

# 傅山的学行与儒学

□ 魏宗禹

明清之际,学坛群星璀璨,傅山也是一位颇有影响的学者,被史家喻为“学海”,言其学在诸多领域博大精深,且长期受到识者的关注与研究。在清代,他的遗文一直被辑佚编纂,对其学术领域的创造性以及坚苦持气节的精神,给予了高度的赞扬。在近代,尤重其开创诸子学研究、倡人性自由和个性解放以及爱国情操,并揭示他的思想中蕴藏着可贵的早期启蒙精神。但近代以来在总结古学中,批判儒家旧礼教之弊时,产生了对儒学有失公允的评论,从而将明清之际一些学者的思想,与儒学绝对地对立起来,忽视了傅山思想与儒学紧密联系的这一重要内容。本文仅就这一问题进行简要的考察和阐述,藉以说明傅山思想的全貌。

一、傅山在明末对儒学的态度。明代晚期特别是万历年间以来,思想领域中新潮涌动,理学占主导地位的形势,受到重大冲击,且使儒学经学的崇高地位动摇。《明史·儒林》说:“经学非汉唐之精专,性理袭宋元之糟粕,论者谓科举盛而儒术微,殆其然乎。”这里所言之“儒术微”是符合实际的,但认为儒学的衰微,仅仅就是因为“科举盛”之故,却是不周全的。在明代晚期,儒学作为占主导地位的学派之衰落,主要是由于其内在原因造成的。首先,作为儒学新形态的理学,在明代中晚期以来,其学原本的创新、开放的品格,已被烦琐、故步自封的学行所取代,尊孔崇经成为士子踏入仕途门槛的捷径而已。可见“儒术微”表现形式虽为“科举盛”所致,实质是理论思维自身发展规律所使然。二是明代中叶以来,古代社会的内部,产生了自我否定的因素,市民经济的蓬勃发展,使得社会原有秩序失去了平衡。反映在社会意识领域,市民意识兴起,冲击着原有的传统观念与思维方式。杨慎、李贽等提出不以孔子之是非为是非,不以朱子是非为是非的主张,袁宏道、汤显祖和李贽等,又提出性灵说、至情说和童心说,倡绝假纯真的人文关爱,蔚然成风。对此稽文

甫言:“尽可以说他是乱世之音,却决不能说他是衰世之音。他把一个旧时代送终,却又使一个新时代开始。”(《晚明思想史论》)其实,这时的新思潮,绝非为古代乱世、衰世时期的思潮所能比拟的,他确然具有“新时代开始”兴世之音的意谓。只是一代前贤未曾预想到,古代社会发展中,逐步积淀并形成一种具有极为完备的结构,他对于新的失衡因素具有充分的应变功能。因此从一开始就说明,破坏这一旧的较为稳固的平衡,实为一个艰辛的历程。虽然满族军事贵族意外地改变了这一历史进程,但儒学社会功效与影响作用,依然鲜明地存在着。

傅山生于明万历年间,从小就觉察到这种意识领域的异动,并深受其影响。戴廷栻为傅山生前制传中说,傅山少年时代,就认为“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”(《石道人别传》)。就是说,他一面读儒家经典,一面又读诸子著述、佛经道藏一类书。虽然他也准备走科举入仕之途,以求实现自己经世济民的宏图愿景,奈因文不对题而屡试不第。

傅山在清初曾回忆说,他在明末曾著有《性史》



崇祯九年(1636年)10月,傅山等人在北京为袁继咸冤案上疏时,住在北京琉璃厂伏魔祠。图为伏魔祠旧址



顺治十一年(1654年)夏,  
傅山寓平定。图为傅山居住地旧址

一书。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,兼以近代所闻者,去取轩轻之,二年而稿几完,遭乱失矣。……然皆反常之论,不存此书者,天也。”(《霜红龕集·文训》)这段对《性史》内容要义的阐述,有两点值得关注:一是关于论之义,言人之性,天性、本性等,从内容而言是论人之社会、自然属性,实际上是通过人与人、人与社会关系进行阐释的,以为社会之平衡与和谐寻求一种新的有效的规范。二是“皆反常之论”的意义,说明古今是在一种“常变”中运行,故孝友之理,并非一成不变,而是在不变中与变中发展着。傅山论述孝友之理,是着眼于明末人伦之理大变的现实。因此他认为只有从社会发展与进步出发,结合孝友关系之理,多所发明,以用新人伦关系,调节这种变化中的关系,调节这种业已严重失衡的社会秩序。

傅山在崇祯九年(1636年)因袁继咸冤案事,晋京请愿,虽然费尽周折,但最终取得昭雪的结果,对此他倍加兴奋,内心含有一种感激皇恩的心意,从他在这时撰写的《喻都赋》的内容而言,便可表明这一点。如在赋文首句便云:“臣丙子、丁丑以事再诣京师”,说明袁继咸冤案能得到平反,他对朝廷充满信心;同时又由于当时国家处于紧急状态,又为此充满忧虑,因此以赋文的形式,写了这篇重要的进谏书。谏书有两点主要建言:一是他指出目前社会矛盾异常尖锐,边防烽火不断,在这种极其严峻情势下,希望“皇帝精察下问”,广纳有识之士,集思广

益,尽快寻求国是之策。当务之急是必须“罢南迁之议”,因为京师乃国之要地,众之中心,他“势抚驭乎中原,地不同于外府,故丰建康而希文,镐北平而究武。”他还指出古代国危之时,曾有“东迁失计”之教训,应以史为鉴,且定都之要在于“定邦”,非为“偏安”。二是他提出具体的靖边安邦之策。首先他指出应“右武尚功”,精选干将良卒,以精锐之旅,兴问罪之师,复陷没之疆,绥靖天下之域。欲如此急需整饬军备,“艰用武而中兴”,只有这样明王朝方有中兴之望。同时他更指出必须尽速实行缓和社会矛盾的政策,实行非常之经济法,如“劳服力于桑农,宽徭役而缓征”,“撤榷采之监使,厉宝藏之矿封”等,减轻百姓与手工业者难以承受的重税,调整社会关系中的严重失衡。他还特别建议朝廷应整肃朝纲,“奠庙社之灵”,“上行五帝之德,下咨刍菽采薪者,意即百姓”之言;“但须勉以忠孝,乐天都之万年”!这样便可以“崇山陵之光,盛中兴之颂,求封禅之章”的。可见傅山对明王朝仍充满着期待。

清初,顾炎武在《赠傅处士山》中有:“为问明王梦,何时到傅岩。”相逢江上客,有泪湿青衫。”意思是说,顾炎武他很惋惜明末崇祯皇帝朱由检未能如商王武丁那样,重用了板筑工傅说为相那样,起用傅山为宰相,使明王朝似商朝一样得以中兴。所以他们在晋地相逢之时抱头痛哭,泪洒青衫。甲申之变后,傅山加入道教,但他并没有过隐逸的生活,他的诗文中说:“轩辕道士可云霄”,又说:“贫道初方外,兴亡着意拚。”显然是以朱衣道人名为名,为着国家民族的兴亡与治乱而奋斗。纵观在明末时期,傅山的学与行,俨然如儒者真君子的风范。如晋京师请愿,为袁继咸雪冤,沉重打击了明王朝中腐败势力的嚣张气焰,并以山右义士而名闻于天下;又以布衣谏臣上书献策,以求国家民族之中兴,而受社会贤达的赞扬;又著《孝友传》用心于以忠孝而理顺社会秩序,寻求以变的思维发扬传统。郭钰在傅山辞世后的《祭文》中有言曰:“义薄云霄,忠贯月日,先生德也。”又云:“明代养士三百余载,独先生为中流砥柱,庶名教藉以常伸。”(《霜红龕集·附录一》)这是有道理的。说明傅山在明末这一历史时期,确实是一位坚守儒学以人为本及忠孝节义理念的儒者。

二、清初学风与傅山思想的变化。清初学风继承了明代晚期余绪,却也有新的特征。清王朝立国后,入主中原,行中国传统之道。顺治初年,便行科举取士,汉族士子,经过新朝科举,登堂入殿,加速了满

汉融合。在顺治、康熙年间,以朝廷之强势功能,形成一个以经学为基础、以扬程朱学为主的学派。同时,明末遗民士子,在反清意识的支配下,形成在野的学风潮流。对此,梁启超认为清初之学,有正统与启蒙之分。王国维认为清初学者,多胜国遗民,遭乱之后,志在经世致用之学。钱穆认为清初之学,从形式与内容而言有山林与庙堂学派之别。这些论述说明清初学风有很大变化,形成了两个不同的学派,一个是新的庙堂主流学派,他们以经学与理学为主要研究内容;一个是新的山林学派,他们倡导人文关爱与致用实学,但含有鲜明的启蒙意识,深得近代以来学界的称道。政治上则有拥清反清的分野。

傅山无疑属于山林学派一族,他也因此而自居。但清初学派之间的种种差异,并没有隔断他们之间的联系,这也与明王朝以前在前在朝在野之学判别甚大。清初两派之间,有一个重要的共同点,就是无论在朝的庙堂派、或在野的山林派学者,都具有一种强烈的固本理念,他们均惟恐新朝最高统治者,在实行严厉的民族歧视与压迫政策之同时,削弱或者废弃以汉民族为主体而积淀的中华思想文化。因此,他们都以自己所处之地位及治学的方式,为此而进行着卓绝的努力。如作为新朝新型的庙堂派,他们在清初学术史上有种种成就,其中有两点是不应忽视的。一是他们通过与新皇室成员的直接接触,有效地展示汉文化的优越性,有益于汉满文化的交流与交融。特别是在玄烨主政的康熙朝时期,张英、陈廷敬、李光地和熊式履等重臣名儒,以侍讲官身份,对皇帝进行了全面系统讲授五经四书的活动,影响至为重大。二是这些重臣以其社会地位与职权,对古代中国重要典籍进行了编辑与梓刊,还编纂了如《康熙字典》、《佩文韵府》等基础工具书,有益于清初思想文化的研究与发展,同时也得到包括遗民士子在内的广大学子的赞赏与认可,在一定程度上缓解了他们之间的紧张关系。

清兵入关之后,傅山持儒家华夷之辨的思维,进行了长达十余年的反清斗争,在反清斗争低潮以后,他自称“侨民”隐迹山林,与其友人戴廷栻、顾炎武和阎若璩等,潜心研究学问。这时他认为“古学不可废”,对包括儒学在内的佛学、诸子学进行了深入的研究。首先他提出“经子平等”的主张。他的遗文中既有对儒家经典的重要阐述,也有对老庄、墨学和佛家经典的诠释与评注。他一方面认为“异端辞不得”,不能再走“明王道,辟异端”的老路;一方面他

又认为经学与孔孟之道,含有珍贵的治世与做人之道,值得继承与发扬。因此他以“好学而无常家”做学问,不仅研究所有的古学,还应向实际学习,认为一切学问,都是从研究人与自然和人与社会关系中所得,都是人世间发展中长期积淀的精神遗产,所以任何时候都是不可废的。同时他又认为社会在发展变化,道常变而不居,为适应“势易局新”的局势,学古学是为着“开生面”,并甚赞儒家“日新”说。他还说:“宁可老作学生,不可少作学者。生不可量,者则者矣。”(《霜红龕集》卷三十六)他训生为生不息,训者为止为住。主张研究学问之学,“学本义觉”,必须沿着推陈出新之路前进。从中可见,他的“经子平等”观,既反对视子学为异端,又反对忽视经学与儒学,确实含有更为深远的蕴义。

傅山虽然对新朝持不合作的态度,但他对于在朝的名儒并不排斥。相反,他与诸如魏象枢、陈廷敬和龚鼎孳等,保持着良好的关系。一般而言他赞赏他们整理典籍等文化方面固本的举措,私情也较为深厚。如傅山辞世后,魏象枢、陈廷敬等祭文中“儒林恸失其师表兮”之慨。陈廷敬亦有“岭云连岁晚,乡树极天涯。汾水相思处,残阳几度斜”等怀念傅山的诗文。这些较为亲密的感情上的联系关系,说明在清初的学风,虽有“庙堂派”、“山林派”之分,有正统与启蒙之别,存在着先进与保守的判别,但从他们对待古学这一点而言,却存在着重要共同点。就学术思想倾向而言,他们又有诸多不同的见解,如李光地曾诋毁傅山之学,陈廷敬学术思想有通于傅山之学者,顾炎武、黄宗羲和王夫之学也存在着重大差别等等。正如梁启超所言,正统派中有启蒙思想内容,而启蒙求新派中亦有正统观念,新的与旧的观念并陈共存着,从而构成了清初顺治与康熙年间的社会意识形态的风貌。他们都是为着总结古学和创立新学而用心,都在为推进中华文化而用力,共同创造了清初思想文化的光辉业绩。而傅山提出的“古学不可废”、“经子平等观”等观点,在清初学坛留下深刻的影响。就是在这种学术见解思考中,傅山从儒学华夷之辨的观点中超脱出来,他在总结明末清初之政治制度中,深痛文化专制之弊,以儒学仁学中以人为本的观点,提出反对专制制度的精辟见解,沿着李卓吾的市井小夫有理的观点,《易传》“财能聚人”的观点,提出“市井贱夫可以平治天下”的主张,与黄宗羲提出“君王为天下之大害”一样,成为中国早期启蒙意识中闪光的亮点。但是由于雍正与乾隆年间,





从顺治十七年(1660年)起,傅山在太原东南的松庄过起隐居治学的生活。图为隐居地旧址

文字狱大兴,文化专制主义空前严厉,直至近代,这些精辟的论断,才始成为一种如梁启超所言的“推动力”。

三、傅山对儒学的继承与发展。傅山家学以经史为本,其先祖或出仕、或授业,多有修儒业传家。傅山自幼受到严格的传统教育,具有深厚的儒学基础。他一生的治学与做人之道,都显示着孔孟儒学的思想文化背景。

傅山对孔子十分敬仰,尊为先师、尼师。在他晚年时,他曾携其孙莲苏,亲往齐鲁大地,登泰山、谒孔庙,表示他对孔子敬仰之情。有一首《朝圣庙》诗中云:“草木宫墙自甲申,周经汉纬莽风尘。恭从封禅天齐下,敢道行歌泗水春。教外别传今震旦,闻之大笑任东临。群瞠异服何来老,方领黄冠拜圣人。”(《霜红龕集》卷十)在这些诗文中他指出,甲申之变,清兵入主,世道大变;他自己也身着道士的形貌。但是孔子创立的儒学,依然大行于天下;他自己虽然是朱衣道人,也依然是儒学的真信徒,并且在这里虔诚的“拜圣人”。

在另一首《登岱岳谒圣林》的诗中说,他在“老病岱岳览”时,带着十五岁的孙辈莲苏,此行的目的,一面表示对先师之学的推崇,一面期望后辈能沿着先师“吾十有五,而志于学”的道路前进。诗文中说:“小书不屑读,小文焉足营。凌云顾八荒,浩气琅天声。”先师小天下,亦天此焉登。登此不自振,虚俯齐鲁青。”他教诲孙辈要学习先师登崇峻岳中,放眼天下的意境,他的感触是“登此要自振”、“浩然琅天声”的。在谒圣林时他同样感触甚深地云:“瞻言圣域近,汶水龙奔腾。循循归洙泗,春融曲阜城。”他在这里的感受是“春融曲阜城”、“行歌泗水春”;同时他又言“抚心领师灵”。“春”即对未来充满希望的美好的愿景,这就是“师灵”;这就是未来。在这首诗文中,傅

山揭示了另类朝圣者的心迹,“奴人难攀援,神山荫峥嵘”;他们虽谒圣林,但“环顾熙攘者,嚷嚷争荣名。”(以上引文见《霜红龕集》卷四)在这里傅山针砭那些“奴人”,即使登临了泰山,朝拜了圣庙,并没有真正领略到“师灵”而心怀天下,只是为了自己的名利荣光而已,这不仅违背了先师之道,也违背了儒学的真精神。傅山朝圣诗文,清楚地说明他在这一过程中,再次坚定他的“圣宫以立命”、“抚心领师灵”的心迹,表示自己是孔孟之道一个真正的继承与发扬者。同时又认为“风期亦如此,日上极所能”,一定要为儒学的风期日上而用心与竭力的。

傅山对孔子的思想多有继承发展,阐释的方面甚多,这里仅就其论礼、讲孝和后儒所言之道统等主要观点,作简要的诠释与阐述。

傅山论礼,集中在他的《礼解》篇中。傅山在这篇精彩的文中,首先他指出社会不能没有礼,就是“薄礼”也不可取,礼与社会共存,说明其关系密而不可分。傅山十分敬仰老子之学,但他对老子去礼之说持不同意见。“薄礼阶大乱,无礼当奈何!”同时他认为“复礼”亦不妥,若以“损益”的方法对待礼,则是正确的。二是傅山在《礼解》中提出“礼正”的观点,与孔子的“礼之用,和为贵”相通。但他主张的“礼正”说,更似汉代应劭在《风俗演义》所言之“礼中”一致。他说:“礼丧世,世丧礼,礼与世交相畏也。”(《霜红龕集》卷三十一《礼解》)傅山说,社会是发展的,作为规范社会人伦之理,应在社会发展中进行必要的调整,才能与社会相伴随。如在社会相对稳定之时,则应有“礼正”之礼,只有礼正,社会才能得以保持相对稳定状态。否则便会出现“礼丧世”或“世丧礼”的状态。说明“礼与世交相畏”;礼与世是一种相互依存、相互敬服的辩证关系。社会是不断发展的,社会之礼则是“常变”即不变与变相统一的。因此在社会鼎革之时,“厘正”礼制则是必须的。近人钱穆在其《中国近三百年学术史》中说:“礼之义,时为贵。”这是一个正确的论断,与“礼正”说相一致。

明清之际及近代以来,由于社会的发展变化明显,致使社会中一些旧礼制或规范失时,且具有一定的束缚人性、影响社会发展负面作用的一面。但礼是人类文明的一种重要标志,不能因此而去礼或“薄礼”,只能进行“厘正”礼的工作。可见论礼是一个永恒的论题,傅山论礼中的“礼正”、“礼与世交相畏”的观点,便很有借鉴意义的。

傅山重孝道,并在其《讲游夏问孝二章》中作了

充分的论述。子游、子夏向他们老师孔子问孝,见于《论语·为政》篇。子游问孝时,孔子作回答说:“今之孝者,是为能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?”孔子认为孝者不仅在于赡养,重要的是在于尊敬。子夏问孝时,孔子作回答说:“色难。有事,弟子服其劳。有酒食,先生馔,曾是以为孝首?”孔子认为孝者不仅为长者服劳,奉其饮食,而且在于侍奉父母要诚于心,形于外。对于孔子言孝道之见,傅山十分认同,养亲、尊亲是孝道的主要内容。首先傅山认为亲情是孝道的基础。他说:“夫人子自有知识以来,无过于其亲者。”天地之心也,即父母之心,即人子之于父母之心也。”就是说,孝道是文明社会中一种基本美德。同时他还指出,孝道若畅顺,社会便呈现兴盛;孝道若缺失,就意谓着社会衰败。故“齐家”与治国、平天下存在着密切的关系。二是傅山认为孔子所云之“敬”、“色难”,是孝道的本质所在。他说:“畏而知爱,事亲之义备矣。”畏就是子弟由衷地敬服于双亲,“色难”就是子弟诚于心和形于外地恭敬双亲。无论敬或色难,都是言子弟发自内心的对双亲尊敬的表现。对此,傅山又言“真情真性”、“真敬真色”一个字这就是纯真无假,说明孝道的根本在于真情。傅山还指出应该以真情对待双亲的过失。他认为人总会有错,天下没有无不是之父母,“若夫孝子,不惟无犯,亦复无隐。”说明双亲或有过失时,不必为之隐藏,若如此,则必有过其亲之心,所以应该真情对待这一问题,以诚相谏。若双亲不从时,易于愤怨,这样便有可能陷入失诚之境地,忘却了孝子应持敬畏之心的初衷。因此他又言:“父母之于子,未有不真者也。”子若一往真诚,即可得以化解,从而对于“子为父隐”之说作了发展。最后一点,傅山指出真情敬畏双亲,是子女行孝道的天职,若为着“立身扬名,显亲于后世”则谬矣。因为尽孝之时,若存此心,“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。”这是不符合以真情至性为基础之孝道的。

傅山这篇讲孝道的文篇,写于顺治十一年(1654年)十月。是时傅山因“谋逆”而在狱中,其老母健在,文句字字流露着亲情之伟大,也倾吐了孝子之心的真诚。其文在小结中有两句感人至深的论述。一句是回顾自己一生对孝道的领悟曰:“山私痛山童时,数得怪异之症,惊忧吾亲不可胜道。迄今立身扬名者何在?而犹复令八十老亲当如此惊忧。即老母知义,山敢曰忧亲之忧乎。事有不得已,责有不得辞,

情有不可道,人子之性之遇,亦在幸不幸哉!”一句是对总结历史中有关论孝道的领悟曰:“及乎孝友传,真情至性,实繁有人,乃知此段天性,无间污隆,常变而不息,金元时之孝弟,与汉唐时之孝弟,同一心也。他事有不可为,而此事无不可为。他事有欲为而不得自尽,此事无欲为之而不得自尽也。”(《霜红龕集》卷三十一)傅山的这些论述,显然是对孔子孝道的继承与发挥。

孔子在与樊迟论孝道时说,孝道就是“无违”于礼,“生,事之以礼;死,葬之以礼。”(《论语·为政》)汉唐以来,儒家将孝道纳入礼制中,在十分繁琐的礼仪中言孝道,从而忽视了孝道中所蕴含的人间真情深意。对此傅山云:“礼多则不亲”,“纲常叛周孔”(《作字示儿孙》)。因为这样便会失却“天亲多异趣”的至性。这些观点可以认为是对儒学孝道的修正或补充的。

傅山对儒学道统说的辨正。孔子创立儒学后,唐宋以来韩愈等制道统说,并有“世道人心”道统“正传”、“秘传”之说,以言儒学真义之所在。傅山认为孔孟之道是有着继承与发展的传统,但绝非如是之所谓道统说。

傅山在《圣人为恶篇》中指出,或云:“独得孔孟之正传”,“以世道人心为己任”之说。但从文献典籍中考察这是不存在的。“独得孔孟之正传也,夫孔孟无邪!其教之俨然贞明,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,命曾子一以贯之,不曾云此不传之道。”又云:“世丧道,道丧世,尔若世道人心,世道人心不若尔也。”傅山明确否定有一个“世道人心”的儒家道统,同时阐明孔孟之道确实在社会的发展中,沿着思维发展的法则在传承着。

傅山在《学解》篇中言,“学本义觉”即治学在于自觉、觉悟于道,这是孔孟之教的真义。他解释说,“学本义觉”就是求索对自然与社会的有识之见,“尼师”即孔子在六十岁时,达到“耳顺”境界,耳聪目明,故被尊为圣人,因为其学是有本之学。傅山由此尊孔子为“尼师”,尊孟子为“先觉”,“孟子之学而觉者也,以见而觉”,甚赞其倡导的“自得之见”说。因此他认为孔孟推崇尧舜禹汤、文武周公等,也是基于其学行在于“学本义觉”。后来凡是有作为者,都是遵循着这一传统。但是一些“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

(下转 43 页)

页。

[3] 第六、七、八、九、十为笔记,未录文。第十、十一为他人题跋,吴昌硕跋在第十一页,为筱舫观察跋。收藏印有“小长芦馆主人”。

[4] 戴本孝《迂道太原,造访黑松庄傅青主不遇,冒雨返邸次,怅然赋此却寄》、《赠傅寿髦》,载《余生诗稿》(康熙年间刻本),卷3。

[5] 如王守义《傅山和李贽》,收录于山西省社会科学院编《傅山研究文集》,山西人民出版社,1985年版158~170页。

[6] 管幼安(管宁,158~241年)为东汉、三国时人。东汉于220年灭亡后,管宁退隐山中,拒绝新朝廷的征召。

[7] 傅山《明户部员外郎止庵戴先生传》,载《傅山全书》,册1,348~349页。

[8] 《傅山全书补编》,43页。

[9] 白谦慎《傅山的交往和应酬——艺术社会史的一项个案研究》,上海书画出版社,2003年版,140~142页。

[10] 此卷有傅增湘题引首“北学津梁”,收顾炎武、孙奇逢、傅山等信札。

[11] 申涵煜、申涵盼撰《申凫盟先生年谱》(《畿辅丛

书》本)。

[12] 载魏裔介《兼济堂集》,收录于《四库全书珍本丛书》。

[13] 尹协理《新编傅山年谱》,载《傅山全书》,第7册,5318页。

[14] 王余佑《魏海翁传略》云:“谪藩幕者数年,与傅君青主称方外交,捐资三十金,代买土塌村居。”(收录于魏一鳌《雪亭诗文稿》,中国国家图书馆藏抄本)土塌村又作土堂村、土塘村。

[15] 申涵光《聪山集》(《畿辅丛书》本)。

[16] 尹协理《新编傅山年谱》,5302页。

[17] 尹协理《新编傅山年谱》,5306页。

[18] 杨中良《傅山的药方——浅谈傅青主手书墨迹》,《书法杂志》,2005年第5期,4~12页。

[19] 高翔《慕湘藏书楼藏傅青主手书墨迹非傅山所书》,载《东方艺术·书法》2006年第1期,162~169页。

(作者系美国波士顿大学艺术史系教授)

(上接38页)

有所觉也?不见而觉几之微,固难语诸腐奴也。”从而说明,儒家优良传统就在于有见有觉,在于开拓创新,若云儒家道统者,就是“学本义觉”。

傅山晚年时曾有“生时需挚笃,死亦要精神”的诗句。全祖望为其立传中有“性任侠”、“坚苦持气节”之评。傅山一生持积极应世的态度,深受孔子“仁人志士”之教,孟子至刚至大、集义所生“浩然之气”的熏陶。在谒孔林时有“浩气琅天声”之慨;称赞子贡云:“吾独谓,先圣门下不可少此一弟子,士君子之于节义自处当如此耳。”同时他对庄子“质不可为”说有新的领悟,认为刚毅、率直的品行,具有人性自然、个性解放的深意,对孔子所塑造的“仁人志士”内涵进行了补充和发展,赋予了明清之际时代的特征。

傅山的思想是在总结古学和借鉴先哲之诤而验于今中形成的。他一生中曾认真研读这五经四书,对每一文物典故之内涵,都一一精审过。如阎若璩在《潜邱劄记》中记载:“盖先生博极群书,而复精

析入毫芒,晚何人?”但傅山认为,研究经书,必须深析其意,融会贯通。他在《与戴廷栻》书札中说:“作者有心,看者有心。作者有时,看者有时。变何易尽,论何胜腾。”(《霜红龕集》卷二十四)他还具体言曰:“依经离经,变变化化”,“若不自己从他论注上开生面,又何必钞。”(同上)因此他常以“攀附非吾事,雕虫愧祖先”为训。还有,傅山倡“经子平等”说,并说“异端辞不得”而以注重诸子学自居,他在致戴廷栻书札中论及时说:“救病不必辄子书,但细细领会。”子书不无奇鹗可喜,但五六种以上,径欲重复明志、见道、取节而已。(同上)从中可见他注重子学,只是为着综合求新的治学宗旨。因为他所追求的是“精熟之艺,日新日奇”以为世用而已。可见其学源于古学又新于古学,其中儒学对其影响却至为明显。概而言之,傅山之学反映了清初理论思维新特点与新发展,值得我们在继承与发扬传统思想中重视和借鉴。

(作者系山西大学哲学系教授)