

傅山——清初明遺民的個案研究

吳志鏗

一、前言

明末清初為一急劇變動的時代，除了改朝換代對政治社會秩序造成衝擊外，新興王朝為「非我族類」的滿洲所建立，對當時士人的衝擊尤大。傳統中國知識分子恆以天下國家為己任，處此朝代轉換之際，他們目睹生靈塗炭而已身施救無術，面對「異族」的統治者，心理感受更是錯綜複雜。許多知識分子不願接受清朝統治的事實，便遁居山林，隱逸不仕，這些人由於不願與清朝合作，情感上復傾向於明朝，因而被稱為「明遺民」。

根據晚近學者的研究，發現明遺民中實包含多種的類型，他們對明朝忠心的程度不盡相同；隱居不仕的動機亦非完全為明盡忠或抗拒清廷；而他們對清廷的態度，步調更不一致。（註一）因此，籠統的以「遺民」來概括他們，似乎仍不足以發現當時政治社會的真相。學者對明遺民的研究，由於受刻板印象（Stereotype）影響，討論的問題焦點多集中在明遺民對明的忠心及對清的態度。事實上，許多遺民隱居之後從事著述，透過文字來發抒內心的感受，或檢討明政的得失，或指導當前應努力的方向，以盡其作為知識分子的歷史責任，他們在明清之際社會上所發生的作用，絕非由其政治態度即可獲得充分了解，他們在歷史上的地位，亦非僅憑政治態度即可遽下論斷。所以本文擬以傅山（1607—1745）作個案研究，透過傅山了解其所以為遺民的原因，及其在清朝統治下如何自處。

傅山，原名鼎臣，後改名山，字青竹，後改字青主，又字仁仲。別號很多，如石道人、齋盧、丹崖子、丹崖翁、……等。據估計，其名與字號總計有四十三個之多。（註二）諸多名號，有些字義，不甚明瞭，有些則頗富深意。如朱衣

道人、丹崖、不夜，隱寓「朱明」之思；「西北之西北老人」，則有自我放逐之意。有些則係隨興之所至，信手捻來，望之即可知其意，可藉以窺見傅氏之行事與個性，如「青主」係取「爲願青山作主人」之意，自稱「老孽禪」即因性喜苦酒之故。他是山西陽曲人，生於明萬曆三十五年（一六〇七），爲明朝諸生，三十八歲時遭逢甲申之變。明亡之後，即隱居不出，康熙二十三年（一七四五）卒，享年七十八歲。傅山爲世家子弟，博學多才，舉凡詩賦、繪畫、書法、金石文字、訓詁、醫藥等無不精通，於諸子佛道等亦有精湛之研究。著書頗豐，唯多散佚不存。經後人蒐輯刊印，有《霜紅龕集》傳世。（註三）

晚近中國大陸山西省掀起研究傅山的熱潮，發掘出不少傅山散佚的著作，還舉辦過關於傅山的大規模學術討論會，山西省社會科學研究所出版的學報「晉陽學刊」甚至闢有「傅山研究」專欄，作爲學者研究討論的論壇。一般而言，藉著新資料的發現，大陸方面研究成果頗爲豐碩，論題亦深入各個層面，舉凡傅山的爲學、爲人、政治、哲學思想及書畫藝術觀等，均有論及。（註四）不過由於特殊政治環境的限制，大陸學者的論點有其偏差之處。台灣方面則有方聞著『傅青主先生大傳年譜』，爲較完整之研究傅山的著作，論點偏重傅山的民族氣節情操。本文則視傅山爲一時代之縮影，透過其生平、言論、行事，分析其心理反應，藉以深入了解明遺民在清初所呈現的各種不同的風貌及其對社會之影響，並賦予歷史意義。

一、家世背景與早年經歷

傅山先世大同人，後徙居太原，至曾祖時移居陽曲。傅家世代書香門第，六世祖傅天錫以春秋明經爲臨泉王府教授，曾祖傅朝宣爲寧化王府儀賓承務郎、叔祖傅震爲嘉靖四十年舉人，官耀州知州，另一叔祖傅需爲萬曆五年進士，官至御史。其祖父傅霖爲嘉靖四十一年進士，官至遼海兵備道，仲父傅之謨爲萬曆三十一年舉人，傅之謙爲天啓元年舉人、傅之海爲萬曆歲貢。父傅之謨，自號離垢居士，博學能文，爲萬曆歲貢。傅山兄弟三人，兄傅庚、爲諸生，弟傅止、爲太學生。（註五）綜觀上述的功名略歷，傅家縱然稱不上顯宦之家，卻非等閒百姓。唯頗堪注意的是，傅家之功名仕宦在傅山的祖父輩達到顛峯狀態，此後即每況愈下，一代不如一代。傅山之弟僅爲太學生。明末國子監學務廢弛，監生多

由捐納而來，不必坐監，素質良莠不齊，頗為人詬病。（註六）又，《陽曲志》及戴夢熊所撰《傅徵君傳》，均曾言傅山之弟蕩盡先人遺產，（註七），直如一紈綺子弟，其為太學生，殆亦因不知長進，正規功名無法獲取，遂降格以求納貲為國子監生，以維護傅家門面。吾人似可推斷，傅氏家族屆此已漸趨沒落。傅山出身這樣一個詩書傳家，曾經飛黃騰達卻日漸式微的門第世家，對其人格的形成，自亦有所影響。

傅家家教極為嚴格。當傅山之祖傅霖任官他鄉，有弟隨行，其曾祖致書其祖，有「四小子（案：指傅之叔祖，唯不知其名）在彼不讀書，便送來我一頓打死」等語，（註八）可知其管教方式大抵係奉行「棒不出孝子」的名訓，動輒嚴刑拷逼子弟讀書。傅霖秉承此種傳家遺風，督子讀書亦假鞭朴，致傅山之父離垢先生背上結瘡數處，至老猶隱隱作痛。（註九）傅山亦曾自言十五歲時塾課甚嚴，足不出庭院，致眼界只限於院內（註十）。傅山督導子姪，亦動輒鞭杖伺候，且以其父背上結瘡之事殷殷叮囑子孫毋忘先人恩澤。可知，傅山亦深以先人教導方式為然，嚴格督課子孫。傅家歷延數代仍能勉力維持家聲於不墜，或即拜此之賜。

傅氏傳家極重視品格的陶冶，其培養品格的方法是以練字為主。所謂字如其人，練字即所以練氣，亦即所以陶冶人的品格。傳家所練書法近顏真卿，皆以骨氣勝。傅山曾祖之書法「森逸有奇氣」，代代傳習不絕。（註一一）吾人從傅山所作「作字示兒孫」，即可窺知傳家傳習之書法與品格陶冶之關係。他最稱道柳公權「心正則筆正」的論見，嘗言：「作字先作人，筆力不專主」。職是之故，「未習魯公（顏真卿）書，先觀魯公詁」。（註一二）另外，他也作有字訓，訓誠子孫寫字要點。他認為寫字之妙，不過在一「正」字而已。傅山九歲開始學鍾繇書法，迄二十歲左右，其先人所傳晉唐楷書法已無所不臨。因此，不但練得一手好字，亦養成廉潔高尚之人格。

傅家最重視的品格，殆為不為貧賤所移、不為富貴所淫、不為威武所屈的骨氣。原來傅山曾祖寒微時，為形勢所逼，入贅於寧化王府。在王府中經濟不能獨立、生活遭受牽制，行動不得自由，深體「齊大非耦」之至理，其臨終遺言，且禁止子孫再與王府結親，可見其内心所受創痛之鉅。當傅霖兄弟顯貴之後，王府諸舅，以彼等庶出，尙挾宗室勢力，頗加凌侮，幸賴傅霖與之抗衡力爭，王府諸人始不敢造次。其後，傅山之叔竟然違背先人遺命，欲娶穆王之女（裕王之妹）為子媳，雖經傅山父伯極力反對，終無可如何。裕王之妹過門三日後，竟不拜祠堂，傅山伯父上書裕王，析之以理

「書辭甚偉」，不亢不卑。裕王遂遣中官督其妹謁祠堂，並逐門拜諸翁姑，此後裕王妹亦如民間新婦，不再作勢凌人。（註一三）如上所述，傅氏家族與王府的往來關係，是從備受凌虐到對等相待。其間傅家人所恃以抗衡者，為一不願俯仰於人之骨氣而已。明亡之後，傅山能有令人繫節稱賞的表現，應與其嚴格的家教所陶冶出來的品格有關。

傅氏家教除注重不為權勢所刼的骨氣之外，亦注重個人守身之持正不阿。傅霖在外為官時，其父曾致書告誡，有「爾為官，只要體貼『公生明，廉生威』六字足矣！」之語。（註一四）傅霖兄弟為官清廉，為民興利除害，所在多有政聲，自係秉承先人教誨。然而，亦因傅霖為官之清介自持，遂得罪同官，終為小人構陷去職。傅霖基於同胞手足之情誼，復深信其兄之受冤，竟不避兄弟之嫌，上疏力救，遂亦因此去職。一時輿論對二人皆極稱許。（註一五）傅山對仕宦缺乏興趣，或即因此事而體認官場險惡所致。其強調兄弟手足之情，殆亦因先人典範長在之故。

傅山天資聰穎，讀書上口數遍即可成誦。十五歲補生員，其後且因成績優異得食廩餼，可謂前程似錦。然傅山卻認為舉子業不足習，乃廣讀經史文選以及方外之書。曾參加科考，唯未能中舉。崇禎三年、二十四歲時，有一同日參加鄉試者於闈撤後懷卷自縊於懷光樓，傅山因賦詩弔之曰：「生平羞墮淚，為爾不禁流；白眼甘長夜，青蠅弔暮秋；懸梁生有志，懷壁死難休；魂冷欄杆裏，依稀王粲樓。」（註一六）可知，傅山係認為死者乃以死諫來抗議科舉考試，故作詩哀悼。此舉顯然係藉題發揮，用以抒發其胸中對科舉制度的不滿。至崇禎十五年（一六四二）三十六歲應試不第，傅山遂幡然悔悟，棄儒從道，徹底擺脫科舉考試的桎梏。

傅山出身傳統的士大夫家庭，所受教育亦屬儒家傳統方式，涉獵經史典籍不足為奇，唯其肆力方外之書，終至棄儒從道，則頗值得探究。據傅山之弟傅貞所說。其父離垢先生好道，曾請還陽真人至家，後來傅山遂拜還陽真人為師，（註一七）可見傅山入道應係受其父影響。此外，此亦應與傅山自小體弱多病有關。原來傅山自幼數得怪異病症，七歲且曾大病幾至不測。十五歲因身體違和而取閱神僧傳，始立志研讀方外之書。其後復屢遭病魔侵襲，幾度危及生命，遂受道法於還陽真人。至崇禎十五年應試之前，傅山夢見上帝賜予真言與黃冠，遂自認與功名絕緣，乃自製如夢中所見之黃冠道衣穿之。故應試落第，可謂在意料之中，蓋他已自認受神明啓示，立志向道矣。

傅山之接受道法，除受其父影響與體弱多病之外，一般多傳說他天生即具慧根，自幼即有許多靈異之事發生在他身

上。據說他懷胎十二月始生，初出生時並不啼哭，經一盲僧點化後，始哭如常嬰。傳聞又說，傅山幼時即具宿慧，與常兒異。三歲即能自誦心經，六歲時喜吃黃精，不喜食人間之食，經其父強迫後，始進食如故。諸如此類荒誕不經的傳聞，更有多起，直將傅山描繪得同神仙一般。（註一八）這些傳聞多出諸後人的展轉附會，不免過於誇大。然值得注意的是，這些傳聞最早係出自傅山的忘年交戴廷栻所撰「石道人別傳」。（註一九）戴廷栻（楓仲）爲傅山三立書院同學，明亡後無意仕進，以著書藏書自娛，頗爲士林所重。傅戴兩人基於多年同窗之誼，明亡後復遭逢相同處境，故時相過從，詩文酬和，其交情實非比尋常。戴作此傳時傅山年六十七，戴以身歷其境之人記所親耳聞之事，其作傳資料亦可直接得自傅山，按道理說，戴氏有關傅山行事之記載，在衆多傅山的傳記中，應屬較爲確實可靠。據羅振玉比對考證有關傅山之多種傳記資料後，亦證實「石道人別傳」確較他文確實可靠。（註二〇）然而，戴文所敍之事却有頗多近乎荒誕難以令人置信者。推測其中原因，可能係戴廷栻爲強調傅山之不同凡響，有意爲其張鼓吹噓；然亦可能係親耳聞自傅山，蓋傅山自認具有慧根，不同於凡人。

上述兩種情形，前者固有可能，作傳人渲染傳主之鶴立群倫乃人之常情；不過後者似更近乎實情。傅山自認生具慧緣異稟，可從其所撰「祈藥靈應記」看出。文中傅山自言十八歲時其父病篤，乃自往南關文昌廟祈求神助，竟見杯水中浮出靈藥，其父飲後遂癒。（註二一）姑不論是否真有神明賜藥之事，至少傅山是如此相信的。另外，傅山經常自言夢見神明啓示，亦可見其自信深具慧根異稟。明乎此，對傅山之棄儒從道，當可有較深入之理解。

一般論及傅山，均認爲其易服爲道士係在崇禎十七年（一六四四）明亡之後。（註二二）如前所述，戴廷栻記述傅山於崇禎十五年夢見上帝賜黃冠後即作道士裝扮。不過仔細尋繹戴文，中有「甲申之變，竟服之不脫，爲眞道士」語，則似乎在甲申國變之前，傅山並未完全易服爲道士。然而，同文中又敍述崇禎十六年（一六四三）三立書院重新修復時，他仍著道衣，不肯衣紳衣講學，（註二三）則可見他爲道士之意念已甚堅決。據傅山自言，其入爲道士，係在「關賊破（太原）城，追餉敗家」之後，遂在太安驛隨還陽真人出家爲道士。（註二四）其說殆指決心易服，無復還俗之意，時爲崇禎十七年二月，與戴文所言甲申之年相合，亦與一般所說年代無異。唯值得注意的是，傅山出家爲道士係早於清人入主中原之前，且係合乎自己意願。明亡之後，許多志節之士不願剃髮留辮，遂託身於釋道，其入佛老之門，實非其

本心。如萬壽祺雖出家爲僧，却不禁酒肉，（註二五）此誠如錢穆論方以智之爲僧，「是其跡，非其心也」。（註二六）反觀傅山，其爲道士，可謂「是其跡，亦其心也」。

關於傅山早年經歷，另有兩件大事值得一提。其一爲崇禎九年（一六三六）率山西諸生伏闕爲袁繼咸伸冤。袁繼咸於崇禎七年（一六三四）任山西提學使，提倡文教，創建三立書院，提拔傅山等至書院就讀，對山西文教極具貢獻，頗得地方人士敬重。然袁因與巡按張振孫有隙，爲張列舉前任提學使任內的諸多不是，予以糾彈，因而被逮至京下獄。傅山獲知消息後，立即趕至獄中，隨侍在側，一面另召同學同至京城請願。在請願過程中，傅山等屢受張派官僚的阻撓威脅，同學中亦有畏葸怕事見風轉舵者。傅山則不畏惡勢力的險阻，排除萬難，終致引起皇帝的注意，使袁案得以昭雪。傅山因此而名動公卿。唯傅山並非沽名釣譽之徒，對達官貴人之意欲表揚，予以婉謝。事後傅山撰「因人私記」，專敍此事，對共襄盛舉者，均極力推功，對首鼠兩端者則直揭其惡。他並不鋪敍己功，自謙因人成事而已。

另一件事則係發生在崇禎十六、七年，時李自成部衆竄擾山西，傅山曾協助地方官對抗流賊。初，傅山曾協助巡撫蔡懋德防守太原，提議廣貼佈告，編寫童謡，使人周知流賊殘虐必敗，對鞏固人心曾發生極大作用。其後傅山又應督師李建泰之聘，爲其贊畫軍策。時太原已漸危急，傅山乃建議李先援救太原，如此則汾陽以南可收復，河北後方不致動搖，可惜李一見曲沃淪陷後，即退入保定，不再西援。太原淪陷後，李自城直下京師，大局遂靡爛不可收拾。

綜觀上述二事，可見傅山任俠仗義的性格。眼見恩師受冤，獄中陪侍，奔走呼號，謹守節義以報知己之恩師，豪情義氣以對共事之知交，實爲一俠義中人。其不懼險阻、勇於任事的精神，亦灼然可見。上書請願時，自列名於前，以擔罪責；協助剿賊時雖入黃老之門，見桑梓有難，却又挺身而出，俱可見其熱烈之血性及以天下國家爲己任的襟懷。

二、遺民生涯

根據如上對傅山家世、生平及個性的了解，不難想見明朝滅亡對他可能造成的衝擊。傅山空具熱情血性的俠義情操，却無力挽救國亡家破的慘劇，其內心之傷痛，實非局外人所能體會。加以他出身家道中衰的官宦之家，不顧臣仕新朝，家道絕無中興之可能。而在王朝興替中所造就的一批新貴，却因醜顏仕清而飛黃騰達，兩相對照，益增其憤世嫉俗的

不平之鳴。傅山詩文中頗多傷國感時之作，亦頗多嘲諷降事清廷者的醜陋百態，最能反映其亡國後的心情。

甲申之年，傅山有詩無數，均為發抒亡國之痛而作。他的「願旱詩」兩首作於是年五月，最能代表其目睹明亡之後的悲痛心境。一首詩曰：

「雨浸人心熄，旱燒冀復燃；燒之竟不熱，心臭星寥天；願訴祝融帝，火龍揮三千；烈焰吐一世，燐此汚邪原。大地見高明，蓄畚種聖賢；皇天知好生，安用禽獸填；烈哉伯益勳，上帝愈其炎；桓宣記有年，孔子尙不然。」

又一首曰：

「吾度夷齊心，不惡肥遺蛇；神州不生草，誰當有室家；采采首陽薇，豈能獨萌芽；樂哉無可食，早死心魂嘉。」

（註二七）

第一首詩中，傅山形容當時一般順民對滿清的態度為「人心息」，指斥媚清降清者的可鄙行徑為「心臭」，因期望藉諸火神將此邪惡心態付之一炬，俾能重新栽培聖賢種子，使天地回復生機。此詩表達了傅山內心的憤懣之情，也反映了他在亡國之後尙思有所作為的積極心態。第二首詩中，傅山以伯夷叔齊自況，希望大旱能使草木不生，則己身方能早日死得其所，這又反映了他消極的一面。積極和消極的心態就這樣交織的浮現於傅山的後半生中，顯示他無時無刻不思有所為與有所不為。

傅山的有所不為表現在力辭博學鴻詞科的應試。清廷為籠絡明朝遺民，於康熙十八年（一六七九）詔開博學鴻詞科，傅山時年七十三，在地方官荐舉之列。他藉病推辭，然當事者必欲致之，乃強令役夫連牀帶人一併抬至京師。至京外三十里，傅山以死拒不入城，幸同鄉魏象樞奏以老病，清廷准予免試放還，並特加中書舍人予以牢寵。時馮溥使人百般遊說入謝，為他所拒，乃再度强行將之抬入京師。望見午門時，傅山老淚滂沱而下，馮溥強欲挾掖之使謝，傅山則仆臥於地以示抗拒，後經魏象樞為之緩頰，始不再為難，次日傅山趕緊上路返鄉。欽服其義行之達官貴人皆出城送行。後來，傅山對子孫說：「後之人誣以劉因輩賢我，我目幾時瞑也！」（註二八）

傅山耻於與劉因相提並論，值得注意。劉因為元初大儒，與許衡齊名，聲名噪極一時，其最為人稱道者，乃拒絕元廷集賢學士之詔徵。此為傅山認為後人可能會將他與劉因相提並論的原因。劉因生於金亡後的北方，生即為元人，故其

義不仕元，絕非爲了忠於前朝。劉因也曾爲文歌誦元廷對南宋軍事的進展，故其拒絕徵辟，亦非爲了夷夏之防。（註二九）當許衡應詔入京時，劉因笑他「一聘而起，無乃大速乎？」對自己的不應詔認爲是：「不如此則道不尊」，（註三〇）可知劉因的目的只是在維持一個獨立學者的尊嚴，與傅山基於民族大義與忠於前朝而拒赴博學鴻詞科者大不相同。此正是傅山不願與劉因相提並論的原因，亦是他爲彰顯其執著於民族氣節而有所不爲的命意所在。

傅山的有所爲可從其牽連順治十一年（一六五四）宋謙謀反案看出。傅山自明亡後居無定所，四處雲遊訪人，一般多認爲他是爲結交有志之士，暗圖反清復明之大業。宋謙卽爲他所結識之道士。宋謙亦名李謙，亦名李秋霜，因密圖舉事，爲河南巡撫破獲，供出傅山亦知情，且擬於山西起事響應。傅山因此被逮下獄，其弟其子等多人亦受波及。他在獄中半年，雖遭嚴刑詰訊，仍堅不承認與宋認識，更遑論密謀之事。爲此他亦曾絕食九日，以示抗議。最後在清廷不願株連過甚的原則之下，經友人及主事者盡力爲其緩煩，遂以罪證不足獲釋。（註三一）此事傅山之罪證不足，係因宋謙遠在河南監獄中，無從對質，故其獲釋並不表示他未曾參與密謀。何以傅山無端被牽扯密謀之事？此頗耐人尋味。雖然吾人並無直接有力的證據證明他確曾從事反清復明的工作，但以他任俠仗義的個性，加上國亡家破的刺激，其暗中支持反清復明應爲順理成章之事。他的許多詩句亦顯示他有陰圖大舉或暗中支持反清之事，如「遙伏黃冠拜義旗」句，卽最常爲人所稱引。（註三二）故傅山在明亡後與反清密謀事件牽扯不清，似可解釋爲這是他積極有所爲的一面，只不過壯志未酬罷了。

在傅山的遺民生涯中，其日常生活亦交織出現積極與消極的兩面。在消極方面，傅山經常藉酒澆愁，他自號「酒道人」、「酒肉道人」、「老孽禪」，卽係好酒之明證。傅山所交遊之友人多屬勝國遺民或方外之士，彼此同遭亡國之痛，感時憂憤，却又無術解救。爲了忘却這種窘境，他們只得藉酒澆愁。「乾坤直合醉如泥」，（註三三）正是明遺民如傅山者用酒來麻醉自己的最好寫照。

在積極方面，傅山則將個人精神寄託於讀書寫字、作詩作畫，透過紙筆傳達個人的理念，期能藉此挽救世道人心，以稍盡作爲知識分子的棉薄之力。他的著作關於子學者有四卷，有系統的評註戰國諸子。另有讀經史一卷，係讀史後之劄記。其他雜文、雜著、雜記共十卷，多爲個人的讀書心得或金石變韻考證之文字，間亦夾雜個人對當時儒者及學風的

批評。其餘十四卷為各類體之詩。此外，大陸方面最近發現許多傅山的遺佚著作，如「荀子批」、「莊子批」等，亦有其他雜文問世。

傅山隱居生活的另一項消遣係旅遊各地。此一方面係為增廣見聞，另一方面則係為消愁解悶，舒散筋骨。他甚至自我解嘲地說係為「覓一死地」。（註三四）他足跡所及範圍甚廣，山西附近各名勝山水多已遊遍，甚且遠及江南。據說他到江南乃別有所圖，想與當時在東南海上從事反清復明運動的鄭成功、張煌言等聯絡，後因顧忌老母乏人奉養而作罷。（註三五）印證傅山之四方雲遊訪人，暗中從事反清大舉，亦不無可能。

在隱居生活中，最困擾傅山的除了亡國哀思難以排遣外，現實生活問題的解決亦最令他煩心。傅山絕意仕途，又不拋頭露面，生活頓失所恃。（註三六）自宋以來，士大夫靠潤筆之資維生者頗不乏人，少數稍具名氣者甚且因此致富。（註三七）傅山字畫雖具聲名，不過他却捨去此種最便當的謀生技能不用。此或因其較注重字畫的精神，認為作畫若係為餬口，將為物慾所役，致精氣盡失，風貌變異。故言：「從來老筆不降錢，不信今日會點鉛」。（註三八）儘管求字畫者絡繹於途，傅山頗為所苦，甚或找子姪代筆，他也不願收取任何報酬。

傅山不願為人寫字作畫以賺取生活之資，所幸他還有另一項謀生技能，即精通醫術。有關傅山的醫術，有許多遺聞逸事留傳，對他的仁心濟世與神奇的醫術，頗為推崇。這些軼事雖不免誇大渲染，然大體而言，頗能傳其風貌。例如說傅山不善應接俗物，病家延請不易；又如傅山開藥不用古方，一以己意配之，但皆能藥到病除等，均可在傅山作人處事及其著作中窺得痕跡。在所著「醫藥論略」一文中，傅山認為歷代名醫對藥性的認識及用藥的方法均有不同，因主多方試驗探求，不能偏信一方。同時他也認為病有三類，奴人害奴病，胡人害胡病，妙人害妙病，而醫者亦可分三種，奴醫醫奴病，胡醫醫胡病，妙醫醫妙病。治病時不但須對症下藥，且需以同類之醫者醫同類之病人始克有濟，否則即可能造成「不治」，這種說法雖不科學，與傳統中醫理論亦不太符合，但傅山卻篤信此種迥然不同、自成一格的醫術理論，自信「吾於此經旨，最有先事之驗」。（註三九）此或為其不輕易為人看病之原因所在。

除以醫術自活外，傅山亦令子姪至城市賣藥為生。不過，醫藥所得似乎仍不足以溫飽，致生活極其清苦。其「耐貧」雜文及「調飢七章」五言古詩，最能表現其為生活所迫的窘狀。時與傅山交遊之遺民，生活俱極潦倒困頓，三餐不繼

時，即四處告貸，（註四〇）傅山則不願如此。依其所見，向人告貸，「始而乞憐，終而怨尤，喪氣丟人」。因此，「若本無經紀，而妄需人引手打算將來，不如忍飢乾淨」。（註四一）故云：「極知貧難耐，耐卽醫貧方」。（註四二）他耐貧的方法，就是用精神的力量克服物質的慾念。曾云：「服氣可以飽，餐志亦能（案：「能」字如改爲療，語氣似較連貫）饑；文章富着醞，仁義調和之；……」，（註四三）又說：「左氏世所習，上口當賦芋；調饑是足飽，貧兒氣爲蠹，誰知茅簷下，日厭大官厨。」（註四四）爲了抗窮及砥勵骨氣，傅山甚至爲文以砥勵「窮不銅臭，板亦有廉隅」的「窮板子」志氣。（註四五）

綜觀傅山的遺民生涯，可以發現他的生活是極其平凡的，他必須爲現實的生存問題而奮鬥，亦必須應付清廷不時的騷擾與高壓的控制，與其他遺民並無若何不同之處。然而，在他身後，山西人却奉之如神明，不但有許多關於他顯靈的神跡傳說，甚至到了民國時代，民間亦多扶乩請他醫治疑難雜症。（註四六）這種情形或與其道教的淵源有關，然亦應與其神秘主義的傾向有關。大凡一個思想家在理想無法實踐遭受挫折後，爲了增加個人行事與信仰的說服力，多會有走向神秘主義的傾向，傅山亦然。他自認具慧緣異稟，並自言夢見神明靈異之事，即爲最佳例證。這種神秘色彩同時也表現在他的著作上。在文字方面，他寫作率真直樸，甚至有出以口語簡單易懂的一面，但他也好用奇難古字，且好自創新字，又經常引用古典，致文義深奧難懂。孟森即認爲他「求高大過，文喜艱深」。（註四七）在表達思想上，傅山多爲短文劄記，點到爲止，少有系統鋪敍之作，以免他人窺知底蘊。在「鈔高士傳題辭」中，傅山稱道焦先說：「先縱跡詭異，類道家成仙者流。其實（時？）漢人不幸而遭際曹魏之世，其詭異乃足敬。」（註四八）其實，這正是他自己的寫照。此正說明，傅山之強調自己的神秘色彩，乃是藉著幻想來平撫現實與理想無法銜接的挫折感。傅山在道士的裝扮之外披上一層神秘的外衣，益增其神秘色彩，加以其品格清高，氣節凜然，醫術高明，聲名遠播，經後世渲染，遂成爲一神化的歷史人物。

傅山的神秘主義傾向固然使他神格化，在山西民間有很大的影響力，但却也因此而減低他在學術思想史上的地位。傅山爲保持神秘色彩，爲人看病或作字畫多隨興之所至，不爲世俗所累，所著詩文多隨寫隨丟，並未刻意保存，加以門人爲其搜輯散佚著作，代爲發揚光大，因而其思想主張多不爲人所知。他雖四處雲遊訪人，然其活動範圍多僅限於太

原及鄰近府縣，且爲避清廷耳目，亦不事張揚，因此其事蹟亦不甚彰顯。傅山早年因義救恩師而名動公卿，明亡後復以字畫藝術聞名，晚年更因拒赴博學鴻詞科而聲名益著，論其聲望，與黃宗羲、顧炎武等相比毫不遜色；論其著作，他以兼重字義訓詁，並參用佛學因明之論等方法，有系統的批註子書，開創清代研究子學的風氣，提昇子學地位，（註四九）在清代學術思想史上，亦應占有一席之地。然而後世論及清初學術思想，傅山多爲人所忽略。其神秘主義的傾向，殆爲重要原因。

總之，明亡後傅山的生活可分從消極與積極兩方面來看。消極方面，他無力挽回敗國亡的事實，只得藉酒澆愁，又藉著道士神祕外衣的掩飾來逃避殘酷的現實，並拒絕與新朝合作。積極方面，他內心潛藏的俠義血性使他無法坐視世局的敗壞與生靈的塗炭，因此，他便挺身而出，暗中支持反清運動，或透過文字批判時弊，宣揚自己的理念，並力行實踐。

四、對時代的批判

傅山痛定思痛，對明朝滅亡作深刻的反省。雖然他並不直接說明明朝滅亡的原因，但從他的許多詩文雜著，亦可略窺其意向所指。誠如前文所述，傅山對明亡最感痛心的是許多知書明禮的士大夫不但不能爲明效其死命，反而醜顏仕清，在新朝博取功名，故而對當時人心士習的敗壞頗爲反感。人心士習的敗壞與學風有關，故傅山對當時社會現狀的批判多集中在儒者及其所學，希冀能痛下針砭，俾收振衰起敝之效。

當明朝處於危亡之際，一般士大夫或知識分子只知講學論道或放言高論，對國家的危亡束手無策，因而刺激傅山，使他偏激的批判儒生及儒學毫無實用，不切實際。他說：「經術蔽腐儒，文章難救時，謙（周）却（正）富典故，建議草降辭」。（註五〇）又說：「文章費精氣，僅與刺繡侔」，（註五一）均是對儒生及儒學的無用有感而發。他斥儒者爲「奴人」、「奴書生」、「奴儒」、「腐儒」，或以「塵糟酸貨」、「奴君子」稱之，顯見其嘲諷儒者的鄙夷之情。

在儒學中，傅山尤其反對宋儒及性理之學。對於宋人，傅山少有稱許。他認爲北宋宰相除了李沆、韓琦外，其餘皆

不免落道學窠臼。（註五二）對於宋代學者，他唯獨稱賞陳亮。（註五三）對於宋人文章，傅山亦予最嚴厲批評。他說：

「宋人之文，動千百言，蘿莎冗長，看著便厭，靈心慧舌，只有（蘇）東坡。昨偶讀曾子固（鞏）戰國策說苑兩敍，謫子政（劉向），自信不篤，真笑殺人，全不看子政敍中文義，而要自占地步。宋人往往挾此等伎爲得意，那可與之言文章之道。文章誠小技，可憐終日在裏邊盤桓，終日說夢。」（註五四）

傅山抨擊宋儒宋學，乃因他認爲宋代之衰亡直接導因於宋人之無實濟而只知議論。他說：

「一切文武，病只在多言。言者名根，本無實濟。而大言取名，儘卻自己一個不值錢底物件，買弄徇研猶可言，又不知人有實濟，亂言之以沮其用，奴才往往然，而奴才者多，又更相推激，以爭勝負，天下事難言矣。偶讀宋史，暗痛當時之不可爲，而一二有廉恥之士，又未必中用。奈何哉！奈何哉！」（註五五）

另外，他也認爲「東林好以理勝人，性理中宋儒諸議論，無非此病」（註五六）。他也會把東林黨人之遇害，比擬東漢之黨錮。（註五七）吾人可以約略推知，傅山認爲明之滅亡，東林黨爭應爲主要原因。傅山對宋儒幾近非理性的批評，正因道學中人對危如累卵的國家束手無策，唯知爭理論道、放言高論。東林士人沿襲故蹈，好發議論，終又踏上國亡家破的覆轍。

對於理學的無濟實用，傅山更進一步檢討其緣由。他認爲性理學者以「明王道闢異端」爲己任，却對先聖先王之道未能有真正透徹的領悟，只作到「義襲」功夫，抱定前人註脚不放，甚至曲解前人舊說，因而自縛身手，難有創獲。在理學家看來，如此或許是爲尊崇聖道，然在傅山看來，則是自顯孤陋蔽塞。例如，朱熹曾懷疑有兩個老聃，最後又恐違背聖教而否定自己的懷疑，傅山便批評他說：

「注禮者，直述之可也，乃曲爲之迴護，而其實終有不可得而掩者矣。奴書生眼裏著不得一個人，自謂尊崇聖道，益自見其狹小耳。」（註五八）

傅山撰有「學解」一文，專論後儒之拘守經文而不覺，最能表現他對宋代以下儒者的觀感。他說：

「學，本義覺，而學之鄙者無覺。蓋覺以見而覺，而世儒之學無見，無見而學，則瞽者之登泰山、泛東海，非不

聞高深也，聞其高深，則人高之深之也。」（註五九）

他批評後世儒者之學爲「無覺」、「無見」。所謂「無覺」，意指不知覺悟、不知領悟，亦即孔子所謂「學而不思」之意。所謂「無見」，則指儒者之學問均得自書本或師說，不知增廣聞見，以與所得知識相印證，無從體會領悟。他認爲如此爲學，毫無主見，只能盲從，故「奴儒」只能「尊其奴師之說」，「閉之不能拓，結之不能觴」。（註六〇）識見狹小，器度亦難期其恢宏。故儒者既無識見，亦無器度，即所謂之無才無志，當然無濟實用。

道學之弊不只在於無識無見，道學家固守門戶之見尤爲其弊病所在。傅山對講論性理而排斥異己者，頗不以爲然，對當時社會學術風氣有此現象亦深表厭棄。他聽到李顥與其從弟談論王學門戶的話，說：「我聞之俱不解，不知說甚。正由我不會講學，辨朱陸買賣，是以此等說如夢。」（註六一）又說：「愚謂同父（陳亮）容得朱晦翁（朱熹），而晦翁不能容同父。近日講論行徑，絕有類此者。」（註六二）均可見其認爲黨同伐異，不是問學論道之正途。

傅山批評儒者好存門戶之見，與其主張學者應培養獨立判斷之能力，不受前人見解迷惑的看法有關。他以爲看書若能灑脫一番，必能有所長進，若只是固守師說，在註腳中鑽研，不過是鑽故紙的蠹魚罷了。（註六三）他說：

「讀理書尤著不得一依傍之義，大悟底人，先後一揆，雖勢易局新，不碍大同，若奴人不會究得人心空靈法界，單單靠定前人一半句註脚，說我是有本之學，正是咬齧人腳後跟底貨，大是死狗扶不上牆也。」（註六四）

在培養獨立自主判斷能力的前提下，傅山反對固守師說，也進而反對因襲成見。爲了打破時下對經書註解的迷信觀念，他曾指出「今所行五經四書注，一代之王制，非千古之道統也。」（註六五）他甚至更進一步指斥傳統尊經觀念的不當，欲把子學與經學齊等並列。他說：「經子之爭亦未矣！只因儒者知六經之名，遂以爲子不如經之尊，習見之鄙可見。」（註六六）傅山批評儒者好存門戶之見，固然說明他對士人胸襟狹隘之鄙夷，但因襲故說，自將禁錮士人聰明才智之發揮。他之力主破除尊經，同時也反映他對學術界不能多元發展以孕育生機的不滿。

另外，傅山亦指出理學的另一重大弊病爲桎梏人性。傅山與一般理學家最大的差異在於他肯定人性有私慾，理學家則忽視私慾存在的合理性而意欲消滅之。他認爲「見貞而興戎心，無論親疏皆有之，讀書之人，猶不免焉」，（註六七）因此，他對理學家不敢面對人性私慾而主張去人慾的看法嗤之以鼻，他說：「明於禮義而陋於知人心，中國之大儒如

此而已，鄙儒乎哉！」（註六八）又說：

「吾以管子、莊子、列子、楞嚴、唯識毗婆諸論，約略參同，益知所謂儒者之不濟事也。釋氏說斷滅處，敢說個不斷滅，若儒家似專專斷滅處做工夫，卻實質不能斷滅。世路莫如人欲險，幾人到此誤平生，如此指摘，何等嚴毅，學者概因一個怕字要遠他，所以士大夫不無手鬆脚脫時，若但能平常淡淡看去，鬼不向人不怕處作祟也。」

（註六九）

傅山所批評的儒者，實際上為思想迂腐的性理學者。理學家主張克服人性私慾，除強調個人心性修持的修養工夫外，亦重視種種禮教等社會規範的制定，以求節制人與人間的互動言行。唯因其提倡過甚，致使社會大眾矯枉過正，產生偏差行為。如因喪親而「哀毀廬墓幾至於滅性者，而孝之名歸焉」。更有甚者，因欲博得忠孝之名而孝非其親，忠非其主。如清初許多宗奉程朱的性理學者，降事清廷，以宣揚傳統的忠孝倫理鞏固清廷的統治，傅山直斥為「非其忠而忠之」，並謂此行徑所本乃「治瘡之禮」。他又曾批評禮教治世的結果，不過名實相離，虛有其表，有謂：

「非其孝而孝之，孝喪世，世亦喪孝，猶非其忠而忠之，忠喪世，世亦喪忠。非其親而親，曰禮也，非禮也，而不親之非禮也，禮也；非其君而君之，曰禮也，非禮也，而有不君之非禮也，禮也。」（註七〇）

無論是嘲諷儒者的憤激之語，或針對時弊而發的醒世警語，均可見傅山認為理學是扭曲禮教治世功用的罪魁禍首。

傅山認為理學誤導了禮教規範人心的作用，自不意味他否定禮對提昇社會人心所可具有的正面積極用意。他說：「禮者，治世之衣冠」，正是肯定禮的治世功用。他所反對的乃是虛偽的、形式的、繁瑣的禮教。他認為理學家過分重視「止乎禮」的外在行為表現，結果反而使得衆人誤入歧途，忽視了「發乎誠」的行事動機對行為效果的意義，故而群相求名。例如，儒者論孝，講究厚葬，並要求立身揚名，顯親於後世。傅山認為如此先存要譽揚名之念，必有「賊其親之心」。（註七一）論及忠，傅山有道：「君，禮也；不君，禮也」。所謂「禮」，即「撓而來之，而翦除之」之意。意即，君者「不君」，為臣下者當「撓而正之」。唯有臣下能「知禮」，而後可「知禮」，然後才可「復天下之節」。（註七二）他顯然認為「君為臣綱」的片面對應方式，只流於執君臣之禮的形式，君臣相待未本乎義，其間也沒有誠字可言。他對理學家假道學偽禮教的鄙夷輕視，正是說明他認為理學家因重心性而重禮節，只知推衍繁文縟節，不知抒發人

性，導心性之發展於正途，反使禮治流於虛浮末節，本末倒置。

雖然傅山對理學中人極端不滿，且予以嚴苛的批評，但是他並不全盤抹殺其價值。對於道德修養高超者，他仍予以肯定。他所謂的「有一種奴君子，教人指摘不得」，（註七三）即此之謂。在東林講學的「門戶人」中，雖有惠世揚之流投降流賊，但傅山仍予以公平的論斷，說：

「吾亦嘗考諸門戶學士大夫行事，率多執拗無長才，不皆厭吾意。要之，門戶人未必皆賢，然賢者衆；非門戶者未必皆不賢，而顧名思義者，或寡焉。嗚呼！難言之，蓋棺而後論定，一華歟不足浼邴原、管寧，（惠）世揚果足以浼諸道學先生者哉！學果可以不講者哉！」（註七四）

雖然他反對理學家的門戶觀念，但仍然肯定性理門戶中人的講學效果。

傅山對時代的批判多針對理學及性理學者，他的批判正反映明末清初的反理學思潮。明末由於政治社會經濟上的各種弊端逐漸暴露，知識分子開始反省，遂發展出一股以經世致用為宗旨，以挽救社會危機為目的的思潮。一般習慣上多將此思潮稱為經世致用思潮或實學思潮。因為知識分子反省的結果，對理學的信心開始動搖，逐漸產生反動的心理，故有復古求經的趨勢，終致產生乾嘉考證之學，理學亦因而勢微。這一股經世致用思潮與理學的瓦解是一體的兩面，兩者同時出現，故亦可稱之為反理學思潮。（註七五）從傅山的個案，吾人對此思潮可獲得較深入的認識。

或許有人會懷疑傅山之批判理學，與其身為道教中人有關。就思想內涵來看，傅山不致於因為身為道士即反對儒家。蓋在他的觀念意識中，雖然自稱貧道，却也經常以學佛人自居。（註七六）他的著作中，討論儒家的份量不亞於討論道家者。他有許多根深蒂固的觀念仍是本於儒家（詳見下節討論）。換言之，傅山的思想是在儒家思想中雜揉了道家和佛學的思想。他為「異端」辯護，與其身為道教中人並無絕對必然的因果關係。其最重要的原因應是不滿理學者的自視正統，排斥異己。此可從他的片言隻語中獲知梗概。如說：「邵康節（雍）師弟，源流出於麻衣道人，儒者不敢非康節，而敢於非正易心法，其是非安在。」（註七七）又說：「今之談者，云（釋道）二氏只成得己，而煩以為異，而闢之也。」（註七八）

另外值得一提的是，傅山對性理學者雖極為鄙視，對王陽明卻有極高的評價。他說：「明王道闢異端，是道學家門

面，卻自己只作得義襲工夫，非陽明先生直指本源，千古殊難覺察。」（註七九）他也經常閱讀王門諸子如王畿、羅洪先等之著作，不但對之評價不惡，甚且引證彼等言論。（註八〇）可見他是較贊同王學的。對於朱學者之攻擊陽明近於禪，傅山認為「陽明之徒，不理爲高」，「若與饒舌爭其是非，仍是自信不篤，自居異端矣！」（註八一）言下之意，傅山似已將王學視為正統。

有的學者認為傅山近於王學，乃因王學思想有追求個性解放、要求脫離理學束縛的內容，（註八二）此說極為合理。不過，吾人亦不應忽略明代思想受道教影響的特色。王學諸人本身即深受道家影響，傅山身為道士，此當亦為其與王學接近的原因之一。傅山的思想中含有儒釋道三教的成分正反映了明代思想上三教交融的特色，而傅山之身為道士批判理學，更具特殊意義。三教並尊或三教交融的氣氛在明代非常濃烈，不過表面上仍是以佛教為中心的。不論採用道教修持方法的王陽明，或是修持方法近禪宗的陳獻章、湛若水，他們都只肯承認吸收「二氏」入我樊籠，而不會甘心自承吸收了佛道的方法。（註八三）傅山則不然，他自居「異端」，為佛老辯護，甚至回過頭來指斥儒者的不是。他是在明代三教交融的潮流中，真正做到三教並尊的人。

五、自我的實踐

傅山既感於國亡家破，發而為文，批判時代之弊在於理學的空疏不切實際及理學者的執拗不通，因此，他便力主實踐，期以「身教」代替理學家的「言教」，由身體力行詮釋他對儒家理念的信仰與認識。

正因傅山重視實踐，他認為理學家空具民胞物與的胸懷與經國濟世的抱負，於事無補，難以言及成就事功或功德圓滿。他強調「志」與「功」必須相結合，個人志向抱負是否高超遠大，須由其實際的行為加以判斷。他說：「興利之事，須實有功，不得徒以志為有利於人也。」（註八四）又說：「愛人者，必實實有愛人之功始可。若但有志，于人何益？所以志是志，功是功，須辨之，不可謂志即功也。」（註八五）宋儒中他之所以稱賞陳亮，乃因陳亮斥心性之空談，究富強之實務，被視為南宋功利思想的代表人物。（註八六）他臧否歷史人物以重實踐、有實功為準，他寫字喜歡寫信，凌君及魯仲連傳，（註八七）即因他們能志功合一，有匡時救世之功。

傅山強調志功合一，也同時反映在他對自己的要求。他的「意中之人」必須「忠孝節義，經術文章，功名智勇，載籍備之」，（註八八）這也是他對自己要求的目標。他強調忠孝節義，與儒家重視道德修養有相近之處；所謂經術文章，殆即儒家的道問之學；功名智勇則與儒家強調的外王事功若合符節。能盡忠孝、篤仁義，卽能立德；經術文章卓有所成，卽能立言；能成就功名智勇，卽為立功。顯然，傅山認為能完成儒家所標榜的立德、立言、立功三不朽盛業之人，始得為其意中之人。他的自我實踐，亦是朝此目標努力。

然而，作為一個不向現實政治妥協的遺民或是作為一個出家修道的道士，傅山遠離了政治，無從藉從政建立事功，挽救時局，他對此雖感抱憾不已，却亦無可奈何。霍去病以未滅塞外匈奴而耻為家。他因此而自慚形穢，大為感嘆：「嗟哉天呼！斯何時也。桑弧蓬矢，我非男子也哉。顧孱弱不振，痛苦流涕之不遑，尚安能汲汲室家也。」（註八九）他耐貧、居無定所，不汲汲於家室之營，或者正是由於事功無成的一種自我懲罰。

儘管在功名和智勇方面傅山礙於現實無從實踐，但在忠孝節義及經術文章方面，他則有令人擊節稱賞的表現。請先就忠孝節義論之。

由於特殊的時代背景，吾人對傅山的「仕君」觀念應予以密切注意。如前所述，傅山反對理學家片面的、絕對的忠君方式，但他並不因此而反對忠君。士人擇明君而仕以行其志，此為儒家的最高理想，傅山亦復如此。不過，他對仕君的態度，極為嚴謹。他認為古來賢臣得明君而仕者屈指可數，即使能得君主信任以行其道，若遭人讒言忌嫉，也不能善始善終，因此仕不惟非其時不得輕出，卽其時亦不得輕出。有些人貿然出仕，卻不得行其志，只得苟且渡日。一旦大局敗壞，最後只有以死報君恩一途了。此種作法，他認為不是上策，因為如此於國事未必有濟，徒然喪失生命而已。他說：「但云酬君之當然者，于仕之義卻不過臨了一件耳。此中輕重經權，豈一輕生能了。」（註九〇）由此可知，傅山認為以死酬君，不過是做到了仕君的起碼要求——忠君而已，仕君的更積極用意應是輔佐君主行道。其對「仕君」的觀念，實較他人更為周延。他之所以不仕異族，所本在此。這可能是由於他親身經歷了明末士大夫輔佐無方，最後以殉國收場，却又無法挽回國運的教訓，因而有此深刻的體認。

對於夫妻之義，傅山最重視者殆為貞節觀念。他有「黎娃從石生序」一文，敍述黎娃不羨榮華富貴而矢志追隨一石

生窮秀才。從良之後，宜於其室，孝於其姑，深獲傅山之欽佩。另外，他有詠「方心」一詩，詩序中詳述一出身酒肆之方姓姑娘與太原張生戀愛的故事。兩人情投意合，卻由於「迂先生」從中作梗，致使方女以身殉情，終以悲劇收場。對於方女之堅貞不渝，傅山深表嘉許，故為詩詠之。兩文頗有異曲同工之妙，均記風塵女子從良後不願琵琶別抱之堅貞志節。他對夫妻之義的重視，由此可見一斑。他在文中刻意抨擊「迂先生」，亦可見其諷刺性理學者對婦女貞操觀念的迂濶不合理。此外，他為楊于國作傳特別表揚妻死不再娶的高誼，（註九一）他自己也身體力行，廿六歲喪妻後即不再續弦。由此可知，傅山對夫妻感情的信守，並非單方面的要求女子守貞節，而是對等的要求男子亦應守義。這種主張在當時重男輕女一夫多妻制盛行的社會中，實在是個異數。由此可見傅山對節義之注重與力行實踐。

傅山雖重夫妻之情，但是他更重孝道。他在獄中時讀書排遣，著有「講游夏問孝二章」，闡述事親之道，最能道盡他的孝道觀念。簡單的說，傅山認為事親之要義，在於「畏而知愛、愛而知畏」。為人子女者，應將父母視同神明。如此則不但事之恭謹，抑且感懷德恩。作為孝子的必備條件是「不惟無犯，亦復無隱。隱也者，有過其親之心者也。幾諫之道，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（註九二）至於立身揚名顯親於後世，或是啜菽飲水承其歡等，則是較為次要的問題。換言之，他所重視者，在為人子者事親應出自內心的虔敬。傅山論孝雖曾徵引佛說四十二章經及莊子之言論，唯其基本上仍是本之儒家而加以推衍。大體而言，傅山的孝道觀是單方面的、絕對的，即人子對父母只能遵從，不能有所懷疑。此與宋儒所闡揚的孝道觀念在精神上是相通的，但他更重視孝之實質內容，而非其形式意義，更排斥孝親為博得虛名的終南捷徑。

傅山不僅闡述孝道，對行孝亦非常執著。他之所以不為明朝殉其死義，主要即為奉養老母之故，此可從其「餘生久矣一蜉蝣，不死朱衣爲白頭」詩句中看出。（註九三）甲申之變後，他即奉老母轉徙遷居各地，並以無處安養老母自責。他雖重視夫妻之情，且說出「人生愛妻真，愛親遠遠假」的話，可是卻感謝菩薩早早奪去其妻的生命。因為他恐怕在逃難之際，其妻將成累贅，勢必使他分神，以致無法全心奉侍老母。（註九四）顯見在事親與愛妻兩難之間，其夫妻之義比不上孝親之情來得深厚。

傅山對「忠」所持的信念也不如「孝」。例如他對臣事異族者均極鄙惡，但對王肅卻例外。王肅雖仕南齊，其降奔

北魏乃因父兄爲武帝所殺，實有不得已之苦衷。故傅山曰：「王肅抱父兄之恨，不得已而爲楚胥（伍子胥），其情事豈人人可得擬哉！」（註九五）又如晉傅暢未遵其父臨終遺命而降事石勒，捨其不忠不論，而痛斥其不孝，（註九六）亦可見忠孝兩者在他心目中的比重了。另外，傅山也會批評劉邦不孝說：「殺邦無君，烹翁無親（案：指項羽欲烹劉邦之父以要脅之），無君四海尚有人，無親天子安容身。」（註九七）這兩句話最能道盡傅山心中的忠孝觀念了。或許傅山認爲，君臣乃以義合，而親子天性則與生俱來，故孝親自較忠君來得重要。傅山這種觀念與一般儒者所謂之「移孝作忠」、「求忠臣於孝子之門」強調忠孝兩全的觀念自又不同。

傅山對忠孝節義的執著與實踐，贏得後人之崇敬。在山西人有關他的評語中，有的認爲他「字不如詩，詩不如畫，畫不如醫、醫不如人」，有的認爲「醫不如畫、畫不如字、字不如文、文不如詩、詩不如人」，有的則說他「字不如畫、畫不如學、學不如人」，（註九八）三種說法於傅山之詩、文、字、畫、醫、學之評價雖有不同，然於肯定傅山的人品最爲高尚則無二致。這是他篤行忠孝節義以立德的最佳明證。

再就經術文章而論，傅山既認爲理學家習見鄙陋，只知尊經，不知子書之價值，因此特意提倡子書之研究。他有系統的批註諸子，除見諸『霜紅龕集』的批註諸子外，最近大陸發現其批點莊子及荀子的手稿，益見其對諸子鑽研之深與著述之勤。他對子學研究的貢獻，已獲得現代學者的肯定，此處不再贅述。（註九九）

此外，傅山亦撰有雜劇數種，唯現今僅存「紅羅鏡」。在「紅羅鏡」的序言中，他曾引用佛教宣揚大師維摩的話說：「功當成，好事業不必假好人手；緣當令，好風流不必輒好人收；名當傳，好文章不必出好人口；用世大賢，看取紅羅鏡可也。」（註一〇〇）他以維摩自況，自係表示他欲師法維摩之宣講佛經，以紅羅雜劇宣揚其經世理念。（註一〇一）雜劇是明清通俗文學之主流，傅山一反傳統知識分子只知鑽研著述於正統經典注疏的作風，以雜劇爲宣經講道之手段，顯見其有意將自己所知所學傳佈於一般世俗大衆，他的目的正是走向群衆、教育群衆、喚醒群衆。這是傅山無法成就政治事功後所作的另闢蹊徑的努力。他以教育群衆爲職志，透過文字關懷社會大衆，不但實踐「立言」之理想，亦成就了另一以「社會」爲取向的事功典型。山西後人對他尊敬崇拜有加，他的影響力遍佈山西，其「立言」與「社會事功」應爲原因之一。

西方學者 John D. Langlois 認爲清初士人多採「文化主義」(Culturalism) 的觀點以視清廷之入主中國。清初士人從對元朝的研究中，發現宋遺民寄情於詩、畫、文學、戲劇，故元代雖爲異族統治，但中國傳統文化仍能繼續發展。(註一〇二) 清初士人以此自我勉勵，因而創造出許多文化事業。表面看來，傅山亦寄情於詩、畫、文章，他亦在異族統治下創造許多著作。他與「文化主義者」在經術文章方面均有值得稱道的表現。然而他的出發點卻與「文化主義者」有別。「文化主義」係指清初士人面對異族統治時所作的一種心理自衛反應，他們企圖透過對文化的「忠」來淡化政治上的「不忠」所造成的心靈壓力，藉著闡揚文化以驅散臣服異族的陰影。換言之，文化主義是清初士人對己身接受滿清統治所作的「合理化」的解釋。因之，採取文化主義者，多半傾向於承認現實政權，一如 Langlois 所舉之代表人物如宋犖、顧嗣立、朱彝尊等。(註一〇三) 反觀傅山，他拒不承認清廷，自無須爲自己的行爲尋找一合理化的口實。面對國破家亡的壓力，他動輒訴諸自責及自我懲罰，顯示他與現實政權之間，在心理上，是存有疏離感的。故傅山在經術文章上的表現，絕非出於所謂「文化主義」，而是受中國傳統儒家經世觀念的驅迫。

綜觀傅山自我實踐的歷程，他篤行儒家強調的忠孝等倫理道德，他受儒家經世觀念影響而重事功，雖不能在實際政治上有所建樹，仍以經術文章完成「社會事功」。可知，他雖身爲道士，但在本質上，仍是未嘗背叛儒家的。而他的重實踐事功，正反映明清之際經世思想的蓬勃發展，他的「社會事功」表現，亦顯示經世思想付諸實際行動後呈現的各種不同變貌之一。

傅山對理學及理學中人雖有深刻的批評，唯他對理學及性理學者有時並不特別指明，而籠統以「儒學」或「儒生」稱之，有人以此認爲他反儒。(註一〇四) 此外，傅山批判當時忠孝等倫理觀念遭人扭曲、違反人性。有人據以認定他有反傳統、反封建綱常倫教的思想。(註一〇五) 從本文的分析可知，傅山的思想本質上仍是屬於儒家的。他的言行亦恪遵儒家之綱常倫教。他訓示兒孫有「綱常叛周孔，筆墨不可補」之語，(註一〇六) 且特別提醒兒孫研究左氏春秋應特別留心「其中犯教傷義大節目」。(註一〇七) 他稱道扶桑國行喪親之禮，謂：「此俗與周孔之教無異」，(註一〇八) 他盛稱孔子六十而耳順，達到耳根圓通之大聖境界。(註一〇九) 凡此均可見他是尊崇周孔之教，念茲在茲，時時奉行。從傅山的重實踐事功及尊周孔之教來看，他所宗奉的應是先秦原始的儒家及「事功派」的儒家；他所反對的只是自

認承襲儒家正統，重心性、尙空談、講形式的宋明理學。

六、結論

綜觀傅山的遺民生活，我們可以大致得一印象，即遺民生活困頓潦倒，實非常人所能想像，亦非常人所能忍受。他們的現實生活固極艱困，精神生活亦備極苦悶，同時還須受盡清廷不時的騷擾。遺民生活本就是不願向現實妥協的一種生活方式，須有極艱忍的毅力，才能抗拒物慾的誘惑與現實的壓力，大多數遺民在屢經現實無情打擊之後，便益自放廢，傅山卻能不為現實擊倒，挺拔於俗世之中，屹立不搖。這是他贏得景仰的原因所在。

透過對傅山的研究，吾人可得如下幾點認識：

(一)傅山雖以道士自居，其思想本質實承襲中國傳統的儒家思想。他可以說是「外道內儒」，此與當時許多理學中人「外儒內佛」或「外儒內道」的情形頗不相同。因此，明代三教融合雖具相當的普遍性，卻包含不同的典型。

(二)傅山雖對理學提出批判，卻非全盤否定理學，更非反對儒學。基本上，他對理學者的道德修養仍極表欽佩，他所反對的只是理學家的執拗不通及其門戶意氣之爭。大陸學者由於特殊的政治環境使然，對傅山的評價，特強調其反儒及反封建傳統的色彩，這是忽略了傅山承襲先秦原始儒家及事功派儒家的思想本質之故。

(三)傅山的思想呈現著極大的矛盾，此即恢復明室積極用世之心與消極避世的心態交織衝突而無法自解。此乃由於受到儒家經世思想的驅迫，卻苦於國亡家破而無力挽回，內心產生焦慮所致。在消極方面，其表現於外者，則為自慚形穢，自我否定，自我放逐。他耐貧，自責為「非男子」，篤守仁義卻謙稱「於此間諸仁義事，實羞道之」，(註一一〇)均為其自我懲罰的表現。他是以自我批判的方式來緩和做為亡國遺臣在道德上所引起的緊張。在積極方面，傅山轉移其精力於經術文章上，在可能的範圍內，力求自我實踐之圓滿。其以「社會事功」代「政治事功」，以緩和現實理想無法配合所造成內心的焦慮，亦正所以見朝代更迭、異族統治下知識分子出路之轉變。

(四)從傅山的生平中，吾人亦可看出他有走向神秘主義的傾向，此與其道教的淵源固然有關，但也可能是為了增加行事的說服力。於是我們可以發現明末清初之際，雖有許多士人捨棄榮顯的仕宦之途，選擇退避的生活方式。不過，就是

在退避的士人中，也有不同的類型。一派人如顧炎武、黃宗羲、王夫之潛心著述，以求在學術或政治思想上能對漢民族有所獻替，不負自己一向自命的讀書人角色；一派人則益自放廢，因國家之滅亡，連帶否定個人的尊嚴；另有人如傅山，雖亦致力經術文章，但同時託身於道，在較不「正統」的領域中，尋求安身立命之道，以保全個人生存的價值。

(五)一般多以爲明亡以後大批士人遁入空門，託身於道，乃基於民族大義，不願剃髮留辮爲清廷之順民。從本文之研究可知，傅山入佛老之門，「是其跡，亦其心」，並非全由國變之故。單純由民族主義觀察明末清初士人之爲僧爲道，是忽略了學術思想上的因素與社會潮流的趨勢，亦即明末三教融合的趨勢。因此，採取民族主義之單一因素的解釋，甚或爲強調其民族主義而牽強附會，皆非完全正確。

註釋

一：王成勉，「明末士人之抉擇——論近年明清轉接時期之研究」，食貨月刊第十五卷第九、十期（台北：食貨月刊社，一九八六年四月），頁六六一七。

二：方聞，「傅青主先生大傳年譜」（台北：中華書局，民國五十九年初版），頁一一。

三：傅山，「霜紅龕集」（台北：漢華文化事業公司，民國六十八年據宣統三年刊本影印）。

四：相關論文多發表於「晉陽學刊」，另山西大學出版之「山西大學學報」（哲學社會科學版）間亦有之。因論文頗多，無法一一列舉於此。

五：丁寶銓輯，「傅青主先生年譜」（見「霜紅龕集」附錄），頁二一七。以後本文所述傅山行事所繫年月，均以此譜爲根據，不贅引。

六：林麗月，「明代的國子監生」（台北：私立東吳大學中國學術著作獎助委員會，民國六十七年初版），頁二〇。

七：「霜紅龕集」，附一，頁三；丁寶銓輯，「傅青主先生年譜」，頁七。

八：「霜紅龕集」，集十七，頁二。

九：同上書，集卅六，頁七。

十：同上書，集四，頁一。

十一：同註八。

十二：同上書，集四，頁二。

註一

註一三：同上書，集四十，頁十一～十一。

註一四：同註八。

註一五：丁寶銓輯，『傳青主先生年譜』，頁五六～六。

註一六：『霜紅龕集』，集七，頁一。

註一七：何高民，「關於朱衣道人案的題本」，晉陽學刊，一九八二年五期，頁一一〇。

註一八：在諸多記載傅山的神異傳奇事蹟中，以劉霜所輯『仙儒外紀』一書記載最多。參閱方聞，『傅青主先生大傳年譜』，頁一九〇～二〇〇。

註一九：『霜紅龕集』，附一，頁三。

註二〇：丁寶銓輯，『傳青主先生年譜』，頁十、頁十四、頁二六。

註二一：『霜紅龕集』，集二十，頁八～九。

註二二：如梁啟超，『中國學術思想變遷之大勢』（台北：中華書局，民國六十八年台八版），頁八六。

註二三：『霜紅龕集』，附一，頁二。

註二四：何高民，「關於朱衣道人案的題本」，頁一〇九。

註二五：Frederick Wakeman Jr., "Romantics, Stoics, and Martyrs in Seventeenth-Century China," *Journal of Asian Studies*, Vol. XLIII, No. 4, (August, 1984.) P.643.

註二六：余英時，『方以智晚節考』（香港：新亞研究所，一九七一），錢穆序文。

註二七：『霜紅龕集』，集五，頁十一。

註二八：同上書，集廿五，頁一。

註二九：Frederick W. Mote, "Confucian Eremitism in the Yuan Period," in Arthur F. Wright ed. *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), P.220.

註三〇：柯劭忞撰，『新元史』卷一七〇，列傳第六十七，（開明書店鑄版，民國二十二年），第三四八頁。

註三一：何高民，「關於朱衣道人案的題本」，頁一〇七～一一一。

註三二：『霜紅龕集』，集十，頁七。

侯外廬，『近代中國思想學說史』（生活書店發行），頁三〇三。謝國禎，『明末清初的學風』（台北：仲信出版社翻印本），頁一四。方聞，『傅青主先生大傳年譜』，頁一一四。

註三三：『霜紅龕集』，集十，頁三。

註三四：同上書，集廿三，頁四。

註三五：丁寶銓輯，《傅青主先生年譜》，頁三二。

註三六：傅山雖爲世家子弟，然家道已漸陵替。其家產或云已爲其弟蕩盡，或云甲申之變後傅山將之分予族人。（「霜紅龕集」，附一，頁五）然無論如何，均表示其生活已無所憑藉。

註三七：佐伯富，「士大夫と潤筆」，見「東洋史論集」（京都：內田吟風博士頌壽紀念會，一九七八），頁二〇四～二一六。

註三八：「霜紅龕集」，集十三，頁十二。

註三九：同上書，集廿六，頁六。

註四〇：同上書，集廿四，頁六。

註四一：同上書，集卅六，頁七。

註四二：同上書，集四，頁六。

註四三：同上書，集三，頁十八。

註四四：同上書，集四，頁十七。

註四五：同上書，集十六，頁十四。

註四六：方聞，「傅青主先生大傳年譜」，頁一九〇。

註四七：孟森，「己未詞科錄外錄」，見孟森，「明清史論著集刊」（台北：世界書局，民國五十年），頁五〇一。

註四八：「霜紅龕集」，集十六，頁九。

註四九：侯外廬，「近代中國思想學說史」，頁二八六～三〇一。

註五〇：「霜紅龕集」，集三，頁二。

註五一：同上書，集三，頁六。

註五二：同上書，集卅六，頁五。

註五三：全祖望，「陽曲傅先生事略」記載：「或強以宋諸儒之學問，則曰：必不得已，吾取同甫（陳亮）。」見全祖望，「鮚埼亭集」（台北：商務印書館，國學基本叢書），頁三三六。

註五四：「霜紅龕集」，集四十，頁十四。

註五五：同上書，集卅一，頁十三。

註五六：同上書，集卅六，頁四。

註五七：同上書，集十三，頁九。

註五八：同上書，集卅七，頁十二。

註五九：同上書，集卅一，頁一。

註六〇：同上書，集卅一，頁二。

註六一：同上書，集四十，頁五。

註六二：同上書，集卅七，頁十一[~]二。

註六三：同上書，集卅六，頁二。

註六四：同上書，集卅六，頁六。

註六五：同上書，集卅六，頁五。

註六六：同上書，集卅八，頁十。

註六七：同上書，集卅八，頁六[~]七。

註六八：傅山，「聖人爲惡篇」，轉引自郭潤偉，「傅山與陳亮」，山西大學學報一九八六年一期（太原：山西大學，一九八六年一月），頁二七。

註六九：「霜紅龕集」，集廿六，頁九；集卅四，頁一八。

註七〇：同上書，集卅五，頁六。

註七一：同上書，集卅五，頁四。

註七二：同上書，集卅一，頁四。

註七三：同上書，集卅一，頁十三。

註七四：同上書，集十五，頁十。

註七五：陳祖武，「從清初的反理學思潮看乾嘉學派的形成」，見「清史論叢」第六輯（北京：中華書局，一九八五），頁二十四。

三。

註七六：「霜紅龕集」，集四，頁四；集十六，頁十、頁十八。

註七七：同註六五。

註七八：同註五六。

註八〇：同註六五，註六三。

註八一：「霜紅龕集」，集卅七，頁十一。

註八二：趙儂生，「讀霜紅齋集劄記」，晉陽學刊，一九八二年四期，頁七九。

註八三：柳存仁，「明儒與道教」，新亞學報八卷一期（九龍：新亞研究所，一九六七年二月），頁二七一、頁二七八。

註八四：「霜紅齋集」，集卅五，頁四。

註八五：同上書，集卅五，頁十二。

註八六：蕭公權，「中國政治思想史」（台北：聯經出版社，民國七十一年），頁四九三～七。

註八七：尹協理，「傅山的經世致用思想」，山西大學學報，一九八四年三期，頁四一。

註八八：「霜紅齋集」，集廿八，頁一。

註八九：同上書，集一，頁五。

註九〇：同上書，集廿五，頁六。

註九一：同上書，集十五，頁六。

註九二：同上書，集卅一，頁六～十一。

註九三：同上書，集十三，頁廿三。

註九四：同上書，集五，頁十三。

註九五：同上書，集廿八，頁九。

註九六：同上書，集廿八，頁六。

註九七：同上書，集二，頁五。

註九八：郝樹侯，「論傅山的愛國主義」，山西大學學報，一九八四年三期，頁四七。

註九九：同註四九。

註一〇〇：張謙，「傅山和他的雜劇紅羅鏡」，晉陽學刊，一九八四年三期，頁一〇五。

註一〇一：同前註。

註一〇二：John D. Langlois Jr., "Chinese Culturalism and the Yuan Analogy: Seventeenth-Century Perspectives", Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol.40,(1980), PP.355~98.

註一〇三：Ibid. P.391.

註一〇四：侯外廬，「傅山『荀子評註』手稿序言」，晉陽學刊，一九八一年二期，頁五一一。

註一〇五：魏宗禹，任樂，「試論傅山的政治思想」，晉陽學刊，一九八一年二期，頁五四。魏宗禹，「傅山反對舊禮教的倫理觀」，晉陽學刊，一九八四年四期，頁五五～七。傅岩，「傅山研究述要」，晉陽學刊，一九八四年三期，頁一一〇～一。

註一〇六：「霜紅龜集」，集四，頁一。

註一〇七：同上書，集廿五，頁二。

註一〇八：同上書，集卅七，頁六、七。

註一〇九：同上書，集卅七，頁八。

註一一〇：全祖望，「鮚埼亭集」，頁三二六。