

【研究論著】

General Article DOI:10.6163/TJEAS.202406_21(1).0002

越南儒者「太極」觀之研究 A Study of Vietnamese Confucian Scholars' Perspective of “Taiji” Philosophy *

裴伯鈞

Bá Quân BÙI**

關鍵詞：太極、理氣、《周易》、越南易學、越南儒學

Keywords: Taiji, Liqi, the Yijing, Vietnamese Yijing Studies, Vietnamese Confucianism

* 2023年4月24日收稿，2023年8月2日修訂完成，2024年3月15日通過刊登。
本文初稿固多簡陋，今經編輯委員會與兩位匿名評審專家的細心指正，方能更臻完備，謹此致謝。尤其本文中的一些論點皆源自第一位匿名評審專家的意見和建議，特此致謝。本文獲得「越南河內國家大學下屬人文與社會科學大學 2021-2025 年促進國際學術成果暨支持博士生培養項目的唯一資助（編號：USSH-2023.25）」（This research paper is solely funded by VNU University of Social Sciences and Humanities, Hanoi under project number USSH-2023.25）。

** 越南河內國家大學下屬人文與社會科學大學文學系 講師。自 2022 年至今，被中國曲阜師範大學東亞易學研究中心敦請為客座教授。

Lecturer, Faculty of Literature, VNU Hanoi University of Social Sciences and Humanities. From 2022 until now, I have been invited to be a Visiting Professor of the Center for East Asian Yijing Studies at Qufu Normal University.

摘要

《周易》很早就與其他儒家經典傳到了越南。除了對經傳進行解釋之外，越南儒者也著重對易學的基本課題進行論析，其中最為典型的是「太極」。在現存的漢喃文獻的基礎上，本文對十五世紀至二十世紀初間越南儒者「太極」觀的演變進行深入分析。研究結果表示，雖然深受宋明理學，尤其是《周易大全》和《性理大全》的影響，越南儒者對「太極」有著不同的觀點。值得注意的是，黎貴惇（1726-1784）、黎文啟（1860-1934）等儒者不但表達了觀點，而且還提出了新鮮的見解，以便發揮經義和體現其所得。

Abstract

The Yijing, along with other Confucian classics, was introduced to Vietnam from early on in history. Besides annotation works, Vietnamese scholars focused on thematical studies, including those of Taiji philosophy. Using Chinese materials written by Vietnamese scholars dating to the period between the 15th and the early 20th centuries, this article examines the changes of Vietnamese scholars' perspective of Taiji philosophy. The study shows that, while Vietnamese Confucian scholarship was heavily influenced by Song and Ming Neo-Confucianism, especially by ideas in the works like Zhouyi daquan and Xingli daquan, it presented some distinct characteristics regarding Taiji philosophy. Scholars like Le Quy Don (1726-1784) and Le Van Ngu (1860-1934) not only presented their own analytic frameworks but also offered new interpretations.

壹、前言

太極是中國哲學，尤其是易學的一個重要的範疇。就易學而言，該詞最早出現在《易傳·繫辭上傳》：「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」¹就語義而言，「太」在古代與「大」通用，意思為「高大、巨大」；「極」在《說文解字》中被解釋為「棟」，引申義為「至高至遠」，而《釋名·釋宮室》又云：「棟，中也，居屋之中也。」此外，《爾雅·釋詁》將「極」解釋為「至」，《廣雅·釋詁》將「極」解釋為「高」。總之，「太極」的本義為高大、至高和正中。

之後，中國哲學家在每個時期都對「太極」的內涵提出了很多不同的觀點，以下就是其中最為普遍的幾個：

一、「太極」是古代所盛行的著筮法中的「大衍之數」²或「數一不用」。這種觀點的代表是王弼（字輔嗣，226-249）³，之後由邵雍（字堯夫，自號安樂先生，諡康節，1011-1077）和朱震（字子發，1072-1138）⁴進一

1 朱伯崑（主編）：《易學基礎教程》（北京：九州出版社，2003年），頁168-172。朱伯崑：《易學哲學史（第一卷）》（北京：華夏出版社，1995年），頁52、66。

2 〈繫辭上傳·第九章〉云：「大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，挂一以象三，揲之以四以象四時〔……〕是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。」「大」，廣大；「衍」，衍繹，據高亨所看，「衍」與「演」通用，意思為起卦；「數」指著草的根數。筮法中，「大衍數」指被分成兩儀、四象、八卦等象的著草的根數。換而言之，大衍數的意思是為了形成卦象對數字變化的推演。總之，「太極」指四十九或五十根著草，對四十九根著草的操作被視為從兩儀到四象、八卦的演化。見高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），頁524-530。

3 據王弼所看，「數一不用」是進行著筮之前先被掏出來的一根著草，是「太極」之象。「數一不用」雖然不被視為「數」（非數），但是它是《周易》中七（少陽數）、八（少陰數）、九（老陽數）、六（老陰數）的形成基礎。另一方面，在老莊「有生於無」的立場上，王弼努力將「數一不用」（「太極」）視為道家的「無」這一範疇。因此，「數一不用」、「太極」、「無」都被視為構成宇宙萬物的本原因素而四十九根著草是宇宙萬物的展現。見朱伯崑：《易學哲學史（第一卷）》，頁292-297。

4 雖然贊成王弼「太極指數一不用」的觀點，邵雍和朱震卻提出別的解释。邵雍認為「太極」是「象」、「數」的淵源。「數一」的本性本來是不動，動時它將生成奇數和偶數。有奇數和偶數才有與《周易》中四象、八卦、六十四卦的陰陽剛柔之象和天地、日月星辰、水火土石等自然事物和現象相應的四、八、十六、三十二、六十四等數字的神妙變化。見〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之九·皇極經世書三·觀物內篇之一》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》（北京：北京大學出版社，2018年），卷192，頁331-366。此外，由於接受了老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」一說和王弼「太極為無」一說的影響，邵雍認為「無」是「太極」的淵源。朱震卻接受程頤「體用一源，顯微無間」一說而提出以下的兩個主要判斷：一是，「數一不用」是不動的「體」，剩下的四

步發展。

二、「太極」（亦稱「太一」）是作為宇宙和萬物的起源因素的元氣。西漢劉歆（字穎叔，？-23）提出了「函三為一」的觀點，認為作為元氣的「太極」未分化之前，其自身就含有「三才」（天、地、人）的生成原理而以一個統一體的狀態存在。東漢鄭玄（字康成，127-200）、虞翻（字仲翔，164-232）接受了這一觀點。當對《易緯·乾鑿度》進行注疏時，鄭玄將「太極」解釋為太初、太始、太素三者渾淪未判的狀態。「太極」已分之後，「輕清者上為天，重濁者下為地」。⁵與此類似，虞翻也認為「太極」為天地未分的原始統一體，他說：「太極，太一也。分為天地，故生兩儀也。」⁶

到了唐代，孔穎達（字衝遠，574-648）對前人的「太極」觀進行總結，提高漢代人「太極是元氣」之說：

太極謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初、太一也。故《老子》云「道生一」，即此太極是也。又謂混元既分，即有天地，故曰「太極生兩儀」，即《老子》云「一生二」也。⁷

可見，孔穎達將「太極」這一範疇視為作為天地之始的一種元初混沌之氣——「混元」。雖然孔穎達不是第一個提出「混元」的名稱和內涵的人⁸，但是其觀點對後世有著很大的影響。不僅如此，孔穎達又明顯地指出「太極」是「太一」。本質上，「太一」只是「太極」的別名之一。⁹較早

十九個數字是直接生成七、八、九、六等數字的「用」；二是，「數一不用」不單獨存在而是四十九個數字的綜合，它在分離之前就包含四十九個數字以及兩儀、四象、八卦等象。因此，四象、八卦和六十四卦其實只是「數一不用」的展現。見朱伯崑：《易學哲學史（第二卷）》（北京：華夏出版社，1995年），頁117-133、346-361。

5 《乾鑿度》提出宇宙形成的四個階段，分別為太易、太初、太始、太素。鄭玄註說，其意云：從太易到太極是一個演變的過程。太易即氣未生的階段，太易之後有太初、太始、太素的階段。他說：「太易之始，漠然無氣可見者。太初者，寒溫始生也。太始，有兆始萌也。太素者，質使形也。諸所為物，皆成包裹，元未分別。」由此可見，太易之後的三者氣形質具而渾淪未判的狀態為太極。見朱伯崑：《易學哲學史（第一卷）》，頁166-171。

6 同上，頁211-212。

7 〔魏〕王弼撰，〔唐〕孔穎達疏，余培德點校：《周易正義·卷下》（北京：九州出版社，2010年），頁388。

8 〔三國〕阮籍（字嗣宗，210-263）在《詠懷詩之四十》一首云：「混元生兩儀，四象運衡機。」見李芳：《阮籍詠懷詩集校、集注、集評》（武漢：武漢大學出版社，2018年），頁561。

9 〔元〕胡炳文（字仲虎，號雲峰，1250-1333）云：「太一即太極，以其未分則曰太一，以其極至則曰太極。」見〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷首·易五贊》（《欽定四庫全書》乾隆四十二年（1777）影印本），頁28/46。

記載這一觀點的文獻是《呂氏春秋》。具體而言，該書認為「太一」是「道」的名稱，「兩儀」（陰陽）和萬物的淵源。¹⁰這一觀點之後又在鄭玄、虞翻、孔穎達等人的解釋中得到肯定。值得注意的是，孔穎達認為四十九根著草是「太極」之象。¹¹可見，這一觀點與王弼、邵雍和朱震等人上述的觀點完全不同。

宋代張載（字子厚，號橫渠，1020-1077）因深受其觀點的影響，他認為「太極」是「太虛之氣」。張氏說：「一物而兩體者，其太極之謂歟！」，「一物兩體者，氣也。」從此可知，「太極」也是氣。¹²因認為「氣之體（本然狀態）」為「太虛」，張氏提出「太極」是「太虛之氣」。他解釋：「一物兩體」是陰陽二氣的統一體及其虛實、動靜、聚散、清濁等性質。陰陽兩個方面相互對立，相互推移，所以其運動變化無窮，神妙莫測。從此可知，張載觀念中的「太極」或「太虛之氣」被視為「世界本原的氣」。¹³

三、「太極」是「理」或「道」。南宋時代，在周惇頤（字茂叔，號濂溪，1017-1073）《太極圖說》和程頤（字正叔，號伊川，1033-1107）「體用一源，顯微無間」之說的基礎上，朱熹（字元晦，號晦庵，1130-1200）提出了「太極即理」之命題。據朱熹的看法，「太極」是「理之極致」。「理太極」也稱「無極」，是「合天地萬物之理」或「天地人之至理」。朱熹認為，「理太極」因沒有形迹而被稱為「無極」。「無極」是至高而沒有極限的範疇，「有是理即有是物，無先後次第之可言」¹⁴，「無極」不是「太極」的前一個階段。

此外，朱熹又認為「太極」是「混淪底道理」，「象數未形，而其理已具」的狀態。因此，「太極」本身就含有陰陽、剛柔和奇偶的所有實體和屬性¹⁵。分為陰陽和五行之後，「太極」存在于陰陽、五行和萬物之中。因此他云：「在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有一太

10 〔戰國〕呂不韋門客編撰，關賢柱等譯注：《呂氏春秋全譯·仲夏紀第五·大樂》（貴州：貴州人民出版社，1997年），頁141-146。

11 孔穎達云：「五十之內，去其一，餘有四十九，合同未分，是象太一也。」見朱伯崑：《易學哲學史（第一卷）》，頁384-389。

12 〔宋〕張載著，章錫琛校點：《橫渠易說·說卦》，收入《張載集》（北京：中華書局，2022年），頁235、233。

13 〔宋〕張載著，章錫琛校點：《正蒙·乾稱篇第十七》，收入《張載集》，頁66。參考朱伯崑：《易學哲學史（第二卷）》，頁298-315。

14 〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之一·太極圖》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》，卷192，頁37、41、44。

15 〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷首·朱子圖說》，頁28/24。

極」，「人人有一太極，物物有一太極」¹⁶。這意味著太極和天地是一個統一體，太極是天地萬物之淵源並存在于天地萬物之中。此外，在某些情況下，朱熹還將「太極」視為「理」或「道」。這一觀點在作為朱熹的高徒的真德秀（字景希，號西山，1178-1235）「道即太極，太極即道」一句又得到了肯定¹⁷。

除了將「太極」視為「理」或「道」之外，朱熹還認為「太極」是畫卦的起源。他的依據是〈繫辭上傳〉中「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」四句。在接受邵雍的理論的基礎上¹⁸，朱熹認為「易有太極」一章談到畫卦的程序。具體而言，太極本是混淪的道理，其中含有陰陽和剛柔之理。太極分為一奇畫和一偶畫之後就有兩儀之象。在兩儀之上再加一奇畫和一偶畫之後就有四象之象。在四象之上再加一奇畫和一偶畫之後就有八卦之象。八卦之象既成後，在八卦之上再加一奇畫和一偶畫之後就有四畫之象。在四畫之象上再加一奇畫和一偶畫之後就有五畫之象。在五畫之象上再加一奇畫和一偶畫之後就有六畫之卦。因此，我們可以以「加一倍法」或「一生二，二生四，四生八，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四」一句概括太極演化成六十四卦的過程。

筆者在《越南的易圖學》一書已指出十一世紀至十三世紀初間，越南知識分子主要接受漢唐易學，尤其是王弼和孔穎達的易說。由此而推論越南的知識分子在這一時期的「太極」觀含有上述兩位易學學者的觀念的影響，即將太極視為「數一不用」或「混元之氣」。自十三世紀中葉開始，宋代易學已傳入並對一部分越南知識分子發生了巨大的影響。值得一提的是，自明朝于一四十九年在越南頒布「大全」書系起，宋明易學正式在越南流傳。自此時起，程朱易學成為封建王朝用于科舉和招聘人才的正統易學思想。因此，有可能十五世紀初至二十世紀前，除了接受漢唐易學的「太極」觀之外，越南大多知識分子也接受了程朱的觀點¹⁹。下面的分析將

16 〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2018年），第1冊，卷1，「淳錄」，頁1；第6冊，卷94，「謙錄」，頁2371。

17 〔宋〕真德秀高舉朱熹的觀點而強調：「朱子此言，可謂有功于學者。大抵自周子以前，凡論太極者，皆以氣言。莊子以道在太極之先。所謂太極，乃是指作天地人三者，氣形已具而渾淪未判者之名，而道又別是一懸空底物。在太極之先，則道與太極為二矣。不知道即太極，太極即道。以其通行而言則曰道，以其極致而言則曰極。又何嘗有二耶？若列子渾淪之云，《漢志》函三為一之說，所指皆同。倘非周子啟其秘，而朱子又闡而明之，孰知太極之為理而非氣也哉。」見〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷首·朱子圖說》，頁28/24。

18 〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之十一·皇極經世書三·五·觀物外篇上》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》，卷192，頁408。

19 Bùi Bá Quân: Dịch đồ học tại Việt Nam (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2021), tr. 77-

澄清上述推論。

貳、范敦禮的「太極」觀

十五六世紀，由于許多客觀和主觀的條件，沒有任何直接析論《周易》，尤其是「太極」這一範疇的作品尚存。通過現存的一些廷對策文，我們只能部分形容這一時期的儒者的「太極」觀。經細心地考究，我們發現兩篇對策文，其中一篇是范敦禮所創，另一篇是陳崇穎的著作。陳崇穎（1465-?）的廷對策文雖然也有提到「太極」的內容，不過其討論重點竟是儒家的「道統」。²⁰因此，以下會精心地分析范敦禮對「太極」的觀點，具體，范敦禮（1455-?）在洪德十二年（一四八一年）的廷對策文中云：「臣聞：混渾未分，則三才繫乎太極；清濁既判，而萬象森乎兩儀。天地玄黃，而理數寓焉。自其混然而隱者，乃萬殊之歸一本。自其燦然而費者，乃一本之散萬殊。分而言之，則理自理，而數自數；合而言之，則理之中有數寓，數之中有理存。其體用一源，顯微無間，可以推之於格物致知，可以施之於修齊治平。」²¹

從范敦禮「混渾未分，則三才繫乎太極；清濁既判，而萬象森乎兩儀」一句，我們既有一種感覺他接受了劉歆「函三為一」的觀點和鄭玄「輕清者上為天，重濁者下為地」的觀點。不過，「理數」、「隱」、「費」、「一本」、「萬殊」、「理中有數」、「數中有理」、「體用一源，顯微無間」這一系列概念在後半段的出現讓我們發現范敦禮其實是從宋代理學觀點來理解「太極」尤其是程頤和朱熹的。如前所述，從十五世紀以後，程

87. 裴伯鈞：《越南的易圖學》（河內：河內國家大學出版社，2021年），頁77-87。Bui Ba Quan, A study on Yituxue 易圖學 in Vietnam (Hanoi: Vietnam National University Press, 2021), pp. 77-87.

20 22〔越〕陳崇穎的廷對策文中云：「臣聞：天之所覆，地之所載，是道之所充塞。日燦乎晝，月燦乎夜，是道之所流行。往古來今，循環不息，何莫非道之始終乎哉！董子曰『道之大原出於天』，良有以也。彼其厥初，玄黃未分，則道也不純陽清，不純陰濁。清濁判矣，而是道寓於太極焉。天生太昊，河出龍馬。斯時也，八卦成，兩儀立，書籍生矣。而道統始於伏羲。及伏羲氏沒，黃帝、堯、舜氏作。堯以是道傳之舜，舜以是道傳之禹，禹以是道傳之成湯、文王。則帝王之傳，豈非是道統乎？」收入 Nguyễn Văn Thịnh, Đinh Thanh Hiếu: Vnsách thi Đình Thăng Long - Hà Nội (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2019), Tập 3, tr. 390. 阮文盛、丁清孝：《河內昇龍廷對策文選譯（第三冊）》（河內：河內國家大學出版社，2019年），頁390。Nguyen Van Thinh, Dinh Thanh Hieu, Henei Shenglong Tingdui cewen xuanyi (Hanoi: HanoiPublishing House, 2019), Vol. 3, pp. 390.

21 收入 Nguyễn Văn Thịnh, Đinh Thanh Hiếu: Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội, Tập 3, tr. 300-301. 阮文盛、丁清孝：《河內昇龍廷對策文選譯（第三冊）》，頁300-301。Nguyen VanThinh, Dinh Thanh Hieu, Henei Shenglong Tingdui cewen xuanyi, Vol. 3, pp. 300-301.

朱易學已成為越南的正統易學思想。²²從范敦禮對策文中，可見范敦禮的儒學觀點形成來源就是宋代理學。他批駁漢唐諸儒等著作為妄誕迂謬，而開端於伏羲、大禹的理數之學由此晦蝕。他推崇宋代周、程、張、朱、邵的著述為醇乎其醇，而理數之學由是大明。在易學方面上，范敦禮推崇程頤和朱熹的貢獻。他說：「伏羲畫卦之後，文王作彖辭，周公作爻辭，孔子作《十翼》。自大禹敘疇之後，武王訪之，箕子陳之。是其能祖述講明，可以枚舉矣。自畔卦晦經之後，至宋程子作《易傳》而《易》之理以彰，朱子作《本義》而《易》之數以著。」²³他又說：「朱子作《易學啟蒙》四篇〔……〕其條理精微，所以發易道，學者無餘蘊矣。」²⁴實際上，到宋代，鄭玄上述的觀點已經在朱熹的一些言論內得見。²⁵因此，有可能范敦禮所接受的「輕清者上為天，重濁者下為地」這觀點有源於朱熹的論說。

首先，范敦禮理解「太極」為「理」或「道」。他認為：當沒有分裂，「太極」只是一混沌體，其內含有三才；「太極」分裂後，天地才成立。「理數」本來藏在「太極」內，「太極」分裂後，「理數」便寓在天地中。顯然這觀點跟朱熹的相似，朱熹認為作為「理」的「太極」常駐在兩儀、四象、八卦和天地萬物之中。²⁶「理數」也是朱熹經常討論的主題。已談到

22 「大全」書系傳入越南後不久，越南歷代帝王將其確定為教育科學和人才選拔的標準資料。從十五世紀到二十世紀的六百年裡，黎、阮兩朝為全國各地的府學、省學刊刻、印刷和頒發「大全」。從正史和其他一些文獻中，我們可以統計出一些關於「大全」的刊刻、頒發或議論，具體時間為 1435 年、1470-1497 年、1676 年、1729-1732 年、1734 年、1736 年、1836 年、1846 年。見裴伯鈞：〈17 世紀末至 20 世紀初越南《周易》節要趨勢之研究〉，收入曲阜師範大學東亞易學研究中心：《東亞易學國際學術會議論文集（上冊）》（2023 年 9 月 23-24 日），頁 308-325。

23 收入 Nguyễn Văn Thịnh, Đinh Thanh Hiếu: Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội, Tập 3, tr.302-310。阮文盛、丁清孝：《河內昇龍廷對策文選譯（第三冊）》，頁 302-310。Nguyen Van Thinh, Dinh Thanh Hieu, Henci Shenglong Tingdui cewen xuanyi, Vol. 3, pp. 302-310。

24 同上，頁 308、305。

25 朱熹云：「所謂天者，陽之輕清而位乎上者也。所謂地者，陰之重濁而位乎下者也。」見〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之十四·易學啟蒙·本圖書第一》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》，卷 192，頁 466。朱熹在〈易五贊·原象〉一章云：「太一肇判，陰降陽升。陽一以施，陰兩而承。」胡炳文釋之曰：「太一即太極，以其未分則曰太一，以其極至則曰太極。」見〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷首·易五贊》，頁 28/46。朱熹在《朱子語類》一書又云：「天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓；裡面無處出，便結成箇地在中央。氣之清者便為天，為日月，為星辰，只在外，常周環運轉。地便只在中央不動，不是在下。」，「天運不息，晝夜輾轉，故地推在中間。使天有一息之停，則地須陷下。惟天運轉之急，故凝結得許多渣滓在中間。地者，氣之渣滓也，所以道『輕清者為天，重濁者為地』。」見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第 1 冊，卷 1，「淳錄」、「道夫錄」，頁 6。

26 朱熹云：「太極便是一，到得生兩儀時，這太極便在兩儀中；生四象時，這太極便在四

「理數」必須談到「氣」因為朱熹認為「氣便是數。有是理，便有是氣；有是氣，便有是數，物物皆然。」²⁷

其次，范敦禮對「道」的「體」、「用」展開討論。他運用「隱」和「費」、「一本」和「萬殊」這些概念清楚地指出「道」的「廣而著」和「隱而微」及其統一性和普遍性。「隱」和「費」這兩詞出自「君子之道費而隱」見於《中庸》第十二章。朱熹認為這話談「道」的「體」和「用」，「費」是「用之廣」，「隱」是「體之微」。²⁸「一本」和「萬殊」是朱熹用來解釋孔子在《論語·里仁》「吾道一以貫之」之言的概念。朱熹用了「體」、「用」的關係來說明「一本」和「萬殊」之間的密切連結。「一本」為「道之體」，「萬殊」為「道之用」。²⁹

最後，范敦禮引用程頤的「體用一源，顯微無間」，³⁰以此為基礎，他認為「理」、「數」、「體」、「用」本來是「道」的不同表現，它們本質上同源於「道」（即「太極」）。看此可以說，范敦禮已經準確地掌握程頤和朱熹的思想。

象中；生八卦時，這太極便在八卦中。」見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第2冊，卷27，「道夫錄」，頁670-671。

27 見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第4冊，卷65，「淵同錄」，頁1609。朱熹曰：「天地之間，一氣而已。分而為二則為陰陽，而五行造化，萬物始終，無不管於是焉。〔……〕蓋其所以為數者，不過一陰一陽，一奇一偶，以兩其五行而已。」見〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之十四·易學啟蒙·本圖書第一》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》，卷192，頁466。朱熹也深入地探討「理」、「氣」、「數」的關係。他云：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。」「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。氣以成形，而理亦賦焉。」見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷1，「淳錄」、「銖錄」，頁1-2。

28 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，2015年），頁22-23。

29 〔宋〕朱熹云：「盡己之謂忠，推己之謂恕。而已矣者，竭盡而無餘之辭也。夫之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待于推矣。曾子有見于此難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。或曰：『中心為忠，如心為恕。』于義亦通。」見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，2015年），頁72-73。

30 程頤是宋代義理易學派的重要代表人物。他從理學本體論觀點出發，提出理學的體用觀。其《易傳序》云：「至微者理也，至著者象也。體用一源，顯微無間。」以「體」、「用」兩個範疇來解釋「理」和「象」之間的關係。「至微之理」是「體」，「至著之象」是「用」，二者融合為一體，沒有間隙。在觀點方面上，程頤提出了「有理而後有象」、「因象以明理」等原則，認為「理」（「天理」）是易學的最高範疇，而「象」只是「理」的表現形式。見〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集·河南程氏文集卷第八·伊川先生文四·易傳序》（北京：中華書局，2021年），頁582-583。

參、阮秉謙的「太極」觀

到十六世紀，在越南又有另一位站在宋明理學的觀點上理解同時對「太極」有相當包括的認識，他就是阮秉謙（幼名文達，字亨甫，號白雲居士，1491-1585）。

一、首先，阮秉謙理解「太極」為萬物萬事的生化根源。在他一首《感興》中有寫：

太極初肇分，三才定厥位。輕清上為天，重濁下為地。

中聚而為人，稟受是一氣。惟聖法乎天，萬世立人紀。³¹

意思是「太極」分裂以後「三才」得定。「三才」包括天、地、人；陽氣因為輕清所以上升而化為天，陰氣因為重濁然而沉下化為地，其間清陽和濁陰之氣共同混合而人由此得成，所以人所稟受就是「一氣」。在人群中只有聖人才能鑒於天而給人類定下萬世紀綱。如以上第二節已有細論，「輕清者上為天，重濁者下為地」這句在《易學啟蒙》和《朱子語類》都能看見，因此我們比較難清楚地斷定阮秉謙接受這觀點究竟是從鄭玄還是朱熹。不過，「萬世立人紀」這句倒已提供了阮秉謙思想綫索的開端。因為這詩句出自朱熹的《齋居感興二十首（其十）》，³²我們從而認為阮秉謙的想法從朱熹接受的可能性更高。然而，「惟聖法乎天，萬世立人紀」的意思是聖人傳下儒家的「道統」。

雖然「一氣」已經在《莊子》、《易數鉤隱圖》和《漢上易傳叢說》等書籍出現，³³但據以上論點，我們還認為阮秉謙所用這詞的內含是按朱熹在《朱子語類》中提倡的觀點。意味著，「一氣」是陰陽二氣所有形態和性質一體化的。³⁴人之所以誕生是由「理」和「氣」會和，但「氣」有分清

31 收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập) (Hà Nội: NXB Văn học, 2014), tr. 1332. 多作者：《阮秉謙詩文全譯》（河內：文學出版社，2014年），頁1332。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi (Hanoi: Literature Publishing House, 2014), pp. 1332.

32 〔宋〕朱熹：《齋居感興二十首（其十）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（主編）：《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20冊，頁362。

33 〔清〕王先謙：《莊子集解》（北京：中華書局，1987年），卷6，頁186。〔宋〕劉牧：《易數鉤隱圖》（《欽定四庫全書叢要》乾隆四十一年（1776）影印本），卷488，頁2。關於朱震《漢上易傳叢說》的「一氣」論，詳見朱伯崑：《易學哲學史（第二卷）》，頁357-358。

34 朱熹云：「陰陽雖是兩箇字，然卻只是一氣之消息，一進一退，一消一長。進處便是陽，退處便是陰；長處便是陽，消處便是陰。只是這一氣之消長，做出古今天地間無限事來。所以陰陽做一箇說亦得，做兩箇說亦得。」見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第5冊，卷74，「文蔚錄」，頁1879-1880。

濁然而人隨著也有正邪純雜之分，³⁵唯有聖人因為「得其秀之秀」所以具有「中正仁義」之德而能夠與天合德，法天道以給人世設下準則。³⁶

認為「太極」是事物的生化根源，阮秉謙以為不僅聖與凡、人與物連綱常、禮樂、世道、人心也都源於「太極」。從此能看得見，阮秉謙接受了朱熹「太極」即「理」不斷地創生，所有原理根源于此的觀念。所以，在一首《三綱禮樂詩（見會試戲作）》內，阮秉謙曾寫：「此理都從太極先，人能事畢可成天。有親有義為倫至，之唱之隨序秩然。物則莫非衷所降，聖賢以是道相傳。大經大法今猶古，所望皇天宰化權。」³⁷更加具體，他一首《感興》中闡發的就是如果人們堅持準確地施行聖人之道則天下太平。相反，因為人心反側所以綱常才顛倒，因為人們都趨向功利所以該道昏暗。不過，抱著優時憫世之心，阮秉謙堅持相信道的長存。他寫：「不死者人心，不泯者天理」。³⁸

二、「太極」動靜。這觀念基於周惇頤和朱熹的論說。為了使讀者更好地了解這一點，筆者將《算子詩》進行分析。詩原文：

妙契宏天數學精，相傳九九是家聲。
形分太極動而靜，象取河圖縱復橫。
著草乾坤消長理，梅花庭院古今情。
傍人若欲推原本，鼻祖原從隸首生。³⁹

雖然未知阮秉謙所說的「算子」有什麼樣子，但是我們可以這樣形容：它是一個分成兩半的圓形（或方形）算盤，裡邊貫著一些柱（「檔」），檔上又串著一些珠子。⁴⁰從易理的角度來看，阮秉謙認為算盤仿照太極分兩

35 朱熹云：「人之所以生，理與氣合而已。〔……〕然就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。」他又云：「人物皆稟天地之理以為性，皆受天地之氣以為形。」見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第1冊，卷4，「欄錄」、「廣錄」，頁65-66、57。

36 朱熹在注解周惇頤《太極圖說》有云：「蓋人稟陰陽五行之秀氣以生，而聖人之生，又得其秀之秀者。是以其行之中也，其處之也正，其發之也仁，其裁之也義。〔……〕故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜，此其所以成位乎中，而天地、日月、四時、鬼神有所不能違也。」見〔宋〕周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁5-7。

37 收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 777. 多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁777。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 777.

38 同上，tr. 1342。

39 同上，tr. 1008。

40 在古代漢語，「算子」是一個多義的詞，可能指算術，也可能指算籌或算盤。在此詩中，筆者認為「算子」是指算盤，因以下三個根據：（一）在《白雲庵詩集》中，《算子詩》是數十首日常生活詠物詩作之一，例如：扇、枕、帽、笠、氈、席、鏡、鋏、筆、墨、硯、紙、算子、兩油蓋、寶蓋、洗面盆、唾瓶、盤、箸、盃、梭、尺、權、杵、白、礪等。由此可見，

儀之象，其中陽儀主「動」，陰儀主「靜」；其構造很像包括一些縱橫排列的黑點和白點的《河圖》之象。計算操作很像用蓍草占筮時將草根進行分束和點數的操作和起梅花卦時對數字進行加減。觀察將算盤上的珠子撥上、撥下的動作，阮秉謙發現它們很像《周易》中陰陽升降消長的原理。總之，阮秉謙的易理思路以從「觀物取象」到「驗推易理」（簡稱「觀物驗理」）的邏輯展開。

我們已經找到諸多證據肯定阮秉謙接受了周惇頤的「太極」動靜。首先，這首詩中的「動而靜」已明顯表現著周惇頤《太極圖說》的影響。⁴¹其次，《白雲庵詩集》中有許多詩句提到周惇頤的思想，比如：「周廉溪後有伊川，理學時推是正傳。」（《吏部尚書蘇溪伯甲徵》）、「認得濂翁真樂處，無邊月霽與風光。」（《蓮花詩》）、「堯舜雍容天德合，周程吟詠道心多。」（《春風》）、「欲知生意無窮處，認取庭前草不除。」（《津館寓興（其四十六）》）、「知心窗會梅花月，生意庭留草色春。」（《感興（其三）》）、「藕傳玉井仙踪遠，根引濂溪道脉長。」（《蓮詩》）等等。⁴²筆者之所以這樣認為是因為阮秉謙在一些詩作常常提及到周惇頤的《太極圖》和《易通書》。當說「書言圖意」時，阮秉謙想表示易學、理學和儒學之間有著極為密切的關係，因為據先前儒者所看，《圖》（《太極圖》）中的「太極」就是《書》（《易通書》）中的「誠」。⁴³

算子也有可能是一種器物的。（二）《算子詩》的結句又明顯地指出「隸首」是算子的鼻祖。據《數術記遺》所載，隸首是創制多種算盤的人，例如：三才、五行、八卦、九宮、龜算、珠算等。其中，三才、八卦和珠算三盤皆提到「算位」的術語。該書解釋，算位是算子的位置。而算子又是算盤中間不變的豎柱。詳見〔漢〕徐岳撰，〔北周〕甄鸞註：《數術記遺》，收入《槐廬叢書·二編·周髀算經·卷下》（光緒丙戌年[1886]重校刊版），頁138-151。（三）據此詩的「形分太極」和「象取河圖」之詞，我們可以猜測阮秉謙所提的算子形狀是圓形（或方形）的，因為太極圖形而《河圖》則體圓用方的。以標點而說事物之全體也是古人常見的思維習慣。

41 〔宋〕周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，頁3-4。

42 收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 703, 913-914, 1413, 256, 363, 1196. 多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁703、913-914、1413、256、363、1196。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 703, 913-914, 1413, 256, 363, 1196.

43 此前，在阮秉謙漢詩的大部分譯版，《圖》都被理解為《河圖》，《書》都被理解為《洛書》。此外，還有「圖書」泛指書籍、地圖的看法。這些看法都是不正確的。筆者認為《書》指《通書》，《圖》指《太極圖》，《通書》和《太極圖》都是周惇頤的著作因以下四個根據：（一）在許多詩作中，阮秉謙經常寫「書言圖意」。這裡的「書」不可能是「洛書」因為其實《洛書》只有圖形，沒有文字，不該有「書言」這種表達。（二）如以上已講，阮秉謙有許多提到周惇頤的詩句，比如《寓興（其七）》有云：「山水都從仁智樂，圖書會得古今情。光風霽月供吟詠，走卒兒童識姓名。」（Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 336 多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁336。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 336）。「光風霽月」這句是黃庭堅（字魯直，自號山谷道人）。

然後，《自述（其三）》有言：「陽生天地氣潛通，動靜原從太極中。⁴⁴」按著易理思維角度來講，已說「陽生」即同時表達了「陰極」之意，陰陽轉換；說到「動靜」即意味著陰陽之間的形態轉換、互相作動、含攝互根、相互條件。「動靜原從太極中」，從意義上這句可能有三種解讀：（一）動靜是「太極」的內在轉換形態；（二）「太極」是動靜之「所以然」；（三）「太極」兼（或者有）動靜。如果是（一）與（二）這兩種，那麼阮秉謙就是接受了周惇頤和朱熹的思想。對（三）種，因詩句本已短蓄，我們只能暫時認定阮秉謙的理解是從朱熹的，然而，在他看來「太極」是「有動靜」，不是「兼動靜」。在《太極圖說》中，周惇頤認為「太極」屬於形而上，對動靜、陰陽的作用、轉換、互為條件具有必要性。基本意義上，動和靜、陰和陽從來是含攝互根的。⁴⁵清楚這一點，朱熹解釋：「無極而太極」這正是本體之所以動而陽生，靜而陰生。換一個說法，「太極」或者「天理」正是陰陽、動機之「所以然」。其次，朱熹繼續辨別「太極」與陰陽、動機之間的關係。他認為「太極有動靜」而不是「太極兼動靜」。⁴⁶朱熹分析：「『太極動而生陽，靜而生陰』非是動而後有陽，靜而後有陰，

「光風霽月」這句是黃庭堅（字魯直，自號山谷道人，1045-1105）稱贊周惇頤的。（三）「圖書」被解釋為《太極圖》和《易通書》曾見於范敦禮的廷對策文中：「趙宋諸儒推演《圖》《書》，著于講述，而理數之學由是大明。如《太極》、《正蒙》諸作，皆以濬理學之源。如《皇極經世》諸書，皆以衍理學之本。其曰：『五行一陰陽，陰陽一太極，太極本無極』，周子《太極圖》也。其曰：『易為性命之原，誠為聖人之道者』，《易通書》也。蓋《太極》一圖，為濂、洛之闡奧；而《易通》一書，乃一《圖》之啟鑰。《圖》之與《書》，互相發明。究其旨歸，則《圖》之『太極』即《書》之所謂『誠』，《書》之所謂『誠』即《圖》之『太極』。紫陽朱子以『《書》不盡言，《圖》不盡意』贊之，豈虛語哉。」收入 Nguyễn Văn Thịnh, Đinh Thanh Hiếu: Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội, Tập 3, tr. 303-304. 阮文盛、丁清孝：《河內昇龍廷對策文選譯（第三冊）》，頁 303-304. Nguyen Van Thinh, Dinh Thanh Hieu, Henei Shenglong Tingdui cewen xuanyi, Vol. 3, pp. 303-304.（四）朱熹《周惇頤畫像贊》云：「道喪（四）朱熹《周惇頤畫像贊》云：「道喪千載，聖遠言湮。不有先覺，孰開我人。《書》不盡言，《圖》不盡意。風月無邊，庭草交翠。」見〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之三十九·諸儒一·周子》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》（北京：北京大學出版社，2018年），卷 193，頁 1120-1121。

44 收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 501. 多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁 501. Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 501.

45 周惇頤《太極圖說》云：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。」周惇頤《通書·動靜第十六章》又云：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」見〔宋〕周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，頁 27。

46 梁文叔云：「太極兼動靜而言。」（朱熹）曰：「不是兼動靜，太極有動靜。喜怒哀樂未發，也有箇太極；喜怒哀樂已發，也有箇太極。只是一箇太極，流行於已發之際，斂藏於未發之時。」見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第 6 冊，卷 94，「端蒙錄」，頁 2372。

截然為兩段，先有此而後有彼也。只太極之動便是陽，靜便是陰。」⁴⁷

三、「太極」是生生之理。綜合兩首《庭前梅詩》和《津館寓興（其五十一）》的內容，可以看見阮秉謙的「太極精華」觀念就是生生之理。⁴⁸ 阮秉謙對「生生之理」的見解得見于他給剝、復二卦和梅花所創的詩句。

《白雲庵詩集》擁有十二首直接談論剝、復二卦。《易經》中，剝卦䷖是五陰爻居一陽之下，表著陰氣長使得陽氣消；而復卦䷗卻是一陽生於五陰之下，表示陽氣已形成。論卦氣，剝卦相應農曆九月，復卦則是農曆十一月，屬於冬至一陽生之節。程頤、邵雍、朱熹等宋儒常站在天理和人心兩角度談論這兩卦。他們基本上都認為剝、復二卦體現著陰陽消息、轉換原理。尤其是復卦，它表徵著「天地生物之心」。受到宋朝大儒深刻的影響，在談這兩卦時，阮秉謙經常使用「天理」、「天心」、「天機」、「天道」、「天意」、「生生意」等等一系列概念。除了一些詩句純粹描述陰極陽生轉換、生理無盡循環的規律，比如：「群陰剝盡隨陽復，留得乾坤醉裡看。」（《冬夜飲》）、「剝往靜觀知必復，一陽已驗地雷中。」（《初冬偶成》）、「陰消陽復無窮意，扇作和風滿際蟠。」（《冬風詩》）等等，⁴⁹我們還看到不少含有濃厚理學精神的詩作。以下展開細講。

- a. 一周氣運終而始，剝復都從太極先。（《有感（其二）》）
- b. 欲知陽長陰消處，太極須求靜裏看。（《春夜寒詩》）
- c. 下一微陽上五陰，於初動處細推尋。靜觀萬物生生意，應見無窮天地心。（《復卦》）⁵⁰

a、b 兩首有共同內容，描述著「太極」是「生生之理」之「所以然」。

47 [宋]黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，卷94，「端蒙錄」，頁2372-2373。

48 參者：「斜斜竹外一枝橫，太極精華驗發榮。待得高科春榜日，便將風味入調羹。」（《庭前梅詩》）、「生生欲識天機妙，認得寒梅驗一陽。」（《津館寓興（其五十一）》）。收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 796, 266-267。多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁796、266-267。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp.796, 266-267.

49 收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 471, 473, 1142。多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁471、473、1142。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 471, 473, 1142.

50 收入 Đinh Gia Khánh (Chủ biên): Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Hà Nội: NXB Văn học, 1983), tr. 210-211 丁家慶（主編）：《阮秉謙詩文選譯》（河內：文學出版社，1983年），頁210-211。Đinh Gia Khanh, Ruan Bingqian shiwen xuanyi (Hanoi: Literature Publishing House, 1983), pp. 210-211；Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 559, 733。多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁559、733。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 559, 733.

作為象徵陰陽循環、無盡地轉換原理（動靜、消長）的剝、復二卦雖然體現著天地生生不息之理，但是其轉換、生生不息最先就始於「太極」。c.首除了首句說復卦以外，其餘都是對程頤和朱熹論說中「初動處」、「生生意」和「天地心」的體驗。「初動處」是陽氣開始發動之處，體現復卦初九爻象。從剝卦擁有五陰爻到坤卦全部是陰爻，其陽氣幾乎消盡，但造化的生機是無窮，陰陽流行不間斷，所以從靜極之處復動，陰極而陽生，從此能看天地生生不息之心。這就是程頤所說：「動之端乃天地之心」⁵¹，也是朱熹的觀點：「動之端，靜中動，方見生物心。」、「十月陽氣收斂，一時關閉得盡。天地生物之心，固未嘗息，但無端倪可見。惟一陽動，則生意始發露出，乃始可見端緒也。言動之頭緒於此處起，於此處方見得天地之心也。」⁵²

此外，帶著觀物以驗理的思維，重視天理與人心之間的關係，阮秉謙也經常把剝、復二卦的義理和人生的窮通聯繫起來。這一點可能得見於他一些詩作，比如：《觀棋有感》、《感興》、《元日詩》、《津館寓興（其四十九）》、《冬天詩》和《重修中新館》。其中，《觀棋有感》有一句：「靜推往復知天道，細把窮通驗世途。」，《感興（其四）》又寫：「靜觀剝復知天意，道不窮終險更通。」⁵³總而言之，阮秉謙這想法建立于復卦的彖傳文與程頤和朱熹傳義的基礎上。⁵⁴

關於「太極」是生生之理這觀念。當提到梅花時，阮秉謙常常帶著特別的情感：「最愛寒窗梅數點」。⁵⁵阮秉謙認為梅花是造化生機的形象，因為這花盛開的季節就在一陽生的冬至，跟復卦之象相應。每當說起梅花，阮秉謙常把它跟「生生」、「天機」、「知心」（按：「心」，天地之心也。）、「生意」、「窗前易」、「一篇易」、「太極精華」、「古今情」等等一系列詞組聯繫起來。⁵⁶從此能發現，在他的目中，「梅花」不但是檢驗

51 〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第5冊，卷71，頁1792。

52 同上。

53 收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 1434, 365-366。多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁1434、365-366。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 1434, 365-366.

54 〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷九·復卦》，頁28/275。

55 《寓興（其八）》，收入 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 339。多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁339。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 339.

56 參考：「生生欲識天機妙，認得寒梅驗一陽。」（《津館寓興（其五十一）》）、「知心窗會梅花月，生意庭留草色春。」（《感興（其三）》）、「梅花點破窗前易，竹葉濃添掌上杯。」（《書堂冬景詩》）、「吟窗梅點一篇易。」（《賀慈山府儒學訓導》）、「斜斜竹外一枝橫，太極精華驗發榮。」（《庭前梅詩》）、「著草乾坤消長理，梅花庭院古今

陰陽消長之理的實證而且它還是形象體現著易學根本精神：「生生之謂易」。

總結，阮秉謙對「太極」的觀念形成在宋代理學基礎上。他理解「太極」為「理」（或者「道」），也就是動靜之「所以然」，同時也是「生生之理」。因此而阮秉謙被他門人和後世稱之曰：「嶺南人物，理學有程泉（按：「程泉」，即程泉侯阮秉謙也）」、⁵⁷「深得乎理學之微」和「有功於理學」者。⁵⁸在丁時中，阮秉謙的一位弟子一五八五年所撰《門生祭雪江夫子文》中也指出阮秉謙所學是從周惇頤、程頤、張載、邵雍，尤其是朱熹接受來的。⁵⁹

情。」（《算子詩》）、「天高松樹和霜老，夜永梅窗帶雨酸。」（《冬風詩》）。見 Nhiều tác giả: Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập), tr. 266-267, 363, 1155, 559, 796, 1008, 1142。多作者：《阮秉謙詩文全譯》，頁 266-267、363、1155、559、796、1008、1142。Multiple authors, Ruan Bingqian shiwen quanyi, pp. 266-267, 363, 1155, 559, 796, 1008, 1142.

57 《白雲庵居士阮文達譜記》和《公餘捷記》諸書內都有類似的記載。尤其，《歷朝憲章類誌》內有記載清朝使者周祭然對阮秉謙的評價：「嶺南人物，理學有程泉。」請注意，「程泉」即程泉侯，阮秉謙爵封之一。《白雲庵居士阮文達譜記》云：「公諱秉謙，號白雲居士，永賴中庵人也。〔……〕後以功封程泉侯，累陞吏部尚書、太傅、程國公。」在《御製越史總詠集·卷 6·阮秉謙》中，阮朝嗣德帝（阮福洪任，1847-1883 在位）有詩云：「曾聞理學有程泉，世運隆汗默會先。胡乃巧圖臣閔莫，希夷康節詎如然。」此外，廣覽堂承寫《白雲庵詩》的開頭部分有記錄一首詩（不知其作者）當中有稱贊阮秉謙為「理學淵源得正傳」。見武欽璘：《白雲庵居士阮文達譜記》（河內：越南國家圖書館藏，1744 年），編號：R.105，頁 1-4、10-11。阮福洪任（嗣德帝）：《御製越史總詠集》（河內：越南國家圖書館藏，1878 年），編號：R.489，頁 199。Vũ Phương Đề soạn, Tô Nam Nguyễn Đình Diệm dịch: Công dư tiệp ký (Sài Gòn: Bộ Quốc gia giáo dục, 1961), tr. 151-152。武芳題撰，阮廷焰譯《公餘捷記》（西貢：國家教育部，1961 年），頁 151-152。Vu Phuong De (zhuan), Nguyen Dinh Diem (trans.), Gongyu jieji (Saigon: Ministry of Education of the state, 1961), pp. 151-152. Phan Huy Chú soạn, Viện Sử học dịch: Lịch triều hiến chương loại chí (Hà Nội: NXB Giáo dục, 2007), Tập I, tr. 447-451。潘輝注撰，史學院譯：《歷朝憲章類志（第一集）》（河內：教育出版社，2007 年），頁 447-451。Phan Huy Chu (zhuan), Vietnam Department of History (trans.), Lichao xianzhang leizhi (Hanoi: Vietnam Education Publishing House Limited Company, 2007), Vol. 1, pp. 447-451。〔越〕佚名：《白雲庵詩》（河內：漢喃研究院藏），編號：VHv.1453/1，頁 1。

58 〔越〕佚名：《論說集·南邦理學說》（河內：漢喃研究院藏，年代未詳），編號：A.2856，頁 1-3。

59 此文中有寫：「義究詩書六藝，撐船窮朱子之津涯。〔……〕藏往知來，邵堯夫之門戶。〔……〕學騰理學之源，兩國英雄無對手。〔……〕先生之學，周、程、張、朱。」〔越〕丁時中：〈門生祭雪江夫子文〉，收入阮詩齋：《柳堂阮叟真心詩賦集》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.1013，頁 95-96、100）。

肆、黎貴惇的「太極」觀

「太極為氣」的觀點從十八世紀中葉才出現。作為最早提出該觀點的人，黎貴惇（字允厚，號桂堂，1726-1784）曾在其景興十三年（西元一七五二年）廷對策文中云：

混淪未判，而是理寓于一氣。太極既分，而萬象極乎兩儀。原于一本者，此理之所由起也。達于萬殊者，此數之所由始也。理之所由起，數之所由始，其渺茫而難明乎！其細微而難窺乎！其大無外，其小無內，有先有後，孰離孰分，蓋未可以知其所自也。觀《皇極內篇》所言可見矣。⁶⁰

黎貴惇在上述的廷對策文中表示他所表述的內容來自〈皇極內篇〉，即邵雍《皇極經世書》一書中的〈觀物內篇〉一卷。具體而言，邵雍在此書中認為「太極」本是一個「混沌」體，太極分為兩儀、四象之後，四象就包含陰、陽、剛、柔等象。四象分為八卦，包括太陽、少陽、太陰、少陰、太剛、少剛、太柔、少柔等象。其中，太陽、少陽、太陰、少陰「成象于天」，即日、月、星、辰；太剛、少剛、太柔、少柔「成象于地」，即水、火、土、石。只有八象齊全，天地之體才能完整。只有天地之體完整，萬物才能生成。不過，邵雍也指出，太極一開始就包含了兩儀、四象、八卦，「非謂今日有太極而明日方有兩儀，後日乃有四象、八卦也。」⁶¹

在邵雍的分析和宋儒的各種觀點的基礎上，黎貴惇認為「太極」是「理」和「氣」的合體，其中「氣」是根本因素，是「理」的開始。當太極還處於「混沌」的狀態時，「是理寓于一氣」，即生成宇宙萬物的理本來就潛伏於陰陽兩氣的合體中。「太極」分裂之後，「象」、「數」才形成。值得注意的是，該觀點後來又得到了進一步發展，這體現於黎貴惇在《芸臺類語》一書中的論述：

太極者，一也，混元一氣也。一生二，二生四，以成萬物，是太極有一也。大衍之數五十，虛一不用，以象太極，非有而何？一開一闔謂之變，往來不窮謂之通。闔者為無，辟（闢）者為有。往者為無，來者為有。有無相循，人與物一也。亙古及今，未嘗

60 收入 Nguyễn Văn Thịnh, Đinh Thanh Hiếu: Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội, Tập 3, tr. 613-614。阮文盛、丁清孝：《河內昇龍廷對策文選譯（第三冊）》，頁 613-614。Nguyen Van Thinh, Dinh Thanh Hieu, Henei Shenglong Tingdui cewen xuanyi, Vol. 3, pp. 613-614.

61 〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之九·皇極經世書三·觀物內篇之一》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》，卷 192，頁 335。

不在。此可見虛空寥寂之中，元有是理，謂有生于無可乎？⁶²

黎貴惇在此認為天地之間有「理」和「氣」而「理」藏在「氣」之中，只是「氣」的一個屬性，「理」與「氣」合為一體的「太極」。「太極」的本質是一種「混元之氣」。這種「混元之氣」是宇宙的起源。陰陽和萬事萬化都由這種「混元之氣」的運動演化出來的⁶³。當以「理是實有之物」這一觀點對「太極」與「理」和「氣」的關係進行討論時，黎貴惇已表示其對宋明理學的核心問題的關注。然而，「混元」這一名稱的使用卻表明黎貴惇直接接受了孔穎達的觀點的影響。此外，當指出「理」不是「虛無」之物時，黎貴惇也隱約地批評王弼「太極為無」的觀點。由此可見，黎貴惇的「太極」觀是在對漢唐、宋明等時期的各種觀點進行總結和提取的基礎上形成的。

關於這個的解釋，與阮金山的觀點一致，筆者認為在十八世紀之間，封建力量長期割據的局面導致了越南社會經濟、政治和意識形態的嚴重危機。在這種情況下，為了鞏固正統思想的地位，越南儒者已通過對經典節要、解義演歌和考論等活動，積極、主動宣揚經典的內在價值。受清代實學的影響，越南儒者傾向於考究中國歷代儒家的經學成果，從而提供新鮮的見解。黎貴惇是做出積極貢獻的儒者之一。他的「太極為氣」的觀點證明了這一時期越南儒者的認知轉變。⁶⁴

「太極為氣」的觀點在這個時期也體現于黎有卓（號海上懶翁，1720-

62 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語·理氣語》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年影印漢喃研究院藏抄本），頁14。

63 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語·理氣語》，頁13-14。阮才東：〈黎貴惇的理氣觀念與其本體論問題〉，林月惠：〈黎貴惇的理氣論〉，皆收入鍾彩鈞（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219-245、頁247-279。

64 在《從十八世紀後半葉到十九世紀前半葉的越南儒學：一些趨勢與問題》一書中，阮金山指出：黎貴惇的理氣觀與一些清代實學家，尤其是顧炎武（字忠清，1613-1682）和王夫之（字而農，號薑齋，1619-1692）的氣論或多或少都有類似之處。王氏認為在宇宙之間的一個本原因素就是「氣」，黎氏明言「盈天地之間皆氣也」。王氏說「理在氣中」、「理氣一也」（或「理者，氣之依」），黎氏亦言「理即在氣之中」、「理無形跡，因氣而見」。而在黎貴惇著作中，仍未發現他提及王夫之之作。同時，他對顧炎武《日知錄》又有頗多引用和解釋。另外，黎氏的「盈天地之間皆氣也」觀念與顧炎武的「盈天地之間者，氣也」觀念是完全一致的。見 Nguyễn Kim Sơn: Nho học Việt Nam nửa cuối thế kỷ XVIII và nửa đầu thế kỷ XIX (Mấy khuynh hướng và vấn đề) (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2018), tr. 49-73, 77-92。阮金山：《從十八世紀後半葉到十九世紀前半葉的越南儒學：一些趨勢與問題》（河內：河內國家大學出版社，2018年），頁49-73、77-92。Nguyễn Kim Sơn, Zong 18 shiji houbanye zhi 19 shiji qianbanye de Yuenan Ruxue: Yixie qushi yu wenti (Hanoi: Vietnam National University Press, 2018), pp. 49-73, 77-92.

1791) 《保胎神效全書解音》一書：

太極是生成萬物的起源。太極是陰陽氣化。這種氣化日夜不停地運行。太極動時生陽，靜時生陰，輕清的陽氣上為天，重濁的陰氣下為地，人從陰陽的匯合而生。人分男女，男屬陽，是天之象，女屬陰，是地之象。⁶⁵

值得注意的是，淵源于中國的劉歆、鄭玄的「太極為混元之氣」這一觀點後來有可能影響到了阮惟勤、阮文壽等越南的易學研究者。具體而言，阮惟勤（1907-1998）在《易學精華》一書（于一九六九年寫完）認為《周易》的「精髓」在于〈繫辭上傳〉中「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」四句。据他所看，「太極本身就將兩儀、四象、八卦包含、潛伏在裡面，然後被蛻變、應現出來。」⁶⁶當解釋時，阮惟勤一方面繼承了漢唐易學「太極」是「先天之氣」、「混元之氣」、「元氣」的觀念，並以道家的視角將「太極」視為「不滅靈根」、「極為玄妙」之物。另一方面，阮惟勤也贊同朱熹的「太極」觀而認為每個事物都有著自己的太極⁶⁷。

伍、吳時任的「太極」觀

吳時任（字希尹，號達軒，1746-1803）贊成程朱理學「太極者道也」這一觀點，他對「太極」這一範疇提出了一些的詮釋。首先，吳時任將「太極」視為「六經之蘊」。為了證明這一點，吳時任分析了「太極」與六經的相通之處。吳時任在《金馬行輿·論文示弟學遜氏》曰：

太極文章上著為日月星辰，中發為聖賢經傳，下辨為川岳河海。而日月星辰、山岳河海所以錯行流峙之情不可見，其形則可得而知。惟聖經賢傳，盡發太極之性情形體。夫太極者道也，性情形體道之隱質也，有待於文章而著。⁶⁸

65 67 [越]黎有卓：《保胎神效全書解音》（河內：越南國家圖書館藏，1855年），編號：R.383，頁1。原文用喃字編寫，國語字的拼音如下：「Nguồn cơ tạo hóa trước sau, Kê từ Thái cực một bầu khinh thanh. Đêm ngày khí hóa vận hành, Đã chia động tĩnh mới sinh ra người. Thuộc dương nam vốn tượng trời, Thuộc âm tượng đất ấy vởi nữ nhi」。

66 Nguyễn Duy Cần: Dịch học tinh hoa (Hà Chí Minh: NXB Trẻ, 2018), tr. 88-89. 阮惟勤：《易學精華》（胡志明：青年出版社，2018年），頁88-89。Nguyen Duy Can, Yixue jinghua (Ho Chi Minh: Tre Publishing House, 2018), pp. 88-89.

67 Nguyễn Duy Cần: Dịch học tinh hoa, tr. 88-89. 阮惟勤：《易學精華》，頁88-89。Nguyen Duy Can, Yixue jinghua, pp. 88-89.

68 [越]吳時任：《金馬行輿·論文示弟學遜氏》（河內：漢喃研究院藏），編號：

他認為，太極在分為兩儀、四象之後，其「文章」在三才中體現得極為明顯，具體而言，其在天上的表現為「日月星辰」，其在地上的表現為「山岳河海」，其在人間的表現為「聖賢經傳」。日月星辰、山岳河海之所以能夠「錯行流峙」是因為它們靠著一個普遍的道理，這一道理就是「太極」。聖賢的經傳也同樣是「太極」的文章，而這些經傳中的道蘊正是「太極」，而「太極之性情形體」又是「道之隱質」。在此段引文中，吳時任以「道之隱質」說明「太極之性情形體」，由此可見「性情形體」皆是理微而不顯，故「有待於文章而著」。

深受儒家思想的吳時任認為所謂「道」的只有一個，這就是永恆普遍的道理，其與元氣一樣地流轉於天地之間，不因時勢而損壞。他說：

孔子文章，見其六經。六經之蘊，只是渾然一太極。太極之道，六經特載之爾。然則，六經者舟也，道者舟中人也。孔子以道為體，以六經為舟，故曰百家風濤，而中流帖然不動。楊朱、墨翟、韓非、李斯之徒，破壞之而不沉，如日月星辰，昏霾不能掩其光明，山岳河海，煙霧不能損其高深。是之謂太極之粹。⁶⁹

不僅如此，吳時任又將「太極」視為孔子（551-479 BCE），而孟子以及後儒就是兩儀和四象：「孔子之文章，一太極也。孟子以後之儒，太極生兩儀也。朱子以後之儒，兩儀生四象也。」⁷⁰依他所看，「以後之儒」就是繼承和發揮六經之道的人，包括：孟子（字子輿，372-289 BCE）、楊雄（字子雲，53-18 BCE）、韓愈（字退之，768-824）、周惇頤（1017-1073）、程頤（1033-1107）、邵雍（1011-1077）、張載（1020-1077）、朱熹（1130-1200）。與同時代的許多儒者的觀點一樣，吳時任特別強調朱熹「集其大成」這一角色：

《孟子》七篇以後，楊之《太玄》，韓之《原道》，周之《易通》，程之《易傳》，張之《啟（按：「啟」，疑誤，當作「正」）蒙》，邵之《經世》，皆六經之餘裔，然其發揮闡奧，主意不一。朱子出而集其大成。朱

A.117a/8-10, 收入 Ngô Thị Nham tác phẩm III (Hà Nội: NXB Văn học, Hồ Chí Minh: Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, 2002), tr. 39-44。《吳時任的著作（第三冊）》（河內：文學出版社；胡志明：

國學研究中心，2002年），頁39-44。Books by Ngo Thi Nham (Hanoi: Literature Publishing House; Ho Chi Minh: Center for Quoc hoc Studies, 2002), Vol. 3, pp. 39-44.

69 同上。

70 同上。

子文章，大要從六經舟中補緝滲漏。⁷¹

關於吳時任「將太極視為孔子」這一觀點的淵源，它其實受到了周惇頤和朱熹的論述的啟發。周惇頤在《通書》一書中認為《周易》是「五經之源」，這意味著「太極」就是「五經之源」。不僅如此，周惇頤又將「太極」視為「誠」。「誠」是「至實無妄」之「道體」，是「聖人之本」，因此「太極」就是「聖人」或「聖人之道」。朱熹已把握了這一點，因此在對《通書·孔子下第三十九》進行註解時，他明顯地指出：「孔子其太極乎！」⁷²

然而，對吳時任的著作進行考察之後，筆者發現他一向以主要出自《周易》的本體問題發揮自己在道德倫理方面的思想（基本上是以儒家思想為準）。在其論述中，「太極」被視為使吳時任能夠對天道與人心的統一，人類的心性與才藝、道德與文章的和諧提出見解的依據：

四象變化而物類繁艱。既繁艱矣，則不能純粹，其弊至其駁。苟既駁矣，則所謂文章者，土苴焉耳。不能變化其氣質，存養其心性，徒入禪、莊去了。雖欲省吾身，截吾文，去華就實，刪訛為淳，而不可得矣。〔……〕聰明英發，非是尤物，但患不能之耳。苟能之而涵養其聰明，蘊蓄其英發於純粹地步特一蹴耳。〔……〕吾之聰明，足以辨宇宙內事而不鑿混沌；吾之英發，足以悟上帝降衷而不喪衷素；樂而行之，憂而違之。此意渾然，動靜一太極也。此豈非夫子之文章之粹之可聞者歟？苟能求其所謂粹之本領而用力焉，則華不期去而自去，訛不期刪而自刪，可以返淳實而全真矣。⁷³

那麼，心性和道德實為人們重要的，而才藝和文章不過只為心性和道德的表現形式。它們本來就密不可分，需要統一起來。因此，學習者需要著重修心養性，以便「變化其氣質」，然而也要修養文章和才藝。為此，學習者既要「博學」，又要「詳說約之」，尤其要懂得「涵養其聰明，蘊蓄其英發」。只有這樣做，他們才能達到心性和文章的和諧、真實、純粹。換句話說，這就是太極的渾然動靜之理和孔子文章的精粹的統一。

陸、阮文超的「太極」觀

到十九世紀，阮文超（字遜班，號方亭，1799-1872）基本上還從程朱

71 同上。

72 〔宋〕周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，頁13-43。

73 〔越〕吳時任：《金馬行輿論文示弟學遜氏》，編號：A.117a/8-10，tr. 39-44。

理學的立場理解經典。他認為，大體上，《周易》之學可以包括在「理」、「象」和「數」三個概念中。這三個在《易傳》中都得了明確地提及，相應著「易有太極」（「理」）、「八卦成列，象在其中矣」（「象」）和「凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也」（「數」）三個章節的內容。從阮文超的討論能認出他認為「太極」是純粹至善的「理」。他說：

《易》之學大概有三：一曰理。孔子一言蔽之曰：「易有太極」。太極者，至善而無不善也。自其分而為兩儀、四象、八卦，又重之為六十四卦、三百八十四爻，以盡天地萬物之變者。其造化陰陽運行之迹，不無太過不及，而善惡生焉。⁷⁴

從阮文超「太極者，至善而無不善也」一句，可以看出他接受了朱熹「太極只是箇極好至善底道理」的觀點。⁷⁵當分析「象」和「數」時，阮文超也指出「理」、「象」、「數」三概念有密切，不能分開的關係。「象」表現在卦爻象與卦爻辭和《說卦傳》的象徵性的事物。「理」是卦體和爻體之「所以然」，所以實質上，「象」內藏「理」。相似就有了「理中之數」與「數中之理」，這些能從著筮過程的擁有象徵性意義上和邵雍的「四截」論中看見。他說：

一曰象。孔子一言蔽之曰：「八卦成列，象在其中矣。」伏羲初畫卦，雖未有文字，而八卦之為天地、山澤、水火、雷風，則其象顯然易見。文王之象，周公之爻，孔子之說，卦於八卦中，或取諸身，或取諸物，或雜人物，擬撰則多不可曉。不可曉者，置之可也。互卦之附會，不可信也。其可曉者，亦不可拘拘於此，當觀卦體爻體之所以然者。如乾健也，坤順也，震動也，巽入也，坎陷也，離麗也，艮止也，兌說也。雖曰性情如此，亦其象如此。卦爻之象辭中多不即物言象，或以占外意，或以卦中義發明之，最當潛心體玩。〔……〕一曰數。孔子一言以蔽之曰：「凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」是數大衍虛其五，用其五十。五十又虛其一，分二掛一揲四，三變成爻，十有八變成卦。雖伏羲畫卦只以一奇一偶疊出，而卦中原有此數，何以知其然。以著求卦，縱橫變化，無不得者，則卦之為卦乃陰陽之所寓。而數之一二三四五六七八九，皆陰陽往來，自然之節度。孔子

74 〔越〕阮文超：《方亭隨筆錄·卷一·諸經考約》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年影印漢喃研究院藏抄本），頁26-27。

75 〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第6冊，卷94，「謙錄」，頁2371。

又總其凡以示之，如分二掛一以象三才，揲四以象四辰（時）⁷⁶，再扞後掛以象閏。積乾坤之策三百六十以當期之日，合六十四卦陰陽之策萬有一千五百二十以當萬物之數，此則理中之數。學《易》則不可不知。若邵康節之數，看天地事物都成四截。語其大則元會運世，凡古今十有二萬消息盈虛，皆可推而致。語其細則分厘絲忽，凡律度量衡、餘零微渺皆可計而分。要亦本《易》揲四推之，數中之理也。⁷⁷

按先後秩序，「理」在前，「象」、「數」在後。阮文超在討論「理」→「象」→「數」這秩序已顯得其受到程頤和朱熹觀點「有理而後有象，有象而後有數」的影響。阮文超的分析是：「太極」本是純粹至善的「理」，在「太極」分為兩儀、四象、八卦、六十四卦等等以後才有了善惡。從此能看見，「理」或者「太極」是先於天地萬物的純善本體。「象」和「數」都源於伏羲，具體是伏羲畫卦時只用「—」和「--」兩種符號重疊起來而形成了陰陽奇偶之「數」和天地山澤水火雷風之「象」。在另一段，阮文超明確地指出「太極」即「理」，即「道」也就是萬事萬物的根源。他說：

乾坤之為卦，根於太極。无所不有、无所不該者，道也。分為天地、山澤、水火、雷風，散為萬物、萬事，凡有形迹可指而布之於《易》者，器也。器者，道之既形。道者，器之所本。以形而上下言者，先有理而後有物。然上而蒼蒼可見亦器，下而人物所由亦道。⁷⁸

從「理」和「物」之間的關係來觀察，「太極」為「理」，萬事萬物為「物」。「先有理而後有物」意思是「太極」演化成八卦，顯現在有形之事物比如天地、山澤、水火、雷風。另一方面，從「道」和「器」之間的關係來觀察，阮文超認為「太極」為「道」（「形而上」），萬事萬物為「器」（「形而下」）。從此可推，萬事萬物也是「太極」的「既形」，而「太極」則是萬事萬物的「所本」。值得關注的是，在程頤的「體用一源，顯微無間」這一前提下，阮文超強調「太極」（「道」）和萬事萬物（「器」）本是一體的本質，它們相互內含：「上而蒼蒼可見亦器，下而人物所由亦道」。

76 「辰」，當作「時」，避阮朝翼宗英皇帝廟諱也。

77 〔越〕阮文超：《方亭隨筆錄·卷一·諸經考約》，頁28-31。

78 同上，頁40-41。

柴、吳世榮的「太極」觀

同代吳世榮（字仲讓，號陽亭、竹堂，1803-1856），阮文超的一位心交好友，也有不少關於《周易》的討論。吳世榮篤定「太極」為「理」（或「道」）。在其《竹堂周易隨筆》，順著朱熹和真德秀的理解，⁷⁹吳世榮說：

太極理也，象數未形而其理已具，形器已具而其理無朕。故太極只是混淪底道理，包含陰陽、剛柔、奇偶，無所不有。其以極致而言則曰太極，其以通行而言則曰道。太極即道，道即太極也。⁸⁰

其次，通過對莊子的「道與太極為二」和列子、班固的「太極為氣」這兩觀點的批評，吳世榮推崇了周惇頤和朱熹對儒學的貢獻。他增寫：

若莊子所謂「道在太極之先而不為高」，即道與太極為二矣。列子「太素、太初、太始」，形質混合，謂之混淪。班固《漢志》「函三為一」之說。皆指太極為氣，察理非精矣。至周濂溪作《太極圖》，以太極為理，朱晦翁又闡明之，以為太極之義，正謂「理之極致」耳。之二說者，一掃相沿之陋說。真氏謂「有功於學者」，信矣。⁸¹

討論「理」、「象」、「數」之間的關係，吳世榮接受了程頤和朱熹的觀點，認為「有理而後有象，有象而後有數」。他用該觀點證明「《易》起於數」觀點的不合理。吳世榮說：

且夫自兩儀未分，渾然太極，而一陰一陽之理已燦然於其中，則固萬理之所從出也。《河圖》《洛書》具陰陽奇偶之數，而變化至於億萬之無窮，則五十五點、四十五點之文，固皆數之所從出也。聖人作《易》，蓋以是《圖》為法象之規模，然豈太極自太極，《圖》自《圖》而《易》自《易》哉？蓋天地之間，有理而後有象，有象而後有數，《圖》《書》之數，不能離乎太極之理也。《易》不過因象以明理耳。張宏（按：「宏」，當作「閎」）中謂：「《易》起於

79 〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷首·朱子圖說》，頁28/24。

80 〔越〕吳世榮：《竹堂周易隨筆》（河內：漢喃研究院藏，1847年），編號：A.1153，頁75-76。

81 同上，頁76。

數」，可乎哉？⁸²

在另一段，他還寫：

《易》生於太極，故其理為天下至精。《易》畫原於《圖》《書》，故其數為天下至變。太極，理也，形而上者也。雖不謀乎《圖》《書》之數，而亦不離乎《圖》《書》之數。太極為理之原，《圖》《書》為理（按：「理」，當作「數」）之祖。⁸³

吳世榮之所以要辯論「《易》起於理」還是「《易》起於數」是因為此處關於朱熹的「聖人則《圖》畫卦」這一認定。這問題其實早在宋代已被提出，朱熹和劉燾（字晦伯，號雲莊居士，1144-1216）都有詳細的辯解，以後記入《周易大全》的小註。⁸⁴所以，吳世榮的討論基本上只是對朱熹和劉燾的想法進行演解而已。

綜合以上，我們能發現吳世榮關於「太極」的觀念全部是建立在程頤、朱熹、真德秀和劉燾的論述。然而，因《竹堂周易隨筆》（亦稱《易經策略》）的編撰目的是為了明解和闡發經義，便于《周易》的教學和學習，故其內容大都是節略了宋儒傳注的。⁸⁵

捌、黎文敵的「太極」觀

黎文敵（字應和，號狂士、懶士，1860-1934）是一位儒者，也是一位在經學、易學研究領域中有著深厚的資歷和成就的易學家、醫學家。他關於「太極」的觀點集中體現于以下一些文章中：〈一太極考〉（載於《附槎小說》中，于一九〇〇著），〈化元考論〉、〈天地難論〉、〈圖書前論〉

82 同上，頁 81-82。「張宏中」之「宏」字，原書誤寫，今據《二程集》正之為「閔」。該書云：張閔中以書問：「《易》之義，本起於數？」程頤答曰：「謂義起於數則非也。有理而後有象，有象而後有數。《易》因象以明理，由象而知數。得其義，則象數在其中矣。〔……〕理無形也，故因象以明理。理既見乎辭矣，則可由辭以觀象。故曰：得其義，則象數在其中矣。」見〔宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集·河南程氏文集卷第九·伊川先生文五·答張閔中書》，頁 615。參見〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷首·易說綱領》，頁 28/53。

83 同上，頁 18-19。

84 〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全·卷首》，頁 28/53-54、28/29。

85 Bùi Bá Quân: “Quan điểm của Ngô Thế Vinh về chữ ‘Dịch’ trong Trúc Đường Chu dịch tùy bút”, Khoa học Xã hội và Nhân văn, Tập 4, Số 3b (2018), tr. 413-431. 裴伯鈞：〈從《竹堂周易隨筆》中看吳世榮對「易」的觀點〉，《社會科學與人文雜誌》，第 4 輯第 3b 期（2018 年），頁 413-431。Bui Ba Quan, “Ngo The Vinh’s View on the “Yi” in Zhutang Zhouyi suibi,” VNU Journal of Social Sciences and Humanities, Vol 4, No 3b (2018), pp. 413-431.

（載於《周易究原》中，于一九一六著），和〈太極首論〉（載於《醫學纂要》，于一九二三著）。雖然上述文章著于不同時間（從一九〇〇到一九二三，長達二十三年），其論解內容基本上還是一貫，從此可見黎文啟關於「太極」的觀點是有系統性的。可以參考以下一些摘錄：

a. 嘗考盤古首君論氣數，有曰：太極生兩儀，兩儀生四象，四象變化而庶類繁。推其言則三才賴以定位，群聖賴以折衷。洵往古來今之至聖也，天皇繼之，觀變於陰陽太少之中，見地中有五行之運，天中有六氣之乘，雖金火之圈有無窮之變化，而一紀一周，太過不及，終而復始，總不離乎五六合之中。於是始製為干支以定歲之所在。⁸⁶

b. 太極之說，起於盤古，而其象則著於《伏羲先天之圖》。考其中，則無中含有之理，無方體，亦無窮期，實難以私意淺見而名狀之也。是以前人或解為理，為氣，並無證驗可憑。茲因論而析其字義以分別之。夫太者，大也，通也；而極者，至也，無窮也。大極則無所不包，而無不包者有形也；通極則又有無所不透徹之意，而無不透徹者無形也。⁸⁷

c. 化元者，造化之原也。亞洲學家曰：太極是理。太極果理，何以能生兩儀？是猶疑而遽斷以無疑者也。歐洲學家曰：渾淪是火。但未知兩儀未生，則熱如火。鴻荒已判，又何能冷如冰？是闕疑而待以質疑者也。合二說觀之，則闕疑可也。夫以人生於千載之後，而欲推化元於千萬載之前，難中最難，宜其疑中誠疑。是以，欲解千古疑難之事，非藉千古疑難之未解者，何以解之？而千古疑難之未解者，難有莫難於儒教之《圖》《書》。今以《圖》《書》中五觀之，天一居中，地四成之，而火位金鄉，果見其交會於五土焉。有中形外，所以《圖》《書》金火交錯於西南，而天地曰生之大德，無不安排於對待生剋之中。由是求之，先天之空氣者，太極也。太極者，乃《圖》《書》中天一之真火也。火本無形，無所麗是太極，有所麗則為渾淪。渾淪未判，則水木土三質，猶陶於金火之中。是故，金乘火位，火入金鄉，聖人必以氣推數合理，而撰出陰陽畫卦，教人以隨時也。至哉聖！淵哉《圖》《書》！士嘗殫思而細推之。夫以無形之火，而著有形之金，互相磨蕩，不知幾千萬年，而火始

86 〔越〕黎文啟：《周易究原·圖書前論》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年影印漢喃研究院藏抄本），頁19-20。

87 〔越〕黎文啟：《醫學纂要·太極首論》（河內：漢喃研究院藏，1923年），編號：A.2593，頁7-8。

能藉金以生土，金又藉火而生水。然則，土固金質而火身，水亦金身而火質。金火既分，而有形之金始能包無形之火，陰包陽迫，而金火可以同功，天地位矣。⁸⁸

d. 惟其太極中，有形、無形所以群居太極之中，無不從無形中而現出有形。此聖人必以有形為君火，而以無形為相火也。何也？蓋有、無一理，故以君、相一心，而喻之也。夫以太極一也，大無外而小無內，而猶有君火、相火之分，然後可以化生萬物。⁸⁹

在 a 和 b 摘段，黎文啟篤定「太極之說，起於盤古，而其象則著於《伏羲先天之圖》」。看他所論「太極生兩儀，兩儀生四象，四象變化而庶類繁」、「天皇繼之，觀變於陰陽太少之中，〔……〕於是始製為干支以定歲之所在」可猜測黎文啟應該從《少微節要》有所獲。⁹⁰然而，黎文啟所說的「《伏羲先天之圖》」就是《伏羲六十四卦次序》。當討論這圖形時，他說：「此《圖》本於太極之空氣以生，自下漸升而成六十四卦。于六陰陽，實出於天理之自然，所謂無中生有者也。」⁹¹也在 b 段，關於「太極」的解釋方式，黎文啟雖然還依據傳統的（「太」意味著「大」，「極」意味著「至」），但認為「太極」為「無形」和「有形」，這是他獨有的想

88 〔越〕黎文啟：《周易究原·化元考論》，頁 13-15。

89 〔越〕黎文啟：《醫學纂要·太極首論》，頁 8。

90 《少微節要》，原書不記節要者。其封面只記「裴氏原本」四個字。但據阮通（字希汾，號遯庵，1827-1884）的記載，可知該書的節要者是裴輝壁（字希章，別號存庵居士，1744-1818）的。越南國家圖書館現藏該書印版，包括二十九卷，嗣德十九年（1866）新鐫，河內錦文堂藏板。其卷首的總論註云：「《新刊補正少微通鑑節要大全》，〔宋〕江贇號少微先生節要。溫公通鑑自周威烈至後唐五代，是為前編。〔明〕劉剡號仁齋續少微自宋至元，是為後編。外紀自三皇至周，〔宋〕劉恕、〔元〕金履祥著。」據《大南實錄》的記載又知該書從阮朝明命（阮福瞻，1820-1841 在位）以後流行相當好，士子以為科舉材料之一。該書卷之一有云：「盤古氏：太極生兩儀（天、地），兩儀生四象（太陰、太陽、少陰、少陽），四象變化而庶類繁矣。相傳首出御世者，曰盤古氏，又曰渾敦氏（渾，胡本切；敦，徒本切）。〔……〕天皇氏：一姓十三人，繼盤古氏以治，是曰天靈，澹泊無為而俗自化。始制干支之名以定歲之所在。」這種記載與黎文啟上述所言頗相類似的。詳見〔越〕裴輝壁（編）：《少微節要·卷之一（裴氏原本）》（河內：越南國家圖書館藏，1866 年），編號：R.825，頁 33、72、74。〔越〕阮通：〈請頒給書籍疏（嗣德二十四年正月初四日）〉，收入《（嗣德壬申年新鐫）淇川公牘文抄·卷二》（河內：漢喃研究院藏，1872 年），編號：VHv.2073，頁 43-52。Quốc sử quán triều Nguyễn soạn, Viện Sử học dịch: Đại Nam thực lục (Hà Nội: NXB Giáo dục, 2007), Tập 2: tr. 286, Tập 7: tr. 1309。阮朝國史館撰，史學院譯：《大南實錄》（河內：教育出版社，2007 年），第 2 集：頁 286，第 7 集：頁 1309。Ruanchao Guoshi guan (zhuan), Vietnam Department of History (trans.), Danan shilu (Hanoi: Vietnam Education Publishing House Limited Company, 2007), Vol. 2: pp. 286, Vol 7: pp. 1309。

91 〔越〕黎文啟：《周易究原·周易圖說》，頁 6-7。

法。黎文敵認為「太極」是「無形」和「有形」的一體化，可稱為「無中含有」⁹²。黎文敵反對周惇頤「是就無形上論而又畫出有形」的「太極」觀「不免失于穿鑿」⁹³。其實，朱熹已清楚地指出在周惇頤所見的「太極」和「無極」不是排列先後的兩物。「無極者無形，太極者有理也」，「無極而太極，只是說無形而有理」。換而言之，「無極而太極是無之中有箇極至之理」。本質上，「太極」是無極之「真」。⁹⁴從此可見，黎文敵「太極」為「無形」和「有形」的觀點跟朱熹對「太極」的看法有根本上的區別。按朱熹的想法，「無極」雖然「無形」但「無極之中，萬象森列，不可謂之無」，「太極」雖然「有理」但「太極之體，沖漠无朕，不可謂之有」。⁹⁵「太極」是有普遍性的天地萬物之理，當它展現成有形之物，「太極之理」則存於它們之中。

在 c 段，首先黎文敵指出「亞洲學家」的「太極是理」，或者「歐洲學家」的「渾淪是火」這些觀點從來其實不太穩妥，因為「太極果理，何以能生兩儀」，如果「太極」「渾淪是火」那麼「鴻荒已判，又何能冷如冰」。⁹⁶帶著「欲解千古疑難之事」的意向，黎文敵建立了自己的「太極」觀。其中，「太極」是所謂「無形」和「有形」的會合體。「無形」是「火」，「有形」是「金」。黎文敵運用「金火生化說」⁹⁷來解釋「化元」（「造化之原」）是由「火」和「金」之間互相作用而形成，其中「天一真火」，還可以叫做「空中之太極」、「先天之空氣」，是無形的本體，創生天地萬物的根源。黎文敵認為，最初火與金是一混沌體，其中含有水、木、土。不過，火與金要經過漫長時間互相作用才能誕生土和水。到火與金分開時候，天地和萬物才形成。這一觀點與朱熹的「太極」觀有基本上的差異。具體而言，朱熹認為「太極為理」而黎文敵卻認為「太極為氣化」。黎文敵提出與朱熹不同的詮釋的淵源是他的宇宙生成論與朱熹的有著基本上的差異。因認為天地之間的萬事萬物都起源于「理」，朱熹盡力將「太極」視為「理」，從而為周惇頤和程頤所啟發的理學體系的建立奠定了基礎。黎文敵沒有直接地反對朱熹的，但他所說「太極果理，何以能生兩儀」讓我們知道他沒有認同朱熹的觀點。不過，像蔡振豐已有指出黎

92 〔越〕黎文敵：《醫學纂要·太極首論》，頁 10。

93 〔越〕黎文敵：《附槎小說·一太極考》（河內：漢喃研究院藏，1900 年），編號：A.1881，頁 67-68。

94 〔明〕胡廣等（編）：《性理大全書·卷之一·太極圖》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編》，卷 192，頁 37-38、69。

95 同上，頁 41。

96 〔越〕黎文敵：《周易究原·化元考論》，頁 13。

97 「金火生化說」一辭是蔡振豐提倡的術語。見蔡振豐：〈黎文敵《周易究原》與其儒學解釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 9 輯第 2 期（2012 年 12 月），頁 101-120。

文啟這認定起源於他對朱熹理學的認識不太準確。⁹⁸

從《圖》《書》出發以討論「太極」，黎文啟認為「太極者，乃《圖》《書》中天一之真火也」、「天一居中，地四成之」。可見，黎文啟在努力證明「火」（天一）與「金」（地四）的總數符合《河圖》中「五土」之數。不過，這裏跟朱熹《易學啟蒙》中「天以一生水，而地以六成之」一說完全不同。對這點，經分析〈圖書前論〉內「天一生水於北，地六成之，是火炎上而化水也。水主生物，一主生數，於此而可見先天之氣數依然一理，故一為水。」這一段，蔡振豐已經指出「他（黎文啟）所謂的『金火生化說』不在於取用《河圖》之說，而在於說明《河圖》的『天一生水』是由『真火』與『金』相蕩而成。」⁹⁹

在 d 段，雖然認為「太極」是「無形」和「有形」或者「金火生化」，黎文啟的「太極」觀仍是一元論。他云：「太極一也」，「有形、無形所以群居太極之中，無不從無形中而現出有形」。「有無一理」但「生化之道，非有不能運無，非無不能生有」。¹⁰⁰從此推出「火」與「金」之間的互相作用而生成萬物，但究竟「火」（「真火」、「無形」）才是最根本。一般來說，黎文啟的易學思想尤其是他的「太極」觀體現著東方與西方之學的交流、融合。黎文啟已結合運用傳統的易學、哲學、醫學知識與西方的科學，同時給它們新的內涵。對「金火生化說」和「真火」之說的來歷出處，蔡振豐曾認為黎文啟的「化元」思想是東方和西方之間許多傳統觀念的融合產品。陰陽、五行、先天、後天等等概念和東方佛教「四大」（地、水、火、風）的思想，與古希臘哲學的「四元素說」（氣、火、地、水）和現代歐洲的電光學成就已被再次組合、解釋通過儒家和傳統易學的修辭。蔡振豐也指出，黎文啟的「真火」獨尊論起源于赫拉克里特斯（Heraclitus, C.535-457 BCE）的「渾淪是火」說和阿納克西米尼斯（Anaximenes, C.588-525 BCE）的「空氣之稀化為火、濃化為水」說。¹⁰¹我們對此言論表示認可。不過，傳統醫學也相當看重「火」。可見於張介賓（字會卿，號景岳，別號通一子，1563-1640）、黎有卓（號海上懶翁，1720-1791）和裴叔貞（字恬齋，號英川居士，1810-1890）關於「命門真火」的討論。這些醫學家都認為人體內的「命門」相當於《周易》中的「太極」。¹⁰²黎文啟本人也認為：「命門者，兩腎之門，乃真火所出之門。故

98 同上，頁 108-109。

99 同上，頁 112-113。

100 [越]黎文啟：《醫學纂要·太極首論》，頁 8-9。

101 蔡振豐：〈黎文啟《周易究原》與其儒學解釋〉，頁 101-120。

102 參考：[明]張介賓：《醫易義》，收入何少初編著：《古代名醫解周易》（北京：中

曰『命門』」。¹⁰³從「天人合一」這思想立場上，運用醫學知識來證明「金火生化說」的合理性，¹⁰⁴黎文啟認為人們「凡居太極之圖，稟太極之氣，必以太極而體驗之於吾身，然後可以達陰陽之變，然後可以窮性命之原」。¹⁰⁵那麼，除了接受赫拉克里特和阿納克西米尼斯學說之外，黎文啟有沒有可能也接受了「命門」說同時以此說為基礎建立了以「真火」為根本的「金火生化說」。

玖、結語

上述越南儒者對「太極」的各種詮釋可以分為兩種：第一種主張將「太極」視為「氣」（氣化），其代表為黎貴惇和黎文啟；第二種主張將「太極」視為「理」、「道」，其代表為范敦禮、阮秉謙、吳時任、阮文超和吳世榮。總之，各位儒者的析論都圍繞著中國哲學中「理」和「氣」的關係。其中，第一種傾向於對漢唐、宋明等時期的各種觀點進行總結和提取；第二種主要接受宋明易學的觀點，尤其是程頤和朱熹的易說。這一事實表明，除了接受「大全」書系中的宋明易學之外，越南儒者已努力參考大量書籍，凝思于自己獨特的見解以便正確地了解經典的義理。

無論將「太極」理解為「理」還是「氣」，越南儒者的論述都是各自獨立發表自己的見解，沒有受到同時代人或其他人的影響、吸收或爭論。「太極理」觀形成於十五世紀，一直穩定到十九世紀末；「太極氣」觀直到十八世紀中葉才形成，與「太極為理」並行存在。越南儒者對「太極」認知的轉變源於當代社會的歷史和學術背景。十八世紀，在清代實學主義思潮的影響下，越南儒者為了復興儒學，在中國歷代儒學注疏成果的基礎

國醫藥科技出版社，1991年），頁166-221。〔越〕黎有卓纂輯：《新鐫海上醫宗心領全帙·卷之六·玄牝發微》（河內：越南國家圖書館藏，1855年），編號：R.1122，頁9、36。〔越〕裴叔貞：《醫學說疑·卷之首》（河內：越南國家圖書館藏，1885年），編號：R.1963，頁19-25。值得關注的是黎有卓認為「元陽、龍火、命火、真陽皆命門之別名，無形之火也。而有情有神，誠真陽之宗、元氣之本。」他明言：「火者，生之本也。陽者，火之用也。故曰：天非此火則不能化生萬物，人非此火則不能有生。」

103 〔越〕黎文啟：《醫學纂要》，頁33。

104 〔越〕黎文啟云：「此言而不信，又以精血交會之理驗之。彼人居金火之圖，稟金火之氣，男精白金也，女血紅火也。精血必資運氣以生人，亦如金火必化運氣而成天地。人也，天地也，生成之後而人非精血交會之人，則天地亦必非渾淪磨盪之天地。」見黎文啟：《周易究原·化元考論》，頁16-17。

105 〔越〕黎文啟：《醫學纂要·太極首論》，頁8。

上，積極對古典問題進行研究和反思。「太極」是黎貴惇的「混元一氣」的觀點就是在這種背景下形成的。同樣，黎文敵「太極」為「無形」和「有形」的一體化或「金火生化」的觀點，也是在傳統考試教育衰落的背景下形成的，而另一種改革的考試教育方案是一九〇六年至一九一九年由法國人在安南創建。¹⁰⁶值得注意的是，「太極氣」觀這個立場內部自有不同。黎貴惇認為「太極」（「混元一氣」）是「理」與「氣」合為一體的，但「氣」是優越因素，而黎文敵認為，無法明確地將「太極」視為「氣」還是「理」，因此他稱之為「先天之空氣」。這種「先天之空氣」比黎貴惇的「混元一氣」更為細緻。黎文敵是一位胸懷大志的激進儒者，在新舊學交彙的背景下，在吸收和批判東西方學術的基礎上，黎文敵提出了「太極」的觀點與宋明理學完全不同。因此，雖然不流行，但在越南仍然存在著或多或少對中國古代儒學，特別是宋儒學觀點的批判性爭論。

106 Phạm Văn Khoái: Hán văn trong chương trình cải lương giáo dục khoa cử (1906-1919) (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2016), tr. 7-14, 91-119. 范文快：《越南改良科舉教育計畫中的漢文》（河內：河內國家大學出版社，2016年），頁7-14、91-119。Pham Van Khoai, Yuenan gailiang keju jiaoyu jihua zhong de Hanwen (Hanoi: Vietnam National University Press, 2016), pp. 7-14, 91-119.

引用書目

古代文獻

- 〔戰國〕呂不韋門客編撰，關賢柱等譯注 LU, Buwei Menke (eds.), GUAN, Xian-zhu (trans.)
1997 《呂氏春秋全譯》（貴州：貴州人民出版社，1997年）。
Lushi Chunqiu quanyi (Guizhou: Guizhou People's Press, 1997).
- 〔漢〕徐岳撰，〔北周〕甄鸞註 XU, Yue (zhuan), ZHEN, Luan (zhu)
1886 《數術記遺》，收入《槐廬叢書·二編·周髀算經·卷下》（光緒丙戌年重校刊版）。
Shushu jiyi, in Huailu congshu·Part 2·Zhoubi Suanjing·Vol.2 (Guangxu bingxu nian zhong xiaokan ban).
- 〔魏〕王弼撰，〔唐〕孔穎達疏，余培德點校 WANG, Bi (zhuan), KONG, Yingda (shu), YU, Peide (dianjiao)
2010 《周易正義·卷下》（北京：九州出版社，2010年）。
Zhouyi zhengyi, Vol.2 (Beijing: Jiuzhou Publishing House, 2010).
- 〔宋〕朱熹 ZHU, Xi
2002 《齋居感興二十首（其十）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（主編）：《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20冊。
“Zhajiu ganxing ershi shou (Part 10)”, in Zhu Jieren, Yan Zuozhi, Liu Yongxiang (eds): Zhuzi quanshu (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House; Hefei: Anhui peoples Publishing House, 2002), Vol.20.
- 2015 《四書章句集注》（北京：中華書局，2015年）。
Sishu zhangju jizhu (Beijing: Zhonghua Book Company, 2015).
- 〔宋〕周敦頤著，陳克明點校 ZHOU, Dunyi (zhu), CHEN, Keming (dianxiao)
1990 《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年）。
Zhou Dunyi ji (Beijing: Zhonghua Book Company, 1990).
- 〔宋〕張載撰，章錫琛校點 ZHANG, Zai (zhuan), ZHANG, Xichen (jiaodian)
2022 《張載集》（北京：中華書局，2022年）。
Zhang Zai ji (Beijing: Zhonghua Book Company, 2022).
- 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校 CHENG, Hao & CHENG, Yi (zhu), WANG, Xiao-yu (dianjiao)
2021 《二程集》（北京：中華書局，2021年）。
Er Cheng ji (Beijing: Zhonghua Book Company, 2021).

- 〔宋〕劉牧 LIU, Mu
1776 《易數鉤隱圖》（《欽定四庫全書薈要》乾隆四十一年（1776）影印本），卷488。
Yishu gouyintu (Qinding Siku quanshu huiyao, Qianlong sishiyi nian (1776) yingyin ben), Vol.488.
- 〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校 LI, Jingde (eds.), WANG, Xingxian (dianjiao)
2018 《朱子語類》（北京：中華書局，2018年），第1、第2、第4、第5、第6冊。
Zhuzi yulei (Beijing: Zhonghua Book Company, 2018), Vol.1, 2, 4, 5, 6.
- 〔明〕胡廣等（編） HU, Guang (eds.)
1777 《周易傳義大全》（《欽定四庫全書》乾隆四十二年（1777）影印本）。
Zhouyi chuanyi daquan (Qinding Siku quanshu, Qianlong sishi'er nian (1777) yingyin ben).
2018 《性理大全書》，收入北京大學儒藏編纂與研究中心（編）：《儒藏精華編（卷192、193）》（北京：北京大學出版社，2018年）。
Xingli daquanshu, in Peking University of Editorial and Research Center of Confucian Canon (eds.): Rucang jinghua bian (Beijing: Peking University Press, 2018), Vol.192, 193.
- 〔明〕張介賓 ZHANG, Jiebin
1991 《醫易義》，收入何少初編著：《古代名醫解周易》（北京：中國醫藥科技出版社，1991年）。
Yi yi yi, in He Shaochu (eds.): Gudai mingyi jie Zhouyi (Beijing: China Medical Science Press, 1991).
- 〔清〕王先謙 WANG, Xianqian
1987 《莊子集解》（北京：中華書局，1987年）。
Zhuangzi jijie (Beijing: Zhonghua Book Company, 1987).
- 〔越〕丁時中 DINH, Thoi Trung
1585 〈門生祭雪江夫子文〉，收入阮詩齋：《柳堂阮叟真心詩賦集》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.1013。
“Mensheng ji Xuejiang fuzi wen”, in Ruan Shizhai: Liutang Ruan Zhenxin shifu ji (Hanoi: National Library of Vietnam), No.: R.1013.
- 〔越〕阮通 NGUYEN, Thong
1872 〈請頒給書籍疏（嗣德二十四年正月初四日）〉，收入《（嗣德壬申年新鐫）淇川公牘文抄·卷二》（河內：漢喃研究院藏，1872年），編號：VHv.2073。

- “Qing bangei shuji shu (Side ershisi nian zhengyue chusi ri)”, in (Side Renshen nian xinxi) Qichuan gongdu wenchao, Vol.2 (Hanoi: Institute of Sino-Nom Studies, 1872), No.: VHv.2073.
- 〔越〕阮文超 NGUYEN, Van Sieu
2014 《方亭隨筆錄》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年影印漢喃研究院藏抄本）。
Fangting suibi lu (Taipei: National Taiwan University Press, 2014 photocopying of Institute of Sino-Nom Studies Research Institute).
- 〔越〕阮福洪任（嗣德帝） NGUYEN PHUC, Hong Nham (Tu Duc)
1878 《御製越史總詠集》（河內：越南國家圖書館藏，1878年），編號：R.489。
Yuzhi Yueshi zongyong ji (Hanoi: National Library of Vietnam, 1878), No.: R.489.
- 〔越〕阮朝國史館撰，史學院譯 Ruanchao Guoshi guan (zhuan), Vietnam Department of History (trans.)
2007 《大南實錄》（河內：教育出版社，2007年），第2集、第7集。
Đại Nam thực lục (Hà Nội: NXB Giáo dục, 2007), Tập 2, Tập 7。
Danan shilu (Hanoi: Vietnam Education Publishing House Limited Company, 2007), Vol.2, 7.
- 〔越〕吳世榮 NGO, The Vinh
1847 《竹堂周易隨筆》（河內：漢喃研究院藏，1847年），編號：A.1153。
Zhutang Zhouyi suibi (Hanoi: Institute of Sino-Nom Studies, 1847), No.: A.1153.
- 〔越〕吳時任 NGO, Thi Nham
2002 《金馬行輿》（河內：漢喃研究院藏），編號：A.117a/8-10，收入 Ngô Thị Nhậm tác phẩm III (Hà Nội: NXB Văn học, Hồ Chí Minh: Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, 2002)。
Jinma xingyu (Hanoi: Institute of Sino-Nom Studies), No.: A.117a/8-10, in Books by Ngo Thi Nham (Hanoi: Literature Publishing House; Ho Chi Minh: Center for Quoc hoc Studies, 2002).
- 〔越〕佚名 Anonymous
《白雲庵詩》（河內：漢喃研究院藏），編號：VHv.1453/1。
Baiyun an shi (Hanoi: Institute of Sino-Nom Studies), No.: VHv.1453/1.
- 〔越〕佚名 Anonymous

- 《論說集·南邦理學說》（河內：漢喃研究院藏，年代未詳），編號：A.2856。
Lunshuo ji · Nanbang Lixue shuo (Hanoi: Institute of Sino-Nom Studies), No.: A.2856.
- 〔越〕武芳題撰，阮廷焰譯 VU, Phuong De (zhuan), NGUYEN, Dinh Diem (trans.)
1961 《公餘捷記》（西貢：國家教育部，1961年）。
Công dư tiệp ký (Sài Gòn: Bộ Quốc gia giáo dục, 1961).
Gongyu jieji (Saigon: Ministry of Education of the state, 1961).
- 〔越〕武欽璘 VU, Kham Lan
1744 《白雲庵居士阮文達譜記》（河內：越南國家圖書館藏，1744年），編號：R.105。
Baiyun an jushi Ruanwenda puji (Hanoi: National Library of Vietnam, 1744), No.: R.105.
- 〔越〕裴叔貞 BUI, Thuc Trinh
1885 《醫學說疑》（河內：越南國家圖書館藏，1885年），編號：R.1963。
Yixue shuoyi (Hanoi: National Library of Vietnam, 1885), No.: R.1963.
- 〔越〕裴輝壁（編） BUI, Huy Bich (eds.)
1866 《少微節要（裴氏原本）》（河內：越南國家圖書館藏，1866年），編號：R.825。
Shaowei jieyao (Pei shi yuanben) (Hanoi: National Library of Vietnam, 1866), No.: R.825.
- 〔越〕黎文啟 LE, Van Ngu
1900 《附槎小說》（河內：漢喃研究院藏，1900年），編號：A.1881。
Fucha xiaoshuo (Hanoi: Institute of Sino-Nom Studies, 1900), No.: A.1881.
- 1923 《醫學纂要》（河內：漢喃研究院藏，1923年），編號：A.2593。
Yixue zuanyao (Hanoi: Institute of Sino-Nom Studies, 1923), No.: A.2593.
- 2011 《周易原》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年影印漢喃研究院藏抄本）。
Zhouyi jiuyuan (Taipei: National Taiwan University Press, 2011 photocopying of Institute of Sino-Nom Studies Research Institute).
- 〔越〕黎有卓 LE, Huu Trac
1855 《保胎神效全書解音》（河內：越南國家圖書館藏，1855

- 年），編號：R.383。
Baotai shenxiao quanshu jieyin (Hanoi: National Library of Vietnam, 1855), No.: R.383.
- 1855 《新鐫海上醫宗心領全帙·卷之六·玄牝發微》（河內：越南國家圖書館藏，1855年），編號：R.1122。
Xinjuan Haishang Yizong xinling quanzhi·Vol.6·Xuanpin fawei (Hanoi: National Library of Vietnam, 1855), No.: R.1122.
- 〔越〕黎貴惇 LE, Quy Don
2011 《芸臺類語》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年影印漢喃研究院藏抄本）。
Yuntai leiyu (Taipei: National Taiwan University Press, 2011 photocopying of Institute of Sino-Nom Studies Research Institute).
- 〔越〕潘輝注撰，史學院譯 PHAN, Huy Chu (zhuan), Vietnam Department of History (trans.)
2007 《歷朝憲章類志》（河內：教育出版社，2007年），第1集。
Lịch triều hiến chương loại chí (Hà Nội: NXB Giáo dục, 2007), Tập I。
Lichao xianzhang leizhi (Hanoi: Vietnam Education Publishing House Limited Company, 2007), Vol.1.

近人文獻

- 朱伯崑 ZHU, Bo-kun
1995 《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年），第一、第二卷。
Yixue zhexueshi (Beijing: Huaxia Chubanshe, 1995), Vol.1-2.
- 2003 《易學基礎教程》（北京：九州出版社，2003年）。
Yixue jichu jiaocheng (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2003).
- 〔越〕阮才東 NGUYỄN Tài Đông
2012 〈黎貴惇的理氣觀念與其本體論問題〉，收入鍾彩鈞（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219-245。
“Li Guidun de Liqi guannian yu qi bentilun wenti,” in Zhong Caijun (bian): Li Guidun de xueshu yu sixiang (Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Zhongguo Wenzhe Yanjiusuo, 2012), pp. 219-245.
- 林月惠 LIN, Yue-hui
2012 〈黎貴惇的理氣論〉，收入鍾彩鈞（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 247-279。
 “Li Guidun de Liqulun,” in *Zhongcaijun (bian): Li Guidun de xueshu yu sixiang* (Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Zhongguo Wenzhe Yanjiusuo, 2012), pp. 247-279.
- 季芳 LI, fang
 2018 《阮籍詠懷詩集校、集注、集評》（武漢：武漢大學出版社，2018年）。
 2018 *Ruan Ji yonghuaishi jixiao jizhu jiping* (Wuhan: Wuhan dexue Chubanshe, 2018).
- 高亨 GAO, Heng
 1979 《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年）。
Zhouyi dazhuan jinzhu (Jinan: Qilu Shushe, 1979).
- 蔡振豐 TSAI, Chen-feng
 2012 〈黎文啟《周易究原》與其儒學解釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第9輯第2期（2012年12月），頁101-120。
 “Le Van Ngu's “Chu Dich Cuu Nguyen” and Interpretation of Confucianism,” *Tawan Journal of East Asian Studies*, 9(2), 2012, pp. 101-120.
- 〔越〕裴伯鈞 BUI Bá Quân
 2023 〈17世紀末至20世紀初越南《周易》節要趨勢之研究〉，《東亞易學國際學術會議論文集（上冊）》（2023年9月23-24日），頁308-325。
 “17 shijimo zhi 20 shijichu Yuenan ‘Zhouyi’ jieyao qushi zhi yanjiu,” *Dongya Yixue guoji xueshu huiyi lunwenji* (Shangce) (2023 nian 9 yue 23-24 ri), pp. 308-325.
- 〔越〕裴伯鈞 BUI Bá Quân
 2018 “Quan điểm của Ngô Thế Vinh về chữ ‘Dịch’ trong Trúc Đường Chu dịch tùy bút,” *Khoa học Xã hội và Nhân văn*, Tập 4, Số 3b (2018), tr. 413-431.
 “Ngo The Vinh's View on the “Yi” in Zhutang Zhouyi suibi,” *VNU Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol 4, No 3b (2018), pp. 413-431.
- 2021 *Dịch đồ học tại Việt Nam* (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2021).
Yuenan de Yituxue (Henei: Henei Guojia Daxue Chubanshe, 2021).
A study on Yituxue 易圖學 in Vietnam (Hanoi: Vietnam National University Press, 2021).
- 〔越〕丁家慶 (主編) ĐINH Gia Khánh (Chủ biên)
 1983 *Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm* (Hà Nội: NXB Văn học, 1983).

- Ruan Bingqian shiwen xuanyi ((Hanoi: Literature Publishing House, 1983).
- [越] 阮惟勤 NGUYỄN Duy Cần
2018 Dịch học tinh hoa (Hồ Chí Minh: NXB Trẻ, 2018).
Yixue jinghua ((Ho Chi Minh: Tre Publishing House, 2018).
- [越] 阮金山 NGUYỄN Kim Sơn
2018 Nho học Việt Nam nửa cuối thế kỷ XVIII và nửa đầu thế kỷ XIX (Mấy khuynh hướng và vấn đề) (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2018).
Zong 18 shiji houbanye zhi 19 shiji qianbanye de Yuenan Ruxue: Yixie qushi yu wenti ((Hanoi: Vietnam National University Press, 2018).
- [越] 阮文盛、丁清孝 NGUYỄN Văn Thịnh, ĐINH Thanh Hiếu
2019 Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2019), Tập 3.
Henei Shenglong Tingdui cewen xuanyi ((Hanoi: Hanoi Publishing House, 2019), Vol. 3.
- [越] 多作者 NHIỀU tác giả
2014 Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập) (Hà Nội: NXB Văn học, 2014).
Ruan Bingqian shiwen quanyi (Henei: Wenxue Chubanshe, 2014).
- [越] 范文快 PHẠM Văn Khoái
2016 Hán văn trong chương trình cải lương giáo dục khoa cử (1906-1919) (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2016).
Yuenan gailiang keju jiaoyu jihua de Hanwen (Henei: Henei Guojia Daxue Chubanshe, 2018).