臺大文史哲學報　第九十六期
2021年11月　　頁37~78
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202111_(96).02

朱子學在越南
——以黎貴惇《書經衍義》為例

曹　美　秀*

摘　要

本文先追溯朱子學在越南的發展情形，以越南的朱子學風氣為背景，再整合黎貴惇相關著作，確立其為朱子學者的前提。再接著就《書經衍義》，分析黎貴惇對朱子《尚書》學的承繼與發展。簡而言之，黎貴惇解《尚書》有承襲朱子者，又有對朱子說的融會、引申，及以越南文化為根基所獲致的個人獨見。其背離朱子說者，即朱子學在越南這塊土地上的新開展。然此文所述，僅越南經學、朱子學之一端，期能以更多的研究為基礎，理出越南經學的特色，並可藉由中、越比較研究，對中國經學特質，有更深刻的理解。

關鍵詞：越南　朱子　黎貴惇　尚書　中越

2020.03.05 收稿，2020.12.25 通過刊登。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。Email: mstsao@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

郭廷以指出，環繞中國的鄰邦中，與中國接觸最早、關係最深，彼此歷史文化實同一體者，首推越南；[1]陳玉龍等人指出，漢文化圈的範圍，包括中、日、韓、越，並以越南為漢文化圈之南翼，日、韓則為北翼；[2]陳益源指出，越南是東亞漢文研究中，不可或缺的部分。[3]加上近年來，越南漢學、漢文研究論著數量的長足增加，可見學界對越南於漢文化圈的重要性，已具一定程度的共識。然而，日、韓朱子學為二國漢學、儒學之重要部分，乃學界所共知，亦已累積了相當的研究成果，朱子學於越南的內涵及意義，卻罕有論及者，少數既有論著又多因論題較大，而為概略式的敘述。本文以黎貴惇（1726-1784）《書經衍義》為例，就具體的經說及思想，分析朱子學在越南的發展情形，以為越南漢學研究之一助。

二、朱子學在越南的發展概況

儒學傳入越南的時間，可上溯至趙佗創建南越國時期，即公元前 207 至 111 年之間。[4]漢朝建立後，趙佗歸屬漢朝，此後一直到晚唐，有一千餘年的時間，越南都屬中國郡縣的一部分，越南人稱之「北屬時期」或「都護時期」，這段時間內，越南不斷接受自中國南傳的儒學，並逐步深化。[5]

儒學南傳越南的方式誠然相當多樣，但選官制度為其中最強勢且影響深遠者，而這股力量，最早可上溯至東漢時期。隋唐以降，科舉成為規制後，越南地區也出現不少進士；唐高宗上元三年，還特別設立南選使，以揀選嶺南地區的人

1 郭廷以，〈中越一體的歷史關係〉，郭廷以等，《中越文化論集（一）》（臺北：中華文化出版事業委員會，1956），頁 1。

2 陳玉龍等，《漢文化論綱》（北京：北京大學出版社，1993），頁 355。

3 詳可參陳益源，〈越南在東亞漢文學研究的不可或缺——以《越南漢籍文獻述論》的簡介為例〉，王寶平主編，《東亞視域中的漢文學研究》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 73-85；丁克順，〈越南儒學研究的歷史與現狀〉，《復旦學報（社會科學版）》2013 年第 6 期，頁 38-44；鍾彩鈞，〈導言〉，鍾彩鈞主編，《黎貴惇的學術與思想》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012），頁 1。

4 梁志明，〈論越南儒教的源流、特徵和影響〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1995 年第 1 期，頁 26-33 轉 25。

5 羅懷，〈儒學在越南〉，郭廷以等，《中越文化論集（一）》，頁 143-158；呂士朋，《北屬時期的越南》（香港：香港中文大學新亞研究所，1964）。

臺灣大學學術期刊資料庫

才，越南愛州人姜公輔（731-805）甚至官至諫議大夫、同中書門下平章事。[6]

西元 968 年，丁部領（924-979）平定十二使君之亂，建立大瞿越國後，越南雖已不再是中國的郡縣，但中、越的文化交流並未中止，北屬時期所受的中國文化薰染，仍持續發展著，其影響較著之事例，如 1010 年，李太祖遷都大羅（即今河內），以漢文發布〈遷都詔〉；1070 年，李聖宗在升龍城建立文廟，供奉孔子與周公；[7]1075 年，越南首次實施獨立科舉，[8]其科考內容、形式等，均以中國為法。[9]

上述長達一千多年的中、越文化交流，正是朱子學傳入並深入越南的基礎。越南陳朝立國時，正當宋理宗寶慶元年，其時慶元黨禁、學禁皆已解除，朱熹的《論語集注》、《孟子集注》皆已列於學官，[10]因此，倣效中國科舉的越南，也極可能在與中國的交流中，接受朱子學。《大越史記全書》載陳朝元豐三年（即宋寶祐元年，1253）：

> 九月，詔天下儒士詣國子院，講《四書》、《六經》。[11]

雖然無法確定其所講《四書》、《六經》是用什麼教材，[12]但將《四書》與《六經》並列，可見此時越南官學已受到程朱學的影響。元人汪大淵（1311-1350）《島夷志略》一書中述「交趾」云：

---

6 詳可參陳文，《科舉在越南的移植與本土化——越南後黎朝科舉制度研究》（廣州：暨南大學專門史博士論文，高偉濃先生指導，2006），第 1 章，頁 26-30。

7 陳荊和編，《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所，1986），本紀卷 3，頁 245。

8 同上註，頁 248。

9 詳見丁克順，〈越南儒學研究的歷史與現狀〉，頁 38。

10 詳可參王宇，〈從慶元黨禁到嘉定更化：朱子學解禁始末考述〉，《國際社會科學雜誌（中文版）》2011 年第 4 期，頁 87-96。

11 吳士連輯，孫曉主編，《本紀全書》，卷 5，《大越史記全書》（重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2015），頁 269。

12 按：阮俊強引用同一段資料，作「詔天下儒士詣國子院，講《集注》、《六經》」，並將《集注》視為《四書章句集注》。然而，西南師範大學與北京人民出版共同出版的《大越史記全書》，以及東京大學東洋文化研究所出版的《校合本大越史記全書》皆作「四書六經」，故筆者對阮氏所引者闕疑。見阮俊強，〈朱熹的經學與解經語言在古代越南的沿革：從《四書章句集注》到《四書約解》的案例研究〉，《國際漢學》2016 年第 2 期，頁 129。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 古交州之地，今為安南大越國，山環而險，溪道互布……田多沃饒，俗尚禮義，有中國之風……凡民間俊秀子弟八歲入小學，十五入大學，其誦詩讀書，談性理，為文章，皆與中國同，惟言語差異耳。[13]

雖無法確定此所云「談性理」的具體內容，然元朝人所說「性理」，指的必然是宋代以下的理學。尤其元朝於仁宗皇祐二年（1313）更定科舉程式後，朱子學著作已成為官方明訂的科舉定本，故汪大淵所述性理之學，必然包括朱子學在內。而且更定科舉程式後一年，即皇祐三年（即越南陳朝興隆 22 年，1314），元朝曾派遣元使至越；同年，越南又遣使至元，[14]越南也極可能因此得知中國官方的科舉用書。

陳朝藝宗紹慶元年（即明洪武三年，1370），國子監司業朱安（1292-1370）卒，受賜從祀文廟，為越南史上之第一人。黎朝史臣吳士連曰：

> 史臣吳士連曰……未有其志道德，以致君澤民為念者也，如蘇憲誠之於李，朱文貞之於陳，殆庶幾焉……千載之下，聞先生之風，能無廉其頑，而立其懦者乎……宜乎其為我越儒宗，而從祀文廟也。[15]

按：朱安原姓朱名安，因諡文貞，後人稱之朱文安（1292-1370）。[16]朱文安撰有《四書說約》，乃約集朱子《四書章句集注》而成。可見陳朝時，不但《四書章句集注》已傳到越南，並已有為方便士子而作的簡約本產生，而其作者朱文安，並受到朝中重視，人稱越南儒宗，可見朱子學此時已在越南具相當的影響力。

另有一事，可以從反面窺見朱子學對越南陳朝的影響。陳朝光泰五年（1392）胡季犛（1336-1407）作〈明道〉十四篇上呈，內容極力批判程朱，大略「以韓愈為盜儒，謂周茂叔、程顥、程頤、楊時、羅仲素、李延平、朱子之徒，學博而才疎，不切事情，而務為剽竊」。此舉也引起反彈的聲音，國子助教段春雷

13 元．汪大淵，《島夷志略》，《文淵閣四庫全書》第 594 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 4。筆者按：此書不分卷，故無卷數。

14 吳士連輯，孫曉主編，《本紀全書》，卷 6，《大越史記全書》，頁 334。

15 同上註，卷 7，頁 380-381。

16 關於朱文安，可參黃心川主編，《東方著名哲學家評傳：越南卷、猶太卷》（濟南：山東人民出版社，2000），頁 103-117。

臺灣大學學術期刊資料庫

便上書言其不可。[17]四年之後，即光泰九年（明洪武二十九年，1396），《大越史記全書》又記有此事：

> 十一月，季犛作《國語詩義》并序，令女師教後妃及宮人學習。序中多出己意，不從朱子《集傳》。[18]

將「不從朱子《集傳》」作為特色，並記在史書之中，正顯示遵朱子《集傳》以說《詩》，是當時越南的普遍風氣。胡季犛先上書言程朱之失，又於解《詩》時不從朱子說，後又於建新二年（1400）逼少帝出家；次年，甚至篡奪君位，稱聖元元年。[19]故有學者將其對程朱的批判，視為叛變的前兆或思想準備工作，[20]若果如此，胡季犛對程朱的批評，正顯示程朱思想在越南官方的地位與影響。

明永樂四年（1406），明朝派大軍征討胡季犛；隔年，胡季犛被俘，胡朝滅亡。明朝改安南為交阯郡，越南再度成為中國版圖的一部分，越南人稱之為「屬明時期」。就在屬明時期期間，永樂十二年（1414），胡廣等人奉永樂帝之命修纂《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》三書，在中國，朱學獨尊的地位已確不可移。[21]永樂十七年（1419），明朝以國君的身分，派遣監生唐義，頒賜《四書、五經、性理大全》、《為善陰騭》等書於交阯府州縣學，[22]至此，朱子學正式進入越南官學體系，已是不爭的事實。[23]

---

17 吳士連輯，孫曉主編，《本紀全書》，卷 8，《大越史記全書》，頁 408。

18 同上註，頁 412。

19 同上註，頁 419。

20 持此說者，如何成軒，《儒學南傳史》（北京：北京大學出版社，2000），第 7 章，頁 334-380；張品端，〈朱子學在越南的傳播與影響〉，《泉州師範學學院》第 31 卷第 1 期（2013 年 2 月），頁 81-86；李未醉、許正昊，〈朱熹哲學思想對越南社會的影響〉，《貴州社會科學》2005 年第 6 期，頁 67-76 等。

21 詳可參蕭啟慶，〈元代科舉特色新論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 81 本第 1 分（2010 年 3 月），頁 1-36；陳恆嵩，《《五經大全》纂修研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2009），第 9 章，頁 203-226。

22 吳士連輯，孫曉主編，《本紀全書》，卷 10，《大越史記全書》，頁 459。

23 按：阮俊強以為朱子學在陳朝已進入越南的官學體系，然其所依據的文獻是有問題的，其說已見本文註 12。李未醉以為，陳朝已以《四書章句集注》取士，然未提出文獻依據，見李未醉，〈朱子學在東南亞社會發展中的雙重作用——以越南為例〉，《世紀橋》2007 年第 12 期，頁 58-59。楊煥英以為朱子學在李朝已傳入越南，然亦未能提出明確的證據，見楊煥英，〈朱子學在朝、日、越及西方的傳播與影響（上）〉，

臺灣大學哲學系圖書室

1428 年，後黎朝建立，屬明時期結束，然前代積累的文化，以及屬明時期的諸多制度，仍然延續了下來。後黎聖宗洪德十年（1479），吳士連奉命編修《大越史記全書》，不但修纂體例倣朱子《通鑑綱目》，書中對歷史人物的評價，更充滿了朱學色彩，如前述胡季犛作《國語詩義》多從己意而不從朱子《集傳》，吳士連便批評云：

> 自孟氏沒，師各專其門，士各私其學，源分而流支，差之毫釐，謬以千里。或流而為他歧，或倒戈而相攻，莫能歸一。其可稱者，雖曰大醇，未免小疵，未有克醇乎其醇者也。朱子生於宋末，承漢唐諸儒箋疏《六經》之後，泝流求源，得聖人之心於遺經，明聖人之道於訓解，研精殫思，理與心融，其說也詳，其指也遠，所謂集諸儒之大成，而為後學之矜式者也。況有程子倡之於前，而朱子補其未圖於後，則其義精矣。後之有作，恢廓而充大之，膏沃而光澤之，如斯而已，烏得而非議之哉！[24]

黎朝的官修史書中，明確提出朱子「集諸儒之大成」，並指後人僅能充大、光澤之，不得非議之，則朱子在越南的地位可知矣。又如：

> 潘孚先曰……史臣吳士連曰：孚先從溫公之說，謂昭烈出自中山靖王，族屬疏遠難信，是不信諸葛武侯之言矣。夫以諸葛之賢，且世代未甚遠，其稱昭烈為帝室之胄，豈無所據而鑿空言之哉。朱子已從其說，夫復奚疑哉！[25]

按：司馬光以為蜀漢昭烈帝為中山靖王之後，且「族屬疎遠，不能紀其世數」。[26]朱子《通鑑綱目》則云：「昭烈皇帝章武元年夏四月，漢中王即皇帝位。」尹起莘《資治通鑑綱目發明》發明朱子之意云：「丕既篡位，漢祀無主，昭烈正

《江西教育學院學報》1987 年第 4 期，頁 28-34。筆者將朱子學進入越南官學體系的時間，定在中國的明朝，即越南的屬明時期，乃因其證據確鑿。當然，朱子學進入越南官學體系的時間，也可能更早，其概略已見前文，但在未見到明確證據之前，筆者採取較為保守的立場。

24 吳士連輯，孫曉主編，《本紀全書》，卷 8，《大越史記全書》，頁 412-413。

25 同上註，頁 420。

26 宋・司馬光，《資治通鑑》，卷 69，《文淵閣四庫全書》第 305 冊，頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

位，蜀漢親承大統，名正言順。」[27]吳士連雖以諸葛亮作為反駁司馬光的理由，然其背後更強力的後盾，乃是朱子《通鑑綱目》的正統觀，故最末特提「朱子已從其說，夫復奚疑」，可見此時越南的官方思想即以朱子為準。下至阮朝，嗣德帝御旨修定《欽定越史通鑒綱目》，欲史官「一準紫陽《綱目》書法」，[28]便是理所當然之事。

屬明時期，曾由中國的明朝頒《四書、五經大全》於越南各級學校；到了後黎純宗龍德三年（1734），越南則自行刊刻並頒行各級學官，《越史通鑒綱目》云：

> 三年春正月，頒《五經大全》於各處學官。先是，遣官校閱五經北板刊刻，書成頒布，令學者傳授，禁買北書。又令阮儆、范謙益等分刻《四書》、諸史、詩林、字匯諸本刊行。[29]

按：所謂「北書」，即中國刊刻之書。雖然禁買北書，但越南所自行刊刻者，與北書的內容是完全相同的。《四書》、《五經》之分，本即程朱學的特色，《五經大全》更是朱學獨尊的標幟。由越南自行刊《五經大全》一事，可見到了後黎朝，朱子學已在越南形成內在的、自發的發展力量，並隨科舉的影響而更深入民間，羅懷便以為，越南婚喪禮俗與中國大同小異，皆以朱文公《家禮》為準則，[30]陳文亦持此說；[31]李世財、楊國學甚至指越南有「非朱子之書不觀，非朱子之言不說」的局面。[32]

總而言之，中國的南宋，亦即越南的陳朝時期，朱子學已傳入越南，並產生了一定的影響力。到了屬明時期，朱子學正式進入越南的官學體系，乃是確鑿無疑者。及至黎貴惇生存的後黎朝，朱子學在越南的發展，更由越南自發的

27 宋・尹起莘，《資治通鑑綱目發明》，《通鑒史料別裁》第 16 冊（北京：學苑出版社，1998），卷 14，頁 4。

28 潘清簡等，《越史通鑑綱目》（重慶：西南師範大學、北京：人民出版社，2012），卷首，頁 3。

29 陳文為等，《欽定越史通鑒綱目》（臺北：國立中央圖書館，1969），卷 37，頁 30。據「臺灣華文電子書庫」之原版影像。

30 羅懷，〈儒學在越南〉，郭廷以等，《中越文化論集（一）》，頁 143-158。

31 陳文，《科舉在越南的移植與本土化——越南後黎朝科舉制度研究》，頁 30。

32 李世財、楊國學，〈朱子學在朝鮮、日本和越南的建構特徵比較〉，《江西廣播電視大學學報》2008 年第 3 期，頁 12。

臺灣大學學術期刊資訊庫

內在力量所推動，並影響及於民間習俗。因此，越南雖然不像韓國與日本，形成學術傳承脈絡清晰的朱子學派，[33]也是研究東亞朱子學不可忽略的部分。

三、黎貴惇的朱子學自覺

儒學在越南發展的主要動力為科舉，也因此造成士子囿於科制，治學以利益為取向的弊病，[34]但學朱子學者，並不皆以牟取利益為尚，黎貴惇這「越南封建時代最偉大的博學家」，[35]便是著名的例子。

今所見越南漢文經學書籍，以具通俗、教化作用，及應舉之用者為最大宗，[36]但黎貴惇的諸多著作，皆非科舉用書，而為其個人治學心得。[37]雖然黎貴惇接觸朱子學的背景，也是前述實用甚至功利的風氣，但在越南特殊的歷史、文化環境中，經過個人的體悟、融會後，黎貴惇所見到的朱子學，已不僅是攫取功名的工具而已，正可藉以一窺朱子學在越南之發展情形，及越南經學、思想的特色。

陳名寔為黎貴惇的《芸臺類語》作序云：

> 古人有三不朽，立言其一也……延河桂堂黎公於書無所不窺，於物無所不格……先正云：通天地人曰儒，是書之作，其所謂通天地人者歟！[38]

以《芸臺類語》為黎貴惇立言之作，即以此書為其生命事業。黎貴惇自序亦云：

33 詳參李世財、楊國學，〈朱子學在朝鮮、日本和越南的建構特徵比較〉，頁 11。

34 詳可參姜振華，《越南阮朝科舉制度研究》（南寧：廣西民族大學民族學與社會學院碩士論文，王柏中先生指導，2011）；陳文，《科舉在越南的移植與本土化——越南後黎朝科舉制度研究》。

35 「《撫邊雜錄》介紹」，見《黎貴惇全集》第 1 集前言，頁 21，轉引自于向東，〈黎貴惇的著述及其學術思想〉，《東南亞研究》1991 年第 3 期，頁 10。

36 詳可參劉玉珺，〈越南經學典籍考述〉，張伯偉編，《域外漢籍研究集刊》第 6 輯（北京：中華書局，2010），頁 401-421。

37 詳可參于向東，〈黎貴惇的著述及其學術思想〉，頁 10-17；于向東，〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報（社會科學版）》第 12 卷第 1 期（1993 年 1 月），頁 48-54；于向東，〈黎貴惇〉，黃心川主編，《東方著名哲學家評傳：越南卷、猶太卷》，頁 176-204。

38 黎貴惇，《芸臺類語》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 1-2。

臺灣大學學術期刊資料庫

> ……僕因讀書而竊窺古人所以為學者如此。間嘗讀探諸傳記，話說事迹，畧加檃括，有據意見評論，有取舊文纂入，積久成帙，分回（按：當為「為」）九卷，名曰類語。自惴上焉或涉於高虛，下焉或流於淺近，但事事物物，粗有條緒，於以考鏡三才，酬酢百度，未必無助。[39]

「未必無助」，語雖謙虛，然正可見其自許之高。而《芸臺類語》為黎貴惇將舊時讀書筆記作整理而成，為其治學成果的體現。值得注意的是，黎貴惇治學的基本理念，正來自於朱子的〈格物補傳〉，〈芸臺類語自序〉云：

> 古人稱格物致知之學，推其效至於修齊治平，可謂博矣。道在事物，事物有道，遠而際天蟠地，近而人倫日用，莫不有其理焉，有其義焉，君子固不容以不知也。[40]

可見其治學理論，建立在《大學》八目的基礎上。然而，對「格物致知」作不同的解讀，則以此為立足點的治學途徑，也會有所不同，而黎貴惇對格物致知的理解是：

> 《易》曰：「君子多識前言往行，以畜其德。」《書》曰：「人求多聞，是惟建事。」孔子曰：「小子莫何學夫詩？邇之事父，遠之事君，多識於草木鳥獸之名。」此皆格物工夫。然能守之約，擇之精，則雖古今事物紛然乎前，自有以斟酌本末，融會始終，益見其殊途而同歸，百慮而一致，何至有博而寡約，勞而無功之譏哉！[41]

可見其所謂格物工夫，即多識、多聞，並加以融會貫通，最終由博而返約。又云：

---

39 同上註，頁 5-6。

40 同上註，頁 3。

41 同上註，頁 3-4。按：此所引「子曰：小子莫何學夫《詩》」，今通行本《論語》作「何莫學夫《詩》」，然《芸臺類語》原文如此，故一仍原文。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 嘗試論之：日月星辰，天之文也，中外氣候雖異，次舍纏[42]度，順湍遲速，何莫不有常乎？山川草木，地之文也，彼此之形類雖異，絡原委，高下肥瘠，何莫不有常乎？禮樂法度，人之文也，古今沿革，中外好尚，各有不同，其所以因時立教，通變宜民之意，則一而已。人事器用，飲食之細，居處酬接之微，習俗性情，不無殊異，其所以相安相養、相規相保，亦一而已。由此言之，聖人所以範圍曲成之妙，大抵皆順其自然，而畧為裁制品節之。古之君子行之，後之君子由之，所謂格物者此也，所謂致知者此也，所謂具衆理而應萬事者此也。非泛然徒事於外而不求於內也，不然，物物而格之，不幾於多岐亡羊之失耶？[43]

此更舉出實例，以見格物、致知的具體內容，包括日月星辰、山川草木、禮樂法度等，明顯為朱子「即物而窮其理」[44]的路線；「具眾理而應萬事」更直接引用朱子注解《大學》「明德」之語。[45]尤其最末以「非泛然徒事於外」，澄清博學而多歧亡羊之質疑，明顯地是針對陸王一系的思想而發，與前段引文「何至有博而寡約，勞而無功之譏哉」，用意相同。此可與《書經衍義》〈說命下〉第二條參看：

> 千古論學，始自傅說一篇。「人求多聞，時惟建事，學于古訓，乃有獲。」此道問學之工夫也。「惟學，遜志務時敏，厥脩乃來，道積厥躬。」此尊德性之工夫也。朱子窮理以致其知，反躬以踐其實，蓋兼體用、該內外，實得先聖賢之正傳。陸九淵、王守仁單提尊德性以教學者，而以讀書窮理為禁，皆傅說之罪人也。[46]

42 按：《芸臺類語》頗多異體字，然本文所用為越南寫本，為保持寫本原貌，所有用字皆依原本。

43 同上註，頁 4-5。

44 宋・朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2012），頁 9。

45 同上註，頁 5。

46 黎貴惇撰，阮金山點校，《書經衍義》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 89。按：本文引用《書經衍義》皆用此本。為免繁冗，下文凡引用此書，僅於引文後標注頁碼，不再另列註腳。

臺灣大學學術期刊資料庫

對黎貴惇而言，陸王學者強調「物理不外吾心」、[47]「聖賢非有二事」，[48]以將外物與外事皆收入本心的為學方法，是有所偏頗的，故云其「單提尊德性以教學者」，而其評判標準，正是朱子「窮理以致其知」的知識觀。可見〈芸臺類語序〉「何至有博而寡約，勞而無功之譏哉」、「非泛然徒事於外」等語，正欲突顯其得自朱子的治學理念，並與陸王偏向尊德性者作區別。因此，〈芸臺類語自序〉可說是對朱子〈格物補傳〉之推闡說明，而這樣的為學理念，正是《芸臺類語》背後的知識哲學。《芸臺類語》「目錄引」有云：

> 自有文字，便有書籍，《五經》、《語》、《孟》，誠如日月，百家史傳，殆類繁星，具存典型，各表旨趣，苟能博觀約守，亦可增智益神，作書籍語第七。[49]

雖然主張經史百家皆當博觀，但以《五經》、《語》、《孟》為日月，則為儒學的立場。黎貴惇的經學著作《書經衍義》、《四書約解》、《易經膚說》、《群書考辨》等，即為此立場的具體表現，故〈書經衍義序〉云：

> 治天下不可無政事，而古今之談政事者，常祖《尚書》……二帝、三王奉天立治，懿訓嘉謨，宏規大典，卿士之所講明，官司之所遵守，罔不在是也。……披〔書〕一覽，[50]則聖人之性、聖人之心，炳煥如新。欽恭精一之傳，惇章庸用之事，與夫典則之貽，人紀之修，敬天仁民，明德慎罰，建邦設都，分爵列土之政令，垂之萬世……昭昭焉如揭醫方律例以示人，而無一毫爽也。（《書經衍義》，頁 1）

以經典為典範，視之為聖人事跡、心性之傳，欲以為治道之基，正是前述格物致知、博學返約的知識觀，在經典研究上的表現。《芸臺類語》有「音字」、「品物」等篇，其內容近於中國所謂小學考證，正可見朱子格物之教對黎氏治學方法的影響。[51]

---

47 清・黃宗羲，〈姚江學案〉，《明儒學案》，《文淵閣四庫全書》電子版（香港：迪志文化出版公司，2007），卷 10，頁 19。

48 清・黃宗羲，〈甘泉學案一〉，《明儒學案》，卷 37，頁 13。

49 黎貴惇，《芸臺類語》，頁 9。

50 按：阮金山點校語云：「『披』下，疑當有『書』字。」

51 林維杰從認識論、形上學與主體論三個角度，分析黎貴惇的《芸臺類語》，指出《芸

臺灣大學學術期刊資料庫

另一方面，解經的內涵，是判定朱子學者更重要的依據，〈書經衍義序〉云：

> 有所觸發，隨意書之，徵引傳記，討論古今，無非欲為聖經之印證也……不敢執定注家一邊，而不細繹正文之意，亦不敢好為新奇議論，以背於伊川、考亭之緒言也。（《書經衍義》，頁 3）

雖然強調要細繹正文，而不偏主某一注家，卻又明言「不敢好為新奇，以背於伊川、考亭之緒言」，其以程朱之說為正說，乃極顯然。配合前述黎貴惇的格物觀、治學方法，則其自視為朱子學者，乃確然無疑矣。

綜合以上所述，自治學觀念、治學方法，重視對書籍的博覽，藉由經典以求聖人之道，乃至反約後所得義理的內容，黎貴惇皆有意識地，以遵循朱子為的。與日、韓的朱子學相同，即使自視為朱子學者，對於經典的詮釋，也不必然亦步亦趨於朱子，而有時代、地域、學派等特色。以下即以《書經衍義》為例，具體分析黎貴惇對《尚書》經文解讀與朱子之異同，以見朱子學在越南的發展情形。

四、由《書經衍義》看朱子學在越南的發展

所謂朱子學者，必然在一定程度上，繼承朱子的學術思想；但既然成為一「學」，又必然有所延伸、發展甚至歧出。以下由《書經衍義》中，黎氏對朱子說的繼承、發展與變異，略窺越南的朱子學。

（一）《書經衍義》對朱子說的繼承與引申

前已述及，隱藏在黎貴惇治學成果背後的知識哲學，即朱子的格物觀點；其博觀以約取的治學方法，即朱子思想的體現，落實於儒學範疇，即表現為對經書研讀的重視。《書經衍義》為黎貴惇整理讀《尚書》的筆記而成，乃「涵泳有年，粗窺大義」、「有所觸發，隨意書之」的成果（《書經衍義》，頁 1），因此，《書經衍義》本身，即黎貴惇謹遵朱子格物之教的成果。

其次，黎貴惇頗承襲朱子解讀《尚書》的方法。《朱子語類》有此條：

臺類語》涉及的理學論述，乃是依朱子路而進行，可與本文相參看，詳見林維杰，〈越儒黎貴惇《芸臺類語》中的朱子學線索〉，《當代儒學研究》第 10 期（2011 年 6 月），頁 145-170。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 因讀《尚書》，曰：「其間錯誤解不得處煞多，昔伯恭解書，因問之云：『尚書還有解不通處否？』曰：『無有。』因舉〈洛誥〉問之，云:「據成王只使周公往營洛，故仟來獻圖及卜，成王未嘗一日居洛，後面如何卻與周公有許多答對？」又云：「王在新邑，此如何解？」伯恭遂無以答。後得書云：「誠有解不得處。」[52]

董鼎《書傳輯錄纂註》錄朱子《書》說有云：

> 看《尚書》漸漸覺得曉不得，便是有長進，若從頭到尾解得，便是亂道。[53]

「寧闕疑而不鑿」的態度，乃朱子《尚書》學的特色之一，[54]今人研究亦指出，蔡沈（1167-1230）《書集傳》對朱子最大的背離，即朱子指為不可解者，蔡沈通篇解之。[55]黎貴惇雖熟讀《書集傳》，並因之取得科舉功名，[56]但涵泳多年後，他仍堅守朱子闕疑之教，而對《書集傳》有所質疑，如《書經衍義》〈益稷〉篇第二條：

> 頑讒二段繼於「欽四鄰」之下，語意不相連接，朱子謂不可曉。（《書經衍義》，頁 44）

52 宋・朱熹，〈召誥洛誥〉，宋・黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，2011），卷 79，頁 2058。

53 元・董鼎，〈朱子說書〉，《書傳輯錄纂註・綱領》，《文淵閣四庫全書》第 20 冊（北京：商務印書館，2005 年），頁 1。

54 詳可參蔡根祥，〈晦翁尚書學案〉，《宋代尚書學案》（臺北：花木蘭文化出版社，2006），第 9 章，頁 547-583。

55 《四庫總目》已云：「蓋朱子之說《尚書》，主於通所可通，而闕其所不可通，見於語錄者，不啻再三，而沈於殷盤、周誥，一一必求其解，其不能無憾也固宜。」見清・紀昀等，《欽定四庫全書總目》（北京：中華書局，1997），卷 11，頁 146。後人承此說者極多，不枚舉。

56 詳可參于向東，〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，頁 48-54；于向東，〈黎貴惇〉，黃心川主編，《東方著名哲學家評傳：越南卷、猶太卷》，頁 176-204。

臺灣大學學術開放資料庫

朱子以為〈益稷〉篇「欽四鄰」以上，及「庶頑讒說」以下的兩段文字之銜接乃不可曉者；又要學生讀《尚書》時，「可通則通；不可通，姑置之」。[57]然而，將〈益稷〉篇這兩段文字順著解說，甚至為前、後文之承接作解釋者多矣。由《書經衍義》所引用的中國書籍看來，黎貴惇所見過者，不僅止於《書經大全》等科舉用書，[58]故必然見過將「欽四鄰」上、下文字銜接著解釋的說法，尤其他所熟悉的《書經大全》中，蔡沈《書集傳》的說法就是如此，[59]但多年涵泳後，黎貴惇認為朱子「不可曉」之說方確。

與闕疑相應的，朱子自述讀《尚書》的經驗云：

> 某嘗患《尚書》難讀，後來先將文義分明者讀之，聱訛者且未讀。如〈二典〉、〈三謨〉等篇，義理明白，句句是實理。[60]

因此，朱子要學生讀《尚書》時，「且看他分明處，其他難曉者姑闕之可也」。[61]《書經衍義》並未對《尚書》經文逐句詮解，而就其有得者，或一字一句，或一個小段落，或整合數個段落與不同篇章，提出體會所得，可見《書經衍義》即是就《尚書》經文明白者讀之的結果，正是朱子教人的治《書》法；由此亦可知，前述其指出某些文字、段落是不可解者，乃是對解之者的批評。

《書經衍義》繼承朱子之最明白顯著者，為對經文的解釋，如〈金縢〉第二條：

> 管、蔡淺人也，以己亦至親，顧在外不預國政，獨周公當國，憤怨不平，故武庚得以慫恿之。流言者，無端傳言，不知所從起也。周公曰：「我之弗辟」，當從朱子後說，釋「辟」乃「避位居東」為是。（《書

57 宋・朱熹，〈益稷〉，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 78，頁 2022。

58 按：《書經衍義》中引及孔安國、鄭玄、蘇軾、金履祥、陳櫟、顧炎武等人的說法，雖然不確定他引用這些的說法，是直接藉由各專書，或是經由《五經正義》、《書經大全》等，但他所讀過的書，所引用的書籍來源，並不限於當時的科舉用書，乃是可以確定的。

59 蔡沈在「欽四鄰」之後自「庶頑讒說」至「否則威之」一段後注云：「此因上文而慮庶頑讒說之不忠不直也。」見宋・蔡沈，《書經集傳》（臺北：世界書局，2011），卷 1，頁 19。

60 宋・朱熹，〈綱領〉，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 78，頁 1982。

61 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

經衍義》，頁 146）

按：「我之弗辟」之「辟」，或釋為「殺」，或釋為「法」，[62]朱子釋為「避」，指避位居東，黎貴惇從之。又如〈洛誥〉第一條：

> 「予乃胤保大相東土。」《蔡傳》謂：「繼太保而往。」臣對君言，不應稱保。朱子謂：「嗣攝政事，保佑王躬。」當從之。（《書經衍義》，頁 189）

朱子將「保」解為動詞，蔡沈則解為名詞，黎貴惇從朱子。又如〈胤征〉第一條：

> 朱子曰：「太康失河北，至相方失河南。」是仲康之時，羿分河北以自帝也。禹德在，人人思仰之，故太康雖不復冀都，居于陽夏，兗、豫、青、徐之國猶相扶翊，為之捍衛。仲康繼立，稍振威令。帝相遷居帝丘，國勢日削。寒浞已殺后羿，遂渡河滅夏，弒帝相。觀《左傳》稱「帝夷羿」，是羿非立仲康而執國政之驗。（《書經衍義》，頁 58）

按：太康、仲康、相為夏朝啟之後的三位君王，太康為啟子，仲康為太康弟，相為仲康之子。關於自太康至相的歷史，多以為羿廢太康而立仲康，至相之時，則羿纂位自立，如蔡沈《書集傳》、陳經《尚書詳解》、林之奇《尚書全解》等，《東坡書傳》則與之大同而小異。[63]朱子則以為「太康失河北，至相方失河南」。[64]黎貴惇以朱子說配合《左傳》「帝夷羿」，以為太康時失河北於羿；至仲康之時，羿於河北自立為帝；至相時，遷居帝丘，寒浞殺后羿，又渡河弒相。

以上皆黎貴惇依從朱子說，甚至以朱子說反駁他說之例。雖然解《尚書》

62 按：釋為殺者，如蘇軾，見《東坡書傳》，《叢書集成初編》（北京：中華書局，1991)，卷 11，頁 357；釋為法者，如夏僎、林之奇，見《尚書詳解》，《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1969），卷 18，頁 20；《尚書全解》，《文淵閣四庫全書》電子版，卷 26，頁 31。

63 按：蘇軾未云纂位，而以為羿逐太康；仲康立後，羿為政；相立後，羿又逐相，見宋・蘇軾，《東坡書傳》，《叢書集成初編》，卷 6，頁 179。

64 宋・朱熹，〈召誥洛誥〉，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 79，頁 2028。

臺灣大學學術期刊資料庫

與朱子異者並不少見，但《書經衍義》以反駁《書集傳》者為多，當因《書集傳》為當時越南的科舉用書。黎貴惇既欲遵奉朱子之教，又熟讀《書集傳》，故對《書集傳》中與朱子異者，有更強烈的不滿。

朱子於諸經皆有注，惟《書經》闕如，此乃人所共知者；蔡沈雖受師命撰《書集傳》，其中經朱子手訂者，亦僅前三篇。故黎貴惇欲遵朱子之教以解《書》，必遇到許多經文無所依據的難題。然而，黎貴惇頗善於利用既存朱子說，並加以引申運用，如〈立政〉第十條：

> 「罔敢知于茲」，「知」字當解如朱子訓「乾知大始」之「知」。知，管也，主也。若謂不知識，則刑獄重事，人命所懸，禁戒儲備，國政所係，其初也容有不屑屑知者，至于獄成進讞，歲終受會，又豈有不知之乎？（《書經衍義》，頁 223）

朱子解「知」為主，見於《周易本義》，[65]而現存文獻中，見不到朱子對〈立政〉此句的解釋。蘇軾（1037-1101）解此句云：「文王不識知」；蔡沈云：「則若未嘗知有其事」，並引呂東萊之說以互相應證。[66]其餘以知道、識知解「罔敢知」之「知」者多矣，黎貴惇皆不取之，而藉朱子對《易經》的解釋，來解讀《尚書》。此一方面可見黎貴惇對朱子說的靈活運用；另一方面，黎貴惇不取其前多數人的意見，而自出新解，乃其治《尚書》有得的表現。又如〈伊訓〉第二條：

> 伊尹與湯共定天下，親見締造之甚勞，持守之不易，故述先王脩德省躬，積累之久，以至于有萬邦，其艱如此。語極激切，令人感動。朱子謂：「古人文字如畫工傳神一般。」信然。（《書經衍義》，頁 69）

按：此所引朱子語不見於《文集》及《語錄》，但《詩傳大全》引及之，其文為：

> 朱子曰：「古人文字之美，詞氣和，理義精如此，秦漢以後無此等語。某讀《詩》於此數語，讀《書》至『先王肇修人紀』，至『茲惟艱哉』，

65 宋・朱熹，《周易本義》，《周易二種》（臺北：大安出版社，2012），頁 234。
66 宋・蔡沈，《書經集傳》，卷 5，頁 117。

臺灣大學學術期刊資料庫

深誦歎之。」又曰：「譬如畫工傳神一般，直是寫得他精神出。」[67]

按：「古人文字之美」至「深誦歎之」一段，見於《朱子語類》，為朱子回答學生關於〈燕燕〉一詩的提問。[68]「譬如畫工傳神一般，直是寫得他精神出」二句，則不見於《語錄》與《文集》，惟《詩傳大全》引及；《詩經疏義會通》、《欽定詩經傳說彙纂》亦引之，然二書完成時間皆後於《詩傳大全》，[69]且可確定黎貴惇見到的，只有《詩傳大全》，故《詩傳大全》當即黎貴惇引文之所本。如此，則朱子「譬如畫工傳神一般」形容古文的文字，乃黎貴惇於讀《詩傳大全》時得知。《書經衍義》引之，乃是藉《詩經》專著中的朱子語，以解釋《尚書》經文背後的激切語氣，其推尊朱子說，又善於融會朱子說的情形，可由此例見之；而不見於《文集》及《語錄》的朱子說，黎貴惇亦加以蒐羅，可見其於朱子說之重視。又如《書經衍義》〈洛誥〉第九條：

> 「乃惟孺子」一節，周公先言以輔民常性之道，次言當篤敬乃父武王之法，次言「子其明農」事，以「裕我民」，則無遠不至。一意勸戒，語脉顯然。「明農」，亦如《無逸》言「知稼穡艱難」及「即田功」之義，何嘗有告老意？呂氏釋之曰：「我其退休田野，惟明農事，蓋公有歸老之意」，殊為鑿說。古人祿足代耕，七十致事，亦有禮貌，何嘗有退休而為老農之事者？又後段王還于周，命公留後，則此言「汝往敬哉」，不可泥着「往」字。蓋公已有「齊百工伻從王」之言，必是因而從王幸洛。今呂氏解謂「王往洛邑，其敬之哉，我其退休田野」，豈有宅中圖治之初遽即求去？語無端緒，與公自任天下挽留召公之意，大相違異。《蔡傳》錄其說，朱子不之取也。（《書經衍義》，頁 192-194）

67 明・胡廣等，《詩傳大全》，《文淵閣四庫全書》電子版，卷 2，頁 11。

68 宋・朱熹，〈召誥洛誥〉，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 81，頁 2103。

69 按：《詩經疏義》的成書過程頗為漫長，此書原為元代朱公遷所撰，其門人洪初為之寫書稿。到了明朝，由王逢加上「輯錄」，再由王逢門人何英加上「增補」，才在明英宗正統九年刊行。詳可參史甄陶，〈朱公遷《詩經疏義》對《詩集傳》的繼承與發展——以「興」體詩的闡釋為中心〉，《臺大中文學報》第 63 期（2018 年 12 月），頁 57-102。如此，則朱公遷生存的時代雖然較早，其書刊刻時間卻晚於《詩傳大全》。《欽定詩經傳說彙纂》之成書，更已至清代。

臺灣大學學術典藏資料庫

按：〈洛誥〉「汝往敬哉，茲予其明農哉」，朱子云：「汝往歸宗周，汝其敬敘武王之事，而我留於此，修后稷、先公之業，明農事以教民。」[70]黎貴惇以為「明農」之意與《無逸》「知稼穡艱難」、「即田功」相同，即承朱子「明農事」之解而來；其反駁呂祖謙「告老」之說，亦與之相應。黎貴惇順此來理解「汝往敬哉」，而將「齊百工伻從王」解釋為「從王幸洛」，如此，則成王之「往」，不但與周公「退休」毫無關聯，反而見其營洛圖治之心。然而，朱子並未有周公從王幸洛之說，黎貴惇取朱子「明農事」非告老之說，配合〈君奭〉中周公「語意諄切」以「勉留召公」的記載（《書經衍義》，頁 207），以及〈洛誥〉通篇文義，而得出周公「從王幸洛」的說法。此段文字的最末特提「蔡傳錄其說，朱子不之取也」，亦是以朱子為反駁呂祖謙、蔡沈的後盾。但事實上，黎貴惇此處對〈洛誥〉的理解，雖有承於朱子，但又加上自己引申體會所得者。

（二）《書經衍義》對朱子說的發展與變異

以上所舉諸例，雖不無黎貴惇個人的引申發揮，承繼朱子之跡，仍相當顯著。然而，黎貴惇對《尚書》經文的理解，實有以越南文化為根基所獲致的個人獨見，而超乎朱子之外者，吾人正可由此略窺朱子學在越南發展的情形之一斑。

黎貴惇獨得而異乎朱子者，情形多端，小自對制度的考訂，大至聖人為治之方，以及三聖相傳的內容，茲各舉數例以明之。《書經衍義》〈牧誓〉第一條：

> 〈牧誓〉「司徒、司馬、司空」，《蔡傳》以為武王此時尚為諸侯，故未備六卿。愚按：六卿始見於《周官》，有冢宰、宗伯之名，前此所未見。或是周家始置此官。《曲禮》「天子建官先六大，又有五官、六府、六工」。鄭康成以為殷制，今無所考証。康成大儒，或有所據。箕子敘疇，有曰司徒、司空、司寇，亦不知商時止置此三卿否。但伊尹為阿衡，傅說為相，見於《書》；虺為左相，見於《左傳》；與周侯、九侯、鄂侯為三公，見於史，並不曾見商有六卿。則以為天子六卿、諸侯三卿者，周有天下以後之制，非武王猶遵殷舊而不敢備置

70 宋・朱熹，〈洛誥〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 65，徐德明、王鐵校點，《朱子全書》第 23 冊（上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社，2002），頁 3192。按：此文為《朱文公文集》「雜著」的《尚書》部分，上海古籍出版社與安徽教育出版社共同出版的點校本，為清楚眉目而標以各經之名，《尚書》之下又標注篇名，此段文字置於〈洛誥〉之下，故引用時以〈洛誥〉稱之。

臺灣大學學術期刊資訊網

也。（《書經衍義》，頁 103）

蔡沈以為，〈牧誓〉中武王所云「御事」只有司徒、司馬、司空三者，乃因其時武王尚為諸侯，故僅有三卿而不得備六卿。黎貴惇則以為六卿乃周以後之制，殷時未有六卿，故武王僅有三卿，並非遵殷制而然。按：此處僅明言蔡沈之誤，實則蔡沈說與朱子同，《儀禮經傳通解》卷三十三便據〈牧誓〉武王僅有三卿，以及鄭玄「諸侯併六卿為三」的說法，指殷時諸侯不得備六卿，[71]蔡沈說與此同；在中國，持此說者亦極多，[72]但為何黎貴惇不從之？筆者以為，極可能是因為黎貴惇未見過《儀禮經傳通解》。通觀黎貴惇著作，並未見引用《儀禮經傳通解》者，且越南科舉所考《五經》中的「禮」是《禮記》而非《儀禮》。劉玉珺指出，越南經學典籍的特色是「重應用」，[73]前亦述及越南科舉制度造成的功利風氣，《儀禮》一經既繁複難治，又非科舉考科，自然流傳不廣。其次，為引導士子入五經之門，裴輝碧（1744-1818）編有《五經節要》，其中《禮》一經，名為《記經節要》，「記」即《禮記》。黎貴惇曾撰《禮經演義》，乃從《記經節要》演國音，[74]可見黎貴惇心目中的禮經，即是《禮記》，故黎貴惇極可能並未見到《儀禮經傳通解》。若果如此，則周後方有六卿的說法，乃黎貴惇以越南儒者，就越南所見文獻作考證的結果。應當注意者，黎朝時，官方頒布的教材為《五經大全》，其中《禮記大全》以陳澔（1260-1341）的《禮記集說》為主。周予同認為《禮記集說》：「以空言說禮，略度數而推義理，疏於考證，舛誤相仍。」[75]其實在中國，《五經大全》與王學末流，皆同被指為元、明學風粗疏的罪魁禍首，[76]我們亦可由此推想，在越南以功名為目的的科舉風氣中，紮實的考證工夫，並不受重視。因此，黎貴惇所考出周後方有六卿之說，雖與中國的主流說法不同，卻是黎貴惇重視文獻考訂的表現，若將之視為朱子格物之教在經典研究中的展現，則殷時是否有六卿這個問題，黎貴惇持論雖異於朱子，

71 宋・朱熹，《儀禮經傳通解》，《文淵閣四庫全書》第 126 冊，卷 33，頁 6。

72 按：持此說者如《通典》、《禮記集說》、《儀禮正義》等，無法一一枚舉。

73 劉玉珺，〈越南經學典籍考述〉，張伯偉編，《域外漢籍研究集刊》第 6 輯，頁 414。

74 按：黎氏此書臺灣地區尚無法見到，僅能由相關藏書目錄見之，詳參劉玉珺，〈越南經學典籍考述〉，張伯偉編，《域外漢籍研究集刊》第 6 輯，頁 419。

75 清・皮錫瑞，《增註經學歷史》（臺北：藝文印書館，1987），頁 293，註 7 中語。按：此書之注者為周予同，藝文印書館未標注之，故於此附注。

76 詳參曹美秀，《回歸孔孟：晚明清初儒學風氣之探討》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，夏長樸先生指導，1998），第 3 章，頁 127-137。

臺灣大學學術期刊資料庫

卻是朱子學發展的結果，這與中國由道問學發展為考據學，[77]正是相同的路徑，尤其黎貴惇生存的時間，正是中國的乾嘉時期。然而，科舉功名是越南朱子學興起的主因，由於現實的利益取向，故無法如中國般，因為「學術」興趣，而發展出特殊的學風。故如黎貴惇般，因尊朱子而表現出考據興趣者，恐怕寥寥無幾。另外，《書經衍義》〈舜典〉第十九條據《尚書》等文獻，提出古時「兵刑合一之說非也」的論斷（《書經衍義》，頁 22-23）。然而，朱子曾在《孟子精義》中，提出古時「兵刑合一」的觀點；[78]而黎氏所熟悉的《書經大全》，兼存兵刑合一、兵刑分事二說。[79]筆者以為，作為《四書章句集注》的前導著作，《集注》廣泛流傳後，《論孟精義》便罕見流傳，[80]故黎貴惇極可能未見過《論孟精義》。若果如此，則古時兵、刑分事的結論，也屬黎貴惇的考證成果，其情形與前例相同。

以上二例中，黎貴惇持論雖異於朱子，但極可能是黎氏發展朱子格物之教，以從事經典考訂的結果，其於朱子學，尚未至變異的程度。但《書經衍義》中有不少異乎朱子，且已超出前述繼承與發展之範圍者，如〈舜典〉第二十二條：

> 先儒謂上古未說氣質之性，愚觀舜命教胄子以直、寬、剛、簡，而導之以溫、栗與無虐傲，則已防其氣質之偏矣。（《書經衍義》，頁 23-

77 余英時，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1978）；余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987）。

78 宋・朱熹，《論孟精義・孟子精義》，《朱子全書》第 7 冊，頁 706。

79 按：《書經大全》於〈堯典〉「帝曰：契百姓不親至在寬」下注文後之小字注云：「禮樂所以成教化而兵刑輔之，當唐、虞之時，禮、樂之官析為二，兵、刑之官合為一，詳略之意可見。」顯然是以唐虞兵刑合一。但〈舜典〉經文「帝曰皐陶」至「惟明克允」一段後之小字注文云：「董氏曰：或言帝者之世，詳於化而略於政；王者之世，詳於政而略於化。虞時兵、刑之官合為一，而禮、樂分為二，成周禮、樂之官合為一，而兵、刑分為二。故此蠻夷猾夏亦以命皐陶，然經只言五刑五流，未嘗言兵也。後征苗之兵，禹實掌之，未嘗用皐陶，則兵、刑非兼掌矣。」此則引董氏反對兵刑合一之論，故《書經大全》實兼存二說。以上引文見明・胡廣等，《書傳大全》，《文淵閣四庫全書》電子版，卷 1，頁 65-66、頁 67。

80 《四庫全書總目》云：「朱子初集是書，蓋本程氏之學以發揮經旨。其後采摭菁華，撰成《集注》。中間異同、疑似，當加剖析者，又別著之於《或問》。似此書乃已棄之糟粕。然考諸《語錄》，乃謂：『讀《論語》須將《精義》看。』又謂：『《語、孟集義》中所載諸先生語，須是熟讀。一一記於心下，時時將來玩味，久久自然理會得。』又似不以《集注》廢此書者。故今亦仍錄存之焉。」見清・紀昀等，《欽定四庫全書總目》，卷 35，頁 462-463。

臺灣大學學術期刊資料庫

24）

按：此所謂「先儒」不知所指何人。朱子曾云：「氣質之性，古人雖不曾說著，考之經典，卻有此意。」[81]朱子解〈舜典〉命夔典樂一段亦云：

> 蓋所以蕩滌邪穢，斟酌飽滿，動盪血脈，流通精神，養其中和之德，而救其氣質之偏者也。[82]

如此看來，黎貴惇以經典中已有氣質之性的概念，並以「防其氣質之偏」為舜命夔教胄子之意，皆承自朱子。然而，黎貴惇並未明言承朱子說，惟云：「先儒謂上古未說氣質之性」，就其前、後文看來，他指出〈舜典〉已有防氣質之偏的作法，乃是對「先儒」的反駁；而以上古未說氣質之性者，多為陸王學者。[83]黎貴惇在《書經衍義》中，曾明言批評陸九淵與王陽明「單提尊德性」之失（《書經衍義》，頁 89），則其立足程朱而不與陸王同道，乃極顯然。雖然黎氏僅強調《尚書》中可見氣質之性，而未明言批評王學將氣質、義理之性合一的觀點，但既然突出氣質之性，必然認同與之對立的義理之性的存在，《書經衍義》〈舜典〉第十七條所云：「天生萬民，性本善而氣質不齊。」（頁 21）即隱含義理之性與氣質之性的分別。黎貴惇既以二性有別，作為批評先儒「上古未說氣質之性」的依據，則其於義理、氣質之性二分的概念，必相當堅持。若考慮朱子對此持之甚堅的立場，則黎貴惇的堅持，並不令人意外。然而，黎貴惇以義理、氣質二性分別為前提，對《尚書》所作的諸多詮釋，卻與朱子不同。

首先，黎貴惇在解讀經文時，較偏重強調人心、人情，亦即氣質之性的部分，如其於〈舜典〉命契「敬敷五教」一段云：

> 堯時道化，百年浸漬，至舜而猶有不親不遜，何也？天生萬民，性本

81 宋・朱熹，〈性無善無不善章〉，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 59，頁 1386。

82 宋・朱熹，〈舜典〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 65，頁 3172。

83 如楊東明云：「自宋儒分為氣質、義理兩途，而性之義始晦。」（明・楊東明，〈晉菴論性臆言〉，明・黃宗羲，《明儒學案》，卷 29，頁 23。）馮從吾云：「豈捨氣質而於別處討義理哉！性原只是一個……性豈有二焉，孟子道性善，故曰：『夫道一而已矣』，此儒者之旨也。」（明・馮從吾，〈辨學錄〉，明・黃宗羲，《明儒學案》，卷 41，頁 25-26。）其餘持類似觀點者尚多，不枚舉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 善而氣質不齊。君子少而小人多，七情營營，私欲紛紛。「乾緧以愆」，〈行露〉速訟。一部《易書》，遠近、承應、愛惡、親竦，雜然不一。六爻之情，何異於衆民之情乎？《禮》曰：「大為之坊，民猶踰之。」君子刑以坊淫，禮以坊欲。聖人所以教、刑並用而不偏廢也。為之紀綱，示之禮義，極教化之功，不過能使七八分從善，未必能致十分淳俗。彼以朱之嚚、象之傲，所不能化，況下民乎？（《書經衍義》，頁 21）

這段文字是針對〈堯典〉舜命契所云「百姓不親，五品不遜」而說。黎貴惇指出經堯近百年之道化，仍有不親不遜者，及世間「君子少而小人多」的現象；再以《詩經》失德、訴訟，及《易經》六爻之情與之相印證；更由堯子、舜弟之惡，指出聖人之教化，「不過能使七八分從善，未能致於十分淳俗」。《書經衍義》〈舜典〉第二十三條又云：

> 司徒以教民，典樂以教士。民德不興，則無以成淳厚；士性不正，則無以備任使。后夔教諸胄子，而其子伯封貪忿不悛，至有封豕之稱，以致滅國，何耶？二聖之子朱、均尚不能化，而何責於伯封也。（《書經衍義》，頁 24）

按：「二聖之子朱、均」指堯之子丹朱、舜之子商均。〈堯典〉中堯以「囂訟」形容丹朱；〈益稷〉中禹亦以「惟慢遊是好，傲虐是作」等語形容丹朱。商均之惡，則《鹽鐵論》、《史記》、《淮南鴻烈解》等皆有相關記載。夔之子伯封之惡行，則見諸《左傳》。丹朱、商均、伯封距聖人、賢人之近，所受薰陶理當最為深切，但事實上三人皆未能因此而「化」，黎貴惇據此以為，聖人之化「未必能致十分淳俗」。上引二例，皆黎貴惇著眼於氣質之性，以解釋世間小人多，以及堯、舜、夔之子之惡等現象，他所說：「君子刑以坊淫，禮以坊欲。聖人所以教、刑並用，而不偏廢也」，即欲指出聖人著眼於氣質之性所作的應對之舉，以舜命夔典樂乃欲「防其氣質之偏」亦然。然而，朱子針對舜命夔典樂一事云：

> 凡人直者必不足於溫，故欲其溫；寬者必不足於栗，故欲其栗，皆所以因其德性之善而輔翼之也。剛者必至於虐，故欲其無虐；簡者必至於傲，故欲其無傲，皆所以防其氣稟之過而矯揉之也。所以教胄子

臺灣大學學術期刊資訊網

> 者，欲其如此，而所以教之之具，則又專在於樂，如《周禮》大司樂掌成均之法以教國子弟，而孔子亦曰「興於詩，成於樂」，蓋所以蕩滌邪穢，斟酌飽滿，動盪血脈，流通精神，養其中和之德而救其氣質之偏者也……聖人作樂以養情性、育人材、事神祇、和上下，其體用功效廣大深切如此，今皆不復見矣，可勝嘆哉！[84]

朱子認為，聖人作樂，一方面乃「所以因其德性之善而輔翼之也」，一方面則「所以防其氣稟之過而矯揉之也」；故論典樂之效，既云「養其中和之德」，又云「救其氣質之偏」。黎貴惇述夔典樂，卻僅提「防其氣質之偏」，而未指「因其德性之善而輔翼之」的部分，此已可見其偏向，配合《書經衍義》偏重由刑罰論聖人之治，可更清楚見之。《書經衍義》〈大禹謨〉篇有此條文字：

> 人君聽訟，自虞舜見之。「宥過無大，刑故無小」，「罰弗及嗣」，「罪疑惟輕」，「與其殺不辜，寧失不經」，皆有司奏裁，而自上權衡斟酌之也。范祖禹謂：「五刑之事，舜不與也。」不可以訓。（《書經衍義》，頁 33）

按：此所引「宥過無大，刑故無小」等三段文字，皆見〈大禹謨〉。由於此篇內所載禹及皋陶之謨，皆對帝舜而言，故黎貴惇將這段文字，理解為對舜權衡刑罰的稱讚，並因此推斷，舜居君位而親自聽訟。他特意反駁范祖禹舜不與五刑的說法，正欲突出其重視刑罰的觀點。然而，朱子於〈大禹謨〉「惟茲臣庶，罔或干予政」一段云：

> 聖人之治，以為化民之本，而刑特以輔其所不及者而已。期者，先事而取必之謂。舜言皋陶能明五刑以輔五品之教，而期我以至於治，故其始雖不免於用刑，而實所以期至於無刑之地。今乃臣庶罔干予正，而民情又皆合於中道，無有過不及之差焉，則刑果無所施矣。凡此皆汝之功，蓋不聽禹之讓而稱皋陶之美以勸勉之也。[85]

朱子以為，舜所稱皋陶之功的內容是：民皆合於中道，無過不及之差，故刑無

84 宋・朱熹，〈舜典〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 65，頁 3172。
85 宋・朱熹，〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 65，頁 3178。

臺灣大學學術期刊資料庫

所施矣。黎貴惇則因堯、舜所化者僅十之七八，而強調刑不可廢，並認為舜親自聽訟、裁決，兩相對照，黎氏與朱子之異，乃極顯然。至於舜命契「敬敷五教」，朱子以為：

> 五教，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，以五者當然之理而為教令也。敬，敬其事也。聖賢之於事，無所不敬，而此又事之大者，故特以敬言之。寬者，寬裕以待之也。蓋五者之理，出於人心之本然，非有強而後能者，自其拘於氣質之偏，溺於物慾之蔽，始有昧於其理而不相親愛、不相遜順者，於是因禹之讓，又申命契仍為司徒，使之敬以敷教，而又寬裕以待之，欲其優柔浸漬，以漸而入，則其天性之真自然呈露不能自已，而無迫切虛偽，免而無恥之患矣。孟子所引堯言勞來、匡直、輔翼，使自得之，又從而振德之，亦此意也。[86]

朱子由令契敷教一事，看到「出於人心之本然」的天理。雖然他也注意到，人會因氣質之偏、物慾之蔽而昧於天理，但由於「義理之性，人所均秉」，[87]因此，他認為藉由「敬以敷教」，可以使人天性之真「自然呈露」，亦即孟子所云「自得之」，可見朱子對聖人為治的理解，偏向針對義理之性的一面。黎貴惇對「敬敷五教」的解釋已見前引，他雖指聖人亦「極教化之功」，卻更加強調萬民「性本善而氣質不齊」（《書經衍義》，頁 21）、「君子少而小人多」（《書經衍義》，頁 21），以及聖人「不過能使七八分從善，未必能致十分淳俗」（《書經衍義》，頁 21）的情形，並因此強調「聖人所以教、刑並用而不偏廢也」（《書經衍義》，頁 21），其舜親自聽訟、裁決的觀點，與此正相呼應。

簡而言之，朱子主張義理、氣質二分，而以義理之性為為治之本，故其所見《尚書》聖人之治，亦以立基於義理之性的德治教化為主，故強調聖人之治可使人復天性之真；黎貴惇亦以義理、氣質二分的概念為基礎，卻偏向以氣質之性為據，指出聖人教化不能全面、世間小人多的情形，故既強調聖人教、刑不偏廢，又偏向伸張立法用刑之必要性，並因此提出舜親自聽訟的說法。可見同樣強調義理與氣質之性的區分，同樣依據《尚書》經文，朱子提出的為治之方，偏向義理之性；黎貴惇理解的為治之方，則偏向氣質之性。[88]若前述異於朱

86 宋・朱熹，〈舜典〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 65，頁 3170。

87 宋・朱熹，〈答嚴時亨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 61，頁 2964。

88 按：黎貴惇對《尚書》聖人之治的闡釋，偏向氣質之性傾向，與其氣的哲學觀相應，

臺灣大學學術期刊資料庫

子者，是黎貴惇對朱子的偏離，那麼，其於十六字心傳的理解，則近乎與朱子針鋒相對。《書經衍義》〈大禹謨〉第十四條：

> 黃氏《日鈔》解此章曰：「堯之命舜曰『允執厥中』，今舜加危微精一之語於『允執厥中』之上，所以使之審擇而能執中者也。此訓之之辭也，皆主於堯之執中一語而發也。堯之命舜曰『四海困窮，天祿永終』，今舜加『無稽之言勿聽』以至『敬修其可願』於『天祿永終』之上，又所以警切之，使勿至於困窮而永終者也。此戒之之辭也，皆主於堯之『永終』二語而發也。『執中』之訓，正說也；『永終』之戒，反說也。蓋舜以昔所得於堯之訓戒，并其平日所嘗用力而自得之者，盡以命禹，使知所以『執中』，而不至於『永終』耳，豈為言心設哉？近世喜言心學，舍全章本旨而獨論人心、道心，甚者單摭『道心』二字，而直謂即心是道，蓋陷於禪學而不自知，其去堯、舜、禹授受天下之本旨遠矣。蔡氏《書傳》雖亦以是明帝王之心，而心者治國平天下之本，其說固理之正也。其後進此《書傳》於朝者，乃因以三聖傳心為說，世之學者遂指此書十六字為傳心之要，而禪學者借以為據依矣。」顧氏炎武曰：「心不待傳也，流行天地間，貫徹古今，而無不同者，理也。理具於吾心，而驗於事物。心者，所以統宗此理，而別白其是非。人之賢否，事之得失，天下之治亂，皆於此乎判。此聖人所以致察於危微精一之間，而相傳以執中之道，使無一事之不合於理，而無有過不及之偏者也。禪學以理為障，而獨指其心曰『不立文字，單傳心印』。聖賢之學，自一心而達之天下國家之用，無非至理之流行，明白洞達，人人所同，歷千載而無間者，何傳之云？」此二說平正，最得聖人之旨。（《書經衍義》，頁 36-39）

按：黎氏所引黃震及顧炎武之說，其實都是黃震之語，而顧炎武在《日知錄》「心學」條引之，其中「心不待傳也」以下，在《黃氏日鈔》中，置於「愚按」

其接受朱子「理氣二分」說，而於氣的範疇作發揮之情形，可參林維杰，〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 10 卷第 2 期（2013 年 12 月），頁 161-186；黃文草、阮氏紅方，〈宋儒哲學對黎貴惇世界觀的影響〉，《王學研究》2017 年第 1 期，頁 260-266。

臺灣大學學術期刊資料庫

二字之下，[89]而顧炎武全部加以引錄。顯然黎貴惇誤以「愚按」為顧炎武的按語，故在引用時，將「愚按」改為「顧炎武曰」。雖然黎貴惇犯了這個引用錯誤，仍不礙於吾人藉此段文字，以見他對十六字心傳的理解。簡而言之，黎貴惇藉由引用黃震說，指出堯之命舜者，應分成兩個部分：「允執厥中」及「四海困窮，天祿永終」；前者為「訓」，後者為「戒」。「訓」乃「正說」，「戒」乃「反說」。舜傳給禹時，分別於二者之前加上其「平日所嘗用力而自得者」，故亦有兩個部分。舜加於「允執厥中」之上者，即「人心惟危，道心惟微，惟精惟一」十二字；加於「四海困窮，天祿永終」之前者，為「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。可愛非君，可畏非民。衆非元后何戴，后非衆罔與守邦。欽哉，愼乃有位，敬修其可願」一段。蔡沈認為，堯之授舜者，只有「允執厥中」四個字；舜之授禹者，加上「人心惟危」等三句，成為十六個字，即所謂十六字心傳。而這樣的說法，乃承自朱子，如《朱子語類》有此一條：

> 舜禹相傳，只是說「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」，只就這心上理會，也只在日用動靜之間求之，不是去虛中討一箇物事來。[90]

又如〈中庸章句序〉：

> 蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣盡矣，而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。[91]

對於三聖相傳的內容，黎貴惇與朱子異者，不僅在於文字，更在於其深層意義。朱子以為，舜、禹相傳者，「只就這心上理會」，蔡沈所云：「曰德、曰仁、曰敬、曰誠，言雖殊而理則一，無非所以明此心之妙也。」[92]即承此意。如此，則三聖相傳者可以一言囊括之，無論是堯授舜的四字，或舜授禹所添加的十二

89 宋・黃震，《黃氏日鈔》，《宋明讀書記四種》第 10 冊（北京：北京圖書館出版社，1998），卷 5，頁 252。

90 宋・朱熹，〈大禹謨〉，黎靖德編，《朱子語類》，卷 78，頁 2015-2016。

91 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 19。

92 宋・蔡沈，〈書經集傳序〉，《書經集傳》，卷首，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

個字，其關鍵皆在於心，故蔡沈云：「二帝三王，存此心者也；夏桀商受，亡此心者也；太甲、成王，困而存此心者也。存則治，亡則亂，治亂之分，顧其心之存不存如何耳。」[93]

然而，黎貴惇認為三聖相傳的內容，絕非只有「心」而已，其所述三聖相傳內容的第一部分為「允執厥中」及舜所加十二個字，此其與朱子、蔡沈同者；第二個部分為「四海困窮，天祿永終」，及舜所加「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」一段文字，此黎貴惇與朱子、蔡沈異者。若三聖相傳者僅有第一個部分，則堯授舜的「允執厥中」及舜所加的十二個字，皆扣緊著心，即朱子所云：「只就這心上理會」，蔡沈所云：「所以明此心之妙也」。[94]從體／用的架構來說，朱子、蔡沈所述三聖相傳者，即為「體」的部分；[95]而黎貴惇藉引用黃震說，所拈出三聖相傳的另一個部分，即為「用」的部分。

朱子、蔡沈以為明體即可達用，黎貴惇以為體、用必須並重。這毫釐之差，最後卻成為千里之別，其關鍵有二。其一，黎貴惇以為十六字心傳不具獨立的意義，必與「四海困窮，天祿永終」，及舜所加的「無稽之言勿聽」一段並觀，三聖相傳的內容方為完整全備。如此，「只就這心上理會」，或「所以明此心之妙」，皆不足以描繪三聖相傳的內容。其二，《書經衍義》〈大禹謨〉第十四條所引顧炎武說（按：其實是黃震說），開首便云：「心不待傳也」，此已無異於否定傳心之說。《書經衍義》〈大禹謨〉第十三條又云：

> 「精一」、「執中」，欲其處事之間，無過不及之差也。下文「聽言用謀」，「臨民御衆」，皆當執其中也。道即治，治即道，寧有異哉！陳氏大猷謂：「『人心惟危』以下，示心法，傳道統；『可愛非君』以下，示治法，傳治統。」此流於禪學，分道與治而二之，非聖賢之旨也。（《書經衍義》，頁 36）

黎貴惇以處事「無過不及之差」，及「聽言用謀」、「臨民御眾」解釋「執中」，皆由「事」而非「心」來理解執中，亦即著眼於「用」而非「體」，與朱熹、蔡沈之說，頗相違異。另外，此所引陳大猷（1198-1250）之說見引於《書經大全》，然而，《書經大全》並未對陳大猷之說有所批駁，黎貴惇持論則與之有

93 同上註。

94 同上註。

95 詳可參曹美秀，〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，《臺大中文學報》第 66 期（2019 年 9 月），頁 95-140。

臺灣大學學術期刊資料庫

異。尤值得注意的是，黎貴惇反對陳大猷之說的原因，在於分道與治而二之，此與前述其反對予「人心惟危」十六字獨立的意義是相應的。然而，將心法與治法分言，實始於蔡抗，其〈進書集傳表〉所云：「惟精惟一以執中，蓋三聖傳心之法；無黨無偏而建極，乃百王立治之經。」[96]將傳心之法與立治之經分言，與陳大猷的模式相同。黎貴惇反對陳大猷之論，必然亦反對蔡抗之說，對蔡沈傳心之說，亦必有所不愜。然而，傳心之說乃承自朱子。《書經衍義》〈舜典〉又有以下一條文字：

> 至聖極治之世，每汲汲於防小人。舜曰「難任人」，一也；曰「堲讒說殄行」，二也；曰「庶頑讒說」，三也；益曰「去邪勿疑」，四也；皐陶曰「何畏乎巧言令色孔壬」，五也。豈以敷言試功之法、黜幽陟明之典如此，而不肖乃得以濫厠歟？好問好察之廣、取人為善之誠如此，而讒佞乃得以眩弄歟？兢業戒懼之至，惟恐有歉於知人之哲，而易惑乎浸潤膚受之奸故爾。舜嘗曰：「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸。」此知人用人一秘密法，而吐露以告禹也。（《書經衍義》，頁24-25）

「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」正是黃震所指，舜加於堯所授「四海困窮，天祿永終」之前的四十四字中的前二句，黎貴惇認為這是舜特地「吐露以告禹」的用人「秘密法」，而且《尚書》其他篇章中，有不少與此用人秘密法相應者，皆為聖人「汲汲於防小人」的表現。可見黎貴惇不但認為，必將「人心惟危」等十六字，與「無稽之言勿聽」數句合觀，聖人所相傳者方全；他又於聖人相傳的內容中，突出「用人」之法，即為治的部分，其重「體用」中「用」的部分，即此可見。

整合來看，黎貴惇是反對三聖以心法相傳之說的，但他卻不明確言之，《書經衍義》〈大禹謨〉第十四條所引黃震（1212-1280）說有以下文字：

> 蔡氏《書傳》雖亦以是明帝王之心，而心者治國平天下之本，其說固理之正也。其後進此《書傳》於朝者，乃因以三聖傳心為說，世之學者遂指此《書》十六字為傳心之要，而禪學者借以為據依矣。（《書

96 宋・蔡抗，〈進書集傳表〉，宋・王霆震編，《古文集成》，《文淵閣四庫全書》第 1359 冊，卷 23，頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

經衍義》，頁 38）

可見黃震雖然反對傳心之說，更對人心、道心於後來所造成的弊端，深致批評，但並未將傳心之說的弊端溯源於蔡沈，此與其對朱熹的尊崇，有必然的關聯，因為不上溯至蔡沈，也不必更上溯至朱子了。黎貴惇引用黃震說而未增添一語，正因在這一點上，黎貴惇與黃震也是相同的。[97]因此，我們由旁觀者的角度，可以很清楚看到，黎貴惇反對三聖以「心法」[98]相傳的說法，但他僅批評陳大猷分治與道為二；其所引黃震語，也僅止於指蔡抗〈進書集傳表〉「以三聖傳心為說」。也就是說，黎貴惇對於十六字心傳的看法，是與朱子相背離的，只是，他不曾在文字上直接表述。類似的情形又如〈伊訓〉第四條云：

> 三風十愆，卿士有一于身，家必喪；邦君有一于身，國必亡。非直言其理也，按法以論其罪也。臣下不匡，猶刑以懲之，況於正犯。故朱子謂：「湯制官刑，正是奉行天討處。」後世王章不舉，然有犯此戒，旋亦覆敗，而人臣酒音貨色之害為甚。人君兼有衆惡者，如商紂、漢靈帝、陳後主、隋煬帝、唐玄宗、莊宗、宋徽宗、金海陵、元順帝，皆自取顛沛，不差毫髮。（《書經衍義》，頁 70-71）

按：此段文字乃針對〈伊訓〉：「惟茲三風十愆，卿士有一于身，家必喪；邦君有一于身，國必亡。臣下不匡，其刑墨，具訓于蒙士。」黎氏以為，伊尹不僅言其理，更欲太甲「按法以論其罪」，與其聖人教刑並用、親自聽訟的觀念正相呼應。雖然此所引「湯制官刑，正是奉行天討處」，的確出於朱子之口，然朱子之義與黎貴惇所欲表達者，並不相同。統合此段文字，可見黎貴惇引用朱子之語，是為了證明〈伊訓〉「臣下不匡，其刑墨」是合理的。朱子原文見〈答吳晦叔〉，其文為：

> 臣下不匡之刑，蓋施於君大夫之喪國亡家者，君臣一體，不得不然。如漢廢昌邑王賀，則誅其羣臣；而本朝太祖下嶺南，亦誅其亂臣龔澄樞、李托之類是也。又如文定論楚子納孔儀處，事雖不同，意亦類此。試參考之，則知成湯之制官刑，正是奉行天討，毫髮不差處，何疑之

97 詳可參曹美秀，〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，頁 95-140。
98 宋．蔡沈，〈書經集傳序〉，《書經集傳》，卷首，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

有哉？[99]

朱子以為「臣下不匡」之墨刑，僅施於君大夫之喪國亡家者。朱子另有〈舜典象刑說〉一文，先解釋〈舜典〉「象以典刑」至「金作贖刑」一段，後接著說：

> 雖其重者或至於誅斬斷割而不少貸，然本其所以至此，則其所以施於人者，亦必當有如是之酷矣。是以聖人不忍其被酷者之銜冤負痛，而為是以報之，雖若甚慘，而語其實，則為適得其宜，雖以不忍之心，畏刑之甚，而不得赦也。唯其情之輕者，聖人於此乃得以施其不忍畏刑之意而有以宥之，然亦必投之遠方，以禦魑魅，蓋以此等所犯，非殺傷人，則亦或淫或盜，其情雖輕而罪實重，若使既免於刑，而又得便還鄉里，復為平民，則彼之被其害者，寡妻孤子，將何面目以見之？而此幸免之人，髮膚支體了無所傷，又將得以遂其前日之惡而不知悔，此所以必曰流以宥之，而又有「五流有宅，五宅三居」之文也。[100]

按：所謂五刑，即墨、劓、腓、宮、大辟。雖然朱子以五刑為常刑，而墨刑為其一，但五種肉刑僅用於以「酷」施於人者，即殺人傷人、或淫或盜者，雖或有情較輕者，仍為重罪，故以流放的方式宥之。按朱子此說，則臣下不匡其上並非重罪，墨刑僅用於亡國滅家者，當因此故。然而，黎貴惇解釋下的〈伊訓〉不匡之墨刑，乃國之常法，由其所云「家必喪」、「國必亡」，及「後世王章不舉，然有犯此戒，旋亦覆敗」，可知黎貴惇以為，三風十愆為家滅國亡之原因，故伊尹不但以此理告太甲，更欲太甲對於犯者，施以刑罰，且進一步以不匡之墨刑為出發點，指臣下若犯其他正法，其刑必更重。簡言之，朱子以不匡之墨刑為喪國亡家者之罪，並非常刑正法，故其所說湯制官刑以「奉行天討」者，必就夏末諸臣而言，乃針對特殊情形的特殊處置方式；黎貴惇以不匡之墨刑為常法，並以此證明其他刑法的合理性，與其聖人親自聽訟的觀點相應。

除了不匡之刑，黎貴惇異於朱子者，更在刑罰的拿捏標準。朱子〈舜典象刑說〉云：

---

99 宋・朱熹，〈答吳晦叔〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 42，頁 1911-1912。
100 宋・朱熹，〈舜典象刑說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 67，頁 3259-3260。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 其曰「鞭作官刑，扑作教刑」者，官府、學校之刑，所以馭夫罪之小而未麗于五刑者也。其曰「金作贖刑」，使之入金而免其罪，所以贖夫犯此鞭扑之刑而情之又輕者也。[101]

按：「鞭作官刑，扑作教刑，金作贖刑」皆見〈舜典〉。朱子以為，「贖刑」僅就犯鞭、扑而情節又更輕者。《書經衍義》〈呂刑〉第一條云：

> 《舜典》五刑是正刑，制為五宅、三居之流刑以宥之，蓋罪之疑者；鞭朴是正刑，制為八金之贖刑以寬之，蓋罪之輕者。然五刑內可疑當赦者多，直赦之則過輕，概從流竄，則又過重，故穆王有罰金之令，以權衡低昂之，此罰也，非贖也。董氏謂「五刑盡贖為鬻獄」，過矣。若其人既入於罰，無金可納，則還從囚禁流屏之例，或拘之圜土，或使之役作，亦如後世決杖、加役、流與送配，豈有更入五刑之理？（《書經衍義》，頁 260）

黎貴惇以為，贖刑可以及於犯五刑者，並舉周穆罰金之令以為證。按：董氏指董鼎，此所引見於《書傳集錄纂注》。[102]以贖刑為鬻獄之說，實承自朱子，〈舜典象刑說〉云：

> 又謂周之穆王，五刑皆贖，為能復舜之舊者，則固不察乎舜之贖，初不上及於五刑，又不察乎穆王之法，亦必疑而後贖也。且以漢宣之世，張敞以討羌之役，兵食不繼，建為入穀贖罪之法，初亦未嘗及夫殺人及盜之品也。而蕭望之等猶以為如此，則富者得生，貧者獨死，恐開利路以傷治化，曾謂三代之隆，而以是為得哉！嗚呼！世衰學絕，士不聞道，是以雖有粹美之資，而不免一偏之弊，其於聖人公平正大之心，有所不識，而徒知切切焉飾其偏見之私以為美談，若此多矣，可勝辨哉！若夫穆王之事，以予料之，殆必由其遊無度，財匱民勞，至其末年，無以為計，乃特為此一切權宜之術以自豐，而又託於輕刑之說，以違道而干譽耳。夫子存之，蓋以示戒，而程子策試嘗發

101 同上註，頁 3259。

102 元・董鼎，《書傳輯錄纂註》，卷 6，頁 67。

臺灣大學學術期刊資料庫

問焉，其意亦可見矣。[103]

朱子以為，殺人、傷人及盜而贖之，有失聖人公平正大之心，故以穆王的贖刑為「違道」「干譽」之舉。按：穆王的贖刑見《尚書》〈呂刑〉，的確五刑皆有贖，朱子雖然肯定穆王的贖刑僅限於疑者，對其贖刑的範圍如此之大，卻深致批評，指其贖刑是因為巡遊無度，財匱民勞，為「自豐」而行之，並因此指孔子將〈呂刑〉保留於《尚書》之中，乃為「存以示戒」。《朱子語類》又有此條：

問：「象以典刑」，……蓋流以宥五刑，贖以宥鞭扑，如此乃平正精詳，真舜之法也。至穆王一例，令出金以贖，便不是不成殺人者亦止令出金而免，故蕭望之〈贖刑議〉有云：「如此則富者得生，貧者獨死，恐開利路以傷治化。」其說極當，大率聖人作事，一看義理當然，不為苟且姑息也。[104]

上引二則朱子說，即董鼎「鬻刑」說之所本。朱子以為，出金而免刑，乃違背義理的姑息之舉，聖人不為也。也就是說，穆王將贖刑擴及於五刑，是違背聖人義理的。但是，黎貴惇不但肯定穆王的贖刑，還強調贖也是一種「罰」，並因此反對董鼎的「鬻刑」說。黎貴惇著作中多次引用朱子文集，故必見朱子〈舜典象刑說〉，《書集傳》也用了朱子的觀點，故黎貴惇必知朱子反對贖刑擴及五刑，及批評穆王的說法。他持論異於朱子，但僅言董鼎之誤，此與前述其反對聖人以心法相傳，卻僅批評蔡抗及陳大猷，是相同的情形。

與反對周穆王的贖刑相應的，朱子認為周穆王乃逸遊之君，故〈舜典象刑說〉指穆王制贖刑乃因巡遊無度、財匱民勞。黎貴惇則據〈冏命〉中穆王申戒伯冏之語，指穆王深知分辨吉士與否的標準；又因〈冏命〉中有「予惟汝辜」、「永弼乃后于彝憲」等語，指穆王既知申戒，又不廢法。《書經衍義》〈冏命〉第二條又云：

《左氏》言：「穆王欲肆其心，周行天下，將必有車轍馬跡焉。祭公作詩以止王心。」曰欲、曰將，乃未然之辭。「七萃」、「八駿」出

103 宋・朱熹，〈舜典象刑說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 67，頁 3260-3261。
104 宋・朱熹，〈舜典〉，宋・黎靖德編，《朱子語類》，卷 78，頁 2001。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 於《穆天子傳》與《列子》，類皆誕妄，未足傳信。觀〈冏命〉一篇，欲僕正、永弼于彝憲，與《逸周書・史記篇》鑒戒詳至如此，有以知王非逸遊之君也。（《書經衍義》，頁 259-260）

按：此所引《左氏》之語見《左傳》昭公十二年，出於楚子革之口。《逸周書・史記解》中，穆王歷述夏代、商代、有虞氏等，因好貨財、行刑不當而亡者，以訓誡三公、左史等官員。[105]黎貴惇將《尚書》〈冏命〉篇與《逸周書》〈史記解〉合觀，指出穆王並非逸遊之君，故以為《穆天子傳》與《列子》所述穆王遊而忘返之事，為誕妄之語。然而，此說與《左傳》「穆王欲肆其心，周行天下」等敘述相違，黎貴惇因此將「欲」字解為未然之詞，以使其對穆王的理解，與《左傳》不相衝突。由此可見黎貴惇對贖刑的看法，及對周穆王的評價，與朱子相去甚遠。但是，他僅指出《穆天子傳》、《列子》為妄誕之書，而未言朱子對穆王的理解之不當。

與重刑的觀點相應的，對於《尚書》中德、刑並陳的經文，黎貴惇的解釋，皆有較偏向刑的傾向，如《書經衍義》〈康誥〉第十二條：

> 「助王宅天命，作新民」一語，上接言明德之終，下居言謹罰之始。下文言「惟民其勑懋和」，「惟民其畢棄咎」，此新民之效驗也。新民不獨專尚教化，亦當以刑罰濟之，故後言「明罰服民」，以去疾之心去惡。後又言：「告汝德之說于罰之行。」不然「迪屢未同」，可以優柔姑息治之耶。（《書經衍義》，頁 163）

按：〈康誥〉經文同時述及以教化新民與以刑罰治民，故云：「不獨專尚教化，亦當以刑罰濟之。」但整體看來，此段文字偏重強調刑罰的部分，而「迪屢未同」，與前述堯舜不過能使七八分從善，意正相同，故最末「可以優柔姑息治之耶！」乃欲與「亦當以刑罰濟之」句相應，有刻意突出刑罰的傾向。《書經衍義》〈康誥〉第八條又云：

> 朝歌人性輕浮，又化於紂之惡，其民則草竊奸宄，攘食牲牲，其臣則朋家作仇，脇權相滅。有不孝不友，有背上立私，風俗之頹敗極矣。克殷之始，相率降附，撫而安之，咸與維新。然其故態未能盡除也。

105 晉・孔晁注，《逸周書》，《文淵閣四庫全書》第 370 冊，卷 8，頁 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 遷洛之民，三紀而餘風未殄，況留於妹邦者乎？故戒衛侯以治國之道，諄諄於「保乂」、「康保」，而樞紐在於「作新民」之一語，隨即繼之以「明罰用刑」之事。仁義並施，寬嚴相濟，治體固如此也。其末曰：「不適不迪，則罔政在厥邦。」大意可見矣。嗚呼，以周家之化之刑，而薄俗終不盡改。東遷以後，見於〈國風〉者，淫蕩怠惰，誣上行私。至西漢時，班書〈地理志〉有云：「河內殷虛，康叔之風既歇，而紂之化猶存。故俗多剛強，豪傑侵奪，薄恩禮。」然則作新民之功效，其可易言哉？（《書經衍義》，頁 158）

黎貴惇由武王誡康叔以「明罰用刑」之事，指出改變澆薄風俗之難，與由堯子、舜弟之惡，指出聖人教化不過能使七八分從善，及前一引文中強調「迪屢未同」，皆著眼於人因氣質之性所造成的惡行、頹風，這是黎貴惇重視刑罰的理論基礎，與《書經衍義》偏向刑罰的傾向是相應的。由於朱子對〈康誥〉的解說今已不傳，而《書集傳》體／用、刑／德的概念，基本上與朱子相承，[106]故此處將《書集傳》對〈康誥〉的解釋與黎貴惇比對，以見黎貴惇此一傾向。由此段引文可見，黎貴惇以為，「不適不迪，則罔政在厥邦」即寬嚴相濟、德刑兼用之意。蔡沈則將「不適」上讀，以「矧今民罔迪不適，不迪則罔政在厥邦」為二句，並注解云：

> 況今民無導之而不從者，苟不有以導之，則惟無政於國矣。迪言德，而政言刑也。[107]

由其所云「迪言德」，可見解「罔迪不適」所云「民無導之而不從」，乃是就教化而言，且強調有教必能化；黎貴惇所云「以周家之化之刑，而薄俗終不盡改」，則同時包括「化」及「刑」。黎貴惇又認為，周家寬嚴相濟的結果是「薄俗終不改」，與蔡沈所謂「無導之而不從」，在某種程度上，意正相反。正因為「薄俗終不改」，故黎貴惇要強調「明罰服民」；蔡沈則因「無導之而不從」，總述〈康誥〉篇的內容云：

> 「汝念哉」以下，欲康叔明德也；「敬明乃罰」以下，欲康叔謹罰也。

106 詳參曹美秀，〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，頁 95-140。
107 宋・蔡沈，《書經集傳》，卷 4，頁 89。

臺灣大學學術期刊資料庫

「爽惟民」以下，欲其以德行罰也；「封敬哉」以下，欲其不用罰而用德也，終則以天命殷民結之。[108]

在〈康誥〉「王曰嗚呼封敬哉」一段之下，蔡沈又注云：「此欲其不用罰而用德也」、「寬裕不迫，以待民之自安」。[109]可見蔡沈在德、刑並重的前提下，偏重指出德的重要，因此而有武王「欲其不用罰而用德」說法。簡言之，蔡沈據〈康誥〉，指武王欲康叔用德而不用刑；黎貴惇則以為武王對康叔之誥，指出作新民之難，並強調優柔姑息無法治民，故欲康叔「明罰用刑」。這種分歧，與前述黎貴惇對穆王及〈冏命〉之理解異於朱熹，是一體的兩面。

另值得注意的是，《書經衍義》引用之書，包括《書集傳》、《書經大全》、《書纂言》、《朱子語類》、《晦庵文集》等，其中《書纂言》及朱子許多關於古文《尚書》的論述，在中國被視為是古文《尚書》辨偽的先趨，但在《書經衍義》中，完全看不到與辨偽相關的任何論述，顯然《尚書》今、古文的真偽問題，並不在黎貴惇的關心之列。誠如其於序文所云，撰此書乃欲後世之為人臣者，「從政守官，庶幾有益」，同時，「亦可備人君經幄之覽，為迪德施治之一助」（《書經衍義》，頁 2），故《書經衍義》雖為多年涵泳所得，然純粹的學術意味較淡，而較具實用的傾向。尤其，黎貴惇雖生於越南史上儒學鼎盛的後黎朝，卻恰逢內政不穩的鄭、阮紛爭時期，[110]黎朝諸君雖然提倡儒學，也重視以法治國。[111]是以黎貴惇雖自期以不悖程朱，卻不免受越南政治、社會環境的影響，其因朱子格物之教，而有從事考證的傾向，又因實用性的考量，而削弱了學術的意味；分析《尚書》經文時，肯定德、刑並用的前提，又偏向強調人的氣質之性，及與之相應的刑罰等，皆為具體表現，以此為前提，才會連朱子最重視的十六字心傳，都與之背離。類似的情形，日、韓朱子學也頗有之。[112]

108 同上註，頁 87。

109 同上註，頁 90。

110 詳可參郭廷以，〈中越一體的歷史關係〉，郭廷以等，《中越文化論集（一）》，頁 1-35；陳重金撰，戴可來譯，《越南通史》（北京：商務印書館，1992），第 4 卷，頁 188-299。

111 詳可參黃文草，《韓非子的法治思想對越南傳統社會的政治思想的影響》（上海：華東師範大學人文社會科學學院博士論文，楊國榮先生指導，2012）。

112 黃俊傑、林維杰，《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006）〈導言〉，便指出朱子學在東亞各國及不同的學派、學者間，有不同的開展，該書中所收論文更有深入的論述。其餘相關著作如龔穎，《「似而非」的日本朱子

臺灣大學學術期刊資訊網

綜觀中國學術思想史，無論是純樸之北學，或玄虛之南學；[113]講究名物訓詁的漢學，或重視心性義理的宋學；重視道問學的朱學，或偏向尊德性的陸王學；偏向事功的永嘉學派，或偏重義理的程朱學派；重視實行的顏李學派，或以性理為本的宋明理學；尊崇經典的古文學派，或一意辨偽的今文學派，這些從某個角度看來，帶有對立成分的不同學門／學派或為學路徑，都有一個共同的根源，就是儒學／孔子／經典；雖然發展成樣貌各異的學問，但都各以發經典奧義、得聖人大旨自許。將範圍縮小到朱子學，朱子的及門弟子、再傳弟子、私淑弟子，都對朱子思想有不同程度的發揮，其後各朝、各地的朱子學者，更有不同方向的發展。[114]正因為這種不同方向的詮釋與發展，造就了儒學／經學豐厚深邃的內涵，朱子學在日、韓、越有異於朱子本人思想的發展，也是同樣的情形。

五、結論

本文以黎貴惇的《書經衍義》為例，就經說與思想內涵，探討朱子學在越南的發展。

本文先概略追溯朱子學在越南的發展情形。大抵而言，中國的南宋，亦即越南的陳朝時期，朱子學已傳入越南，並逐漸產生相當的影響力。到了屬明時期，已可確定，朱子學已進入越南的官學體系。到了黎貴惇生存的後黎朝，朱子學在越南的發展，已由越南自發的內在力量所推動，並影響及於民間習俗。此即黎貴惇《書經衍義》的產生背景。

筆者接著整合黎貴惇相關著作，指出隱藏在黎貴惇治學成果背後的知識哲學，即朱子的格物觀點，因此，其博觀以約取的治學方法，即朱子思想的體現；此一知識哲學，落實於儒學範疇，即表現為對經書研讀的重視，故《書經衍義》為黎貴惇治學方法的展現，也是謹遵朱子格物之教的成果。

確立了黎貴惇為朱子學者的前提後，本文再將焦點集中於《書經衍義》，分析黎貴惇對朱子《尚書》學的承繼與發展。在承繼方面，於經文之不可解者

學》（北京：學苑出版社，2008）等極多，無法一一枚舉。

113 北學、南學之說，詳見清・皮錫瑞，《增註經學歷史》〈六、經學分立時代〉，頁179-204。

114 詳可參：高令印、高秀華，《朱子學通論》（廈門：廈門大學出版社，2007）；傅小凡，《朱子學與閩學》（長沙：岳麓書社，2010）；李蕙如，《「舊學」與「新知」：朱子學傳衍樣態研究》（臺北：文史哲出版社，2019）等，其餘相關論著極多，無法一一枚舉。

臺灣大學學術期刊資料庫

闕之，而就經文明白者讀之，皆黎貴惇承襲朱子的治《書》法。黎貴惇甚至因朱子格物之教，而以越南文獻為據，對歷史、制度作考訂，與中國由道問學發展為考據學的方向，正相一致。其次，在具體的經文解釋上，黎貴惇或依從朱子說，並據以反駁他說；或對朱子說作引申運用，皆可見承繼朱子說，又善於融會朱子說的表現。

然而，黎貴惇對《尚書》經文的理解，實有以越南文化為根基所獲致的個人獨見，而超乎朱子之外者，此類情形，小自對制度的考訂，大至聖人為治之方，以及三聖相傳的內容。舉例言之，黎貴惇堅持義理、氣質之性二分的概念與朱子同，但以此為前提對《尚書》所作的諸多詮釋，卻與朱子有異。大抵而言，朱子以義理、氣質之性二分為基礎，所見到的《尚書》聖人之治，以立基於義理之性的德治教化為主；黎貴惇由義理、氣質二分的概念，見到世間小人多的情形，故不但強調聖人教、刑不偏廢，還伸張立法用刑之必要性，甚至將重刑、聽訟，作為聖人的特質之一。

與此相應，黎貴惇對〈冏命〉「贖刑」的觀點，亦與朱子有異。朱子以為，贖刑僅就犯鞭、扑而情節又更輕者，故對周穆王將贖刑的範圍廣至五刑，深致批評；黎貴惇則以為，贖刑可以及於犯五刑者，故肯定穆王的贖刑，因而反對董鼎的「鬻刑」說，而鬻刑說即本於朱子，但黎貴惇僅批評董鼎而不及於朱子。另外，黎貴惇對《尚書》中德、刑並重的經文之解釋，皆有較偏向刑的傾向，如〈康誥〉篇，黎貴惇以為武王對康叔之誥，強調優柔姑息無法治民，故重視明罰用刑；蔡沈則據以指武王欲康叔用德而不用刑，此「用德不用刑」之說，亦本於朱子。至於三聖相傳者，黎貴惇以為其內容除了十二字心傳，還有「四海困窮，天祿永終」，及舜所加上的一段話，二者合觀，方為有體有用，故十六字心傳是不具獨立意義的。此說無異於從根本上反對三聖以「心法」相傳的說法，只是，黎貴惇僅批評陳大猷、蔡抗將治與道分而為二，而未明言朱子之失。

簡言之，黎貴惇以「不悖程朱」自許，其《尚書》學亦有明顯承繼朱子者，然背離朱子者亦復不少，此與朱子異者，即朱子學在越南這塊土地上的新開展。然此文所述，僅越南經學、朱子學之一端，我們應以更多的研究為基礎，方能理出越南經學的特色，並可藉由中、越的比較研究，對中國經學特質，有更深刻的理解。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

晉・孔晁注，《逸周書》，《文淵閣四庫全書》第 370 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·司馬光，《資治通鑑》，《文淵閣四庫全書》第 305 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·蘇軾，《東坡書傳》，《叢書集成初編》，北京：中華書局，1991。

宋·朱熹，《儀禮經傳通解》，《文淵閣四庫全書》第 126 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

——，《論孟精義・孟子精義》，徐德明、王鐵校點，《朱子全書》第 7 冊，上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社，2002。

——，《晦庵先生朱文公文集》，徐德明、王鐵校點，《朱子全書》第 23 冊，上海：上海古籍出版社、安徽：安徽教育出版社，2002。

——，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2012。

——，《周易本義》，《周易二種》，臺北：大安出版社，2012。

宋·蔡沈，《書經集傳》，臺北：世界書局，2011。

宋・夏僎，《尚書詳解》，《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1969。

宋·王霆震編，《古文集成》，《文淵閣四庫全書》第 1359 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·黃震，《黃氏日鈔》，《宋明讀書記四種》第 10 冊，北京：北京圖書館出版社，1998。

宋·尹起莘，《資治通鑑綱目發明》，《通鑑史料別裁》第 16 冊，北京：學苑出版社，1998。

宋·朱熹著，宋・黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，2011。

元·董鼎，《書傳輯錄纂註》，《文淵閣四庫全書》第 20 冊，北京：商務印書館，2005。

元·汪大淵，《島夷志略》，《文淵閣四庫全書》第 594 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

明·胡廣等，《書傳大全》，《文淵閣四庫全書》電子版，香港：迪志文化出版公司，2007。

臺灣大學學術期刊資料庫

——，《詩傳大全》，《文淵閣四庫全書》電子版，香港：迪志文化出版公司，2007。

清·黃宗羲，《明儒學案》，《文淵閣四庫全書》電子版，香港：迪志文化出版公司，2007。

清·紀昀等，《欽定四庫全書總目》，北京：中華書局，1997。

清·陳文為等，《欽定越史通鑒綱目》，臺北：國立中央圖書館，1969，據「臺灣華文電子書庫」之原版影像。

清·皮錫瑞，《增註經學歷史》，臺北：藝文印書館，1987。

陳荊和編，《校合本大越史記全書》，東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻中心，1986。

吳士連輯，孫曉主編，《（標點校勘本）大越史記全書》，重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2015。

潘清簡等，《越史通鑑綱目》，重慶：西南師範大學、北京：人民出版社，2012。

黎貴惇，《芸臺類語》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。

黎貴惇撰，阮金山點校，《書經衍義》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。

二、近人論著

丁克順，〈越南儒學研究的歷史與現狀〉，《復旦學報（社會科學版）》2013年第 6 期，頁 38-44。

于向東，〈黎貴惇的著述及其學術思想〉，《東南亞研究》1991 年第 3 期，頁 10-17。

——，〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報（社會科學版）》第 12 卷第 1 期，1993 年 1 月，頁 48-54。

——，〈黎貴惇〉，黃心川主編，《東方著名哲學家評傳：越南卷、猶太卷》，濟南：山東人民出版社，2000，頁 176-204。

王宇，〈從慶元黨禁到嘉定更化：朱子學解禁始末考述〉，《國際社會科學雜誌（中文版）》2011 年第 4 期，頁 87-96。

史甄陶，〈朱公遷《詩經疏義》對《詩集傳》的繼承與發展──以「興」體詩的闡釋為中心〉，《臺大中文學報》第 63 期，2018 年 12 月，頁 57-102。

余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1978。

——，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987。

呂士朋，《北屬時期的越南》，香港：香港中文大學新亞研究所，1964。

臺灣大學學術期刊資料庫

何成軒，《儒學南傳史》，北京：北京大學出版社，2000。

李未醉、許正昊，〈朱熹哲學思想對越南社會的影響〉，《貴州社會科學》2005 年第 6 期，頁 67-76。

李未醉，〈朱子學在東南亞社會發展中的雙重作用──以越南為例〉，《世紀橋》2007 年第 12 期，頁 58-59。

李世財、楊國學，〈朱子學在朝鮮、日本和越南的建構特徵比較〉，《江西廣播電視大學學報》2008 年第 3 期，頁 10-13。

李蕙如，《「舊學」與「新知」：朱子學傳衍樣態研究》，臺北：文史哲出版社，2019。

林維杰，〈越儒黎貴惇《芸臺類語》中的朱子學線索〉，《當代儒學研究》第 10 期，2011 年 6 月，頁 145-170。

——，〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 10 卷第 2 期，2013 年 12 月，頁 161-186。

姜振華，《越南阮朝科舉制度研究》，南寧：廣西民族大學民族學與社會學院碩士論文，王柏中先生指導，2011。

高令印、高秀華，《朱子學通論》，廈門：廈門大學出版社，2007。

曹美秀，《回歸孔孟：晚明清初儒學風氣之探討》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，夏長樸先生指導，1998。

——，〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，《臺大中文學報》第 66 期，2019 年 9 月，頁 95-140。

陳文，《科舉在越南的移植與本土化──越南後黎朝科舉制度研究》，廣州：暨南大學專門史博士論文，高偉濃先生指導，2006。

陳玉龍等，《漢文化論綱》，北京：北京大學出版社，1993。

陳恆嵩，《《五經大全》纂修研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009。

陳重金撰，戴可來譯，《越南通史》，北京：商務印書館，1992。

陳益源，〈越南在東亞漢文學研究的不可或缺──以《越南漢籍文獻述論》的簡介為例〉，王寶平主編，《東亞視域中的漢文學研究》，上海：上海古籍出版社，2013，頁 73-85。

張品端，〈朱子學在越南的傳播與影響〉，《泉州師範學學院》第 31 卷第 1 期，2013 年 2 月，頁 81-86。

郭廷以，〈中越一體的歷史關係〉，郭廷以等，《中越文化論集（一）》，臺

臺灣大學學術期刊資料庫

北：中華文化出版事業委員會，1956，頁 1-35。

梁志明，〈論越南儒教的源流、特徵和影響〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1995 年第 1 期，頁 26-33 轉 25。

黃心川主編，《東方著名哲學家評傳：越南卷、猶太卷》，濟南：山東人民出版社，2000。

黃文草，《韓非子的法治思想對越南傳統社會的政治思想的影響》，上海：華東師範大學人文社會科學學院博士論文，楊國榮先生指導，2012。

黃文草、阮氏紅方，〈宋儒哲學對黎貴惇世界觀的影響〉，《王學研究》2017 年第 1 期，頁 260-266。

黃俊傑、林維杰編，《東亞朱子學的同調與異趣》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2006。

傅小凡，《朱子學與閩學》，長沙：岳麓書社，2010。

楊煥英，〈朱子學在朝、日、越及西方的傳播與影響（上）〉，《江西教育學院學報》1987 年第 4 期，頁 28-34。

劉玉珺，〈越南經學典籍考述〉，張伯偉編，《域外漢籍研究集刊》第 6 輯，北京：中華書局，2010，頁 401-421。

蔡根祥，《宋代尚書學案》，臺北：花木蘭文化出版社，2006。

蕭啟慶，〈元代科舉特色新論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 81 本第 1 分，2010 年 3 月，頁 1-36。

鍾彩鈞主編，《黎貴惇的學術與思想》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012。

羅懷，〈儒學在越南〉，郭廷以等，《中越文化論集（一）》，臺北：中華文化出版事業委員會，1956，頁 143-158。

龔穎，《「似而非」的日本朱子學》，北京：學苑出版社，2008。

臺灣大學學術期刊資料庫

Zhuzi Philosophy in Vietnam: Case Study on the *Shu Jing Yan Yi* by Li Guidun

Tsao, Mei-hsiu *

Abstract

This article traces the historical development of Zhuzi philosophy in Vietnam with a focus on Li Guidun, a vital Vietnamese Zhuzi scholar. By analyzing Li Guidun's *Shujing Yanyi*, the article examines how *Shujing Yanyi* has inherited and developed Zhuzi's ideas in conjunction with the Vietnamese culture. Certain parts of Li Guidun's integrations of Zhuzi in Vietnam seem to diverge from Zhuzi's original philosophy. While this offers fresh insights into the conventional study of Zuzhi, further comparative study of China and Vietnam is required to map out the comprehensive influence of Chinese Classics in the Vietnamese culture.

Keywords: Vietnam, Zhuzi, Li Quidun, *Book of Documents*, China-Vietnam

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.
Email: mstsao@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫