

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2013.10(2)161

黎貴惇的朱子學及其仙佛思想
On Lê Quý Đôn's Study of Zhu Xi and His Ideas
of Gods and Buddha

林維杰
Wei-chieh LIN*

關鍵詞：朱熹、理氣、鬼神、佛、感應

Keywords: Zhu Xi, *liqi*, ghosts and gods, Buddha, affective communion

* 中央研究院中國文哲研究所副研究員。

Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

摘要

黎貴惇（1726-1784）是十八世紀越南最重要的儒學思想家與哲學家。他曾受到中國思想，尤其是宋明理學的強烈影響。我曾在三篇論文中指出，黎貴惇的格物論（知識論地研究事物）、理氣論（原理與物質的形上學關係）以及宗教思想（包含對鬼神與祖先的祭祀）都受到中國哲學家朱熹（1130-1200）的啟發。如今這篇文章，我將進一步處理黎氏在形上學上如何繼承朱子學問，並把它聯繫上道家與佛教的思想。文章的主導線索是對朱熹的理氣論進行修正，凸顯氣性的重要。氣是人與鬼神的共同元素，所以它們可以在祭祀活動中彼此感應。這種氣的感應也是果報的基礎，人類會因其行為的好壞有所感應而受到賞罰。

Abstract

Lê Quý Đôn (1726-1784), the famous Vietnamese Confucian thinker and philosopher of the 18th century, is strongly influenced by Chinese thought, in particular the Neo-Confucianism of the Song-Ming period. In my last three papers on Lê Quý Đôn, I have pointed out that Zhu Xi (1130-1200), the renowned philosopher of the Song dynasty, has inspired Lê's views of gewu (epistemological investigation of things), *liqi* (the metaphysical relationship between principle and matter) and religion (including sacrifices to ghosts, gods and ancestors). In this paper, I will discuss how Lê amended Zhu Xi's metaphysics of *liqi* by giving *qi* a guiding and dominant role. The Arché *Qi* is for Lê the common element of all beings and the reason that descendants and ancestors could affect each other in the ceremony of sacrifice. This kind of affective communion is also the foundation of retribution, via which good will be rewarded and evil punished.

壹、前言

越南後黎朝（1428-1789）「黎中興」時期儒者黎貴惇（字允厚，號桂堂，1726-1784）的思想中，最令人印象深刻的是其強烈的知識廣度與求知欲望。其著作《見聞小錄》的序言中以爲「學問之要，何嘗不在於廣見博聞」，¹正適合用來說明他自己的爲學風格。黎氏不僅喜好蒐集各類資料（上涉天文，下至地理，旁及風俗物用），且有不少自身之評論。他在筆錄編著的《芸臺類語》與《見聞小錄》兩書的各自〈序言〉中，皆申明其求知方式乃出於朱子「格物窮理」進路之指導。²這種百科式的學問傾向也包含了陰陽五行與鬼神祭祀的種種內容。黎氏不僅從儒家立場表示意見，還兼採道、釋典籍與諸鄉野傳聞以示昭信。這些充滿三教論述與民俗信仰的觀點，有其形而上學的學理根源，此即「理氣」思維，貴惇在《芸臺類語》卷首之〈理氣〉篇內容即從「理氣」逐步開展至仙釋神怪的各式存在。

按「理氣」議題本是宋儒學理，朱子（名熹，1130-1200）所論尤爲拔萃，他的「理氣論」嚴守形上、形下的區分，強調理在氣中、理先氣後、理同氣異等原則，並把「理氣」範疇運用到「宇宙論」與「鬼神論」。貴惇大致上也以較簡易的態度接收朱子「理氣二分」之規模，但其思維所及，發揮得比朱子更加寬鬆，特別是「氣」範疇的廣度與強度。依據貴惇所述，「氣」涉及的領域遍及天、地、人三才（如星象、山川、鬼神、器皿與動植礦物）。而在本文探討的宗教立場上，貴惇常強調鬼神的「氣

-
- 1 〔越〕黎貴惇：〈見聞小錄序〉，見氏著：《見聞小錄》（河內：越南社科院藏抄本），頁2。
 - 2 關於黎氏學問與朱子學的關係，可以參考以下論文，林維杰：〈越儒黎貴惇《芸臺類語》中的朱子學線索〉，《當代儒學研究》，第10期（2011年6月），頁145-170；林月惠：〈黎貴惇的理氣論〉，收於鍾彩鈞（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。林月惠的文章有幾點值得注意：氣化宇宙論、自然與社會文化的特殊「風土」以及西方自然科學影響下的「實學」。這些論點，筆者在另一篇關於黎氏的論文中也有相當的分析，參見林維杰：〈黎貴惇思想中的格物學〉，收於鍾彩鈞（編）《黎貴惇的學術與思想》，頁281-312。

化」性格，以為它們能夠與人相「感應」而帶來福報蔭澤；他也主張魂魄在不同世間有其「輪迴」，以為「輪迴」亦是理的表現；而且他比理學家更能接納各式仙妖精怪的事蹟，強調不可不信，也不可隨意詆毀。在這種學理與風俗交織的思維傾向下，貴惇雖然也閱讀、摘錄過不少佛經條目，但他對各類佛典故事與傳說逸聞的興致更勝於深刻的佛理。這是宗教思維與日常生活的具體聯繫。

如果把他與朱子放在一起審視，則貴惇的儒理學問可算是朱子學的「簡明化」、「世俗化」甚至「修正化」。而這種修正、簡化之特質，表現在宗教層面上即是對鬼神仙釋的「泛氣化」性格多所著墨。貴惇「宗教的氣化」之重點乃是把魂魄與神祇放在福報感應與輪迴轉世，而有別於特別重視祭祀誠意與天道流行之中州儒者的「宗教人文化」。然而貴惇畢竟還是儒者，即使其深具民俗信念，他仍在這類態度中表現出一定程度的「倫常意識」。貴惇沒有儒家與道釋之間的學理抉擇與掙扎，他直截地將道釋問題轉為民俗信仰，從而以一種簡明色彩表現了越南版的三教合一。³

貳、朱子學的理氣論與鬼神問題

就「理氣」關係而言，理氣二分、理在氣中、理由氣顯、理先氣後、理同氣異以及理靜氣動等皆為朱子學理所涵攝。貴惇的討論則較為簡明與緊縮，他除了「二分」的架構繼承之外，主要是表現「理在氣中」、「理由氣顯」以及「然與所以然」的想法。其《芸臺類語》中即言：

3 後黎朝開始有「三教並尊」政策，見梁志明：〈論越南儒教的源流、特徵和影響〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，1995年第1期（1995年），頁30。需要說明的是，由於貴惇擇取的資料有異，態度上偶有貌似反覆之嫌，例如以下所錄：「明李鼎《偶談》有曰：『與二氏為敵國，畫水徒勤〔勞〕；引三教為一家，搏沙自苦。』此非無見。而莊生所謂『六合之內，論而不議；六合之外，存而不論』，誠確言也。」（〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》，卷9，頁479。）二氏即老釋二家。合李鼎與莊子所言，貴惇乃想藉之表明三教不可強求為一，需存其異同。但其基本立場實為「氣性思維」主導下的感應與業報，此是求大同而存小異，詳見後文。

盈天地之間皆氣也。理者，言其寔有而非無耳。理無形迹，因氣而見，理即在氣之中。陰陽奇偶，知行體用，可以對言，而理氣不可以對言也。⁴

「盈天地之間皆氣也」是關於原質（Hyle, *materia prima*）的說明，帶有極強的材質色彩。在句型上，劉蕺山（名宗周，1578-1645）、黃梨洲（名宗羲，1610-1695）皆有類似表述（盈天地之間皆氣也、皆道也、皆心也等）。⁵按晚明以來的氣論脈絡相當複雜，「氣」的存有性格往往游移在形上與形下之間，⁶貴惇的命題當是後於劉、黃，而且是單純的形下之氣。依引文所言，由於「理」是實理（氣之實有反顯理亦是實有），但無形迹，因而理須「因氣而見，理即在氣之中」。這是朱子學「理在氣中，由氣顯理」的轉化版本。⁷這個見（顯）與在，表示理、氣之間的親緣性以及氣的表現性：氣的各式活動彰顯了作為原則的理，而理也必須在氣中才得以表現其規範性；理、氣有其見與在的互顯性質，所以不能對言。

從「理在氣中」、「因氣而見」來看，「理」似乎消失其對「氣」的主宰力與原理義，其實不然，貴惇從「理」與「物」的角度強調了朱子學的「然與所以然」：

-
- 4 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），卷1，頁13-14。
- 5 此可見〔明〕黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，2010年），其中的〈蕺山學案〉即言「盈天地間皆道」（下冊，頁1515）、「盈天地間，一氣而已矣」（頁1522）、「盈天地間皆性也」（頁1528）、「盈天地間，只是此理」（頁1559）等。
- 6 比較具體的文獻可以參看楊儒賓、祝平次（編）：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），以及楊儒賓、陳榮灼與劉又銘等人的研究。
- 7 學界也有主張黎貴惇在理氣思想上反對朱子者，如梁志明言：「他〔按指貴惇〕一反朱子以理為本，『有是理便有是氣』的觀點，認為『理在氣之中，理因氣而有』。可見有的越南思想家並非完全抄襲、借用，而是有所發揮，並有自己的一定見解。」（參見梁志明：〈論越南儒教的源流、特徵和影響〉，頁30。）梁氏強調越南思想家的獨立性，此固然不錯，但說「理在氣之中，理因氣而有」一句可謂反對朱子，則有討論餘地。按「理在氣中」本來就是朱子學理，真有不同於朱子處的只有所謂「理因氣而有」的部分，這是因為朱子強調「理生氣」與「理先氣後」，而「理因氣而有」則是「氣生理」與「氣先理後」。然而「理因氣而有」並非如梁氏文章所言出自《芸臺類語》的〈理氣〉卷，此卷中相近的文字只有本文所引的「理無形迹，因氣而見，理即在氣之中」。筆者實找不到反對朱子的「理因氣而有」一句。再者，貴惇亦有「然與所以然」的朱子學結構（見後文），不可能真反朱子也。

《易》曰：「天地之間惟物。」萬物各有當然之理，又有所以然之故。推其理，求其故，一言以蔽之曰：自然而已矣。宮室器用舟車衣服飲食，物物各有一理，天實為之。〔……〕草木禽獸虫鳥魚鱉，物物各有一性，天實賦之。⁸

「當然」與「所以然」還可以進行倫理學與形上學的區分，此處不論。總之貴惇是以朱子「然與所以然」的結構看待「萬物與理」的關係，而此也是源出於「氣與理」的基本關係。由此觀之，貴惇的「因氣見理」便是由「氣之然」見「理之所以然」，但他偶而也用險詭之詞描述理氣關係，如言：

神怪，聖人所不語也，而《左傳》一書多記之。大抵天地之間，不出陰陽二氣而已，氣即理也。知此理、此氣之未嘗無，則知鬼神之非無矣，故《禮》曰：「殷人尊鬼。」⁹

鬼神與陰陽問題見後文討論。此段的詭辭「氣即理」充滿氣本、氣化的意味，若依此而說其「唯物」，似無不可，正如陸象山（名九淵，1139-1193）的「心即理」也只能由心體去瞭解理。但「氣即理」的表述稍嫌簡單，何況理學常有即氣言理、由陰陽變化而言理之類的表述（程伊川〔名頤，1033-1107〕：「所以一陰一陽道也。」；¹⁰朱子：「蓋陰陽非道，所以陰陽者道也。」¹¹）。然而這類的「相即」表述也常引來解釋上的困難，如張橫渠（名載，1020-1077）的「太虛即氣」與「虛空即氣」（《正蒙·太和》）以及黃梨洲的「草木之榮枯，寒暑之運行，地理之剛柔，〔……〕

8 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷9，頁514。

9 〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》，卷10，頁544。「殷人尊神」一句語出《禮記·表記》：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親；其民之敝：蕩而不靜，勝而無恥。」〔漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏），〔唐〕陸德明（音義）：《禮記注疏》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年景印文淵閣《四庫全書》，第116冊），卷54，頁22b。

10 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，王孝魚（點校）（北京：中華書局，2004年），上冊，《河南程氏遺書》，卷3，頁67。

11 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，王星賢（點校）（北京：中華書局，2004年），第5冊，卷74，頁1896。

皆氣之自爲主宰也。以其能主宰，故名之曰理。」¹²氣之存有性格的斷語不能輕下，對於貴惇的「即氣言理」亦然。但貴惇畢竟習於朱子學理，對於氣與理之間的「然與所以然」乃了然於心，理若只能附於氣，則不可能扮演「所以然」的角色。由於「理無形迹」，不聞於耳目，所以也容易令人置疑宇宙間是否有終極之理存在，貴惇對此駁斥道：

宇宙之間，一理而已，人信其常見，而致疑其所不見。
〔……〕若耳目所不知，便斷以不然，豈非愚近之徒耶？¹³

從「宇宙一理」的語彙來看，理亦有其終極性與超越性，此即以一理充當萬有之「所以然」。故而貴惇並非納理於氣，以理爲氣之屬性。¹⁴氣的諸表象分殊多變，如果理爲氣之屬性，或是將理的形上位階拉至與氣相齊，則理最多也只能是分殊者（多理），不可能提起來說綜體之「一理」。再者，伊川、朱子常言的「理一分殊」乃是「理一而分殊」（理先氣後），如果理只是氣的夾帶，則只能說「氣殊而理殊」（氣先理後）。然而貴惇雖有「宇宙一理」之詞，又有「所以然」的思維骨架，但也僅限於大方向上的說明，實則在文獻的諸多條目中，「氣」的活動義與內容規定即常逸出「理」的控制。此如在周濂溪（名敦頤，1017-1073）與朱子的學問中，形上學「理氣」的進一步展開乃是宇宙論的「太極與氣」，而貴惇的解釋則非常不同：

12 〔明〕黃宗義：《明儒學案》，卷3，〈崇仁學案〉（三），頁47。

13 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁45。

14 以理爲氣之屬性的斷語，如陳仲洋所言：「黎貴惇認爲理和氣不能對立，而把理視爲氣的屬性之一，即是將理併進氣裡。」（陳仲洋：〈《芸臺類語》景印弁言〉，《芸臺類語》，頁IX。）這種解讀觀點還可參照文新：〈簡論黎貴惇——越南封建時期的博學之士〉，見出版於越南的《歷史研究》，第4期（1963年），引自于向東：〈黎貴惇〉，收於于向東（編）《東方著名哲學家評傳（越南卷）》（濟南：山東人民出版社，2000年），頁188。

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。¹⁵

宋代理學（尤其是朱子）將太極視為理，即使太極有其「動靜」而「生」陰陽的複雜論述，但太極即「理一」而非「氣一」的規定是不會改變的。¹⁶ 貴惇把「太極」理解為「混元一氣」，又帶入生二、生四的氣化流行，應是受到明清氣學與元氣論的影響。

總體而言，貴惇承認「理」對一切事物（天文、地文與人文三個範圍）的管轄權，但此權限與權能在萬物存在的說明上能發揮到何種程度，則有疑義。政制倫常確實表現理的主宰力，但宇宙生化與鬼神精怪方面，則「理有權而常無力」可能是更貼近的寫照。朱子強調「理不活動」，故而亦有「氣強理弱」的評斷，¹⁷ 貴惇論形上之理也透顯這類性質，甚至因為論「理」不多（對比於氣的內容份量）而有「氣極強而理極弱」之情形。

「氣」在具體事物的表現上常一枝獨秀，《芸臺類語》與《見聞小錄》是多論氣而少論理。除了以「混元一氣」論太極之外，貴惇亦就「萬物」的存在說氣：

大哉乾元，萬物資始，言其氣也。至哉坤元，萬物資生，言其形也。自天地言之，各有形氣，自萬物言，則稟氣於天，成形於地也。¹⁸

15 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁14。

16 朱子云：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」（〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁1。）

17 按朱子就是氣質氣稟而說：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣羸而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」（〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第1冊，卷4，頁71。）

18 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁13。

「大哉乾元，萬物資始」與「至哉坤元，萬物資生」語出《周易·彖傳》。原文言乾元首出庶物而正其性命，坤元厚載萬物而致其咸亨，乃是原理性質的陳述，並無形氣之說。貴惇加入形氣內容之後，即使乾坤二元仍保有原理性質，整段文字卻充滿氣化色彩。依理學觀點，乾元、坤元本是天道，貴惇的解釋則將重點由乾坤并建移轉到天地形氣，以形氣說萬物，如此便弱化了元理的地位。

太極與萬物是總說，進一步展開則有天、地、人三才的不同領域。貴惇對空氣、颶風以至於風水等天文徵候，有其細緻的描述與觀察，以下一段即是他串接「氣」與天候變化的「風」：

天之下，地之上，皆風氣也。近人之處，不見有風，蓋為眾物所障礙，生意所融散。稍高則風大，極高則風愈大而剛燥矣。且如山下深土，人鑿至丈餘，初猶軟潤。纔出地上，便已成石，豈非見風而剛？嬰兒在母腹，只是一塊血胞，初生便堅寔，亦其理也。天氣下降，地氣上騰，天地之氣皆生意也。風氣周旋其間，無時不有，非動時有、靜時無也。¹⁹

由地勢高低深淺見證「風」的作用，軟土見「風」成石，以及嬰兒血胞見「風」則堅實，都是「天地之氣」的變化，所以風、氣連用。按朱子學理，嬰兒「血胞」是氣，見風而堅之「風」也是氣（「初生便堅寔」乃是見風而堅實），貴惇此段較偏重以風論氣，這是循著氣息、風吹的角度。此外，他又以「氣」解說動植生物與川源地貌的生機變化：

地以土為肉，石為骨，草木為毛，川源為脈。草木榮澤，氣之盛也；川源衍溢，氣之滋也。土肥石秀，生氣貫焉。木枯

19 前揭書，卷1，頁17。

老而苔猶生，石碎斷而礎猶潤。氣未嘗不在也。人與天地一本，而終日動履飲食，尤與地氣相參。²⁰

「氣」使得一切土石草木與山川人物皆有生老榮枯。氣是活動的，其活動即貫穿各式存在並表現其生滅節奏，反之則亦可由此節奏見證此氣之「未嘗不在也」。萬物固然是氣，使之生滅榮枯者也是氣。

由於貴惇所論之「氣」的種類紛雜，需要找一解說模型進行比對。《芸臺類語》卷首〈理氣〉與《朱子語類》第一、二卷所述的規模相近，在此可以朱子為例。朱子論「氣」約略有幾層意思：

- 一、原質之氣：這是理氣二分下之「一氣」，具體說則是分陰、分陽的「二氣」以及土火木金水的「五行」，此皆可視為元素、原質之氣；²¹
- 二、存在物自身為氣：如日月星辰、山河大地、鬼神魂魄、動植礦物與舟車用具等；
- 三、自然天候之氣：風雨雷電之屬，尤其是「風」的意象最為接近；
- 四、氣息之氣：周流於天地間與存在物體內之氣，如內息、呼吸等，²²此類與「風」氣亦極近似；
- 五、生機之氣：使萬物得以存活化育之氣，可由生意見之。²³

20 前揭書，卷1，頁20-21。

21 依朱子，一氣是就理氣二分、相對於理而言，實際始源乃是二氣：「天地初間只是陰陽之氣。」（〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁6。）五行之氣則是陰陽二氣之後的生化：「陰陽是氣，五行是質。有這質，所以做得物事出來。五行雖是質，他又有五行之氣做這物事，方得。然卻是陰陽二氣截做這五箇，不是陰陽外別有五行。」（頁9）

22 「人呼氣時，腹卻脹；吸氣時，腹卻厭。〔……〕大凡人生至死，其氣只管出，出盡便死。如吸氣時，非是吸外氣而入，只是住得一霎時，第二口氣又出，若無得出時便死。老子曰：『天地之間，其猶橐籥乎，動而不屈，虛而愈出。』」（〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第1冊，卷1，頁8。）

23 「嘗觀一般花樹，朝日照耀之時，欣欣向榮，有這生意，皮包不住，自迸出來；若枯枝

這幾類「氣」在各式存在上互有表現，如要嚴格區分，第一類與後幾類不同，乃是抽象的、原生的元素原質與具象的、衍生的形體天候之別，只是有時意義相混而不易釐清。²⁴貴惇的「氣論」亦算齊備，除了屬於第一類（原氣）的混元一氣與乾坤二氣之外，其他幾類（存在、天候、生機與氣息）²⁵也多所敘述。後幾類「氣」由於同出於原質之氣，所以彼此間能夠互動而「感應」。有互動，才有各式生命的生滅榮枯，以及祖考與子孫的響發感應與命筮卜筮的靈驗。換言之，氣能夠運行天地之間，並不是單純的流動，呆滯的流動不可能真正成就萬有的生滅變化，唯有同源才能真正互感而流行。以下舉疾病為例：

天將欲陰雨，而人素有打跌傷者，便先覺酸痛，此天之氣動乎人也，可以驗天人一理。²⁶

乍看「天人一理」之語，可能以為是理學思路的以理宰氣，實則不然。天候變化與人體骨肉相感通，讀來彷彿是漢儒董仲舒（179-104BCE）的人副天數與天人感應，此乃天氣與人氣的相通。²⁷陰雨酸痛之理乃是「二氣感

老葉，便覺憔悴，蓋氣行已過也。」（〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第1冊，卷4，頁62。）

24 關於越儒（黎貴惇與黎文啟）在先天與後天、根源與衍生之區分與混淆，可參見蔡振豐：〈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卷第2期（2012年12月），頁101-120，特別是頁111-113。

25 關於這一點，可參考以下文字：「俞琰《席上談》云：『欲知時辰陰陽，當別以鼻。鼻中氣陽辰在左，陰辰在右。子亥之交，兩鼻皆通。此類有驗，蓋人自身一小天地也。』」（〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁24。）按《席上談》當為《席上腐談》，引文出自卷上，原文為：「欲知時辰陰陽，常別以鼻。鼻中氣陽時在左，陰時在右。亥子之交，兩鼻俱通，丹家謂『玉洞雙開』是也。」

26 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁24。

27 疾病之為氣之感應，又可見：「《素問》：『〔……〕氣難預期，故疾難預定，氣非人為，故疾難人測。推驗多乖〔舛〕，極〔拯〕救易誤，未見其是也。』愚謂天地之氣，無非陰陽五行而已。沖和不齊，主客互別。典司於歲月，流轉於節候，千變萬化，人之所感。雖未必一一相應，然大槩亦不相差。」（前揭書，卷1，頁27。）

應」(氣之變化感應為理²⁸)，而如此的氣與理分別可視為「天候、人體之氣」與「天候與人體之氣的相互感應之理」。

由於「氣」能夠相互感應，所以成就了世間萬物的存在及其生化流行。而萬有之中，以鬼神仙怪最容易令人驚悚訝異。它們的生命現象不易界定，在肉體消亡後卻仍有靈有識，還能以各種面貌與生者溝通。貴惇以為鬼神魂魄為「氣」，生者亦為氣之存在，故而能彼此感應。此感應不僅表現在祭祀來格或為生人帶來禍福，更表現為天地諸氣的互動牽引。而貴惇對鬼神仙釋之事蹟尤為好奇，他蒐集大量的奇聞軼事為鬼神見證，有如耶穌信徒見證神蹟。然而貴惇的相關想法，與中州北地的儒者其實有別，其分別的關鍵點在於「氣化」與「人文化」的差異。氣化以鬼神的屬性與「同氣感應」為主，人文化則由「同氣感應」轉換為「以理感氣」，此乃造化之妙與倫常之道。

按儒家論「鬼神」乃長久以來的議題。從孔子論鬼神與祭祀開始，至漢代雜入氣化之魂魄與陰陽五行，再至宋儒而兼有二者。宋儒論鬼神大致可歸結為三個主題：一、鬼神存在為「氣」的陰陽屈伸，二、陰陽屈伸乃造化之德，三、鬼神祭祀重倫常要求。第一項是「氣行」觀察，後兩項則皆為「德化」角度。安南地處中州之南，自漢代即有儒學入越，中間又融合釋道仙怪之說與越地習俗之見，相關意識自然複雜而說明不易，但有一基本立場與中州儒者確實有別，此即氣化思維的勃發：鬼神既是氣之行程（屈伸），又衍現而為靈識，祭祀則強調其帶來的福報蔭澤，此中「理」的倫常角色較為微弱。先看貴惇的以下文字：

朱子曰：「屈伸來往者，氣也。」人之氣與天地之氣，相接無間。人心纔動，便必達於氣，與這氣屈伸往來者相感通。如卜筮之類，皆是心中自有此物，只是說心上事，纔動即應。²⁹

28 人釀酒亦為氣感：「酒乃人釀，其氣亦應於日，蓋亦有理存焉。」（前揭書，卷1，頁30。）

29 前揭書，卷1，頁34。

以陰陽的屈伸開闔來形狀鬼神，乃是漢朝王充（27-97）（歸伸）³⁰以來的說法。宋代由張載至朱子，都是這套論述的繼承與發皇者，貴惇習引理學文獻，故其採朱子的屈伸之說，並不令人意外。引文接著說及人氣與天地之氣的相通，這是氣的「同質相感」；但後續內容提及人心與氣的感應，則較難斷定其感之屬性。貴惇以「卜筮」為例說明此感應。按卜筮可以查吉凶、斷禍福，人心與卜筮活動之可通，則必帶出卜筮活動中有所應之氣行對象（鬼神）。然而人心通於卜筮之所及，究竟是「同氣相感」抑或理氣的「異質相感」（以理感氣），引文中不易看得明白，此乃因為人心的性質未作確定，但可知「感應」亦有其進一步的禍福可言：

地理家言，辨士多不取，以謂朽化者無知也。要之，人與天地一源，與祖考一脈。天地之生氣常通，則自能滋潤枯骸；祖考之精神常聚，則自能福蔭後嗣。《青鳥子》曰：「精神入門，骨骸歸根，吉氣感應，鬼福及人。」於理甚透。³¹

此段也是從氣化入手。人死則朽化云云，貴惇以為是無知之言，故他由「生氣」相通說而主張人與天地一源；而所謂祖考一脈，乃是基於先祖與後嗣的「血氣」相承，此與朱子言「我之氣即祖先之氣」，³²皆為同樣之意。按明儒蔣信（號道林，1483-1559）與韓儒任聖周（號鹿門，1711-1788）皆有「氣一分殊」之說，³³以此觀貴惇所述，則「生氣」是一切存在的共同質素，這是「氣一」（生機氣息的總和），氣一則天地一源；血氣、血脈之開枝散葉是「氣之分殊」，由此而說祖考一脈。人死之後魂魄

30 王充：「鬼者，歸也；神者，荒忽無形者也。或說：鬼神，陰陽之名也，陰氣逆物而歸，故謂之鬼；陽氣導物而生，故謂之神。神者，伸〔申〕也。申復無已，終而復始。人用神氣生，其死復歸神氣。陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神。」（見〔漢〕王充：《論衡校釋》，黃暉（校釋）〔北京：中華書局，2009年〕，第3冊，卷20，〈論死篇〉，頁871-872。）

31 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁35。

32 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第1冊，卷3，頁47。

33 王門蔣信的「氣一分殊」之說見：「宇宙只是一氣，渾是一個太和，中間清濁剛柔，多少參差不齊。〔……〕蓋氣一分殊，即分殊約歸動靜之間，便是本體。」此說到了朝鮮之後，任聖周結合朱子理氣論而有後續的「氣一分殊」之辯。（見〔明〕黃宗義：《明儒學案》，卷28，〈楚中王門學案〉（三），〈桃岡日錄〉，頁631。）

爲鬼，肉身則消解爲骨骸，骨骸可由天地間川流不息的「氣一」得到滋潤，祖考魂魄則能在祭祀中與子孫相聚，「分殊」之同質血氣的相聚即有感應福蔭，《青鳥經》（又稱《葬經》，愕裏子所撰）的文獻不過是證明上述所言。

身處中州的朱子在談鬼神時，亦論其對人事之吉凶，如云：「鬼神只是二氣之屈伸往來。就人事中言之，如福善禍淫，便可以見鬼神道理。」³⁴但朱子不止於屈伸與禍福，他必由鬼神進而言及「祭祀倫常」與「造化盛德」：(一)關於祭祀，《論語》有兩段話很能表示儒家與朱子的態度：「祭如在，祭神如神在。」（〈八佾〉）以及「未能事人，焉能事鬼？」（〈先進〉）朱子引伊川之言而注〈八佾〉曰：「程子曰：『祭，祭先祖也。祭神，祭外神也。祭先主於孝，祭神主於敬。』愚謂此門人記孔子祭祀之誠意。」³⁵祭先祖與祭外神（外於本族，故非先祖之神³⁶）須秉持孝敬之意，以其如降臨也，這是祭祀之誠。朱子對〈先進〉篇的注文則是：「問事鬼神，蓋求所以奉祭祀之意。〔……〕然非誠敬足以事人，則必不能事神。」³⁷事人以誠才能事鬼，亦言祭祀須備誠意，充滿濃厚的倫常意味。(二)關於造化，《中庸》第十六章云：「鬼神之爲德，其盛矣乎！」朱子引橫渠與伊川之言而註解爲：「程子曰：『鬼神，天地之功用，而造化之迹也。』張子曰：『鬼神者，二氣之良能也。』」³⁸鬼神既是屈伸二氣，亦能由此見證造化生生之德。合祭祀與造化而論，宋儒論鬼神乃是由「氣化」（屈伸開闢）見「德化」（造化之德與祭祀之誠）。

居於安南的貴惇則是在「氣化」中見福報，並未轉而推至「德化」。按趨吉避凶本是人的本能，也是人依自身之材質氣稟而有之欲望，重視骨骸吉氣與魂魄鬼福其實頗有「功利」色彩，祖考魂魄成爲替子孫帶來效益

34 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第3冊，卷34，頁891。此處乃是就《集注》解《論語·述而》「子不語怪、力、亂、神」章，其言：「鬼神之理，難明易惑，而實不外乎人事。」然查《論語集注》，並未有難明易惑與人事等語。

35 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁64。

36 「問：『祭神如神在，何神也？』〔朱子〕曰：『如天地、山川、社稷、五祀之類。』」（〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，第2冊，卷25，頁620。）

37 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁125。

38 前揭書，頁25。

之「工具」。宋儒橫渠、伊川與朱子則習於由德化著眼，帶有「宗教人文化」的特質。在此人文化的要求之下，情感上顯得較為遼遠而隆重；鬼神不再是工具，而是「天道生化」的見證與「習俗倫常」的護持。若進一步用康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的術語來看，吉福庇蔭涉及個人與後代子孫的幸福，依此行事只能成就「道德的他律」；而若能由祭祀活動進而體證慎終追遠之情，則處事自然較容易傾向於「道德的自律」。話說回來，宗教問題也不能僅由道德判斷著眼，信仰上的趨吉避凶本是個人生命與民俗教化的重要支柱。宗教思維中的「氣化想像」乃是東亞儒學的共同遺產，貴惇只是將此遺產發揮得較為徹底。

由於貴惇論鬼神側重的是其「氣化」屬性以及依此屬性衍生的「吉凶禍福」，所以對人死為鬼神的各式說法也抱有極大的興趣。這些說法甚至逸聞有些來自佛典經文，有些是道教的神仙怪譚，再加上安南民間的傳說混雜而成。

參、氣化思維中的三教交涉與轉化

上一節提及朱子注解《論語》時，內容涉及造化之德與祭祀之誠。貴惇面對《中庸》同樣的經文，則有另一番思量：

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎。視之弗見，聽之弗聞。洋洋乎如在其上，如在其左右。」冥司地界，說似荒唐，總之造化玄微，陰陽分隔，使人不能見、不能聞耳。³⁹

按《中庸》第十六章論鬼神之德之盛，說的是體物（為物之體）而不遺，其義可進一步轉為造化之妙，洋洋與左右則是描述祭祀時的倫理氛圍。換言之，這是「即鬼神而言造化」與「即祭祀而敘倫常」。然而在貴惇趨近

39 [越]黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁48-49。

於道教思維的解釋中，重點轉為鬼神與人的陰陽相隔。按冥司地界即為地府，⁴⁰地府之說「似荒唐」，然非真指荒唐，而是意指人、鬼的陰陽相隔。陰陽實則涵蘊氣行、氣化內容，人鬼殊途是氣化之殊也。鬼神居冥府，亦能在祭祀時到來陽世：

祭祀之時，鬼神來格，是體魄雖散，而神識猶聚也。釋典言受形投胎，亦謂此神識耳。日月之精，降為水火；水火之氣，升為風雷。天地變化之妙，往來不測，況於人乎？⁴¹

「鬼神」乃是肉體滅散而魂魄猶存的「神識」。按中州儒理，魂魄、神識能聚亦能格，所以能在祭祀時「祖孫相感」以成就氣血生命的傳承。而此祭祀中的血氣感應與傳承，其實可進而反映「慎終追遠」之情。不過貴惇在引文中亦未順此倫常之思路，而是轉由鬼神、神識之「聚」轉為受形投胎之說。「釋典」在此或指《法華經》，其《通義》卷三即有「投胎之始，受形之原」之言。投胎、受形無非氣化之行程，所以續文以水火風雷等天候徵象做為譬喻，天候的遞換即同於魂魄神識在諸形胎間的流轉。結尾說這是天地變化之妙與不測，中州理學家通常將「妙」與「不測」視為天道生生的形容，此處引文則用於氣行流轉的狀詞，且以之說明神識的聚格與受形，意旨頗有不同。

按魂魄鬼神的投胎受形即是「輪迴」，貴惇對此也有評論，此亦與釋典有關：

釋典有輪迴之說，儒者常不之信。然古今之人，真聞真見，登于記錄，不可勝數，要非無此理也。⁴²

40 冥府之司神為酆都大帝。《無上黃籙大齋立成儀》卷四十四〈混元玉劄告文〉有云：「無極神鄉，上元天界；泉曲之府，下元水界；北都羅酆，中元地界；九州分野，十方世界。仙宮星府，地獄冥司，天牢幽局。」羅酆為道教山名，乃酆都大帝掌管冥府鬼所之處。此處則泛說鬼神及其居所。

41 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁49。

此處之「釋典」不知特指何經，但《法華》、《雜阿含》⁴³等經文皆曾述及輪迴。「輪迴」是古印度發祥甚早的概念，經婆羅門而至佛教而大成，其內容亦由「種性輪迴」發展至「六道輪迴」。儒者不信輪迴之說，自然是因為「子不語怪、力、亂、神」（《論語·述而》）之故，但貴惇駁斥此不信的態度，以為證諸見聞與文獻實斑斑可考。貴惇對見聞與記錄很有信心，以為不得不信，然此並非儒者存而不論的立場，而是民俗信念發揮其中。又，貴惇以佛典與見聞之實駁斥儒者不信輪迴的同時，亦舉儒道義理反證之：

觀《列子》中所載，林類答子貢曰：「死之與生，一往一反，死於是者，安知不生於彼。」則輪迴之說，漢以前有之，不始於竺典也。聖人不語神怪，又曰：「未知生，焉知死。」此等存而不論可也。⁴⁴

引文所說林類云云，語出《列子·天瑞》，原文為：「子貢曰：『壽者人之情，死者人之惡。子以死為樂，何也？』林類曰：『死之與生，一往一反。故死於是者，安知不生於彼？』」依《列子》原文意思來看，子貢的態度其實無所謂儒家或道家，樂生惡死不過是人之常情，林類之言則近於道教思維。以死生往返之常而超越死生，正是莊子以來的諍言。《列子》思維與子貢年代皆出於漢之前，此固是也，而貴惇以此思路證明死生之往返（死於是而生於彼）亦是輪迴型態，大致也說得通。但引文後半轉到孔子「不語神怪」與「不知生，焉知死」之論，則需要說明一下。

按「子不語怪、力、亂、神」是孤語，朱子的注解是：「怪異、勇力、悖亂之事，非理之正，固聖人所不語。鬼神，造化之跡，雖非不正，

42 前揭書，卷1，頁48。

43 《法華經·方便品》：「以諸欲因緣，墜墮三惡道，輪迴六趣中，備受諸苦毒。」《雜阿含經》卷十：「無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。」

44 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁48。

然非窮理之至，有未易明者，故亦不輕以語人也。」⁴⁵此注文分爲兩組：「怪、力、亂」不是正理正道，所以聖人不語；「神」意通鬼神，鬼神是造化之跡，其理不容易明白，所以亦不語。子所不語乃基於理之不正與理不易明，然而「未知生，焉知死」涉及事生重於事死的倫常，此乃是理之正也，兩段經文意思有別。貴惇則是以「不語」之意統一兩段經文：神怪難測，人死後之情形亦難明；既然難明，所以「存而不論」。然而貴惇本身對鬼神的態度，很難歸於徹底的存而不論。他既主張輪迴之說有文獻上親見、親聞的支持，又以受形投胎出自可信之佛典，因而面對聖人教誨時的不論，應該只是態度上的暫避其鋒。

貴惇對於「鬼神」與魂魄神識之「輪迴」，大抵是抱持接受之態度，這是出於「宗教氣化」的立場。從民俗信仰的角度觀之，氣化所變現的神祇亦存在於道家、佛家典籍以及中州與安南的傳說之中，貴惇皆抱持以寧可信其有的態度：

《尚書故實》謂：「佛教上屬鬼宿，明則佛教盛，暗則佛教衰。」案《本行經》，太子出家時，見鬼星與月合諸天，唱大聲言大聖太子鬼宿已合，今時至矣，是其驗也。⁴⁶

按鬼宿即鬼金羊，乃二十八星宿之一，屬於南方七宿。《尚書故實》則是唐人李綽作品，內容頗有怪異荒誕之說。再看一段安南事蹟：

懷安有永社，水神廟最靈。世傳弘祖陽王時，所積大木數百株在菩提江津。一日盡不見，守者以聞，王怪之，令往各處

45 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁98。

46 〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》，卷9，頁479-480。按《尚書故實》的原文是：「佛教上屬鬼宿，蓋神鬼之事，鬼暗則佛教衰矣。吳先生嘗稱有《靈鬼錄》，佛乃一靈鬼耳。」（〔唐〕李綽：《尚書故實》〔臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年景印文淵閣《四庫全書》，第862冊〕，頁18b。）若照《靈鬼錄》所言，佛祖不過是靈鬼。人死為鬼，鬼有靈識，合稱靈鬼似無不可。但靈鬼即使有識有靈，仍是一氣化物耳，如何與原來聖潔而「超越」的形象相符？而其降為氣行流轉之層次，也不可能避免人們對其代表物（神像）有所不敬。

江津遍尋。漬溪有永二社，上言：「某月日本境江津忽見巨木數百，浮在水面。」王詫曰：「水神敢爾盜取吾木！」傳貶秩下等，差中使回收救命。明早使者纔發，夕已見河津巨木浮出無數，堆積之處，一如其舊。王笑曰：「神亦知魔法。」即馳召中使回，典祀仍前。⁴⁷

此段之弘祖陽王即鄭柞（又稱西王，1657-1682），故事不知出處為何，內容則可視為安南版的人神鬥法，以及君權與神權的爭執，最終以水神落敗收場。除了鬥法、鬥權之外，我們還可以注意其中水、木與神的多重意象。氣之為元素乃是最基源者，但水與木屬五行，與金火土亦同屬於元素系列。神以水的形象現身，其實亦可看成水以神的造型出現。而水神盜木，乃是兩行元素之間的流動互補，故事最後的陽王獲勝則使得兩氣的互補終止，通篇故事洋溢著「氣」的流動意象。

上述兩段的水神與佛鬼都可視為「氣化神祇」。神祇有其靈識，所以才能人神感應與歸還巨木。一般來說，中土的傳統宗教敬拜對象是至上神、自然神與祖宗神。人死為鬼，並在日後子嗣的祭祀中成為祖宗神，水神是自然神，佛祖則不易歸類。無論如何，照貴惇的態度，這些神祇鬼識都是不可不信者。不只要信，更不可詆毀，否則即有報應，如以下所言：

周高祖融刮佛像，焚燒經教。未盈一年，癘氣內蒸，身瘡外發，七日傾崩，國運移革。事見釋道宣《廣弘明集》。周世宗銷天下佛像為錢，真定像高大，不可施工，有司請免。既而北伐，命以砲擊之，中佛乳，更不能毀，未幾癘發乳間而殂。王鞏《雜錄》報應之說，不可謂無。⁴⁸

47 〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》，卷10，頁554-555。

48 前揭書，卷9，頁485。按周高祖事出於《廣弘明集》卷十：「未盈一年，癘氣內蒸，身瘡外發，惡相已顯，無悔可銷。遂隱於雲陽宮，才經七日，尋爾傾崩。天元嗣曆，於東西二京，立陟岵寺，罰菩薩僧用開佛化。不久帝崩，國運移革，至隋高祖，方始大通。」（見〔唐〕道宣：《廣弘明集》，收於《弘明集·廣弘明集》〔上海：上海古籍出版社，1991年〕，頁159。）周世宗事則見王鞏《隨手雜談》：「柴世宗銷天下銅像

引文涉及的「周高祖融刮佛像」乃北周武帝宇文邕（543-578）在建德年間的滅佛情事，而世宗柴榮（921-959）則是砲擊佛乳而佛未損。兩人不敬佛的結局，一是身瘡外發而崩，一是癰發乳間而亡，真是天道循環，報應不爽。但貴惇亦非一味從不敬神佛說報應，儒門中也有「報應」之說：

《易》曰：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」聖人未嘗不說報應之理也。聖人說報應已見前論，切近易信，非如竺典言宿世來生，茫渺不可知耳。⁴⁹

此段引《周易·文言》的積善之說，乃在闡明「儒家」聖人早有行善報應的想法，而且較諸佛理更為簡單切近。但貴惇之前引文支持輪迴，此處又說佛家的宿世來生渺茫，語意豈非矛盾？其實不然，此處指的是儒理的「今世報應」比佛理的「來世報應」更為切身。以此觀北周宇文邕與後周柴榮之不敬佛事，乃屬「今世報應」，唯有今世報應才易得見。無論如何，儒釋兩家皆論及因果，貴惇以儒家〈文言〉義理佐證之，確實站得住腳。

除了對仙佛鬼神須保有敬意而不可詆毀之外，貴惇對各式相關的傳聞記載也抱持一定的信念，如說及漢地法雲寺佛像事蹟：「法雲後佛，祈雨甚靈響，其事已詳在《嶺南摭怪錄》。」⁵⁰又如記載越地竹林派尊者法螺玄光之出生、受戒與祈雨事蹟：「其母夜夢異人，授以神劍，喜懷之，覺而有娠。生辰異香滿室，久之方散。幼穎悟，口不說惡言，食不嗜葷肉。年二十八仁尊幸南柵江，見而奇之曰：此子有道眼，後必為法器，且喜其

以為錢，真定像高大，不可施工，有司請免。既而北伐，命以炮擊之，中佛乳，竟不能毀。未幾，世宗癰發乳間而殂。」

49 〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》，卷9，頁486。

50 前揭書，卷9，頁504。《嶺南摭怪錄》又稱《嶺南摭怪》、《嶺南摭怪錄列傳》，蒐集、編纂與修改的時間長達八百餘年（自十一世紀的越地李朝開始）。法雲寺佛像為漢朝獻帝時事蹟，見《嶺南摭怪錄列傳》卷二〈蠻娘傳〉，內容其實是「遇歲大旱，〔蠻娘〕以杖卓立，地自然水湧出」，所述之佛則是蠻娘之女於樹中化為堅石，村人以該石成四面佛，分別為法雲、法雨、法電、法雷。

來，遂賜名喜來。後於麒麟寮受戒，改名法螺。興隆十六年命為竹林第二祖師。〔……〕師奉〔陳朝英宗〕詔祈雨，累累得驗。」⁵¹再如：「正和永盛間，有如德禪師居東潮之麟洞寺。〔……〕遠近敬慕。每來京，所至之家，老少皆喜曰：吾師至矣。紙衣鶉結，人人爭請，燒一片和水以飲小兒及洗面，並能除疴辟惡。」⁵²以上三則皆出於卷九〈禪逸〉卷，所述異聞多為佛家事，內容多看重靈驗，筆鋒則顯虔敬。至卷十〈靈蹟〉則所記情事即常有出脫，前引懷安永社水神廟即為一例，而另一記載則是東安縣的龍王宮，此宮在該縣龍領磯下深淵處，漁人入水取網中物時如踏鱗瓦，漁人出水時聞雷聲而致耳聾。⁵³貴惇擇取的事蹟材料，其事主各有不同（僧侶神妖），但其神通感應則一，皆可視為「氣行」之異應奇變。

但貴惇也不是一味沉浸在仙佛鬼魅的靈蹟軼聞之中，他對道、釋「教理」的維護尊重也值得一提，例如以下所言：

佛老之教，清虛超寂，不累事物，亦高明之所以獨善其身；
而高談道德，縱論形神，莫不有奧旨妙義。吾儒執彼此之
見，每每辨駁，其可乎？⁵⁴

佛老的境界高明，清虛超寂無不是妙旨奧義，儒者實不應排斥。這裡涉及的是三教相處的應有態度，儒者不可敵視老釋也，因此貴惇續言：「人以渺然之身，雖有才花〔華〕詞辨，縱橫八極，吞吐九寰，其所見要為未廣。而於古書所載，鬼神異應，動植奇變，遠國形狀，靈境物象，一槩不信，甚矣謗及仙釋，何其窒也！」⁵⁵人生有涯而知無涯，所知所見有限，不能不信，亦不可毀謗。

51 〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》，卷9，頁516-517。

52 前揭書，卷9，頁541。此段後文還有猿猴於麟洞寺之調御祖忌辰時，取供齋之情事，「猿猴連臂而來，而各持一碗去，無爭奪者。歲以為常，其信及異類如此。」（頁542）

53 前揭書，卷10，頁555-556。

54 前揭書，卷9，頁477。

55 前揭書，卷9，頁478。

除了清虛奧旨的泛說之外，貴惇對釋家經典的具體內容也有涉獵，如《楞伽經》、《楞嚴經》、《金剛經》、《心經》所言的各種戒律與基本知識。這些內容皆收在〈禪逸〉卷，數量約有十數條，但無深刻佛理。比較值得關注的是貴惇提及佛家的倫常勸善，貴惇記載如下：

《珠林》又言：「我由昔孝養，今得成佛。」〔……〕《金剛論》云：「敬順二親，是名孝順男女，此豈非明孝友之道？」⁵⁶

孝養敬順乃是倫常之道，此非儒家所獨享，釋家亦有此理也。而行孝養可成佛，此亦為「果報」。依此看來，釋家與儒門皆有行善的倫理要求，又能依行善而得福報（積善有餘慶，孝養可成佛），彼此之理（果報之理）是可相通的。貴惇的融合性格在此表露無遺，而且有頗強的「善書」性格。⁵⁷

然而問題還有另一面。按康德有「德福成比例」的說法，德、福關係有其「分析」一面，亦有「綜合」一面，此處所言的善因與佛果即是「綜合」表現，但儒家自宋代始即逐漸弱化後果概念的強度（孟子的義利觀也是這種思維），這是德與福的「分析」關係，行善本身即是果也。德與福的分析關係是動機論、義務論，積善與成佛的期盼則是結果論。結果論往往產生自習俗的歷史性與社會的現實考量，貴惇的三教融合思維在這方面有不少發揮。

56 前揭書，卷9，頁482。

57 這種強調善行果報的思維，頗有中國明清時期的「善書」性格。善書重視修行、勸善、感應與因果，乃是貴惇融通三教的基本思路。關於黎氏思想中的善書理路，可參考李豐楙的兩篇論文：〈官箴與勸善：黎貴惇《見聞小錄·箴儆》的善書化〉與〈陰騭與官箴：黎貴惇重編《陰騭文註》的勸善思想〉，收於鍾彩鈞（編）《黎貴惇的學術與思想》，頁109-142及143-180。

肆、結語

鬼神、仙妖、輪迴、報應諸說，皆涉及「氣性」在不同時空中的流轉。從上述所論的鬼神吉福、生死輪迴與異世果報等主題來看，貴惇在宗教方面的氣化意識是比較強的。唯有氣化鬼神才能與子孫後嗣相感應，輪迴也需要魂魄神識的流轉，而行善之果報有時得借魂魄受形於異世。接受之即是氣性信仰，而此信仰則與另一面的「倫常」相對應。祭祀鬼神首重誠意，次及天道，貴惇雖未言此，但他轉而注重行善的果報，也算表現了有別於儒門的另一種倫理要求。貴惇的氣化思維表現在儒理與仙佛之間，〈靈蹟〉篇中每多靈驗之詞，而貴惇亦常以倫常思維致力於儒佛間的會通，可算是儒家中的雜家。總結全文，有以下有幾點可說：

一、由氣見理：「以理範氣」與「由氣見理」皆為朱子學理，而貴惇較偏向後者。但「由氣見理」命題還有不同程度的發展模式，接近朱子者嚴分理氣為二物，並強調理對氣的管轄；逐漸離開朱子者端視「氣」之自我決定到何種強度，徹底反對朱子者則是主張「有氣無理」或「氣之條理」。貴惇對此中細節並無充分自覺，但他也無須肩負日、韓儒者的傳道使命以及參與學派的意氣爭執。在文獻學理的擇取上，越地儒者是自由的。若要嚴分擁理學或反理學（甚至擁朱、反朱），則只能保守一些來說：貴惇的相關主張乃居於「以理為本」與「唯氣是從」的中間位置，前者是基於其「格物學興趣」（由「然」求其「所以然」的格物窮理）決定「形上學架構」（理氣二分下的因氣見理），後者則證諸其編著筆記中漫天蓋地的各式氣化材料（天文地理神鬼醫卜）。

二、同氣相感：一切存在俱為「氣化」，氣化即可相感，祖考來格、祈福降雨與醫卜命算皆是氣的「感應」。貴惇由氣行之屈伸說鬼神，並強調魂魄、精氣之化為靈識（先祖、佛祖皆為靈識），不過是以擬人化的方式說此「感應」而已。此種感應形態乃是「同氣相感」，而有別於同心同理的「同理相感」（象山）以及由鬼神見造化的「理氣相感」（伊川、朱子）。「同理相感」與「理氣相感」表現的是道德情感的人文化成，「同氣相感」則是宗教情感與自然情感的流露。

三、三教融合：貴惇學問的安南特色是多重思維的融合，文學、政制、文藝、博物與宗教皆可充分交流而不妨礙彼此。此種形態也表現在他對儒、釋、道三教的態度。分別言之，貴惇對中州大地的儒門學理頗有繼承，除了先秦典籍之外，行文編纂之間尤其可見宋代儒者的名號，明清氣學的身影則是隱微其間。他對老莊的理解不多，但對各種仙怪異聞則很有興致，解說上也很接近道教理趣。對佛教的態度也是如此。中州大乘的深刻佛理不太吸引貴惇，這是他的「實學」特色。實學針對的是「具象」及其「效益」，所以貴惇喜談鬼神帶來的吉凶禍福，也很關注神蹟與輪迴。綜合來看，三教融合在貴惇並非「高深學理」的對話求通，而是「氣性思維」主導下的鬼神信仰與業報輪迴。雖然他對宗教生活中的「倫常信念」確實懷有一定程度的敬意與要求，由此也可以另一議題通向儒佛之會通，只是他往往將此轉為「善行有善果」的業報思維。這種善書模式的傾向，仍不脫「氣性模式」。[◆]

◆ 責任編輯：李金榮

引用書目

古代文獻

〔漢〕王充

2009 《論衡校釋》，黃暉（校釋）（北京：中華書局，2009年）

〔漢〕鄭玄（注）、〔唐〕孔穎達（疏）、〔唐〕陸德明（音義）

1983-1986 《禮記注疏》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年景印文淵閣《四庫全書》）

〔唐〕李緯

1983-1986 《尚書故實》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年景印文淵閣《四庫全書》）

〔唐〕道宣

1991 《廣弘明集》，收於《弘明集·廣弘明集》（上海：上海古籍出版社，1991年）

〔宋〕朱熹

2003 《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年）

〔宋〕程顥、程頤

2004 《二程集》，王孝魚（點校）（北京：中華書局，2004年）

〔宋〕黎靖德（編）

2004 《朱子語類》，王星賢（點校）（北京：中華書局，2004年）

〔明〕黃宗羲

2010 《明儒學案》（北京：中華書局，2010年）

〔越〕黎貴惇

《見聞小錄》（河內：越南社科院藏抄本，編號A32）

2011 《芸臺類語》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年）

近人文獻

于向東（編） Yu, Xiangdong (ed.)

2000 《東方著名哲學家評傳（越南卷、猶太卷）》（濟南：山東人民出版社，2000年）

Dongfang zhuming zhexuejia pingchuan (Yuenan juan, Youtai juan)
(Jinan: Shandong People's Publishing House, 2000)

梁志明 Liang, Zhiming

- 1995 〈論越南儒教的源流、特徵和影響〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，1995年第1期（1995年），頁26-33
 "Lun Yuenan rujiao de yuanliu, tezheng he yingxiang," *Journal of Peking University (Humanities and Social Sciences)*, 1 (1995), pp. 26-33

楊儒賓、祝平次（編） Yang, Rubin [Yang, Rur-bin], Zhu, Pingci [Chu, Ping-tzu] (eds.)

- 2005 《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）
Ruxue de qilun yu gongfu lun (Taipei: National Taiwan University Press, 2005)

鍾彩鈞（編） Zhong, Caijun [Chung, Tsai-chun] (ed.)

- 2012 《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）
Lê Quý Đôn de xueshu yu sixiang (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2012)

蔡振豐 Cai, Zhenfeng [Tsai, Chen-fen]

- 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卷第2期（2012年12月），頁101-120
 "Le Van Ngu's *Chu Dich Cúu Nguyen* and Interpretation of Confucianism," *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 9, 2 (Dec., 2012), pp. 101-120