

「周易與東亞文化」學術研討會

易經

越南儒者論卜筮：從觀念到實踐應用

裴伯鈞

(越南河內國家大學)



越南儒者論卜筮：從觀念到實踐應用

裴伯鈞（BUI BA QUAN）¹
（越南河內國家大學）

摘要：卜筮乃《周易》之重要應用之一，於越南長期流傳並被廣泛實踐。此一學術不僅獲封建王朝之承認，亦為知識階層所接受並靈活運用於社會生活之中，其適用範圍上自國家大事，下及個人與家族事務。本文依據漢喃文獻體系，結合理論性論述與一百一十六則卜筮實例，從傳統知識分子的觀念與實踐出發，考察越南卜筮之歷史發展。研究指出，卜筮之理論基礎在於「天人感應」思想，強調天地之「理」「氣」與人之「志」「氣」相互貫通，其中「至誠」被視為關鍵要素。在宋儒思想影響下，卜筮中所謂「鬼神」被理解為陰陽運行之妙用，而非神秘超自然之力量。越南儒者雖承認卜筮於決疑釋惑之功能，然並未將其預測作用絕對化，而是更為重視理性判斷及其「因占寓教」之教化精義。在實踐層面，彼等多依循朱熹之「變占」原理，所關注者尤以仕途進退與家族事務為主。由此可見，卜筮被理解為一門兼具實用性與道德、人文價值之學術體系。

關鍵詞：越南易學；越南儒學；卜筮；天人感應；因占寓教

¹ 越南河內國家大學下屬人文與社會科學大學博士，曲阜師範大學東亞易學研究中心客座教授。研究方向：越南易學、越南儒學、越南傳統文化。

一、導論

《周易》、易學及各類預測術之傳入越南，肇始甚早，且與中近代社會之政治運作與思想生活緊密相連。據《大越史記全書》所載，自十一世紀起，拆字、讖語與環琰卜等形式已流行於安南，並成為歷代王朝用以判釋吉凶之重要工具。陳朝尤為《易》理應用於政治與社會之顯著時期。陳明宗皇帝（在位：1314—1329）曾作〈讀易〉一詩，明確闡發天人關係之哲理；²史家吳士連（？—？）論及「上皇」與「官家」之制度時，亦指出此一權力模式深受《周易》中「乾退居西北，而震進出東方」思想之影響。³隨著術數「有補實用」逐漸成為普遍共識，各朝相繼設立專責機構：陳代有太史局，黎代有太史院（後改稱司天監），阮代則設欽天監。此類機構負責觀測天象、推算曆法、測候氣候，並兼及風水、擇吉，以及對天時與人事吉凶之推測，由此使預測術成為君主制國家制度體系中的一個組成部分。

在政策層面，越南封建王朝一方面積極蒐集相關文獻，另一方面廣納並培養具備占測能力之人才，以資朝政所用。阮朝時期，嗣德帝（在位：1847—1883）尤為推崇陰陽、五行之說，並以此為依據批評西方學術，認為其「乖理而不合於古人」。⁴此外，鑒於其深信各類預測術「有補實用」，嗣德帝屢次下詔搜集卜筮書籍，並尋訪精通預測之士以備任用。尤值得注意者，1881年，阮朝正式制定選拔制度，甄選通曉天文、地理、醫術、卜筮與相術之人，⁵顯示預測相關學術在國家治理體系中所占之重要地位。

另一方面，各朝亦未主張將卜筮之術廣泛普及於民間，並在相關活動危及治道之際施行制裁措施。據《大越史記全書》與《大南實錄》所載，黎聖宗朝之1463年與嗣德帝朝之1876年，朝廷皆曾頒布詔令，嚴禁巫覡、乩童與怪惑符籙等不良風俗。⁶《黎朝刑律》以及《歷朝憲章類誌》之〈刑律志〉，亦明文規定對縱容巫蠱、扶乩之徒、惑亂人心之官員施以相應之刑罰。⁷

與此同時，中國預測類書籍亦大量傳入越南。儘管在朝貢與使節往來過程中，相關書籍之輸入屢受嚴格管控，自李、陳以降，迄於黎、阮諸朝，大越使臣仍竭力購求、抄錄並引入多種重要之預測典籍，如《梅花易數》、《卜筮正宗》、《六壬大全》、

² Nguyễn Huệ Chi (Chủ biên): *Thơ văn Lý Trần* (Tập 2) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 1988), tr. 803-804.

³ 〔越〕吳士連等撰，陳荊和編校：《大越史記全書·本紀·卷之五·陳紀·太宗皇帝》（東京：有限會社興生社，1984年），頁340。

⁴ Trần Văn Giàu: *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng tháng Tám* (Tập 1: *Hệ ý thức phong kiến và sự thất bại của nó trước các nhiệm vụ lịch sử*) (Hà Chí Minh: NXB Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh, 2020), tr. 135.

⁵ 〔越〕阮朝國史館：《大南實錄·正編·第四紀·卷六十六·翼宗英皇帝實錄》（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971），集18，頁7135[309]。

⁶ 〔越〕吳士連等撰，陳荊和編校：《大越史記全書·本紀·卷之十二·黎紀·聖宗淳皇帝》，頁648。阮朝國史館：《大南實錄·正編·第四紀·卷五十五·翼宗英皇帝實錄》，集18，頁6891[65]。

⁷ Phan Huy Chú: *Lịch triều hiến chương loại chí* (Tập 2), Viện Sử học dịch, (Hà Nội: NXB Giáo dục, Hà Nội, 2007), tr. 224-225, 237-238.

《太乙統宗寶鑑》、《玉匣記》等。《宋史·安南傳》記載，李朝初年（1107—1110），大越使臣入使中國時，多方求購書籍，然對於「禁書、卜筮、陰陽、曆算、術數、兵書、敕令、時務、邊機、地理」等類，皆在嚴禁之列。⁸至黎代，黎貴惇（字允厚，號桂堂，1726—1784）所撰《北使通錄》記其於 1761 年出使時購書而遭查扣，所列書目凡二十三部，其中即包括《梅花易數》與《玉匣記》。⁹入阮以後，使臣如汝伯仕（號澹齋，1788—1867）於 1833 年在廣東抄錄《筠清行書目》，統計中國書籍一千六百七十二種，其中與易學及其應用相關者達五十一部，如《焦氏易林》、《焦氏藏書》等。¹⁰正由於此類持續不懈之蒐集努力，自十六世紀以後，越南境內已廣泛流傳天文、地理、曆法、相術、算命、擇吉、卜筮、醫藥等類書籍。諸如太乙、六壬、奇門、天文、紫微斗數、河洛理數、子平八字、命名、拆字、著筮、易林、梅花、環珞卜等多種預測術，至少自十六世紀起即已傳播並獲得相當程度之普及。

《芸臺類語》記載，黎貴惇所涉獵之預測類書籍數量甚為豐富，其所讀者包括：《八陣圖》、《居家必用集》、《占牙經》、《占經》、《易略》、《大衍》、《田家雜占》、《坤輿圖說》、《紫微斗數》、《梅花易數》、《相馬經》、《青囊經》、《通卦驗》等。¹¹又據阮朝舊籍書目及相關文獻考察，流傳於越南之中國書籍多達數百種，其中尤以預測與易學應用類著作為代表，如《梅花易數》、《卜筮正宗》、《增刪卜易》、《太乙統宗寶鑑》、《六壬大全》、《奇門遁甲》、《欽定協紀辨方書》、《管窺集要》、《羅經透解》、《河洛理數》等。時至今日，諸多典籍仍以刻本或抄本形式，收藏於公共圖書館及私人藏書之中。可見，此類文獻傳入越南之途徑甚為多樣，諸如商貿往來、人口遷徙等，然經由朝貢使節之正式管道者反屬少數，蓋因使臣凡購求此類書籍，往往遭受嚴格查禁並被沒收。

在中國書籍大量傳入之背景下，一批越南儒者，如阮廌、阮秉謙、馮克寬、鄧泰滂（音方）、黎貴惇、范珥、范貴適、裴楊璵、鄧文重、吳時任、阮有慎、阮文超、阮文理、吳世榮、汝伯仕、黎文啟等，皆得以深入接觸《周易》及其應用之相關著作。就現存資料而言，較早之預測事例，當推《大越史記全書》中所載萬行禪師（938—1018）對「讖語」之解釋，內容涉及帝王命運及前黎、李、陳諸朝之興衰。又如延蘊鄉、古法州木棉樹遭雷擊而顯異字，萬行禪師所作之詮釋，尤為當時讖緯之術廣泛流行並深受信奉之明證。此外，黎臥朝帝（在位：1005—1009）「嘗食五廉果而得李核」，

⁸〔元〕脫脫等：《宋史·卷四八八》（北京：中華書局，1977），頁 14070。

⁹〔越〕黎貴惇：《北使通錄》（河內：漢喃研究院藏，1763 年），編號：A.179，頁 96-97。

¹⁰Trần Ích Nguyên: “Trải nghiệm mua sách ở Trung Quốc đời Thanh của sứ thần Việt Nam”, Cùng tác giả: *Thuật bàn về tư liệu sách chữ Hán ở Việt Nam*, Phạm Tú Châu và Phạm Ngọc Lan dịch (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2013), tr. 15-77.

¹¹〔越〕黎貴惇：《芸臺類語》（臺北：臺灣大學出版中心，2011 年影印漢喃研究院藏抄本）。

遂信讖語並圖殺李氏族之人一事，亦充分反映出此類預測術在社會中之傳播程度及其所引發之強烈信念。¹²

就理論層面而言，預測術門類繁多，然其根本皆以陰陽、五行、干支與八卦為基礎。本文擬聚焦於「卜筮」——此一與《周易》關係最為密切之應用形態，展開深入分析。全文將圍繞兩大問題群加以論述：其一，越南儒者對卜筮之觀念與評價；其二，越南儒者在實踐層面對卜筮之運用與具體表現。

二、越南儒者對卜筮之觀念

卜筮之起源，可上溯至三代之巫術文化：「卜」指龜卜，「筮」指蓍筮，皆為窺測神意、預斷吉凶之行為。殷代盛行龜卜；周代則龜卜與蓍筮並行使用。《禮記·曲禮》稱「龜曰卜，策曰筮」。《史記·龜策列傳》記載，卜筮之法多達二十餘種，常見者如卜財、卜居、卜歲、卜遷、卜徙等。其後隨著龜卜逐漸失傳，「卜筮」一詞遂或狹義專指蓍筮，或廣義用以概稱依據《周易》而行之各類占卜方法。

在越南學術傳統中，尤以黎初至阮末時期為甚，「卜筮」多被理解為「蓍筮」之義。無論在阮秉謙、武欽璘、黎貴惇、范珥、范貴適、裴楊璵、吳時任、阮文超、吳世榮、阮文理、黎文啟等人之著述中，皆循此一用法。於此脈絡下，卜筮不僅被視為一種預測技術，更被視為與《周易》密切相連之經典知識體系的重要組成部分。綜觀諸多學者之論述及正史文獻，可見越南儒者對卜筮之理解，主要圍繞四個層面展開：其一，對卜筮具有「決嫌疑、定猶豫」之功用抱持高度信任；其二，從「天人感應」原理出發，建構其理論基礎；其三，強調「因占寓教」之精神，即以占測作為教化之媒介；其四，重視並發揮人的主動性與理性作用。

2.1 對卜筮「決嫌疑、定猶豫」功用之信任

多數越南儒者對卜筮皆寄予相當程度之信賴，視其為在常理推斷尚不足以釐清問題時，用以作出抉擇之有效手段。在此傳統中，不乏具高度聲望之人物，如馮士周、陳時見、阮廌、范敦禮、阮秉謙、馮克寬、鄧泰滂、黎貴惇、范珥、裴楊璵、鄧文重、吳時任、阮有慎、阮文超、阮文理、汝伯仕、黎文啟等，皆曾研習並運用一種或多種預測之術。其所專長者各有不同，例如：阮廌精於太乙；阮秉謙兼通太乙、蓍筮與梅花；馮克寬擅長太乙與六壬；范珥通曉太乙、六壬、奇門、卜筮與紫微；黎貴惇博通諸術；阮文理兼修蓍筮、子平、紫微與相術；鄧文重專攻野鶴；汝伯仕偏好河洛之學；其餘人物則多以蓍筮為主要關注對象。

在其廷試對策中，范敦禮（1455—？）高度推崇朱熹（字元晦，號晦庵，1130—1200），稱其洞達「象」與「占」，並認為正是由於朱熹之闡發，四聖之《易》道始得以彰明。此一論斷實質上強調了卜筮乃《周易》體系中不可分割之有機成分。¹³阮秉

¹² 〔越〕吳士連等撰，陳荊和編校：《大越史記全書·本紀·卷之一·黎紀·臥朝皇帝》，頁202。

¹³ Nguyễn Văn Thịnh, Đinh Thanh Hiếu: *Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội* (Tập 3) (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2019), tr. 286, 305.

謙（1491－1585）亦明確肯定並親身實踐著筮與《梅花易數》，其詩云：「著草乾坤消長理，梅花庭院古今情」，¹⁴正表現出其對藉由占驗以認識事物變化運行之規律所抱持的深切信念。近一世紀之後，鄧泰滂（「滂」音「方」，1689－1771）撰《周易國音歌》，其用意明確指向實用層面，所謂「義理可稽，所求不虛」，旨在使卜筮之運用能獲致可信之結果，從而凸顯預測之可驗性。為此書作序之武欽璘（1703－？，名欽慎，號頤齋、迂叟），對《周易》性質提出精當評述，其觀點可視為越南儒者普遍立場之代表：「世之學義理者，可因此而該体用，合精微，究道德性命之理；習卜筮者，可以因此以決嫌疑，定猶豫，無吉凶悔吝之迷。」¹⁵此說清楚揭示了義理之學與卜筮之術在《易》學中的並行不悖。

黎貴惇尤為深信各類預測術之效用。他曾指出：「不惟國家興廢大數，士夫窮達常分，豫[預]定於冥冥之中；即姓名、相貌、行止、動靜，亦皆具有前程，非人之所得自由也。」¹⁶在《芸臺類語》之〈理氣語〉篇中，黎貴惇廣泛論及龜卜、著筮、金錢卦、梅花易數、紫微斗數、子平、風水、陰陽占斷等多種預測方法。將此類內容歸入「理氣」門類，顯示他將之視為具有內在原理之知識形態，而非流於玄虛迷信。

嗣德三十三年（1880）進士科廷試中，阮廷陽（1844－1886）於對策中指出：「自〈周官太卜〉及三《易》之法不傳於世，而其用晦。所賴以決嫌疑，定猶豫，成天下之亹亹，《周易》而已。然主卜筮者，流為京（房）、焦（贛）；主義理者，流為王弼。惟略以朱子《本義》為主，庶不失因占設教之意。」¹⁷其中特別強調「因占立教」之意，清楚揭示了《周易》兼具占驗與教化之雙重面向。

對於具有豐富實踐經驗之儒者而言，如阮文理（1795－1868），卜筮被視為士人不可或缺之學問，足以作為「處世持身之寶」。¹⁸又如有人質疑「卜多爽（差也），廢諸？」時，阮德達（字豁如，號南山主人、南山養叟、可庵主人，1824－1887）則斷然

¹⁴ 《算子詩》，收入：Nhiều tác giả: *Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập)* (Hà Nội: NXB Văn học, 2014), tr. 1008-1010.

¹⁵ 〔越〕鄧泰滂：《周易國音歌》（河內：漢喃研究院藏，1815 年），編號：A.29，頁 10-11。

¹⁶ 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語·理氣語》（臺北：臺灣大學出版中心，2011 年影印漢喃研究院藏抄本），頁 44。

¹⁷ Nguyễn Văn Thịnh (Chủ biên): *Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội (Tập 2)* (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2010), tr. 422-423, 444.

¹⁸ 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·壽昌東溪志亭筮說》（河內：漢喃研究院藏），編號：A.673，頁 27。

回應曰：「泰龜泰筮，古用之，胡其廢？」¹⁹此一回答充分體現了越南儒者對卜筮傳統之延續性信念。

值得注意的是，十八、十九世紀不少越南使臣在經過「文王演易」遺址時，往往觸景生情而賦詩抒懷，以表達對聖王之由哀景仰。其代表作如：吳時任（字希允，號達軒，1746—1803）〈文王演易處〉、²⁰阮嘉吉（號迪軒，1760—1816）〈過文王演易處〉、²¹黎光定（字知止，號艮齋，1759—1813）〈過周文王姜里碑〉、²²阮世直（1745—1807）〈過文王演易故處〉等。²³此類詩作多以歌頌文王闡發玄機之功德為主，同時高度讚揚《周易》所具有之恆久價值。以〈過周文王姜里碑〉為例，其詩云：「姜里碑傳不世功，經過此日仰無窮。地因大難留名跡，天以玄機誘聖衷。周易筮歸千古在，殷臺金玉片時空。一元道統平生學，精覺初心夢寐中。」詩中將文王困厄而演《易》視為萬世不朽之功業，並以《周易》之長存對比殷商榮華之瞬息成空，進而彰顯道統一元之精神，表現出對《易》道與聖王之深刻體認。

總體而言，傳統儒家普遍認為《周易》為一部難學難精之書，其辭語極為簡約，而義理則至為幽深。其內容宏富而周備，包涵三才之道，窮盡天地鬼神之變化之理，洞悉萬物之情。治義理者，可以透過卦爻之辭，領悟道德性命之微妙變化，進而應用於修齊治平，推而廣之，則可開物成務，奠定天下事業，參與天地之化育；治象數者，則可藉由卦象與占辭，決斷疑難，辨明是非黑白，而不為吉凶悔吝所迷，視之為「一家之龜鑑」，或「處世持身之寶」。²⁴

2.2 理論基礎：天人感應原理

在越南儒家思想傳統中，卜筮並非作為一種脫離正統精神生活的純粹迷信活動而存在，而是被置於一整體宇宙觀之中：其中「氣」運行不息，「象」隨之呈現，而「天人感應」則構成理解一切變易現象的根本原理。正因如此，凡通曉《周易》之儒者，往往在從事占測活動時持有高度的敬慎態度，如誦《易》必焚香，占筮之前須行齋戒，著草必以錦囊珍藏，視之為與天地靈氣相通之媒介。²⁵此類儀式不僅營造莊嚴氛

¹⁹〔越〕阮德達：《南山叢話·卷三·百家第二十五》（臺北：臺灣大學出版中心，2016年影印漢喃研究院藏抄本），頁435。

²⁰ Mai Quốc Liên (Chủ biên): *Ngô Thì Nhậm tác phẩm II* (Hà Nội: NXB Văn học, 2001), tr. 514-515.

²¹〔中〕復旦大學文史研究院、〔越〕漢喃研究院合編：《越南漢文燕行文獻集成·卷九·華程詩集》（上海：復旦大學出版社，2010年），頁181-182。

²² Trịnh Hoài Đức, Ngô Nhơn Tĩnh, Lê Quang Định: *Gia Định tam gia*, Hoài Anh dịch chú, Huỳnh Văn Tới, Bùi Quang Huy hiệu đính, giới thiệu (Đồng Nai: NXB Tổng hợp Đồng Nai, 2006), tr. 630-631.

²³ Trần Ích Nguyên (Chủ biên): *Danh nhân Nguyễn Thế Trực và Sứ trình thi tập* (Hà Nội: NXB Đại học Sư phạm, 2025), tr. 203-205.

²⁴ Bùi Bá Quân: *Dịch đồ học tại Việt Nam* (Hà Nội: NXB Đại học Quốc gia Hà Nội, 2021), tr. 134-135.

²⁵ 越南儒者素來尊崇《周易》。讀《易》之時，往往焚香以示虔敬。此種觀念與實踐，清楚體現於陳明宗（1300—1357）〈讀易〉詩、阮廌（1380—1442）〈寶鏡警戒（第五

圍，更體現一項認識論原則：唯有心志澄明、不為私欲所擾，感應方能顯現。此一多少帶有神秘色彩的外在形式之下，實則蘊含著宋明理學一以貫之的理論框架與宇宙觀——宇宙由「理」與「氣」所構成並運行，其中「氣」乃促成天地人相互貫通的直接因素，天地之變動必然反映於人事之興替。此即「天人感應」原理，亦為儒家一切占測形式之認識論基礎。

在越南中近代，黎貴惇、裴楊璵、黎文啟等學者對此一原理均有深入發揮。他們並不將卜筮視為單純技術，而是始終將之置於理氣論的整體架構之中，藉以確立以《易》占驗之本質、界限與正當性。

黎貴惇尤將感應原理視為一切占法之共同根基。他指出：「時日有吉凶，冥行而經趨者，豈無值一不利時。然亦無妨，為其無心也。人既無心，則與鬼神自不相干。纔用剋擇，便當謹審趨避；明知故犯，神道所惡。《易》曰：『無為也，無思也，寂然不動，感而遂通天下之故。』無感則何應乎？蓍龜者，待物來而順應之也。譬如鏡焉，未照則無物。諸占皆然。」²⁶此一譬喻直接承繼朱熹之解釋，即將占驗機制理解為天地之氣與人心之氣相互感通之過程。朱子嘗言：「屈伸來往者，氣也。人之氣與天地之氣相接無間。人心纔動，便必達於氣，與這氣屈伸往來者相感通。如卜筮之類皆是中心自有此物，只是說心上事，纔動即應。」²⁷因此，在黎貴惇看來，卦象並非以超自然方式進行「預知」，而是呈現一種早已內在於人心之中的運行法則，即人之「氣」的具象化表現。

由此一原理出發，黎貴惇進一步將卜筮之合理性擴展至多種民間預測形式，指出：「古人占筮，不純用蓍也。《離騷》『索瓊茅以筮蓍兮，命靈氛為余占。』注：『靈氛』，古之明占筮者，筮小折竹也。楚人多結草折竹以占，名曰『蓍』，是其驗也。彰往察來，自有靈通神解，一草之微，想無關係。京房以錢擲爻，分陰、陽，取世、應，後世祖之。偏方遠俗又有瓦卜、雞卜、鳥卜、響卜，皆能逆知休咎，蓋無適而非

十一首）》，以及福王錚（1467–1500）〈春早〉等作品之中。至於卜筮，儒者亦以事神之禮相待。卜筮實踐被理解為與神聖領域相感通之活動，須具至誠之心，故在占筮之前，儒者多行熏沐、焚香（如范貴適、阮文理之例）。甚至連作為占筮工具之「蓍草」，亦受到極其謹慎的保存與供奉：「置於錦囊之中，小心收藏，常年以香花供奉；遇有重事，方取出占筮。」請參見：Nguyễn Huệ Chi (Chủ biên): *Thơ văn Lý Trần* (Tập 2), Sđđ, tr. 803-804; Mai Quốc Liên (Chủ biên): *Nguyễn Trãi toàn tập tân biên* (Tập 3), (Hà Nội: Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, NXB Văn học, 2001), tr. 1041; Bùi Huy Bích: *Hoàng Việt thi tuyển* (Hà Nội: Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, NXB Văn học, 2007), tr. 528-529. Phan Kế Bính: *Việt Nam phong tục* (Hà Nội: NXB Hồng Đức - Công ty Văn hóa & Truyền thông Nhã Nam, 2014), tr. 221-222.

²⁶ 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語·理氣語》，頁 32-33。

²⁷ 同上，頁 34。

理之所在也。」²⁸在此論述中，理氣被視為一種普遍運作之機制，使一切現象——無論大小——皆可能成為預兆之徵。尤值得注意的是，黎貴惇高度推崇京房（？—？）之占驗體系，認為其變占之法「精詳周密」，且「應驗甚多」，²⁹並引朱熹之說以證成人與天地在五行之氣上的一致性：「人稟天地五行之氣，這氣須從人身中過。今以五行枝幹推行人命，與地理家推擇山林向背，皆是此理。」³⁰由此申明卜筮、命數、風水形勢，乃至擇吉之說，皆與理氣密切相關。是故，在黎貴惇的論證中，卜筮被安置於整體理氣結構之內，而非游離於宇宙運行軌道之外。

與多數同時代儒者相似，裴楊璣亦立足於理學立場以論卜筮。裴楊璣（初名攸寧，後改名楊璣，字存成，號石父、存齋，1757—1828），乂安省羅山縣越安總安會村人（今屬河靜省德壽縣松影社）。黎愍帝丁未科（1787）登第二甲進士。黎朝時，歷任里仁府訓導、內翰供奉使（員外郎銜），侍從君側；西山時期，受召入富春崇政院修書；阮朝則任乂安督學，旋陞國子監副督學，後乞歸鄉里講學。裴楊璣「讀書觀理，惟尊信朱夫子說」，³¹其著作如《裴家訓孩》、《屋漏話》、《乂安記》等，皆鮮明展現其儒學思想。從天道立論，他認為一切吉凶禍福皆源於陰陽二氣之流行，進而表現為天人之間的感應關係，而卜筮正是在其中發揮中介與傳導之作用。他說：

天道甚近，毫髮不爽。蓋一氣流行，散於萬類，大而一元之闔闔，微而一人之動靜，莫非是氣之往來以主宰之。故思慮纔動，鬼神便知，而善祥惡殃，必以類應。惟其應也或遲或速，不可一一拘定，必常存體驗然後見之。³²

依裴楊璣之見，天地之運行本於「一氣」，³³而此一氣分化流行於萬物：在宇宙層面表現為一元之闔闔，在人生層面則體現為一人之動靜。由於氣之流行不息，故人之思慮才動，鬼神即有所知，吉凶禍福亦「必以類應」。此種「應」之機制，並非玄秘神異之術，而是人之氣與天之氣相互共振之結果。然而，感應之顯現或遲或速、變化不齊，故不可將之機械化地「拘定」於個別事例之中。正因如此，欲洞悉感應之理，必須澄心體驗，而不可僅憑數次應驗便加以絕對化。

²⁸ 同上，頁 53-54。

²⁹ 同上，頁 387-388。

³⁰ 同上，頁 34-35。

³¹ Nguyễn Văn Lý: “Cổ Lê Luồng nguyên tiến sĩ tiên chính Bùi Tồn Trai từ đường ký”, in trong Chí Đình Nguyễn Văn Lý (1795-1868): *Tổng tập thơ văn* (Tập 2) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2015), tr. 1174-1179.

³² 〔越〕裴楊璣：《屋漏話·天道論》（河內：漢喃研究院藏），編號：VHv.89，頁 283-284。

³³ 「一氣」一詞，乃朱熹於《朱子語類》中所使用之術語。「一氣」乃指陰陽二氣及其諸種形態與性質之統一體，亦即陰陽雖分而本原則一，萬有之生成與變化，皆根源於此一氣之運行。朱熹云：「陰陽雖是兩箇字，然卻只是一氣之消息，一進一退，一消一長。進處便是陽，退處便是陰；長處便是陽，消處便是陰。只是這一氣之消長，做出古今天地間無限事來。所以陰陽做一箇說亦得，做兩箇說亦得。」見〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》，第 5 冊，卷 74，「文蔚錄」，頁 1879-1880。

為進一步闡明此一機制，彼對《繫辭上傳》中「寂然不動，感而遂通天下之故」一語的內涵作出系統闡釋。他嚴詞批判乩童之風，認為此類做法乃假借《易》辭以自我粉飾其靈驗性，而《繫辭》原初之旨實不在此。他說：

夫寂也者，理藏於志而氣自靜；感也者，志乘於氣而理以見。邇而人身，大而天地，莫不有是。若寂然不動，時無有以主之，³⁴則為死灰、為枯木，安能感而遂通哉？乩又自托於感應之理，以為至誠感動。夫天地間惟感與應，事事物物莫不皆然；而至誠前知，則莫大乎蓍龜。龜之書不傳矣，蓍則在《易》可見。然大要言之：龜之雨霽蒙驛克見于兆，蓍之貞悔見于卦。龜蓍無心而有知，故聖人神之以前民用，而感應之理著。若乩之附童句以鍊工、字以琢巧，附人問答請禱以多少其說，《易》「憧憧往來，朋從爾思」，乩之謂矣。安得以至誠前知自處，傲然誣聖賢以欺天下哉？³⁵

依其見解，「寂」乃潛藏於「志」中的理，使「氣」自然歸於靜定；「感」則為「志」依憑「氣」而使理得以顯現。自微小的人身以至廣大的天地，無不遵循此一原理。若所謂「寂然不動」而無所主宰，則人心僅如枯木死灰，焉能感而通達萬事。

此種詮釋顯示其思想根源直接承繼自孟子（西元前 372—289），尤以「志，氣之帥；氣，體之充」、「志壹則動氣，氣壹則動志」等命題為核心。然而，不同於孟子主要於人倫層面論述「志」「氣」關係，裴楊璉則將「志」「氣」的互動推廣至整體宇宙。他說：

僕願為乩言之：孟子生於戰國，邪說暴行惑世誣民，不得已而有志氣之論。誠知乩之所言已然，聖賢之言精、粗、巨、細皆可一貫，苟得其要，又安往而不合哉？夫志者形而上之有所向也，氣者形而下之由以見也。故天地間莫不有志，亦莫不有氣。天地之大德曰生，志也；雲行雨施、品物流形，氣也。然亦有寒暑災祥之不得其正者，則氣之過也。故《易》曰：「復，其見天地之心乎！」《中庸》曰：「天地之大，人猶有所憾。」夫志動氣、氣動志，天地且然，況於在天地之內乎？聖賢言論指趣，僕未暇與乩說。嘗見乩自謂仙之為術採姤女、收火棗、白日飛升、玄霄陟降，術之有無，非僕所贅議；縱或有之，則採姤女、收火棗、白日飛升、玄霄陟降者氣也，所以採、所以收、所以飛升陟降者志也。若單有氣而無志，則為頽然之土，頑然之石，詎能如是靈洞哉？乩所言未嘗有志之名，蓋錯認先儒為下學訓詁者為解，以誤認之義，為誤見之解，其終誤也已。³⁶

³⁴ 「時」原作「辰」，忌阮朝翼宗英皇帝廟諱也。後倣此。

³⁵ 〔越〕裴楊璉：《屋漏話·與汝公璚辨說》，頁 223-230。

³⁶ 〔越〕裴楊璉：《屋漏話·與汝公璚辨說》，頁 223-230。

由此可見，他認為，「志」與「氣」不可分離：志為形而上者之取向，氣則為形而下者之表現媒介；天地之間，無處不有志，亦無處不有氣。是以，若僅有氣而無志，則猶如崩土頑石，終不能生發靈知。

正是在此一理論基礎上，卜筮被定位為不確定情境中的一種認知方式。在其看來，卜筮、風水或術數並非「神術」，³⁷而是依據象與理以解讀徵兆的技術：著筮藉由卦象以呈現「貞、悔」，龜卜則透過甲兆以顯示「神意」。卜筮之所以被認為具有「預知」之效，並非由於神靈啟示，而在於其把握了氣之運行歷程——「盡其數於易，窮其象於天」。基於此一觀點，秦代之盧生、明代之劉基，乃至我國之僧萬行，其所以屢有驗應，並非仰賴法術，而在於其直覺與「體認」能力契合於宇宙陰陽結構之中。³⁸

然而，亦正因卜筮建立於感應之理，裴楊璵對於假借感應之名而混淆其本質的作法尤為警惕。他明確區分龜卜、著筮與乩之附童三者之別。在龜卜與著筮中，徵兆之生成乃出於氣之自然運行，故屬「無心而有知」；正因如此，聖人方以之為決疑釋惑之工具，以前民用。反之，乩之附童則「句以鍊工、字以琢巧，附人問答請禱以多少其說」，其徵兆乃由人為設立，實屬「有心之朋從」。兩者之間的根本差異，足以使其斷言乩童乃「誣聖賢、欺天下」之行。³⁹

越南儒者同時亦指出，引發感應的決定性因素在於人的「誠」心。此一觀點，於吳士連對於陳太宗（在位：1258－1277）預知自身去世之日的評論中，⁴⁰表現得尤為明顯。吳士連曰：

禎祥妖孽，唯誠者為能先知。故《易大傳》言「象事知器，占事知來」，必在說諸心，研諸慮之後。太宗之知來日，占事也；苟非理明心誠，而因事臆度，焉以取必，未有不取禍於其後也。此識記術數之學所以有異於聖賢之學也歟。⁴¹

在此，吳士連引《繫辭下傳》所云「象事知器，占事知來」，以闡明占卜欲得其準確之結果，必須具備二項要素：其一為理智，即表現為「說諸心，研諸慮」；其二為誠心，即所謂「理明心誠」之境界。於此二者之中，誠心尤居關鍵地位。占卜者若兼乏理智與誠心，不但不能獲致真確之結果，反而往往因妄測而招致後患。由此可見，

³⁷〔越〕裴楊璵：《屋漏話·風水論》，頁274-281。

³⁸〔越〕裴楊璵：《屋漏話·術數論》，頁272-274。

³⁹〔越〕裴楊璵：《屋漏話·與汝公璵辨說》，頁223-230。

⁴⁰《大越史記全書》曰：「丁丑五年〔。。。。〕夏四月朔，上皇崩于萬壽宮。先是，上皇如御堂，忽見蜈蚣緣御衣，上皇驚，以手拂之墜地，鏗然有聲，視之乃鐵釘也。占之曰：『是乃丁年之兆。』又嘗戲命明字阮墨老內觀驗其休咎，墨老明日奏曰：『見一方函，四邊皆有月字，函上有一針、一梳。』上皇又占曰：『函，棺也；四邊月字，是四月也；針能入物，是入棺也；梳疏也，是與汝等相疏也。』又時當假〔𠂔磊〕俳謔，每有『速至初一日番代』之語，上皇又占曰：『是初一日晏駕也。』前年上皇忽一日謂左右曰：『明年四月予必死。』至是果然。」見〔越〕吳士連等撰，陳荊和編校：《大越史記全書·本紀·卷之五·陳紀·太宗皇帝》，頁350。

⁴¹同上。

吳士連亦藉此強調聖賢之學中之占卜，與純屬讖緯、術數之流，在本質上自有根本差異。

於裴楊璵而言，萬物皆具感與應，然而論「至誠前知，則莫大乎蓍龜」。此一觀點，與紹治帝（在位：1841—1847）之見解相互呼應：卜筮固屬必要，然不宜拘泥於形式，其關鍵正在於人心與鬼神之間的感應。紹治帝於《御製裁成輔相詩集》序言中強調，卜筮之所以靈驗，乃在於不受人為意志之干預；「有誠有神，萬祈萬應」。⁴²

基於「有誠必有神」之觀念，黎文敵（字應和，號狂士、懶士，1860—1934）認為，鬼神並非孤立存在之超形上力量，而是「二氣之良能」的象徵。由於《周易》建立於陰陽原理之上，故《易》與鬼神在本體層次及運行機制上存在內在相通。由此，卜筮之正當性並非奠基於神祕信仰，而是立足於陰陽本體論，並與《中庸》所謂「誠者，天之道」之命題相互契合。

2.3. 教化價值：聖人「因占寓教」之精神

所謂「因占寓教」，全稱為「因占以寓教」，乃胡一桂（雙湖胡氏，1247—？）之表述，見於《周易啟蒙翼傳》，後被收入為朱熹注《周易大全》乾卦彖辭之小注。此一概念用以指稱《周易》之根本特質：聖人假藉卜筮之形式，而內含教化人心之旨。

朱熹於注解〈乾〉卦彖辭時指出，文王以為乾道「大通而至正」，故占得此卦而六爻不變者，其占事雖亨通，然先決條件仍在於「利在正固」，然後方能保其成就以至終局。朱熹強調，此正是聖人作《易》之深意所在：以卜筮為手段，以「開物成務」為目的，亦即在於教人，而非僅止於判斷吉凶。⁴³承此而發，胡一桂認為，細觀〈乾〉、〈坤〉二卦彖辭中「利貞」、「安貞吉」等語，便可洞見文王之用心。於其看來，彖辭、爻辭表面雖為占卜時對事勢之斷語，多依據象與占而立，然究其根本，皆屬「因占以寓教」。僅言「利貞」、「貞吉」，而不言「利不貞」、「不貞吉」，正顯示「貞」亦即正而能固之道——方為《易》所欲確立之價值準則。⁴⁴

胡氏之詮釋，忠實反映朱熹對《周易》性質之理解。朱熹曾指出，上古之《易》偏重於「利用厚生」，至《周易》始萌發「正德」之意，而至孔子則使此一道理臻於完備。在朱熹看來，《周易》中並無「不貞吉」或「利不貞」之說；即便占得本屬極亨通之〈乾〉卦，其所以為「利」，仍必以「貞」為前提。正是在此種權衡變通之中，聖人之至理與至教得以含藏其中。故《易》乃為君子而設之書，而非供小人謀利之器，正如張載（字子厚，號橫渠，1020—1077）所言：「《易》為君子謀，不為小人謀。」

⁴⁵

朱熹亦強調，自孔子著作《十翼》之後，《周易》之道德性質方才得以充分彰顯。他概括《易》為寓含「至理之權輿，聖人之至教」之書，並同時確立對卜筮主體的道德要求。於注解〈坤〉卦六五爻「黃裳，元吉」時，朱熹引《左傳》中南蒯之事：雖

⁴² Thiệu Trị: *Ngự chế tài thành phụ tướng thi tập*, Nguyễn Văn Phương dịch chú (Hà Nội: NXB Tôn giáo, 2023), tr. 38-39.

⁴³ 〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全》（《欽定四庫全書》乾隆四十二年（1777）影印本），頁 28/68。

⁴⁴ 同上，頁 28/69。

⁴⁵ 同上，頁 28/59-28/60。

占得吉爻，終因圖謀叛逆而敗亡，⁴⁶據此斷言「《易》不可以占險」⁴⁷。此一判斷，實乃「因占寓教」思想的另一種表述。依朱熹之見，《易》之根本功用，在於使人知所「恐懼修省」，於日常反覆涵泳《易》之訓誡，以涵養身心，務使可以「無大過」。

朱熹上述諸說，實皆深植於孔子思想之中。在孔子（西元前 551—前 479）之觀念裡，《周易》同時涵具二重面向：一為占筮，一為德義。孔子雖尤重德行修養，卻未曾否認《周易》之占筮功能。相傳孔子少時亦曾以《周易》行筮，然其極少論及卜筮，蓋以為「德行亡者，神靈之趨；智謀遠者，卜筮之繁」。及其晚年，德性與智慧已臻純熟，孔子方真正沉潛於《周易》，以至「居則在席，行則在橐」。由此，他體悟到《周易》乃「古之遺言」，其中蘊藏深厚之道德內涵，遂主張以「德義」詮釋《周易》。

正因如此，倘若《周易》僅是一部尋常占卜之書，孔子決不致用功至「韋編三絕」之境，其亦難以登上「殿堂大雅」，成為儒家五經之首，甚至被尊為「大道之源」。朱熹對此有極為精當之指認，認為孔子作《十翼》，正是「恐義理一向沒卜筮中，故明其義」。⁴⁸具體而言，《白書周易·要篇》記載孔子之言曰：

《易》，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，有仁〔存〕者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，向之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以《易》乎！吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎！⁴⁹

依孔子之見，「巫」與「史」雖能幽贊神明、明察吉凶，然尚未真正通達「德」——亦即仁、義等根本德性；而真正決定吉凶者，正是此「德」。基於此，學者林忠軍概括孔子理解《周易》的兩種方式：筮占與德占。所謂「筮占」，乃依揲蓍之法及卦、爻辭系統以判吉凶；而「德占」則根據卜筮主體自身之道德品質以論禍福。由筮占轉向德占，源於兩項原因：其一，《周易》本身即蘊含豐富的道德內涵；其二，實踐經驗顯示，當占筮結果與人的道德判斷相牴觸時，道德往往被視為最終依據——此點已為《左傳》中諸多筮例所充分證明。⁵⁰

由此可見，「因占寓教」蘊含兩重意義：其一，聖人制作《周易》，乃藉卜筮之形式而寓以教化之旨；其二，占者循據占辭而反觀自身，進而遷善改過。此二重意涵，於越南儒者之思想中表現得尤為鮮明。黎貴惇即為較早論及此問題之學者之一。他推崇道德，並視之為決定事理成敗之關鍵因素。故其評議程頤（字正叔，號伊川，1033

⁴⁶ 同上，頁 28/109。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ 〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類·易二·綱領中》，第 5 冊，卷 66，頁 1879-1880。

⁴⁹ 鄧球柏：《帛書周易校釋（增訂本）》（長沙：湖南出版社，1996 年），頁 480-481。

⁵⁰ 林忠軍：〈孔子儒學視域中的筮占觀〉，收入《易學源流與現代闡釋》（上海：上海古籍出版社，2012 年），頁 90-107。

—1107) 所言「古者，卜筮所以決疑也。後世則不然，計其命之窮通，詰其身之達否而已。」時，黎貴惇曰：「愚竊以為，聖人設教固使人決嫌疑，定猶豫，非是使之營求利達。故云：『《易》不為小人謀。』然士君子處己，亦有疑礙、而欲質諸鬼神者，如畢萬筮仕，晉重耳筮入國，雖為身謀，何妨於正乎？」⁵¹

黎貴惇與其後之吳世榮（字仲讓，號陽亭、竹堂，1803—1856）皆推崇後漢蜀人嚴君平——其人精於卜筮，通曉老莊之學，隱居不仕，嘗於成都市肆以占筮為業。凡為人占卜，必導之以正道，使其修養身心；市罷之後，則講授《老子》以傳道。⁵²吳世榮尤指出，嚴君平深得四聖制作《周易》之精旨，並善於運用卜筮作為傳播教化之媒介。

⁵³

因此，卜筮並非僅為推測禍福，亦非服務於個人私利之工具，而是聖人為教民化俗而設之教化手段，旨在助人修德、防患、避過。在此思想脈絡中，阮文超可謂越南《易》學之代表人物。阮文超（幼名定，字巽班，號方亭，又號壽昌居士，私諡至道先生，1799—1872），河內壽昌縣人。明命十九年（1838）副榜及第，歷任翰林院檢討、禮部員外郎、內閣承旨、侍講學士等職。出使清廷歸國後，入集賢院，充經筵起居注，後任河靜、興安按察使。嗣德七年（1854）致仕歸里，開館授徒。

在學術上，阮文超深研經義，詳考前儒注疏，遇有疑難，則拓展思路以求精義。其認為，「理」、「數」與「卜筮」皆僅為手段，而《周易》之根本旨趣，在於教人知過改過。此一觀點，集中表述於其〈讀易說〉與〈易經考約〉之中。阮文超指出：最初，《易》大抵為占筮之書，既有卦畫、象辭，則理與數必隨之而生；然《周易》之特異處，在於融會諸要素以啟迪人心，使智愚皆可取益。反觀後世之人，不究《易》之形成本原，反以為此書專以神道設教，或過度拔高其玄妙；談理者求之於幽冥渺茫，論數者流為神秘技術，而占筮則被視為一成不變之定說，終至多不驗。阮文超嘗言：

「言『理』而得如老聃、莊周，言『數』而得如京房、郭璞，亦果何益之有？」又言：「至於筮占，亦指為一定之說，而卒無其應。」⁵⁴他進而指出，此類誤解，源於不知「理」與「數」本根於天地，而用蓍之應則在乎人身。《易》中所言吉凶，究其本旨，僅在指示行為之方向，使人反身修德、避免過失；《易》本非以若干定說推斷禍福之術。故「理」、「數」與「卜筮」，終歸皆為教化之工具，助人自省而修德。

正因如此，阮文超主張，學《易》者須追溯聖人作《易》之本意。他認為：《易》為「戒過之書」，其宗旨唯在「要人無過而已」。⁵⁵為闡明此說，他巧妙援引孔子之言：

⁵¹ 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語·理氣語》，頁 51-52。

⁵² 同上，頁 39-40。

⁵³ 〔越〕吳世榮：《竹堂周易隨筆》（河內：漢喃研究院藏，1847 年），編號：A.1153，頁 32-34。

⁵⁴ 〔越〕阮文超：《方亭文類·讀易說》（河內：越南國家圖書館藏，1878 年），編號：R.1219，頁 105-106。

⁵⁵ 同上，頁 108。

「加我數年，卒以學《易》，可以無大過。」，以申明即便聖人學《易》，亦在避免重大過失，而非求測吉凶；並據此詮釋「無大過」之語，實為一種警策之辭，旨在促使人自覺省過、修正自身行為。⁵⁶

在〈易經考約〉中，阮文超進一步系統化其對《周易》的理解方式，認為「《易》之學，大概有三者」：理、象與數。「理」乃太極之純善之理；「象」乃卦象與爻象；「數」則為奇數與偶數，具體體現在著草占筮中的太陽九、太陰六、少陽七、少陰八之數，亦表現於《河圖》《洛書》之中。在這三個範疇的關係上，阮文超尤為尊崇「理」，並主張「數在理中」。他指出，《易傳》所言「天地之數五十有五」，實際上乃用以形容變化之流行以及與鬼神之相通；而「觀象」之說，亦僅在於輔助學者理解，不致為象所拘。

然而，阮文超所言之「理」，並非抽象虛無之理，而是貫通天地、《周易》與人之間的實在之理。在他看來，《周易》具有中介之功能，負責傳達天理，溝通人心。關鍵在於，學《易》者必須能將《易》理實際運用於自身的日常生活之中，以達「修德」與「防患」之效。因此，與朱熹相似，阮文超特別強調兩個要點：「精義入神以致用也」，以及「默而成之，存乎德行」。⁵⁷

在修德方面，阮文超認為，自太極分化為兩儀、四象、八卦乃至六十四卦，以全面呈現天地之變化之後，由於陰陽運行往往出現過與不及，善惡遂由此而生。正因如此，文王、周公制定卦辭、爻辭，孔子作《易傳》，其用意皆在於闡明趨吉避凶之道。學《易》之人，在觀察卦爻時，須體察陰陽之氣的盈虛消長，正如人體之有動靜語默；由此推斷何者可為、何者不可為，辨別善與不善，歸趨於善道。然而，若非「虛心靜玩」之人，此一道理終難顯現。⁵⁸相應地，在〈讀易說〉中，阮文超亦強調，讀卦觀爻之際，學者必須回返自省：凡屬於善者，當力行之；凡屬於不善者，當即改正。此即學《易》之根本旨趣。⁵⁹

至於防患，阮文超指出，文王、周公藉由占辭中如吉、凶、悔、吝、利、厲、危、咎等語，已清楚揭示事變的諸種可能性。孔子對此加以註釋，旨在闡明趨吉避凶之理，而歸結起來，不外乎「悔」與「吝」二義：有悔則無咎，因能知過而改，遂得吉；有吝則生危，因而導致凶。故防患之關鍵，在於不使過錯發生；若已犯過，則須及時改正。⁶⁰修德正是防患之根本途徑。⁶¹

總而言之，阮文超認為，《易》終究是一部用以「戒過之書」。《周易》的核心精神，不外乎「憂患」二字；而聖人作《易》的最終目的，也只是「要人無過而已」。

⁵⁶ 同上，頁 106-107。

⁵⁷ Bùi Bá Quân: *Dịch đồ học tại Việt Nam*, Sđd, tr. 568-569.

⁵⁸ 同上。

⁵⁹ 〔越〕阮文超：《方亭文類·讀易說》，頁 110。

⁶⁰ Bùi Bá Quân: *Dịch đồ học tại Việt Nam*, Sđd, tr. 568-569.

⁶¹ 〔越〕阮文超：《方亭文類·讀易說》，頁 106-107。

⁶²在此一點上，可以說阮文超確實把握了聖人著作《周易》的根本旨趣：文王被囚於羑里之時演《易》，尤其是「三陳九卦」，正是為了使後世之人知曉修德與防患之道。

自黎朝至阮朝，「因占寓教」之思想在越南易學中佔據相當普遍而重要的地位。由於特別強調《周易》的教化功能，卜筮遂被理解為一種修身工夫，而非含混玄虛的預測技術。基於此一觀念，許多儒家學者在論卦之時，逐漸將重心由「論吉凶」轉移至「論人事」，視卦辭、爻辭為反觀人類行為與道德實踐的一面鏡子。此一取向，在黎貴惇、阮文理、阮德達、阮世直與武文俊等人的著述中，均有清晰而具體的體現。

在《見聞小錄·箴警》一篇中，黎貴惇指出：「吉凶悔吝，一吉而三凶，故世吉人少，凶人必多。四事皆生于動，尤宜慎動。」⁶³此一觀點乃奠基於《繫辭傳》的理論基礎之上。依《繫辭》之說，聖人能以其方法洞見天下之動，故設卦、觀象、繫辭，以判斷並闡明吉凶之理；因此，聖人之情，具體呈現在卦辭、爻辭之中，即所謂「聖人之情見乎辭」。換言之，吉凶悔吝皆由「動」而生，「吉凶悔吝者，生乎動者也」。就其本質而言，此種「動」乃由氣之運行而產生；氣和則吉，氣乖則凶。黎貴惇又云：古今治亂之變，皆由於人；人之所為，即天之所為。氣順和則善，善則致吉祥；氣乖逆則惡，惡則生怪異之凶徵。氣之和順或乖逆，皆有其「時」與其「機」。故《易》之道，不外乎一「時」字。氣有其「機」，循其「機」而後見其「時」。當和順之「機」顯現，眾善並集，諸吉俱生，心同志通，不勞而致太平之治；當乖逆之「機」顯現，諸惡並作，心志相抗，百端紛亂驟起，非一人之力所能挽回。⁶⁴

阮文理作〈筮易〉一詩云：「聖教分明示避趨，揲蓍太卜領成周。潛龍勿用還須待，即鹿無虞不遂求。事有問焉還響答，易何私也為人謀。我心先得惟神聖，安命隨天故不憂。」⁶⁵詩中鮮明凸顯《易》道「無私，無為，感而遂通」之精神。在他看來，人應順天安命，如此方能達至「不憂」之境。正是在此意義下，阮文理所留下的占筮記錄，其價值不僅止於術數資料，更是一種蘊含道德關懷與人文精神的易學思維之生動表現。

此一觀念亦可清楚地見於阮德達之《南山叢話》。書中記載，有人問曰：「龜筮告之不吉，復何如？」阮德達答曰：「君子問凶，不問吉；不吉，修身可也。」⁶⁶此語顯示，在阮德達的理解中，卜筮之目的並不在於謀求利祿，亦非出於功利心而追逐吉祥之兆，而是旨在指示自身所當警惕與反省之處，使人得以及時省察其德行，修正其不足，從而達致人格與道德之完善。

⁶² 同上，頁 108。

⁶³ 〔越〕黎貴惇：《見聞小錄·卷一·箴儆》（河內：漢喃研究院藏，1777 年），編號：VHv.1322/1，頁 7。

⁶⁴ 〔越〕黎貴惇：《芸臺類語·理氣語》，頁 33-34。

⁶⁵ Chí Đình Nguyễn Văn Lý (1795-1868): *Tổng tập thơ văn* (Tập 1) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2015), tr. 528-530.

⁶⁶ 〔越〕阮德達：《南山叢話·卷三·百家第二十五》，頁 435。

同樣地，阮世直於 1793 年出使清朝時，作〈過文王演易故處〉一詩。詩中全然未及占筮之事，而是提及履、乾、坤、否、泰、頤、蹇、蠱等卦辭，藉以引發修德立身、處世應變之省思：「逶迤周道睹豐碑，慨想前王歷履時。道在乾坤惟自任，身於否泰付無知。養頤縱匪存明德，遭蹇安能闡秘機。蠱惑讒言非紂暴，天教苦思解包羲。」⁶⁷由此可見，其論《易》之旨，亦在於道德修養與人生抉擇，而非術數占驗本身。

至於嗣德年間（1852 - 1855）奉使清廷之際，武文俊（字宅卿，號白山，諡端直，1804 - 1860）作〈粵江記筮〉一詩。詩之興起，源於其途中兩次占筮：其一在永淳縣，筮得〈晉〉之上九；其二在梧州，筮得〈噬嗑〉之初九。武文俊藉由對爻辭之詮釋，自我勉勵以克服艱難，堅定心志，完成朝廷所託重任。其詩云：「春江梗客槎，粵路何淹滯；倚柳挂篷帆，熏菴謀易筮。邑人利用征，乾肺嗟難噬；无咎周爻辭，未光孔象繫。玩占變而通，從事求必濟；臣道艱亦貞，聖言深且厲。」⁶⁸意謂反覆體會占辭，通達其變化之理；為臣者奉命行事，所求必在成就；臣道雖艱，仍當守正不移；聖人之言，深切而具警策之力。此正顯示其以占筮為自省修德、振作心志之工具，而非單純趨吉避凶之術。

此種理解方式，亦有助於說明何以歷代封建王朝一方面承認並在特定情境下使用卜筮，另一方面卻始終對其在民間之濫用保持高度警惕，尤其當卜筮與巫覡、附乩之童、迷信相結合，危害治道與社會秩序之時。黎聖宗年間（1463）與嗣德年間（1876），朝廷皆曾頒布詔令，嚴禁邪術迷信；同時，《黎朝刑律》以及潘輝注（字臨卿，號梅峯，1782 - 1840）所撰〈刑律志〉，亦明確規定對於容留、縱容以占卜惑眾者之罪名。此足以表明，依聖人本意而行之卜筮，旨在教化人心，而非迷惑人心。

進入二十世紀初，段展（字允成，號梅園，1854 - 1919）與潘繼炳（字彪文，筆名璉瑚子，1875 - 1921）等學者，仍延續此一批判立場，對民間卜者與盲信占算之風多所指摘。潘繼炳雖不全盤否認偶有靈驗之例，然認為其虛妄者終屬多數，且過度迷信卜筮，易對個人心理與社會生活造成負面影響。⁶⁹

2.4 發揮人的主動性與理性作用

綜前所述，自孔子以降，至中國儒者如朱熹、胡一桂，以及越南儒者黎貴惇、阮文超等，皆高度推重《周易》之「因占寓教」精神。此一立場，意味著他們並未將《易》之預測功能絕對化。在其看來，《易》之預測效用，唯有在占筮主體之道德修養與卦爻分析技術相互契合之時，方能發揮至極致。然而，諸家所真正著力者，並非對吉凶禍福本身之追逐，而是透過卦辭、爻辭，體會聖人設教之深意，從而反身修養，遷善改過，並以此作為引導他人之準則。

⁶⁷ Trần Ích Nguyên (Chủ biên): *Danh nhân Nguyễn Thế Trục và Sự trình thi tập*, Sđd, tr. 203-205.

⁶⁸ Lê Phương Duy (Khảo cứu, dịch chú): *Trí thức Nho học và bang giao triều Nguyễn: Bạch Sơn Vũ Văn Tuấn và tác phẩm Chu Nguyên học bộ tập* (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2022), tr. 214-215, 348-349.

⁶⁹ Mai Viên Đoàn Triển: *An Nam phong tục sách*, Nguyễn Tô Lan dịch chú, giới thiệu (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2008), “Bói toán”, tr. 155-156.

由此觀之，越南儒者在卜筮活動中，始終強調人的主動性與自覺性。他們既不盲從占驗，亦不沉溺神秘，而是立足於天人感應之哲學基礎，結合變易、時中等核心原理，對卜筮作出理性而節制的理解。在此一學術傳統中，裴楊璣與黎文敵二人，尤以立場鮮明、論證系統而見稱，對於如何在承認《易》之象數層面之餘，進一步凸顯其倫理與實踐意義，提出了較為深入而周密的論述。

基於理氣的哲學基礎，裴楊璣將其運用於對卜筮、風水與術數的理論闡釋。他說：

然聖賢於事無往而不慎，況葬死人道之大，理所必慎而慎之。若夫吉凶禍福，乃陰陽之氣滾然於天地之間，有大闢闢，有小闢闢；當其闢時，為凶為禍；闢已復闢；當其闢時，為吉為福；闢極復闢。無處不有，無時不然。人生其間，各隨其所值而得之。聖賢固不以擇地為僥倖之圖，而亦無可僥倖之理。故曰：「死生有命，富貴在天。」惟有居易以俟命焉爾。然世固有纔移一居、纔改一葬而禍福隨之者，蓋氣之至也無形，而吉凶之生也自乎動；自其既動也觀之，遂認為風水之功過，而不知未動之前，此氣固已自至也。況天地間一氣行盈虛消息，萬變不齊；雖善祥惡殃固有必然之理，猶不能以一一拘定。今以私欲之心、些小之技，而欲拘定大化之氣，胡可得哉？

70

依裴楊璣之見，術數「雖非聖賢所取」，然亦各有所「驗」。運用術數以預測事務，歸根究柢，乃是「盡其數於《易》，窮其象於天」。論及風水時，他指出：人之吉凶禍福，本源於天地之氣的運行；遇氣之「闢」則凶，遇氣之「闢」則吉；闢而復闢，闢而復闢，變易不息，無處不在，無時不然。人處其中，各隨其所遭而承受福禍，並非僅憑移宅或改葬，便可根本改變命數。是以，那些甫遷居或改葬而禍福即應的例子，未必足以證明風水具有絕對功效；蓋氣之來本無形，及至時運既動而回顧，人往往錯誤歸因於地脈之功或罪。

立基於此一立場，裴楊璣視風水與卜筮皆非求福避禍之工具，並反覆強調一項不可動搖的原則：「生死有命，富貴在天」。卜筮僅可用以決疑，用以體認氣之「將至」者，而不能成為改變命運的權宜之計。此一思想傳統的共同特徵，在於宇宙論信念與理性批判的結合；裴楊璣並未極端否定卜筮，因在易學體系中，卜筮乃自然之應用；然亦未將其奉為終極真理，蓋氣變無窮，感應或速或遲，無任何技術足以「拘定大化之氣」。更為重要者，在於存心之正、明智之清，「居易以俟命焉爾」。

至二十世紀初，黎文敵編纂《周易究原》，其中亦專設一節論述卜筮。他說：

卜筮者，質鬼神以決疑也。故凡邦家有大疑不決之事，質之鬼神，亦臨事而懼之意也。雖然，事之成敗，固由於天，而事之所以成敗，半由於人，豈可專憑於卜筮耶！或曰：果若所言，則人事固無關於卜筮也。然《易》何為又為卜筮而作？曰：《易》豈為卜筮作哉！聖人之所以作《易》，蓋本於二儀中之四象，以太極推氣數而撰出陰

⁷⁰ [越]裴楊璣：《屋漏話·風水論》，頁274-281。

陽，教人隨時以變易也。究其象，則辭意皆出於自然，一字不可增減，誠大塊中假我之一大文章。卜筮者，特《易》之糟粕耳。

曰：《易》不為卜筮而作，何以又能卜筮？曰：卜筮之道，有誠則有神，而鬼神乃二氣之良能，《易》又從陰陽二氣中而挨排推演出來，非《中庸》之所謂「至誠如神」，而「誠者，天之道」乎。以此推之，《易》之體即二氣之精神，《易》之用即二氣之文章，何也？蓋福善禍淫，鬼神固能以理運氣而勸善懲惡。鬼神又必鍾為聖人，以立三不朽之功、德、言。然而，立言無稽不從，無徵不信，是以聖人又必從陰陽中推出卦象，以代鬼神而言語之；推出爻辭，以代鬼神而動作之。動而吉凶果見於爻，則象之勸懲必存乎卦，而無毫髮之或差。信爻辭即信卦象，而六十四卦始果其為天然煥有之文章，此辭、變、象、占之所以必設，而卜筮之所以不廢者也。

或者又曰：卜筮既不可廢，又不可憑，何也？曰：人之生也，固賴於父精母血之生成，而父精母血又必憑於五運六氣之交會。與生俱生之後，而一呼一吸果然與鬼神二氣而一息不離。然則，人身誠鬼神父母之所遺，故人之生，敬畏父母，必當敬畏鬼神，惟以敬畏之心推而為敬畏之行，則敬畏之見於外；不無歲時伏臘之菲儀，而敬畏之存於中；又必本於善惡勸懲之實際。以心問心，以世觀世。夫亦曰：眼前明鏡，心上靈龜，倘無大疑，鬼神其可瀆乎。

或曰：二氣何謂鬼神？曰：二氣者陰陽，乃太極之空氣也。本虛而動之即覺，感之遂通，所謂鬼神者也。

或又曰：敬畏鬼神，行何而可？曰：凡人能從六十四卦象中推之於日用常行之際，隨時以取中，乃敬畏之實。⁷¹

黎文敬首先界定卜筮之本質為「質鬼神以決疑」。他指出，凡國家或個人遇有重大而理智尚不足以裁決之事，因而請問鬼神，實乃面對大事所表現之敬畏態度。然而，事之成敗雖「由於天」，而促成其成或敗之理，則「半由於人」，故斷不可專恃卜筮而委棄人事。

由此立場出發，黎文敬重新界定《周易》與卜筮之關係。他明言：《周易》本非為卜筮而作。聖人所以作《易》，乃是依兩儀而立四象，由太極推演氣數，辨析陰陽，以教人隨時變易而行。至於卦象與爻辭，皆發於自然，「一字不可增減，誠大塊中假我之一大文章」。在此意義上，卜筮不過是《易》之末用，甚至可謂「《易》之糟粕」。

⁷¹〔越〕黎文敬：《周易究原·卷上·卜筮問答》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年影印漢喃研究院藏抄本），頁37-40。

然而，黎文啟並未因此否定卜筮之實際效用。相反地，他進一步說明：卜筮雖非《易》之本旨，卻何以仍能應驗？其根據即在於「有誠則有神」。所謂「鬼神」，並非外在之超自然實體，而是「二氣之良能」。而《周易》正是依陰陽二氣而建構推演，故《易》與「鬼神」在本體與運行機制上本具相通性，正與《中庸》所謂「至誠如神」「誠者，天之道也」相契。

由此推論，黎文啟認為：「《易》之體，即二氣之精神；《易》之用，即二氣之文章。」福祥應乎善，禍殃應乎淫，「鬼神」本可依「理」而運「氣」，以勸善懲惡；而「鬼神」之靈，又必結聚於聖人，以成就功、德、言三不朽。然而，若僅立言而無所依據，則人不從；若無可驗之徵，則人不信。是以聖人必由陰陽推衍卦象，以代「鬼神」而言；推衍爻辭，以代「鬼神」而行。行而吉凶見諸爻，則勸善懲惡之理自寓於卦象之中，毫釐不爽。信爻辭，即是信卦象；而六十四卦，實為天地自然之燦然呈現。此正是《易》中必須設立辭、變、象、占，而卜筮亦終不可廢之根本理由。

然而，黎文啟亦特別強調一項重要的界限：「卜筮既不可廢，又不可憑」他從氣化的人生觀與宇宙觀加以論證：人由父精母血所生，而此一結合復受五運六氣之支配；人之一呼一吸，無不在鬼神陰陽二氣之中。故此，人身可視為鬼神所遺留之「痕跡」（所遺）。由此而言，敬畏鬼神乃自然之情，猶如敬畏父母。然而，此種敬畏並非僅止於形式禮儀，而必須落實於日常生活之中，貫通內心與行為，以勸善懲惡之原理為根本。換言之，所謂敬畏鬼神，實質上乃是對道理與自然法則所持的一種嚴肅態度。

在此基礎上，黎文啟進一步指出：卜筮只宜在確有「大疑」之時方可施用，用以輔助人在特殊情境中作出決斷，而決不能取代人的道德、自主理性與主動努力。因此，卜筮一方面「不可廢」，因其具有決疑之效；另一方面又「不可憑」，因其不能作為人生的根本依憑，更不可輕率濫用，以致使鬼神淪為可輕慢之對象。

三、越南儒者對卜筮的實踐與應用

如前文所述，自李朝以來，朝廷即已重視卜筮書籍的搜求、購置與流通。然而，由於文獻散佚，今已無法具體還原此一時期對卜筮的吸收與運用情形。現存關於越南卜筮實踐與應用的最早記載，見於陳朝，尤以十三世紀抗擊元蒙入侵的歷史背景中表現得最為突出。據《大越史記全書》與《欽定越史通鑑綱目》所載，1285 至 1288 年間，陳仁宗皇帝（在位：1278 - 1293）曾多次命朝臣行卜筮，以預測軍事形勢急迫之際的吉凶。史籍中記載最為明確的兩位人物，為行遣馮士周（？ - ？）與安撫使陳時見（1260 - 1330）。⁷²這些事件被載入正史，顯示卜筮並非個人性的或偶發性的行為，而是一種獲得朝廷正式承認並加以重視的制度性實踐。同時，相關記載亦表明卜筮已在宮廷中流行，且陳朝部分官僚已在運用《易》以決斷重大變局方面，取得一定程度的心得與造詣。

⁷²〔越〕吳士連等撰，陳荊和編校：《大越史記全書·本紀·卷之五·陳紀·仁宗皇帝》，頁 366、368-369。

陳朝以後，卜筮實踐仍然延續，但由於文獻散佚，關於越南卜筮實踐與應用的記錄存留甚少。現存材料多見於十七世紀以後，尤以十八世紀後半至十九世紀前半為集中。然而，這些材料分布極為零散，往往隱藏於詩集、文集、家譜、野史、雜編等各類文獻之中，致使蒐集與系統整理的工作困難重重。經多年留意搜求，筆者已蒐集到一批相對豐富的資料，共得卜筮實例一百一十六則，其中以蓍筮為主者一百一十一則，另有採用梅花易數、野鶴、河洛理數、六壬等其他占法者五則。就資料來源而言，除散見於諸書者外，多數集中收錄於阮文理所撰《東作阮氏家訓》之中。

基於目前所掌握的史料狀況，本文以下將圍繞兩個主要面向展開考察：其一，依據朱子〈筮儀〉所展開的卜筮實踐與應用；其二，在越南具體歷史文化情境中，對卜筮經驗的觀察、總結、傳承，以及對新卜筮方法的創造與發展。

3.1 依朱子〈筮儀〉之卜筮實踐與應用

在《越南易圖學》一書中，我們已指出，至陳朝時期，宋代經學與理學著作已傳入我國，朱熹之易學亦必然於此一階段傳入越南。⁷³由於〈朱子筮儀〉刊載於朱熹所撰《周易本義》與《易學啟蒙》之中，故有充分理由認為，〈筮儀〉自陳朝起即已傳入越南。1285 至 1288 年間馮士周、陳時見奉命行卜筮之史事，正可視為具體明證。另據《歷朝憲章類誌》所載，此一時期尚有李子[玉晉]（號拙庵，1378 - 1457），以精於「醫卜」著稱，並嘗作詩曰：「從來醫卜家名世，何必區區究六經。」⁷⁴可見當時士人對醫卜之技並非一概排斥。

至黎朝，據《皇越文選》所收資料，尚可得知探花梁如鵠（字翔父，1420 - 1501）之事跡。梁氏生活於黎太宗（在位：1433 - 1442）時期，其〈人日睡覺謾書〉一詩流露出對太平無事時代的自豪感，並認為無須倚賴「占筮」以決疑，其詩云：「一枕東風入黑甜，夢回細雨覺廉纖。世途遍涉今非昨，人日重來老更添。花柳精神誇富艷，魚鳶興趣樂飛潛，韶陽物物皆春色，泰運從來不用占。」⁷⁵此一表述，反映出士人於不同政治與社會情境下，對占筮功能之自覺節制。

至黎中興時期，尤為值得關注者，乃阮秉謙（幼名文達，字亨甫，號白雲居士，1491 - 1585），海陽省永賴縣中庵村人（今海防市永保縣理學社）。乙未科（1535）登第第一甲進士及第第一名（狀元），歷仕刑部右侍郎、吏部左侍郎，兼東閣大學士，封程泉侯，後進至吏部尚書，銜太保，封程國公。告老歸里後，築中津館講學，門下成材者眾，如梁有慶、馮克寬、丁時忠、張時舉等。由於其儒學造詣深厚，尤精於《易》，後世尊之為「雪江夫子」、「德業之儒」、「安南理學」。⁷⁶

⁷³ Bùi Bá Quân: *Dịch đồ học tại Việt Nam*, Sđd, tr. 83-85.

⁷⁴ Phan Huy Chú: *Lịch triều hiến chương loại chí* (Tập 1), Viện Sử học dịch (Hà Nội: NXB Giáo dục, 2007), tr. 436-437.

⁷⁵ Bùi Huy Bích: *Hoàng Việt thi tuyển*, Sđd, tr. 502-504.

⁷⁶ Phan Huy Chú: *Lịch triều hiến chương loại chí* (Tập 1), Sđd, tr. 447-451.

阮秉謙對《周易》的理解，主要立足於體驗與應用層面。據《白雲庵居士阮公文達譜記》記載，其少時從榜眼梁得朋（1472－1522）受學，並得傳《太乙神經》。⁷⁷或正因如此，《丹鑾范家世譜》斷言其太乙之學乃「師傳」所得。憑藉對易理之深刻體認與靈活運用，阮秉謙曾多次準確預測國家大事，遂為當時諸多政治勢力所倚重。相傳其著有《太乙神經》與《玄範秘要》二書，至二十世紀初仍見著錄於阮朝《新書院守冊》。潘輝注於《歷朝憲章類誌》中評曰，其人「博極群書，深明易理；雨晴禍福，無不前知」。⁷⁸

有關阮秉謙預測才能之事跡，見於《白雲庵居士阮公文達譜記》、《歷朝憲章類誌》及《公餘捷記》等文獻，尤以其為阮潢（1525－1613）指示南遷順廣（順化、廣南）之故事最為著名。⁷⁹該事例顯示其「觀物驗理」之技已臻高境。尤值得注意者，《白雲庵居士阮公文達譜記》尚載其「嘗因與張時舉卜易，而知八世之後起干戈」，⁸⁰由此可推知阮秉謙確曾實際行用卜筮之法。此外，其《白雲庵詩集》中有句云：「蓍草乾坤消長理，梅花庭院古今情。」亦暗示其或曾以蓍草筮《易》。惟可惜者，迄今未見專門記錄其具體卜筮方法之文獻，致使相關細節難以復原。

自十七世紀以後，卜筮已成為一門相當普遍的學問，在儒家學術圈中廣泛流傳。據現存文獻記載，可列舉出一系列曾實際從事卜筮實踐的人物，如鄧公質、鄧泰滂、范瑛、黎貴惇、陳文[火著]、吳時任、裴楊璵、范貴適、阮有慎、阮文理、阮文超、武文俊、黎文啟等，不一而足。此一現象顯示，卜筮並非邊緣性的民間技藝，而是長期存在於士大夫知識結構之中的一種應用性學問。

距阮秉謙辭世不久的鄧公質（1621－1683），亦以精於卜筮著稱。其籍貫泰拔社、不拔縣（今屬河內市巴位縣），寄居京北道仙游縣扶董社（今屬河內市嘉林縣扶董社）。永壽四年（1661，辛丑科），登第一甲進士及第第一名（狀元），歷任高平督鎮、參從、刑部尚書、兵部尚書，並曾奉使清朝。卒後追贈少保，封伯爵。

據《鄧家譜系纂正實錄》記載，辛酉年（1681）夏季久旱不雨，恐致歉收，鄧公質遂卜問降雨時日。所卜得之卦為〈未濟〉之〈解〉，據此判斷須至秋季方有雨水，因而預先命家人糴米儲糧，以備饑荒。其後果然應驗，至七月方始降雨，是年果然失收；然因事前有所準備，「故經二期而族屬無瘠」。此例清楚顯示，卜筮在士人生活中，常被用作輔助決策、應對現實風險的工具。

⁷⁷ Vũ Phương Đề: *Công dư tiếp ký*, Tô Nam Nguyễn Đình Diệm dịch (Sài Gòn: Bộ Quốc gia giáo dục, 1961), tr.139-160, 151-152; Phan Huy Chú: *Lịch triều hiến chương loại chí* (Tập 1), Sdd, tr. 447-451;〔越〕武欽璘：《白雲庵居士阮公文達譜記》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.105，頁6。

⁷⁸〔越〕潘輝注：《歷朝憲章類誌·卷之十一·人物誌》（東京：東洋文庫藏），影印本，頁643。

⁷⁹〔越〕武欽璘：《白雲庵居士阮公文達譜記》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.105，頁6。

⁸⁰同上。

另一位值得注意的人物為陳文[火著]（字英敏，號清溪，諡敦雅，1716 – 1779），海陽鎮清河縣慈烏社人（今屬海陽省清河縣新潮社）。景興年間癸亥科（1743）登第二甲進士出身第一名，官至僉都御史兼國子監直講。據陳公憲、陳輝樸於嘉隆十年（1811）所纂《海陽風物志》記載，陳文[火著]「學問該博，尤邃於《易》」。⁸¹又據陳文琨（字叔玉，1902 – 1973）之考證，陳文[火著]曾撰有《易疑說》一書。

《陳族家譜》與《登科錄搜講》亦記載，陳文[火著]在登第後曾卜《易》以觀自身仕途前程，所得之卦為〈明夷〉，動上六爻。其岳父為之解曰：「〈明夷〉乃日入于地之象，日沈又升，公之宦業亦應如此。」⁸²其後仕宦經歷果然與此卦象相合。此一案例，再次顯示，越南儒者對卜筮的運用，多半結合易象義理，以反思個人命運與政治際遇，而非僅止於機械式的吉凶占驗。

吳時任亦是值得特別關注的人物，其詩文之中時時流露出濃厚的《易》理思維。⁸³吳時任治《易》，一以貫之的主張是「學《易》以致用」，強調將《易》理運用於現實人生，並透過對事物變化的觀察，以變易之思維反省自身、體悟世道。雖然他並不否認《易》之預測功能，且本人亦曾使用《易林》占卜，⁸⁴但始終強調學《易》的根本目的在於實踐與道德涵養，而非拘泥於吉凶之驗。

在〈武昌學請詩書以許之〉一詩中，吳時任曰：「歇心打馬鑽龜地，寓目行雲流水鄉。」⁸⁵詩中以「行雲流水」的意象，凸顯變易之理，即「一陰一陽之謂道」的《易》學根本原則。此一原則既是天道與人心的共同法則，也是天地無窮妙意之所寄，更是萬物「相應相求」之理的具體呈現，其典型表現，便是君臣之間的感應關係。⁸⁶

在〈喜晴〉一詩中，他又云：「景仰乾行恢遠鑑，重忻離見映朝簪。錫龜早應宜中象，不謬當初問《易林》。」⁸⁷詩中回顧昔日以龜筮得中正之象，進而肯定先前占問《易林》並非妄舉，顯示其對卜筮結果的理性反思，而非盲信。

尤須注意的是，《金馬行輿》所載〈永定瑩記〉（1795 年作），詳細記述了吳時任依父親託夢而卜筮擇定生圻之事。為求審慎，他不僅親自占《易》，又諮詢通曉地理與《易》占的友人加以印證。文中記載，其所卜得之卦為〈地雷復〉，六爻皆靜；吳時任綜合卦體、卦德、卦辭以及夢中所見，斷定此地為吉壤，遂名之為「永定瑩」，

⁸¹〔越〕陳公憲、陳輝樸：《海陽風物志》（河內：越南國家圖書館藏，1811 年），編號：R.42，頁 37。

⁸²〔越〕陳文近：《陳族家譜》（河內：漢喃研究院藏，1903 年），編號：A.772，頁 24-25。〔越〕陳進：《登科錄搜講》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.21，頁 107-111。

⁸³關於吳時任之易學思想，請參見：Bùi Bá Quân: “Tu tưởng Dịch học trong văn chương của Ngô Thì Nhậm”, *Tạp chí Nghiên cứu văn học*, số 12 (610), 2022, tr. 59-74.

⁸⁴ Mai Quốc Liên (Chủ biên): *Ngô Thì Nhậm tác phẩm II*, Sđd, tr. 413-414.

⁸⁵ Như trên, tr. 466-468.

⁸⁶ Như trên, tr. 279-284, 344-345, 125-126, 96-109.

⁸⁷ Như trên, tr. 413-414.

並預作甲、乙二局以為生圻之用。⁸⁸此例顯示，吳時任雖重視卜筮之驗，卻始終將之置於多重理性判斷與倫理考量之中。

與吳時任同時代的裴楊璵，亦有多次關於卜筮的論述與實踐。《歷朝雜紀》與《乂安記》皆記載其曾為「驕兵尊扶鄭宗」一事占卜。當時黎、鄭政局紛亂：鄭宗（1763 – 1786）為鄭森（1739 – 1782）之長子，而鄭櫟（1775 – 1782）僅為次子；然因鄭櫟之母鄧氏惠得寵於鄭森，又有暉郡公黃廷寶（1743 – 1782）相助，故鄭森卒後，鄭櫟反得立為主。鄭宗一派不服，遂煽動驕兵作亂，奪回主位，殺黃廷寶，廢黜鄭櫟母子。

驕兵（其中包括裴弼直）密議尊扶鄭宗時，弼直請裴楊璵占筮，得〈豐〉卦，九四爻動。〈豐〉卦九四爻辭云：「豐其蔀，日中見斗；遇其夷主，吉。」裴楊璵解釋道：「日中」為日，象徵君位，指鄭櫟；「斗」為北斗星，象徵臣位，指鄭宗。「日中見斗」，即斗星勝日，臣勝於君，鄭宗之事必成，惟尚未明確「夷」字所指為誰。

其後又占問黃廷寶之結局，得〈姤〉卦，初爻動。爻辭云：「繫于金柅，貞吉；有攸往，見凶，羸豕孚蹢躅。」裴楊璵據此判斷「羸豕蹢躅」，不足為患。⁸⁹最終事態果如其斷：鄭宗一派獲勝，黃廷寶被殺，宣妃與鄭櫟被廢，狼狽出逃。

此一案例，再次顯示越南儒者在動盪政治局勢中，如何運用《易》卦作為判斷形勢、決斷行動的輔助工具，而非取代人事謀略與道德抉擇的終極依據。

入阮朝以後，關於卜筮實踐的記載明顯增多。據《華堂安適侯立齋先生詩集》所載，乙酉年（1825）歲首，范貴適（字與道，號立齋，1760 – 1825）筮得〈益〉之〈解〉，遂告其門生曰：「**大期在邇，想亦無所繫戀也。**」至是年三月，范氏染疾，服藥無效，遂停藥不治；當月二十九日未時辭世，享年六十六。⁹⁰此一記載顯示，卜筮在其生命終段，被用作自我體認命數與安頓心志的方式。

《大南實錄》亦載有阮有慎卜筮之事。阮有慎（字真原，號意齋，1757 – 1831），廣治省肇豐府海陵縣大和社人。早年仕西山政權，官至戶部右侍郎；後歸附阮朝，歷事嘉隆、明命二帝，曾任北城協總鎮、協辦大學士、吏部尚書、戶部尚書，並兼掌欽天監。阮有慎以學術淵博、吏務精通著稱，尤精於天文、曆法與算術。嘉隆十三年（1814），嘉隆帝擇地建壽陵於樹山（今定門社境）。此前，帝命人訪求陵地，經七次卜筮，始定樹山為吉地。帝親臨勘視，見其旺氣鍾毓，群山環拱，群臣亦皆以為萬年吉地，乃命第四皇子再行卜筮，得〈豫〉卦。阮有慎覽卦奏曰：「大吉亨。」帝遂決定建陵於此。⁹¹此例再次表明，卜筮在阮朝皇權決策中，仍佔有一席之地。

⁸⁸ Lâm Giang (Chủ biên): Ngô Thị Nhậm toàn tập (Tập I) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2003), tr. 520-524.

⁸⁹ Ngô Cao Lãng: *Lịch triều tạp kỷ*, Hoàng Văn Lâu dịch (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 1995), tr. 502.

⁹⁰ 〔越〕范貴適：《華堂安適侯立齋先生詩集》（河內：越南國家圖書館藏，1811年），編號：R.1711，頁12-13。

⁹¹ 〔越〕阮朝國史館：《大南實錄·正編·第一紀·卷四十八·世祖高皇帝實錄》，集3，頁[256]896-901[261]。

此外，尚可見諸多越南儒者實踐卜筮之記載，如阮文超《方亭隨筆錄》、武文俊《周原學步集》、以及阮文超詩作〈經寓即事遺吏部郎巡撫阮台〉等。尤為值得注意者，為《大南列傳》所稱「精通《易》理」的阮文理。阮文理（諱養，字循甫，號志庵、志亭、志軒，別號東溪，諡敦雅，1795－1868），壽昌縣東作里人（今河內市棟多郡中寺坊）。明命十三年（1832）壬辰科進士出身，歷仕明命、紹治、嗣德三朝，任職於朝廷與地方要職，並積極參與昇隆地區之文化教育事業。

阮文理出身於世代顯宦、家學深厚之儒門，然其成長環境並不寬裕，故尤為重視振興宗族之責。其用力於編修家譜、家訓，建立祠堂，修葺祖塋，並著述詩文與諸種書籍。除經學與科舉外，阮文理亦潛心醫學、風水、理數與卜筮，視之為維繫家道、延續家族興盛的重要途徑。就卜筮而言，其遺有兩部專著：《壽昌東溪志亭筮說》與《志庵自傳》。二書合計記錄九十五例卜筮實例，涉及墳塋、祠堂、科名、仕途、健康、壽命等諸方面，皆為其本人及家族之事，並由其持續追蹤、驗證，前後長達五十餘年。

阮文理尤為推崇卜筮之價值，視之為儒者不可或缺之學問，亦為家訓之重要內容。他勸勉子孫：「自其童少，即可習知；及壯而老，大要不過切實前面事理。」⁹²並將卜筮比喻為「一家之龜鑑」，視作「處世持身之寶」。⁹³此種態度，充分反映了阮朝中後期越南儒者將卜筮納入家學與倫理實踐體系之中的具體樣貌。

然而，在實際情況中，亦可見若干人物雖被文獻記載為關注或擅長卜筮之學，卻已無直接資料能夠反映其具體的卜筮實踐情形，其代表性者如鄧泰滂與范理二人。

鄧泰滂（字慕直，1689－1771），歡州宜春縣威遠社人（今屬河靜省宜春縣仙田鎮）。永盛六年（1710）登宏詞科，歷任協山縣知縣、戶部員外郎、山南處參議、太僕寺卿，封洪遠伯。約在 1737 年至 1748 年間，鄧泰滂編纂《周易國音歌》，採用六八體詩歌之體例，對《周易》六十四卦作全面之喃譯與演歌，旨在協助讀者體會經義，並將之運用於卜筮決疑之中。其書中自言：「義理可稽，所求不虛。」尤值得注意者，在於作者另闢專章，將〈朱子筮儀〉全文譯為喃文，對朱子筮法之具體操作加以系統說明，顯示其對易學實踐層面，尤其是卜筮技術，抱有相當切實而明確之關注。

范理（號亦軒，1712－1779），為范廷琥之父，學識淵博。除精研《周易》之外，亦重視理數、卜筮、武備、兵書、六壬、奇門等書籍之蒐集與研究。據《唐安丹鑾范家世譜》所載，范理「學問宏富正業。經、傳、子、史之外，旁及理數、卜筮諸書。

〔。。。。〕《周易》之學，獨悟心傳，而《紫微斗數》則得於外舅慈廉東鄂范公嘉運之受于洞仙者。其所學不與《斗數》、《麻衣》、《鰲頭》、《月朏》諸書者

⁹² 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·志庵家訓》，頁 25-26。

⁹³ 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·壽昌東溪志亭筮說》，頁 27。〔越〕阮文理：《阮族家譜·志庵自傳》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.217，頁 165-167、169-170。

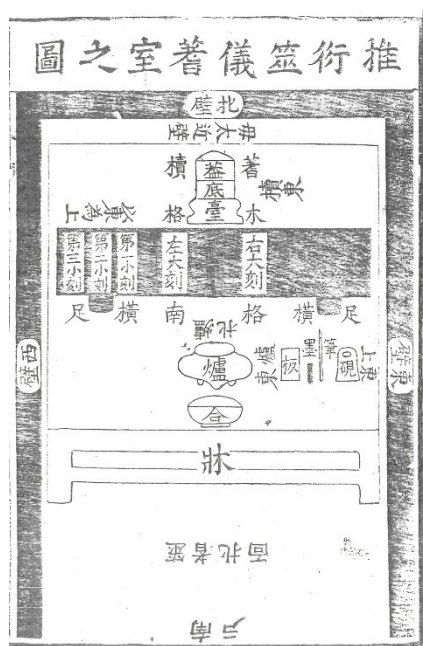
類，判示禍福能知數十年前後事。惟死生大事，不輕易示人，蓋恐泄機被譴也。」⁹⁴在此家學背景之下，范廷琥對《周易》尤為用心，著有《易經講義》，並整理、編訂與流傳《義經蠡測》（論易圖）及《易軌秘奧集》（論太乙）等書。其《群書參考》中另設〈卜筮〉一目，概述龜卜、著筮諸法，並保存大量關於陰陽卜（環琬卜）的資料。⁹⁵由此可見，雖未見范廷琥親自施行卜筮之具體記錄，但其所積累的卜筮知識與易學傳統，仍在其家族中得到清晰而連續的保存與承繼。

至十八、十九世紀，譯解朱子〈筮儀〉的喃文著作頗為興盛，代表性者如《易經大全節要演義》與《圖書演義—筮儀》等。尤須注意的是，《圖書演義—筮儀》一書，並非僅節錄《易學啟蒙·考變占第四》中若干占筮原則而已，尚進一步配合圖像說明，繪製〈推演筮儀著室之圖〉（圖一）與〈推演筮儀掛扐之圖〉（圖二），以輔助讀者直觀理解占筮流程及其具體操作步驟。⁹⁶

此外，由范廷琥編訂的《義經蠡測》中，亦載有〈著室圖〉（圖三），⁹⁷此一現象顯示，當時易學著作已不僅停留於義理詮釋層面，而是對於卜易之技術細節及其所依託的儀式空間，表現出相當明確而自覺的關注。



圖二



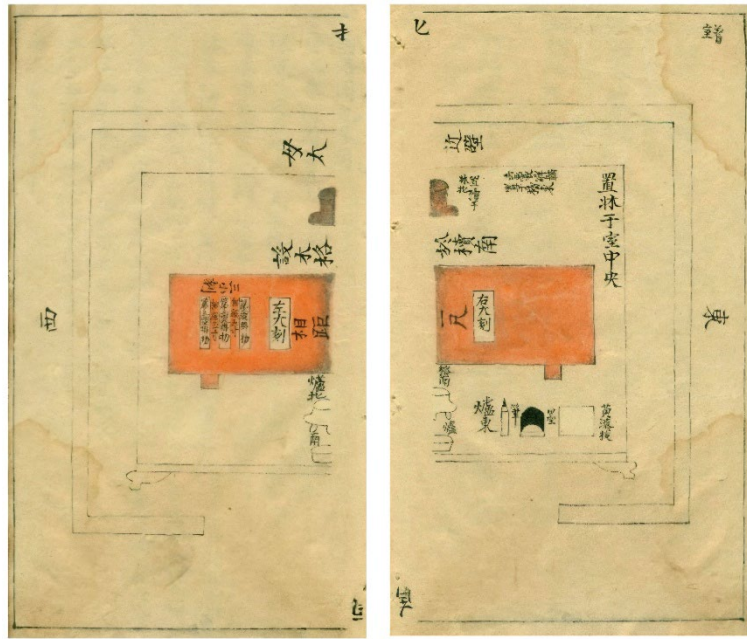
圖一

⁹⁴ Phạm Đình Hổ: *Đường An Đan Loan Phạm gia thế phả*, Trần Thị Kim Anh giới thiệu, dịch chú (Hà Nội: NXB Văn học, 2019), tr. 117-118.

⁹⁵ 〔越〕范廷琥：《群書參考》（河內：漢喃研究院藏），編號：A.487，頁 390。

⁹⁶ 〔越〕佚名：《圖書演義：筮儀》（河內：漢喃研究院藏），編號：AB.578，頁 39-40。

⁹⁷ 〔越〕范廷琥編：《義經蠡測（卷上）》（河內：河內國家大學下屬人文與社會科學大學歷史系資料室），編號：H.354，頁 85-86。



圖三

同一時期，卜筮亦逐漸滲入文人之文學創作之中。例如，段氏點（1705 – 1749）所著《傳奇新譜》載有碧珠女隨從陳睿宗（在位：1372 – 1377）南征占城途中占卦之事；⁹⁸《范載玉花》（作者佚名）敘述玉花女聞奉王命召夫，乃以指掐卦，預知此行不祥；又如阮廷炤（字孟澤，號仲甫、晦齋，1822 – 1888）之《蓼雲仙》，亦描寫相士以龜甲、蓍草占斷人事。⁹⁹此類例證顯示，卜筮並非僅局限於學術或技術層面，而已成為當時精神生活與文學書寫中一種熟悉而可識的敘事母題。

然而亦須指出，自十四世紀以後，除卜筮之外，越南尚同時流行並實踐多種占卜方法。其類型包括依徵兆占驗之法（如陳太宗自知其崩日）、¹⁰⁰梅花易數（如碧珠女隨陳睿宗征戰途中占卦）、河洛理數（如汝伯仕為人所占其仕途）、太乙（如阮廌、阮秉謙、阮仲常、范理、黎貴惇諸例）、六壬（黎有卓為人所占其入京診治府中疾病之行）、《易林》（吳時任〈喜晴〉詩句）、野鶴等。其中，野鶴占法（亦稱《增刪卜易》）尤自十七世紀以後廣為流行。《天南列傳：歡州記》載，約在弘定年間（1601 – 1619），演福侯阮律之子阮[𡇗頸]，久不見父歸，遂赴市求卜，卜者擲錢得卦曰：「己巳日辰，得震之二」，因而斷言阮律已亡，且為虎所葬。¹⁰¹《大南實錄》亦記

⁹⁸ Nhiều tác giả: *Tổng tập văn học Việt Nam* (Tập 6) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2000), “Đền thiêng ở cửa bể”, tr. 442.

⁹⁹ Lê Thu Yên, Đàm Anh Thư: “Phép thuật, tướng số, bói toán, phong thủy - niềm tin tâm linh trong văn học Trung đại”, *Tạp chí Khoa học Đại học Sư phạm thành phố Hồ Chí Minh*, Số 38, 2012, tr. 12-23.

¹⁰⁰ [越] 吳士連等撰，陳荊和編校：《大越史記全書·本紀·卷之五·陳紀·太宗皇帝》，頁 350。

¹⁰¹ Nguyễn Cảnh thị: *Hoan châu ký - Thiên Nam liệt truyện*, Nguyễn Thị Thảo dịch (Hà Nội: NXB Thế giới, 2018), tr. 46.

載，野鶴占法自明命朝（在位：1820－1841）以來使用尤多。¹⁰²段展、潘繼炳與永高（1946－2024）認為，此法於阮朝時期已在越南社會中廣泛流傳與實踐。¹⁰³又據《鄧易齋言行錄》所載，鄧文重（卒於1850）——鄧輝著（1825－1874）之父——亦為精通野鶴占法之士。¹⁰⁴

根據十七世紀以後有關越南儒者卜筮實踐的相關資料，可以看出，在原則層面上，他們基本上皆受朱熹〈筮儀〉的影響並加以遵循。然而，目前尚缺乏充分證據以確定，越南儒者是否如朱熹《周易本義》所描述者，實際設立具備完整儀式與器具的「蓍室」以行卜筮，抑或僅是吸收其敬慎虔誠之精神、蓍草的分置計數方法，以及若干關鍵的解卦原則而已。此一判斷，某種程度上亦可與潘繼炳在《越南風俗》中的描述相互印證。其書云：「我國風俗以為卜易極為靈驗，故往昔凡國君有關係重大的事情，常命人卜易。國中諸通詩書之士，亦多篤信易道，往往備置一束蓍草，珍藏於錦囊之中，並以香花終年供奉。凡遇要事而取以占筮者，亦多有靈驗之事，然須善於推斷者，方能得其妙。」¹⁰⁵此段記載顯示，準備蓍草與行筮時的恭敬態度相當普遍，但並不必然意味著完整依照朱熹模式設立全套「蓍室」制度。

事實上，在現存文獻中，越南儒者極少明確宣稱自己正在運用某一特定的解卦原則。然而，透過對其具體解卦內容的分析，可以肯定的是，在多數情況下，他們已在不同程度與形式上，吸收並運用了朱熹所確立的變占原則。

除少數記載過於簡略、難以判定其解卦方式者外（如陳時見筮得〈豫〉之〈震〉、〈觀〉之〈渙〉，范貴適筮得〈益〉之〈解〉，或阮有慎僅以筮得〈豫〉卦而斷為「大吉亨」，卻未詳述其推論依據），其餘案例大致可分為三類。

第一類，是主要依據卦象、卦名、卦義與卦德而作靈活詮釋者。例如，陳時見占得〈觀〉之〈渙〉，即據之卦卦義推斷曰：「渙者，散也。離散之兆。元人至白藤江，其眾果散走。」；鄧公質占得〈未濟〉之〈解〉，結合本卦卦象（水火不交）與之卦卦名（「解者，緩也」）以行判斷；吳時任筮得〈復〉卦，六爻皆靜，則依據〈復〉卦彖辭、象傳以及卦體、卦德而提出其占斷。

第二類，是側重於「先人事而後說卦」之原則，即先以具體情勢與人事為出發點，再回扣卦爻辭以資印證。其代表性例子為阮文超，於為友人之母解卦（〈革〉之〈困〉）時，先審察現實處境，繼而引卦義以鞏固其判斷。

第三類，則是較為完整地遵循朱熹之變占原則，尤以取本卦動爻為解卦核心者為多。如陳文[火著]筮得〈明夷〉動於上六，即直接依上六爻辭以占斷；裴楊璵筮得〈豐〉

¹⁰² 〔越〕阮朝國史館：《大南實錄·正編·第三紀·卷六十九·憲祖章皇帝實錄》，集14，頁5633[425]。

¹⁰³ Phan Kế Bính: *Việt Nam phong tục*, Sđd, tr. 221-222.

¹⁰⁴ Phạm Tuấn Khánh (Chủ biên): *Đặng Huy Trứ - con người và tác phẩm* (Hà Chí Minh: NXB Thành phố Hồ Chí Minh, 1990), tr. 112.

¹⁰⁵ Phan Kế Bính: *Việt Nam phong tục*, Sđd, tr. 221-222.

動九四，以及〈姤〉動初六，皆以爻辭為論斷重心；武文俊兩次筮得〈晉〉動上九，與〈噬嗑〉動初九，亦皆依各該爻辭以解卦並自勉其志。

其中尤值得注意者，為阮文理一例。他自述少時即專心研習並實踐朱熹之筮法；其後雖旁涉並實驗、檢證多種占卜方法，然終其一生仍篤信朱熹〈筮儀〉。依阮文理之見，朱熹筮法雖「平淡」，然「至神奇」；至於其他諸種占法，縱或偶有應驗，終究「置而弗用」，如此方能「持以一統而不繁」。¹⁰⁶

上述分類顯示，儘管實際運用形式各有差異，越南儒者的卜筮實踐，整體而言仍大致運行於朱熹所奠定的方法論軌道之中，尤其體現在其對變占原則的遵循，而非脫離該一傳統而另起爐灶。

卜筮的應用範圍極為廣泛，既可涉及國家層面的重大事務，如軍事與政治，也可關乎家庭、宗族乃至個人的諸多問題。卜筮既可以为占者自身而行，亦可為他人代占。在家庭、宗族與個人層面，儒者卜問的內容，通常圍繞墳墓、祠堂、科名仕途、健康與壽命、胎產與子女養育，以及後代成就等問題展開。就墳墓與祠堂而言，其關注焦點主要在於是否安穩、能否發福於子孫之壽命、人丁與科第，以及是否應當遷移墳墓或祠堂。至於科名仕途，則著重考察應試登第的可能性，以及為官之路的順逆得失。關於健康與壽命，占問的重心多在疾病的輕重緩急、能否痊癒，以及壽命的長短。至於胎產與子女問題，則集中於生產是否順利、子女能否健康成長，並進一步關切其日後是否具備承擔與延續家族興盛的能力。

上述諸種關切，在阮文理所著《壽昌東溪志亭筮說》中得到了集中而生動的呈現。該書全體分為三部分：其一為〈志庵阮子自家筮法存驗〉，收錄與墳墓、祠堂相關之筮例二十九則；其二為〈志庵科宦筮驗〉，亦收錄二十九則；其三為〈志庵壽元之吉〉，載錄關於健康、疾病、壽命與生育之筮例三十四則。其占問對象，主要為作者本人（涉及健康、科名、遷轉等），以及宗族之墳墓、祠堂與子孫事務，時間跨度自一八三二年至一八四四年，正當阮文理由三十七歲至四十九歲之間。¹⁰⁷

卜筮進行的時間，分布於一日之內的不同時段：清晨多在寅時（3:00 – 5:00）、卯時（5:00 – 7:00）、辰時（7:00 – 9:00）；傍晚多在酉時（17:00 – 19:00）、亥時（21:00 – 23:00）；夜間則在子時（23:00 – 1:00）與丑時（1:00 – 3:00）。行筮之前，作者往往先行齋戒焚香熏沐。亦有個別情形為請他人代筮、借用筮具（蓍草），或改用其他占法（如以金錢起卦）；此類情況皆於文中明確註明，例如「借人蓍草敬筮」或「時以金錢筮」。一般而言，每一次卜筮的記錄皆遵循較為嚴謹的書寫次序，包括：時間（年號、年月日時）、地點、占問緣由、所得之卦（含本卦與之卦，有時附帶驗語）、卦象圖示與動爻標記，以及用以解占的卦辭與爻辭。基於「泰筮無心言有玄」、

¹⁰⁶ 〔越〕阮文理：《阮族家譜·志庵自傳》，頁 167-168。

¹⁰⁷ Bùi Bá Quân: “Thực hành Phệ pháp và thể nghiệm Dịch lý của nhà nho Việt Nam thời Nguyễn: Qua nghiên cứu trường hợp Nguyễn Văn Lý”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (141), 2017, tr. 60-72.

「著筮無心若有神」與「童蒙求瀆神猶告」等觀念，¹⁰⁸某些事項會在同一日之內或相隔數日反覆占筮，顯示出占者在實踐卜筮時的審慎態度與強烈的驗證意識。

在該書所記錄的諸多筮例中，最為突出的兩項關切，正是阮文理對仕途與子女問題的高度重視。

關於仕途，占筮事例多集中於若干關鍵時間節點。明命十三年（1832），阮文理中進士、補授翰林院職事，正式踏入仕途；此一階段，他最為關切者，在於自身「前程受用」之如何。其後，自一八四一年至一八四四年間，阮文理出任富安省按察使，此段時期亦為其官途波折最甚之際：其間兩度遭貶，尤以第二次情節尤為嚴重。《志庵科宦筮驗》共記錄十八次圍繞仕途而行之占筮，所問內容包括：是否得以調任、是否觸犯過失、何時得返北城、若續留南方則事業是否尚有發展空間、仕途究竟尚能推進至何等境地、自身當「行」抑或「止」、是否宜上疏乞休等。尤值注意者，為甲辰年（1844），亦即阮文理於富安遭一商人竊財反誣受賄之年；其時，他屢次占問當年官運之走向：行與止、吉與凶、得與失、悔與吝、憂與虞，以及是否得調回北城，抑或宜請求致仕。

諸卦之中，有一卦被其視為尤為靈驗，記於紹治四年（1844）正月初八日。其文云：「移刻另筮：衰病如其來京，不堪趨赴，行止何如？得〈夬〉之〈革〉。〈夬•九二〉：『莫夜有戎，勿恤。』〈革•九二〉：『己日乃革之，征吉，无咎。』是年五月，以轄商京控受財，欽往查得，革職，鎖；七月發平定安置。」¹⁰⁹其後，經學士武范啟（1807－1872）覆查，證實並無受賄實情，然阮文理終究仍被去官，安置平定。其間心境之抑鬱與感慨，亦見諸〈平定端午〉、〈平定中秋〉與〈平定冬至〉等詩作之中。¹¹⁰

至於子嗣問題，阮文理尤為關注其長子紹，生於癸巳年（1833）。在《志庵壽元之吉》中，涉及此子之占筮多達八次，時間橫跨自一八三三年——夫人尚在懷孕之時——至一八四三年——其子年滿十歲之際。胎孕之時，占問其為男為女；既誕之後，則憂其體質康健、能否長壽、是否具備登科立業之可能、子嗣是否昌盛，以及是否足以振興門戶。尤為慎重者，為明命二十一年（1840）十月十九日於京師所行之一占：其前連續數日熏沐齋戒，然後始行筮問。其結果，與先前在家鄉所得之卦完全一致。其記曰：「明命二十一年庚子十月十九日寅刻，時在京，熏沐積成十日，至此敬筮男紹癸巳命康寧壽元可保貞、可登上壽之吉乎？嗣育吉利、昌吾門乎？得《乾》。在鄉時筮，亦得《乾》。《乾》：『元亨利貞。』」¹¹¹阮文理之所以對此子投注如此多心力，實由其內心始終縈繞於振興宗族、承續血脈與家風之責。加之此子為正室阮氏所出之

¹⁰⁸ Chí Đình Nguyễn Văn Lý (1795-1868): *Tổng tập thơ văn* (Tập 2) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2015), tr. 792-793, 551-553.

¹⁰⁹ 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·志庵科宦筮驗》，頁 54-55。

¹¹⁰ Chí Đình Nguyễn Văn Lý (1795-1868): *Tổng tập thơ văn* (Tập 2), Sđd, tr. 551-553, 574-576.

¹¹¹ 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·志庵壽元之吉》，頁 69。

嫡長子，自然寄予尤深期望。據《阮族家譜》所載，此子名自為文瓊，號敬溪，諡恭懋，蒙敕授翰林院供奉，享壽六十三歲，生一子三女，¹¹²亦可謂不負其父昔日所望。

值得注意的是，在科舉出身的越南儒者心態中，於正式踏入仕途之前，往往普遍懷抱一種不確定與憂懼之感，難以預知未來官途將走向何方。有人將此稱為「險途」，意指一條荊棘叢生、充滿風險的道路。正因如此，在真正投身仕宦之前，他們往往藉助卜筮以先行預測，從而據以抉擇合宜的進退方式。也正是在這一意義上，阮朝時期實際上流行以「筮仕」一詞，專指以卜筮作為人生重大抉擇——尤其是是否出仕、如何出仕——之前的諮詢手段。¹¹³由前述諸例可見，陳文[火著]、阮文理、阮文超與汝伯仕等人，皆曾採取此種「筮仕」的實踐方式。

在《飛鳥元音》一書之序（成書於一八三一年）中，汝伯仕記述了一段對其易學理解產生深遠影響的卜筮經驗。其言曰：戊子年間，彼時他尚任仙呂縣令，曾遇一位精通河洛理數之人，遂請其占命，得〈小過〉卦。占者解釋道：〈小過〉之義，在於只宜應付小事，不足以承擔大任；若胸懷大志，恐難以成就。又言其時大運應於初爻，凡歷六年，而爻辭云：「飛鳥以凶」。鳥之飛翔，雖一時似有亨通之勢，終究難免災禍；若不飛，反而尚可保全自身。汝伯仕聞此，占時尚未深信。直至庚寅年冬，身陷囹圄之際，方始恍然覺悟，往昔之占誠為靈驗。自此，他方對易理有了切身而深刻的體認。

在原文中，汝伯仕不僅敘述卜筮之事，亦明確表達其對《易》與卜筮意義的理解。他認為，聖人所以推尊《周易》，教人觀卦象、玩占辭，正是為了使人知所趨避，以迎吉避凶；故卜筮本為一樁至關重要之事。然而，「易」又寓變易之義，包涵萬理；通達其道者，能由一卦之占而推衍命數，使道理融會貫通。對照自身經歷與〈小過〉卦彖辭所言「可小事，不可大事；飛鳥遺之音，不宜上，宜下，大吉」，汝伯仕認為其義本已十分明顯：得此卦者，只宜處理小事，安守卑下之位。然而，由於自己年少輕率，不自知其命，又固執而不信術者之言，遂至「閉目投足」，自陷進退維谷之境：高，既不能臻於靈鳳賢德之域；低，又不能如野鶴翱翔天地之間。背離「宜下」之吉象，反而甘受「飛鳥以凶」之兆，終至誤入罪網而不自覺，實可謂「愚鳥」矣。正因追憶當年「飛鳥以凶」之占語，汝伯仕遂以《飛鳥元音》名其詩集。¹¹⁴

阮文超亦於〈京寓即事遺吏部郎循甫阮台〉一詩中，記錄了一則性質相近的經驗。詩中他直言曾蒙阮文理字循甫為其占得〈姤〉之〈蒙〉之卦，並將此結果視為長久縈懷之事：「身世行藏心理易（循甫為余筮得〈姤〉之〈蒙〉，屢以為意，故因及之），江湖歸去夢中家。」¹¹⁵詩句清楚展現了阮文超的心境：個人身世之行藏、出處抉擇，不僅是內心的理性思量，更是透過卜筮結果來加以映照。尤須注意者，在詩中〈姤〉之〈蒙〉之卦，被他以「屢以為意」之語反覆提及，顯示卜筮並非一時之舉，而是一種

¹¹² 〔越〕阮文理：《阮族家譜·志庵自傳》，頁 194。

¹¹³ 同上，頁 159-160。〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·志庵科宦筮驗》，頁 43-44。

¹¹⁴ 〔越〕汝伯仕：《飛鳥元音·序》（河內：漢喃研究院藏），編號：A.2911，頁 7-9。

¹¹⁵ Trần Lê Sáng (Chủ biên): *Tuyển tập văn thơ Phương Đình Nguyễn Văn Siêu* (Tập 3) (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2010), tr. 257-259.

反覆運作的思維方式，深深嵌入儒者的精神生活之中，並與官途多舛的不安現實緊密相連。

3.2. 反思、總結、經驗之流傳與新方法的創造

從陳時見、馮士周、鄧公質，到陳文[火著]、裴楊璵、阮文超等越南儒者關於卜筮實踐與應用的記載來看，可見一項十分突出的特徵：他們往往將自身的占筮個案詳加記錄，以備日後反覆省察。此類記錄在中國學術語境中被稱為「筮例」，而在越南學者的著述中，則多以「筮說」、「存驗」、「筮驗」、「驗卜編」等名目出現，其目的在於「留以占驗」或「錄而應證」等。這一現象顯示，卜筮並非僅止於一時的預測行為，而是與儒者面對人生變動時的反思、內省與理性省察密切相關。

在這一脈絡中，阮文理的案例尤具代表性。他不僅幾乎完整記錄了自己一生中的卜筮經歷，且對於被認為已「應驗」的事例，往往加以明確標註。統計《壽昌東溪志亭筮說》、《志庵自傳》與《東溪詩集》中所載九十九則卜筮事例，可知其中有十三則被他本人確認為已然應驗。這些被視為應驗的事件類型十分多樣，既包括對宗族大宗祠堂風水為氣脈會聚之所的確認，也涉及會試、廷試的結果，從初入仕途、歷次補授與調遷、仕途升沉的關鍵轉折，直至與子嗣相關的問題，乃至為他人占病等事項。若干重要的應驗事例，則被阮文理加以概括，融入〈筮驗〉一詩之中：

風雷一第已希奇，于出門庭豈夢思。晉上何求三錫馬，益中安有十朋龜。生消有損當逢垢，剛逼無端又遇離。訟裏有言尋復道，龍飛利見未吾知。¹¹⁶

此詩不僅具有自述性質，亦可視為其一生中若干明顯應驗之卜筮事例的總結性文本。依據作者原注，並對照《志亭筮說》與《志庵自傳》，可較為清楚地辨識出詩中各聯所對應的具體事件：首聯應於會試及出仕前之占筮；頷聯對應其在翰林院時占問前程，以及調任富安省按察使之事；頸聯關涉赴富安就任前的數次占筮；尾聯則對應於其遭誣被貶、安置平定的變故，及其後於一八四六年得以起復，復任翰林院典簿，並行走於內閣之經歷。

為更清楚呈現此一過程，可引述阮文理在《志亭筮說》與《志庵自傳》中關於其會試的敘述：明命十三年（1832）壬辰二月，他赴京應試，時其從兄阮公[一居]代為占筮，得〈益〉之〈頤〉。其〈益〉卦九五爻辭曰：「有孚惠心，勿問元吉；有孚惠我德。」該科考試中，阮文理果然登正榜，第六名及第。他進一步具體闡釋此一「應驗」：爻辭中之「有孚」，指其獲得朝廷特加恩惠，每篇試文皆加一分；首場經義，其卷被列為優等，正合「元吉」之占辭。此外，該科中其試卷與中土村范士愛（1806 - 1840）及東鄂村范嘉[玉專]二人之卷，皆為明命帝特別留意，亦被視為「惠孚」之應。由此，阮文理進而得出一帶有總結意味的認識：科名似乎早有定數，而《易》理之神妙，實難以測度。¹¹⁷透過此種敘述方式，可以清楚看出，他並非僅止於記錄占筮結果，而是有意將爻辭之語與科舉實際進程逐一比附，以此強化《易》道「應驗」之可信性與說服力。

¹¹⁶ Chí Đình Nguyễn Văn Lý (1795-1868): *Tổng tập thơ văn* (Tập 1), Sđd, tr. 530-532.

¹¹⁷ 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·志庵科宦筮驗》，頁 43-44。〔越〕阮文理：《阮族家譜·志庵自傳》，頁 152。

在實際實踐與應用卜筮的過程中，除了反覆驗證之外，越南儒者始終自覺地進行預測經驗的總結。其論斷方式，有時依據卦名、卦義、卦象之一端；有時則綜合三者之義加以推演，而多能在現實中得到印證。這些豐富多樣的論筮方法，不僅反映了儒者深厚而靈活的易學思維，也具有啟發後學、作為參考資源以供學習與運用的價值。其中，阮文理與阮文超尤為代表性人物。

《志庵自傳》記載：嗣德帝早聞阮文理精於卜筮，又經從善公阮福綿審（字仲淵，號倉山，1819 - 1870）推薦，遂降諭命其陳述所學，並就健康與天氣兩事進行占筮。面對此等頗具難度的詔問，阮文理不敢不慎。他屢以年老多病為由辭讓，然因皇帝三次降旨，終不得已而勉力應對。其自陳曰：「臣於此道，初無書傳，亦無異書，懷抱止於紙上，尊信朱說，自家遇事占，亦或為人占，經五十年來，事應之來止於易筮上推測出，間有驗不驗，就中驗之分數較多。」¹¹⁸

其後，他恭赴史館之前，設香案焚香，陳列蓍草而虔誠筮之，得〈坎〉之〈困〉。由此，他從卦爻辭、互卦、五行、五方以及臟腑等多重層面加以分析，提出具體預測。這些論斷依據，實為其多年實踐所凝練而成的經驗，其中尤以以下三點最為突出：

第一，卜筮之人固可兼習多種占法，但必須專守一途，以免雜亂。阮文理指出，他始終一以貫之地敬信朱子之〈筮儀〉。在他看來，〈筮儀〉之應驗如響，凡吉凶悔吝，皆不出卦爻辭之中，故可作為占斷的根本依據。他說：「卜筮只用〈筮儀〉之法，其應如響，不外彖爻之吉凶而已。」¹¹⁹並進一步強調：「大要吉凶之兆，《易》中自是安排，未有辭吉而事凶，辭凶而事吉者，此臣屢占之一驗也。〔。。。。。。〕便及於《易》卦成之後，只據文王、周公之彖爻辭吉凶悔吝，《易》之情見乎辭，殆足以成天下之亹亹。」¹²⁰

第二，凡爻變由陰轉陽者，其結果多主吉應。他明言：「驗此一爻發動，則占本卦及之卦辭，陰變陽又是吉兆。」¹²¹

第三，依〈筮儀〉之法，一爻動則取本卦爻辭；二爻動則兼取二爻之辭，但以居上者為主，且不論及之卦。然而阮文理根據自身實踐經驗指出：若本卦爻辭與所占之事不相應，則轉而參考之卦，多亦見其應驗。他謙遜地承認，此說乃個人心得，與朱熹之說略有不同，恐有冒瀆於高明之前，但仍不敢隱匿其親驗所得。¹²²

透過以上論述可以看出，越南儒者在卜筮實踐中，並非被動接受占辭，而是不斷反思、歸納、修正與創新，使卜筮逐漸成為一種可傳承、可反省、亦可發展的應用易學知識體系。

¹¹⁸ 〔越〕阮文理：《阮族家譜·志庵自傳》，頁 165-167。

¹¹⁹ 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓·志亭筮儀存驗》，頁 25。

¹²⁰ 〔越〕阮文理：《阮族家譜·志庵自傳》，頁 167。

¹²¹ 同上，頁 168-169。

¹²² 同上，頁 169-170。

阮文超與阮文理本為至交，然在卜筮問題上，二人之見解卻不盡相同。在〈讀易說〉一文中，阮文超自述：「《易》之道，予少為學甚疏曠，然占《易》屢無其驗。」在他看來，卦驗與否，並不繫於卦本身，而關鍵在於解卦之方法。其方法之核心，即所謂「先人事而後說卦」的原則。依此原則，占筮之前，必須先對所占之事作全面分析——包括對象、情境、性質與其中所蘊含之事理——然後方可對照卦象與爻辭以推斷吉凶。此一觀點肇源於王通（584－617）之《文中子》，後世又見於顧炎武（1613－1682）《日知錄》、李光地（1642－1718）《周易折中》、李塨（1659－1733）《周易筮考》等著作之中。阮文超即以兩則典型事例來闡發此一方法。

a. 或問：汾陰侯生善筮，先人事而後說卦，則疑而有質：若事已顯，何須筮？曰：非此之謂也。嘗觀後魏史，孝文帝意在遷都，托言南伐，齋於明堂左個，詔太常卿親筮，得〈革〉卦，乃曰：此是湯、武革命，順天應人之卦也。群臣無所言，獨王澄進曰：《易》言「革」者更也，應天順人，革君臣之命，湯、武得之為吉。今伐叛耳，不得為革命，未可為全吉。魏主厲聲曰：象云「大人虎變」，何為不吉。澄曰：陛下龍興既久，豈可方同「虎變」。魏主怒，車駕還宮，亟召澄告曰：向者明堂之忿，懼眾人競言阻我大計，故厲聲怖文武耳。今日之行，誠知不易。國家興自北土，徙居平城，雖富有四海，文軌未一，此間用武之地，非可文治，移風易俗為難。崑崙帝都，河洛王里，因茲大舉，光宅中原，以為如何？澄即贊曰：陛下制馭華夷，輯平九服，蒼生聞此，合當大慶。魏主曰：北人戀本，忽聞移都，必至驚擾。澄曰：此既非常之事，唯非常之人所知，願即決之，此乃〈革〉之象也。魏主乃行。非「先人事而後說卦」乎。¹²³

b. 又故友先興教授黎子常嶺母病篤，筮得〈革〉之〈困〉，舉家大慟。余解之曰：壽母事夫訓子，各已成立，使數盡而終，即是貞吉，何乃困？此必今病則革矣，而沉綿不起，「貞疾，恒不死」也已。而尋愈，但衰弱，延至五、六年乃歸。因附記以相證焉。¹²⁴

以上兩則，一取史籍《後魏書》，一出阮文超之親身實踐，皆用以說明其所奉行之「先人事而後說卦」的解卦原則。由此可見，在阮文超看來，卜筮並非孤立地依賴卦象，而是必須與對人事的深切洞察相結合，方能真正發揮《易》之應用價值。

在案例 a. 中，阮文超引《後魏書》以為說明。孝文帝（在位：471－499）謀議遷都之事（而假託為南伐），乃齋戒於明堂，召太常卿占筮，得卦為〈革〉。帝即援引

¹²³ 〔越〕阮文超：《方亭隨筆錄·諸經考約·易經考約》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年影印漢喃研究院藏抄本），頁56-58。

¹²⁴ 同上，頁58。

「湯、武革命」之典，認為其兆為大吉。然而，王澄駁斥此一解讀，指出南伐僅為征討叛逆之舉，並不具備「革命」之本質，故不可據〈革〉卦而斷其為吉。王澄之論，正切合「先人事而後說卦」之精神：其不遽釋卦象，而先審辨事件之實質；並進一步指出，〈革〉卦所言「大人虎變」之爻辭，僅適用於具有重大轉變、近乎革命之時勢，與孝文帝「龍興已久」之身分地位並不相符。由是可知，卦象不能脫離具體之政治與社會情境而獨立詮釋。惟及孝文帝明示其真意在於遷都——亦即實行一項具有〈革〉之性質、足以轉移國家格局之行動——王澄方肯定革卦得以相應。藉此，阮文超主張《易》學並非決定論之學，而是一種明鑑之法，用以輔助人們認識時勢與把握行動之道理。凡解卦若背離現實，或被用以合理化主觀意圖，皆有違《易》之中正之道。

案例 b.則為此一原則之直接體驗。黎常嶺之母病篤，其家占得〈革〉之〈困〉，遂遽以為凶。阮文超先從人事入手加以考察：其母一生守節，事夫教子，備極其道；故若壽數已盡而歿，亦屬「貞而吉」，不可將「困」字強加於道德或精神層面。於是，在正確認定事件性質之後，阮文超始轉而釋卦，認為此處之「困」乃指身體之困頓，即病患纏綿不去，與〈豫〉卦六五爻辭「貞疾，恆，不死」相符合。據此，他預測病勢將有緩解而不致痊癒；事實亦然，其母一度好轉，然病情延宕五、六年後方逝。此一事例，充分顯示解卦必須契合對象之道理與實際狀況，而不可任意套用卦義。

上述兩例——一取自《後魏書》之史實，一源於日常解卦之經驗——共同揭示「先人事而後說卦」乃《易》學之根本方法論。依此原則，卦與爻並不具備決定論之價值，而僅為一種觀照之工具，用以協助人們正確認識情境、道理與事件之性質。解卦之合理性，唯有置於具體人事之脈絡中方能成立；若將卦象視為絕對準則，或僅依表層象義加以詮釋，則極易導致迷誤，並背離《易》之明智精神。

在實踐與應用卜筮之過程中，部分越南儒者在繼承傳統的基礎上，逐漸萌生出創製新型卜筮方法之構想。其中最具代表性者，為明命帝與紹治帝二例。二帝依據天人感應之原理，設計出融合《易》理與天干、五常、五方以及詩歌體系之卜筮方式。此類方法實非憑空創發，而係由既有傳統所啟發：早在漢代，焦延壽（？—？）即曾撰《易林》，仿《詩經》之體制，為諸卦創作「林辭」，以供占斷；同時，此種作法亦與民間信仰相契合，尤與當時流行於本土之「搖簽」形式相呼應。¹²⁵然而，若就帝王之心態而言，創製此類卜筮法門，其首要目的並不僅在於預測吉凶，而在於借助卜筮之形式以傳達與宣流教化——藉此弘揚聖人「因占寓教」之精神，進而敦人倫、厚風俗。尤為重要者，此一活動亦體現出君主在「參配天地」、「幽贊神明」，「與天地合其德，與日月合其明，與鬼神合其吉凶」方面之角色定位，正如儒家經典所反覆申論者。至紹治朝，此一精神更被明確強調。¹²⁶紹治帝撰《御製裁成輔相詩集》，以供占筮之用。

¹²⁵ 〔越〕阮朝國史館：《大南實錄·正編·第三紀·卷七十·憲祖章皇帝實錄》，集 14，頁 [436]5644。

¹²⁶ 《御製裁成輔相詩集》之〈跋〉文中有云：「〈乾〉之〈文言〉有曰：『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。天且不違，而況於人乎？況於鬼神乎？』〈泰〉之〈大象〉有曰：『地天泰；后以裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。』聖人於〈乾〉、〈泰〉二卦，

「裁成輔相」一語出自《易》之《泰》卦，其義在於君主應「裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民」，藉此清楚昭示其在創製並運用此類卜筮方法時所寄寓之道德旨趣與政治理想。

《御製天機預兆詩》書序稱：明命帝（在位：1820－1841）曾制訂「天干二子卜」之法。其器具為兩枚木製球體，形制近於方塊，然其兩端皆削琢為五面形：一端刻五陽干（甲、丙、戊、庚、壬），另一端刻五陰干（乙、丁、己、辛、癸）。二球之差別在於刻字顏色：一枚刻朱字，一枚刻白字。二球置於一長形八角木盒之中，盒內中央設隔板，分為兩格，各置一球。占筮之時，占者焚香，跪於香案之前，雙手捧盒高舉至額，密禱虔誠，輕搖三轉，隨後將盒輕置於香案之上，開盒視其結果。依其約定，朱字者為上卦，白字者為下卦。譬如，占得朱字為「甲」、白字為「丙」，即為「甲丙」之卦。欲知「甲丙」卦之應驗內容，須檢閱明命帝所撰《御製天機預兆詩》一書。

127

該書共收詩二百首，分為上下二卷：上卷以紅墨刊印，下卷以黑墨刊印，各一百首。詩題以十天干相互組合而成，如「甲」與十干依次相配，即形成「甲甲、甲乙、甲丙、甲丁、甲戊、甲己、甲庚、甲辛、甲壬、甲癸」十首。據《大南實錄》記載：「《御製天機預兆詩》成。帝以聖人窮理然後可以言數，不可與常人道，命藏之秘閣（是詩取十干之數，重之為二百首，自甲甲至癸癸，紅字、黑字各一百首；每首各繫以辭，其辭本諸物理，示人以吉凶悔吝。至紹治年間，始付梓頒行）。」¹²⁸

總體而言，每一首詩的構思結構，皆先由天道之象發端，繼而推演至人事之理；其中關於人事的論述，尤為鮮明地體現出依循儒家道德規範而行教化的用心。事實上，明命帝尤為重視教化之功，曾本於「敦人倫、厚風俗」之旨，親撰《聖諭訓迪十條》，命刻板頒行，廣加宣講，使民眾得以「耳濡目染」。其後，紹述先志，紹治帝（在位：1841－1847）亦撰《皇訓九篇》，頒示天下。尤為值得注意者，在進一步發揮「因占寓教」之深意下，紹治七年（1847），紹治帝復創製「天球子」之法，並編成《御製裁成輔相詩集》，以供占筮之用。

此卜法以二枚天球為具，一枚鐫刻朱字，一枚鐫刻白字；每枚球上皆刻十天干、五常與五方之名，置於匣中。其後，帝王親自撰成詩作二百首，分為二卷，每卷各一百首。書首〈序〉詳載占法：凡有事欲占，須陳設香案，將〈先天〉〈後天〉二卷置於神佛之前，叩首密禱，然後捧起天球匣旋轉三匝，置於香案之上，開匣視之。先觀朱字之球，次觀白字之球。例如，若朱字應於「甲」，白字應於「東」，則得〈先天〉卷中〈甲東〉一詩；若朱字應於「東」，白字應於「甲」，則得〈後天〉卷中〈東甲〉一詩。所應之詩，即為「本卦」。其後，再依占筮當日之干支以推「變卦」。具體而

發此兩大義，蓋必有〈乾〉之德，然後可以裁成輔相之中道。」見 Thiệu Trị: *Ngự chế tài thành phụ tướng thi tập*, tr. 31-40.

¹²⁷ 〔越〕阮福膽（明命）：《御製天機預兆詩·序》（木版）（大叻：越南國家第四檔案中心藏），編號：H.90，頁1。

¹²⁸ 〔越〕阮朝國史館：《大南實錄·正編·第二紀·卷二百十六·聖祖仁皇帝實錄》，集12，頁[308]4638。

言：在〈先天〉卷中，變卦依日干之類推定。如於丙日，占得〈先天〉之〈甲東〉，則變卦為〈甲南〉，以丙屬火，應南方；若於丁日，則變卦為〈甲禮〉，以丁火主禮。至於〈後天〉卷，則變卦依日支而定。例如於巳日，占得〈後天〉之〈東甲〉，則變卦為〈東丁〉，以巳與丁同屬陰火；若於午日，則變卦為〈東丙〉，以午與丙同屬陽火。

關於「天球子」與《御製裁成輔相詩集》之製，其義理之深，為阮朝文臣阮伯儀、尊室鈴、阮久長、武范啟、梅英俊、阮文超、申文[卜變]等人所極力鋪陳稱頌。諸臣以為：帝王天資高明，默會伏羲、文王之心源，尊奉周公、孔子之教道；因己之獨智而創新，卻又契合微妙之機，取天球以代蓍策，以紅、白分為先後；立卦本於陰陽之數，觀變則依參兩之幾；十干屬天，五方屬地，五常屬人，三者相參而組構為一體系。綜而言之，正是《周易》涵攝三才之道；三才復歸於五行，而五行又統一於陰陽之中。由此，諸文臣期望占者潔其身心，以至誠求諸於《易》，則天球所示之卦象，自能靈應無間，不異於蓍策；觀其詩辭，會其旨趣，體《詩》之情，盡《易》之變，使每一首占詩皆如一則「爻辭」，憑藉神明之助以推察成敗、辨析吉凶，從而發明造化之精蘊，並與天地化育之功相頡頏。¹²⁹

四、結論

卜筮乃《周易》之重要應用之一，至遲自十三世紀以來，已在越南廣泛流傳並付諸實踐。此一學術不僅為歷代封建王朝所採納，亦為知識階層所接受、關注並運用於社會生活的諸多層面，上自國家之重大政事，下至個人、家庭與宗族之私務。歷經不同歷史時期，卜筮在社會中多以正式形態存在，並被視為一門具有明顯實用價值的有用之學。

本文以蒐集自多種來源之漢喃文獻為基礎，集中分析越南卜筮之歷史發展，透過傳統知識階層的觀念加以考察，並進一步闡明自十三世紀以來卜筮的特徵、應用範圍及其實踐思維。在認識層面上，阮秉謙、黎貴惇、裴楊璣、黎文啟等越南儒者，皆特別重視卜筮之理論基礎，即「天人感應」之思想，具體而言，乃天地之理一氣與人之志一氣之相互感通。其中，構成感應之核心要素，即人之至誠之心。依傳統知識階層之理解，唯有至誠，方能感通神明，從而反映所占之事的結果。然而，亦須注意的是，在宋儒思想影響下，越南儒者並不將「鬼神」理解為具人格之神祇或超自然的神秘力量，而在本質上，乃指陰陽二氣運行所呈現之良能。

儘管承認卜筮在「決疑定惑」方面之功用，越南儒者並未將其預測功能絕對化；相反地，他們始終強調人之理性主體性，尤為凸顯「因占寓教」之教化意義，並視之為卜筮之核心價值。

在實踐層面，越南儒者運用之卜筮方法多樣，然大體皆以朱熹所確立之「變占」原理為依歸。從實際運用情況觀之，其操作頗具靈活性，並取得一定之心得與成就。其占問所關注之議題，主要集中於仕途與家族兩大領域，反映出傳統知識階層之典型

¹²⁹ Thiệu Trị: *Ngự chế tài thành phụ tướng thi tập*, “Bạt”, tr. 443-455.

關懷。與此同時，他們亦重視對占筮經驗之記錄、整理與傳承，並嘗試創製新的卜筮方法。阮文超、阮文理所留下之卜筮記錄與經驗，皆為極為珍貴之史料，對後世，特別是研究與關注卜筮者，具有重要之參考價值。

本研究不僅有助於闡明越南傳統文化之一重要面向，更為關鍵者，在於揭示卜筮這一古老預測領域所蘊含之道德價值與人文精神。由此，本文嘗試從「道」與「術」兩個層面，建構對卜筮之整體性認識，以避免將其功能極端化或絕對化；此種偏向，往往可能對當代社會之認知結構與心理狀態產生負面影響。

引用書目

古代文獻

- 〔宋〕黎靖德（編），王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2018年），第5冊，卷74。
- 〔元〕脫脫等：《宋史·卷四八八》（北京：中華書局，1977）。
- 〔明〕胡廣等（編）：《周易傳義大全》（《欽定四庫全書》乾隆四十二年（1777）影印本）。
- 〔中〕復旦大學文史研究院、〔越〕漢喃研究院合編：《越南漢文燕行文獻集成·卷九·華程詩集》（上海：復旦大學出版社，2010年）。
- 〔越〕汝伯仕：《飛鳥元音》（河內：漢喃研究院藏），編號：A.2911。
- 〔越〕吳士連等撰，陳荊和編校：《大越史記全書》（東京：有限會社興生社，1984年）。
- 〔越〕吳世榮：《竹堂周易隨筆》（河內：漢喃研究院藏，1847年），編號：A.1153。
- 〔越〕阮德達：《南山叢話》（臺北：臺灣大學出版中心，2016年影印漢喃研究院藏抄本）。
- 〔越〕阮文超：《方亭文類》（河內：越南國家圖書館藏，1878年），編號：R.1219。
- 〔越〕阮文超：《方亭隨筆錄》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年影印漢喃研究院藏抄本）。
- 〔越〕阮文理：《阮族家譜》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.217。
- 〔越〕阮文理：《東作阮氏家訓》（河內：漢喃研究院藏），編號：A.673。
- 〔越〕阮朝國史館：《大南實錄》（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971）。
- 〔越〕阮福膽（明命）：《御製天機預兆詩》（木版）（大叻：越南國家第四檔案中心藏），編號：H.90。
- 〔越〕武欽璘：《白雲庵居士阮公文達譜記》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.105。
- 〔越〕范貴適：《華堂安適候立齋先生詩集》（河內：越南國家圖書館藏，1811年），編號：R.1711。
- 〔越〕范廷琥編：《義經蠡測（卷上）》（河內：河內國家大學下屬人文與社會科學大學歷史系資料室），編號：H.354。
- 〔越〕范廷琥：《群書參考》（河內：漢喃研究院藏），編號：A.487。
- 〔越〕裴楊璽：《屋漏話》（河內：漢喃研究院藏），編號：VHv.89。
- 〔越〕鄧泰滂：《周易國音歌》（河內：漢喃研究院藏，1815年），編號：A.29。
- 〔越〕潘輝注：《歷朝憲章類誌》（東京：東洋文庫藏），影印本，頁643。
- 〔越〕黎貴惇：《北使通錄》（河內：漢喃研究院藏，1763年），編號：A.179。

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

〔越〕黎貴惇：《見聞小錄》（河內：漢喃研究院藏，1777 年），編號：VHv.1322/1。

〔越〕黎文啟：《周易究原》（臺北：臺灣大學出版中心，2011 年影印漢喃研究院藏抄本）。

〔越〕陳公憲、陳輝樸：《海陽風物志》（河內：越南國家圖書館藏，1811 年），編號：R.42。

〔越〕陳文近：《陳族家譜》（河內：漢喃研究院藏，1903 年），編號：A.772。

〔越〕陳進：《登科錄搜講》（河內：越南國家圖書館藏），編號：R.21。

〔越〕佚名：《圖書演義：筮儀》（河內：漢喃研究院藏），編號：AB.578。

近人文獻

林忠軍：〈孔子儒學視域中的筮占觀〉，收入《易學源流與現代闡釋》（上海：上海古籍出版社，2012 年），頁 90-107。

鄧球柏：《帛書周易校釋（增訂本）》（長沙：湖南出版社，1996 年），頁 480-481。

Bùi Bá Quân : “Thực hành Phê pháp và thể nghiệm Dịch lý của nhà nho Việt Nam thời Nguyễn: Qua nghiên cứu trường hợp Nguyễn Văn Lý”, *Tạp chí Hán Nôm*, số 2 (141), 2017, tr. 60-72.

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

Bùi Bá Quân: “Tư tưởng Dịch học trong văn chương của Ngô Thì Nhậm”, *Tạp chí Nghiên cứu văn học*, số 12 (610), 2022, tr. 59-74.

Bùi Huy Bích: *Hoàng Việt thi tuyển* (Hà Nội: Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, NXB Văn học, 2007).

Chí Đình Nguyễn Văn Lý (1795-1868): *Tổng tập thơ văn* (Tập 1, 2) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2015).

Lâm Giang (Chủ biên): *Ngô Thì Nhậm toàn tập* (Tập I) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2003).

Lê Phương Duy (khảo cứu, dịch chú): *Trí thức Nho học và bang giao triều Nguyễn: Bạch Sơn Vũ Văn Tuấn và tác phẩm Chu Nguyên học bộ tập* (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2022).

Lê Thu Yến, Đàm Anh Thư: “Phép thuật, tướng số, bói toán, phong thủy - niềm tin tâm linh trong văn học Trung đại”, *Tạp chí Khoa học Đại học Sư phạm thành phố Hồ Chí Minh*, Số 38, 2012, tr. 12-23.

Mai Quốc Liên (Chủ biên): *Ngô Thì Nhậm tác phẩm II* (Hà Nội: NXB Văn học, 2001).

Mai Quốc Liên (Chủ biên): *Nguyễn Trãi toàn tập tân biên* (Tập 3), (Hà Nội: Trung tâm Nghiên cứu Quốc học, NXB Văn học, 2001).

Mai Viên Đoàn Triển: *An Nam phong tục sách*, Nguyễn Tô Lan dịch chú, giới thiệu (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2008).

Ngô Cao Lãng: *Lịch triều tạp kỷ*, Hoàng Văn Lâu dịch (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 1995).

Nguyễn Cảnh thị: *Hoan châu ký - Thiên Nam liệt truyện*, Nguyễn Thị Thảo dịch (Hà Nội: NXB Thế giới, 2018).

Nguyễn Huệ Chi (Chủ biên): *Thơ văn Lý Trần* (Tập 2) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 1988).

Nguyễn Văn Lý: “Cổ Lê Lương nguyên tiến sĩ tiên chính Bùi Tồn Trai từ đường ký”, in trong Chí Đình Nguyễn Văn Lý (1795-1868): *Tổng tập thơ văn* (Tập 2) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2015), tr. 1174-1179.

Nguyễn Văn Thịnh (Chủ biên): *Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội* (Tập 2) (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2010).

Nguyễn Văn Thịnh, Đinh Thanh Hiếu: *Văn sách thi Đình Thăng Long - Hà Nội* (Tập 3) (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2019).

Nhiều tác giả: *Thơ văn Nguyễn Bình Khiêm (Tổng tập)* (Hà Nội: NXB Văn học, 2014).

Nhiều tác giả: *Tổng tập văn học Việt Nam* (Tập 6) (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2000).

Phạm Đình Hổ: *Đường An Đan Loan Phạm gia thế phả*, Trần Thị Kim Anh giới thiệu, dịch chú (Hà Nội: NXB Văn học, 2019).

Phạm Kế Bính: *Việt Nam phong tục* (Hà Nội: NXB Hồng Đức - Công ty Văn hóa & Truyền thông Nhã Nam, 2014).

Phạm Tuấn Khánh (Chủ biên): *Đặng Huy Trứ - con người và tác phẩm* (Hà Nội: NXB Thành phố Hồ Chí Minh, 1990).

Phan Huy Chú: *Lịch triều hiến chương loại chí* (Tập 1, 2), Viện Sử học dịch, (Hà Nội: NXB Giáo dục, Hà Nội, 2007).

Thiệu Trị: *Ngự chế tài thành phụ tướng thi tập*, Nguyễn Văn Phương dịch chú (Hà Nội: NXB Tôn giáo, 2023).

Trần Ích Nguyên: “Trải nghiệm mua sách ở Trung Quốc đời Thanh của sứ thần Việt Nam”, Cùng tác giả: *Thuật bàn về tư liệu sách chữ Hán ở Việt Nam*, Phạm Tú Châu và Phạm Ngọc Lan dịch (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2013), tr. 15-77.

Trần Ích Nguyên (Chủ biên): *Danh nhân Nguyễn Thế Trục và Sứ trình thi tập* (Hà Nội: NXB Đại học Sư phạm, 2025), tr. 203-205.

Trần Lê Sáng (Chủ biên): *Tuyển tập văn thơ Phương Đình Nguyễn Văn Siêu* (Tập 3) (Hà Nội: NXB Hà Nội, 2010).

Trần Văn Giàu: *Sự phát triển của tư tưởng ở Việt Nam từ thế kỷ XIX đến Cách mạng tháng Tám* (Tập 1: *Hệ ý thức phong kiến và sự thất bại của nó trước các nhiệm vụ lịch sử*) (Hà Nội: NXB Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh, 2020).

Trịnh Hoài Đức, Ngô Nhơn Tĩnh, Lê Quang Định: *Gia Định tam gia*, Hoài Anh dịch chú, Huỳnh Văn Tới, Bùi Quang Huy hiệu đính, giới thiệu (Đồng Nai: NXB Tổng hợp Đồng Nai, 2006).

Vũ Phương Đề: *Công dư tiếp ký*, Tô Nam Nguyễn Đình Diệm dịch (Sài Gòn: Bộ Quốc gia giáo dục, 1961).