

# 自我譴責的公眾化：郁達夫 與民初報刊媒體上的懺悔書寫

李 馥 名<sup>\*</sup>

## 提 要

中國究竟有無罪感及懺悔傳統是一個在學界久經爭議的問題，然而由近現代而起的批判論述卻也反映當時國人對於「懺悔」本身——或自白、自我譴責——在概念及話語習慣上的轉變，值得我們反思：近現代中國所理解的懺悔是否有別於傳統？若確實有所不同，其差異的關鍵又在何處？本文從現代傳媒的角度討論懺悔書寫在民初 1910 到 1920 年代的公眾化傾向，論證懺悔作家面對廣泛而陌異的大眾讀者有意識甚至策略性的自我暴露，進而建構其身為作家的身份主體。本文首先以記者黃遠生及政治家孫少侯的案例整體討論此一時期報刊雜誌上的懺悔書寫現象，其次聚焦於以自我暴露而聞名的小說家郁達夫，論證其書寫的文學史意義不僅在於作家單方面露骨的自我表述，更在於面對公眾讀者的對話意識，進而在此發語—受話的輿論情境中形塑創作者的自我主體表現。這些案例讓我們看到近現代中國人對於懺悔書寫的期待想像已隨新興的媒體出版大眾化，是他們視為模範的西方作家如聖奧古斯丁、盧梭、托爾斯泰

---

本文於 111.07.20 收稿，111.12.14 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202303\_(80).0004

---

等從未經歷的讀寫關係；而民初懺悔作家面對讀者的矛盾自曝心態及發表作品的策略性拿捏也有助於我們反思傅柯根據西方懺悔傳統所提出的制約架構。

**關鍵詞：**懺悔、民初媒體、讀寫關係、郁達夫、黃遠生

# Public Confession: Yu Dafu and the Confessional Writing in Early Republican Newspapers and Periodicals

Lee, Fu-Ming\*

## Abstract

It has been debated if the Chinese had the sense of sin and a tradition of confession. Yet the modern background of the debate is by itself interesting, as it reveals the transformation of the people's concepts and discourses about "confession," and urges us to reconsider whether the understanding of confession among modern Chinese differed from that of their predecessors. If so, what would be the key distinction? From the perspective of mass media, this article discusses how confessional writings in the early Republican period, particularly the 1910s and 1920s, became public acts. It argues that confessional writers, as they faced a wide and alien public audience, exposed themselves consciously and strategically, and established their authorship according to these codified experiences. Using a journalist and a politician as case studies, the article first discusses the phenomenon of confessional writings in newspapers and periodicals. Then it focuses on the novelist Yu Dafu, who is well known for his fictions of self-exposure. It argues that his works are significant in literary history, not only for creating a culture of self-exposé, but also for deploying his self-expository monologues as form of dialogue that deliberately engaged with and reshaped a new public space. This dialogical context refashioned public opinion with participated in a feedback loop with the novelist's self-representations. These examples show that, along with the emergence

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

of mass media, the modern Chinese began to codify confessional writings as acts of publicity. This sense of publicity constructs an author-reader relationship never experienced by Western writers such as St. Augustine, Jean-Jacques Rousseau, and Leo Tolstoy, even though modern Chinese worshipped them as models for confessional writing.

***Keywords:* confession, Republican media, author-reader relationship,  
Yu Dafu, Huang Yuansheng**

# 自我譴責的公眾化：郁達夫 與民初報刊媒體上的懺悔書寫

李 馥 名

論及中國究竟有無罪感及懺悔傳統，否定的一方好舉民初文人如魯迅、周作人的批判為例，將中國人的悔罪書寫納入民族圖強覺醒的近代改革史，以為魯迅塑造的阿 Q 精神正凸顯國人的靈魂麻木，而周作人比較了「文學上的俄國與中國」，更是直指中國欠缺「自己譴責」的「懺悔」書寫。<sup>1</sup> 這個說法已在學界遭到反駁，證實無論是儒釋道，且上自先秦、下至明清，中國人對於悔罪均有持續不斷的執念、探討與實際的儀式操演。<sup>2</sup> 然而，以民初文人的觀察論證中國無悔罪傳統雖有可議之處，將魯迅、周作人的創作、言論完全理解為民族主義式的誇大呼籲或也過於簡化，畢竟其背後涉及悔罪行為的結構性運作與書寫的文類傳統，批判本身所反映的應是更複雜的概念轉變及話語習慣；所以或許我們應該如此反思：現代中國所理解的懺悔是否有別於傳統？若確實有所不同，其差異的關鍵又在何處？

對應於知識份子對於本國文化缺少悔罪傳統的批評，值得注意的是同一時期的中國自進入民國以來便流傳了大量的懺悔書寫，特別是 1912-1920 年代早

---

<sup>1</sup> 周作人：〈最錄：文學上的俄國與中國（一九二〇年十一月在北京師範學校及協和醫學校所講）〉，《東方雜誌》第 17 卷第 23 號（1920 年 12 月），頁 115。近代關於中國人缺少「罪感」懺悔意識的完整論述參見劉再復：《罪與文學》（北京：中信出版社，2011 年），尤其是其導言。

<sup>2</sup> 見李豐楙、廖肇亨主編：《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年）。

期。這些作品有詩文亦有小說，作者有公眾人物如記者、政治家，亦有默默無名的社會人士跟學生，有佛教徒、基督徒但更多的是世俗之人，而這些文字均刊登在各類型的報刊雜誌上迅速廣泛地流傳。「向大眾公開」於是成為民初懺悔文與此前同文類最大的差別，作者或公然針對特定人士自白，或以國人甚至全人類為對象悔罪，內容或私或公、或個人或群體，成為一種宣言式的行動語言，不僅強調公開且追求即時，其牽涉廣泛者往往呼應時事，成為當下熱門的輿論話題。在報刊雜誌上公開懺悔不僅有閱讀對象廣泛且流傳迅速的特性，其行動本身的意義也耐人尋味，涉及發言與受話的修辭藝術，切入溝通言說真假虛實、可信或不可信的理論矛盾，為自我書寫的主體建構增添了複雜度。

懺悔（*confession*，或「告白」）是承認已過的自我聲明，本身即有面對他者的宣告性質。傳統上，尤其是宗教領域，對人訴說過錯是常見的悔罪儀式，如天主教的「告解」（*confession*，即懺悔），即透過神父為中間人向上帝悔罪並尋求赦免；或佛教沿襲自梵文的 *āpatti-pratidesāna*，即「自申罪狀」或「說罪」，對他人講述已過之意。<sup>3</sup> 另外中國本土的道教也有以悔罪為目的的救度、科儀等公開儀式，如為求解開罪結、怨結而假扮犯人以還願的解結、扮犯儀式，<sup>4</sup> 呈現有別於儒家經典強調「恥感」的悔罪意識——也就是說，相較於來自社會壓力的「恥感」，中國傳統其實也不缺少強調個人內心的「罪感」；<sup>5</sup> 但即使是儒家傳統，明清以來也明顯形成懺悔書寫的潮流，從明亡之際的悼悔

<sup>3</sup> 廖肇亨：〈導言（二）〉，同前註，頁 12。

<sup>4</sup> 見李豐楙：〈解結與扮犯：道教、禮祝的文化療癒〉，收入周惠民主編：《中國民族觀的搏成》（臺北：國立政治大學，2013年），頁 57-79；李豐楙：〈塗炭齋之後——道教與民俗中首過儀式的扮犯表演〉，同前註，頁 79-118。

<sup>5</sup> 「恥感文化」（*shame culture*）的說法首先源於文化人類學家露絲·潘乃德（*Ruth Benedict*）在 1940 年代針對日本的研究，但此說也在學界用於討論中國文化。關於潘乃德針對恥感與罪感的比較，見 *Ruth Benedict, The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 2005), 222-223；李豐楙：〈導言（一）〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，頁 2。

之作、受佛道教影響的神魔小說，乃至於晚明受民間功過信仰影響而在士人間廣為流行的「自訟」、「省過簿」，以及具有鄉約架構、社交性強烈的「省過會」，<sup>6</sup>都呈現懺悔從書寫到行動各面向的出言宣告特質。

然而，就書寫文類的演變而言，近現代中國知識份子的批評卻也不無道理。「自我書寫」在中國古典文類裡最能直接聯繫的要屬根源於傳記傳統的「自傳」。但根據吳百益的研究論證，傳記傳統雖然提供了明確的文類依歸及具體的書寫規範，其史傳特性卻也限制了該文類作者自我表述的自由度，只能紀錄一般屬於社會認可的範式行為、宜於公開的個人生命事實，而避諱一般在詩詞韻文裡較常見的個人情感抒發（「傳」在傳統批評裡甚至不算「文學」；而詩的個人表述則往往諱莫如深，較少明言情緒之所由來與現世關聯）。<sup>7</sup>雖然這個文類限制隨歷史演變而有逐漸鬆綁的跡象（吳百益稱這個過程為「儒家的進步」，“the Confucian’s progress”），但也可以想見近現代中國知識份子在接觸到西方自我書寫的文類以後意識到自身文學傳統的差異，而在當時的國際、政治情境之下深有恨鐵不成鋼之感。

只是值得注意的是，當近現代中國知識份子以西方經典如聖奧古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）、托爾斯泰（Leo Tolstoy, 1828-1910）等名家懺悔錄為模範，對比中國過去的文學傳統，進而期待自家能有類似的文學類型，卻忽略了現代背景——特別是出版流通形式——對於自我暴露、公開已過已產生了有別於數百年前，甚至上千年前歐洲的書寫情境及讀寫關係。如下文所指出的，即使是近現代中國知識份子所以為的西方模範作家，他們對於作品的公開流傳也多有保留，而近現代中國作家的「自曝」所面對的更是這些西方前輩所難以想像的大眾讀者，卻需透過迅速而廣泛流通的報刊雜誌向一群建立在消費行為關係上的陌生讀者開誠

<sup>6</sup> 見王汎森：〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第63本第3分（1993年7月），頁679-712。

<sup>7</sup> 見 Wu Pei-yi, *The Confucian’s Progress: Autobiographical Writings in Traditional China* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 3-14.

布公。如此大眾化的讀寫關係本身所透露的文學史意義，以及時人對自曝式懺悔書寫的期待與作家嶄新嘗試的衝突落差，均耐人尋味，且本該屬於近現代中國懺悔書寫讀解的一部份。

本文即以現代媒體、出版的公眾特性探討中國 1910 至 1920 年代的懺悔書寫。具體案例包括被譽為「中國第一個具有現代意義的記者」黃遠生（本名黃為基，字遠庸，1885-1915）、文人政治家孫少侯（本名孫毓筠，1869-1924），以整體討論此一時期報刊雜誌上的懺悔書寫現象；最後聚焦於以自我暴露而聞名的小說家郁達夫（1896-1945），論證其書寫的文學史意義不僅在於作家單方面露骨的自我表述，更在於面對公眾讀者的對話意識，進而在此發語—受話的輿論情境中形塑創作者的自我主體表現。

## 一、懺悔者的聽眾意識

既然近現代中國知識份子對於懺悔書寫的期待想像源於西方傳統，特別是聖奧古斯丁、盧梭、托爾斯泰等代表作，我們有必要探討其論述架構，尤其需重新檢視懺悔者及其閱聽者間的權力關係，並考量文本流通的公開性及其內容的私密性，以及更重要地，作家本人的「聽眾意識」如何影響書寫所形塑的自我主體，以有助於後面兩節反向思考忽略西方懺悔文學的出版公開因素如何造就近現代中國知識份子對新式懺悔書寫的期待。

首先，就當代西方論述而言，「懺悔」這種有對象的發語宣告主要是經米歇爾·傅柯（Michel Foucault）理論化，成為外在權力對個人主體建構的制約。他在《性意識史——第一卷：導論》（1976年初版）一書中以十七到二十世紀的西方社會為觀察對象，將懺悔定義為：

自白是這樣一種言說形式，其中陳述主體與陳述的對象是一致的，同時，這也是一種在權力關係下展開的言說形式，因為，如果對話人不存在，甚至是想像中的對話人，自白將不成立；這對話人不僅僅是交談的對象，而且是要求、強迫人進行自〔白〕的一級權力機構，它對自白給



予肯定並且有權評判、懲罰、寬恕、安慰或調和。<sup>8</sup>

這裡，懺悔的聆聽對象不僅是對話者，更是行為本身發動、介入甚至批判、懲罰的實權角色，如天主教的告解或弗洛伊德式精神分析的現代醫病關係，即罪人或瘋癲者透過對神父或醫生的自白以認清自己的不潔，進而獲得治癒。<sup>9</sup>「出言宣告」的特性讓懺悔行為成為機構性的外在制約，讓西方社會的懺悔主體受制於權力關係，因為在這個體制下，真實雖然「首先存在於自白的一方，但是它不完整，而且是盲目的；只有在聽者那裡才能最終形成」，<sup>10</sup>形同懺悔者對於自己的內在失去了話語權。

也就是說，傅柯以其對外在權力的敏感，將懺悔者及其聆聽者劃入受制者及制約者的關係框架，而告白雖以自我解放為目的，實則被理解為個體「不自由」的行為展現，受制於關於言說的政治結構。晚期他雖另外提出「自我技藝」（a technique or technology of the self）的概念以補充此前過於著重權力宰制（a technique of domination）的主體論述，其結論仍導向西方的基督教傳統如何強調個人行為的外化彰顯。據其在“Subjectivity and Truth”及“Christianity and Confession”系列講稿中的論述（1984年初版），基督教將懺悔的言語化本身視為內在自我的詮釋行為，是皈依轉變（conversion）以顯其自棄、自新心態的明證，內在真相的公開表露（反之，有所隱藏則為邪惡溫床）。<sup>11</sup>這裡的懺悔於是被傅柯理解為「以可理解的方式出言宣告關於自我真相」的行為（“To declare aloud and intelligibly the truth about oneself”），重點仍是外在與個人的關係交涉。<sup>12</sup>

<sup>8</sup>（法）米歇爾·傅柯（Michel Foucault）著，尚衡譯：《性意識史——第一卷：導論》（臺北：久大文化，1992年），頁55。引文第四行「自白」一詞在此版本中誤刊為「自由」，故更正。

<sup>9</sup>關於傅柯對弗洛伊德的懺悔論述，參見孫飛宇：〈現代懺悔的發生學：懺悔者與生活世界（上）〉，《社會》第37卷（2017年1月），頁1-32。

<sup>10</sup>（法）米歇爾·傅柯：《性意識史——第一卷：導論》，頁59。

<sup>11</sup> Michel Foucault, “Christianity and Confession,” in *The Politics of Truth*, trans. Lysa Hochroth and Catherine Porter, ed. Sylvère Lotringer (Los Angeles: Semiotext(e), 2007), 177.

<sup>12</sup> Michel Foucault, “Christianity and Confession,” 148.

然而，當我們以文本的書寫與其接受來考量懺悔的話語關係，這種個體的出言宣告就不僅是受制者與制約者的單向操作，舉凡作家的創作目的、書寫時的話語對象、出版流通的形式及作品的實際受眾等因素均會影響懺悔話語所建構的權力關係。非面對面的懺悔形式直接打破發語與受話的言說關係，讓懺悔言說關係變得陌異化；尤其根基於大量出版的作家與讀者關係又是建立在消費行為上，懺悔言說關係於是商業化，甚至娛樂化。若傅柯的懺悔言說系統凸顯的是受制與制約的權力結構，則此結構至少預設或穩固了受制者與制約者共通的目的或信仰，如疾病治療或對上帝、教會的虔誠敬畏。這個結構在以出版為媒介的話語體系裡變得不再理所當然，甚至遭受挑戰；跳脫固定的話語體系，懺悔受眾的來源更為隨機且多元，接收懺悔的目的也更為複雜，可能是批判、崇拜，但也可能是藝術欣賞或消閒娛樂，畢竟透過文字的話語不再擁有面對面溝通的即時性，但現代出版的快速流通又保證了一來一往的關係想像，凡此種種都讓懺悔書寫內含的權力體系充滿彈性及變數。

近年來已有不少學者開始從流通發行的角度解讀懺悔作家的受眾意識。如聖奧古斯丁雖寫下史上第一部的懺悔錄，卻有不少學者指出其創作背後的現世形勢及複雜心態。作品中，奧古斯丁傾心自白的同時又質疑「為何我要人們聽我的懺悔，好像他們能治癒我的一切疾病似的？」<sup>13</sup>顯然這個由俗人皈依基督的聖者很清楚自己的聆聽者不僅是上帝；一旦書寫成文，甚且刊行成書，凡夫俗子將是他最主要的聽眾。於是這位聖者在自我坦承的同時又渴望限制自己的作品受眾。對於擁有「兄弟之情」的「同類之人」，他自然願意「吐露我的肺腑」，畢竟他們「如贊成我的行為，則為我欣喜，不贊成我，則為我憂傷；不論為喜為憂，都出於愛我之忱」；<sup>14</sup>相對的則是那些非同類之人，即「口出誑語，手行不義的化外人」，這類潛在讀者一律被奧古斯丁拒之門外，至少

<sup>13</sup> (羅馬)聖奧古斯丁(Augustine of Hippo)著，徐玉芹譯：《奧古斯丁懺悔錄》(臺北：志文出版社，2000年)，頁231。

<sup>14</sup> 同前註，頁232-233。

他單方面這麼盼望。<sup>15</sup>更有學者論證奧古斯丁懺悔書寫的策略性，認為這部著作的實質目的是平息外界對自己過去糜爛生活的政治性指控，故其《懺悔錄》不僅是一部個人記錄，文本本身更是這位新任主教重建自我及新生命的部分過程。<sup>16</sup>所以一方面來說，聖奧古斯丁的抱怨透露懺悔書寫不被信任的本質，作家自剖真心的極致同時卻也凸顯書寫的黑暗面及意義缺陷；畢竟讀者對於書寫的意義建構具有特殊地位，但在懺悔的語境裡卻又因讀者而崩解，其關鍵就在於懺悔者與其聆聽者缺少共通認知或信仰／信念基礎。而另一方面，奧古斯丁對書寫及刊行的拿捏又顯示作者對於作品受到解讀的操控性，或至少策略性，畢竟他的《懺悔錄》確實穩固了他的主教權力，甚至教會史上的地位。

聖奧古斯丁並不是唯一一個對讀者有所保留的懺悔作家，十八世紀的盧梭寫下西方懺悔文學的另一部名作，且較之奧古斯丁更勇於暴露私人行為與心理。他在首卷的結語（第八章）同樣表達了自己的惶惶不安：「如果我有權力，這懺悔錄一書，我也不希望自身以及有關連的人在尚活著時被公布，等我們都去世時再拿來公開也未為晚」。<sup>17</sup>這顯示盧梭避免與現世讀者接觸，而更偏好與己無涉、僅有虛擬讀一寫關係的出版受眾，而他的《懺悔錄》也確實如其所願在本人過世後方正式出版（1782年）。如學者 Dorothea E. von Mücke 所指出的，盧梭相當在意作品的接受反應，其身為公眾作家（public author）的自我意識相當強烈。<sup>18</sup>他不但批評匿名發表的作家畏首畏尾，以顯示對自身發言的責任感，<sup>19</sup>同樣在懺悔錄第八章，他還刻意凸顯自己是如何靠個人才華勇奪

<sup>15</sup> 同前註，頁 232。

<sup>16</sup> See James J. O'Donnell, "Augustine's Unconfessions," in *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo (Indiana University Press, 2013), 212-221.

<sup>17</sup> (法) 盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)：《盧梭懺悔錄》（臺南：祥一出版社，1991年），頁 188。

<sup>18</sup> Dorothea E. von Mücke, "Private Writer and Public Author: Authorship and Audiences in Rousseau's Confessions," *Romantic Review* 103, no.3-4 (May-Nov 2012): 409-426.

<sup>19</sup> Christopher Kelly, *Rousseau as Author: Consecrating One's Life to the Truth* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 8-28.

創作比賽，一夕爆紅開啟創作生涯，卻淡化人脈優勢對比賽結果的影響，明顯有意識地塑造自己身為天才作家的形象。<sup>20</sup> Von Mücke 更分析對照盧梭——這個身兼文字及歌劇音樂創作家於一身的才子——如何在意個人音樂作品演出時的觀眾反應，以致於克服害羞天性，精心安排法國國王路易十五成為座上賓，以確立自己的作家名望。<sup>21</sup> 根據 Von Mücke 的結論，這些在懺悔錄中的自我描寫塑造出盧梭的自傳人格，最終由作家本人決定作品受眾，即他本人故世後受惠於印刷發行的虛擬讀者（virtual reader），而此私人書寫與公眾創作的拉鋸才是盧梭所整體呈現的作者身份（authorship）。<sup>22</sup>

這種新近的研究角度讓我們看到兩位著名的懺悔作家先行者對同時代讀者又愛又恨的心境。他們一方面渴望開誠布公，同時又憂懼對讀者反應的失控。所以他們的書寫既是自我暴露，又比任何文類的作家更有意識地將讀者放在心上，讓讀者成為懺悔書寫難以忽視的存在。而盧梭的例子更顯示作品流通的形式——小範圍手抄或大量印刷——如何成為作家自傳的發行考量，甚至是作品中自我呈現的方式，先決性掌握了作品及作家自我將由誰解讀、如何被解讀。聖奧古斯丁選擇性的受眾及盧梭的身後讀者於是皆為被動的聆聽者，策略性的被／不被選擇及時空的錯落讓他們失去第一時間臧否懺悔者的機會；他們的存在成就了懺悔文之所以成為作品，卻在閱讀的當下即決定了自己的反饋僅有自娛的效果，而毫無實質評判的意義——亦即並不具有傳柯懺悔模式中見證者的制約權力。

這意思當然不是懺悔作家對讀者有意操弄及欺瞞，作品的真誠與作家對受眾的考量並不完全互斥，重點是這樣的創作意識翻轉了告白話語的權力結構，進而形塑懺悔書寫的發語主體。尤其進入現代，自傳文學或各種類自傳文學在西方及其他各地風起盛行，自白書寫成為個人表露最直接的創作手法，卻也同

<sup>20</sup> (法) 盧梭：《盧梭懺悔錄》，頁 175-178。

<sup>21</sup> Von Mücke, "Private Writer and Public Author," 411-422.

<sup>22</sup> Mücke, 424-425.

時呈現了作品更為商業化且大量流通的出版模式，而懺悔作家及其讀者的關係糾葛也更加複雜。如十九世紀的英國就出現大量的自傳小說，其中不少即直接在文本中後設性地「提醒」讀者作品的虛構，甚至明白指出敘事者模仿了商業化自傳小說的模式，彷彿與大眾讀者共享一個主體間約定俗成的文本語言，進而讓讀者參與了小說的流通及閱讀模式的建構。<sup>23</sup>

當讀者成為一般公眾（mass public）、作品的消費者——亦即讀者的資格花錢購買即可——懺悔書寫也隨之大眾化並相對即時化，<sup>24</sup>所謂「出言宣告」的自我聲明更不僅是神聖性的行為制約，還牽涉自我與公眾以媒體為舞台的協調與角力。所以當身處現代中國的郁達夫發表了包括〈沉淪〉等一系列自懺型小說，他所面對的正是這樣的大眾讀者，而民國以來的中國也正風行公開宣言式的懺悔書寫，至郁達夫作品盛產的 1920 年代達到高峰，這個現象即下面兩節所討論的重點。

## 二、懺悔、媒體與輿論

民國初立，政局紛亂，檯面上的軍政人物大多予人野心勃勃的印象，有趣的是政壇上卻流行一股懺悔風潮。如 1917 年時任副總統的馮國璋因大量購地斂財遭國會質詢，當場懺悔，一時引起媒體關注；<sup>25</sup> 梁士詒因過去曾助袁世凱

<sup>23</sup> Jacqueline George, "Confessions of a Mass Public: Reflexive Formations of Subjectivity in Early Nineteenth-Century British Fiction," *Studies in the Novel* 46, no.4 (Winter 2014), 395. 相對地，同一時間的法國中產社會則流行個人自費出版自傳；他們偏好印刷而非傳統手抄本，讓作品有一定的流通廣度，但數量又在作者本人的控制之下，以便在顧客及社交圈內掌握其個人形象，是十九世紀歐洲印刷盛行之際的有趣現象，見 Philippe Lejeune, *On Autobiography*, ed. Paul John Eakin, trans. Katherine Leary (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 169-172。

<sup>24</sup> 關於 "mass public"（大眾）及文學，除 Jacqueline George, "Confessions of a Mass Public" 針對懺悔書寫的討論，還可參見 Andrew Franta, *Romanticism and the Rise of the Mass Public* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)。

<sup>25</sup> 湘君：〈時評二：副總統懺悔〉，《民國日報》（1917 年 3 月 31 日），頁 2。

稱帝，遭通緝、特赦，輾轉於 1921 年出任國務總理，聲稱是挾「懺悔」二字以組內閣；<sup>26</sup> 同年，國務總理張紹曾亦曾因北方時局之亂而表示懺悔；<sup>27</sup> 篤信佛法的大軍閥孫傳芳則是在 1926 年以佛化教育社名譽社長的名義撰文鼓勵國人懺悔。<sup>28</sup> 此外還有不少外界認為「應該」懺悔的軍政人物，如吳佩孚、段祺瑞等等，甚至出現替這些人物「代筆」投書報刊的諷刺性懺悔文。<sup>29</sup> 1915 年，從政文人白堅武（筆名白惺亞）更發表長文〈政治懺悔論〉，以「懺悔」概括西方政局消長、朝代更迭，以為新中國之借鑑；<sup>30</sup> 其政治觀察或顯理想化，但確實指出進入憲政時代的中國政壇有別於以往，「犯錯」成了公開討論的事件，相對地懺悔亦成為民眾所熟悉的政治語言。

重要的是這股懺悔風潮與中國新興媒體密不可分，是現代輿論的一部份。在中國，政治層面的「對眾人宣講」絕對不是近現代的產物，像《尚書》便收錄了許多上古君王的公開宣言，而至晚清又保有聖諭宣講的傳統，顯示現場宣講的儀式表演性，並透過文字保留下來，其行為本身即事件意義的一部份，甚至是發言者神聖性的來源。<sup>31</sup> 然而，對眾人「懺悔」卻是近代開始的現象，而且是範圍更廣、組成更多元的群體大眾，顯示原本在上的主政教化者不再神聖不可侵犯，是「會犯錯」的常人，且犯錯、改過均受到現代媒體的公開報導，而犯錯且處置不當更會直接導致政權的動盪轉移。透過媒體公開懺悔於是成了一種政治行動，也是輿論的期待。

這節所討論的兩個公開懺悔人物，一為新聞記者，一為政治家，均因捲入袁氏政權的政治風暴而發表了自白書，喧騰一時，是民初的輿論事件，有助於

<sup>26</sup> 旨微：〈社論：懺悔旗下之梁內閣〉，《天津益世報》（1921 年 12 月 29 日），頁 2。

<sup>27</sup> 疾風：〈時評一：張紹曾應該懺悔了〉，《民國日報》（1921 年 9 月 17 日），頁 3。

<sup>28</sup> 孫傳芳：〈懺悔〉，《心燈》第 20 期（1926 年 12 月），頁 9。

<sup>29</sup> 秋墨：〈時評一：根本懺悔後才能講話〉，《民國日報》（1922 年 1 月 10 日），頁 3；

柳穆：〈段祺瑞懺悔詩（有敘）〉，《新聞報》（1922 年 9 月 25 日），頁 1。

<sup>30</sup> 白惺亞：〈論壇：政治懺悔論〉，《甲寅》第 1 卷第 8 號（1915 年 8 月），頁 1-13。

<sup>31</sup> Mladen Dolar, "The Politics of the Voice," chap. 5 in *A Voice and Nothing More* (Cambridge: MIT Press, 2006), 104-124.

我們瞭解現代中國懺悔書寫的大眾化，顯示懺悔自白與媒體輿論間涉及個人與公眾的相互糾葛。

黃遠生（1885-1915）被認為是「中國第一個真正現代意義上的記者」，於 1911 年辛亥革命後即專事新聞工作，為各大報刊包括《申報》、《時報》、《東方日報》等撰寫特約報導及社論、政論，並受梁啟超之託擔任《庸言》主編（是為梁返國後所創辦的第一份雜誌），同時又與藍公武、張君勱合創及主編《少年中國週刊》，被時人合稱為「新中國三少年」。他與各界政治、社會人物多有來往，故資訊掌握精確快速，加以為文深入淺出、生動活潑，評論文字見解獨到、大膽敢言，因而擁有廣大讀者群，輿論影響力可觀。卻也因此袁世凱稱帝時（1915 年底）被迫撰文支持以帶風向，虛與委蛇後出走海外避禍，反而不幸於美國遭國民黨人暗殺身亡，<sup>32</sup> 被視為近代中國史上第一個遇害的新聞記者。他在同年底赴美出亡之際發表〈懺悔錄〉一文以明其志，將自身事業走向解釋成人格墮落的過程。文章隨作者遇刺而引起極大的社會迴響，被寫入他個人生命敘事的一部份，公認為一篇真誠的自我剖析，但追究其為文實際目的卻是聲明與袁氏政權劃清界線。也就是說，這篇中國現代史上最早備受注意的懺悔文重點不僅是自曝，更是面向大眾的公開宣言，社會輿論的一部份。

但即使如此，黃遠生的〈懺悔錄〉也確是一篇感動讀者的懺悔自白，無論內容、架構均具備西方懺悔文類的典型形式。他首先討論形在而魂死的思想問題，提出自己當下「靈魂」已死、徒具傀儡的心境衝突，隨即回溯中學時代的

<sup>32</sup> 事發之初一般均以為暗殺乃由袁世凱所策動，直到 1940 年方有消息傳出主使者為國民黨，1980 年殺手劉北海於臺灣臨終前更坦承暗殺行動乃由林森指揮（時任中華革命黨美洲總支部副支部長、民國維持會會長）、孫中山下令（時為中華革命黨黨魁），1985 年於江西九江舉行黃遠生學術討論會，與會學者也大多採信國民黨暗殺的說法。見魯正葳：《撩開民國黑幕：報界奇才黃遠生見證》（甘肅：甘肅人民出版社，2004 年）。事件始末參見袁塵影：〈關於黃遠生之死〉，《新聞知識》第 7 期（1989 年 7 月），頁 45-46。

生命經驗，包括一場讓他豁然頓悟的大病、令他感佩的同學模範，以對比自己參與學生運動時行為的矛盾、虛偽與懊悔；繼而言及留日返國後如何「潦倒於京曹」，先是短暫為官，後即「遁入於報館與律師」，而這三種職業對他來說均「無一而可」，因為「自身資格不完」且「對於社會之抵抗力太薄」，「理不勝欲」故墮落而苦痛，亦即撰文懺悔之中心意志。全文並無直接言及與袁氏政權的糾葛，而是否定自己一直以來的行為模式，提醒讀者將這篇結合「國家大事」之「傳記」理解為作者（他自稱「記者」）「心理墮落之逕路」，即一篇個人的懺悔錄。

值得注意的是黃遠生並沒有討論懺悔之言的可信或不可信；然而，他對於發語權的潛在危險卻具有高度自覺。他自言做記者是「一大作孽之事」，因為「今法作報，可將一無辜良善之人，憑空誣陷，即可陷其人於舉國皆曰可殺之中，蓋一人杜撰，萬報謄寫，社會心理薄弱，最易欺蒙〔sic.〕也，至於憑臆造論，吠影吠聲，敗壞國家大事，更易為也」。<sup>33</sup>亦即公眾所相信的真實無非是媒體化的眾口鑠金，但其根本原因並非大眾無知、為知識掌權者所操弄，而是與黃所懺悔的個人原因相同——「心理薄弱」，故無法判斷是非真假。<sup>34</sup>同樣的道理，他認為律師難為正是因為當今律師因社會「誤解」其職責性質，很難「冒社會之所不韙」、與輿論抗衡，根據事證做良心之辯護。故律師雖貌似擁有身份權力，卻反易受群眾言論所左右，而究其原因仍是他自身「〔有〕所憚」，而非大環境好壞。也就是說，若發言者是「作孽」或亂源，如記者或干涉司法的輿論，其惡果卻取決於受話之一方，即公眾讀者及辯護律師。同理，黃遠生個人的「墮落」雖導因於國家社會之有待「改造」，其本卻「須先問吾自身」；推而言之，話語能否造禍，根本問題亦不在於話語內容的真假信實，而是閱聽者方面的判斷能力。

故說者自說，聽者自聽；發語者對於閱聽者是否接納、採信其言說內容並

<sup>33</sup> 黃遠生：〈懺悔錄〉，《東方雜誌》第12卷第11號（1915年11月），頁10。

<sup>34</sup> 同前註。



無決定權甚至道德責任。如此看來，則黃遠生的「懺悔」亦只管自述心境，讀者大眾是否接受並不是作者所能控制的，即使這確是他的期待。只是在懺悔的話語情境裡，聽眾讀者無疑又是結構性的必要存在，其存在意義即在於「閱聽」本身，而非對於懺悔文字的實際決斷。

黃遠生在〈懺悔錄〉中追溯了一段因病而澈悟的年少經驗，即表現了「聽話」之於「說話」既關鍵而又乖違的微妙關係。作者當時病重，自認瀕死，遺憾死前無所作為，「忽發一種神聖卓越之宗教思想」，起身便對身旁看顧自己的校中僕役「汨汨自口中出無數勸導為善之言」。<sup>35</sup> 這番言語如有療癒神力，黃自述他「且語且汗，語亟而汗愈劇，數刻之間，換衣數次，心中暢快無似，自以為此時吾之心中，高尚純潔極矣，且汗且語，其心愈暢」，言語上的抒發為他直接帶來生理上的舒緩，甚至天明汗去即「病霍然矣」。<sup>36</sup>

但更有趣的是聽者反應的落差，凸顯聽者對勸說話語的陌異感，而黃甚至強調這個落差。黃述及當時自己說得興致昂然，但僕役先是「大駭」，以為黃「熱極而癡」，故「力持止之」，隨後則「含糊應之，又時力阻」，顯然對於黃的一番善言毫無感動可言，而黃見狀卻依然故我，「不聽」，繼續「叨叨絮絮」。<sup>37</sup> 做為全文唯一正面的過往事蹟，且是他懺悔敘事的起始，顯然黃遠生對於聽者的無動於衷不僅不以為忤，甚至將這種單方面的對牛彈琴視為更具神聖性的言說力量。而他雖說是「勸善」，言說的意義卻全然不在於聽者接收與否，而是讓說話者「之所以成為說話者」，說話本身即其意義及目的。

這種發言者與聽話者相關而不相涉的陌異感多少顯示黃遠生這個媒體人對於自身及其讀者的話語關係想像。他自述年少病危時慨嘆自己因素無親近相知者，且又一事無成，故死後無人對其「深刻不忘」，而他的抒解之道竟是跟一名臨時僕役吐露衷腸。按照黃遠生的懺悔敘事，這事件是他重要的人生啟發，「跟陌生人說話」則可說是他往後身為記者的職涯寫照。黃遠生的評者，包括

<sup>35</sup> 同前註，頁7。

<sup>36</sup> 同前註。

<sup>37</sup> 同前註。

其當代知識份子，均盛讚他的通訊文字深入淺出；而黃本人更早在五四白話運動開始前即推行「新文學」及「淺近文藝」，視之為「覺世曉民」之道，胡適更稱其預言了日後的中國文學革命；<sup>38</sup> 足見他書寫時心中設定的讀者為普及大眾，即相關但無涉的陌生群體。這些陌生讀者可以是任何人，若有需要一樣可以透過報刊予以評論，但大部分無須實際回應，形成一種既貌似緊密而又疏離的讀—寫生態。

這在黃遠生另外兩篇提及懺悔的報刊投書可以看出來。黃遠生發表〈懺悔錄〉的幾乎同一時間曾致信報人兼政論家章士釗，亦略做懺悔，但主旨是認同章論政覺世之用心，文末並感慨「此函所陳，可為足下道，難與俗人言也」，似乎只針對章一人發言自白。<sup>39</sup> 這封信黃是否欲公開發表不得而知，巧合的是信才剛發出，章士釗便在所主編的日刊上就黃遠生對於袁世凱稱帝不置可否的發文公開批評，於是黃遠生又緊急去信一封，仍是致「足下」章士釗，但這回的懺悔卻聲明「以人格為證，欲求見諒於海內之仁人君子者也」，即包含章在內更廣大的群眾讀者。<sup>40</sup> 章士釗隨後有「裁答」覆文，算是兩個相知但不熟識的同行隔空交手而言和，與黃的兩封信一併刊行，三文的共同讀者想當然爾是「海內之仁人君子」。從針對知己足下到海內君子，前者的懺悔是向個別對象自述心境，後者則昭告大眾以表明立場。大眾是否「見諒」，這作者不能說，但「求見證」卻是單方面可行的。而黃遠生的這番自懺、自辯也讓我們看到民初文人的彼此交流、抒發如何演變成公開言論，而讀者群眾又如何被納入言說

<sup>38</sup> 黃遠生提倡新文學的文字見於下文討論的致章士釗書信，黃遠生：〈通訊：釋言（致甲寅雜誌記者）其二〉，《甲寅》第1卷第10號（1915年10月），頁2-3。胡適說法則見於其論文〈五十年來中國之文學〉，初無標題，發表於1922年《甲寅》五十週年紀念刊《最近之五十年》，後收入《人人袖珍文庫》時編者始定標題（1924年）。此處引文見徐俊西、龔海燕編：《海上文學百家文庫14：蔡元培、陳獨秀、胡適卷》（上海：上海文藝出版社，2010年），頁483。

<sup>39</sup> 黃遠生：〈通訊：釋言（致甲寅雜誌記者）其一〉，《甲寅》第1卷第10號（1915年10月），頁2。

<sup>40</sup> 同前註，頁3。

範圍，成為沉默的聽眾暨見證者。

然而，沉默的大眾卻不見得是被動的，懺悔聽眾「被迫」見證的同時並非沒有意識到自己已成為作者一廂情願的自白對象。於是當懺悔在 1915 年以後乃至 1920 年代蔚為社會風潮，「懺悔是否有必要公開」立即成為關鍵爭議。如前述馮國璋、梁士詒的公然懺悔便引來不少譏諷，認為馮的懺悔之語不過「自掩其然」、「尚未十分可靠」，<sup>41</sup>而梁則被認為是受外境所迫，其懺悔之說乃「偶然於道途拾得，決非靜中參悟之機」，<sup>42</sup>顯示至少部分輿論對公眾人物公開懺悔的不信任。更有社論批評公開懺悔者「把從前一切不好的罪狀，洋洋萬言寫了出來，刊載報上，」似乎「祇要把罪狀寫出來，懺悔一下，就可以仍舊不失為一個覺悟的青年」，乃是一種「僥倖」的心態，甚至是「不正當行為底後盾」，認為公然宣布反而是讓「社會來做見證人」，缺少「自己良心上的裁判」。<sup>43</sup>

這些爭議都圍繞著一個核心議題：既然懺悔是你的個人反省，那與我何干？這個「我」是社群讀者的一員，沒有面貌的個體，而不再僅是特定小群體內與懺悔者具有目標共識的聆聽者、懺悔活動的共同參與人，如傅柯論述中的教會神父、教友或弗洛伊德精神分析裡的醫生。但有趣的是這個「我」所聯繫的又不僅是一個群體對（作家）個人的關係，而仍保持了些許特殊性，就像前述黃遠生與章士釗的通信既私人而又對大眾呼告，所展現的正是此一時期建立在媒體及輿論上發語與受話的多層次關係，而這個關係正可由懺悔的言語行動清楚看出來。

為進一步說明這個既個人又群體的話語關係，這節的後半部將討論另一個民初關於懺悔的公共事件。袁世凱稱帝波及不少政界人士，黃遠生急流勇退且

<sup>41</sup> 湘君：〈時評二：副總統懺悔〉，頁 2。

<sup>42</sup> 旨微：〈社論：懺悔旗下之梁內閣〉，頁 2；訪笙：〈時評一：懺悔之疑點〉，《天津益世報》（1921 年 12 月 30 日），頁 6。

<sup>43</sup> 王世穎：〈隨感錄：懺悔底危機——青年預言懺悔〉，《平民》（1920 年 11 月 6 日），頁 4。

又不幸遇刺，其懺悔錄便成就了他壯士斷腕的生命敘事，不僅保全個人名節，且感動讀者社會。其他人的故事結局卻不見得如此壯烈了。孫毓筠，字少侯（1869-1924），清末革命派先鋒，民國以後曾任安徽都督、北京參議院議員、總統府高等顧問、參政院參政等要職，袁氏稱帝時協助籌組「籌安會」且任副理事長，事敗遭緝，於1918年獲特赦，1919年底於戴季陶所主編之《星期評論》發表〈我對於一切人類的供狀〉一文（下文簡稱〈供狀〉），表明自己翻然悔悟、痛改前非的決心，大興議論。

孫少侯的這篇「供狀」在結構內容上與黃遠生的懺悔文基本一致，但更關注說明與袁氏政權的關係。他從青少年時代的「煩悶」開始，述及自己眼見社會壓迫而生「厭世思想」，受佛教捨身救世之道所感化，進而提倡民族主義、實行革命運動，是為一生之精華階段。之後革命成功，政壇得意，明知袁世凱之不可取，但心生僥倖以為可利用之；加上私生活墮落，沉迷於鴉片、古董以致於一身負債，於是成了「尸居餘氣的廢人」，對袁氏不僅無力「抵抗」，更且「唯唯聽命」、「掉在大海裡頭，沉沒好久，變成一個死屍了」。<sup>44</sup>最後則自言袁氏垮台的三年來如何改脫惡習，「恍然如夢初醒」，深知「我的過去，全是罪惡，不必回顧了。我的生命，只有將來。只有將來，是我的生命」，以此總結自勉。<sup>45</sup>

文章標題——我對於「一切人類」的供狀——即透露作者向廣大讀者懺悔的決心跟野心。而據其內文及過去的新聞報導，我們還知道孫少侯善於演說，聽眾動輒上千人，且氣氛熱烈，甚至合座「鼓掌嘆息」、「痛哭流涕」，<sup>46</sup>顯示孫慣常對群體發言、精於鼓動聽眾情緒反應，以致於失勢懺悔之際不忘鼓勵自己（兼提醒讀者）「我的舌頭沒有禿，還能演講」。<sup>47</sup>我們可以想像這樣一

<sup>44</sup> 孫少侯：〈我對於一切人類的供狀（附評）〉，《星期評論》（1919年12月21日），頁3。

<sup>45</sup> 同前註，頁3。

<sup>46</sup> 〈孫少侯痛哭流涕之演說〉，《新聞報》（1913年2月9日），頁1。

<sup>47</sup> 孫少侯：〈我對於一切人類的供狀（附評）〉，頁3。

個享受公眾人氣的政治人物要自懺告白必定仍不忘自己正站在台上為眾目共睹，所以他一方面表示自己要「趁著我一息尚存的時候，把我從前人格墮落的情況，照實寫出來，絲毫都不隱瞞，做我對於一切人類的一篇供狀」，下一句立刻接著說「至於讀者如何批評，我一概不管了」，甚至回應由友人處所聽聞對已懺悔的質疑：「再過三年五年，我究竟怎麼樣？請他在旁邊冷眼瞧著罷」。<sup>48</sup> 他的意思應當不是「不接受」讀者批評，而是話已說盡、臧否由人，跟黃遠生說者自說、聽者自聽的道理相同。

只是由文章刊行的過程我們又可以得知孫少侯在拿捏讀者反應上的細心謹慎。在其〈供狀〉刊行的一個多月以前，同樣在《星期評論》上有報刊主編戴季陶的一篇短評〈懺悔的人格〉，表示收到「一個舊朋友」的來信，信中對於自己的人格墮落表示懺悔，這個「舊朋友」便是孫少侯。孫隨信附上了兩首新詩、兩篇小說，戴隨短評發表了其中一首暗示悔悟的新詩，並盛讚此人的懺悔人格可感可佩；時隔一個月，戴再度接獲來信，內容與〈供狀〉相差無幾，惜「要發表人家的私信，總非得本人的同意不可」，<sup>49</sup> 所幸一週後戴便收到孫的正式投稿，是為〈供狀〉一文。只是由戴附於〈供狀〉的說明我們可以得知戴跟孫這個「舊朋友」僅兩面之緣，且並無交集，而孫在給戴的第二封私信裡卻請戴針對自己的懺悔予以「批評」，多少有試探性的味道，而戴一開始的短評更有鼓勵的作用，顯然孫少侯幾經思慮及觀察方才決定「對一切人類」懺悔。文章由私信而公開的刊行過程以及主編附評（護航？）的形式為孫少侯的公開自白提供一個較為友善的舞台。對象既是「一切人類」，又是報刊主編，更可說是由主編戴季陶所創造的輿論群體，《星期評論》的讀者。

不意外地，孫少侯的〈供狀〉引起不小的議論，1920年代初關於公開懺悔的文章有不少均是由他而起。《星期評論》主編戴季陶既是報人，本身又是頗具影響力的政治人物，中國國民黨元老之一（往後甚至以國史上最年少的資

<sup>48</sup> 同前註，頁3。

<sup>49</sup> 同前註，頁2。

格出任考試院院長長達二十年），其所主持的《星期評論》由國民黨所主辦，為一時之進步刊物，可見〈供狀〉於此刊行並獲戴季陶的肯定對孫個人而言是影響重大的政治事件。見於報刊的相關評論（不僅限於《星期評論》）讓我們看到一個公眾人物對廣大讀者群自白之餘所形成的輿論圈，沉默大眾之間的反響。這些評論者無一真正認識孫少侯，最多如戴季陶與孫僅有一兩面之緣，或同處於革命政治圈故略耳聞其人，而有趣的是他們均特別提出與孫在現實生活中並無交涉這一點，亦即強調他們跟其他讀者一樣，與孫同為「陌生人」的關係，而他們的評論也因此更具客觀輿論的高度。其中革命政論家朱執信，孫中山文膽，更敏感指出自己對孫少侯如今的「極端厭惡」乃是過去對他「非常崇敬的感情」之反彈，說明對孫的認識反而導致「感情的偏宕」，「是〔我〕自己的感情，不是他的罪惡重一點，所以不應該拿主觀的批判來決定他」，<sup>50</sup> 言外之意即對孫越陌生、越不瞭解，反越有助於客觀評判他如今的悔悟自白。所以整體而言，針對孫懺悔的討論幾乎不過是以單篇文章為根據的文本分析（或至多根據孫一直以來所展現的公眾人格），而非基於對其本人之瞭解所提出的看法。我們甚至可以說，這些評論者所關切的不是孫少侯本人，而是一個政治、社會事件，正如一評論所言，〈供狀〉不僅是孫「個人的懺悔」，又因為「足以引起一般人不安的念頭，和社會是很有關係的」，甚至於是和國家很有關係的。<sup>51</sup>

由孫少侯自白所衍生的一個案外案更是以一種意外的方式凸顯懺悔面對私人與公眾的張力。〈供狀〉發表後又將近一個月，一名記者王新命（字無為，1892-1961）刊出一篇題為〈戴季陶應該懺悔〉的短評，爆料戴季陶家中蓄婢，且遭受虐待，有違戴本人鼓吹婦女解放的進步原則。事後刊行文章的報館因為戴家派人交涉，故更改報導，讓王新命對戴季陶及報社編輯失望氣憤不已，自

<sup>50</sup> 朱執信：〈我所見的孫少侯懺悔〉，《星期評論》第30期（1919年12月28日），頁3。

<sup>51</sup> 沈仲九：〈讀孫少侯的懺悔文〉，《星期評論》第31期（1920年1月），頁3。

行另起爐灶辦報，卻在籌措經費的過程中於出版界友人處得知戴季陶曾去私信一封，「將一切罪惡都承認了，現在正在做懺悔的功夫」。<sup>52</sup>於是王新命在自辦的《新人報》創刊號發表〈歡迎戴季陶的懺悔〉一文登載此事，表示釋懷，更由自己的釋懷而感悟懺悔的社會意義：

戴季陶的懺悔，能引起我的覺悟；就可見但凡有懺悔的人，接著便有覺悟的人。從這氣類相感的起點，推求他的終點；更可見一個人的懺悔；就是兩個人的懺悔。由兩而四，四而八，八而十六；乘了又乘，以至無可乘，這就是——眾生的懺悔。

我因此便斷定了一個公案，說是：求多數人的懺悔，不如先求少數人的懺悔；求少數人的懺悔，又不如先求一個人的懺悔。<sup>53</sup>

由個人的懺悔以至於兩個人甚至「眾生」的懺悔並不是什麼現代現象，但顯然王新命這裡所說的「求多數人的懺悔」指的是戴季陶肯定孫少侯透過媒體公開自白一事，而王先前指戴「應該懺悔」指的同樣是應向公眾悔過，王對戴的憤怒不滿亦是圍繞在戴家介入要求更改報導內容，即其影響輿論的作為。相對地，王新命的「釋懷」則在於驚訝自己先前對於戴需向公眾懺悔的執著，或者進一步說，他自己亦驚訝於自己當下的釋懷，即他竟會滿足於戴季陶私下（且輾轉）的「求一個人的懺悔」。

王新命這個在當時亦算頗具媒體影響力的報人於是首次意識到向公眾懺悔的真正意義，以及它可敬又可怕的力量：他發現，以自己的記者身份而言，求公諸於眾的得理不饒人其實無非是「拿冷水澆別人的背，是給人蒙藥，使人失了良知，使人沒有覺悟的餘地。這種行為，正面是替別人成立罪惡，反面是替自己成立罪惡——我給別人的同情心，就是對自己表示同情。」<sup>54</sup>所指涉的問題即為：要求犯過者公開懺悔究竟是為了什麼？因過而產生的受害者？（但又

<sup>52</sup> 王新命（筆名無為）：〈新人的俱樂部：歡迎戴季陶的懺悔〉，《新人》第1卷第1期（1920年4月），頁3。

<sup>53</sup> 同前註，頁4。

<sup>54</sup> 同前註。

何必公開？）還是社會大眾？（但他們與所犯之過又有何直接關聯？）亦或是為成全過錯發掘者（此即王新命）個人的正義想像？

進一步延伸，對於懺悔是否有必要公開的辯證是王新命「個人的覺悟」，但也是他所以為的「眾生的懺悔」；一個犯錯之人無論私下懺悔或公眾自白，甚至於無關乎他的懺悔內容（戴季陶似乎僅針對蓄婢一事懺悔，而未提及向報社施壓的不該），只要能使他者「覺悟」，便是有社會意義的懺悔。換句話說，懺悔者可以說者自說，聽者同樣也可以聽者自聽，無論懺悔內容或真假；彼此的關係貴在「氣類相感」——如王新命所言——而非聽者原諒接納了說話者。

我們知道王新命對於戴家介入報導一事始終耿耿於懷，乃至於晚年於台灣出版回憶錄仍不忘抱怨一番（1957年）。<sup>55</sup>但他近四十年前確有所感，只是當年所感與報導的公理正義無關，而是著眼於懺悔由個人及於大眾的力量。他對於公眾懺悔的執著，乃至於後來個人覺悟與眾生懺悔的思考，凸顯1920年代之交的懺悔風氣如何塑造時人對於認錯的行為想像。更甚者，王新命所主辦的《新人報》雖只發行了八期，卻是中國最早系統性翻譯出版托爾斯泰《懺悔錄》的刊物之一，而他隨後受邀轉任知名大報《民國日報》主編，該報亦開始刊行與懺悔有關的各種文章，包括各種文學創作及其他托爾斯泰的作品翻譯，<sup>56</sup>王卸任主編後仍有持續，可說是「眾生的懺悔」愈見擴展，透過媒體遍地開花。

有趣的是，當懺悔書寫成為民初報刊的一時風潮，懺悔文學的經典如盧梭、托爾斯泰的作品也同時蔚為模範，在時人想像中成為勇於對公眾自我暴露的先行者；包括王志鈞編錄《黃遠生遺著》所寫的序言及戴季陶針對孫少侯〈供

<sup>55</sup> 王新命：〈新人社的成立〉，收於《走過民國初年的新聞史：老報人王新命回憶錄》（臺北：獨立作家出版，2016年），頁164-167。

<sup>56</sup> 文章很多，不及備載，茲略舉幾篇托爾斯泰作品翻譯：（俄）托爾斯泰著，袁弼譯：〈名著：致勞動界〉，《民國日報·覺悟》第11卷第30期（1920年11月30日），頁1-2；M.O.：〈譯述：託爾斯泰給某夫人論教育的信〉，《民國日報》第9卷第26期（1920年），頁0-1；（俄）托爾斯泰著，吳一之譯：〈還是小孩子乖覺些〉，《民國日報·覺悟》第11卷第10期（1920年11月10日），頁3；（俄）託爾斯泰著，寒冰譯：〈懺悔的罪人〉，《民國日報·平民》第55期（1921年6月），頁2。



狀〉的短評均曾將他們的作品類比於托爾斯泰的懺悔錄。<sup>57</sup> 當時的中國知識份子所不知道或沒有強調的是盧梭如何怯於對其當代讀者公開自己的懺悔，而托爾斯泰的懺悔錄則在俄國本身遭禁，他的同胞讀者在其故世的前四年方有緣得一睹作品面貌；更別說托爾斯泰將原作提名為 *An Introduction to a Criticism of Dogmatic Theology*（「教義神學批評概論」），以神學教義為宗旨，且乃作品遭禁的原因，之所以成為「懺悔錄」則是日內瓦出版社率先發行時的決定，從此定名。<sup>58</sup> 這認知的落差並不否定這些經典公開自我的性質，而是點出在民初中國人的想像裡，「自我暴露」書寫所直接面對的是一個現代媒體化的大眾，而這樣一群大眾讀者是他們視為模範的盧梭、托爾斯泰甚至更早的奧古斯丁所難以想像或至少沒有經驗過的。然而，媒體化的大眾卻是中國知識份子在初接觸西方懺悔文學時想當然爾的讀者，甚至反過來質疑中國欠缺自我反省的書寫傳統，儘管他們所以為的公眾懺悔即使在西方亦是現代產物。

進一步言之，黃遠生（〈懺悔錄〉的題名顯然受西方經典影響）、孫少侯以及下一節會討論的郁達夫，他們所面對的不僅是媒體化的大眾讀者，更面臨了對這樣的受眾開誠布公的期待；這種讀者期待反過來影響了懺悔作家如何呈現自己的作品、如何試圖掌握讀者的解讀，以及試圖掌握而未果時又如何影響他接下來的創作。黃遠生及孫少侯算是開始了中國史上對公眾懺悔的先例，他們都選擇對讀者的批判視而不見，將自己的悔過單方面地公告後便撒手不管（當然也是因為他們在文章發表後的不久即不幸作古）；而孫少侯預先以私信試探報刊編輯的做法則表現了他在拿捏讀者反應上的用心良苦。

<sup>57</sup> 盧梭的《懺悔錄》約在此時出現中譯本，一為章獨所譯，商務印書館出版（出版年份待查），但僅有前半部；另一為張競生所譯，1928年世界書局出版，影響力較大、評價較高，但或因為是「性學博士」張競生所譯，爭議也較大，一度遭禁，後疑刪節再版。

<sup>58</sup> 關於托爾斯泰《懺悔錄》定名及發行經過，參考 Leo Tolstoy, "Introduction," in *Confession*, translated and introduced by David Patterson (New York: W W Norton & Company, 1983), 5-9.

下一節要討論的郁達夫卻不是如此。他不見得缺少黃遠生及孫少侯破釜沉舟式的灑脫（雖然據一般的說法孫少侯於 1924 年因不得志而「鬱鬱以終」），<sup>59</sup>但作為一個身兼文學評論家的作家，郁達夫顯然對於作品的解讀有更多的想法，且他也不吝於公開他的這些想法；而其作品本身的性質——小說——更予以作家更大的創作空間，同時也予以讀者多元的詮釋角度，讓懺悔書寫的說與聽、私與公、真與假都展現出更複雜的關係維度。

### 三、「假人」的告白

1945 年，郁達夫於蘇門答臘失蹤並傳出遭日本軍殺害，郭沫若為文紀念這位創造社的昔年好友：

在創造社的初期達夫是起了很大的作用的。他的清新的筆調，在中國的枯槁的社會裡面好像吹來了一股春風，立刻吹醒了當時的無數青年的心。他那大膽的自我暴露，對於深藏在千年萬年的背甲裡面的士大夫的虛偽，完全是一種暴風雨式的閃擊，把一些假道學、假才子們震驚地至於狂怒了。為什麼？就因為有這樣露骨的真率，使他們感受著假的困難。於是徐志摩「詩哲」們便開始痛罵了。他說：創造社的人就和街頭的乞丐一樣，故意在自己身上造些血膿糜爛的創傷來吸引過路人的同情。這主要就是在攻擊郁達夫。<sup>60</sup>

郭沫若這裡所說的事件是 1923 年詩人徐志摩與創造社的一個筆墨之爭，起因是徐發表了一篇題名為〈壞詩、假詩、形似詩〉的雜記批評當時的現代詩，特別集中攻擊所謂的「假詩」，認為那幫「假詩人」明無真情卻「欺人自欺」、情緒汨濫「無病呻吟」，乃欺詐作偽的假乞丐之流，「用紅蠟燭油塗腿裝爛瘡，閉著眼睛裝瞎子」，「彷彿偷了他人的衣服來遮蓋自己人格之窮乏與醜態」。<sup>61</sup>

<sup>59</sup> 炯炯：〈孫少侯軼事〉，《晶報》（1926 年 2 月 12 日），頁 2。

<sup>60</sup> 郭沫若：〈論郁達夫〉，《人物雜誌》第 3 期（1946 年 9 月 30 日），頁 5。

<sup>61</sup> 徐志摩：〈雜記：壞詩，假詩，形似詩〉，《努力週報》第 51 期（1923 年 5 月 6 日）。

他所舉的「假詩」例子其實是出於郭沫若的新詩句（雖然並未指名道姓），只是二十多年後事主郭沫若因回憶郁達夫而舊事重提，卻直指徐當年主要的攻擊對象不是他自己而是郁達夫，以徐之流虛偽的「假道學」、「假才子」凸顯亡友「露骨的真率」。

徐志摩的「假詩」批判畢竟是創作論述，談的是他對於文學真與美的見解，但當年創造社的回應卻將這個問題延伸到作家面向私人與公眾的自我呈現。徐文發表之後約一個月，《創造季刊》的主要成員成仿吾為文反擊，而他的做法卻是公開徐數月前寫給自己的兩封私信。信中的徐志摩言辭懇切，盛讚創造社諸君，特別美言「達夫真是妙人」，為文「寫實精確」，又詢及郁及郭沫若行蹤，期盼有緣一見，與「假詩」論述中對郭、郁二人之公開嘲諷呈現明顯落差。<sup>62</sup> 故成仿吾大罵徐志摩才是「假人」，感慨「人之虛偽，一至於此」，而應對之道則是「不客氣把你的虛偽在這裡暴露了，使天下後世人知道誰是虛偽，誰是假人」。<sup>63</sup>

這起筆墨公案讓我們看到兩件事。首先，跟前一節討論的大眾懺悔一樣，公眾讀者往往成為是非真相的見證人，說明這個真相不僅關乎其本質，更具社會公共意義。再者，成仿吾顯然對於徐志摩前後言之不一致深感心寒，而這不一致表現在私下與公眾表現的落差，這落差不僅可供質疑徐志摩這個「成功」（故公眾）作家的言論可信度，<sup>64</sup> 更進一步對徐的論述本身間接地提出異議：

<sup>62</sup> 徐志摩：〈通信四則（一）〉，《創造季刊》第4期（1923年6月3日），頁13；徐志摩：〈通信四則（二）〉，《創造季刊》第4期（1923年6月3日），頁13-14。

<sup>63</sup> 成仿吾：〈通信四則（四）〉，《創造季刊》第4期（1923年6月3日），頁15。這起筆墨公案的後續是：一週後（6月10日），徐志摩在《晨報副刊》又發表了題名為〈天下本無事〉的文章，解釋自己就事論事、對事不對人的真誠。根據徐志摩及胡適個別的日記，同年十月份胡適出面安排雙方見面和好（即徐志摩及創造社主要成員，郭沫若、成仿吾、郁達夫），雙方事後也多次互訪，算是化解了分歧。事件始末可參見劉增傑：〈獨具個性的創作與文學批評的偏至——回望前期創造社〉，《中國現代、當代文學研究（人大複印）》第5期（2013年3月），頁30-33。

<sup>64</sup> 成仿吾：〈通信四則（四）〉，頁15。

文學的真與假並非如徐志摩所批判的，光是作家的創作表現性或個人經驗反映的問題，作家說話的對象以及針對不同對象的態度也是判斷真假的依據；也就是說，這個真與假所表現的不僅是作家自我，更是作家與他者的關係，甚至於對一個公眾人物而言還是作家與讀者大眾的關係。

當二十多年後的郭沫若以此事概括郁達夫的「真率」，則這個作家與大眾的關係便更加耐人尋味，畢竟郁尤其是一個自我意識強烈的作家。1921年《沉淪》出版，是為中國現代文學史上第一部白話小說集，郁達夫便開始以自敘性的小說而聞名。《沉淪》問世沒多久，茅盾便發文指文集集中的三篇小說有兩篇「似皆作者自傳」，且聲明是「據友人富陽某君說如此」，彷彿有憑有據。<sup>65</sup>再隔數月，因發表描述同性戀愛的小說《茫茫夜》而遭受攻擊，郁達夫趕緊發文自清，對於讀者把自己小說中的主人公「完全當作了我自家看」深感不服（顯然不少讀者以為郁達夫跟故事主角一樣有同性傾向）。<sup>66</sup>當然，郁達夫之遭受抨擊更關鍵的因素是他不僅自述，且暴露出自己最隱諱不堪的一面，即性慾，由此刻畫故事主人公「靈肉的衝突」（據其《沉淪》自敘），<sup>67</sup>他的小說因而大多帶有自曝懺悔的性質。如〈沉淪〉中寫到主角頻頻自慰，「犯了罪之後，每深自痛悔」，<sup>68</sup>甚至偷看房東女兒洗澡，好不容易搬家後正感神清氣爽，彷彿在大自然中獲得了救贖，又偏遇一對男女於草叢中親熱。<sup>69</sup>同樣收於《沉淪》中的姊妹作〈南遷〉，故事主角一樣飽受慾念之苦，親耳聽見原本交好的房東家女眷與旁人恩愛，胸中「苦悶和後悔」乃至落淚。<sup>70</sup>稍晚的〈迷羊〉（1927

<sup>65</sup> 茅盾（筆名雁冰）：〈通信：文學作品有主義與無主義的討論〉，《小說月報》第13卷第2期（1922年2月10日），頁5。

<sup>66</sup> 郁達夫：〈《茫茫夜》發表之後（摘錄）〉，收入王自立、陳子善編：《郁達夫研究資料》（北京：知識產權出版社，2010年），頁197，選自《時事新報·學燈》（1922年6月22日）。

<sup>67</sup> 郁達夫：〈《沉淪》自序〉，《郁達夫全集》（杭州：浙江大學出版社，2007年），第1卷文論上，頁18，據《沉淪》（上海：泰東書局，1921年）。

<sup>68</sup> 郁達夫：〈沉淪〉，《郁達夫全集》，第1卷小說上，頁55。

<sup>69</sup> 同前註，頁65-66。

<sup>70</sup> 郁達夫：〈南遷〉，《郁達夫全集》，第1卷小說上，頁122。

年）形式大致與〈沉淪〉、〈南遷〉一致，描寫主角迷戀一女伶，縱欲過度乃至傷身，「後敘」結局直言通篇故事為前述男主角的「懺悔錄」全文。<sup>71</sup> 這些性慾刻畫對當時的中國讀者而言前衛大膽至極，作家彷彿描寫得越露骨，越能使自己透過書寫獲得原諒救贖。

《沉淪》出版的 1921 年，中國輿論界正先後因黃遠生及孫少侯的懺悔供狀鬧得風風火火，郁達夫的自懺書寫可說是正逢其時。我們無法得知尚在日本的郁達夫是否感受到國內正興的懺悔風潮，但可以確定的是他對自我暴露的迷戀必定受到留日時期在地小說的影響。這種被稱為「私小說」的現代文類是日本西化下的產物（尤其是以盧梭為代表的自然主義），往往取材自作家自身經驗，以第一或第三人稱敘述方式自我暴露內心狀態。其中田山花袋、谷崎潤一郎及佐藤春夫都是郁達夫的主要承襲對象，後二位甚至跟郁還有私交，尤其是日後將魯迅全集翻成日文的佐藤春夫。郁在文章中對幾位日本前輩的作品讚譽有加，他的小說也被不少學者指出其文學脈絡在日本現代文學裡有跡可尋。<sup>72</sup>

然而，值得注意的是郁達夫學成歸國的 1921 年前後正是日本私小說本身的演進過渡期。不僅「私小說」的名稱在 1920 年代初期至中期方才出現，其文類更是在這段時間才透過日本文壇的反覆討論及更大量的實驗創作而趨於成熟。<sup>73</sup> 此前的所謂私小說是密集的小眾文化圈產物，作家、讀者、出版社彼此相識，直至 1920 年代中（約大正時期結束）因文學風氣的改變及商業化大眾報刊的興起方才轉型。<sup>74</sup> 其中出版的大眾商業化尤其關鍵；私小說初起時大多以「同人誌」型態流傳，即面向特定且同質性高的讀者群，甚至是會員制，故會員彼此認識（大多本身為作家），而這些同人誌的銷行量最多不過數百本，且不見得會在書店公開販售；相對地，同期在報紙上刊行的作品流通較廣，但

<sup>71</sup> 郁達夫：〈迷羊〉，《郁達夫全集》，第 2 卷小說下，頁 141-142。

<sup>72</sup> 羅詩雲：《郁達夫在台灣：從日治到戰後的接受過程》（臺北：國立政治大學台灣文學研究所碩士論文，2008 年，陳芳明先生指導），頁 36-45。

<sup>73</sup> Tomi Suzuki, *Narrating the Self: Fictions of Japanese Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 2.

<sup>74</sup> Suzuki, *Narrating the Self*, 8.

大正時期的銷行量也遠不及 1920 年代中以後，更矛盾的是隨報紙開拓更多更廣的私小說讀者，其文學重要性反因商業化、普及化而消滅。<sup>75</sup> 故有學者強調 1920 年代以後的日本私小說並非一種完整的「文體」，而是一種有機的「論述」（I-novel critical discourse），取決於解讀方的「閱讀模式」（a mode of reading），且因出版大眾化而越發定型。<sup>76</sup>

當郁達夫於 1921 年出版了《沉淪》小說集並於隔年春天返回中國，他所面對的是一個跟此前日本文壇前輩所經歷過完全不同的讀者群。姑且不論文化差異，郁達夫的中國讀者決不是文壇小眾，而是更接近於日本大正時期以後的出版界，即商業文化下的大眾讀者。據統計數字，他的《沉淪》無疑是五四時期的暢銷書，僅有魯迅的《吶喊》、《徬徨》能與之媲美。據其個人回憶，「〔初版〕過後兩三年，《沉淪》竟受了一班青年病者的熱愛，銷行到了貳萬餘冊」，<sup>77</sup> 後來的日記合集《日記九種》（1927 年）「銷路也居然有了好幾萬部」，<sup>78</sup> 可見郁達夫在當年確實是叫好又叫座的名作家。矛盾的是，伴隨高漲的人氣卻也讓他爭議不斷，這不能光說是現代中國文風保守，畢竟他的自我暴露已不僅流傳於彼此認識的小眾群體，如 1920 年代以前的日本私小說文壇，而是背景更廣、大部分對作者而言相當陌生的社會大眾，也就是跟前一節黃遠生、孫少侯懺悔自白同質的受眾讀者。這意味著郁達夫作品在中國文學史上的開創性不僅在於其露骨之個人描寫；他自我暴露的對象之廣大、即時與陌異也是前所未見，甚至於超乎郁達夫自己留日期間的文學經驗。

<sup>75</sup> Edward Fowler, "The Bundan: Readers, Writers, Critics," chap.6 in *The Rhetoric of Confession: Shishōsetsu in Early Twentieth-Century Japanese Fiction* (Berkeley: University of California Press, 1988), 128-145.

<sup>76</sup> Suzuki, *Narrating the Self*, 2-3.

<sup>77</sup> 郁達夫：〈《雞肋集》題詞〉，《雞肋集》（上海：創造社出版部，1927 年）。此處轉引自陳平原：〈小說的書面化傾向與敘事模式的轉變〉，收入《陳平原自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997 年），頁 109；魯迅《吶喊》、《徬徨》的銷量同樣見陳平原文章。

<sup>78</sup> 郁達夫：〈再談日記〉，《文學》第 5 卷第 2 號（1935 年 8 月），頁 356。

於是，我們可以看到這個善於自白的作家同時熱衷於與讀者互動。雖然跟黃遠生、孫少侯一樣，郁達夫在《沉淪》序言中即自謙其作「不是強有力的表現。自家做好之後，也不願再讀一遍」，所以「這本書的批評如何，我是不顧著的」，<sup>79</sup>但他也不忘指示讀者該怎麼解讀自己的作品，包括最重要的「靈肉的衝突」（即使他自言描寫失敗）。郁達夫開始顧及並回應讀者的批評應該是在半年後，他發表了關於同性戀愛的小說《茫茫夜》（刊於《創造季刊》創刊號），因抨擊猛烈，故立刻刊出〈《茫茫夜》發表之後〉一文以自清，認為自己所經受的是「一片激烈的人身攻擊的議論」，建議讀者「若能仔細的再讀一遍，把我的這些辯論放在心理，則你對我的憤怒就立刻會消失了」。<sup>80</sup>此時的郁達夫仍熱切與讀者溝通，期許得到對作家而言滿意的解讀；再隔一年多，他出版了第二部個人小說集《蕩蘿集》（1923年10月；同樣也是描寫頹廢墮落的作品），或許是受到不久前徐志摩的「假人」論述而大受打擊，他在序言裡明白呼告「我的這幾篇小說，只想在貧民窟、破廟中去尋那些可憐的讀者。得意的諸君，你們不要來買罷，因為這本書，與你們的思想感情，全無關涉，你們買了讀了，也不能增我的光榮」。<sup>81</sup>除了暗示對徐志摩之流「得意諸君」的不滿（徐志摩於文中批評假詩人是「清明節城隍山上的討飯專家」<sup>82</sup>），郁達夫顯然清楚自己的讀者是作品的「消費者」（作品的「買主」），與自己（的思想感情）「全無關涉」，而他身為一個面對公眾的作者卻很希望能有選擇性的受眾（「可憐的讀者」），儘管在當時的情境已不可能。

對讀者解讀的無奈可說一直都是郁達夫創作的心結。同樣在追憶郁達夫的那篇文章裡，郭沫若論及達夫其人，說他「在暴露自我這一方面雖然勇敢，但他在迎接外來的攻擊上卻非常脆弱」，於是「很感覺著孤獨，有時甚至傷

<sup>79</sup> 郁達夫：〈《沉淪》自序〉，頁18。

<sup>80</sup> 郁達夫：〈《茫茫夜》發表之後（摘錄）〉，頁198。

<sup>81</sup> 郁達夫：〈《蕩蘿集》自序〉，《郁達夫全集》，第10卷文論上，頁69-70，原載《中華新報·創造日》第41期（1923年9月3日）。

<sup>82</sup> 徐志摩：〈雜記：壞詩，假詩，形似詩〉。

心」，<sup>83</sup> 敏銳點出一個自曝作家面對外界的矛盾情緒。其矛盾在於他既需要且期望對讀者坦白，但同時又害怕對方的回應，而偏偏與讀者對話是身為現代作家的必要之惡。從《蔦蘿集》出版的幾乎同一時間開始，郁達夫陷入長達約九個月的沉默期，不與任何人通信，甚至不讀任何刊物，最後終於在 1924 年 7 月於大報上公開「解釋」自己的消聲匿跡，而他擔心的卻是「近幾個月來，相識和不相識的朋友給我的信，總有一大堆了，我到今日，還沒有寫過一封覆信。不相識的朋友們，我想一定在那裡怨我，說我擺臭架子」，<sup>84</sup> 乃至於搬出親近好友張資平、郭沫若、成仿吾，似要他們作證自己過去數月來對於好友亦不通聲氣，以示對「不相識的朋友」別無用心，足見郁達夫相當掛懷外界如何看待自己，而與大眾應答更幾乎是現代作家的的工作之一，可說是作家應有的姿態（否則即為「擺臭架子」）。也就是說，現代中國的讀與寫決不限於作家單方面的書寫與讀者單方面的閱讀，批評、回應的對話模式已是整體讀寫經驗的一部份，而且這個交流圈在理想上與廣大社會重疊，而非相識文人間私下的交流分享。

於是我們看到郁達夫在自我暴露的創作之餘又急於透過各種評論、雜文自我解釋，彷彿作品本身不足以呈現真正的郁達夫，以致於對自曝的執著近乎癡迷，故無所不用其極，即使在遭受攻擊之餘擔心的仍是無法表現真我。如他在 1927 年的一篇文章所說的：「進忠言的朋友諸君，你們來罵我的那些事實，實際上教我有什麼法子可以改變過來？我一個人的私人的痛苦，實在只憐我自家少一點天分，不能和盤托出，殉情地寫給你們看」，<sup>85</sup> 似乎只要能對讀者徹底掏心掏肺，對自己的誤會就不會存在，而懺悔的極致則需自我毀滅（「殉情」），即全然的自我否定。

<sup>83</sup> 郭沫若：〈論郁達夫〉，頁 5。

<sup>84</sup> 郁達夫：〈讀了上海一百三十一號的「文學」而作〉，《晨報附刊》（1924 年 7 月 29 日），頁 4。

<sup>85</sup> 郁達夫：〈關於編輯，介紹，以及私事等等〉，《創造月刊》第 1 卷第 6 期（1927 年 2 月），頁 3。



與這種無所不用其極的多元自曝方式相應的則是作家創作本身的困境。從 1922 年回應《茫茫夜》的批評開始，尤其是在 1926 年出版的小書《小說論》，郁達夫曾多次強調小說內容是帶有「虛構」性的「事實」，並引德文分別以 *Dichtung*、*Wahrheit* 二字（或英文的 *Reality*「真實」或 *Truth*「真理」）解釋兩種貌似矛盾的成分其實並不衝突，彼此相輔相成。<sup>86</sup> 相對於「現實」（*Actuality* 或 *Fact*），即「具體的在物質界起來的事情」，小說所表現的「事實」、「真實」或「真理」指的是「抽象的在理想上應有的事情」，一種「想像的真實」，經作者「就日常的人生觀察的結果，用科學的方法歸納或演繹起來，然後再加以作家主觀的判斷所得的一般公理」。<sup>87</sup>

雖然郁達夫對這個真實與虛構的理論一直深信不疑，念念不忘，<sup>88</sup> 但其創作軌跡卻顯示他配合讀者反應而做了調整。《小說論》出版的隔年，他發表了久違的中篇小說《迷羊》（1927 年），情節仍是描述一男子沉迷於情愛女色，最後結局卻突來一筆，告知讀者整篇小說是作者無意間取得的「懺悔錄」，以「懺悔錄」的具體框架包裝緩和了小說的虛構性。同一年，郁達夫出版了《日記九種》，是為中國新文學史上第一部作者在世時即公開出版的日記，他本人強調「半年來的生活記錄，全部揭開在大家的眼前了」，<sup>89</sup> 更同步廣告「日記是最富於真實性的文學，是文學裡的核心」；<sup>90</sup> 同年所發表的論述短文〈日記

<sup>86</sup> 見郁達夫：〈《茫茫夜》發表之後（摘錄）〉。關於其小說虛構與事實的完整論述，見郁達夫：《小說論》，收於《郁達夫全集》第 10 卷文論上，頁 128-164（尤其第三章〈小說的目的〉；據 1926 年光華書局版本）。另可參考郁達夫對歌德自傳的評論，歌德自傳書名為 *Dichtung und Wahrheit*，一般譯為《詩與真》，郁達夫則稱之為《詩與實際》或《詩與現實》，即他在論述中所說的「虛構」與「事實」，見郁達夫：〈再來談一次創作經驗〉，《郁達夫全集》，第 10 卷文論上，頁 51。

<sup>87</sup> 郁達夫：《小說論》，頁 146。

<sup>88</sup> 郁達夫曾在遊記《西遊目錄》中紀錄一次跟林語堂的登山健行之旅，以 *Dichtung* 及 *Wahrheit* 的概念讚嘆所見景致。見郁達夫：《西遊目錄》中「遊西天目」一節，收入《郁達夫全集》，第 4 卷遊記、自傳，頁 76-82。

<sup>89</sup> 郁達夫：〈日記九種後敘〉，《北新》第 45 / 46 期（1927 年 9 月），頁 215。

<sup>90</sup> 郁達夫：〈日記九種後敘〉所附廣告，頁 216。

文學〉更直指文學雖有作者本人的「自傳色彩」，<sup>91</sup> 卻難免一種「幻滅之感」，「使文學的真實性消失的感覺」，是「文學上的一個絕大的危險」，而解救之道便是日記體裁，由此可見郁達夫的文學偏向似乎與虛構的小說創作漸行漸遠。<sup>92</sup>

再往後，郁達夫終究是蟄伏了起來，相對於前期少有新作問世，<sup>93</sup> 大體上除日記外便是自傳，即所謂「真實性」的文學作品，而這些作品更常被視為郁達夫的「懺悔書」。<sup>94</sup> 從《懺餘集》的自序〈懺餘獨白〉有言「沉默了這許多年，本來早就想不再幹這種於事無補，於己無益的空勾當了」（序作於1931年，文集出版於1933年），<sup>95</sup> 直至1934年的短文〈所謂自傳也者〉，劈頭便提及有人向中央哭訴郁某「頹廢」、「下流」、「應該禁絕他的全書」、「永不准再做小說」，於是他也自言將順應需求，明白宣告「決意不想寫小說了」。<sup>96</sup> 從小說到日記、自傳，這樣的創作演變符合郁達夫求真的文學信仰，但也確實反映小說家面對讀者批評的灰心挫折，甚至一度「以為以後我的創造力將永久地消失了」，<sup>97</sup> 而他的解決之道卻始終是回以更多的「真實」。於是我們看到「小說家」郁達夫逐漸隱沒，轉向非虛構性的文體，甚至更實際的抗日救國行動，直至身故。

<sup>91</sup> 郁達夫：〈日記文學〉，《洪水》第3卷第32期（1927年5月），頁323。

<sup>92</sup> 同前註，頁323。

<sup>93</sup> 匡亞明：〈郁達夫印象記〉，收入素雅編：《郁達夫評傳》（上海：現代書局，1931年），頁6。

<sup>94</sup> 吳虞明：〈日記九種——郁達夫著——讀後感之一〉，《黑白》（1929年2月25日），頁8。郁達夫在1928年曾特別撰文介紹盧梭，包括其懺悔錄；此外，他雖表示對小說創作感到挫折，但在1933年仍發表提名為《懺餘集》的散文小說集（共收錄小說五篇）。

<sup>95</sup> 郁達夫：〈懺餘獨白〉，《北斗》第1卷第4期（1931年12月），頁57。

<sup>96</sup> 郁達夫：〈所謂自傳也者〉，《人間世》第16期（1934年11月），頁2。

<sup>97</sup> 此句為郁達夫回顧1925年的創作經驗。郁達夫：〈五六年來創作生活的回顧〉，《文學週報》第276-300期（1928年2月），頁328。

## 四、結語

本論文從現代傳媒的角度討論懺悔書寫在民初 1910 到 1920 年代的公眾化傾向，論證懺悔作家面對廣泛而陌異的大眾讀者有意識甚至策略性地自我暴露，進而建構其身為作家的身份主體。民初懺悔書寫並不僅是以郁達夫自曝小說為代表的文壇現象，而是透過新興報刊在社會上廣為流行。記者黃遠生及政治人物孫少侯均因政壇波折而在報刊上公開發表懺悔自白書；前者作品透露媒體人對於自身及其讀者互涉而陌異的話語關係想像，後者展現一度風光的政治家對文章刊行的策略性拿捏，而其個人懺悔所引起的輿論更擴大成為社會事件。於是一方面懺悔作家自書已過、一廂情願使大眾讀者做其個人見證；另一方面讀者也可以自行解讀，並同樣透過報刊評價議論，讓他的個人解讀成為輿論的一部份。

從這種懺悔書寫的社會風氣來分析郁達夫的創作行為，則其文學史上的重要性便不僅在於大膽露骨的自我描寫，讀者廣大陌異的現代特徵也需納入考量。郁達夫所面對的讀者之廣泛，不論就此前的中國文壇或其創作啟蒙地——大正前期的日本或幾世紀以前的歐洲——都前所未見。他不僅在創作之初即指點、回應讀者對其作品的解讀，更透過各種文類及文論自我解釋，呈現一個積極與讀者互動的作家形象；在創作上則由虛構的小說走向標榜真實的日記及自傳，凸顯懺悔作家對讀者又愛又恨的矛盾情節。

這三個案例讓我們看到民初懺悔書寫與媒體、輿論密不可分。現代中國文人往往標舉西方懺悔文學的經典，如聖奧古斯丁、盧梭、托爾斯泰的懺悔錄，批判國人欠缺自我懺悔的傳統。這樣的批判除顯示當時民族圖強的革新心態，也反映時人對於懺悔書寫的期待想像已隨新興的媒體出版而大眾化，即使他們視為模範的西方作家也從未經歷這個過程，那些西方懺悔作家甚至透過作品流通對讀者有所選擇隱藏，而這是現代中國作家如郁達夫想要而不得的作家權力。

懺悔作家面對讀者的矛盾自曝心態及發表作品的策略性拿捏也讓我們反思傅柯根據西方懺悔傳統所提出的制約架構。當懺悔話語的「公開」對象不再是特定的宗教或醫病仲裁者，而是建立在消費行為上的公眾讀者，其間所牽涉的作品流通、讀者反餽、作者回應等延伸活動都讓懺悔者及其聆聽者的權力關係更加複雜，進而影響懺悔者的主體呈現。

最後，在方法上，這種考量受話情境的研究角度讓我們重新評估作家的創作行為。尤其在現代領域，創作絕不僅是作家單方面的個人抒發，而涉及更多作家與讀者透過各種新興傳媒的互動回應，這些回應、溝通及衝突都是整體創作的一部份。懺悔書寫僅為一個例子，以其極端自曝凸顯作家個人與讀者公眾的糾葛，尚有更多文本領域有待發掘。

（責任校對：王誠御）

## 引用書目

### 近人論著

- 王汎森：〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第63本第3分（1993年7月）。DOI:10.6355/BIHPAS.199307.0679
- 王自立、陳子善編：《郁達夫研究資料》，北京：知識產權出版社，2010年。
- \*王新命：〈新人的俱樂部：歡迎戴季陶的懺悔〉，《新人》第1卷第1期（1920年4月）。
- 王新命：《走過民國初年的新聞史：老報人王新命回憶錄》，臺北：獨立作家出版，2016年。
- 王世穎：〈隨感錄：懺悔底危機——青年預言懺悔〉，《平民》（1920年11月6日）。
- 白惺亞：〈論壇：政治懺悔論〉，《甲寅》第1卷第8號（1915年8月）。
- 成仿吾、徐志摩：〈通信四則〉，《創造季刊》第4期（1923年6月3日）。

- 朱執信：〈我所見的孫少侯懺悔〉，《星期評論》第30期（1919年12月28日）。
- 旨微：〈社論：懺悔旗下之梁內閣〉，《天津益世報》（1921年12月29日）。
- 吳虞明：〈日記九種——郁達夫著——讀後感之一〉，《黑白》（1929年2月25日）。
- \* 李豐楙、廖肇亨主編：《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年。
- 沈仲九：〈讀孫少侯的懺悔文〉，《星期評論》第31期（1920年1月）。
- 周作人：〈最錄：文學上的俄國與中國（一九二〇年十一月在北京師範學校及協和醫學校所講）〉，《東方雜誌》第17卷第23號（1920年12月）。
- 茅盾（筆名雁冰）：〈通信：文學作品有主義與無主義的討論〉，《小說月報》第13卷第2期（1922年2月10日）。
- 郁達夫：〈讀了上海一百三十一號的「文學」而作〉，《晨報附刊》（1924年7月29日）。
- 郁達夫：〈日記九種後敘〉，《北新》第45／46期（1927年9月）。
- 郁達夫：〈日記文學〉，《洪水》第3卷第32期（1927年5月）。
- 郁達夫：〈關於編輯，介紹，以及私事等等〉，《創造月刊》第1卷第6期（1927年2月）。
- 郁達夫：〈《雞肋集》題詞〉，《雞肋集》，上海：創造社出版部，1927年。
- 郁達夫：〈五六年來創作生活的回顧〉，《文學週報》第276-300期（1928年2月）。
- 郁達夫：〈懺餘獨白〉，《北斗》第1卷第4期（1931年12月）。
- 郁達夫：〈所謂自傳也者〉，《人間世》16期（1934年11月）。
- 郁達夫：〈再談日記〉，《文學》第5卷第2號（1935年8月）。
- \* 郁達夫：《郁達夫全集》，杭州：浙江大學出版社，2007年。

- 炯 炯：〈孫少侯軼事〉，《晶報》（1926年2月12日）。
- 秋 墨：〈時評一：根本懺悔後才能講話〉，《民國日報》（1922年1月10日）。
- 柳 穉：〈段祺瑞懺悔詩（有敘）〉，《新聞報》（1922年9月25日）。
- 疾 風：〈時評一：張紹曾應該懺悔了〉，《民國日報》（1921年9月17日）。
- \* 孫少侯：〈我對於一切人類的供狀（附評）〉，《星期評論》（1919年12月21日）。
- 〈孫少侯痛哭流涕之演說〉，《新聞報》（1913年2月9日）。
- 孫飛宇：〈現代懺悔的發生學：懺悔者與生活世界（上）〉，《社會》第37卷（2017年1月）。
- 孫傳芳：〈懺悔〉，《心燈》第20期（1926年12月）。
- 徐志摩：〈雜記：壞詩，假詩，形似詩〉，《努力週報》第51期（1923年5月6日）。
- 徐俊西、龔海燕編：《海上文學百家文庫14：蔡元培、陳獨秀、胡適卷》，上海：上海文藝出版社，2010年。
- 素雅編：《郁達夫評傳》，上海：現代書局，1931年。
- 袁塵影：〈關於黃遠生之死〉，《新聞知識》第7期（1989年7月）。
- \* 郭沫若：〈論郁達夫〉，《人物雜誌》第3期（1946年9月30日）。
- 陳平原：《陳平原自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1997年。
- 湘 君：〈時評二：副總統懺悔〉，《民國日報》（1917年3月31日）。
- 訪 笙：〈時評一：懺悔之疑點〉，《天津益世報》（1921年12月30日）。
- \* 黃遠生：〈通訊：釋言（致甲寅雜誌記者）其二〉，《甲寅》第1卷第10號（1915年10月）。
- \* 黃遠生：〈懺悔錄〉，《東方雜誌》第12卷第11號（1915年11月）。
- 劉再復：《罪與文學》，北京：中信出版社，2011年。
- 劉增傑：〈獨具個性的創作與文學批評的偏至——回望前期創造社〉，《中國現代、當代文學研究（人大複印）》第5期（2013年3月）。

- 魯正葳：《撩開民國黑幕：報界奇才黃遠生見證》，甘肅：甘肅人民出版社，2004年。
- 羅詩雲：《郁達夫在台灣：從日治到戰後的接受過程》，臺北：國立政治大學台灣文學研究所碩士論文，2008年，陳芳明先生指導。
- \*（法）米歇爾·傅柯（Michel Foucault）著，尚衡譯：《性意識史——第一卷：導論》，臺北：久大文化，1992年。
- \*（法）盧梭（Jean-Jacques Rousseau）：《盧梭懺悔錄》，臺南：祥一出版社，1991年。
- \*（羅馬）聖奧古斯丁（Augustine of Hippo）著，徐玉芹譯：《奧古斯丁懺悔錄》，臺北：志文出版社，2000年。
- Benedict, Ruth. (2005). *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (菊花與劍：日本文化的類型). Boston: Houghton Mifflin.
- Dolar, Mladen. (2006). *A Voice and Nothing More* (聲音以外別無其他). Cambridge: MIT Press.
- Foucault, Michel. (2007). *The Politics of Truth* (真理的政治學) trans. Lysa Hochroth and Catherine Porter, ed. Sylvère Lotringer. Los Angeles: Semiotext(e).
- Fowler, Edward. (1988). *The Rhetoric of Confession: Shishōsetsu in Early Twentieth-Century Japanese Fiction* (懺悔的修辭：二十世紀早期日本小說中的「私小說」). Berkeley: University of California Press.
- Franta, Andrew. (2007). *Romanticism and the Rise of the Mass Public* (浪漫主義和大眾的興起). Cambridge: Cambridge University Press.
- George, Jacqueline. (2014). "Confessions of a Mass Public: Reflexive Formations of Subjectivity in Early Nineteenth-Century British Fiction," (大眾的懺悔：十九世紀早期英國小說中主體性的反身結構) *Studies in the Novel*, 46, no.4, pp. 387-405.
- Kelly, Christopher. (2003). *Rousseau as Author: Consecrating One's Life to the Truth* (身為作者的盧梭：奉獻自我生命給真理). Chicago: University of Chicago Press.
- Lejeune, Philippe. (1989) *On Autobiography* (關於自傳) ed. Paul John Eakin,

- trans. Katherine Leary. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- O'Donnell, James J. (2013). "Augustine's Unconfessions," (奧古斯丁的「反」懺悔) *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo. Indiana University Press, pp. 212-221.
- Pei-yi, Wu. (1990) *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China* (儒學的進步：傳統中國的自傳性書寫). Princeton: Princeton University Press.
- Suzuki, Tomi. (1996). *Narrating the Self: Fictions of Japanese Modernity* (敘述自我：日本現代小說). Stanford: Stanford University Press.
- Tolstoy, Leo. (1983). *Confession* (懺悔錄) trans. David Patterson. New York: W W Norton & Company.
- Von Mücke, Dorothea. (2012). "Private Writer and Public Author: Authorship and Audiences in Rousseau's Confessions," (私人作家和公眾作家：盧梭懺悔錄的作者與聽眾) *Romantic Review*, 103, no.3-4, pp.409-426.
- (說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- Foucault, M. (1992). *Xing yishi shi: Diyi juan: Daolun*. [The history of sexuality] (Heng Shang, trans.). Taipei: Jiouda Culture.
- Guo, M.-R. (1946). Lun Yu Dafu [On Yu Dafu]. *Renwu Magazine*, 3, 4-11.
- Huang, Y.-S. (1915). Chanhui Lu [Confessions] *Dongfang Magazine*, 12(11), 5-10.
- Huang, Y.-S. (1915). Tongxun: Shiyan (zhi Jiayin zazhi jizhe) qier [Letters: Explanations to journalists at Jiayin magazine]. *Jiayin*, 1(10), 1-5.
- Lee, F.-M., and Liao, C.-H. (Eds.). (2013). *Chenlun, chanhui yu jiudu Zhongguo wenhua de chanhui shuxie lunji* [Fall, penitence, and salvation: A collection of essays on Confession in Chinese culture]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica.
- Rousseau, J.-J. (1991). *Lusuo Chanhui lu*. [Rousseau's Confessions] (R.-W. Yu, Trans.) Tainan: Xiangyi Publishing Company.
- St. Augustine. (2000). *Aogusiding Chanhui lu*. [Augustine's Confessions] (Y.-Q Xu



---

trans.). Taipei: Zhiwen Publishing Company.

Sun, Sh.-H. (1919). Wo duiyu yiqie renlei de gongzhuang (fuping) [My confessions to human beings (with additional comments)]. *Xingqi Review*, 2-4.

Wang, X.-M. (1920). Xinren de julebu: Huanying Dai Jitao de chanhui [A club for new men: Dai Jitao's confessions are welcome] *Xinren*, 1(1), 1-5.

Yu, D.-F. (2007). *Yu Dafu quanji* [A complete collection of Yu Dafu]. Hangchow: Zhejiang University Press.



# 臺大中文學報

(第八十期抽印本)

## 自我譴責的公眾化：郁達夫 與民初報刊媒體上的懺悔書寫

李 馥 名 著

臺灣 臺北

國立臺灣大學中國文學系 印行

中華民國一百一十二年三月出版