臺灣東亞文明研究學刊　第22卷第2期（總第44期）　2025年 12月　頁173~214

【研究論著】General Article　　DOI:10.6163/TJEAS.202512_22(2).0005

廿世紀上半葉越南的儒學爭論——以潘璹和陳仲金為例

Confucian Debate in Vietnam during the Early-20th-century —— The case of Phan Khoi and Tran Trong Kim

楊春玉荷*
Ha Duong Xuan NGOC

阮河秋**
Ha-Thu NGUYEN

阮越方***
Viet-Phuong NGUYEN

關鍵詞：潘璹、陳仲金、儒學爭論、儒教、越南哲學思想
Keywords: Phan Khoi, Tran Trong Kim, Confucian Debate, Confucianism, Vietnam philosophical thought

2024 年 1 月 06 日收稿，2025 年 2 月 15 日修訂完成，2025 年 3 月 17 日通過刊登。
本研究屬越南教育與培訓部部級科學與技術課題，由順化大學理科大學政治理論學院哲學與國家管理系講師阮越方（NGUYỄN VIỆT PHƯƠNG）博士主持，課題為《中近代東亞背景下的新儒學：以其在日本、韓國、越南的歷史與存在為例》，項目編號為 B2025-DHH-19。我們謹向編輯委員會及匿名評審專家致以衷心感謝，感謝您對本稿的細心審閱與指正，使本文得以更加完善。

* 越南河內國家大學下屬人文與社會科學大學哲學系博士生
Ph.D. student, Faculty of Philosophy, University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University, Hanoi.

** 越南河內國家大學下屬外國語大學中國語言文化系講師
Lecturer, Faculty of Chinese Language and Culture, University of Languages and International Studies, Vietnam National University, Hanoi.

*** 順化大學理科大學政治理論學院哲學與國家管理系講師
Lecturer and corresponding author, Department of Philosophy and Governance, Faculty of Political Theory, University of Sciences, Hue University.

摘要

在東亞國家的儒學歷史中，學術爭論是一項相當頻繁的活動。這一活動對儒學的理論發展，使其適應時代要求起著至關重要的作用。然而值得注意的是，與漢字文化圈的其他國家不同，在越南的儒學歷史中，幾乎沒有出現過任何重大的爭論。在這種情況下，潘璹和陳仲金之間的爭論被認為是廿世紀初越南儒學最引人注目的事件之一。本文以潘璹與陳仲金在越南《婦女新聞》週報上歷期發表的一系列問答式文章為依據，重點分析兩位學者關於儒學問題的爭論，主要包括孔子與宋明理學、無神論者還是有神論者、實行中庸、君主制和民主制、直覺與理智、儒教與西方科學、對孔孟邏輯學的批判等。作者希望通過對潘璹與陳仲金之爭的個案研究，向讀者介紹越南廿世紀初最引人注目的儒學爭論，並進一步澄清儒教在與西方科學和哲學連結影響下的一些學術問題。

Abstract

Throughout the history of Confucianism in East Asia, academic debates were common, which contributed to the theoretical growth of Confucianism and adapted to the characteristics of each historical period. Surprisingly, unlike other countries in the region, Vietnam has seen hardly any significant debates on Confucianism over the centuries. In that context, the debate between Phan Khoi and Tran Trong Kim can be considered one of the most notable events in Confucianism in Vietnam during the first half of the twentieth century. Based on a series of question-and-answer exchanges between Phan Khoi and Tran Trong Kim published in the long-running article on Phu Nu Tan Van (Vietnam), the paper focused on analyzing the debate between the two scholars on various Confucian issues, including Confucius and Neo-Confucianism, atheism or theism, practicing the mean, monarchy and democracy, intuition and reason, Confucianism and Western science, and critiques of Confucius and Mencius's logic. By studying the case of the debate between Phan Khoi and Tran Trong Kim, the authors aim to not only introduce the most famous Confucian debate in Vietnam during the first half of the twentieth century, but also contribute to the clarification of academic issues surrounding Confucianism in its interrelationship with Western science and philosophy.

壹、前言

源遠流長的儒家思想是造就東亞文化特色的基本元素之一。從整體的角度來看，不難看出儒家的爭論是一種經常以具有吸引力但激烈的方式進行的活動。[1]這是該學說在理論結構上日趨完善，適應歷史背景的重要的、不可或缺的基礎。然而，從區域的角度來看，各國家的儒家爭論在內容和形式上都存在著或多或少的差異。比如在越南，縱觀這裡儒學的歷史發展，我們可以看到，這個學說在幾個世紀的傳入和發展過程中幾乎沒有發生過爭論。這種情況直到廿世紀初才開始發生變化，當時越南兩位著名學者潘璵（Phan Khôi, 1887-1959）和陳仲金（Trần Trọng Kim, 1883-1953）之間爆發了關於儒學的爭論。

一九三〇年，儒家學者、東方哲學學者陳仲金出版了《儒教》（*Nho giáo*）第一卷。《儒教》出版於一九三〇年至一九三二年共三卷。第一卷講述了儒教在早期時代的發展；後兩卷探討了從漢朝到清朝各個封建朝代中的儒教以及關於越南儒教的一些內容。這是當時越南用拉丁字母編寫的內容最完整的儒學哲學歷史著作之一。文章中，他靈活運用西方哲學的方法來實現儒學現代化的目標，使儒學適合越南人的思想。陳仲金出版《儒教》，成為了越南最具權威的儒教研究人物之一。他的《儒教》一書被視為傳統漢學與現代西學之間的橋梁。這本書的影響力非常顯著，讓同時代其他學者的研究相形見絀，這些學者大多深受傳統影響，「他們的語言風格對古代作品始終保持著一種尊敬的態度，從而抑制了任何批判性的思考。」[2]陳仲金的做法在當代學術界引起了爭議，值得注意的是具有社會改

[1] 東亞各國關於儒教的爭論具有廣闊的視野及多樣性。在中國，有一些著名的爭論，如漢儒的「古今文經學之爭」、朱熹（1130-1200）與陸九淵（1139-1193）的「鵝湖之會」等。在韓國有李滉（Yi Hwang, 1501-1570）與奇大升（Ki Daeseung, 1527-1572）的「四端七情論爭」（Sadanchiljeongron）、李柬（Yi Gan, 1677-1727）與韓元震（Han Wonjin, 1682-1751）的「人物性同異論爭」（Inmulseongdongiron）等。上述爭論與我們研究的越南儒學爭論在許多方面有所不同。然而，我們的目標並不在於比較其的規模與內容，而是為了向東亞讀者介紹一場具有越南特色的儒學爭論，以豐富和多樣化對東亞地區儒學爭論傳統的理解。

[2] Trinh Van Thao, *Vietnam du confucianisme au communism* (Paris: Editions L'Harmattan, 1990), tr. 269. 鄭文草：《越南從儒教到共產主義》（巴黎：阿爾馬丹出版社，1990 年），頁

革和儒教落後思想批判傾向的學者潘璵的觀點。《儒教》一書出版後，潘璵立即與陳仲金就該書的內容進行了長時間的爭論，以便「檢查陳先生的書是否符合儒學。」[3]

在《儒教》的序言中，陳仲金將這一學說比作一座隨著時間的推移而變得腐朽的珍貴古老房屋。然而，人們不能忍心完全捨棄它，因為那是傳統。因此，陳仲金成為了一名建築師，更準確地說，是一位「繪製儒教藍圖」[4]的人，將其保存下來傳承給後世。

值得一提的是這張儒教藍圖的指南針。陳仲金認為，遵循良知指引的學者才是真正的儒教傳人。陳仲金及其儒教現代化的目標，看到了陽明學的潛力。因此，他一方面批評朱子學「並不是真正的孔孟學說」[5]；另一方面，他認為陽明學是「將來可以讓儒教興盛的思想。」[6]他還主張將陽明學的思想（更深層的是孟學）與柏格森的學說結合起來，形成一種反正在當時的越南人眼中相對罕見的東西方觀點，即良知就是直覺。

通過蒐集調查資料發現，潘璵與陳仲金在《婦女新聞》（Phụ Nữ Tân Văn）週報上以問答形式共發表了潘璵的〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉、陳仲金的〈與潘先生論孔教的芻議〉、潘璵的〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 *M. Logique* 女士家玩，在那裡，我們會講話〉、陳仲金的〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉等 7 號 4 篇。[7]

269。

[3] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", trong Lại Nguyên Ân (biên tập), *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930* (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2006), tr. 181-192. 潘璵：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璵：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

[4] Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 9. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 9。

[5] Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển III (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 249. 陳仲金：《儒教》，第三卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 249。

[6] Trần Trọng Kim, Nho giáo, quyển IV (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 163. 陳仲金：《儒教》，第四卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 163。

[7] 我們引用兩位學者的論點的原始文件，即《婦女新聞》週報上發表的文章。但其中潘璵的第一篇文章："Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 54, May.

兩位學者爭論的全部內容和發展已成為廿世紀上半葉越南儒學具有代表性的事件。我們認為這場爭論的重要性可以通過以下主要原因來解釋：

首先，從理論上講，爭論是任何學說內在發展的驅動力。辯手們通過為自己的立場和觀點辯護，為促進理論的發展和完善做出了貢獻。以儒家為例，從東亞的角度來看，形而上學、倫理學、邏輯學等問題已經被大量儒家學者討論過。越南儒教反而沒有這樣的爭論。直到廿世紀初這個事件發生後，儒家才在這裡創造了一個與東亞學界相同的哲學事件並「澄清了許多百姓長期以來還模糊的哲學問題。」[8]儘管這場爭論的一些議題並不具有很強的哲學性而引發了關於儒教在新社會中的存在與適應的問題。這並不妨礙它的貢獻，尤其是在豐富東亞儒教的特色和傳統方面。

其次，從歷史的角度來看，這場爭論有助於反映當時越南社會的本質。黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）曾認為，哲學「是通過思想去把握其所在時代。」[9]從這個角度來看，潘璹與陳仲金作為哲學活動的爭論已經清晰地反映了越南社會在跨文化交織和文化適應強烈發生的條件下而轉型的景象。推而廣之，這一事件也有助於描繪文化交叉，日益明顯的東亞整體生活的圖景。明確認識該時代背景，我們就可以不僅從理論角度，而且從實踐角度進行評估，溫故而知新沿著傳統和歷史的腳步走近現代。

第三，是爭論主體的代表性和立場。潘璹和陳仲金憑其對儒教和東方

29, 1930（〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，《婦女新聞》，1930 年 5 月 29 日，第 54 號）已丟失，至今仍無法查閱。目前該文章的全部內容由賴元恩搜集並發表在 *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*（《潘璹：1930 年在報紙上發表的作品》）。我們與其聯繫過並得知該期號已失蹤。故本文只能引用目前唯一得到保留的材料。請參考：Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930, tr. 181-192。任何錯誤都是我們的。

[8] Thanh Lãng, *Phê bình văn học thế hệ 1932*, tập 1 (Sài Gòn: Phong trào văn hóa, 1972), tr. 128-129. 清浪：《1932 年一代文學批評》，第一卷（西貢：文化運動，1972 年），頁 128-129。

[9] G.W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 21. 格奧爾格。威廉。弗里德里希。黑格爾：《法哲學原理》（劍橋：劍橋大學出版社，1991 年），頁 21。

哲學的精研可被稱為廿世紀上半葉越南學術界的權威知識分子。因此，這兩個人物之間的爭論就成為了一個具有代表性的事件。

二戰期間，陳仲金在越南以及其他東亞國家被視是一位重要的政治人物。他擔任越南帝國政府的總理，該政府屬於日本的大東亞共榮圈。然而，使他出名的並非這個職位，而是他的學術。在這方面，他被視為越南的儒學頂尖學者。

陳仲金雖然出生於傳統儒學的家庭，但憑藉他非凡的努力，他有了機會接觸到西方學術環境，並以敏銳的眼光重新審視儒學。從小，他接受了漢語和法語的雙重教育。從立場上看，陳仲金是一位受西學影響的學者。他接受了殖民地通言學校（Trường Thông ngôn, Collège des Interprètes）[10]的全面培訓，並有機會前往法國的默倫師範學校（École Normale d'instituteurs de Melun）繼續深造。回國後，陳仲金在東京保護國（Xứ bảo hộ Bắc Kỳ, Protectorat français du Tonkin）[11]的教育部門擔任各種職務。這個過程塑造了他獨特的個性，使他能夠運用西方新穎的思維和明晰論述來研究東方的學說。他的作品，如《儒教》、《王陽明》（*Vương Dương Minh*）、《古代佛教和今日佛教》（*Phật Giáo Thuở Xưa Và Phật Giáo Ngày Nay*）以及《關於人生的觀念》（*Quan niệm về cuộc nhân sinh*）等，都清晰地展現出了他的風格，但在本質上並不掩蓋他的出發點和學術立場，即儒家思想。陳仲金在《儒教》一書中明確闡述了構建「作為支持儒教復興政策的理論基礎」[12]新認知體系的意圖。《論語》中「用之則行，舍之則藏」[13]提起了

[10] 越南在法國殖民地時期一所學校的名稱。該學校專門為當時殖民地政府培養翻譯員。

[11] 由法國殖民政府命名的一個行政單位。法國殖民政府實行了分割以統治政策，將印度支那半島分為東京保護國、安南保護國、（Protectorat français d'Annam、法屬交趾支那（Cochinchine française、老撾保護國（Protectorat français du Laos）、柬埔寨保護國（Protectorat français du Cambodge）等五部分。該五部分還被稱為法屬印度支那（Indochine française）由一個法國人擔任東洋總統全權大臣（Gouverneur-général de l'Indochine française）。

[12] Nguyễn Thọ Đức, "Về việc xác lập lại phả hệ truyền thừa đạo thống Nho giáo và phê phán tư tưởng Chu Hi của Trần Trọng Kim trong "*Nho giáo*"", trong Nguyễn Kim Sơn (chủ biên), *Kinh điển Nho gia tại Việt Nam* (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020), tr. 155-210.阮壽德：〈論儒家道統的重建與對陳仲金《儒教》中朱熹思想的批判〉，收入阮金山（編）：《越南儒家經典》（河內：河內國家大學出版社，2020 年），頁 155-210。

儒家對時代應該有自己的職責和使命。他一生行藏都一直在孔孟的規矩範圍內。

陳仲金的儒家傾向和立場與先前的學者相比大不一樣。陳仲金對在越南儒家歷史上籍籍無名的陽明學派表現出極大的崇敬。陳仲金認為這種實學對當時的越南人來說是非常必要的，而不是像朱子學那樣保持一種拘泥約束的態度。因此，他對朱熹持有深刻的批評態度，特別是在《儒教》一書中。此外，陳仲金還用心編寫了一部名為《王陽明》的著作，目的是向越南人全面介紹這一學說的面貌。這些行為無疑對越南的朱子學傳統提出了挑戰。

然而，傾向於維新激進的學者潘璹主張反對了陳仲金對儒教的觀點，並成為了一場著名的爭辯。潘璹雖然跟陳仲金一樣也出身科舉，但其生活反映了對儒家思想的強烈批評，而不是像他的同事那樣致力於現代化。

與此同時，潘璹則被譽為著名的批評家，而且是廿世紀上半葉越南新聞界的代表人物。他的筆深入挖掘了半殖民地半封建時期的進退兩難困境。儘管他是一位儒教學者，「從六歲開始閱讀孔子的書籍，出生並成長在他的思想中」[14]，但最終潘璹還是在各種報紙上一刀兩斷地抨擊了這一學說，為越南人民尋找新的思想。

潘璹與先前的學者如梁文玕（Lương Văn Can, 1854-1927）、潘佩珠（Phan Bội Châu, 1867-1940）、潘周楨（Phan Châu Trinh, 1872-1926）等人同樣有著進步的觀點。他是東京義塾（Đông Kinh Nghĩa Thục）的重要成員，這個組織旨在推廣國語字，傳播新思想，同時譴責舊學傳統和儒家思想。

如果說陳仲金以其精心研究的著作聞名，那麼潘璹主要是通過他在 20 世紀上半葉越南報紙上的言論而為人知曉。潘璹通過提出了許多學術問

[13] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 95。

[14] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璹：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璹：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

題，與越南當時的頂尖知識分子進行辯論成為了一位真正的學者和思想家。這些爭辯使他的名聲絲毫不亞於當時的傑出人物，如黎輿（Lê Dư, 1884-1967）、范瓊（Phạm Quỳnh, 1892-1945）、阮科文（Nguyễn Khoa Văn, 1908-1954）等。

這樣，兩人都根源於儒教思想，但發展方向不同。正是這個因素造成了這場爭論的特殊性。出於上述原因，我們認為通過潘璅和陳仲金的案例來研究越南儒學爭論，將對東亞儒學思想的一個重要組成部分，即越南的儒學精神的反思，為開闢新的思路過程做出重要貢獻。

貳、越南的儒學爭論研究綜述

我們通過潘璅和陳仲金的案例來研究廿世紀上半葉越南儒學爭論，主要依靠原始資料，即兩位學者在《婦女新聞》週報上發表的文章。此外，我們還收集，篩選和調查與此問題相關的研究著作。它可以分為以下兩組：

一是對該爭論的初步探討。清浪在其《1932 年一代文學批評》[15]第一卷中簡要記錄了這場爭論，以進一步了解廿世紀上半葉越南文學的批評活動。吳必素的《陳仲金儒教批判》[16]一書也有類似傾向，用若干行文字來對這一事件進行介紹以批判《儒教》一書。武玉璠在《現代作家》[17]第二卷中，總結了兩位學者關於《儒教》一書的爭論話題，以澄清陳仲金的綜述寫作風格。阮玉善編著的《廿世紀文藝爭論》[18]也提到了潘璅的論點，但這

[15] Thanh Lãng, *Phê bình văn học thế hệ 1932*, tập 1. 清浪：《1932 年一代文學批評》，第一卷（西貢：文化運動，1972 年）。

[16] Ngô Tất Tố, *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim* (Hà Nội: Mai Lĩnh, 1940). 吳必素：《陳仲金儒教批判》（河內：梅領，1940 年）。

[17] Vũ Ngọc Phan, *Nhà văn hiện đại*, tập 2 (Hà Nội: NXB Vĩnh Thịnh, 1951) 武玉璠：《現代作家》，第二卷（河內：永盛出版社，1951 年）。

[18] Nguyễn Ngọc Thiện (biên soạn), *Tranh luận văn nghệ thế kỷ XX*, tập 1; tập 2 (Hà Nội: NXB Lao Động, 2001). 阮玉善（編）：《廿十世紀文藝爭論》，第一卷；《廿十世紀文藝爭論》，第二卷（河內：勞動出版社，2001 年）。

些論點主要圍繞著國學、新詩、《斷腸新聲》（*Truyện Kiều*）等其他問題的爭論。

二是，研究潘璐及陳仲金的論文。此部分的研究角度及方法豐富多樣。例如，武嘉在其《潘璐：越南語、報紙和新詩》[19]中分析了潘璐關於語言、文學及女權的開放觀點。黃氏紅在其《廿世紀初越南文學現代化實踐：以潘璐現象為例》[20]中指出了潘璐作為一名記者、文學家對越南文學現代化的貢獻。賴元恩及其《理解潘璐作家》[21]一書，從生平、作品、社會活動等不同角度為該歷史人物做了具體的介紹。陳曰義的《潘璐與范瓊在 1930 年報紙論壇的爭論初探》[22]對潘璐與當時與阮朝代有著密切關係的其他學者范瓊的爭論。

關於陳仲金的研究主要集中在他的生平、哲學思想或政治思想。例如兼沾的《關於陳仲金的論文》[23]一書為初次接觸該人物的學者提供了一個概述。陳文正在其《略講歷史人物陳仲金的回憶錄》[24]一文中，通過當時學者的記載，對陳仲金進行了描繪。阮越方等著的〈亨利。柏格森的「直覺」和陳仲金的「良知」：對《儒教》的一個視角〉[25]重點分析了柏格森

[19] Vu Gia, *Phan Khôi: Tiếng Việt, báo chí và thơ mới* (Hà Nội: NXB ĐHQG TP. Hồ Chí Minh, 2003). 武嘉：《潘璐：越南語、報紙與新詩》（胡志明：越南胡志明國家大學出版社，2003 年）。

[20] Hoàng Thị Hường, *Thực tiễn hiện đại hóa văn học Việt Nam đầu thế kỷ XX – nhìn từ hiện tượng Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2022). 黃氏紅：《廿世紀初越南文學現代化實踐：以潘璐現象為例》（河內：社會科學出版社，2022 年）。

[21] Lại Nguyên Ân, *Tìm hiểu tác gia Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2023). 賴元恩：《理解潘璐作家》（河內：作家協會出版社，2023 年）。

[22] Trần Viết Nghĩa, "Tìm hiểu cuộc tranh luận của Phan Khôi với Phạm Quỳnh trên diễn đàn báo chí năm 1930", *Tạp chí Khoa học ĐHQGHN, Khoa học Xã hội và Nhân văn*, tập 30, số 1 (2014), tr. 33-4.陳曰義：〈潘璐與范瓊在 1930 年報紙論壇的爭論初探〉，《越南河內國家大學出版社科學雜誌：人文與社會科學》，第 30 卷第 1 期（2014 年），頁 33-42。

[23] Kiêm Thêm, *Luận đề về Trần Trọng Kim* (Saigon: NXB Bạn Trẻ, 1960)兼沾：《關於陳仲金的論文》（西貢：青年出版社，1960 年）。

[24] Trần Văn Chánh, "Tản mạn nhân vật lịch sử Trần Trọng Kim qua những trang hồi ký", *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 6-7 (104-105) (2013), tr. 108-142. 陳文正：〈略講歷史人物陳仲金的回憶錄〉，《研究與發展雜誌》，第 6-7 期（104-105）（2013 年），頁 108-142。

[25] Nguyễn Việt Phương và cộng sự, "'Trực giác" của Henri Bergson và "Lương tri" của Trần Trọng Kim: Một điểm nhìn từ cuốn *Nho giáo*", báo cáo trình bày tại Hội thảo khoa học quốc tế văn hóa

（Henri Bergson, 1859-1941）對陳仲金在運用良知、直覺等概念撰寫《儒教》一書時的影響。阮壽德在其〈儒教與民主思想：陳仲金在《儒教》中論儒教「民主」思想〉[26]一書中深入分析了陳仲金以儒教、民主、科學為三支柱的民主儒教觀點。

總體來看，這些著作或多或少提及了陳仲金和潘璟兩位學者之間的爭論，但它們僅僅作為其他主題的論據，沒有將這場爭論作為研究的焦點。

在發現了這些研究的空白之後，我們認為必須對潘璟與陳仲金的儒學之爭進行深入研究，一方面確定這一事件對廿世紀上半葉越南儒學所起的作用。另一方面，從更廣泛的角度來看，這項研究還將為證明和補充東亞儒學在其發展過程中的爭論的豐富多樣性做出貢獻。

參、二者爭論背景

越南學者對儒學之爭發生在儒學開始進入衰落時期。值得注意的是，為什麼該學說在整個越南封建制度統治的過程中並沒有引起爭論？能回答這個問題就能夠為潘璟與陳仲金之爭在越南儒學發展過程中所起的影響進行定位。

儒教較早被傳入越南，但其在此地繁榮的起點大約從十世紀才開始蓬勃發展並延續到一九一九年儒家科舉的最後一個里程碑。在這個過程中，人們「呼吸儒教的空氣，喝儒教的奶，吃儒教的飯，葬也葬在儒教的禮儀

giáo dục lần thứ III (ICCE 2022) - Giao lưu văn hóa, giáo dục Pháp - Việt - Nhật: Lịch sử và phát triển (Huế: Đại học Sư phạm Đại học Huế, 3-4 tháng 11 năm 2022), tr. 298-316. 阮越方等：〈亨利。柏格森的「直覺」和陳仲金的「良知」：對《儒教》的一個視角〉，「第三屆國際文化教育科學會議論文集（ICCE 2022）法越日文化和教育交流：歷史與發展」國際學術研討會（順化：順化大學所屬師範大學，2022 年 11 月 3-2 日），頁 298-316。

[26] Nguyễn Thọ Đức, “Nho giáo và tư tưởng dân chủ (Luận bàn về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim trong tác phẩm *Nho giáo*)”, *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 2 (136) (2017) , tr. 17-47.阮壽德：〈儒教與民主思想：陳仲金在《儒教》中論儒教「民主」思想〉，《研究與發展雜誌》，第 2 期（136）（2017 年），頁 17-47。

中。」[27]這一學說對越南社會的影響明顯地表現在科舉文學系統、官場競逐目標和個人修養等三個主要方面。以上三個方面中，前兩者更為突出。造成此現象的原因有很多，但總的來說，一切都圍繞著「務實」這個概念。越南儒教學說的務實性可以從以下幾個角度理解：

一是從思想角度來看。越南封建時期深受三教的影響。越南儒教存在於一個世俗國家，忽略了形而上學爭論。與此同時，佛教和道教通常扮演著讓人體驗宗教和形而上學問題的角色。這可以被視為越南人在物質與精神生活中比較明確的思想分工。

二是從民族心理的角度來看。法國殖民時代的學者格蘭（Paul Giran, 1875-1921）曾提出了一個對於越南人著名而備受爭議的觀點，稱為「權力野心和遵循慣例的傾向，使他們天生成為官員。」[28]由此能看出來，越南的儒教思想仍然缺乏一個學說應具備的深度，因為每個人都將自己的抱負放在了國家官場中。在科舉制度的時代，學習的最重要目標就是成為一名官員。詞章、簡略的教育傾向將儒教思想變成了「頗為「務實」的政治社會學說[……]違背了形而上學和宗教。」[29]這一特點被阮朝封建集權政府充分利用，以建立一個忠誠、盡心盡力的官僚體系，為其權力欲望服務。[30]

---

[27] Đào Duy Anh, *Khổng giáo phê bình tiểu luận* (Huế: Quan Hải Tùng Thư, 1938), tr. 114-115.陶維英:《孔教批判小論》（順化：觀海叢書，1938 年），頁 114-115。

[28] Paul Giran, *Psychologie du Peuple Annamite: Le caractère national. L'évolution historique, intellectuelle, sociale et politique* (Paris: Ernest Leroux, 1904), p. 80. 保羅。格蘭：《安南民族的精神狀態：民族性、歷史、知識、社會和政治演變》（巴黎：拉魯斯出版社，1904 年），頁 80。

[29] Trinh Van Thao, *Vietnam du confucianisme au communism* (Paris: Editions L'Harmattan, 1990), tr. 151. 鄭文草：《越南從儒教到共產主義》（巴黎：阿爾馬丹出版社，1990 年），頁 151。

[30] 在越南的科舉制度中，一個顯而易見的務實特點是明確的考取目標。阮朝的正史曾詳細記錄了明命皇與大臣們關於《明史》事件的對話。所有的大臣對這件事都一無所知，並認為他們的學習僅僅是為了考取功名而已。請參考：Quốc Sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, tập 2, (Hà Nội: Nxb Giáo dục, 2007), tr. 322（阮朝國史館：《大南寔錄》，第二卷（河內：教育出版社，2007 年），頁 322; A. Bonhomme, "La ville des Mandarins", *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, số 02 (1916), pp. 169-179.阿。博霍姆：〈官話之城〉，《順化古都之友雜誌》， 第 2 期（1916 年），頁 169-179。此外，還有一些其他原因使得越南的儒學具有濃厚的務實主義特點，缺乏形而上學價值，例如印刷技術和書籍的不足。這影響

如果不與廿世紀初西方文明的新價值觀發生衝突，務實性將繼續與越南封建制度共同存在。但實踐證明儒學從中心地位逐漸衰弱，被視為英法哲學、馬克思主義等新浪潮之前的老學派。[31]一部分儒家學者直接接觸，另一部分是通過「新聞新書」（Tân văn Tân thư）[32]運動吸收新的觀點和方法。他們逐漸分化成支持儒學、反對儒學、對儒學進行東西方融合等立場不同的人群。

務實儒學帶來的穩定性確實受到了挑戰，這是越南傳統與現代矛盾的重要標誌。新（tân）舊（cựu）兩級既攻擊又結合。舊學努力證明自己並沒「陳腐」。新學亦肯定自己不「浮華」。潘璟和陳仲金作為置身於這種背景下的知識分子，意識到了這個問題。他們的出發點加上時代因素，促使兩位學者開啟了越南儒學史上罕見的爭論。

了儒學的普及，也限制了思想的靈活性。請參考：Tsuboi Yoshinaru, *Nước Đại Nam đối diện với Pháp và Trung Hoa 1847-1885* (Hồ Chí Minh: Nxb Trẻ, 1999), tr. 245.坪井善明：《大南國面對法國與中華 1847-1885》（胡志明：年輕人出版社，1999 年），頁 245; Emmanuel Poisson, “Quan chức, thuộc viên, hành chính cấp tỉnh và địa phương tại Bắc Kỳ (cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX)”, *Nghiên cứu lịch sử*, Số 293 (1997), tr. 63-74. 以馬內利·泊松：〈北圻的省級和地方官員、成員和行政人員（19 世紀末-20 世紀初）〉《歷史研究》，第 297 期（1997 年），頁 63-74;此外，越南儒學家在編纂作品時的簡化趨勢也是一個值得注意的特點。相比中國儒家的經典大多為系統化的著作，例如：《四書大全》、《性理大全》，在越南，則是一些簡化的著作，例如：朱文安（Chu Văn An, 1292-1370）的《四書說約》（*Tứ thư thuyết ước*）、黎貴惇（Lê Quý Đôn, 1726-1784）的《四書約解》(*Tứ thư ước giải*）、裴輝璧（Bùi Huy Bích, 1744-1818）的《性理撮要》（*Tính lý toát yếu*）、阮文超（Nguyễn Văn Siêu, 1799-1872）的《四書摘講》（*Tứ thư trích giảng*）。這在某種程度上限制了對儒學的思考和創造力，而其原因也無非是務實主義的特點。

31 從十九世紀末到廿世紀上半葉，這些思想通過致知會（Hội Trí Tri, Société d'enseignement mutuel du Tonkin）、開智進德會（Hội Khai Trí Tiến Đức, Association pour la formation intellectuelle et morale des Annamites）、國語傳播會（Hội truyền bá Quốc Ngữ, Association pour la diffusion du quốc ngữ）、東京義塾（Đông Kinh Nghĩa Thục, École de la juste cause de la capitale）、維新運動（Vận động Duy Tân, Mouvement Duy Tân）、東遊運動（Vận động Đông Du, Voyage vers l’Est）等組織運動的積極活動。

32 十九世紀至廿世紀上半葉越南一場政治文化運動的名稱。「新聞新書」是指由嚴複（1854-1921）、康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）、胡適（1891-1962）、福澤諭吉（Fukuzawa Yukichi, 1835-1901）、樗牛高山（Takayama Chogyū, 1871-1902）等當時中日學者翻譯、註釋撰寫，後來由阮長祚（Nguyễn Trường Tộ, 1830-1871）、潘佩珠（Phan Bội Châu, 1867-1940）、潘周楨（Phan Chu Trinh, 1872-1926）等人提倡的愛國運動傳入越南的關於世界與西方文明書籍。

肆、潘璹與陳仲金爭論的內容和演變

一、孔子與宋明理學

潘璹以〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉一文開始了爭論。他對《儒教》一書提出了一系列問題要陳仲金解答。首先是關於孔子與宋明理學的關係。

潘璹表示，對儒教的發展要在其所屬王朝的特定歷史背景下進行分析，同時又要避免宋明理學思想與孔子思想的混淆。他指出陳仲金認為孔子用「無極」來解釋萬物本源的觀點並不妥當。「無極」僅出現在周敦頤（1017-1073）的「無極而太極」命題中。潘璹強調：「孔子在《易經》中，只說了「易有太極，是生兩儀」，卻沒有提出太極上的任何無極。」[33]

在這一點上，潘璹清楚地展示了哲學史研究的客觀性。他一方面指出陳仲金違反了邏輯同一律：

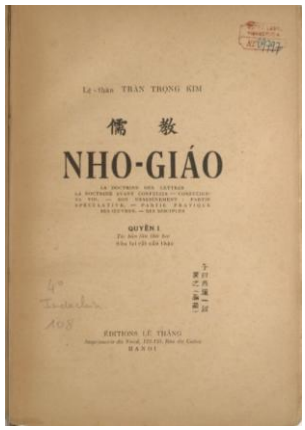
> 宇宙的真相就像一場未開的賭博。哲學家一直就像賭徒一樣，各執己見。在賭局還沒有開始的時候，我們這些研究人員就像賭場服務生一樣，我們只應該思考清楚，而不應該隨意改變那些賭徒的想法。[34]

另一方面，他是向當時許多越南人介紹了儒教進程中的形而上學觀點的人之一。在吸收中國儒教的過程中，大多數越南儒家主要著眼於社會政治方面的開發，只有少數儒家注重這一學說的形而上學內容。通過潘璹的詮釋，儒教精神得到了更全面，更廣泛的理解。然而，陳仲金在努力達成一致的過程中犯了一個錯誤，他沒有直接回答潘璹的問題，而只是更清楚

[33] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璹：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璹：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

[34] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璹：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璹：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

地分析儒學不同時期之間的差異。直到最後一篇文章，兩人才找到了共同的觀點陳仲金決定在最新版本中對其進行修改。[35]



【圖一】《儒教》第一卷再版漢越法三語的封面[36]

陳仲金將孔子和周敦頤合在一起是無意還是有意為之？目前還沒有明確的答案。然而，此事對越南這兩個因素之間的關係有了一些啟發。宋明理學作為儒學發展史上的鼎盛時期，以程朱理學及陸王心學等兩個主要傾向不僅在中國佔有重要地位，而且傳播到東亞國家。然而，在封建時期的越南，宋明理學僅以程朱理學為人所知。直到近現代，陳仲金一直是通過《儒教》和《王陽明》兩部著作熱衷於介紹心學的人之一。越南學者最近的研究也表明了他對陽明學的明確立場。[37]陳仲金融合了宋明理學創立人之

[35] 陳仲金的《儒教》第一卷於 1930 年誕生，並由黎升出版社（Lê Thăng）於 1943 年再版。該書再版時具有許多重要的修改與補充。值得注意的是在「太極與天理的變化」章中，我們沒有看到「無極」一詞的出現。這證明陳仲金已經認識到自己的錯誤並加已改正。我們認為這是一個學者參與辯論時可贏得尊重的積極態度。請參考：Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943), tr. 100-106. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 100-106。

[36] *Nho giáo*, quyển I, 1943, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4242724t/f1.item.r=nho%20gi%C3%A1o (Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France),下載：2023.11.14

[37] 請參考: Nguyễn Thọ Đức, "Về việc xác lập lại phả hệ truyền thừa đạo thống Nho giáo và phê phán tư tưởng Chu Hi của Trần Trọng Kim trong "*Nho giáo*"", *Kinh điển Nho gia tại Việt Nam*, tr. 155-210. 阮壽德：〈論儒家道統的重建與對陳仲金《儒教》中朱熹思想的批判〉，收入阮金山（編）：《越南儒家經典》（河內：河內國家大學出版社，2020 年），頁 155-210。

一周敦頤的觀點與孔子的思想表明：其在書寫《儒教》思想的過程中，受到了宋明理學多種思想體系及材料的影響。如果從中國哲學史研究方法論的角度考慮，這就犯了選材上的錯誤，即沒有選擇正確的歷史文獻製作。[38]對於宋明理學的觀點，陳仲金也深信不疑。凡是宋明理學的觀點，陳仲金都「將其歸為孔子之觀點。」[39]因此，潘璹乃至後來學者對陳仲金這種觀點的批評是有其科學依據的。

然而，也有可能陳仲金對孔子和宋明理學的認同是一種創造性的轉換。這是一種對傳統批評趨勢的反應態度。在這種情況下，陳仲金所展現的創造性轉換，是對徹底否定儒學價值趨勢的回應。陳仲金運用周敦頤的思想詮釋孔子一事，並未完全偏離新儒家的立場。同時，新儒家本身也一直帶有嚴格的道統意識，認為自己是孔子的傳承弟子。新儒家通過領會和轉化儒學的內在價值，強化了孔子的形而上學觀點，其典型是無極與太極的關係。

因此，我們假設，陳仲金在爭論結束時的更正聲明，不一定是對潘璹提出的缺陷的承認，而是一種面對公眾的態度，旨在使《儒教》一書在學術界中有更穩固的地位。

二、無神論者還是有神論者

陳仲金將鬼神問題置於儒教形而上學之中。在他看來，孔子是一個承認鬼神存在的有神論者。陳仲金寫道：「孔子認為有天、有天命、必有鬼神。」[40]孔子是一位有神論者，這在儒教歷史中是毫無疑問的。然而，潘璹卻不以為然。潘學者引用《論語》和《易經》來證明「孔子是無神論者。」[41]他認為，孔子從來不討論騷亂、怪事、鬼神，因為生的還搞不清

[38] 馮友蘭（1895-1990）曾經提出了撰寫中國哲學史的選取材料的五個標準。請參考：馮友蘭：《三松堂全集》，第二卷（鄭州：河南人民出版社，2001 年），頁 259-260。

[39] Ngô Tất Tố, *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim*, tr. 30. 吳必素：《陳仲金儒教批判》（河內：梅領，1940 年），頁 30。

[40] Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 130. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 130。

[41] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo*

楚，怎麼理解死後之事。祭祀鬼神的活動只是服務於保護西周宗法制度——孔子創立學說之初的最高目標的一種形式。

陳仲金通過認同孔子在《論語》中所說的大多是所學公傳，所教的是事實，而且是讓學生記錄下來老師的教誨，駁斥了潘璐的說法。問題是對於心傳法所蘊藏的神秘及形而上學的內容，孔子的弟子很少能夠領悟。因此潘璐的論點不足以證實孔子是無神論者。

孔子的心傳之法是在通過刻意的沉默，而不是按照經典書籍來討論形而上學問題，含有東方哲學特徵的典範。這是後來儒家在整個儒家學說歷史上建立儒家系譜的基礎。因此不能只從社會政治方面來評價儒教，而必須把儒教作為一個全面、一致的哲學體系來把握。

為了進一步證明孔子的無神論立場，潘璐還引用了《墨子》中的〈明鬼〉以及儒教的《易經》的論點：「人生之時，精神和氣質合成之。人死之時，靈魂消失鬼魂何處找？」[42]針對這一說法，陳仲金解釋說，明鬼只是墨家對儒家輕視鬼神的態度的攻擊。另外，《易經》中的「消失」一詞，並不意味著指鬼神完全消失。因此，他斷定潘璐在批判孔子的世界觀時陷入了思維僵化。

潘璐在這場爭論中斷言孔子是無神論者之前，在另一篇文章中說「孔子既不是唯物主義者，也不是唯心主義者。」[43]鬼魂問題畢竟屬於哲學世界觀的內容。潘璐評價孔子觀點的轉變，在一定程度上反映了他在文化涵化背景下的學術方法，即改良與折衷主義相結合的新舊改造。[44]就這樣潘璐在

1930, tr. 181-192. 潘璐：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璐：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

[42] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192 潘璐：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璐：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

[43] Phan Khôi, "Một cái vũ trụ quan còn mờ tối và yếu đuối: Khổng Tử chẳng duy vật mà cũng chẳng duy tâm", *Tạp chí Tao Đàn*, Số 12 (Sep., 1939), tr. 961-967. 潘璐：〈模糊而脆弱的宇宙觀：孔子既不是唯物主義者，也不是理想主義者〉，《騷壇雜誌》，1939 年 9 月，頁 961-967。

[44] 請參考潘璐（筆名章民）在《南風雜誌》上兩次發表與該問題有關的文章：章民：〈論

不同爭論都持有自己的論點，上面的鬼魂案就是一個例子。然而，潘璹的這種調和態度也並不完全令人信服，因為他在神論和鬼論之間存在一些混淆。潘璹將孔子稱為無神論者的論據，其實是這兩種思想的混合。這在某種程度上影響了他在越南學術界的聲譽。

陳仲金提出的論據，卻未能發現潘璹的這一漏洞。甚至，陳仲金還存在內部矛盾。他一方面認為孔子毫無疑問是有神論者；另一方面又認為很難確定孔子的立場。這在某種程度上與他在《儒教》的這一主題上最初的觀點有了矛盾。我們認為作為「越南思想史中的關鍵作品」[45]的作者，這些搖擺不定的立場對社會有著非常大的影響，而事實也是如此。

《儒教》一書的內容以及陳仲金在與潘璹爭論中提出的觀點，深刻影響了廿世紀上半葉的越南知識分子。在這一時期，報刊業經歷了初步階段並迅速發展。其中，傾向民族主義的撰稿人日益增多。一九二九年全球經濟危機爆發導致了印度支那重大的政治轉變。民族主義運動不斷興起並得到有民族主義傾向的報紙的支持。[46]儒教作為民族主義的一部分，也受到了這一影響。

作為廿世紀上半葉越南儒教的代表性活動，兩位學者之間的爭論通過報紙廣泛傳播到人民群眾。尤其是《儒教》一書在爭論之後「火車站汽車站到處可見」。這導致了兩個結果：一方面，儒教按照陳仲金的願望得到了大眾化，另一方面，卻導致了對儒教理解的偏差。其中鬼神問題和主張孔子有神論的論點，讓許多人產生了誤解。甚至有人利用這一論點批評了儒教的停滯不前及其對社會的負面影響。這一趨勢的代表是「自力文團」

南國百年來學術之變遷及現辰之改良方法〉，《南風雜誌》，第 5 冊（1917 年 11 月），頁 254-257；第 6 冊（1917 年 12 月），頁 327-334。

45 Shawn Frederick McHale, Print and Power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), p. 77 蕭恩·弗雷德里克·麥克黑爾：《印刷與權力：現代越南形成過程中的儒家思想、共產主義與佛教》（火奴魯魯：夏威夷大學出版社， 2008 年），頁 77。

46 Charles Fourniau et al., *Le contact colonial franco-vietnamien: le premier demi-siècle (1858-1911)*, (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1999), p. 267（查爾斯。富尼奧等：《法越殖民接觸：本世紀上半葉（1858-1911）》普羅旺斯地區艾克斯：艾克斯–馬賽大學，1999 年），頁 267。

（Tự lực văn đoàn, Groupe Littéraire Autonome）的黃道[47]。如果過度的延續這種傾向，儒教將變成「「陳仲金教」，而非「孔孟教」或「先儒教」了。」[48]

三、實行中庸

陳仲金在其《儒教》一書中的觀點開始了對中庸之道可行性的爭論。

> 孔子之道是君子的中庸之道，雖然不像道教、佛教那樣神奇超凡，但也是非常英明而符合真理的為人處事之道，任何人都可以遵循，任何時代都可以實行。[49]

潘璐認為，上述關於中庸的說法並不符合孔孟精神。因為孔子在講授中庸的過程中多次肯定，這是一件很難實行的事情。「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」[50]「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」[51]由於中庸難以做到，所以社會上出現了孔子稱之為「鄉愿」的偽君子。該詞潘璐經常用之對現代時期實行中庸的困難進行討論。

陳仲金在〈請潘璐先生回歸我國家學講話〉一文中指出了為何他與潘璐在中庸之道理解上存在著差異。潘璐傾向於要排除中庸，因為其不可行性且不符合當代社會的需求。這一方面潘璐與陳仲金的觀點南轅北轍。

---

[47] 黃道（Hoàng Đạo, 1907-1948）是越南廿世紀傾向於激烈反對儒教的一個文學組織「自力文團」的作家兼記者。吳必素（Ngô Tất Tố, 1893-1954）在其著作《陳仲金儒教批判》中認為黃道誤解《儒教》並通過自己一系列批判的文章為自己的觀點做宣傳。通過考察發現，黃道在自力文團《今日》報上發表了三篇題為〈孔教中的泛遊〉的論文。關於鬼神，〈孔教中的泛遊：孔教是一種宗教〉一文對孔子的有神論進行了猛烈的批判，認為該教「冷酷僵硬如死人」。請參考：Hoàng Đạo, "Phiếm du trong đạo Khổng: Đạo Khổng, một tôn giáo", *Ngày nay*, số 120, July. 24, 1938, tr. 3-4 黃道：《孔教中的泛遊：孔教是一種宗教》，《今日》，1938 年 7 月 24 日，第 120 號，頁 3-4。

[48] Ngô Tất Tố, *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim*, tr. 11. 吳必素：《陳仲金儒教批判》（河內：梅領，1940 年），頁 11。

[49] Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 275-276. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 275-276。

[50] 朱熹：《四書章句集注》，頁 17）。是指：中庸里所提出的思想是最高的德行！大家早就缺乏了這種德行。

[51] 朱熹：《四書章句集注》，頁 21。是指：我們可以治理平定天下國家並不難，官爵俸祿也不可以推辭不要，也可以踩上雪白鋒利的刀刃，但是中庸的道理並不容易做得到。

《儒教》一書的作者認為中庸是適用於任何人和任何時代人格修養極為有效的方法。陳仲金道，要實行中庸並不容易，但因為「其極為有道裡所以何處人、何時代均可實行。」[52]他進一步強調，真正的儒家學者從一開始就需要用這種方法嚴格修養，永不停歇，以免背上「鄉愿」的名號。儒家的典範就是不斷修養本心的君子。修養並不是其他宗教追求的神秘經典過程而是學以明道。實行中庸不會因難而退，要明確道理進而「形成高尚人格，在精神上日益佔據崇高的地位。」[53]

陳仲金深受西方文化的影響，運用了許多科學方法來呈現儒家學說。他冒著風險做了一些很容易被認為妄意、離經背道的事情。潘璵果然持著這種觀點，認為陳仲金書中有關中庸的章節違反了孔孟精神。然而，無論如何，在《儒教》一書序言中陳仲金表示其最終願望是讓後代更理解在「舊學派衰退了就沒人在乎」[54]背景中的儒教。所以他按新的傾向對該學說進行修改是理所當然的。

陳仲金之所以支持中庸，是因為他仍抱有對儒教在變動時代中的教育作用的希望。具體來說，就是希望消除越南人對於舊學或新學的偏見。過於偏向其中一方會導致思想和人生方向上的麻痺。這再一次顯示了陳仲金的創造性轉換，他選擇了儒教的內在價值，並為其披上了時代的外衣。相反地，對於一位儒者來說，理解和實踐中庸已經非常困難。對於當時的越南人來說，這幾乎是不可思議的。因此，潘璵要求去除中庸說的意圖也不一定缺乏說服力。

在這種情況下，兩位學者關於這一主題的爭論並不在於對錯，而是對越南人提出的提醒。提醒他們擁有什麼，缺乏什麼，以及尚未做到什麼，以便在充滿動盪的時代背景下，逐步確定自己的人生方向。

---

[52] Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 275-276. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 275-276。

[53] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn,* số 72, Oct. 2, 1930, tr. 9-11（陳仲金：〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 2 日，第 72 號，頁 9-11）。

[54] Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 10. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 10。

四、民主與君主制

在討論儒教民主和君主性時，潘璐和陳仲金出現了尖銳的分歧。這個問題的解決也明確表明了他們的立場。

《儒教》一書誕生的時期，也是越南發生眾多政治文化社會重大事件的時期。當時的封建制度政府把國家輸給了法國殖民主義者而受到激進派的批評。內外文化流動的交織，加深了當代知識分子心中的疑惑。這時，人們對儒家思想及其所倡導的君主制打上了一個大大的問號。在現代社會，國王是否應被民主模式所替代？潘璐讀了陳仲金關於這個問題的書之後，以「孔教君主主義與民主主義（démocratisme）相反」[55]的觀點引發了一場關於儒教與西方文明關係的爭論。

潘璐對西方科學的理解與民主主義密切相關。在這種情況下，不僅是儒教思想書籍，甚至整個儒家學說都被他視為民主和科學發展的障礙。潘璐認為，《儒教》提出的「任何政體都必須擁有君權」[56]的觀點是不正確的。他認為：

> 「任何政體都必須擁有君權」——觀念錯誤。必須說，任何政體都必須擁有主權。現代民主國家的主權在哪裡？就是在憲法中。[57]

陳仲金提出「忠君」二字來辯解反駁了潘璐的上述說法。在他看來，忠君並不是君主制模式中對某個國王的忠誠，而是對君權的忠誠。陳仲金把君權當做不變的，是儒教的「神氣」，而任何社會制度均有之。他解釋

---

[55] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璐：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璐：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

[56] Trần Trọng Kim, *Nho giáo*, quyển I, tr. 284. 陳仲金：《儒教》，第一卷（河內：黎升出版社，1943 年），頁 284。

[57] Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璐：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璐：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

道，儒家誕生時，有人通過奪取君權而自稱皇帝、國王。所以這個學說也承認了他們的地位，同時也為皇帝和國王平天下事業制定了遵循的標準。

> 孔教認為君權是能平天下的神氣，所以才說忠君而不說忠王、忠帝。因為當任何一個皇帝濫用君權，誰得民心誰能翻之。[58]

陳仲金解釋君權的同時，也側重君權就是「主權」。當一個社會受到皇帝使用君權的過度壓迫時，人民就會反抗並另選擇其他人，其他集體作為主人並保護該君權。對於潘璟用來反駁「君」一詞的「立憲」概念，陳仲金認為，這實際上就是君權的一種形式，因為立憲是「明確規定如何實施該君權的文字。」[59]總體上看，陳仲金承認，所有社會的政治本質都是以「君權」二字為核心。每個社會都圍繞著這個軸心旋轉，並以專制，共和等許多不同形式表現出來。

潘璟聽了陳仲金的上述論點，堅決不同意。他把這個問題轉向另一個方向說：在一個社會裡，需要提倡民主，而不是像儒教所提倡的強調皇帝形象。關於這個問題，陳仲金反對了潘璟的觀點。陳仲金在肯定儒教不忠於單純的皇帝觀念的基礎，強調這一學說還提倡民主：「儒教沒有專制主義、必有民主主義。」[60]儒教的民主主義與西方思想既有相似之處，又有不同之處。陳仲金主張民主必須在限度之內，即有才又有德的人來領導國家，而不是像西方那樣過度民主。換句話說，儒教始終崇尚民主，這種精神就像一顆寶石，最重要的是人們要意識到它的珍貴。因為：

---

58 Trần Trần Trọng Kim, “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16.陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 10 日，第 60 號，頁 12-16。

59 Trần Trọng Kim, “Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16.陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 10 日，第 60 號，頁 12-16。

60 Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13.陳仲金：〈請潘璟先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 16 日，第 74 號，頁 9-13。

> 就算它很珍貴，但沒人知道如何使用它，它再珍貴，也起不到什麼作用。如今知道了它是玉，就說它是玉吧，想用就用，不用也好。若說它是石頭，我就不同意。[61]

對這個問題，陳仲金用孟子關於提升人民地位和作用的「仁政」理論與潘璐爭論。問題是孟子原來的傳統是否足以支撐他的論點，是否足以在過度時期中復興儒教？

越南廿世紀上半葉，隨著「新學」發展在範圍上的不斷擴大和深度上的日益加深，當時儒家學士有了變化。他們在為自己的判斷尋找知識與人生觀真是進退兩難。陳仲金為了突破困境想要現代化越南思想，通過以現代觀點看待儒教，將儒教與開放的以民主科學為核心價值的西方文明結合起來。

儒教作為越南民族文化特色的代表，在歷史上，特別是在轉型時期經歷過起伏。在此背景下，儒家思想與西方文明的尋找、調整、融合，是陳仲金具有實踐意義的重要選擇。當然，這種做法遭到了像潘璐這樣的左派人士的強烈反擊，我們認為這是可以理解的。

五、直覺與理智

陳仲金書寫《儒教》最重要的方法是法國哲學家柏格森所倡導用以認知對象的直覺法（intuition）。台灣、香港、中國大陸的熊十力（1885-1968）、梁漱溟（1893-1988）、馮友蘭、方東美（1899-1977）等當代新儒家學者，都在一定程度上談到了柏格森的直覺與儒教的關係。[62]但在越南，陳仲金是唯一關注這一要素的人。這是他的標誌，也是潘璐努力抨擊的重點。陳仲金利用直覺並不像柏格森那樣與形而上學展開對話，而他的目的

[61] Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13.陳仲金：〈請潘璐先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 16 日，第 74 號，頁 9-13。

[62] 可以舉出一些研究成果，如梁漱溟的《唯識述義》、《東西文化及其哲學》、熊十力的《新唯識論》、《十力語要》、馮友蘭的《柏格森的哲學方法》、《貞元六書》、方東美的《哲學三慧》等等。

是將直覺與儒教結合起來，使之現代化，以應對日益增長的西方浪潮，影響整個地區的文化。陳仲金如此肯定儒教的一致性：「良知是直覺、理智是智」。陸王心學的儒者比程朱理學的得到陳仲金的更高評價。他認為只有陸王心學才能為儒教在與現代文明相結合的過程中做代表。這種觀點與以程朱理學為儒教的正宗派的越南儒者的道統觀念相悖。

陳仲金運用了孟子論良知的不慮而知觀點來證明「良知是直覺」。他認為這是理解儒教傳承體系統一性的基礎知識。潘璵對其持反對態度，稱：「良知為人之性，而直覺和理智只不過是哲學家的認知法。」[63]他還引用了孟子的觀點，認為良知的含義非常廣泛，包括道德、直覺和理智，因此不能認為直覺與良知同等價值。甚至在爭論範圍之外的文章中，潘璵仍然堅決反對這一論點。[64]

陳仲金繼續論證表明，潘璵提到的「性」一詞有兩層含義。首先，「性」是日常生活中的善惡傾向，更傾向於社會倫理；其次，更深刻的「性」屬於孟子提出的形而上學的部分，即「神明，使人懂得仁義禮智。」[65]在以上兩層含義中，良知就是根，使人可以立即懂得「那些仁義禮智，而其中包含了智慧與道德。」[66]他總結道：良知就是直覺。

我們通過以上分析發現陳仲金所提出的論點還是相當勉強的，尤其是

---

[63] Phan Khôi, "Đọc cuốn "Nho giáo" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璵：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璵：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

[64] 請參考：Phan Khôi, "Hán học ở bên Pháp", *Đông tây*, số 76, May. 30, 1931, tr. 1. 潘璵：〈在法國的漢學〉，《東西》，1931 年 5 月 30 日，第 76 號，頁 1。該文章中潘璵在文中曾經諷刺陳仲金：「中華人和我國人，學習中華文化都是靠千古流傳的所謂 intuition（心得心傳）；西洋人理所當然只能靠 intelligence（智慧）來理解，所以有時候他們扭曲了[……]《儒教》一書中作者將柏格森的 intuition 與孔孟學進行比較，兩者截然不同，真是再一次扭曲。」

[65] Trần Trần Trọng Kim, "Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 10 日，第 60 號，頁 12-16。

[66] Trần Trần Trọng Kim, "Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 10 日，第 60 號，頁 12-16。

結論部分。其原因來自於良知、直覺概念的內涵。用語言表達其本質是一個難題，尤其是在東方傳統中。因為，語言作為理智的工具，並不能澄清良知既直覺的本質。然而如果陳仲金不解決或不用西方理性主義來解決這個問題，傳統就很難跨過現代性的門檻。

因此為了強化自己的論點，陳仲金指出了潘璐對「良知」與「直覺」的分析中的不足之處。具體來說，潘璐選擇「良知」中的「良」對「不良」，選擇「直覺」中的「直」來對「不直」。他說「「直覺」是由 intuition 一詞翻譯過來的，直（direct）對不直（indirect）並不包含良知或善惡之意」[67]，所以直覺只是哲學的工具、它不能與良知劃等號。陳仲金認為上述分析並不合理，因為需要充分認識這些詞語的內涵，而不能僅僅考慮「良」和「直」二字的字面意義。陳仲金受西方哲學的影響，通過詞典解釋的意義將儒教良知概念與西方直覺概念進行對照，進一步肯定了二者的意義相同，並不像潘璐所提出的觀點。

> 直覺是由日本人和中國人從西方詞 intuition「直覺」翻譯而來的一個新詞語。它指的是對事物或與智慧和道德有關的問題能夠快速掌握〔……〕如今將直覺來解釋良知，也沒有錯誤，因為孟子將良知解釋為「不慮而知」。[68]

關於「理智就是智」的問題，潘璐表示陳仲金的《儒教》一書並沒有明確界定這兩個概念的含義。在他看來，儒教不講理智，但它所用的方法就是理智。例如，「慎之思、明辯之」，「致知在格物」。陳仲金對這個問題幾乎同意潘璐的批評。他同時還提出另一個問題進行爭論既區分違背

[67] Phan Khôi, "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18.潘璐：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 *M. Logique* 女士家玩，在那裡，我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 8 月 7 日，第 64 號，頁 15-18。

[68] Trần Trọng Kim, "Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16. 陳仲金：〈與潘先生論孔教的芻議〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 10 日，第 60 號，頁 12-16。

「自然」的「理智」和符合天地規律的美德的「智」。違背天地的是「理智」順其自然的是「智」。對此，潘璹反駁道：「「理智」由兩個漢字合在一起，既智用以認知和判斷，然後要按理做。」[69]因此理智並不違背天地規律。潘璹提出了重要的結論：「哲學名詞是我們學習的重要工具，如果使用不恰當，我們就會走錯方向。」[70]這就是接觸任何科學知識的核心基礎。兩位學者對上述概念的澄清，是科學理解儒教的重要前提，讓一直以來越南儒教溫和、少歧異的討論有了新的啟發。

六、儒教與西方科學

二者在談到儒教與西方科學及思相關係的時候，體現出了逆向思想。一人將儒教當做一種落後的社會政治學說，另一人主張將儒教與現代西方科學結合起來。

潘璹表示，儒教的神秘色彩無法與西方科學相結合。儒教「只講果不講因、叫人做而不解釋為什麼。」[71]潘璹舉了一些例子來證明他的論點。其中最突出的有「格物致知」和「明德新民」兩個方面。

對於「格物致知」，潘璹表示，這種方法雖然具有科學性，但光是解釋其內容就有「七十多位先儒的不同解釋。」[72]潘璹引用了王陽明（1472-

---

69 Phan Khôi, "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18. 潘璹：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩，在那裡，我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 8 月 7 日，第 64 號，頁 15-18。

70 Phan Khôi, "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18. 潘璹：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩，在那裡，我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 8 月 7 日，第 64 號，頁 15-18。

71 Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璹：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璹：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

72 Phan Khôi, "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim", *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, tr. 181-192. 潘璹：〈讀陳仲金先生的《儒教》一書〉，收入賴元恩（編）：《潘璹：1930 年在報紙上發表的作品》（河內：作家協會出版社，2006 年），頁 181-192。

1529）的解釋，格物致知深入人心，尋找每個人精神中的真理。根據上述解釋，「格物致知」不再是指全面徹底地感知事物，以便正確地理解事物。陳仲金對此沒有進一步討論，只是簡單做出評價，王陽明的理論非常深刻，需要單獨討論這一派別。

對於「明德新民」，潘璵注意到「新」字，認為點亮個人內在德性，讓人們不斷創新，是與實驗科學相悖的。因為一者偏與神秘，另一者是社會實踐。想要「新民」需要經歷一個學習、吸收的過程，而不能採取這樣不科學的方法。

由於潘璵尚未闡明什麼是科學，陳仲金從兩個層面解釋了這一概念。科學「廣義上是人類知識層面的一致方法與理論系統、狹義上則是專門針對某一些具體的知識。」[73]他認為，儒教也具有科學性，其在哲理方面具有統一性，在系統方面具有全面性。按照直覺的方法來看，儒教思想並不缺少或中斷任何內容。陳仲金說如果你直覺地仔細觀察儒教思想，它也充滿了形而上學、邏輯學、倫理學、心理學等部分。然而由於傳承方式以及各個歷史時期的背景，潘璵等學者認為這一理論並不適合西方科學。

陳仲金把儒家思想當做「天地萬物一體」[74]的東方泛神論傳統並證明這是一門科學。他認為西方哲學分為兩大分支：思辨哲學和實驗哲學。思辨是「使用先於經驗的定義（définition posée àpriori）或以假設（hypothèse）作為基礎。」[75]在這裡儒教通過直覺法，以天地萬物一體為假設來解釋事物發生過程。因此陳仲金發現儒教與這一思辨分支有許多相似之處。他還批

[73] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 16 日，第 74 號，頁 9-13。

[74] 在辯論中，陳仲金將天地萬物一體稱為一個帶有泛神論含義的法語詞語「panthéisme」。陳仲金進一步解釋了這一觀點：「將天下視為一個家庭，將一個國家視為一個人」。請參考：Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 16 日，第 74 號，頁 9-13。

[75] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 16 日，第 74 號，頁 9-13。

評潘璹僅依靠實驗來歸因所有理論。因為如果真是這樣，「像帕斯卡的《思想錄》（*Les Pensées*）或佛朗士的《伊壁鳩魯花園》（*Le jardin d' Epicure*）這樣的書，在許多地方比孔子的話更難，就必須被丟棄。」[76]

陳仲金在天地萬物一體的基礎上認為潘璹用錯了先儒的字。所謂「明德新民」中「新民」是宋明理學的觀點，具體是程朱理學派的觀點。陳仲金認為，這論點的本義是「明德親民」，既一切萬物歸一體。

> 己明德所明必能親民，明明德就是創造了天地萬物一體中之體，親民是達到天地萬物一體中之用。所以明明德在於親民，而親民是為了明明德。〔……〕明德親民從我做起眾人起而效之。故稱明德親民先我後先天下。若以「親」換「新」毫無此意。[77]

《大學》曰：「大學之道在明明德在新（親）民在止於至善。」[78]即學

---

[76] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘璹先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 16 日，第 74 號，頁 9-13。

[77] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13. 陳仲金：〈請潘璹先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 10 月 16 日，第 74 號，頁 9-13。在這一論點中，可以看出陳仲金以更地道的越南語表達了王陽明在《大學問》中的說法，同時也主動加入了自己的觀點。我們在這裡引用《大學問》的原文，供讀者對照:「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而為一體矣，實與之為一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而為一體矣，實與之為一體，而後弟之明德始明矣。」請參考:王陽明：《王陽明全集》，（上海：上海中央書局印行, 1935 年）, 頁 674。

[78] 通過查閱越南《四書》的譯本發現，大多數譯本在翻譯《大學》一書中的「新民」或「親民」時，都存在歧義。例如，越南最早的《大學》譯本之一是阮克孝（Nguyễn Khắc Hiếu, 1889-1939；筆名 Tản Đà〔傘沱〕）的。原文為「親民」但在譯成越南人時，阮克孝則依照「新民」一詞的意思進行義譯。請參考：Chu Hy, 大學 *Đại-học*, Nguyễn Khắc Hiếu và cộng sự (dịch) (Hanoi: Tản-Đà Thư điếm, 1922), tr. 16. 朱熹：《大學》，阮克孝等（譯）（河內：傘沱書店，1922 年），頁 16。這種現象在後來譯本中繼續出現，如：Đoàn Trung Còn（段忠噲）學者譯的 *Tứ Thơ: Đại-học Trung-dung*，請參考：Chu Hy, *Tứ Thơ: Đại-học Trung-dung*, Đoàn Trung Còn (dịch) (Saigon: Trí-Đức Tòng-thơ, 1950), tr. 4-5

做君子，在於提高自身的明德，使民以新（親民），並知停何處方可達到完美境界。從「親民」的意義來考慮，我們將能夠看清楚該學說的泛神性，因為這樣，儒家學者才能齊家治國平天下。認為人通過個人培養可以教育社會是個重要的前提。

關於「新民」與「親民」的爭辯對確立儒學程朱學派與陽明學派等量大學派起到了關鍵作用。程子和朱熹接受了「新民」說法，而王陽明則認為「親民」天地萬物一體更符合儒教的精神。總之，陳仲金及其陽明學的立場支持了「萬物一體」必須基於「親民」，他認為《大學》的後來版本或多或少地影響了其本義。

有趣的是陳仲金對於陽明學經典的態度。他在反駁潘璐的論據時，多數依靠了王陽明的《大學問》。但陳仲金並非單純地引用原文或提及該作品，而是將其與王陽明的話語交織在一起。這顯示了陳仲金在辯論中的意圖。他旨在將自己與王陽明統一，以確立自己在越南對這一學派的權威。

（朱熹：《四書大學中庸》，段忠嗆（譯）（西貢：智德叢書，1950），頁 4-5；Nguyễn Đức Lân（阮德潾）學者譯的 *Tứ thư tập chú*，請參考：Chu Hy, *Tứ thư tập chú*, Nguyễn Đức Lân (dịch) (Hà Nội: NXB Văn hóa thông tin, 1998), tr. 13（朱熹：《四書集註》，阮德潾（譯）（河內：文化信息出版社，1998），頁 13；漢喃研究院譯的 *Ngữ văn Hán Nôm (Tứ Thư)*, tập 1，請參考：Chu Hy, *Ngữ văn Hán Nôm (Tứ Thư)*, Tập 1, Viện nghiên cứu Hán Nôm (dịch) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2004), tr. 29. 朱熹：《漢喃語文——四書》，第一集，漢喃研究院（譯）（河內：社會科學出版社，2004），頁 29 等。值得一提的是，這些版本雖然是根據原著《四書集注》進行翻譯，但並沒有添加朱熹對此內容的注釋和理解。有的譯本還認為，這是古代漢語中「親」與「新」的同音現象。這很容易對在越南經典儒家的內容產生扭曲。因為根據陳仲金上述分析，「新民」和「親民」顯然是從哲學角度表現出來的對立，而不是簡單的同音現象。就連陳仲金本人在《儒教》一書中也沒有呈現這一內容，而是在他與潘璐之間爆發辯論時才提起的。我們發現，在這個問題上具有較高自我意識的作品之一是阮登俶（Nguyễn Đăng Thục, 1909-1999）改編的《大學》一書。他曾任 1975 年以前位於越南南部的一所大學西貢文科大學文學系主任東方哲學教授。他在書用一種非常獨特的方法解釋了《大學》的全部內容，既將其與笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650）的《談談方法》（*Discours de la méthode*）一書進行比較。值得注意的是，阮登俶在前言中強調「應如王陽明所主張的那樣稱為「親」，而像朱熹那樣將其讀為「親」是沒有意義的」，請參閱：Nguyễn Đăng Thục, *Đại học* (Hanoi: NXB Tứ-Hải, 1949), tr. 4. 阮登俶：《大學》（河內：四海出版社，1949 年），頁 4。從該方法與途徑來看，他對這兩個詞有了非常獨特的解釋方法，值得討論。總之，上述問題並不新鮮，但正確認識其在越南的正確意義還需要更多的指導性研究。

也可以理解為，這是陳仲金在廿世紀上半葉向越南人重新呈現古漢文的一種方式。我們特別強調「廿世紀上半葉」這一詞組指的是越南人的新語言系統國語字使他們逐漸忘記了漢文的傳統。至此我們可以進一步理解潘璹在依靠程朱學說和左派立場來考究孔孟時認為儒教不能和西方學說相結合的矛盾。而陳仲金的意圖是將孔孟思想，儒教的精髓與西方科學的進步相結合，以實現越南儒學的現代化。

七、對孔孟邏輯學的批評

在爭論中，潘璹還批評陳仲金的回答缺乏邏輯性。邏輯學問題來討論，目的是間接打擊陳仲金及儒教傳統辯論法。

潘璹認為，越南人的學問核心價值需要「以邏輯學為基石」[79]但不少支持孔孟傳統的人卻多次在論證上犯了錯誤。

為了證明自己的觀點，潘璹首先分析了《論語·為政》章中的「孝」。他講述了孟懿子問孔子何為孝。孔子曰：「無違」。之後孔子向樊遲講述了這個故事，並向樊遲詳細解釋了「孝」的含義，而不僅僅是「無違」兩個字。潘璹認為孔子的回答並不明確（Amphibologie），因為「無違」二子意思太寬泛了。陳仲金反而說孔子有兩種教學方法。一是因材施教，二是區別對待：

> 第一，有人問他一個問題，他會看看那個人擅長什麼缺乏什麼並找出回答方案。這樣學生就能馬上明白。第二「不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」[80]

[79] Phan Khôi, “Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15 潘璹：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 *M. Logique* 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 31 日，第 63 號，頁 13-15。

[80] Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11 陳仲金：〈請潘璹先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

根據陳仲金的分析，如果孟懿子聽到「無違」二字馬上能理解，那就符合孔子的第一句格言。但如果其聽不懂而沉默，沒有試圖學習，這並不違背孔子的第二個格言。樊遲聽了上面的故事後不明白，就立即問孔子什麼是孝，孔子就解釋清楚了。由此，他得出了結論，孔子並不像潘璟所說那樣違背邏輯學。

對於孟子而言，潘璟提出了三個問題，並判斷這事是邏輯錯誤，並予以攻擊。

首先，孟子違反了三段論（syllogisme hypothetique）結構。在《孟子·盡心上》中，他引用了桃應與孟子關於瞽瞍（帝舜的父親）殺人的故事的對話來證明。潘璟分析道：像帝舜和判罪瞽瞍的皋陶等兩個人物都是聖人，而「凡是聖人都有一種改行為善的方法。」[81]所以如果帝舜是天子、皋陶是一個正直的法官，那麼瞽瞍是不可能殺人的。因此孟子後來對桃應的答覆並「不考慮事情發生與否，見之即答，故答亦是胡言。」[82]如果這個故事是真的發生，那麼帝舜將會遇到一方面是對天下的責任，另一方面是對他父親的孝順之間的衝突。孟子假設帝舜會違背天下背著他父親瞽瞍逃脫殺人之罪，當然，這也違背了天子之道。

陳仲金反駁上述論點時表示，桃應向孟子提出問題，只是想問問如果發生這樣的「兩難困境」，聖人將如何處理。孟子的回答並不違反三段論。陳仲金肯定孟子用「兩全」的思想來回應：

兩全是守國之官，勿有私心，太上皇犯法與蒸民同罪，是法

[81] Phan Khôi, "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15. 潘璟：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 31 日，第 63 號，頁 13-15

[82] Phan Khôi, "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15. 潘璟：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 31 日，第 63 號，頁 13-15

> 律致公之意也。天子至尊，但天子是人也，必有父子之情；父有難，子必救之，勿因權力而放棄做子之責，是孝也。皋陶當官守法，如此做才能盡人臣之心；帝舜做子，如此做才能盡孝子之情。義孝兩全也。[83]

在此基礎上，他得出這樣的結論：瞽瞍殺人故事以及帝舜隨後的所作所為，並不是要孟子回答是或不是，而是為了檢驗這種解決方法是否符合倫理道德。從此教誨讀書人要實行君臣、父子之道，不得越線。

孟子與桃應的對話本質上在戰國時代的背景下就是集體性抽象意識「公」與個人性抽象意識「私」之間的關係。黃俊傑教授在其〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉一文中認為孟子回答的方法就是私向公的不斷擴展與延伸的過程。通過司馬光（1019-1086）、朱熹、荻生徂徠（Ogyū Sorai, 1666-1728）、伊藤仁齋（Itō Jinsai, 1627-1705）、趙翼（Jo Ik, 1579-1655）、李瀷（Yi Ik, 1681-1763）等東亞學者的詮釋發現，對公私關係的認識越來越深刻，主要從不可分割性與緊張性兩層面思考。這是倫理人與政治人之間的交叉與混淆，需要找出適當的解決方法。潘璹和陳仲金在邏輯學方面的學術交流，儘管未為真理帶來正確答案，且與地區儒者相比未有更大更新的進展，但為解讀「東亞歷史重大事件之一」[84]做出了貢獻。這也展示了在處理普遍性內容時東亞儒學在意識上的自覺性。

其次，孟子犯了沒有直接回答問題的錯誤（changement de point），而且答案與歷史事實相悖。潘璹為了證明這一點，引用了《孟子·萬章上》了的細節，萬章問到：堯把天下交給舜，有這麼回事嗎？孟子答道：不，作為天子就不能把天下交給別人。

---

[83] Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘璹先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

[84] 黃俊傑：〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版中心，2007 年），頁 395-418。

陳仲金認為孟子、萬章都是儒者，懂得「天下為公，非一人也。」[85]萬章的意思是「堯是否把天下當做自己的交給舜，有這麼回事嗎？」[86]孟子的否認與萬章提問的內容是一致的。陳仲金從歷史的角度來表示「堯是把治天下之權交給了舜」[87]，以進一步澄清潘璵的攻擊。

第三，孟子爭論時沒有理解術語（terme）的本質。潘璵引用了《孟子·滕文公上》關於孟子批判許行及其直接與孟子爭論之徒陳相的並耕論。陳相認為，市場上的價格一定要統一，比方說，相同長度的絲織物價格相同，相同米量價格相同，鞋子相同尺碼相同價格。孟子反駁道：

> 夫物之不齊，物之情也；或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈為之哉？從許子之道，相率而為偽者也，惡能治國家？[88]

潘璵很詳細地分析了陳相的意思，「大的和大的價格一樣，小的和小的價格一樣，所以價格會一樣；而大小本身自然就會有不同的價格。」[89]由此看來，孟子並沒有清楚地理解陳相在此背景下提出的大和小概念。

陳仲金不同意這種觀點。他解釋道，陳相只講數量（quantité），不講質量（qualité）。孟子知其短，宜用其來辯。因此本段強調缺乏對事物質量

---

[85] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

[86] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11.陳仲金：〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

[87] Trần Trọng Kim, "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘璵先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

[88] 朱熹：《四書章句集注》，頁 261。

[89] Phan Khôi, "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện", *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15. 潘璵：〈關於儒教書評：請陳仲金先生與孔子孟子一起去 M. Logique 女士家玩、在那裡、我們會講話〉，《婦女新聞》，1930 年 7 月 31 日，第 63 號，頁 13-15。

的探討，而不需要重複雙方先前商定的關於數量的想法。

對於「巨屨小屨同賈，人豈為之哉？」[90]的說法，陳仲金認為這是孟子的一個假設（conditionnel），因此其蘊含著寓意：「良鞋與劣鞋同價，無人再做大鞋賣。」[91]換句話說，如果好壞相同，人們就不會賣大鞋也不會做大產品，因為它需要精力和材料。正是因為這種暗示，孟子認為許行之道是有欺騙之嫌，無法治國。

通過兩人對這一內容的爭論，我們發現潘璟提出的大部分觀點似乎過於注重文本，而陳仲金則強調「儒教的學主要靠精神，而學習者談論任何問題都要弄清其意思。」[92]因此陳仲金堅決反對潘璟的說法也是可以理解的。

伍、結語

在越南廿世紀上半葉，陳仲金和潘璟之間發生了激烈的思想爭論。這是越南儒學歷史中罕見的學術事件，也可以被視為一場真正的儒學爭論。

不同於其他在本區域內著名的儒學爭論主要集中於解決儒學內在的理論問題，潘-陳之爭則著眼於尋找越南儒學當時情勢的可行出路。在這樣的背景下，儘管爭論涉及《儒教》一書，但實質上是關於新舊兩種立場的儒學辯論。這場爭論的議題相對豐富，但都圍繞著一個關鍵點：儒教是否應該還在越南社會中存在，且如何存在？為了尋找答案，兩位學者提出了一系列圍繞儒學的問題進行辯論。雖然這些問題在辯論的程度和色彩上有所不同，但潘-陳提出的七個議題卻如同一輛整合的七馬戰車，形成了一場在

[90] 朱熹：《四書章句集注》，頁 261。

[91] Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘璟先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

[92] Trần Trọng Kim, “Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11. 陳仲金：〈請潘璟先生回歸我國家學講話〉，《婦女新聞》，1930 年 9 月 25 日，第 71 號，頁 8-11。

越南儒學歷史中值得關注且獨有的學術爭論。

一個世紀已經過去，回顧這一事件，我們可以看到，雖然潘璟和陳仲金兩位學者討論的一些內容仍未達到徹底的程度，有些內容顯然已不再適用，但不能否認《儒教》一書和這場著名爭辯的歷史價值。尤其是在多數越南人對儒學的認識尚不高且經常中斷的背景下，我們應該記住，這場爭辯在越南儒學歷史上是前所未有的。通常，開端的往往不會完美，這是可以理解的。但我們要強調的是，問題的提出方式及其在 20 世紀上半葉所產生的影響，是評估這場爭辯歷史價值時必須考慮的方面。

值得一提的還有兩位學者對是非的區分。在哲學舞台上的辯論，如羅素（Bertrand Russell, 1872-1970）所說的「人們很難判斷對錯。」[93]潘陳之爭也不例外。筆者認為正確和錯誤的區分不僅僅局限於個人觀點。我們應該將視野擴展到更廣泛的層面來審視這場爭論的價值。

通過這場爭論，越南的儒家學說不再像歷史曾經見證那樣，單純只講求務實性，而是一種能夠融入新時代潮流的開放趨勢。在這個進程中，越南的儒家學說作為東亞儒家思想的一部分，完全可以與西方科學、民主和哲學進行靈活對話，不再因為理論基礎不足而擔憂。這不僅僅是該學說能夠在越南適應與存在的方式，而且也是東亞地區具有普遍性的表現，即儒家思想的現代化。

從這些方面可以看出，越南的儒家思想已經發生了演變，潘陳之爭是這一過程的里程碑。後來的學者可能也提出了更多新穎而吸引人的解釋和辯論。不容忽視的是，這兩位學者是該活動的先驅者。

總之，潘陳的學術交流在一定程度上有助於理解越南及東亞地區廿世紀上半葉的思想發展。這是一個充滿動盪、傳統與現代交織的時期。古老與現代並存的背景需要民主、開放的討論和交流，為該地區影響最大的學說尋找新方向。

---

[93] Bertrand Russell, *Wisdom of the West* (London: Crescent, 1988), p. 46. 伯特蘭。羅素：《西方的智慧》（倫敦：克雷桑，2020 年），頁 46。

引用書目

古代文獻

〔南宋〕朱熹

1983 《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年）。
Sishu zhangju jizhu (*Collected Commentaries on the Chapters and Sentences of the Four Books*) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1983).

1922 大學 *Đại-học*, Nguyễn Khắc Hiếu và cộng sự (dịch) (Hanoi: Tản-Đà Thư điếm, 1922).
Great Learning, Nguyen Khac Hieu et al (trans) (Hanoi: Tan Da Bookstore, 1922).

1950 *Tứ Thơ: Đại-học Trung-dung*, Đoàn Trung Còn (dịch) (Saigon: Trí-Đức Tòng-thơ, 1950).
Four Books: Great Learning - Doctrine of the Mean, Doan Trung Con (trans) (Saigon: Tri Duc Series of books, 1950).

1998 *Tứ thư tập chú*, Nguyễn Đức Lân (dịch) (Hà Nội: NXB Văn hóa thông tin, 1998).
Sishu jizhu (*Collected Commentaries on the Four Books*), Nguyen Duc Lan (trans) (Hanoi: Culture And Information Publisher, 1998).

2004 *Ngữ văn Hán Nôm (Tứ Thư)*, tập 1, Viện nghiên cứu Hán Nôm (dịch) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2004).
Sino-Nom Literature (Four Books), vol 1, Institute of Sino-Nom studies (trans) (Hanoi: Social Sciences Publishing House, 2004).

〔明〕王陽明

1935 《王陽明全集》（上海：上海中央書局印行，1935 年）。
Wang Yangming Quanji (*Complete works of Wang Yangming*) (Shanghai: Shanghai zhongyang shudian yinxing, 1935).

〔越．阮〕阮朝國史館

2007 《大南寔錄》 第二卷（河內：教育出版社，2007 年）。
Annals of Đại Nam, vol. 2 (Hanoi: Vietnam Education Publishing House Limited Company, 2007).

近人文獻

章民 ZHANG, Min

1917a 〈論南國百年來學術之變遷及現辰之改良方法〉，《南風雜誌》，第 5 冊(1917 年 11 月)，頁 254-257。
“Lun Nanguo Bainian lai Xueshu zhi Bianqian ji xian Chenzhi Gailiang Fangfa,” *Nan feng zazhi* (“Discussion on the Changes of Academic Trends in Vietnam over the Past Century and Current Methods of Innovation,” *Nam Phong Journal*), vol. 5 (Nov., 1917),

pp. 254-257.

1917b 〈論南國百年來學術之變遷及現辰之改良方法〉，《南風雜誌》，第 6 冊(1917 年 12 月)，頁 327-334。
"Lun Nanguo Bainian lai Xueshu zhi Bianqian ji xian Chenzhi Gailiang Fangfa," *Nan feng zazhi* ("Discussion on the Changes of Academic Trends in Vietnam over the Past Century and Current Methods of Innovation," *Nam Phong Journal*), vol. 6 (Dec., 1917), pp. 327-334.

馮友蘭 FENG, Youlan

2001 《三松堂全集》，第二卷（鄭州：河南人民出版社，2001 年)。
San Songtang quanji, di er juan (*Complete collection of the owner of the House of Three Pines*, vol 2) (Zhengzhou: Henan People's Publishing House, 2001).

黃俊傑 HUANG, Junjie

2007 〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版中心，2007 年），頁 395-418。
"Dongya jinshi ruzhe dui "gong" "si" lingyu fen ji de sikao: Cong Mengzi yu Tao Ying de duihua chufa," *Dongya ruxue: Jingdian yu Quanshi de Bianzheng* ("Reflections of modern East Asian Confucian scholars on the gap between "public" and "private" spheres: Starting from the dialogue between Mencius and Taoying," *East Asian Confucianism: Dialectics of Classics and Interpretations*) (Taipei: National Taiwan University Press, 2007).

Bonhomme, A

1916 "La ville des Mandarins," *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, no. 02 (1916),), pp. 169-179.
"The city of Mandarins," *Bulletin of Friends of Ancient Hue*, no. 02 (1916), pp. 169-179.

Fourniau, Charles et al

1999 *Le contact colonial franco-vietnamien: le premier demi-siècle (1858-1911)* (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1999).
The Franco-Vietnamese colonial contact: the first half-century (1858-1911) (Aix-en-Provence: Publications of the University of Provence, 1999).

Giran, Paul

1904 *Psychologie du Peuple Annamite: Le caractère national. L'évolution historique, intellectuelle, sociale et politique* (Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1904).
The Psychology of the Annamite People: The National Character.

The historical, intellectual, social and political volution (Paris: Ernest Leroux Publisher, 1904).

THAO, Trinh Van 鄭文草

1990 *Vietnam du confucianisme au communism* (Paris: Editions L'Harmattan, 1990).
Vietnam from Confucianism to Communism (Paris: Editions L'Harmattan, 1990).

Hegel, G. W. Friedrich

1991 *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

McHale, Shawn Frederick

2004 *Print and Power: Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam* (Hawai: University of Hawai'i Press, 2004).

Russell, Bertrand

1988 *Wisdom of the West* (London: Crescent, 1988).

Đào Duy Anh 陶維英

1938 *Khổng giáo phê bình tiểu luận* (Huế: Quan Hải Tùng Thư, 1938).
A Critical Essay of Confucianism (Hue: Quan Hai Tung Thu, 1938).

Lại Nguyên Ân 賴元恩

2023 *Tìm hiểu tác gia Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2023).
A Study on Phan Khoi (Hanoi: Writers' Association Publishing House, 2023).

Trần Văn Chánh 陳文正

2013 "Tản mạn nhân vật lịch sử Trần Trọng Kim qua những trang hồi ký," *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 6-7 (104-105) (2013), tr. 108-142.
"Scattered stories about historical figure Tran Trong Kim through memoirs," *Journal of Development Studies (Hue, Vietnam)*, no. 6-7 (104-105) (2013), pp. 108-142.

Hoàng Đạo 黃道

1938 "Phiếm du trong đạo Khổng: Đạo Khổng, một tôn giáo," *Ngày nay*, số 120, July. 24, 1938, tr. 3-4.
"Wandering in Confucianism: Confucianism, a religion," *Ngay nay*, no. 120, (July. 24, 1938), pp. 3-4.

Nguyễn Thọ Đức 阮壽德

2017 "Nho giáo và tư tưởng dân chủ (Luận bàn về tư tưởng "dân chủ" Nho giáo của Trần Trọng Kim trong tác phẩm *Nho giáo*)," *Tạp chí nghiên cứu và phát triển*, số 2 (136) (2017), tr. 17-47.
"Confucianism and Democratic Thought (Discourse on Tran Trong Kim's Confucian democracy thinking in his work Confucianism),"

Journal of Development Studies (Hue, Vietnam), no. 2 (136) (2017), pp. 17-47.

2020 "Về việc xác lập lại phả hệ truyền thừa đạo thống Nho giáo và phê phán tư tưởng Chu Hi của Trần Trọng Kim trong "*Nho giáo*", trong Nguyễn Kim Sơn (chủ biên), *Kinh điển Nho gia tại Việt Nam* (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020), tr. 155-210.
"On the reconstruction of inheritance genealogy of the Confucian tradition and Tran Trong Kim's criticism in his book "Confucianism" of Zhu Xi's thought ," in Nguyen Kim Son (ed), *The Confucian Canon in Vietnam* (Hanoi: VNU Publishing House, 2020), pp. 155-210.

Vu Gia 武嘉

2003 *Phan Khôi: Tiếng Việt, báo chí và thơ mới* (Hồ Chí Minh: NXB ĐHQG TP. Hồ Chí Minh, 2003).
Phan Khoi : Vietnamese, Journalism, and the New Poetry Movement (Ho Chi Minh: VNUHCM Publishing House, 2003).

Hoàng Thị Hường 黃氏紅

2022 *Thực tiễn hiện đại hóa văn học Việt Nam đầu thế kỷ XX: Nhìn từ hiện tượng Phan Khôi* (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2022).
The Modernization of Vietnamese Literature in the Early 20th Century: A View from the Phenomenon of Phan Khoi (Hanoi: Social Sciences Publishing House, 2022).

Phan Khôi 潘璟

1930a "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện," *Phụ Nữ Tân Văn*, số 63, July. 31, 1930, tr. 13-15.
"Regarding the critique of Confucianism: Invite Mr. Tran Trong Kim to accompany Confucius and Mencius to *M. Logique's* house, and we will discuss there," *Phu Nu Tan Van*, no. 63, July. 31, 1930, pp. 13-15.

1930b "Về bài phê-bình sách Nho-giáo: Mời Trần-Trọng-Kim tiên-sanh đi với Khổng-Tử Mạnh-Tử đến nhà *M. Logique* chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện," *Phụ Nữ Tân Văn*, số 64, Aug. 7, 1930, tr. 15-18.
"Regarding the critique of Confucianism: Invite Mr. Tran Trong Kim to accompany Confucius and Mencius to *M. Logique's* house, and we will discuss there," *Phu Nu Tan Van*, no. 64, Aug. 7, 1930, pp. 15-18.

1931 "Hán học ở bên Pháp," *Đông tây,* số *76, May. 30, 1931*, tr. 1.
"Sinology in France," Dong tay, no. 76, May. 30, 1931, p. 1.

1939 "Một cái vũ trụ quan còn mờ tối và yếu đuối: Khổng Tử chẳng duy vật mà cũng chẳng duy tâm," *Tạp chí Tao Đàn*, số 12, Sep., 1939, tr. 961-967.

"A vague and weak cosmology: Confucius was neither a materialist nor an idealist," *Tao Dan Journal*, no. 12, Sep., 1939, pp. 961-967.

2006 "Đọc cuốn "*Nho giáo*" của ông Trần Trọng Kim," *Phan Khôi: Tác phẩm đăng báo 1930*, trong Lại Nguyên Ân (biên tập) (Hà Nội: NXB Hội Nhà văn, 2006), tr. 181-192.
"Reading Confucianism by Tran Trong Kim," *Phan Khoi: Works published in the newspapers 1930*, in Lai Nguyen An (ed) (Hanoi: Writers' Association Publishing House, 2006), pp. 181-192.

Trần Trọng Kim 陳仲金

1930a "Mấy lời bàn với Phan Tiên-sanh về Khổng-giáo," *Phụ Nữ Tân Văn*, số 60, July. 10, 1930, tr. 12-16.
"Discussions on Confucianism with Mr. Phan," *Phu Nu Tan Van*, no. 60, Jul. 10, 1930, tr.12-16.

1930b "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện," *Phụ Nữ Tân Văn,* số 71, Sep. 25, 1930, tr. 8-11.
"Inviting Mr. Phan Khoi back to our school to disscuss," *Phu Nu Tan Van*, no. 71, Sep. 25, 1930, pp. 8-11.

1930c "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện," *Phụ Nữ Tân Văn,* số 72, Oct. 2, 1930, tr. 9-11.
"Inviting Mr. Phan Khoi back to our school to disscuss," *Phu Nu Tan Van*, no. 72, Oct. 02, 1930, pp. 9-11.

1930d "Mời Phan-Khôi tiên-sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện," *Phụ Nữ Tân Văn*, số 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13.
"Inviting Mr. Phan Khoi back to our school to disscuss," *Phu Nu Tan Van*, no. 74, Oct. 16, 1930, tr. 9-13.

1943a *Nho giáo*, quyển I (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943).
Confucianism, vol. I (Hanoi: Le Thang Publishing House, 1943).

1943b *Nho giáo*, quyển III (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943).
Confucianism, vol. III (Hanoi: Le Thang Publishing House, 1943).

1943c *Nho giáo*, quyển IV (Hanoi: Éditions Lê Thăng, 1943).
Confucianism, vol. IV (Hanoi: Le Thang Publishing House, 1943).

Thanh Lãng 清浪

1972 *Phê bình văn học thế hệ 1932*, tập 1 (Sài Gòn: Phong trào văn hóa, 1972).
Literary criticism of the 1932 generation, vol. 1 (Saigon: Cultural movement, 1972).

Trần Viết Nghĩa 陳曰義

2014 "Tìm hiểu cuộc tranh luận của Phan Khôi với Phạm Quỳnh trên diễn đàn báo chí năm 1930," *Tạp chí Khoa học ĐHQGHN, Khoa học Xã hội và Nhân văn*, tập 30 (01) (2014), tr. 33-42.
"An initial study of the controversy between Phan Khoi and Pham Quynh on Vietnamese Press Forum in 1930," *VNU Journal of*

Science: Social Sciences and Humanities, vol. 30 (01) (2014), pp. 33-42.

Vũ Ngọc Phan 武玉璠

1951 *Nhà văn hiện đại*, quyển 2 (Hà Nội: NXB Vĩnh Thịnh, 1951).
Modern writers, vol. 2 (Hanoi: Vinh Thinh Publishing House, 1951).

Nguyễn Việt Phương và cộng sự 阮越方等

2023 "'Trực giác" của Henri Bergson và "Lương tri" của Trần Trọng Kim: Một điểm nhìn từ cuốn *Nho giáo*," báo cáo trình bày tại Hội thảo khoa học quốc tế văn hóa giáo dục lần thứ III (ICCE 2022) - Giao lưu văn hóa, giáo dục Pháp - Việt - Nhật: Lịch sử và phát triển (Huế: Đại học Sư phạm Đại học Huế, 3-4 tháng 11 năm 2022), tr. 298-316.
"Henri Bergson's "Intuition" and Tran Trong Kim's "Liangzhi": A viewpoint from *Confucianism*," paper presented at the 3rd International Conference on Culture and Education (ICCE 2022) Franco - Vietnamese - Japanese Cultural and Educational Exchange: History and Evolution (Hue: Hue University of Education, Nov 3-4, 2022), pp. 298-316.

Poisson, Emmanuel 以馬內利·泊松

1997 "Quan chức, thuộc viên, hành chính cấp tỉnh và địa phương tại Bắc Kỳ (cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX)," *Nghiên cứu lịch sử*, số 293 (1997), tr. 63-74.
"Officials, subordinates, provincial and local administration in Tonkin (late 19th century - early 20th century)," *Historical research*, no 293 (1997), pp. 63-74.

Kiêm Thêm 兼沾

1960 *Luận đề về Trần Trọng Kim* (Saigon: NXB Bạn Trẻ, 1960).
Thesis on Tran Trong Kim (Saigon: Youth Publishing House, 1960).

Nguyễn Đăng Thục 阮登俶

1949 *Đại học* (Hanoi: NXB Tứ-Hải, 1949).
Great Learning (Hanoi: Tu Hai Publishing House, 1949).

Ngô Tất Tố 吳必素

1940 *Phê bình Nho giáo Trần Trọng Kim* (Hà Nội: Mai Lĩnh, 1940).
Criticizing Tran Trong Kim's Confucianism (Hanoi: Mai Linh, 1940).

Nguyễn Ngọc Thiện (biên soạn)阮玉善編

2001a *Tranh luận văn nghệ thế kỷ XX*, tập 1 (Hà Nội: NXB Lao Động, 2001).
Literary and Art Debates in the Twentieth Century, vol. I (Hanoi: Labour Publishing House, 2001).

2001b *Tranh luận văn nghệ thế kỷ XX*, tập 2 (Hà Nội: NXB Lao Động, 2001).

Literary and Art Debates in the Twentieth Century, vol. II (Hanoi: Labour Publishing House, 2001).

Yoshinaru, Tsuboi 坪井善明

1999 *Nước Đại Nam đối diện với Pháp và Trung Hoa 1847-1885* (Hồ Chí Minh: Nxb Trẻ, 1999).
Dai Nam confronted France and China 1847–1885 (Ho Chi Minh: Tre Publishing House, 1999).