

黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋

曹美秀*

提 要

本文將黎貴惇《書經衍義》與蔡沈《書集傳》對堯、舜、禹三位聖人的理解作比較，冀能對越南經學及中、越《尚書》學比較研究，有絲薄之助。本文先略述黎貴惇的成學背景，指出《書經衍義》為黎貴惇學術思想成熟後的作品，同時也是以《書集傳》為基礎，在越南進一步發展的成果。至於對黎貴惇與蔡沈聖人觀的比較，是以蔡沈解《尚書》所用體／用、本／末、內／外的架構為基準，比較的主題則有三個：一者，〈堯典〉「欽明文思安安」；二者，聖人的教與刑；三者，十六字心傳。據本文所分析的三個主題，可見承朱學強調體／用之別、以體為本的觀點，卻含糊於體、用之分，並往偏重「用」層面發展的傾向，為黎貴惇《尚書》學的特色之一，亦即越南經學的特色之一，至於越南經學的其他特質，尚需以更多的相關研究為基礎，方能全面見之。

關鍵詞：黎貴惇、蔡沈、尚書、越南、聖人

本文於 108.02.15 收稿，108.06.05 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.201909_(66).0003

Li Guidun and Cai Chen's Interpretations of the Sage in *Shangshu*

Tsau, Mei-Hsiou*

Abstract

Based on *Shujing yanyi* and *Shu jizhuan*, I compare Li Guidun's and Cai Chen's interpretations of the three sages, Yao, Shun and Yu, for comparative research on Chinese-Vietnamese study of *Shangshu*. Li Guidun's academic progress indicates that *Shujing yanyi* is a work written during Li's maturity stage of writing career, and it also is an example of advanced Vietnamese scholarship based on *Shu jizhuan*. The comparative criterion is the framework of Cai's *Shu jizhuan*: ti vs. yong, fundamental vs. incidental, and inside vs. outside. There are three comparative topics: *Yaodian* "qingming wensi anan," the enlightenment and penalty of the sages, and sixteen-word xinchuan. According to the analysis of these three topics, one of the features in Li Guidun's classical study is that he accepted the tradition of Zhu Studies, distinguished ti from yong, and took ti as the basis, but deviated from Zhu's in his inclination to pragmatism. That is also a feature of Vietnamese classical study. The future research is needed to distinguish further characteristics of Vietnamese traditional scholarship.

Keywords: Li Guidun, Cai Shen, *Shangshu*, Vietnamese scholarship, The sage

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋

曹美秀

一、前言

越南為東亞文化研究不可或缺的一環，然而，相對於日、韓兩國，既有的東亞文化研究成果中，對越南的研究是相對薄弱的。¹而比較的研究，是加強越南研究的重要方法之一。²本文即以比較的方法，藉由黎貴惇《書經衍義》與蔡沈《書集傳》³對《尚書》聖人形象的詮釋，以窺探同一個經典在兩地的不同開展，對於仍有待開發的越南儒學研究，不無絲薄之助；另一方面，這是關於東亞文化圈《尚書》學的研究，中國與越南的經學特色，都可藉由比較而更加明晰。

黎貴惇（1726-1784），字允厚，號桂堂，是越南後黎朝著名的學者與政

¹ 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〉，《東亞視域中的漢文學研究》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁73-85、（越）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年），頁1。

² 鍾彩鈞在《黎貴惇的學術與思想》〈導言〉中，以中央研究院中國文哲研究所與越南社會科學院哲學研究所共同執行的「越南儒學研究」計畫之成果為基礎，指出：「透過比較的研究，不但可以理解儒學的共通性，更能掌握越南文化的特性所在。」見《黎貴惇的學術與思想》，頁1。

³ 按：蔡沈承師命而撰寫的《尚書》專著，或名「書集傳」、「書經集傳」、「朱文公訂正門人蔡九峰書集傳」，為求簡潔，本文行文中統以「書集傳」稱之。

治家，著有《書經衍義》、《見聞小錄》、《群書考辨》等書，⁴ 越南學者稱之為「越南封建時代最偉大的博學家」。⁵ 蔡沈（1167-1230），號九峰，為朱熹弟子，受命撰寫《書集傳》，⁶ 此書於元皇慶之後，成為科舉的定本，後來也成為越南科舉的主要用書。因此，《書集傳》是越南後黎朝士子讀《尚書》的必備參考書，黎貴惇當然也不例外，其於《書經衍義》序言中自云，此書乃「涵泳有年，粗窺大義」、「有所觸發，隨意書之」的成果，⁷ 表明此書為其研治《尚書》之心得；而此心得必建立在其所熟讀的《書集傳》的基礎之上，由《書經衍義》對《書集傳》多所批駁的情形，⁸ 即可見黎氏對《書集傳》的熟悉與重視。序文又云：「不敢執定注家一邊，而不細繹正文之意。」⁹ 究竟何為「正文之意」？這是經學史上爭論不休的問題，誠如馮友蘭所說，在董仲舒之後，諸哲學家多依傍經學以表達思想，如以舊瓶裝新酒焉；¹⁰ 姜廣輝以為

⁴ 關於黎貴惇的生平與著述，可參于向東：〈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）》1993年第1期，頁48-54、〈黎貴惇〉，黃心川主編：《東方著名哲學家評傳·越南卷》（濟南：山東人民出版社，2000年），頁176-204；（越）阮金山：〈《書經衍義》景印弁言〉，（越）黎貴惇撰，（越）阮金山點校：《書經衍義》（臺北：臺大出版中心，2012年），卷首。

⁵ 「《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〉，頁10。

⁶ 關於蔡沈的生平，可參高令印、陳其芳：〈蔡元定、蔡沈〉，《福建朱子學》（福州：福建人民出版社，1986年）、姜龍翔：〈朱子命蔡沈編修《書集傳》考〉，《漢學研究》第30卷第2期（2012年6月），頁99-130、游均晶：《蔡沈《書集傳》研究》（永和：花木蘭文化出版社，2010年）。

⁷ （越）黎貴惇：〈書經衍義序〉，《書經衍義》，頁1。

⁸ 關於黎貴惇對《書集傳》的批評，可參蔣秋華：〈黎貴惇《書經衍義》探析〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁29-55。

⁹ 同前註，頁3。

¹⁰ 馮友蘭：《中國哲學史》（增訂本）（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁492-493。

經典的詮釋並不是一種復現的過程，而是一種創造的過程。¹¹ 因此，同一個文本，中國的蔡沈與越南的黎貴惇，都可以為之裝入新酒，都可以有不同的創造性之理解。黎貴惇以《書集傳》為治《尚書》的基礎，卻在涵泳經文後，體會出與蔡沈不同的經義，更明確於文字中批駁之，故《書經衍義》可謂以《書集傳》為基礎，在越南進一步發展的成果，將二者加以比較，正是窺探越南《尚書》學特色的極佳切入點。

蔡沈時代先於黎貴惇，本文題目將黎貴惇置於前，一則因為學界已累積了不少《書集傳》之研究成果，但對《書經衍義》的論述仍相當有限，因此，本文對於補充黎貴惇及越南《尚書》學研究之不足，有較大的意義。其次，《書經衍義》並不像《書集傳》對《尚書》全文作注解，而以筆記、條列的方式，表現治《書》之心得。¹² 也就是說，我們所能見到的，只是黎貴惇研治《尚書》成果的「重點」，因為有許多《尚書》經文，無法在《書經衍義》中找到相應的內容，故筆者所能擇取的比較主題，只限於《書經衍義》所論及者。因此，即使筆者的論述，乃將《書經衍義》與《書集傳》置於相等的位置，但在資料去取時，卻不可避免地，會有主從之異。是以本文雖欲藉由比較，以見中、越《尚書》學的特色，但實際上所能表出之特色，或以《書經衍義》為多。基於此二項因素，故題目將黎貴惇置之於前。

二、《書經衍義》的撰作背景及其與《書集傳》的關係

根據前人的研究，在西元前 207 年趙佗建立南越政權期間，《詩》、《書》已傳入南越；到了三國時代，越南人已開始在官學中學習中國古代典籍；唐朝天寶年間，包括安南在內的嶺南人，甚至可以入京參與科舉考試，其有才者，

¹¹ 姜廣輝：〈傳統的詮釋與詮釋學的傳統——儒家經學思潮的演變軌迹與詮釋學導向〉，姜廣輝主編：《經學今詮初編》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年），頁 2。

¹² 關於《書經衍義》的解經方式，可參蔣秋華：〈黎貴惇《書經衍義》探析〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 29-55。

亦可入仕中原。¹³ 自此以後，科舉考試成為中國經典在越南廣泛傳播，並發揮巨大影響力的主要原因，李仁宗太寧四年（1075），甚至舉辦了越南的獨立科舉，¹⁴ 其後，歷朝都有獨立科舉。

越南的科舉制度後來逐漸產生本土化的特色，然其教育制度、教學內容、試場建置、場官設置、場規制定、考試方式等，大體仍倣效中國。¹⁵ 黎貴惇所生存的後黎朝，尤為進士科考試的繁榮時期，¹⁶ 黎氏敘述其時登進士者享有的優惠云：

進士科自本朝中興以來，待遇尤隆，選任尤貴。賜朝衣冠帶，榮歸鄉貫，各具旗伏鼓樂迎接，一也。有司役鄉民，先為起第，二也。不惟三魁應制中格得入翰林，同進士亦并授科道，不除府縣官，三也。科中少年一人得授校討，四也。出為外任承憲二司，并授掌印正官，不為副貳，五也。五者皆中國古今設科目以來之所無也。¹⁷

登進士者所享有的禮遇，使越南士子趨之若鶩。¹⁸ 而黎朝的進士科考試內容，主要模倣中國明朝的制度，自鄉試至會試，《四書》、《五經》皆占有極為重要的分量。¹⁹ 黎貴惇正是在這樣的背景下，出生於士大夫家庭，因此，他自幼

¹³ 參郭廷以等：《中越文化論集》（臺北：中華文化出版事業委員會，1956年）、劉玉珺：《越南漢喃古籍的文獻學研究》（北京：中華書局，2007年）、梁茂華：《越南文字發展史研究》（鄭州：鄭州大學世界史博士論文，于向東先生指導，2014年）。

¹⁴ 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年），本紀卷3，頁248。

¹⁵ 詳陳文：《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年）、（越）丁克順：〈越南儒學研究的歷史與現狀〉，頁38、陳文：《越南科舉制度研究》（北京：商務印書館，2015年）。

¹⁶ 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55。

¹⁷ （越）黎貴惇：《見聞小錄》，卷2，〈體例上〉，頁53，轉引自陳文：《科舉在越南的移植與本土化——越南後黎朝科舉制度研究》，頁200-201。

¹⁸ 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》，第6至8章。

¹⁹ 同前註，第3章。

即受到良好的漢文教育，並被賦予登科入仕的期許。

黎朝於龍德三年（1734）頒《五經大全》於各地學府，此書在中國自明永樂十六年（1416）頒布國子監及天下郡縣學，便成為各級學校的指定教科書，其後甚至更改科舉程式，使《五經大全》與《四書大全》成為科舉惟一用書，²⁰黎朝頒《五經大全》於各學府，即取法於明朝。而《五經大全》中《書經大全》的修纂底本，就是蔡沈的《書集傳》。《書經大全》每篇先以最大字書寫經文，其後以大字抄錄蔡沈《書集傳》，其以蔡《傳》為主的作法，已於形式上顯露無遺。蔡注之後再以小字雙行列出諸家之說，而所取諸家之說中，以董鼎的《尚書輯錄纂註》與陳櫟的《尚書集傳纂疏》為主，然而，董、陳之書，又主要依據《書集傳》，因此，《書經大全》可謂集《書集傳》之大成。²¹龍德三年時，黎貴惇九歲，正是童蒙初學之時，故《五經大全》乃是黎貴惇幼時的必備讀物。他後來在十八歲中鄉試解元；二十七歲登進士，取為榜眼；²²四十二歲時擔任國子監司業，²³可見黎貴惇既深受科舉風氣影響，又為箇中佼佼者。雖然無法確定黎貴惇得見《書集傳》，僅憑藉《五經大全》中的《書經大全》，抑或是見到單行本，然其熟讀《書集傳》，乃是可以肯定的。²⁴

《書經衍義》為黎氏治《書》心得，以筆記、條列的方式書寫，長短不一的文字中，可見黎貴惇融會各篇經文，並旁通其他經書、史書甚至子書的統合

²⁰ 詳參許育龍：《宋末至明初蔡沈《書集傳》文本闡釋與經典地位的提升》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，蔣秋華、何澤恆先生指導，2012年），第5章。

²¹ 詳參陳恆嵩：《《五經大全》纂修研究》（永和：花木蘭文化出版社，2009年）、許育龍：《宋末至明初蔡沈《書集傳》文本闡釋與經典地位的提升》，第5章。

²² 詳見于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，頁48-54。

²³ 見陳文：《科舉在越南的移植與本土化——越南後黎朝科舉制度研究》，頁163。

²⁴ 《大越史記全書》載後黎朝的學風云：「近來記誦之學，讀經傳者，蒐羅小註，而多闕正文。」官方欲加以釐正，以變士習，故於純宗龍德元年（1732）下御旨：「繼今學者，經傳當悉熟正文，餘如集註小註，惟摘取其粹。」（《校合本大越史記全書》，續編卷之2，頁1073）由此可見其時越南士子為應科舉的讀書方式，我們可由如此側面了解應舉者必然熟讀注文的情形。

能力及治學心得。書中對許多蔡沈的說法提出批駁，可見黎貴惇熟讀蔡傳而不囿於蔡傳；於科考中應付裕如，卻不受考試程式限制的獨立思考能力，為越南少見的《尚書》學術性著作。²⁵筆記式的條目書寫方式，雖然有不全面的缺失，然而，正因為不是針對全書的注解，反而可由各條內容，見出黎貴惇治《書》時的關注點，而越南《尚書》學的特色，便寓於其中。

黎貴惇〈書經衍義序〉撰於景興三十三年壬辰秋仲（1772），其時黎氏四十七歲。序云：

臣實愚陋，涵泳有年，粗窺大義，每讀古文，只覺意味溢出，理趣無窮。有所觸發，隨意書之。²⁶

由「涵泳有年」，可見此書撰寫時間必不短，然序撰於景興三十三年，故完成時間應距之不遠，且在撰序、付刻前，必定作過覆閱或整理，故將之視為黎貴惇近五十歲的作品，應不至大誤。黎貴惇曾於景興二十一年（1760）三十五歲時，以翰林院侍讀充副使出使中國。雖然越南文化具獨特的地域特色，黎貴惇所撰《大越通史》更表現強烈的主體意識，²⁷但越南人仍對中國充滿憧憬，黎貴惇不僅將出使中國，視為無上的榮耀，更以之為「往觀上國」，²⁸以開拓視野的機會。此次出使的經驗，也的確使他獲益良多，並且對其學術思想產生了

²⁵ 蔣秋華認為《書經衍義》為黎貴惇的治經成果，具審辨的能力，見〈黎貴惇《書經衍義》探析〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 29-55；阮金山認為《書經衍義》為適於對《書經》具高層次理解者的講義，見〈黎貴惇對宋朝朱熹《書經》思想的評價——通過研究《書經衍義》分析〉，頁 25-40。二人之說皆與筆者相同，惟陳文認為《書經衍義》是以策文形式對《尚書》作逐篇解答，乃為服務於科舉考試，見《科舉在越南的移植與本土化——越南後黎朝科舉制度研究》，頁 278。實則《書經衍義》各條文字長短不一，絕非應舉的科制之文，其說不確。

²⁶ （越）黎貴惇：〈書經衍義序〉，《書經衍義》，頁 1。

²⁷ 詳見鍾彩鈞：〈黎貴惇《大越通史》的文化意識〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 57-86。

²⁸ （越）黎貴惇：〈北使通錄題辭〉，《北使通錄》，《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010 年），頁 11。

一定的影響，²⁹ 李豐楙便由黎貴惇的《見聞小錄》中，發現其出使中國後，為治思想有所轉變。³⁰ 〈書經衍義序〉撰寫於黎貴惇出使回國十餘年後，也就是說，《書經衍義》是黎貴惇「涵泳有年」的心得之累積；全書完成及撰序之時間，則在出使中國、開闊眼界，學術思想有所轉變之後，故可將《書經衍義》視為黎貴惇學術思想成熟後的作品。配合前述黎貴惇的為學、應舉歷程，可見黎貴惇自幼熟讀蔡傳，以之為準而於應舉過程中一帆風順；但到了近五十歲，學術思想成熟後，卻對蔡傳多所批駁。其批駁的內容，或不免有受中國影響的成分，然其根柢，仍是越南的文化，故《書經衍義》不但是黎貴惇個人學術思想成熟後的著作，又可視之為《書集傳》在越南的文化背景中，進一步發展的結果。

錢基博云：

大抵南宋以前之說《書》者，多守孔《傳》；而南宋以後之說《書》者，咸本蔡學。……然則《尚書》家當以鄭注、孔《傳》、蔡《傳》為三大宗矣。³¹

錢氏之說可謂得實，然而，鄭、孔、蔡之為三宗，乃將經學史作分期的結果，若不著眼於階段性的劃分或學派的區別，而關注經學史的連續性的發展，則所謂三大宗，實有相貫之處。東漢鄭玄集漢學之大成，徒黨偏天下，為「小統一時代」；³² 南北朝時期，北人重鄭注，南人重孔《傳》；³³ 唐代《尚書正義》則兼取孔、鄭之說。³⁴ 蔡沈的《書集傳》雖被視為宋學《尚書》學的代表作，

²⁹ 關於黎貴惇出使中國，可參林月惠：〈黎貴惇與西學〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 181-218。

³⁰ 李豐楙：〈官箴與勸善：黎貴惇《見聞小錄·箴儆》的善書化〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 125。

³¹ 錢基博：《古籍舉要》（臺北：新文豐出版公司，1979 年），頁 32。

³² 清·皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1987 年），頁 156。

³³ 程元敏：《尚書學史》（臺北：五南圖書出版公司，2008 年），「貳拾」至「貳貳」
「南北朝尚書學」。

³⁴ 詳參張寶三：《五經正義研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，張以仁先生指導，1992 年），第 3 章。

但《書集傳》不但未排斥「古注」，在名物制度部分，更大量以古注為依據。³⁵因此，相對於漢、唐注疏，《書集傳》雖為新注，仍吸納不少舊注的成分，從這個角度看來，《書集傳》實為漢代以下《尚書》學發展的結果。宋代以後，在中國，則元、明時期尊朱學，以《書集傳》為科舉定本，然因科法甚陋，而有「經學積衰」之譏；³⁶在越南，陳朝模仿元朝的科舉試法，黎朝進士科則模仿明朝制度，《尚書》一經皆以《書集傳》為本。越南雖因科舉而形成治經之風，但因利益取向而囿於科制，與中國的元、明二代，幾乎相同。³⁷也就是說，中國的元、明二代，與越南的陳、黎二朝，皆因科舉制度，而使《書集傳》成為士子普遍閱讀的讀物，科舉所造成的弊端，也有相似之處。然而，刻板的應舉文及蹈空的經說，終不能饜足有智之士。為矯科舉之弊，中國初有棄虛崇實的清初大儒，後有積涓滴成大河的乾嘉學術，今日學者論之者多矣。在越南，雖然學術的成就，未能與中國匹敵，在整個科舉制度終結之前，絕大多數士子，仍跳不開科舉的陳套，以致弊端叢生，³⁸但仍有好學深思如黎貴惇者，在競逐富貴的喧鬧中，邁出空谷足音，然今人的相關論述仍有所不足。

對元、明科舉弊病的反省，是清代學風形成的動力之一，³⁹而《書集傳》

³⁵ 詳參許華峰：《蔡沈《朱文公訂正門人蔡九峰書集傳》的注經體式與解經特色》（臺北：臺灣學生書局，2013年），第4章「《書集傳》的注解依據」。王春林也指出《書集傳》的解經特色在於「博采眾說」，其中包括漢、唐注解，見氏著：《《書集傳》研究與校注》（北京：人民出版社，2012年），頁45-47。

³⁶ 皮錫瑞稱宋、元、明三朝為經學積衰時代，而元不及宋，明又不及元，見《經學歷史》，「九經學積衰時代」，頁299-322。

³⁷ 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年）。

³⁸ 同前註。

³⁹ 按：歷史上具學術成就的學者，固多不為科舉所囿，然科舉制度所引起的廣泛學風，卻是歷代學人所深慮者，此一現象，在面對異族入主的清初學人身上，看得更清楚，詳可參曹美秀：《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系碩士論文，夏長樸先生指導，1998年）。其餘論清初學術之形成及特色，而強調對理學的反省、批判者，雖不專論清初學人對科舉的批判，實則對理學的反省背後，即蘊有對科舉的批判，相關論述極多，無法一一枚舉。

是元、明科舉的《尚書》教材，故《書集傳》一方面為清代《尚書》學者所批判的對象，同時也是清代《尚書》學的基礎。就此看來，清代《尚書》學既是宋學《尚書》學的進一步發展，也是批判宋學《尚書》學的成果，既承舊又變新。正因有所承，故可用比較的方式，以見其變新之特色與意義，故今人論述清代《尚書》學特色的重要方法之一，便是將之與宋學《尚書》學作比較。⁴⁰誠如前述，黎貴惇在士子以《書集傳》為治《尚書》之圭臬的背景下，自幼熟讀《書集傳》，卻因多年涵詠，加上學術思想成熟，而撰成對之多所批判的《書經衍義》。若借鏡於清代學術的研究方法，那麼，將《書經衍義》與《書集傳》作比較，實為探討越南《尚書》學特色的極佳方法之一。與清代學術不同的是，《書經衍義》是以《書集傳》為基礎，在越南進一步發展的結果，因此，《書經衍義》與《書集傳》的關係，既是歷時性的發展，也是不同地域文化的表現。是以將二者作比較，既可補越南經學研究之不足，亦可藉以分析中、越經學之異同。

三、《書經衍義》與《書集傳》對《尚書》聖人的詮釋

由於篇幅的限制，同時考慮討論焦點的集中性，本文所討論的聖人，僅止於堯、舜、禹三人，⁴¹ 以下分項論述之，其所未及者，俟諸他文。

⁴⁰ 按：將清代與宋代《尚書》學作比較，以突顯清代《尚書》學特色者，如劉起鈺《尚書學史》以辨偽古文為清代《尚書》學的特色，而以「宋學餘波的《尚書》學」與之作對比，見《尚書學史》（北京：中華書局，1996年），第8章。古國順：《清代尚書學》（臺北：文史哲出版社，1981年），將清代《尚書》著作分類、分章敘述，其中「遠溯東漢之古文《尚書》學」、「遠溯西漢之今文《尚書》學」與「漢宋兼宗之《尚書》學」，便有將漢、宋學對比的意味。其餘以漢、宋學概念論清代學術之特色者，主要便是以清代學術與宋代學術之比較為論述基礎，相關論著極多，此處無法一一枚舉。

⁴¹ 按：黎貴惇解《湯誓》云：「嗚呼，聖人處君臣之變，後世亦可以察其心矣。」（《書經衍義》，頁63）此以湯為聖人。又云：「高宗即位……心心念念注想英賢，而不自用其聰明，輕發其號令也。觀一得傳說，知其果聖，而即使總百官便可見。」

(一) 欽明文思安安

「欽明文思安安」⁴²是〈堯典〉篇用以形容堯的第一句話，也成為後世描繪聖人形象的重要依據。《書集傳》云：

欽，恭敬也。明，通明也。敬體而明用也。文，文章也。思，意思也。文著見而思深遠也。安安，無所勉強也，言其德性之美，皆出於自然而非勉強，所謂性之者也。蓋放勳者總言堯之德業也，欽明文思安安，本其德性而言也；允恭克讓，以其行實而言也。至於被四表、格上下，則放勳之所極也。孔子曰：「惟天為大，惟堯則之。」故《書》叙帝王之德莫盛於堯，而其贊堯之德，莫備於此，且又首以欽之一字為言，此書中開卷第一義也，讀者深味而有得焉，則一經之全體不外是矣，其可忽哉。⁴³

蔡沈對欽、明、文、思、安安都有各別的解釋，但最後總結「欽明文思安安」時，特別突出的僅為「欽」字，不但以此字為「書中開卷第一義」，甚至指「欽」

（《書經衍義》，頁83）此處亦以「聖」形容傳說。蔡沈解〈泰誓下〉則云：「聖人臨事而懼如此。」宋·蔡沈：《書經集傳》（臺北：世界書局，2011年），卷4，頁69。又以〈牧誓〉為「真聖人之言」（《書經集傳》，卷4，頁70），可見以周武王為聖人；又解〈君陳〉云：「未見聖，如不能得見；既見聖，亦不能由聖，人情皆然。君陳親見周公，故特申戒以此。」（《書經集傳》，卷6，頁123）此處則以周公為聖人。可見黎貴惇與蔡沈心目中，能當「聖人」之名者，不只有堯、舜、禹三人。

⁴² 按：《尚書》異文極多，而黎貴惇的《書經衍義》不列經文，故本文於行文中引《尚書》經文，皆據《書經集傳》，若僅引經文而未引蔡沈注解，則不另注出處。又按：本文所用世界書局影印《書經集傳》，將《書經集傳》與丁晏《書蔡傳附釋》、朱熹《詩經集傳》合併影印，頁碼則各自獨立，本文僅引《書經集傳》部分，故於書名僅標「書經集傳」。

⁴³ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁1。按：自宋以下，《書經集傳》有不同的版本，各版本間雖有不少異文，然多不造成文意的差異，詳可參許華峰：《蔡沈《朱文公訂正門人蔡九峰書集傳》的注經體式與解經特色》，故本文不討論異文的問題，而逕據臺北世界書局本，直接引用。

字足以總括《尚書》一經全體，配合其所云：「欽明文思安安，本其德性而言也；允恭克讓，以其行實而言也。」以及蔡沈解《尚書》所用體用、內外、本末等概念，⁴⁴可見蔡沈是以「體用」的角度看待「欽明文思安安」與「允恭克讓」，前者為體，後者為用。⁴⁵正因「欽明文思」是體、是本，故於總言堯之

⁴⁴ 蔡沈以體用概念解釋《尚書》者，如解〈舜典〉命夔典樂一段云：「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乃如此，今皆不復見矣，可勝歎哉。」（《書經集傳》，卷1，頁10）解〈說命下〉「惟教學半」三句云：「敷，教也。言教人居學之半。蓋道積厥躬者，體之立；敷學于人者，用之行。兼體用、合內外，而後聖學可全也。」（《書經集傳》，卷3，頁61）解〈武成〉「垂拱而天下治」云：「五教三事，所以立人紀而厚風俗，聖人之所甚重焉者。惇，厚也。厚其信，明其義，信義立而天下無不勸之俗。有德者尊之以官，有功者報之以賞，官賞行而天下無不勸之善。夫分封有法，官使有要，五教修而三事舉，信義立而官賞行，武王於此復何為哉，垂衣拱手而天下自治矣。史臣述武王政治之本末，言約而事博也如此哉！」（《書經集傳》，卷4，頁72）雖然強調必兼體用、合內外，但蔡沈還是刻意區分體／用、內／外之別。整體看來，蔡沈「理一分殊」的觀點，基本上與其師朱熹無異，其體用同源，及體先用後、體立而後用行的觀點，亦大抵與朱子相同，由蔡沈所用「本末」一詞，及以「欽」為聖人之「體」，〈書集傳序〉並主張「得其心，則道與治固可得而言矣」即可見之，配合後文所舉諸例，此一特色可更明確。至於朱子的理氣觀、體用論，論之者多矣，可參錢穆：《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011年）、劉余高暢：《蔡沈哲學研究》（湘潭：湘潭大學哲學碩士論文，陳代湘先生指導，2017年）、劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年）等。而對二者加以區分的目的之一，乃是要突出「體」的根本性，後文所舉其他例子更可明確見之。

⁴⁵ 按：朱子已重視體用概念，並用以解經，如解《論語·學而》「禮之用，和為貴」云：「蓋禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。」《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2012年），頁67。詳可參楊浩：〈朱熹《四書章句集注》體用的詮釋框架〉，《荷澤學院學報》2014年第3期，頁139-142。其餘論述朱熹體用觀的論著極多，此處不一一列舉。蔡沈以體用概念解經，一方面受有乃師影響，一方面亦為其哲學思想的反應，詳可參高令印、陳其芳：〈蔡沈的哲學思想〉，《福建論壇（文史哲版）》1984年第6期，頁21-24、劉余高暢：《蔡沈哲學研究》。本文非專論蔡沈的體用論，故不針對此點作深入討論，而僅用以突出其解《尚書》的特色。

德業時，以之為先，⁴⁶而四者之中，又以「欽」為首；若以「欽明文思」為單元，「欽」又為四者之體／本，其足以為「書中開卷第一義」，且「一經之全體不外是矣」，即因此故。

欽即「恭敬」之意，綜觀《書集傳》，欽、恭、敬的確貫穿整部書，如其解〈舜典〉「敬敷五教」云：

敬，敬其事也。聖賢之於事，雖無所不敬，而此又事之大者，故特以敬言之。⁴⁷

為何「一經之全體」不外於「欽」字？正因此處所云，聖人於事「無所不敬」。又如解〈舜典〉「夙夜惟寅，直哉惟清」曰：

寅，敬畏也。直者，心無私曲之謂。人能敬以直內，不使少有私曲，則其心潔清而無物慾之污，可以交於神明矣。⁴⁸

蔡沈以「敬」貫穿此二句經文，「寅」已有敬之意，接著又以「敬以直內」解釋「直」，如此，欲達至「清」的關鍵，便是「敬」。合而觀之，則蔡沈有把「夙夜惟寅」視為「直哉惟清」之本的意思，因「清」為潔淨而無物慾之汙，如此方得以交於神明；而欲使內心潔淨而無私欲，則必「敬」以直內，因此，「敬」為直的根本，其模式與將「欽」字視為「欽明文思安安」之本相同。又如解〈伊訓〉「今王嗣厥德，罔不在初，立愛惟親，立敬惟長，始于家邦，終於四海。」云：

初，即位之初，言始不可以不謹也。謹始之道，孝悌而已。孝悌者，人心之所同，非必人人教詔之。立，植也。立愛敬於此，而形愛敬於彼，親吾親以及人之親，長吾長以及人之長，始于家，達于國，終而措之天下矣。孔子曰：「立愛自親始，教民睦也；立敬自長始，教民順也。」⁴⁹

⁴⁶ 按：依蔡沈的解釋，「欽明文思安安」雖有五項，但其德性內容只有欽、明、文、思四項，安安為對四者「皆出於自然而非勉強」的特質之總述，故此處僅云「欽明文思」四字。

⁴⁷ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁8。

⁴⁸ 同前註，頁9。

⁴⁹ 同前註，卷3，頁47。

按：孔子「立愛自親始」諸語，見《禮記·祭義》。孝悌為「人心」之所同，具此所同之人心，即「立愛敬於此」；「親吾親以及人之親，長吾長以及人之長」即「形愛敬於彼」。此又可分兩層來說，一者，以愛敬為本，「親吾親」、「長吾長」則為形；二者，以「親吾親」、「長吾長」為本，「措之天下」則為形。合而觀之，皆立「本」以發諸「形」，隱涵有「本」方得有「形」，有其「本」而後能發諸於「形」之意，與將「欽明文思安安，允恭克讓」視為德性／實行之兩面，是同一模式。立本而後有形，即由體以明用，正是蔡沈解「欽明」所云「敬體而明用也」之意。

欽敬是體，恭讓是用；「惟寅」是體，「清」以交於神明是用；愛敬是體，愛親敬長是用；愛親敬長是體，「措之天下」是用，都是從體用的角度解釋經文。體、用也可表述為內、外，「敬以直內」即表明敬是「內」，與之相應的行為即是「外」。⁵⁰由聖王的角度來說，「外」即是「治國」，〈書集傳序〉云：

然二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心，得其心，則道與治固可得而言矣。何者？精一執中，堯、舜、禹相授之心法也。建中建極，商湯、周武相傳之心法也。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。⁵¹

心與治即是內與外／體與用的不同面向。由心而得道，本道而有治，則心、道為體，治為用，正是以「欽」為「欽明文思安安」之本，又以「欽明文思安安」為「允恭克讓」之本，在政治上的進一步擴充。蔡沈以為治《書》必得聖人之心，乃因此心為聖人為治之本；此為治之本即〈堯典〉開首「欽明文思」四字，而「欽」又為四者之本。故蔡沈以「欽」字為「書中開卷第一義」，以為《尚書》「一經之全體」不外於「欽」，與〈書集傳序〉所云聖人相傳為心法、治

⁵⁰ 蔡沈《書集傳》所云「兼體用、合內外」（卷3，頁61）即以體／用為內／外之意。事實上體用、內外、本末為宋人普遍使用以建立世界觀的方法，詳可參許滄：《全體大用：朱子道學之基本構成方式》（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，吳展良先生指導，2015年）。

⁵¹ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷首，頁1。

《書》必得聖人之心，意義是相同的。

我們可由不同的角度，分析蔡沈解《書》的方法與特色，⁵²但體用／本末／內外的角度，可以相當清楚地看出黎貴惇與蔡沈對聖人理解之異，故本文以此為比較的線索，以下論之。

黎貴惇解「欽明文思安安」云：

史臣稱堯之德，欽、明、文、恭、讓，已極其盛。中間下一「思」字，不可畧看。辨白情偽，剖判事理，通天下之志，成天下之務，全在於是。吁放齊、驩兜，咈四岳，試虞舜，非意思深遠，何以能此？故《傳》稱「其智如神」。〈皐陶謨〉曰「思永」，〈洪範〉「思曰睿，睿作聖」。欽、恭皆從「思」中出。⁵³

黎貴惇「意思深遠」乃用蔡沈之解，蔡氏之語云：「文，文章也。思，意思也。文著見而思深遠也。」⁵⁴雖然用了蔡沈的解釋，但黎氏對「意思深遠」內蘊的聖人特質之理解，卻與蔡沈不同。首先，蔡沈以「欽明文思」為「允恭克讓」之本，又以「欽」為「明文思」之本，其於「欽明文思恭讓」六字的體用／本末之歸屬，乃極顯然。黎貴惇引用〈皐陶謨〉「思永」、〈洪範〉「思曰睿，睿作聖」，以證明堯德「欽明文思恭讓」中，「思」是最根本的，並小結云：「欽、恭皆從『思』中出」，與蔡沈以「欽」為根本者，已明顯有異。

其次，由黎貴惇所說「辨白情偽，剖判事理」，可見黎氏所理解的「思」

⁵² 今人所用方法，包括分析《書集傳》與朱子解《書》之異同，如蔡根祥：《宋代尚書學案》（臺北：花木蘭文化出版社，2006年）、陳良中：〈朱子與蔡沈《書》學異同考論〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》2010年第3期，頁75-81；分析《書集傳》對其他前人注解的取用或批評，如蔡根祥《宋代尚書學案》、許華峰《蔡沈《朱文公訂正門人蔡九峰書集傳》的注經體式與解經特色》；以《書經集傳》的撰作體例，表出其特色，如蔡根祥《宋代尚書學案》；或由解經內容論其特色，如承自乃父之〈洪範〉學，如蔡根祥《宋代尚書學案》、劉余高暢《蔡沈哲學研究》等。

⁵³ （越）黎貴惇：《書經衍義》，頁4。

⁵⁴ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁1。

字，應屬蔡沈「體用」概念中「用」的層面，尤其他所舉出「意思深遠」的表現：「吁放齊、驩兜，咈四岳，試虞舜」，皆就具體的舉措而言，其為「用」無疑矣。黎貴惇又以「其智如神」形容「思」的特質，⁵⁵而《大戴禮》、《史記》及《孔子家語》中，皆以「其仁如天，其智如神」二句形容堯，黎貴惇欲突顯堯的特質時，所引用的卻只有「其智如神」一句，而略去「其仁如天」。按前述蔡沈的思考模式，將「欽」字於德性的根本意義，對應於「其仁如天，其智如神」二句，則「其仁如天」方為根本才是；黎貴惇突出「其智如神」而略去「其仁如天」，站在蔡沈的立場來看，乃是述其用／末，而略其體／本。若參考他人對「其智如神」的理解，黎貴惇「用」的傾向更明顯，如金履祥《書經注》亦將《尚書》「思」字與「其智如神」合一，其言為：

思，言其運量裁處，意思周密，所謂其智如神也。⁵⁶

金氏以為「其智如神」的表現為「運量裁處，意思周密」，與黎貴惇以「辨白情偽，剖判事理」敘述「思」的表現，其意相同。宋濂稱許趙德勝云：「隨機應變，其智如神，動與古名將合。」⁵⁷亦以「其智如神」形容人面對外在危機的思考應變能力。「其知如神」偏向「用」的意義，即此可見。

將《書經衍義》其他文字，與黎氏對「欽明文思恭讓」的解釋相對照，黎氏偏於用／外／末的傾向可更昭然。《書經衍義》〈臯陶謨〉第一條云：

臯陶首陳迪德、脩身之義，繼以知人安民，萬世人君為治之元龜也。九德，不徒觀其言，必以行事為驗，此觀人之要法也。⁵⁸

經文中臯陶所言牽涉頗廣，故此處所述為治之法亦兼迪德、修身及知人安民，

⁵⁵ 按：此語出《大戴禮·五帝德》：「宰我曰：『請問帝堯。』孔子曰：『高辛之子也，曰放勳。其仁如天，其知如神……』」見漢·戴德編：《大戴禮記》，《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），第3冊，卷7，頁36。

⁵⁶ 元·金履祥：《尚書表注》（臺北：藝文印書館，1968年，《百部叢書集成》影印《金華叢書》本），卷1，頁1。

⁵⁷ 明·宋濂：〈梁國公趙公神道碑銘〉，《宋學士文集》，《四部叢刊初編》，第71冊，卷11，頁104。

⁵⁸ （越）黎貴惇：《書經衍義》，頁41。

與「欽明文思」、「允恭克讓」相同，兼體用／內外。值得注意的是，臯陶之言為：「都！亦行有九德；亦言其人有德，乃言曰：載采采。」兼德與行而言，但黎貴惇特意突出的觀人之要法：「必以行事為驗」，乃偏重用／外的層面。其次，臯陶所言九德的內容是：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，強而義」，黎貴惇於此九德中，特別提出「強而義」一項：

君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜，故成德貴乎「強而義」。⁵⁹ 為亂、為盜，乃就體用之「用」，內外之「外」，即「行實」而非「德性」的角度來說，此與論堯德而表出「思」字，是一貫的思考模式。因此，「欽明文思」誠為對堯德的總述，但黎貴惇認為堯德之根本，在對應於外在行實的「思」，與蔡沈由屬體／本的「欽」總括堯德，有所不同。

黎貴惇以思統欽、明、文、恭、讓，似乎也用了體用／本末的架構，然實質意義卻與蔡沈大異。首先，黎貴惇理解中的「思」，與欽、明、文、恭、讓，同為蔡沈理解中的「用」的層面；而蔡沈心目中屬「體」的「欽」，在黎貴惇的理解中，都從屬於「用」的「思」之下。因此，我們可以說，黎貴惇對聖人的理解，其實並沒有「體」的部分，而只由「用」的層面立論。其次，體用／本末的架構，貫穿蔡沈對聖人的理解，但黎貴惇對聖人的理解，除了「欽明文思安安，允恭克讓」二句之外，看不到體用的架構，合看前文所述，黎氏對蔡沈理解的體、用二部分的混合，則黎貴惇實犯了朱子所說的「不可不察」的「含糊之弊」；⁶⁰ 相反的，蔡沈對體、用的分別，一點也不含糊。

蔡沈以「欽」為首，故得出「得其心，則道與治固可得而言矣」的結論，以此為基礎，則聖人教化，亦欲使人民「天性之真，自然呈露」，⁶¹ 即達致「無所勉強」的境界，方為教化之極至。按黎貴惇以「思」為首，欽、恭皆從「思」

⁵⁹ 同前註，頁 42。

⁶⁰ 宋·朱熹：〈答何叔京〉，《晦庵朱先生文公文集》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 22 冊，卷 40，頁 1841。

⁶¹ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷 1，頁 8。

中出的解釋，則欽、恭便不是出於自然而無所勉強的結果，而是對外在事物作理智思考、判斷之成果，因此，治民之極至，除了教化，更要善用刑罰。對「欽明文思」四字的理解之異，使黎貴惇與蔡沈對聖人在「刑」方面的理解，亦有相應的差別，其說詳下文。

（二）關於教與刑

與二人對體／本、用／末的偏重相應的，蔡沈強調以「德」為本的聖人教化之功；黎貴惇則偏重「用」這一面向的，刑的必要性。

黎貴惇《書經衍義》〈舜典〉篇有此一條：

《經》曰：「象以典刑。」又曰：「方施象刑。」曰：「五刑有服，五服三就。」孔氏以為大罪於野、於朝、於市。《漢史》乃曰：「唐虞畫象，而民不犯。」又曰：「古者畫衣冠以為刑，異章服以為戮。」《尚書大傳》云：「古之用刑者，畫象而不犯，蓋上刑赭衣不純，中刑雜履，下刑墨幪，以居州里而人耻之。」《白虎通》曰：「五帝畫象者，其服象五刑也，犯墨者蒙巾，犯劓者赭其衣，犯髡者以墨幪其髡處而畫之，犯宮者履屝，犯大辟者布衣無領。《尚書》云『五刑有服』，此之謂矣。」漢儒皆持此說，謂上古無刀、鋸、斧、鉞之用，故曰：「堯舜之世，有宥無刑。」朱子深辨之，以為象者如懸象魏之象。或謂畫為五刑之狀，亦可。「象以典刑」者，畫象而示民以五等肉刑之常也。「流宥五刑」者，放之於遠，以寬夫犯肉刑而情輕之人也。愚按：夏去虞未遠。《政典》曰：「先時、不及時者皆殺無赦」，〈甘誓〉又有「孥戮」之文，則虞時自用肉刑可知矣。豈設法不用，概從衣服上示懲，而能使人知耻乎？⁶²

關於五刑，主要有兩種說法，一即黎貴惇所述「漢儒」之說。陳壽祺所輯校《伏生大傳》云：

⁶²（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁13。

唐虞象刑而民不敢犯，苗民用刑而民興相漸。唐、虞之象刑，上刑赭衣不純，中刑雜屨，下刑墨幪，以居州里而民恥之。⁶³

此即主張唐、虞無肉刑之說，以「象刑」為用服飾、鞋履之異，以對犯刑者作區別。清代宗漢學的《尚書》專著如江聲《尚書集注音疏》、孫星衍《尚書今古文注疏》亦持此說。⁶⁴但朱子之說不同，〈舜典象刑說〉云：

聖人之心……其刑也，必曰「象以典刑」，畫象而示民以墨、劓、剕、宮、大辟五等肉刑之常法也。其曰「流宥五刑」者，放之於遠，所以寬夫犯此肉刑而情輕之人也。⁶⁵

朱子認為經文「象以典刑」，指畫象而示民以墨、劓、剕、宮、大辟五等肉刑之常法，而流法乃為寬緩犯肉刑而情輕者之罪，故雖有流刑以輔正法，但正法、常法乃是五等肉刑，蔡沈與黎貴惇皆持此說，就此點而言，二人皆不背朱子說。但黎貴惇更偏向突出刑的重要性，故又引《尚書》他篇如〈胤征〉引〈政典〉之語，〈甘誓〉「孥戮」之文，以加強說明堯舜時期確實有肉刑。《尚書衍義》〈舜典〉又有此條：

堯時道化，百年浸漬，至舜而猶有不親不遜，何也？天生萬民，性本善而氣質不齊。君子少而小人多，七情營營，私欲紛紛。「乾緱以愆」，〈行露〉速訟。一部《易》書，遠近、承應、愛惡、親疎，雜然不一，六爻之情，何異於衆民之情乎？《禮》曰：「大爲之坊，民猶踰之。」

⁶³ 漢·伏勝撰，漢·鄭玄注，清·陳壽祺輯校：《尚書大傳》（上海：商務印書館，1937年），卷1，頁9。按：黎貴惇於《書經衍義》中所引《尚書大傳》之文，與陳壽祺所輯校者不同，或因黎氏轉引自他書，或因版本之異，此必需考慮越南所見中國書籍的問題，由於牽涉頗廣，本文暫不討論之。

⁶⁴ 按：並非所有宗漢學者皆持象刑而無肉刑之說，如王鳴盛認為鄭玄主張象刑是「象天道而作刑」，故象刑即五刑。見清·王鳴盛：《尚書後案》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》本），卷1，頁32。其說與江聲、孫星衍有異。故黎貴惇「漢儒皆持此說」之論，仍有討論的空間，然此非本文重點，故不詳論之。

⁶⁵ 宋·朱熹：〈舜典象刑說〉，《晦庵集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》本），卷67，頁7。

君子刑以坊淫，禮以坊欲。聖人所以教、刑並用而不偏廢也。爲之紀綱，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。彼以朱之囂、象之傲，所不能化，況下民乎？⁶⁶

按：《詩·小雅·伐木》有「民之失德，乾糶以愆」句；「行露速訟」指《詩·召南·行露》：「誰謂女無家？何以速我訟？雖速我訟，亦不女從。」《詩序》以此詩述「召伯聽訟」。⁶⁷黎貴惇以此二詩，說明人情紛紛，以致有失德、訴訟的情形。黎貴惇由所舉《詩經》、《易經》、《禮記》之文，看到先聖早已察覺人情紛然，並有以刑防淫的作法，因而指出，聖人之治必教、刑並用而不偏廢。尤其載籍明言，即使聖如堯、舜，為所化者不過七八分，丹朱之囂、象之傲，即浸漬於百年道化之中，仍然「不親不遜」的實例。黎貴惇又云：

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。⁶⁸

按：「二聖之子朱、均」指堯之子丹朱、舜之子商均。〈堯典〉中堯以「嚚訟」形容丹朱；〈益稷〉中禹云：「無若丹朱傲，惟慢遊是好，傲虐是作，罔晝夜頡頏；罔水行舟，朋淫于家，用殄厥世。」以上皆丹朱之惡明見經文者。商均之惡，《慎子》、《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《左傳》昭公二十八年。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」，黎貴惇所說「未必能致十分淳俗」的情形，於文獻中昭昭可見，因此，他極力主張教、刑不可偏廢。

與黎貴惇不同的是，蔡沈雖主張堯、舜已有肉刑，但對於聖人為治之方，仍偏重於教化的浸潤之效，故解〈堯典〉「克明俊德，以親九族。九族既睦，

⁶⁶（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 21-22。

⁶⁷ 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：中華書局，2016 年，《十三經注疏》本），卷 1 之 4，頁 9。

⁶⁸（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 24。

平章百姓。百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」云：

明，明之也。俊，大也。堯之大德，上文所稱是也。九族，高祖至玄孫之親，舉近以該遠，五服異姓之親亦在其中也。睦，親而和也。百姓，畿內民庶也。昭明，皆能自明其德也。萬邦，天下諸侯之國也。黎，黑也，民首皆黑，故曰黎民。於，歎美辭。變，變惡為善也。時，是。雍，和也。此言堯推其德，自身而家、而國、而天下，所謂放勳者也。⁶⁹

蔡沈在這段文字中所要表出的為治之方是：堯以明其「大德」為基礎，推而至於使天下人「皆能自明其德」。至於黎貴惇用以證明刑的重要性的丹朱等人，在蔡沈的注解中，都成為彰顯聖人大德的憑藉，如云：

堯言誰為我訪問能順時為治之人而登用之乎？放齊，臣名。胤，嗣也。胤子朱，堯之嗣子丹朱也。啓，開也，言其性開明，可登用也。吁者，歎其不然之辭。囂，謂口不道忠信之言。訟，爭辯也。朱蓋以其開明之才，用之於不善，故囂訟，禹所謂「傲虐」是也。此見堯之至公至明，深知其子之惡，而不以一人病天下也。⁷⁰

黎貴惇因丹朱之傲，而指出聖人教、刑並用的必要性；蔡沈則以此強調堯為天下而不為己私的大公。再合看蔡沈對「欽明文思」的解釋：

欽，恭敬也。明，通明也。敬體而明用也。文，文章也。思，意思也。文著見而思深遠也。⁷¹

則堯深知其子之惡，不為己私的「大公」，正是「欽明文思」的「本」，外化為行實之「用」的具體表現，故丹朱之傲虐，正足以表現堯「不以一人病天下」的「通明」之「用」。另外，蔡沈解〈舜典〉篇「帝曰，契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬」云：

五教，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有叙，朋友有信，以五者

⁶⁹ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁1。

⁷⁰ 同前註。

⁷¹ 同前註。

當然之理而為教令也。敬，敬其事也。聖賢之於事，雖無所不敬，而此又事之大者，故特以敬言之。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，使其優柔浸漬，以漸而入，則其天性之真，自然呈露，不能自己，而無無恥之患矣。孟子所引堯言勞來、正直、輔翼，使自得之，又從而振德之，亦此意也。⁷²

蔡沈認為司徒「敬敷五教，在寬」的結果，可使人民天性之真「自然呈露，不能自己」，而天性之真即「五者當然之理」，因此五者乃「出於人心之本然」，故以「天性之真」形容之。蔡沈將〈堯典〉「百姓昭明」解釋為「畿內民庶」「皆能自明其德」，將之與此段引文合看，更可見蔡沈心目中聖人的特點，就是以敬為本的，出於自然而非勉強的高明廣大之德；其為治之效，則是使人民在優柔浸漬之中，將出於人心本然的理，自然呈露，不能自己，如此，自然無無恥之患，因此，雖有五刑以示民，可不必用刑矣，此即蔡沈主張堯舜有五刑，卻並不特別強調五刑的為治之效的原因。

與蔡沈相對的，黎貴惇不但強調聖人必教、刑並用而不偏廢，甚至以為舜親與五刑之事，《書經衍義》〈舜典〉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。⁷³

按：此所引「宥過無大，刑故無小」等三段文字，皆見〈大禹謨〉，其文為：「帝德罔愆，臨下以簡，御眾以寬，罰弗及嗣，賞延于世，宥過無大，刑故無小，罪疑惟輕，功疑惟重。與其殺不辜，寧失不經。好生之德，洽于民心，茲用不犯于有司。」由於此篇內所載禹及皋陶之謨乃對帝舜而言，故黎貴惇將這

⁷² 同前註，頁 8。

⁷³ （越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 33。

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。配合前述黎貴惇對刑的重視，及對聖人教、刑不偏廢的強調，可見對黎貴惇而言，理想的聖王必然重視五刑，並握有最後的裁量權，因此他特意引范祖禹舜不與五刑的說法加以反駁。比對蔡沈對〈大禹謨〉同一段經文的解釋：

蓋聖人之法有盡而心則無窮，故其用刑行賞或有所疑，則常屈法以伸恩，而不使執法之意有以勝其好生之德，此其本心所以無所壅遏，而得行於常法之外，及其流行洋溢，漸涵浸漬，有以入于民心，則天下之人無不愛慕感悅，興起於善而自不犯于有司也。⁷⁴

除了強調聖人屈法以伸恩的執法方式，蔡沈又再度指出聖人為治之效，能使人感悅興起，自然不犯於有司。將之與前述體用／本末的概念相對照，可見蔡沈對聖人為治之方的解釋，與其對聖人之德的理解是同一模式。就聖人之德而言，「欽明文思安安」為體，「允恭克讓」為用，有其體自然有其用，解「安安」所云「出於自然而非勉強」，即由體而發為用的自然過程。就為治而言，聖人之德為「體」，天下人漸涵浸漬、感悅興起，自不犯於有司為「用」；就人民而言，出於本然之理為「體」，天性之真自然呈露，而不犯於有司為「用」。因此，若能感悅聖人之德，百姓庶民亦能因其體而達其用。蔡沈論聖人之德、為治之方以及教化之效，皆蘊涵體用不可分、體立而後用行的觀點。因此，蔡沈雖不反對聖人治下有五刑之設，但刑法之用是後於教化之效的，對蔡沈而言，即使丹朱之傲明載於經文，亦不妨於聖人自明其德之效。⁷⁵ 但對黎貴惇而言，教與刑沒有高低、先後之分，聖人之治絕不能有所偏廢，而丹朱之嚚、象之傲，即是教、刑不可偏廢的明證。因此，針對〈大禹謨〉「皋陶邁種德，德乃降，黎民懷之」，黎貴惇云：

皋陶掌刑而禹曰：「邁種德。」舜美之曰：「明于五刑，以弼五教，

⁷⁴ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁3。

⁷⁵ 關於蔡沈的德治思想，可參劉余高暢：《蔡沈哲學研究》，第5章「德刑觀」，頁33-38。

刑期于無刑。」〈呂刑〉亦曰：「士制百姓于刑之中，以教祇德。」見得法官守正持平，不失輕重，使民知罪之可遠，善之可遷，而不敢冒犯，便是種德，非務出人罪以求福報也。⁷⁶

可見黎貴惇認為禹稱許臯陶者，在於其執法持平，使民遠罪而遷善，故雖為執法之功，亦以「德」稱之。因此，我們可以說，黎貴惇已將用「刑」的能力，歸入聖人「德」、「教」的範圍之中。蔡沈對這段經文的解釋如下：

邁，勇往力行之意。種，布，降下也。禹自言其德不能勝任，民不依歸，惟臯陶勇往力行以布其德，德下及於民而民懷服之，帝當思念之而不忘也。⁷⁷

雖然蔡沈並未明確說明臯陶所布之德為何，由他認為禹此段文字意在對舜提出建議，欲使臯陶攝位，⁷⁸應可合理推測，此德是與堯、舜相同的，使人浸漬感化之德。前已述及，對蔡沈而言，聖人之特質在於「欽明文思」之本及恭讓之行；亦引及蔡沈將臯陶「宥過無大，刑故無小」等對執法原則的敘述，解釋為「天下之人無不愛慕感悅，興起於善而自不犯于有司也」，⁷⁹合而觀之，更可確定，蔡沈認為禹所說的「種德」，指臯陶具有使民懷之的教化之功，至於臯陶當時所任的「士」為執法之官這件事，在蔡沈解釋「種德」時，似乎並未特意考慮進去。相對的，黎貴惇將「種德」解釋為執法之效，因此，臯陶當時任「士」一事，便具有高度的意義，他甚至因此將執法能力納入「德」的範圍之內。

值得提出與黎貴惇重刑思想相對照的，是《書經衍義》〈舜典〉這條文字：

⁷⁶（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 30-31。

⁷⁷ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷 1，頁 12。

⁷⁸ 蔡沈解「帝念哉，念茲在茲，釋茲在茲，名言茲在茲，允出茲在茲，惟帝念功。」云：「茲，指臯陶也。禹遂言念之而不忘，固在於臯陶，舍之而他求，亦惟在於臯陶。名言於口，固在於臯陶，誠發於心，亦惟在於臯陶也。蓋反覆思之而卒無有易於臯陶者，惟帝深念其功而使之攝位也。」見《書經集傳》，卷 1，頁 12-13。

⁷⁹ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷 1，頁 13。

堯時，海內萬國，星羅棋布，歲時月日，律度量衡，舊有成法。舜於巡狩之日，叶正之，齊同之，則有不叶不同者，必在所黜矣。「羣后四朝，敷奏以言，明試以功，車服以庸」，則言與功可取者，必在所陟矣。未待考績之期，而賞罰已行乎接對諸侯之間。此宰制天下之大權也。一歲之中，徧巡四岳，君民上下不相隔越，無有壅塞。四載之中，諸侯以次來覲，考問政治，無敢廢弛。此運轉天下之大用也。⁸⁰

此乃針對〈舜典〉「五載一巡守，羣后四朝，敷奏以言，明試以功，車服以庸」而言。所謂「未待考績之期」，乃因〈舜典〉有「三載考績，三考，黜陟幽明」之文，可見每三年作一次考察，以為黜陟之依據。而「群后」每年依序朝天子，與帝之巡守合計，每五年為一輪，故考績之期與巡守、四朝之期並不重疊。巡守與群后四朝是依序為之，故雖五年一輪，但換個角度看，卻是年年行之，黎貴惇應即因此而云「未待考績之期」。黎貴惇認為巡守與四朝足以使諸侯「無敢廢弛」，令天下運轉順利，除了因為君民上下不相壅隔，更在於君王掌握「宰制天下之大權」，此大權即賞罰之大權，即此段引文所說的黜、陟之權。雖然強調與仁德相關的「賞」，「罰」亦為其中不可或缺者，配合前述黎貴惇將執法持平列入「德」的範圍，以及教、刑不可偏廢的觀點，再比對蔡沈對〈舜典〉同一段經文的解釋，黎貴惇的傾向更加鮮明。蔡沈云：

是則天子諸侯雖有尊卑，而一往一來，禮無不答，是以上下交通，而遠近洽和也。⁸¹

蔡沈對「敷奏以言，明試以功，車服以庸」的解釋，完全未及於賞罰，而認為是一種「禮」的表現，其結果是使上下洽和，與黎貴惇未待考績即行賞罰的「宰制天下之大權」的理解，意趣明顯有異。

與對刑的觀點相應的，則是對「兵刑合一」的看法。《書經衍義》〈舜典〉有此一條文字：

⁸⁰ (越)黎貴惇：《書經衍義》，頁12。

⁸¹ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁7。

古者兵出於農。天子諸侯各置軍，有事徵發。軍將皆卿，故無專官。
《書》稱「舜命禹征苗」，傳記稱「堯克苗於丹水」，又曰：「堯攻叢枝胥敖」。是時或親征，或會諸侯，何嘗以士師董兵。臯陶明于五刑，是蠻夷寇賊奸宄已就拘執者，付於士師，使議其罪之當刑當流，期于明允耳。兵刑合一之說非也。⁸²

按：舜命禹征苗見《尚書·大禹謨》。堯克苗於丹水，見《呂氏春秋·恃君覽》：「兵所自來者久矣，堯戰於丹水之浦，以服南蠻。」《莊子·人間世》：「昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈。」或即黎貴惇堯攻叢枝之所據。所謂「或親征」，指堯戰於丹水及攻叢枝、胥敖；「或會諸侯」指〈舜典〉所載舜攝位後「五載一巡守，群后四朝」而言。黎貴惇以為征戰之事，帝或親征，或命專人為之，因此，士並未兼領戰事，因此，他反對兵刑合一之說。主張兵刑合一者極多，如陳大猷《書傳或問》、張栻《孟子說》、呂祖謙《書說》、陳櫟《尚書集傳纂疏》等，《書經大全》則兼存二說。⁸³ 蔡沈亦主張兵刑合一，《書集傳》於〈舜典〉「惟時亮天工」下注云：

又按：此以平水土、若百工各為一官，而周制同領於司空；此以士一官兼兵、刑之事，而《周禮》分為夏、秋兩官，蓋帝王之法，隨時制宜，

⁸²（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 22-23。

⁸³ 按：《書經大全》於〈堯典〉「帝曰：契百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，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。」見明·胡廣等：《書傳附諺解》（大田：學民文化社，1990年），卷 1，頁 178-179（按：此書即胡廣所撰《書經大全》，然於韓國刊行時附上諺解，故書名標《書傳附諺解》）。顯然是以唐虞兵刑合一。但〈舜典〉經文「帝曰：臯陶，蠻夷猾夏，寇賊姦宄，汝作士，五刑有服，五服三就，五流有宅，五宅三居，惟明克允」後小字注文云：「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臯陶，然經只言五刑五流，未嘗言兵也。後征苗之兵，禹實掌之，未嘗用臯陶，則兵、刑非兼掌矣。」（《書傳附諺解》，卷 1，頁 182）此則引董氏反對兵刑合一之論，故《書經大全》實兼存二說。

所謂損益可知者如此。⁸⁴

所謂「以士一官而兼兵刑之事」，即士兼掌兵、刑，即所謂兵刑合一。兵刑合一與兵刑分事的意義何在？或可由《書經大全》見其一二。《書經大全》於〈堯典〉「帝曰：契百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。」下注文後之小注云：

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。⁸⁵

《書經大全》的注文即是蔡沈的《書集傳》，故此段小字的注文，是用以說明蔡沈注的，其意以為兵刑合一與否的差別，在於詳、略之異，⁸⁶亦即詳者有專官，略者則兼事之，故強調唐、虞教化者，則主兵刑合一，因為教化大行之世，兵刑只是輔助教化的方法，不必特立專官。由此我們可以理解，為何蔡沈主張兵刑合一，而黎貴惇主張兵刑分職。誠如前述，蔡沈偏重強調聖人之德、教化之行，以及下民受薰陶浸漬的自然興起之效，故兵、刑由一官兼之即可。黎貴惇則以為聖人之德再廣大，教化之效再深入，永遠都有無法被教化者，故教、刑不可偏廢。以黎貴惇的思考模式看來，兵刑與禮樂是同等重要的，禮、樂各有專官，兵、刑也必有專人負責，因此，兵刑合一之說是黎貴惇所無法接受的，他甚至將斷獄之事也歸入聖人「化」的範圍，《書經衍義》〈大禹謨〉有此一條：

魏杜恕《篤論》云：「聖人之制刑也，非以害民也，將以利民也，故民從而安之；非以陷民也，將以導民也，故民從而化之。斷一人之獄，而天下義之，是安之也；斷一人之獄，而天下伏之，是化之也。」此足以

⁸⁴ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁10。

⁸⁵ 明·胡廣等：《書經大全》，《書傳附諺解》，卷1，頁178-179。

⁸⁶ 按：除了《書經大全》，陳櫟《尚書集傳纂疏》亦以詳、略之異解釋兵刑合一與否的差別，而《尚書集傳纂疏》亦以《書集傳》為修纂依據。與黎貴惇時代相近的裴輝碧（1744-1818）編有《五經節要》，以為應舉者之參考，其中《書經》部分便引用不少陳櫟《尚書集傳纂疏》的文字，可見《尚書集傳纂疏》在越南流傳得相當的廣，於舉業得意的黎貴惇，得見此書的機會應也極大。

發明刑弼教之旨。⁸⁷

他認為斷獄公正，使天下人共同認可之，並伏首刑罰之下，也是導民、化民的方法。前已述及黎貴惇將執法能力納入聖人「德」的範圍之內，順著其思考模式，自然將執法亦視為「化」的一部分。蔡沈對〈大禹謨〉有關行刑一段經文則有如下的解釋：

聖人之治，以德為化民之本，而刑特以輔其所不及而已。⁸⁸

以德為「本」，刑僅用以輔德之不及「而已」，可見蔡沈心目中，德、刑的本、末關係是極為分明，不可混淆的。相對的，黎貴惇將執法的能力、效果，皆納入德化的範圍之中，不但不將德與刑視為本、末關係，甚至將蔡沈認為屬於「末」的刑，也提升到「本」的層次。

（三）關於十六字心傳

所謂十六字心傳，指〈大禹謨〉「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字，蔡沈解釋這十六字云：

心者，人心知覺主於中而應於外者也。指其發於形氣者而言，則謂之人心，指其發於義理者而言，則謂之道心。人心易私而難公，故危；道心難明而易昧，故微。惟能精以察之，而不雜形氣之私，一以守之，而純乎義理之正，道心常為之主，而人心聽命焉，則危者安，微者著，動靜云為，自無過不及之差，而信能執其中矣。堯之告舜，但曰「允執其中」，今舜命禹，又推其所以而詳言之，蓋古之聖人，將以天下與人，未嘗不以其治之之法并而傳之，其見於經者如此，後之人君，其可不深思而敬守之哉。⁸⁹

前已述及，由於科舉的關係，蔡沈之注是越南士子理解十六字心傳的主要憑

⁸⁷（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁32。

⁸⁸ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁13。

⁸⁹ 同前註，頁14。

藉，然而，黎貴惇對此十六字的看法卻與蔡沈不同，他說：

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，而馳於事物。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。⁹⁰

按：黎貴惇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」二字之下，⁹¹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

⁹⁰（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁36-39。

⁹¹宋·黃震：《黃氏日鈔》，《宋明讀書記四種》（北京：北京圖書館出版社，1998年），第10冊，卷5，頁252。

語，故在引用時，將「愚按」改為「顧炎武曰」。我們可以肯定黎貴惇讀過《日知錄》，⁹² 由其引用的錯誤，可見黎貴惇見到黃氏語，是經由《日知錄》，而未親自讀過《黃氏日鈔》。雖然黎貴惇在引用時犯了這個錯誤，但並不礙於吾人藉以理解其觀點。黎貴惇認為「此二說平正，最得聖人之旨」，可見他是以引用的方式表述觀點，故以下對其所引二段文字作分析。

前半段所引黃震說，認為《書集傳》雖強調所謂「心傳」，但將帝王之心視為「治國平天下」之本，故仍守住理之正。也就是說，黃震將蔡沈排除在其所批評的「近世喜言心學」的範圍之外，亦不視之為言心之弊的開端，而將「喜言心學」之弊，溯始於蔡抗的〈進書集傳表〉。然〈進書集傳表〉開首云：

臣抗言，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。⁹³

蔡抗所述《尚書》之要旨包括兩個部分，一為傳心之法，一為立治之經，故蔡抗雖「以三聖傳心為說」，但事實上其所拈出之《尚書》大旨，並不僅止於傳心之說而已。更何況「傳心之法」並非蔡抗首創，而沿用其父蔡沈之說；再往前溯，蔡沈此說乃承自其師朱熹。⁹⁴ 因此，若要追溯傳心之說，至少要上至朱熹，但黃震追溯「傳心」說之弊病的起源，至蔡抗而止，此必與黃氏對程朱的

⁹² 按：《書經衍義》所引據資料中，時代最晚者，即為《日知錄》，詳參蔣秋華：〈黎貴惇《書經衍義》探析〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 37。

⁹³ 宋·蔡抗：〈進書集傳表〉，宋·王靈震編：《古文集成》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本），卷 23，頁 3。

⁹⁴ 如：「問竇從周云：『如何是伊尹樂堯舜之道？』竇對以『飢食渴飲，鑿井耕田，自有可樂』。曰：『龜山答胡文定書是如此說。要之不然。須是有所謂「堯舜之道」。如《書》云：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中！」此便是堯舜相傳之道。』」見《朱子語類》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本），卷 58，頁 8。又如：「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。」《朱子語類》，卷 78，頁 63。

推崇有關；⁹⁵而蔡沈《書集傳》之前三篇經朱熹指正，黃震之批評不及於蔡沈，應亦與此有關，而這一點，黎貴惇也是相同的。蔣秋華指出，即使朱子之說有誤，但黎貴惇於《書經衍義》都表贊同，甚至借以反駁蔡沈的說法，⁹⁶〈書經衍義序〉並明云不敢背於「伊川、考亭之緒言」，⁹⁷其推尊朱子的立場與黃震相同，黎貴惇贊同黃震將言心之弊上溯至蔡抗而止，亦與此有關。

雖然未批評蔡沈，但黃震與蔡沈對「人心惟危」等十六字的理解之異，乃極顯然，這又可以由兩個方面來看，一者，堯、舜、禹相傳的內容到底是什麼？二者，「人心惟危」等十六字的意義為何？關於第一個問題，黃震認為，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」。而舜將之傳給禹時，分別於二者之前加上其「平日所嘗用力而自得者」，故亦有正說、反說兩個部分。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，慎乃有位，敬修其可願」一段。總而言之，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。黃震認為堯之授舜者，不只有「允執厥中」四個字；舜之授禹者，亦不只有所謂十六

⁹⁵ 黃震雖無理學史專著，但《黃氏日鈔》卷 33 至 45 實為一部簡明的理學史，由此十三卷中，可見黃震竭力維護程朱在理學史上正統地位的努力。另外，浙東的四明地區，在南宋時原以陸學為盛，因黃震的倡導而後朱學盛行，此皆可見黃震對朱熹的推尊。詳可參吳懷祺：〈宋代學術史著作和黃震對理學的總結〉，《史學史研究》1991 年第 2 期，頁 43-49、66、張偉：〈論黃震理學思想的時代特色及其歷史地位〉，《杭州大學學報（哲學社會科學版）》1996 年第 1 期，頁 20-26、張偉：《黃震與東發學派》（北京：人民出版社，2003 年），第 4 章、雷鳴：《黃震理學與經學思想研究》（杭州：浙江大學中國古典文獻學博士論文，東景南先生指導，2015 年）等。

⁹⁶ 蔣秋華：〈黎貴惇《書經衍義》探析〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 45。

⁹⁷ （越）黎貴惇：〈書經衍義序〉，《書經衍義》，頁 3。

字心傳而已，而「無稽之言勿聽」至「天祿永終」一段，共有五十二字，如此，舜授禹的內容字數，增加了將近四倍，這字數之異，與內涵之異是相關聯的。蔡沈於〈堯典〉第一段注文指出，《尚書》開卷第一義即「欽明文思安安」的「欽」字，治《書》者，於若能深味而有得，「則一經之全體，不外是矣」。⁹⁸ 對照〈書經集傳序〉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。」⁹⁹ 可見蔡沈認為三聖相傳者，可以用一言以囊括之，故堯之授舜者，只需四字即可。舜之授禹，雖添了十二個字，其關鍵仍在於心，故云：「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。」¹⁰⁰ 相對的，黃震所指出舜授禹所增添的「無稽之言勿用」一段文字，不但無法一言以蔽之，亦不可能簡單地歸諸於「心」。前已述及，蔡沈以體用的概念理解「欽明文思安安」，其所拈出三聖相授之心法，亦有尋出整部《尚書》中的「體」的意圖，其序中先云《尚書》所載為「天下之大經大法」，又云「治亂之分，顧其心之存不存如何耳」，¹⁰¹ 正是「明體而達用」的概念。十六字心傳正是「體」的部分，由此而發為禮樂教化、典章文物，則為明體以達用。然而，黃震所指出三聖相傳者，不只是「體」而已，「四海困窮，天祿永終」及舜所加上的四十四個字，以蔡沈的立場觀之，乃為「用」的層面。「體」可一言以蔽之，「用」則隨時隨事而異。黃震有偏重事功的傾向，¹⁰² 其強調「用」的層面，乃非異事，而這一點，黎貴惇與黃震也是相同的。林月惠分析黎貴惇的理氣論，指出朱子「格物致知」工夫所涉及的道德實踐根據問題，並不是黎氏所關切的

⁹⁸ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷1，頁1。

⁹⁹ 宋·蔡沈：〈書經集傳序〉，《書經集傳》，卷首，頁1。

¹⁰⁰ 同前註。

¹⁰¹ 同前註。

¹⁰² 黃震學因經世致用而重視實務，並有明確的社會改革思想，相較於程朱，有偏向事功的傾向，詳可參張偉：《黃震與東發學派》、〈論黃震理學思想的時代特色及其歷史地位〉，頁20-26。

議題，因此，其形上思維並不多。¹⁰³ 林維杰指出，黎貴惇循朱子格物的為學之道，但把重點放在經驗的事物形構與倫理規訓。¹⁰⁴ 前述黎貴惇以「思」為「欽明文思安安」之根本，以及強調教、刑不可偏廢等觀點，與其對格物的理解偏重在經驗事物，都是相貫的，¹⁰⁵ 以體用概念來敘述，就是偏重於「用」；以形上形下來看，即是強調「形下」；以道德事功來說，就是兼重事功。這樣的思考模式，使黎貴惇在治《尚書》時，不可能滿足於掌握「體」，故三聖相授者，便不可能只有「心傳」的部分，還必需有「立治」的部分，黃震所提出「四海困窮，天祿永終」，及舜所加上「無稽之言勿聽」一段文字，正是「立治」的部分，將十六字心傳與「無稽之言勿聽」一段合觀，三聖相傳者方為有體有用。

第二個要處理的問題，即「人心惟危」等十六字的意義。蔡沈認為堯、舜、禹相傳之十六字為「心法」，乃「所以明此心之妙也」，¹⁰⁶ 故十六字心傳具獨立的意義，放在其明體達用的架構來看，其意義甚至是最核心、最根本的。但對黃震而言，堯授舜的「四海困窮，天祿永終」二句，及舜加上的「無稽之言勿聽」數句，與「人心惟危」等十六字是一體的，其意為：「使知所以執中而不至於永終耳，豈為言心設哉？」如此，則「人心惟危」等十六字不具獨立的意義。然而，由於對程朱的尊崇，黃震又要替蔡沈說解，故指蔡沈以心為「治國平天下之本」，其說「固理之正也」。雖然黃震為蔡沈作了辯解，然其與蔡沈之異，仍可由後半段的文字（即黎貴惇引為顧炎武之語的一段文字）見之。為清楚起見，茲再將該段文字引錄於此：

¹⁰³ 林月惠：〈黎貴惇的理氣論〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 255-256。

¹⁰⁴ 林維杰：〈黎貴惇思想中的格物學〉，《黎貴惇的學術與思想》，頁 281。

¹⁰⁵ 按：因此一思維傾向，黎貴惇偏重氣的形下思維，故論人性時，特別強調氣質之性，前述黎貴惇強調聖人教化，「不過能使七八分從善，未必能致十分淳俗」（《書經衍義》，頁 21）並以之作為教、刑亦不可偏廢的論據，皆其重氣質之性的表現。他又由舜命夔典樂一事，看到聖人「已防其氣質之偏」（《書經衍義》，頁 23）。但限於篇幅，對黎貴惇理氣觀、人性觀的深入論述，將俟諸他文。

¹⁰⁶ 宋·蔡沈：〈書經集傳序〉，《書經集傳》，卷首，頁 1。

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，而馳於事物。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？¹⁰⁷

首句「心不待傳也」，實已否定了蔡沈「心法」之說。此所云「流行天地間」、「自一心而達之天下國家之用，無非至理之流行」，指出世間萬物無不是理之流行，心則以統宗此理，而能別白是非，因此，若無「理」，則心不具獨立意義；又強調聖人所致力者，在於「使無一事之不合於理，而無有過不及之偏者」，如此，「執中」乃就事而言，非就心而言。二者合觀，則心、理、事合而為一，蓋欲判斷事是否無過不及之偏，需以「理」為標準，而此理既馳於事物，又具於吾心，故明白洞達，人人所同，就此看來，理已不待傳，更遑論傳心。雖然這是黃震的見解，顧炎武於《日知錄》大段引用，而未添附一語，可見顧氏認可其說，因此，與顧氏其他文字互相參看，有助於理解其意。顧炎武〈與友人論學書〉論聖人之道云：

愚所謂聖人之道者如之何？曰：「博學於文」曰：「行己有恥」。自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至出入、往來、辭受、取與之間，皆有恥之事也，恥之於人大矣！¹⁰⁸

其所述博學、有恥之事，皆就「事物」言之，明白洞達，所謂理「馳於事物」者即此意，依此而論，則聖人相傳者自然不是心法。顧氏〈與友人論學書〉又云：

¹⁰⁷（越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 38-39。

¹⁰⁸清·顧炎武：〈與友人論學書〉，《亭林詩文集》（上海：上海商務印書館，1937年），文集卷之 3，頁 216。

竊嘆夫百餘來之為學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也；性與天道，子貢之所未得聞也。性命之理，著之《易傳》，未嘗數以語人。其答問士也，則曰：「行己有恥」；其為學，則曰：「好古敏求」；其與門弟子言，舉堯、舜相傳所謂危微精一之說一切不道，而但曰：「允執厥中」、「四海困窮，天祿永終」。嗚呼！聖人之所以為學者，何其平易而可循也。¹⁰⁹

按：《論語·堯曰》載：「堯曰：『咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。』」「行己有恥」、「好古敏求」，亦分見於《論語》〈子路〉及〈述而〉。顧炎武據此而認為，孔子與門弟子論堯、舜相傳之內容，僅有「允執厥中」、「四海困窮，天祿永終」，而未及於危微精一之說，與黃震心不待傳、理具於吾心而馳於事物之說，互相呼應。

黎貴惇於《書經衍義》中述及十六字心傳的部分，僅引用黃震及顧炎武之說（事實上二者皆為黃震之語），而未有自己的話語，然其於十六字心傳的觀點，已由所引文字表露無遺，此可與《書經衍義》其他文字互相印證，〈大禹謨〉有此一條文字：

「精一」、「執中」，欲其處事之間，無過不及之差也。下文「聽言用謀」，「臨民御眾」，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。¹¹⁰

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」，也是由「事」而非「心」來理解執中，與黃震如出一轍。另外，此所引陳大猷之說見引於《尚書集傳纂疏》、《尚書輯錄纂注》及《書經大全》，都是應舉必備之書，黎貴惇應即由此三書得知陳氏之說。然而，三書皆未對陳大猷之說有所批駁，也就是說，陳櫟、董鼎與胡廣，都是肯定陳大猷之說的，但黎貴惇

¹⁰⁹ 同前註，頁 215。

¹¹⁰ （越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 36。

持論與三書有異。¹¹¹ 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，此與前述黎貴惇所贊同黃震之說，反對「人心惟危」十六字具獨立的意義，而必將之與「無稽之言勿聽」數句合觀，方能見聖人相傳之道，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。」¹¹² 將傳心之法與立治之經分言之，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，其於蔡沈傳心之說之不愜，也是必然的結果。再者，前述黃震將獨論人心、道心之弊的源頭，追溯至蔡抗，或許與蔡抗將心法與治法分言有關，但黃震並未對此有清楚的說明，黎貴惇這段文字，可謂替黃震作了最佳的注解。《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「聖讒說殄行」，二也。曰「庶頑讒說」，三也。益曰「去邪勿疑」，四也。阜陶曰「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，而不肖乃得以濫廁歟？好問好察之廣、取人爲善之誠如此，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。¹¹³

「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，黎貴惇認為這是舜授禹的用人「秘密法」，此即前述三聖相傳者「立治」的部分，與「人心惟危」十六字合觀，聖人所相傳者方全，二者互相關聯、缺一不可，「道即治，治即道」即此意。將道與治分言，與誤以三聖相傳者只有十六字心傳，皆是顧炎武所謂言心言性之弊的根源，故黎貴惇於精一執中之外，又反覆強調聽言用謀。《書經衍義》〈咸

¹¹¹ 按：前文據註 25 之引文指出，《尚書衍義》一書乃黎氏治《書》有得之作，非為應舉業而已，此處其與應舉教材《五經大全》相異的說法，則為另一例證。

¹¹² 宋·蔡抗：〈進書集傳表〉，《古文集成》，卷 23，頁 3。

¹¹³ （越）黎貴惇：《書經衍義》，頁 24-25。

有一德〉又有此條文字：

「德無常師」，凡有善皆可師之。故聖人清問下民，詢于芻蕘，百工技藝皆得進諫，取人為善之誠也。然天下之善，亦無定準，惟以自我純一之心而觀衆理，方知善之可從。心不純一，則茫然不知決擇，至於言之無稽、謀之弗詢，亦將以為善而從之矣。此廣「聽德惟聰」之義，而告君以聽言處事之要也。¹¹⁴

按：此段文字乃針對經文「德無常師，主善為師；善無常主，協于克一」。黎貴惇所云：「然天下之善，亦無定準，惟以自我純一之心而觀衆理，方知善之可從。」似乎與蔡沈所云：「惟能精以察之，而不雜形氣之私，一以守之，而純乎義理之正，道心常為之主，而人心聽命焉」，¹¹⁵ 非常相似。然而，黎貴惇接著敘述心不純一的後果：「至於言之無稽、謀之弗詢，亦將以為善而從之矣」，乃是由外顯的行為來說。且「言之無稽、謀之弗詢」正是用了〈大禹謨〉「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」的典故，可見黎貴惇認為心能純一的結果，便是「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」，正是舜傳給禹的「用人祕密法」；蔡沈對「惟精惟一」的結果之敘述則為：「道心常為之主，而人心聽命焉」。可見黎貴惇由外在的行為敘述「協于克一」的結果；蔡沈則由內在心靈狀態形容「協于克一」的效用。蔡沈在「道心常為之主，而人心聽命焉」後接著說：

則危者安，微者著，動靜云為，自無過不及之差，而信能執其中矣。¹¹⁶
 「自無過不及之差」的「自」字，即蘊涵明體以達用的觀念，體明則「自然」可以達用，故「允執厥中」，是「惟精惟一」的自然結果。但是，對黎貴惇而言，蔡沈所著重的「體」，只是為治之法的一部分，即使具純一之心，仍必需學習聽言、處事以及用人之方，因此，舜必以「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」此一知人、用人祕密法吐露以告禹，而不能僅授之以「人心惟危」等十六字而已。

¹¹⁴ 同前註，頁 78。

¹¹⁵ 宋·蔡沈：《書經集傳》，卷 1，頁 14。

¹¹⁶ 同前註。

黎貴惇〈書經衍義序〉述《尚書》之要旨云：

披書一覽，¹¹⁷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。¹¹⁸

他也指出由《尚書》可見聖人之性、聖人之心，但是，後面詳述聖人之心的內涵時，將典則之貽、明德慎罰、建邦設都等，與「欽恭精一之傳」並列，與其對三聖相傳的內容及「人心惟危」等十六字的理解，是相應的。蔡沈將禮樂教化、典章文物等，皆視為「心之發」、「心之著」，¹¹⁹亦與其重「體」的觀念，強調三聖相傳為心法相應。

四、結 論

本文將黎貴惇《書經衍義》與蔡沈《書集傳》對堯、舜、禹三位聖人的理解作比較，冀能對越南經學及中、越《尚書》學比較研究，有絲薄之助。

本文以蔡沈解《尚書》所用體／用、本／末、內／外的架構，為比較二人對聖人理解之異的切入點，並以三個主題為討論焦點。首先，關於「欽明文思安安」，蔡沈認為六字當以「欽」為首，指「欽」字為德性之體，得其體則自然可發而為用；黎貴惇則以「思」為首，認為欽、恭皆從「思」中出，且他對「思」的理解，屬蔡沈觀念中「用」的層面，因此，以欽、恭皆從思中出的結果，是將蔡沈理解中的「體」，從屬於「用」的「思」之下。

在體、用上之偏重之異，決定了蔡沈與黎貴惇教、刑觀點的不同。二人皆主張教、刑並用，然蔡沈明顯偏向教化，以為聖人教化之極致，在使人民「天

¹¹⁷ 阮金山校記云：「『披』下，疑當有『書』字。」見《書經衍義》，頁91。筆者以其說為確，故於引文中逕用之。

¹¹⁸ (越)黎貴惇：〈序〉，《書經衍義》，卷首，頁1。

¹¹⁹ 宋·蔡沈：〈書經集傳序〉，《書經集傳》，卷首，頁1。

性之真，自然呈露」，故刑僅用以輔德化所不及，並因此主張唐虞時兵、刑合一。黎貴惇以經典中堯、舜、夔之子無法被感化的事實，認為教化無法全面，故主張聖人必善用刑罰，他甚至將執法的能力與效果，亦納入德與教的範圍，並主張舜親自裁斷刑罰，故反對唐虞兵、刑合一之說。簡而言之，在蔡沈心目中，聖人治下教與刑的本、末關係是極為分明，不可混淆的；黎貴惇則將執法的能力、效果，皆納入德化的範圍，以至將蔡沈認為具附屬性質的刑，提升到與德、教相同的層次。蓋蔡沈以為明體自可達用，掌握德教之本，百姓自然化之；黎貴惇則偏重於「用」，以為不兼備刑罰，無法達致為治之效。

本文的第三個主題為十六字心傳。蔡沈以為堯授舜、舜授禹者為心法，其內容由「允執厥中」擴至十六字心傳，故十六字心傳具獨立的意義，此說拈出聖人德性、為治之「體」，與其解「欽明文思安安」蘊涵的明體達用概念相貫。黎貴惇則認為堯授舜、舜授禹者，皆有兩個部分，十六字心傳只是其中一個部分而已，若不與「無稽之言勿聽」一段文字合觀，「人心惟危」等十六字是不具獨立意義的，因此，聖人相傳之內容，不只有心法；黎貴惇還將「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸」視為舜授禹的用人「祕密法」，以突顯「用」方面在三聖相傳中的重要性，此與其偏向「用」的思考模式相貫。

中國經典在越南的傳播，與其模倣中國的科舉制度及考試內容，是密不可分的，黎貴惇所生存的黎朝，更倣效明代以《五經大全》為科考定本，這決定了黎貴惇的《尚書》學基礎，即是蔡沈的《書集傳》。然而，經由《書經衍義》及《書集傳》對聖人詮釋的比較，可見黎貴惇對聖人的詮釋，與其自幼熟讀的《書集傳》並不相同，大抵而言，即未向宋明理學心性論的方向發展，這或許有可能受到同時清朝乾嘉學風的影響。然而，《書經衍義》所引前人說以宋明時期為主，最晚者止於顧炎武的《日知錄》，因此，《書經衍義》受乾嘉學風影響的可能性並不大，即有之，其成分亦相當微渺。故《書經衍義》的解經方向，主要是黎貴惇在越南的背景下，長時間涵泳體會所得。據本文所分析的三個主題，可見承朱學強調體／用之別、以體為本的觀點，卻含糊於體、用之分，並往偏重「用」層面發展的傾向，為黎貴惇《尚書》學的特色之一，亦即越南

經學的特色之一，至於越南經學的其他特質，尚需以更多的相關研究為基礎，方能全面見之。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，《十三經注疏》本，北京：中華書局，2016年。
- 漢·伏勝撰，漢·鄭玄注，清·陳壽祺輯校：《尚書大傳》，上海：商務印書館，1937年。
- 漢·戴德編：《大戴禮記》，《四部叢刊初編》第3冊，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 宋·朱熹：《晦庵集》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》本。
- 宋·朱熹著，宋·黎靖德編：《朱子語類》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》本。
- 宋·朱熹：《晦庵朱先生文公文集》，《朱子全書》第20-25冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年。
- * 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2012年。
- * 宋·蔡沈：《書經集傳》，臺北：世界書局，2011年。
- 宋·黃震：《黃氏日鈔》，《宋明讀書記四種》，北京：北京圖書館出版社，1998年。
- 宋·王靈震編：《古文集成》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》本。
- 元·金履祥：《尚書表注》，臺北：藝文印書館，1968年，《百部叢書集成》

影印《金華叢書》本。

明·宋濂：《宋學士文集》，《四部叢刊初編》第71冊，臺北：臺灣商務印書館，1979年。

明·胡廣等：《書傳附諺解》，大田：學民文化社，1990年。

清·顧炎武：《亭林詩文集》，上海：上海商務印書館，1937年。

清·王鳴盛：《尚書後案》，上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》本。

清·皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，1987年。

（越）黎貴惇：《北使通錄》，《越南漢文燕行文獻集成》，上海：復旦大學出版社，2010年。

*（越）黎貴惇撰，（越）阮金山點校：《書經衍義》，臺北：臺大出版中心，2012年。

二、近人論著

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。

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）》1993年第1期。

于向東：〈黎貴惇〉，黃心川主編：《東方著名哲學家評傳·越南卷》，濟南：山東人民出版社，2000年。

*王春林：《《書集傳》研究與校注》，北京：人民出版社，2012年。

古國順：《清代尚書學》，臺北：文史哲出版社，1981年。

吳懷祺：〈宋代學術史著作和黃震對理學的總結〉，《史學史研究》1991年第2期。

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年。

姜廣輝：〈傳統的詮釋與詮釋學的傳統——儒家經學思潮的演變軌跡與詮釋學導向〉，姜廣輝主編：《經學今詮初編》，瀋陽：遼寧教育出版

社，2000年。

姜龍翔：〈朱子命蔡沈編修《書集傳》考〉，《漢學研究》第30卷第2期（2012年6月）。DOI:10.6770/CS.201206.0099

高令印、陳其芳：〈蔡沈的哲學思想〉，《福建論壇（文史哲版）》1984年第6期。

高令印、陳其芳：〈蔡元定、蔡沈〉，《福建朱子學》，福州：福建人民出版社，1986年。

* 郭廷以等：《中越文化論集》，臺北：中華文化出版事業委員會，1956年。
梁茂華：《越南文字發展史研究》，鄭州：鄭州大學世界史博士論文，于向東先生指導，2014年。

* 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年。

陳文：《越南科舉制度研究》，北京：商務印書館，2015年。

陳良中：〈朱子與蔡沈《書》學異同考論〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》2010年第3期（2010年6月）。

陳恆嵩：《《五經大全》纂修研究》，永和：花木蘭文化出版社，2009年。

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年。

* 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〉，《東亞視域中的漢文學研究》，上海：上海古籍出版社，2013年。

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系碩士論文，夏長樸先生指導，1998年。

許育龍：《宋末至明初蔡沈《書集傳》文本闡釋與經典地位的提升》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，蔣秋華、何澤恆先生指導，2012年。DOI:10.6342/NTU.2012.03170

許澍：《全體大用：朱子道學之基本構成方式》，臺北：國立臺灣大

- 學歷史學系碩士論文，吳展良先生指導，2015年。DOI:10.6342/NTU.2015.02215
- 許華峰：《蔡沈《朱文公訂正門人蔡九峰書集傳》的注經體式與解經特色》，臺北：臺灣學生書局，2013年。
- 張偉：〈論黃震理學思想的時代特色及其歷史地位〉，《杭州大學學報（哲學社會科學版）》1996年第1期。
- 張偉：《黃震與東發學派》，北京：人民出版社，2003年。
- 張寶三：《五經正義研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，張以仁先生指導，1992年。
- * 程元敏：《尚書學史》，臺北：五南圖書出版公司，2008年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》（增訂本），臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 游均晶：《蔡沈《書集傳》研究》，永和：花木蘭文化出版社，2010年。
- 楊浩：〈朱熹《四書章句集注》體用的詮釋框架〉，《荷澤學院學報》2014年第3期。
- 雷鳴：《黃震理學與經學思想研究》，杭州：浙江大學中國古典文獻學博士論文，東景南先生指導，2015年。
- 劉玉琚：《越南漢喃古籍的文獻學研究》，北京：中華書局，2007年。
- 劉余高暢：《蔡沈哲學研究》，湘潭：湘潭大學哲學碩士論文，陳代湘先生指導，2017年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
- 劉起鈞：《尚書學史》，北京：中華書局，1996年。
- 蔡根祥：《宋代尚書學案》，臺北：花木蘭文化出版社，2006年。
- 錢基博：《古籍舉要》，臺北：新文豐出版公司，1979年。
- * 錢穆：《朱子新學案》，北京：九州出版社，2011年。
- * 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年。
- （越）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。

(越) 阮金山：〈黎貴惇對宋朝朱熹《書經》思想的評價——通過研究《書經衍義》分析〉，《漢學研究集刊》第 25 期（2017 年 12 月）。

(說明：書目前標示 * 號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Cai, Ch. (2011). *Shujing jizhuan* [A collection of commentaries to *Shangshu*]. Taipei: Shijie Book Bureau.
- Chen, W. (2006). *Keju zai yuenan de yizhi yu bentuhua: Yuenan holichao keju zhidu yanjiu* [The transplant and localization of the imperial examination system in Vietnam]. Jinan University doctoral dissertation, Guangdong.
- Chen, Y.-Y. (2013). *Yuenan zai dongya hanwen yanjiu de bukehuaque: yi Yuenan hanji wenxian sulun de jianjie weili* [The necessary of Vietnam in the East Asian Chinese literature research: the introduction of *The Comments on Vietnam Chinese Documents*]. In Baoping Wang (Ed.), *The Chinese Literature Research in the East Asian Perspective* (pp73-85.) Shanghai: Shanghai Ancient Book Press.
- Cheng, Y.-M. (2008). *Shangshu xueshi* [The history of *Shangshu* study]. Taipei: Wunan Book Co., Ltd.
- Guo, T.-Y. (1956). *Zhong yue wenhua lunji* [The essay collection of Chinese-Vietnam culture]. Taipei: The committee of Zhonghua wenhua publishing business.
- Li, G.-D. (2012). *Shujing yanyi* [The implications of *Shujing*]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Qian, M. (2011). *Zhuzi xin xuean* [The learning notes of *Zhuzi*]. Beijing: Jiuzhou Publishing House.
- Wang, Ch.-L. (2012). *Shu jizhuan yanjiu yu jiaozhu* [The research and commentary of *Shujizhuan*]. Beijing: Renmin Publishing House.

Zhu, X. (2012). *Sishu zhangju jizhu* [A collection of fundamental commentaries to the Four Books]. Taipei: Daan Publishing House.

Zhong, C.-J. (Ed.). (2012). *Li Guidun de xueshu yu sixiang* [Li Guidun's scholarship and thoughts]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy.