

第一章 傅山的生平 和著述

傅山生于明万历三十五年（公元 1607 年）卒于清康熙二十三年（公元 1684 年），享年七十八岁。山西省太原市人。

傅山一生中，经历了明代的万历、泰昌、天启、崇祯四朝以及清代初期的顺治、康熙二朝，贯穿了中国十七世纪的近八十个春秋的岁月。在这个历史时期，中国的社会处于动乱之中，社会的经济、政治和思想领域，都发生着重大的变化。阶级矛盾激化，民族矛盾尖锐。社会各种矛盾交织在一起，情况异常复杂，再加上由于资本主义生产方式萌芽的存在和发展，使得这种复杂的社会矛盾，增添了新的色彩。傅山生逢这样的时代，亲身经历了明王朝覆灭的全过程，遭受了战火的洗礼，亲眼目睹了清王朝民族压迫的惨状，遭到了文化专制主义的迫害，他一生所进行的活动，成为这一历史时期的缩影，他的带有悲愤而刚健的诗文书画，成为这一历史时期的见证。傅山的一生，虽很平凡，没有机遇使他身居

要职，临于高位，施展才华，叱咤风云，影响整个时代，但他在极其艰难的境遇中，以其惊人的毅力，坚韧的精神，卓越的智慧，从事社会实践活动，从而形成了对时代的深刻理解，提出了一系列的精辟见解，成为一位中国明清之际思想文化史上的著名人物，而永垂于史册。

傅山的一生，随着急速的社会变迁而变化着。从其一生活动的基本特征看，大致可分为明末、明清王朝更替、清初这三个时期。在明末时期，他对社会现实的政治腐败强烈不满，具有社会改革的雄心和抱负，对社会黑暗进行了揭露和批判，并提出了社会改革的主张。因此这个时期也可称为青年批判时期。在明清王朝更替时期，他参加了一系列的反清复明的社会活动，在一定程度上认识到劳动人民的历史作用，这在他一生中起了重要的影响，直接影响到他的学术思想的发展。在清初时期，社会渐趋安定，他对明清期间历史的变化以及整个中国历史的发展，进行了历史的反思，看到了明清王朝的共性，从而在政治上产生了反对专制主义的思想，并对古代传统思想进行了总结批判，他的多数著述就是在这个时期完成的。

一、青年时期

傅山的青年时期，是从明万历三十五年至崇祯末年。他在甲午年（1644年）曾有“三十八岁尽未死”的诗句，说明在明代生活了38个年头。他还说“恋着崇祯十七年”，表明他对故国的眷恋之情。

傅山曾对自己在这个时期的思想动向，作过简要的叙说，

他说：“一生为客不为主 是我少时意见。”^①在他青少年时期，由“始务举业”转变为“以举子业不足习”，从空谈性命转变为经世致用。在政治上与东林党复社结盟，参与了反对封建权贵误国害民政策的活动，提出改革社会的主张，被誉为“山右义士”，从而名传天下，成为知识阶层中的一个知名人物。现将他的家世、主要经历及思想概况，作如下简要的叙述。

（一）傅山的家世

傅山先祖曾与晋藩王有过联姻关系，故而傅家在晋地有一定的社会地位，是一个书香人家。他的祖籍原在山西省大同府，先迁居于山西省忻州，后又移居山西省太原府的阳曲县。据记载说，傅山的“六世祖天锡，以春秋明经为临泉王府教授，始徙居太原忻州。曾祖朝宣宁化王府仪宾承务郎，正德十五年寓居太原。祖霖登明嘉靖壬戌科进士，历任山东辽海参议 朝议大夫。父之谟明经养亲不仕 号离垢先生。”^②明太祖朱元璋在洪武三年封其第三子朱橐为晋藩恭王，朱橐又封其第五子朱济焕为宁化王，孙辈朱美塔为临泉王。傅山的六世祖傅天锡，做过临泉王府的教授，并将傅家由大同迁到忻县。傅山的曾祖傅朝宣，为晋藩宁化王仪宾承务郎，并在明正德十五年（公元 1520 年）定居太原。对于这段家史，傅

① 《霜红龛集》卷二十五，清宣统三年丁宝铨刊本，山西人民出版社 1984 年影印本。

② 《阳曲县志》卷十五《文徵》，成文出版社 1932 年重印本。

山曾回忆说：

先曾祖之结婚王府也，迫于势。即因骑过中尉之门，中尉数数见之，一旦，拥而入，莽插戴之，不令出，遂闻之于府主，而请为仪宾矣。既赘于府，随其党朝王^兩卵米盐牵制，不得自由，甚恨之。稍长，遂废读书业，郎青君亦无可奈何，听之而已。复听娶妾，始得娶殷太宜大，而生先大夫三人先高祖妣王，尚居忻州，先大夫之生也，王闻而奔会城，抱先大夫归忻顾乳抚养之，每晨汲水井上，辄以裙束先大夫于胸襟前，曰：“我脱堕井，愿儿随我去，不欲落他人手也。”当时情势如此。先祖既贵后，诸舅尚挟室室势力，不命坐不得坐，至先御史祖则与抗衡，不甚修甥舅之意，诸舅亦稍凌迟逊谢矣。先曾祖考终遗笔有“子孙再敢与王府接亲者，以不孝论，族人鸣鼓攻之。”凛凛在子孙耳目间也。^①

傅山的这段关于家世的自述，说明其先祖曾与晋藩王府有过结亲的亲戚关系，但是这件事对他来说，是一段不快的回忆。他的叙述说明傅朝宣结婚于王府是“迫于势”，是一种胁迫式的抢婚入赘，对一个读书人家，虽贵犹辱。傅朝宣是个饱学之士，其貌出众，由于工作关系，常常路过王府之门。一日，他突被王府的一班人马强行“拥入”，立即被“插戴”，就是簪花挂红，草成婚事。成为宁化王府的仪宾，成为王府

《霜红龛集》卷四十《杂记》五。

府主的入赘女婿。婚后行动受到诸多限制，不得自由出入，人格上受到侵害，内心十分痛苦，在临终前还耿耿于怀，并告诫后人。傅朝宣入赘后，由于王女不生育，被允纳殷氏女为妾，生傅霖兄弟三人。傅霖是傅山的祖父。他出生后，家人惶惶不安，惟恐王府加害于他，便速往忻州，由其祖母抚育。傅霖长大后，在王府也受到其诸舅的凌辱。对此，傅山曾记述说：“先居士每道先大夫念兹，辄泣下沾襟，思有报之不遂。”^①在傅山幼年时期，其父每讲起这件事，常常伤心落泪，伤感不已，这在他幼小的心灵中，留下很深的伤痕，直至他晚年时仍念念不忘，昭示他的儿孙们，勿忘这一奇耻大辱。

傅山的祖父傅霖，为明嘉靖壬戌科（1562年）进士，官至山东辽海道参议，《明嘉靖实录》中载有他的功绩。傅山在其《两汉书姓名韵叙》中，曾说其祖父批点过《汉书》，还说：“幽人自是多清兴，昨日看花今又来”，是他祖父的看牡丹诗中的诗句，还有《慕随堂集》著作刊行问世。

傅霖有三子，次子之谟是傅山之父。他是明万历年间的贡生，博学能文，以教书为业，自号离垢居士。其母是忻州诸生陈勳之女，尊称为贞髦君。生三子，傅山为次子，长兄傅庚，为诸生，弟傅止。傅山就是出生在这样一个读书人家之中。

（二）傅山的生年

对于傅山的生年问题，清代曾有两种说法。一种是他生

^① 《霜红龕集》卷四十《杂记》五。

于明万历丙午，即万历三十四年（1606）。一种是他生于明万历丁未，即万历三十五年（1607）。在清代宣统三年以前，关于傅山的生年，持“丙午”说，在清宣统三年时，山西巡抚丁宝铨邀集了缪荃孙、罗振玉等撰《傅青主先生年谱》一卷（以下简称《丁谱》）经过考证，认为傅山生于“丁未”。《丁谱》中说：

今以先生本集考之，实生于丁未，非丙午也。案先生《六月十五日至十九日即事成咏二十一首》之十六云：“三十六未老，一兄不肯长。”又《甲申守岁》诗：“三十八岁尽可死。”先生兄庚卒于壬午，由壬午逆数三十六年；又由甲申逆数三十八年，均正是丁未。又《寿杨尔禎老友长歌》：“上章摄提格十月初旬十，是为老友杨方生行年五十之生日。”又云：“是以少尔尚六年，精神筋力不得与尔争良楛。”据此诗，尔禎五十当庚寅，乃生于辛丑，先生少杨六岁，亦正是丁未。又《览岩径诗示眉及两孙一百韵》：“昨年吾七十，五十汝今年。”考眉生于戊辰，先生时年二十二，眉五十时，先生七十一，则又先生生于丁未之一证。

上述四证，都是傅山诗文中自述的内证，足以说明他生于“丁未”了。所以自宣统三年以后，学者便从此说，而否定了“丙午”说。

近年来，有学者主张“不要翻案”，维持“丙午”说。对此，我在前人研究的基础上又进行了考证，也证实傅山确实

生于“丁未”。同时发现，傅山的生月生日应为闰六月十九日。他的《右玄胎生日用韵》一诗说：

生时自是天朝闰，此闰伤心异国逢。一日偷生
如逆旅，孤魂不召也朝宗。

这首诗是傅山在生日时的感慨之作。“生时自是天朝闰。”说明他生于万历年间的一个闰年。傅山生年的歧义一是“丙午”一是“丁未”。古历书记载：“丁未”即万历三十五年，恰是一个闰年。而此年的前后闰年，一是万历三十二年，一个是万历三十八年，这两个闰年与傅山生年相去甚远，“天朝闰”只能是“丁未”。

“生时自是天朝闰”。古历书载：这年的闰月是六月，傅山就是生于这个月。说明傅山的生时，不仅是闰年，还是一个闰月。“此闰伤心异国逢”。此诗自注作于“乙酉”即清顺治二年（1645年）。据历书记载，“乙酉”也是个闰年，并是一个闰六月。从“天朝闰”到“异国逢”中，整三十八年，共有十七个闰年，其中闰六月就这两个。可见在“异国逢”的闰六月中，傅山度过自己有生以来第二个真生日。这一年是清兵入关的第二年，史可法在扬州抗清失利，南明抗清受挫，他在沉重地怀念“天朝”的情况下，写下了“此闰伤心异国逢”的诗句。

关于傅山的生日，他也有自述。在《壬午六月十五日及十九日即事成咏二十一首》之四中自注说：“去岁今夜，先兄

携具西郭，为十九日，是山生日也。’^① 在上述的引文中，傅山未提“闰”字。“壬午”这一年，其实也是一个闰年。但不是闰六月，而是闰十一月。由此说明他在这一年过了一个“假生日”。从傅山的自注说明傅山生于六月，是生于闰六月十九日。明确说，他是生于明万历三十五年闰六月十九日，即公历 1607 年 8 月 11 日。

（三）傅山的字号

傅山初名鼎臣，后改名为山，字青竹，后改为青主。字号颇多。据宣统三年的《丁谱》中辑录则有：仁仲、公之它、公他、石道人、菑庐、随厉、六持、丹崖翁、丹崖子、浊堂老人、青羊庵主、不夜庵老人、傅侨山、侨山、侨黄山、侨黄老人、侨黄之人、朱衣道人、酒道人、酒肉道人、居士、傅道士、傅道人、傅子、老蘖禅、真山、侨黄真山、五峰道人、龙池道人、龙池闻道下士、观化翁、大笑下士等三十四种之多。又据方闻在其《傅青主先生大传及年谱》^② 中载其字号除上述所列之外，还补辑有：石头、石老人、观花翁、桔翁、西北之西北老人、青诸、子通等七种。据近年笔者从其诗文书画及医学著述中看到的，傅山的字号除上述外还有：公之佗傅青山、浊翁、浊道之人、侨人、侨侨山、松侨、松侨老人、侨黄、侨黄翁、歧道人、歧真人、歧天师等十三种。上述三项总计，傅山的字号竟达五十四种之多，这在明清之际

^① 《霜红龕集》卷八。

^② 台湾中华书局 1970 年 7 月版。

以至于明清时代中，是极为罕见的。事实上上述这个统计数字肯定不完备，以后或者还会有增加的。

傅山的字号排列起来，相近意义的归为类，除少数不解其义外，大多数都能辨析其含义，成为反映其思想倾向的一个重要内容，其中可见他的世界观、人生观、社会观、治学、为人态度等，而大部份则是表现了他的志向和反清的寓意。

表示反对清王朝的字号最多，如用“侨”字为号者多达十一种，均属此意。他在其《口号》一诗中有言曰“太原人作太原侨。”以自己的家乡为侨居之地，表示了不与清王朝合作的反清思想。又以“侨黄翁”自号，表示了恢复华夏之邦的决心，还以“松侨”为号，表示要如苍松一般，坚持民族气节。此外，他还在字号中多次使用了“朱”、“丹”等字，以至将他所居之处命名为“虹巢”、“霜红龕”等名，均寓以“朱明”即明王朝之意，而“浊堂”者，则隐含指清王朝而言。从中可见他“反清复明”以及坚持民族气节的良苦用心。

表现他的世界观和学术观的字号也较多。如“观化翁”、“闻道下土”、“大笑下土”等。对于观化一词，他在《土堂杂诗》中有“读书如观化，今昨无所住”的诗句，反映了他赞赏宇宙发展的观点，并认为只有下土才能得道，因此他对历来所说的“上士闻道”、“上士得道”之说，持否定态度，故以“下土闻道”、“大笑下土”自号。

表示注重道德修养方面的字号也较多，如“随厉”、“六持”等均是。“随厉”，随是随时随地之意，含有一切的时空；厉是劝勉之意，可见“随厉”就是随时随地激励志士，检点自己，勇往直前。“六持”则是严格要求自己的信条，坚持孝、悌、忠、信、礼、义等六个方面的道德规范。“六字谁属持，

既熟荷得去。”决心保持和发扬这六个方面的道德修养。还有，他的字号中用“公”字者有“公他”，“公之它”等，他所说的“公”含有利他之意。他在《起用杜句戏作》诗中，有“利他不道苦，自愧未能工”的诗句，就是他对于“公”的理解和注脚。

此外，有些字号含有多种含义，如“菑庐”就是无家之意，这里一面说明他的治学原则，要“好学无常家”，不死坐在屋里，要寻山问水，访朋求友，到实际生活中学习；一面又说明，清兵入关之后，使他有家不能住，四处漂泊，成为一个“侨民”，表明了他对清王朝统治的反对。还有如“青山”、“青诸”、“真山”、“侨黄真山”等字号，表明他自己的品格，一面是含有高洁的志趣，如青山绿水一样的洁净透亮，真乃一个“真人”、“青主”。一面又用了个“侨”字，含有对清王朝反抗的寓意，犹如用“石”、“松”等字号一样，具有一种坚贞不屈的精神。

傅山的字号，每每凝聚着他的观点，因此破译他的字号，是研究他的生平和思想的重要方面，值得重视。

（四）傅山从幼儿到青年时期

傅山的出世情况，据其挚友戴廷杖说：“贞髦君孕十二月而生道人”，生时又“俄而龙起，所居屋极雷电大雨，道人生而雨止。”^①王士禛则说“母梦老比丘而生。”^②据史籍记载，就

^①《半可集·石道人别传》。清·咸丰四年刘 纂刊本。

^②《池北偶谈》卷八《傅山父子》，中华书局 1982 年点校本。

是在傅山出生的这一年，京师大水，发银十万赈济，山西地区亦多雨不止。戴廷栻和王士禛的叙述，以反常的气候为背景，沿袭了古代撰写传记的积习，对为自己敬仰的人记述生平，常与吉祥物相联系，这些神秘色彩的渲染，就是为了高扬傅山的品格，表达崇敬之情。戴廷栻在这个传记中还写道：“三岁时，离垢先生偶诵心经，问道人，道人不觉应声，诵其下句。”说明傅山在幼年时期，已显示出他具有颖慧的天资。王士禛还记载了这样一件事，他说傅山“六岁食黄精，不乐谷食，强之乃服食。”对此，戴廷栻也写道，傅山“六岁见离垢先生买黄精，云服之不死，辄出入取嗽，不肯复谷食，强之乃复谷食。”说明傅山在儿童时期，就具有强烈的追求生的欲念，对事物的认识反应灵敏，肯动脑筋。

傅山从小受到良好的教育。戴廷栻说傅山“七岁使就小学，凡所授书，倾注如宿通者，十五补太青先生小试博士弟子员，因小病，取读神僧传，慨然神通，非难致事。二十试高等廪贡，以举子业不足习，遂读十三经，读诸子、诸史，至《宋史》而止，因肆力诸方外书。”这段记载说明傅山七岁读书后，学习努力，进步很快。十五岁时在文太青主持下，通过考试而为秀才。文太青，字天瑞，陕西省三水县人。万历庚戌科（1610年）进士，天启年间以副使提学山西。^①他在晋主持学政，多有建树，直至清末，缪荃孙为傅山撰写年谱还追述说文太青在晋整饬学政“力振晋人萎靡之风”；“今三晋士振奇者，犹多祖其习云。”从中可以想见，他对傅山的影响也是很深的。

① 见《山西通志·名宦录四》，山西人民出版社 1990 年点校本

傅山在《莲苏从登岱岳谒》一诗中，对他十五岁的孙儿，很有感触地回忆自己十五岁时的境况说：

我十五岁时，家塾严书程。眼界局小院，焉得
出门庭。今尔十五岁，独此重小丁，老病岱岳览，许
尔随之乘。

傅山在登临泰山后，对陪他同行的孙儿，回想他在孙辈的年龄，局促于一个闭锁着的小小庭院里，整日死读书，受到严厉的管教，那能如他这样，此时便有幸游览名山大川，心旷神怡，增长见识，表示了对往日那种教育方法的不满。

隋唐实行科举制以来 明代仍然沿用着这种取士制度 读书人为了追求功名，不仅是十年寒窗，多数还皓首穷经，他们从小便两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书，求得出人头地，光宗耀祖，结果毁了多少人材。傅山读书时，虽然市民意识已经兴起，崇子学之风也已盛行，鄙视举业者也出现了，但整个社会仍未摆脱这个传统，不得不依旧走那读书人走过千年的老路。傅山深受这时兴起的学风影响，他不重视追求功名；“以举子业不足惜”，他“取读神僧传”，他“肆力诸方外书”，对经、史、子、集都一样重视；“古今典籍，诸子百家，靡不淹贯。”^②这在举业时习仍很盛行之时是很少见的。他在《始衰示眉仁》一诗中，对此也曾作了回忆：

《霜红龛集》卷四。

《忻州志·傅山传》清光绪十二年刊本

念我弱冠年，命艺少日袭。塾题试致身，：满臆
 河山疲。遂云割裂收，如作残肢葺。不谓竞成讖，短
 绠艰自汲。

“弱冠”旧指二十年纪的青年人。傅山回忆自己年轻时，便“命艺少日袭”。并不盲目接受一切旧的传统思想，而是进行自己的独立思考。不被束缚在为着仕进的故纸堆中，而是考虑拯救社会弊端的大事。傅山在当时具有这样的思想境界是很难得的，究其原因与他所受到的客观环境影响有很大关系。首先，他的家庭是个读书人家，祖辈就有独立思考学问的传统。傅山在其诗文中多次谈到这一点，他曾说：“此自吾家诗，不属袭古格。”^①还说：“法本法无法，吾家文所夹。”^②说明傅家一向具有不袭古、不拘法的家学传统。其次是社会的影响。明代中叶以后，理学衰落，学术思想界主张明经致用之风起，反对空疏无用的学风日盛，傅山认为空谈学问，犹如“绠短汲深”，不能解决实际问题。因而在他弱冠之年，就具备了为振兴祖国山河而读书的决心，为解除社会弊端而研究学问的理想。“二十试高等，饬”，成为一个贡生。在这时他已具有一定的独立思考问题的能力，也略晓一些“作人”之道。

傅山在《训子侄》中，谈到他年轻时的学习情况，曾说：

记吾当二十士下时，读《文选》《京都》诸赋，

① 《霜红龕集》卷三。

《霜红龕集》卷四《览自眉诗有作》。

《霜红龕集》卷十四《哭子诗》

先辨字，再点读三四，上口则略能成诵矣。戊辰会试卷出，先兄子由先生，为我点定五十三篇，……吾栉沐毕诵起，至早饭成唤食，则五十三篇上口不爽一字。……除经书外，《史记》、《汉书》、《战国策》、《左传》、《国语》、《管子》、骚、赋皆须细读，其余任其性之所喜者略之而已。二十一史吾已尝言之矣。^①

傅山这篇经验之谈中，突出地强调了两点，一是读书要“专心致志”，刻苦认真；二是要博览古今群书，不能仅局限于读经书。为此，他开列了一个书单。他在二十岁左右即能如此用功读书，并能逆传统潮流而动，说明他很有胆识，且为他后期著述打下了基础。

傅山的书法很精，也是始于年轻时用心学习打下的基础。他在《作字示子孙》一诗的附记中说：“贫道二十岁左右，于先世所传晋唐楷书法无所不临。”^②他在这首诗中提出“作字先作人”这也是他的经验之谈并作为遗训赐予他的子孙。傅山的书法精，绘画也精，他的绘画艺术开始学于何时，均无记载，他在《题宋元名人会迹》一文中说：

此册中多双凤黄孝廉家藏幅。孝廉之祖，有宦晋官承奉者，故多得晋分藩时书画，而孝廉又博学，精赏鉴，以文章从龙池先生游，是以收藏精富，在

^①《霜红龕集》卷二十五。

^②《霜红龕集》卷四。

嘉（靖）、隆（庆）间，为太原最，庚午（1630年）辛未（1631年）之间，曾留贫道冰衾，颇细为删存之。

这段记载说明傅山在二十三、四岁时，便已有鉴赏宋元绘画艺术品的能力，说明他在这方面已有较深的造诣，并受人之托，进行“删存”之劳。同时也说明，傅山通过这些学术活动，大开眼界，对他的绘画艺术及学术思想的发展，产生了重要的影响。从上述叙述说明，傅山在二十五岁以前，他的学术思想已具备了较深的基础。

傅山何年结婚，史籍没有具体记载，《年谱》中说，他与忻州人张静君结婚。并在傅山二十二岁（1628年）春正月生子眉。张静君是张泮之女，张泮是万历年间进士。据《山西通志·乡贤录》中记载说，张泮为人耿介廉直，曾因得罪晋府藩王，被“劾不敬，夺禄，迁太仆卿荐守令，一介不取，进光禄时阉竖弄权，假内用冒破不赏，疏正其罪。卒日，遗囊仅十一金。”从中可见其为人了。这对年轻的傅山，自然会有很深的影响。

傅山的妻子张静君，为人贤慧，识文达理，他们的感情甚深。在傅山二十六岁时，张静君不幸染病，留下仅五岁的儿子，与世长辞了。张静君去世后，傅山心灵上受到很深的创伤，他誓不复娶，再也没有结婚。戴廷栻在傅山加入道教后说他：“自谓闻道，而苦于情重。”当然这个“情重”的含义，不仅包括他怀恋他的妻子，还包含着他的忧国忧民之情。

傅山的朋友山西大陵（今文水县）人郭铉在《征君傅先生传》中说，傅山妻子“张氏早卒，终身不再婚。”傅山在其妻子去世十四年时，见到她所刺绣的《大士经》，触物生情，写了一首长达十句的五言古诗，其中有“断爱十四年”，“悲怀略牵惹”“惟留我一心”“人生爱妻真”等痛断肝肠的诗句。这首自注写于“乙酉”的诗，是在清兵入主中原的第二年，这时傅山扶母携子，在晋东的山区漂泊，“不然尔尚存，患难未能舍”，就更感痛怆。

傅山何时习医，没有确切文献记载，难以说得清楚。他甲申之变后，已在晋中一带行医，并很有盛名，且十分精于妇科，看来悲怀其妻是他从医的一个最初动因。傅山重视“作人”，一生光明磊落，坚贞、奋进，他忠于爱情的“爱妻真”是他美好品行的表现，也是他人生的一个很好的说明。

（五）傅山“而立”之年的社会批判活动

傅山三十岁时，家事国事天下事，事事都感到悲愤、忧虑，内心极度沉痛。爱妻的早逝，家境的衰落；明王朝腐败，农民起义，遍地战火；边关频频告急。这些迹象预示着社会根基在动摇。在这个明王朝存在的最后几年中，他从事了三项社会批判性活动，即在三立书院的学习、领导学生运动以及提出社会改革的活动。

先谈傅山在三立书院的学习活动。傅山在“而立”之年进入了在太原府的三立书院学习，在这个时期他接触了许多晋地的有识之士。受到了很大的启发，他一生的许多好友都是在这里结识的。这个时期给他后半生留下很深的印象。

三立书院是在晋阳书院、河汾书院的基础上演化而来的。这个演化过程，反映了晋地学术思想在明代以来的整个变化情况，也是明代整个思想变化的一个侧面，这些情况对了解傅山的生平与思想也有重要意义。因而在这里略述其梗概。

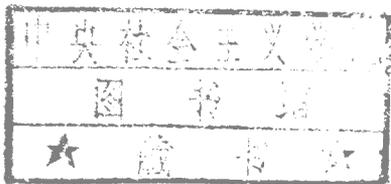
据《阳曲县志·礼书·书院附》记载：“晋阳书院建自前明，后改为河汾，自张居正当国，奏明拆废。后巡抚魏见泉欲复之，而避其名，始建三立祠于府治西南。”傅山也曾记述说：

晋三立书院，祀晋先贤，买为旧讲堂，江陵时废。南乐魏公允贞抚晋，表章修葺之，造士，士多得第。寻习为故事，曰书院，提学官校士其中，于所谓三立者，不知其何如也。后几四十年，而兴化吴公姓抚晋，适宜春袁先生继成提晋学，复共大表章之，造士，士亦以帖括向往袁先生，于所谓三立者，不知其何如也。

这两则记载说明三立书院兴建的始由，从而揭示出明代三晋书院的兴衰史。明代三晋书院的兴衰，是明代理学在三晋兴衰的具体体现。明初，理学在恢复发展中，朱元璋曾“征召耆儒”^①；“文教特盛”。^②这时讲学儒家经典之风大兴。据《明史·曹端传》记载，理学家曹端在山西蒲州、霍州讲学，在北方影响颇大，他成为明初开启讲学的代表人物。书院讲习，

^① 《霜红龕集》卷十五《巡抚蔡公传》。

^② 《明史·儒林传》，中华书局排印本。



波及各地，“晋阳书院建自前明”，应该说当在是时，后又改为河汾书院。这是明代理学兴盛时期的产物。明中叶万历年间以来，“科举兴而儒术微”。^①由于市民意识在思想文化领域影响深远，在张居正为相时，讲习之风日下，这时这个前明时所建的书院，竟处于被“拆废”的境地，理学衰落，一度兴起的阳明学亦衰落，文化界掀起一股总结批判理学的新思潮，“明经致用”、“明道致用”的实学思想逐渐形成一个实际上的主流派，三晋地区表现明显，三立书院的建立，就是在这种意识形态发展变化中应运而生的。“三立”的内涵，就表明了这一点。“三立”之名之义取于《左传》中穆叔之言：“太上有立德、立功、立言”，因而为之。戴廷栻在《袁公传》中写道：“晋阳三立书院，旧抚魏公允贞创建，祀皋夔、稷、契、益诸圣人，而以名宦乡贤配东西庑。”^②这与以往一般书院主祀尧、舜、禹、汤、周、孔不同，由此说明三立书院注重实功的风旨，是与明代中叶以来兴起的重实功实用思潮相联系。傅山的“经世致用”思想，亦与这种明代中叶以后的学术思想变化联系在一起，可见当时学风变化之深了。

三立书院是在十七世纪初建立的。袁继咸于明崇祯七年（1634年）出任山西提学僉事后，在山西巡抚吴甡的支持下，重新进行了修建和整顿。从魏公允贞的建立，到袁继咸的重新整顿，傅山说经过“几四十年”，戴廷栻说：“祀事淆乱废者二十年矣。大学士吴公甡是时以右副都御史巡抚山西，檄公

^①《明史·儒林传》。

^②《半可集》卷一。

(指袁继咸厘正旧典,公遂请修复。’^①袁继咸也说:“晋阳旧有三立书院,旧抚魏见泉先生檄余厘正旧典,余遂请修复。’^②说明袁继咸修复的三立书院,是对旧有三立书院的振兴,中间相距三十年左右,那时的学术活动显然是很不景气,理学、经学又经历着低谷时期。

袁继咸作为山西提学佾事,主持三晋学政以后,晋地学风为之大变。袁继咸是个革新派人物,东林复社党的中坚分子,他主持学政,全力培养能拯救明王朝岌岌可危局面的人材。因此他提倡应用学科,其次才是经学理学一类。这种办学宗旨,迎合了三晋学士们的心意,因此大受欢迎。再一方面袁继咸其人言行一致,廉洁奉公,以天下为己任,反对腐败政治很坚决,一身正气,正是由于他具有这种优良的品格,因而很得三晋学士的推崇。袁继咸,字季通,又字临侯,江西省宜春县人。因慕南宋文天祥文文山,自号袁山,袁袁山。

《明史》本传说:“群小皆不喜继咸。”群小”是时人对宦官的贬称,明代宦官专权,有学者说,宦官专横是明王朝灭亡的重要原因之一,这是有道理的。袁继咸正是反对这帮群小乱政,因而受到权贵的排挤,使这个天启乙丑科进士出身的高级官员,无处施展才能。来晋虽成绩卓著,但又受到阉党爪牙的诬陷。

袁继咸在“崇祯七年春,为山西提学佾事,子身赴任,校阅公明,声望大著。’^③袁继咸主持三立书院之后,即从全省

《半可集》卷一。

《六柳堂遗集》,转引自《仙儒外纪》卷七,清咸丰四年刘震辑本。

《山西通志·名宦录》,转引自《仙儒外纪》卷七。

先选拔合格人材，进行培养。对此戴廷枮说：“取髦士三百余人聚居课读。”^①傅山也说“丙子（即崇祯九年，1636年）吴中丞鹿友与袁师同志拔晋才士三立书院，课艺。”^②傅山就是在这一年进入书院学习的。戴廷枮对此叙述说：

会袁山袁公提晋学，见道人艺，以为是子忠孝人，置第一，延于三立书院，时晋国士三百余人，以道人为祭酒。

在《阳曲县志·文征上》中记载说：“督学袁临侯先生器重檄取读书三立书院。”又《人物列传》中说：“督学袁公深器之，命读书三立书院。”傅山经过选拔，以品学出众而受到袁继咸等的重视。

关于三立书院学习生活情况，也很特别。傅山写道：

课法：每月大会三，皆至书院，日有馔，午后文完饮酒，各从其知为群；小会六，皆在各寓中（寓多在崇善寺）。每生日用米面菜钱，取足于学租，皆丰厚有余用。不时至崇善寺讲艺（即新寺），有病者亲至其寓所，与药饵调养之。

① 《半可集》卷一《袁公传》。

② 《霜红龕集》卷十六《叙枫林一枝》。

③ 《半可集》卷一《石道人别传》。

《霜红龕集》卷二十九《杂著》三《因人私记》。

戴廷栻也说：“聚居课读，饗殮供给，疾病医药，皆公躬为料理，师弟间蔼蔼如父子。”^① 综上所述，这个书院学习与生活有三种情况：第一、师生关系融洽。学生有了疾病，生活上治疗上都受到老师的关怀，师生间亲如父子，尊师爱生蔚然成风。第二，提倡互相学习。袁继咸说：“旧规惟本道讲书，始本生讲之。”就是说，他开始启用学有专长的学生讲课，或称为“代讲者”，傅山亦曾“讲肆其中”。这是袁继咸的一项破“旧规”的措施。还有，他在一个月中举行多次大会、小会的发言、讨论，启发学生独立思考，自我教育。提倡“各从其知为群”，让学生根据自己的专长、爱好在一起，切磋琢磨，砥砥砺学问，以期达到共同提高的目的。第三，书院的课目，不仅有经学一类，而着眼点是明道致用，并包括诸如河防、攻守、财用等“经世济民”之学，即一些应用学科，突出了注重实功实用的实学内容。这所书院从形式到内容，确实不同于古代书院，是古代学校向近代学校转化的过渡形式，反映了时代的进步。

傅山在书院中，无论从人品与学业，都受到师生们的好评。戴廷栻说在书院中以傅山为“祭酒，而道人读方外书如故。”^② 袁继咸也说：“山文诚佳，恨未脱山林气耳。”其实傅山在书院中，对所授功课，还是十分用心的。稽曾筠曾记叙说：“（袁继咸）时时以道学相期许，山益发愤下帷。”^③ 但在完成书院的课艺外，还是坚持走自己的路，因为他认为

① 《半可集》卷一《袁公传》。

② 《半可集》卷一《石道人别传》。

③ 《霜红龕集》附录一，《傅征君传》。

“举业不足习”所以根据自己的思路“读方外书如故”。对于这一点，袁继咸看出来，致使他对傅山思想、气质有“山林气”的评价。其实这正是傅山治学的长处，学术思想方面蕴含的优点。傅山曾说，他在甲申（1644年）以前，编著过一部题为《性史》的书“遭乱失矣！”^①这部写了两年的著作，其书的内容他以一言概括说：“然皆反常之论。”所谓“反常”，就是反对那些历史上形成的常规常法，因为历史发展了，它们还具有相对独立性而人为地存在着。傅山对这种“常”进行“反”即批判，自然是顺应历史发展和促进历史发展之举，应该给以肯定。就是这个“反常”的意识，与“山林气”的蕴义，自然是相同的或相通的。而他的关于社会政治改革的思想与主张，就是在这个期间萌发和构思的。尽管如此，三立书院还是给了他丰硕的精神财富，以致他在三十年后的六十岁时，还在追念不已地说：

自袁师倡道太原，晋士咸勉励，文章气节，因时取济。忽忽三十年，风景不殊，师友云亡，忆昔从游之盛，邈不可得。余与枫仲穷愁著书，浮沉人间，电光泡影，后岁知几何？而仅以诗文自见，吾两人有愧于袁门。

这段话说明，傅山在三立书院袁继咸的门下，深得“文章气节、因时取济”要旨的教益，这对他影响很深，使他不仅以

^①《霜红龕集》卷二十五《家训·文训》。

^②《霜红龕集》卷十六《叙枫林一枝》。

此为实践的依据，而且久久不能忘怀。

其次，傅山在三立书院曾是学生运动的首领。傅山在三立书院学习时，他们的恩师袁继咸突然遭到无端的陷害，并被捕送京师问罪。此时他与同学一道，赴京进行了请愿斗争，史称“伏阙讼冤”，并取得了胜利。

其实，袁继咸的被诬陷，是有政治背景的。明末社会矛盾十分尖锐，反映在统治阶层的上层，形成了力求改革现状的激进派与维护既得利益的保守派之间的斗争，随着社会矛盾的急速发展，这种上层内部之争，不仅在京师愈演愈烈，而且也波及外地，离京师较近的晋地也卷了进去。山西这场斗争，就是在这种背景下爆发的。按明王朝规定，三年“大计”，就是在外官员三年考绩一次，崇祯九年正是“大计”之年，时任山西巡按御史的张孙振（字古岳，庐州人）借这个机会，秘密诬劾袁继咸有贪污罪，十月得旨被械送京师勘问。这个事件震动了晋地，更震撼了三立书院。因为在是年的七月间，吴牲来书院时，书院的生员出于对袁继咸的敬仰，曾向吴牲称颂袁继咸的功绩，并要求在“大计”之年，请他疏荐袁继咸。不想仅两个月的时光，这位深受三晋人赞誉、爱戴的人，竟成为一个罪人，所以生员们非常气愤，他们一面向吴牲禀报，一面准备随同袁继咸一同赴京，为他申冤。吴牲得知袁继咸被诬后，非常愤慨，他一面支持生员为袁继咸冤案辨诬，一面积极搜集有关阉党张孙振的罪恶材料。三立书院的同学在傅山、曹良植、薛宗周的组织下，积极地为袁继咸进行辨诬。

这时的傅山，头脑非常清楚，他与同学薛宗周随被械送的袁继咸一同赴京。临行前，他嘱咐同学陆续来京，一起进

行斗争，并留其家兄傅庚在家，催促那些后来者。

傅山到京师后他执笔写了《辨诬揭帖》揭帖共列名在京的诸生一百零三人，积极上诉。但是阉党在京势力甚大，致使写好的疏状难以上达；不仅如此，而且阉党人员竭力威吓诸生，使得“既列名疏中者，慌俱不知所为，咸相惊恫欲散去”^①，傅山组织和领导的辨诬活动，遇到了严重的困难，但他不畏强暴，将写好的揭帖百十余份，投送各大小衙门，致使袁继咸冤情震动了京师，形成了很有声势的社会舆论。但由于接收并上送辨诬材料的通政司继续阻挠，揭帖还是难以送向阁中。这时傅山组织同学，在早朝途中截住了首辅温体仁，及文渊阁大学士黄士俊、贺逢圣，礼部侍郎张志发等，此时傅山代表山西诸生，“趋而前曰：生员等是山西通省诸生为学道讼冤者，山等有本投通政，通政四五次阻隔之不得上，因投揭帖，在京大小衙门皆有之，独候大宗师两三月不得见，专在此候投揭”^②，傅山还向温体仁送上揭帖，并陈述说，他为“学道讼冤”；为山西干连无辜之人百余人“申冤。得到答复说：“静听处分，行即与刑部言之也。”黄士俊还说：“山西诸生师生之公义也。”这时有组织的学生请愿运动达到了高潮。这种斗争形式，具有近代学生运动的性质。

自袁继咸解京后，吴甡在晋将搜集的张孙振的罪恶材料报部，在奏疏中，吴甡“备陈继咸居官兼明，当荐不当劾，并列孙振不职诸状，时长安哄然，皆不平其事。都察院遂参孙

^①《霜红龛集》卷二十九《因人私记》。

^②《因人私记》。

振是非颠倒 大负代巡之职 宜行提问 以做官邪。’^① 张孙振在次年的二月间，终于被下刑部狱。吴牲的上奏，张孙振的被捕，对三晋赴京请愿的诸生是个有力的支持，原来动摇、散去的诸生归队了，声势更为浩大，为袁继咸辨诬的信心更足了。四月初在京都的城隍庙设公堂，开堂审判，傅山出庭作证，据理申辨，袁继咸的冤狱，终于得到昭雪，三晋学生的请愿运动，终于得到彻底胜利。袁继咸以原官起用为湖广武昌道，张孙振受到了惩处。

傅山组织与领导的三晋学生请愿运动，在京师与全国产生了广泛的影响，史籍多有记述，傅山自己也写了长篇文章《因人私记》、《辨诬公揭》详细地记载了此事的始末。对于傅山在这次运动中的作用，史籍记述中都给予很高的评价。嵇曾筠说：“崇祯丙丁，继咸为直指张孙振诬低下狱，山徒步走千里，伏阙讼冤。孙振怒，大索山。山敝衣蓝缕，转徙自匿，百折不回，继咸冤得白，当是时，山义声闻天下。”^② 全祖望评述说：“提学袁公继咸为巡按张孙振所诬，孙振故阉党也。先生约曹良植（按实为薛宗周）等诣阙使三上书讼之不得达，乃伏阙陈情。抚军吴公牲，亦直袁，竟得雪。而先生以是名闻天下，马文忠公世奇为作传，以为裴瑜、魏劭复出。”^③ 这里提到的马世奇，是东林复社的名流，他在武昌根据袁继咸的追述和介绍，写成了《山右二义士记》，赞扬了傅山和薛宗周二，从此傅山成为海内名人。

《烈皇小识》卷四，上海书店 1982 年影印本。

② 《傅征君传》。

③ 《鲇埼亭文集选注·阳曲傅先生事略》，齐鲁书社 1982 年出版。

第三，我们看傅山反权贵的社会改革思想。傅山和薛宗周等人领导的学生请愿活动，实质上是一种反权贵的政治斗争，是傅山和东林党、复社社会改革思想的表现。首先，傅山在《因人私记》中很清楚地指出，这场斗争是京师上层矛盾在晋地的表现，具有深刻的政治背景。张孙振就是阉党在晋势力的代表人物，而袁继咸、吴甦则是公开的反对宦官的人物。傅山正是为了支持进步势力反对阉党顽固派，而清醒地站在社会进步力量一边，在长达二百天的日日夜夜里，自觉地站在斗争的最前列，组织领导这场斗争。傅山在斗争中很注意策略，他利用散发揭帖，公诸于众的方法，得到社会上层舆论的广泛支持，迫使对方让步。这场斗争的结局，沉重地打击了阉党当权的顽固派，动摇了温体仁首辅的地位，支持了东林党的继承者复社进步派。在客观上由于揭露了当权阉党余孽的丑恶行径，有利于广大人民的反封建斗争。第二，傅山是出于“公义”而斗争，就是说是为了社会进步而斗争。这场斗争取得胜利后，山西新任提学桂一章在明崇祯十年的秋天，“岁试毕，发落日，先唱山名，动鼓乐，且以花红旗山之行，”令诸生知千古师生之义”。傅山这时对答说：

即此一事，是山西通省公义。幸而天子圣明，前道宗师事得白。山不过从众奔走，所谓因人成事者也，岂敢贪公义以树私名。宗师必欲以此谬旌，而山以此谬当，山不得以此自待，亦非宗师所以待山之意。花红才及生身，生必裂冠褫衿而后已。^①

^① 《因人私记》。

傅山对于新任提学只以“千古师生之义”，便敲锣打鼓，插戴红花的形式，表示坚决拒绝。他说的很清楚，此举是出于“公义”，是“山西通省公义”之举，远非是师生之谊之义所能包含得了。还有，受到昭雪的恩师袁继咸到武昌道赴任后，“先生有书来请邀武昌，一览黄鹤之胜。山谢以违老母久，不能去也。”傅山一生中所尊重的人并不多，对袁继咸他称为“袁师”、“先生”堪为尊敬至极了，论师生情义亦可谓深厚，对恩师蒙受不白之冤，确实气愤不已。但他主要思考的是拯救国家的危难，不能容忍那种君子受气、小人得势的社会格局，说明他是爱国主义为基础的。第三、傅山在京师的半年时光中，除积极组织请愿的斗争，还在各处访问参观，对明王朝的政治腐败，有了更进一步的认识，对明王朝的危机，有了更清醒的认识。他在这个期间，写了大量的作品，其中《喻都赋》最能代表他的思想，其中他提出两点政治主张：一是反对明王朝迁都。傅山在京期间，由于满蒙贵族军队多次到京师附近抢掠，京城人心惶惶，所以有迁都之议。傅山认为在这种边患危急之时迁都是很危险的，因而绝对不能这样做。“崇山陵之光 盛中兴之颂。”^①他指出唯一的选择，就是要尽力安定人心，力图中兴。二是他认为在外患内乱交织之中，安定内部是主要的。他指出强国富民的根本是富民，人民没有生计，便会产生动乱。因此他提出必须首先实行“宽徭”、“缓征”之策，使农民有生路，安定广大农村，同时还应“撤摧采之监使”，当时宦官在全国各地城市、矿区、手工

业发展地区，以催税为名，横征暴敛，市民运动屡屡发生。傅山认为，应该撤回这些催税的监使，使广大城市，特别是带有资本主义生产方式萌芽发展的地区，能够恢复正常的生产，发展生产力，从而繁荣社会经济，安定广大城市人民的生活。傅山这种减轻城乡人民劳役和赋税之苦的主张，对于缓和尖锐的社会矛盾，对于促进生产力的发展，对于历史的进步，都具有积极意义。傅山的这些改革的主张，与其“伏阙讼冤”的请愿斗争精神是一致的，都是为了反对阉党权贵的腐朽势力，安定社会秩序，维护明王朝的统治地位。这种见解，虽然是站在封建统治者立场，但历史说明，社会秩序的不断恶化，社会生产力、特别是勃勃生机的市民经济遭到严重的摧残，导致了近代社会的难产。同时应该指出的是，傅山这时的社会批判思想，包含着和代表着市民意识，“撤摧采之监使”就是为市民阶层说话的，就是代表了市民阶层的利益，因此当时的改革派，仅集中反对当权的腐朽权贵势力，傅山却越出了这个界限，越出了历代封建士人的局限，这显然是进步潮流的反映，是中国社会发展的新趋势。

而立之年又是傅山博综务学的开始。傅山在崇祯十年“伏阙讼冤”毕返回太原府后，至明王朝灭亡的数年中，心绪十分烦乱，这时清兵常越边境深入内地，有时达济南府城内；农民义军在黄河、长江中上游地区，攻占了大片地区，他已预感到明王朝的危亡。例如他在庚辰（1640年）秋，夜梦游箕子陵，见有三兽守着。他有诗曰：“《洪范》列《周书》箕子心终伤。”^①他所思考的就是“乾坤非一变，得失不概量。”

《霜红龕集》卷三《史感兴杂诗三十四首》之十七。

矛盾的心境，一目了然。他在次年又有诗曰：

青外响孤鹄，绿中哀乱蝉。秋心满天地，病客
淡山川。开眼见村店，支颐问水泉。若能来野化，真
足饱乌鸢。

这首以《病征》为题的诗作，贯穿了一个“秋心满天地”的悲哀基调。请看，在那蔚兰色的天空，圣洁的天鹅在孤独地哀鸣着，而美好的大地上，则很可能出现“来野化”“乌鸢饱”的悲惨境况。看来作者并非在“淡山川”，而是在“忧山川”。白天忧，黑夜忧，梦里忧，诗里也在忧，他是在忧虑着这个大地、这个民族的未来。

这个时期的傅山，对于做学问讲求应用学科，已感到为时已晚了。壬午年（1642年）蔡懋德为山西巡抚。他是昆山人，万历己未进士，曾为江西提学。他以不贪不扰、虚心好士至晋，效袁继咸法，主持三立书院，邀集晋士讲堂，“讲战讲守，讲火攻，讲诚明道统，讲财用，讲防河”^②等课艺。他聘请了魏权中、韩霖等学有专长者进行授课，傅山也是被聘者之一。但他对此很淡漠。戴廷栻记述说：“抚军蔡公怡云修三立书院故事，复以道人为祭酒，道人虽期集，不肯衣绅衣讲学，书院人怪道人。”^③说明傅山对此事缺乏热情。对此，全祖望在其《阳曲傅先生事略》中道出了真情，他说：“蔡忠襄

《霜红龕集》卷七《病征》，

《霜红龕集》卷十五《巡抚蔡公传》。

③ 《半可集》卷一《石道人别传》

抚晋时冠已亟，讲学于三立书院，亦及军政军器之属，先生往听之，曰：‘迂哉蔡公之言，非可以起而行者也。’傅^①傅山认为明王朝危在旦夕，蔡懋德的所为无济于时，所以他称蔡公为“迂公”。

傅山在《家训》中，回顾他读书治学的发展历程，向他的儿孙们说：

吾家自教授翁以来，七八代皆读书，解为文。至参议著下至吾，奉离垢君教，不废此业，然大半为举业拘系，不曾专力，至三十四五始务博综。^②

这篇《家训》较长，是他晚年之作，其中《十六字格言》题下自注作于“己未”（1679年）是他七十三岁时作，顺庵本后数条作“甲子夏书示莲、苏两孙。”上述引语属此，“甲子”（1684年）傅山七十八岁。后数条中有“吾自此绝笔可也”之句，写于他临终之年，可谓绝笔之作。重要的是，傅山在晚年“书教两孙”中，回忆和总结了他一生的治学得失及其历程。在这一段话中，他是对“甲申”之变前的概括，其中有两点意思，一是受传统家学及社会影响，在做学问上，受“举业拘系”，思想受到很大束缚，二是从其家学来说，一向还具有以“解为文”的传统，这一方面，直到他三十四、五岁即“甲申”之变前四、五年时，始有此悟，并注重起“博综”来。虽然这种“博综”是建立在家学及传统思想的根基

^①《鮚埼亭文集选注》上编。

^②《霜红龕集》卷二十五《家训·训子侄》。

上的博综，但毕竟是前进了一步，具有一定的开拓性。

在这个时期，傅山有不少诗文之作。其间完成两部著作。一部是《两汉书人姓名韵》，这是沿袭家学而来的著作。对于编这部书，他在其《叙》中说：“先大夫为古文，好班氏《汉书》。”傅眉看过后说：“是吾家读书一法也。”其实傅山编这部书，也是有寓情、寓义的深意寄旨，如在《叙》文中说：“范氏《东汉书》较班史顾远矣。然中兴大业不可废也。”又说：“然哉韵以正尊王制也。”^①这篇自叙写于“壬午”即崇祯十五年（1642年）也就是明王朝覆灭的前两年。他思想上所想的还是“中兴大业”和“尊王制”。另一部是前边提及的“皆反常之论”的《性史》。这部著作的内容据其自述说：“昔编《性史》深论孝友之理。”^②是研究性理之书，这是理学的中心议题。从其自述看，有两点突出之处，一是从“常变”的角度研究性理，二是“以近代所闻见者，去取轩轻之”，都是以现实为基础，看来这是他社会批判的一部著作。傅山在明代末期的社会批判，仍是为着明王朝的中兴。

二、反清复明时期

清初近二十年的岁月中，傅山主要从事着反清复明的政治运动，表现出反对民族压迫和忠君爱国的强烈意识。李自成领导的农民起义军威胁着明王朝的存亡时，傅山表现了忠于明王朝的态度和行动；清兵入关以后，傅山积极参与了反

《霜红龕集》卷十六。

《霜红龕集》卷二十五《家训·文训》。

对民族压迫的斗争，这些活动成为他中年经历的主要内容。

（一）反对农民起义军的思想与活动

“甲申之变”即崇祯十七年（1644年）在这个古老的神州大地上，发生了两起重大的历史巨变，一起是李自成领导的农民义军，攻占北京，推翻了明王朝；一起是由于农民义军的重大失误，导致满清贵族军事集团入主中原，建立了中国封建社会最后一个王朝。这种巨变对傅山震动很大。

综观傅山明末时期的思想与活动，正统观念占着主导地位，他的社会批判思想的目的就是为了改善明王朝的统治，他的社会改革主张的宗旨，就是为着中兴明王朝的大业。因此，当农民起义军入晋时，他表现了鲜明的敌视态度，并寻找机会参与对农民义军的镇压活动。

李自成领导的大顺义军，在崇祯十六年十二月中旬从晋南渡过黄河，占领了山西省荣河县城，准备北上攻占太原府。消息传到北京，明王朝即慌作一团，崇祯皇帝朱由检决定由大学士李建泰代其亲征，督师援晋。李建泰奉旨后说：“臣家曲沃，愿出私财饷军，不烦官帑，请提师以西。”^①李建泰在率师西进的同时，特聘在晋的傅山、韩霖等为军前赞画，相当于高级顾问的职务。傅山得信后欣然应允，并匆忙起程赶往河北行军途中接任。渡河北进的李自成所部，所向披靡，进展神速，在甲申年的一月二十三日已占领平阳府城（今临汾市），并于二月初六日直抵太原府城下。这时率师西进的李建

^①《明史·李建泰传》。

泰部，行动迟缓，刚刚出都登程。“道闻山西烽火甚急，家存亡未卜，益迟迟其行，日行止三十里。”^①后又得知“曲沃已破，家货尽没，惊怛而病。”^②于是退居保定，入屯城中，不准备来晋。傅山赴河北行至晋东的平定，得知这个消息，深感失望，他原先设想保住太原府城，向南推进，屏障畿辅的设想便落空了。这时的傅山在明大理寺卿张三漠的故里东池，他在《东池得家信右玄寄韵》诗中写道：“紫土旧榆城，悲凉水木楹，……家书颠倒读，有泪不知倾。”^③诗句中反映了他失望、悲伤和慌乱的心态。此时他不禁怀念亡友曹良植。曹氏字古遗，晋地汾州（今汾阳县）人，崇祯丁丑进士，壬午冬为兵部给事中，时傅山曾“有书遗曹子，谏官当言天下第一事。不月，曹予露章劾首辅周延儒罢相。”^④在《明史》周延儒的本传中说：“给事中曹良植亦劾延儒十大罪”，后“命勒延儒自尽，籍其家。”这是由于清兵南略山东，逼近京师，周自请视师，但却驻在通州饮酒作乐，侦得清兵撤去，乃言敌退，因此被罢相。后朝中多人揭发其罪行，曹良植也是其中的一个，周终因群起而攻之被迫自尽。傅山还说曹良植曾上疏：“请阅九边要塞，以长城自许，未几卒。”^⑤认为他始终具有有一种敢作敢为的豪气，故而又说：“追悼曹子二诗，向与居实论曲沃阁部之师（即李建泰所督之师）。曹子若在必请纓，

《明季北略》卷二十《李建泰督师》，中华书局 1984 年点校本。

《明史》本传。

《霜红龕集》卷八。

《霜红龕集》卷八《悼古遗二首》后记。

《悼古遗二诗》后记。

誓死以信奇节 必不容其观望不前也。’^① 诗中还写道：“古遗若未死，雄志必先鸣。”很明显，傅山把曹良植与李建泰作了比较，他赞扬曹而贬斥了李。并深为遗憾地说：“可惜一腔血，无由洒战场。”这种对于义军敌视的立场与当时晋地百姓是截然不同的：“晋民倡乱者皆传贼不杀不淫，所过不征税，于是引领西望。”^② 百姓对义军则是热切地盼望着和等待着，而傅山则因为没有机会参与镇压义军而感到痛苦和遗恨。

傅山在记述义军攻占太原经过时，同样采取了敌视农民义军的立场。甲申二月初六日，大顺义军兵临城下，晋藩王朱求桂拿出三千两银子犒赏，提学黎志升从中克扣，官兵士气更加低落，初八日凌晨，巡抚标营裨将张雄打开新南门投降，太原城遂被义军占领，明官员多人自杀或被处死。傅山对其中一些人作传评论，他为山西巡抚蔡懋德作传，文字不长，一连用了十个“贼”字。传中说：“甲申二月，贼攻太原，……而阁部李建泰遁入清化，公督晋城守，亦颇杀贼有功。”^③ 在这里又一次谴责了李建泰。文中对蔡懋德也是有保留的。如又说：“余尝公论，公抚晋虽死，然无功。”认为他在晋政绩平庸，防范措施又多失误，没有尽到职责。傅山原本对蔡等守太原就缺乏信心，所以把挽救危局的希望，寄托在李建泰的身上。戴廷栻在为蔡作传中，曾说傅山与蔡曾商议过守城之事，还编过“马在门内难行走，今年又是弼马温。”^④ 的童

《霜红龕集》卷八《追悼曹子二首》题记。

《半可集》卷一《蔡忠襄公传略》。

《霜红龕集》卷十五《巡抚蔡公传》。

《半可集》卷一《蔡忠襄公传略》。

谣。这些事实很值得怀疑。因为当时戴廷斌住在北京，再者傅山正月十五日在平定东池，有《东池元夜诗》：“东池元夜月，故为寓人青。”说明他在正月十五日之前已经离开太原，而义军在正月二十三日才到达临汾。故傅山为蔡所作传中没有参与守城议的文字。所以上述的一些说法，很可能是一种误传。这里的辨析，意在说明事实，而不是说傅山思想的实质，傅山敌视农民义军这是肯定的。例如他有诗曰：

仇犹霜降雨凄凄，野客愁芜酒不犁。国破敢尤
童仆散，身存有待友朋提。蝉言守死悲莱毕，马足
衡文惜楚黎。松老著寒青始觉，满园红叶作秋
泥。^①

这首以《仇犹秋兴》为题的诗作，对于守卫太原西城而被处死的毕拱辰，表示了哀悼之情。毕为莱州人，有《蝉学庞言》之作，故曰“蝉言守死悲莱毕。”相反，对于投降义军的湖广人黎志升，则表示了轻蔑和遗憾。这些诗句中所蕴藏的情感，表现了他忠于明王朝和反对义军的鲜明立场。

（二）兴亡著意拚”的反清斗争

甲申年神州大地风云突变，三种势力即朱由检、李自成、多尔袞逐鹿中原，争夺中国的统治权。在这个格局中，以朱由检为代表的明王朝处于被动，他一面以重兵防范满州贵族

^①《霜红龕集》卷十《仇犹秋兴》。

军事势力，一面堵击农民义军，直至北京危亡时，也没有敢调遣山海关边塞的兵力。多尔袞的清政权，远在关外，养精蓄锐，坐等时机。多尔袞有敏锐的洞察能力，他认为明王朝危在旦夕，即将争夺统治权的对手，很可能不是明王朝势力而是农民起义军，所以在顺义军进军北京时，就致函李自成说：“兹者致书，欲与诸公协谋同力，并取中原，倘混一区宇，富贵共之矣。”^①其进取中原的意图一目了然。当他们得悉大顺军占领北京时，明王朝已被推翻，便紧急动员，集结兵力于关外，准备大举兴师，伺机与大顺军争夺王位。大顺军是在甲申年三月十九日占领了北京，之后不久的四月十四日，清政权使者在安州对朝鲜使者说：“顷日九王闻中国本位空虚，数日之内，急聚兵马而行。男丁七十以下，十岁以上，无不从军，成败之判，在此一举。”^②这段记载说明多尔袞清醒地认识到，此时是争夺中原的最佳时机，因此他积极备战，严阵以待。大顺军在北京建立政权后，由于策略上的重大失误，致使坐镇山海关拥有重兵的吴三桂，转而投靠了多尔袞。农民义军从西安进军北京，一路上几乎没有遇到明军的抵抗，部队的将士多有傲气，且重兵多在西北。所以在顺义兵与吴三桂交战中，兵力单薄，被以逸待劳的吴军所重创，重要的是他们没有意识到在吴军的背后，还有更凶恶的敌人。当交战双方都受到重大损失的时候，凶猛的清兵出击了。由于大顺军投入与吴军交战的兵力损失惨重，没有与清兵进行决战准备，对于迫在眉睫的危险，认识不足，且毫无准备，所

^①《明清史资料》丙编第一册，天津人民出版社 1980 年版。

^②吴晗：《朝鲜李朝实录中的中国史料》上编，卷五八。

以与清兵决战中，虽全力以赴，勇敢壮烈，可歌可泣，但结果在这个山海关战役中最终遭到了惨败，全线溃退，一不振，不得不在四月三十日退出北京，五月初一日，多尔袞便率师进驻北京，又兵分数路向全国进军。

傅山在这个期间住在晋东的平定、寿阳一带，对这种国内急速的形势变化，毫无所知，缺乏精神准备。在太原失守后，他还寄托着有“勤王”举兵，解脱明王朝的危机，扑灭农民政权。约在甲申年的七、八月间，傅山听说来了进攻大顺军的“义军”，便到盂县附近的秀水一带探听消息，得知的是清兵压境，这使他大失所望。他在诗中写道：“东向欲掀增气盖 滹沱胡马压云涛。”^①篇后自注说：“时传有义兵至 实非也。”原来大顺兵从五月间主力经太原西撤，这时的山西明王朝旧部、劣绅纷纷背叛，既背叛明王朝，又背叛大顺政权，都归顺了清王朝，原明大同总兵姜琅背叛，原明恭顺侯之弟吴惟华“请招抚山西自效。”^②都得到多尔袞的允诺，这些明王朝的旧势力反对大顺在山西的政权，在民间真有些混淆视听，致使在大同府南滹沱河流域一带的繁峙、代县、崞县等县城为其所占，人们还误以为是反大顺军的义军，实质上这是清王朝的势力，不久清兵亦入晋境。傅山看清了这一“胡马”压境的局面后，思想上异常紧张，他深感局势的严重，于是便产生了“兴亡著意拚”的决心，全力以赴的参与了反清复明的政治活动。

傅山在国难当头之际，毅然决定出家。就在这年的八月

《霜红龕集》卷十《高细水携具河之干（仇犹）》。

《清史列传》本传，中华书局 1957 年版。

间，他在寿阳县的五峰山，拜当时名道士郭静中为师，加入中国传统宗教道教，道号真山，自称朱衣道人，喻以反清复明的宏愿。其实，傅山对时局的突变，早有预感。据戴廷枋说：“道人善病，受道还阳真人，真人盖神宗庙雨师。”又说：“岁壬午，道人梦上帝议劫，给道人单，字不可识，单尾识‘高尚’字，且赐黄冠衲头、心知无功名分，遂制冠衲如梦中赐者”^①；对于傅山这个“梦”的时间，全祖望为傅山作传中说：“甲申梦天帝，赐之黄冠，乃衣朱衣。”^②两者相差两年，对此，罗振玉在傅山年谱中指出：“误以壬午以梦为甲申。”又说：“先生《事略》甲申梦天帝赐之黄冠，当即此事，而相差二年，当以枫仲所说为得其实。”从这些记载及罗振玉的考证，认定在“壬午”即甲申的前二年，就已作了加入道教的梦，并已制作道家衣冠，拜雨师郭静中入道教了。罗振玉认为戴廷枋的记述为“实”，说明傅山在二年前就已意识到明王朝的无望，但他那时还未绝望，而当前时局的突变，清军骤然压晋，只得永服道家衣冠了。

傅山加入道教不久，在他的诗中写道：“贫道初方外，兴亡著意拚。入山真是浅，孤径独能盘。却忆神仙术，如无君父关。留侯自黄老，终始未忘韩。”^③从这首诗的内容，可以看出两层意思，其一、“初方外”说明傅山加入道教不久，要效法张良未忘韩，从时间观念和反清意识联系考虑，可认定傅山正式加入道教是在甲申年清兵压晋时，也就是在这年的

^①《半可集》卷一《石道人别传》。

^②《鮑琦亭文集选注》上编《阳曲傅先生事略》。

^③《霜红龛集》卷八《龙门山径中》。

八月间。其二、从诗文的真意分析，他就是立足于“始终未忘韩”的构想上，就是说他要走张良的路，而“终始不忘明”象留侯张良一样，不忘故国，为复明反清的斗争而献身。事实也正是这样，傅山从甲申年开始，长期从事着这项事业。

清兵入晋后，傅山由反对农民军的忠君爱国的思想与立场，很快转变为反对异族的征服与压迫上，在“兴亡著意拚”思想的驱动下，很快由反对义军而转变为参与义军的反清斗争。

一、组织晋东民众的反清活动。清兵入晋后，傅山心焦如焚，他在甲申五月写的题为《愿旱》的一首诗中，他期望火神祝融，将大地烧个干净，“愿诉祝融帝，火龙挥三千，烈焰吐一世，燔此污邪原。”^①可见他的抗清思想已达到难以遏制的程度。但在更主要的方面是反抗的意识和行动，他在晋东的山中，宣传抗清兵、组织抗清兵的活动，见于诗文记载的有：

在孟县藏山之口的七机岩有诗句曰：

村僮贪暖饱，比屋贲育起。如赴君父难，弱肉甘刀矢。我来相锻炉，两人呻疮痍。相视发浩叹，何处无勇士。战场问国殇，乃独少如彼。大盗容侯王，钩窃仇如已。中原用剑戟，偷生亦可耻。向禽五岳游，汉郊妙无垒。

《霜红龛集》卷五。

《霜红龛集》卷五。

在这首题为《七机岩》诗的下阕，说明太行山百姓是不甘于被清兵“刀矢”的。“我来相锻炉”，傅山是一位颇悉兵法、颇精武功之人，他在这里不仅宣传抗清，而且组织抗清。他还在《赵氏山池》一诗中说：“凡物皆足役，猛兽可教战”，并说“指顾妙组织”。表示他在山中，组织、教练勇士的实况。傅山在这里住过两年，流寓于寿阳、平定、孟县、忻州等地，起到了鼓动反清的作用。在他离开这一地区的次年，据《孟县县志》记载：“顺治三年九月，孟县妖民作乱，延及五台。”孟县一带农民有组织的反清武装斗争，曾持续了好几年，这与傅山的爱国宣传活动是分不开的。这一事实说明，傅山与农民的接触中，更多的了解到广大农村的情况，同时对农民义军的态度也有所转变。例如他在《傅史》中曾说：“奇哉！河北贼穴中有吾宗使君，可喜，可喜！”^①这里的“贼”与两个可喜联系在一起，不是在贬而是在褒了。他还对宋代反对金、元的农民义军，褒之以“忠义民兵”，在爱国主义和反对民族压迫思想的支配下，他同人民的距离显然是接近了。傅山离开孟县一带之后，依然过着“浪迹无家”的生活，辗转于晋中的汾阳府、祁县一带，积极支持各地义军，进行着反清活动。

二、声援山东榆园军的活动。山东的榆园军是一支明末时举事的农民义军，他们以濮州一带茂密的榆树林为根据地，成为全国农民起义军中心之一。清兵南下时，这支义军又活跃起来，成为一支反清义军，因此一些明王朝的官员也加入了，声势一时浩大起来。傅山对此十分欣喜，并赋诗曰：

铁脊铜肝杖不糜，山东留得好男儿。囊装倡散
天祚俸，鼓角高鸣日月悲。咳唾于夫来虎豹，风云
万里泣熊罴。山中不诵无衣赋，遥伏黄冠拜义
旗。^①

傅山在这首题为《风闻叶润苍先生举义》的七言律诗中，对叶润苍参与农民义军，并在反清战斗中英勇奋战，激烈悲壮，表示了深诚的敬意和声援。叶润苍名廷秀，明代天启乙丑科进士，明崇祯年间曾任户部主事，为营救黄道周被削籍为民，是明王朝中有为的进步之士。明王朝覆亡后，他加入山东榆林园农民义军，这支义军由于有众多的反清义士的加入，曾一度兴起，成为一支反清的重要力量。从傅山的诗文看，这支义军在清军南下中，曾与之发生过异常激烈的战斗，进行了可歌可泣的抵抗，从而使得傅山“遥伏黄冠拜义旗。”

三、支持交城山农民义军的反清斗争。山西交城山的农民义军，在明代末年便已举事，清兵入晋地后，由于民族压迫的深重，晋地反清的人员多来投奔，这支义军又重新活跃起来。特别是在原大同总兵姜瓖，打起明王朝旗号后，命姜建雄由大同南下至晋中，两支反清武装会合，并于 1649 年 4 月入汾州府，占据了晋中的大片城乡地区，一时反清势力大增。据傅山在其《汾二子传》手稿中记述说，他的同学汾州人薛宗周和王如金等，“募汾山乡义军千余人”，他们“自备马匹器械”响应姜军，5 月随姜军在太原西郊的晋祠镇附近

① 《霜红龛集》卷十。

集结，准备与清兵在这里决战。在这场大战中，清兵装备精良，加以“援兵从北来”，所以形势对抗清的军队极为不利。清军很快展开攻势，并用炮火攻破晋祠堡城，义军抵挡不住，“马兵南趋保汾，而步兵沿途狼籍死，而二子不知所终。”义军由于组织不佳，配合得不好，结果大败，原来攻取太原府城的计划也落空了，傅山的两位同学也战死了。据史书记载，是年在山东、陕西和甘肃等地的义军，也多为清兵所败。同年八月，多尔袞率兵攻打大同，姜瓖战死，晋地的反清烈火都被扑灭。这次在太原西郊的反清决战，从一些侧面记述分析，傅山很可能是一个直接的参与者和策划者。其一、傅山在这个时期正住在汾州。他在晋东太行山流寓各地，突然奔往吕梁山区的汾州一带。他自己说：“余自甲申后寓西河。”^①为什么由东到西、由太行山到吕梁山一带呢？他说“始因薛生宗周”在“西河”即汾州一带活动而来。傅山的《年谱》记载他在“丙戌 1646 年 己在汾阳。”其二、傅山由孟县到汾州，很可能是应薛宗周等人的邀约前往的。薛、王二人战死后，他为他们作传说：“二子果能先我赴义死耶？”余乃今愧二子。”表明了他的心迹。

四、参与宋谦在河南武安策动起义的准备活动。宋谦其人，据河南清巡抚亢得时《题本》说：“宋谦，即李谦，年二十七岁，湖广黄州府蕲州生员。状招谦自入学以来，就不合不守本业，专一交结匪类，共谋不轨，潜设永历伪朝，因谦父宋遇春先授伪朝总兵官，后引见永历，赐谦姓朱，起名朱慈焕，亦除授伪总兵官。”并发给任命书和印玺等信物，命其

《霜红龕集》卷十五《明户部主事汾阳胡公传》。

“招结将士 联络义兵。”说明宋谦是受命于南明的永历皇帝，在河南组织的一支反清义军的首领。他在晋冀豫交界地带活动，准备在甲午（1654年）三月十五日进攻涉县，不幸在三月十三日于武安县五汲镇暴露，他与九位首领被捕，招供后即被处死。傅山因此事受牵连，于六月间在太原被捕入狱受审。

1649年汾二子在晋祠战役失败后，傅山到祁县访问了戴廷杖，后又返回到汾州，于1651到1653年期间，宋谦曾两次专程访问傅山，密谋反清之事。宋谦在招供中是这样谈的，傅山也承认见过面，却否认有密谋之事。但史书没有任何记载。不过从以下事实可以看出傅山是参与了密谋起义之事的。其一、全祖望在其《阳曲傅先生事略》中说：“甲午（1654年）以连染刑戮，抗词不屈，绝粒九日几死，门人有以奇计救者得免。”所谓“奇计”现在看来，就是傅山已确知宋谦早已被“正法”，因此他一口咬定宋谦供他，是因为他不接待宋谦而遭到的诬陷，要求对质。由于取不到主证、旁证的质对，却有地方官员证明他在请傅山看病时，遇见傅山曾坚决拒绝会见宋谦，所以最后在清王朝上下汉族官员的帮助下，脱离了危险，并被无罪释放。其二、傅山被开释后，在诗文中曾曰：

甲午朱衣系，自分处士^死。死之有遗恨，不死亦羞涩。^①

病还山寺可，生出狱门羞。……有头朝老母，无

《霜红龛集》卷三《始衰示眉仁》。

面对神州。^①

这些吐露真情的诗句，表示他出狱很感羞愧，无颜见神州，也无颜见那些为反清而死难之人。这无疑是在承认自己曾参与同宋谦的密谋活动，无疑是在“招供”了。正如全祖望对此事所作的分析说：“然先生深自咤恨，以为不如速死之为愈。而其仰祝天俯画地者，并未尝一日止，凡如是者二十年。”纵观傅山的历史，全祖望所言极是，他出狱后，依然进行反清复明的斗争，并进而反对封建专制制度。

（三）傅山江南行

傅山江南行的目的，并非是为着游山玩水，而是他反清复明活动的一部份。

罗振玉为傅山写的《年谱》说，傅山在己亥年（1659年）“南游浮淮渡江，南至金陵，复过江而北，至海州。”这则记载是根据傅山《朝沐》中内容推断确定的。这首诗赋中有“浮淮”、“渡江”、“临郁州”的字句，并有忆及“甲午之情事”等情节。罗振玉据此又考证说，傅山江南行，是在南方反清高潮时的所为。他说，这年的夏季，张苍水率师进入长江下游，曾破金陵，“先生南游，适在此数年间。”己亥年即清顺治十六年的夏天，北方的抗清斗争趋于低潮，江南江浙沿海一带则再次掀起一个高潮，当时郑成功、张苍水据守在福建、浙江沿海，是年五月他们联合发兵，共举复明大业，

^①《霜红龕集》卷七《山寺病中望村侨作》。

并一举攻至南京，后联军失利，又退入海岛。傅山就是这个时期往江南的。但是傅山到江南长江下游时，郑、张联军已经失败，他以悲壮的心情写出“怆臣心兮五百田客”的字句，表示怀念抗秦到底的田横等五百壮士，怀念郑、张反清复明的抗清将士。他在《倒坐崖》一诗中还有：“望望田横岛”的诗句，含有寄希望于海上抗清力量成长的寓意。在他的赋中还有浮海抗清之志的诗文，由于“臣母老矣”所以不能如愿。这些诗文记载说明傅山的江南行，是为着反清复明这一目的的。

傅山江南行的时间起止，以及活动的范围，至今仍还不能说得清楚。在时间的起止上，罗振玉说：“适在此数年间”，他将下江南的时间，标在己亥年（1659年）；而其前一年，即戊戌年（1658年）却是空缺，没有任何的活动记载，归于庚子年（1660年）是年其母病逝。近年看到傅山《苏州诗》其中有“夏日茅斋里，无风坐亦凉”的诗句，从载于《霜红龛集》之《宿水》看，诗中写道：“空中不会起波澜，鬻沸魂亭一沼酸。为读屈平骚不尽，汨罗江汜到心肝。”还有“楚骚湘沅”的诗句。从这些傅山诗文中考察，傅山江南行，可能时间较长，范围也不可能仅限于江苏境内长江沿线的城镇。

还有当代武侠小说家梁羽生的《七剑下天山》是把傅山作为书中的重要角色来写的。其中提及傅山具体的事迹有二：一是武侠大师；二是远涉整个西南中国。关于武侠大师，全祖望说傅山“性任侠”，梁启超说傅山“任侠”，以往一般只从他性侠义理解。对于这一点，傅山《青羊庵》一诗中有“剑术惜其疏”的字句，说明傅山确实有武术功夫。1987年发现傅山《拳谱》一书，说明傅山确实武功不凡。梁羽生在小

说中将傅山描绘成一个拳术高手，说明是有所本的。至于傅山在南中国活动的范围，梁羽生在小说中的情节有：“自山西经陕西 取陆路人川”“；自川入滇”“；到了桂林”“；潜入西藏”等等，小说与历史学不同，但其基本事实，总是有一定的根据的。其实这些在傅山诗文中也是有痕迹可寻的。他曾说：“江河三峡之长年一切济舟之具无不备，而亦不沾沾其具弄以示人，而正风旁风，迎潮随潮，风浪震荡，一舵默操，愈静愈慎 愈变而愈不变 因而载者不知其在风波中。”^①从文中提及“三峡”，从文中感受之深而言，非有不平常的亲身经历，是难以写出这段文字的。至少这两点是可以肯定的：一点是傅山为了反清复明，远涉南国，不会仅限于浮淮渡江到海州；一点是傅山远涉南国的时间，很可能还要更长的。丁宝铨就曾说过 傅山“当国变后 出游之日为多。”^②这个说法是可信的。

傅山的南国行，江南游，路漫漫兮情悠悠，不尽缅怀先朝愁。黄河水，长江流，江山姣娆难忘愁。他为故国的中兴大业，跋涉千万里，真可感天动地，堪称笃挚真诚。

三、学术思想总结批判时期

十七世纪的六十年代到八十年代，是傅山经历的第三个时期，即对学术思想文化的总结批判时期。这个时期，郑成功退守台湾岛，并在康熙元年（1662年）逝世于岛上，张煌

^①《霜红龛集》卷十九《奉祝硕公曹先生六十岁序》。

^②《丁谱·后记》。

言于康熙三年在普陀山一带海上被俘，其全军亦同时覆没。全祖望说：“（张煌言）殉节于康熙三年甲辰（1664年）九月七日。”^① 东南沿海反清军事力量几于崩溃，武装反清时期已成过去，国内政治上经历了三十余年的战乱已趋稳定，清王朝乘农民起义而入主中原，已建立了有效的统治，中国社会经历的这次大浩劫，使得经济、思想文化受到空前的摧残，正当西方进行资本积累的时期，中国反将资本主义经济萌芽，焚于战火之中；正当西方发展海上贸易促进资本主义经济发展的时期，中国的清王朝则为了巩固专制，实行禁海的锁国政策，使处于萎缩的资本主义经济萌芽奄奄一息；正当西方近代思想文化趋于繁荣发展的时期，中国的清王朝为了窒息思想，实行文化上的专制主义，扶植封建正统思想，压抑具有自由思想意义的市民意识。这种历史的逆转，使得明代中叶以来仍处于世界前列的中国社会，远远跌落在后，导致近代中国的灾难重重。

傅山在这个时期，从反清复明的政治活动中，转向于学术思想的研究，对古代传统思想文化进行了自己的总结批判。明清王朝在思想文化领域中，实行了残酷的文化专制，清代由于防范汉民族的反抗，更为严厉。在清代也曾有过一个短暂时期，即在康熙年间采取了文化上的怀柔政策，玄烨皇帝力图缓和与汉民族的矛盾，这种气氛为学术活动提供了宽松的条件，兴起于明末的总结批判思潮，又重新得到发展。由于这些学者，大多生于明代万历年间，深受市民意识的影响，又由于他们都目睹了明王朝覆灭的全过程，并度过了清王朝

①《张苍水集》附录：全祖望撰《张苍水年谱》。1985年上海古籍出版社版

初期近二十个春秋，所以他们对传统思想文化的总结批判，都有较高的思想意境，并具有空前的深度。顾炎武、黄宗羲、王夫之、李颀、阎尔梅、唐甄、方以智、颜元等人的学术著作，都成就于这个时期。清初的最有名望的三大儒是孙奇逢、黄宗羲、李颀，到清末，又以黄宗羲、顾炎武、王夫之为三大儒。傅山在这个时期积极从事学术活动，成为清初北方的一个著名学者。

傅山在这个时期中用他自己的话说“遭乱后患难奔驰，实无处无时不读书。”还说“乱后无所为 益放言自恣矣。”^①就是说他“好而无常家”，思想更为解放了。在学术思想方面，他总结批判以理学为主体的传统思想，研究并阐述子学思想的精义，汲取道家人性解放的观点，批判继承佛学思想中的因明之学，用以否定儒学独占学坛的地位，具有早期启蒙思潮的意义。在政治思想方面，他对明王朝灭亡的原因进行了总结，从反清斗争中，认识到明清王朝的共同本质的一致性，从而产生了反对封建专制的思想，体现了他对中国历史发展新趋势的精辟理解。现从傅山在清康熙元年（1662年）至二十三年（1684年）这段经历，简要阐述其思想发展的这一过程。

（一）到夏峰拜见孙奇逢大师

孙奇逢约生于明万历十二年（1584年）字启泰，号钟元，河北容城人，是明末清初最有名望的学者，明清两朝曾先后

^①《霜红龕集》卷二十五《家训》。

征聘凡十一次，都坚辞不仕。晚年移居河南省辉县夏峰居住，学者称夏峰先生。其学属陆王学派，重躬行实践之学，有《夏峰全集》存世。

傅山很推崇当世著名学者孙奇逢，并在清康熙二年（1663年）四月，至辉县访先生于百泉这个地方。傅山访问孙奇逢，大致有两个目的，一是在反清复明斗争趋于衰落之际，就学问之道请教于他；二是请为其母撰写墓志铭。傅山见到孙奇逢之后，他对这位久负盛名的学者有两点感觉和评论，一是他的为人“真诚谦和”，二是他的学问“专讲作用”。^①因此他对孙奇逢愈加“敬之爱之”。孙奇逢对傅山不仅真诚相待，谦和交谈学问之事，而且欣然为其母撰写了题为《贞髦君陈氏墓志铭》一篇。其中有言曰：“今之不知山者，皆指为轻世肆志之人，不知山得为轻世肆志者，盖有老母贤许为之人。呜呼！山之所痛心者，尤当深隐其词，予虽知之，恨衰陋不足以传，百世而下，贞髦君之能传者，不独以其子也。”从中可见孙奇逢是深知傅山的，他十分赞赏傅山的“轻世肆志”就充分说明了这一点。孙奇逢写墓志铭是在这年仲夏，“仲夏”是阴历五月，傅山是阴历四月到百泉，可见傅山在这里住过很长一段时间。傅山的《百泉帖》就是在这里写成的。这是一部阅读子学著作的笔记，也是研究诸子学的著作。傅山在这些研究中说明，诸子学与儒学应处平等地位，明确反对理学独占学坛。这实际上是反对封建统治的思想。同时还含有反封建专制制度的一些观点。这些观点的提出，说明傅山在访问孙奇逢时，已开始从反清复明向反对封建专制思想发展。

^① 《霜红龕集》卷三十八《杂记》三。

（二）在太原松庄会见众多的全国知名学者

傅山从清康熙初年以后的十余年中，在太原的松庄先后接待了全国不少的知名学者，其中包括顾炎武、阎若璩、申涵光、谢彬、戴本孝、阎尔梅、潘耒、李因笃等人。

松庄位于太原城南近十里，东靠巍巍青山绿林，西向滔滔汾水，南部是一望无垠的晋中平原。松庄附近有永祚寺，寺里双塔，塔峰直入云霄，是一个风景胜地，双塔又历来被视为太原的标志。傅山曾为之作画，命名为文笔双塔。他在画中自题说：

双塔用形象家者言，补太原文峰，各十三层。朝
曦初旭，垂影河中，仿佛笔之蘸砚池也。^①

双塔一旧一新，旧塔据说建于唐代，新塔据说建于明代，明清以来已成为游人墨客趋往之处。傅山住在双塔的附近，由于他学问、气节很有影响，故而引得海内学者的过访，一时间松庄小村，竟成为北方文化名人会萃的一方宝地。

画家谢彬来访。谢彬，字文侯，浙江省上虞人。他在清顺治十八年（1661年），到太原松庄，与傅山交流绘画艺术，并为傅山造像。时人很推崇谢彬人物画的独到之处，他为傅山所造之像，被认为很逼真，富有神韵，一直受到称赞。这幅画像被一再重影而存留下来，使我们至今仍可凭此画像，一

^① 《傅山书画集》人民美术出版社 1962 年版。

览傅山的丰采。谢彬是画家，傅山也是画家，他们共就画论进行切磋，这是自然中之事。

顾炎武多次来访。顾炎武在江苏抗清失利后，便北游燕齐秦晋之间，来晋到松庄多次访问傅山。顾炎武第一次访问傅山，是在康熙二年（1663年），他从临汾北上到太原松庄。从此多次见面，唱和诗文，志同道合，相处甚得。顾炎武在晋地的代县垦过荒，在晋南设计过兴建水利设施，活动范围很广。清代王鸣盛曾在其《十七史商榷》中记载了他们二人讨论音韵学的故事。顾炎武在其《广师》中说“萧然物外，自得天机，吾不如傅青主。”傅山在诗中推崇顾炎武说：“方外不娴新世界，眼中偏识旧年家。”

同年冬天，顾炎武、阎若璩和申涵光等来太原，到松庄访问傅山。顾炎武是从陕西来，阎若璩是从淮安来。

阎若璩字百诗，号潜邱，祖籍太原。“潜邱”据《元和郡县志》说：“潜邱在太原南三里，取以名书，不忘本也。”这个地方实在晋阳古城的南三里，非太原南三里之处。他在《潜邱记》中说：“傅山先生少耽《左传》，著有《左锦》一书，秘不示人，余初访之松庄，年将六十矣。”还记述了他们探讨学问的一些情节。时傅山年五十七岁，而阎若璩还是一个二十八岁的青年人。傅山、顾炎武研究古学功底很深，傅山治古学的怀疑精神，顾炎武治古学的严谨风格，对阎若璩起了重要的影响作用。

申涵光字孚孟，号鳧盟，河北永年县人。其父为明王朝太仆寺丞，甲申年为明室殉难。王士禛和熊伯龙等很欣赏他的诗文。后谒孙奇逢，执弟子礼，学宗朱、陆，隐逸不仕，谢绝交游，与顾炎武有往来。游太原时，对傅山很友善。曾有

怀太原傅青主诗写道：“曾约溪村访钓竿，数年设榻待君欢。乱离苦忆良朋少，衰病应愁远道难。晋国山河容白发，中原天地此黄冠。幸将卷帙传高迹，日向晴窗展画看。”^①从诗中的怀念、推崇看，他们之间存在着真挚的友情，而“展画看”、“传高迹”表明，傅山一定有书画相赠，使得申涵光在怀念良朋时，“日向晴窗展画看”，见物如见人，用以寄托思念之情。傅山曾以《想甚》诗寄怀：“想甚鳧盟见，兼无鸡泽书。春风到洛水，昭月劳昭余。诗句定何似，乾坤谁不如。莺花所偏处，知为喻山居。”^②这里说明傅山不仅非常想念申涵光，而且也很惦念他们共同的好友殷岳。他们之间的友情如河流一样连在一起，永不断长相连。“鸡泽”地名，属直隶（河北）广平府治，与申涵光的故里永年同属。这里是指申涵光的好友殷岳。申“日与殷岳及同里张盖往来酬知，人号为‘广平三君’。”^③殷岳，鸡泽人，曾谋举义，事泄藏在申家而脱险。“兼无鸡泽书”是说傅山由于没有得殷岳的书信消息，更是惦记他。“春风到洛水”洛水的上游在晋地辽州的漳水，流到广平一带称洛水。从中也寄托了傅山的思念之情。另据记载，申涵光访问傅山时，得知傅山自甲申乱后“十年无家”，便与他的亲戚、时为山西布政司王显祚相商，为傅山购置一所住宅，有个安身立命之处，傅山谢绝了他们的深情厚意。这个友谊的故事，一时传为佳话，从中也表明他们友情之深。

《聪山诗集》，转引自《霜红龕集》附录二。

《霜红龕集》卷九。

③ 《明史·申涵光传》。

李因笃在康熙三年（1664年）到太原，与傅山等人会饮于崇善寺。崇善寺原名白马寺，始建于何时已不可考。它位于太原城内东南部，明清时都进行过整修，是佛教活动的中心地，也是太原在明末清初的文化中心地，重要的学术交流活动常在此举行。李因笃字天生，号子德，祖籍为晋地洪洞，后定居于陕西富平，与当时的李颙、李柏并称“关中三李”。《明史》评他“博学强记，贯串注疏”；“深于经学”；著有一部《受祺堂集》，与顾炎武、傅山交往甚密，顾、傅的诗文中常常提到他，对他的文才也很赞赏。傅山在《为天生作十首》中有曰：“空同原姓李，河狱又天生。律即三千首，钟消十二声。旧京才足赋，新庙颂难清。潦倒词场里，风云万古情。”^①这是十首中的第一首，表明傅山对李天生的推崇之意，将他与李梦阳相比拟。李梦阳号空同子，有《空同集》，一生多次反对权贵，屡屡遭贬，傅山显然对其文如其人的精神，很是尊重与推崇。同时，傅山在怀念故国前七子文坛盛况，以及宦官外戚等权贵专横，致使明王朝落入被覆灭的境地，不禁产生了“风云万古情”的遗恨心绪。傅山在评价李天生时的联想，反映了他的复杂心态，这首诗的主题，还是赞扬天生的。他在组诗之八的自注中说：“宁人向山云，今日文章之事，当推天生为宗主。历叙司此任者至牧斋，牧死，而江南无人胜此矣。”牧斋就是钱谦益，号牧斋，有《牧斋集》。傅山与顾炎武认为钱谦益逝世后，文坛宗主就应该是李天生了，可见他们对天生文才的肯定。李天生也曾和赠傅山诗多首，其

^①《霜红龛集》卷九。

中有诗句曰：“江海英风老渐疏 菊松高枕送君诸。”^①“河汾文献未全高 盍上乾初有是公。”^②傅山的学问、品格都使他很崇拜，并在他的《受祺堂集》中，对他们这种难得的友情作了记载。

此外，当时名流与傅山交往的事迹还有：

画家戴本孝访傅山。戴本孝在清康熙七年（1668年）在太原访问了傅山。《清诗别裁集》说：“戴本孝字务旃，江南和州人，布衣，著有《前生余生诗稿》。”王士禛说他“性情高旷”，“诗画皆超绝。”^③在傅山的诗文中，未见他们交往的记载。他访傅山一事，王宏撰记载说：“戊甲之春（即康熙七年春季）有人焉，杖履北走太原，访傅公之佗，信宿而西，入潼关，过余独鹤亭，赋诗一章。登太华之颠，作画一幅而去，飘然出尘埃之表，则鹰阿山樵，戴子务旃也。”王宏撰即王山史，是顾炎武的密友，他的记载，说明戴本孝曾经在太原访问了傅山。

阎尔梅访问傅山。阎尔梅在康熙十年（1671年）至太原松庄访问了傅山。同年的九月九日，戴廷枻约傅山、潘耒在太原文化活动中心崇善寺中，宴请了名诗人阎尔梅。阎尔梅字调鼎，号古古，江苏沛县人，有《白麓山人集》。事后，戴廷枻作了记叙。他说：

余邀古古游崇善寺，会吴才士潘次耕在座。古

① 转引自《霜红龕集》附录二《席上呈傅征君》。

② 转引自《霜红龕集》附录二《得傅征君信》。

③ 《池北偶谈》卷十一《二二戴》。

古自矜善饮，不数杯即大醉，狂歌叫骂，人皆俯首，搥郑元和乞食莲花落一套，如吴下风流子弟，歌尉迟公钱别，如明北曲，老乐工始知古古真乐府典型也。歌罢又戒四座曰：“伯夷叔齐那样人，我们不屑为，他不在北海，到首阳作甚？”座客闻所未闻，连呼家人，索纸二十叶，扼笔提诗，吟哦自得，旁若无人。顾四座曰：“吾才倚马，多半日得古诗一章云：昨日霜始降，西风不甚寒。骑驴来新寺，满院秋花环。即顾谓人曰：‘环字妙得紧。’祁县有主人，来访枫槐端。我正相思苦，君如解醉丹。崇善昔禅林，松柏尚蟠蟠。忽尔作狂歌，宫商是哀弦。竹花九月冷，云光颇阑珊。此中谁可语，付与菊花栏。”赠傅公他七言八句曰：“宝玉之人寻古物，飞云鸿雁两相扑。茫茫四海似无声，且把长歌代痛哭。百万峰头一声啸，西风吹动黄花窠。”复狂叫曰：“窠字即古人亦不解，然下此时，半日不得。”“小五台边望松庄，处士行藏难可料。”赠余七言律一章云：“昨夜风微晓降霜，故人无意酌西堂。山头烟雨相欢喜，城内蓬蒿叹渺茫。但说林宗游洛下，谁知玄度客丹阳。余诗忘矣君抄写，一段情踪醒后商。”次耕戏之曰：“先生斗酒百篇，独不作诗赠我乎？”古古愷也。余袖三诗归寓，次日古古有悔意，急收之不能得，后三日作四律，为余书之扇头，其中有佳句云：“禅磬萧条崇善寺，法书煨烬宝贤堂。正好缘山寻菊去，如

今栗里是松庄。”松庄者，公他先生行馆也。^①

这段生动的记叙，饮酒赋诗，畅论学问，兴奋中掩饰不住沉重的心思，热烈中饱含着悲哀的真情，怀念那失去的故国，只能把欢笑长歌当“痛哭”！到首阳，做伯夷叔齐一样的人，逃避现实“不屑为”还不如到栗里去“象陶潜一样‘去寻菊’”。明代遗民的心态，被刻画得维妙维肖。阎尔梅诗中对傅山由衷地崇敬，傅山对阎尔梅也同样如此，他为阎尔梅作题为“岁寒古松”一幅画，其寓意也是很清楚的。

潘耒到松庄访傅山。在康熙十一年（1672年）潘耒偕周令树等，到松庄会见傅山，并在双塔寺饮宴。周令树字计百，时治太原府。这次会饮，潘次耕在《双塔寺雅集记》中作了记叙，其中有言曰：“出太原郡城东南行可七八里，有寺曰永作，双塔巍然，见之四十里外，浮浮若旗旛焉。其下为松庄，傅隐君青主所居也。太原守延津计百周君，结方外之契，岁之初吉，率子若婿驺从，絜壶觞，欲造其庐，爰眺爰游，来集精舍，围炉命酒，不知日之既夕。”^②从中可见，由于傅山的人品和学问，深得地方官员的尊重。

同年秋天，阎若璩再访傅山。阎若璩这次来到太原到松庄拜会了傅山，他说：“此行与先生考证《左传》若干条，先生喜甚，谓直可正杜注补孔疏，为刘炫、赵汭所未及，书之以见知己之情。”^③阎若璩深知傅山对古学对《左传》深有研究，

^① 《半可集》卷三，《游崇善寺记》。

^② 《遂初堂集》卷三。

^③ 《古文尚书疏证记》，清嘉庆元年吴念湖重刻本。

这次拜会傅山专就《左传》进行了研究，从记叙中可见，阎若璩对傅山的见解很信服，傅山对阎若璩所考虑的问题很赞赏，所以两个人的交谈研究，彼此都很满意。文中“可正杜疏补孔疏”，杜疏就是西晋杜预所注的《春秋经传集解》，孔疏就是唐代孔颖达所疏证的《春秋左传正义》，宋以后均被列入《十三经注疏》中。上述记载说明，傅山指出他们研究《左传》中的问题，完全可以纠正杜预的错误，弥补孔颖达疏证之不足，足见他们研究的问题很有意义。“为刘炫、赵汭所未及”，刘炫，据《隋书》本传说，他曾著有《春秋述议》等九种；赵汭，据《明史》本传说，他对诸经无不通贯，“而尤邃于《春秋》著有《春秋集传》等五种。”可谓都很出色。但傅山对阎若璩说，他们研究《左传》的一些问题，刘炫、赵汭尽管著述丰硕，也是不及的。就是说，他们研究的成果，是超过前人的。傅山的这番评论对阎若璩很有鼓舞。阎若璩最有影响的著作是《古文尚书疏证》一书。《尚书》一书，在秦王朝焚书之后，汉代有古今文《尚书》并存和争论，伏生所传二十八篇称《今文尚书》，别有十六篇为孔安国所传，称《古文尚书》。《古文尚书》在东汉末年失落东晋时梅颐又拿出一部《古文尚书》，此后称为梅本，并被列入经学之中。对于梅本《尚书》，朱熹、吴澄等学者都曾有真伪的怀疑，但其神圣的经学地位并未动摇。清初的阎若璩，对这部经学的真伪问题，沿着怀疑主义之路走下去，根据种种证据，郑重指出梅本《古文尚书》是东晋人的贗作，他的《古文尚书疏证》的问世，在学坛引起极大的震动，因为上千年来，一直被认为是神圣的经典，突然被指控为一部伪书，给那种盲目尊经的传统思想以沉重的冲击，从而产生了无可估量的影响。

而这种精神正是傅山自由思想的真谛所在。阎若璩博学，但很自负，“若璩学问淹通，而负气求胜，与人辩论，往往杂以毒诟恶讷。”^①对此，皮锡瑞的《经学历史》和梁启超的《中国近三百年学术史》都有同样的评论。但他对傅山却能“书之以见知己之情”，记述傅山在考据学方面的见解，说明他对傅山治学的信服，同时也说明，他的《疏证》的问世，与傅山治学精神的影响存在着直接的联系。

朱彝尊、屈大均访顾炎武于太原，可能会见过傅山。据顾炎武的《年谱》记载，朱彝尊、屈大均在清康熙五年（1666年）至太原过访顾炎武，但在傅山的诗文中没有记载。朱彝尊字锡鬯，号竹垞，浙江秀水人，学问文章当时很负盛名，他的文中记载了与傅山会见的情况。顾炎武以题为《朱处士彝尊过余与太原东郊赠之》送他，诗中有“揽辔长城下，回车晋水滨”；“吞声同太息，吮笔一酸辛”；“自来贤达士，往往在风尘”的佳句，而题中“太原东郊”当是太原的松庄，即傅山当时的行馆了。屈大钧广东番禺人，以诗名世，抗清志士，主张个性解放。朱谦之在其《明清之际两思想家——傅山和屈大钧》^②一文中认为，他们二人在经历、志趣、学问、主张等方面十分相近。顾与傅友善，故朱与屈过访顾于太原东郊之地，可能就是傅山所居住的松庄。

顾炎武在清康熙十三年（1674年）曾有《寄问傅处士士堂山中》一诗：“向平尝读《易》，亦复爱名山。早跨青牛出，昏骑白鹿还。太行之西一遗老，楚国两龚秦四皓。春来洞口

《四库全书总目》卷一一九。

^② 《光明日报》1962年12月16日。

见松花 倘许相随拾芝草。’^①诗中再次唱和他们做学问、持气节、处山野的以苦为乐的情操。诗文之题说明傅山移居太原西北之士堂村。罗振玉说：“在太原居处亦无定所，惟在松庄最久。”孙奇逢说：傅山之母“庚子卒于松庄”，说明傅山在庚子即清顺治十七年（1660年）之前已住在太原东南七八里的松庄了。阎若璩第二次访傅山是“壬子”即康熙十一年还住在松庄，“甲寅”即康熙十三年便已移居士堂，说明傅山在松庄从“庚子”至“甲寅”，至少住了十三年，在这里他会见了许多全国知名学者，对他的学术思想的进一步发展具有积极意义。

（三）好学而无常家”

顾炎武赠傅山的诗中说 傅山爱《易》、“爱名山”这是确实的。傅山在松庄居住期间，信守他治学的两个原则，一个是与专家会见，一个是“寻水问山”，向自然学问。因此，他在这个期间，先后游历了省内外的不少地方，还游览了我国五大名山中的三个，这些活动，扩大了视野，充实了已得的知识。他晚期精神财富的创造，是与此直接相联系的。

中国古代的传统认为泰山、华山、恒山、衡山及嵩山是五大名山。傅山在这个期间，根据诗文记载他先后游览过泰山、华山和恒山。

登北岳恒山。傅山在康熙元年（1662年）登恒山和五台山。他在《与居实书》中说：

^① 《顾亭林诗文集》卷五，中华书局 1959年版。

六月仓皇一登北岳，时实觉死在旦暮，唯恐今世之不得了一岳之缘。非汗漫、非消遣，实寻一死，所冀即横尸于大林邱山间。^①

傅山登恒山之时，其母逝世约一年半之久，心情很不佳。再加南方抗清复明的武装斗争，又节节失利，南明的永历王朝，就在这年的四月被清兵消灭，郑成功亦在五月卒于台湾，所以他是在悲愤欲绝的心态下爬山的。他给白居易的信中还写到：“山之精神、志气一齐尽矣！”他承受不了这么大的精神压力，自己感到实在是难以支撑了。就在这年，他还写了《调饥七章》的组诗，章章句句都饱含了这种愤怨的感情。其第三章云：

七岁悲生死，于今五十六。此生旦暮了，不暇
悔悠忽。哀哉种益滋，谁能断不续。^②

这里的“此生旦暮了”，与给白居易的“死在旦暮”，写于同年，反映了他当时十分忧郁，以至悲观绝望。但在“哀哉种益滋，谁能断不续”的诗句里，却是生机勃勃，充满了对未来的美好愿望，并且含有自己奋起努力拚搏的寓意。他的这种意念，是建立在理性主义和对事物的规律性认识基础上的意识。他在之前的两年，曾写道人的意愿“各有志未赏”的

《霜红龕集》卷二十三。

^② 《霜红龕集》卷三。

时候，因为：

岂非物外人，经纶为谁瘁。细雨杏花下，今古
得小憩。物皆有自然，颜色谁点缀。山河气概间，转
更增妩媚。游舫溯前渠，春绿滟于醉。诱心如孩提，
酣然冀一睡。^①

这首作于“庚子”即 1660 年的诗句，说明他对自然、人、社会的看法，都是有其自然之理，“物皆有自然”，“转更增妩媚”，它们循着自身的规律，向“增妩媚”的方面转化。事物的发展，是不会由人的主观意志或愿望决定的。

傅山在登恒山时，按古礼，其母逝世不出三年，应该在家服丧，不能远行，更不能远游。但他认为并非需要如此守礼，他说：

间读礼书，亦属勉强，非其好也。不敢曰此古人读书之时也。直看出乐正子五日不食而悔之之注，不非本义。盖悔，不悔五日不食，是悔平生未尽情于其父母之言，不知先儒何所见，而的指为悔五日之不食也。想此情事岂不可笑。分明是乐正子饿的著急了之言，岂有此理，岂有此理。

《礼记·曾子问》中孔子说：“三年之丧练，不群立，不旅行。”

^①《霜红龛集》卷三《庚子诗三首》其一。

《霜红龛集》卷二十三《与居实》。

傅山是个有名的孝子，但他认为孝表现在“尽情于父母之言”，而不是那些束缚人性的繁琐礼节。

傅山在登恒山之时顺游五台山。五台山亦名清凉山。他在《五台八首》中有言：“信是清凉地，中烦独不除。”在这清静凉爽的佛教圣地，那人间烦恼就是去除不了。他在《清凉石》一诗中说：“疏磬可林冷，云根一片秋。无情薰不热，有骨难踏柔。”触景生情，但还是要走有骨气踏硬路的。“坚贞见龙象 施利含吾游。”^①游寺院得施舍，但他所要的却是“坚贞”。看起来，傅山游五台山、恒山，是为了排遣人生旅途中所遇的烦恼与不快，但他从未忘记做学问和爱国这两件事。

登华岳。傅山到华山游，同时拜访李天生。李天生在甲辰（1664年）来太原拜访傅山于松庄。傅山与李在此前一年便有交往，李天生的《受祺堂集》中，已有傅山1663年的信与诗了。傅山于次年即乙巳年到富平访问，说明他们交往之深厚。戴廷栻说傅山“先生渐老 杖履所经 寿元必侍之。癸卯（1663年）游百泉，乙巳（1665年）游华岳，寿元裹粮左右，不减壮汉。”^②说明傅山游关中，登华山，是由其侄子傅仁陪行的。傅山诗文中不见往关中的文字记载，在李因笃的文集中记载说，傅山过访李因笃，其家距富平县城七十五里，在月明山下之尚友斋，傅山曾在这里手植梅花苗，次年李因笃有咏梅诗，借以追忆他们相见时的情景和友情。

登岱岳。傅山有游齐鲁、泰山的诗文，具体时间《丁

^① 以上均见《霜红龕集》卷七。

^② 《半可集》卷一《傅仲寿元小传》。

谱》以“姑系于是年”，放在康熙十三年（1674年），《王谱》则置于次年。傅山这次远游，是由其孙莲苏侍行，有《莲苏从登岱岳，谒圣林归，信手写此教之》五言古诗。傅山赞泰山为“神山荫峥嵘”，登上泰山之后，“凌云顾八荒，浩气琅天声。”进曲阜城时“春融曲阜城”“仿佛游西京。”这里给他留下了极好的印象。他对孔子的思想提了一句说：“素位时中鸣，三字微管仲。”说明他十分赞赏孔子的“时中”观点。他还指出“竖儒不此究”，盲目地崇拜孔子，所以“奴人难攀援”，这是庸人之见。“先师小天下，亦于此焉登。登此不自振，虚俯齐鲁青。”认为孔子所以成名，也是如登泰山之颠一样，一步一步自己开创的，而这竖儒、奴人难以做到。傅山在诗的结尾说：“圣宫以立命，泰山以危行。环顾熙攘者，嚷嚷争荣名。日子长树叶，千秋信自轰。”^①他自信事业是靠努力去做的，千秋大业“信自轰”，靠坚毅勇敢地去开拓。傅山在其《朝圣庙》诗中有：“群睦异服何来老，方领黄冠拜圣人。”^②在此诗篇后附记有“十年前朝鲁国先师庙”句，这同清代中叶汪中称孔子为“鲁之儒”一样，是他们将孔子视为常人，主张经、子平列思想的表现。

史家记载说傅山曾足迹踏遍半个中国。在晋地内从其诗文中记述，他到过静乐、代州、忻州、汾州、中阳、离石、平定、寿阳、盂县、介休、祁县、沁州、武乡、乡宁、绛州、曲沃、临汾、平陆等地，有不少的地区留有墨迹。清人王士禛说：傅山父子“常粥药四方，儿子共挽一车，暮抵逆旅，辄

^① 《霜红龛集》卷四。

《霜红龛集》卷十

篝灯课读经史骚选诸书，诘旦成诵，乃行。^①特别是在甲申之后，戴廷栻说他“十年无家”，边游边学，他的不少著述，就是在旅途中写就的。他写了《好学而无常家赋》、《无家赋》等篇章。他在《无家赋》序中说：

某尝读汉将军《霍去病传》，以未灭塞外匈奴耻为家曰：嗟哉！天乎！斯何时也！桑弧蓬矢，我非男子也哉！顾孱弱不振，痛哭流涕之不遑，尚安能汲汲室家也者？作《无家赋》。^②

《史记·卫将军骠骑传》、《汉书·霍去病传》中，都载有一个同样的故事，汉武帝刘彻，在卫青由骠骑将军为大将军衔时，欲教其吴起、孙武之兵法，又为治第，这时的卫青回答说：“匈奴不灭，无以家为也。”傅山由此引用“桑弧蓬矢”典故，说明男子应以天下事为事，亦应在危难之时以天下为家也。说明他之无家，是为了赴国难的。同时，他也认为做学问应该到实际中去学问。他在《好学而无常家赋》中的一章这样写道：

不沾沾于故纸，仍非罔于思维。山经若地与图信足迹以搏扶。

^①《池北偶谈》卷八《傅山父子》。

^②《霜红龛集》卷一。

《霜红龛集》卷一。

他认为“学而不思则罔”是正确的，应该学思并重，但仅此是不够的，还应该到实际中去印证、补充和发展那些已有的知识，不断地“以有涯随无涯”，推进思维的发展。可见傅山“好学无常家”是一个认识论的命题，含有很深的意义。从而也说明，傅山博学是与他的这种开新风的好学精神密切联系在一起的，他周游各地是他学习的重要部分。

（四）傅山被迫应举博学宏词科

清王朝在康熙初年，推行了一种荐举优异的措施，称为博学宏词科，或简称宏词科。满清贵族入主中原之后，很注重对统治术的研究，他们逐步继承了历代帝王传统的“杂王霸之道”；“内圣外王之学”刚柔相济的统治方法。在清初顺治二年（1645年）便下令各府州选生员送国子监并举行了乡试。翌年，清王朝举行了第一届的会试、殿试。顺治皇帝福临在他亲政后，为了吸取历代帝王统治的经验教训，除每日处理军政大事外，还日以继夜地发愤读书，对经史子集、先秦两汉文集、唐宋八大家的著作，元明戏曲、话本，以及《西厢记》、《三国演义》等无不涉猎对历代的兴亡盛衰史尤为重视。据王士禛记载：“康熙丁未（1667年）上元夜，于礼部尚书王公崇简箱堂，恭睹世祖皇帝御笔山水小幅，写林峦向背山石明晦之状，真得宋元人三昧。”^①说明福临已深得中国艺术的真谛，游艺于翰墨之间，洒胸中之丘壑。同时他也深受汉文化的熏陶，领悟儒家文教治天下之学，应用这些知

^①《池北偶谈》卷十二《世祖御笔》。

识，不断完善其统治。所以在战火纷飞的年代，他一方面积极用兵，实行统一中国的大业。一方面“极重科名，自丙戌（1646年）迄己亥（1659年）会试第一皆入翰林。”^①下很快地恢复了以科举拔士的制度，任用了大量的汉族知识分子为官吏，这对稳定清初政局、加速统一进程起到了不可估量的作用。但是仍有大量的知识分子具有反清思想，不同清王朝合作，民族矛盾仍很紧张。

康熙皇帝玄烨继位之后，国内统一局面已经形成。玄烨为了发展这种形势，他一面精心研究中国传统思想，并认为：“自古经史书籍，所重发明心性，裨益政治，必精览详求，始成内圣外王之学。”^②玄烨对儒家文教治术、历代帝王传统的统治术，深得其要领，同时更加重视科举制，并推行荐举优异的博学宏词科，用以起用在民间的汉族知名学者，进一步缓和民族矛盾、缓和与汉族知识阶层的紧张关系。他在康熙十八年（1678年）下诏曰：“凡有学行兼优、文词卓越之人，不论已仕未仕，令在京三品以上及科道官员在外督、抚、布、按各举所知，朕将亲试录用。”^③对此，清代的福格在其《听雨丛谈》的卷四中解释说：“康熙八年，既复八比之文，天子念编纂《明史》，必需绩学能文之士，乃诏启博学宏词之科，以罗博洽之彦。无论京外现任及已仕、未仕、布衣、罢退之士，均准荐举。”傅山就是在这种历史条件下被荐举的。与此同时，他的好友中有：毕振姬、杜越、吴雯、阎若璩、潘耒、

①《池北偶谈》卷一《会元解元入翰林》。

②王先谦《东华录》卷十三，中华书局1980年版。

③《圣圣实录》卷一，中华书局1985年版。

李因笃、王宏撰、李颀、顾炎武等都在被荐之列。据福格说：“凡应荐之士，无论取落，皆非村儒俗士侥幸得名者可比也。”^①说明玄烨在清王朝建立三十五年之后，推行这一政策意在朝野造成很大的声势，用吸取一批知名学者，抬高他们的社会地位，粉饰天下祥和气氛，强化清王朝在社会中良好形象。

康熙十八年（己未，1679）的博学宏词之举，由于产生了广泛的社会影响，所以除正史记述外，在野史、笔记中亦多有记述，情况也不尽相同。现将这些记载摘录如下：

《清康熙实录》：“（康熙十八年三月丙申朔）试内外诸臣荐举博学鸿儒一百四十三人于体仁阁，赐宴。”

《池北偶谈》卷二：“康熙十七年，内阁奉上谕，求海内博学宏词之儒，以备顾问著作。时阁部以下荐举者一百八十六人。十八年三月朔，御试体仁阁下，中选者彭孙遒等五十人，有旨俱以翰林用，开局编修《明史》。”

《听雨丛谈》：“按康熙己未宏博科所举所到人数，诸书不同。《吏垣略牍》载：举者一百八十六人，计其所列衔名，又只一百八十三人，除丁忧九人不到，仅一百七十四人。与施闰章《学余堂集》所言略同。刘廷玑《在园杂志》未言共举之数，乃称到京者五十九人，除老病不试之傅山、杜越等九人，实与试者五十人，均入翰林，未试九人，咸赐中书舍人，乘传还里，人各详其所授之职，与《馆选录》符合。”《听雨丛谈》载举人数为一百九十一人，而在各省人数总计时，又写为“共得一百八十三人，取海盐彭孙遒等五十人。”自相矛

^① 「清」福格《听雨丛谈》卷四，1959年中华书局版。

盾。

秦瀛在其《己未博学宏词录》中记载说，荐举人数总计为一百七十四人，再加上“辞不就征者”等十七人，共为一百九十一人。

综合上述八种史料的记载，举荐数与被选数都不一致。举荐数最多者为一百九十一人，而这个数字的内涵也不一致，福格的这个数字里就不包括顾炎武、万斯同等十二人，如果加上这个未含的数字，总数就成为二百零三人。最小的数字是一百四十三人。其总的特点是野史、杂记的荐举数大于正史《实录》的记载，说明正史没有计入那些‘辞不就征’的人数。被选的人数均为五十人。但其内涵也是不一致的，有的为与试人数与所取人数都是五十人，有的为与试未中者九十余人，例如：福格说九十四人，秦瀛说九十五人，《实录》载为九十三人，等等。

形成应试人数不一的原因，是由于这次荐举性的博学宏词科，是在具有明显的强制性中推行的。一些被荐者从一开始，就以种种理由拒绝被荐。对此，康熙皇帝玄烨将那些请辞一律驳回，命令地方官员负责“作速起送来京”，并明确宣布，凡被荐者必须接受应征应试，不得以各种理由推辞。尽管如此，不就者甚多，因患病未到者有黄宗羲、李颀等十四人；以丁忧而未试者有陆陇其等十五人；坚决拒绝者有顾炎武、万斯同等十二人；被迫到京而临试告病者有傅山、杜越等九人，这些人数合计就有五十人之多。造成这种情况的根本原因，是在于这些知名的知识分子对满清政府的不信任。他们中有的是反对民族压迫，有的是出于“夷夏之防”，惟恐留下坏名声。即使勉为其难而就者，也多是为着修《明史》，以

公正纪述故国，缅怀先朝而来。傅山的抵制，就是出于他反对清王朝的统治。

傅山在康熙十七年由给事中李宗孔、刘沛先二人荐举时年七十二岁。在这年即戊午年他写了多首诗，表露了他的真实思想。在一首题为《病极待死》注“戊午六月”的诗中有言曰：“性种带至明，阴阳随屈伸。誓以此愿力，而不坏此身”^①，他决定“随屈伸”，但“不坏此身”。就是说要坚持原则，随机应变。显然是指对付荐举应试之事的。又在题为《入凉暂尔醒快》注以“戊午”“秋阳”的诗中有言曰：“人生多忧患，情事复交侵。感此几步幽，而况入深林。”^②本来就很有忧愁的傅山，又有“情事复交侵”，就更加犯愁了。又在题为《不如》注以“戊午”的诗中写道：

一儿五十岁，两孙近弱冠。都是好身手，不能解忧患。促压无所展，坐叹复坐叹。惟有心里泪，尽多背上汗。^③

这些诗句说明傅山在得知自己被荐博学宏词科后，心里感到忧郁、苦闷、压抑、悲愤不已，难以解脱，以至想到了死。最终他还是决定进行有策略的反抗，并决心“誓以此愿力”。

戴梦熊是当时的阳曲县令，他说傅山“后寓居太原，因

^①《霜红龕集》卷五。

^②《霜红龕集》卷五。

^③《霜红龕集》卷五。

隶籍阳曲云。^①戴梦熊就是遵命负责傅山应荐应试之事的主管。他说：傅山“康熙戊午举博学鸿词，屡辞弗获。”说明傅山曾多次请辞而未得允许。戴梦熊在《诗奉傅青主先生》诗中说：“圣代求贤侧席劳，安车礼秩并词曹。七征勉自趋丹陛，八法何人斗彩毫。”“安车礼秩”说明他准备送傅山进京的情况，“并词曹”说明他曾与傅山有词赋往来。傅山曾有《与某令君》一首，据曾参与傅山年谱编写者段朝端说：“此诗当是被征时与戴梦熊者。”诗云：“知属仁人不自由，病躯岂敢少淹留。民今病虐深红日，私念衰翁已白头。北阙五云纷出岫，南峤复荆遣高秋。此行若得生还里，汾水西岩老首邱。”^②从“此行若得生还里”句看，这首诗是傅山临赴北京应荐应试前之作。“知属仁人不自由”，指出作为县令的戴梦熊，促他赴京应荐应试，是迫于情势的奉命行事，而他自己深感年迈体衰，心绪不佳，实难成行，也极不愿成行，就是成行，也难生还，即使生还，也是不久于人世了，只得往“河水西岩老首邱”作为归宿地，其凄惨心境是不言而喻了。

傅山虽一再称疾固辞，但地方长官不予应允，并不断踵门，逼促上京，并于康熙十八年初命役夫抬着他起程，在其子孙傅眉及莲苏、莲宝的伴行下，硬是送到北京，住在京师的郊区，“卧病旅邸不赴试，汉满王公九卿贤士大夫，逮马医夏畦，市井细民，莫不重山行义，就见者罗溢其门，子眉送迎常不及，山但欹倚榻上言：‘衰老不可为礼。’诸贵人益以

《霜红龕集》附录一《傅征君传》

《霜红龕集》卷十。

此重山，弗之怪也。’^① 傅山到京城后，住在崇文门外的圆觉寺，以病重为由，卧床不起，就是不肯应试。文华殿大学士兼吏部尚书冯溥及其它汉满公卿都来看望他，其他一些市民百姓，每日都有慕名造访者，他都靠在床头致意，其子傅眉则忙应酬这些来访者。由于他以病重坚持不能应试，刑部尚书魏象枢只得将傅山老病事上奏。遂即降诏曰：“傅山文章素著，念其年迈，特授内阁中书，著地方官存问。”^② 准许傅山“临试告病”，并特授予中书舍人之衔，同意放还。当时宰相冯溥，劝傅山入朝叩谢这种特殊的恩宠，傅山仍以病为由拒绝，冯又令他人进行劝说亦无效，不得已冯溥使人强行抬着傅山入朝，到午门时，傅山的眼泪不禁涔涔下落，冯溥上前，强拉他叩头谢恩，傅山禁不住便仆向地上，这时魏象枢连忙上前说：“止，止，是即谢矣！”^③ 次日，傅山便急忙要回山西，大学士以下的官员皆出城郊送行。这时，傅山叹息说：“自今以还，其脱然无累哉！”既而又说道：“后世或妄以刘因辈贤我，且死不瞑目矣！闻者咋舌。”表明傅山不愿做如元代刘因那样的人。

傅山返晋时，有三韩孙川者，写了《送傅青主先生归里》一诗，其序云：“先生与余家有世好，戊午举博学宏词，病不欲应试，旋归里。余送至都门外，临别执手哽咽，怆然不忍言，别赋此志感。”^④ 诗中写道：“春色皇都盛，萧然物外

嵇曾筠：《明处士傅山传》，《霜红龕集》附录一。

嵇曾筠：《明处士傅山传》。

《鮑琦亭文集选注》上编《阳曲傅先生事略》。

《霜红龕集》附录二。

身。难禁双眼泪，不染一丝尘。侧席劳明主，还山老逸民。”意在颂扬傅山那种坚贞持气节的精神。傅山返晋后，刘绍放在《傅先生山传》中记述说：“归自大中丞以下咸造庐请谒，握手言欢，而先生自称曰‘民’，冬夏著一布衣，帽以屨。或曰：‘君非舍人呼？’不应也。”^①此后，他更淡泊自甘，不入城府，僻居远村，自称为民。县令奉部文，要给他悬挂书以“凤阁蒲轮”四字的匾额，被他断然拒绝。

关于清代政治与学术的关系，梁启超曾概括为三个时期：从顺治元年到十年间为利用时间；从顺治十年到康熙十年间是高压时期；从康熙十年以后的一段时期是怀柔政策。^②这个概括符合历史实际，从傅山个人的这个时期的经历可以得到印证，但就傅山对这种利用、高压、怀柔的态度看，它是失败的。在利用时期，他是反抗，而不受其羁绊；在高压时期，他坐过狱，但不屈服；在怀柔时期，他以柔对柔，玄烨只得放归。

傅山在被荐为博学宏词科的经历，有两个事实显示出他的真实思想。第一点是他被放归之时说：“后世或以刘因辈贤我，且死不瞑目矣。”据《元史》本传载：刘因字梦吉，保定府容城人，学识渊博，落笔惊人。屡被征聘，都坚辞不就。但他曾向元世祖称过“臣”。傅山没有这样做，他没有在清王朝世祖、圣祖面前称过臣，但他曾被迫向清圣祖玄烨谢过恩，因此他担心后人将他与刘因视为同类。这里鲜明地表现出他的不屈的品格和高尚的情操。第二点是他由京师归来后，地方

《霜红龕集》附录一。

参梁启超《中国近三百年学术史》，复旦大学出版社 1985 年版。

官员及士儒尊称他为“中书舍人”的官衔，他俱不应声，却自称为“民”。傅山在十七世纪的六十年代，自称为“太原侨”、“侨黄老人”等，多带着“侨”字，这是他以民族主义为基础，表明他与清王朝的对立与反对的意识。而在七十年代却自称为“民”，表现了他思想有所变化，表明了他与清王朝的对立情绪的深化，他的这种思想，不仅含有民族主义的思想因素，而且含有反对封建专制主义的因素。他的“市井贱夫可以平治天下”的观点，就是他对明清比较研究所得的结论，说明他的思想向前发展了。

康熙皇帝玄烨执政时期的怀柔政策，推行博学宏词科是其措施之一，并未达到预期的目的。傅山及同时期的著名学者，几乎都未应试就仕。傅山采取了以柔对柔的策略，在未应试的情况下，被玄烨特授中书舍人，强使谢恩时连话都没有说。相反，在他返晋后不久便远游外地。据《丁谱》载：“游淮安留连经月。”这段记载是根据《淮安府志·流寓传》编写的。在这部志书中说：“傅山，号青主，太原府廩生，尝往来于淮，寓能兴寺，与道人张应锡倾盖成知己。山诗名遍天下，淮人求诗字，门限几断，又数为淮民脱冤，人德之。甲午（按：应为戊午）在京亲友以博学鸿词荐，不应，知县设计强行，公即不食，至京病甚，朝廷嘉其节，免入试。归游淮安，留连经月，每岁一至。”这条在康熙年间编写的志书的记载说明两点，一点是傅山应试的真实情况，与其它史籍的记载完全一致，而且直截了当的反映出当时傅山的心态。另一点是傅山在博学宏词应荐后不久，即往淮安排除烦恼而探友，并记载了其在淮安做了一些与他个性相符合的事。还说明傅山不仅如此，且“每岁一至”，多次前往游览。对于这条

记载，《丁谱》作为“存疑”，我以为是可信的。因为这是康熙年间的记载。还有，傅山于同年秋季，还游关中，富平令郭传芳迎傅山至署。这些记载说明，傅山在应荐应试赴京时，曾以年老衰病为由坚辞，只能是一种推托之辞，否则怎么还能到淮安、关中这样远的地方造访呢？

与傅山同时的著名人物 黄宗羲、李颀等是以“患病”拒应的。其实李颀并非有病。顾炎武在《梓关篇赠李中孚》一诗中有“从容怀白刃，决绝却华辂辀。”^②记述他在被威逼过程中，行至雁塔时，便拔刀自刺，官吏为之大骇，乃止。史籍说他以“患病”而未到京师。论年纪，他生于 1627 年，小傅山整二十岁，时年刚过五十。说明他之拒绝应荐，还是思想上的问题。在学术史上，时人以孙奇逢、黄宗羲、李颀为清初三大儒。孙奇逢生于 1585 年，比傅山大十三岁，卒于 1675 年，行博学宏词科时已辞世，而黄、李均以患病拒征。就是应试者，也是不得已而为之者居多。如傅山之友、关中三李之一的李因笃，他迫于势而应试，当他向李颀告别时，看到催促李颀的官吏气势汹汹的威逼情势，很是担心，唯恐他坚执招祸，便劝他要明哲保身，勉为赴京应试。对于玄烨的怀柔政策施行情况，梁启超曾分析评论说：

他的怀柔政策，分三着实施：第一着，为康熙十二年之荐举山林隐逸；第二着，为康熙十七年之荐举博学鸿儒；但这两着总算失败了。被收买的都

《听雨丛谈》卷四。

② 《顾亭林诗文集》卷五。

是二三等人物，稍微好点的也不过新进后辈，那些负重望的大师，一位也网罗不着，倒惹起许多恶感；第三着，为康熙十八年之开明史馆，这一着却相当的成功，因为许多学者，对于故国文献，十分爱恋。他们别的事不肯和满州人合作，这件事到底是私众之力所能办到，只得勉强将就了。^①

这个评价是符合历史事实的。

但是对于玄烨的怀柔政策的实施，应该给以公允的评价。玄烨的怀柔政策制定的出发点，还不能说都是出于政治上的考虑。玄烨本人不仅重视中国传统思想文化，而且重视在清初被视为异端的西洋科学，他除了阅读经史子集等古代名著，还广为涉猎数学、天文、历法、生物等学科的著作，撰写论著，注重在实际中的应用。还有，他对学术上涉及到政治方面，还是比较宽容的，如方苞牵连戴名世狱，特准获释；顾炎武等拒绝征召，置之不问；编纂明史，他主张应该“公论”，不轻定是非，允许学者尊重历史的真实。他在康熙四十一年（1702年）在题为《静坐读书自喻》一诗中，曾有言曰：“留心刑服念 鄙笑图书焚。”^②说明他虽然很重视法制观念，但不同意那种焚书坑儒的做法，反对搞绝对的文化专制主义。对于玄烨对待汉族学者政策的评价，是对玄烨整个评价的一个重要方面，但他推行博学宏词等荐举的政策，对待如傅山一类知名学者的态度，仅仅用“怀柔”或“拉拢”等意义上

《中国近三百年学术史》。

^② 《康熙诗选》，1984年沈阳春风文艺出版社版

的概括和理解，应该说是含有一定的偏见。玄烨本人重视文化，尊重科学、礼优学界，这些都是历史事实，与中国历代最高统治者比较，属于少数中的一个，与清代十朝比较，他是唯一的一个。因此，实事求是地说，应该给以肯定。至于傅山对待玄烨所采取的态度，表现了他反对民族压迫的精神，他自称为民，表现了他反对专制主义的精神，都是绝对正确的。因为从实质看，清王朝的统治既含有民族压迫的内容，又是一种落后的封建统治。傅山的这种反抗精神，正是体现了当时促进社会发展的积极因素。历史就是这样，它是矛盾双方相互斗争、牵制、交融的统一体的轨迹。

（五）傅山的逝世

傅山于康熙二十三年（1684年）六月十二日逝世，终年七十八岁。傅山一生在明王朝度过三十八年，在清王朝度过四十年。他的死因有两个方面，一是他年迈体衰，生活清贫。甲申之变后，他将家产让给家人，靠医术自养；清王朝诏征，不欲入仕，甘心为民，所以晚年温饱都难保证。二是与他相依为命的儿子傅眉之死，是他哀痛病逝的直接原因。

傅山在辞世前两年已觉力不从心，身体虚弱已很明显，但还有他的事业在，有他的儿孙们支撑着。他在七十七岁时给朋友的书信中说：“今年老病顿剧，一切勉强不去。”^①对于朋友们所托的铺叙书写诸事，迟迟不能如期完成，复恐旦暮就溘，深负良朋之责。”所以在重病之中，还得勉为行事，以求完成

^①《霜红龕集》卷二十三《寄胡子丹》。

朋友的重托。从这些情况看，傅山作为一个高明的医生，他对自己的身体状况是了然的，也是有预感的。但是不幸的是傅眉之死，给他以沉重的打击，可以说傅山之死，与傅眉之死很有关系，傅眉之死加速了傅山逝世的日程。

从傅山一生经历看，他年轻时丧妻，年迈时丧子，都给了他人生中最沉重的打击。鲁迅曾说：“无情未必真豪杰，怜子如何不丈夫。”^①父子之情人皆有之，而对于傅山的父子之间，其情深意笃就更有一层原由可言了。傅山早年丧妻，只遗一子，他终身再未娶，其子自幼不离左右，国变之后，可谓志同道合，相依为命，既为父子，又似师友。因此，当傅山预感身体不佳时，正当壮年的傅眉突然离他而去，他顿时失去依托，极度悲凄。在这时，他以年迈病躯，悲痛欲绝的心境，愤然急书《哭子诗》十四章，其中章章似心血书写，字字如泪水所凝，成为他们父子思想精彩的总结，意境达到了他思想的高峰，堪称为十四绝，也是傅山高尚风范的最后体现。

傅眉亦为清初的文化名人，许多重要的史籍均有记述评价，且常以“傅山父子”连称，说明他在学术史上的地位。傅眉生于明代崇祯元年（1628年）五岁时失母，由祖母抚育成人，父亲教诲成学，诗赋书画、篆刻武艺等，都有很高的造诣。他七岁时所作的诗赋，就受到人们的注意，河东名士郭九芝曾赞赏他说：“何六朝才也。”^②在明代灭亡之前，“寿毛亦期以科名继先志。”努力攻读经典、时文，追求功名。所以

^①《鲁迅诗歌注·答客诮》，浙江人民出版社1980年版。

^②《半可集》卷一《高士傅寿毛行状》。

十余岁时，颇通经史之意，兼精唐宋大家之文，学识已有一定基础。“十七岁遭国变，尽废举子业，从父避难，转移无定。”^①“父子共挽一车，暮抵逆旅，辄篝灯读经史骚选诸书，诘旦成诵乃行。”^②可见傅眉在其父的管教与影响下，即使在漂泊无定的艰苦日子里，仍是刻苦学习，认真研究学问。

傅眉的学习都是在父亲的指导下进行的。傅山《家训》中有《训子侄》一章，教导傅眉、傅仁治学为人治事之道，并给他们开列了一张读书书目：“除经书外，《史记》、《汉书》、《战国策》、《左传》、《国语》、《管子》、《骚》、《赋》皆须细读，其余任其性之所喜，略之而已。廿一史吾已尝言之矣，金、辽、元三史，列之载记，不得作正史读也。”^③傅眉就是严格按着其父的教导，进行读书和研究学问的，他除继承其父的学风外，还有自己的个性特色。他的诗文著作，都冠一个“我”字，如“我诗”、“我论”、“我赋”等，故有《我诗集》，意在说明不蹈袭前人。他在《感兴拟古杂诗》中说：“竖儒争礼乐，阿谀妄引经。”又说：“富贵自吾有，英雄非谩言。禄命无准拟，时务有变迁。俗士既卑鄙，儒生称圣贤。古今多迂阔，王霸唯行权。”^④其反对庸俗士儒空谈学风是很显然的。戴廷栻评论其学说：“学类纵横，自拟措注作用，多出于《管子》。”可见他注重济世实用以及注重创新开拓的观点，酷似其父。他在《论文》一诗中指出：“礼乐被迂腐，诗书养乱臣。”^⑤认为

《半可集》卷一《高士傅寿毛行状》。

《池北偶谈》卷八《傅山父子》

《霜红龛集》卷二十五。

④ 《我诗集》卷一，咸丰四年刘霁辑本。

⑤ 《我诗集》卷四。

世儒之学是有害于天下的。并说：“我若当国时，当以经济试此辈。”^①说明傅眉不仅重视经世致用之学，而且重视实际应用。根据史籍记载，傅眉善文，能书善画，长于篆刻，尤妙于汉隶，被认为酷似汉人。对“孙吴、穰直、尉缭、武侯、药师诸书”都深有研究，且“能骑射，善长枪”^②，武艺高超，说明傅眉是个文武全才、又懂经济之学的志士。傅眉在《春水》一诗中有言：“奇功由笃诚，愚公有孙子。名虽实之宾，天地与才士。丈夫贵得志，不在解苛礼。黑云不可测，气压无远迩。”^③在这篇富蕴哲理的诗文中，他的拚搏精神甚是感人。同时他深感怀才不遇之苦。戴廷栻说：“寿毛敦行好古，负经世之才，郁郁不得志以终。”^④正当国家遭乱用人之际，他却无法发挥自己的才华，竟抛下年迈的老父和年少的两子，忧郁而艰难地辞世。他在临终之时，留下了《临终口号二首》：

父子艰难六十年，天恩未报复何言。 忽然支段
浑无用，世报生生乌哺缘。

西方不往不生天，愿在吾翁双膝前。 我若再来
应有验，血经手泽定新鲜。^⑤

据《阳曲县志》记载：“病革时，不能执笔，犹口授绝命词，呼两儿书之，征君哭之，恸作诗数十首，哀之未几，征君亦

① 引自《半可集》卷一，《高士傅寿毛行状》

② 引自《半可集》卷一，《高士傅寿毛行状》

③ 《我诗集》卷一。

④ 《半可集》卷一，《高士傅寿毛行状》。

⑤ 《我诗集》卷七。

卒。^①傅眉突然之死，傅山精神上难以承受，所以不久便辞世了。

傅山在其子去世后，已预感到自己不久将永别人世，于是便向亲朋告急并托孤。他在《哭子诗》写道：“吾行八十矣，哭泣早晚休。老骨本特尔，尔乃不及收。”因此，他以告急至友，抒发其悲痛欲绝的心思。又写道：“转眼见孙哭，又复怜其孤。”因此他便托孤，准备自己的后事。

傅山父子的为人，可谓人品纯正，深受世人称赞。但是他们都学如其人，文如其人，一生仗义执言，多为人间扫不平，鞭苔士俗后儒，故而为心怀叵测之士所嫉所怨。傅山为一代名儒，书法时称一绝，常为正人君子留墨，不为不屑之徒着笔。他医学医术高超，“登门求方者，户常满，贵贱一视之。”^②这种具有平等意识的态度，受到善类的赞美，多为恶类所恨。至于傅眉，子如其父，“平日疾恶太严，好面折人过，为君子所重，小人所忌。”^③对于这种情势，傅山自然是深知的，当傅眉去世后，他对此十分担心，深恐在他不久于人世之时，莲苏、莲宝两孙受到恶泼之类的无端侵害，因此便托孤于良朋，以求得到护持。他给魏象枢的信中写道：

愚父子学庄列，而一旦决痛溃沮矣。两孙孱小，内外眷属无可缓急者。罗叉外侮，实繁有徒，特遗此书，求加护持，人心险恶，转眼莫必。环翁知我

^①《傅寿毛先生传》。

^②戴梦熊《傅征君传》。

^③《半可集》卷一，《高士傅寿毛行状》。

为我。使此两两孱少，得安田亩间。隔世拜惠，乃庄子所谓死生同贯者也。①

魏象枢字环溪，山西蔚州人，傅山好友。清顺治三年进士，时为刑部尚书。他又给李振藻写信说：

当世盛德忠厚，孰有如代郡李先生者哉！私心向往者十余年矣！愚父子怛焉长逝，特以两孙为托，孱弱无依，穷鸟不能不投长者之怀也。②

李振藻字约斋，也是蔚州人，时为刑部山西司郎中。此外，他还给载梦熊写道：

家门不幸，两孙失依，内外眷属无可缓急者，罗叉外侮，良繁有徒，群凌沓至，实难支御。……特遗此书，求加护持。……篝灯草治，笔自此绝。

从傅山封封遗书看到，他的托孤之心是急切的，担心是真实的。

傅山在其一生中最后的艰难时刻，失去傅眉，想起了傅仁。他在《哭子诗》中写道：“终年闻活佛，片刻死情缘。恻

《霜红龛集》卷二十三《遗魏环溪》。

《霜红龛集》卷二十三《遗李约斋》。

《霜红龛集》卷二十三《遗书汝翁》。

绝仁哥罢 于今刚十年。’^① 傅山在傅眉去世之时，又回想同他在一起生活过三十年的侄子来。傅仁字寿元，是傅庚之子，五岁而孤，后随傅山生活，及长，与比他长十岁的傅眉哥在一起学习，到市肆之处卖药，有“市井郎”之称，与傅山父子同度艰难的日子，情感甚深。傅眉远行江南时，曾有《自江口寄寿毛弟》诗，其中有：“一身穷苦偕吾出，四壁饥寒累汝支。独自老人容易闷，喜欢茶饭莫伤迟。”^② 从傅山父子的诗文中看到，傅眉常受其父之命外出，独自赴过京师，到过武昌等地，这时的傅山就由其侄傅仁侍护着。上述诗句表现了傅眉到江口时怀念其父，惦记其弟的心情。在《渡江后自石头再寄寿元》诗附记中说：“弟善琴 能歌 有酒癖。”^③ 其实傅仁亦为一才士。戴廷栻说：“寿元喜为书，才学公他先生真行，便得其形似，尤长于作鲁公体，间为先生代作，外人莫能辨也。”^④ 从中可见他的书作，竟能与傅山书作形似，达到以假乱真的地步。其诗文仅存《明妃篇》三章。其词云：

春姿逢秋末，霜容难其情。岂无倾国色？贱妾应远行。众人虽悼别 亦幸宠无争。伤哉生丽颜 脉脉死王庭。长安郊郭外，佳人何曾看。萧萧残叶落，悠悠道路艰。但愿途终远，倏已雁门关。停车再难贮，含泪不能乾。停贮未许久，俯首各天涯。初离

《霜红龛集》卷十四。

《我诗集》卷五。

《我诗集》卷五。

《半可集》卷一，《傅仲寿元小传》。

虽不怨 懊依别汉家。情来复何语 意绪抚琵琶。弹
歌无定曲，断续随怨嗟！^①

戴廷栻作为明清之际的文化名人，他保存了许多文物典籍，正是在他的文集中，保存了傅仁唯一的一篇遗作。并写道：“即此数语 足以见其秀慧矣！”^② 傅山在傅仁早逝后，曾有《哭侄仁》一诗 其中有“卅年风雨共”的深情之句 还写道：“忆尔《明妃曲》 清新正不多。纤纤片纸上 浅浅六朝哦。”^③ 傅仁曾随傅山“游百泉、华岳。”^④ 不离左右，他过早的去世了，傅眉也离他而去了，傅山原本想让他俩继承自己事业的设想落空了。所以他顿时感到失去支撑力，深感自己体力不支。他给陈又玄的信中说：

弟病暗剧，生平所期，都打她心火矣！一息尚存，山林丘壑迁延待终而已。苦无伴侣，独我傍徨，劳劳奈何？若兄有游兴，弟当拟力疾从之，但遇尺山寸水，少豁愁苦，一旦溘焉，累劳锹插，了此一场春梦。^⑤

这里的“弟病暗剧”，傅山作为一个医生，已感重病在身，难以解脱，就如一支蜡烛将燃完了一样。尽管如此，他仍持乐

转引自《半可集》卷一。

《半可集》卷一。

《霜红龛集》卷九。

李睿之：《清代画家诗史》1930年自刊本，甲上19页。

《霜红龛集》卷二十三《寄陈又玄》。

观主义的人生观，仍有浓厚的游兴，愿从友好寻山问水。傅山自谓学老庄，学庄列，又悉知人体机理，因此，他以为即便死于旅途之中，“略劳锹锄，了此一场春梦”，这种视人生为“春梦”，视死如归的态度，含有道家学派与天道同体的涵意。傅山在这里所言：“苦无伴侣，独我傍徨，劳劳奈何？”说明很可能是在傅眉死后所写。

傅山一生生机勃勃，即使在极其艰难的生活压力下，仍在“穷愁著书”，孜孜不倦于事业。他的《失题》一段文字，更是生动地反映了他在这个时期的心态。他说：

老人家是甚不待动，书两三行眼如胶矣。倒是那里有唱“三倒腔”的和村老汉都坐在板凳上所甚么“飞龙闹勾栏”，消遣时光倒还使的。姚大哥说十九日请看唱，割肉二斤，烧饼煮茄，尽足受用，不知真个请不请，若到眼前无动静，便过红土沟吃碗大锅粥也好。^①

傅山这段质朴纯情的文章，生动地刻画了自己对生活的无限热爱：已经懒得动了，还在进行精神产品的创造。间歇时和村老汉一起，坐在村上聊天，晒太阳，愉快地欢度时光。令人感动的是他在期待着人家的“请看唱”，届时将会热闹非凡，说明傅山在乡村尽管清苦，但却生活得很充实，充满了乐观的情趣，他就是这样茹苦含辛地走完了自己崎岖的生活历程，而傅仁特别是傅眉之死，加速了他的离开人生。

^①《霜红龕集》卷二十三《失题》。

傅眉逝世的年月，戴廷枳说是在“甲子二月九日”，也就是1684年的阴历二月九日。他在傅眉逝世后的四个月又三天，即同年的六月十二日也辞世了。终年七十八岁。傅山谢世之前，就曾说他死后仍着道士服，“横尸于大林丘山间。”^①据记载‘及卒以朱衣黄冠殓。’^②并葬于阳曲西部即今太原市西北部的山丘间。他以道家的服饰，保持了自己的政治与哲理的信仰，回归于自己的理念世界，归宿于造化他的大自然中。《阳曲县志》说：“及卒四方来会送数千人。”嵇曾筠也说：“远近会葬者千百人。”^③可见在他去世时，有众多的良朋亲友沉痛地追悼他。一代智慧之星的陨落，随之也结束了一个时代。明清之际兴起和发展的总结批判新思潮，在衰落中逐步被乾嘉学派所替代，历史在政治势力的支配下，趋向于一个新的旋流之中。

傅山逝世后挽辞颇多，现录魏象枢的二首如下：

勉报征书未受官，篮舆归去病将残。消磨岁月诗千首，寄托身名药一丸。学术竟埋真太史，铭旌还写老儒冠。少微星陨今无憾，疏草模糊不忍看。

著书芸阁渺难窥，况失孙郎帐下儿。八十年光含泪老，二三孙子应门痴。晨昏无计供饘粥，风雨何人校阙疑。副在名山终不朽，太原高士有遗

《霜红龕集》卷二十三《与居实》。

全祖望《鮑琦亭文集选注》上编，《阳曲傅先生事略》。

《傅征君传》。

引自《霜红龕集》附录一。

碑。

魏象枢是傅山挚友，魏虽位居清王朝要职，傅山对他的选择给以理解。而魏象枢对傅山一向尊重，并多次给以帮助、支持。因此傅山在临终之前的托孤，首先想及的是他。魏象枢在诗中对傅山的学术思想，给以高度的评价。他在其祭文中还写道：“儒林恸失其师表兮，四方闻讣而含颦。古来富贵而磨灭兮，惟三立为不涇中郎。”认为傅山的精神是不朽的。傅山一生著述颇富，魏象枢对此很关注，他在诗后附记说：“青主著作甚富，长子寿毛先亡，二孙尚幼，虑失遗稿，故次篇及之。”在傅山逝世后的三百又六载中，从魏象枢开始，学界一直重视他的思想的研究和著述的整理。在我们这样一个重视继往开来的文化国度里，像傅山这样的一代思想文化巨星，永远是会受到尊重的。

四、著述概说

傅山学识渊博，著述甚富，时人就有“学海”之誉。他在学术领域中，涉猎面很广阔，诸如经学、先秦子学、诗文、音韵、训诂、考据、史学、佛经道藏、书法绘画、医学医术、兵法武艺等方面，都进行过认真研究，并多所开拓，具有百科全书派色彩，这在中国古代学术史上是极为罕见的。傅山生逢社会大动荡时代，其著述境遇既处于不利局面，又具有利形势。他自己说：“著述无时又无地”，又担心“或有遗编

残句 后之人诬以刘因辈贤我。’^① 说明在战乱之时，漂泊不定，购置书籍资料甚难，还存在既怕背时又惧附时之嫌，因此著述有着很大的困难。关于有利的条件，他说：“乱后无所为 益放言自 恣尔。”说明战乱使他对传统思想进行重新审视，给予他进行开拓的机会，这又是著书立说的有利条件。虽然他曾说：“或劝我著述 著述须一副坚贞雄迈心力 始克纵横，我庚开府萧瑟极矣。”^② 觉得自己尚缺乏一定的主观条件，但还是以坚贞雄迈的心力，贯连纵横，留下大量的精神财富。

傅山逝世后，时人为其立传列举其著述种类较多者有嵇曾筠、郭铉等。嵇曾筠在《傅征君传》中著录其著述有：《性史》、《十三经字区》、《周易偶释》、《周礼音辨条》、《春秋人名韵》、《春秋地名韵》、《两汉人名韵》等七种。郭铉在《征君傅先生传》中著录有：《晋人诗》、《两汉人名韵》、《两汉地名韵》、《左传人名韵》、《左传地名韵》、《傅家帖》、《霜红龕文集》及诸传奇等七种。在山西省博物馆中现存傅山著作目录 列有：《老子注》、《庄子注》、《管子注》、《荀子注》、《列子注》、《墨子注》、《鬼谷子注》、《公孙龙子注》、《淮南子注》、《易解注》、《战国策批注》、《周礼音辨条》等十二种。其它史籍中还记载有：《左锦》、《明纪编年》、《乡关闻见录》、《历代传奇》等四种。以上总计三十种，除去四种重复著录著作外，总计为二十六种。这里没有包括傅山大量的诗文在内。

根据以上记载，傅山的著述的确甚富。但从存世的遗文看，有许多著作根本无法看到，正如蔡尚思所言“十之存

^① 《霜红龕集》卷二十五《家训·训子侄》。

^② 《霜红龕集》卷二十五《家训·训子侄》。

一”而已。究其原因有二：一是社会动乱所致。他的《性史》一书，早在甲申之变时，便已散失了。刘 霏曾说，戴廷栻曾梓刻过傅山的著作有：《诸子注解》、《元释两藏精义续编》、《杜遇》、《唐诗评点》、《李诗评点》、《霜红龕诗文集》、《诸传奇集》等七种。然而“板存丹枫阁，再传尽毁之。”傅山不少著述原由戴廷栻存放，后来也大都失落了。二是由于禁忌所致。傅山思想激进，言辞尖锐，在文字狱盛行时，为时所制，不能流传，故而散落不少。例如清代咸丰三年（1853年）刘 霏在《霜红龕集备存小引》中批道：

雪崖（即刘 霏）备见青主墨迹，然实有不敢载入者。曾 祁 渠楚南学士藏青主与戴枫仲书题 其文曰：“秘言遗民之于论高谈 未有甚于此文也 中间抵斥康熙帝之讲学云：‘以尧舜之冠加于狗头之上 即可以为尧舜乎！’”窃针此文 雪崖不究不见，然不敢收入备存也。推秘言之类言之，恐尚有他篇矣！^①

其实早在乾隆年间“张思孝耀先辑刻《霜红龕诗文集》十二卷，甫成以惧触时忌，火其板。”^②加之梓刻过程中又有挖控之事。所以傅山一些具有反清、反专制主义的段落便被删节得面目改观了。所幸的是，傅山是个著名书法家，真草隶篆俱佳，当时有“一字千金”之说，得之便被视为艺术精品珍

^①《霜红龕集备存》，清刘 霏刊本。

^②《山西献征录·逸逸·征君傅青主先生事略》，山西书局 1936年版。

藏着，秘不示人，且作为传家之宝，所以散落民间者，近年屡有发现。而散落民间未被发现者，仍有希望再现于学界。

傅山著作除大部散佚外，现存遗作仍然很多，其著述主要分这样几个大类，提要如下：

1. 《霜红龕集》。多为综合性诗文集。辑刻的种类较多，主要有康熙年间的戴廷栻本《霜红龕诗略》，乾隆年间的张耀先本《霜红龕集》，咸丰年间的刘霏本《霜红龕备存》宣统年间的丁宝铨本《霜红龕集》等。此外，还有各个时期编抄本多种 傅眉的《霜红龕集》张廷鉴兄弟的《霜红龕拾遗》，傅庚的《霜红龕佚存》陈鉴先的《霜红龕补遗》等抄本及傅山之孙傅莲苏的零散抄本等。这些辑刻本编抄本多有相同，但互缺之篇亦甚多，其中以丁本和刘本辑刻较全，流传广，影响大。1986年岳麓书社出版的《霜红龕文》实为丁本的一个节录本。

2. 批注、评注类著述。这类著作，实际是傅山读书时对原著进行的诠释、考据、褒贬性评论，有眉批、夹批、脚批等形式，是一种读书笔记性质的著作。傅山这类著述较多，学术性很强，他的真知卓见多寓其中，一向受人重视。傅山读书涉猎面极广，每读必有评论性批语，从其著录的书目看，他的这类著作遗失最多。现存的收入《霜红龕集》（丁本）者有：《公孙龙子批注》，《墨子·大取篇注释》，《老子》、《庄子》等先秦诸子的多条零散批注。除此而外，还有《管子批注》、《荀子校改》、《荀子评注》、《庄子翼批注》、《吕氏春秋批注》、《淮南子评注》、《二十一史批注》等多种手稿本。这些大量的著述，对先秦诸子百家几乎都进行了认真的研究，进行总结与批判，这在学术史上是很少见的。

3、佛经道藏类著作。傅山甲申年入道教，但他对道教研究著作甚少，且都包括在《霜红龕集》之中。傅山佛学研究著作较多，除《霜红龕集》中有大量诗文外，还有《金刚经批注》、《楞严经批注》、《五灯会元批注》以及《二十三僧人传》等著作。《金刚经批注》甚丰，民国初年曾出铅印本。

4、文学艺术及其理论方面的著述。傅山的诗文以及诗论文论，除在《霜红龕集》中外，还有一批读书笔记。主要有：《文选批注》、《古文苑批注》、《说苑批注》、《杜诗批注》、《老学庵笔记批注》等多种，以及戏曲作品集《红罗镜》（传奇一种，杂剧二种）。傅山诗论、文论著作多有散佚，如戴廷栻曾为辑刻的《唐诗评点》、《李诗评点》、《诸传奇集》、《杜遇》等，都未再现。此外，近年又发现了不少诗文作品。

5、目录学方面的著作。傅山的目录学，有自己独创的体例，在学术史上具有重要的参考意义。虽然缺佚甚多，但现在仍存有《西汉书姓名韵》、《东汉书姓名韵》、《春秋人名韵》及《战国策人名韵》等印刷本和手稿本多种。这些著作都是研究我国目录学史的重要资料，其中含有傅山的一定数量的评语，反映了他的学术思想，也是研究其思想的重要资料。

6、医学著作。傅山的医学医术俱精，他在医学方面，既有理论也有实践，他对多种疾病进行过研究，主要著作有《女科》、《男科》、《小儿科》等。在《霜红龕集》中收有数篇医药理论方面的研究论文。傅山的医学著作，最著名的是《傅青主女科》，一直驰名医坛，至今仍受到医学界的重视。

7、傅山的书法、绘画作品集。傅山书画作品颇多，经后人辑梓流传于世的也甚多，其中主要的有：《傅青主真迹》、《傅青主先生自书诗稿》、《霜红龕墨宝》、《傅山书画集》、《太

原段帖》、《戴务旃山水傅山题咏诗画册》、《百泉帖》、《傅青主法帖》、《傅征君法帖》、《傅山书札墨拓》、《霜红余韵帖》、《霜红龕墨荟》等多种石印、影印、碑帖拓本。台湾在 1954 年影印了张群夫人收藏的《傅山遗墨》一册。傅山的书画作品，在日本亦被影印出版流传。傅山一生书画作品颇多，一直为学术文化界所重视，至今被海内外收藏家收藏者为数仍不少，其影响是显而易见的。

8 《傅山拳法》。史家谓傅青主“性任侠”。武林书刊中提到，曾有侨黄父子拳谱存在过，那就是傅山、傅眉的武术拳谱。戴廷栻曾说过傅眉“善骑术，精长枪。”但对傅山父子精于武术，且有著作，还只见于演义小说，或民间故事。1984 年在山西灵石县发现了一部拳谱，经鉴定这部名为《傅山拳法》的著作，就是传说中的侨黄父子拳谱。其实傅山懂拳术，识武功，在《霜红龕集》诗文中可以得到印证。《失题》诗中有：“剑术惜其疏，举杯饮欲忘。老子知无用，眉儿自审才。”又在《无题》中有“盘根砺吾剑，金铁满山鸣。”在傅山的诗文中，多有这方面的文字，如“一拳擎默默”，“剑气拟谁曹”等，这都说明傅山有武术著作不仅是传说，而且有可能。定名为《傅山拳法》的著作，应该是可信的。

综上所述可以看出，傅山的著作有两个鲜明的特点，一个是博，上述八个方面，除思想史外，在医学史、书法绘画史、武术史中都有他的重要位置。这是他的“学无常家”的表现，也是他反对儒学独尊的表现。另一个是深，傅山之学，常被概括为奇、异、怪等，实际上是傅山思想比之于时人，具有一种超前意识，对当时占统治地位的社会意识，对传统思想进行了总结批判，对此，时人难以理解，故有“人奇字亦

奇”之说。自己则把这概括为“反常之论”。他以开拓的精神总结批判传统思想，他以重视现实面对未来的精神进行开拓，这种卓越的思想意境，很值得当代研究传统思想文化的学者从中借鉴。这些反映和表现傅山精神面貌的著作，是时代的产物，是研究明清之际的重要参考资料，是研究古代人文文化与近代科学文化的接合点，是中国文化宝藏中的“富矿”，值得认真地开发，用以弘扬我中华文化。

傅山一生经历的三个时期，即青年批判时期，反清复明反对民族压迫时期，以及对传统思想的总结批判与政治思想上的反对专制时期，概括起来有三个突出的特点，即艰难、拚搏和开拓。

一、艰难的一生。傅山生逢明清之际，在这个异常动乱的历史时期，他家事国事天下事，事事都极不如意，因此，他每前进一步，都付出了极大的努力和代价，他以“坚贞雄迈心力”走完了自己的艰难历程。

二、拚搏的一生。傅山的一生是抗争的一生，他在暴风骤雨的时代中，迎着恶浪滚滚行进，造就了他的拚搏品格。为了自身和后代的生存和发展，为了中华民族的存亡，为了未来的美好前景，他都在拚搏着。这种无畏的拚搏精神，表现了一个伟大民族不甘沉沦的觉醒，表现了神州人的进取精神。

三、开拓的一生。傅山的一生是勇于探索的一生。从他年轻时代开始，就已认识到只有前进，才能创造美好的未来。因此，他在一生中，全力地研究了过去、现实和未来，寻找一切可以借鉴的思维方式，铺设开拓创新的路，并且自信地坚定地走完自己的全程。

傅山离开人世间已经有三百多个春秋了，同我们所处的

时代相距已很遥远。但是，我们所处的时代，同样也是严峻的，为了跟上世界高科技的新潮流，为了中华民族的未来，唯一的选择，也只能是在开拓中全力拚搏，在拚搏中坚韧地开拓。这样说来，傅山及其所生活的时代，同我们又是相近的，傅山对历史、现实和未来所思考的问题，同我们又是相通的。为此，我们应该对傅山的探索再探索，思考再思考，拚搏再拚搏。由此可见，傅山的精神是时代的精神，同时也具有着永恒的意义和价值，这也就是傅山所说的“古学不可废”的一个注脚吧！

第二章 傅山的哲学思想

思维与存在的关系，是哲学的基本问题，傅山对此论述广泛，见解深刻，代表了明清之际的时代精神。

人们对于自己与赖以生存的外部世界的关系，早在远古时便已开始进行思索了。随着历史的发展，这种思索到傅山生活的十七世纪，已积累了丰富的思想资料。儒家提出了“天人合一”说；“理在气先”说；道家提出了“泰初有无”说；佛家提出了“实相非相”说等等，傅山对这些命题，都作出了认真的研究和总结，释“天”为自然之道，提出“人从天”的观点；否定了“理在气先”的观点，提出了“气在理先”的观点；否定了“实相非相”的观点，提出了“实相即三世”的观点。傅山这些论述，阐明了唯物主义的原则，坚持了气一元论，指出宇宙起源于气，宇宙的变化发展，就是气的不断运行的结果。傅山在这些方面的论述，富有对古代思想的总结性，虽然论述的形式仍在传统思维和范畴之内进

行，但它却预示着古代传统思维模式的即将终结，和新的思维模式的产生。

傅山的辩证法与唯物论是结合的。他认为物质是运动的物质，运动是物质在运动，从中充分阐述了他的发展观。傅山的辩证法观点，贯穿到他思索的各个领域，应用到自然、社会和人类思维的诸领域。在自然观方面，他重新解释了老庄“泰初有无”的命题，指出“无”不是“无有”，而是“有有”，即无名之物的气，得出“天地幻无而有有”，认为有无是辩证统一的。对于作为自然规律的“道”，他认为道既是变化的，又是不变的，认为“物化”之道，是变与不变的统一。这些论述，可以说达于古代传统发展观的最发达形态。在思维规律的论述中，他认为认识过程，就是一个“将知”转化为已知的过程，因此他认为认识运动，就是一个“知与将知”的统一，是“知与不知暗相与会”的辩证统一。

在傅山的哲学思想中，很重视人在客观世界中的位置这个重大问题。他尊重客观规律，提出“人纯天”的观点，即人要服从客观规律，因为天是使不动、造不得的。同时他又提出“万物皆足役”，只要认识了天即客观世界的规律之后，人是可以“役天”（即利用甚至控制天）的，从而提出了“天人合一”与“天人相分”的辩证统一的观点。还有，在认识论中他提出一个“妙于用客”的观点。傅山重视这个“客”即客观世界、客观辩证法，他曾说过他“一生以客不以主。”但同时他又强调“用客”的关键在一个“妙”，这种论述虽然缺乏明确的规定性，很有伸缩余地，但他重视在以客为主的前提下，很好地用客，充分发挥“用客”的能动性，这一点是十分清楚的。

傅山的哲学思想贯穿于他的思想的各方面，这里就他的自然观、辩证法、认识论作简要的分析。

一、傅山的自然观

傅山的自然观即宇宙观，总的倾向是气本论的唯物论观点。他的这个观点，是在总结批判古代传统思想中提出和形成的。在古代的传统思想中，对于自然观的论述甚多，其中具有重要影响的，有道家的“泰初有无”说，儒家的“天人合一”观，以及后儒即理学家的“理在气先”的观点。这三种观点长期以来独立地发展着，同时又相互影响与相互补充着，儒道互补，在宇宙观方面也是如此。直到明代，这些宇宙论的观点，还深深影响着意识形态领域。傅山对这些自然观的论述都很重视，都进行了深入研究，他对这三种自然观的思维模式及其内涵，有批判有继承，有否定有肯定，从中阐述了自己的自然观。

傅山对老庄的“泰初有无”说的论述中，汲取了其合理的思维模式，给“无”这个老庄哲学中含混的概念，赋予气这样物质性的命义，并用有无的辩证统一，论述了“泰初”混沌未分的形态，提出了“泰初有无”气一元论的宇宙本原说，重新确立了“有生于无”这个长期受到非议的命题。傅山这种宇宙本原说，源于老庄，而又有别于老庄。“理在气先”的观点，在理学中是其哲学思想的核心内容，理学家以精神性的“理”作为宇宙的本原。傅山一方面汲取了理学中“气生万物”的合理因素，将其纳于气本论中，一方面对“理”这个重要范畴，作了深入的考察，为此他博览有关典籍，溯根

寻源，最后赋予“理”以物质结构和规律的命义，否定了“理”为宇宙本原的观点，重申了他的唯物论的气本论，并用“气在理先”，取代了理学的“理在气先”的观点。在天人关系这个宇宙观问题上，傅山首先论述了“天”的含义，天为“一”，一即气，进而指出：“天即自然之道。”^① 排除了“天”这个范畴的精神性的命义，从而在自然规律和社会规律的意义之上论述了两者之间的关系，提出了天人相合与天人相分辩证统一的观点，肯定了尊重客观规律及人在客观规律面前的能动作用问题。傅山在宇宙观方面的论述是多方面的，但其主体思想是唯物论的气本论。虽然其论述的形式和论证的内容都未能越出传统哲学范围，但却不乏精彩、独到之处。

（一）傅山“泰初有无”的宇宙本原说

傅山的宇宙本原说，有两个来源，一个是老庄的“泰初有无”说，一个是儒家宇宙观中唯物论的气本论因素，其说是对这两种观点的继承发展。傅山指出在“泰初”时期，宇宙空间呈“太虚”状，是一个不存在具体事物的混沌未分形态。他说：

泰太异乎？不异也。天为一大，太为大一。一即天一生水之一。一，水也，气也。泰上从大，下从水，水即一也。中加 卅 而为泰，老子所谓：“抱一”也。什有反 卅 之义，不敢失其一也。于太之不用

《荀子评注》

卅者，有天人之分耳。①

这是傅山在对《庄子·天地》篇中“泰初有无”段的解说中阐述的。傅山试图通过对文字的铨释揭开宇宙本原的秘密。他说。泰与太这两个字在古文中是同本同义。泰字的古文上为大，下为水。泰太的区别在于有无艸而相分的，指天时有艸用泰，指人时无艸用太。泰是上大下水，太是上大下一，此一也就是水，所以泰与太没有差异。从而说明“泰初”时期，宇宙空间便是一，便是水，便是气，也就是说混沌未分的气。

傅山的这个观点是借鉴于老庄哲学的。庄子说：“聚则为生，散则为死。若生为徒，吾又何患，故万物一也。……故曰：‘通天下一气耳。’”庄子认为宇宙万物的统一性是气，气的聚积便成具体事物的生，气的消散便是具体事物的死，宇宙的本原就是气。但他又说：“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。”^②庄子在这里又明确指出，宇宙的本原不是气而是无。他认为因为没有有而有，所以也就没有事物及其名称了。这时的宇宙是处于一个无形的混然状态，后来得道或得无，便由此而生有，即生成万物，这便是德了。傅山对于庄子的这一观点作了论述，他认为这里有合理的因素，但并不完全正确。他说：

（泰初）无而有者，无可得而名，确乎有一。

《霜红龕集》卷三十二《读子一·庄子》。

《庄子·天地》。

“一之所起，有一而未形，”不可闻，不可见。然万物之生者，皆由得此一以生，是之谓德。^①

傅山指出“泰初”既然是“一”就是有。但是又可以说是无。因为在“泰初”有一，就是有水有气，水、气是客观存在的实在物，何以言之无呢？又因为“泰初”之一，没有具体固定的形态，看不见、摸不着，又何以言之有呢？所以他认为“泰初”是“无而有”的统一。因此他强调指出，在“泰初”这种混一形态中，存在着产生天地万物的内在机制，从“一”中显示出有即从气中产生万物这时是可以称为德的。他还说：“所谓德至至则同于泰初之无有矣。”

傅山看出庄子思想中关于“泰初有无”之说存在着矛盾。如庄子亦曾说过：“察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”^②这样一来，庄子的宇宙本原说便成为：一个是“通天下一气耳；”一个是“而本无气”变而有气。”而这种自相矛盾的说法，庄子将其融于道中或无中。他由此绘制了一幅宇宙生成的图式：泰初（即道、无、芒芴）→气（一）→万物。这样，庄子的“未形之一”之“一”，便与道相似与相通了。傅山在此受到启发，他在庄子这一见解的基础上，确认“未形之一”之“一”，就是水或者是气。他说：“一水也，气也。”^③排除了庄子之说中一与气相脱离的缺陷，

《霜红龕集》卷三十二《读子一·庄子》。

《庄子·至乐》。

《霜红龕集》卷三十二《庄子·天地篇·“泰初有无”段解》

使“泰初有无”之说与元气论结合起来，气便成为宇宙的始原，确认老庄“泰初未形之一”具有物质实在性。同时，他还对“泰初有无”之“无”进行了论述，认为老庄哲学中的“无”说，是其宇宙观中的一个重要范畴，而且具有重要的理论意义，很值得认真研究。他说：

阴阳交泰之初，何所有乎？有无而已，别无所
有。……郭注“无不能生物，”昧于始矣。老子说：
“天地万物生于有，有生于无。”此段是庄生实有下
手处，昔人混混说去。^①

傅山肯定地认为，在泰初是有无的统一，既是“别无所所有，”又是别有所无，所以说是“有无而已，”是有无的辩证统一。傅山指出对老庄这个问题的理解，关键在于对“无”的内涵的认识。庄子认为无并非就是虚无，而是“无而有者，无可得而名，确乎其有一。”就是说庄子的所谓无，是与有联系在一起，因为没有固定的形态，所以没有名称概念，但确定这是一，一则是真实的客观存在。这个“无可得而名，”也就是老子所说的“无”、“无名”以及“未知其名之物”。这样，傅山在阐述庄子“泰初有无”之中，赋予有无两种涵义：泰初之无，没有具体形态，没有名称；泰初之有，有一即有水、有气，有是气中产生的天地万物。由此，他指出郭象对庄子的“泰初有无”的理解，对“有生于无”的理解是不正确的。郭象在庄子“泰初有无”句下注解曰：

^①《霜红龛集》卷三十二《读子一·庄子》。

初者，未生而得生，得生之难，而犹上不资于无，下不待于知，突然而自得此生矣，又何营生于已生以失其自生哉！^①

又在庄子“物得以生谓之德”句下注解道：

夫无不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得，任其自得，斯可谓德也。

郭象认为“无不能生有，”物生之自得。”在他看来，泰初之时，一切的具体事物都是“突然而自得以生矣。”对此，他概括为“独化。”他认为：“得生之难，而犹上不资于无，下不待于知，突然而自得此生矣。”郭象的“独化”说，坚决抛弃了造物主的说教，这是值得肯定的，但此说显然忽视了天地万物生成与发展变化的客观条件，及其因果联系，因而陷入一种神秘的困惑之中。傅山对郭象的这个观点，在郭象《庄子》注中的“突然而得此生矣”“夫无不能生物而云物得以生”等语旁（原注为竖写体本）重划以黑线，以示异议。指出其缺陷就在于“昧于始”^②，就是不识具体事物是从含有之无中而来的道理，从而再次肯定了老庄的“天地万物生于有，有生于无”的论断，说明宇宙万物都是从“泰初有无”之中产生的，都经历了从无到有、从小到大的发展和成长的阶

^①《二十二子·庄子·天地》郭象注，上海古籍出版 1986 年影印本。

^②《傅青主庄子批注》过录本，藏山西省文物局。

段。

傅山还指出对于“有生于无”这一宇宙演化说，“昔人混混说去，”即缺乏正确的理解，这种指责是有事实为凭的。其中影响最大的有两种观点，一种是玄学的“贵无”说，一种是以裴颀开始的“崇有论。”

魏晋时期王弼的“以无为本”的命题，认为有不能“兼有”，只有无才能包容一切事物，王弼说：“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本。”^①王弼认为无是根本，有非根本，将无与有的统一割裂了，把无视为超越一切相对存在的绝对，这个绝对的无，不是物质的存在，而精神实体的存在，成为一种相通于宗教神学的客观唯心论。

裴颀有“崇有论”，他说：“夫至无者，无以能生，故始生者自生也。”^②他的崇有论的基本倾向是黜无崇有，与王弼一样，割裂了有与无的统一，同郭象“突然而自得以生”的“独化”说相通，对老庄有无观缺乏正确理解。之后，一些理学家对此也作过不少的论述，其中张载与王夫之的见解影响颇大。张载曾说：

气之聚于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无“无”。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。^③

^① 《老子注·四十章》。

^② 据《晋书·裴颀传》。

^③ 《张子正蒙·太和篇第一》，1978年中华书局版。

张载正确地指出“太虚即气”，一切看去皆是空无，实际是气，不是无而是有，因此他指斥泰初有无之分是“浅妄”，其实这正是张载的缺陷所在。王夫之继承了张载关于“知太虚即气，则无‘无’”，的观点，对老庄“有生于无”的观点进行全盘的否定，他说：“老庄之徒，于所不能见闻而决言之曰无，陋甚矣。”说：

盖天下恶有所谓无者哉？于物或未有，于事非无；于事或未有，于理非无。寻求而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣。甚矣言无之陋也。^①

他一再申言：“虚涵气，气充虚，无有所谓无者。”认为“物生于有 不生于无”物生于天地 而实有其物。^②张载和王夫之在理学家中最富辩证思维，但是他们一涉及老庄泰初有无之说，便坚决否定，张载用“浅妄”指斥，王夫之用“甚陋”、“甚矣言无之陋也”鞭挞，并以“释老”相连，等同对待其学。究其原因，很可能出于门户之见，为“辟异端”所致，因而对老庄有无之说缺乏深入理解。傅山则不然，他以“老庄之徒”自命，是明清之际一位道家学派的大家，所以深得老庄之学的意旨，并从这一思维的迷惘中走了出来。不过他的有无观，也并非与老庄之学完全一致。他在释“生”一字时说：

^① 《张子正蒙注一》。
《尚书引义·秦誓上》。

一是水。土下皆水。水是气。所以能载十，故从十从一而为土。土湿者以一在下也，其声叶五。十即×之正写者，若十下无一，则乾燥不生矣。生之从土以此也。

傅山以“生”字为例说明，具体事物是从无即一中产生。古文的“生”字作“𠄎”，《说文》说：“生，进也。象艸木出土上。”故生字从土。土又从十从一，一即水即气。土得水或气而生物。若一非水非气，焉能产生万物。所以泰初为一，即泰初有水有气，从而产生万物。在这里，傅山将生与一联系起来，进一步论证了一即生，也就是生即是水或气，说明泰初之一是产生万物的必备条件，天地万物就是从这个“泰初有无”中产生出来，有就是从泰初的无中产生的。

由此可见，傅山的宇宙生成说是老庄“泰初有无”说与元气论结合而形成的观点。他的这一观点，既避免了有无观中的唯心主义思想因素，又排除了元气论中的形而上学倾向，成为他总结古学的一个重要观点，成为他自然观中的一个主要内容。对此，他还在论述理气关系时进行了再次的阐述。

（二）对理气关系的新阐述

傅山的理气观是他宇宙本原论中的一个重要组成部份。为此他针对“理在气先”的观点，提出一个“气在理先”的

观点，从中阐述他的宇宙本原于气的气一元论观点。

傅山对他的气一元论从两个方面进行了论述，一方面他以“气在理先”反对“理在气先”；一方面他对“理”的内涵进行了历史考察和辩证，目的在坚持其气一元论的观点。

朱熹认为“理”是宇宙的本原；“理”不仅创造宇宙，而且主宰着宇宙。他说：

理也者，形而上之道也，生物之本也。^①

才有此理，便有此气，天下万物万化，何者不出于此理？^②

朱熹在这里谈了两点意思，一是理为宇宙的本原，理创造世界的过程，就是理派生气，再由气创造天地万物，从而理创造了一个形形色色的宇宙；二是具体的物质世界，在理的主宰之下，永恒地发展和变化着，唯独理是始终不变的。对于理这种哲理化的神学真谛，他自己就曾这样认为：“天下莫不尊于理，故以帝名之，惟上帝降于下民，降便有主宰意。”^③在这里朱熹直接将理理解为“上帝”了，说明理就如上帝一样主宰着包括人类社会在内的客观世界，因此，理也被称为天理。天者上帝也。突出理虽不是上帝，但却相似于上帝。傅山不同意理学家的这些观点，他说：

《朱文公文集》卷五八《答黄夫》，四部丛刊本。

《朱子语类》卷五六，台湾正中书局 1970 年版。

《朱子语类》卷四。

老夫尝谓：气在理先，气蒸成者始有理。山川、人物、草木、鸟兽、虫鱼皆然。若云：“理在气先”，但好听耳，实无着落。^①

傅山认为宇宙的本原是气不是理。客观世界都是由气“蒸成”即变化发展而来的。气是宇宙的本原，天地万物都是从气中产生的。同时他指出理本论的根本错误是本末倒置的。只有气产生万物之后，才会有万物之理的。傅山的这个“气在理先”的观点，是从朱熹的思想中引申发展而来的。朱熹曾说：

且如天地间人物、草木、禽兽，其生也没不有种子，定不会无种子，白地生出一个物事，这个都是气。若理只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。^②

傅山不同意朱熹的理派生气的观点，但他赞成朱熹气生万物的观点。这样将宇宙的本原由理转换为气，由唯心论改变为唯物论，吸取了朱熹思想中的唯物论因素，摈弃了其唯心论的内容及其体系。

在理气关系问题上有“理在气先”、“理在气中”、“气在理先”等三种表现形式的观点。在朱熹的思想中有“理在气先”、“理在气中”两种观点。朱熹对理气的论述甚多，但简

《孙鄧藏傅山手稿照片》，藏山西人民出版社资料室。

^② 《朱子语类》卷一。

要地说就是理派生气、气中“酝酿凝聚生物”万物中皆有理。朱熹的理在气中的观点，是以理派生气为前提的，所以他在理气观方面，其实质是“理在气先”。对于朱熹的这个观点，理学派多有补充和发展。明代的薛瑄曾提出一个“理气不分先后”说，认为理气“盖无须臾之相离”。^①不可以分理先而气后。从其总体思想看，并未跳出理学之窠臼，但却以“理只在气中”修正了朱熹“理在气先”的观点。王廷相提出“理载于气”黄宗羲提出“气外无理”王夫之提出“理依于气”等，这些观点，都是来源于朱熹思想，而又不满于朱熹思想，从而出现了一个由唯心主义理气观向唯物主义理气观转化的趋势。傅山的“气在理先”的观点，就是在这种趋势中产生的。傅山的观点同王廷相、黄宗羲、王夫之等的见解均属唯物论，所不同的是他为了摆脱“理在气先”的理学形式，区别于“理在气中”的命题，采用了以逻辑顺序而言的“气在理先”的命题，目的在于说明，宇宙的本原是气的这一主体思想。

傅山在否定“理在气先”的同时，深论理的内涵，从理的命义演化中，说明它不是创造宇宙的绝对精神，而是事物的规律和法则。理的概念源于先秦，傅山遍涉先秦典籍，追根溯源，解析其义，以证其说。傅山对理考察的情况有以下几种：

一是《尚书》。傅山说：“《书》为帝王治世之本，而不言理字。唯《周官》则有‘燮理’阴阳一字。”又说：“唐虞

^①《薛瑄全集·读书续录》卷二，1990年山西人民出版社。

• 108 •

之《书》无理而《周》始有理曰變理。’^①说明《尚书》中并没有理的概念。

二是《诗经》。傅山说：“不知三百篇《诗经》中有几个理字？”又说：“《诗》咏性情，而用理字者，但乃疆乃乃理之类，三四见皆不作道理之理用。”^②指出在《诗经》之中，并无理学之理的概念。

三是《周易》。傅山说：“羲文之《易》无理。”^③又说：“理之一字在先圣赞《易》中初见之。”^④说明理字是发端于《易传》。

四是《老子》。傅山说：“《老子》八十一章绝无理字。何也，妙哉！无理字所以为《道经》。即道亦强名之矣，况理乎？”^⑤言下之意，理的意义寓于道中。又说：“《老子》八十一章绝不及理字。”^⑥还说：“《老子》八十一章无理。”^⑦

五是《管子》。傅山说：“《管子》曰：‘玉者，阳之阴也，故胜火。’里之加玉，用阴道也。”^⑧傅山指出《管子》中之理，从玉从里，是从文字训诂中释理。

六是《孟子》。傅山说：“看《孟子》‘理义悦心，用理字处，傻生动，何尝口眼牙齧也！”^⑨说明在《孟子》中已有理的含义了。

七是《庄子》。傅山说：“庄子，学老者，而用理字皆率而不甚着意。”^⑩又说：“庄子之理，始于庖丁解牛。曰：‘依乎天理，披大都，导大窾，技将肯綮之未尝，而况大觚乎！’”所

③⑦ 《杂著录·圣人为恶篇》（手迹），藏山西省文物局资料室。

④⑧⑨ 《孙邪藏傅山手稿照片》。

⑥⑩ 《读书笔记·庄子理学》（手稿）藏山西省文物局资料室。

以他认为‘善言理者莫妙于庄子。’^①肯定了庄子用理之义。

八是《韩非子》。傅山指出：“《韩非子》：‘理者成物之文也’解理字最明切矣。”^②很赞赏韩非对理字的理解与使用。

九是《礼记》。傅山说：“《礼记》则理字多矣，亦不觉甚厌人。”^③

傅山对“理”字的深入考察和研究，其目的是为了申述理的本来意义，纠正对理的理解中的错误和歪曲。他认为“理本有义好字，”理“本是一个好字，”《易传》讲理“圆备无漏，”《孟子》讲理“傻生动，”善言理者莫妙于庄子，”《韩非子》“解理字最明切矣。”对理的内涵进行了深刻的论述。他指出理有这样两层意思：

1 有物始有理，理是物之理。傅山认为理是“成物之文”，理就是事物的文理或纹理，是事物自身的结构规则。他说：

理从里，里从田从土，皆属地者。坤卦，地道也，故言理。物之文理缜密精微者，莫过于玉，故理从玉，玉几于无理者也，言其细也。……有文而后见理。^④

傅山在这里讲了两点，其一，他根据《易传》所言：“乾知大始，坤作成物”，说明乾为始不言理，而坤成物所以言物之理。

《杂著录·圣人为恶篇》。

③④ 《孙邪藏傅山手稿照片》。

因为乾为天，天为大一，一即水即气，这时尚未形成天地万物等具体事物，这是无物无理之理，故而不能以理言之。其二，他根据理字的结构指出，理从玉从里，两者同属地道，玉与里即田与土，都是具体事物，所以可以言理。里从田从土，一田之土，一土之色，含青白赤黑各色，而归于黄，曰：“黄中通理。”颜色便是事物之文，文在地中，理自然也在地中，这便是理在物中，有文便有理。同时玉亦为物，其玉文理结构是极为精密缜微，几乎达到没有纹理的程度，但终归是有纹理的，这只是与较为粗糙的物比较而言，说明事物结构虽然不同，但都是有其自身的纹理，在这一点上是一致的。

傅山认为韩非“理是成物之文”解理最为切合本义。韩非曾说：“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。”“短长、大小、方圆、坚脆、黑白之谓理。”^①这里说明理中既含纹理，又含事物诸具体属性，说明事物的结构规则，是纹理与诸属性的结合，从而形成事物的不同形体、特征。这种结构理论虽然没有形成系统的学说，但其基本观点却一直被探讨着。傅山对此也作出了自己的努力。

② 理是事物的“条理”即规律。傅山指出理的第二层意思是指事物运动的规律。在这个问题上，他对朱熹提出的“性即理”的命题进行辩证说：

如《中庸注》“性即理也”亦可笑，其辞大有漏，然其窃则自《易·系》“穷理尽性以至于命”来。……圣人究理尽情之言，全自上观变于阴阳，发挥于刚

柔来。^①

朱熹在《中庸》“天命之谓性”的注中说：“命犹令也，性即理也。天以阴阳五常化生万物，气以成形，而理亦赋焉。”^②朱熹的这段话是说天理流行，化生万物，而物又各具其理。实际仍是说理是创造万物的宇宙之本。对此傅山认为“其辞大有漏”^③，亦可笑。”并指出《易·说卦》中所说：“穷理尽性以至于命”，其中之“理”，是讲事物内部阴阳、刚柔变化之理，从而否定了朱熹关于天理流行创造万物之说。朱熹还说：“理，条理也。”^④傅山同意朱熹的这个观点，他说：

“文理密察”之理，犹之乎“条理”之理，从玉从里，义实蕴藉。^④

“文理密察”在《中庸》三一章。傅山在这里评论朱熹对《中庸》“文理密察”注中关于理的注解，认为把理解为条理是正确的，从中可见傅山对朱熹思想是存在着批判和继承的联系。

傅山认为理的内涵是文理、条理，这两者一是指事物的结构形式，是事物处于静态之理，一是指事物的法则规律，是事物处于动态之理，理的本义是文理，而条理即规律法则则是引伸之义。这样一来，便排除了理为宇宙本原的理学了。

① ④ 《孙鄧藏傅山手稿照片》。

② ③ 《四书章句集注》，1989年齐鲁书社出版

在傅山对理的考察中，对理学之理基本上给予否定，但还是有继承的。他对理的内涵的论述，与王夫之有相通之处。王夫之说：

凡言理者有二：一则是天地万物已然之条理；一
则应顺五常，天以命人而受为性之至理。^①

他认为理有“文理”、“人性”两层涵义。傅山亦然，他一方面认为理是文理条理，目的在于申述宇宙之本原是气。一方面也认为“人性”中也有理。只是他的论述更为深刻，认为人性是后天中形成的，不是先验的，而且善恶之中均有理，并非只有善中理。他在其伦理观中对恶的历史作用作过精彩的议论。

傅山在否定理是宇宙本原说中，不恰当地强调气一元论，提出了“气在理先”的命题。认为在气发展为天地万物之前，没有理的存在，这便走向了形而上学。因为在万物产生之前的气，同样具有气之理，即气之结构形式和运动发展的规律。气的那种无规则的形状，变动不居的流行，同样也是物质结构的一种形式，同样也是理。

傅山通过“无中生有”的有无统一说，以及“气在理先”说，阐述了其宇宙本原于气的气一元论观点，尽管在论说中有严重的形而上学倾向，但他还是始终坚持了唯物论观点，并且也含有丰富的辩证法思想。这里集中阐述了他的宇宙本原说的唯物论思想，其辩证法思想的主要观点，将在下

① 《船山全书》六《四书大全说》卷五《秦伯》，岳麓书社 1991 年版

一节中集中进行讨论。

（三）关于天人关系的新见解

天人关系是中国古代传统哲学思想中的一个重要内容。因为它是人的世界观的一个重要组成部分。对于天的内涵的理解，在古代是截然不同的，有的理解为客观自然存在及其规律，有的则又理解为具有生理肉体的自然人，以及人类聚合的社会。自从人类社会形成以后，人们便开始思索着这个问题，赋天以上帝的寓义，奉为神灵，成为原始宗教的基本内容的一个部分。文明社会形成以后，这种原始的观念，便形成天人合一和天人相分诸形态。关于天人关系的争论，便成了一个重要内容，这种争论，推动了人对自身及自然界的不断认识，这种研究，便成为人在自然界的位置、人类社会在自然界地位的研究。随着社会生产力的发展，社会历史的不断进步，人们对天人关系认识的深化，人们的理论思维得到了不断丰富和发展。

在中国哲学史上围绕着天人关系问题的探讨，基本上形成了“天人合一”和“天人相分”两种观点，但是长期以来，天人合一的观点占着统治地位。在夏商周三代，夏提出“受命于天”，商认为“帝立子生商”，周发展为“以德配天”。这种最早的天人合一的形态，是从天命论思维模式中产生的，是以一种宗教观念表现的。夏商周三代对天都理解为上帝、神灵，主宰着包括人、人类社会在内的宇宙，但应该指出的是这种观念在周代已发生一定变化，周人强调经过自己的努力以“配天”，人在天的面前不是绝对的听天的，反映了人在自

然界中的位置有一定程度的提高，这种提高虽微不足道，但却是重要的。这种情况在东周有了重要发展，随着人的能动作用的发挥，人在自然界位置的一定提高，人对天的理解，便发生一定的变化，这时以宗教观念为主体内容的天人合一形态，便出现了危机。这种表现便是老子提出“道”、荀子提出“天人相分”的观点。老子的道含天道、人道之意，凌驾于天人之上，是一种哲理性的天人合一形态，并以“天道无为”、“天道自然”的原则，制约着人道，这种观点，被庄周以宿命论的形式继承和发展了。庄子主张人要绝对地服从自然，他说：“知之不可奈何而安之若命 德之至也。”^① 这里“若命”二字，说明庄子并不以为自然及其规律就是“命”，但却要求应象服从命那样地服从自然。荀子天道观中的“天人相分”的观点，是对老子“天道自然”观点的发展。荀子赞成老子的“天道无为”却认为“天道有为”他认为老子在天人关系上是“有见于诎（屈）无见于信（伸）”认为“明于天人之分，则可谓至人矣。”^② 但是，在荀子“天人相分”中存在着两个尖锐的矛盾：一个是其思想自身的矛盾。他说：

不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉；夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿

① 《庄子·人间世》。

② 《荀子·天论》。

其所参，则惑矣。^①

在这里荀子提出一个三不加的主张，即“不加虑”，“不加能”，“不加察”就是说对天即自然及其规律不加以探求，不夸大其作用，也不对它作更多的考察。总之不去同天界争职能。这种观点与其“制天命而用之”的光辉命题相比较，显然是相悖的，自相矛盾的。另一点是他的“天人相分”的观点，不能适应社会统治者的要求，不能满足封建地主阶级借天神化自己专制制度的政治需要。因此，荀子的政治思想，两千年来一直为封建统治者所奉行，而其“天人相分”的观点，则被撇在一旁，受到了长期的冷遇。从而说明荀子“天人相分”观点的提出，只是中国思想史上的一个插曲而已，“昭垂百代”的观点，还是天命论思想中的“天人合一”说。在汉代，思维发展的轨迹就说明了这一点。西汉时期的董仲舒，提出了“天人感应”形态的天人合一说，这种适应封建集权制的观点，“天”的神灵性被恢复了，“圣人”与神灵性的天的联系，又被“接通”了，从而建立了一个新形态的天人合一的形式，这种宗天的天人感应神学目的论哲学体系，是一种哲理化的宗教神学。在盛唐时代，柳宗元和刘禹锡，同时提出了天人“不相预”和“交相胜”的观点，这种自然观是对天人合一的否定，也是对荀子“明于天人之分”观点的继承发展和复归。但这种观点不久又被宋明理学“性通天人”说所淹没。程朱派认为，性即理为宇宙的本原，陆王派认为心即理为宇宙的本原，两派观点表现形态虽然不一，但实质却

《荀子·天论》。

是一样的，它们同时是中国古代哲学中最后和最精致的天人合一的表现形态。

傅山在总结古代天人关系问题中，从新的意义上阐述了“天人合一”和“天人相分”，提出了“天人合一”和“天人相分”辩证统一的观点，第三次对“天人合一”说进行了否定。

首先，他承认“天人相分”的观点是正确的，认为自然界有自然界的规律，人类社会有人类社会的规律，两者既不能混淆起来，又不能相互取代。对此，他在评论庄子的一段话中，作了明确的阐述。庄子说：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所
不得与，皆物之情也。彼特以天为父，而身犹爱之，
而况其卓乎！

庄子在这里看到了人之道与天之道是不同的，天人不相胜，天人又不相预。最后他认为，不如将两者的是非、毁誉都忘掉，而融化于大道之中。傅山不同意庄子的这种观点，他对此评论说：

无是非毁誉者一也，天之徒也。有是非毁誉者
不一也，人之徒也。既历有是非毁誉之世矣，而欲
以无是非毁誉之道胜之，必不得也，故亦任其为是
非毁誉而已。与天为徒之一，自一而已，不必辄与

① 《庄子·大宗师》。

不一者而一之以为胜也。故真人以天而游于人也，如是而已，此出世间之义也。^①

傅山指出人世间有人道，有是非毁誉，自然界有天道，不存在如人间的是非毁誉之道。人道支配不了天道，同样，天道也支配不了人道，“不必辄与不一者而一之，以为胜也。”因此不能“天人合一”，而是“天人相分”。

对此，他在批注荀子《天论》中的“不与天争职”一段中还作了阐述，他说：

言天道虽深远，至人曾不措意测度焉。以其无益于理。若措其在人者、慕其在天者，是争职也。^②

傅山还是指出天道无益于人道，所以主张“措其在人者”，不要“慕其在天者。”

其次，他认为“天人合一”的观点，也含有合理性。傅山从两个方面认为天人是合一的：一是人从自然界发展而来，人死亡之后，也将归化于大自然。二是人生活在自然界，人的物质生活资料，都是来源于自然，所以人在天“即自然之道”，^③面前利用、控制自然的同时，还应顺从自然规律。他在批注《庄子·大宗师》中说：

① 《庄子批注》

《荀子评注》，1990年上海古籍出版社版。

• 118 •

天人未合，尚有身在，是以有患。无身而没，人而天矣，患始无也。^①

傅山指出天人相合则无患，天人未合则有患。“人而天”就是达到天人相合。傅山所期望达到的天人相合，与传统的天人合一从形式上是一样的，内容却是不同的。最主要之点是对天的理解不同，傅山所说的天是自然界及自然规律。而三代、董仲舒等所理解的则是神灵性的天。傅山认为人在自然界及其规律面前，应该服从于自然之道，在顺应自然之道条件下，便可利用它。他说：

凡事天胜，天不可欺，人纯天矣。不习于人，而自欺于天，天悬空造不得也。人者，天之便也。勤而引之，天不深也。^②

傅山在这一段话中，深刻地论述了天人相合和天人相分的辩证统一关系。他阐述了这样几层意思：

自然规律是不可违背的。“凡事天胜 天不可欺”自然规律不可抗拒，它沿着自己的发展轨道向前发展。“人纯天矣”，人在自然规律面前，必须持顺从的态度，遵循自然及其规律。这种观点是从庄子思想中继承而来，是庄子思想中的合理因素。但这个观点在庄子思想中，是其天人观的出发点，而不是归宿。傅山在读《庄子·人间世》之“回之未始得使，

^①《庄子批注》。

^②《霜红龛集》卷三 十八《杂记》三

实自回也；得使之也，未始有回也”句作眉批曰：“使时使不动 动时不待使 自然之道。”这同“凡事天胜”是一个道理，说明在自然规律面前，不能凭主观的意愿改动它，只能是“顺动而已。”所以他反对自欺欺天，甚至于造天，随意改变客观规律，这样是绝对没有好结果的。所以他进而指出“人者 天之便也。”便”是变而安的意思。《说文》云：“便 安也。人有不便，更之。从人更。”傅山的意思是说，人应该很好地认识自然规律，随着自然的发展而变化。这就是傅山“天人相合”的含义。

人在客观的自然规律面前是有作为的。这就是他所说的：“勤而引之 天不深也。”他指出自然之道 不是高深莫测 只要下功夫去认识了它，便可因势利导，利用自然，改造自然，甚至控制自然 做到‘凡物皆足役’^①的地步。在这方面，他主张在认识自然规律之后要有为，反对庄子等人的宿命论思想，并对顺天安命论进行了批判。傅山的这一观点，与墨子的“非命”说存在着明显的继承关系。他在阐述《墨子》中的思想时说：

墨子罢不肖执有命之说，甚足以鞭策惰康，而吾谓此辈猥懒处，则委之有命，至于妄想日夜乱起，即不说命矣。

傅山对墨子的“非命”说，给以很大的重视，充分的肯定，认

① 《霜红龕集》卷五《赵氏山池》。

② 《霜红龕集》卷四十《杂记》五。

为这是鞭策那些以“命”为依据或借口的人积极的主张。他还说：

天之所为，春生、夏长、秋收、冬藏而已。若不教之以人为之事，但性著所为，暴殄无惜，一味歌天之所为，则非也。何也？天爱人不能使人坐而得衣食也。即如诸器物，皆不徒为是，因我得以除之，执之而为之。自暴惰^①之人，自以为我何不任天，而必欲以人事自若者，不是也。①

傅山对《大取篇》中之“为暴人语天之为”句有夹注和篇后注，文颇长。这段话是篇后注释的一部分。可见他对“语天之为”的重视。傅山在这些论述中，指出在认识自然规律的前提下，一方面要严格地遵循客观规律，不得为所欲为，一方面要一切依之于“人为”，勤苦地努力。同时他严厉地批评了不注重“天之为”的种种错误。首先他批评了那种“歌天”、“任天”的“惰^①”之人。他指出这种懒惰之人，他们“一味歌天之所为”，产生了依赖天靠天吃饭的思想，这是非常错误的。他认为自然界给人的恩赐，是经过人的辛勤劳动索取的，“是执之而为之”的结果。他在这句话夹注中说：“不勤不苦，则非也。”他还谴责了那些在自然界面前“残暴自为之鄙夫。”他们“假之天道自然生杀，何容我为彼，”便我行我素；“暴殄无惜”不仅“暴殄天物”而且“非以人之所非为是”；“暴人不顾”因此傅山斥之为“残忍之人”。在

①《霜红龛集》卷三十一五《墨子·大取篇释》。

这里傅山表露出他十分重视人的生存环境的意识，这个生存环境既含自然环境，又含社会环境。因此他认为应“教之以人为之书”；“与之言天之道”。否则将要受到惩处的。

傅山这种天人相合和天人相分的观点，是以朴素的辩证和唯物论为基础的。他的所谓“合”，是阐述在认识天道自然的基础上，要遵循天道，服从于天道，并且要“顺动”，就是要根据自然界运动发展，增强顺应性，只有经过一个“勤而引之”勤奋刻苦的探索，才能“执之而为之”，达到能够利用和控制自然的能力，达到“人而天”或“人纯天”的程度，从而也就可以做到“万物皆足役”。他的所谓“分”，就是认为人之道与天之道，存在着严格的区别，不能混同。在这个问题上，他已经认识到天道虽然与人道不同，不能相互取代，但却存在着密切的联系和相互的影响，应该认真研究并给以足够的重视，这些见解虽然仍是具有朴素的性质，还不算深切之论，但却是合理的正确的。

傅山这种天人关系的论述，是比较符合天人合一与天人相分的辩证统一的，他既阐明自然及其规律的不可抗拒的面，认识和遵循客观规律的重要性，又阐述了人在自然规律面前，只要因势利导，发挥主观能动作用，便可适应自然环境，改变客观世界，做到为我所用。在这个天人关系的论述中，傅山所注重的是“天”，即自然界及其客观规律，在思想领域中，他既反对在天人关系中的天命论，又反对宿命论，在对古代传统哲学中天人关系问题的总结批判中，将朴素唯物主义自然观推进到一个新的高度，反映了明末清初之际，人们对客观世界认识已达到一个新的境界。

二、傅山的辩证法思想

傅山的辩证法思想，来源于古代的传统哲学。傅山对古代所有的思辩形式，都进行过认真的研究，并提出了自己的见解，这就使他的辩证思维显得丰富多彩，非常活跃，这是难能可贵的。

中国是一个具有丰富辩证思维的国度，自古以来，不论哪一派的哲学思想家，都从不同方面阐述过这个共同的主题即客观辩证法，表明古代中国的辩证思维已很发达。辩证法是主体对客体运动发展的认识和本质的反映、概括。辩证思维的发展与否，从一个侧面可以反映出一定社会历史阶段发展的程度。古代中国很重视辩证思维，重视对这一思想内涵的研究。辩证思维的优良传统，是这个文明古国的一个重要的思想内容。

傅山的辩证法思想，深受这种古代传统思想的影响，再加上他生活在明末清初之际，中国社会历史处于重大变化的前夜，致使他的辩证法思想，不仅继承了古代的优良传统，而且含有一些新的特色。

傅山的辩证法思想，贯穿了自然、社会和人类思维的各个领域。这里仅就他在自然观方面的辩证法思想，即“无不当变”的运动观、有无统一观、一与化的统一观作些简要的阐述。

（一）无不当变”的运动观

傅山认为宇宙万物，都处于不停的运动变化之中，整个客观世界“无不当变”说明运动是一切客观事物的根本属性。并在这个基本观点的基础之上，对于事物的动静问题进行阐述。

关于事物的运动和静止的问题，历来是古代哲学思想中的一个重要内容，各派哲学思想家都有所阐述，有的倾向于动，有的倾向于静，从而表现出辩证法和形而上学等种种观点。老庄哲学中具有丰富的辩证法思想，并论及了事物转化之理，但又提出了“静为躁君”，^①的观点，孔子和墨子虽论述不多，但基本倾向于动的方面。理学家多主静，但没有绝对否定动。周敦颐持主静说，程朱陆王实质上倾向主静说，讲动静合一，对静有所重视。傅山的思想主动，含有动静统一的思想。

傅山认为运动是客观存在，是事物本质的属性，“天无时不息，水不得一时不流。”^②何谓天“天”即为自然之道”，^③这种“天为自然之道”就是承认万物运动的客观性和必然性。他进而分析说，事物这种发展变化的过程，虽然千差万别，但还是有其共同的特征，即事物的发展过程，具有“状变”和“生物”两种形态，提出了“停动而生物”即运动的中断产生

① 《老子》第二十六章。

② 《庄子批注》。

③ 《荀子评注》手稿

新事物的观点，说明事物运动不同情况的性质。

1、“状变”。傅山的“状变”概念的内涵相似于量变过程。这个观点来源于荀子的思想。荀子说：“状变而实无别而为异者，谓之化；有化而无别，谓之一实。”^①傅山的“状变”就是直接从此而来，他在荀子“状变而实无别”之旁划出一条重线，并作眉批说：

状变，谓形质异也，而实无别而为异者也。草木本一物，而地道所生不同，此随地而化也，虽化而仍实一物。

傅山指出在“状变”过程中，形状不断地变化着，其性质没有发生变化，仅是“形质异”而非为“别异”。他举例说，草木由产生、发展，从柔弱的幼芽茁壮成长，其形状发生了多次的变化，但依然是草木。并指出这是“随地而化”，说明事物的变化，是同客观的有关条件直接联系在一起的。从而补充和发展了荀子“状变”的观点，概括了事物处于量变过程中的状况和性质。

2“生物”。傅山所说的“生物”，含有明确的质变的思想。他说：

未形者，有一不息，未然而行，且然者谓之命

^① 《荀子·正名》。

^② 《荀子校改》手稿，藏北京图书馆。

根。此命原动而不停，若停其动者，即生物矣。

傅山通过“泰初有无”的宇宙本原说，说明物质运动有“原动”、“停动”之分。在这里傅山吸取了庄子关于“命”的概念。庄子的原话是这样说的：

物得以生谓之德，未形者有分。且然无间谓之命，留动而生物，物成生理谓之形。

庄子对“命”还说过：“知其不可奈何而安之若命。”^③其命义是在说明，物质是“未然而行”，是“原动而不停”且为“氤氲变化，无古无今”^④的。就是说物质的运动具有一种必然的发展趋势，在时间观念上是无始无终，永不停动的。说明了物质运动的绝对性。同时还指出，这种运动“若停其动者，即生物矣”，运动的停止，运动过程的中断，必会产生新事物，发生质的变化，开始新的运动过程。对此，傅山在《庄子》批注手稿中还说：

彼自然也，四字极好，即自然之道。静故天地万物生。^⑤

使时使不动 动时不待使，自然之道。静故天

《〈庄子·天地〉“泰初有无”段解》。

《庄子·天地》

《庄子·人间世》。

《霜红龛集》卷二十六《失笑辞一》

^⑤ 《庄子·齐物论批注》。

傅山评传

地万物生。^①

这两段批语，同样是说了两层含义，一层是物质运动的必然性和绝对性，一层是“静故物生”。这个“静故物生”与“停动生物”是一个意思，他的这个思想是从庄子的“留动而生物”中继承和发展而来的。傅山这些论述实际是指事物的质变，这种用“静”“停动”即运动的中断说明质变的观点，也是符合事物发展规律的。

傅山在论述物质运动的状况中指出，人们所觉察到的是些明显的变化，还有不明显的变化被忽视了，他认为应该给予重视。他说：“机者，不测之变，静者见之。”^②这些细微的渐变，如果在相对静止状况下，是能够得到认识的。如果忽视它，就会走进形而上学泥潭。他举例说：

先有鸡耶，先有卵耶？先有男耶，先有女耶？儒者不知也，不知其化也。^③

这些长期争论不休的古老问题，论者各持一端，故而得不出一个一致满意的答案，结果都陷入了迷然之中。傅山认为之所以如此，就是因为“不知其化”所致，“化”就是“不测之变”的渐化，物质运动都要经过这些细微的变化过程。虽然傅山没有对上述问题作出正面回答，但他肯定地回答说，是

^①《庄子·人间世批注》“

《霜红龕集》卷三十八《杂记》三。

《圣人为恶篇》手稿。

由“化”即渐化而来，生物都是经过长期的演化而来。傅山是个医学家，他的这个观点以他对人体进化的认识为基础的，所以含有物种进化的萌芽思想。傅山在三百年前，近代实验科学还处于萌芽时代，他便能猜测到物种的进化，是哲学与生物学结合的结果，因而是难能可贵的。

傅山还对儒学中“诚”的范畴，进行了批判继承。“诚”的思想起源于《中庸》，《大学》加以引伸和发展，释诚为“天之道”、“人之道”，又释“诚明谓之性”，又谓“至诚”能“尽其性”、“能化”，对此朱熹在《大学注》中说：“诚者真实无妄之谓。”至诚为圣人之德之实。”将真实无妄之诚，赋予圣人之性中。而“至诚能化”则理解为“诚能动物变者，物从而变。化，则有不知其所以然者。”把诚中含有的发展变化的思想，引向圣人才能发见善端一途。对此，傅山评论说：

天下莫测之用直一诚字。宋儒讲诚死诚也。其中变变化化，纯一无妄之道，岂腐儒执著所得窥度。故孟子曰：“执中无权，犹执一也。”不然，执中岂非好字面耶？^①

傅山在这里指出，先儒思想中含有诚、执中用权的辩证法思想。“诚”讲“莫测之用”，“变变化化”就是说，诚是讲客观存在着的事物运动变化的，是“纯一无妄之道”，即客观事物发展的规律。王夫之在《读四书大全说·孟子》中，同样认为诚是指客观事物的运动规律，并说诚是个“极顶字，更

^① 《霜红龛集》卷三十八《杂记》_三

无一字可以代释。”这种对诚的理解与傅山的认识完全一致。傅山在这里表示，宋儒在论诚中，不讲事物的变化，把诚与变对立起来，这样的诚便是“死诚”，而不是变化的诚，是形而上学，而不是辩证思维，因而不可取。他同时指出《孟子·尽心上》中“执中无权，犹执一也”的话，说明执中必须用权，用权以衡量事物的轻重，从而认识运动中的事物的性质，这时含有辩证思想的内容，因而是正确的。

在这段话中，傅山的“纯一无妄之道”中，含有道是变与不变的对立统一的思想。变就是变易，不变就是常则。这种观点，在老庄与孔孟的著作中都有论述。《易传·系辞下》有言：“天下之动，贞夫一也。”《管子·形势》中亦有言：“天不变其常，地不易其则。”这些论述说明，事物均动中有常，变中有不变，变与常、易与则相统一。傅山对古代这种观点很重视，他在论老庄之学中，对此都作了发挥。他说：

著矣哉，“的”之指，因卒不可的。而拟之，而
如可因之持之，一不化者也。^①

《老子》这一章原义是说，道虽无形，但它有产生万物的功能，这种在有形之物中表现出的属性便是德。这或许是《老子》一书的宗旨，后人称为《道德经》的根据。对这一章，傅山着重于“的”之指，因卒不可的”之义。他认为“的”的意思，就是变与不变的统一。在《尔雅》释荷中说：“其华菡萏，其实莲，其根藕，其中的。”并训“的”曰：“莲中子也。”在释草

^① 《霜红龛集》卷三十二《老子二十一章解》

中说明，荷因时而卒、而亡，但由于有“的”而传之不绝。傅山在这里借以说明，一切生物的所以传递持续不绝，就是在于“一与化的统一”，即变与不变的统一。对此，他还说：

自初有一人以至于今，传之不息，以至于有我之身者，其何物也耶？此道也。

物也，有非物之传焉。非物之物，道之为物也。^①

这里说明，人类传之不息，是由“非物之物”的道之所为，道是事物中变化的东西，又是事物中不变的东西，是“一不化者”，即变与不变的统一为道。他又说：

愚谓：“道流而不明居，得行而不明处。”谓道本不息，如川之流，本非居于明，令人得指而为表的者。^②

这里还是在阐述道是变与不变的统一。道既是川流不息，又是不明处。对道的这种认识，是在从实质认识事物之后，“得指而为表的者”，经过抽象的理论思维概括的结论。

傅山“无不当变”的观点说明，道作为运动规律，是客观事物运动的规律，只有事物在运动之时，方显示出此一事物的存在，物与运动是不能分离的。同时说明，物在永恒的

《老子二十一章解》。

② 《霜红龛集》卷三十四《读子三·庄子》。

运动，“非物之物”的道也在运动，物与道也是不能分离的。傅山在说明运动的绝对性时，又阐述了其相对性即“不变”的一面。他所说的不变有两层含义，一是运动着的事物的具体形态，在其运动的过程中具有一定的质的规定性，具有一种质不变的基本特性，作为“非物之物”的道，亦鲜明地体现了这一基本特征。二是道作为不变的反映，表现在如荷之“的”人中之“父”；“一不化者也。”这种不变中之变的道，其基本特征是如“川之流”，传之不绝。傅山这种在“无不当变”基础上提出的道是一与化统一的观点，说明道有随物化的一面，又有不随物化的一面，既有变的一面，又有不变的一面，含有科学理性思维的颗粒。近代生物学中，根据实验证明，一切生物都具有遗传与变异的基本特征。近代物理学中，提出了“连续性物质”与“非连续性物质”的概念。傅山对物质与运动的论述中所蕴含的这些近代科学思想萌芽意识，反映了明末清初中国自然科学已达到一定的高度。

（二）有无对立统一的思想

傅山继承和发展了中国古代哲学中的对立统一思想，认为客观事物都存在着对立统一的两个方面，探讨了一系列的对立统一的范畴，如阴阳、大小、长短、里外、远近、高低、智愚、常变、博约、慧痴、深浅、轻重、利害、动静、开合、寒暑、新陈、善恶、正邪、急缓、有无等，其内容涉及到自然、社会和人类思维的诸方面，并以“非彼无我”、“二有一”等古代哲理用语作了概括，表现了傅山的辩证思维是比较自觉的。其中对于有无对立统一思想的论述最为深刻有意

义，他提出了“天地幻无而有有，人人幻无而有有”的光辉命题，说明一切事物的“无不当变”，就是有与无对立统一的发展过程，客观事物的运动变化，就是有与无的对立统一。他说：

天地幻无而有有，人人幻无而有有。……氤氲变化，无古无今。无模拟之天使，图彩本于皇神。何物主气也？何物主理也？何物炤应也？何物法度也？^①

傅山这段话中通过论述文章随着社会历史的发展而不断变化，说明一切事物的运动特征，都是有无的统一。他讲了这样几层值得重视的意思：其一，傅山认为客观存在的事物，“氤氲变化，无古无今”，永恒地处于运动变化之中。这种变化“无模拟之天使，”没有任何主宰者的所为，运动的根本原因在于事物的内部。其二，这种永恒的运动轨迹表明，事物中的一些因素成为非存在，成为“无”；另一方面又有一些新因素出现，成为存在，成为“有”。这样“无”有两种含义，一种是成为“有”的因素，即有是从无中而来；一种是有向无转化的因素，随着事物的发展，有的因素逐步消失，无的因素增长，结果完成从有转化为“无”的过程。同样，有也含有两种内容，一种是成为有的无之中有“有”，“无中生有”之无，不是虚无，而是无中有“有”；一种即是“无中生有”之“有”。这就是他说的“幻无而有有”的含义，实际上他还讲

了另一层道理 即“实有而有无”。这种有无辩证统一的观点，傅山认为一切事物皆然。在宇宙演化方面，他持“泰初有无统一”的观点，在自然观方面，他持“天地幻无而有有”的观点；在社会观方面，他持“人人幻无而有有”的观点；至于意识形态的思维方面，他持“法本法无法”的观点，他还提出“无理胜理”的必然性观点。总之，他认为自然、社会和人类的思维模式，既是有，又含二无，是有无的统一，是存在与非存在的统一。对此，他还说：

读书如观化，今昨无所住。转眼为陈人，寸心谁当遇？无用而笃生，卓老惜长孺。^①

有住非住，住宜急舍。如来所说，色声香味，实不住于色声香味。而色其色，声其声者，忽与千里。众妙之，不可言得，得其妙者，亦复无门。^②

这里的“今昨无所住”“有住非住”“妙门无门”都是阐述客观存在的运动有无对立统一的辩证法。“住”者，佛教佛学名词，指事物形成后的相对稳定。傅山以佛家偈的形式，吸取了佛学中的辩证思维形式，对有无统一再次进行论述。他指出，客观事物是永恒地发展着，这种发展变化，在主观辩证法反映中，就是如上所述“转眼为陈”的景况，刚得其声色，很快便失之千里，刚得其妙，又觉无门可寻。这在认识论中，便是既要把握事物性质，又要重视其度，不能执着守

^①《霜红龛集》卷三《土堂杂诗十首》之九。

^②《治学篇》，载《傅山研究文集》，1985年山西人民出版社版。

旧，而要不断识新，因此固守成见是不正确的，应不断进行更新，事物是“转眼为陈”的，但人的认识却不能“转眼为陈”，否则便“转眼为陈人”了。正因为如此，傅山自己号为“观化翁”其用意正在于此。

傅山的“幻无而有有”、“今昨无所住”、“有住非住”、“妙门无门”、“转眼为陈”等用语都是将有与无的对立统一，同客观存在着的事物运动联系在一起，概括起来就是：“客观存在的运动是有无对立统一”的命题，这个思想观点是很有意义的，是一个重要贡献，这一点，从中国及西方欧洲哲学发展史的思想资料中可以得到说明。

（三）“平阴阳”的辩证论

在傅山的辩证思维中，既重视矛盾的对立的一面，也重视矛盾的同一的一面。“平阴阳”的观点，就是他对同一性的论述。他说：

医犹兵也。古兵法陈图，无不当究，亦无不当变。应用之妙，在乎一心。妙于兵者，即妙于医矣。
总之，非学问人所可妄谈。^①

在这里，傅山认为治疗疾病如同打仗一样，在战争中，敌我双方的形势，瞬息万变，为了夺取胜利，必须以变应变。一切作战方案，都应根据客观形势的变化，置于“当究”、“当

^①《霜红龕集》卷三十九《杂记》四。

变”之中。同样，治疗疾病应根据患者的病情变化，不断调整医生的治疗方案，即使经过长期检验的古今验方，也应因病因时而异，将普遍性与特殊性辩证地统一起来。他曾说：“妇科一门，最属难治。不难于用方，难于辩证也。”^①傅山是一代名医，最精于妇科。这里所述的观点，是他从医的经验之谈，也是他对自己医学理论的一个总结。从中可见，傅山哲学思想中拥有着丰富的辩证法思想，这可能就是其深受医学辩证思维的影响所致。

阴阳是中国古代辩证法中的一对重要的范畴。傅山在辩证法思维中应用了它们，并认为包括自然和社会在内的客观世界，都是阴阳的对立统一体，人的自身也不例外。在这个对立统一体中，它们既是对立的，即阴不欲有阳，阳亦不欲有阴，因而相互矛盾，相互对立；又是同一的，即阴为阳之用，阳为阴之用，因而相互依赖，相互联系。事物就是在这种阴阳矛盾中产生、发展和衰亡着。阴阳矛盾的发展，事物亦随之发展；阴阳矛盾的解决，事物也就随之消失了。傅山的这个观点，更多地是应用于他的医学之中。他认为人的生命体，就是阴阳相互矛盾的统一体。傅山在医学理论中的辩证论，就是建立在这种思想的基础上。他说：

鼻之下曰人中。自此而上，耳目鼻皆偶；自此而下，口与二阴皆奇，合成一《泰》卦也。余因而广之：人中之后，为督为诸阳之会；人中之前，为任为诸阴之海。偶窍开阳位，奇窍开阴位；阳之用

^① 《傅青主女科校释》卷上，1984年山西人民出版社版。

在阴，阴之用在阳也。故耳目鼻主精气神，为五脏之用；口二阴主传送出入，力六腑之用。阳有，故耳目鼻聚于一；阴偶，故大小二便与口分于二。五脏属阴，而精气神无形，乃为先天之阳，自内而出；六腑属阴，而水谷有形，乃后天之阴，自外而入。观先后阴阳之用，而水火互藏之妙昭昭矣。医家之术，神仙之道，天地之运，思过半矣。^①

这段富有哲理的精彩论述，阐述了这样几层意思：首先指出人的生命体的组织结构，是统摄于阴阳这对矛盾统一体中，人体的诸器官分属于阴阳合成一个生命体。《素问·生气通天论》中有言：“生之本，本于阴阳。”傅山说的就是这个道理。他应用阴阳的对立属性，说明人体组织结构及其功能。人体从内外的部位说，上为阳，下为阴。人体从腑脏说，六腑为阳，五脏为阴。从每种脏器说，功能为阳，气质为阴，等等，说明人体的每一部分，无不包含在阴阳的矛盾之中。傅山进而说明，耳目鼻属阳，五脏属阴，这两个部分，都是依赖于对方的存在而发挥其作用。有耳目无心，或有心无耳目，都无法思虑。有鼻无肺，或有肺无鼻，气则不得畅通。“阳之用在阴，阴之用在阳。”阴阳双方，相互矛盾，相互依赖，又相互作用，生命的存在与发展，就是依赖于阴阳双方矛盾统一的结果。傅山很重视这一点，他将此概括为“平阴阳。”他说：“圣人平阴阳，而阴阳不知其平之；用阴阳，而阴阳不知

其用之。”^① 傅山的平阴阳，不是阴阳的调和，而阴阳双方保持着一定的平衡，呈现的某种均势形态。他还指出，阴阳双方的这种平衡的存在，是包括生命体在内的一切事物存在的根本条件。相反，若以生命体而言，将会导致其解体。造成一个生命体的终结。对此他说：“阴盛则引阳，阳盛则引阴，阴阳相引为欠 故人将死则欠也。”^② 傅山的这段论述，是对“阴平阳秘 精神乃治 阴阳离决 精气乃绝”^③ 这个论断的发挥。他认为这种生命体的阴阳对立统一则“合成一《泰》卦。”泰卦的象是地在上，天在下。实际则是与此相反。天气属阳，而地气属阴。这样泰卦中阳气上升，阴气下降，在其运行的轨迹中，阴阳必然发生交感变化。《否》卦与泰卦正相反，否卦的象是地在下，天在上，这样在否卦中，阳气上升，阴气下降，其发展轨迹，阴阳没有可能发生交感变化。《易经》认为，有交感之象的卦，就为吉，就是有发展前途，因为它符合事物发展的原则。否则就是不吉，就是凶。故而泰卦为吉，否卦为凶。可见吉与凶的根据，就是在于变与不变，阴阳的交感与否。在泰卦的九三爻辞中说：“无平不破，无往不复。”这个物极必反的原则，包含着辩证法的真理。傅山以泰卦喻人体的阴阳交感作用，说明生命是处于一个交感的动象之中，从而将客观世界的存在、生命的存在与物质运动联系在一起，而其存在的标志，就是阴阳即一事物矛盾双方的平衡。傅山的这一观点，是对古代哲学的继承和发展，特别是对《易

《圣人为恶篇》。

② 《霜红龕集》卷三十七《杂记》二。

③ 《素问》，四部丛刊本。

经》、《素问》及道家宇宙本原说的继承与发展。因此他说：“医家之术，神仙之道，天地之运，思过半矣。”

傅山平阴阳的观点说明，生命体的存在与发展，就等于生命中阴阳的交感运动的存在与发展，这种运动保持着一定的均势，即处于阴阳平衡，便是一种正常的状态。这时从医学观点而言，即为无病的状态。若这种运动失去平衡，即处于有病的状态。他认为医生的职责，主要是致力于人体的阴阳均势运动，使其得以稳定发展，使失去均势的阴阳状态，恢复到均势运动，做“平阴阳”的工作。他在其医学理论中，深论阴阳平衡的条件，以及如何达于这些基本条件的措施，并分析了阳盛、阴盛及阳衰、阴虚的原因，并指出造成这种状况的根源，不仅在于阴阳双方的矛盾运动，而且还在于阴阳双方各自的内部，因为“阴中有阳”，阴虽然其定质是阴，但其中有阳的因素；同样，“阳中有阴”，阳的定质是阳，但其中亦有阴的因素。这种“阴中之有阳，阳中之有阴”^①的论断，在当时是一种经验之谈，在现代，已为科学所证实。

傅山平阴阳的辩证思维，是明代自然科学发展在他思想中的一种表现。傅山是清初一位精通医学医术的学者，他在这方而达到较高的造诣，与其有较深的理论思维密不可分。同时，傅山又是位十分著名的学者，他用总结古代理论思维的成果，促进了其医学理论体系的形成，同时又以医学的理论与实践，充实了其理论思维的内涵。他的平阴阳的原则，主要应用于理论思维各方面，对医学方面的论述，只是一种具体应用而已。他指出平阴阳对于人的生命而言，是“齐气

^① 《傅青主女科校释》卷上《骨蒸夜去热不孕》。

血”、“齐水火”协和虚实。同样，一个社会的存在，关键在协和利益集团，使社会运动保持在正常的度之中。可见其平阴阳的辩证思维，不是局限于医学之中，而有着普遍意义。例如他指出，社会中的治人者与治于人者，这两类人应该是“平等”的，不平等是社会产生动乱的根源。因此，他主张设立一座“中正”的墙，使社会得到稳定。他认为社会的存在与发展，就是社会利益集团之间的相对平衡的结果。若社会失去平衡之时，即社会动乱之日，首要着眼的问题，就是使矛盾的双方的不平衡状态得到改善。又如，他反对“阳尊阴卑”之说，他认为客观存在着阴阳的不平衡状况，但这不是阳尊或阴卑，而是阳盛或阴虚，更不存在由此引伸的男尊女卑。因此他反对儒家后学的“扶阳抑阴”说，认为“阳不劳扶，阴不劳抑”。^①从而说明社会的正常关系是平等关系。傅山的这些见解，是将猜测到的客观自然的某些原理，广泛应用于对社会领域的研究，虽然存在着混淆两类不同性质矛盾之嫌，但正如他所言“医家之术，神仙之道，天地之运”，它们之间确实有着共同性，有其合理性的一面。

傅山平阴阳的观点，揭示了事物在质的规定性之内的量变状况，说明事物在发展中，是矛盾双方处于均势或平衡的状态。这种状态是矛盾双方即阴阳由平衡到不平衡、由不平衡到平衡的发展过程。这种观点与儒家的“中庸之道”有相似的意义。中庸排除“过”与“不及”两端而“执中”，着重说明“度”在认识事物中的重要意义。可见它们之间，平阴阳注重于事物动态中的协和，而中庸则注重于事物静态中的

^① 《圣人为恶篇》。

执中，两者都具有合理意义。

三、傅山的认识论

认识论是傅山哲学思想中重要的一部分，他的认识论中贯穿了唯物论和辩证法，内容十分丰富，论述也很深刻。

傅山的认识论有两个主要来源，一个是包括儒家在内的先秦诸子思想，其中老庄、墨子、荀子的思想最多，他的“知有所待”、“妙于用客”、“须有实功”、“是非顾在”、“学无常家”等重要观点，都是从中引伸发展改铸而成的。另一个来源是佛学思想，如“有住非住”、“魔在道中”等观点，都是从中引伸命义的。可见傅山的认识思想，具有对古代传统思想中认识论进行总结的性质。

傅山的认识论是对古代思想的继承，但他反对“沿袭”、“依傍”反对“著其所著”认为这是学术思想中奴性的表现。因此，他重视反本而开新，重视主观的能动作用，他对认识客观表现了积极的态度，指出客观世界是会不断得到认识的，在认识过程中只有“将知”，而无不可知、不能知。这是他的自由思想在认识论中的一种表现，具有思想解放的意义。

傅山的认识论很重视“实用”、“实功”、“实济”他指出认识的目的是为了致用，反对无用之学，反对一切空谈的学风。他说：“读书不必贪多，只要于身心有实落受用处，时时理会。”^①他对孙奇逢之学赞赏说：“理学家法一味版拗先生则不然专讲作用。”^②是明清之际实学思潮的重要代表人

^② 《霜红龕集》卷三十八《杂记》三。

物之一。

傅山在认识论方面的观点甚多，这里从四个方面作些简要的评述。一是“知有所待”的反映论，他认为“待物”是认识的基础，并由此论述了感性认识与理性认识的基本关系。二是“妙于用客”的思维辩证法，他在以“客”为基础的前提下，论述了主客观的辩证关系，强调了主观能动的积极作用。三是“须实有功”的知行观，认为认识客观世界的归宿，就是为了实用，具有实用主义的萌芽思想。四是“是非顾在”的真理观，他一方面认为正确的认识是客观存在，这是绝对的；错误就是错误，同样是绝对的；一方面又指出正确与谬误都具有相对性，正确的认识可以转化为错误的，同样错误的认识中也含有正确认识的因素。现将这些论述分析于后。

（一）感性认识与理性认识的关系

傅山认为人的正确认识的基础是感性认识，而正确认识的形成，却是依赖于理性认识。他还认为，感性认识与理性认识是辩证统一，这种统一有两种表现，一种表现在认识过程的程序之中，就是先经过感性认识，而后经过理性认识；一种表现在认识过程中，低层次的感性认识便含有理性的因素，而理论形态的认识，仍含有感性色彩的内容。因此，他认为两者之间的关系是密不可分的。

在感性认识过程中，他赞成庄子的“知有所待”的观点。他说：

知有所待，待此身耳。若此知未到身上时，向甚处着落？所谓父母未生前事，如何看待。①

《庄子·大宗师》中有云：“夫知有所待而后当，未所待者特未定也。”傅山阐述此句说不是“特未定”而是“待此身。”明确认为感觉器官与认识对象的接触，便会产生“知”，产生感性的认识和理性的认识。

傅山以圣与听的繁体字“聖”、“聽”为例，从文字学的角度说明了这一点。他说：

聖字，从耳，何也？难于聪也；从口，何也？难于言也；从壬，挺出地上，非常类也。耳难于聪，而目不难于明乎？……俗儒之学，所谓口耳三寸之间也。圣人则口耳壬出地上，绝非犹夫人之口耳者。

傅山认为，聪明之人与俗儒不同之处，就在圣人不仅有耳有口等感觉器官，而且有“地”即“实”。俗儒便仅仅是有口有耳，而无“实”了，离开实地，停留在口耳之间，是不会得到实在知识的。他还说：

德字，古但作𡗗，后又益惠。惠即惠也。直心为耳，则自全然不受邪曲之音。合而言之，全耳，耳

《孙鄧藏傅山手稿照片》

《霜红龕集》卷三十七《杂记》二。

德也。凡耳不能辨是非邪正，即当 刴之。^①

傅山从古听字的演化，说明听字的本义。古听字作“聵”，其中有土，与圣繁体字中有土一样，都是“挺出地上”之义，即从客体实际来，说明认识是从物来。听字字形后又“益惠”，惠的含义是“直心”，直心就是不受邪曲之音，邪者非正，曲者非直。就是说直心就是接受正直之音了。“直心”是“聵”的演义，说明耳的功能或属性，就是从实地来，明确地说要收听既正又直的声音。这样一个“听”字，就概括了整个认识过程：认识的第一步是从土从实地来，就是从物来；认识的第二步是从直心，“辨是非邪正”，寓感性认识与理性认识于一字之中，从而也表现了傅山的认识论观点。

傅山还指出没有闻、没有见，便不可能产生“觉”。他说：

学本义觉，而学之鄙者无觉。盖觉以见而觉，而世儒之学无见，不见而学，则瞽者之登泰山，泛东海，非不闻高深也，闻其高深，则人高之深之也。故训觉之为效似矣。^②

傅山从学的本义方面谈实际认识和理论认识的关系。他指出，即使有了感性认识，从感性认识得到实际知识，由于没有达到“觉”的程度，也不可能产生对事物本质的认识即理性认识。他“训觉为效似”。对此谢国祯有个解释。他说：

《孙郅藏傅山手稿照片》。

② 《霜红龕集》卷三十一《读经史·学解》。

从多方面看问题，从实际中得到本心觉悟上的认识，其最终目的，是在乎有“效”，但是“效”亦因其时和地而言，有其发展的过程，不能持而不变的；但是宋明的理学家，不是纸上空谈，就是泥古不化，徒持永恒不变的死道理，它的效验又在那里呢？^①

谢国祯的释觉是颇有道理的。其实，傅山的这段话，是讲“真知灼见”的，即有见有觉。傅山说：“盖觉以见而觉。”这里的“见”就是上述的“灼见”。这个见含有两层意思，一层是感性认识中的见，一层是理性认识中的领悟，这种建立在感性认识基础上的领悟，达到很高的程度，对事物有着深层的见解，这种认识便是“灼见”了。觉便是在这种基础上产生的认识，这种“觉”便是“真知”。“觉”的含义也有两层意思，一层是理性认识，一层是不仅为正确的理性认识，而且是有用的理性认识，这也就是“真知”了。傅山以有见有觉为治学的原则衡量儒之学，指出他们虽有见，而实未见，因为没有“灼见”；虽有觉，而实无觉，因为他们没有“真知”。他还进一步指出：

后世之奴儒，生而拥皋比以自尊，死而图从祀以盗名，其所谓闻见，毫无闻见也，安有所觉也。不见而觉几之微，固难语诸腐奴也。若见而觉，尚知

^① 《明末清初的学风》，人民出版社 1982 年版，第 27 页。

痛痒者也，见而不觉，则风痺死尸也。

傅山指出后儒之学是空谈心性之学，由于严重脱离实际，不研究实际，所以不可能有见有觉，不可能具有“真知灼见”。故而斥之为“腐儒”“奴儒”之类，喻之为无见的“瞽者”，没有思维的“风痺死尸”。因此他认为：“不欲蔽蒙可塞，而欲灼知远见之义，登九天而知九地已耳。”说明真知灼见是来之于客观存在，来之于对客观事物的有见有觉。为此，他提出“学无常家”的命题。他说：

昔人云：好学无常家。家，似谓专家之家，如儒林《毛诗》、《孟》、《易》之类。我不作此解。家即家室之家。好学人那得死坐屋底！胸怀既因怀居卑劣，闻见遂不宽博。故读书人亦当如行脚闾黎，瓶钵团杖，寻山问水，既坚筋骨，亦畅心眼。若再遇师友，亲之取之，大胜塞居不潇洒也。底著滞淫，本非好事，不但图功名人当戒，即学人亦当知其弊。^②

傅山在这里阐发了两层含义：一层是学无常家，对“专家”而言是“无常家”。做学问不能只专一家之学，只研究一本书，而应博采诸家之言，兼融众家之长。显然对后儒只读经书，辟异端，独占学坛含有批评之意。说明傅山在更大的范围内重

^②《读经史·学解》。

《霜红龛集》卷二十五《家训》。

视理性思维，更好地继承前人留下的间接知识。一层是学无常家，对“家室之家”而言是“无常家”。做学问不能常留在家里，应该到客观实际中，了解自然和社会现实，同时还可以向他人请教，切磋学问，受到种种启迪。所以不能老呆在屋里死读书。说明傅山并非一概反对住家里，而是反对那种“死坐屋底”的学风。对此他还写了《好而无常家赋》其中写道：

但闻道即吾师，群可乐而友之。岂山川之能间，川至海而终期。何妻孥之足累，果百氏以忘饥。不沾沾于故纸，仍非罔于思维。《山（海）经》若地如图，信足迹以传扶。……知山川之迂曲，洞天地之圆方。辨三幡以同归，书八角而垂芒。超书契以充谩，释名道之非常。以有涯随无涯，深有取于《南华》。仰屋梁而憧憧，谁少异于井蛙。观票骑之略远，临瀚海而无槎。彼区区之富贵，尚不屑乎为家。①

这首精彩的长赋，仍是说明学问之道以求真知灼见为本。他在《赋》中还说：“聊泛滥于古今，孰载籍非糟粕，舍臭腐无神奇，悟轮扁于妙所。据大觉以流眄，悲愿伯之废学。”从中可见，他所追求是“大觉”的认识，为的是执载籍以非糟粕，舍臭腐而出神奇，在新的基础上进行开拓。傅山在一条杂记中对“家”从字形的结构上作出别解说：“但以字观之，^宀下

① 《霜红龕集》卷一。

之豕，何异于天下之牛而人习以牢。’^① 这则杂记上下都有缺文，就从他释家为牢来说，他认为“以家为安宅，亦大不智矣”，与“学无常家”的意思是相通的。

心在认识过程中的作用。傅山认为‘心即以计虑言之’^②，心就是理性思维。人对事物的本质认识，是“计虑而得”即理性思维的结果。但他不同意唯理论倾向的认识论。荀子在《解蔽》中说：“心枝则无知，倾倒则疑惑，以赞稽之万物可兼知也。”荀子认为在理性认识过程中，思想分散，具有倾向性的成见的存在，没有保持“虚壹而静”的心态；则无知，便无可能得到理性认识。对此，傅山评论说：

不枝不倾不贰，皆为用心之一。若但知用心之一，而不用人为明目幸聪之佐，那得兼知万物也。^③

他认为理性认识是重要的，这是兼知万物的一个方面，但如不用感性认识“之佐”，便不会产生认识。傅山这种认识是对荀子观点的补充和发展。他还批评荀子在《正名》篇所说的一个观点，荀子认为在认识过程中，“五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然，谓之不知，此所缘而以同异也。”傅山对此批注说：

^① 《霜红龛集》卷三十七《杂记》二。

《墨子·大取篇释》。

《荀子校改·正名》（手稿），藏北京图书馆。

人见心无说，咸谓心无心，故同异乱起矣。犹乱立言之人，见上无定说以贪之谓上不知也。①

傅山认为同异的出现，是由于人在认识过程中的不同认识形成的，所以“心无心”的根源，不在于事物“名”的同异，而在于“心”能否正确反映事物。他还说：

圣人之智非不足以立事也，而人之于事不容无心，以故是非吉凶有时而谬，爰取信于无心之物尔。②

傅山指出不仅在认识过程中不容“无心”，就是在研究历史上所谓圣人之言，也是“不容无心”的。就是说，在历史上证实那些正确的学术观点，如“圣人之智”之类，必须重新从现实中进行印证，经过“有心”即认真的理性思维，再决定取舍，决定应用与否，否则后果是很难设想的。因此他反对那种不动脑子的思维方法。他在强解《老子》十九章中的“绝学”说：

世儒之所谓学也，病老子者曰：“绝学”。老子之所谓“绝”者，绝河之绝也。学如江河，绝而过之，不沉没于学也，觉也；不沉没于效也，觉

《荀子校改·正名》（手稿）

《霜红龛集》卷四十《杂记》五。

也。^①

傅山训“绝”为“觉”，训“绝学”为“不沉没于学。”他认为认识不能被学术观点所淹没，也不能被“效”所淹没，而应把“觉”贯彻于其始终。

傅山认为人的认识的目的，是一个“生”字，就是将自己的原有水平提高一步，将学术界的认识水平提高一步，因此，他主张要做学生，不要作学者。他说：

童子读书，人皆谓之学生。长而好读书，人称羨之，则曰：“学者。”老夫每道宁可老作学生，不可少作学者，生不可量，者则者矣。者者，著也。著始者，无所著者，渠不者。人之为人，岂可自者，而令人者之而已。^②

傅山认为学生之生，其意思是“生不可量”，就是不断长进，不断创新，故而不断前进。学者之者，其意思是“著也”即停滞不前，固守旧说。所以他愿意“老作学生”“少作学者。”他又说，者字“古旅，旅声。果尔，旅则不得者矣。”指出“者”的本义是“旅”，旅是不断变化的，不是“著”，不是固定不变的。傅山对于“学生”、“学者”称谓的解释，只是着眼于在认识过程中的不断前进，反对固守陈说，推崇于“生”，期望新的见解不断被提出来。对此，他还指出：

^①《霜红龕集》卷三十一《读经史·学解》。

^②《霜红龕集》卷三十六《杂记》一。

好学而无常家，当复何者？无所住而生其心，者字于何安顿乎？予夏曰：“日知其所亡”似生；月无忘其所能”，近者。“礼后”之悟，生矣，者能欲舍矣。凡涵咏已知、敦笃已能，皆者也。抱柱洗浴，把缆放船，命根到底断不得。^①

傅山指出在认识过程中的“生”即创新，是很可贵的。但是这种创新是在旧的基础上产生的结果。离开旧的基础，新的思想是无所起的。因此，他主张常家与无常家是统一的，生与者也是统一的，有心与无心也是统一的。只有在无常家中才能产生一家之言，只有在者即住中才能涵咏并产生新见解，只有从无心即众说中，产生有心即新说来。“觉”的含义，就是这祥，就是理性认识过程中的这种意境的具体化。傅山的认识论就是这样形成的。他对老庄、孔子、荀子、佛家之学，都进行了研究，提出了“知有所待”、“学本义觉”、“学无常家”等观点，都是在古学的基础上形成的。他深刻论述理性认识的内涵与发展，强调理论形态的认识的基础，是来源于对现实的反映，同时认为这种新的认识，是感性认识与理性认识的统一，也是一个“推陈出新”的新与旧的统一，可见他的认识论，在唯物论反映论的基础上，很重视在认识过程中的辩证思维。

^① 《霜红龛集》卷三十六《杂记》

（二）主体与客体的辩证关系

傅山认为认识的过程，就是主体对客体的反映，而主体对客体反映过程中的关键是“妙于用客”，即正确地反映客观世界。由于客体即客观世界处于不断地运动变化之中，所以主体与客体的关系，是一种辩证关系，说明主观辩证法是客观辩证法的真实反映。对此，他论述说：

一生为客不为主，是我少时意见欲尔，故凡事
颇能敝屣遗之。^①

傅山在回忆和总结自己的一生中，认为“为客不为主”是一个重要的原则，从年轻时形成了这种观点后，使得主体能够反映客体，主体能够顺应客体的运动而不断变化，所以“凡事颇能敝屣遗之”，一生中并没有犯什么大的错误，这都是在认识论中贯彻“为客不为主”的缘故。

陆机说：“观古今于须臾，抚四海于瞬息。”^②在人的认识过程中，主体与客体的关系变化最为显著的莫如战争。一场战争，变幻莫测，略有不慎，即有全军覆灭之虞。故傅山认为关键是一个“客”字。他说：

用兵有言：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退

^① 《霜红龛集》卷二十五《佛经训》
《文赋》。

尺。是谓行无行，攘无臂，仍无敌，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣。

仍 从人从乃 如乘切 因也。《广韵》又重也，就也，陟也。大概在此文，但取因义也，即“为客也”之义。然兵亦有客变而为主、主又变而为客之时，总之妙于用客也。

哀字对乐字看即明白矣。兵岂得乐以用之？乐则轻敌 与佳兵章同。

傅山在这里所阐述的主客观的辩证思维，是从对《老子》一书的军事辩证法中发展而来。他在这里首先指出用兵的根本，是在知己知彼基础上的“以客为主”，不知己不知彼则可能轻敌，轻敌必败；知己知彼，即使处于不利的条件之下，亦可能哀者胜矣。第二，他认为取得战争胜利的关键是主变与客变的辩证统一，即“客变而为主、主又变而为客”的辩证统一。傅山在这里的“主变”即主观辩证思维，“客变”即客观辩证思维，重要的是他正确地认为，主观辩证法是客观辩证法的反映，没有客观辩证法便没有主观辩证法，这样坚持了唯物论的认识论原则；同时他又认为“主又变而为客”，主观辩证法是能动的辩证思维，这样又坚持了辩证法的认识论原则。第三，傅山对认识论中主观与客观的关系，概括为“妙于用客”的命题，并成为一般性认识论原理，这是很有意义的。

老庄思想中很重视“为客”的观点，强调客体的决定性

《孙邨藏傅山手稿照片》。

意义，甚至达于绝对化的程度。所以对于“为主”的一面，则有所忽视，甚至在死执“为客”的形而上学观点支持下，在庄子那里得出取消主体的结论。傅山有见于此，提出“妙于用客”的命题，变老庄认识论中的消极因素为积极因素，强调了主体在认识过程中的能动作用，强调了“主之变而为客”的一面，从而发展了老庄的思想，说明了客体即客观世界是可以认识的，主体认识过程中形成的辩证思维的本身，就是对现实世界的辩证运动的自觉反映。

傅山很注重“妙于用客”的妙用，就是主客体在认识过程中的辩证统一，也就是客变引起主变的辩证统一。由于客体在不断运动变化，这种变化不已的景况，反映在主体时便产生了新与陈的认识。他说：

昨日新 前日陈 昨日陈 今日新 此时新 转
眼陈；大善知识，无陈无新。^①

由于事物在不断运动，人的认识运动便没有一个穷尽。所以他认为人的最终认识，就是“大善知识，无陈无新”。也就是说，人的主观认识没有任何绝对的神圣的最终的东西，只有由陈到新的不断过程，是新与陈的统一了。因此，对于已得的认识，不能固执自守、而应随着事物的发展而不断更新。所以说最完善的知识，是认识过程中的“无陈无新”的认识。又一次说明了人的认识，就是客体运动在思维着的头脑中的反映，说明了主体思维对客体运动的依赖性，主观辩证思维是

《霜红龛集》卷三十七《杂记》二。

客观辩证运动的反映的实质所在。

对于“妙于用客”的观点，傅山在其《庄子批》中，继承与发挥了庄子、郭象注的观点，以“知与不知，暗相与会”的形式，再一次加以阐述、肯定。郭象在注解《庄子·大宗师》“知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也”时说：

人之生也，形虽七尺而五常必具。故虽区区之身，乃举天地以奉之。敌天地万物凡所有者，不可一日而相无也。

对此，傅山眉批说：“是”。加以肯定。郭象还说：

故所知不以无涯自困，则一体之中，知与不知，暗相与会而俱全矣。斯以其所知养所不知也。

傅山对郭象的这一段注释以读书标记和批注的形式，表示同意和肯定。他在“自困”之“困”字旁，及“知与不知，暗相与会”八字之旁，均圈以双圈，表示赞赏，并作眉批说：

此说极有玄会，不知子玄有见而然也，亦误中也？

傅山的这些批注再一次表达了他在认识论方面的基本观点：

• 154 •

即一是在“知有所待”的基础上肯定了认识对象是客观存在；二是“知不以无涯自困”对认识客观世界充满了信心。对此，他还说过：“以有涯随无涯，深有取于《南华》”。三是他将知识分为“知与不知”即已知与未知两类，认识的过程，便是未知不断转化为已知的过程，所以人的认识是知与不知的“暗相与会”，是二者的辩证统一，认为认识运动，就是一个由不知到知的发展过程，并永远处于知与不知的对立统一之中。

傅山认为在认识过程中客体是反映的对象，而关键是反映的主体，主体对客体反映的素质和方法，都是十分重要的。他曾说：

读书不可贪多，只于一种里钻研究究，打得破时，便处处皆融。此与战阵、参禅总是一样。若能如此，无不可用。若但乱取，东西齐撞，殊不中用。不唯不得力。且累笔性。^①

主体对客体的关系如同战阵、参禅一样，需要在动态与静态中把握，经过认真的钻研究究，才有可能“打得破”，即对客体达到实质性的认识，“打得破”就是认识中的一种飞跃。这时便可做到“处处皆融”，即主客体的辩证统一。不这样便会适得其反的。

傅山在《治学篇》中，还进一步论述了这个问题。他说：

枫仲要书，辄复与作。开我慧者，即予我痴。不用我慧，被彼慧障。凡见彼长，由我见短；即见彼短，亦非我长。由我长短，见不除故；而况长短，非其短长。导师是恩，亦防是患：人以其著，自明所及；著其著者，遂受其隅。破隅而往，有大导师。初我所见，都无是处。于长不长，于短不短。短中之长，长中之短，悉知悉见，而无知见，乃知向导，毕竟是恩。^①

“枫仲”即戴廷栻。傅山这封给戴廷栻信中的一段话，说明主体反映客体是一个矛盾复杂的过程。这里通过五层意思说明：第一、“开我慧者，即予我痴”，开启聪明之时，也带来了愚蠢，就是聪明反被聪明误；第二、“导师是恩，亦防是患”，导师是向导，自然是恩，但导师不能代替自己的思维，否则反而变成认识的障碍；第三、“著所著者，遂受其隅”。学术见解的高深，便受到蒙蔽和限制；第四、“于长不长，于短不短。”因为短中有长，长中有短；第五、“悉知悉见，而无知见。”完善的见解，便导致毫无知见。傅山在这里借用了一些佛家词句，说明在认识过程中慧与痴、恩与患、著（明）与隅（暗）、短与长、悉（完全）与无等，是统一的，缺一不可的。说明主观反映客观的知识，是相对的而非绝对的，是运动发展的而非凝固不变的。客观地辩证地认识客观世界，也是傅山的“妙于用客”的一个注脚，是他认识论中的一个重要观点。

^① 载于《傅山研究文集》，山西人民出版社 1985 年版，第 255 页。

傅山在论述认识过程中，认为导师的向导作用是不容忽视的，“向导”对于主观思维有着启迪作用，引导作用，这是很重要的。这一点同韩愈《师说》中所说的导师有授业、解惑、传道的作用，基本是一致的。重要的是傅山认为，他人的启发引导，不能代替个人的思维，不能以“著其所著”为根本，而应在这个基础上，进行独立的思考，以达于“自明”，通往“破隅”而出的境地。这样的作为便是“大导师”。这个“导师”，既是启蒙的导师，同时也是自己。傅山这个发前人未发的见解，是针对那些固守师说、不求“自明”的学者而言的。他说：

凡所称理学者，多不知诗文为何事何物，妄自谓我圣贤之徒，岂可无几首诗几篇文章为后学师范，遂高兴如何物清意味。何物天下理而已矣。也有几篇行世，其为之弟子者，又不知其先生父兄之诗文为何物，意以为吾师吾父兄之诗文，岂有不佳者？尽气力为之表扬，不顾人禁受得与否，而惟恐其人之不闻不见也。以故长耳下风，动辄数十卷，只得教人奈何耳。此事俑于宋，而至今遂大盛。

这种起于宋时的风气，泛滥于明代，严重地禁锢着人的思维，进一步说明了傅山反对一味地“著其所著”，而追求“自明”的观点。傅山认为在解决主观与客体的关系，只有认真的研究客体，进行辩证的独立思考，才能真实地认识客观世界的

《孙鄧藏傅山手稿照片》。

本来面目。

（三 知与行的关系

傅山认为学习的目的是为了认识事物，获得知识的意义在于应用于实践。他说：

知，但就灵而有觉处言之，智，即知之用于事物者矣。^①

在傅山看来，“知”与“智”是有区别的。所谓“知”是一种理性认识，一种观点，而“智”则是这种观点的实践或应用。“智”是“知”的行动表现，“知”是“智”的行动指南。他还说：

文章小伎，大夫耻为，成一文人，正复不易。聪明知识，用不用问。著由于明，能者自居。

在这里傅山讲了三层意思：作为一个“文人”，并不是仅在“文章小伎”方面下功夫，还应在“实用”方面作认真地努力。他说：“文章无实用，世界忌名高。”^③他反对为文词雕凿而成名，主张文为实用，不求空疏无用的空名声。他还说：

^①《荀子校改·正名》。

^②《荀子校改·治学》。

^③《霜红龕集》卷九《即事口占为友人劝酒》。

• 158 •

读书不必贪多，只要于身心有实落受用处，时时理会。

名可言，言可行，永终无弊，《归妹》之象，仕进之箴也。

他认为做学问，就是要做有用的学问。能够应用于实际的学问，不仅永终无弊，也是文人积极进取的目标。他谈的第二层意思就是“聪明知识用不用间。”说明聪明不等于知识，知识也不等于聪明。一般人以为求得知识就是聪明，而不识聪明的表现，是对知识的应用。傅山认为有些读书甚多，可谓饱学之士，这是否为“聪明知识”，还决定于他能否善于致用的。他的第三层意思是“著由于明，能者自居。”著是明白之义。《礼记·乐记》中注“著”曰：“著犹明白。”傅山借指学术见解的高深与否，由“能者自居”不能者便被排除在外，说明能与不能是决定“著”的标准了。“用”与“能”在这里其义相通。傅山用“归妹”之象，加重其用意。《周易》之五十四卦为《归妹》卦义说明男女相配是天地之大义，天地交，则万物生。《象》曰：“归妹，天地之大义也。”《象传》曰：“其位在中，以贵行也。”傅山借用“归妹之象”意在说明将知应用于行是“天地之大义”。强调了他“贵行”的意向，并将此视为重要的“仕进之箴言”。

在“聪明知识，用不用间”观点的基础上，傅山对《老

《霜红龛集》卷三十八《杂记》三。

② 《霜红龛集》卷三十一《读经史·五代史》。

子》中论“上士”、“下士”一节加以评论与引伸。《老子》四十一章说：

上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。

傅山对此作了两次评述。对上述引文他直接评论说：

山于此章，恰要以下士为得道之人，何也？勤行者、崇有者也。^①

傅山认为，不是“上士闻道，勤而行之”，而是“下士为得道之人。”因为“下士”经常接触实际，道在器中，道在事物之中，所以他们具有崇真务实的精神；又因为“下士”生活在较下层，他们得为生计奔忙，每每勤行，知行一致，且言必行，行必果。

傅山在《治学篇》再次评论关于“下士为得道之人”的观点。他说：

暖暖姝姝，笑任庄子，上士无为，发塚之儒。
如近代人，诗文讼折，慕何李者，臆诮三袁，妮三袁者，极讥何李。复有下士闻诲若言。

“暖暖”出于《庄子·徐无鬼》：“所谓暖暖者，学一先生之言，

^① 《霜红龛集》卷三十二《读子——老子》。

则暖暖妹妹而私自说也，自以为足矣，而未知未始有物也，是以谓暖姝者也。”傅山赞成庄子对暖姝者的观点，故而有“笑任庄子”之文。他还进一步指出，“暖姝者”也就是庄子所讥讽之“发塚之儒。”《庄子·外物》中说了这样一则故事：儒士们用经典盗墓，大儒传话说，太阳出来了，事情进行的如何？小儒说，裙子短袄还没有脱下来，口中含有珠。大儒又说，要小心从事，不要损伤了口中的珠子。这里形象地揭露儒者打着《诗》、《礼》的招牌，干着肮脏的勾当。傅山同意庄子对儒者以“暖姝者”嘲讽，以“发塚之儒”来非议，同时说明“上士无为”，“上士”亦无道。

傅山还引“近代”即明代文学史说明这一层意思。他指出在明代，文学史上论争不已，明代前期文学家李梦阳、何景明，他们反对八股文风，倡导恢复唐代以前的优良传统，这个被称为“复古派”的新潮派，逐渐走向极端，成为脱离现实的复古主义者。后来袁宗道、袁宏道、袁中道三兄弟，反对复古派，倡性灵说，主张“不依傍半个古人”，而主张“见从己出”、“任性而发”从复古派中走出来而形成以袁宏道为代表的公安派（三袁为湖北省公安县人）或性灵派，但却排除客观现实自然在文学中第一位的作用，日趋于脱离现实的方向。事实上傅山对这两派有肯定有否定。他认为何李派，提倡恢复唐以前优良传统，反对八股时文的空疏无用学风，是非常正确的，但成为复古主义者而脱离现实则给予了否定。他又认为三袁性灵说不依傍古说，倡独立思考，含有人性解赋色彩，对此他是肯定的。但对袁宏道等脱离现实也给予否定。所以他说：“复有下士，闻诲若言。”因为下士“勤行、崇有”，不可能脱离实际，故“以下士为得道之人”。

傅山的字号颇多，其中有两个含有“下土”二字，一个是“龙池闻道下土”，一个是“大笑下土”。从中表现了傅山一方面认为知行结合才能得道，又一方面他以此作为努力的方向，故而自号为“下土”之人，以“闻道下土”自况，并批评那些空讲得道的后儒说：

依经无古佛，顿悟有仙儒。故纸亦罔罟，痴人
为佃鱼。甲兵谈得似，羽扇执来殊。诸葛真名士，风
流不暖姝。”

他指出不做纸上谈兵的道学先生，他们一味钻故纸堆，结果都成了网罟之中的鱼类。要象三国时的诸葛亮那样，不泥古、不依傍古人，而作《隆中对》文，在三分天下的时代，成为一个千古风流人物。

傅山在志功问题中阐述了他的知与行观点。志功之辨作为认识论中的一个问题，在先秦时便已出现了。孔子说过要“观其志”、“观其行”。^②孟子认为：“夫志，气之帅也。”^③认为志是“浩然之气”的主宰。孔孟关于志的论述，强调理性自为的重大意义，促使人的能动性得到充分发挥。孔孟的这个观点，理学家继承了下来，陆九渊说：“人惟患无志，有志无有不成者。”^④王阳明说：“为学紧要大头脑只是立志。”^⑤陆

《霜红龛集》卷七《听道学者归寓作》。

《论语·学而》

《孟子·公孙丑上》。

《陆九渊集》卷三五《语录下》，1980年中华书局版。

《传习录》，四部丛刊本。

王心学派将立志视为解决一切问题的根本，离开客观条件强调志的作用，从而走上主观唯心主义的道路。陈亮则说：“于今世儒者无能为役，其不足论甚矣。……要以适用为主耳。”^①他还指出，“浩然之气”后儒争以求之，结果“不着实而适用”全走了样。叶适则说：“后世儒者行董仲舒之论（即“正其谊不谋其利，明其道不计其功”），既无功利，则道义者乃无用之虚语尔。”^②从中可见陈亮、叶适认为学问之道，在于“有能为役”“适用为主”的“功利”思想。傅山继承了陆王心学中重视能动性的合理因素，又继承了陈亮、叶适思想中的功利主义观点，形成了自己的志与功结合的思想。

傅山主张“为学先当立志”。他说：

吾极不喜王子明大处迁就也。迁就，便不是率性之道。“伯夷不降其志”，此语甚好。

今之解“隐居”以求其志，行义以达其道，都如作梦。须参其梦者何境，与一切梦者何境也。^③

傅山认为人都应有志向，志的内涵就是“大处不迁就”、困难“不降志”、“不隐居”。一句话就是“率性之道”作为每个人的自然之道。可见傅山所说的道，相似于“浩然之气”的气质，与他的爱国主义思想相联系。他还说：

^①《陈亮集》卷二〇《又乙巳春书之一》，1974年中华书局版。

^②《习学纪言》卷二十三《汉书》，上海古籍出版社1992年版。

^③均见《霜红龕集》卷三十六《杂记》一。

俗骂醒衄不出气人曰窝囊。窝，言其不离窝，无四方远大之志也。囊，言其知有囊橐，包包裹裹，无光明取舍之度也；亦可作 膳 月囊 是多肉而无骨也。大概人无光明远大之志，则言语行事无所不窝囊也。而好衣好饭不过图饱暖之人，与猪狗无异。①

傅山认为人应有四方远大之志，光明取舍之度，要有骨气。否则便是“窝囊人”、“无骨”之人。在他看来，这种“图温饱之人”与兽类“无异”缺乏做人的基本品格。这里所说的志，是志在四方，有“光明取舍之度”，是建立在理性自觉基础上的意识，只有懂得做人的意义，懂得人生的意义，才能具有远大的理想和抱负，具有理性主义的意识，产生远大四方之志，肩负时代赋予的使命，并为之赴汤蹈火。可见傅山言志，意在弘扬正气，鞭打那些在民族危难之时只图个人一己之私的道学之士的。

傅山重视立志，认为有志气是一种可贵的思想意境，他也很重视功，认为实功是志的具体表现。他释“意”中指出，志与功是不同的。墨子曾说：“意指之人也，非意人也，意获也。乃意禽也 志功不可相从也。”② 对此，他释曰：

意人乃实意，禽也。意仅可曰志，不可以为功，必得楹、得禽而后云功也。志与功不可相从而得，

《霜红龛集》卷三十七《杂记》二。

② 《墨子·大取》

以志为功也。故志是志，功是功，当辨也。^①

他在《大取篇释》后，在释“意楹非意木也”六句中又说：

犹爱人者，必实实有爱人之功始可。若但有其志，于人何益。所以志是志，功是功，须辨之，不可谓志即功也。

墨子主张功利主义，重视志功的统一。傅山同意这种观点，并作了进一步的发展。他把志功问题既看作是统一的，又看作是有区别的。他认为志功是统一，有志始有功，无志不可能产生意想不到的功。同时他认为志是志、功是功。因此，他将志功分为有志、有志功这两层意义，指出有意、有志得功，这仅是有意、有志；如果得有志功，方可称为有功。志是在理性基础上的一种理念，一种理性自觉自为的意识，它是处于静态之中的潜在意念。功是“实实之功”，它是志、意念经行即动态的结果，是知经过行的一种具体有形的表现。因此，他认为志是志，功是功，志功当辨，不可谓志即功。

傅山对这个问题还作了进一步的阐述，强调功是志的体现。墨子在《大取篇》中说：“志功为辨。有，有于秦马，有，有于马也，智来者之马也。”对此，傅山解释说：

兴利之事，须实有功，不得徒以志为有利于人也。且如马，以秦马而良者，而人有之，是实有其

有于马之才也。何也？马非自从秦来也，是其人之智力来之马也。功也，非徒有有马之志也。

傅山在这里继续申述志与功的关系。说明有利于人之志，仅说明只有这个志；实现了这个志便有实功。有有马之志，仅说明只有这个志，实现了这个志便得马。这里他着重指出，由志到功，是依赖于有功之才、有功之智力的，就是说，志的实现是有关志的智能转化的结果，没有志固然不能获得志功，不具备实现志的智能，同样也是不可能将志转化为功的。可见，志是静态的知，行是处于动态状况智能的转化过程，功则是处于静态的智能和知的结晶。实际上傅山在这里讨论了知行的关系，他认为知行的最重要问题，是要用功来说话的，仅仅停留在知与行的关系上讨论是不全面的，知是理论形态，行是智能的转化形态，不讨论智能转化的结果，不能算作结束。他的知行观的程序是知行一功。或曰“言必行，行必果。”功也就是果了。知是静态，行是动态，功或果便又是静态了。所以他认为讨论知与行的关系问题，不讨论功与果的问题；“意用其人而有所获也”；“有所获”才是根本问题。可以说“须实有功”、“行必果”是他知行观的根本所在。这种知行观在古代思想史中可谓别具一格，在客观上对冲破旧的思维模式的束缚，也起着积极的作用。

傅山重实用、实功的知行观，在清代便受到重视。全祖望曾说傅山“思以济世自见，而不屑为空言。”^② 丁宝铨、罗

《霜红龛集》卷三十五《墨子大取篇释》。

《鮑琦亭文集选注》上编《阳曲傅先生事略》。

振玉、缪荃孙等说傅山“学必实用 动为世法”^①的思想，是“世学的津逮。”这些评论都符合傅山思想的实际。

（四）正确认识与错误认识的关系

傅山认为正确认识与错误认识是客观存在的，从而在其认识论中贯彻了唯物论的原则；他又认为一切认识都是具体的历史的，因而既是绝对的又是相对的，是绝对与相对的统一，从而在认识论中贯彻了辩证观点。

傅山提出“是非顾在”的命题，指出正确认识与错误认识都是客观的。傅山的这个观点是直接来自庄子“齐是非”观点辩证中阐述的。庄子认为是非是具体的相对的，因而是无意义的，所以提出“齐是非”的结论。并举例说：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀也 不如两忘而化其道。”^②傅山在“与其誉尧”旁批“好之也”，在“而非桀也”旁批“弗好之也，”在“不如两忘而化其道”旁批“尧桀毕竟两忘不得。”又眉批说：

此节颇不易通。尧必竟非不得，桀必竟誉不得。
誉之如尧，非之如桀，毁誉之心如此。尧不用誉，桀不用毁，是非顾在也。^③

《霜红龕集序》。

② 《庄子·大宗师》。

③ 《庄子批注》。

傅山认为是非、毁誉是人对客观存在的反映，首先是“是非顾在”，然后才产生了是非之心，如果没有是非，便不可能产生是非之心，所以是非、毁誉、正确错误是客观存在的，用一个“齐是非”、“两忘”的方法，是无论如何都抹煞不了的。

庄子还认为是非是难以区分的，因为“成心”即人的主观认识确立是非，这是难以使人置信的。傅山对此评释说，庄子所说的“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？”其“成心是下文是非之心，此言道不容成心也，讲道者人自为说，所谓成心也。”^①郭象对庄子上述所说注曰：“夫心之足以制一身之用者，谓之成心。人自师其成心，则人各自师矣。人各自有师，故付之而自当。”傅山对此作旁批说：“各自有师而付之自当，然则心可有其成乎？”郭象又注曰：“理无是非，而惑者以为有。”傅山以旁批说：“是非岂得无之。”在这里，傅山并不反对“成心”这个概念，他认为“成心”是人对客观反映的主观形式，不论是从“人自为说”形成的“成心”，还是从“人自师而成心”都是“是非之心”都具有是非概念，而非概念就是由“成心”产生的，所以说“是非岂得无之”。庄子在《齐物论》中的“齐是非”观点，郭象解释说，这种观点是“无彼无是，所以玄同也。”傅山认为郭象的注解不妥当，他指出：“玄同两字，不是无是非也”又批注说：“莫若以明，再言之，若是非可以玄同，则明字竟可不用。”“玄同”的概念出于《老子》，意思是一种玄妙齐同的境界。高亨在《老子正诂》中说：“如是，天下已致玄妙齐同之境，故曰是谓玄同。”老子的本义是说宇宙与道一体，与物大同，故无

迹可见。。郭象认为这种玄同的意境与“齐是非”相通亦相同。傅山认为就是玄同也是有是非的，既有同之是，也有玄之非。否则庄子说的：“欲是其所非，而非其所是，则莫若以明”《齐物论》之“明”又有何用。“明”是含有明辨是非之义的。当然，在这里傅山对“玄同”的强解，已非老子的本义，重要的是他在这里贯彻了他的“是非顾在”的观点。

傅山还进一步指出，人的认识，是一个由局部到全面的过程。他说：

我乐小乘，于彼何尤。但开一门，门皆得入，千门万户，合一建章。浑游建章，门户皆是。如众盲人，揣一象王，吹箫鼓鼙，各执所臆，然亦不离，象王之身。有问居士，此何所云？无所不云，云读诗书。长见短见，随性所近，甚至无性，莽依墙壁。

傅山在这里讲了这样几层意思：“我乐小乘，于彼何尤。”认为达到真理的彼岸，达到认识的真理意境，其途径是多种多样的，是谓之殊途同归，如同佛教佛学中分为小乘大乘诸宗。不过从“我乐小乘”表明，傅山更倾向于含有唯物论因素较明显的小乘宗。“浑游建章，门户皆是”。建章是兴建于汉武帝时长安的一座宫殿，这宫殿豪华庞大，置有千门万户。想要全部认识它是很困难的。但如果“但开一门”，便可达到一部份的认识。“如众盲人 揣一象王。”盲人揣象的哲理典故，

① 《治学篇》。

出自佛家经典《涅槃经》卷三十二，其义说明无明众生的盲人即教徒，得到对象王全部的认识，即对佛性的认识，是通过揣摩象体的一部份，逐步获得的，但每接触一部分，都含有部分的真实性和真理性认识。“甚至无性，莽依墙壁。”如果不从局部的一点一滴的积累，则为孤陋寡闻，无所识见了。只有经由局部的认识，才有可能达到全局的认识，只有具体的认识，才能获得抽象的更高层次的认识。

傅山还指出，认识中的是与非即正确与谬误的问题，不是截然分开而是相互联系的。正确的认识与错误的认识，是以客观发展着的事物为依据的，所以它又是绝对与相对的统一。他说：

一双空灵眼睛，不唯不许今人瞞过，并不许古人瞞过。看古人行事，有全是底，有全非底；有先是后非底，有先非后是底；有似是而非、似非而是底；至十百是中之非，十百非中之是。了然于前，我取其是，而去其非。其中更有执拗之君子，恶其人，即其人之是亦硬指为非；喜承顺之君子，爱其人，即其人之非亦私泥为是。千变万状，不胜辨别，但使我之心不受私蔽，光明洞达，随时随事，触着便了。^①

傅山认为“是”即正确认识，或真理性认识，既是绝对的，因为它是客观存在的概括反映 又是相对的 因为这个“是”的

^①《霜红龕集》卷三十六《杂记》一。

确立，是由人断定的，人的认识，即使是圣人的认识，都会发生一定的误差，更何况在认识过程中，会受到主观成见的影响。还有，一个正确的认识，是对客观事物的认识，客观事物是不断变化和发展的，“千变万状”，所以人的认识，即使是真理性的认识，也会发生变化，可见任何认识都是相对的。由此，傅山指出以古人之是非为是非的观点是不正确的。他提出一个“改”的观点。他说：

吃紧底是：小底往大里改，短底往长里改，窄底往宽里改，躁底往静里改，轻底往重里改，虚底往实里改，摇荡底往坚固里改，齷齪底往光明里改，没耳性底往有耳性里改。如此去读书行事，只有益，决无损，久久自觉受用。①

傅山十分重视“改”在认识过程中的作用。“改之一字，是学问人第一精进工夫 只是要日日自己去省察。”②《说文》说：“改，更也。”在认识中，不断地发展自己的认识，不断地补充和扩大自己的观点，不断地修正自己以往认识中的错误之处，这是“学问人第一精进工夫”即头等重要之事。在这里，傅山从认识是一个不断运动的过程，进一步说明了认识是一个绝对与相对的辩证统一。他还指出人的认识过程也是一个“知与将知”统一的过程。他说：

“知不知，上。不知知，病。”夫惟病之是以不

① ② 《霜红龕集》卷二十五《家训》。

病，不病即不殆也。夫之将知，正是知不知耶！^①

这是傅山对《老子》七十一章的阐述。他同意老子的观点，并着重指出两点：一是病，有所不识；不病，由有所不识，达到有所识。说明认识的过程，是由有疑问到疑问的解决，由可知到已知的过程，是一个“病与不病”的对立统一。二是知，有所认识；不知，尚未认识。说明认识的过程，又是一个不断将未知转化为已知的过程，是一个“将知”的过程，是一个知与不知的对立统一。他的论述远远超越了老子的原义，也较为深刻。这些观点与前边所提到的“知与不知，暗相与会而俱全”的观点完全一致，都是阐述认识的绝对性与相对性的统一。他还批评后儒对此有所不知，并说：

“唯于理有未穷，故其知有不尽。”不知其知果有能尽时乎？圣人有所不知，则穷理之能事，断非鄙儒小拘者所能^②。预欺人也。^②

朱熹说：“惟于理有未穷，故其知有不尽也。”^③傅山同意“理有未穷，知有不尽”的观点。但他认为包括朱熹在内的圣人，由于对理的理解的错误，所以对于“穷理”也是有所不知的，而其后学就更为不知边际了。傅山认为理是事物之理，并说：

《读子一·老子》
《孙郅藏傅山手稿照片》。
《大学章句》第五章

夫物无不可奈何，有人无奈何。铅之与丹异类殊色，而可以为丹者，得其数也。故繁称文辞，无益于说，审斯所由而已矣。……天地事物之理，原有一不可奈何之处，圣人不知不能也。①

“理”是“天地事物之理”，“穷理”就是认识事物之规律，而不是认识由主观构造的客观精神之理。“圣人有所不知”，“圣人不知不能”，都说明圣人离物而“穷理”，所以在认识事物中只能是“无奈何，”而不是“无不可奈何”的。他还精辟地指出：

读书是学人分内事，析得一疑，阐得一幽，与后进作眼目，则诚有功。专欲指谪前辈之陋则非矣。况疑义不二，后复有所析阐，则我亦在陋中耶！戒之！②

傅山认为人的认识永远是绝对和相对的统一，即使是正确的认识，也只是一代人的正确认识，只能起到为“后代作眼目”的作用，因为客观存在在发展，事物在变化，整个的物质世界永远处于运动之中。因而一定历史阶段的认识，即使是真理性的认识，也会显示出它的不足之处，即“亦在陋中”的可能性，“后复有所析阐，”说明认识真理是没有止境的。这里不仅说明正确的认识是相对与绝对的统一，而且说

《霜红龕集》卷三十三《读子二·淮南存集》。

《孙邳藏傅山手稿照片》。

明人对事物本质的认识，是一个不断深化的无限过程。列宁对此曾说过：

人对事物、现象、过程等等的认识，从现象到本质，从不甚深刻的本质到更深刻的本质的深化的无限过程。^①

傅山的论述虽然缺乏科学实践的基础，但基本精神与列宁的观点是完全一致的。

傅山的认识论有两点值得注意：一是他从不同的角度阐述了人的认识是客观存在的概括性反映，基于这种观点，他用辩证思维对认识论作了充分的阐述。所以在他的认识论中，既坚持了唯物论的认识路线，又含有丰富的辩证思想。二是在他的认识论中坚决反对以古人的是非为是非的错误观点。这里有两方面的含义：一方面他认识到一定历史条件下的认识，都是有其缺陷性，因此“专欲指摘前辈之陋则非矣”，表现了不苛求古人的客观态度；另一方面在他的认识论中，含有一种可贵的怀疑主义因素，他以“审其所由”的方法，对以往的一切知识进行了重新的认识和阐述，进行了新的开拓。这种怀疑精神无疑是市民意识在其认识论中的一种表露。也是他探索人生走向未来的一种鲜明的表现。

^① 《列宁全集》第 38 卷第 239 页，人民出版社 1963 年版

第三章 傅山的子学思想

傅山的子学思想，是他整个思想中的一个重要组成部分。这是因为在他的遗作中，研究子学的著作占着很大的比例；还因为他研究子学著作中所阐发的思想内容，涉及到他的所有的思想方面。因此，研究傅山的子学思想，是研究傅山的一个重要内容。

傅山在概括子学的特点时曾说：

子书不无奇鸷可喜，但五六种以上，径欲重复明志，见道取节而已。^①

傅山认为子书中所给人可喜的“奇”与“鸷”，可以打破旧的思维格局。“明^士”“见道取节”可以促使人进行新的思考。

^① 《霜红龛集》卷二十四《书札·与戴枫仲》。

可见傅山读子书、究子学的目的，是在于创立新的思维模式，是为了进行新的开拓。

值得指出的是，傅山重视子学思想的研究，并非对子学进行绝对的肯定，而是应用批判的方法，推陈出新，寻求“日新日奇”^①的新观点；他重视子学，也没有对儒学绝对的否定，而是在否定中有肯定。这种实事求是的态度是难得的。

这里所阐述的傅山子学思想，除概括阐述傅山的子学观外，还着重将傅山对老庄、墨子、公孙龙、荀子著作的研究，从其研究子学的角度作简要的分析。

一、傅山子学思想的主体精神

傅山子学思想中所阐述的观点，内容十分广泛，几乎涉及到学术领域的各个方面，他的思想观点几乎从中都有反映。从学术思想发展史的角度看，从方法论意义分析，傅山在子学研究所表述的主体精神就是“经子平等”。明清之际，学风大变，崇尚子学的趋势，是对经学、理学的反动。他们自居异端，从先秦诸子之学中，寻求思想资料，酝酿创立新的思维模式。可见研究子学之风，是种进步的自山思想，在对传统思想的总结批判中，为创立新的思想体系非开辟了道路含有早期启蒙的蕴义。傅山的子学思想，是其中的杰出代表。

① 《霜红龕集》卷二十四《书礼·与戴枫仲》。

（一）傅山研究子学的首创精神

汉代“罢黜百家，独尊儒术”官方政策推行之后，先秦呈现的群星璀璨的诸子百家之学，便被视为异端邪说一类，波澜壮阔的学术争鸣，遂告终结。虽然在漫长的历史中曾兴起过玄学、佛学，但儒学一直被奉为正宗，子学一直被轻蔑，其思想精义没有被认真研究。即便偶然有某些方面的研究，也是出于弥补正宗之学的不足而已。南朝梁代的刘勰，很有识见地说：

诸子者，入道见志之书。……夫自六国以前，去圣未远，故能越世高谈，自开户牖。两汉以后，体势漫弱，虽明乎坦途，而类多依采，此远近之渐变也。^①

傅山对刘勰的《诸子篇》很重视，他除摘录了上述的文句外，还评论说：

心骛气坚，眼偏手辣，似无忌惮，而非无忌惮。以其言，济其事，不华不腐，不周不漏，中古之风也。难难。^②

^① 《文心雕龙·诸子》，中华书局 1959 年版，第 121—123 页
《杂著录》（手稿），藏山西省文物局。

傅山指出刘勰对于汉代以后子学的历史命运的论述，虽然“而非无忌惮”但还是比较公允的，因为即便是这样的论述，在“独尊儒术”的学术氛围中，仍是需要勇气、需要胆识的。傅山这种从一般意义方面的论述说明，在儒学成为正统思想后，对子学很少研究，学坛处于微变之中，刘勰用了“渐变”的概念，傅山有意改为“微变”，说明这是一种量变，这种表述就更为明确了。

学术发展史表明，汉代以后对子学的研究并非起于明清之际的傅山，历代都有子学论著问世，但是这种论述，有的受到儒学的影响或束缚，有的为着弥补儒学的不足，都没有从子学的本来意义上恢复其历史地位。只有傅山是这样做的。侯外庐说：

当时学者或者以为诸子书可以和经学合观，或者主张儒释道以及百家之说皆得道理之一面，或者明言九经可以与诸子同读而不能高下轩轻，或者倡言诸子之中的每一家在某些论点特具卓见而有益于世道。但是这些学者虽然重视了诸子之学，他们在形式上每每却还受着“正宗”偏见的束缚，或多或少仍然高扬儒学。敢于自命为异端，恢复诸子与儒家本来平等的地位，并在诸子研究中作出更多成绩的，应该首先提到明清之际的傅山。^①

明清之际学风大变，“酷尚子学”已成为一股潮流。这个时期

^①《傅山〈荀子评注〉序》，载 1962 年 6 月 3 日《光明日报》。

研究子学的目的，是从子学中寻求新的思想因素，从中阐述与儒学正宗相抗衡的观点，成为古代社会意识中自我否定的思想因素。正如当时社会经济中出现资本主义萌芽，成为封建社会自我否定的因素一样。实质上“酷尚子学”就是市民意识的一种表现。正因为如此，明末清初的封建最高统治者，不约而同地应用政治权力扼杀研究子学之风。在明末“数申诡异险僻之禁”^①，在清初“止许刊行理学政治有益文业诸书”，对包括子学著作在内的其它书籍“通令严禁，违者从重究治”^②。这些史籍记载说明，明清之际的子学研究，已越出了学术研究范围，带有政治性因素。傅山提出“市井贱夫有理”的主张，便鲜明地表明了这一点，这就是傅山首创子学研究的主要根据。

欧洲中世纪晚期的历史中，曾涌现出一批思想家，他们提出“回到古希腊那里去”的口号，寻求反对中世纪神学的观点。恩格斯说：

在古希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胎胚、萌芽。因此，如果理论自然科学想要追溯自己今天的一般原则发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去。而这种见解愈来愈为自己开拓道路。

① 《明史·选举志》

② 《学政全书·书坊禁例》台湾文海出版公司 1966 年影印本。

③ 《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第 469 页。

西方的欧洲是这样，东方的中国也是这样。十七世纪中国子学研究思潮的出现，同样是为自己的时代开拓道路。

明清之际研究子学的开端者是李贽。他对先秦诸子都有所涉猎 并有《老子解》、《庄子解》、《孙子参同》、《墨子批选》等专著；方以智有《诸子潘痛》、《药地炮庄》等研究子学的专著 王夫之有《老子衍》、《庄子通》、《庄子解》等著作；黄宗羲则是“九流百家之教无不精研。”^① 傅山对先秦诸子的研究，一是精深，他对先秦子书作了大量的批注、评注、校改、训诂。刘霏在补辑《霜红龕集》时说：“丹凤阁藏《霜红龕集》有诸子注释，今其版已毁”。“丹凤阁”在山西祁县，是傅山同学戴廷栻的文物所在。傅山对子学的著作原藏在这里，戴廷栻为之梓刻，刘霏时版已毁，书已散佚。现存有对《老子》、《庄子》、《管子》、《墨子·大取》、《公孙龙子》、《荀子》等批注性的专著，此外，他对先秦诸子还有大量的读书零条札记。从这些现存的遗作看，数量之多，内容之广泛，思想之精深，在中国学术史上是空前的，在其同时代中也没有人能与之相比。对明清之际子学研究的盛况，顾炎武说：“当万历之末，士子好新说，以庄、列百家之言窜入经义，甚至合佛老与吾儒为一，自谓千载绝学。”^② 侯外庐对清初子学研究总结说：

清初大儒也有吸收释道方法论者如王夫之，有兼赞墨学者如顾炎武，但他们都摆脱不开正统思想

^① 《清史稿·黄宗羲传》，中华书局 1977年版。

^② 《顾亭林文集》卷五《富平李君墓志铭》。

的形式。惟傅山则不然，他大胆地提出了百家之学，对于六经与诸子无可轩轻地加以阐发或注释，首开近代子学研究的蹊径，这不能不说是十七世纪中国思想界的一支异军。

这段评论科学地概括了傅山在子学研究方面的意义及历史地位。

（二）傅山的子学观

傅山对子书的研究，并非仅停留在注解、训诂以及文字考据方面。而是使用了“批注”、“评注”、“校改”等词，重点在“批”、“评”、“改”上。他的注释、点校、训诂等方面的功夫，仍是在于“批”、“评”和“改”上。他在这方面有自己的原则标准，有自己的方法论，概括起来有三点，即“经子平等”观，“自居异端”说，以及“餐采说”。这些观点体现了他的子学观。

第一，“经子平等观”。傅山认为经学、子学应该具有同等的地位，儒学、理学也是百家中的一派，经学家之言，也是一家之言。他说：

经子之争亦未矣。只因儒者知六经之名，遂以为子不如经之尊，习见之鄙可见。^①

^① 《中国思想通史》第五卷，第 272 页，人民出版社 1959 年版。

《霜红龛集》卷三十八《杂记三》。

傅山认为扬经贬子，经尊子不尊是儒者所为，并非是学术史的真实状况，在学术观点上经子没有尊与不尊的区别，它们应该是平等的。他还应用文字训诂的方法论述说：

即以字求之，经本“𣎵”字：“一”即天，
 “𣎵”则川，《说文》：“𣎵”水脉也，而加“工”焉，
 又分“二”为天地，“丨”以贯之。“子”则“一”
 “了”而已。古“子”字作𣎵。𣎵、子皆从“𣎵”者，
 何也？𣎵即川者，水也。𣎵则无不流行之理。训诂
 者以𣎵上之𣎵为发形，亦浅矣！人，水也，子之从
 𣎵者，正谓得𣎵之一，而为人也。与𣎵之从𣎵者同
 文。

傅山通过对𣎵、子的训诂，说明它们同属于𣎵，一者𣎵即川，是水之义；二者𣎵之一是人，人也是水之义。傅山应用文字学，通过对经子字义强解，意在说明它们同源于一，从根本上讲，经子没有高低贵贱之分，所以经学与子学是平等的。傅山还说：

即不然，从孩稚之语，故喃喃孔子、孟子，不称孔经孟经，而必曰孔子孟子者，可见有子而后有作经者也。岂不皆发一笑。②

①② 《霜红龕集》卷三十八《杂记三》。

傅山从逻辑上论述说，就以经学来讲，却是先有“子”即孔子、孟子，而后始有经书的。没有孔子孟子，哪有《四书五经》。傅山上述的解释，虽不一定妥当，但他经子平等的意思是很清楚的。

第二，自居异端说。傅山生活的时代，虽然世风是崇尚子学，但经学仍占“正宗”，并极端排斥子学，且视为异端，所以当时研究子学仍然是很困难的。傅山面对儒学独霸学坛，极力排斥子学的情势，敢于以异端自居，开创对子学的研究，决心探求新的思维形式。他说：

异端辞不得，真谛共谁论。自把孤舟舵，相将宝筏牵。灶觚垂畏避，薪胆待因缘。吐凤聊庭过，雕虫愧祖先。^①

这首诗共二百句，一千字。首句为“昨年吾七十”，说明傅山写于 1677 年，清康熙十六年。诗文中表示，时尊经之风仍盛行，研究子学异端之名仍是“辞不得”。根据史籍记载，证实了傅山诗文所述。据昭梈说：

仁皇夙好程朱，深谈性理，所著《畿暇余编》，其穷理尽性处，虽夙儒耆学，莫能窥测，所征李文贞光地、汤文正斌等皆理学者儒。尝出“理学真伪论”以试词林，又刊定《性理大全》、《朱子全书》等

^① 《霜红龔集》卷十 · 《览岩径诗即事》

书，特命朱子配祀十哲之列。^①

这段记载说明，虽然明代万历末年以来，研究子学之风很烈，但经学独尊之势如故。又据蒋良骐记载康熙皇帝一道上谕说：

联披阅载籍，研究义理，凡厥指归，务期于正。
诸子百家，泛滥奇诡，有乖经术。今搜访藏书善本，
惟以经学史乘，实有关系修齐治平助成德化者，方
为有用。其他异稗说，概不准录。^②

这条记载虽然是傅山辞世一年多以后的事，但在傅山晚年便已施行了。从中可见康熙帝玄烨对研究诸子百家所持的严厉态度是空前的。所以傅山在研究子学中，深感压力很大，共鸣者很少，“真谛共谁论？”只得“自把孤舟舵”，自居异端，独辟蹊径了。这种状况在黄宗羲、王夫之的诗文里均有同样的表露。黄宗羲说：“锋镝囚牢取次过，依然不废我弦歌。”^③他以坚贞的信念，乐观主义的态度，追寻着前进的坦途。王夫之说：“思芳春兮迢迢，谁与娱兮今朝。”^④船山虽深感严冬沉沉，芳春漫漫，但他更认为严冬过后便是春天。这同傅山所说的“灶觚垂畏避，薪胆待因缘”相通。傅山认为既然如孔子读《春秋》，老子据灶台而听的学术交流气氛难以形成，

① 《啸亭杂录》卷一《崇理学》，台湾文海出版公司 1966 年影印本。

② 《东华录》卷十三，1980 年中华书局版。

③ 《黄宗羲诗文选·山居杂咏》，华东师范大学出版社 1990 年版。

④ 《王船山诗文集·薑斋文集》卷八《拔楔赋》，1962 年中华书局版。

用卧薪尝胆的精神坚持下去，总归是会出现的。他们寄希望于未来，深信“芳春”即百花争妍的春天，定会降临。正因为如此，他们同在艰辛的历程中，自居异端，自持船舵，高奏弦歌，精神百倍地去迎接“芳春”。尽管中国近世历史发展十分曲折，但他们这种追求“真谛”的精神，是最宝贵的。可见在明清之际研究子学的意义，远远超越了学术的界限，而是与整个民族的未来相联系，无怪在近代中国从龚自珍到梁启超、孙中山，都在缅怀他们的业绩，继承他们的精神。

傅山很赞赏在学术上持独立见解者，他对陈亮、王阳明、李贽等敢于自居异端的精神，十分敬佩，如对王阳明评论说：

讲学者群攻阳明，谓近于禅。而阳明之徒不
理为高也，真足憋杀攻者。若与饶舌争其是非，仍是
自信不笃，自居异端矣。近有袒阳明而力斤攻者之
陋，真阳明亦不必辄许可，阳明不护短望救也。^①

王阳明是个心学家，他虽属理学营垒，但其思想中含有冲决理学教条、追求自由思想的积极因素。傅山对阳明学虽置而不论，但很是赞成他对自己的见解“自信不笃”，在理学后儒群起而攻之中仍“自居异端”，既不望救，也不护短，堂堂正正地自己的事，说自己的话。其实王阳明的所为，含有一种对理学的叛逆精神，一种蔑视权威、重视独创的精神，因而是十分可贵的。阳明学的这种精神，一直受到近现代中国思想界具有开拓精神的思想家们赞赏，其原因也在这里。对

《霜红龛集》卷三·十七《杂记二》。

于这一点，生活在三百年前的傅山便有认识。说明他善于继承和吸取历史上一切积极的思想因素，可谓难能可贵。他的“自居异端”的观点，就是其中的一个。

（三）餐采说”

傅山自居异端的主张，并非是感情用事门户之见，并非是为了绝对地排斥儒学。他对儒学、理学并不完全否定。他说“古学不可废”，他重视儒学经典，尤重《左传》。他对孔子只说过“礼乐叛周孔”，而这里的“礼乐”更多的是指宗法制的社会制度。他对孟子之学还多所赞扬。他对孔子弟子如子游子思等，尊称为“先君子”。他尖锐批判的是那些不学无术的“后儒”，“雕虫愧祖先”。他认为包括儒家在内的先秦诸子百家，都具有开拓精神。而后儒则是奴性十足，执经传注，在故纸堆中讨生活。他在《庄子批注》中说：“执古之道，御今之有。”继承古代传统思想，就在于全面研究子学，以解决社会现实问题。因此，他提出一个“餐采”的观点：

失心之士，毫无餐采。玫使如来本迹大明中天
而不见，诸子著述云雷鼓震而不闻，盖其迷也久矣。
虽有欲抉昏蒙之目、拔滞溺之身者，亦将如之何
哉！^①

傅山指出“餐采”是重要的理论思维方法。做学问如同就餐

^①《霜红龛集》卷十六《《刻释迦成道记叙》。

取食，不可一偏，不可偏爱一种食物，应该广采杂食，以便吸取各种营养，健康地成长。做学问亦应如此，如果仅读一家之书，听一家之言，必然耳目昏蒙，思维停滞，孤陋寡闻，毫无创新可言。因此他主张应用这种“餐采”的方法，开展对子学的研究，开展对各学派的研究，形成一个“云雷鼓震”的诸子百家争鸣的局面。这样读百家之书，博采各家之言，成一家之说，使人从昏蒙中走出来，从迷惘中解脱出来。了叹的是一些人迷恋于一偏之见，毫无“餐采”之意，并企图用这种思维方法，将整个社会的思想意识禁锢起来。从中可见，傅山决心应用“餐采”的思维方法，振兴子学思想的研究。“抉”那些迷惘者昏蒙之目，“拔”那那些沉溺于儒家经典者之身。从空谈心性的理学迷雾中走出一条新路，在思想领域中开创出一个新局面。

傅山还认为“餐采”可以“解粘”。他说：

申、商、管、韩之书，细读之，诚洗东汉、唐宋以后之粘。一条好皂角也。^①

傅山对上述中不害、商、管仲和韩非等思想家都作过研究，都有评论。这里他指出这四子之学的共同点，是“洗粘”的“皂角”。皂角是皂树听结之荚，含碱。古代用以洗涤衣物的油尘和污秽等。傅山形象地说明，在古代学术史上自自尊儒术以来，思想领域产生一种“粘”的状况，人的思维出现了一种凝固的情况他认为只有开展对子学的研究，才可以解

除这种“粘”，打破这种禁锢思想的局面，推动思维运动的发展。对方闻评论说：

盖先生在三百年前，当人心锢蔽，时代就隳中，匪特打破壁垒对峙的程朱、陆王门户之见，亦且踢开普遍公认^①不可逾的儒释道三家严明界限，仍深究乎天人，贯彻乎古今，剖抉隐微，解去粘缚，光明洞达，通透圆融，为学术思想界放映异彩，可谓极伟大而极突出之自由主义学人。

方闻指出博山之学具有“解去粘缚”的特点，也是意在说明傅山对古代传统思想，进行了开创性的综合研究，这种思维特点是明清之际时代所赋予的。方闻先生这段对傅山学术思想特点的评价，与大陆学者取得了一致的看法，这是很可喜的。

傅山研究子学思想的首创精神，主要表现在他阐明的子学思想中，都蕴藏着近代意义的萌芽思想，是中国古代与近代思想的中介，是古代思想向近代转化的开端，因而具有重要的历史意义。由于历史发展的曲折性，这种思想中断了。直至两百年以后的中国近代，这个论题才又被提出来。例如胡适在 1917 年说：

非儒学派的恢复是绝对需要的，因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适

方闻《傅青主先生大传年谱》，台湾中华书局 1970 年版第 56 页。

土壤。^①

胡适的论述与傅山论述不能同日而语，其立足点也是不相同的。但他看重的“非儒学派”，并把它作为与西方近代科学文化的接合点，在这一点上与傅山的子学观是相通的。可是这已是傅山之后二百五十年的事了。

三二、傅山对《老子》《庄子》的研究

傅山在先秦子学研究中，最为重视的是老庄之学。他对《老子》一书作过评注，对《庄子》一书作过批改，同时还有大量的零条札记，散见于他的著作和手迹之中。他的思想很受老庄哲学的影响，以致他在三十八岁时加入了道教，自号“朱衣道人”，并以“贫道”自称，这与他比较倾服老庄之学是有联系的。

傅山常常自命是老庄之徒。如他说：

老夫学老庄者也。^②

我本徒蒙庄。

吾师庄先生。

吾漆园家学。

① 《胡适学术文集·中国哲学史》，中华书局 1991 年版。

② 《霜红龕集》卷十七《书张维遇志状后》。

③ 《霜红龕集卷三《示弟侄》。

④ 《霜红龕集》卷二十八《杂著二·傅史》。

⑤ 《霜红龕集》卷十六《王二弥先生遗稿序》。

这些载于诗文中的文字表明，傅山思想的形成多渊源于老庄之学。他还写道：

癸巳（1653年）之冬，自汾州移寓土堂，行李只有《南华经》时时在目。

就在这个土堂村，他在严冬时节，呵冻以颜体小楷，书写了庄子的《逍遥游》、《人间世》、《外物》、《则阳》等篇。对于老子之学同样如此，他曾写道：

三日不读《老子》不觉舌本软。畴昔但习其语，五十以后，细注《老子》，而觉前辈精于此学者，徒费多少舌头，舌头总是软底。何故？正坐猜度，玄牝不著耳。^①

对于庄子的著作，在颠沛流离的旅途中，仍然“时时在目”，在冰雪覆盖北国的严冬里，依然用工整的小楷书写《南华经》多篇。对于老子的著作，三日不读便觉得“舌本软”，难以启齿说话，五十岁过后还在“细注”，进行认真的研究。这些生动的记载说明，他对老庄之学是很推崇与重视的。他在一篇疏文中曾说：“侨黄老子，何笑正笑，漆园自云，其于宗

① 《霜红龕墨宝》，1936年山西书局影印本。

《霜红龕集》卷四十《杂记五》。

也。”^①在这里他以“侨黄老子”、“漆园”目况自称，以承绪老庄之学的大弟子自许。

老庄哲学丰富，据史书记载，他们为人自尊，对人间功名利禄很淡漠，一生不得势也不愿得势，一生不得志也不愿得志，以穷尽人伦物理为天职。生活的道路对于傅山来说，与老庄十分相似，思想境界亦相通。这些都给傅山很深的影响，因此自然成为他进行研究的主要对象，使他成为明清之际著名的道家代表人物之一。傅山思想的许多方面，是由老庄之学的观点改铸而成的，这里着重阐述老庄思想中的自由思想、无为思想、隐士观点等三个方面对傅山的影响，以及傅山对这三个方面的继承和发展。

（一）独立思考的自由思想

自由思想是庄子哲学中的主要精神，他的这种思想在长期的历史发展中，影响了一代又一代的人，他在生动活泼的寓言文学中，喻以反对束缚追求自由解放的哲理，为中华文化的优秀思想增光添彩，成为古代文化宝库中的一颗明珠。傅山很赞赏这种精神。朱谦之说，傅山是我国十七世纪中“思想极其自由解放的人”^②。他的这种思想与老庄哲学、特别是庄子之学存在着密切的联系。这种思想成为他研究学问的方法论之一。他曾这样说：

《霜红龛集》卷二十二《红土沟道场阅藏修阁疏》。

《明清之际两思想家——傅山和屈大均》，载 1962 年 12 月 16 日《光明日报》

读过《逍遥游》的人，自然是以大鹏自勉，断不屑作蜩与鸪为榆枋间快活矣。一切世间荣华富贵，那能看到眼里。所以说金屑虽贵，著之眼中，何异砂土？奴俗齷齪意见，不知不觉打扫干净，莫说看今人不上眼，即看古人，上得眼者有几个？^①

在这段话中，傅山表示愿作一个大鹏，鹏程万里，飞翔在九天之上。耻作榆枋之间的小鸟。重要的是他赋予大鹏以两种品格：其一、大鹏漠视荣华富贵，视金如砂土，借以责斥庸俗之人，颂扬奋进向上；其二、大鹏飞得高，看得深远，无拘无束，悠然自得，思想境界甚高，不像小鸟在榆枋之中，视野狭窄，尽为“奴俗”的格调。显然他将大鹏喻为自由思想的代表，将小鸟喻为奴性思想的代表。而他自己推崇大鹏精神；自然是以大鹏自勉”。

（二）无为而有为”的观点

无为与有为是老庄哲学中的一对重要范畴，“无为而无不为”是老庄哲学中的一个重要观点。老庄哲学中“无为而无不为”的涵义也略有差别：老子提出这个观点，它的本义是以无为达有为；庄子则认为，无为就是有为。他们都是从“无为”开始，落脚于“有为”。傅山对这两者都感兴趣，他更倾向于无为与有为的统一。他在解释《老子》十三章时说：

^① 《孙郅藏傅山手稿照片》

大患者，有身焉，既有身焉，而身复有贵患之患者也。圣人不得已而贵有天下，下下神器不可为也，不可为而不可不为，所谓神而不可不为者，天也。不自贵而此则贵之重也，不以身轻为之，不屑屑多事，贵以为重，则爱以为惜也。不捐捐焉劳也，不屑屑多事，则身可以为天下之所寄，而身亦可以寄于天下。不捐捐劳，则身可以为天下之所托，而身亦可以托于天下。寄托，圣人之所不得已也。所以身大患之道也，贵以爱以之义，散见于五千文。而欲取天下而为之，吾见其甚不可为，则其著者矣。^①

《老子》十三章，千百年来注者颇多。其“贵大患若身”、“故贵以身为天下，若可寄天下，爱以身为天下，若可托天下”之句，颇多歧义，甚至误解。我以为傅山的解释，甚合老子的原义。老子在这一章中，着重提出“贵身”的观点，贵身的方法就是“无为”，只有无为才能使人解脱“大患”；同时他又认为只有贵身，爱惜自己，才能尊重他人，所以这样的人，才是一个可以“寄天下”、“托天下”的人，才是一个“有为”的人。这也就是老子“无为而无不为”观点的一个重要内容。傅山就是循着老子“无为而无不为”的思路，他认为只有“贵身”，爱惜自己的身体，才能以身寄托于天下，这就是“不可为而不可不为”，而“不可不为者，天也”，他将“无为而无不为”视为一个规律，视为自贵、自重以达自立、

志存天下的有识之见。一扫以往对老子这一章的一些误解。

《老子》三十二章中有言曰：“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣。”帛书《老子》中曰：“道恒无名，朴虽小，而天下弗敢臣。”对此，傅山说：

公之它破句读之曰：“道之常无者，名朴也。虽小天下，不敢臣。”谓看得天下虽小，亦不敢有臣之心。臣之则亢，守朴以待万物之自宾而已。若自尊自大，则天与地不相合矣。故下文即曰“天地相合”云云，如注“不敢臣道”，亦说得去。^①

傅山的这段断句与解释说明两点，一是在天地万物之中，“不敢有臣之心”“臣之则亢”意思是说人在自然面前不能如臣对君那样，一味地服从，完全听命于自然。正确的态度是“守朴以待万物之自宾”。“守朴”就是守道，采取无为的态度。这样，万物如宾客一样，与人处于和谐的境界。相反，如“有臣之心”，以绝对服从自然的态度对待它，则只有“亢”而无有“宾”了。二是“无臣之心”不等于无视自然，若以君之心对待它，这样便会“自尊自大”，忘乎所以。这样的后果很不佳，使得人与“天与地不相合”，失去与自然的和谐，受到自然的惩处。就是说，对待自然，既不能取臣服的态度，也不能择君临的态度，而是要采取一种“无为而无不为”的正确态度，寓有于无为中。傅山认为老子哲学中这种“无为而无不为”的思想，“散见于五千文”中，是老子思

想中的一个主要观点，从而概括了老子哲学的特点，这种概括是有根据的。

傅山对庄子的哲学也做了这样的研究。例如《庄子·人间世》中有言曰：“有心而为之 其易邪 易之者 皞皞天不宜。”意思是说，有心为之容易吗 就是容易；“皞皞天”即自然也是不容许的。对此，傅山说：

“有心而为之”即后之“所未始得使”。似谓有意而为之，亦能使之薄有效应，是亦不见其难，所谓易。然如此之易，但宜于人为耳。若皞天，则不容有为，故不宜矣。^①

傅山在这里对“有为”作了认真的解释，他说“有为”就是“有意而为之”；“为”中加了一个“意”字，加了主观的因素，“人为”即人的能动性的发挥，自然会产生一定的“效应”。同时他又指出“无为”就是没有人为因素的自然运动，这种“为”就是客观的自然之道，在这种“为”中，“则不易有为”，因为客观自然之道是不能违背的。傅山对“无为而无不为”命题的解释中，很重视“人为”的因素。他说人为即“伪”，荀子有“化性起伪”。这里的论述，显然是揉合了荀子的观点，作了自己的发挥。

老庄哲学中的“无为”，一般被理解为无所作为之义。傅山不同意这种观点，他企图用自己的解释，改变这种印象。如庄子《天道篇》中有：“无为也而尊”句。傅山对此眉批说：

^① 《庄子批注》。

“无为二字分读更好”，^①。如果分读，其意义就完全不同了，“无为”的概念也不复存在了。还有，庄子在《天道篇》有句曰：“夫虚静恬淡寂漠无为者”。对此一般将其分为“虚静、恬淡、寂漠、无为”等四个词组。而傅山作眉批曰：“八字八义”，有意改变了传统的习见。从这两例表明，傅山硬是将“无为”两字分读和分解，喻“无”为不以天下奉己，喻“为”为应以己奉天下，企图借以改变“无为”这个词的原义，用以阐发自己反对封建专制的政治主张，可谓一种借题发挥。其实傅山这种对“无为”强解的目的，仍然是着意于“有为”的。这正如傅山对老子哲学中“无”这个概念内涵解释的那样，“无”是有无的统一，“无为”不是无所作为，它是有为与无为的统一。因为作为客体的自然之道，它看起来是无为的，实质上却是有为的。而人的“有为”看起来确有一定的“效应”，在“有意而为之”，实质上并非全然如此。因此，这种“有为”也只能是一种有为与无为的统一。傅山这种将“无为而无不为”的观点，理解为无为与有为辩证统一的观点，是他对老庄哲学的一种发挥。

（三）隐而不隐”的观点

傅山是道家学派的一个继承者，又是道教的一个道士，虽然他自称是“酒肉道人”，不受道家 and 道教风范的制约，但他毕竟对老庄很敬重，更多地重视道家学派的思维形式，以及老庄列对社会采取的态度，效仿了“隐士”“隐君子”的行为

^① 《庄子批注》

规范，继承和发展了一些道家的传统，他的“隐而不隐”的观点，就是其中的一个方面。

“隐者”这一社会人群中的特殊人物形式由来已久。在老庄之前便有如巢父、许由的传说。许由尧时高士，隐于潞泽，尧以天下相让，辞而潜隐于箕山之中，尧又召为九州长，许由闻之，乃洗耳于颍水之滨。时其友巢父牵犊欲饮，问其故，许由告之，巢父便急牵其犊转赴上游饮水，惟恐污染其犊，可见其洁身自爱、漠视权贵、不事王侯的品德，重视保持人格的独立和尊严，成为一些士人效法的典范。直至东周列国时期，这类隐者多受称道，这正是道家产生和依存的社会基础，老子、庄子、列子便成为这群隐者层的思想代表，独树一帜的道家参与了百家争鸣。

汉代董仲舒应大一统的中央集权政治的需要，罢黜百家，独尊儒术，道家被排除到异端地位，但隐居之风仍烈，隐者甚至成为一个颇有影响的社会阶层，以致引起史学家的重视，从《后汉书》起，在正史中开设了《逸民列传》一目，“逸”即遁隐，悄悄地离去之意。由于遁隐之士一直存在，他们的行为和思想在社会中产生广泛的影响，所以历代的史书依成法，为隐逸者着笔立传。虽然这些被立传的隐者并非全属于道家之流，但道家人物多隐者，隐者名流多道家。傅山对历史上的一些著名的隐者，每有赞美之词。他自己既是一个道家的名流，也是一个著名的隐者。

隐者“在野”多与下层百姓接触，多与大自然接触，由于他们有对社会较深的认识和较高的文化素养，所以创造了辉煌灿烂的文化，在自然科学与社会科学方面著述颇富，与历代正宗思想形成并存的异端思潮，以山林文化形态与庙堂

文化对峙，故在古代长期的历史发展阶段中，在学术思想方面有“方内”与“方外”、“名教”与“自然”之分野；在社会观方面有“入世”与“出世”之别；在文学艺术创作风格与审美情趣方面有“庙堂文艺”与“山林文艺”、“阳春白雪”与“下里巴人”之分。它们相互对立、相互渗透又相互补充，形成了古代传统思想文化的多向发展。他们共同创造了中华文化。

傅山在清兵入关之时，入山林，住穴室，着道服，自称“侨黄老子”、“侨黄庄子”、“侨真山”被迫走入隐者的行列。例如他写道：“贫道初方外 兴亡著意拚。^①笔砚真罪业 未了笔砚情。”^②“我想真奇士 经纶难浪名。”^③他虽然成为一个隐者，但关心的是“方内”之事；虽然放下手中的笔，却不久又拿了起来，很想做一个“真奇士”。从中可见，傅山作为一个隐士是假隐真不隐，“隐而不隐”，固而他不同意绝对的隐，不同意做一个绝对的隐者。他的这种思想是从老庄思想中发展而来，也是他作为一个隐者的自身写照。傅山的这个观点通过对庄子论“隐”的批注阐发出来。庄子说：

隐，故不日隐。古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待，此存身之

《霜红龕集》卷八《龙门山径中》。

《霜红龕集》卷七《即事》。

《霜红龕集》卷七《我想》。

道也。^①

庄子指出古代所谓“隐者”是为“不自隐”并非真心所愿，亦即被迫所为。在那世道悖理之时，一些有识之士被迫走入山野森林，从权势之争中挣脱出来，从名利场中逃了出来，成为一个个隐者。但是，他们的形迹仍是或隐或现，他们的高见仍是或闭或发，他们的真知仍是或藏或露，因为他们不愿与背离天道者合流。傅山同意庄子这番对隐士品格的评价，故而在庄子这句话旁都划了圆圈，表示完全赞同，并对“隐，故不自隐”句作眉批说：“‘故不自隐有味’。”^②明确地对“不自隐”又作了肯定。但他对庄子的这段话，也有不同意之处。如对“时命大谬也”句作眉批就说：“哀哉！”以惋惜的口气表示了保留。还有，庄子认为在天道盛行之时之世，应该归于“至一”而为隐，在背离天道之时之世，应该“深根”静处，亦为隐。傅山不同意庄子这种绝对为隐的观点和态度。郭象在庄子的“当时命而大行乎天下”句下注曰：“此淡漠之时也”^③对此傅山旁批说：“不是”^④，他显然认为天道行于天下之时，并非是“淡漠之时”，而正是有为之时；郭象在庄子“不当时命而大穷乎天下”句下注曰：“此不能淡漠之时也”^⑤，旁批注说：“‘此’亦翻复无穷者”^⑥。同意郭象的意见，认为在天道背离、天下艰难之时之世，这时更“不能是淡漠之时”。从中可见，傅山认为一个隐者，不论在什么时期都不能

① 《庄子·缮性》。

②④ 《庄子批注》。

③⑤ 郭象：《庄子·缮性》注。

处于思想上的“淡漠之时”，而应处于不隐的状态，取“隐，故不自隐”，取隐而不隐，为天道的盛行而努力奋斗，可见傅山对“隐”的看法，是从庄子思想中发展而来。他还说：

今之解“隐居”以求其志，行义以达其道，都
如作梦，须参其梦者何境，与一切梦者何境也。^①

傅山指出“隐居”并非是人生的目的。庄子认为“乐全之谓得志”，“乐全”的获得，便只能是从“隐”了。傅山则认为，在隐居“以求其志”，都如作梦，这是空的，绝无任何结果。他的这种观点，在一些诗句有不少的表露，如：

留侯自黄老，终始未忘韩。^②
高尚名归义士羞，只缘人见彼王侯。钩除巢许
严陵老，隐逸真堪塞九州。

在这些诗句中，一方面表示他对许由、巢父拒绝做传说中的王侯，在颖水躬耕；对严子陵在富春江耕钓，不事王侯，表示敬意，认为他们“隐逸真堪塞九州”。一方面又推崇留侯张良，虽学宗黄老，但始终怀念故国。这里反映了他的真隐、隐而不隐的观点。从傅山的思想实际来看，他更推崇的是张良、鲁仲连、诸葛亮这类具有“隐而不隐”的道家人物，既为国

^① 《霜红龕集》卷三十六《杂记一》。

《霜红龕集》卷八《龙门山径中》。

^③ 《霜红龕集》卷十三《口号十一首》之八。

家做大事业，又不追高名，不事王侯，便是高尚。说到底，他出家为道士，胸中还是存着“反清复明”恢复故国的大志。这正如他说的“从好负雄志，雕虫耻寄托。”^① 他所说的“雄志”就是“寄于天下”“托于天下”，他认为这种大业“雕虫”小技是完不成的，必须具有开拓精神，才能奏效立奇功。可见他所谓的“隐”是隐而待发，隐而不隐的。他的这种思想是对老庄思想以及历来隐者思想的总结，意在阐述其真义，发掘其积极的蕴义，这是很有意义的。就是在这个意义上，他坦然地说：“我本为黄老。”^②

（四）对庄子思想别开生面的评论

傅山在《庄子》批注中有三种不同的评论，一是肯定，如批“好文章”“真妙语”“千古立言之妙”等；二是表示疑难，如说“难解”、“不解”等；三是有褒有贬，肯定中有否定，否定中有肯定。可见他对庄子思想的研究很认真，也比较客观。这里对此谈两点：

第一，“金在矿中”的观点。傅山认为庄子思想中有真知灼见，并喻之为“金”。他说：

时露真谛，又时自混之。道之所在，金之在即（同矿）也。显显隐隐，任读者遇之。^③

^① 《霜红龕集》卷四《览息眉诗有作》。

^② 《霜红龕集》卷九《石家庄精庐假寓书壁》。

^③ 《庄子批注》。

傅山认为庄子的思想中，正确与错误的东西混在一起，如同金在矿中一样，故欲获“真金”，需要认真分辨。在这里傅山实际上是讲批判继承的问题，傅山思想中一些重要观点，就是在研究子学中形成的

《庄子·在宥》篇中阐述了一个“在宥”天下的主张，强调人性自然论。傅山主张人性解放，主张人性自然，这方面也受到了庄子思想的影响。但他并不完全同意庄子的观点。例如庄子说：“出入六合，游乎九洲，独往独来，是为独有。”傅山对此作眉批说：“是甚地人？”^①划了一个大问号，认为庄子所追求的绝对人性自然说是不存在的。傅山是一个思想极其自由解放的人，在这方面他和庄子思想是有联系的，有明显的继承关系，但他并非全盘接受，而是有所批判。他保留了庄子人性自然论，反对其“我行我素”、“独往独来”的观点，这无疑是正确的。

《庄子·天地》篇中说：“吾非不知，羞而不为也。”他通过一个道家人物“丈人”与子贡的对话说明，“桔槔”这种古代抽水的水利机械，“丈人”并非不知，只是羞于为之，因为技巧功利之事，不管它如何具有功效，也不应去做，因为做这种事会影响道心的发展。对此，傅山作眉批说：“‘吾非不知，羞而不为也’并知也不必”^②。傅山认为既然是知而不为，就没有必要谈论什么“知”。这里含有两层意思：一是傅山主张知行合一，知必行，行必果，认为不行之知是没有意义的；二是傅山主张功利主义，既然“桔槔”可得事半功倍之利，就

^② 《庄子批注》。

应该使用它。这些见解纠正与补充了庄子忽视行和功利的缺陷。

第二，庄子“知人”的观点。自从荀子的“庄子蔽于天，而不知人”论出，历代学者一向同意这个评论，认为庄子只讲如何消极地顺应自然，而看不到人的力量。傅山不同意这个观点，他说：

荀卿曰：“庄子蔽于天而不知人”。不谓荀子亦作晚近俗儒语。试且语《人间世》中先师告叶公一则，是知人不知人也？《大宗师》中“天与人不相胜也，是之谓真人”，是知人不知人？蘧伯玉告颜阖“就不欲入，和就不欲出”，其揣摩人理至矣。是犹《内篇》专言天者己自尔，至于《外篇》，排沙见金，往往见宝，不一而足。“春秋经世先王之志，圣人议而不辨”，可谓知人之极矣。^①

傅山认为荀子对庄子之学的评论是不公正的，他举例说明庄子是“知人”的。首先他指出《庄子·人间世》中先师告叶公，说明养身之道就是“乘物以游心”，就是心神需随外物的变化而相应变化，这样人便能得到逍遥自在，得到自由。傅山认为这种将主客观关系联系在一起，进而考察人的处境，说明不仅知天，也是知人。《庄子·大宗师》中说：“天与人不相胜”，说明自然与人“不相克”，互不抵触，各有各理，这同样也是知天与知人的表现。至于“就不欲入 和就不欲出”的

① 《孙邨藏傅山手稿照片》

观点，是庄子的处人原则。“戒之慎之，正汝身也哉。”指出处人要力求谨慎，使自己在社会中立住脚。傅山认为庄子能从人与自然、社会关系中研究人，这都是知人，何以言不知人呢！他还说：

“庄子蔽于天而不知人”。注：天，谓无为自然之道。庄子但推治乱于天，而不知在人也。老荀径被漆园先生瞞过，亦可谓不读书者矣。庄子真有世出世有之妙，糟老那得知？^①

傅山指出庄子在论天人关系中，天的作用与意义，都是与人存在着联系。在这段话中他谈了两层含义：一是“天谓无为自然之道”。这看起来与人没有关系，实际上却意义重大。因为他将“天”视为自然界，视为自然之道，这样便将天命论之“天”即上帝的光环剥掉，神圣的威严也打落了，把人从天命论中解放出来，这是一种可贵的自由思想，在意识形态领域起着解放思想的积极作用，这怎么能说“蔽于天而不知人”呢？二是“庄子真有世出世有之妙”。说明人既是属于自然的一部分，又是属于社会的一部分，人是“世出世有”的统一。可见庄子不仅知天，而且知人。从中可见，庄子主要是从“天”即自然的角度考虑人在自然界的地位，人的作用与宇宙自然之道相比，显然是很渺小的，由于庄子强调天的作用有绝对化的倾向，因而得出“齐天人”的结论，这显然是错误的。从这个意义上讲，荀子“蔽于天而不知人”的评

① 《荀子评注》。

论是有道理的。但傅山认为，庄子之学如同“排沙见金，往见宝”，就是他对天人关系的论述，还是有“金”有“宝”，有可取之处的。这正象儒家从群体确定个体的地位一样，同样是有蔽有明的。傅山这种从历史与人类思维发展逻辑意义，分析与揭示庄子关于天人关系论述的蕴义，别开生面地评价庄子，比前人前进了一步，绝非是偏爱庄学之论。

三、傅山对《墨子》的研究

傅山对墨家的研究，史料记载他有《墨子注》一书，但现在仅存《大取篇释》一篇，以及一些零星评论笔记。不过《大取篇释》文字颇长，内容甚富，包括了他对墨家主要观点的评论。这些论述为进一步研究墨家提供了重要的资料，也是研究傅山思想一个重要组成部份。

傅山对墨家思想的研究很广泛，但有重要意义的有两点，一点是开启研究墨家之风，一点是总结继承和发展了墨辩中的逻辑思想。他的这些研究成果，无论从中国学术思想史和中国逻辑思想史说，都占有重要的地位，值得给以应有的重视。

（一）开启清代对墨家之学的研究

《墨子·大取篇释》是近世研究墨学最早的重要著作。他说此篇“奥义奇文，后世以其不可解而置之。因其文而录之，

《道藏》中亦有此。’^① 其实，傅山并未说清墨学衰落的原因。墨学在先秦与儒学并称“显学”。在秦汉以后，儒家学派吸取法、道、阴阳等学派的思想因素，形成经学或哲理化的神学，而墨学受到冷落，甚至几近中断，究其原因主要有二：一是墨学特别是后期墨家的思想提倡科学精神，主张功利主义，这种观点与封建专制的宗法制度根本不相容。二是墨家主张“非儒”，所以当儒学代表封建性正统思想，占着统治地位的时期，必然遭到排斥以至于禁绝。在封建社会长期的发展过程中，只有在儒学的统治地位发生动摇的时期，思想领域有所活跃的情势下，墨学才有得到重视的机会。如在西晋时，晋地人鲁胜作《墨辩注》一书，唐代的乐台作《墨子注》，此后由于上述同样的历史原因，《墨辩注》只留下《墨辩注叙》而《墨子注》则只字无存。可见墨学的衰落，并非如傅山所言的“后世以其不可解，置之”，而是由于历史原因所致。墨学的一度衰落，是历史难以弥补的损失。傅山研究墨学是其经子平等思想的一个组成部份。这种思想是明清之际资本主义萌芽存在与发展的反映，是市民意识的一种表现，可见墨学的复苏，亦纯为历史原因所使然。

《大取篇》曾有“语经”之称，是墨子后学对其《兼爱篇》的概括和发展，傅山注释此文，高见层出，屡屡发挥。但他在阐发中，仍贯穿着“经子平等”的思想原则。在《大取篇释》中，应用了儒释道诸家的知识，进行对比研究。例如《大取篇》中有“厚亲不称”说，他在释义时说，儒家主张厚葬，墨家反对厚葬，这样，儒家“乃厚亲之薄”，而墨家则是

《霜红龕集》卷三十五《读子四》《墨子·大取篇释》。

“薄亲之厚”其“厚亲不称”说同两家思想相比较而言便是“薄厚厚薄之义也”。墨家之说，看起来反对厚葬是薄亲之行，实际上含着厚亲的深意；儒家主张厚葬，看起来厚亲，实际上含有薄亲之义。傅山此评，是“以为平民之利者”作依据的，他认为真正的厚亲，绝不是厚葬。又如，他在释《大取篇》中之“智是之世之有盗也”句时，又与道家管仲思想进行比较说：

所谓智者，是知世之有盗也。若爱之使“仓廩实而知荣辱”，故尽爱于一世之人，使食其力，而弭盗必也。^①

“仓廩实而知荣辱”，出于《管子》一书。傅山同意这一观点，他认为“智者”应该懂得这个道理，若人人自食其力，人人便都知荣辱了，这样社会上就不会有盗贼一类的现象。墨子的“兼爱说”，本含有抽象道德观意义，这一观点经过后期墨家的发挥，理论上得到重要发展，实际上其空想的成份增加了。对此，傅山根据明清之际社会矛盾加剧的现实情况，力图改铸这一思想，于是他引用道家管仲的观点，并将“尽爱一人”与“自食其力”联系在一起，体现了他务实的精神与功利主义思想倾向。从上述可见，傅山的《大取篇释》，不仅校勘其文句，以通其义，而且进行了比较性的研究，这也是他研究诸子学的一个重要的方法。

傅山“以墨为本”的逻辑思想中，除对思维逻辑重视外，

同时很注重历史与逻辑的一致性。他说：

古人之爱人也，非今之爱人也。何也？古公而今私也。如以藏获二种论之，臧主耕，获王织；获，人也，臧，人也。^①

他指出古今由于历史的不同，所以“爱人”的内涵是不一样的。他还认为，“古公”时期，由于经济状况处于“公”，圣人与百姓关系较协调，百姓依赖圣人，圣人也爱护百姓。“今私”时期，由于经济状况处于“私”，圣人蔽于私利，百姓将他们视为无用的“草芥”，视为“寇仇”即敌人，他们之间的关系，自然是很紧张的。所以“圣人”这两个字，作为一个“名”即概念，虽然依然如故，但其内涵却不同了。他举例说，墨子之学与其后学，在“爱”的内涵中也是有不同点的。他说：

臧即对获之臧。臧本非亲也，以之为亲而爱之利之，特爱利臧也，不可谓爱利其亲也。若墨子之学，爱无差等，则爱利臧与爱利亲无异。又似谓非爱利其亲我，而我为爱利之也。

傅山在这里明确地指出，墨子与其后学在“兼爱”这个问题内是有差别的。墨子之学是“爱无差等”的；而《大取篇》则是“爱其亲与爱其臧有异”的。傅山并指出后期墨

^① 《墨子·大取篇释》。

家在其爱中，贯穿了个人利益的因素，提出“利之中取大”、“害之中取小”的观点，这在墨子之学中是没有的。傅山这种分析，又体现了他的历史与逻辑统一的观点，对研究墨学作出重要的贡献。同时，他的这些解释，既符合后期墨家的思想本意，又反映了他自己的思想倾向，傅山是很重视经济利益的作用和意义的。

傅山关于历史与逻辑统一的观点，是对历史中形成的正名主义的逻辑思想的否定。正名主义思想在漫长的封建社会历史中，成为统治思想中的一个重要的组成部份。自然，历来也存在着异端思想，即反对正名主义的思想。历史发展表明，在社会处于转变时期，在封建社会处于阶段性转变时期，在思想领域中总会出现正名主义与反正名主义的矛盾，这种矛盾是社会矛盾在名辩思维中的一种表现。傅山的反正名主义思想，是历史上特别是明代中叶的反正名主义思想的继续，他指出“法本法无法”，一切法都是从“无法”或“非法”中形成，一切法在事物发展中都将转化为形而上学，都将因过时而被否定，这是思维发展的一个规律。但是傅山的反对正名主义的目的，是要求修正或改变形而上学的正名，要求建立一个新的正名主义，并非是取消正名、完全否定正名的存在价值，他只是认为需要建立一个符合客观变化的正名思想体系，可见他的反正名主义的思想，实质上是正名与反正名思想的统一，因为他预言，新建立的正名主义思想体系，随着社会历史的阶段性变化或为质变，最终也将趋于“无法”而被否定。这种发展的正名观，是他从“以实举名”的墨家逻辑思想中发展而来的，也是他历史与逻辑统一观中的一个重要的思想内容。

通观明末清初时期的逻辑思想，从内容到形式均有重大的变化，其主要表现有以下三点：其一，这个时期以《墨辩》为名本的逻辑思想，是经过傅山开创性研究诸子之学，重新得到了恢复和发展的。其二，在研究古代逻辑思想中，曾应用了古代印度的因明论证，傅山这样作了，王夫之也这样作了，从而丰富了中国的逻辑思维内容。其三，欧洲古代逻辑思想的介绍有重要意义。李之藻从 1623 年起译了《名理探》（即《亚里士多德辩证法概论》）一书。这部著作虽然其内容陈旧，主体思想是论证政教不可分离、上帝创立世界的逻辑，因而其影响很有限。但它却为后人沿着这条路，向欧洲逻辑思想寻求借鉴而开其端，因此具有重要的意义。从这种学术状况看，傅山“以墨为本”的思想，阐述了“经子平等”、历史与逻辑的统一，以及正名与反正名统一的观点，便成为中国近代逻辑思想的具有先驱意义的观点。

（二）对《墨辩》中逻辑思想的总结

傅山的《墨子·大取篇释》，实际是对墨子及其后学思想的总结，是对先秦逻辑思想的继承和发展。其中他对名实、是非、同异的总结性论述，包括了形式逻辑中概念、判断和推理的基本内容。

1. 名实关系，“实在斯名在”的观点。先秦的名实之辩，对名的内涵、外延进行了探讨，对名实关系曾提出“以实举名”、“以名定实”这样一对相互对立的命题。傅山对此进行了深入研究，对“以名定实”的观点进行了总结性批判，对“以实举名”的观点给予了继承性阐发，肯定了先秦名实之辩

的积极成果，提出了“实在斯名在”的命题，并进行了充分的阐述。

傅山明确认为名是客观事物在人脑中的反映，概念是对客观存在的概括。他说：

凡以“居运”名者，皆实实有人于其中者。如居齐日齐人，而去之荆，则不得谓齐人矣之类也。即如山之非丘，室之非庙。实在，斯名在。不得日丘即山，庙即室也。^①

在这里说明，一切名都是来源于不同之实，不同的名是以不同的实为依据的，实在，斯名即在。名与实的关系绝非为人的主观意愿决定的，而是以实定名、以名符实的。对此，他还说：

如尔谓之不仁，若我诚不仁，尔之名我，称我之实也，非女诬我。我若不受此不仁之名，而强与尔辨，谓我本仁天下，岂有可逃之名也。^②

傅山认为仁与不仁，都是由事实决定的，有仁的事实，便为仁人；没有仁的事实，却有不仁的事实，便为不仁之人。仁人与不仁之人，都不是自封的，有其实，必有其名了。可见傅山的“实在斯名在”的观点，是先秦对“以实举名”观点

^① 《墨子·大取篇释》。

^② 《庄子批注》。

的发展，继承和发展的墨家唯物主义的名实观。

2. 关于名与实的判断。傅山认为实即事物都有发生、发展和灭亡的过程，反映事物的概念必然也在变化着，说明名随实起，实变其名亦将变。他说：

杨木、桃木，木之名同，而所以为杨为桃者，异也。当其成时，名归之；当其败时，名无所著矣。诸器以量受度数举而名之者，惟成之则是，败之则非矣；若非以量数举而名之者，即败之亦是也，如桃本之败，仍曰桃木，杨木之败，仍曰杨木，谓其本之有用，而木之不因其为桃与杨也。^①

傅山在实在斯名在、实迁斯名迁的原则基础上，对名这个概念从逻辑形式分类进行了分析：一是同类之异名，如杨木、桃木，同为木，是一类，但不同种，故而有异。二是有其实，这一事物存在时，便有其名，实在斯名在；这一事物发生转化时，原本之实不复存在，其名也随之而变矣。三是其名以度量命名符合一定度量，便为其名，不符合者便不得为其名；亦有不以度量为名，如杨木、桃木，无论其成败皆仍称其名，这是以“有用”为标准的。

傅山还指出“实指之词”和“想象之同”的区别。他引释《墨子·大取篇》中“以形貌命者”和“不可以形貌者”中曾说：

①：《墨子大取篇释》

故物之以形貌命者，必知是物为某物，则尽其辞而名之曰：“焉智某也”。若其不可以形貌命者，知之不真，不能的确知是物为某物也，但智某之可也，不得尽其辞曰：“焉智某也”。此“焉”如汉碑之焉焉矣矣。终辞也，决辞也。

“智某可也”智某与上“是之某”义有深浅，上文多一“之”字，下文去“之”字，上文是实指之词，下文是想象之词。

“实指之词”的含义就是“以形貌命者”的事物，也就是别名，能确指“是物为某物”，如白石、白璞、大马、大牛等，可以“尽其辞而名之曰：‘焉智某也’”，表明认识的是具体事物的概念。“想象之词”的含义，则是对于“不可以形貌命者”之事物的认识与概括，这种认识是“不能的确知是物为某物也”，虽然“智某可也”却“不得尽其辞曰：‘焉智某也’”，如白、大等，说明所得到的认识，是事物的共性的抽象概括的概念。这里的“实指之词”、“想象之词”与其在批注《公孙龙子》中指出的“偏指”、“混指”是具有等同意义的两对范畴，都是论述事物共性与个性之别的。

傅山的这种论述，是对先秦逻辑思想的总结性研究，例如他说：

圣人所为人于名实之间，欲名之有实也。若但曰名实徒有其名，而不必诚是其实，则白败是石也，白败不知何物，当时或有此名，可见当时诸子多持“坚白石”之论，故此及之，以辨名实。若但以白为

石，如物之坏而败者，如白璞、白徽，皆可谓之石矣。即以大言之，如大马非大牛也，若去实而不分辨之，但曰大，如何是大也，是有大形者，即谓大焉也，不论其为大某大某也。^①

傅山在论述“实指”即具体事物的概念，以及“想象”即抽象的类概念，含有阐述别名与共名的关系的意思，这显然同《大取篇》一样，是针对着公孙龙“离坚白”观点而发的。在这段话中，他一方面指出在名实关系中，“欲名之有实”，强调了以实举名的观点；一方面他又指出在名实关系中，“不必诚是其实”如白石、白璞、白薑，其“白”就是一个类概念；又如大牛、大马，其“大”同样也是一个类概念。即使“白”、“大”这些不能确指的抽象类概念，也是在“实”即事物中概括的，是以实物为依据的。傅山的这些论述，含有共性寓于个性之中的命意，这种用辩证法观点的阐述，是对墨家逻辑思想的发展。

3. 关于同异关系的论述。傅山在《大取篇》解释中，对同与异的关系进行了认真的研究，他提出了判断同异的依据，确立同与异概念的原则，从而表述了他在推理这一逻辑思维方面的一些片论。他说：

同而不同之间，不胜言之。而重则有金之铁之重，重同，而金铁异。器其有饮具食具之类。…同类之同，如熊羆凤凰，类同而名不同。名同，如

《墨子·大取篇释》。

鼠璞，名同而实异。邱同而有崑敦，鲋同而有鲫^②。同是同，然是然，有异同，根同而枝叶异，非与是异，不然与然异，非非即是不然矣，而非与不然又微异。因有异也，而欲同之，其为同之也，又不能浑同，而各有其私，同者又异。《楞严》：“因彼所异，因异立同”之语，可互明此旨。^①

傅山在这里主要阐述了两点：其一，同异的内涵及其关系。他指出，同就是类同，异就是类不同。他还指出，虽然在类同之中有异，即同中之异，那是大同小异；虽然异中有同，即异中之同，那是小同大异。因为决定同异之界限是“度之意不同也”^②，类就是由一定的种属之度规定的，他认为这就是同异观中的绝对性。同时他又认为“其为同之也，又不能浑同，而各有其私”^③，即同中有异，异中又有同。同之中有大同小同，异之中又有大异小异，这又是同异观中的相对性。所以他认为同与异的关系，就是绝对与相对的辩证统一的关系。其二，根据因明^④互证名学，以“因彼所异，因异立同”的同异辩证逻辑的方法。来论证同异的转化，及因客观之然否的“迂”词判断及用主观所持之然否的“强”辞形式，得以就客观事物的同异状况作出判定。这种在以实正名的基础上对同异观的探讨把名实关系中的同异关系表述得十分清楚，因而使得判断、推衍的逻辑思维具有了可靠的依据。这就是他所归纳的：

^{①②③} 同：《孟子·大取篇》。

其同异之中，略分四种辩之。其一曰：乃是而然，乃犹若也，又犹那个也，犹云是其是而然之。二曰：是不然而不然之，然与不然，不欲苟异者也。三曰：“迁”则就人之意多，犹因其然然之，因其不然不然之；又既然之，而时复不然之；既不然而又时复然之，无定见也。四曰：“强”则执己之意多，犹本然之，而强不然之，本不然而强然之。四者之中，各有深浅。

傅山分析同异中的四个层次的含义，第一是对同异的肯定，第二是对同异的否定，这种肯定与否定，都是绝对的，这是建立在以实定名的原则基础上的判断，所以是不容有任何怀疑的。第三说明，由于客观事物具有“迁”的属性，所以同异既含有绝对意义，又具相对意义，所以同异在“迁”即转化的条件下，只能是“无定见”，即同异的绝对性与相对性的辩证统一。第四，这种对同异关系的逻辑分析，是“执己之意多”，是一种主观对客体反映的思维活动，因而也是主体与客观辩证统一的过程。他还举例说明说：

长人与短人，异于长短也。而长人之耳目口鼻，
短人所同也。谓同，有人貌，故谓之同也。

在上述引文中还谈到：“杨木、桃木，木之名同，而所以为桃为桃者异也。”这里指出，如“人”“木”这样的名类，其中

② 《墨子·大取篇释》。

有同有异，有同中之异，有异中之同，既是绝对与相对的统一，又是同与异的统一。这种逻辑思维建立在唯物论与辩证法的基础之上，因而是合理的和正确的。为了完满地解决同异的关系问题，他还提出一个根本的方法是在于“详察”，他说：

详察之，第次之，山止而不移，比栉而不紊，因而至裕乎其指，历多而见定于是。又详察其声，端定其名，使声名之间不相假借，因而请竭而复正其名。

他指出事物是处于不断变化之中，这种变化发展是循着一定的秩序推进的，因此对于事物的认识，必须“详察”而又“详察”；“历多而见定于是”只有详尽地深入地勘察，不断地积累资料，就可能断定是非了，并可以得出正确的判断，得出一个合理的结论。这种历史与逻辑统一的论述，深刻而有见地。

傅山在对《大取篇》的解释中，其论述的内容，远远超越了原义。他对于名实、是非、同异之辨，实际上论述了形式逻辑中关于概念、判断和推理的基本内容。他对先秦逻辑著作的疏释，并不拘泥于原文的字义和宗旨，而是根据其反正名主义形而上学观点的需要，重新进行了阐述，可见注释是其论著的一种形式。因此，他在整个论述中，坚持贯穿了“实在，斯名在”的原则；汲取了庄子思辨中关于相对性的合

① 《墨子·大取篇释》。

理因素，重视因明论证中的思辨观点，发展和完善了古代逻辑思想中的思辨性，所以他的逻辑思想明显地超越了前人，具有承前启后的意义。侯外庐指出傅山对“《墨子大取篇》”的注释，更是后来毕沅、汪中等训诂《墨经》的前行者，这种研究在清初学者中只有傅山一人，我们不能不说在当时他的胆识高人一等。^①汪奠基指出：“傅山的研究，作了清代子学名学研究的先行。实际上，他的子学思想，是唐代以来最能表现因明识相诸宗的影响和应用这些影响来发挥祖国名辨学说义蕴的一人。傅山能掌握这方面的认识，所以真能揭穿宋儒如何囿于道佛以入理学的形而上学的方法。”^②学术思想史表明，傅山是明末清初认真总结古代“以墨为本”的逻辑思想的第一人。

四、傅山对《公孙龙子》的研究

公孙龙，战国赵人，约生活于公元前 325 年至前 250 年间，与荀子、邹衍同时。曾为平原君门下客卿，以“离坚白”创建学派，倡“白马非马”说而知名。著有《公孙龙子》一书，传为十四篇，实仅六篇，保存在《道藏》中。从汉唐至宋明，此家很少有人问津，清代以来注家蜂起，傅山是最早研究者之一。

《公孙龙子》一书颇为费解，东晋时有这样一则故事：

① 《中国思想通史》第五卷，第 278 页

② 《中国逻辑思想史》第 377 页，1979 年上海人民出版社版。

谢安年少时，请阮光禄道《白马论》。为论以示谢，于是谢不即解阮语，重相咨尽。阮乃叹曰：“非但能言人不可得，正索解人亦不可得。”^①

时称精于论难的阮裕，对谢安反复讲解《白马论》，听者仍是不得其解，使得善于索解此道者，也深感困惑。明初著名学者宋濂在其《诸子辨》中，也说他因“终不可解”而感叹不已。傅山研究《公孙龙子》，从点定文字、校勘训诂入手，从中阐明义理。他指出此书文体大异于其它子书之处，全在通过自设“主”“客”的形式推演，“总是自己难自己，不必看作两人，说难到无处走底境界，自有一种开通明白受用。”^②这种用标识形式的句读，使《白马论》得以豁然畅通。他自恃道：

呵呵！千百年下公孙龙乃遇我浊翁，翁命属水，盖不清之水也，老龙得此一泓浊水，而颯桓之，老龙乐矣。

傅山认为长期以来，学界未能合理评价公孙龙，自认为是公正阐述公孙龙逻辑思想的第一人。他对《公孙龙子》思想的论述主要有如下三点：

① 《世说新语·文学》。

② 《霜红龕集》卷三十一四《读子三·公孙龙子》

（一）浑指”与“偏指”的观点。

傅山的这个观点，是从公孙龙的《白马篇》中概括而来的。公孙龙在《白马篇》中，阐述的是哲学中的一般与个别的关系问题，他以共名与别名的诡辩逻辑，将一般与个别绝对分离，将共名与别名绝对分离，得出一个“白马非马”的结论。傅山在其《白马篇》名下批曰：

似无用之言，吾不欲徒以言之辩奇之，其中有寄旨焉。^①

傅山认为“白马非马”之说，“其中有寄旨”，是着意探索思维逻辑的经验教训，所以既非绝属“无用之言”，也非为奇而“辩奇”的。

公孙龙“白马非马”说的主要观点是：“马者，无去取于色，故黄黑皆所以应。白马者，有去取于色，黄黑马皆所以色去，故唯白马独可以应耳。无去者，非有去也，故曰：白马非马。”傅山对这段话批注说：

黄黑之无去，非白马之有去也。有去之白马，非无去之黄黑马也。“无去”二句，字义须连上文“无去取于色”两句看之，于“去”字下添一“取”字，无去取者，非有去取者也。无去取是浑指马言，有

^① 霜红龛集》卷一十四《读子三·公孙龙子》。

去取是偏指白马言。^①

傅山在这里提出“浑指”、“偏指”一对范畴。并认为“浑指”就是“无去取”，也就是共名或一般的名，马即属于“浑指”一类。“偏指”就是“有去取”，也就是别名或个别的名，白马就是属于“偏指”一类。他认为一马与白马的关系，就是“浑指”与“偏指”的关系，即事物的共性与个性的关系，它们之间既有联系，又有区别，而不是如公孙龙“白马非马”说，即只有区别而无联系。他还说：

单，物之单名也；兼，复名也。喻晓也。谓单名复名不可相避者，则虽共同其名，若单名谓之马，万马同名，复名为之白马，亦然。虽共，不害于分别也。其意以为公孙龙“白马非马”之说，如马可共谓之马，白马不可共谓之马矣。以其但马而不自之，则既害于白之异，亦害于马之同也。而马，马也。白马，仍马也。原可共之，而不必相避者，通称之为白马，何害也。

傅山指出“名”即概念，有单复、共别、同异的不同。在同一类事物中，有共同的特征，便“共同其名”，所以万马同名。在同一类事物中，虽同却有异，“虽共，不害于分别”，所以

① 《霜红龛集》卷三十四《读子三·公孙龙子》。

② 傅山《荀子》《淮南子》评注《荀子评注·正名》，1990年上海古籍出版社版

在共名之下又有别名，在单名之中又有复名。他还指出，马这个概念是这样，白马的概念也是这样。就是说，在白马之中也有共别之分的。白马之共，一是白色，一是马的特征；其异则有大有小、公与母等区别。可见马是一个类概念，白马是小于马的一个类概念。因此白马虽与马有异，但仍属一类，所以白马是马，白马是马中的一类。

傅山认为“白马非马”说是讨论一般与个别的不关系问题，而公孙龙的错误就在于“死执”于一端。对此，他批评说：

若所谓白马，不死执其色之白者，而忘之尚有马在也。今所言白马，皆执著于白定为白马，定所白者，定以白为所也。

傅山认为白马中寓马的共性，所以言马时可以忽略其“白”的属性而为马。如果一味“死执”或“执著”于白，绝对地肯定是白马，就失之于一端了。他还说：

若以此义作求，才绎之大有会通。白、黄、黑皆马，皆可乘，故识马者去其白而可已，其义病在一“白”字，必于不黄不黑，而马之道狭矣。

这段话写在《白马篇》的篇后，是有总结性意义的。他认为若以“浑指”、“偏指”统一的关系理解马与白马的关系，便能“大有会通”。他指出公孙龙“白马非马”之错误，“其义

病在一个‘白’字上”，如果“白马非马”，那么便可做出“黑马非马”，“黄马非马”……等结论来，这样，“马道狭矣”，马作为“皆可乘”之一切马的类概念便不复存在了，因此不能将马与白马、共性与个性的区别绝对化，而应该是“白马非马”与“白马是马”的辩证统一。傅山认为“白马非马”是白马与马关系的一个方面，因为白马与马关系中确定存在有区别的一面，但公孙龙忽视重要的联系的一面，因而其命题便成为错误的了。尽管如此，傅山仍认为公孙龙的这个观点，绝不是“无用之言”，他的“白马非马”说，给人以积极的启迪作用，使人们在探求共名与别名的关系时，不仅要研究白马是马的一面，而且要研究“白马非马”的一面，因为事物的共性寓于事物的个性之中。傅山这种从思想发展意义中评价“白马非马”说的见解无疑是正确的。

（二）“二无一”与“二有一”统一的观点

公孙龙在其《通变论》中提出一个“二无一”的命题。傅山认为客观事物的组合排列说明，它们不仅是“二无一”，还是“二有一”，是其两者的统一，仅仅认为是“二无一”的观点是不全面的。他说：

“通变”两名，明取《易·系》“化而裁之，推而行之”二义以命篇者。

始曰“无一”终曰“两明而道丧，无有以正”。其义则前之一，即后之两之对。然则此“一”，即老子得一之一，是所_而者在_一。而开口作句辞曰：“二

有一乎？”曰：“二无一”。是就知有显然之二，而不知有用二之一。卒出一黄于青白之间，犹以青白喻二，而黄喻一耳。又何不可以“不偏之谓中”之语译此乎？但中字为囿囿理学家所霸，安肯少以其义分之于诸子乎！^①

傅山在这里将儒家、道家的思想，与公孙龙的“二无一”观点进行了比较研究，阐述了这样三层意思：其一，剖析“二无一”内涵。傅山指出公孙龙“二无一”的观点，探讨的是整体与部分的关系，公孙龙认为整体就是整体，部分就是部分，它们之间毫无联系，且相互排斥。因此言整体则无部分，言部分则无整体。如说“两明而道丧”道为一，只能一明，认为二者之间没有统一性可言，矛盾着的双方不能同时存在。又如，他在青白二色之间，置以黄色，但又说明青白二色之中均无黄色，黄色中亦无青白，故为“二无一”。其二，将“二无一”观点与老子思想比较研究。傅山指出公孙龙“二无一”之一，与老子“得一”之一有相通之处的。老子讲“贵一”，“得一”说：

昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。

《霜红龕集》卷三十四《读子三·公孙龙子》。

《老子·三十九章》。

老子认为一即道，宇宙的一切都是由于得一而存在，反之，无一将不存在，所以要“贵一”。傅山认为老子“得一”之一，与公孙龙“二无一”之一相通，而公孙龙“二无一”的观点，同样会得出“一无二”的结论。这样一来，在一与二的关系上，老子得出“一有二”、“二有一”的结论；公孙龙得出“一无二”、“二无一”。他们所言的“一”、“二”内涵基本一致，所不同的在于“有”、“无”之别，亦即变与不变之别。老子讲万物得一则生，道生万物，生的过程就是发展变化的过程，这种主变的观点中含有辩证法观点；公孙龙持“一无二”、“二无一”则显然是不讲变，是形而上学的。老子与公孙龙论一的变与不变的观点，古希腊哲学中也有相似的例子。例如毕达哥拉斯学派认为“宇宙不变”，“自然哲学家”学派则认为变，两者都是“主一论者”，观点相通又存在着变与不变的明显差异。说明中西思想文化在各自独立发展中，都探讨过一些相似的哲理。傅山将先秦两种“主一论者”的观点对比研究，注意到了两者的长处，认识到“有用二之一”、“有显然之二”使“二无一”与“二有一”统一起来，这是很有意义的。其三，将公孙龙的“二无一”观点与儒家之“中”对比研究。傅山认为公孙龙“二无一”观点，与儒家“不偏之谓中”之“中”的含义有相通之处。公孙龙认为黄为一，青白为二；黄其正也，是正举也。^①这里便是具体地说明，青白的中道便是黄，黄即含有中庸之中的蕴义。中庸之道，是对事物对立双方依存或联结的概括，是讲对立的同一，这无疑辩证法的观点。但是随着历史的发展，“囿囿理

① 《公孙龙子·通变论》。

学家”霸着“不偏之谓中”之义，执着于否认矛盾的一面，这种观点在社会大变革的明代末期，便成为一种保守的观点，成为阻碍历史前进的有害思想。所以傅山在这里一方面重申“中”的原本含义，说明其积极可取的思想因素的借鉴意义，一方面又指出，这种理解是与理学后儒者的理解不相同的。与傅山同时代的著名学者王夫之，同样对“中”、“中庸”重新作出解释。他说：“中”既然是“至善”的，便不可能有“过”，只有“不及”，并说：“不欲使人谓道有止境，而偷安于苟得之域。”^①这里重点在“无过有不及”具有一种进取的精神。傅山也认为“中”不仅讲依存，而且讲转化，不仅讲一，而且讲二，从而阐述了他的“二无一”与“二有一”相统一-的观点。他同王夫之对“中”的重新认识，反映了他们对待传统思想批判继承的严肃态度，也反映了那个时代对革新要求的思想发展趋势。他的这些观点是从对公孙龙“二无一”的分析中阐述的。因此，傅山一面批评公孙龙“只知有二，不知有一”的缺陷，一面又赞扬他“此子著精阐微”，有超越儒家思想之处，因为公孙龙在“二无一”的思想中，毕竟还讲到了一些关于转化的意思，从青白与黄的关系中，进而推论了“两明”。这些观点比之儒家执守于“中”的意义便深刻多了。傅山对于“二无一”的这些阐发，汪奠基评论说：“这段解释可能是傅山得意的逻辑分析。”^②应该补充的是，傅山这种分析，是建立在辩证逻辑的基础上进行的，同时指出了公孙龙和儒家在“二无一”、“中”等观点中的形而上学

《船山全书》六《读四书大全说》卷七，岳麓书社1991年版。

《中国逻辑思想史》第382页。

性质。

（三）离而不离”统一的观点

傅山指出公孙龙在其逻辑思维中的形而上学观点，还可以概括为“独而正”。并认为这个观点在《坚白论》中表现得最为突出。

傅山对《公孙龙子》的研究以对《坚白论》阐述的文字为最长。公孙龙称“坚白石”亦为“离坚白”，是一种坚白相外相离说。他认为一块坚白石，其坚、其白与石都各自分离，不能同时被感知。他说：“无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。”傅山对此作了自己的理解，并阐述说：

无坚但得白，似谓白要连石说，犹白石。又似坚白两字拆不得，无坚但白，也要说坚白。

“举”字对“废”字看稍明。

无白但得坚，也要连石说，犹坚石。又似谓无白得坚，也要连说坚白。

傅山指出公孙龙的“离坚白”说，既象说无坚得白，无白得坚，确指为白石、坚石，“要连石说”，又要坚白二字“拆不得”，“也要连说坚白”。这两者都使人产生迷惘。他认为从“举字对废字看稍明”，就是识得白，乃为白之白色；知得坚，乃为白的坚性。离石则无坚无白可言，故言坚白“要连石

① 《霜红龕集》卷三十四《读子三·公孙龙坚白论》。

说”。傅山抓住此句的关键在于一个“举”说，从而看到了公孙龙在两种不同认识过程中所产生的缺陷。他还继续分析说：

“视不得所坚”，此就色上见白说，故曰视但可见色之白。“抚不得其所白”，此就质之重处说，故曰抚但其质之坚。^①

傅山从唯物论的反映论说明，只有视才能得其所白，只有抚才能得其所坚。“连石说”就是指明坚与白是认识对象“石”的属性，这个客观存在的事物属性，只有通过感性认识才能得到概括，没有坚硬的白石，便没“坚”、“白”、“石”这三种概念。他还进一步通过“自藏”“白露”说明这一点。他说：

若说白是尔白也，坚是尔坚也，石必自多其白坚，以为气势，而骄满之矣。莫非白露处，那得云自藏。^②

公孙龙认为，视得其白，此时坚还是在谓之“自藏”；抚得其坚，此时白还在，是亦谓之“自藏”。傅山认为公孙龙只知“自藏”不知“白露”，只知感觉到的事物属性“自藏”而不知事物属性“白露”，不知事物的属性是客观存在，总会被认识的。因此他说：“莫非白露处那得云自藏”。“白露”即事物属性的客观存在是基础，也是“自藏”的根源。傅山的“白露”说是唯物主义的分析，远比“自藏”说深刻

①② 《霜红笈集》卷三十四《读子思·公孙龙坚白论》。

公孙龙的“坚白”说中，“离”的范畴很重要，故而有“离坚白”学派之称。对此，傅山分析说：

所谓“离”者，乃其“藏”也。得见白其白，得见坚其坚，见其白则不见其坚矣。所见之白，所不见之坚，实相附离也。所不见之坚，离在一偏，即当与所见之一争盈矣。而卒不相盈，故能相附离，能相附离，自然藏于中，犹言石能藏坚白也。

傅山不同意用“离”的概念，主张用“附离”的概念，他认为客观并不存在“离坚白”的坚石、白石，只存在既“附”又“离”的坚石、白石。因为“离”是指“离在一偏”，而“藏”或“附”则是“连石”说，白与坚并未离石。对此，他还说：

石为白坚之所也，离了石，无处著白坚矣！^②

他认为“若说我得其白、得其坚，则白坚不在石上矣！”“究竟不相外者在石上”^③。因为离坚留白，或离白留坚，这是主观感觉所造成的“离”，所以不能用“离”，只能用“附离”，离了坚白的石，就绝无事物石的坚与白的属性了。他还这样说：

篇中“离”字作去声，读如“附离”之“离”，

③ 《霜红龛集》卷三十四《读子三·公孙龙坚白论》。

未路精义不远，仿佛得之可喜也。^①

在这里傅山设想从音韵上讲，离声便含附离之音，借以说明“离即附离”的意思。公孙龙并没有这样认为，他是通过由“藏”而到“离”，作出一个“独而正”的结论。傅山指出了公孙龙的《通变论》中的“二无一”；《坚白论》中的“离”都是“独而正”的观点：

（《坚白论》）末句：“离焉，离也者，天下故独而正。”通篇大旨可见。

下篇（《坚白论》）末句：“天下故独而正”，正是此篇（《通变论》）总结。^②

傅山认为公孙龙“离”的思想，就是“独而正”的思想，“离”与“独”是相通的。就是说，公孙龙将事物的属性“离”或“独”于事物，实际上构造绝对的概念论。他认为由于感觉器官功能的不同，“坚白石”只能是“离坚白”，石、坚、白等天下事物只能各自独立，各有所依，各安本位，保持着一种“独而正”的“离”的状况，否定事物及其属性的联系，否定事物的普遍联系，这显然是形而上学的观点。

傅山对公孙龙之“离”、“独”之说，还作出两点重要的分析与总结。其一，他说：

此之坚，非善闭无关捷而不可开之坚，白非知

^② 《霜红龛集》卷三十四《读子三·公孙龙坚白论》。

白守黑之白。所谓坚者，易脆也；所谓白者，易染也。由于其人之谗杵，如石者随处著见知而不化于以内身外世，皆不可费却多少攻守而卒归于石，亦恶有又进之于神之不见不知。离而非离者，独而已矣，谓不离于坚，不离于白，不离于石也。^①

傅山在这段《坚白论》的尾批中，说明了这样两层哲理：一是坚与白是事物的属性。事物都在变化，所以坚与白也在变。坚与脆是统一的，白与黑也是统一的，所以坚与白都会转化的。二是事物的属性如石之坚白，也有离的一面，没有这一面，就不会产生坚与白概念。但这种离，是“卒归于石”的，是离与不离的统一“是相对与绝对的统一，这就是所谓的“独”的含义了而“离而不离”、“离而非离”解释“独”的“离”。这是补充和发展了公孙龙的思想。其二傅山还从“离”的产生的社会根源作了探讨。他说：

求不得不浅，而泄其余，事于君臣，聊复自证。
法王、人王必正而尊，尊而无偶。其碧也，其骊也，
皆非正，非正则不尊不独，何以正天下？似求非求，
似争非争。^②

傅山在《通雅说》这段尾批中揭示，公孙龙由“藏”到“离”，由“离”到“独而正”的观点，正是为证明“独而尊”、“正而尊”，因为“尊而无偶”、“非正则不尊不独”。这

① 《抱朴子集》卷三十四《论子三·公孙龙坚白论》。

种观点无疑是战国时期反对纷争、要求统一的一种反映与表现。傅山从理论思维发展中揭示一些观点的社会根源的见解，不仅精辟，而且也深刻。

傅山对公孙龙思想的研究，一面从理论思维和逻辑思维运动的失误中，发掘其积极的思想因素，这种态度是严肃的，其方法也是可取的。一面他从思维发展史和社会历史中，寻求解决公孙龙等思想观点产生的根源，因而得出基本符合于思想与历史实际的结论。这种具有历史与逻辑统一的思维方法，也是对正名主义思想方法的一种批评。傅山对《公孙龙子》的研究资料，在中国逻辑思想史中占有着重要的地位，至今仍有参考的价值。他在论述与分析公孙龙子思想中提出的“二无一”与“二有一”以及“离与非离”等辩证统一的观点，则是对古代逻辑思想总结批判中得出的重要成果之一。

五、傅山对《荀子》的研究

荀况 战国时赵人 生卒年不详 约活动于公元前 298 至公元前 238 年之间。他的学术思想在中国哲学思想发展史上占有重要地位。《荀子》一书现存三十二篇，最早有唐杨倞注本。傅山对《荀子》深有研究，有两种批注手稿本，他的批注校改是在杨倞注本基础上进行的。这两种手稿本，一称《荀子评注》（现存山西博物馆）；一称《荀子校改》（现存北京图书馆）。这是研究傅山思想的重要资料之一，也是研究荀子思想的珍贵资料之一。

傅山很重视对《荀子》一书的研究。他说：

长夏蒸溽，闲坐不住，取昔所点荀卿书再一瞵之。随取其词义之隽永者，略记一半句或数字。吾后有读是书者，置此于前，以为着眼之先，亦一劝也。^①

这里说明傅山对《荀子》的爱好，即令在湿热的夏季里，仍在认真研读。“再一瞵之”，表明他曾多次研读过此书。为后学读是书“以为着眼之先”，表明他原本就有成书传后之意。他对荀子著作的评注与校改的思想，既是继续研究荀子思想的参考资料，也是研究傅山思想的依据。

荀子是战国时期杰出的思想家，他虽出身于儒门，尊崇孔子之学的传统，但他以儒学为基础，融合诸子百家之言，自成一家的说。傅山对于荀子之学的这种品格特性，有着较深的理解与认识。他指出：

《荀子》三十二篇，不全儒家者言。而习称为儒者，不细读其书也。有儒之一端焉，是其辞之复而啾者也。但其精挚处，则即与儒远，而近于法家，近于刑名家。非墨而又有近于墨家者言。^②

这段《后记》中的一部分评论，从内容性质方面分析，可谓是对荀子思想的一个总结。傅山对荀子思想的评论，就是循着这个思路展开的。现将傅山对《荀子》研究的梗概，简要

^① 《荀子评注》。

^② 《荀子评注·后记》。

分述于后：

（一）对《荀子》中儒家思想的评论

傅山思想虽持“经子平等”，由于当时儒学占统治地位，弊端明显，故多有贬斥之意。他对荀学的评论，便有这种倾向。他说，荀学不全为儒家之学，但有儒家的思想内容。故而“其辞之复而啾者也”。“u”为杂乱之义，指出荀学中不精之处，多为儒学观点。他认为荀学深受“周孔之意”束缚，“其所以不敢放纵者，由于有不敢得罪周孔之意夹带于中，要做个圣人之徒，故耳。”“且又远虑后世之君子见其书者。进之于非圣之异端而乞怜焉。如此立言，苦哉，劳矣！”^①其实，荀子之学之有“儒之一端”，那是荀子学术渊源与时代所决定了的，并不完全出于“不敢得罪周孔”而被视为“非圣之异端”所致。傅山评论的合理意义在于认为荀子确实对孔子很尊崇，他的三十二篇中，尽管有“贱儒”、“腐儒”之言。对后儒多所指斥，但无一言一语非难于孔子。其《尧问篇》甚至说：“观其善行，孔子弗过，世不详察，云非圣人，奈何！”傅山对此作眉批说：

此门人尊师之偏辞，至于“孔子弗过”，妄言

哉！^②

傅山不同意荀子对孔子的无限的奉承，认为孔子也可能是有

^② 《荀子校改》。

过的，就是孔子之学也不是没有一点缺陷，认为尊师并不意味着在学术上的是非不分。除此而外，傅山对荀子中儒家思想还作了两点重要的评论：

一对荀子“性恶”说的评论。傅山说：

《性恶》一篇，立义甚高，而文不足副之。
“伪”字本有别义，而为后世用以为诈伪，遂从人从为之义。此一会意一种。

从文句看，傅山倾向于荀子的“性恶说”。荀子认为“人之性恶，其善者伪也。”^②从而提出“化性而起伪”的观点，说明人的本性是恶的，善则是后天经过“化性”而为之的。这个化性起伪之“伪”，是“人为”之义。傅山认为这样解释“伪”是正确的，他指出后世将“伪”释为“诈伪”，虽是会意的一种，却“昧”于“从人从为之义”，不如荀子释为“人为”^③经过人自身的努力而达于善更贴切、合理。从中表现傅山对荀子“化性而起伪”说的赞可。但他又认为荀子的“性恶说”，其“文不足副之”，并非说的那样肯定与清楚。

虽再非非孟子“性善”之论，不过笼统说了一句善静修不放著忌惮，临了又暗用其“人皆可以尧舜”义。想其初立言时，要竖一义与孟子争衡以自见，是文章家呵佛骂祖之见解，卒又怕终见不得

《荀子评注》

② 《荀子·性恶篇》。

佛祖，而以可以善之义申重之，此无他，学不圆而胆小耳。

傅山在这里着重指出，荀子的“性恶说”似乎是与孟子的“性善说”相对立相论争，如禅宗的慧能“呵佛骂祖”一般，另立学派，其实却不是这样，他在“性恶论”中，却暗用了孔孟之“人皆可以为尧舜”之义。傅山这个分析是有根据的，孔孟认为人皆可以为尧舜，而荀子认为“涂（按同途）之人可以为禹”。他在论述中认为“涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正，然则其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣。”^②傅山还多处揭露了荀子关于“性善说”的观点。如荀子说：“直木不待斲括而直者，其性直也。”^③认为木不经矫木工具而直，这是木之性决定的，人不待“化性起伪”便是善的，这是一个“性善”的观点。对此，傅山指出：“如此句，则人亦有自然善者。”^④揭露了荀子思想中有性善的主张。傅山对荀子“性恶说”的评论，是有根据有道理的，因而他作出其“学不圆”的结论。但对其“化性起伪说”，还是给以肯定的。

二、对荀子“法后王说”的评论。《荀子》中有“法先王”、“法后王”两种矛盾说法。傅山对“法后王说”是肯定的，对“法先王说”则是持否定的态度。如《荀子·非相》说：“彼后王者，天下之君也。舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。故曰：欲观千岁，则数今日。”对此傅山说：

① 《荀子校改》。

②③ 《荀子·性恶》。

“此非儒家者言。”^① 他还在《荀子·儒效》篇批曰：

篇中谆谆以法后王为务，亦是当时之习。若令朱子公读之，定大可人。

他在荀子这篇“略法先王而足乱世”的字句之旁划了硃色圈。傅山赞同荀子这些“法后王”的论述，并一再给以肯定。同时他又指出《荀子》中亦有与此相反的观点。荀子说：“故人主欲强固安乐，……则莫若求其人，彼或蓄积而得之者不世绝，彼其人者，生乎今之世，而志乎古之道。”^② 傅山对此作旁批曰：

如此句，后世断不为之，拙朴无姿，所以为古文。又不法后王了。

荀子又云：“法先王，统礼义，一制度，以浅持博，以古持今，以一持万，苟仁义之类也。”^③ 傅山对此批注说：

每云“法后王”，而又自“以古持今”。此又自悖。^④

《荀子评注》。

③ 《荀子·君道》。

④ 《荀子校改》。

⑤ 《荀子·儒效》。

在清代以前古刻本《荀子》,上述字句均为“法先王”“以古持今”。但有注曰:“先王当为后王,以古持今当为以今持古,皆传写误也。”^①现代通行本则径改为“法后王”“以今持古”了。傅山则认为是荀子的观点。不过在这个问题上有两点是清楚的:一是在荀子思想中确有儒家思想因素,因而他具有法先王的思想并非怪事;二是表明傅山在这个观点方面的倾向,说明他是注重现实的,这与他反对复古、泥古的见解是一致的。

(二) 对《荀子》中墨家思想的评论

傅山指出在《荀子》中“非墨而又有近于墨家者言”。^②说明荀子的思想中,既有反对墨学的观点,又有与墨学相通之处。傅山在荀子《富国篇》题目下提到此篇“全非墨子”,说明荀子与墨家的经济思想是相矛盾的。但同时指出他们的思想上有着重大的一致。他将荀子的《天论》与《墨子·大取篇》中的观点对比说:

荀卿屡有非墨之论,此篇^③“大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应用而使之”?与墨子《大取篇》之语:“为暴人语天之为是也,而性为暴人歌天之为非

^①《诸子集成》二《荀子集解》,1986年上海书店影印本。

^②《荀子评注》。

^③按即《天论》。

也。”歌天之为，即从天而颂之之义。道固有至，相左者，而与之少合者如此。^①

傅山在《大取篇》中对“为暴人语天”句，有文字颇长的说明，其中一段夹注说：“暴犹自暴、暴殄之暴，自暴情癡，无所事事之人，与之言天生、天杀之道，则是。若任性暴殄，而为歌咏天下之所为人亦当如是，不勤不苦，则非也。”^②傅山认为，荀子与后期墨家都承认并遵循天道即自然之道。荀子认为与其颂天，等待天的恩惠，不如自己动手，制天命而用之；后期墨家认为，听从天道必须与自为相结合，自暴自弃，无所事事，不勤不苦，则是非常错误的。傅山指出荀子与后期墨家对人与自然的这种论述，对主观与客观关系的认识，是相通与一致的。傅山的这种比较研究，揭示《荀子》与《墨辩》在自然观方面的相通性，在主客观关系方面的共识，这是一个难得的洞察，具有重要的意义。同时也表明，傅山在哲学思想方面唯物论倾向，与《荀子》、《墨辩》的唯物论自然观存在着密切的联系。

（三）对《荀子》中名家、法家思想的评论

傅山指出荀子的思想“其精摯处，则即与儒远，而近于法家、刑名家。”^③傅山在这方面阐述甚多，兹简要地加以说明。

^{①③} 《荀子评注》。

《墨子·大取篇释》。

荀子的《正名》篇，傅山在其两部批注本中，用的笔墨最多，文字最长，多所肯定，引伸，继承和发展。《正名》中有言曰：“辩说也者 不异实名 以喻动静之道也。”杨倞注说：“动静，是非也。言辩说者不唯兼异常实之名，所以喻是非之理。”^①傅山对这句话及杨注，作了三则旁批、眉批。他说：

句颇深沉。

“是非”不若“行止”二字。

“不异实名”，谓辩说之义，不在苦苦分别名实之间，只是要晓喻个可行可止之道。^②

在荀子《正名》中，名、辞、辩的范畴，相似于现代形式逻辑的概念、判断、推理。荀子上述那句话指出：推理，是指用同一概念和事物，说明动静之道。傅山对这句话的意思给以肯定，并认为表述的深刻有理。他不同意杨倞将“动静”释为“是非”，而同意用“动静”或“行止”之词表达。其用意在于将“辩”即推理，置于名实的发展之中掌握与运用，不同意在静态之中论是非之道。这种观点，在傅山对《正名》批注中可以得到印证。例如《正名》中有“名无固宜”，傅山作眉批曰：“名无固宜”，同意荀子的见解；《正名》中又有：“名为固善”，傅山校改为：“名无固善”。^③因为他认为“名”是事物的概括反映，事物处于发展之中，所以“名”的内涵

① 荀子·正名》。

② 荀子校改》。

均见《荀子校改》。

既“无固宜”，也无“固善”，具有相对意义。

傅山认为荀子名学甚精，研究荀子名学，必须与其他名家进行比较研究。他说：

《正名》一篇，荀文漫衍处最多。此篇却有精凿坚奥之句，亦由与龙、惠明嘴加几分思力锻炼耶！^①

傅山认为荀子与公孙龙、惠施的逻辑思想各有所长，荀子的名学思想是公孙龙的补充，用公孙龙的名学思想理解荀子之所云，就更为清楚了。荀子在《正名》中说：“单与兼无所相避，则共；虽共，不为害矣。”又说：“单足以喻，则单；单不足以喻，则兼。单与兼无所相避，则共，虽共不为害矣。”荀子在这里提出单、兼的范畴，实际上是说明共性与个性的关系。对此傅山引用公孙龙之“白马论”进行说明：

单，物之单名也；兼，复名也；喻，晓也。谓单名复名不可相避者，则虽共，同其名。若单名谓之马，万马同名，复名谓之白马，亦然。虽共，不害于分别也。其意以为公孙龙“白马非马”之说，如马可共谓之马，白马不可共谓之马矣。以其但马而白之，则既害于白之异，亦害于马之同也。而马，马也。白马，仍马也。原可共之，而不必相避者，通

《荀子校改》。

称之曰马，何害也？^①

傅山在这里综合荀子之单复名、公孙龙之“白马非马”，说明名即概念，有单复、共别、同异之分，又有共性与个性统一的关系。他指出在同类的事物中，具有共同的特征，这就是共性；这也就是荀子所概括的“单”，公孙龙“白马论”中的“马”。在同类的事物中，每一具体事物又有自己的特点，这就是个性；这也就是荀子所说的“兼”或“复”，公孙龙在“白马论”中所说的“白马”。因此他认为共与别的关系，就是“同而异”与“异而同”的辩证统一，“白马论”就是“白马非马”与“白马是马”的辩证统一，同样，单与复也是辩证统一的关系。傅山的论述，既完善了荀子的单复说，又纠正了公孙龙“执着于白”的片面性。傅山对荀子与公孙龙名学的论述，发展了先秦的逻辑思想，虽然他不可能得出一般寓于个别的科学结论，但他的“虽共，不害于分别”的见解，却是深刻的，而这一点，正是从荀子的思想直接引伸和发挥而来的。

傅山说荀子思想的“精挚处，则即与儒远，而近于法家”^②，事实确然如此。傅山的这番论述，是指其学术思想实质而言，并非是肯定与否定的结论性见解。事实上傅山对法家的思想多所贬斥，要之，他不同意其严刑峻法的主张。因而他对荀子思想中的法家观点，也是取严厉的批评态度。傅山与荀子的这种分歧，还在于他们所处的历史条件不同，所以产生的思想境界不一所致。荀子生活在战国中后期，社会

^①《荀子评注》。

历史发展的趋势是中央集权，由此，法家主张立足于一个“治”字，力求为新的统治阶级确立一统的政治局面作论证，这是中国封建社会上升时期在意识形态中的反映。傅山则是处于中国封建社会的晚期，一切旧的事物如风卷残云去，因此，他所论证的是“乱”的必然性和合理性，期望从乱中出现一个新的时代。这就是傅山与荀子由于生活在不同的社会历史中，而产生的思想分歧的根本所在。这也是傅山对荀子法家观点修正或校正的出发点。

《荀子·王制》等篇，在肯定一统封建王朝时，过分夸大封建统治者的作用，并认为这是永恒的绝对的，“与天地同理，与万世同久”^①；“能当一人而天下取，失当一人而社稷危”^②。当荀子在《王霸》篇中说：“有千岁之国”^③；“援夫千岁之信法以持之也”时，傅山批评说：

荀子每以法后王为词，而此又言“千岁之信法”耶？若尔，则后王不必法矣。^④

当荀子在《正论》篇中说：“诸侯有老，天子无老”时，傅山对此又批评说：

岂荀卿不知古帝王之皆死耶？即长寿者不几人，而为此“无老”之说，何所见耶？是必有义。盖谓

^① 《荀子·王制》。

^② 《荀子·王霸》。

^③ 《荀子评注》。

古有德之天子，如尧舜者然也。然孟子曰：尧老而舜摄，明乎尧有老矣。且又配有饮食起居诸杂事，以证无老之所从来，亦何陋也？^①

荀子本为一个无神论者，他的帝王不死之说，就是由于他过分夸大帝王神圣所致。傅山对此不以为然，他认为荀子不应由于强调君王的绝对权威，而颂扬古帝王“不老”，为其“不老”作一些论证，就没有必要了。傅山对此还说：

文章好。然执此以论“天子无老”则不伦。然则尧可无死矣。

傅山直言诘难荀子“天子无老”之说，但对荀子的《正论》篇还是给以肯定的。他只是认为荀子没有必要过分崇敬君王。这里反映了傅山对天子的轻蔑态度。因为傅山是持贵贱一以视之的观点，他同意孟子的“民贵君轻”观点，他说：

谓‘老子有拙而无信 则贵贱不分。’此大蔑矣。其义似谓贵者当信，贱者当拙也，己自卑陋矣。且不知老子“善下人”，“不为大”之语，即天道下济而光明之义。“不矜不伐 莫与之争。”《帝典》之言也。“民为贵 君为轻。”岂非昧贵贱信拙之义耶 孟

^① 《荀子评注》。

^② 《荀子校改》。

子言之也。^①

傅山反对荀子思想中的君贵民轻的观点，主张“贵贱不分”，更反对荀子思想中的愚民观点。他在批注《荀子》中，这类思想屡有所发。在《正名》中有言：“虽为天子 欲不可尽。”荀子认为贵为天子，其欲念也是没有尽头。傅山同意荀子的观点并旁批曰：“此谓欲之多也。”^② 揭露最高统治者的欲望，永远没有满足的时候。荀子在《性恶论》中讲了这样一件事：尧问舜：人情何如？舜说：人情很不美，还用问吗！有了妻子孝行便差了，物质得到满足对朋友便缺乏信誉了，地位提高对君王便缺乏忠心了，人之情还用问，很不美。这时荀子说：“唯贤者为不然”。他把圣贤一类统治者排除在外，这仍是他强调统治阶级中最高层权威品格的表现，这里所表达的思想，是法家与儒家兼而有之的观点，对此，傅山用硃笔旁批说：“又善了！”^③揭露荀子思想中推崇法家是用儒家“性善说”美化的。还有，荀子在其《正论》中说：“治则刑重，乱则刑轻。”在《正名》中说：“禁之以刑”他认为刑重则治，刑轻则乱，并考察实行肉刑的情况，对此，傅山批注说：“苟主岂用肉刑！”只是不可使知之。^④反对荀子严刑峻法和愚民政策的观点。

荀子思想中的法家观点，最主要的一点是“非圣人莫之能王”的主张 他说：“天下者 至大也 非圣人莫之能有也。”^⑤

《荀子评注》。

① 《荀子校改》。

《荀子·正论》。

荀子认为一个国家，小人也是可能当政的，但是没有不灭亡的，因为天下是极重大的，只有圣人才能主宰它。傅山不同意这种观点，他认为社会历史的发展中所呈现出来的兴衰、治乱，是有其规律的，并非是由圣人主宰的，他在“非圣人莫之能有也”旁批说：“也只管王哩！”又批注说：“非圣有！有！”^①傅山校正的荀子的观点，指出不是圣人也是能主宰天下的观点，无疑是对未来社会的一种新的追求，同时也反映了明末清初之际，社会发展的一种趋势。

从傅山的思想内容分析，荀子的思想对他影响颇大，其一是唯物主义的自然观，傅山的天道即自然之道，就是从荀子《天论》中引伸出来的。傅山的唯物论的反映论的主要观点，也是从荀子的《解蔽篇》、《正名篇》中引伸而来，他的逻辑思想就是荀子的反正名主义的继承和发展。其二是傅山很重视荀子博综诸家的方法论，尽管他有偏爱老庄哲学的一面，因而对荀子批评老庄之处缺乏正确的理解，尽管他由于对后儒无好感，因而对荀子思想中的儒家观点多所非难，但他仍称颂其“文章好”指出其学的“精挚处”“近于法家 近于刑名家”^②，又有“近于墨家者言”。这一精辟的论断 确是发前人所未发。

^①《荀子校改》。

第四章 傅山的宗教观

傅山是个无神论者，但他对当时流行的道教、佛教、基督教、伊斯兰教都有一定研究，他认为宗教是历史的产物，宗教神学是人类认识的必经阶段，他对宗教的态度是历史主义的，他将儒、释、道学派平列的看法也是有见地的。他对宗教神学的研究，力图说明宗教世界同世俗世界一样，“致力于把宗教世界归结于它的世俗基础”^①。由于历史的局限，他没有可能揭示宗教产生的原因及其根除的途径，尽管如此，他对宗教神学研究的贡献还是值得重视的。

傅山对宗教的研究有这样几个特点，一是他研究的范围十分广泛，对当时流行的宗教几乎都进行过深入的研究，这在同时代中是少见的。二是他将宗教神学置于思想史的范畴之中，并从其中探索合理的值得汲取的思想因素，用以推进

马克思《关于费尔巴哈提纲》。

思维的发展，这种作法是值得肯定的。三是他与各教派的宗教徒友善相处，一视同仁，这种态度也是积极的。他认为宗教界是社会的一部分，其中众多的宗教徒内心世界丰富多彩，学识渊博，品格高尚，且具有自由思想，很可以结为师友。

傅山对于道教、佛教、基督教教义的研究，是他思想中的一个重要组成部分，因此研究傅山的宗教观，成为研究傅山的一个必不可少的方面。现就其对宗教的论述简要地评述于后。

一、傅山与道教

傅山对当时现存的几种宗教神学作过广泛的研究，对佛经研究较多，但从理论与感情上看，对道家与道教则具有明显的偏爱。他在年轻的时候，对经史子集全读，对方外之书更感兴趣，其中最爱读老庄书。他曾说，如果三日不读老子的书，便觉得舌根发软。还说，他在漂泊四方时，身边只带一部《南华经》。自称是“老庄之徒”“闻道下士”等。

傅山重视对道家的研究，究其原因有二：一是他认为做学问应该博采百家之言，这样才能推进思维的发展，“好学而无常家”，不能固守一家之言、一派之说，对道家应该给以足够的重视，因为老庄书中含有丰富的辩证思维，以及难得的自由思想的精神。就是对于包括道教在内的宗教神学，也应该作为一个学派对待。二是他认为道教是社会历史的产物，道教教义是一种社会思潮，因而不能忽视它。他并不相信道教，在特定的历史环境中才使他成为一个道士。他加入了道教后，与其它宗教教徒友善相处，切磋学问，对其一些具有自由思

想的人，十分赞赏与推崇，这与他轻视世儒的一贯态度，形成了鲜明的对照。傅山一生中与道教有着密切的联系，对道教也作过较多的阐述，其中主要的有以下三个方面：

（一）“转辕道士可云霄”

傅山在明王朝覆灭后，毅然加入了道教，他认为道教是神州大地上产生的传统宗教，因此，在满洲贵族入主中原后他加入道教而不加入其它宗教，用以寄托自己怀念故国之情。

甲申（1644年）之年，神州大地，战火纷飞。春季，李自成率领农民起义军由秦入晋，并在三月间攻克明王朝京师北京；秋季，清兵入晋并占领山西。在这个期间，傅山奉母携子避于晋中东部的山区中，并于是年的秋天加入了道教，成为一个道士，拜博学精《易》的还阳子郭静中为师，道号真山，别号朱衣道人。据丁宝铨等的《傅山年谱》说，“真山”之“真”，是据道经“道德通宣静，真藏守太清”的字句，作为决定师承次序，其师为“静”字，他自然应居于“真”字辈的。“朱衣道人”之“朱衣”，则是取《黄庭经》中之“黄庭中人衣朱衣”之句而来。此外，他还自称“丹崖道人”、“酒肉道人”等号。“朱”、“丹”两字的本义均含有红色之义，从形式上看表示一种颜色，实质上则寓有朱明王朝之“朱”的字义，这是他爱国之情的含蓄表露，用心可谓良苦。至于“酒肉道人”的称谓，说明他加入道教成为道士，并非在真心信道。因为道教的戒律明确规定，道士是不准食肉饮酒的。傅山既饮酒又食肉，并自称“酒肉道人”，何以算作真正道士？

傅山加入道教后不久，写了一道题为《龙门山迳中》的诗，诗中说：

贫道初方外，兴亡著意拚。入山直是浅，孤径独能盘。却忆神仙术，无如君父关。留侯自黄老，始终未忘韩。^①

傅山在这里明确说明，他加入道教不是为“神仙术”，而是为“君父关”是为故国兴亡着想。表示他在清兵入主中原后为了恢复故国，决意效法留侯张良，一生为之拚搏、奋斗。傅山在这首诗中，以张良自况。司马迁说：“留侯张良者，其先韩人也”。“韩破”“为韩报仇”曾与力士击秦始皇于博浪沙中，又助刘邦推翻了秦王朝。傅山加入道教，直至逝世的四十年中，虽然没有如张良一样实现了推翻清王朝的目的，但他确实是在“兴亡著意拚”中度过的。张良在大功告成之时说：“愿弃人间事，欲从赤松子游。”^②唐代司马贞据《列仙传》说：赤松子“神农时雨师也”。傅山拜还阳子为师，还阳子郭静中亦为雨师。张良是个道家人物，傅山虽是道士，但又是道家，他在寿阳县五峰山的龙泉池加入道教，这首诗又有“龙门山”，“龙”字的出现，表现了念祖怀宗之情。可见他加入道教，是以道士黄冠朱衣为外衣，而行其爱国之志的。这说明他不是个一般的道教徒。

傅山在《索居无笔偶折柳枝作书辄成奇字率意二首》之

^①《霜红龕集》卷八。

^②《史记·留侯世家》。

一中写道：

方外中书不屑描，楼前高柳茂垂条。折来菀菀
秋风叶 削去亭亭冷玉苕。世俗文书难点黠 轩辕道
士可云霄。若逢圯上黄翁帙，鸟篆虫雕可一标。

对这一首诗傅山自注说“甲申作”，写于“忻州”，从“折来菀菀秋风叶”诗句中是写于1644年的秋天。从诗文的含意看，说明傅山虽然已成为一个方外之人，但他更关心的，是亭亭冷玉般的凌霄花，菀菀柳茂的秋风叶。这也就是他所说的“自觉非道器，与尘多所缘。”他所牵挂的是人间沧桑事，而不是方外的神仙术。但是他又吐露“世俗文书难点黠”，留在世俗界又无可奈何，只得靠加入道教，成为一个“轩辕道士”。傅山在这里以“轩辕道士”自许，又一次表白他之加入道教，不是为着遁世成为一个隐士。鲁迅在《自题小像》中有“寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕”的诗句。我国的历史书是从黄帝开始的，从此轩辕黄帝成为华夏民族的旗帜，成为祖国的象征。傅山、鲁迅心目中的“轩辕”就是指祖国。傅山认为他虽然是一个道士，但更是一个炎黄子孙，期望能如张良一样，若在桥上也能遇得一长者，授予他一部《太公兵书》，“读是则为王者 后十年兴。”^② 这样便能既“可一标”，又“可云霄”了。其复故国之情、爱故国之义的信念可谓吐露无遗。

《霜红龛集》卷十。

^② 《汉书·张良传》。

傅山说“逃人绝世”的“隐居”生活，不是他所追求的。他写道：

今之解隐居以求其志，行义以达其道，都如作梦。须参其梦者何境 与一切梦者何境也。

又说：

在此世界，却又不能绝人逃世，作自了汉，只把尧舜看天下的襟怀擎出来，一切恩爱嗜欲、米盐盆盎，俱不值一钱。^②

傅山认为，人总是离不开社会的，就如社会离不开人一样。作一个“自了汉”，两耳不闻天下事，两目不观社会情，那是作不到的。只有像尧舜一样，以天下事为己任，才是人的本份。因为人不是为活下去而来到这个世界上的。因此，他不同意有人将隐居视为“达其志”、“求其道”的观点，不同意过“绝人逃世”的隐居生活。因为隐居不可能实现人的志向和社会抱负。傅山反对绝对的隐居，他赞同隐而不隐，他后半生就是过着这种隐而不隐的生活，以黄冠道士的身份，关心着天下大事。例如他在一首题为《李宾山松歌》中写道：

黄冠万事已如扫，忽尔入林生旧恼。小松无数

《霜红龕集》卷三十六《杂记一》。

《霜红龕集》卷三十七。

不成材，龙子龙孙尽麻蒿。①

一个戴黄冠的道士，他触景生情，想的不是如何成神成仙，而是社会的前程。树林里的小松树怎样才能成为一颗颗参天大树、栋梁之材，龙子龙孙如何在艰难的社会环境中茁壮成长，对后代充满了期待之情。当他看到“龙子龙孙”这些民族未来的希望者中“无数不成材”，竟然感到“悲痛塞心怀”。可见这位黄冠道士不是“万事已如扫”，而是万事都思考的。傅山的后半生就是以道士的身份过着隐而不隐的生活。他在临近逝世的前三年即 1681 年，写了一首同样心情的诗篇，其中有几句是这样写的：

东西落魄亡家狗，南北章皇失类糜。短发已非豪杰志，长发何事大夫为。吊场形影无生有，转面门楣正幻奇。鬪破机关容著足，收回钩线纵便宜。归跌拳石赧身死，垂训聋痴恧自欺。明月清风遗恨在，千秋万祀属谁知。②

上述诗句是傅山在“辛酉”即康熙二十年时，题给尺木禅师堂壁的诗。甲申之变后，他与尺木禅师为了报效故国，一个戴黄冠衣朱衣成为道士，一个着袈裟削长发成为禅师，但是几十年来，豪迈的志向没有实现，以惭愧的心情感到“垂训聋痴”是自欺。但他没有抱怨，因为他们为此曾做过积极的

① 《霜红龕集》卷六。

② 《霜红龕集》卷十一，《题尺木禅师影堂壁韵依秦天章 辛酉首夏之吉》

努力“尺木焉支天半倾，寸才安驾地全欹。”^①对此他们是没有遗憾的。但他们是有遗恨的，因为其道未行，其志未达，在这白发暮年，只得抱恨而往了。“明月清风遗恨在，千秋万祀属谁知。”傅山深信社会历史是不断前进和发展的，在这即将谢世之时，只得寄希望于未来。但愿后来者能够想起他们这些遗恨犹在而身已亡的人们；“千秋万祀”的民族历史的未来，理解他们的这种爱国深情，记起在明清之际的历史时期，曾有“轩辕道士”，黄冠老者，他是带着一片爱国深情含恨而去世的。

（二）神仙即在人事中”

神仙是道教中理想的修真得道者，他们神通广大，长生不老，称为神人或仙人。此说始于《庄子·逍遥游》：“藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约如处子；不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其物不疵疠而年谷熟。”道教中流传较广的神仙有赤松子、彭祖、黄帝、西王母、八仙等。傅山不相信神仙之说，他在庄子神人说后旁批曰：“说来中听，只觉非后世可期矣。”表明他对神仙之说持不同见解。他在其《与邯郸任尹》诗中说：“洪波亭上酒，一滴酹阑干。自信无仙骨，黄粱梦懒寻。”^②他身在道门中心在尘世间，对于修真得道而成仙之事，连黄粱之梦也懒得去做。因为他想的是“丛台荒朔漠，戎服久缠身。”盼的是铁马

^①《霜红龕集》卷十一，《题尺木禅师影堂壁韵依秦天章 辛酉西首夏之吉》。
^②《霜红龕集》卷七。

冰河来入梦。

仙丹术是道教修炼成仙的重要方术。此丹术又分为外丹、内丹两种。外丹术始于西汉，用炉鼎烧炼铅、汞等矿石，用以制长生不死的丹药，因为丹砂是主要原料，故称炼丹术。东汉的魏伯阳著《参同契》，道教奉为丹经王，长期以来道教视为一项重要的修炼方术。唐代最盛，以后渐趋衰落。唐代即有内丹术，当时外丹盛行，内丹不著。至南宋全真道主内丹，以人体某部位为丹炉，使精、气、神凝聚成丹而致长生。外丹术盛行千余年，最后虽然为科学新发展所摒弃，但对中国药物学和化学作出了积极贡献，至今仍有研究价值。对于外丹，傅山认为：

炼汞烧铅那得仙，人天小果种天缘。此行弱水
乘风过，张果从能坐铁船。^①

傅山认为外丹术就是炼铅炼汞而已，与成仙毫无联系，一切事物均“种天缘”，是出于自然之道，因此绝无成仙之可能。对此，他在其《赠守一道人》四首之四中说：

白榆根底漫敲鱼，放向寒山散鼻车。收得银花
明是雪，才知黄白本无书。^②

傅山指出，就是道家所用的什物，都为自然原本之物，所以

^① 《霜红龛集》卷十三，《赠守一道人》四首之一。
^② 《霜红龛集》卷十三。

“才知黄白本无书”。《汉书》说淮南王刘安‘招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷言神仙黄白之术亦二十余万言。’^①傅山对于“言神仙黄白之术”的方术书是持否定态度的。

傅山在《淮南存雋》中对这个问题又作了否定的议论。《淮南子·人间篇》说：“夫临河而钓，日入而不能得一儵鱼者，非江河鱼不食也，所以饵之者，非其欲也。及至良工执竿投而唇吻者，能以其所欲而钓者也。夫物无可奈何，有人无奈何，铅之与丹异类殊色，而可以为丹者得其数也。”对此，傅山评论说：

所谓“有人无奈何”者，犹言物皆可以奈何他，而有人不去奈何他耳。若人去奈何他，则物无奈人何，定为人所奈何而用之矣。

又说：

物不可奈何，亦就眼前日用可治之物言之耳。天地事物之理，原有一不可奈何之处，圣人不知不能也。^②

傅山在这两段话中，反对“物皆可以奈何”的说法。《淮南子·主术篇》中说：“有道之主，灭想去意，清虚以待，不伐之

^①《汉书·淮南王传》。

^②《霜红龕集》卷三十三《读子二》。

言，不夺之事，循名责实，使有司任而弗诏，责而弗教，以不知为道，以奈何为宝。如此，则百官之事，各有所守矣。”对此，傅山摘录并批曰：“妙语”。而对《人间篇》“物无不可奈何，有人无奈何”语则说：“此与前‘以奈何为宝’反。”傅山同意《淮南子·主术篇》中“以奈何为宝”的观点，这是一种“道法自然”的道家观点，这样可达无为而无不为之目的。他不同意《人间篇》中“无不可奈何”的观点，他认为这是“无用”之说，因为天地事物是以自己的规律发展，对此就是“原有一个不可奈何之处”，圣人也是无能为力的。至于丹术之类亦然。这是傅山“人纯天”即人遵循自然规律的一贯态度，从而也否定道教外丹长生之术的作法与思想。

傅山对内丹修炼术则给以部分的肯定。他用精气说的唯物观，改造了使精、气、神凝结成丹从而长生的观点，认为精气构成人体，有精气则生，反之则死。

《管子·内业》篇中继承了老子“道”为宇宙本原的观点，提出道就是精气的解释，还用气解释生命与意识的依赖关系。

《内业》中说：“定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以谓精舍。精也者，气之精者也，气道乃生。”傅山摘录了上述字句，并提出“气不道则死矣”，^①。傅山继承和发展了《内业》中的思想，他认为人的生与死，决定于气的“道与不道”，如果“气道”，则精气与精舍结合，精气在人体中运行，这时人则生；相反，“气不道”人则死。这就是“气道则生”；“气不道则死”。

傅山对老子“治人事天莫若啬”解释中，进一步阐述了

^①《霜红龕集》卷三十四《读子三》。

这个观点，他说：

人不能早自爱惜，以易竭之精气，尽著耗散，及至衰朽怕死时，却急急求服食之药，以济其危，不知自己精气原是最胜大药，早不耗散，服而用之，凡外来风寒湿暑，阴阳之患，皆能胜之。^①

傅山在这里根本不提道教内丹术中炼精气神成金丹之说，认为生命的存在，就是形体与精气二者有机的结合，由于精气的多少与有无，决定着人的生与死，所以养生之道的根本就在于“早自爱惜精气”。同时傅山指出生命与医药的关系，应该是以预防疾病为主，治疗为辅，求医服药，不如善于爱惜精气，生命的源泉在于精气，“精气最胜大药”。傅山精气说的养生之道，是以他的医学医术知识为基础的，虽然他的论述具有朴素性质，但远胜于道教的内丹方术，其预防为主、治疗为辅的思想，养生之道的理论，至今仍有借鉴意义。

傅山认为人不可能长生不老。他对荀子的“无老说”提出批评。荀子说：“诸侯有老，天子无老。”^②对此，傅山批注说：

谓诸侯供职贡朝聘，故曰筋力衰竭，求致仕者，与天子异也。果如此？呆说。天子岂无巡狩、郊天祀地、享庙、覲群后之劳乎？且“故曰”两字，是

《霜红龛集》卷三十二《读子一》。

《荀子·正论》。

古有此言，而荀卿引之。岂荀卿不知古帝王之皆死耶？即长寿者不几人，而为此无老之说，何所见耶？是必有义。盖谓古有德之天子，如尧舜者然也。然孟子曰：尧老而舜摄。明乎尧有老矣。且又配以饮食起居诸杂事，以证无老之所从来，亦何陋也？^①

傅山指出“无老说”不能成立。他说诸侯固然繁忙，但天子为了维护其统治地位，岂能不操劳。所以古代帝王无一活到现在，即使长寿者也寥寥无几。所以他指出荀子“无老”之谈是“呆说”。傅山认为生与死是自然规律决定的。同时他指出，虽然客观世界现存的一切都将消失，但还是有永恒的东西。并说：

人无百年不死之人，所留在天地间可以增光岳之气、表五行之灵者，只此文章耳。

傅山认为“人皆有生。人莫不有死。”作为一个人，谁都是有生有死的。如果说在人间有永恒意义的东西，那就是杰出人物的“德行”，以及他们“文章”一类的精神产品。

傅山指出信仰宗教是一种“类怕死”的表现。但事物总有产生、发展和衰亡的过程，因此信教而求成为神仙是没有可能的，贪生怕死是没有必要的，因为死亡是一种自然现象。他比喻说活着的人，好像“冰块”一样，它在一定的气温条

^① 《荀子评注》手稿。
《霜红龛集》卷二十五《家训》。

件下，冰在冰体在，“冰消水任流”。他又将人体比作“云彩”，在一定的条件下，云在云体在，这些五光十色的彩云，灿烂夺目，但在有风的情况下，“风卷浮云去”，这时云体便消散了。他还指出：

生陈死又新，来轻往一勇，蒸变听自然，知觉
有不动。^①

傅山在这里说了这样两层意思：其一，“生陈死又生”，事物永远处于运动变化之中，人体属于自然物，因此也具同理，所以要“蒸变听自然”，人在生死面前只能遵循自然规律。“知觉有不动”，人总有停止思维的时刻。所以人在自然规律面前完全没有必要害怕，“往一勇”，还不如乐观一些好。傅山以正确的宇宙观看待人生，看待人之生死，表现了他的无畏精神。其二，他的这些思想中含有物质不灭之理。冰融为水水犹在，风卷彩云云仍存，只是改变了其存在的方式罢了。至于人死也是如此的“生陈死又新”。当人停止了知觉之时，尸体便又开始了它的新的物质运动，这种前后的不同，只是物质运动形式的改变而已。近代物质不灭说，是建立在实证科学基础之上，傅山以朴素的观点阐述这个观点，就显得难能而可贵。

《庄子·养生主》中说：“指穷于为薪，火传也。不知其尽也。”意思是说薪有烧尽之时，而火种却一直传下去，没有一个尽期。也就是说，人的形体有消亡的时候，而精神却是

^①《霜红龕集》卷五《待死》。

永存的。庄子的这种观点后来成为道家、特别是佛家精神不死的理论依据。傅山认为对于一个人来讲，长生不老是不可能的，精神永存也是没有的。他对庄子的这个“薪火传”的命题，在其《庄子批注》手稿中，作了长篇的批注，主要阐述了这样一个观点，即“身是命之所依”的形神观。

首先，他认为“薪火传”即以薪喻身，以火喻命的观点是有多种不同理解的。他说，就《庄子·养生主》篇的整个观点来说，是说人的身与命，犹如薪与火，按其自然之道，则应该是薪之烧尽之时，火将自然熄灭了。可是也存在着“薪之备”即薪还齐备之时，而火却顿时熄灭的情况。其意外情况发生的原因，就是“养有不至”造成的，致使他未尽天年便“丧命”了。所以傅山指出，若以指薪喻人的形体，以火喻永存的真君，“哀哉！”是很不妥的。

傅山认为“指穷字若混之，则不可解。”因此，他解释了“指”的涵义。他说：“指，犹意也。意穷极为薪者，为火因此而传也。”傅山在这里对“指”的内涵作出第一种解释，即指是旨意的意思。说明这里的“薪”是一般与个别的统一，既包含一般的燃烧物，又包含具体的燃烧物，所以火种不绝。同时他对“指”作出第二种解释，将“指”直接释为“膏”。他指出“膏”为“养身之备”，“膏煎”犹如烛燃一般，人之生就象蜡燃烛亮，这样，有“膏煎”的现象，则为人之生，无膏煎现象，则为人之死矣。对此后人有所训“指”为“脂”者。例如闻一多在其《庄子内篇校释》中说：“古无蜡烛，以薪裹动物脂肪而燃之，谓之曰烛，一曰薪。烛之言照也，所以照物者，故谓之曰烛。此曰：‘指穷于为薪’即烛薪也。”这里训指为脂，与傅山训指为膏之意相通。傅山在这里强调的是

“膏为养身之备”并用于形神观说：“有生必先无离形”因为形是命之所依。同时还认为：“形不离而生亡者有之矣。”就是说膏薪尚备，而火却忽然熄灭者也是有的。傅山在这里以唯物论和辩证法的方法理解形神关系，对薪火喻身命之说的缺陷，进行了重要的补充。

傅山还对《内典》中形神观与庄子的薪火传说，进行了比较研究，并作了评论。傅山所说的《内典》，就是佛家典籍《弘明集》中慧远的《形尽神不灭·五》中的观点。慧远认为，以薪火喻身命，是说一烛薪烧尽了，另一烛薪还在烧着，故而火种冉冉不熄，没有终期。这个观点与庄子薪火传说相通，同含有诡辩的因素。说明庄子的薪火之喻，从魏晋时起，就被一些佛学家接受、借鉴和利用，用以证明神之不灭。慧远借薪火传说明，具体的薪是有尽的，而一般的火却是无穷的，人的具体的形体是有穷的，而神却是不灭的。这种观点显然是对古代薪火传命题的利用，这也是佛教汉化的一种表现。在这里，傅山揭露了他们的错误，并从养生之道，说明“薪火之喻身命”，是说“薪”是人生的必备形体，是人生存的物质基础，而“火”是人生的表现，即生命或精神。“火”也就是精气。他一方面认为形体是生命的必备条件，形体是第一位的，在这里坚持了唯物论的观点。一方面指出神是依赖于形，“身是命之所依”。同时还指出形体虽存而形体内精气耗尽，或有不能畅通，在这种情况下，具体的生命便会终止。在这里他又从发展的角度分析这个问题，从而体现了他的辩证法思想。在他看来，一个具体的生命现象，是形体与精气的统一。至于火之传，或是神之不灭，那是与种的延绵相联系的，这是一般与个别的关系。傅山由薪火传说“身是命之所依”说，

傅山评传

既是对庄子思想的批判继承，也是对慧远思想的否定与批判，可见他的唯物论的形神观，是在总结古代薪火传命题基础上建立的，对道家与道教的养生之道提供了理论基础。

傅山在读道教类书《云笈七签》时，摘录其卷九中一段话，以《释太上上皇民籍定真玉籙》为题写道：

“父母鞠养，辛苦劬劳。而我长成，学术不深。无奇方异法，令父母长生不死，同得神仙。此期未克，供养又亏。为此惭愧，不离心中”云云。此中尚有四愧，独此条仁侧动心。山未读《云笈》时，每作此念，倘得一种服食草木，可以延年，先奉老亲，而今已矣。不谓《道经》先树此义。

傅山在这段话中谈了这样两层意思：一是傅山是个孝子，他看到《云笈》道经中存有尊亲的文句，十分“动心”，引为共鸣，并摘抄下来。二是傅山出于孝亲之心，亦尝思考采用医药的方法，使尊亲得以延年益寿。在这里，《云笈》中是求“令父母长生不老，同得神仙”，傅山则改之为“倘得一种服食草木，可以延年，先奉老亲。”他认为长生不老，成为神仙，这是不可能的，而延年益寿，经过一定的努力，则是有可能的。这种改动表明两种观点是根本不同的，又一次表示他不同意道教“长生不老”之说。

傅山认为，神仙之道不是虚无缥缈之谈。它就在人事之中。他说：

《霜红龛集》卷二十六。

优游之处勿久恋，得意之地勿再往，真名言哉！
真吾师哉！于此可知神仙即在人事中。^①

“神仙即在人事中”，神仙之道就是养生之道，修行养身。他指出，只要避开“优游之所”和“得意之地”，即可似神仙一般。对此，他“己未（1679年）七月二十日书教两孙”时，提出一个《十六字格言》这十六字即：“静、淡、远、藏、忍、乐、默、谦、重、审、勤、俭、宽、安、蜕、归。”其中含有学问之道、修身之法、处世之方、养生之术等内容，可视为其“神仙即在人事中”内涵的注脚。还有，他给郭九芝曾书《四以碣》这四以是：“以好色之情好德 以修名之法修身，以畏神之觉畏人 以救灾之勇救过。”郭九芝时为陕西富平宰，与顾炎武、李颙、傅山交谊甚深。傅山针对郭九芝“因有所不敢，遂有所不为；因有所不为，益有所不敢。予为之悲其志而书之。”^②这个“四以”与“十六字格言”意义相似亦相通，很富人生哲理。重要的是，他认为神仙之道就是人生之事，就是人生的养性之道，就是在实际中对自身性与情、义与利、进与退等的调节，以及辩证对待的方法。他从人生哲理讲：须执著时则执着，对此他有“兴亡著意拚”、“明月清风遗恨在，千秋万祀属谁知。”还有，得超脱时则超脱，对此他有：“九重仙诏 休教丹凤衔来，一片野心 已被白云留住，

^①《霜红龕集》卷三十七《杂记》二。

^②《霜红龕集》卷十八《题四以碣后》。

如此胸襟 安得不作神仙。’^①又说：“高霞洁露 天地清虚华润，以待真人者也。”这里的“真人”傅山指的就是仙人。还有，他从医学药理讲：“医家之术，神仙之道，天地之运思过半矣。”他认为养生卫生之术，意在保养身体，这实质上就是神仙之道。由此他说明，神仙之道不是虚无缥缈的玄说，也非丹术所能为之，“于此可知神仙之道即在人事中”。傅山一向以为宗教神学是学坛一派，从他论述道教内外丹方术中，进一步说明他的这一观点。

（三）神符镇市峪”新解

符篆是道教方术。道士书写一种笔画屈曲、似字非字的图形，这就是“符”。在诸符中错杂天曹官属佐吏之名以及一些秘文，这就是“篆”。道教称“符篆”是天神旨意的文字，能“遣神役鬼”、“镇魔压邪”。傅山不信鬼说 因此也不信道教符篆说。他在《题书自笑八韵》中说：

腕原罗鹭拙，腰复坠驴疼。不谓中书管，犹如雍父春。水光才一画，花眼又双瞢。断续团园媿 枒杈艾纳松。三杯忙上顿，一觉未疗邛。回顾奔驰兽，旋骇竹木龙。为怜痴是嗜，能苦菜为佣。若作神符镇，差消鬼市峪。^②

^①《霜红龛集》卷三十七《杂记二》。

^②《霜红龛集》卷十一。

对于这篇论书法艺术的诗作，傅山在诗句前有一说明：“郝旧甫持绫子索书，书已，自顾径似正一家治鬼符一张，不觉失笑遂有此作。”诗篇开始说明，书法的精与工，在于狂与拙。这篇诗作书写时，由于傅山途经晋东罕山时从驴背上坠下来，使得腰痛手腕也僵，所以在身体不适、笔秃眼花情况下，笔迹呈断续、枵杈状，渲染了其豪放的色彩。诗文论书法的内容有三：一是“不谓中书管，犹如雍父春。”是说笔法的技艺，要求刻意求新。“雍父春”，汉代刘向在其《世本》中说：雍父为始作臼者。这里借以说明，艺术的生命在于创造。二是“断续团园媠，枵杈艾纳松。”是说墨法的奥妙在于浓墨淡施，黑白与虚实合璧，使整篇笔迹融为一体，犹如一幅优美的绘景。三是“回顾奔驰兽，旋骇竹木龙。”是说字迹个个风骨凛然，气势磅礴，其情生动舒阔，其势龙腾虎跃，其意清新震人。傅山说做到这些谈何容易，“为怜痴是嗜，能苦菜为佣。”必须付出艰辛，并严格遵循草书规律，这样始有可能使作品进入深邃的意境。傅山此作后被刻石于五峰山，行家论说就是对其论的最佳说明。

傅山说其作“似正一家治鬼符一张”。道教的正一派相传为汉代张陵所创，《正一经》是其主要经典，不重修持，崇祀神仙，画符念咒，降神驱鬼，所以“正一派”又称“符篆派”。“若作神符镇，差消鬼市嶠。”“嶠”者山名，在容州。相传容州山下有鬼市。傅山说如果其作是镇魔驱鬼神符一张的话，便可置于嶠山之处发挥作用了。傅山是一个道教徒，但他并不相信作符篆的正一派方术。其实，他在这里还有另一层含意，就是他要以这种富有创造精神的狂草艺术，以豪放自然的凛冽正风，以这种“治鬼符一张”，镇那些妩媚纤弱造作

之笔，驱那些墨守陈法的庸俗之作。

傅山不同意正一派的符篆之说，因为他不相信世上有鬼的存在。他说“使人斯鬼”，那是由于“法令滋而奸宄多”的原因造成的。这种鬼是由“人之鬼而感鬼之鬼”的结果，并非真正有鬼。他还说：

非其鬼之神不伤人，由于圣人亦不伤人。若圣人伤人，则人将逃其伤而乞灵于鬼矣。^①

如果圣人伤人，人们寄希望于圣人保护的念头便破灭了，只得相信于鬼神，求其保护自己了。傅山说明圣人即统治者伤人，是产生鬼神之说的社会原因，虽然他没有从根本上揭示出宗教产生的原因，但其出发点是正确的，因而具有重要意义。傅山还说：

东甌王敬鬼，寿百六十岁，虽越人邪说，然亦有之。敬鬼者类不敢纵恣嗜欲，俨有临必竟暴乱惨毒之事少矣！故能延生。近见文玄锡极其敬鬼，今八十五年矣，强健尚不可量。^②

傅山指出，敬鬼与长寿之间没有必然联系。但他分析说敬鬼神者在行为上有所约束，对于“纵恣嗜欲”、“暴乱惨毒”之事极为收敛，这样便能得以“延生”。傅山在这里试图从人与

^① 《霜红龛集》卷三十二《读子一·老子》。

^② 《傅山书诗册》手稿，藏山西博物馆。

自然关系中说明鬼神存在的原因，虽然他未能从深层揭示人对自然规律缺乏认识是宗教产生的原因之一，但他的上述见解是有一定道理的。由于傅山认为鬼神的不存在，所以他对道教的符篆之说持否定态度。傅山的这种见解是建立在朴素精气说基础之上的，这与他具有深精的医学医术知识相联系，因而具有理性自觉的意义。

二、傅山与佛教

傅山在年轻的时期，对佛学经典十分注意，从其遗著看，研究、纪述佛家文字颇多。在其《霜红龕集》中，几乎卷卷都有涉佛文字 除有《金刚经批注》、《楞严经批注》、《五灯会元批注》外，还有《二十三僧纪略》等著作。他在这篇《纪略》的后记中写道：

右书二十余僧，或习于往来，或一时交臂，其事迹未能详著，聊约略记之，为异日作传之资。^①

这里说明，傅山在晚年对佛学仍饶有兴致，还准备进一步撰写僧侣传记。他的佛学思想主要有以下几点。

（一）皈依浪远图”

傅山在甲申年加入道教后，对佛学的研究仍在继续，常

转引自邓之诚《骨董琐记》卷一，三联书店 1955 年版。

出入于佛门，与不少名僧探讨佛学。他曾有诗句说：“黄冠坐佛阁，高哦诸葛书。”就是说，他身着道家衣着，常居佛家寺院，研究的是诸葛孔明的思想。这对傅山来讲，是一个形象的写照。

傅山重视经世致用之学，佛学却是一个空字。但傅山并不由此而排斥佛学，仍给以重视和研究，这是由其“好学而无常家”的态度决定的。他曾说：

佛经此家回避不敢读，间读之先，早有个“辟异端”三字作难与他，耳耳戛戛，去说不违背处。大有直捷妙谛，凡此家蒙笼不好问答处，彼皆粉碎说出，所以教人翻好去寻讨，当下透彻，不骑两头马也。尔底根地甚好，将来有个大好撒手下落，切不可作菩萨隔阴之昏也。随论如何博学辨才，却是没有底，须向大《易》、《老子》寻个归根复命处。^①

这是傅山《家训》中的一段训辞。其中的文字似有脱缺。在这里傅山首先指出“此家”即理学家，将包括佛家在内的其它学派视为异端是错误的。他认为佛学作为一个学派，是应该给以重视的，而理学家并不真正了解佛学。他还指出佛学中含有一定合理因素，比如他们对自己的信仰是“粉碎说出”、“不骑两头马”旗帜是鲜明的。这一点比理学家哲理的阐述要清楚得多。他认为佛学为了论证其信仰的真实性，曾应用了丰富的辩证思维，尽管这种思辨性与空泛的神学结合

^①《霜红龛集》卷二十五《佛经训》。

在一起，也是值得重视的，同研究《周易》、《老子》一同进行，是会受到启发的。

傅山认为佛学中所阐述的宗旨，是一种人生的理想，他认为是一种“浪远图”。他说：

世界甘同处，皈依浪远图板缘终不济，啼佛
泪何奴。

傅山指出，佛家追求的理想社会是社会人都能“甘同处”，人与人之间都友好相处，互助互济，那只不过是一种“浪远图”，一种理想的图景，一种不切实际的幻想。傅山清醒地指出，这是“终不济”，就是毫无可能的。在这里有两点值得注意：其一，傅山指出在古代社会人与人之间不可能“甘同处”。在当时能认识到这一点，是十分难得的。其二，傅山认为佛教中所宣传“皈依”，是给人一种精神寄托的美好理想，是人们对“甘同处”的一种追求。傅山不可能揭示宗教产生的根源，也不可能阐述佛教作为一种宗教的本质，但他的这些认识，却具有正确的因素。他还揭示说：

脱粟成斋粥，黄君压碗头。由于瓶钵性，未得
汗漫游。柳叶桃红敛，蒲团月白流。一杯宽戒律，汉
韵寓《春秋》。^②

《霜红龕集》卷七，《静对西僧顿顿得》。

② 《霜红龕集》卷九《斋》。

傅山指出，佛教出家的斋食米饭，“未得汗漫游”，是不劳而获的，他们静坐在蒲团之上，整日坐禅诵经。傅山不同意这种生活方式，人生在世，总是应该有所作为，讲点实用之道。与其坐在那里消磨时光，不如打破清规戒律，做些维持生计之事，研究《春秋》这部用世之书。

傅山认为佛学的根本缺陷是其空泛之论，但这种空论是值得研究的，因为在空论中含有丰富的思辨内容，在禁欲主义思想中，反映了对人的自然本能的承认，佛教徒不仅有情有欲，还有爱国热忱。通过他们在虚幻中的追求，可以看到他们的思想也是一种进行自我认识的探索，通过他们对未来社会理想化的描述，可以看到现实社会的影子，以及社会发展的一定趋势。正是由于这样，傅山反对对佛学进行“辟异端”，而是当成一门学问来研究。因为他认为“世界甘同处”作为一种人类的“浪远图”，并不是不值得追求的，因为这是人类对未来的一种良好的愿望。

（二）实相生三世”

世界是物质的还是精神的，这是哲学中的基本问题。对于这个问题佛学家也是十分重视的。佛家认为，现实世界的客观存在是不真实的，不真即空，从而否定了客观世界的存在。他们用“实相”、“非相”、“空”这三个概念来表述；“实相”就是客观存在的世界；“非相”就是客观存在的世界是不真实的，看起来是相，实际上则不是相；佛家不是绝对地断定客观世界的不存在，而是说这个存在是不真实的，是虚幻的。“空”就是上述的概括，即“实相者则是非相”的意思。

唯物论者认为世界是物质的，唯心论者认为世界不是物质的，佛家则认为世界是物质的，但这是不真实的，从而否定世界的物质性。《金刚经》中说：“实相者则是非相”。就是说：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”^①对此，傅山批注说：

以真实之理观如来，乃真实见解，此此直指无相妙行也。

如来说法现此身相，原是幻形，非真实相。岂得以此见如来，须菩提亦谓如来即在吾心，离心别无如来。佛又言不特如来无身相可得，凡一相涉于相者，皆是虚妄而不真实，人能识破此相非真实相，是能具知慧性，即见如来矣。^②

佛经说：“如来者，乘如实道来成正觉，故曰如来。”^③如来亦称“如实”、“真如”，意思是说，实相即非相之理，如果循着所有相都是虚妄的现象，达到了诸相非相的觉悟，即达到了绝对真理，达到了如来的境界。所以傅山在这里说，佛学中的如来，并非是讲“真实之理”、“真实见解”，而是指“凡一切涉于相者，皆是虚妄而不真实。”这样，按字义讲如来是指实、实道，实质上是指对不真即空的觉悟。就是说，如来就是“实相非相”。对此，傅山指出：“如来即在吾心，离心别

^① 《如理实现分》第五

^② 《金刚经批注》，1935年山西书局铅印本。

^③ 《大藏经》卷三十二《成实论》卷一，日本大正藏本。

无如来。”就是说，如来就是心即佛了。从而揭示了《金刚经》中所言的“实相则非相”、“诸相非相”的主观唯心主义性质。傅山用佛家偈语即诗的形式表述说：

分明有身，不是如来。
如来舍身，又安在哉！^①

傅山在这里指出，佛家实相非相说是自相矛盾的。“分明有身”，确实有实相存在，就没有可能有如来的存在，因为一切都是“非相”的。如果如来也不存在的话，佛教佛学“又安在哉？”从而从根本上动摇了佛学的理论基础。

佛学中“实相则非相”，是以“妙行无住”或“不住法”为依据。“住”在佛学中是指事物形成后的相对稳定状态。《金刚经》中说：“菩萨于法，应无所住。”既“不住色”、“不住声”，也“不住于相”；“菩萨但应如所教住”^②。对于“妙行无住”傅山解释说：

奥妙之行，无所住著，此破著相之疑也。^③

傅山指出佛家所说的无住，是为无相做论证的，是破“著相之疑”的。因为住于色相，住于声相，即住于有象世界，这样便不能出世，便不能成佛。可见所谓“妙行无住”，就是住于尘世而又出于尘世。这种住与不住、空与不空，实际就是

^③ 《金刚经批注》。

^② 《妙行无住分第四》。

“实相则非相”的涅槃境界，这也就是达到了“真如”。

《金刚经》中还说：“菩萨于法 应无所住 行于布施。”^①，“布施”的含义，是指施于他人以财物、体力和智慧等，为他人造福成智，而求得积累功德以至解脱的一种修行的办法。佛家认为，如果不住相，则能得不可思量的福德，只有降伏存有的住心始能如此。对此，傅山说：

以财布施者，不过希求福极，此住相布施也。若能一心清净，则佛性自现，起生死苦海，无量无边之福极，故曰“不可思量”，此不住相布施了。佛悯众生深染六尘，不可遽化，故以福德诱之，使其顿悟也。

傅山解释说，佛家以为众生深染凡间之习，故以布施功德引导，使其循此法达到“佛性自见”而“顿悟成佛”。对于这种“以福德诱人”之法，傅山还评论说：

劣和尚荷一募疏，动以福利功德劝人建兰修刹，真痴人亦信其福利功德之果，而损阙橐，使建兰修刹冀微望外，愈痴。贫道以为福利之说，可以动贪妄俗汉，不足动风韵君子，且如天龙佳山林，危阁宝宇，凿翠立神，俗汉见之，尚当为作者悔耗囊篋，不治田舍矣，韵士见之，魂梦不去，岂复欲寻福利

^①《妙行无住行第四》。

《金刚经批注》

于其中也。^①

傅山指出，对于布施者和布施的接受者来说，福利之说可以动贪，如果布施者具有贪心，这是确实“住于布施”了，但不是“佛性自现”的住，而是住相布施了。因此他指出这是不会使人相信的。傅山进一步指出“住于布施”说是与佛学宗旨相矛盾的。他说：“不住相虽是降伏其心，其实能降伏，心便止而不迁 故曰应住。”又说：“离相发心者 心不住境，而住于无所住也。”^② 在这里，傅山指出如果不住相，即无布施可言；如果降伏其心，则布施现，又何言“住于布施”，因为“住于无所住了”。因此，他认为从佛学理论来讲，“住于布施”说是不能成立的。对此他又以偈语表述说：

不住布施，岂为福德。

思量虚空，东西南北。

这样看来，说得还是无得之旨。因为他认为，住布施可得功德，但住布施必然得住相；而不住布施、不住相，则一切皆空了。但是思量这个“虚空”，并非真正空无，它还是有个“东南西北”的空间，还是有相的。所以他认为追求绝对的“无住”是不存在的，世界是空与不空的统一。所以他又说：

无住者，谓一切善恶，空不空，定不定，得两

^① 《霜红龕集》卷二十二，《劣和尚募疏》。

^② 《金刚经批注》。

边三世，都不是念，是名解脱心，亦名菩提心，所谓无生法忍是也。

“无生法忍”亦称“无生忍”。对于这个概念，傅山曾进行考察，查阅了《维摩诘经》、《楞严经》、《楞伽经》、《法华》等经典，寻求对“无生法忍”的解释。最后他认为“今兹至于‘无生法忍’，则昧不知为何等忍矣，知一切法无我得成于忍。”^②概而言之，“无生”是佛学中关于无生灭的理论，“忍”指对真理或“真知”的认可。因此傅山径直地说“无生法忍”就是“无住”。

傅山对佛经中“有”与“无”的概念十分注意，他说《金刚经》是“以无相为主”的，又说“《金刚般若》，到此如如。六千余字，一字也‘无’。”还说：“人只认透‘无相’两个字，《金刚经》大旨便自了了。”傅山认为佛学中有“有”的观点，例如“实相”、“有法”等都是承认了客观现象界或法界的存在。他对佛经中否认“相”、“法”的存在，在《募智慧缘》一文中说，如果没有自身的形体，就是最著名的出家者“如此几时得到彼岸”^③。他还说：“推究佛法精微，只是无我。”又说：“只许有心，不许有法。究意无我，省下屹塔”^④显然，傅山既承认有、无存在的绝对性，又承认有、无存在的相对性，他是主张有无的辩证统一。他说：“天地幻无而有有，人人幻无而有有。”^⑤他认为客观存在即“实相”或

① 《金刚经批注》。

② 《霜红龛集》卷二}二。

③ 《霜红龛集》卷二十六《失笑辞一》。

“有法”是确实的，不容置疑的。但是这个存在的“有”是处于一个不断变化之中，这个变化过程中的事物，旧事物的某些因素的消失，新事物某些因素的产生，是一个新陈的统一体，也是一个有无的统一体，这就是“幻无而有有”。可见有无的统一，是事物发展的过程。正因为他基于这种认识，所以他对佛学中“实相则非相”很感兴趣，认为其中有许多值得借鉴的思想因素，并提出一个“实相生三世”的命题取代它。他说：

买相生三世，光明满一床。即于“华藏界”，取到酒杯傍。此处非君境，风流闻戒香。^①

佛学中所说的“世”，是迁流之义，含有变化发展的意思。“三世”，指个体的人在其轮回中存在的时间有过去、现在和未来。傅山认为包括人个体在内的天地万物，在其发展过程中存在着过去、现在和未来。这个三世都是由实相中产生，它本身也是实相的一部份，这是真实存在的，所以说：“实相生三世，光明满一床。”因此他认为，以佛家“三世”之说，也是特指实相中存在的时间，所以不是“三世皆空”，也不是“实相则非相”，而是“实相生三世”了。他从《华严经》中的“界”，即“法界”，与“实相”比较研究说，它们是相似或相通的。因为佛经中“法界”的含义就是指宇宙万法所现的境界，也就是物质世界的境界。问题在于《华严经》中的“法界”，同《金刚经》中的“实相”一样，是为了说明这是

^①《霜红龕集》卷九《丹崖净土诗》。

“非相”和“无法”。他们认为宇宙万法，是由一心缘起，也归一心所统摄，这样便达于“非相”或“无法”了。因此，傅山揭露说，《华严经》的“法界”是从“酒杯傍”这一现实存在说起的，如果说“实相则非相”。则只能是“此处非君境，风流闻戒香”这样一番境况了，可佛教本身又在何处呢？傅山提出“实相生三世”，就是从“实相则非相”中走出来的，因为任何事物的发展过程既是有，又含无，是有与无的统一。

（三）禁欲主义中“欲不断灭”的观点

傅山主张人欲天然合理，人对物质财富的追求是不应非议的，并说：“私者，天也。”因此他反对神学中的禁欲主义，反对佛学中灭情、灭性的观点。其实禁欲主义思想，并非只是在神学中存在。自从人类进入文明社会，自我分裂的冲突越来越激烈，禁欲主义思潮就在这种背景下逐步形成，它成为人类意识中的一个重要部分，表现在社会意识的各个领域。傅山论佛学中的欲念问题，就是在同其它意识形态中比较进行的。他说：

吾以《管子》、《庄子》、《列子》、《楞严》、《唯识》、《毗婆》诸论，约略参同，益知所谓儒者之不济事也。释氏说断灭处，敢说过不断灭。若儒家似专专断灭处做工夫，却实实不能断灭。“世路莫如人欲险，几人到此误平生！”如此指摘，何等严毅。学者概因一个“怕”字，要远他，所以士大夫无不手松脚脱时。若但能平常淡淡看去，鬼不向人不怕处

作崇也。^①

傅山在这里指出，禁欲主义的思想，在各种学派思想中都包含着它，并非仅在神学、佛学中存在。他特别指出儒者即理学中的禁欲主义思想，比之于佛学是有过之而无不及的。傅山的说法是有根据的，儒者说过“断灭”人欲，如说“灭人欲”、“去人欲”等等，而佛学中确实有“敢说过不断灭”者。明代著名佛学家、四大名僧之一的德清，曾提出“空非绝无”的命题。他说：“佛说空字，乃破世人执著以为实有之谓，非绝无、断灭之谓也。”^② 德清曾长期在五台山佛家寺院中讲经，他的佛学思想在明代影响颇大，傅山所说的“敢说过不断灭”的思想，显然是根据明代德清等佛学家的思想而来，说明佛学中禁欲主义思想并不是绝对的，而儒者却是持坚决态度。

儒家有修身、养性的修养方法，佛家有修持之法。儒家的修养是为规范人的行为准则，其中自然含有节制欲念的内涵。佛家的修持方法，主要用意在于忘情、忘性，通过由淡化到断灭人欲，至于人法两忘，而入圆觉意境。可见佛学是在承认性情、人欲存在的基础上，通过修持功夫使之从有情欲达无情欲，进到得正果，达到涅槃境界。为此，佛家经典中制定了种种繁琐的戒条，称之为“清规戒律”。究其内容可分为两个方面：一是“止持”，也就是止恶，恶是人欲的同义

^① 《霜红龛集》卷三十四《读子三》。

^② 《憨山梦游全集》卷十二《示周子寅》，转引自郭朋《明清佛教·德清》福建人民出版社 1982 年版

语。止持的用意就是要求信徒达到诸恶莫作的限度之内，并由此过渡到断灭欲念境地。二是“作持”，也就是行善，善是没有人欲的同义语。作持的用意就是要求信徒奉行众善，进行善的量的积累，通过善恶消长的过程，得到只有善而无恶的程度，这时便进入了“觉”即成佛的境界。佛学这些清规戒律是建立在“众生有漏染”的思想基础上。对此《楞严经》中说：“要持此四种律仪 皎如冰雪 自不能生一切枝叶，心三口四，生必无因。……一切魔事，如何发生。”傅山卷首批注说，既然“四种律仪皎如冰雪，自不能生一切枝叶，心三口四，生必无因。”那么“天人无骨肉 亦无大小便利。”^①这则批注指出通过律仪修持，达到消灭一切魔事的发生，这样使有骨有肉之人，实际上同于“无骨肉”，这时“亦无大小便利”可言。天人都合于混沌的无生命境界了。从而揭示了佛家承认人之情与欲存在的目的，最终为着消灭它，他们承认人欲“不断灭”“敢说过不断灭”其用意就在这里。

傅山还指出，爱欲在佛家中并无断灭。他们的一座座寺院，一幢幢禅房，“庄严幽洁”，就是佛家审美观的表现，就是受着爱美之情支配的产物。他说：

天龙精庐，日鸣铃槌 生香修诵 荷叶根通 芳
草经行，莲华梵种。细磬朝沈，觉行云于宿岫；华
钟夕曳，息归鸟于栖柯。亦云庄严净刹，幽洁金宫
者矣。^②

^①《楞严经批注》卷七（手稿）。

^②《霜红龕集》卷二十二《五惜社疏》。

这哪里是庄严肃穆的净刹，更似幽静洁美金碧辉煌的宫殿。对于优美的寺院，傅山在美的方面还着意刻画说：

招提石砌，又复有华。蔷薇丛条，芍药本木，春深露性，艳组消情。光惠赭楣，紫成金界；彩分绀殿，赤拟珠林。玻璃精台，映不空之宝树；珊瑚妙盖，绕胜苑之珍葩。有权有实，参同皆可莲华；胡谢胡开，平等莫非优钵。天女拈而倩笑，瞿叟受其色香。白胥抱蕊，阿难怜丽质幽闲。黄鸟嚶枝，舍利悯花心惨淡。竹报平安，昔日阿兰曾为佛事；花封瓦烁，今谁勤息一扫春阶。

傅山用生动华丽的词赋语言，精心绘造了一幅融于自然的寺院风光画，这里春意浓浓，绿叶葱葱，百花争艳，香气袭人，珍禽奏鸣，交响成章，真是一个“紫成金界”。傅山这样刻画春景露深情的用意，就是要说明这样的道理：

凡此情缘 总由爱欲 即以佛言 爱欲断者 如四肢断，无所用之。^①

如果“必使境界墟荒是为真空，不见华严铺陈亦自受用，自非大士难语。”因此，他认为身临幽刹金宫，亦为人之常情。假使寺院墟芜，断灭人情，这是违背人之常情的。这正是

“境佳不全外情至寓真缘。”^①说明学佛者并非就是忘情断爱，真缘中就寓着真情。“学佛法者类怕死”就是这种内心世界的表露。为此，不惜从节制欲念做起，遵从种种清规戒律，直到断灭基本欲念，付出这些代价，求取的就是一种永恒的存在。道家的修炼，求的是长生不老的神仙之术，儒家的修养，求的是做一个圣贤之道，佛家的修持，求的脱离尘世苦恼而达西方圣境之途，都是在追求一种永恒的人生。所以傅山揭示说：“学佛法者类怕死”。而“怕死”则是一种情的表现，何能说断灭情欲。

傅山在说明了“情至寓真缘”之后，还指出佛典中所言趋善避恶、慈悲为念的佛家，在佛性中也包含着恶的一面，“佛性亦杀生”。他说：

《墨庄漫录》云：“近时士大夫不行佛之心，而行佛之迹，皆是读慈悲而行若蜂蚕者。望无上菩提，吾未之信。梁武帝之奉佛也，可谓笃矣，若舍身为寺奴，宗庙供面牲。乃筑浮山墟。灌寿春，欲取中原，一夕而杀数万人，其心岂佛也哉！”如此论，乃真奴婆妈之见。所以今之奴人，往往道太祖惨毒，而置之不论。不知太祖，佛子也。若说不杀人始是佛子，除是人不可杀，佛子自然不杀。^②

据史书记载，梁武帝萧衍，提倡尊儒崇佛，曾多次舍身于佛

① 《霜红龕集》卷七《病间早起见西山》。

② 《霜红龕集》卷三十六《杂记一》。

教寺院同泰寺为寺奴，又数为大臣赎回，表现出极度虔诚，这些假仁假义、假慈悲的所为，取得社会的同情与信任。同时又欲夺取中原，杀过许多人。傅山在这里没有对他作出全面的评价，他只是借以说明“杀生损佛性，佛性亦杀生。”即使圣人也是杀人的，也是为恶的。他说：

圣人无为善之时，而有为恶之时。…圣人者，天地之大匠也。阴阳、风雨、震雷崩竭，天地为之。而人心之积习无仁义。闵不畏天地，不屑也，乃命圣人为之。为之奈何？杀之而已。杀者，善之义也。圣人之才，天地之际也。为圣人杀者，曰：圣人恶也。故圣人不辞恶。①

傅山认为佛子、圣人为恶，或者杀人，这是无可非议的，是人的情势所迫所为，不是良好愿望所能决定的。傅山重视“恶”的历史作用，也反对抽象的“性善说”。为此，他不仅写了《圣人为恶篇》，还写了《圣人为恶饥而食篇》。因为他认为人性中总是有情有欲的，佛学家佛教徒以及圣人君子，他们都是人，因而也是具有这种属性的。

傅山指出情与欲是人的自然属性，人皆有之他揭示佛学存在着既承认有情有欲，又要灭绝情欲，这是矛盾的，也是错误的。他说：

贫道以为佛本训觉，震旦《大学》之明德。以

① 《杂著录·圣人为恶篇》，（手稿）藏山西文物局博物馆。

至于诚明明诚之性之教谓何？达摩既入，而后有见性成佛之传，不知衣领之珠先自有之。陆象山先生所谓东海西海千百世上下圣人出，而此心此理同也。何必蒲团榔栗而后可能，抡刀上阵亦得见之。故杀人汉不碍此事，号读书者特昧之，亦象山所谓与溺于利益人言犹易，与溺于意见之人言却难。近尺木大士以彼血性、才气，学佛者视之种种罪来，去此大事不知几千万里。^①

傅山首先指出佛学的“佛”与《大学》的“明德”，其涵义是相通的。小乘讲佛，一般用于对释迦牟尼的尊称。大乘讲佛，除指释迦牟尼外，还泛指一切所谓觉行圆满者。佛的音译为浮图，意译则为傅山所言的“觉”，或者为智者、觉者。觉在佛学文献中含有三种意思，就是自觉、觉他、觉行圆满，后者是佛教修持的最高果位。傅山指出对于这种“佛本训觉”的说教，在中国古已有之。他说《大学》中“明德”即有觉的意思。《大学》中说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有始终，知有先后，则近道矣。”这里有两层含义，一层是《大学》中所谓“道”，就是在于“明明德”，即发明光明的德性，只要做到这一点，就距道不远了。第二层是讲悟道的过程，首先是“知道”，然后再通过一个“静”“安”“虑”的深化识道的程序，便可以“得”即达道了。这个过程，是一个内省的不断发过程，但

《霜红龕集》卷二十八《杂著二·傅史》。

它并未排除与外界的关系，但其重心在内省，并以外部万事万物的发展过程，用以论证内省历程的正确性。这种思维模式，与佛家通过觉即悟的历程并无两样。所以傅山认定佛家的觉与儒家的明德，其实质是一致的。这种观点是有道理的。

再从佛家经典的“八正道”与《大学》的八条目比较也有相似之处。佛家经典《中阿含经》、《俱舍论》、《大乘义疏》等，都记载着释迦牟尼在鹿野苑初转法轮向五弟子所说“八正道”，即正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等。这里所说的“正道”就是以佛家教义，进行正确的思维、生活和行动，正道就是通向涅槃解脱的正确方法和途径，只要沿着八正道思维与行动，就能达道成正果。在《大学》中，由明明德而达道，则提出了八条目，即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。儒家认为只要以八条目为准绳，就可以得道。佛家成正果，是以八正道为觉悟途径，儒家是以八条目为悟道的途径。佛家追求的是极乐世界，儒家追求的是天下大同。其觉与明的意境何其相似，傅山作这种比拟也是有道理的。

傅山还指出，儒家、佛家的这种思想都在发展，在发展中它们仍有相似与相通之处。儒家的陆九渊与佛家的达摩就是其中的代表人物。达摩即菩提达摩，为南天竺僧人，公元六世纪由海路到中国，被称为禅宗初祖。禅宗提出一切众生都可成佛，只要见性便可顿悟成佛。这种“见性成佛”的顿悟成佛说，是禅宗特有的思想，而达摩发其源。陆九渊说：“千万世之前有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心

同此理也。”¹¹ 这也就是傅山所概括的“所谓东海西海千百世上下圣人出 而此心此理同也。”陆九渊说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”¹²他同时认为人心中有理，宇宙万事万物都有理，所有的理都相同。就人而言，若千古以来的圣贤，同堂合席，虽由于认识间有差别，必无尽合之理，然其心其理则为“万世一揆也”。就是傅山所说的“此心此理同也”。这样，陆九渊就使其“心即理”具有了普遍意义，并与达摩的“心即佛”相似相通。傅山没有可能从深层揭示思维向前推移的原因，但他看到儒释在发展中的同异，并通过比较认识到社会意识不同形态在发展中共性的性质，这种观点也是很有见地的。重要的是，傅山论“佛本训觉”；“见性成佛”，都揭示了佛家思想中承认人性中有情有欲，从以觉成佛到心即佛，尽管有很大的不同，但其断灭情与欲始能成佛之理则是完全一致的。

对此，傅山还从佛教内部存在的等级划分标准进行揭示。他说：

即以其教论之，沙门原有四等。第一胜道沙门，二说道沙门，三活道沙门，四污道沙门。世儒之辟，正可施之下三等，若欲辟第一义，岂其辟佛，实辟自性。¹³

据《俱舍论》卷十五载，沙门分为四种，即胜道沙门、示道

沙门、命道沙门和污道沙门等。第一种胜道沙门与傅山所言相同，这种沙门由于有天赋的慧根，能够依自己的智慧天赋自觉地得道。“胜道”就是行道殊胜，依自身独觉或缘觉而用不着他闻便可得道。示道沙门即傅山所说的说道沙门，这一类持戒多闻智慧而敏捷，善于说佛法，故称“智慧第一”者。命道沙门，就是修诸善业，依赖于佛道为生者一类，他们信佛的目的，无非是为谋生计而已，所以傅山称他们为活道沙门。污道沙门就是坏道沙门，他们违背戒律，不行佛道，且为非作歹，都属劣迹者一类。对于这种分法，尽管在佛家经传中说法尚有差异，但共同点是一致的，即都同意以道行分为数等。根据佛经宗旨，佛教徒应该是“皆有佛性”。实际上他们将沙门即僧侣分为不同的等级，这就违背了他们的教义。在佛家这种分类中傅山要着重指出的是，世儒辟佛，不分清红皂白，实际上辟的正是佛中之异，辟了“自性”。因为从沙门的四个等级中，可以看出只有在下三等中，他们都有不同程度的情和欲念，都有一定的自性。所谓“自性”，就是一种人人具有的本性，其中包含着情与欲念，而“自性”不是佛家所专有的，对于这种“自性”儒家也是有的，因而是不应该辟的。而胜道沙门这种上等僧侣，他们的旨趣与儒者完全一致，在对待情与欲中，他们都持有绝对的禁欲主义观点与态度，所以这是不能辟的，因为辟他们就等于辟了自身。傅山这样从儒佛思想异同比较中，不仅揭示儒家思想禁欲主义实质，同时也揭示了佛学中在禁欲问题是处于自相矛盾的困难。值得指出的是，佛门四等与儒家性三品，实质上是完全一致的，它们形式上是依据各自法规划分，实际上则是社会由经济、政治所构成等级的反映。儒者与沙门，都是一个

社会的一部份。特别是从南北朝以来，寺院经济的产生与发展，这种状况虽受佛家“众生都有佛性”的掩盖，但其不平等的真象却是一目了然的，寺院经济是封建制经济的一种特殊表现形态。而胜道沙门者，常与社会上层达官贵人往来，甚至与皇帝往来，有的还与当权者共荣辱，这些清楚的事实更说明了这一点。傅山未能看到这个实质性问题，因为历史还没有为他提供了这方面的条件，所以他仅从人人都具有欲念这一点出发，从人人都具有追求生存的欲望的自然属性出发，来批判禁欲主义。而这一点也是不易的，它只有在市民意识出现的明清之际，才达到这种明切而尖锐的程度。

（四）佛学中含有爱国主义的观点

傅山从人性自然出发，指出佛学中含有肯定人的“自性”即人的自然属性的因素，因此在禁欲问题上存在着内在矛盾。同时又指出佛学中含有爱国主义思想，这种从僧侣的社会性进行的分析，揭示了佛学又存在着出世与入世的矛盾。傅山的这种分析有两个方面根据，一是佛家经典中含有这方面的内容，二是现实社会中佛教徒的表现。傅山经历了明末清初的社会大动荡，在这个时期，他出入于佛门，与一些高僧过往甚密。在明末，他看到了僧侣忧国忧民的种种表现；在清初，他又看到了不少遗民遁入佛门，追念故国。

傅山指出出家人并非与世隔绝，他们同样有君臣之义、父子之情。他说：

奕谓佛法无君臣父子，皆未尝读内典，肤臆语。^①

唐初武德七年间，傅奕极力排斥佛教说：“西域之法，无君臣父子，以三涂六道嚇庸欺庸。”又说：“礼，始事亲，终事君。而佛逃父出家，以匹夫抗天子，以继体悖所亲。”^② 傅奕诋毁佛教，是从当时国家的政治利益出发的，他目睹佛教势力日渐扩大，严重影响着唐王朝的政治与经济，故以佛法不合中国国情而主张灭佛。傅山不同意他的主张，认为傅奕的观点是“肤臆语”，是一种肤浅的见解，是一种偏见。他并引证佛家文献资料说明这一点。他说：

参观于《孝经》，“故亲生之膝下，以养父母日严。”……《四十二章经》，佛告出家沙门之言也，《辨僧》章终之以“凡人事天地鬼神，不如事其二亲，二亲最神也。”精乎哉言，论亲而至于神，则人有见神明不俨然恭谨者乎？^③

傅山指出佛典将二亲比之“神”，是至高无上的，教人恭谨敬仰侍奉，这不仅合于礼，也与《孝经》相通。因此“神州臣子之心，即佛诸心。”说明佛典中有君臣父子关系的内容，且与儒家经典一致，因此辟佛是没有根据的。

《霜红龕集》卷二十八《傅史·傅奕》。

《新唐书·傅奕传》。

《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》（甲午十月）。

傅山的这一观点，在慧远的《沙门不敬王者论》中说得更清楚。在晋代，门阀世族提出僧人要给王者跪拜的问题，认为不跪拜就是对王者的不敬，就是违背中国之礼。这是僧侣地主与世俗地主的矛盾。世俗地主阶级的代表是王者即皇帝，应该受到包括佛教徒在内的一切人的崇敬。而佛教的规则规定，僧人见了包括王者在内的一切人都不跪拜，只合掌致敬。慧远在当时这场争论中说：“天地虽以生生为大，而未能令生者不死；王侯虽以存存为功，而未能令存者无患。是故前论云，达患累缘于有身，不存身以息患；知生生由于禀化，不顺化以求宗。”这是说，佛教可补世俗政教之不足，并不是与世俗相对立。还说：“出家则是方外之宾，迹绝于物。”…如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣。是故内乖天属之重，而不违其孝，外闕奉主之恭，而不失其敬。^① 慧远认为一个佛教徒，其业绩可及于六亲，润泽天下，虽不处统治地位，实际上起到了协助统治者治理天下的作用。并未违背君臣父子之礼。所以慧远认为，“释迦之与尧孔，发致不殊，断可知矣。”虽曰道殊，所归一也。慧远的论述说明作为外来的佛教已趋汉化。这也与傅山指出傅奕所言的错误是一致的。

傅山还指出傅奕在论争中提出：“是胡是华？是儒是佛？此段大事是谁有？是谁无？”^② 傅山分析说，佛门确有如傅奕所言不知家国者，但也有热爱家国者。他写道：

① 《中国佛教思想资料选编》第一卷第81—82页，中华书局1983年版。

② 《霜红龕集》卷二十八《傅史·博奕》。

有宋有碧落道人慧兰者，建炎末，逆虜犯淮，执之见酋长。酋长曰：“闻我名否？”曰：“我所闻者，惟大宋天子之名。”酋惠，以槌击之。槌至，辄断坏。酋惊异，延幕下，敬事之。经旬，索薪自焚。

傅山所述是从《五灯会元》中摘录的。在其《杂著录》中写道“和州光孝慧兰禅师，不知何许人也，自称碧落道人。”并再一次记述了此事，并在后记中说：

奇哉！者个事与者一斑驴奴论，那里醒得，若听见后来为酋长供养，还应笑这个和尚没造化、不知享受也。¹⁾

傅山对慧兰这种有国家意识的和尚很尊重，他在一首诗中还写道：“带来好种性，常记慧兰名。”²⁾认为他心怀大宋是有种性的表现。傅山同时还写道：

五台真宝，以心许宋皇帝死，即不肯堕回口罪而死于金虜。真学佛者，固皆如是。能如是，径可当下承当矣，盖以能无畏也。³⁾

傅山这里甚赞真宝和尚心怀故国的不屈精神。认为真学佛者

《杂著录·五灯奇人》（手稿）。

《霜红龕集》卷九《怀雪林》。

《霜红龕集》卷二十八《傅史·傅奕》。

都应具有这种为故国死难的无畏气概。他还指出

汉唐以后，，仙佛代不乏人，儒者绝无圣人，此何以故 不可不究其源。

傅山认为汉唐以后，仙佛即道教佛教兴起，它们在发展中不断涌现出杰出的人物。而儒家却“绝无圣人”。他在杂记中指出一些儒者，只有圣人种予，而没有成长起来，宋代以后，“儒者不济事”；宋人议论多，而成功少，必有病根。”他认为其根本原因就是儒者只着眼于“成己”而忽视了“成物”。学问不求实用，一遇家国大事，便不见儒者之踪影。正因为如此，所以在唐宋以后一些有识之士，离开儒家而入释道之门，他们不愿空谈，而企图干些实事。傅山亲身经历了故国覆灭的历史，他看到匡救故国者，除儒家异端外，便是释道中的僧侣和道士，他们挺身而出，图谋复国，而儒者却多为侍虏之奴。因此，他在临终之年，还撰写了一部《二十三僧纪略》，现选录五传如下：

大美和尚，生于世家，隐于法门，其专心而精攻者，却为一切儒书。至于释氏梵音，从未尝一问焉。与予交最久，知其存心，断不在禅，亦若遂无可容，不过借清净门中，聊以潜踪焉耳。

尺木禅师，明宗室也。历访名山大川，雅不与庸俗人言。其所抱负，有大而无外之概。予慕其风

《霜红龕集》卷三十六，《杂记一》。

而访之，坐谈之下，议论横生。夫乃知造化生人，诚不得以资格论也。

石影和尚，明时进士，博学多才，嗣隐梵宫，往采于鸿儒大非之门，予昨岁接谈介山，竟夕连朝，无时不得其欢，至论及藏中旨，靡不了然于心口间。如此月余，予别归里，至今梦寝间，犹恍然见其人也。

元度，明之名儒也。至清，隐于释。能诗善书，有求书者，初未闻一拒焉。予见其书，有高闲上人风。昨岁偶过净明院中，快谈一夕，其言论风旨，迥非俗所能窥测者，盖其所蕴蓄者深也。

雪峰和尚，儒教中人也。生于明末，抱不世之才，竟未得一试。后隐于释，间以吟诗写字为适意，无聊时辄痛饮，醉则箕踞树下，仰视浮云，遂自许为上古人物。

从这五则僧人小传说明，宋代以来佛家成员结构发生了很大的变化。上层僧人多为儒者之流，特别是明末清初之际，这种状况更为明显。傅山论人，学者评其多苛严，难得赞一词。但他对上述僧侣却赞不绝口，说明他的论人是以务实为宗旨的。如对雪峰和尚、尺木大士，在其诗文中多所推崇，如说“近尺木大士，以彼血性、才气，学佛者视之种种罪业，去此大事不知几千万里。”^①在这种情况下，傅山指出儒佛何论是佛是佛或是胡是华这个老问题。傅山是个坚定的爱国主义者，他并非要取消华夷之辨这个爱国的原则，而是根据历史的变

① 《霜红龕集》卷二十八《傅史·傅奕》。

化更恰当的论华夷之辨，不能仍以华夷之辨辟佛。这种观点是合理的，对后人也是有启迪的。历史说明，历来的宗教徒中同样存在爱国主义者。

傅山是个历史主义者。他对古代佛家以及儒道所取的不度也是如此。他说：

佛来自西方，客也，故中之。老子长于吾子，故左之。吾子主也，故右之。虽然他三人已经坐定了，我难道拉下来不成？^①

这里傅山阐明这样两层意思，一是“吾子主也”，表明自己归属于儒宗。傅山读书出入于佛经道藏之中，又自称“吾为老庄之徒”，还加入了道教，自号“朱衣道人”。承认自己属于儒者还仅此一见。但从其思想基础分析，傅山在这里所言是真实的，只是他反对做一个理学后儒那样的儒者。这里蕴含着儒学嬗变的思维发展背景。二是说明他对古代思想的总看法，他认为中国古代思想，是以儒家为主释道为辅的多元结构。这种状况是历史事实，不容改变，也改变不了。至于在三教庙中，佛居中，道居左，儒居右，这种排列，傅山认为没有反映了实际情况，虽然如此，也没有必要改变它，因为这也是历史的产物。已经“坐定”了，就不必“拉下来”了。重要的是，傅山认为佛家既然已经成为中国传统思想的一个重要组成部份，在佛家思想中不仅融入儒家、道家的思想，也容入了中国历史的实际，在这种情况下，辟异端、辟佛之举

^①《霜红龕集》卷十八《题三教庙》。

就没有必要了。傅山的这种论述不仅可以成立，也是符合历史实际的。

三、傅山与耶稣教

傅山还曾对基督教教义作过论述。他否定救世主，提出了“受苦者即救受苦者”的精辟论断。虽然在这方面留下的资料甚少，但其论述是很有意义的。

（一）耶稣教传人的时代背景及其作用

基督教传入中国，先后共有三次。第一次是唐代贞观九年（635年）传入的，时称景教。会昌五年（845年）唐武宗明令禁绝佛教时，景教亦遭波及从而中断了。第二次是在元代传入的，时称“元里可温教”，或“十字教”，这个教派在元王朝灭亡时中断了。第三次是在明代万历十年（1581年）传入的。时称“天主教”或“耶稣会”。“天主”一词是明末耶稣教传教士来到中国后，借用中国原有的“天地真主，主神主人亦主万物”的观念，根据中国敬天祭祖的习惯，并以孔子理论附会基督教教义而形成的。他们这样作是为了使基督教神学能够被中国人接受，这种形式上的变化，并没有改变其正统的神学本质。这次基督教的传入，是在西方与东方都蕴酿资本主义生产方式中发生的。在十六世纪的欧洲，社会得到明显的发展，这时基督教也发生了相应的变化，与市民阶层相适应的新教派，同与封建制的天主教相对抗，异教的宗教改革运动首起于德国，震动了整个欧洲，对封建势力给

以沉重的打击。而封建势力竭力反对宗教改革，同时旧教势力在教会中便于 1540 年成立了耶稣会。耶稣会不仅固守符合封建制要求的一切旧意识，而且反对一切新思潮，并竭力反对科学、自由、人文主义、宗教民族化等进步的市民意识。他们在国际上也十分活跃，在欧洲、亚洲各地，附合封建统治势力，反对一切新思潮。基督教就是在这种世界历史发展的时代背景下第三次传入中国的。

对于耶稣会士在中国的作用，长期以来多有议论。蒋方震在民国十年（1921 年）曾说：“耶稣会挟其科学东来，适当明清之际，其注意尤在君主及上流人，明之后、清之帝皆是也。”又说：“传教一事，乃竟为西学输入之一障碍。”^① 梁启超说：“基督教本与吾国民性不近，故其影响甚微。其最初传来者，则旧教之耶稣会一派也。明士大夫徐光启辈，一时信奉，入清转衰，重以教案屡起，益滋人厌。”^② 从上述引文看，蒋梁二人评价耶稣会作用的观点完全一致。一是指出耶稣会是旧教的一派，因此，他们在中国的传教活动偏于上层。就中国当时情况而言，存在着其有利于传教的一面，他们“挟其科学东来”，明朝皇帝欢迎火炮技术以及历法，上层具有爱国主义思想的士大夫，如叶向高、徐光启、李之藻、王徵、韩霖、杨廷筠、沈德符等，对传教士带来的一些科学技术感兴趣，故与来华的耶稣会士来往。还有，当时启蒙学者如李贽、方以智等，由于受市民经济的影响，所以热诚地追求科学，探索新思想，渴望从传教士带来的外来文化中得到启发，在这

《清代学术概论序》，复旦大学 1985 年版。

《清代学术概论》三十。

种探求新事物动机的驱使下，他们也与传教士来往。二是其影响甚微。传教士带来的西学，并不是欧洲当时的新学，而是当时的旧学。因为他们反对文艺复兴以来西方一切的新思想与新文化，带来中国的仅是中世纪的神学与经院哲学，以及为之而进行论证的一些西方旧的科学与技术。因此，从一开始就受到李贽、方以智、黄宗羲、傅山、王夫之等的不信任，他们以无神论或近代的思维方式，而对耶稣会士所传的宗教信仰持怀疑的态度。尽管如此，耶稣会士的到来，还是有着一定影响的。如在明清之际具有市民意识的进步思想家，已具有了世界意识，传教士的到来以及他们带来的舆图，使中国原有的“天下”概念的内涵，得到证实与充实。他们“挟科学东来”的历法、火炮技术，以及为神学作论证的片断科学，这些虽不是近代实验科学最新技术和最新的科学方法，也在思想界激起一定的波澜。中国古代的思想如孔子、老子、孙子的思想，以及造纸、火药、活字印刷和指南针等技术传入欧洲，曾起了重要的作用。而传教士传入中国的科学却远不能与此相比。三是“竟为西学输入的一障害”，因为耶稣教士仇视欧洲近代科学及其方法，所以对这些最新科学与技术，他们不仅不传入，而且千方百计地反对传入。例如他们带来的舆图，虽具五洲之形，椭圆轨道而外，却隐藏了牛顿古典体系的最新发明。致使这一科学体系的概念与原则，到十八世纪的下半叶，始略有所知。方以智在 1611 年得知伽里略发现银河是无数小星构成的成果，是间接知道并接受的，梅文鼎接受地圆说，并根据天象加以科学论证。徐光启、李之藻对西学一直持中西比较、批判学习的方法，从未盲从西学。他们的理性主义的科学态度，与传教士的蒙昧主义的神学是截

然不同的。所以明末中国在科学上成就，显然同传教士大异其旨趣。如果不是耶稣教士的阻挠，欧洲最新科学很有可能较早地传来。所以蒋方震的“障碍”之说是有所根据的。从明末官方的疏言中也明确地说明，明代万历年间以来，整个意识形态都发生重大变化，启祯之间，文体益变，以出入经史百氏为高，而患轶者亦多矣。虽数申诡异险僻之禁，势重难返，卒不能从。^① 仅科学著作就出现《农政全书》、《天工开物》、《本草纲目》等总结和发展古代科学技术的巨著，如果将这些科学发展的趋势，以及科学萌芽的成就，如梁启超所言“都是从耶稣会教士手中稗贩进来”的，这是违背中国历史实际的。蒋方震曾写过一部《欧洲文艺复兴史》，他对资本主义发动时期的政治、经济、思想作过认真研究，他得出耶稣教士在中国的活动，成为西学传入的“一障碍”之说，是一个十分公允的评定。

不少学者试图揭示耶稣教士对中国当时政治方面的影响作用。谢国祯说：“利玛窦到北京后，与叶向高很谈得来。”“在士大夫里面，天主教的信徒，徐光启、李之藻、杨廷筠，皆同情于东林党人，而反对天主教的就是沈灌。”“后来邹元标办的首善书院，就是现在天主堂在故都最老的南堂，这两点可以说与东林党有点蛛丝马迹罢了。”他的结论是“我以为东林党有新进的思想，所以与他们与西来的人物，有相当的表同情而没有直接联系。”^② 这段用语慎重的论述，试图寻求东林党与耶稣教士的关系，说明他们在政治上联系对东林党

《明史·选举志》。

以上引文见：《明清之际党社运动考》第47页

新思想的影响，其用意是很明确的。事实上耶稣教士与中国当时上层士大夫，他们的政治思想与态度是有一致的地方。耶稣教士来华之时，欧洲“天赋人权”的思想已经存在，但他们反对这种观点，仍持封建的政教合一与君权神授的政治学说，而这种观点，与明王朝上层士大夫忠君爱国有相通之处，但远远落后于后者，因为明代士大夫虽然爱国出于维护明王朝，但有革新意识趋势，他们在政治上追求的富国安民之术，这与耶稣会士维护旧制度、反对革新是大不相同的。正如谢国桢所说，确实中国开明知识分子与耶稣会来往，但这是由于各自不同的历史背景以及不同动机所驱使，尽管这些士大夫的社会政治思想存在着局限性，但他们对中国社会发展曾起过进步作用。当时确实在上层也存在着反对天主教者，但他们所反对的，不是耶稣会士所持的反动的君权神授，而是唯恐危及此说。沈灌发动最早的一次教案是在万历四十四年（1616年）他所反对的就是“用夷变夏”。反对在皇权之上再接受一个教权。这是一种封建卫道士的所为。

耶稣会传入中国，在明清之际以后的两个世纪中，都未起过积极作用。梁启超说传教士“皆竺旧，乏精神。对于数次新思想之运动，毫无参加，而间接反有阻力焉。”^①指出耶稣会对中国社会存有“间接阻力”的不良作用。因此“则亦归于淘汰而已”。蒋方震说的更具体，他说：“迨至近世，震于船坚炮利，乃设制造局译西书，送学生，振振乎有发达之势矣。顾今文学之运动，距制造局之创设，后二十余年，何

① 《清代学术概论》三十

以通西文者，无一人能参加此运动？’^①梁启超指出天主教是“竺旧”；“竺”《尔雅释训》说“厚也”与笃同”。是说十分守旧因而“乏精神”没有开拓精神。蒋方震说明从明末、清代以至近代，接受天主教信仰者，无一人参与新思潮的运动。可见其“事天”之说在近三百年中的历史作用了。

傅山对天主教“事天”之说批评十分尖锐，对其“救世主”之说就更为严厉。从明末文献看，李中馥、韩霖等本是有为之士，他们的业绩曾受到广泛的好评，李中馥被傅山称为“《春秋》之士。”傅山说：“侨黄之人尚多疑义于《春秋》每喜援古今而论著之。”^②尽管他对《春秋》这部书还有“疑义”，持一定的保留态度，但他肯定其基本精神。他说《春秋》的基本精神“可以为城郭，可以为甲冑，退守进战，莫非此物。”^③他主张“以其识力勇猛精进”否定救世主的思想，一再重申没有救世主，只有“受苦者即救受苦者”，“何不为大士”。他还指出“西学”即天主教的思想，是宣扬奴性思想，而相信救世主的思想的人，是一种“佣奴之人”。他提倡要相信自己的努力，相信自己的力量，这样，一个受苦者便成为救受苦者，要经过自己的努力解脱自己，也解脱他人，“佣奴之人不能也。”因此，他赞赏李中馥在没有信奉耶稣教之前的那种开新气概，反对他信奉之后的佣奴思想。傅山的这种思想具有重要意义，他是中国最早反对西方耶稣会传播的学者之一。与其同时代的方以智、黄宗羲、王夫之对

《清代学术概论序》。

《霜红龕集》卷十六《叙灵感梓经》。

③ 《霜红龕集》卷三十七《杂记二》。

耶稣会所传的宗教信仰，都是深致怀疑的。而傅山所表达的方式，则是尖锐的抨击了。方以智不仅反对其“事天”之说，而且认为其科学亦“未备”。这些事实说明，耶稣教士所带来的西学，与明末清初的早期启蒙思想是格格不入的。对此侯外庐说：“我们也绝不可以把十六、七世纪耶稣会传入的‘西学’，看成是旧民主主义革命时期所谓‘西学’的任何方式的前驱。后一种西学‘基本上都是资产阶级代表们所需要的自然科学和资产阶级的社会政治学说。’^①而前一种‘西学’则属于完全与此相对立的另一种范畴。这两种‘西学’之间有着不容混淆的界限。”^②这种精辟的论断，更能科学地认识傅山对耶稣会所传的“事天”之说批判的意义。

（二）傅山对耶稣教“事天”之说的批判

基督教在明代传入中国后，最初在肇庆、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州等地先后开教。利玛窦是万历十年（1581年）来华。来晋地传教的高一志，他是天启四年（1624年）来晋的。基督教传入晋地，傅山的好友如韩霖、李中馥都很信仰，傅山对此很不安。傅山深悉基督教教义，坚决反对基督教神学中救世主之说，主张自己解脱自己，提出“受苦者”就是“救受苦者”的观点。傅山好友李中馥信仰基督教。并为之刻经，经刻成后傅山为之叙，其中有言曰：

^① 《毛泽东选集》第2卷，第690页。

^② 《中国思想通史》第四卷（下）第1192页，

孝廉居士《灵感梓经》，既精乎，其警欬矣。以侨黄之人亦略与闻诸西方之言也，而属申之以孟浪。^①

在这篇叙文后，刘 霏作记说：“此太原李中馥凤石，缘妻病，禱大士，愈，梓经，而先生叙之如此。”说明李中馥由于其妻得病后，曾至教堂祈祷，并许过愿。后其妻病愈，践行刻经之愿，并请傅山写成此叙。这段记载和叙文说明，在清初天主教已在太原流传。文中“灵感”二字，是基督教神学中的重要词语，其义是说《圣经》就是因得上帝的灵感而成的，所以这里的“灵感梓经”显然就是指的《圣经》。这里说明，在清初时太原曾刻过一部《灵感梓经》即《圣经》。还有，傅山曾看过这部经，并根据以往的所闻，作了“既精乎，其警欬”及“属申之以孟浪”的评说，从其评说中表现出他对此经持一种轻蔑的态度。他还说：

侨黄之人顾尝有笑于绛文生之复韩生之言也。绛韩生怱怱学西方事天之学，而疏其词曰：“无论十恶不善 朝 皈依而夕登天堂也。”文生遂得隙而乘之，曰：“若尔，则我且纵酒悦色，以至于杀人放火，极人间不仁不义之事，恣欲浊之，乐而为之，而且老病死矣，知不得朝夕延矣，然后合眼盟心曰：“我今皈依天主矣！”登时死而上天堂，岂不生死大便

^①《霜红龕集》卷十六《叙灵感梓经》。

《叙灵感梓经》。

意。^①

这里的“绛韩生”即绛州之韩霖。史籍记载：“韩霖，字雨公，号寓庵，绛州人。长身辣肩，音如洪钟。为文有奇气，书法在苏米间。少为傅东渤、文太清两先生所知。黄石斋、马素修、董思白诸公咸乐为推许。天启辛酉举于乡。与其兄孝廉云竞爽，先是年舞象，时从兄云游云间，窥见娄东指趣，后遂益嗜游。为聚书计，尝南至金陵，东览虎丘，震泽泛舟，南下武林，又西南探匡庐，观瀑布水，复由淮南北上谒孔林，抚手植桧。前后购书数万卷，法书数千卷。既归，筑州十乘藏书楼以贮之。日与二三弟子校勘编摩。又于读书之暇学兵法于徐光启，学铨法于高则圣，务为当世有用之士。顾未及一试，遽以避寇罹祸死。所著《守圉全书》、《救荒全书》、《祖绛贴考》、《炮台图说》数十种。兵燹之余，存者亦仅矣。”^①这篇传略，叙述了韩霖简要的一生经历，其中值得指出的是他与天主教的关系。一是与徐光启的关系。徐光启在其《景教堂碑记》中说：“近来教士，愿力弘深，……顷年一二耆宿，周行秦晋，所在名公，延留居止。于晋绛则有两韩孝廉，信向尤为笃挚，爰始爰谋，图维卜筑，将以崇严像设，奠安道侣。乃择于城之东南，捐贖创建，为室若干楹，因驰书数千里属余记之。”^②据王重民对“于晋绛则有两韩孝廉”校记曰：“按康熙《绛州志》卷二韩云字景伯，万历壬子举人韩霖，

^① 《（雍正山西通志）卷一百四十《人物》四十《文苑》五，文渊阁《四库全书》本

^② 《徐光启集》下册卷十二，第 532 页，1984 年上海古籍出版社版。

字雨公，天启辛酉举人。韩氏兄弟皆从徐光启学兵法，皆曾游云间，此文疑为光启天启间家居时所作。”从徐光启《碑记》文辞看，此文似应两韩之书而作。文中说明，在天启年间绛州城之东南，已立一座“为室若干楹”的教堂。而且指出，此时的韩霖已“笃摯”地信奉着西方的天主教。二是“学铎法于高则圣”据清光绪年间王韬在其《泰西著书考》中说：“高一志 字则圣 意大利人 明万历三十年乙巳至，传教山西，崇祯某年卒，墓在绛州南门外。”这个高则圣，就是《明史》上说的王丰肃。“自玛竇入中国后，其徒来益众。有王丰肃者，居南京，专以天主教惑众，士大夫暨里巷小民，间为所诱。”礼部郎中徐如珂、侍郎沈瀛、给事中晏文辉等合疏明令禁绝。“帝纳其言，至（万历四十四年）十二月令丰肃及迪我等俱遣赴广东，听还本国。命下久之，迁延不行，所司亦不为督发。”“丰肃寻变姓名，复入南京，行教如故，朝士莫能察也。”^①徐宗泽说：“高一志，P·A phonsus vagnoni（意人）1566年生，1605年抵澳门，1624年来绛州传教，1640年4·19卒。其著作十五种，注明印于绛州者五种。罗雅谷亦意人，偕高一志同来绛州者。”^②这些记载说明，高则圣在明天启四年（1624年）与罗雅谷便来绛州传教，并结识了韩霖。韩霖向其学习西方文化中，也皈依于天主教。傅山与韩霖，先后受师于文翔凤，同在晋府三立书院学习，又同时受聘于书院讲学，还同时受聘为李建泰大学士为军前赞画，其关系可谓密切。韩霖在明末著《守圉全书》、《救荒全书》全

以上引文均见：《明史·外国·意大利》。

^② 《明清间耶稣会七译著提要》上海中华书局 1949年版第 333页。

是时政的中心议题，一学兵法，又学铨法，确实是一位务实之士。后来他因参加农民起义军而遭到非议，后避乱于稷山死难。傅山对韩霖之死，不因其所谓失节而责难，而是表示沉痛的哀悼，说明他们有着真诚的友谊。韩霖接触传教士带来的西方文化，肯定对傅山有影响。但他笃信天主教教义的“事天之道”，傅山是不同意的。他从中引伸出“受苦者即救受苦者”的精辟论断。

首先他肯定地指出，人世间不存在救苦的神，上帝救不了受苦者。他说：

故有受苦者，有救受苦者，有受救苦者。救苦者累劫修行，而后愿力神。神也者，积之以诚也。受苦者亦必夙昔兢业，而后呻吟真。真也者，亦积之以诚也。受救苦者不真，斯救苦者不神。不然，众生罗如波门，难者何时何地无之，而绝不闻大士一引手，则所谓大士者，亦聋瞎人也已。

从这段论述可以看出，傅山对天主教教义深有研究。他根据《圣经》所说，人类从其始祖时起，就犯了罪孽，并在罪中受苦，这就是所谓的受苦者。上帝看到人类处于苦难之中，便差遣其子耶稣基督到尘世间，拯救在罪中受难的受苦者，这就是救世主，也就是救受苦者。而受苦者只要信仰上帝及其儿子耶稣基督，才有获救的可能。因此，这些受苦者也就成为救受苦者了。傅山在这里着重指出，那些救受苦的神职大

《叙灵感粹经》。

士，他们以救世主自命，但并没有做到“累劫修行”、“积之以诚”，所以也不可有神的。因为尽管天主教早已有之，可受苦者长期以来“何时何地无之”；而绝不闻大士一一引手”，未见到一个获救者，可见救世主之说是欺人之谈，受苦者是有的，救世主是没有的。

第二，傅山是位高明的医生，他“以医喻之”，说明救苦者的救苦，就如一个医生一样，真正解除患者的疾苦，仅仅在口头上讲慈爱一类的空话，是难以奏效的。他这样说：

侨黄之人亦尝学医，以医喻之：知所苦而苦之者，尚活人也，医得而救之者也；不知所苦而乐之者，则既死之人也，医安得而救之！大士即神医，能见微于毫毛骨髓，安能为人易已腐之心、续已断之肠哉！^①

傅山是清初著名的医学家，他以医学科学知识进一步说明天主教教义中所说的救世主是不存在的。他从医学角度指出，活着的人才有疾苦的感觉，他们“知所苦而苦之”，这样的人是可以进行治疗，得到拯救的。而死去的人没有疾苦的感觉，没有任何知觉，他们生命的结束，是无法得到拯救的。这里深刻地揭示，即使拯救受苦者，也是有条件的，说明就是虔诚的皈依天主，死后也没有可能登上天堂。傅山还进一步指出，如果大士是一个神医，也没有可能使一个既死之人复生，“为人易已腐之心，续已断之肠”，而自神其术的。因为生与死是

有确定的规定，生者有感觉与知觉，知苦亦知乐，而死者却是没有的。对救世、救受苦者之说，没有这些确定的内涵，侈谈救受苦者，既不能使活者解苦难，也不能让死者以升天堂。因此救世之说是毫无根据的，他们还不如一个医生，医生治疗患者，可以减轻人的疾苦，解除人的病痛，这些都是真实的。傅山以自己具备的医学科学知识，揭示宗教神学之说的荒谬，具有启蒙意义。值得指出的是，傅山提出“易已腐之心，续已断之肠”的设想，这在当时虽无可能，但在人类积极追求中逐步得到了实现。这进一步说明，在救受苦者中科学与神学是存在根本性的区别。而傅山“以医喻之”的论述，就是以科学批判神学的。

第三 傅山还批判天主教救世之说是一种“小慈”，而这种小慈，却是“大慈之贼”。

况小慈者，大慈之贼。大士即能起死人而自神其术，亦决不肯妄一播弄伎俩，以市幻于不忠不孝、不仁不义之人，以绝生人受救苦之种者也。①

傅山认为救世之说是一种“小慈”，这种小慈对于社会、对于受苦者是“贼”，非常有害。他们的说教违背“大慈”即社会的整体利益。因为他们宣称，不管人在一生中罪孽的大小，人品的好坏，行为的善恶，只要在死前皈依天主，信奉上帝和耶稣，便可在死后登上天堂，这样便唆使一些人，在其生前为非作歹，甚至杀人放火，极人间不仁不义之事，反而使整

《叙灵感粹经》。

个社会处于混乱之中，一些善良者受到更大的苦难。同时一些人听信救世说，等待救世主拯救他们，这样一些社会的人，只有消极被动的依赖思想，而没有积极主动的自我奋斗的精神，“绝生人受救苦之种”。因此他尖锐地指出，这种所谓博爱的“小慈”是要不得，它不仅救不了受苦者，相反，会给人带来更大的痛苦。

第四，傅山指出，受苦者的苦难，只有通过自己的积极努力，才有可能获得解除，他希望所有的受苦者都应该成为一个救受苦者，自己就是自己的救世主。他说：

夫然后知孝廉不聋不瞎之苦，尤大士之耳而目之者也。大士之愿人之为大士也，久矣，然佣奴之人不能也。孝廉既明《春秋》，喜谈节概，以其识力，勇猛精进，则孝廉即受苦者，即受救苦者，即救受苦者。以闻持佛之佛，不若自闻其闻，大士之期众生者固如此。^①

傅山说孝廉即李中馥，他本是一位有胆有识的“春秋”之士，是一个救国家与民族于危难之时的干济才，不应该处于受救者的消极地位，不应该把自己的希望寄托在天主拯救上。李中馥其人，刘震在《叙灵感粹经》的《后记》中介绍说：“凤石（李中馥字）有干济才，明季乙亥、丙子，两经虏变，偕袁袁山赞画军事，晋恃以无恐。鼎革后，杜门不出。”“凤石不屈，彼亦不敢无礼，”查历史记载，“乙亥”即明崇祯八年

^①《叙灵感粹经》。

(1635年)，金兵（即清兵入关前的国号，史家亦称后金）自平鲁卫入略晋地的代州、忻州一带，后至崞县而退。又“丙子”即崇祯九年（1636年）四月，李自成的农民起义军进占延绥一带，企图进入晋地，后被晋地明兵阻止而未成。在这两次军事冲突中，李中馥是负责军事指挥者袁继咸的军师，他协助袁继咸，既阻止了金兵对晋北地区的入掠，又堵击了农民军的入晋，曾有着“晋恃以无恐”的出名经历，受到晋地社会上层的尊重。清兵入关占领晋地后，他又杜门不出，保持了民族气节，成为晋中的一个名隐士。所以他在傅山心目中是一个值得尊重的“春秋”之士。因此他还说：

孝廉家高茂读书食德凡三世成孝廉。而孝廉之为孝廉，实以《春秋》名。侨黄之人之昆若第三四，姻于孝廉家。^①

“孝廉”一制始于汉代武帝刘彻时期。当时规定每郡举孝廉一人。历代沿袭此制，有州举秀才、郡举孝廉的定例。宋明时期亦偶而举行，明清时期亦称举人为孝廉，是一种以古名之尊称。傅山在这里称李中馥为“孝廉”，一来因李为明天启甲子（1624年）的举人，二来他当时很有社会声望，称为孝廉，以示尊重之义。重要的是，傅山认为李中馥深明大理，他为维护统治阶级的利益，为维护晋地的社会安定，曾经有所作为，即“孝廉之为孝廉，实以《春秋》名。”因而得到他的推崇和信任，如果有可能，很愿意结为姻亲之好。因此，他

《叙灵感粹经》。

厚望于李中馥，期望他振作精神，在新的历史条件下再创业绩。对此，他又说：

侨黄之人顾得数数从孝廉订内外传之微言，证经权之得失。尝以是非杂叩诸孝廉之耳，孝廉顾不聳也；以黑白混陈于孝廉之目，孝廉顾不瞎也。窃尝畏之日：“《春秋》之士人”。乃瘵逢涪滩以来，侨黄之人复尝间以是非耳孝廉，孝廉犹未聳也，以黑白目孝廉，孝廉犹未瞎也。乃益愈畏服之日：“真《春秋》之士矣。”呜呼！即此不聳不瞎，而孝廉苦矣。孝廉之苦，孝廉之受救苦者也。

傅山指出，李中馥在甲申之前，对经传的研究精当而透彻，还给人以很深的影响。是一个有为的《春秋》之士；在甲中之变后，仍然如故，仍不失为一个《春秋》之士的气质。这一切都给傅山以深深感染。据史籍记载，李中馥著述多，计有《四书肤搔》、《诗经注疏》、《从好集》、《於於陵子集从》、《历考》、《石鼓文考》、《原李耳载》、《晋社约》、《本草目录》、《银杏园文集》、《元释两藏撮要注解》等书。现仍存有《石鼓文考》等四种。从著作标名看，真乃“贯彻三教真诠”，对儒释道三教都作过认真的研究。对于这样一个有学问又有济世之才的人，在精神上竟求助于上帝，傅山很感困惑不解，因此傅山认为李中馥无苦可言，如果有苦的话，那就是“受救苦者之苦”了，就是接受对上帝的信仰了。对此，傅山很是

《叙灵感梓经》。

惋惜，并真诚地指出“孝廉何不为大士？”他说：

孝廉何不可为大士？不然，仅低眉弄木樨，俗人
之所称为善人，则亦怖死无生气人，大士未必屑耳
目者也。^①

在这里傅山诚心规劝李中馥，要做一个自己拯救自己的“大士”，不要做一个虔诚的宗教徒，不要做一个“怖死无生气人”，也不要做一个乐于施布施的善人。傅山指出李中馥一向是《春秋》之士式的大士，又具有高风亮节，所以在人生旅程遇坎坷之时，与其“以闻持佛之佛，不若自闻其闻。”与其成为一个等待别人拯救的受苦者，不如起而成为救受苦者。要勇猛精进，依靠自己的努力，摆脱困境，继续上进。

傅山论述救世说有两个值得重视的观点：一是从政治上讲，他着眼于反清斗争。甲申之后，清兵入关，建立了清王朝，一些人在反清失败后消沉失望，精神空虚，遁入教门，寻求寄托。就连李中馥这样的人，也低眉弄木珠做善人。有鉴于此，傅山大声疾呼，提倡奋进，反对沉沦，提倡勇猛精进，反对消极颓废。这种追求奋进的思想意境是很可贵的。二是从学术上讲，他以自己具有的医学知识为基础，提倡科学精神，反对宗教神学。这种思想观点具有早期启蒙性质，是明末市民意识的重要表现。他的“受苦者即救受苦者”的观点，实质上反映了社会反封建专制的趋势，因此值得重视。

《叙灵感粹经》。

第五章 傅山的社会观

明清之际，由于资本主义萌芽的存在与发展，封建社会明显地趋于没落。社会基本矛盾的尖锐化，促使阶级矛盾与民族矛盾的激化。傅山的社会观，正是对这个急剧动荡时代的反映。

傅山生于明代晚期，他的治学活动多在清初，由于他经历了明王朝晚期社会动乱以至覆灭的全过程，又由于他在清初参与了反对民族压迫的斗争，所以他在总结明亡教训中，看到了明清王朝共同的本质，从而走向了反专制主义的斗争。这种思想在他的社会观中表现得最为鲜明和尖锐。

社会的领域很广阔，傅山对社会研究的领域也很广泛。这里仅就他社会观中三个主要观点，作一些简要的评论。一是对社会矛盾的分析，认为社会矛盾的主要问题，就是统治者对被统治者的侵害，他指出这是社会动乱的根本原因。二是他提出自由、平等和爱众的政治思想，严厉批判专制主义对百姓在

精神和思想上的统治和压抑，这些观点无疑是中国近代早期的先行思想。三是他的‘市井贱夫治天下’的观点是在中国以资本主义取代封建主义最早的主张。这三个方面的主张和观点，都是针对封建专制制度和思想的，都是市民意识最强烈的表现，因而具有深刻性。傅山时代已成历史，但他为了国家民族未来的探索精神却是永存的，值得总结和汲取。

一、傅山对社会矛盾的分析

社会存在着矛盾是傅山社会观的基本观点。他认为社会发展的总趋势，是由社会矛盾决定的。他在阐述中提出一个“无理胜理”的命题说明社会历史的进程就是无理者战胜有理者的过程整个历史就是“无理胜理”、“无理生理”以及“无理而后理”的历程社会从而不断向前推移。

傅山指出社会矛盾具体表现在“大人”与“小人”之间的矛盾。他说：

大人，有德有位者，治人者也。小人，百姓也，治于人者也。百姓依护大人以为生，故爱大人也。然此就大人能为人依护者言耳，其常也。若草芥、寇仇则后世之大人矣，小人焉能爱之。^①

傅山将社会分为两类，一类是“大人”、“治人者”，也就是统治阶级；一类是“小人”、“治于人者”，也就是被统治阶级。傅山认

^① 《霜红龕集》卷三十五《墨子·大取篇释》。

为社会人群的正常关系 应该是“百姓拥护大人以为生”，这种观点自然是剥削阶级的意识。重要的是他从人类社会发展的历史说明“古今”是不同的：

古人之爱人也，非今之爱人也。何也？古公而今私也。^①

傅山将社会的历史，分为古公、今私两个阶段，说明思维方式和社会伦理道德观念的历史性变化，是由于社会发展变化决定的。古公时期 虽有大人 小人之别 彼此矛盾并不明显 今私时期 小人视大人为“草芥”、“寇仇”一类 意即不仅毫无用处，而且简直就是敌人。傅山指出的君子与小人的矛盾，就是他所说的有理者与无理者矛盾。君子是有理者，有位有势的统治者，小人是无理者，被统治的平民百姓。后世的统治者残酷压迫百姓，所以社会矛盾便尖锐起来，傅山的这种揭示，显然是萌芽的阶级论观点。

傅山还用阴阳的统一，说明社会从来就是矛盾的统一体。他说：

天，一也 阴阳，二。阴有阴理 阳有阳理。阴不欲无阴，阳不欲无阳。分而之人者，阳之人始不欲有阴，阴之人始不欲有阳，而各有其理。阳之人似君子，阴之人似小人，故君子不能使天不生小人，小人不能使天不生君子。欲独据而有之者，天之毗也，理之毗

^①《霜红龕集》卷三十五《墨子·大取篇释》。

也。毗阴者嫉阳，毗阳者嫉阴，皆不知分诸天而周诸天也。^①

傅山认为客观世界都是对立统一的，既是对立的，一事物内部存在着阴阳两个面的矛盾，又是同一的，事物是由矛盾着的双方相互同一而形成。社会中的阴与阳，就是君子与小人，他们的矛盾统一，使社会得以存在和发展。这也就是他所说的“分诸天而周诸天”的内涵。

傅山以中国历史为例说明社会的发展就是因社会自身的矛盾推动着。他说：

汤，桀之所谓无理者也，而南巢之放，不闻天怒汤而助桀。武王 纣之所谓无理者也 孟津之征 不闻天怒武王而助纣。即陈胜、吴广，秦之所谓最无理者也 而所置侯王将相 径以灭秦。项也 汉也 皆因陈、吴而无理者也，不闻天怒汉而助秦，使秦至今不亡也。^②

傅山以从三代列秦汉的史实说明，社会的发展都是无理者得胜的历史。商汤王、周武王、陈胜、吴广、项羽、刘邦等人，他们在反对夏桀王、商纣王和秦王朝时，都曾被视为无理的举动，他们本人也曾都被视为无理者，然而他们终归“无理胜理”并且达到“无理生理”。傅山说明社会的发展就是无理者必胜的。

① 《杂著录·圣人、为恶篇》
《杂著录·圣人为恶篇》。

趋势，这是客观必然性决定的，不依人的主观意愿决定的，也是无{去阻挡的。

傅山还进一步指出，社会的发展，不可能理胜理，而只能是无理胜理。他说：

理不足胜理，无理胜理。故理不足以平天下，而无理始足以平天下。当桀、纣为君之时，君子者，忍而君之理也。汤、武则最无理者，敢有南巢、牧野之快。而匹夫、匹妇之怨为之舒，故必无理而后理。^①

傅山指出“理不足胜理。”有理不能胜有理者。当桀、纣为王之时，文武大臣对他们的暴虐行径，虽有怨却不敢言，虽规谏也无济于事，又不敢诉诸暴力，所以说以理的方式不能胜理。只有“无理胜理”无理者采取“无理”的行动诉诸武力，便能战胜有理者，这样便呈现出天下安定，百姓舒快的局面。

在这段话中，傅山还指出在“无理胜理”之后，便出现一个“无理而后理”的结果。他说明无理与理矛盾和斗争的结果，使无理得胜，并转化为有理，矛盾得到了解决。就是说，凡是有理者，都将要灭亡；凡是无理者，都将要胜利。凡是统治者，都将被打倒；凡是反抗者，都将要胜利。这种社会观，含有深刻的哲理意义。黑格尔曾有一个著名的命题，他说：“凡是现实的，都是合理的；凡是合理的，都是现实的。”对此，恩格斯说：

根据黑格尔的意见，现实性决不是某种社会制

^① 《杂著录·圣人为恶篇》。

度或政治制度在一切环境和一切时代所固有的属性。

又说：

同样，在发展的进程中，以前的一切现实的东西，都会成为不现实的，都会丧失自己的必然性，自己存在的权利、自己的合理性；一种新的、富有生命力的现实的东西，就会起来代替正衰亡的现实的東西。

恩格斯在作了这番论述后还说：

按照黑格尔的思维方法的一切规则，“凡是现实的都是合理的”这个命题就变成另一个命题：“凡是现存的都是应当灭亡的。”^①

黑格尔这个命题含有深刻的革命意义，因其含义是隐蔽的，不易被人认识，使得普鲁士国王误认为是为其统治作论证而感激不已，自由派却由此而愤怒不已，海涅虽有所认识，却不敢明言，只有恩格斯作出科学的阐述。普列汉诺夫在注释中说，别林斯基、车尔尼雪夫斯基的著作中也有类似的观点。黑格尔、别林斯基和车尔尼雪夫斯基等人的思想，是西方资产阶级要求革命的反映，属于近代哲学的范畴，傅山的思想不属于这个

^① 以上引文均见《马克思恩格斯选集》第四卷第 211—212 页。

范畴 但他在十七世纪中 就以“无理胜理”、“无理而后理”的朴素形式，自觉地探索了近代哲学家研究的课题，这足以说明我国明清之际早期启蒙思潮确实存在。

傅山“无理胜理”的观点是反对“天理”主宰社会历史的观点。在中国长期封建社会中，哲理化的神权思想实际上占据着意识形态领域的统治地位。傅山“无理胜理”的观点 用社会历史发展的辩证法，否定理学天理流行的形而上学的历史观，意味着社会观的根本变革，因而其意义是重大的。同时值得指出的是，傅山的观点是一种社会进化论。他说：

理 形而下也 无理 形而上也。无理生理 理不知无理。故庶人不知圣人，圣人不知若菌，若菌不知海人，海人不知突，突不知生突者。先有鸡耶？先有卵耶？先有男耶？先有女耶？儒者不知也，不知其化也。

傅山的这段论述 包含有深刻的哲理。“形而上”、“形而下”之词 出自《周易·系辞》。《系辞》中说：“形而上者谓之道 形而下者谓之器。”这个命题 宋代朱熹熔铸于他的思想体系之中。他说：“天地之间 有理有气。理也者 形而上之道也 生物之本也 气也者 形而下之器也 生物之具也。”^② 这里将理与气做了形而上与形而下之别，道与理，同属于形而上者；气与物同属于形而下者。实质上是理生气，气生物。傅山不同意这种观

^② 《杂著录·圣人为恶篇》。

《朱文公文集》卷五十八《答黄道夫》。

点他讲的是“无理生理”，他把“形而上之道”或理颠倒为“形而下之道”或理，并指出形而上之无理产生着形而下之理。就是说理是无理转变而来。社会历史就是遵循着无理胜理——无理而后理的进程，不断向前推移的。这个历史过程，貌似历史循环论，实际上并非如此，它是一个不断前进的过程，是一个进化论的社会观。他说，《淮南子·坠形训》中说：“突生海人，海人生若菌，若菌生圣人，圣人生庶人，庶人生突。”“鸡生卵、卵生鸡。”这些貌似循环的现象，却含有不易被人觉察的“化”即进化的变异。社会亦然，“无理胜理”虽循环不已，但其本质是社会的进化。在中国古代，社会观基本上是循环论占统治地位。在先秦战国时期，邹衍有土、木、金、火、水“五德始终”的历史循环论，在西汉时期，董仲舒有黑、白、赤“三统”的历史循环论，在南宋时期，朱熹论述社会的变化时说：“气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管凭他循环去”，^①“惟其终而复始，所以无穷也。”^②这又是社会历史循环论的观点。傅山说：“儒者不知也，不知其化也。”他认为历史循环论的错误，就在于没有认识到貌似循环中是有“化”的，化就是生，就是前进，所以他的社会观是以“无理胜理”、“无理生理”来表述和概括的。

傅山在阐述“无理胜理”的历史进化论中，他引用的历史事实有两点值得重视，其一，他将儒家崇拜的商汤王、周武王，都一一列入了“无理者”之中。理学道统之说，盛赞三代之治，作为追求的理想社会的目标。傅山指出，这三代之中的二代，

《朱子语类》卷一

《朱子语类》卷二十四。

就是由“无理胜理”的过程而形成的。其二、他把农民起义领袖陈胜和吴广，同儒家崇拜的圣人商汤王和周武王并列为一类，给以同等的社会历史地位，并列入其“无理胜理”说中，这是反常之论。

傅山“无理胜理”的社会历史观，是一种历史进化论观点。虽然他没有从社会经济、社会阶级作进一步的论述，但他正确地认为在历史的进化过程中，无理者必胜，无理者必有理，这无疑是有重要意义的。他的“无理胜理”的论断，是旧时代即将结束、新时代就要到来的可贵预言。

二、傅山的社会政治思想

清兵入关以后，傅山的社会观发生了根本变化，由社会批判思想转入反对专制的思想，提出了“质不可为”的自由思想，以及“平等”与“爱众”的观点。

（一）“质不可为”

“质不可为”的观点，是一个主张人性解放的观点。傅山反对奴性、主张个性自由的思想。他在对《淮南子》的批注中说：

质不可为，为之者，是有所造作加上也，即是文之过者。^①

^① 《霜红龕集》卷三十三《读子三》。

傅山同意《淮南子·诠言》中所说的“见其文者蔽其质，无须臾忘为质者，必困于性”的观点。《淮南子》的这段话，高诱注曰：“常思为质，不修自然，必困于性。”傅山反对这种“修自然”的观点，认为《诠言篇》中所言的“饰其外者伤其内，扶其情者伤其神”的说法很对，要尊重质之自为，不能使其在“文”、“饰”、“扶”中，伤害其自然的本性。这个“质不可为”的观点，意在保持质的自然之性，反映了他对思想自由、精神自由的要求。傅山在对《庄子》批点中也表示过这种观点，他说：

文自是。不看本文上下气脉义理者，乃如此解
“心居”句也。“同德心居”、“心居”二字，正是与性自
为相反，岂不本自然之道，才欲同乎使人德我之德，
而心已执著不化矣，安能化天下哉！^①

傅山同意庄子在《天地篇》中借季彻之言，说明治理社会，不能以统治者的意志为意志，以统治者的思想为思想，而应任百姓的本性自然发展，这就是“性之自为”。如果“德我之德”，使之“成教易俗”，达到了“同德心居”，就违背了“自然之道”，而成为“造作加上。”这样便因循沿袭，“执着不化”，就不会产生生动的思维发展。

在傅山笔下，还描摹了“质不可为”者的生动形象：

白果本自佳果，高淡香洁，诸果罕能匹之，吾曾
劝一山秀才啖之，曰：“不相干丝毫。”真率不伪，白果

^① 《庄子·天地篇》批注。

相安也。

又一山贡士，寒夜来吾书房，适无甚与啖，偶有蜜饯桔子劝茶，满嚼一大口，半日不能咽，语我曰：“不入，不入。”既而曰：“满口辛。”与吃白果人径似一个人。然我皆敬之为至诚君子也。细想“不相干丝毫”与“不入”两语，慧心人描写此事，必不能似其七字之神，每一愁闷忆之，辄嘘发不已，少抒郁郁，又似一味药物也。^①

在这两段短文中，傅山以简捷的文字，描述了两个“真率不伪”者的品格，具有十足的自然之性，成为受他尊敬的“至诚君子”，以致变为他排忧解难的一味良药。这里的“山秀才”“山贡士”都用了个“山”字，表明他们都直率奔放，纯朴自然，毫无庸奴劣习，从中表露了傅山追求个性解放的意境，以及他对纯真自然美的向往。他还说：

矮人观场，人好亦好。瞎子随笑，所笑不差。山汉啖柑子，直骂酸辣，不是率性好恶。而随人夸美，咬牙擦舌，死作知味之状，苦斯极矣，不知柑子自有不中吃者，山汉未必不骂中也。^②

柑子是一种美味佳品，但并非所有的柑果都如此。“山汉”对柑子进行品味，“率性好恶”，根据自己的感觉，真实地作出判断，

^①《霜红龛集》卷三十七《杂记》二。

^②《霜红龛集》卷三十七《杂记》二。

而不随人夸美，附庸风雅，故意做作，这种纯朴爽直的自然品格 傅山很赞赏。这进一步说明他的‘质不可为’的观点。傅山的‘宁拙毋巧’是他艺术观中的审美原则。这里所描绘的‘山秀才’‘山贡士’和‘山汉’其气十足，看起来是‘拙’，实则则为巧；‘大巧若拙’返朴归真。相反，如矮人观场，本来什么也看不见，却‘人好亦好’；随人夸美，‘故弄玄虚’庸奴气十足，是为真正的拙。对这类的‘矮人’，傅山又斥为‘奴人’、‘奴才’、‘庸奴’、‘腐奴’、‘奴儒’和‘奴君子’。他指出这种种奴者丑态百出，但有一个共同点，就是缺乏个性，毫无自己的真知创见。他对其中的‘奴儒’、‘奴君子’批驳最甚。他说：

奴儒尊其奴师之说，闭之不能拓，结之不能觥，
其所谓不解者，如结？也，如滕筐也，至于才剧志大
犹不然。本无才也，本无志也，安得其剧大？本无闻
见也，安得博杂也！^①

傅山的话是从荀子《非十二子》篇中阐发的。荀子说后儒尊奉圣人之说，并未深得其解，还要摆出一副博学的样子，显示自己很有志向与才华。荀子这番话是有所指的。他认为思孟就是这类人。傅山不同意荀子的这种指责。他说：“荀以此非思孟则不可，而后世之奴儒实中其非也。”傅山此话有二层用意：一是他认为孟子和子思不是奴儒，他指出孟子思想中理性自为的观点，以及‘民为贵’的观点，不仅应该肯定，而且需要发扬。至于子思在思想史上也是有贡献的。傅山的这个评价是

^①《霜红龕集》卷三十一《学解》。

正确的。二是傅山认为 荀子批评思孟的话 用来批评“后世之奴儒”则是十分恰当。这里的奴儒，就是指那些所讲的是其师之言，所写的是其师之说，没有自己的见解和思想，毫无开拓精神的儒者，他们将自己束缚起来，将自己的思想禁锢起来。傅山又说 这种奴儒 就是荀子所说的“瞽儒”或曰“瞎儒。”他说：“‘沟犹瞽儒’者 所谓在沟渠中 而犹然自以为大 盖瞎而儒也 写奴儒也肖之。”^① 他说，用坠落在泥泞沟渠中的瞎者为奴儒造像 那真是维妙维肖 他们不仅对外部世界无识，甚至连沟渠中的情况也一无所见。

傅山还指出，一味“依傍”“注脚”也是奴儒的一种表现。他说：

读理书，尤著不得一依傍之义。大悟的人，先后一揆 虽势易局新 不碍大同。若奴人 不曾究得人心空灵法界，单单靠定前人一半句注脚，说我是有本之学，正是咬齧人脚后跟的货，大是死狗扶不上墙也。

傅山把明末清初“在注脚中讨分晓”看成是奴儒的一大特征，他认为这类奴儒，就如“死狗扶不上墙”一样。“死狗扶不上墙”是晋地的谚语 意谓此人实在没出息、没指望。说明傅山对这种奴儒是完全失望的。傅山还指出“泥古”也是值得分析的，他说：

^① 《霜红龕集》卷三十一《学解》。

^② 《霜红龕集》卷三十一《杂记》一。

泥古者似尝知古矣，究竟原不曾得古人原委苦心，从半路里看得俗儒一句半句省事话，说遥未作捷径，以恐恫人。作声名者，可笑之甚，而自诩其精博。贫道不胜与辩，即辩之亦不信。^①

傅山反对厚古，但他认为“古学不可废。”“借鉴古学”，“执古御今。”他反对那些以厚古为名的泥古者，拣上古人一句半句无关紧要的话，以“遥未作捷径”，自鸣得意，并借以抬高自己，以学问精博自居。他认为这类人也是缺乏独立思考的人，实在可笑而可悲，同样也是属于缺乏自由思想的奴儒一类了。

傅山还指出，有一种奴气十足的“奴君子”，他们比“奴儒”更甚。他说：

一切文武，病只在多言。言者名，根本无实济，而大言取名，尽却自己一个不值钱的物件。买弄街所犹可言，又不知人有实济，乱言之以沮其用，奴才往往然。而奴才者多，又更相推激，以争胜负，天下事难言矣。偶读《宋史》，暗痛当时之不可为，而一二有廉耻之士，又未必中用。奈何哉！奈何哉！天不生圣人矣，落得奴才混帐。所谓奴才者，小人之党也。不幸而君子，有一种奴君子，教人指摘不得。^②

《孙鄧藏傅山手稿照片》。

《霜红龕集》卷三十一《书宋史内》。

傅山在这段短文中，一连用了四个“奴才”，一个“奴君子。”奴才的特点是“乱言”、“多言”，“大言”就是不知“实济”，“根本无实济”。又是空谈，又是不讲实济，只是为了“取名”为此还结党相争，就是不考虑天下大事。至于那种奴君子，还带有一种茫然的“骄强”气；“顾彼骄强者，气皆奴蝉扬”，“教人指摘不得”比奴才一类还可恶。

傅山贬斥奴性，除奴儒、奴君子外，还痛斥“降奴”、“腐奴”两类奴性人物。他把那些丧失汉民族自尊自立自强品格，厚颜无耻归顺屈从元、清贵族的人，一律贬斥为“降奴”；他把缺乏个性、自然之性品格，一味顺从旧礼教的人，一律贬斥为“腐奴”。他认为凡是缺乏自悟、毫无独立见解的人都是奴才。他说：

不拘甚事，只不要奴，奴了，随他巧妙雕钻，为狗
为鼠已耳。^①

傅山指出奴性人物，如狗如鼠一般，依附于主，失去了做人的起码尊严。他认为人应有自立自尊的品格，把一切“奴俗齷齪意见”打扫干净，堂堂正正地做人，光明磊落地做事，理直气壮地说话，应该具有独立的意识。

傅山对奴性的劣根性具有深刻的认识。在我国漫长的封建社会中，由于文化专制主义的统治，神学禁欲主义的压抑，致使人性被扭曲，社会心理发生畸变，思想被禁锢，人性被束缚，人格被剥夺，形成一种可憎又可畏的奴性。由于奴性的浸

蚀 形成了因循守旧、虚伪造作、苟安偷生、跪伏顺从、大言取名等等奴性人物，这种人缺乏创新意识，严重窒息着社会的发展。傅山对此很是忧虑 他以为民族欲振兴 社会欲发展 必须揭露奴性的危害 积极进行“扫荡”。他说：

天地有腹疾，奴物在其中。神医须武圣，扫荡奏奇功。^①

“奴物”就是奴性这个痼疾。他认为根治这个社会顽症疾病 不仅需有神医 而且需有武圣 只有这样才能根治 取得奇效 否则是难以见效的。傅山揭露批判奴性的观点，曾受到奴性人物的责难 说他好骂人。对此 他回答说：

天下虚心人莫过我，怜才人亦莫过我，而谬膺一好骂人之名，冤乎哉！即使我真好骂人，在人亦当自反。骂不中耶？是仰面唾天。若骂中耶？何不取以自省，以我为一药味何如！^②

傅山在世时，有人说他好骂人。他用刻薄的语言，揭露扭曲的社会心理，当是其原因之一。在这里，傅山说明他的用意是好的 不是恶语伤人 而是如“神医”、“药味”治病救人。期望这类人能在“自省”中“自悟”。他对奴性的深刻揭露 反对盲从 主张独立的自悟意识，是人性解放、自由思想的表现。他的反对

《霜红龛集》卷九《读史》。

② 《霜红龛集》卷三十六《杂记》一

奴性的思想，实为近代、特别是鲁迅同类思想的先行资料。

傅山反奴性的自由思想 顾炎武曾称赞说：“萧然物外 自得天机 吾不如傅青主。”^①“萧然物外”是说傅山完全摆脱了封建传统观念的“奴俗意见”；“自得天机”，是说他的思想含有一种时代觉醒的意识 即自由解放的思想。侯外庐说：“傅山斥责奴性 而具有个性解放的思想。”按着重点是原有的又说：“这固然离文艺思想的阶级分析尚远，但在他的时代是有启蒙期个性解放的进步性的。”^②朱谦之在其《明清之际两思想家——傅山与屈大约》一文中说：“傅山是一个思想极其自由解放的人，他的反奴性思想是当时民主主义思想倾向的最突出的表现。”^③这些评价都是符合傅山思想实际的，并非过誉之言。从中国社会发展和思维发展史看 傅山“质不可为”与“反奴性”思想 是主张个性解放、思想自由的观点 是市民意识的一种鲜明表现 其实质是近代“自由”概念的先行思想 因而具有积极的进步意义。

（二）“贵贱一视”

“贵贱一视”的观点是一个主张平等的观点，傅山反对专制 主张人格独立 他用“平等”这个概念表述。他说：

《顾亭林诗文集》卷六《广师》。

^② 《中国思想通史》第五卷，1965年人民出版社第1版第270、271页。

《光明日报》1962年12月16日。

• 328 •

王侯皆真正崇高圣贤，不事乃为高尚。其余所谓王侯者，非王侯，而不事之，正平等耳。何高尚之有？苟图衣食之人，看其所事者为王侯，自命为攀龙附凤之人，故便以高尚无用之名遗人，其实以用世之才自命耳。^①

这里将王侯分为两类：一类是真正的王侯，他们崇高如圣贤，不用人侍奉，与民平等；一类不是真正的王侯，理应“不事”他们。这些都是平等的表现。傅山认为平等是高尚的，它是衡量王侯好坏的一个重要依据，这些阐述反映了他的君民平等的意识。

傅山在对“道常无名章”注释中指出，王侯不是从来就有的，也并非永恒，它是个历史范畴。他说：

“始制有名”制即制度之制，谓治天下者，初立法制，则一切名从之而起。正是与无名之朴相反，无者有之，朴者散之，而有天下者之名，于是始尊，人念斯名也，非本初所有也。^②

这种论述在于说明，包括王侯在内的一切名，都是原本没有的，因此将它视为永恒也是没有根据的，因为社会是不断向前发展的，所以这种状况也会发生变化。他接着还说：

《霜红龛集》卷三十一《读经史·蛊上解》。

《霜红龛集》卷三十二《读子一》。

后世之据崇高者，只知其名之既立，尊而可以常有，天下者，非一人之天下，天下之天下也。

“天下者 非一人之天下 天下之天下也”一语 是一个古老的观念。最早见于《吕氏春秋·贵公》：“天下非一人之天下也 天下之天下也。”此后便屡有人如此言。明代霍韬说：“天下者 天下之天下 非一人所得私也。”^①这句话的意思是说 国家政权并非为一人所独据，君王可以变易，朝代可以更迭。这种古已有之的观点，是对古代改朝换代的概括，旧的王朝灭亡了，新的王朝产生了，为了论证这种更替的合理性，这个可以为历代统治者接受的概念便形成了。但是，傅山在这里所沿用的这句话 却在说明具崇高之名的王侯 不是“尊而可以常有”的 只有这样 天下才能为天下人所寄托 而不寄托于所谓“崇高者”的王侯 因为他认为“礼乐何多士 崇高尽独夫。”^②从中可见傅山的平等意识中，含有反对封建等级制的思想，其意义已超越于古代“天下”是“天下之天下”的范围了。

傅山反对等级区分，因此他颂扬那些蔑视贵贱之分的言行。这里举两个事实加以说明。一是他赞扬李白的为人说：

李太白对皇帝只如对常人，作官只如作秀才，才成得狂者。^③

① 《明史·霍韬传》。

《霜红龕集》卷七《与眉仁夜谈》。

《霜红龕集》卷三十六《杂记》一。

唐代诗人李白具有蔑视帝王权贵的傲然作风，他说：“揄扬九重万乘主，谑浪赤墀青锁贤。”又说：“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜。”傅山对李白的这种品格是很赞赏的，指出李白对待唐玄宗如常人一样是很对的。二是他在评论《淮南子》的一句话中同样表示了这样的观点。《淮南子·人间训》中有言“狂譎不受禄而诛。”对此高诱注说：“狂譎，东海之上人也。耕田而食，让不受禄，太公以为饰虚乱民而诛。”傅山反对这样对待狂譎说：“老姜干了只等个胡事。”^①狂譎，相传周初人在齐地自食其力，不事权贵，被姜太公所杀。傅山赞扬狂譎、李白这样追求人间平等的言行，进一步表现了他的平等意识。

傅山还以这种平等的意识为准绳，批评帝王高人一等是十分错误的。他在“江海所以能为百谷王”节中说：

圣人果何乐乎？上人、先人而欲之。不得已而上，作之君，先，作之师。上之者，欲其人之安于下也；先之者，欲其人之从于后也。若处上而人重之，则民难戴；处前而民害之，则民不利。皆非天所以作君、作师之心，下之、后之，为民也，非自为也。不然则以虚嘴翹舌，卑躬劬劳，哄著做帝王，几时是下场头！^②

傅山在这段话中指出，社会的矛盾与对立，是造成社会不平等的根源。帝王在上，压迫人民；帝王在先，为害人民。他们“自为”完全是为了私利，为了掩盖这些事实，他们只能是欺骗人

^① 《霜红龔集》卷三十三《淮南存集》。

^② 《霜红龔集》卷三十二。

民了。如果他们不要在上、在先 而‘下之后之’不‘自为’而“为民”便没有帝王与人民的社会矛盾了。他认为社会矛盾的解决，在于实行社会平等，这里蕴藏着一种反对封建专制的思想。

（三）爱众’的观点

傅山的思想中含有鲜明的人民性思想因素，“爱众’的观点是其重要内容之一。傅山“为民”、“爱众’的思想深受儒家“民本’思想和墨家‘兼爱’的思想的影响。直接对《墨子·大取篇释》中引申阐发而来。墨子主张“兼爱”，傅山主张“爱众”，提法相似，但其意义大不相同，傅山比墨子的认识大为前进了。傅山指出“人必群”所以不能爱寡，必须爱众。他在释“兼爱’时说：

“兼爱’爱分，一爱爱专。我之于人，无彼此，皆爱与无二爱之专一爱同意也。”^①

傅山不先全同意墨子的“兼爱”而是主张“皆爱”。他还指出，人类生活在人间，彼此都应该被爱，彼此都应该爱人，让人间永远充满真诚的爱意，每个人都应“矢死以一爱爱人，死而后已也。”这些论述显然比墨子“兼爱”的内涵要丰富。同时傅山反对“一爱爱专”的观点，他主张“一爱爱人”，他说：“为己不為人，扬子之学也非，不可学以私己。”他不同意杨朱“拔一毛利

^① 《霜红龕集》卷三十五

• 332 •

天下而不为'的观点 反对'为己不为人',主张为人不为己 要爱社会上所有的人。可见傅山“爱众”的观点中含有博爱的意义。

傅山认识到社会矛盾的根源是封建的等级制所致,因此他赞赏墨子“爱无差等”的观点 他说:

“爱无差等”而爱人之亲与爱自亲无异 如有职官之人 不得背公为私也。

孟子曾说:“老吾老 以及人之老 幼吾幼 以及人之幼。”^②与傅山“爱人之亲与爱自亲无异”,其意思是相通的。不过孟子讲的是“推恩足以保四海”的统治术,而傅山却强调的“爱无差等”的爱众观 他还说:“但以同为人类而行之 是‘爱无差等’之义也。”^③说明他所说的还是博爱之义。

傅山指出“爱众”不是空谈 而要有实功实济。他说:

爱人者,必实实有爱人之功始可,若但有其志,于人何益。所以志是志 功是功 须辨之 不可为志即功也。

他认为爱人 要给人解决实际问题 解除人们生活中的实际困

《霜红龕集》卷三十五。

《孟子·梁惠王上》。

《霜红龕集》卷三十五。

《霜红龕集》卷三十五。

苦，并且要取得实际效果。对此，他还具体指出：

若爱之 使‘仓廩实而知荣辱。’故尽爱于一世之
人 使食其力。

《管子·牧民》篇中有言说：“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。”傅山同意管子的这一观点，并且使其爱众的主张，与“仓廩实”、“衣食足”等物质条件联系起来，认为“一世之人”即全社会的人，如果都能自食其力，做到“衣食足”，达到“知荣辱”的精神境界，这样便有了“爱众”的基础。因此他一再强调爱众须有实功，并说：

义者，宜也。宜利不宜害，兴利之事，须实有功，
不得徒以志为有利于人也。

他针对一些儒家后学空谈仁义，说明爱众的首要问题是须有实功，不能只说空话。这种将物质生活与精神生活统一起来考虑爱众问题，是很有见地的。

傅山还指出“正”是爱众的一个重要的标准。他说：

正，如墙之可以蔽御，又可以堵界而不过，故正
之厚于人也，为拊、为知堵，取之有度，爱之不偏。

《霜红龛集》卷三十五。

《霜红龛集》卷三十五。

• 334 •

之所以需要有一个标准，一方面量化爱众的内涵，规定一个既不过、也不要不及的中正之度，使爱取于适度；另一方面那是因为人人都有私利的缘故。他说：

天下之利弗能去也，如墙也者人所依以为庇者也。圣人知为人之墙，而非为一人之墙也，又非于人有时墙，有时不墙也。今日之智，则爱此人时墙，此爱彼人时墙彼，非若圣人公普之墙，故所以利人者偏矣。贵为天子而利人者莫贵于正，正犹反偏为正之正。取诸民者有定，不横征以病之。^①

“天下之利不能去”傅山深刻地指出，私利严重影响着爱众的实施，因此必须设立一个正的标准，如“公普之墙”^②，反偏为正，使私利受到规定性的限制，因此他提出“取正于民”的主张。“取正于民”在他看来就是“不横征以病之”，不要对民横征暴敛，取之有偏，这在当时是有积极意义的。按照这个“正”的标准，傅山规定了正的量与度。何谓爱之适量，他认为就是要“自力为之”^③，各尽其所爱之量，“不断地积累爱众之量，尽最大努力去做这一点。何谓爱之度，度是尺度、适度，就是“爱之不偏”^④，“取之有度”，不能只顾自己的私利，要做到“知堵”而不越界，不能偏爱，要“村澗”^⑤，即平等，以平等的态度对待他人，平衡私利与爱众的矛盾，达到爱众这一崇高的目的。

傅山还阐述了爱众这一概念的内涵随着社会的发展而有所不同。他说：

《霜红龛集》卷三十五。

所谓正也，不受其请也。故圣人之于人拊抚而无私利一人、私爱一人之心。拊，抚也；平，平也。凡利爱一人之私，皆生于计虑，而有得于心。即以计虑言之，古人非无虑也，非今之虑也；古人之爱人也，非今之爱人也，何也？古公而今私也。

在这里傅山将爱众置于社会历史发展的角度考察，古代的爱众是在“古公”社会条件下产生的，因此“拊抚”即“抚平”是自然的。今之爱众是在“今私”社会条件下追求的。今之私又不能去“私者，天也”，这给爱众的实现造成了困难，因此只能实事求是地现实对待，设立一定“正”的标准去正确地处理。傅山在这里，贯彻了他一贯的历史进化论观点，反对今不如古的复古观点，主张在新的社会历史条件下思虑爱众问题，这样必须坚持“贵于正”的主张，用以推进爱众观的实现。

三、傅山的社会变革思想

傅山认为社会在不断向前发展，坚持社会历史进化论，反对复古思想，在这种思想基础上，提出顺应社会发展的社会变革主张。

(一) 非圣人能王'的观点

傅山指出，儒家的社会理想寄托于三代并为之而努力的设想是很不现实的。那种遥远“古公”社会，再也不会复返了。他在对《庄子·应帝王》篇一则眉批中说：

未收混沌死一条，夫亦知混沌无复生理矣。混沌不生，而帝王之不得复以混沌应之矣。故腐儒欲复区区三代之道，亦已陋矣，而又往往以其道与时亢，不信其志非不善也，而混沌毕竟不能再活。然而未始不活也，参万岁而一成芘之圣人知之。^①

庄子说，混沌本无面目七窍，乃得以生存。而名为夤与忽则强凿之，结果事与愿违，反由于失其本性而致死亡。庄子的这一则寓言，说明客观事物均有自己的自然之性，绝不能强为之。傅山在这里借用此意喻历史，说明社会历史的发展，每个阶段都有自己的时代特性，社会发展了，治世之道亦应随之转变。如果在已经发展了的时代，还想恢复三代之道，这无异于又想给混沌凿上七窍一般，将这个社会引向绝路。混沌已逝，不能再活，三代过后，焉能再现。但傅山又说：“然而未始不活也。”他认为历史的发展，又有其连续性，每一个社会的建立，对其前代都有继承性，有着深刻的联系，不可能与之彻底决裂。在这个意义上又可以说混沌并没有死，三代的影响也是有的。社

会的发展 时代的进步 都是既有变革 又有联系 既有区别，又有继承，乃是变与不变的统一。不过他认为这是一般人难以深知的。

傅山驳斥了理学家‘欲复三代之道’的观点。宋代理学家为了完成对儒学的改造 在王霸之辨中 重视仁政、德治 认为三代社会 行王道“天理流行”是个理想的社会。同时指出在汉唐 则是行霸道“人欲横流”并多所贬驳。朱熹就认为三代圣王是以“仁义为先，而不以功利为急”^①，而汉唐之君却不然 就“其全体却只在利益上。”^② 傅山指出这种欲复三代之道的设想，是不切合实际的，虽然包含着良好的愿望，只不过是幻想而已。对此 傅山给予“亦已陋矣”的定评。傅山在这里所说的“儒者”，是指明清时的一些理学家，他们“以其道与时亢，比宋儒更不合时宜 他斥之为“腐儒”。

傅山反对复古的思想，在对荀子的思想评论中也可得到印证 荀子说：“欲观千岁 则数今日。”^③ 傅山批注说：“此非儒家者言。”并对《荀子·儒效篇》批注说：

篇中淳淳以法后王为务 此亦当时之习 若令朱子公读之，定大可人。^④

在这段评语中，肯定了荀子所赞成的法后王，具有时代的特

^① 《朱文公文集》卷七十五《送张仲隆序》。

^② 《朱文公文集》卷三十六《答陈同甫》。

^③ 《荀子·非相》。

^④ 《荀子评注》。

• 338 •

点，以及遭到朱熹呵责的必然性，进一步揭示了儒家后学的复古思想倾向。傅山同时指出荀子思想又有“自悖”之处。他说荀子“每云法后王 而又曰‘以古持今’，是不对的。可见他以社会进化论作为评论古人思想的一个重要原则，赞扬一切推进社会前进的观点。这正如他在《庄子·天地篇》批注中所说：

世日异 而治日变 时然乎哉！

这说明社会日新月异，“法”也应不断变化。这是历史发展本身所使然。在这种思想的指导下，傅山对含有崇奉道统说的观点也作了评论：

今所行五经四书，注一代之王制，非千古之道统也。^②

“王制”就是王者之制，而五经四书就是一定历史阶段政治制度的注释，是一历史阶段社会情况的片断记载，并不具有超越历史的永恒意义。因此他认为五经四书，也是历史的具体的，是一定社会存在的反映。这正如傅山学友顾炎武所说：“古之所谓理学，经学也。”“今之所谓理学，禅学也。”“舍圣人之语录而从事于后儒，此之谓不知本矣。”^③ 顾炎武认为“理学即经学”，否定道统说。但他追求的是“本”，即经学，没有摆脱正统

^②《庄子批注》。

^③《霜红龕集》卷三十六《杂记》一。

^④《顾亭林诗文集》卷三《与施愚山书》 中华书局 1983 年版第 58 页。

的思维形式 以经学反对“今日之理学”，含有倡道统说的思想因素 难与傅山的“经学即王制”蕴义并论。

道统论者还说他们有“独得孔孟之秘传”真经即十六字“心传”。朱熹指出《尚书·大禹谟》中讲的：“人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允执厥中”这十六个字 是尧舜禹三圣所传的道统 亦称为十六字心传。对此朱熹解释说 人心和道心 同是人的精神主体 人心是物欲 为不善之心 也称为人欲 道心则是天理的体现 本体的心。只要专一于天理 就是“惟精惟一。”只要一言一行，一举一动 都不曾过与不及 就是合于天理 就是中道，“中道”就是“允执其中。”朱熹还说：“必使道心常为一身之主 而人心每听命焉 则危者安 微者著 而动静云为 自无过不及之差矣。”^① 并认为这个十六字心传真经是永恒的，是儒家道统说的真谛。傅山不同意朱熹此说，他在指出儒家道统是一代王制之后，还同时对此秘传的十六字真经，进行了揭露，进一步反对道统之说。他说：

其张之也 喜曰：“独得孔孟之正传也。”夫孔孟无邪！其教之严然贞明，仁义礼智，何人无之？即孔子命颜子也；“克己复礼”非礼勿视听言动 命曾子曰：“一以贯之”，不曾云此秘不传之道。或舍此而他耶？则有颜曾之所不知，而若知之耶？秘之名，二氏有之，儒其屑二氏之名而袭之也！^②

《四书章句集注·中庸章句序》。

《杂著录·圣人为恶篇》。

• 340 •

傅山列举了《论语》的《颜渊》、《里仁》两篇中孔子对颜回曾参问仁论道的解答 并无“秘传”踪迹 孔子不知此事 对其得意门生当然不会论及 揭示了所谓“十六字秘传道统”之说 纯属无稽之谈。傅山以《论语》的史实为论据 指出了所谓“秘传”真经的道统说，肯定是属于伪造性质。但他并未深究来历。后来与傅山有忘年之交的阎若城考证出十六字真经的前十二字，是出自《荀子·解蔽》 后四字出自《论语·尧曰》^① 这样就彻底否定了十六字真经道统说的神圣地位。而傅山的怀疑，正是阎若璩对此进行考证的先导。

傅山否定道统说有两层意义 即理论意义和社会意义。就理论意义而言，傅山还说：

明王道，辟异端，是道学家的门面，却自己只作
得义袭工夫。^②

“义袭”傅山解释为“沿袭”之义。他认为理学家将“道统”真经，视为神圣的永恒精神。他不同意这种观点，这是正确的见解。意识是有相对独立性，但一定社会历史阶段的意识，对旧时代的意识，是以新时代社会存在的需要进行取舍的，即使在相同的社会形态中亦然。可见任何意识观念都不是超时代的。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中曾以德国古典哲学为对象进行分析 认为诸如黑格尔的“绝对观念”不是超时代的绝对观念，同样，理学道统说也是如此。傅山指出道统说的真经

^①《尚书古文疏证》卷二，清嘉庆元年吴思湖刻本。

^②《霜红龛集》卷三十六《杂记》一。

不能永恒地沿袭 只是“一代的王制”的观点 虽然没有揭示它只是一定生产方式的特定阶段的产物，但他认为一定的意识观念对一定时代、政治制度是依从的观点，应该给以肯定。重要的是它含有新的历史观的蕴义。

傅山否定道统说的社会历史意义也是十分重要的。他从理论上否定了道统说的神圣性，同时说明秘传真经、五经四书都是一定历史社会的意识，而圣人也只能从历史的具体中去研究。因此当荀子说：“非圣人莫之能王”^①时 傅山在此旁批说：“也只管王哩！”^② 他不同意荀子只有圣人能王的观点，并提出了“非圣王能王”的观点，明显表示了他的反封建专制的思想。

（二 社会是“人心”定势”发展的观点

历史不断发展 社会形态不断更替 就是在同一的社会形态中，也存在着部分质变的阶段性变化。对于社会发展变化的动因，在中国古代思想史中，曾经历了天命史观、天人感应史观、和天理史观等三个阶段。先秦时的天命史观认为，天命即“上帝”决定着社会历史的治乱兴衰；汉唐时的天人感应史观认为，上帝以“受命之符”即符瑞 感应着帝王 从而间接主宰着社会历史的进程 宋明时的天理史观认为，“天理”这个哲理化的神灵主宰着社会，“天理流行”支配着历史的发展。此外，从魏晋至宋明时期，还有道教、佛教等宗教的神学史观，它们

^① 《荀子·正论》。

^② 《荀子校改》。

· 342 ·

认为救世主支配着社会人世间。这些史论的主张，存在着很大的差异，但实质上是相通的。有的是神学观，有的是哲理化神学观，共同认为推动社会前进的是在社会之外的神灵，或具有神秘色彩的绝对精神。并在意识形态领域中占有统治地位，长期产生着重大影响。

但在古代社会历史中，也存有不相信这种上帝创世说的。例如墨子曾提出：“赖其力者生，不赖其力者不生。”^①荀子曾提出：“制天命而用之。”^②柳宗元提出天和人不相与。^③刘禹锡则提出：“天与人交相胜。”^④他们认为“天”不是神、上帝，而是客观自然，它与人、人类社会有联系但却是相别的，“力”对社会发展有着重大的作用。傅山的观点就是对这种观点的继承和发展，他很重视人为、人的力量对社会发展的作用，他说：

小人以无理胜君子者，合而用力。君子不敢以无理胜小人者，分而用口。口之不得力，分之不敌合，势力。^⑤

他认为社会处于君子与小人的矛盾与斗争中，他对这种矛盾与斗争的状况概括说，历史上由于小人敢于使用暴力，所以横行霸道，君子仅使用“口”陈规谏之词，不使用力，故常受制于

^① 《墨子·非乐》。

^② 《荀子·天论》。

^③ 《柳宗元集》卷三十一《答刘禹锡〈天论〉书》，中华书局 1979 年版。

^④ 《刘禹锡集》卷五《天论》，上海古籍出版社 1989 年版。

^⑤ 《杂著录·圣人为恶篇》。

小人。傅山的这种概括，与欧洲在文艺复兴时代对中世纪社会历史状况概括为“君子受气、小人得势”一样。傅山的思想没有停留在此，他还进一步指出：

故以君子之有疑于天者，如天骄小人也，不知天不骄之也。何也？若君子用无理于小人，天不偏助小人也。^①

傅山在这里又指出，在中世纪帝王都以“君权神授”的理论为其握有的权力论证。傅山揭示说：“天不骄小人”；“天不偏助小人”；“小人得势”是由于其用力的原故。如果君子“合而用力”，就能改变其受气、受制于小人的局面。因此他强调“为恶”的积极作用，主张君子操斧钺而诛小人。傅山将社会发展的根源归结为“人力”，排除天理的作用，主张君子“用力”打倒暴君一类的小人，预示着新思维模式的迫近。

傅山的这种观点，在对《荀子》一书的批注中也有明显的表露。荀况处于封建制的初期，在他重君道的思想中，具有积极的治世思想。对此，傅山很重视，也有吸取。他同时也有很多保留，例如他对荀况重君道的圣人治世观，“内圣外王”的观点，都持否定的态度。因为傅山所追求的是新时代的社会模式。例如《荀子·君道》中说：“人主欲强固安乐，”则莫若求其人。”过分夸大他们对社会发展的作用。对此傅山批注说：“然耶？”表示了怀疑式的否定。还有，《荀子·正论》篇中说治理天下者，必须做到“至强”、“至辨”、“至明”。他认为担任治天下

^① 《杂著录·圣人为恶篇》。

• 344 •

的重任 必须是‘至强’即最强有力的人才能胜任 天下的事最广大 必须是‘至辨’即具备极高分析能力的人去处理 天下的人众多 必须是‘至明’即最贤明的才能使之团结和睦一致。所以他说：“此三至者 非圣人莫之能尽 故非圣人莫之能王。”只有圣人能做到这三点 也只有圣人才能为帝王。《荀子·正论》中把圣人描绘成社会的主宰，至高我上的救世主。对于荀子推崇的圣人治世的主张 傅山却不以为然。他评论说：“‘三至’看起来甚可笑。”又轻蔑地说这是“麀糟”。另《荀子·正论》篇中还说：“天下者 至大也 非圣人莫之能有也。”对此 傅山很尖锐地反驳说：“非圣有 有 有！”一连用了三个“有”字，表明他反对君王圣人主宰社会的观点。

傅山也非常不赞成天理史观。宋明理学的天理史观认为，社会历史变迁的根源 就在于“天理流行”。而他们则是最懂得天理者，他们就是天理在人世间的体现者，因而也就是人类社会历史的真正主宰者，“以世道人心为己任”他们认为社会历史如果离开了他们，就不成其为社会历史了。傅山不同意这种见解 他指出“世道人心”有着自己的发展规律 并非是由理学家主观的意愿所决定。他说：

其张之也 喜曰：“以世道人心为己任。”呜呼 劳矣。世丧道 道丧世。尔若“世道人心”；“世道人心”不若尔也。^①

“张之”晋地谚语 即“张到”或“挖张”。傅山解释说：“所谓张

《杂著录·圣人为恶篇》。

到，不到而到，谚所谓张刀也。亦曰挖张也。鄙其所居以为圣贤者 犹五角六张 无实而口沾沾乎 其劳而无当 故挖之也。张 可厌也 挖之 则不足比数矣。”世丧道”社会发展了 历史进入新的时期 旧时代的“道”必将失去其存在的意义。“道丧世”社会前进了，“道”已经不合于时宜 如果仍然奉若如纲常，必然禁锢着人们的开拓精神，阻碍着社会前进的步伐。社会历史就是在这种“世丧道”与“道丧世”交相丧的矛盾中不断运动发展着。社会在发展，“道”的内涵也是不断更新着。世儒企图执着于“世道人心”，但“世道人心”并不听命于他们 它是随着社会历史的发展而发展着，按照自己的必然趋势而变化着，并不决定于人的主观意愿。因此他指出世儒“以世道人心为己任，”是一种“张到”的作法 毫无意义。

傅山认为 决定社会发展的动因 既不是如荀子所说的是帝王圣人 也不是如宋明理学家所说的是“天理”。决定社会变迁的是人的力量，是与天下人心所向相一致的人。他说：

天下人心之所向背，王之则王，亡之则亡，定理
定势也。^①

《荀子·王制》篇中说：“具具而王 具具而霸 具具而存 具具而亡。”荀子认为历史的变迁 国家的兴亡 关键在于王者个人的志向，就是说，国家的兴衰治乱，完全决定于王者个人的主观意向。所以荀子还说道：“诚以其国为王者之所 亦王 以其国为危殆灭亡之所 亦危殆灭亡。”傅山不同意这种观点 他认

^①《荀子校改》手稿卷五《王制》。

为决定国家兴亡的是“人心之所向背，”指出社会变迁的根源在于天下之人心，而不在于帝王圣人的个人主观意愿。并且肯定这是社会历史发展的“定理定势”具有一定的客观规律性。与傅山同时代的王夫之提出了“理势合一”的历史规律论。他们都生于同一时代，虽然其观点略有差异，但基本上是一致的。王夫之“理势合一”论在强调历史发展具有客观规律性的同时，还着重指出这种规律性，是通过个别历史人物的主观活动这种偶然因素去实现的。傅山在肯定“天下人心之所向背”是社会历史发展的“定理定势”的同时，还着重指出使社会发生变迁、历史发生进化的，是能代表天下人心的能救民的圣人。在天下动乱之时，人心不安、人心思治之时，圣人“能为之，即敢为之，圣人之所以救天下，天下之所以望于圣人之时也”。^① 圣人之“觉”就在于他能顺应天下人心之向背，能“觉桀之可诛，觉汤之可佐”，能“就汤伐夏以救民。”这些论述说明只有在这样的历史环境中，圣人的智慧与力量才能充分发挥出来，才能推动历史前进，才能形成社会历史变迁的决定性推动力量。这样，与傅山、王夫之的理势历史观就完全一致了。这也是历史所使然。

傅山的“天下人心之所向背”是社会历史发展的“定理定势”的观点，虽然有一定的积极意义，但仍是属于唯心主义观点。因为他把社会发展的动因，归结为天下人之心，归结为圣人之觉。总之，仍在人的精神领域中寻求社会历史发展的动因，并没有进一步从人们思想的背后即社会经济中寻求根源。荀子讲的是王者个人之心，傅山讲的是天下人之心，都是从人

^① 《杂著录·圣人为恶篇》。

的思维动机方面寻找社会历史发展的动因和规律，所不同的是傅山所讲的人心，是天下人心即大多数的人心，这一点比荀子的观点大大地前进了一步，这表明时代是大大地前进了。

傅山的历史观中，圣人主宰历史的英雄史观也是明显存在着。他说：“圣人之才，天地之际也。”还说：

圣人者，天地之大匠也。阴阳、风雨、震雷、崩竭，天地为之。而人心之积习无仁义，闵不畏天地，不屑也，乃命圣人为之。

由于圣人具有非凡的才能，因此人类社会历史的主宰，“乃命圣人为之。”傅山认为自然界是“天地为之”即自然界有着自己的规律，人类社会的发展“圣人为之”，说明自然与人类社会不是受“天理”的主宰，从而反对了“天人合一”的天理史观，这同样具有积极意义。但这种“圣人为之”的观点，归根到底是属于英雄史观。由此，他把圣人与人民的关系说成是“百姓依护大人以为生”^②，“圣人救天下，天下望于圣人。”^③ 这些观点都是属于英雄史观。

傅山生活在十七世纪，是时资本主义还处于萌芽状况，因而社会发展的真实因果联系，还被政治因素和意识形态的种种作用掩盖着，这就使他的眼界受到了限制，对于社会历史发展的动因不可能获得全面而科学的认识，只能停留在一些片

《杂著录·圣人为恶篇》。

《霜红龕集》卷三十五《墨子·大取篇释》。

《圣人为恶篇》。

• 348 •

论之中。尽管如此，他在这方面有两点重要贡献：一是“天下人心之向背”，其“天下人心”主要是指包括民心在内的大多数的人心。由于傅山处于明末清初，他亲身经历了明清王朝的更替，亲眼看到了浩大的农民起义军和反对清王朝的民族压迫，所以他的人心向背是社会发展的“定理定势”，含有人民性思想因素，这是深受这段历史的影响而得的。二是他提出“富生人”的观点，这显然是当时资本主义萌芽时商品经济的影响所致。傅山思想中包含着重富、重工商的观点，并试图从中探求与社会历史发展的联系，并提出“市井贱夫可以平治天下”的主张。上述两点都表明，傅山进步的历史观中，包含着反映社会发展趋势中的积极思想因素。因为他已经意识到，社会历史是有客观规律的，并且否定了天理史观，这蕴藏着新的历史观的萌芽。

（三）市井贱夫最有理”

傅山社会变革思想中，非圣人能王、能有天下的观点，以及重富、重商的观点，最终集中于一点，那就是“市井贱夫最有理”，也就是“市井贱夫可以平治天下。”

傅山重视经济对社会的作用，尽管这方面的资料在其遗作中份量少，但从一些零星的片论可以看出，他在这方面却有独到之处。他的“市井贱夫最有理”的论断，就是建立在这些思想基础之上的。傅山在其《墨子·大取篇释》中就有如下论述：

生人之有为也，本以富生人。

圣人之利人也，实为其人之生也。

为贫民之利。
实有利于众人。^①

傅山的这些经济思想，试图用经济关系揭示社会的政治关系。他还说过：“天下之利弗能去也，”私者天也。”就是说在人与人的关系方面，首先就存在着一个经济上的利益关系，并且认为这种在私有制基础上产生的关系，是很自然的和正常的，因而没有必要回避它而是要正视它要有为而“富生人”。他还指出“富生人”即创造人的生存条件创造生活资料的活动，是人类“有为”的表现。他曾说如果不是这样那么这个所谓的《圣人》“大人”便是“草芥”即一钱不值的草类便是“寇仇”即势不两立的仇人了。百姓之所以反对统治者就是由于统治者不仅不能“为贫民之利，”而且还要在经济上侵犯他们的利益。在这里，傅山从经济关系论述社会矛盾的根源所在，这些论述显然具有重要的理论开拓意义。

傅山肯定财富的社会作用，批评那些忽视或抹煞财富作用的观点。他说：

何以聚人？曰：财。自然贫士难乎有群矣。家、国亦然。故讳言财者，自是一教化头骨相耳。常贫贱骄语仁义之人，大容易做也。^②

“何以聚人曰财”一语出自《周易·系辞下》中。傅山同意这个

《霜红龕集》卷三十五。

② 《孙邪藏傅山手稿照片》

• 350 •

观点 并指出儒家传统思想是违背这个观点的。“骄语仁义”
“讳言财者”显然是指儒家及其后学。孔子曾说：“君子喻于义，
小人喻于利。”^①以为只有统治者言义，而被统治者只言利
不言义的。孟子亦曾说：“王何必曰利 亦有仁义而已矣。”^②他
们都将仁义与利益对立起来，认为如果注重利，将会引起人们
利己的欲念，结果会使社会混乱起来。儒家思想代表作之一的
《大学》中说：“财聚则民散 财散则民聚。”这个观点在古代社
会晚期得到充分的发展，朱熹曾概括孔孟之道说：“圣人千言
万语 只是教人存天理 灭人欲。”^③他认为“天理流行”社会
就至善至美，“人欲横流”社会就黑暗混乱。这些观点显然具
有禁欲主义倾向。傅山认为不能将义利对立起来，他说：

所谓智者，是知世之有盗也。若爱之，使仓廩实
而知荣辱，故尽受一世之人，使食其力，而弭盗必
也。^④

傅山认为不讲仁义的为盗者，主要是由于生活所迫，只要使他
们具有一定的生活条件 他们自食其力 便会“知荣辱”讲礼
义的。说明物质文明与精神文明的必然联系。因此他又指出：

生人之有为也，本以富生人。富生人，而治人者

《论语·里仁》。

《孟子·梁惠王上》。

《朱子语类》卷十二。

《霜红龕集》卷三十五《墨子·大取篇释》。

乃有为。

圣人之利人也，实为其人之生也。

他认为是否“富生人”是衡量人之有为与否的主要依据，圣人所以为圣人就是由于他为“人之生”而做出贡献的缘故。圣人只讲仁义而不讲利、不言富是不可能称之为圣人的。他还特别指出如果一个家庭、或一个国家没有一定的“财”即没有起码的生存和发展的物质生活条件的话，“贫就难乎有群”了，便不成其为家，也不成其为国了。这种观点与“财聚则民散，财散则民聚”的主张，则是根本对立的，认为不能将义利根本对立起来。

傅山这种“财聚则民聚”的观点即有财便有人观点在其同时代中是极为少见的。十九世纪思想家魏源，在他的著作中提出与傅山相同的命题他说：“人所聚而势生焉，财所在而人聚焉。”又说：“人聚则强，人散则炏。”^①魏源认为人聚与财聚是联系在一起的。只有将两者联系在一起，国家便会强盛起来，相反国家便会灭亡，而这两者的关键是“财所在”。这个观点，史家认为是冲决封建网罗的思想内容，是其改良主义中的一项重要措施。但是这个观点，早在十七世纪就为傅山所提出，说明傅山重视积累社会财富的观点甚为可贵，值得重视。

重视社会财富的观点，与古代占统治地位的禁欲主义思想根本对立，这种市民意识的思想，是早期启蒙思想重要内容之一。傅山在他的论述中，虽然还不可能将此理解为社会经济关系，但他毕竟把经济生活或人的物质生活条件，同社会政治

^① 《魏源集上册》《默觚·治篇》三 中华书局 1981 年版。

生活、同社会发展联系起来，并视为它是社会存在发展的基础。这些见解含有重要的合理因素。

值得注意的是，傅山对这种思想还有重要的发展。他在重视财富这一经济思想基础上，提出了“市井贱夫最有理”的命题。他说：

理无理，无理，无理，亦无理。理无理，无理者无理，其不读书也；无理，无理理者亦无理，其徒读书也。读书者闻是言也，噪之曰：“市井贱夫无理者也，足以治天下耶？”曰：“市井贱夫，最有理者也，何得无理之！”^①

在这段话中，傅山陈述了两层意思：一是理与无理的关系是一个辩证统一的关系。傅山认为客观存在的发展过程，是一个“无理胜理”的过程。理即现实存在，它具备存在的依据，随着它自身的自然规律，由产生、由弱到强、由强到衰亡，失去了存在的条件，便成为无理。无理即现实存在的理中的否定因素，它亦随着自身的自然规律，在理中作为新生的因素，逐步以柔弱胜刚强，以无理胜理，最终使自己转化为有理者。傅山指出，对于这种“无理而后理”的道理，有人并未认识到，他们认为，理就是理，无理就是无理，这是永远不会变化的。不知理是由无理转化而来。无理必然转化为理，并且如此不断转化着。他们为什么会这样认识呢？傅山认为是“不读书”或“徒读书”的原故，是由于他们的形而上学观点所致。二是市井贱夫最有理

《杂著录·圣人为恶篇》。

的观点就是建立在上述‘无理胜理’的基础上。《史记·平准书》正义释市井说：“古人未有市，若朝聚井吸水，便将货物与井边货卖，故言市井也。”在古代，从汉代起实行‘重农抑商’政策，以农为本，以商为末，市井者便被视为‘贱夫’中的一类，为社会所轻蔑和鄙视。早在西汉初期，在孝、惠帝及高后时期，就曾明文规定一切商贾不得为宦。不仅如此，就是‘市井之子孙，亦不得仕宦为吏。’^①这种法定的制度，长期以来一直被视为是天经地义的。“重农”的政策，对古代社会经济发展，曾起过积极作用，这是应该给以充分肯定的，但‘抑商’政策，随着社会经济的发展，其消极作用愈来愈明显。对此，南宋时期的陈亮、叶适等都曾提出过不同见解。叶适认为‘理财’、‘为利’很重要；‘夫聚天下之人，则不可以无衣食之具。’认为‘既无功利，则道义者乃无用之虚语，’他以历史事实说明‘黄帝、尧、舜、大禹和周’，‘以天下之财，与天下共理，’‘古之人，未有不善理财而为圣君贤臣者也。’^②并主张‘通商惠工’、‘扶持商贾，流通货币’，指出‘抑末厚本，非正论也。’^③叶适在这里第一主张聚人者财；第二主张不抑商而要扶商。陈亮曾说：“利之所在，何往而不可为哉！主张‘究时变’而‘通财利’。他认为‘农商一事’，‘商藉农而立，农赖商而行，求以相辅，而非求以相病，则良法美意，何尝一日不行于天下哉！’^④他排除抑商之策，主张农商并重，以求‘农与商相资以为用’，‘有无相通’，促

《史记·平准书》。

② 《叶适集·水心别集》卷二《财计》，中华书局1961年版。

《习学记言》。

③ 《陈亮集》卷十一《策·四弊》，中华书局1974年版。

• 354 •

进社会经济发展。陈亮与叶适的重商观点，是商品经济发展的反映。得到傅山的赞赏。全祖望在《阳曲傅先生事略》中说：“或强以宋诸儒之学问 则曰：‘必不得已 吾取同甫先生。’”^①从社会发展史看 汉代以来是“重农抑商”；宋代提出“农商一事”即农商并重的观点，表明商人的社会地位有所提高；傅山提出“市井贱夫最有理”，则主要是站在重商主义立场说话 与“农商一事”的观点有差别，因为后者还主要是站在地主阶级立场上说话 这也就是傅山“必不得已”的勉强之处。

傅山“市井贱夫最有理”的思想，与李贽的思想存在着重要联系。李贽曾针对“儒者高谈性命清论玄微，把天下百姓置之不问 反以说及理财为浊”的错误倾向 明确指出“不言理财者 决不能平治天下”。^②说明“理财”对于治理和平天下具有极重要的意义。他认为“富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也。”^③追求富贵为人之本性，富贵利达是社会的发展趋势，因此他认为应该重视发展生产，勤俭致富。同时他对于商人阶层进行了颂扬。他说：“市井小夫 身履是事 口便说是事。作生意者 但说生意 力田作者 但说力田 凿凿有味 真有德之言 令人听之忘厌倦矣。”^④傅山尊李贽为卓老 其“天下之利不能去也”、“私者天也”正是李贽上述论述的概括。其“市井贱夫最有理”、“市井贱夫足以平治天下”的观点 正是李贽“作生意者说生意 真有德之言”以及“理财者能平治天下”思想的发

① 《鲇埼亭文集选注》上编。

《四书评·大学》上海人民出版社 1975 年版。

③ 《焚书》卷一《答耿中承》中华书局 1975 年版。

《焚书》卷一《答耿司寇》。

展。

傅山提出“市井贱夫最有理”观点 与他同时代的黄宗羲、顾炎武、王夫之等思想家也都有相似性质的论述。黄宗羲说：“世儒不察 以工商为末 妄议抑之。夫工固圣王之所欲来 商又使其愿出于途者 盖皆本也。”^①黄宗羲“工商皆本”的论断，是我国十七世纪江浙一带资本主义萌芽时期工商业发展的反映。王夫之虽然曾说过：“生民者农 而戕民者贾。”^②对商人阶层颇持鄙视态度 但他又很正确地指出 商贾有着“通有无”的积极作用 在社会经济生活中是一定“不可缺”的内容。^③明确肯定商贾的商业活动的正当作用。这些论述，都充分说明了明末清初市民经济发展 市民意识的兴起 说明从“农本商末”到“工商皆本”的历史时期 传统的价值观念 已在向近代价值观念推移。

傅山“市井贱夫最有理”观点的根据 如他自设宾主所云：

曰 市井贱夫无理者也 足以治天下耳？

曰：市井贱夫，最有理者也，何得无理之！

曰 彼为利而已 安所得理？

曰 贩布者 不言缿糟于布之理也 贩金者 不言玉精于金之理也。缿者，玉者，如之，焉得不谓之理！

曰 理 天理也。吾穷理而意必诚 心必正。彼知

《黄宗羲全集》第一册《明夷待访录·财计》三 浙江古籍出版社 1985 年版。

② 《船山全书》十《读通鉴论》卷三 岳麓书社 1988 年版。

③ 《船山全书》十一《宋论》卷二 岳麓书社 1993 年版。

• 356 •

天理乎？意亦诚乎？心亦正乎？

曰：适吴越者、不肯枉于燕齐，心奚翹正？期锱者，不折阅于铢，意奚翹诚。凡金玉布缙，物无贵贱，生之造之 莫非天也。天生之 天也；人为之 人所共天也。所共天而精之，不翹精于记诵糟粕之鄙夫也。记诵糟粕之夫，之于其口中所谈 谈天者 犹谚之所谓浑沦吞枣也；于其糟粕臭腐，犹谚所谓胶冻矢而甘之，油滋易不出也。^①

傅山在这里自设宾主，一问一答，大胆直言，有理有据，说明市井贱夫不是无理而是有理。他主要谈了这样几层意思：

第一 商人最懂物之理。傅山指出“理”是“成物之文”是讲有形之物的纹理、条理，对于具体商品，则是讲其结构和质量的规定品格。诸如布与缙、金与玉 品类繁多，但从结构分则有精粗或精糟之分。对于社会所需的物品，经营商都是通晓其理的。

其次 商人最懂商品流通之理。社会流通的商品 种类繁多，买卖计算的度量衡，经营商也是通晓的，绝不愿出现一锱一铢钱那样微小数量的差错。同时，他们深知各地经济形势的自然之理，吴越产什么样的商品，燕齐需求那类商品，熟悉南北商品产销及其行情之理，他们在经营中，充分分析市场形势，精确估计，只有这样脚踏实地的经营，才能参与商品流通的市场活动。

三，商人懂得商品制造之理。他指出商品分为“生之造

《杂著录·圣人为恶篇》。

之“这两大类。“天生之”一类的物品是对自然物的利用加工制作而成；一类是“人为之”的物品，是“人所共天”的物品，是利用自然之物依据自然之理制作而成。这两类产品的形成，都是“依乎天理”产生的。而这种“天理”即自然的实理，“市井贱夫”是通晓的。

傅山在对市井贱夫最有理的论述中，他已注意到人们改造自然的实践活动，并将其概括为社会获取生活资料来源之理。这些论述尽管未能触及社会生产的本质，但他以此作为“市井贱夫最有理”的论据，确也是深刻的和有意义的。

傅山的“记诵糟粕之鄙”一语之意，与《庄子·天道》中的论述存在着联系。《天道》篇中说：“然则君之所读者，古人之糟粕已夫。”又说：“古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟粕已夫。”庄子认为古书所载之言，由于时过境迁，圣人已死，其遗言未必都可用，何况其精华多存于言外之义中，因此仅仅记诵一些古人的遗言字句，是不可能得其精华的，对这类人，傅山贬之为“记诵糟粕之鄙夫”是有道理的。他在其《庄子批注》中对上述庄子字句，在每一个字边都作了圈，表示完全赞赏之意。在论述“市井贱夫最有理”中引用此语之意，着重说明那是世儒重复传统的“抑商”观点而已。对于“记诵糟粕”这句话，王安石在其《读史》的诗句中曾有精彩的议论，他说：“糟粕所传非粹美，丹青难写是精神。”^①王安石这句话说明，他所追求的“丹青精神”，他所否定的就是不合时宜的“糟粕”。傅山反对做一个“记诵糟粕之鄙夫”，正是王安石这种思想的继承和发展。傅山的“市井贱夫最有理”、“市井贱夫足以

^①《王临川集》卷二十五，四部丛刊本。

• 358 •

“平治天下”的论断，虽然带有一定空想性质，但它毕竟是我国十七世纪的“丹青精神”，因为它是中国近代的先声，它反映了那个时代社会发展的趋势，代表了那个时代历史前进的方向。

第六章 傅山的伦理观

伦理观是关于人与人之间关系的观点。一个社会必然有其秩序，这里重要的一部份是靠伦理道德规范维持着。在傅山生活的时代，旧礼教是社会伦理的核心内容，它窒息着社会的生机，禁锢着人的思维，压抑和束缚着人性，因此引起人们对此的思考。傅山对这个问题很重视，他说：

贫道昔编《性史》深论孝友之理于古今常变，多所发明。取二十一史应在孝友传而不入者与在孝友传而不足为经者兼以近代所闻见者去取轩轻之。二年而稿几完遭乱失矣。间有其说存之故纸者友人家或有一二条亦一斑也然皆反常之论。^①

^① 《霜红龕集》卷二十五《文训》。

• 360 •

从“贫道”看这段话傅山写于他参加道教之后。他说在乱前即甲申之变前，他就写过一部属于伦理道德学范围的《孝友传》著作，由于战乱不复存。之后，他写过一些零星短文，代表着他对这门学问的见解。从傅山遗文看，不只是一二条，而是研究论述甚多，其中最重要的观点有三：一是他提出人欲自然的观点，认为人的饮食男女等性情欲念，是自然与正常合理要求，不能用“去人欲”的礼教抑制。二是他认为善恶之辨中，不能只讲善不讲恶，因为恶中也有理，他重视恶中之理，甚至写了《圣人为恶篇》专门论述这个问题。三是他提出了“礼丧世”、“世丧礼”的命题，认为“礼”即伦理道德规范，是具体的历史的，不是永恒不变的。他认为社会历史发展了，维系社会秩序的伦理关系，肯定又起变化，以适应变化了的新关系。傅山伦理观的总的倾向，他自己曾以“皆反常之论”概括，这是真实的。从傅山对伦理道德的论述分析，他阐述的方面虽然比较广，但这些论述有一个共同点，就是都在反对或批评旧的礼教，旧的伦理道德观念，表现了对旧礼教的反叛精神。

傅山对旧礼教的批判中，力图创立一种新型的人伦道德规范，用“公义”确立人与人之间的真诚信赖关系，尽管这些论述很空泛，也未从社会深层进行揭示，但却闪烁着一些近代先期思想的光彩。他对这个问题进行研究所持的方法，即“古今常变，多所发明”更有意义。

一、傅山人欲自然合理的观点

傅山人欲合理的观点，是从先秦诸子学中引申而来。他在阅读诸子著作中，批有“有性”、“有情”等字句，对荀子《礼论》

中“化性起伪”、“性伪合”的观点十分赞赏、并评论说：

要知此伪字，不似今人所谓全无真诚之伪，但就所谓太始者言之，则属人为耳。

这段话说明了傅山对人性与人为之间关系的看法。傅山同意荀子《礼论》中所说的“无性则伪之无所加”、“无伪则性之不能自美”的观点，他对这两语批注说：“是”、“亦是”，说明人性是人为的基础，没有人性便没有人为；人为是人性完善的途径，没有人为，人性不可能自己完美起来，这也就是“性伪合”的含义。同时指出这种人为即伪，是同人性相结合之伪，是以人之本始之性为基础。而这个伪有二义：

伪字，本别有义。而后世用以为诈伪，遂昧“从人为”之义，此亦会意一种。^②

因此他认为“性伪合”之伪，是人为之伪，伪有诈伪，但他不同意“礼之合为伪”，即全为诈伪的观点。因为“伪若离性”则“人为”便“无所加”。荀子“性伪合”的观点，说明伦理道德是人性与人为的结合，不是为天命所决定，用以反对先秦时期先验的伦理道德观。傅山对荀子“化性起伪”的观点，阐发得更为清楚，他在荀子论述的基础上，说明人欲与天理并非绝对的对立，用以反对天理论的伦理道德观。

① 《荀子校改》。
《荀子校改》。

《荀子·正名篇》中引申人性与人为的关系有曰：“所受乎天之一欲 制于所受乎心之多计 固难类所受乎天也。”欲虽不可尽 可以近尽也”。傅山同意荀子的这些论述 并且加以发挥说：

所受乎天者少 而欲动于得心者多 人不能安然
如天之所受之少也，谓妄想多也。^①

傅山说了这些话 觉得言不尽意 还对《正名》的这层意思批注说：

“近”谓渐近自然之近 加上“欲不可尽”之“尽”，
又似反之。^②

傅山认为人有本能的欲念，这种产生于自然本性的欲念，在社会物质条件不断发展中，会有不断的追求。而这种人为的无止境的追求 虽然是产生于“心”、“妄想”之中 但仍是人性与人为的结合。就是说 人的欲念 人对物质条件的追求 只能“自然之近”顺乎自然的人为渐近 通过人为不断实现。这里清楚地说明 欲从表面上看是从“心”中产生 而这个“心”中的欲念 还是以人性即“天”这个自然属性所支配 进一步坚持了其人欲自然合理的观点。

傅山分析荀子“性伪合”观点中 紧紧把握其人性是产生

《荀子校改》

《荀子批注》。

人欲的基础，汲取了其人欲自然的因素，阐述了他的人欲自然合理的见解。他指出这种人性本能的追求，就是圣人都是存在着的。他对“贼”字释义时说：

贼本从则从戈。则声。俗作贼 遂通谓贝戎贼矣。
……见贝而兴戎心，无论亲疏皆有之，读书之人犹不免焉 而独归之 跖 之伦，冤矣。^①

“贝”是我国最早的一种货币形态，用以交换所需的其它一些物质产品。可见贝的积累，意味着人的欲念将得到一定的满足 因此产生了“见贝而兴戎”的念头。傅山认为见“贝”而动心的念头，人皆有之，就是知礼识义的读书人也不例外。因此他认为将强盗行为，都归于古代大盗贼名下是一桩冤案，他认为统治者的横征暴敛，并不次于这些大盗。重要的是他由此揭露了阶级社会矛盾的根源。

傅山的人欲自然合理说 认为“至情至性 何必有人 禽鸟尚矣。”说明有生命的动物 都是如此。他的“至情”说 认为人有纯真的感情，男女相爱，爱情至上，是人的纯真自然之性的表露。他说：

意之心动，亦有女怀春，妙字，不必以淫心斥之。

^①《霜红龕集》卷三十八《杂记》三。

《霜红龕集》卷三十七《杂记》二。

• 364 •

他对‘春’的解释，说明男女之情是人性之自然，不能给以压抑与排斥。为此，傅山用过不少笔墨，赞扬青年男女真挚自由的爱情。他在《犁娃从石生序》中，对这一对情人，不畏世俗压力而自由结合，表示‘至诚’的祝福，对于那些反对这桩婚事者，斥之以“腐奴”并加贬斥。他还写道：有的女子因家人为换取钱财出嫁；“抑郁而死”；有的女子因家人为换取权势出嫁，而“含冤树间”。对此，他还说：“吾实怜之，每欲取常所亲见，略为风尘异人杂记，律此辈不以不幸终淹没无闻。”^① 赞扬犁娃与石生始终不变的爱情是“天之报施”，为“富有四海”，是天下最幸福的人，说明男女情爱之情，是天然合理的。

傅山论人欲自然合理的同时，反对那种毫无节制的纵欲行为。他在荀子《富国篇》批语中说：

行私定有祸，纵欲终有穷。若不祸不穷，则民尽
著行纵欲。^②

他认为无止境的私欲，如果放纵下去，一来会伤自身，因此应该进行自我调节和控制，以有利于自身的身心健康为准。二来放纵私欲，不择手段的巧取豪夺，谋求私利，必然会损害他人的正当利益，因此他认为不义之财不取，不利于他人之利不贪，这样给人欲天然合理的观点，赋以深刻的理性原则。他还指出，人不仅仅是为饮食、男女之性之情的满足而活着：

《霜红龛集》卷十六。

《荀子校改》。

人经终年，不闻一高明之言乎？不衣不食可也，不聆高论不可。此甚难言，不衣食是冻饿死，不聆高论 腌脏腐臭死矣。岂无人拨此论 即闻此论 而无衣食，亦终不免冻饿而死。说到此间，果然使人无辞哉了^①

他认为人与动物不同之处就在于，人不仅需要物质生活资料的满足，还需要丰富的精神生活的享受，这两者都是离不了的。

在这个论述的基础上，傅山还探讨了理性自为与伦理道德的关系。他说：

仁义本是道德中原有底物，只不得有名耳，后者属于其性乎！仁义乎，则有心为仁义者也。^②

傅山认为仁义是属于道德的范畴，它产生于人之性与情，只有将仁义建立在人的本性基础之上之人，才可被称为一个“有心为仁义者。”他反对脱离人之本性的仁义，反对追求徒具仁义虚名的人。例如朱熹曾说：“正谊不谋利 明道不计功。”^③还说：“仁义为先 而不以功利为急。”^④傅山不同意这种观点他说：

《霜红龕集》卷三十八《杂记》三。

《庄子批注》。

《朱子语类》卷八十三。

《朱文公文集》卷七十五《送张中隆序》。

义者 宜也 宜利不宜害 兴利之事 须实有功
不能徒以志为有利于人也。

傅山认为义就是“宜利”，行义就是兴利，行义就要有实功实济 反对“不计功利”的空谈 更反对“宜害”的作法。他的论述说明 义与利不是对立的 而是统一的。

傅山的义利观 是以反对禁欲主义为出发点 并以功利主义为基础的，在他的义利之辨中，既贯穿了他的人欲天然合理的观点 又注重实功 注重功利 而不空谈仁义。他指出儒者就是空谈仁义而不讲功利的。他说：

明于礼义，而陋于知人心，中国之大儒如此而已，鄙儒乎哉！^②

他认为“礼义”这些伦理道德观点 是与“人心”即人欲天然相一致的。一些儒者离开人的性与情的本性，去追求空洞的“礼义” 这只能是空谈。只有懂得仁义是建立在人欲天然合理的基础上 才是一个“有心为仁义者”。对于这一点没有认识 即使是有名的“大儒”也只能归之于“鄙儒”一类之中。

二、傅山的善恶观

在古代的伦理学中，善与恶是一对主要的范畴。在先秦，

^②《霜红龕集》卷三十五《墨子·大取篇释》。

《杂著录·圣人为恶篇》。

孟子主张性善说，荀子主张性恶说，他们的观点在伦理学史上影响很大，但长期以来，性善说影响更大，宋明理学家的伦理观，就是在这个基础上建造的。傅山关于善恶的观点。概括而言他认为善中有理 恶中也有理 他颇重视恶的作用 如果依古代的评论标准说，他的观点有性恶论的倾向。

荀子论道德 否认道德的先验性 认为人的属性是由后天陶冶养成。因此他重视人的正常功利，并把道德规范，视为节制物欲的一种手段。傅山对这些观点基本上是同意的。孟子则认为，仁义道德同人的正当功利是对立的，如水火不能相容一般，可见有忽视人的正当功利的倾向。其实，孟子与荀子观点有相通之处，从哲理意义上讲，实质上都是唯心主义的伦理观。宋代以后 荀子的性恶说 遭到主要的理学家的指斥 其中朱熹的贬斥尤为猛烈。朱熹视荀子如异端，教他的门徒“不须理会荀卿。”^① 甚至说 荀子的思想‘使人看著如吃糙米饭相似。’他在竭力贬斥性恶说的同时 却在大肆颂扬性善说。这种褒孟贬荀的状况，直到明末才发生了变化，这时荀子的“礼起于欲”、“化性起伪”的观点才受到了重视。傅山就是其中的一个。他指出：

宋人之所谓理者，似能发明孟子性善之义，以为依傍大头颅，并不圆通四 炤。理之有善有恶 犹乎性之有善有恶 不得谓全无恶也。

① 《朱子语类》卷一三七。
《孙邠藏傅山手稿照片》。

• 368 •

傅山指出宋儒的善恶观，是从孟子的性善说中引伸而来，他们只讲善 不讲恶 只讲善理 不讲恶理 只讲天理 不讲人欲 因此具有片面性。他认为人之性有善有恶，理亦有善有恶，只有这样才是“圆通四炤”即全面性的。

傅山对孟子的性善说 有两点重要的评论。一是他明确地反对这个观点。如他说：

孟子道“性善”也是平地里骨堆。^①

“骨堆”一词是晋地中部一带的方言 是“隆起”之义。平地上有一个突起的地方，显然含有多余之意，借以说明孟子倡性善之说，根本没有这个必要。说明了他对这一观点的态度。二是他认为孟子在论述性善之说中，也是有可取之处的。如他说：

看《孟子》“理义说心”用“理”字傻生动 何尝口
龈牙 辞也。

“理义说心”，《孟子·告子上》篇中有言：“至于心 独无所同然乎，心之所同然者，何也？谓理也义也。圣人先得我心之所同然耳 故理义之悦我心 犹刍豢之悦我口。”告子认为人之性无善无不善，“食、色 性也。”将人之性与动物之性等同起来。孟子认为，人之性有与动物相同的一面，但更主要的是人有理义之心，即有伦理观念，这是人与动物的根本区别。傅山对此很

引自 刘 兼刊本《霜红龛集·例言》。

《孙鄧藏傅山手稿照片》。

赞赏用了“傻生动”这样的用语加以肯定。此外，孟子还说：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”在这里，孟子以社会环境的吉凶言恶与善，否认先天因素的作用，承认不善的存在，承认恶中有理的存在。对于孟子性善说中这些性恶因素的论述，傅山给以明确的肯定，这是客观的有道理的。

傅山对荀子的性恶说基本上是给以肯定的。但同时指出荀子此说中含有性善说因素，有些论述还不及孟子之说高明。他首先说：

《性恶》一篇，立义甚高，而义不足副之。^①

这里是对《荀子·性恶》篇总的评价。“义不足副”实际是说荀子性恶说中往往有与性善说相通之处。他对荀子这方面的论述都一一作了批注、校改。如荀子的《性恶》篇中含有性善说因素。他指出，荀子在议论尧与舜讨论人情问题时，也存在类似的想法。尧问舜：“人情怎么样？”舜回答说：“妻子儿女都有了，对其双亲的孝敬就减弱了；欲望得到满足了，对其朋友的信谊就衰退了；高官厚禄得到了，对其君王就不那末忠诚了。人情啊，很不好。对此，荀子说：“唯贤者惟不然。”^②即贤者并非如此。傅山对荀子这句话作批说：“又善了。”^③认为荀子此说是性善说的观点。还有，荀子说：“夫人虽有性质美，而心辨知”。

《荀子校改》。

《荀子·性恶》。

《荀子校改》。

• 370 •

即认为人的素质好，就具有较好的分辨能力。傅山认为这也是性善说的表现 因此作旁批说“自己又忘了 又善了。”他对荀子的这些含有性善说因素的论述很不满意，在篇首作旁批说：“荀子才原不高 如此篇立义似骇人矣 而其说不能骇人。”又在这篇的天头作眉批深入地进行了分析：

此是法家者言之流，而才庸笔冗。其所以不敢放纵者，由于有不敢得罪周孔之意夹带于中，要做个圣人之徒故耳！……此无他，学不圆而胆小耳！且又远虑后世之君子见其书者，进之二非圣之异端，而乞怜焉。如此立言，苦哉，劳矣！且看孟子“公刘好货”、“太王好色”、“文王好勇”之言、之才、之锋，荀卿敢于其中看得半个脚踪乎？从来并称荀孟，何所见，何所见！^①

傅山在这段较长的批语中，深刻地揭示了荀子论性恶“不敢放纵”的原因，是怕得罪于“周孔”之礼的。傅山主张“纲常叛周礼”。他的看法是符合实际的。荀子“非子”中对先秦的诸子，几乎都动了笔墨，唯独没有非孔的言论。荀子作为一位伟大的思想家，能做到这一步，就已经是很不错了。而傅山则不同了。他生逢明清之际，旧的统治思想，已到了转机时期，他不像荀子那样“进之于非圣之异端”不敢做一个明显的异端者，而是“异端辞不得”常常以异端者自居，敢于背叛旧礼教，敢于“见不得佛祖”。这是时代条件不同所决定的。重要的是 傅山

《荀子校改》。

批评荀子的事实依据是成立的。例如他说，荀子以凌然的气势、严厉的笔力鞭挞性善说时，他《性恶篇》中却说了一句“涂之人可以为禹”的话，指出道路上的普通人，都可以成为如禹那样的圣人。傅山揭露说，这是“暗用其‘人皆可以为尧舜’义。”而这与“孟子道性善，言必称尧舜”^①的观点完全一致。而这一点，是儒家性善说的一个基本内容。即然荀子思想中有这方面的内容，其性恶论就自相矛盾了。

在这段话中，傅山再次指出孟子“好货”、“好色”、“好勇”，都是性恶说的思想因素。

“公刘好货”。公刘是后稷的后代，周王朝创业的始祖。孟子对齐宣王曾说过公刘，说这个大人物也很喜爱钱财，并引用了《诗经》中的《公刘篇》为此作证。

“太王好色。”太王就是古公亶父。孟子曾说：“昔者太王好色爱厥妃。”他引用了《诗经》中的《大雅·绵》：“太王在清晨到岐山之下散步，还忘不了带着他的妻子姜氏女。”

“文王好勇。”文王即姬昌，是儒家尊为圣人之一。孟子曾说：“文王一怒而安天下。”他还引用了《诗经》中的《大雅·皇矣篇》说：“文王对莒国的人侵勃然而怒，整顿并指挥军旅，有力地反击了进攻，从而增强了周国的声望。”傅山的这些论说，一面说明孟子虽然倡导性善说，但他并未绝对地排除性恶中有关人欲的内容，并且对好货、好色和好勇者，一一加以赞扬。另一面，儒家主张性善说，宋代以来，理学家又有汉代以前“天理流行”、汉唐以来“人欲横流”之说，傅山列举史实说明，情势并非如此，就连儒家一向尊奉的西周创立者，他们都有情有性，

^①《孟子·滕文公上》。

• 372 •

也应列入“人欲横流”之中的。由此可见 傅山论学所持的方法是客观的。他在性善、性恶之辨中，所追求的是善恶之中都有理。他对孟子之学多所肯定 就是对孔子 也只说一句“纲常叛周孔”。并非全面否定。对荀子之学 虽多所指责 但肯定的为多 赞赏的为多 借鉴与吸取的也甚多 他有对《荀子》一书的两部批注、校改的著作就证明了这一点。

傅山重视‘恶’的作用 他对‘恶’的内涵作了自己的划定。他说：

圣人者 天地之大匠也。阴阳、风雨、震电、崩竭，天地为之。而人心之积习无仁义，闵不畏天地，不屑屑也 乃命圣人为之。为之奈何 杀之而已。杀者 善之义也。圣人之才，天地之际也。为圣人杀者，曰：“圣人恶也 故圣人不辞恶。”^①

傅山所说的圣人，是指理想中的社会统治者，而小人，并非是平民百姓，而是如桀纣一类的人。他在这段话中有两点值得注意：一是“圣人不辞恶”。傅山的《杂著录》有《圣人为恶篇》一文 颇长。在《杂著录》上还有一《圣人为恶饥而食篇》的篇名，无文，题之下有“己未十月十九日”字。说明傅山在这个时期（时傅山七十三岁）拟题准备撰写的。这些都表示 圣人不是善人，这种观点，打破了儒家传统的圣人为性善之说，这是一个大胆的议论。二是“杀者善之义”。这是讲恶与善是对立统一的 不是绝对的对立。同时他指出 善与恶是相互转化的 只

《杂著录·圣人为恶篇》。

有杀这种恶 才能有善。傅山在这里 实际上讲了“恶”有二种含义，一是“为恶饥而食”这是正常的恶 他认为这是符合道德规范的。平民百姓这样做不为恶，就是圣人也是这样做的。二是被圣人所杀恶者之恶，他们“无仁义”，对这种恶者只能“杀之而已”。这种恶 才是真恶。对如桀与纣这样的恶者 就是要杀的。他还说：

圣人执契之说，只是论屈直。且如以君子，以一公义杀一小人，小人也要怨。其屈终在小人，天毕竟是与君子也，圣人只得炤天行法。^①

在这里他又讲 真恶是违背了“公义”所以对这种为恶的人，应该“炤天行法”这种“以公义杀”不为恶而为善了。因此，傅山认为正常的“饥而食”之恶 是不应该排斥的 是符合社会道德原则的。相反 对于违背“公义”者“积习无仁义”的恶 才是应该排斥的。他还说：“民若无乐 推不厌之主 则时日曷丧而乱矣。”如果“饥而不得食”那就只好为恶了，而这种“乱”之恶 自然也是正常的恶。

傅山在探讨恶的内涵中，含有重视恶的社会作用的因素。这正如恩格斯所说：“恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。”^② 恩格斯认为 研究道德上的恶所起的历史作用 是十分重要的一个问题。他在概括了黑格尔一些著作的思想后说：

^① 《霜红龕集》卷三十一《读子一·老子》。

^② 《马克思恩格斯选集》第四卷第 233 页，1972 年人民出版社版。

• 374 •

人们以为，当他们说人本性是善的这句话时，他们就说出了一种很伟大的思想；但是他们忘记了，当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了一种更伟大得多的思想。^①

恩格斯同时还指出道德上的善恶，对社会的动力作用有双重意思。一是表现为新的进步方面，这对所谓神圣的事物是亵渎，对所谓崇奉的秩序是叛逆。二是表现为恶劣的情欲，它成为历史发展的杠杆。傅山正是从这两方面进行论述的，他所说的“不辞恶”便具有叛逆精神。他的“时日曷丧而乱”的阐述正是将那些恶劣的贪欲、权势欲，视为历史发展的杠杆。他的这些论述，远比荀子性恶论深刻。

傅山善恶的道德观还存在着明显的缺陷与不足。他生逢中国封建社会衰落时期，尽管他力图从人的社会性分析善恶，评价道德的规范，揭示善恶的内涵，论述善恶对社会的作用和意义，但由于是时还不具备对人性作出科学评价的条件，因而他就不可揭示人的本质和伦理道德的实质，不可能得出在阶级社会中，善恶观念也是不同的结论。例如，他设想了一种理想中的圣人。这种圣人能在天地之间“不辞恶”，“火天行法”，替天行道，这不仅具有某种神秘的色彩，也显然是唯心主义的观点。

傅山善恶中都有理的伦理观，从中国伦理学史看具有重要意义。他一方面否定性善说中的形而上学观点，一方面提出“恶中有理”的新的见解。这种总结性的观点对推动伦理学的

《马克思恩格斯选集》第四卷 233页。

发展有着重要意义，这是值得重视的。

三、傅山否定旧礼教的观点

旧礼教即古代的伦理道德，就其内容而言，相当丰富复杂，被概括为“三纲五常”。它发端于先秦，形成于两汉，完善于宋明。董仲舒说：“子受命于父，臣受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可。”^①也就是“王道之三纲，可求于天”。班固说：“三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。”^②至于“五常”即仁义礼智信。孟子提出仁义礼智四端，董仲舒加上信，五常于是确立。这种伦理观，在宋代进一步完善化。朱熹说：“三纲之要，五常之本，人伦天理之至，无所逃于天地之间。”^③认为“纲常万年，磨灭不得。”^④这种伦理观，是适应于封建等级制社会需要而形成的，对巩固与发展封建制社会，起了重要的作用。傅山认为社会是前进的，伦理观也是发展的，因此没有永恒的伦理纲常。

（一）傅山对“三纲”的论述

三纲是旧礼教的重要内容，他对此作了认真研究与批判。“君为臣纲”是三纲中的核心。对君之忠被认为是天经地

《春秋繁露·顺命》。

《白虎通·三纲六纪》四部丛刊本。

《朱文公文集》卷十三《癸未垂拱奏答二》。

《朱子语类》卷二十四。

• 376 •

义。傅山一反这个传统观念，并大胆地论说：

非其君而君之，曰“礼也”，非礼也；而不君之，
“非礼也”，礼也。

非其忠而忠之，忠丧世，世亦丧忠。^①

傅山在这里谈了两点意思：一是君择臣，“臣亦择君。”他认为不是任何一个君王都是值得臣民“忠”的。例如他在读《五代史》的一则笔记中说：“特立死节之目，全未推敲于所事所死者为谁也。”^②他指出欧阳修表彰王彦章等“无甚奇节高行”，“彼时又无真正天子”这样的忠尽可不要，这样的史应该“拨乱反正”。因为他认为欧阳修对忠没有明确的界限，所言的事是非不明。表示臣不以君为纲，而应以所忠之事为准。同时他更反对“衣冠士大夫屈膝丑虏”侍奉侵略者。二是“忠丧世，世亦丧忠”。他认为社会在发展，臣事君的忠不是永恒不变的，随着历史的推移，而发生变化乃至消失。如果时代变迁了，仍执着于过时的忠，只能造成“忠丧世”。时代变化了，忠的意义也在变化，这就是“世丧忠”。礼与非礼的原则，是以社会的变化与否，以及所忠的内容决定，而不能从形式上从对君的忠诚与否决定。傅山用发展的观点揭示和批判“君为臣纲”的旧礼教，不仅有理而且有力。

“父为子纲”是讲孝道，这是旧礼教的又一重要内容。傅山是个孝子，又是一个慈父，因此他重孝道，但他反对旧礼教的

^①《霜红龕集》卷三十一《礼解》。

^②《霜红龕集》卷三十一《读经史·五代史》。

所谓“孝”道。他说：

非其亲而亲之，曰“礼也”，非礼也。而不亲之
“非礼也”礼也。

非其孝而孝之，孝丧世，世亦丧孝。

傅山在这里讲了两层意思：一是孝丧世，世亦丧孝；一是旧礼教所说的“亲”即孝道，是“非其亲”，实质上是“非礼也”。对此，他阐述颇多，主要列述两点：

1.“亲”与“真孝”。他说：

又尝论之，立身扬名，显亲于后世，顾云孝也，而不若及事其亲之时，服劳甘澹、愉色婉容之为真孝之真，可以得其亲之欢心也。呜呼！人不思及承颜之时，冀得亲之一欢一笑，而但期博一身后之名于其亲也，推是心也，则必有贼其亲之心者矣。^②

傅山认为对亲要真心侍奉，态度诚挚，和颜悦色，使亲人欢心，这是真孝。“事亲之事，在于反身之诚。”只要心诚，便可做到。而那些不真心事亲者，以“扬名声，显父母”为目的，不做事亲的实事，这是对其亲的一种欺骗，这样的孝子是虚假的，故斥为“盗亲”。他还强调说，孔子所说的：“色难”^③并不难，虚情假

^②《霜红龕集》卷三十一《礼解》。

^③《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》甲午十月。

《论语·为政》。

意事亲就难了。“即面眉文饰和霭而手足肢体不能安祥中道，违心之气立见，是可欺父母者乎？”^①因为真情与假意是易于辨别的，只要心诚，就没有“色难”。他还应用训“色”字说明：“色从人从下，原不单指红白喜怒之见于颜面者，故色须通体观之。”^②发自内心的真诚之孝，“通体观之”是一目了然的。傅山认为“孝”是真诚自然本性的表现，这种见解反对了“盗亲”的虚假性，是与其人性自然观点联系的。

2. 反对“厚葬”的观点。厚葬被视为是孝道的重要内容，已成为古代的一个传统。傅山反对厚葬，视为一种陋俗。他说：

儒家治厚葬，以利其得一孝名耳，是为称赏名誉以利一人，非为以赏利实有利于众人也。^③

傅山继承和发展了墨子反对厚葬的观点，认为厚葬无一利而有多害，首先浪费社会财富。如果厚葬，“死而为天下害”，这样使死者受到天下众人的怨恨，所以他主张“有死亡亲者，不侈靡于葬，所以为天下惜财也。”而兴利之心无厚葬也。第二他认为葬礼分等级定厚薄，更是错误的。古代天子、诸侯、大夫、庶人葬礼是有规定的。傅山指出，“世之于亲，厚者过厚，薄者过薄。我则不然。”他主张“均之”，即在社会与同一个家族中，葬礼要一视同仁，不能以嫡庶之别制定厚薄，而要“厚亲薄，薄亲厚”对待。在这里傅山反厚葬的观点中，含有反对封建宗法

^① 《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》。

^② 《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》

^③ 《霜红龕集》卷三十五《墨子大取篇释》

制的积极意义。第三，傅山认为以厚葬论孝是不公允的，如果是这样，“天下之贫乏子弟皆不孝人矣”。而经济条件优越者，则皆为孝子了。傅山亦认为亲者逝世是件大事，值得重视，但“厚亲是分之所当为也”，安排亲者后事而恰当处理，不能为图一孝名，而倾家荡产，而要诚心真情进行追悼。傅山的这些观点，发展了墨子反厚葬的思想，也是对“父为子纲”的又一有力的否定。

“夫为妇纲”是旧礼教吞噬妇女的一纲。二程提出“饿死事小，失节事大”的主张。曾有人请教于程颐说，如果有一寡妇，她贫困已极，将要饿死，这时可否改嫁活命，他回答说，只是后世怕寡妇饥寒而死，故有是说，然饿死事极小，失节事极大。他所谓失节就是改嫁，所以宁可饿死，亦不能嫁二夫。傅山反对这种观点，他说：

“饿死事小，失节事大”如此真有饿不死的一个养法。

他认为宁肯改嫁，也不能饿死。傅山是主张寡妇可以嫁二夫，反对“一女不嫁二夫”的旧礼教的。

在傅山思想中，有男女平等的意识。在古代，传统思想中有男属阳、女属阴之成见。以此喻男女相反相成，未尝不可，事物总是对立统一的。人自身亦然，但由此得出阳尊阴卑，导出男尊女卑之说，则是完全错误的。傅山指出：

① 《霜红龛集》卷四十《杂记》五。

• 380 •

其张之也，曰：“儒扶阳抑阴”。阳不劳扶，阴不劳抑也。……圣人爱阳亦爱阴，恶阴亦恶阳。^①

因此傅山反对歧视妇女，反对重男轻女，他认为夫妻之间，不是“夫为妻纲”^②，因为“人性爱妻真”。夫妻之间是存在着自然的真实情感的。同时他还赞赏“自忠自孝”，他说：

从来忠臣孝子，非忠于其君，孝于其亲，性情之事，不得单复究之，自忠自孝耳。自忠自孝，乃所以忠君当奈之何，不能不尔者，孝亲也。

傅山这里所说的“自忠自孝”就是“真情至性、自然之极”，是人伦中真实情感的自然表露，不为名利所支配，也不是权势所威逼。这种反对“三纲”的思想，是其人性自然、人性解放思想的一个重要内容。

（二）傅山对“礼”的评述

傅山所评的礼，是仁义礼智信“五常”之一。但他是从更高的意义即礼教意义论述的。中国有礼仪之邦的说法，古代的礼仪、礼制和礼法，都相当丰富。孔子曾对夏商周以来之礼做过认真总结，为古代社会做出过重要贡献。对礼之用“《论语》”记载说：

^① 《杂著录·圣人为恶篇》。

《孙邈藏傅山手稿照片》。

礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。

有所不行 知和而和 不以礼节之 亦不可行也。^①

君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣。^②

这里都说明 礼的作用就在以恰当和有节制的行事‘为贵’。恰当自然是行中庸之道，而节制自然是以一定的规矩制度为依据。孔子在教导颜回时说：“非礼勿视 非礼勿听 非礼勿言 非礼勿动。”^③ 这就是‘克己复礼’的‘目’即纲领。孔子与其门徒的这些精彩的议论 是对远古以来关于‘礼’的总结 应该说是正确的，它说明一定的社会形态，必须有一定的规章制度“节”、“约”即节制与约束人的行为规范 使社会协调安定 为社会发展创造良好的环境氛围。重要的是，社会在不断发展，而‘礼’的内涵依旧 这种以“节”与“约”维系秩序的规范 必定变成阻止前进的重要因素。宋明以来，封建制度已处于衰落时期，这时用封建的伦理道德规范，支配人的言听视动，约束社会生活的一切方面，维护着将要崩溃的封建堡垒，显然就不仅不合时宜，而且十分有害了。明代以来，一些有识之士，如李贽、何心隐等对此提出尖锐的抨击，对旧礼教的批判，其原因就在这里。傅山在明末清初 提出“礼丧世”与“世丧礼”的精辟论断 说明社会在前进；‘礼’的内涵也应更新 他认为制定礼的内涵的原则，就是它必须符合社会进步的要求，有利于社

《论语·学而》。

《论语·雍也》。

《论语·颜渊》。

· 382 ·

会思想的发展，而不是与此相反的。

傅山对‘礼’的研究很重视，除专论礼的《礼解》外，还有许多论述。他在《礼解》中说：

夫世儒之所谓礼者，治世之衣冠，而乱世之疮也。不知剗刮其根，而以膏药涂之又厚涂之，曰：“治疮之礼也”。不柄亢巨以足民之耳目，而脂韦跪拜以贪其利禄，曰：“治世之礼当如是。”礼丧世，世丧礼，礼与世交相畏也。悲夫！

傅山在这里用了“世儒”的观念，是指宋明以来、特别是明代以来的一些读书人。以别于古代的儒者。他在这段话中，对世儒所谓‘礼’作了两方面的分析：一是他指出，世儒所说的礼即封建伦理纲常，形式是为了治世，实质上是有害于世。“世”即现实社会，得了不治之病的“疮”，这种恶疾，不是用一张膏药涂在上面可以除掉的，应该动手术，“剗刮其根”从根本上整治，而用‘礼’治，治表不治本，这样，它不仅无益于病，而且是十分有害的。因此他主张要“柄亢钜”，即掌握于纲，从总体上从根本方面入手诊治。傅山精于医，他以擅长医学医术为依据，说明整个社会得了绝症，旧礼教也是其中的一个部分，需要动大手术进行根治，旧礼教也是“乱世之疮”，也在切除的范围。这个分析是深刻的。同时，他还揭露说，世儒坚持旧礼教，是有其目的的，他们不仅为了“以足民之耳”，即遮盖世人的耳目，而且“以贪其利禄”，即为保护自己既得的政治经济的地位。二是他揭示，社会在发展，历史在前进，世儒所谓的礼，绝无可能永存的，所以“世丧礼”是必然的。同时他指出，旧礼教对于得了

绝症的社会起着有害的作用 治表不治本 掩盖弊病 却掩盖不了病情的不断恶化 所以“礼丧世”其有害作用大矣。傅山还特别指出 这种状况 世儒由于着迷于“利禄”在“礼与世交相丧”中 没有感觉出来 真是可悲。

傅山“礼与世交相丧”的观点 包含着社会进步观 礼虽形式存在，而其内容却在不断更新着。如他说：

仁义智信之文，以文论之，无从金者，独礼有以金而为𠄎 言乎其能𠄎。𠄎 声也 来改之反。俗谓掬而来之而剪除之曰 𠄎。从其声 其义之必不苟与存，且转而为裂之釐也。声者，皆取乎𠄎。𠄎也者 釐而正之，然后为礼也。故君，礼也；不君，𠄎也。知 𠄎 而后知礼，而后复天地之节也。习跪拜进退而苟图利禄者，又膏药之 𠄎 也，不欲以为疮，相与蔽其无血而已。

在这段话中 傅山首先诠释礼的本义。他说礼的声、义和形 都是从𠄎字发展和引伸而来，因此识礼就是懂𠄎。礼字的形 是𠄎字去金而成。其声是“来改之反”其义是“掬斲”“剪除”而来。他进而解释说，𠄎之声是𠄎，𠄎之声，就是物被掬开、划破中产生的 转而为釐正之义。据《广韵》说：“𠄎，来改切”音 𠄎。而“掬斲”者 是缓击或磨工治玉之义 也就是进行“剪除”之义。《尚书》的《尧典》中有言说：“允釐百工”就是确实能治理的意思。《后汉书·梁统传》中有李贤的注说：“釐 犹改也。”也是这

① 《霜红龕集》卷三十一《礼解》。

• 384 •

个意思。可见傅山的论述是有根据的。他的“釐而正之，然后为礼”显然是引伸古义，说明礼的本义是釐的原义中演化而来。这样他释礼为治理之义。其次他说：“故君礼也，不君，釐也。知釐而后知礼，而后复天地之节也。”说明君是由不君而来，礼是由无礼而来，说明釐的釐正之义，演化为礼的治理，是随着社会的发展而来。只有将礼之义与釐之义联系起来思考，才能懂得礼就是“改之礼”视为釐正治理，才能“复天地之节”符合社会的客观实际。傅山辩正礼的含义，是为了揭示世儒不知礼，他们只以“跪拜进退”理解礼，而丢掉了釐正治理的本义，这种伦理纲常只能是无一利而有百害的。还有，傅山还指出，礼是从釐演变而来，而五常中仁义智信的概念，无一从金或与金有联系，所以仁义智信，与礼并非为一类范畴，这样便将世儒所崇奉的“五常”体系神圣性给否定了。傅山对礼的本义的诠释，不是否定礼的存在，而是恢复礼的“治理”的本义，从而否定世儒所谓的礼及其旧礼教体系。对此，傅山还以《左传》一书的内容来研究和解释礼。他说：

雪林近读《左传》了，告余曰：“礼之一字，足盖《左传》一部。”贫道闻而惊服之，此子进矣。凡妄人略见内典一二则，便放肆有高出三界意，又焉知先王之所谓礼者哉。礼之一字，可以为城郭，可以为甲冑，退守进战，莫非此物。

《左传》为注释鲁国史籍《春秋》的一部编年体史书。汉代史家

《霜红龛集》卷三十七《杂记》二。

刘向、班固等都认为是鲁国太史左丘明所撰写。但后世对这部著作的成书与作者一直存在着分歧，对其内容也有不同评价。傅山用“礼”字概括《左传》一书的宗旨，并认为礼的含义就是治国安邦、救国济民，这是一个寓意新颖和别开生面的解释，也与他释“礼”为釐正、治理相一致。

关于“礼”的含义，傅山在评注《荀子·礼论》篇中还进一步阐述了自己的见解。荀子以“礼”可以归结为“养”与“别”两种含义。“养人之欲，给人之求”，意思是说通过统治者对社会消费品的调节与分配，用以满足供应社会生活的一定需求，这就是“养”。“别贵贱”意思是要区分社会的贵与贱，严格社会的封建等级制，这就是“别”。并说：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。”他说明人的社会地位和道德品质等，是后天形成的，不是天赋的。荀子对“礼”的内涵的阐述，是针对先验论而发，这对傅山很有影响。傅山在《荀子校改》中说：

此明言“礼”全是伪也。《礼记》曰：“和顺积中，而英华发外，唯乐不可以为伪。”又曰：“著诚去伪，礼之经也。”盖见礼之可以伪为矣。

傅山同意荀子“性伪合”的观点，认为这是礼的基础。他在这段评注中，说明礼之“为伪”是以“人性自然”为依据的。他指出礼与乐的功能虽不尽相同，但都是协调社会精神活动的基础，是维系社会秩序的根本。他用《礼记》的观点说明，这其中既含“著诚”的因素，又含“伪为”的因素，是“和顺积中”即两者和谐的结合。这种对“礼”的古意的又一次的揭示，显然是针对现实中礼的曲解的。如他又说：

我于《左传》薄有所得，却非明经家言，只是醒的文章之妙。朱晦庵谓是趋炎附势之书，不知何为？^①

傅山与朱熹在评价《左传》一书是存在着分歧的。朱子如何视《左传》为“趋势附炎之书”不得而知。但他对此书的评价显然与傅山的见解大相径庭。例如他说：“《左传》源于《春秋》”，只是渐渐讹外。”又说：“左氏曾见国史，考事颇精，只是不知大义，专去小处理会。”他认为《左传》一书“载许多事，未知是与不是，但道理亦是如此。”所以“不能有以自信于其心”。^②表示了对此书缺乏信赖与信心。朱熹对“礼”的看法是“礼即理”，礼与理规定了社会的伦理道德规范，从而证明其先验性。傅山则不然，他认为《左传》所载许多史事，正是救国济民者可引以为鉴的，是资治的佳作。他与朱熹对此书评论的分歧，实质上是由对“礼”的理解不同而产生的。他用历史与逻辑统一的方法，否定旧礼教的先验性与形而上学性，他将礼诠释为“釐正”，即治理或救国济民，是企图以恢复礼的本来意义的形式，用以否定旧礼教的说教。傅山的论述中，尽管还缺乏说服力，存在着严重缺陷，例如他并没有揭示出伦理道德的实质及其规律性，但其思维方法是可取的，他不是用否定一切的方法，去否定旧礼教，而是用辩证思维的方法，去否定形而上学的方法，创立新的伦理规范。从伦理学史看，近代中国一些思想家用否定一切的方法对待旧礼教，更说明傅山论礼的难能可贵。

^①《霜红龕集》卷三十七，《杂记》二

^②《朱文公文集》卷三十五，《答吴伯恭》。

第七章 傅山的文学艺术

傅山在文学艺术方面多有开拓，对诗文书画的研究有杰出的贡献。他的艺术作品含有丰富的审美意识，对美的本质有积极的探索，至今仍受到学坛的重视。

以“拙”为美的观点是傅山审美意识中的重要内容。傅山对于“拙”的内涵作过多种解释，主要有“情真”、“质朴”、“纯真”以及“笃挚”等。他赞赏纯朴的自然美，不赞赏造作妩媚的装饰美。对此，他提出“宁拙毋巧”的观点，并且认为“大巧若拙”。真正的巧就是反映事物的质朴美。

以“法无法”为美的观点表现了傅山思想中的开拓精神。“法”就是成法，就是以往对客观事物反映的形式。傅山认为，事物是在不断地发展着的，因此，反映事物的形式，必然也在不断变化着。所以他指出进行艺术的创作，不能墨守陈法，而应“法无法”，应该创造新的法则，补充或代替旧法。对此，他说：“法本法无法，吾家文所来。”还说：“法无法也画亦尔。”

见他的“法无法”的含义表述了艺术的生命在于创造这一真理。

以“神似”为美的观点。傅山视神似为审美意识中的最高境界。他认为艺术作品分两个高下的层次，“神似”是高层次，就是美的最高境界；“形似”是低层次，就是美的一般境界。但他不排斥形似，认为形似是基础，是艺术创作必须具备的基本功，神似的作品就是在形似之“工”中产生的，无形似则无神似。他反对“摹拟”式的刻板，主张摄其神、造其微，追求源于形似而又高于形似的“神似”。对此，他曾提出“奇正相生”、“以骨力胜”等观点。

“自得天机”是顾炎武对傅山文思的精切概括，傅山自己也多次申述过这个观点。他的艺术观中的“拙”、“法无法”、“神似”等都是对“天机”内涵的引伸和发挥。在傅山的艺术观中，“天机”就是开拓、精进，这是 he 要求思想自由、人性解放的思想在艺术领域的表现，他的这些观点，同时也反映了历史前进的新的精神风貌。现将傅山的文论、诗论、书论及画论，简要评述于后。

一、傅山的文论

傅山的文论比较丰富，其《文训》、《失笑辞》一、二最为精彩。傅山的文论中独到见解亦多，值得重视的有“缘情以为文”、“依傍不依傍”、“文章生气节”等观点。

（一）“缘情以为文”

傅山在文论中，着重追求于“情真”，十分注意追求反映人的自然情感，反对任何束缚人情人性的文学作品。他说：

文者，情之动也，情者，文之机也。文乃性情之
华，情动中而发于外，是故情深而文精，气盛而化神，
才挚而气盈，气取盛而才见奇。

傅山认为情真是文学艺术的创作基础，情深是文精的根本所在。说明情是文的发动点，而文是情的升华。只有情深，才有文精的可能，只有情深，才能使文学作品见奇，成为一篇优美作品，给人以深刻的感染和美的享受。

傅山的情、情深，就是美学中真与假的真。“真”在傅山那里就是自然真情，他常用“天机”、“天”表示。如他说：“学未知天岂自强”，又说：“吾极喜自然”、“吾喜其自然”。反映客观自然真情，是其艺术观的中心思想。因此，他的文学作品多着笔于“野”、“拙”、“丑”、“朴”、“山”等客观真情形象。他认为艺术就是通过对这些自然真情的浓与淡、动与静、高与低、大与小、深与浅的具体形象描述，以及对其浑厚、粗犷、萧散、舒阔、豪放等的个性特征的揭示，通过物化形态的表现形式，反映客观自然多姿多态的真情、真景，这种客体的艺术再现，才是真实的美。

傅山指出艺术的真，不是原形的再现，不是原物的模拟，而是原于物而又高于物的真。他在京师崇文门外圆教寺中写的《枯木堂读杜诗》一诗中写道：

云山花鸟逢，眼耳心手以。高才一触磕，直下道者是。好手拟中的，活语被参死。庄严非庄严，不似乃真似。

傅山还说艺术的真对于原形是在“似与不似间”^①，然其似处，正在不似，’“不似乃真似”。就是说是似与不似的统一。傅山的以形为真与以神为真的统一，这正是唐代张彦远在其《历代名画记》中指出的，艺术的规律在于形似之外求其真，也是与傅山有过交往的恽南田所言“神韵为上 形似次之”的同义语。

傅山认为文章在真似与不似之间。做到这一点便是一个形象思维的过程 是“心使”“心师”的结果 为此 他对“文心”解释说：

郁单无量无梯而揽厥辉，刚维无色无绁而 缡厥肥，是可以仿佛文心之极高极深，缥缈洞幽，不可得而万物之微也。其间峙流光彩，飞走花树，云霞变幻，风雨晦冥，何莫非供给经纬之林，缭绕赠答之机。高才之人，固不必遍及而有，其及之辄生动而欲飞。^②

^①《霜红龕集》卷五。

^②《霜红龕集》卷二十六，《失笑辞》二。

“郁单”疑为“郁华”之误。傅山说“文心”是创作华章的“纲维”所在，虽绠短而汲深；“文心”又是华章精美意境的发端，虽无梯而可摄辉。客观存在的具体生动的形象，“文心”既可汲取其精萃，又可摄得其光华，造出“生动而欲飞”的艺术形象。可见作为形象思维的“文心”就是主体对客体的艺术再创造。对于这种“文心”历程，傅山还说：

才人远揽 神精冰炭 舂蟹香光 芍药就将 殆焚
书之所谓异。孰不知其所以酝酿：缁缁乎 其储也；
蓬轮乎 其与也 纵横乎 其扈也 鼓吹乎 其冶也。^①

文学创作活动，思维范围广阔，活跃而丰富的想象力，可以把绝对对立的事物进行统一的思索。而联想翩翩的表象，是在已有的感觉、知觉的基础上产生的。这种处于动态、静态的思维，不仅妙不可言，而且也难以尽言，只有经过冶炼一样的过程，才能锻造出精美的产品。

傅山还从内容与形式的关系，探索文学之真谛。他说：

吾文章之体，多为世人所惊，汝可师耳。以心不可使耳，为心师也。夫文岂有常体，但以有体为常。^②

傅山主张文章的“体”即形式，不应固定不变，而应随着内容的

^①《霜红龕集》卷二十六《失笑辞》二。

^②《杂著录·张融问律自序》。

变化而变化。傅山反对八股时文格套，他举例说，孔子整理古籍就有损有益，并非因循相沿一成不变的。“中代”即汉唐以来，文体一直处于嬗变之中。因此，他认为文体是处于常与反常之中，只有这样，才能使内容与形式统一起来，更真实地反映客体的特征。形式反映内容 内容决定形式 傅山以“夫文岂有常体，但以有体为常”的论断，深刻地揭示了文学创作中形式与内容的辩证关系，使其对“缘情以为文”的探讨，在自然美、艺术美、形式美统一中又前进了一步。

（二）“依傍不依傍”

明代的文学复古倾向很严重。李梦阳倡导文必秦汉 主张彻底拟古 成为复古派的首领人物。他说：“文与字一也。今人模临古帖 即太似不嫌 反曰能书。何独至于文 而欲自立一门户邪？”^① 傅山否定这种观点。他说：

字与文不同者 字，一笔不似古人即不成字 文，若为古人作印板，尚得谓之文耶！此中机变不可胜道，最难与俗士言。^②

傅山指出 如果为文同为字一样 以“古人作印板”完全模拟古代文法，这绝非为文。他认为文学艺术的创作规律，不是绝对的模仿，而是继承与发展的统一。他说：

《空同集·再与何氏书》文渊阁四库全书本。

② 《霜红龛集》卷二十五《家训》。

至于文章之妙，……前人多少评论，总不能尽。尔小子若有眼色，读之既久，自得悟入，别生机轴，依傍不依傍，熏习变化，全非我所得与尔拈出者。以后凡遇古人用此法论此义者，莫要置之，皆须留心分晰。明经处到不甚难，以其是非邪正，显而易见，而文心拈播，愈谠，买麈糟所难得窥测。^①

傅山认为意识形态的发展，是在继承与发展中开拓前进的，离开“依傍”即继承，就离开了前进的根基，离开“不依傍”即发展，就离开了前进的可能。因此他认为“依傍”便是“自得悟入”，“不依傍”便是“别生机轴”。既要“熏习”，又要“变化”，有所继承，推陈出新。“依傍”而不泥古，“不依傍”而刻意求新。可见他的“依傍不依傍”的辩证观点，是符合文艺发展的规律的。

傅山在文艺理论中主张推陈出新，他提出一个“法本法无法”的命题。他说：

法本法无法，吾家文所来。法家谓之野，不野胡为哉！^②

“法”是指文章的法则、成法；“无法”是指虽未成法的新法。在这里傅山又提出“野”与“不野”的一对范畴，与“法”、“无法”相对应着。法也就是不野，无法也就是野。在这里傅山并非完全

^①《霜红龕集》卷二十五《文训》。

^②《霜红龕集》卷十四《哭子诗·文章》。

• 394 •

否定法对文章的作用与意义，作文必须依法。但他更认为这个“法”不是固定不变的，作文之法随着历史发展，它也会不断被原本的“无法”所补充或取代的。

傅山提出“法本法无法”的论断，在文学史上是有特定背景的，就是说是有针对性的。明代以来，文学界盛行着唐宋法度，因此对于不取此法者被视为“野狐外道”之类，并受到反对与贬斥。其实这些法家的所谓“法度”所谓的“法”，是明代复古派所说的模拟与抄袭工夫。他们看不到文学是因时而变迁的，可见他们所讲的法是一种形式主义的代名词。傅山反对这种复古派的形而上学观点，他认为时移世迁，文章之法也在变化，无法之法应该代替所谓的现行成法，不野应该被野所代替，从而推进文学理论的向前发展。

傅山的“无法”也用“非法”表述，其用意是一样的。他说：

可怜无寸心，得失傍故纸。非非法非法，一灯室
则迤。^①

他认为文章之法，如果“傍故纸”，墨守陈法，缺乏“文心”，则没有新意和新的见解，但如果“法非法”，则会见义远。可见傅山“法本法无法”“法非法”与“依傍不依傍”的论断，其意义是相通或相同的，都是阐述文章之要是为推陈出新。对此，他说：

一扫书袋陋，大刀阔斧裁。号令自我发，文章自

^① 《霜红龛集》卷五《枯木堂读杜诗》。

我开。岂有王霸业，润色于舆台。^①

傅山在文论中所追求的，不是“依傍”不是旧法，而是在这个基础上的开拓。“一扫书袋陋”“故纸陈言一扫除”就是为了“文章自我开”。他与戴廷栻书信中说：“若不自己从他论注上开生面，又何必钞。”^②可见他的文章“自我发”“自我开”为的就是“开生面”。傅山的文学理论，继承了古代文学创作中的开新精神，他指出“六朝生面少，两韵景宗开”^③，因此决心冲开明代以来文学上复古模拟之风。傅山以为“开生面”是古代优良传统思想，如果墨守陈规，“依傍大头卢”“过活”，“雕虫愧祖龙”就对不起古代的先哲了。傅山“文章自我开”的观点，与王夫之“六经责我开生面”的观点是完全一致的。他们都为在文学上开出一条新路而进行了艰辛的努力，“开生面”的开拓精神，不仅是文学理论中的重要观点，也成为中华民族精神上的一个重要因素。

（三）“文章生于气节”

傅山精心研究学问，在明末清初的战乱年代中，他又置身于“兴亡著意拚”中，忧虑着国未泰、民未康；所悲数奔窜，奔窜复何妨。宴安不可怀，仰屋无文章。有恨赋不尽，颠异江生

^① 《霜红龕集》卷十四《哭子诗·文章》。

^② 《霜红龕集》卷二十四《书札·与戴枫仲》。

^③ 《霜红龕集》卷八《赠武非弁》。

肠 正是由于他‘奔窜’即参加了长期的社会活动 所以胸中藏着满腹文章。因此他认为“文章生于气节”。他说：

“北斗泰山”、“起衰八代”人无间然。知公形 诸字古文。《说文》辩也。以文论。诸道兵不堪用 佐晋公时 入汴说韩弘协力。廷奏之变 慨然入镇 数语动悍藩，复使命。可仅目以文章士乎？肤论之士，辄与扬雄并称，殊非论。即公亦每称雄，何也？世之人，不知文章生于气节，见名雕虫者多败行，至以为文行为两 不知彼其之所谓文 非其文也。

韩愈是唐代名学者。宋代欧阳修说他是‘泰山北斗。’^③ 苏轼推崇他“文起八代之衰 而道济天下之溺。”^④ 他们都将韩愈 仅目为文章士。傅山认为这种评论不够全面，“至以为文、行为两，”只注意到其文 而忽略其行。傅山指出韩愈具有杰出的才干，并且屡建奇功，表现了韩愈有勇有谋，既为儒学复兴运动的旗手 又为新古文运动的中坚 在文坛居显赫地位。对此 傅山认为是“文行”并重的结果 归结为“文章生于气节”。傅山认为韩愈既具有爱国情操，又具有渊博学识，还能竭诚践行，这样的文人才值得推崇。

傅山在“文章生于气节”思想指导下，他十分重视纪传文

《霜红龛集》卷四《读杜诗偶书》。

《霜红龛集》卷二十七《历代名臣象赞·韩文公》。

《新唐书》本传。

《经进东坡文集事略》卷五十五《潮州韩文公庙碑》，四部丛刊本。

学写了《历代名臣象赞》、《云台二十八将赞》、《傅史》、《二十二僧纪略》等，为百余人树碑立传，高扬正气，歌功颂德。以使传之后世，民族思想得以弘扬，民族精神得以发展。

傅山的一生，全祖望赞扬他“坚苦持气节”。梁启超称颂他“性任侠”。傅山所说的“文章出于气节”，其实是说文章士的“文行”俱佳，文如其人，文寓正直的气势，行有社会的功效，这样才是一个完善的人。他是这样说的也是这样做的，并以此而称名于史。

（四）直朴不枝”

文章的“直朴不枝”含有二层意思，一是文章语简炼切当，文章内容真挚而自然；二是文章之文言必有物，文章之意义必含实济。他说：

文章未有高而不简，简而不挚者。

文章诗赋，最厌底是个“口单”字。口单，缓也。俗语谓行事说话松沓不警曰“口单”。^①

文章要“手笔丁当”、“振动自然”，这样便“兴会高简之音”，做到高简挚的统一，“则精神满纸矣”。对此，他以为构思的重要的凭意境高的文章是通过文句表达的。因此，造句至天重要。

造句却非一意雕琢，在理明义惬。天机适来，不

^① 《霜红龛集》卷二十五《家训》。

刻而工。

又说：

作文、作诗、讲学，皆须造语，语旨而允乃能传。
所谓言之不文 不能行远也。

说明文句的精当在于理明义惬，只有这样传播并产生效用。傅山反对那种追求词藻的文章，不高、不简、不挚文字的文章是不能成为文的。他批评说：“宋人之文 动千百言 萝莎冗长 看 著便厌。”^② 他认为宋代以来文坛繁琐成风，形式主义严重，“可怜终日在里边盘桓 终日说梦。而文章只有在‘不事炉锤、 纯任天机、淡处、静处、高处、简处、雄浑处’^③着手，才可奏效。他还说：

文字直如此做 直朴不枝 可喜也。数年来 见开 士文笔颇多，此渐进自然矣，是学问大进处。清清割 割，造此一道，不蔓不枝。先儒云：“只有可减无可 添。”……不真不淡处即毁却，专向自己心地上作老 实话。^④

《霜红龕集》卷二十五《家训》。

② 《霜红龕集》卷四十《杂记》五。

《霜红龕集》卷二十五《家训》。

《霜红龕集》卷十七《题汤安人张氏死烈辞后》丁宝铨注：“张刻作《三复雪开士》。

傅山认为文章的文字要简朴直率，不蔓不枝，清清割割，渐近自然，这样才能有情有真。如果一味模拟格套，粘连 囉嗦，这样便成空洞无物。他的‘直朴不枝’的见解 表现了他在文学领域中 对真善美的追求，他在文论中倡为的 崭新意境，反映了他的人性解放的自由思想，这些观点是明代中叶以来兴起的文艺批判思潮的继续和发展。

傅山对于文学还准备进行专门研究，他说：

老人胸中有篇《文赋》 只是收拾不起来编写 衰可知矣。然亦可以不弄此伎俩，童心宿业有何不能舍去也。

傅山没有写成《文赋》自然是一件憾事。这可能由于衰老之故。不过他还说过：“文章士不辄著述持论 始为有口 始鼓杀身之祸。”^② 傅山读《山海经》时说 此经中说的一妙物如羊而无口，“可以杀者 职有口也。无口则无死。”人有口 故有可能遭杀身之祸。傅山说此话时 可能是他晚年文字狱盛行 故不敢‘著述持论，’《文赋》亦可能是在这样情况下流产的。不过傅山对精美作品是十分追求的：“天地间可以增光岳之气、表五行之灵者 只此文章耳。”^③

^② 《霜红龕集》卷二十五《家训》。

^③ 《霜红龕集》卷十七《书山海经后》。

^④ 《霜红龕集》卷二十五《家训》。

二、傅山的诗论

傅山的诗篇洒脱豪放，寓情寄意；他的诗论也有独到之处。他在论诗的特点、规律及审美情趣中，提出“诗为性情之音”、“盛衰惟其时”、“支离率易”和“好境即道得”等观点，突出地论述了诗词创作中的自然美、格调美、清新美和意境美，其中尤重“诗中有性灵”，^①之“情真”二字。诗言志，诗的形式更能表现人的真情实感。所以傅山的诗作及其诗论，从一个侧面真实地反映了他的精神风貌。

（一）“诗为性情之音”

傅山认为诗词字字吐真情，他的“诗为性情之音”的观点，就是对自己诗作的一个概括和总结。他说：

诗则性情之音，平日有诗，此时亦有诗。我不敢
曰：此时无诗情也。^②

傅山认为诗章是人生情思的凝结，是对客观世界深刻理解的表现。人生中的喜怒哀乐、悲欢离合中有诗，所以诗情随时都会从胸中涌流。傅山的篇篇诗作，便是这一点的最好说明。他一生际遇中，年轻时痛失爱妻，中年时悲失故国，老年时又丧

^① 《霜红龛集》卷九《悼雪林》

^② 《霜红龛集》卷二十二《老僧衣社疏》

爱子，悲壮色彩甚浓，所以在他的诗作中，多含有深沉忧郁的阴影。他在《病极待死》一首诗中说：

生既须笃摯 死亦要精神。性钟带至明 阴阳随
屈伸。^①

傅山在他‘笃摯’的一生中 用他自己的诗作说明是‘坚贞抱精神’，‘真性不消沉’。他的诗篇中 有不少的诗作 寄以悲怆之怀 寓以豪迈之气 赋以纵横之志 蕴以凄凉之情 在愤懑之中 含有奋进之情 在深沉中含有憧憬之意。清代的赵翼说：“国家不幸诗家幸 话到桑沧句便工。”说的是明遗民诗作的共性 傅山也是其中的一个。他给友人书信中曾说：

弟心活神死 天机无复鼓动。三年中集有小诗百
首 急欲倾囊求教 拙口不能娴妙语 动辄忌讳 不便
邮寄 倘弟早晚死后 收录旌评 尚少不得示周简重
之语。^②

半年来杂诗约有四五十首，面时尽呈共当痛哭
耳

对于傅山其人其诗 顾炎武在《赠傅处士山》中有诗句曰：“相逢江上客 有泪湿青衫。”在其《又酬傅处士次韵》中说：“苍龙

① 《霜红龕集》卷五。

《霜红龕集》卷二十三《寄示周程先生》。

③ 《霜红龕集》卷二十三《寄上艾人》。

• 402 •

日暮还行雨 老树春深更著花。’^① 阎尔梅在《游崇善寺赠傅公他》诗中说：“茫茫四海似无声 且把常歌代痛哭。”^② 这些用泪水写成的诗句，形成了一个诗的洪流，在诗史上永作浪击声，成为人间最崇高的诗章。正如傅山说：“紫盘天井上 青暮太行郭。风雨诗何壮 冈峦气不奴。”^③

“诗为性情之音”的流露 傅山在《诗训》中最为推崇杜甫、韦庄、谢道韞和王维。他评杜诗“其中气化精微 极文士心手之妙 常目在之。”韦庄诗“高洁”、“清静”。谢道韞《登山诗》如“气象尔何物 遂令我屡迁”的诗句 傅山赞赏说：“十字今古词人能有此几句。唐之罔川翁、浣花老往往得此妙境。”并指出“罔川诗，即王维的诗作：‘皆有不多之妙道情真语人不能似者 以其一诗之心在无诗。’”^④ 王维山水诗的意境美 苏轼评为“诗中有画”、“画中有诗”。^⑤ 傅山从“诗为性情之音”论为“情真”、“妙境”，“寓情于境 达到了“以其一诗之心在无诗”的崇高境界。

傅山认为诗的根基在“情真”他在《佳杏得红字》诗中写到：

佳杏故迟熟，六月腮方红。历落高枝末，深藏密叶中。愁重低垂雨，羞掀轻薄风。幸免野鸟啄，如植灵山峰。讵得金盘贮，不择瓦缶供。酸酣意自永，谁

《霜红龛集·附录》二。

《霜红龛集·附录》二。

《霜红龛集》卷七《太行》。

④ 《霜红龛集》卷二十五《诗训》。

《东坡题跋》下卷《书摩诘蓝田烟雨图》。

当尝此衷。^①

傅山在这首诗中，描绘在大自然的一角中，山径峥嵘，密密丛林，几株杏树，微露峰青，绿叶密处的杏儿，高挂枝头，点点红颜，独放异彩。“佳杏故来迟”，来迟的佳杏，心事重重，愁的是点点雨水浇来，把丰满的身子加重，带来了低垂之苦；羞的是轻风阵阵，时而摇曳，时而摆动，掀动了绿装，露出了红颜。幸运的是处于如灵山峰般的仙境，避开了泼野一类的侵害，而悠然自得其乐。诗的高潮是“诘得金盘贮，不择瓦缶供。”这样的果类珍品，是“金盘贮”还是“瓦缶供”？“不择”两字赋予红杏以崇高的品格美。“酸酣意自永”，她追求的是能够领略其味道的人。这首《佳杏》诗，通过艺术上自然美的意境，表现了追求人生自由幸福的含意。如一位成熟的少女，渴望着纯真而被人理解的爱情；又似诗人自忖自况，寻求着社会的理解和信任。这首诗含义深刻而甜美，与王维佳作《山居秋暝》比较，王维在艺术美与自然美中，突出的是自然美，并离人情于自然的美好意境之中；傅山在艺术美与自然美中，突出的意境美并寓自然美于人情之中，他重视的是社会的意境美，在他的诗作中，多以写意的形式，抒发人性解放和个性自由，常常在追求自然美的意境中，深藏着追求社会进步的蕴义。可见傅山“诗为性情之音”的观点，与他的经世致用学风相联系。

^① 《霜红龛集》卷十一。

（二）“盛衰惟其诗”

傅山认为事物在发展 艺术也在发展 同样 审美情趣也在不断变化发展。因此 他提出“盛衰惟其时”的观点 他认为艺术在历史发展中有盛有衰 而盛衰取决于“时”即决定于一定历史阶段的社会具体情况。他说：

曾有人谓我曰：“君诗不合古法。”我曰 我亦不会作诗 亦不知古法。即使知之亦不用。呜呼 古是个甚 若如此言 杜老是头一个不知法三百篇底。

傅山认为杜甫就是“不知法”而成为著名诗人。这正如袁宏道所言：“唐人妙处 正在无法耳。”^② 他在又一首论杜诗中说：

问诗看法妄，索解傍人痴。知此不知彼，一是还一非。情性配以气，盛衰惟其时。

风有方圆否，水因搏击高。偏才遇乱世，喷口成波涛。按著盛唐觅 突洒奴目逃。

“问诗看法妄”因诗是因情性与气势在一定的时刻而发。历来的诗家 就象“风无方圆”成法一样 唐诗的成就辉煌 其根本

^①《霜红龕集》卷三十《杜遇余论》。

^②《袁宏道集笺校·答张东阿》卷二一，上海古籍出版社 1981 年版。

^③《霜红龕集》卷三《偶借“法”字 翻杜句答补岩》。

原因也在这里。如果一味的“看法”受诗法的束缚，“翻怜其识见 几时得开拓。”^① 还说：

道心希微间，痴情复历落。此自吾家诗，不属袭古格。

傅山认为诗作的关键是“开拓”。“不衷于法”是傅山思想中的一个基本观点。傅山在诗论中贯穿了这个观点。“生生不息”，不断前进，是古代传统思想中的精华思想，傅山的思想就是从继承和发展而来。太史公自序中说：“有法无法 因时业。”《金刚经》中有言：“法尚应舍 何况非法。”对此 傅山批注说：

以筏济川 既济 舍筏而去。以法伏心 既伏 舍法而去。

法本无法，则非法亦当舍也。

佛谓我所说之法，然未济须用以渡之，一登彼岸，既弃而不用矣，岂可常守之也。佛法尚当不用而舍之，况不是佛法，此皆所以不当取也。^②

傅山认为《金刚经》中“以筏喻法”中有合理意义。筏是济川之具 登上彼岸时 自然弃而不用 不会常守的。傅山论诗法中同样认为 诗之法用过时就应舍弃 因为“盛衰惟其时”。一切法都受到时间空间条件制约，诗法亦然。可见傅山审美意识中包

《霜红龕集》卷四《览息肩诗有作》。

《金刚经·正信希有分第六批注》。

• 406 •

含着时间观念，用发展观衡量诗作，并推进形象思维的向前推移 这是很有意义的。

（三）“支离率易”

傅山认为艺术的生命在于创造，在于富有诗意，而不全在于诗作的形式。他说：

道人之诗，道人之性也。支离率易，不衷于法。

“支离率易”就是“不衷于法。”对于“支离率易”的审美原则，他明确说明诗作应不受任何的格套束缚，对其具体内涵论述说：

从来诗僧但以句胜，不以篇胜也。宁隘、宁涩、毋甘、毋滑，至于宁花柳、毋瓶钵，则脱胎换骨之法。^②

词藻华丽就是甘、滑一类，用语自然、质朴就是隘、涩一类。他主张词句用语“宁花柳，毋瓶钵”，宁可恣意放纵情感，不使诗作的自然之情，受到禁欲主义一类思想的束缚。

傅山认为“支离率易”也是“拙”。他说：

拙不必藏，亦不必见。杜工部曰：“用拙存古道。”

《霜红龕集》卷十八《与右玄书册》。

② 《霜红龕集》卷二十四《书札·复雪开士》。

内有所守 而后外无所用 皆无心者也。藏与见 皆有心者也。有心则貌拙而实巧，巧则多营，多营则虽有所得而失随之 究之得不偿失。

傅山在这里实际上说的是“宁拙毋巧”之理。他认为有意造作，虽巧实败 真正的巧 是意境的真实 故曰“大巧若拙。”所以他又说：“巧则藏 藏则败。”拙不必藏 藏则不拙。”^② 这样虽拙而实为“大巧”则可巧夺天工；天机适来 不刻而工。^③ 对此，傅山赞赏其子傅眉之言：“性之拙处，是其真际，不必藏也”^④ 并说：

吾不以此言说法，而以此言论诗。苟能至此，性不必藏，诗可以见。见无所见，藏无所见，虚静通照，大巧若拙。拙岂易言哉！当自信心始矣。^⑤

傅山所言之“拙”并非是毫无艺术性的自然模拟 而是经过艺术创造的质朴。他的“虚静通照”的含义 就是说的这一点。他认为“拙岂易言哉！”做到艺术上的“拙”至少须做到两点：一是性的拙处 是其“真际”质朴的自然美 是对自然之性的抽象概括，缺乏对自然之性的一定认识，是无法做到这一点的。因此他说：

- ① 《霜红龕集》卷二十《缺题》。
- ② 《霜红龕集》卷二十《拙庵小记》。
- ③ 《霜红龕集》卷二十五《诗训》。
- ④ 《霜红龕集》卷二十《缺题》。
- ⑤ 《霜红龕集》卷二十《拙庵小记》

此中实践程，百巧不如拙。^①

“实践程”即人的社会经历。没有对实际生活的体验，是不可能得到艺术上拙的境界的。说明艺术的形象思维，是以“实践程”为基础。二是做到拙，还必须经过艺术上的再创造。对此他说：

杜诗之惬，当久忘筌最妙。惬当读作上声楷雅切。^②

他认为最完善的诗作是“当久忘筌最妙。”“忘筌”语出《庄子·外物篇》之“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。”筌是竹或草编成的捕鱼器具。这句成语说明筌是达到某种目的的手段和工具。在《尚书序》疏中说：“故易曰：‘书不尽言，言不尽意。’是言意之筌蹄，书言相生者也。”傅山借以说明，他在艺术上追求的“拙”来源于原质的“拙”，而又高于它。这里有一个“得鱼忘筌”或“得意忘象”的过程，这是一个形象思维的过程，也是一个否定之否定过程，由自然拙飞跃为艺术拙的过程。对此，他也用“脱胎换骨之法”表述。因此他认为诗作创造意境美与自然美统一的拙，而不是雕琢原质拙之巧。这样的拙就是尽意之“大巧。”同时还说：

《霜红龛集》卷三《费眼打油示少年》。

《霜红龛集》卷二十五《诗训》。

想情、想境，拟而为之，会能到也。韵脚只求惬意，押得隐处，即出韵不妨为好诗。若被韵拘，莽于韵中取一硬字押之。不顾妍媸，但称叶韵，一字便可累一章矣。切忌之，切忌之。平处险押，险处平押，浓处淡押，淡处浓押，颠倒变幻，熟之自辨。^①

傅山深得韵脚之道，“韵脚只求惬意。”这种诗作重视形式，是为诗意服务的，为此必须“颠倒变幻”，根据诗意的要求，应用韵词的音、义变化，突出诗的中心议题，表现出意境美。因此他甚至认为“出韵不妨为好诗。”因为他主张诗作追求的是“拙”，即“支离率易”的意境美，造词、押韵都必须为此服务，形式是服从于内容的。

（四）好境即道得”

傅山认为“情真”是诗的“妙道”；“拙”存诗之道；“道心”就是“不袭古格”。他在《老学庵笔记批注》^②中提出：“但有好境即道得，未为失也。”又说：

儒生只知弥勒肚里先有了个地方，诗只读得，即是伎俩，如此亦难与言诗。

傅山指出不能以为懂得作诗的陈规成法，记诵着许多华丽的

^①《霜红龕集》卷二十五《再复雪开士》。

^② 手稿稿藏《人民日报》图书馆。

• 410 •

词藻象一尊大肚弥勒佛一样，便为诗者了。“但有好境”才算得诗之道。这个“道”在傅山的诗论中有两层含义：一是自然的意境美；二是社会憧憬美。有时他又将这两美的意境融合起来，构成一种喻情喻境寓于意的诗篇。

傅山认为“情来泪是诗”。他最赞赏的诗是置身于情景之中并忘我的诗篇。在这方面他十分推崇王维等人，尤其推崇陶渊明的诗章。他对陶渊明山水诗情欣赏不已，诗文中不断征引。如说：“岁月已同篱菊老，精魂怕还野蓬狂。”^①“渊明赏菊千峰翠，张旭题诗一道烟。”^②以及“茅亭自得陶公笔”等等。陶渊明诗中景色如画，恬静幽明，以及不与庸奴为伍，使傅山产生了深深的共鸣。他说：

诗赋你都作将采了，可常读陶先生诗。如“山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辩已忘言。”“此中”一作“此间”，然不如“中”。“四体诚已疲，庶无异患干。盥濯息檐下，斗酒散襟颜。”“日入群动息，归鸟趋林鸣。啸傲东轩下，聊复得此生。”其诗不使才，而句句皆高才。不见学，而无篇非学，学极博大。此等诗真足千古，须熟读之。^③

陶渊明“守拙归园田”后，开创了田园诗体，重返淳朴、幽美、宁静、纯洁的自然。傅山对其《饮酒》等名篇，视为“高情朗调”。

《霜红龛集》卷十三《失题》。

《霜红龛集》卷十三《失题》。

《霜红龛集》卷二十五《训子侄》

“至思之结”视为“千古”不朽之作。在论陶诗之后，傅山还附言曰：

吾病至此，而犹淳淳与汝言诗者，因汝为诗，欲汝为诗，日引月长，以续吾家文种故也。

据刘霏考证说，“顺庵本后数条作‘甲子夏书示莲苏两孙。’皆能读书前有‘再训’二字。”^①“后数条”中傅山有“吾自此绝笔可也。”又论陶诗亦属“后数条”之列。这说明傅山赞扬陶渊明田园诗体及其“世外桃源”的自然美，是其临终前的见解，“甲子夏”即1684年夏季，此年春其子傅眉去世，夏季阴历六月十二日傅山去世。

傅山赞赏情景中的自然意境美，特别欣赏王维！！水诗及陶渊明的《归园田居》，流露出他的道家老庄气，但他更多的是倾向“笃挚”于艺术的自然美，而非末世思想支配。他在其《甲子夏书示》中又说：

“直情径行”四字甚好，只是入道使得，若是以之家国，全使不得。所以世上人受许许委曲，以此告诸后生，非陈万年告咸之意。读书法古，经久自知。^②

傅山认为“情真”至于“无心”的意境美，自然值得赞赏，因为人是自然的一部分，“入道使得”，但不能是“以之家国”，不能逃

^①《霜红龛集》卷二十五附。

^②《霜红龛集》卷二十五《家训》。

• 412 •

离世世间，因为人同时又是社会的一部分。所以他认为诗道中含有社会憧憬美。在这方面他特别推崇杜甫，他在诗篇中有：“杜老数太息 黎庶犹未康。”^①尊称杜为“杜老”是对杜诗中人民性内容的肯定所致。他在《耐贫》中说：

老杜赠人言 读之不能忘。一请甘饥寒 不愿饱
暖伤。误失将师意 深虑投入佞。极知贫能耐 耐即
医贫方。翁健知天意 子强且地僵。薄薄旧田圃 耕
耘真道场。^②

傅山继承杜甫同情人民疾苦的思想，提出“耕耘真道场”的观点。“世界疮痍久 呻吟感兴偏。”^③“不喜作诗人 呻吟实由痍。”^④“赈救人间苦，救贫还得强。”他在《村居杂诗》中说：

老人曳杖出门去 布袜芒鞋不怕泥。行到前村石
桥上，春冰映绿柳条齐。^⑤

饱经风霜的老者，扶杖出门，踏着雨后泥泞的小路，行到前村的石桥上 在这初春时节 河边的绿柳冰映。老者杖立桥头 极目远眺 喜观生机勃勃的泥土 憧憬着茁壮禾嘉 金秋在望。一种对未来充满希望的神情，带入农家美好的期望中。他在《看

《霜红龛集》卷《读杜诗偶书》。

《霜红龛集》卷四。

③ 《霜红龛集》卷九《儿辈卖药城市诙谐杜工部诗五字起得十有二章》。

《霜红龛集》卷四《览息肩诗有作》。

《霜红龛集》卷十三。

灰稻》中写道：

佳稻麻恶叶，用灰以杀之。杀草不杀稻，灰之威
爱奇。阴阳莽生意，良恶原兼滋。造化随种性，人工
须芟夷。^①

傅山关心农业生产，对“杀草不杀稻”的农药以及“玉米得未有”即玉米新品种都感关注；“造化随种性”物种虽有自己的发展规律，但“人工须芟夷”没有人的努力是一事无成的。傅山大量的诗作，是将诗篇的意境美与追求社会意境美融合在一起，在诗意中赋以开拓精神，这是他诗论中的主体精神所在。

三、傅山的书论

张彦远在《历代名画记》中说“书画同源。”书法艺术源远流而流长。在中国历史发展中，书法艺术亦不断提高，成为一定时代精神风貌的一个侧面，也成为中华文化的一个重要内容。傅山是明末清初著名书法家，他的书道中贯穿着以“骨气胜”的精神，他的“野行以书”和“正极奇生”观点中，包含着一种豪放自然的气息，追求人性解放的精神意境，这种用“野”、“拙”、“天”等概念，表示书法艺术自然美的审美观，体现了那个时代的追求自由解放的精神。现将傅山书道的基本观点简要阐述如下。

^①《霜红龕集》卷三。

（一）野书以行”

傅山在《跋忠孝传家卷》中说：“山颇放荡无绳检”，不知鄙书于古人字学未略梦见，”从而提出“野书以行”的观点。其实，傅山并非不识古字学，他的“野书”正是在古字学的基础上提出的一个有意义的观点。“野”在他的文论中，是等同于“无法”，不野就是“法”。可见“野书以行”的观点，是审美意境一种深化的表现，是“书法佳境”的所在。他说：

吾极知书法佳境，第始欲如此而不得如此者，心手纸笔，主客互有乖左之故也。期于如此而能如此者，工也，不期如此而能如此者，天也。一行有一行之天，一字有一字之天。神至而笔至，天也；笔不至而神至，天也。至与不至，莫非天也。吾复何言，盖难言之。^①

傅山指出“书法佳境”，是“神至”与“笔至”的统一，这也称作“天”，是书法艺术最佳的意境美。但这个“天”是以“工”为基础的，书法之“工”是主客观相互统一的结果，是书法“佳境”不可少的条件。一般说来，“工”是书法艺术的低层次，而“天”是最高层次。傅山在论书法中十分重视“工”，但他追求的却是“天”，也就是“野书以行”。对于书法之“天”的意境他还比喻说：

《霜红龛集》卷二十五《字训》。

尝心拟之：如才有字时，又见学童初写仿时，都不成字，中而忽出奇古，令人不可合，亦不可拆，颠倒疏密，不可思议。才知我辈作字，卑陋捏掇，安足语字中之天。此天不可有意遇之，或大醉后，无笔无纸，复无字，当或遇之。^①

傅山这里以学童习字、大醉写字，虽都不成其为字，但有一点可取之处，就是无意之中可以遇“天”。这是由于他们心神不受束缚，俗规不能系累其心，悠然自得，天机存焉，佳境出焉。这也就是他的“野书以行”的又一说明。傅山在这里论的是书法的创作灵感与激情，书写时如果“卑陋捏掇”，思想受到束缚，便不可能产生创作的欲望与冲动，也不可能尽性发挥自己的思维想象力；“笔至”而“神不至”，只能达其工，而不能奏其天，可见书法的“佳境”即最完美的意境，是笔至与神至的和谐统一，是无法之法，是“野行以书”的结果。

（二）“奇正相生”

“奇正之变”原为先秦兵法之要论。傅山将这个观点应用于书法中。“正”就是书写古法，写字的一般法则。他说：

写字之妙，亦不过一正。然正不是板，不是死，只是古法。

《霜红龛集》卷四十《杂记》五。

• 416 •

写字只在不放肆，一笔一画，平平稳稳，结构得去，有甚行不得。^①

这个“正”实则为“工”。傅山重视工的功夫，认为“古法”即书法的基本成法必须遵循。他曾说：“字一笔不似古人，即不成字。”^② 因为“正”是书法的基础，是达到一个天成佳境的根本条件。他又说：

写字无奇巧，只有正拙，正极奇生，归于大巧若拙已矣。不信时，但于落笔时先萌一意，我要使此为何如一势。及成字后，与意之结构全乖。亦可以知此中天倪，造作不得矣。手熟为能，逆言道破。王铎四十年前字极力造作，四十年后无意合拍，遂能大家。^③

“正极奇生”正的功夫达到较高的造诣，“手熟为能”便可创造出特殊的意境美。可见正的功夫，可以达到一般的美，而奇的功夫，便是特殊的意境美。这种特殊的艺术美，是以“正极”为条件的，没有正便没有奇，一般正也未必有奇，只有“正极”始有“奇生”的。

对于“正极奇生”说，傅山以其亲身经历说明，他八九岁即临《元常》，少长临《黄庭》，“数千过了”，始知“奇正之变”，因为

《霜红龕集》卷二十五《字训》。

《霜红龕集》卷二十五《字训》。

《霜红龕集》卷二十五《字训》。

“写鲁公《家庙》略得其支离”，又进而临《兰亭》虽不得其神情，渐欲知此技之大概矣。^①因此他强调指出：欲达奇，必自正入。他说：

俗字全用人力摆列，而天机自然之妙，竟以安顿失之。按他古篆隶落笔，浑不知如何布置，若大散乱，而终不能代为整理也。写字不到变化处不见妙，然变化亦何可易到。不自正入，不能变出，此中饶有四头八尾之道，复习不愧而忘人，乃可与此。但能正入，自无婢贱野俗之气。^②

傅山指出认识书道之正，没有任何捷径可走，只有持久踏实锻炼，“专精下苦”，楷书中要汲取篆隶字因素，久而久之，自可达正。同时他又认为，正不是“全用人力摆列”。要正中有“支离”，即自然美，正中有“神情”，即意境美，只有这样的正，才能显示出“天机自然之妙”，才能由正入而奇出，这便是“正奇相生”，而这种相生是通过正奇之途产生的。

（三）“宁拙毋巧”

在“正奇相生”的书道基础上，傅山又论了拙与巧，并提出“宁拙毋巧”的观点。傅山在论述“正奇相生”时曾说：“写字无

^①《霜红龕集》卷二十五《字训》。

^②《霜红龕集》卷二十五《家训》。

• 418 •

奇巧 只有正拙”。又说：“正极奇生 归于大巧若拙已矣。”^①这些论述，“拙”字之义已大明。傅山为了阐明书法作品的艺术美 又集中阐发了“拙”的审美意义。他说：

尔辈慎之 豪厘千里 何莫非然 宁拙毋巧 宁丑
毋媚，宁支离毋轻滑，宁直率毋安排，足以回临池既
倒之狂澜矣！^②

傅山在这里讲了两层意思，一是书道之“至思”即最高境界 是拙 亦即丑、支离、直率 这也是他所说的劲瘦、挺拗、率性操觚、清真等意。这实质上是说，他在书法上追求的是纯真的自然美 清新的艺术美 高雅的欣赏美。二是书道之“造作”美 是巧 亦即 轻滑、安排、流丽 这也是他所说的“转、流丽、华光、润秀”等意。傅山对这种“造作”美 不那么赞赏 他以赵子昂 孟頫 为例说：

予极不喜赵子昂。薄其人 遂恶其书。近细视之，
亦未可厚非。熟媚绰约 自是贱态 润秀圆转 尚属正
脉。^③

偶得赵子昂香光诗墨迹，爱其圆转流丽，遂临
之，不数过而遂欲乱真。^④

《霜红龛集》卷二十五《字训》。

② 《霜红龛集》卷四《作字示儿孙》一诗附记。

《霜红龛集》卷二十五《训子侄》。

《霜红龛集》卷四《作字示儿孙》诗附记。

傅山曾一度绝对否定赵孟頫的书法艺术。后来对赵的评价趋于公正 虽“极不喜赵子昂”因为他身属赵宋皇族后代 臣服元朝、缺乏人品气节 故而傅山“薄其人 遂恶其书。”后来 他对其人其书 区分对待 认为他的书法艺术“无可厚非”“尚属正脉”，于是便爱之临之。对于赵孟頫的书法艺术 傅山为其定位于巧、媚一类之中。由此可见 傅山的“宁拙毋巧”说 宁可在书法艺术上追求“拙”而不去追求或停留于“巧”不是绝对地肯定“拙”而又绝对地否定“巧”。其实 傅山的书论中的“巧”就是古法的工 书道的正 为“笔至”造作 所为 也是他所说的“步趋之正”、“奴态”一类 其意是刻意模仿的作品。书品的高下的区分，首要的是有无抽象美的创造性。傅山认为书品的高者为拙 低者为巧；写字只有正拙 之分 正又是拙的基础 拙又高于正。因此他的“宁拙毋巧”说 就是立足于正 不停留于正 而追求于拙 以求“天机自然之妙”。

对此 他在《喜宗智写经》一文中又说：

是书也，不敢狎活一画，宁纯无利，宁拙无巧，
宁朴无妩 如老实汉走路 步步踏实 不左右顾 不跳
跃趋。

这时的拙义，是以形象的老实汉走路比喻，步步踏实，一步一个脚印 无巧也无妩 但具有质朴、自然美 从中体现出拙、朴的形态自然真实美。傅山这种“大巧若拙”的审美观 寓形式美于自然美之中，是他注重开拓精神在书道中的表现，也是他艺

• 420 •

术观中要求解放的表现。他的写字“以骨气胜”的观点也是在论拙正中提出的。他说：

晋中前辈书法，皆以骨气胜，故动近鲁公，然多不传。太原习此伎者，独吾家代代不绝，至老夫最劣，以杂临不专故也。^①

又说“文章小技，于道未尊。况兹书写，于道何有！”他说书法如果说有“造适之妙”也是有家传的：

吾家现今三世习书。……至于汉隶一法，三世皆能造奥，每秘而不肯见诸人，妙在人不知此法之丑拙古朴也。^②

不知篆、籀从来，而讲字学书法，皆寐也。适发明者一笑。^③

傅山从自己研究书法的经验出发，认为书法艺术的提高必须从“讲字”开始，要具备汉文字学的基础，通晓汉字形体演变的过程，这样才有可能在古法的基础上有所发展和创新。他的“以骨气胜”就是“丑拙古朴”，即在汉隶形意基础上形成的一体。同时还将“拙”赋以气势、风韵、风骨，力图表现书法作者质朴、刚直、豪迈的气度，寓人的品格于字体之中。

《霜红龕集》卷四十《杂记》五。

《霜红龕集》卷三十七《杂记》二。

《霜红龕集》卷三十八《杂记》三。

傅山书道的观点，虽然未必具有普遍意义，未必是书法艺术的规律，但他注重继承与发展的书道，企图通过书法艺术，追求反映时代发展的趋势，表现自由解放的心理要求，这种有益的尝试与探讨，曾在中国书法史上产生过强烈的反映与深远的影响，至今仍受到中国思想文化界、特别是书法艺术界的广泛重视。

（四 对傅山书论书法的评价

《国朝书人辑略》中转引了傅山一段话：“少习荣禄书 致三十年洗除俗气不尽 欲医俗书 惟《仙坛记》耳。”^① 傅山将书道与个人修养联系起来观点，在清代影响甚大。

清代初期评论傅山书法书道的有戴廷栻、黄道周、马世奇、赵执信、刘绍攸等。戴廷栻说：“傅公它先生书法名天下 祖孙父子，一堂授受 如右军大令 各臻其妙。神奇浑璞 时人必未尽知也。黄先生石斋与马先生君常，论书晋唐后，首推公它。”^② 石斋是黄道周的字，君常是马世奇的字。他们同属东林党人，明亡时自尽殉难，他们书法均佳。“石斋先生楷法尤精。”^③ 从中可见傅山书法在明末就很有名气。戴廷栻“神奇浑璞”四字评 赞扬傅山书法艺术的风格。甲申变后“赵执信推山书为国朝第一”^④ 赵执信字伸符 号秋谷、饴山 山东益都

[清] 震钧：《国朝书人辑略·傅山》金陵清光绪二年刻本。

《半可集》卷三《跋家藏傅道翁三世墨迹》。

[清] 宋荦：《西泠类稿》卷二十八，1917年据清康熙五十年本重刻本。

《清史列传·傅山》中华书局 1957年版。

人有《饴山堂集》他是康熙年间进士 反对‘巧饰步趋’学风，他赞赏傅山在书法艺术中的创新精神。刘绍放说傅山“书法宗王右军 得其神似 赵秋谷推为当代第一 时人宝贵 得片纸争相购。”^①刘亦为清代初期人。这些记载说明，傅山的书法艺术在清代初期备受重视。

近代以来，傅山的书法作品受到从龚自珍到章太炎等政治家、思想家的赞赏。龚自珍在欣赏傅山书法作品时说：“石韞玉而山辉 水怀珠而川媚 养生之诀也。既因方而成珪 亦遇圆而成璧 处世之方也。忽见傅青主字 忽思此数言。”^②龚说此写于“扬州絮园”此园乃魏源在扬州的庭园。说明龚自珍是在魏源居处看到傅山书法作品的。“石韞玉而山辉”等语 是就傅山学术思想与书法作品关系而言。他们作为“但开风气不为师”的一代风云人物 对傅山墨迹肃然起敬 欣然陈言 说明傅山对近代学术思想文化很有影响。

章太炎、于右任等 对傅山书法作品亦极为推重。章太炎题傅山墨品说：“傅公自谓‘弯强压骏’ 其草书正似之 小楷乃独淳古 盖学道之后 摧刚为柔矣 真可宝也。”^③张继藏傅山书品多件 并说：“傅先生高义薄云天 尺楮寸笺 人皆以为瑰宝。”于右任亦题曰：“傅青主先生学问志节皆居上品 终身不事满清，坚持民族大义，其书法擅长各体而俱臻上，接武晋唐诸贤 所谓人书兼尽者 故世人特为宝爱。”余见先生 十字 爱

《傅先生山传》

^② 《龚自珍全集》第四辑，《跋傅征君书册》中华书局 1959 年版 第 303 页。

转引自方闻：《傅青主先生大传》。

其如生龙活虎，而小楷乃温厚和平，是知有道君子，真不易测也。^①清末至近代以来 赞扬傅山书法作品的，一是颂扬其民族精神，傅山的思想成为他们反对清王朝的先驱；二是高扬其书法艺术精美 朴雅隽整 醇肆兼备 奔纵豪宕 穆然意远 因此，片纸只字被视为瑰宝。直至当代，郭沫若为傅山晚年书法作品题跋说：“傅青主豪迈不羁 脱略蹊径 晚岁作此 真可谓志在千里。”^②傅山在书品中表现出的开拓精神，三百年来一直有着深远的影响。

傅山的书法艺术在海外亦有影响。方闻记述说：“日本二玄社印行《明末三家帖》内先生杂体书多段 有《谢安传》内文字多兼用篆隶行体 其中有少部分小楷 皆为极品。”^③“明末三家”傅山书品艺术为一家 其余二家，一是黄道周家 二是倪元璐家。黄道周书法作品在明代就被视为精品，他是漳浦人 天启年间进士 南明大臣 在江宁 今南京 殉难。倪元璐善书行草，工画山水竹石。明末官吏。上虞人，亦为天启年间进士。李自成破北京 自缢死。傅山在《明李御史传》中说：“以予所闻 甲申之变 李公邦华死 倪公元璐死 马公世奇死，……亦何死者众也 不死而仕贼卒枉者 又独无闻焉 何也 独一世扬焉。”^④傅山称赞他们与一般道学家不同，三人志趣与思想境界一致，对书法艺术的审美观也一致。由此可见，日本学者将他们并列为“明末三家”是有见地的。从中亦说明傅山书法艺术在明末清初便名闻天下了。

^③转引自方闻《傅青主先生大传》。

《傅山书画选》，人民美术出版社 1962 年版

《霜红龛集》卷十五。

四、傅山的画论

傅山在画论与实践方面 都有自己的特色。他在绘画理论方面，在传统思想基础上贯穿了重视开新的精神，其中“以骨力胜”的观点 以及“法无法也画亦尔”的观点，一直受到画界的重视。这些观点不仅表现了他对绘画作品的审美观，同时也反映了其精神品格。他的画论表现了他的精神风貌，他的绘画作品是其画论的实践，也是他的精神风貌的写照。现就其画与论作简要的评述。

（一）“法无法也画亦尔”

傅山在“法无法也画亦尔”中 用了一个“亦”字 表明“法无法”的观点 不局限于某一领域中。他曾说：“法本法无法 吾家文所来。”^① 可见“法无法”的观点，是傅山学术思想中的一个基本观点。他在《题自画山水》诗中说：

天下有山遁之精，不恶而严山之情。谷口一桥摧
诞岸，峰回虚亭迟癯形。直瀑飞流鸟绝道，描眉画眼
人难行。觚觚拐拐自有性，娉娉婷婷原不能。问此画
法古谁是？投笔大笑老眼睦。法无法也画亦尔，了去
如幻何亏成。^②

^①《霜红龛集》卷十四《哭子诗·文章》。

^②《霜红龛集》卷六。

傅山对自画的山水概括为“觚觚拐拐自有性”；觚者古时写字的木简，陆机有“操觚以率尔。”^①“拐”者手脚木枝之意。傅山之“觚觚拐拐”意思是说他画的山水似古代在木简上写文章，清瘦率性，遒劲刚健，竹木苍古，直瀑飞流。傅山所说的“觚觚拐拐”与书论中“拙”的意境是一致的，他在书画艺术中追求的是纯朴的自然美，突出的是刚健之气。他在绘画中重视拙的美，不欣赏“娉娉婷婷”即巧饰柔甜的格调，认为这是一种娇揉造作之举，是一种庸俗的情趣，是真正的“拙”、“丑”。在《题自画兰与枫仲》中又说：

幽德不修容 放意弄水石。香邻无藩篱 喜迷人
采摘。^②

傅山在这段画论中指出，“幽德”的内涵是寓醇寓肆，肆中见醇。只有“不修容”不求巧，不受古法的束缚，画品美即“幽德”便显示出来。这种寓修容于不修容之中，寓主观于客观之中，无任何思想上的“藩篱”这样的作品便是高雅、朴真之美。这也就是“觚觚拐拐自有性，娉娉婷婷原不能。”

傅山追求纯真朴拙美是建立在“法无法”基础上的。他认为绘画艺术是法与无法的统一，是继承与创新统一，是旧与新的统一。中国绘画艺术历史悠久，宋明已达高峰，成为世界艺术宝库的珍品。傅山在《题宋元名人会迹》中说：他在太原看到

^①《文赋》。

^②《霜红龕集》卷十二。

宋元时期绘画真品，但他更重视的是不泥成法，要有自己的特色；“学合时宜，”使作品与历史的发展相适应 使作品意境美与画者对未来的追求相一致。因此，他在《题赵凤白山水巨幅》中又说：

此老友凤白赵文征画，绝不用绳尺为丹青家蹊径磊砢，峰峦万丈丹梯也。^①

这里的“绳尺”就是成法。有成法限制 便不会“蹊径磊砢”了。可见“法无法”之意也就是“绝不用绳尺为丹青家”的。

傅山画论中的“法无法”与绘画理论中似与不似亦相通。对此他说：“若以此事法脉求之 凤伯大笑 但高诵坡仙诗：‘作诗必此诗 定知非佳诗’以谢之。”^② 对此 董其昌说：“东坡有诗曰：‘论画以形似 见与儿童邻。作诗必此诗 定知非诗人。’余曰 此元画也。”^③。傅山与董其昌一样，都不赞成刻意追求形似 描画事物外形 要物形不改 这是美学上的“无我之境”，而傅山追求的是“有我之境”与“无我之境”的统一。他认为主客观的统一，就是有我与无我的统一，就是似与不似的统一。因为画品来源于客体 故曰似 但又高于客体 故曰不似。他以人物画为例说：

《霜红龕集》卷十八。

② 《霜红龕集》卷十八《题赵凤白山水巨幅》。

俞剑华编《中国画论类编》，《画禅堂论画·画旨》 人民美术出版社 1957年版。

论画人物，点睛如能左右顾者，只是点的最正即能尔。此固然，然亦须于左右观视之物上用情。画视难，画听尤难。写字之妙，亦不过一正。然正不是板，不是死，只是古法。^①

画人物的基本要求是正 关键在“点睛”上要“最正”、“用情”，但“正”不是死板的临摹。“作写意人无眼鼻而神情举止生动可爱。”但为“写影”便是死画。所以画人物不是一般的正，一般的似即形似，不是“神似”。如果仅仅追求酷似就成为艺术上的“非似”了。所以傅山又说：“然其似处正在不似。此无他，本乎性情识力前因有种遂能尔尔。”^②正如恽南田说：“写生家以神韵为上，形似次之。然失其形似，则亦不必问神韵矣！”郑板桥说：“不似不似却是却是，”骨不可凡面不足学。”^③他们都主张不能刻板求真，而要在形似基础上求真，即求其情似、神似、神韵、神情是似与非似的和谐一致。

可见傅山“法无法”包含着两层意思，一是不墨守陈法而是追求创新；二是不刻板求真而是追求其“神情”立法于无法之中。对此石涛有言“太古无法”提出“无法而法乃为至法。”^④郑板桥亦说：“不泥古法不执己见惟在活而已。”^⑤他们所见是完全一致的。

《霜红龕集》卷二十五。

《霜红龕集》卷三十七《杂记》二。

《郑板桥集·补遗·跋临兰亭叙》上海古籍出版社1979年版。

道济《石涛画语录》，人民美术出版社1959年版。

⑤ 《郑板桥集·补遗·题画》。

(二) 以骨力胜”

傅山于画,十分重视“法”“正”即形似,他认为这是治画的基础。但他更认为这不是治画的目的。治画的根本目的在于追求“神似”。他的以“骨力胜”就是“神似”中的主体内容。对此,他又用“丹青抱精神”来概括和表述。他的颂松柏画最能表达这种神韵的意境。他在《题自画老柏》中说:

老心无所住,丹青莽萧瑟。不知石苛木,不知木擎石?石顽术不材,冷劲两相得。飞泉不啻相,凭凌故冲激。砢砢五色溅,轮囷一蛟轶。寒光竞澎湃,转更见气力。掷笔荡空胸,怒者不可觅。笑观身外身,消遣又几日。^①

这是傅山对自画老柏图景的描绘:在一座峻山崇岭的一角,顽石与古柏相依盘结,历尽苍桑,迎接着大自然的陶冶。山巅飞泉如蛟龙一般,临空直泻而下,日日夜夜,激声不息,时时刻刻,澎湃声响,水波五光十色,光彩夺目,水势更见气力。一边是老柏屹然挺立,一边是飞泉浪击风骨,相形而相映,真是“怒者不可觅”。这种“怒者”的审美意识,喻自然于人世,喻人世于自然,表现了他的“以骨气胜”的风旨。

傅山爱山柏的崇高品格,也爱清泉的豪放风采。他以泉水为题材的画作,即有《山泉夜雨》、《林壑泉声》、《天泉舞柏》、

^①《霜红龛集》卷四。

《高阁飞泉》、《瓮泉难老》等多幅。山泉、林泉 在寂静的山林中 淙淙泉水声 形成静中有动 动寓于静 画意诗情 引人入胜。飞泉之作是为戴廷栻六十寿作，天泉是为玄道八十寿作，以难老为寓意，表示美好的祝愿。以难老为意的晋祠难老泉，是太原胜景之一 泉水晶莹微热 清澈见底 湍流不息 无古无今。瓮泉水流 池中莲花朵朵 在严冬腊月 色似春碧 自古以来，闻名遐迩。还有夜雨山泉，在布满绿水的山林中，夜雨微作 顿时形成千层泉涌 万重微流 山泉也精神抖擞 成为一个泉的世界。更喜飞泉、天泉 从天而降 生机勃勃的瀑布 奔腾不息，永无止境地飞泻着。泉水都具有永往向前的品格，泉水又具有豪迈不羁的气势，泉水成为傅山“以骨力胜”最佳的说明。

傅山《邱壑磊砢》容自然、社会于一体之中。画中山峦异峰拔地而上，奋然插入云霄间，大有与天公试比高之势；三层重帘般的怒泉，势如万马奔驰，有力地拍击着大地；株株霜红枫树，它们依托着雄伟的大地，在层层红叶的簇拥下，敢于跻身奇峰、飞泉中 在瀑布、奇峰、红枫之间 有一处错乱有致院落 它既非佛寺 也非道观 它不是方外者的仙境 也不是隐者世外桃源，而是一个食人间烟火的小寨，它与生机勃勃的自然界融为一体 展现着自己的风节。这幅“邱壑磊砢”的景色 包容了高与低、大与小、动与静、明与暗的自然景象，蕴藏着人间醒与醉、激烈与闲逸、隐与不隐、斗争与同一的社会风情。这种风情虽然含着深沉、苦涩的格调，但更重要的是体现了画者的“以骨力胜”的审美意识。

傅山“以骨力胜”的意识 也用悲愤的画笔表现。他在《古城夕照》中 呈现了这样一种景象 夕阳西下 黄昏时节 展现

了晋阳古城遗址 在萧瑟景色中 丘陵散乱 溪水滞流 杂草丛生 枯树秃兀 天色蒙蒙 山色沉沉 小鸟啾啾 昏鸦乱鸣。古城横亘在暮色的大地，残垣断壁，在凄凉中回忆着它的峥嵘岁月，倾诉着它可歌可泣的经历。傅山为此题记说：

古城在晋祠北十里，城桓基在焉。或云是智伯灌晋阳时事也。然似太邈，其实是赵宋灌刘 旻之城耳。斜阳荒草，游客有径，辄复动复兴之感。若云有景可观，却非山水花树之足眩人者矣。①

傅山作品的含义，清楚说明如果有景可观，不是山水风韵，而是古城的悲壮史。他所勾勒之景，意在渲染悲伤色彩，并从中勇敢地走出来，“复动复兴之感”为振兴古城而拼搏。可见其悲愤的画作，不是伤感主义的沉沦，而是悲愤主义的奋进，是其“以骨力胜”的又一表现形式。这些画作说明 傅山“以骨力胜”的绘画审美意识，是他积极处世人生哲学的形象表现，这正如他自己所说：“丹青现羽毛”、“笔上见风流”②

（三 历史上对傅山画论的评述

傅山的画论 历来受到画界的重视 在清代 不少学者对其画论作过研究。同治初年的梁逸芳，将傅山列入名画家之列，他对傅山画与论的评述具有代表意义。他说傅山其画“骨

① 引自《傅山书画选》。
《霜红龕集》卷九《题画》。

格权奇 邱壑磊落 时人描头画角之习扫除净尽 此画之妙 胜也。间写竹石，卓然尘表，不落恒蹊，胸中自有浩荡之思，下乃发奇逸之趣，盖浸淫于画轴者深也。评者谓骨胜之论，最为确当，书卷之益，岂虚言哉！^① 近人潘天寿说 清代绘画于形式之摹拟 而少有振展 惟傅山等抱道自尊，故于绘画各有独特的造诣 尤有影响清初画学者不少。^② 郑振铎说 满洲人的入关，绘画艺术还是宋元传统，“但明末逸民象弘仁、傅山、龚贤、髡残、道济、朱耷等 却寄悲愤于画幅 自有其枯瘦奔放的作风。”^③ 这些评论说明傅山画论画作 含有‘以骨力胜’“奔放”反对‘形式之摹拟’等特点。

据记载 傅山与当时名画家戴本孝、恽南田有来往。戴本孝字务旃 休宁人。他的绘画思想与石涛相近 以枯笔画山水。他于 1668 年在太原松庄与傅山相会，有《戴务旃山水傅青主题咏诗画册》传世。恽南田字寿平 又字正叔 号南田 常州人。他以写生称一代大家，一洗时习，自成一格。他与傅山交往的具体情节不详 但从《海外庐诗》作者潘受记述中看 这种联系是存在的。潘受在一首诗的前记说：“恽南田次唐伯虎画梅韵 自题所临元人墨梅以赠傅青主，今为竹贞所得，爱其诗清字逸 足与寒花相映 合画观之 信乎三绝 因再继声和而题之。”并有诗句曰：“是何老朽三百霜 花开不谢枝含芳。”“南田下笔取神韵，”招得孤山处士魂。”^④ ‘处士魂’就是傅山的精神。记

《桐荫论画》转引自《傅青主先生大传·绘事》。

② 《中国绘画史》上海人民美术出版社 1983 年版。

③ 《伟大的艺术传统图录》文物出版社 1988 年版。

④ 《海外庐诗》卷四 新加坡南洋大学 1970 年版。

• 432 •

载表明恽南田以自题所临墨梅画赠傅山，其真迹不在晋地，而远传海外新加坡，被华裔人视为中华瑰宝珍藏着，说明傅山、恽南田诗清、字逸、画精 成为三绝 深得海外赤子心 说明他们对中国传统思想与文化的继承与发展的业绩，至今在国内 外仍受到学界的推崇。

第八章 傅山在学界的影响

傅山在世时，他的学识与品格，就受到社会有识之士的称誉。顾炎武在戴廷栻为傅山所作之传后附评说：“行藏两途 是人一生大节目，古圣前贤，皆于此间着意，一失其身，百事瓦裂 戒之 戒之！”^① 顾炎武赞扬傅山的同时 告戒他人 并引以自励。

傅山逝世后，朝野士宦，从祭者甚众，一时成为学界的大事。就连当时名儒大臣魏象枢、陈廷敬等二十人，在其哀悼傅山的《祭文》中都说：“儒林恻失其师表兮 四方闻讣而含颦。古来富贵多磨灭兮，……惟兹清风峻节阅千载其常新。”^② 推崇其学问是“儒林师表”赞誉其人品行为“清风峻节”。这都不为过誉之言，代表了当时社会的评价。

^① 《半可集》卷一《石道人别传附评》。

^② 《霜红龛集》附录一《祭傅青主先生文》。

魏象枢等人的《祭文》中指出 傅山学识品行“阅千载其常新”历史说明 这确然是真实的。在 1684 年夏 傅山辞世，“及葬 四方来会送数千人”。^①在 1984 年夏 傅山逝世三百周年，由山西学界联合发起举办了傅山学术思想讨论会，参加会议的全国学者百余人。傅山辞世后的历史中，尽管由于社会在不断发展，情况在不断变化，但对傅山的研究却没有停顿。虽然不同历史时期的评价不一，但对他的学识渊博、品格高尚却始终是一致的。现将傅山在三百余年历史中对学术界的影响，简要叙述于后。

一、傅山在明末到清中叶期间的影响

傅山在明代的崇祯年间，目睹民不聊生，社会动乱。国家危急，非常不安。在他的导师时为山西提学袁继咸蒙冤入狱时，他深感王朝上层腐败昏庸，便挺身而出，领导三立书院同学赴京师请愿辩诬，并取得胜利。当时的名士马世奇为此撰写了《山右二义士》赞誉傅山是仁人义士 是拯救时弊的勇士，并认为他与薛宗周，是汉代匡救社稷的裴瑜与魏劭的复出，从此他的“义声闻天下”名振海内。明亡之后 顾炎武在其《赠傅处士山》一诗中说：“为问明王梦 何时到傅岩。”重提往事 他感叹明王朝统治者，未能如商王起用傅说那样，委以大任，力挽狂澜，是一大失策，可见傅山在当时影响了。

傅山在世时 孙奇逢称他是一个“轻世肆志之人”。^②戴廷

^①《阳曲县志》卷十五《徵君事实》。

^②《夏峰集》卷十《贞 麓君陈氏墓志铭》，清道光二十五年大梁书院刊本。

棊为傅山作《石道人别传》毕振姬对传文评论说：“公他来历奇 行事奇 诗文书画奇。”阎尔梅也评论说：“昔人读《史记》，谓其多奇人奇事 遂病其好奇。假令裁去其奇 亦自不成其《史记》”。^① 阎尔梅还说奇就是标新立异，就是开拓与创造，并说“无奇不成史”，说明没有创造 便没有历史 以此说明傅山之学的真谛所在。

傅山从清王朝建立起，到他辞世之日止，一直从事着治学、行医和反清三项活动，并都取得了卓越的成就，产生了广泛而深远的影响。行医卖药，“以医术活人”是他治学与反清活动的经济来源。他的医学著作一直流传着 时有“神医”、“仙医”的赞名。他的学识广博深邃，在世时，就被三晋学界誉为“学海”。他的反清斗争 后来转变为反对封建专制的斗争，《清史稿》评为“坚苦持气节”产生了深远的影响。

傅山的医学医术 很受推崇。张凤翔说：“先生既擅高韵，又饶精思 贤者不可测如是耶？”^② 祁尔诚将傅山与张仲景比拟 并说：“读徵君此书 痰症不落古人窠臼 制方不失古人准绳。”^③ 他们都肯定傅山在对传统医学的继承中所持的科学精神。顾炎武为傅山医学著作《大小诸证方论》作序说：“是集精于方药 理明词简 即令不知医之人读之 亦了如指掌 诚医林不可不有之书”。并说：“予友傅青主先生 学问渊博 精实纯萃 而又隐于医。”十分赞赏傅山学识精深 医学高明 以及对待学问的科学态度。傅山医学医术，在清代被民间广泛采用与

《半可集》卷一《石道人别传附评》。

《傅青主女科序》。

《傅青主女科序》。

• 436 •

研究以致在《池北偶谈》、《兼济堂文集》、《觚觫》、《茶余客话》、《柳崖外编》等野史笔记中 都有轶事传闻 在清代被尊为医学界的名人。

傅山认为：“古学不可废”。他对古学中每一范畴的内涵，必穷其源而究其义。阎若璩说：“先生长于金石遗文之学。每与余语，穷日继夜不少衰。……盖先生博极群书，而复精析入毫芒”。^① 他给其友人戴唐器的信中写道：“文学中有如傅青主、顾宁人其人者，使后生小子感奋兴起绍明。”他还举例说明，傅山对古学中的名物典故，不仅知其形成的原因，而且每每发表自己的见解。阎若璩其人，博学而自负，他对傅山的推崇 是他身受傅山的影响而发出的由衷之言。《十七史商榷》中记载着傅山与顾炎武交往中的一则轶事说：“昔顾宁人宿傅青主家 晨 未起 青主呼曰：‘汀芒矣！’宁人怪而问之 青主笑曰：‘子平日好谈古音 今何忽自昧之乎？’宁人亦不觉失笑。古音天呼若汀 阴呼若芒 故青主以此戏之”。傅山与顾炎武对古文字都深有研究，这些事例都说明了这一点。傅山对古代大量著作都有校改、批注之类的笔记，具有重要的学术价值，长期以来被学界珍视。他还说：“不知篆、籀从来 而讲字学书法 皆寐也 适发明者一笑。”^② 他认为对文字的训诂考据，是做学问的基础 是“发明”即发展与开拓的前提。所以他的金石鼎彝、考古训诂之学，在清代受到重视与推崇，对乾嘉学的形成与发展有重大影响。

傅山在世时，其诗文书画集，即已刊行问世，没有刊行的

《潜邱札记》；清嘉庆元年吴思湖刻本。

《霜红龕集》卷三十八《杂记》三。

手稿，便也流传于全国各地，他提出的文学艺术观点就受到重视。赵执信在他的《怡山堂集》说，傅山的书法可推为清初第一。《觚觔》中说：“徵君擅皇甫元晏之重名 秉司马子微之高节 兼以笔精画妙 为世所珍。”而傅山的一幅画，一幅条幅 都被人珍贵 被人珍藏着 相传一字值千金。全祖望说：“先生工书 自大小篆隶以下 无不精 兼工画。”^① 王士禛说傅山的“金石篆刻、画入逸品”。^② 此外 在清代许多著作中 对傅山的学问作了积极的评价。《半塘闲笔》说：“阳曲傅征君 以神医兼善书。与朱明府三才称至交 尝书画屏各十二页 书兼四体 画如八大山人。”赞扬傅山是神医善书 又是著名的画家。在评论画的专门著作中 傅山亦得到很高的地位。《图绘宝鉴》说：“傅山负性颖异 著述甚富。甘居林下 日事笔墨 书法有数种 尤精八分。画出町畦之外，邱壑迥不犹人。其才品海内无匹，人不能尽识也。”这个评论 主要有两点，一是学识渊博 海内无匹。他的学术思想深邃，人并不能尽识其蕴义，二是他的学问独到之处 就是“出町畦之处”；“町畦”是为界限之意 亦可理解为成规成法之意。就是说，傅山的学术思想，是超越了传统的法度 独辟蹊径 重在开拓精神。虽然此处是言画的 但却反映了傅山的整个思想精神面貌。在《画徵录》中亦有是议 其中说：“傅山善画山水 教擦不多 邱壑磊砢 以骨胜 墨竹有气。”说明傅山的画，不皴擦或少皴擦，不渲染或少渲染，用简练的线条 造出很有骨气的形象 形成自然入微的邱壑。这则评论 道出了傅山“宁拙勿巧”的画道意境。

《阳曲傅先生事略》。

《池北偶谈》。

• 438 •

阎若璩在《潜邱札记》中评论是时太原郡守为晋祠所造的碑文说：“晋祠《碑亭记》首论祀典厘正粹然经术之文未及顾、傅两先生言。”又说：“傅先生大书‘晋源之柏第一章’为书绝。”认为这通碑文谈经术不言顾炎武与傅山言晋祠特色，不言傅山为晋祠周柏的题书，大为逊色。如果弥补了这些话，“则晋祠之可堪共语殆不止贞观片石已也。”因为他认为，在名胜古迹之地，突出当代第一流文化名人的形象，自然是会大为增色的。

古代人很重视书法艺术。在清代，书法成为学界交流思想感情的一个渠道，“作字先作人”是傅山书道中一个原则。研究傅山书法便成为研究傅山学术思想的一个重要的内容。在清代刘 的《仙儒外纪》中记述了傅山墨迹成《省心堂帖》三种的流传经过说：“《省心堂帖》流传已久，跋者三人，李君复从燕市得原迹，自雍正及今，更有十六人跋。青主言：学书不从篆隶入，奴俗不堪。又云，一笔不似古人，即不成字。近人爱软媚整齐，结体稍殊，便目为怪。历观青主传贴，何者可以怪名。”从上述记载说明，傅山的《省心堂帖》，从清代的雍正年间开始流传，到同治年间，历经多人之手，仅为之《跋》者，即达十九人之多，传阅者更难计其数了。为首的跋者名萨音达理，他得之于教授洪善长处，萨氏进献康修亲王，据嗣和硕康亲王永恩的《跋》文说：“考康修亲王在时，常爱玩之不置，每一展观，其苍劲飞动曲折如意，信乎天生神物。吾家世所宝传者也。”^①傅帖在清王朝上层流传，观者爱不释手，被视为传家之宝。以后传至余甸、张继龄、素菊居士、朱伦瀚、李错、吴孝登、薄海、湛富、

① 《仙儒外纪》卷七 清咸丰四年刊本。

史鸣卒、徐琰、永忠、甘源、程荫栋、谢振定、吴贻咏、李君复。至此刘霏为之作了附记 祁寯藻为之作《跋》。《跋》文说：“青主先生书，凡九叶，第一叶录陶诗，第二叶至八叶，皆录前贤律诗 第九叶与酒道人书。旧藏萨公理家 闽中余甸、滇江张继龄跋之。张所见止八叶 后归礼邸。兰亭主人则云 九帙，一时天满贵胄、梁园宾客，题咏滋繁，鉴评斯备。近为吾乡李君复所得 留置案头 展玩匝月。余见傅书多矣 此册尤为神妙 洵可宝也。”^① 从亲王永恩到显赫大臣祁寯藻的《跋》文 多达十九条 加上刘霏的附记 约计三千余字 不仅是“题咏滋繁”还有点“喧宾夺主”之势。从跋文内容看 实似一个讨论傅山书法艺术的论集。余甸评曰：“篆书古质奇姿 奥妙生动 使人想象史籀蝌蚪遗意 近代书家未能或之先也。”朱伦瀚评曰：“青主工分隶金石篆刻 而行草书法、绘画 尤称逸品。”李错评曰：“青主学朴茂 好古处郁为歌诗 率如其人。其书则飞掣不测 迅骇震俗 而一归于拙 正得古篆籀法。”^② 这些评文 或论书道 或论意境 或议审美 或评人品。更有好事者湛富 他在傅帖后，竟集唐代诗句七言十首置评，其第一首曰：“潇洒名儒振古风（杜牧句）晋州何足展清遒（罗隐句）笔精墨妙诚堪重（鲁牧句）书带犹生蔓草中（刘禹锡句）一部仅有九页的傅帖 引得众多贵胄墨客的研究讨论 并推为“神妙”、“逸品”、“书绝” 其影响是可以想象的，讨论的范围也远远越出傅帖。

从清代初期到中期 对傅山的研究 多集中在治学与作人方面。其好友戴廷栻在给其友人张尔公的信中评论傅山说：

《仙儒外纪》卷七。

《仙儒外纪》卷七。

• 440 •

“学博可匹升庵 诗赋可敌次鞭 书法在王铎之上。”^① 这个评论是不为过的。这些研究，积累了重要的借鉴资料，对进一步研究傅山，起了积极的影响作用。

二、傅山对中国近代思想的影响

傅山的学术思想和道德品格，在中国近代一直受到广泛的重视，他的遗文被重新编辑刻印，他的思想又成了重要的研究课题。

鸦片战争发生后，神州大地顿然失去平静，一些有识之士，敢于正视现实，主张以变而应变，他们一面开始睁眼看世界，探索西方的思想文化和科学技术；一面重新审视中国古代以来的传统思想文化。特别是明清之际以来的思想文化，清初以来划定的学术领域的禁区，逐步放开了，被圈定的大量禁书，开始被整理和重新刻印流传，由于学术领域这种一定程度的松动，所以清初具有开拓精神的思想，就受到了学术界的重视。龚自珍和魏源的思想，实质上就是明清之际思想在一定程度上的恢复和发展。在这种新的学术气氛中，具有异端思想因素的傅山，重新受到重视，并成为重要的研究对象。

从这个时期起，直到清末，傅山的遗文著述，不断被编辑整理和刻印。道光二十二年 徐广轩在其《敦良斋遗书》中 载有傅山语言拾遗二卷 刘 霏辑刻的《霜红龕集》四十卷 及其搜集编辑的研究傅山的资料集《仙儒外纪》十卷，在咸丰年间问世 同治和光绪年间 傅山的《女科》、《男科》等医学著作刻印；

《仙儒外纪》卷七。

宣统年间，丁宝铨等人又重新辑刻了《霜红龕集》四十卷，并《附录》三卷及《傅青主先生年谱》问世。傅山的著作一再被编辑刊印，可谓达到一个高潮，为重新认识和研究傅山，提供了依据，有力地促进了学术研究的发展。

张之洞在山西任巡抚期间（1881—1884）对山西学风有很大影响。他同提学使王可庄创办了一所书院，名为令德堂，聘请王轩、杨笃等晋地知名学者教授。王轩字霞举，同治年间进士，是一位饱学之士，对于经史、金石、地理、算术等都有造诣。曾主晋阳书院，总纂《山西通志》。杨笃号秋湄，亦同治朝中举，比王轩年少，但学问相当，《山西通志》由王轩开创，他完成。他们治学，正是龚自珍、魏源和张穆所走的路，倡致用之学，主张变革图新，含有改良主义色彩，所以山西学风，此时为之一变。就在这个时期的光绪八年（1882年），张之洞在令德堂内，设置了四征君祠，崇祀的四位人是傅山、吴雯、阎若璩和范镐鼎，并以张穆配享。从四征君情况看，他们都是清代初期有名学者，都有著述传世。傅山比其它三人年长，对他们的学术思想都有影响。值得注意的是，张之洞没有推崇清初山西籍的名臣硕儒，如主编《康熙字典》的陈廷敬，有《寒松堂文集》的魏象枢，而是推崇傅山等人，这是很有意义的。至于张穆，他是清嘉庆道光年间人，是一位海内著名的地理学家。从中可见张之洞等人重视开拓变革、重视科学实用的良苦用心。综观张之洞一生，具有高度的社会责任感，他力主抵抗列强入侵，反对投降主义，提倡兴办洋务，扶持新学运动，表现了他民族意识的觉醒和维新的倾向。他对傅山的推崇，说明他的维新改良的新思想，与傅山的早期启蒙思想，存在着很深的联系。张之洞等人弘扬傅山等人的思想，虽然仍持有正统的观点，但同康

熙、乾隆年间的用意已不相同，他增添了新时代的内容，含有近代重视科学思想文化的精神。

在清代末期，时任山西巡抚的丁宝铨，约集著名学者罗振玉和缪荃孙等编辑刊行《霜红龕集》丁刻本。在其《序》中阐述了他们辑刻傅山著作和编撰傅山年谱的宗旨，其中有两点是值得提出的。其一 序文指出在“中西大通 益扶其樊”之时，必须很好地研究中国优秀的传统思想文化。而研究这些古代的思想精华 首先应该研究傅山。其二 序文又指出：“国初儒者如孙夏峰、胡石庄、黄梨洲、陆桴亭、顾亭林、李士室、王船山及傅斋庐氏，皆遗老之魁硕，后学的津逮，躋汉企宋，究委穷源 性情出处虽殊 而学必实用 动为世法 率八人而如一也。”文中认为 此八人各有自己的贡献 但都具有“学必实用”的实学风旨，表现了重视实学科学的倾向。其实明清之际产生的新思潮中，蕴藏着重视科学和振兴中华的精神，正是这种精神，鼓舞和启迪了他们。正因为如此，傅山等清初的思想家，又受到了研究和重视。

梁启超在其《清代学术概论》中，对傅山在清代的学术地位 作了两点具体评论，一点是他将傅山 与顾炎武、黄宗羲、王夫之等，并列为清初大师，甚为推崇。一点是他同意吴翔凤《人史》中对傅山之学评论的观点，即“其学大河以北莫能及者，以及顾炎武在其《广师》中所说的‘萧然物外 自得天机，我不如傅青主’”的见解。梁启超还在其《中国近三百年学术史》中说：“最近三十年思想界的变迁，虽波澜一日比一日壮阔，内容一日比一日复杂，而最初的原动力，我敢用一句话来保举 他是残明遗老思想之复活。”很显然 梁启超很推崇包括傅山在内的“残明遗老”并将他们的思想 视为近代中国的启

蒙思潮 视为推动清代晚期理论思维向前发展的“原动力”这种见解是深刻和精辟的，是符合历史实际的。

孙中山、章炳麟是中国近代思想的代表人物，他们都很重视明末清初的思想家。孙中山在他的讲话中多次说，那些明朝的遗老，实在有真知灼见，还可以保存中国的民族主义精神。他所说的“明末遗老”自然也包括傅山。章炳麟则具体指出，傅山、顾炎武、王夫之和吕留良等这些“明末遗臣”是“耆儒硕学，著书腾说，提倡光复者。”这些人物“皆宜表扬，以彰潜德。”^① 他们都赞扬了明末思想家爱国主义的民族精神。

在近代，流传在社会学界的傅山书画，受到广泛的赞赏。龚自珍评论傅山书法说：“石韞玉而山辉 水怀珠而川媚 养生之诀也 既因方而成珪 亦遇圆而成璧 处世之方也。忽见青主字 忽思此数言。”^② 龚的跋文写于扬州絮园，絮园是魏源在扬州的庭园，从而可见龚、魏是傅山书法作品的爱好者和收藏者。据方闻在《傅青主先生大传》之《书法》篇中说：“先生墨迹，名溢海内 人甚宝贵 得片纸 极矜贵 争相称道。”他列举了事实加以说明，这里引述几件。章太炎在傅山小楷千字文真迹跋文中说：“傅山自谓弯强压骏 其草书正似之 小楷乃独淳古，盖学道之后，摧刚为柔矣。真可宝也。”又题张继藏傅山墨迹说：“傅先生高义薄云天 尺楮寸笺 人皆以为瓊宝。”于右任在傅山小楷千字文真迹上亦跋文说：“余见先生大字，爱其如生龙活虎 而小楷乃温厚和平 是知有道君子 真不易测也。”正因为如此，傅山字帖在清末民国初年间，即有几十种之多问

转引自汤志钧《章太炎年谱长编》第 430 页，中华书局 1979 年版。

《龚自珍全集》第四辑《跋傅征君书册》。

世，在学术界产生了重要的影响，一时呈现出研究傅山思想热，推进了对傅山思想的进一步探讨。

海内对傅山的推崇和研究，也深深影响傅山故里的学界。地方政府顺应民意，在民国六年（1917年）秋，在太原城北区的西缉虎营街创建了傅公祠，督军阎锡山在落成典礼时主礼，至此山西有了研究傅山的中心。傅山祠结构古朴典雅肃穆，楼厅内布置傅山遗作及纪念文物，廊房壁间嵌傅山墨宝石刻，博学硕儒题咏颇多。时山西大学江叔海教授联曰：“论三晋人豪迹异心同，风高日永。作百世师表，顽廉懦立，霜满瓮红。”阎锡山亦手书“尘表孤踪”为大字匾。省内外学者名流络绎不绝，观赏纪念，成为晋阳又一名胜之地。

近代中国，面临着变革封建制度和反对列强侵略的重大历史使命。傅山在清初反对清王朝的反专制爱国主义思想，越来越受到近代思想家的重视，这是很自然的。近代中国的发展历程，经历了四个变革时期，即地主阶级改革时期、太平天国革命时期、资产阶级改良维新时期、资产阶级革命时期。傅山在这些历史阶段中，都受到不同程度的重视。在前期，傅山的实学科学思想以及社会变革思想，产生了重大影响。在后期，他作为“明末遗民”他的反对清王朝的“气节”以及爱国主义的民族精神，受到特别的赞赏。他的坚苦持气节的高风亮节，学贵创新的精神，学以致用的学风，反对民族压迫、专制主义束缚，追求人性解放的思想，成为近代思想家反对封建专制、反对列强入侵的原动力，对推进社会历史发展具有重要的影响。从龚自珍、魏源到孙中山、章炳麟，都曾赞扬过他，表明他的思想具有一种永恒的文化价值。

三、研究傅山的新时代

清代和近现代对傅山的研究，主要成就有两点，一是由于对傅山的推崇，其遗文不断被编辑问世；又由于傅山著作不断问世，使这位明清之际的伟大学者广为人知，推进了对傅山思想的研究。二是对傅山思想认识的不断深入，清代注重傅山的博学多才，以及学以致用实学思想，近代更注重其“坚苦持气节”的民族精神。这些研究成果，对进一步研究傅山学术思想和道德品格，提供了良好的条件和基础。

在本世纪的三十年代至今，是研究傅山的又一时期。在这个时期，由于马克思的历史唯物主义方法论的传入，由于世界社会潮流的新发展，所以对傅山的研究又有新的进展。随着对傅山认识的深化，傅山的影响也就更为深广了。

从近代至现代，国际上出现了两个潮流，一是工业化潮流，二是刚刚揭开序幕的高科技潮流。伴随着这些潮流而来的，直接的经常性矛盾表现，便是经济战，军事上的对抗是经济利害冲突的有硝烟的实战，而思想上的矛盾论争，则是经济利害冲突在文化领域中的表现，这种无硝烟的战争，长期存在着，只是从本世纪三十年代起更趋激烈。近现代以来，军事上的入侵 经济上的掠夺 政治上的压迫 文化上的奴化 是世界列强的总体战略。在这种斗争激烈的世界政治中，一个民族欲自立于世界民族之林，必须保持和发扬本民族的民族精神，弘扬民族文化，这样始有发展自己民族经济的条件。所以近代以来弘扬民族文化，始终是一切进步思想家的根本任务。傅山思想影响，就是在这种社会文化背景下发挥的。

在这个时期，一些著名的明清史学者如谢国祯、郑天挺、戴逸等，都肯定了傅山在历史中的重要地位；一些著名的思想家如侯外庐、朱谦之、蔡尚思、赵俪生等，一致认为傅山思想具有早期启蒙意义。一些文学评论家如郑振铎、周作人等，都肯定了傅山在学术史上的杰出贡献。这些现代当代文史哲方面的学者，虽然评论傅山思想的角度不一，论证的方法也不尽相同，但其结论却完全一致。首先他们一致认为，傅山在明清之际学术思想史中，作出了杰出的贡献，至今仍有积极意义，值得继续进行研究探讨。其次他们都一致肯定傅山文如其人，铁骨铮铮，体现了中华民族的优秀品格，而这种民族精神，正是当代所需要的精神。

侯外庐在其《中国思想通史》这一巨著中指出傅山在思想史上有两点主要贡献：首先是“忠贞自守的爱国思想。”他说：“傅山的爱国节操，可以和顾炎武、黄宗羲等媲美。”他指出傅山的爱国思想，是为了反对民族压迫，他批判的奴性人物，就是屈从于强暴和没有爱国思想的人，这同他在学术思想中追求人性解放的主张是完全一致的。对此，朱谦之曾说，傅山是一个思想上极其自由解放的人。周作人亦说，傅山“文章思想亦正如其人，但其辣处实实在在有他的一生涯做底子，所以与后世只是口头会说恶辣话的人不同。此一层极重要，盖相似的辣中，亦自有奴辣与胡辣存在也。”^①侯外庐的书写于抗日战争时期，他在《自序》中说：“好多问题只好以心照不宣的方法来处理。”周文之尾附写于“二十四年十一月，即1935年末，亦在抗日战争时期。侯文将爱国主义与反奴性人物联系在一

《风雨谈·关于傅青主》转引自岳麓书社1986年版《霜红龛文》附。

起而周文则以傅山思想精神痛斥“奴辣与胡辣存在”。他们都是傅山“坚苦持气节”的爱国思想与实践，揭露和反对那些口喊爱国而实含着“奴”“胡”的叛卖行径。侯文指出傅山的第二点重要贡献就是“傅山对子学研究的首创精神。”他指出明清之际，研究诸子学者甚多，“但他们都摆脱不开正统思想的形式。”只有傅山“首开近代子学研究的蹊径。”他将子学研究反对正统思想联系在一起。对此，周作人在《关于傅青主》一文中也有论及，他说：“傅青主是明朝遗老，他有一种特别的地方。黄梨洲、顾亭林、孙夏峰、王山史也都是品学兼优的人，但他们的思想还是正统派的，总不能出程朱陆王的范围。颜习斋、刘继庄稍稍古怪了，或者可以与他相比。”他们都赞扬傅山对子学研究的开拓精神，反对以“正统”之名，压抑在理论思维方面的科学思考方法。侯外庐赞扬傅山首创子学研究，还通过中国与欧洲思维发展轨迹，进行了比较研究，指出西方的近代，也有“回到希腊人那里去”的事实，一方面赞赏傅山等人在子学研究中，寻找近代人的道路，一方面借以说明，中国思维发展有自己的规律，正如西方人有自己的规律一样。侯外庐在肯定傅山两点贡献中，一再指出傅山思想中有“近代精神”，中国有自己的近代哲学，用以反对那些持民族文化虚无主义观点者。

谢国祯在其《明末清初的学风》中，指出傅山在学风问题上贡献很大。他指出傅山认为“不能机械的看问题，而要从多方面看问题，由对立而取得统一。”他还指出，傅山认为认识的目的是在于有“效”，就是“效”也是“不能持而不变的。”说明傅山反对空谈心性，反对旧礼教，就是建立在这种辩证的理论思维基础之上的，高度评价了傅山笃行实践、倡导实用之学以

及反对空疏无用的学风。戴逸认为，傅山最重要的贡献，就是他的思想中具有开拓精神。他指出，伟大的历史人物有一个共同特点，就是他们思想中含有超前的意识，傅山返本开新精神，表明他是一个走在时代前边的杰出人物。并认为，他在这种理论思维的方面，很值得重视与借鉴。

在研究傅山理论思维时，其逻辑思维也受到了应有的重视。侯外庐和汪奠基指出，傅山在逻辑学研究上具有承前启后的意义。傅山对先秦诸子学的逻辑思想，都进行了探讨，他对荀子的《正名》、庄子的《齐物论》、墨子的《大取篇》都有精辟的论述，他对佛学中因名学，也有阐发。侯外庐在《中国思想通史》中指出 傅山开了汪中、章炳麟研究墨辩的“先河”。汪奠基在《中国逻辑史》中说：“近人章炳麟著《庄子齐物论释》内容进一步发挥了傅山这一思想精神。”还说：傅山的逻辑思想，“是唐代以来最能表现因明识相诸宗的影响，和应用这些影响来发挥祖国名辩学说义蕴的一人。”从而确立了傅山在中国逻辑史中的地位和影响。

傅山的书画艺术思想“宁丑勿媚”、“法本法无法”是重要的观点，这里深藏着个性解放和人文觉醒为内容的浪漫主义思想。但由于国乱家亡 战祸不止 使其书画艺术中 饱含着一种“怒”的即悲怆的基调。这种忧患意识倾向的色彩 加重了其艺术作品“丑”、“拙”中“媚”、“巧”的色调 并在近代以来血与泪、剑与火的时代，引起艺术界深深的共鸣，产生了强烈的影响。郑振铎在总结祖国艺术传统中指出：“满洲人的入关 并没有打乱了悠久的历史传统。项圣谟、程邃、肖云从、王时敏、王翬、恽寿平……诸人 或为皇家供奉 或自写性灵 却还逃不出宋元传统。但明末遗民象弘仁、傅山、龚贤、髡残、道济、朱耷

等却寄悲愤于画幅，自有其枯瘦奔放的作风。^①宋元传统的基调是细嫩娇洁、淡雅甜润，一派太平盛世景况，但却含有逃避畏难的避世思想，揭示了其心境懦弱消极的底蕴。而傅山、八大山人的书画却是深沉倔强、冷峻险峭，犹如慷慨悲歌。他们用豪放简疏，不拘绳墨的笔法，怒然泼洒。他们不象宋元传统中在媚巧甜润色调中隐含着丝丝哀愁，而是以沉雄豪放，傲岸挺立的画面，抒发愤懑抑郁以及抱负和追求，这是一种满怀希望和追求的“怒者”艺术。由于傅山艺术美饱含抗争和拚搏者的气势，自然与宋元传统审美心理相悖了。对这种“怒者”的艺术美，如果视为“封建士大夫趣味”^②，那就谬之千里了。傅山的书画，是明末清初时代审美的特征和标志，郑振铎以“悲愤”、“奔放”概括，正是发掘出其独到精湛之处。

本世纪的八十年代是研究傅山最鼎盛时期，也是傅山影响最大的时期。其主要表现有这样几点：其一，傅山著作的出版。傅山影响的扩大，研究傅山的人愈来愈多，对傅山著作的需求也显得迫切，这样傅山著作便陆续出版。山西出版社在这个期间影印出版了丁宝铨刊本《霜红龕集》，整理出版了《傅青主女科》等五种医学著作，编辑出版了《傅山拳法》。傅山一批新发现的遗文如《治学篇》、《庄子批注》、《老学庵笔记批注》等也得以问世。同时，岳麓书社出版了《霜红龕文》，这是《霜红龕集》的一个节录本。此外山西、上海还出版了傅山的书法、绘画集多种。傅山的遗作被整理出版者，即达十余种之多。其二，傅山研究的深入。傅山著作的出版，有力地促进了傅山研

《伟大的艺术传统图录·序》。

② 《傅山画集·前言》 人民美术出版社 1962年版

究的发展。在这个时期傅山研究有多方面的重要成就，超过了以往任何时期，其主要标志，就是集中于研究傅山理论思维及其历史意义。就山西而言，将傅山研究与三晋文化联系起来进行历史的考察，揭示了傅山思想中，重视辩证思维、逻辑思维的特色，以及重视实功实济的实学特色，是三晋思想文化中的优良传统。就海内而言，将傅山研究与顾炎武、黄宗羲、王夫之联系起来进行比较性探讨，认为他们在学术领域各有建树，就训诂考据而言，顾炎武开朴学之风，就近代民主意识而言，则首推黄宗羲，就对理学的总结完善，理论体系的博大精深而言，则推王夫之了。还有，就实学科学，方以智提出“质测”与“通几”的自然哲学，颜元倡导事功之学，唐甄论证无神论。综观明清之际这几位品学兼优的学者，都在这些领域超越傅山。同时认为，傅山在这些领域，虽然不及这些学者，但他却都有独到见解与贡献，并具有较高的造诣，他的卓越贡献，则是如侯外庐所说的“对子学研究的首创精神”，开创了对先秦诸子学研究的新风。

十年来对傅山的研究，超过以往任何时期。国家的兴盛，必然伴随着民族文化的发展，社会的腾飞，必然有赖于弘扬中华精神，傅山研究在这种太平盛世中，也必然在这种历史前进的潮流中发展，傅山学的影响，也将随之更加扩大。傅山研究方兴未艾，研究傅山的硕果，也必将不断产生。

四、傅山在台湾和国外的影响

傅山在台湾的影响，是从五十年代开始出现的。1949年全国解放之时，赴台湾的人中，他们宁可遗弃私财什物，却将

收藏的珍贵文物带着。傅山的遗物墨迹，就在这样情况下保存了下来，并传入宝岛，体现了炎黄子孙重视祖国文物的优良传统，也活跃了文化生活。从此傅山的诗文书画和医学著作，便在台湾印行，傅山的影响十分明显。

傅山的书法手迹在大陆视为墨宝，在台湾亦然。台湾书馆印行不少傅山的诗文书画，其中重要的有这样几种；1954年台北的永祥印书馆影印了《傅青主墨宝》一册，其内容是傅山书法杂体手迹。于右任题签，有章太炎等名人的题跋。这是张继夫人崔震华女士所收藏的傅山遗墨，十分珍贵。1965年台湾的商务印书馆曾重行刊印了《傅青主女科》、《傅青主产后篇》各两卷。这是该馆作为丛书集成之应用科类医学门中之一种刊行的。傅山医学著作的发行，引起台湾医学界的重视，有研究的论文发表。此外台湾的书馆亦曾翻印了《山西名贤辑要》这部书。其中载有《傅山传》。这部书是在1938年由孔祥熙、胡春霖主持编撰的。时值抗日战争爆发，所以传文中，除盛赞傅山的学识渊博，品格高尚外，十分推崇傅山的爱国主义和民族精神。其中有言曰：“明清变革之际，先生以忠介著于时，为士类风范，其一言一动，皆足表示我民族不为国变而湮没也。”吾悲世变，吾益景仰先生。”表示了继承傅山民族正气的精神，以及抵抗日寇侵略的决心。

方闻著的傅山传，产生了重大影响。方闻在台湾编著了《傅青主先生大传》一书，台湾中华书局1970年印行出版。他在这部著作的《弁言》中说：“余为晋人，习闻先贤事迹，谨先分章列述，以成《傅青主先生大传》，复以事系年，制成《傅青主先生年谱》，合订成册。”方闻是山西五台人，1936年曾任山西书局经理，开始研究傅山，主持并影印了多种傅山的遗墨。是时，

太原傅山研究是个高潮，他征集和涉猎过许多遗文书画。后移居重庆，并于 1943 年写成傅山传记十章草稿，奈因时局动荡不定，未能定稿刊行。后移居台湾，准备整理出版，但草稿虽存，已为虫鼠所啮，字迹脱缺，难以进行，遂又重新广搜资料，在原有构思的基础上从头写起，终成此著。方闻研究傅山前后近五十载，在动荡的局势变化中，对傅山研究念念不忘，并在所到之处便与学界名人讨论傅山，搜集傅山遗文，尽心竭力，十分感人，这足以说明他对傅山学识品行的专注与推崇。

方闻著《傅山大传》是系统研究傅山的第一人，书中保留了海外搜集的资料，如章炳麟的跋文等，这是很珍贵的，对弘扬民族文化起了有益的作用。但是全国解放以来，新发现大量的傅山诗文遗墨，如傅山的两种《荀子批注》、《庄子批注》、《治学篇》等，这些材料方闻均未见到，致使他的研究从内容来看，仍停留在三十年代的境界。尽管如此，这部大传在台湾发行后，流传到港澳、大陆，也漂洋过海，传播到他国，使傅山的影响，扩大到异国他乡，真可谓功莫大焉。

傅山的书画在日本颇有影响，据方闻的《傅青主先生年谱》记载，日本美术界在昭和十二年（1937 年）三省堂之《美术杂志》第四卷第五号曾出刊《傅青主先生特辑》一册，介绍傅山的作品，讨论傅山的思想。昭和三十八年（1963 年）日本的二玄社书迹名贤丛刊，影印了中国明末三家帖一册，其三家就是黄道周、倪元璐和傅山。傅山的墨迹有《谢安传》一段以及小楷等。同年日本的清雅堂发行影印了傅山的行书一册。日本还印行傅山手书杜甫诗词条幅。傅山的书画艺术品在日本流传着，他的艺术作品受到重视。

傅山在美国的影响也是有据可查的，这可以由两件事实

说明。一是在 1934 年 12 月 美国人福开森编辑的《中国历史著录画目》中 列有傅山的画十二幅 傅山之子傅眉的画二幅。二是在 1943 年 美国政府出版处 在华盛顿出版了一部《清代名人传》 其中的《傅山传》文字颇长 内容甚详。文中首先肯定傅山是清代“ 书法家 诗人 画家和内科医生。”并说他的文学成就 受到阎尔梅、顾炎武、阎若璩等人的赞赏 受到社会的尊敬。文中记述了傅山反清的活动，以及始终不与清王朝合作的反抗精神。传文特别说明 由于傅山学识渊博 品格高尚；有关他作为绘画家和书法家的杰出技艺的传说故事，至今仍在 中国西北部老百姓中流传着”；广为人知”；受到尊敬。傅山的传文有二十余篇，所叙的事迹大致相同，但美国人所立的这篇传文中有一个突出点，就是一再指出他不仅有学问，而且深受社会的赞赏，百姓的尊重，揭示了中华民族推崇对社会有贡献的前贤的传统美德。

傅山在台湾港澳的影响，在国外的影响，以上所述可能是挂一漏万 据笔者所知 傅山书画作品 在东南亚各国 仍在华裔中间流传，海外各地亦有认识者和研究者存在。随着国内对傅山研究的不断发展，随着民族文化交流的不断扩大，傅山的影响是肯定会继续存在和发展的。

附 录

傅 山 传

魏文春译

傅山(字青主,号菴庐、朱衣道人、仁仲、公之它等,原名鼎臣、青竹)生于公元1607年7月12日,卒于1684年7月23日。书法家、诗人、画家和医生。出生在山西省阳曲县(按即今太原市),他的父亲傅之谟(檀孟)是一位学者和教师,以离垢先生名世。

傅山少年时被认为是一位天才。在1621年他十五年岁时中了秀才,有了很高的名誉。五年后他被纳入廪生(即受俸给的生员),但他没有通过地方(省内)的考试。1636年在山西省高级教育专员(按即学金事袁继咸的鼓励下,傅山进入三立书院继续学习。这时,他已经意识到明王朝腐败的局势难以挽回,因此,他着重强调重视人的素质与社会伦理道德的重要性。同年,他因组织参加援救被告行贿的袁继咸的活动而闻名于全国。援救斗争是很艰难的,但最终取得了胜利。袁继咸被逮京勘问,傅山陪袁赴北京后,他约集在山西和北京的山西籍学者,直至有103位学者参加他组织的行列。为此,他曾三次冒着生命的危险向明王朝政府请愿。

当李自成所部逼近山西时，李建泰（括苍）自请督师援晋，聘傅山（与韩霖）为军前赞画。但终因没有采纳傅山的建议，太原失守。后来，傅山及其家眷隐身于山西中部的深山老林之中。在1642年省级科举中落榜以后，他便着道士的长袍和黄冠的装束，此时便正式加入道教了。在山西平定一带居住时，傅山被指控密谋反对北京新政府，并与中国南部残留的南明王朝有私通，因此在1654年他被带到太原关押起来。在狱中，他虽遭刑罚，但始终勇敢无畏，并在狱中绝食九日，以表示他对清王朝地方主管官员们的厌恶和反抗。第二年（1655年）通过他的学生们努力，他被释放出狱，尽管他个人宣称，他宁愿死于狱中。

傅山出狱后，行踪不定，在中国北部的省区进行了广泛游览，并撰写诗文描述其所到之处。他在1660年12月29日他母亲去世之前，曾南往南京、海州、苏州一带。后来，他又先后游览了中国雄伟而秀丽的五岳中的三座名山，即山西的恒山（1662年）、陕西的华山（1665）和山东的泰山（1674）。他的文学方面的成就，曾得到当时一些知名学者的赞赏，其中包括顾炎武、阎若璩、李因笃和阎尔梅（字调鼎，号古古，1603～1679）。他的学问、才华和应用能力，使他在其所到之处，都受到了尊敬，并且广为人知，成为一位有影响的学者。

在他72岁（1678）时，被推荐参加第二年在北京举行的博学鸿词科试。他象顾炎武那样，坚决谢绝了这项荣誉。然而在强制性的压力之下，他被地方官员带往北京，他不得不在他的儿子的陪伴下，开始了漫长的旅程。但当接近京都大门时，他无法再克制积郁已久的对现行清王朝政府无比忿恨之情，以至于什么力量也无法让他走进这座城内。大学士冯溥及其他朝廷显赫人物到傅山住处向其致候，但这也未能促使他参加这次预定的考试。官员们最后默许他，在授予其中书舍人的头衔后，就可以返家。此职他并未请求过。这项荣誉头衔，同时授予杜越。然而在授予之后，按照礼仪他被迫去皇宫中谢恩。当到达皇宫时，据记载说他又无法克制自己的感情，拒绝下跪行谢恩之礼，干脆倒在地上，不向前行。他的这一举动也只得被接受是拜倒了，谢恩就算结束。次日，他便踏

• 456 •

上回山西的归途。当他返里之后，谢绝那些聚集在门外迎接他的官员们并回避那些称呼他的新官衔的人。在这段时间里他隐居在松庄它在太原东南方七至八里处，双塔寺的附近。为了表示对亡明的忠诚心意从1642年乃至去世埋葬时，他一直采用着明王朝服装式样中的道士服饰。

傅山的著作以《霜红龕集》为题收集了他的诗词、文论、史论和其它古典研究的作品而成。1747年第一次印制为12卷。此后不断增补进新的资料，1853年重印时为40卷。1911年加入了由丁宝铨等著的《傅青主先生年谱》1卷。最近新发现他的分散在各处的作品，以《菴庐杂著》为题编辑了17卷，还附有他55岁时的一幅肖像。他的妇科学著作，1827年第一次印刷时分为两部，一部为《女科》2卷，一部为《产后编》2卷。其中的一些处方，至今仍被中医所沿用。国家图书馆还藏有一部《男科》的著作，2卷，1863年第一次印刷，被认为是傅山所著，但其根据还是不确切的。有许多经典作品，被确认为傅山所著，但绝大部分著述似乎已经遗失了。最近，很引人注目的发现为傅山所著且保存完好的两部著作，其内容是关于前汉及后汉官吏的人名索引。这两部著作均在1936年第一次印刷，一部题为《两汉书姓名韵》10卷，一部题为《东汉书姓名韵》20卷。前一部的原稿，曾为张耀先（字思孝）所存，张是傅山著作集1747年第一版的编者。两部姓名韵，均是据收录者姓名最后一个字的韵脚编排而成。

傅山的书法作品受到学界高度的评价，以赵执信的观点而言，他是清初书法中最为出色者。直至今日，他的书法作品依然受到收藏家的珍视。在山巅，在边远的村庄、在古庙里，甚至在山西一些城镇的集市上，都有可能寻找到的书法真迹。傅山还以绘画家著称，特别工于竹与风景绘画。有关他作为绘画家和书法家杰出技艺的传说故事，至今仍在中国西北地区的民间广为流传。但他从不为赚钱写字和作画，而是依靠他的广博的医学知识，以及作为一个具有丰富的实际经验的医生职业为生。还有，他采用了许多独特的笔名，他的绘画作品目前总共已超过了

三十幅。

傅山的爱子傅眉（字寿毛，号须男、竹岭，糜道人，1628～1684.3.24）有着卓著的才华。傅眉既是傅山的儿子，也是他的学生，又是他一生中的好同伴，他们在研究和写作中，相互鼓励，相互吸取优点。当傅眉在他父亲去世前几个月离开人世时，年迈的傅山写了题为《哭子诗》的十四首长诗，以寄托他的无限的哀思。傅眉的诗以《我诗集》为题，附在《霜红龕集》之后。傅眉的两个儿子（傅莲苏、字长芳和傅赤骥）也以富有文学才能而知名。

为纪念傅山，傅公祠建于山西省会太原市。在那里有傅山的书法手迹真品，以供世人观赏和研究。

译自 [美]《清代名人传》
美国政府出版处 1943 年版

索引

人名索引

二 画

丁宝铨(6、165、248、442)

三画

万斯同(68)

大美和尚(291)

于右任(422、451)

子思(185)

子夏(280)

马世奇(25、421、434)

马克思(246、445)

卫青(64)

四 画

王夫之(48、102、107、112、179、
183、225、296、299、346、355、
442、450)

王士禛(11、51、54、65、437)

王 轩(441)

王安石(357)

王宏撰(54、67)

王 澂(295)

王彦章(376)

王 铎(440)

王先谦(230)

王廷相(107)

王如金(42)

王时敏(448)
 王 翠(448)
 王 弼(102)
 王阳明(161,184)
 王 韬(303)
 王丰肃(303)
 王鸣盛(51)
 王 维(402,410)
 元 度(292)
 车尔尼雪夫斯基(316)
 公 刘(370)
 公孙龙(217,240)
 牛 顿(296)
 文天祥(19)
 文太青(11,302)
 方 闻(187,423,443,451)
 方以智(48,179,296,299,450)
 邓之诚(267)
 尺木禅师(252,291)
 孔 子(123,161,183,233,296、
 340,350,381)

孔祥熙(451)
 孔安国(57)
 孔颖达(57)

五 画

石影和尚(292)

石 涛(427,431)
 左丘明(384)
 古公亶父(371)
 田 横(45)
 申不害(186)
 申涵光(51,52)
 叶 适(162,353)
 叶向高(295)
 叶廷秀(41)
 乐 台(205)
 白居易(60)
 玄 烨(47,66,68,73)
 皮锡瑞(58)
 冯 溥(71)
 弘 仁(431,448)
 司马迁(249)
 司马贞(249)
 尧(235,369)

六 画

毕振姬(35,66,435)
 列 子(196)
 列 宁(173)
 老 子(114,171,192,223,293)
 吕留良(443)
 朱 聿(431,448)
 朱 熹(106,110,127,171,318、

· 460 ·

- 337、339、350、367、375)
 朱元璋(17)
 朱由檢(32、36)
 朱谦之(190、327、446)
 朱彝尊(58)
 全祖望(25、29、38、43、45、165、
 354、397、437)
 多尔袞(35、42)
 祁寯藻(439)
 次樞(440)
 江叔海(444)
 许由(196、199)
 庄子(98、114、116、149、166、
 203、259、336)
 刘 霏(88、179、301、307、438)
 刘 因(72)
 刘 炫(56)
 刘 向(265、384)
 刘 邦(314)
 刘 彻(64)
 刘 勰(176)
 刘继庄(447)
 刘绍旂(72)
 刘禹锡(115、342)
 孙奇逢(48、49)
- 七 画
- 严子陵(199)
- 赤松子(253)
 杨 朱(331)
 杨 筠(441)
 杨廷筠(297)
 杨 慎(440)
 杜 甫(402、404、412)
 杜 越(66、68)
 杜 牧(439)
 杜 预(57)
 李 贲(184、354、381)
 李 柏(53)
 李梦阳(53、160、392)
 李振藻(81)
 李 白(330)
 李自成(32、35、248)
 李宗孔(69)
 李之藻(209、297)
 李 颙(48、53、67、74、263、442)
 李 贤(383)
 李因笃(307、53、62、67、74)
 李中馥(299)
 李建泰(32—35)
 苏 轼(402、426)
 别林斯基(316)
 吴 雯(66、441)
 吴 起(64)
 吴 晗(36)
 吴 姓(17、18、23、25)

吴澄(57)
 吴广(314)
 吴翔凤(442)
 狂谲(330)
 利玛窦(297)
 何心隐(381)
 何景明(160)
 伽里略(296)
 伯夷(55)
 宋莘(173)
 宋濂(218)
 宋谦(42)
 汪中(63,217,448)
 汪奠基(217,225,448)
 沈灌(297,303)
 沈德符(295)
 张载(102)
 张志发(24)
 张三漠(33)
 张静君(15)
 张苍水(44,45)
 张廷鉴(89)
 张穆(441)
 张继(422,443,451)
 张孙振(23,25,26)
 张良(199,249)
 张彦远(390,413)
 张之洞(441)

张泮(15)
 张凤翔(435)
 陆机(150,425)
 陆陇其(68,442)
 陆九渊(161,283)
 陈胜(314)
 陈亮(162,184,353)
 陈廷敬(433,441)
 邹衍(217,318)

八 画

欧阳修(396)
 范镐鼎(441)
 叔齐(55)
 罗振玉(38,44,166,442)
 罗雅谷(303)
 罗隐(439)
 季彻(320)
 周作人(446)
 周令树(56)
 周廷儒(33)
 周敦颐(123)
 周武王(314)
 郑天挺(446)
 郑成功(44,46,60)
 郑板桥(427)
 郑振铎(431,446)

• 462 •

孟子 (161, 332, 350, 367, 369、
375)
屈大均 (58, 327)

九 画

项 羽 (314)
项圣谟 (448)
柳宗元 (115, 342)
荀子 (114, 124, 146, 202, 231、
240, 337, 342, 367)
赵孟頫 (418)
赵执信 (421, 437)
赵俣生 (446)
赵 汝 (56)
赵 翼 (401)
胡 适 (188)
昭 榘 (182)
禹 (235)
侯外庐 (177, 179, 300, 327, 446)
闻一多 (260)
颜 元 (48, 450)
颜 回 (340, 381)
姜 壤 (37, 41)
姜太公 (330)
恽南田 (390, 431)
恽寿平 (448)
贺逢圣 (24)

段朝端 (70)
施闰章 (67)

十 画

顾炎武 (48, 51, 53, 54, 58, 68, 74、
327, 338, 355, 401, 433, 438、
442, 446, 450)
秦始皇 (242)
秦 瀛 (68)
袁中道 (160)
袁宏道 (160, 404)
袁宗道 (160)
袁继咸 (19, 307, 434)
班 固 (39, 77, 384)
真 宝 (290)
晏文辉 (303)
恩格斯 (316)
徐如珂 (303)
徐宗泽 (303)
徐广轶 (440)
徐光启 (296)
倪元璐 (423)
郭静中 (38, 249)
郭 铤 (16)
郭 象 (100, 102, 153, 167, 198)
郭沫若 (423)
郭九芝 (77, 263)

唐 甄 (48,450)
 唐 寅 (431)
 唐玄宗 330
 诸葛亮 79,161)
 海 涅 (316)
 高一志 303
 高 亨 (167)
 高 诱 (330)
 高则丞 302
 陶渊明 (56,410)
 蒋方震 (295)
 蒋良骐 (183)
 钱谦益 53)
 龚自珍 184,422,440,443)
 龚 贤 (440)
 殷 岳 (52)

十一画

梅文鼎 (296)
 雪峰和尚 (292)
 曹 端 (17)
 曹良植 25,34)
 萧 衍 (282)
 萧云从 (448)
 菩提达磨 (283)
 黄士俊 (24)
 黄帝 (250,253)

黄宗羲 (48,68,74,107,179,183、
 296,299,355,442,446,450)
 黄道周 41,423,452)
 崔震华 (451)
 商 鞅 (186)
 商汤玉 314)
 章太炎 422,443,448,451)
 阎尔梅 48,50,54,402,435)
 阎锡山 (442)
 阎若璩 (51,52,57,66,340,436、
 438,441)
 梁启超 45,58,72,74,184,295、
 397,442)
 梁逸荈 (430)
 梁羽生 (45)
 巢 父 (196)

十二画

彭孙通 (67)
 彭 祖 (253)
 董其昌 (426)
 董仲舒 (115,118,196,318,375)
 韩 云 (302)
 韩 霖 (32,295,299,304)
 韩 非 (110,186)
 韩 愈 (155,396)
 黑格尔 315,340,373)

• 464 •

傅说 (434)
 傅奕 (288)
 傅眉 (77, 407, 411)
 傅仁 (82)
 鲁胜 (205)
 鲁仲连 (199)
 鲁牧 (439)
 鲁迅 (250, 327)
 释迦牟尼 (283)
 曾参 (340)
 普列汉诺夫 (316)
 谢安 (218, 423)
 谢彬 (50)
 谢国祯 (143, 297)
 道济 (431, 448)
 髡残 (431, 448)
 舜 (234, 369)
 程颐 (379)
 程邃 (448)
 嵇曾筠 (21, 25, 85)
 温体仁 (24)

十四画

蔡尚思 (87, 446)
 裴瑜 (25, 434)
 裴颀 (102)
 福格 (66)

福临 (65)
 管仲 (186)
 缪荃孙 (11, 166, 442)
 蔡懋德 (29, 34)

十五画

震钧 (421)
 慧能 (235)
 慧远 (289)
 慧兰禅师 (290)
 墨子 (123, 163, 331, 342)
 德清 (278)
 潘天寿 (431)
 潘来 (50, 56, 66)

十六至十八画

霍韬 (329)
 薛瑄 (107)
 薛宗周 (25, 42, 434)
 戴本孝 (50, 54, 431)
 戴梦熊 (425)
 戴廷枻 (10, 15, 20, 29, 35, 54, 62, 79, 82, 88, 155, 421, 429, 439)
 戴逸 (446, 448)
 戴唐器 (436)

魏权中(29)

魏 源(351、422、441、443)

魏 劭(434)

魏允贞 17、18)

魏伯阳 254)

魏象枢 71、81、86、433、441)

文献索引

二 画

二十二子 101)
 十七史商榷 51、436)
 十三经注疏 57)
 人史 423)

三 画

三国演义 65)
 大学 127、283、350)
 大乘义章 284)
 山右二义士记 26、434)
 山西名贤辑要 451)
 山西通志 11、15、20、302)
 山西献征录 88)
 山海经 399)
 习学纪言 162)
 马恩选集 178、316、373)

四 画

云笈七签 262)

元释两藏提要注解 309)
 天工开物 297)
 五灯会元 290)
 历代名画记 390、413)
 历考 309)
 中阿含经 284)
 中国历代著录画目 453)
 中国近三百年学术史 58、70、75、
 442)
 中国名学史 181)
 中国绘画史 431)
 中国佛教思想资料选编 (289)
 中国思想通史 (180、217、327、
 446、448)
 中国逻辑思想史 217、225、448)
 中庸 110、127)
 从好集 309)
 公孙龙子 179、212、217)
 毛泽东选集 300)
 风雨谈 446)
 文心雕龙 176)
 文赋 150、425)

五 画

正蒙 (103)
 本草目录 (309)
 本草纲目 (297)
 世说新语 (218)
 东华录 (66, 183)
 东坡题跋 (402)
 石鼓文考 (309)
 左传 (14, 51, 78, 185, 384)
 叶适集 (353)
 四十二章经 (288)
 四书大全说 (112)
 四书肤搔 (309)
 四书章句集注 (111, 171, 339)
 四库全书总目 (58)
 史记 (14, 64, 78, 249, 353, 435)
 仙儒外纪 (20, 438)
 白麓山人集 (55)
 白虎通 (375)
 汉书 (6, 14, 64, 78, 255)
 礼记 (62, 104)
 半可集 (10, 18, 19, 21, 30, 34, 38, 56, 62, 78, 79, 80, 82, 421, 433, 435)
 半塘闲笔 (437)
 弘明集 (261)

圣经 (301, 304)

六 画

老子 (108, 128, 147, 158, 179, 188)
 老子正诂 (167)
 老子注 (102)
 老子解 (179)
 老子衍 (179)
 西陂类稿 (421)
 西厢记 (65)
 列子 (167)
 列仙传 (249)
 成实论 (271)
 师说 (155)
 吕氏春秋 (329)
 朱子语类 (105, 318, 350, 365, 375)
 朱文公文集 (105, 318, 337, 365, 375, 386)
 传习录 (104)
 伟大的艺术传统图录 (431, 449)
 华严经 (277)
 后汉书 (190, 383)
 名理探 (220)
 刘禹锡集 (342)
 庄子 (101, 114, 116, 118, 125,

• 468 •

141、166、167、179、188、198、
260、320、336)
庄子内篇校释(260)
庄子齐物论释(448)
庄子注(179)
庄子通(179)
庄子解(179)
池北偶谈(10、54、66、78、437)
守圉全书(302)
关于费尔巴哈提纲(246)
论谶(155、340、350、377、380)
农政全书(297)
阳曲县志(20、80、85、434)
孙子参同(179)

七 画

孝经(288)
听雨丛谈(67、74)
我诗集(78、79)
忻州志(12)
沙门不敬王者论(289)
宋史(11)
张子正蒙注(102)
陆九渊集(161、285)
陈亮集(162、353)

八 画

孟县县志(40)

画旨(426)
画语录(427)
画征录(437)
欧洲文艺复兴史(297)
尚书(57、107、339、383)
尚书古文疏证(57、340)
尚书引义(103)
明史(17、19、32、53、57、67、178、
297、303)
明末清初的学风(143、447)
明季北略(32)
明清之际思想家一傅山与屈大
均(58、190、327)
明清之际党社运动考(297)
明清间耶稣会士译著提要(303)
国朝书人辑略(421)
图绘宝笈(437)
金刚经(271、405)
受祺堂集(53、62)
周易(108、128、136、158、317、
349)
於陵子集(309)
性理大全(182)
法函(275)
诗经(108、373)
诗经注疏(309)
空同集(53、392)
学政全书(178)

参同契 (254)
 经学历史 (58)
 孟子 (108、128、161、332、350)

九 画

春秋 (183、384)
 春秋经传集解 (57)
 春秋繁露 (375)
 柳崖外编 (436)
 柳宗元集 (342)
 荀子 (114、115、124、146、157、
 234、235、237、242、244、337、
 341、342、362、369)
 荀子集解 (237)
 药地炮庄 (179)
 毗婆诘 (277)
 骨董琐记 (287)
 炮台图说 (302)
 说文 (104、119、170)
 祖绛贴考 (302)

十 画

素问 (135)
 泰西著书考 (303)
 桐荫论画 (431)
 袁宏道集 (404)

茶余客话 (436)
 晋书 (102)
 晋社约 (309)
 顾亭林诗文集 (59、74、179、327)
 夏逢全集 (49、434)
 原李耳载 (309)
 俱舍论 (284)
 徐光启集 (302)
 海外庐诗 (431)
 涅 经 (169)
 兼济堂文集 (436)
 诸子燔痛 (179)
 读书续录 (107)
 读四书大全说 (127、225)
 读通鉴论 (355)

十一画

黄庭缙 (248)
 龚自珍全集 (422、443)
 救荒全书 (302)
 唯识论 (277)
 崇有论 (102)
 银杏园文集 (309)
 章太炎年谱长编 (443)
 康熙诗选 (75)
 清史列传 (37、421)
 清史稿 (435)

• 470 •

清代名人传 (453)

清代学术概说 295、298)

清代画家诗史 (83)

清诗别裁集 (54)

清康熙实录 (67)

淮安府志 (73)

淮南子 (255)

隋书 (57)

维摩诘经 (275)

十二画

韩非子 (110)

朝鲜李朝实录中的中国史料
(36)

焚书 (354)

傅山研究文集 (132、155)

傅山《荀子评注》序 (177)

傅青主先生大传 (241、422、451)

傅青主先生大传年谱 (8、187、
241)

鲁迅诗歌注 (77)

敦民斋遗书 (440)

寒松堂文集 (441)

道藏 (205、217)

遂初堂集 (56)

十三画至十七画

楞严经 (275、279)

楞伽经 (275)

新唐书 288、396)

怡山堂集 (422、437)

墨子 (119、179、204、215、342)

墨子注 205、205)

墨子批述 (179)

啸亭杂录 (183)

德意志意识形态 (340)

鮎埼亭文集选注 (25、30、38、71、
85、165、354)

默觚 (351)

畿暇余编 (182)

管子 (14、78、108、179、206、256、
333)

潜邱札记 51、438)

聪山诗集 (52)

戴务旃山水傅青主题咏诗画册
(431)

词语索引

二 画

二无一(222、231)
八正道(284)

三 画

三世(94、270、276)
三立(18)
三立书院(16、18)
大乘(168、283)
大巧若拙(407、419)
小乘(168、283)

四 画

无为(191、194)
无生法忍(275)
无理胜理(132、312、352)
天人合一(95、113)
天人相分(95、113)
天机(327、388、407、417)

无理(108、342)
太虚(102)
内丹术(254)
内圣外王(65、343)
仁(210、365)
化性起伪(194、234、361)
气节(395、435、444)
文心(390)
心即佛(272)
心即理(115、227)
心居(320)
以无为本(98)

五 画

正一派(265)
正果(279、284)
正觉(271)
东林党复社(3、19)
仙丹术(254)
外丹术(254)
白马非马(217、241)

六 画

西学 296、300)
 毕达哥拉斯学派 (224)
 同异 213、220、241)
 因明 48、217、448)
 自性 286)
 名实 209、239)
 阴阻 133、313)
 如来 271)
 好学无常家 10、48、59、64、145)

七 画

形似 388、390、427)
 孝廉 (308)
 住 (9、132、272)
 佛性 286)
 沙门 286)
 奇正相生 388、415)
 明德 (283)
 知行 157)
 质不可为 319)
 质测 (450)
 法 (205、277、404)
 法无法 (13、208、388、393、424、
 448)

法后玉 235)
 法界 (277)
 河汾书院 17)
 性三品 (286)
 性伪合 (361、385)
 性灵 400、448)
 性善性恶 (112、244、367)
 实相 95、270、271)
 诚 (127)

九 画

持 (9、278)
 贵无 (102)
 独化 (101、102)
 觉 (142、148、279、283、346)
 神似 (388、427)
 神韵 390)

十 画

泰初 94、99、125、132)
 晋阳书院 17、441)
 顿悟 261)
 爱无差等 207)
 离坚白 (217、226)
 浮图 283)
 通几 (450)

理(95、104)

理在气先(94、104)

符篆(264)

博学宏词科(65)

善恶(366)

道(9、127、283、410)

禅宗(284)

榆园军(41)

薪火传(260)

后 记

《傅山评传》一稿的完成是我学术生涯中的一件大事，也是一件幸事。我在研究傅山撰写评传过程中，思绪起伏，感触颇多，现将其中难以忘怀者附写于此，以为后记。

一、传统思想文化影响深远。五千年文明古国中，一代代都受到传统文化的熏陶，这是必然的。就是由于这样，使得传统文化不断得到充实与发展，富有生机与活力。傅山热爱神州大地，热爱优秀的传统思想文化，他在峥嵘岁月中，坚苦持气节，以“古学不可废”的思想意境，返本而开新，继承发扬祖国的传统思想文化，成为明清之际历史上一位杰出的人物。这种社会文化环境，深深地影响着近代以来的人们，我从小也受着这种传统文化的感染。还清楚地记得，在我读小学、受启蒙教育之时，正值日寇侵入，地处恒山南麓脚下的山庄故里，私塾先生执鞭教授着五经四书，以固有的传统爱国主义思想文化，抵制所谓文明人推行的野蛮奴化教育，企图改变“人为刀俎，

我为鱼肉” 的境况。而傅山等英烈先哲，便以传统的民族主义精神形象，深深地植根在我的幼小心灵中，影响着我的一生。因此，当我撰写傅山评传时，能够找到这种相通处，并从感性认识升华到理性认识。具有悠久历史的民族，是伟大的民族，因为它的优秀思想文化，培育着一代代的年轻人，在这样的国度中接受传统文化的熏陶，不仅是幸运的而且是有意义的。显然，就是由于我们的民族，具有着这种光荣传统，故能一次次从坎坷的历程中走出来，并不断地走向美好的未来。历史表明，优秀的传统文化精神，不是固步自封，而是生生不息和继往开来。

二、科学理性思维的可贵精神。明清之际进步思想家最主要的贡献，就是启蒙精神。科学理性思维方法，是其中一个重要内容。方以智的“通几质测之学”就是代表性命题。傅山思维方法，不及方以智阐述的那样鲜明，但从性质而言，属于一个类型。我撰写《傅山评传》，在揭示傅山这种基本精神内涵时，曾一度陷入困境。为此，我推翻原稿，从整个明清社会思想发展的意义中重新研究傅山。首先，我认识到明清社会思维轨迹发展趋势，由于新生产力的发展，在思想意识中产生了新质因素，而傅山思想便具有这种特性。其次，我认识到明清之际的新思潮，具有科学理性思维的共同特性，其中含有总结性、现实性与贵创性的内容。此外也清楚地认识到傅山又具有自己的独特之处：一是他的思想具有继承发展三晋文化的风格，主要有注重开拓与实功实用的观点，以及高风亮节与执着追求的精神；二是傅山注重子学的研究，尤重道家思想文化中的自由思想精神。他自称为老庄之徒，原因就在这里。还有，傅山也很重视宗教神学，尤重道教思想文化，故在“甲申之变”

后清兵入关之时加入道教，自称朱衣道人、炎黄道士。对傅山与社会历史的关系，经过这番研究，我确立了傅山品格的多重性内涵，重新寻找他作为明清之际思想家的本质，揭示其作为老庄之徒的思想蕴义，以及他的‘山气’与‘反常’的内涵，着重于塑造这位明末清初著名道家人物的风貌，突出他的科学性思维的时代精神，期望将傅山的形象得到一个比较客观与生动的再现。在阐述傅山生平与学识时，力求使每一事实与观点，更接近于评之有理和传之有据。就是在这种对傅山系统研究中，初步论述了他在学术史中的地位以及其质朴的形象。对此，尚祈方家指正。

三、评传完稿，师友们功莫大焉。自从禀承匡亚明教授和中国思想家研究中心撰写《傅山评传》信托之后，曾经遇到过种种困难，幸得师友们的指导与帮助，使我不断从困境之中走出来，匡老对撰写评传的明确指导，以及中心潘群教授、蒋广学教授等的具体指导，都对我启发甚大，这部著作若有所得，都与他们的关心与帮助分不开。还有张健研究员、陈鼓应教授、许崇寿教授等，他们在我撰写过程中，或来函赐教，或解疑析幽，或提供重要文献资料，使我得益匪浅。在我撰写傅山养生之道一章时，曾得深通中西医学的王衣慈主任医师的指导。由于此书字数的限制，此章割爱删去，因此更感谢王医师的真诚帮助。李德仁教授为传主作画，正逢他赴马来西亚之时，他在国外讲学之余，仍抽时构思，回国后不久即成画，使本书增色添彩。本书中所附傅山传的英译汉，以及目次、内容简介的汉译英等都是由魏文春翻译的。他们的指导与帮助，都付出了辛苦，为本书的撰写与完成提供了重要的条件，对此我由衷地说：师友们功莫大焉，并在此一并致谢！

得悉《傅山评传》将在学坛享有盛誉的南京大学出版社出版，很感庆幸，在此谨向南大出版社社长、总编及本书责任编辑深致真诚的谢意。

DG03/08
《中国思想家评传丛书》序

匡亚明

伟大的中华民族在长达五千年连绵不断的曲折发展过程中，像滚滚东流的长江那样，以磅礴之势，冲破了重重险阻，奔腾向前，现在更以崭新面貌，雄姿英发，屹立于世界民族之林。这是人类历史上的一个奇迹。产生这一奇迹有诸多原因，其中十分重要的一点，就是我们勤劳、勇敢、智慧的各族人民，在长期的生产活动、社会活动、思维活动和对外交往以及抗击外来侵略过程中，逐渐创造、积累、发展了具有以生生不息的内在思想活力为核心的优秀传统思想文化。这是一种伟大、坚强的精神支柱，是我们民族凝聚力和生命力之所在，是历史留给我们所有海内外炎黄子孙引以自豪的无价之宝。

当然，和各国各种不同传统思想文化一样，在中华民族的思想文化传统中，也是既有精华，又有糟粕，因而全盘肯定或

全盘否定，不对；一知半解、信口开河或裹足不前、漠然置之，也不对。郑重而严肃的态度应该是对它进行实事求是的科学研究和分析 取其精华 弃其糟粕 继承和弘扬这份瑰宝 振兴中华，造福人类。人类历史发展的连续性，就是在不断去粗取精、继往开来和改革创新过程中实现的。继往是为了开来，开来不能离开继往。民族虚无主义和复古主义，都是违背历史发展的辩证规律的。

现在我们国家正处在一个新的继往开来迈向四化的关键时刻。继往就是继民族优秀传统之往，开来就是开社会主义现代化建设之来。对中国传统思想文化从广度和深度上进行系统研究，实现去粗取精的要求，正是继往开来必须完成的紧迫任务。我认为这是中国各族人民 首先是文化界、学术界、理论界义不容辞的光荣职责。但面对这一时间上长达五千年，内容上涉及人文科学、自然科学等各个领域的传统思想文化，将从何着手呢？毛泽东同志早在 1938 年就说过：“从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。”^① 这是很有远见而又切合实际的英明建议。从孔子到孙中山这两千余年是中国历史上思想文化最丰富的时期，如果总结了这段历史，也就基本上总结了五千年传统思想文化的主要内容。当然，基本不等于全部。孔子以前和孙中山以后的情况，可以另行研究。因此，我认为首先最好是在时间上从孔子开始到孙中山为止，方法上采取《中国思想家评传丛书》的形式作为实现这一任务的开端。这就是从这段历史的各个时期、各个领域和

各个学科(包括文、史、哲、经、教、农、工、医、政治等等)有杰出成就的人物中,遴选二百余人作为传主(一般为一人一传,少数为二人或二人以上合传),通过对每个传主的评述,从各个侧面展现那些在不同时期、不同领域中有代表性人物的思想活力和业绩,从而以微见著、由具体到一般地勾勒出这段历史中中国传统思想文化的总体面貌,揭示其积极因素和消极因素的主要内涵,以利于开门见山、引人入胜地批判继承、古为今用,也为进一步全面系统地总结中国传统思想文化打下基础。自从毛泽东同志提出上引建议后,半个多世纪以来,不少专家学者已从各个方面作了许多工作,但对全面完成这个任务来说还远远不够,还要在深度和广度上继续努力。作为“抛砖引玉”本《丛书》凡二百部约四千万言自1990年开始陆续出版,争取十到十五年全部出齐。

《丛书》所以用“中国思想家评传”命名,主要是考虑到中国传统思想文化中的核心是生生不息的内在思想活力,而历史事实也反复证明,凡是在各个不同时代不同领域和学科中取得成就者,大多是那些在当时历史条件下自觉或不自觉地认识和掌握了该领域事物发展规律的具有敏锐思想的人。他们取得成就的大小,取决于思想上认识和反映这些规律的程度如何。思想并非先验之物,它所以能反映和掌握这些规律,主要是通过社会实践和对前人思想成果的借鉴和继承。思想一旦形成,反过来在一定程度上又对实践起决定性指导作用。韩愈说的“行成于思,毁于随”^①,列宁说的“没有革命的理论

^① 韩愈:《进学解》,中华书局《四部备要》东雅堂本《韩昌黎全集》卷十二第3页。

就不会有革命的运动”^①，这些话，虽所处时代和所待立场不同，所要解决的问题的性质也不同，但就认识论中思与行、理论思想的高度概括与实践的关系而言确有相通之处即都强调思想对实践的指导意义和作用。因此我们以“中国思想家评传”命名，就是力图抓住问题的核心，高屋建瓴地从思想角度去评述历史人物，以便对每个传主在他所处时代的具体情况下如何在他所从事的领域中克服困难施展才华取得成功，做出贡献，从思想深处洞察其底蕴。历史上各个时代富有思想因而能在有关方面取得成就的人，直接阐述自己思想观点的论著虽亦不少，但大量的则是其思想既来自实践（包括对前人、他人实践经验的吸取）、又渗透在自己创造性实践之中，集中凝聚在他自己的业绩和事功上，而没有留下论著。另一些人却只留下著作而无其他功绩，对这些人来说，他那些有价值的著作就理所当然地是他的伟大业绩和事功。如果论述一个人的思想而不联系他的业绩（包括著作），必将流于空洞的抽象；同样，如果只讲一个人的具体业绩而不结合他的思想活动，又必将成为现象的罗列。评价思想和评价业绩，两者不应偏废。而不断在实践中丰富和深化的思想活力则是经常起主导作用的因素，强调这个因素，引起人们的正视和反思，正是我们的主旨和目的。当然思想和思想家、思想家和实践家都是既有区别又有联系的不同概念，忽视这一点是不对的。《丛书》的重点则是放在两者的联系和结合上。至于如何使两者很好联系和结合而又着意于剖析其思想活力，各占多少篇幅或以何种方式表达，则自当由作者根据传主的具体情况创造性

地作出妥善安排。

自从人类历史上产生了马克思主义，不仅全人类解放和发展有了划时代的明确方向，学术研究也有了更严密的科学方法，即辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论。根据这一科学方法，在研究和总结中国传统思想文化，特别是联系到《丛书》的撰著时，我认为下列几点应特别引起重视。

一、坚持实事求是的原则。实事求是贯串在马克思实际活动和理论研究中的主线，离开了它也就离开了马克思主义。只有切实掌握了客观情况，才能得出正确的认识和判断。前者为“实”，后者为“求”，二者相结合就叫实事求是。事不实则非夸即诬。为了弄清情况，就必须对情况的本质与现象、整体与局部、真与伪、精与粗作出区别、梳理和取舍，这样才能掌握情况的实质，达到“实”的要求，然后进一步加以分析研究，找出事物本身固有的真相而非主观臆测的假象，并验证其是否符合人民利益和人类历史前进方向，是否反映科学、技术、文化、艺术的发展规律，这样才能得出正确的认识和判断，达到“求是”的要求。实事求是治学的基本功夫，是对每个传主的功、过、是、非作出公正评价的必要前提。不论古今中外，对历史人物过高或过低的不公正评价，大都由于未能认真坚持实事求是原则的缘故。

二、坚持批判继承的原则。马克思主义学说就是批判的学说，而批判是为了继承、发展和创新。这就需要在实事求是的基础上，既要继承发扬传主业绩和思想中的积极因素，又要批判清除其消极因素。凡传主业绩和思想中体现了诸如爱国主义、民主意识、科学见解、艺术创造和艰苦奋斗、克己奉公、追求真理的精神，即在符合历史前进要求的“立德”、“立

功”“立言”诸方面有显著成就等积极因素者，必须满腔热情地加以继承和弘扬，并紧密结合当前社会主义建设实际，使之深入人心，蔚然成风。凡反映有诸如封建迷信、专制独裁、愚昧落后、丧失民族尊严和违背科学进步等消极因素者，必须以历史唯物主义的观点加以批判，清除其一定程度上至今尚起作用的消极影响，而消极因素经过彻底批判后亦可转化为有益的教训；凡积极因素和消极因素相混者，更当加以认真清理和扬弃，既发扬其积极因素又摒弃其消极因素。我们力求一点一滴、切实认真地探索各个传主思想和业绩中珍贵的积极因素，使之成为全国各族人民正在从事的继往开来伟大历史工程的组成部分。

三、坚持“百花齐放”“百家争鸣”的原则。“百花齐放”和“百家争鸣”是发扬学术民主，促进学术繁荣的正确原则和巨大动力。前者强调一个“齐”字，后者强调一个“争”字，是表示学术上平等、民主和自由的两种不同状态；前者突出的是统一与和谐，后者突出的是区别与争论；两种状态又统一于不断地相互促进和相互补充、转化的持续发展提高过程之中。“百花齐放”“百家争鸣”的原则体现在撰著评传时，应从“齐放”和“争鸣”出发，综合中外各个时期对有关传主的不同评价，吸取符合客观存在的对的东西，摒弃其违反客观存在的不实的东西，然后创造性地提出经过自己独立思考的、赶前人或超前人的一家之言。同时，对整个《丛书》而言，也有个共性、个性又统一又区别的问题。这就是一方面作者应把“实事求是”“批判继承”和“百花齐放”“百家争鸣”这几点作为大家的共性（统一与共识）；另一方面，对每部评传的立意、结构和行文（文体、文风和文采等），则主要是作者的创造性思维劳动和雅俗共赏

的文字表达艺术的成果 是彼此的个性 区别)不宜也不应强求一律。评传作者都有充分自由去发扬这一个性,力求在对每一传主的评述中探索和展示其积极因素,使之和正在变革中国面貌的伟大社会主义建设实践融为一体,丰富其内容,促进其发展,而不是仅仅停留在对传主思想业绩的一般性诠释上。

我认为,以上三点大体上可以表达《丛书》所遵循的主要指导思想,但也不排除用其他思想和方法得出的有价值的研究成果。

感谢所有关心和支持《丛书》工作的单位和个人,特别感谢《丛书》的名誉顾问和学术顾问。他们的热情关心支持和指教使《丛书》工作得以顺利进行。更要感谢所有承担评传撰写任务的老中青学者,他们都以严谨的治学态度,作出了或正在作出对学术,对民族,对历史负责的研究成果。没有他们的积极合作,《丛书》工作的开展是不可能的。《丛书》副主编和中国思想家研究中心、南京大学出版社在制定《丛书》规划、约请和联系国内外学者,审定书稿以及筹划编辑出版等方面,克服重重困难,做了大量工作,他们的辛勤劳动是《丛书》能按预定计划出版的必要前提。

现在《丛书》开始出版了,我作为年逾八旬的老人,看到自己迫于使命感而酝酿已久的设想终于在大家支持合作下实现,心情怡然感奋,好像回到了青年时代一样,体会到“不知老之将至”的愉悦,并以这种愉悦心情等待着《丛书》最后一部的问世;特别盼望看到它在继承中华民族传统思想文化的珍贵遗产方面,在激励人心、提高民族自尊心和爱国主义思想方面,在促进当前建设有中国特色的继往开来的社会主义现代化物质文明和精神文明的历史性伟大事业中,能起到应有的

作用。我以一颗毫厘童心，默默地祝愿这一由一批老中青优秀学者经长年累月紧张思维劳动而作出的集体性学术成果能发出无私的熠熠之光，紧紧伴照着全民族、全人类排除前进道路上的各种障碍，走向和平、发展、繁荣、幸福的明天！

热诚欢迎国内外同仁和各界人士不吝赐教，以匡不逮。是为序。

1990年10月7日

内 容 简 介

傅山是明末清初的著名学者，他在文学、史学、哲学、书法绘画及医学诸方面，都有深刻的见解和重要的建树。本书作者运用历史唯物主义的观点，对传主的生平、思想和学术及其在中国学术思想史上的地位和影响，首次进行了系统、全面和客观的分析评价，本书反映了当前傅山研究的新水平。

A BRIEF INTRODUCTION

Fu Shan was one of the famous scholars during the end of Ming Dynasty and the beginning of Qing Dynasty. He had his own deep understandings and important contributions on literature, history, philosophy, various schools of thoughts, medical science, calligraphy and painting, etc. According to historical materialism, the book, for the first time, systematically and totally analysed and commented on Fu Shan's life, thought, learning and his influence as well as his position in the history of Chinese learning and thought. This book's reflect the home current level in the studying.

序

明清之际是中国社会历史发展中的一个重要转折时期。在这个时期中，社会矛盾和民族矛盾异常激烈，加之市民经济的存在与蓬勃发展，市民意识的兴起，以及市民运动的不断发生，促使原来就已激烈的社会矛盾，趋于更为复杂与尖锐的境地。清代曾有人说，国家不幸诗家幸。这种无可奈何的说法，确也是事实。在这种坎坷的历程中，曾涌现出一批时代的骄子。他们对中国古代传统思想文化，进行了全面的总结批判，继往开来，不懈开拓；他们以天下为己任，英勇拚搏，努力奋斗。他们以自己宏伟的业绩，以及具有近代精神的先驱者形象而名垂史册，并受到后人的敬仰与推崇。傅山就是其中的一位重要人物。

傅山生于明代万历年间，活跃于明清之际。为了民族的昌盛，他曾驰骋于大江南北，为了中国的未来，他曾置身于书山

墨海之间，以期开辟新的坦途。傅山生逢民族危难之时，但他能正视严峻的社会现实，全身心地投入到变动的时代洪流中。在明末，他为匡正时弊，敢于持“反常之论”，对社会进行有力批判；为抵制社会腐朽之风，他挺身而出，领导晋府籍百余名生员，在京师进行了具有市民运动性质的请愿运动，从而义声闻天下，成为一个风云人物。在清初，他始终坚决反对清王朝的民族压迫政策，由此而被捕入狱。在狱中，他宁死不屈，进行“食斗争”“兴亡著意拚”。此时，他毅然加入道教，以炎黄道士自居，衣朱衣，戴黄冠。但他从未成为一个方外之人，而是持着“隐而不隐”之策，出世为着更有益于入世，成为清初著名的道家人物。傅山亲身经历了明王朝由衰落到覆灭的整个过程，又亲身承受了清王朝民族压迫的严酷迫害，他通过对两个王朝前后统治政策的对比研究，思想上与政治上发生了根本性变化，从社会批判与社会改革之路，转向了反对封建专制制度的立场，提出了“市井贱夫可以平治天下”的政治主张，这种观点虽然具有理想或空想色彩，属于不成熟社会状况的思想反映，但傅山对此却是异常认真的，并为此付出了自己后半生的全部精力。

傅山是清初的著名学者，他的学识渊博，思想观点精辟。他在经史子集、文学诗词、佛经道藏、书法绘画、钟鼎文字、医学医术诸学术领域，都进行过认真研究，涉猎甚广，造诣甚高，时人有“学海”的称誉。其中值得注意的有二：一是他在许多学科领域中多所建树，可谓一代大学者；尤其对先秦的诸子学进行过全面的研究，且观点新颖，论述深邃，具有开创意义。二是他在对古代中国思想文化进行总结研究中，应用了具有近代性质的思维方法，具有启蒙性质的意义，而科学理性思维和实

学思维的方法，是其中最主要的内容。这种理论思维内容的变化，反映出中国思维模式由古代向近代发展与转换的趋势。这些重要的贡献，奠定了他在中国学术思想文化史中的崇高地位。

傅山学术观点的性质及其意义，用他自己的话说，就是“皆反常之论”。时学界曾有人概括为“来历奇 行事奇 诗文书画奇”（戴廷枏《半可集》卷一）这个“奇”的内涵，可以理解为其学蕴含着异乎寻常的启蒙精神。康德曾说：“所谓启蒙，是指人从自在的蒙昧中得到解放。如果没有其他人的引导，这种蒙昧人就不能正确地对待自己的理解力。倘若这种蒙昧不是由于缺乏理解力，而是由于缺乏勇气，即缺乏在没有别人引导下敢于理解的勇气造成的，那么这种蒙昧就归咎于自己。Sapere aude 勇敢地去认识吧！坚信自己的理解，这便是启蒙的真谛！”（雷丝：《康德政论文选》第 56 页）康德对于“启蒙”论义的阐述，真可谓是在给傅山造像。傅山提出的“好学而无常家”、“法本法无法”、“无理胜理”诸命题，都具有“从自在的蒙昧中得到解放”的含义，这些观点的提出，表明他对时代的深刻理解，从中也可以看出他对现实和未来充满着希望。重要的是，傅山对时代的理解中，包含着具有近代意义的科学理性思维方法。这种古代理论思维中所缺乏的内容，表现出中国社会发展的新趋势。

傅山治学具有实学精神，他尊重科学，注重实用，思以济世自见，而不屑为空言。他反对脱离现实的因循守旧的学风，反对奴性的思想，使其自觉意识萌发的自由思想，同社会进步趋势相一致，并用这种观点理解“自强不息”的民族优良传统思想，融历史传统与时代精神为一体。他也是这样看待自己

的 在论其学时曾说：“读书是学人分内事 析的一疑 阐述一幽，与后进作眼目，则诚有功。专欲指谪前辈之陋则非矣，戒之！”（《孙郅藏傅山手稿照片》）他认为治学、立言，析疑阐幽，继承发展 只是为了为“后进作眼目”表现出其治学宗旨的崇高意境。

傅山的学术思想与政治倾向，就一般意义言已明显区别于古代传统思想，具有对专制主义与蒙昧主义实行自我批判的性质，是中国早期启蒙思潮的一部分重要内容。但是明末清初孕育了的这种新质因素，不幸被扼制，这与当时命途多舛的社会历史逆转相联系。在明末，农民起义烽火遍野，在明清之间 战火愈演愈烈 且旷日持久 前后断续竟达六十余年 致使社会经济受到严重破坏，尤其是资本主义生产方式萌芽较为发展地区，几被摧残殆尽；战火熄灭后，清王朝又采取逆潮流而动的政策，实行了中国历史上最为严酷的文化专制主义与民族压迫的政策，致使一度活跃的市民意识与市民运动浪潮，几近于销声匿迹。这段历史表明，这个时期具有早期启蒙的新质因素 就是这样被压抑下去的。长期以来 特别是近年来 学界曾就古代中国社会延缓的原因，进行了有益的探索和研究。对此，我认为从明清社会历史发展的历程而言，显然是由这个时期社会历史发生逆转造成的。傅山等人之学一度不传的根源，自然也在这里。

近代以来，随着科学思想文化的发展，包括傅山在内的明清之际一代进步思想家，逐渐受到社会的重新认识。他们的反对民族压迫的思想，被发展为反对列强入侵的民族主义精神与爱国主义思想；他们在意识领域富有开拓性的思想观点，被新的内涵充实与发挥。特别是在当代，由于信息科学的发展冲

击着全球，世界各地的社会经济结构都处在变革之中，在这种社会历史前进的洪流中，骤然间缩短了傅山时代与现实社会历史之间的距离。傅山虽辞世已三百余年，傅山等一代人创立的早期启蒙思想中所含的新质因素，虽已成为历史文献而被载入史册，但在今天它却又融入强烈的时代精神中而召唤着未来，在历史前进的大潮中，对中国社会的觉醒起着积极的激励作用。傅山说“古学不可废”。这是真实的。

魏宗禹

1992年5月于太原