

神魔與啟蒙：清末民初《新西遊記》 續衍中的「祛魅」與「復魅」

黃 璿 璋*

提 要

馬克思·韋伯在討論新教倫理與資本主義的關係時，曾說明「現代性」的萌發伴隨「理性意識」的提倡與宗教魔咒的破除。而《西遊記》作為神魔小說之經典，晚清在翻新小說《新西遊記》等創作中皆辟除「鬼魅」、寄寓「祛人迷信之意」，替之以現代化場景與理性、啟蒙精神。然而時至民國，這一「祛魅」傾向卻漸漸消退，小說家開始在西遊續寫當中，放置地獄場景、討論靈魂問題，有了「復魅」的傾向。而這一現象，又與中國士人對於第一次世界大戰的文明反思，以及民國時期上海靈學會成立息息相關。本文以1906年陳景韓《新西遊記》與1922年包天笑《王戌本新西遊記》為主要對象，觀察陳景韓如何在現代性的語境中，以「祛魅」啟蒙「理性」與教導大眾認識現代性事物與法制，包天笑又如何以「靈魂」與「地獄」反思文明所帶來創傷，形成以「鬼魅」鎔鑄「啟蒙」的「寓教於魅」敘事。

關鍵詞：《新西遊記》、包天笑、陳景韓、翻新小說、魔魅

本文於109.02.20收稿，109.06.17審查通過。

* 國立政治大學中國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.202009_(70).0004

Disenchantment and Re-enchantment: Narratives of the Enlightenment in Two Versions of Sequel to *New Journey to the West* in the Late Qing Dynasty and the Early Republic of China

Huang, Hsuan-Chang^{*}

Abstract

Max Weber elaborated the phenomenon of promotion of rational consciousness emerged with the breaking of religious curses in the early development of modernity in his *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Moreover, *Journey to the West*, as a classical novel of spirits and demons, was presenting disenchanting narratives, dispelling superstition and modern scenes, and conveying rational spirit in its rewritings, especially in *New journey to the West* in the late Qing dynasty.

However, by the time of the early Republic of China, the tendency of “disenchanting narratives” began to fade. Instead, “re-enchanting narratives” was highlighted, in which the novelist began to place scenes from hell and discuss the problems of the soul in the sequel of *Journey to the West*. This transformation was closely related to the Chinese intellectuals’ reflection on civilization and World War I, and the foundation of the Shanghai Spiritualism Society in this time. This article focuses on two sequels of *Journey to the West*, Chen Jinghan’s *New journey to the West* in 1906 and Bao Tianxiao’s *New journey to the West* (1922) in the early

^{*} Ph. D. Student, Department of Chinese Literature, National Cheng Chi University.

Republic of China, and indicates how Chen Jinghan enlightened rational spirit in disenchanting narratives to guide the public to understand the substance and systems of modern societies, and how Bao Tianxiao reflected the trauma caused by civilization by discoursing the issues of “soul” and “hell,” while merging two themes, “enlightenment” and “spirits and demons” together to form the narrative of “edifying enchantment.”

Keywords: *New journey to the West*, Bao Tianxiao, Chen Jinghan, rewriting, enchantment

神魔與啟蒙：清末民初《新西遊記》 續衍中的「祛魅」與「復魅」

黃 璿 璋

一、釋題：神魔與啟蒙

魯迅（1881-1936）在《中國小說史略》第十六講〈明之神魔小說〉中曾指出明代儒釋道三教合流的現象，導致「義利邪正善惡是非真妄諸端，皆混而又析之，統於二元」，放諸在小說創作上，則有「文人起而結集潤色」之「神魔小說」類。¹其中集大成者，當屬《西遊記》。《西遊記》以聖僧取經的佛教故事為框架，卻在三教合一的思想脈絡中，搬演儒、釋、道等知識資源與世俗價值，使小說之「大旨」游移不定。²明代謝肇淛（1567-1624）《五雜俎》，即以儒家修養功夫中的「求放心」，點出《西遊記》「雖極幻妄無當，然亦有

¹ 見魯迅著，周錫山評註：《中國小說史略》（臺北：五南圖書公司，2009年），頁246。

² 如同張錦池以文化生成的視角觀察《西遊記》之意義，認為儒、釋、道置放在小說文本當中，有其多元的表層與深層意義，以故事變遷與文化整體來論儒家價值對西遊故事的滑入；張氏認為從宋元取經故事演化到世德堂本《西遊記》的過程裡，西行的目的從探求《瑜伽》真義（《慈恩寺三藏法師傳》）、「普渡眾生」（《取經詩話》）轉移到「願聖主皇圖永固」，其價值觀念也由出世蛻化成了儒門的入世。小說「潛在的非宗教意識不斷發展為世俗的情感哲學和濟世之道」，儒釋道三教圓融的時代思潮，使《西遊記》以儒學為主的文化心態暗中規定了取經故事思想軌道的嬗變。見張錦池：〈宗教光環下的塵俗治平求索〉，《文學評論》1996年第6期，頁132。

至理存焉」；³清代張書紳（生卒不詳）的《新說西遊記》則以「證聖賢儒者之道」、「《大學》誠意正心，克己明德之道」為旨，以《大學》、《西遊》互注，建構勸學釋厄的完整系統。⁴當代學者如浦安迪從理學家「修心」與「修身」的角度發掘全書寓意；⁵單繼剛認為《西遊記》中雖有金丹大道、禪門心法，但最重要者仍為理學義蘊，該書所謂三教「歸一」，是以儒為主體，釋道則為補充。⁶

各式詮解雖「儒說道說、你說我說、謬誤見多」，引起相互訐擊，⁷甚至魯迅點明各家落入「假欲勉求大旨」的窠臼；⁸但如李爽學所言：「任舉修真學佛或成聖，都免不了要在修心養性的意義網路互相發明，所不同者唯在背景略異而已。」⁹小說本體在不同的詮釋系統中產生多樣意義，同樣也出現在重述傳統的續衍創作中。極具代表性者，有明清之際出現的《西遊補》、《續西遊記》與《後西遊記》。以歷史的後見之明觀之，佛教的「出世」與儒者的「治世」情懷分屬二端，然而明代陽明心學綜合「良知說」與「禪的精神」二者，在儒學思想內部產生革命；士大夫跳脫「排佛闢異」的朱子學框架，開始學習

³ 見明·謝肇淛撰，郭熙途校點：《五雜俎》（瀋陽：遼寧教育出版社，2001年），頁323。

⁴ 見清·張書紳撰：《新說西遊記·總批》（上海：上海古籍出版社，1990年）。關於張書紳以儒解《西遊》之相關論述，亦可參竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁92-104。

⁵ 見（美）浦安迪（Andrew H. Plaks）著，沈亨壽譯：《明代小說四大奇書》（*The Four Masterworks of the Ming Novel: Ssu Ta Ch'i-Shu*）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年），頁211-235。

⁶ 見單繼剛：〈《西遊記》中的儒釋道觀〉，《明清小說研究》2000年第1期，頁98-113。

⁷ 竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》，頁2。

⁸ 魯迅著，周錫山評註：《中國小說史略》，頁261。

⁹ 李爽學：〈兩腳踏東西文化·一心評宇宙文章——《余國藩西遊記論集》編輯序〉，收錄於余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁20-21。

以「自心」為絕對主體，卻也走向「無前無後，無上無下的絕對現代主義」，對既有的世間禮教與道德規範進行破壞。¹⁰ 三本續書皆存在儒者應對當時思想命題的回應，¹¹ 並成為「結合說教、公案式譏諷對話等類型作為小說創作的進行機制」之作。¹² 士人一再以理智的言說與荒誕的情節交織探問不易指稱、不容言詮之「理」，小說之教呈現對「正統」與「秩序」的反動；這種現象並非「道學」與「小說」兩種文類在對應上的「類型錯誤」，應為當代士人在粘合與偏離《西遊記》之間，對既有宗教知識的辯證思考。¹³

時至晚清，《西遊記》繼續面對不同價值體間的辯證。在新型態的都會空間中，五聖取經從原本宗教式、道德式的自我啟示，轉換為「見怪不怪」的都市生存手冊。王德威曾透過吳趸人（1866-1910）〈無理取鬧之西遊記〉說明神魔素材如何在《西遊記》的翻新續衍中被指涉為現代場景的事物形象，呈現對超常現象的「寫實觀」。¹⁴ 晚清的西遊故事仍然描述取經願望與現實魔障之間的種種衝突，但西方天竺的終極目標，被替換為學習歐美西方的知識科技；自我的「理性」，取代了妖魔的「他性」，在晚清的翻新實踐中，「召喚神魔」實際上是「祛除鬼魅」的啟蒙文本。

¹⁰ 對於明代儒、釋融合及其弊端，可參（日）荒木見悟：《雲棲株宏の研究》（東京：大藏出版，1985年）。

¹¹ 如《西遊補》「萬鏡樓臺」呼應《華嚴經》中的因陀羅網：珠玉交絡，以譬物之交絡涉入重重無盡者。鏡之相映，如同珠玉交絡，萬境在事事無礙法界裡重重相疊；以及《後西遊記》第十回回目「心明清淨法棒喝野狐禪」，皆可以見在明代演義小說高度文人化的文學現場，出現主流禪學與陽明學僵化後的替代與反動。

¹² 高桂惠：〈《西遊記》續書的魔境——以《續西遊記》為主的探討〉，收錄於李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋（下冊）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁245。

¹³ 見高桂惠：〈類型錯誤／理念先行？——由明末《西遊記》三本續書的「神魔」談起〉，《追蹤蹣跡——明清小說的文化闡釋》（臺北：五南圖書公司，2019年），頁277-292。

¹⁴ 見王德威：〈荒涼的狂歡——醜怪譴責小說〉，收錄於氏著，宋偉杰譯：《被壓抑的現代性：晚清小說新論》（*Fin-de-Siècle Splendo: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911*）（臺北：麥田出版社，2003年），頁265-266。

以目前可見晚清最早的《西遊記》續衍為例，1904年在留日歸國的知識分子秦力山（1877-1906）、戢翼翬（1878-1908）、楊廷棟（1879-1950）、雷奮（1871-1919）與陳景韓（1878-1965）於上海創辦的《大陸》雜誌上所刊載〈二十世紀西遊記〉，第〇〇回「孫行者集資購大礮 豬八戒乘夜埋地雷」以「英兵隊裏連放數百響的機關砲」破題，描寫1903年英軍入侵西藏，孫悟空化身俄國軍官去柏林購買大砲，但在面對英軍猛烈炮火卻不禁感嘆：

我老孫伏無數妖魔，降無數龍虎，怎麼此番遇着英國軍就敗下來，傷了我兄弟。師父啊！你怎麼這等頑固，抵死不肯變法。說什麼慈悲為本，不可傷生，怎麼世界各國，一箇箇都講物競天擇，優勝劣敗，我不傷他人，他人要來傷我哩！¹⁵

三藏回應孫悟空的問題，僅道：「悟空，我對你說。我們出家人當體天地好生之德，不可殺害生靈。我聽說礮火猛烈，發射一彈，不知炸死多少人。你只可唬退英國軍，不可太認真。」回後有詩云：「佛法無靈銷鐵血，慈悲有淚哭蒼生。」¹⁶小說將西遊人物放入現實社會，「聖教」的慈悲價值與「新學」之技展開辯證。面對西式武力逼迫，佛法亦「無靈」，鬪戰勝佛原有的窮身武技被無效化，孫悟空只能重投學習新式戰爭的規則。從〈二十世紀西遊記〉每回皆是「第〇〇回」的設計來看，小說家陳述著現實故事卻無從補入過去經典，不知何去何從的無力感，也相當符合過去英雄於當下現實的「無用」，就像小說在結尾所述：「畢竟不知後事如何，且看我們的國能殼自強，纏有話說。」¹⁷

魯迅認為清末《水滸傳》大量出現的續衍：「至於刊落之由，什九常因於世變。」¹⁸同樣現象也可用來理解《西遊記》。在「明末清初」以後，「清末

¹⁵ 〈二十世紀西遊記〉第〇〇回「沙和尚負傷進醫院 觀音佛救難渡汽船」，《大陸報》1904年第8期，頁111-120。續或見〈二十世紀西遊記（續完）〉，《廣益叢報》第87期（1905年10月27日），頁4a-7b。

¹⁶ 〈二十世紀西遊記〉第〇〇回「沙和尚負傷進醫院 觀音佛救難渡汽船」，頁124、126。

¹⁷ 同前註，頁126。

¹⁸ 魯迅著，周錫山評註：《中國小說史略》，頁232。

民初」再次締造西遊續衍作品的二度高峰，惟取經超渡的課題被轉換為世變之際中國圖強的想望。縱觀清末《西遊記》續衍故事，大多反映晚清國家存亡的危急現實，多數文本皆將原本小說的「解難」與「西方取經」之路，替換為現實場域。以「西遊」訂名者，分別有1904、1905年在《大陸報》、《廣益叢報》佚名的〈二十世紀西遊記〉；1906年在《時報》上發表，署名冷、笑、忤的《新西遊記》，最後由「冷笑」定稿，在1909年發行單行本；1908年吳趼人在《月月小說》上發表的〈無理取鬧之西遊記〉；同年也有在《申報》上發表，沒有署名的〈妖怪鬥法（西遊記補遺）〉；1909年由李煮夢（生卒不詳）所撰，改良小說社發行的《新西遊記》；同年陸士諤（1878-1944）亦在《華商聯合報》連載《也是西遊記》。¹⁹《西遊》續衍大量出現在1904-1909年間，吳澤泉接續阿英「此類書印行時間，以1909年為最多，大約也是一時風氣」²⁰的觀點，指出「進入民國以後，雖然間或有〈紅樓劫〉、〈水滸遺事補〉等作品出現，均是零星半點，不成氣候，且篇幅不大，作意也不明了，並不具備翻新小說的典型特徵。總之1909年之後，翻新小說急劇衰落，彷彿一夜之間便在人們的視線之中消失」。²¹

當明清之際的《續西遊記》足見「所有魔境與妖魔造型的時空佈局作為文學的意符，傾向作者對『心學』、泰州學派、市民心態及『西學』經驗中挽合的一種『文明神話』的藝術造像」，反映士人對工具理性（西）與本體論（中）

¹⁹ 像是〈二十世紀西遊記〉中的西藏，吳趼人〈立憲萬歲〉、陳景韓《新西遊記》與煮夢同題小說中的上海，陸士諤《也是西遊記》中的蜻蜓州／大清國，吳趼人〈無理取鬧之西遊記〉仍是以佛教時空觀設置，但文本中通臂猿將西江轉移至西牛賀洲，「西」仍是指涉著西方強國。王尹姿曾認為吳趼人〈立憲萬歲〉與〈無理取鬧之西遊記〉，是將傳統文化之「理」解構為「無理」，對應士人在知識轉型階段哭笑不得的處境。見王尹姿：〈無理取 NOW：由吳趼人西遊記短篇續作論其知識狀態〉，《雲漢學刊》第17期（2009年3月），頁25-50。

²⁰ 阿英：《晚清小說史》（臺北：臺灣商務印書館，2004年），頁230。

²¹ 見吳澤泉：〈晚清翻新小說考證〉，《中國社會科學院研究生院學報》2009年第1期，頁79。

種種解釋、調和、拒斥與批判的多樣態度時，²² 1904-1909 年間大量出現的西遊續書作者面對列強入侵，對於中國既成傳統典範產生更劇烈的鬆動與質疑，如吳趸人〈無理取鬧之西遊記〉開篇提問：「眼見得兒孫零落殆盡，大聖又成了正果不再回山，怎能彀我輩之中再出能人，恢復舊時事業呢？」²³ 舊時「英雄」於知識本體價值由「中」擺盪到「西」的語境中，被迫展開另一次的文化「西遊」。²⁴ 十萬八千里路的朝聖之路被抽換為現代港埠「上海」；從「認識本心」、「魔境即心境」的自我啟迪轉化為「認識外物」，遊覽百貨公司、舞廳、公園和跑馬場等現代物質與公共空間的教育與啟蒙事業。²⁵

我們從韋伯（Max Weber, 1864-1920）討論新教倫理與資本主義關係可得知，「現代性」的萌發伴隨「理性意識」的提倡與宗教魔咒的破除；²⁶ 「神魔」

²² 見高桂惠：〈《西遊記》續書的魔境——以《續西遊記》為主的探討〉，頁 248-249。

²³ 我佛山人（吳趸人）：〈無理取鬧之西遊記〉第一回「涸轍魚哀求援救 通臂猿大顯神通」，《月月小說》第 1 卷第 12 號（1908 年 1 月），頁 131。

²⁴ 《西遊記》作為大眾熟習的文化文本，已深入到知識分子講述圖強之道的政治性修辭。如梁啟超（1873-1929）〈過渡時代論〉即提到：「吾讀《水滸傳》，宋公明何以破祝莊；吾讀《西遊記》，唐三藏何以到西域。吾以是知過渡之非易，吾以是知過渡之非難。」見任公（梁啟超）：〈過渡時代論〉，《清議報》第 83 冊（1901 年 6 月），頁 5211。民國以後，仍可見相關修辭：「對於左右派觀念混淆的名稱，再無採用的必要，或用漢派寧派等名稱，最好乾脆稱共產黨和國民黨，其主義則稱列寧主義和中山主義，切不要孫悟空似的套上一頂好看的花冠弄得一輩子為玄奘的奴隸。」「文明紳士可以與帝國主義者相聯合……五花八門，奇妙無窮，就是孫悟空齊天大聖下世，其所做出來的花樣，也不過如此的奇特罷！」見蔣光赤：〈並非閒話〉，《新青年》第 11 卷第 3 期（1926 年 3 月），頁 97。陳獨秀（1879-1942）在批評當時上海租界成為外國資本帝國主義者的掠地，以及「掠奪四萬萬中國人之中心樞紐」時，也說道如不改變「掠奪者與被掠奪者的關係」，「由此法而收回租界，這豈非和《封神榜》、《西遊記》是同等的幻想」，見獨秀：〈孫傳芳最近的主張〉，《嚮導》第 154 期（1926 年 5 月 22 日），頁 1479。

²⁵ 對於當時的都市空間，見李歐梵：《上海摩登——一種都市文化在中國 1930-1945》（北京：北京大學出版社，2001 年）。

²⁶ 見（德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，于曉、陳維綱等譯：《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987 年）。

與「啟蒙」成為對立的命題。但本文在追索清末民初年間西遊續衍文本時，發現兩篇值得細加審查的小說，分別是 1906 年陳景韓《新西遊記》和 1922 年包天笑（1876-1973）《壬戌本新西遊記》。後者的發掘除了表示經典翻新續衍並未在 1909 年以後沉寂，兩者並列也顯現晚清民國報刊社群的知識分子如何對「神魔」的古典類別展現兩種迥異的詮釋路徑：一為祛除鬼魅，一為召喚鬼魅。當《西遊記》囊括時人亟欲破除的鬼魅神魔時，「清末」與「民初」的《西遊記》續衍故事如何轉化「取經」事業，置放啟蒙（enlightenment）、魔魅（enchantment）以及祛魅（disenchantment）的話語？以「清末民初」為樣本考察時，「清末」的續衍故事如何在「科學」與「迷信」的對立「祛人迷信」？「民國」文人在第一次大戰以後，又如何反省「科學」與「迷信」的對立，匯合上海靈學會的興起，是否能再次開啟小說當中的「鬼魅神魔」，使小說家進行「勸懲教化」的可能？在進步文明所帶來的破壞下，小說家如何在西遊續／敘事中安放民族心靈？上海報刊社群內部如何藉由「新西遊記」來展開啟蒙論述的補充甚至是交鋒？

二、寓祛人迷信之意 ——晚清陳景韓《新西遊記》的「祛魅」書寫

練〔煉〕鋼廠的大鐵椎，重有幾千萬斤，一人拿住，運動如意，本領豈不此〔比〕孫行者更大嗎？活動寫真，把世界的物件〔件〕，都在影燈內閃出，與真的無二，轉瞬千變萬化，神仙變化也不過如是了。……真的假的，竟分不出來，偏道不是活孫行者到了嗎？

——陳天華（1875-1905）《獅子吼》²⁷

1907 年 2 月 27 日，吳趼人在《月月小說》上發表〈立憲萬歲〉一文，寫道玉皇大帝欲模仿下界立憲改革，特派孫行者、哪吒、雷公、神行太保戴宗與

²⁷ 星臺先生遺稿：〈獅子吼〉，《民報》第 8 號（1906 年 10 月），頁 11。

列子出使外國考察新法。但五位欽差考察外國新法之前，卻遲遲不肯動身。小說家匠心獨具，之後藉列子之口點出「外國人與我們語言文字都不同，必要請一位通事」。一時別無人選，孫行者卻機變心動，猛然想起一人：「有了，有了。我的那個師弟豬八戒近來被下界時報館的一個『冷血』搬弄得到日本留學去了，此時已有一年光景，外國話想是精通的了，待老孫去尋了他來。」便使筋斗雲翻到了橫濱、神戶、東京，卻尋不見昔日隊友，「沒奈何到同鄉會裏打聽，纔知道被月月小說社的一個『大陸』掇弄得他跟姜太公到羅剎國封神去了」。²⁸

吳趼人借鑑經典人物傳揚西學要旨，並非彼時鮮見。中國知識分子處於危機世變之際，開始調度過去被劃割於知識禁區的小說戲曲，內容「誨淫誨盜」的小說末技成為了士人教育社會下層百姓的途徑，新小說、改良戲曲，在梁啟超〈論小說與群治之關係〉「欲新一國之民，不可不先新之小說」²⁹的號召後紛紛展露頭角。在清末文化市場中，《水滸傳》、《西遊記》等經典不斷催生小說家們創作焦慮。³⁰其中《西遊記》作為經典符號不斷搬演民間，影響甚鉅，甚至被團眾借鑑鬧事，「供奉者乃雜取《封神傳》、《西遊記》諸小說，點綴神權。以求絢爛而免禍也。浸淫百年，蒸為民俗。愚民受戲劇之教育，馴至庚子，乃釀此巨變」。³¹而知識分子則反省拳變，試圖規訓這些早已深入大眾習性的文化符碼，以啟蒙論述導正民間的閱讀習慣，形塑出小說之教與社會、政

²⁸ 趼（吳趼人）：〈立憲萬歲〉，《月月小說》第1卷第5號（1907年2月），頁174。

²⁹ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999年），第2冊，頁884-886。

³⁰ 像是《月月小說》所載：「今世問，萃新小說數十種，能有一焉如《水滸傳》、《三國演義》影響之大乎？曰：無有也。萃西洋小說數十種，問有一焉能如《金瓶梅》、《紅樓夢》冊數之眾者乎？曰：無有也。」見天僂生（王鍾麒）：〈中國歷代小說小說史論〉，《月月小說》第1卷第11號（1907年12月），頁5。

³¹ 羅惇融：〈清外史〉，《雍言》第1卷第3號（1913年1月），頁488。

治的緊密關係。³² 在此文學場域中，1909年前後《新石頭記》、《新水滸傳》、《新西遊記》等「擬舊」之「翻新」小說大量付梓，³³ 此類擬舊小說或許並不如阿英延續清代劉廷璣「狗尾續貂」的觀點所評的「一時風氣」、「實無一足觀者」；³⁴ 將舊人物置於新思潮中，再造的豐富經典世界，正是知識分子在被西學擊潰的傳統文化碎片中，重新為底層閱聽大眾營造啟蒙路徑與傳統、西方價值相互調和的期待視野。

〈立憲萬歲〉重新配置了經典脊梁人物，使其散落各地並與時事接榫：《封神榜》中的申公豹化身革命黨員，遊走南海；尋訪新學的最後關鍵人物豬八戒竟留學東洋。而〈立憲萬歲〉在形塑角色時，也主動與同時其他報刊媒體產生互動。上述引文所指「冷血」，當引自民國報人陳景韓在《時報》上發表的《新西遊記》，「大陸」則典出《月月小說》第1號所刊〈新封神榜〉。傳統經典《西遊記》成為作家的共享資源，經典歷經碎裂化之後有機拼貼於當代報刊媒體，小說不再是一家之言。經歷吳趸人、陸士諤、陳景韓等新興報刊群體作家的續寫、挪用、覆蓋，《西遊記》自明代世德堂本以降又被賦予新的小說要旨，在清末同題共詠的遊戲之筆中，寄寓了當代知識分子面對時代劇變，圖強立憲

³² 相關論述可參張仲民：〈清季啟蒙人士改造民眾閱讀習慣的論述〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第68期（2010年6月），頁51-96。對於文學「經典」與當代社會現象之間的關係，清末時人亦有討論，如蔣觀雲：「至歷史，又呆舉事實，為泥塑木雕之歷史，非龍跳虎躡之歷史。故人才之生，其規模志趣，代降而愈趨於狹小，蓋無歷史以引其趣向也。且以其無興象、無趣味也，不能普及於全社會。由是起而代歷史者，則有三國演義水滸傳；起而代神話者，則有封神傳西遊記。而後世用兵，多仿三國水滸，蓋三國水滸產出之人物也；若近時之義和團。則封神傳西遊記產出之人物也。」見觀雲：〈華年閣雜談〉，《新民叢報》第36號（1903年8月），頁88。

³³ 「翻新小說」一詞，為歐陽健所提出。歐氏認為阿英所提出來的「擬舊小說」，在時空對應上與原經典已大相逕庭，因此以「翻新」取代「擬舊」，為清末民初的續書文本重新定名。見歐陽健：〈晚清「翻新」小說綜論〉，《社會科學研究》1997年5期，頁131。

³⁴ 阿英：《晚清小說史》，頁229。

的建國靈光。

1904年狄葆賢(1872-1941)受到梁啟超《新小說》的影響，並在康有為(1858-1927)、梁啟超的資助下在上海創辦了《時報》。狄葆賢以《時報》和有正書局為中心，開辦一系列外圍報刊如《小說時報》、《婦女時報》與《京津時報》等，各刊物互為廣告載體，形成初期報業集團的型態。³⁵其中，《時報》最具知名的兩位主筆為留日歸國的陳景韓與本土作家包天笑。陳景韓多以「冷」或「冷血」為筆，包天笑或以「天笑生」、「笑」署名；胡適(1891-1962)於1921年撰寫的〈十七年的回顧〉就提到：「《時報》出世以後，每日刊載『冷』或『笑』譯著的小說，有時每日有兩種。冷血先生的白話小說，在當時譯界中卻要算很好的譯筆。」³⁶該報以小說吸引讀者，又呼應梁啟超〈論小說與群治之關係〉，《時報·發刊例》中即寫明：「本報每張附印小說兩種，或自撰或翻譯，或章回或短篇，以助興味而資多聞，惟小說非有益於社會者不錄。」³⁷

而在創刊當年，《時報》中斷了《中國現在記》與《伯爵與美人》的連載，嘗試性刊登未署名的〈《新水滸》之一節〉，並有「識語」曰：「《水滸》千古奇文，作者何敢漫擬。祇以愛之過深，不肯自量，戲效一節。所謂畫虎類犬，以博一笑，閱者即以犬觀之可也。」³⁸此舉對《時報》後續所刊之小說具有深遠影響，自始陳景韓與包天笑正式以「新」為題，³⁹創作《新西遊記》；包天笑則有《新黃梁》、〈《新水滸》之一斑〉與〈《新儒林》之一斑〉等小

³⁵ 見張振亭、趙慶：〈《時報》系及其集團效應初探〉，《中國出版》第22期（2014年12月），頁63-66。

³⁶ 轉引自戈公振：《中國報學史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1955年），頁144。

³⁷ 〈時報·發刊例〉，《時報》，1904年6月21日，頁2。

³⁸ 〈《新水滸》一節〉，《時報》，1904年7月19日，頁2。

³⁹ 這與晚清當時對西方「新學」之效仿與「新的崇拜」風潮息息相關，見羅志田：〈新的崇拜：西潮衝擊下近代中國思想權勢的轉移〉，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999年），頁44。

說。多數學者皆已注意到，此類戲作「古為今用」，在滑稽遊戲的成分之外，往往關連現實社會情境。⁴⁰ 儘管相關小說荒誕不羈，但如同陳景韓在該報上發表〈論小說與社會之關係〉：「小說之能開通風起者，有決不可少之原質二：其一曰有味；其一曰有益。有味而無益，則小說是小說耳，於開通風氣之說無與也。有益無味，開通風氣之心固可敬矣，而與小說本義未全也。故必有味與益二者兼具之小說，而後始得謂之開通風氣之小說，而後始得謂之與社會有關係之小說。」⁴¹ 可知在「戲效」的形式背後，報刊家對小說中的「味」與「益」仍細細斟酌，形塑能在新型媒介中，下啟大眾蒙昧的小說之教。

1902年擔任《大陸》主筆作家的陳景韓，很有可能知曉〈二十世紀西遊記〉的創作。陳景韓自1906年2月14日起於《時報》連載《新西遊記》，至3月8日因事中斷，隔日由署名「笑」的包天笑續作三天，署名「忸」者又接續創作。⁴² 也因這部《新西遊記》多人參與創作，文意或不連貫。1907年11月8日，陳景韓又發表〈新西遊記·附言〉：「記者曾於去年有《新西遊記》之戲作，繼以有事他行，因而中輟，茲特續下其續處，即在『一個筋斗不知去向』之下，其笑、忸兩君所接處，因意不一貫，故略之。」⁴³

儘管創作中途被打斷，但陳景韓刪除包作並「特續下其續處」，執意完成首尾一貫的作品。1909年，陳景韓輯成《新西遊記》五回，以鉛印本的形式交由同是《時報》系集團的有正書局印行。在小說弁言陳景韓道：

⁴⁰ 見王鑫：〈陳景韓「新水滸」系列「遊戲」與晚清翻新小說的繁榮——以「新水滸」同題小說為中心〉，《浙江海洋學院學報（人文科學版）》第29卷第4期（2012年8月），頁7-12。

⁴¹ 冷（陳景韓）：〈論小說與社會之關係（上）〉，《時報》，1905年6月29日，頁2。

⁴² 署名「忸」者身分不明，吳澤泉認為「忸」與「平等閣」的「平」字接近，或為《時報》總經理狄葆賢。見吳澤泉：〈晚清翻新小說考證〉，《中國社會科學院研究生院學報》2009年第1期，頁80。

⁴³ 此處「忸」字當為「忸」，是《時報》原刊誤字。見冷：〈新西遊記 第二回（一）·附言〉，《時報》，1907年11月8日，頁2。

《新西遊記》借《西遊記》中人名、事物以反演之，故曰《新西遊記》。

《新西遊記》雖借《西遊記》中人名、事物以反演，然《西遊記》皆虛構，而《新西遊記》皆實事。以實事解釋虛構，作者實略寓祛人迷信之意。

《西遊記》皆唐以前事物，而《新西遊記》皆現在事物。以現在事物假唐時人思想推測之，可見世界變遷之理。⁴⁴

小說雖以滑稽小說刊行，作者卻自識「實略寓祛人迷信之意」，告人不可僅以遊戲之作視之。這點在 1909 年南社李煮夢在改良小說社發行的滑稽小說《繪圖新西遊記》亦可見到，李煮夢在創作自述中，認為自己創作滑稽小說「非為滑稽而滑稽也」，「比者入世漸深，閱歷漸裕，人世間一切鬼域魑魅之情狀，日觸吾目而怵吾心。吾憤、吾恨，吾欲號天而無聲，欲痛哭而無淚，吾乃爽然、返啞然，抽筆而著《新西遊記》」；推薦序亦言「彼教育家讀之，其亦將改良吾國之教育乎」；評話處更言《新西遊記》是「社會小說、滑稽小說、心理小說，是女學生、學生、官場、教習、選舉、警察、嫖客、青樓之『現形記』，不可不讀；只許君子、志士、從諫之人與不憚改過之人讀，而不許小人、洋奴、拒諫之人與怙惡不悛讀」。⁴⁵ 李煮夢雖震懾於「人世間一切鬼域魑魅之情狀」，然所作之《西遊記》續衍故事，仍是和陳景韓《新西遊記》「祛人迷信」之旨相符；當李煮夢藉由豬八戒講述女學堂、青樓之怪現狀，陳景韓亦將彼岸性的神魔世界刊落為此世上海各式現代化風景，描述取經人物再次遭遇之「妖境」。

《新西遊記》首回如來佛之口降下佛諭：「至今星移物換，東土的教日就衰微，能解經文的人甚少。在那西牛賀洲又有了一種新教流行頗廣。我要叫你再往下界一行，依著你前次取經的樣子，從東勝神洲起，一路到那西牛賀洲，

⁴⁴ 見冷血（陳景韓）：〈新西遊記·弁言〉，《時報》，1906 年 3 月 8 日，頁 2。本文後續引用皆採用陳景韓著，董文成校點：《新西遊記》，收錄於董文成、李勤學主編：《中國近代珍稀本小說》（瀋陽：春風文藝出版社），第 18 冊，頁 477-583。

⁴⁵ 見李煮夢：《繪圖新西遊記》（上海：改良小說社，1909 年）。

考察那新教流行的緣故。去時仍須帶著你的三個徒弟。」⁴⁶ 故事透過孫悟空為主要人物，描述行者在上海的所見所聞。當孫悟空遇到過去大唐東土從未見過之新事物時，陳景韓卻不寫明為何物，小說家透過行者之眼試圖揣摩古代人物的知識界線，行者如童蒙般「不懂」、「尋思」、「怪道」與「奇怪」等情緒，也彰顯傳統思維面對現代性事物的「不適應」。諸如風火輪／腳踏車、巨大箕箕／東洋車，就連身著清朝官服的人物，在行者眼中反成了「頭上戴著盆兒樣的一個帽子，盆兒上出了許多紅的鬚，鬚上又擺著大大的一枚櫻桃，後邊又拖著小小的一根雞毛帚子。身上穿著四面出鬚的黑衣，胸前背後，綻著兩塊四方的枕頭頂，頭頸上掛著一串念佛珠。看他似人非人，不僧不俗，想來定是個妖怪」。⁴⁷ 過去在《西遊記》裡設置的妖精洞府及其所形成的「遇難」結構，於晚清時期卻被替代為現代性的誘惑，像是當唐僧在豬八戒的慫恿下，不小心步入妓院「青蓮閣」時，行者便攔阻道：「去不得，去不得，這不是好地方。你看去的人都是妖妖怪怪的。」⁴⁸ 當要步入鴉片館時，又說道：「去不得，去不得。這裡真真去不得。你看那屋裡妖雲密密，惡霧紛紛，你去了又要被他們迷住了。」⁴⁹

陳景韓開篇透過神諭再啟西行求經的手法，典出原本《西遊記》，如來佛道：「我今有三藏真經，可以勸人為善。」「三藏共計三十五部，該一萬五千一百四十四卷，乃是修真之徑，正善之門。」⁵⁰ 「經一徑」成為互為表裡的隱喻，構成《西遊記》修持心性的歷程。然陳景韓以神諭再啟西行求經的手法，等待救贖的仍舊是東土，但西天的終極目標——談天、說地、度鬼，且

⁴⁶ 陳景韓著：《新西遊記》第一回「唐三藏西遊考宗教 豬八戒海上改洋裝」，頁485。

⁴⁷ 同前註，頁492。

⁴⁸ 陳景韓著：《新西遊記》第二回「煙妖窟師徒初受困 四馬路行者顯神通」，頁506。

⁴⁹ 同前註，頁508。

⁵⁰ 明·華陽洞天主人校：《新刻出像官板大字西遊記》（臺北：天一出版社，1985年影印王辰年陳元之序刊本），卷2，頁25b。

「勸人為善」的「真經」，卻被替換為「啟迪人智」的「新教」。據陳景韓自識，《西遊記》與《新西遊記》不斷被賦予虛構／實事、以前事物／現在事物的二元對立，顯見二十世紀中國知識分子的指導價值產生偏移：「徑」的圖式從東勝神洲／西牛賀洲，轉為東方／西方、中國／歐陸之間的借鑑之旅，形上的十萬八千里「心路」，則變為設置於摩登上海巷弄間的「新路」；「經」的內涵亦在舊教／新教畫分中，直指解救良方，係讓小說主題從「迷信」進步到「祛人迷信」。陳氏之「反演」——以實事解釋虛構，即是將原本「西遊」的神魔形式轉變為理性精神的教導文本。值得注意的是，韋伯在考察西方理性主義時，指出在基督新教，尤其是在喀爾文教派（Calvinism）的預選說與恩寵特殊主義之教義中，西方世界尋求上帝的狂熱轉變為冷靜的經濟德性，並讓位給世俗的功利主義，形成資本主義精神的起源。⁵¹ 在西方社會理性化的過程當中，「宗教的原則」與「魔魅的祛除」成為理性主義形成中的內在矛盾，人們透過理性的技術與計算掌握過往的「神秘莫測」，最終不再為了相信神秘力量而祈求神靈與魔法，終極的彼岸性已從公領域中消聲匿跡，理性精神的發展意味著「為世界祛魅」。⁵²

伴隨理性主義精神的提倡，知識分子面對六朝以來志怪博物筆記中的物類系統與常／異秩序，展現知識更新的焦慮。以韋伯的術語論之，傳統對「物」

⁵¹ 在《新約》中，上帝的聖諭規定了個人命運，並且規定宇宙間之種種細節。在人不可改變上帝意旨的情況下，信徒以絕對、純粹的信仰及積極工作來緩解心中對「獲救」的焦慮，以在俗世工作所積累的財富標幟自我成為成為恩寵的確證。見（德）馬克斯·韋伯著，于曉、陳維綱等譯：《新教倫理與資本主義精神》，頁 78-79、138。

⁵² 如韋伯所言：「我們這個時代，因為它所特有的理性化和理智化，最主要的是因為世界已被除魅，它的命運便是，那些終極的、最高貴的價值，已從公共生活中消聲匿跡，它們或者遁入神秘生活的超驗領域，或者走進了個人之間直接的私人交往的友愛之中。」（德）馬克斯·韋伯著，馮克利譯：《學術與政治》（*Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf*）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年），頁 48。

倫理性、宗教性、美學性的「價值理性」（Value Rationality）思考，被替之以現代物理性、社會性、實用性的「工具理性」（Instrumental Rationality），後者並成為「進步」軌道上的主要發展邏輯。《點石齋畫報》即是在傳統與現代交會初期，用傳統框架詮釋現代事物，使現代事物變得不倫不類。李孝悌曾指出《點石齋畫報》在提供都市民眾渴望新知與獵奇的需求時，選材與敘述重複著傳統方志或志怪的「聊齋式」題材與模式，使虛構／現實、傳統／現代、鄉野／都市並陳。⁵³ 當「志怪」的詮釋系統一直是中國傳統說部重要的類型，⁵⁴ 王德威亦曾點明「儘管『志怪』與『神魔』小說皆聚焦於奇怪與超自然的事物，但兩者分別發展了自身的『逼真』（verisimilitude）原則，因而折射出特定的歷史語境中的真實觀」；晚清李伯元《官場現形記》和吳趼人《二十年目睹之怪現狀》皆巧妙運用「神魔」敘事中的妖怪「現形」或「現出原形」，兩部小說雖然正視人間事物，但「在形成其醜怪風格的過程中，也受到了志怪和神魔小說的影響。吳趼人和李伯元將人的世界與魑魅魍魎的存在相參照，不由令人想起他們的作品與志怪傳統的轆轤」。⁵⁵

陳景韓以「新教」問辨「聖教」內涵，小說中也展現新舊兩種識物體系的齟齬。《新西遊記》中從未有真的妖怪出現，而是以「妖」比喻現代化情境中的「怪」現狀。當行者詫異於眼前事物的「妖怪」、「妖妖怪怪」與「妖雲密密」，事後大多藉著行者所遭遇的行人看客，點破該物事。在「祛人迷信」與「工具性」的創作意識下，《西遊記》的「妖境」被打造為海上奇觀；原本「一棒打殺」妖魔的孫悟空，卻困滯在上海的現代化陌生情境，並被教導「重新認

⁵³ 李孝悌：〈走向世界？還是擁抱鄉野：觀看《點石齋畫報》的不同視野〉，《中國學術》2002年3期，頁287-293。

⁵⁴ DeWoskin, K. J. (1978). Chih-kuai novels in the Six dynasties and the birth of fiction [Liuchao zhiguai yu xiaoshuo de dansheng]. In A. W. Plaks (Ed.), *Chinese narrative: Critical and theoretical essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 21-52.

⁵⁵ 王德威並提及吳趼人曾將《二十年目睹之怪現狀》命名為《人間魑魅傳》。見王德威：〈荒涼的狂歡——醜怪譴責小說〉，頁263-265。

識」。佛雖降諭讓師徒四人同去考察新教，但《新西遊記》小說開篇四人卻分散各地；為了找尋被偷盜走的師父行李，孫行者騰雲駕霧的本領卻撞上了上海街道上縱橫分布的「天羅地網」：電纜線。當悟空初次遇到了唐僧，將他從流氓地痞「拆梢黨」中解救之後：

唐僧忍不住道：「徒弟，我們回去罷，這裡不是好地方。適才鬪得我好苦。」行者道：「師父，你為什麼依然這般無用！這是初次兒，自後的難還多著哩！」於是三人出了弄，沿著大街走。⁵⁶

《新西遊記》在選取情節上，都是取用當時一般大街上習見事物，足具「當下性」，甚至挪用「廣告」材料，說明路上行人所穿的「新式外套」：「好似掛在樹上的皮蟲，前天《時報》上繪的便是這個。」⁵⁷他處豬八戒又道：

「你不看見今日《時報》上登的告白嗎？便是這件事的。」行者道：「告白上怎樣說？」八戒道：「告白上說的：『中國女界注意……面黑如墨能變雪白粉嫩，雞皮雀斑頓改冰肌玉膚。』照這告白上，那黑奴的女人擦了這藥，自然雪白粉嫩了。」行者笑道：「那麼你為何不擦擦？倘然你擦擦，也不至面上這樣齷齪了。」八戒道：「我卻不要擦這個。」行者道：「你要擦什麼？」八戒道：「我要擦累及青春。」⁵⁸

「累及青春」為美容藥粉品名。陳景韓在小說中不斷替自家廣告宣傳，乃因晚清報紙的廣告是為影響力之指標，《時報》在晚清發刊時份量不多，為了展現影響力，幕後主腦梁啟超便廣拉告白等應付廣告場面。⁵⁹此處的材料更可發現，為了虛傳廣告，報刊主筆在小說之中也開始「置入性行銷」（product placement）。

⁵⁶ 陳景韓著：《新西遊記》第二回「煙妖窟師徒初受困 四馬路行者顯神通」，頁505。

⁵⁷ 見陳景韓著：《新西遊記》第四回「看猴戲老孫受調侃 聽豬談小子學時髦」，頁548。

⁵⁸ 同前註，頁558。

⁵⁹ 見張仲民：〈社會變遷視域下晚清的廣告論述〉，《南京政治學院學報》第31卷（總第179期）（2015年1月），頁71。

《新西遊記》除了上海所見之新式工具與街頭奇景如「猴戲」之外，⁶⁰也在敘事當中穿插許多重要時事，如當時留日學生多有參與的晚清爭鐵路修築權之爭議，提倡「路存與存，路亡與亡」；留日的陳景韓亦在創作中呼應 1907 年江、浙兩省為收回蘇杭甬路權，開會認股、拒借外債，並在紳、學、商各界組為團體之事件，讓豬八戒認股，讓沙僧爭取外交權益。⁶¹另外，豬八戒和唐三藏也染上了鴉片毒癮，當行者力勸唐僧不要吸毒時，唐僧更怒斥道：「悟空！我吸不吸不關你事，那裡知他有毒沒毒？」⁶²無論是「保路拒款」或是「吸食鴉片」的事件，孫悟空始終都是抱持懷疑與拒斥。

遭逢落難、逃難之際，孫悟空為適應現代化社會，不斷地更改外在形體。小說中孫悟空拒絕為豬八戒和唐三藏吸食鴉片繳付「煙錢」後，曾與「紅頭大漢」展開一段緝逃過程，首先變化為金毛狗竄進人群，卻因「沒有帶嘴套」與「掛牌子」，遭到捉野狗的巡捕拿著繩索追趕，直道：「啊呀，被他們識得老孫也。」後來化為路邊的馬糞、房屋露臺、東洋車，又相繼被清掃人員、工部局打樣的西人、查車的巡捕追緝。孫悟空雖都道「被識破」，但追緝理由卻是因髒污、違建與漏掛行照等法令。⁶³整座上海被佈置成「妖境」，過去的英雄人物孫悟空卻「失靈」；七十二變「法術」的破解，僅是因上海租界的一套「法律」。從法術／法律的移轉，新的秩序重新定義了事物的本質與歸屬，其實也正探問著老大中國「失能」之後，少年中國在現代社會轉型之際的「適性」問題。

⁶⁰ 玩弄猴屬等同樣的把戲也出現在吳趸人〈無理取鬧之西遊記〉中，並作為該系列的開篇情節：「水簾洞中一羣猴頭無人管束，漸漸被那些獵戶設法獵獲，帶到市上去玩把戲」，見我佛山人：〈無理取鬧之西遊記〉第一回「涸轍魚哀求援救 通臂猿大顯神通」，頁 131。

⁶¹ 見張玉法：《清季的革命團體》（臺北：中央研究院近代史研究所，1975 年），頁 26-29。

⁶² 陳景韓著：《新西遊記》第二回「煙妖窟師徒初受困 四馬路行者顯神通」，頁 510。

⁶³ 同前註，頁 516-517。

另外，不斷地變身也攸關社會中群我之間的身分認同。小說第一回孫悟空與豬八戒遍處尋不得客棧住宿，在現代社會顯然無處安頓，豬八戒建議悟空：「你不如變了個模樣兒，變得和他們一般，再去問著。」孫悟空首先「變了一個中國人，頭上戴著一個緞子小帽，身上穿著一件黑絨馬褂，下邊襯著一件醬色袍子」後，猴尾巴原本欲仿清人變為長辮子，卻依舊長在「尾間」，復變為「頭上戴著一頂拿破崙帽，足上穿著皮靴，身上短衣窄袖，好不威武」的外國人，又因尾巴放在窄褲裡感到「不舒服」，而道：「不要變了罷，老孫要去了，誰耐煩這般裝頭蓋尾的，還是還我本來面目的好。」最後妥協將猴尾巴割去，「倘然你要變那有頭髮的，將那縫在帽子上，便當了他是拖的頭髮；倘然你要變那沒頭髮的，穿那緊褲子也舒服。」⁶⁴ 此處佛家語直指本心的「本來面目」被小說家做了適性改造，當《新西遊記》將孫悟空的「神聖性」刊落並替之以「世俗性」時，「守舊」人物必經變形。陳景韓為現代中國人所做的造像並非傳統樣貌，而是去除掉長辮所象徵的「舊習」，再以「新」為「本」，如同小說最末回的題名「講條約孫行者守舊 又麻雀豬八戒談新」所冠之以「舊」與「新」的區別。而小說又在提醒，「新」並不能只是模仿西人表面衣冠與談吐。反觀豬八戒雖變形為外國人等「一流的人物」——這常見於清末西遊續衍故事中，如豬八戒成為〈新封神榜〉中的東洋留學生、《也是西遊記》中精通洋務的買辦等，過去受人訕笑的「猢猻」豬八戒成了最易掌握新思想的知識分子，但豬八戒因無法忍受斷尾重生之痛，始終不願去掉在西裝內隱隱作癢的豬尾巴，西人外貌雖使民眾敬畏並多次化解三藏危機，還對孫悟空誇道：「你看如何？現在我老豬的法力卻比你大了。」⁶⁵ 但模仿西人僅止於表面功夫，每日頭一件要務竟為看跑馬賽。當孫悟空向豬八戒提問機器車運作原理之「電」為何物時，卻「委實說他不出」：

⁶⁴ 陳景韓著：《新西遊記》第一回「唐三藏西遊考宗教 豬八戒海上改洋裝」，頁497-498。

⁶⁵ 陳景韓著：《新西遊記》第二回「煙妖窟師徒初受困 四馬路行者顯神通」，頁520。

八戒只得搖頭道：「那電沒有東西，是空的。」孫行者道：「胡說，既然是空的，怎麼叫做電？」八戒道：「我也不知其所以，只因昨天我在一個什麼協會的會場上，聽得人家說打電，打電。又有人說打電是空的。我想打電既是空的，那電自然也是空的。」⁶⁶

在「說不出」、「不知其所以」、「空的」背後，被豬八戒所擱置的正是新學啟蒙的關鍵。陳景韓本身為留日知識分子，此處所要展現的正是時人對西方事物和新學的盲目崇拜與恐懼，甚至有將弄潮西學的留學人物指作「豬八戒」的況味。陳景韓一面透過挾帶傳統知識的孫悟空所遭受的挫折感，一面又以弄潮西學的豬八戒呈現上海租界灘上，一個等待被救贖的中國。陳景韓「祛人迷信」之旨，除了「啟蒙」讀者各種妖物的「本來面目」確切所指為何種現代化物質外，也探討了除卻神力之光環的孫悟空／中國人之「本來面目」，如何在新世界中生存。

回到西方取經的問題，最末回行者終於向一直指點迷津的老者展開對話：

行者吃驚道：「誰有人又到過西方去來？」那老者道：「到過西方的人正多著呢。如今上海有的，那一件不是西方傳來的。」又笑道：「以前只聽得人家說往西方去取佛經，如今往西方去取的卻不是佛經了。」行者道：「不是佛經，卻是什麼？」那老者笑道：「都是取那妖怪。」行者道：「那有此理，去取妖怪來，要他做甚？」老者又笑道：「不是真的妖怪，只是說了出來你不懂，又像方才見了電車似的說是妖怪了。」⁶⁷

小說中師徒四人再也不是前往西方的唯一能者，西方從《西遊記》彼岸性的「極樂淨土」置換為此岸現代化的「廣覽世界」。所以當行者好不容易湊齊師徒四人以後，第一件事情並不是去尋求超越性的理論教條，卻是世俗性的「叉

⁶⁶ 陳景韓著：《新西遊記》第三回「說招股豬輩寒心 看舉手馬夫生色」，頁 525-526。

⁶⁷ 陳景韓著：《新西遊記》第五回「講條約孫行者守舊 叉麻雀豬八戒談新」，頁 566。

麻雀」，將「麻雀」遊戲直指為「新法」。遊戲規則中亦可見選舉、責任內閣制的潛規則，如「筒不管索，索不管萬，這便叫做三權分立。筒、索、萬均自一到九，這便叫做九級之官，九等之章，又隱合九年的預備」。「東、西、南、北」四種花樣在牌桌上又被模擬為外交現狀，當「南」被叫吃時，豬八戒便道「第一次的外交失敗了」，暗喻南方主權的喪失；當吃了唐僧的「東」時，豬八戒又道「收回權利，收回權力」，明指圖強復權的想望。⁶⁸在東西南北的角力爭鬥下，為了湊一手好牌，豬八戒更「跟手摸出著一張『四萬』」，並向桌上一丟，怒道：「同胞，我不要了！」所有牌花皆有所隱喻，三張「東」或喻東三省，「中」與「白」或指中國與西方白人，「四萬」則指稱為中國全體「四萬萬」人。⁶⁹

面對中國處於世界之中的自我格局，陳景韓以「叉麻雀」中國人麻將作結，本欲求新法，新法已然存在於中國人所發明的「國粹」遊戲規則裡頭，不用遠渡重洋、假求西方，外求終極經典的「他力」救贖，而必須「自力」解脫困境。小說以和牌的叉麻雀作「結局」，裡頭還有「棋局」或「世局」的相互比喻。以棋喻世已可見於當時的《老殘遊記》；⁷⁰小說在麻將裡頭匯入世界局勢等新聞，有縱向性的「歷史」，還有橫向性的「世局」，呈現當時《遊戲報》、《月月小說》以來既有的「遊戲觀」，頗有「戲局」的意味。以「租稅」為利、「同胞」為賭注，「取經」不再需要師徒四人歷十萬八千里路，前往超越性的彼岸，並以聖王欽賜的紫金鉢交換纏能取得；反而在此世的青樓小館內，四人彼此在牌技上運籌帷幄、相互切磋，「新法」正在三尺麻雀桌上，遊戲談笑之間。

⁶⁸ 同前註，頁 577-583。

⁶⁹ 對於當時「四萬萬」與「同胞」想像，可參楊瑞松：〈近代中國的「四萬萬」國族論述想像〉，《東亞觀念史集刊》第 2 期（2012 年 6 月），頁 283-336。

⁷⁰ 如劉鶚：「其感情愈深者，其哭泣愈痛。此鴻都百鍊生所以有《老殘遊記》之作也。棋局已殘，吾人將老，欲不哭泣也得乎？」見清·劉鶚：《老殘遊記》（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），〈自敘〉，頁 1。

三、再續下其續處 ——包天笑《新西遊記》成書線索與民國風景

土地叩頭道：「大聖有所不知。此地雖是南瞻部洲，卻是已歸西牛賀洲治理。小神早被他們逐出，所以不歸我管轄，大聖呼喚，因此遲慢，望乞恕罪。此刻已是民國時代。」

——天笑〈壬戌本新西遊記〉⁷¹

前行研究如阿英、吳澤泉多已指出挪用古典資源所進行的「翻新小說」，在 1909 年以後隨即沒落，或與 1919 年「五四」和「新文學運動」所帶動文學主題的轉向相關。將舊小說置入新文學的價值光譜中，儘管有胡適等人以古典白話小說作為「新白話文運動」的典範，但也有如錢玄同（1887-1939）等人對胡適發起問難，將古典小說劃為「誨淫誨盜」之作，認為《西遊記》、《封神榜》是「神怪不經之談」，⁷² 錢玄同也認為過去將《水滸傳》、《紅樓夢》、《西遊記》及近人李伯元、吳趼人作品視為有價值之小說都僅是「短中取長」，而「《西遊記》雖說恢詭別有情致，究竟是『理想主義派』裡的名產，拿新文學的眼光去看，實在是過去時代的東西」。⁷³ 職是之故，在前人的研究搜索中，鮮見在五四運動前後翻新古代經典的小說文本。

⁷¹ 天笑：〈壬戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第 9 期（新年號）（1922 年 2 月），頁 2。包天笑連載〈壬戌本新西遊記〉時，標目狀況不一，或有直接略去之情形，故本文重複徵引時皆繁引《遊戲世界》期數，僅略去出版年月。又《遊戲世界》中「遊」皆作「游」，本文為符合現代繁體漢字習慣，及避免過多同詞異字如遊戲／游戲、西遊／西游等的表述，皆採「遊」。

⁷² 錢玄同：〈錢玄同——致獨秀，附陳獨秀覆信〉，《新青年》第 3 卷第 1 期（1917 年 3 月），頁 79。

⁷³ 錢玄同：〈錢玄同——致獨秀，附陳獨秀覆信〉，《新青年》第 3 卷第 6 期（1917 年 8 月），頁 78。

儘管民國以後的經典續衍沒有像 1909 年代的高峰量產，卻有二部長篇作品刊行，一為 1922 年包天笑在周瘦鵬（1895-1968）和趙苕狂（1892-1953）主編之《遊戲世界》上連載十回的《王戌本新西遊記》；一為 1930 年在《血湯》上連載，署名「懶殘」的《海外仙山記》（一名《續西遊記》），該書並於 1931 年交由震華書局印行六冊一百二十回。包天笑在《遊戲世界》連載的《新西遊記》，後來陶報癖（1886-1927）感於「有若神龍，全豹未窺」，在趙苕狂促成下於《遊戲世界》第 23 期「滑稽小說」專號寫作〈新西遊記補〉；⁷⁴《海外仙山記》則前附虞洽卿（1867-1945）與徐志摩（1896-1931）等人撰序推薦，趙苕狂亦在序中評價「其描寫之佳，設想之奇，與原作者如出一手」，堪比《西遊》。兩部小說恐非論者所謂「零星半點，不成氣候」，連載日程皆具長篇小說的規模。以包天笑的《王戌本新西遊記》為例，此作仍可與報刊社群的作品繼續對話。前述提及陳景韓《新西遊記》因事中輟，儘管後續有包天笑等人接續，但陳景韓卻認為「意不一貫」，斬去「笑」、「怍」二君之作捲土重來，「特續下其續處」。

如果說陳景韓「特續下其續處」，那麼包天笑則意猶未盡，從清末到民國以後「再續下其續處」、另起爐灶，以 1922「王戌」繫年，另在《遊戲世界》「說苑」欄上重拾《西遊記》的續衍舊業；每有文章或置「說苑」第一，亦可見包天笑作品對於該刊的重要性。⁷⁵《遊戲世界》主編周瘦鵬和包天笑為「鴛

⁷⁴ 陶報癖：〈新西遊記補〉，《遊戲世界》第 23 期（1923 年 5 月），頁 1。

⁷⁵ 《遊戲世界》共分說苑、談薈、歌場、趣海、諧林、藝府、餘興、雜俎、補白等欄目。「說苑」主要刊載小說，前 3 期皆為短篇小說，每期 8 篇左右。第 4 期起增設長篇小說。對於增添長篇小說之事，雜誌第 3 期中刊載了預告：「本雜誌出版以來荷蒙各界不棄，交口稱譽，行銷五萬餘份，本社同人所幸餘，益加勤勉，二期以來已廣聘名人，多購佳稿，用副諸君雅望，現第四期起復增長篇小說四篇，專請嚴獨鶴、李涵秋二先生撰二篇，周瘦鵬、趙苕狂先生譯述二篇，美具難並，得未曾有，各界諸君想必必先睹為快也。」《遊戲世界》相關欄目與編排，參張洪良：《〈遊戲世界〉研究》（長春：吉林大學「中國古代文學」專業碩士論文，2013 年，孟兆臣先生指導），頁 7-9。

「鴛鴦蝴蝶派」代表人物，兩人交往甚為密切。在包天笑主編《時報》系《婦女時報》時，即大量採用本土派周瘦鵑的作品。陳建華曾將周瘦鵑、包天笑等南社文人放入「國粹派」的精神譜系，融合「文學革命」與「通俗」面向，提倡「新舊兼備」，反對新文學將舊文學的全面排斥的對立論述。⁷⁶ 周瘦鵑在《遊戲世界》發刊詞講到在「風雨如晦的時局」，「特地請了二三十位的時下名流，各盡所長的分撰起來，成了一本最淺最新的雜誌，貢獻社會，希望稍稍彌補社會的缺陷」，⁷⁷ 從上可知在舊派小說的遊戲創作之中，「遊戲」並非單指娛樂，而對應著「新文學」所提倡「心意」與「智育」層面的鍛鍊。包天笑與周瘦鵑有志一同，在文筆中相互響應，當周瘦鵑認為「小說之新舊，不在形式而在精神，苟精神極新，則即不加新附號，不用『她』字，亦未始非新」⁷⁸ 時，《壬戌本新西遊記》亦借靈學會文昌帝君降乩，點化行者須使用白話文，「凡是指着女人的事，你須用一個『她』字，不得再用『他』字」，與新文學接軌意圖明顯，⁷⁹ 此部續衍實應置入「遊戲」、「啟蒙」與「教育」的「民國」思想脈絡中去理解。

相較 1906 年在《時報》上所刊載的《新西遊記》，包天笑《壬戌本新西遊記》的時序已入民國。1922 年包天笑的創作已非同陳景韓續衍裡所設計的師徒四人「取經事業」，僅有孫悟空帶著豬八戒去「到紅塵耍子一回」，到了「中國最繁華的所在」：上海。陳景韓本中曾在新年時節出現了「龍旗」，⁸⁰ 包天笑則在開篇藉行者口道：「怎麼掛了五色旗子，穿着鮮艷衣服，可是人家做

⁷⁶ 見陳建華：〈論文言與白話的辯證關係及中國現代文學之源〉，《清華中文學報》第 12 期（2014 年 12 月），頁 309-371。

⁷⁷ 周瘦鵑：〈《遊戲世界》的發刊詞〉，《遊戲世界》第 1 期（1921 年 6 月），頁 1-2。

⁷⁸ 鵑（周瘦鵑）：〈自由談之自由談〉，《申報》，1921 年 5 月 22 日第 14 版。

⁷⁹ 「她」字作為現代性的需求與「伊」字等的論爭，可參黃興濤：《「她」字的文化史：女性新代詞的發明與認同研究》（福州：福建教育出版社，2009 年）。

⁸⁰ 見陳景韓著：《新西遊記》第四回「看猴戲老孫受調侃 聽豬談小子學時髦」，頁 550。

喜事哩！」土地回答：「不是，不是。這是新年。」⁸¹「龍旗」所指為清政府被迫在國際外交場合所制定的黃龍旗，「五色旗」則是辛亥革命為凝聚五族共和所作，1920年代國民政府北伐時兼採「五色旗」與「青天白日滿地紅旗」。⁸²在新年號第一回，小說人物已深刻體認到「現在世界進步了」、「現在不是大唐天下」，藉由召喚土地也知曉「此刻已是民國時代」；⁸³在快速印行的報刊媒介之中，「現在」、「此刻」與讀者共享著1922年的民國新年光景。

《王戌本新西遊記》同樣假設了《西遊記》的經驗界線，使孫悟空化身成小政客模樣，豬八戒則變為摩登女子一起「再認識」上海。雖然包天笑也將現代化情境喻為妖境：「妖魔並非妖魔，說不是妖魔卻都是妖魔」，但在陳景韓本中，孫悟空對現代都市如漫遊者般所產生的震撼經驗（the shock experience）已在包天笑本中不見。每逢一處，換成是八戒將新奇事物當作「妖魔」，行者甚至訕笑豬八戒「你怎麼少見寡聞，大驚小怪」。⁸⁴二人初至美術館，八戒卻將館內赤裸裸女子的偶像誤作盤絲洞的七個妖精，行者不必使火眼金睛便認出：「蠢才！蠢才！這裏是美術館，沒的當作是盤絲洞，險些兒掄棒就打，變成了石泥豈不打破了美術的偶像？」⁸⁵同樣新來乍到紅塵世界，悟空卻早已在經驗世界置放過新的知識，在雙口相聲式的滑稽對話裡，包作《新西

⁸¹ 天笑：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第9期（新年號），頁3。刊載第一回的《遊戲世界》第9期恰好為農曆「新年號」，刊內除有多部「新片賀年」的廣告：「冬至陽生，春又回，倏忽又一年矣。各界之交際，當此新舊年節並屆之時，安能不有禮品之饋送，而益增來年之進步乎。本公司為迎合社會心理起見，特於此時，再出新片一大批。俾諸君選佐禮品。是亦諸君交際上之一大臂助也。其名照列於後。」見〈新片賀年〉，《遊戲世界》第9期（新年號），頁（廣12）。內容如周瘦鵑〈新年之淚滴〉（新年倫理小說）、趙苕狂〈新年奇遇〉（新年奇情小說）等近二十部皆是以新年為題之小說。

⁸² 對於近代中國的國旗沿革，見（日）小野寺史郎：《国旗・国歌・国慶：ナショナリズムとシンボルの中国近代史》（東京：東京大学出版会，2011年）。

⁸³ 天笑：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第9期（新年號），頁1-2。

⁸⁴ 同前註，頁4。

⁸⁵ 同前註。

遊記》不再見到孫悟空處於現代都市的無力感，反倒藉悟空之口道盡被誤作妖魔之事物的「本來面目」，作品倒成了神魔版的上海旅遊指南。世人已不同晚清處處質疑與驚訝於新事物，如再大驚小怪，反而成為豬八戒之流的「蠢才」。

從《壬戌本新西遊記》裡幾乎可窺見 1922 年的最新物事。過去《西遊記》裡一個山頭、一個山頭所經歷的妖精洞府，都換成上海的大廈與館閣。強烈的「當下性」，也體現在文本強烈的後設小說（metafiction）特徵。當孫悟空與之八戒行經書攤時，豬八戒憶起了當年取經被記成《大唐西域記》，以及長春真人所撰的《西遊記》，⁸⁶ 書攤主人卻道不曾聽過《大唐西域記》：

店夥道：「《西遊記》前天攤上倒有幾部，這兩天却賣完了。有《新西遊記》在這裏，可要不要？」行者尋思：「有了世界便有了新世界；有了《西遊記》便有了《新西遊記》，我們且拿來瞧瞧。」那店夥翻出一本書來，面上寫着《遊戲世界》，翻開來看果然有一篇〈新西遊記〉。他們師兄弟倆剛翻了兩三葉，說道：「不好！不好！怪道人家說上海的偵探多，怎麼我們剛來了兩天，他們把我兩個所做的事原原本本都寄出來了呢。奇怪啊！奇怪！」⁸⁷

除了廣告自家雜誌之外，隨即出刊的新型態媒體，讓媒體本身不能乘載過時的資訊，而是須富含「當代」意義的即時訊息。例如《壬戌本新西遊記》出現許多當代名人，儘管唐三藏俗姓陳，但包天笑仍以唐僧之「唐」遊戲「師父的家世」。首先行者從店鋪櫃臺上打聽到了上海開大藥房的唐拾義（1874-1939）父子，以及「轉角一間藥房」裡的唐乃安（生卒不詳）與其家眷（此處包天笑簡筆暗指獲「庚子賠款」資助的中國第一位留學西醫唐乃安，女兒唐瑛（1910?-1986）則擅崑曲和演戲，為當代名媛）。豬八戒細問下去：「這就不

⁸⁶ 此處提及「長春真人所傳《西遊記》」非指成書於 1288 年的道藏經典《長春真人西遊記》。是因清代流行的《西遊記》為康熙年間的汪象旭《西遊證道書》等證道系統，該書附有〈丘長春真君傳〉並提出《西遊記》為南宋時的丘處機（號長春子，1148-1277）所著，此說並流行於清代。

⁸⁷ 天笑戲述：〈壬戌本新西遊記（四）〉，《遊戲世界》第 12 期（1922 年 5 月），頁 7-8。

對了，我師父既沒有師母，哪裏來的師妹？」又聽聞夥計說了國務院總理唐紹儀（1862-1938）以及「已經故世的」上海電報局總辦唐露園（1861-1921），⁸⁸最後在「打聽不出，當真師父不在這裏」處匆匆作結。其他還有白話文學運動主力戰將吳稚暉（1865-1953）和錢玄同，民初著名政治、法學與書法家伍廷芳（1842-1922）。儘管這些人物廣為大眾所知，甚至有些人物如伍廷芳與包天笑交往密切，但包天笑卻不直接安排人物出場，而是藉看客之口耳聞其事，並與《西遊記》已建構的經驗或人物進行互動。譬如行者隨處轉到了書攤，拈起一本《海藏》時，說道「阿呀！怎麼我們從前老鄰居東海龍王的海藏清冊却在這裏」，便把那書翻了，「只見裏面的字倒也寫得飛舞靈動，却没有寄出什麼海藏密寶」時，《海藏》則指曾與包天笑於上海新學人士聚會之所金粟齋見面的鄭孝胥（1860-1938）之作《海藏樓詩集》。當包天笑早年從蘇州來到上海時，即與從事啟蒙志業的知識分子與出版人結為廣大的社群。⁸⁹小說家安排其身邊可見可聞的人物適時地現身敘事，卻又意不在敘事，陳述完相關事蹟後隨即另外起頭。一次性而非重複性地安排出場，在小說家蜻蜓點水過後，浮現眼簾的是上海的人物大觀。

當陳景韓藉西遊續衍描繪海上奇觀時，包天笑「再續下其續處」，在陳作《新西遊記》中仔細呈現的相似情節，多選擇簡筆略之。如陳作故事裡的「跑馬」與「救火」，作為「民國」的場景已非新奇。在《壬戌本新西遊記》中，孫悟空雖與豬八戒共赴跑馬廳，包天笑卻不描述跑馬之景，反而調戲了行者過去弼馬溫的職分，並扯到馬場巡捕刻意刁難化身變身為中國人的兩人，講述中國人備受歧視的困境；好不容易以外國人之姿進入時，「這時馬場裏靜悄悄，也沒有許多人」，兩人意興闌珊又去了別處。⁹⁰當遇見人家失火時，原本陳作

⁸⁸ 天笑戲述：〈壬戌本新西遊記（三）〉，《遊戲世界》第11期（1922年4月），頁3-4。

⁸⁹ 見李仁淵：〈新式出版業與知識分子：以包天笑的早期生涯為例〉，《思與言》第43卷第3期（2005年9月），頁53-105。

⁹⁰ 天笑戲述：〈壬戌本新西遊記（四）〉，《遊戲世界》第12期，頁2-3。

《新西遊記》裡對消防栓感到訝異，甚至對送水管是不是「人皮」製作百思不得其解的行者，卻在包作裡與大肆談論「失火保險」當中的錙銖，長篇大論後，「一霎時間只聽得救火車風馳電掣而來，那火倒也熄了」。⁹¹

清末陳景韓所設置的，不斷讓行者「逃難」與擱置之結構，在包天笑筆下卻重回《西遊記》中的「破難」敘事。對比於陳景韓對「國」之危機的重視，包天笑的小說之教除了反映社會時事之外，身處案件中的孫悟空與豬八戒，亦不斷地匡正「民」之惡行。小說中行者對八戒道：「你不知道近來新打的戲，都把現在的人編入戲中，一齣《閻瑞生》裏面也有許多現代的人。」⁹² 此處行者提及的《閻瑞生》是 1921 年上映的電影，改編自 1920 年上海閻瑞生劫殺名妓王蓮英案，在 1922 年初的《遊戲世界》中，仍具有消費的時效性。本案自 1920 年 6 月 9 日發生後，大眾就不斷透過報刊獲知訊息，從王蓮英的失蹤，⁹³ 通緝閻瑞生，⁹⁴ 到抄獲王蓮英失竊的「鑽石」，疑犯閻瑞生在徐州被補，以及其被押解至滬的情形皆有詳細報導，⁹⁵ 最後透過閻瑞生的供詞明朗化事件的經過。⁹⁶ 自案發起大眾對於此事件興味濃厚，1921 年 4 月 6 日《申報》刊載了〈閻瑞生活動影戲行將出現〉，描述影戲研究社正籌組翻拍電影《閻瑞生》。⁹⁷ 雖電影已佚失，但從當時的畫報上仍可見許多電影劇照，重點描述閻瑞生在王蓮英後房間題紅館借鑽戒、抵押鑽戒購買跑馬票、為還抵押款騙誘妓女林黛玉、強取王蓮英首飾與劫殺、逃亡與被捕的過程。⁹⁸ 在現代性消費時代中，包天笑不

⁹¹ 同前註，頁 5-6。

⁹² 天笑：〈壬戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第 9 期（新年號），頁 8。

⁹³ 述及妓女與狎客出遊未歸。見〈妓女失蹤之請緝〉，《申報》，1920 年 6 月 17 日第 11 版。

⁹⁴ 〈捉拿謀財害命凶手閻瑞生賞格〉，《申報》，1920 年 6 月 19 日第 1 版。

⁹⁵ 〈研究蓮英案中之閻瑞生初紀在閻口中抄獲鑽石一粒〉，《申報》，1920 年 8 月 10 日第 11 版。

⁹⁶ 〈補錄閻瑞生吳春芳供詞〉，《申報》，1920 年 12 月 1 日第 10 版。

⁹⁷ 〈閻瑞生活動影戲行將出現〉，《申報》，1921 年 4 月 6 日第 11 版。

⁹⁸ 見〈閻瑞生謀財害命之影片〉，《時報圖畫周刊》第 49 期（1921 年 5 月 15 日），頁 3。

僅提及近期播映之電影，甚至彷彿在小說中重現《閻瑞生》電影中如妓女、賽馬、鑽戒等重要元素，並寄寓不少對詐騙與從奢者的勸戒。包作中豬八戒變身為穿旗袍的上海名妓朱三小姐，如同《西遊記》第六十回「牛魔王罷戰赴華筵 孫行者二調芭蕉扇」，孫悟空假扮牛魔王與鐵扇公主「假意虛情，相陪相笑，沒奈何，也與他相倚相偎」，豬八戒在床上戲弄騙取金剛鑽的「拆白黨」，最後以武力逼得「拆白黨」求饒；⁹⁹以及識破騙人上當的「催眠術」，以「渴睡蟲」反讓催眠家睡倒，¹⁰⁰教導民眾辨識民國世界的種種騙行，和種種對法律制度不完善的微詞，同樣也可見於包天笑以「拈花」為筆名，在《遊戲世界》所發表的劇本〈交易所〉。而當悟空與八戒見到廣東籍人家結婚擡了六十四個燒豬時，八戒「不覺垂淚」，行者使用一撮毫毛變成燒豬做替，並用法使燒豬跳起，大鬧宅主人的滿堂廳。¹⁰¹即使行者、八戒未親身遊歷，在包天笑的敘事中，當行者入地獄後亦見到愛美搽粉的男子時，亦警世說明：「近來有種雪花膏擦不得，臉上起了無數小疱，小白臉變成八寶飯，這便也是人間地獄了。」¹⁰²

劣質雪花膏一事乃出《王戌本新西遊記》後半部，行者在地獄的所見所聞。包天笑在《王戌本新西遊記》的後半部，開始連載降乩、靈學會，以及遊地獄的情節。此處已可察覺，包作與陳作「法人迷信之意」的「祛魅」思想不同。陳景韓《新西遊記》及清末西遊續衍故事大多將焦點放在於現世，若有提到地獄或天界者，像是吳趼人的〈立憲萬歲〉，以及其他小說如李慶芳（？-1940）的《立憲魂》，也都是考察立憲改革等新制在超越性世界的實踐可能。與此類有別的是，包天笑開始重回清末啟蒙人士急欲去除的「魔魅」世界，在小說中開始直面「靈魂」、「魅影」與「勸善懲惡」的終極場景：地獄。

⁹⁹ 天笑戲述：〈王戌本新西遊記（二）〉，《遊戲世界》第10期（1922年3月），頁6-9。

¹⁰⁰ 天笑戲述：〈王戌本新西遊記（三）〉，《遊戲世界》第11期，頁4-5。

¹⁰¹ 同前註，頁5-7。

¹⁰² 天笑生述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第21期（1923年2月），頁8。

四、遊戲三昧： 包天笑《新西遊記》的「復魅」與「勸善懲惡」敘事

行者用手遮住火眼金睛，向東一瞧，說：「悟能，這是個新世界。」八戒喜歡道：「師兄，我們老世界玩得厭煩了，換個新世界玩玩。」行者道：「這是一個遊戲場。」八戒道：「遊戲三昧也是我們佛門的旨趣，我們就去遊戲遊戲。」

——天笑〈壬戌本新西遊記（四）〉¹⁰³

科學革命在歐洲帶動最重要的風潮之一，即是強調人類透過內在心靈反省，進而獲得啟蒙知識的「理性」。在東亞知識環流的情境中，藉由日本留學生影響中國知識分子，進而引起五四運動中強調廢棄宗教，主張理性與實證主義的啟蒙主張，具代表性者，如1917年的陳獨秀的〈再論孔教問題〉中的「科學代宗教」之說：「人類將來真實之信解行證，必以科學為正軌，一切宗教，皆在廢棄之列。」¹⁰⁴正如黃克武在〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉一文中，說道中國在清末「經學時代」轉向「科學時代」的歷程中，凡與「理性」矛盾者，皆屬「迷信」，這也是「五四啟蒙論述」慣有的思想邏輯；但在「五四啟蒙論述」的覆蓋之下，仍可見到「反五四啟蒙論述」的潛流，從1920年始的江紹原（1898-1983）、蔡元培（1868-1940），多強調以學術開始區隔「宗教」與「迷信」，認為「科學」可掃除「迷信」，但卻不能抹去「宗教」的價值。¹⁰⁵如果重新回到清末民初觀察，的確在儒學體系崩壞之際，新興知識分子試圖破除迷信，並借助西學重新尋回自身存在的價值；然而，在知

¹⁰³ 天笑：〈壬戌本新西遊記（四）〉，《遊戲世界》第12期，頁3-4。

¹⁰⁴ 陳獨秀：〈再論孔教問題〉，收錄於陳獨秀著，任建樹主編：《陳獨秀著作選編》（上海：上海人民出版社，2009年），第1卷，頁278。

¹⁰⁵ 見黃克武：〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》第9期（2015年12月），頁153-226。

識分子之中，尤其是見證西方文明過度發展下所引起的歐戰結果之後，如梁啟超等人借重佛學來安頓身心，或如 1920 年代前後開始組成的靈魂學研究，重新召喚超越性的宗教精神，試圖叩問人從哪裡來，死從哪裡去的終極問題。

從對鬼魅神魔全面否定的「五四啟蒙論述」，到重新發掘宗教價值的「反五四啟蒙論述」，這恰好也各自對應到陳景韓《新西遊記》與包天笑《王戌本新西遊記》。《新西遊記》明確標明「祛人迷信」的科學性思維；但在《王戌本新西遊記》中，可以見到包天笑藉由「降乩」與「遊地獄」的形式進行「勸善懲惡」，包作甚至藉閻王之口道：「大聖遊過十殿，回到上海勸他，世人可以做一部《新玉曆鈔》。」¹⁰⁶以地獄慘狀勸人為善的宗教「尋魅」書寫傳統，當然其來有自。然而，晚清歷經一概否定迷信的「祛魅」思潮，到包作書寫時期重新重視靈魂，帶動另一波「尋魅」思潮的「復甦」，中間的波動轉折，實不容忽視。

《王戌本新西遊記》後半部寫道孫悟空與豬八戒晃到了「靈學會」裡，「有幾個人在那裡伏乩」，悟空翻去上界後認得是文昌帝君降乩在此，詢問過後帝君解釋道：「下界信心弟子在此設立一個乩壇請神求佛，喚作靈學會，我們也偶然來此點化一二。他們新學界中像吳稚暉、錢玄同也到此研究。」¹⁰⁷行者於是也在雲端降乩，以達爾文《進化論》講授世界進化之理，更在歐戰以外預言世界進化須經三十六次大劫與七十二次小劫纏得太平。轉口又說道「這時我到上海一看却見有許多妖精」，並開示人間銀行、錢莊、交易所、獎券局與賭場裡有著金錢怪，專門欺騙上海貧民；政客、報刊主筆與投稿小說家當中，也有著魁星筆轉世，看似紳士的文妖；另外，原是天上百花宮裡芙蓉仙子之婢，現於上海「吐着妖雲，噴着毒霧，一個個瘦得像骷髏」的鴉片煙精，「一時遊戲三昧在靈學會裡扯了一陣子」。¹⁰⁸

¹⁰⁶ 天笑生述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第 18 期（1922 年 11 月），頁 1。

¹⁰⁷ 天笑戲述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第 13 期（1922 年 6 月），頁 2。

¹⁰⁸ 同前註，頁 3-7。

包天笑在《釧影樓回憶》中，曾憶及小時候在桃家塢外祖吳家，見過伏乩之術，並對江南一帶流行的伏乩形式、「錄諭」等過程鉅細靡遺地描寫；並寫道：「我總疑心這伏乩是人為的，假造的，不過是借神道設教罷了。但是許多高知識階層的人，都會相信這個玩意兒，我真解釋不出個道理。最近幾年前，上海有一處有一個乩壇，主壇者叫木道人，我的許多朋友都相信它，而這些朋友，也還都是研究新學的開明人物呢。」後來包天笑問他的表叔伏乩究竟是真或偽，表叔也說道：「譬如在乩壇上求仙方，假使教一個一點兒沒有醫學知識的人去伏乩，那就一樣藥也開不出來。若是有醫學知識的人去伏乩，自然而然心領神會，開出一張好的方子來，使病家一吃就愈。」¹⁰⁹在《王戌本新西遊記》提到的新學人物以及伏乩情節，大多挪用包天笑的回憶。在小說裡，孫悟空幾乎都是以「扯謊」降諭，顯示包天笑自身對於伏乩的不信任，然而藉行者之口所辨明的金錢怪、文妖與鴉片煙精，無疑又是他為大眾所開出來的警世良方。

民國以來，對「西方」的接受並非是鐵板一塊，在五四訴求的理性與科學之外，亦有對靈魂等超驗知識的吸收。當黃克武指出靈魂學的發展是對歐洲戰爭與現代化高度文明發展所帶來的生命反思時，¹¹⁰還可注意到在韋伯所分析的，屬於西歐新教的基督教理性精神以外，中國亦傳進演唱泰澤（Taizé）聖歌拯救地獄靈魂，與提倡靈修、偏向東歐神秘主義的「拯亡會」（Society of the Helpers of the Holy Souls）。「拯亡會」1867年即曾派遣修女前往上海，在徐家匯打造聖母院，並開創聾啞學校、徐匯女中學校、啟明女中學校與孤兒院等，傳遞靈修精神；¹¹¹在文學上，冰心（1900-1999）的基督教性靈文字亦

¹⁰⁹ 包天笑：〈伏乩之術〉，《釧影樓回憶錄》（香港：大華出版社，1971年），頁71-72。

¹¹⁰ 亦見黃克武：〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第55期（2007年3月），頁104。

¹¹¹ 對於「拯亡會」與民國上海社會福利機構創立，可參沈潔：〈近現代の上海におけるカトリックの社会福祉活動及びその意義〉，《浦和論叢》39号（2008年7月），頁69。

可追溯自中國對於西方靈修接受的脈絡，而中國靈學會的成立亦可以視為在五四理性精神以外，對西方的另外一面接受。民國上海靈學會是由早年曾進行伏乩活動的楊璿（生卒不詳）發起。楊璿在 1916 年接觸西方研究精神、靈魂現象的科學後，與俞復（1856-1943）、陸費逵（1886-1941）共同創設上海靈學會，推展「精神靈魂之學」。¹¹² 靈學會曾在《時報》上刊登《靈學叢誌》的廣告，說明該雜誌旨在「人鬼生死之問題」與「極有益於人心世道」。¹¹³ 除了「伏乩」以外，靈學會亦販售「靈魂照相」，這也與《時報》系集團有著緊密關係。《時報》總經理狄葆賢早年曾寫作〈新聊齋·黃生〉，而對於鬼的執迷不僅在創作上，更在於講述捕捉鬼之「攝鬼術」，提倡「有鬼論」。在《平等閣筆記》多可見狄葆賢記載鬼與人接觸的經驗，亦寫道當時伍廷芳博士對靈魂學深信不疑，並能為鬼攝影。¹¹⁴

在遊覽「靈學會」以後，孫悟空為了尋訪走失的豬八戒，碰巧遇見千里眼、順風耳奉玉皇大帝之召考察「下界科學發明」並商量前去火星。包天笑繼承晚清科幻小說衣鉢，透過千里眼之口寫道：「原來火星裏的人，他們對於視覺完全是精神學的作用，下界科學的發明什麼顯微鏡、望遠鏡，以及 X 光鏡、無線電等都是光學、電學的發明，火星中人已嫌太舊、太麻煩了，全靠精神作用。他們已經用不著這些機械，我告訴他地球上有種種光學發明，他們聽了都呵呵大笑，說搬弄這些器具太笨了。」¹¹⁵ 取經五聖的「走失」時見於明代《西遊記》，這有助於小說家啟動不同場景之間的過渡，時至晚清的陳景韓、民國的包天笑也擅用此法，甚至相隔近半世紀的香港作家劉以鬯（1918-2018），在 1964 年 10 月 31 日《快報》上發表的〈孫悟空大鬧尖沙咀〉亦是以豬八戒失蹤作為開篇緣起，呈現另一座港都的金錢誘惑與現代魔魅。然在包作中，大觀

¹¹² 見黃克武：〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，頁 110-111。

¹¹³ 見《時報》1918 年 2 月 26 日；1918 年 4 月 10 日。

¹¹⁴ 見鄭雅尹：〈清末民初的「鬼」與「照相術」——狄葆賢《平等閣筆記》中的現代性魅影〉，《清華中文學報》第 13 期（2015 年 6 月），頁 229-281。

¹¹⁵ 包天笑：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第 15 期（1922 年 8 月），頁 8。

科學終究無法解決孫悟空的尋人難題。最後，在《王戌本新西遊記》迎來了最終的「地獄」場景。

小說終章，孫悟空決定使離魂法去地獄探查生死簿，釐清八戒是否已經在上海遭難死亡。雖然地獄已錄取「新死的留學外國博士」，並採用外國簿記法重整生死簿，但陰陽間宰殺生靈過多，意外事故繁雜，閻王最終教行者自行去指認；因此在《西遊記》第三回「四海千山皆拱伏 九幽十類盡除名」行者入地獄勾銷生死簿年限之後，又展開新一次的地獄遊歷。而孫悟空第一個遇到的，就是靈魂的問題。包作中孫悟空跟著判官第一個來到的是「勾魂司」，裡面鬼影幢幢，除了有「拘魂所」之外，包天笑也遊戲了一番，設置「銷魂地」，牌坊上寫著「真個消魂」四字。「銷魂地」的設置乃因「不但陰間有鬼滿之憂，而且有魂滿之憂」，「魂」被視為「鬼」的另外存在；判官繼續說明：「假定就說一個人只有一個魂，譬如世界十五萬萬人，冥界就至少要有準備魂一倍，便要三十萬萬魂靈方可輪迴都轉。忽然世界上一旦提倡生育限制，人口驟減去數萬萬，他們的人口減少，便是我們的靈魂增多，我們把過剩的靈魂安放哪裏去呢？」¹¹⁶ 以此對應的，也成立了「製魂所」來製造魂靈。除了「銷魂地」與「製魂所」，地獄更設有「攝魂館」：

判官道：這個攝魂館便是仿陽間照相館辦，把重要的魂靈都攝下一個影子來留備參攷。這個建築物去年纔落成，還沒有開幕，要等館長來了然後開幕咧！」行者道：「這攝魂館的館長是誰？」判官道：「便是現在陽間的伍廷芳博士。」¹¹⁷

在上述中，包天笑幾乎夾入靈學會的核心要旨，除了關心靈魂安放的問題，也呼應靈學會的立身修養問題。在地獄裡頭，「改造眾生，必先改造魂靈」，而「靈魂改造所」則「仿那人間世，倡那擇種留良之法，改為擇魂留良；又提倡一種學問，仿那人世的優生學，名為優魂學」。¹¹⁸

¹¹⁶ 天笑生述：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第16期（1922年9月），頁3-7。

¹¹⁷ 同前註，頁7。

¹¹⁸ 同前註，頁8。

本在弄清楚豬八戒不在陰司，就可讓孫悟空打道回府，但包天笑仍興致高昂，更打算於地獄多盤桓幾回，在「奈何橋望月，剝衣亭納涼」。前述已提及，閻王向行者道：「大聖遊過十殿，回到上海勸他，世人可以做一部《新玉曆鈔》。」《王戌本新西遊記》此後的情節，大多也依宋代淡痴《玉曆至寶鈔》，在歷經十殿與各式景觀之後，告以「應作善事，而不肯為，反傷物命，妄敢焚疏，祈禱保護，諸殿必增無益之煩瀆」的「勸善懲惡」之架構。¹¹⁹ 當靈魂學的發展是對歐洲戰爭與現代化高度文明發展所帶來的生命反思時，孫悟空在地獄所見被懲罰之惡鬼也大多肇因於戰爭與現代文明。像是「自殺稽核處」裡，有吞生鴉片、火柴、硝鎗水、安神藥片而死的，也有開放煤氣管、自行觸電、被手槍打死、臥在軌道上、投入火山口身亡的。而當地獄佈滿了「廣東、湖南、直隸、東三省戰死的兵卒，以及被害的人民」等在軍閥割據下所戰死的靈魂時，軍閥與政客所遭遇之刑求也最為殘酷。¹²⁰ 包天笑的反戰思想深刻，早在豬八戒剛不見之際，孫悟空入地獄前在街道上碰見一位「穿了一身軍服，掛了指揮刀，帶了白羽冠」的夜遊神，並遭遇了戰爭死亡的「忠魂」在議事廳開會，「原來這都是英、法、俄、德的僑民，因為歐戰時回國從軍陣亡，做了國殤的這些外國烈士，死後尚不忘中國，一個個忠魂都回到了上海來」。在議會廳裡，無論是科學家、文學家或醫學家，歐戰陣亡的將士共同揭開一面「反戰爭」的大旗子，當中「作博士裝束的老者」正在演說，最後感嘆道：「平和之神啊！你們須打退戰鬪之神纔是道理啊！」而被如來封作「鬪戰勝佛」的孫悟空聽到後，亦覺：

他們的談話也不差啊！我們出家人更當以慈悲為本，方便為門，何必動那殺機呢？我回到靈山一定要向如來饒舌，教他把戰鬪兩字換去，我就做一尊和平佛罷！¹²¹

¹¹⁹ 此處引用《玉曆至寶鈔》文字參考蕭登福標點的版本，見蕭登福：〈佛教地獄中土化的終結者——宋代〉，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》（臺北：學生書局，1989年），頁378-379。

¹²⁰ 天笑生述：〈西遊記〉，《遊戲世界》第18期，頁4。

¹²¹ 包天笑：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第14期（1923年2月），頁4。

結合靈學會對現代文明的反省與傳統地獄觀，包天笑在《壬戌本新西遊記》中，重新塑造了一個「勸善懲惡」的教育敘事。

走筆至今，孫行者已歷第五殿。此處包天笑不再透過判官之口，在《遊戲世界》連載的最後整整一回，幾乎讓軍閥、老者、少年、青年、少婦與中年男子站上「望鄉臺」，自道不同的「塵世間事」。每一段「塵世間事」幾乎都是一篇短篇小說，說道不同人物在現代社會中所遭遇的金錢糾紛、陰險狡詐，及其生老病死、愛別離、怨憎會、求不得等苦難身世，顯現「鴛鴦蝴蝶派」小說特質。除了讓小說家大快筆意之外，在旁邊聽故事的判官也再三提醒孫悟空，聽完故事後要回陽間去「勸化世人」，更有警語相贈。如少婦控訴死後丈夫移情別戀一段：

判官喝住道：「不用迴避，這是孫大聖。他到此遊十殿，回陽勸化世人。

你有什麼悲痛，急速說與大聖知道。」那少婦先喊了一聲：「苦啊！」¹²²聽完後行者恢復佛門本色：「你這女子從此可以勘破紅塵，不再戀戀於這虛偽世界了。可知世間萬事皆空，你所恃為最親愛的人，也不過如此。」並指示為情所苦的男女「應得解脫，一切皈依佛門」，對判官道：「如此把一對癡男女送往清涼世界去，讓他們好好皈依西方，不在顛倒於情慾煩惱中便了。」¹²³

若說陳景韓曾將《新西遊記》的「西」之義從取經「西天」轉為取徑「西歐」，包天笑則在《壬戌本新西遊記》再度將「西」的內涵「皈依佛門」，從宗教的神聖性尋繹世俗界的救世真法。韋伯曾指出：「在過去，在世界任何地區，構成人類生活態度最重要因素之一者，乃巫術與宗教的力量，以及奠基於對這些力量之信仰而來的倫理義務的觀念。」¹²⁴伴隨著理性的主導，社會依從的秩序被切割成前、後兩種型態：宗教在世界圖像的知性形構中已被歸入非理性的領域中，在「祛魅」的浪潮下宗教被隱入個人的私領域，理性變為擘劃

¹²² 天笑生述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第21期，頁4。

¹²³ 同前註，頁4-5。

¹²⁴ (德)馬克斯·韋伯(Max Weber)著，康樂、簡惠美譯：《中國的宗教／宗教與世界》(桂林：廣西師範大學出版社，2004年)，頁460。

公領域秩序的指導原則。而當「理性」所打造的現代文明漸衍生出人心的貪婪、墮落與扭曲後，人們開始反思宗教信仰，及其所奠定的倫理秩序對於公共生活的不可替代性，亦即「復魅」（re-enchantment）的現象。包天笑《王戌本新西遊記》透過描繪現代法治社會下的種種苦難，並以「望鄉臺」照鑒眾生於私領域中的各色悔懊，在地獄場景中試圖找回「祛魅」發生以前，人與神在社會結構中所建立的宗教因果秩序——「待他到還陽」，將「勸化世人」的倫理秩序帶回人間。

《王戌本新西遊記》藉由每一位亡魂站在望鄉臺上所生產的「故事盒」，重新或「從心」召喚中國本土的懺悔體系，以「勸善懲惡」辯證「理性邏輯」。十殿風景的各種地獄設計與懲罰原因，皆以善惡為尺度，而包天笑勸化惡人、懲罰惡人，這也展現在小說中的「人間地獄」。「人間地獄」一詞，包天笑或受到好友畢倚虹（1892-1926）於1921年1月連載之名作《人間地獄》開篇「話說天堂、地獄，這兩個名詞原是佛教中勸懲人類的一句話」的啟發：

地獄即在人間。……偌大的世界能有幾處地方沒有地獄中的怪現狀。那顯而易見的自不消說得，即如最熱鬧的功名富貴也不知包含了多少銅柱、油鍋，最旖旎的酒陣歡場也不知埋伏了多少刀山劍樹，交際場中也不知潤雜了多少牛頭馬面，綺羅隊裏也不知安排了多少猛獸毒蛇。¹²⁵

而在包天笑的地獄書寫中，原是人間之因造成地獄之果，但包天笑也不將陰、陽二界劃分成二元對立，兩者實可相通。「人間地獄是在陽世執行」，¹²⁶地獄裡頭有好幾個地獄已經廢棄，並交由陽間執行：「本來有個鉗嘴含鍼小地獄也已廢棄，不用移轉陽間，你瞧那種江湖乞丐不是把一枝鐵鉗橫插在腮間，巷人家硬討，這便是地獄變相。」地獄變相包括吸鴉片、香菸、雪茄菸的「銜火閉喉小地獄」，以及做小工開掘糞溝的「糞污小地獄」、瘋狗咬傷病症的「犬

¹²⁵ 娑婆生（畢倚虹）：〈人間地獄（一）〉，《申報·自由談》，1922年1月5日第13版。

¹²⁶ 天笑生述：〈西遊記〉，《遊戲世界》第18期，頁5。

咬小地獄」等。¹²⁷最後，孫悟空在「都市閻王」的介紹下，途經的滑跌小地獄即是跑冰場；「飛灰塞口小地獄請大家到北京、天津」；「木石土瓦壓小地獄，陽世裏你瞧營造不良坍房子壓傷的也不知多少」；「在中華民國、俄羅斯都有兩個極大的飢餓大地獄，啼饑號餓的聲音響徹雲霄」，雖然包天笑以遊戲之筆調侃現代都市化的景觀，但從「靈魂的安放」、「因果輪迴」與陰陽二界的相互往來，打破五四精神所劃分的「此岸—彼岸」、「科學—迷信」、「唯物—唯心」等二元對立。當論者或以「反五四逆流」的舊派文學等罪狀貶斥包天笑等通俗作家時，¹²⁸小說家對「五四啟蒙論述」的反動與寓教於魅的意圖，也在前述種種對立之間，尋找彌合的可能。

「地獄變相」最後擱筆在「斷手指的小地獄」：「你瞧陽世有許多文人專做淫辭，還有那些小說家專做誨淫小說，死後就要把他手指砍斷不能執筆。」¹²⁹頗有小說家須自我惕勵之意。小說未竟之事，最後主編交付陶報癖代為作結，仍是闡揚「天理循環」、「報應不爽」的道理。¹³⁰對比 1906 年陳景韓的西遊續衍故事至包天笑的創作，可以發現教育與啟蒙的敘事，歷經了從「祛魅」至「復魅」的傾向，過程又與「五四啟蒙論述」至「反五四啟蒙論述」的思潮遞變相關。當把握住了這個現象，再來理解後來的創作，或許有更整全的理解。如 1931 年的《海外仙山記》，故事描寫唐僧千年後重返故土，情境卻仍設置

¹²⁷ 天笑生述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第 21 期，頁 8。

¹²⁸ 見范伯群編：《中國近現代通俗文學史》（南京：江蘇教育出版社，2010 年），頁 1-13。

¹²⁹ 天笑生述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第 21 期，頁 9。

¹³⁰ 兩個月後的《遊戲世界》刊載陶報癖為包天笑補完的〈新西遊記補〉，內容亦關心「枉死」的議題：「只因南瞻部洲和西牛賀洲近幾年來人心太壞，上帝知道殺機大啓，劫運將開，早就差遣一百二十位魔王降生南瞻部洲，又分派無數的死神降生西牛賀洲，教他們等候時機熟了，充甚麼軍閥，當甚麼野心家，造成浩劫，淘汰惡人，翻天覆地的搗亂一下子。所以他們平白地就演出『種族革命』、『南北戰爭』、『歐洲大戰』，那幾幕全武行的新戲，來比大聖當年大鬧天宮還加倍的利害。……至於那些肢體不全的冤魂，卻全都是兩大洲戰時的犧牲品。」見陶報癖：〈新西遊記補〉，頁 2。

在古代時空，絲毫未見任何現代化的景物甚至是新思想，故事一反自清末以來的西遊續衍模式，將「科學」與「理性」屏除在外。

五、結 語

晚清中國知識分子試圖在西方成功的歷史經驗中大量挪移知識與思想，在追求科學精神時，「迷信」與「鬼魅」也被定位為對抗現代化的「非理性」或「反理性」，是亟須破除的對象。魯迅曾在 1908 年的〈破惡聲論〉對看似泛普遍性的現代性進行詰問，在論「迷信」一節中探求「啟蒙」是否即為「祛魅」：

破迷信者，於今為烈，不特時騰沸於士人之口，且哀然成巨帙矣。……夫人在兩間，若知識混沌，思慮簡陋，斯無論已；倘其不安物質之生活，則自必有形上之需求。故吠悟之民，見夫淒風烈雨，黑雲如盤，奔電時作，則以為因悟羅與敵斗，為之栗然生虔敬念。……人心必有所馮依，非信無以立，宗教之作，不可已矣。顧吾中國，則夙以普崇萬物為文化本根，敬天禮地，實與法式，發育張大，整然不紊。¹³¹

宗教與迷信被科學理性與主義思潮替代，但卻也造成人心無所依託、靈魂無處安放：「不悟墟社稷毀家廟者，征之歷史，正多無信仰之士人，而鄉曲小民無與。偽士當去，迷信可存，今日之急也。」¹³²「破迷信」成為了現代中國必須針砭的病灶。西方物質文明發展後至第一次世界大戰，中國知識分子才重新思考過往啟蒙論述中所缺失的道德情操與宗教情懷，在清末到民國的時間軸上形成了「祛魅」到「復魅」的思潮變遷。

於此變遷中，也可加入 1931 年張天翼（1906-1985）的《鬼土日記》進行對話。張天翼《鬼土日記》諷刺著當時社會中的財團與幫閒文人，藉由主角韓

¹³¹ 魯迅：〈破惡聲論〉，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981 年），第 8 卷，頁 27。

¹³² 同前註。

士謙的「有險」靈魂出竅的能力，帶領讀者前往「鬼土」；在其描述的鬼土世界，當權者以「平民政治」為名，實際卻充滿金錢、權力的鬥爭。張天翼在小說後面託名韓士謙，再作〈關於《鬼土日記》的一封信〉一文，指陳：「鬼土社會和陽世社會雖然看去似乎是不同，但不同的只是表面，只是形式，而其實這兩個社會的一切一切，無論人，無論事，都是建立在同一原則之上的。這兩個社會是一樣的，沒有什麼差別。」¹³³ 追本溯源小說家託言奇境的脈絡，馬兵認為 1931 年問世的《鬼土日記》，「不得不說其與斯威夫特的《格列佛遊記》有更大的親密關係，當然張天翼將韓士謙的遊歷目的地設計為鬼域可能是潛意識裡傳統趣味的選擇，清代曾有《平鬼傳》、《斬鬼傳》、《何典》等鬼界寓言小說風行一時，以陰間影射現實，張天翼假托的『鬼土』可能亦從此來」。¹³⁴ 張天翼雖一直被視為是左翼作家的代表，但早期卻是活動在鴛鴦蝴蝶派的雜誌社群當中，對於《鬼土日記》製造出來鬼魅滑稽也應置入鴛鴦蝴蝶派的理解。¹³⁵ 如再將《鬼土日記》放置在清末至民國鴛鴦蝴蝶派作家對「祛魅」至「復魅」的衍繹過程，張天翼在 1931 年的「鬼土」之由來，仍可細細品味。

在晚清陳景韓與民國包天笑二位鴛鴦蝴蝶派作家的書寫實踐上，「神魔」竟成為啟蒙的樞眼，「祛魅」與「復魅」正體現在清末與民初的二部西遊續衍之中。晚清作家經營「怪現狀」的效果，直指魔境為上海魔都的現代性事物，

¹³³ 見張天翼：《鬼土日記》（上海：正午書局，1931 年）。

¹³⁴ 馬兵：〈想像的本邦〉，收錄於王德威、黃錦樹編：《想像的本邦：現代文學十五論》（臺北：麥田出版社，2005 年），頁 321。

¹³⁵ 如同鈴木康予所言：「說到張天翼，自從 1928 年〈三天半的夢〉發表以來，他通常以活躍於創作活動的左翼作家被人所知。因此，他在年輕時向鴛鴦蝴蝶派的雜誌投稿，以及在那些雜誌中發表的作品，在多數情況下甚少被人觸及。但他在那些鴛鴦蝴蝶派雜誌上的投稿作品展開了一個滑稽的世界，此份滑稽，也是他的作品世界的主要特徵之一，並也支撐了他小說中的諷刺性。」見（日）鈴木康予：〈張天翼——『鬼土日記』を中心に——〉，《中國學志》同人号（1998 年 12 月），頁 97。引文為作者自譯。

勘破眾人迷信，正是實行啟蒙百姓的新民之教；十餘年後歷經世界大戰與現代性創傷，民國作家則反其道而行，在五四「啟蒙」的禁區議題上直面「鬼魅神魔」，除了召喚被工具理性所遮蔽的信仰價值和傳統「勸善懲惡」的倫理秩序，也是時人面對在現代文明社會與戰爭中的幽靈亡魂，反覆吟誦的哀歌與戰慄。而這些作家承繼晚清譴責小說針砭時事的衛道性格，以及零碎蕪蔓的傳統，透過速寫各色人物，試圖在瞬息萬變的社會風景下，以快速連載的出刊形式呈現「現代性」來臨下的不安與焦慮；又因報刊媒體的消費性與娛樂性，使小說家以反菁英式的嬉笑怒罵敷衍啟蒙大旨。在此世變之際，傳統文人創作的三種光譜：「以文為用」、「以文為哭」、「以文為戲」，各自在「清末民初」的稜鏡中折射出「新民」、「救亡」以及「廣告消費式的娛樂」等目的，形成啟蒙、苦難與遊戲的多重鏈結。

清末的陳景韓與民國的包天笑所創作的《新西遊記》，兩者再回首「神魔小說」各自進行「祛魅」與「復魅」的書寫行動，恰好勾勒出在現代性氛圍裡中國知識分子對西方文明的擁抱與反省。尤其當梅家玲指出「啟蒙論述」在多元的文化生產工業中，不僅是新文化／文學運動者所獨具，在通俗作家身上，我們可以看到「知識分子與庶民大眾、傳統世俗趣味與現代性追求的不斷錯綜交融」，形成「啟蒙」與「商業」結合的「寓教於樂」式敘事。¹³⁶在包天笑身上所展現的，除了是「寓教於樂」，更是「寓教於魅」。本文即透過 1906 年陳景韓《新西遊記》與 1922 年包天笑《王戌本新西遊記》為主要對象，指出陳景韓如何在現代性的語境中，以「祛魅」啟蒙「理性」與教導大眾認識現代性事物與法制；包天笑又如何聯繫當時「反五四啟蒙論述」的靈學會思想，對現代文明與理性思維無限擴張表示憂慮；試圖融合「教育」與「迷信」，以靈魂的修養與死亡之後的「勸善懲惡」來安頓人心。從「清末」與「民國」的西遊續衍創作，實可勾勒出一條「祛魅」到「復魅」的創作路徑。

（責任校對：王誠御）

¹³⁶ 見梅家玲：〈包天笑與清末民初的教育小說〉，《中外文學》第 35 卷第 1 期（2006 年 6 月），頁 155-183。

引用書目

一、傳統文獻

- 明·華陽洞天主人校：《新刻出像官板大字西遊記》，臺北：天一出版社，1985年影印王辰年陳元之序刊本。
- 明·謝肇淛撰，郭熙途校點：《五雜俎》，瀋陽：遼寧教育出版社，2001年。
- 清·張書紳撰：《新說西遊記》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 清·劉鶚：《老殘遊記》（1907），杭州：浙江古籍出版社，1998年。
- 任公（梁啟超）：〈過渡時代論〉，《清議報》第83冊（1901年6月）。
- 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉（1902），《梁啟超全集》，北京：北京出版社，1999年，第2冊。
- 觀雲（蔣觀雲）：〈華年閣雜談〉，《新民叢報》第36號（1903年8月）。
- 〈時報·發刊例〉，《時報》，1904年6月21日。
- 〈《新水滸》一節〉，《時報》，1904年7月19日。
- 〈二十世紀西遊記〉第〇〇回「沙和尚負傷進醫院 觀音佛救難渡汽船」，《大陸報》1904年第8期。
- 冷（陳景韓）：〈論小說與社會之關係（上）〉，《時報》，1905年6月29日。
- 冷（陳景韓）：〈新西遊記 第二回（一）·附言〉，《時報》，1907年11月8日。
- 冷血（陳景韓）：〈新西遊記·弁言〉，《時報》，1906年3月8日。
- 星臺先生遺稿：〈獅子吼〉，《民報》第8號（1906年10月）。
- 〈二十世紀西遊記（續完）〉，《廣益叢報》第87期（1905年10月27日）。
- 天僂生（王鍾麒）：〈中國歷代小說小說史論〉，《月月小說》第1卷第11號（1907年12月）。
- 趸（吳趸人）：〈立憲萬歲〉，《月月小說》第1卷第5號（1907年2月）。

- 我佛山人（吳趼人）：〈無理取鬧之西遊記〉第一回「涸轍魚哀求援救 通臂猿大顯神通」，《月月小說》第1卷第12號（1908年1月）。
- * 陳景韓著，董文成校點：《新西遊記》（1909），收錄於董文成、李勤學主編：《中國近代珍稀本小說》，瀋陽：春風文藝出版社，第18冊。
- 李煮夢：《繪圖新西遊記》，上海：改良小說社，1909年。
- 羅惇融：〈清外史〉，《雍言》第1卷第3號（1913年1月）。
- 陳獨秀：〈再論孔教問題〉（1917），收錄於陳獨秀著，任建樹主編：《陳獨秀著作選編》，上海：上海人民出版社，2009年，第1卷。
- 錢玄同：〈錢玄同——致獨秀，附陳獨秀覆信〉，《新青年》第3卷第1期（1917年3月）。
- 錢玄同：〈錢玄同——致獨秀，附陳獨秀覆信〉，《新青年》第3卷第6期（1917年8月）。
- 〈妓女失蹤之請緝〉，《申報》，1920年6月17日第11版。
- 〈捉拿謀財害命凶手閻瑞生賞格〉，《申報》，1920年6月19日第1版。
- 〈研究蓮英案中之閻瑞生初紀在閻口中抄獲鑽石一粒〉，《申報》，1920年8月10日第11版。
- 〈補錄閻瑞生吳春芳供詞〉，《申報》，1920年12月1日第10版。
- 〈閻瑞生活動影戲行將出現〉，《申報》，1921年4月6日第11版。
- 〈閻瑞生謀財害命之影片（照片）〉，《時報圖畫周刊》第49期（1921年5月15日）。
- 鵬（周瘦鵬）：〈自由談之自由談〉，《申報》，1921年5月22日第14版。
- 周瘦鵬：〈《遊戲世界》的發刊詞〉，《遊戲世界》第1期（1921年6月）。
- 〈新片賀年〉，《遊戲世界》第9期（新年號）（1922年2月）。
- * 天 笑：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第9期（新年號）（1922年2月）。
- 天笑戲述：〈王戌本新西遊記（二）〉，《遊戲世界》第10期（1922年3月）。
- 天笑戲述：〈王戌本新西遊記（三）〉，《遊戲世界》第11期（1922年4月）。

天笑戲述：〈王戌本新西遊記（四）〉，《遊戲世界》第12期（1922年5月）。

天笑戲述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第13期（1922年6月）。

包天笑：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第14期（1922年7月）。

包天笑：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第15期（1922年8月）。

天笑生述：〈王戌本新西遊記〉，《遊戲世界》第16期（1922年9月）。

天笑生述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第18期（1922年11月）。

天笑生述：〈新西遊記〉，《遊戲世界》第21期（1923年2月）。

陶報癖：〈新西遊記補〉，《遊戲世界》第23期（1923年5月）。

魯迅著，周錫山評註：《中國小說史略》（1923），臺北：五南圖書公司，2009年。

蔣光赤：〈並非閒話〉，《新青年》第11卷第3期（1926年3月）。

獨秀：〈孫傳芳最近的主張〉，《嚮導》第154期（1926年5月22日）。

張天翼：《鬼土日記》，上海：正午書局，1931年。

阿英：《晚清小說史》（1937），臺北：臺灣商務印書館，2004年。

魯迅：《魯迅全集》（1938），北京：人民文學出版社，1981年，第8卷。

二、近人論著

戈公振：《中國報學史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1955年。

王尹姿：〈無理取NOW：由吳趸人西遊記短篇續作論其知識狀態〉，《雲漢學刊》第17期（2009年3月）。

* 王德威著，宋偉杰譯：《被壓抑的現代性：晚清小說新論》（*Fin-de-Siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911*），臺北：麥田出版社，2003年。

王鑫：〈陳景韓「新水滸」系列「遊戲」與晚清翻新小說的繁榮——以「新水滸」同題小說為中心〉，《浙江海洋學院學報（人文科學版）》第29卷第4期（2012年8月）。

* 包天笑：《釧影樓回憶錄》，香港：大華出版社，1971年。

- 余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
- 吳澤泉：〈晚清翻新小說考證〉，《中國社會科學院研究生院學報》2009年第1期。
- 李仁淵：〈新式出版業與知識分子：以包天笑的早期生涯為例〉，《思與言》第43卷第3期（2005年9月）。DOI:10.6431/TWJHSS.200509.0053
- 李孝悌：〈走向世界？還是擁抱鄉野：觀看《點石齋畫報》的不同視野〉，《中國學術》2002年3期。
- 李歐梵：《上海摩登——一種都市文化在中國 1930-1945》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 沈 潔：〈近現代の上海におけるカトリックの社会福祉活動及びその意義〉，《浦和論叢》39号（2008年7月）。
- * 竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》，上海：復旦大學出版社，2006年。
- 范伯群編：《中國近現代通俗文學史》，南京：江蘇教育出版社，2010年。
- 馬 兵：〈想像的本邦〉，收錄於王德威、黃錦樹編：《想像的本邦：現代文學十五論》，臺北：麥田出版社，2005年。
- 高桂惠：〈《西遊記》續書的魔境——以《續西遊記》為主的探討〉，收錄於李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年，下冊。
- * 高桂惠：《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》，臺北：五南圖書公司，2019年。
- 張玉法：《清季的革命團體》，臺北：中央研院近代史研究所，1975年。
- 張仲民：〈社會變遷視域下晚清的廣告論述〉，《南京政治學院學報》第31卷（總第179期）（2015年1月）。
- 張仲民：〈清季啟蒙人士改造民眾閱讀習慣的論述〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第68期（2010年6月）。DOI:10.6353/BIMHAS.201006.0051

- 張洪良：《《遊戲世界》研究》，長春：吉林大學「中國古代文學」專業碩士論文，2013年，孟兆臣先生指導。
- 張振亭、趙慶：〈《時報》系及其集團效應初探〉，《中國出版》第22期（2014年12月）。
- 張錦池：〈宗教光環下的塵俗治平求索〉，《文學評論》1996年第6期。
- * 梅家玲：〈包天笑與清末民初的教育小說〉，《中外文學》第35卷第1期（2006年6月）。DOI:10.6637/CWLQ.2006.35(1).155-183
- 陳建華：〈論文言與白話的辯證關係及中國現代文學之源〉，《清華中文學報》第12期（2014年12月）。
- 單繼剛：〈《西遊記》中的儒釋道觀〉，《明清小說研究》2000年第1期。
- * 黃克武：〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第55期（2007年3月）。DOI:10.6353/BIMHAS.200703.0099
- 黃克武：〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》第9期（2015年12月）。DOI:10.29425/JHIEA.201512_(9).0003
- 黃興濤：《「她」字的文化史：女性新代詞的發明與認同研究》，福州：福建教育出版社，2009年。
- 楊瑞松：〈近代中國的「四萬萬」國族論述想像〉，《東亞觀念史集刊》第2期（2012年6月）。DOI:10.29425/JHIEA.201206_(2).0009
- * 歐陽健：〈晚清「翻新」小說綜論〉，《社會科學研究》1997年5期。
- 鄭雅尹：〈清末民初的「鬼」與「照相術」——狄葆賢《平等閣筆記》中的現代性魅影〉，《清華中文學報》第13期（2015年6月）。
- 蕭登福：《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，臺北：學生書局，1989年。
- 羅志田：《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》，武漢：湖北人民出版社，1999年。
- （日）小野寺史郎：《国旗・国歌・国慶：ナショナリズムとシンボルの中

国近代史》，東京：東京大学出版会，2011 年。

（日）荒木見悟：《雲棲祿宏の研究》，東京：大蔵出版，1985 年。

（日）鈴木康予：〈張天翼—『鬼土日記』を中心に—〉，《中国學志》同人号（1998 年 12 月）。

*（德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，于曉、陳維綱等譯：《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*），北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987 年。

（德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯：《中國的宗教／宗教與世界》，桂林：廣西師範大學出版社，2004 年。

（德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，馮克利譯：《學術與政治》（*Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf*），北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年。

（美）浦安迪（Andrew H. Plaks）著，沈亨壽譯：《明代小說四大奇書》（*The Four Masterworks of the Ming Novel: Ssu Ta Ch'i-Shu*），北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年。

DeWoskin, K. J. (1978). Chih-kuai novels in the Six dynasties and the birth of fiction [Liuchao zhiguai yu xiaoshuo de dansheng]. In A. W. Plaks (Ed.), *Chinese narrative: Critical and theoretical essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

（說明：書目前標示*者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Bao, T.-X. (1922). Renxu ben xin xiyou ji [New journey to the West (1922)]. *Youxi shijie* [The world of playing], 9, 1-12.

Bao, T.-X. (1971). *Chuanying lou huiyi lu* [Chuanying lou memoirs]. Hong Kong: Dahua chubanshe.

Chen, J.-H. (1909). *Xin xiyou ji* [New journey to the West]. In W.-Ch Dong and

- Q.-X Li (Eds.), *Zhongguo jindai zhenxi ben xiaoshuo* 18 [Rare books in modern China, Vol. 18]. Shenyang: Chunfeng literature & Art publishing house.
- Huang, K.-W. (2007). Minguo chunian Shanghai de lingxue yanjiu: yi Shanghai “lingxuehui” wei li [Research into spiritualism in early Republican Shanghai: A study of the Shanghai spiritualism society]. *Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica*, 55, 99-136.
- Kao, K.-H. (2019). *Zhuizong nie ji: Ming Qing xiaoshuo de wenhua chanshi* [Tracking trials: The group of sequels of Chinesenovels and its cultural interpretation]. Taipei: Wu-Nan Book Inc.
- Mei, Ch.-L. (2006). Bao Tianxiao yu Qingmo minchu de jiaoyu xiaoshuo [Bao Tianxiao and late Qing-early Republican educational fiction]. *Chung Wai Literary Quarterly*, 35(1), 155-183.
- Ouyang, J. (1997). Wan Qing fanxin xiaoshuo zonglun [Summary of the rewriting fiction of late Qing]. *Social Science Research*, 5, 131-136.
- Wang, D.-W. (2003). *Bei yayi de xiandai xing: wan Qing xiaoshuo xin lun* [Fine-de-Siecle splendor: repressed modernities of late Qing fiction, 1849-1911]. (W.-J. Song, Trans). Taipei: Rye Field Publishing Company. (Original work published in 1997)
- Weber, M. *The protestant ethic and the spirit of capitalism* (X. Yu and W.-G. Chen, Trans.). Beijing: SDX Joint Publishing Company. (Original work published in 1905)
- Zhu, H.-B. (2006). *Sibai nian Xiyouji xueshu shi* [Academic history of *Journey to the West* in four hundred years]. Shanghai: Fudan University Press.

