

王立著

武侠

文化通论

人民出版社

王立／著

武侠文化通论

人
民
出
版
社

责任编辑:孙兴民

装帧设计:徐 晖

责任校对:湖 催

图书在版编目(CIP)数据

武侠文化通论/王立 著

—北京:人民出版社,2005.3

ISBN 7-01-004559-3

I.武... II.王... III.侠义小说—文学研究—中国

IV.I207.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 102835 号

武侠文化通论

WUXIAWENHUATONGLUN

王 立 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京市德龙公防伪印刷厂 新华书店经销

2005 年 3 月第 1 版 2005 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:12

字数:300 千字 印数:1—5000 册

ISBN 7-01-004559-3 定价:25.00 元

邮购地址:100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话(010)65250042 65289539

序

胡文彬

王立教授是一位博闻强记、学识淹贯、笃实勤谨型的学者。前些年，他的中国文学主题学研究创获颇丰，在海内外学人中影响至深，受到高度的重视和广泛的赞誉，这是大家共知的事实。近年来，王立教授又将自己的学术视野从主题学向通俗文学、通俗文化研究方面扩展，取得了令人瞩目的成果。即将由人民出版社出版的《武侠文化通论》（以下简称《通论》），毫无疑问是他在这一新的领域中的宏观与微观探讨的新创获！

《通论》是一部具有较高学术价值和专业品位的雅俗共赏的专题性著作。全书由前言、二十个章节和附录三部分组成。“前言”是引导读者走进该书武侠文化世界的指路标，作者从侠文化与民俗、文学主题结合的角度，论及侠文学及其慕侠习俗研究的理论意义和现实社会中的应用价值。继之，作者在各章节中具体探讨了中国古代侠义精神在民俗传统中的流变、道教仙话、女性观念、饮食文化、武术文化、江湖侠盗伦理等等武侠崇拜民俗的双向、多向互动关系，其中还包括神物崇拜、动物崇拜等等对于武侠崇拜的介入。内容的丰赡翔实，阐发的情趣盎然，将会给读者带来无限的喜悦和惊奇！

同相类的其他著述比较，我认为本书最大的特点是：作者努力从浩如烟海的原始材料出发，把握作为中国文化中的一个亚文化分支的侠文学，其形象表现和民俗观念的载体，在历史时空中的具体发展过程，及其美学、文化意趣。显然，由于作者多年来

从事中国文学主题学研究，积累了丰富的经验知识和相关理论，所以在本书中力求以描写鲜活的野史笔记材料，深刻揭示出其文化内蕴和民间武侠崇拜的诸多具体表现。因此，我们从全书整体脉络上看，本书是作者主题学研究的一个重要分支，是旧有课题的延伸。作者有跨学科方法论的理论特长和研究实践的长期积累，所以本书经常跨学科地运用材料——尤其是佛经文献材料，并从大众文化心理角度来审视武侠崇拜民俗现象。作者娴熟地运用社会心理学、剧场接受学等理论，注意到作品会流传其后，作品之后会有作品。从众多的材料中提升出认识和规律，使本书从知识型演进到智慧型，这是一个难能可贵的超越，也是本书一个鲜明的特点。

《通论》给我留下另一个深刻印象是，作者十分重视学术规范。例如，本书中应用了同类专书未能注意到的大量佛经文献材料，都是采用国际上通行的权威性的版本，并且一一详细注明，这在学理上具有较为持久的价值。书末附录的三篇书评，既表明作者是站在这一领域的前沿，又不掩前人的开创之功。同时还考虑到有助于读者对于这一课题的进一步把握和理解的延伸，进而提高了本书的学术品位和趣味性。

由于本书是辽宁省教委的立项项目，又是作者在为中文系学生开设“通俗文学审美文化研究”的研究型课程及数次江湖文化、侠文学研究选修课基础上成书的，加之考虑到研究对象的性质和市场需求以及娱乐性、知识性的需要。所以作者在表述上力求文学活泼有趣，且简洁扼要。从而使那些想要在深度层次上了解中国文化、民间武侠崇拜和慕侠心理的读者——文科大专院校师生、外国留学生和社会上的“白领阶层”，乃至学理工科技专业的大学生和研究生，能够从本书中得到一些影视文学和小说名著之外的“专题”性问题的诠释——从总体上的了解达到进一步的知其所以然。正因如此，本书又是一次将繁难的学术研究成果

融解成“普及”读物的大胆尝试和有益的奉献！

《通论》是一部富有学术新意的著作。作者能够以文化人类学、民俗学、社会心理学结合的跨学科研究方法解读武侠崇拜和武侠文学内蕴，具有学科整合的理论和方法的特征。同时，作者又能够以古今贯通的方法来讨论武侠文学和侠崇拜，对于当今读者解读武侠小说，了解武侠崇拜在现今文化和实际生活中的作用，不仅具有较大的现实意义和参考价值，同时也符合如今城市生活审美趣味的时代发展趋向。因而，我深信本书的出版必将受到海内外广大读者的热烈欢迎和好评！

是为序。

2003年11月15日
于北京饮水堂东窗下

前 言

慕侠民俗与武侠文化史的精神意义

近年，越来越多的武侠爱好者从民俗文化的角度，以多数读者难于尽览的野史笔记为主要材料，描述分析了历史与民间传说中的武侠义士。不难领会，中国古人有着浓厚的武侠崇拜意识，这不仅仅是一种单纯的文学现象，值得我们从民俗文化信仰方面，予以进一步发掘。

从众多系列母题的民俗传闻中，可以看出，所谓武侠崇拜，不是哪个统治者官方评定的，而纯属一种渊深积厚的复杂民俗信仰。武侠义士们的威望及历代人们对其理想化期待，是在不断传播的过程中，逐渐积累，富有变化而臻于理想化完美化的，因此，这是一种复杂多元的文化现象。

说武侠崇拜属于古代民俗文化的范围，更多的是着眼于下层民间，即城市平民与乡村居民的生活视野与情感空间。从传统文化布局上看，自先秦以来一直存在着雅、俗两种文化传统。尽管汉代后渐趋分隔的这两种传统，到了明代中期后有较多融会的趋势，然而，“在朝”与“在野”，“庙堂”与“山林”、“草莽”，作为正统与非正统、官方与民间的一些泾渭分野，终其传统社会的结束，一直是明显存在的。由于受到儒家文化为主流文化的长期影响，在“经、史、子、集”四部之中，最受重视的自然是“经”和“史”，即圣贤的经典和官修的正史，因而人们探讨古代社会风俗，也大多数是从正史子书为代表的“典籍文化”中去搜求，去展开阐释论证。诚然，这之中也不乏民间习俗的吉光片羽。然而，除了《诗经》之外，典籍所载大多是属于雅

文化层的活动与情感，而占人口百分之九十以上的平民、村民的习俗信仰，却往往并不是依赖于这些“官本位”心理支配下所撰述的文献。早年，著名的社会学家潘光旦先生，在译注蔼理士《性心理学》时，就曾经引述过大量的野史传闻，来印证一些相关的理论对应的生活习俗和性心理现象。史学大师陈寅恪先生，也曾《元白诗笺证稿》一书中，尝试过“以诗证史”的方法。我们从民俗文化角度总结侠崇拜现象的表现与成因，似乎也更应该注重民间故事和野史传闻，同时兼取诗文小说。

事实上，从侠文化史的宏观角度看，每一个有关武侠的故事传说文本，都不是孤立存在的，其受到武侠崇拜和有关侠的文学表现母题先在的制约。从笔者简略归纳的侠的一个个历时性故事母题系列，不难看出，武侠崇拜是一种稳定持久、由社会中下层接受者进行大规模时空传递的民俗现象；口头传说是其主要载体，而大量文人的笔记撰述以及说书艺人、话本作者乃至诗人讴歌、史家撷取，则是其主要的传播中介。由于武侠义士故事内容与形式上的稳定性和连续性，带来了相关民俗事象的传承性，这种传承性有赖于社会各阶层的伦理趋同好尚，却偏重于民间普遍性信仰偏爱。可以说，在这个慕侠尚义的习俗圈内，中国古人只要不是自幼禁锢于宫廷深院，那么，他作为社会个体从懂事时起，就无不沉浸在武侠文化习俗的相关事象与熏染之中，每个人心中都记忆、存留着相当数量的侠义故事，而慕侠尚义作为一种潜在的心理趋向，又极为符合人的攻击本能和英雄企慕，几乎不可能抗拒。故事作为口头传说为人津津乐道，怀有慕侠心理的文人们又不断载录、生发、传扬。

通常说来，民间武侠故事和信仰的传播，大致有这样三种方式：

一是以前代特定的母题传闻为凝聚点，不断地前后传承、增饰或复制。有时因为这些富有传奇性的故事，在不同时代、不同

地区的传播，尤其是书面文学之外的口耳相传，总不免在一些细节上“走样儿”，产生了一些不同的版本，即民俗故事研究理论所常说的“异文”。

二是在共同的慕侠习俗、情趣的支配下，由于人们的心理素质、生活课题、价值观念的接近，类似的武侠故事，也不排除这种可能，就是有些是在不同地区、族群和种族中各不相谋地生成、传播扩散，但是，这只是局部性一时性的，仍旧免不了不断在大范围传播扩散，在这一过程中有交会整合，而且越是趋于后世，就越是具有在汉文化圈——以及有华人处，逐渐交互影响和融合的倾向。

三是经过野史笔记或民间艺人讲唱文学的加工润色，刺激了民间相关的侠义传闻不断孳乳，跨越族群、民族空间和时代而流传。

武侠，一个多么引人憧憬、令人振奋的字眼！福柯指出，一个语词只有进入特定话语的范畴才能获得意义，也才有被人说出的权利。否则，其便要被贬入沉寂。特定的话语背后，总体现着某一时期的群体共识，一定的“认知的意愿”。^①应当说，是深厚持久的慕侠习俗和文学传统，使得武侠成为中国人的心灵幻梦。有的时代，如先秦、唐代，侠的概念较为宽泛，有的不会武不以武见长的侠之事迹和平常人的侠义行为，也被传扬，但这不妨碍“路见不平，拔刀相助”的武侠才是人们最为尊尚的，此其一；古代汉语尚单音，所谓“侠”其实常常就是“武侠”的简称，何况古代汉语修辞还每多讲究“避复”，像气侠、勇侠、游侠、节侠等，像刺客、剑客、剑仙等，其内核深蕴都往往离不开“武侠”，此其二；因此，有时我们不能从微妙的语词差异上否定

① [法] 米歇尔·福柯：《性史》第一、二卷，张廷琛等据 1985 年英译本译，上海科学技术文献出版社 1989 年版，第 4~5 页。

武侠的地位，是“超人”神理和色彩使侠的形象在中国文化史上得以确立，民俗崇拜和期许得以真正构成。

古代慕侠民俗的稳定性，带来了中国武侠故事结构、内蕴的惊人稳定性和传承性。尽管其母题生成固化的时间不完全一致，但它们为众多的载录者不断重温、添枝加叶，内核又是那么恒久地保留，却说明了人们是以何等的热情来模仿认同，又怎样细心卖力地搜寻、谈论，于是那些人们所熟知的传闻故事逐渐汇成了一个庞大的家族。在一个个具体的母题传闻下，这种叙事之族群的谱系是次序分明的，常常形成一种以武侠题材为核心的“作品流”，这种作品流与其他按照小说文体分类总结的作品流，有相同处又有所不同，^①其广泛分布在文史笔记、史传、小说和诗歌中，而其互文性的功能呈显多元互渗、雅俗相通的状态。而这又充分表明慕侠这一民俗事象，已为几乎全体社会成员所共同肯定，成为大家公认的一个理想化人格标准和行为模式，从而凝聚为文史贯通的叙事模式和传播话语。当然，在西汉中叶以后，作为历代统治者倡导的，是主流文化——儒家的礼义纲常。人们常说，“礼失而求诸野”，事实上由于慕侠习俗的存在，下层民众的“礼”也在一定程度上世俗化、普泛化了，不复为先前庙堂中那个“礼”了。这里所讲的意思，是说相对于正统的、官方的经典文化，在中国古代的庶民百姓那里，有一个较为稳定恒常的亚文化。有关武侠的崇拜信仰，正是这种亚文化伦理支配下的一种重要民俗事象。

崇拜，广义讲是尊崇、钦敬之义，具体说却有多维多重含义。崇，原指山的高峻之貌，其令人仰之弥高，顿生折服景慕之情。《尚书·武成》有“崇德报功”；《晏子春秋·谏上》讲“崇尚

^① 参见王立：《“作品流”集粹的方法论意义》，《社会科学战线》2000年第6期。

勇力”。拜，则是无条件地表示仰慕恭敬。从对神、文化英雄到对人间圣贤豪杰的崇拜，世界上各民族往往都有自己的心中偶像及其发展过程。在古代中国平民的心目中，固然也有对于帝王名臣的敬畏尊崇，然而，更多的却是对百姓们自己的英雄——武侠义士的仰慕钦佩。甚至连许多帝王将相如刘邦、曹操、李世民、赵匡胤、朱元璋，以及名臣良将如张良、秦琼、刘伯温等等在未发迹前的经历，也都被口头传闻所充分增饰生发，带有武侠粗豪尚义的浓郁色彩和近乎武侠的行为方式。而民间的那些有着非同寻常本领或体能的人，也往往被乡里所推重，从而激发其更加严格地自律，并且具有较高的成就动机和被人赏识的机缘。

自《韩非子·五蠹》“侠以武犯禁”之说最早概括侠的武技能力和反正统取向之后，武侠和侠之武技并不仅作为与当道正统对立的个体。如《列子·说符》记载，宋国的兰子集武术杂技于一身：“宋有兰子者，以技干宋元。宋元召而使见，其技以双枝，长倍其身，属其胫，并趋并驰。弄七剑，迭而跃之，五剑常在空中，元君大惊，立赐金帛。”可是，如果以为凭借武技就会得到统治者的欢心、宠爱，也是过于幼稚单纯的。这一层似较少被人提及，如上述《列子》一书就接着叙述道：“又有兰子又能燕戏者”，他听到了先前的那位凭着武技蒙赏的事，又来以此技求见宋元君，可是事情却恰恰相反：“元君大怒曰：‘昔有异技干寡人者，技无庸，适值寡人有欢心，故赐金帛。彼必闻此而进复望吾赏。’拘而拟戮之，经月乃放。”君主的心理是变幻莫定、多疑易怒的，武技高超者未必都得其所欢，不逢其时的，有时还会因此引起猜忌，招来斧钺之灾尚未可知。所以，武侠虽然往往在民间野里得到下层社会甚至草莽英雄的敬慕，也每每会以自己的威望和特长为维护正统秩序、百姓利益效力，得到朝廷的赏识笼络；也不时因而受到当道者的猜忌、奸臣挤陷，以致蒙受冤枉遭到镇压。

然而民间的勇士在乱世争雄之时，则会较少受到猜疑限制而获得擢拔，得建功业。这就是所谓“时势造英雄”。像《陈书》卷八《周文育传》写该传主少时名叫猛奴，“年十一，能反复游水中数里，跳高五六尺，与群儿聚戏，众莫能及”，从军后他也常常勇冠军中。《陈书》卷三十五《熊昙朗传》写其跃弛不羁，容貌甚伟，侯景之乱时，聚集乡里少年守城拒敌，“桀黠劫盗多附之”；周迪年少有膂力，能挽强弓，逢侯景乱时召募乡人从之，“每战必勇冠众军”。该书卷十一《黄法氾传》也写其传主“少劲捷有胆力，步行日三百里，距跃三丈。颇便书疏，闲明簿领，出入郡中，为乡闾所惮”，后逢时立功。刘昫等人所撰《旧唐书·高季辅传》也写其少年时喜好习练武艺，任侠自喜，闻说兄长被害，率族党将凶手捕获，斩首祭墓，深得时人称道，“由是群盗多归附之”。何以这些年少有勇力者有着较高的人生起点、建功立业的机缘？除具体历史情境外，这当然也正因为广阔深厚的慕侠民俗心理拥戴使然。

民俗，是全民族人人遵从的不成文的习惯法。在农耕民族长期相对封闭性、同一性的文化环境里，中国的下层民众大多从事的是农业、手工业等小生产者的生产方式。这种孤立分散的小农经济，决定了它所塑造的虔诚的慕侠者们，较为关心局部、当下苦痛的减轻改善、以及如何地兴利除弊、济善诛恶，而不是普遍持久的自由平等权利。以单打独斗为手段，急危救难的“利他”为宗旨的武侠义士，恰恰投合了广大群众民俗心理此类现实情感的需要。因为在武侠传闻的整合建构下，慕侠尚义已成为平民百姓的行为准则，众所认同，潜移默化，构成了古代下层民众的一个时时想起便于应用的价值尺度。尤其是那些走街串乡的民间艺人，背井离乡的雇工游民，有谁不把患难相帮、济善救困作为第一美德，有谁不把仗义疏财、有诺必践者引为知己兄弟，有谁不对身怀绝技、诛恶锄暴的英雄钦敬由衷！其浓郁的民俗积习乃是

血缘、地缘等亲和感的一个有力的补充。

无疑，武侠及其慕侠者队伍的主体，是社会上具有“次文化”特征的青少年阶层。台湾著名人类学家李亦园先生指出，“次文化”（subculture）是研究社会文化的人所常用的一个名词，这是指一个社会中不同人群所特有的生活格调与行为方式而言，每一个社会都有许许多多的“次文化”。不同省份的人有他们特有的风俗习惯与生活传统，因此就形成很多不同的“地方次文化”。而“青年次文化”，具体说是代表一群由十六七岁至三十岁青年人所表现的心态与行为特征，这种心态最主要的表现就是对成人世界的形式化、规矩太多以及繁文缛节的反抗。青年人因为社会地位与角色的不同，所以最不习惯于成年人的种种形式化生活方式，最惧怕成年生活中种种拘束行为的规矩，这种心态可归纳而称之为“对形式主义的反抗”。“由于这种对形式主义的反抗，青年人在行为上表现出三种明显的特点，那就是：（1）不论在行动或服饰上处处流露不拘形式，不墨守成规的习性；（2）偏好简洁、省略繁文缛节的语言、应对与人际关系；（3）崇尚自然、本性，不客套、不虚伪的生活。”^①可以说，“少好游侠”，是古今中外人们青少年阶段的一个共同特征，中国古代武侠的主要组成成分就是青少年，我们也就不能忽视这一阶层的整体心态特征。少年血性未定，“戒之在斗”，也是自孔子以来人们对于血性少年年龄特点的共同认识。

美国民俗学家威廉·凡·巴斯科姆认为，民俗，包含有四种功能——娱乐性、表现文化的合理性、教育性、保持已为人们接受的行为模式的一致性。他的这段话，对于我们加深了解中国古代民间的慕侠尚义之风，也是不无启发的：

^① 李亦园：《人类的视野》，上海文艺出版社1996年版，第126～128页。

民俗作用于社会以保证人们已接受的文化标准的一致性。并通过民俗在教育以及反映文化方面的作用，使这种标准一代代地延续下去。在这个意义上，民俗与人们已接受的通过娱乐或幽默、产生想象或幻想的方式以保护制度免遭直接的攻击。因此，民俗是保持文化稳定性的一部机器，它对青年人反复灌输风俗和伦理标准，对遵循社会习俗的成年人进行赞扬以示奖赏，反之，则批评以示惩罚。当这种习俗受到挑战或质疑时，它使之合理化。它建议人们应当满足现状，给他们提供一种逃避日常生活中的“困苦、不平等、不公平”的补偿。^①

古代武侠是平民百姓心目中的超人，而这超人又为士大夫文人、诗人小说家所不约而同地青睐，而且广泛地在当代社会中延续，说明慕侠习俗的驳杂性和持久性。惟其如此，武侠崇拜才显示出它不为个体职业、社会阶层有限的穿透力，这恐怕与武侠崇拜、慕侠习俗多方面的功能分不开。

首先，慕侠尚义习俗极为适应小农经济支配下的平民心理需要，有巨大的实用性和凝聚力，适合于分散经营、安全感较差的古代社会大多数成员解决现实问题的迫切愿望。不应否认，武侠义士们也的确乐行善事，削除不平，为社会风俗的淳良，带来了一股股正气。在大多数时代吏治黑暗，人们不能有效地得到官府、血缘地缘保护时，侠，总是给人以温暖、勇气 and 希望。

其次，慕侠尚义习俗可以用种种独特方式来表达、宣泄人们对正统法治、现实境况的否定和不满。侠的倡扬个性、反正统本性，其主持公理正义的果决独断，是对统治者及社会恶势力的蔑

① [美] 阿兰·邓蒂斯编：《世界民俗学》，陈建宪等译，上海文艺出版社 1990 年版，第 418 页。

视、挑战和抗争。因而，民众发自内心地乐于谈论那些令统治者、恶势力难堪的武侠故事，模仿或在想象中品味善战胜恶、个体战胜官府、弱小战胜强权的佳话。

其三，慕侠尚义习俗生动地延伸了民族固有的应然心理，显然，武侠当分为现实的与理想的两种。历史上确有其人的侠被民俗心理逐渐悬浮起来，类型化为人们的心中之侠。一部分武侠的超凡武功（如剑仙）极大地满足了人们的尚力、尚武、猎奇心理本能；而义士们各种扶危济困的行为，有效地实践着人们期盼的伦理信条；武侠义士，完全可以因某一卓越的行为表现，而被当成在其他方面也都优秀的完美超人。“光环效应”使得人们可以随心所欲地编织偶像头上的光环。慕侠习俗，就仿佛是一种替代仪式，变相地实现了平民百姓对现实的境况、理想人格的基本要求，成为人们平衡情绪心理的一个精神幻影。

其四，慕侠尚义习俗可以让人不断重温民族的传统美德，以善的、利他的、正义的追求确立现实之弊的参照，从而焕发人们美好的精神情趣，诸如强身健体、昂扬进取、积极参与、不畏强暴等可贵的品格，也会因此得到感召强化。侠义品格有利于增进人们的正直刚强情操，易于改善彼此间的关系，改造和优化社会风气。武侠义士成为现实中乐于助人、见义勇为、身手好人品好的一类人的泛称美誉。慕侠习尚虽不能全面地遏制以利相倾、以势凌压的世俗诸恶相，毕竟能在局部有限的范围内消除或减轻势利的侵袭，有利于民众逐渐树立一种公民意识和自由平等观念，自觉地维护人格尊严、正义公理和社会秩序。

其五，慕侠尚义习俗还可以为武侠文学，乃至整个通俗文学作品，提供一个接受理解的、符合民族大众要求的接受视界。如果加以正确引导，有助于人们从中获得健康向上的生活情趣，从而逐渐形成一种良性循环的阅读方法和接受习惯。

然而，古代慕侠尚义的民间习俗毕竟也是处于伦理文化的大

格局中，它虽然带有与传统主流文化相对立的某些异质因素，并不能说明它都是值得肯定的。如武侠们对于爱情女性的态度，就明显地刻有男性为中心文化打下的烙印。儒家伦理中的“以礼节情”，在“义不容情”的冯燕们那里，甚至被残忍地化为以诛杀灭情。当秘密会党以慕侠尚义缔结相当于血缘、地缘的情感纽带时，慕侠尚义习俗对异性朋友之间友情的完全肯定，也每每令人被哥们儿义气所左右，不去明辨是非善恶。慕侠习俗终究是伦理文化、小农经济的一个派生物，它不能超越产生培育它的文化土壤。因而过高地估价、赞美它，也是不切实际的。

武侠与慕侠习俗是一个历史的存在。如果细加区分，各个时代的侠，又如同相关习俗一样，带有各自具体的时代特点。尽管我们在侧重描述侠义故事母题的演述过程，揭示武侠义士们在中国古人心理上所投下的不同侧面、行为方式的总体印象，仍不能抹煞其个性特点。武侠，作为一个社会阶层已成为过去。如论者写到的，战国以前侠士布满天下，但后来总是不为当道统治者所容忍，于是：“一挫于秦始皇，二挫于汉文帝，三挫于汉武帝，四挫于十常侍，五挫于魏文帝，六挫于南北朝唐诸君臣，七挫于宋元祐，八挫于宋庆元，九挫于元，十挫于明太祖，十一挫于明东厂，十二挫于乾嘉士大夫之议论。其为道也非一术，其为罪也非一人，死人之心，故侠者代少一代，至今而其种遂绝于天下。”^① 这里，对武侠的理解，似仅指“游侠”，范围似较狭窄了一些。然而所论及的封建统治者不容武侠这一异己力量，却基本属实。于是，后世所绵延的大多是那些非严格意义上的武侠传闻，乃是这些侠士们在张扬着早期游侠的侠肝义胆、古道热肠的精神。特定慕侠民间风俗，将武侠、侠义的概念随着时间推移而充分泛化、拓展了，如明人编写的一些《义侠传》、《女侠传》即

^① 麦孟华：《侠义长在人间》，《传记文学》4卷6期。

然。

其实，后世侠士也不像汉代游侠那样遭受厄运，他们大多得不到正统的礼遇，却受到广大民众和中下层文人的欢迎。尤其是妇女和青少年，更喜爱他们心目中的英雄。旧时富贵人家的小姐和姨太太，每每倾心爱慕戏台上侠气纵横的武生，除了其他原因外，也多半带有景仰武侠英雄的民俗积习。

由于古代中国的武侠义士们是成分芜杂的队伍，而慕侠民俗风习是一个多层次多侧面的组合体，所以它是一个必须冶炼加工的富矿。清末民初的有识之士，即有不少人主张从中提取振国兴邦的精神养料。梁启超撰写《中国的武士道》，康有为疾呼“士无侠气，则民心弱”便是代表。嗣后章太炎在1933年写的《儒行大意》一文中，也称任侠精神“与民族存亡非常有关”，“今日急需提倡”。刘永济1942年写了《论古代任侠之风》一文，承认“游侠非无流弊”，但强调“用之得宜，有拨乱扶倾，成功立业之效”。他还进一步申明：“夫游侠既具有美德，为人类精神卓异之表见，又可补救末世学术人心之弊，苟能培养此种精神，扩而充之，引之于大道，杜绝其流弊，使之郁成风气，于今日实有裨益。试略数之，其用有五：一曰，难莫大于今日之国难，充游侠振厄急难之心，则人人争赴国难矣。二曰，害莫甚于人皆自私而国用不足，充游侠轻财崇俭之心，则人人输财以济国用矣。三曰，义莫上于出死力以捍外患，充游侠好义轻死之心，则人人舍生以卫国矣。四曰，信莫重于人皆开诚相与，充游侠重信用之心，则人人精诚团结以救国矣。五曰，气节莫要首不为汉奸，不作奴隶，充游侠尚气节之心，则人人知耻有勇以报国矣。……然则游侠之风，为今世对症之药，有益于时用明矣。”然而他们面对特定的时代课题，更多的是注重慕侠风俗对国民勇力，刚猛强悍精神气概的焕发作用。我们则不光要注意武侠义士们这些“勇”的方面，还更要弘扬其“善”的一面。以道自任，不枉道