

“疯癫亚当三部曲”中的饮食书写与共同体想象



鲁胜*

南开大学外国语学院, 天津 300071

摘要: 在“疯癫亚当三部曲”中, 作者从当下的社会现实出发, 以构想人类文明没落后的凄凉场景为依托, 以末日世界中的食物危机为起点, 将其对未来人类命运的辩证深思融汇其中。自然环境的恶化、社会阶级的对立和精神世界的异化折射出人类共同体的“失落”状态, 摆脱贫困和饥荒的梦想促成了弱势群体奋起反抗的积极力量。底层人民和边缘群体组成的“上帝的园丁”这一组织基于共同的文化身份, 蕴含着强大的凝聚力, 该组织不仅为弱势群体提供物质保障, 更赋予他们精神上的“慰藉”, 帮助其走出食物困境中所遭遇的情感疏离、阶级压迫和环境危机。在肯定人类族群内部连结的基础上, 阿特伍德对后人类时代人类如何与地球上其他生物共存的可能性进行了思考, 通过将人、动物和自然都视作命运休戚相关的星球公民, 作品进一步传达了作者关注自然生态, 以及对构建人、物乃至自然万灵的命运共同体的期待。

关键词: “疯癫亚当三部曲”; 饮食书写; 共同体; 生态整体主义

DOI: [10.57237/j.ha.2025.01.001](https://doi.org/10.57237/j.ha.2025.01.001)

On the Food Writing and Community Imagination in the *MaddAddam Trilogy*

Sheng Lu*

College of Foreign Language, Nankai University, Tianjian 300071, China

Abstract: Set in the context of contemporary social reality, Margaret Atwood explores the desolate following the decline of human civilization and uses the food crisis in this apocalyptic world as a starting point to integrates her dialectical thinking on the future destiny of mankind in her novel, the *MaddAddam Trilogy*. The degradation of the natural environment, class conflicts, and spiritual alienation all reflect the “lost” state of human society. The aspiration to overcome poverty and famine empowers vulnerable groups to resist their social reality, The organization known as God’s Gardener is composed of lower-class and marginalized individuals who share a common cultural identity. This group not only provides material security for its members but also offers them spiritual solace, helping them escape emotional alienation, class oppression, and environmental crises caused by food shortages. By affirming the interconnectedness among different human groups and establishing an “imagined community”, Atwood contemplates how humans can coexist with other creatures on Earth during the post-human era. By considering humans, animals, and nature as planetary citizens sharing a common destiny from the perspective of ecological holism, this work further conveys the author’s concern for ecological balance and her hope for building a community where humans, objects, and

*通信作者: 鲁胜, 2515630856@qq.com

all natural spirits are united.

Keywords: The *MaddAddam Trilogy*; Food Writing; Community Imagination; Ecological Holism

1 引言

被冠以“加拿大文学女王”的玛格丽特·阿特伍德 (Margaret Atwood, 1939-) 成长于科学氛围浓厚的家庭。家庭教育的浸润加之加拿大独有的广袤风光赋予她对自然细腻的感受力；女性创作者的身份和对社会现实的深刻洞察铸就了别具一格的写作视角。阿特伍德从生活细微处着手，对食物书写展现出强烈的兴趣。她在主编的《加拿大文学食谱》中声称“从 12 岁开始将文学与饮食联系起来” [1]，并指出“在我们意识到性别、种族、国籍和语言差异之前，吃是我们最早的隐喻。” [1]。这种对饮食的兴趣受到不少学者的关注。例如，Lupton 认为，阿特伍德对食物、饮食和饥饿的描绘与身体自主、权力动态、社会阶级、性别角色、种族问题、宗教背景和更广泛的人类经验等主题有着复杂的联系 [2]。王韵秋论述了《可以吃的女人》与《神谕女士》中作为隐喻的“饮食障碍”，揭示了作为厌食症对立面出现的“暴食症”如何成为抵抗“厌食政治”的“抵抗话语” [3]。对于“疯癫亚当三部曲”，中国更多研究关注其中的女性主义研究、后殖民主义与权力政治研究、技术与后现代主义研究、哥特风格研究、互文性研究、经典重构叙事等，有关食物书写的文献屈指可数，除了唐建南从食物生态角度论述“人类有必要采取多种方式塑造可持续的韧性食物体系” [4]、蒋怡、蔡沂岑认为《羚羊与秧鸡》中的食物折射出“饮食与身体、象征性的进食和政治之间的复杂关系”之外 [5]，对作家新世纪小说中的食物书写以及所蕴含的共同体思想关注并不多。

“疯癫亚当三部曲”是阿特伍德历时十载的系列力作，是其创作历程中的一块重要里程碑。该系列凭借对末日世界恐怖景象的构想，对当前人类社会与生态面临的危机发出预警。从“人类中心”迈向“万物共生”，是人类命运共同体理念的深化与发展。阿特伍德通过撰写未来世界的食物危机，折射出作者对自然环境恶化、社会阶层分化严重、精神家园丢失的想象世界中人类共同体“失落”的担忧。通过描述贫困与饥荒重压下的弱势群体的相互协作，作者肯定了人类族群内部的相互连结。在此基础上，阿特伍德由人类群体推演至世

界万物，以相互关联的整体主义思想审视人与自然、人与其他物种的利益关系，表现了对人类中心主义的控诉，对构建人、物乃至自然万灵的命运共同体的期待。

“共同体”概念最早可追溯到的词源为拉丁文 *communis*，意思是“普遍、共同”等，14 至 18 世纪词义曾历经多次演变。一方面，学者如卡尔·马克思 (Karl Marx)、斐迪南·滕尼斯 (Ferdinand Tönnies)、雷蒙德·威廉斯 (Raymond Williams) 等视共同体的核心特征为有机/内在属性，强调共同体作为一种具备开放性的动态文化实践，旨在不断改造与影响世界。另一方面，受解构主义影响，以吕克·南希 (Jean-Luc Nancy)、莫里斯·布朗肖 (Maurice Blanchot) 为代表的学者将共同体视为封闭独立体和一种自我毁灭型的自动免疫体，认为真正的共同体并不存在。本文从共同体的相关视角出发肯定共同体的积极意义，并以滕尼斯、威廉斯等学者的理论为支撑对文本中的饮食书写加以分析，以探讨全球化进程中共同体的未来形态。

2 食物危机与共同体“失落”

回溯共同体研究的源头，德国社会学家斐迪南·滕尼斯 (Ferdinand Tönnies) 可谓是相关研究的肇始者。在滕尼斯对共同体的相关论述中，共同体代表了一种“有机的生命” [6]。他将共同体细分为血缘、地缘、精神共同体三个不同类别，血缘与地缘共同体以亲属和邻里为表现形式，在此基础上，“地缘共同体又发展为精神共同体……可以被理解为心灵的生活的相互关系” [6]，可以说共同体意即紧密的团结、联合。在论述共同体的特质时，英国社会学家鲍曼 (Zygmunt Bauman) 认为：“共同体是一个‘温馨’的地方，一个温暖而又舒适的场所” [7]。然而在“疯癫亚当三部曲”中，理想中温暖、亲切的人类家园却呈现出强烈的凋敝之感，血缘、地缘、精神共同体无一例外地处于“失落”的状态之中。

在《羚羊与秧鸡》中，食物承载着母子间紧张关系的记忆，成为了家庭血缘共同体权力博弈的媒介。

吉米的母亲是供职于奥根农场的微生物学家，因对周遭科研环境中日益膨胀的道德沦丧现象感到不满，最终选择离开该研究机构。离职后其个人情绪趋向极端化，并将此不满情绪转移到其子吉米身上，在哺育过程中展现出明显的消极与疏忽。罗兰·巴特（Roland Barthes）认为食物和饮食是一种符号交流系统，“概括并传递了一种情境，构成一条信息，具有指示作用”[8]。换言之，食物的功能性绝非仅限于生理需求的满足，它同样承载着复杂的心理及文化象征，这一维度为我们提供了洞悉亲子关系本质的独特视角：莎拉不愿屈从为权势阶层利益攫取的工具，其自我意识的觉醒体现在她主动放弃了职业身份。该选择导致了她在社会权力结构中的边缘化。“人体是权力的对象和目标”[10]。在大院这一特定的社会结构中，莎拉被置于被奴役与剥削的弱势地位，她将内心的愤懑与焦虑情绪，以一种象征性的方式——即拒绝向幼子吉米提供食物与基本养育——进行外化与投射。从吉米的视角审视，莎拉则转化为一个强大的食物资源提供者：吉米放学回家，“照例没有午饭在等他，他得自己做，他妈妈的参与仅仅是用平淡的语气发号施令”[9]。吉米渴望母爱，他羡慕“小器官猪十二个一排，依偎在母猪身旁贪婪地吸吮着奶”[9]。在认知到母亲的情感疏离后，他以消极的就餐姿态回避与母亲之间的言语互动。同时他利用身体的饥饿作为反抗手段，表达母亲对其身体自主权干预的不满与抗议。这一过程深刻反映了其心理状态的转变与亲子互动模式的重构，叠加的叙述指向了社会基本构成单位——血缘共同体——名存实亡状态。

通过细致刻画吉米对日常生活的回忆，阿特伍德意在言说彼时家庭成员间感情的淡漠，阐释了血缘共同体的破裂。与此同时在技术遭到无度运用的社会大背景下，人类对科技与工业化农业的过度倚重加速了自然资源的耗竭与生态系统的瓦解。地缘共同体“直接表现为居住在相同的地方”（Tonnies 27—28），在食物生产的可持续性正面临前所未有的挑战下，居住在该地区的共同体被分裂为高度隔离的大院（Compounds）和贫困的杂市（Pleeblands），前者拥有丰富的食物供给资源，而后者则深陷食物严重短缺的生存困境之中。阿特伍德曾坦言：“同类相食或曰食人现象（cannibalism）让她着迷”[1]。在《疯癫亚当》与《洪疫之年》的叙述里，托比和泽布作为汉堡快餐连锁店的底层员工深谙其运作背后隐藏的残酷真相：暗中宰杀的牲畜甚至被社会边缘化个体的尸体都成为汉堡的原材料，因此在“秘密汉堡”生意兴隆的日子，“空地里连尸体的影子都

看不到”[14]。同类相食的隐喻性描绘则聚焦于大院社群与杂市民众间相互剥削的动态关系上，作者运用隐喻性修辞描绘了弱肉强食的社会权力架构，揭示了人们在这样的环境中要么成为捕食者、要么沦为被捕食者的残酷现实。拥有科技主导权的大院凭市场竞争优势压缩杂市的生存空间，通过机械化量产基因改良咖啡，使得小农经济被击垮，大量劳功力失业。面临贫困饥荒的人们只能奋起反抗。可是这种呼吁环境正义的行为最终遭到镇压，农民被军队屠戮，游行示威者被秘密处置。而杂市民众亦不甘示弱，大院社群同样面临被颠覆与吞噬的潜在威胁：大院人对杂市里的细菌没有免疫力，如果去杂市，就好比是“俎上肉”[9]，“像是在前额上贴了个醒目的标识，写着‘来吃我’”[9]。正如布迪厄（Pierre Bourdieu）所言，“群体在相应社会和历史环境中形成其特定习惯和实践偏好”[11]。不同的饮食习惯本是自然现象。然而，“所吃食物的特殊性”则可以成为“标记自己属于某个文化或群体”和“定义他者”的重要手段[12]。吉米感觉杂市让他无所适从“他将不知道该如何是好，不知道该如何行事才算对路子……他就跟饲料一样”[9]。两个不同社群间的隔离状态与阶层差异，明显体现在大院对杂市的全面榨取以及后者对前者的灵活抵抗之中。所谓的食人现象并非单向进行，而是发展为双向的冲突与较量过程。

自然环境的恶化、社会阶层的对立和阶级内部的压迫昭示了社会血缘、地缘的双重失落，在现代社会的科学技术以闪电般的速度前进的背景下，两者共同造成了荒凉、萧索的社会风貌，与此同时人类的精神也日甚一日的沉沦，产生了不幸的异化。鲍德里亚在《消费社会》中指出“在我们的周围，存在着一种由不断增长的物、服务和物质财富所构成的惊人的消费和丰盛现象”[13]，人受到“物”的包围而慢慢变成了官能性的人，换言之，“物”不再服务于人，而是成为包围人、围困人的工具。“疯癫亚当三部曲”里的社会就是这样一个消费异化的世界：凡是存在的东西，都成了人们的消费对象。常规的食物已不能人们对于美食的欲望：“在私人宴会厅里——贵宾专用、由保镖把守的——你可以吃到濒临绝种的生物，利润惊人：光是一瓶虎骨红酒就值一条钻石项链”[14]，消费品是由符号话语制造出来的符号价值（比如身份、豪华和权力地位等）所支配。在《洪水之年》中，高档女装作坊以濒危动物的皮毛为原料，“他们都是现杀现卖……客人们希望自己用来炫富的资本是货真价实的”[14]。即使捕杀和买卖濒危动物违法，但“诱人的利益依然让人趋之若鹜”

[14]。脱离了法律与道德的约束，人类的欲望通过食物被无限放大。除此之外，科技成为了“统治人类、压迫人类的一种异己性力量”[15]。大院利用其科技优势，对杂市实施经济剥削、精神操纵、体力榨取及生存权剥夺等控制。通过宣扬生命永续的虚幻学说，削弱后者对自然法则的认知，以此大规模掠夺社会资源，加剧社会不平等与分裂。例如，维生素作为营养补充品，本应是人体外部获取必需养分的途径，却不幸成为荷尔史威瑟公司散播易变病毒的手段，借以高价兜售疫苗攫取巨额利润。然而，病毒的强变异特性致使患者病况难以改善，托比的母亲因此丧生，其父亦在绝望中自杀。简而言之，科技的异化偏离了其服务人类、增进福祉的初衷，转而对人类构成对立，显著限制人类生存空间与发展潜力，成为践踏人性尊严与统治人类精神世界的工具。当科技统辖下的世界难以维系底层群众的生存时，打破环境规约的最直接方式就是离开这片异化之地，因此以托比为代表的流亡群体加“上帝的园丁”组织的直接动因超越了逃离饥荒与迫害的被动诉求，一跃成为谋求个人发展的主动行为。

3 食物困境与共同体的“慰藉”

生活在自然环境恶化、社会阶层分化严重、精神家园丢失的末日社会，如何在危机重重的末日社会生存下去是弱势群体共同面临的挑战，在“疯癫亚当三部曲”中，玛格丽特阿特伍德将底层人物边缘人物的生活状态真实的展现在读者面前，作者虽然对破坏自然、阶级压迫、情感缺失、人文精神衰落的后现代社会持批判态度，但是她并未否定弱势群体作为一个共同体所蕴含的反抗的积极力量。在她的笔下，面临贫困饥荒的人们奋起反抗，怀抱自然、回归自然，不仅为弱势群体提供了基础的食物保障，更赋予这一群体精神上的“慰藉”。

作为《食物与文学》（*Food and Literature*, 2018）的主编，沙哈妮（Gitanjali G. Shahani）提示研究者文学作品中的角色都是要“吃东西的”，一些最难忘的文字和画面往往都与食物有关[16]。《洪疫之年》细致描摹了全球大瘟疫蔓延、物质资源缺乏的社会背景下底层群众为生存不得不食用意味不明的“合成肉”，彰显了末日世界中人类挣扎求生的欲望。饮食不单单是满足生存之需的生物性行为，还是一套沟通系统与身份象征，具有约定俗成的社会甚至道德意义[16]。换言之，食物是由语言、礼仪等编码而成的有多重象征意义的符号。

为节约末世环境下的自然资源，作为科技理性的极度崇拜者，格伦不惜舍弃掉亲情与友情去创造素食者“秧鸡人”。“饥饿能够彻底改造良心”[14]。经过基因改造的“秧鸡人”被剔除了喜怒哀乐的所有情绪反应，被剥夺了掌控自己生命的权力。掌权者之外的所有生命都可视为盘中餐：资本逻辑的残酷以及对生命价值与尊严的肆意践踏，可见一斑。

托比作为废市的边缘弱势人群，她的经理“要求她在午休时间为他服务——整整半个小时——这意味着她连吃午饭的时间也没有。她一天比一天饥饿，体力渐渐不支”[14]。在经历了一系列生理与心理的双重折磨后，在“亚当第一”的帮助下她加入了处于伊甸崖的极端素食主义组织“上帝的园丁”。尽管处于废市，此地却远离了废市的肮脏、血腥和暴力。它充满爱与友善，是走投无路的社会贫困阶层共同的家园。“所吃食物的特殊性”可以成为“标记自己属于某个文化或群体”和“定义他者”的重要手段[12]。在进入该组织前，托比的生活空间“充斥着化学品和脂肪的酸臭味”[14]，而此时她被“散发着甜香和咸盐味的孩子们包裹起来”[14]。这种不带性意味而又友善的拥抱深深打动了托比，使她完全沉浸在全新生活带来的巨大新鲜感之中。“一切亲密的、秘密的、单纯的共同生活”都可以理解为“在共同体里的生活”[6]。通过前后生活环境的对比，可以管窥托比对于身份定位的变化。但身处末世混乱之中，孤立、分散的逃亡者往往难以融入新的生活，在经历了令人欢欣鼓舞地欢迎仪式后，托比对未来生活产生了深深的不安与恐惧：难以置信的花园环境、友好而古怪的人、怪诞的宗教。她知道自己并非是“上帝的园丁”的真正信徒，因此试着融入集体、加倍工作报答“亚当第一”的收容之恩，但在“日常领域她总是笨手笨脚的”[14]。比如“她经常误把朝鲜蓟当野草拔出来”[14]。工作的不顺利、信徒“独断专行的伪善”[14]和“动物蛋白质的可耻诱惑”[14]使她时不时冒出离开的念头。不难看出，个体对于意义感和归属感的渴求使得托比对于“上帝的园丁”产生了强烈的不安感受。从更深远的层次上讲，这一精神困境不仅是托比个人的遭遇，更是每一个经历肆无忌惮掠夺下的社会底层所面临的普遍困境，而要想跨越这一道难关往往需要依赖他人的帮助，从共同体生活中汲取消除孤独的精神力量。

在新的环境，共同的社会身份与相仿的生存境遇无疑会增强内部的凝聚力，催生关系紧密的共同体。瑞贝卡和托比有着相似的生活经。在托比成功逃离“秘密汉堡”公司的生存迫害后，瑞贝卡替她开心：“你成功

了,甜心”[14]。瑞贝卡会尽可能利用有限的食材制作不同的食物:芜菁派、扁豆汤、西葫芦和萝卜甜点薄片等,食物拉近了彼此的距离,也安慰了经历颠沛流离生活的托比。与此同时,“亚当一号”是团结流亡者群体、推动构建共同体的关键角色。他通过倡导极端素食主义对盛行的消费主义进行抵制,使每个组织成员安心与简朴的生活风尚。在托比将时刻被公司警发现身份、弗兰克团伙搜查行踪所包围的恐惧和盘托出时,此时的“亚当一号”以温柔而有力的语言消解了托比内心的顾虑。而形成共同体的根本前提之一是人与人之间的深度沟通和交流。威廉斯指出只有在“深度共同体”(the deep community)中,沟通才成为可能[17]。在作者笔下,“亚当一号”的影响力并不仅限于伊甸崖的日常事务,而是在更大的范围内发挥着沟通流亡群体,联结组织成员的纽带作用,可谓是共同体的精神领袖。

“上帝的园丁”组织无疑为社会底层的流亡者提供了物质和精神的双重慰藉。走投无路的托比在上帝的园丁组织中获得了身份认同:“干女巫”和“夏娃”。“干女巫”是孩子们赋予托比的绰号:“干”是指她虽然身材消瘦但性格坚强,称她为“女巫”是因为她在给组织里通过“情感草药课”教孩子们辨识各种可以食用和药用的植物。威廉·达莱西奥(William R. Dalessio)曾探讨饮食语境与文化意涵的密切关系。他认为文化信息不仅和食物本身,即“内容”有关,还依赖于食物的“制备技术”和“消费习惯”,即“语境”——“如何、为何、何时、何地以及何人制备和食用这些能指单位”[18]。简而言之,当语境发生变化,食物的文化含义也随之而变。伊甸崖是一个充满田园怀旧情怀的乌托邦,在托比生活陷入困境时帮助她重拾了集体生活的意义感。团结在“亚当一号”周围,成员们在具有强健精神性的亚当与夏娃们帮助下遵循着自给自足的生活方式,节制用餐,进行废物循环利用,摆脱了经济、心理与生理的脆弱,找寻到个体生命的意义。作为养蜂人皮拉的继承者,托比为了给蜜蜂必要的营养来源,在屋顶上精心培育了荞麦与薰衣草等植物促进其抽穗与开花;在蜂蜜采集的过程中,托比采取了烟熏蜂箱的手段以使蜜蜂趋于平静,随后谨慎地移除蜂巢,并逐步将蜂蜡从蜂巢上剥离。尽管这一过程冗长且复杂,表面看来颇为单调,然而对于托比而言,“这段经历代表了毫无瑕疵的幸福”[14],因为在这个过程中托比迎来了“崭新的自我”,感受到“她的皮肤闻起来像蜂蜜和盐,也像土地”[14]。共同体赋予其成员“共同身份感和共同特征感”[19]。在这种慢生活中,托比获得了一种地域性的身份

认同,深切感受到了与自然环境的紧密联系。除此之外伊甸崖成员采取了一系列措施以优化资源利用:他们将废弃的剩余酒液转化为醋;并对有较长保质期的食品深加工隐蔽储存,以备不时之需。在全球疫情肆虐的背景下,托比凭借储存的食物有效应对了资源极端短缺的挑战,并通过将“蛆虫、蜂蜜、蘑菇萃取物和罂粟花奶”转化为医疗用品[20],成功援助了濒危同伴。而在大院中成长、长期依赖类食物与转基因食物的吉米虽享受现代食品供应链之便,但对食物来源、耕作及烹饪知识的匮乏显著削弱了其生存韧性,与伊甸崖自给自足成长的托比形成鲜明对比。

通过对托比在“上帝的园丁”组织里的前后变化,阿特伍德揭示了处于流亡状态贫困阶层初入稳定生活不适应的普遍困境,但作者的意图显然并不在此,而是通过描写共同体社群的关怀对托比走出人生低谷实现人生价值的作用,以此进一步强调共同体的力量。日常生活和宗教仪式中的“共餐共饮……构筑了群体认同的纽带”[21]。换言之,食物是驱动个体社会归属感的媒介,在特定环境下个体通过食物来彰显他们与特定血缘群体及文化社群的联系。“上帝的园丁”作为组织的领导者凝聚了托比等底层游民,在灰色地带中为他们提供了归属和庇护。在此过程中,由于贫穷和流离失所所带来的漂泊无依之感被驱散殆尽,原本断裂的社会纽带得到了重新修复,个人从共同体中感受到了温馨的慰藉与安抚。

4 生态整体主义与命运共同体“愿景”

共同的社会身份认同是连接个体、缔结集体的重要方式。生活在伊甸崖的组织成员在获得身份认同的同时,将社会良知扩大到整个自然界当中去。伊甸崖社群中的素食实践有助于深化人类与自然界的紧密联系,在增进对食物的理解和坚持环境道德的同时,强化末日场景下人类的适应变化的能力和地方归属感。在“疯癫亚当三部曲”大结局出版后不久,阿特伍德曾撰文写道:

“我们生活在一个非常时期:一方面,各种各样的技术——生物技术、机器人技术、数字技术——在分秒必争地得到发明和完善,许多曾被认为不可能或神奇的壮举正在上演。另一方面,我们正以惊人的速度摧毁我们的生物家园”[22]。

其对于末日世界的思考正是当下人类命运共同体思想的生动诠释：“这个世界，各国相互联系、相互依存的程度空前加深，人类生活在同一个地球村里，生活在历史和现实交汇的同一个时空里，越来越成为你中有我、我中有你的命运共同体……建设持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界……保护好人类赖以生存的地球家园”[23]。阿特伍德通过呈现科技高度发达的后现代景观，将人、动物和自然都视作命运休戚相关的星球公民，质询了人类居住的地球家园所受到的威胁。其所描绘的共同体现实被置于生死攸关的命运之下，超越了以往局限于狭隘单一地区文化的理解，为我们理解“人类命运共同体”提供了有力的基础。

利奥波德在《沙乡年鉴》中呼吁每一个人都要把自己看作生态整体的一分子。“在一个土壤、水、植物和动物同为一员的共同体中，承担起一个公民的角色”[24]。小说《羚羊与秧鸡》的灵感来源于作者在澳大利亚阿纳姆地区的观鸟活动，当地原住民与自然和谐相处的生活图景引发了作者对自然界物种灭绝的惊人速度的思考。阿特伍德在序言中写道：“现代智人又如何？我们这个物种会不会继续毁坏曾生养并持续支持我们的生物系统，并最终确保我们自己走向物种灭绝？……我们之中会不会有个预言家/或科学狂人，随时准备按下‘重启键’”[9]？在三部曲中，全球地质结构和气候形势正在发生巨变，地中海南部肥沃的农田变成了沙漠，北极冰川融化，多个城市被淹没，而众多地区却常年干旱。物理气候环境的变化导致土壤严重污染退化，农作物巨幅减产，畜牧业遭受重创。女主人公羚羊出生于不知名的贫困村庄，随着“天气变得古怪难测……庄稼备受煎熬”。人们越来越频繁地求助于收购孩子的恩叔，女孩“只会给嫁掉，生更多的孩子，接着那些孩子又被卖掉，或是扔进河里，漂到海里去；因为吃的东西就那么多”[9]，女主人公羚羊的父母为生计，在金钱的诱惑下切断了与羚羊的亲情纽带。与此同时，为解决食物供应紧张，以科学家秧鸡为代表的人类凭借近乎神话般的科技进步，跨越了物种间的天然壁垒，引发了转基因生物的泛滥。市场上涌现了众多以大豆为基础的人工合成食品。然而这种高度依赖单一作物种植模式的类食品生产，非但没有增强生态系统的韧性，反而削弱了生物多样性。为了促使民众更快接纳生产效率显著提升的类食品或基因改造食品，跨国资本不惜大量焚烧牲畜来加速资本积累的进程。服务于该食品经济模式的科学家们，如同新时代的拓

荒者，打着科技进步促进人类发展的旗号，研发出各式各样的新型食品。在阿特伍德那细腻而深刻的笔触下，鸡这一传统家禽的形象被彻底颠覆，“里面伸出20根肉质粗管，每根管子的末端各有一个球状物在生长，有专长鸡脯的，有专门长鸡腿肉的，从嘴巴倒进饲料，没有眼睛、喙，因为不需要”[9]，它们不再拥有作为独立生命的主体性，而是沦落为“鸡肉瘤”一样的食物生长单位。人类以科技进步为幌子，肆意介入自然进程，为满足人类私欲而诞生的动物不仅是对动物生存权的严重侵犯，更是资本主义食品生产经营模式下人类中心主义傲慢态度的体现。无视自然界的生存法则，忽略人性中最根本的感情诉求，只会使人类精神共同体世界贫瘠无比。

美国哲学家欧文·拉兹洛曾说过：“宇宙中不存在独立的事物”[25]。自然界的法则规定了万物间错综复杂的影响机制。人类作为自然界的一部分，与周遭的生态环境形成了共生共荣的紧密关系。玛丽·道格拉斯指出，如果将食物看作一种符码，那么它所编码的信息则见于其表达的社会关系模式。这些信息关乎不同社会阶层之间的“包含与排斥”，也指向社会分化中的“界限与跨界”[26]。阿特伍德在作品中构建了团体形式的乌托邦——“上帝的园丁”。它充分展现了与大院和杂市完全不同的生态整体主义的思想。生态整体主义的宗旨是“批判文明的缺失和不健康发展，是批判科学的失误过错和科学至上主义，是批判人类的狂妄自大和人类中心主义”[27]。其核心是把生态系统的整体利益而不是人类的利益作为最高价值，生态整体论观点采纳了一种互依性的整体性思维框架剖析人类与自然界、以及其他生物种群之间的利益关联。换言之，唯有实现人类与自然界的和谐共生，个体才能完成从本能自我到社会自我，再到大自我的意识觉醒过程。《洪疫之年》以“上帝的园丁”居住地——“花园”的赞美诗开篇，之后14个章节以亚当一号的教义和赞美诗开篇。在这些宗教教义与颂扬诗篇之中，一种将人类与非人类自然界视为亲缘共存、倡导对自然持有敬畏之心、并坚决反对任何形式杀戮的哲学思想贯穿始终，构成了伊甸崖素食主义信仰体系的核心基石与理论支撑。作为人与自然的生命共同体，亚当一号训诫组织成员不可食用“任何有脸之物”，因为他们是人类的“亲人”，一旦食用他们，人类就“亲手扼杀了自己的灵魂”[20]。从科学视角审视，作为灵长类进化产物的人类，应当恒久铭记自身的血脉起源。而在宗教语境下，上帝创造的最初以果实为食的人类昭示着人类与鸟兽鱼虫之间存

在着难以割舍的亲属纽带。然而部分人类因过度追求物质财富与金钱利益陷入了傲慢与贪婪的泥潭，肆意捕杀上帝所创造的乐园生灵，导致众多物种被残忍地端上了人类的餐桌，甚至濒临灭绝。人类命运共同体理念要求只有把人类的生存和发展与地球生物的命运联系在一起，尊重一切生命，才能构建和谐共存的自然生态模式。因此，伊甸崖社群成员更应坚守素食之道作为弥补人类贪婪对自然造成伤害的途径，力求减缓全球物种消亡的步伐。尽管社群成员的某些生活方式被视为极端，但其确实身体力行地实践了重返自然、体悟自然、敬畏自然，维护自然的固有价值。

“人类命运共同体的概念超越了多元文化主义和间性文化主义纠结于文化间差异的局限，以人类整体命运为理论出发点，正是解决当今世界文化难题的一种全新方案，一种崭新的整体文化观，是中国智慧的集中体现”[28]。地球上所有生命存在形式在整个生态系统中都处于平等的地位，人类只是其中的一位普通公民，因而要尊重生态系统当中每一位成员，将社会良知扩大到整个自然界当中去。“疯癫亚当三部曲”通过描写包括食物变化在内的环境危机，反映了人类与地球之间错综复杂的关系，渗透着作者对人类未来的深切关照。其思想闪耀着“人类命运共同体”理念的光辉。

5 结论

当前国际形势呈现世界多极化、经济全球化、文化多样化和信息社会特点。不论人们身处何国、信仰何如、是否愿意，实际上已经处在一个命运共同体中，并与世间的万事万物休戚相关。与此同时，一种以应对人类共同挑战为目的的全球价值观已然形成，世间万物命运共同体的理念可以且应当通过文学媒介逐步进行大众传播尤其是国际传播。阿特伍德没有脱离现实，进行主观幻想，而是通过预言的方式，以人类生存不可或缺的食物为起点，将其生产、制作和消费深深打上特定文化的烙印。以此犀利地揭示了千疮百孔的客观矛盾，展现了丑陋、阴暗、恶劣的社会形态，充满了对人类的未来命运的殷切关照。阿特伍德一反“加拿大文学特征”，积极地探讨了后现代社会脱离困境的道路，不同于近百年来西方小说言及未来的黑暗、惨淡时的悲观论调，她对未来社会寄予了深切的希望，传达出她作为一名全球公民所具有的包容性的星球意识。

参考文献

- [1] Atwood, Margaret. The Canlit Foodbook: From Pen to Palate--A Collection of Tasty Literary Fare [M]. Toronto: Totem, 1987: 2, 53, 1.
- [2] Lupton, D. Food, the Body and the Self [M]. London: Taylor & Francis, 1998: 54.
- [3] 王韵秋. 隐喻的幻像——析《可以吃的女人》与《神谕女士》中作为“抵抗话语”的饮食障碍 [J]. 国外文学, 2015, (04): 100-110+156.
- [4] 唐建南. 论“疯癫亚当”三部曲中的食物生态书写 [J]. 山东外语教学, 2021, (42): 83-90.
- [5] 蒋怡, 蔡沂岑. 阿特伍德《羚羊与秧鸡》中的食物隐喻 [J]. 湖南科技大学学报 (社会科学版), 2023, (26): 64-69.
- [6] 斐迪南·滕尼斯. 共同体与社会: 纯粹社会学的基本概念 [M]. 林荣远, 译. 北京: 商务印书馆, 1999: 52, 65, 112.
- [7] 齐格蒙特·鲍曼. 共同体 [M]. 欧阳景根, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2007.
- [8] Barthes, Roland. Food and Culture: A Reader [M]. New York: Routledge, 2013: 24.
- [9] 玛格丽特·阿特伍德. 羚羊与秧鸡 [M]. 韦清琦, 袁霞, 译. 上海: 上海译文出版社, 2004: 30, 25, 282, 283, 283, 192-193, 1, 114.
- [10] 米歇尔·福柯. 规训与惩罚 [M]. 刘北成, 杨远婴, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1999: 10.
- [11] 皮埃尔·布迪厄. 实践与反思: 反思社会学导引 [M]. 李猛, 李康译, 北京: 中央编译出版社, 1998: 168-171.
- [12] Fischler, Claude. 1988. Food, Self and Identity [J]. Social Science Information (27): 275-292.
- [13] 让·波德里亚. 美国 [M]. 张生, 译. 南京: 南京大学出版社, 2011: 2, 3.
- [14] 玛格丽特·阿特伍德. 洪水之年 [M]. 陈晓菲, 译. 上海: 上海译文出版社, 2016: 33, 33, 35, 40, 32, 45, 47, 47, 48, 48, 45, 50, 96, 103, 209.
- [15] 李桂花. 科技异化与科技人化 [J]. 哲学研究, 2004, (01): 83-87.
- [16] Shahani, G. G. Food and Literature [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2018: 3, 3.
- [17] 殷企平. 西方文论关键词: 共同体 [J]. 外国文学, 2016, (02): 70-79.
- [18] Dalessio, William R. Are We What We Eat? Food and Identity in Late Twentieth-Century American Ethnic Literature [M]. Amherst, NY: Cambridge Press, 2012: 3.

- [19] Miller, J. H. *Communities in Fiction* [M]. New York: Fordham University Press, 2015: 1.
- [20] 玛格丽特·阿特伍德. 疯癫亚当 [M]. 赵奕, 译. 上海: 上海译文出版社, 2016: 86, 40.
- [21] Pilcher, Jeffrey. M. *Food in World History* [M]. New York: Routledge, 2008: 2.
- [22] Atwood, Margaret. *Burning Questions: Essays and Occasional Pieces 2004 to 2022* [M]. New York: Doubleday, 2022.
- [23] 胡正荣. 人类命运共同体与文明交流互鉴——基于数字时代传播体系建设的思考 [J]. 人民论坛·学术前沿, 2019, (09): 68-74.
- [24] 奥尔多·利奥波德. 沙乡年鉴 [M]. 侯文蕙, 译. 长春: 吉林人民出版社, 1997: 3.
- [25] 刘娜. 环境公正生态批评 [J]. 外国文学, 2022(01): 147-158.
- [26] Douglas, Mary. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* [M]. London: Routledge, 1975: 249.
- [27] 王诺. 欧美生态文学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2020: 371.
- [28] 周敏. 走向人类命运共同体: 一个比较文化的视角 [J]. 上海交通大学学报 (哲学社会科学版), 2019, (02): 68-75.