



## 現代知識生命的轉折 ——梁啟超「小說界革命」的思想史意涵

張錫輝

南華大學文學系副教授

### 摘要

梁啟超〈論小說與群治之關係〉一文，向來被視為只是宣傳小說的社教功能。但本文主張，〈論小說與群治之關係〉一文，不是傳統「教化」觀念的產物，而是打破新者一人，新之者又一人的精英啟蒙模式，站在「非新者一人，而新之者又一人也」的平等主義立場，試圖提供個別讀者透過閱讀小說以建構現代公民主體認同的可能性，因此，它的「四力說」具有的重要文化意義，正在於為《新小說》的個別讀者建立起一種實踐公民主體的閱讀方法論。亦即，梁啟超用現代公民的價值，替換了儒家傳統主體訓練程序的核心價值，藉由小說閱讀，成就一種意欲結合傳統文化的嶄新的現代公民的主體。

**關鍵詞：**小說界革命、梁啟超、新民說。



# **The transition of modern intellectual — Meaning of the intellectual history of liang qi-chao' s Novels Revolutionary**

Xi-Hui Zhang

## **Abstract**

“On the relationship between fiction and Masses” is an important paper which was seen as just propaganda novel social and educational functions of liang ch'i-ch'ao. We advocate that this article attempts to provide individual readers through reading novels citizens subject to the possibility of constructing a modern identity. The important cultural significance is to establish a practice of reading methodology civic body for individual readers.

**Keywords :** Novel Revolution, Liang Ch'i-Ch'ao, The New Citizen.



## 一、前言

中國近代是一個價值劇烈變動的時代，傳統價值系統與知識體系的解組，與向現代轉型，成為十九世紀中葉以來，中國近代思想史發展的主軸。<sup>1</sup>海內外學界探究此一文化「轉型期」的研究文獻，可謂汗牛充棟。長期以來，反思這段歷史發展的研究視野，受到西方漢學界的強烈影響，常常按著以西方為中心的觀點，就西方之衝擊與回應、傳統與現代、帝國主義等問題框架尋找文化變遷的方向與意義。<sup>2</sup>這種西方中心的問題框架，在探問歷史時，已先行將中國分派成被動「回應」的角色。但從文化變遷的角度來看，愈來愈多學者注意到在近代史中，西方的衝擊固然是中國近代歷史發展的重要因素，但就中國文化傳統本身的調整與選擇，此一徑路切入近代思想史，更能解釋中國近代文化轉型的歷史風貌。亦即，在西方現代性的挑戰之下，中國其實具有相當的主動性，許多現代化的作為，實際上有傳統價值的根源，現代化與傳統不能單純地看成一組對立性的架構，<sup>3</sup>將現代化與傳統，簡化為外來的改革傾向與本土的停滯傾向間的對立，其實遮掩了當時許多複雜的思考與歷史行動者的抉擇。事實上，想要釐清中國近代在朝向現代化轉型的複雜風貌，應該要將研究的焦點鎖定在「知識分子」的行動上面，<sup>4</sup>這是因為中國文化傳統本身的調整與選

<sup>1</sup> 參見余英時：〈中國現代價值觀念的變遷〉收入《知識人與中國文化的價值》，（台北：時報出版，2007），頁 104-147。余英時言簡意賅地總結十九世紀中葉以來文化變遷的主題，他說：「這一百多年中，我們一方面看到傳統價值觀念的解體，另一方面也看到種種現代觀念的出現。」，頁 104。

<sup>2</sup> 參見柯文（Paul A.Cohen）著，林同奇譯：《在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起》，（北京：中華書局，1991）。

<sup>3</sup> 參見墨子刻（Thomas A. Metzger）著，顏世安、高華、黃東蘭譯：《擺脫困境——新儒學與中國政治文化的演進》，（南京：江蘇人民出版社，1996），頁 199。墨子刻指出：「晚清改革運動之複雜的思想淵源，不能簡化為外來的改革傾向與本土的停滯傾向間的對立。」

<sup>4</sup> 余英時在其〈士的傳統與斷裂〉一文，主張改用「知識人」此一名詞取代「知識分子」的舊譯名，來翻譯英文中的 Intellectual，這是因為「把『人』變成『分子』會有意想不到的災難性後果」，余氏說法自有其道理，唯目前學界仍然習慣使用「知識分子」此一詞彙，因此本文仍然沿用「知識分子」



擇，主要是透過「知識分子」的抉擇與行動而展開的，<sup>5</sup>因此，就中國近代歷史轉型期中，「知識分子」的抉擇與對文化的闡釋活動進行專題研究，在近代思想史的研究上，實屬必要。

處於中西新舊交雜「轉型期」的中國「知識分子」，其實遭受著強烈的心靈衝擊，一種類似於「定向障礙」的猶疑與徘徊，時刻上心，烏雲已蔽來時路，瞻彼前途，又不見盡頭，在歷史的歧路前，何去何從？成為當代人的歷史心象。<sup>6</sup>當此之際，更嚴重的挑戰是，連自我也必須重新定位。此一「知識分子」自我身份的重新定位，在於從傳統的「士」轉變成現代的「知識分子」。

對此課題，余英時的〈中國知識分子的邊緣化〉一文，成為研究此一歷史現象的典範，影響了後來無數的學者，余氏在文章中指出，晚清是中國傳統的「士」轉變成現代「知識分子」的關鍵年代，為此一歷史轉型尋找一確切的時間斷代，並不是一件容易的事情，余英時基本上是以廢止科舉制度的 1905 年作為一個「象徵的」時間界線。<sup>7</sup>然而，1905 年真能作為此一歷史轉型的象徵年份嗎？

此處我們的質疑，並非想要重新尋找另一替代的、更為確實的時間界線，事實上意圖為這種歷史轉型現象尋找清楚的時間界線，顯然是荒謬的。因為這種歷史轉型現象是在一個較長的時間階段裡逐步完成的。實際上「象徵的」時間界線，並非指向客觀的歷史斷代，而是體現研究者的解釋策略，以故，所謂的象徵年代，重點

---

來翻譯 Intellectual。參見《知識人與中國文化的價值》，頁 215-216。

<sup>5</sup> 參見余英時：〈中國現代價值觀念的變遷〉，《知識人與中國文化的價值》，頁 104。

<sup>6</sup> 學者王梵森指出：「中國近代知識分子處在一個過去熟悉的規範與秩序皆跌得粉碎的時代，想要尋找自己的新定位，變得非常困難。菁英與國家、社會，精英與群眾的關係必須重新定義。」王汎森：〈近代知識分子自我形象的轉變〉，《中國近代學術與思想的系譜》，（台北：聯經，2003），頁 275。

<sup>7</sup> 參見余英時：〈中國知識分子的邊緣化〉，《中國文化與現代變遷》，（台北：三民書局，1995），頁 34-37。此一看法，亦可參考余英時的另一篇文章〈士的傳統及其斷裂〉，收入氏著《知識人與中國文化的價值》，頁 220-223。



不在哪一個「年份」足以作為此一象徵的時間點，而是在於評估選擇此一象徵年代背後的解釋體系。因此，當我們質疑 1905 年是否適合作為此一歷史轉型的象徵年代時，其實是在詢問：當從怎樣的面向，來思考中國近代由傳統的「士」到現代「知識分子」的轉變？以 1905 年廢止科舉作為象徵年代，其實是從制度與社會結構的層面，<sup>8</sup>對此一歷史轉型作出解釋，這種解釋觀點著重於對社會發展作鳥瞰式的全面觀察，因此在文章中，余英時是以十九世紀末到二十世紀的四〇年代間，「知識分子」的社會地位從中心向邊緣移動的變化作為敘事主軸。然而，除了社會變遷之外，從「士」到現代「知識分子」的轉變，其實還關聯到知識典範的轉移問題。就思想史研究的觀點來看，知識典範的轉移對於中國近世的文化發展更為關鍵。事實上，這也是余英時的研究目的。<sup>9</sup>他藉著考察十九世紀末到二十世紀初「知識分子」的邊緣化問題，帶出了中國文化從中心退居邊緣的歷史。<sup>10</sup>延續同樣的策略，余英時在 2003 年的一篇探討中國人文研究的知識傳統的文章中，對近代的知識論述有較為深入的研究。該文延用了以 1905 年作為象徵年代的學術觀點，所以將論述核心集中於 1905-1911 年的《國粹學報》，余英時引述了鄧實（1877-1941）的意見，指出：

當時求變求新的知識人「尊西人若帝天，視西籍如神聖」。這句話最能概括現代

<sup>8</sup> 以 1905 年作為分界點，主要是從仕、學合一的中斷立言。參見王汎森：〈近代知識分子自我形象的轉變〉，《中國近代學術與思想的系譜》，頁 204-205。

<sup>9</sup> 余英時的研究目的在以下的話語中清晰地浮現出來：「中國近代的知識分子在文化領域中也一直是從中心走向邊緣。這尤其是一個值得特別注意的歷史現象。社會、政治的邊緣化，知識分子基本上是處於被動的地位，但是文化邊緣化的局面則是知識分子主動造成的。十九世紀末葉和二十世紀初年，中國知識分子在精神上已為西方文化所震懾，開始對於自己的文化傳統失去信心。」參見余英時：〈中國知識分子的邊緣化〉，《中國文化與現代變遷》，頁 45。

<sup>10</sup> 余英時認為五四運動以後知識分子已不肯再認同中國文化，余英時將這種現象命名為「雙重的文化邊緣化」：「即一方面中國文化本身從中心退居邊緣；另一方面知識分子也自動撤出中國文化的中心地帶。」參見余英時：〈中國知識分子的邊緣化〉，《中國文化與現代變遷》，頁 47。



中國主流知識界在西方挑戰下所激起的基本心態。<sup>11</sup>

事實上，知識典範的轉移與社會變遷的問題範疇並不完全相同；其次，這裡還牽涉到歷史視野的問題。余英時的研究，以宏觀的歷史視野，全景地勾勒中國近代知識分子群體的風貌，出於事先選定的敘事角度之故，這種宏觀視野比較偏重結構性的變化，對於個別「知識分子」在歷史發揮的作用較少述及。

然而在近代知識典範轉移的歷史上，以西方的新觀念取代中國經典傳統的中心地位的心態，其實有一個傳播的歷史過程。按照湯馬斯·孔恩（Thomas Kuhn）的理論，學術的發展是一種從舊典範到新典範的突破，新典範與舊典範競爭領導權，最終取而代之。<sup>12</sup>而新知識典範的樹立，需要一個成功的學術範例作為示範，好讓其他的「知識分子」風雲景從。因此，研究中國近代由「士」到現代「知識分子」轉變的歷史，必須對若干深具時代影響力的「知識分子」進行專題研究，方可更精細地理解這段歷史的變化。

以此之故，本文主張，在近代由「士」到現代「知識分子」的歷史轉型中，應以梁啟超作為研究的核心，探究他在 1902 年發表的「小說界革命」與「新民說」<sup>13</sup>，所發揮的歷史意義。<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> 參見余英時：〈試論中國人文研究的再出發〉，《知識人與中國文化的價值》，頁 272-273。以及〈中國知識分子的邊緣化〉，《中國文化與現代變遷》，頁 46。

<sup>12</sup> 參見湯馬斯·孔恩：《科學革命的結構》，（台北：遠景出版社，2004）。

<sup>13</sup> 「小說界革命」的呼籲主要出自於梁啟超的單篇論文〈論小說與群治之關係〉，《梁啟超全集·第二冊》卷 4，（北京：北京出版社，1999），頁 884-886。〈論小說與群治之關係〉雖然不是《新民說》的一個章節，但是從「欲新一國之民，不可不先新一國之小說」的言論看來，「小說界革命」應屬於「新民說」理論的一個部份。在此，本文將《新民說》與「新民說」理論分開視之，《新民說》是梁啟超自 1902 年 2 月 8 日起，至 1906 年 1 月 6 日止，在《新民叢報》連載的一系列文章；「新民說」理論則包括了《新民議》、〈論小說與群治的關係〉等文章。

<sup>14</sup> 目前學界探討梁啟超與中國近世由士到知識分子的轉型的文章可參見湯克勤：〈從《新中國未來記》看梁啟超由士向知識分子的轉型〉，《武漢大學學報：人文科學版》，第 2 期，2002.4，頁 208-214。



## 二、梁啟超的影響力

之所以是梁啟超，而非別人，主要是由梁啟超在當時以及對下一代「知識分子」群體的影響力而來的。<sup>15</sup>梁啟超在《新民叢報》階段（1902年1月-1907年7月），是其言論對中國社會擁有最大影響力的時期，也是他一生著述最多，寫作最勤的時代。<sup>16</sup>此一影響力，可見於胡適的追憶文字中，他說：

我個人受了梁先生無窮的恩惠。現在追想起來，有兩點最分明。第一是他的《新民說》，第二是他的《中國學術思想變遷之大勢》。梁先生自號「中國之新民」，又號「新民子」，他的雜誌也叫做《新民叢報》，可見他的全副心思貫注在這一點。「新民」的意義是要改造中國的民族，要把這老大的病夫民族改造成一個新鮮活潑的民族。<sup>17</sup>

以及：

我們在那個時代讀這樣的文字，沒有一個人不受他的震盪感動的。他在那時代（我那時讀的是他在壬寅（西元1902）、癸卯（西元1903）做的文字）主張最激烈，態度最鮮明，感人的力量也最深刻。他很明白的提出一個革命的口號：「破壞亦破壞，不破壞亦破壞！」（輝案：出自於1902年《新民說》〈第

---

湯克勤認為：「士與知識份子的根本區別在於：士缺乏知識份子的獨立自由人格和使用知識的寬廣途徑。」這說去過份簡化了士與知識份子的差別，並且無視於士的精神內核。其次，作者想要以《新中國未來記》來說明：「梁啟超為首的晚清小說家引領了晚清士人向現代知識份子的近代轉型。」但該書是否可作此延伸之論斷，可能的值得重新反思。

<sup>15</sup> 梁啟超除了影響了十九世紀末二十世紀初的知識份子的世界觀以外，對於五四知識份子的影響也很大。相關研究參見張朋園：〈胡適與梁啟超——兩代知識分子的親和與排拒〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第15期，1986.12。

<sup>16</sup> 參見元冰峯：《清末革命與君憲的論爭》，（台北：中央研究院近代史研究所，1980），頁75。

<sup>17</sup> 參見胡適：《四十自述》，（北京：中國華僑出版社，1994），頁54。



11 節論進步)) 後來他雖然不堅持這個態度了，而許多少年人卻沖上前去，不肯縮回來了…《新民說》諸篇給我開闢了一個新世界，使我徹底相信中國之外還有很高等的民族，很高等的文化；《中國學術思想變遷之大勢》也給我開闢了一個新世界，使我知道《四書》、《五經》之外中國還有學術思想。<sup>18</sup>

從胡適的證言當中，我們知道：一、《新民說》、《中國學術思想變遷之大勢》二書對胡適的影響最大。二、「新民」的意思是要求改造中國的民族性（當時的語言叫作「國民性」），<sup>19</sup>以造就一個新的民族。三、梁啟超在 1902 年-1903 年之間的思想最激進，也最具影響力。四、梁啟超關於破壞、革命的言論雖被他自己放棄掉，卻造就了五四世代「知識分子」的世界觀。五、梁啟超的具體影響在於讓胡適知道了中國之外的西方文化與學術思想。作為五四時期現代「知識分子」領袖的胡適，其在思想上的見證，很值得我們重視。從胡適的追憶看來，梁啟超在 1902 年之際所引起的思想震動，基本上標誌著中西知識典範的轉移。革命、破壞的口號，實開啟了五四「知識分子」以西方知識典範重新表述中國文化、歷史的基本取徑。更要緊的是，胡適所受到的衝擊，絕非孤例，而是反映了那個世代的共同感受。<sup>20</sup>

梁啟超在近代中西知識典範的轉移過程中，扮演了無可替代的角色。值得注意

<sup>18</sup> 參見胡適：《四十自述》，頁 55-57

<sup>19</sup> 國民性是從日本借來的詞彙，是對英文 National character 的翻譯，這個詞彙被介紹到中國來，主要是透過梁啟超的文章，梁啟超在《新民議》、《論中國國民之品格》當中，以此檢討中國的國民性。參見劉禾：〈國民性理論質疑〉，《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》，（上海：上海三聯書店，1999），頁 68-69。

<sup>20</sup> 郭沫若在其自傳中也說過：「二十年前的青少年——換句話說，就是當時有產階級的子弟——無論是贊成或反對，可以說沒有一個沒有受過他的思想或文字的洗禮的。」參見郭沫若：《郭沫若全集》卷 11，（北京：人民文學出版社，1992），頁 121。以及相關研究，蕭延中：〈論梁啟超對早年毛澤東的影響〉，《近代史研究》，第 43 期，1988.1，頁 133-154。「新民說」在二十世紀初對同一時代的人的影響可參見李怡：《日本體驗與中國現代文學的發生》，（台北：秀威資訊科技，2005），頁 73-82。以及劉禾：〈國民性理論質疑〉，《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》，頁 97-104。





的是，中西知識典範的轉移，絕非只是治學偏向的問題而已。一般而言，學者在面對西方知識典範的傳播時，多將焦點放在知識內容上面，關注傳入中國的是哪些西方學說，或中國思想家如何依據西方思想根源產生自己的思想等層面，卻往往忽略了，西方的知識語言不是中立、透明的，西方知識語言同時生產了知識，也同時生成了主體。在採用西方知識語言的過程中，某種生成主體的權力悄悄地伴隨著知識語言而來，並抹去權力生產的相關痕跡。如同學者對「新民說」引發的「國民性」理論所做的質疑一樣：

國民性的話語一方面生產關於自己的知識，一方面又悄悄抹去全部生產過程的歷史痕跡，使知識失去自己的臨時性與目的性，變成某種具有穩固性、超然性或真理性的東西。<sup>21</sup>

知識權力生產主體，而此處的知識話語對主體的生成作用，則來自於兩個方面的因素：一個來自於原語境的西方知識話語本身的權力生產；另一個則是來自於譯體語言，根據翻譯者的本身的需要，在其歷史語境中產生新的意義。<sup>22</sup>據此，梁啟超在1902年-1903年之際，大量的引介西方知識時，這些知識又是怎樣關聯到梁啟超自身的主體經驗？並且梁氏又怎樣在當時的論述脈絡中創造新的意涵，並對當時的青年人形成示範作用？

研究梁啟超的學者，大多注意到梁啟超的思想發展，有幾個階段。其中以1902年-1903年，主張革命、破壞諸論時期最為激烈，<sup>23</sup>這些觀察，與胡適的親身經驗基

<sup>21</sup> 參見劉禾：〈國民性理論質疑〉，《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》，頁97。

<sup>22</sup> 參見劉禾：〈國民性理論質疑〉，《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》，頁35-36、81。劉禾將概念意義從一種語言進入另一種語言時，在後者的地域性環境中得到（再）創造的現象稱之為「跨語際實踐」（Translingual Practice）。

<sup>23</sup> 元冰峰認為：「特別是在《清議報》的後半期與《新民叢報》剛創刊的第一年，是他言論最激烈的階段」參見元冰峰《清末革命與君憲的論爭》，頁66。張朋園也指出：「就思想而言，三十一歲時（1903）



本吻合。1903 年之後，梁啟超思想趨於保守，傾向於改良主義。對此一改變的原故，學界頗多紛紜，其中張灝認為此一轉向是他早年偏重群體的基本傾向的復甦，這個說法，最能從梁啟超的個性與思想傾向提出解答。<sup>24</sup>對此一思想轉變的歷程，梁啟超自己有較為清楚的勾勒，他說：

啟超既日倡革命排滿共和之論，而其師康有為深不謂然，屢責備之，繼以婉勸，兩年間函札數萬言。啟超亦不嫌于當時革命家之所為，懲羹而吹齏，持論稍變矣。然其保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後相矛盾，嘗自言曰：「不惜以今日之我，難昔日之我。」世多以此為詬病，而其言論之效力亦往往相消，蓋生性之弱點然矣。<sup>25</sup>

梁啟超日倡革命排滿共和之論，並且與康有為履生齟齬的時間，大約在 1902 年到 1903 年之間。1903 年自美國參訪歸來之後，隨即放棄破壞、革命之主張，至於轉向的原因，根據梁啟超自己的認知，是「不嫌于當時革命家之所為」，對於破壞說造成的負面影響，想要加以改正。<sup>26</sup>

發表於 1902 年 2 月 8 日《新民叢報》第 1 號的《新民說》，剛好反映了這個時

---

為分水嶺，之前，由緩進而激進；之後，由激進而緩和，大致說來，張朋園將梁啟超的思想轉變分為三期，上述說法指的是第二期（1899-1902）。參見張朋園：《梁啟超與清季革命》，（台北：中央研究院近代史研究所，1963），頁 1、9。以及劉紹耀：《梁啟超與儒家傳統》，（台北：臺灣師範大學歷史所博士論文，1985），頁 136。

<sup>24</sup> 參見張灝著，崔志海、葛夫平譯：《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》，（南京：江蘇人民出版社，2005），頁 141。

<sup>25</sup> 參見梁啟超：《清代學術概論》，（上海：上海古籍出版社，2000），頁 86。

<sup>26</sup> 梁啟超在 1904 年後，頗倡言保國粹以糾前此之弊。當時的思想狀況，可從黃尊憲寫給梁啟超的信中窺知一二，信中說：「公自悔功利之說，破壞之說之足以誤國也，乃壹意反而守舊，欲以講學為救中國不二法門，公見，今日之新進小生造孽流毒，現身說法，自陳己過，以匡救其失，維持其弊，可也。謂保國粹即能固國本，此非其時，僕未敢附和也。」參見 1904 年 7 月 4 日黃尊憲〈與飲水主人書〉，引自丁文江：《梁任公先生年譜長編初稿》，（台北：台灣商務印書館，1988），頁 196。



期的革命傾向。<sup>27</sup>從《新民叢報》第1號開始，連載到1906年1月6日第72號，《新民說》剛好介於一個尷尬的階段，前後期的思想並不一致。整個來說，1902年到1903年中期，梁啟超發表了一系列跟「新民」有關的文章，從而構成其具革命意識的「新民說」理論。這是梁啟超的思想言論對整體社會最具啟發與影響力的時代，除《新民說》欲重新鑄造中國之民族性外，梁啟超在文學的各領域同時推動各種文體革新的呼籲。<sup>28</sup>其中，「小說界革命」的聲勢與取得的成就，最引人注目。「小說界革命」的宣言，見諸於〈論小說與群治之關係〉。<sup>29</sup>

### 三、「小說界革命」與「新民說」

知名的晚清小說的研究者阿英，認為梁啟超的〈論小說與群治之關係〉一文對晚清小說的蓬勃發展「影響最大」，主要原因在於這篇文章使知識分子「受了西洋文化影響，從社會意義上，認識了小說的重要性」。<sup>30</sup>〈論小說與群治之關係〉一文對晚清小說發展發揮了怎樣的作用，還可以觀察當時人的證詞。1906年吳趸人在其文章中這樣說道：

吾感夫飲冰子〈(論)小說與群治之關係〉之說出，提倡改良小說，不數年而

<sup>27</sup> 《新民說》從第一節到第十四節（1902年11月14日《新民叢報》第20號）都發表在1902年。第十五節到第十八節發表在1903年，其中第十八節〈論私德〉是訪美歸來後所作（從10月4日到次年2月14日在《新民叢報》第38-41、第46-48分別連載）。

<sup>28</sup> 同一時間梁啟超尚推動「詩界革命」與「文體解放」。「詩界革命」自1899年發表〈夏威夷遊記〉開始，到了1902年開始在《新民叢報》刊載《飲水室詩話》。至於「文體解放」則與創辦《新民叢報》有關，梁氏自言：「啟超夙不喜桐城派古文，幼年為文，學晚漢魏晉，頗尚矜練。至是自解放，務為平易暢達，時雜以俚語、韻語及外國語法，縱筆所至不檢束，學者競效之，號『新文體』。老輩則痛恨，詆為『野狐』。然其文條理明晰，筆鋒常帶情感，對於讀者別有一種魔力焉。」參見梁啟超：《清代學術概論》，頁85-86。「詩界革命」與「文體解放」在白話文運動以後，失去了現實的意義，對近代文學發展不若「小說界革命」之影響深廣。

<sup>29</sup> 〈論小說與群治之關係〉一文發表在1902年11月14日《新小說》第1號。

<sup>30</sup> 參見阿英：《晚清小說史》，（南京：江蘇人民出版社，2009），頁1-2。



吾國之新著新譯之小說，幾於汗萬牛、充萬棟，猶復日出不已而未有窮期也。求其所以然之故，曰：隨聲附和故……今夫汗萬牛充萬棟之新著新譯之小說，其能體關繫羣治之意者，吾不敢謂必無；然而怪誕支離之著作，詰屈聱牙之譯本，吾蓋數見不鮮矣。凡如是者，他人讀之，不知謂之何，以吾觀之，殊未足以動吾之感情也。於所謂羣治之關繫，杳乎其不相涉也，然而彼且囂囂然自鳴曰：「吾將改良社會也，吾將佐羣治之進化也。」隨聲附和而自忘其真，抑何可笑也！<sup>31</sup>

從 1902 年至 1906 年，小說已蓬勃發展，從吳趸人不無諷刺的觀察角度看來，晚清小說在改良群治方面，顯然沒有達到預設的目標，吳趸人嘲諷地從華人國民性的檢討中開始這篇文章，他先指出華人喜歡隨聲附和的國民性，再指出當時新著新譯之小說多屬跟風之作。事實上，從梁啟超意圖藉由小說改良國民性的目標看來，吳趸人所說的現象，與其目標剛好呈現一種反諷式的發展。

### （一）「社教說」的偏差

與一般的理解不同，梁啟超〈論小說與群治之關係〉的重點並非只是宣傳小說的社教功能而已。<sup>32</sup>這種理解方式的產生，主要是研究方法產生的偏差。在研究時，將某一有待詮釋的文本聯繫上特定的歷史脈絡，以作出解釋的方法。基本上，是文學領域進行詮釋時常用的手法。這種方法本身無可厚非，問題在於被挑選出來的脈絡，是否能恰當地提供解讀文本的意義？另一方面，此一歷史脈絡在提供詮釋的視域時，常常同時也侷限了研究者的視野，對此，研究者必須有所自覺。〈論小說與群

<sup>31</sup> 參見吳沃堯：〈月月小說序〉收入陳平原、夏曉虹：《二十世紀中國小說理論資料：第一卷 1897-1916》，（北京：北京大學出版社，1997），頁 187。

<sup>32</sup> 參見康來新：〈梁啟超小說專論的實用取向〉，《晚清小說理論研究》，（台北：大安出版社，1999），頁 184-187。



治之關係〉常常被系屬在兩種歷史脈絡當中，一是同時代的小說理論；一是梁啟超歷來發表的小說理論。更常見的方式是將二者結合起來，與〈論小說與群治之關係〉互相解釋。前者多將〈論小說與群治之關係〉聯繫上晚清「開明智」的啟蒙運動，<sup>33</sup>因此在解讀時，基本側重〈論小說與群治之關係〉涉及社會「教化」方面的理論，將這篇文章繫屬在 1897 年嚴復、夏曾佑〈本館複印說部緣起〉以來的晚清小說理論重「教化」功能的傳統當中，認為梁啟超的看法「並非孤立的現象，而是當時時代思潮的一個反映」。<sup>34</sup>這種詮釋方式，在詮釋時過份凸顯小說的「教化」面向，並以此將當時代的小說理論等而視之，可能無意間遮蔽了某些差異性。例如袁進在評騭「小說界革命」時，就說：

傳統小說變成社會腐敗的總根源。然後又由此推出只要創作「新小說」，用宣傳新思想的「新小說」去教化民眾，就可以改造社會的結論。這個結論今天看來是如此荒唐，在當時卻能為士大夫群起響應，普遍接受。這是因為中國文化本來就確信文學具備這樣的功能……他們開始真誠希望小說是剛剛發現的控制社會的工具，他們的政治見解只要披上一件「小說」的外衣，以「小說」為傳播媒介，就可以風行社會。在盼望用小說扭轉乾坤的知識分子筆下，小說成為救世的神符。<sup>35</sup>

袁進的分析放在整個晚清小說界，大致是符合實情的。問題是，他整個立論的基礎，建立在梁啟超的〈論小說與群治之關係〉是用「教化」的觀點在看世界，與〈本館複印說部緣起〉一文以來的晚清小說理論傳統一般無二這個看法之上。把小說當成「教化」的工具，基本上是傳統士大夫的世界觀，然而梁啟超的「小說界革命」真

<sup>33</sup> 清末最後十年有一場以「開民智」、「新民德」為目的的啟蒙運動。參見黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，(台北：中央研究院近代史研究所，1994)，頁 42。

<sup>34</sup> 參見康來新：〈梁啟超小說專論的實用取向〉，《晚清小說理論研究》，頁 185。

<sup>35</sup> 參見袁進：《中國小說的近代變革》，(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁 40-41。



能這樣解讀的嗎？

這種解讀角度的好處是，集中焦點，將〈論小說與群治之關係〉當成一篇文章理論的著作來評論。因此袁進會批評「小說界革命」所帶來的影響，雖然「導致了大批士大夫加入小說作者和讀者的隊伍，但是卻並沒有在社會上真正確立小說本體的文學地位」，<sup>36</sup>問題是，這種站在文學本位的質問，對梁啟超的「小說界革命」是否適合？在各種學科規訓制度已然建立的今天，從小說史或文學史的視域進行提問，似乎是很順理成章的事，因為這是專業研究的一環。然而假如考慮到當時的思想背景，考慮到學科分化在 1902 年時尚有待建立，那麼上述這種專業化的提問，可能就值得檢討。

## （二）鑄造現代公民的「道德革命」

發表於 1902 年的〈論小說與群治之關係〉，在梁啟超的思想發展上，與「新民說」以及當時的思想感受，具有某種有機關聯。<sup>37</sup>「新民說」理論主要的核心理念在於創造現代民族國家之國民，為達此目的，必須改造國民性，以造成現代之公民。就梁啟超當時的認知，「新民」的主要核心概念在於「自由」與「自治」二者。《新民說》運用了〈大學〉的概念，然而我們卻不能將《新民說》視為傳統思想的現代註解，因為在梁啟超這裡，「新民」已經被賦予新的詮釋。

<sup>36</sup> 參見袁進：《中國小說的近代變革》，頁 40。袁進的說法是一個常見的批評，李瑞騰也有類似的看法，他以為〈論小說與群治之關係〉的缺點之一，便是「過份著重小說的社會作用，而比較忽略小說本身特有的藝術性」。參見李瑞騰：〈小說界革命〉，《晚清文學思想論》，（台北：漢光文化出版社，1992），頁 159。

<sup>37</sup> 在所有的研究中，似乎只有賴芳伶注意到〈論小說與群治之關係〉的核心概念與《新民說》論「自由」的主張有關聯，但可惜賴芳伶未能深入探討，僅一筆帶過。她說：「（〈論小說與群治之關係〉）是要擺脫「三綱之壓制」，「不受古人之束縛」，是要把自由當成的「精神生命」，旨在建造一種包含內外的新秩序，希望能向歐美日先進國家看齊。而這正是晚清小說在內容上「新」的內蘊。參見賴芳伶：《清末小說與社會政治變遷（1895-1911）》，（台北：大安出版社，1994），頁 60。



在朱熹的註解中，「新民」意指：「新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。」從「革其舊」到「推以及人」再到使民眾「去其舊染之污」為止，有一套關於主體教化的程序。梁啟超一方面借鑒了這套主體教化的程序，一方面又對其進行根本的置換。首先，在傳統儒學的理論當中，這套主體教化的核心根據，在於「明明德」，「明德」是人得之於天的性理，是人類道德價值的根源，儒學的設計在於使人明其性理之根源，擴而充之，再推己及人進行教化。梁啟超的「新民說」卻置換了「明德」的概念，在梁啟超這裡，「新民」的首要目標是養成一種新的獨立人格，要養成新的國民，在某種程度上必須對於舊道德進行修正。<sup>38</sup>以故，在方法上，梁啟超特別說明「新民」的意義有兩個層次：一是「淬礪其本有而新之」；一是「采補其所本無而新之」。<sup>39</sup>雖然，梁啟超一再申言，上述兩個方法是出自於儒家傳統變化氣質的修身方法，但從「采補其所本無而新之」來看，梁啟超的「新民」，基本上是現代的產物，與儒家舊有的主體訓練，分屬兩事。在梁啟超這裡，「新民」已經失去了在德行上變化氣質的意義，取而代之的是一套現代性的話語，因此此處的「新」，已經標誌著與傳統的某種斷裂。這種斷裂，在下述這段話當中，非常明顯：

今之世非昔之世，今之人非昔之人。昔者吾中國有部民而無國民…耳目所接觸，腦筋所濡染，聖哲所訓示，祖宗所遺傳，皆使之有可以為一箇人之資格，有可以為一家人之資格，有可以為一鄉一族人之資格，有可以為天下人之資格；而獨無可以為一國國民之資格…故今日不欲強吾國則已，欲強吾國，則

<sup>38</sup> 「新民」與「舊道德」的關係，以下這段闡釋最為清楚直白：「凡欲造成一種新國民者，不可不將其國古來誤謬之理想，摧陷廓清，以變其腦質，而欲達此目的，恆需借他社會之事理，輸入之而調和之。」參見梁啟超：〈清議報一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，《梁啟超全集》第一冊，（北京：北京出版社，1999），頁476。

<sup>39</sup> 參見梁啟超：〈釋新民之義〉，《梁啟超全集》第二冊，頁657。



不可不博考各國民族所以自立之道，彙擇其長者而取之，以補我之所未及。今論者於政治、學術、技藝，皆莫不知取長以補我短矣；而不知民德、民智、民力，實為政治、學術、技藝之大原。不取於此而取於彼，棄其本而摹其末，是何異見他樹之蓊鬱，而欲移其枝以接我槁幹？見他井之汨湧，而欲汲其流以實我智源也？故採補所本無以新我民之道，不可不深長思也。<sup>40</sup>

雖然，按照梁啟超的設計，「淬礪本有」與「采補本無」應該調和混用，但是梁啟超引入西方知識的目的，已不再以獲取西方知識為滿足，很明顯的，梁啟超想要的是，創造一種新的、現代化的主體，這種新的主體，不是傳統天下格局下的「百姓」，而是「現代公民」。在主觀上，梁啟超的「新民」可能並不想和傳統決裂，然而問題是，梁啟超在《新民說》中引入西方關於「自由」與「自治」的概念，並以此作為塑造「新民」民德、民智、民力的基礎時，透過這套西方知識的話語實踐所開出的主體，已然是「今之人非昔之人」了。<sup>41</sup>梁啟超為了鑄造現代公民的民德，不得不對傳統道德提出批判，他在〈論公德〉當中指出，中國傳統的道德都是私德，因此：

雖然，僅有私人之資格，遂足為完全人格乎？是固不能。今試以中國舊倫理，與泰西新倫理相比較：舊倫理之分類，曰君臣，曰父子，曰兄弟，曰夫婦，曰朋友；新倫理之分類，曰家族倫理，曰社會（即人群）倫理，曰國家倫理。舊倫理所重者，則一私人對於一私人之事也…新倫理所重者，則一私人對於一團體之事也。<sup>42</sup>

「五倫」是中國傳統名教的核心，梁啟超的公德觀，已經逸出傳統倫常的範疇。大

<sup>40</sup> 參見梁啟超：〈釋新民之義〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 657-658。

<sup>41</sup> 傳統的人格典型，知識與人格修養不是兩件事，〈中庸〉第 27 章說：「故君子尊德行而道問學」，故當梁啟超將人格挺立所需的價值知識換成現代政治學的概念時，這種德行修養與知識結合的狀況就被打破了。

<sup>42</sup> 參見梁啟超：〈論公德〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 661。





抵說來，梁啟超所說的「公德」，主要指人對國家、社會應負的義務與德行。這個觀念是梁啟超借用自日本的觀念，比較日本與梁啟超「公德」觀念的異同，可以發現日本的「公德觀」，偏向於社會倫理部份，梁啟超的《新民說》卻偏重國家倫理的部份。<sup>43</sup>中日「公德觀」意涵的變化，主要牽涉到梁啟超在翻譯的過程，對這觀念做了一種因時制宜的衍生詮釋，此一衍生詮釋正是「新民」的重點之所在，對此，梁啟超明白說道：

然則吾輩生於此群，生於此群之今日，宜縱觀宇內之大勢，靜察吾族之所宜，而發明一種新道德，以求所以固吾群、善吾群、進吾群之道，未可以前王先哲所罕言者，遂以自畫而不敢進也。知有公德，而新道德出焉矣，而新民出焉矣！<sup>44</sup>

梁啟超對日本「公德」觀念的創造性詮釋，受到他對國族處境的認知所左右。梁啟超很清楚「發明一種新道德」意味著什麼！在〈論公德〉一文當中，梁啟超將自己的行為命名為「道德革命」，且預估到會受到傳統社會的攻擊。事實上，梁啟超的自我認知是對的，〈論公德〉的確是「道德革命」。從儒家傳統價值觀念看來，〈論公德〉已經動搖了儒家的價值體系。這是因為，根據〈大學〉，儒家的價值系統從修身、齊家、治國，至於平天下，具有一種逐步推演的順序。從十九世紀中葉以來，從器物革新到政治制度的維新，儒家理論在治國、平天下的效用已逐步動搖，此處梁啟超的「道德革命」的說法，更進一步動搖了儒家的修身傳統。<sup>45</sup>簡單地說，梁啟超的「公

<sup>43</sup> 參見陳弱水：〈公德觀念的初步探討〉，《公共意識與中國文化》，（北京：新星出版社，2006），頁 4-13。

<sup>44</sup> 參見梁啟超：〈論公德〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 662。

<sup>45</sup> 對於中國近代儒家價值系統的鬆動，余英時有一著名的評論，他說：「近代中國對儒教的批判最初雖是從治國、平天下（所謂「外王」）方面入手，但很快便發展到齊家的層面，最後連修身也不能倖免。於是儒家的價值系統整個都動搖了。」說見余英時：〈中國現代價值觀念的變遷〉，《知識人與中國文化的價值》，頁 105。



德觀」對傳統提出的挑戰，非常明確，即：一個按照傳統德行修養的人，可能是一個好人，但卻不一定是一個好公民。就梁啟超的觀點來說，僅僅私德俱足，還不具備現代公民的「完全人格」。

「新民」在主體修身方面，與〈大學〉的修身傳統分道揚鑣，<sup>46</sup>然而這只是「民」的部份，傳統士大夫在「新民說」裡面，又扮演怎樣的角色？對這個問題的回答必須從「教化」這個觀念說起。朱熹在解釋〈大學〉的經文時指出，君子在明明德之後，「又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也」，基本上就是一種「教化觀」。從內在的超越上求道之所在，再據以教化民眾的構想是中國傳統士人的基本價值觀念，也是決定「士」跟「知識分子」的差異所在。余英時將之稱為「內向的超越」(inward transcendence)，所謂「士志於道」，傳統士人透過「明明德」以掌握道，並且意欲用道來「改變世界」。余英時引述清代顧炎武所說的：「君子之為學，以明道也，以救世也。(《亭林文集·卷四·與人書》二十五)」，清楚地說明了士大夫「教化觀」的取徑。<sup>47</sup>在《新民說》當中，梁啟超採用一種平等主義的立場，顛覆了士大夫那種由上而下對民眾進行教化的觀點，他指出：

新民云者，非新者一人，而新之者又一人也，則在吾民之各自新而已。孟子曰：「子力行之，亦以新子之國。」自新之謂也，新民之謂也。<sup>48</sup>

從〈論公德〉的討論當中，我們很清楚地看見，《新民說》具有一種重視群體的國家主義傾向。對於群體與個人之關係，梁啟超主張「一面為獨立自營之個人，一面為

---

<sup>46</sup> 《新民說》從寫作到完成，正處於一個尷尬的位置，從訪美歸來之後，梁啟超放棄革命的觀點，因此 1903 年 10 月 4 日開始連載的〈論私德〉又開始標舉王陽明哲學作為修身的指導思想，從這邊來看，梁啟超的《新民說》又試圖與儒學思想傳統進行調和，然從前引胡適的證詞看來，《新民說》的影響力主要是梁啟超在 1902 年寫的篇章。

<sup>47</sup> 參見余英時：〈中國知識人之史的考察〉，《知識人與中國文化的價值》，頁 176-177。

<sup>48</sup> 參見梁啟超：〈論新民為今日中國第一急務〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 656。



通力合作之群體」。<sup>49</sup>既然群體是由獨立自營之個人團結而成，所以梁啟超將「各自新」作為改造群體、國家之基礎，並且從「各自新」否定了由上而下的「教化」。當然，我們可以質問：能言之者未必能行，梁啟超個人的思想以及行為是否完全擺脫了傳統士人的世界觀？雖然，綜觀梁啟超一生，在主觀的選擇當中，他未嘗有意與傳統的價值體系決裂，甚至於，他的許多選擇可能出自於傳統的根源，<sup>50</sup>但仔細推敲他的論述，從「話語實踐」(discourse practice)的角度來看，《新民說》的話語所生成之主體，明顯的已逸出了傳統，一種現代知識支配下的主體出現了。<sup>51</sup>也就是這種新生成的主體，對五四的新知識分子群體的出現，居功厥偉。<sup>52</sup>

「各自新」論，構成了《新民說》的基本理路。在〈論自由〉、〈論自治〉等涉及現代公民應具之德行的篇章，梁啟超都運用同一種理路進行論證。在〈論自由〉當中，他說：「團體自由者，個人自由之積也」；<sup>53</sup>在〈論自治〉當中，他說：

吾試先舉吾身而自治焉。試合身與身為一小群而自治焉。更合群與群為一大群而自治焉。更合大群與大群為一更大之群而自治焉。則一完全高尚之自由

<sup>49</sup> 參見梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 881。

<sup>50</sup> 參見黃克武：〈魂歸何處——梁啟超與儒教中國及其現代命運的再思考〉收入鄭大華、鄒小站主編：《思想家與近代中國思想》，(北京：社會科學文獻出版社，2005)，頁 95。黃克武指出：「近代中國思想的一個主軸是以西方的新方法來實現植根於傳統而長期以來未能實現的目標，以擺脫長期存在的困境。」這個解釋很能說明梁啟超依違在傳統與西方之間的選擇。關於梁啟超與傳統思想間的關係，可參見劉紀耀：《梁啟超與儒家傳統》，頁 350。

<sup>51</sup> 張灝使用「君子」和「政治共同體內的每個成員」來說明《新民說》與儒家傳統的差異。他說：「儒家人格理想和梁新民理想談論的要點是不同的。儒家的人格理想只適用於君子——社會道德中的菁英份子。梁的新民理想意指政治共同體內的每個成員。」參見張灝：《梁啟超與中國思想的過渡(1890-1907)》，頁 122。

<sup>52</sup> 張灝在其書中的結論，特別指明梁啟超思想對形塑下一代知識分子的意義：「但從『五四』運動中最終出現的那些人格理想和社會理想，與梁在《新民說》中宣布的那些內容並沒有太大的區別。並且，進一步看一下『五四』之後中國的一些重要思潮，人們甚至可以認為梁的國民理想經過『五四』運動，成了 20 世紀中國價值體系的一個重要和持久的組成部分。」參見張灝：《梁啟超與中國思想的過渡(1890-1907)》，頁 180-181。

<sup>53</sup> 參見梁啟超：〈論自由〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 679。



國、平等國、獨立國、自主國出焉矣。而不然者，則自亂而已矣。自治與自亂，事不兩存，勢不中立，二者必居一于是。惟我國民自訟之，惟我國民自擇之。<sup>54</sup>

梁啟超賦予「自治」如此高的地位，主要與他對中國國民性的診斷有關。在他看來，中國國民性有三大病徵，分別是：獨立性之柔脆、公共心之缺乏、自制力之欠缺，<sup>55</sup>因此他將個人之自由、自治、公德心的養成，提到很高的位置，希望培育出獨立自營之現代公民。人人由「各自新」起，積寡成眾，由小群而大群，漸至於整個社會、國家。就這套理路言，「吾試先舉吾身而自治焉」顯然是一個必要的前提。假如新民必須從「自新」開始，那麼作為《新民說》的敘事者，梁啟超在 1902 年著力引介西方知識理論給國人的同時，是否也不斷在進行一種「自新」的動作？也就是說，梁啟超的論述在說給他人聽的同時，是否同時也在為自己而說。<sup>56</sup>梁啟超在引介西方知識的過程，他同時扮演了被啟蒙者以及啟蒙者的角色，按他自己的說法，即是「得寸則貢寸焉，得尺則貢尺焉」。<sup>57</sup>這種情形下所引入的西方知識，當然免不了「一知半解」，甚至於「誤讀」西方原典，然而就「自新」的角度，西方知識話語對於 1902 年的梁啟超來說，是具有思想上的重要意義的，梁啟超用現代公民的價值，替換了儒家傳統主體訓練程序的核心價值，一種意欲結合傳統文化的嶄新的現代主體，在《新

<sup>54</sup> 參見梁啟超：〈論自治〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 683。梁啟超在本文當中的「自治」顯然是指對自我身體的紀律化，所以他以時間的紀律、機器、軍隊等比喻皆可看出。關於梁啟超《新民說》與對身體的現代性規訓的關係，可參見黃金麟：《歷史、身體、國家——近代中國的身體形成 1895-1937》，（台北：聯經，2001），頁 69-80。

<sup>55</sup> 參見梁啟超：〈論中國國民之品格〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 1078-1079。

<sup>56</sup> 梁啟超日後對此做了一個檢討，他說：「晚清思想界之粗率淺薄，啟超與有罪焉。啟超常稱佛說，謂：『未能自度，而先度人，是為菩薩發心。』故其生平著作極多，皆隨有所見，隨即發表。彼嘗言：『我讀到性本善，則教人以人之初而已。』殊不思『性相近』以下尚未讀通，恐並『人之初』一句亦不能解。以此教人，安見其不為誤人？」參見梁啟超：《清代學術概論》，頁 89。

<sup>57</sup> 參見梁啟超：〈清議報一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，《梁啟超全集》第一冊，頁 478。



民說》的論述中呼之欲出。

#### 四、從梁啟超的思想背景看〈論小說與群治之關係〉的意義

對於梁啟超來說，1902年是很特殊的一年，這一年，梁啟超三十歲，在這一年他同時創辦了《新民叢報》與《新小說》；這一年，也是梁啟超思想陷入危機的年代。事實上，從1899年開始，梁啟超逐漸與他長期以來的思想啟發者康有為產生齟齬，甚或衝突。<sup>58</sup>根據他後來的追憶：

啟超自三十以後，已絕口不談「偽經」，亦不甚談「改制」。而其師康有為大倡設孔教會定國教祀天配孔諸義，國中附和不乏。啟超不謂然，屢起而駁之。

又說：

康有為之大同，空前創獲，而必自謂出孔子。及至孔子之改制，何為必托古？諸子何為皆托古？則亦依傍混淆也已。此病根不拔，則思想終無獨立自由之望，啟超蓋于此三致意焉。然持論既屢與其師不合，康、梁學派遂分。<sup>59</sup>

1903年以後，梁啟超雖然放棄革命的主張，與康有為又重新修復關係，但的確如同他所說的，1902年以後「康、梁學派遂分」，他開始走上自己獨立的思想道路，未曾再回過頭談「偽經」、「改制」。二人衝突的原因頗多，革命排滿的言論、保教運動等諸事皆是。但最重要的爭端在於，康有為要求梁啟超「但當言開民智，不當言興民權」，<sup>60</sup>更勿標舉「自由」之義。由對自由獨立、自治諸義的堅持，梁啟超對於康有

<sup>58</sup> 關於康、梁這段時間的衝突可參考張錫輝：《文化危機與詮釋傳統——論梁啟超、胡適對清代學術思想的詮釋與意義》，（台北：臺灣師範大學國文所博士論文，2001），頁67-95。

<sup>59</sup> 參見梁啟超：《清代學術概論》，頁86-89。

<sup>60</sup> 參見梁啟超：〈1900年4月1日致康有為書〉，《梁啟超全集》第十冊，頁5930。



為推行的孔教運動，非常不以為然。<sup>61</sup>因此，康、梁學派之分立的真正意涵，在於此一分立標誌著兩種知識生命的差異。梁啟超其實代表著「士」轉型到「現代知識分子」的階段，他的終極關懷已經不是內向超越的「明道」，而是「獨立自由」。我們有理由相信，在 1902 年這個階段，梁啟超在思想上極力要求獨立自主的德行品質，不依賴聖君賢相的拯救，要求人人「各自新」以救國的主張，與他的思想處境有關。「子力行之，亦以新子之國。」被他奉為行事之圭臬，在此情境之下，梁啟超在其〈三十自述〉的結尾處，留下一番感性而充滿自我期許的「述志」文字，他說：

爾來蟄居東國，忽又歲餘矣，所志所事百不一就。惟日日為文字之奴隸，空言喋喋，無補時艱。平旦自思，只有慚悚。顧自審我之才力，及我今日之地位，舍此更無術可以盡國民責任于萬一。茲事雖小，亦安得已。一年以來，頗竭棉薄，欲草一《中國通史》以助愛國思想之發達，然荏苒日月，至今猶未能成十之二。惟于今春為《新民叢報》，冬間復創刊《新小說》，述其所學所懷抱者，以質于當世達人志士，冀以為中國國民道鐸之一助。嗚呼！國家多難，歲月如流，眇眇之身，力小任重。<sup>62</sup>

這段「述志」文字，其實是梁啟超的自我定向。與日後他說自己在 1900 年以後，「自是啟超復專以宣傳為業，為《新民叢報》、《新小說》等諸雜誌」的說法，<sup>63</sup>兩相對照，基本吻合。

---

<sup>61</sup> 在 1902 年給康有為的信中，梁啟超表達了兩人思想上的爭議所在，他說：「弟子以為欲救今日之中國，莫急於以學說變其思想（歐洲之興全在於此），然初時不可不有所破壞。孔學之不適於新世界者多矣，而更提倡保之，是北行南轅也。先生所示自由服從二義，弟子以為行事當兼二者，而思想則惟自由耳。思想不自由，民智更無進步之望矣。」參見梁啟超：〈1902 年 4 月致康有為書〉，《梁啟超全集》第十冊，頁 5936。

<sup>62</sup> 參見梁啟超：〈三十自述〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 959。

<sup>63</sup> 參見梁啟超：《清代學術概論》，頁 85。



這個思想背景在討論梁啟超的「小說界革命」時，應該特別留意。從上述的討論看來，所謂的「盡國民責任于萬一」，自是指向「子力行之，亦以新子之國」而言。在 1902 年時，面對國家與社會，梁啟超其實是以辦報者自居，希望透過傳播媒介，「述其所學所懷抱者，以質于當世達人志士」。梁啟超其實是自覺地在扮演一位現代知識分子，嘗試以語言進行公開論述，參與公共事務，並介入世界。他的言論以及行動，都與這個意圖有關。對於辦報應具有之宗旨與方向，梁啟超的認知是：「報館者，作世界之動力，養普通之人物者也」，「既認定一目的，則宜以極端之議論出之」。<sup>64</sup>康來新認為〈論小說與群治之關係〉是「報章文學的一種，宣傳意味重」，<sup>65</sup>正是準確地抓住了這篇文章的文字所顯現的特質。

從梁啟超在 1902 年的思想背景看來，推行「小說界革命」正是為了「養普通之人物者也」。根據《新民說》的理論，梁啟超的種種論述，無非是想養成獨立自由能自治的現代公民，因此他推動新小說，絕非站在傳統士大夫教化百姓的立場，他考慮的重點應該在於透過大眾媒介，傳播現代化知識，藉由小說「淺而易解」、「樂而多趣」的本質，<sup>66</sup>來達到讓民眾自新的目標。因此，對梁啟超而言，他在早期幾篇小說的論文當中所關心的「教化」功能，已不再是〈論小說與群治之關係〉的重點。<sup>67</sup>許多研究者在探究這篇文章時，並未注意到此點，大多將這篇文章放在梁啟超向來

<sup>64</sup> 參見梁啟超：〈敬告我同業諸君〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 970。

<sup>65</sup> 參見康來新：〈梁啟超小說專論的實用取向〉，《晚清小說理論研究》，頁 184。

<sup>66</sup> 參見梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，《梁啟超全集》第二冊，頁 884。梁啟超在此提出一個晚清士人的基本認知，即世人喜讀小說，「以其淺而易解故，以其樂而多趣故」。這個觀點與梁啟超早年的想法沒甚差別。

<sup>67</sup> 在 1902 年以前，梁啟超的小說觀的確與同時代的士人沒甚差別，他的看法大抵受到康有為的影響，以下這段 1898 年發表的文字，就是他的典型觀點：「善夫南海先生之言也！曰：僅識字之人，有不讀經，無有不讀小說者，故六經不能教，當以小說教之；正史不能入，當以小說入之；語錄不能論，當以小說論之；律例不能治，當以小說治之。天下通人少而愚人多，深於文學之人少而粗識之無之人多，六經雖美，不通其義，不識其字，則如明珠夜投，按劍而怒矣。」參見梁啟超：〈譯印政治小說序〉，《二十世紀中國小說理論資料：第一卷 1897-1916》，頁 37。



的小說觀點來衡量，而沒注意到 1902 年左右，梁啟超在思想上的重要轉折，因此在研究方法上，預設思想家思想具備統一性，並以此解讀文獻的方法，可能不能適用於梁啟超身上。亦即，〈論小說與群治之關係〉對讀者心理的分析，不應被當成一種加強小說社教功能的理論。<sup>68</sup>

事實上，梁啟超的〈論小說與群治之關係〉雖然是站在教育的立場立言，但他不是從傳統士大夫「教化」民眾的立場來設想，而是從「新民」的理論來思考小說。聯繫 1902 年梁啟超的思想背景，刊登在《新小說》第 1 號的〈論小說與群治之關係〉的發表，其實是為《新小說》的讀者提供閱讀的方法論。基於每個國民「各自新」的需要，梁啟超必須建立一種個體閱讀小說的理論，<sup>69</sup>因此，〈論小說與群治之關係〉一文與前此的小說論文，在敘事策略上面有極大之不同。在「新民說」建立之前，梁啟超對小說的觀點，大多建立在士大夫如何教化民眾？此一立場，在論述小說跟民眾，或社會、國家的整體關係。「新民說」之後，梁啟超放棄了傳統菁英份子的視角，放棄了從上而下的教化觀點，主張「非新者一人，而新之者又一人也」而是人人「各自新」。就此而論，〈論小說與群治之關係〉一文的劃時代意義，在於它試圖提供個別讀者透過閱讀小說以建構現代公民主體認同的可能性。

〈論小說與群治之關係〉一文的結構，反映了梁啟超的思考重心。文章一開始是總綱領的陳述，梁啟超以誇飾的宣傳筆調，如此陳述：

---

<sup>68</sup> 參見柯慶明：《現代中國文學批評述論》，（台北：大安出版社，1992），頁 8。柯慶明指出：「中國的近代文藝思潮中，不論口號如何迭起，主張如何更易，有一始終不衰的潮流，就是一種視文學，特別視小說，為教化民眾，改革社會，甚至政治鬥爭之宣傳工具的『影響說』的文學態度……更重要的是他在〈論小說與群治之關係〉一文中，設法為這種『影響說』的看法提供了一種理論的基礎。」

<sup>69</sup> 柯慶明注意到了〈論小說與群治之關係〉專為個別讀者立言，他說：「〈論小說與群治之關係〉一文在文學批評上最有意義的，就是試圖闡釋文學作品對於個別讀者所可能發揮的基本功能。」參見柯慶明：《現代中國文學批評述論》，頁 9。





欲新一國之民，不可不先新一國之小說。故欲新道德必新小說，欲新宗教必新小說，欲新政治必新小說，欲新風俗必新小說，欲新學藝必新小說，乃至欲新人心，欲新人格，必新小說。何以故？小說有不可思議之力支配人道故。

其實開頭的陳述，梁啟超已經點出了這篇文章跟「新民說」理論的關係。事實上，假如不是從「各自新」的立場解讀這篇文章，我們一定覺得小說與道德、宗教、政治、風俗、學藝、人心、人格的改革畫上等號，過於牽強附會。然而，梁啟超其實是從個體的立場肯定「小說有不可思議之力支配人道故」，由這種支配力，經過「各自新」後，積寡成眾。

總綱之後，梁啟超先批判當時流行的小說觀點，即以為小說因為「淺易」、「樂趣」而容易影響人。在批判這種觀點之後，梁啟超嘗試以理想，以及寫實兩種觀點，論述小說的正面價值。從讀者「自新」的立場來看，理想派小說的特徵在於，于小說中營構了一個迥異於讀者生活世界的「他境界」，「小說者，常導人遊於他境界，而變換其常觸常受之空氣者也」，也就是說，理想派小說能夠營造一理想的世界，使讀者認同於此一理想世界。寫實派小說的特徵則在於，道破讀者無以名狀的生活經驗。

在理想派，以及寫實派小說之外，梁啟超又為個別讀者提出「四力說」，作為小說對個別讀者影響力的說明，此四種力，即：熏、浸、刺、提。個別讀者在閱讀小說過程，受到小說的薰染、浸淫與刺激。「提」是指「凡讀小說者，必常若自化其身焉」，是指閱讀時，讀者代入主角角色或作者的現象。這四種力當中，梁啟超似乎最重視「提」的作用，他說：

然則吾書中主人翁而華盛頓，則讀者將化身為華盛頓，主人翁而拿破崙，則讀者將化身為拿破崙，主人翁而釋迦、孔子，則讀者將化身為釋迦、孔子，



有斷然也，度世之不二法門，豈有過此？（52 頁）

從讀者「新民」的立場，梁啟超對「提」的重視，是很容易理解的。因為從教育的觀點來看，透過角色代入提昇主體的品質，豈不是「度世之不二法門」。在「四力說」後面，梁啟超論述了舊小說對民眾的不良影響，許多人都認為梁啟超是倒果為因，將小說與社會風氣的關係翻轉。其實從「新民說」的角度，梁啟超此一看似荒謬的推行，是可以理解的。一則，「新民說」原本就是想要批判中國陳腐黑暗的國民性的根源，二則，他從個體自新的立場，建立了小說個別讀者的「影響說」理論，從此一邏輯推演下去，得出這樣的結論是很順理成章之事。總的來說，梁啟超理論的破綻，在於過份簡化閱讀時文本與讀者互動關係，忽略了讀者的主動性。<sup>70</sup>

#### 四、結論

梁啟超的「小說界革命」，由於過份理想化看待小說對讀者的影響，因此並未達到新道德，轉移風俗的目標。二方面，梁啟超的〈論小說與群治之關係〉由於主張小說的教育功能，很容易跟社會上原本的教化功能混為一談，因此晚清小說雖然蓬勃發展，小說評論文章層出不窮，但終究未曾符合梁啟超的期待。<sup>71</sup>晚清小說界的發展，雖然不符合梁啟超的期待，但梁啟超的「小說界革命」竟意外地製造出一個「文學公共領域」來。<sup>72</sup>晚清小說的出版機構：報紙、遊戲小報、小說、雜誌蓬勃發展，

<sup>70</sup> 參見柯慶明：《現代中國文學批評述論》，頁 199。柯慶明指出：「梁啟超在文學影響的基本假設，一方面認為讀者完全是被動的，沒有選擇性的；一方面更肯定了作品中的作者的個性的情感必然會感染給讀者。」

<sup>71</sup> 1915 年梁啟超在〈告小說家〉中說：「其什九則賤盜與海淫而已，或則尖酸輕薄毫無取義之遊戲文也。」參見梁啟超：〈告小說家〉，《梁啟超全集》第五冊，頁 2747。

<sup>72</sup> 參見哈伯馬斯：《公共領域的結構轉型》，上海：學林出版社，2004，頁 34。哈伯馬斯認為「文學公共領域」的功能在於：「它是公開批判的練習場所，這種公開批判基本上還集中在自己內部——這是一個私人對新的私人性的天生經驗的自我啟蒙過程。」



聯帶著吸引了許多的士人轉為小說的作者，小說種類與翻譯文學一時興盛無比，小說的閱讀人口大量增加。<sup>73</sup>「文學公共領域」培育出大量的公眾，而這些晚清以來形成的公眾，慢慢地成為二十世紀中國社會的基礎。<sup>74</sup>

在中國近代的文化轉型中，梁啟超在 1902 年推動的「小說界革命」在梁啟超個人身上，或者是對整個知識階層而言，都具有不可磨滅的意義。它是中國近代由「士」到「知識分子」轉型的重要年代。

梁啟超個人的思想發展，為後人提供了一個重新反思中國近代朝向現代化轉型之複雜風貌的契機，本文認為，「小說界革命」的宣言〈論小說與群治之關係〉一文，實際上是「新民說」理論的一部分，而正是「新民說」的理論，召喚了下一代青年人轉型為現代知識分子。本文以這樣的觀點，對〈論小說與群治之關係〉進行重新解讀。就本文的立場，〈論小說與群治之關係〉不是傳統「教化」觀念的產物，而是打破新者一人，新之者又一人的精英啟蒙模式，站在「非新者一人，而新之者又一人也」的平等主義立場，試圖提供個別讀者透過閱讀小說以建構現代公民主體認同的可能性，因此，它的「四力說」具有的重要文化意義，正在於為《新小說》的個別讀者建立起一種實踐公民主體的閱讀方法論。

---

<sup>73</sup> 參見王德威：〈沒有晚清，何來五四？〉，《被壓抑的現代性：晚清小說新論》，（台北：麥田出版社，2003），頁 16-17。

<sup>74</sup> 晚清「文學公共領域」的問題頗為複雜，有待日後的後續研究。至於「小說界革命」的長遠影響，可參見賴芳伶：《清末小說與社會政治變遷（1895-1911）》，頁 60。賴芳伶認為日後魯迅的阿 Q，胡適的〈文學改良芻議〉，陳獨秀的〈文學革命論〉皆有「小說界革命」的影子。



## 參考書目

- 丁文江：《梁任公先生年譜長編初稿》（台北：台灣商務印書館，1988）。
- 元冰峯：《清末革命與君憲的論爭》（台北：中央研究院近代史研究所，1980）。
- 王汎森：《中國近代學術與思想的系譜》（台北：聯經，2003）。
- 王德威：《被壓抑的現代性：晚清小說新論》（台北：麥田出版社，2003）。
- 李瑞騰：〈小說界革命〉，《晚清文學思想論》（台北：漢光文化出版社，1992）。
- 余英時：《中國文化與現代變遷》（台北：三民書局，1995）。
- 余英時：《知識人與中國文化的價值》（台北：時報出版，2007）。
- 李怡：《日本體驗與中國現代文學的發生》（台北：秀威資訊科技，2005）。
- 阿英：《晚清小說史》（南京：江蘇人民出版社，2009）。
- 柯文（Paul A. Cohen）：《在中國發現歷史—中國中心觀在美國的興起》（北京：中華書局，1991）。
- 柯慶明：《現代中國文學批評述論》（台北：大安出版社，1992）。
- 胡適：《四十自述》（北京：中國華僑出版社，1994）。
- 袁進：《中國小說的近代變革》（北京：中國社會科學出版社，1992）。
- 郭沫若：《郭沫若全集》（北京：人民文學出版社，1992）。
- 梁啟超：《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999）。
- 梁啟超：《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2000）。
- 陳平原、夏曉虹：《二十世紀中國小說理論資料：第一卷 1897-1916》（北京：北京大學出版社，1997）。



- 陳弱水：〈公德觀念的初步探討〉，《公共意識與中國文化》（北京：新星出版社，2006）。
- 張朋園：《梁啟超與清季革命》（台北：中央研究院近代史研究所，1963）。
- 張錫輝：《文化危機與詮釋傳統——論梁啟超、胡適對清代學術思想的詮釋與意義》（台北：臺灣師範大學國文所博士論文，2001）。
- 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》（南京：江蘇人民出版社，2005）。
- 黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994）。
- 康來新：《晚清小說理論研究》（台北：大安出版社，1999）。
- 黃金麟：《歷史、身體、國家——近代中國的身體形成 1895-1937》（台北：聯經，2001）。
- 墨子刻（Thomas A. Metzger）：《擺脫困境——新儒學與中國政治文化的演進》（南京：江蘇人民出版社，1996）。
- 劉紀曜：《梁啟超與儒家傳統》（台北：臺灣師範大學歷史所博士論文，1985）。
- 劉禾：《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》（上海：上海三聯書店，1999）。
- 鄭大華、鄒小站主編：《思想家與近代中國思想》（北京：社會科學文獻出版社，2005）。
- 賴芳伶：《清末小說與社會政治變遷（1895-1911）》（台北：大安出版社，1994）。
- 張朋園：〈胡適與梁啟超——兩代知識分子的親和與排拒〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第15期，1986年12月。
- 蕭延中：〈論梁啟超對早年毛澤東的影響〉，《近代史研究》，第43期，1988年1月。

