

DOI:10.13718/j.cnki.xdsk.2016.05.016

[中国侠文化]

主持人:韩云波

**主持人语:**随着文献的发掘和整理,近年来的民国武侠小说研究取得了极大的进展,其意义不仅是在于民国武侠小说这一文学类型本身,更在于这些研究提供的20世纪前半叶中国现代性历程的深度阐释和广度延展。本栏目长期注重民国武侠小说的研究,发表了一系列颇有分量的研究论文。本期栏目刊出文章两篇,均以民国武侠小说为题材进行切入,但其意义又并不仅仅止于民国武侠小说本身,而是将其放到更加宏大的知识背景和行为方式中,以丰厚的材料、深入的论述对相关问题进行具有广泛延展性的研究。刘大先是活跃于民族文学研究领域的优秀青年学者,有评论称他的研究具有“沟通古今中外的修为才情、开阔明晰的学术视野、扎实的文本细读”等突出特征,他以“多元族群文学”观念阐释中国文学发展,有效地建构了“文学共和”的批评进路。在武侠小说领域,旗人文学是一支重要的力量,书写了诸如“鹤-铁五部曲”这样的扛鼎之作,并与汉族武侠小说形成明显的风格差异。刘大先指出,这源于侠文化中旗人观念与传统观念之间的差异与张力,形成了关于秩序的维护与反抗之间的冲突。旗人武侠表征了从前现代到现代之转折时期的一种历史文化想象,具有映射时代与社会变迁的功能与意义。石娟在对民国通俗小说作家作品进行系列考察的基础上,着重研究其市场运作,提出“民国武侠小说的副文本”问题。她以平江不肖生的《江湖奇侠传》为例,认为在文本内部因素之外,还有与文本生产密切相关的副文本建构,包括选题策划、文学广告、文本评点等诸多因素的参与,共同成就了阅读市场的生成及其后经典化之可能。本期栏目的两篇文章,均在研究视野上有较大拓展,对于从更广阔的文学场域来认识相关问题,具有重要的价值和积极的意义。

# 旗人文化与清代以降武侠文化的变迁

刘大先

(中国社会科学院民族文学研究所,北京市 100732)

**摘要:**考察旗人文化与清代以降武侠文化之间的关系,可以看到满族文化传统、八旗制度的历史遗产与现实语境互动之下武侠文化的整体性嬗变:侠文化的反抗精神退缩,而着力融合于主流意识形态,并融合民众以起到维护现存秩序的功能。到了晚清,现代性的转型与市民社会兴起,使得旗人武侠文化破产,古典武侠的反叛与自主精神再一次得到张扬,并与民族主义相结合,构成了当代武侠文化的前身。作为从前现代到现代之转折时期的一种历史文化想象,旗人武侠文化的特质具有映射时代与社会变迁的功能与意义。

**关键词:**八旗制度;武侠小说;旗人文学;秘密社会;现代性

**中图分类号:**I207.424 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2016)05-0119-08

徐皓峰在《刀背藏身》的自序中说到,1922年赵焕亭开始写武侠小说,将“武术”改成了“武功”<sup>[1]</sup>。考之文献,虽然“武功”一词并非赵焕亭首创,至少在刘鹗《老残游记》中就有“武功绝伦”的提法,但赵焕亭赋予了“武功”以系统内涵,发明了“玄天罡气”“先天真气”之类说法,创造了服用“千年灵芝”大增功力的情节,影响深远。同时,赵焕亭还擅长描摹世态人情,对侠义公案小说的说书口吻有所革新。赵焕亭的第一部作品是写乾隆、嘉庆年间故事的《奇侠精忠传》,开篇的场景是一个大

收稿日期:2015-12-25

作者简介:刘大先,文学博士,中国社会科学院民族文学研究所,副研究员。

基金项目:国家社会科学基金项目“晚清民国旗人书面文学的现代演变研究:1840—1949”(12CZW088),项目负责人:刘大先。

雨天,两名四品武官躲在民宅门檐下,却不敲门入户,因为扰民会有失身份。徐皓峰感叹这种重礼仪、讲秩序、守规矩的古风在现代以来备受颠沛,导致长幼失序、尊卑混乱,而武侠小说折射的正是古典礼法社会在近代社会的腐败。赵焕亭(1877—1951),又名绂章,生于河北玉田,汉军正白旗人。当时的武侠小说,以“南向北赵”并称,“向”是以《江湖奇侠传》出名的平江不肖生向恺然,“赵”即是开启了后来“北派五大家”的赵焕亭。徐皓峰不经意间提到的赵焕亭小说细节,反映了旗人武侠小说的集体无意识——他们往往以遵守主流政治价值观为规范,“奇侠”并不以武犯禁,而是“精忠”地“以武助禁”,将桀骜不驯的侠士改造成“为王前驱”的鹰犬。这其实是清代侠义公案小说中的普遍现象,“晚清小说中侠客的归顺朝廷,在文学发展史上有其必然性”<sup>[2]</sup>,它涉及清代意识形态及社会史的巨大变迁,也显示了“尚武”与“任侠”之间长久以来处于扞格状态的暂时性平复。对于此点,很少有人从旗人制度与文化的角度予以解释,本文略作讨论。

## 一、八旗制度与集体记忆

旗人是一个复杂的群体,包含满洲、蒙古、汉军,还有鄂温克、达斡尔、锡伯、朝鲜、维吾尔、俄罗斯等不同族群,其主体则是由三大女真部落发展而来的满族<sup>[3]</sup>。满族先祖原为白山黑水间的渔猎民族,无论是在生产还是生活中,跨马扬鞭、渔射田猎是其重要的生活内容和生存技能。在满洲崛起过程中,建州女真统一各部,征战厮杀更是常事。这种地域与族群渊源形成了剽悍的尚武传统。骑射与日常生活关系紧密,且在满洲建国过程中起了决定性作用。皇太极说:“我国士卒初有几何?因娴于骑射,所以野战则克,攻城则取,天下人称我兵曰:立则不动摇,进则不回顾,威名震慑,莫与争锋。”<sup>[4]</sup>卷三十二,崇德元年丙子十一月癸丑, p569 即便在入关之后,从上层贵族到底层民众也都以尚武好战为能事。昭梿说:“国家以弧矢定天下,凡八旗士大夫无不习斡弓马,殊有古风。”<sup>[5]</sup>流风所及,旗人作家对武侠文化情有独钟;代表作家作品有石玉昆(1910—1871,旗籍未考)《三侠五义》、文康(1794—1865,镶红旗)《儿女英雄传》、赵焕亭《奇侠精忠传》《双剑奇侠传》《清末畿东大侠殷一官轶事》《殷派三雄传》《英雄走国记》《蓝田女侠》等、王度庐(1909—1977,镶黄旗)“鹤-铁五部曲”及《紫电青霜》《新血滴子》《风雨双龙剑》《宝刀飞》《洛阳豪客》等。此外,老舍(1899—1966,正红旗)和徐剑胆(自了生,生平失考)等尽管并未专门写过武侠小说,但许多作品如《断魂枪》《神拳》《妓中侠》《盗中侠》等都有武侠的因素。

当清初太祖、太宗创业之时,太宗皇太极命弘文院大臣读《大金世宗本纪》,知金世宗完颜雍提倡“衣服语言,悉遵旧制;时时练习骑射,以备武功”之法,“虽垂训如此,后世之君,渐至懈废,忘其骑射,至于哀宗,社稷倾危,国遂灭亡”<sup>[4]</sup>卷三十二,崇德元年丙子十一月癸丑, p568。以史为鉴,他强调“国语骑射”<sup>[6]</sup>的重要性,认为“此系我国制胜之技”<sup>[4]</sup>卷十三,天聪七年癸酉春正月庚子, p235,一再强调“武功首重骑射”<sup>[4]</sup>卷五十四,崇德七年辛巳春正月己未, p905。尚武强军、好勇斗狠与开疆拓土、保家卫国的实际需要联系在一起,赋予了旗人性格中的勇武精神以“国家根本”的价值。

在民族性格的塑造上,由于中原文化的传入及满洲早期翻译文学的影响,比如《三国演义》等小说的译介,关羽等人物的忠义形象成为重要的精神资源<sup>[7]</sup>,这些因素共同促成了满族文化中尚武与侠义的面相。当然,尚武与侠义二者之间如果从侠文化的渊源来说,其实存在着一定的割裂。侠义的内在精神是“以武犯禁”,匹夫阴操生杀赏罚之权对统治阶级有着直接威胁,是秩序的破坏性、裂解性因素;尚武却并不必然要反抗既有秩序,相反,如果能够纳入到统治秩序之中则有助力的作用。这一点放到满族文化发展史来看尤其明显——侠义与尚武二者往往会结合在一起。进一步细化则会发现,尚武更多的是统治阶层出于征伐、卫国、靖边的需要而提倡的国策;而侠义则是一种质朴的原始正义感。在清朝定鼎中原之后,尤其是在清代中晚期的大众文化中,侠义更多的是通过民间通俗文艺形成的平民想象性的正义诉求心理。

“清朝统治中国,实行旗人与民人分治二元体制,即以八旗制度管理旗人,以省、府、州县制度统治民人。”<sup>[8]</sup>旗人重武,对民人却有意钳制。尚武精神此后在八旗制度的建立和完善过程中得到强

化,两者进而彼此相互影响促进,逐渐形成了旗人的民族性格。这种民族性格就是所谓的“八旗精神”,中心“是对清朝的忠诚”<sup>[9]</sup>。旗人入关后,清朝统治者一再强调“满洲甲兵,系国家根本,虽天下平定,不可不加以爱养”<sup>[10]</sup>。“爱养”的八旗制度形成了不事生产、专门从军的职业化甲兵制度,八旗兵丁成为职业士兵,不再从事其他类型生产劳动。因为待遇优厚,加之清中期以后大规模战争陆续结束,八旗将士逐渐骄逸自安,至乾隆时期,八旗武力的优势已经很难保持<sup>[11]</sup>。八旗制度奠定了满族民众普遍遵守制度秩序的习惯,并内化为一种自然的心理,影响到带有共通性的民族性格的形成。“重视组织的作用,组织纪律意识较强。但是,由于过于考虑组织的要求,也形成了保守意识,容易将个体淹没在组织中,主动性、创新性不足。在八旗制度下,人们形成了某种集体保障观念、等级分配原则和观念、注重功绩的意识。但是,也形成了保障依赖意识、不平等分配的观念、依赖祖荫的观念,丧失了开拓进取精神。”<sup>[12]</sup>这种尚武意识与秩序观念对于自主与叛逆的侠文化显然会构成压抑,它属于主导性意识形态的要求,并且在实践中随着时间的流逝,积淀为旗人文化的重要特点。

族群传统的遗留加上统治阶层的倡导,上行下效,甚至旗人女子也表现出不输于男子的英武刚烈气概。李民寰《建州闻见录》载:“女人执鞭驰马,不异于男,十余岁儿童,亦能佩弓箭驰逐。少有暇日,则至率妻妾畋猎为事,盖其习俗然也。”<sup>[13]</sup>驰马射猎既是民俗,也是技艺传承。在纳兰性德《浣溪沙》“有个盈盈骑马过,薄妆浅黛亦风流”<sup>[14]</sup>的词句中,“盈盈”二字就活画出“见人羞涩却回头”的骑马少女的娇羞中,仍有着不同于汉人闺秀的飒爽英姿。乾隆之女和孝公主颇通武艺,“性刚毅,能弯十力弓。少尝男装随上校猎,射鹿丽龟”;康熙朝将军萨布素的夫人苏穆曾驰骋边疆;武英殿大学士麟书的夫人夙娴武术,曾在乌鲁木齐以一支白蜡杆击退群盗<sup>[15]</sup>。乾嘉年间镶黄旗文人和邦额也曾记录过一个有趣的故事:某护军从军南征,夫人归宁,只有19岁的女儿一人在家,邻家少年时常调戏她,甚至在板壁上用刀挖孔偷窥,少女诱使少年“解盃出势,纳入孔中。女即捉之,佯为摩弄,潜扳鬢钗横贯之,脱颖而出。少年僵立痛甚,号叫声嘶。女出房扃其户,置若罔闻”<sup>[16]</sup>。其当机立断、果敢凶狠的手段,不是一般汉人女孩所能做得出来的。道、咸年间与纳兰性德齐名的镶蓝旗女词人顾太清《金缕曲》等词咏红拂、红线、红绡等一系列古代侠女,表达了由衷的倾慕与赞颂<sup>[17]</sup>。这样的集体记忆和民族性格,自然影响到文学书写和文学形象的塑造:一方面在叙事模式中融入武勇游侠成分,即使是在以《红楼梦》为代表的世情小说模式中,亦颇有侠义小说的因子;另一方面,则是出现了一些新的女侠形象,比如旗人作家笔下出现的侠女十三妹(文康《儿女英雄传》)、玉娇龙(王度庐“鹤-铁五部曲”)等人物,就明显不同于主流侠文化传统里的聂隐娘、红线女等人,带有旗人社会里妇女地位较高的文化因子,更具泼辣爽朗的民族性格。

《儿女英雄传》中十三妹大闹悦来店、火烧能仁寺的那几回天外飞仙般的情节,与全书风格明显不协调,这是因为它直承前代剑侠小说,脱胎于当时在京师流传极广的十一娘故事,因此,“小说前一半的十三妹取自传统题材,充满了江湖气息,而后一半的何玉凤是作者理想中的佳人,充满了道学气息。二合一的结果,是塑造了一个既有别于传统世情小说,也有别于侠义小说中的妇女形象。可以说造成何玉凤形象特殊性的根本原因是题材传统力量制约与创作主体意识求新之间的矛盾”<sup>[18]</sup>。这种分析有一定道理,但没有注意到的是,这种文本内在冲突不仅是叙事模式本身未臻圆满的结果,更是思想观念上的变化,即文康试图融合行侠与守序,让原先具有威胁性、难以驯服的江湖力量规训到既定的庙堂秩序之中,一方面崇尚刚健武力和非同寻常的武艺技巧,另一方面又要使得这种武力不至于逸出于统治秩序之外,而要能够加入到主导性意识形态的框架之内。这二者原本是龃龉不合的,强行糅合在一块,自然显得鹬蚌灭裂。由此也可见,八旗制度及其集体记忆已经渗透在文学表述的潜意识之中,不惟在旗人那里如是,在更广泛的社会层面也同样产生了弥散性的影响。

## 二、清代侠文化的旗人背景

满人以边疆少数民族入主中原,文化观念上虽然接受了中原正统,在实际行政与管理中却丝毫

不敢松懈，专制制度严苛，国家机器极大强化，除了八旗和绿营各地驻防之外，对社会和民众的控制强化到保甲连坐的程度。清代严厉禁止一切有碍集权统治的行为，除了对谋反实行铁腕镇压之外，集会聚众也被严厉禁止。《大清律例》“刑律贼盗上谋叛第七条例文”记：“凡异姓人但有歃血订盟、焚表结拜弟兄者，照谋叛未行律，为首者拟绞监候，为从减一等。若聚众至二十人以上，为首者拟绞立决，为从者发云贵、两广极边烟瘴充军。其无歃血盟誓焚表情事，止序齿结拜弟兄，聚众至四十人以上，为首者拟绞监候，为从减一等。若年少居首并非依齿序列，即属匪党渠魁，首犯拟绞立决，为从发云贵、两广极边烟瘴充军。”此条是从康熙年间《现行则例》改定的，雍正三年律内原则是“一凡异姓人歃血订盟焚表结拜弟兄，不分人数多寡，照谋叛未行律”<sup>[19]</sup>。如此苛刻的律法，便是防患于未然，禁灭一切聚众结社以形成帮派危害统治的可能性。

但另一方面，清初满汉矛盾十分激烈，文人志士与宗社故老、明室遗民常怀恢复山河的壮志，在反满情绪蔓延之际，许多文人学者一反文弱之风，崇尚武学侠义。精英思想波及到现实层面，底层民众也多有不堪压抑而结成秘密组织者。秘密社会组织以教门与会党为形式，从清初开始陆续起事的就有收元教、黄天道及其南传的长生教、罗教、弘阳教、东大乘教、清茶门、三元会、天地门、八卦教、圣贤教、九宫道、青莲教、一贯道等<sup>[20]</sup>，主要活动在北方；而天地会、哥老会、青帮、小刀会等会门则主要在南方，甚至延伸到海外，成为反叛清廷直至近代资产阶级革命的力量<sup>[21]</sup>。官府与江湖之间的对峙彼此强化，使得清代武侠文化呈现出不同于以往的局面。

在文学史自身脉络之中，有学者指出：“清代有近百名文人学者都写过武侠小说。而清廷在平息了‘三藩之乱’，兵定了台湾之后，不但在政治上出现了相对的稳定期，也使社会经济得到恢复发展，市镇日益繁荣起来。由于市民阶层的不断扩大和需求，刊印小说成为书商的热门货，这也为武侠小说的大发展提供了有利的条件。这时，我国的武术技击继明代以后又有了大的发展……因此在社会上流传了不少有关侠客的传说。加之统治阶级苛政猛于虎，广大下层人民往往寄希望于‘清官’平反冤狱，抑制豪强，寄希望于‘侠客’杀奸除恶，一抒人间不平……至嘉庆、道光年间，因清廷腐败，白莲教、天理教等下层秘密组织纷纷起义……义军中就有人投靠朝廷成为清室打手，而‘游民辄以从军得功名，归耀其乡里，亦甚动野人歆羨’，并衍成故事在民间流传。在城镇说书的艺人，为投合政府和市井平民、游民商贩的心理，遂编说此类故事以谋生。于是在宋人公案话本和明人专门宣扬清官的公案小说基础上，加进一批所谓的侠义英雄人物和事迹，形成了独具特色的清人侠义小说。”<sup>[22]</sup>侠义公案小说由此在制度的缝隙中寻找到了一线发展空间。

政府严密控制、文人反清意识、民间正义诉求三个方面的张力，共同造就了有清一代尤其是清中后期侠文化的特色。清代武侠文化是一种维护现存秩序的文化，其中以生于天津的旗人石玉昆为代表。作为道光年间著名的评书及子弟书艺人，石玉昆长期活动于北京。他采撷故实传闻演述的《包公案》，被改编为唱本《龙图公案》，进一步演述为仅有白文而无唱词的《龙图耳录》，又被文人加工润色为小说《三侠五义》。《三侠五义》实际上反映了清代普通旗人治理国家的构想——官侠合治。侠本是与政府对立、自由独立地实现着自身价值的，但如果要济苍生救众庶，侠就不免要加入到政治集团中来。以包公为代表的官员，其清正廉洁、勤政爱民的素质与侠的愿望是一致的，于是，小说构想出“三侠五义”等一批侠义之士帮助包公治理国家、安抚百姓，铡贪官庞昱，除恶吏庞吉、郭槐、苗秀等，扫荡社会恶势力如恶霸马强、淫棍花冲等。从这个角度说，侠助忠良折射了一般民众的愿望。

对秩序的尊重是所有大众文化的共同特点，也与旗人文化同构。从石玉昆那里可以看到旗人文化的深刻影响，《三侠五义》体现出来的传统侠义精神的退场，官侠合流模式的出现就不仅仅是社会主流思潮和一般意识，更是旗人群体的集体心理积淀的呈现。当然，如果基于此就断定石玉昆必然出于维护满族民族尊严而拥护王朝统治，这自然不免诛心。而从他的听众来看，上至大宅门里的王公大臣，下至茶馆酒肆的贩夫走卒，为了获得广泛的受众面，说书人的审美趣味和思想旨趣必然要加以迎合，从而停留在一般观念与审美层面。“以武犯禁”不被主流意识形态接纳和认同，而潜伏在普通听众心里的对于传奇和英雄的渴望又不可止息，两种审美需求之间的紧张形成了妥协，于是

就出现了侠义精神的变形和转化。同时,从石玉昆的社会身份和阅历、教育、思想资源来看,他并不是当时先进的知识分子,对于国内外形势和社会发展方向等并没有明确的认识,他只是一个大众文化的明星,这决定了《三侠五义》的思想意识较之于前代的《水浒》不可能有所突破,而更多的是与同时代出现的《施公案》《彭公案》《狄公案》《海公大红袍》等通俗小说不谋而合。

旗人武侠小说突出的特色是惯于描写颇具写实色彩的世情与民俗,这些闲笔往往盖过绿林异士的行侠仗义与武技神功而成为叙事主体,流露出浓郁的北方风情和方言特色。“快意恩仇”已成为一种不可触及的想象,侠义小说中那些江湖豪客最稳妥的去处是向体制和权力的自觉归附,在合法性体制中寻得自己安身立命的处所。赵焕亭《双剑奇侠传》中的大侠邹玉林,因寻访旧友而流落到浙江诸暨,协助地方团练对抗太平天国。侠客被视作在官府与底层民间的一种协调性的中间力量,起到了平衡权力、维护地方稳定与自治的功能。在尊重皇权与清官的基础上,侠客的行为不能触犯法律,他们处心积虑地通过合乎制度律法的手段惩奸除恶,而不是自作主张地赏善罚恶。在《奇侠精忠传》中,杨遇春将一个村落山神庙中兴妖作怪、淫乱妇女的妖道杀死后,并不是一走了之,而是声称“罪不容死,自有国法处置”,并把其余不法僧徒交由地方官府治罪。《清代畿东大侠殷一官轶事》里的主人公被绿林大盗玉格格诬陷,也没有一走了之,而是主动戴枷入狱,直到真相大白,显示出对“国法”的尊重。行侠中对于法律的认识、尊重和顾忌,在旗人武侠小说中几乎无一例外<sup>[23]</sup>,这构成了清代武侠文化的整体性特点。

从这个意义上来说,清代侠义文化总体上渗透着旗人文化的特质,预示普通大众道德将逐渐取代更为精英化、超越性的传统之侠的伦理观念。正如清代作为中国最后的帝制王朝所面临的现代性转型一样,侠义公案小说已具有现代市民社会的特征。《三侠五义》中白玉堂的形象,就“隐隐约约透露出中国民间社会在新旧交替之际的某种心理骚动。他对于传统社会秩序和价值观念的重新审视,对于自我发现的某种朦胧意识,都是以地道的中国方式表现出来的,粗浅然而扎实,丝毫没有外加的粘贴痕迹”<sup>[24]</sup>。这种变迁固然是因为帝制王朝遭受外来殖民文化冲击的反应,但同时也是中国本土传统内在活力的结果,显示了武侠文化本身固有的个人主义理念及其在现实实践中的艰难步履,并由此酿成一种内在冲突。伴随着经济、生产、生活方式的近代化,商人与市民在社会阶层中逐渐壮大,中国文化的既有传统遭到“富国强兵”的现代功利主义的冲击,历史上那些狂宕无检束、反正统的亚文化之侠,就失去了遁逃的现实与精神空间。

这是古典武侠精神的溃败,也是旗人文化秩序与规矩的崩解。《双剑奇侠传》的开头借用光绪年间某进士的名义写了一首诗:“侠徒今老矣,赤脚雪盈颠。夜夜深林下,朝朝抱虎眠。”“这首五言绝句老横无敌,宛然唐音,虽止寥寥二十字,却活画出一末路失意的侠徒。但看赤脚,贫可知;雪盈颠,老惫可知。深林乃是避匿之区,抱虎喻存桀骜之气。”<sup>[25]</sup>这个失意落魄的侠徒,就是近代侠文化的典型意象,尽管桀骜之气尚存,却已经疲敝不堪,因为江湖绿林的飞地已经在近代商业、科技、法律的合力挤压中消解无遗了。如果说老舍《断魂枪》中的沙子龙还能够通过秘技自珍、自我退守而保留自尊,王度庐《宝剑金钗》中的李慕白已经面临生计的窘迫,而到了《绣带银钗》里的王五、《风尘四杰》中的双刀太岁那里,则已经穷愁不堪、毫无尊严可言,成了过时而落魄的市井小民,纵有惊人武技也只能苟延残喘于穷街陋巷。“侠”的形象的历史变形,显示了侠文化从先秦而下的反抗权威到清代以降的与官府合作——侠文化在现代必将迎来某种形式的退场。

### 三、肉体与技术的博弈

从“侠”的诞生开始,其形象和内涵就已有了数次变形,发生在现代的这次变形,也并非什么新鲜事。春秋末期王纲解纽,侠从“士”的身份中分离之时,就已经经历了政治学意义上的身份死亡,从此进入正统之外“以武犯禁”的庙堂对立面——这一点被后来各种历史、文学、影像书写所继承并发扬光大为“江湖”“绿林”的异质空间。侠在中国文化中成为一种强大的亚文化传统,正是要得益于它从哲学、政治学和社会学上的抽身而出,成为诗学的主角,转化为一种想象性的存在。它的活动

空间,从干涉朝堂的卿士到与统治权力两两相望的另类权力,再到市井街巷的平凡民众,最终只能化为缥缈的个体,畅游在恣情快意的幻想之中。

《史记》中的汉世豪强之侠与闾阎之侠,在社会学意义上取消了侠在哲学形而上意义层面的非功利性和公共性,将其拉平成为日常社会阶层划分和描述性的一种称谓。先秦之侠作为实际的存在,在汉之后,都成了“慕侠”的想象性存在,即它成为心理与情感的意象而不是实际的客观存在。“侠”于是成为一种诗意化的文化,现实中游民、镖师、会党、道门、帮派一类底层社会的龃龉、纷扰、困苦、豪气干云却壮志难酬,在武侠传奇与小说建构的旖旎瑰丽的文本中得到净化、拔高、升腾和超越,一举成为可以同世俗王权并驾齐驱的他者权力。这种权力靠身体上的超常发展(各类武功)、空间上的隔离(名山大川偏僻之所)、情义和信念的拜物教(日常生活被贬低为蝇营狗苟)而具备了迷人的魅力,从而成为“成人的童话”。诗学武侠有着独特的价值观,刀光剑影、惩恶扬善、爱恨情仇、快意江湖,侠士们的轻生、重义、勇力、然诺,塑造出一种在立德、立功、立言的正统“不朽”之外重信讲情的亚文化传统。这个传统在君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友的“五伦”之中独尊朋友一伦,具有普遍的社会化和利他主义意识。因而,侠文化是一种具有去利害、反契约、反现代性的个人主义色彩和英雄主义气质的文化,而用之以约束个人行为的准则,则是只可意会不可言传、心知肚明达成默契的“道义”。它可能有着已经绝迹的墨家的遗风,但正如韩非所批评的,侠的问题恰在于行私,藐视公权,行小德而罔顾大义。然而,众生小民本无所谓“大义”,他们需要的是情感满足、消费形象与词语的瞬间快感。武侠文化就特别能够通过虚拟情境来填补权力、金钱、欲望、自由上的现实匮乏,因而诗意武侠在特定时期的形态总是映照彼时彼地的社会压抑性语境,这同技术武侠构成了鲜明的对照。

“武”是“侠”之所以成为“侠”的根本,它作为一种虚拟权力,成了“侠”能够豁免伤害,是追求正义的凭据和保证。在冷兵器时代,肉体技术的自我训练确实能够获得一定的对于官方社会制衡式的武力。但近代以来,尤其是工业革命之后的科技发展和启蒙运动后的法律体系与民族国家的建立,使得肉体与技术的博弈出现了失衡。个体的肉身无论如何强悍,都已无法对抗现代科技,热兵器让武术技击贬值了。这中间还涉及现代性进程中的西方文化冲击,武术作为传统文化的有机组成部分,已经难以抵挡代表现代文明的西方枪炮的威力。老舍的父亲作为守卫皇城的旗兵,就是死于八国联军的枪弹之下,多年以后,老舍写了话剧《神拳》,里面的义和团大师兄高永义起初还相信能够飞剑取人首级,并且信誓旦旦地宣称:“义和团善避刀枪,还怕什么呢?……有了武艺,再加上神法,咱们就没挡儿,准的!”<sup>[26]</sup><sup>119</sup>结果却是即便有武艺在身也抵挡不住八国联军的炮弹。另一方面,技术的发展与法律的建制,也让武侠的扶危济弱在现实中没有施展空间,甚至可能惹祸上身。就像王度庐《绣带银钲》开头那一段充满感伤的忆旧话语:“无论有多么好的身手,或是手使什么‘龙泉’‘太阿’削铜剁铁的宝剑也绝对斗不过洋枪;再说现在到处都有警察,所谓‘江湖好汉’‘绿林英雄’那是一万个也行不开的。”<sup>[27]</sup>这一切带来了武侠之梦的幻灭,传统意义上的诗意英雄在现实社会中举步维艰。但作为一种边缘文化动力,武侠文化并没有因此消失,“实在说,他们(那些镖师侠客)若是在今日还活着也必等于一个废物,但,似那等的血性男儿,激昂的壮士,在现代还真是少有”<sup>[27]</sup>。只要有压抑,就会有现实中的反抗和想象中的反抗,虽然现代科技让武技在现实中不再具有实用性,但侠义的精神依然富于勃勃的生机,就像高永义相信的只要有“这股子气”,“多少外国,多少洋枪洋炮,也永远分吃不了咱们,灭不了咱们!”<sup>[26]</sup><sup>192</sup>“这股子气”便是武技失效后仍然有效的侠义反抗精神,它会在新的语境中获得转型、张扬与发展。

武侠文化在近代一反清代旗人文化影响下的妥协性、依附性与秩序性,再次成为秘密社会的道德准则和伦理文化,只是淡化了玄妙的“武”而强化了“侠”所包含的“义”。司马迁以儒墨伦理观为主要参照,提出以“义”为核心的“信”“功”“洁”“让”统一的侠之品德规范<sup>[28]</sup><sup>22-24</sup>,这些内容一度在旗人武侠中被秩序所统摄和压制。晚清以来,在中西古今之争中,“侠”的优秀品质和反叛意义再次被凸现出来,生发出民族主义式的积极价值:“振兴武侠”便是要“挽末世之浇风,召垂丧之英魂”<sup>[29]</sup>。

揆郑(1881—1948)有“崇侠”之谓：“投之艰钜，不懈其仔肩，是之谓任；白刃可蹈，而坚持正义，弗丝毫贬损，又平均之象，隐兆魄而弗见，则起而榘之，是之谓侠”<sup>[30]88</sup>，“儒为专制所深资，侠则专制之劲敌”<sup>[30]83</sup>。辛亥前后论者在推崇《水浒》“鼓吹武德，提振侠风”的同时，特别赞赏该书“平等而不是泛滥，自由而恪守范围”的精神，称之为“社会小说”“政治小说”“伦理小说”<sup>[28]89</sup>。显然，古老的侠文化作为一种“传统”被重新加以阐释和发明，被赋予了现代平等、自由、抗争的含义。

因而，“侠之大者，为国为民”才在这个时候成为主导性理念。晚清民国依然有侠的流风余韵，不过已经发生变化：“有抗击帝国主义入侵的抗外寇之侠；有由于官府迫害铤而走险、反抗社会杀富济贫的盗侠；有将谋生与行侠相合为一的镖师之侠；有走出国门行侠仗义的域外华人之侠……而从事维新、革命活动的革命党之侠则是在尊奉古侠义精神的基础上又加以提升的新质之侠。传统之侠与新质之侠并存是晚清任侠大潮中所独有的现象，新质之侠具有强烈的爱国主义和民族主义精神，主要致力于救国救民，在侠的历史上是最高境界的侠。”<sup>[31]</sup>他们未必是武人豪客，从身体上来说甚至是瘦小孱弱的，但却秉持了侠的精神。旗籍报人徐剑胆在北京《爱国白话报》第1969—1982号连载的《妓中侠》中，写盐商之子沈羽文赴日留学，却濡染颓废世风，出入花街柳巷，偶遇妓女刘丽娘，被她的歌声所感染激励：“原来她唱的词儿，并不像中国娼院妓女所唱之淫词，乃是一段爱国歌，其一云：‘吾爱吾少年，爱吾国，吾爱吾少年，战场杀敌效国。’其二云：‘吾爱吾少年，佩剑辉煌，能向敢死队里挪。吾爱吾少年，不惜一死报吾国。’沈羽文听在耳内，暗暗点头，叹息不已。”<sup>[32]</sup>在这种充满民族自觉的观念激发中，沈羽文洗心革面，学成归来报国。与革命派的意识形态相结合，武侠文化再次焕发出新的生机。像汪笑侬(1858—1918)、英敛之(1867—1926)等有着维新革命思想的旗人知识分子，也背叛了八旗文化中那些制度化的道德规训，开始宣扬历史上和现实中那些具有侠义精神的当代平民义侠。

现实社会中的武技也是如此，武技在清代曾是天地会、白莲教、漕帮、盐帮、哥老会等秘密社会成员抗衡主流权力的手段，到19、20世纪之交对抗帝国主义的背景下被义和团、红灯照象征性地神化，成了民族主义文化的表现形式之一。义和拳神话的崩溃，瓦解了传统武技的神秘与神圣，在反对“东亚病夫”的话语中，武技被民族主义话语重塑为“国术”。“国术”超越了作为普通技艺的武术，而附着了文化怀旧的固守与文化复兴的渴望<sup>[33]</sup>。这背后可能有着反满革命者本身的秘密社会性质所带来的提升被压抑文化的必然取向，比如孙中山就曾为了筹措革命资金而成为海外洪门的大佬；也有着割据地方的军阀势力利用武侠作为弹压地面的中坚力量的现实原因。民间会道门、地下社会、秘密帮派在历史上起过特定的作用，无论正负影响，均必须结合当时语境去看，未可一概而论<sup>[34]</sup>。秘密会党在现代革命中的作用，延伸在后来天地会、哥老会为原型的一系列当代大众文化的文字影像文本之中，比如金庸的《书剑恩仇录》，方世玉、黄飞鸿系列电影等，成为一种具有原型意味的文化资源。

#### 四、结 语

诚如韩云波所言：“从游侠历史到武侠小说，最终形成了侠义的文化积淀——民族性中的侠性心理”<sup>[35]297</sup>，“要谈侠义的扩大和泛化，首先要站在中国文化的全局来看，尤其是当侠义处于亚文化地位时，它在与主流文化的碰撞交融中，其内涵和外延都会发生巨大的变化，使侠文化变得日益复杂化和广泛化……侠义文化在主流文化的‘官-民’体系之间，它可以弥漫于支流文化的各种形态，而形成其充分的复杂性”<sup>[35]298</sup>。旗人的武侠文化由于全民皆兵的制度辐射而形成“尚武”重于“行侠”的倾向，当然，“侠义”精神中所包含的轻财仗义、慷慨勇毅、惩强扶弱的一面，在不违反官方意识形态的前提下，也在文学书写中得到了张扬。考察旗人文化与清代以降武侠文化之间的关系，可以看到族群文化传统、八旗制度的历史遗产所构建的整体性武侠文化走向，这种走向改变了侠文化的反抗精神，而着力于融合民众与维护现存秩序。随着清中叶后“八旗生计”问题、商业贸易和市民通俗文艺的繁荣，总体上呈现出“尚武”与“任侠”的双重衰落。作为前现代与现代转折时期的一种历

史文化想象,旗人武侠文化的特质有着映射时代与社会变迁的功能与意义。直到晚清,现代性的转型使得旗人武侠文化破产,“侠义”精神中对抗强权的一面在文化精英和底层民间获得复兴,武侠文化的反叛与自主意识也在地下组织、秘密社会的支撑下再一次得到张扬,并与民族主义相结合,构成了武侠文化的泛化。在晚清民国出现的旗人武侠小说中,武侠文化的倡言者多是并无武技的文人,与在维新、革命等浪潮中涌现出来的知识分子慕侠、崇侠风气同辙。民众也在这种更多是想象层面的武侠文化中得以缓解焦虑、抒发豪情、凝聚民族精神,并接受最基本的情感规训和道德教育。在“武”已经失去实际意义的语境中被传承下来的“侠”,更多地指向一种文化精神,旗人文化的“小传统”也正是在这个进程中融入“大传统”之中,成为中华文化的一个有机组成部分。

#### 参考文献:

- [1] 徐皓峰. 纸上文章贵,毫端血泪多[M]//刀背藏身:徐皓峰武侠短篇集. 北京:人民文学出版社,2013:1.
- [2] 陈平原. 千古文人侠客梦——武侠小说类型研究[M]. 北京:新世界出版社,2002:118.
- [3] 刘小萌. 满族从部落到国家的发展[M]. 北京:中国社会科学出版社,2007.
- [4] 清太宗文皇帝实录[G]//大清历朝实录. 台北:台湾华文书局,1968.
- [5] 昭槎. 嘯亭续录[M]. 北京:中华书局,1997;卷一,射布靶,387.
- [6] 王仲翰.“国语骑射”与满族的发展[M]//满族史研究集. 北京:中国社会科学出版社,1988:195-208.
- [7] 张书杰. 论旗籍作家武侠小说中的“关帝情结”[J]. 民族文学研究,2015(3):118-126.
- [8] 刘小萌. 清代北京的旗民关系[G]//中国社会科学院近代史研究所政治史研究室. 清代满汉关系研究. 北京:社会科学文献出版社,2011:168.
- [9] 太田辰夫. 满洲族文学考:满族文学史编委会学术年会材料之二十三[Z]. 白希智,译. 中国满族文学史编委会,1980:50.
- [10] 清圣祖仁皇帝实录[G]//大清历朝实录. 台北:台湾华文书局,1968;卷三十二,康熙九年庚戌春正月乙亥,463.
- [11] 孙静.“满洲”民族共同体形成历程[M]. 沈阳:辽宁民族出版社,2008:136.
- [12] 鲍明. 满族文化模式:满族社会组织和观念体系研究[M]. 沈阳:辽宁民族出版社,2005:294.
- [13] 潘喆,李鸿彬,孙方明. 清入关前史料选辑:第3辑[G]. 北京:中国人民大学出版社,1991:473.
- [14] 纳兰性德. 饮水词笺校[M]. 赵秀亭,冯统一,笺校. 沈阳:辽宁教育出版社,2001:408.
- [15] 李婷. 京旗人家:《儿女英雄传》与民俗文化[M]. 哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005:212-213.
- [16] 和邦额. 夜谭随录[M]. 王一工,方正耀,点校. 上海:上海古籍出版社,1988:268.
- [17] 卢兴基. 顾太清词新释辑评[M]. 北京:中国书店,2005:186-192.
- [18] 董文成. 清代满族文学史论[M]. 北京:中国文联出版社,2000:269.
- [19] 马建石,杨育棠. 大清律例通考校注[M]. 北京:中国政法大学出版社,1992:661.
- [20] 曹新宇,宋军,鲍齐. 中国秘密社会:第3卷·清代教门[M]. 福州:福建人民出版社,2002.
- [21] 欧阳恩良,潮龙起. 中国秘密社会:第4卷·清代会党[M]. 福州:福建人民出版社,2002.
- [22] 董国跃. 武侠文化[M]. 北京:中国经济出版社,1995:61-62.
- [23] 张书杰. 旗籍作家武侠小说创作中的侠义精神[D]. 北京:北京语言大学,2015:94-102.
- [24] 陈山. 中国武侠史[M]. 上海:上海三联书店,1992:264.
- [25] 赵焕亭. 双剑奇侠传[M]. 北京:中国友谊出版公司,2014:4.
- [26] 老舍. 神拳[M]//老舍文集:第12卷. 北京:人民文学出版社,1987.
- [27] 王度庐. 洛阳豪客 绣带银镖[M]. 北京:群众出版社,2001:210.
- [28] 徐斯年. 侠的踪迹——中国武侠小说史论[M]. 北京:人民文学出版社,1995.
- [29] 姜泣群. 重订虞初广志[M]. 上海:上海书店,1986:3-4.
- [30] 揆郑(汤增璧). 崇侠篇[G]//张枬,王忍之. 辛亥革命前十年间时论选集:第3卷. 北京:生活·读书·新知三联书店,1977.
- [31] 郑春元. 侠客史[M]. 上海:上海文艺出版社,1999:55-56.
- [32] 剑胆. 妓中侠[G]//于润琦. 清末民初小说书系:武侠卷. 吴洁,点校. 北京:中国文联出版公司,1997:482.
- [33] 刘大先. 侠与武的死亡与复活[J]. 艺术广角,2012(5):79-83.
- [34] 秦宝琦. 中国地下社会:第2卷·晚清秘密社会卷[M]. 北京:学苑出版社,2005:877-885.
- [35] 韩云波. 中国侠文化:积淀与承传[M]. 重庆:重庆出版社,2004.

责任编辑 木云

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>