

自序

这本集子所收的都是这三四年来写的有关历史、社会史、文化史的文章。我是学文学的，工作单位是中国社会科学院文学研究所，于是这些文章、言论的出版就有些不务正业之嫌，无论是在业内还是在业外，也许都不会被看好。孟子有言“人病舍其田而芸人之田”，也就是说放着自已的一亩三分地不种，却来耕别人的田地，这是越俎代庖，轻者言是“多事”，重者则说是“捣乱”。有位在台湾高校教书的朋友对此感到难于理解，他说他在学校开的课是五花八门，谁也没有来说三道四，学生还很高兴。我告诉他，大陆研究单位与一般高校不同，分唐界宋，十分清晰，越界的人很少，每个研究领域的人们似乎都在自己的圈子内交流，不论是和风细雨也好，揶揄捋袖也好，大体上不逾那个圈子，圈内人彼此都知道。如同聂绀弩先生那首《推磨》诗中所写的“连朝齐步三千里，不再雷池更外头”，很少有人到不知道自己的圈子里说三道四，即使说了也很少有人认真去听。

有人批评我在研究方面的兴趣主义，认为我常常跨界是被兴趣鼓动的，这话说得也对也不对。说对，我的确有注重兴趣的一面，对某一问题有了兴趣，不管跟研究的主题相去多远，总是要跟踪一番，有时一去之后，乐而忘返；说不对，那是因为老来童心犹在，缺少专注力，兴趣转移得也很快，当那种探寻的强烈欲望消失以后，便迷途知返了。

另外，10多年来我做研究的总题目和深入探索的根本目的本身并没有什么变化，没有“二三其德”，见异思迁。所以尽管写作的题目似乎涉及面很广，但总的说来还是围绕着我10多年来一贯关注的主题，那就是古代文学与社会的关系，古代文学对国民性格形成的影响。中国的老百姓大多是缺少宗教感的，因而

在非理性领域，文艺作品对人们的思想性格就有深刻的影响。清代学者钱大昕在《正俗》篇中把通俗小说与儒释道三教并列，称为“小说教”，强调通俗文艺作品的影响是能够直达人们心灵深处的。而且他认为通俗文艺作品所宣扬的是与“三教”完全不同的价值观，“以杀人为好汉，以渔色为风流”。这些作品在社会上广泛流传，老百姓把它们当作认识社会、认识历史、评价善恶和参与社会运动的依据。梁启超、鲁迅都认为这些通俗文艺作品与国民性的形成有着极大的关系，所以钱大昕把它提高到宗教的地位来研究是一点也不过分的。

“小说教”是中国文化史上一个重大问题，它牵扯到许多学科，可是各个学科对它关注都不够。本集中许多长短文章都是描述“小说教”和世道人心互动关系的。在描述中涉及到其他学科研究者关注的问题，如历史进步的动力问题、农民武装反抗运动的评价问题、招安问题、江湖文化问题、游民意识问题、社会控制问题、社会规范的确切性问题、中国文化传统的价值问题、社会边缘人问题等等。这些问题史学界、社会学界大都有过深入的研究，本集文章走笔涉及只是提出些个人的想法，一些想法溢出了所谓的“定论”的规范，不免会令该领域的专家们皱眉。

然而我讨论问题也非一空依傍、自我作古，我所依据的就是我在本集中第一篇文章中所说的“以人为本”。我以为谈论人文和社会科学都是离不开人的，都要体现对人和对个人的关注。我在讲课时对学生曾说，在多元的时代，每种文化都有其存在的价值，但是文化还是有进步和落后之分的，而进步和落后的分界，就在于它对待个体的态度。蔑视人、蔑视个体的文化，总不能说先进的文化。

在过去的50多年中，我们有段时间对于“人”是讳莫如深的。那时一谈到“人”，必须得要说是“哪个阶级的人”，每一个历史事件，或每一个历史人物都要嵌入虚构的阶级斗争框架中去。因此，把很简单的历史事件或人物做了很复杂的解读，而且治丝愈棼。正像一位作家说的：世界的事情本来是简单的，而是聪明人把它弄复杂了，使我们这些资质愚鲁的人，面对各种复杂的述说如入重阁复室，千门万户，不知所从。可是做古典文学研究又不能不涉及这些问题，于是有时只好不用现成已有的结论，去看原始资料，自己做分析和判断，自然地也就冒着风险进入了

他人的“一亩三分地”。

当然进入自己不算熟悉的领域，就难免有说外行的话、无知的话、可笑的话的时候，好在我总记得鲁迅先生的话，让车夫来做八股文章可能是不通或胡说，但就算不通与胡说吧，也打破了一统天下。凡事，总是有点不同的声音为好。

是为序。

另外要补充的一点是，集子已经编成，序已经写好，初拟定为《说三道四集》。后来出版者提出“集子命名太文，不适合市场，集子当中以谈论江湖文化的文章最多，是不是更名为《重读江湖》为好？”虽然有与作者商量之意，我体会，他们大半是主意已定。10多年前，在香港出书，书店老板就有些埋怨大陆作者不太注意读者意向，不注重市场，书名也不讲究。10多年了似乎有点进步，听说为了招徕读者把《水浒传》改为《一百零五个男人与三个女人的故事》的，其前卫精神，令我等瞠乎其后。好在我这本书，“说三道四”是从形式上着眼，言本集之言多是外行话，专家不必介意；出版社所拟书名，倒是从书中所写内容出发了。

“人论”的沧桑

这算我的杜撰吧，我习惯把论述人文关怀的理论称之为“人论”。在各种“人论”中，我认为以“以人为本”最为简明，最为通俗，最能抓住根本问题，概括得很好。这个命题似乎也正在得到普遍的认同，理论界、政治界、商界等都在用这个概念，并充斥于所有的传媒。我向一位搞理论的朋友请教：“最初这个观念是哪位理论家提的？”他说：“不是，是20世纪90年代中期工商界的人提出来的。因为是市场经济，任何工业生产、商业交易不考虑到‘人’不成。不考虑到人，顾客也就不会考虑你，所以‘人性化设计’、‘以人为本’这些口号就提出来了，特别是后一个，很受欢迎，各界都在用。”这真是一个异数，也算是市场经济促使学术理论变化的一个范例吧。

由此使人不禁感慨几十年来“人论”的沧桑，谁又能预料理论路途的荆棘，却被市场的进展一扫而光。

我们常说，在人间人是第一可宝贵的。可是多年来关于“人”的理论一直是敏感区域，一说到“人”，必须马上强调一下这是“阶级的人”，并说清楚是农民或是地主，是无产阶级或是资产阶级，是阶级兄弟或是敌人，是中国人或是外国人，而不是什么抽象的“人”。在这种情势下，许多探讨人文关怀的论点受到挞伐、封杀，倡导和宣传这些论点的理论家被批判、整肃，乃至家破人亡。1957年2月，上海的钱谷融先生发表了《论文学是人学》，文中强调“人道主义”应该是一个重要的批评尺度，因为人道主义精神的表现是文学创作的主流，而“人学”就是人道主义精神的体现。此文初发表正值“鸣放”时期，未暇顾及，待1959年反右之后，意识形态领域开展“插红旗，拔白旗”、“批判修正主义”运动，钱谷融的文章就成为活靶子，文中倡导

的人道主义更是被声讨的东西。有此一文，钱谷融便有了“还不清的债、赎不完的罪”，凡有运动就要遭到一轮又一轮的指斥和批斗。钱谷融本人只有“箝口结舌，恭听呵斥了”。

反右之后，文坛风气骤变，许多“批评家”眼睛就像探照灯一样扫视文坛，搜寻对象，就在此时，巴人可能自以为是老革命吧，还敢在《人民文学》、《文艺报》、《人民日报》等报刊上发表杂文，提倡实事求是、人道主义精神，反对“无情文学”。他在《论人情》一文中指出人有共性：一要生存，二要温饱，三要发展，这就是共性，并断言“饮食男女，人所共有”。这些极平实的话，被一些“批评家”视为“人性论”的标本，很快就招致万炮齐轰。当时我只是个高中生，都感到批判的威力及它给舆论界带来的震撼。巴人这位1924年入党、参加过北伐、当过印尼大使的老共产党员，就因为说了几句应该“讲人情”这一类的温情话，居然被整死。现在说起来，真好像是“天方夜谭”，然而却是事实。“人道主义”、“人性论”被人们视为资产阶级的不祥之物，避之惟恐不及，“人权说”更是无人敢涉及了，那是帝国主义反对社会主义阵营的武器。我们的文化、文艺理论处于无“人”地带。

这种风气一直延续到粉碎“四人帮”以后。20世纪80年代初，周扬反思“十七年”，倡导马克思的人道主义，根据马克思的《1844年经济学—哲学手稿》探讨社会主义国家的“异化”问题，受到突然袭击，以致一病不起，成了植物人，成为为人道主义牺牲的又一位志士仁人。后不久邓朴方从残疾人角度并结合在西方访问与游览的体会在《人民日报》上发表为人道主义辩护和倡导人道主义的文章，此文一出，才使得万喙息响，那些坚决反对人道主义的人们才老实下来（这让我认识到一些要坚持理论“纯洁”的理论家也是“看人下菜碟”的俗人），对人道主义的讨伐告一段落。20世纪80年代中叶，两公子——邓朴方和胡德平似乎都想为推动中国理论的进步作出些贡献，邓朴方这一炮打响了，胡德平也在《人民日报》上发表过《为自由鸣炮》，也许是时间未到，这一炮没有鸣响（我想人们早晚会忆及这篇文章的）。时过境迁，在当今连爱护小动物（例如为残疾小狗做小车）都成为风气，甚至成为时尚，人就更不必说了。谁对人道主义说三道四，马上会被视为野蛮人、恐怖分子。

人道主义如此，人性论更不必细说了。当《让世界充满爱》唱彻中国的各个角落的时候，还要讨论什么“饮食男女，人所共有”吗？它被人们普遍接受是极自然的了。

再就是“人权”。前两天我看到一则旧闻，那就是在新中国成立初期，尚未安定，湖北有个老干部在搞“镇反”时，调查不够，伤害了一位新参加工作的同志，毛泽东知道后坚决主张将这位老干部撤职、开除党籍。在中南主持工作的邓子恢同志可能认为处分重了一些，拖延了一些时间，毛泽东再次电令执行处分决定，他给这位被处分的老干部定的罪名就是不顾“人权”。看来新中国成立以来，“人权”并非都是负面词汇。现在“人权”的意义也逐渐被人们认识，2004年“两会”宪法修订中就特别注重有关“人权”的条款。

不过这么多的“人”论，人们一时也许很难把它们内涵、外延搞得十分清楚。对于普通老百姓来说，“以人为本”既通俗易懂，又容易掌握，是个很好的口号，自有其存在和发扬光大的价值。然而还应该看到它毕竟还是从“卖方”角度看问题的，当今的市场基本上是“买方市场”，它逼得卖方必须“以人为本”。但是如果“卖方”不“以人为本”怎么办？仅仅有了“以人为本”这样简明扼要的命题还是不够的，必须还要建立“买方权力”。社会问题远远不是市场那样简单的，它需要制度建构。这个“以人为本”的观念，只是为搭建这个建构奠定坚实的基础。

话说游侠

不管编纂者有没有意识到，《论语》开篇的一节有着特别重要的意义。它除了说明孔子对学习，对朋友和个人自我修养的重视外，还反映了社会的重大变化：“学”已经向全民开放，不再是为贵族所垄断的特权；以垂直控制为主的社会正在松动，人们的横向交往已经十分频繁，以至有朋友从遥远的地方来与自己切磋学习。这种“横向交往”就是本文所要探讨的“游侠”的社会基础。

一、侠的本义

周代实行分封制，其社会结构是宗君一体的，并按照封建等级实现自上而下的控制。整个社会仿佛一个大网络，在这个社会网络中每个人都有自己的一个点，并牢牢地被确定在那里，除了自己的宗族外，很少与他人发生关系。最高统治者掌握着这个网络的“纲”，轻而易举地实现了对社会的有效控制。作为下层贵族的“士”，是统治者实现社会控制的工具，他们多是公卿大夫的家臣和武士，在社会系统中作为统治者与人民的中介，沟通上下，保卫国家，很少有“横向交往”。

到了春秋时期，社会许多最活跃的因素，如生产工具、生产力发生了很大变化，诸侯、大夫，乃至士人所依托的经济有了较大的改变，这就使得他们不安其位，于是破人之国、破人之家者比比皆是，这就是人们常说的礼崩乐坏。社会失控，士人失职，死钉在原来位置上不仅不能发展，有的甚至不再可能生存。士人要生存、发展，自然增加流动，于是“有朋自远方来”就成为一种常见社会现象。在日益增多的社会交往中，必然会出现一些善

于交往、众望所归的人物，这种人物就是原本意义的“侠”。

人们一谈到侠，往往想到现代武侠小说中的“侠客”，或受到韩非子的“侠以武犯禁”的影响，总把“侠”与“武”联系起来。当然，武与侠有关，但侠的原始意义却不在于武。《说文》段注云“经传多假‘侠’为‘夹’”。实际上，最初的“侠”就是“夹”。甲骨文、金文没有侠，金文中的“夹”像一个大人有两个小人夹辅、追随，这是“侠”的原本意义。所谓侠也就是广交游的人物，与武并没有必然的联系。历史上第一批被史家所称颂的侠也不是以武著名的。《史记·游侠列传》中说：

古布衣之侠，靡得而闻已。近世延陵、孟尝、春申、平原、信陵之徒，皆因王者亲属，藉于有土卿相之富厚，招天下贤者，显名诸侯，不可谓不贤者矣。比如顺风而呼，声非加疾，其执激也。至如闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒、墨皆排摈不载。自秦以前，匹夫之侠，湮没不见，余甚恨之。

我们仔细品味这段话，它至少包含以下几个意思：第一，近世贵族的游侠最著名的是延陵季子、孟尝君、春申君、平原君、信陵君等。这些人都是以广交游、门客众多而闻名的贵族。第二，布衣之侠虽然很注重修行和名誉，但由于儒、墨两家缺于记载，不为后世所知，司马迁很遗憾。第三，无论哪一种侠，他们的特征都不在于“武”，不以勇武见长。贵族之侠特征在于“招天下贤者，显名诸侯，不可谓不贤”，“闾巷之侠”也是“修行砥名，声施天下，莫不称贤”的。所谓“显名”、“声施天下”，都是指他们被天下人所了解和赞许，有众多的朋友的支持。这才是侠的古义。还有一个旁证，《史记》中司马迁还写了《刺客列传》，里面所收之人，后世也有把他们看作“侠”的，如豫让、聂政、荆轲等。从表面上看，他们不怕死、会剑术、勇于任事，而且礼义逊让、沉雄果毅，他们都是闾巷布衣，如果把他们称为“侠”的话，司马迁就不会说“自秦以前，匹夫之侠，湮没不见，余甚恨之”了。为什么太史公不称他们为“侠”呢？关键就是他们不是登高一呼就能有许多人追随的人物。在太史公眼中“武”不是“侠”的决定性因素。

不仅赞美称颂游侠的司马迁从交游角度来理解侠，就是反对和贬斥游侠的汉代史学家荀悦也是这样批评游侠的。他在《汉

纪》中说游侠“简父兄之尊而崇宾客之礼，薄骨肉之恩而笃朋友之爱，忘修身之道而求众人之誉，割衣食之业以供宴享之好”。宗法社会最重要的是血缘亲情，侠客们把“父兄”“骨肉”都怠慢了，而去追求朋友、宾客的欢心，所以荀悦才对游侠口诛笔伐。

当然，广交游不是目的，贵族之侠广交游是有其政治目的的，战国四公子（孟尝君、春申君、平原君、信陵君）都曾利用门客与朋友为其政治目的服务。平民行侠，虽然不能断然说他们没有个人目的，但总的说来他们更多的是承继了作为贵族士人的社会责任意识和牺牲精神。这些意识与精神在春秋以前是作为“士”必须要具备的，贵族社会解体以后，士人群体分崩离析，大部分士人边缘化，“无恒产者无恒心”，许多人变成了没有是非观的游士。虽然如此，但毕竟这种精神存在了几百年，在春秋、战国还能崇尚多元性的时期不可能消失殆尽。它或被一些学派的领袖和中坚力量所接受，成为他们“兼济天下”的动力，或被一些侠者所接受，使他们勇于为正义、为他人牺牲。这样的“侠”，在先秦一定很多，在那个混乱的年代，他们承担着社会的道义，是黑暗王国的一线光明。

二、游侠是人们对生活的一个选择

由于侠者有朋友、追随者和名誉，自然也就有了力量。他们又有一定的理想追求，自然会对当时的社会秩序构成威胁，甚至演化为对抗，用武力破坏当时的统治秩序。所以韩非说“侠以武犯禁”，也不是没有道理的。上面所说，只是要证明侠的原始意义不是“武”。当然要与社会主流相对抗、要实现社会正义，没有“武”也不行。

《史记·游侠列传》主要写了朱家、田仲、剧孟、郭解等四个侠客，突出了他们的“专趋人之急，甚己之私”，以及退让谦逊、不伐其德的高尚品质，因此，他们受到人们的爱戴，朋友遍天下。在专制时代，在公理不明、法律不彰的时期，他们代表了社会的良心。当然没有谁推举他们或逼迫他们去这样做，更不是利益在驱使他们这样去做，何况他们本身把利益看得十分轻呢！这些人虽然被统治者所敌视、被正统人士所讨伐，然而受到下层

人民欢迎，更为不幸者所企盼。所以司马迁以唱叹的笔墨在《游侠列传》中热烈地歌颂他们，说任何人都可能遭受不幸，古代的圣贤，虞舜、伊尹、傅说、吕尚，乃至孔子都遭遇过灾难，何况我们这些“以中材而涉乱世之末流乎？其遇害何可胜道哉”！有不幸就盼望侠客搭救，这是人情之常啊！这种对于“侠”的期盼与呼唤，使“侠”的出现与存在弥漫着一层浪漫色彩。

游侠的产生虽然与古代士人阶层有关，但后世的游侠却不是来源于某个特定的社会阶层。任何人只要向往游侠，并按照传统对游侠的规定去做，他就有可能成为游侠。前面说过有贵族之侠，如战国时“四公子”，东汉“四世三公”的袁绍、袁术。另外“布衣之侠”也很多，东汉末年的刘备、徐庶、姜维就是以游侠闻名于世的。一些富家子弟，倾心游侠，竭力模仿的也不在少数。

游侠存在、兴盛于中央集权和专制统治还没有高度发展的时期，也就是说统治者对游侠的取缔和镇压还不太严酷的时候。游侠不是社会运动演变的结果，更不是谁强迫他们去当游侠的，游侠只是一种有别于普通人的生活方式。持这种生活方式的人们，喜好呼朋引类，关注社会正义，愿意帮助处于弱势地位的人们，为此不惜违正当世的法律和占主流地位的社会舆论，从而与统治阶级发生冲突。它不是走投无路者的归宿，而是不受物质生活困扰的人们奢侈性的追求。游侠亦非谋生手段，更非追求发达的途径，反而还会带来许多麻烦和不幸。一些人去做游侠主要是寻求精神上的满足，这就像唐·吉诃德一样。（可惜中国没有产生塞万提斯这种善于把游侠的内在追求描写出来的作家。《水浒传》写的主要是被生活所迫的游民而不是游侠。）他们是受古代游侠传统的影响，自动脱离社会秩序的人们。他们被理想化的游侠生活迷住了。之所以会发生这种状况，往往与尚武精神、对超凡力量的崇拜和人性中对于善良公正的向往有关。古代游侠的流风余韵尚未泯灭，因此有些人，特别是血气方刚的年轻人，或是有一些叛逆精神的人们，便学做游侠。他们不满足于平庸的生活，追求不平凡的人生。他们的济世精神更近似那些立志渡脱人世苦难的高僧大德。

后世某些人采取的生活方式如果与古代游侠品格有契合的话，人们便称他们为“侠”，或说某某“有侠风”。如果他们再喜

欢遨游天下、遍交友朋，那么就要称他们为“游侠”了。一旦厌倦了这样的生活方式，还可以改弦更张，只要你没有加入有约束力的秘密地下组织，就不必像武侠小说写的那样要通过“金盆洗手”，才能回到主流社会中来。

三、游侠具有一种极成熟的人格

总的说来，游侠是不能见容于主流社会的，他们是脱离了主流社会秩序的人，但他们的生活方式和为人品格也有一个大致公认的标准。这方面《游侠列传》对游侠的描写对后世有极大的影响。司马迁在谈到游侠们品格时热情地赞颂说：

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，赴士之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。

这里所说包括以下几点：第一，不顾主流社会的是非，为了拯救困厄中的人们，也不怕触犯法律和背离世俗的道德观念。第二，勇于帮助他人解决困难，主动去拯救辗转在生死边缘的人们。为此，不怕死，而且也不求回报。第三，说话算数，言而有信，一诺千金，救人要救彻底。第四，不逞强，不自我炫耀，谦让有礼，默默无闻地奉献。这也就是司马迁在另一个地方所说的“其私义廉洁退让”。

这四点后世所公认的游侠所应该具备的道德品质，这些即使在今天看来也是极高尚的人格，是一般人难以企及的。这些品格的实质就是在一定范围内，为了寻求社会公正，不怕与统治阶级相对抗，汉代游侠们的为人大多如此。这种急公好义的精神，自然会受到普通人的爱戴，朋友遍天下，并对民众有一定的号召力。在统治者看来，游侠对他们是个极大的威胁。汉代最有品格的游侠郭解被统治者灭族，可见统治者对游侠的憎恶之深。然而“天下无贤不肖，知与不知，皆慕其声，言侠者皆引以为名”，朝廷与民间的评价就是这样的不同。左右后世舆论的，往往还是太史公对他们的称颂。这一点我们从后世描写游侠和侠客的诗歌的情感倾向中可以看出。

从司马迁所总结的几点来看，游侠必须具有一种很成熟的人格，他不仅要依仗人性中所固有品格，还需要有一定的理性认

识，以及长期磨炼和修养。基于年轻人的热情或一时的心血来潮的人做不了侠；养尊处优没有经历过任何苦难的人也很难成为侠；没有果毅坚韧的性格，没有百折不回、坚持到底、永无悔恨的精神也不能做侠。

世间最想做侠的大约以年轻人为多，因为这个年龄段的人们最敏感，多同情心，向往不平凡，向往带有浪漫色彩生活。他们易于为社会不公而不平，为实现社会正义而热血沸腾。因此在想做游侠，想充当社会良心的人中，任何时代都是年轻人最多。可是年轻人很少有历练，是最不成熟的一群，那种一诺千金，言必信、行必果的侠风说着容易，要做到却是十分困难的。因此年轻人在学习游侠时很难成功，甚至反而走上歧途，成为了轻薄子。

东汉名将马援给他侄子马严、马敦的书信中说：我有两个好朋友，一个叫龙伯高，一个叫杜季良。龙伯高为人敦厚谨慎，出言皆善，谦和节俭，清廉无私，我爱重他、钦佩他，希望你们学他；杜季良为人，豪侠好义，忧人之忧，乐人之乐，各色人等皆有交往，他的父亲去世，数郡都有朋友来吊唁，我爱重他、钦佩他，但不愿意你们学习他。在马援眼中龙、杜二人都是高尚的人，但为什么龙能学，杜不能学呢？因为学龙不成还不失为一个老实谨慎的君子，如果不能从内心里学到杜的“忧人之忧，乐人之乐”，只是学了他表面（如朋友遍天下），就不免会成为一个轻薄子。所谓“画虎不成反类犬”也。这是一些有阅历的长辈对晚辈学习游侠的忧虑。

四、“反游侠”与“假游侠”

侠是为他的，是利人的，反主流的，这是侠的本质。不具备这些，从表面上看类似“侠”的人们，实际上并不是侠。司马迁在《游侠列传》中就谈到了这一点。他说：

“至如朋党宗强比周，设财役贫，豪暴欺凌孤弱，恣欲自快，游侠亦丑之。”

这些人也重朋友、尚武力，不顾当时的法律与道德舆论，一意孤行，有些像游侠，然而他们只是奴役穷人，欺凌弱势群体。他们与游侠的道德品格相去甚远。因为他们所持的精神正与游侠相反，我们可以名之为“反游侠”。后世一些文学作品中以杀人为

勇武、漠视生命、滥杀无辜，并把这种“勇武”视为游侠的故事，也是“反游侠”的。

一些年轻人羡慕游侠，但由于达不到侠的人格，只是作表面上的模仿，以为得之三昧，沾沾自喜，实际上是“假游侠”。这些在魏晋以来到唐代的诗歌创作中有充分的反映。

诗歌中较早表现“假游侠”的作品，当是曹植的《白马篇》。诗中写道：

白马饰金羁，连翩西北驰。借问谁家子？幽并游侠儿。然后写他如何英勇，在国家危急之际，不顾妻子父母，为国立功。“捐躯赴国难，视死忽如归”。这首诗的确是好诗，但他所写的已经不是司马迁所说的“不轨于正义”、“赴士之隄困”，与主流社会相对抗的游侠了，他写的是报国之士（实际上报的是曹植父兄所建立的王朝），但却顶着“游侠”之名，我们只能说他是“假游侠”。以后这类作品成为一个套路，用“游侠”这个激动人心的名称表彰那些以身许国、建立功勋的少年志士。如鲍照的《拟古诗》（幽并重骑射）、陈子昂的《感遇诗》（朔风吹海树）、崔颢的《古游侠呈军中诸将》（少年负胆气）、元稹的《侠客行》（侠客不怕死）、陆游的《剑客行》（世无知剑人）等。这类作品把本来是令统治者十分头痛的游侠，变成了统治者能够接受，甚至是十分欢迎的人物了。把反主流社会的社会现象纳入了主流社会。随着时代不同和当时社会状况的差别，这类作品另有别的社会意义。

大量年轻人学游侠还是学游侠们外在的东西，如服装打扮、行为做派等等。《游侠列传》中并没有写到游侠有什么特殊的打扮，司马迁反而渲染郭解“状貌不及中人，言语不足采者”。而后世写到游侠大多爱写他们的特殊装束与打扮。曹植《白马篇》就写到少年人的白马良弓，身段矫捷。鲍照的《代结客少年场行》还写到游侠少年装饰的华丽：

骢马金络头，锦带佩吴钩。失意杯酒间，白刃起相仇。王僧孺的《古意》也写到：

青丝控燕马，紫艾饰吴刀。朝风吹锦带，落日映珠袍。这些贵族少年平常软玉温香，依红倚翠，整日在温柔乡中，日久也会生厌，游侠生活是他们寻求的新刺激。但这个“游侠生活”绝不是“不爱其躯，赴士之隄困”，不是“存亡死生”。他们不仅

没有这种能力，根本也不会产生这种意识。他们的“游侠”不过是走马长林、逐兔丰草而已，有的甚至只是走狗斗鸡罢了。总之不读书，再追逐一种不同于室内娱乐的娱乐就有了三分侠气。这些假游侠们不仅没有一点儿牺牲精神，更不会有丝毫的生死相搏勇气，其反叛性、危险性都不存在了，游侠就仅存有娱乐价值了。这种纯粹供人娱乐的游侠（像现今的武侠小说）谁都能接受它了。连太太小姐所居住内室（也就是贵族少年的温柔乡里）也可以用它来装饰了。庾信在《咏画屏风诗二十五首》中就有一首诗歌咏屏风上画“游侠”少年。诗中写道：

侠客重连镳，金鞍被桂条。细尘障路起，惊花乱眼飘。

酒醺人半醉，汗湿马全骄。归鞍畏日晚，争路上河桥。

这座屏风连环画中的“游侠”，与《史记》中所写的郭解等人能差出十万八千里吧！他们也是呼朋引类，也是走马闹市，但他们是去“惊花”“醉酒”的，所以才会害怕归鞍日晚，要与人争路呢！

有的诗人没有意识到这些假游侠的可笑，还一本正经地描写他们。如王维的《少年行》：

新丰美酒斗十千，长安游侠多少年。

相逢意气为君饮，系马高楼垂柳边。

当然这只是少年游侠的一个剪影，一首小诗也不可能写到主人公生活的方方面面。但是我们从这首诗的情调的欢快，少年游侠格调轻佻（能喝酒就是了不得的豪气了）都可以断定这位少年不过是借游侠生活玩玩的假游侠。真正的游侠的生活是十分沉重的，与王维相反，杜甫就对这类少年人有较深的认识。他的一首《少年行》中这样写道：

马上谁家白面郎？临阶下马坐人床。

不通姓字粗豪甚，指点银瓶索酒尝。

古游侠有先秦士风，为人都是“廉洁退让”的，十分低调的，哪像这位少年如此张扬无礼。胡夏客说：“此贵介子弟，恃其家世，而恣情放荡者。既非才流，又非侠士，徒供少陵诗料，留千古一嘘耳。”这种假游侠在杜甫笔下是很可笑的。

唐代诗人韦应物少年时正逢盛唐，作为贵族，他成为玄宗皇帝的“三卫近侍”，这个编制是贵族无赖少年的渊藪。年轻的韦应物也与这些无赖少年一起“游侠”，一起寻欢作乐——赌钱，

追女人，违法乱纪，而且以其特殊身份（所谓“职位不高地位高”也）傲视官府，不受惩罚。晚年，他在《逢杨开府》一诗中对这段生活做了一些反思。其中写道：

少事武皇帝，无赖恃恩私。身作里中横，家藏亡命儿。
朝持樗蒲局，暮窃东邻姬。司隶不敢捕，立在白玉墀。骊山风雪夜，长杨羽猎时。一字都不识，饮酒肆顽痴。武皇升仙去，憔悴被人欺。读书事已晚，把笔学题诗。两府始收迹，南宫谬见推。非才果不容，出守抚茕嫠。忽逢杨开府，论旧涕俱垂。座客何由识？惟有故人知。

韦应物可以把他的年轻时的所作所为写得非常浪漫，如一掷千金的豪赌、入户抢劫美女；另外还可以描写风雪夜中作为“武皇帝”侍卫的光荣，长杨围猎时的豪气。可是作者没有这样写，而是把自己描写成一群恶少，暴露了自己作奸犯科、无法无天，成为了乡里一霸，并且写到自己的愚拙，做了真诚的忏悔。传统不习惯忏悔，所以弄得一些评论家认为本诗所写“不类苏州（韦应物）平生”。实际上这正体现韦应物作品的价值。韦以自身生活为例，揭示了“假游侠”不仅有可笑的一面，还有可恶的一面。

话说江湖（上）

—— 游民生活的空间

20世纪80年代金庸武侠小说进入祖国大陆以来，使得“江湖”成为热门话题，甚至成为使用极为频繁一个词汇，本来不登大雅之堂的江湖，凭借着金庸对它理想化、文人士大夫化的描绘，又借助荧屏的张扬，得以畅行于老式和新式的学子仕女之间。一时间，仿佛处处江湖、事事江湖，但什么是“江湖”？它确切的内涵是什么？却一直是不十分清晰的。

一、三个“江湖”

1. “江湖”本义

“江湖”作为一个词，在先秦就出现了。最初的本义确实是指江河湖海，庄子谈到涸辙之鲋时说，与其在涸辙中相濡以沫，还不如相忘于江湖，这个“江湖”就用的是本义。九州之内，江河纵横，湖泊遍地，因之，人们也用江湖泛指域内四方。

2. 文人士大夫的江湖

后来“江湖”这个词产生了变化。由于“江湖”的广阔浩淼、荒僻鄙野与热闹繁剧、名利所在的朝市恰成对立，于是，“江湖”变成了文人士大夫隐遁之地，它没有了朝市的喧嚣嘈杂和争名夺利，成为厌倦了世俗纷争的士人们向往的静谧休憩的好场所。此时的“江湖”，似乎与士人归隐、隐居划等号了。王昌龄送朋友回乡的诗中写道：“故人念江湖，富贵如埃尘。”必须看透了富贵名利，方能与之言江湖。到了江湖，与之相伴的只是“独立浦边鹤，白云长相亲”了，耐不住寂寞的人们早晚要和“江湖”“拜拜”。南朝孔稚圭的《北山移文》就是讽刺这类人的。

因为“江湖”这个词与文人士大夫密切相关，所以人们谈到

江湖就十分明确地把它与朝市分开来。唐玄宗写过一首送唐代著名道士司马承祯（就是他向玄宗推荐了李白）还天台的诗：“江湖与城阙，异迹且殊伦。”这正像鲁迅的《故事新编》中那篇《出关》所说“比如同是一双鞋子罢，我的是走流沙，他的是上朝廷。”当然，江湖与朝廷虽是两条道，但静谧的江湖中也不能缺少吃的喝的，否则文士们是高卧不下去的。有责任感的文人士大夫们即使身在江湖也要心忧国家，这就是范仲淹所说的“处江湖之远则忧其君”。

3. 江湖——游民生活的空间

与朝廷、城阙“异迹”“殊伦”的还有一种“江湖”，它不是静谧安详的，而是充满了刀光剑影、阴谋诡计和你死我活的斗争的“江湖”。《水浒传》第二十八回中，十字坡的黑店老板张青、孙二娘请武松吃饭，三个人“说些江湖上好汉的勾当，却是杀人放火的事”。两个押送武松的公差“听得，惊得呆了，只是下拜”。武松还安慰他们，说这只是江湖上好汉说话，不会伤好人的。衙门黑暗，一个公差听过、见过、干过多少伤天害理、惨无人道的事情，从《水浒传》所写的林冲发配就可见一二，可是连这些董超、薛霸们听了武松讲江湖事都感到震惊、恐怖，这种江湖的状况可以想见。

（1）觅食求生的场所。这个江湖不是文人士大夫隐居的地方，而是脱离了宗法网络，在宗法社会中断绝生存之路的游民们闯荡、奔走，觅求衣食的场所。游民一无所有，空手练空拳，全凭个人心智、个人力量和勇气胆量以求生存和发展。这里没有了士大夫江湖中与世无争的气度，这里不仅要“争”，而且没有主流社会中所应遵守的规则。饥饿能够把人驱赶到最原始的状态中去，游民们为了生存，有时仅仅为了一餐饭便能剥去几千年形成的文明积淀，这些绝不是衣食不愁的人们所能想像的。因此这个“江湖”不仅不是文人士大夫漱流泉、枕白云，放松高卧的地方，也不是被金庸武侠小说所美化、文人化了的“江湖”（这个江湖除了莫名其妙的打打杀杀之外，其不食人间烟火的风格甚至超过文人士大夫的“江湖”）。它是游民争斗、生活的空间，在这个空间中游民的第一需要是生存，这是“江湖”存在的依据，与这个“江湖”相邻的是“沟壑”。在江湖上挣扎的人们，最后大多填于沟壑。