

國立臺灣師範大學國際與社會科學學院東亞學系

碩士論文

Department of East Asian Studies

College of International Studies and Social Sciences

National Taiwan Normal University

Master Thesis

黎貴惇的三教交涉及其應用

Lê Quý Đôn's Thought the Concerned Integration of
Three Teachings And their Application

范氏梅

Pham,Thi – Mai

指導教授：張崑將 博士

Advisor: Kun – Chiang Chang,Ph.D.

中華民國 111 年 6 月

June 2022

謝辭

筆者自從 2016 年的 9 月開始到國立台灣師範大學東亞系讀研究所，雖然對研究很感興趣，但對研究方向與未來也感到茫然。在上課期間對於老師們所教導的知識主要為當代思想史與當代思想家，在筆者有機會上潘朝陽老師的課，老師說：「自稱為儒者也並非代表沒有接受其他思想」，此時筆者突然有個想研究的方向，並開始專研就越南黎貴惇的三教思想交涉的特色。筆者很幸運得到張崑將老師的指導，雖然老師的專業主要在儒家思想，但更因如此對於道教與佛教思想方面筆者更能大膽的發揮，而黎貴惇三教交涉更能顯出特色。

崑將老師不僅在論文指導方面細心教導，更時時提醒筆者論文的相關注意事項與重要時程。老師很親切容易溝通，在筆者與老師討論論文的問題與進度時都很容易達成共識，老師仔細又多次來回反覆地用心查閱指導建議，讓我的論文更為專業完善，因此才讓筆者可以順利的完成論文。

求學路程，筆者真心感謝所有的家人、師長與友伴，由老師們教導的知識與崑將老師的深刻指導，今日終於總結書寫成論文，謹獻給所有師長，至心感謝您們。

筆者 范氏梅 記於 2022. 6. 20

摘要

黎貴惇（1726-1784）作為越南的一位博學的儒學者，更是一位黎興朝的重臣，雖然黎貴惇在世時沒有改朝或是逢及中國的侵略之大規模戰亂，但是國勢仍是動盪不安，黎興朝一帝二王體制，而二王各分南北統治擁有極權，帝王只是傀儡，這樣的王朝何時才能穩定，黎貴惇擔心歷史重演，所以他希望帝王與政治者要修身立志，要有道德自律，遵循上古賢人的德行，在《書經衍義》中敘述了《尚書》中帝王的施治教化與任官者的崇奉法則，他希望君王、宦官把它視為必讀之書，有益於自身的修養，也益於王朝的吏治穩定。

然而，黎貴惇到了晚年，他對黎鄭王朝的政治期望，沒有讓他看到一點希望，儒家的道德自律、德政思想，已成為理論的教條，沒有實踐的活動性，黎貴惇選擇了運用佛教的教義，以義理與實踐互相激盪的呈現，發起社會各階層的教化運動。黎貴惇三教交涉從儒學典籍中做為理據來解釋佛、老的教義，如在《見聞小錄》卷九〈禪逸〉中黎貴惇欲證明佛教也有談人倫道德、行為準則及自我修養的基本要求，佛教與儒教的戒律都是從一個源頭為了教化世人，對不同人、不同身分都有因應的戒條，儒家與佛家的教導有異曲同工之處。在《陰騭文注》中黎貴惇運用了佛教的因果報應、地獄懲罰、生死輪迴，並且引用史例、例證，以善書的勸善形式進行道德實踐，激勵內在性的超越之道，不只針對當官者，且可用之於廣士眾民，有因果報應與善惡獎徵有其必然的天理，使人不敢作惡而揚善，又常以說故事的形式說教，期能達到教化的最佳的效果。

關鍵詞：黎貴惇、三教交涉、應用、道德教化。

Abstract

Lê Quý Đôn's (1726-1784) was an important minister of the Lê Trung Hưng Dynasty, As an erudite Confucian scholar in Vietnam. Although Lê Quý Đôn's did not change the dynasty or encountered large-scale wars caused by China's aggression when he was alive, the country's situation remained strong. It is turbulent. The Lê Trung Hưng Dynasty has a system of one emperor and two kings, and the two kings are divided into north and south and have totalitarian power. The emperor is only a puppet. When will such a dynasty be stable, Lê Quý Đôn's is worried that history will repeat itself, so he hopes that emperors and politicians should cultivate themselves. Determined to have moral self-discipline and follow the virtues of ancient sages, in "Book of Classics Yanyi", he described the emperor's governance and education in "Shangshu" and the rules of worship of officials. He hoped that kings and officials would regard it as a must-read. The book is beneficial to one's self-cultivation, but also to the stability of the official administration of the dynasty.

However, when Lê Quý Đôn's arrived in his later years, his political expectations for the Lê Trịnh Dynasty did not give him any hope. Confucian moral self-discipline and moral politics had become the dogma of theory and had no practical activity. Lê Quý Đôn's chose Using the teachings of Buddhism to present the mutual agitation of principles and practices, he initiated the education movement of all strata of society. Lê Quý Đôn's negotiation of the three religions uses the Confucian classics as a basis to explain the teachings of Buddhism and Laos. For example, in "Jianwen Xiaolu", Volume 9, "Chan Yi", Lê Quý Đôn's wants to prove that Buddhism also talks about human ethics, code of conduct and self. The basic requirements of self-cultivation, the precepts of Buddhism and Confucianism are all from the same source to educate the world, and there are precepts corresponding to different people and different identities. The teachings of Confucianism and Buddhism have a common effect. Lê Quý Đôn's used Buddhism's karma, hell punishment, and reincarnation in "Yin Zhi Wen Zhu", and cited historical examples and examples to practice morality in the form the books of morality , and stimulated the way of transcendence of inner

nature, not only aiming at those who are officials, and can be used for the general public, there are karma and retribution and rewards for good and evil. There is an inevitable law of nature, so that people dare not do evil and promote good, and they often preach in the form of storytelling, which can achieve the best effect of civilise .

Keyword : Lê Quý Đôn's 、 the Concerned Integration of Three Teachings 、 their application 、 moral civilize



目錄

第一章	緒論.....	1
第一節	研究起源與問題意識.....	1
第二節	黎貴惇的三教研究概況.....	3
第三節	思想概要與研究文獻材料說明.....	7
一、	黎貴惇生平時代背景與思想概要.....	8
二、	黎貴惇著書與研究使用文獻材料說明.....	11
第四節	三教交涉之關鍵詞.....	13
一、	王道想.....	13
二、	陰騭想.....	14
三、	詩僧.....	15
第五節	研究方法.....	16
第二章	黎貴惇三教交涉祭祀中的人道觀與政治觀——以《書經衍義》為中心.....	17
第一節	祭祀中的人道觀.....	18
第二節	政治觀.....	22
第三節	對佛老觀點.....	25
第四節	結語.....	31
第三章	黎貴惇三教交涉中的修養觀與政治觀——以《見聞小錄》為中心.....	33
第一節	修養觀.....	33
第二節	政治觀.....	43
第三節	詩僧與三教交涉.....	55
第四節	結語.....	58

第四章	黎貴惇的陰鷲思想.....	60
第一節	黎貴惇佛道思想的輪迴報應觀.....	62
一、	輪迴觀.....	62
二、	報應觀.....	67
第二節	黎貴惇的勸善思想.....	73
一、	《書經衍義》與《見聞小錄·箴微》中的勸善思想之比較.....	74
二、	《見聞小錄·箴微》與《陰鷲文註》中的勸善思想之比較.....	78
第三節	結語.....	84
第五章	結論.....	87
參考文獻	97



表 1：	黎貴惇各期著書表.....	12
表 2：	黎貴惇著書內容中的三教交涉表.....	93

圖次

圖 1：	黎貴惇的三教交涉略圖.....	95
------	-----------------	----

第一章 緒論

第一節 研究起源與問題意識

公元前 111 年中國漢朝正式統治越南，迄十世紀中期公元 905 年越南（安南）建國獨立，期間超過千年之久。越南成為中國的郡縣，中國文化深入到越南社會的各個層面。佛教最初雖由印度傳入交趾，但真正在越南社會造成廣大影響，則待中國禪學輸入之後。¹ 中國南北朝時期，儒釋道被總稱為三教，到了隋唐時期，建立了科舉制度，推動儒學的發展，但唐朝皇室尊道家老子為家祖，促進了道教在民間的傳播，佛教也逐漸成為唐代中後期影響最大的宗教。越南李朝（1009—1225）時期，1070 年李聖宗（1023-1072）在京師修文廟，祭祀孔子、周公聖賢，儒學成為培養官僚，科考制度建立文官系統的開始。李公蘊李太祖（1009 年至 1028 年在位，974-1028），年幼時受教育於佛教僧侶，曾生於古法寺，他的父親李青雲（?-?），亦為僧統萬幸禪師（932?-1025）的弟子²。公元 1010 年，於首都昇龍城內，營造宮殿，建築興天御寺等寺院，城外則創建勝嚴寺、天王寺等的寺院，佛教之崇奉直到陳朝滅亡為止。陳朝滅亡後，佛教衰落，呈現儒、道、釋三教混合的新局面。在後黎朝時代，王室崇奉儒教，但民間仍對佛教保有相當信仰，鄭氏繼續建修寺廟，官宦推崇三教思想的社會宗教趨勢，呈現多元宗教思想，特別是佛教已成為「國教」盛行長達五百多年之久的時間，逐漸出現三教思想並列被崇奉的局勢。³

對於官宦推崇三教思想的原因或目的，引起了筆者的興趣且是相當值得研究的一個議題。然而，後黎朝的王室崇奉儒教，官宦必存獨尊儒者，而推崇三

¹ 蕭麗華：〈安南丁、黎、李三朝詩僧與唐宋詩僧「文學自覺」之比較〉，收入鍾彩鈞(主編)：《東亞視域中的越南》(新北市：中央研究院中國文哲研究所，新北市維凱創意印刷庇護工場，2015 年)，頁 10。

² 《大越史略》(卷二，頁 1)與《大越史記全書》(卷一，頁 32)中有記載，李公蘊登記於 1009 年 10 月，此時萬幸禪師已七十多歲。因此作者推論，萬幸禪師可能生於 932 年或後幾年。詳細論述，請參考：Le Manh That：《越南佛教史》(胡志明市：胡志明市出版社，2001 年)，卷二，頁 545-606。

³ 釋聖嚴：〈越南佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊》，第 83 期(1980 年 10 月)，頁 271-299。

教思想之官宦者會從哪些方面會通與所指的對象為何？又構成越南三教交涉的面貌與特色為何？這是筆者極想去探討的議題。

筆者以越南後黎朝為時間主軸，並以後黎朝重臣黎貴惇這位儒者為代表，加上討論黎貴惇同時期的吳時仕（1766年進士，1726-1780）也是後黎朝的重臣為輔作為對照，以凸顯黎貴惇三教交涉的特色與運用。筆者從黎貴惇的眾多著作中，如有《芸臺類語》九卷（1773年）、《群書考辨》二卷（1757年）、《聖謨賢範》又作《聖謨賢範錄》十二卷（1757年前）、《見聞小錄》十二卷（1777年）、《陰鷲文注》二卷（1781年刊印）、《書經衍義》三卷（1772年）等；此外還有史學類如：《黎朝通史》（1749年，1973年刊印）、《北使通錄》（1763年）、《撫邊雜錄》（1776年）等，以及文學類《全越詩錄》（1768年）等著作嘗試探索黎貴惇的三教交涉的特色。其中三教交涉主要表現在《芸臺類語》、《書經衍義》、《見聞小錄》、《陰鷲文注》等著作，表現極為濃厚，以作為本研究的主要探討文獻。

另外，對於《芸臺類語·文藝》與《見聞小錄·禪逸》中有記錄關於僧人的詩，如有贈詩交流與餞別詩。因從李、陳朝時期，佛教盛行，僧人不論在文化上或政治上，皆扮演舉足輕重的角色，正如學者所稱「僧侶不但是佛學的傳佈者也是漢學的傳播者」⁴。黎貴惇有意的引入記述僧詩之觀點與目的，也可作為本研究探討其三教交涉的重要材料與價值。

有關黎貴惇的研究，越南文的研究學者，主軸都放在黎貴惇的所有思想、論述或記述，如記載黎貴惇的歷史、官制或哲學、詩文等，說明他對越南歷史、文化或是詩學等，有何貢獻。由於黎貴惇是一位傑出的士人，因此越南學者研究黎貴惇時都會放在歷史中的一個位置去探討他的成就和影響與貢獻。然而，以中文研究的學者而言，主軸則偏重放在研究黎貴惇的儒學思想，此儒學思想指向中國宋儒或宋明理學對黎貴惇的影響與少量涉及黎貴惇善書化的探討。但是，本論文欲探討的黎貴惇三教交涉的特色，研究者比較少，希望將黎貴惇放在中國與越南的一個大整體文化交流下，討論他的三教交涉的特色和運用目的，由此窺探黎貴惇三教交涉的重要意義。

⁴ 鄭永常：《漢文文學在安南的興替》，第三篇，第一章〈丁、黎兩朝漢文文學〉（臺北：臺灣商務印書館出版，1987年），頁61。

第二節 黎貴惇的三教研究概況

在此對黎貴惇的三教交涉有直接相關的研究做回顧。首先，林維杰有幾篇研究黎貴惇的三教交涉，如：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉、〈越儒黎貴惇的中國想像〉、〈越儒黎貴惇的宗教思想〉、〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉其中〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉一文可以說是研究黎貴惇從氣化感應過程到三教交涉最為完整。研究討論黎貴惇的氣化過程從人上可以通天地，下可以察萬物，測鬼神，如引文：

人心至大，上可以通天地，中可以測鬼神，下可以察萬物。象數之妙，散於形氣，自無出有，自有入無。杳微彰著之間，莫非道也。正心而後能知道，知道而後能見幾，見幾而後能成用，成用而後能達權。運命由人制，非能制人也。天人合一之理，不過如此。⁵

人心可上通天地，以性質而論，「天地之氣與人氣」以及「心與天地」之間是「同質感應」。然而，「正心而後能知道」所以正心而可知道，因為心與道之間有同質感應，所以心與道／理之間有「同位語」的關係。因此心具有理與氣兩種性質，以理而言：心可以感通天地之道，是「同理感應」，心能察萬物測鬼神，是「理氣感應」；以氣而言：心能察萬物測鬼神，是「同氣感應」。⁶所以黎貴惇從人心與鬼神具有「同氣感應」，而在祭祀祖考時談論到福佑的結果，如下文：

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。⁷

黎貴惇繼承朱子的人與祖考有血脈相連，但朱子關注的是祭祀時的倫理態度，而立場主張是「宗教的倫常化」，因為朱子引伊川之言而注〈八佾〉曰：

⁵ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011年），卷1，頁31-32。

⁶ 林維杰：〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，《思與言》，第56卷第1期（2018年3月），頁264-269。

⁷ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011年），卷1，頁35。

「程子曰：『祭，祭先祖也。祭神，祭外神也；祭先祖於孝，祭神主於敬。』黎貴惇則從祭祀祖先鬼神而談論到福蔭後嗣，是以感應激發禍福吉凶，又從祭祀之時導向佛家的受形投胎、報應與輪迴，其「儒家」、「道教」與「佛家」的三家交涉色彩，⁸如下三則引文：

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？⁹。

《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。聖人說報應已見於論，切近易信，非如竺典言宿世來生，茫渺不知耳。¹⁰

觀《列子》中所載，林穎答子貢曰：「死之與生，一往一返，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。¹¹

林維杰對於黎貴惇的「受形投胎」、「報應」、「輪迴」的觀點除了這篇〈越儒黎貴惇的中國想像〉沒有討論，其他三篇都有涉及到，但未深入作分析，例如對於黎貴惇的「輪迴」觀，作者解釋為：黎貴惇從林類與子貢的對話，林類之言近於道教思維，以死生往返之常而超越生死。而黎貴惇以此思路證明死生之往返也是輪迴型態，大致也說得通。¹²不過黎貴惇認為輪迴之說，漢以前就有（《列子》出於漢之前），不始於竺典，但是竺典的「輪迴」卻不能以死生往返為宗旨，如《佛說大乘金剛經論》中世尊曰：「一切眾生，無始劫來，種種顛倒，念念不善，深迷自性，久戀塵緣，從貪嗔癡，行殺盜淫，造諸罪業，

⁸ 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第10卷，第2期（2013年12月），頁4-13。

⁹ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011年），卷1，頁49。

¹⁰ 黎貴惇：《見聞小錄》，A.32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），卷9，頁10。

¹¹ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011年），卷1，頁48。

¹² 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第10卷，第2期（2013年12月），頁17。

無量無邊，輪回相遇，受形非一。略說四生，顛倒業本。」¹³一切眾生從六道四生無始中的輪迴，而佛典中再進一步對「六道」、「四生」、「靈識」、「業力」等概念作詳細的說明。黎貴惇以死生之往返視為輪迴型態與《楞嚴經》中云：「一切眾生，從無始來。生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想。此想不真，故有輪轉。」¹⁴因為一切眾生不知真心見性，淨性而明體，而有虛妄顛倒執著之心，所以才有輪轉，淪於六道四生之中。從以上的兩則佛經關於輪迴來看，黎貴惇對於輪迴的型態只包含一部分的意義，確實說得通，黎貴惇以簡要易懂的方法解釋輪迴型態，此顯然不是為了替佛教說法講解佛理，而是為了儒者以儒學典籍作為理據來解釋佛理，此點會在本論文的第四章從較多的理論根據來分析黎貴惇三教交涉中如何應用與目的。

另外，作者認為黎貴惇引儒家《周易·文言》來說明報應之理，確實站得住腳。的確如此，黎貴惇一樣又用儒家典籍作為理據來說明佛理，因此黎貴惇對於報應之說只解釋部分的定義而已。佛家不是有「報應論」這個詞，而是有「三世因果」（三世 *trayo-dhvanah*，因果 *hetu-phala*）、「因果論」（*hetu-phala*）或因緣業報（因 *hetu*，緣 *paccaya*，業 *kamma*，報 *vipaka* 或果 *phala*）。黎貴惇引儒家《周易·文言》多數學者視為中國傳統宗教的報應觀，而黎貴惇用「報應之理」確實是正確的用詞。黎貴惇對報應的觀點會在本論文的四章進行詳細分析。

其次，黎貴惇的《見聞小錄》第一卷〈箴儆〉，李豐楙研究指出〈箴儆〉是官箴善書化的性質，所以相對的讀者是當官者，而內容也是黎貴惇理想的臣道思想。〈箴儆〉大概摘錄了四十五條訓言與例證，訓言有三教思想的名言，有帝王的訓言，如：明太祖對皇子的訓言、雍正訓皇子聯、乾隆演義論皆以儒家道德倫理作為修身立志的教言，此外也有後黎朝聖宗皇帝的訓言，內容有涉及三教的勸言。關於天道與王道，黎貴惇將天道置於王道之上，強化了他從儒

¹³ 《佛說大乘金剛經論》，佛與菩薩問答之語。篇中字字真修，言言妙道。目前沒有看到有出版，但在南投：正覺禪師，1989年印有一本（後趙）天竺僧佛圖澄譯的《佛說大乘金剛經論》。原文可以參考於〈佛說大乘金剛經論 - 善書圖書館〉，（瀏覽日期：2022年3月5日）。

參考網址：<http://www.taolibrary.com/category/category23/c23029.htm>

¹⁴ 出於《楞嚴經》卷1，原文可以參考於以下的網址，（瀏覽日期：2022年3月5日）。

參考網址：<https://book.bfn.org/books/0082.htm>

家天命觀轉而為天道觀。¹⁵作者從〈箴傲〉中黎貴惇引《樂善錄》與舉了數條有關因果報應、積福福報的例證，其中會以天神、地神等擁有最高權力宰判者對人的行為結果做出獎罰。作者認為黎貴惇因出使中國，目睹中國前三世的社會安定繁榮與善書化的盛行，而善書的性質實對人格型塑有直接的關係意義，因而特重實學、經世致用之學。不過從黎貴惇的著書生涯的第一本書《聖謨賢範錄》共十二卷，整本摘錄儒家經典及一些家訓格言的內容，從修身立孝等儒家道德倫理，黎貴惇欲借聖賢之教言作為帝王與官宦者的修身立治之道。因此黎貴惇著書的最終目的為了國家政權穩定，社會民眾能安穩生活，也是說黎貴惇學以致用，是實學派的。

再來，黎貴惇的《見聞小錄》的第九卷〈禪逸〉有越南禪師 Thuan Thinh，以介紹性的方式介紹黎貴惇對佛教有善感。作者指出黎貴惇認為佛教的修身是戒律與佛教有講治國之道，佛教的六戒是孔子的三戒，但是佛教還講不殺生、無我平等的境界。關於忠孝問題佛經也有豐富內容，如《善生經》中記載佛陀對眾生應當以五事孝敬、奉養父母，禪師雖有指名書籍，但沒有舉例論證。不過禪師認為黎貴惇有功記錄竹林三組禪師與香海禪師的事蹟，也記錄了少量僧人著作的詩與送別詩，加上黎貴惇在〈禪逸〉卷中引用的佛經，可以看出當時流傳的佛經情況。

最後，關於黎貴惇的《陰騭文註》有李豐楙¹⁶與美國學者 Liam C Kelley - University of Hawaii¹⁷作相關的研究。李豐楙對《陰騭文註》版本作了考察。黎貴惇在《陰騭文註》中的〈陰騭文註題辭〉內容說明引用了黃正元的《丹桂二集》與宋恩人的《陰騭文註》，作者推論，黎貴惇因出使中國而有機會接觸各種善書當時在流傳，或許有機會接觸而摘錄或購買或是回國後購買等可能的情況，但是黎貴惇引用的《丹桂二集》並非黃正元的初版，而是在 1759-1762 期間再版。

¹⁵ 李豐楙：〈官箴與勸善：黎貴惇《見聞小錄·箴傲》的善書化〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年），頁 130-135。

¹⁶ 李豐楙：〈陰騭與官箴：黎貴惇重編本《陰騭文註》的勸善思想〉，收入鍾彩鈞（編）《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年），頁 143-179。

¹⁷ 美國學者 Liam C Kelley --University of Hawaii：“The Role of Morality Books in Spreading Confucian Ideas in The Nineteenth Century”《越南佛教國際論壇》（由越南漢喃院與 Havard Yenching College 在越南舉辦，2007 年 10 月），（瀏覽日期：2021 年 12 月 23 日）。

參考網址：<http://www.hannom.org.vn/detail.asp?param=686&Catid=>

宋恩人的《陰鷲文註》考察今日所有相關研究與圖書館，沒有這本，所以今已不傳。作者把《陰鷲文註》的結構分成文本與多層副文本，文本是指黎貴惇以文昌帝君的五百四十一的字的條文作為宗旨，而多層副文本，如黎貴惇對於每個條文作解釋是一層副文本或黎貴惇依條文的宗旨而舉數條史證、例證也是一層副文本。文本與副文本互相補充，作為義理與實踐的結構，副文本對於事件發生的結果作驗證而達到「鏡像」的效應。《陰鷲文註》適合的讀者可以是當官者、士大夫或人民皆可，官者可以檢束自己的言行或科考祈求護佑、家族門庭的興旺；士大夫對於官運、科舉之路得失之祈求；人民作陰德以簡易、易遇、易作為原則，得到延壽，病痊癒，福祿延到子孫。

另外，美國學者 Liam C Kelley 因沒有作版本的考察，推論黎貴惇引用了黃正元的《丹桂二集》是在黎貴惇出使中國期間流傳的初版。作者主要從《陰鷲文註》中的〈陰鷲文註題辭〉作為理論根據，顯然資料分析不足。作者的結論認為佛、道教的教義也都是以教化為目的，因此最終都歸於傳統儒教的思想。

《陰鷲文註》中，可以看出黎貴惇利用佛教的因果報應思想來提高、宣揚儒教倫理道德思想，而善書是普遍儒學思想於民間的方法。這個結論不是完全是錯的，可以說是作者個人的看法，不是大部分研究善書學者的共同看法，或是黎貴惇的看法，因為以黎貴惇著書與思想脈絡來看，黎貴惇並不是使用善書中的因果報應思想來提高、宣揚儒教倫理道德思想，而且善書是以傳統儒家的修身道德倫理為中心而加入了佛老教義，進行對世人教化勸善，所以這兩著的目的都是為了教化勸善不是為了提高、宣揚儒教。

由上述文獻回顧，越南學者研究黎貴惇的三教交涉，可以說是未有相關研究。漢文學者研究黎貴惇的氣化感應與三教交涉；與善書化等初步的研究。本論文藉由已有基礎相關研究，從黎貴惇著書的時間脈絡與思想脈絡分析黎貴惇的三教交涉及其應用，來凸顯黎貴惇三教交涉的特色與目的。

第三節 思想概要與研究文獻材料說明

在此節，首先介紹黎貴惇生平時代背景與思想概要，再著介紹黎貴惇著書的方法與本研究使用的文獻材料說明。

一、 黎貴惇生平時代背景與思想概要

黎貴惇字允厚，號桂堂，山南下鎮延河縣（今越南太平省）人，生於後黎中興朝（1533-1789）黎裕宗（1679-1731）保泰七年（1726年）七月五日，卒於顯宗（1717-1786）景興四十五年（1784年）四月十四日。父親黎仲庶（又名黎富庶 1693 - 1783），為保泰五年（1724年）進士，黎貴惇自幼受到良好的教育，八歲能作賦策，十一歲讀完宋元史，日賦十篇，有「神童」之名，至十四歲已習讀四書五經、史籍傳記，旁及諸子百家，以至「無書不讀、人以宿儒稱之。」十八歲鄉試中解元，二十七歲登進士第，取為榜眼。「自鄉舉至廷試、皆第一。」¹⁸黎貴惇被稱讚是越南後黎朝（1428-1789）最傑出的一位博學的儒學者，在《黎貴惇全集》（越南語書籍）的前言，越南學者稱其為「越南封建社會時代最大的博學家」與「是唯一掌握了十八世紀越南社會可能有的各種知識的學者」¹⁹。

黎貴惇二十七歲（1753年）登進士榜眼那年馬上接翰林院侍書，任侍讀。1760年至1762年間，黎貴惇被選為清歲貢副使，與正使陳輝宓（1710 - ?）等人出使中國向乾隆帝報喪告黎懿宗（1719-1759）的喪訊。在出使中國之際，黎貴惇結識了一些中國清朝伴官秦朝鈺，廣西提督學政朱佩蓮與朝鮮使臣鴻啟禧等人，與他們進行了探討交流，並在京城參觀了文廟，歷覽山川，詢訪治體，探究中國政治、經濟、社會、文化、人物。出使中國後的三年，黎貴惇官職升遷到翰林承旨，當時的黎顯宗（在位 1740-1786）並非職掌大權者，大權掌握者是明督王鄭楹（執政 1740-1766），此所謂越南「帝」與「王」並行政治機制，當時的後黎朝仍屬於動亂與分裂，鄭王管轄的北越，南方又有武王阮福闊（1714-1765），所以是處於帝與王並立的三個政權時代，黎貴惇向顯宗帝與鄭楹上奏疏建議改革，建立法制，他曾上疏請「立法度、定經制」，建議權時之變，釐定法制。他認為「法制者、亦惟設官職、經文偉武、謹慮審令、勸學立教」，整頓社會秩序，以達到「威令稟然」、「分義秩然」、「禮文燦然」，「消內外臣民凌戾乖爭之氣」，希望正人心、維風俗，但沒被採用，反要接任

¹⁸ 阮才東：《黎貴惇的儒學研究》，（輔仁大學哲學系，博士論文，2008年7月），頁2-6。

¹⁹ 黎貴惇：《黎貴惇全集·前言》（河內：越南教育出版社，1977年），頁21-22。

穎城伯，出任今越南的錦江縣海陽省之官職。黎貴惇表意不滿，1765 年上奏文辭官歸鄉獲允，專心治學著書。²⁰

明督王鄭楹 1767 年死後，靖都王鄭森（1739-1782）於 1768 年開始執政，黎貴惇受阮伯璘推薦，再度出仕，任侍陪訟、戶部左侍郎。1770 年，因討平黎惟密和黎廷本有功，遷侍副都禦史、工部右侍郎。1773 至 1775 年，黎貴惇受命往順化處勘察戶口，查補田地，返京後進呈順化民所送賂銀百餘鎰，此後黎貴惇被授吏部左侍郎兼國史館總裁。這一年底，因其子黎貴傑的科場舞弊案而降為禮部侍郎。1776 年，在順化處當協鎮參贊軍機，與斐世達任督率兼鎮府職務。1778 年改入武班，當左校點、權撫事，爵封義派侯。1783 年遷安處協鎮，1784 年，黎貴惇在惟仙縣過世，追贈為工部尚書，享年五十九歲。顯宗為之罷朝三日，並稱為穎郡公。²¹

黎貴惇一身所著的書有人估計大約五十部，包括從詩文到史學、地理學、天文學、哲學等多個領域、其中至少十四部確為其作品²²。黎貴惇是越南儒者著作最多的儒者之一，其中至少有五本書直接談到儒家及儒家思想，有《書經衍義》、《聖模賢範錄》、《群書考辨》、《芸檯類語》、《見聞小錄》。²³《書經衍義》有文曰：「立愛自親始，立敬自長始。愛敬修之家庭而民從之睦順，何也？綱常者，天倫之本然。理義者，人心之同然。為人君者，於吾親能致其愛，吾長能致其敬，則上合天理，下順人心，宗廟享之，百姓戴之，通國臣民胥然、胥傲，各親其親，各長其長，乖淚無自生，凌犯無自起，而天下平矣。」²⁴《書經衍義》是黎貴惇寫給皇帝的勸導與告誡，藉由伊尹的《尚書·伊訓》之言勸誡皇帝行愛於親人，行敬於長上，其合天理順人心，從家和國開始，最終天下平。儒家以孝弟為施政的起點，並推廣到天下百姓，即所謂「堯舜之道，孝弟而已矣。」（《孟子·告子下》）孝是對親之愛與敬，然而作為君王要能對臣民親愛，即所謂以孝治天下，而天下平矣。

²⁰ 阮才東：《黎貴惇的儒學研究》，（輔仁大學哲學系，博士論文，2008 年 7 月），頁 89-92。

²¹ 于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報（社會科學版）》第 1 期，1993 年，頁 48-49。

²² 于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報（社會科學版）》第 1 期，1993 年，頁 11-12。

²³ 阮才東：〈黎貴惇的儒學研究〉，輔仁大學哲學系博士論文，2008 年 7 月 29 日，頁 6。

²⁴ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011 年），頁 68-69。

黎貴惇雖自稱儒者，但思想並非純儒家思想，而參雜了道、釋、陰陽五行、鬼神祭祀、民族信仰等各家學說思想融合，具有安南學者多種思維融合的特色。黎貴惇對道、釋思想態度如以下所說：「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。」²⁵黎貴惇認為佛老二教思想奧旨妙義，高談道德，而不累事物，實需維護尊重。對於風水陰陽家，黎貴惇有文：「中州鮮雷，蓋水土深厚，陽氣堅固，故以冬雷為異。嶺南多雷，蓋水土淺薄，陽氣發洩，故以冬雷為常。」²⁶甚麼是陽氣？黎貴惇在《芸臺類語》有云：「天屬陽，地屬陰。陽主動，陰主靜」²⁷或說：「欲知時晨陰陽，當別以鼻，鼻中氣陽晨在左，陰晨在右，子亥之交，兩鼻皆通，此類有驗，蓋人身一小天地也。」²⁸陰陽觀念最早見於西周前期的《易經》，《易經》卦爻辭中有乾坤、泰否、剝復、損益等陰陽對立的詞語。陰陽概念在儒家、道家、墨家、法家、兵家、雜家都有講，並以日月、天地、乾坤、剛柔、動靜、寒暑等為陰陽相對屬性，而陰陽家以陰陽學說與五行學說解釋季節變化和農作物生長，以及解釋王朝的更替、政治的興衰。許慎《說文解字》有云：「陰，暗也；水之南，山之北也。」黎貴惇以中州的陽氣堅固，陰氣深厚，故而冬天少有雷雨，嶺南陽氣發洩，陰氣淺薄，故而冬天常有雷雨，顯見黎貴惇對於陰陽五行學說亦有精緻的觀察與學習。

另外，黎貴惇對於西洋學的天主教也有關切與開放的態度。越南後黎朝時期，天主教在南方君主阮福瀾與北方鄭主下令禁止西洋人前來傳教。根據林月惠〈黎貴惇與西學〉的研究，黎貴惇對西學的研究來自耶穌會士在中國所撰寫的著作與傳聞。黎貴惇對於西學的天文學、地理學、數學、醫學在《芸臺類語》著作中多有吸納與評價，如有文：「西洋人《坤輿圖說》云：『無氣，則天內空矣。地何以懸空而得居於其中？』」²⁹或著有文：「近世西洋人入中國，精於測驗。其言曰：『天有九重，最上為尊動天，無星辰，每日帶各重天自東而西，左旋一周。次日列宿天，次日鎮星天，次日歲星天，次日熒惑天，次日太陽天，

²⁵ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁 1-2。

²⁶ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011 年），頁 18。

²⁷ 同上，頁 18。

²⁸ 同上，頁 24。

²⁹ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011 年），頁 16。

次日金星天，次日水星天，最下日太陰天。』³⁰西洋人精於測驗亦以天有九重，以地球為中心，觀測各大行星的運行，測量與地球的距離。

黎貴惇對儒學以外的學說皆能吸納與學習，此對於後黎朝及先前時代的學者來說實屬難得，雖然黎貴惇不是對每個學說都能「高深學理」，但都能對各家學說均能廣博學習與吸納。

二、 黎貴惇著書與研究使用文獻材料說明

黎貴惇著書的過程與方法在他的幾本書中有作說明，如《見聞小錄》、《芸臺類語》等，有以下之記載：

中州記誌不可勝數，雖多不盛傳，一覽類書，可知大略。南國號稱文獻，自李、陳二氏迄於本朝，諸先輩作者亦夥。歲遠言湮，見傳無幾。好古之士，稽考靡由。僕素愚淺，少好聚書，長而從仕，閱插架之儲，承趨庭之訓，嘗從士大夫遊有年矣。兼以奉差公幹，馳驅四方，北屬中原，西略哀牢，南撫順、廣，足跡所經，有意蒐訪。間有見聞，隨筆記之，略附評論，以付奚曩，積久出之，遂成篇帙。³¹

中國書籍當然不可勝數，然而南國雖稱文獻國，自李、陳到後黎朝，雖已是獨立之國，但國內仍有內亂，國外勢力仍在威脅，前朝賢者著書、詩籍雖多，仍流散失佚，見傳無幾。因黎貴惇出生於士大夫家庭，自小喜愛讀書，長大從仕，又奉公出差，北屬出使中國，西到哀牢，南撫順廣，以出差之餘，多方蒐訪，間有見聞，隨筆記錄下來，略附評論，日月累積，遂編成篇。此一蒐集材料的過程與方法才讓黎貴惇在工作繁忙之餘著有十四部，涉及的領域括哲學、史學、天文、地理等諸多方面。

哲學類包含：《芸臺類語》，九卷(1773年)、《群書考辨》，二卷，(1757年)、《聖謨賢範》，又作《聖謨賢範錄》，十二卷(1757年前)、《見聞小錄》，十二卷(1777年)、《陰鷲文注》，二卷(1781年刊印)、《書經衍義》，三卷(1772年)。史學類：《黎朝通史》(1749年，1973年刊印)、《北使通錄》(1763

³⁰ 同上，頁 65-66。

³¹ 黎貴惇：《見聞小錄·序》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777）。

年)、《撫邊雜錄》(1776年)。文學類：《全越詩錄》(1768年)、《桂堂詩彙選》(刊印1976年)，如下表格：

著書領域	書籍	卷數	年分
哲學類	《聖謨賢範錄》	12	1757(前)
	《群書考辨》	2	1757
	《書經衍義》	3	1772
	《芸臺類語》	9	1773
	《見聞小錄》	12	1777
	《陰騭文注》	2	1781(刊印)
	《四書約解》	(失傳)	
史學類	《黎朝通史》	30	1749(1973年刊印)
	《北使通錄》	2	1763
	《撫邊雜錄》	4	1776
文學類	《全越詩錄》	16	1768
	《桂堂詩彙選》	2	1976(刊印)

表 1：黎貴惇各期著書表

本研究使用的文獻從黎貴惇的群書中，依著書時間從早期到晚期，討論黎貴惇的三教交涉。首先以《聖謨賢範》、《群書考辨》、《書經衍義》三書說明如下。首先，《聖謨賢範錄》完成的時間不詳，但在1760-1762年出使中國之後，黎貴惇有做了一些修訂，書前有廣西提督學政朱佩蓮的序與註明1761年寫的。內容摘錄儒家經典及家訓格言，但並未加予評論；《群書考辨》則完成在1757年，滙輯了中國從三代至兩宋典籍的歷史事件加以評論。《書經衍義》在1772年完成，內容記載黎貴惇對《尚書》的討論，特別對政治、治國方針提出自己的心得與理解。以上三書的內容中，《書經衍義》中有記載黎貴惇討論祭祀鬼神、祖先與天、人、鬼神感應的內容，因此在第二章節以《書經衍義》為討論中心，鑽研黎貴惇與祭祀鬼神之議題。

其次，黎貴惇的《芸臺類語》與《見聞小錄》二書，作為第三章節主要研究資料。《芸臺類語》在1773年完成，書中可以看到黎貴惇談論氣化與鬼神，主張人之氣與天地之氣同為一氣，人、鬼神與天地可以互相感應，並且吸納了佛老觀點。《見聞小錄》在1777年完成，書中第九卷專門討論佛教思想，黎貴惇欲說明佛教思想中也是有修身與治國觀點，可與儒家相融通。

最後，黎貴惇的《陰鷲文註》、《見聞小錄》第一卷與第四卷，作為第四章節的主要研究資料。《陰鷲文註》在 1781 年刊印，內容勸善懲惡的道德勸善，此書會與《見聞小錄》第一卷〈箴儆〉做對照。《陰鷲文註》與《見聞小錄·箴儆》都是勸善書性質，《見聞小錄·箴儆》的勸善對象是菁英官僚，《陰鷲文註》的發言對象除了菁英官僚外，也包含百姓。對於《見聞小錄》卷一〈箴儆〉與卷九〈禪逸〉中有記錄詩僧與送別詩，其中內容少部分涉及三教思想，此點是從黎貴惇記錄他人的詩作來窺見黎貴惇的儒佛交涉觀點。

第四節 三教交涉之關鍵詞

一、王道思想

「王道」是孟子提出的國家政治的最高理想。孟子所謂「王道」，即「以德行政者王」，孟子十分推崇的政治理想，他認為只有推行王道，實行王政，才是實現社會和諧的正義途徑。

先秦儒家思想核心即「內聖外王」，或者稱為「修己安人」。內聖就是修己，外王就是安人。「內聖」首先要修身，要注重人的內在道德品質的修養。所謂的「外王」就是安人，安百姓，注重人的社會政治實踐和教化。

「修身齊家治國平天下」出於《禮記·大學》，依孔子之義，要治理好一個國家，而後天下太平，首先要修養自身的品性，才能管理好家庭家族，家庭家族管理好了，才能治理好國家，治理好國家後天下才能太平。

總而言之，孔子所謂的「修身齊家治國平天下」還是孟子的「以德行仁者王」的先要條件是在修身，能修好身就能扛下更大的責任，而最終使天下太平。黎貴惇重視儒家的王道思想，但他也強調佛家也有王道思想，佛經中也有治國之道，如下有文：

《法苑珠林》一節佛言，昔有鸚鵡見迦尸國王無道，欲說以善，令其改修，乃語王以有七事非法能危王身，如耽色嗜酒棋博遊獵惡言重賦與劫奪民財，又語以有三事能敗其國，如親近邪佞，不受善言，好伐他國，夫為王者，率土歸向，王當如橋，濟渡萬民，王當如秤，親疏皆平，

王當如日，普照世間，王當如月，與物清涼，王如夫母，恩育慈矜，王者如天，覆蓋一切，王者如地，載養萬物，其言治國之要道甚備。³²

佛教教化眾生，在世間上的每個人都有自己該有的責任。佛說：身為一位國王不能耽於色、嗜酒、賭博、遊獵、惡言、加重賦稅與劫奪民財，若耽溺上述諸項即是品德上的敗壞；身是一國之主不能親近邪佞，不受善言，只愛討伐他國，將自取滅亡；佛家認為國王應如橋一樣為濟渡萬民，王當如秤親疏皆平等，王當如日能普照世間，王當如月與物清涼，王如夫母恩育慈愛，王者如天覆蓋一切，王者如地載養萬物，以上之言都是很完善的治國之要道。如此，身為一位帝王的品德與才能，儒家與佛家的教導是一樣的，帝王需要有才能，但更重要的是不斷修練自己的品德。從以上看出黎貴惇對於儒家王道與佛家王道的融貫思想。

二、陰鷲思想

由於黎貴惇有濃厚的陰鷲思想，故在此也簡單說明陰鷲思想的內涵。「陰鷲思想」基本上是「積陰德，得好報」的一種觀念。「陰鷲」見於《尚書·洪範》：「惟天陰鷲下民，相協厥居。」³³指上天庇護下民，幫助他們和睦地居住，而後引申為修善積德，俗稱積陰德。

根據學者的研究，所謂「陰鷲文化」是以儒家粗樸的天上感應之理為核心，加上佛道二教因果報應、積善禍福的觀念衍生之後，希望透過人為努力來趨吉避凶所形成的一種宗教文化概念。³⁴因此，「陰鷲文化」以天人感應和因果報應思想為依據，以儒家道德規範為中心和道、釋宗教戒條，說明廣行陰鷲，將得善報。

「善書」是以勸善世人為目的的一種民間信仰的書籍，內容以儒家道德思想為核心與融合道教、佛教勸善思想而成的道德教化思想的勸善書。研究者指出，善書大致上可以分成兩類：一者為說理類，另者則為記事類。說理類善書多將道德倫理思想、轉化為具體規範，通過神明降筆扶鷲的儀式，明白曉諭百姓何

³² 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院），卷1（1777年刻版），頁5-6。

³³ 孔安國傳：《尚書·周書·洪範》（臺北：新文豐出版公司，2001年，出版一刷），頁440。

³⁴ 張仙武：《清代陰鷲文化研究——以《文昌帝君陰鷲文》相關文獻為討論中心·摘要》（國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2010年1月）。

種善事當為皆是。記事類善書，記錄某些人的善惡行為及其所受之不同報應，以行善獲福、行惡、遭殃的具體事實來勸化或警惕世俗百姓。³⁵善書所宣傳教育範圍極廣，如有關家庭倫理：要孝敬父母、妻賢夫義、敬兄愛弟；社會倫理：有社會公德與職業道德；生態倫理：要對生命的敬重與熱愛的心情，珍惜和善待宇宙萬物。

三、詩僧

由於黎貴惇引用不少僧人的詩，本文通稱「詩僧」。詩僧即通曉文藝，創作技巧，善於詩作之僧又稱文僧。僧人們寫的詩，主要想通過詩歌表達方式，來宣揚佛法，勸誡世人。然而，有的詩僧對當時社會上一些現象進行了批判，對社會人民生活的描寫，突出佛愛世人，普渡眾生的宗教教義，也有著悲天憫人的情懷。

唐朝重佛教，統治者重視禪宗佛教，百姓們自然也是望風而動，在民間興建起了一大批寺廟，和尚、尼姑的數量激增。根據南山浪人從《佛學大詞典》的統計，其中就收錄了唐朝的詩僧約二十六人的作品，《全唐詩》中收錄的詩僧有一百一十五人，作品多達 2931 篇。³⁶至於，越南李、陳朝時期是越南佛教史上的黃金時代，竹林禪派由陳朝皇帝陳仁宗創立。李、陳時期的詩僧總量大約 405 首，其內容主要闡述佛教哲理為居多與寄託心情抒情為主。³⁷然而，黎貴惇在《見聞小錄》第四卷〈篇章〉與第九卷〈禪逸〉中有選擇性的介紹李、陳朝時期的有名僧人，其中有簡要的介紹竹林三組的生平事蹟與幾首僧人詩歌交流的贈送詩，另外以較長的篇幅介紹香海禪師的生平事蹟與說法的內容。因此本篇論文會以黎貴惇對僧人的生平事蹟與著作的記錄有關三教交涉思想的內容進行探討研究，以反照出黎貴惇的三教交涉的特色。

³⁵ 蘇哲儀、邱一峰：〈道教勸善書的道德、教化思想析探——以《文昌帝君陰騭文》為例〉，《嶺東通識教育研究學刊》，第 2 卷，第 4 期（2008 年 8 月），頁 105-106。

³⁶ 唐朝詩僧的統計數量參考於：南山浪人：〈詩僧是怎麼產生的，唐朝又有何魅力能夠使得詩僧大放異彩？〉，（2019 年 11 月），（瀏覽日期：2022 年 1 月 17 日）。

參考網址：<https://kknews.cc/n/y5e9epn.html>

³⁷ 越南李、陳時期詩僧的統計數量參考於：陳清雲：〈越南李陳時代禪詩的多元意涵〉，《佛光人文學報》，第 3 期（2020 年 1 月），頁 34。

第五節 研究方法

本研究在方法論上將採用下列研究途徑與研究方法：

一、 本研究擬採取以下兩種研究取向：

(一) 以實踐價值為研究核心：以黎貴惇的三教交涉分析論述中，探討其實踐價值的意義。例如，黎貴惇三教交涉中為了取於義理與實踐的並用，才能達到修身又能教化的最佳效應。

(二) 以三教性質為研究脈絡：在各教儒、佛、道思想中探討黎貴惇的三教交涉其特殊性，俾能更理解越南從政的儒者之三教交涉融貫的特色。

二、 本研究採取以下的研究途徑：

本研究將採取時間脈絡性之研究途徑：此「時間脈絡性」是指依照黎貴惇生平中所著書的時間背景為研究脈絡，因為黎貴惇是一位儒者，而開始對三教思想有了好感與推崇，是在黎貴惇出使中國後的時期而寫了兩本《芸臺類語》與《見聞小錄》，此兩本書籍並非純有儒家思想而已，而開始有了三教交涉論述。在黎貴惇出使中國時期之前，已著有兩本書籍《群書考辨》與《聖謨賢範》此二書所記載都是儒家經典及家訓格言的內容與中國典籍中的一些歷史事件。然而到了後期，1781年刊印《陰鷲文註》的出爐，內容是三教思想的勸善書性質。由此可見，黎貴惇在不同時期，因生活環境、社會、政治、人民問題等不同因素，使他的思想也逐漸有了變化，關於甚麼因素影響到黎貴惇的思想，正是本論文的研究核心。可以簡要的說，本研究途徑的時間脈絡性是依黎貴惇在不同時期著書中的思想變化，為彰顯在後時期三教交涉的特色。

另外，本論文擬綜合採用文獻研究法、歷史研究法及比較研究法等作研究。以文獻研究法根據一定的研究目的或問題，通過調查文獻來獲得資料，進而從比較全面的、正確的了解掌握所要研究的問題；採取歷史研究法以系統收集與客觀評鑑往昔事實的資料，以考驗有關事件的因與果或趨勢，以能提出準確地描述與解釋；採取比較研究方法以黎貴惇同時期的士大夫或儒者的思想做比較，理解其中之異同與原由。

第二章 黎貴惇三教交涉祭祀中的人道觀與政治觀——以 《書經衍義》為中心

黎貴惇的《書經衍義》中，開頭有作者的自序，下面標明作序的時間為1772年。《聖謨賢範錄》完成的時間不詳，但應在1760-1762年出使中國之後，黎貴惇有做了一些修訂，因此書一開始就有廣西提督學政朱佩蓮的序，且註明是1761年寫的。《群書考辨》則完成在1757年。觀閱這三本書的內容性質頗像同，都是從儒學經典中的事記或嘉訓格言有關治國之道、道德修養等內容，並加入自己的觀點、評論或引史證說明（《唯聖謨賢範錄》未加評論）。依三書的寫作時間，《書經衍義》完成書的時間最晚，內容有相關黎貴惇對佛道思想的觀點，也有批評的態度，但在《書經衍義》中黎貴惇的三教交涉觀點與在《見聞小錄》有些不同，例如《書經衍義》中的「善」並非「積善／積不善→必有餘慶／餘殃」的概念，如下文：

「德無常師」，凡有善皆可師之。故聖人清問下民，詢于芻蕘，百工技藝皆得進諫，取人為善之誠也。然天下之善，亦無定準，惟以自我純一之心而觀衆理，方知善之可從。心不純一，則茫然不知決擇，至於言之無稽、謀之弗詢，亦將以為善而從之矣。此廣「聽德惟聰」之義，而告君以聽言處事之要也。³⁸

此文出自《尚書·商書·咸有一德》的經文「德無常師，主善為師；善無常主，協于克一」。黎貴惇解釋「善」的意思，聖人以誠為善，黎貴惇以「純一之心而觀衆理，方知善之可從」天下的善，沒有道德標準，要以純一心依循理而行才是行善。如果心不純一，在言語上就沒辦法分辨沒有經過考據、證詢的意見就以為善而聽從，這是聖人對君臣聽言處事的道理。黎貴惇的「純一之心而依循理」是指要以「理」為標準，依理行事，而心要明白洞達就可以知道甚麼是善而去。《書經衍義》中對於「善」的概念在〈堯典〉有「為之紀綱示之，禮儀極教化之，功不過能使七八分從善，未必能致十分淳俗。」；〈五子

³⁸ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁78。

之歌〉有「禹告舜曰德惟善政，政在養民。」〈洪範〉有「…人君體天立治，宣明教化，表正風俗，做養人才，實興賢能，憫貧弱，而抑豪強，富善人，而退惡德，一皆公平，正直之道。」〈酒誥〉有：「國語曰：民勞則思，思則善心，生逸則淫，淫則惡心生，諸侯有民社之責者也。」〈多方〉有「殄有罪釋無辜，皆能使民知勸，無他當於理，而毛知勸，而相勉於善，不敢為惡。此即明刑弼，教之功用也。」³⁹觀黎貴惇對「善」的引用，「善」的概念仍是《孟子》的《滕文公上》中所說「道性善，言必稱堯舜」人性善論，黎貴惇人性善論云：「天生萬民，性本善而氣質不齊」⁴⁰，然而「善」即「善，德之建也。」（《國語·晉語》）「善」含指道德之義「從善」即「從善行、德行」；「善政」即「德政」；「善人」即「有道德、品德之人」；「善心」即「有道德之心」。此「善」與「惡」有相反之義，但不是指有「因」必有「果」的概念。因此在這裡「善」的解釋未涉及佛老的思想，這對於晚年黎貴惇在《陰鷲文註》中對善的解釋「善即利物利人之事」、「修善即修福」的概念不同，因此本章會討論黎貴惇三教交涉中對於「祭祀」、「鬼神」、「報功」、「感應」等概念，並依人道觀與政治觀為主題進行分析。

第一節 祭祀中的人道觀

《中庸》第十六章云：「鬼神之為德，其盛矣乎！」。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』。黎貴惇引伊尹之言有云：

伊尹有言曰：「惟天無親，克敬惟親。鬼神無常享，享於至誠。」又曰：「奉先思孝，敬誠孝三字，乃人道之當然也。」紂夷居，弗事上帝神祇，遺厥先宗廟弗祀。犧牲粢盛，既于凶盜。可謂怠慢之極，甚於葛伯矣。隋煬帝祀南郊，弗甯於次，至即行禮陳後主，祠七廟而不出，拜三妃而臨軒。南唐主璟即位，以後未嘗郊祀，無道之君，如出一轍。⁴¹

³⁹ 以上的諸多引文是從《書經衍義》中所整理出對「善」的引用。

⁴⁰ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁21。

⁴¹ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁96-97。

伊尹（前 1649 年－前 1549 年）是商朝開國君王湯王的宰相，這段經文「惟天無親，克敬惟親。鬼神無常享，享於至誠。出自於《尚書·商書·太甲下》伊尹申誥於國君說：惟天沒有親人，要以崇敬的態度對天，天就會變得親近；鬼神沒有經常的享食，享食於能對祂們誠信的人；黎貴惇著講，人要對先祖的忠孝、誠敬的態度祭祀祂們，這是做人之道，並舉例反此道而行的人，如：紂王（？－1046BC？）不祭祀上帝神祇，遺棄他的祖先宗廟而不祭祀，可謂怠慢之極，就如葛伯⁴²一樣；後代無道之君有隋煬帝（569－618）、陳後主（553－604）、南唐主李璟（916－961）跟紂王一樣不祭祀上帝神祇及祖先宗廟。黎貴惇認為尊敬天地、祭拜神祇、祖先是做人的道理，況且伊尹認為國君要得天意、得民心必須敬天，誠信祭祀鬼神、祖先，黎貴惇對於祭祀鬼神的態度亦如孔子與朱子言祭祀須備誠意，對祖先須秉持孝敬之意。黎貴惇舉例：「禹菲飲食，而致孝乎鬼神。徐州之魚，揚州之橘柚，以供祭祀，昭備物也。⁴³」以禹對鬼神的孝敬之盡力而為的態度，亦是孔子對禹的評論一樣「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神」（《論語·泰伯》）。

黎貴惇認為祭拜鬼神與祖先是人之道，而在《書經衍義》中黎貴惇討論祭祀鬼神主要從天地下貫到君道又到人道的大範圍，如下條文：

人君為政必本於天，人情一日不再食則饑。當務農重穀以裕，其食懋遷有無化居，烝民乃粒當通功易事，以殖期貨，慎終追遠祈福報功祀，所以仁祖考仁鬼神也。度地立邑，制里授廩司空，所以定民居成，民事也。飽食逸居不可無教，故司徒主之冠攘奸究，不可無禁，故司寇掌之鬼昏、鄉射、朝聘，會遇實客之應酬，不可闕威懲，不軌平正，邦國兵師之修治，不可廢凡，此皆人之道實天之道也。人君則之制節、謹度、立經、陳紀，以為法於天下耳。五行氣化發生之本也。五事動作禮義威儀之則也，入政人倫日用常行之理也，皆所謂道也。先儒以陰陽性命為道，以政事為法分而二之，可乎。⁴⁴

⁴² 葛伯（生卒未明）夏朝時葛國國君，葛伯不祭祖神、冤殺兒童為名，因此被黎貴惇拿來做比喻。

⁴³ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁48。

⁴⁴ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁125-126。

黎貴惇說「人君為政必本於天」又說人一日不食會飢餓，所以看重穀物，而從事種植與交易，人還會以敬心、誠意祭祀祖考，以表追思祖德、求福報功，這都是人之道也是天之道。五行氣化是宇宙生化之氣，五事（依《春秋繁露》言：一日貌，二日言，三日視，四日聽，五日思）則人的動作律則，社會禮俗的約定，這都是道者或是政者的日用事物當行之理，皆所謂道。

整體來說，黎貴惇認為祭祀鬼神、祖考是對鬼神的誠敬，對祖考的追思祖德，也是人的道理，這個思路仍依朱子「祭祀之誠」、「祭祀而敘倫常」之意。黎貴惇說祭祀祖考，除了以敬心、誠意祭拜外，也為了「求福報功」。值得注意的是，這裡關鍵在「求」福與「報」功，「求」是希望神明祖先保佑，「報」是在祭祀時向神明報答追恩或是向祖考報告事項，如黎貴惇有云：「殷人尚鬼神，尊祖考。盤庚每以高后為說，周公告祭三王，亦其遺意，以身代君，情切事重，只告祖考，而不敢告於天地、神祇，見公之守禮，不敢見僭也。」⁴⁵盤庚告祭國家政事於商湯王，周公告祭政事於周太王、周太王之子（周王季）、周太王之孫（周文王，1125年—1056年BC）。而不是因為祭祀祖考時「祖考之精神常聚，則自能福蔭後嗣。」⁴⁶，這與《芸臺類語》黎貴惇對於祭祀祖考的觀點不同，在《芸臺類語》中黎貴惇把人死後鬼魂在祭祀時與子孫相聚，而有感應福蔭。⁴⁷在《書經衍義》書中，祭祀鬼神祖考仍屬於人的日用事物的常理，人對鬼神祖考需有慎終追遠、孝敬誠心的祭拜之心，而對於祭祀的人，黎貴惇有以下記載：

殷人尊神周亦，因之世人不能省德，而以物徼福於神，隨候之牲牲、肥臄，虞公之享祀豐潔皆是也。宮之奇引明德，惟相馨之語，以為非德，民不和，神不享，其有得於公之訓。⁴⁸

黎貴惇是引用了〈宮之奇諫假道〉出自《左傳·僖公五年》，晉侯又向虞國借路去攻打虢國的事件，宮之奇勸阻虞公的一段內容。黎貴惇沒有要把他們的

⁴⁵ 同上，頁 145。

⁴⁶ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁 35。

⁴⁷ 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第 10 卷，第 2 期（2013 年 12 月），頁 13。

⁴⁸ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁 243。

對話記錄下來，而只想從宮之奇的勸言摘錄，作為勸警人世與官權者或皇帝。殷人、周人尊神、虞公也是，世人不能省德，所以以物祭祀神來求福，而虞公認為自己的祭祀所用的祭品豐盛清潔，神必然保佑。但是宮之奇引用了《周書》的「黍稷非馨，明德惟馨」說明祭祀的人要有德行上天才會保佑，如果沒有德行的人就算祭品豐盛，百姓也會不和，神靈也不享用。在這條引文，黎貴惇想強調人的德行，人的行為準則和規範，也就是人的自身修養，對於國君而言也就是治國愛民，如果國君是有德行的人，人民相和，神靈自然會領受。此時，黎貴惇未提到祭祀祖考鬼神會得到好報的結果，但是對於教化於世人已有提到，如下文：

盤庚大享先王諸臣之祖，從與享之成王，祀于新邑，記功宗，以功作元祀。此非獨報功，亦有教化之意存焉。蓋為人子孫，而見祖之光榮，則思勸為善，為人臣而見先正之功德，感國家之禮遇，則亦思勸為善，其有補於世道人心不少也。⁴⁹

盤庚是商朝第十九位君主，盤庚即位前國勢衰落，為了改變當時社會不安定的局面，經過兩次遷都，第一次遷都於亳（今河南商丘），第二次搬遷到殷（今河南安陽），盤庚遵循商湯的德政，經過整頓政治，發展經濟，逐漸復興的局面，是一位有作為的君主。黎貴惇認為盤庚對國家與人民有極大的功勞，而成王欲遷都洛陽以禮典祀于新邑，報功追恩於盤庚先王之祖，成王祭禮於盤庚、先祖除了報答有功德者，還有對世人的教化之用，對於子孫有追恩勸善，對於人臣表以禮相待也是追恩勸善的作用，有助於提升社會道德的風氣，教化人心向善的效用。黎貴惇對於教化世人的責任覺得非常重要，他在三十歲前所著兩本《聖謨賢範錄》與《群書考辨》，還有《書經衍義》內容都是摘錄古代君王明臣的品德與行政方式等歷史事件，又摘錄嘉訓格言提供給當官者與皇帝，希望他們學古人之長而避奸人之短之惡，在《聖謨賢範錄》有清朝官員秦朝鈺之序云：「古人有家訓格言，朱子有《小學近思錄》皆集古人之言行，各以類從，而正心修身齊家治國之道咸備，郁郁乎盛矣！後之人敬而取之，是訓是行

⁴⁹ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁190-191。

矣。」⁵⁰秦朝鈺也認為黎貴惇摘錄聖賢的格言既可以修身又可以齊家治國，而黎貴惇在《書經衍義》中也有云：「後世之為人，臣者觀省之間，於善於是，則油然而興。於惡於非，則惕然而懼。以之志功勸業，從政守官庶幾有益，而監得戒失，保盛防衰，亦可備人君經幄之賢，為迪德施治之一助。」聖賢的格言有助於守政防衰，德施治政之助，換言之，可達教化的功能。

第二節 政治觀

《書經衍義》是一本黎貴惇想給皇上看的書，因此書中摘錄了很多聖人的訓言與古代明君賢臣的政績。人君的行為品德與施政措施不只影響到國勢興衰、人民的生活，還影響到萬物鬼神，如有下文：

盈天地之間皆氣也，山川人物草木禽虫皆有形之具，此氣者也。氣之和，則為祥，氣之乖，則為異。人君言出於身，加於民，行發乎邇，見乎遠。如一言一語之善，一政一令之當，則人物安阜，老小歡洽，鳥獸魚鼈罔不咸。若山川鬼神亦莫不寧，而和氣充滿矣，所以春無愆陽，夏無伏陰，秋無淒風，冬無苦雨，四時協序，百穀用成，家用平康。若其布常，無藝徵索，無度民物，騷擾厥心，違怨眾口，皆詛則乖，氣充滿發為外徵，風雨不時，四序失調，災異迭見，百穀不成，此理之自然也。⁵¹

黎貴惇從氣，講到萬物，到人君的言行施政。萬物之間都是氣，因「氣」的活動讓萬物有形。如依朱子論「氣」，黎貴惇在這則文講的「氣」屬於兩種氣，第一種氣是存在物自身為氣：如日月星辰、山河大地、鬼神魂魄，動植礦物等；第二種氣是生機之氣：使萬物可以存活化育之氣⁵²。氣和則為祥氣，則如人君一言一語是善，一政一令是當，則人民安定富足歡洽，鳥獸魚鼈不會被網

⁵⁰ 黎貴惇：《北使通錄》《越南漢文燕行文獻集成》（上海市：復旦大學出版社，2010年），第一版，第4冊，頁233。

⁵¹ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁136-137。

⁵² 討論黎貴惇的「理氣論」與《朱子語類》朱子論「氣」，可以參考林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第10卷，第2期（2013年12月），頁1-26。

羅殆盡。如同山川鬼神皆能安寧，充滿和氣，所以春天不會陽氣過盛、過度酷熱乾旱，夏天不會出現寒氣、氣候反常，秋天不會吹寒風，冬天不會雨下久成災，四季和順，百穀豐盛，家家平康。反之如果人君無法度索取人民物資，擾亂人心，使之不得安寧，人民抱怨連連，如氣充滿而外發，風雨、四季失調，天災異常，百穀欠收。所以萬物之間的氣，就算氣和而充滿，但是如果人君的言行是當是善，天地、萬物、鬼神、氣候都正常運轉，如果人君違反常行，人民怨恨，四季反常。換言之，人君的行為影響到氣，氣影響到萬物鬼神的運行，所以人君的言行才是決定關鍵。君子的言行見於孔子《周易·繫辭上》：「子曰：君子居其室，出其言善，則千里之外應之，况其邇者乎。居其室，出其言不善，則千里之外違之，况其邇者乎。言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠，言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地，可不慎乎。」孔子之意表示：言行是自己可以作主，言行一發便知善惡，而影響千里之遠。君子發出善言，引來榮耀；君子出言不善，招來恥辱，所以君子務須謹言慎行。所以君子的言行影響千里之遠，會感動天地，不是指君子的言行影響天地萬物。但是，孔子強調君子的言行會影響到自己榮辱，這與黎貴惇之意不同，黎貴惇已把人的行為可以感應到萬物鬼神（因為氣的存在，氣化感應），而認為是自然發展的現象，是自然的道理。人君的言行舉止，古人已有很多訓言，如黎貴惇引以下條文：

人君居兆民之上，如不知畏，何事不為，畏天命、畏祖宗、畏民心，不敢有一毫之放縱，方能為天地所福祐，鬼神所相助，兆民所歸往。太戊寅畏祇懼大王，王季克自抑畏，所以享歷年之永也。人臣亦然畏天、畏君、畏民，故《書》戒弗畏、入畏，畏之一字，萬世君臣之所共當守者歟！彼犯大禹六言之訓，成湯三風十愆之愆，皆不知畏者也。⁵³

人君、人臣知畏天命畏祖宗畏民心，如《書經》名言「弗畏入畏」，大禹六言之訓⁵⁴，成湯三風十愆⁵⁵之愆備，太戊恭敬戒懼，以義自抑懼，敬天命，這

⁵³ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁203-204。

⁵⁴ 六言之訓：孝順父母，恭敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非為。

⁵⁵ 三風十愆：出自於《尚書·伊訓》：「敢有恆舞於宮，酣歌於室，時謂巫風。敢有殉於貨色，恆於遊畋，時謂淫風。敢有侮聖言，逆忠直，遠耆德，比頑童，時謂亂風。惟茲三風十愆，卿

都是萬世君臣所需要做備的治國之道。此外，黎貴惇還認為人君居兆民之上，如果知畏「畏天命、畏祖宗、畏民心，不敢有一毫之放縱，方能為天地所福祐，鬼神所相助，兆民所歸往。」這裡也是講人君的言行不敢有一毫之放縱，就能得到天地的福祐，鬼神的相助，兆民所歸往，而人君如能「順天意，則五行協序，五氣調和，而雨暘燠，寒風無不順時矣。下有以正民性，則五事率循，五常充廣，而富壽康寧，無不合應矣。」⁵⁶所以人君、天地、鬼神、人民是一個整體，而人君是主體。因為黎貴惇云：「心者神明之宅，人之心思，徹天地，窮萬物，通鬼神，故思曰慮。」⁵⁷此文與黎貴惇在《芸臺類語》中有文：「人心至大，上可以通天地，中可以測鬼神，下可以察萬物。象數之妙，散於形氣，自無出有，自有入無。杳微彰著之間，莫非道也。」⁵⁸之論有類似的概念。黎貴惇相信「氣化感應」人心可以察天地、測萬物、通鬼神，是因為天地之氣與人之氣相感應，或人之氣與萬物鬼神之氣相感應。⁵⁹然而，人君與人民一樣是人之心，但是為人君的言行影響之遠，加上黎貴惇設定人君是人、萬物、鬼神中的主體，所以才有人君之言行會影響萬物鬼神。

總而言之，黎貴惇言人君的言行會兼涉到宇宙萬物鬼神，而且是有決定性的主體，甚至人君的言行還會感應到萬物。所以黎貴惇從人要孝敬、追恩祭祀祖先鬼神是入之道也是君之道，到人君的言行舉止與治國之策影響萬物的福佑與鬼神的相助。因為人君藉由「心」可以感應到天地，可以測鬼神察萬物，此為黎貴惇的「氣化感應」論，而此「氣化感應」得到的結果是禍福、吉凶。黎貴惇有引文：「惟天陰鷲下民，相協厥居…鯀湮洪水，以土制水也，水多而土流矣。違天道，疲人力，下民昏墊，萬國失序，便是彝倫攸斁。大禹嗣，興順水性，以導之於是乎。九州滌源，四隩可居，三壤咸則，蒸民乃粒，便是彝倫攸敘。天怒鯀，而佑禹，感應之理，昭然矣。」⁶⁰黎貴惇從「氣化感應」得到的

士有一於身，家必喪；邦君有一於身，國必亡。」國君有巫風、淫風、亂風三類惡劣風氣以及恆舞於宮，酣歌於室，殉於貨色，恆於遊畋，侮聖言，逆忠直，遠耆德，比頑童十種與之相關的行為。

⁵⁶ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁126-127。

⁵⁷ 同上，頁124。

⁵⁸ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁31-32。

⁵⁹ 有關黎貴惇的「氣化感應」的論述可以參考林維杰：〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，《思與言》，第56卷第1期（2018年3月），頁259-286。

⁶⁰ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁116-117。

結果是禍福、吉凶是因為「天陰鷲下民，相協厥居」，因為禹治水順水性而引導，是合天道或自然之理，所以得天之佑；而鯀則相反。人君行天道必受天佑「人君中天下，而立定四海之民，所以承上天陰鷲相協之意」⁶¹《老子》上篇有文：「道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」黎貴惇的「人君中天下」就如老子之意，表示人君佔據天地間的一大，暗指人君擔負著治國的重責大任，給予人民穩定的生活，所以會得到天上的相助與保佑「受祿於天，以保天位」所以人君的言行影響到天，而天會依人君的言行之好／惡而降佑／怒。由此來看，黎貴惇的天人感應是來自漢朝董仲舒的「天人感應」學說，「天」是有意志的人格化，主宰自然界的一切規律。然而，黎貴惇認為「天」雖是最高權力主宰者，但是人君的言行品德、治國之能才是決定關鍵。所以黎貴惇如果論到「天人感應」就是《尚書·大禹謨》「惟德動天，無遠弗届」或是漢朝董仲舒《春秋繁露·必仁且知》「災者，天之譴也；異者，天之威也。…凡災異之本，盡生於國家之失」人與天會互相感應而有善惡吉凶的關聯影響。而另一方面，黎貴惇又談「氣化感應」從人心感應天地、萬物、鬼神，而鬼神的相助或安寧，比較像《易傳》之《文言傳》有文「夫大人者、與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」人與天地、萬物、鬼神感應，而有鬼神的吉凶或鬼神的相助的結果。

第三節 對佛老觀點

在《黎朝會試文集》⁶²中有記載黎貴惇二十七歲（1753年）時應試中舉的文章與應試所考的問題，可略窺黎貴惇早年對佛老思想的態度，如下文：

觀《皇極內篇》可見矣。彼老子著《道德篇》八十一章，如儉武、洪德、谷神等章，大率以清虛為宗。釋氏《法藏》八部，幾千餘卷，如楞嚴、法華、莊嚴等經，大率以虛無為說。二家之學，似乎近於理矣。然

⁶¹ 同上，頁121。

⁶² 《黎朝會試文集》科舉文選之類的資料，吳時仕，黎貴惇等，早年應試中舉的文章與政府所考的問題，考試的考題（所指的是從1752年至1775年期間的考題）性質相當仿照中國。

其收斂神情，只切一身，何益於治國。⁶³

從這引文來看，黎貴惇認為老子的《道德篇》思想與釋氏《法藏》中的思想，似乎近於理(未肯定是正理)，思想理論只有對自身的修鍊，而對於治國無所幫助。由此看來，從學以致用的觀點看，黎貴惇看重的是學說思想理論對於修身與治國有何幫助。黎貴惇指《道德篇》中老子思想是「以清虛為宗」，意旨人生論與政治觀；對於人生論，老子主張不爭、無尤、任自然、知足知止，從紛亂不安的生活轉向虛靜的道；對於政治觀，老子主張無為，無成見而有作為，清靜自守而合於道。至於佛教，黎貴惇指《法藏》八部中的思想是「虛無為說」其實來自原始佛教的「緣起法」和「無我論」；緣起法是由因緣和合而生的一切事物，《大智度論》云：「諸法亦非有相，亦非無相。」《維摩詰經》云：「說法不有亦不無，以因緣故，諸法生。」諸法不是有，亦不是無，是因緣和合才生所以不能說是「真有」，亦不能說是「無」。法藏的法界緣起思想，宇宙萬法，有為無為，相資相待，圓融無礙的真理；無我論是要消除我貪、我愛、斷除煩惱。黎貴惇這時還沒理解老子的無為政治觀，也未理解佛教以問政但不干政的態度，如《傳戒正範》云：「若百家之鄉，十人持五戒⁶⁴，則十人淳謹；百人修十善⁶⁵，則百人和睦，傳此風教遍於宇內，則仁人百萬。夫能行一善，則去一惡；能去一惡，則息一刑；一刑息於家，百刑息於國。其為國王者，則不治而坐致太平矣！」⁶⁶指出佛教對國家仍有安邦治國的貢獻。黎貴惇對莊子的〈齊物論〉更加批判，如云：

莊周首著《南華經》，有〈齊物論〉一篇，欲使天下之物，皆無方員厚薄大小貴賤之殊，而齊之如一。夫物之不齊，物之情也，或相十百，或相倍蓰，蓋出於天理之自然。人豈為是哉？今乃欲強而同之，是乃牽強

⁶³ 引文是從朱滋源：〈東方政治文化的特質：以黎貴惇與吳時仕應試問答為例〉“The Stand of the Oriental Political Culture: On the Questions and Answers of Official Examinations in the late 18th Century Vietnam” (Tin tức, Hội nghị, Hội thảo), 2007年10月25日,《黎朝會試文集》中所收黎貴惇之會試文,頁95,(瀏覽日期:2022年2月28日)。

參考網址：<http://www.hannom.org.vn/detail.asp?param=878&Catid=6>

⁶⁴ 佛教五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不忘語、不飲酒。

⁶⁵ 佛教十善：不殺生、不偷盜、不邪淫、不忘語、不飲酒、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、不癡。

⁶⁶ 蕩益(編訂)：《十善業道經節要》(卷一)，(瀏覽日期:2022年6月18日)。

參考網址：http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=X39n0706_001

於理，不過蔽陋之邪說耳。⁶⁷

黎貴惇對莊周的批判意味強烈，正對〈齊物論〉一篇，黎貴惇認為莊子把天下之物都視為一，沒有方、員、厚、薄、大、小、貴、賤之差別。天下之物本是不齊，物之有情，有百千萬的差別，這是客觀情形，自然規律。而人也是如此，但莊子強歸於相同無別，豈不是牽強奪理，這是蔽陋之邪說。黎貴惇批判的語詞是借用了《孟子·滕文公章句上》⁶⁸的內容，用儒家思想理論來批評莊子思想。黎貴惇這時有可能領悟不到莊子〈齊物論〉的意義，他的理解只是在字的表面意義，未了解「齊物」的深厚思想。「齊物」的意思是一切事物歸根到底都是相同的，是平等的，不以自我為中心的精神限制，不以主觀傾向看外物。黎貴惇自幼受到良好的教育，八歲能作賦策，十一歲讀完宋元史，日賦十篇，如果對莊子的〈齊物論〉只以字表面之意批評，而未提及思想理論本身的意義，是否與越南帝王統治制度的原因有關，因當時越南政治體制仍以儒家為正統，對於老莊、佛釋仍加以壓抑，加上考試的考題（所指的是從 1752 年至 1775 年期間的考題）性質相當仿照中國：「朱熹聖人化的帝王學，與以中國的三代為範式的歷史論證，幾乎無例外地出現在越南朝廷歷年舉辦會試、庭試的考卷上面。」⁶⁹那麼黎貴惇在應考時，批判佛、老，宣揚儒學才能是被當時士人所接受。

吳時仕(1726 年－1780 年)與黎貴惇同時期的人，1766 年考中進士第一名，是為該科庭元（越南後黎朝後期和阮朝時期，科舉考試不設狀元，所以越南習

⁶⁷引文是從朱泓源：〈東方政治文化的特質：以黎貴惇與吳時仕應試問答為例〉“The Stand of the Oriental Political Culture: On the Questions and Answers of Official Examinations in the late 18th Century Vietnam”（Tin tức, Hội nghị, Hội thảo），2007 年 10 月 25 日，《黎朝會試文集》中所收黎貴惇之會試文，頁 101-102，（瀏覽日期：2022 年 2 月 28 日）。

參考網址：<http://www.hannom.org.vn/detail.asp?param=878&Catid=6>

⁶⁸黎貴惇批評莊子理論是出自《孟子·滕文公章句上》第五章，原文如下：

「夫物之不齊，物之情也，釋義物品千差萬別，這是客觀情形，自然規律。出自《孟子·滕文公上》：「夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨履小履同賈，人豈為之哉？從許子之道，相率而為偽者也，惡能治國家？」，（瀏覽日期：2022 年 2 月 28 日）。

參考網址：<https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/teng-wen-gong-zhang-ju-shang/zh>

⁶⁹朱泓源：〈東方政治文化的特質：以黎貴惇與吳時仕應試問答為例〉“The Stand of the Oriental Political Culture: On the Questions and Answers of Official Examinations in the late 18th Century Vietnam”（Tin tức, Hội nghị, Hội thảo），2007 年 10 月 25 日，（瀏覽日期：2022 年 2 月 28 日）。

參考網址：<http://www.hannom.org.vn/detail.asp?param=878&Catid=6>

慣將殿試第一名稱為庭元)。關於吳時仕早年應試時對孔孟思想，《黎朝會試文集》有記載如下文：

孔子所雅言詩書執禮，平日之教，獨不及於《易》者，蓋《易》是懸空底事物，非他書比，所以不言之也，又何疑哉。⁷⁰

在早年應試時期，吳時仕與黎貴惇的觀點是一樣支持孔子，貶抑老莊。觀吳時仕這段應試文，吳時仕認為孔子之教是平日之教，教人知書達禮，都懂得禮節，如何做人。然而，《易》只懸空說道理，不對事上說。所以後來道家取之與《老子》為同類，便是《老子》說話也不就事上說，又有何疑惑。這則原文本是朱熹論《易》之制作，所以朱熹觀點也是吳時仕對孔孟的支持，而對老莊的貶抑觀點。

吳時仕晚年 1777 年至 1780 年被任命為涼山鎮守，吳時仕在遊覽境內，訪問民間時，遊至二青山一處，便在二青山左邊一隆起石崗處，建三教寺一座在 1779 年，名「三教祠」，奉三教聖人：儒家孔子、佛家釋迦牟尼、道家老子。⁷¹ 吳時仕在《重修三教寺碑記又續記》⁷²中，認為三教思想本皆歸於正心修身，其體皆足以立人紀而維治教。然而，吳時仕以儒家思想為核心，佛家道家雖然在名義上是別家學說「其實皆儒也，吾夫子蓋有取焉」，吳時仕建立以儒家為中心的三教寺，儒道周流天地之間，而佛老不能外天地間，實屬儒道的範圍內。⁷³ 三教寺尊崇「不偏於釋，亦不偏於道，而兼於儒，以崇尊之於二氏之右。」⁷⁴ 吳時仕晚年的思想對於早年應試應文中對佛老二教思想已有變化，乃以儒家思想為中心，而佛、老思想是屬儒家思想的範圍內。

再者，在《書經衍義》中仍看到黎貴惇對佛老思想有批評的觀點，尤其對於道教的「無為」思想，主要認為不適宜於治國或不近於理的觀點，如下條文：

觀〈舜典〉一篇而見，舜為治之體統綱維矣。百揆四岳二相無悉內外

⁷⁰ 同上，《黎朝會試文集》中所收黎貴惇之會試文，頁 159。

⁷¹ 參考於：吳時仕的生平事蹟（越南文版），（瀏覽日期：2022 年 3 月 3 日）。

參考網址：https://vi.wikipedia.org/wiki/Ng%C3%B4_Th%C3%AC_S%C4%A9

⁷² 吳時仕：《重修三教寺碑記又續記》《吳家文派選》，法國亞洲學會藏本，編 SA. HM2186。

⁷³ 牛軍凱：〈18 世紀越南的三教寺和三教思想〉，《東南亞南亞研究》，第 2 期（2013 年 3 月），頁 76-79。

⁷⁴ 同上，頁 77-79。

也，九官分職，以治乎內，十二牧以治乎外，天子考二十二人之功績，而二十二人各考其所屬，百官諸侯之績，沛乎有餘矣。無為而治，不亦宜乎，世謂上古事簡，非如後世事煩，非也，既有後王、君、公、大夫、師長，各居一方，各治一事，便有兵民教刑之政，朝會貢賦之法，凡事有典籍簿書，以相稽考，何云簡也，觀《禹貢》一書纖悉，如此即大綱可以推節目矣⁷⁵。

黎貴惇認為「無為而治」不是適合古今治理國家的方法。從《尚書》〈舜典〉來看，舜設置四方諸侯、九官大臣、十二州的地方長官，即有「王、君、公、大夫、師長，各居一方，各治一事，也有兵民教刑之政，朝會貢賦之法，凡事有典籍簿書」皆是國家體制法度，這並不簡，所以道家的無為而治並不適宜。黎貴惇再次批評老子《道德篇》中的政治觀的「無為」思想，黎貴惇還是認為「無為而治」無益於治國，或許黎貴惇認為老子《道德篇》的思想核心是「道」，而「道」指自然規律「無為」是指宇宙萬物都要遵循此規律。但是，黎貴惇認為國家以刑為教，如云：「聖人之制刑也，非以害民也，將以導民也。故民從而化之，斷一人之獄，而天下義之，是安之也，斷一人之獄，而天下伏之，是化之也。此足以發明刑弼教之旨。」⁷⁶治國要以刑法約束人才會遵循規律法度，用刑不是害民而是勸導教化，減少犯罪機率，所以黎貴惇認為老子的「無為」不適宜。關於治國以刑為教的觀點，黎貴惇的態度很堅執，如下文：

臯施象刑，而其效，至於臣庶，罔干王正者，蓋方人之未麓於法也，則形象昭垂示之，以畫一之典及，人之既陷於妄也，則罪名明析，正之以罔赦之，刑而又能致，訓化於聽，斷之中，遇仁厚於威嚴之際，所以民知禁知義，而不敢干也。陳氏無刑業中，則無所畏，而為善之說太高不近理，陳大猷曰：「明五刑智也，法守也，期無刑仁也，法外意也。」為得之。⁷⁷

黎貴惇認為用刑法使人不敢犯罪，況且刑法也是教化訓導民眾，以仁厚而威嚴的態度勸導使民知之，如果人民犯的罪是罪刑可免除的，就可以法外赦免，

⁷⁵ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁25-26。

⁷⁶ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁32。

⁷⁷ 同上，頁31-32。

而法官者要守正持平，不失輕重，讓民知道，這是治國有效之策。而陳氏（陳澹，1261年-1341年）著《禮記集說》)以善為勸導，實為太理想不近於理。黎貴惇主張以刑法為教導，在刑法中可以以仁厚、向善的態度來勸導，也就是說以刑法與勸善並用而不能偏廢。黎貴惇不是支持法家，也不是主張法、術、勢合一的強權專制，黎貴惇以堯舜時期視為理想政治時期，以堯舜為賢能、賢德，是君王的模範，遵循禮樂制度，支持以教與刑並用，他引《禮記》曰：「大為之坊，民猶逾之。君子刑以坊淫，禮以坊欲。聖人所以教刑並用，而不偏廢也。為之紀綱，示之禮義，極教化之功，不過能使七八分從善，未必能致十分淳俗。彼以朱之嚚、象之傲，所不能化，況下民乎？」⁷⁸聖人之治必教、刑並用而不偏廢，紀綱、禮義為聖人治理之方。凡事循禮而行，社會秩序井然，民風淳樸，反則「今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。」（《左傳·哀公六年》）。黎貴惇對於刑法與守法的準則到了比較晚的時期仍是保持這樣的態度，如在《見聞小錄》有云：「慈之賊，惡鬼言寧可保。竊謂官法亦然。」佛教講慈心，但對於惡賊，故意犯罪之賊，也不會寬貸，而官法也是，所以就如在別的學說中，執法與守法仍是治國之策。

此外，黎貴惇還有指出禪學中的治法與心法和儒學的不同，如下文：

精一執中，散其處之間，無過不及之差也，下文聽言用謀，臨民御眾，皆當執其中也。道即治，治即道，寧有異哉！陳氏大猷謂人心惟危，以下示心法傳道統，可愛非君，以下示治法傳治統，此流於禪學分道與治，而二之非聖賢之旨也。⁷⁹

在《尚書·大禹謨》記載舜在傳位於禹時，跟禹說：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」的十六字。黎貴惇以處事「無過不及之差」，及「聽言用謀」、「臨民御眾」解釋「執中」，而陳大猷將傳心法與治法之經分言之。但黎貴惇認為：「聖賢之學，自一心而達之天下國家之用，無非至理之流行，明白洞達，人人所同，歷千載而無間者，何傳之云？」⁸⁰至心達天下之事而需循

⁷⁸ 同上，頁 21-22。

⁷⁹ 同上，頁 36。

⁸⁰ 同上，頁 38-39。

理為標準，所以心、事、理合為一體，因此心法與治法不會分道而治。⁸¹這與佛教的「心」與「治」分言相同。禪學惠能六祖以「不立文字，教外別傳」，「明心見性，見性成佛」是明自己原有的清淨心，見自己本具的佛性。佛教言修心，心淨即佛，佛即是心，以心傳心⁸²。然而，佛學的「道」不是儒學指的「立治、治法之道」而是指是平等。波羅提尊者回答印度異見王，說道：「道不離心，出家眾有心，在家眾也有心；出家眾有靈知靈覺，在家眾也有靈知靈覺，靈知靈覺就是自己的覺性，人人都有覺性，所以說是平等、平等。」道不離心，心就是自己的覺性。所以明心見性，見性成佛，一切佛法是道法。⁸³關於治理國家之法，藉由佛祖對國君、王臣說法，如《大乘本生心地觀經》卷三說，治理國家者，必須具有十德：能照、莊嚴、與樂、伏怨、離怖、任賢、法本、持世、業主、人主，⁸⁴所以這與儒學的修心立治的思想方法不同。

整體來說，黎貴惇以堯舜時代作為理想政治，足以為後世做為模範學習。堯舜時代聖人以教刑並用，而黎貴惇注重刑法所以對老子的「無為而治」認為不是治理國家的好方法，對佛教的修心見性與儒學的修心立治有不同的思想。



第四節 結語

黎貴惇崇尚堯舜的德行與他們的政績，並把堯舜時代的政治措施視為自己的理想政治，所以黎貴惇在著《書經衍義》對《尚書》的內容提出討論，並著重在政治思想的理解與討論。因為這本書著書的目的是希望皇帝學習此書，並落實到治國方面，因為堯舜之德可以「剖判事理，通天下之志，成天下之務」⁸⁵，是君王學習的模範，所以內容中記載皇帝的行為品德、施政措施、國家體制等佔很大的比例。國君是兆人之上，作民父母應有教養之責，國君的一言一政都

⁸¹ 曹美秀：〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，《臺大中文學報》，第66期(2019年9月)，頁124-134。

⁸² 悟因法師說禪：〈以心印心，燈燈相傳〉，《香光莊嚴》，第135期(2019年12月)，頁6-8。

⁸³ 引文與參考至《開山祖師法語》〈明心見性見性成佛——九十三年度結夏開示〉，(瀏覽日期：2022年3月29日)。

參考網址：<https://www.ctworld.org.tw/turn/lecture/b023.htm>

⁸⁴ 參考於星雲大師對《六祖壇經講話—護法品第九》問題講解，(瀏覽日期：2022年3月29日)。

參考網址：<http://www.lnanews.com/news/1>

⁸⁵ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》(臺北：臺大出版中心，2011年)，頁4。

會影響到天地間的萬物。黎貴惇討論人之道與君之道時，以敬誠孝祭祀鬼神祖先，對於人之道而言是孝敬追恩，而對君之道而言是孝敬也是教化，教化於民。對於祭祀鬼神祖先，除了以誠心孝敬的態度外，還是為了祈求福佑，所以此時黎貴惇討論祭祀鬼神祖先未含有「感應」、「福報」思想。然而，黎貴惇在討論國君的言行政策會影響到天地萬物鬼神時，因為盈天地之間都是氣，而氣的活動使萬物有形，故國君的一言之善一令之當，會使天地萬物和順、鬼神相助。黎貴惇此時討論人（國君）與萬物、鬼神中有所感應，因為國君的言行會影響到萬物鬼神的好惡結果。黎貴惇對三教思想有不同的演變階段，逐漸對佛教與道教有更多不同的見解轉變，這是下一章節的討論內容。



第三章 黎貴惇三教交涉中的修養觀與政治觀——以 《見聞小錄》為中心

黎貴惇時期黎朝政權不穩，皇帝頻繁換位，在這種帝弱王強的局面，黎朝王室重奉儒教，而鄭王用意於佛教，鄭桐（1686年-1730年）修寺，營造成遊覽之勝地，又有鄭杠（1711年-1761年），建立瓊林寺及崇巖寺，故建立了不少寺廟。黎朝群臣，有的重儒抑佛，如范阮攸（1740年—1786年或1787年）；有的推崇佛教，如黎貴惇、吳時仕（兩位都在晚期推崇佛老）。范阮攸重儒抑佛的代表著作《論語愚按》云：子曰：「默然而識，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」⁸⁶。愚按：三者雖聖人自謙之辭，而其萬世事業，賢於堯舜，都從此心上來。世教微，師道絕，雖以鄒國、考亭二大賢之力，未足以障頹爛，閱時益。又去聖益遠，高者務訪洽，而流於佛老，卑者務干祿，而入於申商，矻矻終身可哀也。」⁸⁷范阮攸尊崇孔子之道，孔子用心體驗學習，才學而不厭，教而不累，而傳下萬世文化事業。范阮攸認為孔子「賢於堯舜」，而後有孟子、朱子接下孔子無人能及的教化事業。⁸⁸而佛老「高者務訪洽，而流於佛老，卑者務干祿，而入於申商，矻矻終身可哀也。」范阮攸把佛老思想看似「訪洽」孔學世教，又說「高者」有諷刺意味。然而，黎貴惇為了群臣對儒教與佛老存在兩極思想的態度，進而對佛老做了些辨解。黎貴惇在《見聞小錄》卷九〈禪逸〉中提出一些根據，認為佛教與道教的教義最終都是修身與教化，對佛、老二教有更折衷包容的態度。

第一節 修養觀

首先，需回顧一下第二章討論的問題，在《書經衍義》中提到有關祭祀祖考鬼神的態度，有云：「伊尹有言曰：『惟天無親，克敬惟親。鬼神無常享，

⁸⁶ 《論語》原文是「默而識之」，范阮攸這裡誤植為「默然而識」。

⁸⁷ 范阮攸：《論語愚按》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年5月初版），頁57。

⁸⁸ 黃俊傑：《東亞視域孔子的形象與思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2015年10月初版），頁361。

享於至誠。』又日奉先思孝，敬誠孝三字，乃人道之當然也。」⁸⁹或有丘濬（1421-1495）所編《大學衍義補》之引文：「丘濬曰：『祭寓吾誠，不專在物。禮從宜，而可以義起。』」⁹⁰人祭祀祖先或鬼神要以敬誠孝的態度，這是人之道也。然而，在《芸臺類語》黎貴惇對於祭祀祖先鬼神的態度仍是如此，如有下文：

《朝野僉載》云：「嶺南風俗，家有人病，先殺雞鵝，等以祀之，將為修福。若不瘥，即次殺豬，太牢以壽之，此俗至今猶然。古人非笑久矣，欲求生，反殺生，此鬼神之所惡。中洲祈禱，只以香燭、紙錢、紙馬、花果素饌，不聞廣烹宰害物命也，既存仁心，兼保原福，格神延紀，將心用之，享于克誠，豈云在物。」⁹¹

黎貴惇說祖先鬼神以敬誠孝祭之，乃人之道，從《荀子·禮書》也說：「上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」講到俗節之祭，又引「朱子曰：『韓魏公處得好，謂之節祠殺于正祭，俗節如清明寒食、端午、中元、重陽節之類。』朱子又言：『先正墓祭不害義理。』」⁹²而嶺南一帶，殺雞鵝祭祀鬼神以求病痊癒，殺牛、羊、豕具太牢祭祀鬼神以求福壽。黎貴惇認為嶺南這種祭祀以殺生來求生求福，連鬼神都覺得是惡行，是極可笑事。黎貴惇並引用朱子之說，認為祭祀以不害物為義理，並引用朱子對〈先進篇〉的注文：「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。」⁹³黎貴惇與朱子對於「人文化」的祭祀習俗方面有相同思維，即祭祀鬼神以不殺生害物為義理，以敬誠孝態度祭之。

但是，對於「宗教思維」的「氣化想像」這一點，黎貴惇與朱子的思路不同，就如林維杰的研究指出，在祭祀祖先鬼神之時，朱子的思路最終必言及「祭祀倫常」與「造化之德」，而黎貴惇最終在「氣化」思想中注入福報的概念。易言之，黎貴惇對於祭祀祖先或鬼神有要求與目的，即是祭祀的態度需以

⁸⁹ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁96-97。

⁹⁰ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁207。

⁹¹ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁223-224。引文中《朝野僉載》一書是唐代張鷟（658-730）所著。

⁹² 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁221。

⁹³ 原文參考於林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第10卷，第2期（2013年12月），頁16。

敬誠孝、祭祀的儀式至少不殺生害物為原則，而祭祀祖先或鬼神還為了求福，如下引文：

地理家，辨士多不取，以謂巧化者無知也。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。《青烏子》曰：「精神入門，骨骸歸根，吉氣感應，鬼福及人。」於理甚透。⁹⁴

祖先與後嗣的血氣相承，其所謂「與祖考一脈」，此與朱子的思路相同，但黎貴惇進而說明，人死之後魂魄為鬼，骨骸由天地間川流不息得到滋潤，在祭祀時與子孫相聚感應而有福蔭結果，黎貴惇引《青烏子》⁹⁵為了想證明上述所言。《葬書》⁹⁶有文：「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭，父母骸骨為子孫之本，子孫形體乃父母之枝，一氣相蔭，由本而連枝也…生死殊途，情氣相感，自然默與之通。今尋暴骨，以生人刺血滴之而滲入則為親骨肉，不滲則非，氣類相感，有如此者，則知枯骨得蔭，生人受福。」⁹⁷青烏子被認為是中國第一個風水先生，而《葬書》被古代風水家奉為風水學的聖經，它是歷史上第一部給風水定義的書，是一部陰宅之書。祖先或父母死了以後，其遺骸情氣不滅，並與子女相感應，如遺骸在風水吉穴，骨骸不朽，必能蔭庇後人。黎貴惇言子孫與祖考一脈，在祭祀時「祖考之精神常聚，則自能福蔭後嗣。」此與《葬書》的這段引文意思相同，顯然黎貴惇已接受了《青烏子》與《葬書》的「氣感而應鬼福及人」的觀點。黎貴惇對於祭祀祖先與鬼神可以求福或獲福，還有以下引文：

《隋書·經籍志》：「道家有消災度危之法，依陰陽五行術數，推人年命書之，如表章之儀，並具贄幣，燒香陳讀，云奉上天曹，請為除危，

⁹⁴ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁35。

⁹⁵ 青烏子是古代專職相墓的行家，學者對他生活的年代還有爭議，有人認為他生活在商周時期的人，有人認為他是漢代的一名隱士，是風水最早的一部經典《青烏子》，因此青烏子成為風水學的別名，有三卷留行於世，而《青烏子》現存本摻雜了郭璞《葬書》的許多內容，但也有認為古本《青烏子》一書已失傳。

⁹⁶ 《葬書》相傳是郭璞(276年—324年)所著，兩晉時期著名文學家、訓詁學家、風水學者。郭璞除家傳易學外，還承襲道教的術數學，是兩晉時代最著名的方術士。

⁹⁷ 郭璞：《葬書·內篇》，（瀏覽日期：2022年6月18日）。

參考網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=346403>

謂之上章。」夜中於星辰之下，陳設酒脯、餅餌、禮物，歷祀天皇太一，五星列宿，為書如上章之儀，名之為醮。又以木為印，刻日月星辰於上，吸氣執之，以印病疾，多有愈者，此後世齋醮之所由起也。按禮天子祭天禮地，朝日夕月榮星，諸侯祭社稷，士祭其先，今以一民而僭用天子！之祭，越分犯禮甚矣何以獲福？⁹⁸

先不論道家的「消災度危之法」如何，而討論黎貴惇對「道家消災度危之法」相比儒教祭禮體制而言，消天下的災與度天下的危是集體君臣(菁英份子)的責任，也是國家的祭禮體制，為天下祈福，不是道家以一人(道士)祭祀就能度災解危。因為孔子曰：「不知天命，無以為君子」(〈堯曰篇〉)君子自己負有使命(天命)，必須完成，所以黎貴惇認為若超越了身分並且侵犯祭禮，這怎能獲福呢？這種思想是來自於儒教的「天命觀」與「天人感應」，「天」是主宰者，又依第二章討論《書經衍義》中的政治觀，「君子」的言行是決定關鍵。因此依以上的引文，君子祭天禮地(泛指萬物、社稷、祖先、鬼神)求天下之福，度天下之災危，或君子「修省功夫…以純端守之，以謹恕行之，以敬慎處之，以公平清而通直、而和勤、而簡靜。常焉、久焉必得乎人心矣。既得人心，必合天意，君心亦自然守信矣。望實都歸，福祥交集，國象政柄，其將安適，若其不然，而徒用其詐力，逞其機險，以求寵祿，豈惟不得如志，寧無後患乎。世固未有得謗於人，獲罪於天，而能結知於君，以致顯要也。」⁹⁹國君要修省功夫，言須謹慎，行須謹恕，處事敬慎、公平，掌理政權，必得人心合天意，人民生活安適，福祥交集。或著再如《易經》有云天運否泰，地氣衰旺，人事廢興實有相關，然「地氣正旺，自歸明主」¹⁰⁰，因此黎貴惇認為天、地、人互相有相關關係，天地人有同質感應，從人(國君)感應到天地，而產生禍福的結果。只是「聖惟教人順道，以守常。不語人行善，而希福。」¹⁰¹聖人教人順道，按照常規行事，而有存在的目的是行善希福，只是聖人不言而矣。「行善希福」乃是佛老教義，教人行善也是順道守規，非逆道而行，行善而後

⁹⁸ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》(臺北：臺大出版中心，2011年)，頁210-211。

⁹⁹ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》(臺北：臺大出版中心，2011年)，頁451-452。

¹⁰⁰ 同上，頁130。

¹⁰¹ 同上，頁447。

享福只是以激發人心向善的最佳效果。黎貴惇比較偏於激發人心的「功利」色彩，就如黎貴惇的格物學對朱子的格物論之解釋，若依朱子之學理，格物是探究萬事萬物之理，目標是達到「豁然貫通」的「合內外之理」的境界；雖然黎貴惇亦遵循此為學之道，卻是把重點落在「經驗」的事物形構與倫理規訓。¹⁰²黎貴惇強調博學後立即拉回守約，只務博學即「泛從事於外」，而求一就是「求於內」，所以最終格物、博學要歸於經驗及實用性。

黎貴惇是一位儒者，十四歲已通讀五經四書、史籍傳記，旁及諸子百家，可謂無書不讀，當時人以「宿儒」之稱。黎貴惇對儒家經典的書籍極力推崇，因為它們的內容保存了「聖人之性、聖人之心」，內可以修身而外可經世，有修齊治平之效，是帝王的施治教化，官員的崇奉法則，人民的修身之道。

那麼黎貴惇為何對佛教、道教有「善感」呢，可從《見聞小錄·禪逸》的一段文字看出：

聖賢之教，本在中庸。綱常倫紀，禮樂刑政，天地立之，人君明之，率性修道，古今一致。聖人講學，以明天地，以正人心，索奇說怪，非常務也。故止就常理論，不使學者滋惑耳。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。吾儒執此之見，每每辯駁，其可乎？九州之內，土宜民性，隨處不同。況於上而洪蒙空際中，而廣輪大地。六恢詭倣愴之變，何限人以渺然之身，雖有才華詞辨，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，一繫不信甚矣。謗及仙釋何其室也。嗟乎！青牛西渡白馬東來，蓋千有餘年矣，玄風妙法，寔與天地相為不朽。更歷英君名相，不知幾許排闥，終不能毀，何可疆加詆訾，以增口過乎！¹⁰³

¹⁰² 黎貴惇著重「功用」「經驗」，如以道德事功來說，就是兼重事功，如有相關研究：

(1) 林月惠：〈黎貴惇的理氣論〉《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究所，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年，頁247-271。

(2) 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第10卷，第2期(2013年12月)，頁1-26。

(3) 曹美秀：〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，《臺大中文學報》，第66期(2019年9月)，頁127-129。

¹⁰³ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁1-2。

黎貴惇的這段記載涉及三教交涉的內容極廣。首先黎貴惇先說明儒家的中心思想是「綱常倫紀，禮樂刑政」，聖賢之教是以「明天地」、「正人心」。換句話說，人要明天地、萬物化生之法，生命倫理之道，以仁心行仁政之道。其次，佛老之教是「清虛超寂，不累事物」，因為佛教持齋，不殺生命；道教以「道」為萬物之原本，持戒，不殺害任何生命。黎貴惇認為「法門宗旨大要以世間一切，總屬虛妄，故修誠真覺以超出六塵，既成無上妙道，則哀憫眾生，普施方便」¹⁰⁴，所以才說佛老之教有奧旨妙義，清虛超寂，不累於事物。最後是道教，由於道教強調清淨無為，講究天道自然無為，主張心靈虛寂，凡事要順天之時，隨地之性，因人之心，而不要違反天時、地性、人心，憑主觀願望和想像行事。所以青牛西渡（意指道教）與白馬東來（意指佛教）；玄風（道教玄談的風氣）與妙法（佛經教法甚深微妙）實與天地相為永存。九州之內，天地萬物變化，風土民情都呈現不同的面貌，人是渺然之身，雖然可以多方學習，但是世界之大，所見未廣，不能以未見之識而一概否定，況且這些道理也是「古書有所載」¹⁰⁵闡述鬼神異應之事與萬物形狀之變，只不過歷代英君名相一概不信。黎貴惇說明三教的思想都有主要的特點，教義戒規雖有所不同，但世間的道理皆順實相，均以修身養性為契合點，所以黎貴惇終於講出「三教為一家」，如下引文：

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。¹⁰⁶

明代李鼎是萬曆十六年（1588年）順天府鄉試舉人（生卒年不詳）著《偶談》¹⁰⁷內容是李鼎的生活筆記，透露恬淡閑適之美感，舒爽曠達之心境。李鼎看到學畫之人，玩沙之人（或別有隱射）與三教為一家的民間宗教信仰等之生活畫面。然而，黎貴惇對於李鼎描述的生活情境，他也曾看見，三教為一家或許在中國或是在安南的民間社會中已為普遍常態。關於莊子之言出於《莊子·

¹⁰⁴ 同上，頁7。

¹⁰⁵ 在《見聞小錄·禪逸》卷中有引一些古書關於鬼神、萬物的變化，因此黎貴惇所說的「古書有所載」乃指《尚書故實》、《太平廣記》、《法苑珠林》等書。

¹⁰⁶ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁3。

¹⁰⁷ 明代李鼎《偶談》，出版：不詳，年代：明代及以前（1644年及以前），竹紙，木刻，一冊。

內篇》之〈齊物論〉，六合泛指宇宙、萬物、天下、人間等概念。「六合之內，論而不議」，在六合之內，可見可知，但這是自然的本然狀況，可以論說，卻不必評判。「六合之外，存而不論」，莊子認為宇宙自然現象，見於感官所能接觸到的，如未能見就不能知，所以暫不討論。黎貴惇在此引文，有意的藉由古人（前賢：李鼎、莊子）之言肯定鬼神異應與萬物奇變的存在事實。不過莊子所謂的「存而不論」所指的有兩種可能：「問題存而不論」與「事物存而不論」，顯然黎貴惇解釋為後一種的「事物存而不論」，來論證自己的觀點。再者，黎貴惇對佛教的包容態度，下引《金剛果論》進而說明佛教法門宗旨以世間的一切，黎貴惇的觀點是：

《金剛》論云：男身「有安生之寶，善能輔君養親。」有安邦之寶，舉理上下皆從，是忠君孝親，亦或深望於世人也。竊料法門宗旨，大要以世間一切，總屬虛妄，故修誠真覺以超出六塵，既成無上妙道，則哀憫眾生普施方便。有欲學正覺者，亦使之圓通；有欲盡人道者，亦使之成就。初非欲使屏捨天倫絕棄綱常也，所謂救世悉安寧，出世獲常住，利人自利，總是一念仁慈耳。¹⁰⁸

此於《佛說大乘金剛經論》（又名《金剛果論》）裡的〈男子七寶論〉所取之部分內容，欲解釋佛法普渡眾生，男子之身能輔君養親，忠君孝親，是國安之寶，佛依方便願力行持，以盡人道，使之成就。然而，修道者，有真信心，依師教誨，自利利人，佛使之圓通，永獲常住。佛法絕非教人捨棄天倫，絕棄綱常。此處，黎貴惇有意結合一般民眾與修道者之身分對立在佛法的教化下不分你我，修佛各在自己，依自己之願而成其果。黎貴惇欲想呼籲在上位者無論是信奉佛教還是非信佛教都不是阻礙問題，身為人民的保護者應當以身作則，對於正當思想信仰應當學習傳承，而不是一味排斥。

儒家大談綱常倫紀與禮樂修道，而佛家也談道德倫理，縱論形神也是為了修身治國平天下。黎貴惇發現佛道有談人倫道德、行為準則及自我修養的基本要求，佛道與儒道一樣為了勸導教育世人而產生的，他深信這點，所以他希望

¹⁰⁸ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁7-8。

儒者們也能多認識佛教，因此黎貴惇在著書多處說明儒、佛思想中都有相通之處，例如以下說明儒、佛思想中的自我修養的戒律：

尤侗言佛有三戒，貪嗔癡，又曰淫殺盜，此非佛氏之戒也，乃夫子之戒也。子曰君子有三戒，一在色，色始終癡，極於淫；一在鬪，鬪始終嗔，極於殺；一在得，得始於貪，極於盜，人能受夫子之道便可立地成佛。¹⁰⁹

尤侗（1618年—1704年），明末清初詩人、戲曲家，尤侗的一些書籍是屬於民間勸善書的如《戒賭文》與《豆腐戒》等，在《豆腐戒》之序言云：「君子有『三戒』，言其大略而已。佛家有沙彌戒、比丘戒、菩薩戒，戒律甚多；而吾黨獨無戒乎？因與會中諸子立大戒三、小戒五，總名為《豆腐戒》，言非吃豆腐人不能持此戒也。」¹¹⁰尤侗所說的「君子有三戒」是指孔子的三戒：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」因此三戒「淫殺盜」是君子三戒的引申，此三戒是基礎，所以尤侗還會分成「大戒三、小戒五」，然而佛教的沙彌戒至少有十戒、比丘戒有二十五戒、菩薩戒、十戒、四十二輕戒，總之戒律甚多。尤侗認為所有的戒律（包含儒家的戒律）之始從佛教的三戒「貪嗔癡」而延生，而人如能持夫子之戒就能成佛。尤侗更說：「人能受夫子之道便可立地成佛」，猶如佛教中所謂的「自性若悟，眾生是佛」，黎貴惇對於香海禪師（1628-1715）說法內容有以下的記載：「示眾曰：欲求見佛，但識眾生，只為眾生迷佛，不是佛迷眾生。自性若悟，職眾生是佛，自性若迷，佛是眾生。自性平等，眾生是佛，自性險邪，佛是眾生。我心自有佛，何處求真佛。¹¹¹」眾生是佛是因為眾生之性平等、覺悟，不險邪，所以「即心即佛，見性成佛」就如尤侗言人能持佛的三戒或能持夫子之戒即能成佛。此正是黎貴惇想藉由尤侗之語，告訴讀者，佛教與儒教的戒律都是從一個源頭，是同一體的，對不同人，不同身分都有因應的戒條，人們應要持戒，自我修養。所以，黎貴惇引《楞伽經》如下云：「《楞伽經》云：身戒三：殺、盜、淫也，口戒四：妄言、倚語、

¹⁰⁹ 同上，頁3。

¹¹⁰ 收於張潮（編）：《壇几叢書·餘集》卷上（上海：上海古籍出版社，1992年），頁422。

¹¹¹ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A.32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777年），頁51。

兩舌、惡口也，意戒三：貪、嗔：癡也，總名三業，此是提醒人世。¹¹²」《楞伽經》中所記載的是三業：身業、口業與意業，黎貴惇不以佛教術語來說明，而以一般常用語來說明人有身、口、意之戒，而此是佛教名為三業。黎貴惇想說明人的身、口、意之戒雖是佛教中的三業，但是它是可以針對我們所有人作為提醒之用，是修行用功，必須從身、口、意修起，不染惡習，不傷害生命，亦所謂自我品德修養。

尤侗的《豆腐戒》意味著主張飲食「宜歸淡泊」，非信佛僧者要「若佛子故食肉，一切肉不得食，斷大慈悲佛性種子，一切眾生見而捨去，是故一切菩薩不得食一切眾生肉，食肉得無量罪」¹¹³，尤侗非僧者，因此不會主張要吃素，而佛僧徒不可以肉食，因為一切眾生，皆有佛性，皆堪作佛。一切有情，與我同體這一切眾生肉，都不可以吃。在《豆腐戒》中，尤侗借豆腐之清廉安貧，論儒者立戒修身，因為他認為常人的欲望是無法戒斷的，若久食豆腐，便能清心寡欲，腳踏實地，從而知足常樂，這跟儒家的立戒修身不謀而合。

但是，黎貴惇顯然不以《豆腐戒》中的「豆腐」所含攝的儒家思想與佛家思想做比較，而是著重在說明君子的所有戒律與佛教從三戒「貪嗔癡」而有十戒、二十五戒是一樣的，彼此有相同的思想，都是為了勸人立戒修身，因為儒家的中心思想是「修身齊家治國平天下」，所以黎貴惇就需從修身開始，指出儒家的立戒修身與佛教的戒律二者目的是同體的。然而，佛教的戒律主張不殺生，不吃肉，因為有生命、有情眾生皆有佛性，與我同體，不殺害生命就能培養仁慈，促進社會和平、幸福，不殺生就不會有戰爭或殺人事件，但此思想對一般民眾而言是無法實現，所以黎貴惇不將之列入討論範圍，而只對一般民眾可以立戒、修身中的兩家思想進行說明。

因此，黎貴惇由「四大五常」論述自身修養觀念，如下文：

《千字文》：「蓋此身髮四大五常，四大地水火風也。」《楞嚴經》云：「身中堅，相為地，滋潤為水，煖觸為火，動搖為風。」《圓覺經》曰：「我今此身，四大和合」蓋禪學有四行之說，吾儒五行、禪

¹¹² 同上，頁 10。

¹¹³ 《梵網經》第二卷，收入於龜茲國三藏鳩摩羅什譯：《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，第十卷下，（瀏覽日期：2022 年 3 月 14 日）。

參考網址：http://tripitaka.cbeta.org/T24n1484_002

家四行，四行即四大也。¹¹⁴

《千字文》是南朝梁（502年—549年）周興嗣（470年—521年）所作的一首長韻文。它是一篇從王羲之的書法裡挑選出一千個單字，而組成的一篇好文章。整篇內容從宇宙誕生的自然現象到人類社會出現，並陳述王道政治的現象。然而，黎貴惇引的這段文正是要讚揚儒教思想的四大五常之德。五常是指仁（仁愛）、義（正義）、禮（禮讓）、智（才智）、信（誠信），是儒家的理論道德規範，是五種品德修養。但是黎貴惇指出的四大是佛教的四大，佛教的四大是指地、水、火、風，是宇宙萬物的根源，是構成物質的基本四種元素：「地大」是堅硬為性，「水大」是潮濕為性，「火大」是溫暖為性，「風大」是流動為性。《圓覺經》中所說的「我今此身，四大和合」是指人體的毛髮爪齒、皮肉筋骨是堅硬性的地大，唾涕膿血、痰淚是潮濕為性的水大，體溫熱度是溫暖為性的火大、一呼一吸是流動為性的風大。然而，《千字文》的原文是「蓋此身髮，四大五常。恭惟鞠養，豈敢毀傷。」黎貴惇有意響應連結到佛典《楞嚴經》與《圓覺經》的內容來補充說明，人身就由此四大組成，所以四大常作為人身的代稱。此句原文的本意是講人與人之間的倫理關係來說明應當愛惜身體的道理，因為自己的生命是父母給與的，自己是父母養育大的，將來也要照顧夫母，養育下一代的責任，所以不能讓身體收到傷害。但是黎貴惇的重點不是放在人與人之間的倫理關係，而是要說人的身體雖然是父母給的，但最終原形是由佛教的四大和合，四行即四大。儒家的五行「金、木、水、火、土」是對宇宙間萬事萬物的五種不同屬性的抽象概括，不但影響到人的命運，也使宇宙萬物循環不已，是事物的結構關係和運動形式。黎貴惇說：「吾儒五行，禪家四行，四行即四大也。」是有意說明儒家五行與佛家四行其實是指同一個現象，有相同本質，甚至認為都有相同的作用。但其實兩家的解釋是有不同的作用，儒家的五行是宇宙萬物流動循環，而佛家的四行是構成物質的基本四種元素。不過對於《千字文》上的原文，黎貴惇以佛家的四行(即四大)來做解釋亦有微妙之處。

¹¹⁴ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A.32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777年），頁10-11。

最終人由四大構成體質的基本元素，而人要修身克己，而在佛教的方法是持戒，戒就是規範人身心的行為，佛教對每個不同身分的人都有相應的戒律，就如每個人都要提前做好自己該做的事、該有的責任。佛教講修身也要修心，如黎貴惇有記載如下：

宋晁迥《法藏碎金錄》其曰：「曲士有三執，謂意、言、事三者，於迷中成滯固。達人有二，脫、灑，謂身心二者，於悟中免拘繫。」又曰：「身貴安而輕，氣貴和而清，新貴靈而明。」皆名言也。¹¹⁵

晁迥（951年—1034年），太宗太平興國五年（980年）考取進士，為大理評事，累擢右正言、直史館等職。晁迥於晚年時辭官退隱，悉心參禪悟道，將一生對於佛學上的領悟及三教的融會貫通，潛心著作，撰寫《法藏碎金錄》¹¹⁶，晁迥也是一位能習得與體悟三教義理的融會貫通，而晚年更加的體會。《法藏碎金錄》是作者晚年的心靈獨白，對佛學的理解，融會禪理，談論士大夫如何實踐佛理於生活上的知識，也表現了宋代佛學在百姓日常生活中的滲透及內化。¹¹⁷黎貴惇在拜讀後，特別有感記錄了這段原文，所謂「身貴安而輕，氣貴和而清，心貴靈而明」是佛教的修身到修心的最高境界，身體要健康、安樂，氣要和，心要明、沒有障礙，身心清淨，就沒有煩惱、沒有妄想，就是解脫。黎貴惇視之為「名言」，欲指佛教的修治身心是智慧的名言，可以廣泛流傳，人人都是可以學習。

第二節 政治觀

儒家以堯、舜、禹、文王、武王，作為王道治國的典範，用以說服諸侯各國的君主，應以德服人，也是黎貴惇所推崇的政治理想。在《聖謨賢範》、

¹¹⁵ 同上，頁 11-12。

¹¹⁶ 晁迥：《法藏碎金錄》於 1027 年著作，內容融會禪理，分為十卷，有關文學者，為論古人詩句中含佛理者，其中以白居易詩為多，收入清代《欽定四庫全書》本。

原文可參考網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=112512>

¹¹⁷ 可以參考詹芷幸：〈晁迥參佛、擬「白居易體」的《法藏碎金錄》〉，總 15 頁，（瀏覽日期：2022 年 3 月 4 日）。

參考網址：<http://www.towisdom.org.tw/05-sup/college-theses/2015/E16>

《群書考辨》、《書經衍義》等書籍，都是黎氏的政治思想，他想奉給皇上與官員們參考學習，例如在《書經衍義》的〈大禹謨〉中，黎貴惇釋曰：

〈大禹謨〉：惠迪吉，從逆兇，堯廣運，皇天眷命，為天下君。舜慎在位，昭受上帝，天其申命用休。禹克勤克儉，不矜不伐，天之曆數在躬。此吉之驗也，丹朱慢遊，用殄厥世。太康逸豫，乃底滅亡。此兇之驗也。伯益儆戒虞一章，括盡無逸一篇之旨，罔失法度者，君身之法度也。人君能守法度不縱逸樂，則臣不亦皆守法度，而罔敢怠惰矣。¹¹⁸

此處黎貴惇的治國之道是要有一位明君與能臣，就如帝舜與禹、皋陶和伯益等人。帝舜德惠廣遠，重用賢才，萬國之民都能安寧，良政能廣被眾人，捨棄私見，依從眾人。而禹治水成功，勤勞於國，節儉於家，不自滿自大，是一位賢臣，這些事已應吉之兆驗。然而，丹朱驕傲，喜歡遊蕩；太康只知沉湎於享樂，不知節制，這些事已應凶之兆之驗；國家要持守法度不能鬆懈，伯益警戒不要失誤，不要放棄法度，不要優遊於逸豫，不要放恣於安樂。臣下就能守法度並實行任務，從而不敢怠惰。

黎貴惇的《書經衍義》在 1772 年完成，觀看黎貴惇著書的目的是希望自己所做的一切、所著的書可以讓帝、王之治者與臣等官員之施政者都可以閱覽與學習。《書經衍義》之序，黎貴惇首稱：「臣聞：治天下不可無政事，而古今之談政事者，常祖《尚書》。」是想與帝王的對話，是作為「臣」的黎貴惇想奉上此書，讓帝王閱讀並學習依循此大道，如此必能治國平天下，這種殷切心態，亦可見之如有下引文：

臣聞：治天下不可無政事，而古今之談政事者，常祖《尚書》。蓋自上古時學校，冬夏以《書》教，而晉人敦《書》稱之者曰「義之府」。二帝、三王奉天立治，懿訓嘉謨宏規大典。卿士之所講明，官司之所遵守，罔不在是也。自堯舜至於嬴秦兩千年，自秦以至於今，又千九百年矣。翼方、亳邑、豐、鎬、邠、鄆之墟，古跡茫茫無可據。只有數篇文字耳，

¹¹⁸ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年）卷一，頁 26-28。

而披一覽，則聖人之性、聖人之心，炳煥如新。欽恭精一之傳、惇章庸用之事，與夫典則之貽、人紀之修，敬天仁民，明德慎罰，建邦設都，分爵列士之政令，垂之萬世。無論古文、今文、體制、句字之異，大抵同此道則治，反此道則亂，如此則興，不如此則亡。昭昭焉如揭醫方律例以示人，而無一毫爽也。¹¹⁹

上述之序說明自古以來談論政事者，多溯源至《尚書》，如言上古的學校，冬夏用其為教本，而春秋時的晉人也看重，並將與《詩經》同稱為「義之府」。二帝的唐堯、虞舜與三王的夏禹、商湯、周文王和周武王的施治教化，以及官員的遵守法則。自古以來將近四千年的那些都邑：豐、鎬、邲、鄆，早已無跡可尋，留下只有《尚書》幾篇文章，但只要一覽閱即知都是「聖人之性、聖人之心」的相關內涵，只要依循而行，即可獲得興治，反之則亂，是恆古不變的準則。

總觀兩則原文，黎貴惇依儒家的治國之道說明君王要有德行，施政要有方法，使官宦懂得尊崇依循，使人民生活安樂；而官宦也要有品德與才能，忠孝於君，勤勞於國，節儉於家；國家要有法度制度，君臣與萬民百姓都要依法度實行，這是黎貴惇認為國家太平，人民安寧的三大要素。那麼以佛教思想對於人人都要守法、依法實行的觀點是如何？黎貴惇有以下記載：

《太平廣記》一行師言：「釋門以瞋心壞一切善，慈心降一切魔。」時天王見洪昉師請釋夜叉，謂曰：「小慈是大慈之賊。」惡鬼言：「寧可保，竊謂官法亦然，寧可慈於良善、慈於蠢僕，而不慈於奸榮冗，慈於故意也。」¹²⁰

《太平廣記》¹²¹是宋代在公元 977 年由李昉、扈蒙、李穆、徐鉉、趙鄰幾等十二人奉宋太宗的命令集體編纂。黎貴惇在此段文記錄了《太平廣記》的第

¹¹⁹ 黎貴惇：《書經衍義·序》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁2-3。

¹²⁰ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A.32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777年），頁8。

¹²¹ 《太平廣記》是宋代977年李昉等十二人奉宋太宗的命令集體編纂的大型類書。全書五百卷，目錄十卷，共分九十二大類，下面又分一百五十多小類。《太平廣記》書中絕大部分小說都是唐代的作品，如《六朝志怪》、《唐人傳奇》等。

九十五卷〈異僧六：一行禪師〉與〈異僧九：洪昉禪師〉。這段引文可以分成三個小段：第一段是引了一行禪師的事蹟；第二段是引了洪昉禪師的事蹟；第三段是從「竊謂官法亦然... 慈於故意也」表達黎貴惇的觀點。關於一行禪師的事蹟由以下的記錄可知：

僧一行，博覽無不知，尤善於數，鈞深藏往，當時學者莫能測。幼時家貧，鄰有王姥，前後濟之數十萬，及一行開元中承上敬遇，無言不可，常恩報之。尋王姥兒犯殺人罪，獄未具，姥訪一行求救。一行曰：「姥要金帛，當十倍酬也。明君執法，難以請求，如何？」王姥戟手大罵曰：「何用識此僧？」，一行從而謝之，終不顧。一行心計渾天寺中工役數百，乃命空其室內，徒大甕於中。又密選常住奴二人，授以布囊，謂曰：「某坊某角有廢園，汝向中潛伺，從午至昏，當有物入來，其數七，可盡掩之；失一則杖汝。」奴如言而往，至酉後，果有群豕至，奴悉貨而歸。一行大喜，令置瓮中，覆以木蓋，封於六一泥，朱題梵字數寸，其徒莫測。詰朝，中使叩門急召，至便殿，玄宗迎問曰：「太史奏昨夜北斗不見，是何祥也，師有以禳之乎？」一行曰：「後魏時，失熒惑，至今帝車不見，古所無者，天將大警於陛下也。夫匹婦匹夫不得其所，則隕霜赤旱，盛德所感，乃能退舍。感之切者，其在葬枯出繫乎？釋門瞋以心壞一切善，慈心降一切魔。如臣曲見，莫若大赦天下。」玄宗從之。又其夕，太史奏北斗一星見，凡七日而復。¹²²

黎貴惇所記錄的這句：「釋門瞋以心壞一切善，慈心降一切魔。」是這段原文的宗旨，也是一行禪師勸玄宗皇帝以佛教的慈心來解決星象異怪問題。一行禪師幼時家貧，幸得鄰王姥之助濟，而後中承上敬遇。王姥之子犯殺人罪，於是王姥求於一行師，但師認為「明君執法，難以請求」，但願金帛十倍報答，王姥大罵「何用識此僧？」一行禪師受人之恩，必作回報，但法律之嚴，人人都要遵守依循之責，便以做法方式，將北斗七星掩入甕中，使北斗星不見，玄宗急召，是祥或凶也。一行禪師的神奇功夫，先且不論，而北斗星不見即凶之兆，嚴重可能讓百姓流離失所，大寒赤旱可能會出現，但如以慈心懷一切善，

¹²² 李昉：《太平廣記》，卷一〈天咫〉，（瀏覽日期：2022年3月16日）。
參考網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=565446>

皇帝若「大赦天下」赦免輕罪，減輕質重罪之犯者，積德於天下，施恩於人民，則凶兆能退，北斗星乃復。一行禪師的作為既能報恩又能讓皇帝施恩於天下，犯人得到皇上的恩惠，在人民的心中留下一件美德，都是完美的結局。這也是黎貴惇希望黎朝皇帝與官臣以佛教的慈心關懷施恩於人民，而國家的法律要堅定持守，以讓人人都要依循遵守法度行事，國家才不會動亂。

然而，對於第二段關於洪昉禪師的事蹟有以下記載：

王謂昉曰：「弟子言何如？適語師，小慈是大慈之賊。此等惡鬼，言寧可保。」王語諸神曰：「促擒之。」俄而諸神執夜叉到。王怒：「何違所請？」命斬其手足，以鐵鎖貫腦，曳去而鎖之。¹²³

這則洪昉禪師的故事與一行禪師的故事有不同的意味，洪昉禪師故事的前段內容大略說明一下：洪昉禪師此次是上天去見南天王提頭賴吒，天王以天然產品，味道甘美的食物招待洪昉禪師，吃飽飯後，天王請洪昉入宮，兩人邊吃邊談，十分融洽，後來天王忽然有事，並叮囑身邊的人說禪師如想出去遊覽的話所有地方都可以去，只有後園不能讓禪師去。但是洪昉禪師還是去了後園，而在後園發現有幾萬頭，都是夜叉，因為在人間作亂吃人肉，所以被關在這裡，身上都被鐵鎖鎖著，他們已經飢餓幾千萬年了，極望被釋放，有三五個老者，態度十分誠懇，洪昉禪師覺得於心不忍，便答應幫他們解脫束縛。禪師回宮殿後，便向天王問他們有甚麼罪過與希望天王仁慈之心先釋放那三五個老者，如果他們不再吃人肉，就可以把剩下的夜叉放了。但是那些先放的老者卻殺死許多人吃了，所以天王對洪昉禪師說：剛才跟禪師說，小慈悲是大慈悲的賊。這些惡鬼的誓言，怎麼能靠得住呢！，天王命諸位神仙去捉住他們，把他們的手足都砍了，用鐵鎖貫穿腦子，諸位神仙把他們關鎖起來了。黎貴惇對於洪昉禪師的作法是不認同的，卻認同天王的作法「小慈悲是大慈悲的賊」慈心要對善良、蠢侯的人，而不慈於奸詐、虛偽又故意的人。故事的三五個夜叉老人他們為了想被釋放而故意欺騙洪昉禪師與承諾不再吃人，但一被釋放他們仍依貫習吃人不改，所以黎貴惇認為天王的執法是正確的。黎貴惇想說明法官遵守執行

¹²³ 李昉：《太平廣記》，卷九十五〈異僧九－洪昉禪師〉，（瀏覽日期：2022年3月16日）。參考網址：[https://ctext.org/taiping-guangji/95/hongfangchanshi/zh\(2022-02-25\)](https://ctext.org/taiping-guangji/95/hongfangchanshi/zh(2022-02-25))

法律之責有多麼重要，雖然有法外開恩，但開恩是對於善良、無心之罪過，不能開恩於惡意、奸詐又虛偽的壞人。黎貴惇有意舉兩位僧人對於執法的兩個相反例子，目的是想告訴黎朝皇帝與官臣執政、法者對於治理國家要遵守實行，這也是治國之道。

總觀黎貴惇談治國之道，從古今儒家的《尚書》，到《太平廣記》的僧人事蹟，都是為了呼籲持權政者治理天下，需要遵守法度不能鬆懈，儒家理念如此僧道佛家亦是如此。

接著，黎貴惇對於皇帝要如何治理好國家，要求皇帝的品德、行為要如何，佛教亦有詳細說明，黎貴惇有如下記載：

《法苑珠林》一節佛言：「昔有鸚鵡，見迦尸國王無道，欲說以善，令其改修。乃語王以有七事非法，能危王身，如耽色、嗜酒、棋博、遊獵、惡言、重賦與劫奪民財。又語以有三事，能敗其國，如親近邪佞、不受善言、好伐他國。夫為王者，率土歸向。王當如橋，濟渡萬民。王當如秤，親疎皆平。王當如日，普照世間。王當如月，與物清涼。王如夫母，恩育慈矜。王者如天，覆蓋一切。王者如地，載養萬物。其言治國之要道甚備。¹²⁴

此段引文是《法苑珠林》第四十五卷，在引證部第二¹²⁵佛言的一段內容，有部分是黎貴惇用自己的理解而記錄下來。佛教教化眾生，在世間上的每個人都有自己該有的責任。佛說：身為一位國王不能耽於色、嗜酒、賭博、遊獵、惡言、重賦與劫奪民財，是品德上的敗壞；身是一國之主不能親近邪佞，不受善言，只愛討伐他國，此將帶來自我滅亡；佛家認為國王應如橋為濟渡萬民，王當如秤親疏皆平等，王當如日能普照世間，王當如月與物清涼，王如夫母恩育慈愛，王者如天覆蓋一切，王者如地載養萬物，其言切為治國之要道甚備。所以黎貴惇認為治國之道首先必須要有一位明君，明君有七件事不能做，否則

¹²⁴ 黎貴惇：《見聞小錄·箴儆》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777年），頁5-6。

¹²⁵ 《法苑珠林》是唐朝道世所著，在668年完成，共100卷，而引文是在第45卷（共兩部：述意部第一與引證部第二）的引證部第二。此引文也可以在《雜寶藏經》凡十卷，共121章，集錄佛陀和弟子，以及佛陀入滅後之諸事緣。引文是《雜寶藏經》的第八卷，95章〈拘尸彌國輔相夫婦惡心於佛佛即化導得須陀洹緣〉。

會危害王身；有三件事不能做，否則會敗其國。明君要如父母養育人民，更要如天、地、日、月照顧人民生活中的所有事物。文中的鸚鵡對迦尸國王說善，其實是以鸚鵡替代佛祖向迦尸國王說「十善道」教化眾生法，如此，身為一位帝王的品德與才能，儒家與佛家的教導是一樣的，帝王需要有才能，但更重要的是不斷修練自己的品德。黎貴惇不是認為儒家的綱常倫紀與禮樂制度說明還不夠具體，或是史例還不夠多，而是他想澄清一些儒者排斥佛教，總是認為佛教只是對出家修行者講戒律佛法而已，黎貴惇的目的是要讓他們知道佛教的思想不離開人間、不離開社會，人民的生活安樂需要上位者能率民以孝、謙虛上下、仁和其性、救危赴急、恕人愛物、薄賦節用等德行。黎貴惇認為佛以「十善道」向迦尸國王說法的內容就是「治國之要道甚備」，佛祖教國王如何做一個品德才能兼備的好明君，也是治理好國家要有一位明君的先備條件，國王所做的一切是為了人民能安樂生活。儒家治國理政思想其中有「以修身為本」和「以民為本」，正如孔子說：「政者，正也；子率以正，孰敢不正？」（《論語·顏淵》）、又說：「其身正，不令則行。其身不正，雖令不行。」（《論語·子路》）孔子認為治國理政是要以民為貴、以民為本，要修正的是政者，政者要修身、正身、以身作則。黎貴惇認為這與佛祖對迦尸國王說善的內容是一樣的，所以最後的引文才加上「其言治國之要道甚備」來表達自己的觀點。然而，佛家對於齊家治國的思想是否也有說明，黎貴惇在《見聞小錄·禪逸》記載如下：

《珠林》又言：「我由昔孝養，今得成佛。」《楞嚴經》言：「佛告阿難，汝我同氣，情均天倫。當初發心，於我法中，見何勝相，頓捨世間深重恩愛。」《金剛論》云：「敬順二親……是名孝順男女。」此豈非明孝友之道。《楞嚴經》云：「若諸眾生，愛治國土，剖斷邦邑，我終彼前現宰官身，而為說法，令其成就。若有女子內政立身，以修家園，我於彼前，現女主身，及國夫人，命婦大家，而為說法，令其成就。」此豈非齊家治國之義。¹²⁶

¹²⁶ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777年），頁6-7。

黎貴惇在這則文中引用了幾部佛經：《珠林》（實叫《法苑珠林》）是從《雜寶藏經》卷二的引文，還有《楞嚴經》及《金剛論》，主要內容有對父母的孝順敬養、官權者治理國家與女子對家庭的管理。黎貴惇認為這正是佛教思想中的孝友之道與齊家治國之道。「我由昔孝養，今得成佛。」中的「我」是指佛祖，佛祖化為鸚鵡，鸚鵡的父母雙眼皆盲，鸚鵡常取好果先奉父母，佛祖因為孝順奉養父母而今成佛。另外，引「《楞嚴經》言：「佛告阿難，汝我同氣，情均天倫。」佛與阿難本為同氣，與祖先同血緣，都有天常倫理之身，佛祖出家前也跟一般人一樣孝順夫母，有父母、兄弟、子女、祖孫之天然的倫常。再來引《金剛論》云：「敬順二親……是名孝順男女」孝者慈也，順者不違背正理也，黎貴惇認為佛言的「孝順」可言於孝順父母也可言於兄弟朋友，明孝順父母之道亦明孝友之道。最後黎貴惇引《楞嚴經》云：「若諸眾生，愛治國土，剖斷邦邑，我終彼前現宰官身，而為說法，令其成就。」此段是《楞嚴經》中觀世音普度三十二類眾生，其中有十六類眾生是指各式各樣的人類，若諸眾生，愛治理國土，觀世音菩薩會化成宰官身，為他說法，讓他達成目標；若有女子，想修家園管理家庭，觀世音菩薩會化成女主身，為女子說法，令其成就。黎貴惇認為觀世音菩薩為想要治理國家的人說法，觀世音菩薩為女子想修理家園說法，這符合儒家的齊家治國之道。《大學》講：「修身、齊家、治國、平天下。」要「欲治其國者，先齊其家」、「欲齊其家者，先修其身」、「欲修其身者，先正其心」，又言：「欲正其心者，先誠其意」，要對人真誠才能修正心念，總之要從心修起。而佛教講的修身（孝順父母、孝友之道）、齊家、治國是透過佛說法以達教化人類的目標，這方面佛儒思想雖有教化方法的不同，但目的則同，即教化人世間所有事，讓人民在這方面達到修養成就，也能安定社會與國家。

黎貴惇有選擇性的從佛經中記錄佛說有關對世人的教化、對執政者的教化，在上述諸多引文中，黎貴惇無非想證明佛教也是有講修身養性、齊家治國之道的思想理論，並不是荀子所謂的異端、邪說思想。孔子言「禮治」，而荀子進而將孔子所強調的「禮」從氏族社會的內在性規範作了某種程度的修正¹²⁷。荀

¹²⁷林俊宏：〈荀子禮治思想的三大基柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，《政治科學論叢》，第9期（2008年6月），頁195-224。

子主張隆禮、尊君、愛民，實施王道，在〈非十二子〉篇¹²⁸，荀子吸收各家各派思想也批判了各家學說的諸子。孔子言「攻乎異端，斯害也已。」是指如果去學習非真理性或邪惡性的學說思想，無益且會害到自己。范阮攸贊同孔子與荀子的思想，他在《論語愚按》¹²⁹書中有云：

子曰：「攻乎異端，斯害也已。」愚按：「異端之害，尤甚。而溺人，尤深。故聖人為戒，尤切。今佛氏之說最盛，寺觀僧尼，幾半天下。為政者，能如韓昌黎，所謂人其人，廬其居，火其書，豈不快哉！」¹³⁰

孔子言「異端」並非明指哪家學說，只是對思想本身而言。范阮攸(1739-1786 或 1787)已經把「異端」視為別家學說，或許指道家、佛家、陰陽家等儒學以外的學說。范阮攸比較傾向荀子的思想，認為儒家學說之外的學說都不是正統，是異端思想，如果對之鑽研、學習只會害自己，且沉淪於其中而不能自拔，所以聖人警以為戒。現在佛教學說最盛，寺廟、僧尼已佔天下一半。這樣對於國家、社會或人民生活都是禍害，執政者如能像韓昌黎（768 年—824 年）執行的政策讓他們還俗，那些寺廟變成一般人的住所，並將佛經就燒毀，這樣回歸人倫的作法是最有效且最快的方法。范阮攸很明顯的體現自己對其他學說的看法與想振興當時儒學學風的目的。〈非十二子〉篇書中，荀子對每家學說的批評用語常有：縱情性、忍情性、不是禮義、好治怪說、玩琦辭上功用、大儉約、而慢差，看似持之有故、言之成理，實則足以欺惑愚眾...等之批評。韓昌黎的攘斥佛老的《原道》，是中唐文學運動的代表作，范阮攸跟韓昌黎的立場頗為相似，在政治上排斥佛教。范阮攸著有《論語愚按》與《朱訓纂要》，內容不是排斥佛老，而主要目的是振興儒學之精神。在〈論語愚按序〉有云：「世之讀書者，莫不曰：『吾孔子之徒』…載在《論語》皆為萬世師法者，皜皜乎，江漢之濯之，秋陽之暴之也。」¹³¹而今日學者讀《論語》僅檢諸家小註。范阮

¹²⁸ 荀子在〈非十二子〉文中批評了當時流行的各家學術思想，列舉當時流行之十二子學說加以駁斥，如：魏牟、陳仲、史魚、墨翟、子思...等十二人作了批判，而歸結到以推崇孔子的學說為主。

¹²⁹ 范阮攸所著《論語愚按》：內容反映作者對儒家經典之義理心得，體現作者欲以「為己之學」的精神來振興當時越南儒學學風的著作動機。對於朱熹《論語集注》有相同看法，而對其他儒者有部分不同。

¹³⁰ 范阮攸：《論語愚按》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年，5 月初版），頁 138。

¹³¹ 同上，〈論語愚按序〉，頁 6。

攸年十二三歲時，讀《論語》未能「知味」，長大時「一日讀論語，翻然大悟，深契篤好沉潛其義，三閱寒暑，彙為四篇二十三類，而章以類附，各有論說。」¹³²范阮攸對孔子的《論語》做了全面的解釋與評價。

越南排斥佛老在政策方面，黎貴惇就指出陳朝時「僧道滿人間，寺觀徧天下。然佛教之崇尤甚，寫《大藏經》，慶成法會，史不勝書，其流至于陳。遂以天子為大士，以皇后為比丘，以王公為僧眾，此其極也。」¹³³但，當陳朝的國勢愈衰，對佛教則愈不利，陳顥(順宗帝)在 1396 年正月，行僧道之淘汰政策，僧人未滿五十歲者一律參加考試，唯通於釋教者得與僧堂之位置。到了黎朝黎太祖(黎利)1429 年，嘗行僧道之考試，不知誦經不持戒律者，一律勒令還俗。¹³⁴總觀《越南佛教史略》群書中記載僧道之淘汰政策，未看見有提到「火其書」之實行，而范阮攸提起韓昌黎的攘斥佛老政策，一樣表明自己鮮明的立場。不過，對於燒毀佛經這項政策，黎貴惇對於印造經文有如下的看法：

經文指儒、釋、道之訓典，而言印刷也。造如裁成單幅，釘成書冊，裝成摺本之類。蓋一方有善士，祇可以化一方。州縣有良牧，祇可以化州縣。當世有賢相，祇可以化當世。不若印造經文，足開天下之顛蒙，啟萬世之聲聵，豈僅教一人利一時已哉。¹³⁵

黎貴惇對儒、釋、道的訓典提出印造經文對人民，社會、國家的好處。黎貴惇認為儒、釋、道的經書都是訓言，均是對世人的教化而成立，經書中都是聖人、賢相、善士、良牧，他們的善言、善行都對教化世人有很好的影響，可以教化天下人之愚昧無知，又可以啟萬世人聽見與學習，這是每教化一人就利於社會、利於大眾。因此佛教還是道教的經書不是只對於信徒的教化之用，而對天下的人都有教化之用。黎貴惇的這個觀點顯然與范阮攸的觀點完全相反，他們是同一時代的人，也都是黎中興時期的官臣之職，顯然後黎朝中仍存在排斥與推崇佛教與道教的不同思想。

¹³² 同上，〈論語愚按序〉，頁 7。

¹³³ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777 年），頁 27。

¹³⁴ 釋聖嚴：《越南佛教史略》，《現代佛教學術叢刊》，第 83 期（1980 年 10 月），頁 280-287。

¹³⁵ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 152。

支持與推崇佛教思想，黎貴惇仍希望其他官宦事先不要懷抱拒絕、排斥的心態看待佛教經書，如果以廣見博聞心態來觀閱佛經，或許會有不同的看法，如黎貴惇記錄佛典中有關國君的行為，引用《太平廣記》記載：

《太平廣記》，那跋摩自西城遊金陵。宋文帝問之曰：「弟子恆願持齋，不殺生命，以身徇物，而不獲其志，師將何以教之」。對曰：「帝王與凡庶所修亦有殊矣。凡庶身賤名微德不及遠，其教不出於門庭，其言不行於僕妾，若不苦身刻己，行善持誠，將何以用其心哉。帝王以四海為家，萬民為子，出一善言，則士庶咸悅，布一善政，則人神以和，刑清則不夭其命，役簡則無勞其力，如此則持齋亦大矣。安在子撤一時之膳，全一禽之命，然後乃為弘濟也。」文帝稱善。愚謂有官者，善推此論，當于公事，存慈憫念，發利濟心，伸理冤枉，極恤貧苦，寬囚繫省差役，惠愛及民人，福澤自裕，豈必持齋設醮，方為修善哉。¹³⁶

上述引文說明修習佛法未必要捨棄綱常倫理，捨棄世間深重恩愛，根據那跋摩法師對南朝宋文帝說教，庶人與皇帝都可以不用出家，讓佛法的理論融入自己的人生觀，生活就可以是我們的修行。庶人與帝王學佛不同，庶人的言行、品德影響範圍較小，以古人的生活方式，可以說是不出於門庭，但仍需苦身克己，要約束己心，克制私欲、克服壞脾氣，對人、對環境展現正心誠意，要行善持誠，普愛眾生。帝王的言行、品德可影響到四海萬民之遠，帝王的每一個善言、善行可使士庶咸悅，萬民受惠，施一善政，人神以和，刑罰清明就能使百姓不會無辜喪生，徭役減輕可使百姓不會勞累，如能這樣做，就是最大的遵守戒律，如此比持齋功德大多了。如果皇帝一時可以撤掉豐富過剩的膳食，就可以全一禽之命，達到廣弘濟眾，這是帝王修善學佛的方法。黎貴惇說：「愚謂有官者，善推此論，當于公事，存慈憫念，發利濟心，伸理冤枉，極恤貧苦，寬囚繫省差役，惠愛及民人，福澤自裕，豈必持齋設醮方為修善哉。」言下之意，無非想藉由宋文帝修善的方法廣傳到官臣者，要推此修善於公事，以慈憫之心，施恩之念，嚴省案件不能使人被冤枉，關心照顧貧民，寬待囚犯，減省差役，施恩關愛人民，那麼福澤自然會富裕，這樣就是修善。不是要持齋

¹³⁶ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777年），頁4-5。

設壇才是修善。那跋摩是對宋文帝說法，宋文帝想要持齋修善的具體行為就是對百姓關愛照顧，皇帝的言行舉止為善都直接讓人民受惠，換言之，皇帝所做的一切都是為了人民，以人民為服務對象。然而，黎貴惇之言不只皇帝要修善，官者亦然，為官者之責也須惠愛及民人，讓人民生活變得更好。

依黎貴惇的觀點，皇帝與官者要學佛法，要持齋修善，要像佛一樣普愛眾生，施恩於百姓，這也是佛教治國以民為本的主要方法。然而，黎貴惇在《書經衍義》中對於治理國家的方法也認為自古以來治國以民為本最為重要，書中多有相關引文，如云：

禹告舜曰：「德惟善政，乚在養民訓子」。孫曰：「民惟邦本，本固邦寧，始終無不以民為心也」。天下九州，諸侯萬國，同載一人，謂之元后，貢賦輸納。雖江海無不達於王圻，玉帛朝覲。雖要荒蕪，不會於方，岳使指揮，無不受命。者求以安其生素也，求以卹其疾舌也，逞已之欲，無意乎民，乚不堪命，臣化為讐矣。堯曰：「四海困窮，天祿永終」。舜亦以命畏非民。禹曰：「民可近，不可下」。五子曰：「子臨兆民，懍乎若朽索之馭六馬，知畏乎民，當敬乎身，罔...淫无怠无取，以敬身者，即取以仁民也。」¹³⁷

這則引文可以「德惟善政，政在養民」、「民惟邦本，本固邦寧」為宗旨。夏朝大禹認為君王的德行在於將政治治理好，而政治治理好即可使人民生活變好，行善政就是以人民生活為重。大禹之子孫太康（還有四個兄弟）追述大禹的告誡而作《五子之歌》，表達怨恨與哀悔。祖先的告誡，治國之道重在於民，要近民與關懷，不能以輕視、鄙視的態度對待人民，人民才是國家的根基，根基牢固，國家才能安定，得民心者得天下，失民心者失天下。然而，堯曰：「四海困窮，天祿永終。」為治政者如果讓四海民間百姓生活困窮不安定，那麼天給當政者的福祿就要結束了。堯與禹對於國家的倖存取決於人民，所以民興則國家興，民衰則國家衰，是治國的道理。黎貴惇在《書經衍義》對於治國之道要以民為本引用的是儒家思想的政治思想，以堯、禹、舜的德政思想來解

¹³⁷ 黎貴惇：《書經衍義》卷一〈五子之歌〉《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁55-56。

說。而在《見聞小錄·禪逸》中黎貴惇以佛祖、世尊或禪師、法師對皇帝說佛法，皇帝、官宦的修行就是對人民修善，惠愛百姓。黎貴惇認為佛教與儒學的治國之道有共同之處，他想以客觀的角度傳達他的政治思想，因為他希望帝王與官員們能效仿、學習古代賢人的德能，這樣國家就能興治，人民才能安樂。如此黎貴惇崇拜遵循儒教，同時也欣賞遵從佛教，並運用兩家的思想內容加以解釋引證，來宣揚教導他的政治思想，具有儒佛會通的交涉特質。

第三節 詩僧與三教交涉

《見聞小錄·禪逸》卷中，黎貴惇選擇性的摘錄僧人的事蹟與詩作，如僧人有竹林禪師第二、三祖、香海禪師…等，其餘略加介紹如阮道行禪師、法順禪師、萬行禪師、明空禪師…等。卷中介紹的禪師都是越南從李朝至後黎朝有賢能、有功名於朝廷百姓，在國家未得到獨立，人民戰亂貧苦之時，他們仍極力幫助國家，參與朝廷軍國之事，協助帝王，爭取獨立，停止戰亂，如以下文：

丁先皇始有天下，即定僧道階品。吳真流、張麻尼為僧統、僧錄。鄭玄光為威儀。黎大行繼之，亦加尊重。宋使來，遣法師名順往迎，命吳真流制曲以饒...順師詩句，宋使驚異，真流才詞，著稱一時。¹³⁸

丁、李、陳朝時期，僧道參與政治、持掌朝政，是朝廷的重要大臣甚多，僧道們德行與才能雙全，萬行師能識革命之兆；道行師得修煉法，脫形於佛跡山；明空師有道術，能治神宗奇病；法順師（916-992）博學工詩，領皇帝之命喬裝為船夫載李覺（987年李覺出使安南）渡河，河上李覺吟詠唐朝駱賓王的詩《詠鵝詩》的前兩句，而法順師接著吟唱次韻詩句，李覺刮目相看，不敢輕視。¹³⁹然而，黎貴惇也讚嘆不已，也認為法順師的詩工已讓宋使驚異，不負黎大行帝的期望。在這三朝時期，僧道參與軍事，或已是國師身分輔政的記載較詳，黎貴惇看到的是僧道者不是絕棄天倫綱常，出世生活，他們仍關心國勢社

¹³⁸ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁 27。

¹³⁹ 詳細內容可以參考 Le Manh That：《越南佛教史》（胡志明市：胡志明市出版社，2001年），卷二，頁 486-493。

會人民生活，在國家需要時，僧者願意盡自己的能力協助，他們在修道時不是只有修心，仍會博學廣聞，不斷提升自己的知識能力，那麼像自己與官員們甚至帝王，沒理由不學習他們的精神，他們的思想。在此時的黎朝內存有一帝倆王之制，外有大國之威脅，朝內官臣應要做好本分，遵守法度，修煉身心，博學廣聞，才是治國之要道，此為黎貴惇最終之目的也。

關於詩作，黎貴惇摘錄有中國詩人或官員作詩送別安南僧人，或從黃德良編纂《摘艷集》摘錄幾十首五言或七言絕句，內容主要以景抒情與隱射禪生活，如〈午睡〉：「雨過溪山靜，楓林一夢涼，反觀塵世界，開眼醉茫茫。」¹⁴⁰香海禪師（1628-1715）的事蹟與佛學哲理，黎貴惇用較大篇幅記錄著。陳清雲研究〈越南李陳時代禪師的多元意涵〉中有提到，禪師詩中的佛教哲理帶有佛性平等以及三教思想融合的意味，在三教思想融合的部分有隱藏與綜合儒、佛、道三家的哲學思想¹⁴¹，不過在分析的例子中未有看到同一首詩有三教融合的思想。黎貴惇記錄香海禪師的佛學哲理有如下引文：

香海禪師吟偈一首有云：「城市遊來寓寺廬，隨機應變每時然。窻招月到禪床密，松笑風吹靜客眠。色影樓臺明色妙，聲傳鐘鼓演聲玄。原來三教同一體，任運何曾理有偏。」¹⁴²

香海禪師以平靜的詞語，來說明今日有從城市的客人來禪詩修行的寺廟，後留宿與描述當夜的夜景鐘聲。看來香海禪師從平凡不過的生活與有客人留宿的一日中而說「原來三教同一體，任運何曾理有偏。」三教思想都是獨立且完整的個體，但三教如果合成一體，會變成一個更大的整體或合成一個更完整的思想，三教的思想各都有理，同一理，理不偏。香海禪師有一文《理事融通》，內容有云：「世間名教有三，儒善助國、立家、治民。道教養氣安身，藥除邪病，專勤煉丹。釋度人免三途苦，脫九玄十祖超方。儒用三綱五常，道持五氣、三源。釋教人三規、五戒，體為一路車需用三。」¹⁴³香海禪師認為三教思想如

¹⁴⁰ 黎貴惇書：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁 34。

¹⁴¹ 陳清雲：〈越南李陳時代禪詩的多元意涵〉，《佛光人文學報》，第 3 期（2020 年 1 月），頁 55-59。

¹⁴² 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777 年），頁 50。

¹⁴³ 慧凱：《越南三教同源——高台教的思想基礎》（河內：宗教出版社，2010 年），頁 48。

合成一個思想會變成一個完整的思想。以一台車來講，三家思想是車子所需要的零件，每個零件都是獨立且完整的個體，把零件組成一台車，就變成另一個更完整的個體。以人在生活中來說，儒家要人遵循道德綱常倫理，治國治民；道家助人修養身體，修煉人的五臟氣可以萬劫不侵；釋家勸人持五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，免於三途（地獄、餓鬼、畜生）之苦，永離惡道。黎貴惇在出使中國時沿途中看到的對聯頗多佳音，如有記錄有文：

樓霞寺對聯講：大覺以開塵蔽，借西來衣鉢均可與人為善，諒不論佛圖澄、道安、羅什，持名教以維世風，守東魯心法，皆以修身為本，何必說漢明帝、梁武、齊襄。¹⁴⁴

佛祖至從出家以身試法，弘法四十五年視眾生平等，將法傳播世間，救眾生脫離六道輪迴。佛圖澄、道安、羅什譯經，傳法使佛法大顯於中土，以心法即佛法，解脫煩惱，得到身心的自在。黎貴惇認為佛法皆以修身為本，而漢明帝、梁武、齊襄皆信仰儒家或道教學說，也信奉佛教，由漢明帝使佛教在漢王朝有正當地位與開始譯經與宣揚佛教；梁武帝潛心禮佛，是歷代皇帝出名的不縱慾、不近女色、不飲酒、節儉等。

總觀黎貴惇對佛、老教的詮釋方式與香海禪師不同。香海禪師的「原來三教同一體，任運何曾理有偏。」與鄭慧的《三教一原》思想相同。鄭慧認為三教皆有理「天下之理惟其是而已」、三教之存在如「天之有三光，鼎之有三足，可相有而不可以相無也」¹⁴⁵就如香海禪師所謂三教是「體為一路車需用三」不可缺一。然而，黎貴惇是以儒學的哲理作為依據來闡明佛老思想也是為了修身與教化於世人，此詮釋則與吳時仕思想有些相同，吳時仕認為三教思想「其用微異，而其本皆歸於正心、修身，其本皆足以立人紀，而維治教」。¹⁴⁶這可視為十八世紀越南儒學者不排斥佛老二家與對兩家詮釋的兩大局勢。

¹⁴⁴ 黎貴惇：《見聞小錄·篇章》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777年），頁69。

¹⁴⁵ 牛軍凱：〈18世紀越南的三教寺和三教思想〉，《東南亞南亞研究》，第2期（2013年3月），頁78。

¹⁴⁶ 同上，頁79。

第四節 結語

從第二章與第三章所討論的內容來看，黎貴惇對於儒教的禮祭仍有相同的思路，無論是君王還是人民對祖先鬼神祭祀乃是人之道，需以誠心敬孝的態度祭祀，而國家要依儒教的禮祭制度舉行，君臣要知天命，必須完成祭拜天地諸神，並將之視為自己的責任，以為天下消惡解災。然而，黎貴惇不停留在祭祀天地、祖先、鬼神是人之道還是君臣之責，還延伸到祭祀的功力結果是與當政者行善希福有關，這也是佛道教入世教化眾人的教理，如黎貴惇說：「三教，儒釋道也。儒教，仁義中正；釋教，廣大慈悲；道教，清淨修煉。皆所以參替天地，裁成萬物，脫離淫網經世出世也。」¹⁴⁷黎貴惇認為，三教以教化的方面而言，儒教教人以仁義、中正而行，釋教以慈悲為懷、帶給眾生安樂、拔除眾生的痛苦，道教推崇自然萬物之源、以戒來修煉身心清淨，都是教化於世人，使人不會沉溺於淫色惡行。所以黎貴惇在《見聞小錄·禪逸》中特別對儒者說明佛道教的義理是「高談道德」、「奧旨妙義」。

但是，與黎貴惇同時代的范阮攸卻在《論語愚案》說佛教思想只是「訪洽」者，附會中國韓愈在《原道》說「必棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道，以求其所謂清靜寂滅者。」觀韓愈批評佛道教主要是從現實社會、國家經濟方面批評之，若佛教徒、道教徒變多了，將會打破「君臣 / 士農工商」四民相生相養的固有格局，耗損資源，增加國家人民負擔，這樣國家經濟、人民如何不窮不盜。韓愈對佛老批評提出的觀點，范阮攸很是贊同，只是他們指出的問題僅限於出世教徒所帶來的社會風氣與國家人民的負擔。但是，黎貴惇想為佛老教的教義融入到一般人民的教化，所以指責（范阮攸）與進行辯護者（黎貴惇）其實講的是不同層面的問題，沒有針對問題做解釋，而是以另個角度介入做解釋。亦即，黎貴惇認為佛教教人要修心克己，如佛教對不同身分的人講不同的戒律；佛教講治國之道，如對君王說佛法、君王修佛法就是對人民修善。所以黎貴惇是肯定佛法教義的重要性，並與儒學的修身、齊家、治國思想一樣重要。黎貴惇想為那些排斥佛老的人臣或士大夫，為他們解釋佛道教義其實都是為了修身與教化，其思想中都涉及到修身治國之道，並非無助於世。佛教與

¹⁴⁷ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 126-127。

道教也都講戒律，講究自我修身克己與世界萬物平等。對於治國之道，佛教以佛為帝王，向世眾說法，雖傳道方法不同，但道理則同，況且，孟子言道統也指出「有見而知之」、「有聞而知之」都屬言之本，¹⁴⁸佛老教義也應包含在「有見而知之」、「有聞而知之」中，實有益於世教，不應一味排斥。

黎貴惇自幼熟讀漢文典籍，二十七歲（1753年）登進士榜眼那年，馬上接翰林院侍書，任侍讀，在1760年至1762年間被選為副使，與正使陳輝宓等人出使清朝，借機會在上國歷覽山川，詢訪治體，以廣見聞。黎貴惇「於書無所不讀，於物無所不格，平日研章所得，隨筆著書，滿案盈箱，有不可得，而禪述《芸臺類語》」。¹⁴⁹黎貴惇這本《芸臺類語》成書於1773年，早於1777年成書的《見聞小錄》有四年，兩本書的性質相似，內容涉及禮儀制度、哲學、詩文、地理、佛道教等。黎貴惇對佛教的討論其中在《見聞小錄》一書。此外，在1781年刊印的《陰鷲文註》，內容是三教合一的勸善書性質，三書可以視為黎貴惇晚期的思想。由此可見，黎貴惇在不同時期，因身處生國家局勢、政治社會、生活環境等不同因素，使他的思想也逐漸有了變化。



¹⁴⁸ 黎貴惇：《見聞小錄·序》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777）。

¹⁴⁹ 黎貴惇：《芸臺類語·序》，《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁1。

第四章 黎貴惇的陰鷲思想

從第三章討論的內容來看，黎貴惇在《見聞小錄》書中具體對佛老二教作辯護，不時從儒學的典籍中引用理據來說明佛教、道教，並以戒律作為修身克己，且從佛經中引佛祖對眾生說法，他所持的理由是：「孟子言道統亦曰：『有見而知之，有聞而知之。』言行之本，學問之要，何嘗不在於廣見博聞乎？…封域山川，仙釋神怪，方技雜說，亦皆致知格物之所關，居敬窮理之所在也。」¹⁵⁰

可見依黎貴惇的想法，「知」是有「見」而知之，也有「聞」而知之，若能見廣博聞，印證天下之物莫不有理，則學習認識外界事物的理與知識，也是儒家的重要概念，所以黎貴惇自然認為學習理解佛道二教的教義是廣見博聞，況且他發現佛老的教義對於一般士眾也皆以教化為宗旨，這方面應得到肯定與推崇，不能一概否定排斥，帶有濃厚的以儒會通佛道二教的交涉思想特質。

黎貴惇的陰鷲思想主要從他使用善書的性質著作《見聞小錄》卷一〈箴儆〉與《陰鷲文註》中討論。黎貴惇選擇使用善書勸善性質可能有幾個原因，第一個原因：使用儒家典籍古代賢者的道德倫理與治國方針，以當官者或國君作為勸戒，這方面黎貴惇已有著作，如《聖謨賢範錄》、《群書考辨》與《書經衍義》；第二個原因：黎貴惇逐漸對佛教與道教有較深的理解，並在《芸臺類語》與《見聞小錄》中引用了不少佛道思想且加以評論；第三個原因：黎貴惇出使中國大概四年的時間，親睹中國康、雍、乾前三朝的社會繁榮，國勢穩固，加上當時善書的廣泛流行，善書的性質實與人品型塑有關，也與官員胥吏的為官之道有關。他有機會廣泛閱讀且購買書籍，其中善書類就是黎貴惇所特關注的德目。¹⁵¹此外，善書融合儒、釋、道三教倫理道德思想，以簡單化和通俗化散佈流傳教化世俗民眾，以及善書的內容都是道德實踐與悔過內省的家訓格言，容易貼近百姓且教化百姓，黎貴惇說：「古人嘉訓格言，則所存可以裨躬，所

¹⁵⁰ 黎貴惇：《見聞小錄·序》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777）。

¹⁵¹ 李豐楙：〈官箴與勸善：黎貴惇《見聞小錄·箴儆》的善書化〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年，頁111-113）。

用可以淑世。究古人宏謨令典，則有問可以備應對，有為可以資斟酌。」¹⁵²善書中的倫理概念與道德修養，既是自我修養，也是學問學習，並且可以拿來教化奉獻於國家。《孟子》曰：「存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」養心知性，然後知天命，所以修身以待天命。黎貴惇曰：

修身立命者，務要日日累功，時時省過，心無纖豪之惡，身有無窮之善，自然受天之眷顧，近而自己固顯其身，遠而子孫，亦綿其福。試觀古今，善人君子，何嘗有一人，泯沒即有，避功名耳，隱逸者，亦是其才其德，可以致富貴。而其心鄙而不居，於是大富大貴，遺之子孫，而自己之身，已為聖賢流亞矣。聖賢之身，安康壽考、種種如意，何福不臻，瑞氣祥光，何年不現要，其下手用工，不外陰鷲二字。蓋生知安行，原不世出學，知利行又不多隔，獨此中材，凡質困知，勉行奉陰鷲為準，日有所慕，則天性日親，日有所戒，則人欲日遠孳孳，矻矻久之，而怠忽之念消，乾惕之心勝，則聖賢地位，不外此陰鷲二字做成也。¹⁵³

黎貴惇認為「修身立命」者要日日累功，時時省過，心毫無惡念，身有無窮的善，這樣的人自然受到天的眷顧，就是會有好報，近報自己，遠報子孫，而且福祥綿長。所以「修身立命」要累功與省過就一定會得到好報，因為「惟天陰鷲下民」。再者，黎貴惇解釋《中庸》中的「生之知與行」的三重境界：生知安行、學知利行、困知勉行。生知安行、學知利行是中材者，而困知勉行者只要奉陰鷲為準，就能消滅怠忽之念，惕勵之心勝，天一樣會眷顧。黎貴惇的「修身立命」以「功過格」的善書概念解釋，包含了道家的積善、累功，儒家的知行功夫、天人感應等概念與佛家的因果報應，用這些來說明「修身立命」的完整具體過程。因此晚期，黎貴惇著官箴類《見聞小錄·箴儆》與陰鷲文類《陰鷲文註》的善書是必然的發展趨勢。

¹⁵² 黎貴惇：《見聞小錄·序》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777）。

¹⁵³ 黎貴惇：《陰鷲文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 285-286。

第一節 黎貴惇佛道思想的輪迴報應觀

黎貴惇在著善書類的《見聞小錄·箴儆》與《陰騭文註》之前，已在《芸臺類語》表達自己對報應與輪迴觀的觀點，因此須先了解黎貴惇的報應與輪迴觀，再討論黎貴惇的善書勸善思想。

一、輪迴觀

「輪迴」可以簡單的理解為所有生命、物質存在的循環性的概念，是生死相續的循環。佛經中廣泛談到輪迴觀念，如《心地觀經》云：「有情輪迴生六道，猶如車輪無終始。」《大智度論》云：「業力故輪轉，生死海中迴。」輪迴中的六道四生像車輪迴轉無始終，像生與死永無止境的循環，由業力作為輪轉中的決定關鍵。如《楞嚴經》云：

一切眾生，從無始來。生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想。此想不真，故有輪轉。¹⁵⁴

佛教認為一切眾生從六道四生無始中輪迴而來，生死不過是一個舍此取彼的過程。由佛教的輪轉(或輪迴)觀念，黎貴惇有如下的觀點：

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，況於人呼？¹⁵⁵

¹⁵⁴ 原文出於《楞嚴經》卷1，（瀏覽日期：2022年3月5日）。

參考網址：<https://book.bfn.org/books/0082.htm>

¹⁵⁵ 黎貴惇：《芸臺類語》，《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），卷1，頁48。

根據《朱子語類》，鬼神有三類：「鬼神，其別有三：在天之鬼神，陰陽造化是也；在人之鬼神，人死為鬼是也；祭祀之鬼神，神示、祖考是也。三者雖異，其所以為鬼神者則同。知其異，又知其同，斯可以語鬼神之道矣，故合為一卷。」¹⁵⁶第一類：在天之鬼神，是指陰陽屈伸的變化；第二類：人之鬼神，人死後變成鬼；第三類：祭祀之鬼神，祖先（第二與第三類都是人死後進入六道輪迴中的軌道）。因此依《朱子語類》中的三類鬼神，黎貴惇說的「鬼神」是第二與三類的鬼神。在祭祀之時，鬼神在不在的疑問，如根據孔子《論語·八佾》第十二章：「祭如在，祭神如神在。」可以解釋為，孔子強調在祭祀時候要以恭敬、虔誠的態度視祖先就在眼前而祭拜，所以孔子的語詞中並未提到祖先的神識存在，但是黎貴惇以確切的語氣肯定人死後「體魂雖散，而神識猶聚也」，將之視為造化之種種奇妙，在這裡我們看到黎貴惇解釋儒家鬼神觀時，加入了佛教輪迴觀色彩。但黎貴惇所說的「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」之論則是接受了朱子的造化之神妙的理論，而朱子又承之於伊川，主張「鬼神者，造化之跡」：

鬼神者，造化之跡。且如起風做雨，震雷閃電，花生花結，非有神而何？自不察耳。才見說鬼事，便以為怪。世間自有箇道理如此，不可謂無，特非造化之正耳。此得陰陽不正之氣，不須驚惑。所以夫子「不語怪」，以其明有此事，特不語耳。南軒說無，便不是了。¹⁵⁷

朱子言「起風做雨，震雷閃電，花生花結」是陰陽相感，宇宙之生成變化，而鬼神是陰陽不正之氣，是非造化之正，都是天地陰陽造化的道理，所以夫子不談論。黎貴惇藉由「鬼神者，造化之跡」的理論，推論而肯定人死後體魂雖散，而神識還在，在祭祀的時候會回來，此造化的結果顯然已與朱子不同思路。然而，黎貴惇藉由佛典言「受形投胎」的理論將之視為與朱子言萬物鬼神造化之天然之理相同，這是黎貴惇自己的附會，並非朱子的理氣論。黎貴惇提到的

¹⁵⁶ 黎靖德（編）：《朱子語類·序目》（臺北：中華書局出版社，1986年3月），頁13。

¹⁵⁷ 黎靖德（編）：《朱子語類》（臺北：中華書局出版社，1986年3月），卷83，頁21。

「釋典言受形投胎」，而「受形」可以從《佛說大乘金剛經論》¹⁵⁸中有提到：「文殊菩薩問佛：云何四生？造何等業，受形稟命，種種不同？世尊曰：一切眾生，無始劫來，種種顛倒，念念不善，深迷自性，久戀塵緣，從貪嗔癡，行殺盜淫，造諸罪業，無量無邊，輪回相遇，受形非一。略說四生，顛倒業本。¹⁵⁹世尊所說的「輪回相遇」就是指一切眾生從六道四生無始中的輪迴，而「六道輪迴」是指天界、人間、阿修羅道、畜生道、餓鬼道和地獄。「四生」是卵生、胎生、濕生、化生依過去人所作的諸業而有今生感果，所以世尊說的受形是輪迴中所受的四種生形。然而，對於「投胎」的說法是不是佛教傳入中國之後才有的（仍有爭議），然從黎貴惇的記錄中，已把「受形」視為「投胎」之意了。一切眾生會在六道、四生中無始終的輪轉，受形投胎，由造業所致，業報決定了輪迴的主要因素，所以佛典中的「受形投胎」並不是由儒教所言萬物天地變化之妙與不測的結果，但是黎貴惇卻引佛典「受形投胎」的理論將之與萬物的變化造化鬼神的理論視為相同的道理，顯然有儒佛的奇妙融合與民間信仰的色彩。

其次，對於鬼神存不存在這個疑問，黎貴惇還是很在意的，黎貴惇進一步說：

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。¹⁶⁰

佛教的生死輪迴是論述具有生命之物的生死輪迴，而人在死亡後，如不尋求「解脫」，即永遠在「六道」（天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）中生死相續，無有止息地循環，而三世因果中的「業力」是主導輪迴的因，故業力不單是現世的結果，還會生生不息地延伸至來世。黎貴惇認為佛教的生死輪迴

¹⁵⁸ 《佛說大乘金剛經論》，佛與菩薩問答之語。篇中字字真修，言言妙道。目前沒有看到有出版，但在南投：正覺禪師，1989年印有一本（後趙）天竺僧佛圖澄譯的《佛說大乘金剛經論》。原文可以參考於〈佛說大乘金剛經論 - 善書圖書館〉，（瀏覽日期：2022年3月5日）。參考網址：<http://www.taolibrary.com/category/category23/c23029.htm>

¹⁵⁹ 同上，《佛說大乘金剛經論》的〈文殊菩薩問佛：云何四生。造何等業。受形稟命。種種不同。〉，（瀏覽日期：2022年3月5日）。

參考網址：<http://www.taolibrary.com/category/category23/c23029.htm>

¹⁶⁰ 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》（臺北：臺大出版中心，2011年），卷1，頁49。

與三世因果在理論與實踐方面都有真聞真見，且載登于經書記錄，確可相信其存在的理由。但儒者之所以不信的理由，黎貴惇其實也有所理解。黎貴惇舉《列子·天瑞》論儒道義理而說：

觀《列子》中所載，林類答子貢曰：「死之與生，一往一返，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。¹⁶¹

《列子》一書原文為：「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？」¹⁶²

《列子》以上借孔子之口吻，卻宣傳道家式論述，林類以死生往返之常而超越生死，闡發自身道教思維的學說。黎貴惇顯然藉著林類的「死生往返之常而超越生死」闡述輪迴型態。¹⁶³黎貴惇以「死生一往一反」視為「輪迴流轉」的型態，所以才說不是始於竺典，漢以前就有，只是聖人知道而不論。比較準確的說「死生一往一反」仍屬於造化理論的範圍，並不能視為佛典中輪迴的概念。

其次，《論語》中，「鬼神」一詞出現有「敬鬼神」、「事鬼神」，「孝鬼神」等詞，孔子對於鬼神的態度主要是以恭敬、虔誠待之。黎貴惇則說：

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。¹⁶⁴

此原文是引用自《中庸》第十六章：「子曰：『鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。』《中庸》以上要表達的意思是：鬼神之為德，看它也看不見，聽它也聽不到，卻體現在萬物之中（即言造化之妙）。天

¹⁶¹ 同上，頁 48。

¹⁶² 楊伯峻：《列子集釋·天瑞》（北京：中華書局出版，1979 年），卷 1，頁 23-25。

¹⁶³ 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第 10 卷，第 2 期（2013 年 12 月），頁 17。

¹⁶⁴ 黎貴惇：《芸臺類語》（臺北：臺大出版中心，2011 年），卷 1，頁 48-49。

下的人都齋戒淨心，穿著莊重整齊的服裝去祭祀它。無所不在！鬼神之氣廣大盤旋如在上面，或在左右(即描述祭祀時的倫理氛圍)。¹⁶⁵但黎貴惇藉卻由此原文之義而言及佛經中的「冥司地界」¹⁶⁶與道家的「太極陰陽圖」中的「陰陽相隔」連結在一起，冥司地界是地府陰間與萬物在人間的陽間有互動的作用，陽中有陰，陰中有陽，陰間與陽間，二元對立相互聯結的統一體，達到所謂造化之玄微，使人看也看不見，聽也聽不到，因此鬼神、冥府與物體乃是造化、氣化內容而無處不在。黎貴惇欲指儒家言鬼神的造化、無所不在與佛、道家言地府與陰陽相隔的造化與存在，三者有異曲同工之處。

整體來說佛教的輪迴觀，可從佛經《金剛心總持論》中世尊對文殊菩薩說的內容：「造諸罪業，無量無邊，輪回相遇，受形非一。略說四生，顛倒業本。」到《楞嚴經》中：「一切眾生，從無始來。生死相續...故有輪轉。」的意思，黎貴惇實則沒有完整的運用「輪迴」的概念，只用了一部分，就是佛教中的「輪迴」也指一切眾生（宇宙萬物），從無始來（從無到有，無極生太極），生死相續（生死一往一反），無始終的輪轉（造化）。從這點來看，黎貴惇把「輪迴」的概念貫通了三教思想，從儒家的概念講是宇宙萬物的造化；從道家的概念講是無極生太極，太極生兩儀，陰陽化合而生萬物；從佛家概念講是一切眾生，從無始來，生死相續。因此，黎貴惇也間接的表明三教思想中都含有「輪迴」的概念，只是說法上不同而已。

所以黎貴惇是相信「生死輪迴」的說法，他希望儒者經由古今多數的記錄為證而相信「生死輪迴」的存在。其實黎貴惇的用心在於如果儒者或士大夫甚至人民都相信「生死輪迴」的存在，那麼他們就會在意自己的行為品德而不敢作惡，所以黎貴惇進一步說明善惡報應的概念，此為下一節的內容。

¹⁶⁵ 林維杰：〈越儒黎貴惇的宗教思想〉，《當代儒學研究》，第12期(2012年6月)，頁16-17。

¹⁶⁶ 「冥司地界」出現於《敦煌變文集·妙法蓮華經講經文》，卷一至四。此書無名作者，編者：王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公(北京：敦煌變文集出版社：人民文學出版社，1957年)，1版1印，總頁：922。

二、 報應觀

黎貴惇的報應觀要從氣化感應論起，黎貴惇認為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。氣如同出於原質之氣，彼此之間就能互動而感應，黎貴惇云：「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。」¹⁶⁷此感應在祭祀上可帶來福報陰澤¹⁶⁸，祭祀除了帶有誠意尊敬，還因做善而帶來福報，黎貴惇已有系統地說明從氣化感應到祭祀感應再到因果報應的最後結果，顯然黎貴惇相信因果報應的存在，他並引述史例為證，儒家經典亦有云：

王鞏《雜錄》報應之說不可謂無。《書》曰：「惠迪吉，從逆兇，惟影響。」又曰：「做善，降之百祥；做不善，降之百殃。」《易》曰：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」¹⁶⁹

王鞏（1048年—1118年）的《雜錄》以記載北宋政局、名臣言行為主，是一部較重要的野史筆記，黎貴惇說這本書記錄不少有關報應的歷史故事。如黎貴惇在《見聞小錄》卷一〈箴儆〉有引文，王鞏《雜錄》曰：「宋辰周凌司，勳卒報。其子云，見為冥官，掠剩大夫。凡人財有定分，或其經營，或其種植，削稍多其數，即往取之，世人不知，也其他所，報後並驗，非幻語者。由此言之，財豈可以貪求哉，造化乘除，機緘莫測，只念知足二字，自可以保後福，元載胡椒八百石，張居正玉帶二千條，究無益也。」¹⁷⁰這是其中之一的史例，舉出唐代貪官元載及明代張居正家族被抄家的事例，說明為官貪財作惡而最後遭殃，可以說是一種報應，是宗教信仰的報應觀。

《尚書·虞書·》〈大禹謨〉云：「惠迪吉，從逆凶，惟影響。」意指順應天道就有吉祥，忤逆天道就有凶災，如影隨形，迴響應著聲。在中國古代，敬畏天命常被視為奉天治世的最大法則。《尚書》以「天聽自我民聽，天視自我民視」為特質的民本天命觀。在《尚書·伊訓》篇中曰：

¹⁶⁷ 黎貴惇：《芸臺類語》（臺北：臺大出版中心，2011年）卷1，頁35-36。

¹⁶⁸ 林維杰〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉《台灣東亞文明研究期刊》，2013年，第10卷，第2期，頁9-15。

¹⁶⁹ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A.32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁9-10。

¹⁷⁰ 黎貴惇：《見聞小錄·箴儆》，A.32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁26。

伊訓：嗣王祗厥身，念哉！聖謨洋洋，嘉言孔彰。惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。爾惟德罔小，萬邦惟慶；爾惟不德罔大，墜厥宗。¹⁷¹

所謂的「做善降之百祥，做不善降之百殃。」是從「天命觀」來理解的，人做了善事、有了善感，天必定以福來相應，所以天降百祥；人做了不善有害之事，必定會招感天上降下災殃。所以人的行為舉止由天做賞罰決定，人天互相感應，民意即天意，民之所欲，天必從之。¹⁷²又《易·文言》曰：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」《易經》以陰陽兩種元素的對立統一去描述世間萬物的變化，是古代中國巫師運用六十四卦，以預知未來吉凶禍福的卜筮書，所以《易經》可以視為是一本警世禍福的經書，是用來預測未來可能會降下吉凶禍福的工具性之書。行善作惡著重在一個「積」字，吉凶後果全由自己日積月累的行為所鑄成，因為有「累積」的作用，所以可以藉由卜筮者向神明問事，求得卦象，藉此預測事情的成敗吉凶。從黎貴惇引用《尚書》與《易經》的句子來看，未有「報應」二字，只有王鞏《雜錄》中黎貴惇說：「報應之說不可謂無」，有意說明不是只有自己相信報應之說，而王鞏《雜錄》中已經有記錄很多史例可以做驗證。然而，黎貴惇所說的「報應之說」沒有明指哪家的學說，因為《尚書》與《易經》可以代表儒家的報應觀，而道家以《易經》視為自家的經典之一，從中提出「承負」之說，《太平經》是最早對承負思想做出較為系統闡述的道教經典，所謂「承負」指兩個方面，一個是說如果前人有過失，由後人去承受其責，如果前人有善行則由後人得福。另一個是說天道循環，整個社會與自然的變化也存在因果報應。¹⁷³至於佛教的報應觀可以從佛典，如《涅槃經·遺教品》指出：「善惡之報，如影隨形；三世因果，

¹⁷¹ 原文出於：《尚書·伊訓》，（瀏覽日期：2022年3月6日）。

參考網址：<https://ctext.org/shang-shu/instructions>

¹⁷² 馬士遠：〈《尚書》學與漢代政治倫理〉，《中國社會學報》，（2016年3月），（瀏覽日期：2022年3月6日）。

參考網址：<http://www.nopss.gov.cn/BIG5/n1/2016/0315/c373410-28200162.html>

¹⁷³ 余沛翹：〈《太平廣記》報應故事的果報觀〉，《文學前瞻》，第10期（2010年），頁43-44，（瀏覽日期：2022年4月5日）。

參考網址：<http://nhuir.nhu.edu.tw/bitstream/987654321/4645/1/4022001004.pdf>

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1983年），頁76。

循環不失。此生空過，後悔無追！」¹⁷⁴。總之，黎貴惇欲指佛教有報應觀，而儒、道教也有報應觀，當然黎貴惇只在說明三教都有報應之說，而未想針對每家的報應觀進行說明，並表明自己相信有報應的存在。

觀看黎貴惇所引的史例與事件(主要蒐入於《陰騭文注》、《見聞小錄》的〈箴儆〉、〈禪逸〉、〈靈蹟〉、〈叢談〉)，無分別三家因果報應思想之界線，不過也不難發現黎貴惇有意記錄有關佛的事件如：

周高祖融割佛像，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。¹⁷⁵

黎貴惇相信有因果報應，因為他認為在歷史記錄真實事件可以證明。引文中「三武一宗滅佛」其中的兩位武帝的毀滅佛教事件，黎貴惇的記錄如《廣弘明集》中的記載，第一則是《廣弘明集》第十卷，北周武帝宇文邕（543年-578年），31歲下令滅佛，周武帝融割佛像，焚燒經教，不到一年，毒氣內蒸，膿瘡外發4年後暴斃，享年35歲。第二則是《廣弘明集》第八卷，後周世宗柴榮（921年-959年），37歲下令滅佛，柴榮皇帝在各地銷毀銅鑄的佛像，用來鑄成銅錢，因為「真定佛像」太高大，而命人用炮打擊，打中了佛乳，過不久柴榮胸口長了瘡癰，次年就暴斃，享年命38歲。這兩起事件都是當事人發生的原因與承擔的結果，是黎貴惇可以相信的正當理由，不過黎貴惇相信「因果報應」的目的不是在於真假的問題，而是希望所有人都相信有因果報應，並因此作為警惕，不做壞事就不會遭報應。黎貴惇對於佛教的佛經或佛像是很尊敬與不可毀壞的心態，如有下則的記錄：

《廣記》中報應諸卷載人誦《金剛經》靈驗甚眾，持誦《觀音經》亦然。

¹⁷⁴ 原文參考於星雲禪師講〈佛教對因果的看法〉（人間佛教系列—佛法與義理），（瀏覽日期：2022年3月6日）。

參考網址：

<http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=6&item=13&bookid=2c907d49496057d00149bd38cc95021a&ch=7&se=0&f=1>

¹⁷⁵ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁9。

宋王玄謨，北征失律，軍法當死。夢人謂之曰：「汝誦《觀世音經》千遍，可得免禍」。謨曰：「命懸旦夕，千遍何可得」。乃授云：「觀世音，南無佛，與佛有因，與佛有緣。佛法相緣，常樂我淨。朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念佛不離心」。既而誦滿千遍。將就戮將軍沈慶之諫遂免，歷位高尚書刺史。¹⁷⁶

此原文出至於《觀音慈林集》卷中，此書彙集有關觀世音信仰之經典，及有關信仰者之事蹟、感應等而成。故事中是在元嘉二十七年間（公元450年）的事蹟，劉宋時代的王玄謨（388年—468年4月7日），太原祁縣（今山西祁縣）人。王玄謨攻滑台，北魏太武帝率兵來救，王玄謨軍大敗，回國後下獄將處刑，經沈慶之救情免死。按事蹟的記載王玄謨得免死是因有沈慶之求情，但在《觀音慈林集》的記載，卻補充了王玄謨在獄中，夢見有人傳授《觀世音經》中的《十句觀音經》，誦唸千遍後得免死，日後做到尚書刺史。黎貴惇雖從《觀音慈林集》卷中引出，也加了自己的言語「謨曰：命懸旦夕，千遍何可得。」欲解說王玄謨命已在旦夕，怎能讀誦千遍《十句觀音經》，其實黎貴惇是要強調的是「念經要從心、不離心」的態度及其重要性。

黎貴惇相信「報應」是針對今世的當事人(指活在當下的人，如：長輩、父母、子孫)，而對前世或未來世是存有疑問的，如云：

聖人未嘗不說報應之理也，聖人說報應已見前論，切近易信，非竺典言宿世來生茫渺不可知耳。¹⁷⁷

以上的幾則引文中，黎貴惇藉由《尚書》與《易經》中的說法，認為「報應」思想已有記載，與《廣弘明集》中也記錄了歷史證實的事件，所以比較能相信，但是竺典裡言「宿世來生」卻有茫渺未知的懷疑，這是佛教報應觀與其他兩家不同的地方。佛教認為人死後會到六道四生無始終的由業力決定輪迴的去向，生命輪迴的主體是「阿賴耶識」，是生命受生的根本識，所以「三世輪迴」中藉由「阿賴耶識」的存在才有「三世因果輪迴」的連結。黎貴惇說的

¹⁷⁶ 黎貴惇：《見聞小錄·禪逸》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁8-9。

¹⁷⁷ 同上，頁10。

「宿世來生」是指「三世輪迴」中的前世、今世與來世，但他對前世的善惡業緣會影響到今世還是來世，或著是相反都存有懷疑，而他能相信的是今世因果報應，也就是儒教與道教的報應觀，如長輩的善惡業緣的因而會影響到後輩的果，因為今世因果報應能看的到或聽的到，比較有合理的根據，可以做驗證，而「宿世來生」是不能看到也聽不到，沒有合理的根據，所以茫渺不知。

關於今世因果報應的記載，黎貴惇在《見聞小錄》與《陰騭文註》中有許多記錄，如：

淮陰馬廠地方，路徑煩雜。行者迷惑，舊有通衢，日久圯廢。貢士王爾師，捐數百金僱工修築，闢道九百餘丈，崎嶇之路，盡成坦途。爾師一生，凡修路數十處，功德浩大。其子孫至今科甲不絕。¹⁷⁸

此則原文黎貴惇是從黃正元的《陰騭文圖說：附配命錄性天真境·慾海慈航·御虛階》¹⁷⁹，記錄過來的。黎貴惇專著《陰騭文註》中有云：「中朝乾隆 26 年，閩人黃正元¹⁸⁰，合性天真境《慾海慈航》御虛階三集，為《丹桂籍》，分元亨利貞四卷。乾隆 41 年，蘇人宋思仁¹⁸¹輯舊註本，增刪《為陰騭文註》。」其中有「增補他書，有刪削舊註，有芟省冗字，移改注腳。」每一教條都加以解釋與提出自己的觀點，並舉數條例證，因此《陰騭文註》中可以看到黎貴惇舉了很多有關今世因果報應的例子。然而，以上這則例子：貢士王爾師，因為捐金錢雇用工人，修築道路，實屬無量功德，所以王爾師的子孫因王爾師的善行，積了很大的功德，而小善報近，大善報遠，王爾師的子孫之後仍考上科甲提名。黎貴惇認為如果心無絲毫的惡意，又做了很多善事，自然會受到天的眷顧，近

¹⁷⁸ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 246。

¹⁷⁹ 黃正元：《陰騭文圖說：配命錄性天真境·慈航》，（德國：晉文齋字鋪出版，現藏於巴伐利亞州立圖書館，已數位化在 2012 年 11 月 20 日，1837 年版），（瀏覽日期：2022 年 4 月 5 日）。

參考網址：https://play.google.com/books/reader?id=-fNTAAAcAAJ&pg=GBS.PP1&hl=zh_TW

¹⁸⁰ 黃正元，字掄卿，號舜廷。清惠北鰲塘鋪前黃（今泉港區前黃鎮土樓村）人。生於清道光二十四年（1844 年），卒於清德宗光緒三十二年（1906 年）。清穆宗同治二十年（1873 年）中武舉，光緒三年（1877 年）中武進士。授御前侍衛，武翼都尉，誥封修職郎。著作有《太上寶筏圖說不分卷》、《慾海慈航》、《陰騭文圖說》…等

¹⁸¹ 宋思仁（1730-1807），字藹若，號汝和，長洲（今江蘇蘇州）人。宋思仁性孝友，居處儉樸，能詩，善弈，好鑑古，精篆刻，工畫山。宋思仁行事、作畫皆具文人之氣。著作有《清芬自怡圖》、《泰山述記》、廣輿吟稿…等。

的果報會在自己身上，遠的果報會在子孫身上。¹⁸²對於「宿世來生」的因果報應，黎貴惇覺得茫渺，但是還是能找到其中的例子，只是極少，如下例子：

明鎮江衛指揮范某，妻患瘵疾瀕死，遇道人與之藥云：用雀百頭，以藥米飼之。至三七日，取其腦服之當愈。然一雀莫減也。范如教，買雀養之，有死者則旋買之。克數未旬日，范以公差出，妻觀雀嘆，日以吾一人殘物命至百，甚不仁也。吾寧死安忍為此，乃開籠放之。夫歸怒責妻，亦不悔，已而病愈，初久不產育，是年忽有娠生一男，男兩臂上，各有黑痣如雀形。一飛一俯而啄，羽毛分明，不減刻畫。¹⁸³

這則故事裡講的是雀鳥的來世回來報答不殺之恩，范的妻子因不忍雀因自己生病，被抓來養，後被殺來做藥，所以趁無人之際放走牠們，妻子之後不但病愈還生男孩，男孩的兩臂上還有如雀形的黑痣，一飛一俯，鮮豔的羽毛，彷彿像一幅畫一樣。男孩兩臂上的雀形是雀的來生回來報答，象徵著雀如影如形的保護著男孩一樣。雖然這則故事不是講人的「宿世來生」的因果報應，而以人的善行感化禽鳥類的來生報答，因此黎貴惇雖說渺茫不可知的態度，但並沒有直接否認其存在性。整體來說，黎貴惇對於報應輪迴是深信其存在性，除了「宿世來生」的因果報應存有疑慮外，黎貴惇對於報應輪迴皆予肯定，並認為「古云：莫道有善不報，只待善果圓成。莫道有惡不報，直待惡貫滿盈」¹⁸⁴，所以人如果相信有報應輪迴就會修身立命，謹慎持戒。

總而言之，黎貴惇認為三教都有報應觀，其報應之理是「善有善報，惡有惡報」，加上有不少典籍有記載證明，如《尚書》、《易經》、《太平廣記》、《觀音慈林集》、《雜錄》、《弘明集》等書，證明報應觀的存在且應該要深信之，且可作為警惕自己遠離惡行，將之視為修身養性的有效方法，所以黎貴惇有理由用因果報應來推崇並鼓勵眾人做為自我修養的實踐行動。

¹⁸² 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 285。

¹⁸³ 同上，頁 181-182。

¹⁸⁴ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 286-287。

第二節 黎貴惇的勸善思想

黎貴惇認為古人稱格物致知之學是要實踐於修齊治平，而君子「學以聚之，問以辨之，溫故而知新，敦厚以崇禮，日積月累，自然貫通。窮理盡性以至於命，精義入神以致用，莫不由此乎出矣。」¹⁸⁵格物在於廣見博聞，而格物的目的是要經世致用，黎貴惇著重在學以致用的層面上，所以在著書的過程中黎貴惇都設定好著書目的與讀者的對象，例如早期著書的《聖謨賢範》、《群書考辨》、《書經衍義》皆是黎貴惇理想的政治思想，而讀者是士大夫或當官者甚至皇帝，他希望藉由先賢的楷模、聖人的品德才能，君王與官宦能學習依循，既能修身克己，又能治理國家太平。然而，在晚年時期著書的《芸臺類語》、《見聞小錄》、《陰鷲文註》特別是《陰鷲文註》設定的讀者已廣泛到社會人民階層。

黎貴惇的理想政治一直堅固沒有改變，廣大的見聞，知識的追求學習，是黎貴惇一生的願望，但他最擔心、最期望的是國勢太平，人民安樂，然而在他的晚年國勢已動盪（因為再過幾年，阮惠乃北征鄭氏，於 1786 年擊敗鄭軍，鄭主鄭楷自殺，昭統帝企圖恢復權力不遂，逃入中國，後黎朝滅亡），在早年所寫的書欲奉給帝皇與官員們顯然只是純思想理論未有實踐的作用，晚年黎貴惇藉由儒家先賢的楷模與摘錄儒家經典及家訓格言的內容，已加入了佛、道二家的教義，傳布了勸善思想，也加入了勸善活動。《見聞小錄》的卷一〈箴儆〉是屬於善書化的箴儆，內容廣泛涉及從治家到治人的官箴的為官之道，〈箴儆〉卷中輯錄了四十五條「家訓格言」都重在自警、自知的警示意義上，因為「夫識古人家訓格言，則所存可以裨躬，所用可以淑世。」¹⁸⁶用以自我修養、自我勸戒，則可以從自己到一家又到一國的廣泛道德訓戒。¹⁸⁷

黎貴惇的勸善思想可以從《書經衍義》、《見聞小錄·箴儆》到《陰鷲文註》依時間從早期到晚期來看他的勸善思想變化。因此在此節分為《書經衍義》與《見聞小錄·箴儆》中的勸善思想做比較；《見聞小錄·箴儆》與《陰鷲文註》

¹⁸⁵ 黎貴惇：《芸臺類語·自序》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011年），頁3。

¹⁸⁶ 黎貴惇：《見聞小錄·序》，A.32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁1。

¹⁸⁷ 李豐楙：〈官箴與勸善：黎貴惇《見聞小錄·箴儆》的勸善化〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年），頁1-21。

中的勸善思想做比較。

一、《書經衍義》與《見聞小錄·箴傲》中的勸善思想之比較

《書經衍義》不是以三教的勸善名言與訓言來勸善，但是可以視為黎貴惇以古代聖人、帝王的名言、宣言對菁英階層的教化，其具體對象是黎貴惇要奉給皇帝作為修身立治的教化書，具有教化、勸善之意。《書經衍義》、《見聞小錄·箴傲》設定的讀者是菁英、當官者或皇帝，所以從內容中來看有關教化或勸善的引文，先從《書經衍義》，如有：

諸侯朝見，新君之始，誥之曰：無從匪彝，無即愆淫，各守爾典，以承天休大哉。王言何其約，而輕精厲而溫也，慎守法度，則能尊天子，而不敢於變禮，易樂不縱逸，樂則能子百姓，而不至於野荒、民散，豈非享祿，位保福祚之道乎。¹⁸⁸

再有：

立愛自親，始立敬，自長始愛敬，修之家庭，而民從之，睦順何也。綱常者，天倫之本。然理義者，人心之同。然為人君者，於吾親，能致其愛，吾長能致其敬，則上合天理，下順人心，宗廟享之，百姓載之，通國臣民，胥然胥傲，各親其親，各長其長，乖戾無自，生凌犯無自起，而天下平矣。¹⁸⁹

或有：

伊尹與湯共定天下，親見締造之甚勞，持守之不易，故述王修德、省躬、積累之久，以至於有萬邦其艱，如此語極激切，令人感動。¹⁹⁰

¹⁸⁸ 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011年），頁67-68。

¹⁸⁹ 同上，頁68-69。

¹⁹⁰ 同上，頁69。

在這幾則引文，黎貴惇藉由《舜典》的〈湯誥〉與〈伊訓〉來對皇帝說教，黎貴惇指出皇帝如何才能享祿，位保福祚與擁有萬邦而天下平。語意大概說明身為一國之主要敬愛長輩，孝敬夫母，尊愛兄長等綱常倫理之遵循；對於自己要修德、省躬，如儒家的五常仁、義、禮、智、信，五德恭、寬、信、敏、惠；對於治理國家不能違背倫常、享樂過度、怠慢放縱、為非作歹等不好行為，要慎守法度。《書經衍義》是黎貴惇對《尚書》五十八篇內容所提出的討論，此書是要薦獻給君王看的，所以黎貴惇對於《尚書》中有關國君之德、修身治國、用人之法、兵刑之法等內容特別看重，加以詮釋與發揮。書中常以禹告舜、周公言、康誥曰、伊尹言、先儒謂、古者等作為發言者，則內容都是對國君從修身、齊家、治國、平天下的教言，貫串整本書的內容，如對於修心修身：要以義制事、以禮制心；心能純一則能觀眾理，方知善之可從三風十愆，如君有一于身，則國必亡；勇智者則能斷智，則能謀政，萬方成大業；國君位高而不驕，高而不危，所以位祿常保；酒以成禮，過乃至於失禮，君臣酒宴過而政事一切廢棄，酒之害矣…等教言。對於如何治國平天下：以德為善政，政在養民，民惟邦本；天子與士大夫，日所衣食，皆取諸民，農夫終歲勤勞；兵出於民；以刑坊淫，禮以坊欲，教刑並用；用人知人之法，取人以善為誠；無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸；君不能制，謂國無政；惟治亂在庶官，賢能任職則治，私暱惡德則亂；人君，體天立治，宣明教化，表正風俗，作養人才；君者，臣之表，君上而逸，欲則無以責，臣下之惰偷，曠庶官者，荒廢職業；民之所欲，天必從之，欲民無怨，惟省刑罰、薄賦歛；治官理民，不出於以公滅私…等儒家政治思想中，希望國君能達到一切理想的追求。

再者，從《見聞小錄·箴微》中內容中也可以窺出主要也是針對國君與當官者或菁英者的勸言。首先，對國君的勸言出現在第 3、15、22、38 條引文，此四則條文，須一一來說明，第 15、22 條文內容是對國君仁德品性與仁政的理想政治的教言，在性質上跟《書經衍義》是相同的。第 15 條是國君的處世之略「身貴而驕者，民去之。位高而佞權者，君惡之。祿厚而不知足者，患處之。」¹⁹¹此與《書經衍義》中的「在上不驕，高而不危，所以長守貴也…能存心危，惟畏之心，不敢驕侈，則位祿可常保矣。」¹⁹²第 22 條內容主要說明國君用材之

¹⁹¹ 黎貴惇：《見聞小錄·箴微》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁 8。

¹⁹² 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011 年），頁 241。

略，如說：國之取材大較不過六事，一則朝廷之臣，取其明達、治體、經論、博雅，二則文史之臣，取其決斷、有謀…六則興造之臣，取其程功、節費、開略、有術。與說明國君要能守掌職責，如：國君要知耕稼之苦，勞役之勤，貴穀務本之道…治官則不了，營家則不辦，皆優閒之過。此與《書經衍義》中的「天子與士大夫，日所衣食，皆取諸民，農夫終歲勤勞，無少休息及秋而始有收穫之喜…」¹⁹³重點大致是一樣的。然而，其中有文：「夫君子之處世，貴能有益於物耳，不徒高談虛論，左琴右書以貴。」¹⁹⁴雖「夫君子」未明指國君，但整條文主要講國君取材之略與守掌職責，因此可以視為其中是對國君而言。此文「處世，貴能有益於物」與李昌齡《樂善錄》曰：「所謂積陰德者，非謂廣積金穀，多方布施，齋設僧道，建造寺觀。凡為此者，乃愚人作業福，非積陰福。所謂積者，常操不害物之心…」¹⁹⁵所謂積陰福其中要「不害物之心」與「有益於物」在性質上頗相似，而佛教講「積陰德」是做善事，不為人所知，也欲指積陰德之人，福雖未至，禍已遠離。因此在第 22 則中，黎貴惇引〈顏氏家訓〉對於國君的守掌職責的勸言，已含有佛教勸言的色彩。

第 3 則條文是三教的嘉言〈厚生訓〉，如引文：

厚生訓曰：誇之一字，依人終身，謀事輕率，必有所誤。吉凶悔吝四字，一吉而三凶，故世吉人少，凶人必多。四事皆生于，動尤宜慎動。君子之利，利人。小人之利，利己。耳不聞人之罪，目不觀人之短，口不言人之過。要知前世因，今生受者是。要知未來果，今生作者是。以眾資己者，心逸而事濟。以己禦重者，心勞而怨聚。一人之身，一國之象也。胸臆之設，猶宮室馬。支體支位，猶郊境馬。百節之分，猶百川馬。腠理之間，猶四衢馬。神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故至人能理其身，亦猶明君，能治其國，愛民愛國，愛氣全身。¹⁹⁶

¹⁹³ 關於「以民為本」的相關政策在《書經衍義》中頻繁出現（頁 5、6、18、22、55、67、201、227…），對「用人知人之法」也多處提到（頁 25、76、237、239…），以上的引文出自黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》（臺大出版中心，2011 年），頁 201。

¹⁹⁴ 黎貴惇：《見聞小錄·箴微》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁 12。

¹⁹⁵ 同上，頁 20-21。

¹⁹⁶ 同上，頁 1-2。

此引文是綜合三教的嘉言，儒家言君子、小人：「君子之利，利人。小人之利，利己。」佛家的因果論：「要知前世因，今生受者是。要知未來果，今生作者是。」道家養生論：「神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故至人能理其身，亦猶明君，能治其國，愛民愛國，愛氣全身。」¹⁹⁷此文中的國君治理國家之方，被比喻如調養身心，能照顧好自己的身體，就能治理好國家，雖然此論是道家的養生論，但黎貴惇有意引用，作為君或臣對治理國家之方的勸言，對比《書經衍義》中，對國君的教言已不同的性質。

再者，第 38 條引文是黎貴惇引本朝（後黎朝）黎聖宗（1442-1497）的訓示。黎貴惇在〈箴儆〉卷中引了明太祖（1328-1398）對皇子的訓言、清世宗（1678-1735）書二聯以訓皇子、清聖祖仁皇帝（1654-1722）訓飾士子文，其中只有（後黎朝）黎聖宗（1442-1497）的訓示有涉及善報、惡報的「報應觀」的教言，其他中國君祖的訓示，都以儒家思想的做人處事、道德規範，做為皇子、士子的訓言。黎聖宗（1442-1497）的訓示中有記文：

大凡謹敬之道，莫不克終，邪辟僻之由，莫不棄避，則洪福自至，陰報適臨。《易》曰：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」十七字之中，而榮身邀福之道畢矣…伊尹曰：「作善，降之百祥。作不善，降之百殃。」益作善之人，心廣體胖，神清氣爽，內省不疚，心有餘歡。主善為師，不貪為寶，胡威名顯，楊震福延祿不期，而祿自至。譽不約，而譽自懸。宦海橫舟，雲衢闊步，自抱忠潔之蘊，而來世不榮達門戶、不輝煌，未之有也。¹⁹⁸

聖宗皇帝以解「榮、辱、貪、廉」四字為宗旨，而展開訓言。從這則引文來看，聖宗帝引《易》、《尚書》中的善報惡報之言來陳述「榮與廉」，因為作善之人會「心廣體胖，神清氣爽，內省不疚，心有餘歡」所以「胡威名顯」；楊震（54 年—124 年）之忠廉所以「福延祿不期」而來世無不榮達「門戶輝煌」。聖宗皇帝的「來世」應指從楊震到他的曾孫（從楊震到楊彪，四代

¹⁹⁷ 可以參考，李豐懋：〈官箴與勸善：黎貴惇《見聞小錄·箴儆》的善書化〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012 年，頁 121-123。

¹⁹⁸ 黎貴惇：《見聞小錄·箴儆》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁 32-34。

都當到太尉)門戶都榮達輝煌，所以也是指作善者有善報到子孫後代。黎貴惇用聖宗皇帝對群臣說的訓言，舉出楊震為例，有意希望群臣能像楊震一樣作一位忠廉賢臣。

總觀《見聞小錄·箴儆》中對國君的教言訓言，逐漸出現以道家的養生論來譬喻國君如能「理其身」就能「治其國」。再者，聖宗皇帝的訓言使用了「報應觀」加以舉上賢臣史例作為驗證來對群臣訓言。由此來看，黎貴惇對於摘錄聖者或古代明君賢臣之言，已不限於儒家典籍中，而是雜錄了道家、佛家的名言作為訓言，已窺其三教交涉的混融思想。

二、《見聞小錄·箴儆》與《陰騭文註》中的勸善思想之比較

《見聞小錄·箴儆》中的勸善大約可以分成兩類：第一類是摘錄三教勸善的名言；第二類是摘錄聖言古代名君與賢臣之箴言。第一類三教勸善的名言共有五條引文，如：洪平齊（第1條）、厚生訓（第3條）、恣口服者（第6條）、羅胡野錄（第7條）、樂善錄（第31條），其餘散落在其他條引文。如第6條引文：

恣口服者，神仙目之，為啄腐吞腥佞。富貴者，高士比之，為吮癰舐痔傷巧，則可憂之事多，全拙則可悔之事少。治生莫如節用，養生莫如寡慾，戒酒後語，戒食時嗔，忍難忍事，順不順人，口服不節，致病之由…事不可做盡，勞不可用盡，言不可道盡，福不可享盡…心要慈悲，事要方便，殘忍刻薄，惹人恨怨。事不干己，分毫休理。酒色財氣，殺身四忌。以上皆至言也。¹⁹⁹

引文中的殺身四忌「酒、色、財、氣」可以歸類於約束行為的警戒條文，而三教的教化思想中的戒條都以六戒貪、嗔、癡、淫、殺、盜作為基礎而作衍生。「治生」、「養生」對於心身的要求，要節用寡慾，飲食要節用，不好色飲酒強調抑情忍欲，少私寡欲的道家養生觀。對於人生有四戒，凡事不可盡，宋代法演禪師（?~1104年）曾有「四戒」：「大凡住院，為己戒者有四：第

¹⁹⁹ 黎貴惇：《見聞小錄·箴儆》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁4-5。

一、勢不可使盡，第二、福不可受盡，第三、規矩不可行盡，第四、好語不可說盡。」²⁰⁰引文中的四戒是「事、勞、言、福」與法演禪師的「勢、福、規矩、語言」雖有一些差異，但基本上用意是相同（應是後世人引用並作延伸的些微差異）。

第二類摘錄聖言家訓、古代名君與賢臣之教言，大約有四十條引文，在每一條中都會舉歷史中的明君或賢臣的言行作為模範，同時可對事件發生的結果作驗證的作用，其中有時加入了佛、道勸善思想（並未每條都有）進行說教。關於以因果報應結合神道設教，做為史例進行勸善，只有在《樂善錄》共有七則。黎貴惇摘錄家訓，如下文：

唐柳玭家訓曰：立己以孝悌為基，恭默為本，畏慎為務，儉勤為法。居家以忍順，保交以簡恭，廣記如不及，求名如倘來，蒞官則潔己省事，而後可以言家法，故世族短長，與命位豐約，不假問著龜星數，在處心行己而已。夫名門巨族，莫不由，祖考忠孝勤儉，以成立之，亦莫不由，子孫頑率奢傲，以覆墜之。²⁰¹

訓言主要以「忠、孝、勤、儉」四德作為修身之法，在家要以孝悌、和順為先；處事做官要以謹慎、儉勤為法；家族門戶興旺皆由祖考忠孝勤儉之積而成，子孫後輩需延續學習不能頑率奢傲，以免而顛覆家門。文中也使用了報應、積福延及子孫的概念，因祖先或自己做了好事或壞事的關係，而影響到自己也影響到子孫的因果關係，使行為決定者有心身中的束約而不敢做壞事。《樂善錄》中引了七則史例，都有關因果報應與藉由天、神等，擁有最高權力者降下指示或給予獎懲，是藉由神明或有意志的天力量，來約束人的行為，使人不敢做壞事。七則中除了第3、4則外，其他都藉由「夢」中得到先人指示或得到天、神來降福報，如，第一則夢見神人；第二則夢見一人手持狀元榜，豎于門外上；第五則夢貴客及車騎滿門，覺有老嫗（代天傳令）；第六則夢神人告曰；第七則夢蘭孫之父曰。其運用了傳統文化信仰以夢示作解夢，與來夢者可

²⁰⁰ 原文可以參考於《大正藏·1998B·47冊；大慧普覺禪師宗門武庫》，（瀏覽日期：2022年4月7日）。

參考網址：http://www.sutrapearls.org/proverbs/pr14/pr14_20.htm#sthash.SeckerHb.dpbs

²⁰¹ 黎貴惇：《見聞小錄·箴儆》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁9。

以是已往世者、老年婦人、無名氏人或神人，他們得到的福報都是因自己做了陰功，而不為人所知。然而，在《陰騭文註》中的事件會更複雜，來夢者是各樣的人神，如紫袍衣、紫衣人、紫府真君、朱衣神、道者、僧者、上天、上帝…等代為正義者，擁有至高勸懲者、裁判者，而事例中的主人翁，因自願做陰德不為人所知而得到陰報共達四十二例。《見聞小錄·箴儆》中的家訓帝訓勸人「多讀書」為了準備科舉之路，而在《陰騭文註》中敘述重點不是「多讀書」而是在於陰功陰德如何影響考運。〈箴儆〉中對於勸人多讀書有：清世宗嘗書二聯以訓皇子曰：「立身以至誠為本，讀書以明理為先」²⁰²或大清聖祖仁皇帝御製訓示士子文：「積行勤學以圖上進，國家三年登進束帛弓旌，不但爾身有榮即爾祖父亦增光寵矣。」²⁰³皇帝訓言中主要勸訓皇子士子的言行處事、修身立志之道，當然不可缺乏多讀書要上進之心，等到國家招聘賢者之時，不但自身光寵，而祖父也增榮耀，士君子要知「仁為萬善之本」及「義為萬善之宜」，仁者愛人，不為利己而害人，君子所行所為要合乎於義，因此訓言重點方在行善者須有修身修心的美德。然而在《陰騭文註》中的勸言重點方在不求人知之心的行善積陰德才是真心行善者，如有例子：

明時，王錫爵血首府，謙厚樸實，刻己恕人，愛寫佛經，畫大士像，施人供養。子衡中榜眼。孫名時敏，增修世德。歲歉平糶、施粥，功德不可勝數。孝廉陸子就，夢至一寺，見六人排黃豆中雜蠶豆，旁有增云：此皆時敏公所積善緣也。大善記一蠶豆，小善記一黃豆，凡六擔。次子揆，第八子揆，拜相次房孫原祈，皆進士，而原祈子又丙戌翰林。²⁰⁴

原文出於《現果隨錄》佛教雜錄，記錄從明末至清初，有關因果報應之事。²⁰⁵明時，王錫爵的子孫幾代，都不是中榜眼，就是皆進士，還有翰林「一門厚德，榮華盛況」，因為王錫爵做人謙厚樸實，刻己恕人，又愛寫佛經，畫大士像，發米施粥給需要的貧民，功不可沒，所以王錫爵之子子衡中榜眼。而孫王

²⁰² 黎貴惇：《見聞小錄·箴儆》，A. 32（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1777），頁 30。

²⁰³ 同上，頁 39。

²⁰⁴ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 92。

²⁰⁵ 釋戒顯：《現果隨錄》，含四卷，原文可以參考於《維基文庫》《現果隨錄》卷三，（瀏覽日期：2022 年 4 月 12 日）。

參考網址：<https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/%E7%8F%BE%E6%9E%9C%E9%9A%A8%E9%8C%84>

時敏也遵循祖上之修德，議賣出官米，並且煮粥救濟難民，子孫得福報，子皆進士，孫翰林。雖然王錫爵是「刻己恕人，施人供養」是否屬實，但是他的子孫皆進士，可由歷史記錄得到驗證，此所為修善修福，正是「現在之福，貽自祖宗者，不可不惜。將來之福，留於子孫者，不可不培」²⁰⁶有修善修福即積陰功陰德，子孫科考官運無憂。王錫爵是一位「謙厚樸實，刻己恕人」，又是一位「愛寫佛經，畫大士像，施人供養」；既是行善者該有的人品德行，又是行善於人不求報答之心，堪稱儒家與佛家的模範者。

《太上感應篇》為道教勸善書極為盛行，及後發展出一系列如《文昌帝君陰騭文》、《關聖帝君覺世真經》等善書，傳播道德教化的社會功能。到明清時期，佛教體系的勸善書才開始盛行，也仿效道教的善書，而具有道德教化與佛教教義的宗教勸善書。²⁰⁷黎貴惇的《陰騭文註》以《太上感應篇》為主體，對《文昌帝君陰騭文》的五百四十一字進行解說與舉史例或事例，因此含有三教思想內容濃厚，黎貴惇對於《文昌帝君陰騭文》有關三教思想不是以儒教作為理論依據來解釋，而是以三教教義融合的詮釋方式進而將陰騭思想貫通其中。文本中有關三教思想註釋云：「佛經有三藏。共五千零四十八卷，皆勸人行善。修福者，念口誦心持也。」²⁰⁸或云：「三教，儒釋道也。儒教仁義中正。釋教廣大慈悲。道教清淨修煉。皆所以參替天地。裁成萬物，脫離淫網，經世出世者也。」²⁰⁹三教的教義都是講人的修心修身，儒教以仁義中正為道德修養；佛教講修心，心要慈悲為懷；道教修心為清，修身淨練。而文昌帝君垂訓的五百四十一字是「以勸人服應力行，又述諸善惡報應於每節之下，使人慕於為善而不敢為惡，其有關於世教也大矣。」²¹⁰佛經內容皆勸人行善，而帝君的陰騭文也勸人行善，又闡述善惡報應於每節之下，使人不敢作惡，皆為世教之功。

黎貴惇有濃厚的「陰騭」概念可從《書經衍義》中窺知：「惟天陰騭下民，相協厥居」指向人君的言行彝倫天理，天佑下民，使民各安其所。「天陰騭下民」是跟人君的人格品德與行政能力有關，不是闡述「人」做的好事，還是積陰功陰德而得到陰報。再從《見聞小錄·箴儆》中的《樂善錄》則強調「今之

²⁰⁶ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 91-92。

²⁰⁷ 蘇哲儀：〈試論佛教勸善書的道德教化思想—以《目連寶卷》、《自知錄》為例〉，《嶺東通識教育研究學刊》，第 5 卷，第 4 期（2014 年 8 月），頁 74-75。

²⁰⁸ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 114。

²⁰⁹ 同上，頁 126-127。

²¹⁰ 黎貴惇：《陰騭文註·題辭》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 237-239。

處世，不可不積陰德」，因為積陰德得到「殆見天地之報」。勸人行善積陰功，強調做陰德者不是對僧人多方設齋布施還是建造寺廟，而是要不操物之心，行種種方便人，完成「人之善不成人之惡」等行善，此行善會得到天地之報。最後看《陰騭文註》黎貴惇註釋云：「人所不見之德，曰：陰騭。如上交不虐不酷，救難濟急，憫孤容過等事，隨時隨地，盡力做去，並不存一求知之念，自然上蒼時時保護，件件週全。不可才行一事，即望感格，及感格不來，便始勤終輟也。存者敬謹，不敢放肆。之謂福者，百事皆順之名。人果能實心行善，天未有不佑之者。」²¹¹此則文是黎貴惇註釋文昌帝君的「廣行陰騭。上格蒼窮。人能如我存心。天必錫汝以福。」而來的，人行善積陰德，隨時隨地盡力而為，且不求人知之念，但是黎貴惇強調，行善非行一件，就望得到好報，便始勤終輟。行善者要存敬謹之態度，不敢放肆之行為，且所謂福者，百事皆順其福，並非名譽財富才是福。從黎貴惇與文昌帝君的訓言中，同樣肯定如果人真能實心行善，天必然會護佑且「天必錫汝以福」。因此在兩百八十三例中主要以民間的各種神明或得到尊重者可以象徵天律或上帝來降下獎／懲。積陰德者可以得到改運、造命、延壽、門戶榮達、子孫獲福，受懲罰者（事例少於得好報者）會發病而亡、賠盡了家產、後輩受累。《陰騭文註》所設定的讀者已不是國君，而是當官者、士大夫與人民，可以歸類當官者、士大夫與人民兩大類。對於當官者或士大夫行善積陰功可以改考運、官運、名門望族百順、後代繁榮，如有下文：

淮安強富，持身謹慎，接物謙和。時值元日，有小人逞酒，登門辱罵。富閉門不理，家人不平。富曰：當此佳節，誰不飲酒，醉後發狂，人之恆情，不必較也。是夕夢紫袍人曰：爾能于天臘之時，忍人所不能忍，上帝嘉之賜汝福壽，子孫世世依冠。後果八十餘歲，子孫科甲不絕。²¹²

此所謂「容人之過」容者「無所不包，無所不納」對於非橫逆之故意行為以不較不報而受之。其勸人為善，自身修養品德，與人謙和包容，會得到上天的護佑，上帝賜於福壽，子孫科甲衣冠不絕。

²¹¹ 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 47-48。

²¹² 黎貴惇：《陰騭文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁 45。

對於人民行善積陰功者可以富貴，改考運，延壽，後代獲福，如下史例：

後唐溫璉幽州人。為馮道記室。嘗於市買鐵燈檠歸。家人拂拭磨洗乃銀也。皆喜以告。璉曰非義之財。我安可取。尋原賣人還之。其人謝曰初不知為銀。公既厚酌。非抑也。不肯取璉強還之。其人賣得錢四萬。持其半奉璉。璉又不取。其人乃以供寺中。飾佛像以祝璉壽。當時皆稱璉之德行。後官至工部侍郎。²¹³

主人翁是後唐溫璉，擔任宰相馮道的書記官，在市上買鐵燈檠歸，回家卻發現是銀的，家人皆歡喜，但是溫璉認為不是因為自己之勞而得到意外之財，所以不能佔取而歸還，賣燈人欲還溫璉錢，溫璉亦不取，便把意外之財供奉佛寺，後溫璉官做到工部侍郎。

《陰鷲文註》中的兩百八十三事例，從歷史人物到地方民眾，每一則事例都以因果報應意識作為事件發生與故事的結果，以「因果」有因必有果視為必然之理、隨時隨地約束人的行為，規範人的意念，所以《安士全書》曰：「人人知因果，大治之道也」。黎貴惇著《陰鷲文註》是要「總求於詞簡而義明，事拆而理顯」，因為這本勸善書是社會大眾的讀物，教化眾人「諸惡莫作，眾善奉行」。《陰鷲文註》可以作為「警省身心，極融情性，以求造於寡過之地。次徧教子孫，晉勸人士。共期克己，復禮據德依仁。以趨於君子之城，而不至為小人之歸…以一家言，則由可以應吉、康成、福祿。以一國而天下言，則由之可以厚風俗、躋太平。其道甚大、讀者其敬守、勤行之哉。」²¹⁴《陰鷲文註》以因果報應作為工具性價值，使人畏惡不敢放蕩無所忌憚，畏惡而行善，一家行善則全家康成、福祿永續，萬人行萬善，則國家人情風俗和順，社會康莊，世間太平。可見黎貴惇著《陰鷲文註》，既可以做為修身警心，進而克己復禮、據德依仁，更可以教子孫、勸人士。

整體而言，黎貴惇的陰鷲思想在《陰鷲文註》中最为濃厚，貫串整本書的內容。《陰鷲文註》勸人廣行陰鷲，要行善積德，而不求人知之念，存心作善，不害物體，為人方便，這樣行善之人必得天福。然而，《見聞小錄·箴儆》卷中，以摘錄明君、賢臣與三教名言作為訓言為主，而陰鷲思想其中在《樂善錄》

²¹³ 同上，頁 81-82。

²¹⁴ 同上，頁 327-330。

引文中含七則史例的內容，他們的性質上與《陰騭文註》中的史例相同，可見黎貴惇著《陰騭文註》的動機是想讓此書成為廣士民眾的勸善教化的讀物。

第三節 結語

依黎貴惇的因果報應觀來看，三教皆有因果報應之理。黎貴惇引《尚書》與《易經》的善惡必報之條文與佛教的「因果論」或「因緣果報」確實可以說三教皆有報應之理。儒家的報應《尚書·商書·伊訓篇》提到「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。」證明儒家的報應觀是「生死有命，富貴在天」與「一世因果，現世遭報」。道家的報應觀則從《易經·坤·文言》所說：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」連結《太平經》的內容提出「承負」說，「承」即指行為者如違背天道，會受到天道的懲罰，而後代子孫也會遭受到禍害，因前者（行為者）有「負」的後果。²¹⁵佛教的報應觀則是生死輪迴、三世業報，在《三世因果經》的說法：「欲知前世因，今生受者是；欲知後世果，今生作者是。」²¹⁶對人而言，人所做的善事、不善事都會影響到人的三世輪迴，前世影響到今世，今世影響到來世。黎貴惇對於佛教的前世與來世因果報應覺得渺茫不可知，如以人的前世所做的善惡事，而影響到此人的今世受的果，這方面的證明確實未看到黎貴惇有舉事例（動物類有舉事例）。然而對於「三代」因果報應是有一些史例，如下記錄文：

宋縉雲元旦五更出門。遇數十人叱問之。應曰我等疫鬼也。今歲該大疫故散入人家耳。雲曰雲家有乎。鬼曰君家三世隱惡揚善。子孫當貴顯。疫氣何敢入君門。言訖不見。²¹⁷

²¹⁵ 余沛翹：〈《太平廣記》報應故事的果報觀〉，《文學前瞻》，第10期，（瀏覽日期：2022年4月12日），頁41-44。

參考網址：<http://nhuir.nhu.edu.tw/bitstream/987654321/4645/1/4022001004.pdf>

²¹⁶ 此原文，黎貴惇在《見聞小錄·箴微·樂善錄》有引用，頁21，也可以看《三世因果經》的原文，（瀏覽日期：2022年4月12日）。

參考網址：<https://www.easyatm.com.tw/wiki/%E4%B8%89%E4%B8%>

²¹⁷ 黎貴惇：《陰騭文註》，A.30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁277-278。

依這則記錄文，人間的瘟疫是由疫鬼散播出來的。中國民間關於瘟神的記載，在孔子春秋時代即有記載，《論語·鄉黨》篇記載：「鄉人儺，朝服而立於阼階。」儺或以說是驅除瘟疫的儀式，但將瘟疫神連結到與人的善惡有關，到了隋朝才漸漸成熟，瘟神是根據人間的善惡散布疫情，即所謂人的道德墮落到一定程度時候，上天就會降下災禍，作為警示。²¹⁸黎貴惇認為，為惡之人，心常昏暗，黑氣上沖，以惡召惡，所以天上的惡星降下災害²¹⁹。如此看來，人的道德墮落或是人作惡多端，天上會降下禍害，而疫鬼、瘟神還是惡星，雖名字不同，但用意上是相同的，因為人違反了天道，召來惡害。

《見聞小錄·箴儆》與《陰鷲文註》同樣以勸善書的性質做為當官者、士大夫與貧民百姓的勸善教化讀物。在《見聞小錄·箴儆》中摘錄古人嘉訓格言「所存可以裊躬，所用可以淑世」；在《陰鷲文註》中則強調先可以「警省身心，極融情性，以求造於寡過之地。次之徧教子孫，進勸人士。」以上兩本勸善教化的內容並沒有重複，先以古人的名言作為修養心身之道，《陰鷲文註》中的勸善則作為修養身心之警省，修養身心後就可以立志，之後可以淑世，淑世則以行善作功德為主。若做出行善積德之事，自己可以得到好報或子孫可以得到福報，這可視為教化勸善世人的一個完整的教化體系。

黎貴惇一身的願望是國勢永固、停止戰亂、人民安樂生活，所以在著書中多數內容講述與表達他的政治思想或臣道思想。在《陰鷲文註》裡，他的政治思想或臣道思想已轉化為大眾百姓的道德教化，因此都變成了通俗易懂的形式，以迎合世俗大眾的知識水準，有效地提升傳播與教化目的。儒家的道德規律往往局限於任官者、士人階級，比較不易普及於民間，但在《陰鷲文註》中的道德教化與因果報應還有天道獎懲觀念作為儒家義理實踐的連結，強調人不但要「修身立志」更要「行善積功德」，因為「行善者，天必賜汝福」，那麼從一人修身而一家，又從一家而廣及到社會，這樣就不只是任官者或是士人階級才是國家的良臣，社會人民也都是國家的良民，這樣上下連成一個因果報應的體系網，達到人民能安樂生活，國家太平。《陰鷲文註》寄託著黎貴惇的政治實

²¹⁸ 參考於肖輝：〈古籍中關於瘟神的傳說〉，（瀏覽日期：2022年4月12日）。

參考網址：<https://big5.minghui.org/mh/articles/2020/5/30/%E5%8F%A4>

²¹⁹ 黎貴惇：《陰鷲文註》，A. 30（現藏於越南漢喃研究院）（刻版，1781），頁276。

踐藍圖，也符合社會的需求，因此黎貴惇的政治、臣道思想與道德教化都能達到最高的效果。



第五章 結論

本論文以黎貴惇著書時間順序的早期到晚期，討論黎貴惇的思想特色。特別注意的是，黎貴惇出使中國（1760-1762）前，已著有《聖謨賢範錄》與《群書考辨》兩本書，秦朝鈺與朱佩連對兩本書寫了評語，如秦朝鈺在《聖謨賢範錄》之序寫的評語：

古人之言行，各以類從，而正心修身齊家治國之道咸備，郁郁乎盛矣。後之人敬而取之，是訓是行矣。…黎侍講，善讀書，慕先賢之集古，乃摘取經書及諸史百家，下及近世名人之言，為《聖謨賢範錄》自治身以至接物，擇具言之敦厚，而謹慎可師法者，各分為條次，凡十二卷。²²⁰

黎貴惇的第一本書，想必藉由聖賢之言行，經書及諸史百家內容中的正心、修身、齊家、治國之道，先成為自己修身立志，再成為持政者學習之讀物，亦有助於朝廷官場之風範。秦朝鈺也認為聖賢之格言，讀之者「不失為謹身寡過之人」。再者，朱佩連在《群書考辨》之序有這樣的評語：

黎子桂堂，單精列史，有《群書考辨》釐為二卷，余三復是書，自三代以迄兩宋，具觀事變也深矣。凡有一代之興，必有所以興之典故。有一代之亡，必有所以亡之故。而有但以見于勢之必然者…桂堂兼理勢以評史事，知人論世。凡致堂之管見…²²¹

黎貴惇的《群書考辨》摘錄三代以迄兩宋的歷史事件，並以理與勢評論史事興亡之原因，目的是為了學古人的模範經驗，不要讓壞事重演，也希望持政者學習此書，有助於用人處事、治國安邦之法。此後，黎貴惇在出使中國回來後的 1772 年，又著了《書經衍義》給皇上觀閱，更希望皇帝能學習此書，並落實到治國方面。可見黎貴惇在出使中國期間，所看到的中國當時的國勢穩定、

²²⁰ 黎貴惇：《北史通錄》《越南漢文燕行文獻集成》（上海市：復旦大學出版社，2010 年），第一版，第 4 冊，頁 233。

²²¹ 同上，原文中的「單精列史」之「單」應為「殫」，頁 359-360。

社會繁榮、人民安樂，或許使他對黎朝鄭王更加憂心，所以用心著書薦獻給皇上，因為人君「言出乎身，加乎民」，且影響「千里之外應」，如果人君有德行、治國有方、舉賢任能，那麼國家就有希望。然而「不學者多，而學者少，欲以一人之長蓋之，非所以為容也。」²²²黎貴惇欲廣泛教化於社會人民階層，進而選擇了善書性質，所以後期又著有《見聞小錄·箴儆》，主要期望當官者能行為教化勸言，又著《陰騭文註》希望廣泛教化勸善於社會民眾。《見聞小錄·箴儆》與《陰騭文註》是勸善書，內容包含三教思想教化的特質，因此黎貴惇晚期的思想已有三教交涉與融合的色彩。

經由本論文以文獻研究法與詮釋學方法研究分析後，得出下列的主要研究結果，並逐一回應本論文緒論中所提出的問題：一、黎貴惇從儒教思想到三教交涉過程如何？所體現出的三教交涉之要素為何？二、黎貴惇是一位儒者，為何推崇三教？他所提出的論點與論證是甚麼？三、黎貴惇如何運用三教思想？有甚麼特色？目的為何？

1. 關於第一個問題，黎貴惇的儒教思想與三教交涉過程如何？主要在第二章討論中。首先，從黎貴惇的「氣化過程」來討論黎貴惇的祭祀鬼神與天、人、鬼神感應的三教交涉觀點。在《書經衍義》與《芸臺類語》書中，關於祭祀祖先鬼神的日用常理，黎貴惇仍認為在祭拜祖先鬼神時，要視祖先鬼神如在面前，並以尊敬誠孝的態度來追恩謝德，而祭拜祖先鬼神的行為既是人之道也是君之道。此觀點仍是儒家的觀點，在《書經衍義》中有引文：「惟天無親，克敬惟親。鬼神無常享，享於至誠。」或「奉先思孝，敬誠孝三字，乃人道之當然也。」並且在《芸臺類語》有引文：「祭寓吾誠，不專在物。禮從宜，而可以義起。」祭祀先祖、神主是於孝與敬，是對先祖、神主的慎終追遠。

然而，另一方面，在《芸臺類語》書中關於祭祀祖先鬼神有引文：「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。」雖然黎貴惇仍依朱子言「我之氣即祖先之氣」的理論思路，但黎貴惇的祭祀祖先鬼神的結果已推演到禍福吉凶之論，帶有三教交涉的色彩。

其次，在《書經衍義》與《芸臺類語》中黎貴惇對於人君的言行有引文：「如一言一語之善，一政一令之當，則人物安阜，老小歡洽，鳥獸魚鼈罔不咸。」說明人君的言行若很適當，使老小歡洽、鳥獸魚鼈不會被網羅殆盡，且

²²² 同上，頁 230。

「人君中天下，而立定四海之民，所以承上天陰鷲相協之意。」會得天上協助保佑。此一思想仍是根據漢朝董仲舒的「天人感應」學說，人君的言行品德、治國之能力會影響到天，與天感應，「天」是有意志的人格化者，主宰著自然界的一切規律，會依人君的行為是否合乎天道，而降下禍福吉凶的獎懲，關鍵都在人君的言行。

然而，另一方面，黎貴惇討論人與天地、萬物、鬼神感應在《書經衍義》說：「人君居兆民之上，如不知畏，何事不為，畏天命、畏祖宗、畏民心，不敢有一毫之放縱，方能為天地所福祐，鬼神所相助，兆民所歸往。」國君要修省功夫，處事敬慎、公平，必得人心、合天意，才會得到天地的福祐，鬼神的相助。此一思想如同《易傳》之〈文言〉言人與天地、萬物、鬼神感應，才有鬼神的吉凶或鬼神相助的結果。

整體而言，黎貴惇的「氣化感應」是從人祭祀祖先鬼神上，除了要以敬誠的態度祭拜對祖先鬼神的恩德追思，還須在祭祀之時，後輩與祖先之血脈相連、相感應，而產生福陰的結果。關於人與天地、萬物、鬼神之感應上，因人的行為感應於天，天會降下獎懲於人、萬物與鬼神，導致有禍福吉凶的結果。黎貴惇在此比較偏重「功利」的色彩，用事物的獎懲結果來激發人心向善的最佳效果。

2. 關於第二個問題，黎貴惇為何推崇三教？他的理由是「聖人講學，以明天地，以正人心。」而佛老二教「清虛超寂，不累事物，亦高明之所以獨善其身」，且在《陰鷲文註》中黎貴惇對三教的觀點抱持「三教，儒釋道也。儒教，仁義中正。釋教，廣大慈悲。道教，清淨修煉。皆所以參替天地，裁成萬物，脫離淫網，經世出世者也。」黎貴惇認為儒教是仁義中正，儒學是明天地、正人心；佛教廣大慈悲，以心傳心，慈悲愛人，眾生平等；道教清淨修煉，修身養性，萬物與我平等，所以不累事物。三家的思想教義都是替天地、成萬物、順人倫，使人脫離淫蕩、惡習，因此三教思想都以教化世人為宗旨，這是黎貴惇推崇三教思想教義的主要原因。

儒家講人倫道德，修命立志，齊家、治國、平天下，而佛老二家也是如此，只是說法不同。黎貴惇根據儒家教化思想理論，進而對佛老二教展開辯護，對於以戒律作為修身養性，《見聞小錄·禪逸》黎貴惇有引文：「尤侗言佛有三戒，貪嗔癡，又曰淫殺盜，此非佛氏之戒也，乃夫子之戒也。」夫子的六戒貪、

嗔、癡、淫、殺、盜，也是佛老二教眾多戒中的基本戒，黎貴惇認為三教中的戒律都是講修身養性，也是教化。然而，佛老二教還講眾生平等萬物與我同生，所以他才說佛老二教高談道德、不累事物。黎貴惇從《金剛果論》中闡明佛教法門宗旨也在教化世間百姓，如有文：「男身『有安生之寶，善能輔君養親。』有安邦之寶，舉理上下皆從，是忠君孝親，亦或深望於世人也。」佛經中對於眾生說法，男子之身有輔君養親、尊孝兄弟朋友，如有想盡人道者，佛為其現身說法，使其成就。尤其在《善生經》佛陀教導子女應當以五事孝敬父母，或反過來父母也要以五事善待子女，還有為人丈夫之道或為妻子之道等人倫道德教化的詳細說明。因此黎貴惇認為佛教並非如一些儒家人物所說是屏捨天倫、絕棄綱常，反而也有所謂「救世悉安寧」的人世道德情懷。

再者，對於治國之道，身為人君是兆民之上，《法苑珠林》有云：「語王以有七事非法，能危王身，如耽色、嗜酒、棋博、遊獵、惡言、重賦與劫奪民財。又語以有三事，能敗其國，如親近邪佞、不受善言、好伐他國。」對於人君之責，則曰：「王者，率土歸向。王當如橋，濟渡萬民。王當如秤，親踈皆平。王當如日，普照世間。王當如月，與物清涼。王如夫母，恩育慈矜。王者如天，覆蓋一切。王者如地，載養萬物。」佛經中會以「佛言」或「佛法」來對眾生施教，對於國君也有佛陀化為鸚鵡在國君前說教。國君有七事非法，能危王身，如耽色、嗜酒、棋博、遊獵、惡言、重賦與劫奪民財，目的是要國君修身克己。國君有三事能敗其國，如親近邪佞、不受善言、好伐他國，目的是要國君謹言慎行、完善治國之道。且身為君者要率土歸向；君者如橋，濟渡萬民；君者如秤，親踈皆平；君者如日，普照世間；君者如月，與物清涼；君者如夫母，恩育慈矜；君者如天，覆蓋一切；君者如地，載養萬物……，以上都表明身為國君要對於人民、萬物有其職責，就如佛陀為眾生說法，目的是使眾生脫離苦海、解脫生死煩惱。

整體而言，黎貴惇從佛老二教的教化思想觀點而支持二教，雖然黎貴惇沒有針對當時排佛老二教者提出直接解決方法，但是他也盡力提出有力且合理的論證，來說明佛老二教對於在世者的教化，有助於國家穩定、社會風範、人民的安寧。

3. 關於第三個問題，黎貴惇如何運用三教與目的為何？黎貴惇晚年著《陰鷲文註》的一本勸善書，運用了三教的教化思想來對廣泛士眾勸善。首先，黎

貴惇想解釋輪迴與報應觀在儒家典籍就有，不是佛經中才有，意思是指三家思想都有這些觀念，就沒有理由不相信。黎貴惇從道家典籍中的《列子》來說明輪迴觀，如有文「死之與生，一往一返，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。」輪迴型態就如死與生、一往一返循環的概念，黎貴惇用道家典籍中的概念解釋佛典中輪迴的概念，死生往返的循環確實可以說明輪迴概念，但卻不能代表佛教的輪迴觀，黎貴惇的解釋方法，顯然為了增加可信度與說服力。黎貴惇解釋輪迴觀，第一方面從道家典籍中做為理據，第二方面說明古今之人都有真聞真見，又有記錄，自然有理可信。

其次，對於報應之說，儒道典籍都有記載。《書》曰：「惠迪吉，從逆兇，惟影響。」又曰：「做善，降之百祥；做不善，降之百殃。」《易》曰：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」行善者會有善報，行惡者會有惡報，這個概念不只三家都有記載，也是民間宗教信仰的信念。善惡之報都泛指今世之報，佛教的「因果報」是指三世，前世、今世、來世之因果報，但黎貴惇認為前世、來世之因果報，因無法做驗證或有根據，因此覺得渺茫不可知。但今世之因果報，如王鞏《雜錄》、李昌齡《樂善錄》等記錄有關報應之說的史例、事例都可做驗證，所以報應之說確實有充分理由可以相信是存在的。黎貴惇為輪迴報應之說進行解說希望世人能理解與相信，在世人能理解與相信的條件下，黎貴惇的《陰騭文註》才能發揮到最佳的效果。

黎貴惇著書生涯裡，可窺他著書所預設的對象有早晚期的不同。從早期之摘錄儒家聖言、古代明君、賢臣之德能，作為當官者甚至是皇帝的模範學習，到了晚期黎貴惇著書選擇了善書性質，作為當官者、士大夫或百姓的教化、勸善書學習。《陰騭文註》就是為民眾閱讀而著作的書，所以教化內容都是社會民間故事小說的性質，整本書的教化勸善方式是教人修身克己，遵循家庭、社會倫理道德，勸人行善止惡，積陰功陰德。書中的兩百八十三例子，年代多集中在唐、宋及明、清朝，例子中的主人翁是當官者、士大夫或貧民百姓都有，每一個例子都是極短篇的故事，故事的內容都是滿足社會百姓的生活慾望，如科舉考運、名門富貴、子孫繁榮、身體健康等。《陰騭文註》中每一則故事都以因果報應作為警惕、約束人的行為，人在行事之前有必要思考其帶來的因果，所以有助於激發人心向善且不敢行惡。

另外，《陰鷲文註》中有關感應陰鷲的信念，藉由天上、人間或地獄間的各種神祇或得到尊重之人給予援助、警示或降下獎賞／懲罰，擁有最高權力者時時監視人的行為，使人不敢作惡。黎貴惇希望人能真心行善，行善不絲毫求他人知之心，人如能「憫人之凶，樂人之善，濟人之急，救人之危。」那麼社會風範，人民生活就能安樂，黎貴惇一生的願望也就實現了，這也就是為何《陰鷲文註》在 1839 年就有刊行本，而後也有阮伯謙的《勸懲切要錄》在 1860 年刊行等勸善書出版的原因。



以下針對黎貴惇的著作思想內容進行簡要的整理，如下表：

思想特色	書籍	三教交涉
<p>人道觀</p> <p>↓</p> <p>政治觀</p> <p>↓</p>	<p>《書經衍義》 (1772)</p> <p>《芸臺類語》 (1773)</p> <p>《見聞小錄》 (1777)</p>	<p>祭祀祖先鬼神：1. 祭祀須備誠意，對祖先須秉持孝敬之意。 2. 祭祀時祖考之神識與子孫相聚，而有感應福蔭。</p> <p>人君的行為影響到天地、萬物、鬼神：1. 天降禍福、吉凶。 2. 鬼神的吉凶或鬼神的相助。</p> <p>一、修身 夫子之戒：貪嗔癡；佛教之戒：貪嗔癡淫殺盜。 《佛說大乘金剛經論》：男子之身能輔君養親，忠君孝親，是國安之寶。</p> <p>二、治國 《法苑珠林》一節佛言：1. 王以有七事非法，能危王身 2. 以有三事，能敗其國 3. 夫為王者之責 《珠林》言：敬順二親、愛治國土、修家園… 《太平廣記》：出一善言，則土庶咸悅，布一善政，則人神以和，刑清則不夭其命，役簡則無勞其力，如此則持齊亦大矣。</p>
<p>陰鷲思想</p>	<p>《書經衍義》 (1772)</p> <p>《見聞小錄·箴儆》 (1777)</p> <p>《陰鷲文註》 (1781 刊印)</p>	<p>1. 以古代聖人、帝王的名言或他們的仁德品性與仁政，作為模範，來對菁英階層而主要是對黎鄭君王的教言。 2. 惟天陰鷲下民，人君言行合乎天道。</p> <p>1. 著書設計的讀者主要為當官者。 2. 三教的名言、教言。 3. 李昌齡《樂善錄》有七則因果報應的史例。 4. 夫識古人家訓格言，則所存可以提躬，所用可以淑世。</p> <p>1. 著書設計的讀者主要為一般民眾。 2. 兩百八十三事例，從歷史人物到地方民眾，每一則事例都以因果報應意識作為事件發生與事件的結果，以「因果」有因必有果視為必然之理、隨時隨地約束人的行為。 3. 以民間的各種神明，可以象徵天律或上帝來降下獎／懲。 4. 勸人廣行陰鷲，要行善積德，而不求人知之念，存心作善，不害物體，為人方便，這樣行善之人必得天福。 5. 做為修身警心，進而克己復禮、據德依仁，更可以教子孫、勸人士。</p>

表 2：黎貴惇著書內容中的三教交涉表

此表格呈現出黎貴惇每本書的內容特色與思想轉變，對於祭祀祖先鬼神的討論可從《書經衍義》與《芸臺類語》兩本書中能看出黎貴惇的觀點。《書經衍義》中的祭祀祖先鬼神，黎貴惇認為後人祭祀祖先或神明鬼神要以敬心、誠意祭祀祖考，以表追思祖德，以誠敬的態度祭祀鬼神，是朱子「祭祀之誠」、「祭祀而敘倫常」之意。在《芸臺類語》對於祭祀祖先鬼神的態度仍是祭祀須備誠意，對祖先須秉持孝敬之意，但另一方面，黎貴惇又認為子孫後代在祭祀祖考之時，因祖考之神識與人之氣感應而有禍福吉凶之結果，以帶有三教交涉色彩。

再者，從表中每本書整理的內容可以看到《芸臺類語》與《見聞小錄》的內容中已有三教交涉的色彩，黎貴惇以儒家思想做為理據，解釋佛教也有討論到人倫道德、修身克己、齊家治國，而不是屏捨天倫絕棄綱常。黎貴惇用儒家、道家的概念解釋佛家的輪迴、報應觀，且到晚期著的《陰鷲文註》更是使用善書性質來對社會廣眾人士勸善，從開始著書設定的讀者是菁英執政者，甚至皇帝，到最後的《陰鷲文註》設定的讀者已是社會百姓了。

最後，以下圖表為呈現出黎貴惇思想的三教交涉特色，如下：

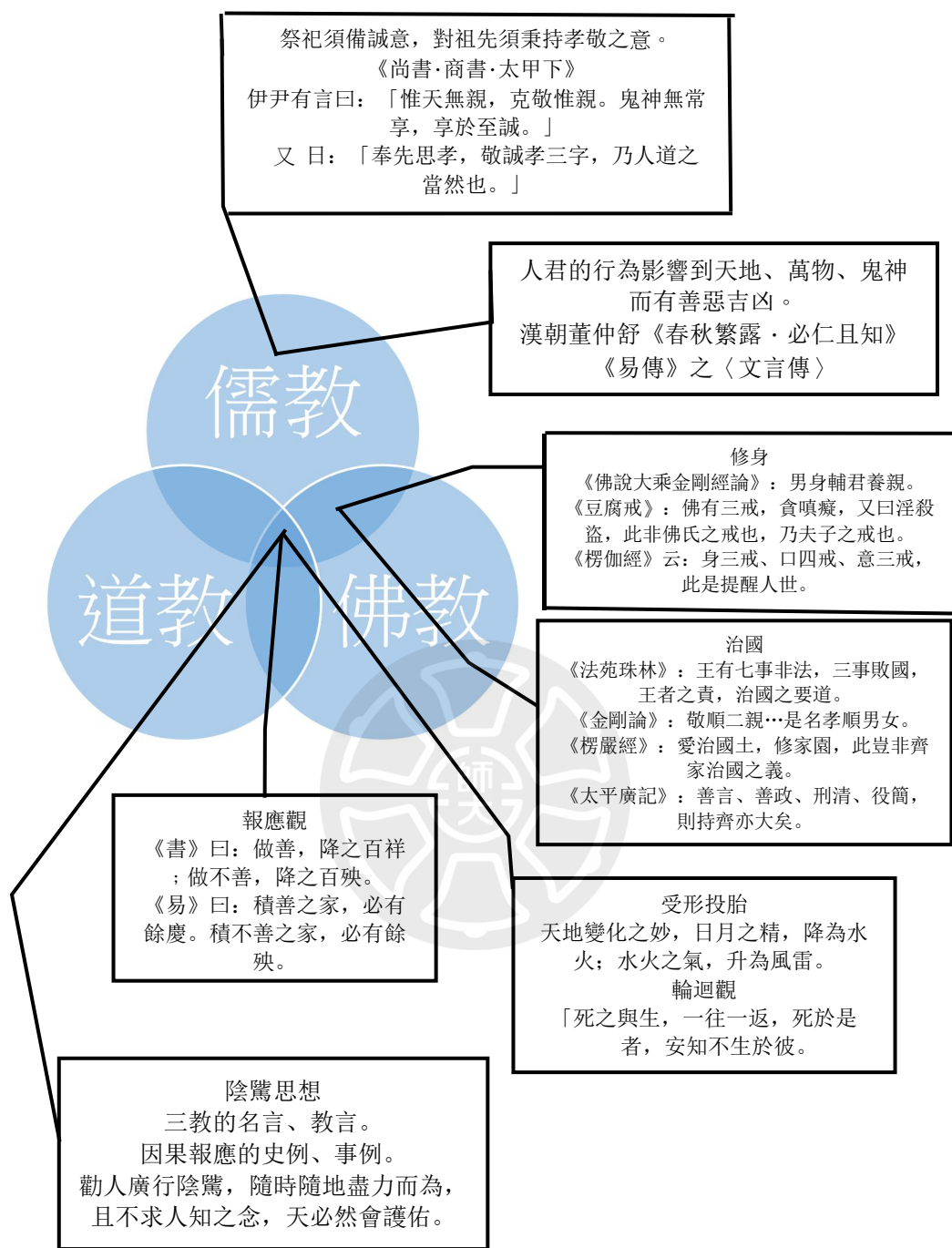


表 3：黎貴惇的三教交涉略圖

此圖表主要呈現黎貴惇的儒教思想、儒佛思想、三教交涉的簡要說明。由圖表中可以看出，黎貴惇的「純儒教思想」的討論是關於祭祀祖先鬼神的態度與天人感應的思想。「儒佛思想」以儒教思想做為理據、概念，進行解釋佛教

中的修身、治國與受形投胎、輪迴觀的概念。「三教交涉」以《尚書》與《易經》的報應觀演推三教的報應之理，而佛教的「宿世來生」前世、來世之報應與儒道不同。《見聞小錄·箴儆》與《陰騭文註》為三教思想的勸善書，摘錄三家勸善的名言，使用因果報應觀來激發人心向善的教化目的。整體而言，藉由以上的圖、表可以看到黎貴惇的三教交涉的特色。從表中可以知道在不同時間著書中的思想特色，而在圖中可以知道黎貴惇的三教交涉、儒佛思想或儒教思想中涉及到甚麼思想概念與如何運用。

黎貴惇的著作涉及文學、哲學、經學、天文學等多方面的領域知識，他學習態度開明，博學廣聞，因為「人求多聞，是惟建事」，對於西洋科學知識的傳入，他也極為關注、探究與吸納，對於佛老二教教思想更是如此，況且佛教已盛行在李、陳朝時期並奉為國教，已根深蒂固於越南的宗教文化。雖然佛老思想不是科舉選才體制的讀物，但黎貴惇關注與吸納佛老二教的教義，希望佛老二教的教義能普及於社會民間，也有助於當官者的內在道德修養，並非如宋明理學家關佛且言「小道，異端也」的排斥態度。黎貴惇是一位儒者，他想證明佛老二教的教義對於一般民眾(非僧者)是乃與儒教道德教化思想相同，並非異端思想，或為害之深。儒家的思想是由自身的內心修養作為出發點，要修身、齊家、治國、平天下，就要先多讀四書五經，善用所學作為做人的道理，關心國家大事，如此方能成為國家之重臣，但這只有懷抱理想的士人做得到。然而，佛老二教已融入傳統社會民情，這種世俗化的宗教，傳播道德世俗教化、社會規範，已成為民間宗教道德修養的一種教化方式。三教合一融合的宗教勸善書在明代社會蔚為風氣，以忠孝節義觀念，修身處世法則為主軸，並融合因果報應，地獄懲罰與行善銷惡，使得道德教化書，能夠具體化、世俗化，引導社會大眾容易理解與接受。因此，黎貴惇選擇善書形體來達到他的教化目的是自然的結果，也是必然的發展趨勢，他以說故事的方式整理，以求詞簡而義顯，使社會各階層都能學習與相傳，成為穩定社會人心的道德約束，期待能使黎鄭王朝的吏治穩定，以上所述都是黎貴惇的著書用心所在。

參考文獻

一、古代文獻

- 大願法師(講述)：《長阿含經》〈善生經〉(慈蓮寺印行，2007年)，卷11。
- 孔安國：《尚書·周書·洪範》(臺北：新文豐出版公司，6月出版一刷，2001年)。
- 王重民、王慶菽等(編)：《敦煌變文集·妙法蓮華經講經文》(北京：敦煌變文集出版社：人民文學出版社，1957年)。
- 尤侗：《豆腐戒》，收入張潮(編)《壇几叢書·餘集》(上海：上海古籍出版社，1992年)，卷上。
- 阮朝國史：《欽定越史通鑑綱目》(河內：河內教育出版社，1998年)，第33卷。
- 范阮攸：《論語愚按》(臺北：臺灣大學出版中心，2011年5月初版)。
- 星雲法師(編)：《八大人覺經》《佛教叢書，臺灣善書》(2007年?)，第一輯。
- 南懷仁：《坤輿圖說》(據《指海》本影印)，收入《叢書集成初編》(北京：北京中華書局，1937年)上卷。
- 張潮(編)：《壇几叢書·餘集》卷上(上海：上海古籍出版社，1992年)。
- 楊伯峻：《列子集釋·天瑞》(北京：中華書局出版，1979年)，卷1。
- 鄭慧：《三教一原》(或叫《三教一原統說》)，收入《天南歷朝登科備考》(法國亞洲學會藏本，編號SA.HM2219)，秋集下。
- 黎貴惇：《撫邊雜錄》，A.184/1-2(現藏於越南漢喃研究院)(刻版，1776)。
- 黎貴惇：《群書考辨》，A.1872(現藏於越南漢喃研究院)(刻版，1757)。
- 黎貴惇：《見聞小錄》，A.32(現藏於越南漢喃研究院)(刻版，1777)。
- 黎貴惇：《陰騭文註》，A.30(現藏於越南漢喃研究院)(刻版，1781)。
- 黎貴惇：《芸臺類語》《東亞儒學資料叢書》(臺大出版中心，2011年)。
- 黎貴惇：《書經衍義》《東亞儒學資料叢書》(臺大出版中心，2011年)。
- 黎貴惇：《北使通錄》《越南漢文燕行文獻集成》(上海市：復旦大學出版社，

2010年)，第一版，第4冊。

黎貴惇：《黎貴惇全集》《大越通史》（河內：越南教育出版社出版，2007年）。

黎貴惇：《全越詩錄》，A1262/1（現藏於越南漢喃研究院）（刊印，1991年）。

黎靖德（編）：《朱子語類》（臺北：中文出版社，1979年），卷18。

黎靖德（編）：《朱子語類》（臺北：中華書局出版社，1986年3月），卷83。

二、當代書籍

上田義文（撰）、陳一標（譯）：《大乘佛教思想》（臺北：東大圖書股份有限公司出版，2002年）。

方立天：《中國佛教與傳統文化》（新北市：桂冠圖書股份有限公司出版，1990年）。

季羨林：〈印度文學在中國〉，《比較文學與民間文學》（北京：北京大學出版社1991）。

陳文甲（撰）、黃軼球（譯）：《越南佛教史略》（順化：順化出版社1996年）。

張曼濤：《大乘佛教之發展》（大乘文化出版社，1979年）。

程啟源：《佛學與儒學》（臺北：水牛出版社1999年）。

游子安：《善書與中國宗教》（新北市：博揚文化有限公司出版，2012年）。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1983年）。

鄭永常：《漢文文學在安南的興替》，第三篇，第一章〈丁、黎兩朝漢文文學〉（臺北：臺灣商務印書館出版，1987年）。

蔣義斌：《宋儒與佛教》（臺北市：東大發行：三民總經銷，1997年）。

鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年）。

慧凱：《越南三教同源——高台教的思想基礎》（河內：宗教出版社，2010年）。

Ha Thuc Minh：《18世紀越南思想家黎貴惇》（河內：河內教育出版社，1998年）。

(Hà Thúc Minh :《Lê Quý Đôn, nhà tư tưởng Việt Nam thế kỷ XVIII》。nhà xuất bản Giáo Dục, Hà Nội, năm 1998。)

Le Manh That :《越南佛教史》(胡志明市：胡志明市出版社，2001年)，含三卷。

(Le Manh That :《lịch sử Phật giáo Việt Nam》。Nhà xuất bản Văn Nghệ thành phố Hồ Chí minh, năm 2001)

Dinh Thi Minh Hang :《黎貴惇的民族文學意識》(河內：社會科學出版社，1996年)。

(Đinh thị minh hằng :《Lê Quý Đôn trên tiến trình ý thức văn học dân tộc》, nhà xuất bản khoa học xã hội, năm 1996。)

三、 碩、博士論文

阮才東：《黎貴惇的儒學研究》，(輔仁大學哲學系，博士論文，2008年7月)。

沈茜：〈黎貴惇《見聞小錄》文獻探研〉，(廣西民族大學，碩士論文，2012年4月)。

張仙武：《清代陰騭文化研究——以《文昌帝君陰騭文》相關文獻為討論中心》，(國立臺灣師範大學歷史研究所，博士論文，2010年1月)。

張哲挺：《東亞文化交流圈中越南士人之中華觀》，(國立台灣大學社會科學院國家發展研究所，博士論文，2020年7月)。

羅超：〈越南國子監文廟研究〉，(廣西民族大學亞非語言文學，碩士論文，2009年6月)。

四、 期刊

于向東：〈試論 18 世紀越南學者黎貴惇的世界觀〉，《哲學研究》，第 11 期(2009 年 11 月)

于向東：〈試論《撫邊雜錄》與幾種史籍之間的因襲關係〉，《東南亞縱橫》，第 4 期(1988 年 6 月)。

- 于向東：〈黎貴惇的生平及其哲學思想〉，《許昌師專學報（社會科學版）》第 1 期，1993 年。
- 牛軍凱：〈18 世紀越南的三教寺和三教思想〉，《東南亞南亞研究》，第 2 期（2013 年 3 月）。
- 李豐楙：〈官箴與勸善：黎貴惇《見聞小錄·箴儆》的善書化〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012 年）。
- 李豐楙：〈陰騭與官箴：黎貴惇重編本《陰騭文註》的勸善思想〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012 年）。
- 阮青松（Nguyễn Thanh Tùng）、阮俊強（Nguyễn Tuấn Cường）：
〈越南 10 世紀到 19 世紀的漢字六言詩研究〉，《中正漢學研究》，第 1 期（總 29 期）（2017 年 6 月）。
- 沈玉慧：〈乾隆 25-26 年朝鮮使節與安南、南掌、琉球三國人員於北京之交〉，《台大歷史學報》，第 50 期（2012 年 12 月）。
- 林維杰：〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究期刊》，第 10 卷，第 2 期（2013 年 12 月）。
- 林維杰：〈越儒黎貴惇的中國想像〉，《當代儒學研究》第 19 期（2015 年 12 月）。
- 林維杰：〈越儒黎貴惇的宗教思想〉，《當代儒學研究》，第 12 期（2012 年 6 月）。
- 林維杰：〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，《思與言》，第 56 卷第 1 期（2018 年 3 月）。
- 林慶彰：〈黎貴惇《群書考辨》研究〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012 年）。
- 林俊宏：〈荀子禮治思想的三大基柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，《政治科學論叢》，第 9 期（2008 年 6 月）。
- 悟因法師說禪：〈以心印心，燈燈相傳〉，《香光莊嚴》，第 135 期（2019 年 12 月）。

- 陳清雲：〈越南李陳時代禪詩的多元意涵〉，《佛光人文學報》，第3期（2020年1月）。
- 陳鴻瑜：〈評析越南官方主張西沙群島和南沙群島主權之法理論據〉，《展望與探索》，第12卷，第10（2014年10月）。
- 陳偉寬、劉先舉：〈從南海歷史與戰略價值探索「中」越未來發展〉，《南海議題研究，海軍學術雙月刊》，第51卷，第5期（2017年10月）。
- 陳益源：〈清代越南使節於中國廣東的文學活動——兼為《越南漢文燕行文獻集成》進行補充〉，《嶺南學報》，第6期（2016年7月）。
- 陳益源：〈清代越南北使詩文蠡探——以李文馥和他的作品為例〉，《東亞文化意象之形塑》，（系列演講，2008年4月）。
- 陶維英（越）、郭振鋒（譯）：〈《撫邊雜錄》及其譯本〉，《越南歷史研究》，第64期（1964年7月）。
- 張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對中國意識的分歧比較〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第12卷，第1期（2015年6月）。
- 張哲挺：《東亞文化交流圈中越南人士之中華觀》，（國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所，博士論文，2020年7月）。
- 曹美秀：〈朱子學在越南——以黎貴惇《書經衍義》為例〉，《東亞儒學的經典與文化國際學術研討會》，（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心，2019年11月）。
- 曹美秀：〈黎貴惇與蔡沈對《尚書》聖人的詮釋〉，《臺大中文學報》，第66期（2019年9月）。
- 蔣秋華：〈黎貴惇《書經衍義》探析〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年）。
- 鄭永常：《漢文文學在安南的興替》，第三篇，第一章〈丁、黎兩朝漢文文學〉（臺北：臺灣商務印書館出版，1987年）。
- 劉玉琚：〈越南王安石——黎貴惇〉，《古典文學知識》，第2期（總149期）（2010年）。
- 鍾彩鈞：〈黎貴惇有關中越文化交流的論述：以《芸臺類語》與《見聞小錄》為範圍〉，《中正漢學研究》，第1期（2017年6月）。

- 鍾彩鈞：〈黎貴惇《大越通史》的文化意識〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年）。
- 譚志詞：〈17、18世紀嶺南與越南的佛教交流〉，《世界宗教研究》第3期（2007年9月）。
- 蘇哲儀：〈試論佛教勸善書的道德教化思想——以《目連寶卷》、《自知錄》為例〉《嶺東通識教育研究學刊》，第5卷，4期（2014年8月）。
- 蘇哲儀、邱一峰：〈道教勸善書的道德、教化思想析探——以《文昌帝君陰鸞文》為例〉，《嶺東通識教育研究學刊》，第二卷，第4期（2008年8月）。
- 釋聖嚴：〈越南佛教史略〉，《現代佛教學術叢刊》第83期（1980年10月）。
- 耀寰：〈天圓地方和天方地圓〉，《物理雙月刊》，27卷，6期（2005年12月）。
- 蕭麗華：〈安南丁、黎、李三朝詩僧與唐宋詩僧「文學自覺」之比較〉，收入鍾彩鈞（主編）：《東亞視域中的越南》（新北市：中央研究院中國文哲研究所，新北市維凱創意印刷庇護工場，2015年）。
- 蕭麗華：〈越南儒學名臣黎貴惇的詩學觀〉，收入鍾彩鈞（編）：《黎貴惇的學術與思想》（新北市：中央研究院中國文哲研究，新北市維凱創意印刷庇護工場，2012年）。

五、網路資料

- 天竺僧佛圖澄（譯）：《佛說大乘金剛經論》，（瀏覽日期：2022年3月5日）。
- 參考網址：<http://www.taolibrary.com/category/category23/c23029>
- 朱浣源：〈東方政治文化的特質：以黎貴惇與吳時仕應試問答為例〉“The Stand of the Oriental Political Culture: On the Questions and Answers of Official Examinations in the late 18th Century Vietnam”（Tintức, Hội nghị, Hội thảo），2007年10月25日，《黎朝會試文集》中所收黎貴惇之考試文，（瀏覽日期：2022年2月28日）。

- 參考網址：<https://ctext.org/text.pl?node=12575&if=gb&show>
- 馬士遠：〈《尚書》學與漢代政治倫理〉，《中國社會學報》，（2016年3月），（瀏覽日期：2022年3月6日）。
- 參考網址：<http://www.nopss.gov.cn/BIG5/n1/2016/0315/c373410>
- 詹芷幸：〈晁迥參佛、擬「白居易體」的《法藏碎金錄》〉，（瀏覽日期：2022年3月4日）。
- 參考網址：<http://www.towisdom.org.tw/05-sup/college-theses/2015>
- 譚志詞：〈17、18世紀越南佛教復興的背景及特點〉，《閩南佛學》，第6期（2011年3月），（瀏覽日期：2021年11月12日）。
- 參考網址：<http://www.nanputuo.com/nptxy/html/>
- 釋弘贊（重編）：《觀音慈林集》，收入《卍續藏》第一四九冊，1668年。《觀音慈林集》，卷中，（瀏覽日期：2022年2月15日）。
- 參考網址：<https://book.bfn.org/books2/1975.htm#a05>。
- 釋戒顯：《現果隨錄》，《維基文庫》《現果隨錄》卷三，（瀏覽日期：2022年4月12日）。
- 參考網址：<https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/%E7%8F%BE%E6%9E%>
- 佛說：《三世因果經》，（瀏覽日期：2022年4月12日）。
- 參考網址：<https://www.easyatm.com.tw/wiki/%E4%B8%89%E4%B8%>
- 大慧宗杲：《大正藏》〈大慧普覺禪師宗門武庫〉，（瀏覽日期：2022年4月7日）。
- 參考網址：http://www.sutrapearls.org/proverbs/pr14/pr14_20.htm
- 鳩摩羅什（譯）：《梵網經》第二卷，收入《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，第十卷下，（瀏覽日期：2022年3月14日）。
- 參考網址：http://tripitaka.cbeta.org/T24n1484_002
- 般刺蜜帝（譯）：《楞嚴經》卷1，（瀏覽日期：2022年3月5日）。
- 參考網址：<https://book.bfn.org/books/0082.htm>
- Liam C Kelley --University of Hawaii: "The Role of Morality Books in Spreading Confucian Ideas in The Nineteenth Century"
《越南佛教國際論壇》（由越南漢喃院與 Havard Yenching College 在越南舉

辦，2007年10月），（瀏覽日期：2021年12月23日）。

參考網址：<http://www.hannom.org.vn/detail.asp?param=686&Catid=6>

Thich Nhuân Thịnh：〈LE QUY DON VOI PHAT GIAO〉（黎貴惇與佛教）（2013年10月），（瀏覽日期：2021年12月6日）。

參考網址：<https://thuvienhoasen.org/a17023/le-quy-don-voi-phat-giao>

Phạm Quang Trung：〈黎貴惇的文藝觀〉（文藝觀、古文學、黎貴惇）。

〈Lê Quý Đôn và vấn đề hình thức văn chương〉，（瀏覽日期：2022年1月19日）

參考網址：<https://sites.google.com/site/pqtrungdlu/ly-luan-van-chuong/ly-luan-van-chuong-co/le-quy-dhon/1-qu-n-vi-nn-vn-chng-dn-tc>

