阶上闲荡的有毛的四腿生物。但是,如果这部小说说:“今天早上  
有一只猫在你家门阶上闲荡。”我却知道这本书并不是真的在说我家的门  
阶或者任何一只我家附近的猫。作者不会为这个句子出示证据,他也完  
全不用担心这个句子缺少现实中的证据。如果有个人在日常对话中对我  
这样说,我会觉得他要么言不由衷,要么信口雌黄。但文学作品的作者既  
不会被认为言不由衷,也不会被认为是信口雌黄。

“好样的，瑟尔，好样的！”当辩论快要结束时，赛默喊道，“人类语言存在这样一个奇特的事实：它完全允许假象的存在，这一点你同意吗？”两人中通常更富有激情的瑟尔答道：“人类语言存在这样一个奇特而惊人的事实：它完全允许假象的存在。”一向主张精简用词的赛默又一次增加了自己的砝码，毫不羞愧地重复道：“那么，让我们承认，人类语言存在这样一个奇特、怪异而惊人的事实：它完全允许假象的存在。”此刻，咖啡馆里（通常挤满了悄声说话，试图避免过路人观察的老顾客）顿时爆发出一阵笑声和掌声。<sup>〔1〕</sup>而那两个人——彼时正在握手言和——如果不是因为挪动椅子的噪音宣告了这晚辩论的结束，他们无疑会继续用越来越多赞美性和迷惑性的词把句子无限加长。

语言——以及作为基本语言单元的每一个主谓结构——在小说中和在事实领域的用法是相同的。其例外在于，当一个人走到小说的边缘时，他就必须割断与现实世界的相关联系。而思想——以及构成思想的基本单元——在小说中和在事实领域中的作用方式也是相同的。人们既从现实角度思考，又从臆想角度思考。这两种思考习惯持续相互影响，既帮助我们感知日常生活和历史，也在诗歌和戏剧中发挥作用。诗人呈现在我们面前的一系列细节，当我们沉浸于作品之中时，是将其当作事实来接受的。（赫卡柏是特洛伊人，赫卡柏被关在希腊军营，赫卡柏有个女儿波吕克塞娜。）但是，臆想使我们思索这些“被当作事实的细节”。此时，臆想如其在日常生活中的作用方式一样，能使我们跳出这些“设定的事实”，并因此更加深刻地看透它。

在我们头一次接触那部戏剧时，戏剧本身似乎就规定了我们能够花

---

〔1〕 瑟尔后来成功地移居出了大洋国。实际上，多年之后，当他写作、出版《栗树辩论集》时，他把以上三个形容词全部收录。（这篇文章叫做《虚构性表达的逻辑性》，其出版发行版本的内容与裘莉亚上面所描述的大致相同，但它完全没有提到赛默以及那天晚上发生的事情。）在那场栗树咖啡馆的辩论之后不久，赛默失踪了。对于他的失踪有两种看法。大洋国历史学家乔治·奥威尔认为他被当权者秘密杀害，因为他对于动词的敏锐见解构成了对政权的威胁。最近，一些历史学家推测赛默逃到了美国，更名换姓，继续对动词的研究（规则动词与不规则动词都有涉猎），直到今天还与瑟尔在知识分子杂志上展开激烈的辩论。——编者注

费在臆想上的时间。我们可能会祈祷：不要让奥德修斯夺取波吕克塞娜的生命吧！不要让军队咆哮着同意处死她吧！不要让波吕克塞娜自愿受死吧——但是，剧作残酷地向前发展，波吕克塞娜接受了死亡。这件事的清晰明了，使我们心中燃烧的抵抗处于一种窘迫的境地，因此缩短了我们臆想的抗议。同样，当保姆走到海边取水洗浴波吕克塞娜尚温的尸体时，我们可能会祈祷：就让她不要在海浪里发现另一个孩子波吕多洛斯的尸体吧——但保姆阐述的是已经发生的事情，波吕多洛斯死了，于是，我们又做了一次无济于事的抵抗。这时欧里庇得斯为我们准备了赫卡柏对凶手波吕麦斯托及其两个儿子的袭击，此处——出现了一系列我们最不可能报以同情的伤害和死亡——我们终于有空（尽管我们并不想这样）深入思考了。我们是应该让她住手，还是应该像歌队那样，答应帮助她去营房杀人？也许我们希望能花更多的时间为波吕克塞娜和波吕多洛斯的死亡复仇，因为我们是如此同情他们两人。但是，欧里庇得斯似乎认为目前需要解决的问题与同情心无关，至此，这部戏剧引发了我们对第三次杀戮的深入思考。

说起来很奇怪，经过了几个世纪的漫长岁月，人们对这部剧作的每一个细节，确实轮番进行了臆想式的思考，因此在漫长的时期中，它不断接近梦境的“是非颠倒”状态（虽然在每次单独的阅读中不会如此）——你难道不承认在过去的二十五个世纪中人们已经无数次思考：“但是，等等，如果赫卡柏已经是希腊人，如果波吕克塞娜——像伊菲吉娜一样——已经是希腊人，会怎样呢？”在梦境里，每一个细节立刻就会呈现这样的属性；在文艺作品中，虽然每一次只能把一小部分细节退回重来，但最后所有的细节都将被如法炮制：赫卡柏将不会跪倒在奥迪塞乌斯脚下；赫卡柏将不会在年轻时救了奥迪塞乌斯的命；波吕克塞娜将不会以那么惊心动魄的方式露出她的喉咙和胸膛；阿伽门农将会在屠杀之前，而不是之后审判波吕麦斯托。以上是否已经开始回答你的问题了呢？

我可以在脑海中勾勒出你的脸，我知道你想问什么。你一定想问：如果我们在文学作品中进行的思维活动与我们在每日清醒时进行的思维活



动如此相似,为什么我们要想进行思考的盛宴时,还急迫地需要文学作品呢?把对现实和臆想的感知适用于现实的世界中,与适用在“不断放线”的臆想世界中相比,有什么不同吗?

此中裨益共有五点。第一,我们进入文学作品的世界的目的正是为了关注它,思索它。日常生活中,我们可能去关注发生在我们周围的事实,也可能不去关注。我们可能思索我们目之所见,也可能不去思索。我们也许必须限制角度的多样性来集中注意力和进行思索。我们很少静坐下来,让事实在一段不被打扰的时间内呈现给我们来审视。

第二,在文学作品内部,我们可以没有风险、不受惩罚地思考。必须承认,这种缺乏风险性有时会成为荒谬言论的通行证,但是它至少会鼓励人们去进行思考的实践。与之相比,它偶尔引发的荒谬就不值一提了。(像大洋国这样严厉惩罚“进入”文学作品的国家,不在我的考虑范围之内。其他国家同样也干涉臆想式的思考。它们关闭剧院,禁止对鸟和动物的演绎,或把某些书打为禁书,但是,它们的禁止面通常较窄,其对臆想造成的伤害,在臆想的庞大领域内只占了很小的一部分,大多数还是完好无损。只有大洋国向各个方向都发起了攻击。)

第三个好处在于文学作品经常描述不凡事件(或者在日常生活中被掩盖的平凡事件)。所以,文学不仅引发我们思考,还引发我们思考那些现实生活中也许不被明确鼓励讨论的话题,在那些话题面前,社会通常鼓励我们移开目光。《伊底帕斯王》一直被亚里士多德认为是优秀戏剧的典范,而且此时它也是我们心目中的典范。但乱伦是由于艺术才得以荣登厅堂,还有无数其他话题也是这样。一本小说的重要部分往往出现在书的中部,这句话不是耳熟能详吗?只有当你远离日常生活与文学世界的出入大门,艺术家创作的真正主旨才会浮现。

第四和第五个好处是最了不起的,因为它们关系到文学作品内部现实与臆想的比例,以及所谓历史真相的内部现实与臆想的比例。你肯定以为我会说:在有关历史的思考中,现实多于臆想;在有关文学的思考中,臆想多于现实。你这么推测是有道理的,因为有太多关于历史的思考要

求我们精确地辨别事实,而读文学时我们只是被动接受一系列事实。但是,当我们与文学打交道,有一种情形要求我们在思考时既遵照现实,又使用臆想。

如此说来,第四个好处就在于:文学作品中“被当作事实的细节”,通常比历史或现实中的事实更加密集。当然,文艺作品中的事实只是“被假装成事实的细节”或“近似事实”;然而,关键在于大脑思考过程中需要一些可被当作事实考虑的材料,此时,事实本身的质量或特征就可以不加考虑。想想伟大的历史作品,把它们同伟大的文学作品做一对比吧。(特指自由国度的历史和文学。)《伊利亚特》,正如亚里士多德注意到的那样,并没有解释特洛伊战争中发生的数千事件,只描述了一件事;阅读了这部著作,我们就对这件事的来龙去脉了然于胸。而对历史上某场战争中某一事件同样完整的描述,我们能找到很多,不,哪怕一份吗?——比如拿破仑战争、美国内战,或者过去两千八百年里打响的任何一场战争?

当我们从事件转向人物时,我们又一次地发现,比起历史,文学作品中的事实(近似事实),要比历史中的事实密集得多。在阅读某位作者的传记时——即使这部自传流芳百世、备受推崇——你可曾因为比起作者所创造的人物,该自传对作者的描写过于单薄而震惊?我究竟怎样才能像领会托尔斯泰笔下列文的所思所想一样,领会托尔斯泰的所思所想?传记作者告诉我们托尔斯泰每早清扫卧室,但是他并不能擅自追踪作者每早扫除时的所知所感和所吃所幻(counterperception)。他怎么可能在不杜撰的情况下让我们了解这些呢?——他必须以他所知道的事实来写作。但只有当他能杜撰时,我才会像了解列文一样了解托尔斯泰。我能了解列文,是因为在他走过一片丰收田野(或踏上去城里找基蒂的路,或仰望头顶星斗流转)的二十分钟里,每一秒都充满了对他感知的描述。

上述近似事实的密集性是一种非凡的好处,而第五个即最后一个好处,甚至比它还要伟大:我们可以随意发挥文艺作品特许给我们的臆想。现在,全世界都有人在用臆想的方式谈论考狄利娅。(她是不是应该更加体面地回答她父亲的问题?)用臆想的方式谈论哈姆雷特。(他应该更果

断些!)用臆想的方式谈论阿里尔。(不要消失,懦夫!)一次又一次,我们不停地、大量地尝试逆转文学作品的细节,却极少针对历史人物或事件做同样的事情,因为研习历史时,对真实发生的事情的尊敬阻止了我们对事实进行任何形式的随意篡改,除非我们为了使事实更加精确而对其进行修订。

这种对现实的尊敬是弥足珍贵的。如果人类对所有的可能性都不加区别地思考,对极少的那部分确实已经碰巧发生、又很快流逝的可能性的关注程度,等同于对不可胜数的其他绝大部分从未发生、更谈不上流逝的可能性的关注,这种世界将何其荒诞不经?(就好像有些事已然发生这个事实只是个意外,不能引起人们的特别兴趣。)我们对那些确实已然发生又很快流逝的事件的尊敬——那些已经出生的人,那些已经说出的话,一棵树的倒下,一座房子的建起——是我们对“活着”这一事实最基本的颂扬。有时提到一个历史事件时,我们会说:“起承转合皆天衣无缝,宛如一场戏剧”或“此人言论雄辩有力,宛如出自史诗”。这些品质尽管引人注目,但是,比起真正使该事件变得重要的事实——它曾经存在这个事实——那些品质毫无重要性可言。你肯定以为我已经跑题了,开始在一个毫不怀疑历史价值的人面前为历史辩护了。但是,牢记事实(历史)价值,是理解艺术价值的一种方式。这是因为:文学作品已经宣布不遵从已经发生的事件,因此它从一开始就是个瘸子;要弥补这种先天缺陷,它所呈现出来的东西得足够惊人才行。



现实和臆想并不是靠削弱对方而存在,而是相互增强的。反过来,其中一个的虚弱也会引发另一个的虚弱。我说这些是因为也许有人会以为,在大洋国这个掩盖事实的国度中,我们生活在臆想的世界,离真相远得不能再远。或许有人会以为,大洋国对臆想的无情破坏至少使我们热衷于现实,会四处寻找真相,尽管徒劳无功。为什么我们要以为它们是此消彼长的呢?它们其中一个被摧毁,思考就会被摧毁,结果,它们两个一

定都会毁灭。

你还记得吗，温斯顿，那天你告诉我你偶然亲手拿到了大洋国篡改阿伦森事件的证据？你误解了我当时的沉默。我当时不是冷漠，而是被吓坏了，突然间被恐惧击中而说不出一句话。害怕你的头脑已经不再清晰，我害怕你已经不再尊敬你一直来自认为在守护的事实。你所告诉我的篡改证据，与每天在记录司经你手篡改的证据并无两样，而你对篡改已经习惯了，对于它的恶性，它的严重性，你变得熟视无睹，直到你遇到了一个出乎意料的事例。但后来，过了一会儿，你责怪我“只是一个腰部以下的叛徒”——就像柏拉图笔下的御车者，他必须只骑一匹马，而且必须骑那匹顽劣的马——我感到欢欣，你的思维仍然能做出敏捷的回应。我知道我们受到的负面影响尚还十分短暂。

所以，现在你都知道了，温斯顿，亲爱的。为了能够思考哪怕非常简单的问题，你需要臆想；为了能够持续思考，你的大脑不仅仅需要广泛地了解世界——知道它发生了什么，以及曾经发生过什么——同样，你的大脑还需要广阔的文学空间，在那里，你的思想可以在从未发生过的事件中尽情游弋。

我想，很快，我们都会走了。你对真实的守护，以及我对臆想的守护，都会结束。我不奢求我们能同时消失。

如果你不得不消失在我之前，我会恰如其分地把握真实。我会在脑海中长期跋涉，绘制出路线图，接着，预测并用记忆填补每一级台阶、每一处转弯、每一座路标、每一棵树、每一块石头。这里是红腰带曾经落下的地方。这里，蓝钟花曾经灼灼盛开。

如果我不得不消失在你之前，请想象我只是站在你身后——没穿衣服，或者正在穿衣服——很快，随时，我就会告诉你，睁开眼睛，转过身来。

## 双重言论与一个人的少数

霍米·K·巴巴

对于一个正直之士,我们往往希望他不要同时聪明过人,这大约是我们这些芸芸众生一种奇特的慰藉心理。不知为什么,如果说一个人既是“仁者”又是“智者”,我们就会觉得反常,听着别扭。同理,众多文学批评家和政治评论家也觉得乔治·奥威尔虽属正直之士,才干却有限。莱昂纳尔·特里林在论文集《持反对意见的自我》(*The Opposing Self*)中,就持这种观点。在特里林看来,使奥威尔在同时代伟大作家中占据一席之地的,是他德行的出众;但真正造就他,使他成为一代“人物”的,却恰恰是他才干的“有限”。〔1〕奥威尔“看问题简单直接,他的目的是发现某一事物的真面目,从不套用一般人望而却步的复杂思维去分析事物……奥威尔说,只要我们摒弃把事物抽象化、绝对化的习惯,用心观察身边的世界,就能洞悉政治与社会生活”,〔2〕他的高超之处在于他能确保语言的诚实性,这样就可以保证“从头到脚”的权威性,使得个体即使处于“一个人的少数”的处境,也不会感到畏惧。

奥威尔利用了一个双手、双眼和全身都是思考器官的人的想象……他用举例子的方式说出真相,平易,简单。而且,事先警示读者说,这只是

---

〔1〕 Lionel Trilling, *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1955), 136.

〔2〕 同上,139,143.

在一个人眼中的真相。〔1〕

我们应该怎样分辨什么样的语言是“道德”的呢？我们必须拥有怎样的力量和德行才能保护自己，不受统治者的思想灌输，也不耽于乌托邦式的幻想？

奥威尔如此建议：改革语言是防止政治霸权和公共道德堕落的最好手段。在《政治与英语》一文中，奥威尔坚持，遣词造句时，要首先有具体事物以及视觉形象，〔2〕做到词尽其用。他写道：“也许，尽可能地把用词的时间向后拖延，先通过想象和感受把自己的意思弄清楚，是比较好的办法。”〔3〕这种语言的“净化”过程，可以让一个人保持头脑清醒，集中精力，坚持自己“一个人的真理”。抽象的思维应该具体化，也就是确保思考器官（从头到脚）摒弃现成词汇和抽象词汇，特别是要避免委婉语的泛滥。比如，把毫无防护的村庄遭到轰炸这种事叫做“绥靖”，把民众流离失所或者种族清洗这种事叫做“修正疆界”。〔4〕这些委婉语都很“悦耳动听”，〔5〕而这种呆板虚伪正是新话的特征，它们使得“双重言论”得以繁盛。人们讲话时不由自主地说委婉语，政客演讲时自然而然地讲委婉语。委婉语搞得人们“想到一个具体事物时，心中已经有了一个现成的词，而不会在脑海中形成画面”。〔6〕

如果观察一下奥威尔本人这篇针砭全民语言之弊的文章本身在我们脑海中所投影出的画面，就会很快发现，文章字里行间的一些隐喻所指向的为改革语言而做的事情，却反而构成了对语言的威胁。奥威尔提出“对过去十年或十五年来被欧洲独裁统治败坏了的语言”进行净化和整改时，

---

〔1〕 Lionel Trilling, *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1955), 144. 151.

〔2〕 George Orwell, “Politics and the English Language”, in *Collected Essays* (London: Secker & Warburg, 1961), 344 - 345.

〔3〕 同上, 350. (此处译文参见：杨传纬译，《政治与英语》，载董乐山编，《奥威尔文集》，中国广播电视出版社1997年版。)

〔4〕 同上, 347.

〔5〕 同上, 345.

〔6〕 同上, 347.

他自己所使用的比喻就充满了对极权暴力的想象,甚至还使用了委婉语来表达某种兴奋之情。下面引用奥威尔的一段话:

我前面讲过,这种语言败坏的现象是可以疗救的……有些愚蠢可笑的词语现在消失了,并不是由于自然进化,而常常是由于少数人自觉努力促成的……有一大串陈腐不堪的成语,也可以用同样的方法消灭掉,只要有足够的人对此感兴趣……在日常用语中少用拉丁字、希腊字,把外国语和不相干的科学术语赶走……扫除……早已过时无用的词和成语。(斜体系笔者所加。)[<sup>1</sup>]

“少数人自觉努力”、“(疗救)语言败坏”、“(赶走)外国语”、“扫除早已过时的词和成语”[<sup>2</sup>]——奥威尔之所以讲这些话,无非是想为英语改革提出一个如果不是“终极性”也至少是建议性的解决方案。即使如此,他的措辞也不可避免地带有1946年(奥威尔撰写此文的那一年)的怪异思维方式和情感色彩。

我知道会有人指责我“政治不正确”,对比喻句的使用“少见多怪”,或者没有理解“大师层次的诙谐”。被唾沫星子淹没之前,请先容我说一句:对奥威尔,我意在褒扬而不是贬低。我不是要谴责他对暴力的想象,只想知道他的叙述怎么会与极端情形不谋而合。事实上,我的观点是:恰恰在奥威尔阐释“败坏”的事物时,他的正直转化成了一种才干。恰恰在奥威尔为劝说他人而到了偏执的程度时,他的创造欲与洞察力达到了最高点。“想到一个具体事物时,心中已经有了一个现成的词,这会腐蚀人的头脑(比如‘打好基础’,‘实现剧变’)”,奥威尔写道(好像就是为了印证我的观点),“而且只有在一个人持续设防的时候才能被制止,每一个这样的词语都能麻痹人的大脑的一部分。”[<sup>3</sup>]正是因为有了这种持续的警戒心,我们才需要依靠少数人的行动来医治我们的语言,反这个,清那个,

---

[1] George Orwell, “Politics and the English Language”, in *Collected Essays* (London: Secker & Warburg, 1961), 349–350.

[2] 同上,349–350.

[3] 同上,349.

驱除“其他”。奥威尔式的人物总能在人们脑海中形成一种视觉形象，他们可以是某种文风，也可以是某种类型的人。此外，还有一些被我们传颂至今的创造者，他们惯于忠实再现词语和实物的本质，是一班邪恶天才中还算正直的几个人——比如：乔伊斯、斯泰因、伍尔夫、劳伦斯，以及康拉德。但他们在奥威尔式的人物面前，在所能唤起的视觉形象的复杂程度方面，可要逊色得多了。

《一九八四》中，双重思想颓废堕落，欺人惑众，由一斑而窥全豹，则可知社会风气亦然，因此搞得《一九八四》的主人公和读者都有些偏执了。如果这样的话，那也只有站在一个偏执的角度才能写出《一九八四》。雷蒙德·威廉姆斯说，奥威尔本人过于悲观和怀疑，他从不谈论个人进步与阶级进步之间的积极联系和相互促进，没有担负作家的责任。<sup>〔1〕</sup>我并不这么认为。但是，奥威尔改革应用语言的方法，就是没完没了地告诉人们，双重思想和新话是什么结构什么特征，多么虚伪多么纷繁。在我看来，这种方法只能引发作者而非大众的怀疑病，因为作者在塑造角色时总是会代入自己。奥威尔1940年所写的《新词》一文，就是例证。该文中，奥威尔说：“对语言这种基础的东西的任何攻击，仿佛是对我们自己的头脑结构的攻击，这是亵渎神灵的，因此是危险的。”<sup>〔2〕</sup>接着他说，进行语言改革的试验，实际上就是对上帝工作的干扰。语言改革会引发幼稚的偏执、迷信的想法。“空中尽是等着要惩罚胆大妄为的人的妖魔鬼怪。”<sup>〔3〕</sup>碰巧，撒克逊最高法院的首席法官，最蒙弗洛伊德厚爱的偏执狂病人施勒伯法官(Judge Schreber)，就满脑子这样的偏执想法和盲目猜测。他对“发明”基本语言(Grundsprache)的描述，可谓双重思想“癫狂思考方式”的先驱，值得一引。以下是施勒伯1903年对自己疾病的描述：

---

〔1〕 参见 Raymond Williams, *George Orwell* (New York: Columbia University Press, 1971).

〔2〕 George Orwell, “New Words”, in *The Collected Essays, Journalism and letters of George Orwell, Vol. 2, My country Right or Left, 1940 - 1943*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), 9. (此处译文参见：董乐山译，《新词》，载董乐山编，《奥威尔文集》，中国广播电视出版社1997年版。)

〔3〕 同上，8.



灵魂在被净化的过程中学到了上帝自己的语言,也就是所谓的“基本语言”(Grundsprache)。这是一种有些古老但仍然充满力量的德语,特点是含有相当多的委婉语。(比如:奖赏反其意而用之为惩罚,毒药为食物,果汁为毒液,邪恶为圣洁,等等。)<sup>[1]</sup>

当温斯顿因为他特殊的“思想犯罪”,坚持“一个人的少数”而被无情追捕时,奥威尔所说的“蓄意应用双重思想”引发了一种“虚构的”偏执狂的周期发作。温斯顿的“思考器官”(从头到脚)遭到摧残,思想和记忆被操纵;秘密在大脑与大脑之间传递;墙壁或电屏中“冷冰冰的声音”发号施令。双重思想劫持了语言和思维,把它们囚禁在无限的、静止的“现今”。人们对过去事情的记忆支离破碎,历史的确凿性不复存在。而这种“现今”之所以存在,就是因为一个人的大脑被同时强加了两种矛盾的想法。这一刻,党内知识分子还在发现矛盾以便篡改真相,保持战略上的永远正确,控制“双重思想”的实施;下一刻,“双重思想”这个词本身就意味着真相已经被篡改,一个人必须用双重思想的标准来考量双重思想,以便抹去相互矛盾的感觉。正如奥威尔所描述的那样,这种影响就像一个无限的循环,“谎言总是先于真相一步。最终借助双重思想,党就得以……篡改历史”。(177)

在电刑这个可怕的场景中,温斯顿感觉脊梁骨欲断,而上刑用的仪器正指向四十(最高值是一百)。在此之后,奥勃良开始实施双重思想,警告温斯顿,要他明白,如果相信一个人的少数——或者,用奥勃良的话来说,相信“你的真相”——就是犯了自由主义倾向的毛病(203)。他指责温斯顿叛党,因为温斯顿基于一张纽约报纸的照片,认为党处决过的三个党员是清白的。奥勃良取出一张发黄的剪报复印件,像猫玩弄猎物一样,把它置于温斯顿的视野范围内。温斯顿扭曲,咆哮,忘记了上刑仪器,胜利般地大喊:“它是存在的!”(204)

---

[1] Daniel Paul Schrebet, *Memoirs of My Nervous Illness*, trans. Ida Macalpine and Richard A. Hunter (London: W. H. Dawson and Sons, 1955), 50.

接着,奥勃良在忘怀洞中,把这张能证明党的罪行的纸片烧成灰烬,并且说它从来没有存在过。

“但是它存在过!它确实存在!它存在于记忆中。我记得它。你记得它。”

“我不记得它。”奥勃良说。

温斯顿的心一沉。那是双重思想……如果他能够确定奥勃良在说谎,这就无所谓了。但是完全有可能,奥勃良真的忘记了那张照片。如果这样,那么他就已经忘记了他否认记得那张照片,忘记了忘记这一行为的本身。你怎么能确定这只不过是个诡计呢?也许头脑里真的会发生疯狂的错乱,使他绝望的就是这种思想。(204。斜体系笔者所加)

在这短短一瞬,双重思想不再是教科书里的假想或是极权主义的理论;它被活生生地用来作为思想控制和折磨的手段。那是双重思想!奇怪的是,在这种恐怖的手段面前,受害者仍有微弱的“想象”余地,一种也许只有在小说中才会发生的对将来的想象。尽管温斯顿确定他刚刚经受了“双重思想”,他仍能以局外人的角度看待并思考它。双重思想并没有抹去记忆这一行为,他仍能解释发生在他身上的一切——某种意义上,他没有忘记“忘记”这一行为本身。他与忘记还有一步之遥,这一点颇为怪异。这样解释双重思想,尽管有些不公平,有些让人吃惊,却显示出作者奥威尔已经偏离“一人少数派”(179)的阵营。奥威尔本是“一个人的真相”的支持者和代表者。然而,他笔下的主人公温斯顿的大部分想法,已经脱离了欺骗的恶性循环,脱离了双重思想控制下的言论能使“谎言总是先真相一步”这一恶性循环。温斯顿承认,有可能奥勃良真的忘记了那张照片,所以奥勃良不一定是百分百在说谎。但是,如果他已经“忘记了‘忘记’这一行为本身”,他就有可能掩盖或抵赖真相。从一个分析者的角度看,天知道真相被隐藏时会有什么外部表象?又是哪些真相被隐藏?温斯顿也想到了语言与真相之间有联系,但他却没有思索真与假的“内涵”是什么。为什么温斯顿如此企望奥勃良在说谎?为什么他企望自己弄清

楚奥勃良是否在说谎？假若真是如此，那么就可以这样立论：“有意运用双重思想”（奥威尔的原话）时，真与假仍然有着清晰的边界，虽然这条界线已经歪斜。立论如此，再讨论那份“洗冤剪报”是否存在、是否重要时，我们就有了一定的前提基础。

但是，另一种可能性同样值得玩味。如果奥勃良真的已经“忘记了‘忘记’这一行为本身”，那温斯顿——作为一个人的少数——怎么就能如此确定他自己，温斯顿，没有忘记且一直不会忘记所谓的真相呢？在这种辅车相依的状态下，“一个人的少数”可能离开“另一个人的少数”而存在吗？这又引出了一个潜在条件的问题——社会话语。人们一次次无视它，同时又费尽心力去认识它。人们借助话语说出真相，真相借助话语表现自己。社会真相的篡改与扭曲，需要人与人之间的联系或认同，而联系、认同的表达必须借助对话式的交流——无论是这种交流平等还是不平等。巴赫金和本维尼斯特的著作都从不同视角论述了这一观点，查尔斯·泰勒则是新近提出同样观点的人。泰勒认为，人类存在与活动的最主要特征就是能够进行基本的对话交流。因为“人们学习语言，不是想自己跟自己说话”。〔1〕我们无时无刻不在与一些对自己来说重要的人对话，他们在我们身上寻求他们所要的，我们在他们身上寻求我们所要的。即使有一天他们消失不见，我们仍旧在跟他们对话。在上文那段对话中，奥勃良和温斯顿之间谈不上是在平等对话，但是，不可否认，在作者奥威尔看来，他们互为“重要的人”。

南非伟大作家布雷滕·布雷滕巴赫（Breyten Breytenbach）经历过一段狱中生活。当时，在他向狱卒朗诵囚窗小诗时，希望自己在诗中被“赞扬”的狱卒注意到了诗中极尽嘲弄的口吻。布雷滕巴赫的亲身经历证明在高强度压迫之下，思想也是通过对话式交流才发出异彩。也许，语言有自己的参照属性——真实、具体、理智——但它同样需要一位听众。这位

---

〔1〕 Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 32.

“听众”可以是某个真实的人、某个真实的存在、某个接受祈祷的上苍、某个超我、某个童话中的精灵，或者某个鬼魂。无论在何种情况下，“对话”之所以重要，是因为它能使人们在说话时秉承一种“言论异议性”和“言论多样性”的原则。每一位听众都有权支持说话者，或者反对说话者。每一位听众都有权“同意”某种观点，坚持“自己的立场”，或者承认其他人的立场。奥勃良费尽心机想要践踏的就是这种“对话”的过程；温斯顿同样拼尽全力不愿放弃的也是这种“对话”的原则。他也许作为“一个人的少数”而挣扎过，但是他也意识到要想知道所追寻的“真相”，他至少还需要另一个对手。这个对手可以是自己。因为在任何一个人的内心深处，都存在一种自我对话。杜博斯(W. E. B. Du Bois)把它称为“双重意识”。

人类境遇中一个奇特的矛盾，就是我们总是潜意识地希望自己与他人有某种关联。因此，我们在头脑中勾画未来，幻想未来，在想象中自我防范或自我安慰。对话的过程体现了人的不同性(alteritas)，也就是汉娜·阿伦特曾描述为“独一无二事物之中矛盾的多样性”的“不同性”原则。<sup>[1]</sup>我们在寻找一条通往他人世界，以及自己心灵深处的道路。在这条道路上，我们希望最大限度地封闭自己，又希望最大限度地开放自己。我们选择与一个人交往，有时就是因为我们做了某种“无意识的决定”——我们就是看他顺眼、亲切；这种亲切无缘无由，无法捉摸。因此，我们需要一颗定心丸。我们需要证明人类之间存在着不言而喻的感情：同情心、归属感、团队情绪……正是这种需求，要求我们展开想象，求诸直觉，冲破人与人之间的藩篱，去自己“摸索”感情的存在。不过，我们常常也因为擅闯藩篱而把别人惹恼。温斯顿认为自己心存某种“希望”或“秘密信念”，觉得奥勃良的政治信仰不完全是正统的：“他脸上的某种表情使人无法抗拒地得出这一结论。”<sup>(13)</sup>我们不能不提出这样一个问题：他的“认为”是否只是他一厢情愿的结果？为什么这是一种“暗自认为”？

---

[1] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1958), 176.

勃良脸上的什么表情使人无法抗拒地得出这一结论？温斯顿是否在希望不可能发生的事情成真？（故事的发展证明的确如此。）为什么这种感情没有具体的视觉形象来代表？奥勃良动摇了温斯顿之前向他承认的信念：“居于少数地位，哪怕是一个人的少数，也并不使你发疯。有真理，就有非真理，如果你坚持真理，哪怕全世界都不同意你，你也没有发疯。”（179）温斯顿因此被击溃，相信是自己精神有问题。先前我们的任务是探寻语言的目的，理解它，回应它；但现在我们不得不把这个任务抛开一边，先换个角度去看问题。我们必须首先承认，语言中的比喻和象征手法，其本质是“无意识”的。奥勃良真的是品行极坏而且发疯了吗？他是个骗子？他是在说谎还是在进行一场游戏？温斯顿必须先回答这些问题，然后他自己的生存才有保障。然而，这些问题不仅仅是字面诠释，也不光是对他人的性格和计划的细细揣摩。它们蕴含一种“对话性质”，很容易就演化为自我提问的对话形式：它们使我们必须正视“忘记了‘忘记’本身这件事”，且必须努力走出自己的一厢情愿，抛开对事实的视而不见，去“揣摩”他人的心理和他人真正的动机（有时他们连自己都不知道自己的动机是什么），即使这种努力是不完美的和试探性的。

这样做并不是对隐私权的侵犯。现实世界里我们相互影响，彼此交谈；与此同时，精神世界里也是交锋不断。我们这样做，即意味着我们对精神交锋复杂性的接受。“无意识的决定”并不总是合理和符合常识的，然而，并不是说，从公众意义上它们完全不代表任何性格或人格，也不是说它们不能在民主对话的语境下发挥功效。《一九八四》中，老大哥的“自我”囊括了所有人的自我，这样对存在及其意义的争端就被抹去了。而这种争端正是“对话”的中心。这一点，奥威尔在《一九八四》附录的“新话的原则”一文中阐明：“含义准确无误、发音短促清楚的词汇”，如英社、好思想或者娱乐，是被鼓励使用的，因为它们“在发言者心里几乎没有任何余响……这样做的目的是使言谈、尤其是意识形态并非中性的问题方面的谈话尽可能脱离人的意识。”（253，斜体系笔者所加。）如上文所述，温斯顿对于对话型交流的渴求，应该被视为重建在语言活动中不懈追求

“意识”的尝试。如果能成功地进行对话型交流,那么,阻止简单化的“A类词”——被强加于人的词汇——对词汇的限制就成为可能:

凡是意思上模棱两可、有细微差别的地方,都一概删除。倘若如此,一个这种新语词汇就只是一个孤立的喉音,表示一个无争议的概念。这样,想把A类词用到文学上,用到政治和哲学的讨论中,就完全不可能了。

对话型言谈所昭示的自由,从产生伊始,就是既脆弱又有力的。它是一场为了意识的斗争,这“意识”既要保证品质优良,又要保证人人可用。在传递真相和代表真相的过程中,其作用昭然;意思上模棱两可、有细微差别的词语中,其踪迹可见。对话型观点的引申意义在于:一个人有才干、能力和素质——不管有意识还是无意识的——接受诗意的公正那种充满狂想和预言色彩的逻辑。因为这种公正能使“独一无二事物之中矛盾的多样性”得以凸现。但是,这种矛盾的“诗意的公正”到底是什么?

有一个故事说,猪是可以玩权力游戏的,那么权力就不再是政治家眼中人类的专利。如果这个故事是真的,不用说,猪肯定成了独一无二的存在,而人类则成了矛盾的动物。或许,诗意的公正可以在书写未来历史的尝试中找到——《一九八四》就是这样一部“历史”,就好像已经在1949年成为了现实一样。因此,曾经新奇的事情同时也并不新鲜,而我们认为早已熟知的故事却还未发生。在这面时间哈哈镜里,历史陷入幻想的遮掩,小说却与事实紧密相连。真实与幻想在彼此之间创造了一种“矛盾的多样性”,一种双重思想,因此,小说和历史必须进行一场“对话”,它们谁也无法证明自己更为卓越或更为独特。

## 人与兽:奥威尔的兽性观

玛格利特·德拉布尔

### 莎翁作品中的一段话

刺客甲:陛下,我们是人。

麦克白:嗯,按理你们也算人。就像家狗、野狗、猎狗、叭儿狗、狮子狗、杂种狗、癞皮狗统称为狗一样,它们有的灵敏,有的迟钝,有的狡猾,有的能看门,有的能打猎,因上帝赋予的不同本能而分出高低贵贱,在一个笼统的总称之下各有各的名字;人也一样。如果你是人类的一分子,那就不要默默无闻。我可以把一件事情托付于你们,如果按照我的指令行事,那么你们不但能够消灭自己的敌人,还将永远受到我的恩泽;只要他还活着,我就一直存着一块心病。

刺客乙:陛下,我习惯了那些无情的打击和残忍的对待,只要能泄愤,我什么都愿意干。

刺客甲:也算我一个吧。〔1〕



在这一幕的第三场中,除了无名刺客甲乙,另有一位神秘的刺客丙也加入了刺杀班柯的行列。刺客丙究竟是谁,众说纷纭。有人认为是麦克白自己,有人认为是命运之神,还有人认为只是剧中的小角色,但他极有可能是个受人指使的密探,以表现麦克白对自己党羽的不信任。现在,我

---

〔1〕《麦克白》,第三幕,第一场。

们还可以说,这场戏似乎预见暴政和二十世纪的极权监视国家。

一谈起奥威尔的兽性观,我就会想起麦克白这段关于狗之分类的台词。奥威尔的传记作者伯纳德·克瑞克(Bernard Crick)曾说过,“野兽般地”(beastly)是第一个用来记录奥威尔的词语。1905年4月11日,他的母亲在日记中写道:“孩子好多了。”(奥威尔从小就患有支气管炎。)<sup>[1]</sup>“他开始野兽般地叫了。”<sup>[1]</sup>在奥威尔的婴儿期,兽性和糟糕的身体状况似乎联系起来。

奥威尔非常喜欢用“野兽般地”这个词。作为俗语,它曾经风靡一时——学校里男孩女孩都会用这个词,我小的时候也还是如此。这是少年漫画和杂志中的高频词汇,奥威尔后来曾大量撰文描述这些书籍,且一边希望摆脱这个词,一边又很喜欢用。奥威尔对人类兽性的看法直接来自母亲,因为她就经常使用这个词。母亲是他的英语启蒙老师,教给他很多东西。“野兽般地”就是他学到的脏话之一。在奥威尔的最后一本文学笔记中,有一些笔记表明他可能希望创作一个小故事,抑或是自传性质的回忆录。原文如下:

当他还是个小男孩时,就偷听到了母亲、姑母、姐姐和一些女性主义朋友的谈话。虽然没有直接和她们交流,但他还是了解到,原来两性关系非常龌龊,女人不喜欢男人,只当他们是丑陋不堪、浑身发臭、滑稽可笑的大型动物,对待女人的方式也十分恶劣,喜欢将自己的意志强加给女人。直到二十岁,他还觉得性只能给男性带来快感,而且性就是一个男人追逐一个女人,然后把她按倒在地,最后骑到她的身上,就像公鸡和母鸡之间的关系。这些认识,不是来自直接的性接触——或者是他认为的性接触,而是来自偷听来的谈话,比如“男人都是野兽”……仅仅从谈话的语气中,他就能感觉到女人对男人的厌恶——包括他们丑陋的身体。30岁的时候,他非常惊讶地得知自己是母亲最喜欢的孩子。他原本以为,自己是个

---

[1] Bernard Crick, *George Orwell: A Life*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Secker & Warburg, 1992), 49.



男孩子,母亲自然会更加喜欢两个女儿。〔1〕

这段文字传达了很多信息——比如“女性主义者”一词的使用,让我们产生了很多疑问,而且奥威尔对女性的态度也是一个值得研究的话题。但最令我感兴趣的是他使用的“野兽”一词,以及关于农家庭院的类比。奥威尔经常在政论中使用“野兽”一词——“法西斯野兽”在他的记者评论中频繁地出现,而且经常不加讽刺性的双引号。随便看一下《让叶兰在风中飞舞》的前几页,就可以看到很多带有“野兽”的句子,比如在伊顿公学和剑桥到处都是“那些有钱的年轻野兽们傲慢而又附庸风雅的文章”,以及称一对贫困的老年夫妇为“慢吞吞的老野兽”的描写,他们“油兮兮的长外套把他们裹得像甲壳虫一样,只露出了一双脚……像肮脏的甲壳虫那样一步步爬向墓地。”在主角戈登·科姆斯托克(Gordon Comstock)眼中,富人和穷人都像野兽一样。

在奥威尔所有的非正式散文中,“野兽般地”一词经常出现。再举两个例子。他给早期的情人杰西塔·布迪肯姆(Jacintha Buddicom)(1949年2月15日)写过一封名为“辞别”的信,漫不经心地谈到了早年不得不做的一些“野兽般的工作”——尤其是信的末尾,“你是个如此善良的姑娘,对我们射杀的动物都充满了悲悯之情。但对我,你可没有那么善良。你把我抛弃在缅甸,浇灭了我所有的希望。”〔2〕一个月后,奥威尔给易卜生研究者米歇尔·梅尔(Micheal Meyer)(1949年3月12日)写了一封信,将《一九八四》称作“那本野兽般的书”〔3〕

奥威尔非常喜欢动物,常和它们待在一起,终其一生所花的时间比其他很多作家都要多。在四五岁的时候,奥威尔把自己的一首关于老虎的小诗送给了威廉·布莱克(William Blake),后者是一位捍卫动物权利的

---

〔1〕 George Orwell, *The Complete Works*, ed. Peter Davison, with Ian Angus and Sheila Davidson (London: Secker & Warburg, 1998), 20;206.

〔2〕 George Orwell, *The Complete Works*, ed. Peter Davison, with Ian Angus and Sheila Davidson (London: Secker & Warburg, 1998), 43-44.

〔3〕 同上, 61.

先锋派人物。在从预科学校寄回的家书里，虽然错字连篇，但他还是经常问起布莱克家的猫狗、豚鼠——比如“多哥怎么样啦？”当然还有些令人不太舒服的——“我知道那些臭熏熏的白老鼠又回来了，这真是让我沮丧。真希望它们没有臭味，如果那样的话，我大概会喜欢它们吧。”〔1〕在写给布兰达·塞尔科蒂（Brenda Salkeld）（1934年？）的信中，奥威尔还提到了一个特别的小动物——“刺猬频繁地造访我家，昨晚我们在浴缸里发现了一只小刺猬，比橘子大不了多少。”〔2〕刚结婚的那段日子里，奥威尔定居在威灵顿。他买了山羊、鸭子、母鸡和一只狗，在天花板和房顶之间还有筑巢的鸟儿。它们非常吵闹，以至于客人经常误以为是老鼠在作怪。奥威尔在侏罗岛的家中确实有老鼠，还有母鸡、小马、近在眼前的鸟儿，以及蛇。

奥威尔喜欢动物，但他也没能摆脱那些纯正英国人的癖好——猎杀动物。在侏罗岛的家中，奥威尔就杀死了很多动物。如果目击者的话是真的，他杀死蛇类的方式可以说相当残忍，而且他还能从这种残忍中获得快感。奥威尔也会钓鱼、狩猎。在第一部小说《在缅甸的日子》（1934年）中，奥威尔提到了缅甸的绝美风光：

一只绿色的鸽子飞了下来，落在一段矮枝上。它是一只非常可爱的小生灵，比驯养的鸽子略小一些。它翡翠色的后背像天鹅绒一样闪闪发光，脖子和胸前都泛着彩虹般的光泽。

……在森林里，他经常撞到一些东西——鸟儿、树木、花草——美得难以形容，如果能和别人一同分享这种美丽，那该多好啊。

但是，主人公弗罗瑞对这只鸽子的欣赏，并没有妨碍他射杀这只鸽子。他甚至鼓励初来乍到的伊丽莎白射杀一只豹子——这只豹子死的时候“非常可怜，就像一只死去的小猫”。这令我们想起了他早期的一篇文章，名为“射杀一头大象”。那头大象并不是非死不可，且死前受尽折磨，

---

〔1〕 Crick, *George Orwell: A Life*, 64.

〔2〕 同上，248.

作者为此充满了悲伤。伊丽莎白和佛罗瑞一样热衷于射杀活动,尽管她对缅甸的文化毫无兴趣:“他并没有意识到,在她看来,这些东方习俗不过是些旁门左道,毫无绅士派头,都是些‘肮脏的’‘野兽般的’行径。”〔1〕这句话说明,奥威尔认为女性生来就比男性更具有种族主义的偏见。他还把帝国主义的过度扩张归结于殖民地内越来越多的女性——在这部小说中,女性通常被描述为丑老太婆、猪猡或者婊子。他受制于当时残酷的性压抑政策,《一九八四》便描述了那种毫无自由可言的生活。我不打算谈论奥威尔对性的态度,或者他的施虐症,虽然这和人性息息相关,但我还是想说一下作者在小说中表露的性态度。奥威尔曾经抱怨,在二十世纪三四十年代,露骨的性描写几乎成了小说的必要组成部分,而且愈发极端。他断言这种风潮不可能持续:总有一天,人们会意识到这些描写的可笑,就像狄更斯痴迷于雾都孤儿之死一样可笑——他的这个预言尚未成真,但印证了他母亲对他的教育,即性行为中包含兽性。奥威尔不喜欢描写性行为,裘丽亚和温斯顿之间的关系也毫无色情可言。如果他曾有过描绘性冲动的尝试,那肯定也未能成功。

《上来透口气》是奥威尔在二战爆发前创作的最后一部小说。小说预言了英国田园生活的消亡,提醒人们警惕环境污染。他用质朴的语言描述了各种鱼类以及如何钓鱼,唤起一种厌恶女性、孤独而又爱国者式的对乡土的热爱。文中有一段关键文字,不禁让人联想起麦克白关于狗之分类的那段话:

钓鱼不属于当今这个社会。在一个平静的池塘边,在一株垂柳下,无所事事地坐上一整天……这种场景只能发生在以前,在战争爆发之前,在收音机之前,在飞机之前,在希特勒之前的时代。就连英国淡水鱼的名字都是富有诗意的。斜齿鳊、赤睛鱼、雅罗鱼、冷鱼、白鱼、铜盆鱼、白杨鱼、梭鲈鱼、诸子鱼、鲤鱼、鲤属鱼。这些都是各种鱼的名称。给它们起名的那些人没有听到过机枪的声音,他们没有生活在恐怖之中,也不吃阿司匹

---

〔1〕 Orwell, *The Complete Works*, 2:126.

林,不看电影,更不用考虑怎样逃避集中营。〔1〕

(《在缅甸的日子里》说,佛教徒有放生养德的习惯,他们先是购买活鱼,然后将它们放入河中。)在《上来透口气》的结尾,我们似乎看到了《动物庄园》的影子,人变成了兽,男孩变成了猪猡。主人公乔治·保灵(George Bowling)看到一群猪沿着小镇的主要街道冲了下来,“一大群猪。但再定睛一看,我才看清楚那究竟是什么。根本不是什么猪,而是一群戴着防毒面具的学生……在他们的后面,还有一只高一点的猪,大概就是多杰斯小姐(Miss Todgers)。”〔2〕

这不禁让人想起了人兽互换的《动物庄园》。不过,作品的讽喻性虽然有丝阴暗,但还是带有一些温存,缓和了斯威夫特式的愤怒和想象力。关于这种想象力,是深受斯威夫特《格列弗游记》中对马匹和野蛮人的态度的影响。(奥威尔八岁的生日礼物就是一本《格列弗游记》。)

奥威尔对同一时代的休·金斯米尔(Hugh Kingsmill)评价很高。此人是一个英裔爱尔兰人,奥威尔认为他是一个非常有洞察力的批评家,尤其是对狄更斯作品的解读更是高人一等。金斯米尔对奥威尔的评价也很高。他曾在《争鸣》杂志上发表过一篇文章,主题是奥威尔的“民族主义观念”。文中指出,奥威尔认为,民族主义暗含了这样一种观点,即“人可以像昆虫那样分门别类,数以亿计的人都可以被贴上标签,这是‘好的’,或者是‘坏的’。”金斯米尔接着说道:“《动物庄园》影射了俄国革命,它表现了奥威尔身上诗意、幽默、温柔的一面;只有当他把人看成动物时,他才能看到他们人性的一面,而且觉得自己就是其中的一员。在和他们的直接交往中,他总是一个党员,对所有现存的政党不满。”〔3〕

由此,我们看到了奥威尔表达的中心观点:兽性中的善良和人性中的兽性。《动物庄园》中,动物身上有很多长处,这一点即使是最粗心的读者

---

〔1〕 Orwell, *The Complete Works*, 4:76.

〔2〕 Orwell, *The Complete Works*, 34.

〔3〕 此处,Kingsmill 引用了奥威尔的话。参见 Orwell, “Notes on Nationalism”, in *The Complete Works*, 17: 141。

也不会不注意到。而且,这本小说的魅力经久不衰——当初一度有些出版商拒绝出版,认为是一本不可能卖出去的关于动物的书。《一九八四》的故事非常恐怖和恶心,但是未能令人感动。而在《动物庄园》中,拳击手的死,珂萝薇梦想的破灭,还有那首挽歌“英格兰的野兽们”,这些都和奥威尔试图捍卫的根本的人性和尊严格格不入。在它们最后一次唱起革命歌曲“英格兰的野兽们”时——歌声“非常和谐,但是缓慢而悲伤,它们从来没有这样唱过”。〔1〕如果这是在描写人类的感情,奥威尔可能无法表达得如此淋漓尽致。当描写会议或者集会时,即使奥威尔在政治上十分同情他们,笔调也老是含有讽刺的意味,似乎他受不了任何人类的聚众活动。和狄更斯一样,他讨厌而且害怕那种聚众滋扰的活动。而跟狄更斯不同的是,奥威尔总免不了将各种角色分门别类。只有在这本动物预言的小说中,他的笔端才有了些许柔情。

看过《一九八四》的人,很容易觉得奥威尔对人性的看法是相当悲观的。这本小说表明,奥威尔认为即使是人类中最勇敢的那些人,也会受制于政治操控、暴力威胁,从而降低行为准则。没有人坚贞不屈。没有什么利他主义。我们的遗传基因就是自私的,每个人都是自利的。归根结底,我们达不到利他主义的要求,无论是社会整体还是个人。在强压之下,我们变得半信半疑,就像1952年的阿希实验表明的那样:人们总是趋向于服从,而不是尊重客观存在。我们都会像温斯顿那样,从快要饿死的妹妹那里抢东西吃,或者为求自保而杀死母亲。我们也会掉入陷阱,就像臭名昭著的1974年的米尔格拉姆实验那样,一旦相信自己的行为是为了进行一个合法的科学实验,我们就会开始折磨我们的同伴。实验人员甚至不用付我们报酬,我们就会自动照办。我们都是属羊的,会整齐划一地迈着正步,用奥威尔的话说,就是“世界上最恐怖的事情莫过于此……这就是对

---

〔1〕 Hugh Kingsmill, *The Best of Hugh Kingsmill*, ed. Michael Holroyd (New York: Herder and Herder, 1971), 288.

无约束的权力的肯定；其所有意识且意图达到的后果便是：践踏人权。”〔1〕

还有一个问题，奥威尔是仅指国家权力和国家控制，还是包括了商业和媒体的力量？如果是前者，那么我们应该感到庆幸，因为资本主义已经让我们——或者至少是那些生活在西方民主国家的公民——逃脱了极权主义的控制。但是，可以说，有充分的证据表明，奥威尔并不是只在讨论国家权力，他还道出了人性在各种压力和操控下的易碎性。在奥威尔的笔下，经济精英大权在握，他们为了自己的利益，压迫民众，限制自由。当然，奥威尔所说的人性和人类尊严的崩溃也可能有其他的原由。比如，试想一下排除政治因素，而单纯由自然灾害引发的严重的物品短缺，即所谓的不可抗力——人类学家（比如科林·特尼布尔针对饥荒条件下的研究就令人担忧）〔2〕心理学家、科幻作家都在警告我们，如果没有足够的食物和水，我们将很快退回野蛮时代。在我看来，这才是《一九八四》的主旨，即我们是谁？怎样才能抵御我们的自私天性？

《一九八四》是奥威尔对人性的最终评价吗？还是一个因为脖子上几乎致命的伤口、没有装好的坏牙和要命的肺病而被扭曲了的评价？作者真的不喜欢人类吗？考虑到他在生命最后几年的痛苦经历和巨大的勇气，提出这个问题似乎是不敬的。在创作这本书的时候，奥威尔正在和病魔作斗争，而且知道自己时日不多——临死前，他在病床上向各种各样的女人求婚，索尼娅·布朗韦尔（Sonia Brownell）最终答应了他。和温斯顿·史密斯一样，作者知道自己已经是个死囚。实际上，索尼娅嫁给了一个已死之人。当奥威尔看到镜中的自己时，他憔悴得就像马文·罗森布拉姆监制的《一九八四》电影版中受尽折磨的主角约翰·赫特那样。从美国空运过来的药物中含有链霉素，它让奥威尔的心情变得非常糟糕。在1949年1月12日写给友人乔治·伍德库克（George Woodcock）的信中，他

---

〔1〕 Orwell, “The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius”, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus (New York: Harcourt, Brace and World, 1968), 2:61-62.

〔2〕 Colin Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon and Schuster, 1982).

这样说道：“这种治疗方法好比为了杀死老鼠而把整条船都沉入海底。”〔1〕他有医生称之为“恐怖的过敏反应”：皮疹、口腔溃疡、掉头发、红眼睛、严重的喉咙痛、从指甲根部开始的腐烂。最为讽刺的是，奥威尔一直担心自己的外表不讨人喜欢，而最终却连他的养子都不能触碰他了——他害怕和养子理查德近距离接触，因为担忧把结核病传染给后者。

我们或许可以怀疑，是否恰恰由于作者自己的身心萎靡成就了他大胆的预言。在1948年和1949年，很多人都以为后代将生活在永无休止的战争、物品短缺和配给制度之下。在当今欠发达的地区，很多人仍然生活在这样的预期之中。我们中的有些人也许还清楚地记得战后英国的萧条清冷，罗森布拉姆的电影就是对那个艰难时期的真实写照，虽然有一些夸大的成分：人们只穿灰色或者棕色的衣服，对糖的配给控制尤其严格，温斯顿从妹妹手里抢来的那块巧克力本来是三个小孩一周的食物配给——在我凄惨的童年记忆中亦是如此。东欧在这种艰苦的环境中挣扎了多年。不过，时至今日，即使在发达资本主义国家里，我们还是可以发现马文·罗森布拉姆1984年于英国摄制的电影中的场景。在1999年的伦敦，从我的居所走上几里，你就可以发现那样凄惨的地方。芝加哥法院的附近也有这样的地方。

由于天性使然和外部环境的影响，奥威尔对他人的痛苦格外敏感，包括人和兽所承受的痛苦。在他的记者评论和小说中，他总是希望我们超越物种的局限，来看清他人他物遭受的痛苦。即使你不属于人类或者是个外国人，苦难也不会放过你。我们不能否认或者忽视发生在柏林墙后面的事情，发生在铁幕之后的故事，还有更近期的，比如非洲和印尼的事情。奥威尔不仅是个爱国主义者，同时还是一个国际主义者、反殖民主义者。他曾为《阿德菲杂志》(*Adelphi Magazine*)撰写过名为“不把黑鬼算在内”(Not Counting Niggers)的文章(出版于1939年7月)，而他本人总是把黑人列入考虑范围，还号召我们站在他们的角度考虑问题。(根据我电脑

---

〔1〕 Orwell, *The Complete Works*, 20:16.

上的拼写检查器，“黑鬼”是一个非现有词汇。“非现有词汇”其实也是一个非现有词汇。当然，我的拼写检查器还是很好用的。)1939年春，奥威尔来到摩洛哥的马拉喀什，当然并不是为了游览风光，而是出于治疗的原因。他这样描述那些棕色皮肤的居民：“他们的血肉真的和我们一样吗？他们有名字吗？或许他们仅是一种未知的棕色生物，就像蜜蜂或者珊瑚中的昆虫？”有一次，奥威尔在公园里拿面包喂一只瞪羚，一个阿拉伯工作人员用法语说道：“我想吃一点那个面包。”〔1〕所以奥威尔撕了点面包，像喂瞪羚一样喂了那个阿拉伯人。和异常勇敢大方的2713号囚犯博姆斯坦德一样(194)，奥威尔渴望与人分享。在一篇文章中，作者对过度负重的摩洛哥驴子表示过深切的同情：

驴子是最顺从的动物，它像狗那样跟随着主人，连马勒和缰绳都不需要。在辛苦劳作了十多年后，它就会突然死掉，而主人会将它扔到壕沟里，村子里的狗就会扑上来，趁它余温尚存之时，把它的内脏挖出来吃掉。

这样一想，我的热血就沸腾了起来，但是——整体而言——人类并非都是如此。我不想妄作评论，只想指出一个事实……我们都会为那个负重的驴子感到难过，但是，当我们看到一个背着木柴的老妪时，却没有多少人为她感到难过。〔2〕

这段文字——事实上，整篇文章——充满了同情、悖论和质问，还有一丝愤怒的绝望。和《在缅甸的日子》一样，作者坚持殖民地居民也有人性，尽管在殖民者眼中他们连人都算不上。不管我们从中读出了什么，作者关注男男女女，还有那些负重的动物。我们生活的世界充满了荆棘，“我们的脚下凹凸不平，但正是这些凹凸，让我们意识到自己正踩着别人的尸骸前进。”〔3〕不过，对奥威尔来说，他更容易对动物产生怜悯之心，而

---

〔1〕 Orwell, “Marrakech”, *The Complete Works*, 11:417.

〔2〕 同上，420.

〔3〕 同上，417.



不是人类。因为对人类的同情必然包含着对自己的同情，而他对自己向来非常苛刻。他是一个妈妈不喜欢的小孩，一只脏兮兮的野兽。

我想再次引用莎士比亚的作品。在文章的开篇，我提到了《麦克白》，现在我想用《李尔王》作结尾。这两部戏剧重点描述了残忍和权力，这也正是《一九八四》作者深刻洞察的主题。在奥威尔一篇非常著名的文章中，他为李尔王辩护，驳斥了托尔斯泰的攻击，盛赞了莎士比亚的人性、他的诗歌，还有他对“大地和生命过程的”热爱。<sup>〔1〕</sup>在莎翁的笔下，就连那三个无名刺客都是有人性的。在种属表中，他们还是属于人类的。再看一下《李尔王》中见证了葛洛斯特双眼被挖出那一幕的那三个无名的仆人吧，面对这堪称戏剧舞台上最残忍一幕的惨相，他们展现了普通人类的恐惧感。仆人甲试图阻止他们挖出葛洛斯特的眼睛，但是被里根从背后刺死了。其他两个仆人在这一幕的结尾处出现了。仆人丙说出了第三幕的最后三句台词：

……我去拿些麻布和蛋白来，敷在他流血的脸上。愿上帝保佑他！<sup>〔2〕</sup>

这种形式的反抗和同情在奥威尔时代的极权世界是不可想象的。1962年，皇家莎士比亚剧院导演皮特·布鲁克在排演半个世纪中排得最好的一场《李尔王》时，在一片争议声中，删去了这几句台词，也因此删除了本幕结尾处的仁慈和希望。很多人意识到了这段删节，但没有多少人表示出抗议。历史证明，我们正在走向奥威尔笔下的人性，而逐渐远离莎翁戏剧中的人性，我们自己也非常清楚这一点。

最后这几句台词也是奥威尔的心声。在《一九八四》中的第二部分第二章，裘丽亚和温斯顿进行了第一次幽会，在那之前，这对恋人还听了一段惊人而又美妙的鸟鸣。（我们还记得，奥威尔很喜欢观察鸟类。）这段场景让温斯顿浮想联翩，“这只鸟在为谁歌唱？为何歌唱？没有异性，也没

---

〔1〕 Orwell, “Lear, Tolstoy, and the Fool”, *The Complete Works*, 19:64.

〔2〕 《李尔王》第三幕，第七场。

有竞争对手。它为何独立寒枝,唱着毫无意义的歌曲?”(103)这是一段漫无目的的时光,是一种不牵涉个人感情的动物的快乐,把我们牵引向小说先前的一部分。在那里,温斯顿也曾经幻想有一个金色国度,一个民主国家,“老鼠横行的牧场里有类留下的脚印,到处都是鼯鼠丘。”榆树在微风中摇曳生姿,因为丹麦的榆树病还没有毁掉这些英国榆树群。在垂柳的掩映下,英国的雅罗鱼正在池塘里优哉游哉地徜徉。奥威尔的先辈克白特(Cobbett)称之为体力劳动者的乡村世界,永远不会被地主圈禁起来的乐土。但是,当裘丽亚毫无顾忌地甩掉了自己的衣服,温斯顿开始吮吸裘丽亚的胴体时,先前的田园梦很快就变成了一幅春宫图。奥威尔继续写道:“就连这也是属于过去那个时代的。温斯顿醒来时说着‘莎士比亚’这个词。”(29)在这里,莎翁成了温斯顿和奥威尔共同珍视而又害怕失去的东西。

# 文学作品能起到社会科学的功效吗？

——以乔治·奥威尔为例

理查德·A·爱泼斯坦

## 文学与社会科学传统

毫不夸张地说，我们的社会对公共知识分子有些顶礼膜拜。尽管概念难以确定，但这一群体适应性强。一些公共知识分子出身于学术界，但其中最具影响力的很多人则来自其他领域。后者因为没有攻读过应用型或者研究型的高等学位，所以很少遵循传统的学科研究划分。他们可以，并且经常从人文科学迅速切换至社会科学，循环往复。通常连这些公共知识分子本人都没有意识到自己是如何开启，甚至是否已经开启了这种跨学科之旅。律师，尤其是学术界出身的律师，有坐上公共知识分子神龛的潜质。法律是一门寄居型的学科。它依附于人类所有的努力和尝试，不是纠纷即为合作。作为一个不受欢迎的人侵者，抑或是不可缺少的救护者，法律触摸到了生活的全部。律师们提升自己的技能，以满足职业的需求，正因如此，他们履行着与公共知识分子相似的功能：乐意从手边的任一素材中攫取灵感。很多时候，他们在人文科学和社会科学之间穿行。诉讼律师最为重要的一项技能就是做出充满说服力的口头陈述，而在复杂的案件中整理出定量的数据，也是必备技能之一。可以说，律师们的工作覆盖了两大知识领域——人文科学与社会科学，尽管他们不见得能成为任何一个领域的大师。

在处理公共事务方面,律师们有时需要同作家竞争,后者通常还具有媒体从业人士的身份。这一群体也有很强的适应性,擅长快速学习,也能穿行于人文科学与社会科学之间,而且同样热衷于评论人们的言谈举止。问题也就随之而来:如何把他们的见识和观点纳入到对社会现象的评价中?更具体地说,本文意在探讨,在处理错综复杂且受制于法律的各种社会问题时,我们作为律师,同时也作为一个公民,可在多大程度上求助于文学与社会科学?就像上文所说,对受过法学教育的人而言,跋涉至这一领域是要冒风险的,虽然它确实与法学相关。而人文科学、社会科学与法学的关系如此重大,因此我们不能听之任之,留待它们受控于仅掌握其中一种科学的人手中。律师们也应当有发言权。

本文主要探讨的对象是乔治·奥威尔,他可能是二十世纪最为著名的公共知识分子。奥威尔将文学诉求与对现存秩序的尖锐批判融为一体。从某种意义上说,将奥威尔称为社会科学家有些言过其实,因为他没有从事过任何定性研究或者定量分析的工作。但奥威尔对许多重大问题发表了严肃的社会评论,因此吸引了众多流派的社会科学家和政治思想家的关注。也许正因如此,有人宁愿称其为“社会批评家”或“政治哲学家”。但一如标题所显示的,我坚持称其为“社会科学家”。我总是不太关心具体的称谓,因为吸引我的是从文学作品到社会理论的转变。在狂风骤雨般的二十世纪八十年代和奥威尔进行文学创作的二十世纪中叶,文学与政治的关系格外紧密。即使是在西方民主社会,也曾有过对中央计划的必要性和有效性的尖锐争论。当然,与左右翼极权势力对民主制度的冲击相比,这种争论不过是小巫见大巫罢了。

文学和社会科学之间的互动可能产生事半功倍的效果。借助小说来宣泄对现存社会、经济、政治秩序的强烈不满,是文学作家们的惯常伎俩。他们擅长剖析作品中的人物、叙事和情节,时而走入人物的内心世界,时而审视芸芸众生,看他们如何应对戏剧性的危机。另外一些时候,作家们开辟蹊径,观察坎坷不幸的边缘人群,将镜头对准琐碎的日常生活。

奥威尔写作的目的,除了造福当代,还有更深远的意义。他始终身兼

散文家和小说家两种角色,《巴黎伦敦落魄记》这样的作品,既可说是自传也可说是小说。〔1〕 不论自传还是小说,奥威尔都将自己定义为局外人。他背负着一种使命,与社会主流作斗争,桀骜不驯。而且,他似乎没有受到生活环境的影响,一直与正统格格不入。这些在他的遗作《这,这就是快乐》中都有生动的描述。书中的奥威尔虽然成绩优异,但家境贫寒,缺乏社交活动,在一所英国的预科学校里经历了诸多磨难。〔2〕 但这并非奥威尔的错,而是命运使然,因为他身处一个违背他意志的体制中,一种不需要思考而又难以撼动的体制。奥威尔自视为“众人皆醉我独醒”的少数派。他坚定地、与光怪陆离的现实社会相抗衡,讲述艰辛苦难的生活,并投身于捍卫权利被剥夺者的伟大事业。的确,奥威尔在辞藻运用和场景描述方面技巧娴熟,不愧为二十世纪最伟大的文体家(stylist)之一。

但是,我总觉得奥威尔的这种方式存在着一个问题,他过于轻率地对自身经历进行归纳总结。对他而言,个人痛楚即是公共知识的来源。奥威尔毫不迟疑地将个人的生活、个体的痛苦或者文学的冲动扩展为一个更加广泛的社会现实。这正是文学和社会科学发生冲突的地方。当然,这个问题不是奥威尔独有的,用文学作品抨击社会的很多作家都是如此。请允许我暂时进入自传模式。记得我第一次注意到这个问题是1960年在哥伦比亚大学上大一时的时候。在当代文明课上,我们主要探讨了十九世纪中期英法劳动阶级的处境,当时的任课老师保罗·诺伊斯(Paul Noyes)是一位优秀的历史学家,可惜英年早逝。我记得他获得了牛津大学的马歇尔奖学金,刚当上学院的助理教授,当代文明是他开设的第一门课。在他的课堂上,我们一起阅读了两段摘录,一段来自巴尔扎克的精选

---

〔1〕 Perter Davison, *George Orwell: A Literary Life* (New York: St. Martin's Press, 1996), 25-26.

〔2〕 参见 George Orwell, "Such, Such Were the Joys...", *A Collection of Essays* (New York: Doubleday, 1954), 9.

集——我记得是《金眼姑娘》<sup>[1]</sup>中的节选——另外一段文章则记录了英国劳动阶级的状况,作者是英国实业家兼辩护家安德鲁·尤尔(Andrew Ure)<sup>[2]</sup>。前者用文学的方式,对法国工人的绝望处境进行了淋漓尽致的刻画;而后者则沿袭了亚当·斯密的风格,用严肃的散文和干巴巴的数据来强调一个事实:制造商的生产体制增加了产量,延长了产品寿命,工人的境遇也因此稳步提高。对同学们而言,巴尔扎克的想象力大获全胜;对诺伊斯而言,这位理性的历史学家尤尔的论证更胜一筹。他强调了为什么在描述宏观社会问题时,枯燥乏味的文章反倒比戏剧性文章更加重要。我们必须知道预期寿命、识字率、卡路里摄入量、基础设施、投资、技术进步等相关信息。我们还得弄明白那些反映了微量增长的一组组数据有多重要。身为历史学者,诺伊斯考虑这些问题的方式和罗伯特·福格尔(Robert Fogel)研究营养学的方式一样。<sup>[3]</sup>在诺伊斯看来,巴尔扎克的故事充其量不过是一个人的数据样本,甚至连样本都算不上。

我不可能为班上每一位同学代言,但诺伊斯老师的观点还是深深影响了我。从那以后,对于从文学到社会科学的切换,我总是抱有警惕之心。因为这种自由切换是要付出代价的——或许可以算作自我放纵的一种吧?——由于存在明显的添枝加叶和虚构创作,小说不可能真实地反映一些社会事务的根本状态。但小说家们——或许还包括今天的文献纪录片工作者(docudramatist)——游走于文学和社会科学之间,早已是家常便饭。当批评家们远在天边,朋友却近在眼前时,文学变成了一面准确、

---

[1] Honore de Balzac, "The Girl with the Golden Eyes" (1835), 引自 *Introduction to Contemporary Civilization in the West*, ed. Contemporary Civilization Staff of Columbia College, 3<sup>rd</sup> ed. (New York: Columbia University Press, 1961), 263。

[2] Andrew Ure, "The Philosophy of Manufactures" (1835), 引自 *Contemporary Civilization*, 243。这篇论文是对1833年工厂法案(the Factory Act of 1833. Ibid., 242)的评论。

[3] 参见 Robert W. Fogel, *Strategic Factors in Nineteen Century American Economic History: A Volume to Honor Robert W. Fogel*, ed. Hugh Rockoff (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Robert W. Fogel, "Exploring the Uses of Data on Height: The Analysis of Long Term Trends on Nutrition, Labor Welfare, and Labor Productivity", *Social Science History* 6 (1982): 401-2; Robert W. Fogel, "New Sources and Techniques for the Study of Secular Trends in Nutritional Status and the Process of Aging", *Historical Methods* 26 (1993): 5。

生动地反映社会现象的镜子；当批评家们近在咫尺，而朋友又不在身边时，那么，为了创造性的想象力，我们只好容忍文学创作上的一些自由了。在格雷琴·赫尔弗里奇（Gretchen Helfrich）主持的奥德赛（Odyssey）脱口秀节目中，英国小说家玛格丽特·德拉布尔（Margaret Drabble）评论奥威尔时讲到，作家们享有发表“警告但非预言”〔1〕的权利。这种说法真是狡黠，它模棱两可，为文学机会主义大开方便之门。如果预言没有成真，那么起码警告引起了人们的注意。如果预言成真，警告就摇身一变，成为预言，就算其本非如此。〔2〕这种论证多么动听，但却是一个无法证伪的命题。

总体而言，我认为社会科学方面的文章虽然味同嚼蜡，但比起充满戏剧性的文学作品来说，还是可靠得多。文学可能教会人们关注贫困，但它本身完全无法说明贫困率的升降问题。它也不能给出不同城市、省份或者国家间的数据，以供对比，更别提说明贫困对寿命的影响。不可否认，有些社会科学的数据是预先包装好的，用以证实一些现存的观点，我们有理由不予采信。遵循社会科学的方法并不意味着仅因为某一观点属于社会科学领域，我们就得接受。另一个值得关注的问题是，如果一种文学作品也是预先包装过的，我们理应抱有更深的怀疑，但不能套用鉴别社科类文章的方法。

我们需要借助社会大趋势来鉴别那些预先包装过的数据。再让我们回顾一下十九世纪中期的欧洲劳动阶级吧。那一时期，从农村涌出的大

---

〔1〕 录音资料：Gretchen Helfrich，“Odyssey talk show on station WBEZ”（November 11, 1999），网址为 <http://www.wbez.org/services/ram/od/od-991111.ram>（录音包括赫尔弗里奇对爱泼斯顿的采访，可供下载）。

〔2〕 环境悲观论者也常常采用这种策略，他们在三十多年前预言了大规模的混乱，但都被证明是错误的。对于这种策略毫不留情的揭露，参见 Ronald Baily，“Earth Day, Then and Now”，*Reason*，May 2000，18，他认为像保罗·奥里克（Paul Ehrlich）和莱斯特·布朗（Lester Brown）之类的社会活动家从不需要承认错误，因为他们知道如何“在已经开始的游行队伍中全身而退。当情形好转时，他们将此归功于人们注意到了他们的警告，而不是由于长期存在的趋势和效率的提高。”Bailey，“Earth Day”，28。这种活动最大的危险莫过于有些人信以为真，尽管环境保护的最大功臣通常是那些乍看之下毫无关联的新科技和新思维。

量人口导致了城市的急剧扩张,很多史料都可以证明这一点。<sup>[1]</sup>这就带来了一个问题,如果工厂真的像巴尔扎克或者其他人的笔下那样不堪忍受,那么农民不畏艰辛,跋山涉水来到城市,难道就是为了在地狱一般的工厂干活吗?不妨让我们大胆尝试一下解释这件事。一提到农村生活,绝大多数人就会想起田园牧歌式的欢乐场景,人与自然和谐共处。千万别如此轻信!即使在当代,农业仍然是最不卫生也最危险的职业之一。事故频频发生,疾病屡见不鲜,与化学药物的直接接触更是严重危害了农民的健康。<sup>[2]</sup>面朝黄土背朝天地劳作一个小时,你就会明白,任何关于农业工作的浪漫幻想都是不切实际的,尤其是在二十世纪以前,省力的(或者说救命的)机器尚未发明之时。

这恰好解释了为什么十九世纪的工人甘冒风险,与工业雇主签订劳动合同。不幸的是,主流观点认为造成这种局面的原因是农场对农业工人的剥削,这是马克思和恩格斯的观点。<sup>[3]</sup>实际上,更准确的解释与剥削毫无关系。农业工人常常是唯一的业主,除了自己,他们无人可诉。虽然根据契约或者法律,工人们无权起诉雇主,但这种处境并不比自力更生的农场工人更差——毕竟,后者也无人可诉。而且,如果工厂环境比农场还安全,那么对离开农场的人来说,在工厂工作反而是一种更好的选择。再者,工伤补偿以事前合同的形式出现了,一旦发生事故,工人无需诉讼即可获得赔偿。这种合同本身就已经降低了工伤的风险。

当然,并不是仅仅因为目前的工作环境比一个次优工作的环境更好,工人和雇主就能坚持达成免责协议。竞争激励着企业优胜劣汰;工人们

---

[1] Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, ed. David McLelland (Oxford: Oxford University Press, 1992).

[2] 农业(由种植业、渔业和林业构成)在美国的因工死亡率位居第二,仅次于矿业。农业的因工死亡率比美国工人因公死亡率的平均值高出5倍,从业者也更容易遭受非致命性工伤。U. S. Census Bureau, *Statistical Abstract of the United States* (1999), 450-51, <http://www.census.gov/prod/00pubs/99statab/sec13.pdf>. 每10万农业工人中就有20人因工死亡;而每10万矿业工人中有24人死亡。所有工种的平均值是每10万人中有4人因工死亡。

[3] 参见 Marx and Engels, *The Communist Manifesto*.



也愿意为了更高的安全系数接受较低的工资。所以,枯燥乏味的契约双赢理论——奥威尔可能并不感兴趣——又一次推动了社会的发展。而且,也只有这个理论才能解释实际情况——早期的工人补偿制度集中于高风险职业(铁路和矿业)而且比英国《1897年工人补偿法》早了三十多年。<sup>[1]</sup>

我的解释可能并不全面,因为土地市场的种种不公平也可能迫使农场工人背井离乡,涌入城市。最明显的一个例子就是圈地运动,它剥夺了很多边缘生产者的土地权利,因为它只受习惯法的保护。<sup>[2]</sup>也许有人会说,应当类比法定权利,对这种习惯法上的权利予以保护。但光凭这一点,还是无法抵消十九世纪英国工业化的巨大冲击力。同样被误导的一个观点是认为要弥补耕地政策的缺陷,可以通过改变工业雇佣关系中的规则来实现。或许,在农村发生的事情不该发生。但上述做法能否实现以及是否明智,都无关紧要。因为不管如何,在城市采纳一种较差的工业模式几乎不可能改善这个国家面临的问题。总而言之,对一种不完美体制中的缺陷,不能以创造另一种体制的方式来应对。

### 文学上的过度归纳

把文学当成社会科学的危险不止于此。奥威尔本人也意识到了文学报道中的偏见色彩。在评论查尔斯·狄更斯时,他很有真知灼见:“狄更斯在描写火车之旅时的热情远远比不上描写马车之旅时的热情。”<sup>[3]</sup>他更加细致地剖析到,狄更斯从来没有交代过他笔下那些形形色色的商人是如何经营的,人们之所以记住他们,更多的是因为他们的怪癖,而不是生意头脑。在小说《大卫·科波菲尔》中,光看威尔金斯·米卡波先生的理

---

[1] 参见 Richard A. Epstein, “The Historical Origins and Economic Structure of the Workers’ Compensation Law”, *Georgia Law Review* 16 (1982): 775.

[2] 参见 H. G. Wells, *The Outline Of History* (New York: Macmillan 1921), 821.

[3] George Orwell, “Charles Dickens”, *A Collection of Essays* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1954), 55, 92.

财习惯,不能告诉我们任何有关国家存款利率的信息。〔1〕在《艰难时世》中,年轻的大卫在摩德斯通和格里姆斯比的经历,也不能全信,更不消说格拉德格林(连这个名字都带有政治色彩)在教育方面的怪癖。〔2〕

颇具讽刺意味的是,奥威尔走着走着,也同狄更斯一样,掉进了陷阱。他很有自知之明,尽管我不得不承认他在《这,这就是快乐》中的描写并不十分可信,我自己就抚养了三个孩子,但没有一个像奥威尔笔下的同窗那样变化多端而又易受影响。〔3〕最近一次读他的文章时,我为威尔克斯夫妇感到忧虑(或许纯粹是多此一举),他们因这个早熟的问题小孩忙得焦头烂额,小孩自身的障碍让他很难融入英国学校的正常生活。至少在对奥威尔进行交叉询问并且听到不利证词之前(这些都是弄清事实真相的典型措施),我不能相信奥威尔对自己青年时代的描述。另外,即使我们假设奥威尔长大后,对自己的青年时代有了更敏锐的洞察力,因此能够看穿熟人身上的缺点,我们仍应该质疑他的写作方式。理由很简单,不管描写得多么引人入胜,仅从自身的经历中概括总结,奥威尔是无法让大多数人心悦诚服的。

试举一例。最近,我第一次读了他1936年创作的小说《一个牧师的女儿》。〔4〕奥威尔对20世纪30年代的宗教和资本主义的厌恶表露无遗。奥威尔本人当然极其痛恨极权体制,而对民主社会主义推崇备至:“自1936年(西班牙内战爆发)以来,我作品中的一字一句,无不按照我的理解,直接或间接地反对极权,捍卫民主社会主义。”〔5〕假设民主社会主义的确拥有奥威尔所说的优点,我们仍然要问:与分散的市场这一替代性方

---

〔1〕 Charles Dickens, *David Copperfield*, ed. Nina Burgis (Oxford: Clarendon Press, 1981).

〔2〕 Charles Dickens, *Hard Times*, ed. Gwen Jose (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

〔3〕 Orwell, “Such, Such Were the Joys...”

〔4〕 George Orwell, *A Clergyman's Daughter* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1960).

〔5〕 George Orwell, “Why I Write”, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Vol. 4, *In Front of Your Nose* 1945 – 1950, ed. Sonia Orwell and Ian Angus (London: Secker & Warburg, 1968), 313, 318.

案相比,民主社会主义制度总体来说有什么优越性(在这种制度下,生产资料集体所有,或者至少政府对工业政策拥有广泛的规划管制权)?不管你的政治立场如何,奥威尔让这个选择变得容易,因为他构建了一个包含人类所有缺点的旧体制模型。〔1〕

《一个牧师的女儿》的主角罗茜·黑尔,二十岁上下,她的父亲查尔斯·黑尔是萨佛克郡克奈普山圣艾瑟尔斯坦地区的教区长。这位受人尊敬的查尔斯因为两个原因而声名远播。第一,他逃避法定债务的手段登峰造极。查尔斯软硬兼施,连哄带骗地敷衍那些容易上钩的债主(他们实在太蠢了,这些手段也不为过),屡试不爽。他擅长利用崇高的宗教地位,从凡尘俗务中解脱,也不履行道德义务。查尔斯的第二个罪孽更加深重。厚颜无耻地吓唬女儿,不顾多萝西的意愿,让她当替身,而自己则依靠从社会地位较低的商人那里揩油,过着放纵的生活,享用最上等的牛肉和葡萄酒。在小说中,宗教和资本主义形影不离,尽管可能不像R·H·托尼(R. H. Tawney)认为的那样。〔2〕奥威尔提醒我们,任何社会体制,一旦产生或者容忍了社会顶层的这种行为,便会造就一座应受藐视和抨击的特权堡垒。

但是,这种对宗教和资本主义的贬损真的有助于我们了解那些锱铢必较的牧师吗?我们当然不能笼统地认为牧师都是道德楷模。但又凭什么认为他们都不是呢?我们又一次看到文学创作将N等同于1,无限放大个例的特点,而且丝毫没有意识到文学和现实的区别。

抨击完宗教,奥威尔又将矛头对准资本主义。同样地,奥威尔并没有

---

〔1〕对真实事例的二次加工也是如此。在最近的影片《飓风》(Hurricane)中,像贾维一样的警察官员文森特·戴比·帕斯卡攫取了权力,而复仇是他唯一的动机;当他还是一个孩子时,就一直尾随拳击手鲁本·卡特。之后,我们发现这一切都是文学创作,只为了推动故事情节的发展。但这种自由创作就算没有减损卡特蒙受谋杀指控的无辜(我们仍然假定如此)的悲剧效果,也还是歪曲了社会背景。参见 Amy Westfeldt, “‘The Hurricane’ Movie Found to Be Offensive by Victims’ Families”, *Chicago Tribune*, February 9, 2000, C2。

〔2〕H. R. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study* (London: J. Murray, 1926). 本书的主旨是新教徒的伦理要求促进了工厂的产生和现代资本主义市场体制的发展。

说明竞争是否能够有效地提供公共必需品。他用大量笔墨塑造了沃伯顿先生这样一个商人形象——掌心冒汗，面色发红，浑身油腻，还有令人恶心的分泌物。他对年轻的多萝西垂涎三尺，穷追不舍，最终吃了闭门羹。此外，奥威尔还向教育制度发难，把绝望的多萝西安置于克里维太太开办的学校，和她那令人不快的名字一样，这位太太人品低劣，惹人生厌。为政治目的而丑化小说中的角色，奥威尔在这方面实在是一个高手。读了他的作品，很容易会产生只有丑陋的人才会从事商业活动的错觉。〔1〕

## 哈耶克和奥威尔

奥威尔对商业信誉的看法，与商业人士自身的观点是大相径庭的。在这里，我们有必要探讨一下哈耶克和奥威尔的关系。〔2〕1999年并不仅仅是《一九八四》出版五十周年，也恰逢弗里德里希·哈耶克一百周年诞辰。尤其值得注意的是，从20世纪30年代到40年代，哈耶克和奥威尔同在英国。前者在1944年出版了《通往奴役之路》〔3〕，毁誉参半。〔4〕后者针对这本书写了一篇简短优雅、不失客套而又半含讽刺的读书笔记，但没有什么真知灼见。其中最关键的一段如下：

哈耶克教授认为知识分子的极权思想比大众更强烈，这是非常有道理的。但他没有看到，或者说不愿看到，对大众而言，回归“自由”竞争可

---

〔1〕 运用肮脏的外貌描写来达到角色丑化的目的，并不是奥威尔的专利。比如尼采，在《偶像的黄昏》（*The twilight of the idols*）一书中，也采用了这种方法。其对苏格拉底的批评以对他丑陋的外表开头，声称苏格拉底“几乎颠覆”了他心中的希腊人形象。Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufman (New York: Viking, 1982), 474 - 75.

〔2〕 Richard A Epstein, "Visionaries Revisited," *Chicago Sun - Times*, November 7, 1999, 30A.

〔3〕 关于此书的出版历史，详见 Milton Friedman, "Introduction to the Fiftieth Anniversary Edition," of Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), X VII - X X。截至1994年，已销售精装本与平装本共250000册。

〔4〕 例如：Herman Finer, *Road to Reaction* (Boston: Little, Brown, 1945)，被哈耶克收入1956年版“Preface to the 1956 Paperback Edition of *The Road to Serfdom*”，*The Road to Serfdom*, X X VIII, X X X n. 4。

以说是一种更糟糕的暴政,因为它更加不负责任。竞争将使一些人凌驾于他人之上。哈耶克教授否认自由竞争必将导致垄断,但事实确实如此。而且,大众宁可选择严格的国家管制,也不愿看到经济滑破和失业长龙。因此,只要大众在此问题上有发言权,集体主义必将是大势所趋。〔1〕

我们需要费一点精力才能找到奥威尔这段话中有理和无理的地方。从积极的一面来说,奥威尔属于恐惧和谴责垄断的作家阵营。但他坚持认为竞争导致暴政,这让我想起了法学教授弗里德里希·克斯拉(Friedrich Kessler),这位教授在格式合同中看到了法西斯主义的危险。〔2〕但是,奥威尔的评价忽略了哈耶克在《通往奴役之路》中非常强调的一点——商品和劳动力市场的自由准入将约束公司的不当行为,因为工人和消费者拥有广阔的选择余地。〔3〕奥威尔没有看到这一点,他把市场竞争看成赛跑比赛。有人获胜,有人失败。而且,奥威尔明确地认为赛跑是一个零和的游戏。即便这个观点,从实践来看也是错误的,参与者参赛的理由同其他合意行为一样——他们认为预期利益,包括物质和社会意义上的满足感,将大于预期成本。奥威尔用静止的观点看赛跑,忽视了竞争带来的系统性社会利益。当然,指出垄断之害的观点是正确的,但奥

---

〔1〕 George Orwell, "Review: *the Road to Serfdom* by F. A. Hayek, *The Mirror of the Past* by K. Zilliacus", *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Vol. 3, *As I Please*, 1943 - 1945, ed. Sonia Orwell and Ian Angus (London: Secker & Warburg, 1968), 118 (a reprinting of Orwell's April 9, 1944, *Observer* book review). 以下是对奥威尔观点的总结:总体而言,这两本书令人沮丧。前者有力地捍卫了自由资本主义,后者则更为强烈地表达了对自由资本主义的谴责。他们的一些理由相似,经常引用相同的权威观点,甚至连前提都是一样的,因为两者都假定西方文明依赖于个人的神圣性。但是两位作家都认为对方的政策将直接导致奴役,令人忧虑的是,他们可能都是正确的……这两本书概括了我们当前的窘境,资本主义导致了排队领失业救济金的长龙,对市场的争夺,以及战争。集体主义产生了集中营,领导者的个人崇拜,以及战争。这些后果不可避免,除非计划经济和知识分子的自由相融合,除非是非观点可以回归政坛。两位作者或多或少都意识到了这一点;但由于没有提供促使这种回归的实际方法,这两本书的综合效应仍是令人失望的。Orwell, "Review," 117 - 18, 119.

〔2〕 Friedrich Kessler, "Contracts of Adhesion—Some Thoughts about Freedom of Contract", *Columbia Law Review* 43 (1943): 629, 640 - 42.

〔3〕 "非常关键的一点是,各行各业的准入门槛应当是开放的,而且完全平等,法律应禁止任何个人或团体对准入的限制,不管是通过公开的还是隐秘的方式。" Hayek, *Road to Serfdom*, 42。

威尔还是错误地假设自由资本主义“必将”导致垄断,而且,反垄断法(欧洲称之为竞争政策)无法解决价格限定与同业合并问题。奥威尔的悲观结论是大众宁愿选择政府管制,而非个体经济的上下波动。他假定,相对于国家政策——关税、货币金融和财政政策——公司个体的独立决断,更要为经济波动负责。因此,在短期内,他对大众观点的预测是正确的,但他没有预料到保守党人玛格丽特·撒切尔夫人的连任,以及现任首相、工党成员托尼·布莱尔实施的中间路线政策。很明显,奥威尔没有意识到通信、计算机、生物科学等领域的创新将惠及大众。

考虑到奥威尔的天真,他会认为哈耶克是自由主义的雄辩捍卫者<sup>[1]</sup>不足为奇。他本可以参考哈耶克和布莱尔之间在思想上的密切联系。可惜,哈耶克并不是一个彻头彻尾的自由主义者或者功利主义者,即使是在1944年奥威尔如此这般认为的时候。相反,哈耶克认为任何人都没有足够的能力来构建一个有效的社会秩序,所以,自发形成的、连续的社会实践是通往“大社会”(the Great Society)<sup>[2]</sup>的最佳途径,这个名词是在后来才提到的。(出于不同的目的,林登·约翰逊也使用过这个概念。)最近,我写了一篇名为“哈耶克式的社会主义”的论文,评价或者说哀悼了哈耶克是如何准备容忍政府对市场的干涉。<sup>[3]</sup>至少,哈耶克容忍了政府职能在医疗服务和失业救济方面的膨胀。总而言之,这或多或少反映了一些社会民主哲学的内容,在哈耶克移民英国前的20世纪30年代,这种哲学思潮在他的祖国奥地利曾经风靡一时。

当然,上述内容都只是顺便提及的,对于通过各种经济安排所获得的系统性利益,哈耶克的理解更准确。可能正是基于这一点,他对商业道德

---

[1] Orwell, “Review”, 117.

[2] Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 48 n. 11 [“我们经常引用的‘大社会’(the Great Society)这一概念,和卡尔·波普尔爵士(Sir Karl Popper)使用的‘开放社会’(the Open Society)的含义是一致的,而且在18世纪就已经广为人知]。

[3] Richard A. Epstein, “Hayekian Socialism,” *Maryland Law Review*. 58: (1999): 271.

的解读也更加准确,这是奥威尔望尘莫及的。哈耶克认为,当紧密结合的商业团体或社区中的成员自然而然地遵循交易习惯时,商业运行处于最佳状态。在各个独立的场合中,地方性知识(local knowledge)不能通过自上而下的方式获得,只有当你浸淫于风俗习惯、专业实践之中时,方能吸取。<sup>[1]</sup>

尽管如此,哈耶克还有一个疑问,面对开放的市场准入和退出机制,当执行与此相关的法律制度代价不菲,而且制度本身不够完善时,什么人最有可能在商业经营中脱颖而出?另外,哈耶克还必须发问,单一的个体如何作用于整体,整体如何长久地保持均衡?这不是一项容易的工作,因为不仅要考察那些持续繁荣的机构,还要关注那些尚未开门营业就已经倒闭,以及那些开了个好头但没能持续经营的商业机构。加工这些数据,需要对市场中形形色色的人物性格进行评价。要解释像公司之类的社会机构为何或长盛不衰或昙花一现,不能将原因简单归结为极端的人格类型,因为这样是最不可能在重复交易中赢得信任的。

考虑到这些限制,谁将成功,谁又会失败?哈耶克基本的观点是圆滑、邋遢、口碑不佳的人,正如“口碑不佳”这个词所表明的,缺乏能够促进商业交往的良好信誉。<sup>[2]</sup>这个结论,并非不可言传,但确实是在谈论无形之物。信誉是一个有价值的商业资产,因为良好的信誉减少了交易方的成本。良好的信誉创造了信任,言而有信,这着实是一个竞争优势,因为减少了对方的监督成本。在这种环境下,食言之人不得不转行。因此,即使是在风格、个性、仪态举止方面,行业间的人力资源配置也并不是随机的。术业有专攻,每个人适合的岗位不同。通常而言,人们在销售和服务于自己喜欢并作为消费者而使用的产品时,表现得更出色。商业领域比较青睐那些选择适合自己岗位的人才。计划经济的代价就是国家企图

---

[1] 哈耶克最有名的一段论述,参见 Friedrich A. Hayek, “The Use of Knowledge in Society”, *American Economic Review* 35 (1943): 520。

[2] Epstein, “Hayekian Socialism”, 278 - 79 (介绍哈耶克是如何将达尔文方法运用于经济学理论)。

在个人与职业之间“拉郎配”，完全无视个人的主观偏好。

当然，这种市场激励体制并非简单地将人们“分配”到某个职位或者从一开始就“监视”他们的一举一动。不像法律的执行，不管在任何体制内，或多或少都是如此。在任何一个单独的市场交易中，商人都可能会为了一个更大的利益而违约，但他们必须付出相应的代价。不过，当投资巨大时，商人们是不会轻言退出的。与将来可能丧失的巨大利益相比，从违约中获得的直接利益实在是微不足道。总之，长期的交易活动，能够约束不当的牟利行为。当商人们渐渐老去，他们的眼光也随之变得短浅——除非他们希望能把事业交给更加年轻的接班人（通常是子女）。因此，商业需求与文学描写南辕北辙，后者塑造的很多角色在现实商业领域内难有立锥之地。总之，和奥威尔相比，哈耶克对于商人的描述更加细致入微，而且值得信赖。奥威尔对于商人自毁商誉行为的描写——正如戈登·康斯托克的所作所为，他是奥威尔1936年小说《让叶兰在风中飞舞》中的主人公——更加印证了我的观点。至少在这一点上，奥威尔与哈耶克相比只能屈居亚军，后者关于商人行为的描述虽然单调，但更加娴熟。

## 当N等于1时

奥威尔试图用文学解释社会现象，但在解读日常行为模式时，这种方式是没有多少说服力的。人们对于不同事物的渴求度是不同的，但这种差异丝毫无法撼动供求法则这一基本规律。评价的主观色彩或许可以很好地解释为什么在价格稳定的前提下，有些人会购买其他人并不购买的货物。的确，人与人之间存在差异，否则就无法解释为什么即使面对同一事物，人们的渴求度也是不相同的。但我们仍可以推断，任何价格的上涨都会引起需求的下降，即使我们无法确定哪些个体会停止或者减少购买。当我们试图了解这个世界时，个体差异可以忽略不计。因此，奥威尔对于市场行为的看法非但毫无远见卓识之处，而且是错误的。他过于依赖于自我反省和爱憎情感，而非经验主义的归纳总结。正如奥威尔自己所说，他并非理论家：“我之所以成为社会主义的捍卫者，与其说是对计划体制



理论的崇拜,不如说是不满足于贫困的工人阶级受压迫、被忽视的现状。”〔1〕

然而,奥威尔的方法在对过度极权统治的抨击方面就非常宝贵了,这也正是《一九八四》的主题。在这部小说中,消费者的市场行为不再是分析的重点。我们没有大量重复的同质行为——销售、出租、抵押。所以,当  $N=1$  时,我们应当问一下,经济学原理还有何用?除非另有说明,极权统治与大量消费者的行动是无关的。相反,摆在我们面前的问题是,当一个人——英勇的,抑或是精神错乱的——爬到权力巅峰时,他将如何影响政治机构的所作所为。在人口基数巨大的情况下,个人与平均值的这一差别可能会非常显著。在判断一个人对常规性刺激的反应时,我们就很可能会失误,因为预先假定了人与人之间的差别并不大。

这一点不仅适用于极端的例子,对那些远没有如此极端的人也同样适用。根据经济学分析,我们把犯罪预防理论运用于罪犯,好像他们是理性的个体,在受到外部约束的同时,寻求个体利益最大化。一些罪犯确实如此,但绝大多数并不属于这一类型。杀人后自杀的概率之高就可以很好地说明,犯罪预防理论的常规假定并不能适用于这一丧心病狂而又备受折磨的群体。所以,寄希望于改变法律原则和制裁的严酷性以影响这一群体的行为,是不太可能的。不过,以犯罪为生的人确实会密切关注这些改变。

这种考虑也适用于那些性格极端的领导人。参考正态分布中间的个体行为无助于了解正态分布两端的异类将如何行事,通过威胁恐吓的手段,异类爬到了权力的巅峰。在很多情况下,政治人物在特殊环境下的行为,也不能参照正态分布的中间个体。希特勒之所以成功,不是因为没有人预料到他真的会把《我的奋斗》一书变为现实,〔2〕而是人们误以为他和

---

〔1〕 Orwell, “Author’s Preface to the Ukrainian Edition of *Animal Farm*”, *Collected Essays*, 3: 403.

〔2〕 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trans. Ralph Manheim (New York: Houghton Mifflin, 1943).

其他政治领导人是一路货色，只会从激进的言辞中不断退缩，结果，出乎意料的是，希特勒对自己的信念矢志不渝。因此，希特勒的行为超出了寻常经验的范畴，所有人，包括那些卑劣的政治家们，都低估了他观点的极端性，因为没有将他看成异类中的异类——幸亏后来及时意识到了这一点。很明显，内维尔·张伯伦在慕尼黑达成的绥靖政策大大刺激了希特勒的神经，最终导致了不幸。<sup>[1]</sup> 这就是真正邪恶之人的过人之处，而普通人总是时不时地沉沦下去。

在解释个体的极端行为时，文学创作确实比社会科学的定量分析更有优势。科学的研究对象是正态分布的整体趋势。而文学作家们，以心理学为武器，看穿政坛大腕与众不同的孤绝内心。确实，政治科学的巨大缺憾之一，就是它无法解释一个霍布斯式的元首为何能在一开始就集大权于一身。像希特勒那样的人不属于正态分布的中间部分，其成功在一定程度上是由于老百姓被假象蒙蔽而放松了警惕，因为他们实在无法想象会有如此病态的恶人。但有个谜团仍未解开，这些暴君为何能让数以万计的独立个体臣服呢？这些国家机器是如何长久地维持运转的呢？

奥威尔将极权主义批驳得体无完肤，原因之一就是他自己即是处于正态分布两端的异类，了解那些比他更异端的人。我没有系统地调查过奥威尔的生平，但从搜集到的断断续续的资料来看，奥威尔实在是天赋异禀，但又有些自虐倾向——在 20 世纪 30 年代崭露头角之前，他生活窘迫，勉强过活，就如同《巴黎伦敦落魄记》中描述的那样。老实说，照片中的奥威尔神情紧张，会立刻让人联想到“饱受煎熬”（tortured）一词。他的整个人生都自愿在苦难中煎熬，读到他自己对这种状况的描述，让这种感觉更加强烈。不管是在巴黎、伦敦、维冈还是西班牙，他似乎一直涉险临危。1950 年 1 月，年仅 46 岁的奥威尔最终死于结核病并发症。<sup>[2]</sup>

当然，这些与性格没有多大关系，但玛格丽特·德拉布尔的评价还是

---

[1] John Keegan, *The Second World War* (New York: Viking, 1989), 40.

[2] 参见 Michael Shelden, *Orwell: The Authorized Biography* (New York: HarperCollins, 1991), 442.

比较犀利的。她认为奥威尔的人格不太稳定,脾气较差,在人际交往中甚至有些残忍。<sup>[1]</sup> 奥威尔自己也不否认。我看过他的大作《这,这就是快乐》,作为一个痛苦的孤独者,奥威尔不得不承受贫穷带来的屈辱;同时,毫无疑问,其他优等生过得比他舒坦得多。所以,一个人不应将全部痛苦归结于他人的迟钝。奥威尔的生活并不从容。无限接近但又无法融入精英阶层的他一直备受煎熬,强抑着心中的怒火。

奥威尔自身的极权冲动在他的《政治与英语》一文中有过很明显的表露:

我早就说过,英语的衰微似乎不可避免……愚蠢的字词和表达通常都会消失,并不是通过进化程序,而是少数人有意为之的结果……很多肮脏的暗喻都会被清除,如果有足够多的人热衷于此的话……减少普通句子中的拉丁文和希腊文,驱逐外来词汇和科学用语……弃置无用的词汇和谚语。<sup>[2]</sup>

我真不知该如何解读这段话。如其所说,不需要什么集体行动来挽救英语的固有缺陷(我们假设有人为此而想要清除所有的拉丁文和希腊文)。奥威尔可能想说,好作家应当控制自己在辞藻上的过度炫耀,从而引导语言文字的发展方向。从这点上说,我们看到了语言学上的和风细雨般的竞争,一些文体优秀的作家驱逐了文体劣质的作家。文章含糊地表明,在如何看待语言方面,奥威尔没有宽容异议者。他喜欢使用强力动词:从“驱逐外来词汇和科学用语”、“弃置无用的词汇和谚语”,到“清除”各种各样的语言缺陷——这些表达毫无公平竞争、善意规劝的意味,而令读者徒增压抑、强制之感。

最后,我们应该看一下《一九八四》本身的背景。人们通常认为奥威尔就是温斯顿·史密斯的原型,他无法彻底反抗强大、盛怒的奥勃良。但

---

[1] 参见玛格丽特·德拉布尔对此卷的贡献。

[2] George Orwell, “Politics and the English Language”, *The Collected Essays*, 4: 137-38.

我不这么认为。我觉得作者既受制于奥勃良，又迷恋奥勃良。就好像有些激进的女权主义者一边抨击色情文学，一边又沉湎其中——这是司空见惯的事。对奥勃良兽行的冗长描写；盘问温斯顿时的狡诈；对细节的极度关注——所有这些让我明白了，为何奥威尔对极权统治和极权机构的鞭挞如此犀利，因为他是在努力克制自己身上的极权冲动。所以，他才能够部分解释与极权行为相联系的狂暴。不过，我认为，奥威尔取得的成绩至少无法与亚瑟·柯斯勒（Arthur Koestler）相比。在《正午的黑暗》一书中，柯斯勒对极权行为的描写更胜一筹。

在描写极权冲动时，奥威尔将领导人扭曲的人格刻画得入木三分。但他没能解释为何极权统治能够长久。从这一点上看，奥威尔可能在预言极权国家会随着时间的流逝而不断变强，这个庞然大物终将摧毁整个世界。他对《通往奴役之路》的短评就表达了这种观点。他认为资本主义制度需要战争来维持。绝大多数集体主义制度也是如此。所以，他写道：“总结我们当前面临的困境。资本主义导致了失业、对市场的争夺和战争。集体主义导致了集中营、领导者的个人崇拜和战争。”〔1〕对分不清争夺市场和战争的人来说，这两种制度委实没有多大差别。

毫无疑问，奥威尔的某些观点是正确的。众所周知，让一个集体做出政治决定非常困难，所以一些国家就会为了军事工业的利益而加大国防开支。尽管如此，奥威尔还有很多弄不明白的事情，因为对于民主国家内部的政府和市场运作，他一无所知。政府和市场出于不同的理由，用不同的手段满足普通选民的需求，毕竟他们和那些异类不同。〔2〕普通选民不喜欢战争。美国选民喜欢去欧洲旅游，而不是葬身在那里。市场经济创造的财富不断增多，军事不再是推动社会前进的主要途径，更不要说是唯一途径了。服兵役不再负有往日崇高的象征意义。民主国家仍在战争，

---

〔1〕 Orwell, “Review”, 119.

〔2〕 关于公共选择理论的早期讨论，参见 James M. Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), 3-9.

不过,看一下美国人的态度吧。从1990年伊拉克入侵科威特开始,到出兵阿富汗,对奥萨马·本·拉登穷追不舍,美军对伊拉克的占领麻烦不断,这些无不提醒着西方国家政府应尽量减少自身军队的伤亡人数。越南战争的代价是无数士兵战死沙场,而今天的民主制度再也无法支撑与国家存亡无关的军事活动了。政治抗议扩展到了中产阶级之中。林登·约翰逊即使以压倒性优势赢得了1964年的大选,到1968年也无法继续活跃于政坛了。相对温和的军事干预,比如科索沃和索马里事件,也可能失败,因为公众越来越不支持此类活动。所以,我们还有什么理由相信斯大林主义在斯大林死后还能延续呢?

奥威尔还错误地估计了科技对政治进程的影响。仅从十九世纪的情形来看,奥威尔认为科技的发展有利于国家政权的巩固。科技是一个庞然大物,更多更强大的坦克、飞机和火箭意味着更大的优势。拥有众多人口的苏联将最终获胜。但他错了。事实恰恰表明,庞大的人口不是资本,而是负担。在经济领域,鲸鱼搁浅的地方,小鱼却可以畅游无阻。中国大陆和印度多年来一度举步维艰,而中国香港仅凭商贸优势就已经欣欣向荣。《一九八四》预想世界将被分为三大国——欧亚国、东亚国和大洋国——的情景,不论是在这部作品发表之时的1949年(那时殖民帝国正处于行将分崩离析的最后阶段),还是在今天,都显得不可信。

上述观点是我在1965年夏天畅游欧洲时想到的。那年七月,我来到东柏林。用不着社会科学家去做调研,人们就能明显地体会到,西柏林虽然处于包围之中,但当地的生活水平比东德首都高出一大截。即便在当时,我们就已经察觉到了被强制购买东德的货币(不能兑换回原来的货币)的象征意义:东德就是一个必须付费的空壳游乐场,只要你不拍照就行。东德货币的质地非常轻薄,似乎一阵微风就能卷走;东德的巧克力是如此难以下咽,实在不适合于作为旅游的纪念品——这个角色还是留给东德没啥价值的硬币吧。当地愤世嫉俗的人们擅长黑色幽默。我用兑换来的马克买过一根巧克力棒:一个空壳威化饼干筒,顶着一层薄薄的、恶心的巧克力。我至今仍记得售货员说过的话:“Kapitalismus ist gut wenn

man gut unter Kapitalismus isst,”翻译成英语就少了一些双关的意味：“如果在资本主义制度下能填饱肚子，那资本主义就是好的。”

军事的发展也是如此。庞大输给了精确。精确武器和高素质的军事人员才是重中之重。这些都取决于发展微型科技的能力。相较于苏联的国有体制，美国灵活的体制能更有效地突破科技瓶颈。军事领域的垄断，和经济领域一样，会使体制丧失活力。这种分水岭在20世纪80年代初期的马岛战争中显露无遗，英国在阿根廷的后院开战，距本部千里之遥，在地理和后勤方面明显处于下风，但科技优势还是帮助英军击败了人数占优的阿根廷军队。<sup>[1]</sup>对一代人而言，二战时期的坦克战和狂轰滥炸是一个极致。当代战争则是另一番景象。如今，我们依靠精确的电子科技和空中武器，以及受过专门训练的特种兵。哈耶克在1950年认为，经历两代人之后，社会主义将被自己的庞大身躯拖垮；我的同事沃尔特·布鲁姆(Walter Blum)也说过类似的话。1989年，柏林墙倒塌，因为东德不堪一击的经济状况再也无法养活一个军事大国，或者说一个警察国家。奥威尔没有意识到，当国家无法满足底层大众对衣食住行的基本需求时，社会顶层的权力垄断将难以维系。

奥威尔的观点还有一个问题。在《一九八四》中，他认为一个国家只要下定决心，就能完全控制信息和科技。但是，微型的晶体管收音机替代了电子管收音机，计算机硅片则更小。早在互联网兴起之前，廉价微型的技术就已经促进了通讯业的发展，这些发展非但对中心权力无益，反而成为瓦解它的利器。《一九八四》创造了一个超级监听(supersurveillance)的世界，独裁者坚信能用持续不断的宣传手段蒙蔽无知无助的大众。在那里，没有像诸如自由欧洲电台、地下出版社，或者独立网站之类的任何反抗力量。《一九八四》似乎认为，编造一场纯属假象的战争就足以控制温顺的大众。没有人可以从想象的前线给家里写信。在一些情况下，地理

---

[1] 参见 Max Hastings and Simon Jenkins, *The Battle for the Falklands* (New York: Norton, 1983)。

位置、传统和语言或许可以使一个国家与世隔绝。但是,欧洲和美国向来比较开放而且国际化,他们将矛头对准“(total)”,反抗任何极权统治的卷土重来。总而言之,历史证明,奥威尔错了,因为相较于二十世纪前半叶,欧洲和美国随后五十年中的表现要好得多。奥威尔没能准确预见未来,因为他不愿摘掉那副社会主义的眼罩,或者说无法自拔于他的文学技巧。

## 结 束 语

从以上分析中,我们可以得到一些客观的教训,主要有两点。首先,我们应当明白文学想象只是理解社会的方式之一。大师们擅长虚构情节、塑造人物,是杰出的小说创作者,但解构社会体制并不是他们的专长,更不要说提供可资参考的改良建议了。其次是关于政治的,这一点更加重要。我敢预言,《一九八四》将被继续传阅,但随着时间的流逝,它逃不了成为明日黄花的宿命。我的同龄人——五十岁以上者——仍不时地想到苏联的威胁,因为我们共同经历过,明白其中的风险。但我们的下一代,以及——我希望——他们的下一代,最好不要再把《一九八四》当成警告或者预言。它对人生的阴暗描写离我们十分遥远。不管是现在还是将来,它不能再激起当代人的恐惧感,虽然有可能引发我们的无限遐想。毕竟,如果我们能有效地维持法律、经济、政治机构之间的协调运转,那么,一部文学作品失去影响力并不足惜。《一九八四》,将只是奥威尔的遗物,而不是我们未来的一部分。





《一九八四》与我们的未来

---

## Part II

# 真相、客观性和宣传



## 冷战时期的清教和强国政治：奥威尔与历史客观性

阿博特·格里森

清晨,当你非常不情愿地从被窝中爬起,你会想——我应该起床去做身为人类的工作……还是我的存在就是为了能够裹着睡衣,温软地躺在被窝里?……难道你生来就是为了享乐,而不是拼命地劳作?看看动物世界吧,树木、鸟儿、蚂蚁、蜘蛛、蜜蜂这些小生物们忙忙碌碌,就是为了把自己的世界整理得井井有条。再看看你自己,是否不愿意工作,或者没有急于做那些分内之事?

《沉思录》<sup>[1]</sup>

马上就要种植甜菜了。地里竖着豆杆子。草莓也在结果。苹果花烂漫地开了一大片。房前的玉米棒子正在抽穗。杂草爬满了沼泽。多么欣向荣的一派景象啊。

乔治·奥威尔,《家庭日记》,1947年5月19日<sup>[2]</sup>



在《那本高贵的书》中,彼得·诺维克(Peter Novick)认为,历史客观

---

[1] 引自“As I Please”, *Tribune*, January 3, 1947, 再次收入于 *The Complete Works of George Orwell*, Vol. 19, *It Is What I Think* (London: Secker & Warburg, 1998), 7-8。

[2] *Ibid.*, 144.

性的支持者和反对者总是各执一词,争论不休,而且常常“打包销售”。〔1〕一战的隆隆炮声拉开了奥威尔时代的序幕,紧接着就是俄国的革命、墨索里尼的进军罗马和西班牙的内战,然后在漫长的冷战岁月中达到巅峰。那是一个“极权年代”,历史学家艾力·哈里维(Élie Halévy)称之为“暴政年代”。〔2〕这一时期政治恐怖的背后,是对自由个人主义越来越多的怀疑,而自由主义在十八、十九世纪曾经广为传播,且在许多重要方面都可追溯到文艺复兴和宗教改革时期。在经历了西班牙内战后,奥威尔以捍卫这种个人主义的方式变成了历史客观性的忠实拥护者,将它作为反抗极权主义的利器。这场内战是我们这一时代的一个重要历史时刻,也大大影响了奥威尔日后的创作。不过,奥威尔对某些客观性的维护,以及最终成就了《一九八四》的无望感和挫败感,都反映出他抛弃了一些曾经坚守并作为个人标志的价值观。冷战初期的西方社会也再次举起了自由个人主义的大旗,来抗衡共产主义阵营,而《一九八四》就在这次运动中扮演了极其重要的角色。〔3〕

“以前,”奥威尔这样描述西班牙之旅,“我就注意到,新闻对一件事情的报道不会完全真实,但西班牙的经历,还是让我大开了眼界。在那里,新闻报道与事实毫无关系,甚至比一般的谎言还要卑劣。我看到他们在报道未曾发生的大规模战役,却对数以千计的伤亡只字不提。我看到英勇战斗的军队被诬蔑为懦夫和叛国者,而一弹未发的家伙们却享受着英雄般的礼遇;我看到伦敦的报纸在兜售这些谎言,而知识分子们迫不及

---

〔1〕 Peter Novick, *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 250.

〔2〕 相关介绍,参见 Abbott Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War* (New York: Oxford University Press, 1995)。

〔3〕 例如,Anna Krylova, “The Tenacious Liberal Subject in Soviet Studies”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1, No. 1 (Winter 2000): 119–46, esp. 129–31。一位研究此问题的学生最近认为,战后正“不断向个人主义靠拢,并且有超越的可能,而不是将个人融入大众社会……人要成为人,就不能循规蹈矩。”Wilfred M. McClay, *The Masterless: Self and Society in Modern America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), 225。McClay 主要谈到了美国的问题,但我觉得这一观点同样适用于英国。

待地为这些子虚乌有之事装点门面。”〔1〕奥威尔热衷于揭露真相，戳穿谎言，捍卫历史客观性。因为，他意识到宣传的力量是可怕的，它能够定义真相、组织真相、创造真相，西班牙之旅就是力证，苏联宣传机构的威力令人恐惧，它编造西班牙左翼的情况，统领世界各地左翼人士的思想，英国也不能幸免。这种为意识形态服务的谎言（以及它对政治和个人的影响）令奥威尔反感，于是，他在《一九八四》中提出了“双重思想”（175 - 177）这一概念。

1937年的前七个月，奥威尔一直待在西班牙，随后返回英国。第二年，《向加泰罗尼亚致敬》问世，自此，奥威尔踏上了反“极权主义”之路。西班牙之旅对他影响甚大。据马尔科姆·蒙格瑞奇（Malcolm Muggeridge）回忆，从西班牙回来后，奥威尔变得“热爱过去，憎恶现在，恐惧未来”。〔2〕在1939年之前，奥威尔就不满于出版界大规模编造事实的行为，认为那是一个弥漫着“恐慌和谎言”的时代。在评论伯特兰·罗素（Bertrand Russell）的一本新书时，奥威尔说：“我们所处的世界正在不断堕落，或许有一天，二加二会等于五，只要某个领导人认为如此……想象一下这样的国度吧，领导阶层以其昭昭，使人昏昏。谁敢保证这样的事情不是正在发生？”〔3〕

一年多以后，奥威尔的观点进一步深化、发展。在1941年5月21日的英国BBC广播节目中，他极具洞察力地指出：“在我们这个时代，自治的个体愈来愈少——或者说，即使认为自己是自治的只是我们的幻觉，它也正在退却。”我会再谈到这一巨大的差别。“欧洲的整个现代文明都建立在知识分子的诚实（intellectual honesty）之上……”“做一个真实的自

---

〔1〕 *The Complete Works of George Orwell*, Vol. 13, *All Propaganda Is Lies*, 1941 - 42 (London: Secker & Warburg, 1998), 503.

〔2〕 Jeffrey Meyers, *Orwell: Wintry Conscience of a Generation* (New York and London: Norton, 2000), 168.

〔3〕 Review of Bertrand Russell's *Power: A New Social Analysis*, in *Adelphi*, January 1939, 重版于 *The Complete Works of George Orwell*, Vol. 11, *Facing Unpleasant Facts*, 1937 - 1939 (London: Secker & Warburg, 1998), 312.

我”，应当是每位作家的箴言。“作家的首要标准就是不能撒谎，而是喊出你真实的想法，道出你切身的感受。”〔1〕奥威尔总结道，现代文学“要么真实地表达一个人的所思所感，要么什么都不是。”

写下这些文字的同时，奥威尔一直担心极权时代的到来，因为那意味着自由在“整个世界范围内”的死亡。极权主义不但禁止大众“思考什么”，还强制他们必须思考什么；它设定了一整套意识形态。历史上确实存在过强大、高压的统治，比如欧洲的中世纪。〔2〕但即使是中世纪，也不像极权统治那样变化无常。在极权社会中，客观真实面临威胁。奥威尔担心文学将不能存活。当大众无法适应那些变化多端的主流宣传时，创造力也终将消失殆尽。

在1942年春的日记中，奥威尔再次谈到这个问题。他认为，客观性的丧失和同情心的缺失密切相关，归根结底是由于谦恭礼貌已经荡然无存。在英国的那段日子里——请读者注意一下——奥威尔对英国和战争的看法正在改变。他意识到，自己“终究是个爱国者”，〔3〕战争的氛围也让他害怕。他的日记中说：“我们正溺死在这个乌七八糟的烂泥潭中”，“当我和一个人讲话，或者读一个人的文章时，每个人都别有用心，什么知识分子的诚实、判决的公正，早就消失得无影无踪……老实人已经绝种了，所有人都只扫自家门前雪，不管他人瓦上霜。”最令人心惊的是，“为达政治目的，就连同情心也可以像水龙头一样收放自如……权力掌握在一群偏执狂手中。”〔4〕

1942年岁末，奥威尔在日记中记载了一个捷克小镇的故事。小镇掩护了杀死莱茵哈特·海德里希的刺客。日记开头描述了德国军队的暴

---

〔1〕“Literary Criticism IV: Literature and Totalitarianism”，1941年5月21日广播，重印于*The Complete Works of George Orwell*, Vol. 12, *A Patriot After All*, 1940-1941 (London: Secker & Warburg, 1998), 503。

〔2〕同上，504。还可参见奥威尔的讲演“Culture and Democracy”，November 22, 1941, in *Complete Works*, 13: 77，他在讲演中主要探讨了这个问题。

〔3〕这是那时刚出版的奥威尔作品集第12卷的标题。

〔4〕同上，288-289。

行,但更为重要的是,奥威尔认为,这些暴行(和大多数暴行一样)“能否取信于人,完全取决于政治因素,与事实毫无关系;信仰的改变全凭意愿,随政治风云的变幻而变幻。”〔1〕

在《回顾西班牙内战》一文中,奥威尔进一步剖析了这种思维方式。从1935年到1942年,左翼知识分子的政治大转变让他惊叹——他似乎承认过自己在这件事上犯了错,但那是很久以后的事了。〔2〕即使是最令人发指的暴行,“如果你的敌人支持,那么真相就变成了谎言”〔3〕一言以蔽之,西班牙内战史的根据“不是发生过的事实,而是应当发生的事实,其判断依据就是形形色色的‘党的路线’”〔4〕

奥威尔认为,如果极权统治者大量篡改历史,那么历史客观性和真相就变得非常重要。西班牙内战即将结束时,他在一封私人信件中说道:“如果希特勒赢得了内战,那么,挑起内战的就会是犹太人。”〔5〕奥威尔还认为,政治真实和历史真实无法认知;我们理解的事实,借用兰克的名言,并非“实际发生的事情”(wie es eigentlich gewesen ist)。在《向加泰罗尼亚致敬》的结尾中,奥威尔希望他对西班牙内战的描述不会让读者“产生太多误解”:“没有百分之百真实的个人,也没有人能做到。因此,我们不能完全相信什么,除非亲眼所见,〔6〕而且不管有意还是无意,写作都不可避免地带有偏见。我在前文中可能没有说,但我再次郑重声明:当心我的偏见,因为管中窥豹,我也不可避免地会犯错误、扭曲事实。读任何一本有关西班牙内战的书,都要牢记这一点。”〔7〕站在战争的尾巴上,回望自己

---

〔1〕 这是那时刚出版的奥威尔作品集第12卷的标题,356。

〔2〕 在战争初期,他认为应对自己在判断和预见上的失误负责,见 *Complete Works*, Vol. 16, *I Have Tried to Tell the Truth* (London: Secker & Warburg, 1998), 411 - 16. 这些坦白出版于“London Letter”, *Partisan Review*, Winter 1944 - 45。

〔3〕 *Complete Works*, 13: 500.

〔4〕 *Complete Works*, 13: 500.

〔5〕 *Complete Works*, 16: 191.

〔6〕 奥威尔认为完全的客观真实是不可能的,但“眼见为实”却是一个有趣的例外,这恐怕无法得到当代后现代主义者的认同。但奥威尔确实相信一般感知的可靠性。

〔7〕 Orwell, *Homage to Catalonia* (Boston: Beacon Press, 1955), 230 - 31.

在二十世纪四十年代的观点,奥威尔乐于将之称为“下意识的篡改”。〔1〕的确,他是一位激情澎湃的偏袒者,从他的笔记中可以看出,他经常在作品中有意对自己的所见进行恣意的处理。换句话说——我认为这一点很重要——奥威尔关心的是客观真实这个理念,而不是在现实生活中的可能性或需求性。正如他在一篇名文的开头所说:“一直以来,是偏见和非正义感……驱使着我不断写作……因为我要把谎言戳穿,让真相大白于天下。我写作的初衷就是引起人们的关注。”〔2〕

作为一个观察者,奥威尔还是没能看透自己。对于“历史客观性存在与否”的问题,他的观点与眼下盛行的激进怀疑主义相差甚远。记者若要获知“真相”,就要学会揭露。这种观点或许有些武断,但奥威尔将之奉为圭臬。不论是小说还是非小说,他那些成功的作品,总是带有纪录片的色彩。作者像一个普通的观察者那样寻寻觅觅,最终发现真相。〔3〕而这种寻觅的过程和紧随而至的道德较量,正是奥威尔最为珍视的东西。他心怀天下,厮杀于前线,参加西班牙内战即是力证。可以想见他对于美国在科索沃战争中的角色会有何感想——这种以军事行动解决世界问题的方式与奥威尔的观念完全背道而驰,尽管美国战机的狂轰滥炸几乎没有造成伤亡。

奥威尔担心,弥天大谎将变成真相,同时代一些人的行为就是如此。当冷战的烟云最终散去,激进的怀疑主义成为社会主流,我们再难体会到冷战时期的恐惧,也无法明白对奥威尔和汉娜·阿伦特来说,真相的丧失对人类的未来究竟有何影响。我认为是阿伦特报道了克列孟梭的这一言论——无论我们多么无知,有一点非常明确,即在第一次世界大战之初,比利时没有入侵德国。阿伦特和奥威尔都清醒地意识到,这种相当肯定的真相也面临着消失的危险。奥威尔将发现真相看成一种严肃的道德义

---

〔1〕 *Complete Works*, 16: 441.

〔2〕 Orwell, “Why I Write”, *Complete Works*, Vol. 18, *Smothered under Journalism* (London: Secker & Warburg, 1998), 319.

〔3〕 我深受 Alan Sandison 的影响,他的文章很有洞察力, *The Last Man in Europe* (New York: Barnes and Noble, 1947), 19。



务——如果努力寻找,你将发现更多,而且能得出有意义的结论。“我相信,”奥威尔写道,“比绝大多数人更加客观是能够做到的,但需要付出道德上的努力。”〔1〕这种努力至关重要,因为统治者不希望大众发现真相,不管是在资本主义国家,还是在其他(变本加厉的)“暴君”(fuehrers)的管辖下,而这种“暴君”还在世界的每个角落滋长蔓延。对奥威尔而言,要反抗极权,就必须先探寻真相,且后者和他最初的政治观点相吻合。同时,奥威尔也明白(虽然有些断断续续),达到客观真实的能力是有限的,但抗争仍然必不可少。

奥威尔认为“事实”与自由个体(广义的)显然是相连的,而自由个体正是极权统治蹂躏的对象。事实上,他认为自由个体不过是一个“幻觉”,或者,用现在的话来说,只是一个文化构建。“我们最大的错误,”在1944年《论坛报》“我来说两句”的专栏中,奥威尔写道,“就是自以为是独立的个体。”〔2〕他珍视所有与这一幻觉相关的东西,而极权统治却力图将其摧毁。奥威尔讴歌的个人正直只是一种主观愿望,而这种愿望的粉碎(虽然明知是幻觉)、个人正直的沦丧贯穿着二十世纪四十年代,且在《一九八四》中随着温斯顿被奥勃良彻底击溃而达到巅峰。

艾伦·赛迪森(Alan Sandison)曾经指出,奥威尔热爱这个星球,认为“人的感知与自然息息相关”。〔3〕《国内日记》描述了他在侏罗岛度过的最后一段日子,但凡看过此书的人,都不会怀疑奥威尔对自然的热爱。赛迪森认为,“因为自然客观地存在着,我们的感官才能保证我们是一个人,

---

〔1〕 *Complete Works*, 16:415. 汉娜·阿伦特也有一篇类似的文章。她力求“诚实、公平的客观性,就像‘荷马同时讴歌特洛伊人和亚该亚人’那样。”这需要“一颗纯净的灵魂、一副无邪天真的心肠”,只有这样,方能如实讲述一个故事。”Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Viking Press, 1964), 229, 摘自 David Luban, “Exp; aining Dark Times”, *Hannah Arendt: Critical Essays*, ed. Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (Albany: SUNY Press, 1994), 80.

〔2〕 同上, 172。

〔3〕 Sandison, *Last Man*, 11. 还可参见 Orwell, “Lear, Tolstoy and the Fool”, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell: In Front of Your Nose 1945 - 1950* (New York: Harcourt Brace and World, 1968), 300, 奥威尔引用了莎士比亚的话“他热爱这片土地”。在“Why I Write”中,他再次引用了这句话,参见 *Collected Works*, 18:319-20。

一个能够理智判断的人，一个能够自由思考的人。”〔1〕真实之于奥威尔，就像是一个直接、简单的科学公式，那就是二加二永远等于四，不管独裁者怎么说。〔2〕科学家必须被允许成为科学家，否则火箭就上不了天了。一个比较现实的问题是，尽管奥勃良宣称“我们创造自然法则……一切事务只能通过人类的意识而存在”（218），但极权的火箭却在持续运转。

关于奥威尔的个性，大多数批评家认为他非常英国化，信奉经验主义、实际主义，质朴简单（他热爱园艺、观察鸟类、垂钓），带有浓厚的保守党人色彩。奥威尔认为，尽管历史记忆有很明显的缺点，但它还是有助于防止真实感的消失。“你意识到了吗？”在《一九八四》中，奥威尔借温斯顿之口对裘莉亚说，“从昨天开始的过去已经被废止了。如果还存在的话，也只剩下一些固体，没有说明文字的固体……我们只有一个永无止境的当下，一个党永远是对的当下。我当然知道，过去被篡改了，但我永远无法证明这一点，即使我就是篡改者。”（128）

莱昂内尔·特里林将奥威尔和威廉·科贝特（William Cobbett）、威廉·赫兹利特（William Hazlitt）相比较。科贝特是一位与世隔绝的、激进的英国人（著有《英国园艺家》，住在“劳动者的农村”）；赫兹利特是位批评家。〔3〕可以想象，奥威尔很乐意看到约翰逊博士脚踢大石的场景，以此“驳倒”唯我论：“先生，我就是这样驳倒它的。”〔4〕排斥理论和绝对主观，是奥威尔和约翰逊博士的相似之处。〔5〕艾伦·赛迪森曾说过，奥威

---

〔1〕 Sandison, *Last Man*, 23. 还可参见 Charles Taylor “affirmation of ordinary life”，这一观点形成于近代初期。 *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 13 - 14, 27.

〔2〕 参见 William Steinhoff 对此问题的精彩论述, *Gorge Orwell and the Origins of 1984* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976), 170 - 75.

〔3〕 Lionel Trilling, introduction to *Homage to Catalonia*, vii - viii.

〔4〕 Tosco Fyvel 认为奥威尔的“肺腑之言”就是“约翰逊博士后来”所说的话。 T. R. Fyvel, *George Orwell; A Personal Memoir* (New York: Macmillan, 1986), 140 - 141.

〔5〕 参见 Michael Zuckert, “Orwell’s Hopes and Fears,” in *The Orwellian Moment*, ed. Robert L. Savage, James Combs, and Dan Nimmo (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1989), 57; 关于约翰逊博士的贫病交加, 参见 Meyers, *Orwell*, 325.

尔对R. H. 陶尼的乡村社会主义理论非常感兴趣。<sup>[1]</sup> 他还把奥威尔和约翰·班扬(John Bunyan)作比较,发现其余清教徒传统和叛逆传统紧密相连,而这两种传统对英国社会主义的发展有着重大影响。清教徒传统能让我们更好地了解奥威尔。陶尼曾这样描述清教徒,他们试图“在实实在在的日常生活中,建构一套道德理想”。这似乎就是奥威尔的真实写照。<sup>[2]</sup> 但也因此产生了一个明显的悖论:奥威尔作品最强调客观的记录,却同时充满了浓重的侧重于精神层面的自传色彩,并把生活看做是一场朝圣。我说的当然就是《巴黎伦敦潦倒记》、《向加泰罗尼亚致敬》和《通往维冈码头之路》。奥威尔有时和马丁·路德也有些相似之处,他们都有一种觉得一定要反抗暴政和教会——尤其是罗马教廷和莫斯科教廷——的迫切感。这种反抗精神源自知识分子的正直,也是路德教和个人良知综合影响的结果。“在整个新教时期,”奥威尔在《文学的捍卫》(*The Prevention of Literature*)一文中说(写于1945,出版于1946年初):

反抗和知识分子的正直紧密相联。异教徒——政治上的、道德上的、宗教上的或是美学上的——不敢违背自己的良知。正如一首新教的圣歌所唱:

敢于做一个丹尼尔<sup>[3]</sup>,  
敢于独自抗争;  
敢于坚定目标,  
敢于让世人知晓。<sup>[4]</sup>

用这首圣歌描述奥威尔的个性,可能有点老旧,还有一些战斗意味和

---

[1] 1949年1月中旬,R. H. 陶尼到科茨沃德疗养院看望奥威尔,当时奥威尔正在接受肺结核病的治疗。那是他们第一次见面。见面之后,奥威尔写到,陶尼是“工人运动中的重要角色,不但值得尊敬,而且私底下也非常讨人喜欢。”*Collected Works*, Vol. 20, *Our Job Is to Make Life Worth Living 1949-1950* (London: Secker & Warburg, 1998), 28。

[2] Sandison, *Last man*, 115.

[3] 在《旧约》中,丹尼尔因不拜偶像被国王关进狮笼,但上帝保护他不受到狮子的伤害。——译注

[4] *Collected Works*, Vol. 17, *I Belong to the Left 1945* (London: Secker & Warburg, 1998), 371.

愤青的英雄主义色彩,但他确实像圣歌所唱的那样,怀有深厚的道德使命感。“奥威尔独自一人对抗着这个世界,”托斯科·费弗(Tosco Fyvel)饱含深情地反讽道。〔1〕同样值得注意的是,那些被拿来和他作比较的对象——在奥威尔的朋友或者学生所作的比较中——大多生活在十八、十九世纪,或者更早。〔2〕

1942年至1943年,奥威尔在英国BBC广播公司工作,没有多余的时间去捍卫历史客观性,直到加入《论坛报》(该周刊带有社会主义性质)而继续自己的记者生涯后,才重新致力于此项事业。“人们不再相信个人的永生”——他以前就对这个主题很感兴趣,也渐渐对真相的重要性变得漠不关心。奥威尔坚持认为这两点相互作用,因此,他对个人主义的担忧与政教分离(他大致赞同这种分离)直接相关。还有一点也令他更为悲观,大众似乎越来越受到知识分子对“是非界限”的蔑视观念的影响。〔3〕尽管奥威尔承认,在1944年至1945年间,极权主义对英国的威胁降低了,但在出版《动物庄园》时,因为英国出版界不愿刺激英国大众(政府在一定程度上也是如此)的亲俄情绪,奥威尔还是遭遇了相当的困难,他因此感到愤怒和灰心。1944年夏天,奥威尔悲哀地写道,全世界都刮起了一股领导人崇拜的风潮,“因为事实要听命于那些战无不胜的统治者的发话和语言,所以人们倾向于不再相信客观真相的存在。从这种意义上说,历史已经不复存在……一旦不能再靠军事需求保证民众的生活水平,精确科学也将面临威胁。”〔4〕

1946年8月,在赫布里底群岛的侏罗岛上,奥威尔开始撰写《一九八四》。由于全身心的投入,一连几年,他的心情都非常抑郁。毫无疑问,和

---

〔1〕 Fyvel, *Orwell*, 184.

〔2〕 无政府主义者 George Woodcock 最早为奥威尔作文学肖像。他将奥威尔评论狄更斯的话用于奥威尔本人:一个“容易发怒”,拒绝为任何“试图污染灵魂的令人作呕的渺小的正统”背书的人。引自 *Collected Works*, 19: 30。

〔3〕 参见奥威尔对 Alfred Noyes 的 *The Edge of the Abyss* 的评论,以及他在《评论报》“As I Please”专栏中的文章。*Collected Works*, 16: 103-5, 112, 113, and 150。

〔4〕 *Ibid.*, 191.

病魔的长期斗争影响了他的心情。1946年的冬天非常寒冷，奥威尔染上了（或者说再次染上了）肺结核。1947年的夏秋两季，他的身体状况急剧恶化。然而，使他感到彻底孤独和孤立的事件，是1945年3月妻子艾琳在手术台上去世。这给了奥威尔最致命的一击。他茕茕孑立，一直没能走出丧妻的阴影。更糟糕的是，从1947年到1948年的七个月内，奥威尔隔离治疗肺结核，因为担心传染，他一直没能见到养子理查德，这也加剧了他病情的恶化。<sup>[1]</sup>

在这段隔离的日子里，奥威尔开始研究战争对英国人的影响：他们是如何堕落的？为何会一步步走向极权主义？英国人不再倾听对手的意见，篡改历史，污蔑敌人人格，不进行证据调查就听信政治宣传，以及令奥威尔厌恶的远在法国的纳粹通敌者受到的暴力打击——这些就是他在1945年到1946年间新闻报道的主题。<sup>[2]</sup>当然，作者可能放大了那些所谓的堕落——他也没有坚持这种观点——但这却是他看问题的角度。<sup>[3]</sup>

冷战的发展从两方面促使奥威尔的态度变得更加坚定。因为察觉到英国左翼分子的态度，他原本的反苏态度变得更加强烈，同时他自己更加亲美。“我尤其讨厌那种伎俩，”他说，“一边投靠左翼，一边寻求美国的粮食和保护。”<sup>[4]</sup>他当着国内反美派的面，公然选择美国，排斥苏联。奥威尔经常和理查德·里斯玩一种不太愉快的小游戏：假设苏联攻占英国，哪些“秘密党员”和党的支持者会通敌叛变？奥威尔在他的论文中常常列出一长串人名，还会附上简短的描述。<sup>[5]</sup>

在本质上充满敌意的赫布里底群岛上写作《一九八四》，可以说奥威

---

[1] 1943年3月3日，奥威尔在给理查德·里斯的信中，悲哀地写道：“我害怕他（理查德）长大的时候，我不在他的身边，或者他只把我看成一个成天躺在床上，不能陪他玩耍的人。”*Collected Works*, 20: 53。

[2] 参见 *Collected Works*, Vol. 17, *passim*。

[3] 关于奥威尔的心情，参见“Towards European Unity”，*Partisan Review*, July - August 1947，再版于 *Collected Works*, 19:163 - 67；特别参见“Writers and Leviathan”，*Politics and Letters*, Summer 1948，同上，288 - 94。

[4] Letter to Julian Symons, January 2, 1948, 同上，250。

[5] *Collected Works*, 20: 87 - 90, 104 - 6, 247 - 59。

尔必死无疑,而且从这一行为中,的确不难看出他本人但求一死的心态。到了1946年夏天,奥威尔变成了半个废人,而且七个月内不能见养子,只好在疗养院中消磨日子。在苏联引爆一枚原子弹之前,他已经预感到核战争在所难免。〔1〕抛开其他方面不谈,《一九八四》集中表露了他对核心党员篡改历史的能力的恐惧。〔2〕

1948年12月,奥威尔终于完成了《一九八四》,他总结道,核心党员否定的不但是“经验的有效性,还否定了外在真实本身的存在……异端邪说放在异端眼中就是常识……党叫你不要相信耳闻目睹的东西。这是他们最终极、最根本的命令”(69)。渐渐地,奥威尔认为那些控制“全部记录、全部记忆”的人,可以有能力和世界范围内创造一个自发的、不可渗透的社会现实(205)。当然,许多个人因素也是他日益绝望的原因:他觉得世界在极权之路上越走越远,而以道德为基础的自治个体也只是一个无法维持的幻觉。这正是艾伦·赛迪森强调的结论。在《一九八四》的结尾处,温斯顿向奥勃良彻底投降。无疑,奥威尔本身深受病痛的折磨,因此才可以将温斯顿的病情描绘得细致入微——静脉曲张,不停地咳嗽,牙齿也不好——当然,还有结尾时彻底的毁灭。〔3〕

对于崇拜权力的知识分子,奥威尔有着长久的、甚至偶尔过分的愤怒和鄙视,这种愤怒和鄙视,与某种恐惧有关——可能奥威尔本人也意识到了——他害怕自己在特定条件下也会崇拜英雄或某种说服和高压的综合体,或者会将自己清教徒的个性色彩纳入某种更庞大的存在之中。换句话说,奥威尔憎恶极权主义者,不是因为他和那些人有什么不同,而是因为他暗暗害怕自己最终将变成那样的人。温斯顿和奥威尔非常相似,这可以解释他为何软弱无能,为何以失败收场。那段副歌——“在栗树的繁

---

〔1〕 参见1948年10月29日,他给裘莉亚·西蒙斯的信。 *Collected Works*, 19: 462。

〔2〕 事实上,西班牙共产党人一直在巴塞罗那追杀他,可能打算将他击毙,这更加深了他本身的恐惧和厌恶。西班牙共产党人认为他是一个“狂热的托洛茨基派”。参见 Meyers, *Orwell*, 164-67, 233-34。

〔3〕 在1949年春,奥威尔告诉托斯科·费弗,由于他的疾病,《一九八四》“可能会比原来预想的更加灰暗、悲观”。 *Collected Works*, 20: 21。

枝茂叶下,我出卖了你,你出卖了我”——恐怕不仅是一首诗歌中对极权的描述(这首诗并非灵感之作),还可能是一种忏悔,一种夹杂着恐惧和自轻自贱的忏悔(241)。在很长的一段时间里,奥威尔对妻子艾琳都有不忠的行为,这或许可以解释他为何自轻自贱。

终其一生,奥威尔身上都存在着一对矛盾。他本质上是个孤独的局外人,但却希望成为某个群体中的一员,因此,在描写童年和青年生活时,他总是饱含热情和同情。只要对他的早期作品粗略一瞥,就能发现——尽管他不善社交,玩世不恭,且表现出一种上层人士的清高,并信奉个人自由主义,也很有自知之明——作者如何强烈地希望获得集体的接纳,来摆脱普通的日常生活和清教徒的自我定位。因此,奥威尔全身心地投入到社会主义运动中。在《向加泰罗尼亚致敬》的开头,他对解放后的巴塞罗那进行了细致的描述。奥威尔也非常关心自然,比如《一九八四》中关于“金色国度”的幻想,《上来透口气》中乔治·保灵对下宾菲尔德村庄的回忆。但这些都只是奥威尔的空想。他渴望一场真正的革命风暴,巴塞罗那的经历刚好点燃了这种渴望,但随后发生的事,让他又心灰意冷。老大哥是个无比强大的敌手,在日渐虚弱的身体状况下,他渐渐感到无人能逃脱老大哥的五指山。

我个人认为《一九八四》结尾处的自传色彩异常浓厚,其中透露出的挫败感和绝望感是作者个人感情的流露,因为他的信仰已经不合时宜,落伍于时代的洪流。尽管奥威尔不相信宗教,但自己的无能无用,让他怀有强烈的愧疚感(赛迪森称之为清教徒的“消极良知”),只好借温斯顿这一角色来表达内心的苦楚。<sup>[1]</sup> 奥勃良所说的“自由即奴役”是有道理的,但反过来讲,奴役即自由,也是有理的。“单一的——自由的——人总是要被打败的。这是亘古不变的道理,因为每个人都难逃一死,这就是人生最大的败笔。但是,如果把自己完全、彻底地上交给党,抹去所有的个性色彩,与党融为一体,那么,他就是党,一个全能的、永生的存在。”(218)

---

[1] Sandison, *Last Man*, 55.

总而言之，奥威尔对“客观性”原则的坚守，与认识论无关，而是对实实在在的普通事物（比如大地、自然法则、田间劳作的乐趣）的一种坚守，是对在政治上与芸芸众生站在一起的一种坚守，是对人生需致力于探寻真相、匡扶正道的一种信仰。

半个世纪的冷战对社会观念产生了巨大的影响，未经分析的共有价值观不再被人接受或者遵循，恐慌笼罩着每一个人——用大卫·里斯曼（David Riesman）的话说，自我导向型的人格重新受到追捧，主流价值观的他人导向型的人格反倒遭人厌弃。<sup>〔1〕</sup>而乔治·奥威尔就过着一种最典型的自我导向型的生活。他的传记描绘出了冷战时期自由的最高形式，也无人曾像他那样无畏地讨伐“令人作呕的渺小的正统”。<sup>〔2〕</sup>虽然这种自我抗争以绝望收场，但奥威尔留给后世的遗产，仍是那么的与众不同。

---

〔1〕 James Conant's "Freedom, Cruelty and Truth: Rorty versus Orwell", *Rorty and His Critics*, ed. Robert B. Brandom (Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2000).

〔2〕 "Charles Dickens," 载 George Orwell, *A Collection of Essays* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1953), 104。



## 罗蒂和奥威尔的真相观

詹姆斯·科南特

本文将讨论：按照理查德·罗蒂的认识论，政治最终将去向何方？为此，本文将比较罗蒂与乔治·奥威尔分别如何看待自由主义的内涵——如何看待保障自由、防止残酷、尊重真相三者之间的联系。罗蒂自己是一名自由主义多样性的捍卫者。在他的著作《偶然、反讽与团结》的一章中，罗蒂把奥威尔解读成了自己的同路人。<sup>[1]</sup> 而本文旨在说明：上述章节不仅是对奥威尔的误读，而且误导性很强——它彰显了罗蒂一些核心学说的缺陷。



留意一下罗蒂对其批评者的答复文章就会发现，他的答复，套路都差不多，说到底就是一耸肩了事。一般来说，这种耸肩的潜台词如下：“好，好嘛，你们数落我犯了哲学错误，不重视形而上学，嫌我没有常识，与真相脱节。但在数落我之前，你们怎么不想想，什么哲学正确、形而上学、常识、真相，我根本就不关心这些！难道你们就没发现，我写文章，要的就是你们别再关心这几个概念引发的问题！还是去关心些值得关心的问题

---

[1] 本文摘自论文“Freedom, Cruelty and Truth: Rorty versus Orwell”(下文中称FCT),有改动,有删节。原文收录于*Richard Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom (Oxford: Blackwell, 2000)。关于罗蒂对于本文的回应,请参见文章“Response to Conant”, *Richard Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom (Oxford: Blackwell, 2000)。Contingency, Irony and Solidarity(下文中称CIS)(Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chap. 8, passim.

吧。要我说,我们大可不必为哲学家说的这几个‘必须关心’的问题操心——说是必须,其实也就是一念之差的事儿。我写东西,就是具体展示一下我们不为这些概念操心也一样玩得转,因此,对这几个问题的关心可以休矣。”

于是,罗蒂及其学说追随者受到的批评,基本上都在指责其因为没有抓住要点而有哲学上的缺陷。那么,什么样的批评才可能击中要害,可以不让罗蒂继续耸肩呢?罗蒂本人很乐意在政治语境下推崇他的认识论学说——他认为,他的学说与我们(即美国这样的自由民主制国家)所追求的政治制度能够很好地配套。既是如此,如果能够证明罗蒂学说指导下的政治,不但没有向其热情追随者所希求的方向迈进,反而背道而驰,这样的批评就会直击要害。因此,下面我将力图证明:罗蒂的认识论学说,与自由政治制度不配套不说,与极权政治制度倒是配套得很。

我们先来看看罗蒂学说的两个原则:

原则 1:一致性高于客观性原则——用一句话来说就是:某观点是否正确是一个纯社会学问题,其衡量标准是该观点是否能为社会中其他人所接受。<sup>[1]</sup>

原则 2:罗蒂自由主义原则——用一句话来说就是:我们能做的最可怕的事就是残酷,而“道德”就是发现、认同、缓和痛苦与耻辱的能力。除此之外,道德并无他意。<sup>[2]</sup>

奥威尔的《一九八四》,成了罗蒂用来捍卫上面两个原则的重要证据。他注意到,有些奥威尔作品的赞赏者发展了他称之为对这本书的“现实主义的阅读”,他们认为奥威尔坚持“事物拥有客观性”这个理念;相反,罗蒂想宣称奥威尔其实是将事物客观性置之脑后。不过,罗蒂承认,小说有些段落单拎出来确实能支持现实主义阅读者的观点——他认为,下面这段尤其:

党叫你不要相信你耳闻目睹的东西。这是他们最终极、最根本的命

---

[1] 关于此处罗蒂相关论点更详细的陈述,参见 FCT。

[2] 关于此处罗蒂相关论点更详细的陈述,参见 FCT。

令。(温斯顿)一想到他所面对的庞大力量,一想到党的任何一个知识分子都能轻而易举地驳倒他……心不觉一沉。但(温斯顿)是正确的……必须捍卫显而易见、简单真实的东西。不言自明的一些道理是正确的,必须坚持!客观世界存在,它的规律不变。石头是硬的,水是湿的,悬空的东西会掉向地面。他觉得他是在……阐明一个重要的原理,于是(温斯顿)写道:

所谓自由就是可以说二加二等于四的自由。承认这一点,其他一切就迎刃而解。(69)<sup>[1]</sup>

罗蒂认为这一段是支持对《一九八四》的现实主义阅读的最主要论据。因为它处于罗蒂与其他奥威尔读者辩论的中心,而且后文中我们还要提到它,所以我们不妨称其为“焦点段落”。

罗蒂对奥威尔的写作初衷做了如下注解:奥威尔主要关心的是“让读者注意到他们以前从未注意过的残酷与屈辱”。罗蒂认为,阅读奥威尔时,我们应当主要把他看作一位优秀的“自由主义讽刺家”;他的目的就是“提供一种不同的视角,让我们这些自由主义者……能描绘出这个世纪的政治发展史”。<sup>[2]</sup> 罗蒂解释道:

奥威尔让读者注意到他们以前从未注意过的残酷与屈辱。把他的这种做法看成是在“剖开事物表面揭示真相”是没有意义的。我们更应该把这种做法理解为一种对可能发生或已然发生的事情的描述——应拿来与其相比较的不是真相,而是其他可能的描述……<sup>[3]</sup>

在奥威尔头脑更清醒的时候,他自己……意识到,他的做法与他的对立者过去的做法,同属一类。<sup>[4]</sup>

一般认为在真相的范畴中,如果一种描述更能体现客观事实,它就优于其他描述——而罗蒂认为,奥威尔与真相无涉。在罗蒂眼中,奥威尔的

---

[1] 参见 CIS 引文,172。

[2] CIS, 173。

[3] CIS, 173。

[4] CIS, 173 - 174。

观点是：有些描述就是比其他的更有用。

罗蒂断言，《一九八四》真正让人感到恐惧之处在于：它使我们不由想到，“一个不小心”，未来就有可能——至少理论上有可能——变得像《一九八四》的世界一般充满梦魇。<sup>〔1〕</sup>无疑，这种想法带来了恐惧。罗蒂坚信这就是《一九八四》最令人恐惧之处，却全力否认还有另一种可能。其实罗蒂很清楚，其他一些奥威尔的赞赏者，一想到我们社会的领导者有权剥夺所谓“我们了解客观真相的权利”，就会心惊胆颤。但是，他认为，只有形而上学的现实主义疯子，才会因此恐惧。罗蒂指出，他们所害怕失去的东西是无足轻重的；只有一种人才会因为与真相、世界、现实脱节而恐惧——这些人没有意识到，“对世界负责”其实只是“对永远正确的神负责”这个概念世俗化以后的一种提法。而人类，是无法对“非人类的事物负责”的——除非诸如“世界存在一个判断事物正确与否的统一标准”这样的形而上学论题成立。而这样的论题能否成立值得怀疑，因此他的结论就是：倘若这样的论题不成立，就没有任何理由指责我们不再尊重“事实”和“客观性”的做法是傲慢的。<sup>〔2〕</sup>罗蒂认为，说话一味尊重“事实”和“客观性”，只能表示言者在后思想启蒙时代的发展中还差最后关键的一步，即获得完全的智力成熟。言者不愿承认种种偶然成就了人类的历史，仍然渴望冥冥之中存在某种主导力量。言者渴望存在一种超人类的神力，能够随他所愿，褒他所好，贬他所恶。在罗蒂看来，这些人的胡言乱语怎么能代表奥威尔的观点呢？

罗蒂觉得，奥威尔是赞同自己喊停无用哲学争议时喜好的策略的。采用这样一种语言模式，使得人们在讨论“事实问题”、“真相”、“客观现实”等形而上学的命题时，不再需要依赖于那些传统上必需的词汇。<sup>〔3〕</sup>

---

〔1〕 参见 CIS, 183.

〔2〕 以上六句话的是对 CIS, 21 大意的总结。

〔3〕 尽管“罗蒂主义者”不需要这些词，在如下两种情况下，他们仍有可能继续使用这些词：（1）用来反驳对方观点（比如，宣称“我们应当用一致性代替客观性”）；（2）在相反的语境下使用这些词，以便继续同对方交谈（比如，宣称“对于实用主义者来说，‘知识’和‘真相’这样的词，不过是给那些对我们来说已经是正确的事情再贴一层金罢了。”）

要想回答“怎样解决哲学问题”这个问题,我们似乎就要遵守如下潜在指令:“避免使用问题中用到的词汇,问题就迎刃而解!”但是,除非在我们的语言中,某个“问题词汇”存在的唯一功能就是提出某个“问题命题”,否则这种方法就不可取。试想:如果除了提出该命题以外,这些词汇还可以用来表达其他含义——而那些表意的存在,又与该词汇的存在唇齿相依<sup>[1]</sup>——那么,只要你是一个(为人类着想的)实用主义者,你就不应勒令人们摒绝该词汇;除非你能先证明,用一些表意的彻底消失,换来自己不受所谓“坏哲学”之诱惑,的确值得。<sup>[2]</sup> 本文的终极目的是为了阐释:用罗蒂最心仪的方法——靠避免使用“客观现实”这样的词汇来解决相关哲学问题——会使我们再也读不懂奥威尔的《一九八四》,并且我觉得,《一九八四》对于罗蒂来说,已经是一部“读不通”的书了。

罗蒂认为,这部小说真正的精髓在于它维护了这样一个观点:最坏的事莫过于残酷。罗蒂说,残酷在《一九八四》最扣人心弦的场景中得到了彰显。这话不假。的确,奥勃良对温斯顿·史密斯酷刑折磨、恶言詈辞,最终成功地使温斯顿相信“ $2 + 2 = 5$ ”就是真相(206 - 15, 228)。罗蒂断言,要想正确理解这个场景,“二加二是不是真的等于四”不是关键,“奥勃良是不是真的伸出了四根手指”也不是关键,关键在于:温斯顿相信自己的话正确(例如,他相信“二加二等于四”正确)。这个场景之所以恐怖,完全在于温斯顿只要说出自己认为是正确的话,就会惨遭折磨。罗蒂认为,奥威尔真正关心的,是一个人是否有述说自己信仰的自由,而这个人的信仰是否真的正确,奥威尔则全不操心。

这个场景中,到底什么更关键呢?罗蒂提供了两种选择:(1)真相(即真相并不简单是对社会普遍认为的真相负责,而是对更深层次的某种东西负责);(2)自由(即如果你认为 $2 + 2 = 4$ ,你有说 $2 + 2 = 4$ 的自由;如

---

[1] 更准确地说:那些表意的存在,与一向依靠该词汇而存在的某个概念的存在唇齿相依。

[2] 当然,如果有其他方法能够证明现实主义的弱点,不那么激进但同样有效,那么我们就没有理由摒绝词汇。实际上,这正是我的观点。但是,本文的目的并非证明现实主义的弱点。因此,我不再详细论述。

果你认为 $2+2=5$ ,你也有说 $2+2=5$ 的自由)。罗蒂认为奥威尔的观点必定是二者取一,而他的结论就是:自由,比起真相,对于奥威尔来说更加重要。实际上,罗蒂所诤辩的是:如果我们承认温斯顿的悲剧不是因为党剥夺了他对客观真相的认识,而是因为党剥夺了他述说的自由,这有什么不好吗?没什么不好。这样也省得人们指责奥威尔,说他满脑子无用的形而上学问题。在小说中,温斯顿真正失去的是自由。一个人无法对人类社会以外的事物做出应答时,他还不至于失去思考和述说自己信仰的自由;但是,当他的信仰与信仰之间存在矛盾,使得他无法甄别自己的观点孰对孰错时,他就会失去这种自由。

强迫温斯顿相信二加二等于五的唯一目的在于毁灭他。让一个人毫无原因地抛弃一个信仰,是使他丧失自我的第一步,因为他将无法协调自己的信仰与愿望。这会使他丧失理智,更精确地说:本来他的一个信仰与他的其他信仰和谐共存,他却找不到相信它的理由。他的不理智并不是因为与真相脱节,而是因为他无法再理智地想问题——他无法甄别自己的观点哪一个对,哪一个错。<sup>[1]</sup>

罗蒂认为,温斯顿与奥勃良的对话伊始,两人的信仰内容虽有天壤之别,却都认识清晰,条理连贯;而对话结束之时,能保持信仰清晰连贯的只剩下奥勃良一个人。既然如此,罗蒂当然可以说奥勃良的信仰结构没有出现任何不协调。从这个意义上讲,奥勃良有能力甄别自己的观点哪一个对,哪一个错。但是,这是否意味着他的观点本身正确呢?罗蒂猜测,只有被无益的形而上学冲昏头脑的人,才会认为奥勃良的信仰仍敞开接受更进一步的质疑。(比如,承认自己的信仰本身是错的)。因此,他得出结论:奥威尔既不希望也不应该希望驳斥“奥勃良自圆其说的能力”。

罗蒂有关《一九八四》的观点已经总结得差不多了。现在我将讨论奥威尔自己试图在小说中表达什么。

---

[1] CIS, 178.

在一篇有关《一九八四》的随笔中,奥威尔提到:《一九八四》旨在揭示“极权主义的潜在含义”〔1〕,这才是这本小说“真正想表达”的东西。奥威尔把“极权主义”定义为:从消极和积极两方面剥夺思想自由。奥威尔写道:

(极权主义)对思想的控制不仅从消极方面着手,而且从积极方面着手。它不仅禁止你去说甚至去想某个观点,还规定了你应该思考什么……它尽可能地把你从外部世界中孤立出来,抛入一个“人造宇宙”,那里只有一种标准可作参照,你无法比较,因此只得缄默。〔2〕

奥威尔认为,极权主义想要把你从外部世界中孤立出来,计策就是让你只有一种标准可作参照——这恰恰就是罗蒂所认为的“唯一标准”:你必须心甘情愿地与全社会的“同志”保持一致,来表示你很团结。集中营、秘密警察与这种流毒于文化、社会、政治的现象比起来,可谓小巫见大巫。这种现象,就是奥威尔眼中的极权。它的根基是一种“有组织的谎言”。如果用逻辑推理的方法分析它的内在特性,其本质就是“睁着眼睛说瞎话”(“to demand a disbelief in the very existence of objective truth”,奥威尔的原话)〔3〕

在奥威尔眼中,极权主义的一个后果是人们失去了“自由之思想”。另一个后果是极权成为滋生暴虐的温床。然而,这两种后果都还不是他所谓“极权主义的真正可怕之处”——在他看来,它们只是极权的后果而已。“极权主义的真正可怕之处,”奥威尔说,“不在于它如何‘残酷’,而在于它动摇了人们对客观真相的认识。”〔4〕

若想弄清奥威尔眼中“极权主义的真正可怕之处”究竟是什么,看看

---

〔1〕 *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968) (下文称 CEJL), 4:460. 斜体系笔者所加。

〔2〕 CEJL, 3:88.

〔3〕 参见 CEJL, 4:64 及 CEJL, 3:149。

〔4〕 CEJL, 3:88.

他关于自己在西班牙内战服役经历的文章,会大有裨益。这些文章直击《一九八四》的主题:

我年轻时就已经注意到,不管什么事情,但凡上了报纸上就会走样。但是,在西班牙,有生以来头一遭,我发现报纸新闻与真相没有一丁点儿关联,甚至连赤裸裸的谎言中所具备的那种关联都没有。〔1〕明明没有打仗,报纸却说赢得了伟大战役;明明有数百人死于战火,报纸却只字未提;本来作战勇敢的军人,却被斥责为懦夫和叛徒;根本连打枪都没见过的人,却因为一场莫须有的“胜利”而被誉为英雄。我目睹伦敦的报纸向公众兜售这些谎言,而热血的知识分子为那些从来没有发生过的事情群情激烈……这类事情让我感到恐惧,令我感到:客观真相的概念正在从这个世界上消失殆尽。〔2〕

对奥威尔来说,真正可怕的是这一点:你仍可以继续坚定地信仰世间的任何事情,但你试图去相信它时,围绕它所发生的事实却不能用来当作你相信它的根据。西班牙内战中,英国的知识分子相信了报纸上所说的一切,那些报道是他们获知发生在西班牙的事件的来源,因此他们将其看得重要无比。许多人因为相信了报道而贸然行动;有些人因此丧命。奥威尔认为,这种情况下,极权表现为一种双重运作机制:一方面,它使得知识分子忠诚地相信自己所敬爱的政党的一面之词;另一方面,它要求政党在关于西班牙的报道中只承认在政治上对自己有利的那部分。这样,接踵而至的情形就不难解释了:知识分子只遵照一套能在党内达成高度共识的标准行事,但这样达成的共识却不遵照西班牙发生的事实。所以,英国知识分子眼中的西班牙,与实际的西班牙相差甚远,甚至连赤裸裸的谎

---

〔1〕 试比较:“……(温斯顿)一边改正富裕部的数字一边想,事实上这连伪造都谈不上……你所处理的大部分材料与实际世界里的任何东西都没有关系,甚至连赤裸裸的谎言中所具备的那种关系也没有。”(37)

〔2〕 CEJL, 2:256-58. 凯莱布·汤普森(Caleb Thompson)在他的文章《哲学和文学的腐败》(《哲学》杂志1992年1月刊)中,引用这一段话做了如下极富启迪性的讨论——对于奥威尔来说,有两个概念的对比是十分重要的:一是说谎;二是使用那些阻碍或削弱我们在赤裸裸的谎言中将隐含的事实与真相之间建立起关联的语言。



言中所具备的那种关联都没有。

奥威尔所说的“客观真相的概念正在从这个世界上消失殆尽”，是指这样一种情况：人们相信什么不相信什么，将遵循以下三个条件：（1）最终的信仰必须与特定群体内部的其他人步调一致；（2）统一标准下的信仰与事实南辕北辙，甚至连赤裸裸的谎言中所具备的那种关系都没有；（3）采用系统化方法，杜绝一切非正统标准。从现在起，我就会把这样的状态——一个人若想相信某客观事物的存在，就必须遵守这三个条件的情形——称为“极权情形”。〔1〕《一九八四》所展示的，就是一种涉及面极其宽泛的极权情形——它令尽可能多的人的信仰受制于这三个条件。〔2〕在这本小说中，客观事实的概念已经以我们所能想到的最大程度，从这个世界上消失殆尽。〔3〕描绘这样的事态，是奥威尔的小说“阐明特定思维模式之必然结果”的一种重要方式——这里的“特定思维模式”，正是 20 世纪 30 年代突然在某些英国知识分子间流行起来的极权思维。

在《一九八四》里，党的目标是篡改过去。无论是记录中的过去，还是记忆中的过去。

党说大洋国从来没有同欧亚国结过盟。他，温斯顿·史密斯，知道大洋国就在四年之前还曾经同欧亚国结过盟。但是这种知识存在于什么地

---

〔1〕 本文所用到的“极权情形”这个概念，往往取决于某一系列的信仰以及这些信仰的对象。例如，奥威尔所讨论的英国知识分子，只是在怎样认识西班牙内战这个问题中，才陷入“极权情形”（当然，不限于这个问题）；我们不能说他们在任一时刻对周遭所发生的一切的认识都不可靠。因此，“极权情形”这个概念所表达的，只是一种近似极权情形（我认为全球性大范围极权情形是不太可能的——尽管《一九八四》所描述的，正是一个全球性大范围的、人们离客观真实极远的极权情形）。而本文中我使用的“极权情形”，甚至连近似极权都谈不上。

〔2〕 “这种不断修改的工作不仅适用于报纸，也适用于书籍、期刊、小册子、招贴画、传单、电影、录音带、漫画、照片——凡是可能具有政治意义或思想意义的一切文献书籍都统统适用……很有可能，历史书中的几乎每一句话，甚至人们确信不疑的事情，都完全出自于虚构……党声称的东西必须被接受，因为不存在，也永远不会存在任何可以测试它正确与否的比较标准……最明显不过的违反现实的东西，都可以让（党员）去相信它。”（36-37, 64, 79, 129）

〔3〕 这并不是说党员的世界里，所有一切客观真相都已经消失殆尽。因为此处的“以我们所能想到的最大程度，从这个世界上消失殆尽”的意思是，一个人在何种程度上失去理智、丧失判断真相的能力，客观真相就会以多大的程度从他的世界中消失殆尽。

方呢？只存在于他自己的意识之中，而他的意识反正很快就要被消灭的。如果别人都相信党说的谎话——如果所有的记录都这么说——那么这个谎言就载入历史而成为真理了。党的一句口号说，“谁控制过去就控制了未来；谁控制现在就控制了过去。”虽然从其性质来说，过去是可以改变的，但是却从来没有改变过。凡是现在是正确的东西，永远也是正确的。这很简单。所需要的只是一而再再而三，无休无止地克服你自己的记忆。他们把这叫做“现实控制”。(32)

小说中无数次点明：“现实控制”的目的就是“抹杀客观现实”；有时，小说也会把“抹杀客观现实”与“抹杀客观真相”等同起来（例如，68-69，129,205,219）。温斯顿想到：“如果党能够插手到过去之中，说这件事或那件事从来没有发生过，那么这肯定比仅仅拷打或者死亡更加可怕。”(32)这就是奥威尔的观点在小说中的体现。奥威尔关于西班牙内战的随笔中，也明确讨论了这个噩梦成真的可能性。

假如你在《不列颠百科全书》中查阅最近一场战争（也就是第一次世界大战）的历史，你就会发现有大量的资料来源于德国。一位英国历史学家和一位德国历史学家可能会在许多问题上出现分歧，甚至在基本问题上南辕北辙。但是总有一些某种程度上“中立”的事实，对二人来讲无可争议。极权破坏的……正是这种作为合意基础的事实……破坏这种事实的潜在目的就是制造一个噩梦般的世界。在这个世界里，领导者，或者其他统治阶层，不仅控制了未来，还控制了过去。如果领导人说一个事件如何如何“并没有发生”——那好，它就没有发生。如果他说二加二等于五——那好，二加二就等于五。这种景象比炸弹更加使我恐惧——近几年的经历证明，这并非戏言。<sup>[1]</sup>

请注意上述引文的最后一句话。这篇文章1942年写于伦敦，那时奥威尔刚刚目睹用炸弹去对付手无寸铁的平民是何其残酷。奥威尔颠沛一

---

[1] CEJL, 2:258-59.

生,而这大概是他亲眼见到的最残酷的实例。他举这个例子却是为了说明:即使这份残酷如此恐怖,也算不上是最坏的。

这段引文的结论如下:极权的“潜在目的”就是制造“一个噩梦般的世界”。如果领导人说一个事件如何如何“并没有发生”——那好,它就没有发生。如果他说二加二等于五——那好,二加二就等于五。这段引文清楚地提示了“焦点段落”的主旨(而且,某种意义上说,连措辞都是一样的)。在这两段话的作者——奥威尔本人——看来,对上面这段引文的理解,少不了涉及“ $2 + 2 = 4$ ”这个真相。而在《一九八四》中,“焦点段落”往前数两段是这样写的:

到最后,党可以宣布,二加二等于五,你就不得不相信它。他们迟早会作此宣布,这是不可避免的:他们所处的地位必然要求这样做。他们的哲学不仅不言而喻地否认经验的有效性,而且否认客观现实的存在……可怕的不是他们由于你不那么想而要杀死你,可怕的是……意识是可以被控制的。(69)

为什么说“(党)的哲学不仅不言而喻地否认经验的有效性,而且否认客观现实的存在”呢?这意味着一个人根本无论“某事如何”,都必须相信“某事如何”。上面这段引文中列举了真相的两种典型例子,它们是这段引文的中心(也是“焦点段落”的中心,事实上,同样是整篇小说的中心):感性判断(基于“自己感官所得”的判断)和基础算术判断(比如“二加二等于四”)。为什么这两种范例在整部小说中反复出现呢?因为只要我们社会的一个成员会使用自己的感官,或者他会做算术,他自己就可以很容易地判断某些说法是真是假;既然有能力判断真假,就不必等待整个社会达成一致看法。(“焦点段落”中叫嚣说必须压制的,正是这种个人能力——一个人可以对党希望看到什么“真相”不加理睬,而自行前往真相彼岸的能力。“党叫你不相信你耳闻目睹的东西。这是他们最终的、最根本的命令。”)确实,比方说,在你亲眼目睹某事,而他人对此一无所知时,你看到了一份与你自己亲眼所见相冲突的报纸,此时你有绝对充分的理由

相信自己的判断。<sup>[1]</sup>正是这种借助自己力量发现真相的能力,威胁了党控制人们思想的霸权(如果人们有了使用这种能力的自由,那么——正如“焦点段落”所说的那样——其他一切就迎刃而解)。只有当人们盲目相信党发布的真相,不顾个人感官提供的相反证据,也不管党发布的真相中有些惯用概念根本就讲不通,“思想本身”才全然是“可以被控制的”。

现在我们来回忆一下罗蒂是怎样解读“焦点段落”的。罗蒂认为,奥勃良的目的仅是剥夺温斯顿的信仰自由——至于温斯顿的信仰是否正确则无关紧要。照这么说,似乎奥勃良强迫温斯顿相信“二加二等于五”,仅是由于温斯顿碰巧相信“二加二等于四”,而且碰巧执著于此。<sup>[2]</sup>但是,

---

[1] 温斯顿的回忆:“但是这张报纸却是具体的证据;这是被抹掉的过去的一个碎片……今天这张照片同它所记录的事件一样,已只不过是记忆中的事了,可是在手中遗留片刻这件事,在他看来仍旧似乎有什么了不起的关系似的。”(67-68)

[2] 罗蒂对小说的解读,基本上无法解释为什么“真相”和“客观现实”这样的词,可以在奥勃良与温斯顿的整个谈话过程中都被那样使用。况且,在书中有一个场景,我们觉得罗蒂最有理由去解读,为什么这个场景中“真相”和“客观现实”的用法也是如此。这个场景就是最关键的酷刑场景——奥勃良重提“焦点段落”中温斯顿做出的论断,并开始一一驳斥他的这些论断。

“你以为现实是某种客观的、外在的、独立存在的东西。你也以为现实的性质不言自明。你自欺欺人地认为你看到了什么东西,你以为别人也同你一样看到了同一个东西。但是我告诉你,温斯顿,现实不是外在的。现实存在于人的头脑中,不存在于任何其他地方。而且不存在于个人的头脑中,因为个人的头脑可能犯错误,而且反正很快就要死亡;现实只存在于党的头脑中,而党的头脑是集体的,不朽的。不论什么东西,党认为是真理就是真理。除了通过党的眼睛,是没有办法看到现实的。温斯顿,你得重新学习,这是事实。这需要自我毁灭,这是一种意志上的努力。你先要知道把自己的姿态放低,然后才能神志健全。”

(奥勃良)停了一会儿,好像要使对方深刻理解他说的话。

“你记得吗,”他继续说,“你在日记中写:‘所谓自由即是可以说二加二等于四的自由’?”

“记得,”温斯顿说。

奥勃良举起他的左手,手背朝着温斯顿,大拇指缩在后面,四个手指伸开。

“我举的是几个手指,温斯顿?”

“四个。”

“如果党说不是四个而是五个——那么你说是多少?”(205-6)

注意:奥勃良全盘否定温斯顿“ $2+2=4$ ”的论断之前,先斥责了温斯顿“现实是某种客观的、外在的、独立存在的东西”的观点,而且,此时他尚未抛出“不论什么东西,党认为是真理就是真理”的观点。在提及温斯顿的日记并迫使他“改邪归正”之前,奥勃良停了一会儿,好像要使对方深刻理解他说的话(这样温斯顿受刑时,就会记得他为什么受刑了)。罗蒂并没有像奥勃良那样“停一会儿”;他跳过了奥勃良对温斯顿日记的评价,直接锁定了“自由”这个词,忽视了小说在讨论“自由就是可以说二加二等于四的自由”这个问题时的上下文语境。

小说(就在“焦点段落”之前)写道:“最后”,这样一个时刻将会到来,“党可以宣布二加二等于五”,“他们所处的地位必然要求他们这样做。”也就是说,像“二加二等于四”和“奥勃良伸出四根手指”这样的言论,就是“最终必须被党抹杀的”言论的核心范例。这样就说明了一些关于真相的言论之所以会被抹杀,其实是缘于自身的如下性质:它们本就是真相;只要人们略懂判断,它们的真实性就无可置疑。此处,《一九八四》挖掘出了“极权主义的潜在涵义”之一:党要想在大范围内维持“有组织的谎言”,最终一定会剥夺社会成员自己判断真假的能力——任何判断的能力都必须被剥夺,甚至仅仅倚靠寻常感知或算术常识的判断,也必须禁止。诸如“二加二等于四”和“我眼前有张照片”这类判断,之所以作为范例在小说中被反复彰显,是因为要靠看党近期的公告栏来判断这类问题是真是假的话实在太没道理。“二加二等于四”和“我眼前有张照片”是温斯顿等人眼中无需求诸高层权威就可判断的真相。他们一旦发现这就是真相,迟早就会对党的那一套“真相”产生怀疑。〔1〕

罗蒂认为,奥威尔小说中判断真相的方法,与我们现实中的判断方法全然不同。小说这样写是为了告诉我们:抛开各个地区因不同文化与历史所形成的偏好不谈,我们其实可以抛开现实中判断真相的方法,用这些将来可能的方法取而代之。奥威尔真的是这样的观点吗?

当奥勃良问温斯顿他伸出了几根手指时,他的目的并不局限于让温斯顿背弃自己的感官做出判断来迎合党的谎言。当奥勃良断言温斯顿面前有五根手指时,他也并不想修正温斯顿脑中事物的一般概念。(比如“看”的概念,“五”的概念,“手指”的概念,等等。)他并不满足于让温斯顿相信新话中“我看到五根手指”的含义,还想让温斯顿相信与正常语言中“我看到五根手指”所表达含义完全不同的另一种含义。他想让温斯顿相

---

〔1〕也许,算术判断的这一特点看起来不很明显。但正是由于这个原因,奥威尔才偏离正题,描写了这样的场景:温斯顿需要修改富裕部的数据,修改巧克力的定量配给数据,等等。这些场景需要党员对“数学计算结果应该前后一致”这个论断做特定灵活理解:在所有这些场景中,所有对与数字有关的事实修改都出自党之手;但党员必须同时相信数据并没有被改变,而且数学计算结果前后符合。

信面前确实有五根手指。他希望,当他在温斯顿眼前伸出四根手指时,如果党需要温斯顿相信有五根手指,温斯顿就看到面前有五根手指。而且,温斯顿之所以相信面前有五根手指,是因为看到了五根手指(而不是因为党需要其相信有五根手指)。因此,党既不像罗蒂所说的那么寡欲,只要要求人们调整特定哲学词汇(比如“真相”、“现实”)的基本用法,也不会野心膨胀到要大规模修订我们现存的整套概念体系,完全颠覆我们做出判断时所用到的熟悉概念。党希望其成员使用的思考判断方式无法用一套前后基本规则一致的概念体系来表达,因为它希望其成员思考判断时用到的是一般性概念,但又不应该遵循这些概念的一般含义。

党希望其成员能够思考判断——这需要他们知道如何使用一般概念——但是,他们思考判断时,又绝不能背离党所希望的思考判断方式。他们始终按照党的纲领去判断,去思考,而永远也不会疑惑:为什么自己的结论与一个对党的纲领一无所知、动机单纯按理出牌的人可能得出的结论大相径庭。因此,党对其成员的要求是前后矛盾的。这些要求,既然是为了满足党的利益而提出的,就必须不让人看出它们的前后矛盾性。<sup>[1]</sup>怎样才能不让人看出它们的前后矛盾性呢?答案就是确保党员在形成信仰时遵循一套规则,而他们却认为自己正在遵守另一套规则。<sup>[2]</sup>党员怎么可能遵循一套连自己都不相信自己正在遵守的规则呢?这就要靠“现实控制”和“双重思想”了。党员必须根据党的纲领“调整”自己的信仰,然后,让自己深信这个信仰之所以正确,是由于这些信仰与事实相符。(而不仅仅是与党的纲领相符。)例如,如果党“明令规定”某事已经发生,党员就不仅要相信这件事已经发生,还要调整自己对往昔的记忆,这样,他们现在就会记得某某事情确实已经发生过了,而且认为他们现在之所以相信这件事,是因为他们记得“这件事已经发生”。(而不

---

[1] “党员不仅需要正确的观点,而且需要有正确的本能。要求他必须具备的各种信念和态度,有许多从来没有向他明确说明过,而且若要明确说明,势必暴露英社固有的内在矛盾。”(174)

[2] “因为党的根本目的就是既要利用自觉欺骗,而同时又保持完全诚实的目标坚定性。有意说谎,但又真的相信这种谎言。”(176-77)

是因为党的现行纲领起了作用。)[<sup>1</sup>]这就是为什么小说断言现实控制只有在一个人熟练使用双重思想的人身上才能取得成功的原因。奥威尔在小说中提到:为了入党,一个人需要“否认客观现实的存在,但与此同时又一直把所否认的现实估计在内……必须要有能够打乱现实的意识”(177)。他不仅要能适时调整自己的信仰,还须精于忘记的艺术——他必须忘记自己一直在不断调整自己的信仰。[<sup>2</sup>]党所处的位置要求其“抹杀外部的现实”,这就好比社会所有成员都在进行一次大规模的自欺——他们进行得如此彻底,以至于自己都忘记了(如奥威尔所说)“在(他们)身后,真相仍旧存在”。[<sup>3</sup>]

照罗蒂看来,似乎我们现实中用以判断真相的方法,与奥威尔小说中所展示的未来极权社会用以判断真相的“方法”,可以相互替代。(它们之间一个有趣的区别恰恰是:使用未来极权社会的“方法”时,人们不喜谈及“客观现实”,因此,照罗蒂的意思,人们就不会陷入无用的形而上学争论,何乐不为?)[<sup>4</sup>]但是,这种看法并不妥。即使是在未来极权社会的“方法”内部,我们也能找到支持现实中判断真相方法的决定性证据。在使用被奥威尔称为“分裂思想体系”的方法判断真相时(即既遵循判断真相时所需的一般性概念,又不遵循这些概念)[<sup>5</sup>],奥威尔所说的“抹杀客观现

---

[1] “要做到所有的文字记录都符合当前的正统思想,这样机械的事好办。但还需要让大家对所发生的事的记忆也依循所要求的样子。既然有必要改变一个人的记忆或者更改文字记录,也就有必要忘掉你曾经那样做过。”(176)

[2] “(温斯顿)的思想滑到双重思想的迷宫世界里去了。知与不知,知道全部真实情况却扯一些滴水不漏的谎话,同时持两种互相抵消的观点,明知互相矛盾仍同时都相信,用逻辑来反逻辑……忘掉一切必须忘掉的东西,又在需要的时候想起它来,然后又马上忘掉它,而尤其是把这样的做法应用到做法本身上面——这可谓绝妙透顶了:有意识地进入无意识,之后又并未意识到你刚才完成的催眠。即使要了解‘双重思想本身’的含义,你也得使用双重思想。”(32-33)

[3] CEJL, 2:259.

[4] 我把这里(以及接下来的两句话中)的“方法”一词都打上了强调性的引号,这是为了说明:与此处(以及接下来的两句话中)不加强调性引号的同一词语相反,加引号的“方法”在判断真相时是无法自圆其说的。

[5] “一个使自己永存万年的极权社会,定会建立一套分裂的思想体系。”(CEJL, 4:64)

实”，实际上至多只“抹杀”了客观现实的一部分。<sup>〔1〕</sup>

且看如下一段话。类似的段落《一九八四》中反复出现。

居于少数地位，哪怕是一个人的少数，也并不使你发疯。有真理，就有非真理；如果你坚持真理，哪怕全世界都不同意你，你也没有发疯……（温斯顿）一边喃喃自语“神志清醒不是统计数字所能表达的”，一边就入睡了，心里感到这句话里包含着深刻的智慧。（179）

而罗蒂的学说却预先假定神志清楚是统计数字所能表达的：要想判断一个人的信仰是否正确，就要统计一下该信仰是否与其他人的信仰协调一致。必须承认，在非极权的情形下，能够与其他人看法一致，基本上就能说明一个人神志清醒。但奥威尔这里描绘的世界，恰恰是非不明，颠倒黑白：

（温斯顿）是个孤独的鬼魂，说了一句没有人会听到的真话。但是只要他说出来了，不知怎么的，连续性就没有被打断。不是由于你的话有人听到了，而是由于你保持清醒的理智，你就继承了人类的传统。（26）

就奥威尔笔下的“极权情形”来说，一个人的信仰与其他人再一致，也不能说明这个人神志清醒。

《一九八四》承认这样一个事实：温斯顿确实看到了一张卢瑟福的照片。（他确实看到了。就算所有确凿的证据都被党毁坏，他也是正确的。）此外，小说的叙述过程中隐藏着一个重要事实：温斯顿说的话正不正确，和大多数党员认为他正不正确，完全是两码事。即使温斯顿是“一个人的少数”，他仍然是正确的。罗蒂不但没有看出小说中的上述事实，他也没认识到这个事实同样可以代表一种可能性，它完全能够自圆其说：

关于什么是正确的断言，普特南（Putnam）（这样的哲学家）认为，假

---

〔1〕“过去所有的科学成就，其基础就是根据经验的思维方法，这与英社的最根本原则是相悖的……但在至关重要的问题上……经验的方法却仍被鼓励，或者至少是被容忍的……但是一旦满足了最低要求，（党员）就可以随心所欲地歪曲现实。”（159,164）



设有一个名为 S 的人持有 p 观点,我们可以基于 S 的兴趣和能力等因素,自行判断他的断言 p 是否正确。而他断言的正确性,却不限于我们的判断。但是……这种正确性还应取决于什么呢?试想:观点 p 的确是错误的,社会中的大多数人还认为它正确。这可能吗……或许,大多数人也会犯错。但是,试想:除了一两个因提出比 p 更古怪的观点而著称的人以外,社会中所有成员都认为 S 疯了,在最终得出这个结论之前,他们已经耐心地听完了 S 解释 p,并试图劝导 S 放弃 p。在这种情况下,S 的断言 p 是否依然正确呢?除非我们有办法证明正确性的“潜在本质属性”(sub specie aeternitatis),否则 S 是不可能正确的。只有证明正确性的“潜在本质属性”,我们才有了了一种不需要理由的理由——此时,不管 S 是否有能力向世人证明 p 正确,p 都确实是正确的。〔1〕

在上文中,罗蒂遗漏了一种可能性。这种可能性同时满足下面两个条件:(1)正因为 S 想要做出 p 这样的断言,因此 S 所在社会中的所有人(除了因提出比 p 更古怪的观点而著称的一两个人以外)都觉得 S 疯了;(2)然而 S 的断言 p 是完全正确的。但是——在《一九八四》中——温斯顿就处在这样一个境地。而奥威尔,在写温斯顿和奥勃良之间的对话时,目的就在于提出这个被罗蒂(在上面的引文中)遗漏的可能:温斯顿之所以是对的,不在于他与其他人的观点一致,而是因为其他人的观点本应该与他一致。之所以温斯顿看到了卢瑟福的照片这一点无懈可击,不是因为他拥有什么方法证明“潜在本质属性”,而是由于他在使用某个概念(比如:“照片”这个概念),或者提出某个观点(比如,提出“我看到某事”这个观点)时遵循了世上唯一能够自圆其说的规则。〔2〕一旦世人受到主流思潮的野蛮干涉,不再相信他们本应相信的事(本来,他们在判断某件

---

〔1〕“Putnam and the Relativist Menace”(下文中称 PRM), *Journal of Philosophy* 90, No. 9 (September 1993): 450.

〔2〕温斯顿在判断真相时所遵循的原则,本质上是世界通用的。普特南也认为,所谓原则当如此。如果我们把“温斯顿”代入“S”,我们就会很容易发现:普特南虽然反驳现实主义,但他也宣称 S 完全可能与他所在社会其他人的观点根本不同,同时他的断言 p 是完全正确的。这两者之间并非像罗蒂说的那样互相冲突。

事时,应当遵循自圆其说的规则),温斯顿这样的处境就随时可能出现。如果一个人生活在非极权的体制下,他自然不大可能沦落到温斯顿这样的处境。(即“众人皆醉我独醒”的境地。)但是,《一九八四》生动地告诉我们:如果一个人不幸生活在极权体制下,他就有可能——不,是很有可能——长时间身陷这种境地,即发现大量的情形都是“众人皆醉我独醒”——除非他能够熟练掌握现实控制和双重思想。<sup>[1]</sup>(他所处社会的极权色彩越强烈,就越是如此。)

罗蒂还写道:

诸如“正确的”、“理性的”、“可以接受的”这样的术语,总是会引发这样一个问题:“对谁来说是正确(可以接受)的?”而在我看来,这个问题的答案莫过于“我们自己”。因此,如果我们问“p这个说法是否正确?”实际上就等同于在问:“我们是否能够认同其他认为p是正确的人的观点?”<sup>[2]</sup>

讨论“正确的”或“理性的、可以接受的”这类概念时,罗蒂考虑到了社会群体的认同问题,这是他的观点中唯一有些道理的地方。《一九八四》中,温斯顿很清楚,飞机不是党发明的(33)。他清晰而生动地记得他孩提时代就有飞机,而那时党的时代还未到来。但是,他的信仰永远也不会被他人认同。党篡改了所有的历史书籍和证据,以迎合自己的需求,每个党员都要相信历史书中记载的“官方真相”,这是他们的义务。一旦他温斯顿相信了不同版本的真相,就会被视为思想犯罪,可处极刑。<sup>[3]</sup>而社会中的芸芸众生,则完全无意接受另一种真相。他们一旦有此雅兴,就

---

[1] 我的本意并不是说奥威尔认为只有当一个人身处“极权情形”时,他才会遭遇温斯顿那样的境地,即:例如,文化群体中的大多数人相信某观点是正确的,但他一个人却相信这个观点是错误的。奥威尔同样乐于提及他的同代人这样那样的信仰:“我并不是说这是一个正确的信仰,我只能说这是一个所有现代人实际上普遍认同的信仰。”(CEJL,2:185)

[2] PRM, 453.

[3] “(温斯顿)已经犯了——即使他没有用笔写在纸上,也还是犯了的——包含一切其他罪行的根本大罪。他们称之为思想罪。思想罪可不是能长期隐匿的。你也许暂时能躲避一阵,甚至躲避几年,但他们迟早会逮到你。”(19)

会无端人间蒸发,惹祸上身。所以,在他们内心深处,早已习惯于“犯罪停止”。〔1〕在这种情形下,温斯顿的信仰(飞机不是党发明的)还是正确的吗?如果“温斯顿的信仰是否正确”这个问题与“其他人能否认同他的信仰”这个问题等同,那么答案很清楚:“温斯顿错了。”对于温斯顿来说,在极权体制下,他无法让别人相信自己。此时唯一“认为 p 是正确的人”,只有他自己。如果“认同”就像罗蒂所说的那样,意味着他人必须明确表示同意的话,那么,温斯顿只能是孤家寡人。〔2〕这表明,罗蒂的理论存在缺憾。无疑,温斯顿所处社会的潜规则如下:一个人只有乖乖遵循主流规则,他的信仰才是正确的。假设温斯顿的记忆没有欺骗他,即他孩提时代确实见过飞机(作者奥威尔显然希望我们这样认为),且“发明”这个词的内涵和用法也没有变(例如,“发明”意味着倘若 Y 在 X 存在之前已经存在,则 Y 不可能是 X 发明的),那么,温斯顿的信仰(飞机不是党发明的)就是正确的。它的正确性不会因为“无人喝彩”——因为每个人都惧怕“思想犯罪”这顶大帽子而发生任何改变。

在非极权的体制下,下面的两个任务大体上是重合的:任务一,用令世人满意的方式证明一个观点正确;任务二,依据事实证明一个观点正确。而在极权体制下,这两个任务从根本上存在分歧。很明显,对温斯顿来说,“如果某人宣称飞机不是党发明的,他是否正确”与“如果某人宣称飞机不是党发明的,世人能否准许”这两个问题完全是两码事。在我们的非极权世界,只要“谁发明了飞机”这个问题不是过于扑朔迷离、难以作答,回答完这个问题,基本上就等于给出了“关于谁发明了飞机这个问题,世人准许我说什么”这个问题的答案。而在温斯顿的世界里,这两个问题并不等同。如果我们的世界,就像罗蒂所说的那样,与温斯顿的世界并无不同,如果我们询问旁人意见的唯一目的就是与旁人保持步调一致——

---

〔1〕“犯罪停止的意思,就是指在产生任何危险思想之前,出于本能地悬崖勒马的能力。这种能力还包括不能理解类比,不能看到逻辑错误,不能正确了解与英社原则不一致的最简单的论点,对于任何可以朝异端方向发展的思路感到厌倦、厌恶。”(174-75)

〔2〕“他突然想到,他是在为谁写日记呀?为将来,为后代。”(10)

那么我们有什么理由认为我们所谓的真相,比起《一九八四》中报纸上的真相,更加接近客观现实呢?况且,即使是温斯顿那个世界的公民,都有能力(至少理论上)分辨“谁发明了飞机”和“大家嘴上承认谁发明了飞机”这两个问题之间有区别。连党都没有罗蒂这么狠!党至少不剥夺党员辨别这两个问题的能力。党只不过要求这两个明显不同的问题的答案能够重合一致就可以了;它只不过是想让党员相信,他们之所以信党的话,是因为党说的一切都有事实根据。理论上,党都没有狠到要一概消灭“客观真相”本身,完全拒绝尊重客观发生的事情。奥威尔曾说,在温斯顿的世界里,客观真相的概念处于“消失”的边缘。然而,如果我们坚持采纳罗蒂所谓的客观性概念,我们就离温斯顿那个一致性湮没客观性的世界不远了。〔1〕

罗蒂写道:

我实在看不出来我们的文字游戏与这个世界所发生的事情有什么特别联系。〔2〕

在接近极权的情形下,我们为了宣称某事而玩的文字游戏当然与“世界所发生的事情”没什么联系。例如,西班牙内战期间,英国知识分子大玩意识形态的文字游戏,他们对西班牙所发生事情的认识,与西班牙真正发生的事情没有丝毫联系。又如,在《一九八四》描写的体制下,人们必须按照统治者的要求认同(有时是假装认同)别人的意见——例如认为报纸说的全都是真的——这样一来,一个人根本无法认识到这个世界上什么才是正确的。如果人们遵循这一套认同原则,那么他的信仰的确“与这个世界所发生的事情没有什么特别联系”(完全可以这么说)。这就是罗蒂

---

〔1〕 我之所以说“如果我们坚持采纳罗蒂所谓的客观性概念,我们也就离温斯顿那个一致性湮没客观性的世界不远了”,是因为我并不认为罗蒂的观点已经到了完全允许这一情形出现的地步。即使是居住在极权的世界里,人们仍然能够做出判断。我要说的是,如果遵循罗蒂的观点,我们将无法理解那些试图作出判断的人(甚至罗蒂都承认他们在作出判断)。因为这个观点放在本文的这一部分——讨论奥威尔如何看待罗蒂的部分——并不相宜,我姑且下次再涉及此话题。

〔2〕 *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 129.

所谓的“认同原则”的缺憾。在非极权体制下(我们大多数人都自认为生活在这样的体制中),我们之所以遵循罗蒂所说的“文字游戏规则”判断真相,部分是由于我们越遵循这些游戏规则,我们的判断就越有可能接近真相。如果遵循这些规则没能产生这个结果,只能说明规则本身有什么地方出了问题。的确,我们有时会发现,认同他人意见没有使我们更接近真相,但我们一旦发现这一点,就会修订自己的认同规则。在《一九八四》的世界中,很多事情无时无刻不在不断证明,这个世界中存在某些阻碍我们接近真相的规则。统治者只有付出极大的努力,体系化地篡改证据,才能掩盖社会中要求调整规则的呼声。

也许,罗蒂在解读《一九八四》时,最不合理的一点是:他把自己的观点强加给奥威尔,而这些观点恰恰与奥勃良的观点契合。<sup>[1]</sup> 我们阅读下面这段奥勃良与温斯顿的对话,就不难觉得罗蒂足以代替奥勃良来与温斯顿辩论。

奥勃良微微笑道:“温斯顿,你不懂形而上学。到现在为止,你从来没有考虑过所谓存在是什么意思。我来得更加确切些。过去是不是具体存在于空间里?是不是有个什么地方,一个有具体东西的世界里,过去仍在发生着?”

“没有。”

“那么过去到底存在于什么地方呢?”

“在记录里。这是写了下来的。”

“在记录里。还有——?”

“在头脑里。在人的记忆里。”

“在记忆里。那末,很好。我们,党,控制全部记录,我们控制全部记

---

[1] 罗蒂自己在奥勃良是否应当被看作是一个讽刺家这个问题上花了一些工夫。他只有一次提到过他是个讽刺家,而且不太确定:奥勃良已经掌握了双重思想,不会再因为对自己或党的怀疑而烦心。罗蒂得出结论:“(奥勃良)有种天赋,如果双重思想没被发明出来,他就一定会成为一个讽刺家……从这种意义上来说,我们可以说奥勃良有资格成为欧洲最后一个讽刺家。”(CIS, 187)。罗蒂在考察奥威尔的观点时忽略了一点:要想成为奥勃良式的“否认客观现实”的讽刺家,必须熟练掌握双重思想。

忆。因此我们控制过去,是不是?”(205)

奥勃良断言:用超现实主义、超形而上学的方法,是无法解释过去所发生的事情的(例如,认为存在“一个地方,一个有具体东西的世界里,过去仍在发生着”),因此他说(尽管他没有资格这样说),奥威尔所说的“客观事实的概念”不能适用于过去。他认为,党能够控制过去,是因为它能使社会成员步调一致。使用罗蒂惯用的词汇,我们可以不费吹灰之力地模仿奥勃良说话。我想,奥勃良若是见到如下一段话,他绝不会感到陌生吧!

某种程度上,过去不可能“等在那儿”来验证记忆和记录是否正确。现行条件下,我们可以宣称过去发生过某件事,却没有一个专门的方法来验证这件事情到底是真是假。过去的事情是真是假,取决于一个社会的记忆与记录作为一个整体是否能够协调一致。它与这些记忆与记录是否能够正确地“反映真相”无关。为了回答“过去的某某时间发生了什么?”这个问题,我们必须同其他人达成一致。如果一个温斯顿·史密斯站出来质疑说整个社会的信仰出现了问题,失去了一致性和完整性,那么温斯顿和社会其他人之间就必须展开一次辩论。辩论之后,真相就会浮出水面——赢得辩论的人所持的观点就是真相。

奥勃良和罗蒂观点之间的契合是惊人的。<sup>[1]</sup> 因此,罗蒂在解读奥威尔时,的确存在不合理之处。原因就在于奥威尔之所以写奥勃良与温斯顿的对话,并让奥勃良对他自己的问题自问自答,目的是“描述极权的必然结果”,揭示极权的本质。

在秘密日记的开头,温斯顿为他看不见的读者题写了如下的话:

致未来,致过去,致一个思想自由、人们各不相同、但并不孤独生活的时代——致一个真理存在、做过的事不能抹掉的时代:

---

[1] 同样参见《一九八四》219页:“‘我告诉你,温斯顿,’(奥勃良)说,‘形而上学不是你的所长。你在想的一个名词叫唯我论。可是你错了。这不是唯我论。这是集体唯我论。不过这是另外一回事。完全不同的一回事,可以说是相反的一回事。’”以及229页:“除了通过我们自己的头脑之外,我们对任何东西有什么知识呢?一切事情都发生在我们的头脑里。凡是在头脑里发生的事情,都真的发生了。”

来自一个千篇一律的时代,孤独的时代,老大哥的时代,双重思想的时代——你们好!

(26-27)

小说的三个中心概念——自由、社会和真相——在此处被联系到了一起。在我看来,奥威尔写这本书是为了告诉我们:只有当你能够自由追寻自己心目中的真相时,你才有思考的自由;而只有在一个真正的社会中,才会存在思考的自由。<sup>[1]</sup> 只有当人们接受他人观点,不再以“步调一致”为纲,而以“对真相负责”为准时,一个真正的社会才可能存在。温斯顿之所以把他秘密日记的读者描述得如此复杂,是因为在他眼中,自由、社会、真相三者是一荣俱荣,一损俱损的。这与罗蒂的观点形成鲜明对比。罗蒂认为自由是奥威尔小说的主题;他认为居住在“社会”中对于我们来说是件理所当然的事(只要一个人与其他人居住在一起,并且做些有社会学意义的事,他就居住在社会之中),而真相则无关宏旨。他认为《一九八四》会让读者对残酷“敏感”起来这一点当然没错;但是,如果一个人忽略了小说中“残酷”与“彼此联系的自由、社会、真相”之间的内在联系,他也就忽略了小说最核心的主题。小说力图展现的是:如果自由、社会和真相三者不复存在,残酷才会变得随处可见。<sup>[2]</sup>

---

[1] 如果考虑到如下情况,这样说似乎不太正确:假设我被放逐到一个无人岛上,我难道会陡然无法对自己周围发生什么做出自由的判断吗?因此,对这个观点更深入的论述如下:(1)成为一个真正社会的成员是拥有正确判断事物能力的一个条件;(2)只要一个人继续与他的人类伙伴一起生活在一个社会里,他就可以在他们的陪伴下,完全发挥判断的自由——只要他们不干涉他做出判断的能力(即只要他生活的“社会”不是极权社会)。

[2] 奥威尔写作——尤其是他关于英国与其他帝国主义国家对比之下的优势与劣势的文章——的一个中心主题是:如果我们只对夺取权力的人的要求负责,而不再对世界上的其他客观事物负责,残酷就会淹没那些无权的弱势群体。当然,罗蒂可能非常愿意认为,对于奥威尔来说,《一九八四》中,党事实上对其成员拥有无限权力(这种权力“比任何所能想到的权力都要绝对”)这个事实,与党员过着一种以“一只脚踩在一张人脸上”为典型形象(220)的生活这个事实之间,并不存在外在的联系。但是,正如我们所见到的,党对这种控制党员思想的绝对权力的掌握,已经成为一种运作机制,使得党员无法独立对事情做出判断(“与现实脱节”)。因此,对于奥威尔来说,党员过着一种“一只脚踩在一张人脸上”的生活这个事实,与党员生活的世界是一个“客观真相的概念本身正在消失殆尽”的世界之间,存在一种内在的联系。

因为罗蒂没能抓住这三个概念之间的联系,他也就误解了自由、社会、真相对于奥威尔的含义。在上面那段引文的第一句话中,温斯顿提到了小说的另外三个中心概念:千篇一律、孤独、双重思想。它们是自由、社会、真相缺失时充斥于社会的替代品。思想自由绝不仅像罗蒂所说的那样,是一种“随时随地愿说就说、愿想就想”的自由;它更是一个人最大限度开发大脑潜力、最大限度发挥自己思维能力的自由。党员缺失的最根本的自由,不是缘于党限制了他们的言论,而在于党剥夺了他们挥洒自己智慧、迸发思想火花的可能。一旦如此,就算他们仍然可以随心所欲,想说就说,但他们除了重复他人的观点,已经无话可说。〔1〕党的目的就是允许所有人随心所欲地讲话,但讲出的话却永远惊人地一致。这就是“千篇一律”。〔2〕一个真正自由的社会,绝非简单的高度统一、千人一面,它应该是一个欢迎激烈争论的社会;在那里,争论能够刺激产生一套帮助社会更好地处理现存或未来争端的机制。没有这样的解决争端机制,不管一个人浪费多少口舌,他都会被人指责为“异端”,从而与人隔绝,这就是

---

〔1〕因此,奥威尔眼中自由的概念,比起罗蒂要有分量得多。按照官方的说法,党员的言论自由不受任何限制,因为《一九八四》的世界里根本没有任何法律来禁止任何事情。党员的言行与思考,仅仅是被要求依照合适的方式进行。“循规蹈矩”的大多数——与温斯顿不同——完全无法意识到自己被剥夺了自由。如果按照罗蒂对自由完全消极的定义,那他们就是自由的(他们随心所欲,想说就说,没人拦他们);相较之下,温斯顿缺少自由(有太多的事情他想说却不能说)。但是,按照小说中对自由的积极定义,大多数的党员,比起温斯顿来说,完全没有自由。下面这个观点可谓奥威尔眼中自由这个概念的精髓:一个人的思想越受到桎梏,他就越意识不到自己没有自由。如果一个人,就像那些循规蹈矩的党员一样,认为法律限制下的“自由”就是自由,那么,《一九八四》的世界中,党的标语“自由即奴役”(正如党的其他所有标语一样)就在某种程度上成真了。

〔2〕由前面的注文可知,更确切的表达如下:党的目的就是制造这样一种情况,使每个人都在法律意义上随心所欲,畅所欲言。奥勃良就是这样对温斯顿解释的:

“我们不满足于消极的服从,甚至最奴颜婢膝的服从都不要。你最后投降,要出于你自己的自由意志。我们并不因为异端分子抗拒我们才毁灭他;只要他抗拒一天,我们就不毁灭他。我们要改造他,争取他的内心,使他脱胎换骨。我们要把他的一切邪念和幻觉都统统烧掉;我们要把他争取到我们这一边来,不仅仅是在外表上,而且是在内心真心诚意站到我们这一边来。”(210)

上面一段话就是奥勃良对温斯顿的问题(既然他“什么东西也没有留下”,甚至“登记簿上都没有他的名字”,“活人的头脑里没有他的记忆”,为什么还要拷问他?)的回答(210)。罗蒂对同一问题的回答(奥勃良仅仅为了获得愉悦而折磨别人),使他忽视了奥勃良自己对这个问题的回答。



“孤独”。真相,对于奥威尔来说,绝不是简单地附和那些因为有了世人的支持而堂而皇之地横行于世的谎言。无论世人怎么说,“飞机是党发明的”只有在党真的发明了飞机的情况下才成立。如果你明知党没有发明飞机,却必须为了(在一个党控制的世界里)生存而相信你认为是谎言的东西,颠倒黑白,<sup>[1]</sup>这就是“双重思想”。

得出本文结论之前,我们不妨先回到文章开头的话题,重温最受罗蒂钟情的回答哲学问题的方式——“词汇替换”。罗蒂试图利用《一九八四》为他自己的学说辩护,然而,他所寻找到的辩护理由,大多是对他自己的莫大讽刺。其中最讽刺者,就是《一九八四》专门开辟章节讨论了新话。这些讨论,可谓是学界攻击“词汇替换”的檄文中最透彻的一篇。不可否认,在小说中,新话的目的之一是创造具有新的含义的词汇,比如双重思想、思想犯罪、犯罪停止这些日常生活中能够坚定党员的行动、信仰的词汇。但是,新话最重要的目的,莫过于“破坏事物概念”。

作为一个解决哲学问题的方法,词汇替换之所以能吸引罗蒂,是因为词汇一旦被替换掉,我们就无法再讨论那些所谓的“无用问题”。这里的潜台词是:如果我们无法再讨论某个问题,那么这个问题也就不复存在。<sup>[2]</sup>无疑,这个方法偶尔能够减轻人们的负担:只要在词汇上做了手脚,往往我们能够谈论的话题也会发生改变。举例来说,如果世界上不存在燃素和女巫这两样事物,那么“燃素”、“女巫”这两个词所代表的词义存在的唯一理由,就是让人们有可能继续谈论这两样事物。这样的话,如果我们丢弃这两个词汇,不但无所失,反而有所得。况且,如果我们想要

---

[1] 罗蒂认为奥威尔十分看重一个人自我意识的协调。而实际上,奥威尔认为,这要依靠罗蒂认为是无足轻重的一种东西来实现。小说生动的说明,只有实事求是,遵循你对事件真相的认识,你才能保持自我。如果没有这种对真相的负责——没有“任何具体的记录可以参照”——甚至“自己生平的轮廓也会模糊不清了”。你完全不再有自我意识——你的自我处在“瓦解”的边缘——如果,当你试图记住你是谁,你做了什么的时候,“你记得重大的事件,但这种事件很可能根本没发生过”。你对过去的大多数记忆都存在“很长的空白时期,你记不起发生了什么”。(30)在这种情况下,只有那些自欺的高手才会觉得他能够“证明自己是正确的”。

[2] 我认为大多数哲学问题的前提都是错误的。但此处暂不讨论这个问题。

改革某事物,有时通过词汇变革就可以达到目的。我们可以把目光从意义不大的事情上移开,去关注其他更多有趣的东西。所有这些词汇替换的特点吸引着罗蒂。但是,《一九八四》之所以讨论新话,正是为了说明:词汇替换是把双刃剑。总有一些事物,是我们能讨论多久,就应该讨论多久的。一旦这样的词汇消失于无形,我们就只能追悔莫及。况且,如果我们使用的词汇发生了根本变化,那么我们自己也可能因此改变——变得无意再探讨那些原本对我们意义重大的话题。既然词汇替换可能存在这样的危险,我们不禁要再次发问:如果我们忘记了自己以前在追求什么,完全沦为现实欲望的奴仆,那我们怎么知道自己是否在进步呢?因此,词汇替换的特点最吸引罗蒂的地方正是最吸引党的地方:它使得特定“思维模式成为不可能”(246)。温斯顿在真理部的同事,就是忙于编写第十一版定稿本新话词典的人,向温斯顿解释了新话的主要目的:

我们主要的工作是……消灭老词儿……新话的全部目的是要缩小思想的范围……最后我们要使得大家在实际上不可能犯任何思想罪,因为将来没有词汇可以表达犯罪性的思想……语言完善之时,即革命完成之日……甚至党的书籍也要改变。甚至口号也要改变……届时整个思想气氛就要不同了。事实上,将来不会再有像我们今天所了解的那种思想。正统的意思是不思考——不需要思考。(45、46-47)

新话想要删减的一些概念——比如自由——其实是罗蒂自己力图维护的。但是新话对于某些词汇的“破坏”——比如“客观真相”、“客观现实”,却与罗蒂的“词汇替换”不谋而合。在小说中,党故意让人们使用新话,好让人们读不懂往昔的大部分文学。而如果我们采纳了罗蒂关于词

汇替换的建议,无意之间,《一九八四》这样的作品也将变得无法读懂。<sup>[1]</sup>

---

[1] 本文的写作要感谢斯坦利·卡维尔(Stanley Cavell)、约翰·郝格兰(John Hauge-land)、希拉里·普特南(Hilary Putman),感谢他们与我十年以来关于罗蒂的探讨。还要感谢大卫·芬可斯坦(David Finkelstein)、丽莎·范艾斯泰恩(Lisa Van Alstyne),感谢他们对本文的几次修改稿提出意见。最应当致以谢意的是科拉·戴蒙特(Cora Diamond)和约翰·麦克道尔(John McDowell)。戴蒙特的文章《真相维护者、揭露者和鄙夷者》(收录于 *Commitment in Reflection*, ed. Leona Toker [New York: Garland, 1994]),以及麦克道尔的文章《通往真相还原之路》(收录于 *Richard Rorty and His Critics*, ed. Robert Brandom [Oxford: Blackwell, 2000]),都使我受益匪浅。感谢他们两位与我关于罗蒂的讨论。

## 从英社、新话到美资、美国正义论与商话

爱德华·S·赫尔曼

虽然《一九八四》是一部彰显苏联威胁的“冷战文学”，而且主要被用作与冷战有关的政治目的，但此书同样可能成为美国及西方某些做法的写照。奥威尔本人在随笔《政治与英语》中就提示了这种可能。他在《动物庄园》一篇鲜为人知的序言中，更是对此直言不讳。<sup>[1]</sup> 其实，双重言论及思想控制在西方的重要程度，远远超出了奥威尔所见。它们一般表现得不太明显；但它们的残酷程度有时与《一九八四》不相上下。而且，实际上，《一九八四》对“英社”（Ingsoc，即 English Socialism）、“新话”（Newspeak）、“双重思想”（doublethink）的每一处描述，都能在另一类意识形态中找到替代品，我们不妨称这类意识形态为“美资”（Amcap，即 American Capitalism）、“美国正义论”（Amerigood）和“商话”（Marketspeak）。新话中最精彩的部分就是双重思想原则“战争即和平”及“和平部”。然而，甚至在奥威尔的《一九八四》没有出版之前，美国的“战争部”就已经更名为“国防部”了。这反映了一种“美资—美国正义论”的论调：我们每次进行军事行动和战争储备，都是为了对他国的挑衅报以防卫性质的理智回应，最终目的是维护和平。

此外，比起英社管理者，美国人散布政治宣传、双重言论、虚假信息手段之高明，不管是《一九八四》里的英社，还是现实中苏联的“英社”，都无

---

[1] 那篇序言作为附录一收录在《动物农场》“15周年纪念版”中（New York: Harcourt, Brace and Company, 1995）。

可比拟。一战期间成立的克里尔委员会(Creel Commission),就使这个国家信息控制的力量表露无遗,其结果促使美国成为了公共关系与广告产业发展中的急先锋。这两项产业长久以来都被用做服务于政治目的。1994年美国大选之际,共和党人在顾问团的帮助下,推出了所谓的“美利坚契约”(Contract with America)。顾问团先组织公众投票,统计公众对哪些词最有切身之痛,再把那些词嵌入契约里,全不理睬契约要旨何在。比方说,给法案起一个“创造就业机会和提高工资”的名头,而它的实际内容却是削减资本收益税。

再想想这个事实吧:这个国家里,囚犯待遇中帮助改造的成分少了,而关押他们的处所却由“监狱”、“大牢”更名为“矫正中心”。或者想想死于美国导弹或炸弹之下的南斯拉夫平民、阿富汗平民、伊拉克平民,或者更早一些——印度支那地区的平民吧。他们总是在无意中被“连带损害”,因此他们的死亡在道德上变得可以接受了——尽管官方对死亡人员数字总是缺少兴趣,有时甚至力图隐瞒。或者,想想2002年被短暂命名为“无限正义”行动的阿富汗战争吧——因为后来有人抱怨“只有上帝才能赐予无限正义”,它被改称为“持久自由”行动。美资代表着一个超越英社的巨大进步。

## 思想控制的作用与功能

事实上,我们可以说:在进行社会控制时,在美国这样的开放社会,比起苏联那样的闭塞社会,宣传是一个更为重要的途径。对于前者来说,财富与权力的不均衡通常比极权社会更甚,而维持这种不均衡不能只依靠权力。正如政治学家哈罗德·拉斯韦尔早在1933年解释的那样,这使得统治阶层“主要通过宣传”来控制愚昧的大多数。<sup>[1]</sup> 同样,沃尔特·李普曼在其1922年的经典著作《公众舆论》中谈及:“共同利益(有时被称为

---

[1] Harold Lasswell, “Propaganda”, *Encyclopedia of the Social Science* (New York: Macmillan, 1933).

‘国家利益’)在很大程度上完全脱离了公众意愿,而且可以仅仅被一个特定集团所操控;在这个集团内部,个人利益超越了其应有界限。”集团中那些“负责任”的先生们,必须在头脑简单的群众中“制造共识”。〔1〕有人以为,这样的集体行为不可能发生在一个自由社会,出现这种行为就意味着某种形式的密谋。这种看法是错误的。下面,我将简要讨论和阐述有关集体行为的记载,并考察美资的实施方式。它们都是对上述说法的有力反驳。美资之所以能够运作,部分原因在于那些负责任的先生(及女士们)掌控并经营着报纸、电视台、网络以及其他社会舆论力量的中心。他们管理国家事务,而且,只有当平时对政治漠不关心的普通人中有一部分重要人士,组织起来并施加压力,主张满足自己的需求时,那些先生女士们才认为发生了“民主危机”(正如臭名昭著的20世纪60年代一样)。社会意识形态与大众思考问题的方式,同样反映了这些负责任的统治阶层对权力的掌控——他们不仅控制了大众媒体,同样也控制了广告、公关公司与智囊团的工作导向。只要把贝克纳的理论——用经济动机解释一切的理论——稍作延伸就能理解,对特定经济政治思想方针的巨大需求,如何引导出了令人满意的供给——以“国家利益”为中心的“负责任”的政治与经济体制。

尽管有时政府也会主导某些宣传,但这种思想控制体系并非由中央控制。它的运作主要靠的是个人与市场的选择,并经常集中力量为国家利益服务(通常国家利益来源于共同利益以及人们心目中根深蒂固的信仰)。那些负责任的先生和女士们经常在具体策略上产生分歧,但是对于自由市场体系的基础、目的、核心理念,他们一致同意。这套思想控制体系之所以充满活力,之所以拥有英社无法比拟的有利条件,是因为它的成员真诚地相信美资,他们对美资的阐释和保护美资的激情发自内心。在爱国狂热的支配下,他们所提出、接受和深信的假信息及双重思想,正如

---

〔1〕 Walter Lippman, *Public Opinion* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1922), 31-32, 248, 310.

《一九八四》所刻画的一样惊人。但是,与此同时,他们允许争论在他们能够控制的范围内自由蔓延,这样,辩论就会看上去完全开放,而实际上却处于严厉的限制之中。如果那些负责任的人们一致认为,为了实现“国家利益”,需要四千亿美元的军费预算,那这个问题根本就用不着辩论——即使公众调查研究经常显示“无产者”希望削减军费开支。〔1〕

偶尔,掌权者的确会求诸警察和武装力量:有时,则会使用掩盖真相、意在破坏的秘密计划来控制反对运动的蔓延——中央情报局的混沌行动(Operation Chaos)和联邦调查局的科恩太普罗计划(Cointelpro Program)就是例证。〔2〕然而,更经常发生的事,是使用宣传攻势向大众“兜售”政策。1983年——离《一九八四》的想象年份只差一年——里根政府成立了一个所谓的公共外交办公室,向媒体和公众“兜售”对尼加拉瓜的战争。这个办公室由中央情报局的战争心理专家主持,毫不隐讳自己的用途就是不惜使用包括散布假信息的策略,妖魔化尼加拉瓜桑地诺政府左翼势力。这间对美国人民进行秘密“公共外交”的办公室,其特别计划居然被冠名为“真相行动”(Operation Truth),这种伎俩,简直和《一九八四》是一个模子刻出来的。但是,它做得很成功。因为对于公共外交办公室或者“真相行动”,媒体极少进行报道或者提出批评(也许根本从未提及)。〔3〕

这种做法的一个事例能为我们提供几近完美的实施双重思想的例证。里根政府希望取得公众对萨尔瓦多共和国政府的支持,因此,1982年和1984年,他们赞助当地选举,大肆渲染参与选举投票的人数之众,并着力刻画排着长队、面带微笑的选民。他们说服大众相信:选举的法定条件、对两家独立报纸的破坏、还在继续的国内恐怖、无法被候选人信任的

---

〔1〕 参见 Steven Kull, “Americans on Defense Spending: A Study of Public Attitudes”, *Report of Finding, Program on International Policy Attitudes, School of Public Affairs* (University of Maryland, June 19, 1996)。

〔2〕 Nelson Blackstock, *Cointelpro: The FBI's Secret War on Political Freedom* (New York: Vintage, 1975); Frank Donner, *The Age of Surveillance* (New York: Vintage, 1981)。

〔3〕 关于公共外交办公室及真相行动的详细解释,参见 Peter Kornbluh, *Nicaragua: The Price of Intervention* (Washington, D. C.: Institute for Policy Studies, 1987), chap. 4。

左翼势力,这些因素都无足轻重。恰恰是在同一时期,尼加拉瓜的桑地诺政府也组织了选举,但此时里根政府想要否认该政府的合法性,所以他们使用了一套不同的选举评价准则。这一次,他们不再管什么投票人数和微笑的选民(以及法定选举条件的欠缺),而把镜头对准了《新闻报》骚乱,大力报道一名反对阵营竞选者拒绝参选的事件(此人受雇于中央情报局)。《纽约时报》及其同行们在双重思想的指引下,先奇迹般地忘记了一系列选举准则,“然后,必要的时候,又从忘却的深渊中把事实拉出来”(177)。他们紧紧团结在里根的议事日程周围,称尼加拉瓜大选为“骗局”;此时,他们没人记得当初大加赞扬萨尔瓦多大选,称其是迈向民主的令人感动的一步时,自己所秉持的评判标准是什么。

### 美资、美国正义论及其受到的挑战

美资理念中,有两种主流思想双分天下:第一,美国是世界的家长,行事正义,追求仁爱与民主。这种新话式的论断,我们不妨把它叫做美国正义论。

第二种美资理念的思潮及思想体系,即信仰“市场神话”,认为市场万能。在这一思想体系中,与新话相对应的是“商话”。在商话中,市场实际上有如图腾般神圣不可侵犯;“改革”意味着不顾及现实条件、实际效果,向一个更加自由的市场迈进;学界充斥着赞扬市场有效性的观点和证据。这一思想体系与奥威尔笔下完全不管证据的正统“好思想”(goodthink)极为吻合,它与奥威尔对“古希伯来人的观念:他知道得不多,只知道除自己以外,其他民族崇拜的都是‘伪神’”的看法也相差无几。(251)

但是,美国正义论和商话之间存在的一个主要矛盾在于:加速市场开放、创造可贵的“良好投资环境”的人,往往恰好是那些想要破坏贸易同盟、迫害社会民主人士和激进人士、一刀斩断民主体制的军事领袖们。支



持那些以人权和民主为代价满足市场利益的国家,对于美国已是家常便饭。<sup>[1]</sup> 但是,美国正义论和商话已经杰出地迎接了这一挑战。它们的效率,比起满足苏联需求的英社和新话,可要高得多了。

#### 应对方式一:从字面入手

解决美国正义论内部问题的一种模式,需要借助一套深入我们思想的信仰体系来实现,在这一体系中,带有消极含义的词语反正就是不适用于我们美国自己。因此,从字面上看,这个国家从来就不是侵略者、恐怖主义者、恐怖主义的赞助者,以及任何符合标准定义的概念。回想 1983 年 5 月,苏联广播电台播音员弗拉迪米尔·丹切夫(Vladimir Danchev)连续五天斥责苏联对阿富汗的袭击,称之为“侵略”,并强烈呼吁阿富汗人抵制该行径。他被美国媒体誉为英雄。后来他被暂时调出广播台这件事遭到美国媒体的严厉非难。但是,在对越南战争中美国媒体的数年研究中,我发现尽管美国傀儡政府进入越南完全非法,正如苏联进入阿富汗一样,都是不请自来,却从未有一个主流媒体将美国的行为称为“侵略”越南或“进攻”越南。在美国媒体界,我们没有如丹切夫一样的人。正如同在英社说“老大哥不好”就是“一种不证自明的谬误”(254)一样,在美资,说美国“侵略”他国,就会被认为是不可理喻的。

#### 应对方式二:按需忘记,按需记忆

适时根据需要忘记或记忆这一精神手段,同样有着重要的现实意义。原因在于:在美国正义论的论调下,这个国家喜爱并积极推行海外民主。而实际上,在现实世界中,它只在一个十分有限的选择范围内支持民主。当美国进攻古巴,通过“古巴民主法案”之时,美国支持民主的立场是可以被大加宣扬的。但是在同一报道或相关报道中,我们却从未发现媒体对

---

[1] 详见 Edward S. Herman, *The Real Terror Network* (Boston: South End Press, 1982), 尤其是第三章。又见 Herman, “The United States versus Human Rights in the Third World”, *Harvard Human Rights Journal*, Spring 1991; William Blum, *Rogue State* (Monroe, Me.: Common Courage Press, 2000)。

“沙特民主法案”的缺失有过一星半点的讨论或反省(他们也从来不提美军就驻扎在沙特阿拉伯,保护那里的独裁政权)。至于美国三十二年如一日扶持印尼强人苏哈托军事政权,以及对菲律宾独裁者马科斯的支持,只要这些暴君能提供“有利于投资的环境”,美国就有必要忘记自己对民主的承诺。而一旦这些统治者不再能为美国所用,忽然之间,美国对民主的关切就变成了第一要务和中心问题。主流媒体一方面对政府长期给予独裁政体正面支持这个事实不闻不问,另一方面则对政策变化过程中的妥协(比如,继续对印尼军队进行支持)装聋作哑。同样,在印尼和菲律宾这两个例子中,媒体无一例外地“猛然醒悟”苏哈托和马科斯对他们自己的国家进行了大肆掠夺(在美国的帮助下)。以前,当掠夺者的所作所为有利于美国实现“国家利益”时,同样的事实,某种程度上他们就是看不见。这是一个真实的媒体定律。这是他们善于审时度势,按需忘记,按需记忆的体现。

### 应对方式三:求诸“长远”

有些“现实主义者”和商话哲学家认为凡事“对美国有好处,对世界就有好处”。他们采用另一种解释方法,使美国既能支持独裁者和恐怖主义,又能标榜民主。他们认为,在巴西支持卡斯特洛·布朗库,或在智利支持皮诺切特,对民主进程大有裨益,只因为这两人建立的更加自由的市场将会从长远上有利民主。实际上,在商话中,把“自由”与市场自由混为一谈而不考虑政治自由(或其他种类的自由)的趋势十分强烈。这种趋势,加上对某些国家短期内民主政体的终结所持的放任甚至兴奋的态度,表明美国的精英对于“适宜投资的环境”的兴趣,可能比对追求民主的兴趣要大。至于现实主义者,他们也采用了一种长期被认为属于老大哥的理由:只要有一个所谓的良好目的,糟糕的手段就是有道理的;而且,糟糕的手段本身不会污染良好的目的,它们之间甚至连半点矛盾都不会有。

### 应对方式四:使人“消失”

在英社的世界里,活生生的个体变得“非人”,并凭空蒸发。在美资的

世界里,我们有一个可以与之相媲美的现象:一个群体可以整个儿出于政治原因而惨遭牺牲,从主流媒体的报道中“消失”于无形。他们可以被屠杀或者饿死,而美国政府不用付出任何政治代价。美军海外作战时,美国人的死亡政治代价太大,必须避免。因此,越战以来,美国人打的都是资本密集型战争。这种战争减少了美军伤亡人数,却增加了敌国军民的伤亡。但是,在美国国内,后者这些伤亡是没有政治代价的。官方与媒体对这些损害的报道十分有限,即使有也只是蜻蜓点水。这使得被大规模杀戮的军队和平民成为了“非人”。

美资同样允许把一个群体整个儿当作敌人,放任他们挨饿,借此达到某些政治目的。1996年,当美国前国务卿麦德琳·奥尔布莱特被问道“美国的制裁估计造成了五十万伊拉克儿童死亡,这种做法背后有着怎样的成本效益分析”时,她回答说,美国政策的这一结果“值得”。<sup>[1]</sup>一定程度上,她的逻辑依靠这样一个事实:在主流媒体的帮助下,伊拉克儿童被“非人化”了,对于他们的死亡,美国领导人不会付出任何政治代价。

当美国的附庸国内部发生恐怖活动或大屠杀时,美国这种“非人化”的态度也表现得十分明显。1975年至1978年间,波尔布特杀害了大量柬埔寨人,美国官方和媒体的关注度和义愤程度很高。但是,在同一时间段内,印度尼西亚侵略了东帝汶,在那里屠杀的人数占东帝汶总人口的比例之高,足以令波尔布特汗颜。印度尼西亚是美国的附庸国,并有着良好的投资环境,因此主流媒体对东帝汶人的态度就是将其非人化。这是与美国的政策保持一致的结果。<sup>[2]</sup>

更富戏剧性的是,1984年,当杰吉·帕皮鲁兹克(Jerzy Popieluszko)神父被波兰的警察杀害时,美国官方和媒体的关注度和义愤程度十分强烈。

---

[1] 欧布莱特的回答出自1996年5月12日的CBS节目《60分钟时事杂志》,提问者是莱丝莉·斯塔尔(Leslie Stahl)。

[2] 详见 Noam Chomsky and Edward S. Herman, *The Washington Connection and Third World Fascism* (Boston: South End Press, 1979), chap. 3; Edward S. Herman and David Peterson, “How the *New York Times* Protects Indonesian Terror in East Timor”, *Z Magazine*, July/August, 1999。

事实上,媒体对帕皮鲁兹克谋杀案的报道,比起它对20世纪70年代至80年代拉丁美洲100名宗教受害者加起来的报道还要多,尽管这些被害者中有八个美国公民。<sup>[1]</sup>帕皮鲁兹克是一个“值得报道”的受害者,因为他是被敌国杀害的。报道帕皮鲁兹克,就等于给反对敌国的宣传“加分”;拉美的一百个宗教人士是在美国的附庸国被杀害的,关注他们的悲惨经历就会与美国政策目的不相符合。这种对波兰受害者(以及波尔布特统治下的受害者)表现出来的同情和关注,以及对美国自己后院的受害者(以及东帝汶的受害者)表现出来的漠不关心,使得“国防合众国”(National Security States)以及印度尼西亚的领导者得以在美国的默许下大肆屠杀——毕竟,他们没有损害美国正义论的思想体系。

### 与恶魔签约是不可能的

下面这段关于英社的描述同样适用于美资:在英社中,“不论是过去或是未来,任何与他(被认为是恶魔的敌国)的合约都是不可能的……党说大洋国从来没有同欧亚国结过盟。他,温斯顿·史密斯,知道大洋国就在四年之前还曾经同欧亚国结过盟”(32)。在美资中,事情做得更隐蔽。我们只是在假装自己与敌人交锋过程中的道德高姿态是一种持续的政策,主流媒体也很配合地对此话题避而不谈。

1978年12月波尔布特被越南人民推翻之后,美国又暗中支持了他十二年,甚至更久——直接或间接地给他帮助,投赞成票允许他代表越南保留在联合国的席位,甚至斡旋让他参加了后来的大选。美国媒体也一直支持这位落魄“魔头”。1989年,美国侵略了巴拿马,捉住了诺列加,对外宣称是因为他涉嫌毒品交易,但实际上是因为他在尼加拉瓜战争中没支持美国,未能满足美国的胃口。诺列加涉嫌毒品交易已经十多年了,先前美国一直没有断绝对他的支持,主流媒体也没有提到美国此前一直与这位“魔头”为友。

---

[1] 完整描述见 Herman and Chomsky, *Manufacturing Consent*, chap. 2。

萨达姆·侯赛因在1990年8月2日侵略了科威特,摇身变为“希特勒第二”。而在此前的十年里,美国一直支持他与伊朗开战。他得到了亿万贷款、大批军火以及伊朗军事部署的机密情报。美国从未因为他对伊朗使用化学武器,或他对库尔德人的所作所为而摒弃他。然而,1990年8月2日以后,他变成了敌人。在美国主流媒体中,我们却很难找到对这样一个事实的报道:“美国就在1990年8月1日之前还同这位魔头是盟友。”

1998年,在美国指称以阿富汗为军事大本营的本·拉登策划“基地”组织炸毁了美国在非洲的两个使馆之后,阿富汗的塔利班政府成为美国的眼中钉。接着,在惨绝人寰的“9·11”世贸中心和五角大楼恐怖袭击之后,布什政府对外宣称恐怖主义者与拉登有关,对塔利班下了最后通牒,要求引渡本·拉登以及他的基地组织成员到美国,否则后果自负。在塔利班没有照办的情形下,美军袭击了阿富汗,推翻了塔利班,扶植了新政府。“9·11”事件以后,美国主流媒体宣称:即使不提塔利班政府庇护本·拉登这件事,塔利班也如禽兽般可怕,不可原谅。但是,主流新闻报道或评论故伎重演,我们很难找到一篇叙述下列事实的报道:塔利班与基地组织是美国及其盟国沙特阿拉伯、巴基斯坦在20世纪80年代,为了打击阿富汗境内的苏联军队而建立并提供支持的。1996年,美国曾支持塔利班执政,因为塔利班能够“稳定”局势,而且使穿越阿富汗境内建立输油管道成为可能。

## 商 话

正如英社一样,商话的作用在于巩固统治精英的权力。在英社里,“老大哥全能”这一说法使党雄踞统治地位,在经济上享受特权,无产者的工资则被压低。商话对于美国的统治精英来说,作用是一样的。英社可以确保“把经济不平等永久化”(170),商话也有同样功效,最近几十年来,它甚至使得经济不平等显著加剧。

事实上,苏东剧变之后,本来被认为会“永久”存在的英社轰然终结,

英社统治下的人们的状况也有了改变(苏联解体之后,它的成员国一直都在挖空心思,试图跻身美资与商话的世界)。然而,无论是在苏联还是在西方,美资和商话统治下的人们,都处于一种“没有选择”的境地,正如撒切尔夫人很高兴地宣布的那样。资本和金融的力量足以控制选举,并能通过威胁增强资本的流动性来限制政策选择的范围,而它们对通讯的统治看上去已经消除了对资本的政策霸权的威胁。在英社的统治下,“不满情绪无法明确表现出来”(171)。在美资和商话的统治下,不满情绪同样无法在政治选择或者计划中得到体现;实际上,它会经引导而迁怒于“政府”或者其他替罪羊。

在英社的统治下,无产者被“重体力活、照顾家庭子女、同邻居吵架、电影、足球、啤酒,尤其是赌博”压在底层(61-62)。奥威尔曾提到,电视作为一个分散人们注意力的重要工具,可以防范无产者越轨。在美国,商业广播向娱乐工具转变——过于关注电影、橄榄球以及其他运动项目,实际上完全失去了其公共服务的功能和公共领域的角色——这是美资和商话在英社的基本理念上的明显进步。彩票和赌场增加,部分是由于政府肩上的资本压力迫使其在税收之外寻找新的资金来源,比起英社用来分散无产者注意力和降低其政治觉悟的方法,也是技高一筹。

在美资和商话的统治下,无产者不仅仅被体力活和转移注意力的娱乐节目压在底层,同样压在他们身上的,还有不安全感。1997年,美联储主席艾伦·格林斯潘对国会解释说,工人普遍存在不安全感,所以通货膨胀的威胁不算什么,不安全感是件大好事——尽管如果在制定政策时真的把无产者的利益作为重要考虑因素,这种不安全感本身就是对社会福利的损害。同样地,在经济理论中我们也能找到类似看法——和格林斯潘的高见一样富有启迪:“自然失业率”就意味着,通货膨胀(不好的现象)同无产者对于工资的高要求之间,有着紧密的联系。

把增加无产者工资看作是对国家利益的威胁。这种看法,仍然是重商主义时代的观点和理念。重商主义认为,高工资是件坏事,用重商主义历史学家埃德加·S·弗尼斯(Edgar S. Furniss)的话说:“它们会提高生

产成本,进而减少英国的竞争力。”〔1〕他注意到,这种带有阶级偏见的国家利益,使得“统治阶级……竭力把负担强加给那些力量薄弱、无法保护自己不受剥削的人,国家需要成了统治阶级制定这类政策的最好借口。”在重商主义及商话的眼中,无产者只是成本和工具,他们的幸福不需要政策保障。无产者,正如敌国平民一样,被“非人化”了。

经济学对美资及商话需求的迁就已经十分广泛,在许多这样的例子中,用来维护商话的伎俩与用来维护英社者也很类似。下面就是一例:1897年至1903年以后的每一次兼并浪潮中,商话经济学家都认为兼并活动应当以效率为上。而兼并活动的其他基础以及兼并对于竞争的负面影响,都被抛至脑后。他们不遗余力地想要证明,从事兼并活动时,市场同样能为公众谋利。

近年来,商话经济学家已经对上述说法照单全收。他们衡量兼并活动的效率时,只看重兼并前或兼并过程中股票价格的动向,从来不管兼并后的实际结果——尽管股票价格更容易受到时间选择和效率以外的其他因素影响的污染,而且充其量只能起到间接的衡量作用。在该领域的一部经典著作中,迈克尔·詹森和理查德·卢拜克确实关注了合并后的财政结果。(这也是事后才添进书里的。)结果表明,“目标公司股票价格在兼并之后全面下跌”〔2〕他们的结论是:这样的结果“是令人不安的,因为它与市场效率原理相悖,表明接管时期的股票价格动向并不能衡量兼并企业未来的收益。未来的收益可能比预计的偏低”。但是,就像商话认为自由市场行为可以提高效率那样,两位作者也不会因为“全面下跌”的实际结果而改变自己的结论。

---

〔1〕 Edgar S. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1920), 201, 203.

〔2〕 Michael Jensen and Richard Ruback, “The Market for Corporate Control: The Scientific Evidence”, *Journal of Financial Economics* 5 (1983): 30.

## 结论:美资未来一片大好

英社显然已经让位于美资了。事实上,美资也已经从英社的消亡中获取了更多的活力。美资理念的思想家已经宣告了“历史的终结”:自由和自由民主胜利了,双重思想和思想控制随着专制体制的结束而终结。但是,这种宣称其实并无根据。历史没有“终结”。苏联解体之后,战争、政治经济动荡、种族清洗、全球贫富分化、环境问题和危机,所有这些问题的频繁程度以及(或者)严重程度,看上去都只增不减。自由与民主越来越多地受限于国家与世界权力体系,这种体系对无产者的帮助极其有限。

在这个占据统治地位,却越来越不平等的体系中,美资、美国正义论、商话繁荣起来,并且发挥着前所未有的重要作用。用奥威尔的话说,它们的使命就是“大部分时间都在对无防范能力人进行防范”——他们借助诡辩来达到目的,效率连英社都无法企及,玩弄语言的花样不断翻新,能够满足所有政治宣传的需求。在国内,侵犯公民自由的法律被冠名为“爱国法案”;剥夺穷人和弱者“应得权益”、把他们推进劳工市场的法律,被称作“改革”、“激励自主”。据说,这些法律体现了统治者对饱受折磨的无产者“深沉的爱”。在军事及对外政策方面,公开授权散布谎言的政府机构得名“战略影响办公室”;<sup>[1]</sup> 导弹被命名为“和平守护者”。恐怖分子顺从美国(比如蒙博托、苏哈托、南非种族隔离政府),就满足他们的要求,美其名曰“建设性交往”;对“流氓国家”进行“人道主义轰炸”,造成的平民死亡,则被称为“附带损害”。

美资的进步是巨大的,前景是可观的。这个高度集中的思想控制体系理应得到赞许与认同。

---

[1] 这个机构在被大量报道曝光之后迅速关闭。但是,代表战略影响办公室履行服务的合同并未撤销。



《一九八四》与我们的未来

---

**Part III**  
**政治压迫**



## 论《一九八四》中的思想控制：当想象变为现实

——以吉姆·琼斯的丛林实验为例

菲利普·G·津巴多

让我们想象这样的场景：你的一思一念、一举一动都被敌人控制，你不再是自己的主人；国家成为你的所有权人，掌控你的意志。再考虑一下，当你发现那位无所不能的主人对其目的大放如下厥词时，会有怎样的感受——“彻底消灭一切独立思想”（159）；在世界范围内铲除任何可能滋生“错误思想”（210）的土壤；粉碎人道主义的核心，剥夺“人类基本的感知能力”（211）；终极目的就是，让每一个公民都彻底臣服于权威，“一旦命令下达，他们将自愿赴死。”（142）

再想象一下，这个可怕的敌人不是外来的异族，而是自己的政府，是执政党。那么，怎样才能不被洗脑，摆脱奴颜婢膝的下场？怎样才能聚集那些叛逆的少数派，奋起抗争？

但在此之前，好歹得弄明白敌人究竟用什么伎俩控制了我们的思想。在这非人道的极权统治和人类精神的斗争中，只要有一个人能保持自治之身，保存自由思想，并保有作为人对同类的怜悯之心，那么体制就输掉了。只要有一个异议者存在，只要他嘲弄一下权威，或者回忆一下美好的旧时光，抑或是憧憬一下充满无限可能的未来，并提出有建设性的方案和多样的选择，那么这个压迫性体制的极权就受到了威胁。但“体制”认为异议者是“必须铲除的污点”（210）。而党将动用所有权力擦掉这个污点。

乔治·奥威尔塑造了一个反抗者，一位心不甘情不愿的英雄温斯

顿·史密斯,他反抗了《一九八四》中的那个“体制”。阅读奥威尔五十年前的著作时,我们可以从温斯顿所做的尝试和所受的磨难中,对这种“体制”的现实版产生怎样的洞见?他所虚构的战争时期强权政府对思维的控制,其背后的现实背景是什么?对于如何捍卫权利自由,使其免受现在和将来的威胁,我们是否能从中吸取重要的教训?我的答案可以分为以下六点。

首先,奥威尔认为,思想控制和人的本性背道而驰,这就解释了为何奥威尔提出了如此之多的思想控制手段,每一个都用来对付人性的某一特定的方面。

然后,我考察了奥威尔“赋予”“体制”的这些奇异的思想控制手段的核心特征,即用心理学手段改造行为和扭曲思想的运作。

接下来,我分析了在环境的强压之下,人有多容易被影响。我可以证明,虽然温斯顿和大多数人一样,外部环境的压力越来越大,就变得越脆弱,但他却因为犯了“基本归因错误”(the Fundamental Attribution Error),而自相矛盾地相信自己的抗压性增强了。<sup>[1]</sup> 社会心理学对情境权力(situational power)的研究解释了人是怎样表现出这种二重倾向(dual tendency)的,即当我们试图理解自己为何做出某种行为时,一方面倾向于高估个人力量和性格的因素,另一方面却倾向于低估社会环境的影响。

“真正的信徒”并非仅仅是一个党的服从者,我会列出前者的对比性特征,证明党仅仅寻求集体服从和个人驯服是错误的;想在不借助持续外部控制的情况下散播它的意识形态,关键要靠说服力话语的内化。

当今社会,奥威尔笔下的思想控制手段已经实现,且在现实世界中,因为现代权力贩子(influence peddler)<sup>[2]</sup>的存在而变本加厉。思想控制来自形形色色声称在治疗、关心、改造和教育我们的人。其中,最典型的

---

[1] 这是归因理论总结的一个现象,人们常常存在归因失真的错误或偏见,比如,在评价他人行为时,人们总是倾向于低估外部因素的作用,而高估内部或个人因素的作用。——译注

[2] 指有门路专替商人等与官方拉关系的人。——译注

著名事件莫过于美国中央情报局(以下简称 CIA)的 MK - ULTRA 计划,从二十世纪五十年代到七十年代(很可能不止这段时间),CIA 利用了无数不知情的美国人进行实验。

最后,我想说,1978 年的圭亚那丛林事件就是奥威尔小说的再现:912 名美国公民集体自杀,或者说被谋杀——策划者就是他们尊敬的人民圣殿教牧师吉姆·琼斯。他照搬了很多《一九八四》中“体制”所采用的思想和身体控制手段。这让《一九八四》经琼斯之手而成为一本恶魔的圣经。

### 从思想控制手段看奥威尔眼中的人性

在《一九八四》中,每一种思想控制手段都是针对人类精神中至关重要的某一面,进而削弱或毁灭之。

- 行动自由,由服从训练对付之。
- 结社自由、人际信任,由社会隔离、强制独处和间谍网络对付之。
- 独立思想,由新话、思想控制和思想警察对付之。
- 以事实为基础的感知和决定,由感知否定、双重思想和真实控制对付之。
- 人之所以为人的骄傲,由恶毒的问讯手段和在 101 房间中重现其最深刻恐惧的羞辱对付之。
- 朋友、爱人间的情感交流,由情感控制、性冲动消除和备战期的仇恨情绪对付之。
- 语言的表达和认知功能,由犯罪停止和新话对付之。
- 个人的隐私空间,由老大哥的电幕监视对付之。
- 个性、异端和多元,亦由犯罪停止对付之。
- 基于个人经验和零碎记忆的自我意识,在真理部篡改历史的手段和选择性的健忘面前,完全不是对手。

奥威尔提出了深刻的问题:人的存在究竟是什么?什么是现实?什

么是真相？人类精神层面的核心是什么？当知识分子不受感情和社会良知的羁绊时，我们的世界将变成什么样子？如果没有团体的支持，不论是家人、朋友，还是宗教，个体能在恶劣环境中存活吗？

## 对人而言，什么才是独一无二的珍宝？

当人的基本假定和信仰被推翻时，世界将变成什么样子？奥威尔对这种世界的描述让我们重新审视一个问题，为了维持作为人的美丽和意义，哪些东西值得珍视，进而需要不惜一切代价地予以保留？我们这个物种和我们每一个体都是独一无二的存在，这种独一无二来自人作为智慧、意识、动机和感情的结合体这一事实。

智慧教会我们如何学习，如何记忆，如何想象可能性，如何改变现状。

意识让我们看清自己，虽然身受时间的限制，但作为独一无二的个体，能够区分内心世界和外在现实、愿望和现实的差别，也能够构建起超越眼前障碍的充满潜力的世界观。

动机赋予我们能量，激励着我们从意愿迈向行动，百折不挠地向目标迈进。

感情让人生因无限绚烂的色彩而丰富，并让我们得以超越只有纯粹动物性快乐和痛苦的生活。

## 时间概念

然而，要实现这些基本功能，有一个条件至关重要，那就是关于过去、现在与未来的时间观念。人们总是把自身经历划分为这三种类型，而且任何一个时刻，我们都能说出它是过去的、现在的，还是将来的。回首过往，让我们追根溯源，看清自我，是塑造个性的重要因素。活在当下，可以让我们体验到日常生活的快乐和感性。憧憬未来，让我们飞得更高更远。人们需要三者和谐共鸣，才能实现人类潜能的完全释放。人类特有的时间观念，让我们意识到自身的缺陷和人生的短暂，帮助我们树立公正原

则,并追求超然的精神生活。任何对时间观念的限制,如剔除过去、掌握未来、控制当下,都会给我们造成认知方面的困难,有损大脑功能的完全发挥。

## 社会支持

但是,社会心理学家认为,人要发展,就必须融入社会,在个人利益、权利与公益性的社会责任间权衡取舍。人们需要和他人结成相互扶助的体系、一个能够抵御外界毁灭性影响的相互联结的整体,这些毁灭性的影响涉及身体方面、社会方面和政治环境方面。现代科学、精神病学和传染病学所指出的一个重要教训在于,社会隔绝既是导致诸多身心不健康的原因,也是其必然的结果。由此可以推断,融入一个相互扶助的社会关系网,是对身心疾病最有效的预防。与家人的隔离会泯灭人类的精神;匿名性会让人变得冷漠——破坏和暴力随之而来。奥威尔看清了人类的这一本性,让我们明白它是多么生机勃勃,而又不堪一击,极有可能被腐蚀、转化,甚至灰飞烟灭——或是因为极权敌对势力,或是因为某种脑部疾病或中风瘫痪。

## 思想控制者的一张清单

下面,让我们简单看一下自我约束是如何转变为党之约束的吧。

### 服从训练

服从训练就是让我们毫无异议地服从于权威的意志。命令一旦下达,个体就会习惯性地服从,“欺骗、伪造、敲诈,腐蚀儿童的心灵,散发能够控制习惯形成的药物……”(142)。作家C·P·斯诺提醒我们,更多的时候,反人性的犯罪通常打着服从的大旗而非以叛逆之名。艾希曼等纳粹战犯就是以此为辩护理由的,但这并非由希特勒或希姆莱首创;它源自基础教育,孩子们总是被强迫端坐着,纹丝不动,除非获得老师的许可。这种例子还有很多,诸如一些毫无道理的纪律训练。问题是,老师和家长

从来都没有教会孩子应该如何区分正义和非正义的权威。当两种权威都要求服从时,我们应当抵抗非正义的权威,就如同我们应当尊重、服从正义的权威。

### 新话

为了限制人们的思维,新话将词语删减到最低限度(247)。“词汇逐年递减,意识范围也就随之缩小。”(46)通过清除某些词汇,比如荣誉、正义、道德、民主,新话废止了这些词所蕴含的基本理念。因此,用新话取代旧的概念,所有的概念分析都变得没有意义,然后索性消失;自由和正义沦为一种犯罪思想,客观、理性变成旧思想,不合国家规定的性关系也变成了性犯罪。

### 犯罪停止

摧毁、简化语言能扭曲人类基本的认知能力,而犯罪停止所要达到的目的远甚于此。“它让你丧失类比的能力,无法抓出逻辑错误,听不懂最浅显的争论,只要它们对英社不利……简而言之,犯罪停止就是防卫型愚笨……它像柔软杂技表演者能完全控制自己的身体一样,能完全控制你的思维过程。”(174-175)

### 双重思想

这是“一张思想欺骗的大网”(177),在那里,怀疑和确定并存,即使一个人明知某事确实发生,他也能诚实地说它从未发生。这种有意识的自我欺骗,使党员在严刑拷打中(199-200,202页以后)更加肆无忌惮。

双重思想是一种“催眠逻辑”,面对催眠师虚构的幻觉,被催眠者总是努力寻求合理的解释。在意识的某一层面,他们知道这种正在经历的幻觉并非真实的存在。但同时,在意识的另一层面里,他们又看不清现实,从而认为这种幻觉是真的。因此,被催眠者费尽心思,寻找答案,为什么这些不合理的经验是合乎常理的?双重思想也是如此,人们虽然存有疑虑,但还是极力说服自己应当如此,即使事实并非如此。



## 真实控制

真实控制是旧话,它指称的是后来成为新话中双重思想主要功能之一的一项活动,“否定你的亲眼所见,亲耳所闻。”(69)人们不再依靠外在的客观存在来检验内心的感觉、信仰,或是欲望,这样,内在与外在、主观与客观、隐秘的思维活动与公开的对外言论的相互分离这些基本的二元论也将不复存在。而一旦没有了这些二元论,还有什么绝对的真实、自由的选择呢?常人依靠基于外部真实的标准来衡量内心的信仰,而精神分裂症患者颠倒了这一过程,他们用主观、异质的真实去检验外在的真实。在《一九八四》中,真实控制迫使个人的主观真实服从于党的共识;真实即集体意志。

## 老大哥注视着你

电幕监视渗透进每一个角落,连私生活也不放过,因此,若要享受隐私的奢侈就成了犯罪。“总是有人监视着你……无论是在工作还是吃饭,无论是在室内还是户外,无论是在洗澡还是睡觉——你无处可逃。没有什么东西是属于你的,除了你头颅里那几公分的空间”(26),你的隐私每天都在被侵蚀。监视让人“毛骨悚然”,除了监视本身,那种恐惧和无助的感觉也会大大束缚人们的一举一动。

在《一九八四》中,除了老大哥无所不在的电幕监视,党还有一个更加恐怖的思想控制手段。朋友、家人、邻居间的告密系统瓦解了人际间的信任——这是社会互助网络的基石——取而代之的是不信任、猜疑和阴谋论的肆虐。社会纽带一旦断裂,隔离就成为常态,每个人都身处“被锁住的孤独”之中,人类精神日益颓废。在狱中,对犯人生存法则的最大违反,莫过于成为狱警的耳报神。一旦爆发监狱骚乱,最先被杀的总是那些告密者。希特勒也设定过一个告密制度,奖励监视父母的孩子。吉姆·琼斯也针对所有教徒设立过类似制度,即使是对最轻微的异议者的告密,也会获得重赏。

## 情感控制

在《一九八四》中，情感控制意味着“人们的感情将只剩下恐惧、愤怒、胜利和自我羞辱，除此之外，我们摧毁一切——一切”（220）。奥威尔运用了诊所心理学当时一个新的条件反射范式——厌恶情感条件反射。医师让人们看到各种能刺激情绪的事物，然后逐渐减弱对原本强烈的刺激的反应，同时新加入一种刺激物来作为被憎恶的对象，这样就能达到改变情绪的目的。因为第一刺激留下的不良印象会转移到与此相关的新人、新物、新概念上。（在二十世纪五六十年代，一些心理理疗师曾采用这种厌恶疗法，试图让同性恋者厌恶裸体男子的图片，改变其性倾向，重新对女子的身体产生兴趣。）

在描述情感控制术时，奥威尔成功效仿了尼采的扭曲手法，展示了人性中狂欢的一面——它总是热衷于破坏活动，盲目而又不知疲倦地追逐权力。正是人性中非理性、混乱、放纵的一面，让我们加入乌合之众的暴乱狂欢之中，从而失去了理性的引导。两分钟的厌恶练习甚至感染了那些不太情愿的参与者，让他们产生了“一种因害怕、报复心理带来的可怕的极乐感觉，一种杀人的冲动、折磨人的冲动、抡起一把大铁锤砸烂别人的脸的冲动”（16）。

当强烈的感情，以及与之伴随的对终极快乐的追求影响人们对党的绝对忠诚，党就会惩罚这种性犯罪。一旦接触到原始本能，人性就会变得坚韧。两性间的肌肤之亲是一种不可小视的身体结合，两人的反抗远比一人的反抗猛烈。“对党而言，性冲动是危险的，而党已经考虑到了这一点。”（111）情感是人区别于机器的标志，它让我们兼具生物属性和社会属性，如果国家希望公民都变成机器人，那么，情感必须消失。

## 操控时间

党进行思想控制的绝招就是暗中操控时间。一切不合其信仰体系的历史都将被删除，其他很多历史则被改写，以满足当前意识形态的需求。“每一天、每一秒，历史都在不断地更新。”（36）“党向历史发话，这件事或

那件事从未发生过……党有一条标语：‘谁掌控过去，谁就掌控未来；谁掌握现在，谁就掌控了过去。’的确，历史本身充满可能，可一旦发生，就不可改变……我们的任务就是不断修改我们的记忆。”（32）

我们不禁要问那些操控者，以及他或她那些被吓坏的被操控者：“如果过去和外部世界都只存在于人的头脑之中，而人的头脑又是可控的（受控于一整套控制手段）——世界将会变成什么样子？”（69）巧合的是，在圭亚那丛林，吉姆·琼斯在他的王国中竖了一块碑：“忘记过去的人，必将重蹈覆辙。”这也将与我的结论互相呼应。在慕尼黑郊外，达豪集中营附近的一块犹太人大屠杀纪念碑上，刻有美国哲学家乔治·桑塔耶纳一句同样富有预示性的话，只是把“重蹈(repeat)”改成了“重演(relive)”。

## 人性的可塑性

党雄心勃勃的实验目标就是摧毁所有人的独立思维。科幻小说中的弗兰肯斯坦博士曾成功将生命活力注入死尸，但和小说中党的手段相比，这实在不算什么。“我们创造自然法则，”奥勃良或许还会说，“我们也可以摧毁这些法则。”（218）党代表了一个解析能力超乎寻常的存在，最终目标是无所不知、无所不能——但因为它摆脱了一切道德价值、伦理准则以及爱的约束，所以它成了一台肆无忌惮的怪物制造机，远比大家害怕的弗兰肯斯坦制造的独行怪物恐怖。

党的发言人奥勃良说过：“或许有人会说，我们的所作所为会促进所谓人性的觉醒，继而开始反对我们。但是，人性就是我们创造的。人有无限的可塑性。”（222）人的彻底可塑性是奥威尔的另一个虚构吗？让我们看一下现实世界中那些最具影响力的现实主义者的言论吧：

“给我一打健康的婴儿，”美国行为主义者先锋 J·B·华生(J. B. Watson)在 1926 年曾写道，“只要取得事先同意，并让我一手设置环境来抚养他们长大，则我保证，随机选择的任何一个婴儿，都能被训练成我选择的任何一个行业的专家，上至医生、律师、艺术家、商会主席，下至乞丐、

小偷。这与天赋、兴趣、性格、能力、使命感和家庭背景都毫无关系。”

“一个煽动者必须是一个心理学家，深谙大众交流艺术，虽然他不过是一个煽动者。和那些对人性一无所知的过气理论家相比，他们更具领袖风范。因为领袖即意味着煽动群众。”1933年，希特勒在《我的奋斗》中如是说。<sup>〔1〕</sup>

这些思想控制大师无不遵循奥威尔法则：环境可以压制个体的反抗。当然，我们希望事实并非如此。的确，我们的主流文化崇尚个人主义，人们因为成功而博得掌声无数，因失败而备受指责。我们被一对关于人类行为动机的错误假定所误导，沿着一条狭隘的道路来认识这个问题。这么一来，我们更容易受制于思想控制手段，更容易被影响力专家所改造——而我们的本意是以为我们个体的力量能够超越外部压力的。

我们一般都相信自己有足够的力量抵御行为改造措施，然而，事实并非如此。我们习惯用“人格力量”、“自决精神”、“自我力量”这些概念，以抵御对个人价值和观念的侵犯。我们总是相信行为取决于个人内心或善或恶的素质的力量。同时，我们也低估了社会压力的能量，它足以驯服人类。以上两种倾向就是基本归因错误。在解释为何如此行为，或者预测某种行为时，我们经常高估个人力量，而低估环境的作用。<sup>〔2〕</sup>所以，虽然看似矛盾，但的确都像温斯顿那样，越是自欺欺人地相信自己拥有金刚之身，能够抵御外部压力，越是让自己变得更容易控制。因此，我们无法现实地面对无所不在的外在影响，这些影响表现为社会观念、规范、角色、制服、合同、朋辈压力、权威标志，以及其他类似的行为情境。

---

〔1〕 1926年，行为学家约翰·B·华生在一篇煽动性的论文“*What the Nursery Has to Say about Instincts*”中明确阐述了这一点，*Psychologies of 1925*, ed. C. Murchison (Worcester, Mass.: Clark University Press), 1-34。法西斯独裁者阿道夫·希特勒于1933年向世界预告了他征服性的抱负，见 *Mein Kampf or My Battle*, trans. E. T. S. Dugdale (Boston: Houghton Mifflin Co., 1933), 250。

〔2〕 L. Ross, “The Intuitive Psychologist and His Shortcomings: Distortion in the Attribution Process”, *Advances in Experimental Social Psychology*, ed. L. Berkowitz, Vol. 10 (New York: Academic Press, 1977), 173-220。

## 当代社会心理学的启示

“环境力量”是奥威尔的幻想,但也确实我们的社会心理学实验室中上演了。社会心理学教给我们的第一课就是社会环境对人类行为的影响非常重大。环境对个人和群体行为的影响力超乎我们的想象。行为总是在某一环境中产生,而环境决定了什么样的行为才是得体的,应获奖赏还是应被惩罚,被模仿还是被忽略。社会心理学第二个启示是,环境对每个行为人都不同的意义。在某一特定的行为环境中,每个人的心中都有一个机能现实,它由行为人的认知、价值观、偏见以及团体成员的共识与认同构成——可见思维在其中具有重要作用。第三个启示是,和独处相比,面临团体压力并具有某一团体的身份时,个人行为将有很大的不同——可见团体在其中具有重要作用。

在关于环境力量的一次最重要的实验中,我的同事斯坦利·米尔格兰姆(Stanley Milgram)轻而易举地让一千多名不同背景的实验参与者中的绝大多数都相信,自己电死一个陌生人的行为是出于对权威命令的服从,他们愿因此而对一位温文尔雅的受害者施以450伏的高电压。他们之所以如此行为,并非出于恶意,而是因为扭曲的亲社会属性。他们希望对科学、教育、研究者有所裨益。对权威的盲目服从并非源自希特勒或萨达姆·侯赛因式的超凡感召力,而是因为他们把自己看成签订了某种行为契约的老师,遵循穿着白大褂的试验者的命令——“老师,你们必须继续电击,因为规则说……”

奇怪的是,一方面,三分之二的实验参与者表现出完全的服从;另一方面,当四十个精神健康的专家听到米尔格兰姆实验方案的细节时,都低估了参与者的服从程度,认为不到百分之一的人会对受害者施以最高压的电击,即只有虐待狂才会这样。这些整天研究人类行为的专家为何会错到这步田地?答案是:基本归因错误。因为这些专家所受的训练,是在不考虑环境压力的情况下,研究精神异常的个体。在十九个独立实验中,米尔格兰姆能够通过改动某一个实验中的一个变量,使服从人员的比例降低到百分之十或者上升至百分之九十。当受害者要求电击时,服从人

员所占的比例不再变化；当实验参与者先看到一个同伴盲目服从权威时，这个比例达到最高。〔1〕

我对去个人化(deindividuation)的研究也表明,奥威尔的某些分析是非常有道理的。与身处相互熟悉的环境中时相比,那些在匿名团体中的大学生更容易攻击无辜的受害者。在匿名的情况下,相较于非匿名环境,女性参与者的攻击性增大了一倍——在黑暗中,团体成员都戴上面具,名字也被数字取代。〔2〕人类学研究支持了我的这一观点,并且把结论扩展至匿名性的破坏力量。研究表明,有些社会在让年轻人上战场做准备时,都会首先通过化妆、面具等方式改变他们的外貌。这样的社会中,大多数社会成员都会变得更加凶残,而且变本加厉地虐待战俘,残忍度远胜于其他不采取匿名性程序的文化中的战士。〔3〕某些文化也承认,在战争中,如果能让年轻人更具有杀伤力,最有效的方法就是在长者的引导下,改变个体的外在身份,使他们可以做坏事而不受惩罚。

同样,除了面具和化妆,匿名性还可以通过匿名的环境来实现,这也将大大增加个体的破坏性。我曾做过一个实验,将车分别废弃在纽约的布朗克斯区和加州的帕罗奥图市,周围都有一所当地的大学。在纽约这所匿名的大都市中,破坏性马上释放了出来:在几分钟之内,车盖就被掀开,车牌也被拿走了。两天内,共有23人在光天化日下就对车子有不轨的行为;其中只有一个不是成年人,而且很多都是衣冠楚楚的人士,或者驾驶着自己的车子。在帕罗奥图的社区,整整一周都没有人碰这辆废弃的车子。当我移动这辆车子时,三个邻居叫了警察,报告说有人在偷一辆

---

〔1〕 See T. Blass, ed., *Obedience to Authority: Current Perspectives on the Milgram Paradigm* (Mahwah, N. J.: Erlbaum, 2000).

〔2〕 G. Zimbardo, "The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus Deindividuation, Impulse, and Chaos", 1969 *Nebraska Symposium on Motivation*, ed. W. J. Arnold and D. Levine, Vol. 27 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1970), 237-307.

〔3〕 R. J. Watson, "Investigation into Deindividuation Using a Cross-Cultural Survey Technique", *Journal of Personality and Social Psychology* 25 (1973): 342-345.

废弃的车子。<sup>[1]</sup> 这就是社区。在互惠的前提下,邻居们关心社区内的每一个人、每一件财物。相反,个体的匿名性会让人觉得“没人知道我是谁,也没人关心我是谁,所以我的行为不受公众的监督,我也不需要负什么责任”。社区于是变成了一片充斥着自利和剥削的丛林。

即使没有权威人物的命令,环境力量仍然可能导致正常个体的非正常行为,斯坦福监狱实验就是一个很好的例子。<sup>[2]</sup> 在一个模拟的监狱环境中,大学生被随机分为或罪犯或警卫的角色。实验本打算持续两星期。但六天之后,我不得不终止实验。因为事情变得无法控制。尽管试验参与者是经一整套心理测试并在很多方面表现正常后方才录取的,但是,那些模拟无反抗之力的罪犯的精神都崩溃了,理性也丧失了。模拟狱警的人则变得凶残成性,充满敌意,有些甚至成了虐待狂——而在先前的个性测试中,他们无不温文尔雅、性情平和。监狱罪恶的非人道环境战胜了人性中美好的一面,人们深陷其中,不能自拔。我不得不终止实验。人性的可塑性实在太强大了,我不忍心看着那些最优秀的年轻人遭受这种痛苦。<sup>[3]</sup>

除了负面影响,社会环境对人的精神构建也会产生重大的正面影响吗? 答案是肯定的。一个曾在养老院中进行的实验证实了这一点。具体而言,实验证明环境的改变能促使老年病人身体和精神状态的转变。<sup>[4]</sup> 一部分病人被要求对食物菜单和电影播放安排的细节进行主动选择,另外还要照顾一颗领养的植物;其他病人则处于无选择、无责任的状态中。

---

[1] G. Zimbardo, "A Field Experiment in Auto Shaping", *Vandalism*, ed. C. Ward (London: Architectural Press, 1973), 85-99.

[2] G. Zimbardo, C. Haney, W. C. Banks, and D. Jaffe, "The Mind Is a Formidable Jailer: A Pirandellian Prison", *New York Times Magazine*, April 8, 1973, 3 ff.

[3] G. Zimbardo, C. Maslach, and D. Haney, "Reflections on the Stanford Prison Experiment: Genesis, Transformations, Consequences", in Blass, *Obedience to Authority*, 193-237.

[4] E. J. Langer and J. Rodin, "The Effects of Choice and Enhanced Personal Responsibility for the Aged: A Field Experiment in an Institutional Setting", *Journal of Personality and Social Psychology* 34 (1976): 191-98; J. Rodin and E. J. Langer, "Long Term Effects of a Control-Relevant Intervention with Institutionalized Aged", *Journal of Personality and Social Psychology* 35 (1977): 897-902.

这两组病人接受着医疗机构的标准护理,得到相同的照顾。三个星期过后,两组人员出现分化,和完全受控的那组病人相比,有选择权、负责任的那组认为自己更加快乐、更加灵敏、更有活力。一年半以后,这些在个人选择和责任方面所作的微小改变,对病人产生了重大影响。护士们认为前一组病人更有活力、更善交际;医生们则认为他们的健康状况好于另外一组病人。最后,研究者们得出结论,即使是在选择权和责任感方面非常微小的变化,也能使这些年老的病人更加长寿。由此可见,即使在生与死的问题上,思维和环境的力量都是巨大的。

集体究竟有多大的力量?对此,社会心理学上有一个非常经典的例子,叫做“阿希效应”(Asch effect)。<sup>[1]</sup>参与实验的大学生们被研究者要求对线条的长短做出自己的判断。当实验对象独处时,他们的判断都非常准确,一旦身处小组,他们的判断就歪曲得厉害。小组由实验者的助手组成。起初,他们做出一些诚实的判断,然后,他们一致做出了一些违反认知常识的判断。在多次实验中,长线条和明显较短的线条被认为一样长,或者干脆相反。即使是在非常规则、毫无歧义的认知判断中,集体标准也能扭曲个人判断——在百分之七十的判断实验中,至少有一个因服从集体而产生的错误;整整三分之一的参与者在大多数判断实验中与集体判断保持一致。所以,如果你所处的集体认为大即是小、黑即是坏、战争即美好、恐怖主义即美德,那么,眼见并不为实。

以上论述,是为了说明奥威尔关于环境力量、思想控制、集体力量的那些假定,或明或暗,都得到了若干社会心理学实验结论的支撑。接下来,我们将回到故事的主题。

## 创造真正的信徒

奥威尔笔下的党有一个致命的弱点,它进行思想控制所依赖的高压

---

[1] S. E. Asch, "Studies of Independence and Conformity: A Minority of One against a Unanimous Majority", *Psychological Monographs* 70, no. 416 (1951).



力量是可见的、透明的。温斯顿和他的同盟都知道,他们被谁控制,如何被控制,因为党希望把征服他们精神世界的胜利完全归功于自己。奥勃良宣称:“每时每刻,我们都为胜利而欢呼,为蹂躏无助的敌人而欢呼。如果你想知道未来是如何的,那就想象一下这样的画面吧,靴子践踏着脸——永远。”(220)

当靴子踩在你的屁股上,或者脸上时,高压控制使人屈服。心理学研究表明,在高压之下,人们在公开场合的行为与他们的内心认同并不一致。<sup>[1]</sup>他们屈服了,他们顺从了,但这些新的意识形态并没有内化到他们的心里。想变成真正的信徒,还有赖于看法和价值观的转变。这就需要有一个环境,在这个环境下,人起码有一种有权选择的幻觉,并且要有来自外界的支持转变的理由,哪怕这种理由并不充分。如果一个人相信怪异行为是内在动因的表现,当存在认知矛盾时,他就开始说服自己,从而永久地改变自己的看法、价值观和行为——真正的信徒就是这样产生的。<sup>[2]</sup>

东欧剧变就是一个力证。在长达几十年的时间里,当权者任意践踏公民权利。虽然民众表面上对党唯唯诺诺、恭恭敬敬,但这些意识形态并没有得到内化。党的统治出现一丝松动时,民众立马就反抗了。自始至终,政府都在试图奴化民众,但民众却在不断抵抗,直至最终成功地获得自由。

在这场较量中,党的错误之一就是过度依赖技术进行思想控制。这算不上什么新奇的手段,不比催眠术和毒品;也不是什么高科技,可以按照既定方向改变人们的看法和价值观,使之成为生活的基本构成。有效的思想控制最好以人类的基本情感为平台,诸如被爱、被尊重、被认同和被需要。如果人们渴望融入一个社会团体,而它有权排斥叛逆者,拥抱信奉者,那么这种权力就能对人进行有效的控制。让我们从分析人类行为的视角,反思基本归因错误的定义。这应该是一个意识上的偏见。我们

---

[1] G. Zimbardo and M. Leippe, *The Psychology of Attitude Change and Social Influence* (New York: McGraw-Hill, 1991).

[2] L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957); G. Zimbardo, *The Cognitive Control of Motivation* (Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1969).

总是低估社会环境的影响力,高估行为者的个人能力。

## 当代生活中的思想控制

从某种程度上说,奥威尔关于对人控制方面最突出的预见,并非正义部的铁血政策,而是友爱部的治疗方案。“想知道为什么带你来这儿吗?为了治疗你!为了让你变得正常!你明白吗,温斯顿,到这儿的人只有痊愈之后,才能出去……党对外在行为根本不感兴趣:思想才是我们关心的核心。我们不满足于摧毁敌人;我们还要改造他们。”(209)

### 通过医疗、教育和礼拜来控制

维克托·菲因伯格(Viktor Feinberg)是一个异议者,被强行关押在精神病院中。25年后,他被精神病专家告知:“能不能出去,要看你的行动。你的行动,对我们而言,就是指你的政治观点。在其他任何方面,你的行为都是相当正常的。你的病就是你的异议思想。只要你抛弃这些观点,回归到正确的阵营中,我们立马放了你。”〔1〕

现代版的友爱部就表现为精神理疗所、社会福利、教育,甚至是商业活动。国民的社交生活日益减少,越来越多的美国人被交给机构来照顾,从托儿所一直到养老院。专家们总是声称“为了你自己的利益”,堂而皇之地侵入我们的领地。奥威尔早就预见到了这一点。和“对我们”所做的事情不同,那些“为了我们”的事情总是让人难以拒绝。与“暴政的伎俩”——惩罚、折磨、驱逐——不同,我们正陷入一种“治疗的圈套”:为了培养合乎社会理想的正常人,各种治病、教育、改造、维持、康复手段接踵而至。〔2〕

在《一九八四》中,宗教毫无立足之地,这是奥威尔和苏联的相似之处。但在当今社会,本体论的不确定感四处蔓延,宗教的影响力越来越

〔1〕 Federation of American Scientists, *Public Interest Report* 26 (October 1973): 6.

〔2〕 参见 M. Galanter, *Cults: Faith, Healing, and Coercion*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 1999)。

大。除了一些传统宗教,许多新兴宗教层出不穷,光美国本土就有三千多个,世界范围内更是不计其数。新时代的宗教都是大买卖,常常伴有几十亿的收入,免税也是理所当然。〔1〕

基督教广播网是美国国内最大的非盈利广播公司,拥有上百个工作站和成百万的忠实客户,并拥有自己的新闻工作人员和国外分支机构,以及一个被总裁帕特·罗伯特森称为会“说出赤裸裸的真相”的研究部门。“我们认为吸引大众的并不是宗教或教堂,而是上帝的力量。”拥有这种力量的这位总裁还狂傲地宣传:“我很少跟人争夺什么,但只要我一出手,就不会输。因为上帝站在我这一边,而他必然是胜者。”〔2〕为了推广一本新书,我曾参观过他的电台工作室,发现他的教会教给信徒的判断是非的标准非常狭隘,仅来自他所在的位于弗吉尼亚诺福克的那所大学的两个研究部门——教育系和交流系。如果奥威尔知道大学课程的范围也如此狭小,一定会觉得可笑。

#### 美国中央情报局的 *MK - ULTRA* 计划

为了实现国家的某些邪恶目的,受雇的科学工作者很可能扮演了非常不光彩的角色,奥威尔就预见到了这一点。在1950年之后的几十年中,美国中央情报局资助了一些科学实验,来研究思想控制和行为改造的极端形式,实验手段非常恶劣。最为臭名昭著的一个实验代码为 *MK - ULTRA*,目的是研究怎样扰乱并且重塑一个人在感知方式、思考方式和行为方式上的习惯。奥威尔在下面一段话中预见到了我们的政府在其雄心勃勃的实验中对公民所采取的一些行为:“今天的科学家要么是心理学家和审讯家的综合体,他们以细致入微的精神研究面部表情、姿势和声调中的微意,他们研发让人说真话的药物、电击疗法、催眠术,甚至包括酷刑;要么,他是一个化学家、物理学家,甚至生物学家,只要他的专业和杀人相

---

〔1〕 参见 S. Hassan, *Combatting Cult Mind Control* (Rochester, Vt.: Park St. Press, 1988)。

〔2〕 *San Francisco Chronicle*, 1983.

关。”(159-160)事实就是如此。中央情报局雇用了一大批心理学家、精神病学家、化学家、生物学家、物理学家、催眠师、护士,以及其他来自精神病医院和各大高等院校的专家。他们在知情或者不知情的实验对象身上测试 LSD 等精神性刺激药物;他们还发明了新的电击治疗法、催眠术、认知重建法和感官剥夺法,实验对象是并不知情的精神病患者,而这些病人原本并不需要接受这些极端的治疗方法。有些实验对象死去了,有些则受到了永久性的损伤。恐怖的治疗方式对很多人的精神状况都产生了不良影响。无论如何,虽然治疗方式非常恐怖,但仍然没有一个实验对象朝着专家预先设计的方向发展。MK-ULTRA 计划失败了,它没能制造出只听命令、不顾后果的计划执行者。但这个实验产生了两个影响:首先,它拉开了大规模思想改造术的序幕,二十世纪六十年代的中产阶级普遍尝试服用思想改造药物;其次,一大批被招募的受人尊敬的专家似乎被人控制了思想,违背自己的价值观和信仰,使用了低技术含量的说服手段:奉承、威信、友情、共产主义兵临城下带来的意识形态上的恐惧,以及无赖们的最后一个避难所——爱国主义。〔1〕

## 作为奥威尔秘密代言人的吉姆·琼斯

最后,我想说一下人民圣殿教教主吉姆·琼斯和奥威尔小说的关系,前者采取的思想控制术和《一九八四》中的某些内容非常相似。在以前的文章中,我就说过,吉姆·琼斯在旧金山和圭亚那丛林中实施的控制术和奥威尔的描述有着惊人的相似。〔2〕现在我有证据证明,吉姆·琼斯就是通过阅读《一九八四》知晓了一些思想控制的方法。他对奥威尔幻想的、

---

〔1〕 参见 A. W. Scheflin and E. M. Opton, Jr., *The Mind Manipulators: A Non-fiction Account*, New York: Paddington Press, 1978), 文章从法律和心理学角度分析了思想控制的各种手段;还可以参考另外一篇文章 P. Schrag, *Mind Control* (New York: Pantheon, 1978)。

〔2〕 G. Zimbardo, "Mind Control: Political Fiction and Psychological Reality," in *On Nineteen Eighty - Four*, ed. P. Stansky (Stanford, Calif.: The Portable Stanford, 1983), 197-224.

虚构的技术进行实地实验,实验对象就是一千多名人民圣殿教的成员。他们都是美国公民,最终都变成了真正的信徒。

我个人与人民圣殿教有着广泛而深远的联系。跟琼斯和人民圣殿教活动相关的证据、理论、故事和信件,我作过很多研究。<sup>[1]</sup> 我采访过从琼斯丛林试验归来的圣殿教成员,还进行了长达几年的追踪调查。戴安娜·路易和理查德·克拉克是从那场集体自杀(或者说他杀)悲剧中侥幸逃脱的幸存者。<sup>[2]</sup> 杰妮·米尔斯是人民圣殿教的早期叛逃者,在我的邀请下,她曾在斯坦福大学心理学课堂上讲述了她的个人经历,主题就是思想控制。在她被杀之前,我还和她长谈过一次。最终她在家中被害,案件至今尚未侦破。我还在斯坦福大学举办过一个人民圣殿教膜拜之夜,邀请了膜拜方面的专家、圣殿教以前的成员、去世成员的家属。我还当过拉里·雷登(Larry Layton)一案中的专家证人,她被控合谋杀害国会议员利

---

[1] M. Kilduff and R. Javers, *The Suicide Cult: The Temple Sect and the Massacre in Guyana* (New York: Bantam Books, 1978); M. Kilduff and P. Tray, "Inside Peoples Temple", *New West* 30 (August 1977): 30-38; C. A. Krause, *Guyana Massacre: The eyewitness Account* (New York: Berkeley Publishers, 1978); M. Lane, *The Strongest Poison* (New York: Hawthorne Books, 1980); D. Layton, *Seductive Poison: A Jonestown Survivor's Story of Life and Death in the Peoples Temple* (New York: Anchor Books, 1988); M. Meiers, "Was Jonestown a CIA Medical Experiment? A Review of the Evidence", *Studies in American Religion*, Vol. 35 (New York: Lewiston Press, 1989); J. Mills, *My Six Years with God: Life inside Reverend Jim Jones's Peoples Temple* (New York: A and W Press, 1979); R. Moore, *A Sympathetic History of Jonestown: The Moore Family Involvement in Peoples Temple* (Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen Press, 1985); W. S. Naipaul, *Journey to Nowhere: A New World Tragedy* (New York: Penguin, 1982); J. Nugent, *White Night: The Untold Story of What Happened before and beyond Jonestown* (New York: Rawson, Wade Publishers, 1979); N. Osherow, "Making Sense of the Nonsensical", *Reading about the Social Animal*, ed. E. Aronson (New York: Freeman), 1980; T. Reiterman and J. Jacobs, *Raen: The Untold Story of Rev. Jim Jones and His People* (New York: Dutton, 1982); J. Reston, Jr., *Our Father Who Art in Hell* (New York: Times Books, 1981); U. S. Congress, *The Assassination the Representative Leo J. Ryan and the Jonestown, Guyana Tragedy* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1979); J. M. Weighten, *Making Sense of Jonestown Suicides: A Sociological History of Peoples Temple* (New York: Edwin Mellen Press, 1983); and M. S. Yee and T. N. Layton, *In My Father's House: The Sory of the Layton Family and the Reverend Jim Jones* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1982).

[2] D. Sullivan and G. Zimbaro, "Jonestown Survivors Tell Thir Story", *Los Angeles Times*, March 9, 1979, View Section, pt. 4, 1, 10-12.

奥·瑞恩(Leo Ryan)——议员是在丛林的临时飞机跑道上被杀害的,当时他正带领二十个叛逃者、亲属和媒体逃亡至安全地带——因此,我获得了很多关于吉姆·琼斯和人民圣殿教的机密资料和录音。我在狱中和家里都与雷登进行过数次长谈。1978年,在国家公共电台的一次全国性热线节目中,电台播放了一段名为《神父关心你:琼斯镇的末日》的录音,我是随后进行热线连线的专家团成员之一。

最近,我和戴比·雷登(Debby Layton)仔细探讨了人民圣殿教的运行和吉姆·琼斯。戴比是人民圣殿教的核心成员,她的叛逃让琼斯镇的罪恶大白天下。<sup>[1]</sup>她向我介绍了琼斯的养子和当然继承人迈克·卡特梅尔,还有吉姆·琼斯的亲生儿子史蒂芬·琼斯,在集体自杀的当天,他正在乔治敦打篮球。和他们三人的交谈给了我新的启示和信息,在此基础上,我能肯定吉姆·琼斯的思想控制技术直接脱胎于他从《一九八四》——乔治·奥威尔写给潜在的思想控制者的手册——学到的东西。

吉姆·琼斯读过《一九八四》吗?答案是肯定的。史蒂芬·琼斯给我的一份电子信息中(2000年3月10日,史蒂芬允许将其公开),明确指出:“父亲读过《一九八四》,他经常用这本书来吓唬我们。我认为他甚至将相关日期、核爆炸、法西斯的接管,或者其他什么东西都看成可当做预言的事情。我们还有一首歌,歌名就是‘一九八四’,由戴安娜·威尔克森创作并演唱;她从加入圣殿教之日起,就是我们的领唱,直到她在琼斯镇去世。”

第一个告诉我琼斯痴迷于《一九八四》的人是戴比·雷登。“吉姆经常说起《一九八四》。在琼斯镇的一部电影中,戴安娜演唱过一首名为《一九八四》的歌曲,吉姆总是跟着她唱,还嚷嚷着:‘有理,有理。’戴安娜在加州创作了这首歌。吉姆非常喜欢,或许他还改编过这首歌。他经常唱:‘注意啦。有人要来抓我们。有人要来杀我们。’还有一些歌词记不清了。”<sup>[2]</sup>在我家中的同一次交谈中,迈克·卡特梅尔也回忆起吉姆对《一

---

[1] 参见 Layton, *Seductive Poison*。

[2] 在2000年12月6日的私人交谈中,她向我透露了这些信息。

九八四》的热衷,就像他关注纽伦堡审判,以及戈林为希特勒写的关于“领导原则”的辩护词那样。据卡特梅尔回忆,一看到极权主义国家,或者掌握全部权力的领导者,吉姆便会说“就是这个!”吉姆还读了若干关于膜拜的书籍。

## 奥威尔、琼斯思想控制术的直接对比

### 琼斯“弥天谎言”中颠倒黑白的语言 和歪曲现实的新话

琼斯不仅歪曲过去。他还能歪曲追随者对当下的认识。这些饥饿、恐惧、筋疲力尽、过度劳累而又备受折磨的人们,在祈祷时还得经常祝福他们的“父”(Dad),即吉姆·琼斯,感谢“父”赐予他们美味的食物、安定的居住条件和一份好工作,而这一切都源于“父”对他们的爱——尽管他们明知事实并非如此。在这座由武装警卫看守的丛林集中营里,被囚禁的人们还要为他们的自由和解放感谢“父”。另外,成员们不断地对自己撒谎,比如虽然食物难以下咽,而且匮乏,但还是告诉自己食物美味而充足;在天气酷热难耐的时候,对自己说天气非常宜人;在被蚊子蜇得浑身是包时,告诉自己并没有什么蚊子;在心情沮丧或者内心惊恐时,依然谎称自己感到非常愉快。他们还必须把这些谎言告诉自己的亲属。琼斯甚至还宣称:琼斯镇里无疾病,琼斯镇里也将没有死亡!生老病死是他自己无法逆转的自然法则,但当包括他的母亲在内的教徒中有人患病或死去时,他还得处理事实与宣传的不一致。琼斯还播放纳粹电影,像《黑夜和雾》(*Night and Fog*),以此提醒圣殿教成员:如果不无条件地服从他,他们的处境会更凄惨。

在琼斯镇最后一小时的录音中,我们可以发现,他的慌撒得越来越大。“我从来没有欺骗过你们,”他央求人们吞下“药片”——一种氢化物毒药——“你不会感到疼痛,没有什么好害怕的。”磁带记录下了孩子们真实的哭喊声、尖叫声;彼时,他们在抽搐,在死去。

《一九八四》中的真理部能够改写历史,而琼斯则有能耐让他那些敬

畏上帝的宗教追随者撕毁曾经挚爱的圣经,只要他说自己在圣经中找到了谎言和错误。然后,他让追随者们公开反对圣经,因为它是谎言之源。奥威尔非常有创意地为党的各个部门命了名,比如负责歪曲真相的部门冠名“真理部”。琼斯也精于此道。他创建了一个“消遣部”(Department of Diversion),负责人是泰瑞·巴福德。这个部门负责对政府的公关,寻找能为圣殿教目标和需求服务的政治家。

### 老大哥在看着你:“父”了解你的每一个思想

“24/7”这个标志代表了源自硅谷的一个概念,即24小时的工作时间和高科技企业的不间断服务。这也可以用来形容吉姆·琼斯不分昼夜地广播他的布道、讲话,还有对政府、叛逃者和其他敌人的猛烈攻击。《一九八四》中是用电幕实现监控,而琼斯则通过广场中央的高音喇叭深入追随者的脑袋。喇叭不间断地对后者进行信息轰炸,传播的距离也很远,有时是现场直播,有时是录音。空中到处都是琼斯的声音,因此“脑袋里”也到处都是琼斯的声音,不论干活、吃饭还是睡觉的时候。

### 间谍网络:琼斯的情报系统

琼斯奖励告发成员的抱怨,比如工作太累啊,配给太少啊,夫妇强制分居啊,然后,琼斯会公开严惩这些抱怨者。他还宣称将在圣殿教成员中安插异议者,来引诱其他人一同抱怨或者叛逃;一旦被发现有叛逃者,这些叛逃者也将遭到严惩。早年尚在美国本土活动时,琼斯就开始实施这一套间谍网络。他有自己的安保力量,四处搜集成员的信息,手段也很多,比如破门而入、翻看垃圾箱、对电话进行录音,甚至鼓励家庭成员间互相告发。

### 党和琼斯强制实行的食物剥夺

这种措施是为了削弱反抗和暴乱的能力。在琼斯镇,人们吃不到含蛋白质的食物,量也少得可怜,味道还很糟糕。他们以麦片粥为主食,加上少量的水果或者蔬菜。琼斯知道有人会抱怨,于是他就说苗条一点总比胖一点好,这种牺牲是为了抛弃资本主义的价值观。令人诧异和难过的是,在琼斯镇,人民快要饿死的时候,琼斯却在暗中定期派遣戴比·雷



登<sup>[1]</sup>和其他一些信得过的副手,将数百万美元的巨款汇入秘密银行账户,这些帐户分别设在瑞士、巴拿马,以及其他一些地方。只要抽出这些资金的一小部分,就可以让众人吃得很好,但他却存心拒绝给大家补充营养。想象一下,这一切都发生在如此背景之下:每天工作十个小时,还经常顶着丛林阳光的暴晒。

### 性犯罪

琼斯将已婚夫妇安排在不同的营房里,他们在规定的时间内,征得琼斯的允许后,才能过夫妻生活。他公开谴责对他进行不当同性恋行为的男性成员,奚落并且处罚他们。同样,他还责备那些引诱他的女性成员,而实际上,他自己才是强迫的一方。对琼斯而言,性是一种非常强大的动力。他总是沉迷于性;他给追随者留下的部分印象,就是一个对性乐此不疲的人。但琼斯也认识到,性能够强化追随者之间的联系,因此,其他任何人的性犯罪,都必须听命于他的权威。

### 自证其罪、自我揭发、宣泄和惩罚

这些措施是奥威尔和琼斯控制系统中不可或缺的重要组成。所有的成员必须进行自我分析,然后陈述自己的谬误、缺点、恐惧和做错的事。据说这样就能让他们洗清自己的负面思想,最终起到宣泄的作用。然而,这些报告都将记录在成员的永久档案中,当成员被“叫到大众面前”时,这些资料就会成为他的不利证据,他也将接受众人的奚落、侮辱和严刑拷打。

### 奥威尔对党进行的思想分析和备战心理揭示,

### 可直接适用于末日时期的琼斯镇

奥威尔写道:“社会笼罩在四面楚歌的氛围之中……战争是否真会爆发,并不要紧……真正要紧的是国家必须处在备战状态。”(158)如果被俘是不可避免的,“在被俘前,你应当结束自己的生命。”(86)

琼斯将午夜集体自杀训练命名为“白夜”。这是集体自杀的序幕,就

---

[1] Layton, *Seductive Poison*.

像奥威尔描写的那样,琼斯散布谣言,说美国军队已经准备就绪,马上就要进行讨伐,并要伤害人民圣殿教的孩子和老人。他还宣称,“革命性的自杀”总比死在军队之手要好;他将人民圣殿教成员的抵抗比作犹太人的马萨达之战。我们无法弄清,在这 912 人之中,有多少人是自愿吞下氰化物死去的,又有多少人是被强制注射毒剂,或者是因拒绝自尽而遭到枪杀的。但是,值得记住的一点在于,那些杀死人民圣殿教成员的警卫,就是被害人的亲朋好友。在这一点上,琼斯仿效了海因里希·希姆莱对希特勒所作的党卫队誓言:“我对您,阿道夫,宣誓忠诚及勇气。我发誓服从您和您指定的任何上级长官,死而后已。”这种对非正义权威的无条件盲目服从,在 1978 年 11 月那毁灭性的一天起了作用,就像它在早些时候的德国纳粹分子中发挥作用,以及在此后的斯坦利·米尔格兰姆实验中发挥作用一样。

### 101 审判室与琼斯的蓝眼怪、大脚和盒子

由于之前坦白过自己对老鼠的恐惧,在 101 审判室,温斯顿最终败下阵来,因为他最害怕的老鼠在他眼前跑来跑去。琼斯完全照搬了这一策略。他让人民圣殿教成员写下自己害怕的东西,然后当他们不听命令,开会迟到,在他布道时打瞌睡,或者违反其他一些规则,比如在没得到允许的情况下给一个小孩橙子时,琼斯都会用他们最害怕的东西去惩罚他们。

让我们看一个例子吧。一个俄勒冈州的年轻人盖瑞·斯科特跟随父亲来到人民圣殿教,但被视为不太听话。小詹姆斯·瑞斯顿在 NPR 广播电台作过一期名为“‘父’关心你:琼斯镇的末日”的热线节目,让我们听听斯科特打进节目热线时所作的简短陈述吧,看看他是怎样因为一个小小的忤逆,就在琼斯的 101 审判室遭遇了他最害怕的东西。更重要的是,听听他怎么描述自己对这种折磨的持续反应。他恨琼斯吗?一点也不。他已经是一个真正的信徒了;即使父亲死在了琼斯镇,自己也备受折磨,饱吞侮辱,但盖瑞始终敬爱“父”。这一点,即使是奥威尔笔下那个无所不能的党,也自愧弗如。

### 斯科特：

和其他许多年轻人一样，我没有遵守教会里的一些规矩，我反抗了，我因此受到了惩罚，目的是变成一个更好的基督徒。我在肉体上遭受了折磨，受到了鞭刑。我最怕的就是蛇。在一次惩罚中，我被绑了起来，他们把一条蛇[蟒蛇]放到我的头上，这对我来说是心理上巨大的折磨。我还受到了性侵犯。

主持人比尔·莫尔斯问道：“在人民圣殿教的时候，你是怎么看待吉姆·琼斯这个人的？为什么遭受了这么大的折磨，你仍然如此忠诚？”

### 斯科特：

我觉得是因为罪孽感。我觉得自己要为发生的一切事情负责。如果圣殿教成员中有什么坏的思想或者坏的情感，我都觉得那是我的行为……我追随吉姆·琼斯，因为他是一个非常关心别人的人。今天，虽然有很多我视为兄弟姐妹的朋友死去了，而且其中很多人是被迫死去的，但我个人对吉姆·琼斯教士的那一小部分记忆仍然活在这世上。虽然我为父亲的死感到难过和失望，但在教士吉姆·琼斯身上，我还是看到了一种平和（或者“一个侧面”？〔1〕）。〔2〕

和温斯顿一样，杰瑞·斯科特“终于战胜了自己”——最后，他们以相同的方式，爱上老大哥和“父”——琼斯。

在探讨琼斯的其他酷刑手段前，我们应该看一下他是如何培养出真正的信徒的，这可是连奥威尔的《一九八四》都没能做到的事情。琼斯能和教会的每一位成员建立起特别的私人关系。很多人民圣殿教成员都跟我说过，当琼斯在布道时，他们觉得他在和自己一个人说话。“琼斯和我们的接触非常个人化，”迈克·卡特梅尔告诉我，“他就像一个牧师，一个私人顾问。他过来和每一人谈话，似乎每个人对他都很重要。他和他们

---

〔1〕 英文中 peace 和 piece 谐音，因此电话采访者并不确定就是 peace。——译注

〔2〕 *Father Cares: The Last of Jonestown*, National Public Radio, 2 - vol. , set of audio-tapes (1978).

探讨烦恼和恐惧。他让每一个人都觉得自己是今天的客人，一个非常特别的人。他只给了你五分钟，而作为回报，你把自己的一生都献给了他。”因此，尽管遭受惩罚，很多成员都像杰瑞·斯科特那样，打心底里认为，“‘父’爱我，而我之所以变坏，都是我自己的原因，我必须改过自新，好配得上‘父’的爱。”

珍妮·米尔斯转述了她年幼的女儿对“蓝眼怪”实施的折磨的描述。“他们把我带到一个黑房间，房间里到处都是怪物。他们说：‘我是蓝眼怪，我要来抓你了。’然后，那个蓝眼怪扯住了我的衬衫，还把衣服撕碎了。”<sup>[1]</sup>米尔斯推测孩子们甚至受到了电击，因为她听说“吉姆把蓝眼怪当成‘行为矫正术’来对付孩子们。”<sup>[2]</sup>米尔斯还描述了人民圣殿教中其他的酷刑密室。“戴比告诉我我有一个‘大脚’（Bigfoot），它是‘蓝眼怪’的替代惩罚措施。那是一口深井，离营地大约四十五分钟的路程，”她不无哀伤地说，“委员们必须坐在那里，当孩子们受到惩罚时，就被扔进深井里。一旦琼斯让他们去参观大脚，孩子们就会歇斯底里地哭起来。我们一路都听到孩子们的哭叫，在他们待在井里的那段时间里也一直听见他们的哭叫。从深井里上来之后，孩子们就开始求饶。那实在是太糟糕了。有些年轻人被迫吃下辣椒作为惩罚，甚至被他们把辣椒放入直肠。”<sup>[3]</sup>

“盒子”（the Box）是一个简单的酷刑密室。琼斯把爱捣乱的人关进一个密闭的金属盒子，盒子放在地面上，地面的温度会不断升高，而圣殿教的成员则感到几乎窒息而死。有趣的是，在经典监狱电影《铁窗喋血》（*Cool Hand Luke*）中，监狱长卡尔描述违反监规的后果时说过：“罚你们在盒子里待上一个晚上。”

服从训练、新话、犯罪阻止、双重思想、真实控制、情感控制、性控制、监视、饿着肚子干活——这些奥威尔笔下的思想控制术——都被吉姆·琼斯改造并用于有效的战略行动。他试图以此证明完全的行为改造可以

---

[1] Mills, *My six years with God*, 55.

[2] 同上，56。

[3] 同上，60。

达到 MK - ULTRA 计划无法企及的程度。琼斯变态的思想控制“实验”之所以能够成功,在于他创建的一种“满洲候选人”<sup>[1]</sup>的大众心态。只要琼斯下达命令,他们就会将敌人杀死,只不过这些敌人是他们自己的孩子、父母、配偶、朋友,最后就是他们自己。

我相信,奥威尔不希望看到自己对极权国家的警告会被一个后世的信徒应用在圭亚那的丛林里。我相信,奥威尔希望自己的小说成为一个预警性的故事,而不是实施思想控制的模板。更悲哀的是,世界各地最近都上演了膜拜带来的灾难性后果——日本、加拿大、瑞士、美国、乌干达——而所有的膜拜都榨取了自己的终极牺牲品,使自由意志被控制,个性被压制,批判性思维被扭曲,而独立精神则惨遭毁灭。

我们在奥威尔的作品和琼斯身上看到了罪恶,我们也看到自己就是罪恶。如果我们不在暴政刚露面时就加以制止,如果我们不警惕那些妄图控制传媒和教育体系的行为,我们就会像奥威尔笔下的世界,以及琼斯那样不断堕落。无论是暴君,还是独裁者,不论是有魅力的,还是仁慈的,他们都将摧毁人性,割断人与人之间的联系。我们在反抗老大哥的同时,也就是在鼓励社会重视自由甚于安全。鼓励公民为自由而死,总比无条件地服从非正义的权威要好。

## 奥威尔和我们的未来

奥威尔预言,政府将编造大量谎言,穷兵黩武,这一点已经成为现实;那种看似愤世嫉俗的预言正在美国发生,在可以预见的将来还可能变得更糟。我们最近得知,五角大楼正策划一个“策略影响部”。“军事官员说,不论是针对友好国家,还是非友好国家,五角大楼都计划向其媒体机构提供很可能是伪造的新闻素材,目的是增强对目标国家公共观念和政

---

[1] 《满洲候选人》(*The Manchurian Candidate*) 原是美国作家李察·康顿 (Richard Condon) 在 1959 年出版的政治惊悚小说。小说以朝鲜战争为背景,主人公被绑架后送到了“满洲”,所以取名为《满洲候选人》。该小说在 1962 年改编为电影。后来满洲候选人成为美国政治词汇,意思是“傀儡”、“受人操纵”、“被洗脑”的候选人。——译注

治决策者的影响力。”<sup>[1]</sup>这一措施将把美国的反恐战争转变为一个系统化的欺骗之网,以便减轻来自公众、媒体和其他政府机关的压力。这就意味着,五角大楼对非真实信息的“黑色”操作开始转向地下,公众的监督也将更加难以触及。这也表明,布什政府将拉长反恐战争的周期,战争的范围和结束时间都变得不确定了。敌人从最初的基地组织扩大到阿富汗塔利班武装,接着是或多或少支持恐怖组织的国家,然后扩展至“邪恶轴心”国,因为他们制造武器,对美国不甚友好,或许还支持恐怖主义。

2001年恐怖分子策划实施的“9·11”事件,让布什政府从他们那里学到了奥威尔式的一招,即如何利用人们关于针对自己国家的随机而无法预测的袭击的恐惧,将这种恐惧“武器化”。他们拉起“国土安全”的旗帜,以此作为最重要的民族价值观,而“恐怖分子”也就成了我们的头号敌人。他们给无形的恐怖主义贴上一张人脸——萨达姆·侯赛因——与本·拉登这个恶棍勾结的同谋者;他们还指定了原本模糊的恐怖主义之源,即伊拉克。他们不断增加恐怖心理的筹码,起初只是针对武力袭击,然后是潜在的核威胁,最后声称萨达姆和他的儿子们拥有所谓的“大规模杀伤性武器”!他们无限制地夸大威胁,让民众觉得只有立即发动对伊拉克(它曾是我们对抗伊朗的同盟国)的战争,才能挽救我们这个无助的民族。在不断升级恐惧的过程中,他们把美国塑造成一个“受害者”,而先前说话颠三倒四的总统大人也变成了“果断的总指挥”,领导军队取得胜利,重塑了美国的大国地位。

他们还从奥威尔那里学到了另外一招:将一切异议者作为不爱国者进行压制,因为这些人将影响国土安全——有了新制定的所谓《爱国者法案》的条款迷宫,这种行为现在已经有了联邦法律作为支持。所有发动伊拉克战争的理由,后来都查明不再成立,因为在随后的调查中,人们发现当时贸然发动“震撼与威慑”(Shock and Awe)军事行动的情报信息是错误而且不充分的。然而,总统和他的官员们却说这些都无关紧要,行为的

---

[1] *San Francisco Chronicle*, January 24, 2002, D3.

结局可以为手段的正当化辩护。即使萨达姆没有任何大规模杀伤性武器,和本·拉登也没有联系,他也是一个坏人,世界将因为这个“地区变化”而受益。但是,我们在伊拉克投下了大量的毁灭性武器,导致成千上万的伊拉克平民死亡,一千多名美国士兵和“雇佣军”也付出了生命的代价,更不用提数以千计的伤员。战争花费及其后续损失开出的账单很可能高达数兆美元。我们还丧失了许多盟国的尊敬。阿布·格莱布(Abu Ghraib)监狱的虐囚事件更是令我们蒙羞。

亲爱的奥威尔先生,美国正像您所写的那样在铸成大错,您可不可以不要把一切都预言得如此准确?

## 你相信谁？你又指望什么？

戴瑞斯·瑞嘉利

“我知道你们会失败。宇宙之中反正有什么东西——我不知道，可能是某些精神，可能是某些原则——是你们所无法胜过的。”

“你相信上帝吗，温斯顿？”

“不相信。”

“那么那个会打败我们的原则又是什么呢？”

“我不知道。人的精神。”

“你认为自己是个人吗？”

“是的。”

“如果你是人，温斯顿，那你就是最后一个人了。你那种人已经绝迹；我们是后来的新人。你不明白你是孤家寡人？你处在历史之外，你不存在。”(222)



在折磨面前，温斯顿·史密斯失败了，彻底失败了。面对极端不利的境况时，读者们一边害怕温斯顿·史密斯无法坚持下来，一边又希望他能够挺住。然而，不论是读者还是温斯顿·史密斯，都不存在什么救赎。奥威尔用尼采式的口吻说，他是“最后一个人”(the last man)。当粉色珊瑚镇纸摔碎的时候，人性似乎也随之破灭了，无论在想象中它是多么的顽强。没有什么东西能保护我们脑海中的想法。想法就像玻璃，看不见，却



能被暴力摧毁。

仔细想想,还有另外一种解读。我们容易忘了温斯顿是如何坚决而又成功地抵制了大洋国。我们忘了这一点,是因为他在最后时刻背叛了这一切。但想一想温斯顿所处的环境吧,在那里,个性备受压制,国家和社会结构也不利于个人发展,而温斯顿居然曾经如此强烈地抵抗这个社会,足以令人称奇。这提醒着我们,一个微不足道的机会就可让人奋起反抗,而且能多年来坚持不懈地反抗这个形同监狱的社会。不过,这种解读就产生了另外一个问题:支撑人们奋起反抗的性格因素是什么?有哪些原则可循?关于这一点,奥威尔并没有做出明确的回答。

事实上,比起对反抗的描述,奥威尔对背叛的阐述倒是更加明确。奥威尔正确指出了为什么“普通背叛”(ordinary betrayals)——在普通生活中微小的背叛——能够使人被折磨摧垮。正是这些普通背叛,而不是“严重背叛”(great betrayals)的行为(比如“背叛裘丽亚”),让折磨变得无法忍受且错综复杂。当微小的信任被摧毁时,很难重建,也很难有什么其他东西来填充。折磨最后只是摧毁了人的肉身,仅此而已。

不幸的是,奥威尔对我称之为“严重背叛”——背叛某人真正的事业——的看法就没有这么英明了。《一九八四》是一部冷战时期的伟大小说,奥威尔经常将当时的社会现实混入他对折磨本质的阐述。从这一方面看,小说在误导人们:虽然普通背叛的不可避免确实可怕,但严重背叛却是可以避免的。很多囚犯从来没有背叛过自己的伟大事业,虽然他们也经历过普通背叛的折磨。现代的折磨中心提供了很多模型事例,告诉我们在极端困窘和无助的情况下,个体是如何改变自己的。现在,世界各地的政治犯都在研究和模仿这些模型。确实,抵御折磨的方法,其范围之广,大大超出了奥威尔的想象。

在温斯顿身上,我们也能看到当代标准技术的影子。如果这些技术对温斯顿不起作用,那么,问题不在折磨的技术问题上,而在于温斯顿生活的那个国家在折磨室以外就削弱了所有的个性价值。奥威尔在此又混入了当时的历史现实,即他所见到的纳粹德国的折磨,并依此对折磨进行

了现实性的描述。奥威尔通过回顾过去的方式解读当下,由此创造出一个不变的折磨的本质。因此,他的视角就变得有些狭隘了,这是冷战给小说创作带来的重大影响。

下面,让我们首先探讨一下背叛的本质。我将用曾遭受纳粹党卫队折磨的让·埃米瑞(Jean Améry)的例子来说明奥威尔小说的优缺点。埃米瑞给我们提供了一个特别的故事,将告诉我们一种与抵抗无关,而与背叛的复杂性有关的折磨。然后,我将把对折磨的抵抗分为几种类型,分析它们各自的优缺点。我将引用很多人的观点:唐·福斯特(Don Foster)对南非政治犯的采访;库埃瓦(Cueva)对西班牙内战中被监禁女性的研究;伊朗监狱中的游击队员;苏联叛逃者的手记;米勒文·迪加勒斯(Milovn Djilas)在1933年经历的折磨;亨瑞·阿拉戈(Henri Alleg)在1959年遭受的法国军队的虐待;雅各布·蒂梅曼(Jacobo Timmerman)在20世纪70年代遭受的阿根廷党派之苦,最后是1511年尼可罗·马基雅维利在狱中写的诗歌。讨论完什么样的抵抗是可行的,我将回到小说中,谈一下温斯顿的抵抗。然后,我将探讨这些形式的抵抗在大洋国能否实现。对于奥威尔笔下的当代折磨方式,我将作出批判性的评价,同时指出其长处和不足。

## 背叛的模式

温斯顿·史密斯背叛了其他人。让·埃米瑞也是如此。和温斯顿相比,埃米瑞的背叛更加彻底。而和温斯顿不同的是,埃米瑞没有问“我怎样抵抗?”他的问题是“我怎样背叛?我身体的哪一部分没有抵抗?”他的描述值得研究,因为他向世人展示了奥威尔对背叛的描述中暗藏的陷阱。

背叛不是一种抵抗,而是一种纯粹的、彻底的投降。埃米瑞曾被用钩子勾住手铐吊起来,他坦陈:“我不得不很快放弃。直到现在,我的肩膀还不时传来咔咔的爆裂声,我的身体也仍然不曾忘记那种感觉。”<sup>[1]</sup>关于折

---

[1] Jean Améry, *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), 32.

磨,他写道:“人只剩下一具肉身。在暴力面前瑟瑟发抖,因为痛苦而嚎叫不止,没有救援,无力抵抗,被折磨的人只是一具行尸走肉,仅此而已。”〔1〕当被讯问时,埃米瑞老实地做了回答。很幸运,他本身知道的也并不多,但他承认这并非源于正直:

直截了当地说:我仅仅只是很幸运而已,因为在攫取信息方面,我们的小组分工非常明确。他们在布鲁达克想要问我的事情,我确实不知道。如果我有能力给出一个真名而非一连串胡编的名字,或许,不,是很有可能,一个灾难就会发生了;那么,现在站在这里的就是一个懦夫和叛徒,而且我很可能的确就是一个十足的懦夫,也已然是一个叛徒。但是,我完全不是在以英雄式的缄默对抗他们,虽然这是一个真正的男人在这种情况下应该具有的品质,虽然大家对我也都是这样以为的(通常而言,写这些故事的人当时都不在现场)。我没有保持沉默。我以那些人为设定的古怪的政治罪谴责自己,但直到现在我都根本不知道他们是怎么抓到我的,把我吊起来晃来晃去。我多么希望在供出自己的罪行之后,他们在我的头上重重地来上一拳,好结束我的痛苦,马上了结我的生命,或者至少把我打晕。〔2〕

温斯顿也是这么想的。

在抵抗方面,埃米瑞毫无保留。他看到的例子太多了,有些人经历的痛苦实在太巨大,即使最后投了降,人们也不会苛责;当然,还有一些英雄事迹。“哪来的力量?又是哪来的软弱?我不知道。没人知道。没人能够分清‘道德上’力量对肉体痛苦的抵抗和‘肉体上’的抵抗(后者也必须用引号括起来)。”〔3〕在道德和肉身之间作选择是很艰难的事情。如果我们把它简化为器官的物理特质,那么,我们能够原谅一切软弱的行为。如果我们强调道德因素,苛求人们承受更多的痛苦,我们就在用相同的标

---

〔1〕 Jean Amery, *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), 33.

〔2〕 同上, 36。

〔3〕 同上。

准去要求身体素质不同的人。“因此,我们最好不要继续探究这个问题了,就像我当时,因为已经备受折磨,手也被绑着,所以,躺在囚房里沉思时,就没再继续分析自己的抵抗能力。”〔1〕

困扰埃米瑞的并不是那些严重背叛;即使他知道同事的名字,即使他将所有人都供了出来,这也不是能使埃米瑞屈服的折磨。相反,关于这一点,正是我所称的普通背叛,给埃米瑞造成了重要的苦恼,而奥威尔则将它与严重背叛混淆了。普通背叛不同于严重背叛(比如对宗教信仰、为之奋斗的事业、爱人的背叛,姑且让我们称之为“裘丽亚事件”吧)。普通背叛并不明显,但它的危害却可能超出我们的想象。

普通生活有它自己的节奏,正如我们的身体能够感知、我们的耳朵能够听到声音一样,这是我们的第二属性。因为这些属性,我们从经验中汲取智慧。在平常的日子里,我们意识不到这个我们生存于其中的内在的宇宙;只有当这种生活的节奏被打乱时,我们才会注意到它,这就是普通背叛。如果发生了普通背叛,第二属性的那些习惯被打乱,我们对世界的认识就会陷入混乱,随即开始感到自身的局限。我并不是说我们发现自己的身体因此是有限的——的确,我无法穿越一堵墙壁,但这并无深意——而是说,如果不思考一下我是谁、我在干什么、我在哪里,我就不能再像以前那样去行动、去感知,否则我的手伸出去,摸到的只是空气而已。我们总是和周围的事物紧密联系,它们不再是中性的客体,而是变成了我们的目标之一,这就是我们的生活方式。当这些联系消失,这些东西不再触手可及,我们便更加深刻地感到了自己的局限性。世界也变得不那么好理解了。〔2〕

这些和折磨有什么关系呢?当我们想起折磨,总是关注严重背叛。

---

〔1〕 Jean Amery, *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), 37.

〔2〕 参见 Martin Heidegger, *being and Time* (New York: Harper and Row, 1962); Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London: Basil Blackwell, 1976); Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995); and Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge: Harvard University Press, 1984)。

他供出了同谋者的名字吗？她背叛了自己的祖国吗？但埃米瑞关注施暴过程中的普通背叛，比如当一个人伸手要某样东西，却发现它已经不在，或者已经改变。对某些人而言，这些经历——普通人的行为变得反常了，普通的地方成了梦魇，普通的东西变得可怕了——会让人发疯。这样一来，我们就不会再探究经验的合理性了。在研究暴力时，我们总是说它有多么恐怖，这无助于我们对暴力的理解。事实上，我们应该将暴力和普通生活作比较，研究它们的异同。这就是《一九八四》最后一部分的力量，它既是普通的，又是反常的。

先让我们列举一下折磨过程中的普通背叛吧，温斯顿就曾遭遇过其中的所有类型。首先，在很多时候，我们被自己的朋友和邻居背叛，他们都是我们相交多年的人。其次，我们被普通的专家们背叛，比如加入了这场折磨之中，而且还测量我们脉搏的那些医生，或是随后给你静脉注射的护士。第三，一些普通物品也扮演了一定的角色，不只是钻牙机和皮下注射器，还有被拿来对你进行电击的野战电话机，或者在你备受折磨的时候还播放着的音乐。第四，讯问本身，这一诱导出信息的活动，由官僚发出的冷静而又肯定的声音来进行。第五，参与折磨的官僚专家，在上校办公室外面的秘书，或者记录你坦白罪状的速记员。第六，你必须作某些动作，或者你被绑在机器上。第七，某种形式的自我坦白，比如写自白书。最后，当你对自己的身体失去控制时，就是对身体本身的背叛。“‘你正在腐烂，’他说；‘你正在变成碎片。你是什么？一袋垃圾。现在转过身来，看看镜子中的自己吧。你看到面前的东西了吗？那是最后一个人。如果你是一个人，那就是人性。’”（224）

这样一来，折磨就有了同谋，不是任何别的人，而是我们熟悉的普通事物。在斯里兰卡<sup>[1]</sup>，他们用厨房里的锅铲殴打囚犯；以色列人将巴勒

---

[1] Patricia Lawrence, "Survivors' Tasks: Narratives from Sri Lankan Detention Camps" (paper presented at the Conference on Investigating and Combating Torture, University of Chicago, March 1999), 6.

斯坦人捆绑在幼儿园的凳子上。<sup>[1]</sup> 还有一些在墓地工作的病理学家称之为“相关物品”的东西,比如衣服、十字架、玩具、鞋子之类,这些物品不知为何都成了要被带进坟墓的东西。人们总是说折磨会摧毁团体、家庭和身份认同,其实人们较少提到的是,折磨还会摧毁其他形式的联系,比如烹饪、跳舞、写作,或者仅仅是移动。这些都属于当代折磨中的普通背叛。鉴于此,埃米瑞总结:

被折磨过的人会从此一直觉得对世界无所适从。被摧毁的感觉总是挥之不去。信任这种东西,在最初的一击之后就部分坍塌了,而在折磨接近尾声的时候,它已彻底瓦解、无法修复。被折磨的人总是处在恐惧的阴影之中,反人性的一面始终伴随着他。在他的世界里,已经看不到希望。<sup>[2]</sup>

值得注意的是,埃米瑞认为,那些没有犯过严重背叛的人,即没有背叛事业、同事、朋友的人,不管出于何种原因,虽然他们成功地挺住了,也还会被普通背叛折磨。埃米瑞本人在1978年自杀了。

## 生存方式

在讲述当代折磨问题时,埃米瑞的方式并不典型。而当代折磨虽然套路各异,但大多都是关于抵抗的故事。对此,我们应当审慎对待。作者在讲述自己的故事时,往往一带而过,漠然得惊人。他们采用了各种各样的策略;今天行得通,未必明天也能行得通。他们的故事并不能说明什么是奏效的策略,因为很难判断到底什么是有效。事实上,即使侥幸存活,也很难说究竟是意外事件的结果,还是由于受害人甚至加害人的精心策

---

[1] Yuval Ginbar, *Routine Torture: Interrogation Methods of the General Security Service* (Jerusalem: B'Tselem, Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, 1998), 16; Lori A. Allen, "Why Position Abuse? How Israeli Torture of Palestinians Makes Sense" (paper presented at the Conference on Investigating and Combating Torture, University of Chicago, March 1999), 5-6.

[2] Amery, *At the Mind's Limits*, 40.

划。这些故事的重要性在于,他们讲述了监狱中的生存法则,具有哲学上的价值,向我们展示了一些非常典型的问题,以及人的价值得到尊重的典型原因。

在监狱中,有五种生存方式:警觉型、管理型、激情型、遗忘型和欢笑型。我将对此逐一作出分析比较,以便研究在厄运面前,究竟是什么东西被激发而成为尊重自身价值的原因。之后,我将分析《一九八四》中的故事属于哪一种类型。

### 警觉型

一说起折磨,我们会想起奥威尔笔下的受害者和折磨者。一般人通常从策略的角度来考虑这种不幸:关键问题是受害者如何抵抗或智取加害者,或者如何能不出卖自己的同事。在某些国家,折磨已经成为一种特殊的惯例,政治异议者不只抨击当局,他们还为了在押犯创造了自救文学。《异议者的精神病学手册》就是一个很好的例子,它在克格勃送进监狱的异议者中广为传阅,以帮助在押犯抵御精神病学方面的恐惧。<sup>[1]</sup> 这种手册描述了折磨的整个过程。他们关注逮捕程序和初审程序,描述了你将遇到的几种人,包括折磨者。手册还列举了折磨系统中的术语、概念、行话。他们用自己的话来描述折磨者,以及如何对付痛苦。他们推荐了一些回答问题的技巧,以此来减少折磨,或者打击折磨者。受害者们对此悉心研究,善加记忆,在遭受折磨时就有了用武之地。简而言之,分发的手册让受害者们对折磨体系有了一定的了解,帮助他们做好最坏的打算,消除了对未知的恐惧,受害者也因此变得更加强大。

在这种模式下,一种迷失性和焦虑性的想象,取代了痛苦和折磨,成为在押犯最大的敌人。因为知道即将发生的事情,人就变得从容不迫了——这就是那些手册的作用。最重要的是,只要克服了恐惧本身,包括

---

[1] Harvey Fireside, *Soviet Psychoprisoners* (New York: W. W. Norton, 1979), 92 - 117. 还可以参见 Ervand Abrahamian, *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999), 106 - 107.

对死亡的恐惧,受害者便可以存活下来。米勒文·迪加勒斯日记的最大价值也在于此。关于这一点,迪加勒斯已经说得很清楚。如果一个人为理想而活,那么,你就“不必恐惧,也没有理由害怕监狱、折磨甚至死亡。你必将活下去。你永远和同事在一起,和你的理想在一起。尽管如此,如果你能了解折磨本身的‘弱点’和折磨者的‘弱点’,你将变得更加自信,你抵御折磨的能力也将增强”〔1〕迪加勒斯还告诉人们为什么不必恐惧死亡:如果一个人不再害怕死亡,那你也无须害怕折磨,理由很简单,因为如果你死了,折磨也就失败了。人实在没有害怕的必要——因为死亡不由我们掌控,生杀予夺的大权在别人手中,我们不能改变什么;而身体承受痛苦的能力总是有限的,在死亡之前,人一般都会昏过去。

迪加勒斯认为,会身处险境的恰恰是那些有强烈求生欲的人,因为他们对生命的热爱会将他们出卖给折磨者。他们总是在想“什么时候”背叛,而不是“要不要”背叛。迪加勒斯还说过:“事实上,很多人在被折磨之前就已经是个叛徒了,而不是在折磨的过程中才成为叛徒的……很多人自被捕之前就决定投降了,而那时候他们还是自由的。”〔2〕从表面上看,折磨摧毁了某个人;实际上,那些最终屈服的人早就彩排过他们的投降秀,根源就是对于生的眷恋。那些背叛者试图“逃避痛苦,不去想眼前可怕的折磨”。他故意回避了那种清醒和警觉,而这正是手册试图帮他保持的东西。因此,和密探一样,他对手册上介绍的理论不感兴趣,或者只是假装感兴趣,这是密探和背叛者的一个显著特征。密探和潜在叛徒的“相似之处在于对生的眷恋和快乐的不舍;他们都渴望拥有安全而又温馨的生活”〔3〕

如果这些理由还不够,迪加勒斯提供了另外两种方法,让人们“从一开始就识破这种伎俩,以便与之周旋,最后战而胜之”。首先就是一些能

---

〔1〕 Milovan Djilas, *Of Prisons and Ideas* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986), 7.

〔2〕 同上, 4-5。

〔3〕 同上, 6。



够让人保持警觉、集中注意力的活动。他推荐的活动是下棋,和同志们聊聊天,在自己的牢房里不断地思考问题。即使被绑住了,我们也可以关注一些具体而微小的东西——比如天花板上的小黑点——持续地关注这些东西,直到被囚禁的环境彻底消失。“要做到这一点很困难,但它确实能让人变得冷静而强大,我们可以反复进行这种活动。”这方面的例子还有很多:苏联的一个间谍曾在囚房里的格子床单上下棋,用小绒絮团充当棋子;还有一个苏联的异议者在狱中发明了一套全新的数学理论。

迪加勒斯提供的另一种方法,是在头脑中想象美好的生活。“为某一事业而奋斗的人,想要为理想而牺牲的人,想要将理想变为现实的人,想要掌握自身命运的人,都必须警惕生命本身。他不能在生命和理想之间徘徊不止——除非这种犹豫有助于理想的实现。因为生命本身就是一个错误、一种背叛。”〔1〕比如,眷恋生命中的挚爱之人,可能会让人放弃理想,而继续活下去。那么,如何转变这种眷恋呢?在1933年4月,迪加勒斯被施以鞭刑,然后被扔进了像“垃圾袋”一样的牢房里。虽然浑身疼痛难忍,但他还是想到了生命中的挚爱。值得注意的是,迪加勒斯异乎常人地转换了他想象发展的方向。

在警察局的顶层,我想到了这一幕。在我们的下面,整个贝尔格莱德都在沉睡之中,而里面恰好躺着一个令人心仪的女孩。整座城市似乎都不存在了,它已经蒸发到了外太空。而这个女孩——她变成了一个支撑我坚强起来的理由,一个非常高尚、不可摧毁的理由——为了配得上她的爱。我已经成为外部现实世界的主人,那个世界——如果它真的存在的话——不再是脱离于我的独立的存在了。〔2〕

迪加勒斯就是这样安慰自己的——如果他为了理想而献身,他的心爱之人就会记住自己、珍惜自己。确实,为理想而献身的迪加勒斯将从挚

---

〔1〕 Milovan Djilas, *Of Prisons and Ideas* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986), 6.

〔2〕 同上, 4。

爱那里得到更多的爱。

## 管理型

尽管我们希望将折磨简化为受害者和折磨者的对抗,但是折磨并不是在真空中发生的。折磨是一次长途旅行中的一个片段,在这一旅行中,你将在不同的房间中与各色人等周旋。因此,即使那些关于反抗的策略描述,也要以自我管理这个宏大的概念展开。管理意味着精心调理自己的行为 and 思想,使其达成一致。自我管理能够为抵抗打下坚实的基石。在弗朗哥统治的西班牙监狱中,女囚的抵抗方式就是共同做事。比如一起绝食罢工,组织读书小组,一起玩耍、唱歌,照顾病号,故意怠慢生产活动。伊朗的囚犯们也是大同小异,无非是绝食罢工、自我学习、流言蜚语、读书小组、照顾病号,还有回忆失散的同志。更重要的是针对监狱的管理活动,它让在押者有事可干,同时保持他们的团结。这种自我管理包括日常杂务(比如清洁)和选举监狱干事。

这种活动会分散人们的思乡之情,同时不至于整天胡思乱想。当然,并不是每一个囚犯都能那么幸运,融入监狱团体。在某些国家的监狱中,这是绝对不可能发生的,因为很多囚犯都被长时间地单独关押在牢房内。<sup>[1]</sup>但是,即使在没有人际接触的情况下,人还是可以和其他东西结成一个团体,或者和非人类的生物来一次亲密接触。如果没有同伴,囚犯甚至会 and 所有生物打起交道来。独处的在押犯经常能从蚂蚁和老鼠身上得到无穷的乐趣,它们就像情同手足的兄弟、患难与共的战友。为了寻求一些人际关系,在押犯们甚至故意惹怒折磨者。他们故意犯错误,不停地抱怨,这样一来,看守就会和他们争论,这也不失为一种与人接触的好办法。最后一种办法就是回忆,光荣牺牲的战友始终与你同在。在讲述自己的悲惨经历时,亨瑞·阿拉戈是这样开头的:

在阅读这段文字的时候,请诸位想一下那些已经“消失”了的人,那些

---

[1] Don Foster, Dennis Davis, and Diane Sandler, *Detention and Torture in South Africa: Psychological, Legal and Historical Studies* (New York: St. Martin's Press, 1987).

矢志不渝、视死如归的人；那些对折磨者了如指掌而又无所畏惧的人；那些面对憎恨与折磨，仍然对未来抱有希冀，相信法国人民与阿尔及利亚人民友谊的人。他们中的每一位都是这么想的。<sup>〔1〕</sup>

对战友的回忆，支撑起一个革命团体。不管你是像阿拉戈那样回忆起了过去，还是憧憬一下未来，都能让人变得身心一致，这是现实做不到的事。从这一点上说，管理型和警觉型是紧密相连的；只要找到了其中一种生存方式，自然就会找到另一种。

### 激情型

但是，管理型和依靠监狱社区的人似乎更易受到伤害。现在，我想说的第三种监狱生存方式，恐怕还要更易令人受伤，那就是激情型。如果说警觉型的囚犯是在自己周围建立起一个温暖的小宇宙，独立于外部世界，那么激情型的人物则是要把这一小宇宙扩大到全世界，其中不仅包括自己的朋友，还有自己的敌人。最好的一个例子就是几年前出版了自传的佛教僧侣 G，他曾在监狱里备受折磨长达四十年。当被问及这些年来最害怕的东西时，他的回答是对折磨者丧失激情。我很想接着他的话说下去，但我得说明一下，这种狱中生存方式和前两种类型也是有些相似的。

激情型的生存方式强调警觉和清醒。G 对审讯者的“伎俩”了如指掌，他自己掌握了很多种周旋的办法，比如忽略不讲、欺骗和沉默。他擅长隐瞒，也能视死如归。但作为一个佛教僧侣，他敬重生命。确实，他的伟大之处在于将自己的激情扩展至所有的生灵。他让那些本已脆弱的关系变得牢固了。他接受学生，教他们看书写字，尽管与此同时他只能眼睁睁地看着他们备受折磨。他和其他囚犯交谈，享受和他们在一起的日子，但也只能眼睁睁地看着他们被处死。

所有这一切都让他变得更易受伤。他经历过愤怒，经历过复仇带来的甜蜜感觉，也经历过朋友们所经历的巨大痛苦。他哀悼自由的丧失。

---

〔1〕 Henri Alleg, *The Question* (New York: George Braziller, 1958), 43.

多年来,他一直带着镣铐行走。在拷问台上自然毫无幸福可言。“自由的丧失,”他写道,“是如此触手可及。”他也因此变得闷闷不乐:

很多囚犯都自杀了。有人认为他们是懦夫,有人认为这是勇气的表现。我不想妄作评判。没人能体会到那种极端的绝望之感,这种绝望逼迫人们结束自己的生命。作为一个佛教僧侣,我自小就被灌输这样一种观念:人是世间最为珍贵的生灵。我仍然充满勇气,因为他们没能将我打倒,我仍然有生的勇气。

G也自残过很多次,还被自己的朋友贬低损毁。“害怕听到批评的声音也是一种精神上的折磨。”但这些都没有减损他的激情。“我一直都没有习惯那些来自朋友的污蔑。但是我们必须学会忘却,忘却那些被迫的、无休止的背叛。”

他的激情甚至扩展到了折磨者身上。他把折磨者也看成人类的一分子。在警觉型和管理型的监狱生存方式中,折磨者属于敌人的阵营。人性即使被唤醒,也是作为折磨者或受害者想要抓住对方的一种策略手段。但G并不属于这一类型。其方式的核心在于,在毫无希望的情况下,彻底打开自己的心扉。正是这种坦诚,让他永远保持着一份完满。尽管身处死亡之地,他还是幻想通过重塑生命而不是死亡来获得解脱。

有人可能会问,除了僧侣,还能有人彻底实践这种激情型的生存方式吗。要知道,G并不是一个经受过严格训练的僧侣。他在非常年轻的时候就被捕了。他也承认并没有彻底弄懂自己的宗教信仰,虽然他早已皈依佛门。在人生的绝大多数时间里,他既不能在寺庙里修行,也不能实践个人信仰。毕竟,在他所处的时代,即使是洗脸那样的日常活动都会被解读为某种沐浴仪式,很可能遭人诟病,甚至招来杀身之祸。换句话说,激情型的生存方式是G在狱中修炼得到的,而不是他带到监狱中的。

### 遗忘型

面对折磨,还有一种截然不同的应对方式,那就是做到熟视无睹。要理解这种方式,我们先得看一下警惕型、管理型和激情型的缺点。警惕型

需要提升思想的高度。但是,想得越多,人的忧虑和痛苦的记忆也就越多。在南非的独立监狱中,囚犯们备受思考的折磨,他们频繁地和自己对话,总是考虑以后还能做或者不能做的事情。而且,越是需要他人的慰藉,你也就越是看重生命本身。我们会因为失去这种慰藉而受到伤害,我们也会对此上瘾。

遗忘型教会我们如何发泄情绪,而且是无目的地发泄。与其努力回忆过往,不如尽力遗忘。和我们的一贯想法相反,生命的本质在于遗忘,而不是记忆。如果无法学会忘却,我们将永远生活在过去的阴霾之中。尼采是这样说的:

让我们选择一段时间,关上所有意识的门窗;摒除尘世的纷扰,抛开或合作或排斥的各种感官;留一点宁静,留一块白板,为新东西腾出一些地方吧,更重要的是,为了崇高的事业,为了更有规则、更有远见和未雨绸缪的能力(因为人类社会是一种寡头政治)——这就是主动忘却的目的,它就像一个守门人,维持着精神世界的秩序,或休息或按礼数行动:只有学会忘却,才能觅得幸福、欢乐、希望,或者当下。无法学会忘却的人,就好像(不只是一个类比)一个消化不良的病人——他无法“消化”任何东西。<sup>[1]</sup>

要实现此种类型的反抗,就必须学会主动的忘却。雅各布·蒂梅曼就是一个很好的例子。

“记忆,”蒂梅曼写道,“是独处在押犯的最大敌人。”<sup>[2]</sup>被折磨者不需要什么手册;也无须知道那些牺牲的英雄;也不用想着做一个自我管理的人;甚至不需要提高警惕。“一旦有人想对你施以酷刑,那么没有什么能够阻止它的发生。那么,最好的办法就是逆来顺受,而不是把自己当正常人一样地与之抗争。像植物一样生活可以挽救你的性命。”在单独监禁的情况下——不能下棋,没有朋友,也没有老鼠——亦是如此。蒂梅曼是

---

[1] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals; Ecce Homo* (New York: Vintage Books, 1969), 57-58.

[2] Jacobo Timmerman, *Prisoner without a Name, Cell without a Number* (New York: Vintage Books, 1982), 36.

这样描述独处生活的：“我不止一次地突然听到一个声音：‘想啊。不要睡着，想啊。’但我不去想。”为什么思考是危险的？思考意味着“意识到自己正在经历的事情，想想我的妻儿将遭到什么不测；思考会让人想到如何解除这种痛苦，怎样和狱卒搞好关系。在被折磨者孤独的世界中，任何与现实相关的东西，都将只会带来无尽的痛苦，而且于事无补”。〔1〕思考将唤起记忆，记忆将带来希望，焦虑、苦闷以及对激情和柔情的渴望也就随之而来。希望成真是一个巨大的奖赏，然而，潘多拉的罪恶之盒中从来就没有什么希望。而没能实现的希望就是一种罪恶，或许是一种最大的罪恶。希望总是紧随着其他的罪恶来到人间，恐怕也出于这个原因吧？就像不怀好意的特洛伊木马一样，希望是把双刃剑。

这是蒂梅曼无法接受的。如果斯多葛派和理想国都是希望的拥护者，超越了俗世，那么蒂梅曼就处于生物金字塔的最底端，在那里寻觅安全感。他的目标就是保持生理上的活力：

在被监视居住的一年半时间里，我认真思考了自己面对折磨和单独囚禁的态度。光凭直觉，我就意识到自己抱着一种极端消极的态度。有些人在被捕的过程中奋力反抗；有些人乞求不要遭受种种折磨；有些人对折磨者破口大骂。而我只有彻底的消极态度。因为我的眼睛被蒙了起来，有人牵着我走。我就跟着走了。沉寂是恐惧的一部分。但我还是一言不发。他们让我脱衣服。我就脱了，消极地脱了。我坐在床上的时候，他们让我躺下去，我就消极地躺下了。我个人认为，这种消极保存了我的体力，让我有足够的精神应付折磨。我觉得自己变成了植物，摒弃了一切情感和理智——恐惧、憎恨、报复——因为任何情感或者理智都会消耗我的体力。〔2〕

因此，蒂梅曼的基础建议就是：让你的身体主宰一切，甚至主宰大脑，

---

〔1〕 Jacobo Timmerman, *Prisoner without a Name, Cell without a Number* (New York: Vintage Books, 1982), 35.

〔2〕 同上, 34-35。

那么,你就能活下来。因为折磨是对身体的攻击,而身体需要能量来恢复。思考不能帮助人体恢复,情感和记忆也毫无作用。要学会遗忘,就要学会一种消极的态度,而这并非易事。相反,只有通过学习,我们才能做到主动的忘却。“为了抵御折磨,我自创了一些能够让我消极下来的手段;还有就是单独囚禁的情况下,如何不去胡思乱想。”〔1〕在接受询问的时候,他很少说话。在经受折磨的过程中,他似乎超乎其外。“人会有什么感受呢?他只会觉得有人正在撕碎他的肉身……还有什么感受呢?我实在想不出来了。真的没有其他感知了吗?在那个时候,确实没有其他任何知觉了。他们打你了吗?是的,但这没能伤到我。”〔2〕在所有的对话中,蒂梅曼总是显得要死不活,听天由命,或者是预感到死神的临近——总之,他像一棵植物那样经受着严刑拷打,不发一言。当然,这种方法不是蒂梅曼的专利。伊朗的一本小册子上有一个建议:吃得少一点,这样晕过去的时间就会更长。〔3〕而迪加勒斯也说过:“身体的承受能力是有限的。一旦达到这一极限,身体和精神都会昏厥过去,以保护我们自己。在昏厥的时候,这些折磨就变得格外甜蜜了,是一种微妙的、精神上的享受。这是我们战胜折磨者和折磨的开端。”〔4〕

对于一个被单独囚禁的人来说,不停地进行肢体活动就是最基本的方法:锻炼,不停地叠被子,根据光线来计算时间,清理头发,打扫房间,打磨地板。“我的行动,”蒂梅曼写道,“让我的大脑好像完全被各种各样的工作占满。具体的、特定的工作,琐事。”〔5〕精神上的基本方法也是重复,而且是缺少创意的重复:盯着在房间中乱飞的苍蝇。比较高难度的一种方法是置身于“专业活动中,与周围的事物,或者我想象中的事物相分离。我故意不去想自己的命运、家庭或者国家。我只是把自己看成一个背负

---

〔1〕 Jacobo Timmerman, *Prisoner without a Name, Cell without a Number* (New York: Vintage Books, 1982), 34-35.

〔2〕 同上, 36。

〔3〕 Abrahamian, *Tortured Confessions*, 107.

〔4〕 Djilas, *Of Prisons and Ideas*, 9.

〔5〕 Timmerman, *Prisoner without a Name*, 35.

着特殊使命的孤独的人。”〔1〕蒂梅曼选择的专业活动非常正式。比如，他幻想着自己开了一个书店，整天琢磨着哪些书该放在哪儿，要进哪些书；简而言之，他专注于没有尽头、毫无目的性的书本搬运活动。

当然，蒂梅曼也承认，这些让人学会遗忘的手段不是轻易能够掌握的。它们很容易就会被其他东西瓦解，比如“刑讯后的疼痛、饥饿、对人的渴望、对接触和记忆的渴望。”他始终无法摆脱的强烈情绪有两个：自杀的冲动和发疯的感觉。自杀是可以控制的。如果要自杀，一旦你意识到了那是一种多么绝望的行为，就要有一些“不可预见的创意”，因为“自杀的可能性都已经不复存在”。〔2〕那就只剩下发疯了。我们无法用理智的方法应付它，所以只有保持消极的态度，才能让我们往前看。“你必须等待发疯的到来，觉得你自己真的会发疯。你必须试着对它臣服，或许它就会把你吞噬。等着它，向它臣服——这确实非常冷酷。如果你没有发疯，那么，毫无疑问，你是无能的。跟那些将你蒙上双眼，从背后踢你一脚，将你拉出监狱的陌生人相比，这是更大的屈辱。”你等着发疯，但你绝不会希望自己发疯，因为这种想法是一种虚荣心，是对个人力量的曲解。你能做的只是像植物一样生长。“继续往前走，我就是这样过来的。”〔3〕

### 欢笑型

还有一种抵抗方式不容忽视：顾名思义，就是不断地为囚禁生活添加喜剧色彩。福柯或许是对的，革命者不用过于残忍或者一本正经；当然，也很少有人能在狱中还笑得出来。然而，欢笑确实存在，正如《美丽人生》那部电影——西班牙共和国监狱中的囚犯亦是如此。想象一下这样的房间吧：女人们用平静的声音，强压住欢笑，编织着可以折磨弗朗哥的各种卑劣手段。

尽管条件恶劣——食物和卫生条件都非常糟糕——我们这些年轻女

---

〔1〕 Timmerman, *Prisoner without a Name*, 37.

〔2〕 同上。

〔3〕 同上，89。



性却没有失去我们的幽默感。我们总是非常高兴,老是唱歌,或者和那些稍微上了些年纪的女性开玩笑,有时也包括一些比较年轻的女孩子,以免她们过于想家,或者思念孩子和丈夫。我们总是开各种各样的玩笑,来帮助那些被判处死刑的女人渡过难关。有一个方法我记得非常清楚。每天晚上,我们都会召开一个模拟法庭,由我们来审判弗朗哥。弗朗哥的角色是由抽签决定的,因为谁也不想扮演这个角色。扮演弗朗哥的女人坐在床边的被告席上,一大队法官围坐在她身边。房间里的所有人都有权发言,各抒己见。她们就像是一群恶魔。囚犯们想出各种各样的方法来折磨弗朗哥,手段之恶劣,常人实在无法想象……这叫我怎么说呢?实在是非常恐怖。〔1〕

这样的例子还有不少。“有一件事情总是能让我发笑,是的,发笑,有一次,看守踢我们的时候把鞋子踢掉了。有个囚犯抓起鞋子就把它扔给了另一个囚犯,结果第二个囚犯把鞋子扔到了走廊里。看守气疯了。我因此大笑不止,险些为此遭罪。”〔2〕亚伯拉罕密安(Abrahamian)在伊朗监狱中的经历也是这样。监狱常规经常会被一些戏剧性的事情打破。最常发生这种事情的场合就是被迫的公开自我忏悔,通常都是通过电视播放。

观看录像的场合总是会变成一场狂欢会——至少对于那些胆大的囚犯而言,便是如此。有一次,拉加瓦迪让一个十几岁的男孩走到前台,解释自己为何会进监狱。他最初加入了伊朗人民党,但后来才发现人民党支持伊斯兰共和国,于是退了党。他几乎调查了所有党派,希望找到一个自己喜欢的,结果一无所获,于是他就自己创建了一个党,党员只有一个——他自己。听到这里,很多观众都笑了起来,因为他进入艾文(Evin)监狱的缘由,竟然只是由于他不喜欢当前的政体。〔3〕

---

〔1〕 Tomasa Cuevas, *Prison of Women: Testimonies of War and Resistance in Spain, 1939-1975*, ed. Mary E. Giles (Albany: State University of New York Press, 1998), 53-54.

〔2〕 同上, 54。

〔3〕 Abrahamian, *Tortured Confessions*, 145-146.

这也是温斯顿面临的困境,但他没有那个男孩的幽默感。

要了解喜剧在折磨中扮演的角色,我们首先得明白,在这种情况下,喜剧是一种魔术。喜剧就像魔术一样,可以让人以一种突然且无法用常理解释的方式“从真实中摆脱出来”。〔1〕同时在现实和魔术的两个世界中穿行——虽然不能让真实变得更加美好——是一种心灵上的慰藉。马基雅维利就是这方面的大师。

马基雅维利写了两首监狱十四行诗,充分体现了他的幽默感,凭借这种幽默感,他坦然面对自己多舛的命运和折磨。〔2〕当然,这并不是说他没有受苦。他能写诗真的很不容易,因为他经受了吊刑——就是把一个人的手绑在背后,然后高高地吊起,再从高处把他扔下。当一个人被吊起的时候,肩膀将承受整个身体的重量,最残酷的折磨者可以让你的骨头脱臼。

第一首诗讲述了马基雅维利在狱中度过的夜晚,那时他刚刚经受过严刑拷打。他调侃地反对用宗教来安慰自己。马基雅维利躺在床上,脚上缠着锁链。他被施以吊刑而从高处掉下来六次,浑身疼痛不已。隔壁的折磨活动一直持续到深夜;受害者在抱怨吊坠刑具的高度违反了法律,但没人听他的。牢房里散发着臭味。人很多,也和所有其他的监狱一样闹哄哄。蒂梅曼就说过:“警察们必须大叫;大叫有助于他们开展工作。”〔3〕马基雅维利的监狱非常混乱吵闹,也非常腐败,他得费很大努力将它变成一个温馨的收容所。但在清晨,他总是能听到牧师的祷告,“我们在为你们祈祷。”这实在让马基雅维利无法忍受,正如他向美第奇家族说的那样:这不是人类可以经受的折磨,可怜可怜我吧,解开我的镣铐,让我摆脱这些可怕的折磨吧。

马基雅维利的第二首诗抨击了斯多葛学派的观点。他模仿了波爱修

---

〔1〕 Peter L. Berger, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience* (New York: Walter de Gruyter Press, 1997), 117.

〔2〕 Niccolò Machiavelli, *Chief Works and Others* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1965), 2:1013.

〔3〕 Timmerman, *Prisoner without a Name*, 83.

斯的《哲学的慰藉》。和狱中的波爱修斯一样，马基雅维利乞求缪斯女神的安慰，让她在美第奇家族面前说情。一个无名的缪斯女神出现了，她慌乱且有些愤怒。女神决定折磨马基雅维利，给了他一巴掌，让他不能说话。更糟糕的是，女神甚至认不出马基雅维利，还问他“你是谁？”最终，女神认为他就是疯子大佐，而不是公民尼科洛。他想争辩，但女神根本不听他讲话。因此，马基雅维利转而恳求美第奇家族向女神说明自己就是尼科洛·马基雅维利。到头来，公民身份是他最大的宝藏，而不是什么哲学上的身份。

这些诗歌的哲学意味都很浓厚。马基雅维利用调侃的方式抨击了警觉型生存方式。迪加勒斯那样的人会认为，即使在刑讯台上，人还是可以获得快乐的。但是，在混乱嘈杂的监狱里，只有堂·吉珂德那样的疯子才会觉得这是温馨的收容所。更糟糕的是，囚禁和折磨会让人失去自我。自我的维持，需要一个人清醒地认识到他是谁，这也正是监狱和折磨想要摧毁的东西。确实，那些口口声声说幸福仅是一种愉悦精神状态的人，要么是些神志不清的人，要么就是在说胡话。这种人或许应该仿效雅各布·蒂梅曼在狱中的生活——像疯子大佐，而不再如迪加勒斯那样生活。但你要真觉得监狱生活也不错的话，就应该像马基雅维利那样整天笑个不停。

遗忘型和欢笑型都需要一个人达到疯癫的状态，而这也就是它们的弱点所在。欢笑型可能会让人变得歇斯底里，而遗忘型容易让人产生错觉。在电影《妙想天开》(*Brazil*)中，当受害者患上幻想症时，折磨者遗憾地说：“我们已经失去他了。”蒂梅曼的话或许能给我们一些警示。歇斯底里和错觉都是危险的，但它们也许都不会发生；况且，也没有担心的必要。该来的总是会来。

## 普通而又属于未来的过去

或许有人会说，我分析的各种抵抗类型都和大洋国无关。在大洋国里，党构筑了一个特殊的国家和社会，采用各种各样的酷刑，一切抵抗似

乎都变得不可能了。折磨毁掉了一个人的全部,史密斯也很少有机会形成自己的个性,总是受制于人。环境赋予史密斯的东西是如此之少。但是,他仍然实践着警觉型(党在很长时间内都没有发现他的异常)、管理型(参加“反叛”组织)和激情型的生存方式。不过,这一切都没能逃过党的法眼。在大洋国的监狱里,警觉型、管理型、欢笑型、激情型都没有存在的空间——尽管遗忘型还是存在的,因为大洋国的监狱中确实充斥着像史密斯那样的人,或者学会遗忘,或者发疯,就像电影《妙想天开》中的英雄那样。

不过,还是有一个问题:大洋国是我们的未来吗?会不会出现什么科技——那种可以重新塑造一个人的科技让人的所有抵抗都变成徒劳?“最初用来折磨史密斯的机器是什么,奥威尔故意含糊其辞。1948年并不存在那样的东西,但对奥威尔来说,可以预见那种东西在未来肯定会出现;既然痛苦可以让最顽强的人屈服,那么能够瓦解并且重塑一个人的技术也很可能问世,只要它可以带来同样强度的痛苦。”〔1〕

这个问题主要涉及两个方面:技术和政治。让我们首先看一下技术层面的问题。折磨者到底有多少创造力?他们会创造出完美的折磨机器吗?答案是否定的。如今,折磨变得非常现代化,而且有很高的科技含量,然而,技术天才和折磨者之间的差别还是很明显的。社会学研究表明,折磨者并不是什么发明家,他们只是借用了服务于其他目的的技术。〔2〕他们不会把时间浪费在小修小补的技术细节上。迪加勒斯的话非常有道理:

在发明折磨手段方面,折磨者并没有多少想象力。他们通常只是遵循先例,采用那些屡试不爽的方法。他们只知道一些旧的套路:鞭型、棍型、用沙袋打人、用针刺人,或者在人身上浇油、电击,诸如此类。当然,警

---

〔1〕 Edward Peters, *Torture*, 2<sup>nd</sup> ed. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), 162.

〔2〕 Djilas, *Of Prisons and Ideas*, 7.

察还会采用一些非常规手段,尤其是当他们狂怒暴躁的时候,会就地取材——铅笔(刺进你的指甲里)、抽屉(来压你的手)、椅子(把你往墙上挤),最常见、最直接、最方便的工具,还是他们自己的拳头。〔1〕

结果通常都是相似的。就像一位异议者写的那样:

但是不要绝望!在经历过多年的折磨之后,很多同志的健康问题并没有想象中那么差。尽管受到精神、药物的双重作用,外加电击折磨,当代科学——值得庆幸的是——还是无法彻底地改变一个人,或者摧毁一个人的个性。〔2〕

奥威尔也创造了很多折磨方式,但也仅是已有技术的翻版而已。早在二十世纪二十年代,苏联肃反委员会就用老鼠来折磨人。〔3〕至于电床,和埃德华·皮特斯(Edward Peters)的说法刚好相反,〔4〕用电流来折磨人的历史已经有三十年了,这大大早于奥威尔的成书时间。电刑早就被应用于阿根廷、西班牙内战、保皇派时期的伊朗和维希法国。阿根廷和意大利还有各自特制的折磨机器。从这种角度看,大洋国并不是一种未来的事物。它属于过去。

和奥勃良使用的心理战术相比,奥威尔笔下的折磨技术并非十分突出。用福柯的话说,这些都是“田园牧歌式的强度”。折磨者似乎是协调囚犯和世界利益的中间人。〔5〕他们声称折磨是为了囚犯们的利益,一旦治愈,他们就会停手。〔6〕他们采用心理战术来获得自己想要听到的坦白。正如菲利浦·津巴多说的那样,这些技术非常狡猾而且有效。比如,在日本,坦白自己的罪行异常重要,百分之八十六的刑事案件最终都以被

---

〔1〕 Djilas, *Of Prisons and Ideas*, 7.

〔2〕 Fireside, *Soviet Psychoprisoners*, 116.

〔3〕 Peters, *Torture*, 162.

〔4〕 同上, 162 - 163.

〔5〕 Timmerman, *Prisoner without a Name*, 39 - 41.

〔6〕 Rejali, *Torture and Modernity*, 75 - 77.

告的彻底坦白结案。<sup>〔1〕</sup> 这些手段非常奏效,且在不使用折磨手段的时候,效果达到最佳。“这样一来,心理战术基本上取代了酷刑折磨,不仅仅是因为法庭认为酷刑获得的证据是无效的,而且因为酷刑本身的效果并不是非常理想。”<sup>〔2〕</sup>美国联邦调查局官员曾经说过:“如果你用酷刑使一个人屈服,他将永远憎恨你。如果你用自己的智慧使他屈服,他将永远害怕你、敬畏你。”<sup>〔3〕</sup>皮特斯在研究了各种折磨手段后,总结道:“心理战术已发展得远远复杂于药物或者技术手段,采用药理学手段的折磨除外。《一九八四》中的神秘技术看来并没有应用于当代社会。”<sup>〔4〕</sup>

我对于技术的论述到此为止。现在让我们看一下政治层面的问题。奥威尔创造了一个充满折磨的世界或者说社会。让我总结一下吧。折磨就是在国家利益的幌子之下,由党的官员实施的血腥暴力行为。它让你伤痕累累,从折断的骨头到打肿的脸。这是减少内部敌人——政治犯罪和恐怖主义——的先动策略。折磨的目标不是让一个罪犯坦白罪行——因为这是理所当然的——而是为了在你的政治履历上留下记录,再编织一张大网,将所有具有依赖性的、相对隔绝的个体收入国家囊中。这么说来,折磨的主要对象是政治犯,而不是普通囚犯,后者在监狱里向来如鱼得水(187)。

最重要的是,折磨常采用科学手段,而且与时俱进。它以理性为标志,这和其他专业(医学、工程学、行政管理和心理学)一样,都是现代社会的产物。它是我们这个社会的内部产物,而不是一个外来的东西。它是一种已经被常规化、日常化的残忍。折磨是一种癌症:它并非来自外界,而是病态民主政体的必然结果。为什么日常的背叛能够成为折磨的突出

---

〔1〕 G. McCormick, “Crime, Confession and Control in Contemporary Japan”, *Democracy in Contemporary Japan*, ed. G. McCormick and Y. Sugimoto (Armonk N. Y.: M. E. Sharpe, 1986), 187.

〔2〕 Philip Zimbardo, “Coercion and Compliance: The Psychology of Police Confessions”, *Triple Revolution Emerging: Social Problems in Depth*, ed. Robert Perrucci and Marc Pilisuk (Boston: Little Brown, 1971), 499.

〔3〕 同上。

〔4〕 Peters, *Torture*, 172.

代表？答案很简单：既然折磨这种行为本身就是以作为现代生活重要组成部分的各种活动为基础的，那么一个人在遭受折磨的时候，其所依赖的生活基石也必将被同时影响。

这种解读是非常有道理的。传统观点认为折磨是一种隔代遗传的东西，奥威尔不同意这种说法。他非常正确地指出：在二十世纪，折磨还像以前一样，发生在国家机器内部，我们迎来了罗马帝国灭亡之后的第二次折磨的复兴。（折磨的第一次兴起是十二世纪的宗教裁判所时期，直到十八世纪才刚刚消亡。）在奥威尔的笔下，折磨和当代理性相结合。这就是为什么普通背叛和严重背叛会成为当代折磨的两大特征。

上述解读对从历史角度描述二十世纪末期的折磨非常有益。但是，虽然我们曾热衷于这种解读，但它正日益成为一种过时的东西。有四个趋势可以证明，我们将不再重复这种模式。再说一次，大洋国是我们的过去。

首先，国家在不断的变化之中。在强调人和货物的自由流动——也可以称之为全球化——的时代，国家运用其垄断暴力的方式也发生了变化。国家已经不再关注对领土的封闭式军事管辖，而是将注意力转向社会管理——这是一种强制政策，允许其区别对待流动中的各种人（合法或不合法的移民）、各种货物（日用品或违禁品）。这种管理型国家不再要求一个封闭的社会，而是对管理活动进行重新包装。<sup>〔1〕</sup>

这便是我的第二个观点：管理活动本身也在变化。由于种种原因，管理变得私人化了。<sup>〔2〕</sup> 在南非，公民和警察的比例已经到了5比1。此乃大势所趋，只是程度有所不同。这种管理方面的去中央化势头很迅猛，部

---

〔1〕 Peter Andreas, "Political Economy of Narco - Corruption in Mexico", *Current History*, April 1998; Andreas, "The Rise of the American Crimefare State", *World Policy Journal*, Fall 1997; Peter Andreas and Andreas Friman, eds., *The Illicit Global Economy and State Power* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999).

〔2〕 Dlifod Shearing, "The Relation between Public and Private Policing", *Modern Policing*, ed. Michael Tonry and Norval Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Shearing, "Reinventing Policing: Policing as Governance", *Policing Change, Changing Police: International Perspectives*, ed. Otwin Marenin (New York: Garland Publishing, 1996).

分原因可能是管理的商品化——比如,安保产品的出售、国际间的密切合作,以及遍及全球的“机械战警”。正如日本希肯(Secon)株式会社附属的新兴企业西科公司(Westec)总裁米歇尔·凯所说:“我们不是一家安保公司。我们出售的是安全这一概念。”〔1〕但是,商品化并不是引起变化的唯一动力,就像马萨·哈金斯(Martha Huggins)在巴西的例子中所证明的一样:私人化的原因可能是官僚政治和警察的职业化。〔2〕

分工正在日益专业化,洛杉矶警察系统可能就是我们的未来。他们关注非法物品和人员的流动,这是新型犯罪控制的核心。私人的、去中央化的警察系统控制着地方:限制公共空间的使用,创造冷淡的街道环境、全景式的大厦和封闭的居住小区,这些地方都由私人警察把守。〔3〕公共与私人的关系——它的名义多种多样,比如社区管理——正在引起公众的不满〔4〕,因为城市犯罪率的攀升和个人安全感的缺乏使公众倍感困扰。先发制人的国际警察网络已经和事后出动的地区私人警察共同行动起来。

在这种情况下,折磨也在变化之中。从前,折磨只是针对政治犯罪,现在它被越来越多地应用于普通罪犯身上,比如流浪汉、非法移民和毒品贩子。〔5〕让我们回顾一下像伊朗那样的国家〔6〕。对普通罪犯来说,冷战时期绝对是一个黄金阶段,因为即使是集权程度最高的国家,也在改善自己的监狱系统,以此来避开外界对政治犯监狱系统的关注。这种政策

---

〔1〕 Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (New York: Vintage Books, 1992), 250.

〔2〕 Martha K. Huggins, *Political Policing: The United States and Latin America* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1998), 161–187; Paul Chevigny, “Changing Control of Police Violence in Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil”, Marenin, *Policing Change, Changing Police*.

〔3〕 Davis, *City of Quartz*, 221–265.

〔4〕 Shearing, “Reinventing Policing”.

〔5〕 Geoffrey York, “Study Finds Russian Police Use Torture Routinely”, *Globe and Mail*, November 10, 1999.

〔6〕 当然,这并不是—种普遍现象。参见 Chevigny, “Changing Control”, 主要探讨了巴西的情况。



是为了消除本国和国际社会对其政体的批评。但是,随着冷战的结束,谁也不需要这种伪装了,折磨又成为对付普通罪犯和政治犯的家常便饭。

最后,折磨手段在不断更新。当代警察越来越倾向于采用一些不留痕迹的折磨方法,好让被折磨者无怨可诉。这种情况在半民主化国家尤为明显,因为那里的媒体、左翼政治家和知识分子都不赞成使用折磨手段,而且集权国家也越来越受到国际人权组织的监督。<sup>[1]</sup>一位警长曾经说过:“这个人声称自己遭受了折磨,但是,正如你所见到的,他们身上没有留下任何痕迹,就像从前一样。”这种状况将存在多久,没人知道,但是,我们希望以色列最高法院在1999年9月认定隐性折磨手段有罪的判决,能够成为一种标准做法。如果这种隐性的折磨无法司法定罪,那么,警察、媒体和公众将越来越认同它的合法性。

从一个最高层次上说,奥威尔对于军事官僚国家的看法局限在“冷”战或“热”战的范围之内。这是奥威尔折磨观形成的背景。它吸收了各个国家的折磨特征,包括弗朗哥统治下的西班牙和纳粹德国。在冷战时期,很多国家都仿效了这种做法,还有一些至今仍然处于“冷战”意识形态下的国家也是如此。奥威尔应该不会惊讶于伊朗国内的折磨手段,包括作秀式的审判、强制的公共坦白,以及和“美国撒旦”的持久战。<sup>[2]</sup>在很多方面,伊朗的实践就是奥威尔想象中的折磨形态。

但是,即使是伊朗这样的国家,这种折磨形态也正在成为历史。伊朗本身从现代意义上的国家安全来说,也是一股令人费解的逆流。随着冷战的结束和全球化浪潮的临近,一切皆在变化之中:国家、警察力量、监狱、社区安全,还有折磨。我们有理由对二十一世纪的折磨心存畏惧,但并不是由于奥威尔说的那些理由。我们可能进入一个“冷和平”时期,而折磨也仍然有它的一席之地。那时的世界将充斥着背叛别人或者以我上

---

[1] James Ron, “Varying Methods of State Violence”, *International Organization* 51, No. 2 (1997): 296–297; Rejali, “Electric Torture”.

[2] Reza Baraheni, *The Crowned Cannibals: Writings on Repression in Iran* (New York: Vintage Press, 1977); Amnesty International, *Iran: Violations of Human Rights* (London: Amnesty International, 1987).

文阐述的抵抗方式进行抵抗的人。他们会进行抵抗的。这些都是人类的本性所在,即使有些事情乍看起来好像不是,比如折磨。不管你发明了什么东西,总是有人能够理解它、化解它。这就是人类社会的法则。

《一九八四》与我们的未来

---

**Part IV**  
**技术和隐私**



## 奥威尔与赫胥黎：经济学、技术、隐私与讽刺文学

理查德·A·波斯纳

编辑让我从技术和隐私的角度谈一下《一九八四》留给我们的启示；因为很多人相信，几十年来技术日新月异的发展使得隐私变得容易受到侵犯，很多人担心奥威尔笔下的噩梦将变成现实。在征得编辑的同意之后，我还将提到另一部讽刺小说，它和《一九八四》产生于同一时代。1932年，赫胥黎出版了《美丽新世界》，1949年，《一九八四》问世。两书的相似之处颇多，前者还给后者带来了许多启示（而两者又都深受尤金·扎米亚金在1924年出版的《我们》的影响）。然而，赫胥黎更加关注技术的发展，也凸显了奥威尔社会学视角的局限。实际上，两本反乌托邦名著的差别显著，尤其是在性与隐私关系的看法上。但是，要将两者与技术联系起来，或者更宽泛地说，要将两者与我通常称之为“技术专家治国的现代主义”的概念联系起来的话，尚有难度，后者与技术进步之间的促进作用是相互的。因此，我只好走两条中间路线：一条探讨经济学，特别是其与技术的关系；另一条则是文学批评，特别是其与讽刺作品的关系，因为人们通常把这两本书都归为讽刺作品，但我想说的是，奥威尔的小说不止于此。

简而言之，虽然两本书都是不错的小说，但我认为它们并没有告诉我们生活在技术时代意味着什么。它们并没有怎么谈到隐私问题（这是惧怕技术的人特别关心的一个问题），但还是谈到了隐私问题的一个重要方面——具体而言，就是品味孤独成为极权统治和社会组织的死敌，《美丽新世界》中的功利主义和《一九八四》中的极权主义莫不如此，因为与生

活在社区中时相比,人们独处的时候会更加清醒地对社区进行思考。〔1〕这不是什么新思想;它源于杰里米·边沁提出的“圆形监狱”,即不设天花板的监狱,从顶部往下看,在押犯人的情况就会一览无余。在奥威尔笔下,“电幕”这一遍布全国的监控措施将隐私和技术联系起来。但在赫胥黎的小说中,除了生殖技术与隐私相关外,两者总是相分离的。

我不想仅仅提出些批评性的观点。我会谈谈自己对两书主旨、长处和不足之处的看法。而且,我认为,〔2〕想从某一文学作品中挖掘出具有政治学或经济学价值的东西是不可取的——即使它就是一部政治文学。

### 技术的经济学分析

我觉得,凡认为两书——都是反乌托邦小说,还都有些令人倒胃口——旨在对技术作出一些评价的读者,都认为他们对技术的看法带有批判色彩。经济学可以对一种普遍的恐惧心理进行定位、解剖和分析,这种恐惧心理认为,技术在带来福音的同时,也是一种危险——确实,作为一种既是仆人又是主人的存在,技术“进步”从人类文明的角度来看,或许从根本上来说是一种退步。经济学家可以从五个方面剖析技术带来的负面作用。〔3〕我称之为外部性、边际效应、寻租、相互效应和规模的经济学

---

〔1〕 1999年11月12日,芝加哥大学法学院举办了一场研讨会,主题是“《一九八四》:奥威尔和我们的未来”,本文根据作者的与会发言,扩充而成。我非常感谢保罗·蔡(Paul Choi),他帮我搜集了很多材料,还有韦恩·布斯(Wayne Booth)、拉里·多尼斯(Larry Downes)、约瑟夫·埃普斯坦(Joseph Epstein)、劳伦斯·莱西格(Lawrence Lessig)、琼·梅伦(Joan Mellen)、沙琳·波斯纳(Charlene Posner)、艾瑞克·波斯纳(Eric Posner)、艾瑞克·拉斯缪森(Eric Rasmusen)、理查德·洛迪(Richard Rorty)、理查德·斯特恩(Richard Stern),他们对草稿提出了很多宝贵意见。如要更为详细的论述,参见同名文章,发表于 *Philosophy and Literature* 24, No. 1 (April 2000)。

〔2〕 参见我的另外几篇文章,“Against Ethical Criticism”, *Philosophy and Literature* 20 (1997); 以及“Against Ethical Criticism”, *Philosophy and Literature* 22 (1998)。

〔3〕 这不是惯常的技术经济学分析法。通常的重点是科学和技术(前者是后者的主要投入)的关系,两者不同的内部激励结构、技术进步带来的社会福利,以及鼓励私人和企业创造这些社会福利的手段(比如专利)。对此问题的讨论,参见 Partha Dasgupta and Paul A. David, “Information Disclosure and the Economics of Technology”, *Arrow and the Ascent of Modern Economic Theory*, ed. George R. Feiwel (New York: New York University Press, 1987), 519。

分析,下面,我将作简单的介绍。〔1〕

外部性。销售者不会考虑新技术所需的全部成本,因此,即使社会净收益是负数,新技术还是可能被推广。正如经济学家所说,有些成本在决策者的考虑范畴之外。州际间的超音速航行可以减少旅途时间,但会产生声波污染,干扰日常生活,打碎飞行航道下方的窗户。这些都是超音速旅行的成本,但除非有法律的明文规定,航空公司不会承担责任。现代技术的外部性有正面的也有负面的,但总体来讲,前者要大于后者。正面效应的存在主要是因为大多数技术进步都是可以模仿的,而专利法对模仿的限制较少。消费者从技术革新产品中获得的好处远远大于制造商的利润,从制药到彩色电视的革新无不如此。

边际效应。在竞争市场中,产量由成本和边际成本(增加一单位产量所需的成本)决定。这就表明边际购买者——只愿以边际成本的价格购买商品的人——对市场具有巨大的推动作用。同理,即使一项技术革新所造成的非边际消费者的福利损失大于边际消费者的福利收益,从而导致消费者整体福利的降低,但只要能吸引边际消费者,这项技术革新就可能被引入市场;这就是一种负外部性。

寻租。总体而言,经济活动的动机不是社会利益,而是个人利益。所以,某些活动可能只是改变了社会成员间的财富分配,并没有增加社会整体财富,却还是产生了成本。比如,杀伤力更强的枪支对罪犯和警察都同样有价值,但当双方都配备了这种枪以后,这项革新的唯一效应可能只是使犯罪和犯罪控制的成本都加大了。军事武器的情况也是如此,只是规模更大。“军备竞赛”的确是一个典型的浪费型竞争。犯罪和征服都近乎于纯粹的寻租活动。为获得竞争优势而采用新技术,耗费了大量成本,对社会的整体福利而言,纯粹是一种浪费,除非这些技术能应用于民用事业——一个类似的例子,是那种信息性和娱乐性都只为击败竞争对手而服务的广告。

---

〔1〕 更加详细的分析,参见此文的扩展版,刊登于 *Philosophy and Literature*。

军备竞赛和即将讨论的这两本书有很大关系,一方面它侵犯隐私,另一方面它又能保护隐私。比如,电子技术的发展提高了监视的有效性,但由于电子加密和计算机“自毁”程序等技术的存在,某些交流方式又变得更加私密了。

相互效应。技术革新之间的相互作用,及其对社会结构的影响,可能导致或好或坏、无法预见的远期影响,一战就是一个戏剧化的例子,当时,技术进步带来的战争破坏性的升级超出了人们的想象。技术可能带来不可预见的结果,文学作品常以此为题材,史学、社会学、文化研究概莫能外,<sup>[1]</sup>但这不过是放大的技术的外部性。因为我现在正讨论的就是无法预见的外部效应;这些外部效应即使发生了,也常常很难评估。想想二十世纪后半叶的那些发明吧,避孕术、节省劳动力的技术、快餐,还有很多代替高强度作业的自动化发明,都有无法预见的外部效应。它们之间的相互作用很可能成就了妇女解放,使女性摆脱了备受羁绊的社会角色,随之而来的是居高不下的离婚率和萎靡的结婚率、初婚年龄的推后、堕胎、非婚生子女的增加和生育率的降低。生育问题的日益增长反过来又加快了生殖技术的发展,并对性道德的变化产生深远影响,包括对同性恋的日益宽容。没人能预见到这些结果,它们对社会福利的净影响也不甚明了,甚至无法计算,但我个人认为,还是利大于弊。<sup>[2]</sup>

以上四点表明,技术发展对社会福利的影响是不确定的,这就解释了为什么很多人认为技术的发展“难以控制”,并把我们的未来带向不一定有利于社会福利净增加的方向。那些生活在二十世纪后半叶的人,则通常对技术抱有乐观的看法,虽然可能仅仅是因为他们受益于此。但是通过对技术发明的经济学研究,我认为不能简单地将不久以前的过往套用

---

[1] 参见 *The Intellectual Appropriation of Technology: Discourses on Modernity, 1900 - 1939*, ed. Mikael Hard and Andrew Jamison (Cambridge: MIT Press, 1998), 及其参考文献。

[2] 历史上有一个与此有关的例子:中世纪马镫的发明就产生了一系列有趣的故事,参见 Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Clarendon Press, 1962), Chap. 1。



于未来,还是谨慎为妙。

规模的经济学分析。之前的讨论都与奥威尔和赫胥黎的小说无关。这两位总是担忧技术,或者更笼统地说,是技术专家治国主义的手段、态度,可能摧毁经济竞争(市场)和政治竞争(民主)。和那个时代的大多数人一样,我们的这两位作者都认为,工程师的方式,无论是运用于生产活动,还是人类社会(即“社会工程”),都是理性的典型代表,并使中央计划、中央控制变得不可或缺,而且比市场更有效率,且必然包含由专家操控的政治和经济规律。用经济学的行话来说,大家关心的是,技术带来的惊人的规模效应,即企业的规模不断扩大,终将导致所有的活动都建立在垄断基础之上。

垄断和技术的关系错综复杂。如果一种技术革新的风险非常大,而竞争者们又能从革新中获利,那么,这些发明可能不会问世。这就是专利保护的理论根据,即专利就是一种垄断。所以技术可能导致垄断,但也能降低成本,因为控制技术的成本降低了。人们曾经认为,计算机的发明有利于对经济实行中央计划;最近的实践也表明,它确实大大减少了中间的控制环节,降低企业的内部控制成本,进而扩展了有效控制所及的范围,优化了企业规模。但与此同时,技术也将通过诸如减少独立公司间的交易成本之类的功能,加速去中心化(decentralization)的过程。<sup>[1]</sup> 技术进步让小鱼战胜大鱼,<sup>[2]</sup> 竞争压过垄断。技术进步究竟更加有利于垄断还是竞争?这不是一个纯理论的问题,而是一个实证性的问题。当下的情况表明,和二十世纪三四十年代的大恐慌相反,总体而言,相较于中央计划,竞争能更加有效地组织生产,在技术含量越高的经济体中,竞争的优势也就越明显。

技术进步非但没有危及民主,反而促进了民主。它提高了很多国家

---

[1] 关于这种效果,参见 Larry Downes and Chunka Mui, *Unleashing the Killer App: Digital Strategies for Market Dominance* (Boston: Harvard Business School Press, 1998)。

[2] 参见 Clayton M. Christensen, *The Innovator's Dilemma: When New Technologies Cause Great Firms to Fail* (Boston: Harvard Business School Press, 1997)。

的平均收入,而收入不但和政治自由密切相关,还是促进政治自由的动力之一。〔1〕但我们也应该警惕,技术对隐私的影响可能侵犯到自由。“隐私”在宪法中已经成为自治的常见同义词,然而,在将隐私和自治区别对待时,前者在宪法中被认为包括两大重要方面,即作为“隐私权”构成部分的性自由和生育自由。隐私的另外两个非自治部分是独处与私密性,对极权统治而言,两者对社会的影响颇大。独处(不同于完全的隔离,是指拥有足够的私人空间,为自己而思考)有利于个人主义的形成;相反,长时间被他人包围,或是长期感觉到被监视,会让人变得墨守成规,俯首贴耳。私密性,是指人们知道自己的所思所感不会被外界知晓,包括和密友的谈话,当然,颠覆性活动也因此避开了权威的耳目。只有通过交流,才可能达成计划。只有想法有人倾听时,才能产生严肃的独立思考。但是,如果交流不受隐私的保护,那么,交流“危险”思想本身就是危险的。所以,独处为独立思考提供了可能,而隐秘性又为思想的升华和传播创造了条件。在《美丽新世界》和《一九八四》中,对统治阶级而言,隐私的社会成本高昂,而伴随着技术的发展,隐私也变成了奢侈品,因此,和我们的社会相比,那里的隐私就少得可怜了。

隐私的上述构成中的每一部分,都能看成经济生活中的一种商品。让我们研究一下它的供求关系。首先,侵犯隐私的成本随着“信息革命”(现在变成了“网络空间的革命”)的兴起而降低。〔2〕(有一点非常明确,在《一九八四》中,监视需要大量劳动力。)但隐私的总量没有下降,因为它是经济学中的奢侈品(*superior good*),随着人们收入的增加,它所占的消费比例也将增加。另外一个原因是我在上文已经提到过的,即在侵犯隐私的同时,技术进步也能保护隐私。和赫胥黎、奥威尔所处的时代相比,我们接收到的信息量更大,也更看重个人主义,更喜欢自作主张——

---

〔1〕 Richard A. Posner, “Equality, Wealth, and Political Stability”, *Journal of Law, Economics, and Organization* 13 (1997): 344.

〔2〕 参见 Lawrence Lessig, *Code - and Other Laws of Cyberspace* (New York: Basic Books, 1999), 142 - 156.

如果隐私的总量在增加,这就是可以预见的必然结果。

更重要的是,隐私和私密一样,都是合成物。魅力型政治领袖——领袖中最危险的一种——必须控制与其相关的公共信息。一旦丧失这种控制力(比如失去“隐私”),他的权力将随同他的神秘性一同消逝。随着技术的进步,普通公民维护自身隐私的代价越来越高,但政府也因此变得更加透明了。公职人员的劣迹(包括干涉公民的私生活)一旦被披露,他们也将付出沉重的代价。私密性是把双刃剑,因此,隐私成本的增加,究竟是好是坏,尚难判断。

从经济学的角度探讨技术与隐私的关系,我的文章,与其说是解析,不如说是提出问题。当代经济学本身就代表了一种“技术官员治国主义”思想,与那些作为技术官员治国主义典型代表的领域,比如统计学、工程学、计算机科学和运筹学等,紧密结合在一起。对于当代经济学思维,尤其是用它研究非经济学行为时——我的很多文章就属于这一范畴——马克斯·韦伯可能会说,看吧,这就是发展趋势,把越来越多的人类生活、人类思想置于理性方式的考察之下。在探讨《美丽新世界》和《一九八四》中的科技问题时,韦伯的观点尤其重要,因为他对赫胥黎和奥威尔的影响颇大(后者表现为“管理至上主义”一词)。正如韦伯所预言的那样,理性方法的大获全胜会产生一个副产品,即生活不再令人向往,然后,如奥威尔所描写的那样,人们就会开始怀念往昔的浪漫价值观了。我们可以把这种现象当做技术和技术官员治国主义对人们精神世界的影响。这与其造成的我之前讨论的经济和政治后果应该分开来看,虽然后者反而经常被当做两部小说对现代性之批判的核心,但我并不赞同这种观点。

## 讽刺作品

首先,我们有必要探讨一下讽刺作品<sup>[1]</sup>的范畴,《美丽新世界》和《一

---

[1] 详细论述,参见 Alvin Kernan, *The Cankered Muse: Satire of the English Renaissance* (New Haven: Yale University Press, 1959), Chap. 1。

九八四》都是这一类作品,其中前者的讽刺意味更浓。这些作品会让读者审视他所处的社会,或社会(或人性)整体。经典的讽刺文学通常以虚构的世界作为背景,如《格列弗游记》,无论是时代、地域,还是文化,都不同于作者(或读者)的世界。《美丽新世界》和《一九八四》也是这样。两书都着眼于未来(分别是六百年后和三十五年后),但不能因此就断言,他们是在预言未来,而非批判当下。毕竟,书中的未来技术都是对现有技术进行推断的结果。

推断是关键所在。根据当前一些令人反感的趋势的发展逻辑,讽刺文学家为我们描绘了一幅虚拟场景,以此批判现实的那些趋势。他们展示(而非论证)了那些令他们反感的当代潮流的内在逻辑。

讽刺作品里总有一个讽刺者,他总是针砭时弊,以引起读者的注意,当然他不一定是作者的翻版。一般来说,这些角色都比作者更加阴暗一些,有时也会带有很多他自己所指责的那些缺陷。《美丽新世界》中有两个讽刺者:野人,他和格列弗一样是位冷眼旁观者,独立于被批判的世界;另一个讽刺者伯纳德·马克思却是局内人,一位典型的、与体制格格不入的讽刺者。<sup>[1]</sup>《一九八四》中的讽刺者温斯顿也是局内人,和伯纳德一样的不合时宜,<sup>[2]</sup>而且两人都喜欢独处。可见,两位作者都认为独处是独立思考的前提条件,能让讽刺者看穿谎言,继而针砭时弊。但讽刺者的下场都是可悲的——死亡,“非人状态”,或者像伯纳德那样,被放逐到冰岛——讽刺小说的结局大多如此。同样地,两者都通过描写一些我们非常熟悉的事物,让小说与现实世界联系起来,比如野人的莎士比亚全集,奥威尔笔下的镇纸、画眉、克伦威尔雕像、真正的咖啡、铝箔包裹的巧克

---

[1] 马克思为人刻薄,但又聪明绝顶。他是个边缘性的小人物,缺乏安全感,懦弱又爱吹牛,与社会格格不入——这一切都是因为他个头矮小。“‘他们说他在瓶子里时有人犯了一个错误——以为他是个伽玛,在代血剂里加了酒精,因此阻碍了他的发育。’” Aldous Huxley, *Brave New World* (New York: JPerennial Classics, 1932), 46。作者或许想借此影射一个犹太人,虽然小说中连犹太人的影子都没有。在《一九八四》中,正如我们将看到的那样,温斯顿的身体状况也是不容乐观的。

[2] 但是,在奥威尔的笔下,温斯顿并不像伯纳德那样荒唐可笑。

力,还有其他一些革命前存在的东西。讽刺文学塑造的人物形象多像纸片人一样单薄,和现实中的立体人物有所不同。《一九八四》中的温斯顿和裘莉亚是两部小说中唯一丰满的人类形象,有些人甚至对号入座。讽刺文学带有时事性。在对写作背景一无所知的情况下,很难真正读懂一部讽刺作品。这就和表演一样,要看懂一幕表演,就要明白它到底在演什么,答案通常便是作者所处的社会。比如,要读懂斯威夫特的《一个小小的建议》,就要了解十八世纪的英国对食人主义和爱尔兰人的看法。

了解《美丽新世界》和《一九八四》所属的范畴,就可以消除一些误解。比如,有人认为,两位作者是在预言未来,是悲观主义者(如果认为他们在预言未来,自然就会得出这一结论),赫胥黎就是野人(有人甚至认为他是伯纳德),奥威尔就是温斯顿。每类作品都有固定的套路,这并非完全取决于作者的性格、情感或信仰。据我们对奥威尔的了解,《一九八四》是对共产主义的警告,尤其是斯大林式的共产主义。<sup>[1]</sup>但这些都不是《一九八四》的重点,作者真正想告诉我们的是,警惕资本主义制度下暗藏着的社会趋势。

### 《美丽新世界》

和奥威尔相比,赫胥黎小说的技术含量更高。这是非常自然的。赫胥黎出身于杰出的科学之家,曾立志成为一名医生,而奥威尔无论是在家庭还是教育方面都没有任何科学背景。在《美丽新世界》中,未来科技是一个显著的社会标志,作者的描写也细致入微。未来科技一共有三种。首先是生殖技术。避孕变得非常简单,而且不影响性快感。因此,性与生殖相互分离。在实验室里,卵子被从卵巢中取出,然后和精液混合,受精后,再放到孵卵器中。这种生殖程序使优生生殖得以完善,产生五种基因

---

[1] 在奥勃良的公寓聚会中,当提到“兄弟会”的策略时,温斯顿表示,只要有利于兄弟会(领导人是爱麦虞埃尔·果尔德施坦因,此处影射托洛茨基)的事业发展,他宁愿往小孩脸上泼硫酸。有人因此推断,奥威尔认为托洛茨基和斯大林是同路人。这种观点有待商榷,因为兄弟会和果尔德施坦因是否存在,仍是一个谜。果尔德施坦因很有可能和老大哥一样,并不是一个现实的人。

不同的社会等级,从高智商的阿尔法人到低能的爱扑塞隆人。这样一来,社会中的各种工作都有相应的人去完成。〔1〕

其次是身心改造术,包括睡眠教学法(在睡觉时进行催眠)、巴甫洛夫调控法、精致的整容手术和幸福丸(索麻,类似于现在的抗抑郁药百忧解,但它并不是处方药,任何人都可以长期使用)。老年人可以注射“性腺激素”,或者“年轻人的血液”。〔2〕第三,催生幸福感的娱乐技术,包括电视、交响乐,以及刺激五大感官的电影(即“感观电影”),阿尔法人还可以驾驶私人飞机去度假。

这些技术发展都产生了深远的影响。包括不经思考的满足感,比如毫无愧疚感的乱交,智力和文化上的匮乏,政治热情也不复存在。婚姻、家庭、亲子关系——痛苦、紧张等强烈情绪的来源——荡然无存。但这些结果都没有被描述为是技术发明带来的非预期的结果;而我们对技术的恐惧正在于对非预期结果的恐惧,技术的经济因素或许可以解释这些恐惧。《美丽新世界》中的技术是实用主义的产物。因此,赫胥黎的小说首先是对实用主义的嘲讽。“上等人不能失去快乐即至高的上帝的信仰,去转而相信什么目标在远方,在人类现在无法触及的地方;什么生命的不是为了过好日子,而是为了实现对知觉的强化、升华,对知识的扩展。”〔3〕技术能够创造一个实用主义的天堂,在那里,幸福得到了最大化,而代价就是失去人之所以为人的特别之处。〔4〕野人并不快乐,但却充满活力;“文明”人愚昧而且空虚。在科技的帮助下,一小撮精英就能彻底控制人们的社会生活、政治生活和经济生活,还能带来物质上的极大充裕。二十世纪三十年代,人们对于中央计划的看法就是如此。

很明显,赫胥黎小说中的等级制度是对英国等级制度的嘲讽。野人

---

〔1〕“我们把婴儿换瓶为社会化的人,叫做阿尔法或爱扑塞隆,以后让他们掏阴沟或是……做孵化中心主任。”Huxley, *Brave New World*, 13。

〔2〕同上,54。

〔3〕同上,177。

〔4〕“‘是的,现在每个人都感到了快乐,’列尼亚答道。在过去的十二年里,每个夜晚,这句话都曾被重复了150次。”(当他们还是孩子的时候)。同上。

和他的母亲震惊了那些伦敦人,他们视其为野人世界的稀奇样本(实际上两人都是英国人)。这不得不让我们回顾一下当时的英国。大萧条年代,凯恩斯理论盛行,认为消费需求的不足只能通过政府的积极干预来弥补。因为缺乏足够的协调能力或配给能力,资本主义失灵,过度的恶性竞争随之而来。资本主义(竞争以及“自由市场”)不但不公平,而且低效。与此同时,整个社会也在担心生育率的下降,以及人类基因的质量问题。

这些思潮在《美丽新世界》中都有所体现。在小说中,消费主义是社会的显著特征,包括依据计划实行的荒废策略,以及“用完就丢掉”的智力(因为“了断比不停的修补要好”)。<sup>[1]</sup>人们被洗脑,变得欲壑难填,消费需求因此居高不下。一切皆在计划之中,连文化、技术、消费中最微小的细节,中央也不会放过。而优生计划又解决了人口和基因库的问题。这些都是大萧条时期英国先锋思想家倡导的改革措施。对现有社会体系的逻辑加以推演,进而得出一个或荒唐或可憎的极端(赫胥黎似乎认为是后者,他不怀疑这一逻辑的可行性),这就是讽刺文学的套路。《一九八四》也是这样。

如果没有技术的帮助,赫胥黎勾画出的解决二十世纪三十年代社会问题的方案也是无法实现的。但技术只是一个配角,而非原动力。它只是实现哲学或者经济学想法的手段。如果没有预先计划,技术不会发展到小说中描述的那种水平:社会分工明确,人人各司其职。如果有人说这种发展是不可避免的,那就更是无稽之谈了。任何无心的后果,都毫无规律可循。技术可以成人之美,但它本身并不发号施令。

直到今天,《美丽新世界》仍然值得一读,因为书中预言的未来技术和道德都已经或者即将成为现实。仅为获得快感的性行为变得安全了,避孕术也越来越可靠,而且不会影响快感。与此同时,正如我上文已经提到的,一系列的技术发展——更优质的母婴护理、解放人力的家用设施、不

---

[1] “‘是的,现在每个人都感到了快乐,’列尼亚答道。在过去的十二年里,每个夜晚,这句话都曾被重复了150次。”(当他们还是孩子的时候)。49。

孕不育症治疗、办公自动化——已经(和避孕术和堕胎术的发展一起)将妇女从传统的束缚中解放了出来,重获性自由。〔1〕结果就是整个社会充满了性自由的气氛,公众沉迷于性和性快感之中,就像赫胥黎小说描述的那样。当然,“母亲”一词还不像在小说里那样带贬义色彩,婚姻尚未被废除,只是结婚率大大下降了。

赫胥黎笔下的社会,人们快乐但没有思想。有些读者认为将其对比今日的美国,虽然有些夸张,但却并非失真。我们有各种各样的幸福丸,不管是合法的,还是非法的,比如为了让自己变得更好看一些,我们接受高难度的整容手术。娱乐技术无处不在的程度,甚至连赫胥黎都无法想象。我们的社会也是“清洁卫生与福帝(fordliness)为邻”。〔2〕我们害怕身体的老去,甚至刻意扮嫩——成人的穿着举止均儿童化。“阿尔法人的条件设置是:他们的情感行为不必一定要幼稚,但是,正因如此,他们就该特别努力恪守习俗。幼稚是他们的义务,即使违背他们的意愿也要做到。”〔3〕我们活在当下。我们高喊“及时行乐”。〔4〕流行文化总是比阳春白雪更受欢迎。过去又总是被人遗忘。尽一切可能追逐快乐不再只是权利,还成了一种义务。在“公园巷弥留医院里,我们为垂死的人们营造了一种异常愉悦的氛围……是一种介乎于第一流宾馆和感官片宫之间的存在”。〔5〕性浸淫着我们的文化。购物成了全民的消遣方式。虽然美国人的政治热情仍在,但整体而言,我们安于现状,毫无妒忌之心、复仇之火。我们的两大政党大同小异。我们无法想象二十世纪三十年代的大萧条,似乎它将一去不返。

---

〔1〕“尽管这是一部反乌托邦小说,但在某些方面,《美丽新世界》中的妇女还是要比二十世纪三十年代的英国妇女幸运。那里没有家务活,没有妻子的服从义务,也不需要平衡孩子与事业。”June Deery, “Technology and Gender in Aldous Huxley’s *Alternative Worlds*”, *Critical Essays on Aldous Huxley*, ed. Jerome Meckier (New York: G. K. Hall, 1996), 103, 105。

〔2〕Huxley, *Brave New World*, 110.

〔3〕同上, 98。

〔4〕同上, 93。

〔5〕同上, 198-199。



我们正在迈向一个基因严重分化的未来,虽然步伐缓慢,也没有使用《美丽新世界》中的方式——尽管它在不久的将来就能实现。包办婚姻日益减少,各种婚姻禁忌也被打破,跨种族、跨民族、跨宗教的混合婚姻不断增多。因为一些更加“实质性”的相似之处,比如智商,人们结成伴侣。〔1〕智商的遗传性非常强,所以,找相似的人结婚,可能会使人类的智商差距越拉越大。

但是,和赫胥黎的小说不同的是,这些变化的发生(或即将发生)不可预见而又不受控制。即使没有中央集权,社会也可以实现“福特主义”〔2〕——合理化、系统化,这些词最初是用来形容流水线产品的。赫胥黎误把效率等同于集中化。〔3〕现在,没有什么实用主义的宏伟计划,也没有实用主义的规划大师。没有《美丽新世界》中的“控制者”,即陀思妥耶夫斯基笔下的宗教大法官那样的人物:“幸福总是难以驾驭的——尤其是别人的幸福。”〔4〕虽然我们的现状和赫胥黎笔下的反乌托邦世界非常相似,但是,大众,包括那些有识之士,还是觉得我们正在迈向乌托邦的世界。

### 《一九八四》

1948年,奥威尔完成了《一九八四》的创作(历时两年),彼时二十世纪三十年代的大萧条已经结束,合理化生产和刺激消费的风头已经过去。对那些关心政治的人来说,二战的阴影、苏联的威胁仍然挥之不去,这些阴暗而又带有预言性的想法都在小说中有所流露。1948年的伦敦仍昏暗不已,很自然地令人联想起战时和战争结束后不久的伦敦,物品短缺,推

---

〔1〕 结婚的趋势也是“物以类聚,人以群分”——换句话说,就是找相似的人结婚——参见 Gary S. Becker, *A Treatise on the Family*, enl. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1991), Chap. 4。

〔2〕 亨利·福特是《美丽新世界》中的卡尔·马克思。那里的居民用字母“T”代替十字,因为它代表了福特的T字模型。

〔3〕 参见 James Sexton, “Brave New World and the Rationalization of Industry”, in Meckier, *Critical Essays on Aldous Huxley*, 88。

〔4〕 Huxley, *Brave New World*, 227。

行配给制,生活暗无天日;1948年的伦敦也仍然受到爆炸的威胁,就像二战最后一年的伦敦大爆炸那样。奥威尔笔下的反乌托邦世界充斥着这样的特质,和《美丽新世界》中的消费天堂截然不同。奥威尔之所以如此描写伦敦,在我看来,与其说是因为他早就开始怀疑苏联的经济能力了,或者说,他不再相信社会主义的中央计划能带来物质上的繁荣——奥威尔直到人生的最后一刻都是一名忠诚的工党成员,从来没有放弃过对民主社会主义的信仰——不如说是因为奥威尔对脏东西特别敏感,伦敦底层民众的生活所带来的视觉、听觉和触觉上的观感让他不太舒服。奥威尔对底层民众(《一九八四》中的“无产者”)既反感,又为之吸引,这种矛盾在他身上表现得非常明显。

奥威尔对技术的态度很有趣。一方面,1984年的世界是一个技术倒退的世界,<sup>[1]</sup>因为三个实行极权统治的“超级大国”大洋国、欧亚国和东亚国形成了稳定的寡头政治,严格的思想控制扼杀了科学和发明创造的萌芽。另一方面,由于技术的因素,这种发展又是难以避免的,因为机器生产让财富的创造变得非常容易。(赫胥黎的影子隐约可见。)而当财富充裕时,那些不平等的等级制度便不再受欢迎。为了防止平等的实现,统治阶级将技术带来的过度生产力投入到战争的深渊之中,而且这样做还有一个好处,即人们在战争时期更愿意服从集体的意志。所以,因为技术官员治国主义的高效性(奥威尔也是认同的,后文将对此进行论述),技术不但会导致中央化,还会导致垄断,虽然后者不像前者那样明显。

在极权统治之下,人们不能自由思考、自由发问、自由交流,这些都不利于科技的进步。在这一点上,《一九八四》的判断是正确的。这是(顺便提一下,这是对科技导致政治自由灭绝的观点保持怀疑的又一个理由)苏联解体带给人们的启示之一——我们现在知道了,苏联科技成果的重要组成部分是武器研发,而即使是这个唯一显得成功的领域,仍然依赖于

---

[1] 《寡头集体主义的理论和实践》一书就是这样描述的。此书假托果尔德施坦因(小说中的托洛茨基)所作,实为核心党员的作品。在被抓之前,温斯顿为裘莉亚读了一段很长的节选。

它的间谍活动。但小说中对技术的另外一些看法,却是大错特错。在奥威尔写下这部作品之后,世界上的发达国家创造了大量的物质财富,但其在带来经济不平等的同时,却仍然保持了政治上的稳定。

认为经济发展必将导致奥威尔笔下的噩梦,是一种非常愚蠢的想法,从埃里希·弗罗姆为1961年版的《一九八四》所作的后记中就可以看出这一点。弗罗姆认为,奥威尔的观点(他本人也赞同)是这个噩梦“根植于现代的生产方式和组织形式,与意识形态无关(无论是资本主义还是共产主义)”(267)。但是,如果认为这就是奥威尔的观点,或者说《一九八四》作者的观点,显然并不明智,就像我们不能根据虚幻的文学创作来判断作者的立场一样。(大洋国使用的是美元,而非英镑,这就是一条线索。)奥威尔小说的可靠来源之一就是“管理主义”,这是当时的热门话题。这种观点错误地认为资本主义将演变为一个实行计划经济的官僚化、集中化的经济体系,就像苏联的共产主义那样。<sup>[1]</sup> 当时,人们并没有广泛认识到市场竞争能非常有效地协调生产活动。

《一九八四》中唯一大量出现的技术发明是双向电视(即电幕),国家安全机构借此监视党员的一举一动,尽管偶尔也播放一下音乐和诗歌。(这就是当代的“电视会议”。)在一个极权国家,电幕让人毫无隐私可言。但这不是小说的政治主旨。小说重在描述思想控制的可行性,手段包括宣传、教育、心理措施(包括行为矫正)、告密者(包括儿童)、审查、脑叶切开术、强化战争情绪、恐惧感,最重要的是操纵历史记录和语言。小说中最有趣的要数新话,那是对基础英语,以及纳粹和苏联语言体系的一种调侃式模仿;后两者被设计出来是因为要彻底消灭危险思想,铲除那些用来

---

[1] 参见 James Burnham, *The Managerial Revolution; What Is Happening in the World* (Bloomington: Indiana University Press, 1941)。伯尔翰预言,二战(当时尚未结束)将造成三足鼎立的世界格局,且三个超级大国并无什么本质差别(264-265),奥威尔的小说明显借鉴了这一观点。

表达它们的词汇。<sup>[1]</sup>除了电幕和抹去温斯顿部分记忆的脑叶切开术,小说中其他的思想控制手段都没有超越作者的时代。(如他所强调——这正是他对技术的观点之一。)确实,在二十世纪三四十年代的苏联,除了电幕监控和脑叶切开术,小说中其他的技术都已经实现,尽管没有《一九八四》中那样彻底。如果没有电幕监控,《一九八四》不会那样扣人心弦,但作品并不因此而存在什么本质上的差别。

在奥威尔的小说中,未来主义色彩并不浓厚,因此,作者也没有必要把故事背景放在遥远的未来。作者只是针对现有条件作一些谨慎推断。但奇怪的是,赫胥黎笔下遥远的未来却更与我们今日世界的状况更为接近。这并不是说赫胥黎能够预见未来(没有人能做到这一点),但是,科学是我们这个时代的故事情节,而赫胥黎是个科学奇才,这必然在他的小说中有所反映。<sup>[2]</sup>《一九八四》中的技术手段着实很吓人,但它只能说明奥威尔具有高超的艺术想象力。他所描述的那个系统并不真实。<sup>[3]</sup>只消问一下:那么多电幕,怎么派人一一监视?就能明白它不具可操作性。每个有党员的部门和办公室都有几台电幕——党员总数为四千五百万,占总人口的15%,因此可以计算出,大洋国的总人口为3亿——而所有的电幕都必须有人监控。假设有1亿台电幕,那就需要1千万监控者。<sup>[4]</sup>由此可以看出小说的虚幻色彩。只有明白了这一点,才能将其作为一部文学作品来理解。

---

[1] 更加详细的讨论,参见 John Wesley Young, *Totalitarian Language: Orwell's Newspeak and Its Nazi and Communist Antecedents* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1991)。

[2] 赫胥黎的先见之明还有其他的解释方法,因为科学发明和广泛应用之间有一个很长的间隔期。直升机、电视、思维调控药、优生优育、大型有声彩色电影,(如果你需要)还可以有触觉和嗅觉,这些技术在二十世纪三十年代都已经成为可能,但几十年后才成为我们文化的重要组成部分。例如,电视早在二十世纪三十年代就已经发明,但直到五十年代,电视才在美国文化中占有一席之地,六十年代电视才在政治竞选中扮演重要角色。发明和应用的间隔期越长,预见未来社会的技术状况也就越容易。

[3] 这不是一个新观点。比如 George Anastaplo, *The American Moralists: On Law, Ethics, and Government* (Athens: Ohio University Press, 1992), Chap. 13。

[4] 假设两人轮流坐班,这样每人就负责监控20台电幕。

除了(不具有可行性)的电幕监视,奥威尔笔下的思想控制体系基本上就是斯大林统治下的苏联模式,《一九八四》出版后四年,斯大林逝世,这种模式也就寿终正寝了。〔1〕即使在斯大林时代,党控制舆论的能力也是有限的。〔2〕或许,奥威尔已经预见到了思想控制的末日。大洋国 85% 的人口是无产者,就像赫胥黎笔下的下等人,只不过无产者的愚笨与基因无关——这或许表明,他们的愚笨是可以治愈的。因为没有“头脑”,无产者自然不需要接受洗脑,比如并不“聪明”〔3〕的裘莉亚。大多数洗脑活动都是针对党员的,但并非完美无缺;在小说的后半段,温斯顿和裘莉亚并不是仅有的未被完美社会主义化的党员。〔4〕因此,虽然很多人都从人间“蒸发”(即清算活动)了,但其中有大量忠诚的党员,最有名的要数辞典编辑家赛姆,这一现象和斯大林统治时期的苏联一样。

最重要的是,核心党员——机制的操控者,占总人口数的 2%——里面,总会有人看穿这些蒙蔽大众的谎言。苏联的统治者就是如此,核心党员可以去专门的商店,购买以前只有资产阶级才能使用的奢侈品。但小说认为,核心党员的狂热信仰不会受到糖衣炮弹或者伪善行为的影响,因为有“双重思想”这一精神控制技术,党员们既知道又不知道他们的意识形态是错误的。这确实是苏联时期的思想特征,〔5〕但小说夸大了它的作用。

奥威尔似乎意识到,如果存在不采取极权统治的大国,而且无法完全屏蔽民众对那些国家的了解的话,那么,思想控制体系就将是不稳定的。

---

〔1〕 参见 Abbott Gleason, “‘Totalitarianism’ in 1984”, *Russian Review* 43 (1984): 145。

〔2〕 通常而言,苏联公民服从命令的方式非常消极,服从的程度也仅停留在表面,这些当然都不能表明公民对当权者的尊重。相反,公民开始怀疑,有些甚至拒绝服从政府发布的正式公文。Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s* (New York: Oxford University Press, 1999), 222。

〔3〕 但裘莉亚和温斯顿一样,没能逃过思想控制的终极手段:酷刑。

〔4〕 派逊斯,这位狂热的党员被 7 岁的小女儿告发了,因为他在梦中喊道:“打倒老大哥!”(193)或许,派逊斯唯一的错误就是以告发了他的女儿为荣;而这又再次违背了党的原则,因为他太看重家庭了。

〔5〕 Kuran, *Private Truths, Public Lies*, 218。

小说强调,1984年的时候存在这样的国家,但世界如果要保持平衡的话,这似乎不太可能——奥威尔或许还在暗示:极权统治之下的三大超级大国达成了一个默契,即不展开军备竞赛。否则,这一寡头政治的均势必将被破坏,因为那样一来,每个国家都会放松思想管制,以促进科技发明,赢得军事上的优势。和集权国家相比,像美国这样的自由国家,在政治和军事上将拥有更大的优势,因为它们能为社会经济的快速发展提供更好的前提条件,这种优势远大于中央控制和中央计划带来的损失。极权国家的一大劣势就是趋于“主观”,<sup>[1]</sup>在《一九八四》中也有很多相关描述,比如党或者党的领导者说什么,真相就是什么。主观主义将给极权国家带来巨大的灾难,比如纳粹不接受“犹太裔物理学家”,以及苏联信奉李森科的异想天开的基因理论。

从另外一个角度看,奥威尔描述的噩梦也是无法持续的。斯大林这位奥威尔思想控制术的头号实践家也无法将思想控制体系机构化(institutionalize),在他死后,该体系也随之瓦解。斯大林的暴政是非常个人化的,但《一九八四》中的暴政却是集体的产物。老大哥不是一个活生生的人,只是一个符号。在斯大林之后的集体领导制仍然实行集权统治,但他们再也无力达到先前的控制程度。奥威尔并没有解释极权国家如何解决权力继承的问题。

和奥威尔的另一部讽刺小说《动物庄园》一样,《一九八四》的政治意义在于,它揭穿了极权主义那些饶有趣味的内在逻辑——不是在讲它的实践,也不是在讲它的未来,而是把它的内在逻辑发挥到极致,展现它有时近乎可笑而又黑暗的一面。试举一例,在仇恨周的第六天,东亚国突然取代欧亚国,成为大洋国的外部敌人。(很明显,这是在影射纳粹德国和苏联签订的1939年条约。)在一位核心党员的发言中,有人递过来一张小纸条,核心党员立马就把发言稿中的“欧亚国”改口为“东亚国”。

---

[1] 参见 George Watson, “Orwell’s Nazi Renegade”, *Sewanee Review* 94 (1986): 486。

虽然奥威尔自己就看不起知识分子(“智商越高,理智越少”[177]),但作为知识分子的一员,[1]他同样会不自觉地夸大洗脑活动的功效。毕竟,笼统地讲,知识分子既是洗脑活动的实施者,又是受害者。[2]奥威尔认为,电视对政治产生的影响是负面的。他把电视看成监视(电幕)和思想灌输(“两分钟仇恨”)的工具。但实际上,它却是颠覆活动的有力工具,因为民众能够借此获得更多的社会、政治信息。电视在苏联的败落中功不可没,不久之前,电视还阻止了林登·约翰逊妄图在获得美国民众同意之前就发动越战的阴谋。

迈克尔·谢尔登(Michael Shelden)这位最新的奥威尔传记作家,从《一九八四》中悟出了以下一些文字:

如今,我们需要一些东西,它无涉权力,无关事业,不带铜臭味,更不会强求他人的意志。我们需要一些空间,来安放一个镇纸、一根鱼竿、一盒糖果,抑或儿时玩耍的锤子。我们需要一些时间,在旧式庭院里闲庭信步,煮一壶地道的咖啡,瞅着毛毛虫在细杆上爬行,抑或坠入爱河。无暇顾及这些事情的知识分子认为它琐碎不堪,尽是多愁善感之人的专利,但正是这些东西,为我们提供了生活的真正触感……是的,温斯顿失败了。但是,早在1984年之前,这个社会就已经失败了。因为,在公民的容许之下,国家系统化地褫夺了民权,那些多愁善感的权利、耽于琐碎的权利,原本丰富的语言也被丑陋的实用主义语言取代,我们个人生活中的点滴快

---

[1] “想成为一个知识分子,你就必须相信那件事;没有哪个正常人蠢成那样。”George Orwell, “Notes on Nationalism”, *Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus (New York: Harcourt, Brace and World, 1968), 3: 361, 379。奥威尔所说的“那件事”,是指二战期间,美国军队开赴英国的目的不是抗击德国,而是剿灭一股英国的革命势力。

[2] 这种夸大在另一本关于斯大林主义的著作中也能见到,Arthur Koestler, *Darkness at Noon*。参见Richard A. Posner, *Law and Literature*, Rev. and enl. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 138。值得注意的是,温斯顿·裘莉亚和其他受到思想控制的人,无一不是“政治工作”者;正是他们这样的人对极权统治的威胁最大,因而也最需要予以严密的监控。

乐也已经不复存在。〔1〕

我觉得这段话没有什么说服力。首先,小说并没有归罪于民众,而谢尔登则认为“在公民的容许之下,国家系统化地褫夺了民权,那些多愁善感的权利、耽于琐碎的权利”。大洋国极权独裁统治的来源是什么,小说并没有交代。其次,新话只是一个计划;即使在党内,也还没有取代标准英语。〔2〕同样,也没有什么证据可以证明琐碎和伤感是自由的关键所在——赫胥黎认为它们恰恰是某种奴役的关键所在。

但是,谢尔登有一个观点是有道理的,即奥威尔试图说明,若要保留政治自由,“我们需要一些空间……坠入爱河”。因为,如果你要问还有哪些实行“思想控制”的“政党”禁止党员之间的性行为(在奥威尔的小说中,党三令五申地教育党员,只有为了生殖的性行为才是合法的,性快感也是不被允许的),〔3〕答案就只有罗马天主教。所以,罗马天主教有可能就是党的原型之一。当然,最主要的一个原型还是苏联共产党,而他们也借鉴了罗马天主教的一些做法。〔4〕很明显,奥威尔将天主教中的寡头“选任制”应用于党。教廷宣扬爱,但在全盛期,它却折磨甚至焚烧民众。奥威尔笔下的“友爱部”就是教廷的化身,它负责折磨和清算活动。是啊,爱那些罪恶之人,憎恨罪恶本身。

基督教的特征之一就是关注人们的思想——在天主教中尤为明显,比如向牧师忏悔(事实上,忏悔是一种绝对的监视——温斯顿的生活就是如此)。而且,在道德的天平上,思想和行为的分量相当,想象通奸和实施通奸都是一种罪恶。这和思想控制无异——牧师充当了思想警察的角

---

〔1〕 Michael Shelden, *Orwell: The Authorized Biography* (New York: HarperCollins, 1991), 436-437.

〔2〕 我犯过和谢尔登一样的错误,参见 Posner, *Law and Literature*, 297.

〔3〕 尽管禁令只限于党员内部,但党员占据了全国人口的15%,相当于正常社会里的中产阶级和上层阶级。党的领导层对无产者的道德并无兴趣。

〔4〕 奥威尔个人是非常敌视天主教的。参见 John Rodden, “George Orwekk and British Catholicism”, *Renascence* 41 (1989): 143, 144; John P. Rossi, “Orwell and Catholicism”, *Commonweal* 103 (1976): 404。当然,我个人还是不太喜欢用作者的个人意见来诠释虚构的文学作品。



色——而且它和反对性行为联系在一起，因为性快感是人类动物属性的必然表达，而牧师们的谆谆教导无法改变这一点。“爱，还有动物的本能，这些单纯而又带有普世性的欲望，将摧毁我们的党”（105）。在对待性的态度上，《一九八四》和《美丽新世界》大相径庭。在后一部小说中，乱交是合格公民的一种义务。“狂欢的人儿，快去找些乐子吧，和姑娘们调情。男男女女因此而变得祥和，狂欢吧，释放你自己。”〔1〕

性对政治究竟有何影响，两位作者给出了不同的答案，极权国家对性自由的“态度”也并不一致。〔2〕或许，任何形式的亲密关系都不利于极权统治，因为极权国家总是动员民众献身于无私的社会建设。问题是，什么样的性政策能破坏这种亲密关系？在两部小说中，家庭都遭到了敌视。《美丽新世界》中的社会废除了家庭；而在《一九八四》中，废除家庭也是党的长期目标之一，因此，党鼓励儿童告发犯有思想罪的父母。乱交不利于家庭的稳定，但清教徒似的拘谨也会削弱夫妻之间的性纽带。因此，有些国家支持自由恋爱，有些却提倡单身，这也解释了为什么苏联在二十世纪二十年代支持性自由，而到了三十年代，却开始实行禁欲主义。如果赫胥黎是对的，那么，美国最高法院就犯了一个错误，因为该法院认为，在隐私权的名义下保护避孕和堕胎权，是人际间亲密关系得以发展的前提。如果奥威尔是对的，那么这些措施确实可以保护隐私。然而，任何一种极端形式（乱交或是过分拘谨），都有损于亲密关系的形成。

不过，我怀疑一个潜在的根本前提——极权统治总是敌视家庭。一些激进的伊斯兰国家和极权国家非常相似，但它们重视家庭，反对婚外性行为，支持婚内性行为。伊斯兰教的神职人员也必须结婚。家长制是极权社会的一种精神支柱。希特勒、斯大林、弗朗哥、墨索里尼，都非常重视家庭，就像罗马天主教那样，虽然传教士不能有性行为，也不能结婚。独裁者总是希望提高生育率，而组成家庭就是提高生育率的最佳途径。另

---

〔1〕 Huxley, *Brave New World*, 84.

〔2〕 参见 Richard A. Posner, *Sex and Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 239。

外,传统的家长制有利于集权统治的稳定。

性只是研究极权统治的一个次要角度,但是,那种即使孤身一人,你也觉得自己无时无刻不在别人监督之下的想法,正是基督教的核心所在。基督徒永远在上帝的监督之下,就像大洋国的公民永远处在老大哥的监督之下。老大哥就是基督教中的上帝,“不可战胜、无所不能……没有人见过老大哥。他是海报上的一个头像,电幕中的一种声音。我们可以相信,老大哥是永生的,我们甚至搞不清他出生于何年何月。老大哥是党展示给世人的一个形象。他是人们表达爱恨情仇的对象,因为,和一个机构相比,人们更加容易对某个人产生感情。”(171)

基督教很关注奥威尔称之为“思想犯罪”的东西,其病态的极端表现就是宗教裁判所。奥勃良,这位奥威尔笔下的大审判官,向读者展示了友爱部如何进行最后的审判。“我们不会摧毁一个异教徒,因为他还在反抗;只要存在反抗,我们就不会摧毁他。我们要改造他,控制他的内心世界,让他脱胎换骨。我们要铲除他全部的罪恶和幻想;我们要让他归顺同一阵营,不是表面的而是发自内心的归顺。在杀死他之前,我们必须让他成为我们的一员……当改造完成之时(三大叛国者),他们只剩下一具躯壳。他们只知道为自己的所作所为忏悔,还有对老大哥的爱……他们乞求早点被枪决,以便在临死之时,他们的思想还是纯洁的。”(210-211)<sup>[1]</sup>

我之所以把《一九八四》中的极权社会和天主教相比较,并没有什么恶意,<sup>[2]</sup>或者贬低天主教在反极权统治中的作用,尤其是波兰天主教。

---

[1] “在运用传统宗教语言方面,奥威尔的技术炉火纯青。”Joseph Adelson, “The Self and Memory” in *Nineteen Eighty - Four, The Future of Nineteen Eighty - Four*, ed. Ejner J. Jensen (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984), 111, 116-117. 要明白这一点,只消把文中的“老大哥”改称“上帝”,把“枪决”改称“烧死在十字架上”。

[2] 很早就有人提出了这种类比。参见 William Steinhoff, *George Orwell and the Origins of 1984* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975), 184-185; Jaroslav Krejci, “Religion and Anti - Religion: ; Experience of a Transition”, *Sociological Analysis* 36 (1975): 108, 120-122. 这部著作详细介绍了小说创作的来源。我想说明的是,和极权统治作比较的天主教是旧时天主教,不同于当代美国天主教。关于两者的差别,参见 James D. Davidson and Andrea S. Williams, “Megatrends in Twentieth - Century American Catholicism”, *Social Compass* 44 (1997): 507.

我只是想借此支持我之前的一个观点，即洗脑不是当代社会的主角。即使是“奥威尔式”的天主教，虽然它的影响力仍然庞大，但已经无法继续控制人们的思想了，至少在发达国家确实如此。宗教裁判所和赎罪忏悔已经不复存在。君不见，意大利有着很高的堕胎率和很低的出生率。即使在爱尔兰，离婚和堕胎也已经合法化。在宗教传统根深蒂固的地区，自由思想已经成为常态，虽然有些地方还不是这样（尤其是一些穆斯林国家），但绝大多数发达国家和很多发展中国家已经做到了这一点。我们现在需要关注另外一个问题（这在两部小说中都没有详细论述），即技术进步，由于我在开篇所说的那些原因——和讽刺文学相比，经济学能做出更好的解释，甚至胜过两位作者的诠释——并不会自发地给人类社会带来的净收益。

## 小说的文学属性

1984年早已过去，斯大林主义也逐渐退出了历史舞台——历史证明，奥威尔错了，赫胥黎对了，或者至少后者更正确一些——但为什么奥威尔的小说更受欢迎？（当然，我没做过任何数据统计。）或许因为奥威尔是位“更加出色”的小说家。（加引号是因为这种评价本身就很主观。）《一九八四》的政治寓意逐渐褪去，而它的文学价值却日益凸显。以今天的眼光审视《一九八四》，它是一部描写生动、扣人心弦、善于营造氛围、惊悚恐怖（这里不带任何轻蔑之意，好比亨利·詹姆斯的哥特式恐怖）而又充满浪漫色彩的冒险小说。如果奥勃良和却林顿是哼着童谣的恶棍，或者却林顿没有戴上让自己看起来老成的伪装，那么，《一九八四》就变成了一出情节剧，或者是一个小男孩的冒险故事。却林顿小店和小说《秘密间谍》的感觉很像，而温斯顿和裘莉亚在奥勃良公寓中加入传说中的兄弟会的场景，也带有约翰·巴肯的风格。这种讲故事的语气在小说的开篇就已经表露无遗：“这是四月一个明朗而又寒冷的日子，时钟敲了十三下。”（5）在大洋国，十三声钟响是相当正常的，因为他们从1点数到24点，这比12小时计时制更加简单明了。大洋国使用的也是十进制美元，而非奥威尔

时代的英国货币。米也代替了英国的度量单位。实际上,这些简单而又“合理”的措施贻害无穷。这是党试图割裂文化遗产的手段,以便让现在与历史相脱节。

至于电幕,它的文学价值之所以重大,与技术、隐私都没有多大关系,更多的是为了强调温斯顿和裘莉亚相恋之困难。他们急需一个隐秘场所,但最终还是没能逃脱被抓捕的命运。在戏剧性地被捕之前,小说的情节是如此扣人心弦,但最后的三分之一部分却突然变得索然无味。确实,除开倒数第二幕(温斯顿和裘莉亚的最后一面),小说的最后三分之一部分从文学角度看,不像先前的文字那样出彩。这倒不是因为它的“说教”性质。最长的一段说教性文章出现在温斯顿和裘莉亚被捕前,温斯顿读了(为我们朗读了)一大段《寡头集体主义的理论和实践》的节选。这段文字产生了非常戏剧化的效果。小说最后部分的问题在于构思上的失误。被捕后的第一幕是温斯顿和其他政治犯关押在一起,作者试图营造一种恐怖气氛,结果却只是让读者感到恶心——派逊斯被抓进来后,还在为举报自己犯有思想罪的女儿洋洋得意,这就有些可笑了。还有一个场面也令我发笑,当温斯顿被老鼠吓得魂飞魄散时,他大声嚷道:“让它们去咬裘莉亚!让它们去咬裘莉亚!”(236)<sup>[1]</sup>小说的最后一句话——“他[温斯顿]热爱老大哥”(345)——也几近平庸陈腐。

有一点很奇怪,小说的最后部分淡化了全书对极权统治的讽刺色彩。和施虐成性的疯子奥勃良(我们通过温斯顿的眼睛了解他)相比,极权统治的独裁者反倒显得比较仁慈。希特勒这类人都非常残暴,而且是妄想狂,但即使是他们,恐怕也不会说出,甚至连想都没想到过“我们取得的进步就是迈向痛苦的进步”或者“消灭性高潮”(220)<sup>[2]</sup>。这实在是荒唐透顶的描写(此处影射基督教的苦行传统,将天主教和极权主义进行对比)。

---

[1] 但还是有一处场面非常令人触动——温斯顿看到镜中的自己已经被严刑拷打和饥饿折磨得不成人样。

[2] “最恶劣的纳粹分子所赖以生存的特征,除了残酷,还有其他。”George Kateb, “The Road to 1984”, *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Samuel Hynes (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971), 73, 75。

奥勃良坚持让温斯顿承认,如果党说“ $2 + 2 = 5$ ”,那么,“二加二就是等于五”。这一幕更是在影射苏联的五年计划,<sup>[1]</sup>但是,这种文学构思不能不说是一个失误。奥勃良似乎不再是个施虐者,而是一个顽固的小学校长,试图将九九算术表塞进一个笨学生的脑袋里。而且,奥勃良和温斯顿、裘莉亚玩的猫捉老鼠游戏,也不能表达什么政治寓意。温斯顿和裘莉亚亦不能提供任何关于“兄弟会”(到底存在与否,还是一个问题)的有价值的信息。另外,有必要对温斯顿和裘莉亚进行洗脑改造,好让他们在公众面前驳斥那些异端邪说吗?他俩甚至不是核心党员,更不是什么“老革命家”(比如钟斯、艾郎森和鲁瑟福)。如果那些老革命家也被驯服,那才真正显示出党的无所不能和不可战胜。

在奥勃良的形象塑造上,还存在一个问题——这和现实中的极权主义不符——他似乎从来没有感到害怕。正是他的无所畏惧,他对温斯顿的惩罚才显得如此疯狂。极权国家的“核心党员”不会都是些疯子或者施虐狂。因为这样一来,这个国家将变得非常不稳定。核心党员的残忍是为了保住他们的位子。但他们也害怕上级、对手,甚至是起义的民众;而奥勃良却什么都不怕。<sup>[2]</sup>

当然,这些都是细节。我想说的是,阅读奥威尔的小说就像是阅读卡夫卡,或者《荒原》。《一九八四》和它们有些相似,都会让人不时因产生“局面或可挽回”的心酸感叹而觉得噩梦如此逼真。将《一九八四》看成一部文学作品(并认识到它作为文学作品的不足),就应当反对将所有东西政治化。奥威尔本人也是这种看法。政治化的趋势已经给大学英语系的工作带来了很大麻烦。<sup>[3]</sup>我们也反对把小说看成作者的自传,很多研

---

[1] “ $2 + 2 = 5$ ”的口号是苏联用来形容第一个五年计划的;它表明了在规定时间内完成五年计划的热情。Steinboff, *George Orwell and the Origins of 1984*, 172.

[2] 奥勃良也被监视,关于这一点,在小说中的唯一暗示就是:核心党员虽然有权利关掉公寓中的电幕,但如果超过半小时,就会接到警告。

[3] “‘在每一个校园内……有一个院系,只要一提到名字,大家就会笑出声来’……所有人都知道,如果你想爆料一下当地校园的滑稽事,最好的办法就是去英语系看一下。”Andrew Delbanco, “The Decline and Fall of Literature”, *New York Review of Books*, November 4, 1999, 32.

究《美丽新世界》和《一九八四》的人都会犯这种错误。〔1〕

虽然我说要用纯美学的视角去欣赏文学,而不应该将文学作品当作道德和政治哲学的表达,但我并不想被解读为是在提倡脱离背景的阅读方法。对社会背景的充分了解往往是欣赏讽刺作品辛辣智慧的必要条件,一个典型的——虽然有些隐晦——例子是奥威尔为了让温斯顿相信“ $2+2=5$ ”所做的努力。不过,把对政治和其他社会问题的了解作为欣赏文学作品的前提是一回事,但如果认为那部作品的意义就在于它与那些问题相联系,就是另一回事了。重点不在于作品与社会问题的联系,后者应该说是文学想象创造出美的原料。

如果能做到这一点——尽量从文学的角度去阅读这些小说——你会惊奇地发现它们的共同之处,即对当代日常生活的不满,这种不满甚至带有“浪漫”主义的色彩。(在《包法利夫人》这本书之后,它被称为“包法利主义”。)小说《美丽新世界》的色彩非常明亮,闪耀着英国传统滑稽剧的光芒,〔2〕但它并不是一本欢乐的书。书中的任何一个角色都无法让读者产生同情之心,没有情感上的共鸣。科技给人类生活带来的悲剧性灾难就是浪漫主义的幻灭。而在《一九八四》中,在恐惧和死亡的步步紧逼之下,主人公之间的爱情却在不断升华。裘莉亚既不漂亮,也不聪明,是个非常普通的姑娘;39岁的温斯顿也已经步入中年,患有静脉曲张,镶了五颗假牙,身体“苍白而单薄”。(118)〔3〕两人的恋爱关系——就像《丧钟为谁而鸣》中的乔丹和玛丽亚,《永别了,武器》中的弗雷德里克和凯瑟琳,《战争与和平》中的安德列和纳塔莎,《红与黑》中的于连和德·雷纳

---

〔1〕 在此,我不得不说,对作者生平的了解不但不能有助于,甚至会不利于看懂他的文学作品。很多读者,即使是文学学者或评论家,在阅读一部文学作品时,总是不能暂时放下对作者生平和观点的既有了解。这是在评论《一九八四》时容易犯的一种错误。

〔2〕 最有趣的一幕要数育种调控站主任和野人母亲的突然会面,原来野人是主任和他母亲性交的结晶。以当时的社会观点来看,这是一件荒淫之事。

〔3〕 裘莉亚只有26岁,和温斯顿相差13岁——这是另一个不祥的细节。

夫人,这种配对似乎是一种文学传统<sup>[1]</sup>——如果没有恐惧和危险作为爱情故事背景,如果没有强烈的宿命感,那么,《一九八四》的可读性会大打折扣。在遭受了严刑拷打之后,对裘莉亚的爱仍是温斯顿最后放弃的东西。在技术的帮助之下,我们的生活确实像赫胥黎描述的那样安全舒适,但浪漫主义已经失去了她的一席之地。生活不再令人憧憬。有些女性主义者认为,裘莉亚的平凡是奥威尔厌女症的表现,但我不这么认为。毕竟,裘莉亚的平凡是小说中的一部分。(那些女性主义者也低估了她的勇敢。)

从这个角度出发,我们可以看出温斯顿从却林顿小店里买到的镇纸并不代表日常生活的乐趣。作者只是想说,一件最平凡不过的东西,可以只因包裹在危险之中而显得闪耀无比;这就好比偷情能给人带来特别的刺激一样。

有人认为《一九八四》是在探讨技术的问题,这混淆了韦伯所说的技术与技术统治。技术是将理性方式应用于物质生产,而技术统治则是将技术运用于人类的全部活动。<sup>[2]</sup> 韦伯认为,当理性控制了人类生活的全部,生活就没多少乐趣了。<sup>[3]</sup> 这与浪漫主义背道而驰,因而浪漫主义人士总是为此沮丧不已。

将奥威尔的作品解读为白色恐怖笼罩之下的爱情故事,总是会遭到一些专家反对。他们认为幻想性文学应当符合作者的一贯性格,以及他们对作者的了解。大家都知道,奥威尔就代表着诚实、俭朴体面的生

---

[1] 所有这些情侣中,包括温斯顿和裘莉亚这一对,女性都非常温柔妩媚,和男人形成了鲜明对比。(关于裘莉亚的分析,参见 Leslie Tentler, “‘I’m not Literary, Dear’: George Orwell on Women the Family”, in Jensen, *The Future of Nineteen Eighty - Four*, 47, 50 - 51。)这是浪漫主义文学的传统。

[2] “技术统治是依据技术专家确定的原则来构建社会秩序。”W. H. G. Armytage, “The Rise of the Technocratic Class”, *Meaning and Control: Essays in Social Aspects of Science and Technology*, ed. D. O. Edge and J. N. Wolfe (London: Tavistock Publications, 1973), 65。

[3] 技术专家治国主义带来的人性化(dehumanizing)效应是时下的热门话题。比如,Andrew Feenberg, *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995)。

活、坦率的语言、常识、对暴力的厌恶、从日常生活中感受到愉快以及其他英国式的传统美德。要创作一部幻想性文学，作者就必须有一定的想象力，而想象力深藏于人的潜意识之中。奥威尔曾反对出版社的宣传简介，因为它把《一九八四》描述成“一部混杂着爱情成分的惊险小说”。〔1〕其实，奥威尔比人们想象的更风趣，或许比他自己想象的还要风趣。〔2〕

请注意，小说所呈现出来的作者不同于实际作者。人们已经知晓了奥威尔的写作意图，因此大家就觉得小说传达的思想就是作者希望传达的思想。因此，自传性超越了小说的实际内容。如果能抛开对作者的既有所了解，读者眼中的小说和作者原意是有差异的。读者可以通过推断构建起小说所呈现出的作者的形象，因为他的价值观和意图根植于小说之中；而我觉得，《一九八四》所呈现出的作者与“真实的”奥威尔大相径庭，前者是一个浪漫主义者。〔3〕

毋庸置疑，《美丽新世界》和《一九八四》的政治、哲学意义都非常重大，更不用提两者创作初衷的伟大之处；但这不是我想探讨的问题。（当然，两本书中的经济学都非常糟糕！）赫胥黎的小说是对实用主义的有力嘲讽。奥威尔对极权统治的讽刺不再是当务之急，但他提出的很多问题不仅是非常有趣的哲学话题，〔4〕而且也是场及时雨，因为我们的时代总是根据政治风云的变幻，随意篡改教科书。这些话题包括真实在政治上

---

〔1〕 1948年12月26日，奥威尔在写给荣格·森豪斯（Roger Senhouse）的信中如是说，收入于 *Collected Letters, Essays and Journalism of George Orwell*, 4:460。

〔2〕 在这之前，我只看到过一篇文章曾将《一九八四》解读为浪漫主义的文学作品。W. Warren Wagar, “George Orwell as Political Secretary of the Zeitgeist”, in Jensen, *The Future of Nineteen Eighty-Four*, 177。“奥威尔真正关心的是人自身，他善于捕捉人物身上的浪漫气息，他肯定是个真性情的汉子。”虽然瓦格教授有他自己的观点，但有一点很令我恼火——他将奥威尔贬低为政治上的倒退者，还说奥威尔死于1950年这件事让他松了一口气，这就让我们免于看“他在马尔科姆·马格里奇（Malcolm Muggeridge）旁边吃的第一顿晚餐”（196）。

〔3〕 乔治·奥威尔原名埃里克·布莱尔（Eric Blair）。

〔4〕 Young, *Totalitarian Language*, 11-18; cf. Peter Carruthers, *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology* (New York: Cambridge University Press, 1996), 51-52.



的重要性、<sup>〔1〕</sup>历史的可塑性,以及复杂的思考有赖于一个丰富的词语库。(换句话说,语言是思维和表达的媒介。)真相将让我们获得自由,而无知即是软弱(这颠倒了党的一句口号“无知就是力量”),《一九八四》对这些理念的阐述无人能及。奥勃良也是一位引人注目的唯心论发言人,这种观点从哲学上来看与从政治上来看恰好相反,认为在人类的认知之外,毫无真实可言。他妄图改写历史(而不仅仅是历史教科书),这与哲学上对证据认识论中可靠性的经久不衰的争论遥相呼应。<sup>〔2〕</sup>所有这些都是白纸黑字记载在一本书上的。奥威尔自己虽然对技术并没有多大兴趣,但显而易见的是,当代技术让改写历史变得轻而易举,因为有了照相技术和计算机数字改写技术。把温斯顿的工作室变成一个电脑终端也很容易,他编写的历史便可立即在线存储。这也是一种合理的推断。

无论如何,文学最终如果存活下来的话,还是以文学的形式,而不是以政治、哲学或社会评论的形式,因为后者早晚会成为明日黄花。基于这一原因,我认为《一九八四》的寿命比《美丽新世界》更长。文学评价是个人喜好的问题,与道理无关,所以,如果我说和赫胥黎相比,奥威尔的小说更加出色,那么这只是因为比起亮闪闪的夸张讽刺来说,我个人更偏爱叙事紧凑、情感深厚的文学作品。值得注意的是,那部成书时间较早却更加精准地预言了当代社会生活的作品,反而是文学性较弱的一部。这与我更偏爱奥威尔的小说也并无矛盾。

---

〔1〕 与事实相关的真实——以小写字母 t 开头的那个真实——而不是什么宗教意义上的真实,或者政治上的真实。

〔2〕 “过去的不确定性是英社的核心法则。英社认为,过去的事件并没有客观存在性,它只存在于历史记录和人们的脑海中。过去就是历史记录和人们记忆的共同之处,不管这种共同之处究竟是什么。因为党控制了所有人的思想[以及所有的历史记录],所以,党说过去是什么,过去就是什么。”(176)可比较 C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study* (New York: Oxford University Press, 1992)。

## 论互联网及《一九八四》的良性侵犯

劳伦斯·莱西格

一次,我登录亚马逊网站( Amazon. com),在搜索框中输入了“奥威尔”和“1984”两个词组。屏幕上跃出了一本书。当时我很着急,没有多看就点击了“购买”按钮。几天后,书收到了,却并不是奥威尔的书。它叫做《奥威尔的复仇》,作者是彼得·休伯(Peter Huber)——一位学识广博的律师。<sup>[1]</sup>这本书看起来挺有意思,所以我还是读了一遍。而且我发现,我想要探讨的《一九八四》的相关问题,正好在休伯的书中有阐释。

奥威尔在《一九八四》中所表达的对技术的看法,与他在其他文章中表达的对当时社会新兴技术的观点完全吻合——至少休伯这样认为。这种观点乃是奥威尔写作的套路,贯穿他文字的始末,几乎从无例外。这种观点就是厌恶。奥威尔厌恶技术,尤其厌恶当时正在兴起的与媒体相关的技术——电影、收音机,特别是留声机。对奥威尔关于留声机的文字,休伯评述如下:

他一次又一次地在文章中提到留声机,而且总是表现出相当的反感。1934年,奥威尔还写过一首糟糕的小诗《站在“主人之声”牌留声机厂附近的荒芜农场上》,指责留声机毁掉了农场。<sup>[2]</sup>

还有一段:

---

[1] Peter Huber, *Orwell's Revenge: The 1984 Palimpsest* (New York: Free Press, 1994). 这本书最难得的地方就是作者完全模仿了奥威尔的语气。把《一九八四》作为创作的灵感源泉,对《一九八四》进行重建来讲述自己的故事。

[2] 同上,34。

对奥威尔而言……电子媒体外表丑陋、内容强制、形容无趣——它是恬静的杀手,文明的大敌。他把电子媒体与赌博相提并论,认为它们是受压迫者“廉价的镇痛剂”。〔1〕

然而,引起奥威尔憎恶的不仅是技术。他同样把枪口对准了市场。媒体和市场之间的互动也是他的靶子。奥威尔并不认为媒体技术必然制造出“无聊”的言论,或者举例来说,他并不认为收音机的保真度本身是邪恶的东西。实际上,1945年,奥威尔写过一篇题为《诗歌与麦克风》的随笔:

然而,我们不当混淆某物的本质性能与实际用途。广播所以会成为现在的样子,并不是因为麦克风、发射机这些仪器本身庸俗、愚蠢、不诚实。真正的症结所在是,全世界的广播电台都被政府或者大型垄断企业所控制。〔2〕

让奥威尔害怕的是,市场必将导致垄断,至少当市场像他那个时代的广播一样,与技术紧密联系时,必然如此,奥威尔后面写道:

电影院也是如此(即垄断),和收音机一样,它是资本主义垄断时期的产物,运作成本极其昂贵。在所有的艺术内部,这种趋势都是一样的。越来越多的艺术渠道被官僚机构操纵……极权主义正在上演……且无疑将在世界的每一个角落,继续它的表演。〔3〕

利伯评论道:奥威尔总是一次又一次地痛斥现代媒体技术的集中化,同时他又认为这种集中化是大势所趋,势不可挡。〔4〕所以,他一次又一次地指出:集中化与极权控制,最终将催生登峰造极的监控技术。在《一

---

〔1〕 Peter Huber, *Orwell's Revenge: The 1984 Palimpsest* (New York: Free Press, 1994). 这本书最难得的地方就是作者完全模仿了奥威尔的语气。把《一九八四》作为创作的灵感源泉,对《一九八四》进行重建来讲述自己的故事。35。

〔2〕 George Orwell, "Poetry and the Microphone", *The Penguin Essays of George Orwell* (London: Penguin, 1984), 245, reprinted in Huber, *Orwell's Revenge*, 73.

〔3〕 同上, 250, Reprinted in Huber, *Orwell's Revenge*, 74.

〔4〕 Huber, *Orwell's Revenge*, 43-45.

九八四》中，他为这种技术取名“电幕”。

当然，奥威尔对于市场的理解存在偏差。技术及技术产业并不必然走向垄断。卡特尔可以被瓦解；政府有能力瓦解它。在当时，人们普遍认为政府支持垄断是最理想的状态。而如今，这种观念可以被改变，也即将改变。确实，奥威尔所处的时代和我们现在一样，垄断并非不可避免。关键在政府。只要政府不支持，垄断组织就会瓦解。但是，在奥威尔写作的那个年代，这一切似乎不太可能。当时在英国，垄断组织遍地开花；法西斯主义的崛起（当它尚未撕下美好面具时）足以让垄断不可避免地四处蔓延。但是，以我们现在的知识，足已认识到：即使垄断普遍存在，也并不意味着它无法避免。

但是，奥威尔还有一处更加严重的错误，这也是休伯的作品重点关注的地方。奥威尔不仅在垄断能否被限制这个问题上存在理解偏差，更重要的是，他对于通讯技术这个一般意义上的问题，同样存在错误理解，<sup>〔1〕</sup>尤其是对《一九八四》中最核心的技术设备——电幕。

休伯注意到，《一九八四》最为反常的事实在于，一方面，电幕技术在这个故事中占据核心地位；另一方面，奥威尔却没有对电幕做出一丝半毫的介绍、解释或者工作原理的说明。<sup>〔2〕</sup>奥威尔没完没了地反复解释一号空降场的形成过程（7, 13 - 14, 30 - 33, 45 - 47, 62 - 69, 74, 126 - 128），不厌其烦地通过果尔德施坦因的论著来说明现存国家的历史与逻辑（152 - 179），然而，他却没有告诉我们是什么让电幕运转起来的。我们对电幕的工作原理一无所知，不知道谁在操纵它，也不知道它的功能如何实现。因此，休伯主张，这一点就是《一九八四》情节中的阿喀琉斯之踵。他认为，要是让你去发展一项与奥威尔的电幕作用相同的监控技术，你就会明白电幕为什么不可能实现。要是你去想象一下电幕的构建——仔细想想，

---

〔1〕 Huber, *Orwell's Revenge*, 24 - 25, 55, 67 - 75.

〔2〕 同上, 24 - 25。（“但是电幕到底是怎么工作的呢？它到底连接了什么和什么呢？所有那些观察别人的人，他们待在哪里，又是怎样挑选他们将要观察的人？奥威尔从未解释过。他的整本书都围绕着这种极为关键的技术展开，然而，关于这些技术的细节，他实际上什么也没有说。”）

按照奥威尔的描述,电幕得用什么材料制成——你就会明白这项技术为什么无法成为极权主义的工具。〔1〕

休伯主张我们想想电幕的用途究竟是什么。首先,它是一种广播技术,无休无止地向心不在焉的听众放送国家预选好的信息。其次,它是一种监视技术,观察着百无聊赖的观众,同时又被一些观众所观察着。电幕的监视功能在小说的一个场景中发挥了作用。在该场景中,温斯顿·史密斯因做体操腰弯得不够低而受到责骂。〔2〕这很像是公立学校的一堂体育课——温斯顿在一群人(上万人?上千人?区区几个人?不得而知)中被点了名,被责令弯下腰去手触脚趾,并被告知他这个年龄的人都能做到这一点。

制造这样一种互动型仪器所需的技术能力,与电视生产技术迥异。休伯认为,它的设计非常特殊。〔3〕它并不仅仅是一台接收器,它还是一个反向广播。它不仅能够“一对多”,还能“多对一”。如果该项技术还必须支持核心党员关闭电幕,〔4〕那么正如休伯所说,只有特殊的传输结构才能使得这种监视成为可能。因此,一方面,电幕的设计必须能够使少数监视多数;另一方面,还必须能够让少数有选择性地监视特定人。

此处,休伯的文字对当今社会的意义开始超过了奥威尔。休伯极其巧妙地把有关通讯结构本质的故事与观点结合在一起,成功地向我们展示了这样一个事实:事实上,那种能使电幕成真的结构,我们大家现在再熟悉不过。〔5〕休伯说,那就是互联网。休伯认为,互联网有一个人人皆知的特点:即它并不是一种用于控制的技术。休伯认为,实际上,互联网

---

〔1〕 Huber, *Orwell's Revenge*, 67 (“用《一九八四》的话来说,独裁者不可能制造电幕……电幕也不可能为独裁者所用”。

〔2〕 “而那一次——‘史密斯!’电幕上传来的尖声叫喊道。‘6079号的温·史密斯!是的,就是你!再弯得低一些!你完全做得到。你没有尽你的力量。低一些!这样好多了,同志。现在全队稍息,看我的。’”

〔3〕 Huber, *Orwell's Revenge*, 222 - 223 (解释电幕不能只是广播,此外它必须接收——它必须能够寻址定位)。

〔4〕 同上,24 - 25。

〔5〕 尽管当休伯写这本书时,互联网刚刚开始为大众所知。

提供了自由。〔1〕 休伯谈道,如果铺设电缆是用来搭建电幕,那么,亚马逊与“德拉吉报道”〔2〕这样的站点还是不可避免地会产生。如果电幕本意是为政府集权,它也必然使民众添翼。如果电幕的设计本意是增强控制,它也必然削弱控制。建立电幕的同时,也就注定了极权国家的消亡。如果电幕在起作用,那么它的作用也必然包括给予民众自由,而不是奥威尔所说的控制。

谈到技术,休伯认为他自己的观点与奥威尔大不相同。当然,从某种层面上来说,的确如此。但是,我感兴趣的并不是休伯与奥威尔观点的区别,而是其中的相似之处。从某种意义上讲,这两本书南辕北辙,大相径庭。但是,换个角度来说,它们都无意中表达了对技术的同一种理解——这种理解是错误的,然而却十分普遍。

这两本书都陷入了一种“现实存在主义”(is - ism)——把事物的现实状态与事物的必然状态等同。〔3〕 奥威尔看到了强加于媒体之上的垄断控制;他对这种控制的想象也就仅限于媒体的范围了。休伯看到了互联网内部绝对的自由;他对这种自由的想象也就仅限于网络的范围了。

---

〔1〕 Huber, *Orwell's Revenge*, 217 - 240 [此处解释道:电幕的概念,在今天来看其实就是各种各样的通讯技术,如果我们进一步对其逻辑结果做一预测,就会发现奥威尔的担忧显得有些多余。例如,“在一个由电幕武装的社会里,信息复制的速度远远要比信息篡改的速度快……电幕移动图片。如果你能够把图像移动得足够快,你将完全颠覆世界向集中垄断滑行的趋势……电幕使得自愿的集体主义成为可能——一个基于个人分享和合作的意愿建立的英联邦社会……在电幕蔓延的时代,每个人都将拥有一个广播电台。这完全意味着更多而不是更少的表达自由……选择电幕,就可能选择了兄弟情谊,至少他们的兄弟情谊和不被老大哥统治的自由人相同……今天,我们看着电幕的世界在我们周围缓缓展现,而其结果却完全与《一九八四》的故事相反……如果奥威尔对他的电幕使用双重思想,并得出符合逻辑的结论,那么他将会预见到无产者掌握监视权,党因为受到限制而变得顺从。伊契尔·德·索勒·普尔(Ithiel de Sola Pool)在1983年就预见,电幕这种技术会提供自由……如果思想警察能够使用电幕,那么其他人也可以——因为这就是电幕的工作方式,它只能这样工作。奥威尔想象中的那种强大网络永远也不可能实现。充斥着苹果电脑的斯大林世界将不属于斯大林,而属于苹果公司。”]

〔2〕 个人博客网站的成功典范,由美国人麦特·德拉吉(Matt Drudge)在个人博客的基础上创立,跻身全美网站访问量前20名,一举超过《今日美国》和《华盛顿邮报》等网站。——译注

〔3〕 参见 Lawrence Lessig, *Code and Other Laws of Cyberspace* (New York: Basic Books, 1999), 24 - 29。

但是,在这两种情况下,事物的“现实状态”与它的必然状态并不相同。尤其是对休伯来说,当今或他著书时互联网的现实状态——提倡自由,没有束缚——与互联网的必然状态或者发展趋势并不可混为一谈。休伯看到网络起到了一些电幕的作用,就由此得出结论,认为电幕必定是自由的体现。但是,显然有越来越多的方法可能改变互联网,从而使休伯所颂扬的那种自由在网络世界销声匿迹。因此,我们无法保证互联网一定会被用作自由目的。换种说法,我们不难想象,如果用另一种方法构建互联网,它就有可能成为一种用来控制的工具——当前互联网的改变正在使这类控制成为可能。

要想知道这一切是怎样发生的,就让我们来比较一下网络世界中的隐私与奥威尔所描述世界中的隐私吧。电幕起到了特定的监视作用。然而,尽管听上去有些匪夷所思,但实际上电幕的监视比起网络越来越深入的监控,更有利于隐私的保护。如果我们一定要在网络和电幕之间选其一的话——或者,更明确地说,假设现在极权政权正如日中天,强令我们一定要在这两者之间选择一样——电幕将远远好过网络。姑且算是补偿吧,奥威尔笔下的监视还比较人性。而网络则正在迅速失去人性的特征。

要想论证这一点,我们需要从奥威尔的故事的其他部分提炼一些内容——比如,政治上的强权镇压,以及英国人无尽黑暗的生活——再想想奥威尔叙述和描述电幕时,提到过它有一个重要特征:电幕是否在监视,以及什么时候在监视,对于被监视者来说是一目了然的。电幕并不掩饰它正在监视;而且,更重要的是,它明明白白地显示出它监控的空间范围。温斯顿可以在电幕的视野范围外写日记,因为他知道电幕的视野有多远(9)。<sup>[1]</sup>

---

[1] “不知什么缘故,起居室内的电幕安的位置与众不同。按正常的办法,它应该安在端墙上,可以看到整个房间,可是如今却安在侧墙上,正对着窗户。在电幕的一边,有一个浅浅的壁龛,温斯顿现在就坐在这里……温斯顿坐在壁龛里,尽量躲得远远的,可以处在电幕的控制范围之外,不过这仅仅是就视野而言。当然,他的声音还是可以听到的,但只要他留在目前的位置,电幕就看不到他。一半是由于这间屋子的与众不同的布局,使他想到要去他目前要做的事。但这件事也是他刚刚从抽屉中拿出来那个本子使他想到要做的……他要做的事情就是开始写日记。”

的确,被监视者总是知道他们身处何处时能被看到,这是监视进行期间的普遍特征。到处都有巡逻直升机、少年侦察队、不正常的语言,以及电幕。每个人都知道自己被监视着。(的确,我记得书中只有一次打破了这条规律——古董店楼上的房间里,电幕藏在墙上一幅画的后面[128 - 185])。〔1〕

电幕的监视不仅仅一目了然,它同样是有缺陷的。书里没有明说,但我们可以推断出,电幕的那一边一定是人类在操作。(如果需要大批人马不断“更新”历史,那么也一定有一大批人马为监视器工作。)这样来看,从事监视工作的既然是人类,他们就必然记忆,或者忘记他们所看到的事情。但是,人类无法很容易地对他们收集到的资料信息进行集中和对比。那些信息暂存在人脑中,无疑也会很快从人脑中消失不见。〔2〕

电幕上述两种特点就是一种自由的体现。你清楚哪儿能去;你时刻提醒自己,你正在受到监视;而且这种监视极少会被归档,以供将来搜索。因此,电幕是一套有瑕疵的监控系统。成本昂贵,效果欠佳。

相比之下,虽然在网络发展的初期,互联网的构建特点还不太容易泄露用户的个人身份和所在地信息,但这种构建正在改变。〔3〕很快,网络技术中增加了嗅探和跟踪用户行为的功能。而在跟踪的过程中,用户无法享有类似电幕监视状态下的自由。你不会很容易地知道自己在何处受到监控,何处不受监控;你不会很容易地知道自己能够藏身何方。在网络

---

〔1〕 “‘我们是死者,’他说。‘我们是死者,’裘莉亚乖乖地附和说。‘你们是死者,’他们背后一个冷酷的声音说……‘你们是死者,’冷酷的声音又说。‘是在那幅画的后面,’裘莉亚轻轻说。‘是在这幅画的后面,’那声音说。接着一声咔嚓,好像打开了锁,又像是掉下了一块玻璃。那张画掉到了地上,原来挂画的地方露出了一个电幕。”

〔2〕 参见 Lessig, Code and Other Laws of Cyberspace, 150 - 151。(“当代,美国对公民生活的监视从本质上与建国初期大不相同。毫无疑问,建国初期时的生活也受到监视……但那种监视是不一样的。监视者是人类,而人类的记忆是有疏漏的……更何况,这些记忆无法被搜索、收集或者归入档案……喜欢搬弄是非的邻居可能在看着你[他们比起现代科技,更早地监视着你的一举一动],但是他们的监视产生的效果,哪能比录像带、收费站监控录像、信用卡系统的购物历史记录,或者电信系统对通话时间及通话长短的记录更加确凿和持久呢?今日的监视不同于以往,因为监控技术——及其效率和能力——已经今非昔比。”)

〔3〕 参见同上,30 - 42。



上,自身外观与墙面有区别的“屏幕”是不存在的——什么地方网络会收集用户信息,什么地方不收集,没有明显的界限。相反,网络上的每次互动都有可能被一台电幕捕捉,而网络从不告诉你这一切。你造访何处,你来自何方,你的 IP 地址,你的电脑信息,你使用了什么软件,你是否能够进行加密交易——只要你使用网络,所有的一切就会从始至终受到网络的监视。而且,一旦这种监视与 cookies 这样的技术结合在一起,其他人就很有可能从中获知用户是谁、用户将去何处等信息。在默认状态下,网络系统始终在收集资料,而冲浪者却对该系统是否运作,以及何处会运作不得而知。

举例来说,我们回过头再想想亚马逊网站。我登录亚马逊以后,这家公司就对我查看什么网页进行监视。<sup>[1]</sup> 它监视着我感兴趣的书籍,收集我购书历史的资料。通过分析这些资料以及其他用户的类似资料,它挑选出我可能喜欢的书目。如果我需要,它就会生成购买建议。我甚至一度可以从它那里搞到其他用户的信息。例如,亚马逊会将各大学的畅销图书生成报告。1999 年,我们的奥威尔研讨会伊始那日的早晨,芝加哥大学的最热门图书是《欧元的未来与选择》,微软公司的则是《网络的成功,从 Windows 走向 Web 的微软:比尔·盖茨和他的网络理想主义团队重组软件帝国不为人知的故事》。

你无法眼见,也无从得知资料的收集过程。监视源源不绝,却无形透明。不会有机器让你知道它在看你;也不会有密探对你步步紧逼。监视除了对那些真正了解网络运作原理的人之外,都是无形的。而那些了解实情的人自然只是一个很小的群体。监视在你想要访问的任何网络蔓延,无时不在,无处不在。

缺少透明度是网络与电幕的第一个区别。第二个区别则在于它不会

---

[1] 亚马逊网站隐私声明。(“通过访问亚马逊网站,您将接受本隐私声明所阐明的惯例……我们会收到并储存您登录我们网站的或者以其他一切方式提供给我们信息……这种信息大多是在您搜索、购买、张贴、参加竞赛或问卷调查时,或者与客户服部门联系时提供给我们的……”)

遗忘。电幕背后有些人在做枯燥乏味的监视,以确保史密斯的腰弯得足够低。但是,史密斯无疑只是千万个史密斯中的一员;下一回谁还会记得他呢?但是,网络所收集的资料可以在未来的任意时间查询。你可以给朋友写一封电子邮件;六个月后,政府仍旧可以在发往你朋友公司的所有邮件记录中搜索,并找到你那封邮件。记录就放在那里,而且默认会被永久保存。删除它们还得费力,保存它们更加省心。

这样看来,电幕透明度大,遗忘度大;而网络则隐秘性强,永久性强。大多数人不知道网络在收集资料;然而,收集好的资料就放在那里等着另一些人查询。这是一套毫无瑕疵、天衣无缝的系统。如果构建得合适,完全可以生成一套完美的监控技术。正如科幻小说作家弗诺·文奇描述的那样,网络能够使“法律的实施无处不在”,只要通过网络把计算机芯片联结到社会生活的方方面面,建立一种“精确的分布式计算机系统”,这种幻想就可能实现——这项技术有一部分可以为政府服务。<sup>[1]</sup>

近期倡导版权保护的辩论中,有人提议建立的,正是上述那种系统。版权业急于寻找一种控制网上资源“分享”的办法。比如,未采取保护措施的音乐很容易被网民分享,著作权者们把这种分享视为一种盗窃。<sup>[2]</sup>因此,他们敦促国会通过法案,强令电脑制造商在他们生产的电脑中植入控制“分享”的技术。<sup>[3]</sup>这种技术反过来将永久性监视那些滥用他们资源的人。不在电脑中植入这种技术将被视为犯罪;使用没有安装这种技术的电脑传递文件也将被视为犯罪。换句话说,你要想上网且不被当作罪犯看待,就不得不任凭这项技术永久且精确地收集它所能收集到的所有信息,比如:你听什么音乐,这音乐得到了什么许可,通过了谁的授权。如此强大的力量,连电幕也望尘莫及。

当然,除了版权之外,至少在自由的民主体制内部,网络的大多数监

---

[1] 参见 <http://www.swiss.ai.mit.edu/projects/mac/cfp96/plenary-sf.html>。

[2] 例如,参见“Valenti Warns of Devastating Economic Impact of Copyright Theft”, at <http://www.mpaa.org/jack> (February 28, 2002)。

[3] 参见 Consumer Broadband and Digital Television Promotion Act, S. 2048, 107<sup>th</sup> Cong (2002)。

控是无害的。(不过话说回来,如果是苏联来选的话,马上就会选用网络而摒弃电幕了。)但是,此处我想强调的不是危险,而是网络构建的特征。我不是主张我们应当害怕斯大林国家会从网络之中诞生。(我们倒是应该惧怕那些和邻居分享 CD 的人。)其实我想强调的是,我们应该多加注意奥威尔和休伯都犯了的那个错误。通讯技术并不像奥威尔所说的那样,理所当然、势不可挡地向着电幕的趋势发展;也并不像休伯所说的那样,理所当然、势不可挡地向着早期自由网络的方向发展。无论在哪种情况下,网络构建的发展趋势都由我们的选择决定。网络按照我们所设计的那样发展,我们的设计可以使它更好地保护自由,或更多地干涉自由。没有什么叫做本质的东西能够决定网络向哪个方向发展;其实,成千上万小小的决定累积在一起,就会成就一种技术,这种技术既可能保护自由,也可能增加控制。

更加令人匪夷所思的是,从上述论证中,我们很有理由认为互联网如果具有电幕的某些特点,将更有利于保护自由。如果要保护网络隐私,至少其构建必须增加透明度,使收集用户资料的方式为用户所知。互联网应该为增加透明度提供便利,例如:W3C 已经报告了一种叫做 P3P 的技术,它可以允许用户选择愿意泄露的信息种类;采集信息超出这个范围的网站将会被禁止访问。<sup>[1]</sup> 微软已经将这种技术应用到它最新的浏览器中。<sup>[2]</sup> 这种技术如果被广泛应用,就会营造一种与电幕相同的自由。用户将会知晓他们何时何地处于监视之中。这样他们就会清楚在哪里可以安心地写日记。

同样的道理,如果网络能够设计得像电幕一样善于遗忘,它将更加有利于网络隐私和自由保护。网络系统的设计应该遵循这样一个原则:切断所收集的信息与个体之间明显、直接的联系。互联网上已经有网站承

---

[1] 参见 W3C Platform for Privacy Preferences (P3P) Project, at <http://www.w3.org/P3P>。

[2] 参见 Microsoft Internet Explorer: Web Privacy, at <http://www.microsoft.com/windows/ie/evaluation/overview/privacy.asp>。

诺丢弃用户登录该网站的一切信息以保证隐私安全。例如,一个名叫 Ziplip.com 的网站的电子邮件不会反向链接至任何特定的用户。这样的网站会使得整个网络系统更为有效地遗忘——无论他们记住什么,都与我无关。还是那句话,这样一来,这个系统就会整体上更加接近电幕——无论监视者原先看到了什么,以后都不能被直接搜索到。

因此,透明性和遗忘性,这两种理念可以用于网络的构建,网络就会更接近电幕,更保护隐私。换句话说,我们可以选择把这两种理念应用到网络的设计里。因此,我想要强调的,并非只是浅层次上的结论——科技既能够保障自由,也可以增加控制。我更要强调一个我们素来容易遗忘的事实:我们应用技术的方式决定了这项技术将会保障自由还是增加控制,而怎样应用技术,则尽在我们的选择之中。



其实这一点休伯自己也懂。文章开头那段我如何得到他的书的故事,是我凭空臆造的。我撒了个谎。我并没有上亚马逊网站。是休伯把他的书作为礼物送给我的。书中,他还写了一段十分友好的题词。他说,他书里所描述的“皆大欢喜的结局”尚“有待继续追寻”。尽管《奥威尔的报复》这本书对网络保障自由这一点言之凿凿,休伯自己却并不百分百确信。他知道网络上的任何自由都源自网络本身的设计,而这种设计可以被改变。因此,为了维护网络自由,我们就要维护其设计不被改变。

但是,不管休伯自己怎么想,大多数人却还是认为我们的使命已经完成。奥威尔也持这种观点。大多数人认为网络构建中体现的理念是理所当然的;很少有人发现我们其实可以选择如何构建网络。在互联网的语境下,对我们来说尤其重要的是:大多数人甚至根本没有意识到,这种网络构建的选择已经能够用于规制。大多数人认为它们是理所当然的,因此从不提出质疑。在他们眼中,互联网保护自由,是因为其设计理应如此。现在互联网越来越快地控制人们,多数人同样认为这是一种设计的必然。我谴责休伯是“现实存在主义者”,其实现实存在主义是人性的普

遍特点。我们所处技术环境中的规则,通常隐匿得很深,很少有人注意到它们其实是一种控制。

当互联网越来越深入我们生活的今天,发现我们自己过于“现实存在主义”,将会变得愈加重要。当互联网发生改变,变得越来越像控制的工具时,我们表现出的将是一种人性的基本特征:鲁钝。大型动物总是被非常不结实的围栏控制住,而我们就是大型动物。对于我们中的大多数人来说,大多数情况下,在网络空间结构内部的规则就等于我们发现的那些限制。经过大量学习,我们才会发现,其实规则是人定的。我们能够——也理应——抵制这些限制。

## 带有“自身阻断性”的预言

——为什么噩梦能帮助制伏未来的危险？

大卫·布林

我们会有怎样的未来？

这个问题之所以压在人们心里，并不仅仅是新世纪来临的缘故，人类意识深处的一种天性使我们对未来可能发生的危险既痴迷又担忧。所有人都在思考和规划未来，试着用前额脑叶——我们大脑里用作思考的那一部分——预测前方的危险。我们用这些小小的脑神经憧憬、幻想和探索自己所作所为的可能后果，并且提前发现和避免一些过错。

这些解决困顿的灵丹妙药——有时候也被唤作“眉心的灯”——人类在新石器时代以前就掌握了。直到最近才变化的是我们用药的有效性。今天，现代经济很大程度上依赖于预测、计划、投资、冒险，或者仅仅是万事俱备后对东风的等待，而选择哪种人做孔明往往决定了办事的风格：有些人通过占星术来指点迷津，有些人则求助于身着阿玛尼、满嘴生意经的咨询顾问。

我们每个人都努力未雨绸缪，绝不放弃“三十年河西”时来运转的可能性。的确，这种前瞻性可能是人类与地球上其他生物间最深刻的区别之一，也许，正因为如此，人类才最终成为地球的主人。

但是，我们应该铭记：许多可能发生的事情并不一定真的会发生。预测未来时，合理性比可能性更重要。

作为时代的扛鼎之作之一,乔治·奥威尔的《一九八四》预言了一个黑暗的未来,但我们最终逃脱了该书所描述的悲惨宿命,这恐怕要部分归功于这部小说对读者的教育作用——奥威尔小说的万千读者们,因为读了这部令人胆寒的寓言,才矢志不渝地与现实中的“老大哥”战斗到底。换句话说,可能正是奥威尔自己阻断了自己预言的实现。

从此,许多其他带有“自身阻断性”的预言走入了公共视野,引发了人们心中一轮轮的地震。也许,正是它们引领我们绕开了灾难。雷切尔·卡森预见到假如我们继续对环境破坏熟视无睹,世界终将变得满目疮痍——对于这个过错,我们已经多多少少做了弥补,这要部分归功于《寂静的春天》(*Silent Spring*)、《超世纪谍杀案》(*Soylent Green*)这样的作品为我们敲了警钟。谁又会否认《奇爱博士》(*Dr. Strangelove*)、《海滨》(*On the Beach*)、《奇幻核子战》(*Fail - Safe*)这样的影片警示了我们要避免发动无谓的核战争? 尽管存在争议,《中国综合征》(*China Syndrome*)、《高危地带》(*The Hot Zone*)甚至《资本论》都可以被看作是类似于《一九八四》的预言,它们的可信度和逼真度如此触目惊心,因此反而可能有助于阻断它们本身成为现实。

我们无从知晓这些文学或影视作品是否真能帮助我们打造一个更好的世界。但至少它们使公众注意到,如果放任自流,未来将可能变得多么糟糕。

具体到“老大哥”的灾难,奥威尔警示我们:任何文明都可能落入恐惧、科技和暴政共同编织的罗网。他的警示同时也赋予了我们反抗恐怖命运的武器。与《一九八四》中被统治者所表现出的绵羊般的顺从相比,我们都更热衷于对“反叛者”的形象展开想象。我们怀疑权力——看看好莱坞电影最津津乐道的题材就知道了——从各级政府、公司巨头到犯罪分子、科技精英,所有能想到的集权者,都被好莱坞乐此不疲地攻击着……

(你能从近四十年来受欢迎的电影中,列举出哪怕一部主角在前十分钟没有挑衅掌权者以取悦观众的例子吗?)

这些例子揭示了一种比小说本身的意义更加深刻、重要的道理:人类社会的进步,一方面得益于我们不断取得的文明成就,另一方面则归因于我们一次次地绕过了歧途。可悲的是,没人去细数我们多少次绕过歧途,毕竟还是眼下每周发生的危机更吸引我们的眼球。只有那些曾经与我们距离很近的重大威胁才广为人知——比如,我们拯救了一些濒危物种……我们幸运地避免了核战争的危险。然而,一旦细数所有与人类擦身而过的危险,我们就会意识到自己幸运地躲过了多少枪林弹雨。

我们必须首先了解,这一切为什么以及如何发生。

## 二

无论在哪一国的图书馆里,翻开冗长而枯燥的历史典籍,呈现在眼前的必然是统治者做出的一连串错误决策。即使不懂复杂的社会理论,我们也能把那些历史深处的过错看得清清楚楚。过错往往可以追溯至一个人性的普遍弱点:自欺。它就像一根链条,串联起历史上的诸多灾难。就算是伟人,也往往会不顾他人劝阻,自欺欺人,最终走错致命的一步。

这是个甚为明了的道理。正如已故的物理学家理查德·费曼曾警示世人的那样:“对自己诚实是黄金法则——自己总是最容易受自己欺骗。”<sup>[1]</sup>

用笔杆子讨伐专制统治的残暴,在作家圈里已经不是件新鲜事了,但乔治·奥威尔显然比一般的责骂者走得更远。他还讨伐了暴政的本性:愚蠢。他揭示了大洋国那些骄奢残暴却号令天下的寡头政治首脑们怎样榨干了一个国家的所有财富,只剩下贫穷的皮囊。这些人的政治花样不断翻新,实施极权统治的借口却基本上代代相传,一成不变。纵观各国历

---

[1] Richard Feynman, *What Do You Care What Other People Think?* (New York: Norton, 1988).



史,权力阶层的政治花样包括愚民,转嫁仇恨,控制言论;其最终目标无非是消灭批评声音,在短期内保持统治地位……结果将他们领导的国家抛入长期的水深火热之中。幸好我们跌跌撞撞,最终找到了一个阻止这类事情发生的方法,否则这样的普遍悲剧将成为人类进步的最大桎梏。

这种方法就是允许百家争鸣。每个人都可能故步自封,但是,在一个言论自由的社会里,他人的意见通常可以使我们注意到自己的错误。我们都厌恶受到批评和承担责任,但毕竟良药苦口利于病。当今,科学、公正、民主、市场这四大社会机制使我们积聚了前所未有的财富和自由。当所有参与者都能眼观六路、耳听八方,了解情况、说其所想,充分竞争、大胆创造的时候,这四大机制的性能将达到最优发挥。社会分配就像分蛋糕,四大机制的良好运转会使蛋糕越做越大。

换句话说,权力阶层沆瀣一气追求相对财富的做法,于人于己都无好处。因为一旦他们能少些对财富的疯狂聚敛,社会的绝对财富便会增加,他们自己的绝对财富也就相应增加了。但是,历史上几乎所有的贵族都被高人一等的优越感蒙蔽了双眼,而对这个讽刺性的事实视而不见。

也许,奥威尔比旁人更清醒地认识到了这一点。他把这个事实通过大洋国统治者陈腐牵强的自我辩护表现出来。<sup>[1]</sup>

面对奥威尔的警告,我们是如何应对的?今天,在西方国家,权力阶

---

[1] 奥威尔的作品一向作为滥用科学技术的警世钟而被广泛引用。其实,这是对他的极大误解。大洋国的专制统治者使用高科技工具加强统治的同时,也扼杀了一切科学和学术所需的自由。除了为镇压和监视民众服务的科技项目之外,其他科技项目停滞不前,生产力下降。任何创新都被认为是对统治的威胁。这样的社会就好像坐吃来年的粮食种子,并且把耕地的犁打成无用的领袖塑像一样毫无前途。但是,许多批评家居然认为大洋国的权力阶层尽管邪恶,却还算明智,这简直是不可思议。类似的误读同样发生在对玛丽·雪莱的《弗兰肯斯坦》的解读中,人们普遍认为这本书是对科学的批评,是对人类自以为是、藐视上帝的指责。但实际上雪莉本人并不持这种观点。在“物”(即弗兰肯斯坦)被创造出的那一刻,他是性本善的,是充满希望的,招致人们反感的是维克多·弗兰肯斯坦随后的行为。法兰肯斯坦的恶意抵抗和残忍行径给他所在的世界带来了痛苦,最终他也自食苦果。与其说这本书是在反对科学,倒不如说它在宣扬“不要做糟糕的爸爸(科学家)”(考虑到玛丽·雪莱的个人经历,这一说法非常有趣)。这两部寓言小说给我们上的核心一课是:科技一旦落在一个狭隘、隐秘、自欺的掌权者手里,如果再缺少外界的批评和问责制的约束,它就可能被滥用。并且,几乎所有的当代科学家都认为这个事实不言而喻。这个警示已为人们所接受。

层必须站在媒体的聚光灯下接受公众的监督。虽然不一定心甘情愿,但他们(更是我们)从中获得了巨大的好处。此外,公开透明的机制免除了奥威尔的另一担心:科技滥用。如今摄像镜头体积更小,价格更便宜,它们的普及程度是当年的奥威尔想象不到的,但是它们的大批量应用并没有导致奥威尔曾经预言的极权效果,这可能是因为如今我们努力使镜头既朝向公众,又朝向掌权者——我们事先得到了警告。

对当权者应当问责。这可能是历史的观察者们总结出的最具独创性的箴言。这些观察者注意到了这样一个权力悖论:统治者利益与国家利益并不完全重合,从特定角度看,甚至相背离。我们已经扔掉了那些僵化陈旧的统治规则——王室制度、牧师制度以及血统论——取而代之的是,我们似乎开始赌博似地展开新的实验,将容易放任的个人主义与双向的责任落实绑在一起。

尽管它们两者初看上去风马牛不相及,但理性的人深知它们实际上相互促进,不可分割。

### 三

奥威尔式的暗喻无处不在。在“Slashdot”这样的鼓励网友各抒己见的网站上,人们言必称“警惕老大哥!”一旦有麻烦事物的端倪(比如墙面电视、中学生人格测试、猫脑摄像头),反对者就会宣称:“这正像《一九八四》!”

政府是自由的主要敌人吗?权力确实需要严格的控制。但是除了政府外,人民对其他非政府权力也抱有一定担忧。比如——贵族、公司、犯罪组织和科技精英。如果真要列举的话,哪种权力能脱得了承担责任的干系呢?

《一九八四》的原始意义在于对一个极权主义泛滥的国家做了白描,但能从这部小说引申出的象征性意义远远超出了小说的初衷。在我们看来,《一九八四》象征了权威对人们潜移默化的影响,统治阶级对人们的压迫,以及政府单方面对人们隐私的窥视。当公众认定某种权力构成了对

自由的威胁时,一种不满情绪就会形成。其实,正当的不满情绪对于建立一个(也许是人类历史上第一个)有效的极权灾难防御体系大有裨益,这个观点在我的另一部作品中有所涉及。<sup>[1]</sup>我们在上文中提到过,有四大机制(科学、公正、民主、有序市场)能够带给我们前所未有的财富和自由。这四大机制运行的基本条件,其实就是通过富有活力且具有竞争性的双向责任落实制度来驾驭来自各个渠道的质疑。虽然这并非最理想的解决办法,但是比起专制统治不知要强多少倍。

要想让这些“责任落实场”发挥功效,所有参与者必须拥有平等的信息获取权。

#### 四

技术的进步,如互联网的出现,对这种趋势来说,可谓非福即祸,最终的结果要看我们在接下来的数年里做出怎样的选择。不断发展的信息技术对于人类的意义非同小可。很快,人类的认知能力也将突飞猛进。人们将不再因为记忆力有限而苦恼,信息量丰富的数据库会成为无穷无尽的信息源,其访问的快捷程度可以与大脑思考的快捷程度媲美。人们的视野将全方位地扩大,摄像镜头会向着“体积小、价位低、易携带、可联网”的方向发展。

在这样一个世界里,指望他人对什么事情有所不知,是多么愚蠢!

今天,他人尚且无从得知你的秘密,但明日你的秘密花园将极有可能不复平静——外人侵入时,你可能还被蒙在鼓里。再怎么强大的防火墙和加密系统,在天花板上的微型摄像头和隔壁办公室的告密者面前也将

---

[1] *The Transparent Society: Will Technology Force Us to Choose between Freedom and Privacy?* (New York: Perseus, 1998).

变得意义全无。话说回来,说不定今天这一切已经成为事实!谁知道呢?〔1〕

有些商人,比如杰克·斯塔克(Jack Stack)(《伟大的商业游戏》的作者)充分地认清了形势。他们进行信息开放式管理,这样做可谓好处多多:节约商业成本,精简管理人员,鼓舞雇员士气,及时发现错误,缩短反应时间,即使对手“知己知彼”,我方仍能“百战不殆”。

与此相反,那些花了数百万来保守商业秘密的公司,会耗费大量精力没完没了地补漏,既得不到长远的利益,也换不来片刻的安宁。软件也好,我们这个世界也好,都会变得越来越复杂,泄密的方式也会随之变得层出不穷。信息与钞票或者其他商品不同,无形性的特征使它很快就会像空气一样,人人可用。

## 五

我们不妨进一步想象一下。假设你走在街上,你的太阳镜就是两台摄像头,能够扫描与你擦身而过的每个人的面容,并且进行互联网式的信息检索。

这幅眼镜同时也是显示屏。每一个行人或者司机走过你身边时,显示屏上都会出现相应的字幕,告诉你他们的姓名和简历。你眨一眨眼,头顶上空的卫星就会传送一张关于此人的近照。你磕一磕上下齿,关于此

---

〔1〕 批评是错误的一剂良药。但是大多数人,尤其是掌权者,总是拒绝听取批评。以前,许多国家的领导者压抑言论自由并且进行信息管制,在奥威尔的作品里,在权力阶层控制科技力量的背景下,言论和信息管制因为有了未来科技力量作为辅助,其负面性质被淋漓尽致地凸显出来。某种程度上,多亏了奥威尔的警示,我们的社会才得以走出人类天性不可避免恶性循环,成为历史上第一个有体系、有计划地避开灾难的文明社会。我们已经认识到,绝大多数人没有成熟到可以主动承担责任的程度。但是,在一个信息开放的社会里,我们的竞争对手会不遗余力地指出我们的过错。为了实现自由,我们不该限制摄像镜头的数量——反正它们的普及也是大势所趋,任何法律也无从禁止权力阶层使用它们。反之,我们应该让老百姓也接触这些科技品,无论它们是福音还是负担。我们的世界已经走到了这一步。人们对掌权者抱有警惕之心,而且,掌权者权力越大,人们就会越警惕。

奥威尔所描述的黑暗未来是不会成真的,只要老百姓都能充满信心,用知情权作为反对专制的武器。

人的一切资料就跃然眼前,包括他们的家庭照,他们的朋友、同事甚至敌人对他们的评价。

但是,如果你知道在你闲逛之时,你自己也同样被旁人所观察和窥视着,你会作何感想?

听上去是否有些毛骨悚然?现在,问题的关键是:怎样才能避免这种恐怖情景的发生?禁止高科技工具自由买卖?这最多只能使普通平民对高科技望洋兴叹。正如罗伯特·海因莱因所说:法律保护隐私权的主要成果,是使窃听器越做越小。

实际上,法律的禁止只能使高科技成为权力的帮凶。如果乔治·奥威尔还在世,他也一定会指出:无论法律怎么规定,权力阶层(政府、巨头、罪犯等)都必然会铤而走险,非法使用科技的危险力量。如果这样的话,还不如让我们也拥有同样的科技。

大洋国“电幕”的真正内涵是:那些雄踞权力金字塔顶端的人通过极权控制着信息的流动,只有符合政策需要的宣传才能从塔尖向下扩散,而塔底人的一举一动,细枝末节都在向塔上流动和集中。责任只能单方向落实。

尽管掌权者们一次次殚精竭虑,替信息的单向流动辩护,但是从我们父辈那一代开始,信息披露、传播自由以及获取信息自由就已经是大势所趋,并成为不争的事实。信息公开的观念已经深入人心。就拿发生于2001年的“9·11”事件来说,我们现在所能看到的大部分视频资料事实上是公民个人所拍摄的,他们也将成为未来紧急事件中的潜在关键因素。个人手机比公共媒体更能及时地传播信息;即使在电话系统中断时,信息亦能通过电子邮件和即时短信及时扩散。在灾难现场,我们发现了一批批“神兵天降”的志愿服务者;政府在急需任何人的支援时,也就放下了责任和“政府职权”的架子。“9·11”事件中唯一一批采取有效行动,阻止了恐怖袭击计划发生的人,不是别人,正是美国联合航空公司93号航班上的普通乘客。他们借助自己的睿智和方便的通讯工具,在官方媒体介入之前及时传递了信息。

信息自由的趋势是否已经存在,并且势不可挡?只有时间知道答案。那些警示性的小说,比如《一九八四》,是否起到了灾难免疫作用,并促进了当今信息自由趋势的发展?我甚至无法着手证明这个假设。

但是,至少我确信,上述问题的提出为文学作品的功效和重要性的研究提供了一个崭新的视角。尽管学界尚不习惯于研究文学试验的实证主义功效,但我想,是他们开始习惯的时候了。

## 六

我们换一个角度来看信息传播机制。我能想到的最好的喻体莫过于村庄了,那是我们的祖辈一直居住,几十年前才刚刚告别的地方。那里的人们,同样对路上遇见的几乎所有人的细节了如指掌;在他们那个时代,一个人也许能认识千把个人。但是,我们的视野能够不为视觉和记忆力所限。我们被现代科技武装的双眼将能够巡视一百亿以上的村民,我们被现代科技武装的大脑将能够刺探他们所有人的信息。同时,我们自己也会为他们所知晓。

显然,这种前景总能引起我们复杂的情绪与担忧。我们是将像安迪·哈迪(Andy Hardy)在电影中那样,居住在一座祥和、平等、宽容对待意见不同者的“好村庄”里,还是像弗兰克·卡布拉(Frank Capra)的电影中那样,栖身于一座被歧视、仇恨、偏执阴影笼罩的“恶村庄”,任由狭隘和极权将所有“不和谐”的声音一一抹去?

抑或我们将在奥威尔那座令人窒息的大洋国巨大的“村庄”里苟且偷生?

我们应该警醒起来,讨论一番这个问题了!怎样才能让未来少些恐怖,多些祥和?是开始思考的时候了——因为无论我们期盼与否,新“村庄”时代已然在未来等待。

## 七

无论是个人还是整个社会的成功,关键在于无论遇到怎样的障碍,都

有随机应变的能力。而且,我们有理由认为自己已经具备了相应的能力。先看看下面的老生常谈吧:

遗憾的是,人类的基本素质和公平意识没能跟上科技发展的脚步。

再看另一条:

从来没有任何一个时代像我们这个时代这样悲惨和残酷。

我们都知道这些并不是真的。但贬低时代似乎使我们获得了某种违心的快意。

事实上,在我们的地球上,一半以上的居民从未经历过战争、饥荒,甚至自家院里的斗殴。大多数人即使挨饿也不会长过一天以上。只有一小部分人看见过城市的燃烧,听到过侵略者的军靴声响,目睹过暴虐无常的君主草菅人命。但是在历史上的其他时代,这些残酷曾经无处不在。

当然,虽然只是“一小部分”,但已经有成千上万的人在有生之年经历了那些残酷,并且许多人至今仍在经历那些残酷。面对残酷,我绝不主张轻描淡写。我们的电视节目应当据实反映这些残酷。我们的良心应该受到拷问。我们应该学会怜悯,学会采取强有力的措施。只有如此,制止残酷才会成为可能。

同样值得注意的是,自从二十世纪中叶开始,经历了在恐惧泥潭中的摸爬滚打之后,我们的生存状况有了改变。享受基本安全和小康生活的公民的比例,达到了历史性的高度——尽管北美人对这样的状况仍感到不甚满意。这证明自从1942年危机以后,我们的生存状况并未进一步恶化;相反,我们在提高生活水平方面,可能已颇有成果。

至于科技进步与道德修养提升方面的问题,我认为两者并无冲突。例如,我酷爱网络,但网络对现实生活的影响并没有那么夸张。电话和收音机在刚刚进入千家万户时,它们对人们生活的影响比网络要大许多倍!但正是因为它们,亿万普通人多了扇看世界的窗户。

其实,真正改变了的是人们看待不公正现象的态度——人类对不公正现象的敏感程度——它正在以历史上前所未有的态势发生着转变。

1967年有部著名的电影,斯坦利·库布里克的《2001 太空漫游》,它提出的两个划时代的计划,振奋了当时所有的美国人:一、征服外太空;二、克服不公正,建立一个更加光明的社会。

当年,谁会想到开拓外太空会是一个如此缓慢而艰难的进程……但是到了1999年,我们已经克服了许多不公正,在消除歧视、观念进步、责任承担方面大有进展,不是吗?难道我们应该否认已取得的所有成果,躺在我们尚未克服的不公正上久久呻吟吗?

《2001 太空漫游》中那样的宇宙空间站依旧是个美好的幻想……但是从另一方面来说,我们已经取得了一个更重要的进步:如今,宇航员拥有不同的肤色和性别,看着他们和她们出现在电视里,孩子们眼中职业的限制就又少了一些,他们的宇航员之梦也就飞得更远。每一个孩子都可以自由地憧憬和梦想,而再不会被告知“这不可能”。

在这样的情形下,一位妇女或者有色公民入主白宫,当选美国总统的可能性还小吗?这一定会比人类登陆火星发生得要快吧!进步一直存在,只不过它常常不按照人类的预计发生。

## 八

进步在《一九八四》预言的那个万马齐喑的社会中是不存在的——在那里,对统治者心怀不满或与其意见相左的可能性几乎是零;在那里,人们被剥夺了对知识和权利的追求,无法想象别的可能性,比一头被驱赶的绵羊好不了多少。到目前为止,我们一贯的目标似乎就是避免那样一个失败的社会模式(至少读科幻小说的人都绝非缺乏想象力的人)。

乔治·奥威尔是一位“反卡珊德拉预言家”,他的预言一旦引起广泛关注,就会自我阻断。我们是否应该把避免灾难性预言成真的事实,归功于像他这样的预言者们?

对于“反乌托邦”噩梦的恐惧,是否比对乌托邦的希望更能有效地促使人类进步?的确,我们总是倾向于抨击不公正的存在,而极少停下来为我们已经取得的成就而欣喜。仅此一点就能证明反乌托邦作品的重要



性。奥威尔以及其他人点燃的担忧之火仍在我们心中燃烧。这火焰,比起“乌托邦”在远方闪烁的那一束微光来讲,更能驱使我们不断前行。

我们不敢驻足。绝不能。因为我们已经被告知了停步的后果。奥威尔所展示的那个世界足以(也从未停止过)让我们感到深深的畏惧。



《一九八四》与我们的未来

---

**Part V**  
**性与政治**



# 性自由与政治自由

凯斯·R·桑斯坦

## 奥威尔的总观点

《一九八四》的故事进行到大约一半时,精彩的一幕上演了,这本应是温斯顿表露心迹的一刻:温斯顿同裘莉亚谈到他的“婚后生活情况”,而裘莉亚“似乎早已知道其中的主要环节”。接着,她“好像亲眼看到过或者亲身经历过一样,向他一一描述凯瑟琳是怎样一被他触碰,身体就僵硬起来”的画面,这就是“凯瑟琳每星期一次在同一天的晚上迫着他像办例行公事似地干那件事”的情形。温斯顿注意到凯瑟琳“不愿干这件事,但又没有什么东西能使她不这么干”。他觉得裘莉亚“猜都猜不到”凯瑟琳把“那件事”叫做什么,但是裘莉亚轻而易举地“脱口而出”：“咱们对党的义务。”接着裘莉亚“开始在这个题目上发挥起来”：

……性本能创造了它自己的天地,非党所能控制,因此必须尽可能加以摧毁。尤其重要的是,性生活的剥夺能够造成歇斯底里,而这是一件很好的事,因为可以把歇斯底里转化为战争狂热和领袖崇拜。她是这么说的：

“你做爱的时候,你就用去了你的精力;事后你感到愉快,天塌下来也不顾。他们不能让你感到这样。他们要你永远充满精力。什么游行,欢呼,挥舞旗帜,都只不过是变了质、发了酸的性欲。要是你内心就感到快活的话,你有什么必要为老大哥、三年计划、两分钟仇恨等等他们这一套

名堂感到兴奋?”

他想,这话说得有理,在禁欲和政治上的正统性之间,确有一种直接的紧密的关系……

这段文字称得上是奥威尔阐释性欲、政治和极权的核心段落。在文字的背后,我们可以看到一个清晰的观点浮出水面:极权政府对性禁锢情有独钟;正常的性欲被禁锢时,“变了质、发了酸的性欲”就得以存在。(也就是去搞大规模的“游行”,集体“欢呼”什么的。)表面上,为这个观点提供佐证(起码是间接佐证)的政府和政治运动比比皆是。例如,在美国以及世界各地,爱把矛头对准或部分指向纵欲主义的政治运动,本身往往高度色情。攻击纵欲主义的行为本身其实就是一种暧昧的表现。(有时,这暧昧体现为对性的大谈特谈,口无遮拦。)

但是,要我说,奥威尔这个观点大错特错——“禁欲和政治上的正统性之间的直接的紧密的关系”并不存在,“性禁锢”与“政治正统性”之间的联系并没有那么直接和紧密,有时,这两者非但没有联系,反倒彼此冲突。奥威尔对这个问题的论证还欠火候,因为论证过程是经裘莉亚之口说出来的,而裘莉亚,与其说她是个真人,倒不如说她是个少男心目中完美异性的化身。同理,性自由和极权主义之间的所谓联系也值得怀疑。奥威尔至多解释了个案,而并没有挖潜出确凿的共性来。

奥威尔的观点对现代思潮颇有影响。似乎有不少人赞同他的观点,认为极权与性禁锢不管从逻辑上看,还是从实证上看,都如一条绳上的蚂蚱脱不开干系。照这种观点来看的话,极权国家双管齐下,既镇压反对派,又实行性禁锢的行为还真不是巧合,比方说,塔利班统治下的阿富汗。然而,无论是在自由国家,还是相对缺少自由的国家,那些鼓吹对性解放(比如娼妓和淫秽出版物)进行保护的人经常自称是不同政见者(要么换个差不多的幌子),自认为应该与推翻专制政权的革命者们平起平坐,接受景仰。我写这篇小文,一没有对限制政府干涉性自由的呼声表示反对,二没有在性自由的具体内涵这个问题上多加纠缠。我只是想说几条理由,给现今那些硬把性禁锢和政治压制扯到一起的高调趋势泼些冷水。

我倒是相信，在政治压制与妇女压迫之间存在一种密切联系，然而，遗憾的是，奥威尔在这一点上保持了沉默。

## 《一九八四》中的性以及两段“情史”

探讨性禁锢与政治正统性的关系之前，我们最好把目光放宽一点，先看看奥威尔对性与爱的描述。奥威尔的本意在于阐释政府实行性禁锢的目的与作用，不幸的是，他对于性爱的描述表面上支持、实际则推翻了他自己的观点。

### 性

《一九八四》从几个不同的角度描述了性。第一，温斯顿婚姻里的性：使命感十足，僵硬麻木，缺少情趣，以党为本位。它与温斯顿和裘莉亚之间更加奔放的性爱关系形成了鲜明对比。然而，除了这两种性以外，在前面的章节里还出现了第三种性，即两分钟仇恨时间里产生的一种作为替代品的“性”：温斯顿发觉“一些栩栩如生的、美丽动人的幻觉在他的心中闪过”，这些幻觉针对的正是“坐在他背后的那个黑发女郎”。在他营造的幻象里，“他想象自己用橡皮棍把她揍死，又把她赤身裸体地绑在一根木桩上，像圣塞巴斯蒂安一样乱箭穿身。在最后的高潮中，他侮辱了她，割断了她的喉管……他恨她是因为她年轻漂亮，却性冷淡，是因为他要同她睡觉但永远不会达到目的，是因为她窈窕的纤腰似乎在招引你伸出胳膊去搂住她，但是却围着那条令人厌恶的猩红色腰带，那是咄咄逼人的贞节的象征。”（故事又进行了大约70页后，他与她又一次偶遇，他想起“他跑上去可能还赶得上她。他可以跟着她到一个僻静的地方，然后用一块石头猛击她的脑袋”）这个“黑发女郎”其实就是我们的主角裘莉亚。在温斯顿和她的第一次深入谈话中，他告诉她：“我想强奸你，然后再杀死你。两个星期以前，我真的想在地上捡起一块石头打破你的脑袋。”

以上三种性描述里，最符合世俗眼光的莫过于温斯顿与裘莉亚之间的恋爱。但是小说已经指明，他与她的第一次肉体接触并没有擦出情欲

的火花。“起初,他除了感到完全不可相信之外,没有任何感觉。那个年轻的身躯靠在他的身上,有些紧张,一头黑发贴在他的脸上,说真的!她真的抬起了脸,他开始吻她红润的宽阔的嘴……他把她拉到地上,她一点儿也不抗拒,听任他的摆布,他要怎么样就怎么样。但是,实际情况却是,肌肤的相亲,并没有使他感到肉体上的刺激。他所感到的仅仅是不可相信和骄傲。他很高兴,终于发生了这件事情,但是他没有肉体上的欲望。”接着,性交过后,他感到“他们的拥抱是一场战斗,高潮就是一次胜利。这是对党的打击。这是一次政治行为”。(与裘莉亚假装积极参与少年反性同盟的目的相同)

### “情史”与“性爱”

《一九八四》大费笔墨谈“性爱”,只引出“情史”两段:裘莉亚和温斯顿之间的情史,温斯顿和奥勃良之间的“情史”;其中,后者的情色描写更为露骨,甚至一整段一整段地大肆渲染。可以说,整本书围绕着一个“感情三角”展开:奥勃良拆散了原本相爱的裘莉亚和温斯顿;换句话说,党击溃了威胁其统治的“不稳定”,并重新树立了禁欲和政治正统的权威(显然,这个感情三角还带点俄狄浦斯情结。某种程度上,奥勃良扮演的是严厉父亲的角色,强行拆散了温斯顿和他的爱侣)。

其实,感情三角的端倪早已出现。奥威尔一开始就提到温斯顿对奥勃良“特别有兴趣,这并不完全是因为他对奥勃良彬彬有礼的态度和拳击师的体格的截然对比感到有兴趣……他的外表使人感到,如果你能躲过电幕而单独与他在一起的话,他是个可以谈谈的人。”温斯顿在梦中——也没准是在现实中——听到奥勃良对他说:“我们将在没有黑暗的地方见面。”这个情节为最后一章中奥勃良对温斯顿带有性倾向的虐待埋下了伏笔。实际上,那些虐待无异于持续不断的强奸和阉刑(这就是《一九八四》不同于《美丽新世界》等其他科幻小说的原因。尽管类属科幻,但将《一九八四》归入惊悚小说也并无不妥)。

在酷刑刚刚开始,奥勃良暂时解除温斯顿的痛楚时,奥威尔写到温斯



顿“睁开眼,感激地看着奥勃良”。“他的心中感到一阵翻滚……他从来没有像现在这么爱他……也许,你与其被人爱,不如被人了解更好一些。奥勃良折磨他,快到了神经错乱的边缘,而且有一阵子几乎可以肯定要把他的命给断送。但这没有关系。从某种意义上来说,他们的感情比友谊更深,他们是知己。”当更残酷的折磨开始之前,好像唯恐读者不知道这个情景意义何在似的,奥勃良宣布:“你会变成空壳一副。我们要把你挤空,然后再用我们自己把你填满。”接着折磨开始了,“奥勃良把一只手按在他的手上,叫他放心,几乎是和善。‘这次不会有伤害的,’他说,‘把眼睛盯着我。’”仪器启动了,温斯顿感到“一大片空白,好像他的脑子给挖掉了一大块。”

以上就是奥勃良对温斯顿的“强奸”。紧随其后的是“阉刑”的情节:奥勃良强迫温斯顿脱掉衣服,直到一丝不挂。然后他“用大拇指和食指有力地扳住温斯顿剩下的一颗门牙。温斯顿上颚一阵剧痛。奥勃良已把那顆门牙扳了下来,扔在地上。”接着他命令温斯顿“把衣服穿上”。这段描述,比起后文中奥勃良用老鼠迫使温斯顿背叛裘莉亚的著名桥段,残忍程度是有过之而无不及。

表面上看,这一系列性与爱的具体描述印证了奥威尔的总体观点:裘莉亚和温斯顿的关系给党造成了威胁,因此,奥勃良必须不遗余力地拆散他们俩,好迫使温斯顿把激情从女人身上转回到老大哥身上(这就是为什么在小说的最后,温斯顿终于变得像新婚少女般胆怯,像感激涕零的被强奸者般软懦,像回头浪子般虔诚,像待哺婴儿般羸弱:“他又回到了友爱部……他的灵魂洁白如雪……等待已久的子弹穿进了他的脑袋……哦,背离慈爱胸怀的顽固不化的流亡者……他热爱老大哥”)。不过,具体描述与总体观点不太符合的地方也挺多;比如,温斯顿与裘莉亚之间的恋爱,至少单方面激发了温斯顿本人投身政治运动的热情,而绝非使他沉浸于性爱里“天塌下来也不顾”。而且,到了小说收尾的时候,温斯顿看上去也并没有靠狂热的游行来发泄自己因缺乏房事造成的歇斯底里。(即使兴奋,他也只是一言不发地坐在那儿,仅仅“在他的脑海里,他在跑,在飞

快地跑着,同外面的群众一起,大声欢呼,欣喜若狂”。)此时的他更像是一个灵魂空洞的行尸走肉。不过,大体上,整部小说还算是观点一致吧。

### 奥威尔的观点剖析,以及与其矛盾的观点

虽然没有百分百的证据,但奥威尔似乎在借裘莉亚之口表达自己观点。裘莉亚说——一旦人们尽情云雨,他们就“会感到愉快,天塌下来也不顾”。也就是说,政治正统性是性欲被压抑的结果。由于缺少房事而无从释放的激情,政府稍加引导便可转化为游行、挥动旗帜、两分钟仇恨的动力。而性满足则会削弱人们参加此类政治活动的兴趣;一旦人们“内心感到快活”,就不会再对政治活动“感到兴奋”。(试看:“她脱掉了衣服,几乎同他想象中一样快,她把它们扔在一旁的姿势,也是同样美妙,似乎能毁灭整个全部文明。她的身体在阳光下显得十分白皙。”)简而言之,政治狂热是缺少房事的典型症状,也是极权政府实现统治的最好方法之一。(试看:温斯顿得知裘莉亚已经几十次与其他男人干过“那种事”后,不仅颇为欣赏,而且巴不得她已经干了“几百次,几千次”。如他所说:“我恨纯洁,我恨善良。我都不希望哪里有什么美德。”当他听到裘莉亚“热爱这件事”(即性本身),他由衷地感到欢乐。“能够把党搞垮的力量,不仅是一个人的爱,而且是一个人动物的本能,那种简单的不加区别的欲望。他把她压在草地上。”)

奥威尔的这个观点似乎是基于经验得出的,要想找到一个方法证明这个观点并非易事。但显然这个观点有问题。出于自身的原因也好,出于被压迫也罢,总有些人对性兴趣不大,但是其中为数不少对政治正统性不予支持。如果说性禁锢导致了“歇斯底里”,这种歇斯底里就一定能使人们认同政治正统性吗?如果说缺少房事有助于保持政治正统,那么我们同样也可以认为缺少房事能激发政治反叛,不是吗?有些与政府持不同政见的组织同样采取性禁锢的策略,这种策略在他们看来,往往会促使他们的组织成员与组织靠得更近,继而形成威胁中央统治的力量。事实上,如果说性生活过得越多,成为政治反叛者的几率越大,我反而觉得还

合理一些。性满足真的能使人们——用裘莉亚的话来说——“天塌下来也不顾”吗？不一定吧。热恋中的人倒可能对周遭的事情不管不顾，但那是另一码事了。

请注意书中这样一个情节：在奥勃良的本性暴露之前，已经成为性伙伴的温斯顿和裘莉亚并没有与政治绝缘；相反，他们参加了反党组织（尽管这组织实际上是个陷阱）。这个反党组织要求它的成员为其事业牺牲一切——有一个例外。这些牺牲，其程度之残忍，实际上和党要求的也没有什么区别了——当然，有一个例外：

“你们准备献出生命吗？”

“是的。”

“你们准备杀人吗？”

“是的。”

“你们准备从事破坏活动，可能造成千百个无辜百姓的死亡吗？”

“是的。”

“你们准备把祖国出卖给外国吗？”

“是的。”……

“如果我们要你们自杀，你们准备自杀吗？”

“是的。”

“你们两个人准备自愿分手，从此不再见面吗？”

“不！”裘莉亚插进来叫道。

裘莉亚这一句“不”，是所有牺牲中的唯一一个例外。这证明，男女间的性爱能够削弱政治上的忠诚。这与奥威尔的总体观点是相悖的。

赫胥黎在他的小说《美丽新世界》中，对政治自由与性自由的关系作了与奥威尔迥然不同的解释，我们不妨就此做个比较。照赫胥黎看来，纵欲主义是麻醉大众的鸦片，政府之所以一贯鼓励纵欲，有一个理由就是它有预防叛乱的功用。这两部小说都讲述了人们灵魂的泯灭，但是角度迥异：《一九八四》是极权统治（或者法西斯主义）的一场噩梦；《美丽新世

界》则是极盛的资本主义的一次梦魇。我们甚至可以归纳出一个与奥威尔观点针锋相对的赫胥黎假设：性生活能够把人们的注意力从政治上引开，因此，一个需要使民众噤声的政府理应鼓励性生活。从这个角度看，纵欲会消灭政治、摧毁灵魂，它是致幻剂索麻的双胞胎，是反叛的清洁剂。实际上，这种观点已经为一些政治运动所接受，而且其真实性是显而易见的。下表列出了性与政治的关系，具体就请读者自己展开想象吧。

	性禁锢	性自由
政治压迫	奥威尔的《一九八四》	赫胥黎的《美丽新世界》
政治自由	与政府持不同政见的组织的观点	现代美国的主流观点

从这个角度看，赫胥黎与奥威尔的理论截然相反。但是，在一个问题上，两人尽管细节相悖，观点却不冲突。这关键的一点是：赫胥黎与奥威尔一样，认为性是政治被动性的表现。在奥威尔看来，国家希望人们去游行，甚至进入盲目的狂热状态；在赫胥黎看来，国家希望公民都处于空虚而愉快的麻木状态。在《一九八四》中，政府实行性禁锢，“抑制某种强烈的本能，把它用来作为推动力”；在《美丽新世界》里，一为愚民二为噤声，同样的“本能”政府反而尽力满足。因此，在奥威尔的世界里，如果不是“例行公事”地行房事，就会被视为对政治秩序的威胁；然而，在赫胥黎的世界，对性，或者对肉欲的诱惑说“不”，才是对统治的威胁；这种拒绝是反叛的导火索，因此本身也就被定义为反叛了。对比温斯顿与裘莉亚这两个人物，从表面上看，裘莉亚对政治不感兴趣，而且说过“我对下一代没有兴趣，亲爱的”这样的话。但是，当温斯顿说“你只是一个腰部以下的叛逆”的时候，她没有反对，反而“觉得这句话十分风趣”。

然而，抛开奥威尔和赫胥黎共同的观点不谈，这个问题，还有完全不同的其他答案。性爱使人浮想联翩，使人关注俗世，使人与人之间产生共鸣，因此它也可能会实际上激发人们参与政治的热情。性欲多种多样，不同的性欲应该区别看待，既然奥威尔没有区分它们，这工作大概还是得我们来。摆在我们面前的，并非只有“党在两性方面的禁欲主义”、“性生活

的剥夺”(奥威尔的原话)以及“做爱”两大类选择。性滥交并不都相同,持久而热烈的恋爱也分为很多种。性滥交所产生的影响与持久而热烈的恋爱相比,也许是不同的。性滥交也好,恋爱也好,具体能对个人政治取向产生什么影响,因人而异。

也许,把奥威尔的观点一棒子打死也不太公平。毕竟他似乎还有另一个观点:性欲是个人主义以及自我表达的反映,是防止千人一面的法宝,是他眼中最真实和最具个性的“自我”的体现——人类的自我是无政府主义的,不可统治,不可控制。因此,“自我”构成了对党的最大威胁。注意此处奥威尔所特指的并不是爱,甚至连深交都不是:“能够把党搞垮的力量,不仅是一个人的爱,而且是一个人动物的本能,那种简单的不加区别的欲望。”有趣的是,这个观点与赫胥黎有着千丝万缕的联系。赫胥黎笔下的纵欲恰恰是缺乏灵魂的,是一种摧残“自我”的手段,是一种千人一面的表现。赫胥黎和奥威尔两人各自从自己的角度定义了性欲,本质上区别不大,但有一点:奥威尔把“动物的本能,简单的不加区别的欲望”定义为一种对政治正统性的正面威胁,一旦政府对它失去了控制,反叛就会发生。奥勃良似乎同意这种观点。温斯顿受尽折磨和凌辱之后,变得顺从甚至平和,他接受了老大哥,也接受了死亡。

也许,奥威尔把性欲定义为“动物本能”没错。他说性欲是一种任何政府都统治不了的自我表达也没错;道理是肯定有的。但是,性欲本身扎根于社会习惯的土壤中;我们不应该把它过度自然化,也不应该因为它是“自我的体现”就说它能够僭越一切文化与文明的束缚。性冲动在什么程度上归于个人私欲,又在什么程度上源自社会习惯,这个问题还不得而知。奥威尔倾向于把“性本能”自然化(他使用“本能”这个词就足以说明问题),对这一点他却没做解释,他只是在小说里暗示:如果没有奥勃良那些仪器无孔不入的刺探,政治或者党本来是根本无法干涉性冲动的。也许奥威尔暗示的不止这些吧;先前温斯顿对于性暴力的臆想可以被看作是党统治下特定社会环境的产物,也就是说性“本能”同样与社会环境有关。但这一点小说没有展开,裘莉亚大谈性本能和性带来的结果时,也没

提到这一点。

### 一些暗示

自由社会应当允许娼妓和淫秽出版物吗？自由社会应该横扫一切“性禁锢”，好让人们想怎么干就怎么干吗？问题的答案在很大程度上取决于我们如何理解性解放。也许，这种解放并不是只要政府放松管制就能实现的。如果偏好和价值观有社会根源（至少部分如此的话），那么去嫖娼或者干脆去做个娼妓的欲望可能是缺乏自由的反映。尽管如此，近期还是有许多批评家们将性自由和政治自由扯到一起。他们似乎觉得只要一个人质疑性禁锢或者性正统，他就算是为追求政治解放敲了声战鼓。

如果我上文讨论正确，性自由与政治自由的所谓联系就不攻自破。性自由，至少基于对奥威尔观点的分析，并不一定与政治自由有必然联系。一个人如果追求其中一种自由，我们不能说他一定在追求另一种自由。从逻辑上看也好，从实证上看也好，这二者之间都没什么关系。而且从某种程度上，奥威尔的观点，与二十世纪六十年代美国性解放运动的观点极其相似。那些运动认为对性解放有兴趣的人，就必然对政治反叛有兴趣；它们是对千人一面社会的自觉质疑，这种质疑被以各种各样的方式表达出来。随后，现代妇女解放运动应运而生，并对性解放运动观点做了修正，这也是大势所趋。其中一个原因就是：性解放在大部分情况下意味着赋予男人更多猎艳女性的机会。我对这种说法不敢苟同，我同样认为奥威尔关于性自由的观点也好不了多少。的确，性方面的男女平权在小说中是一个被忽略的主题。其实，如果不是被忽略，关于性和自由，要说的话还多着呢。

### 结 论

奥威尔暗示我们，极权政府对“禁欲”情有独钟，因为禁欲会导致“歇斯底里”，而一旦人们歇斯底里，政府就可以按自己的喜好控制他们。爱

国的狂热实际上由“变了质、发了酸的性欲”转化而来。按这种观点来看，性自由暗含了自由以及个人主义两个方面，它们也是对极权国家的最大威胁。如果一个国家实现了性自由，它就再也无法压制国民。这也就是奥勃良为何一定要赢过裘莉亚的原因。

但是，也可以想象一下另一些同样合理的观点。“性禁锢”的确可能导致歇斯底里，但是歇斯底里也同样可能导致反叛，因而阻碍极权政府的膨胀。我在前文中提到，在现存的社会体制和规范中，许多热衷房事的人同样可能成为政治反叛者，这是他们本身的性格特征造成的。（可能受到童年的早期经历或者遗传的影响。）并且，极权政府可能出于转移国民注意力的目的，鼓励他们的性欲甚至支持他们纵欲，好让他们对政治冷漠。（这是赫胥黎的论点。）或许，我们应该反对非“性禁锢”即“性自由”的两分法。（奥威尔和赫胥黎都持这种观点。）真正的问题可能是人与人之间被允许存在什么样的亲密关系。

最后，我相信奥威尔的总体观点是带有弗洛伊德痕迹的粗糙的一种陈词滥调，它作为一个抽象理论并不合理，有时甚至前后矛盾。确实，有一些极权国家采取了他提到的那种方法，也许还取得了一点成果。但是，奥威尔错在认为“在禁欲和政治上的正统性之间，确有一种直接的紧密的关系”。性自由与政治自由之间的联系还是因人而异的。在这个问题上，确凿的共性是不存在的。

## 性、法、权与社会

罗宾·韦斯特

对于规制性行为的法律,应如何评价、批判、扬弃,可能的话继而改革?出路一是以道德为准星:通过研习社会长期认同的道德风俗或宗教信仰,借此判别何种性行为合乎礼数,何种不合礼数,立法时取其合者而抑其不合者,扬弃现存法律时亦同。出路二是以自由为天秤:在一个自由的社会中,民众被认为且也被鼓励成为自治的人,而这种自治需要自由和具体的个人决定来实现,前者需由法治作为保障,后者则包括对个人价值取向、宗教信仰、家庭和婚姻结构及性行为方式所作出的选择。承自治之道,秉自由之理,法、性及我们规制性行为的法律就得以被评价和扬弃。以上两条出路,前者为保守主义者所主张,后者为自由主义者所秉持,两者紧密相关:若取前者,性规制则勃兴;若取后者,性规制则无用。当前在美国,此二者孰优孰劣之争,仍是社会及法学争论的焦点,而以克林顿时代为代表的一干公众丑闻为这场辩论提供的证据,可谓不一而足。

然而,在探究法与性的关系,以及规制性的法律时,与上述出路截然不同的蹊径至少有二。但虽为蹊径,却能紧跟时代,在西方学术传统中的地位更是不凡。两者都不能简单归入上述保守主义与自由主义两分主张中的其中一种。第一条从宏观上研究这些联系的蹊径,叫做“以政治为准绳”:衡量法、性及规制性的法律的价值时,我们可以围绕性和法律提出一系列本质上与政治相关的论题,且只问是否可能造成权力滥用,而非道德和价值取向的问题。某些法律或者法律制度,或者某些性行为或者性制度,是否能造就理想的社会制度?若答案为肯定,则法、性、规制性的法律



的价值就跃然眼前。第二条同样从宏观上研究问题的蹊径,叫做“以人性为标准”:某些法律以及某些性行为,是否能表达或造就一个美好的社会,并为社会成员带来福音?若答案为肯定,则这些性行为与规制性的法律的价值可圈可点。走这条蹊径时,我们须先不深究性、法及规制性的法律对权力分配的影响,而多加思考其会造成什么损失,服务于什么利益,使哪些人的生活受益,又摧毁了哪些人的生活,以及我们的性行为、法律机构及性管制机制会加强或削弱哪些社会联系。此中问题,均由性与法而起,却事关祸福、苦乐、个人及社会之福祉。通过这些问题,我们就可以对披着不同外衣的性规制做出价值评估。

上面这两条衡量性法律价值的蹊径上,早已遍印女权主义组织的芳踪,然而这两条蹊径的开路人却并不是她们。早有政治理论家、社群主义哲学家及部分小说家,以政治为准绳,以人性为标准,激扬文字,关注性规制的是非损益。奥威尔尤为突出:蹊径两条,奥公均有涉足。奥威尔以政治小说《一九八四》闻名天下;在这本书里,他通过对反乌托邦的否定描写,开辟了一条虽与自由主义观点相似,却又独立存在的重要蹊径,即从政治角度为性隐私的保护振臂一呼。在本文的前两部分,我将简述《一九八四》中所暗含的,是怎样通过“蹊径一”从政治角度对性规制所进行的衡量,并对其进行批判。

实际上,如果我们闭合《一九八四》卷册,打开奥威尔传记及文学随笔,尤其翻至奥公评论查尔斯·狄更斯生平及作品的那篇重要随笔,<sup>[1]</sup>则可知那篇文章采用的社会批判方式与《一九八四》大异其趣,而且明显充满了人性之爱(蹊径二)。奥威尔所描述的狄更斯的人文主义批判方法——重视“荣誉和体面”<sup>[2]</sup>的作用,希望通过改善出于道德本性中心的悲悯之心来促进社会进步,<sup>[3]</sup>害怕政治上的改变会带来比不公正更可怕

---

[1] George Orwell, “Charles Dickens”, *A Collection of Essays* (New York: Harcourt Brace & Co., 1981), 48.

[2] 同上,52,101-103。(此处译文参见:董乐山译,《狄更斯》,载董乐山编,《奥威尔文集》,中国广播电视出版社1997年版。)

[3] 同上,51.

的后果，<sup>〔1〕</sup>认为对不公正并非完全不可原谅，<sup>〔2〕</sup>相信文学作品对于社会改革起着核心作用，<sup>〔3〕</sup>甚至奥威尔所发现的狄更斯“温和的愤怒”<sup>〔4〕</sup>——尽管在行文中没有明示，也没有涉及规制性的法律这个问题，但奥威尔在字里行间好像不仅仅在白描狄更斯，也同样在畅谈自己的观点。我想通过这篇文章说明的是，这种狄更斯式，或称奥威尔式的从人性角度（蹊径二）进行社会批判的方法，与《一九八四》中从政治角度（蹊径一）进行社会批判的方法存在天壤之别。采取人性准则的“蹊径二”是一场纠正“蹊径一”谬误的及时雨，不仅能补正《一九八四》中的瑕疵，还能纠正以往“蹊径一”曾经犯下的几乎所有过错。今日，对这场及时雨的企盼已久！我们总是戴着反现代主义的有色眼镜，强调社会生活和社会斗争的实用主义属性，社会上稍稍有些形式不同的洞察和反响，我们就捕风捉影地认为奥威尔的那个时代又要死灰复燃。（奥威尔时代之英伦帝国，他本人极为厌恶。帝国自称以促进个人发展和社会进步为己任，实则阻碍个人与社会进步之痼疾。）本文最后一部分将以性规制为例，简述“蹊径二”（以人性为标准来扬弃我们的法律）的一些前提。

### 奥威尔的评估：性、法、权

奥威尔在《一九八四》中从政治角度为性隐私保护进行了辩护，其主要依靠的是对权力的刻画；对性虽也做了刻画，却只能算是淡墨带过。奥威尔对于权力的假设有二，它们和现已约定俗成的后现代主义教条形成了鲜明对比。假设一——该假设不仅仅充斥于《一九八四》的字里行间，还贯穿于他的回忆录——是权力杀人。<sup>〔5〕</sup> 权力包藏杀戮、操控、禁锢、羞

---

〔1〕 George Orwell, “Charles Dickens”, *A Collection of Essays* (New York: Harcourt Brace & Co., 1981), 53, 58-60.

〔2〕 同上, 75.

〔3〕 同上, 93-95.

〔4〕 同上, 104.

〔5〕 Peter Stansky and William Abrahams, *The Unknown Orwell and Orwell: The Transformation* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

辱、折磨他人的心与力。权之初，性本恶。假设二：最危险的权力莫过于集中的、不受限制、不受监督的国家权力。小说力谏：国家掌握大量权力是一切权力分配方式中最危险的一种。因此，实际上，在《一九八四》中，大洋国国民遭受的一切——从极度匮乏的消费品，到从天而降的密集炸弹，再到被迫接受的双重思想，以及随之而来的政治洗脑，还有那挥之不去的无端逮捕和处决的阴影——所有这些都是不受监督的集权国家的花样，小说认为集权国家这样做仅仅出于单纯的杀戮、毁灭、操控欲望，而非是被误导了的封建家长制在作怪。

显然，这两个假设既非奥威尔的独树一帜，也非上世纪中期反极权小说大家的独家专利：可以认为，对权力的不信任，加上对信马由缰的国家权力可能造成灾难性后果的恐惧，这两种情绪共同构成了西方政治及自由主义取向的精髓，甚至其本身就是这种取向的基石和宣言。依我所见，奥威尔的政治小说之所以独一无二，小说弘扬的性隐私保护的奇谈之所以教人过目难忘，实际上是源于小说对“权力威胁人性”这个问题，同时提出了两个相悖的解决办法。这两个办法，分开看都不新鲜，用在一起倒真是稀奇。第一个解决办法最宜被称为一种对法这种理念本身，以及法之权威、法定程序，或统言之——法治——所存的基本信仰；美国无数理论家，无论是否同属自由主义战壕，都认为法治可以制约放任的国家权力或公权力。尽管反共产主义思潮之所以发展起来，自然是受了二十世纪中叶苏联及东欧诸国公然践踏法治理念的刺激（这种公然践踏同样刺激了奥威尔），然而，不能说反共产主义的核心就是法治。事实上，从亚里士多德，<sup>[1]</sup>到约翰·洛克以及其他英国社会契约理论家，<sup>[2]</sup>再到美国宪法的

---

[1] Aristotle, *The Politics*, trans. Benjamin Jowett (New York: Modern Library, 1943), 162-65.

[2] Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); John Locke, "An essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government", *Two Treatises of Government* (New York: Everyman Library, 1975), 183-205.

制定者，<sup>[1]</sup>以及西格蒙德·弗洛伊德，<sup>[2]</sup>朗·富勒，<sup>[3]</sup>还有无数十九、二十世纪自由法治论的思想家……所有这些人，多则上百，少则数十，不论他们是否同属自由主义阵营，都明确表达了“法权分离”的希望。因为，“法律”最本质的理念是“法治”，而法治本身，就是对极权独裁的有效反击，无论极权独裁已然出现还是尚未发生。法治是个一般性的、抽象的概念，因此，法治迫使人们寻求一种包罗万象又放之四海的普遍性，一种以不变应万变的思维习惯——这样我们才能避免喜怒无常的独裁统治带来的一系列弊端，如搞特殊化、社会歧视、个人崇拜，以及随之而来的专制极权。许多西方思想家认为，法律能够有效制约不受监督的公权力；而不受监督的公权力正是社会政治所会遇到的最大威胁。

奥威尔思想成熟时期的作品《一九八四》和《动物庄园》，均表达了同样的思想内涵。在随笔《英国的国民性》中，奥公则干脆利落地坦言：他的不列颠同胞对于法、法治、法权分离这些理念过于信从，已经到了天真而不加思考，盲从而不讲逻辑，甚至明知矛盾而仍深信不疑的程度。但奥公对此并无贬低之意，相反，他在这篇随笔中清楚地表明他对这种信仰不仅珍视，而且认同。<sup>[4]</sup>《一九八四》在这一点上也毫不含糊。书中大洋国的居民、奥威尔以及主人公温斯顿·史密斯，都一再提醒着我们，正是法治的缺失导致了恶权的猖行：首先，正如富勒名作《法律的道德性》中雷克斯国王治下的国家一样，大洋国的法律处于真空地带。他们没有一部遵守普遍性和整体一致性原则、按照程序规则事前公布的法律。其次，他们同样缺失民主制度、法院体系以及司法程序。其实缺失的何止是法！他们同样缺少隐私权、安全感、亲密感和自然语言，完全处于爱的荒漠之中。

---

[1] The Federalist, Nos. 10, 51, 55, 57 (James Madison); *Marbury v. Madison*, 5 U. S. 137 (1803).

[2] Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, trans. A. Brill (New York: New Republic, 1918).

[3] Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1964), 33 - 94.

[4] George Orwell, "England Your England", *A Collection of Essays*, 252.

奥威尔的见解是消极的：极权之下，必无法律。他的见解是一对鸳鸯剑，一是对极权的恐惧，一是对法治的希望。这对“鸳鸯剑”在很大程度上就是西方自由传统的象征。

但是，《一九八四》奇就奇在，它对上述政治问题同时提出了另一种完全不同的解决办法。这种解决办法的拥护者也许没有第一种那么多，但他们却都算是名字响当当的人物。比如：十九世纪有新卢梭主义、傅立叶主义、布鲁克·法默斯(Brook Farmers)以及其他乌托邦主义者；<sup>[1]</sup>二十世纪初有爱默生、性自由论支持者；二十世纪中期有马库斯以及其他法兰克福学派支持者；<sup>[2]</sup>二十世纪末有支持性开放的女权主义者、艾滋病联盟成员以及性激进主义者。<sup>[3]</sup>所有这些都表达了如下观点：当性行为游离于法律规章之外，蜗居于动物本性之内，销魂于肉欲快感之巅时，它就变成了一种政治上的反叛，尤其是对国家、政府权力、政府权威的挑衅：它是动物本能，是生命之力；它冲破所有束缚，它藐视一切权力；它超越了个人经验，是二人世界的交流；它迷乱而无序，是一种迸发的激情；它除了愉悦什么也不顾，它无用，它不能促进社会生产力——但是，正因为如此，它可以防止许多事情，比如，过于理智的规则性，对秩序和可预测性的毁灭性的渴望，徒劳的工具主义，“反感原则”（边沁煽动性的提法）的顽固吸引力。有人认为，极权主义只能给一个国家带来痛苦、死亡和病态的残忍。而肉欲本身就是极权的克星。如果我们把支持第二种解决办法的人

---

[1] John C. Spurlock, *Free love: Marriage and Middle - Class Radicalism in America* (New York: New York University Press, 1988), 319-409. 亦见 Hal D. Sears, *The Sex Radicals: Free Love in High Victorian America* (Lawrence: Regents Press of Kansas, 1977).

[2] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Vintage Books, 1966); Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969). 马库斯关于“性、政治”以及“作为宪法性权利的隐私权”之间关系的一般性分析，参见 Thomas C. Grey, “Eros, Civilization, and the Burger Court”, *Law and Contemporary Problem* 43 (Spring 1980): 83.

[3] Duncan Kennedy, “Sexual Abuse, Sexy Dressing, and the Eroticization of Domination”, *Sexy Dressing, etc.* (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Mary Joe Frug, *Postmodern Legal Feminism* (New York: Routledge and Kegan Paul, 1992). 关于一些所谓的激进女权主义者的基本介绍，参见 *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. Carole S. Vance (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984)。

与支持第一种解决办法的人都罗列到一张单子上,就会发现一个有趣的“非阴即阳”现象:那些曾在西方政治思想史上留名的思想家们,学科背景不同,职业出身各异,论证角度多样,但是遇到“权力威胁人性”问题时,要么主张第一种解决办法(普遍的、抽象的、理性的法),要么主张第二种解决办法(特殊的、具体的、激情的性)。法与性,都分别被认为是制止极权膨胀的政治力量。

但是,法与性被并论的情形,可谓凤毛麟角。法、性两者被分别提起(至少是被各自的狂热支持者单方面提起)的情形虽多,却多被用来驳斥对方。例如,多数情况下,“法治”被认为与“性解放”理念相悖,而“法治”与“性规制”却理念相通。西格蒙德·弗洛伊德曾经有一个著名的论断,他认为法治图腾的建立和性本能的禁锢是文明的两大条件——他所说的文明显然是指一种从封建家长制和个人崇拜的专制统治下解脱出来的生活方式。<sup>[1]</sup>到了二十世纪,政治及法律界出现了一些法治大旗的护旗手,他们有时附和弗洛伊德的观点,有时则讨论该观点何去何从。他们通常的观点是:保持有序、温情的血缘家庭生活——但多多少少一般带有等级和家长制的色彩——是个人隐私的组成部分。这样做一方面有利于维护秩序,另一方面也有利于对抗膨胀的国家权力。因此,他们倾向于把与家族无关而仅与性欲有关且不考虑后果的性看作是对家庭传统秩序的威胁。这种观点强烈主张:围绕传统家庭领域,有一个不受侵犯的隐私范围,但同时要求对存在于家庭领域之外的、据称会威胁家庭且仅与性欲有关的性进行规制。但是,在二十世纪晚期,一队人马横空出世,其中包括浪漫主义者、乌托邦主义者、性激进主义者、马库斯拥护者、性自由支持者等。在他们眼中,“法律”和“国家”一旦掰开,里面都藏匿着集权的危险。他们中的许多人,尤其是20世纪中叶至20世纪末的性鼓吹者认为,法律其实就是伪装过的权力。因此,在他们看来,不受约束的性激情和性表达

---

[1] Freud, Totem and Taboo, 182-87.

对两者可能都是一种正当的、反权威的、反叛的甚至革命的政治力量。<sup>[1]</sup>对于性浪漫主义者来说,性的非理性、具体性、特别性,对法普遍的抽象性是一种有效的打击,就像它迷乱、自发而担负着繁衍使命的放纵性对国家权力的强烈控制欲是一种致命的讨伐一样。

但乔治·奥威尔的观点,也许真的是前无古人,后无来者。他似乎将两种解决办法均收于囊中。相濡以沫的夫妻情分,安详和美的云雨缠绵,都同家庭成员相互的支持与关爱一起,被国家的控制破坏殆尽;这一点奥公道得明明白白。但奇怪的是,对只与性欲有关而与婚姻无关且仅关乎自己快活的性,奥威尔的态度却截然不同,相关观点的表达也更加强烈。温斯顿·史密斯在《一九八四》中坚持说:只与性欲有关的性,是一次真正的政治甚至革命的行为(103-105),而性具有革命性、政治性的原因,并非因为它自己就是一种形式的权力,(还差得远!)而是因为它是一种动物本能,也就是权力的对立面。温斯顿·史密斯是这样说的,奥威尔显然也是这样想的,性等于非权。然而,甚为遗憾的是,他们两个谁也没有进一步展开这个论点。好在补全论述过程并不太难。兽性的、本能的、只与性欲有关的性,是自发的而非控制性或受控性的;是和善且向生的而非邪恶且致命的;是快乐的寻欢而非绝望的寻死;是安抚的慰藉而非残酷的折磨;是同情心的馈赠而非憎恶心的产物;是激情的迸发而非审慎的思考;是全身心的投入而非不情愿的胁迫;是自我放纵的机会而非操控他物的欲求。在集权面前,家庭之爱、夫妻之事以及相濡以沫的情分被摧毁了,家庭成员间的支持与关爱也不堪一击。但是,仅与性欲有关的性则不然:它不仅仅受到权力的威胁,它就是权力的对立面。

同时,史密斯还提醒我们:法律也是权力的对立面,但是,显然并不是因为法律和仅与性欲有关的性可以混为一谈。实际上,法律之所以能为权力的克星,几乎是出于一个完全相反的原因:法律具有普遍性、合理性、一致性、抽象性,程序性,正因为这些性质,法律才得以区别于权力。因

---

[1] 参见 Kennedy, "Sexual Abuse"。

此,奥威尔似乎在仅与性欲有关的、纯粹追求快乐的性与理性的、一般的、普世的法两者背后,都看到了通往人性之路,听到了人类自由之音——无论是在性(动物本能、肉体愉悦,抚摸、关切与慰藉)里,还是法(通过制定规则进行统治的能力)里。依奥威尔这种看法:仅与性有关的性与法治非但并无矛盾,反而同宗。两者均为人类前进之动力,自由之表达。两者相互依赖,均易受权力欲望——有权力欲的人拥有杀戮、折磨、羞辱之心与力——之害,且会受到国家集权的威胁。

那么,管制性的法律到底应该何去何从?尽管法与性迥异,但它们都是反威权的基本动力。照这么说,我们可以得出的结论是,奥威尔认为仅与性欲有关的性——而非作为家庭生活一部分,或者作为繁衍后代一个步骤,或者作为大的“生活方式”一部分的性——应当纳入宪法的保护,以保护其免受州法规的侵扰。(州的法规往往被所谓道德训诫以及家长制所主导)。宪法是众法之声,沃伦法院的司法实践尤其支持这一点(至少在 *Bowers v. Hardwick* 这个案子将沃伦法院的性隐私法颠覆之前,沃伦法院是在接受这种理念的道路上走得最远的最高法院);限权则是法律存在的理由。以宪法为例:宪法的执行者是相对权力较弱的部门,宪法的解释需要借助理性标准,而不唯权力集团的意愿是从。因此,宪法能够限制和防止集权。集权之所以危险,是因为即使在正常运转的民主体制下,即使政治清明、较少腐败,它也会威胁到个人的自由与尊严。这种理念对于美国人来讲已经是再寻常不过了。而在这种理念之外,我们似乎还可以加上奥威尔的理论,即仅与性欲有关的性能够带来肉体愉悦,而这是人类的本能——这一点无异于言论自由、宗教自由、家庭生活自由,甚至还要略高一筹——它能使一个人尊重和关注自己作为一种生物理应享受的销魂之福,并且由己推人,而这种幸福本身就是恶意而虐待成性的集权的对立面,因为后者的一大特征就是喜欢压制对生理幸福的尊重和关注。如果性与法这两种解决办法都被承认,那么性的宪法保护将不再附随于其他的自由和价值(比如家庭隐私)——它可以扬眉吐气了。它可以大大方方地宣称自己是因为有绝对重要的原因才受到保护:性这一存在本身就有



对抗并限制国家权力的巨大威力。至于怎样用前者(法)保护后者(性)不受权力侵害的问题,也好办。宏观上强调宪法至上,微观上把性自由纳入宪法隐私权的保护范围,不就大功告成了吗?

### 性、法、私人权力:批判性评价

但是,正如每一个1984年以后的《一九八四》读者都能够不费吹灰之力地指出的那样,奥威尔版的反乌托邦世界,与目前我们面临的政治上的“悲惨”与“希望”还是脱轨了,无论是在性方面,还是法方面。而且上文中,我根据《一九八四》中的蛛丝马迹构建的所谓奥威尔的理论,听上去也有点托诸空言。奥氏想象与我们现实的“悲惨”和“希望”之所以格格不入,关键在于奥威尔对权力的理解有偏差,因而导致了他对于性的理解也不准确。今天的读者读到奥威尔“权力弑人,公权最险,性可限权”的观点时,较之20世纪50年代的读者,更容易发现奥威尔对于权与性的理解要么流于天真,要么十分荒谬。如果当真如此,或者某种程度上如此,那么,显然奥威尔式的“性剥离于普通立法而由宪法专门保护”的理论就是个糟糕的主意了。在我看来,把奥威尔对权与性的理解全盘否认和推翻,这种做法未免有点过于简单化:虽说他——关于性、法和权——的假设里有很多无用的沙粒,但沙中觅金时,仍有收益。更不用说他留给我们的“权力本恶”的警示中,有一捧金粒熠熠生辉。以我之见,尽管奥公观点的错误显而易见,其中的真知灼见虽并不明显但更值得我们重视。我们要小心,别把孩子与洗澡水一起泼掉了。

但是首先,洗澡水还是应该泼掉的。奥威尔对权力的假设有两个,一是权力弑人;二是公权最险。我姑且从第二个开始扬弃。尽管奥威尔对权力不信任这一点是一粒真金,但他认为集中的国家权力是政治上的最大威胁这一点,却是沙粒。无论如何,共产主义并未取得全球性胜利——真正胜利的是市场经济。正是这个事实,使得我们研读《一九八四》时心下不免有些糊涂。按美国国内的情况来看,奥威尔的观点过分强调了国家权力的危险性,而忽略了私权力的危险,这在公众心理导向和政治实践

两方面都不合时宜。试想：与奥氏预言相反，也许，根本不是国家集权，而是公民个人、社团联盟、宗教组织、少数族裔亚文化体、跨国企业的“私权”集权，才是我们现今所面临的最大的危险？也许，不是奥威尔的《一九八四》，而是戈尔丁揭示人性恶的现代寓言小说《蝇王》（*Lord of the Flies*），才是对人类亘测命运的最血腥、最残忍也最准确的描述？也许，不是虚构的大洋国中的思想控制和《飞越疯人院》中的护士长，而是哥伦拜恩校园枪击流血事件和伍德斯托克 1999 年音乐节中发生的性骚扰暴力事件，才真正让我们寒毛直竖？也许，根本不是政府的控制，而是公司广告部的急功近利、不择手段、冷嘲热讽、戏谑中伤，才是我们追求自由语言、事件真相以及信息真实的最大威胁？谈到政治，也许托马斯·霍布斯本质上是对的：不是强大的中央权威，而是过分削弱的政府权力、政府中立或无政府主义，才使我们面临邪恶的混乱和内战危险？也许，用弗洛伊德的话说，不是父母的横加干涉，而是弟兄们的相互残杀和父母的坐视不理才真正令我们恐惧？也许，把弗洛伊德和霍布斯的说法结合起来：我们更害怕的不是我们事事插手的专制“父亲”，而是本能支配下愤世嫉俗、贪得无厌的暴力“兄弟”？

其实，奥威尔对于私权力的危险了如指掌，对经济私权的感触更是刻骨铭心。他一生都是一个忠诚的社会主义者。他对贫穷的憎恶深入毛孔，深入骨髓，影响着他的认知和感情。他憎恨英国的等级制度，对自己在其中的地位极其不满。他清楚地知道：经济权力，正如政治权力一样，同样有塑造和扭曲人类知觉与情感的力量。但是，他同样相信（或者慢慢开始相信），当并且只有当人类高尚到能够接受无贫无富无贵无贱时，经济上的平等才能实现。奥威尔显然在担忧。如果使用政治手段蛮力推行经济上的贫富均等，可能比贫富不均本身造成的后果更加糟糕。这样来看，他在小说中强调集权国家的潜在危险——或者说给社会主义同僚提个醒——是很自然的一件事。理由很简单：当一个人绝不希望看到某种危险成真的时候，他就会尤其关注这种危险的避免方式。20 世纪最后 25 年里，全球范围内计划经济体制逐步衰落，市场经济主导地位逐渐形成。

对这一事实早已经有人做了预测,对这一点奥威尔没有特殊理由去关心。他真正在意的是一种政治危险,尽管这危险在西方没有成真,但这丝毫不影响他的预言的准确:尽管在英国,人们对语言、思想、爱情和真理的追求并没有被国家干涉过,但这一切不是的的确确在俄国发生了吗?奥威尔的想象与发生在苏联的事实惊人地重合了。很幸运,奥威尔的预言没有发生在美国,发生在我们自己身上。但这绝不意味着它就应该被我们淡忘。

在《一九八四》中,奥威尔把全部注意力集中在国家权力的邪恶上,而忽略了私权力的危险。无论他这样做的原因是什么,他已经这样做了,因此他在政治问题上的远见也受到了削弱。简言之,如果我们承认“私权最险”,在这个前提下再以政治为准绳(蹊径一)衡量法律的价值,衡量的结论肯定会有明显而重要的不同。如果衡量的不是法,而是性的价值的话,衡量结论也会有不同,只不过不那么明显罢了。这些衡量结论的变化继而会引起性规制的价值与含义的迁移。因此——即使对同意奥威尔“权力不可信任”观点的人来说——如果私权力而非公权力是奥氏所描述的灰暗未来的源头,那么,以政治为准绳考量性规制时,将会出现完全不同的理解。下面我们就来探讨一下这些“不同理解”究竟是什么,以及它们将引我们的性法律向何处去吧。

首先,如果私权之险更甚于公权之险的话,法这一理念本身将衍生出一套完全不同的价值目标体系,并继而衍生出完全不同的内涵。如果私权最险,法治的理念和价值目标当为:以法律作为合法暴力的唯一来源,力图消除社会成员个人的贪欲、暴力、嫉妒及其他对社会有害之行径(而不是针对国家极权的潜在危险)。用霍布斯的话说,我们需要一种法律利维坦;但是在此处,这种利维坦的目的是保障我们免受私人竞争之苦,而非国家极权之险。私人竞争常因恐惧而愈演愈烈,鲁莽、恶毒而残忍。在它的面前,集权国家的公权力也会相形见绌。这样,无论是在君主政体还是民主政体内,法律都是为了限制私权力而存在的。以上这种对法律价值和法治内涵的理解,是霍布斯式的而非弗洛伊德式的。在美国的宪法传统以及宪法理念中,相似的理解也同样存在——从反联邦党人,到罗斯

福新政拥护者,再到民权运动,都有类似的见解。如果法律能将权力从我们虎背熊腰的“兄弟”手中拿走,而让实体或者非实体的国家政府掌握实权,那么私权力带来的一系列问题——分散化、经济集权、个人的种族偏见——这些危险都是可以消灭,或至少是受到限制的。

但是,即使法律所规制的对象由公权力到私权力“易了主”,性行为也并不一定会自动成为法律所规制的对象。实际上,要想判断法律是否规制性行为,性的本质才是关键。性行为,无论是仅与性欲有关的,还是仅为繁衍所需的,抑或是富有家庭温情的,或者与家庭生活无关的——就像经济活动或暴力滥用——只要它是霍布斯所说的“私人领域”的一部分,而且其本身不仅仅是被权力所沾染而是被权力所定义的话,那么,它作为法律所规制的对象就是合理的。反之,如果它属于私人领域的一部分,却不是权力的一种表现,那么它就不应该作为法律规制的对象。如前所述,奥威尔认为“性等于非权”。即使现在所说的“权”不是“公权”是“私权”,我也看不出奥威尔有办法证明“性等于权”。因此,我们可以合理的推测,尽管理由不同,但奥威尔会乐于接受这样一个结论:仅与性欲有关的性就像家庭和婚姻一样,虽然属于私人领域,却不是私权力的一种表现。这一自由主义的结论现在已经被普遍认同。幸亏如此。若性行为真的是一种权力,私人领域岂不是会变得更加恶毒、残忍、暴力?

虽然残忍和暴力并非世界的常态,但有时我们不得不承认自己的确生活在一个自私、冷漠的世界。在这样的世界上,性、婚姻和家庭似乎都是我们安全避风港的一部分。但性与家庭、婚姻还是有所不同。性的招牌是“及时行乐”,它纯粹是一种肉体的快感,本身可以不掺杂任何情感与爱。性是一种唯己的体验,但正如婚姻和家庭一样,它可以给予我们一种被支持和陪伴的安全感。这种安全感可以抵消霍布斯所定义的那个弱肉强食的世界带给我们的恐惧。尽管有点颓废,有点堕落,有点“躲进小楼成一统,管他冬夏与春秋”,但它就如莎士比亚剧作《威尼斯商人》中的贝尔蒙脱,能够给予我们家庭的温暖、仁爱的阳光和世俗的平静。与此相反,剧中交替出现的威尼斯,则是一个充满市场竞争、残酷欺诈和高利贷

的地方。在这个私人经济竞争愈发白热化的世界上,性代表了阴柔世界那种能把竞争世界的棱角都柔化的无私、关切和怜悯——因此,这世界才成了一个可以栖居的地方。这样看的话,仅与性欲有关的婚外性行为,与仅跟性欲有关甚至仅为生育目的的婚内性行为,两者之间虽然有区别,但区别很小。它们之间存在一个共同的特征:它们均非权力的一种表现,这个特征是它们与其他私人行为不同的原因。再说一次:性等于非权(这次的“权”指的是私人权力)。只要性伙伴双方都过了合法年龄,无论采取怎样的形式,性都是残酷竞争背后的世外桃源。法律非但没有理由去规制它,反而有理由不去规制它。就大部分性行为来说,它们属于私人领域,却不是权力。就算它们真是私人权力,法律也应当放其一马。无论如何,只有真正侵略、暴虐、危险的私权力,才值得我们动用法律利维坦。

“法是私权力的克星;性是私人领域的一部分,却并非权力。”这个带有自由主义色彩的观点,同样能够为最高法院围绕性、婚姻、家庭而构筑起宪法上的隐私权提供合理性依据。(但是理由与上文中奥威尔的理由不同。)尤其是在1905年 *Lochner v. New York* 一案之后,宪法上的隐私权进入了一个认可对商业性和工作性的“私人”领域进行规制的阶段,而允许和鼓励这种规制的观点曾一度被认为是不正常的。但它仍坚持与家庭、婚姻和性有关的隐私是不可侵犯的领域。由此看来,宪法保护什么,不保护什么,不在“公”、“私”之分,而在“私人”、“私密”之别。“私人”、“私密”乃私人领域的组成部分。“私人”者,能够且必须受法律规制者也(毕竟法律就是干这个事儿的)。“私密”者,不可受法律规制者也。“私密”的部分,正如思想自由、宗教信仰自由、言论自由、结社自由这些我们熟知的宪法权利一样,神圣不可侵犯。任何公共需求、公共责任、公共权力都不得碰它们分毫。它们之所以如此特殊,并非因为它们带有“私人”性——毕竟,私人领域是理应受到法律规制的——而是因为它们带有“私密”性。也就是说,它们属于私人领域,而且并不是权力。因此,从定义上讲,它们处于公共权力不能且不应插手之位置。在霍布斯笔下,人类总是欲壑难填、争权夺利,因此需要国家用法律的无形的手,对我们的行为进

行规制,宪法也自然不会对我们这方面的行为进行隐私保护。然而,在生活里,我们不可能永远“争权夺利”。我们追求属于自己的家庭生活,选择自己的宗教信仰,用自己的方式寻找生活的意义。这个时候,我们不是在相互竞争,社会不会因此受害;我们是在用一种深刻的方式,处理自己的“私密”问题。此时,在这个“非霍布斯”的私密领域里,我们需要隐私权,理应享有隐私权,也得到宪法赋予我们的隐私权。这样,即使我们一方面认可私权力也是法所要对抗的一种威胁,另一方面又主张将性隐私领域纳入宪法保护,并且将其从国家权威的控制中解救出来(无论国家权威是好是坏),两者之间也并无矛盾,甚至可以说理由十分充分。但是,一旦我们开始检视奥威尔——以及自由主义者——对性的理解,则上述观点就会完全变质。如果说奥威尔“集权有害”的观点是金子的话,那么他“性可抑权”的观点就只是沙粒。如果说当代自由主义者霍布斯“私权力有害,需受法律规制”的观点是金子的话,那么他“性、家庭、婚姻是逃避残酷的竞争世界的避风港、桃花源”的观点就是沙粒。我们姑且抛开《一九八四》和《蝇王》,看看安德丽亚·德沃金(Andrea Dworkin)的反乌托邦小说《仁慈》(Mercy)吧。在这本小说中,作者用叙述的方式所展现出的性暴力的残酷,也是当代许多女权主义者的政治观点。这种观点虽然令人不安并因此饱受诟病,但是,这种残酷在现实中倒也是空穴来风。权力是我们需要警惕的东西(至少在多数情况下)。私权力则尤甚(至少有时)。比起公权力,它往往对我们的生活构成更大的威胁。同样可以确定的是——性并非奥公笔下那种浪漫的、革命的存在,也不是当代自由主义者眼中的温柔乡——一方面,性的确是生活中私人和私密领域的一部分,但另一方面,它也是一种邪恶的私权力。它是一种能制服受害者,甚至毁灭受害者的力量。这些也许偶尔发生,也许常常发生。谁知道呢?有时候,性不是避风港,也不是我们这个冷漠社会中的人际润滑剂,甚至它连一种动物本能的纵欲都不是。它能够造成物理伤害,它的暴力能够将受害人的身体撕裂!有人说性的挑逗、调情、骚扰是一种无害的,至多是稍显轻浮的表达幽默和人性的方式,它能给我们无奈而残酷的经济和社会环境

注入些许激情。然而,它同样可能是一种侵犯他人的行径!性暴力的受害人往往因为羞耻而沉默,因老板“裁员”的恐吓而屈服,最终她的个人意愿和主观意志黯晦消沉,甚至因为压力过重而走上不归之路!这些也许偶尔发生,也许常常发生。谁知道呢?如果性是如此残酷,我们何以称它为自发挑战国家集权的革命宣言,又何以称它为躲避霍布斯式残酷个人竞争的秘密花园?如果性是如此残酷,它就只能被称作是私人暴力;既然是私人暴力,法律就有义务有责任制止它的发生。如果性是如此残酷,则“是否需要对其进行法律规制”之争可以休矣——答案不言自明。如果性是如此残酷,对它进行规制就是绝对合理的国家行为。在这个问题上难道还需举棋不定,讨论什么性隐私是否应纳入宪法保护?——差矣!

直面真相,性行为的残酷一面告诉我们,正如经济活动中没有绝对的“隐私”一样,性“隐私”也不应该被看作绝对的宪法性权利。性行为的残酷一面告诉我们,宪法与其保护性隐私,不如把性规制作为一种宪法权利加以保护。也许偶尔,也许经常,性不是桃花源也不是自由宣言,而是一种私人暴力和侵犯。如果当真如此,一旦性行为侵犯了他人的安全或自由意志,毫无疑问,它就应该受到法律规制,正如霍布斯所说的那样。无论如何,国家应该无条件地保护我们不受暴力侵犯。国家可以在不超越权能的情况下,借助法律做到这一点——这是我们的宪法性权利,也是国家的宪法性义务。绝无戏言。

## 性、权、社会

现在我们来泼掉洗澡时必须小心抱住的“孩子”:奥公对权力根深蒂固的不信任,以及他给出的理由。这种不信任是他独到的哲学和政治取向的最明显标志,从而与同时代的后现代运动者区别开来。比如把他的观点与米歇尔·福柯的相关观点做比较,就能得出一些很有启发性的结论。在生命最后二十年里,福柯提出了一个著名的论断:他强烈建议我们摒弃奥威尔式的思维习惯,不要一提到权力,就想到绝对统治,或者想到破坏、监视和压制。福柯坚信,与现代人的普遍恐惧感相反,权力既

没有破坏性,也没有统治欲;相反,它充满创造力,作用积极。它来源于社会生活的方方面面,而不仅仅是政府或政治组织在“兴风作浪”。

这个几乎有些感情用事的论断,虽然只针对“权”,但自然连带着使“法”和“性”受到影响。当今,有许多后现代政治理论家都同意福柯的观点,认为“权力启蒙运动”(不管是在什么地方进行的)应该叫停了。一直以來,我们秉承奥威尔或霍布斯观点,或者只从一般理解出发,全方位推进“权力启蒙”,试图揭开权力运作的面纱,认识权力本质,批判权力现象,监督权力运作。然而,福柯派主张我们要参与到权力运作体系之中,亲力亲为地创造历史,发挥权力潜质,争取实践出真知,而不是抓着把柄不放,没完没了地责难权力的副作用。奥威尔等人认为,当权力遭遇其他社会价值和资源(比如法律、真相、性)时,权力的惯用手段是对其“先贬后驳”。而福柯等人则认为,实际上法律、真相、性本身都是权力的表现形式。法律、真相、性的构建有赖于社会权力,它们其实是社会权力的不同形式、规则和机制的具体化。福柯派认为,我们大可不必杞人忧天。我们应该先接受这个客观现实,然后发挥能动性,参与到权力的运作之中。

如果我们仅从驳斥奥威尔这个角度来分析福柯,那么他对权力,甚至性权力的理解一开始听上去好像是合理的——显然,《一九八四》不过是一部幻想小说。与其说性是一种被独裁者禁锢的自然本性,不如说它只是生命的一种活动,由社会的种种力量所催生。而那些力量则是权力的彰显,来源于社会生活的各个层面,解决各种相互冲突的价值目标。的确,福柯和奥威尔是公说公有理,婆说婆有理,这就很容易使读者简单地走向折衷。奥威尔和福柯是黑夜与白天:奥威尔认为权力本恶,权力弑人,权力是绝对统治的衍生。而福柯则认为权力有益,权力佑人,权力来源于方方面面的社会生活。其实,这两种观点都过于夸张,正如老话常说的:中庸之道方为正道。权力时而破坏,时而建设;时而有益,时而有害;时而发展生产,时而限制公民。既然性也是权力的一种,那么性权力自然也具有这种两面性。显然这就增加了用法律规制它的难度。或多或少,法律应该禁止或惩戒性权力的滥用;同时,法律还需维持它“桃花源”的功



用——在情感上,在残酷竞争面前,它是慰藉;甚至在政治上,在其他恶权力面前,它可能也是慰藉。奥威尔和福柯是彼此的镜子,从对方身上,他们才能看清自己的极端之处。

如果说奥威尔和福柯在认识权力与道德的相互作用方面只是颇有分歧,那么他们对权力的道德判断可谓水火不容,这一点上要想折衷确实不易。分别受奥威尔影响和受福柯影响的后现代主义者也是如此。奥威尔直言不讳:权力能够扭曲我们的动物天性、生物本能——何止于此!除去性爱快感,它还扭曲关爱之心,以及母爱天性,还有友爱之密。因此,权力应被谴责。他认为,我们对于关爱、母爱、友爱和性爱的渴求,同我们对真理的追求以及使用自然语言的能力一样,虽是天赋,却不一定天佑:它们可以被权力消减甚至消灭。他认为,这种消减或者消灭是绝对反道德的;极权即地狱。相比之下,福柯、后现代主义者、构成主义者以及怀疑主义者却完全不同意奥威尔的道德判断。与奥威尔相反,他们坚持认为把“天性”特殊化是个分类上的错误。他们觉得:如果我们仅仅从道德上谴责权力禁锢了天性,而对参与保护、构建天性不闻不问的话,最终只能造成混淆和误解。从效果上来讲,所有事物都是社会权力的产物,“天性”亦然;我们可能主观认为某物是破坏某物的罪魁祸首,继而盲目断定它的好恶。其实不管是天性冲动,还是我们对它的主观判断,都是社会权力的产物。

在分析上述观点的基础上,我认为,奥威尔的小说和随笔中存在一个十分重要但极易被忽略的真理。虽然他的观点中除了金子,也有沙粒:比如,他对于权力全盘否定,对一切权力都持悲观态度,这一点未免过于夸张;他始终固执地认为(至少在小说里)公权力而非私权力是万恶之源,这一点今天看来恰恰相反;他还认为性是权力的对立面,这一点今天看来不但有些幼稚,而且怪异。但是,不管他对权力的理解有多少谬误,他却深深地懂得,权力不是一切。我们还有天性——不仅是动物性的野蛮,更是人性和自然性:我们天生的对他人的关爱,对弱者的同情,对幼童的怜爱,对交往的渴求,对美丽的眷恋,以及对真相的追寻。生活绝不仅是权力的运作,人的生命也绝不仅是这些运作体系的交集。而且,权力及权力的分

配不能也不应影响我们的道德准则,无论我们如何理解权力,它都不应阻止我们成为一个道德的人。在评判人类社会中某一事物——比如性或法——的价值时,我们不仅要看权力是否得到了合理的分配,更要看社会中个人的生活质量是否因此提高。总之,奥威尔眼中的道德评判标准,建立在对他人的关怀同情上,建立在对于原则的恪守上,建立在对人类天性的承认上。正因为他用小说作为试验田,来试种他的道德评判标准,他才真正变得与当时以及现在的后现代主义者不同。

奥威尔这种不同于后现代主义者的别具一格的权力理解方式,对性的法律规制有何启示?我们应该批判什么?我认为,奥威尔至少提醒我们:生活——尤其是社会生活——可谓包罗万象,绝不限于权力。荣耀、礼节、社团、苦难、欢乐都属于生活。所以,相对应的,社会批判和社会改革的路子也不是只有后现代主义者的“权力论”一种。一定还有其他社会批判和改革的方法,比它更深刻更有人情味。其实,社会以及社会中个人成员的生活、痛苦与欢乐,并不一定都要看做权力之网上的结点。当个体的行为可能带来他人痛苦与欢乐的增减时,我们就应该呼唤更伟大的宽容、更多的尊重、更广泛的关切,以及更大的道德空间。我们这样做,并不是为了对社会或政治权力进行再分配,而是为了提高公民生活质量,打造一个更好的社会。显而易见,哪怕是法律的创制和解释的最基本问题,只要有违人性,我们也可以作出改变。

最后,有关性的法律规制,我还想再说两句。我倾向于“以人性为标准”来进行扬弃,而不是单纯以“政治为准绳”。理由有二:首先,尽管有时,性也可能表现为一种虐待性质的权力,但大部分情况下我们提到“性”时,并不一定特指性虐待或者性侵犯。对于性虐待或者性侵犯,我们应该规制;而对于正常的性行为,我们需要定义它的范围,讨论它的内涵,衡量它的价值。这二者同样重要。一个绝佳的例子就是同性婚姻是否应该合法化的问题。如果我们要使同性婚姻合法化,合法化的理由不能仅仅是为了使保守派和同性恋群体之间的社会力量对比发生变化——这是一种不负责任的答案。如果我们要使同性婚姻合法化,必须是因为我们能够

接受这样一种观念:无论对于异性还是同性,他们所渴望的婚姻都是出于维系他们之间永恒延续的爱的需要;婚后,他们须恪守对配偶忠诚的性关系,这反过来又会使他们的爱情更加丰饶和延绵。我们还必须承认:无论是同性夫妇还是异性夫妇,用婚姻维系对配偶忠诚的性关系,都是对他们之间真情的彰显。在我看来,“维系真情”是婚姻的目的之所在,而异性夫妇之间对配偶忠诚的性关系,其本质也在于此。但是,若想支持这种观点,我们就必须“以人性为标准”进行价值分析和评估——而不是依据福柯的权力论:一方面,同性婚姻是否对婚姻的当事人双方有利?另一方面,同性婚姻是否对社会有利?只有在两个答案都是肯定的情况下,我们才有理由使同性婚姻合法化,并且对宪法做有利于同性婚姻的解读。换句话说,同性婚姻是否应该合法化,关键在于一旦改革,社会与社会成员个人的福祉是否会受到影响。一方面,我们需要考察同性婚姻对同性恋当事人个人的影响;另一方面,我们要考量社会对同性恋性关系的道德评价与理解程度。这些任务无论是福柯的“权力论”,还是自由主义者的“权利论”,都无法完成。“权力论”无法发掘性和婚姻的内涵,也无法评定性和婚姻的价值。

其次,如果要讨论性规制的话,“权力论”甚至连“批判”的任务都无法完成。比如,我们假设在一段性关系中(不管是同性还是异性),双方的社会地位、财富、权力相差悬殊。虽然造成了伤害,但一个愿打一个愿挨。那么“权力论”应该怎样解释这种伤害呢?它既不是刑事上的强奸,也不是性骚扰。再次提醒各位:很明显,自由主义者的“权利论”同样无法解决这个问题。这也是“权利论”的一大硬伤。我们根本不清楚一对地位相差悬殊的恋人——比如,教授与学生,美国总统与实习生,公司 CEO 与秘书——他们之间是否存在一方侵犯另一方意思自治权利的可能?也许还有其他权利受到侵犯?或者实际上什么侵权行为也没有发生?然而,用福柯的“权力论”分析,硬说这类关系“一定具有剥削性质,一定有人被强迫就范,双方地位一定不平等”亦有失偏颇。首先,它的打击面太大。其实,人与人之间所有关系都包含了某种不平等,有时这种不平等对弱势一

方未必就是坏事。权力的不平等本身并无好坏对错。这一点在许多个案里都得到了体现。然而,有些情况下,这种关系的确极大地损害了弱势一方的利益,且部分是因为双方当事人权力的不平等。比如,一个与教授恋爱的学生,除非她的教授能尊重她,要不她自己很难抗拒教授提出的性要求。一旦她自己被花言巧语冲昏了头脑,丧失了理智,一失足成千古恨,大好前途就可能因此毁于一旦,最终落得个身心疲惫、自怨自艾的悲惨下场。实际上,在双方地位相差悬殊的恋人之间,类似的情况的发生频率极高,因此,我们应该尽量避免这样的恋爱。即使要谈,也应深思熟虑再做决定。但是,正如“权力论”无法衡量同性婚姻的价值一样,所谓“地位悬殊的恋爱”所造成的伤害也无法衡量:我们需要尽可能分析清楚的不仅是不平等,更是伤害。要做到这一点,我们就不能把对道德的理解——以及道德概念——限定在权力论的调调之内。“权力论”在本质上只是一种含糊其辞又未被证明的对平均主义的偏爱。

《一九八四》是一本有关权力的书。更确切地说,它描述集权可怕的破坏作用。集权可能禁锢、甚至扼杀本性——它会破坏我们的本性、自然语言、动物本能、自然环境。最重要的是,我们作为人的欲求也同样遭到扼杀——比如,舐犊之乐、反哺之情、凡世之爱、云雨之欲、相濡之恩、百年之好。但这本书并不是包罗一切,而且即使仅把它作为一部幻想小说来评价,它也有自己的缺陷:它关于国家极权的预言,与西方的现实完全不符;至于性的观点,很罗曼蒂克,但未免天真得近乎荒唐了。

然而,《一九八四》的价值仍然存在。虽然朴实,却很有用。在《一九八四》以及其他作品中,奥公力辩:对于出自我们之手的政治制度,我们还是应该以“个人和社会生活”为准,衡量它的价值。如果有一天,我们的工作充斥着谎言,我们的语言支离破碎,我们的娱乐乐趣不再,我们与他人的交往总是充满恐惧、怀疑……最重要的,如果在我们的生活里再没有了爱、同情以及彼此之间真诚的关切,那么我们的确有理由担忧,也就有理由变革。改革往往需要质疑经济参与者的市场力量,或者个人的家长式统治,或者国家的法律机器。也许有时,我们应该使国家力量、市场力量、

家庭力量三者相互监督、相互制衡。但是,这样做的前提是我们必须承认人类的天性和尊严可能被权力所伤害和压制;它们无法与强大的权力相抗衡。这也是奥威尔一生疾呼的观点。无论是我们自己,还是我们的性、经验、真相、爱、法律、天性,这些都不能单纯看作是权力的产物。而正因为它们不是权力的产物,所以它们就可能受到权力的伤害。在这个世界上,或者我们身边,有许多东西被认为是无刻不在,无处不在的:比如我们人类自己、我们的天性、性生活带来的愉悦、个人的尊严与正直、我们对真理的追求、美与爱、法律的公正……其实它们——正如奥威尔们所说的那样,总是而且早已——处于危险之中。

# 《一九八四》、天主教与人类性行为的意义

约翰·霍尔丹

## 一

本文将探讨三个问题。首先,从宗教和性的角度对《一九八四》作一些对比阅读。其次,说明一下罗马天主教对这些问题的看法。最后谈及当前面临的有关性自由和性约束的问题。

## 二

以下文字引自一篇新鲜出炉的奥威尔作品研究:

在我们这个时代,《一九八四》可以被看成一部关于爱的小说,目前如此,将来更是如此……就像《失乐园》,它讲述了一个爱的故事,以及人与上帝的关系。<sup>[1]</sup>

帕特里克·赖利(Patrick Reilly)这样写道。这种说法很有趣,他研究了《一九八四》一书的主体结构,还谈到了此书与其他奇幻作品的关系,比如弥尔顿的《失乐园》和斯威夫特的《格列弗游记》。这种不同于传统的解释不易被接受,因为奥威尔是一个公开的无神论者,任何从神学角度进行

---

[1] 此文最早发表于2001年,是我在乔治敦大学的罗伊登·戴维斯(Royden Davis)人文讲席上的第一篇演讲。我有幸于2001至2002学年担任该讲席的教授。Patrick Reilly, *Nineteen Eighty - Four: Past, Present and Future* (Boston: Twayne, 1989), 57.

的研究,都被认为是一种对意识形态和历史产生错觉而进行的解构,或者就是将其作为文学反证宗教立场荒谬性的例子。不可否认,奥威尔的作品里充斥着对宗教的憎恶,尤其是对罗马天主教的敌视。《一个牧师的女儿》(1935年)除了描摹对基督教信仰(圣公会分支)的动摇,他更是认为宗教信仰一旦丧失,再难重建。更加重要的一点是,奥威尔所有的作品中,尤其在早期作品中,罗马天主教一直是被抨击的对象,它被描写得傲慢自大、故步自封,在道德方面也乏善可陈。

20世纪30年代初期,天主教复兴,皈依天主教即使不算流行,也称得上是引人注目的一股潮流了。当时,《新英语周刊》上刊登过奥威尔匿名发表的文章,是对德国神父卡尔·亚当(Karl Adam)所作的《天主教的圣灵》一书的评论。文中不吝笔墨而又拐弯抹角地称赞亚当,认为他展示了一颗纯正的“天主教徒的灵魂”,而不是一味护教。奥威尔说道:

这一类的英文著作为数不少,不妨让我们比较一下,譬如马丁代尔神父刚问世的著作《罗马的信念》。(马丁代尔皈依了天主教,作为一位重要的耶稣会信徒,他曾在农场路附近的伦敦上流住宅区梅费尔传教。)原本的天主教徒只需单纯的信仰就好,但皈依者却得终身为自己信仰的转变辩护,两者的区别就好比佛教徒和苦行僧……马丁代尔神父认为信仰是理性的选择,却无法对抗皈依后的困境,也无法对它们视而不见。他最终费了好一番狡猾劲才规避了它们……而亚当神父就无需采取这些手段了,因为他在一开头就指出,信仰不能用“世俗科学”的方法进行探究。有了这一道护身符,亚当神父就可以免于“世俗的”批评,其观点也变得难以撼动,还有余力阐释自己的观点,进而提供一些富有建设性的有趣想法。

客观地说,我们从中可以学到或者说是重温一些东西,具体来说,就是希伯来式的骄傲和单一、纯粹的天主教思维。亚当神父笔下的教会,与其说是思想的交汇地,不如说是一个闪耀荣光的家庭银行——一个拥有无数股东的有限公司,若非其中的一员,则无法分得红利……

奥古斯丁和阿奎那创造的利润,连最小的股东也能分一杯羹。但不要忘了,“家庭”仅限于教会之内;其他人,当然圣人除外,都无足轻重,除

了一点生硬的怜悯之外什么也得不到。因为就像神父亚当说的那样，教会之外无救赎（extra ecclesiam nulla salus），以及“严格遵循教义”，是在尽“对无限真理的责任”。〔1〕

（奥威尔继续写到）除了那些天主教徒，好像很少有人把教会当回事。

这段评论很有意思，我们可以借此探知奥威尔对宗教的态度，以及他对天主教中信仰与理智的关系理解到了什么程度。首先，引文中的皈依者希望能找到皈依的理由，这代表了宗教的理性主义，相比较而言，奥威尔无疑更加认同信仰主义，即引文中所说的“单纯的信仰”。我之所以说“无疑”，是带有一些讽刺意味的，因为如果宗教信仰必定是非理性和错误的，那么至少，信仰主义也不能粉饰这种谬误。其次，将天主教分为单纯信仰和理性辩护两大阵营是有些不妥的，关于阿奎那对天主教思想的贡献更是令人摸不着头脑。阿奎那，这位《神学大全》和《驳异大全》的作者，是一名虔诚而坚定的信徒，也是宗教理性主义的代表性人物。不管怎么说，阿奎那不能被认为只是为了回答自己个人的疑惑、坚定自己的信仰而发展出了相应的思想。而更笃信圣经，并且更推崇信仰主义的那些基督教徒们——奥威尔对此更加熟悉——早就有一个长期共识，即天主教这一群体在知识领域和自然神学方面毫无卓越可言。

另外一点在当代尤其重要，奥威尔的文章在抨击天主教信仰的同时，还暗示了它带怨气的排外，并指出事情可能不像一般解读所说的那么简单。和奥威尔同一时代、同一阶级、同属一个利益团体的人，都有些共同点。首先，他们对当时的政治制度失望至极；其次，他们希望找到使人活得更更有尊严的生存方式；最后，他们认为这种方式如果可以找到的话，也只会两个地方：复杂的政治文化上的意识形态领域和宗教领域。那些受经历和性情影响而政治左倾的人，往往会选择虚无主义抑或是天主教。有趣的是，奥威尔自己也发现了这一点。在1942年评论T. S. 艾略特（T. S.

---

〔1〕 “Review of *The Spirit of Catholicism* by Karl Adam” (1932), *Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, Vol. 1, *An Age Like This* (London: Secker & Warburg, 1968), 79–80.



Eliot)的《燃烧的诺顿》、《东库克》、《干燥的萨尔维吉斯》时,奥威尔尝言:

人迟早是要用一种积极的态度面对人生和社会的。有种说法虽然太过残忍,但确属事实,即我们这个时代的诗人要么英年早逝,要么加入天主教会,要么加入共产党,但所有这一切,都只是为了逃避一种徒劳无益的感觉。〔1〕

我们再来看一下迪米特里·米尔斯基(Dimitry Mirsky)的《大英帝国的知识界》(*The Intelligentsia of Great Britain*)吧,该书出版于1935年:

天主教越来越多地成为当代中产阶级和知识界人士的行为指南……知识界……愈发感到自己只有两条路可走——天主教或者共产主义。很多人不知如何选择。〔2〕

事实上,奥威尔那个时代的知识分子面临着更加错综复杂的环境,和他年代相近的人都是如此。他们在无数的可能性面前摇摆不定,既有对过去的坚守,又满怀对未来的憧憬,这种上下求索、徘徊犹豫的心态也影响到了他们的工作。想一想英国的格雷厄姆·格林(Graham Greene)和美国的沃克·珀西(Walker Percy)吧,如果不用政治上的标准来衡量,还能想到更多人,比如伊丽莎白·鲍恩(Elizabeth Bowen)、G. K. 切斯特顿(G. K. Chesterton)、克里斯托夫·道森(Christopher Dawson)、艾尔弗瑞·道格拉斯(Alfred Douglas)、克里斯托夫·霍里斯(Christopher Hollis)、弗兰纳里·奥康纳(Flannery O'Connor)、穆丽尔·斯巴克(Muriel Spark)、伊夫林·沃(Evelyn Waugh)等,当然还有许多名气稍逊的人物。

仅从《一九八四》本身来看,很难说它对宗教有任何积极的评价,对天

---

〔1〕“Review of *Burnt Norton, East Coker, The Dry Salvages* by T. S. Eliot” (originally in *Poetry London*, October – November 1942), *Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, Vol. 2, *My Country Right or Left* (London: Secker & Warburg, 1968), 240.

〔2〕“Review of *Burnt Norton, East Coker, The Dry Salvages* by T. S. Eliot” (originally in *Poetry London*, October – November 1942), *Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, Vol. 2, *My Country Right or Left* (London: Secker & Warburg, 1968), 240.

主教观点的支持更是无从谈起,但也不能说毫无可能。大多数人认为,《一九八四》主要讲述了一个暴虐的神权国家是如何冷酷无情地压抑个人。奥威尔摆明了他的观点,天主教和法西斯主义一样,是对独立思考的威胁——不过他严格区分了欧洲中世纪的宗教正统与现代极权主义,认为两者在思想控制方面的程度不可同日而语,他曾在《一九八四》中写道:“用现在的标准来看,即使中世纪的天主教也是很宽容的。”(169)在1941年BBC的一档节目中,奥威尔从另外一个角度说明了古今思想控制手段的差异:

在中世纪的欧洲,教廷命令你信什么,你就得信什么,但最起码,信仰可以伴你一生,从出生直到死亡。

而当代的极权主义则恰恰相反。极权国家非常怪异,它控制思想,却不会让思想凝固不变。它树立起不容辩驳的教条,却又不断地修改它们。<sup>[1]</sup>

尽管区别明显,但对奥威尔而言,这两种新旧意识形态都属于暴政,有人可能就此认为英社即是大洋国的宗教[“大洋国”(Oceania)这个词听起来很像是赞美上帝之语的“和撒那”(Hosanna)];老大哥就是无处不在而又难觅踪迹的神;而奥勃良就是一个狡诈的、暴虐的(来自爱尔兰的?)牧师兼审理者,专职倾听忏悔,在101号房间审判,以维护宗教的神圣。书中还有圣洁的处女、圣徒、异教徒和其他各色人等。即使是神秘的拉丁式热情也占有一席之地,在“仇恨”仪式的最后:

那个淡茶色头发的小女人扑在前面的一排椅背上。她哆哆嗦嗦地轻喊了一声,可能是“我的救星!”,然后向电幕伸出双臂。接着又双手捧面。很明显,她是在做祷告。(17)

但是,我认为这段话实在是太含糊了。有种解释认为,真正的宗教信仰不在大洋国的官僚机构中,而在以兄弟会追随者和载有救赎真言的“那

---

[1] “Literature and Totalitarianism”, Collected Essays, 2: 136.

本书”为代表的反主流文化中,他们追随的是爱麦虞埃尔·果尔德施坦因,一个犹太人,一个不断制造麻烦的异议者。在罗马统治时期的巴勒斯坦,早期基督教的处境亦是如此。一种新兴文化借助皇权镇压宗教,但土生土长的传道士还是不断涌现,并且吸引了大批的追随者,新的誓约逐渐形成,并且广为流传。这种类比可能不太恰当,但温斯顿确实希望通过一个幻想的以色列先知之语(后文表明确实如此)来反抗暴政,重获自由。这些或多或少表明了奥威尔对基督教信条的赞赏。

沿着这条线索,我们可以发现,奥威尔对天主教还是有些赞赏之情的,比如他对充满力量的圣母圣子图的认同。这种景象第一次出现是在温斯顿日记的开头,那是对一部电影的描述:一艘难民船遭到袭击,一位妇女舍命保护小男孩免受空袭。温斯顿描写这个场面时一气呵成。

……接着你看到一艘载满儿童的救生艇,直升机就在上空盘旋不止。一个中年妇女坐在船头,大概是犹太人,怀中抱着一个岁左右的小男孩。男孩吓得哇哇大哭,把脑袋塞在她的怀里,好像要钻进她的胸膛似的。那个女人用胳膊搂着他,安慰着他,尽管她自己的脸色也吓得发青。她一直用自己的胳膊尽可能地掩护着男孩,仿佛以为自己的胳膊能够抵御子弹不伤他的身体似的。(11)

之后,温斯顿记忆的一部分通过梦境这个舞台,把那个无名的受难者和他自己的母亲联系了起来:

这场梦也可以由他母亲的手臂的一个动作所概括,实际上,也可以说是他母亲的手臂的一个动作所构成的。三十年后,他又在新闻片里看到一个犹太女人做出了同样的动作,那个女人试图为小男孩挡下子弹,在直升机将两人都炸得粉碎之前。

……她那高大、动人的身体似乎自然而然地静止了。她常常一连好几个小时,纹丝不动地坐在床边,照顾温斯顿的小妹妹,那是一个体弱多病、异常安静的婴孩,不过二三岁的模样,脸精瘦得像只猴子。

……他的母亲紧搂住小妹妹,把她的小脸贴在自己的胸膛上。这个

姿势让温斯顿猛然意识到,他妹妹快不行了。(132-33,135)

最后,在温斯顿和裘莉亚被捕前,他们俯看到庭院中有个正在晾衣服的无产阶级主妇:

她的身躯如石塑一般,壮实,却没什么曲线,皮肤也早已变得粗糙、发红,和年轻姑娘的身体相比,就好像玫瑰的果实之于玫瑰。但凭什么果实就不如花朵呢?

“她很美,”温斯顿低声说。

“她的屁股足足有一米宽,”裘莉亚说。

“那就是她美的地方,”他说。

他搂过裘莉亚软绵绵的细腰,他的手臂轻而易举就能搂住她的整个腰身。他们相互依偎着,从臀部到膝部都亲密无间。但唯独不能生儿育女。这是他们永远无法办到的事情。

另外,在大洋国中,温斯顿的很多同事(有真的,也有虚构的)都用了天主教中的名字:诗人“安普尔福思”(这是一个著名的修道院的名字)、英雄女同志“奥吉尔维”(约翰·奥吉尔维是耶稣会中第一个殉教的苏格兰人,庇护十一世曾在1929年为他行宣福礼)<sup>[1]</sup>,还有“派逊斯”、“赛麦”、“却林顿”[这些名字类似于天主教中古老的叛逆家族,比如,帕斯顿等(Paston)、史密斯(Smythe)、查尔顿(Charlton)]。

和母与子的主题相比,另一个主题(虽然其本身就包括了母与子这个话题)更是贯穿始终,那就是爱。爱的体验一直伴随着温斯顿对自由的追求。像以前一样,对《一九八四》的自由主义解读有一个保守的、终极的对手——基督教。人们一般都把这部小说中对于性的态度看成是对国家压迫性的清教徒主义的反抗。文中是这么说的:

她明白党为何热衷于禁欲运动……做爱的时候,你耗尽了自己的精力;做完后,你却感到愉悦,即使天坍塌下来也不顾。(110)

---

[1] 保罗六世在1970年封他为圣徒。

按照这种解读,温斯顿仅存的自由就是非法的性活动。第一次是与一个陌生人,之后他遇到了一个活力四射的情人,两人常在树林或者秘密的公寓中幽会。相比之下,他的合法婚姻毫无激情可言,性冷淡的妻子只把夫妻生活看成英社分配的生育任务:“只要温斯顿稍微碰一下,她就变得缩手缩脚,僵直呆板……她闭眼躺在那儿,既不反抗,也不配合,只是服从(submitting)”(58)。即使是为了繁衍后代的性生活,也被视作性放纵。它不是永久的义务,只是终将被“人工授精”替代的临时性措施。也正是人工授精这种技术,将会让人们有借口逃避缺乏激情的性生活。

从这一点上看,奥威尔倡导性自由,对抗的是强制禁欲,后者与天主教历来对贞洁的重视似乎互相呼应。但我还是认为,如果进一步解读,就会发现不能排除其他的可能性。首先,将性、爱、生殖三者分离,不是天主教所倡导的。即是在奥威尔那个年代,罗马教廷对避孕的态度也一直颇具争议,各种出版物也常常讨论天主教对于性、爱、生殖三者的态度,观点不一。

奥威尔不但了解天主教的观点,还在小说中实践了这些观点——这就是说,天主教的解读是说得通的。让我们回顾一下,起初,温斯顿和一个陌生的老妓女发生了与爱无关的性行为,但遇到裘莉亚之后,情意绵绵的互相慰藉,使性爱融入了更多家庭式的温馨。单纯的生理发泄演变为家庭生活,温斯顿为他的地下“新娘”建了个爱巢。他还为爱巢中添置了一个维多利亚时代的珊瑚镇纸,营造了一种久违的家庭生活。温斯顿总是想着“讨论鸡毛蒜皮的小事,添置家庭日常用品”(116)。就连耽于性欲的裘莉亚也行动了起来,为爱巢添砖加瓦。

做爱的场地变了,方式也随之改变。第一次想起裘莉亚时,温斯顿只把她当成施虐的发泄对象:“温斯顿的脑中闪过生动美妙的幻想。他想用一根橡皮棍子抽打她,直到她奄奄一息……他还想强暴裘莉亚,在高潮来临时割断她的喉咙”(16)。但日久生情,邪恶的幻想变成了纯洁的感情。起先,性是赤裸裸的,小说中的这些内容几乎突破了公开出版物的底线。随后,他们之间的语言交流增多了,裘莉亚将温斯顿唤作“亲爱的”,温斯

顿也会为熟睡的爱人做床头阅读。他甚至欣赏在后院中晾晒衣服的无产阶级家庭主妇。简而言之,最初的性欲已经蜕变为近乎传统的家庭生活——不要忘了,这个房间曾是英社安排给温斯顿夫妇的住处。

温斯顿觉得“不能生儿育女”,但这是外在因素的限制,而非他的内心想法。如果他和裘莉亚的关系可以继续下去,温斯顿也会考虑组建家庭的问题。这不是为了服从组织的安排(不像他和凯瑟琳的婚姻),而是基于双方的感情以及生儿育女的愿望。看一下这段文字吧:“他真希望能有一个栖身之所,在那里,他们可以单独待在一起,再也不用一见面就做爱”(116)。当温斯顿和裘莉亚看到一个晾晒尿布的母亲时,他对那位母亲的赞美溢于言表:

他在想她究竟是几个孩子的妈呢。可能有十五个吧……三十多年来,她的全部生活就是洗衣做饭、擦桌子、打补丁,反反复复,先是为了子女,然后是孙子女。但她一直都在唱歌……一种崇敬之感油然而生……如果希望是存在的,那么它就存在于无产阶级身上!(181)

这段话很重要,是温斯顿和裘莉亚从快乐到痛苦的转折点,因为国家权力的突然闯入,生活又被重新掌控了,还被判了死刑:

在(世界的)每一个角落,到处都有那些健壮的屹立不倒的身影(无产阶级妇女)。她们辛劳工作,生儿育女,从出生到死亡,一直如此,但她们仍然在歌唱。这些强健的妇女终将抚育出自觉的一代。你们已经死去,他们才是未来……

“我们已经死了,”温斯顿说。

“我们已经死了,”裘莉亚机械地附和道。

“你们已经死了,”一个冷冰冰的声音从背后传来。

所有这些不禁让人想问,在奥威尔眼中,性、爱和生殖究竟是统一比较好,还是分离更合适?这个围绕生育和家庭生活展开的话题,还提出了关于性道德和政治的问题——过去的、现在的、将来的——即使没有《一九八四》,这些问题也无法回避。

### 三

罗马天主教对这些问题的看法一直在变化,也并非总能被理解,甚至信徒们也没有清楚地表达过。首先,和宗教改革后的基督教传统相反,它并非总是脱胎于神学对性欲合法性的怀疑态度。在哥林多前书中,圣保罗就告诫人们不要追逐性爱享受:

说到你们信上所提的事,我说男不近女倒好。但人们总是难以抗拒不道德的诱惑,所以每个男人都应该有自己的妻子,每个女人也要有自己的丈夫……夫妻间不能拒绝对方,除非双方同意在某一季节内专心祷告;祷告期结束,夫妻仍然可以结合,以免由于缺乏自制力,而落入撒旦的魔爪。我许可你们这样做,但这不是命令。我希望所有人都跟我一样(是独身主义者)。<sup>[1]</sup>

保罗的观点和普罗提诺倡导的新柏拉图主义影响到了奥古斯丁。他认为应尽量避免性行为,除非是为了生育,方可勉强为之:

男人要把万恶的强烈性欲转移到有益的事情上……控制这种冲动……而且从不放松,除非为了繁衍后代,之后他们将专心培养下一代。<sup>[2]</sup>

而阿奎那的观点却大相径庭,这与他把亚里士多德哲学的自然主义跟基督教圣洁和道德的神学观相结合有不小的关系。在奥威尔时代的前梵蒂冈教廷中,阿奎那的学说是非常权威的。他认为有性繁殖和声色享受不是堕落的表现,而恰是上帝的原意,是为了保证人类生生不息。在《神学大全》一书的正文中,阿奎那直截了当地表明了自己的观点,其言论

---

[1] 1 Corinthians 7: 1-7. *The Holy Bible, Revised Standard Version, Catholic Edition* (London: Catholic Truth Society, 1966).

[2] Augustine, *De nuptis et concupiscentia, On Marriage and Concupiscentia*, bk. 1., chap. 9, in *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, ed. Marcus Dods (Edinburgh: T. & T. Clark, 1874), Vol. 12.

迥异于先前的那些宗教权威,比如尼撒的贵格利、约翰·克里索斯托、约翰·大马士革等圣徒,还有中世纪的波拿文士拉和哈勒的亚历山大(Alexander of Hales):

即使人类没有原罪,男女有别也就注定了交合的不可避免……人类本能的获得与失去无关原罪。有一点是非常明确的,有性生殖是人自然属性的必然结果……

……在犯原罪之前,性欲本由理智来控制,这并非像某些人说的那样,是因为控制会使得快乐变少——这些人认为,当越接近纯自然状态,身体的敏感程度越高时,性的欢愉也就越为强烈——而是因为欲望的力量……在受到理智的约束时,并非要减少感官的欢愉,而只是要限制过度的放纵。〔1〕

另外,阿奎那认为性行为无罪,但在违反自然秩序和理智时则另当别论。这通常又分为两种情况。第一种是有意为之的性行为,尽管有助于生殖,但侵犯了另一个个体的尊严和地位,诸如强奸、血亲相奸和通奸;第二种情况是,性行为不以生殖为目的,原因多种多样,比如独自为之、性伴侣人选不当或者方式错误。〔2〕这强化了保罗六世在《人类生命》中的观点:“夫妻间特意采取的避孕行为是不当的……(因为)……繁衍后代是婚姻的义务。”〔3〕

即使有生育的可能,阿奎那还是不赞成婚外性行为。天主教教义可能是这种观点的唯一理由,但以下两点也不容忽视:首先,阿奎那将婚姻定义为“忠诚于一个女人”,这是毫无宗教色彩的;其次,更值得强调的是,亚里士多德的《尼各马可伦理学》虽与宗教无关,但也认为通奸是“普天之下皆以为错”的行为之一。〔4〕

---

〔1〕 *Summa Theologiae*, Ia, q. 98, a 2, 选自多米尼加神父翻译的英文版本(London: R & T Washbourne, 1914)。

〔2〕 同上, II a, II ae, q. 154.

〔3〕 *Humanae Vitae* (London: Catholic Truth Society, 1970), § 11.

〔4〕 *Nicomachean Ethic*, bk. 2, chap. 6.



在天主教看来,爱、生殖和婚姻三者跟性的联系是必然的,活跃的性行为只有在符合这种规则时才正当合理。与此相关的一个天主教教义是,夫妻是神圣婚姻的实践者,而非公民社会、政治社会的实践者,甚至是教会的实践者。一桩神圣、有效的婚姻,只有在上帝的慈悲之下,在夫妇的圆房之中,方能完满。这种结合无需权威的恩典,在极个别的场合,甚至不需要牧师在场。在道德神学中,这些极个别的场合通常是指无依无靠的夫妇,或者远离教会服务的人们——照此种说法,温斯顿和裘莉亚的情况也在其中。

这些都说明奥威尔的观点不同于憎恶肉体的基督教清教,也不同于英社的反性联盟。后者希望战胜人类对性的渴求,妄图以神经疗法消除性欲,用人工授精的方式将生殖和性彻底分离。这种对性的憎恶产生了讽刺性的结果,比如裘莉亚居然任职于大洋国的色情文学部门——色科。奥威尔可能在预言,在粗俗的性泛滥过程中,公共文化不断衰落。我认为,他还预见到了性、爱、婚姻的分离将导致人工生殖科技的发展,而这种发展又将进一步加速三者的分离。

#### 四

总结一下全文的观点:其一是天主教对人类性行为的观点;其二是天主教的倡导者和反对者如何各自阐述他们的观点。

在哲学、政治自由主义者中,有一股颇具规模的流派,希望将性道德从公共领域中剔除,认为这纯属私人关系的领域。此种观点虽然得到了一些人的积极拥护,但恐怕并非人人都希望如此,它的可行性仍有待探讨。诚然,约翰·斯图尔特·密尔等自由主义者曾经正式承认,限制性立法,其存在只能是为了避免伤害,这样,国家在监管性活动时所扮演的角色就颇受掣肘。但也不难看出,密尔自己也认为,严重的冒犯行为,可能就符合上述为避免伤害而采取立法禁止的情况。密尔有一段非常著名的论述:“权力之所以可以不顾个人的意愿,而作用于一个文明社会的某个成员的唯一原因,只能是为了保护其他成员免受伤害。”他继续说道:“考

虑到(违反良俗)也可以划入对他人的侵犯这一范畴,因此其也应当被禁止。影响他人的体面生活就是其中之一,这一点毋庸赘言。”〔1〕即使不考虑密尔这些说法的自相矛盾性,事实上,伤害的威胁也既不是限制性立法的必要条件,亦非充分条件。比如,需要肢体对抗的一些体育项目,还有市场竞争,都可能产生伤害,但法律并不禁止。而窥淫行为却可能因侵权而被立法禁止,即使它不一定造成伤害。

另一个不十分明显但同样值得注意的考虑,是除了防止伤害行为、侵权行为和一些无理的冒犯外,国家还有义务保护、促进一些与政治无关的价值。公众一旦认可并且支持自由政策,就得不仅把这种政策看做是对眼下关于自由的各色争论的公断,还要看做是对其他权利与需求的囊括,这些权利和需求包括过去就有的,也包括将来产生的。另外,公众还得相信这种政策会积极处理目前未知的新需求。相应地,国家也必须考虑代际需求,保护并促进诸如家庭那样的社会组织形式,它们是次政治形态(subpolitical disposition)的构建者。如果没有这些社会组织形式,普通公民(相对于那些视政治本身为目的的人而言)就几乎没有理由去关心政治自由,以及国家是如何维持运转从而保护他们的现状和将来的。因此,出于对理智公民情感的尊重,与性、家庭有关的话题都应当纳入自由政策的考虑之中。

当然,更为激进的批评可能认为,天主教哲学和道德神学这些哲学式推理预设人是客观理性的存在,而价值具有可公度性(commensurability),能够用一种标准权衡,但这些假定不过是前现代与现代主义理论中一些根本性的谬误。这类批判性的观点,不够一致,持此论调的相对主义者也不足以发起一场围攻天主教和自由主义的运动。这些观点是否认公度性(incommensurable)的多元主义立场的产物,而且不甚知足于自身的存在,却还指望着我们为之欢欣鼓舞。

---

〔1〕 J. S. Mill, *On Liberty* (London: Dent, 1957), “Introductory” (72 - 73) and chap. 5 (153).

总的来说,我认为天主教对人类性行为看法不够清晰。因为人们常常用经过简化处理的生理功能论来解释性的功用——似乎性的功用完全取决于性器官的外观和使用。但正如阿奎那所说(他沿袭了亚里士多德的学说)的那样,人类的行为,不管是下意识的举动,还是有意为之,无不受制于我们的理性灵魂,是它引导了我们的血肉之躯。因此,我们应当在意识反映论和社会共有价值观的指导下,研究性的目的。

为了更好地说明这个问题,让我们想一下孩子是如何学习吃饭的——他是如何坐到饭桌旁,使用餐具,并且参与友好对话的。我们可以将它简化为一系列的机械行为:从盘中取出食物,放入口中,进行咀嚼,最后进入消化系统。当然,人坐到饭桌旁,就是为了填饱自己的肚子。正如阿奎那所说:“人类天生就会通过消化摄入营养,这是动物属性的表现。”但这只是对物质基础的解释,实际上,人类的整个饮食活动是一个复杂的结合体,包括心理、审美、用餐规范、社会文化等诸多相关因素。和人类一样,狗也吃东西,但人类饮食活动中的动物属性从属于它的理性目的和价值观。正因为如此,有人可能会觉得这两种行为有很大差别。事实上,它们是不同的,但又有共同之处。因此它们具有可类比性——在某些方面相同(食物被消耗了),另一些方面则不然(狗不吃快餐,不会节食,也不需要带同伴外出就餐)。

性活动也是如此。从解剖学的观点看,狗和人是非常相似的,但这并不足以证明每一种动物的雌雄交配都是完全一样的行为。这种观点不同于休谟的著名论断。后者认为在动物世界,血亲之间的交配行为不属于不道德的行为,因此,在人类世界,反对血亲相奸是没有理性根据的(虽然感情上来说并非如此)。休谟写道:

我真想问一下各位,为什么人类的血亲相奸行为是一种犯罪,而同样的行为,同样的关系,一旦放到动物世界,所有的卑劣和丑陋就消失得无影无踪……在同样的关系中,如果道德的本质保持不变,那么动物世界能

够接受的和人类世界中一样的关系和道德,人类社会也应该能够接受。〔1〕

休谟的话模棱两可,类比不当。动物之间的关系不同于人类之间的关系[“生者”(begetter)和“父母”(parents)具有不同的含义];动物的交配和人类性行为也并非完全相同。从生理学上讲,可能存在广泛的异种同形现象(但要注意的是,对人类来说,思维和情感也有影响),然而,生理必须服从于有意为之的、一般来说双方知情的人类性行为,就像颜料之于绘画,声调之于乐曲。前者是构成后的一个物质因素,但后者必定超越前者。受到亚里士多德形而上学理论的影响,阿奎那就认为人类行为是由形式原料构成的。不了解这一点,以及它在天主教性伦理中的地位,就可能曲解天主教对人类性行为的看法。

因此,我认为《一九八四》赞同约翰·保罗二世托马斯主义的现象学的观点,用文学道出了性、爱、婚姻三者分离带来的后果。

卡罗尔-沃伊蒂拉(约翰·保罗二世)说过:

(人与人之间的爱)是双方的,而非单向的……爱不是发生在两个人身上的两件事情——那就变成了两份爱——而是共同享有的……爱不是孤立的存在,而是两人的共享;

他接着写道:

如果毫无“我将为人父”、“我将为人母”的想法,那么客观地说,除了性快感,两人之间的关系所剩无几。一方将沦为另一方的使用工具。〔2〕

英社就希望温斯顿和裘莉亚之间只剩下性快感,所以当他们之间的关系有了更多内涵时,英社就残忍地斩断了恋情。因此,从某种意义上说,奥威尔对暴政的激进抨击是以保守的道德观为支撑的,反对性、爱、婚

---

〔1〕 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby - Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1958), bk. 3, pt. 1, sec. 1, 468.

〔2〕 Karol Wojtyla, *Love and Responsibility* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981), 85 and 239.

姻的分离——这是激进保守主义者的传统观点,比如伯克、约翰逊、切斯特顿等。

## 五

我在文章开头引用的评论认为,《一九八四》“描述了人与上帝的关系”,这种解读是非常冒险的。但我坚持认为,可以用某些罗马天主教的观点来解读《一九八四》。读者也许认为如果第一个观点只算“有些冒险”的话,第二个观点可能就是纯粹胡说八道,只是妄图将奥威尔强拉硬拽到天主教阵营中的举动。还有一些人会说,上帝和天主教根本就是两码事。

第一种抱怨不禁让我想起了奥威尔对查尔斯·狄更斯的一段评价:

狄更斯是一位非常值得探讨的作家……切斯特顿为 *Everyman* 版的狄更斯著作集写了引言,很自然地,他高度赞扬了狄更斯身上特立独行的中世纪精神。最近的一位马克思主义者 T·A·约翰逊不遗余力地将狄更斯描述成一个嗜血的革命者。马克思主义者认为狄更斯“几乎”就是一个马克思主义者,而天主教徒则觉得他“几乎”就是一个天主教徒。<sup>[1]</sup>

为了打消不必要的怀疑,我明确一下自己的观点。我并不打算将《一九八四》说成是天主教的卫道作品,也不认为奥威尔“几乎”就是一个天主教徒。我只是建议,以一种符合天主教观点同时也是奥威尔了解的方式,来解读《一九八四》。至于第二种抱怨——上帝和天主教根本就是两码事——不管这种说法到底是出于什么意图,都不必然会影响到我的解读方式。一直以来,包括奥威尔生活的时代,天主教向来笃信上帝,但缺乏与一些事务的紧密结合;如今,人们对这些事务的兴趣日益增加。至于为什么会这样,或者该如何改进(如果需要改进的话),实在不属于本文的探讨范围。

---

[1] *Collected Essays*, 1: 413-14.



《一九八四》与我们的未来

---

## 结 语





## 同情心的泯灭：奥威尔和美国的政治生活

玛莎·努斯鲍姆

这是一场光亮夺目、场面盛大的梦，他的整个一生，好像夏日傍晚雨后的景色一样，展现在他的前面。这都是在那玻璃镇纸里面发生的，玻璃的表面成了苍穹，苍穹之下，什么东西都充满了柔和的清澈的光芒，一望无际。这场梦也可以由他母亲的手臂的一个动作所概括，实际上，也可以说是他母亲的手臂的一个动作所构成的。三十年后，他又在新闻片中看到一个犹太女人做出了同样的动作，那个犹太女人试图为小男孩挡下子弹，在直升机将两人都炸得粉碎之前。

《一九八四》(132)

“以前的各种文明以建筑在博爱和正义上相标榜。我们则建筑在仇恨上。在我们的世界里，除了恐惧、狂怒、得意、自贬以外，没有别的感情……除了爱老大哥以外，没有其他的爱。除了因打败敌人而笑以外，没有其他的笑。”

《一九八四》，奥勃良对温斯顿说的话(220)

病人感到非常欣慰，因为最终那只夜莺还是来了，停在这位垂死的皇帝的窗边，为他歌唱，病人也因此起死回生了……故事中这只善良夜莺的出现，让病人相信仍然有美好的事物存在着，尽管他最为一个皇帝——一个病人——是如此的贪婪而且具有破坏性。皇帝获救了，因为他知道还有一个善良的、能够宽恕他的东西存在。

欧托·康伯格(Otto F. Kernberg)，《边界情况和病态自恋》

## 一条遮风挡雨的臂膀，一间光线充足的房间

小说中经常提到一个姿势，一个让温斯顿·史密斯久久不能忘怀的姿势。这个姿势非常普通，每天都会发生，毫不做作，而又是那么地难以企及，只有在睡梦中才能看到。再也没有人能做出这种姿势。因为政治摧毁了它。

这是一个手臂的姿势：母亲抱着她的孩子，使他们免受伤害。这是奥威尔在日记中写下的第一件事情：在观看一部描写地中海空袭战的片子时，一部满载着小孩的救生艇马上就要被头顶上方的直升机轰炸了——而就在这艘救生艇上，一个犹太女人用自己的双臂护着她那被吓坏了的小男孩，“她似乎以为自己能挡住子弹的袭击”（11）。虽然画面很快切换到仇恨与胜利的场面，温斯顿也为“孩子的手臂被炸飞了”而欢呼起来（11），但是这个姿势一直萦绕在他的脑海中，后来他就做了一个温馨的梦。

那个梦其实就是温斯顿“整个人生”的写照（132）——从商店里的老男人那里买来的玻璃镇纸勾起了他的种种思绪。镇纸圆润、光滑，温斯顿就爱它的美丽和无用（80-81）。镇纸的中间是一个蜷缩的珊瑚，“一个奇怪的、粉色的、盘旋状的东西，让人想起一朵玫瑰或者海里的银莲花”（80）。在梦中，他的所有故事都发生在那个珊瑚镇纸里。“每样东西都散发着明亮的柔和的光”（132）。对温斯顿来说，这个梦和母亲作出的姿势合二为一，守护着他和他的妹妹。多年以后，那个犹太妇女做出了相同的姿势。这是他对“母亲的最后一瞥”（133），几个小时以后，这个梦“还是栩栩如生，尤其是那个用手保护孩子的姿势，意味深远”（135）。

但镇纸还是破碎了。那一小团粉色的、揉搓在一起的珊瑚，像“蛋糕上的玫瑰花蕾”般，滚落在地板上。“真小啊，温斯顿想，真小啊！”（184）。整件事情就是一个圈套，卖给他镇纸的老男人是思想警察。镇纸和那个手臂保护孩子的姿势在逐渐褪色，不仅是因为国家的行为，还因为一个更深层次的原因，即温斯顿自己的背叛和毁灭。到头来，他发现自己只爱老大哥。

## 一个奥威尔式的国家？

在“9·11”事件之后，奥威尔的小说再次受到重视，因为人们试图解释目前的政治困境。很多人把小说中无休止的战争和现在的政治困境联系起来，认为我们正在卷入一场没有终点的“战争”，而且敌人就是“邪恶”本身。面对这样一个永存的敌人，我们有什么理由不相信战争将是常态，就像大洋国那样，战争即和平呢？

美国的一些时事作家又开始关注奥威尔对历史、记忆和真相的看法了。在《记忆空洞》一文中<sup>[1]</sup>，经济学家保罗·克鲁格曼用《一九八四》这部小说来分析布什政府关于财政赤字的说法，认为他们在事后改写历史。一个月后，克鲁格曼再次引用《一九八四》，批评政府对社会保险的圆滑说法是典型的“双重思想”、“新话”，是对词语的重新定义，以便杜绝那些不忠的思想。<sup>[2]</sup>

但是，这种联系是有待商榷的。奥威尔思想中还有一些更深邃的东西，而不只是告诉我们政治家们总是在撒谎（在言论自由的年代，谎言可以被公开揭露）。用政治方式回应大众的情感和某些人的激动情绪，这种做法可以用回应“9·11”的政治措辞为例证，并可追溯到二十世纪八十年代的里根改革时期。这种言论不禁让我们想起了《一九八四》和其中的政治目标：国家试图消灭个人情感，消灭个人的爱恨情仇，并以憎恨、攻击性、胜利或者恐惧这些非个人化的简单的情感公式取而代之。有些词语，比如“邪恶轴心”和“美国的新战争”；还有总统的某些言论，比如“他们挑起了一场战争，我们将结束一场战争”——这些穷兵黩武的言论与奥勃良那令人难忘的目标是多么的相似啊。我们不去了解一个国家或者一段历史的复杂性，忽视那些遥远国家的各种情况，诸如贫穷、凄惨和不公，我们甚至不想去弄明白为何会产生这些问题。除了一个区分我们和他们的世

---

[1] *New York Times*, op-ed page, August 6, 2002.

[2] “The Bully Pulpit”, *New York Times*, op-ed page, September 6, 2002.

界观,我们什么都没有做,任何影响到我们之“出类拔萃”的人,都应当消灭之。在这种世界观下,我们的情感,就像奥勃良说的,只剩下恐惧、憎恨与胜利。这种情感通常是由于我们对美利坚及其子民的强烈感情,这在“9·11”之后尤为明显;但是,我们早晚会意识到,即使是这种感情也会有弊端。它会妨碍我们了解那些遥远国度的人们。<sup>[1]</sup>对于这些时事话题,我将在稍后继续讨论;它们正是奥威尔小说的核心所在。

《一九八四》不仅关注谎言和极权统治。它还阐明了人类的最终归属,即政治将压倒人性。温斯顿·史密斯是最后一个人。他的人性依附于那个充满激情的、保护性的姿势。奥勃良所得意吹嘘的不仅仅是国家政权的胜利,更在于国家政权重塑了人类的天性。现在,我只能说奥威尔关于重塑的论断没有抓住问题的关键——比如说,他对公共生活和个人生活的区分过于简单,而且(其他评论家也已经提到)他对性的看法也很幼稚,觉得它是对社会重塑的本能反抗。我同时觉得他的结论过于灰暗,这一点即使与小说本身也是不相符合的——温斯顿的崩溃不能代表全人类的崩溃,这只是一颗本来就备受煎熬的心的破碎;温斯顿野心勃勃,但他始终未能给这份野心找到救赎。然而,我们的未来却要光明得多。当然,小心谨慎也是必不可少的。

### “悲剧……属于过去”

那个母性的姿势在我看来饱含深情,但你也可以把它看作一种富有同情心的姿势,这是希腊悲剧中的核心感情。(尽管在英语中,“同情”一词有了微妙的变化,似乎有种高高在上的感觉,但在希腊语中,并没有此种含义;事实上,亚里士多德认为同情心需要一种感同身受的感情,认为别人遭受的苦难也很可能发生在自己身上。卢梭认为法语中的同情一词也有相似的含义。所以,先让我们明白一点,我们讨论的就是这种感情的

---

[1] 关于这一点,参见我的另一篇文章“Compassion and Terror”, *Daedalus*, Winter 2003.

死亡,是亚里士多德所说的那个希腊词汇和卢梭所说的那个法语词汇,对应成英语的表达时,只能尽量接近其含义。〔1〕

温斯顿为什么会认为这种情感,连同表达这种情感的姿势,都是属于“过去那个时代”(29)呢?还有那种深深的哀伤,以及表达哀伤、唤起同情心的悲剧也都是过去时呢?温斯顿如此回忆母亲之死——“不再会有这样的悲剧和哀伤了。他认为,悲剧是属于过去那个时代的……今天将不会再上演这种剧目。因为现在只剩下恐惧、厌恶和痛苦,不再有什么感情或者深刻而又复杂的悲伤了”(28-29)。温斯顿将自己对这种属于过去的姿势的渴望与“莎士比亚式”这个词联系起来。他醒来时,这个词就脱口而出(29)。为什么会产生这种联想呢?

同样的,为什么奥勃良会宣称要将艺术文学连同科学一同消灭呢?为什么他会和温斯顿一样,将艺术之死与某种爱——那种与对老大哥之爱格格不入的感情之消逝相联系呢?(220)

《一九八四》是本小说,而不是哲学著作;但两者还是有些许联系的。悲剧依赖于某种特殊而又强烈的人类情感。尽管悲剧可能带走很多东西——比如《尤利乌斯·凯撒》,讲述了一个关于罗马共和国之死的悲剧——它所依赖的情感,至少是一种对于一小部分人的深刻的爱和忠诚,绝不会随着政治风云而变幻。成就悲剧的东西,正是发自内心的对某人某物的珍视,虽然这种人或者物有可能被伤害、被改变。同情心,是属于悲剧的一种感情,需要你能够感受到某人某物对你生命的极端重要性,而你的这种感情正备受煎熬。悲剧情感需要你从内心真切地感受到痛苦的剧烈,不仅是那个水深火热之中的人正忍受痛苦煎熬,还有那个产生了同情心的人也感同身受。那个掩护小孩的姿势就是这种同情心的外在表达:眼睁睁地看着一个你所珍视的人厄运临头,你就会急于去保护他。

以上仅是我的个人观点,但我觉得温斯顿的感受和想法也是如此。

---

〔1〕 我在另一篇文章中详细探讨过这个问题,“Compassion and Terror”, *Daedalus*, Winter 2003。

因为他认为悲剧是属于过去的,它含有一种对你所爱之人无法割舍、发自内心的珍视,所以“忠诚是非常私人的感情,而且不容改变”(28)。这种忠诚所属的时代需要尚存“隐私、爱和友谊,家庭成员之间的相互支撑也不需要任何理由”(28)。对一些人的不离不弃是我们之所以存在的根基——“过去的时代”就是这样,而当代潮流却将这一点彻底冲刷掉了。过去,人们“根据私人的、不容置疑的忠诚行事。个人之间的关系至关重要,一个无助的姿势,一个拥抱,一抹眼泪,对濒死之人说的一番话,都是有价值的”(136)。

虽然奥威尔经常把这些感情区分为“私人的”或者“公共的”,但是我不打算做这些划分。我们真正需要的是对一小部分人的强烈情感,尤其是童年时期和家庭成员之间的那种感情。这并不是说家庭关系完全不应受法律的调整,尽管对某些个人空间和个人选择的保护属于我们所探讨的爱这个话题的范畴之中。

为什么温斯顿和奥威尔都把对家庭的忠诚和同情心联系起来?或许有人会觉得两者并无关系;确实,还有人甚至会觉得对家庭的感情可能会破坏另一种重要的同情心,即理解离你较远的人所遭受的苦难的那种同情心。一个良好的当代政治环境应当避免这种情况的发生,也不会限制母亲对子女的无条件的爱。那为何不采取一种更为宽广的同情心或者情感,关注所有受苦之人的遭遇?

有趣的是,在这一点上,奥威尔和古代斯多葛学派的观点相同:无论扩展到哪里,同情心都有特定的根源。它不能脱离强烈而又具体的情感,即使在同情心已经以成熟且扩展了的形态存在时,这些情感仍不会磨灭。斯多葛学派认为德行是平等无私的,基于这种平等,他们把道德关怀扩展至每一个人,因此,他们的事业不在于改变同情心或者悲剧,而在于彻底摧毁了它们。斯多葛学派反对悲剧的理由有很多,最基本的一个原因是,他们认为悲剧让我们过于关注某个具体的对象:你的母亲、你的父亲,甚至是一个城市。在他们看来,悲剧具有这种作用是因为它所赖以存在的基础是你所珍视之人一方面不可替代,另一方面又有可能受到伤害——

在斯多葛学派看来,感情通常,甚至可以说必然受制于道德上的幻想,这种幻想或出于色情,或出于完全的忠诚,或出于生活在同一屋檐下的命运与共感,或出于事实上将家人团结在一起的某种纽带。即使这种强烈的感情最终因为孩子长大而延伸至一个城市,甚至扩展至更大的人类群体,它的发源地总是家庭,某种程度上总是深深植根在那里,也因此可能在扩展的过程中受家庭情感的影响而产生动荡。斯多葛学派因此认为同情心是不公平、不可靠的,不能引导人们寻觅一视同仁的公正。

奥勃良和斯多葛学派的出发点是不同的。斯多葛学派倡导消除同情心的原因非常崇高。他们不是为了建立一个仇恨与恐惧的社会,而是试图通过消除同情心,来消除仇恨与恐惧具有破坏性的源头,即狭隘的忠诚心,后者通常会导致党派之争、勾心斗角、相互斗争等。他们的目标是创造一个平等关爱的社会。但是,如果系统地摧毁这些家庭内的关爱,人与人之间会变成什么样子呢?想到这一点,我们不得不对这种崇高的情感改革有所怀疑,转而对奥威尔的观点产生共鸣,后者认为家庭成员之间的感情是人类道德感的基础。在理想国里,为了实现公平无私的爱,柏拉图也反对家庭的存在。但亚里士多德并不支持这种观点:“人之所以爱护、关心某样东西,原因不外乎两个:这是完全属于我的东西,或者这是我仅有的东西。在理想国的世界里,这两者都无法存在。”(《政治论》1262b21-24,我翻译的版本。)细看斯多葛学派的理论,你就会发现它在反对悲剧方面的文字为亚里士多德的观点提供了强有力的支持——就像马可·奥勒留身上所体现出来的万千孤独、徒劳无益和公平,虽然人们连公平的重要性都没能弄明白。当身边的、家庭内部的感情都被连根拔起时,我们或许也就会丧失人性,并丧失蕴含于人性之中的道德感。即使同情心会导致偏心,考虑到可能的道德滑坡,也不应该予以彻底否定。<sup>[1]</sup>

---

[1] 更加详细的论述,参见我的另一篇文章“The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism”, *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, ed. G. Clark and T. Rajak (Oxford: Oxford University Press, 2002), 31-49。

在斯多葛派的学说中,同情心死亡,会使人们向善的动机受到影响,但这并不意味着人类将走向邪恶。实现人与人之间的平等在很多方面是值得赞赏的,虽然要实现它,在动机和心理方面都有不少困难。在《一九八四》的世界中,情况则刚好相反,同情心消失的同时,道德全面滑坡,同时,反道德情感被特意建立了起来。奥勃良并不认为一个根除了悲剧和特殊情感的社会将缺乏动机。它还将是一个充满关切的社会,感情生活也是丰富的。因为在悲剧死亡的同时,政治动机将粉墨登场:“害怕、愤怒、胜利和自我贬低。”但是,为什么奥勃良——奥威尔和温斯顿最终也是这么想的——会认为在消灭了家庭之爱后,这些感情还能存在,而同情心和哀伤却无法存活?

到最后,大洋国的民众连自己作为一个人的感知能力都没有了。个体本身的价值不复存在,也没有什么社会团体。没有了家庭成员之间的强烈情感,没有了那种紧密纽带和色情幻想,没有了珊瑚镇纸,世界上不再有任何东西能让他们惊奇或者唤起深情厚谊。他们从小接受的教育就是所有的东西都是可以被牺牲的,你要时刻准备着牺牲任何一样东西或者一个人。背叛不再是背叛,不忠不再是不忠,这一切只为了公共需要。孩子们也不再爱父母,反而监视、诋毁自己的父母;性爱也没有了,爱人和爱情都遭到了背叛。所有的感情都是暂时的、工具性的,只有当其利于国家时才能存在。这样,大洋国忠再无挚爱,也无哀伤。

但是,大洋国没有废除恐惧。担心自己的安全,这种狭隘的、工具主义的恐惧是整个社会运转的引擎。即使没有爱和悲伤,你也还是会感到恐惧——如果你只生活在自己的世界中,自我封闭,觉得除我之外再无其他。你同样也还会拥有愤怒感和胜利感,道理是一样的。

可以肯定,这种愤怒与爱无关——否则,看到自己的父母子女或者国家遭到侵犯时,你会因爱而感到愤怒,在被爱人背叛时也是如此。与爱有关的愤怒源于发自内心的珍视。但是,还有一种愤怒,与自私的恐惧仅一步之差;当自身的安全,或者这种安全所依附的政治实体遭到威胁时,就会产生这种愤怒。心理分析家称之为自恋的愤怒,当你对自身的完全控



制受到威胁时,就会有这种反应。而且,当然也有这种带自恋性质的胜利感——胜利并不是因为战胜某个敌人、城市或者国家,而是因为铲除了影响到自身控制的障碍物。

简而言之,发自内心的珍视并非天生。它需要一定的发展过程,因此也就可以被阻断。大洋国就是野蛮地在儿童发展阶段的关键点上进行了阻断,从而阻断了整个发展过程。在婴幼儿时期,人人都是自恋的。婴幼儿不能认识到自己以外的任何人,无法分辨自我与非自我的差别。他们只知道自己的体会,仅从自身的体会中看待整个世界——时而万分欢悦,时而痛苦不堪。他们在两种感觉中徘徊不止:一种是感到自己的至高无上,即弗洛伊德所说的“婴儿陛下”(His Majesty the Baby);另一种是彻底的无助感,因此,他们无法看清自己以外的任何人。他人的存在只是为了满足自己的需要。事实上,他人并不是一个完整的存在,也不是一个完整的人。他人的存在并不完整,因为婴幼儿只把他们看成工具,或者能满足自己,或者不能;或者让自己感到舒服,或者让自己感到不舒服。就像梅兰尼·克莱茵所说的,母亲并不是一个完整意义上的母亲,给孩子喂奶的时候,她就是一对“优良的乳房”,如果不给孩子奶喝,她就是一对“不好的乳房”。他人不是一个完整的人,因为如果要理解“他人”这种存在,需要婴儿明白他人有自己的生活,而不仅是为了满足婴儿的需求而存在。

如果对营养和照顾的需求没有在适当的时候得到满足,婴幼儿也会感到恐惧。任何一种拒绝都会让他感到愤怒,任何影响到自身之至高无上和完整的障碍物都会激怒他。当所有东西都为我所用时,婴幼儿也会感到胜利。如果感到非常无助,婴幼儿也会产生原始的羞耻感和自我贬低。

但人的发展可能会停留在这一阶段。认识到别人的存在或许是困难的,因为这意味着放弃自己是至高无上的想法,认识到如果自己要求别人给予持久的关爱,如果自己要成为宇宙的中心,都是过分的要求。把父母看成完整的、独立的个体,意味着他或她有权过一种与自己相分离的生活。但如果其他人有权过属于自己的生活的话,那么,有一种哀伤就不可避免——我之至高无上的黄金时期结束了。比哀伤更惨的是,愧疚感也

会随之而来：孩子开始意识到自己的要求是过分的，自己不是至高无上的，不可能获得完全的控制能力。因为自己曾经向所爱之人提出了过分的要求，所以试图赎罪、补偿，毕竟，他人也是一个同样完整的个体。在这种挣扎中，道德也自此开始萌芽。

对一种自由的政治文化而言，这一阶段的情感发展至关重要。因为这种政治文化的基石就是承认每个人都是独立的个体，有自己的价值，有生存的权利，有权选择自己的道路，重视个人尊严，我们对别人提出的过分要求就不会那么多，也不会想搞什么集体主义。唐纳德·韦尼科特（Donald Winnicott）曾经治疗过一个成年患者，那个患者刚刚迈入这一阶段的情感发展，他对韦尼科特说了一句令人印象深刻的话——“让人感到担忧的是，我们当时都是小孩子，经常会问，父亲在哪里？但如果我们已经为人父的话，我们是知道自己在哪里的。”<sup>〔1〕</sup>换句话说，意识到他人即是目的，会让我们成为像小孩子那样容易受到伤害的个体，而不是一个全能的存在。这令我们感到担忧，而孩童自恋性质的恐惧并不令人感到担忧。自由主义就会导致这种恐惧，并会同时带来悲伤和难过。

而大洋国所做的，正是切断这一情感发展。原始的自恋情结一直存在着。在恐怖、需求和唯我独尊的感情支配下，其他人都变成了工具。他人不再是一个完整或者完全独立的个体。

这和集体主义有什么关系呢？你或许会有这个疑问。大洋国的民众就有一种非常强烈的国家意识，而且把国家的胜利看成是自己的胜利。两种情感完全吻合了。人们无法区分自己与他人的差别，无法意识到他人的存在。在与国家融为一体的过程中，他们体验到了自恋型的胜利感。他们在老大哥源源不断的乳汁中长大。在日常生活中，无助感无处不在，没有剃须刀，没有咖啡，寒冷和潮湿令人难以忍受。但是，国家总在播报胜利的消息，人们不会感到环境的窘迫，也体会不到个体的软弱和残缺。

---

〔1〕 D. W. Winnicott, *Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis* (New York: Grove Press, 1986).

把自己完全交给国家,一个人就会觉得自己不再那么容易受到伤害了。爱老大哥,就意味着将自己和一个“可爱的乳房”绑在一起,变得完整、全能、刀枪不入。集体主义就是达到自恋型胜利感的工具,它并不是一个让人爱恨交加的政治实体。确实,如果老大哥就在我们中间的话,我们是知道自己在哪里的。

我们说了很多关于恐惧、愤怒和胜利感的东西,但还没有说到奥勃良眼中的第四种感情:自我贬低。一个自相矛盾的问题是,持久的自我贬低会一直伴随着自恋型的胜利感。因为只有把自己完全交给集体,脆弱的个体(该个体甚至从来没有搞清自己和他人的差别)才能取得胜利,因为他必须长期否定自己的与众不同,否定自己合法的权益。而自我肯定首先要求我们意识到自己是独立之个体,然后就会意识到自身的软弱,后者是一种令人害怕的感觉。获得安全感的唯一方式就是把自己和那只可爱的乳房绑在一起。

自恋是人类发展的必经阶段。但是,在我们这个仍然传统的时代(希望我们能一直保持下去),大多数人还是能够超越这个自恋阶段——程度有所不同,因为成年是一种难以达到而且不太稳定的状态——并认识到他人的真实存在。通常而言,家庭成员之间是能够做到这一点的。但是,不管发生在何处,它总是要求对一小部分人产生亲密的感情。只有抛弃一些自恋的成分,你才能感受爱,感受悲伤。

有些心理学家把自恋当成人格混乱的一种。他们发现,过度自恋和病态的愤怒息息相关——不是义愤填膺的那种愤怒,而是任何妨碍他实现目标的东西,都会让他怒火中烧。正是这种愤怒支撑着大洋国里的战争。愤怒的背后是延绵不断的恐惧感,因为人们总是会感到自身孤立无援。没有什么个人价值,也没有丰富多彩的个人生活,恐惧笼罩着每个人,于是自恋就有了一席之地。<sup>[1]</sup>

---

[1] 参见 Otto Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism* (Northvale, N. J.: Jason Aronson, 1985); Andrew Morrison, *Shame, the Underside of Narcissism* (Hillsdale, N. J.: The Analytic Press, 1989)。

自恋在文学方面也有相应的表现。自恋之人通常对诗歌没有什么兴趣,更笼统地说,对整个想象文学都没有多大兴趣。我们可以推测一下原因:这些文学都需要我们进入另外一个人的世界,了解那些具有鲜明个性和价值的其他人。对那些“除我以外,再无他物”的人而言,这是做不到的。

所以,悲剧是古代社会的产物,因为古人将自己看成一个会偏心、会软弱的个体,会因为机遇问题或者他人的正当需求而受到限制。在充斥着悲剧和道德的时代,孩子们同时也收获了关爱。

### “被卷入死亡的深渊”

温斯顿·史密斯不是一个自恋狂。事实上,奥威尔将他塑造成最后一个人,塑造成古老时代的最后一个遗物。他懂得那些悲剧的情感,重视那些表达并且加强了悲剧色彩的文学作品。但温斯顿还是被击碎了。最终,他向老大哥缴械投降。我觉得,奥威尔在暗示,满怀憧憬的人类终 will 像温斯顿那样,难逃宿命,至少在极权统治下必然如此。但这是真的吗?温斯顿失败了,就意味着整个人类的失败吗?或者这只是一个残缺而又不幸的个体的失败?

要回答这个问题,我们必须先来看一下愧疚感在温斯顿的生活中扮演了什么样的角色。我觉得,虽然温斯顿已经超越了原始的自恋阶段,但他的个人发展在一个关键点上停滞不前,这让他很容易向自恋的方向发展,并最终崩溃。

终其一生,温斯顿都因为自己在母亲和妹妹的死亡中扮演的角色而被一种愧疚感笼罩着。小说中,他最先梦到的就是母亲和妹妹的死:

现在他母亲坐在他下面很深的地方,怀里抱着他的妹妹……她们从一艘沉船的客厅里,通过越来越发黑的水面抬头看着他……他在光亮和空气中,她们却被卷入了死亡的深渊。她们之所以在下面是因为他在上面。他知道这一点。她们也知道这一点,他可以从她们的脸上看到

她们是知道的……他们都知道,为了使他能够活下去,她们必须死去。  
(28)

这个梦解释了奥威尔愧疚感的来源——他的肆意妄为、男孩子的淘气。温斯顿常常怪自己对母亲爱得不够:“她死的时候还爱着他,而他还非常年幼、自私,不知道表达反哺之情。”(28)对一个饥饿的小男孩来说,他从妹妹手里抢走巧克力的自私行为是可以宽恕的。但他却永远无法原谅自己,部分原因时就在于他抢过巧克力之后,母亲和妹妹就被带走了。(可能就是被带向了死亡。)(134 - 135)在他的脑海中,这两件事情是相互联系的,尽管不太合理。由于再也未能见到她们,温斯顿也就没法补偿自己的罪过。事实上,他被“从那可爱的乳房旁驱逐了”(245)。他再也回不去了,最后的结局也就不足为奇,他变成了一个畸形的人。

在奥威尔的笔下,温斯顿对母亲的爱非常强烈,而且带有色情的成分。因为没能挽救母亲的生命,温斯顿变得非常容易受到伤害。在梦中,他钟爱的镇纸反射出了他的整个人生,在强光包围中的粉色蜷缩物就是母爱的象征。吞没母亲和女儿的深水,或许就是对女性的性欲及其被动性的暗示,这和他男性的进攻性形成了一种对比。快要咬到脸的老鼠最终击溃了他,这或许与温斯顿因为自己的背叛和破坏活动而产生的恐惧密切相关。温斯顿在栗树咖啡馆里结束了悲惨的人生——在那里,“在一株繁茂的栗树下,我出卖了你,你出卖了我”(66)——影射了那个躲在母亲头发下甚至是阴毛下的小男孩,还有他对母爱深深的愧疚。同时,我们应该记住,这句诗模仿的是朗费罗的《乡村铁匠》,奥威尔引用了第一句,接下来的几句是:“铁匠是个魁梧的壮汉,一双大手真有力气;在他雄健的胳膊上,肌肉就像铁打的一样。”这也是在描写男性的力量,并将它和背叛、破坏联系起来——这种联系和温斯顿常常回忆起来的自私行为是一致的——比如淘气的小男孩从两个弱女子手中抢走了某样东西。

从人格发展的角度看,我认为温斯顿并不是一个自恋的人。但是,在人生的一个关键点上,他没有得到关爱——当他一方面意识到自己的进攻性并产生愧疚感,另一方面又没能找到慰藉和宽恕的方法的那个时间

段。如果能够超越自恋阶段,孩子们就会发现,他们所爱的人也正是他们发泄愤怒和攻击性的对象。他人不再是一个“优良的乳房”或者“不好的乳房”,而是一个让你爱恨交加的完整的个体。这种爱恨交加的感情让人苦恼,通常而言,在一段时间内,孩子们会显得非常哀伤。因为,自己再也不能回到以前的黄金时期了,也不可能在未来找到一个比黄金时期更好的新世界了;而如果有一个道德当道、愧疚得恕的新世界,那该有多好。〔1〕

我认为温斯顿就是处在这种状态中。他总是在不停地幻想那个“黄金般的地方”,那里充满了阳光和自由。与此同时,他又觉得自己能沐浴在阳光下,纯粹是因为其他人都在被深水吞没。他无法找到通向新世界的道路,而在那个世界里,人们能够接受其他人的缺陷,学会道歉,宽恕他人攻击性的言词举动。(我们可以称之为自由主义的世界。)于是,他极易受到伤害,伤害的源泉既包括他自身的破坏性力量,也有性格的因素。因为温斯顿总是觉得自己背叛了别人,而且给他人带来了厄运。他无法正确理解自己的缺陷,认识到自己是一个善恶交织的个体,可以通过行善来弥补过失,所以他总是因为自己力量的有限而悲伤不已——因为那个能够宽恕他的个体已经不复存在了。和我在作品开头提到的康伯格病人不同,〔2〕温斯顿的体内已经不存在一个善良并且能够宽恕他的个体了。他向善的一面已经死去,因为他的自私而死去了。

温斯顿一直站在自恋的悬崖上。这样看来,他最终被奥勃良彻底摧毁,也是意料之中的事情。

为什么温斯顿会处在那种状态中?部分原因是,他实在是个倒霉鬼。母亲在关键时刻离他而去,还未能对这个孩子表达宽恕和怜悯,也来不及教育孩子如何宽恕自己。但是,我们也不能不提及那个高压的政治环境,毕竟温斯顿的整个童年都是在那种环境中度过的。在母亲离开前,他很

---

〔1〕 参见我在《思想的崛起》第四章中的分析,其中引用了很多临床文献。

〔2〕 Kerberg, *Borderline Conditions*, 259–260。我在另外一本书中进一步探讨过这个例子,参见 *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton University Press, 2004)。

喜欢玩一个小孩子的游戏：蛇与梯子。这是他记忆中最快乐的时刻。孩子们也的确往往通过充满幻想的游戏而得以从愧疚的牢笼里逃出来，获得一种更具建设性的相互依存、相互影响的感觉。温斯顿没有机会学习如何玩耍。紧接着，大洋国的文化就占据了她的全部生活，不断传达自恋的信息，而没有教育人们如何成为有责任感、道德心的公民，也不传达任何有关赎罪和尊重他人权利的信息。所以，他那弱小而又自恋的个体根本没有什么东西可以依靠。

温斯顿对悲剧的感受也是不完整的。它包含着一种深深的哀伤。他为母亲和妹妹感到难过。哀伤中还混杂着愧疚感和自轻自贱，而并不纯粹是为另一个独立的个体感到惋惜。当然，最完整的悲伤中必然包含着对自己的怜悯——因为，当自己被彻彻底底的黑暗包围时，我们是无法真正体会到别人的哀伤的。

所以，我认为，在小说的结尾处，当温斯顿变成了一个彻头彻尾的自私鬼，一个反悲剧主义的自恋狂时，相对于之前，并不是一个很大的转变。他的个性中本就包含着这一倾向。良好的家庭和社会支撑或许可以扭转结局。但他只是一根脆弱的芦苇。我们对人性的全部希冀也不过如此。

奥威尔也是这么想的吗？我很怀疑。在温斯顿身上，我们看到了奥威尔的哀伤。对一个有缺陷的、软弱的人而言，温斯顿未免过于悲观了。另外，如果我们真的把温斯顿看成一个残缺、软弱的个体，那么整部小说的结构就变得有些奇怪了：一个古怪、哀伤、不完整的个体的失败又能代表什么呢？所以，我觉得奥威尔是想把温斯顿塑造成人类精神的代表，饱含着创造性和反抗的能量。

如果真是这样的话，我觉得奥威尔就是大错特错了。如果温斯顿只是一个哀伤的小男孩，根本就没有形成一个成功而又成熟的人格，那么他的失败实在不能说明什么问题。而任何一个文明的极权主义都没能达到大洋国的那个程度。毕竟，人类精神是不会轻易被打垮的，艺术家、思想者，以及各个阶层的人们都会奋起反抗，营造出反抗的亚文化，表现出互助互惠的一面和悲剧式的同情心。

## 一个“有利的环境”？

尽管如此,担忧还是有的。尽管小说不能表明所有人都是可以摧毁的,但很多人确实可以被摧毁。人的个性都是脆弱的,都在自我承认和重视、尊重他人这两种感觉之间保持着微妙的平衡。为此,我们必须依靠道德和自由的公民权。为达此目的,唐纳德·韦尼科特认为,我们需要一个“有利的环境”,〔1〕在家庭和在更加广阔的社会中都是如此。这就产生了一个问题,当今美国的文化在多大程度上形成了一个有利的环境。

美国的大众文化中就有很多强调自恋的危险因素:过分夸大男性尊严和控制力;铲除一切有碍于我之至高无上的障碍;无限制或者无需代价即可获得满足;不承认个体终将消亡的宿命及其有限性,而是传达这样一个观念,即你可以做任何事,成为任何一种人;别说年龄,甚至连死亡都无法战胜我们。〔2〕

这些观念总是结伴而行,就像在大洋国一样,虽然前者表现得并不极端,但是对悲剧的反感和无法理解还是非常明显的。所有的障碍都可以被清除——所以并不存在什么真正的悲剧。〔3〕西方社会一种典型的陈词滥调,就是善良的英雄铲除了邪恶的敌人。这是反悲剧的一种形式,在那里,没有真正的同情,没有惋惜,甚至不存在什么复杂的情感。它让人

---

〔1〕 Donald Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (Madison, Conn.: International Universities Press, 1965).

〔2〕 莫里森这样描述美国父母的共同幻想:“孩子要比父母过得好;他们所看重的东西将不再成为孩子们的必需品。疾病、死亡、放弃快乐、约束自己的意愿,这些都将远离他们的孩子;为了孩子的利益,任何自然法则、社会法则都不再适用;孩子将成为万物的中心——‘婴儿陛下’——我们自己曾经有过这样的幻想……自恋个体中最为敏感的一点就是自我的不道德性,但它被现实深深地压制住了,于是只能在孩子身上找到避难所。”*Essential Papers on Narcissism*, ed. Morrison (New York and London: New York University Press, 1986), 33-34.

〔3〕 Jonathan Lear, “A Counterblast in the War on Freud: The Shrink Is In”, *New Republic*, December 25, 1995; 另外一个稍有差异的版本是“On Killing Freud (Again)”, in Lear, *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 16-32.



们误以为邪恶是单纯的、外在的,只要进攻就可以击败它。相反,反自恋的艺术总是鼓励人们想象他人经受的苦难,看到自己和他人身上存在的错综复杂的情感,批判而又不无同情地看待进攻,还有进攻可能或者已经带来的伤害。古希腊悲剧就属于此种类型。它关注那些孜孜以求的人们,引导读者想象他人的苦难,这种苦难可能是因为命运,也可能是因为人类本身的邪恶。在当今社会,这种悲剧已经为数不多。

最近对美国年轻人(尤其是年轻男性)的一些调查研究表明,自恋是一种值得警惕的危险。心理学家丹·金德伦和麦克·汤普森的杰作《该隐的封印》<sup>[1]</sup>描写了一群问题男孩。正如书中所指出的那样,太多的男孩子在成长过程中没有受到良好的情感教育,最终也就无法体会别人的痛苦,无法真正意识到他人的独特存在。另外,他们对自己的内心世界也并不十分明了。长期以来,他们都没有意识到自身的恐惧与失控,只能通过进攻性的行为来宣泄。征服别人是为了掩饰自己的无助感。金德伦和汤普森认为,欺凌弱小的行为就是这种情感上的自恋起作用的结果。这还将导致男性对女性的暴力倾向,这种男性总是沉浸在自己主宰和控制一切的自淫幻想中。

金德伦的新书《太多的好东西》<sup>[2]</sup>,重点探讨了自恋人格和物质积累文化之间的关系。在精英子弟学校,青少年之间相互攀比,比谁的衣服更炫,谁的滑雪旅行更昂贵,谁的轿车更奢华。他们羞辱没有这些东西的孩子。他们很难认识到生活中还有其他有价值的东西,似乎从不会在投身公共服务或者维持社会公正这种事情中找到自豪感。

这种看法并不全面。美国文化中还有很多宗教和世俗的价值观,它们都非常重视社会服务、牺牲和慈善事业。而且,美国公民具有很强的公平竞争意识、重视个人自由和宽容的价值取向,这些都建立在尊重他人

---

[1] Dan Kindlon and Michael Thompson, *Raising Cain: Protecting the Emotional Lives of Boys* (New York: Ballantine Books, 1999).

[2] Dan Kindlon, *Too Much of a Good Thing: Raising Children of Character in an Indulgent age* (New York: Miramax, 2001).

格和价值的基础上。在我们的宪政文化和法律文化中,这些都体现。

不过,在最近二十年里,确实有种向自恋方向发展的趋势。里根时代是美国政治文化的转折期。正义和公平不再时髦,个人利益和竞争观念大行其道。如今,伟大社会(以及之前的罗斯福新政)似乎都很遥远而且古怪,当下美国已经不把它奉为圭臬。这并无不是我们无法依照罗斯福的经济社会权利的理论行动,远离稀缺和恐惧。而是因为在一定程度上,美国公民不再是以前的美国公民,人们的价值观和行为动机都已经改变。“问问你自己,今年是不是比去年过得更好?”在与沃尔特·蒙代尔(Walter Mondale)的一次辩论会上,里根这样总结。而蒙代尔的回答——福利由诸多部分组成,其中就包括公正地对待他人——没有获得共鸣。如今的演说家,但凡想要保住自己的饭碗,都不会把这种话写在文章的开头。<sup>[1]</sup>

不但国内政策如此,即使在国际政策方面,自恋倾向也十分明显。两个政党都有不可推卸的责任。我们最近听到的政治言论,把当下的国际政治关系描述为一幅牛仔画:我们闯入一片领地,杀死当地的恶人,然后急急忙忙地奔向落日。我们根本没有考虑长期计划,也不考虑如何帮助当地千疮百孔的社会重新获得经济上的稳定和民主化的自治。“邪恶轴心”一词暗示有一股拧成一团的黑暗势力,但现实中,它所指向的是三个不同的国家,他们有不同的历史,面临的问题也不同。就算“邪恶”一词仅指国家,不包括民众,但这种将邪恶的“他们”和善良的“我们”极端化的做法,就是奥威尔式的惯用手法,即将各种复杂的冲突简单化为道德圣战。“目前的敌人总是代表了最彻底的邪恶力量,这就意味着和他们达成协议是不可能的,不管是过去还是将来。”(32)这会打消我们在阿富汗或者伊拉克建立长久援助计划的念头。相反,我们认为只要打倒了恶势力,然后全身而退,事态自然就会朝好的方向发展。它还混淆了人们的认识,让大家以为人类目前所处的困境是某个坏蛋的存在造成的。而实际原因往往是饥饿、疾病以及教育的匮乏——这些问题至少部分是由那些富有

---

[1] 蒙代尔当时的主要撰稿人是政治哲学家威廉·格尔斯顿(William Galston)。

而又自恋的国家造成的。(比如,一些欧美药剂公司的贪婪直接导致了非洲艾滋病患者的大量死亡。)

身为美国公民,该想象一下那些连日常生活都受到我们影响的外国民众究竟过着什么样的生活——作为全球化背景下的消费者和商人,作为国际政治舞台上的成员,想一想这个问题。我们该如何营造一个富有建设性、充满想象力、多层面的国际交流框架?不管是我们的领袖,还是媒体,在这方面都做得很不够。正因为如此,我们的人格非常单薄,无法了解自身的欲求将怎样影响到遥远国度的民众。我们甚至对国内的贫困族群也视若无睹。随着贫富差距的逐步扩大,富人似乎生活在另一个世界,这个世界与水深火热的现实世界完全隔绝。<sup>[1]</sup> 就像卢梭在《爱弥尔》中描写的国王和贵族们,他们甚至没能意识到自己也是人类的一员,面临着和其他人一样的困境。(当然,这种缺乏想象力的原因是出于拒绝,而非无知。由此我们可以推断,一个人可以主动选择自恋式的拒绝。)

金德伦的研究报告指出富家子弟缺乏想象力,这也是美国社会诸多方面的普遍真实写照。那些最富裕的家庭逐渐游离于社会其他阶层之外,竞争和抢夺为愈来愈多的美国人所接受。不妨看一下那些著名大律所的文化——职业伦理道德虽然是美国律师协会规定的必考科目,但是,大多数律所的行为标准就是竞争和积累。<sup>[2]</sup>

这种文化本来可以由政治文化来校正,但现在却几乎不可能了。一个健康的民主体制尊重个体尊严的平等,但是,如今的政治文化并非如此。(多数情况下,两个政党都一样。)他们是最富裕集团的代言人,只有

---

[1] Paul Krugman, "For Richer: How the Permissive Capitalism of the Boom Destroyed American Equality", *New York Times Magazine*, October 20, 2002, 62-67, 76-77, 141.

[2] 埃尔莫·约翰逊(Elmer Johnson)是一位极具洞察力和道德水平极高的律师,同时曾担任阿斯彭协会(Aspen Institute)首席执行官多年。他辞去了首席执行官的职位,并同时从他原先工作的律所辞职,两者的原因十分相似,即他发现在一个以竞争为行动标准的环境中很难实现自己担负的道德使命。2002年8月23日,他在辞职信中提到,他自身的道德理念和工作之间产生了“根本性的哲学分歧”,给他带来了“严重的阻力”。(我感谢约翰逊允许我引用他信中的观点。)他跳槽到了简博律师事务所(Jenner and Block),因为这家律所拥有迥然不同的价值观。他最近正在发起一个伦理道德组织,研究为什么本应是守门人的律师会卷入触犯刑法的一系列贿赂事件。

在为了迎合政治需求时,才会抨击一下富人的过度享受,但立马又会倒向富人集团。(比如,削减证券监督委员会的监督经费。)奥威尔笔下的大洋国并没有出现,毕竟最富裕集团的政治影响力非常大;但是,大洋国中的某些东西依然会出现,因为民主进程变得越来越不重要,最具影响力的集团正在远离大众。

即使我们不谈美国的不平等,美国和其他贫穷国家的不平等也实在应该引起我们的注意了,因为在全球市场的背景下,我们的举动将影响他们的日常生活。如果忽略这种不平等,那就是一种集体的自恋。媒体又强化了这种集体的自恋,他们对富人的生活方式趋之若鹜,对其他陌生国度的日常生活毫无兴趣。而我们的领袖,至少是没有引导我们将目光投向那些国家。我们和世界的关系总是以一种自恋的方式被描绘出来,即我们掌控一切、我们至高无上——我们没有什么责任,更不会感到愧疚。

大洋国不是我们的未来。然而确实存在一些危险信号。奥威尔是一个天才,因为他知道如何发出令人不安的信号,并且用一种令人过目难忘的恐怖外衣包装它。如果我们还有同情温斯顿·史密斯的能力,那么我们可能还会希望用大洋国的关键特征来对比反观我们自己的社会。我觉得这是不无裨益的。

### 被驱逐出那只可爱的乳房

如果要积极应对这些担忧,我们该做些什么呢?答案就在对孩子们的教育上,这不仅是家庭的责任,更是整个社会的责任。我们需要教会孩子如何成为一个成年人。

你或许会问,什么是成年人?在我看来,“一个成年的人类”,就是能够意识到自己已经被驱逐出那只可爱的乳房,因此也不再寻求政治上或者人际交往中的完满、主宰或者完美。他将是一个接受了人性的人。当然,要做到这一点并不容易,尤其是这也意味着要接受人终将难逃一死的事实。但是,“接受”并不意味着“感到高兴”。我只指“面对现实”,或者“牢牢地抓住现实”。成年人能够意识到,这只可爱的乳房不只是一只乳

房,而是一个区别于他自身的完整的他人。因此,寄居于那只乳房上的想法也就不可能实现了,毕竟那个独立的个体也有自己的权利和生活,他人不可能成为我们实现自身之圆满的工具。一旦意识到这种独立,其他感情也就随之而来——事情向来如此——我们忧伤不已,因为那个幸福的、共生的“黄金时代”一去不复返了。相伴而生的还有因为自己不切实际的希望而产生的持续的愧疚感。我们总是希望没有人会失败,希望我们并没有失去那个黄金时代,希望能够回到那个时代,希望他人只为了我们的利益而存在。

尽管如此,我们还是希望孩子们拥有更加有利的成长环境,能比可怜的温斯顿·史密斯走得更远——孩子们通常会因自己的攻击性行为感到羞愧,如果能帮他们找到一个属于自己的、仁慈而宽容的对象,羞愧感就会减少。创造有利环境的办法很多,包括玩耍和讲故事。孩子长大一点后,可以通过欣赏艺术作品,来培养丰富的内心世界,体验其他个体的独特经历,把悲伤转化为同情心和富有建设性的行动,以实现公平正义为目标。教育的目的也是如此。应当引导孩子关注别人的真实存在,尽管形式日益复杂。这就意味着要比普通美国人更加关注美国以外的世界,把别人也看成一个复杂、丰富、完整的人。美国是如此的孤立与强大,以至于美国人不需要了解其他国家;因此,和其他国家的人相比,他们在理解他人方面所面临的障碍更加巨大。这一问题必须用奥威尔所提出的方案来解决。即始终正视历史,以及其他遥远国度的现状。媒体和教育机构都应当担负起这一责任。

要想不重蹈大洋国的覆辙,所有阶段的教育都应当重视艺术,尤其是悲剧艺术。因为,培养复杂的感情,有利于应对日后爱恨交加的人类生活。喜剧艺术也非常重要,因为它让我们意识到自己是多么的无助——但达成这种意识的过程应该是愉快的,而非会带来厌恶感。能够自嘲的人通常都不太会凌驾于他人之上。

击败大洋国还需要一种非常重要的文化,即以自由主义价值观为指导,百家争鸣,尊重异议。乐意倾听对手的见解是尊重他人的表现,同时也是在尊重自己的独立思考和内心世界。

如果我们把美国塑造成一个吞噬一切的优良乳房,所有其他国家和民众的挑战都将被我们一一化解,那么,我们的领导者,以及他们对待世界的方式,就和大洋国如出一辙。相反,要想不重蹈大洋国的覆辙,我们的政治应当关注人类共同的需求和局限,让美国对世界展现出一种负责任的态度,以及与其他国家相互依存的姿态。在构建对外关系时,应当承认所有人都享有生存和过上体面生活的权利。在维护国家安全的同时,美国还应关注其他国家公民的生存状况。我们应当抛弃原来的观念,即自己至高无上,一切影响到自我满足的障碍都必须铲除。取而代之的应该是一种新观念(在传统自然法统治之下的国际主义中就有这种观点,至少自格劳秀斯以来便是如此),即世界是一个全人类所构成的社会,国家固然重要,它能保护民众的权利,表达民众的价值观,但更加广阔的国际社会也扮演着非常重要的角色。领导者应当使美国公众意识到,自己是这个相互联结的国际社会的一员。如果能从这个角度看待人性,极端的富裕将成为一种公共耻辱,而不是一种值得自恋的胜利。〔1〕

从内部来说,一个反大洋国的政治体系应当尊重少数派,且既要尊重他们的思想,也要尊重他们的合法权益。它还应当支持艺术,甚至可以说,尤其应当支持那些挑战了美国人沾沾自喜和至高无上之感的艺术。让我们想象一下这样美好的场景吧:有一天,在经历了或悲伤或欢快的关于玻璃和光明的梦境之后,我们的领导者,甚至是我们的总统,一醒来就脱口而出“莎士比亚”这个词。

在美国,有很多资源能够帮助我们打败大洋国。但是,要打败大洋国,仅仅尊重真相、守卫历史、捍卫民权,还远远不够。在这些表象之下,更需要一种个性的形成,即意识到自己是不完整的、贫穷的,同时亦拥有同情心和怜悯的个性。历史和奥威尔都告诉我们,这种感情不是轻易能够获得,更是难以完满的。

---

〔1〕 这不仅仅是一种幻想,在芬兰或者其他北欧国家,就是如此。在那里,如果一个人比其他人拥有得更多,他就会感到羞愧;有时比别人多买一辆汽车,都会羞愧,因为这至少是一种放纵,需要你面带愧色地不停辩解。

## 作者简介

霍米·K·巴巴 | Homi K. Bhabha

哈佛大学安妮·F·罗森伯格英美文学教授,哈佛大学历史文学研究中心主任,伦敦大学学院人文学客座教授。著有《文化地理》(*The Location of Culture*),编辑论文集《国家和叙述》(*Nation and Narration*),正在撰写《栖居的方式》(*A Measure of Dwelling*),主题是世界大同主义中的方言问题,即将由哈佛大学出版社出版;还有《叙述的权利》(*The Right to Narrate*),即将由哥伦比亚大学出版社出版。

大卫·布林 | David Brin

科学家,小说家,著有《大地》(*Earth*)、《邮差》(*The Postman*)、《星潮汹涌》(*Starline Rising*)。非小说创作包括——《透明社会:科技会迫使我们在自由与隐私之间进行选择吗?》(*The Transparent Society: Will Technology Make Us Choose between Freedom and Privacy*)——本作品获得了2000年美国图书馆联合会的自由言论奖。

詹姆斯·科南特 | James Conant

芝加哥大学哲学教授,文章涉及美学、哲学语言、哲学思维,以及对相关人物的研究,包括康德、尼采、齐克果、威廉·詹姆斯、弗雷格、卡尔纳普、维特根斯坦等。

玛格丽特·德拉布尔 | Margaret Drabble

1939年出生于英国谢菲尔德,后在剑桥大学纽汉姆学院学习英国文学。她的第一部小说《一只夏天的鸟笼》(*A Summer Bird - cage*)出版于1963年,最近的小说作品包括《胡椒蛾》(*The Pepered Moth*)(2000)、《七姐妹》(*The Seven Sisters*)(2002)、《红色女王》(*The Red Queen*)(2004)。她编辑了第五、第六版《牛津英国文学指南》(*The Oxford Companion to English Literature*)(1985,2000),创作了英国小说家阿诺德·贝内特(Arnold Bennett)(1974)和安格斯·威尔逊(Angus Wilson)(1995)的传记。

理查德·A·爱泼斯坦 | Richard A. Epstein

芝加哥大学詹姆斯·帕克·霍尔杰出贡献法学教授,从1972年任教至今,约翰·M·奥林法律与经济学项目主任。他的著作包括《怀疑与自由:古典自由主义的当代范例》(*Skepticism and Freedom: A Modern Case for Classical Liberalism*)和《侵权法案件和材料,第八版》(*Cases and Materials on Torts, 8<sup>th</sup> ed*)。他撰写了诸多涉及法律和交叉学科的文章。

艾伯特·格里森 | Abbott Gleason

布朗大学巴纳比·康纳德和玛丽·克里奇菲尔德·齐尼历史学教授。伍德罗·威尔逊中心俄罗斯深度研究所主任。

杰克·戈德史密斯 | Jack Goldsmith

哈佛大学教授,2005年出版个人第一本著作《国际法的局限》(*The Limits of International Law*),由牛津大学出版社出版(与埃瑞克·波斯纳合著)。

约翰·霍尔丹 | John Haldane

英格兰圣·安德鲁斯大学哲学教授,哲学与公共事务学院伦理道德中心主任。他的著作涵盖了艺术、宗教和哲学。作品包括与J·J·C·斯马特合著的《无神论和有神论,第二版》(*Atheism and Theism, 2<sup>nd</sup> ed*);《一



个聪明人的宗教指南》(*An Intelligent Person's Guide to Religion*);《虔诚的理由:天主教和哲学论文集》(*Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*)。

爱德华·S·赫尔曼 | Edward S. Herman

经济学家、媒体分析家,宾夕法尼亚大学沃顿商学院名誉财经学教授,著述颇丰,涉及经济学、外交、主流媒体的运作。著作包括《公司控制与公司权力》(*Corporate Control, Corporate Power*);《人权的政治经济因素》(*The Political Economy of Human Rights*)(两卷)和《生产同意》(*Manufacturing Consent*)(两书均与诺姆·乔姆斯基合著);《真正的恐怖网络》(*The Real Terror Network*);《市场的胜利》(*Triumph of the Market*);《自由媒体的神话》(*The Myth of the Liberal Media*)以及《穿透伪善:解码政治宣传年代的新闻》(*Beyond Hypocrisy: Decoding the News in an Age of Propaganda*)。

巴巴拉·S·基尔施纳尔 | Barbara S. Kirschner

芝加哥大学儿科和医学教授,并接受过儿童肠胃病学、营养学训练。著有一百多篇文章及书目章节,主题是儿童慢性肠炎,在教授医学院学生以及住房管理人员方面非常活跃。

劳伦斯·莱西格 | Lawrence Lessig

斯坦福大学约翰·A·威尔森杰出法学学者及教授。著有《自由文化》(*Free Culture*)、《观念的未来》(*The Future of Ideas*)、《网络空间法典及其他法律》(*Code and Other Laws of Cyberspace*)等。

玛莎·C·努斯鲍姆 | Martha C. Nussbaum

芝加哥大学哲学系、法学院和神学院恩斯特·弗洛伊德杰出贡献法学和伦理学教授。任古典政治学系副主任、南亚研究委员会成员、人权计划理事会成员、比较宪政主义研究中心协调员。她最近的著作是《逃避人

性：厌恶，羞耻和法律》(*Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*)。

理查德·A·波斯纳 | Richard A. Posner

美国第七巡回法院法官，芝加哥大学法学院高级讲师。著述颇多，包括《法律与文学》(*Law and Literature*)，以及《公共知识分子：关于衰退的研究》(*Public Intellectuals: A Study of Decline*)。

戴瑞斯·瑞嘉利 | Darius Rejali

里德学院政治学教授，国际公认的暴力研究专家，研究方向为政府的酷刑行为与刑讯逼供。著作有《酷刑和现代化：当代伊朗社会的自我、社会和国家》(*Torture and Modernity: Self, Society and State in Modern Iran*)、《酷刑与民主》(*Torture and Democracy*)、《施暴的方法》(*Approaches to Violence*)。

伊莱恩·斯卡丽 | Elaine Scarry

哈佛大学英语系沃特·M·卡博特教授，研究方向为美学与价值导论。著有《论美与正义》(*On Beauty and Being Just*)、《疼痛的身体》(*The Body in Pain*)、《拒绝表达》(*Resisting Representation*)、《倚书而梦》(*Dreaming by the Book*)，还发表了诸多关于战争和社会契约的文章。

凯斯·R·桑斯坦 | Cass R. Sunstein

芝加哥大学法学院和政治学系卡尔·N·卢埃林法理学教授。著有《民主与自由言论的问题》(*Democracy and the Problem of Free Speech*)、《偏袒的宪法》(*The Partial Constitution*)、《权力革命之后》(*After the Rights Revolution*)、《自由市场与社会正义》(*Free Markets and Social Justice*)、《共和国.com》(*Republic.com*)、《设计民主》(*Designing Democracy*)、《风险与理性》(*Risk and Reason*)、《社会为什么需要异议者》(*Why Societies Need Dissent*)、《第二权利法案：富兰克林·德拉诺·罗斯福的宪法观，以及为

什么我们比以往更需要它》(*The Second Bill of Rights: FDR's Constitutional Vision and Why We Need It More Than Ever*)。他还集中写了很多宪法、第一修正案和法理学方面的著作。

#### 罗宾·韦斯特 | Robin West

乔治敦大学法律中心法学教授,著有《对正义的重新定义》(*Re-Imagining Justice*),并担任《国际法律学说百科全书》(*Encyclopedia of International Legal Theory*)“权利卷”的编辑。

#### 菲利普·G·津巴多 | Philip G. Zimbardo

斯坦福大学心理学教授,从1968年任教至今。近期研究方向为经验性社会心理学,重点是社会影响、思想控制、膜拜、暴力、恐怖主义、邪恶、催眠术、时间观念、疯狂状态中的正常因素和羞怯。在所有研究、理论总结和教学活动中,共发表了三百多篇专业论文,五十多部著作、课本、商业工作手册和教学手册。