



## 杨春时/彭勇：侠的想象与中国知识分子的身份认同——论金庸小说的社会学意义

来源：美学研究 日期：2006年12月27日 作者：杨春时 彭勇 阅读：1331

武侠小说作为文学样式之一，被人称为“成年人的童话”[\[1\]](#)，侠的想象是其渊藪。侠作为中国文化的特产有其历史原型，曾经是一种社会现象、社会角色、社会流品。随着历史的演进，侠成为文学想象与阐释的对象，并经历了旧武侠小说、新武侠小说与现代武侠小说三个阶段。由于各阶段关涉的问题不同，文学之侠的想象与阐释也各异。随着现代性的发生，传统社会的解体，中国知识分子面临着严重的生存困境及身份认同危机，一部分人就通过文学之侠的想象，来回现代性和寻找自己的身份认同。金庸的武侠小说更是通过对侠的现代阐释，使得侠之想象与先前武侠小说具有不同的含义。通过对金庸小说的解读，可以在某种程度上阐释作为现代性载体的中国知识分子的身份认同。

对侠的研究，可谓意见纷繁，余时英在《侠与中国文化》中有比较详细的论说[\[2\]](#)。一般而言，侠最初是处在正统社会体制之外的社会流品、社会角色，是一种社会现象。侠游离于既定的社会规范之外，蔑视正统的价值观念，以身试法，伸张正义。春秋以前，国家与社会力量比较稳定，以宗法血缘为本，人人皆有归属，社会上也没有游离的个人，大致没有侠产生的条件。春秋时期“天子微弱，诸侯力政”[\[3\]](#)，社会动荡，大一统封建政治尚未形成，法网疏漏，故在体制边缘就很容易产生侠这样的社会角色。战国时期，乃王夫之所言“古今一大变革之会”[\[4\]](#)，社会更加动荡，侠作为独立的社会角色获得认可，其重要标志就是“侠”的名称的出现，《韩非子》中多次出现“侠”这一称呼，一般学术惯例也把“侠”的观念的最早出现追溯到韩非子的《五蠹》篇——“侠”进入特定话语范畴而获意义，而特定话语背后总关涉着某一时期的群体共识，体现出一定的“认知的意愿”[\[5\]](#)。真正较全面、公正的对侠进行评价的是司马迁。他在《史记·太史公自序》中所叙之侠与韩非异：“救人于厄，振人不赡，仁者有采；不既信，不倍言，义者有取焉。”[\[6\]](#)在《史记·游侠列传》中，司马迁进一步指出：“今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困。既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。”[\[7\]](#)司马氏遭李陵之难，身受法困，故“发愤著书”，对侠的形象有所同情和赞美，说明侠的形象一产生就是体制边缘的知识分子想象的产物。余时英用“力折公侯”来说明侠在汉代的大致情况，即侠与政治权威处在对抗性的情境中[\[8\]](#)。至班固，对侠的评价大大降低了，所记叙的侠之形象也失去了先前司马氏所叙的光彩。从《后汉书》起，再无史家为游侠作传，同时，由于法网日密，侠生存的社会条件失去，作为社会现象、社会角色的侠的原型也逐渐消失。不过，社会中人总会遇到困厄之时，总会身陷险境；社会的不公正、不合理的现象也总会存在，法律也不总是站在正义的一边……，这种情形恰如司马氏所言“缓急，人之所时有也”[\[9\]](#)。因此，在侠作为社会角色渐渐逝去的过程中，侠的形象成为了人们心目中对正义、公正、合理等的慰藉，成为了一种对美好生活的寄托，成为了一种社会理想，从而进入文学想象、文学阐释的空间。特别是文人、知识分子，他们往往不得志，处于社会边缘，于是在现实与理想的矛盾中，在苦闷与彷徨中，或以侠客自许，或以侠客许人，在文学的想象中作着所谓的“千古文人侠客梦”。[\[10\]](#)“侠客梦”其实就是侠的想象与阐释，经过长时间的演变而发展为武侠小说。旧武侠小说在某种程度上可以说是传统文人身份认同危机的体现。

一般而论，中国传统士人的身份认同基于三个层面，即对家族（祖先）的社会认同、对国家（皇帝）的政治认同和对儒教（孔子）文化认同。家族是中国传统社会的基本构成单位，也是传统士人安身立命的基础。中国不存在西方意义上的民间社会，传统民间社会实际上就是家族。传统士人不是独立个体，也没有社会活动的空间，而是家族成员，他们没有从家族中分离出来。传统士人不仅在家族中生长，而且在家族中受教育，在家族中尽孝，延续家族事业是他们的最基本的职责。如果不能出仕，就做乡绅，为家族服务。如果出仕，是代表家族为国效力，光宗耀祖。将来致仕，就荣归故里，造福桑梓。总之，家族是最后的归宿，不仅是在生活意义上，而且在精神意义上都是如此。传统士人可以没有国，但不能没有家，在仕途不得意时，往往就回到家族去，从而找到了精神的寄托；而所谓归隐，实际上是回归家族。传统士人的道德理想是“内圣外王”，“内圣”是“修身”，而“齐家”是最低要求，是“外王”的基础，最高理想是“治国”、“平天下”。因此，国家成为传统士人的政治理想之所在。这种“外王”理想不仅是一种功利行为，由于它与“内圣”联系着，因此也是一种最高的人生境界。传统士人的文化之根是儒教，儒家学说几乎是传统士人的全部知识来源，它既是一套道德—政治学说，又是

一种信仰体系（所谓“内在的超越”），它没有发生形上与形下、经验与超验的分化，也就是所谓“天人合一”、“体用不二”的准哲学和准宗教。儒家学说不仅论证了“外王”的合法性，而且为士人提供了终极价值。这就是一种“圣化”的境界，它使世俗的活动（齐家、治国）具有了神圣的意义。而在传统社会里，往往有一个最高的权威即“卡里斯玛”，成为整个民族的信仰。中国传统社会的“卡里斯玛”是家族（祖宗）——国家（皇帝）——儒教（孔子）三位一体，传统士人是这个“卡里斯玛”的信仰者和论证者，同时也在这三个层面上实现了自我认同。传统文人的正途是仕进，报国，但是，真正实现抱负者毕竟少数，而众多的文人被抛在体制边缘。一些人就通过武侠想象，来寄托自己的幻想。一方面，这些文人幻想在体制之外自由横行，不受官场约束，独立地担当行侠仗义的角色；另一方面，又离不开对国家的依赖，希望通过建功立业而获得国家的承认。《燕丹子》中荆轲为报知遇之恩而刺秦，有为国献身之意，也有为诸侯国尽忠的考虑，而高渐离则舍身取义，杀身成仁，田光为保秘密不外泄以生命酬主人；《三王墓》中之山中侠客，谨守承诺，为不平而献身；被乡人称为“三害”的周处，改过自新，终为忠臣孝子；《虬髯客传》中，对“风尘三侠”（指李靖、红拂女、虬髯客）的描写，主旨在于反衬真命天子李世民；《水浒传》中绿林豪侠也不得不臣服于专制皇权与儒家为代表的传统文化面前；《三侠五义》中白玉堂等众侠协助包拯，审案平冤，除暴安良，反映出善与恶、忠与奸的斗争，但从根子上讲，并没有危及封建制度的根基，仍脱离不了封建正统道德观念的巢窠……。因此，旧武侠小说的主题往往是“替天行道”；旧武侠小说的人物往往是由侠客变成官府的鹰犬。特别是在清代，小说以侠义盛，而公案侠义居多。此类作品将清官的英明与侠客的武艺联系，行侠仗义与理狱断案相互补充，相互勾连，在不影响君权的前提下，替天行道，行侠仗义，铲除邪恶势力，维护正常的封建秩序，侠的反抗性丧失殆尽，奴性凸显。文学之侠的形象已不再笑傲王侯，虽也行侠仗义，但已是顺民。鲁迅曾就此段时期的侠有一个结语：“终必为一大僚隶卒”[\[11\]](#)，不可谓不深刻。

对于现代知识分子而言，他们所处的历史情境迥异于传统士人，自然文学之侠的想象与阐释也就有了新的意蕴。伴随着现代性“祛魅”的世俗化过程以及寻求现代民族国家的建立的需求，中国传统社会的“卡里斯玛”解体，家族、国家、儒教被摧毁，“圣”沦落为俗。首先表现为家族的解体和家族权威的衰落：由于外国资本的入侵和国内资本的产生，社会化的商品经济打破了家族化的自然经济，现代城市兴起，造成农村破产，家族解体。同时，现代知识分子产生。他们虽然大多数出身于农村，但不可能再返回农村，而是脱离家族，流入城市，成为城市平民。正是由新知识分子发动了五四新文化运动，他们倡导个性解放、平等自由，首先就是反对家族制度，家族主义受到个性主义的冲击而衰落。家族失去了以往的神圣，而且变成了罪恶的渊藪，祖先这个民间的“卡里斯玛”也失去了魔力。知识分子因此脱离了家族的羁绊，获得了人格的自由、独立。自由、独立的获得是要付出代价的，那么在家族解体和家族主义式微后，知识分子是获得了自由，但是以个体生存的危机和社会认同的危机为代价的。因为传统中国没有市民社会，只有家族即传统民间社会；而由于市场经济极不发达，传统中国的解体并没有立即创造出—个市民社会，没有给新知识分子留下—个足够的生存空间。新知识分子不能回到传统家族中去，又无法在市民社会中立足，难以找到固定职业，于是成为—群社会“流民”。其次表现为传统国家被摧毁，君权崩溃：在西方列强的打击下，传统国家日趋衰微，君主权—威—一落千丈，于是就有变法和革命发生，传统的王朝国家向现代民族国家转变。1905清政府被迫废除科举考试制度，断绝了知识分子与国家的联系渠道。辛亥革命推翻清王朝，不仅改变了中国的政体，而且也打倒了皇帝这个政治“卡里斯玛”偶像。从此，中国知识分子就失去了“外王”的理想，也从国家的束缚下得到解放，变成了自由知识分子。由于缺乏民间社会的生存空间，他们便只能直接介入政治领域。传统士子可以经科举考试进入政治领域，成为国家的工具，从而实现自己的政治理想。自从1905年清政府废除科举，知识分子便丧失了进身之阶，与国家分离，成为失去依托的孤独个体。虽然仍然有一部分知识分子通过各种途径进入政府，以后国民党政府也建立了公务员考试制度，但由于政治的紊乱，就总体而言，还缺乏知识分子从政的正当通道。更重要的是，中国没有形成—个发达的公共社会，各种社会组织、团体、政党和舆论工具都受到限制，知识分子没有正常的参与政治生活的渠道。中国传统知识分子的“外王”理想在新知识分子身上并没有消失，而是转化为强烈的爱国主义和民主主义，寻求现代民族国家的建立，当这种政治热情受到压抑时，他们成为了政治“流民”。再则为在现代理性精神的介入下儒教的腐—败—：儒学不仅由于传统社会的解体而衰落，而且在西方传入的科学精神和人文精神冲击下瓦解。五四新文化运动举起科学、民主的大旗，批判孔孟之道。儒学是传统的伦理思想体系，缺乏科学精神，因此科学主义乘虚而入；儒学混灭个体价值，因此民主自由思想—攻—即—破。中国新一代知识分子产生，他们不是私塾中读四书五经出来的旧士子，而是国外或国内洋学堂里培养出来的现代知识分子；他们的知识结构发生了根本变化，由儒家传统学说变成现代科学和人文知识。对孔子的批判毁灭了知识分子的文化“卡里斯玛”偶像，使其失去了传统思想的约束，获得精神的自由。在儒教毁灭的同时，现代知识分子的文化认同也产生危机。这种文化认同危机表现在两方面。—方面，现代性的“祛魅”，使文化由圣入俗，引进科学、民主，只是在“用”的层面重建中国文化，忽略了对“体”的层面的引进和重建；而由于传统的“道”失落和新的“体”的缺失，导致文化的神圣性失落和信仰的缺失。科学、民主可以解决社会变革问题，但不能解决终极价值和信仰问题。五四新文化运动中发生的科学与玄学的论战和对宗教的批判，都是企图以新的“用”取代传统的“道”、“体”，这不但没有解决终极价值和信仰的缺失问题，反而使



这个问题更加严重。因此，现代知识分子对现代文化的接受就隐含着危机，他们的终极追求受到压抑，而科学、民主信念的正当性也缺乏终极的论证。一些留学西方的现代知识分子之所以后来转向文化保守主义（如学衡派），除了民族主义之外，还由于引进的西方文化缺乏终极价值、从而导致对新文化的凡俗化的反弹。另一方面，由于现代知识分子所受到的教育是西方的、现代的，因此与传统文化格格不入。为了启蒙，他们引进西方文化，并激烈地反传统。中国本土文化成了异质文化，而西方文化又远离传统，得不到传统文化的“支援意识”。这就造成中国现代知识分子的文化失根，他们在中西文化之间、传统文化与现代文化之间无所适从，成为文化的“流民”。于是，启蒙时期的新知识分子以各种各样的形式摆脱社会、政治、文化“流民”的情境，其中最重要的选择就是投身革命，在革命队伍中达到新的社会认同，在社会主义国家中达到新的政治认同，在马克思主义中达到新的文化认同。而同时，也有一部分人没有参加革命，而是从事着文学想象，包括侠的想象，希冀解决身份认同的危机，于是就有新武侠小说的产生。

在新武侠小说中，传统认同中的家族、朝廷、儒教分别被江湖与武林宗派、国家意识与民族主义、江湖义气与尚武精神所替换，新知识分子以侠客的身份，脱离家族，进入江湖；脱离尘世国家，进入想象的天下；脱离社会文化，进入侠义文化，在这里实现了自己的人生理想，找到了自己的社会认同、政治认同和文化认同。特别要指出的是，中国新知识分子的身份认同是指向建立现代民族国家的。在中国现代性的任务最后让位于现代民族国家的任务，这是因为中国现代性与现代民族国家的冲突。现代性与现代民族国家是中国现代化的双重任务，但现代性源于西方，而西方又是中华民族的压迫者；而建立现代民族国家必须反对西方。这样，现代性与现代民族国家之间就发生了冲突。由于民族危机的迫切性，现代民族国家的任务压倒了现代性的任务，而且，又必须以反现代性的方式建立现代民族国家。这样，就可以理解，为什么新武侠小说选择了民族主义视野，建立现代民族国家成为新武侠小说的政治背景。在这种侠的想象中，有新知识分子的身份认同的因子。新武侠小说平江不肖生的《江湖奇侠传》脱离晚清侠义加公案的模式，叙说武林宗派、门户，以昆仑派与崆峒派争夺水陆码头为冲突，广采江湖异闻，杂凑飞剑、法宝、侠客与术士为一“江湖大拼盘”[\[12\]](#)，并有意识地将大千世界的人情镜像融入文学之侠的想象所构筑的武林世界，间以反清复明的线索，勾连着现代民族国家的想象。在其另一部武侠小说力作《近代侠义英雄传》中，在写实的笔法上加入文学之侠的想象与阐释，已大刀王五与霍元甲的武术生涯为线索，凸现强身报国的主题，并通过武打场面的描写，叙说武术的起源与流派。揆其内容，可谓句句不离国家意识与民族主义、江湖义气与尚武精神。至于赵焕亭，尽管他某些作品仍脱离不了晚清的巢臼，然而我们却不能说他复古，毕竟历史情境不同于先前，其文学之侠的想象与阐释应是关切这时弊：一是对民国初年军阀混战的现实不满，一是为借小说来非议晚清政治腐败。他的作品，多以清代史实为因，加以想象任意发挥，重在杜撰情节写武叙侠，徐文滢在评价其作品时称“作者的成就超过前代一切这类作品以上”。[\[13\]](#)而此一超过的根基在于作者的新知识分子身份，这样其作品就或多或少的关涉上文中提到的三个层面的认同。还珠楼主的“蜀山”系列，文学之侠的想象极为丰富，作品写峨嵋派开山收徒、学艺、成道、除魔的故事，创造了一个光怪陆离的“剑仙世界”，跳离现实社会，以奇幻的天上人间来实施对现实的隐喻，否定儒家教化，体现忧国忧民的襟怀。徐斯年以还珠楼主为拉开中国武侠小说具有现代气息的序幕者[\[14\]](#)，恐怕与新知识分子的身份认同不无瓜葛。而白羽、郑证因、王度庐、朱贞木他们则分别以个人不同的视角，也对文学之侠进行了新的想象与阐释：白羽注重于江湖、武林的社会性，郑证因的江湖义气、尚武精神，王度庐侠情的社会小说隐喻，朱贞木的侠情英雄、报国爱民，无不以这样或那样的形式勾连着江湖与武林宗派、国家意识与民族主义、江湖义气与尚武精神。正是在这种侠的想象中，知识分子以虚构的方式，解决了身份认同的危机，完成了自己的身份认同。

金庸是现代武侠小说的开创者，他在现代性条件下进行文学之侠的想象与阐释，以解决现代知识分子的身份认同问题。中国革命的成功，标志着现代民族国家任务的基本完成。而港台社会的现代化，标志着现代性的基本实现。在现代，市场经济的兴起，形成一个民间（市民）社会，使知识分子有可能成为自由职业者，获得独立身份，得到新的社会认同。民主制度造就一个公共社会，从而为知识分子参与政治生活开辟空间，得到新的国家认同。意识形态的变革也使文化生活多元化，从而为知识分子的自由思考提供空间，得到新的文化认同。这时现代知识分子已经不同于启蒙时期的知识分子，身份认同问题已经解决，他们从启蒙知识分子转化为岗位知识分子，民间社会的个体生活取代了传统知识分子的家族、国家和文化认同。但是，现代知识分子仍然有自己的不满、苦恼和幻想。这是因为，现代社会虽然消除了对个体的压迫，解决了社会不公的问题，也为知识分子的生存提供了空间，但是却产生了新的问题。这就是现代人的存在意义成为问题，他们不知道我是谁，从哪里来，到哪里去，从而发生了哲学意义上的自我认同危机。尤其是在社会转型的情境中，所有关于生存的理念、情感和行为方式最终会落实到关于“我是谁”的问题的疑惑、追问和解答。“我是谁”或“谁是我”，这本身就是一种哲学意义上的追问，似斯芬克司之谜。就生存——生命的本质而言，这种追问无疑是一种精神的皈依，一种生命意义的发掘，一种具有终极意义的信仰。这样，我们关于自己的追问与反思才获得了强悍的精神动力。现代武侠小说恰是这样一种追问——米兰·昆德拉在论及现代小说时，指出其“保护我们以对抗‘存在的被遗忘’”的功能[\[15\]](#)。现代武侠小说又何尝不是这样呢？——其旨归直指“存在的被遗忘”，以期解决自我认同的危机。金庸身处香港社会，他进行武侠小说的写作的时期，正值向现代社会转型的历史时期。可以说，金庸正是以一种现代知识

分子的危机感和责任感，追问与反思自己的侠义观念，并逐渐地、有意识地开始了对侠的解构历程，以期打破国人心理中对侠的期许甚至扭曲。同样地，只有将侠打破了之后，人们才会真正地进入自身反思的空间，进而去关注更深层次的生存意义问题。由此看来，金庸文学之侠的想象与阐释根本上是一种对抗“存在被遗忘”的拯救性的力量，一种想象性的自救力量，因为人自身问题的彻底解决还在于人的“自渡”。进而我们也不能否认金庸的现代武侠小说的确处在“一个并不寻常的位置”[\[16\]](#)上，其上承新武侠小说，下启现代武侠小说，呈现出过渡的态势。我们不难从其系列小说中窥见这种趋势，即从国家、民族主题转向个体、情感主题到生存主题，从义侠到情侠到非侠。

金庸武侠小说的这种过渡态势，首先表现在对现代社会社会认同的超越。新武侠小说以理想的江湖世界代替传统家族关系，以确证自己的身份认同。而金庸的现代武侠小说由对江湖世界的美化转化为对江湖黑暗的批判，从而解构了现代知识分子的社会认同。一般说来，武侠小说是绕不开江湖世界的，江湖作为侠客世界的世外桃源，具有纯洁、崇高、理想化的特点，是一个令人企慕的“桃源梦”的世界，是一种行侠仗义、替天行道的自由自在的世界，侠客成为江湖世界的主人。这个世界体现了现代知识分子的社会理想和身份认同。而在金庸笔下，由于其对侠的现代想象与阐释，世俗社会与江湖世界的对立、分隔被打破了，侠客们失去了理想世界中的光环，脱圣入俗，成为普通人，致力于宝物、秘籍、爱情、报恩、复仇……，侠客的世界沦落了。进而江湖世界也成为情欲的战场，罪恶的渊薮，是非正义的、暴力统治的王国，甚至比现实社会更黑暗、更非人性。江湖世界成为世俗社会的翻版，是世俗社会的变体，不再是世外桃源、正义的家园。侠客们只有退隐江湖才能找到自己的生存意义，才能真正体验到自己属人的本性。在金庸所塑造的侠客形象中，大致可以说都存在着归隐山林、退出江湖的倾向。这当中不乏有对独立不羁的人格追求。金庸小说中的侠客们更是如此：袁承志在安邦治国平天下的大志终成泡影后，远离故国、飘然出海；杨过与小龙女在经历了腥风血雨的江湖争斗后结伴隐居终南山；《飞狐外传》里的胡斐经历了生离死别后，等待着他的命运只能是归隐而去；令狐冲与盈盈的归隐，狄云的远遁，石破天不知所终，无不体现出金庸对江湖理想的解构、对江湖黑暗的批判。最典型的则要属韦小宝，在锦绣前程面前发出了“老子不干了！”的呼喊。这体现出一种个人价值的关怀，目的是找到一个外在于自身的空间，切实体验生存的意义。金庸先生在《笑傲江湖》的后记里曾写道：“人在江湖，身不由己，要退隐也不是容易的事。”在某种意义上，整个金庸世界的故事所展示的就是这种对“江湖”的“笑傲”而达成了对江湖黑暗的批判、对江湖世界（传统社会认同）的解构，彰显了对人的生存意义的关注。

其次，金庸小说表现出对现代政治认同的超越，即由对民族大义的歌颂到对民族主义的破除。传统武侠小说中侠客的政治理想是行侠仗义、替天行道，体现了知识分子的政治理想。金庸武侠小说中的确存在着对传统忠义等观念的歌颂，但他并不止步于此，而是在当中加入了自己的质疑与反思，以期消解这种观念。金庸小说告诉人们，忠义等观念并非天经地义，也不一定就是人的最高价值。国家意识、民族主义等看来具有至高性，但就整个人类言，却是极其有限的。乔峰并不因为自己身为契丹人而仇恨宋国，他以同样深刻的同情心关注着这两个国家，关注着这两个国家的生民，以极端的方式——生命的完结——来完成对国家意识、民族主义的质疑、消解。其生命、生存的意义不正在于卡尔·波普尔所说的：“有些人认为生命没有价值，因为它会完结。他们没有看到也许可以提出相反的论点：如果生命不会完结，生命就会没有价值。”[\[17\]](#)吗？诚然，金庸笔下的郭靖是为国为民，侠之大者，当中确实存在着对国家意识、民族主义的歌颂，但韦小宝满族皇帝就一定要比汉族皇帝坏的疑问、“老子不干了”的呼喊，难道就不是一种对国家意识、民族主义反省、质疑、消解的表征吗？其实，这正是金庸系列小说的要旨所在，在过渡态势中完成了对传统人生价值的结构，达成了对人生真谛的领悟，是一种现代性视野下的思想超越。

再则，金庸小说对传统文化认同的超越，表现在对江湖文化的批判，即由对武林义气的肯定到否定。武林义气实际上是中国知识分子的一种文化认同，它取代了正统的意识形态，成为边缘知识分子的文化选择。唐人李德裕指出“义非侠不立，侠非义不成”[\[18\]](#)，可见，侠不能无义，否则就成不了英雄。金庸写义，既有国家正义、民族大义，也有武林荣誉、江湖义气，更有父子、师徒、朋友间的伦常纲义，这些都是作为侠客必须遵守的社会正义、道义。其笔下的侠客英雄在民族存亡的历史情境中，大义凛然，有其崇高、理想的因素。诸如陈家洛、胡氏父子、郭靖、杨过等皆属此类。诚然，说侠是要讲到义，但情与侠又怎么能够分家呢？台湾女作家三毛曾说，金庸小说的特殊之处，就在于它写出了一个人类至今仍捉摸不透，可以让人入天堂，也可以让人下地狱的一个字：“情”字。[\[19\]](#)侠客们置身于情感冲突的中心，尤其是爱情冲突，几乎成为情节展开、人物行动的最主要的动力。爱情是最私人化的、极为特别的情感，在现代小说家们的笔下，爱情成为对人性解读、对人生感悟反应器。尽管金庸现代武侠小说设置了真实的历史背景，但侠客们已不再是传统道德的化身与符号，而是饱食人间烟火，可以把手问情的多情种子。而且，金庸小说愈往后，情的比重就愈大，义的成分就愈少，把情作为一种独特的力量解放出来，把情的独特魅力与其对人生之根本意义的深刻影响放在了首位，进而肯定了现代人的生命存在价值及其多样性，叩问着存在之“有”和人生的意义。金庸的武侠小说正是通过对情感本身的强调，恢复了人的世俗性和真实性，肯定了情感的自足价值，完成了由义到情的主题转换，也完成由义侠到情侠的转换，是武侠小说的一次彻底解放和根本变革，从而具备了鲜明的现代性品质。陈世骧先生曾用“无人不冤，有情皆孽”[\[20\]](#)两



句话来概括《天龙八部》。其实后面四个字正是金庸文学之侠的想象世界里英雄儿女们故事的写照。在陈家洛与喀丝丽身上还不明显，爱情终归梦断而被彻底否定。至《神雕侠侣》则一变，作者力主爱情，把爱情放在比社会责任更高的位置上。至于《倚天屠龙记》中各种人情、人性的叙写，《天龙八部》中人性三毒——贪、嗔、痴——的揭破等等，无不贯彻着金庸对“情”的关怀，甚至深入到了非理性的情、情孽。金庸对“情”的关怀、对现代人性的关注，也使得文学之侠的形象被还原为普通人，虽然他们还有精湛的武艺，但在人格上已然现实化了，其传奇色彩与崇高精神如过眼烟云。这在金庸后期小说中尤为显著。其前期小说中的陈家洛、郭靖、杨过在凡俗中不乏侠义英雄气质，乔峰以后，侠义英雄气质越来越少，人情、人性却越来越复杂。而对现代人性、人情的关注，其结果是对尚武精神的解构。《天龙八部》第四十三章中：“须知佛法在求渡世，武功在求杀生，两者背道而驰，相互克制。只有佛法越高，慈悲之念越盛，武功绝技才能练得越多，但修为上到了如此境界的高僧，却又不屑去多学各种厉害的杀人法门了。”正是这种观念的例证。其实，《天龙八部》里灰衣老僧也好，《射雕英雄传》、《神雕侠侣》中的一灯法师也好，《倚天屠龙记》中的渡厄也好，他们都不是金庸世界的真正主角，却给人留下深刻印象。他们是对佛性人生的皈依，是佛侠的代表。至《鹿鼎记》中韦小宝，侠气全无，整个一个响叮当的小人物——毫无志向、油滑处事，没有操守，介于善恶正邪之间，根本不会武功——却成为“英雄”，走向了非侠的路径。金庸也从此封笔，不可不谓有深意。武林义气代表的社会文化解体，知识分子的文化认同崩溃，恰恰为个体自由选择提供了空间，从而触及到了人的生存意义。我们现代人又何尝不是这样或那样的关切着自己的生存、生命意义呢？

至此，我们可以说金庸的现代武侠小说最终完成了对传统社会认同（江湖世界）、国家（民族主义）、文化（武林义气）的解构，完成了对“我是谁”问题的解答，成就了对“存在被遗忘”的对抗，从而寻求到了真实的自我以及真正的人生意义。这也是金庸现代武侠小说在社会学方面的意义。

[1] 华罗庚对武侠小说的评语。转引自董跃忠编著《武侠文化》，北京：中国经济出版社，1995年版，p1

[2] 参见刘绍铭、陈永明编《武侠小说论卷》（上），香港：明河社，1998年版，p4—77

[3] 董仲舒著《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年版，p124

[4] 王夫之著《读通鉴论·叙论四》（下册），北京：中华书局，1975年版，p1112

[5] 福柯著《性史》，上海：上海科学技术文献出版社，1989年版，p4—5

[6] 王伯祥选注《史记选》，北京：人民文学出版社，1973年版，p487

[7] 前揭书，p483

[8] 参见刘绍铭、陈永明编《武侠小说论卷》（上），香港：明河社，1998年版，p10

[9] 王伯祥选注《史记选》，北京：人民文学出版社，1973年版，p483

[10] 陈平原著《千古文人侠客梦——武侠小说类型研究》，北京：人民文学出版社，1992年版，p11

[11] 《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，1957年版，第8卷，p237

[12] 叶洪生著《论剑——武侠小说谈艺录》，上海：学林出版社，1997年版，p25

[13] 转引自叶洪生著《论剑——武侠小说谈艺录》，上海：学林出版社，1997年版，p27

[14] 徐斯年著《侠的踪迹——中国武侠小说史论》，北京：人民文学出版社，1995年版，p113

[15] 米兰·昆德拉著《小说的艺术》，北京：三联书店，1992年版，p16

[16] 王秋桂主编《金庸小说国际学术研讨会论文集》，台北：远流出版实业股份有限公司，1999年版，p588

[17] 卡尔·波普尔著《通过知识获得解放》，杭州：中国美术学院出版社，1996年版，p406

[18] 转引自陈平原著《千古文人侠客梦——武侠小说类型研究》，北京：新世界出版社，2002年版，p112

[19] 转引自董跃忠编著《武侠文化》，北京：中国经济出版社，1995年版，p157

[20] 金庸学术研究会编《名人名家读金庸》，上海：上海书店出版社，2000年版，p10

版权声明：任何网站，媒体如欲转载本站文章，必须得到原作者及美学研究网的的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

【 评论 】 【 推荐 】 【 打印 】 【 字体：大 中 小 】

上一篇：杨春时：主体间性哲学的自然主义取向

下一篇：杨春时：中西主体间性美学的互补：审美同情说与审美理解说

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

·王鲁湘：中国画的发展与革新——谈李可染先... (3月18日)

·寇鹏程：中国悲剧精神论 (3月11日)

·Curtis L. Carter: Hegel and Danto on the... (3月11日)

·学术会议通知 (3月11日)

·黄笃：艺术·问题·策划人——四... (3月11日)

·尧小锋：中国比美国的舞台更大！——访中央... (3月11日)

·刘承华：中国艺术的“月神”精神 (3月11日)

·刘承华：走向主体间性的音乐美学——兼及音... (3月11日)

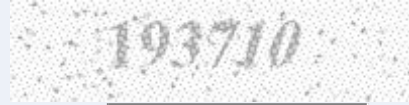
发表评论

点评：



字数0

验证码：



姓名：

提交

[管理入口](#) - [搜索本站](#) - [分类浏览](#) - [标题新闻](#) - [图片新闻](#) - [推荐链接](#) - [站点地图](#) - [联系方式](#)

地址：中国·北京·海淀区中关村大街59号 [Email:Aesthetics.com.cn@gmail.com](mailto:Aesthetics.com.cn@gmail.com)

制作维护：美学研究 京ICP备05072038号