

傅山的“反常 之论”与实学的“近代指向”

□ 葛荣晋

明清实学主要是由地主阶级的改革思潮与城市市民的启蒙思潮所构成。启蒙思潮的代表人物在南方当推李贽(1527—1602年)、黄宗羲(1610—1695年)、唐甄(1630—1704年)等人,而在北方恐怕就要数太原的傅山(1607—1684年)了。

傅山尊李贽为“李卓老”,多次引证“卓老之论”,以“异端”自居,公开针对宋明理学和封建专制主义发表“反常之论”,标志着一种新的价值观念的转变,具有“近代指向”的启蒙意义。

—

明清之际,实学家对儒家传统价值观念的批判,首先是一个由重视群体价值向重个体价值的转变问题。作为主体性的人的存在,既是群体,又是个体。所以,人的社会价值,既有群体价值,又有个体价值,二者是互相补充、互相促进的。为了维护封建专制主义和禁欲主义,宋儒过分地强调群体原则,使个人价值只能在群体价值中即通过“礼治”与“三纲”网络才能实现,表现出一种以群体价值压抑个体价值的倾向,造成人性扭曲,心理变形,思想禁锢,人格丧失,在社会上形成了一大批“为狗为鼠”的奴性人物。这些奴性人物因循守旧、苟安偷生,缺乏独立人格和创新意识。这种重群体轻个性的价值观,必然造成对个人的自由和独创精神的排斥,必然严重地阻碍明清时期商品经济的发展和社会的进步。于是,随着商品经济的发展,代表市民阶层利益的实学家便萌发了重视人的主体性和个体价值的新思想。

李贽曾多次表示,他既不作孔子的“书奴”,亦不

作佛、道的“彼家儿孙”。他对“奴儒”批评说:“儒先臆度而言之,父师沿袭而诵之,小子朦聋而听之,万口一词,不可破也;千年一律,不自知也”(《续焚书》卷四《题孔子象于芝佛院》)。其实,他们“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。”这如同群狗狂叫一样,“因前犬吠形,亦随之吠之,若问以吠声之故,正好哑然自笑也已”(《续焚书》卷二《圣教小引》)。傅山进一步发挥李贽的高扬个性、痛斥奴性的进步思想,指出“不拘甚事,只不要奴。奴了,随他巧妙雕钻,为狗为鼠已耳。”(《霜红龕集》卷三十八《杂记》三)在他看来,在人间不管做什么事情,都要保持独立人格和独创精神,万不可奴气十足。一旦“奴了”,便会丧失独立人格和创新精神。在“权”、“钱”面前,只是虚伪造作,跪伏顺从,大言取名,完全丧失了做人的起码尊严,就由人变成了如狗如鼠的“奴物”了。对于这些“奴物”,必须揭露和“扫荡”。他说:“天地有腹疾,奴物在其中。神医须武圣,扫荡奏奇功。”(《霜红龕集》卷九《读史》)于是,傅山自觉地肩负起扫荡“奴物”的历史使命,敢冒“好骂人之恶名”,全面地批判与揭露了“奴物”的社会危害性,为根治“奴物”这一天地间的腹疾建功立业。

(一) 批判“奴儒”。在《学解》一文中,他发挥荀子《非十二子》的批判精神,认为“荀子”以此非思(子思)、孟(孟轲)则不可,而后世之奴儒实中其非也。”后世奴儒“非”在何处呢?“非”在“觉以见而觉,而世儒之学未见,未见之学,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。”(《霜红龕集》卷三十一)傅山指出:

“奴儒尊其奴师之说,闭之不能拓,结之不能觴,其所谓不解者,如结襪也,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？沟洫瞽儒者，所谓在沟渠中而犹然自以为大，盖瞽而儒也，写奴儒也肖之，然而不可语于思、孟也。（《《霜红龕集》卷》三十一）

傅山所谓“奴儒”，是指后世儒者所写所讲皆是“奴师之说”，而自己则毫无开拓意识和学术创新，完全为“奴师之说”所禁锢，“闭之不能拓，结之不能觴。”这是对“世儒之学未见”的真实描绘。“奴儒”本是奴性十足的“未见之学”，但他们却把自己吹捧为“才剧志大”的渊博学者。其实，在傅山看来，他们不过是坠入沟渠中的“无才”、“无志”、“无闻见”的“瞽儒”或“瞎儒”，既看不见沟渠中的东面，也看不见沟渠外的无限世界，他们所见所闻，只是他人的“高之深之。”所以，傅山批评说：“后世之奴儒，生而拥皋比以自尊，死而从祀以盗名。其所谓闻见，毫无闻见也，安有所觉也！不见之觉，幾之微固难语诸腐儒也。若见而觉，尚知痛痒者也。见而不觉，则风痺死尸也。”（《《霜红龕集》卷》三十一）“奴儒”是一群“见而不觉”、“欺世盗名”的“风痺死尸”。

在《杂记一》中，傅山进一步反对“奴儒”在经书注疏中讨生活。依傍儒家经书注疏，是“奴儒”的重要表现。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，甚精处非后儒所及，不可不知。”

“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，正是咬翻人脚后跟的货，大是死狗扶不上墙也。”（《《霜红龕集》卷三十六》）

傅山主张读书少而精、“以见而觉”的悟法，“究得人心空灵法界”，把握古书的“精处”，做一个“大悟的人”。而“奴儒”则在“注疏泛滥”的时代，“单单靠定前人一半句注脚”讨生活，本“是咬翻人脚后跟的货”，反而自诩是“有本之学”，真是“死狗扶不上墙也”，实乃可笑又可悲！

在《听道学者归寓作》五言律中，他批评道：

“依经无古佛，顿悟有仙儒。故纸亦罔罟，癡人为佃鱼。甲兵谈得似，羽扇执未殊。

诸葛真名士，风流不煖姝。（《《霜红龕集》卷七》）

傅山认为“奴儒”单单依傍宋儒“一半句注脚”，而不能通过“悟顿”把握四书五经的真谛，是不可能成为诸葛亮那样的“仙儒”的，不过是故纸堆里的咬

文嚼字的“佃鱼”而已。他们是一群完全无用的“甲兵谈得似，羽扇执未殊”的书呆子。

（二）批判“奴君子”。傅山认为，奴性人物除了“奴儒”外，还有一种更为可恶的“奴君子”，即貌似君子而实为奴才的小人。他在《书宋史内》一文中指出：

“一切文武病，只在多言。言者名根，本无实济。而大言取名。俛却自己一个不值钱的物件（指嘴巴）买弄（卖弄）拗斫，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（指责）不得。”（《《霜红龕集》卷三十一》）

傅山反对“儒者之不济事”（《《霜红龕集》卷二十六《读管子》），提倡“家有其治，治有其学，学有其才。”（《《霜红龕集》卷二十八《傅史》）他在《书宋史内》一文时，指出宋朝所以亡国，是“天不生圣人矣，落得奴才混帐。”所谓奴才者，小人之党也。“他们”更相推激，以争胜负，天下事难言矣。“偶有一二君子（廉耻之士），也是“一种奴君子”；“又未必中用”；“教人指摘不得”，更为可恶。傅山认为“明不是亡于满而是亡于奴”的观点，真是一针见血，入木三分！

（三）批判“腐儒”（或“腐奴”）。傅山发挥荀子的“法后王”思想，肯定人类历史是不断向前发展的。他在《庄子·天地篇》批注中指出：“世日异，而治日变，时然乎哉！”社会日新月异，治国之法也应随之改变，这是历史发展的必然性。根据这一历史进化论，傅山批驳了“腐儒”的“欲复三代之道”的观点，指出：

“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。”（《《庄子批注》》）

傅山认为“腐儒欲复区区三代之道”，愿望虽说是善良的，但他们“以其道与时亢”，则是不合时宜的，不过是幻想而已。正如混沌被凿上七窍不能再活一样，“三代之道”已逝，再也不会复返了。所以，傅山评之曰“亦已陋矣”，被斥之为不合时宜的“腐儒”。

傅山虽然承认“古学不可废”，提倡“执古御今”，但是他反对“腐儒”的“泥古”行为。指出：

“泥古者似尝知古矣，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。(《孙郅藏傅山手稿照片》)”

傅山指出“泥古者”好像懂得古学，其实，他们根本不知“古人原委苦心”，只是“从半路里看得俗儒一句半句省事话”，将它以“遥末作捷径”，把自己打扮成博学专精的样子，“以恐恫人”。这种故作声名的“泥古者”，实在是“可笑之甚！”他们也是一群缺乏独立思考、为“古学”所役的“腐儒”。

(四) 傅山批判奴性，除上述“奴儒”、“奴君子”和“腐儒”三类奴性人物外，针对明清之际的现实，还痛斥了“降奴”。生于明清之际的战乱年代，“坚苦持气节”的傅山，以“义蜂”自喻，诗曰：“群蜂失其主，浩荡往来飞。苦螫撩人打，甘心得死归。穿花红乍落，人树绿全腓，烧睫君臣泪，无从湿道衣。”(《霜红龕集》卷七《义蜂》)对于那些丧失民族气节，厚颜无耻地顺从异族统治的人，则一律斥之为“降奴”。对于那些坚守民族气节的人，则大力歌颂之。当他听到为故国而自缢于楼者时，颂曰：“生平羞坠泪，为尔不禁流。白眼甘长夜，青蝇弔暮秋。悬梁生有志，怀壁死难休。魂冷栏杆里，依希王粲楼。”(《霜红龕集》卷七《义蜂》)当他得知因遭乱而入山自耕者时，认为此人“极可敬”，诗曰：“老弟力农田，求兄之偶难。胼胝沙塞瘠，吟啸陇云寒。我荒即我土，谁帝复谁官。无终老田叟，适用伐鸟桓。”(《霜红龕集》卷七《不死》)并且告诫他的儿子：“传家文武干，元魏说修期。亦似男儿槩，终嫌志气卑。高才生不偶，落魄死其宜。重念君臣义，春秋自一时。”(《霜红龕集》卷七《示两郎》)这是傅山对其后代的谆谆教诲，殷殷期望。

在文学艺术上，傅山反对“摹拟”、“抄袭”和“一意雕琢”，提倡“依傍不依傍。”所谓“依傍”，即主张继承前人的正确东西；所谓“不依傍”，即修正、补充和发展古人。这是一个辩证法命题。“依傍不依傍”命题，实际上是一种推陈出新的开拓创新精神。正如傅山所云：“一扫书袋陋，大刀阔斧裁。号令自我发，文章自我开。”(《霜红龕集》卷十四《哭子诗·文章》)这同王夫之的“六经责我开生面”的观点是一致的。

傅山批奴性的“反常之论”，从本质上是为冲破一切封建罗网、迎来中国近代社会曙光的大声呐喊。不把人从封建社会的重重束缚中解放出来，使之成为具有创新意识、个性自由和独立人格的人，要想完成从中国古代封建社会转为近代资本主义的历史使命是不可能的。

傅山痛斥奴性，集中于封建主义的“三纲”之教。所谓“三纲”，是指封建统治者提倡的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”而言。

在人性论上，傅山是荀子性恶论的继承者和修正者。傅山针对宋儒贬斥荀子性恶论而褒扬孟子性善论的倾向，公开赞扬荀子“《性恶》一篇，立义甚高。”(《荀子校改》)他赞成荀子的“化性起伪”的“性伪合”的观点。指出：“宋人之所谓理者，似能发明孟子性之义，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。”(《孙郅藏傅山手稿照片》)他肯定性有善有恶，理亦有善有恶，才是“圆通四炤”的人性论。宋儒依傍孟子的性善论，只讲善不讲恶，只讲善理不讲恶理，只讲天理不讲人欲，是一种片面性观点。

傅山认为人生而具有追求物质生活的自然欲望。人的这种自然本性，连读书人也不能例外。他在释“贼”字时指出：“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，而独归之跬、躅之偷，冤矣。”(《霜红龕集》卷三十八《杂记》三)又指出：“慧之心动，亦有女怀春，妙字，不必以淫心斥之。”(《霜红龕集》卷三十七《杂记》二)男女相爱，爱情至上，都是人的纯真自然之情的表露。孟子“公刘好货”、“太王好色”和“文王好勇”，都是人性善中有恶、圣人为恶的证明。这种追求物欲的自然人性论，不只是“跬、躅之偷”和匹夫匹妇，连圣人也包括在内。

傅山对古代社会“三纲”之教的批判和否定，是以他的“真情至性”人性论为理论基础的。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。”(《孙郅藏傅山手稿照片》)傅山所谓“自忠自孝”，是指臣之忠于君、子之孝于亲，是人生而具有的“真情至性”的自然流露，既不为外在名利所支配，也不为外在权势所威逼。离开“真情至性”讲忠讲孝，皆是假忠假孝，是一种虚伪的欺骗。

傅山从他的“自忠自孝”人性论出发，在君民关系上，主张君与民在人格上是平等的。他在阐释《易》之“不事王侯”时，指出：

“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？”



由赵宝琴、李月琴主编，山西出版集团、山西人民出版社出版《傅山纪念文集》

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。（《霜红龕集》卷三十一《读经史·盍上解》）

在这里，傅山以“平等”为依据，将王侯分为两类：一类王侯是品格崇高如圣贤，不用人侍奉，与民平等，这是真正的王侯；一类王侯不是真正王侯，“非王侯而不事之”，正是平等的表现。在他看来，具有崇高之名的王侯，不是“尊而可以有”的。他认为那些徒具“高尚无用之名”的王侯是“礼乐何多士，崇高尽独夫。”（《霜红龕集》卷七《与眉仁夜谈》）对于这些“崇高尽独夫”的人，自然不应侍奉他们。

傅山依据他的“真情至性”的观念，十分赞赏敢于蔑视贵贱之分的李白。他说：“李太白对皇帝只如对常人，作官只如作秀才，才成得狂者。”（《霜红龕集》卷三十六《杂记》一）这是对李白的“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”诗句的正确解读。狂者李白是他的“真情至性”的自然表现，不是故意装出来的。

傅山在诠释《老子》“江海所以能为百谷王”时，深刻地阐明了君民人格平等的思想。他说：

“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。不然则以虚嘴憩舌，卑躬劬劳，哄著做帝王，几时是下场头！”

若不细推乐求不厌之义，则是圣人以乡原之法骗帝王之位耳。民若无乐推不厌之主，则“时日曷丧”而乱矣。故以乐推验圣人之在宥耳。（《霜红龕集》卷三十二《读子·老子》）

从这段文字中，傅山赞成老子的作君、作师应以平等身份下之于民，后之于民，做到“为民也，非自为也”。只有这样，帝王才能成为民之“乐推不厌之主”。如果先之于民，上之于民，高高在上，压迫人民，民非但不拥戴，反而会害之，造成帝王与百姓的尖锐矛盾和社会暴乱。在社会矛盾和暴乱面前，为了维持自己的“帝王之位”，只能“以虚嘴憩舌，卑躬劬劳”手段欺哄民众，“哄著做帝王，几时是下场头！”这种“以乐推验圣人之在宥”的思想，同黄宗羲在《明夷待访录·原君》篇中所阐释的“天下为主、君为客”和唐甄在《潜书》中所论证的“君不下于民，是为君亢”的思想，都是对封建专制君权的公开挑战与否定。

在批判封建君权的社会思潮中，傅山的“反常之论”，更具有近代启蒙的特色。他在《荀子批注》中，不仅公开否定荀子的“非圣人莫之能王”的观点，而且还大胆地提出了“市井贱夫可以平治天下”的思想，从而打破了君民之间的尊卑界限。这是城市市民争取政治权力意识的反映，具有反封建专制主义的进步意义。

在君臣关系上，傅山亦公开向“君为臣纲”的传统观念提出批评。他说：“非其君而君之，曰‘礼也’，非礼也；而有不君之，‘非礼也’，礼也。”如果“非其君而君之，忠丧世，世亦丧忠。”（《霜红龕集》卷三十一《礼解》）他把君主分成合格的君主与不合格的君主。随着时代的变化，君主自身亦在变化。是否忠君是以时代变化和君主是否合格而定的。臣忠于君是有选择权力的，而不是无条件的绝对服从。“非其君而君之”，在统治者看来是“非礼也”；而傅山则认为这是“礼也”。他在阅读欧阳修的《五代史》时，指出五代“无真正天子”；“王彦章粗莽俗汉，亦仅死事耳”；“无甚奇节高行，欧阳修‘特立’‘死节’之目，全未推敲于所事所死者为谁也。”（《霜红龕集》卷三十一《读经史·五代史》）这是违背“臣亦择君”原则的，从而提出了批评。这同黄宗羲在《明夷待访录·原臣》篇中所阐释的臣是“君之师友”而非“君之仆妾”、“臣”为天下，非为君也”的思想是一致的。

傅山在批判“君为臣纲”的同时，也把批判矛头指向了“父为子纲”。指出：“非其亲而亲之，曰‘礼也’；非礼也；而不亲之，‘非礼也’；礼也。”（《霜红龕集》卷三十一《礼解》）儿女对父母的“孝道”，并不是绝对的，而是有条件的。他虽不反对“孝道”，但他反对礼教中的不合人性的“孝道”。傅山根据他的“真情至性”论，把“孝”分成“真孝”与“假孝”两类。他说：

“父母之于子，未尝不真者也；而子之于父母，容有不真者矣。故色真敬真，唐园亲腹，亲乐；鼎养亲腹，亲乐。色不真敬不真，唐园亲腹，亲不乐；鼎养亲腹，亲不乐。”

“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，服劳甘滫，愉色婉容之为真孝之真，可以得亲之欢心也。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。”（《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》）

傅山认为“养亲”固然重要，更重要的“色真敬真”，真正做到“敬亲”。只有父母在世时，做到“服劳甘滫，愉色婉容”，博得父母欢心，才是“真孝”。而那些不能做到使父母在世时欢乐，而追求“立身扬名，显亲于后世”的做法，是一种“贼其亲之心”的虚假之孝。前者是傅山所称赞的，而后者则是他所反对的

“假孝”的另一种表现是儒家提倡的“厚葬”。傅山发挥墨家“节葬”的思想，指出这一“厚葬”陋俗不是发自真情的“真孝”。“厚葬”至少有两大害处：一是从经济上“厚葬”浪费社会资源，“死而为天下害”。是一种“贪其利禄”的欺骗行为。所以，“兴利之心无厚葬也”。二是从社会上是不公正的。根据封建礼教，葬礼是分等级的。“世之于亲，厚者过厚，薄者过薄。”他主张葬礼要一视同仁，做到“厚亲薄，薄亲厚”。如果以“厚葬”论孝，那么，“天下之贫乏子弟皆不孝人矣。”这显然是不公道的。贫穷子弟只要以“情真”葬父母，做到“厚亲是分之所当为”，不要贪图孝名而倾家荡产，才是一种“真孝”。

“夫为妇纲”是造成男女不平等的精神枷锁。中国古代以天地喻阴阳，认为天阳地阴，由阳尊阴卑导出男尊女卑之说。傅山针对这种错误说法，批评说：“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。”（《杂著录·圣人为恶论》）傅山反对儒家“扶阳抑阴”，重男轻女。认为夫妻之间是“人性爱妻真”，完全建立在“真情至性”基础上的，彼此相辅相成，平等相处。“圣人爱阳亦

爱阴，恶阴亦恶阳”，对于男女应如圣人一样，持一种平等的态度。

封建礼教认为寡妇改嫁是一种“失节”行为，主张宁可饿死，亦不改嫁。李贽嘲笑不许寡妇改嫁的腐儒是“不成人”，“大不成人！”傅山进一步发挥李贽的观点，亦指出：“‘饿死事小，失节事大’，如此真有饿不杀的一个养法。”（《霜红龕集》卷四十《杂记》五）这完全是一种不切实际的做法。

李贽极力反对理学家的“饿死事极小，失节事极大”的道德说教，认为卓文君与司马相如结婚，完全没有必要遵守父母之命和媒妁之言。指出：“斗筲之人，何足计事，徒失佳偶，空负良缘，不如早自抉择，忍小耻而就大计。……归凤求凰，安可诬也。”（《藏书》卷三）。傅山十分赞赏燕方姬追求爱情、婚姻自由的精神。赞曰：方姬“一恨爷娘拗，不许女随情；二恨爷娘穷，无钱买妾命。”“郎若真有情，妾甘红尾生；郎若真相弃，妾作黛柱厉。”表示她死后仍愿“黄泉有酒妾当垆，还当郎来作相如，妾得自由好奔汝。”（《霜红龕集》卷二《方心》）

在《犁娃从石生序》一文中，傅山冲破封建礼教的重重束缚，大胆地歌颂了犁娃从石生的纯真爱情。犁娃倚晋水之门，与石生“信宿而定盟，卒从石生以归。”她从石生以归，一“不爱健儿”，二“不爱衙豪”，“单爱穷板子秀才。”他们的结合完全是以爱情为基础的。对这桩自由婚姻，“诸老腐奴啧啧于石生之泥狎邪，而娃之何好饿死也”，而傅山则大“长穷板子志气”，赞曰：“‘穷板子’三字，前此亦不闻之，始闻之娃。细绎之，穷，不铜臭；板，亦有廉隅，非顽滑无觚棱者可比，亦奇号也。仍欲大书‘穷板轩’三字，颜石生回沟之居，何如？”同时，傅山十分同情为封建礼教所杀害的妇女，指出在他经历的五六十年中，“岫云以从非其人（委身于不良之人），抑郁而死；翠元（名妖）从西河（汾阳县）财虬（土财主），无异屠沽儿（屠夫、卖酒者）；弱娟（名妓）从袁生，不得终其盟，令挟邪（应为“狭邪”）齿冷（耻笑）。甲申以来，金钟、折桂（皆歌妓名），以无名而皆能从其所归，徇（殉）国难。宋庄以不得从李郎，恨其假母（义母或养母），冤抑投环树间（于树间结绳上吊自尽）。五台，亦欲矢志张生，张郎劣货，不为之周旋，而又为妒奴破败，不遂厥志。”名妓阎雪梅“初欲披发为尼，不克。后力蕲从良，事瑀。不三年，瑀歿，自经以殉。”对于“四方宁有事，一死送良人”的阎雪梅的殉情行为，十分同情，不但作《吾玉说孤庵》五言长律二首赞之，还撰文评曰：

“以彼聪慧志趣，生得其地，视古名媛烈女奚异？”（《霜红龕集》卷十一《吾玉说孤庵》）傅山对于这些“不遂厥志”者“略为风尘异人杂记，俾此辈不以不幸终湮没无闻。”（《霜红龕集》卷十六《犁娃从石生序》）

不论是李贽还是傅山，这种尊重男女之情和主张婚姻自主的思想，虽然还没有完全摆脱封建礼教的束缚，但是他承认男女之情的价值，并依此对封建礼教进行鞭挞，则是一种新的价值观念。

三

明清实学家对儒家传统价值观念的修正，除了由重视群体价值向重个体价值的转化外，还有一个由“四民相分”、“重农轻商”（“尊士卑商”）价值转向“四民相混”、“工商皆本”价值的转变问题。

在明清之际，随着商品经济的发展和市民阶层的成长，“重农轻商”的传统观点在社会上受到了猛烈的冲击，人们在心理上产生了“志于货利者，唯知有货利而已，奉天下之物无以易吾之货利”（《刘子全书》卷八）。“凡是商人归家，外而宗族朋友，内而妻妾家属，只看他所得的利息多少为轻重。得利多的尽皆受敬趋奉，得利少的尽皆轻薄鄙矣”（《二刻拍案惊奇》卷三十七），甚至为了获取财货而不惜“失孝亲”、“忘忠信”。由商品经济所产生的这种新的人生价值观念，必定会向传统的“重农轻商”和“尊士卑商”的价值观提出挑战。这是当时商品经济和市民阶层在人生价值取向上的具体反映。这一人生价值观念的转变，不仅为士大夫从商提供了理论根据，也为明清商品经济的发展注入了精神动力，具有重要的理论价值和历史意义。

在中国长期的封建社会中，按照人们的不同社会职业，将“民”分成士、农、工、商。在“四民”之中，“惟士为尊”，其次为农，而工商则处于“四民”之末，且被看作卑贱之人，社会地位最低，称之为“市井小人”。封建统治者及其御用文人主张四民“各事其事，毋迁其业”，甚至规定商人不得衣丝乘车，其子弟不得为官等。但在明清之际，随着大批“文人下海”而在黄河、长江中下游十大商帮的出现，启蒙思想家发挥许衡的“为学者治生最为先务”的思想，主张“男子要以治生为急，农、工、商、贾之间，各执一业。”在社会上出现了“四民不分”或“士与农商常相混”的现象。正如明末归有光所云：“古者四民异业，至于后世而士与农商常相混”；商人子孙多“以诗书为业”；

“岂非所谓士而商者欤？”不少商人“为人恂恂，慕义无穷，所至乐与士大夫交，岂非所谓商而士者欤？”（《震川先生集》卷十三《白庵程翁八十寿序》）从而打破了“士者恒士”、“商者恒商”的传统理念。傅山在从“四民相分”到“四民相混”的历史性转变中，也对“四民相分”的观点提出了批评。他指出：

“山谷曰：‘四民皆坐世业。士大夫子弟能知忠孝信友，斯可矣，然不可令读书种子断绝。有才气者出，便当名世矣。’裴晋公训子曰：‘凡吾辈但可令文种无绝，然其间有成功能致身万乘之相，则天也。’

名世不必作相，相亦未必名世。诚能令书种不绝绵绵，经史培植圣贤根蒂，耕食凿饮，饶足自贵，却是天地间一种不可限量苗稼。”（《霜红龕集》卷三十八《杂记三》）

在这里，傅山反对士大夫的“四民皆坐世业”的陈腐观点，极力主张把“士”从“读书—做官—名世”的生活模式中解脱出来。他认为“作相”与“名世”之间并没有一种必然的内在联系。“作相”可以“名世”，不“作相”也可以“名世”。“名世”可以通过各种途径和不同职业来实现。他把“读书”与“治生”结合起来，主张“书种不绝绵绵”，通过阅读经史子集可以“培植圣贤根蒂”，但在读书的同时，也要脚踏实地从事农耕或工商，方可做到“耕食凿饮，饶足自贵”，这才“是天地间一种不可限量苗稼。”从而为士大夫开辟了一个无限发展的空间。

傅山的“读书”与“治生”相结合的观点，是明清之际商品经济的发展和商人社会地位的提高的反映，是实学家的共同人生价值取向。晚明高拱针对理学家分割“读书”与“治生”的错误做法，主张“士”不论治国还是齐家都必须具有“生财之道”的能力，认为“人自为生，苟无以治生，将遂粒米立锥之无有，父母妻子且饿以死，亦岂生人之理乎？”所以，“治生之说，亦未可非也。”（《问辨录》卷六）清初唐甄认为自己“以贾为生”，“人以为辱其身，而不知所以不辱其身也。”（《潜书·养重》）全祖望主张“为学亦当治生。”（《先仲父博士府君权厝志》）钱大昕亦主张“与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田间舍而非礼之馈。”（《十驾斋养新录》卷十八《养生》）在他看来，“士”只有通过“治生”获得经济独立，不求“不义之财”，不取“非礼之馈”，方可保证人格尊严。陈确认为“勤俭治生才是学人本事”，学者应有二事，即“读书”与“治生”。他指出：“确尝以读书、治生为对，谓二者真学人之本事，而治生尤切于读书。……唯真志于

学者,则必能读书,必能治生。天下岂有白丁圣贤、败子圣贤哉!岂有学为圣贤之人而父母妻子之弗能养,而待养于人哉!”(《陈确集·文集》卷五)明清之际的实学家把读书人的人格尊严建筑在“治生”之上,含有历史唯物论的思想萌芽,是难能可贵的。从人生价值观念上,将“读书”与“治生”结合起来,从而为“士”投入商品经济大潮,推动中国资本主义发展,奠定了思想基础。

要推动明清之际的商品经济发展,除了从价值观念上拆除“士”与“治生”之间的思想壁垒外,还必须正确地认识和评价市井商贾的社会地位。在“重农抑商”的封建社会中,“士”最受人尊敬,最有理者,而市井商贾则最受人歧视,被视为“市井贱夫”,最“无理者”。傅山在《杂著录·圣人为恶篇》中,指出:

“理无理无理,无理亦无无理理。理无理无理者,无理,其不读书也;无理无理者亦无理,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!’”

在这段对话中,傅山根据他的“无理胜理”、“无理而后理”的历史辩证法思想,站在重商主义立场上,针对腐儒的“市井贱夫,无理者也”的观点,理直气壮地提出了“市井贱夫,最有理者也”的命题。异端思想家李贽在《答耿司寇》一文中,极力称赞“市井贱夫”的“有德之言”。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!”傅山尊李贽为卓老,他的“市井贱夫,最有理者也”的命题,正是李贽“反常之论”的进一步发挥。在《圣人为恶篇》中,傅山自设宾主论证说:

“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!”

曰:彼为利而已,安所得理?”

曰:贩布者,不言缁糟于布之理也;贩金者,不言玉精于金之理也。缁者、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?期销者,不折阅于铢,意奚翹诚?”

凡金、玉、布、缁,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,之于其口中所譏譏天者,犹谚之所谓浑沦吞枣也。其

于糟粕臭腐,犹谚所谓咬冻矢而甘之,油滋易不出也。”(《傅山全书》一)

在这段对话中,是围绕着“什么是理?”这一中心而展开的。宋儒指责“市井贱夫,无理者也”,是以程朱的“天理”论为根据的。程宋认为宇宙本原是形而上之“理”而非形而下之“气”,是“理在气先”;而傅山则认为是“气在理先”。他批评说:“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。”(《傅山全书》一《理字考》)在“气在理先”的基础上,傅山进一步对“理”的本义作出了新的阐释。他认为“理”这一概念虽源于先秦典籍,但《孟子》“用理字处,僂生动,何尝口齟牙齟也!”(《傅山全书》一《理字考》)《礼记》言“理字多矣,亦不觉甚厌人。乃知说‘理’字亦顺其人何如耳。”(《傅山全书》一《理字考》)只有《庄子》“庖丁解牛”故事“善言理者,莫妙于庄子。”(《傅山全书》一《圣人为恶篇》)“韩非曰:‘理者,成物之文也’,解理字最明切矣。”(《傅山全书》一《理字考》)所以,傅山发挥韩非以“成物之文”释“理”的思想,认为“理”就是事物的文理、纹理或条理。“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。”(《傅山全书》一《理字考》)从“以文解理”的观点出发,他认为“市井贱夫”既懂商品的结构、质量和制造之理,又善于分析市场形势、熟悉各地产品及行情,最懂得商品流通之理。不管是“天生之”的自然之物还是依据自然之理“人为之”而成的“人所共天”的物品,都是“依乎天理”、“共天而精之”成的。这种“天理”是“市井贱夫”最通晓的。从“市井贱夫”的这一“天理”观出发,傅山认为宋儒所宣扬“穷理而意必诚、心必正”的“天理”观,不过是“记诵糟粕之鄙夫”的“浑沦吞枣”而已,完全是一种“咬冻矢而甘之”的“糟粕臭腐。”“市井贱夫”与“记诵糟粕”的儒生相比,不仅是“最有理者”,而且“足以治天下。”

要正确评价“市井贱夫”的社会地位,还必须以如何摆正“义”与“利”、“天理”与“人欲”的关系为前提的。在傅山的自设宾主的问答中表明,宋明理学家所以贬低“市井贱夫”,是因为他们只“为利”而不“得理”。所以,傅山基于他的自然人性论,对宋儒的“存天理,灭人欲”的道德说教提出了猛烈的批评。他认为满足人的饮食男女的自然需求,是完全正当合理的,切不可人为地用“去人欲”的种种说教压抑它。傅山针对宋儒的“正谊不谋利,明道不计功”的空洞

说法,发挥先秦墨学和宋代陈亮的观点,指出:“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。”(《霜红龕集》卷三十五《墨子·大取篇释》)在这里,傅山从义利统一的观点出发,认为“义”即是“宜利”,即是“兴利之事”。“兴利之事”要求有实功实效,极力反对“不谋利”、“不计功”的空谈之论。如果离开“利”与“功”而空谈“礼义”,那就是违背人性的“鄙儒”之流。在他看来,“天下之利弗能去也,如墙也者,人所依以为庇者也”。圣人若爱民,应“使仓廩实而知荣辱,故尽受一世之人,使食其力,而弭盗必也。”(《霜红龕集》卷三十五《墨子·大取篇释》)如果只讲仁义,不讲“以富生人”;不讲“利人”,就不能称之为圣人。他发挥《大学》中的“财聚则民散,财散则民聚”的思想,指出:“何以聚人?曰:财。自然贫士难乎有群矣,家、国亦然。故讳言财利者,自是一教化头骨相耳。常贫贱骄语仁义之人,大容易做也。”(《孙郅藏傅山手稿照片》)把“义”与“利”、“天理”与“人欲”有机地统一起来,由重道德价值向重物质价值的转化,含有“近代指向”的启蒙意义。

只有从职业和道德层面上冲破“四民”之说的世俗偏见,才能真正提高“市井贱夫”的社会地位,引导大批士人投入到商海中来,从而改变了“四民”排列的内部结构。傅山不仅为“士”注入了新的“治生”的价值观,而且还提出和论证了“市井贱夫,最有理者”的命题,从而推动了山西的商品经济的发展。在傅山逝世 40 年后,山西巡抚刘于义在公元 1724 年上奏雍正皇帝的折子中指出:“山右(即指山西)积习,重利之念甚于重名。子孙俊秀者多入贸易之途,其次宁为胥吏。至中材以下方使之读书应试。”(《雍正朱批谕旨》第四七册)从“士”为“四民”之首变成“商”为“四民”之首,“读书应试”已排在“商”与“官”之后了。这是一个极重要的人生价值取向的转变。正是这一转变,才为中国资本主义生产萌芽的发展提供了巨大的思想动力和有利的发展契机,其历史功绩是不可低估的。

明清之际实学家的这种价值观念的转变,有其深刻的社会经济根源和思想渊源。一方面从 16 世纪开始,随着中国封建社会总危机的爆发,在长江和黄河流域诸省,封建社会母体中已经孕育出资本主义的生产萌芽,从农业与手工业结合的自然经济中已经分化出独立的手工业作坊和以工商业为主体的城市,商品经济相当发展。在这种历史条件下,充分发挥个体的平等竞争机制,引进自主意识和商

品意识,提倡个体价值和平等理念,才能充分发挥个体的聪明才智和创造力,促进商品经济的发展。由重道德价值向重物质价值、由重群体价值向重个体价值的转变,正是明代中后期商品经济的发展和市民社会竞争机制的反映。另一方面,如果没有明代中后期王阳明心学对程朱理学的冲击和揭露,使封建道德的虚伪性和程朱理学价值观念的不适应性得以充分暴露,以李贽、黄宗羲、唐甄和傅山等人为代表的实学家也就不可能从佛教中吸取“人人皆有佛性”的平等观念与王阳明的“满街都是圣人”的思想,铸造他们的新的价值学说。从这种意义上说,明清之际实学家的价值观念的转变,也是儒学传统价值观念衰颓的必然产物。

(作者系中国人民大学哲学院、国学院教授,博士生导师、中国实学研究会会长)