

论傅山的人文精神

□ 张立文

“号今自我发,文章自我开”^[1]。傅山父子以恢宏博大的气魄,冲决庙堂成法的网罗,凸显自我开出的新生面,充分展现自我开发的主体性,积极践行自我发号施令的自由性。傅山(1607—1684年)生当明清变革之际,其为人清风峻节,儒林师表;其为学标新离奇,精神纯粹。他处患难之秋,启蒙精思之时,甘居林下,心怀家国大业,独辟蹊径,志在世人日用,才艺绝佳,情以治病救人。

傅山作为启蒙思想家,是一个卓越的人文主义者,他是中华文化中璀璨的人文文化的继承和发扬者。“人文”见于《周易·贲·彖传》:“观乎人文以化成天下。”“文”的本意是纹理,引申为文明、文化;“化”释教化。“文明以止,人文也”^[2]。人文是化成天下的学问,它在中华文化中是指自然、社会、人际、人自身心灵、不同文明间的关系、序列、秩序得以融突和合的状态,以及人对其体认和把握。人文精神,是指对人的生命存在和人的尊严、价值、意义的理解和把握,以及对价值理想、精神家园的执着追求的总和。人文精神既是一种形而上的追求,也是形而下的反思。它不仅仅是道德价值本身,而且是人之所以为人的权利和责任。

一、批判精神

傅山在明末“天崩地解”的强烈悲愤中,在商品经济繁荣、市民阶层张扬“人私”和追求个性价值合理性的刺激下,培育了坚韧不拔的个性人格,始终如一的批判精神。他冲破了“书生故纸万重围”的桎梏,投身于救时济世的社会实践;他直刺当时主导意识形态,凸显“敢把皇帝拉下马”的气魄。他从形而上与形而下的两个层面表现批判精神。

从形而上层面来体察,哲学追根究底的反思精神就意蕴着批判,批判才能深刻揭示和体认事物的真容。作为当时主导意识形态和士子们科举考试圭臬的程朱理学,已被视为神圣不可侵犯的教条,否则就被目为“判经离道”、“邪端异说”,李贽便是前车之鉴。傅山以自己的生命智慧,传李贽批判理学之

“薪火”,不避“异端”,而只求“有一段真面目溢露于楮墨之间”。

首先傅山辨“异端”。他借辨李贽是否为异端为自己“异端”思想的合法性做论证。他认为李贽批假道学虽自嘲为异端,而非真异端,是乃道学家为自己装饰门面。“明王道,辟异端”是道学家门面,却自己只作得义袭功夫^[3]。傅山认为,“义袭”是沿袭,并不晓得率性之道的意思。如果义袭功夫在贫富上证解,恐非圣人语意。深刻揭露了道学家打着辟异端招牌,其实他们自己也并非“圣人语意”的真传。

宋明道学家以“为往圣继绝学”的“道统”者自命。程颢死后,其弟程颐曾说:“周公没,圣人之道不行;孟轲死,圣人之学不传。道不行,百世无善治,学不传,千载无真儒……先生生乎千四百年之后,得不传之学于遗经,以兴起斯文为己任。辨异端,辟邪说,使圣人之道焕然复明于世。”^[4]朱熹把程颐这段话作为其《四书章句集注》的结语。这里所说的“得不传之学于遗经”的“遗经”,主要是指《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四书而言,其次是“五经”。“四书”是道学家“道统”所依傍的文本,也是道学家立论的文本依据,其内涵包含着“圣人之道”和“圣人之学”。此道此学即道学的本真和“道统”的意蕴。傅山把批判之矛投向不传之学的“遗经”,他指出“今所行‘五经’、‘四书’注,一代之王制,非千古之道统也。注疏泛滥矣,其精处非后儒所及,不可不知”^[5]。尽管程朱等人的“四书五经”的注疏,被钦定为正统意识形态的教科书和科举考试的官方标准,但傅山指出:“可惜一本好《大学》,折得乱腾腾地”^[6]。意即程朱等人的注疏并未尽精微,真正体知其精粹意蕴,亦非千古之道统的传承和使圣人之道焕然复明于世的继承者。这就否定了道学家自命辨异端、辟邪说、继道统薪火的合法性,从根基上否定其神圣性。

其次评理学。理学的奠基者程颢,以“天理”二字,却是自家体贴出来”的,建构了理学形而上学体系。朱熹说:“理也者,形而上之道也,生物之本也”^[7]。傅山与程朱相颉颃,从文字的训诂入手,揭示理的本

义,说明理并不具有形而上的性质。“文理密察之理,犹之乎条理之理,从玉从理,义实蕴藉^[10]。玉的纹理细密,是事物的纹理、条理,不具备形而上学的意蕴。从“五经”到“四书”,均如是。“《书》为帝王治世之本,而不言理字,惟《周官》则有‘燮理阴阳’一字。《诗》咏性情,而用理字者,但‘乃疆乃理’之类,三四见皆不作道理之理用,岂古人不知有此字耶?看《孟子》理义说心用理字处,僂生动,何尝口龈牙齿卒也。《礼记》则理字多矣,亦不觉甚厌人,乃知说理字亦顾其人何如耳!”^[11]理为物的“成物之文”,是事物自身所具有的自然文理,自然结构,而非造物主使然;理的结构是从玉从里,里即田与土构成,都属于地,是具体自然物,而非形而上之理。

显然,傅山与道学家对理的诠释殊异。“宋儒好缠理字。理字本有义,好字而出自儒者之口,只觉其声容俱可笑也。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,似不背圣人之旨,不背则不背其字耳”^[12]。理有其本义,道学家改其义而为其用,实违背圣人之旨,不违背只是字面上说个理字。傅山的批判实起釜底抽薪之功,在当时看来是有力。但中华学术、思想、哲学是与时偕行的,作为每个时代精神体现的哲学思想,其所化解的时代冲突亦异,因此,适应于时代需要的文本诠释亦大异其趣。理范畴随时代的演变,其内涵亦不断拓展、丰富、引申,而呈“同心圆扩大型”状态。傅山从静态的视阈来视察理的本义,有其时代的局限。

傅山对理学的批判,从学理上说是颠倒程朱“有是理,后生是气”的逻辑在先说。“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”^[13]。把程朱“理在气先”倒过来说“气在理先”。气的蒸发、絪縕而有条理、纹理,而后成山河大地、鸟兽虫鱼、草木人物等万事万物。自明以降,程朱理学就受到来自两方面的批判:一是从陆九渊到王守仁“心即理”的批判;二是从王廷相、罗钦顺到王夫之“气即理”、“理在气中”、“理者,气之理也”的批判。傅山继承后者,认为理在气先,理就没有“着落”了。换言之,理落实在气上,非理在气中,而是气在理先,这种先,实是指气的逻辑在先。

傅山在追究气是什么时,融合儒道,提出“泰初有无”说,而度越“理先气后”说。他认为宇宙的起源,是泰初有无的混沌之时。“阴阳交泰之初,何所有乎?

有无而已。别无所有,然无而有者,无可得而名,确乎其有一。一只所起,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”^[14]。泰初无而有,既是无,又是有,是有无融合体的一;一未有形象,听不到,看不见,但宇宙万物都是由此一而化生。

傅山进一步追究“一”是什么?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。”^[15]万物所由生的一,与天一生水的一,就是气,也即是水。这不仅排除了理是万物最终根源的先气说,而且把水和气作为一的实质内涵。这样便在批判理学中,度越了程朱陆王。

傅山对《庄子天地篇泰初有无无段解》,与《郭店楚墓竹简·大(太)一生水》篇的意蕴相近。“大(太)一生水,水反辅大(太)一,是以成天。天反辅大(太)一,是以成地。……天地者,大(太)一之所生也,是故大(太)一藏于水……下,土也,而谓之地;上,气也,而谓之天。道亦其字也”^[16]。天地为大一所生,犹傅山万物得一以生;大一藏于水,水为大一的内涵,犹傅山“一,水也”;“大(太)一生水”,犹傅山“天一生水”,水反辅大一成天,天为气,犹傅山“一,气也”。“一是水,土下皆水,水是气”^[17]。这种循环论证,说明一是水是气,一生天地万物,即水或气生天地万物,这与朱熹以理为生物之本,气为生物之具异趣。

从形而下层面来审察,理是社会伦理活动的根据,国家规章制度的终极依据,社会伦理活动、国家典章制度是理的形而下的表现。对当时作为典章制度礼和作为社会伦理纲常的批判,即是对理的批判。明末社会混乱,亦为礼崩的时代,即傅山所说“礼丧世”之际。“世儒之所谓礼者,治世之衣冠,而乱世之疮也。不知刮其根,而以膏药涂之,又厚涂之曰:治疮之礼也。不柄亢锯以足民之耳目,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!”^[18]批判世儒把礼作为治乱世疮疤的膏药,虽厚涂之,但不去其病根,这种治标不治本的方法,使世道与礼交相丧失,乱世之疮便成不治之症,世道丧亡。

礼即理也,对礼的批判即是对理的外在表现的批判,也是对礼的行为规范的纲常伦理的批判。譬如为偷孝之美名,“人有父死,而哀毁庐墓,几至于灭性者,而孝之名归焉。邻遂有其母死,而亦效其哀毁以几灭性,盖知孝之为美名”^[19]。为获得孝子美名而孝,是乃非其孝而孝之,便导致“孝丧世,世亦丧孝”的恶果。犹如“非其忠而忠之,忠丧世,世亦丧忠。非

其亲而亲之，曰礼也，非礼也，……非其君而君之，曰礼也，非礼也^[118]。非其孝而孝和非其忠而忠，都使孝与世交相丧和忠与世交相丧。这种孝与忠是伪和非真。

傅山对理学、对时弊的形而上下的批判、具有尖锐性、深刻性。这种反常法的批判精神，是其生命智慧的深邃的觉解。

二、主体精神

对当时主导意识形态理学的形而上下的批判，是为了发现主体自我，唤起主体精神的觉醒，定位主体自我身份，重估主体自我价值，挺立主体自我的主心骨。如果说北宋理学思潮的掀起是一种思想解放运动，是转注疏之学为义理之学，是推倒《五经》文本为圣人之言的虚构，那么，经元明两代统治者钦定以“四书”、“五经”为科举取士的程式，解释以程朱理学家注解为依据，理学成为士子们为获取功名利禄的工具，理学的教条化，也就丧失了其生命的智慧。士子们独立思考的主体精神被遮蔽，而“只在注脚中讨分晓，此之谓钻故纸，此之谓蠹鱼^[119]。这种蛀书虫只能靠钻故纸生活，成为书的奴隶。傅山称此种人为奴人或“奴儒”。

傅山借荀子批判思孟等效法先王而不知先王的统领，却又表现出一副很有才华、意向和博学的样子，而影响后世。“是则子思、孟轲之罪也^[120]。傅山认为，荀子对思孟这个批评有失公允，“而后世之奴儒实中其非也^[121]。所谓“奴儒”，他指出：“奴儒尊其奴师之说，闭之不能拓，结之不能觴，其所谓不解者，如结？也，如滕篋也，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。沟犹瞽儒者，所谓在沟渠中而犹犹然自以为大，盖瞽而儒也，写奴儒也肖之，然而不可语于思孟也。^[122]用之描述后世奴儒却中其肯綮。所谓奴儒，是指那些只会鹦鹉学舌，自己束缚禁锢自己，没有一点自己独立见解和开拓精神，本来无才无志，无闻未见，在沟渠中犹如坐井观天，却夜郎自大者。他所刻画的奴儒，或曰瞽儒、瞎儒的形象，真可谓入木三分。

奴儒丧失了主体自我的意志和志向，甚至丧失了知觉，“见而不觉，则风痹死尸也^[123]。不仅是一具已无鲜活生命力的僵尸，而且是一具没有意志灵魂的死尸。丧失了生命力和灵魂，也就失去了其存在的价值。若如此，奴儒即使存在，也无异于行尸走肉。

傅山认为，奴儒的奴性有：一是“死狗扶不上墙”。“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，正是咬齿困人脚后跟底货，大是死狗扶不上墙也^[124]。奴人的奴性就在于自己脑袋空空如也，拣了前人的半句注脚，就以为是有本之学，这样的人是实在没有出息和指望的人，换言之，奴儒作奴才惯了，自己没有脑袋，没有主心骨，像死狗一样扶不上墙。

二是“矮人观场”。“矮人观场，人好亦好，瞎子随笑所笑，不差山汉啗柑子，直骂酸辣，还是率性好恶而随人夸美，咬牙捩舍，死作知味之状，苦斯极矣^[125]。矮人在戏台人群中看戏，根本看不到戏台上表演的演员和演什么戏，自己无真见，随人说好为好，所笑而笑，随声附和。朱熹亦说：“如矮子看戏相似，见人道好，他也道好。及至问著他哪里是好处，元不曾识。^[126]李贽也曾说：“余自幼读圣教不知《圣教》，尊孔子不知孔夫子何自可尊，所谓矮子观场，随人说研，和声而已^[127]。傅山又把奴儒比作“山汉吃柑子”，对这种人的奴性以辛辣的讽刺。

三是“为狗为鼠”。“不拘甚事，只不要奴，奴了，随他巧妙雕钻，为狗为鼠已耳^[128]。这犹甚于矮子观场，矮子随声附和，矮子仍是人，人还有人格。狗完全服从主人，听从主人的指挥，失去了起码尊严和人格，而无一点独立尊严可言。

一个社会、国家、士子们若如此，这不仅是个人的悲哀，国家的悲哀，也是社会的堕落。傅山胸怀无尽的悲愿，强烈的忧患，拯救的欲望，涤荡奴性，呼唤民族主体精神，挺立民族主体意识，挽国家民族于既倒。如此，必须采取“扫荡”的激烈方法。“天地有腹疾，奴物生其中。神医须武圣，扫荡奏奇功^[129]。以天地喻国家社会，奴性的痼疾生长在国家社会中，既需要神医起死回生的妙手，亦要有武圣的武器来扫荡，双管齐下，才能奏效。

三、大爱精神

爱是万物生长的活水，是人间最纯洁的情感，是人世间最无私的奉献。爱蕴含着无穷的力量，她把现实的不可能变成了可能，而创造出一个个奇迹，爱是一颗火热的心，她能融化坚冰，攻克难难险阻，到达目标；爱是最崇高的理想，她以正道指导人们实现梦想。

傅山融突了孔子“泛爱众”和墨子“兼相爱”的理念，以弘扬中华民族大爱精神。他说：“推其爱人之

实,爱众与爱寡相若若,但能爱寡而不能爱众,不可谓爱也。世谓众之在此世,我俱爱之,不见多与寡之在此世。^[30]爱众就是大爱精神,而不是寡爱,只有爱众,才可称谓爱,反之爱寡不爱众,不可称谓爱,这就把爱的范围、外延作了规定。依据这个规定,他对“爱分”与“爱专”做了分析,“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”^[31]。爱众就是不分彼此的爱,若分彼此,便不是“皆爱”。大爱精神就是“矢死以一爱爱人,死而后已也”^[32]。“一爱爱人”而非“一爱爱专”。要始终如一,死而后已地爱人。

爱众就意蕴着爱天下人,非爱己以爱人。“将爱己以爱人也,非圣人之爱人也。圣人则不自爱以爱人,但恶自有疾病不能去爱人,不恶外之有危难也,即有危难,圣人不辞其苦,正其体以济之”^[33]。一般来说,爱己倍于爱人,但应爱人甚于爱己,“为己不為人,杨子之学也非,不可学以私己”^[34]。杨朱“拔一毛利天下而不为”是傅山所反对的。爱人既不是私己,也不是为获好名声,“爱人非要誉取名也”^[35]。爱人是无私的,非自利的。

爱众的大爱精神,是无亲疏之别,爱无差等的平均平等的爱。“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”^[36]。爱人之亲犹爱己之亲,这是应有职责,如同职官不能背公为私一样。傅山认为,爱众不能流于空疏,而要讲实效。“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”^[37]。志作为意志,是一种志向或想法,停留在思想意识层面,功是功效,有一定实际效果,这是实践、实行的结果。这就是说爱人要讲实效,不是空喊口号。

傅山从爱众的大爱精神出发,高扬无差等的平等思想,并在爱人要讲实效思想指导下,他提倡男女自由平等,批判不自由平等礼教“饿死事小,失节事大,如此真有饿不杀底一个养法”^[38]。他描写北京酒家女方姬,太原张生相而美之,请聘而定终身。后来他们之间产生误会,张生不来。方姬病死,张生方至,诗的最后说:“黄泉有酒妾当垆,还待郎来作相如,妾得自由好奔汝”^[39]。想望到了阴间要像卓文君与司马相如那样,两人为争婚姻自由私奔,开了一家小酒店,卓文君亲自当垆。通过方姬婚姻不幸,控诉了现实社会男女婚姻不自由平等,表现了傅山主张爱情自由、男女平等的思想情感。《采莲曲》细腻刻画了少女追求爱情自由的心理^[40]。《犁娃从石生

序》是一篇冲破道学和“老腐奴”的世俗观,逾越金钱荣华的缠销,歌颂自由爱情的文章。犁娃宣称自己“不爱健儿,不爱衙豪,单爱穷板子秀才”^[41]的纯真精神。男女相爱,乃人的自然之性,“惹之心动,亦有女怀春,妙字,不必以淫心斥之”^[42]。道学家动辄斥之为淫心,这不符合人性。

爱众的大爱精神,既然爱无差等,那就一视同仁,平等相处。“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?”^[43]王侯有真与非真之别,真正的王侯,他们像圣贤那样崇高,与民平等,不用人侍奉;不是真正的王侯,不应侍奉他们,这是真正平等。这是对现实社会不平等的不满,提倡君民平等。傅山从君民平等视阈以观国家天下,“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”^[44]。天下不是君主一人的天下,是天下民众的天下,这种天下意识,既意蕴着天下人平等的理念,亦包含着以担当天下为己任的意思,也是对不平等的君主专制制度的批判。

四、餐采精神

“餐采”是指开放思想、冲破偏囿、偏爱,博采广食,获取各种营养,以便茁壮成长。傅山以“餐采”喻作学问,作为作学问的重要理论原则,体现了其理性精神。“无如失心之士,毫无餐采。致使如来本迹大明中天而不见,诸子著述云雷鼓震而不闻,盖其迷也就矣。虽有欲抉昏蒙之目,拔滞溺之身者,亦将如之何哉”^[45]。餐采是为了“化”佛教思想而视而不见,“解”诸子著作而听而不闻,“抉”那些昏昏蒙蒙者之目,“拔”那些滞溺不觉者之身。当是之时,思想被作为主导意识形态的程朱理学所禁锢,诠释的依傍文本被作为“新经学”的《四书》集注所桎梏,文风学风被八股文所紧箍。“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……尝出理学真伪论以试词林,又刊定《性理大全》、《朱子全书》等书,特命朱子配祀十哲之列”^[46]。在这种学术文化专制的情景下,傅山提倡开放的学术文化餐采精神,具有巨大的理论价值和现实意义。

餐采精神不仅要打破学术禁区,开放思想,而且要冲决学术教条,自由选择。我们先不探讨如来本迹的“大明中天”,而来求索诸子学的“云雷鼓震”的热点以及其“经子”之争。“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,习见之弊可见

……从孩稚之语,故喃喃孔子、孟子,不称为孔经、孟经,而必曰孔子、孟子者,可见有子而后有作经者也^[47]。批评儒者尊经抑子,只见“六经”之名,是一种鄙陋的思维定势,而不是学术思想的事实。傅山运用其训诂考据的方法,审察经子两字的形和义,两者同源于一水,说明经子无尊卑之分,经学与子学是平等的,应予以餐采,不应贵经贱子,或取经舍子。其实,从经子产生的逻辑顺序来看,都是先有子而后有经,经是由子整理和撰写的。譬如有孔子、孟子,而后有作为经书的《论语》、《孟子》。

明代,经书是统治意识形态的理论依据,是社会伦理道德、三纲五常的根本原则的载体,是人们思维方式、为人处事的标准规范的文本。在这种情景下,以经为正统、正宗,以子为异端。傅山扶植子学,经子平等,实是对经书正统、正宗的冲击。他甚至以诸子和佛典高于经。“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功夫,却实实不能断灭^[48]。这无疑于宣扬异端,动摇经书的霸主地位。这样傅山也把自己置于异端的位置上。“道颌光尘妙,心参日月禅。异端辞不得,真谛共谁诠。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^[49]。”“异端辞不得”,表明了自己的心态,他要顶住种种压力,不避狂风巨浪,“自把孤舟舵”,诠释天地万物的真谛,而不愧对祖先。这种追求真谛的精神,正是餐采所要通达的标的。

傅山认为,在学术思想上应大化流行,唯变所适,不应做昏蒙其目、滞溺其身的迷者,要在餐采精神指导下,以开放而不存偏见,博收而不拒异端,在经子“以他平他谓之和中,走出一条新路子。

五、革新精神

傅山的批判精神、主体精神、大爱精神、餐采精神,都体现了革新精神。傅山认为,为道屡迁,时势日新,今欲复三代之道,是不可能的。理学家以三代为王道之治,天理流行;汉唐为霸道之治,人欲横流,所以要行三代王道,但复古是行不通的。傅山说:“腐儒欲行区区三代之道,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。^[50]他借《庄子·应帝王》中南海之帝儵和北海之帝忽为报中央之帝混沌之德,而把混沌按人有七窍而凿之,七窍凿好了,混沌也就死

了。人类社会历史的发展有其自身的规则,混沌也有其自身的本性,违反历史的规则要受历史的惩罚;不按混沌的本性,混沌就要死亡。理学家违反历史发展规则而要复三代之道,只能导致与混沌的命运相似。尽管社会历史发展有其继承的延续性,但这种延续是一种革新的传承,是适应于社会历史发展需要的继承,在这个意义上说,“然而未始不活也”。

革新就是革故鼎新,不革故的复古,是与时代发展相悖。“世日异,而治日变,时然乎哉^[51]!时变而世异治变。时势和社会日新月异,治世的战略策略、典章法规、价值观念亦随之而变,没有万古不变的“宗祖之法”,而只有一个时代的一个时代的法。譬如说:“今所行‘五经’、‘四书’,注一代之王制,非千古之道统也^[52]。作为圣贤所作的经典文本,也是时代的产物,反映一定社会存在的观念和王制,道统亦非千古不变。今日已非古。复古者以古观今,今犹古;革新者以今观古,古变今。

古今日变日新,“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^[53]。新与陈、今与古,如川流不息,转眼即变。今非古之今,新非旧之新;昨日之新非前日之陈,今日之新非昨日之新。新陈代谢,古今之变。乃是宇宙、社会、国家、人生共同的法则,它支配着宇宙和人世间,而不得违背,人只有顺应此共同的法则,才不会被时势所淘汰。他提醒人们,时势瞬息万变,“转眼为陈人”。人生苦短,要与时偕行,才不会使自己转眼已成为陈人。

傅山以这种思想激励自己,使自己思想日新而日日新,而不断提出革新的主张,进行革新的实践。一是他提出“反常之论”革新思想,常是恒常、经常、不变的意思。反常就是反“祖宗之法不可变”的常,反传统守旧之常。“贫道著编《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……然皆反常之论。不存此书者,天也^[54]。说明《性史》是反常的革新之作。二是他主张“法无法”革新论。他说:“法本法无法,吾家文所来。法家谓之野,不野胡为哉^[55]!这里“法”是指文章的成法、法则,如唐宋法度或八股文,“法无法”是效法未成法的新法,意即冲破像+唐宋八股文等的旧法,而创造一种“野”法,即新法。又如作诗,当时有人批评傅山“君诗不合古法”,傅山回答说:“我亦不曾作诗,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。^[56]若

死守古法,杜甫就是头一个不知法古法的人。“古是个甚”,道出了革故鼎新的气魄。

从革新的实践而言,他是领导反对权贵,反对阉党诬陷山西提学袁继咸,组织学生赴京请愿活动的首领,他执笔写了《因人私记》和《辨诬揭帖》,揭示袁继咸被诬的原委始末。在京期间,傅山深感明朝危机四伏,岌岌可危,满蒙军兵时至京师附近抢掠,于是有人提议迁都。他反对迁都,认为这会动摇人心,主张要安定内部,富国强兵,其根本在富民,民富才不会发生动乱。为此要“宽徭”、“缓征”,使农民得以从事生产,并撤各地税监等,其中一些主张明代一些思想家、政治家就曾提出过和实行过,如嘉靖初年首辅张璁即是。

“学之所益者浅,体之所安者深”。体贴傅山思想之深,才能体认其本真。

[1]《哭子诗·哭文章》,《霜红龕集》卷 14,第 383 页,山西人民出版社,1984 年版。

[2]《贲·彖》,《周易正义》卷 3,《十三经注疏》第 37 页,北京中华书局,1980 年版。

[3]《杂记一》,《霜红龕集》卷 36,第 999 页,山西人民出版社,1984 年版。

[4]《尽心章句下》,《孟子集注》卷 14,第 118 页,《四书五经》本,上海世界书局,1936 年版。

[5]《杂记一》,《霜红龕集》卷 36,第 999 页。

[6]《杂记一》,《霜红龕集》卷 36,第 994 页。

[7]《答黄道夫》,《朱文公文集》卷 58,《四部丛刊》本,第 1044 页,上海商务印书馆,1936 年版。

[8]孙郅旧藏《傅山手稿照片》,现藏山西人民出版社资料室。

[9]《傅山手稿照片》,同上。转引自魏宗禹《傅山评传》第 108~110 页,南京大学出版社,1995 年版。

[10]孙郅藏《傅山手稿照片》。

[11]同上。

[12]《读子一·庄子》,《霜红龕集》卷 32,第 864 页。

[13]《读子一·庄子》,《霜红龕集》卷 32,第 865 页。

[14]《太一生水》,《郭店楚墓竹简》第 125 页,北京文物出版社,1998 年版。

[15]《杂记三》,《霜红龕集》卷 38,第 1077 页。

[16]《礼解》,《霜红龕集》卷 31,第 829 页。

[17]同上,第 828 页。

[18]同上,第 828~829 页。

[19]《杂记一》,《霜红龕集》卷 36,第 994 页。

[20]《非十二子》,《荀子新注》,第 67 页,北京中华书局,1979 年版。

局,1979 年版。

[21]《学解》,《霜红龕集》卷 31,第 825 页。

[22]同上,第 825~826 页。

[23]同上,第 827 页。

[24]《杂记一》,《霜红龕集》卷 36,第 1002 页。

[25]《杂记二》,《霜红龕集》卷 37,第 1020~1021 页。

[26]《朱子语类》卷 116,第 2802 页,北京中华书局,1994 年版。

[27]《圣教小引》,《续焚书》卷 2,第 67 页,北京中华书局,1961 年版。

[28]《杂记三》,《霜红龕集》卷 38,第 1054 页。

[29]《读史》,《霜红龕集》卷 9,第 249 页。

[30]《墨子大取篇释》,《霜红龕集》卷 35,第 973 页。

[31] [32] [34] [35] [36] 同上,第 985 页。

[33]同上,第 971 页。

[37]同上,第 987 页。

[38]《杂记五》,《霜红龕集》卷 40,第 1142 页。

[39]《方心》,《霜红龕集》卷 2,第 38 页。

[40]《采莲曲》,《霜红龕集》卷 2,第 32 页。

[41]《犁娃从石生序》,《霜红龕集》卷 16,第 481 页。

[42]《杂记二》,《霜红龕集》卷 37,第 1023 页。

[43]《盍上解》,《霜红龕集》卷 31,第 833 页。

[44]《读子一》,《霜红龕集》卷 32,第 856 页。按:“天下者,非一人之天下,天下之天下也”曾见于《吕氏春秋·贵公篇》。

[45]《重刻释迦成道记叙》,《霜红龕集》卷 16,第 476 页。按:有人认为此文非傅山所作,但以他对诸子的体认来看,思想近似。

[46]《崇理学》,《啸亭杂录》卷 1,台湾文海出版公司影印,1966 年版。

[47]《杂记三》,《霜红龕集》卷 38,第 1066~1067 页。

[48]《管子》,《霜红龕集》卷 34,第 963 页。

[49]《览岩径诗即事回复连一百韵示眉并两孙》,《霜红龕集》卷 11,第 301 页。

[50]《应帝王》,《庄子批注》手稿。

[51]《天地篇》,《庄子批注》手稿。

[52]《杂记一》,《霜红龕集》卷 36,第 999 页。

[53]《杂记二》,《霜红龕集》卷 37,第 1040 页。

[54]《文训》,《霜红龕集》卷 25,第 671~672 页。

[55]《哭子诗·哭文章》,《霜红龕集》卷 14,第 383 页。

[56]《杜遇余论》,《霜红龕集》卷 30,第 819 页。

(作者系中国人民大学哲学系教授、博士生导师、孔子研究院院长、和合文化研究所所长)