
修仙、小說與不朽： 作為「擬宏大敘事」的修仙小說¹

吉雲飛²

摘要：修仙小說處在本土道教倫理與資本主義精神的交匯點上，是中國網路小說最核心也是最獨特的類型。在靈魂不朽的信念徹底失落和宏大敘事完全解體的後現代社會，依靠道教信仰的此岸性所欲求的身體不朽，修仙小說形成了一整套與新自由主義時代相匹配的「擬宏大敘事」，同時又保有一種超克資本主義文化邏輯的可能。

關鍵詞：修仙小說、擬宏大敘事、網路文學

¹ 收件日期：2020/05/10；修改日期：2020/08/19；接受日期：2020/09/25

² 北京大學中國語言文學系博士候選人

Cultivation, Fiction And Immortality: The Immortal Novel as “Pseudo-Meta Narrative”³

Ji, Yun-fei⁴

Abstract: The Immortal novel is at the intersection of local Taoist ethics and capitalist spirit, and it is the core and unique type of Chinese online novels. In the post-modern society where the soul’s immortal belief is completely lost and the meta narrative completely disintegrated, The Immortal novel relies on the immortality of the body of the Taoist faith to form a set of “Puasi-Mate Narrative” that match the era of neoliberalism. There is also the possibility of transcendental capitalist cultural logic.

Keywords: The Immortal novel, Puasi-Mate Narrative, network literature

³ Received: May 10, 2020; Sent out for revision: August 19, 2020; Accepted: September 25, 2020

⁴ Ph. D. Candidates in Department of Chinese Language and Literature at Peking University.

一、前言

處在本土道教倫理與資本主義精神交匯點上的修仙小說，是中國網路小說最核心與最獨特的類型，也是最讓當代文學和文化研究者感到陌生乃至反感的類型。

儘管，魯迅曾言「中國根柢全在道教」⁵，1980年代以來的「尋根文學」也往往樂意到道教中去尋文化中國的根，但那都是別有用意之處——魯迅意在批判，「尋根文學」則多懷有一種尋找東方奇觀的意圖。五四以來的中國新文學傳統，對於本質上屬「鬼神教」的道教及其文化，是一直抱有巨大敵意的。這種敵視不僅是觀念上的，也關乎爭奪「思想陣地」的現實鬥爭。新文學興起之初，瞿秋白就感歎新小說「至多的充其量的銷路只有兩萬」，真正有號召力的是還珠樓主的《蜀山劍俠傳》一類，足以讓「那些十五六歲的小孩子，偷偷的跑到峨眉山五臺山去學道修仙煉劍」，這就難怪他憤恨「中國人的腦筋裡是劍仙在統治著」，並痛嘲「濟貧自有飛仙劍，爾且安心做奴才」。⁶

正因為深深紮根於中國歷史和民間，一旦被判定為與現代性和現代化有根本衝突，道教文化就成了最危險的「他者」，做了中國文化自我革新的大敵，因此被逐漸排除在主流話語之外。民國初年就極為流行的修仙小說，也受到比言情小說和武俠小說更深的壓抑。時至今日，修仙小說仍慣以仙俠小說的名義示人，其中也有需

5 魯迅：《致許壽裳（1918年8月20日）》，《魯迅全集》第11卷（北京：人民文學出版社，2005年），頁346。

6 瞿秋白：《吉訶德的時代》，《瞿秋白文集》第1卷（北京：人民出版社，1998年），頁376。

要借用武俠小說的合法性來謀取立足之地的緣故。

對「神神鬼鬼」、「裝神弄鬼」的修仙小說的復甦，⁷敏感的當代啟蒙知識份子會產生一種厭惡感是很自然的，因為這裡面無疑是有一種對十七世紀以來的啟蒙理想和二十世紀中國文學傳統雖不自覺但又極徹底的反叛。長生久視、飛升成仙的道教信仰與源流更加久長的「修仙」觀念及其實踐，在本質上就是對民族國家乃至人類政治生活的一種離棄。產生於農業文明的「修仙」，本身就是以反對農業文明的方式與農業社會結合在一起的。被視為修仙者基本功和第一步的「辟穀術」，就以餐風飲露或者說服藥、食氣的方法，棄絕了作為農業文明根基的五穀，並以此獨立於穀物所象徵的農業社會之外。「修仙」最不可替代的價值也正是此種反叛所帶來的超越可能與永恆願景，這使之成為中國古代的一種集體性的社會精神追求，也賦予了它超脫於某種具體的文明形態的巨大能量。

只有越出新文學的視野，重新回到古今中西之爭的視域中，才能真正理解修仙小說，而非簡單地將之視為啟蒙運動的反動。西風東漸以來的中國人，包括 1980 年代成長起來的一代啟蒙知識份子，對中國古典普遍是相當隔閡的。魯迅對傳統的責之切常常是出於由愛之深而來的深廣憂憤，而繼續打著五四旗幟的後來者，對前輩觀念的近乎全盤接受則更多顯示出知識結構的某種重大缺陷。在物質生活的現代化進程初步完成，時代迫切呼喚著對現代性進行反思以開出新路的今日中國，正在重啟的新一輪古今中西之爭早已是思考中國當代文化和文學的前提——不理解現代性的開端及其對立面，就不可能真正理解現代性，更談何反思現代性。

⁷ 陶東風：〈中國文學已經進入裝神弄鬼的時代？——由「玄幻小說」引發的一點聯想〉，《當代文壇》第 5 期（2006 年 10 月），頁 8-11。

事實上，古人都曾經是今人，在不同的歷史節點上，古今之爭都以不同的形式發生過。1907年，魯迅在〈摩羅詩力說〉中為中國新文化的發展申明宗旨：「意者欲揚宗邦之真大，首在審己，亦必知人，比較既周，爰生自覺」⁸——審己是知人和自覺的基礎。更重要的是，這樣的自審在不同的時代都需要一次次從頭來過，新文化運動雖是百年來最重要的一次古今也是中西之爭，但並沒有也不可能畢其功於一役。作為中國文化自我組成最重要的一部分，道教文化在革命中國裡被打入另冊，又在網路修仙小說中重新回到並深深介入當代中國文化與社會的塑造，甚至被英語世界的粉絲自發翻譯、流播全球，收穫了數以百萬級的海外讀者。這一曾被流放百年的「歸來者」，既是當代中國文化的「他者」，也是內在於民族血脈裡的自我，對修仙小說的價值重估因此不但有重審中國新文學的意義，也攜帶著一個讓當代人真正認識並關照自己的契機。

對身體不朽的此岸性的追求，以及對靈魂不朽的漠視，使來自中華民族文化源頭的「修仙」與資本主義精神有了極深的共鳴，得以在新自由主義席捲全球的時代以小說的方式轉世重生。作為一種「升級文」⁹，當代網路修仙小說中永不饜足的升級衝動根本上來自資本無限的自我增殖欲望，更多是一種自我持存、注重現世生活而非超脫現實的渴望。然而，依靠道教信仰的此岸性所欲求的身體不

⁸ 魯迅：〈摩羅詩力說〉，《魯迅全集》第1卷，頁57。

⁹ 修仙小說總是在講述凡人依靠一種固定的程式，一步步從凡人修煉成仙的故事，修煉過程有如電子遊戲中的「升級」。在最早的修仙小說《飄邈之旅》中，作者蕭潛就將修行等級劃分為旋照、開光、融合、心動、靈寂、元嬰、出竅、分神、合體、渡劫、大乘。而後來最流行的等級設定，則是忘語在《凡人修仙傳》中劃分的練氣、築基、結丹、元嬰、化神、煉虛、合體、大乘、渡劫。

朽，這一與各大宗教最為「不共」的追求，修仙小說又在資本主義的世俗邏輯之中尋找到了一條超克其平庸與虛無的道路。苦苦修行的終點並非是獲得最多的財富，而是實現身體的不朽——動因、手段、過程都沒有改變，但不朽替代了資本本身成為了目的，這一目的顯然是更具有精神上的吸引力，也天然攜帶著進一步提升的可能。在這個「烏托邦」已然死亡的年代，肉身成聖與以力證道的修仙小說，出乎意料地體現出一種延續並發展了西方現代性的東方現代性，並形成了一整套與新自由主義時代相匹配的「擬宏大敘事」。

不過，修仙小說中這一鏽跡斑斑又問題多多的東方現代性必須要置於漫長的思想史和文學史的譜系中，而非僅僅放在網路文學或二十世紀中國文學的語境裡，才能將之刮垢磨光，並期待它最終重放光明。

二、靈魂不朽的失落與「宏大敘事」的解體

所謂後現代社會，最重要的標誌就是對所有形式的靈魂不朽都失去了信心。當自十七世紀的英國肇始的這一期現代性的能量逐漸耗盡（標誌就是「烏托邦」理想在全球範圍內的公開死亡），基本上全然是現代性產物的現代小說的生機也日漸凋零（標誌就是既有的「宏大敘事」已不再可能，自然，寄生於和反對這些「宏大敘事」的文本也很快隨之失去了魅力）。利奧塔在《後現代狀況》中所說的「宏大敘事」（*meta narration*，又譯「元敘事」，也譯為「後設敘事」）的解體，正是關於靈魂不朽的信念又一次失落的表徵——作為「歷史神話」的「烏托邦」（無論是以民主主義、自由主義還是共產主義為旗幟的）雖然表面上不承認靈魂的存在，但實際上是將靈魂不朽與現實政治結合了起來，是要在以打造一個「地上天國」

為終極目標的歷史進程中實現個人的不朽價值。

這種後現代的「禮崩樂壞」的狀況在人類歷史上並不罕見，就算是在長期將靈魂不朽作為社會根基的西方世界，每一次「宏大敘事」的更迭，也都意味著一個後現代社會的來臨。中世紀晚期，薄伽丘在《十日談》中講述的第一個故事，就是一個無惡不作的放辟邪侈之人，在臨死之前通過欺騙的方式讓教士將他樹立為聖人。在當時人看來，這無疑就是一種典型的後現代（或曰「後基督」時代）的社會狀況和精神狀態——儘管在現代性的視域之中，我們會將之視為前現代。若收起對古人的傲慢之心，我們就會發現人類面對的根本問題和基本生存處境並沒有決定性的變化。

不朽是人類乃至一切有死者最本能和最強烈的欲求，更是各種不同的政治神學或政治哲學（「烏托邦」只是靈魂不朽的諸多形式中的一種而已）和一切「宏大敘事」共同的根基，從而或隱或顯地支配著人類的整個生活，因此也決定了作為人類經驗的小說的基本生存前提。只有理解了所有形式的靈魂不朽的理想都已經失落的現實，才能明白以身體不朽為根本追求的修仙小說為何能生長得如此茂盛，又是如何在與新自由主義的文化邏輯同構的同時攜帶著超克新自由主義的可能。

在古典時代，對不朽的渴望就大體分岔為了兩條鬥爭不休的道路——是相信靈魂不朽，還是拒斥這一信仰並沉溺於此世的身體快樂。對西方古人的代表柏拉圖來說，靈魂而非身體才是第一性的，靈魂不朽以及隨之而來的靈魂高於身體的信念不可動搖：「我們必須始終堅信這個古老神聖的學說，它向我們宣告靈魂是不朽的，它和身體分離後將面對審判並接受最嚴厲的懲罰。（《書信七》

335A) 〕¹⁰ 在〈裴多篇〉中，柏拉圖借蘇格拉底之口進一步闡述了他對靈魂與身體之關係的看法：

人由靈魂和身體構成，靈魂是永恆的，而身體是有朽的，因此靈魂優越於身體；不幸的是，靈魂被身體所禁錮，只有在擺脫身體即身體死亡之後，它才能重新成為真正的自己。

（《裴多篇》65C-67A）¹¹

人在身體死亡之後才能返回靈魂的舊時家鄉，重新成為真正的自己，對以物質和身體為認識世界的基點和旨歸的今人，這一看法幾乎是無法理解的（儘管它是浪漫主義的根源），只能被斥之為唯心主義。事實上，柏拉圖很明白這一信念是不太可能用邏各斯來傳遞的。〈裴多篇〉中，即使是在臨死前，面對自己最親密的友人和弟子，蘇格拉底也只能化身詩人，以「靈魂馬車」為喻來展現靈魂升上天宇之後的種種壯美景象。用被視為「存在主義之父」的祁克果¹²（又譯克爾凱郭爾）的話來說，這無疑是一次「信仰之躍」，並非可以通過邏輯的推演來抵達。若強行以修仙小說中的術語來比附，柏拉圖證得的靈魂不朽近似於「合道」，是永不退果的「大羅金仙」——金性不朽，所謂大羅則是在一切時空中皆可得逍遙自在。就像儒家所標舉的聖人一樣，柏拉圖的靈魂不朽只會是屬於個別哲人的哲學生活，而與芸芸眾生無緣，因此也不可能得到大眾的真心認可。

¹⁰ 中文翻譯轉引自張沛：〈烏托邦的誕生〉，《外國文學評論》，第4期（2010年12月），頁124。

¹¹ 中文翻譯轉引自張沛：〈烏托邦的誕生〉，《外國文學評論》，頁114-130。

¹² 用英譯來稱呼一個丹麥人的名字至少是不夠禮貌的，因此選擇祁克果這一譯名。

在比柏拉圖的哲人教育更早的荷馬「詩教」中，靈魂不朽則以一種更容易為大眾所理解和信服的方式出現。西方最早的史詩《伊利亞特》中，荷馬選擇了讓他最鍾愛的英雄阿基琉斯去死。雖因主帥阿伽門農的羞辱而一度拒絕參戰，但在好友派特羅克洛斯披掛自己的鎧甲去廝殺並戰死後，阿基琉斯最終面對兩個選擇：一是安然地返回故鄉，與親人團聚，終究湮沒無聞；二是明知必死，但仍為友復仇，最終留名後世。神樣的阿基琉斯沒有返回故鄉，選擇了戰死沙場。而到了《奧德賽》中，特洛伊戰爭獲勝後的奧德修斯則在故事的一開始就面對兩個選擇：一是在神女的洞穴之中，與「神女中的女神」卡呂普索同享不朽的青春與歡樂；二是歷經重重艱險歸返故土伊塔卡，即使回鄉之後，也還不得不面對各種危險和猜忌（阿伽門農遠征歸來後為妻子克呂泰涅斯特拉和情人所殺即是一例）。奧德修斯放棄身體的不朽和永恆的肉體快樂，選擇返回故鄉，並不只是出於對故土的眷戀，更多地是為了使自己的英名在後代子孫之中永遠流傳。

這一類在後人口中傳唱的不朽是中國人所熟悉的，它與載於青史的不朽有同樣的性質，那就是都沒有設置一個彼岸世界，不構成某種超越自然或塵世之上的絕對意義。然而，此種「to be or not to be」的選擇仍是專屬於人類中最傑出者的，在荷馬看來，就是那類悲劇詩人們用來創造神靈的素材——神樣的英雄們的。對於一般人來說，哪裡有資格考慮身後名？更何況，書寫歷史或創作史詩很快也就變成一種重要的權力，操於統治者之手。中國的「二十四史」，歷來得到高度評價的只有「前四史」，在更為嚴厲的魯迅眼中，甚至《史記》就已經是「史家之絕唱」了。這便是荷馬「詩教」與中國史家傳統共同的阿基琉斯之踵，或許也是柏拉圖明知世人難

以抵達卻仍要強調「靈魂不朽」，以此更新荷馬的「詩教」並為西方古典世界打下神學根基的緣由。

在基督教的傳統中，「死後將受到審判」倒是每個人都註定的命運。不過，靈魂的存在仍需要依靠神的擔保和見證，若失去了至高上帝的加持，靈魂不朽與最終審判也是無法想像的。同時，「塵世之城」與「上帝之城」的截然兩分和完全對立，也使得本來是要提升和完滿塵世生活的彼岸世界，最終成為對當下生活的限制與否定。此外，在現實的實踐中，基督教在內的傳統宗教主要成為了一種保護軟弱者的東西。只有弱者出於生存的焦慮感，需要宗教上的安慰。強者能夠直面「淋漓的鮮血」與「慘澹的現實」，不需要欺騙和安慰。因此，在「敵基督者」尼采筆下，這種不朽的方式不但只是一種「方便法門」，其中對「存在的深淵」的逃避，還使人類的任何一種提升和真正的高貴變得不可能。他要肯定的「超人」是「權力意志」對它自身的「永恆輪回」的無限肯定。在他看來：

「天國」是一種心靈狀態——而非某種懸於「大地之上」
或者「死後」降臨的東西。¹³

若只在肯定此世還是彼岸的意義上進行分判，尼采已是今人的代表。儘管他是兩面作戰，一邊堅決反對柏拉圖主義和基督教傳統中對身體和此世的藐視，一邊又徹底蔑視著市民社會中平庸到難以忍受的「末人」。「非此非彼」的尼采，渴望的實際上是一類「地上的神靈」。然而，此種無有所待的「超人」狀態儘管可以偶一瞥見，卻並非是在羅網困陷的現實中所能真切抵達的——莊子筆下邈姑射之山的神人，以及《西遊記》中的地仙之祖鎮元子也未必可

¹³ 尼采著，余明鋒譯：《敵基督者》（北京：商務印書館，2016年），頁43。

以吧，否則就不會避居世外了。

人真的可以無所依憑，僅僅靠個人的強力意志就在此世獲得一種本真性的存在嗎？作為對德意志唯心主義的批判，在 1962 年出版的《理性的毀滅》中，盧卡奇用「深淵大飯店（the Grand Hotel Abyss）」¹⁴ 的比喻解構了尼采及其追隨者的深淵神話。在盧卡奇看來，尼采的「超人」雖然一直凝望著「存在的深淵」，可實際上卻無視了人的總體性和生活世界的境遇性，只是某種浪漫主義自我崇高化的衝動——這種「烏托邦」的衝動最終必須要和現實的政治結合起來。與盧卡奇一同被視為「西方馬克思主義」代表人物的霍克海默，在《啟蒙辯證法》中亦用「奧德修斯的水手神話」拆解了「權力意志」——奧德修斯（資產階級的代表，也可視為尼采的化身）想聽到海妖塞王有致命誘惑的歌聲（象徵著政治和藝術的「烏托邦」），但又懼怕沉迷其中而船毀人亡，於是把自己綁在了桅杆之上（意味著徹底放棄了現實的行動），同時塞住了所有水手（工人階級）的耳朵。

倘若將「超人」的理想降格，並與現實的城邦政治結合，那便是擁有自身主體性的「新人」。這類「新人」的養成與「烏托邦」理想是分不開的（理想一旦退潮，「新人」就紛紛墮落為「舊人」），他們所共同組成的那個更高的概念——「人民」，在二十世紀的中國一度成為了真正的上帝，是擁有改天換地偉力的「地上神靈」。不過，尼采並非是西方今人中率先向古人發起挑戰的，最早的革命

¹⁴ 所謂「深淵大飯店」，指尼采會寧願住在一個建立在深淵之上，時時刻刻可以看見深淵的飯店中。而一般人對於人類生活的幽暗深處，那代表著痛苦與虛無的「存在的深淵」都是避之唯恐不及的。但尼采一邊凝視著深淵，一邊享受著沉靜思考的快樂，前提是他無需勞作，就像住在舒適的飯店裡，一切有人代勞。

來自 17 世紀的英國思想家霍布斯，以及他所代表的發端自英國的早期現代性。¹⁵ 在霍布斯那裡，「凡俗的上帝」並非「人民」，而是「利維坦」——作為「共同權力」的國家。作為一個現代化進程被高度濃縮的後發國家，「民族—國家」與「人民—革命」在二十世紀中國的不同階段都曾成為過主要的「烏托邦」和「宏大敘事」形式。自然，這裡所說的無論是「人民」還是「國家」，都是帶有「烏托邦」性質的政治哲學（其實也是政治神學）的概念。

本文既無意也沒有能力去完整地追溯「烏托邦」的誕生與死亡。但仍需強調的是，人類歷史上曾有過的各種「烏托邦」，它們的誕生之日其實也就是死亡之時——因為任何一種理想的政治制度都是無法被正面言說的，一旦被說出來（更不要說建立起來），也就立刻成為了自身的反諷。在這個意義上，「烏托邦」就是「反烏托邦」。這類似於禪宗的「禪不可說，一說就錯」，是一切終極價值的共同命運。在《否定的辯證法》中，法蘭克福學派的靈魂人物阿多諾，也指出只有通過不斷否定的方式，由這一絕對的否定性所帶來的「非同一性」，才能成為唯一值得肯定的東西。用魯迅的話來說，就是做永遠反對、永不知足的「精神界戰士」。儘管如此，「烏托邦」的公開死亡並不只是此類哲學意義上的死亡，也關乎其在大眾之中激起的「烏托邦」衝動和潛能的耗盡——「烏托邦」失去了魅力，不再能誘惑一般人去為它生生死死了。

「烏托邦」的死亡與「宏大敘事」的解體，帶來了一個以資本為中心的新自由主義時代，政治和文化都成為了經濟的集中體現。晚期資本主義的文化邏輯表面上是消費主義的，但更確切的說，是

¹⁵ 詳見張沛：〈霍布斯的革命〉，收入樂黛云、李比雄主編：《跨文化對話》第 39 輯，（上海：商務印書館，2018 年），頁 114-130。

關於身體與身體的各種延伸物的。身體終於不再處在一個靈魂的不名譽的對立面，不僅是一切的開始，也成為了一切的目的。

今日の後現代狀況的特殊之處還在於，成熟的工業和資訊社會帶來了物質和文化消費品的極大豐富，讓身體和精神享受在大眾層面也足以相當程度地實現，使這一輪後現代社會中的身體轉向擁有了最堅實的地基（如佛教起信的前提之一便是感到「有生皆苦」，不覺其苦便不會有信仰的需求），不太可能如歷史上多次出現的情況一樣被再次逆轉。這意味著包括「烏托邦」在內的任何一種靈魂不朽的形式都難以獲得大眾的信仰了。在這個意義上來說，「宏大敘事」的時代一去不復返了，我們也將長期處於後現代的狀況之中了。不過，這也未必不是一種幸運，因為一切「宏大敘事」同時都是神話敘事，必然包含著欺騙的因素，也充滿著血和淚。

可是，「宏大敘事」解體並開始身體轉向之後的後現代社會，就真的只剩下建立在局部經驗之上的各種「小敘事」了嗎？甚至是只有分無可分的「資料庫」了？這關乎一個至為重要的問題：後現代的人類就只有動物化這一種命運了嗎？

三、「世界設定」基礎上的「擬宏大敘事」

日本學者東浩紀在 2001 年出版的《動物化的後現代：御宅族如何影響日本社會》一書中將 1990 年代以降的日本御宅族稱為「資料庫動物」，以區別於之前的御宅族及其消費方式。他認為以《新世紀福音戰士》為代表的 1990 年代的日本 ACG 文化，與其說是「宏大敘事」，不如說是由各種沒有深度模式、甚至沒有具體內容的「萌要素」組成的「資料庫」，並將之作為「宏大敘事」崩解後的後現代社會的文化常態。「資料庫消費」的提出，誠然是一種洞見，也

在東亞的青年文化研究者中有廣泛影響，卻需要在更具體的語境中去理解。東浩紀的「資料庫」概念，是在特定的時間節點（冷戰結束、日本陷入經濟衰退期、整個世界都沉浸在「歷史終結」感受中的 1990 年代），面對特定的研究物件（當時受眾以青少年為主，仍屬於邊緣亞文化，以視覺形象呈現出來的動漫）時，對後現代身體轉向的一次即時地敏銳感知和捕捉。

1990 年代的日本，在動漫的圖像世界中，對角色身體的直接消費被前所未有地張揚出來。無論是「美少女向」的「貓耳」、「傲嬌」、「女僕裝」，還是稍晚「耽美文化」興起後，這些屬性的耽美轉向，都顯出「萌要素／萌屬性」本質上固有的身體／情色消費的性質。相較剛剛徹底破產、無比空洞虛弱只能作為敘事裝置的宏大背景（被東浩紀稱為「大型非敘事」），1990 年代的日本御宅族會更樂意消費這些「萌屬性」是很容易理解的。但對於與「資料庫」同時提出的「小敘事」、「大型非敘事」的概念，其實就不必深究，因為在 2007 年出版的《動物化的後現代 2——遊戲性寫實主義的誕生》中，東浩紀已經更新了他對後現代社會中故事消費的理解。

在此續作中，面對短短幾年時間裡，即使在御宅族群體中「萌」的流行也告一段落，各種具有細密設定和厚重世界觀的故事不斷復活的現實，東浩紀不得不去重新思考社會與故事的關係，並用了大量篇幅討論「宏大敘事」的問題。他發現「宏大敘事」解體之後的後現代日本，又很快迎來了「宏大敘事」的氾濫。他最終認定，雖然無數的「宏大敘事」在被同時創造、流通、消費，但這些「宏大敘事」其實都只能被視為「小敘事」才得以流通。換言之，這些「宏大敘事」雖然是面貌依舊，但已經被降格為了各種局部性的「小敘

事」或者說「意識形態方言」。儘管這一結論勉強可以自圓其說，但東浩紀並沒有將「動物化的後現代」的理論出發點與「宏大敘事」不斷復活和廣為流行的現實真正統合在一起。

這和東浩紀當時的理論視野和寫作目標的內在局限有關。他寫作《動物化的後現代 2——遊戲性寫實主義的誕生》的野心還在於打通輕小說與日本近現代文學的關係，並以此呼應太田克史（輕小說雜誌《浮士德》主編）發起的「輕小說文學化運動」。書中「想像力環境」和「遊戲性寫實主義」等核心概念的提出，以及「自然環境 VS. 想像力環境」、「自然主義／現實主義 VS. 遊戲性寫實主義」的對比提法都是為這一目的服務。東浩紀的具體分析和理論視野未必可以被中國的研究者直接吸納，但他的核心問題意識卻是與中國網路小說共通的，恐怕也是當下「世界文學／文藝」面對的共同問題——那就是後現代狀況中社會與故事的關係，特別是「宏大敘事」在後現代社會的命運問題。不過，若僅僅在日本近現代文學的框架中（對東浩紀而言，主要是在黑格爾哲學的視野下），就始終無法真正去回應「宏大敘事」解體之後各種「宏大敘事」復活的現實——對黑格爾來說，文學是下哲學一等並被哲學支配的，文學並不能真正認識到「絕對精神」及其在時間中的展開（即「世界歷史」，也是中國古人所說的「天地之心」）。

無論是日本輕小說還是中國網路小說或許都不應該到近現代（現當代）文學中去尋找合法性——在某種程度上，現代文學才是文學的例外狀態。它們應當直接到文學的「本原」中去理解自身。文學雖然是人類經驗和歷史運動的產物，但它並非「世界歷史」的奴隸（如不能以任何一種「政治正確」來評判文學的優劣），自然也不是「世界歷史」的主人（如並不存在一種永恆的「文學性」），

而應當是平等的合作者。具體到長篇小說中的「宏大敘事」問題上，雖然佔據主導地位的「宏大敘事」的解體和重建不是在文學領域單獨發生，而是始終與社會整體的變革聯繫在一起，但「宏大敘事」從來都是可以單獨在小說的世界中成立的。簡言之，社會中的「宏大敘事」的解體與文學中的「宏大敘事」的興盛是可以且應當並行的。小說並不只是一種輔助哲人／革命者施行教化的工具，它的獨立性在網路小說中的體現正在於存在一種建立在「世界設定」基礎上的「擬宏大敘事」。

中國網路小說並不只是單純以「爽」恢復了文學固有的娛樂功能，相較於二十世紀的中國現當代文學而言，它雖有種種問題，但仍不失為雙重的「解放」。與現實主義文學相比，它從一種單一的「宏大敘事」中被「解放」了出來；而與「純」文學相比，它從一種「以自身為目的」而與其緣在的世界相分離的狀態中被「解放」了出來。這種雙重的「解放」是通過首先在小說內部完全成立的「宏大敘事」完成的，而為了與過去的那一類在社會與小說中都成立（其實是首先屬於社會的，更準確的說是屬於哲學的，小說更多是輔助其實現的工具）的「宏大敘事」相區分，可以將之稱為「擬宏大敘事」。

就小說自身的形式而言，真正的長篇小說（並非形為長篇，實為短篇）其實從來是不能離開「宏大敘事」的（至少是一種可以被偽裝成「宏大敘事」的「小敘事」）。長篇小說是一種十分造作的文體，尤其是它的結構，完全依賴於作者的製作，絕非是一種「自然」的構造。對長篇小說而言，最重要的部分恰恰是結構，結構背後則是對世界的整體理解。「宏大敘事」正是一種自帶完整性和目的性的敘事結構，小說家在其籠罩下可以很自如地安排情節，只需

要把局部的個體經驗和想像以適當的方式編織進去即可，不需要自行去創造對世界的總體解釋。因此，「宏大敘事」的缺失對長篇小說是致命的。從此，它就失魂落魄了。

在啟蒙和革命的「宏大敘事」解體之後，中國的傳統文學作家也進行過「宏大的敘事」¹⁶。儘管完成度未必很高，但這些「宏大的敘事」已經是對更加古老的「宏大敘事」的嘗試性回歸。如陳忠實的《白鹿原》回歸到「治亂迴圈」的歷史觀，劉醒龍的《聖天門口》建基在基督教信仰之上。這種回歸並不只是因為在小說作者和讀者中都有著根深蒂固的「宏大敘事」衝動和需求，更是因為長篇小說要是不想停留在一團由個別經驗組成的亂毛線上，還想要進一步織出一種形狀，就必須要有對世界和歷史的整體理解作為支撐。不過，這類「宏大的敘事」還不能稱為「擬宏大敘事」——它們缺乏新的敘事自覺，也沒有建立在明確的「世界設定」之上。

這類「宏大的敘事」的困境主要在於作者沒有意識到各種形式的「宏大敘事」在今天都已經全部解體，以為借用某一種歷史上的「宏大敘事」模式就又可以「真理」在握了。網路小說的作者則是一開始就亮出底牌，並與讀者達成契約——小說中的「宏大敘事」首先是一個建立在設定之上的神話敘事。在現實生活中「宏大敘事」一去不返的時代，要讓小說中的「擬宏大敘事」單獨成立，就必須切斷小說與社會之間的那種機械性的直接聯繫，也就必須要有一個完整的「世界設定」來作為敘事的基點。因此，不使用「穿越」、「架空」、「重生」等敘事手段去設定故事發生的那個與當下世界

¹⁶ 邵燕君：〈「宏大敘事」解體後如何進行「宏大的敘事」——近年長篇創作的「史詩化」追求及其困境〉，《南方文壇》，第6期（2006年12月），頁32-38。

有所不同的時空，就不可能真正生長出一種與小說世界相呼應的有說服力的「擬宏大敘事」。這一「擬宏大敘事」雖然在現實世界和歷史上都不一定成立，但在小說的世界中是可以成立的，只要它同樣具有一種「擬真性」。

「擬宏大敘事」並不是對「宏大敘事」的戲仿。它才是「宏大敘事」在小說中本來的模樣。理解兩者區別的關鍵就在於對「世界設定」和「擬真性」的隱藏和打開。被現實權力定於一尊的那種「宏大敘事」如中國當代文學中的社會主義現實主義並不承認自身在小說中使用了「世界設定」，並且從來只具有一種虛構的「擬真性」，而非真正地在「寫現實」。在網路文學領域中，現實主義向現實題材的滑動非常能暴露這一類「宏大敘事」的本質及其優點和缺陷。就本質而言，慣以形式化、功能化的「重生」、「系統」來描寫現實的現實題材已經把「寫現實」的虛構性完全顯露了出來——現實主義的裝置不過是另外一種「系統」，尤其是對「典型環境中的典型人物」的追求，一定是理念在先的，「寫現實」的目的是要將這類從理念落實的人物寫到讓讀者感覺是「真」的。的確，現實主義和現實題材的小說，在「擬真性」上都有天然的優勢，是最能讓大多數讀者產生「代入感」的類型，但大量具體可感的生活經驗也讓小說在試圖向上一步以塑造理想人物並建造終極價值時，非常容易讓讀者「出戲」。就網路小說而論，在被視為現實題材的都市小說中進行「擬宏大敘事」也是最艱難的。

在網路小說中，都市小說雖然歷來是最流行的類型之一，但也是最缺乏具有經典品質的作品的類型。這與它和「宏大敘事」已然解體的現實社會距離太近，雖然更能直面新的生活經驗，但卻很難實現一種「擬宏大敘事」的境況直接相關。網路都市小說是一種

典型的「小敘事」，這類「小敘事」幾乎全部建立在高度分化的現代社會中各個細分領域的內部價值上。都市小說中最常見的「官場文」、「商戰文」、「娛樂圈文」以及近來頗為興盛的「兵王」、「醫生」、「學霸」等子類的核心敘事都是追求各自領域中的最高成就，如「商戰文」就以成為首富為目標，「學霸」最終要獲得諾貝爾獎，至於職業成功之外的更高價值則並不會有所追問。儘管這些「行業文」在「爽」之外也提供了不少新鮮而有用的知識，甚至此類「小敘事」在許多讀者看來已經是人生的終極目標，因此也似乎攜帶了某種終極價值，有了「宏大敘事」的意味，並足以支撐起數百萬字的小說篇幅，但這絕非是真正的「擬宏大敘事」，只是「小敘事」。

類型小說是嚴肅的，本質上是一種悲劇。悲劇的嚴肅性不在於悲慘的結局，而是它的產生是出於對人類和人類社會已經達到的成就的不滿，並始終被一種創造高於日常生活和現實人物的衝動所支配。類型小說始終是追求高於生活的，雖然經常看起來沒有那麼高，那是因為作者和讀者的起點很低；而更多時候是作者功力不足，小說缺少扎實的邏輯和細節，顯得非常「飄」——但這些都不能否定它骨子裡的嚴肅性。對類型小說而言，「擬宏大敘事」其實才是類型背後真正具有規定性的存在。一種大的小說類型背後一定有至少一種與之息息相關的「擬宏大敘事」。對歷史小說來說，「民族——國家」或者更古老的「堯舜之治」的政治寓言是它的「精魂」；對言情／耽美小說而言，背後的「擬宏大敘事」是各種形態的「愛情神話」；對西方奇幻以及部分東方玄幻小說，荷馬式的「英雄史詩」是敘事的「本原」；最特別的是修仙小說，源自道教信仰的長生久視與身體不朽是它的最終追求。

當然，在「類型」之外，更多的還是對「資料庫」和「套路」

的消費。網路小說中「套路」是小說對時代情緒的文學表現，它具有的當下性和身體性指向與「類型」背後的終極價值是處在相反的維度，但卻是當代讀者的入口和起點，很多時候也是讀者消費的全部內容。任何一種類型的小說中的絕大部分其實並不能觸碰到本類型最核心的「擬宏大敘事」，但若是「套路」純熟，也能獲得讀者的喜愛。而某些「套路」也的確可以在任何類型中使用，其中最具代表性的就是「升級」——這一新自由主義時代的核心「套路」。然而，所有類型中能夠在「升級」的自身邏輯之上生產出一種超越性的唯有修仙小說。換言之，「升級」可以說是修仙小說這一類型的內在要求，而不僅僅是外在於文本邏輯、用來吸引讀者的工具。這是修仙小說與新自由主義時代的親密關係的直接體現，也是修仙小說能成為中國網路小說的核心類型的關鍵。

四、修仙小說的「二諦」：「凡人流」與「心性流」

借助海外讀者的眼光能更清楚地看到修仙小說的獨特性。對於複雜又混亂的中國網路小說的分類，海外讀者普遍抱有一個奇特但有效的標準：是否以修煉（Cultivation）為主線。若以修煉為主，無論在中文裡是被歸入遊戲、西方奇幻還是東方玄幻、修仙小說，都可視為一類——這類小說的形式幾乎全是「升級文」，儘管內核未必都是「修仙文」。毫不誇張地說，對海外讀者而言，中國的網路小說只有兩類：一類是有修煉的，一類是不修煉的。這一來自外部的視野的確是抓住了敘事的本質，而非迷惑於包裹故事的外在裝置。那麼，修仙小說中的「擬宏大敘事」究竟是什麼？又為何能擁有如此特殊的位置和魅力？

修仙小說不是「力量升級版」的武俠小說，背後是一種以「個

體修煉最終達致身體不朽」為根基的「擬宏大敘事」——這是一條揚升之路，要在對俗諦的揚棄之中求得個體生命的昇華。儘管在局部的小型敘事和具體的情節安排上，兩種類型難免會有種種交織之處，但精神內核與整體走向是截然不同的。仙與俠從來是兩種不同的價值取向和人生選擇。

「京華遊俠窟，山林隱遁棲。朱門何足榮？未若托蓬萊。」東晉詩人郭璞十四首〈遊仙詩〉中第一首的開篇四句，就分判了「遊俠」與「修仙」這兩種在「知和行」上都對立多於共通的人生道路，並將之作為組詩的「綱目」。出世遠遊、羽化升仙的理想與自掌正義、為國為民的抱負，固然可以通過某種方式被結合起來，如道教的神仙傳記和修仙小說中都有以「功德」為樞紐把它們調和起來的——所謂「天心自我民心」，修仙者有功業與德行於人道，也會受到天道的獎賞，從而修行有進，乃至白日飛升。但這更多只是一種隨順眾生、適應主流的說法，就道家的真精神而言，天道與人道絕非是完全同一的，《道德經》中「天地不仁，以萬物為芻狗」的幽暗之境才代表了最真實的天人關係。

除了世界觀，與武俠小說更大的區別是在敘事上，修仙小說在故事呈現的形式上是一種「升級文」。修仙小說最終跳出了江湖與廟堂，不再將視野局限在人類的政治生活中，而以個人的身體修煉為最重要的事物，其結果就是個人被前所未有的突顯了出來，在敘事的過程中作者甚至一刻也難以離開主角的視角。雖然修煉體現在小說中就是升級，不過修仙小說又是一種特別的「升級文」。網游、奇幻、玄幻小說也大都以升級為主線（如以「莫欺少年窮」為精神內核的《鬥破蒼穹》就是典型的玄幻小說），但真正的修仙小說與它們的根本區別還在於以身體不朽為終極追求——因擁有了終極

價值，而始終與人類經驗（或曰凡俗世界）保持著一種強大的張力。換言之，修仙小說中的「升級」最終不是為了世俗的價值，修仙者會為了飛升／不朽而拋棄或者說了結此世的種種羈絆／因緣。

儘管如此，這類身體的不朽又是建立在此世的生活之上的，擁有一種此世品格。理解修仙小說的關鍵就在於認識到此種建立在此岸性之上的身體不朽的價值和缺憾。就本質而言，它與「烏托邦」是同構的，同為一種建立在此世之中的不朽。

靈魂不朽的信念一旦失落，社會的野蠻化也就不可阻擋，對大眾而言，將目光完全停留在現世生活的唯一結果只能是導向對現實權力的全面崇拜。其實，這種漫長的沒有彼岸世界和「烏托邦」支撐的社會生活狀態，雖是西方世界的例外狀態，卻是中國歷史的常態。黑格爾在《法哲學原理》中說：「中國歷史從本質上看是沒有歷史的，它只是君主覆滅的一再重複而已，任何進步都不可能從中產生。」¹⁷ 儘管這早已被批評為一種「西方中心主義」，但就黑格爾的歷史哲學來說，在自秦至清的中國王朝史中，「世界歷史」的確從未向前，社會的生產和生活方式也並未改變。而就新自由主義一統全球的今日世界而言，雖然「文明衝突論」愈演愈烈，然而所謂「文明之爭」骨子裡恐怕還是利益之爭。進入二十一世紀，今人雖每每有「見證歷史」之感，但那不過仍是過去歷史的一再重複而已。當下，「世界歷史」未必終結了，但的確是暫時停滯了。在這個意義上來說，中國兩千年來的「秦政」，雖被視為前現代，同樣也是後現代。於是，我們會看到，儒家所奉行的「知其不可為而為之」的實踐哲學，也成為了左翼政治失敗後，仍然試圖打開實踐面

¹⁷ 黑格爾著，張企泰、范揚譯：《法哲學原理》（上海：商務印書館，1997年），頁 286。

向的國際左派的信念：「做現實主義者，為不可能之事」。

修仙小說中對於身體不朽的追求則是道教信仰對此一現實給出的解決方案，並在小說中得以豐富和完善。對靈魂不朽的漠視以及對身體的極端重視，是修仙小說中道教倫理與資本主義精神的交匯點——特別是中唐之前盛行的並未開啟心性修仙的「外丹派」，其中有一種更注重向外求取而非向內求索的精神。若以道教修行中最主要的兩個派別「內丹派」和「外丹派」為參照對象，主流修仙小說幾乎都是形為「內丹派」，實為「外丹派」。雖然借用了內丹修行的種種法門和術語，特別是其中的「導引」、「練氣」、「內丹」等一系列基礎概念，但主流修仙小說的精氣神本質上更靠近「外丹派」的那股子「唯物精神」。與受到佛教和儒家理念影響甚深因而講求性命雙修乃至性重於命的「內丹派」相比，「外丹派」幾乎都是修命不修性，主要依賴於外物諸如仙丹、仙藥來成仙，只要有「一粒金丹吞入腹」，管他是秦始皇還是淮南王，就都可以「我命由我不由天」。在今日流行的修仙小說中，「靈根」、「靈石」和「靈丹」也大都成為了修煉的關鍵，外物在修行之中具有決定性的作用，而個人的生命體悟和人生境界往往無足輕重。因此，這類「凡人流」的修仙小說也不得不面對毫無仙氣，甚至主要是市儈氣的批評。

就像佛陀說法總是有「二諦」（勝義諦和世俗諦），既要有隨順眾生、溝通凡夫的世俗諦，也有要超度眾生、向上拔高的勝義諦。若沒有更高層次的勝義諦，就會淪為對大眾的討好和諂媚；若沒有與普通人的生活息息相關的世俗諦，就會失去打動絕大多數人的力量。最好的修仙小說是「頂天立地」的，也有著相反相成的「二諦」，其中世俗諦是以「凡人流」為代表，勝義諦則以「心性流」為核心。

以 2005 年開始連載的《飄邈之旅》（蕭潛，《鮮網》）為起

點，並以 2008 年誕生的《凡人修仙傳》（忘語，《起點中文網》）為代表的「凡人流」體現的就是修仙小說所處的那塊堅實又渾濁的大地。市民社會永遠擺脫不了的市儈氣正是此類修仙小說大受歡迎的原因之一，也是它與新自由主義最合拍之處。棄絕了對靈魂不朽的渴望後，身處古典世界的修仙者與新自由主義時代的企業人，在自我（主體）、技術（知識）、力量（權力）及三者的關係上達成了一致。

首先，個人的欲望雖被完全肯定，但主體意識是不存在的，這不僅僅是因為主體被降格成了身體，更在於隱藏在個人背後的社會意識是如此堅不可摧和不可動搖。在這類修仙小說中，儘管主角經歷了從凡人到仙人的飛躍，但那僅僅是在實力層面上，就個人的自我認識而言，是絲毫不動並沒有任何成長。這一從頭到尾都被固定死了的自我，實際上就是資本的化身，背後是一個人格化了的個體企業在自我經營和不斷增殖。主體一旦被取消，成功也就取代了成長變為唯一的目的。因此，就技術層面，所謂「法、侶、財、地」就成為了修行的關鍵，也是小說的主要著力點。儘管，修煉常常也會表現為一種朝向自我的身體技術，然而核心還是在於不斷地向外求取，以獲得種種功法、器物、神通、靈獸。在這一過程中，修仙世界的設定也被眾多作家的「集體智慧」一步步填充和豐滿起來。不過，這類豐富的想像力都是關於各種物的，雖然形成了一個關於修仙世界的精緻而迷人的物的體系，但這些知識／技術成為了是一種征服自然和他人的力量，完全是向外擴張而非向內求索的。最終，這一套邏輯的最高點就是以力證道，同時也是身體不朽。

作為終極價值的道，可以用絕對的力量來抵達，或者說，力量本就是這世上唯一通行無阻的大道。這種觀點並不新鮮，從來是俗

世之中暗暗通行的法則，也是現代性的重要一支。不過比對權力的絕對崇拜更進一步的是，修仙者是「偉力歸於個人」，並不需要依靠作為「共同權力」的國家或政黨，因此也更少受到體制的約束，自我可以被無限地張揚出來。相較於「朕即國家」的君主，修煉到至高境界的仙人可以說是「我即人類」——不僅宇宙的生滅與眾生的存亡都只在一念之間，這一位「至人」也是人類文明的最終結晶。

然而，若「凡人流」只是停留在現實世界的成功邏輯之上，為什麼讀者不去看更貼近現實的都市小說呢？那還是因為修仙小說的「世界設定」之中就自然帶有無法抹去的自由王國的氣息。儘管，「凡人流」很大程度上壓抑了修仙小說中固有的另一面，那就是對自由和逍遙的渴望，最終很難擺脫一種平庸乃至卑瑣的氣質。但修仙小說乃至進一步擴大到整個幻想題材，最大的特點就在於故事所發生的那個世界以及存身其中的人物是普遍高於現實的。「凡人流」修仙小說本質上是在用現實世界的邏輯和套路去拉低修仙世界的人與物，但無論是用多麼庸俗的方式去塑造那個更高的世界，哪怕是「東宮娘娘烙大餅，西宮娘娘剝大蔥」¹⁸式的想像，也總是會存留下一種不同的未被開發的可能性。在這個意義上來說，幻想題材的作品天然比現實題材具有更多的可能性。

追求以力證道的修仙小說，在力量之外，也還是涉及到了那個玄之又玄的道的話題。「凡人流」的內部也始終孕育著反對自己的因素，最終一定會走向自身的反面。那些被「凡人流」修仙小說所徵用，被新自由主義的邏輯所收編的種種術語、概念、境界，無時無刻不在小說內部醞釀著「造反」，渴望著拭去表面的塵埃，回歸到它們本來的面目。身體不朽的現實不可驗證性，使之只能成為一

¹⁸ 出自山東呂劇《下陳州》中唱段，描寫普通村民對於宮廷生活的想像。

個文學的「異托邦」。此種永恆的悵惘最終也將矛頭對準了自身。而「凡人流」修仙小說的主角們最後抵達的各種「宇宙至尊」、「終極聖人」全都是沒有魂魄與精神的泥塑金身，心智與境界和凡俗沒有兩樣，在最初的激動之後，給那部分願意不斷上升的讀者帶來的最終會是虛無與可笑。他們想要進一步去扣問，與那種最高的力量和稱號相匹配的境界與心智究竟是什麼樣的？於是，身體不朽的理想失落又重新孕育了靈魂不朽的信念的種子，最有野心的一部分修仙小說也開啟了心性轉向，嘗試性命雙修。

如果說代表著修仙小說所處的地基的是「凡人流」，代表著這一類型高遠深邃的天空的則是「心性流」。「心性流」的小說並非是就完全拋棄「凡人流」的邏輯，或者說就乾脆不「升級」了，而是在修命的同時也嘗試去修性，並努力擺脫「電子遊戲式」的純粹依靠數值來顯示修行境界與層次的「升級」套路。換言之，「凡人流」創造了一個新世界，而「心性流」則要在這個新世界的基礎上創造一類前所未有的新人——那就是仙人。

「心性流」的作品雖然在修仙小說中屬於小眾，但歷來是不絕如縷，也是更具有精英氣質和經典品質的。從 2006 年開始連載的《塵緣》（煙雨江南，《縱橫中文網》），2010 年誕生的《問鏡》（減肥專家，《縱橫中文網》），再到 2011 年出現的《妄心》（被 KO 格鬥家元元，《縱橫中文網》），處於相對邊緣位置的《縱橫中文網》，至少養育了三部非常優秀的偏「心性流」的修仙小說。一直位於中國網路小說生產機制核心處的《起點中文網》，也有《升邪》（豆子惹的禍，2013）、《拔魔》（冰臨神下，2014）、《心魔》（沁紙花青，2016）、《大道朝天》（貓膩，2017）等多部作品在小眾中流行。這些小說的取向雖各有不同，但都嘗試將那個比現實世界

更高蹈、也更殘忍，在許多方面都比現實更濃烈得多的修仙世界原原本本地刻劃出來並落在實處，更關鍵的是，它們都會真正去扣問修仙小說中最核心的那個問題——何謂不朽，如何實現？

儘管，小說家給出的思考和答案不同，不過在書名之中，他們都指向了一組互相關聯的概念：「心」、「魔」、「道」、「緣」，而不僅僅是著眼於身體的不朽。這並非只是在老調重彈，在小說中複述儒釋道三家對於「心性」的學說，更是在一個後現代的境況中，在正視現實生活中佔據統治地位的新自由主義的基礎上，重新發現和認識自我，重提建設一種屬於個人的崇高與不朽的可能性。兼具「二諦」的修仙小說，以「凡人流」隨順大眾、紮根現實，又以「心性流」向上振拔、欲求超脫，更重要的是，兩者之間是息息相關、相輔相成的。不過，兩者在根本上又是不能兼顧的，一旦「心性流」的小說要抵達一個更高的思想層次，就不得不超越普通讀者的理解能力和審美能力。因此，即使是盛名如貓膩，他的《大道朝天》也仍然只能是小眾流行。

五、小結

馬克斯·韋伯在《新教倫理與資本主義精神》中，試圖將資本主義社會必然導致的精神分裂彌合起來。這一分裂在亞當·斯密的《道德情操論》中就已完全顯露出來：在市場當中，人必須不講道德，成為一個理性的經濟人；但是，當這個同樣的人離開市場，回到日常生活中，他還能重新變成一個有道德的人嗎？亞當·斯密承認這一分裂，並強調在成為經濟人之後，做一個道德人的必要，這關乎個人真正的幸福。韋伯則並不願意承認這一分裂，試圖把新教徒那種井井有條、系統安排的人世禁欲主義生活方式視為資本主

義企業家最重要的一種心理驅動力和道德能量。韋伯引證本傑明·佛蘭克林的話來表達這樣一種典型的資本主義精神，即「認為個人有增加自己的資本的責任，而增加資本本身就是目的……違犯其規範被認為是忘記責任」。

將增加資本本身視為一種天職，這實際上是解決了資本主義社會最重大的一個文化矛盾：經濟人和道德人的分裂。最終，韋伯為在物質追求之外別無他物，最終難免是感到平庸和虛無的經濟生活增添了精神力量和文化高度，將靈魂不朽的可能嫁接到了資本主義的生活方式中。其實，修仙小說也是在為處在資本主義上升期的中國社會提供了這樣一種彌合的力量。它提供的「擬宏大敘事」用追求身體的不朽取代了增加自己的資本來作為個人的根本目的，以此保留了某種終極價值。因此，處在本土道教倫理與資本主義精神的交匯點上的修仙小說，才能在新自由主義的時代從最深處打動絕大部分的讀者，並體現出一種獨特的東方現代性。

引用書目

一、專書 / 專書論文

1. 尼采著，余明鋒譯：《敵基督者》，北京：商務印書館，2016年。
2. 張沛：〈霍布斯的革命〉，收入樂黛云、李比雄主編：《跨文化對話》第39輯，上海：商務印書館，2018年。
3. 黑格爾著，張企泰、范揚譯：《法哲學原理》，上海：商務印書館，1997年。
4. 魯迅：《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，2005年。
5. 瞿秋白：《瞿秋白文集》，北京：人民文學出版社，1998年。

二、期刊論文

1. 邵燕君：〈「宏大敘事」解體後如何進行「宏大的敘事」——近年長篇創作的「史詩化」追求及其困境〉，《南方文壇》，第6期，2006年12月，頁32-38。
2. 張沛：〈烏托邦的誕生〉，《外國文學評論》，第4期，2010年12月，頁119-127。
3. 陶東風：〈中國文學已經進入裝神弄鬼的時代？——由「玄幻小說」引發的一點聯想〉，《當代文壇》，第5期，2006年10月，頁8-11。

