

張岱《四書遇》註解四書之特色

鄧克銘*

摘 要

張岱在明末清初以文學、史學聞名於世，著有《四書遇》一書，然而生前未曾刊行，抄本於一九八五年經點校出版後，始得流通。此書與晚明大量出現之四書註解，在引述文獻上有共通處，但具有獨特的個人風格與思想特色。

《四書遇》博採經史子集與佛道典籍，其註解四書基本上仍屬儒家重人倫、修身與經世之立場。本文分別說明其書中之陽明心學的傾向、對程朱理學的取捨、廣引經史子集及佛道之意義，並進一步探討其重要之思想觀念，包括性體無善無惡說、經世觀念之提倡與融合三教之方式。張岱之《四書遇》有力地刻畫出晚明知識分子對完美人格與治世理想的追求，富有濃厚的個人生命感觸與時代精神，對今日之四書研究有重要的參考價值。

關鍵詞：張岱、四書、四書遇、三教、晚明

*國立暨南國際大學中國語文學系教授

投稿日期：96.12.17；接受刊登日期：97.1.16；最後修訂日期：97.2.12

The Special Characteristics of Chang Dai's Interpretations on *Four Books* in *Encounter with Four Books*

Keh-ming Deng *

Abstract

Chang Dai is well known for his literary and historical works in the late Ming Dynasty and early Ching Dynasty. But his famous work, the *Encounter with Four Books*, was not published until handwritten copies were finally circulated among the general public in 1985. Despite its similarities in formality with numerous other interpretations of *Four Books* in the late Ming Dynasty, Chang's work still manages to show unique personal style and characteristics in thinking.

The ideas in *Encounter with Four Books* were widely adopted from ancient Chinese writings and Buddhist Taoist records. The viewpoints were greatly influenced by Confucian thinking in moral principles of human relationships, self-cultivation, and sage-statesmanship. This thesis will demonstrate respectively the tendencies toward Wang Yang-ming's theory of mind in this book, the attitude toward Chu Tzu, and the meanings of wide adoption of ancient works. Furthermore, important concepts such as essence of human nature, promotion of Confucian sage-statesmanship, and the mixture of Confucianism, Buddhism and Taoism will also be explored. *Encounter with Four Books* by Chang Dai reveals the intellectual pursuit in the late Ming Dynasty of a perfect personality and an ideal way of running the country. Deep personal emotions to life and contemporary spirit that is exhibited in this book brings significant inspiration to present cultural and conceptual trends.

Keywords: Chang Dai, *Four Books*, Wang Yang-ming, Chu Tzu, Late Ming

* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University
Received December 17, 2007; accepted January 16, 2008; last revised February 12, 2008.

壹、前言

張岱生於明萬曆二十五年（1597），卒年不詳，據何冠彪考訂應卒於清康熙十九年（1680），八十四歲。¹張岱以文學與史學著稱於世，《陶庵夢憶》、《西湖夢尋》二書尤膾炙人口，而《石匱書》與《石匱書後集》也是明史中的鉅著。張岱雖不以講學為事，其友人中亦少以程朱理學或陽明心學為旨趣者；²但張岱對明代學術思想之演變及陽明學說之流傳情形頗為了解，如《石匱書》卷二〇一之〈儒林列傳〉，及《石匱書》卷一三〇之〈王守仁列傳·附陽明弟子〉所載。³又張岱之曾祖張元汴（1538-1588）為隆慶五年（1571）狀元，曾從學於王龍溪（1498-1583），在心性之學與史學上均有精到之處。雖然張岱本人未以講學著稱，但因家學淵源，對《四書》有長久的研習，費了二十餘年寫成《四書遇》一書，並頗以此書自許。觀其在《四書遇》之自序中言：

余遭亂離兩載，東奔西走，身無長物，委棄無餘。獨於此書，收之篋底，不遺隻字。曾記蘇長公儋耳渡海，遇颶風，舟幾覆，自謂《易解》與《論語解》未行世，雖遇險必濟。然則余書之遇知己，與不遇盜賊水火，均之一遇也。遇其可遇言哉！⁴

由此可知張岱對此書之珍惜與用心。其著作年代不明，朱宏達以《四書遇》中《論語·泰伯篇》載有「近日楊、左之御魏璫是其鑒也。」認為是

¹ 何冠彪，〈張岱別名、字號、籍貫及卒年考辨〉，《明末清初學術思想研究》（臺北：臺灣學生書局，民國80年〔1991〕），頁169-213。

² 參閱胡益民，〈交游與張岱的文化性格〉，《張岱評傳》章2（南京：南京大學出版社，2002年），頁114-149。友人中之黃道周在黃宗羲之《明儒學案》卷56有傳。

³ 張岱，〈儒林列傳〉，《石匱書》卷201（上海：上海古籍出版社，2003年《續修四庫全書》冊320），頁61-87。〈王守仁列傳·附陽明弟子〉，《石匱書》卷130，《續修四庫全書》，冊319，頁332-350。

⁴ 張岱著，朱宏達點校，《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），頁2。

書寫作上限最遲在天啟年間，張岱三十歲以前，其說應屬可採。⁵又序中提及「余遭亂離兩載，東奔西走，身無長物，委棄無餘。」似係指四十八歲時，崇禎自縊，明亡後於四十九、五十歲輾轉入山隱避，至五十一歲遷居紹興城南之項王里生活始稍安定，因此《四書遇序》可能作於五十一歲時。⁶換言之，《四書遇》撰寫時間長達二十餘年。張岱將此書比擬為蘇軾之《易解》、《論語解》，且在《石匱書》之〈藝文志〉裏，將《四書遇》列為明人之四書著述，亦可見其對此書之足以流傳後世有莫大的自信。⁷

《四書遇》在張岱生前並未付梓刊行，鈔本未見流傳。近來因朱宏達以浙江省圖書館藏抄稿本點校，並於一九八五年出版後，方能流通。整體而言，張岱未標舉其以程朱理學或陸王心學為解釋四書之依據，且書中多處援引佛典禪宗與老莊乃至經史子集等，與晚明大量出現之四書註解有相當大的共通性。又《四書遇》中載有多條關於科舉試題及解答之評論，應有作為科舉參考用書之現實目的。雖然迄明亡，甚至張岱生前亦未能刊刻流行，但是在今日看來，該書反映了晚明之文化現象，包括當時朱、王兩家思想在四書詮解上的異同、經世觀念之興起與明末三教流行的實態等。尤其是張岱具有多方面的成就，在心學與理學之外，充分展現另一種思惟，可代表晚明龐大知識分子對理想人格與治世的探索。

⁵ 張岱著，朱宏達點校，《四書遇》朱宏達之前言，頁4。

⁶ 胡益民，《張岱評傳》，附錄〈張岱簡譜〉，頁358，載《四書遇序》作於順治四年（1647），51歲時，其說可採。朱宏達謂「《四書遇》在甲申明亡之前已經基本定稿，入清以後或有增補。其結集下限最遲不得超過康熙四年（1665），張岱年六十九歲自為墓誌銘之前。」參閱張岱著，朱宏達點校，《四書遇》，頁5。蓋張岱之〈自為墓誌銘〉中已提到《四書遇》此書。參閱張岱著，夏咸淳校點，〈自為墓誌銘〉，《瑯嬛文集》卷5，《張岱詩文集》（上海：上海古籍出版社，1991年），頁295-297。

⁷ 《續修四庫全書》，冊318，卷37，頁614。張岱在明人之四書類著述中，僅列出十一種，其中載《四書遇》二卷，張岱著。又載其祖父張汝霖著之《四書荷珠錄》五卷。最近有簡瑞銓，《張岱《四書遇》研究》（臺北：東吳大學中文研究所博士論文，2007年）。

對於備經研討且作為科舉必讀的《四書》，張岱之《四書遇》具有新的生命感觸與時代精神，在明末眾多之註解本中，別具風格。

明代科舉之《四書》，以朱子《四書集注》為標準本，而且四書在科舉中為首場科目，佔有最重要的地位亦是成敗的關鍵。⁸至明中後期陽明學普遍流行時，出現許多以己意解四書之作，張岱之《四書遇》也可說是其中一種。誠如王陽明所說：「蓋四書五經，不過說這心體。」⁹王陽明本人除對《大學》有新解外，對《論語》也有許多異於朱子之解釋。¹⁰陽明門人講學，也多以四書作為講習切磋之用，在此風潮下，自然不再拘守朱子立場。另一方面，科舉施行日久，文風時有轉移，觀念上也力求新奇。¹¹陽明學打破朱子之權威後，在四書之解釋上，造成百家爭鳴之狀態。但也不能因陽明心學之流行，而認為新出之四書註解書必然完全是心學的延伸，其中仍有堅守朱子學立場者，如顧夢麟（1585-1653）之《四書說約》；重視名物訓詁者，如陳禹謨（1548-1618）之《四書名物考》等。¹²張岱之《四書遇》兼及程朱、陸王及訓詁考證，具有濃厚的時代色彩，經由此書可以了解理學與心學之外晚明文士對四書之體會。

⁸ 《四庫全書總目提要》（臺北：商務印書館，民國 74 年〔1985〕），在經部四書類之《四書大全三十六卷》提要中云：「初與五經大全並頒，然當時程式，以四書義為重，故五經率皆度閣，所研究者惟四書，所辨訂者亦惟四書。後來四書講章浩如烟海，皆是編為之濫觴。」頁 742。

⁹ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，民國 81 年〔1992〕），頁 69。

¹⁰ 關於王陽明從心學之立場解說《論語》之情形，參閱詹海雲，〈王陽明與《論語》〉，《明代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民國 85 年〔1996〕），頁 173-198。松川健二，〈王守仁『傳習錄』と『論語』——心學的解釋の成果〉，《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994 年），頁 289-304。

¹¹ 張岱，〈科目志總論〉，《石匱書》卷 27，《續修四庫全書》，冊 318，頁 419-422。

¹² 周啟榮，〈從坊刻「四書」講章論明末考證學〉，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國 87 年〔1998〕），頁 53-68，對明末之《四書》的註解情形有所論述，可供參考。

貳、《四書遇》之註解方式

依據日人佐野公治之《四書學史の研究》，明人有關四書之著述，半數是隆慶、萬曆以後之作品，其數量之增多與陽明學之流行有密切的關係。¹³一方面，《四書》是科舉中最重要之科目，如何在答題中顯現新義以得主考官之青睞而得勝出，已是現實上的需求。另一方面，陽明心學對四書之解讀具有開闢新方向的動力，也符合科舉求新的趨勢。尤其是萬曆十一（1583）年王陽明之從祀孔廟，王學正式取得朝廷的認可後，更具影響力。¹⁴同時佛教與道家思想也隨著時代思潮而再現新貌，在此風潮下晚明大量的四書註解除了科舉上的目的外，也往往具有個人的體會。張岱之《四書遇》的書名正反映其註解四書之特殊方式，如其序文云：

余幼尊大父（祖父張汝霖）教，不讀朱註，凡看經書，未嘗敢以各家註疏橫據胸中。正襟危坐，朗誦白文數十餘過，其意義忽然有省。間有不能強解者，無意無義，貯之胸中。或一年，或二年，或讀他書，或聽人議論，或見山川雲物，鳥獸蟲魚，觸目驚心，忽於此書有悟，取而出之，名曰《四書遇》。蓋遇之云者，謂不於其家，不於其寓，直於途次之中邂逅遇之也。¹⁵

依此序言，大致可知此書係張岱長時期讀書，觀察自然景物與人情後之心得。張岱雖有陽明心學之家學淵源，但既「未嘗敢以各家註疏橫據胸中」，不必看成其必以陽明學為依歸。張岱對朱陸之爭與理學、心學之爭，在《四書遇》中基本上是兼容並蓄再出之自己的判斷。或因其中對朱

¹³ 佐野公治，《四書學史の研究》（東京：創文社，1988年），頁351-352。另外，荒木見悟，《明代思想研究》（東京：創文社，1972年），頁292-311，引述明末清初時人之看法，可供參考。

¹⁴ 王陽明從祀之經過情形，參閱朱鴻林，〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，《中國近世儒學實質的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005年），頁312-333。佐野公治，《四書學史の研究》，頁115-123。

¹⁵ 《四書遇》，張岱自序，頁1。

註有批評之處，故常被認為係反對程朱理學，此點尚應作更深入的分析與理解。

除此之外，值得注意的是張岱引用了許多明代文人的看法，如李夢陽、王世貞、唐伯虎、陳繼儒、湯顯祖、袁宗道、袁宏道、鍾惺等人。他們與程朱、陸王無直接關連，但因《四書》為當時士人之共同經典，人人均可依其理解與體會，闡述一己之心得，故彼等也代表晚明思潮之一面相。同時張岱也大量引用《孔子家語》、《孔叢子》、《說苑》、《新序》、《賈誼新書》、《譚子化書》乃至小說如《水滸傳》、《三國演義》，戲曲如《邯鄲傳奇》，以及《老子》、《莊子》與佛經、禪宗典故等等，凡此都成為張岱解讀四書之觀念來源。

從註解方式而言，在張岱之前於萬曆年間即有網羅歷代經史子集及明人著述、佛道經籍之集大成的四書註解本。¹⁶其中如沈守正之《四書說叢》十七卷，與《四書遇》之體例及引用書目有許多相近之處。事實上，張岱在《四書遇》中曾引用沈守正的一些說法，由此可知張岱理應讀過《四書說叢》。¹⁷因此，關於張岱詮解《四書》之特色，應在上述種種資料來源上，進一步探討其有無一貫的思想內涵。

按《四書遇》中引述諸家說法，並無一定之理論關聯性，誠如前引〈四書遇序〉中所言：「蓋遇之云者，謂不於其家，不於其寓，直於途次之中邂逅遇之也。」因此所引各種資料之內容，難謂有嚴格的邏輯結構。大量

¹⁶ 例如萬曆二十二年刊行之《國朝名公答問》、二十三年之《皇明四書理解集》、二十四年之《四書正新錄》、四十五年之《皇明百方家問答》、與四十年代之《刪補四書微言》、《四書增補微言》等，參閱佐野公治，《四書學史の研究》，頁 351-353。

¹⁷ 沈守正，《四書說叢》17 卷，萬曆四十三年刊行，《四庫存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1996 年）經部，冊 163。又收於《續修四庫全書》，冊 163。《四庫全書總目提要》謂此書「所採書凡二百二十六種，雖釋道家言，亦頗兼取。……然所引明人諸說，榛楛錯陳，不免傷於蕪雜。」參閱《四庫全書總目提要》，頁 769。而張岱之《四書遇》引述沈無回（沈守正，字允中，號無回）者，《論語》有七條，見頁 126、138、245、272、280、306、309。《孟子》有二條，頁 464、559。

引述諸家說法可以拓展思惟方向，若能會之於心，也具有「以言遣言」之效果，而不致侷限在一家之觀念框框內，這也是張岱用「遇」字的意思。

另一方面，從知人論世之觀點而言，了解張岱之人格傾向與學問興趣，應有助於把握其詮解四書之精神或心理上的背景。除了上述其具有家傳之王學淵源外，值得注意的是張岱本人具有強烈的道德意識。張岱在萬曆四十六年（1618）二十二歲時即致力於收集史料，撰寫《古今義士傳》，至三十三歲時完成，共收集四百餘人，改名為《古今義烈傳》。崇禎十七年（1644）明亡後，張岱四十八歲再修改補充，增加明亡死難者至五百七十餘人。¹⁸這一時期也正是《四書遇》之撰述期間。《古今義烈傳》收集東周迄明亡歷朝節義之士，具有濃厚的道德觀念。而張岱於明亡後也曾輔佐魯王力圖抗清，雖未成功，但終不屈服於異族。參照其《快園道古》卷之一為〈盛德部〉，記述明人德行之事。卷首批評馮子猶（馮夢龍，字子猶）集古今笑，以德行為迂腐，而謂：

《論語》記「鄉人讎，孔子朝服立于阼階」。聖人遇極兒戲之事，必存一分正經，用以持世。乃敢以極正經之事而概視為兒戲也哉！集盛德第一。¹⁹

明亡後，張岱五十三歲時移居於紹興城郊龍山後麓之快園，《快園道古》類似《世說新語》，專記明朝一代舊事共分二十類，有些已缺。張岱以〈盛德部〉作為卷首，從其學問歷程以觀，應非偶然。

又張岱於七十一歲時訪求浙江先賢畫像，至八十四歲完成《有明于越三不朽圖贊》，自序云：

余少好纂述國朝典故，見吾越大老之立德、立功、立言以三不朽垂世者，多有其人，追想儀容，不勝仰慕。遂與野公徐子（徐沁）

¹⁸ 參閱丁紅，〈記張岱未刊稿本《古今義烈傳》〉，《中國典籍與文化》期1（1997年），頁71-74。

¹⁹ 張岱，《快園道古》（杭州：浙江古籍出版社，1986年），頁1。

沿門祈請，懇其遺像，匯成一集，以壽棗梨，供之塾堂，朝夕禮拜，開卷晤對。見理學諸公則自愧衾影，見忠孝諸公則自慚有愧忠孝，見清介諸公則自恨糾纏名利，見文學諸公則自悔枉讀詩書，見勛業諸公則自惜空蝗梁黍，見文藝諸公則惟恐莫名寸長。²⁰

由此可知張岱推崇傳統立德、立功、立言三不朽之價值，對理學、忠孝、清介之道德情操也完全肯定。一般認為晚明之思想文化偏向個人自我情欲之縱放，輕視理學修身之教，然而在張岱之著作中並無此主張。張岱詮解四書，雖強調自我之體會，實際上，仍不離儒家重視人倫、修身、經世濟民等觀念，《四書遇》中屢屢可見此等文字。另外在明中後期三教合一之思潮中，張岱一面引述佛禪老莊之語，同時也批評「佛家遺棄人倫」²¹；而儒者若不能立德、立功、立言，也有「儒者全無實用」之譏評。²²

張岱長於文學、史學，也曾參禪、習琴，對人間及自然景物具有深厚的情感，在詮解四書過程中，這些豐富的知識提供寫作的素材，然而其中之精神主軸可以說仍是傳統儒家的人倫及道德意識。夏咸淳在其《明末奇才——張岱論》一書中之〈儒家文化的發揚〉一節，廣泛地論及張岱之儒家立場，其說有可參採之處。²³本文則試以《四書遇》為中心，探討張岱詮解儒家經典之觀點，以期較完整、精確地把握其對當時學術文化的理解與反省。

²⁰ 轉引自胡益民，《張岱評傳》，頁90。夏咸淳校點，《張岱詩文集》，頁410-411，亦載有此序，文字略有不同，應係不同版本。《有明于越三不朽圖贊》凡18卷，共收一百餘人。關於此書之撰述經過及內容，參閱《張岱評傳》，頁241-243，頁365、369。

²¹ 《四書遇》，頁40。又對《大學》之「知止」云：「覺人倫外尚復有道，盡人倫外尚復有學，即不可謂『知止』。」頁1。

²² 《四書遇》，頁40。另外，余德餘，〈張岱的實學思想〉，《紹興師專學報》卷15期1（1995年），頁35-40，可供參考。

²³ 夏咸淳，《明末奇才——張岱論》（上海：上海社會科學院出版社，1989年），頁46-62。

參、張岱註解四書之觀點

《四書遇》中引用古籍及明代乃至同時人之著述繁多，且又屬於註解體例，往往隨文表達，並非體系性的論著。為易明瞭張岱對思想文化之理解及取舍，以下分別說明其註解四書之主要觀點。

一、陽明心學之傾向

《四書遇》中大量援引王陽明及其弟子、後學的著述，包括王陽明、王龍溪、錢緒山、鄒東廓、羅近溪、季彭山、李見羅、鄧定宇、楊復所、焦竑、耿楚侗、鄒南皋、周海門、陶望齡等人。此現象一方面表示王學在明末的確具有相當強大的影響力，一方面也可表示張岱同意他們的看法，故加以選用。張岱之曾祖張元汴從學王龍溪，有家學淵源，而張岱本人也推崇王陽明。如在《石匱書》卷一三〇，〈王守仁列傳〉末曰：「致良知之說行，而人猶訛之，天下無學術矣。……微萬曆用諸士大夫言，立祠講學，則新建之學亦幾絕矣。」²⁴又於陽明弟子列傳末曰：

陽明先生創良知之說為暗室一炬，乃群起而攻之，不遺餘力，海內視之，方以為毒藥猛獸。乃諸君子者心喪廬墓，立祠講學，奔走且半天下焉，人何信之篤邪？²⁵

由此贊詞可知張岱對王陽明之良知說係持肯定的態度，也提及陽明弟子之立祠講學，使陽明思想得以傳播。張岱雖未以講述陽明學作為生活的重心，也未與當時陽明學者有何來往，但卻熟悉王陽明及其門人之著作。

《四書遇》中關於心之言論不少，大都可從陽明心學之立場去解釋。如《論語·子張篇》之「仁在其中矣」，張岱云：「仁不是外面別尋一物，即在吾心，譬如修養家所謂龍虎鉛汞，皆是我身內之物，非在外也，故

²⁴ 《續修四庫全書》，冊 319，頁 339。

²⁵ 《續修四庫全書》，冊 319，頁 350。

曰：『仁在其中矣。』²⁶又謂：「仁，人心也。心之所安，便是仁。」²⁷凡此對於仁與心之說法，雖乏詳細的理論內容，但從其一貫的態度而言，應可說比較偏向陽明心學的觀念。反之，張岱對朱子之「仁者，心之德，愛之理。」著重仁之普遍的理則性，與「心統性情」之心性情三分的結構，似無興趣，全書未見依朱子之意引說明者。在張岱看來，心就是德行的根源，仁乃心之自覺，「若譚性命安頓處，不在外邊種種之事」，²⁸也曾引「羅近溪曰：君子一心中備中和之理，其容貌詞氣之常，皆是心體流行。」²⁹肯定心體之自主性與道德實踐的主宰地位。因此有關研究，如朱宏達指其「崇拜心學」、³⁰黃俊傑之〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》為中心〉一文中，謂其「接受明末王學中的心的概念」，³¹應屬有據。

上述陽明後學諸人，值得注意的是張岱屢屢引用李卓吾(1527-1602)之看法。黃宗羲在《明儒學案》中雖未將李卓吾列為陽明後學，但李氏本人則具有濃厚的心學色彩，將之視為廣義的陽明後學應不為過。張岱之《四書遇》裏引述李卓吾約十五次，朱宏達曾注意到所引文有些出自李卓吾之《四書評》，在點校本中並將《四書評》相關記載排印出來。³²除了《四書評》外，也有部分引文不屬於《四書評》，應另有出處。³³張岱在

²⁶ 《四書遇》，頁 358。

²⁷ 《四書遇》，頁 176。其他如頁 177、225、265 都有相同看法。

²⁸ 《四書遇》，頁 241。

²⁹ 《四書遇》，頁 360。

³⁰ 《四書遇》，朱宏達之前言，頁 6。

³¹ 黃俊傑，〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》為中心〉，收於中央大學共同學科主編，《明清之際中國文化的轉變與延續》（臺北：文史哲出版社，民國 80 年〔1991〕），頁 342。本文引證文獻豐富，內容頗具新義，甚值參考。

³² 《四書遇》，頁 9-10。《四書評》是否為李卓吾之著作？尚有疑問。參閱佐野公治，《四書學史の研究》，頁 266-284。張岱引用李卓吾之《四書評》，無疑地肯定其為李卓吾之著作。

³³ 《四書遇》，頁 89、139、194、303、389 所引用之李卓吾的看法，均非出自《四書

《石匱書》卷二〇二，〈文苑列傳〉中，曾為李卓吾作傳，並評曰：

李溫陵發言似箭，下筆如刀，人畏之甚，不勝其服之甚，亦惟其服之甚，故不得不畏之甚也。異端一疏，瘐死詔獄，溫陵不死於人，死於口；不死於法，死於筆。溫陵自死已耳，人豈能死之哉！³⁴

李卓吾（號溫陵居士）對儒學及歷史人物之看法，迥異時論，極具個人風格。其《四書評》也是自出己意，一無依傍。³⁵張岱屢引李卓吾之說，可視為同意李卓吾之見解，兩人之間在經典的解說態度上也可說具有共同的傾向，在晚明思想史上具有重要意義。

二、對程朱理學之取捨

前引張岱於〈四書遇序〉中謂：「幼遵大父（祖父張汝霖）教，不讀朱註。」實際上，並不是不讀，而是有限於朱註之範圍。如《四書遇》中引述朱子部分，其中有贊成、有批評，也有補充者，並非完全持否定、批判的態度。

《四書遇》中贊成朱子意見者不少，例如（一）、《中庸》首章之喜怒哀樂之未發、已發，張岱謂：「未發、已發，不以時言。朱子亦云：雖一日之間，萬起萬滅，而其本體未嘗不寂然。此言極透。」³⁶（二）、「子路問強章」引述朱子之語：

或問朱子曰：「和而不流」，柳下惠足以當之。「中立而不倚」，

評》。

³⁴ 《續修四庫全書》，冊 320，頁 138。

³⁵ 《四書評》19 卷，收於《續修四庫全書》，冊 161。又收於張建業主編，《李贄文集》（北京：北京社會科學文獻出版社點校本，2000 年），第 5 卷，頁 1-192。

³⁶ 《四書遇》，頁 22。朱子之語引自〈與張欽夫書〉，此為「中和舊說」之觀念。《朱子大全（即朱文公文集）》冊 4（臺北：中華書局四部備要本，未載出版年），頁 19。原文為：「雖一日之間，萬起萬滅，而其寂然之本體未嘗不寂然也。」《四書遇》引述他書，常有節略、或改動文字情形。

伯夷可以當之，然否？（朱子）曰：然。曰：柳下惠之「和而不流」易見，伯夷之「中立不倚」於何見之？（朱子）曰：如文王善養老，則伯夷來歸。及武王伐紂，則扣馬而諫。此便是「中立不倚」處。³⁷

上引二段均未載於《四書集注》與《四書大全》，由此可見張岱對朱子之文集、語類等亦有涉獵。

另一方面，張岱批評朱子處也相當多。如朱子之〈格物補傳〉，張岱認為不必補，其於《大學》首章云：

細玩經文及傳，此「物」字分明與上「物有本末」照應；格，是格個本身，故傳曰：「此謂知本」，「此謂知之至也」。傳分明以「知本」當「格物」，而宋儒以為闕文，得無多此一補傳乎？「物格」、「知至」，是一件事，故獨曰「在」。³⁸

張岱雖然不贊成朱子之補傳，但對其格物說，卻不反對。如謂：

「格物」二字，先儒於此，幾成聚訟。朱子「今日格一物，明日格一物」，也只是對初學人立下手功夫。其實可以也那末處。³⁹

又引其友徐子卿之言曰：

但患認朱子意差，真個於物上尋討，饒君徧識博解，胸中只得一部《爾雅》，有白首而不得入古人之學，為可悲耳。要非可以病朱子也。⁴⁰

綜觀張岱對《大學》之格物的詮解，並未採王陽明訓格為「正」的解釋，

³⁷ 《四書遇》，頁 32-33。此段引文與《朱子語類》，冊 4，卷 56，頁 1330 所載相近似，文字略有出入。

³⁸ 《四書遇》，頁 3。

³⁹ 《四書遇》，頁 4。原文之「其實可以也那末處」，文句不明。

⁴⁰ 《四書遇》，頁 2-3。

而其謂「格物十事，格得九事通透，一事未通透，不妨；一事只格得九分，一分不通透，不可。須窮盡到十分處。」⁴¹與朱子之格物窮理說並無二致。就《大學》之格物說，張岱大致同意朱子之看法，甚至以為不可認錯了朱子本意。再則，對王陽明之「親民」說，張岱也不採用，仍如朱註作「新民」解。⁴²

除此之外，《四書遇》中批評朱子《四書集注》的文義解釋不當者，例如：（一）、《論語·公冶長篇》「子曰：十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」謂：「皋、夔、禹有何書可讀？君子威重之學，亦以主忠信為本，而朱子以美質繹忠信，抹殺古今學脈矣！」⁴³（二）、《孟子·梁惠王篇上》「牽牛章」謂：「註中『預養』及『廣』字俱多，種種較量，是數術，非仁術矣！」⁴⁴張岱對朱子《四書集注》之批評可說嚴厲。實際上，朱子之解釋未必有此涵義，也不必然有張岱所說之毛病。

其他對朱註之字詞的訓解提出質疑者，亦有多條。例如：（一）、《孟子·離婁篇下》：「先聖後聖，其揆一也。」朱註：「揆，度也。其揆一者，言度之而其道無不同也。」⁴⁵張岱謂：

末節「揆」字，註訓為「度」，「言度之而其道無不同」是我去揆度二聖（指舜與文王），非也。「揆」，乃二聖得志所行之根宗處，今言政府謂之「揆地」。孟子言「上無道揆」，「揆」字皆同。⁴⁶

⁴¹ 《四書遇》，頁 2。

⁴² 《四書遇》，頁 1，引「陶文僖在經筵講《大學》，謂明明德如磨鑑，不虞昏；新民如澣衣，不虞污。」《四書遇》中，未見王陽明的「親民」說。

⁴³ 《四書遇》，頁 148-149。

⁴⁴ 《四書遇》，頁 379。

⁴⁵ 朱子，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，民國 85 年〔1996〕），頁 405。

⁴⁶ 《四書遇》，頁 458。

從《孟子》原文以觀，「揆」字應作名詞解，張岱之解釋似比朱註合理，但與朱註之解釋，在結果或效用上，並無多大差異。張岱謂朱註有「是我去揆度二聖」文意，事實上朱註未必有此意思。（二）、〈離婁篇下〉「原泉混混章」，孟子曰：「……苟為無本，七八月之間雨水集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」朱子註：「情，實也。恥者，恥其無實而將不繼也。」⁴⁷張岱謂：「『情』字作『實』字解，不得。不曰『過實』，而曰『過情』，正在自己真情所不能掩飾處說。」⁴⁸按「情」字與「實」字相通，古訓中有此義。⁴⁹朱子之註有據，解釋上亦合理。張岱以「真情」為釋，雖可通，反較曲折。

目前有關張岱之研究，都注意到張岱對程朱理學之批判，如張岱對道統說之批評：「傳道之說，宋儒倣禪宗衣鉢之說而為之，孔門無此也。」⁵⁰又《孟子·盡心篇下》「道統章」：「此孟子一片憂危惕厲之心，蓋既以私淑，而又恐其不得與斯文道統幾絕也。作自任看者，吾不謂然。」⁵¹因此認為張岱否定程朱理學在儒學中的正統地位。從張岱〈四書遇序〉中所說「不讀朱註」及以自己體會為歸向而言，張岱不贊成程朱之道統說，並非無據。然而，是否可以依此而認張岱完全否定程朱理學之地位及價值？則尚值商榷。事實上，在《四書遇》裏除了上述對朱註有贊成及批評外，也曾引述二程與程朱理學系統中人之意見，如尹和靖、楊龜山、謝上蔡、羅從彥、黃榦、饒魯、真德秀、蔡清等人。只是在《四書

⁴⁷ 《四書章句集注》，頁 411。

⁴⁸ 《四書遇》，頁 470。

⁴⁹ 關於《孟子》一書中之「情」字的用法及涵義，參閱信廣來，〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，收於李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民國 84 年〔1995〕），頁 97-113。該文認為〈離婁篇下〉之「聲聞過情」之情，「指一個人的『實』，而相對於『聲』」，頁 103。

⁵⁰ 《四書遇》，頁 124。此語廣被引用以說明張岱之批判理學，如夏咸淳，《明末奇才——張岱論》，頁 34。胡益民，《張岱評傳》，頁 153。

⁵¹ 《四書遇》，頁 578。朱宏達在《四書遇》前言，頁 8 中，也曾引用此語，說明張岱對理學之批判。

遇》裏對於程朱理學中之性即理與心統性情等重要觀念，張岱則未作積極的討論。

三、廣引經史子集與佛道經籍

《四書遇》除了引述宋明儒諸家著述外，值得注意的一個現象是，該書也引用六經、《史記》、《漢書》、《路史》、《孔子家語》、《孔叢子》、《說苑》、《新序》、《賈誼新書》、《鶴林玉露》，乃至《三國演義》、《水滸傳》、《邯鄲傳奇》等與四書無直接關聯之書，以及唐代柳宗元、宋代蘇軾、蘇轍與明中後葉文人如李夢陽、陳繼儒、王世貞、徐渭、湯顯祖、袁宗道、袁宏道、鍾惺、唐伯虎、董其昌等人之著作。張岱在〈四書遇序〉中自稱其於天下事物，於偶然間遇之，皆足以興發自己對四書之體悟。因此其引用上列書籍，並無價值高下及正統與否之問題。

另依佐野公治《四書學史の研究》一書所述，明萬曆年間刊行之四書註解集大成的考試用書，如萬曆二十四年（1596）郭偉編之《四書正新錄》收集有明洪武至萬曆年間諸家註解，其中即包含文人在內，較著者如茅坤、李攀龍、王世貞、歸有光、屠隆、湯顯祖、袁宗道等人。萬曆四十年代刊行之《四書增補微言》搜羅更廣，包括董仲舒之《春秋繁露》、唐代韓愈之《韓昌黎集》、柳宗元之《柳河東集》、陸贄之《陸宣公奏議》，下至宋代蘇軾之《蘇文忠公集》、歐陽修之《六一居士集》、以及眾多之明代文集等。⁵²其他如陳禹謨之《經言枝旨》、沈守正之《四書說叢》也都是搜羅經史子集之大部頭註解書。⁵³由此以觀，張岱之引述古籍及明人文集等，並非新開風氣。事實上，這類型註解書也可說是當時科舉需求下的產物。

⁵² 佐野公治，《四書學史の研究》，頁 253-262。附錄《四書正新錄》引用之姓氏、書目，頁 427-431。《四書增補微言》引用書目，頁 431-439。

⁵³ 陳禹謨，《經言枝旨》99 卷，《四庫存目叢書》，經部，冊 158-160。沈守正，《四書說叢》17 卷，《四庫存目叢書》，經部，冊 163。

關於上述《四書正新錄》、《四書增補微言》等，與《四書遇》之廣引諸書之時代背景，從《明史·選舉志》載萬曆十五年（1587）禮部的一段奏章及其實施情形，可有較清楚的了解。

國初舉業有用六經語者，其後引《左傳》、《國語》矣，又引《史記》、《漢書》矣。《史記》窮而用六子，六子窮而用百家，甚至佛經、道藏摘而用之，流弊安窮！弘治、正德、嘉靖初年中式文字純正典雅，宜選其尤者，刊布學宮，俾知趨向。因取中式文字一百十餘篇，奏請刊布，一為準則。時方崇尚新奇，厭薄先民矩矱，以士子所好為趨，不遵上旨也。（天）啟、（崇）禎之間，文體益變，以出入經史百氏為高。而恣軼者亦多矣。雖數申詭異險僻之禁，勢重難返，卒不能從。⁵⁴

由此可知一時代之學問趨向，竟非朝廷權力所能強行導正。而所以會有「崇尚新奇，厭薄先民矩矱」之趨勢，一般認為與陽明學之流行有關。在陽明心學影響下，文學上重視自我情感的抒發也蔚為一股風氣，如徐渭、湯顯祖、陳繼儒、袁宏道、鍾惺等人之濃厚的個人表現及文學風格，獲得當時士人的欣賞而廣為流行。從《石匱書》中的〈文苑列傳〉可知張岱對明代文士及其作品有深入的了解，在《四書遇》中引述明代文人之意見，實屬自然。同時明末三教一致的思潮瀰漫，張岱也毫不顧忌地援用佛道經籍。要之，只要有助於理解四書，不僅佛道經籍、小說如《三國演義》、《水滸傳》，戲曲如《邯鄲傳奇》，乃至諺語以及對事物的觀察，均可遇之於心而予採用。

關於文集部分，值得一提的是張岱引述蘇軾（1037-1101）之著作，多達近二十條。朱宏達在其點校本中，曾對出處加以標明，但也有未註

⁵⁴ 《新校本·明史》（臺北：鼎文書局，民國71年〔1982〕），冊3，卷69，頁1689。陳寶良，〈秀才學問與舉業文章——明代學術史一隅〉，《中國文哲研究通訊》卷1期1（2003年3月），頁29-50，對當時的科舉文章有具體的說明。

明出處者。蘇軾之作品在晚明頗受歡迎，包括文集、詩集、選集、全集，以及諸家評註之選本等。⁵⁵蘇軾之文學成就，世所共推，而其性命之學的造詣，也獨樹一幟。⁵⁶蘇軾在晚明士人中代表一種理想的人生型態，在文學創作、藝術品味，乃至性理的探究，都給人豐富的學習素材。從程朱理學以觀，蘇軾之思想觀念並不符合聖人本意，但在晚明之文化思潮中，蘇軾之成就卻具有另一番新意。張岱在《四書遇》中屢屢稱引，不僅是文學心靈之相通，對性命之理也有同感，例如張岱之「性無善無惡說」，與蘇軾即有所關聯，詳如後述。

在明代後期之科舉裏，《四書》成為一個傳統文化的匯聚處，不只在義理上翻陳出新，在訓詁上也廣納古籍，以供應試之需。⁵⁷張岱之《四書遇》在引用經史子集與佛道上，切合該時代的需求，然其內容並非雜亂拼湊，而是有一貫之見解與對時事及文化之反省，此乃其異於上述大部頭註解書。

肆、《四書遇》中之重要思想觀念

近人馬一浮曾對抄本《四書遇》有題記云：

明人說經，大似禪宗舉公案，張宗子亦同此血脈。卷中時有雋語，雖未必得旨，亦自可喜，勝於碎義逃難，味同嚼蠟者遠矣。⁵⁸

⁵⁵ 參閱呂正惠，〈蘇東坡與晚明小品〉，《晚明小品與明季文人生活》（臺北：大安出版社，民國 81 年〔1992〕），頁 1-37。

⁵⁶ 關於蘇軾的性命之學，美·包弼德著，劉寧譯，〈蘇軾的道：盡個性而求整體〉，《斯文：唐宋思想的轉型》章 7（南京：江蘇人民出版社，2001 年），頁 266-313，係少見的專門論著，可供參考。

⁵⁷ 參閱周啟榮，〈從坊刻「四書」講章論明末考證學〉，同註 12。周啟榮著，鄭吉雄譯，〈明末清初的訓詁學、文獻考證與經籍研究〉，收於鄭吉雄編，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》（臺北：臺大出版中心，民國 94 年〔2005〕），頁 93-128，尤其是第 4 節〈晚明《四書》註解中的訓詁學與漢學〉，頁 112-114。

⁵⁸ 馬一浮之題記存於抄本《四書遇》，見《四書遇》朱宏達之前言，頁 4。

馬一浮稱張岱（字宗子）此書如「禪家舉公案」，係指本書乃啟發性之意義多，即非具有理論或體系結構的著述。又謂其書「時有雋語」、「雖未必得旨」也有讀之可喜之處等，褒貶互見。然而，仔細閱讀此書並綜觀前後議論，可發覺其說頗為一貫，並非隨興為之。某些特殊主題，更見張岱再三致意。依張岱在〈四書遇序〉中所說，其書之作「一竅特留，以待深心明眼之人，邂逅相遇，遂成莫逆耳。」⁵⁹應有深切的寄意在。以下分別從幾個主題，探討此書的重要思想觀念。

一、性體無善無惡說

張岱對性體的看法有獨特之處，其認為性體無善無惡可言，因此不贊成孟子之性善說與荀子之性惡說。對《論語·雍也篇》之「子曰：人之生也直，罔之生也幸而免。」張岱云：「性體無善惡、無向背、無取捨、離彼離此而卓爾獨存，非中非邊而巍然孤立。」⁶⁰依此說，性體與有善有惡之「情」自不相同。張岱在《孟子·告子篇上》關於性善之討論裏謂：「孟子說性善，亦只說得情一邊，性安得有善之可名？」⁶¹又以孟子曰：「乃若其情，則可以為善」，認為「孟子蓋即情以論性也」。⁶²按〈告子篇上〉之「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」之「情」的涵義，見解紛紜。⁶³朱子《四書集注》裏云：「情者，性之動也。人之情本但可以為善而不可以為惡，而性之本善可知矣。」⁶⁴意思仍不明白，參照《朱

⁵⁹ 《四書遇》，張岱自序，頁 2。

⁶⁰ 《四書遇》，頁 160。此語原出自袁宗道，張岱直接引述未註明是袁宗道所說，參閱明·袁宗道著，錢伯城標點，〈讀論語〉，《白蘇齋類集》卷 17（上海：上海古籍出版社，1989 年），頁 244-245。

⁶¹ 《四書遇》，頁 507。

⁶² 《四書遇》，頁 547。

⁶³ 參閱信廣來，〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，頁 98-99，提出歷來對「乃若其情」之情至少有三種解釋：一為朱子解釋為「性之動」，二為釋情為實，三為情與性為同義詞。

⁶⁴ 《四書章句集注》，頁 460。

子語類》卷五九：

問：「乃若其情」。曰：「性不可說，情却可說。所以告子問性，孟子卻答他情。蓋謂情可為善，則性無有不善。所謂『四端』者，皆情也。仁是性，惻隱是情。惻隱是仁發出來底端芽，如一個穀種相似。穀之生是性，發為萌芽是情。所謂性，只是那仁義禮知四者而已。四件無不善，發出來則有不善，何故？殘忍便是那惻隱反底，冒昧便是那羞惡反底。」⁶⁵

朱子從性即理之立場，認為「性只是那仁義理知（智）四者」，具有普遍的道德根源意義，由此而生之四端之心即是情。但情屬於氣，因氣之清濁故有善、不善之情形。朱子之解釋是否允當，有不同意見。⁶⁶張岱解釋「乃若其情」之情為情感，即一般之心理作用有善、有不善，此部分與朱子有相近之處。但張岱未採用朱子之「性即理」與「心統性情」的理論，而認為情只是經驗層之實然的心理狀態，其與朱子之情為「性之動」有所不同。張岱認為孟子「即情以論性」，只就情（四端之心）而言性，故有性善之說。但情尚有不好的一面，並非完全是四端之心，故如就四端之心說性善，「亦只說得情一邊」。張岱在〈告子篇上〉解云：

且如以惻隱為仁之端，而舉乍見孺子入井以驗之，然今人乍見美色而心蕩，乍見金銀而心動，此亦非出於矯強，可俱謂之真心耶？⁶⁷

相同看法亦見於《論語·里仁篇》中「子曰：富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也。」一章之解說：

⁶⁵ 《朱子語類》，冊 4，卷 59，頁 1380-1381。

⁶⁶ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：台灣學生書局，民國 84 年〔1995〕），頁 220，認為朱子之解釋有誤，蓋因：「孟子是純由超越的立場講心性之一貫，朱子則將超越的性理與實然的情氣分解為二。這樣也可以自成一思路，但絕非孟子原來的思路。」

⁶⁷ 《四書遇》，頁 507。

孟子從「乍見」（指孺子將入於井）指點惻隱，今人見色動心，談梅生唾，此與「乍見」何異？大抵無始以來，積業深重，習氣緣心，觸境便見，第一念認真不得。顧盼禍福，商略道理，全靠第二念頭。所欲、所惡是初念，不處、不去是轉念，是仁體故徑接「君子去仁，惡乎成名？」孟子忒看得自然，中間倒有躲閃，所以告子信他不過。⁶⁸

張岱將惻隱之心與「見色動心，談梅生唾」，看作自然的心理反射作用，而謂第一念係「習氣緣心」，因「大抵無始以來，積業深重」故往往於觸境發動時，不能完全合乎義理，故須於第二念時檢點斟酌。其理由帶有佛教氣味，但可知其意在於當下遇事而生之心念不一定出自道德意志，仍須經由自我反省之工夫才能符合道德要求。

從張岱對〈告子篇上〉之情的理解以觀，其與荀子之看法更為相似，均認為人之情只是自然本具的心理活動，是以張岱有「荀子性惡之說，亦自有見，第不可以之立教萬世耳。」⁶⁹張岱不贊成孟子從情之善的一面說「性善」，也不贊成荀子從情之不善的一面說「性惡」，而主張性無善惡。

關於「性體無善無惡」之理論依據為何？張岱並無集中論述，只能從《四書遇》裏有關解說合併觀察，試尋一較合理的說明。在《論語·陽貨篇》：「子曰：性相近，習相遠也。」一章，張岱引述明萬曆年間進士張侗初之語云：

張侗初曰：聖人說「性相近」，較孟子「性善」覺渾融。蓋聖人尚說習前之性，孟子卻說習中之性。子思說天命之謂性，是在習前說，率性之謂道，則在習中矣。人生墮地纔動，知覺便是習。知愛、知敬，都是習始也。試看父母未生前如何？所以曰相近。

⁶⁸ 《四書遇》，頁 118。

⁶⁹ 《四書遇》，頁 118。

若註云「氣質」則何啻添萬丈魔！⁷⁰

張岱同意張侗初所說孔子言「性相近」乃指習前之性，「習相遠」指習中之性，而孟子則只論習中之性，如人能知愛、知敬，此已是生而後習之而有的行為，乃上述「即情以論性」，而非「習前之性」。張岱也不贊成朱子「氣質之性」的說法，堅持性體不是習中之性，應是習前之性，是無善惡可言的。人一出生有知覺之後，則已非原本的「習前之性」。張岱對孟子性善說的理解，恰與二程、朱子相反。程明道與程伊川、朱子均認為孟子「論性不論氣」，即孟子只論天地之性（習前之性）而不論氣質之性（習中之性）。⁷¹

又王陽明曾對孟子之性善說有不同於程朱之看法，《傳習錄》卷下載：

問：古人論性，各有異同。何者乃為定論？先生曰：性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊上說者。總而言之，只是這個性，但所見有淺深爾。若執一邊便不是了。性之本體，原是無善無惡的，發用上也原是可以為善，可以為不善的；其流弊也原是一定善一定惡的。……孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。⁷²

王陽明謂孟子之性善說為「從源頭上說來」，與宋儒之見解頗有不同，是否符合孟子本義，留下疑問。⁷³關於此問題，如從王陽明對「本體」的特

⁷⁰ 《四書遇》，頁 337。朱註：「此所謂性，兼氣質而言者也。」《四書章句集注》，頁 246。

⁷¹ 參閱劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 197-202。

⁷² 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 352-353。

⁷³ 參閱牟宗三，《心體與性體》第 2 冊（臺北：正中書局，民國 70 年〔1981〕），頁 198-206。

殊理解，如「至善是心之本體」、「至善者，性也」、「心之本體，原自不動，心之本體即是性。性即是理，性元不動。」⁷⁴至善與不動表示本體超越有形的善惡之上。故上引文中之「性之本體，原是無善無惡」乃將性體看作超越相對之善惡之上，相當於王陽明於〈大學問〉中說的「天命之性，粹然至善」。⁷⁵「粹然至善」為超越人之具體行為的善與惡之上，不是個別、具體的善。從思想脈絡以觀，張岱所說之「性體無善無惡」，及認為孟子以情說性，與王陽明有較密切的關係。

參照張岱在《論語·陽貨篇》之「性相近」章，曾引王安石之語云：「王荊公曰：言相近之性，以習而相遠，則習不可不慎，非謂天下之性皆相近而已矣。」⁷⁶又於《孟子·告子篇上》引蘇軾之語：「東坡云：孔子孟軻道同，而其書未必同。何以知之？以其言性知之。孔子之言如珠走盤，孟軻之言如珠著甑。」⁷⁷按王安石之〈原性〉一文中謂孟荀之性善、性惡說皆依情習而言各偏於一邊，然「性生乎情，有情然後善惡形焉；而性不可以善惡言也，此吾所以異於二子。」⁷⁸與張岱所說孟子、荀子以情論性相同。又蘇軾之《易解》對孟子性善說亦不以為然，謂：

孟子之于性，蓋見其繼者而已矣。夫善，性之效也。孟子未及見性，而見其性之效，因以所見者為性。猶火之能熟物也，吾未見火，而指天下之熟物以為火，夫熟物則火之效也。⁷⁹

蘇軾認為孟子以四端之心說性，正如指天下之熟物以為火，只見到性之

⁷⁴ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，依序見頁 29、113、107。

⁷⁵ 吳光等人編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997 年），下冊，頁 969。

⁷⁶ 《四書遇》，頁 336。

⁷⁷ 《四書遇》，頁 508。

⁷⁸ 黃宗義著，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，1989 年），冊 4，卷 98，頁 3244。「性生乎情」似應作「情生乎性」。

⁷⁹ 《宋元學案》，冊 4，卷 99，頁 3292。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：台灣學生書局，民國 73 年〔1984〕），頁 22 云：「此即謂性為超善惡之言也。謂性超善惡，善唯是性之效，此正類王安石之性超善惡，而以善為依情而立之名也。」

效用，而未見性之本體。蓋四端之心仍屬於情，並非是性。蘇軾云：「夫善，性之效也。」表示性是超越善惡之上，善只是性發為情的一種表現，不能以情之善惡來說性為善或為惡。張岱不贊成孟子之性善說與荀子之性惡說，也是此意。

張岱對孟子性善說的理解尚有值得斟酌之處，但對此問題卻有其自信的見解。張岱一方面認為人之現實的心理作用不一定合乎義理，一方面肯定人有其普遍的、超越善惡之性體。晚明東林學派顧憲成等人強力糾正王陽明之性無善無惡說，而提倡性善說。⁸⁰張岱雖曾在《四書遇》裏引用顧憲成、高攀龍之看法，但對其性善說卻隻字未提。另外，已有研究指出晚明有偏重氣質之性之傾向，認為天地或義理之性只是氣質中之正者，並不存在一形上超越的性體。⁸¹張岱反認為氣質之性是習而後有之性，已非習前之性；知敬、知愛也只是情之善的一邊，不足以表示性之本體。其引述王安石與蘇軾之看法，也都在強調性體之超越地位。由此看來，張岱沒有一般文人解經之缺乏思辨的毛病，的確是經過一番抉擇才採用他人見解，其看法也可視為晚明心性論的一種型態。

二、經世觀念之提倡

張岱之《四書遇》富有濃厚的時代色彩，包括歷史人物之評價、明代史事之反省及對時務之評論等。在張岱看來，「(大)學、(中)庸俱經世之書，其言斷乎不妄。」⁸²而《論語》與《孟子》裏多涉及政治之事，其為經世之書，也應無疑義。《四書遇》裏一再說到儒學經世本旨，如《論語·顏淵篇》之「行己有恥章」，註云：「說個行己，便不得舍卻四方，

⁸⁰ 黃宗羲，〈東林學案一·顧憲成傳〉，《明儒學案》卷 58（臺北：里仁書局影印大陸點校本，民國 76 年〔1987〕），頁 1379。

⁸¹ 參閱溝口雄三著，林右崇譯，〈明清期的人性論〉，《中國前近代思想的演變》章 6（臺北：國立編譯館，民國 83 年〔1994〕），頁 395-416。

⁸² 《四書遇》，頁 54。

空談性命，故知尼山（孔子）相士，定取其實實有益於天下國家。」⁸³在「樊遲請學稼章」，云：「老農老圃，畢竟非君子之所托業。樊遲胸中實有是癖，故又特為點出小人兩字，以破其學問種子。」⁸⁴由此可知張岱反對空談性命，對農圃小民之無與經世也持批判態度。

從時代思潮以觀，顧憲成、高攀龍為代表之東林學派已先於張岱鼓吹經世觀念，因此不能說張岱有新創之功。但在四書之詮釋上，張岱以經世觀念作為重要主題，具有豐富的時代性，頗具特色。綜觀《四書遇》中之經世觀念大致有下述幾個表達方式，首先是評斷歷史人物施政之得失，最著者如王安石之新政。在《孟子·告子篇下》之「白圭曰：吾欲二十而取一，何如？」一章中謂：「安石之青苗，名為與之，實為奪之。欲富國而民貧滋甚，其術蓋本之白圭也。莫被此老瞞過。」⁸⁵張岱對王安石之青苗法實無好評，也認為王安石過於執拗不能聽取他人意見，致賢者去位，新法亦難推行。類此歷史人物施政之反省，無疑地會給予四書之文字更深刻的內涵，也可激起讀者用世的心志。

其次是對有明一代史事及時務之評論，此部分尤能喚起當世士子之同理心。在《論語·子路篇》之「正名章」，張岱云：

聖人以「正名」救衛亂，如孟子「以不嗜殺人」一天下，都是窮其病之所始而藥之。藥到病除，聖賢初非誑語。古來亂倫滅紀之朝，必大肆殺戮，以箝服人心，故單舉「刑罰不中」來說，如我明靖難朝，只為不正不順，蔓抄赤族，不知殺害多少生靈！⁸⁶

張岱從孔子之正名說到明成祖之靖難乃「不正不順」，致生靈塗炭。以明人說本朝先帝事，頗具深意。其他有關明代史事者，如《論語·泰伯篇》

⁸³ 《四書遇》，頁 278。

⁸⁴ 《四書遇》，頁 269。

⁸⁵ 《四書遇》，頁 528。另外頁 412、529 也載有對王安石之批評。

⁸⁶ 《四書遇》，頁 269。《明史》，卷 7，明成祖本紀之贊詞末曰：「然而革除之際，倒行逆施，慙德亦曷可掩哉。」頁 105。

「子曰：好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」註云：「刺虎不斃，斷蛇不死，其傷人愈多。君子之遇小人，政不可不慎。近日楊，左之御魏璫，是其鑿也。」⁸⁷指天啟四年（1624）楊漣上疏劾魏忠賢二十四大罪不成，次年楊漣與左光斗等人被魏忠賢陷害而死一事。張岱時年二十九，對此事應有感觸。《孟子·離婁篇上》「孟子曰：人之易其言也，無責耳矣。」註云：「有如今之言邊事者，即責之以禦虜；今之言流寇者，即責之以殺賊，豈不甚難？清夜思之，在言路者，得不三捫其舌？」⁸⁸此條明顯針對晚明言官之責人以事，而自己卻不負任何責任而發。

另對東林黨人抱經世理想而於書院講學批評朝政，致政局動盪；迄明亡，黨爭猶不止一事，張岱感觸尤深。《四書遇》之《大學》「絜矩章」，張岱引述「盧玉谿曰：臣曰：『一个』，是挺然獨立而無朋黨之禍，此解深切時務。」⁸⁹又於《論語·為政篇》之「子曰：君子周而不比，小人比而不周。」云：「聲氣是『周』的血脈，朋黨是『比』的精神。」及《論語·衛靈公篇》「子曰：君子矜而不爭，群而不黨。」云：「世道之禍，莫大於爭與黨。然勢必借君子之名，方能高自標榜，故夫子揭出『君子』二字，為立異同者藥石。」⁹⁰所稱「朋黨之禍」、「借君子之名，方能高自標榜」，實有所指。參照張岱在《石匱書》卷一八，〈門戶列傳〉末總評東林諸人云：

諸君子皆砥礪廉隅，維持風教，即不無過激過矯，然濫觴之始，猶清流也。惟是聲氣既廣，臭味莫辨，間有匪人濫廁其中，而後來納垢藏污，如九方臯之相馬，馬失而驚，驚失而蟻，愈失而愈非其初矣！洛蜀朔黨，卒亡宋社。迨至江南，共主撮土偏安，猶

⁸⁷ 《四書遇》，頁 199。

⁸⁸ 《四書遇》，頁 454。趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 192-209，對明代之「言路」有較詳之討論，可供參考。

⁸⁹ 《四書遇》，頁 17。

⁹⁰ 《四書遇》，頁 91、317。

植黨不已。而甚至投降闖賊，猶自負東林，希冀重用，不亦大可笑哉！⁹¹

張岱認為東林諸君子皆忠心為國，行事雖有過激之處，仍屬清流。然有不肖者托附東林，結黨營私，有如北宋洛蜀朔三黨亡國，且迄南明仍不見止息。對於東林黨人，張岱在道德上稱許之，然在政治影響上，卻不禁歎道：「我明二百八十二年，金甌無缺之天下，平心論之，實實葬送於朋黨諸君子之手！」⁹²「萬曆以來八九十年，幾成一聚訟之世界！一旦瓦解冰消，皮之不存，毛將安附！清夜思之，不亦嘖然大可笑哉！」⁹³張岱對東林黨人之感情是複雜的，在《石匱書》裏甚至用〈門戶列傳〉一詞，無異繩以結黨之罪名。但在鄒元標、趙南星、高攀龍三人之列傳末，稱其「光明磊落，出處昭然」、「以三君子言之，亦人負東林耳，東林何負於人哉！」⁹⁴又替東林黨諸君子辯白。張岱對東林黨人之歷史評價，迄今仍是研究張岱之重要主題，⁹⁴在個人感情與歷史評論之間，此事實值深思。

從經世理念而言，張岱與東林黨人均有相同看法，惟張岱對處世之方法，有獨到見解。如《論語·里仁篇》之「子游曰：事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣。」張岱註云：「忠告人者，要使我餘地，要使人有去路，放鬆一著，使人方可回頭。臨崖勒馬，怎好收繩？」⁹⁵《論語·子路篇》之「子曰：君子易事而難說也」一章，註云：「世間正氣人物，自然

⁹¹ 《續修四庫全書》，冊 319，頁 670。

⁹² 《續修四庫全書》，冊 319，頁 661-662。

⁹³ 《續修四庫全書》，冊 319，頁 736。

⁹⁴ 例如胡益民，《張岱評傳》，頁 257-259。夏咸淳，《明末奇才——張岱論》，頁 76-78。錢茂偉，〈敢于龍門爭勝場的《石匱書》〉，《明代史學的歷程》（北京：社會科學文獻出版社，2003 年），頁 436-437。另外，關於東林黨之研究成果繁多，與張岱對東林黨之評論相近者如李焯然，〈論東林黨爭與晚明政治〉，《明史散論》（臺北：允晨文化公司，民國 76 年〔1987〕），頁 169-191。黃宗義，〈東林學案·總論〉，《明儒學案》卷 58，頁 1353 則採與張岱相反之看法。

⁹⁵ 《四書遇》，頁 131。

面目嚴冷，只是大肚皮熱心腸，人人好服事他，更覺汪洋千頃耳。」⁹⁶由此可知，張岱對君子處世之道，採取較寬容之態度，不贊成製造對立而生紛爭。在《論語·里仁篇》之「子曰：惟仁者能好人，能惡人」章，更強調喜好人、厭惡人必須是仁者方能行之無差，張岱說：

老子云：「常善救人，故無棄人」。今人見惡人，一切忿恨不平，是先已失仁體，而墮於惡矣，又何能惡人之有！二「人」字亦要看。好善惡惡易，好人惡人難，何也？善惡，人之已定者也；人，善惡之未定者也。故好善惡惡，常人能之；好人惡人，非一無成心如仁者，恐不能也。⁹⁷

蓋人間社會之活動乃由人所形成，其是非善惡仍不離具體之個人，而非理念上之是非善惡。只有一無成心之仁者，才能真正地判斷人之善惡而喜好之，厭惡之。反之，一般人往往伴隨自己主觀的偏見而妄施好惡之情。張岱抉發凡人俗見，頗能彰顯孔子此語的真意。以上所舉三則註解《論語》之說法，看似平常，但如與晚明朝政之紛擾，黨爭之多事合併以觀，應出自深刻的時代感受而有如是言論。

三、儒家為主之融合三教的方式

《四書遇》裏屢屢可見引述佛典與禪門語錄，帶有融會儒釋的氣息。從明萬曆以後，多種四書註解援用佛典禪籍以觀，張岱之寫法也是此風潮下的產物。清代《四庫全書總目提要》中曾列出一些著作，並加以批評。⁹⁸依四庫館臣的看法，張岱之《四書遇》也應可列為其中一種。

⁹⁶ 《四書遇》，頁 281。

⁹⁷ 《四書遇》，頁 117。

⁹⁸ 《四庫全書總目提要》，四書類存目中曾舉出明人狂禪一派之四書著作，例如管志道之《孟義訂測七卷》、姚舜牧之《四書疑問十一卷》、王肯堂之《論語義府二十卷》、方時化之《中庸點綴一卷》、姚應仁之《大學中庸讀二卷》、萬尚烈之《四書測六卷》、寇慎之《四書酌言三十一卷》等，頁 30-36。

如第二節所述，張岱在《四書遇》裏引用經史子集、佛經、禪宗與《老子》、《莊子》等是時代風潮下的作法，惟其基本立場仍是儒家。如果只從儒家傳統觀念去評斷張岱之引述佛老不符儒家本旨，恐不能說明張岱引述佛老之時代意義。實際上，張岱在《四書遇》裏已明白指出「佛家遺棄人論」、「佛老總不識中庸二字，惟仲尼識得。」⁹⁹由此可知張岱引述佛老並非為了將三教置於同等的地位。

張岱自稱：「余好參禪，則有祁文載、具和尚為禪學知己。」¹⁰⁰並曾作有《金剛經如是解》（今已不存），請祁文載評閱。¹⁰¹其在《四書遇》中引述佛經禪語，應是〈四書遇序〉中所說的一種「邂逅」，只要能啟發心智而對四書有所體悟，皆可隨手拈來作為參考。按張岱對儒禪之分際，有其特殊見解。參以張岱在《石匱書》卷二〇一，〈儒林列傳〉中評陶石簣（1562-1609）曰：

余及見石簣先生，清如野鶴，靜如止水，其得力全在禪定，特恐耽於孤寂，墮落頑空耳。禪理深沈，一入難出。儒者於此，政（正）須站腳得定。亦如海師妄認魚背謂是洲嶮，此地政大有錯在。¹⁰²

張岱云：「禪理深沈，一入難出」，顯示其參禪之心得。儒者接觸禪法，

⁹⁹ 《四書遇》，頁 40、25。

¹⁰⁰ 張岱著，夏咸淳校點，〈祭周戩伯文〉，〈瑯嬛文集〉卷 6，《張岱詩文集》，頁 361。祁文載與具和尚二人，參閱胡益民，《張岱評傳》，頁 134-135、147-148 之考述。

¹⁰¹ 張岱著，夏咸淳校點，〈與祁文載〉，〈瑯嬛文集〉卷 3，《張岱詩文集》，頁 231-232。其中云：「余之解金剛經，與余之解四書、五經，無有異也。余解四書、五經，未嘗敢以註疏講章先立成見，必正襟危坐，將白文朗誦數十餘過，其意義忽然有省。」又卷 6，〈祭祁文載文〉中云：「舊歲與岱偶談禪理，闡揚佛法，真能使頑石點頭。而為岱評閱金剛經如是解，澈髓洞筋，更無疑義，弁首一序，機鋒棒喝，橫說豎說，亂墮天花。」頁 357-358。

¹⁰² 《續修四庫全書》，冊 320，頁 86。《明儒學案》卷 36，陶石簣傳內亦謂：「先生之學，多得之（周）海門，而泛濫於方外。」頁 869。

雖無不可，但張岱認為仍須掌握儒家立場，才能自由運用，不致墮入與世隔絕之禪境。從這兩則評語，可知張岱對儒釋之界線，既有綜合也有分別，而站穩儒家立場毋寧是張岱一貫的態度。

晚明雖有儒釋融合或三教合一之現象，但其內容卻因人而異。從《四書遇》之稱引佛經、禪師語錄以觀，似有調和儒釋之取向，然而嚴格地說，應屬於「借禪(佛)詮儒」之型態。借用當時士人所熟悉之宗門故事，說明四書之意義，而其主旨仍是儒家。例如：

(一)、《論語·學而篇》「子曰：吾十有五而志於學」章，張岱謂：

嘗言志學章，非夫子能進，乃夫子能舍。學問時時進，便時時舍。天龍截却一指，痛處即是悟處。禪學在掃，聖學在脫，總一機鋒。¹⁰³

(二)、《論語·里仁篇》「子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯。」章，張岱云：

曾氏一「唯」，便如陳王初遇洛神，此時正著一語不得。後來說「忠」、說「恕」，只作得個《洛神賦》耳。黃龍師曰：過關者，掉臂徑去，安知有關吏？從關吏問過否？此未透關者也。¹⁰⁴

其他例子尚多，要之，從上述二則以觀，所引禪師典故乃與論語有相當之關聯性。如果追究上引禪師之言語，從佛法之立場而言，當然有其特定之目的與內容，與儒家思想不能盡合。然而，張岱之意並不在佛理本身，而是借由禪師之不同形式的表達，使人能更親切地體會《論語》本旨。

又張岱引述《老子》、《莊子》，也不是完全依循道家觀念，而是選擇性的引用。觀其引述《老子》部分，都與人事有關，而無涉形而上的道

¹⁰³ 《四書遇》，頁 79。

¹⁰⁴ 《四書遇》，頁 125。另外頁 134、346 也有相似註解。

體。例如：（一）、《論語·為政篇》「子曰：君子不器。」引「老子曰：樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。」¹⁰⁵（二）、〈里仁篇〉「子曰：惟仁者能好人、能惡人。」引「老子云：常善救人，故無棄人。」¹⁰⁶（三）、〈里仁篇〉「子曰：以約失之者鮮矣。」引「老子曰：治人事天莫如嗇。」¹⁰⁷（四）、〈述而篇〉「子曰：三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。」引「老子云：善人，不善人之師；不善人，善人之資。」¹⁰⁸綜上四條引文，都取其與孔子之言相當，有助理解者，並不涉及老子之形而上的道與無為之觀念。引述《莊子》時，甚至從治道之立場，反對莊子〈齊物論〉的說法。張岱在《論語·泰伯篇》「子曰：民可使由之，不可使知之。」中謂：

莊周「齊物」之論最達天，亦最害治。使人皆知彭、殤、孔、跖同盡同歸，則孰肯自脩？或又知清濁、混沌、金石、銷鑠、孰彭？孰殤？孰孔？孰跖？肯自修乎？故曰害治。¹⁰⁹

指出〈齊物論〉消除一切分別，彭與殤、孔(子)與(盜)跖，皆屬同質，如此何以教人自修成賢？雖能通達自然之理，卻有害人間合理的道德秩序，其理論依據明顯地是儒家的觀念。

綜上以觀，張岱雖引述佛禪老莊，但只在一定限度內選用。此種情形是否可稱為「融合三教」，當視「融合三教」內容為何而定。張岱因對禪學有較深之體會，故於《四書遇》之相關篇章，常引用佛經或禪師語錄以助理解。嚴格而言，張岱並無援佛入儒以改變儒學本旨之意。就如其引用《荀子》、《管子》、《淮南子》及諸家著述一般，只要有助於四書之體會，均可拿來參考。張岱也說過佛老與儒不同，其所以取以闡釋四

¹⁰⁵ 《四書遇》，頁 90。

¹⁰⁶ 《四書遇》，頁 117。

¹⁰⁷ 《四書遇》，頁 129。

¹⁰⁸ 《四書遇》，頁 181。

¹⁰⁹ 《四書遇》，頁 198-199。

書，只是作為一種工具而已。若說是調和儒釋或融合三教，也是在此原則下運用，並非同等、同質的看待。

伍、結論

《四書遇》之內容博引程朱、陸王及經史子集、佛禪老莊，乃至史事考證等，表面上與晚明集大成之四書注解本有相同處；但是若仔細分析，可發現張岱有其思想特色。整體而言，張岱係從儒家重人倫、修身及經世的立場來詮釋四書，抱持一貫而堅定的道德意識，並非只是隨文發揮一己之見而已。

張岱注解四書之主要觀點，可從三方面來考察：一為陽明心學的傾向，二為對程朱理學之態度，三為廣引經史子集及佛禪老莊等。基本上，張岱對心體的理解確實受到陽明心學的影響，但對程朱理學並非完全否定。又其廣引經史子集等書，一方面固受當時四書注解方式的影響，一方面也表現出不以理學、心學為限的另一種思惟方式。

張岱之《四書遇》雖非體系性的著作，但綜觀全書，可發現其中有特殊重要的思想觀念，值得留意。一、心體無善無惡說，此說近則與王陽明、遠則與王安石、蘇軾的看法有關，其與晚明強調氣質之性的傾向，大不相同。二、經世觀念之提倡，此與張岱濃厚的儒家意識有密切的關係。《四書遇》中載有對歷史人物施政之評價、明代史事之反省，以及對東林黨人之評價等。從晚明之政治環境而言，張岱之言論具有強烈的時代因素。三、以儒家為主融合三教之方式，晚明三教合一蔚為風潮，《四書遇》也有這種濃厚的氣息；但張岱並非將三教置於同等之地位，而係以佛道作為理解儒之方便而已。有關引述佛禪老莊部分，並不表示其混淆儒家本旨。

一般認為晚明之四書注解受到陽明心學及三教合一之影響，往往以己見為是，漠視儒學修身治民之旨，但張岱之《四書遇》卻非如此。《四

《四書遇》之寫作風格具有濃厚的個人心得，此與時代風氣有關，惟其基本立場仍是儒學修己治人的觀念，對今人研究四書具有重要的參考價值。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，民國 85 年（1996）。
- 宋·朱熹，《朱子語類》，北京：中華書局點校本，1986 年。
- 明·王陽明著，吳光等人編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997 年。
- 明·張岱著，朱宏達點校，《四書遇》，杭州：浙江古籍出版社，1985 年。
- 明·張岱，《快園道古》，杭州：浙江古籍出版社，1986 年。
- 明·張岱著，夏咸淳校點，《張岱詩文集》，上海：上海古籍出版社，1991 年。
- 明·張岱，《石匱書》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2003 年，冊 318-320。
- 明·黃宗羲，《明儒學案》，臺北：里仁書局影印點校本，民國 76 年（1987）。
- 明·黃宗羲原著，清·全祖望補修，《宋元學案》，北京：中華書局點校本，1989 年。
- 清·《明史》，臺北：鼎文書局點校本，民國 71 年（1982）。
- 清·《四庫全書總目提要》，臺北：商務印書館，民國 74 年（1985）。

(二) 近人論著

- 丁紅，〈記張岱未刊稿本《古今義烈傳》〉，《中國典籍與文化》期 1，1997 年，頁 71-74。
- 包弼德著，劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2001 年。
- 朱鴻林，〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，北京：北京大學出版社，2005 年，頁

312-333。

- 牟宗三，《心體與性體》第2冊，臺北：正中書局，民國70年（1981）。
- 何冠彪，〈張岱別名、字號、籍貫及卒年考辨〉，《明末清初學術思想研究》，臺北：臺灣學生書局，民國80年（1991），頁169-213。
- 佐野公治，《四書學史の研究》，東京：創文社，1988年。
- 呂正惠，《晚明小品與明季文人生活》，臺北：大安出版社，民國81年（1992）。
- 李焯然，〈論東林黨爭與晚明政治〉，《明史散論》，臺北：允晨文化公司，民國76年（1987），頁169-191。
- 余德餘，〈張岱的實學思想〉，《紹興師專學報》卷15期1，1995年，頁35-40。
- 松川健二，〈王守仁『傳習錄』と『論語』——心學的解釋の成果〉，《論語の思想史》，東京：汲古書院，1994年，頁289-304。
- 周啟榮，〈從坊刻「四書」講章論明末考證學〉，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，臺北：中央研究院近代史研究所，民國87年（1998），頁53-68。
- 周啟榮，〈明末清初的訓詁學、文獻考證與經籍研究〉，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：臺大出版中心，民國94年（2005），頁93-128。
- 胡益民，《張岱評傳》，南京：南京大學出版社，2002年。
- 信廣來，〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民國84年（1995），頁97-113。
- 夏咸淳，《明末奇才——張岱論》，上海：上海社會科學院出版社，1989年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，民國73年（1984）。
- 荒木見悟，《明代思想研究》，東京：創文社，1972年。

陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，民國 81 年（1992）。

陳寶良，〈秀才學問與舉業文章——明代學術史一隅〉，《中國文哲研究通訊》卷 13 期 1，2003 年，頁 29-50。

黃俊傑，〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》為中心〉，《明清之際中國文化的轉變與延續》，臺北：文史哲出版社，民國 80 年（1991），頁 323-369。

詹海雲，〈王陽明與論語〉，《明代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民國 85 年（1996），頁 173-198。

溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，民國 83 年（1994）。

劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，民國 84 年（1995）。

趙園，《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，2000 年。

錢茂偉，《明代史學的歷程》，北京：社會科學文獻出版社，2003 年。