



《侠客行》中石破天的“自我技术”研究

A Study of Shi Potian's 'Technologies of the Self' in *The Ode to Gallantry*

白楷瀅

BAI, KAIYING

20ALB05881

指导教师: 陈明彪 师

拉曼大学中文系

荣誉学位毕业论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENT FOR THE BACHELOR
OF ARTS (HONS) CHINESE STUDIES
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

June 2025

目次

宣誓	i
摘要	ii
致谢	iii
第一章 绪论	1
第一节 研究背景	1
第二节 研究目的与难题	5
第三节 前人研究回顾	6
第四节 研究方法	9
第二章 江湖场域中的主体形塑	10
第一节 “他者”的凝视	11
第二节 “他者”的映照	16
第三章 “石破天”的审美化生存	20
第一节 纯真者	21
第二节 直言者	23

第四章 “我是谁”——主体问题的终极追问	28
第一节 双生子之异	29
第二节 破执与重构	32
第五章 结语	35
引用书目	38

宣誓

谨此宣誓：此毕业论文由本人独立完成，凡文中引用资料或参考他人著作，无论是否是书面、电子或口述资料，皆已注明具体出处，并详列相关参考书目。

姓名：白楷滢 BAI, KAIYING

学号：20ALB05881

日期：2025年9月12日

摘要

不同于金庸其他武侠小说，《侠客行》摒弃了传统的家国叙事架构，在去历史化的纯粹江湖场域中，聚焦于一位纯真少年的成长历程。《侠客行》的创作不仅标志着金庸从宏大历史叙事向微观人性探索的艺术转型，更与二十世纪中后期西方兴起的后现代主义思潮形成跨时空的呼应。值得注意的是，彼时法国哲学家米歇尔·福柯（Michel Foucault）正经历着从权力谱系学向“自我技术”（Technique de soi）研究的理论转向，二者不约而同地将思想旨趣聚焦于人的主体性问题。基于此，本文试以福柯的“自我技术”理论作为分析框架，引入中国传统儒释道思想作为补充参照，采用文献研究法、文本细读法与跨文化比较法相结合的方法论路径，系统分析《侠客行》中权力规训与主体建构的动态关系，旨在为金庸武侠研究提供新的理论视域。具体而言，本研究首先从微观权力视角切入，解析江湖社会中他者凝视、全景敞视等规训手段的权力运作机制。其次，立足于石破天这一具有突破性意义的文学形象，剖析其以纯真本性与直言勇气突破权力桎梏的审美化生存方式。最后，围绕“我是谁”的哲学命题，揭示主体如何通过创造性的生命实践，在规训体系中开辟自由之境，不断实现自我的重构与主体性的超越。

【关键词】金庸、《侠客行》、石破天、米歇尔·福柯（Michel Foucault）、
自我技术（Technique de soi）

致谢

一谢万物。感谢一路陪伴我撰写论文的电脑、书桌、台灯，它们用坚硬的唯物主义态度，支撑了我无数个奋力敲击键盘的白昼与黑夜。那些与它们紧密相贴的手指、膝盖、散落的稿纸……编织成一场静默的学术修行，我的思想在其间得以轻盈地飞升。

二谢师者。感谢我的论文指导老师—陈明彪教授。记得当初向您提出用西方哲学思想分析金庸武侠小说的意图时，您已然预见到了实践过程中的种种艰辛与不可控力，即便如此，您依旧选择尊重、支持我这个“不成熟”的试想。在此由衷地感谢您以学术的包容胸怀，给予了我这次东西方跨文化解读的尝试机会。

三敬同道。谨以此文献给每一位于书山学海中孜孜求索的学子。我们或许永远无法企及苏格拉底的思想高度，也难望孔子之项背，却仍可如一群于智慧之滨逐浪拾贝的孩童——时而因浪花打湿衣襟而狼狈，却总能为发现一枚特别的贝壳而欢欣雀跃。

至此，我也想对拉满大学中文系所有指导过我的老师们道一声感谢！回顾这段求学之路，实非坦途，历经疫情隔离，因病休学，重归不适，自我怀疑……也正因这一路上有老师们的谆谆教导与暖心鼓励，方使一度颓然丧气的我重拾对学业的信心与期待。感谢您们帮助这个“知识的孩童”，守护住了自己曾经对知识、对学术最纯洁的向往。

第一章 绪论

第一节 研究背景

金庸，本名查良镛（1923–2018），他的第一本武侠小说《书剑恩仇录》创作于1955年，这部作品不仅开创了新派武侠小说的先河，同时也奠定了金庸独特的文学创作风格。此后数十年间，金庸笔耕不辍，接连创作出十五部武侠小说，构筑了一个恢弘壮阔的武侠世界。这些作品凭借引人入胜的故事情节和精准细致的人物刻画，赢得了一代又一代华人读者的喜爱与追捧。后经不断地影视改编与媒体传播，其作品的影响力与日俱增，“金庸”二字已然超越作家本名，成为了武侠文化的代名词。从二十世纪中后期到二十一世纪初，金庸作品不仅构建了全球华人的共同文化记忆，更演变为一种持续发酵的社会文化现象，在学界、大众传媒和市井街巷间掀起经久不衰的讨论热潮。

金庸的创作可以分为前后两个阶段：第一阶段为1955–1961年，在此期间他创作了《书剑恩仇录》、《碧血剑》、《射雕英雄传》、《雪山飞狐》、《神雕侠侣》及《飞狐外传》，该阶段的作品主题主要强调“国家大义”，着重描写民族关系与阶级矛盾¹。第二阶段为1961–1972年，这一时期他的创作有《白马啸西风》、《鸳鸯刀》、《倚天屠龙记》、《连城诀》、《天龙八部》、《侠客行》、《笑傲江湖》、《越女剑》及《鹿鼎记》，此阶段的金庸极力摆脱主流意识，小

¹ 卢敦基，〈论金庸武侠小说创作过程中的重要转变〉，《浙江学刊》1997年第6期，页92。

说从宏大的家国叙事逐渐转向了对人性的探寻，反映出金庸对社会的深刻反思与人文关怀。

值得思索的是，金庸第二阶段的创作时期刚好对应了西方后现代主义思潮的兴起。自20世纪60年代以来，西方哲学家开始批判传统性的主体，着力于反中心化、反整体性、反权威性，法国哲学家米歇尔·福柯(Michel Foucault)(1926–1984)就是这一时期的杰出代表人物。福柯的哲学研究大体也可以分为两个阶段：第一个阶段是20世纪60年代至20世纪70年代，主要著作有《疯癫与文明》(Folie et Déraison: Histoire de la folie à l'âge classique, 1961)、《词与物》(Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines, 1966)、《知识考古学》(L'Archéologie du savoir, 1969)、《规训与惩罚》(Surveiller et Punir: Naissance de la prison, 1975)，在这一阶段福柯批判了西方传统的理性主义和知识一权力体系对主体的塑造，构建了主体批判理论。第二个阶段是20世纪80年代初至1984年，主要著作有《性经验史》二、三卷(Histoire de la sexualité, 1984)，除此之外学界还将福柯每周于法兰西学院的授课内容进行整理，继而出版了《主体解释学》(L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1982)、《说真话的勇气》(Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres : Cours au Collège de France, 1984)等重要文献。此阶段的福柯已不满足于早期对规训主体的解构性批判，而是将理论视角转向了更为积极的建构性思考，试图以“自我技术”(Technique de soi)这一概念在权力网络的缝隙中探寻主体自我形塑的可能性。

福柯晚期通过“自我技术”重构主体性，而金庸的创作轨迹同样彰显出从宏大叙事到个体关怀的转变。这种不约而同的“主体性回归”²，在《侠客行》中表现得尤为突出：金庸通过叙写石破天对“我是谁”的终极追问，完成了对传统侠客形象的解构与重建，展现出鲜明的存在主义色彩。

具体而言，《侠客行》通过三重维度建构了独特的主体性表达。其一是刻意消解具体的历史时空坐标，使主人公石破天的成长叙事摆脱了传统武侠“家国天下”的宏大框架，从而凸显出个体存在本身的价值与意义。金庸小说素以宏阔的历史叙事闻名，如《天龙八部》根植于北宋年间的民族纷争，《射雕英雄传》贯穿南宋末年的抗金斗争，《神雕侠侣》延续至元军挥师南下的动荡时局，《倚天屠龙记》展开于元末农民起义的烽烟之中，《鹿鼎记》则深植于清初权力更迭的政治漩涡。历史积淀固然赋予作品厚重的时代质感，却也不可避免地将“侠义”精神异化为家国叙事的附庸。在民族存亡、王朝更替的宏大命题下，侠客们的个体意志往往消解于“为国为民”的集体话语之中³，最终沦为历史洪流中的符号化存在。而《侠客行》的突破性意义恰在于其彻底解构了这一创作范式：通过抽离具体的历史语境，在纯粹的江湖世界中构筑了一个超越家国伦理的主体性空间，使侠客得以摆脱历史重负，真正回归对自我存在的本质追问。

其二，《侠客行》的主人公石破天在金庸的武侠世界中堪称一个异数，他既未背负郭靖式的民族大义，又不曾遭遇张无忌式的家族创伤，亦无令狐冲式的门派桎梏，更无韦小宝式的市井烙印。这个被放逐于江湖的“狗杂种”，犹如一块未经文明雕琢的原石，以其浑然天成的本真性与野性蓬勃的生命力，实现了对武

² 高宣扬，《福柯的生存美学》（北京：北京大学出版社，2005），页160。

³ 陈平原，《千古文人侠客梦》（北京：人民文学出版社，2002），页215。

侠主人公范式的彻底颠覆。这种去社会化的人物塑造，使石破天成为金庸笔下最具存在主义色彩的文学形象。

其三，《侠客行》中的江湖群像同样颠覆了传统武侠的二元对立模式。这些游走于道德灰色地带的“他者”，既非传统意义上的正派侠士，亦非脸谱化的邪道恶徒，其行为逻辑完全源于个体欲望的肆意流动。在这个去中心化的江湖场域中，侠客们的自我认知取代了既定伦理，成为重构江湖秩序的内在动力。而石破天则以“赤子”的纯粹性存在，在江湖世界中以一种“直言者”的姿态出现，其天真未凿的言行犹如一面明镜，不仅折射出他者的真伪善恶，更在解构传统江湖伦理的同时，建立起基于本真性的主体间关系。

最后，无论是叙事架构还是人物塑造，《侠客行》都呈现出与金庸其他武侠作品截然不同的艺术特质。这部小说通过去历史化的江湖空间、去社会化的主人公形象以及去道德化的群像刻画，彰显出金庸对主体性问题的重要思考转向。值得注意的是，这种文学探索与福柯晚期通过“自我技术”重塑主体的哲学思考形成了跨领域的对话可能。基于此，本文将运用福柯的“自我技术”理论框架，对《侠客行》这部作品进行具体的文本分析与理论阐释。

《侠客行》的版本流变主要经历了三个重要阶段。初刊本为1965年连载于《东南亚周刊》的原始版本，俗称“旧版”；1977年7月，金庸对原文本进行了首次系统修订，增补后记后授权于北京三联书店出版，通称“新版”；2003年7月金庸完成了对《侠客行》的第三次修订，即为“新修版”，由广州出版社刊行。⁴三个版本在叙事主线上保持高度一致性，差异主要体现在文字润色、章节命名等细

⁴ 金庸，《侠客行》（广州：广州出版社，2011），页568。

节处理⁵。故，本文择以金庸最终修订的版本，即由广州出版社出版的《侠客行》作为主要研究材料。

第二节 研究目的与难题

在金庸的武侠创作谱系中，《侠客行》长期处于被低估的状态。倪匡在《我看金庸小说》中的评价颇具代表性：“《侠客行》在金庸作品之中，只能算一个小品……排名第十。”⁶诚然，与《射雕英雄传》、《神雕侠侣》等鸿篇巨制相比，《侠客行》确实缺乏宏大的历史叙事框架，但若仅以“小品”视之，则未免有失偏颇。小说通过刻意剥离时代背景与国家话语，创造出一个纯粹意义上的江湖空间，这种叙事策略非但不是缺陷，恰恰构成了其最独特的艺术价值。从文学史视角看，《侠客行》实为金庸创作转型的关键节点，其价值正在于这种“去宏大叙事”的先锋性尝试。更值得关注的是，《侠客行》塑造了金庸武侠世界中极为颠覆性的主人公形象——目不识丁、不谙世事的石破天。这个反智型主角对武学真谛的领悟，构成了对传统武侠“文武双全”英雄范式的根本性质疑。这种创作取向不仅暗合了20世纪中叶兴起的解构主义思潮，更为《鹿鼎记》彻底颠覆武侠范式埋下了伏笔。

现有关于《侠客行》的研究主要局限于中国传统哲学的阐释框架。学者们或从佛家“无着”、“无住”⁷等概念切入，剖析小说的叙事结构与人物命运；或

⁵ 金庸，《侠客行》，页568。

⁶ 倪匡，《我看金庸小说》（重庆：重庆大学出版社，2013），页68。

⁷ 金庸，《侠客行》，页569。

援引道家“道法自然”、“赤子之心”⁸等思想解读作品的精神内涵。这些研究固然深化了读者们对作品的理解，却也不可避免地形成了某种阐释定式，造成一种单一文化视野的诠释困境，致使学界在一定程度上忽视了金庸创作与西方后现代思潮的潜在对话，实为学术研究的一大缺憾。因此，笔者谨以此文尝试突破以往学者基于中国古代哲学对《侠客行》进行解读的阐释边界，以当代西方哲学理论为镜重新审视这部作品。然而这种跨文化的解读尝试，既可能开辟出新的阐释空间，又不可避免地面临东西方思想体系的碰撞。一者，金庸武侠小说深植于中国传统儒释道的思想体系，用西方理论框架进行解读难免产生阐释偏差。二者，武侠世界的“内功心法”、“天人合一”等概念，在西方哲学谱系中缺乏对应范畴，容易导致强制阐释。三者，这种解读也易陷入理论先行的陷阱，将武侠文本变为哲学理论的注脚。基于此，本文将力求构建起双向诠释的对话模式，试图既用西方哲学理论照亮武侠文本的潜在意涵，又以东方武侠智慧反哺西方哲学理论。这种阐释路径恰似金庸笔下“乾坤大挪移”的武学要义，在跨文化阐释的过程中践行“他山之石，可以攻玉”的理念，最终实现创造性的理论融合。

第三节 前人研究回顾

本论文的研究参考主要围绕三个维度展开，分别为福柯“自我技术”的理论研究、金庸《侠客行》的专题研究及金庸小说的整体性研究。

关于福柯“自我技术”的理论研究可分为两类：

⁸ 赵海涛，〈道家文化视野下的《侠客行》〉，《理论界》2018年第4期，页71。

第一类是福柯的理论文献，如《性经验史》第二、三卷、《主体解释学》、《说真话的勇气》及汪民安主编的《自我技术》文选，以上著作集中展现了福柯晚期对“自我技术”的哲学探索。此时的福柯不再局限于揭露知识—权力体系对主体的规训，而是转向个体化生存艺术的建构，这种个人化的、审美化的思想转向为本文提供了关键的理论分析框架。

第二类是“自我技术”的阐释性研，如刘文泽认为“自我技术”是一种个体实现自由的手段⁹，周方把“自我技术”归结为一种生存美学的实践¹⁰。以上研究共同指向了一个核心观点，即“自我技术”不同于纯粹的哲学理论研究，它更侧重于强调主体建构的实践过程，这为阐释《侠客行》人物的存在方式提供了方法论启示。

而对于《侠客行》的专题研究则相对有限。赵海涛从道家的“无为”¹¹思想切入，剖析了作品中的自然哲学意蕴；施爱东运用叙事学方法解构了文本的江湖游戏规则¹²；孙华月则论述了《侠客行》中金庸侠客观的嬗变¹³。这些研究虽提供了有价值的个案分析，但尚未建立起《侠客行》与金庸武侠体系之间的关联。鉴于此，笔者将进一步拓宽考察维度，将《侠客行》置于金庸创作的整体脉络中加以审视。

而有关金庸小说的整体性研究，目前学界主要呈现三个研究方向。

首先是以金庸小说思想意蕴为核心的研究。严家炎指出金庸作品具备“现代精神”，所谓的“现代精神”，就是兼顾个性自由和社会责任，这是人类社会应

⁹ 刘文泽，《福柯“支配技术”理论的展开》（武汉：武汉大学硕士论文，2018），页22。

¹⁰ 周方，《福柯的新主体的发展及构建》（新乡：河南师范大学硕士论文，2016），页32。

¹¹ 赵海涛，《道家文化视野下的〈侠客行〉》，页71。

¹² 施爱东，〈《侠客行》的故事结构与游戏规则〉，《民俗研究》2021年第5期，页46。

¹³ 孙华月，〈从《侠客行》看金庸侠客观念的变化〉，《文学教育（上）》2023年第1期，页28。

有的一种健全的意识¹⁴。此外，也有学者从中国传统哲学儒释道三家的理论视角出发，对金庸作品进行深入探讨，如曹布拉认为金庸作品早期以儒家伦理为核心，而中后期日益凸显出浓郁的佛道文化特征。¹⁵陈墨则将金庸小说中的侠客形象划分为儒侠、道侠和佛侠，儒侠如郭靖，扶危救难，为国家民族奉献；道侠如杨过，尊重和追求个体的幸福快乐；佛侠如萧峰，牺牲小我，成就大我。¹⁶这些研究不仅系统呈现了金庸文学观念的演进脉络，更为本文构筑了东西方跨文化阐释的参考坐标。

其次是金庸小说的人物形象研究。现有研究主要围绕女性形象、疯癫形象、残疾形象、帝王形象等角色范式展开。如部莎莎运用女性主义批评理论，揭示了金庸对传统性别秩序的文学解构。她将叮叮当当定性成行事乖张的“魔女”，认为其亦正亦邪的行为模式本质是对男性权力的一种挑战¹⁷。

最后是金庸小说的叙事研究。当前学界主要从形式结构与伦理维度两个面向展开探讨。如罗浩认为金庸的武侠小说，具有江湖“平面化”，武功“宝物化”，叙事排列“简易化”，事件“重复化”的特征。¹⁸陈光远则从伦理关系的角度提出见解，认为金庸通过刻画《侠客行》中白自在自大成狂的疯癫特质，解构了传统师徒伦理的绝对性。其研究表明：“当个体陷入极端自我崇拜时，必然导致伦理共同体的瓦解。”¹⁹这为本文理解金庸小说传统伦理观的现代性转化提供了关键性的理论支点。

上述研究各有其独到之处，共同拓宽了笔者对《侠客行》研究的解读视域。

¹⁴ 严家炎，〈金庸小说成就之我见〉，《浙江学刊》2019年第6期，页17。

¹⁵ 曹布拉，〈金庸小说的文化底蕴〉（杭州：浙江人民出版社，2004），页110。

¹⁶ 陈墨，〈陈墨评金庸〉（北京：北京出版社，2008），页34。

¹⁷ 部莎莎，〈金庸小说女性形象研究〉（济南：山东师范大学硕士论文，2021），页27。

¹⁸ 罗浩，〈金庸武侠小说的叙事法则研究〉（保定：河北大学硕士论文，2023），页20。

¹⁹ 陈光远，〈金庸小说中的伦理关系研究〉（郑州：河南大学硕士论文，2017），页28。

第四节 研究方法

首先，本文使用了文献研究法。文献研究法是一种通过系统性地收集、鉴别、整理、分析和综合现有文献资料，从而形成对事实科学认识的方法。通过系统梳理福柯“自我技术”的理论文献及相关学术研究成果，整合有关金庸《侠客行》的文学批评资料，建立跨学科的研究文献体系。在文献分析过程中，本文不仅对现有研究成果进行归纳总结，更着重考察不同学术观点之间的争鸣，进而确立本研究的理论立足点。

其次，本文将运用文本细读法。文本细读法是一种专注于文本本身，进行深入、细致、解读的分析方法。通过对文本的反复研读，分析《侠客行》的宏观叙事结构、中观情节发展及微观语言表述。将研究聚焦于石破天身份认同的转变过程及文本中容易被忽视的细节描写，挖掘其中潜在的哲学意涵。

最后，本文将采取跨文化比较法实现理论对话。跨文化比较法是一种对两种或多种不同文化中的现象、行为、观念、制度等进行系统性的对比和分析的研究方法。通过将福柯“自我技术”理论与中国传统儒释道思想的并置对勘，考察二者在阐释《侠客行》时的理论张力与互补关系。这一中西方互鉴的阐释路径，旨在突破单一文化视角的局限，为当代语境下主体性问题的探索提供新的阐释可能。

第二章 江湖场域中的主体形塑

《侠客行》的主人公出场时是一位“无名者”，小说最初以“小叫花子”对其进行指称，继而简化为“小丐”。直至第三回〈摩天崖〉，当谢烟客问及其名时，这位少年坦然道：“我叫狗杂种。”²⁰作为被梅芳姑独自抚养的孤儿，主人公从认知形成期就被强制灌输了这一侮辱性的称谓。梅芳姑的命名行为本质上是一种规训技术，即通过持续的语言暴力，将污名化的称谓强加于主人公身上，使其内化为他自我认知的基础。在这个意义上，主人公的初始存在恰如福柯所界定的“规训主体”²¹，其主体性认知完全由他者的话语暴力所建构。

在《侠客行》之后的叙事中，主人公始终处于一种符号化的主体性流变状态：从梅芳姑强加的污名符号“狗杂种”，到被侍剑宣称为长乐帮权力载体的“石破天”²²，再到丁不四基于其身体处境命名的“大粽子”，最后到史小翠为对抗门派秩序而赋予其的工具性符号“史亿刀”。这一系列能指链的滑动，不仅解构了传统武侠叙事中“侠客”身份的稳定性，更赤裸裸地展现了话语权力对主体的规训性建构，正如福柯在《规训与惩罚》中所指出的：“权力通过一种有关个人的可见性体系来运作。”²³主人公始终处于权力机制的凝视之下，被迫接受连绵不绝的身份规训，每一次称谓的更迭都意味着权力对其主体性的再度塑造。

²⁰ 金庸，《侠客行》，页55。

²¹ 米歇尔·福柯著、刘北成、杨远婴译，《规训与惩罚》（北京：三联书店，2012），页157。

²² 虽然小说直至结尾都未明确揭示主人公的真实身份，但依种种线索推断，主人公很可能即为石清与闵柔失散多年的儿子“石中坚”。基于遵循金庸原著中对主人公身份的留白处理，本文自第二章第一节起将一致采用《侠客行》第五回中侍剑对主人公的明确指称——“石破天”。

²³ 米歇尔·福柯，《规训与惩罚》，页211。

然而，福柯晚期对“自我技术”（Technique de soi）的哲学探索为解读主人公的主体建构过程提供了更深层的理论视角。尽管主人公的身份更迭始终由他者驱动，但他在被动接受符号的过程中，无意识地实践着一种抵抗性的主体化策略。当“狗杂种”以纯粹的主体空白状态接纳“石破天”的能指，并在长乐帮真帮主石中玉（化名石破天）出现且拒绝接下赏善罚恶令后，仍愿意代替石中玉以长乐帮帮主“石破天”的身份前往九死一生的侠客岛时，他实际上已然利用他者赋予的符号完成了对自我主体的创造性重塑。正如福柯在《性经验史》中强调：“自我技术的核心在于将他者提供的规范转化为自我改造的工具”²⁴，并通过“与自身的关系实践”²⁵构建生存的艺术。主人公不断剥离旧符号、内化新身份的过程，恰似一场诗意的“生存美学”（l'esthétique de l'existence）实验，在权力强制命名的结构性暴力中，以乐观的天性践行着“自我对自我的劳作”²⁶，不断将外在的规训转化为重构主体性的可能。

第一节 “他者”的凝视

在福柯的主体理论视域下，“他者”作为自我形构的必要外部性²⁷，其凝视机制在《侠客行》中首先具现为对石破天的六次身份质询。这些质询绝非简单的身世追问，而是话语权力对主体进行符号宰制的例证。

²⁴ 米歇尔·福柯著、余碧平译，《性经验史卷四：肉体的忏悔》（上海：上海人民出版，2016），页156。

²⁵ 米歇尔·福柯著、汪民安编，《自我技术：福柯文选III》（北京：北京大学出版社，2016），页242。

²⁶ 米歇尔·福柯，《自我技术：福柯文选III》，页221。

²⁷ 张剑，〈西方文论关键词他者〉，《外国文学》2011年第1期，页118。

在首次身份询问中，闵柔发出“你妈妈呢？怎么做叫花子了？”²⁸的双重诘问，以母性的凝视将眼前的小乞丐建构为需要拯救的客体。石破天回答：“我……我……我妈妈不见了。”²⁹闵柔叹了口气，给了他一小锭银子让他去买饼吃，临走时又问：“孩子，你叫什么名字？”³⁰石破天答道：“我……我叫狗杂种。”³¹闵柔的丈夫石清听后摇了摇头，道：“是个白痴！”³²当石破天答出“狗杂种”这一反象征秩序能指时，石清“是个白痴”³³的断言即是知识一权力装置对非常规命名者发动的镇压。正如福柯在《疯癫与文明》中揭示的：当个体偏离既定的命名规范时，权力机制随即启动“异常化分类程序”³⁴，通过话语实践将其放逐至理性的疆域之外。

第二次询问来自谢烟客。当谢烟客听闻“狗杂种”之名，其“大奇”³⁵与“大笑”³⁶的反应，正是权力主体直面异常命名时的戏剧化回应。在谢烟客的视角中，“狗杂种”这一能指彻底溢出常规命名的符号体系，沦为被凝视和消费的“奇观”。

第三次质询来自丁不三。这位江湖怪杰以审视的姿态追问“你这娃娃既然给我阿当瞧上了，定然有点来历。你叫什么名字？”³⁷石破天彼时已觉“狗杂种”这一称谓不雅，支吾片刻，最终还是在丁不三的追问下昂然道：“……只不过我的名字不大好听而已。我名叫狗杂种。”³⁸丁不三听后哈哈大笑，接着，又玩味地叫了一声“狗杂种”，石破天听后便立即答应，“这么一个身负绝技的少年居

²⁸ 金庸，《侠客行》，页23。

²⁹ 金庸，《侠客行》，页23。

³⁰ 金庸，《侠客行》，页23。

³¹ 金庸，《侠客行》，页23。

³² 金庸，《侠客行》，页23。

³³ 金庸，《侠客行》，页23。

³⁴ 米歇尔·福柯，《规训与惩罚》，页200。

³⁵ 金庸，《侠客行》，页54。

³⁶ 金庸，《侠客行》，页54。

³⁷ 金庸，《侠客行》，页134。

³⁸ 金庸，《侠客行》，页134。

然在自己面前服服贴贴，不敢有丝毫倔强，自是令他大为得意。”³⁹丁不三此刻的得意不仅来自支配关系被彻底落实的快感，更源于他见证了一场暴力命名的内化过程：被命名者不仅接受了强加的符号暴力，更通过即时回应这一行为，持续生产着不平等的权力关系。

第四次询问来自阿绣和史婆婆。史婆婆道：“喂，大粽子，我孙女儿问你叫什么名字呢？”⁴⁰石破天想说“狗杂种”，但此时的他已无法将这一称谓坦露于温婉端庄的阿绣，只道自己的名字很难听。史婆婆继而哂笑“什么难听好听？还有难听过大粽子的么？”⁴¹但石破天心想“大粽子比狗杂种好听得多了。”⁴²规训社会的核心在于个体对自身施加的“微妙而持久的自我监视”⁴³，石破天对名字的羞耻感，正是权力话语成功内化的铁证。他者反复的惊诧、嘲笑与质疑，已悄然在石破天的心中构建起一套价值评判的牢笼，使他成为自我审查的主体。

第五次质询来自侠客岛的赏善罚恶使者。使者问：“小兄弟内力如此了得，在下好生佩服。请问小兄弟尊姓大名？”⁴⁴此时的石破天不再以“狗杂种”自称，而是显露出明显的身份认知困扰，他皱眉道：“这件事最教我头痛……其实我既不是姓石，又无名无姓，因此哪，你这句话我可真的答不上来了。”⁴⁵使者又问他师承何处，石破天答自己是史婆婆的弟子，是金乌派门下。使者们心想：“胡说八道，天下门派我们无一不知。那里有什么金乌派，什么史婆婆了？这小子信口搪塞。”⁴⁶尽管二位使者依旧维持着表面的和气，内心却早已将石破天看作是

³⁹ 金庸，《侠客行》，页134。

⁴⁰ 金庸，《侠客行》，页239。

⁴¹ 金庸，《侠客行》，页239。

⁴² 金庸，《侠客行》，页239。

⁴³ 米歇尔·福柯，《规训与惩罚》，页227。

⁴⁴ 金庸，《侠客行》，页285。

⁴⁵ 金庸，《侠客行》，页285。

⁴⁶ 金庸，《侠客行》，页285。

专门对付他们的阴毒之人。石破天与使者的对话展现了主体在符号暴力与自我建构之间的挣扎。当旧有的暴力命名被质疑，而新的主体位置又无法获得象征秩序承认时，真诚的自我表述反而沦为权力装置眼中的表演与欺骗，致使主体陷入更深的存在性困境。

第六次询问来自石清。彼时石清已多次与石破天相见，认定他即是自己的孩儿“石中玉”，暗暗料他是有什么难言之隐故不敢相认，便再次问他：“那你叫什么名字？”⁴⁷石破天本不愿透露其名，然因他与石清夫妇极为亲近，便如实相告：“我不知道。我娘便叫我‘狗杂种’”⁴⁸此时的石清夫妇对“狗杂种”的不雅称谓已不再挂心，而是试图破解石破天的身份谜题。此刻，“狗杂种”这一符号的规训性效力被奇异地悬置了，石清夫妇以其独特的认知穿透力，突破了“狗杂种”这一污名化符号的表层暴力，直指命名背后的本体论困境。他们的追问正引导石破天超越符号的枷锁，叩问“我是谁”的自我本源，符号的规训力量在此刻瓦解，主体性开始在话语的废墟上寻求重建的曙光。

除此之外，《侠客行》中的他者凝视还体现在人物对既定规则的被迫遵守与无奈。这种凝视首先透过个体自我设定的规则显现，其效力核心并非纯粹的内在约束，而深刻依赖于他者目光的在场。如丁不三标榜“一日不过三”⁴⁹的杀人戒律，但使其停止杀戮的决定性因素往往并非源于道德自觉，而是旁人的在场。再如谢烟客对玄铁令誓言的坚守同样深嵌于他者凝视的网络中。在第十八回〈有所求〉中，石破天恳请谢烟客教导石中玉向善，谢烟客初闻时断然回绝，直言不成，然而在石清的言语劝诱及在场众人形成的集体凝视下，他无奈接受了石破天的请

⁴⁷ 金庸，《侠客行》，页334。

⁴⁸ 金庸，《侠客行》，页334。

⁴⁹ 金庸，《侠客行》，页43。

求，大骂：“谢某这下半生，只有给你这狗杂种累了”⁵⁰群体压力通过言语及非言语凝视的双重机制，突破了谢烟客的心理防御，迫使其在保持表面自主的情况下实质性地接受了群体意志。这一过程生动展现了江湖社会中，即便如谢烟客这般离群索居的个体，仍无法完全摆脱权力规训对其行为决策的形塑作用。

然而，当这种个体与群体层面的规训逻辑被推演至整个江湖场域时，便催生出了一套更为精密、更具压迫性的权力运作体系。《侠客行》中代表他者凝视的终极规训力量无疑是侠客岛的赏善罚恶体系，其运作逻辑完美契合了福柯的“全景敞视主义”（Panopticism）：

在被囚禁者身上造成一种有意识的和持续的可见状态，从而确保权力自动地发挥作用……权力应该是可见的但又是无法确知的。所谓‘可见的’，即被囚禁者应不断地目睹着窥视他的中心瞭望塔的高大轮廓。所谓‘无法确知的’，即被囚禁者应该在任何时候都不知道自己是否被窥视。⁵¹

侠客岛凭借无远弗届的情报网络构建江湖之事无一不晓的全知神话，实现了权力运作的自动化与匿名化，将个体置于时刻被监控的凝视之下，并以“拒令灭门”的铁血手段构筑震慑性的规训景观，令恐惧深深烙印在江湖的集体无意识之中，最终达成“无人反抗赏善罚恶令，被邀请者全部上岛赴宴”⁵²的彻底胜利。侠客岛由此成为了超越世俗一切权力机构的超级规训机器，代行着监视、审判与惩罚的绝对权力。江湖人士的极端恐惧和无奈守规，实为权力成功“驯顺”（docilité）

⁵⁰ 金庸，《侠客行》，页499。

⁵¹ 米歇尔·福柯，《规训与惩罚》，页226。

⁵² 金庸，《侠客行》，页347。

主体身魂的铁证，整个江湖场域在侠客岛高效冷峻的凝视下，完成了一场无声而彻底的权力规训实践。

第二节 “他者”的映照

在《侠客行》的江湖世界里，石破天以其独特的“他者”形象与那些汲汲于江湖名利、深陷规训体系的武林中人形成鲜明对照。这位保有赤子之心的主人公从未试图成为凝视他者的规训者，相反，他以浑然天成的质朴本性，未被江湖规则异化的本真状态，在无意间实践着一种超越性的生存美学，此恰如《道德经》所言“上善若水，水善利万物而不争”⁵³，石破天以无为之姿映照出江湖众生的迷失，在其无言的映照下，江湖众生得以看清自身被权力异化的生存困境，并由此开启主体性重建的可能。可见，石破天的存在本身即是对规训体系最有力的消解与超越。

《侠客行》中，迷失最深的人物当属雪山派掌门白自在。这位武功卓绝的一代宗师，在权力与名望的漩涡中逐渐丧失了自我。从他自诩“上下五千年，纵横数万里，古往今来，没一个及得上我”⁵⁴到当他询问雪山派弟子“祖师爷传下来的剑谱、拳谱，有没有我的武功高明？”⁵⁵因弟子一句奉承的“恐怕不及师父高明”⁵⁶而暴起杀人，再到当他询问大夫自己的武功与达摩和张三丰相较如何时，

⁵³ [春秋]李耳，《老子》（北京：中华书局，2006），页86。

⁵⁴ 金庸，《侠客行》，页467。

⁵⁵ 金庸，《侠客行》，页467。

⁵⁶ 金庸，《侠客行》，页467。

因大夫一句谨慎的恭维“说不定比达摩和张三丰还厉害些”⁵⁷，便勃然大怒，将其击毙。

白自在的癫狂言行暴露了一个被武林等级秩序彻底规训的扭曲灵魂。这种权力异化最触目惊心的体现是他对话语的病态敏感：弟子因说“恐怕”不及他高明而丧生，大夫因用“说不定”评判其武功而毙命。这些细节完美诠释了规范化权力如何内化为暴君式的语言洁癖，即任何微小的不确定性表述，都会被视为对其绝对权威的挑战。

而石破天的出现则构成了一个颠覆性的映照。面对白自在狂风骤雨般的攻击，他既不还击，也不辩解，仅凭深厚内力便将攻势自然化解，甚至还分心安慰阿绣：“不用担心，我也不大痛。”⁵⁸这种举重若轻的姿态，恰是“柔之胜刚，弱之胜强”⁵⁹的现世演绎。当白自在双掌肿胀却无法伤及对方分毫时，其赖以构建自我的武功神话轰然倒塌。那句“我白自在狂妄自大，罪孽深重”⁶⁰的忏悔，标志着他已从“天下第一”的权力幻象中抽离，一个被权力异化的主体开始觉醒。

白自在从自大成狂到幡然醒悟的过程生动呈现了福柯“自我技术”的重要实践路径：“主体需借助他者实现‘认识你自己’。”⁶¹石破天以无为之姿扮演了古希腊哲学导师的角色，但与苏格拉底通过诘问术唤醒理性不同，他的存在本身即为真理的具象化证明。当白自在喊出“你强过我，我是你孙子，你是我爷爷”⁶²这种看似认输屈服的宣言，实则是挣脱权力幻象后，对真实力量关系的首次直

⁵⁷ 金庸，《侠客行》，页468。

⁵⁸ 金庸，《侠客行》，页480。

⁵⁹ [春秋]李耳，《老子》，页340。

⁶⁰ 金庸，《侠客行》，页480。

⁶¹ 米歇尔·福柯，《自我技术：福柯文选III》，页23。

⁶² 金庸，《侠客行》，页482。

面，这正是主体性重建的珍贵开端。在这个意义上，石破天不仅解构了一个疯癫的暴君，更示范了一种超越权力游戏的生存可能。

然而，当个体挣脱权力异化的桎梏时，却往往不自觉地陷入另一种更为隐蔽的知识规训体系。侠客岛上的武学参悟困境刚好揭示了这一更深层的规训牢笼。当群雄聚于侠客岛研习石壁上的古诗图解时，大家“各持观点，争论不休”⁶³，或执着于字句训诂，或沉溺于章句推演，彻底将武学真谛的求索异化为文本阐释的角力，深深陷入了福柯笔下的“知识型”⁶⁴困境。那些繁复的注解、精妙的图谱、神秘的蝌蚪文，共同编织成了一个精密的符号牢笼，使追寻武学真谛的侠客们不知不觉沦为了知识权力的奴仆。

反观石破天的“文盲”状态却意外成就了一种认知层面的革命性突破。由于完全游离于文字符号系统的规训网络之外，石破天“见”笔划“宛然便是一柄长剑”⁶⁵，“观”图形线条“均有贯穿之意”⁶⁶，以一种近乎存在主义的方式自然而然地逸出了阐释学的权力牢笼，直接抵达了武学本真的身体性认知境界。他的参悟过程亦暗合了道家“为学日益，为道日损”⁶⁷的玄机：当众人汲汲于知识的积累（“益”）时，石破天因“不识字”意外实现了知识的剥离（“损”），最终直指武学的本真（“道”）。

侠客岛石壁武学的设计本质上是一场宏大的认知规训，其通过繁复的符号系统和晦涩的注解，诱导习武者陷入无休止的阐释竞赛，从而遮蔽住武学本质不过

⁶³ 金庸，《侠客行》，页537。

⁶⁴ 米歇尔·福柯著、莫伟民译，《词与物》（上海：上海三联书店，2016），页8。

⁶⁵ 金庸，《侠客行》，页539。

⁶⁶ 金庸，《侠客行》，页539。

⁶⁷ [春秋]李耳，《老子》，页210。

是“经脉穴道的方位”⁶⁸这一朴素真理。而石破天以其未被知识体系蒙蔽的澄澈目光，洞穿了这场精心设计的权力游戏。他参透《太玄经》的奇迹，不仅是个体天赋的展现，更是直觉认知对知识异化的颠覆。当江湖群雄困守于知识话语建构的迷城时，石破天以身体为认知媒介践行了福柯的箴言：“重要的不是知识，而是主体与真理的关系形式。”⁶⁹

小说结尾处，龙、木二位岛主白发相视的场景，构成了他们“自我技术”完成的诗意象征。四十年困守侠客岛，他们既是武学规训体系的受害者（被侠客岛石壁武学误导），又是江湖权力机制的执行者（通过赏善罚恶令统摄江湖）。石破天破解《太玄经》的奥秘，不仅解开了始终无人参透的武学谜题，更解开了数十年来束缚二位岛主的精神枷锁。当龙、木岛主相视慨叹彼此的白发时，“白首太玄经”由一个苦苦执着的符号，升华成为对生命本真关怀的隐喻，至此二位岛主终于从追求绝世武功这一权力异化目标中抽离，回归对自身生命本质的观照。

石破天作为龙、木岛主的“无言导师”，并非以犀利的语言剖开他们认知的假象，而是以自身纯粹的存在化为一面明镜，映照出权力与知识建构的虚妄本质，遂激发了二位岛主自我觉醒的勇气。这种不以言传而以身教的方式，或许正是对“道可道，非常道”⁷⁰最生动的演绎。

⁶⁸ 金庸，《侠客行》，页550。

⁶⁹ 米歇尔·福柯著、余碧平译，《主体解释学》（上海：上海人民出版社，2005），页540。

⁷⁰ [春秋]李耳，《老子》，页53。

第三章 “石破天” 的审美化生存

福柯为了完成“自我何以成为自我”⁷¹的探寻，将目光投向了古希腊—罗马的伦理世界，最终凝练出“自我技术”（Technique de soi）的概念：

个体能够通过自己的力量，或者他人的帮助，进行一系列对他们自身的身体及灵魂、思想、行为、存在方式的操控，以此达成自我的转变，以求获得某种幸福、纯洁、智慧、完美或不朽的状态。⁷²

这一思想的核心在于“关心自我”（epimeleia heautou），其精髓在于将个体生命本身视为一件有待精心雕琢的艺术品，通过践行一种超越社会权力规训与道德规范的生存美学，最终实现主体的创造性重塑。它要求个体直面存在的本真状态，以审慎的、创造性态度去谱写自身的存在。正是在这个意义上，“自我技术”开辟了一条伦理主体审美化的路径：它不仅抗拒道德对人性的异化，更致力于将人的整体存在升华为审美对象，审美从此不再是艺术的专属领地，而是内嵌于人类的认识活动乃至其存在本身。

《侠客行》中的石破天以其混沌未凿、天真质朴的言行，在无意间具象了福柯所建构的伦理主体审美化的理想范式。在这个意义上，石破天不仅是一个文学形象，更是一种存在论层面的启示。他的生命形态恰如一件浑然天成的艺术品，

⁷¹ 米歇尔·福柯，《自我技术：福柯文选III》，页120。

⁷² 米歇尔·福柯，《自我技术：福柯文选III》，页34。

以其本真性折射出权力机制之外的生存可能，彰显出一种超脱规训桎梏的、本源性的纯真之美。

第一节 纯真者

石破天的纯真并非简单的懵懂无知，而是未被社会符号系统编码的本真状态。他的纯真言行本质上即为一种天性使然的“自我技术”实践，这种实践拒绝算计与伪装，全然依据内在朴素的道德直觉与情感体认。

谢烟客初见石破天时，玄铁令的誓言构成了一种权力契约，即持令者提出请求，谢烟客必须应允。这一契约隐含着“强者困于誓约枷锁，弱者则囿于乞怜宿命”的江湖规训逻辑。然而，石破天彻底颠覆了这一权力游戏，他不仅未因乞丐身份而卑躬乞讨，反而主动为无钱付账的谢烟客慷慨解囊。他的“请客”行为并非基于身份的功利考量，而是纯粹出于内在良善的驱动。“你没钱，我有钱，请你吃几个馒头，打什么紧？”⁷³石破天这句回应展现了一种非意图性的慷慨，他的善行不依赖于外在的道德教条，而是生命直觉的自然流露。这一情节不仅呼应了儒家“从心所欲而不逾矩”⁷⁴的理想，更臻于福柯“自我技术”指向的最高境界：主体无需刻意遵循外在规范，仅凭其内在的伦理审美指导行动，便自然达成社会道德的和谐。

石破天就这样怀着一颗赤子之心在江湖世界继续前行，这份内在的纯真质朴恰成为他化解重重危机的独特力量。当他目睹“丑汉子”、“道人”和“瘦子”

⁷³ 金庸，《侠客行》，页57。

⁷⁴ [宋]朱熹，《四书章句集注》（北京：中华书局，2011），页25。

三人围攻大悲老人时，他胸中义愤难平；见老人受制于人，更是惊怒交加。面对险境，他不假思索地挺身而出，直言呵斥：“你们三个坏人，怎么一起打一个好人？”⁷⁵这番掷地有声的话语，毫无江湖圆滑之气，迸发出了最纯粹的道德勇气。即便面对米香主呼啸而来的三十六刀，石破天虽心生惧意，仍倔强地挡在大悲老人身前放声道：“我心里怕，可是我偏偏就不走”⁷⁶，继而硬生生承受了连绵圆转的三十六刀，任凭刀影缠身始终岿然不动，这份赤诚令素来心狠手辣的米香主不禁叹服：“冲着小朋友这份肝胆，今日咱们便让他一步”⁷⁷，随后更是赢得了大悲老人以十八泥人相赠的深厚情谊。石破天不經算计的挺身而出展现了一种前反思的伦理直觉，这种直觉拒绝被江湖的强弱逻辑、利益权衡所规训，而是将身体直接转化为伦理实践的场域。石破天“虽心生惧意仍岿然不动”的举动生动诠释了《孟子》“虽千万人吾往矣”⁷⁸的真勇，他的行为不是出于江湖义气的道德约束，而是基于内在审美判断的自主抉择，彰显出一种未被江湖规则异化的原始正义。

石破天的纯真品性亦具有鲜明的连贯性，从食不果腹的街头乞儿到武功盖世的绝顶高手，他那颗纯粹的心始终如一。当赏善罚恶使者携着象征死亡的铜牌造访长乐帮时，石破天已非当初那个懵懂无知的少年，此时的他已清楚知晓侠客岛对各门派的致命威慑。那些平日里威风八面的掌门人，听闻“赏善罚恶令”无不闻风丧胆，视之如悬在头顶的利剑。面对象征江湖终极恐惧的“死亡铜牌”，长乐帮真正的帮主石中玉依仗父母权势，百般推诿拒不接令，就在千钧一发之际，石破天挺身而出：

⁷⁵ 金庸，《侠客行》，页65。

⁷⁶ 金庸，《侠客行》，页67。

⁷⁷ 金庸，《侠客行》，页68。

⁷⁸ [宋]朱熹，《四书章句集注》，页238。

贝先生，众位一直待我不错，原本盼我能为长乐帮消此大难，真的石帮主既不肯接，就由我来接罢！⁷⁹

这番朴实无华的言辞背后，是一种超越性的道德勇气。这并非是不知天高地厚的鲁莽之举，而是其纯真本性驱动的伦理抉择。石破天继而吐露心声：“石庄主明知危险，仍是要代上清观主赴侠客岛去……我也要学上一学。”⁸⁰这句至纯至真的话语，恰恰石破天将江湖规训的外在枷锁内化为个体生存美学实践的见证。至此，“石帮主”这一身份符号发生了本质性的蜕变，它不再是权力体系强加的规训标签，而是经由纯粹善意与道德勇气共同淬炼而成的审美化存在。石破天这种极具创造性的自我形塑，在消解了赏善罚恶令所代表的规训暴力的同时，更是将福柯所建构的生存美学推向极致：当伦理实践升华为生命艺术，主体便在对美的追求中获得了真正的自由。

第二节 直言者

福柯将“直言”（*parrhēsia*）锚定为“自我技术”的重要实践形式，即一种通过无畏言说真理以实现主体塑造的生存美学技艺⁸¹。它超越单纯的信息传递，呈现三重本体论特征：其一，主体在自由状态下毫无掩饰地言说其确信的真相；

⁷⁹ 金庸，《侠客行》，页407。

⁸⁰ 金庸，《侠客行》，页408。

⁸¹ 汪民安，《福柯的界限》（北京：北京大学出版社，2018），页186。

其二，这种言说天然排斥修辞修饰，追求最直接的本真表达；其三，它往往包含风险，因直言者常以挑战者姿态出现，其真话可能冒犯权威或颠覆共识，故而需具备“说真话的勇气”。⁸²《侠客行》中石破天的言语实践即是在江湖权力场域中对古希腊直言传统的东方转译。当政治语境置换为武林秩序，当哲学沉思转化为本真流露，石破天的言说既非刻意为之的伦理宣言，亦非深思熟虑的价值选择，而是如同呼吸般自然的生命表达。这种不假思索的真诚与毫无矫饰的坦率，构成了最纯粹的直言实践，锻造出“关心自我”这一生存美学的存在论根基。

《侠客行》中石破天同谢烟客关于“好人”与“坏人”的辩驳，堪称金庸对“直言”概念的诙谐演绎。当谢烟客称自己“不是好人，也不是坏人”⁸³时，石破天以孩童特有的二元认知逻辑得出“你不是人”⁸⁴的颠覆性结论。这一论断并非简单的逻辑谬误，而是孩童未受规训的心智模式对成人世界道德模糊性的彻底解构。在石破天未被世俗规训的认知架构中，人性必须被锚定在“善”与“恶”的两极，任何试图悬置道德判断的自我定位，在其纯粹的逻辑推演中只能导向非人的存在。

这种直言在后续交谈中达到了更深刻的解构效果。“小丐道：‘……我的阿黄就是只狗。他陪着我，我就快活，好像你陪着我一样。不过我跟阿黄说话，它只会汪汪的叫，你却也会说话。’说着便伸手在谢烟客背上抚摸几下，落手轻柔，神态和蔼，便像是抚摸狗儿的背毛一般。”⁸⁵石破天将谢烟客与家犬阿黄进行类比，这一并置消解了“摩天居士”的江湖威名，彰显了直言的“无修饰性”。

⁸² 米歇尔·福柯著、钱翰、陈晓径译，《说真话的勇气》（上海：上海人民出版社，2018），页16。

⁸³ 金庸，《侠客行》，页58。

⁸⁴ 金庸，《侠客行》，页58。

⁸⁵ 金庸，《侠客行》，页61。

如此不加雕琢的童言引发了谢烟客的愤怒和本能反击，“谢烟客将一股内劲运到了背上，那小丐全身一震，犹似摸到了一块烧红的赤炭，急忙放开手，胸腹间说不出的难受，几欲呕吐。”⁸⁶此般由言语冒犯引发的身体惩戒，印证了福柯所强调的“真理游戏”（jeux de vérité）风险：“当直言者挑战权威符号时，往往招致权力的反扑。”⁸⁷

石破天此类充满戏剧性的“直言”在小说中不胜枚举，其中将直言蕴含的冲突张力推向极致的，当属他与白万剑在紫烟岛上的言辞对峙。当白万剑询问刀法来历时，石破天坦然相告：“是史婆婆教的，共有七十三路，比你们的雪山剑法多一路，招招是雪山剑法的克星。”⁸⁸这番陈述恰如一柄利剑，直击雪山派引以为傲的武学根基：以“七十三路”“多一路”构成的实证性比较，配合“招招克制”的技术性断言，形成了对雪山派“剑法之奇，海内无双”⁸⁹的武学神话的双重解构。这句基于客观事实的直言随即遭到了白万剑的激烈抵制，他将其视为对雪山派武学的侮辱并要求当场比剑。白万剑的反击暴露了江湖规训对“真相”的排斥机制——门派权威需要不容置疑的话语来维系，任何可能动摇其权威性的直言都会被视作对规训体系的挑衅。此时的“真理游戏”已不可避免地异化为“权力游戏”，白万剑试图通过比剑这一武力裁决方式，强行将石破天的直言重新纳入“胜者即真理”的江湖逻辑。在这场刀剑相向的冲突中，石破天以直言者的身份无情刺破了门派神话，而白万剑的剑锋则代表了权力机制对直言者的暴力规训，这揭示了在规训社会中，个体试图保持本真性所必然遭遇的生存困境。

⁸⁶ 金庸，《侠客行》，页61。

⁸⁷ 米歇尔·福柯，《说真话的勇气》，页19。

⁸⁸ 金庸，《侠客行》，页269。

⁸⁹ 金庸，《侠客行》，页173。

福柯的“真理游戏”着重揭示了直言者与被直言者之间的动态博弈关系，而《侠客行》的特殊性在于将“武功”这一变量引入其中，使得这种博弈关系随着石破天武学修为的提升产生本质性的嬗变。当石破天武艺未精时，其直言的风险完全由自身承担。无论是谢烟客以真气相逼，还是白万剑的拔剑相向，都展现了被直言者以武力压制真相的权力运作机制，此时的“真理游戏”呈现出权力单极化的失衡状态。随着石破天武学技艺的精进，被直言者的暴力开始逐渐式微瓦解。这种转变并非“以力证道”，而是通过直言者实力的质变，从根本上消解了“说真话的风险”，迫使被直言者即便在认知层面拒绝接受，仍不得不放弃暴力规训，直面真相本身。这种“武力变量”的介入机制，为福柯的“真理游戏”理论提供了极具现实性的文学注脚：在非对称性权力结构中，直言实践的效度不仅取决于话语主体所具备的“真理言说的伦理勇气”⁹⁰，更受限于其能否建构抵御或消解被直言者暴力反制的现实力量。石破天从最初被动承受暴力压制，到最终使白自在等江湖权威陷入“无可奈何”的伦理困局，这一转变轨迹精准印证了福柯关于“真理游戏”的论断：

直言者通过危险的真理游戏，不仅挑战权力结构，更重构了主体间的关系场域。当权力面对赤裸的真相时，其暴力性会因无法反驳而自我瓦解。⁹¹

而金庸的匠心独运更在于他将石破天的“直言”始终与“纯真”、“善良”相绑定，使其化作一把包裹着柔软棉絮的利刃：它不凭戾气劈散江湖规训，却以

⁹⁰ 米歇尔·福柯，《说真话的勇气》，页55。

⁹¹ 米歇尔·福柯，《说真话的勇气》，页182。

稚子明镜般的纯粹照见秩序的裂痕，最终在不伤本真的前提下，完成了对江湖规训体系的温柔颠覆。当所有暴力反击都落在棉花上，当所有权力话语都在纯真面前显得狰狞，江湖的虚伪便不攻自破，而“直言”的力量也藉此超越了福柯理论中的“角力”范畴，升华为一种以本真重塑世界的可能。

第四章 “我是谁”——主体问题的终极追问

《侠客行》终章以“我是谁？”⁹²命名，在这一章中，梅芳姑手臂上的守宫砂揭示了她仍是处子之身，这表明石破天并非她所生。由此，石破天脱口而出了那个贯穿西方哲学史的经典命题：“我是谁？”

从福柯的主体批判理论视角来看，“我是谁？”这一命题本质上指向的是在知识—权力体系下“我们如何被建构为当下的主体？”⁹³在《侠客行》的江湖语境中，这一哲学追问得到了具象化的演绎：石中玉如何在权力与欲望的共谋中沦为狂悖浪子？而石破天又如何以赤子之心在江湖规则的旋涡中淬炼出侠者本色？二者截然不同的主体化历程，构成了对“我是谁”这一存在论追问最生动的诠释。

与石中玉对权力规训的被动接受不同，石破天以其独特的生命实践印证了福柯“自我技术”（Technique de soi）理论所揭示的生存美学可能，即个体能够以审美的方式塑造自我，在抵抗权力规训的同时创造出自身独特的生命形态⁹⁴，从而在复杂的权力网络中重新定义“我是谁”。

金庸在《侠客行》的后记中写道：

⁹² 金庸，《侠客行》，页557。

⁹³ 米歇尔·福柯，《规训与惩罚》，页194。

⁹⁴ 高宣扬，《福柯的生存美学》，页149。

近来多读佛经……大乘般若经以及龙树的中观之学，都极力破斥烦琐的名相戏论，认为各种知识见解，徒然令修学者心中产生虚妄念头，有碍见道，因此强调‘无着’、‘无住’、‘无作’、‘无愿’。邪见固然不可有，正见亦不可有。《金刚经》云：‘凡所有相，皆是虚妄’……写《侠客行》时，于佛经全无认识可言，《金刚经》也是在去年十一月间才开始诵读全经，对般若学和中观的修学，更是今年春夏间之事。此种因缘，殊不可解。⁹⁵

这种“殊不可解”的因缘揭示了艺术创作与哲学智慧之间的奇妙共鸣。基于这一认识，本章将会以福柯“自我技术”思想为理论主导，与佛家“扫相破执”的般若智慧展开创造性对话，在东西方思想的交汇处，为小说结尾“我是谁”的终极追问开辟出兼具开放性与探索性的阐释空间。

第一节 双生子之异

《侠客行》的叙事主线围绕石中玉与石破天的身份之谜展开，这对命运交织的“双生子”虽容貌极为相似，其主体性建构的路径却截然不同。前者完全臣服于江湖世界的生存逻辑与强者法则，在权力关系的博弈中逐渐沦为欲望的附庸；后者则以赤子之心超脱于江湖的名缰利锁，在无求无欲的生存实践中臻至浑然天成的武学境界，最终以不假外求而自成法度的生命姿态，实现了对传统伦理框架的超越与重构。

⁹⁵ 金庸，《侠客行》，页569。

石中玉与石破天人生轨迹的首次重大分野，在于二者伦理主体建构方式的本质差异。石中玉在接连犯下绑架阿绣、虐伤侍婢等暴行后⁹⁶，仓皇逃离雪山派⁹⁷，这一系列肆意妄为的丑恶行径本质上是江湖权力规则异化后的必然产物。他的浪荡行为表面是个人道德的沦丧，实则深刻映射了江湖世界强者为尊、欲望至上的生存法则。这种江湖法则通过将暴力合理化，使个体在追逐欲望的过程中，不自觉地沦为权力关系的再生产者，由此“权力”与“欲望”达成了结构性的深层共谋。在这一“共谋关系”中，石中玉的每一次越界，恰恰成为了江湖权力机制运作效能的最佳注脚。

与石中玉沉溺于权力游戏形成鲜明对比，石破天的江湖行迹展现出一种超越权力规训的伦理实践范式。他救助大悲老人、帮助关东四大派⁹⁸的行为纯粹出于天性使然的悲悯，不掺杂任何功利目的或身份考量。这种毫无权力计算和欲望驱动的伦理实践，恰与石中玉处心积虑的暴虐行径形成镜像对照。由此，石破天在尔虞我诈的江湖社会中示现为一个异质性的存在——他的良善不是道德教化的产物，而是对权力游戏的本能拒绝。

其次，石中玉与石破天同丁当、阿绣等女性角色迥然相异的互动方式进一步在性别权力的微观政治场域中，展现了二者主体化过程的根本性歧异。石中玉的互动模式完全内化了江湖社会对男性主体的性别权力规训机制，即将女性物化为欲望的客体与宰制的象征。他对阿绣的侵犯、对丁当的欺骗，皆是这套规训体系在个体层面的具身化展演。石中玉的风流成性远非对性压抑的反抗，而是一出赤

⁹⁶ 金庸，《侠客行》，页38。

⁹⁷ 金庸，《侠客行》，页41。

⁹⁸ 金庸，《侠客行》，页368。

裸裸的权力操演。他通过暴力占有女性身体来获取支配快感、彰显征服权威，其行为本质上构成了规训权力在性别领域的再生产。

石破天与女性的互动则展现了一种突破性别权力结构的可能。他与阿绣基于相互尊重的情感发展，对丁当秉持的真诚态度，对侍女侍剑的平等相待，无不透露着其对江湖性别权力体系的质疑与重构。通过拒绝内化主流的性别规范，石破天创造出了一种非支配性的关系模式，颠覆了以男性霸权为基石的江湖权力秩序。值得注意的是，阿绣对石破天的情感认同不仅源于救命之恩，更因这是她生命经验中首次实现从欲望客体到平等主体的存在论跃升。

最后，石中玉与石破天的归宿分野构成了两人命运的终局对照。石中玉被谢烟客挟制的结局蕴含着深刻的权力隐喻，即便如石中玉这般深谙江湖法则，肆意游走于规则边缘的个体，仍需接受更高阶的规训，这不仅标志着江湖规训体系对越轨者的终极暴力收编，更揭示了权力最幽暗的本性：任何试图驾驭权力的个体终将被权力本身反噬。而谢烟客作为江湖中的隐士高人，表面超脱于门派权力之外，实则仍沦为了权力网络的特殊节点。他无奈将石中玉拘往摩天崖的举动，不仅是对这位堕落者的最终驯化，同时也是其自身被江湖权力体系裹挟的确证，这一双重规训完满展现出了江湖权力机制无孔不入的强制性。与石中玉深陷权力规训的悲剧相反，福柯的“关心自我”在小说结尾石破天对“我是谁”的最终叩问中展现为永不停止的自我探索，这个悬而未决的“我是谁”既是石破天对既定身份的一次解构，又是他重塑自我的契机。

第二节 破执与重构

石破天“我是谁”的身份迷思犹如一面棱镜，折射出权力与认知相互缠绕的复杂影像。梅芳姑日复一日的“狗杂种”称谓不仅是一种语言暴力，更构建了一套完整的认知牢笼：这个名字自小渗透进石破天的血肉，成为他理解世界的基点。这种内化过程暗合了福柯所揭示的权力微观物理学⁹⁹——那些看似简单的日常称呼实则承载着规训的沉重分量，将主体牢牢锚定在特定的存在方式之中。而这恰也印证了“由名势力，取彼诸相，施设自性”¹⁰⁰的佛学真谛，当“狗杂种”的“名相”被不断强化，它就不再是一个简单的标签，而是成为塑造石破天整个认知世界的“取相”机制，最终固化为他心中坚不可摧的“自性”执念。

然而当贝海石以在其身上伪造的伤疤宣称“你是石破天”，石清夫妇以其左股上的镖痕为证断定“你是石中玉”时，《金刚经》三句义“佛说微尘众，即非微尘众，是名微尘众”¹⁰¹中“佛说……”¹⁰²的要义在此显现。这些相互矛盾的身份宣称皆是特定权力关系下的暂时命名，恰如佛陀在不同条件下对“主体”的假相立名。而每种宣称的背后亦暗含着某种权威体系的认证逻辑，如长乐帮的帮规、血缘宗法的伦理，都在竞逐对“我”的诠释霸权。这种多重命名的冲突，使得石破天被迫面对所有“名相”背后的建构性本质，曾经那个看似坚固的“狗杂种”的单一身份认同开始崩解。

⁹⁹ 米歇尔·福柯，《规训与惩罚》，页160。

¹⁰⁰ [唐]玄奘译，《瑜伽师地论（卷七十三）》（北京：中华书局，2010），页1570。

¹⁰¹ [东晋]鸠摩罗什译、赖永海主编，《金刚经·心经》（北京：中华书局，2016），页35。

¹⁰² [东晋]鸠摩罗什，《金刚经·心经》，页35。

当赏善罚恶使者携着真正的石中玉现身长乐帮，当梅芳姑手臂上的守宫砂揭穿最后的血缘谎言，石破天站在身份迷宫的废墟之中，愕然发现自己成为了一个“空集”。贝海石的权力造神（“石破天”）、石清的血缘执念（“石中玉”）、梅芳姑的仇恨投射（“狗杂种”），这些精心编织的身份幻象如同被层层剥落的漆画，最终展露出内里空无一物的画布。这一连串的身份解构正如《金刚经》所云“即非……”¹⁰³，当所有被赋予的“名相”之我都被证伪时，那个未被命名的本真存在方才获得了最纯粹的示现。

在《侠客行》的终章，当石破天茫然四顾，发出“我爹爹是谁？我妈妈是谁？我自己又是谁？”¹⁰⁴的灵魂叩问时，岂不知这个囿于身份谜题的“无名者”早已凭借其最本真的生命姿态，在江湖这个巨大的权力场域中完成了一场深刻的自我重构：在谢烟客的馒头考验前，他以慷慨反制操控；在长乐帮的权力漩涡中，他以承担超越逃避；在侠客岛的武学迷宫里，他以直觉穿透知识障。石破天以一颗贯彻始终的赤子之心为引，在江湖的权力经纬中穿针走线，将每一次本真的选择化作金丝银缕，织就了一幅超越世俗规训的生命锦缎。

此外，《金刚经》中“是名……”¹⁰⁵的辩证智慧亦在石破天的审美实践中得到鲜活映现：他不执着名相却不妨碍慈悲利他，以无名之态行有名之事。他的每一次选择都出自本心，不受“我执”影响；他的每一份担当都自然流露，无需“名相”支撑，在无求中自成圆满。石破天在凌霄城如如不动间消弭白自在的癫狂，于长江怒浪中奋不顾身救起溺水的阿绣，更在侠客岛以纯然之语照破龙、木岛主的执障，此般“无我而有行”的生命实践超越了规范与自由的二元对立，其利他

¹⁰³ [东晋]鸠摩罗什，《金刚经·心经》，页35。

¹⁰⁴ 金庸，《侠客行》，页567。

¹⁰⁵ [东晋]鸠摩罗什，《金刚经·心经》，页35。

行为既非道德义务的履行，亦非刻意为之的善举，而是生命内在丰盈之美的自然外显，是一种主体性的审美扩展。

《侠客行》借由石破天的形象展开了关于“我是谁”这一存在论问题的探索，其答案无法通过理性思辨获得，而是在持续的身体实践和情境应对中逐渐显现。金庸透过石破天这个角色暗示的终极智慧或许是：真正的自我不在命名游戏的终点，而存在于永不停息的创造过程之中。

第五章 结语

金庸的《侠客行》以其独特的叙事结构和人物塑造，在武侠叙事的框架中开辟了一条探索主体性的哲学路径。福柯的“自我技术”（Technique de soi）理论为解读主人公石破天的形象提供了关键视角：在权力的网络中，主体并非是全然被动接受规训的客体，而是能够通过特定的生存实践，主动地实现自我塑造。从梅芳姑强加的污名化称谓“狗杂种”，到长乐帮塑造的权力符号“石破天”，再到丁不四基于身体处境命名的“大粽子”，以及史小翠为对抗门派秩序而赋予的“史亿刀”，这些命名实践共同对主人公形成了福柯意义上的权力规训。然而，正是在这种看似被动的符号接受中，石破天展现出了独特的主体性张力，他既不抗拒他者赋予的身份，也不囿于任何单一符号，而是以开放的心态接纳每一次命名，又在实践中赋予其新的意义。这种在权力话语的规训之下，依然保持着主体性创造空间的生存智慧构成了对福柯“自我技术”理论的生动诠释。

江湖世界作为一个微观的权力场域，其规训机制呈现为从个体到整体的多重凝视。丁不三“一日不过三”的自我设限实则依赖他者目光的在场，谢烟客“玄铁令”的誓言坚守深嵌于群体凝视的压力之中，而侠客岛“赏善罚恶”的全景敞视体系则将整个江湖社会纳入其无远弗届的监控网络，在集体无意识中植入深刻的恐惧烙印，实现了对江湖众生的彻底规训。在这样的环境下，石破天屡屡以其浑然天成的“纯真”本性直指江湖规则的虚妄，以其不谙世事的“直言”刺破权力建构的幻象：在与白自在对抗时，他不以武力相争，而是以深厚内力自然化解

攻击，这种“无招胜有招”的应对方式，不仅解构了“天下第一”的权力神话，更示范了一种超越暴力逻辑的生存可能；在侠客岛的武学参悟中，他因不识字而跳脱文字桎梏，凭借身体感知直抵武学真谛，实现了对知识—权力体系的彻底颠覆；在揭开侠客岛武学谜题后，龙岛主向石破天发出了“幸亏你不识字，才得破解这个大疑团”¹⁰⁶的感慨，这既是对知识权力的反思，也是对直觉智慧的礼赞。在知识爆炸的当代社会，这种反思显得尤为珍贵：我们是否已然在信息洪流的不断冲击下钝化了生命的直觉？是否在竭力追逐知识的过程中，反被头脑的“聪明”所缚，陷入“为学日益，为道日损”¹⁰⁷的认知谜障？

金庸通过对石破天这一人物形象的刻画，传递了一个充满希望的启示，即无论权力网络如何密不透风，主体性的微光永远不会熄灭。石破天以其独特的存在方式证明：即使在最严密的规训体系中，个体依然可以通过审美的生存实践，创造出属于自己的畅然之境。在符号泛滥的当代社会，人们往往被各种身份标签和概念框架所禁锢，无意识地将自我异化为权力建构的产物。而《侠客行》提醒我们，自我不在概念限定的牢笼里，而在每一个未经计算的行动光芒中。每次不假思索的真诚，每个不求回报的善举，每种超越功利的担当，都是对规训权力的温柔抵抗，都是将生命转化为艺术品的创造瞬间。

对于小说结尾“我是谁”这个问题，金庸的智慧在于给出了一个没有答案的答案，亦或是说，答案本身并不重要。他既未让石破天沉溺于血缘谜团的执念，也未使其囿于江湖身份的桎梏，而是令其在行侠仗义的生命实践中，自然而然地成就了“侠”的主体形态。这样的创作意识既暗合了佛家“应无所住而生其心”

¹⁰⁶ 金庸，《侠客行》，页550。

¹⁰⁷ [春秋]李耳，《老子》，页210。

¹⁰⁸的般若智慧，又与福柯的“自我技术”理论不期而遇，二者同在动态的审美实践中回答着“我是谁”这一永恒命题。人生诸多谜题，大抵如此。一世浮沉，其真义或许不在于执相求解，而贵在以“无着无住”的洒脱姿态，活出一种兼具超越性与创造性的生命气象。

¹⁰⁸ [东晋]鸠摩罗什，《金刚经·心经》，页24。

引用书目

专书

1. 曹布拉, 《金庸小说的文化底蕴》, 杭州: 浙江人民出版社, 2004。
2. 陈墨, 《陈墨评金庸》, 北京: 北京出版社, 2008。
3. 陈墨, 《众生之相: 金庸小说人物谈》, 台北: 风云时代出版公司, 2001。
4. 陈平原, 《千古文人侠客梦》, 北京: 人民文学出版社, 2002。
5. 高宣扬, 《福柯的生存美学》, 北京: 中国人民大学出版社, 2015。
6. 金庸, 《鹿鼎记》, 广州: 广州出版社, 2006。
7. 金庸, 《神雕侠侣》, 广州: 广州出版社, 2013。
8. 金庸, 《射雕英雄传》, 广州: 广州出版社, 2020。
9. 金庸, 《天龙八部》, 广州: 广州出版社, 2005。
10. 金庸, 《侠客行》, 广州: 广州出版社, 2011。
11. 倪匡, 《我看金庸小说》, 重庆: 重庆大学出版社, 2013。
12. 汪民安, 《福柯的界限》, 北京: 北京大学出版社, 2018。
13. Michel Foucault. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other writings, 1977-1984*: London: Routledge; 1990.
14. Michel Foucault. *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984: Ethics: Subjectivity and Truth*: New York: The New Press; 1997.

15. Michel Foucault. *Discipline and Punish: The birth of the prison: New York: Vintage Books; 1979.*

专书（古籍）

1. [春秋]李耳, 《老子》, 北京: 中华书局, 2006。
2. [东晋]鸠摩罗什译、赖永海主编, 《金刚经·心经》, 北京: 中华书局, 2016。
3. [唐]玄奘译, 《瑜伽师地论(卷七十三)》, 北京: 中华书局, 2010。
4. [宋]朱熹, 《四书章句集注》, 北京: 中华书局, 2011。

译著

1. 米歇尔·福柯著、刘北成、杨远婴译, 《规训与惩罚》, 北京: 三联书店, 2012。
2. 米歇尔·福柯著、钱翰、陈晓径译, 《说真话的勇气》, 上海: 上海人民出版社, 2016。
3. 米歇尔·福柯著、余碧平译, 《主体解释学》, 上海: 上海人民出版社, 2005。
4. 米歇尔·福柯著、余碧平译, 《性经验史卷四: 肉体的忏悔》, 上海: 上海人民出版社, 2016。
5. 米歇尔·福柯著、汪民安编, 《自我技术: 福柯文选III》, 北京: 北京大学出版社, 2016。

6. 米歇尔·福柯著、于奇智译, 《治理自我与治理他者》, 上海: 上海人民出版社, 2020。

期刊论文

1. 卢敦基, 〈论金庸武侠小说创作过程中的重要转变〉, 《浙江学刊》1997年第6期, 页92-95。
2. 李晓林, 〈福柯的“生存美学”〉, 《文史哲》2003年第5期, 页114-118。
3. 施爱东, 〈《侠客行》的故事结构与游戏规则〉, 《民俗研究》2021年第5期, 页46-57。
4. 施爱东, 〈金庸小说的对照法则与蒙古想象——以《射雕英雄传》郭靖英雄形象的塑造为例〉, 《内蒙古民族大学学报(社会科学版)》2006年第1期, 页25-29。
5. 孙华月, 〈从《侠客行》看金庸侠客观念的变化〉, 《文学教育(上)》2023年第1期, 页28-30。
6. 吴晶, 〈金庸小说的江南情韵〉, 《浙江学刊》2000年第1期, 页108-112。
7. 严家炎, 〈金庸小说成就之我见〉, 《浙江学刊》2019年第6期, 页14-20。
8. 张剑, 〈西方文论关键词他者〉, 《外国文学》2011年第1期, 页118-127。
9. 赵海涛, 〈道家文化视野下的《侠客行》〉, 《理论界》2018年第4期, 页71-79。

学位论文

1. 部莎莎,《金庸小说女性形象研究》,济南:山东师范大学硕士论文,2021。
2. 陈光远,《金庸小说中的伦理关系研究》,郑州:河南大学硕士论文,2017。
3. 刘文泽,《福柯“支配技术”理论的展开》,武汉:武汉大学硕士论文,2018。
4. 周方,《福柯的新主体的发展及构建》,新乡:河南师范大学硕士论文,2016。