

潘格羅斯之夢與幽暗意識： 現代中國文學的烏托邦和 惡托邦

• 王德威

摘要：中國當代小說敘事充滿惡托邦 (dystopia) 和異托邦 (heterotopia)。這一現象促使我們細究這個時代烏托邦 (utopia) 想像的光譜，叩問由政黨機構和知識份子所提出的烏托邦話語與文學界所流行的惡托邦話語間，是否存在對話潛能，或是對話的不可能。本文試圖從政治論述、文學體裁和社會想像中，分析現代和當代中國烏托邦敘事中最具爭議的範疇，特別指出當代政治敘事與虛構小說想像中國未來時，所呈現的「潘格羅斯主義」(Panglossianism) 和「幽暗意識」間的關係。潘格羅斯主義典出伏爾泰 (Voltaire) 對萊布尼茲式樂觀主義 (Leibnitzian optimism) 的批判，這一論式為歷史的過去和未來的合理性作辯護。幽暗意識則來自張灝的啟發，但並不執著「幽暗」的道德寓意，轉而強調文學想像深邃的潛能；有鑒於後社會主義時代中國烏托邦/惡托邦論述捲土重來，本文認為有必要對其歷史譜系和虛構因素再作反思。

關鍵詞：現代中國文學 烏托邦 惡托邦 潘格羅斯主義 幽暗意識

黑夜給了我黑色的眼睛

我卻用它尋找光明

——顧城：《一代人》

現代中國文學始於對烏托邦 (utopia) 的召喚。1902年，梁啟超在日本橫濱創辦《新小說》，並首發新作《新中國未來記》。小說開篇虛構了2062年中國繁榮富強的盛景。這一年，「大中華民國」歡慶建國五十周年，全球矚目，薄海同歡。孔子第七十二代後裔、眾所景仰的學者孔宏道應邀在上海世界博

* 本文由肖一之博士翻譯初稿，僅此致謝。

覽會講演，講題為〈中國實現民主的方式〉。孔老先生的講演吸引了無數聽眾，包括成百上千的留華學生。

如果《新中國未來記》的宏大開篇令人覺得眼熟，或許緣於千禧年後，新中國的「未來」已經成為現實。當代中國已晉升為世界政治及經濟大國，不僅舉辦世界博覽會，甚至也成了奧運東道主。更神奇的是，數以百計的孔子學院遍布全球，從南亞的巴基斯坦到非洲的盧旺達、拉丁美洲的阿根廷，無遠弗屆。梁啟超的儒教烏托邦儼然已經在社會主義中國實現。2013年國家主席習近平發表的「中國夢」論述，彷彿延續着百年前梁啟超的未竟之夢。他展望新中國將憑藉社會主義方式、民族主義精神和民族團結的力量，蓬勃發展，完成中華民族偉大的復興工程^①。

儘管在社會主義詞彙中，「烏托邦」因其空想色彩而向來受到質疑^②，「中國夢」喚起理想的政治和文化願景，畢竟不能擺脫烏托邦隱喻。事實上，「中國夢」也可能代表近年一系列有關新中國未來想像的高峰。從「大國崛起」到「天下論」，從「再政治化」到「通三統」，我們正見證着學者、執政者打造新中國的未來——與過去。這些論述一般不從文學視角分析，但這些論說的修辭法和想像力投射了一個時代的情感結構，它們共享的宏大敘事，促使我們重新思考烏托邦及其在當代中國的文學表徵。

反諷的是，如果我們將焦點轉向當代文學，反而看不到多少傳統意義上的烏托邦敘事作品。格非的「烏托邦三部曲」（《人面桃花》、《山河入夢》和《春盡江南》）描繪的是上一代烏托邦事業所留下的廢墟中國，陳冠中的《盛世：中國，2013年》闡述一個集體失憶、忘其所以的中國，馬健的《肉之土》則幻想一個和《山海經》一樣怪獸橫行的中國，韓松的《火星照耀美國》（又名《2066年之西行漫記》）勾勒的是人工智能及火星人佔領的中國及世界。

中國當代小說敘事充滿惡托邦 (dystopia) 和異托邦 (heterotopia)。這一現象促使我們細究這個時代烏托邦想像的光譜，叩問由政黨機構和知識份子所提出的烏托邦話語與文學界所流行的惡托邦/異托邦話語間，是否存在對話潛能，或是對話的不可能。

本文試圖從政治論述、文學體裁和社會想像中，分析現代和當代中國烏托邦敘事中最具爭議的範疇^③。第一部分從歷史視角描述烏托邦在晚清的崛起，並以梁啟超《新中國未來記》和吳趸人《新石頭記》為例，思考其敘事和思想的矛盾與合流之處。第二部分重新審視現代中國具有烏托邦色彩的政治和思想宣言與論述，並以「說服文學」(literature of persuasion) 這一概念切入討論核心。第三部分觀察千禧年後的小說中惡托邦和異托邦傾向，特別指出當代政治敘事與虛構小說想像中國未來時，所呈現的「潘格羅斯主義」(Panglossianism) 和「幽暗意識」間的關係。潘格羅斯主義典出伏爾泰 (Voltaire) 對萊布尼茲式樂觀主義 (Leibnitzian optimism) 的批判。這一論式為歷史的過去和未來的合理性作辯護^④。幽暗意識則來自張灝的啟發^⑤，但並不執著「幽暗」的道德寓意，轉而強調文學想像深邃的潛能，不論是道德的或非道德的。當然，這兩個概念有待更多思辨。因此，本文以當代烏托邦/惡托邦小說作為思辨的舉證。

本文最終要說明的是，有鑒於後社會主義時代中國烏托邦/惡托邦論述捲土重來，我們有必要對其歷史譜系和虛構因素再作反思。烏托邦敘事的根本在於其政治虛構性^⑥。此處所謂的「虛構性」指的並非「文本的遊戲」，而是公共話語實踐中業已存在的「邦國治理」(polis)和「詩意創造」(poiesis)複雜的互動關係。純從理論資源而言，本文得力於阿倫特(Hannah Arendt)所論，公民社會的共識有賴群體經由言說——說故事(storytelling)，即從無到有的創造——所構成的交流與實踐^⑦；以及丸山真男所論，政治的功能性之一，在於預設了「文學的虛構性定位」^⑧。通過語言和意象的建構，烏托邦與其辯證對立面——惡托邦——構成了一個思想與行動、欲望和恐懼不斷互動的想像空間，政治因此興起或坎陷。

一 大中華民國與文明世界

「烏托邦」(原譯「烏託邦」)是嚴復翻譯赫胥黎(Thomas H. Huxley)《天演論》(*Evolution and Ethics*)時創造的新翻譯用詞：「凡其國之所有，皆足以養其欲而給其求，所謂天行物競之虐，於其國皆不見，而惟人治為獨尊，在在有以自恃而無畏。降以至一草木一禽獸之微，皆所以娛情適用之資，有其利而無其害。又以學校之興，刑罰之中，舉錯之公也，故其民莠者日以少，良者日以多。馴至於各知職分之所當為，性分之所固有，通功合作，互相保持，以進於治化無疆之休。夫如是之群，古今之世所未有也，故稱之曰烏託邦。」^⑨他在註解中思索統御術與國家治理之間的關係，並得出結論：教育和啟蒙是一個國家繁榮的關鍵。嚴復的翻譯淡化了烏托邦作為虛構、投射想像的特質。他認為在適者生存法則下，任何國家都應以實現烏托邦為目標。換句話說，他將烏托邦與社會進化論為基礎的目的論畫上等號^⑩。

嚴譯《天演論》早在1895年即已部分發表，1897到1898年間則於《國聞報》連載。在甲午戰爭、百日維新期間，嚴復推動赫胥黎闡釋的達爾文(Charles Darwin)式「適者生存」論，很快在改良派知識份子中引起關注。但嚴復等提倡烏托邦的方式引發了文學工具性的問題，也就是說，文學的虛構性只有在扣緊歷史經驗或未來期望時，才有其意義。這種對文學的理解，顯然與「文」和「道」之間相互牽引的經典詮釋有關。文學既是一種再現形式，亦是一種體現世界方式的載體。嚴復和夏曾佑的〈本館付印說部緣起〉即主張宣導理想小說、描述「英雄兒女」，目的無他，即為「公性情」服務^⑪。

梁啟超響應了嚴復和其他同道的號召，1902年在〈論小說與群治之關係〉中提出了著名的論述：「欲新一國之民，不可不先新一國之小說。……小說有不可思議之力支配人道故。」^⑫一如梁啟超所述，小說與國家，烏托邦與歷史，在某一神奇時刻可以成為互相置換的概念。這樣的論述帶來了現代中國文學實踐和政治想像的獨有特質：一方面文學反映了歷史悠久的「文」以載「道」的有機連結(chain of being)^⑬，但另一方面又暴露出想像和現實之間不可化約的矛盾。此種矛盾在往後幾十年間，隨着中西小說理念和政治敘述的消長而愈發強烈。

梁啟超提倡「新小說」，心目中的理想文類就是烏托邦。《新中國未來記》遙想大中華民國烏托邦，雖然未竟終篇，仍必須視為中國現代小說的濫觴。《新中國未來記》的源頭之一是日本作家末廣鐵腸的政治小說《雪中梅》(1886)^⑭。《雪中梅》開篇描寫2040年10月3日日本慶祝召開國會一百五十周年的盛況，與《新中國未來記》以「中國全國人民舉行維新五十年大祝典之日」為楔子雷同^⑮。梁啟超同時也受到貝拉米(Edward Bellamy)《回頭看，2000-1887》(*Looking Backward: 2000-1887*, 1888)的影響。這是清末首部中譯的西方科幻小說，由英國傳教士李提摩太(Timothy Richard)節譯，1891到1892年間連載於《萬國公報》，宣導的主題如國家民族主義、科學烏托邦、軍事工業化等觀念，以及倒述修辭等敘事策略，都深深吸引當時的讀者^⑯。

《新中國未來記》通過倒敘手法，講述了小說的兩位主人公黃克強和李去病的來往^⑰。1895年甲午戰敗，兩人前往牛津大學學習新思想。百日維新失敗，兩人面對又一關鍵抉擇。李去病寄望立竿見影的革命行動，黃克強則提醒他暴力和犧牲的徒勞，兩人最終分道揚鑣；黃克強赴柏林學習最新的政治科學，而李去病則前往巴黎見證法國革命的結果。兩人在返回中國的途中重逢，幾經辯論，仍然無法消弭如何振興中國的理念分歧。《新中國未來記》在第五回戛然而止。

晚清小說有相當數量都未完成終篇，部分反映當時創作環境的動盪。梁啟超基於多種因素放棄完成這本小說，包括他的政治計劃有所改變^⑱。《新中國未來記》的特殊之處在於，它雖然半途而廢，卻意外點出其烏托邦構想的複雜面。梁啟超既以小說作為革命方法，敘述「未來」就意味延續時間進程與情節發展，揭示革命最終的出路。小說欲意講述新中國未來五十年間如何實現富強，但未竟終篇的事實卻暴露出敘事形制和歷史進程的短路。小說雖然未完，卻在開篇以倒敘法預告中國未來的盛況。小說因而在現在與未來，或敘事過程與歷史目的間產生斷裂。

此種「未來完成式」語態，雖然處理了未來將會發生的結果，卻不能顧及未來如何發生的過程^⑲。當遙不可及的未來變成超前部署的預期時，或當神秘的天啟時刻被證明不過是先見之明時，梁啟超已然將他的未來願景變成懷舊式的「回到」未來。與其說《新中國未來記》開拓了一種前所未有的視野，不如說是對傳統盛世的回歸。

《新中國未來記》之後，不少晚清作品都出現了烏托邦描寫：湯頤瑣《黃繡球》(1905)中的「自由村」、旅生《癡人說夢記》(1905)中的「仙人島」，以及碧荷館主人《黃金世界》(1907)中的「螺島」。蕭然鬱生《烏托邦遊記》(1906)安排一群晚清太空人飛向銀河裏的烏托邦，陸士諤《新野叟曝言》(1909)將木星設定為外太空洞天福地，而荒江釣叟《月球殖民地小說》(1904)則頌讚一個孔子、佛祖和華盛頓(George Washington)三位一體的月球殖民地^⑳。與梁啟超的大中華民國一脈相承，陸士諤《新中國》(1910)描述1950年的中國：那時中國「必將已經」是個泱泱大國，唯一挑戰是如何分配過剩的財富。碧荷館主人的《新紀元》(1908)預言中國將會在1999年成為世界強權：君主立憲，租界

已在六十年前歸還，蒙古、新疆和西藏成為行省，中央和地方議會成功運轉，各個政黨暢所欲言。

不論就任何標準而言，吳趸人的《新石頭記》(1908)可說是晚清最精彩的烏托邦小說之一。顧名思義，這本小說續寫曹雪芹的《石頭記》(《紅樓夢》)。小說分為兩個部分。第一個部分中，賈寶玉歷劫數百年後重返紅塵中的一個「野蠻世界」，他試圖傳播維新思想，卻被視為異端而遭逮捕。第二部分寫賈寶玉從獄中逃脫，卻一頭栽進了神秘的「文明世界」。「文明世界」和桃花源式的田園烏托邦不同，文治武功盛極一時，科技發展尤為先進：人造氣候使農業四季豐收，機器人操持日常雜務，靈丹妙藥提神健腦……賈寶玉乘飛車至中非狩獵，搭潛水艇航行海底^②。全書高潮是賈寶玉拜訪「文明世界」的統治者東方強——亦即甄寶玉(賈寶玉的分身)。通過後者之口，吳趸人介紹自己的烏托邦藍圖。東方強認為治國之道無他，就是懷有仁人之心。

吳趸人的「文明世界」看似妙想天開，其實蘊藏理念宏圖，令我們想起梁啟超的大中華民國。如將《新中國未來記》和《新石頭記》並列一起，我們可以得知晚清烏托邦想像中最重要的一種願景。兩者都設想了一個物質層面上遠勝西方列強的中國，並點出中國現代性的底蘊在於儒家仁義精神的發皇。「仁」既是為政之道，也是富國良方；既是天理內燦的表徵，也是物理繁盛的法則。

然而，梁啟超和吳趸人的烏托邦在時空結構和敘事方法上大有不同。梁啟超奉革命之名創辦《新小說》，並以《新中國未來記》勾勒烏托邦想像。梁啟超的革命理念源頭駁雜，既有傳統中國的天命觀念，又有得自明治維新和法國大革命的啟發^②。他試圖以詩歌、文界、小說革命證成政治革命的意義，《新中國未來記》可謂他的起手式。唐小兵曾指出，小說中黃克強和李去病的爭辯恰恰反映梁啟超本人的政治抉擇；他徘徊在「兩種對立的現代性歷史範式之間」，黃克強代表的是伯倫知理(Johann K. Bluntschli)的德國式自由理想，傾向憲政主義和中央集權；李去病代表的是盧梭(Jean-Jacques Rousseau)式法國革命主義，嚮往社會契約和激進共和。兩位主人公之間的爭論攸關兩種革命觀——漸進改良與暴力行動——的辯證^③。有鑒於小說始於2062年的倒敘，我們確知黃克強最終勝出，成為大中華民國第二任總統。

梁啟超構想的烏托邦是一種排他的、線性(但並不一定是進化或革命的)的發展總結。這一線性模型曾深受儒家和歐洲古典主義的青睞，卻剝奪小說家及讀者想像未來的多樣性可能和敘事作為自由意志發展的維度。如上所述，《新中國未來記》採用「未來完成式」的語態展開。梁啟超似乎視「未來」為歷史盡頭的魔幻時刻，然而因為小說夭折，使得推動這一未來時刻發生的過程付諸闕如。當未來變成歷史時間表上注定會發生的終點，它就不再是種種已知和未知力量彼此衝擊的結果，而是一個超越時間的神秘節點。

吳趸人並非晚清政治改革運動的局外人。他受康有為和譚嗣同「新學」的影響，曾一度積極參與君主立憲運動，以及1905年抗議美國《排華法案》和華工遭受不平等待遇。1897至1898年間，吳趸人完成了六十篇改良中國方案的文章，內容從軍事訓練到司法改革、外交策略、經濟規劃、科學實驗、農業

重建，洋洋大觀²⁹。以此，吳趸人勾勒出他心目中的烏托邦，而這一烏托邦在《新石頭記》中化為「文明世界」。

相較於《新中國未來記》，《新石頭記》的敘事展現更複雜的時間結構。一如曹雪芹的《石頭記》，吳趸人的小說包含多重嵌套的時間軸線；神話、夢境，現實、歷史追憶互為表裏。他又並置野蠻世界與文明世界，以此戲仿曹雪芹原作中真假虛實的二元變化。如果梁啟超將他的大中華民國視作進化/革命時間表的終點，吳趸人則將他的文明世界與野蠻世界同時並存於平行時空裏，互為他者，此消彼長。

《新石頭記》中，賈寶玉的烏托邦之旅最終進入一個夢境。在夢中，賈寶玉再次回到中國。此時的長江三角洲已經完全工業化，北京即將舉辦萬國博覽大會。賈寶玉應邀出席一場世界和平大會，主要貴賓正是東方強/甄寶玉。賈寶玉大驚，從夢境驚醒。吳趸人將東方強塑造為改變中國的明君，但對讀這個人物的原型甄寶玉，就不難發現吳趸人的疑慮。作為賈寶玉的對立面，甄寶玉所象徵的「真」恰是賈寶玉可望而不及的幻夢。因此，東方強/甄寶玉在文明世界中的種種成就，反而坐實賈寶玉嚮往的烏托邦——（白日）夢——的虛妄。果然，小說以賈寶玉驚夢，文明世界成為太虛幻境作為反高潮。

《石頭記》的開篇神話：女媧煉石補天時，頑石寶玉錯過機會；他以塵世的浮沉彌補這一遺憾。然而《新石頭記》中當賈寶玉大夢醒來，赫然發現文明世界已然大功告成，自己又一次錯過補天的機會。在痛苦的過去和奇幻的未來間，出現了一層時空皺褶，正是在這段平行的時間的縫隙裏，烏托邦成為可能。穿梭在過去和未來間，吳趸人筆下的賈寶玉注定是塊憂鬱的頑石，時光隧道中孤獨的行者，烏托邦永遠的遲到者。

對梁啟超和吳趸人而言，小說敘事和政治論述是以互補的形式發揮作用，從而揭示烏托邦話語中內裏的張力：即烏托邦既是一個值得尋覓追求的「洞天福地」（eutopia），卻也是一個僅存在於虛擬幻想中的「烏有之鄉」（outopia）。梁啟超將他的新中國投射在時間流變的理想高潮，而吳趸人則將文明世界與野蠻世界作互為表裏的對比。梁啟超用「未來完成式」敘事法預告完美秩序終將「已經」實現，而吳趸人則將自己的理想境界置於多重時空的褶皺中。我認為這兩種敘事策略呈現了現代中國烏托邦概念的分歧發展，它們之間的糾纏關係也可成為我們在新時代辯論「新中國的未來」的指標。

二 「所有可能的美好世界中，最好的那個世界」

千禧年之交以來，宏觀中國的過去與未來成為學界風潮，儼然與一個世紀以前的現象形成對話。如果清末民初的知識份子展現的是感時憂國的焦慮，他們在二十一世紀的對話則樂觀得多。在「大國崛起」的呼聲中，知識界也喜上眉梢，彷彿《新中國未來記》有了當代版本。

這些論述高瞻遠矚，大言誇誇，每以史策讜論自居，相對於虛構的小說，不妨稱之為「大說」。大說討論崇高的主題，從民族主義到主權國家、從

邊疆爭端到思想建設，無所不包。大說調動中西理論，訴諸眾所關心的天下大勢、歷史現象，的確比小說更顯得言之有物。但有一項事實我們往往視而不見，那就是這些大說所依賴的修辭策略、敘事姿態和情感取向無不透露出想當然耳的氣息，但它們其實同樣需要想像建構。在這一層意義上，當代大說是最新一輪的「說服文學」²⁵。

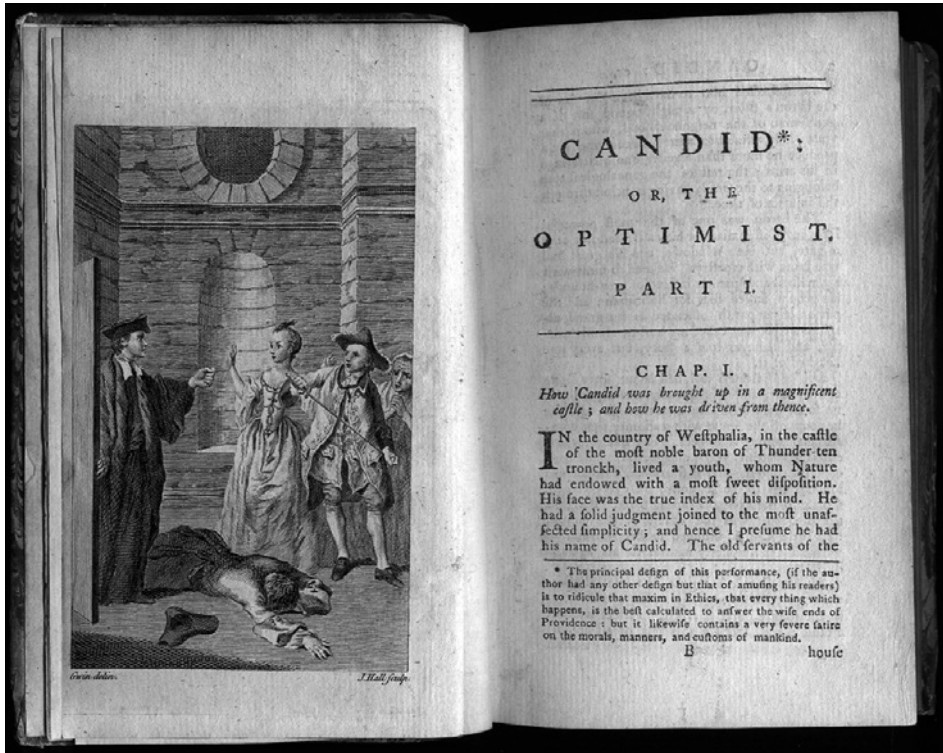
簡單地看幾個例子。趙汀陽重新闡發和肯定古代中國「天下」的概念²⁶；閻學通和徐進等學者再探「王霸天下思想」，探索將先秦諸子政治思想應用於當今中國的可能²⁷；甘陽推崇「通三統」，勾勒儒家思想、毛主義和鄧小平理論之間的正統譜系²⁸；蔣慶則認為復興儒學才是脫離西方政體的唯一方法²⁹。其中最有影響力的還包括汪暉，他盛讚中國現代性是一種反（西方）現代性的現代性，並藉由知識考古學一路將中國政治思想的譜系上溯到夏商周三代之治。他思考朝貢體系的當代意義，作為想像新世界秩序的藍圖³⁰。

儘管這些大說各有不同的意識形態背景，卻同樣熱衷從傳統知識資源裏找尋思想突破點，用以和西方典範抗衡。它們的論述顯現後社會主義時代的學術信心，企圖「打撈和恢復中國知識傳統中的積極一面，用以抗衡五四以來對傳統不加分辨的破壞」³¹。正如蔣慶的書名《公羊學引論》所暗示³²，這些學者都或多或少地效仿了公羊學話語，試圖通過對古典「微言大義」的解讀，發掘其歷史和政治在當下此刻的隱喻。也正是因為這種隱喻的風格、言志感時的情懷，這些學者筆下盡顯文學基調。

的確，這些學者、思想家的論述既無情節，更乏人物；他們務實不務虛，關心的都是有根有柢的國家大事。但細讀他們如何給歷史「編上」情節，如何借此喻彼、投射治國之道，如何訴諸民意輿情，就會發現他們為國家找個「說法」的衝動——那是說故事的衝動。當他們努力喚起過去或未來應該如何，或想像其起承轉合的政治深意，就成為打造「紙上烏托邦」的一員。也因此，後社會主義時代大說與上個世紀初烏托邦論述有着微妙的相似之處，尤其是梁啟超的《新中國未來記》、康有為的《大同書》。而康、梁正是晚清復興公羊學的關鍵人物。

按照黃樂嫣 (Gloria Davies) 的說法，當代大說家一如傳統知識份子般憂國憂民³³。但在一個中國「已經」崛起的時刻，他們不像梁啟超那一輩必須面對急迫的家國困境；相反地，他們的論述顯現更多自信的推論和想當然耳的信仰。如果梁啟超還需要借用小說形式來闡發自己的政治理念，那麼當代大說家則對自己敘事中的元歷史 (meta-history) 維度輕描淡寫，遑論其中的想像元素。他們嚮往宏觀方案，並以貫古通今的語境加以表述，因此體現林毓生所謂「借思想文化以解決問題」的傾向³⁴，即對中國問題作一以貫之的思考理解，並提出順理成章的說法，甚至解決方案。

以此，我提請注意中國當代知識界的「潘格羅斯式」傾向。潘格羅斯博士 (Dr. Pangloss) 是伏爾泰小說《憨第德》(Candide, ou l'Optimisme, 1759) 中的角色，以熱衷萊布尼茲 (Gottfried W. Leibniz) 哲學而著稱。在伏爾泰筆下，萊布尼茲哲學讚揚上帝恩典無所不在，形成沒有底線的樂觀主義邏輯：所有存在的事物，不論好壞，必定有其深意，作為人子，我們只需心悅誠服地接受現



在伏爾泰筆下，萊布尼茲哲學讚揚上帝恩典無所不在，形成沒有底線的樂觀主義邏輯。（資料圖片）

實，揣摩神恩。伏爾泰是啟蒙主義先鋒，自然對潘格羅斯式思維大加撻伐，《憨第德》即是最著名的文本。

小說中，年輕的憨第德 (Candide) 童年備受庇護，接受家庭教師潘格羅斯所授的萊布尼茲式樂觀哲學，以為生命所有現象無不是神恩顯現，自有其不得不然的道理。然而這個年輕人在成長過程中還是被捲入一系列的試煉，從家破人亡到里斯本大地震浩劫，再到自己的流離困頓以及心愛之人被賣身為奴。憨第德旅途的高潮之一為拜訪「黃金之國」多拉多 (El Dorado)。這是一個平等和樂、科學昌明的烏托邦，沒有任何貪婪、矯飾、宗教衝突或苦難。黃金之國的富強康樂正與外在世界的天災人禍形成強烈對比，然而這是個過於理想的國度，憨第德必須回到現實。他在後續旅程裏又經歷一系列災難，最終失去一切，心愛之人也成了一個醜陋的悍婦。憨第德的烏托邦之旅變成一場徒然的追尋。

小說最後，憨第德和潘格羅斯歷經千辛萬苦，回歸田園，似乎找到平靜的生活。回顧過往的艱辛，潘格羅斯得出的結論是，他們經歷的考驗畢竟有其道理：所有苦難最後證明無一不是上帝的安排；所有的錯誤都能自動撥亂反正，所有的代價都值得無償付出。潘格羅斯憶苦思甜，不禁心懷感激，原來「一切都是為了能在所有可能的世界中最好的那一個世界存在」。面對老師的大說大講，憨第德未多作反駁，僅淡淡回答：「我們必須耕種我們的園子。」³⁵

我對中國當代「說服文學」中潘格羅斯式傾向的觀察，受益於古爾德 (Stephen J. Gould) 和陸文頓 (Richard C. Lewontin) 對古生物史研究的啟發。古爾德與陸文頓 1979 年的論文〈聖馬可教堂的窗間拱背與潘格羅斯典律：對適者

生存論的批判》(“The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme”)曾引起古生物學界熱烈討論。兩人以「潘格羅斯典律」(Panglossian Paradigm)為名,批評自然生態學及古生物學研究的樂觀進化主義。他們對某些生物學家的進化論觀點表示質疑,認為後者將所有進化特徵都歸結為物競天擇、適者生存的原子化產物,忽略任何其他原因或可能。相對地,他們提出進化過程中,偶然性和拓展適應(exaptation,即將舊的器官用於新的目的)同樣發揮了重要作用。據此,他們提出「間斷平衡論」(punctuated equilibrium),一反將進化視為一緩慢、漸變、積累的過程,而視其為緩與速、不變與突變交替的過程,從而在地質紀錄中留下許多時而停滯、時而動盪的信息^⑥。

他們以威尼斯聖馬可大教堂窗間鑲嵌彩圖為例,指出彩圖的設計與建築和周遭環境相互配合,看似連成一氣,但實際上這些彩繪未必如此「渾然天成」,而是因應空間限制,窮則變、變則通的成果。以此,兩人說明古生物的進化也是如此。進化不是簡單優勝劣敗的過程,而含有特定的環境局限和誘因,衍生無數歧出、偶然的特性。他們將那些樂觀派達爾文進化論學者比作伏爾泰筆下的潘格羅斯,因為後者熱衷倒果為因,總追求凡事本該如此的結論^⑦。

延伸伏爾泰、古爾德、陸文頓等對甚麼是歷史進化的思考,我認為,部分當代中國學者打造的宏大敘事也存在類似的潘格羅斯邏輯心態。他們承襲了現代性的「強勢」思想^⑧,追求理所當然的歷史邏輯,行文敘事則起承轉合,頭頭是道。必須承認的是,社會主義論述從來充滿樂觀的目的論傾向,這些當代學者絕非始作俑者;比起毛時代論述,他們甚至表達出前所少見的「憂患意識」。然而不論回顧或前瞻歷史,他們還是有意無意地流露一股補償心態,或為歷史轉折強作解人,或對黨國決策全心期待。哪怕革命的歷程充滿多少起伏顛撲,他們也能辯證再辯證,找出一套為歷史、為現狀自圓其說、自我解套的邏輯。一切其來有自,黨國的合法或合理性不論有多少可以論責甚至質疑之處,都必須納入捨此無他的時程,證成最後的圓滿無缺。換句話說,歷史的後見之明原來就是先見之明,一切曾發生過的,或將發生的,必定是「所有可能的世界中最好的那一個世界」。

於是,甘陽構思貫穿今古的「通三統」,劉小楓提出獨尊毛澤東的「聖王論」^⑨,趙汀陽強調中國文明有如「漩渦」般席卷周邊其他文明^⑩……同樣引人矚目的還有汪暉的〈中國崛起的經驗及其面臨的挑戰〉。汪暉理解中國從1949年以來一直是一黨獨大,因此往往被認為是非民主國家。但他指出:「在50年代、60年代和70年代,中國的政府與政黨不斷地調整自己的政策。這些調整不是受制於外來的指點,而主要是根據實踐中出現的問題而進行的自我調整。作為一種政黨的路線糾錯機制,理論辯論,尤其是公開的理論辯論,在政黨和國家的自我調整、自我改革中發揮了重要作用。」所有的歷史錯誤據說都可以被這神奇的自動「糾錯機制」所改正。到了1990年代,黨內自動糾錯機制又有了知識份子公開辯論的平台作為補充,運作更為妥貼^⑪。汪暉也呼應其他「新左派」學者,認為文化大革命並非一無是處,不應全盤否定;文革所釋放的大破大立的動能為日後改革開放奠基,而且毛澤東的大鳴大放大民

主不也應該對這「去政治化」時代的政治有所啟發⁴²？談到「中國夢」，還有甚麼比張旭東的闡釋更能直通潘格羅斯主義的三昧？「『中國夢』話語可以把具體和抽象、特殊與普遍、自我與他人、個人與集體、實踐和理論、經濟與文化、文化與政治打通勾連在一起，把一個總體性的結構曲折地然而清晰地敘述和表現出來，使之獲得一種生動的實質性。」⁴³

我無意貶低這些知識份子的烏托邦論述。恰恰相反，正是因為尊重他們的苦心孤詣，我以為有必要進行嚴肅的對話。相對於潘格羅斯主義，我提議重新思考張灝1980年代所提出的幽暗意識。

對張灝來說，幽暗意識指的是「發自對人性中與生俱來的陰暗面和人類社會中根深柢固的黑暗勢力的正視和警惕」⁴⁴。張灝點明了幽暗意識與憂患意識之間的關聯，但認為後者只是前者的準備。也就是說，如果憂患意識指的是人對歷史不確定性和環境的危險的警惕意識，那麼幽暗意識提醒我們的則是在可知的歷史經驗背後，還藏有更深不可測之物，那是一種「人性中與生俱來的陰暗面和人類社會中根深柢固」之物。張灝受到自由主義傳統和韋伯(Max Weber)思想的薰陶，因此對幽暗意識的詮釋多少帶有他對基督教加爾文主義(Calvinism)中「原罪」的理解。他似乎附和西方對人性潛在之惡的憂懼其實有助於社會立法的動機；以規範來抑惡驅弊，維繫集體秩序，反而在最大限度下滋生了自由民主政體⁴⁵。

正如張灝所論，中國思想傳統雖然沒有原罪概念，仍有其自發的幽暗意識，如漢代「天人合一」的認識論、儒家的人性論(孟子的性善論與荀子的性惡論)、大乘佛教「復性」的教義，以及其他的思想傳統等。宋明儒學以一種幾乎是存在主義的方式討論天理和人欲的一線之隔⁴⁶；尤其明清對惡與過的省思，所謂「不為聖賢，便為禽獸」⁴⁷，令人矚目。回顧現代中國的政治動盪，尤其是毛澤東統治時期種種「靈魂深處鬧革命」的鬥爭，張灝提醒我們對中國政治思想中的樂觀基調保持警惕：不只是對憂患意識念茲在茲，更要對幽暗意識重新評估，如此才能對中國現代性展開更細緻的分析。

論者曾指出張灝理論的不足。李明輝根據康德(Immanuel Kant)和儒家立場，質疑張灝的韋伯模式是否適用於中國語境⁴⁸；而胡平則認為張灝暗示儒家學說和獨裁統治的關聯，其實昧於歷史具體實相⁴⁹。但我們甚至可以說，張灝對幽暗意識的理解還不夠幽暗，因為他還是被人文主義思考模式所限，所論幽暗意識似乎僅源於(缺乏清晰定義的)「人性」的短路或道德資源的匱乏。張灝的理論也可以和伊格爾頓(Terry Eagleton)的「悲劇式人文主義」相對照，儘管兩者意識形態大有不同。對伊格爾頓來說，無論是在社會主義、基督教神學還是心理學分析中，所謂人性都只能通過自我坎陷和激進的解構而確立。換句話說，「悲劇式人文主義」啟動一種自我否定辯證法，總是以退為進，直面人性最負面的可能，由此調動主體新生(重生)的條件⁵⁰。

儘管如此，張灝的論述仍提供極有價值的角度，供我們審視當代中國論述的潘格羅斯式傾向。張灝認為中國的(政治)思想還沒能突破聖王模式。這種聖王模式培養了他所謂的「終極的樂觀精神」：除了強調人性本善和天人交感，也為政教合一的體系提供了合法性，將人為統治和神學或意識形態

的合法性混為一談。最重要的是，這些因素助長了烏托邦主義傾向——往往以「回到」未來的形式嚮往三代之治的（未來）回歸：「誰也不能否認：政治威權主義，烏托邦心態和政教合一的概念曾經是近代政治文化的一些主導傾向。同時，誰也不能否認這些傾向多少以中國傳統遺留下來的聖王觀念為其淵源。」^⑤

張灝對中國思想中的幽暗意識的批評——或者對中國思想缺乏幽暗意識的批評——其實異常貼近當代場景。這是一個只許樂觀主義獨大的時代。然而，張灝開出的藥方卻似乎見效不大。為了糾正現代中國思想的樂觀模式，張灝敦促我們挖掘傳統思想中所暗藏的批判視角。但是如此行事除了事倍功半外，更可能重蹈林毓生所批評的「借思想文化以解決問題」的方法學覆轍。張灝建議我們棄絕烏托邦主義，話雖如此，卻未必能讓我們對歷史的無明做出更有效的理解。

我所定義的「幽暗意識」不僅僅指向道德、宗教或意識形態本身的坎陷（如張灝或伊格爾頓所設想的那樣）。它更是一種虛構能力，借想像來揣摩、擬想文明無解的難題（*aporia*），甚至文明以外不可思議的種種。幽暗意識在理性價值和信仰體系中挖掘出始料未及的意義或邏輯黑洞，在看似沒有問題之處看出問題。幽暗意識與其說是一個道德命題，指向是非善惡的選擇，不如說是一個認識論的操演，引導我們遊走思想、信念與情感內外，揭示其深不可測的邊際——或沒有邊際。

換句話說，唯其因幽暗不可測，幽暗意識不能以簡單的道德、情感或者政治邏輯來丈量——那還是太可測了。海德格（*Martin Heidegger*）批判西方形上學傳統多以光明為意旨，而不能見黑暗中的幽光。他援引老子學說作為參照，的確別有所見^⑥。道家傳統從老子「知白守黑」（「知其白，守其黑，為天下式」）之說^⑦，到莊子描述「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默」^⑧，都賦予幽暗以洞見。

更進一步，當代思想家阿甘本（*Giorgio Agamben*）論甚麼是「當代」，直言：「當代就是那些直視此刻當下的人，如此專注，看到的不是光明，而是黑暗。」真正的當代學者舉目所見，是自己那個時代的「黑暗的光束，穿過重重星雲」，直射而來^⑨。這種「黑暗」猶如天體物理學者定義的「暗物質」（*dark matter*），湧動無限、不可見、不可測的物質能量^⑩；或人類學者所定義的「暗物質」，蘊含無限的默會致知（*tacit knowledge*）的潛力^⑪。

我認為，文學——包括烏托邦小說和它的對立面惡托邦小說——有助於我們深入追索幽暗意識。在大說面對歷史和政治問題捉襟見肘之處，小說更能體現、折射歷史及其以外的隱晦不明，不僅解釋，甚至解構與重構我們認為理所當然的現實或真相。歸根究柢，小說本身就是遐想與虛構的操練，就是擺渡現實和非現實的過程。文學帶領我們進入文明內外（尚）未可知的境界。在那裏，潘格羅斯主義如有一席之地，無非僅僅襯托那龐大的、無從捉摸的幽暗閔域。在彼處，烏托邦和惡托邦的界限變得模糊起來。

列維納斯（*Emmanuel Lévinas*）論「激進的他者」（*radical otherness*），可以作為對文學展演幽暗意識的理解：那是一種面對「存有之外」（*otherwise than*

being) 的遭遇，將任何方案置於無盡的深淵試探之、思索之^{⑤8}。在它最激進的時刻，幽暗意識解構事物的本質性，同時又投射新的期許。這一過程用葉紋 (Paola Iovene) 的話來說，「涉及了恐懼和渴望，以及對形塑人類行動的可能性和限制的認知，二者隨着生命和敘事的展開相輔相成，並以文學文本為媒介來傳達」^{⑤9}。

現代作家探觸幽暗意識最犀利者，非魯迅莫屬。魯迅的作品不描寫現代性 (啟蒙和革命) 的成功，而是現代性的矛盾；不記錄認識論或價值系統的更迭，而是其內爆^{⑥0}。對魯迅而言，革命的激情可以產生等量的破壞性動能；啟蒙未嘗不肇生始料未及的迷魅；夢想隨時都有可能成為噩夢；地獄雖然可怕，竟然還可能被更深不可測的惡所取代，而且奉的是「仁義」之名。用魯迅的話來說，「於天上看見深淵。於一切眼中看見無所有；於無所希望中得救」^{⑥1}。

夏濟安將魯迅描寫成陷在「黑暗的閘門」下的幽靈。這道閘門原應分隔絕望與希望、入夢與失眠、生與死，但魯迅卻看出閘門的內外面向就是二律悖反的實證^{⑥2}。更令人悚然的是，魯迅批判「吃人」(禮教) 不遺餘力，卻在〈墓碣文〉描寫活死人「抉心自食，欲知本味。創痛酷烈，本味何能知？……」^{⑥3}

魯迅的幽暗書寫在〈夜頌〉達到高潮。他將自己比為「愛夜的人」^{⑥4}：

人的言行，在白天和在深夜，在日下和在燈前，常常顯得兩樣。夜是造化所織的幽玄的天衣，普覆一切人，使他們溫暖，安心，不知不覺的自己漸漸脫去人造的面具和衣裳，赤條條地裹在這無邊際的黑絮似的大塊裏。

雖然是夜，但也有明暗。有微明，有昏暗，有伸手不見掌，有漆黑一團糟。……

愛夜的人於是領受了夜所給與的光明。

幽暗意識之於魯迅，就是一種洞察力和想像力，同時激發為文學者的困惑與好奇、畏懼與勇氣。文學不僅涉及社會和政治的美德與邪惡、烏托邦與惡托邦，更涉及無物之陣——那虛無的實有，存在的無明。「愛夜的人要有聽夜的耳朵和看夜的眼睛，自在暗中，看一切暗。」^{⑥5}

三 烏托邦·惡托邦·異托邦

千禧年之交的中國思想界盛行潘格羅斯主義，文學界卻瀰漫着幽暗意識，科幻小說的再起尤其值得注意^{⑥6}。相較於二十世紀初由梁啟超、吳趸人所示範的科幻潮流，百年瞬息已過。其間現實主義曾以各種名目主導中國文學想像與實踐，從批判現實、革命現實、魔幻現實、浪漫現實到新現實主義，不一而足。科幻小說在二十一世紀捲土重來，儼然衝擊現實主義典範。

二十一世紀中國科幻小說描述太空歷險、銀河遠征、數位政變、賽博格 (cyborg) 霸權，還有烏托邦和惡托邦的興衰^{⑥7}。顧名思義，科幻小說想像那超

乎想像的、書寫那不可思議的，以此鼓吹非現實或超現實的現象或題材。但科幻又何曾脫離現實？不可言說的理念、方興未艾的神話、難以排遣的欲望與恐懼，無不與當下的「感覺結構」(structure of feeling) 隱隱呼應。與本文息息相關的是，新的科幻風潮如何呈現烏托邦與惡托邦，甚至異托邦的創作維度⁶⁸？如何持續潘格羅斯主義與幽暗意識的對話？這一對話如何影響政治和思想論述？

重寫烏托邦/惡托邦的風潮起自上個世紀末⁶⁹。梁曉聲的《浮城》(1992) 描述中國南方的一座大城一夜之間斷離陸地，浮城漫無目的漂流海上，尋找新的國家，同時遭遇諸多災難。然而浮城的居民並未因此而受影響：勾心鬥角、腐敗紊亂一如既往。保密的《黃禍》(1991) 講述天安門事件後，中國陷入內亂，甚至動用核武。戰事擴散，台灣、美俄牽涉其中，整個世界毀於一旦。與此同時，超過十億中國人流亡海外，所到之處無不引發政經危機，帶來新的「黃禍」。到了新世紀，惡托邦有了更細膩的演述。先鋒作家格非的「烏托邦三部曲」(2005、2007、2011)，以抒情風格懷想中國現代追尋烏托邦的歷程——從共和革命到共產革命，從城市規劃到鄉村重建，從自由戀愛到文學創作——如何演變為一場又一場噩夢。繞過烏托邦的門面，只見人性的荒原、現代化的廢墟。

格非將他的「烏托邦三部曲」輾轉在傷逝情懷裏，相形之下，兩位流亡作家——美國的曹冠龍和英國的馬健——的作品就更具挑釁性。曹冠龍的《沉》(2009) 聚焦文革傳出的廣西吃人案，卻以「人吃人」的鬧劇形式呈現(鄭義的紀實文學《紅色紀念碑》[1993] 即敘寫此事件)。馬健的《肉之土》(2010) 則以癱瘓的肉身作為政治隱喻，小說描寫一個年輕的抗議者在天安門事件裏中槍癱瘓，長期昏迷。年輕人的身體日漸萎縮，潛意識還是異常活躍。他進入了《山海經》的世界，一個神秘而又原始的天地。馬健也許意在通過神話召喚太初洪荒的活力，以解放後天安門時期社會渾渾噩噩的狀態。然而《山海經》的世界充滿惡靈怪獸，如何能為人類世界所吸納或馴服？以此，馬健似乎暗示任何招魂的寫作也同時是復魅的寫作。

這些海內或海外的小說書寫末世預言或政治諷刺，對中國的未來充滿憂疑，也因此與當代大說所投射的樂觀主義形成強烈對比。然而這些小說急於構建烏托邦/惡托邦對比，每每流於簡化的辯證。它們也許表現了文人感時憂國的心態，卻低估了當代問題的複雜性。

更曲折、也更流露幽暗意識的烏托邦/惡托邦敘事，別有所在。台灣作家駱以軍的《西夏旅館》(2008) 描述一間名為「西夏」的旅館裏一連串的奇詭遭遇。旅館空間密閉，每個客房卻通往無盡延伸的舞台：從屍戀的愛情到如魅如惑的追蹤，從鬧劇般的奇遇到不明所以的狂歡。然而在這些荒謬的故事背後，駱以軍描述了一輩中國大陸難民落腳台灣的經驗。西夏旅館成為一個離散者的集合點，一個破敗的、歇斯底里的悼亡空間。值得深思的是，西夏旅館的命名直指十一世紀曾輝煌一時，卻為蒙古所滅，最後消弭於無形的西夏王朝(1038-1227)。讀者於是見證一個後現代異托邦和一個前現代異族王朝之間若有似無的對比。作為外省第二代作家，駱以軍的身世之感躍然紙上。

香港作家董啟章1990年代末以來，寫作一系列關於神秘的V城（又稱「維多利亞城」）的小說。從《地圖集》（1997）到《繁勝錄》（1998）、《夢華錄》（1999）再到《時間繁史·啞瓷之光》（2007），他從末世的「未來完成式」視角，回看V城的興衰。V城（暗示香港）就像中國歷史上其他偉大城市（如長安、洛陽、汴梁）一樣，終將湮沒在時光的洪流中。董啟章從敘事中捕捉「城」曾經的浮光掠影，那須臾即逝、卻又在縹緲的記憶中長存的本質。與此相對，定居台灣的馬來西亞華人作家黃錦樹則創作了一系列關於「南洋人民共和國」的故事（《南洋人民共和國備忘錄》，2013）。這個共和國據說是由南洋華人移民所建立，卻是個幽靈的想像共同體，一個尚未成立就已然消散的烏托邦。藉着妙想天開的情節，黃錦樹寫出海外華人面對移居環境最狂野的夢想和最深邃的恐懼。

傳統的烏托邦或惡托邦定義不能完滿說明這些小說的用意。不論是駱以軍、董啟章還是黃錦樹都致力創造出一個另類空間，在那裏，虛構與現實、霸權與自決、天堂與地獄般的二分法都被懸置，取而代之的是一種曖昧的、似是而非的境況，與福柯（Michel Foucault）所描述的「異托邦」若合符節。異托邦是對烏托邦/惡托邦幽靈般的投射；異托邦吸納社會的異質元素，通過一個文本的、虛擬的或實存的空間，將其與正規或正常的世界做出區隔。在觸目所及的表面下，異托邦其實包含多層面的時空座標及意義，不斷調動其與其他空間的關係^⑩。

因此，駱以軍的《西夏旅館》藉着時代錯置營造了歷史完全內捲的狂想曲，董啟章的V城系列翻轉過去與未來的線性發展，黃錦樹的《南洋人民共和國備忘錄》則把離散者的惡托邦與社會主義烏托邦混為一談。這些作家面對自己尷尬的生存或創作處境，不再表現憂患意識而已——那仍是歷史盛衰邏輯的推演；他們的寫作更指向了幽暗意識——夢催生夢中之夢，絕望和希望混為一談，烏托邦暴露虛無的異托邦底線。

然而，如果論及潘格羅斯主義和幽暗意識的辯證關係，以下三位作家則提供了更為耐人尋味的例子。

韓松《火星照耀美國》（2000）中，2066年成了中美關係的轉捩點。其時美國遭逢一系列的經濟和政治災難，一蹶不振，相反地，中國則成為了超級大國。一個中國圍棋天才前往美國參賽，不料捲入了美國第二次內戰。他經歷種種險境，包括搭乘「諾亞」號船隻從洪水中倖存，最終回到中國。從小說情節看來，韓松似乎重彈中國崛起的老調，但他志不在此。小說裏中國之所以取得超級強國的地位，在於臣服於「阿曼多」。這是一個人工智能系統，早已控制中國百姓的生老病死。即便如此，當神秘的火星人降臨地球，阿曼多終究崩潰了，中國變成「福地」——亡靈棲息之地。超越眼前的民族主義與全球主義之爭，韓松對人類命運共同體的看法更深不可測。

韓松認為「幽閉才是世界的本質」。在這幽閉的世界裏，「人吃人」是生存的法則：《乘客與創造者》（2010）描寫一架永遠無法著陸的飛機，旅客在半睡半醒之間，構成新的食物鏈。韓松的作品如此陰鬱詭譎，以致劉慈欣認為：「韓松描寫的世界是我在所有科幻小說中見過的最黑暗的，在那個世界中光明和希望似乎從來就沒有存在過。」^⑪2016至2018年間，韓松完成《醫院》三部

曲（《醫院》、《驅魔》、《亡靈》）。小說裏的主人公因誤喝一瓶礦泉水而被送入一家醫保定點三甲醫院，從此展開有去無回的沉淪。《醫院》描寫「藥時代」裏，人人陷入醫院無盡療程，彷彿卡夫卡（Franz Kafka）式的夢魘；《驅魔》進一步暴露所謂醫院，其實是龐大人工智能控管的「藥戰爭」戰場；《亡靈》則敘述「藥戰爭」裏僥倖復活的主人公見證了火星「藥帝國」崛起和崩潰的循環。

在韓松看來，病、醫與藥不只關乎厚生保健或「生命政治」，根本就是人的生存本質：「這座城市裏，每一顆心都有病，都痛不欲生，裸露着呼喚治療。」^②人人有病，人人治病，醫與病、死與生不斷輪迴，誰也不能出院。「生命政治」其實也是「死亡政治」（necropolitics）^③。而作為三部曲的終篇，《亡靈》構建了復活之日火星醫院的醫學「大同社會」。「藥帝國」的崛起和崩裂暗示生命「原死」就是「元死」，復活就是復死。甚麼是醫院？「整個宇宙都是醫院。」^④

劉慈欣的《三體》（2007）^⑤、《黑暗森林》（2008）和《死神永生》（2010）組成了他的「地球往事三部曲」。這個系列堪稱當代中國小說中最有野心的作品之一。劉慈欣將文革與星球大戰、歷史悲情與外太空奇觀融為一體，同輩難以望其項背。但劉慈欣不僅寫出一部科幻奇觀，他更要探討形成這一奇觀的倫理法則。《三體》中女科學家的父親在文革中遭迫害而亡，她為報父仇，邀請外星生物三體人入侵地球。一群中國公民臨危受命，穿越時空，加入宇宙大戰，奮起抵擋全球浩劫。

《三體》結構宏大，具有史詩風格，評者譽為雄渾崇高之作，的確實至名歸^⑥。劉慈欣擬想世界文明深陷危機，人類命運無可挽回，末世視角令人不寒而慄。也因此，《三體》一反常見的潘格羅斯式歷史觀，質問人類的理性是否可能導致非理性的結果？地表的（政治）科學是否足以回應來自宇宙另一端的神秘威脅；「未來完成式」修辭法是否能彌補過去或者正在發生的不幸？女科學家復仇的怒火是否可以推翻科學家對社會幸福的承諾？還有，國家領導人是否既可以是人類救星又可能是危害人性的禍首？劉慈欣拒絕對這些問題給予簡單答案。在亙古宇宙星空背景下，他讓這些問題互相碰撞演繹，從而延伸卻也顛覆這部小說的崇高效應。

最後要討論香港作家陳冠中的作品《盛世》（2009）。小說開篇於2011年的一次全球經濟崩潰。這場危機癱瘓了中國之外的所有先進國家，但中國反而得以利用這一危機提升經濟發展和國家實力。因此到了2013年，中國得以宣布「盛世」降臨。就在絕大多數中國人喜迎黃金時代之時，少數異議份子卻發現可疑之處：一種被稱作「嗨賴賴」（hi-lite-lite）的現象瀰漫開來，在全國一片喜洋洋的氛圍裏，愈來愈多的歷史、文明關鍵事物淡出人民腦海，這個國家似乎有了集體健忘症。為了找到真相，這些少數份子綁架了一位國家領導人，結果「真相」卻是始料未及。

《盛世》於2009年出版，正逢中華人民共和國成立六十周年，不免使人聯想起梁啟超的《新中國未來記》。中國共產主義革命六十年後，中國實現了梁啟超在二十世紀初想像的願景，但同時中國人民在黨國恩威並行的「仁政」下「嗨賴賴」。而「中國宣布盛世的2013年」正是習近平宣示「中國夢」的一年，陳冠中的預言成真！

與韓松或劉慈欣的作品相比，《盛世》鋪排情節也許不那麼引人入勝。儘管如此，它創造了自己的風格，將未來幻想與當下此刻的話題連結起來。與西方惡托邦小說《美麗新世界》(Brave New World, 1932) 或《1984》(Nineteen Eighty-four, 1949) 等相反，《盛世》的目的並不在揭穿邪惡統治的偽善包裝——那是過時的惡托邦公式。它反而描寫故事的另一面。它讓被綁架的國家領導人成為了小說真正的英雄。世故、冷靜還有點玩世不恭——這位國家領導人用一整夜款款告白治國之道，讓所有人瞠目結舌。他說，政治的首要目標就是讓人民幸福快樂，為了這一目的，使用必要的手段來保障社會秩序有其正當性；市場化就是提升社會主義的手段之一，自由主義和新左派無非都是國家意識形態博弈的籌碼。政府甚至通過飲用水讓人民飲進MDMA，幫助他們遺忘任何有礙「健康」的革命記憶。這位領導人像是實用主義者，但他堅信共產主義才是中國唯一且是最好的統治形式。當毛澤東與馬基雅維利(Niccolò Machiavelli) 相結合，一種新的意識形態的擁躉兼技術官僚誕生了。

陳冠中筆下的國家領導人高瞻遠矚，但最令人佩服的是他動人的辯才與言說技巧。他滔滔不絕地描述中國的過去和未來，以及國家所面對的挑戰，得出的結論正是：現在的政府是所有人能想像出來的可能的政權中，最好的那一個政權。他的告白如此動人，最後甚至說服綁架者釋放自己，如此他才能更好地為人民服務。

在陳冠中講述的故事裏，國家領導人不僅是能幹的執政者，同時也是最迷人的「說故事的人」——講的就是烏托邦故事。通過他對中國未來黃金時代的構想，陳冠中同樣取得了一種崇高的效果；不過不是「毛主義的崇高」，而是齊澤克(Slavoj Žižek) 所定義的「最崇高的歇斯底里」^⑦。

《盛世》在中國被禁，並不意外。但這部小說的意義不應只在禁書或政治寓言而已。我們不妨思考，當代媒體和話語形式繁多，何以陳冠中選擇小說這一文類來承載他的政治想法？這促使我們重新思考梁啟超一個多世紀前看待小說的態度。我認為《盛世》不僅嘲弄中國當下政治，更承續上世紀初以來梁啟超等鼓吹政治小說的理想精神。梁啟超發現小說有「不可思議之力」，可以改變世道民心，因而提倡「新小說」。一個世紀後的陳冠中書寫《盛世》，或許已無晚清前輩那樣的雄心，但他藉小說散播魯迅所謂「真的惡聲」^⑧，仍然值得深思：國家大說鋪天蓋地，但總應容許嬉笑怒罵的聲音，而小說以其虛構特性，或許還能收盛世危言之效？

四 餘論

如果梁啟超提出了小說作為烏托邦的辯證法，那麼陳冠中(以及韓松、劉慈欣等)更將小說作為探勘幽暗意識的地圖學。如何挖掘出幽暗意識的虛構潛能，依舊是我們這一時代的當務之急。藉着小說形式的千變萬化，我們想像烏托邦、惡托邦、異托邦之間詭譎流動的關係，以期有朝一日也許不再需要這種想像力。

然而，所有的現代性都包含着原始野蠻的烙印，所有的烏托邦都以虛構的可能或不可能為前提。我們會意識到在任何時間的褶皺中，即使是歷史最光明的時刻，如果失去了幽暗意識，任由其無所知、無所感也就無所畏的擺布，我們將無法想像未來或善或惡的轉變，遑論作出判斷，趨吉避凶。

本文探討潘格羅斯之夢與幽暗意識的辯證，以及烏托邦與惡托邦的悖反關連。在結束討論之際，不妨借鑒《盛世》。小說最後，陳冠中的異議人物選擇了離開他們棲身的社會，遠走他方。但天地雖大，他們可有容身之地？於是陳冠中提出他的終極難題：當烏托邦成為人人無從拒絕的選擇時，何以有些人仍寧願徘徊在烏托邦門外，在幽暗意識的領域中冒險？他們難道還要找尋烏托邦之外的烏托邦麼？

陳冠中無從解答。但魯迅〈影的告別〉曾如是說：「有我所不樂意的在天堂裏，我不願去；有我所不樂意的在地獄裏，我不願去；有我所不樂意的在你們將來的黃金世界裏，我不願去。」^⑩

肖一之 譯

註釋

① 關於「中國夢」的更多闡釋，參見百度百科詞條「中國夢」，<http://baike.baidu.com/subview/1817221/9342599.htm>。

② 參見 Maurice Meisner, *Marxism, Maoism and Utopianism: Eight Essays* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1982)；邁斯納著，張寧等譯：《馬克思主義、毛澤東主義與烏托邦主義》（北京：中國人民大學出版社，2005）。中國社會主義對烏托邦論述嚴加批判，謂其缺乏歷史實踐基礎。與此相對，共產革命則為歷史必定實現的事業。西方左翼學者從布洛克 (Ernst Bloch) 到詹明信 (Fredric Jameson) 等，則傾向肯定烏托邦的積極價值，並將革命視為通向烏托邦目標的行動。布洛克將烏托邦衝動視為理想生活方式的永恆追求，一種想像「尚未到來」的動力。有關布洛克烏托邦理論的介紹，參見 Douglas Kellner, "Ernst Bloch, Utopia, and Ideology Critique", <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/illumina%20Folder/kell1.htm>; Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony Nassar (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000)。詹明信則以烏托邦的「認知繪圖」(cognitive mapping) 挑戰資本主義現狀。參見 Fredric Jameson, *Archaeology of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (London: Verso, 2007), 2-10。詹明信感歎當代全球左翼革命思想中烏托邦願景的暗淡，但即使他批判全球資本主義謀劃的烏托邦藍圖極為犀利，卻未能以同樣的批判眼光檢視左翼革命烏托邦何以式微，尤其未能直面當代中國社會主義和資本主義合謀共存的怪現狀及其後果。

③ 經典烏托邦概述，參見 Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987)。有關烏托邦作為全球化概念的復興想像之最新討論，參見 Robert T. Tally, Jr., *Utopia in the Age of Globalization: Space, Representation, and the World System* (New York: Palgrave Macmillan, 2013)。

④⑤ Voltaire, *Candide, Or, Optimism: A Fresh Translation, Backgrounds, Criticism*, trans. and ed. Robert M. Adams (New York: Norton, 1991), 75.

⑥ 張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉，載《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁1-24。

⑦ 所謂「虛構性」的思考其實有其歷史譜系。從亞里士多德思想和儒家論述，再到浪漫主義和解構主義都有所建言。在本文範圍內，我僅強調中國史學和文學論述及書寫的互相關涉其來有自。但現代國家歷史論述如此徹底貫徹意識形態，以

至趨近虛構的現象，為前所僅見。另一方面，虛構（或文學）又被賦予空前講述、證明歷史的任務，儼然成為歷史潛在文本。中國文學現代性獨特的雙重性緣此而生。

⑦ 阿倫特從公共空間敘事言說（說故事）的角度，思考城邦的誕生。說故事激起城邦公民對過去和未來的歷史意識，夯實了講述人和聽眾之間的連接，也保證了政體的想像性開放。說故事不僅是一種敘事娛樂，而且是一種陳述行動，培育了一個社會的自我創新能力。參見 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), 166-92。

⑧ 丸山真男對虛構性的觀點，參見孫歌：〈丸山真男的兩難之境〉，載《文學的位置》（濟南：山東教育出版社，2009），頁 71-102。丸山真男批評了第二次世界大戰後日本政治思想以犧牲想像能力為代價，遵從基本現實的問題。他認為想像力正是想像和實現日本真正的政治轉變的源頭。當然，阿倫特和丸山真男是在非常不同的知識譜系和意識形態語境中討論政治敘事的「虛構性」。

⑨ 參見赫胥黎 (Thomas H. Huxley) 著，嚴復譯：《天演論》（台北：台灣商務印書館，2009），頁 33。另可參見 James G. Paradis and George C. Williams, *Evolution and Ethics: T. H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989)；馬西尼 (Ferdinando Masini) 著，黃河清譯：《現代漢語詞彙的形成：十九世紀漢語外來詞研究》（上海：漢語大辭典出版社，1997）。最新有關烏托邦如何引入中國譜系學的研究，參見顏健富：《從「身體」到「世界」：晚清小說的新概念地圖》（台北：台大出版中心，2014），頁 137-70。日語更傾向使用「理想鄉」或者音譯的「ユートピア」指稱烏托邦。這一翻譯的高潮遠遠晚於明治時期，當時的知識份子將烏托邦概念視作與社會主義運動相關聯。感謝關詩珮教授賜教此一詞彙的來源。

⑩ 對於嚴復翻譯的《天演論》中隱含的進步主義道德範式的全面討論，參見 Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1964), 91-112。

⑪ 幾道（嚴復）、別士（夏曾佑）：〈本館付印說部緣起〉（1897），載陳平原、夏曉虹編：《二十世紀中國小說理論資料》，第一卷（北京：北京大學出版社，1989），頁 1-12。

⑫ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉（1902），載《飲冰室文集點校》，第二卷（昆明：雲南教育出版社，2001），頁 758-60。

⑬ 有關中國傳統以彰顯 (manifestation) 為主軸所揭示的文學與世界觀，參見 Stephen Owen, introduction to *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992)。

⑭ C. T. Hsia, "Yen Fu and Liang Ch'i-ch'ao as Advocates of New Fiction", in *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-ch'ao*, ed. Adele A. Rickett (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), 251-52；夏曉虹：《覺世與傳世——梁啟超的文學道路》（北京：中華書局，2006），頁 214。

⑮⑯ 夏曉虹：《覺世與傳世》，頁 221；69。

⑰ 參見 David Der-wei Wang, *Fin-de-siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 254-73。關於政治小說在歐洲以至東亞的興起、傳播過程，以及梁啟超對這一文類的接受，參見 Catherine Vance Yeh, *The Political Novel: Migration of a World Genre* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2015), 13-110。

⑱ 梁啟超原計劃寫作三部曲——《新中國未來記》、《舊中國未來記》、《新桃源》——來描繪中國未來的不同可能性。《舊中國未來記》想像中國拒絕改變所可能遭致的災難，《新桃源》則描述流亡海外的中國人如何協助復興中國。參見夏曉虹：《覺世與傳世》，頁 223。

⑲⑳ David Der-wei Wang, *Fin-de-siècle Splendor*, 301-309; 252-312.

㉑ 參見 David Der-wei Wang, *Fin-de-siècle Splendor*, 300-12。與此相對的是，曾樸《孽海花》（1907）開篇所描述的「奴樂島」，類似的場景還見於陳天華的《獅子吼》（1905）所設的中國對立面「華民島」。

- ⑲ 參見 David Der-wei Wang, *Fin-de-siècle Splendor*, 269-86。小說裏的空中和海底旅行情節的設置可能受到西方流行科幻小說翻譯的影響，尤其是凡爾納 (Jules Verne) 的作品，如《環遊世界八十天》(*Le tour du monde en quatre-vingts jours*, 1873年出版，中譯本1900年出版)、《海底兩萬里》(*Vingt mille lieues sous les mers*, 1870年出版，中譯本1902年出版)、《地心遊記》(*Voyage au centre de la Terre*, 1864年出版，完整中譯本1906年出版)和《從地球到月球》(*De la Terre à la Lune*, 1865年出版，中譯本1903年出版)。凡爾納的《海底兩萬里》在《月月小說》連載，這是吳趸人和他的友人經營的雜誌。吳趸人又將中國古典文獻中的奇幻元素融入小說。例如《新石頭記》中賈寶玉乘坐的飛車在李汝珍《鏡花緣》第六十六回裏便有所記述。小說也述及賈寶玉在非洲遊獵時獵得「莊子說的鵬」(第二十七回)，於海底捕得《山海經》所載之鯨魚(第三十回)。參見吳趸人：《新石頭記》，收入王繼權等編：《中國近代小說大系》，第三十五冊(南昌：江西人民出版社，1988)，頁318、337。
- ⑳ 有關梁啟超初獲革命概念及他與孫中山的會面，參見山田敬三：〈圍繞《新中國未來記》所見梁啟超革命與變革的思想〉，載狹間直樹編：《梁啟超·明治日本·西方：日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》(北京：社會科學文獻出版社，2001)，頁321-46。陳建華對「革命」在現代中國譜系的精闢研究，參見 Jianhua Chen, "Chinese 'Revolution' in the Syntax of World Revolution", in *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*, ed. Lydia H. Liu (Durham, NC: Duke University, 1999), 355-74；陳建華：《「革命」的現代性：中國革命話語考論》(上海：上海古籍出版社，2000)，尤其是第一章。
- ㉑ Xiaobing Tang, *Global Space and Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 122.
- ㉒ 吳趸人：《趸外編》，收入海風主編：《吳趸人全集》，第八卷(哈爾濱：北方文藝出版社，1998)。
- ㉓ 關於中國政治和社會的知識話語的興起之整體描述，參見馬立誠：《當代中國八種社會思潮》(北京：社會科學文獻出版社，2012)；葛兆光：〈從文化史、學術史到思想史：近30年中國學界轉變的一個側面〉，載《當代中國八種社會思潮》，頁259-89。
- ㉔ 趙汀陽：《天下體系：世界制度哲學導論》(北京：中國人民大學出版社，2011)。
- ㉕ 閻學通等：《王霸天下思想及啟迪》(北京：世界知識出版社，2009)。
- ㉖ 甘陽：《通三統》(北京：三聯書店，2007)，頁46。
- ㉗ David Elstein, *Democracy in Contemporary Confucian Philosophy* (New York: Routledge, 2015), 144-66; Jiang Qing, *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, ed. Daniel A. Bell and Ruiping Fan, trans. Edmund Ryden (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).
- ㉘ 汪暉：《現代中國思想的興起》，第一卷(北京：三聯書店，2004)，頁643-707。
- ㉙⑳ Gloria Davies, *Worrying about China: The Language of Chinese Critical Inquiry* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 198; 15-57.
- ㉚ 蔣慶：《公羊學引論》(瀋陽：遼寧教育出版社，1995)。
- ㉛ 林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機：「五四」時期激烈的反傳統主義》(貴陽：貴州人民出版社，1988)，頁2-13；21-25、45-51。
- ㉜ 參見 S. J. Gould and R. C. Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", *Proceedings in the Royal Society of London Biological Science*, no. 205 (September 1979): 581-98。有關古爾德的理論的理解來自 John Brockman, "The Pattern of Life's History", in *The Third Culture* (New York: Simon & Schuster, 1996), 52-64。

- ⑳ S. J. Gould and R. C. Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm", 581-98.
- ㉑ 此處「強勢」思想一說受維鐵蒙(Gianni Vattimo)「弱思想」的啟發，詳見斯耐德(Jon R. Snyder)的導言：「現實的無限可闡釋性，是讓我們可以提及形而上學的存在和真理『弱化』的原因。在他為虛無主義的潰散的辯解中……維鐵蒙提出，經歷無限可闡釋性導致了『現實連貫力的削弱』，因為它使得『一切〔形而上學〕給定的實在的、必要的、不可質辯的和真實的』變成了巨量的可能性中，又一種闡釋可能性而已。」參見Jon R. Snyder, "Translator's Introduction", in Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1988), xxii。維鐵蒙對海德格(Martin Heidegger)「弱本體論」的闡釋，由此生成了他的「弱思想」概念。參見Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, 85-86。
- ㉒ 劉小楓：〈「詩言志」的內傳理解——廖平的《詩緯》新解與中國的現代性問題〉，《安徽大學學報(哲學社會科學版)》，2018年第3期，頁9-23。
- ㉓ 趙汀陽：《惠此中國：作為一個神性概念的中國》(北京：中信出版社，2016)，頁17。
- ㉔ 汪暉：〈中國崛起的經驗及其面臨的挑戰〉，《文化縱橫》，2010年第2期，頁26。
- ㉕ 汪暉：〈去政治化的政治，霸權的多重構成與60年代的消逝〉，載《去政治化的政治：短20世紀的終結與90年代》(北京：三聯書店，2008)，頁1-57。
- ㉖ 張旭東：〈中國夢——終於到了可以談談夢想的歷史時刻〉，載《文化政治與中國道路》(上海：上海人民出版社，2015)，頁129。
- ㉗ 張灝：〈超越意識與幽暗意識：儒家內聖外王思想之再認與反省〉，載《張灝自選集》，頁37。
- ㉘ 張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉，載《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經出版事業公司，1989)，頁3-14。
- ㉙ 張灝：〈超越意識與幽暗意識〉，載《張灝自選集》，頁42-43。另參見張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉、〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，載《幽暗意識與民主傳統》，頁21-27、51-53。
- ㉚ 曾國藩：《格言十二首》，收入《曾國藩全集·詩文》(長沙：嶽麓書社，1995)，頁112。
- ㉛ 李明輝：《儒家視野下的政治思想》(台北：台灣大學出版中心，2005)，頁38-43。
- ㉜ 參見胡平：〈儒家人性論與民主憲政：與張灝教授商榷〉，《中國論壇》，第374期(1991年11月)，頁111-17；David Elstein, *Democracy in Contemporary Confucian Philosophy*, 102-104。
- ㉝ Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009); *On Evil* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010).
- ㉞ 張灝：〈超越意識與幽暗意識〉，載《張灝自選集》，頁48。例如，當蔣慶討論儒家民主時，聖王之治的理想呼之欲出；當汪暉視「黨國」為理想政體時，已經透露政治神學的期待。令人深思的是，他們對未來中國的期許儼然以古典世界為依歸。
- ㉟ Lin Ma, "Deciphering Heidegger's Connection with the Daodejing", *Asian Philosophy* 16, no. 3 (2006): 149-71.
- ㊱ 老子著，王弼注：《老子》(上海：上海古籍出版社，1988)，頁6。
- ㊲ 莊周著，胡仲平編：《莊子》(北京：北京燕山出版社，1995)，頁117。
- ㊳ Giorgio Agamben, "What Is the Contemporary?", in *What Is Apparatus? And Other Essays*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 44-45.
- ㊴ P. James E. Peebles, "Dark Matter", *Proceedings of National Academy of Sciences in the United States of America (PNAS)* 112, no. 40 (2015): 12246-48.

- ⑤⑦ Daniel L. Everett, *Dark Matter of the Mind: The Culturally Articulated Unconsciousness* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2016).
- ⑤⑧ 列維納斯認為敘事的論證是向他者開放的過程，透過已經說過的，開啟尚未說出來的話語。參見 Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being: Or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1981), 5-9。
- ⑤⑨ Paola Iovene, *Tales of Futures Past: Anticipation and the Ends of Literature in Contemporary China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014), 4.
- ⑥①② Tsi-An Hsia, "Aspects of the Power of Darkness in Lu Hsun", in *The Gate of Darkness: Studies on the Leftist Literary Movement in China* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1968), 146-62.
- ⑥③④ 魯迅：〈墓碣文〉（1925），載《野草》（北京：人民文學出版社，1957），頁37：41。
- ⑥⑤⑥ 魯迅：〈夜頌〉（1933），載《准風月談》（北京：人民文學出版社，1980），頁1。
- ⑥⑦ 對當代中國科幻小說的整體介紹，參見 Mingwei Song, "Variations of Utopia in Contemporary Chinese Science Fiction", *Science Fiction Studies* 40, no. 1 (2013): 86-102。
- ⑥⑧ 福柯 (Michel Foucault) 論「異托邦」，視其為一過渡性社會空間，如醫院、軍隊、墓地、樂園等，以利社會管理。經由政治建構、技術管理、想像投射、權力布置，異托邦成為外於正常社會的另類空間。異托邦雖然位於制度或想像的邊緣，投射一個社會的欲望或恐懼，但也因其「他者」位置，與主流權力形成或排斥、或共謀的互動關係。參見 Michel Foucault, "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", in *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, ed. Neil Leach (New York: Routledge, 1997), 330-36。
- ⑥⑨ 對當代中國小說中的惡托邦主題的整體討論，參見 Jeffrey C. Kinkley, *Visions of Dystopia in China's New Historical Novels* (New York: Columbia University Press, 2015)。
- ⑦⑩ Michel Foucault, "Of Other Spaces", 330-36.
- ⑦⑪ 彭曉玲：〈科幻作家韓松：幽閉才是世界的本質〉（2016年8月26日），第一財經網，www.yicai.com/news/5072301.html。
- ⑦⑫ 韓松：《醫院》（上海：上海文藝出版社，2016），頁96。
- ⑦⑬ Achille Mbembe, "Necropolitics", trans. Libby Meintjes, *Public Culture* 15, no. 1 (2003): 11-40.
- ⑦⑭ 韓松：《亡靈》（上海：上海文藝出版社，2018），頁154。
- ⑦⑮ 「三體」(three-body problem) 是天體力學中的基本力學模型，研究三個可視為質點的天體在萬有引力作用下相互間的運動規律問題，三個天體的質量、初始位置和初始速度都是任意的。參見中國大百科全書編纂委員會編：《中國大百科全書》（北京：中國大百科全書出版社，1998），頁4107。
- ⑦⑯ 賈立元：〈鑄就我們的未來：九十年代至今中國科幻小說中的中國形象研究〉（北京師範大學碩士論文，2010），頁30-46。
- ⑦⑰ 參見 Slavoj Žižek, *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*, trans. Thomas Scott-Railton (Cambridge, UK: Polity Press, 2014)。
- ⑦⑱ 魯迅：〈「音樂」？〉（1924），載《魯迅全集》，第七卷（北京：人民文學出版社，2005），頁56。
- ⑦⑲ 魯迅：〈影的告別〉（1924），載《野草》，頁6。