

國立彰化師範大學

文學院學報

NCUE JOURNAL OF HUMANITIES



第廿九期

中華民國一一三年五月

Volume 29, May 2024

國立彰化師範大學文學院
College of Arts, National Changhua University of Education



國立彰化師範大學

文學院學報

第廿

九期

發行者

陳明飛 國立彰化師範大學

編輯委員會

總編輯

黃聖慧 國立彰化師範大學

主編

黃儀冠 國立彰化師範大學

校外編輯委員

王政文 東海大學歷史學系
王清煌 國立虎尾科技大學應用外語學系
林明德 中華民俗藝術基金會
林潤華 國立東華大學台灣文化學系
林靜秀 靜宜大學生態人文學系
林聰明 逢甲大學
紀文章 朝陽科技大學傳播藝術系
陳彥豪 國立台北大學應用外語學系
廖美玲 台中教育大學 英語學系
蔡佩桂 國立高雄師範大學跨領域藝術研究所
嚴愛群 國立東華大學 英美語文學系
連清吉 日本長崎大學多文化社會學院
陳金永 美國華盛頓大學 地理學系

校內編輯委員

王曼萍 國立彰化師範大學
李進億 國立彰化師範大學
邱湘雲 國立彰化師範大學
陳謝鈞 國立彰化師範大學
溫婷惠 國立彰化師範大學
蓋傑富 國立彰化師範大學
遲恒昌 國立彰化師範大學

編輯助理

蔣品添 國立彰化師範大學
張為舜 國立彰化師範大學

NCUE Journal of Humanities

Vol.29

Publisher

CHEN, MING-FEI *National Changhua University of Education*

Editorial Committee

Editor-in-Chief

HUANG, SHENG-HUI *National Changhua University of Education*

Issue Editor

HUANG, YI-KUAN *National Changhua University of Education*

External Editorial Board

WANG, CHENG-WEN *TungHai University*
WANG, QING-HUANG *National Formosa University*
LIN, MIN-DER *Chinese Folk Arts Foundation*
LIN, JUN-HUA *National Dong Hwa University*
LIN, CHING-HSIU *Providence University*
LIN, TSONG-MING *Feng Chia University*
CHI, WEN-CHANG *Chaoyang University of Technology*
CHEN, YANE-HAO *National Taipei University*
LIAW, MEEI-LING *National Taichung University of Education*
TSAI, PEI-KUEI *National Kaohsiung Normal University*
YEN, AI-CHUN R *National Dong Hwa University*
EN, SRIKICHI *Nagasaki University*
CHAN, KAW-WING *University of Washington*

Institutional Editorial Board

WANG, MAN-PING *National Changhua University of Education*
LI, CHIN-YI *National Changhua University of Education*
CHIU, HSIANG-YUN *National Changhua University of Education*
CHEN, HSIEH-JUN *National Changhua University of Education*
WEN, TING-HUI *National Changhua University of Education*
Jeffrey Hugh Gamble *National Changhua University of Education*
CHI, HENG-CHANG *National Changhua University of Education*

Managing Assistants

CHIANG, PIN-JOU *National Changhua University of Education*
CHANG, WEI-SHUN *National Changhua University of Education*

國立彰化師範大學文學院學報

第廿九期

目錄

一般稿件

錢穆對禪宗的論衡

.....黃文樹 1

《超性學要》論「邪魔」之罪與惡研究—與中文版《神學大全》比對為主

.....林珊紋 27

《約伯記》中的對話美學

.....張玉燕、賴素珍、鄭惠芳、陳鳳儀 49

心悟與觀視：《察病指南》古今怪脈儀圖析解

.....陳嘉璟、許博期 75

NCAE Journal of Humanities

Volume 29

Contents

General Articles

Chien Mu's Critique of Zen	
.....HUANG, WEN-SHU	1
A Study of 'Sin' and 'Evil' Concerning 'Demons' in Chaoxingxueyao--A Comparison with the Chinese Version of Summa Theologica	
..... LIN, SHAN-WEN	27
The Aesthetics of Dialogue in the Book of Job	
.....CHANG, YU-YEN, LAI, SU-JEN, CHEANG, WAI-FONG, CHEN, FENG-YI	49
Mind-enlightenment and observation: Analysis of ancient and modern weird pulse diagrams in " Guidelines for Disease Detection "	
.....CHEN, CHIA-CHIN, HSU, PO - CHI	75

錢穆對禪宗的論衡

黃文樹*

摘要

錢穆學兼四部，歷任燕京、北大、西南聯大等大學教授，著述等身，為當代傑出史學家。1915 年起，即接觸、閱讀佛書，尤愛《六祖壇經》。1944 年夏，於四川灌縣靈巖山寺細究《指月錄》，遂通禪學。1949 年到香港創辦新亞書院，後移居臺北講學，延續中國歷史文化命脈。1968 年獲選中央研究院院士。他的禪學著作，具有一定的質與量。其對禪宗的論衡，可歸納為五大點：一、從歷史地位而言，禪宗是「佛教中國化」的中心臺柱；二、從教義改造言，《六祖壇經》乃中國佛教革命之宣言書；三、從經典價值言，《六祖壇經》是國人必讀的「新七經」之一；四、從儒佛會通言，儒家思想與禪宗義理有諸多相近處；五、從儒佛區辨言，理學與禪宗在心性論上可加以判分。這些觀點，對佛學禪理抱持敬意，與過去儒者迥異；視禪宗是「佛教中國化」的柱石，以及從中國人文精神解析《六祖壇經》的創造性等，體現了錢氏「民族文化本位史觀」。

關鍵詞：錢穆、禪宗、《六祖壇經》

* 樹德科技大學通識教育學院特聘教授

(到稿日期：2023 年 4 月 26 日；通過刊登日期：2023 年 5 月 30 日)

Chien Mu's Critique of Zen

HUANG, WEN-SHU*

Abstract

Chien Mu was an outstanding historian in contemporary China. In 1915, he began to read Buddhist scriptures and was particularly fond of the *Altar-Sutra*. In the summer of 1944, he carefully studied the Book of Moon-directing at Lingyen Mountain Temple in Guan, Sichuan, and thus became proficient in Zen. His Zen writings reflect both quantity and a certain quality. His critique of Zen can be summarized into five major points: First, from a historical perspective, Zen is the central pillar of the "Sinification of Buddhism"; second, from the perspective of doctrinal transformation, the *Altar-Sutra* is the manifesto of the Chinese Buddhist revolution; third, from the perspective of classical value, the *Altar-Sutra* is one of the "New Seven Classics" that Chinese people must read; fourth, from the perspective of the connection between Buddhism and Confucianism, Zen philosophy has many similarities with Confucianism; and, fifth, from the perspective of distinguishing Confucianism and Buddhism, Neo-Confucianism and Zen can be distinguished by their views on the Mind Nature Theory. Unlike the views of past Confucian scholars, these views show respect for Buddhist Zen theory. Ultimately, Chien Mu's "national and cultural-oriented view of history" is reflected in his view of Zen as the pillar of the "Sinification of Buddhism" and his creative analysis of the *Altar-Sutra* in terms of the Chinese humanistic spirit.

Keywords: Chien Mu, Zen, the *Altar-Sutra*

* Distinguished Professor, College of Liberal Education, Shu-Te University

一、前言

二十世紀前期，新文化運動、五四運動肇發，中國學術與文化思維皆起了質變。在這一特殊時空背景中，錢穆（1895-1990）從「一個舊日鄉鎮的天地」¹崛起，成為現代傑出的史學家；被譽為「在史學領域高舉現代新儒學旗幟，反對『盡廢故常』的歷史虛無主義，維護中國歷史文化精神的第一人。」²

錢穆，字賓四，1895年7月30日生於江蘇無錫。1904年，入鄉間新式果育小學，得錢伯圭（1883-1947）牖發；1907年，考進常州府中學堂，受史家呂思勉（1884-1957）啟迪。1911年，因辛亥革命，就讀的南京私立鍾英中學停辦，遂輟學。1912年至1919年，先後任教無錫私立三兼小學、鴻模小學及無錫縣立第四高等小學。1919年至1921年，改任后宅鎮泰伯市立第一初級小學校長。1922年至1930年，先後受聘於廈門集美中學、江蘇省立第三師範（在無錫）、江蘇省立蘇州中學等執教國文。長期以來，憑其堅定之志向、恆心與毅力，自學、苦讀，治學終於有成。1930年，因發表《劉向歆父子年譜》成名，蒙顧頡剛（1893-1980）推薦，聘為燕京大學國文講師。1931年，得北京大學歷史系聘為副教授；旋升任教授，並在清華大學、北平師範大學（北京師範大學）兼課。1937年，抗戰軍興，輾轉任教於西南聯大、武漢大學、齊魯大學、華西大學、四川大學、五華學院、江南大學等。1949年赴香港，10月出任亞洲文商學院（新亞書院前身）院長。1950年秋，「窮窘」中創辦以儒家教育理想為宗旨的新亞書院，俾流亡青年學生得以絃歌不輟。1950年冬至1954年夏，數次應邀抵臺演講。1954年籌辦新亞研究所。1956年，與胡美琦（1929-2012）結婚。1965年，卸下新亞書院校長職務，應聘馬來西亞大學（位吉隆坡）任教。1967年遷居臺北，住外雙溪之素書樓。隔年，當選中央研究院院士。1969年，應張其昀（1901-1985）之邀任中國文化學院（今中國文化大學）史學教授。1986年，時年92歲，在素書樓講最後一課，告別杏壇。1990年8月30日，魁斗星沉，士林震悼。

錢穆的著作豐碩，重要者可大致分類如下：在史學方面有《劉向歆父子年譜》（1930年）、《先秦諸子繫年》（1935年）、《國史大綱》（上下冊，1940年）、《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》（1979年）；在思想方面有《中國近三百年學術史》（1937年）、《莊子纂箋》（1951年）、《中國思想史》（1952年）、《宋明理學概述》（1953年）、《莊老通辨》（1957年）、《朱子新學案》（5冊，1971年）、《朱子學提綱》（1971年）、《中國學術通義》（1975年）、《中國學術思想史論叢》（8冊，1976年）、《現代中國學術論衡》（1984年）；在文化方面有《中國文化史導論》（1943年）、《中國文化叢談》（1969年）、《歷史與文化論叢》（1979年）、《八十憶雙親·師友雜憶》（1983年）等。

上舉錢穆諸多著作中，1939年6月完成於雲南宜良西山的岩泉下寺之《國史大綱》

¹ 鄧爾麟著，藍樺譯，《錢穆與七房橋世界》（北京：社會科學文獻出版社，1998年），頁1。

² 方克立、李錦全主編，《現代新儒家學案》（北京：社會科學文獻出版社，1995年），頁16。

³，是一部很有影響力的佳構，首頁明言：「凡讀本書請先具下列諸信念：一、當信任何一國之國民，尤其是自稱知識在水平線以上之國民，對其本國已往歷史，應該略有所知。二、所謂對其本國已往歷史略有所知者，尤必附隨一種對其本國已往歷史之溫情與敬意。」⁴此對於已往歷史抱持「溫情與敬意」之態度，他認為是國家民族生命精神賴以為寄的根源。接著他在該書「引論」中，檢討民初新文化運動以來，時人率言「革故鼎新」的風潮，鄭重表示「革新固當知舊」——「惟藉過去乃可認識現在，亦惟對現在有真實之認識，乃能對現在有真實之改進。故所貴於歷史智識者，又不僅於鑒古而知今，乃將為未來精神盡其一部分孕育與嚮導之責也。」⁵這些觀點，暨是錢氏針對時代潮流的回應，也是他對於歷史文化所秉持的信念。

錢穆之治史學、文化學，成績亮眼，提出許多獨到見解，為學界所稱。其中，對於佛教禪宗的研究論著，不僅他的得意入門弟子嚴耕望（1916-1996）指為「先生治學之又一趨向」⁶，同時也為佛學界所肯定，例如〈神會與壇經〉、〈讀六祖壇經〉、〈六祖壇經大義〉、〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉、〈再論關於壇經真偽問題〉、〈讀少室逸書〉、〈讀寶誌十四科頌〉、〈讀宗密原人論〉等文，被編入《現代佛教學術叢刊》中（參後）。又他在1966年2月5日原刊於《中華日報》的〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉一文，翌月旋得到當時佛學界頗負聲望的《海潮音》（第58卷第3期）轉載。⁷此外，1968年之冬，他受邀於臺北首剎善導寺⁸演講〈六祖壇經大義〉。⁹這些標誌了他在佛禪研究上是有著一定的學術地位。惟學界關於錢穆的研究，集中於他的史學、文化學與儒學，針對他在佛學禪理的研究，並不多見。本文主要採取文本分析法，兼用歷史研究法，旨在探討錢氏對禪宗的理解與衡定。

二、文獻探討

學界與本研究主題相關之研究論著尚在積累當中¹⁰，茲分三大項擇要探討於後：

（一）將錢氏列入現代新儒家進行探討與評論的研究

在由清末民初至1940年代以來社會政治的變遷背景中，為回應「新文化運動」所導致傳統儒學的式微，科學主義、歷史唯物論的詆孔孟、反傳統的學術文化偏執現象，中

³ 錢穆，《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），〈書成自記〉，頁3-4。

⁴ 錢穆，《國史大綱》，〈凡讀本書請先具下列諸信念〉，頁1。

⁵ 錢穆，《國史大綱》，〈引論〉，頁2。

⁶ 嚴耕望，《錢穆賓四先生與我》（臺北：臺灣商務印書館，2008年），〈錢穆賓四先生行誼述略〉，頁16。

⁷ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》（臺北：蘭臺出版社，2000年），〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，頁254。

⁸ 善導寺，臺北市名剎，位於臺北市忠孝東路。創建於1925年。原係日本淨土宗在臺灣之「臺北開教院」，亦即該宗在臺灣之弘法總部。臺灣「光復」後，先後禮聘大醒法師（1900-1952）、章嘉大師（1890-1957）、印順法師（1906-2005）、南亭法師（1900-1982）等人任導師。1956年聘請印順法師為住持。其後繼任之住持有：演培法師（1918-1996）、默如法師（1905-1991）、道安法師（1907-1977）等。參見藍吉富主編《臺灣佛教辭典》（臺南：佛教文獻基金會，2013年），〈善導寺〉條，頁433-434。

⁹ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈序〉，頁4。

¹⁰ 筆者近日（2023年4月24日）查尋「華藝線上圖書館」中「期刊全文數據庫」，搜尋結果顯示，以「錢穆」為主題的有1154筆；另外，查尋「碩博士學位論文全文數據庫」，以「錢穆」為主題的有157筆。而從國家圖書館「臺灣期刊文獻資訊網」索引系統搜尋，以「錢穆」為主題的有274筆。

國興起了一批現代新儒家。他們遠溯先秦孔孟思想，近承宋明心性之學，並適度融攝近現代西方學術與佛學，分別、陸續提出不少對應時代課題所開展的新儒學精神方向。¹¹

若從較寬廣的定義盱衡「現代新儒家」，學界目前大體已將其細分為三代：第一代人物有馬一浮（1883-1967）、熊十力（1885-1968）、張君勱（1887-1969）、梁漱溟（1893-1988）、馮友蘭（1895-1990）、錢穆、方東美（1899-1977）、賀麟（1902-1992）（有些論著把錢穆、方東美列為第二代）等；第二代人物有徐復觀（1904-1982）、唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）等；第三代人物有蔡仁厚（1930-2019）、余英時（1930-2021）、劉述先（1934-2016）、成中英（1935-）、杜維明（1940-）等。¹²

這裡，值得釐清的是，錢穆生前並不願接受「現代新儒家」之名，「這不僅因為他極力要避免建立任何『門戶』，而且更因為『新儒家』具有特殊涵義，不是他所能認同的。」¹³不過，錢氏高足余英時在〈錢穆與新儒家〉一文承認：「以人生信仰而言，錢先生確是一位現代的儒家，因為自幼至老他所嚮往的是儒家的精神境界，所奉持的也是儒家的立身原則。」¹⁴當1988年8月新加坡東亞哲學研究所召開「儒家發展的問題與前景」會議時，余英時在會場看到了一份中國大陸有關《現代新儒家叢書》（共10人）的出版計畫，錢穆也占一專冊，余氏的反應是：「錢先生是二十世紀的一位『新儒家』似乎已成定論了。」¹⁵

依錢穆夫人胡美琦2003年的回憶，錢氏曾說：

儒家傳統思想從來不是一成不變的。時代變、環境會變，人生有待解決的問題也會隨時代環境之變有不同，學術思想自會隨之有不同。此所以漢儒與先秦儒有不同，宋明儒起又不同。如果說，不同時代的儒家，我們都稱他們是當代「新儒家」。用這一種觀點，今天把我稱為「新儒家」，這是中國人自己的傳統看法，我可以接受。但是仍然不能同意把我歸屬在今天海外的「現代新儒家學派」。因為今天的中國，「現代」一詞已變成「西化」一詞的專有名詞。……今天要用「現代新儒家」一名稱籠統概括海外講儒家思想的學人，不僅無法真正認識各家思想的真面目，也容易誤導青年對中國傳統文化的認識。¹⁶

¹¹ 黃文樹，〈印順對現代新儒家的理解與評議〉（《國立彰化師範大學文學院學報》第14、15期合刊，2017年6月），頁29-30。

¹² 參見鄭家棟《現代新儒學概論》（南寧：廣西人民出版社，1990年）；劉述先等《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994年）；方克立、李錦全主編《現代新儒家學案》；方克立、鄭家棟主編《現代新儒家人物與著作》（天津：南開大學出版社，1995年）；鄭家棟《當代新儒學論衡》（臺北：桂冠圖書公司，1995年）；劉述先等《當代儒學發展之新契機》（臺北：文津出版社，1997年）；林安梧《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998年）；李翔海《現代新儒學論要》（天津：開南大學出版社，2010年）；林安梧《牟宗三前後：當代新儒家哲學思想史論》（臺北：臺灣學生書局，2011年）；劉述先《理一分殊與全球地域化》（北京：北京大學出版社，2015年）等。

¹³ 余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，2015年），〈錢穆與新儒家〉，頁31。

¹⁴ 余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，〈錢穆與新儒家〉，頁54。

¹⁵ 余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，〈錢穆與新儒家〉，頁54。

¹⁶ 胡美琦，〈也談現代新儒家〉（收於香港中文大學新亞書院新亞學術期刊編輯委員會編《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》，香港：香港中文大學新亞書院，2003年），頁15。

錢穆晚年在素書樓講課 20 年，胡美琦也隨堂聽講 20 年。錢氏 84 歲雙目不能見字，到他 96 歲去世，12 年之間，從未停止著述工作。胡氏替他抄稿、念稿、改稿，12 年中，整理新舊稿不下數百萬字。故胡氏雖不能算是學術界中人，但有了這 20 多年的夫妻兼師生經歷，她對錢穆的一些觀念要比一般人認識得清楚些。¹⁷職是，錢氏自述「接受」從中國傳統出發，將他定位為「當代新儒家」之名，但不同意用「海外現代新儒家」，因「現代」一詞已完全被解釋為「西化」，易誤導青年對中國傳統文化的認識。胡氏此一說，宜是毋庸置疑的。

大致看來，錢穆已被中國大陸學界列入「現代新儒家」，雖然錢氏始終不同意，但他願接受「當代新儒家」之名。即便如此，中國大陸學界往往將錢穆納入「現代新儒家」中而有所探論。茲依發表時間序舉述如後：

1995 年，方克立、李錦全主編《現代新儒家學案》一書〈代序：現代新儒學的發展歷程〉，指出錢穆是「現代新儒學的史學代表」，特別肯定錢氏所主張的明末清初之實學以及乾嘉漢學，皆導源於宋學；宋儒提倡的「為天下立心，為生民立命」，以天下為己任的精神才是中國歷史的真精神。¹⁸

同為 1995 年，啟良《新儒學批判》一書中「第六章第二代新儒家思想批判」闢第三節專述「錢穆的新儒家史學」，指明錢穆用歷史學家的眼光看待儒家復興問題和批判西化論者的文化主張。該文歸納錢氏的新儒家思想為五個要點：一是對新文化運動的批評，二是對西方文化的評價，三是對中國文化特質的認識，四是對傳統心性之學的闡揚，五是對傳統負面文化的辯護。¹⁹

1998 年，李道湘《現代新儒學與宋明理學》第七章標目為「錢穆與宋明理學」，指出錢穆跨現代新儒學發展的第一、二兩個階段，他幾乎一生都固守著中國傳統文化這塊陣地，一面與國內的批判短兵相接；一面又與歐美的風暴作搏鬥。錢穆通過對新文化運動的反省，得出文化的復興賴於儒學的復興，從而將文化問題轉向哲學問題，即要為文化問題找到形而上學的根據和基礎。²⁰

2020 年，郭齊勇《郭齊勇新儒學論文精選集》書中有〈論錢穆的儒學思想〉一文，指出錢穆學問宗主在儒，畢生對儒家傳統的精神價值抱著深厚的感情，做為自己終身尊奉的人生信仰和行為準則。其儒學觀的要點有四：一是確認儒學在中國文化中的主幹地位，發揮孔子以來的人文主義精神；二是闡述儒家「天人合一」、「性道合一」思想的精義；三是提出儒學史與社會文化史相輔相成的觀點；四是回應 20 世紀諸思潮對儒學的批評，肯定儒學是一個不斷與時俱進的活傳統，是中國現代化的重要精神資源和現代人安身立命的根據。²¹

¹⁷ 參見胡美琦〈也談現代新儒家〉，頁 19。

¹⁸ 方克立、李錦全主編，《現代新儒家學案》，頁 16。

¹⁹ 啟良，《新儒學批判》（上海：上海三聯書店，1995 年），頁 197-224。

²⁰ 李道湘，《現代新儒學與宋明理學》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998 年），頁 271-296。

²¹ 郭齊勇，《郭齊勇新儒學論文精選集》（臺北：臺灣學生書局，2020 年），頁 171。

（二）關於錢穆學術思想的個別研究

1993 年，呂希晨主編《中國現代文化哲學》書中「第十五章錢穆的儒家本位文化觀」，肯定錢穆所說的要對本國以往的歷史懷有「溫情與敬意」和「真實的瞭解」；治國史之首要任務，在於「求得國家民族獨特精神之所在」等觀點，但也批評錢氏所言復興中國文化的主體主要是其心目中的讀書人，而非社會各階層的民眾，這就限制了文化復興的出路。²²

1998 年，汪學群《錢穆學術思想評傳》，指出錢穆「一生治學以史學為宗，研究史學，詮釋古書、古人的思想，是為學習傳統文化的現代人開門徑。」其學術特色有四：一是不爭門戶與學有宗主的統一，二是宏觀與微觀的統一，三是考據、義理、辭章的統一，四是溫情敬意與民族本位的統一。²³

1990 年，余英時〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉一文，扼要說明錢穆的學術精神：一是 16 歲受梁啟超（1873-1929）的著作牖迪，萌發愛國思想與民族文化意識，深入中國史，尋找中國不會亡的根據；二是承繼清儒的問題，為尋求新的歷史答案而獨闢路徑；三是他所追求的不是中國舊魂原封不動地還陽，而是舊魂引生新魂。余氏說：「在三十年代，錢先生是以擅考證見稱於世的，雖然他從來不掩飾他對於傳統文化的尊重，也不諱言他的考證是為了一個更高的目的服務——從歷史上去找尋中國文化的精神。」²⁴

2004 年，徐國利《錢穆史學思想研究》，分上、中、下三篇，上篇結合中國現代學術文化思想的發展，解析錢氏的民族文化生命史學思想形成、發展和完善的過程。中篇討論錢氏的民族文化生命史觀，包括其對歷史本質、歷史動力、歷史構成、歷史人物、歷史發展形式等的理解。下篇探究錢氏的人文主義生命史學觀，包括其有關歷史認識、史學方法、史學價值論、史書體裁等方面的思想。²⁵

2008 年，梁淑芳《錢穆文化學研究》，主體有五章：一是生平、著作及其對於文化學的界定，二是論文化的結構，三是論中國文化的精神、特質與理想，四是論中西文化之異同，五是論天人合一觀。梁氏表示，錢穆的文化學乃所謂「文化史學」，即須從歷史的視野來考察，方能掌握其文化思想；他畢生的學問宗旨和終極關懷是中國文化的傳承；晚年所論「中國文化對人類未來可有的貢獻就在天人合一觀」，可說是錢氏學術思想的精神遺囑。²⁶

2014 年，戴景賢《錢賓四先生與現代中國學術》，全書凡七個子題，依序是：錢先生學述、錢先生所關注之時代問題與其學術取徑、錢先生「中國文化特質說」之形成與其內涵、錢先生之義理立場與其儒學觀、錢先生有關歷史與人性之理解及其學術意義、錢先生研究歷史之角度與其建構史觀之過程及方式、錢先生學術思想之總評價。戴氏指

²² 呂希晨主編，《中國現代文化哲學》（天津：天津人民出版社，1993 年），頁 466-497。

²³ 汪學群，《錢穆學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1998 年），頁 301-304。

²⁴ 余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉，頁 25。

²⁵ 徐國利，《錢穆史學思想研究》（臺北：臺灣商務印書館，2004 年）。

²⁶ 梁淑芳，《錢穆文化學研究》（臺北：文津出版社，2008 年）。

出，錢穆所形塑的學術風格，雖延續中國舊有之價值信仰，但仍具有一種屬於「現代」之特質。²⁷

2017 年，周佳榮《錢穆史學導論：兩岸三地傳承》，以少年錢穆在常州府中學堂的軼事作為引子，縷述錢氏與北京大學、清華大學、西南聯大和新亞書院等院校的關係，以及他晚年在臺灣講學的情況。周氏指出，近年兩岸三地出版錢穆著作、傳記和有關專書日漸增加，益見其史學的生命力及傳播情形。²⁸

（三）針對錢穆佛學禪理的專題研究

1979 年，智銘〈錢穆先生論佛〉，指出錢氏是難得一見的對佛教採取寬容態度的儒者——相較於宋、元、明各代凡以儒家正統自居的儒者，莫不都有強烈的排佛色彩。「他揚棄了儒家反佛的傳統，而盡量揉合佛學與儒學的相同性。」此外，錢穆提出國人應該讀的七本經典——「新七經」，《六祖壇經》是其中一本，「這不能不說是錢氏的高明之處」。²⁹

2014 年，李明〈錢穆的禪學研究探析〉，指出錢氏的一生，親近過佛學經典、親歷過佛教修行、進行過禪學研究、參加過禪學爭論，與佛與禪都有極大的因緣。錢氏從中國文化與儒家文化為本位，認為禪宗是佛教中國化的「中心台柱」；禪宗堪稱佛教史上的「宗教革命」；在 20 世紀關於《六祖壇經》及其作者的爭論³⁰中，錢氏反駁了胡適（1891-1962）的觀點，並從方法論的角度探討了考據在禪學研究中應該注意的問題，特別注意到禪宗思想中的「悟」與「修」的關係問題。³¹

2021 年，王慧儀〈錢賓四先生談「禪宗思想」述略〉，指出錢氏將朱熹（1130-1200）與六祖慧能（638-713）定位為中國學術思想史的兩大偉人，代表了「一儒一釋」開出中國學術思想新方向。而針對如何研治禪學，錢穆提出「禪本身之內在演變亦是歷史」，其中有內容，有生命，有主體，有個性；緊接歷史文化中的禪宗思想，才是禪學研究的周延、貼切的方法。³²

同為 2021 年，梁萬如〈錢穆論禪學——會通與革新〉，指出錢氏在禪學研究上，主要是理學與禪學的比較進路，將陸王之學與禪學對舉，透過心、性、理、法等概念分疏理學與禪學的差異；錢氏也討論了孔孟、理學與禪學之會通。而他同時揭示了「禪學的革命改造」，認為禪宗是對佛教出世思想的反動，六祖慧能富反抗精神，禪師所體現的反

²⁷ 戴景賢，《錢賓四先生與現代中國學術》（香港：香港中文大學出版社，2014 年）。

²⁸ 周佳榮，《錢穆史學導論：兩岸三地傳承》（香港：中華書局，2017 年）。

²⁹ 智銘，〈錢穆先生論佛〉（《內明》第 90 期，1979 年 9 月），頁 22-23。

³⁰ 1930 年，胡適發表〈荷澤大師神會傳〉、〈壇經考之一——跋曹溪大師別傳〉；1934 年又發表〈壇經考之二——記北宋本的六祖壇經〉。這三文都指出《壇經》的作者是慧能的弟子——荷澤神會。此一見解與傳統所述《壇經》是慧能口說，弟子法海所記大異。因此，自 1940 年代起，由錢穆首揭反駁胡適之說的大旗，並引發楊鴻飛（1918-？）、澹思（即張曼濤，1933-1981）、蔡念生（1901-1992）、印順法師（1906-2005）等人的大論辯。該等文章，今皆收於張曼濤所編《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第 1 冊，1976 年）。

³¹ 李明，〈錢穆的禪學研究探析〉（《船山學刊》2014 年第 1 期，2014 年 4 月），頁 104-110。

³² 王慧儀，〈錢賓四先生談「禪宗思想」述略〉，收於李帆、黃兆強、區志堅主編《重訪錢穆》（上冊）（臺北：秀威資訊科技公司，2021 年），頁 178-189。

動的殺機和機趣，及其自在解脫的喜劇型態等。梁氏結論表示，錢氏看到了禪學的平凡與不平凡，洞見了禪宗改革佛教基本義理的取向，以及其返本開新的反動精神。³³

由上可知，已有一些學者在現代新儒家思想、當代中國學術思想史等領域的綜論性研究著作中，以及針對錢穆之個別探究，論述了錢氏的史學、文化學、儒學及禪宗研究等，大體都能以他的原典著述為據，提出諸種觀察與見解，皆足參考。其中，針對錢穆佛學禪理的專題研究僅有4篇，智銘之文，實非嚴謹的學術論文，而且篇幅只有2頁；李明、王慧儀、梁萬如等三人之文，皆未應用到錢氏《中國學術思想史論叢（三）》中之〈佛教傳入對中國思想界之影響〉、《中國文化叢談》中之〈復興中華文化人人必讀的幾部書〉、《中國文化史導論》中之〈新民族與新宗教之再融合〉、《中國學術通義》中之〈四部概論〉、《中國思想史》中之〈南北朝隋唐之佛學〉、〈慧能〉等文本，資料引用有所不足——未徵引這些文本，將不克充分討論錢氏有關「佛教中國化」的脈絡、禪宗的「判教」，以及《六祖壇經》乃中國佛教革命之宣言書等方面的觀點。本文將植基於既有的研究文獻基礎，在資料搜羅與應用上，力求齊全、充分，期能得出更完整的研究發現。

三、錢穆之治佛學

錢穆治佛學之因緣，早期係源於任教小學的同寅，從其所攜佛書中取閱，自此喜讀；後續則是為了釐清禪宗與宋明理學的關聯而深入探索。此節先梳理他研讀佛教書籍的經歷，再列述其有關佛學之著作。

（一）對於佛書之研讀及習靜坐

依錢穆《師友雜憶》載，1914年至1918年，錢穆任教於位在無錫縣梅村鎮的縣立第四高等小學。當中的第二年，甫自上海第一師範畢業的同寅朱懷天，與他同寢室，因意氣相投，成為好友。錢氏自述：

（朱懷天）攜帶佛書六、七種，皆其師（吳在）公之為之選定。蓋因懷天喪母心傷，故勸以讀佛書自解耳。……余亦就其桌上取來一一讀之。尤愛讀《六祖壇經》。余之治佛學自此始。³⁴

可知錢氏治佛學的起點是1915年，由於同事、好友朱懷天的因緣開始接觸佛書，而對《六祖壇經》特別鍾愛。

在那同時，錢穆也勤於學靜坐，並實際應用天台宗小止觀之法。其經驗是：

先用止法，一念起即加禁止。然余性躁，愈禁愈起，終不可止。乃改用觀法，一念起，即返觀自問，我從何忽來此念。如此作念，則前念不禁自止。但後念又生，我又即返觀自問，我頃方作何念，乃忽又來此念。如此念之，前念又止。……所謂前念已去，後念未來，瞬息間雲開日朗，滿心一片大光明呈現。縱不片刻，此景即逝，然即此片刻，全身得大解放，快樂無比。³⁵

³³ 梁萬如，〈錢穆論禪學——會通與革新〉，收於李帆、黃兆強、區志堅主編《重訪錢穆》（上冊），頁190-202。

³⁴ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》（臺北：東大圖書公司，1983年），頁82。

³⁵ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁84。

在這之後，他遂益加堅信靜坐之功。隨著習靜功夫漸深，他甚至到了「入坐即能無念」，其情況是：

余在坐中，（學校）軍樂隊在操場練國歌，聲聲入耳，但過而不留³⁶。不動吾念，不擾吾靜。……余因此（習靜坐）悟及人生最大學問在求能虛此心，心虛始能靜。若心中自恃有一長處即不虛，則此一長處正是一短處。余方苦學讀書，日求長進。若果時覺有長處，豈不將日增有短處。乃深自警惕，懸為己戒。求讀書日多，此心日虛，勿以自傲。³⁷

這可知錢穆由靜坐而領悟「虛此心」對於治學精進的重要性，也可見他「自省」功夫是很深切的。

1931年至1937年，錢穆執教於北京大學，經常與湯用彤（1893-1964）、熊十力、梁漱溟、蒙文通（1894-1968）、林宰平（1879-1960）等佛學研究者³⁸密切往來，時時相聚論學。他們的論學概況，錢氏舉例回憶說：

錫予（即湯用彤）……曾赴歐陽竟無（1871-1943）之支那內學院聽佛學，十力、文通皆內學院同時聽講之友。……時十力方為《新唯識論》，駁其師歐陽竟無之說。文通不謂然，每見必加駁難。論佛學，錫予正在哲學系教中國佛學史，應最為專家，顧獨默不語。惟余時為十力、文通緩衝。又自佛學轉入宋明理學，文通、十力又必爭。又惟余為之作緩衝。³⁹

這點出了他們之間不同的個性和學術主張，論學時有爭辯，但並不影響彼此情誼。其中亦可看到錢穆溫和、中道的人格特質。

1943年，錢穆應邀到四川華西大學文學院任教，兼四川大學史學教席。翌年夏，他避暑灌縣靈巖山寺，攻讀《指月錄》⁴⁰。錢氏云：

民國三十三年（1944）春，在成都華西壩，患胃潰瘍甚劇，棲居數月，足不履平地，時時偃臥樓廊。讀《朱子語類》一百三十卷，未敢遺忽一字，歷春至夏始竟。自覺於宋明理學，又薄有長進。是年夏，避暑灌縣靈巖山寺，向寺僧借《指月錄》，山居兩月，竟體細翫，於是遂通禪學。因之於宋明儒所論，續有窺悟。病中半歲，盡屏人事，心氣平澹，聰明凝聚，自幸晚年⁴¹，重獲新知。⁴²

³⁶ 此一描述，有如「竹影掃階塵不動，雁過寒潭水無痕」的禪意。

³⁷ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁86。

³⁸ 湯用彤著有《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》、《印度哲學史略》、《理學、玄學、佛學》等；熊十力著有《新唯識論》、《明心篇》、《體用論》等；梁漱溟著有《究元決疑論》、《印度哲學概論》、《東西文化及其哲學》、《唯識述義》等；蒙文通著有《中國禪學考》；林宰平曾任中國佛教協會第一、二屆理事會理事，著有《北雲集》等。

³⁹ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁155-156。

⁴⁰ 《指月錄》，又稱《水月齋指月錄》，凡32卷，明朝瞿汝稷（1548-1610）集。萬曆23年（1599）完成，萬曆30年（1606）刊行。所謂「指月」，是以「指」諭言教，以「月」比佛法。本書集錄自過去七佛、西天祖師、東土祖師至宋代大慧宗杲（1089-1163）等禪宗傳承法系650位宗匠的言行傳略。此書之編錄，旨在令學者參究古尊宿之聖言聖業，以期正亂興廢。今收於藍吉富主編《禪宗全書》（臺北：文殊出版社，1988年），第10、11、12冊。

⁴¹ 實際上，那時（1944年）錢穆才50歲。

⁴² 錢穆，《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局，1977年），〈序〉，頁2-3。

此段話顯示，他在 1944 年細究《指月錄》，從而對禪學加以貫通，並由之進一步掌握了宋明儒之所論，而這同時是他學術生涯上一件自感欣慰的樂事。在他看來，通禪學才能真正了解宋明理學。

上面錢穆所提在灌縣靈巖山寺精讀《指月錄》一事，可見證於南懷瑾（1918-2012）的憶往。南氏說：

抗戰的時候，我在四川灌縣的靈巖山寺，住持和尚傳西法師，他是歐陽竟無先生的弟子。……他供養的都是我們這一班學人，所以我們在一起，不但我的老師袁煥仙（1887-1966）先生在那裡閉關，當時在那裡的還有馮友蘭、錢穆、郭本道（1901-1948）、李源澄（1909-1958）、謝無量（1884-1964）等名學者。……我們這一幫人，有假期就跑到那裡去看道藏、佛經。⁴³

可以說，1944 年間，灌縣靈巖山寺因藏書豐富已然成為錢穆等人浸淫佛典之所。

抗戰勝利後的 1946 年秋，錢穆赴昆明任五華學院研究所所長，並於國立雲南大學任兼任教授。他在昆明一年半期間，讀宋代天台宗高僧智圓⁴⁴（976-1022）的佛學著作，以及宋元明三朝諸禪師之撰述。⁴⁵ 1949 年移居香港，又續讀寶誌禪師⁴⁶（418-514）之書及達摩禪師相關文獻之彙編《少室逸書》⁴⁷等。1967 年，遷居臺北，又讀宗密⁴⁸（780-841）《原人論》諸書，更讀鈴木大拙⁴⁹（1870-1966）書。絡繹為文，皆一意相承，此實為治禪史及

⁴³ 南懷瑾，《對日抗戰的點點滴滴》（臺中：南懷瑾文化事業公司，2015 年），頁 63。

⁴⁴ 智圓，字無外，號潛夫、中庸子，又稱孤山智圓，浙江錢塘（杭州）徐氏。8 歲出家受具。21 歲依奉先源清學天臺教觀，隨侍 2 年。清歿，往居西湖孤山，從學者眾。謚法慧大師。著有《維摩垂裕記》、《涅槃經三德指歸》、《涅槃經發源機要記》、《涅槃經疏百非鈔》、《金光明文句索隱記》、《金光明玄義表徵記》、《觀經刊正記》、《金剛鉅顯性錄》、《十不二門正義》等。參見震華法師編《中國佛教人名大辭典》（上海：辭書出版社，1999 年），〈智圓〉條，頁 761。

⁴⁵ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 224、234。

⁴⁶ 寶誌禪師，金城（甘肅蘭州西北）朱氏。南北朝齊、梁僧。一作保誌，世稱寶誌公，亦稱誌公。少出家，止京師道林寺，師事僧儉，修習禪業。劉宋泰始初，忽失常態，居止無定，髮長數寸；語默不倫，一若讖記，遠近奔赴，世稱「誌公符」。齊武帝（440-493）忿其惑眾，收取付獄，且見遊行市里，既而檢校，猶在獄中。後梁武帝（464-549）解其禁，虔敬事之。著有《十二時歌》、《大乘贊》、《十四科頌》等。參見震華法師編《中國佛教人名大辭典》，〈寶誌〉條，頁 1117。

⁴⁷ 《少室逸書》，鈴木大拙編。1953 年刊行。乃敦煌出土六種達摩禪師（？-536）相關文獻之彙編。全書共分六部分，一是達摩略傳及二入四行，二是《最上乘論》一卷，三是《澄心論》一卷，四是《頓教解脫禪門直了性壇語》一卷，五是《觀行法無上名士集》一卷，六是《惠達和上頓悟大乘秘密心契禪門法》一卷。

⁴⁸ 宗密，唐僧，號圭峰。西充（今屬四川）何氏。家世業儒，博通群籍。年 28 依遂州大雲寺道圓披剃。受具於極師。一日閱《圓覺經》感悟。後得《華嚴大疏鈔》，即以書達清涼，敘門人禮，繼謁親教，隨侍 2 年。住終南山圭峰智炬寺閱藏 3 年。復歷興福寺、保壽寺，著述講說為事。大和 2 年（828），文宗召入內殿，賜紫衣，敕號大德。朝臣士庶歸仰，相國裴休（791-864）深入堂奧。圓寂後宣宗追謚定慧禪師。著有《圓覺經大疏鈔科》、《圓覺經釋義鈔》、《圓覺經略疏》、《圓覺經大疏》、《華嚴原人論》，以及《涅槃經》、《大乘起信論》、《金剛經》等經論疏鈔，並集諸宗禪師言為《禪源諸詮集》（已佚，今存《禪源諸詮集都序》）等。參見震華法師編《中國佛教人名大辭典》，〈宗密〉條，頁 457。

⁴⁹ 鈴木大拙，日本禪學大師。石川金澤人。1892 年入東京帝國大學，1897 年赴美留學。1900 年出版英譯《大乘起信論》。此後遂以英文文字譯介佛教禪學的精神。1933 年，以《楞伽經研究》（英文）一書獲大谷大學授予文學博士學位。1936 年在英國各大學講授「禪與日本文化」。1950 年至 1958 年止，在美國各大學講授「禪與華嚴」，首開今日世界研究禪學之熱潮。著有《禪學隨筆》、《禪與生活》、《般若經之哲學與宗教》、《禪的研究》、《華嚴之研究》、《禪思想史研究》、《禪的諸問題》等。

理學史思想傳遞一大公案。⁵⁰

由上可知，錢穆自20歲起即經常研讀佛書，至72歲尚未停輟此一習慣。他所攻讀之佛書，以禪籍為多，次及天台、華嚴書。而其旨趣，主要在釐析禪學與理學之關係，為中國禪宗史及宋明理學史兩者之間相互作用、相互影響的狀態作出判攝。

（二）關於佛學禪理的著作

錢穆有關佛學禪理的著作，合計有 23 篇論文，分別收於其全集版《中國學術思想史論叢（四）》、《中國學術思想史論叢（三）》⁵¹，以及《中國思想史》⁵²。收於《中國學術思想史論叢（四）》中的佛學禪理論文，依序是：〈神會與壇經（上、下）〉⁵³、〈讀六祖壇經〉⁵⁴、〈六祖壇經大義〉⁵⁵、〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉⁵⁶、〈再論關於壇經真偽問題〉⁵⁷、〈記壇經與大涅槃經之定慧等學〉、〈讀少室逸書〉、〈讀寶誌十四科頌〉⁵⁸、〈讀寒山詩〉、〈讀宗密原人論〉⁵⁹、〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、〈禪宗與理學〉、〈再論禪宗與理學〉、〈三論禪宗與理學〉⁶⁰、〈黑格爾辯證法與中國禪宗〉等 15 文；收於《中國學術思想史論叢（三）》者，依序有〈佛教之傳入與道佛之爭〉、〈大乘佛法與竺道生〉、〈佛教之中國化〉、〈佛教傳入對中國思想界之影響〉等 4 文；收於《中國思想史》的，依序有〈南北朝隋唐之佛學〉、〈竺道生〉、〈慧能〉、〈慧能以下之禪宗〉等 4 文。此外，他對佛禪的一些見解，亦散佈於其《師友雜憶》、《國史大綱》、《宋明理學概述》、《中國學術通義》、《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》、《中國文化史導論》、《中國文化叢談》等書中。

1977 年，錢穆在《中國學術思想史論叢（四）》〈序〉云：

猶憶民國三十三年（1944）……夏，避暑（四川）灌縣靈巖山（寺），借得山僧《指月錄》，循誦畢而返。是冬又病，偶憶胡適之《神會和尚集》⁶¹，借來枕上繙閱。翌春，寫〈神會與壇經〉及〈禪宗與理學〉兩篇，是為余撰述唐代禪宗問

⁵⁰ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁 224-225。

⁵¹ 錢穆，《中國學術思想史論叢（三）》（臺北：蘭臺出版社，2000 年）。

⁵² 錢穆，《中國思想史》（臺北：蘭臺出版社，2001 年）。

⁵³ 此文原載《東方雜誌》第 41 卷第 14 期（1945 年 7 月）。今另收於張曼濤主編《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第 1 冊，1976 年），頁 81-108。

⁵⁴ 此文原載《大陸雜誌》第 38 卷第 5 期（1969 年 3 月）。今另收於張曼濤主編《六祖壇經研究論集》，頁 155-163。

⁵⁵ 此文原載《中央日報》1969 年 3 月 13、14、15 日。今另收於張曼濤主編《六祖壇經研究論集》，頁 183-194。

⁵⁶ 此文原載《中國憲政》第 4 卷第 6 期（1969 年 5 月）。今另收於張曼濤主編《六祖壇經研究論集》，頁 205-213。

⁵⁷ 此文原載《中央日報》1969 年 6 月 18、19 日。今另收於張曼濤主編《六祖壇經研究論集》，頁 225-233。

⁵⁸ 張曼濤將〈讀少室逸書〉與〈讀寶誌十四科頌〉二文合成〈讀寶誌十四科頌與少室逸書〉一文，收於氏主編《禪宗典籍研究》（臺北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第 12 冊，1977 年），頁 29-43。

⁵⁹ 此文另收於張曼濤主編《華嚴典籍研究》（臺北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第 44 冊，1978 年），頁 359-375。

⁶⁰ 〈禪宗與理學〉、〈再論禪宗與理學〉、〈三論禪宗與理學〉，此三文依序原載於《思想與時代》第 38 期（1944 年 12 月）、第 39 期（1945 年 1 月）、第 40 期（1945 年 2 月）。

⁶¹ 此處胡適之《神會和尚集》，全稱為《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集》，乃 1926 年，胡適遊歐閱讀敦煌卷子，在巴黎發現三種神會的語錄，在倫敦發現神會的《顯宗記》。回國後，他校定神會和尚遺著，編寫成四卷出版（上海：亞東圖書館，1930 年刊行）。

題之第一期。……（民國）五十二年（1963）在（香港）九龍沙田和風台；又開繙佛書，續成〈讀六祖壇經〉等數篇，是為余撰述唐代禪宗問題之第二期。……

（民國）五十七年（1968）之冬，又在臺北善導寺偶講〈六祖壇經大義〉，信胡適之說者紛起討論，余所答辯（二文⁶²，今已補入）……。後又續成〈讀宗密原人論〉及〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉諸篇，是為余撰述唐代禪宗問題之第三期。⁶³

這段話勾勒了錢氏撰述唐代禪宗課題的三個階段及其代表性研究論文。其中，他於1945年7月發表的〈神會與壇經〉一文，為其關於佛學禪理的處女作。該文的旨趣是反駁胡適針對《六祖壇經》與神會（670-762）的論說⁶⁴——以《壇經》為神會（部分為神會門下）所作，肯定神會乃「新禪學的建立者」；謂「凡言禪者皆本曹溪（慧能），其實皆本於荷澤（神會）。」——錢氏指出，「這一斷定，實在很大膽，可惜沒證據。」⁶⁵「胡適對中國禪學，並無內在了解；先不識慧能、神會與其思想之內在相異，一意從外在事象來講禪學史，是其病痛所在。」⁶⁶基本上，錢穆是以擅長考證見稱於世的⁶⁷，他對胡文的評破，是在「博綜會通」與「小心求證」兼顧的治學方法下縝密提出的，故其行文處處有勝境，令人敬服。又他於1961年完稿，1969年3月付刊的〈讀六祖壇經〉一文，繼續就《六祖壇經》作者與版本問題加以考查、論證，對胡適之誤解禪宗文獻，也有一番評騭。

四、錢穆對禪宗的論衡

錢穆心繫中國思想、中國文化演進與發展的命脈，關注儒、釋、道三大主流各自的精神及相互之間的關係和影響。雖然他的學問宗主在儒，人生信仰依歸儒家傳統，但他對佛禪的立場始終持平、尊重。1944年12月，錢氏發表〈禪宗與理學〉，云：「（宋明）理學家必闢禪，雖陸王亦然，而程朱尤甚」；「若必謂儒是禪非，……終自陷於門戶之見」。⁶⁸1945年7月，他發表〈佛教之傳入與道佛之爭〉一文，謂自東漢末至魏晉南北朝，道教與佛家時生爭辯，但道教理論薄弱，很難與「有深妙的教理」之佛家相抗衡。⁶⁹1953年初夏，美國雅禮協會（Yale-China Association）委派耶魯大學歷史系主任盧定（Rudin）到香港新亞書院訪問錢穆，商討雙方合作事宜。盧定問及錢氏對宗教的態度，他的回答是對於耶、佛、回各宗教「均抱一敬意」。⁷⁰1980年元月，他在〈我對於中國文化的展望

⁶² 按：此二文，即〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉及〈再論關於壇經真偽問題〉。錢穆之所以撰此二文，乃為回應若干學界人士認同胡適「《六祖壇經》出自神會自由捏造」之創說、並指斥錢氏在善導寺講〈六祖壇經大義〉「牽涉太大」而寫。

⁶³ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈序〉，頁4。

⁶⁴ 胡適在這方面的論說，散見於其《胡適論學近著》（上海：商務印書館，1935年）、《神會和尚遺集》（臺北：中央研究院胡適紀念館，1968年）、《胡適禪學案》（臺北：正中書局，1975年）、《神會和尚傳》（臺北：遠流出版社，1986年）等。錢穆發表〈神會與壇經〉一文之前，所見到的胡氏書是《胡適論學近著》。

⁶⁵ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈神會與壇經〉（上），頁100。

⁶⁶ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，頁242。

⁶⁷ 余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉，頁25。

⁶⁸ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈禪宗與理學〉，頁255；頁271。

⁶⁹ 錢穆，《中國學術思想史論叢（三）》，〈佛教之傳入與道佛之爭〉，頁306。

⁷⁰ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁264。

〉一文，明言：「韓愈（768-824）起來闢佛，……對佛教態度，未免過於偏激。」⁷¹1991年12月，他再度發聲反對樹立門戶：「若立門戶，樹壁壘，欲尊於此而絕於彼，則未見其可也。」⁷²如前所述，他對於佛學禪理有長期的探究，特別是有關《六祖壇經》，以及禪學與理學的交涉問題，用力尤多。此處就他對禪宗的論議、衡度，歸納為下列五點說明之⁷³：

（一）從歷史地位言，禪宗是「佛教中國化」的中心臺柱

關於佛教自傳入到流布，乃至盛行於中國的簡史，錢穆在《國史大綱》作了下面扼要梳理：

佛教入中國，遠在東漢初年，或尚在其前。惟佛法之流布，則直到漢末三國時代而盛。其時則多為小乘佛法之傳譯，高僧多屬外籍。東晉南渡，佛學乃影響及於中國之上層學術界，其時則僧人與名士互以清談玄言相傾倒。直到南朝，梁武帝信佛，而佛法遂極盛一時。以前的名士們，感世事無可為，遂由研玩《莊》、《老》玄學而曲折崇信佛法。……稍後至姚興（366-416）迎鳩摩羅什（344-413），而北方佛法如日中天。大乘經典之宏揚，亦多出其手。自此以往，佛學在中國，乃始成為上下信奉的一個大宗教。⁷⁴

此一歷史縱觀，應是契合中國佛教發展史的。

關於「佛教中國化」的緣起，錢穆指出：

大抵佛學之中國化，正相當於隋唐時期，中國統一盛運再臨，社會精力瀰滿，生氣蓬勃；佛學界亦在此環境下轉變，人人想自創法門，自開宗風。……現在面臨著繙來的大小乘各宗各派繁複經典，在中國僧人腦海裡，感覺有把它調和融整使歸一統之需要。這是中國僧人依照中國文化舊傳統，對於印度佛學教義之一種新要求。此種要求，乃發生於中國人之內心，為配合中國文化環境而需要；則此種業績，自然也只有中國僧人之自己努力。所謂「中國佛學」之內部動機，主要者在此。⁷⁵

亦即植基於「歷史貫串」與「調和一統」等中國文化二個特性，中國僧人用在佛法教義上，變成中國化佛學。至於「佛教中國化」的意涵，錢穆的簡答是：「最要的是在其沖淡了宗教精神，加深了人生情味。」⁷⁶

錢穆認為，首重人文精神的中國文化，淵遠流長，而且對外來文化富有融攝與轉化力，故佛教傳入中土後，不久即在中國傳統人文主義文化⁷⁷裡形成「佛教中國化」。其脈絡是：

⁷¹ 錢穆，《中國學術通義》（臺北：臺灣學生書局，1984年），〈我對於中國文化的展望〉，頁358。

⁷² 錢穆，《莊老通辨》（臺北：東大圖書出版公司，1991年），〈自序〉，頁1。

⁷³ 此五點，乃錢穆從史家的立場，就中國佛教禪宗在整個中國思想史上的作用、價值、地位，以及它與中國主流思想——儒家之間的異同等層面提出之論點，皆攸關中國學術思想史的探究。

⁷⁴ 錢穆，《國史大綱》，頁360-363。

⁷⁵ 錢穆《中國學術思想史論叢（三）》，〈佛教之中國化〉，頁327-328。

⁷⁶ 錢穆，《中國思想史》，〈慧能〉，頁120。

⁷⁷ 錢穆所謂的中國文化特質——人文主義文化，指「是特重人文本位的」；「在人文本位上，……人的本身價值，在其內部，在其心。中國人稱它做『德行』」；「中國人的文化理想，主要在教人做君子，不做小人。存好心，行善事，來輔長此人類文化大道之演進。」參見氏著《歷史與文化論叢》（臺北：蘭臺出

佛教來中國，當時中國文化學術積累，至少已達一千年以上，乃能對於外來一套新思想新信仰，全心接受。遇中國社會舊傳統與佛教新教義衝突處，當時多能兼容並包，折衷並存。……如中國人重家庭，重孝道，尤其在東晉南北朝時，門第大家庭制度確立，此與佛教獎勵出家之教義，絕相反對，但在當時亦能並立不悖。又如佛教講輪迴，傳入中國後，乃轉成為對父母死後作超渡之佛事。……中國社會一向注重人生實務，佛教教義偏向出世，但佛教來中國，卻在中國社會轉而增添了許多新的人生實務。主要言之，中國傳統文化，本重人文精神，佛教來中國以後，也就逐漸人文主義化了。此可說為佛教之中國化。⁷⁸

他接著指出，佛教中國化過程中更重要的是，中國僧人在佛教教義中自創新義，成立新宗派。其事起軀於隋，極盛於唐，有天台、華嚴、禪等三宗⁷⁹。

依錢穆的觀察，佛教中國化中，天台、華嚴、禪宗等新宗派之創建，係由判教歷程而完成。而判教工作之所以興發，乃植基於中國人向來的三大思維習性，一是中國人的心智常傾向於一種歷史知識之要求，好把一切事象都安排在歷史秩序的演進中，而來考察其演變脈絡；二是中國人的心智常傾向於一種綜合而簡化的要求，好把一切思想理論異中求同，期能得出一最高、最簡單的終極性真理。在此兩項心智要求之後面，可以看出中國人對宇宙有一崇高信仰，即信仰此宇宙乃是一有綿延的整全體。中國僧人把中國文化傳統中此心智與信仰運用到佛教教義上，乃有判教工作。他說：

所謂判教工作，乃是把佛教經典中種種異說，都用歷史方式來排列先後。就其中，選擇一個在判教者認為是最能綜合一切的最高真理，作為佛說之最後一階段。然後就此標準，把判教者認為接近於此最高真理之分數多寡來排列，來判定釋迦說教之幾個時期與層次。一切佛教經典中種種異說，他們認為都由釋迦一人所宣說。只是由淺而深，由偏到全，如此般逐步宣揚出釋迦心中所要宣傳的最高真理來。⁸⁰

中國化佛學之新宗派遂由此而形成。

天台、華嚴、禪宗等佛教中國化之三個新宗派，彼此的判教互有參差。「判教工作由天台開始，華嚴繼之。……禪宗不講判教，但他們自認為他們的講法直承釋迦佛而來。」⁸¹錢穆指出，天台、華嚴兩宗，都是綜合一切佛教經典來做判教工作的，所重在透過一切佛教經典來組織一新思想系統。禪宗則擺脫一切經典，只求自己內心對於佛教真諦之一種契悟與融化，至少佛教所用以宣揚此真理之一切外在憑藉，即種種言說理論，在禪宗全可不用。他們所貴的，是以心傳心，心心相印之一法。因此，禪宗在佛教中國化裏面，是最為「徹頭徹尾」的。⁸²他在《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》一書云：

版社，2001年），〈中國文化特質〉，頁58-61。

⁷⁸ 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁37。

⁷⁹ 錢穆於《中國學術思想史論叢（三）》之〈大乘佛法與竺道生〉、〈佛教之中國化〉等文，提及淨土宗也是中國僧人自創之新宗派。

⁸⁰ 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁38。

⁸¹ 錢穆，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》（臺北：聯經出版事業公司，1985年），〈中國人的思想總綱〉，頁79。

⁸² 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁39-40。

禪宗……為佛教中國化之一大宗。遠自南朝梁代達摩東來，稱為始祖，衣鉢相傳至六祖慧能，以下五宗七葉，勢力掩脅全中國，直迄明清，中國佛教幾乎全成為禪宗的天下。……這真十足代表了中國學術思想之集體性的一面。⁸³

依錢氏的觀點，禪宗是中國學術思想之集體性創作，是「佛教中國化」最為徹底的。佛學中國化中，「禪宗是最足代表的一派」。⁸⁴故他在〈佛教之中國化〉一文，即明言：「中國化的佛學，……以禪宗為中心臺柱。」⁸⁵

（二）從教義改造言，《六祖壇經》乃中國佛教革命之宣言書

錢穆在《中國文化史導論》一書指出，「（唐代）禪宗興起，佛教教理更是中國化，中國人更把佛教教理完全應用到實際人生的倫常日用方面來，再不是印度原來的佛教了。」⁸⁶他又說：

禪宗實際的開山祖師六祖慧能，……單就宗教立場來看，已是一番驚天動地的大革命。從此悲觀厭世的印度佛教，一變而為中國的一片天機，活潑自在，全部的日常生活一轉眼間，均已「天堂化」、「佛國化」，其實這不啻是印度佛教之根本取消。⁸⁷

《六祖壇經》的禪宗思想，實際上是在中國思想界一種新血液新生命。相較於傳統佛教，六祖慧能平日教人並不看重念佛誦經，更不喜歡習禪打坐，又不教人出家修行。「宗教必然帶有出世性，而六祖卻說成不待出世。」這些說法，已把佛學大大轉一彎，開始從傳統佛教裡「解放」出來。⁸⁸

錢穆認為，禪宗六祖慧能講經說法，主要聚焦於「一本心性，又不屏棄世俗」。他說：

慧能教人明白本性，卻不教人屏棄一切事。所以他說：「恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑如睦，忍則眾惡無喧。」所以他又說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」又說：「在家能行，如東方人心善。在寺不修，如西方人心惡。」……又說：「心平何用持戒，行直何用修禪。」這些卻成為佛門中極革命的意見。慧能講佛法，既是一本心性，又不屏棄世俗，只求心性塵埃不惹，又何礙在人生俗務上再講些孝弟、仁義、齊家、治國？⁸⁹

爰是，依錢氏觀點，《六祖壇經》實際上是中國佛教之革新，將出家、出世之基本教義作了調整與改造。

⁸³ 錢穆，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，〈中國人的行為〉，頁 68。

⁸⁴ 錢穆，《中國學術思想史論叢（三）》，〈大乘佛法與竺道生〉，頁 326。

⁸⁵ 錢穆，《中國學術思想史論叢（三）》，〈佛教之中國化〉，頁 327。

⁸⁶ 錢穆，《中國文化史導論》（臺北：臺灣商務印書館，1993 年），〈新民族與新宗教之再融合〉，頁 149-150。

⁸⁷ 錢穆，《中國文化史導論》，〈文藝美術與個性伸展〉，頁 167。

⁸⁸ 錢穆，《中國思想史》，〈慧能〉，頁 125-127。

⁸⁹ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈六祖壇經大義〉，頁 163-164。

錢穆明確謂：「唐代禪宗，實佛教出世思想之反動，乃東土之宗教革命。六祖乃佛門中之馬丁路德⁹⁰，《壇經》則其宗教革命之宣言書也。」⁹¹他在〈再論禪宗與理學〉將《六祖壇經》之所以堪稱為中國佛教革命⁹²之宣言書的理由列出四個要點，他說：

宗教必依他力，《壇經》則……一一返向自心，由外轉內，捨他歸己，即心即佛，教味淡，理味深，此一也。宗教既依他力，所蘄嚮必在外。六祖……一無所著，西方極樂世界之念可歇，此二也。宗教必有經典，有教條，期於共信共守。六祖……則經典法訓，自性不實，如病與藥，藥隨病除，此三也。宗教又必有戒律，使人由此出世離俗，六祖……則出家限制亦不存在，四也。成佛、往生、求法、出家，此四者，皆佛教成為宗教之大節目，今既一一為之解脫破除，是非一種極徹底之宗教革命而何？⁹³

此四點論證，是信而可徵的。

前述錢穆認為，禪宗在判教工作中，撇開經典牽絆，而訴諸己心對佛教諦理的契悟，故「禪宗在佛教裏面，直可說是一種革命」；在偌大一個宗教革命過程中，未流一滴血，未有一番嚴重的衝突，只見歷代中國禪師們，「在他們的山門裏嘻笑怒罵，掀拳擎棒，橫說豎說，如演戲般，而把這一番宗教革命的大業輕鬆和平地完成了」。⁹⁴在諸多禪宗傳燈錄、禪師語錄中，錢氏判定《六祖壇經》最富革命精神。

錢穆根據敦煌本《六祖壇經》、曹溪本《六祖壇經》、韋處厚〈興福寺大義禪師銘〉，以及《神會語錄》等指出，「自慧能不立文字，以《壇經》傳經，是在禪宗史上開展出一番革命精神。」他說，《壇經》所云：「自性迷，佛即眾生，自性悟，眾生即佛」；「不悟，即佛是眾生。一念若悟，即眾生即佛」；「一切萬法，盡在自身心中，何不從自心頓覺真如本性」、「佛向性中作，莫向身外求」、「能識自心見性，皆成佛道」等語，在開祖達摩、二祖慧可（487-593）、三祖僧燦（529-606）、四祖道信（580-651）、五祖弘忍（601-674）諸賢語錄中是尋不到的。此等語「強調自修心，自修身，自性自度，自成佛道，乃慧能之獨出前人處」⁹⁵；「是《壇經》最明白直捷處，最見六祖開山精神。」⁹⁶在錢氏看來，六祖慧能是有「真修」與「真悟」的高僧⁹⁷，雖為佛學禪宗革命人物，其思想理論亦有

⁹⁰ 馬丁路德（Martin Luter, 1483-1546），德國神學家，宗教改革運動推動者，促成基督新教的興起。1517年強烈質疑「贖罪券」。1520年發表《致德意志基督教貴族公開書》，提倡信徒對教會進行改革；同年《論基督徒的自由》，提出基督徒因信稱義的自由。

⁹¹ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈再論禪宗與理學〉，頁272。

⁹² 錢穆於1941年至1945年間，先後於〈新民族與新宗教之再融合〉、〈文藝美術與個性伸展〉、〈再論禪宗與理學〉等文，提出「《六祖壇經》乃中國佛教革命之宣言書」。據筆者目前所知，這是學界首次揭示的新穎觀點。在此之後，1987年楊惠南編撰《六祖壇經：佛學的革命》（臺北：時報文化出版公司，1987年），受到錢氏影響，逕以「佛學的革命」作為該書副標題。2001年，董群付梓《慧能與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2001年），除徵引不少錢穆觀點之外，也延用錢氏的提法，謂「慧能站在中國文化的立場上，……完成其佛學的革命」（摘要頁1）。

⁹³ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈再論禪宗與理學〉，頁272-273。

⁹⁴ 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁40。

⁹⁵ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈六祖壇經大義〉，頁163。

⁹⁶ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈神會與壇經〉（上），頁102-117。

⁹⁷ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈六祖壇經大義〉，頁158-164。

依據，並非特然而起。惟六祖因文字纏縛少，不走向學究路，故能將文字障擺脫淨盡，直吐胸臆，明白簡捷。

（三）從經典價值言，《六祖壇經》是國人必讀「新七經」之一

1967年12月17日，錢穆應中華文化復興運動推行委員會邀請作學術講演，主題是「復興中華文化人人必讀的幾部書」⁹⁸。該講座從兩個大途徑論述復興文化之道。一是「振興學術」，此乃少數知識分子之責任；二是「改造風氣」，此就一般社會大眾而說。錢氏的期望是有更多的人成為「文化人」，故將重點聚焦於第二項，且從「提出幾部人人必讀的書」切入，呼籲人們讀這些書來共同改造社會風氣，復興優良文化。此等人人必讀書，選擇之標準，最重要的是「人人能讀的必讀書」，故「不能是大書，同時又不能太專門」。⁹⁹

錢穆所提復興中華文化人人必讀的書，凡七本，他稱之為「新七經」。¹⁰⁰此七經依序是：《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《老子》、《莊子》、《六祖壇經》。錢氏指出，這七本經典，都是古人的，從前中國人都讀過的，在中國社會上遞傳了很多年，「有憑有據」，它們代表了中華文化傳統的重鎮。因此，今日要「復興中華文化」，這七本經典，無疑是人人必讀的文本。「七經」中的前四本，都是儒家思想著作，由朱熹率先合為「四書」，自元朝至今已700年，一直是人人必讀的書。錢氏特別建議：「讀《四書》一定該讀朱子的『注』」；《四書》是兩千年前的書，今天我們不易讀。我們拿八百年前朱子的註來讀，這就容易些。¹⁰¹

第5本《老子》、第6本《莊子》則是道家思想的代表作。對於前者，錢穆認為可參看王弼（226-249）的《道德經注》，而對於後者，可參看清人王先謙（1842-1917）的《莊子集解》。第7本則是屬於佛家的《六祖壇經》。他說：

中國文化的傳統裏，不僅有孔子、老子，儒家道家，還有佛學。其原始雖不是中國的，但佛教傳進中國以後，……佛學在中國社會普遍流行，上自皇帝、宰相，下至一切人等信佛教的人多了，實已成為中國文化之一支。……印度佛教經典，幾乎全部翻成了中文，如《大藏經》、《續藏經》，所收真是浩瀚驚人，而且歷代的《高僧傳》，不少具有大智慧、大修養、大氣魄、大力量的人，在社會上引起了大影響。那些十分之九以上都是中國人，你能說佛教還不是中國文化的一支嗎？這正是中國民族的偉大，把外來文化吸收融化，成為自己文化之一支。¹⁰²

接著，錢氏指出中國佛教中最盛行的是禪宗，故他要選出「唐代禪宗開山的第一部，那就是《六祖壇經》。這是在中國第一部用白話文來寫的書。」這書篇幅不大，易看易懂。「此刻自然有不少人熱心想把西洋文化傳進中國，那更該一讀此書。」¹⁰³

⁹⁸ 此文原刊於1968年2月《青年戰士報》，今收於錢穆《中國文化叢談》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁196-221。

⁹⁹ 錢穆，《中國文化叢談》，〈復興中華文化人人必讀的幾部書〉，頁200-202。

¹⁰⁰ 錢穆，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，〈中國人的思想總綱〉，頁86。

¹⁰¹ 錢穆，《中國文化叢談》，〈復興中華文化人人必讀的幾部書〉，頁205-206。

¹⁰² 錢穆，《中國文化叢談》，〈復興中華文化人人必讀的幾部書〉，頁211。

¹⁰³ 錢穆，《中國文化叢談》，〈復興中華文化人人必讀的幾部書〉，頁213。

錢穆認為，《六祖壇經》兼具思想偉大性與純潔性，而其背後是有一偉大而純潔的思想家慧能。錢氏云：

凡屬一項偉大的思想，同時又必具有此思想之「純潔性」。任何一思想之背後必然具有一偉大而純潔的思想家之人格存在。……今論《壇經》思想，我們實在不得不承認其有「偉大性」與「純潔性」。我們只觀《壇經》中所敘述六祖之一生為人，亦可依稀想像此思想家人格之一斑。¹⁰⁴

在他看來，《六祖壇經》洋溢著最親切、最平易、最活潑、最令人興奮的禪宗思想，包括頓悟、見性、無念、無住、定慧、即心即佛等，從佛教傳統思想創造出來，其「創造性」遠勝過其傳統性，又不害其含有傳統性。錢氏當年（1968 之冬）在善導寺演講，一開始即把朱子與慧能並稱，對兩人之偉大性及思想之純潔性，同樣佩服。論起兩人對中國中古以來學術思想及對文化之影響力，亦主同等深遠，非其他人所能比。他自白：研治《六祖壇經》的態度，「也很想能有一番『宗教的心情』與夫一番『傳道的精神』，但只是『高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之』。」¹⁰⁵這透露了錢穆對慧能的崇高人格及《六祖壇經》的偉大思想，是十分敬佩的。

（四）從儒佛會通言，儒家思想與禪宗義理有諸多相近處

佛教自傳入中土後，之所以能逐漸瀰漫於歷代社會各階層，錢穆曾就佛法的特質與中國思想文化，尤其是儒家義理的相近處略予拈出，以此說明因儒佛可會通，故佛教容易被廣泛接受。他從比較宗教學的角度列舉二項佛教的主要精神，道出其與中國本土的儒、道兩家思想會通之處。第一項是佛教主張依自不依他，錢氏云：

第一佛法主依自力，不依他力。世界諸大宗教，率本天帝神力，惟佛教尊釋迦，則同屬人類。此與中國儒家，尊崇人文歷史、敬仰古先聖哲之教義大同。亦復與道家徹底破壞天神迷信之理論不相違背。釋迦之可尊，在其「法」，故佛家有「依法不依人」之教。當知得此大法者不止釋迦一個人，故佛書屢言「諸佛」，又言「人皆有佛性」，則盡人皆有可以成佛之理，此與儒家「人皆可以為堯舜」義又相似。¹⁰⁶

這一項，其實可析為二小項，一是佛教所崇仰者是釋迦佛，是一歷史真實人物，與吾人都是同類的人，而非人類以外的上帝天神；此與儒家尊敬孔孟等聖賢一致，且與老、莊道家破棄天帝神祇不違悖。二是佛教依自不依他，「人皆有佛性」之教，與儒家「人皆可以為堯舜」的說法近似。

第二項是佛法主張救世主義。錢穆云：

第二佛法主救世，不主出世。諸教率嚮往塵世以外之天國，故其精神率主出世，而又同時亦兼帶一種濃重的個人主義。佛法雖亦主一「涅槃」境界，但同時主張「三世因果輪迴報應」。人生宿業，纖微必報，故主於當身修行，勇猛精進。又佛義主張「無我」，一切以因緣和合為法，故「眾生不成佛，我亦不成佛」。又

¹⁰⁴ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈再論關於壇經真偽問題〉，頁 182。

¹⁰⁵ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈再論關於壇經真偽問題〉，頁 180-184。

¹⁰⁶ 錢穆，《國史大綱》，頁 363。

曰：「生死即涅槃，煩惱即菩提。」如是則成為一積極的救世主義。……此又與儒家側重大群主義之人文教相似。¹⁰⁷

儒佛同主淑世、救世，他在《中國思想史》云：「佛教本主無我，本主利他，與儒家積極淑世精神，一挽即合。」¹⁰⁸在他看來，佛家「無我」、利他之教與儒家之淑世精神可相會通。

此外，錢穆在《中國文化史導論》提到另一項儒佛「極易融洽之一點」——即佛家「反心內觀」的態度。他說：

佛家思想裏，更有與中國傳統精神極易融洽之一點，即在他的一種「反心內觀」的態度。……中國的傳統觀念，尤其是儒家思想，則一切「著重在自身」，一切由自身出發，一切又到自身歸宿。他看世界萬象，並不用一種純客觀的眼光，並不覺得世界外我而存在，與我為對立。他卻慣用一種「物己融和」的，「人格透入」的看法。……故曰「天地與我並生，萬物與我為一」。……佛教理論，亦常從人類自身出發，仍歸宿到人類自身。我們可以說佛教還是一種「人本位」的宗教。¹⁰⁹

即儒佛兩家皆以人為本位，均主張向內觀照，一切由己身出發，又回歸己身，此與前面「依自不依力」觀點是相應的。

另者，錢穆也發現，中國佛教過去有不少第一流的高僧，他們弘法利生的行誼與儒者致力於政教實務之用心，其實是一致的。他指出南北朝、隋唐時佛法之所以盛行，尚有一積極的正因，則由其時中國實有不少第一流的高僧，如道安（312-385）、僧肇（384-414）、慧遠（334-417）、法顯（337-422）、竺道生（360-434）等人，皆以極偉大之人格，極深美之超詣，相望於數百年之間。他們慨悲天憫人，苦心孤詣，發宏願，具大力，上欲窮究宇宙真理，下以探尋人生正道，故使佛教光輝，得以照耀千古。故若論其精神意氣，實與先儒同樣求為人文大群積極有所貢獻。惟儒家著眼於社會實際政教方面者多，而佛教高僧則轉從人類內心隱微處為之解紛導滯，使陷此黑暗混亂中之人生得寧定與光明，則正與儒家致力政教之用心，異途同歸。¹¹⁰

錢穆在《中國學術通義》指出，中國佛學天台、華嚴、禪等三宗派，想把中國傳統思想文化融化進佛學裏面去；此下宋明儒興起，又反過來想把佛學融化在中國傳統思想文化裏面來。「在宋明儒心裏，……只想重興儒家傳統來排斥佛教，但實際上，他們卻仍是做了一番融化工作。」宋明儒融化、會通儒佛，主要在把佛家要求出世的心情和中國儒家傳統注重入世淑世的心情相融解、貫通。¹¹¹

（五）從儒佛區辨言，理學與禪宗在心性論上可加以判分

雖然上述儒佛之間有著諸多會通之處，但兩者之異，也所在多有。錢穆曾初步就空間觀、時間觀、世界觀等分辨儒佛相隔。他說：

¹⁰⁷ 錢穆，《國史大綱》，頁 363-364。

¹⁰⁸ 錢穆，《中國思想史》，〈南北朝隋唐之佛學〉，頁 113。

¹⁰⁹ 錢穆，《中國文化史導論》，〈新民族與新宗教之再融合〉，頁 139-140。

¹¹⁰ 錢穆，《國史大綱》，頁 364-365。

¹¹¹ 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁 40-41。

儒家思想惟其以人文為本位，故於人群以外，天地萬物，儒家皆不與以甚大之興趣。……若擬之印度佛學思想，則一拘一曠，相差尚遠。佛學小乘派說空間有三千大千世界，此乃佛家之空間觀。若論其時間觀，彼謂人壽以八萬四千歲為度，歷百年減一歲，如是遞減至人壽十歲為止。至此又遞增至八萬四千歲，乃為一小劫。積二十小劫為一中劫。經一中劫為世界之「初成」，又一中劫為世界之「安住」，又一中劫為世界之「壞滅」，又一中劫為世界之「空虛」。如是歷「成、住、壞、空」為一大劫。……又有「六道輪迴說」。……現世一大群只是此六道中一道與一輪而已。佛家用此眼光來看塵世，與儒家的人文本位真如天淵之隔。¹¹²

佛家對宇宙時空之諸多勝妙境界，是儒家所未曾有過的。

上段說佛家之時空觀與六道輪迴觀，為儒家所無，只是從粗淺處言之。錢穆進一步指出，佛家看此世界，常把它分成「現象」與「本體」兩部分，認為在一切現象背後有一本體，此在宋明理學因受佛學影響才有，這實在與之前的中國思想是很不同的宇宙觀。他以佛家的「佛性論」為例道，佛家所謂「佛性」，與儒家義大異，儒家即指人心之愛、敬、孝、弟、忠、恕為性善，謂此為人心所同具。儒家思想，只注意在人圈子之內，故只就人與人之間相互之情意之自然發露處立論。佛家所謂之「佛性」、「法性」、「真如」，均指一本體界，超乎現象。儒家所謂心，在佛教稱之為凡夫心。佛家尚有「自性清淨心」、「如來藏心」，則為不生不滅之心，此乃遍一切處，無住而常在者。此等觀念，亦為儒家傳統思想所未前有的。¹¹³

針對儒禪之間的不同，錢穆指出，「禪宗所由異夫孔孟者，主要在其為宗教形式所拘，既已出家離俗，修、齊、治、平，非分內事，故其精神面貌，終不能不與孔孟異。」¹¹⁴首先，錢氏就人的「本心」之源頭及其與「身」之關係，言理學與禪宗互異。他說：

慧能在大庾嶺，告陳惠明曰：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。」後來禪師們在「本來面目」上又多加了「父母未生以前」幾字。辭有多寡，義旨則一。……至能生萬法之自本心，則不隨身壞，亦不因身起。禪宗不認心只在腔子裏。在父母未生我此身以前，此心早有，始是我此心之本來面目。三世諸佛，密密相傳，便要悟此心。宋代理學家，則必明白交代此心只在腔子裏。父母未生前，可謂之性，卻非有心。……此一分別，乃是理學與禪宗絕大相異處。¹¹⁵

在禪宗這裏，「自本心」是歷劫常存；在理學這裏，此心只在此身上。這是雙方極大的分歧點。

其次，錢穆在《中國學術通義》表示，心性之學是儒家學術之特長，發展至宋明理學，為「重興儒家傳統」，他們致力於心性之學，其優越成績即表現在心性之學上。宋明理學關於此方面之成就，除從孔子、孟子、《易傳》、《中庸》等得到思想津梁之外，亦多得之於中國佛學天台、華嚴、禪宗三宗派。「宋明儒關於心性方面之主要工夫，重在求日

¹¹² 錢穆，《中國學術思想史論叢（三）》，〈佛教傳入對中國思想界之影響〉，頁 344-345。

¹¹³ 錢穆，《中國學術思想史論叢（三）》，〈佛教傳入對中國思想界之影響〉，頁 349-350。

¹¹⁴ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈禪宗與理學〉，頁 271。

¹¹⁵ 錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，〈讀宗密原人論〉，頁 225-226。

常此心永遠在自明與自主的境界中」；「禪宗亦同樣在這方面用工夫，所不同者，在他們到達了此種心理境界之後，如何再來應用於社會人生實際事務方面。」亦即禪宗只要吾心臻於自明與自主之境界即是佛。所謂立地成佛，即心即佛，皆是此義。在宋明儒，亦云只要到達此境界了即是聖人，但中間有一大不同處——佛不要染著人間事，而儒家聖人則要運用此心來齊家治國平天下，這是宋明理學與禪宗在心性理想追求上差異之所在。¹¹⁶簡言之，理學家言心不離事，禪宗言心貴不著事。即禪宗不脫佛學傳統，以出世離塵為主，理學家則以淑人拯世為本。

有關宋明儒的心性之學及其社會實務運用，錢穆作了下面簡明之分析：

人類日常心理夾雜許多不自知不自主的成分，宋明儒稱之為氣質之性，又稱之為人欲或人心。那種竟體通明，時時能自由自主，再不夾雜絲毫不自知不自主的成分的心，宋明儒稱之為天地之性，又稱之為天理或道心。宋明儒認為齊家治國平天下種種人生實務，應從人類自明自主的心坎深處自然流出。若失了此心，即在此心中夾雜進了許多不自明不自主的成分，則人的一切思慮作為，全將流為權謀、功利與霸道。¹¹⁷

至於如何使此心全是天理不雜人欲，宋明儒中有兩派意見不同。一派是程頤（1033-1107）與朱熹，另一派是陸九淵（1139-1192）與王陽明（1472-1529）。錢氏扼要釐析道，程朱偏重在求知方面，教人在事事物物上明辨此心之是非，孰為天理，孰為人欲，著力於存天理去人欲的工夫。陸王偏重在立行方面，教人當下時時保住澄明之本心，凡遇吾心能自明自主的，便徑直前行。概括言之，無論是程朱或是陸王，宋明儒的主要理想，是要回歸先秦儒家，來為人生社會實際事務政治教育作根本，他們雖已融入許多佛家禪宗的色彩，但其終極目標則顯然與佛家禪宗不同。而且禪宗祖師們，只指點人在山寺中成佛，宋明儒則要人在塵世做治平事業。¹¹⁸

與上面觀點呼應，錢穆另於《宋明理學概論》中，分析宋明儒者的「儒釋之辨」。他說：

宋明理學大傳統在闢佛，尤其在闢佛學中之禪。縱有喜近禪學的，但以儒學正統而公開自認為禪者，則似乎（趙）貞吉¹¹⁹以前還沒有過。……宋明儒所公認儒釋疆界者，以為釋是以覺為性，只尊知覺，而吾儒則以理為性，要在知覺中發明出義理。運水搬柴即是神通，這是佛學中之禪。必知運水搬柴有運水搬柴之理，這才是儒。¹²⁰

¹¹⁶ 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁 41-42。

¹¹⁷ 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁 42。

¹¹⁸ 錢穆，《中國學術通義》，〈四部概論〉，頁 42-43。

¹¹⁹ 趙貞吉（1508-1576），號大洲，字孟靜，四川內江人。嘉靖 14 年（1535）進士，授翰林院編修。師承泰州王門徐樾（？-1522），為泰州王門代表人物之一。時方士進用，貞吉請求真儒以贊大業。轉任國子監司業，以知本率性之學教士。掩答薄都城，貞吉廷議合帝旨，擢詹事府左諭德、監察御史，奉旨宣諭諸軍，會嚴嵩（1480-1567）以事中之，廷杖謫官。後累遷至戶部侍郎，復忤嵩奪職。隆慶初起官，歷禮部尚書、文淵閣大學士，尋與高拱（1513-1578）不協，乞休歸，年 69 卒，諡文肅。其生平可參見：清·張廷玉，《明史》（臺北：中華書局，1971 年）卷 193〈趙貞吉傳〉；清·黃宗羲，《明儒學案》（臺北：河洛圖書出版公司，1974 年）卷 33〈趙貞吉傳〉等。

¹²⁰ 錢穆，《宋明理學概論》，〈羅汝芳趙貞吉〉，頁 373。

宋明儒者講義理，講修齊治平之道，而禪者尊尚知覺——重視於人的心能之明覺，追求自了自悟。理學家與禪者雙方的生命志望存在差異，理學家淑世不離事的精神，自與宗門不著事者有別。

五、結語

綜上可知，錢穆崛起於無錫一個舊日鄉鎮的天地，中學輟學，但憑藉自學、苦讀，學兼四部，歷任燕京、北大、西南聯大等大學教授，著述等身，為當代傑出史學家。自1915年起，即經常取佛書來讀，特愛《六祖壇經》。1944年夏，於四川灌縣靈巖山寺研讀《指月錄》，竟體細翫，於是遂通禪學。1949年，中共建國後，先到香港創辦新亞書院，後移居臺北講學，延續中國歷史文化命脈。1968年獲選中央研究院院士。他的禪學著作，有〈神會與壇經〉、〈讀六祖壇經〉、〈六祖壇經大義〉、〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、〈禪宗與理學〉、〈再論禪宗與理學〉、〈三論禪宗與理學〉等文，皆擲地有聲。其對禪宗的論衡，本文歸納為五大點：一、從歷史地位言，禪宗是「佛教中國化」的中心臺柱；禪宗徹底的沖淡了佛教的宗教性，加深了人生情味，顯現了更多的中國文化色彩。二、從教義改造言，《六祖壇經》乃中國佛教革命之宣言書；慧能不重視念佛誦經、習禪打坐、出家修行等傳統佛教的慣習，而是訴求「即心即佛」，誠為佛門中最富革命之思想。三、從經典價值言，《六祖壇經》是國人必讀的「新七經」之一；該書兼有思想的偉大性與純潔性，所揭示的見性成佛、無念無住等理念，彌足珍貴，值得嚮往、參究。四、從儒佛會通言，儒家思想與禪宗義理有諸多相近處；佛禪之依自不依他、「人皆有佛性」、「無我」、利他的救世主義、反心內觀的態度，以及高僧的偉大人格等，與儒家之人文精神、希聖希賢、大群主義、淑世精神、「萬物一體」觀等，可會通相洽。五、從儒佛區辨言，理學與禪宗在心性論上可加以判分；理學家除了力求心性的自明與自主工夫，尚且注重社會政教實務之應用，而禪者尊於己心之明覺，追求在佛寺中自了自悟，兩者有差別。這些觀點，對佛學禪理抱持敬意，與唐代韓愈、宋代朱熹等大儒闢佛，迥然不同。錢氏強調，禪宗是「佛教中國化」中挑大樑的堅強柱石，以及從中國人文精神切入以剖析《六祖壇經》的創造性與革命意義等，體現了錢氏「民族文化本位史觀」。

參考資料

一、傳統文獻（先按朝代先後，再依作者姓名筆畫順序由少至多排列）

明·瞿汝稷集，1988，《指月錄》，收於藍吉富主編《禪宗全書》第10、11、12冊，臺北：文殊出版社。

清·張廷玉，1971，《明史》，臺北：中華書局。

清·黃宗羲，1974，《明儒學案》，臺北：河洛圖書出版公司。

二、近人論著（依作者姓名筆畫由少至多排序）

王慧儀，2021，〈錢賓四先生談「禪宗思想」述略〉，收於李帆、黃兆強、區志堅主編《重訪錢穆》（上冊），頁178-189。

方克立、李錦全主編，1995，《現代新儒家學案》，北京：中國社會科學出版社。

方克立、鄭家棟主編，1995，《現代新儒家人物與著作》，天津：南開大學出版社。

汪學群，1998，《錢穆學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社。

李帆、黃兆強、區志堅主編，2021，《重訪錢穆》（上、下），臺北：秀威資訊科技公司。

李明，2014，〈錢穆的禪學研究探析〉，《船山學刊》2014年第1期，2014年4月，頁104-110。

李翔海，2010，《現代新儒學論要》，天津：南開大學出版社。

李道湘，1998，《現代新儒學與宋明理學》，瀋陽：遼寧大學出版社。

余英時，2015，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局。

呂希晨主編，1993，《中國現代文化哲學》，天津：天津人民出版社。

林安梧，2011，《牟宗三前後：當代新儒家哲學思想史論》，臺北：臺灣學生書局。

林安梧，1998，《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》，臺北：臺灣學生書局。

周佳榮，2017，《錢穆史學導論：兩岸三地傳承》，香港：中華書局。

南懷瑾，2015，《對日抗戰的點點滴滴》，臺中：南懷瑾文化事業公司。

香港中文大學新亞書院新亞學術期刊編輯委員會編，2003，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》，香港：香港中文大學新亞書院。

胡美琦，2003，〈也談現代新儒家〉，收於香港中文大學新亞書院新亞學術期刊編輯委員會編《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》，頁9-32。

胡適，1935，《胡適論學近著》，上海：商務印書館。

胡適，1968，《神會和尚遺集》，臺北：中央研究院胡適紀念館。

胡適著，柳田聖山主編，1975，《胡適禪學案》，臺北：正中書局。

胡適，1986，《神會和尚傳》，臺北：遠流出版社。

徐國利，2004，《錢穆史學思想研究》，臺北：臺灣商務印書館。

梁淑芳，2008，《錢穆文化學研究》，臺北：文津出版社。

梁萬如，〈錢穆論禪學——會通與革新〉，收於李帆、黃兆強、區志堅主編《重訪錢穆》（上冊），頁190-202。

- 張曼濤主編，1976，《六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第1冊。
- 張曼濤主編，1977，《禪宗典籍研究》，臺北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第12冊。
- 張曼濤主編，1978，《華嚴典籍研究》，臺北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第44冊。
- 啟良，1995，《新儒學批判》，上海：上海三聯書店。
- 郭齊勇，2020，《郭齊勇新儒學論文精選集》，臺北：臺灣學生書局。
- 黃文樹，2017，〈印順對現代新儒家的理解與評騭〉，《國立彰化師範大學文學院學報》第14、15期合刊，2017年6月，頁27-46。
- 智銘，1979，〈錢穆先生論佛〉，《內明》第90期，1979年9月，頁22-23。
- 董群，2001，《慧能與中國文化》，貴陽：貴州人民出版社。
- 楊惠南，1987，《六祖壇經：佛學的革命》，臺北：時報文化出版公司。
- 鄧爾麟著，藍樺譯，1998，《錢穆與七房橋世界》，北京：社會科學文獻出版社。
- 鄭家棟，1995，《當代新儒學論衡》，臺北：桂冠圖書有限公司。
- 鄭家棟，1990，《現代新儒學概論》，南寧：廣西人民出版社。
- 劉述先，2015，《理一分殊與全球地域化》，北京：北京大學出版社。
- 劉述先等，1997，《當代儒學發展之新契機》，臺北：文津出版社。
- 劉述先等，1994，《當代新儒家人物論》，臺北：文津出版社。
- 震華法師編，1999，《中國佛教人名大辭典》，上海：辭書出版社。
- 錢穆，2001，《中國文化叢談》，臺北：蘭臺出版社。
- 錢穆，2001，《中國思想史》，臺北：蘭臺出版社。
- 錢穆，2001，《歷史與文化論叢》，臺北：蘭臺出版社。
- 錢穆，2000，《中國學術思想史論叢》（共8冊），臺北：蘭臺出版社。
- 錢穆，1995，《國史大綱》（上、下），臺北：臺灣商務印書館。
- 錢穆，1993，《中國文化史導論》，臺北：臺灣商務印書館。
- 錢穆，1991，《莊老通辨》，臺北：東大圖書出版公司。
- 錢穆，1985，《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，臺北：聯經出版事業公司。
- 錢穆，1984，《中國學術通義》，臺北：臺灣學生書局。
- 錢穆，1983，《八十憶雙親·師友雜憶》，臺北：東大圖書出版公司。
- 錢穆，1977，《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局。
- 戴景賢，2014，《錢賓四先生與現代中國學術》，香港：香港中文大學出版社。
- 藍吉富主編，2013，《臺灣佛教辭典》，臺南：佛教文獻基金會。
- 嚴耕望，2008，《錢穆賓四先生與我》，臺北：臺灣商務印書館。

《超性學要》論「邪魔」之罪與惡研究—與中文版《神學大全》比對為主

林珊姩*

摘要

明清來華的耶穌會士利類思 (Lodovico Buglio, 1606-1682)，將聖多瑪斯·阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1225—1274) 神學鉅著《神學大全》(Summa Theologica) 之部分內容，譯述以成《超性學要》一書。近代學者以拉丁文為主、多國語言（德、法、西、義、英）為輔，遵照原有編排體例，完成《神學大全》套書。觀察此部中文版《神學大全》，既對《超性學要》文句有所遵循，又對原典經義進行更多的內容譯述。因此針對兩書相同單元對比參看，既能呈現不同時代的阿奎那學理思想之譯述樣貌，又屬阿奎那神哲學思想之雙重解讀。本文藉由《超性學要》《神學大全》兩書論魔鬼與人罪與惡內容，比較用語文句及概念表現之異同，詮釋不同時代的教義傳達，呈顯阿奎那的哲理精神，作為魔鬼系列研究之延續。再者，藉由中西惡之比較，分析中西文化衝突交融下的傳教策略與文本譯述現象。

關鍵詞：聖多瑪斯·阿奎那，魔鬼，原罪，傳教文本，傳教策略

* 宏國德霖科技大學室內設計系暨通識教育中心教授。
(到稿日期：2023 年 7 月 24 日；通過刊登日期：2023 年 9 月 28 日)

A Study of 'Sin' and 'Evil' Concerning 'Demons' in Chaoxingxueyao--A Comparison with the Chinese Version of Summa Theologica

LIN, SHAN-WEN *

Abstract

dynasties, Jesuit Lodovico Buglio brought St. Thomas Aquinas' monumental work, Summa Theologica, to China, translating parts into Chaoxingxueyao. Modern scholars predominantly rely on Latin texts and utilize multiple languages (German, French, Spanish, Italian, English) to complete the Summa Theologica according to the original orchestration. Examining the Chinese version of Summa Theologica, one can find abundant references to the Chaoxingxueyao translation. Comparing corresponding chapters in both books reveals the evolution of Aquinas' theories through different eras and offers a dual foundation for interpreting his theological thoughts. This paper compares the written texts of the devil and human sin in Chaoxingxueyao and Summa Theologica. The author aims to unveil Aquinas' philosophical reflections on the devil and human evil by analyzing language usage, sentence structures, and topics, thereby contributing to the comprehensive study of devil-related themes. Additionally, by conducting a comparative analysis of the depictions of devils in Chinese and Western cultures, it is hoped to shed light on the missionary strategies and the phenomenon of text translation in the context of Chinese and Western cultural integration.

Keywords: Thomas Aquinas, Devils, Original sin, Missionary texts, Missionary strategies

* Professor (Joint appointment) Department of Interior Design and General Education Center, Hungkuo Delin University of Technology.

一、前言

《聖經》〈創世紀〉「立伊甸園」和「始祖被誘惑 違背主命」兩單元記載著耶和華神吩咐亞當：「只有分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死！」¹但蛇引誘夏娃食知善惡樹的果子，也讓亞當吃了，兩人因知赤身露體之差，被耶和華神看出兩人背叛上帝，因而被趕出伊甸園。誘使人背叛上帝的蛇，被認為就是魔鬼，《啟示錄》對此尚有「大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的。他被摔在地上，他的使者也一同被摔下去。」²記載，而阿奎那於《神學大全》第六十三題的〔質疑〕和〔釋疑〕中，都提及奧利振曾說過的「古蛇」³。對於魔鬼是大龍或古蛇的描述，林中澤在研究聖經中的魔鬼專文，亦述及魔鬼有天上七頭十角的大紅龍形象，以及後人稱作「路西弗」，拉丁詞義是「天堂裡的負荷者」⁴等介紹。

阿奎那認為始祖亞當所犯下的罪，應稱為本罪；隨著生殖力代代相傳的罪，才稱為原罪⁵。原罪是惡污染了靈魂的本體，導致天性的、或稱習性上的不正常狀態，如同疾病的狀態，故原罪的污染會進而影響肉體，感官慾望的色欲、貪欲、憤情、偏情等是原罪的「質料」，正當合理的欲望是天性，不合理的欲望就是違反天性之原罪。

人本性之惡，不聽從上帝，希望「如 神能知道善惡。」⁶使人背叛上帝，自此贖罪之道，即成西方種種宗教課題，構成西方諸多善惡理論。奧古斯丁認為「原罪」是人在自由意志下必然的惡，而「人的行善」則為「上帝的恩典」⁷。故西方關注於與惡相關的議題論述，而這種對於惡的強調，表現在入華傳教文本中，不時可見描述魔鬼之書寫，如羅明堅《天主實錄》第五章與天使有關的七項問答宣講中，即有四項內容與被逐天使有關；利瑪竇在其《天主實義》一書中，亦可見被逐天使及魔鬼偽化成天使以誘惑聖人故事等等。

明清《超性學要》⁸與現今《神學大全》(Summa Theologica)中譯本⁹，為兩部引薦聖多瑪斯·阿奎那哲學思想之作。基於時代因素與傳教目的，兩書在可對應、或可參佐的單元內容，具有相當多值得深究之議題。利類思基於宗教初傳之引薦立場，其用詞語彙與表達方式，為能獲得中國人的接受與理解，採取與現今《神學大全》不盡相同的譯述方式，且理論取捨與今日所見《神學大全》中譯本有所不同。因此透過《超性學要》與現今《神學大全》中譯本之比對探究，既能呈現不同時代的阿奎那學理思想之譯述樣貌，

¹ 《聖經》(和合本，聖經資源中心出版)，〈創世紀〉(2:17, 3:5)，頁2、3。

² 《聖經》，〈啟示錄〉(12:9)，頁372。

³ 聖多瑪斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225–1274)，陳家華、周克勤譯，《神學大全》(Summa Theologica) (臺南市：碧岳學社出版，民97.08)，頁229。

⁴ 林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉(《世界歷史》，2004年，第4期，頁89-100)，頁91。

⁵ 《神學大全》，II-I, Q. 81, a. 1. 頁358(第八十一題「論在人方面的罪過之原因」，第一節「原祖之第一個罪是否以出生關係流傳給後代」正解)。

⁶ 《聖經》，〈創世紀〉(3:5)，頁3。

⁷ 沈清松主編，柯志明著(《惡的詮釋學：呂格爾論惡與人的存有》，臺北市：五南圖書公司，2008.2)，頁6。

⁸ [清](意)利類思(Lodovico Buglio, 1606-1682)，《超性學要》，張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08。

⁹ 聖多瑪斯·阿奎那，陳家華、周克勤譯，《神學大全》。

又為理解西方神哲學精神之依據。

兩書論「惡」的對應單元極多，如《超性學要》「萬物原始論」的「善惡之分別」及「惡之所以然」¹⁰，為《神學大全》第四十八題「分論受造物的區別」¹¹及第四十九題「論惡的原因」¹²，針對人「惡」本性與主體，以及惡的形成原因之說明，為阿奎那關於惡的論析。而《超性學要》的「論罪」¹³，與《神學大全》第五冊「論德性與惡習及罪」對應，亦屬「惡」與「罪」議題之詳實說解；唯《超性學要》雖有目錄，但實際上利類思並未完成此部分的譯述。

再者，可以觀察到人惡問題上，天使魔鬼常為對比舉說之例證。天使犯罪即為魔鬼，關於魔鬼的罪罰，或是人受到魔鬼誘惑而產生的罪惡，諸多與罪惡有關的論述，皆與魔鬼有關。查索魔鬼與人惡之兩書對應單元，《超性學要》第二十一「天神反義論」、第二十「邪魔之罰論」、第二十四「邪魔之攻害論」¹⁴，即《神學大全》第六十三題「論天使的罪惡」、第六十四題「論魔鬼的罪罰」、第一一四題「論魔鬼之謀害」¹⁵。「天神」是明清時期的天使用語，「邪魔」則指魔鬼。基於本文引用文獻兼及明清傳教文本和今日《神學大全》中譯本，敘述行文中多採天使魔鬼之詞，若需要引述《超性學要》的用詞時，則以「天神」「邪魔」方式，以為區隔。如此兩種用語之使用，兼顧不同時期的宗教用詞之呈現，也能完善傳達西方靈界概念之不同階段。

中國認知的「魔」與「鬼」，實指不同的對象¹⁶，鬼為人死之無形存在或作祟現象，也指自然精靈與自然妖異。有些中國的鬼，還可以上升到神的位階，因而有鬼神合併的「鬼神觀」之稱。西方的魔鬼定義則截然不同，多半指與上帝對抗的邪惡精靈，為天使的墮落。李爽學曾解釋「魔鬼」一詞，由「梵音」而來，天主教思高本《聖經》中的「魔鬼」為「作惡」者，「基督新教的和合本《聖經》把『魔鬼』都譯成了『鬼』（如太 17：18）」¹⁷雖然中西對於魔鬼的定義並不相同，但在魔鬼的惑誘、試煉、以及魔考意涵上，甚至魔鬼會引發的人惡模式上，皆極為近似。故入華傳教的教士們，借用中國的鬼字，以為教義中的鬼，縱使兩者在本質、淵源、特徵等各方面，實屬迥然迥異的存在。

本文以《超性學要》《神學大全》兩書足資比對的內容進行參看，理解阿奎那對於魔鬼與人罪惡關連之論析，透過用語文句及篇章內容之層層剖析，探索阿奎那哲理世界中

¹⁰ [清]（意）利類思，《超性學要》，第一大支第三段「萬物原始論」一卷。

¹¹ 《神學大全》，I, Q.48, 頁 52-66。（第一集，第二冊「論天主創造萬物」，第四十八題「分論受造物的區別」）

¹² 《神學大全》，I, Q. 49, 頁 67-75。（第一集，第二冊「論天主創造萬物」，第四十九題「論惡的原因」）

¹³ [清]（意）利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682），《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 204-211，第一輯第 9~13 冊，三十卷，目錄四卷。鄭州市：大象出版社，2014.08）第二大支之一第六段「論罪」共十八。

¹⁴ [清]（意）利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，卷十五「論天神」第二十一「天神反義論」。

¹⁵ 《神學大全》，I, Q.63, 頁 215-235。（第一集，第二冊「論天主創造萬物」，第六十三題「論天使的罪惡」）。I, Q.63, a.3, 頁 220。（第三節「魔鬼是否欲求如同天主」）；I, Q.63, a.5, 頁 224。（第五節「魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的」）。I, Q.114, 頁 461-468。（第一集，第三冊「論創造人類與治理萬物」，第一一四題「論魔鬼之謀害」）。

¹⁶ 劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉（蒲慕州編，《鬼魅神魔-中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，2005.5，頁 135-173），頁 135、143。

¹⁷ 李爽學，〈譯述：明末耶穌會翻譯文學論〉（香港：香港中文大學出版社，2012.11.23，第六章，頁 205-253），頁 224。

的魔鬼與人惡，呈現西方神哲學思想之內涵精神。此外，藉由中國的惡與西方的惡，呈現中西思想文化之本質與特色。再者，此文為魔鬼系列研究之延續，亦為中西神鬼觀及善惡觀之比較參佐。

另外，如上述所提及，雖然第五冊第八十九題的「論小罪本身」的「善的或惡的天使是否能犯小罪」¹⁸、第五冊第八十題的「論魔鬼方面的罪過之原因」¹⁹，關於魔鬼與人犯罪關係的「直接原因」²⁰、以及「挑動內部原因」²¹，有著更明確的關連探討，雖然未見《超性學要》的譯述內容，仍以《神學大全》此題內容，作為魔鬼與人罪過關係之參考。

二、關於罪與惡

中西對於罪惡，各有認知與強調。中國古書中的「罪」多指違背天意，或違犯法律的罪；至於傳統儒家認知的倫理之罪，可稱之為「過」或「惡」，指違反禮的過失或錯誤，不一定指違犯天意或法律之罪過。西方天主教之論罪，當然為宗教上的罪，具有原罪概念之衍生。相較之下，中國之論人惡，較似西方之論罪，甚至指的是原罪。本單元試略述中西之惡與罪概念，以為本文之內涵背景。探究中國的惡與西方的原罪，有助於《超性學要》與《神學大全》這兩部中譯作之背景建構，故本單元簡介《神學大全》論原罪的本質與主體內容，以為原罪之概念說明。至於中國方面，則採荀子的性惡說，以及宋明理學之朱熹、王陽明的論惡，作為中國的惡思想之代表。

(一)西方的原罪

《神學大全》第五冊「論德性與惡習及罪」之第八十二題「論原罪之本質」及第八十三題「論原罪之主體」，為阿奎那對於原罪的本質和主體進行論析。以下即依這兩題的內容，加以介紹和說明：

1. 阿奎那論「原罪的本質」

阿奎那以疾病和健康為喻，比擬原罪和習性（或稱天性）之狀態。原罪就像疾病，習性就是健康。種種不正常的因素，構成了健康之疾病，因此原始正義被破壞，而有了原罪：疾病是「身體上的一種不正常狀態」、「破壞了構成健康之理的平衡」，而原罪是「破壞了原始正義之和諧而來的不正常狀態」。因此「天性上的衰弱」為原罪，而此天性是兩種習性之一的「某一天性」，是「由許多因素合成的配備」，可稱之為「第二天性」。阿奎那將這「第二天性」比喻為「疾病和健康」，故可得出原罪確為習性。²²所以原罪不

¹⁸ 《神學大全》，II-I, Q. 89, 頁 443 (第二集第一部，第五冊「論德性與惡習及罪」，第八十九題「論小罪本身」，第四節「善的或惡的天使是否能犯小罪」)

¹⁹ 《神學大全》，II-I, Q. 80, 頁 348-355, (第二集第一部，第五冊「論德性與惡習及罪」，第八十題「論魔鬼方面的罪過之原因」)。

²⁰ 《神學大全》，I, Q. 114, a. 3. 頁 464 (第一集，第三冊「論創造人類與治理萬物」，第一一四題「論魔鬼之謀害」，第三節「罪惡是否皆來自魔鬼的試探」)

²¹ 《神學大全》，II-I, Q. 80, a.1 頁 348、頁 350, a.2 頁 348-355 (第二集第一部，第五冊「論德性與惡習及罪」，第八十題「論魔鬼方面的罪過之原因」。第一節「魔鬼是否直接為人犯罪的原因」。第二節「魔鬼是否能在內部挑動人犯罪」)

²² 《神學大全》，II-I, Q. 82, a.1. 頁 368, (第八十二題「論原罪之本質」，第一節「原罪是否為習性」「正

僅是原始正義之欠缺，且是「一種腐化」，有所謂的「靈魂各部分之不正常的配合」。原罪是「天性的罪」、「天性的不正常狀態」²³。關於第一天性，此單元中阿奎那並未直接說到，但說明兩種習性：一為「輔助機能行動者」，例如「知識和德性」；另一種即為「某一天性由許多因素合成的配備」之「第二天性」，即「疾病和健康」。

此外，阿奎那又區分「本罪」沒有習性之意義，而「原罪」則屬於習性上的狀態。「原罪」與「本罪」的定義為：「由原祖傳給後代子孫的罪稱為『原罪』(peccatum originale)；而由靈魂傳到身體百肢的罪，則稱為本罪或『現行罪』(peccatum actuale)」²⁴。所以本罪是由靈魂傳到肉體的罪，也稱為「人性的罪」(peccatum humanum)」²⁵第八十二題論原罪的本質，亦舉本罪作為對比，提出「本罪是不正常的行動」，而原罪是間接地「含有不正常之行動的傾向」²⁶。對於本罪與原罪之別，尚有「人的本罪是由意志而傳於其他肢體；原罪則是由原祖之意志，靠生殖力動作傳於後代子孫。」²⁷所以原罪與原祖有關。「亞當身上的原罪較重，因為同時那也是本罪。」²⁸溯及人類的始祖時，原罪與本罪即為相同。

因為「原始正義」是人要靠意志服從天主，若人意志背離了天主，就是「原始正義之缺欠」，即為原罪的形式。至於「靈魂其他部分之錯亂」，被稱為「貪欲」，即「偏情私慾」，阿奎那稱其為原罪的質料。所以原罪的外在形式為「原始正義之缺欠」，內在質料是「貪欲」「偏情私慾」，貪欲也就是慾望，貪慾是原罪的質料²⁹，至於愚昧則是質料上的缺欠。合於理性的慾望，合於天性；原罪之不當慾望或貪慾，是超出理性的違反天性。「慾情」中包括「憤情」。³⁰

原罪只有一個，在每個人的身上都是相同，例如色慾，「習性上的色慾，即是指感官嗜慾失去了原始正義之管制的狀態」，所以人原罪的這種色慾，是相同的。³¹

2. 阿奎那論「原罪的主體」

阿奎那認為原罪主體在於靈魂，且為靈魂本體是意志，而非肉體。因為原祖透過生殖能力傳給後代的意志動力，「首先達到靈魂之本體」³²，所以原罪首先作用在人的靈魂之意志上。

解」)

²³ 《神學大全》，II-I, Q. 81, a.1. 頁 368，(第八十二題「論原罪之本質」，第一節「原罪是否為習性」「正解」)

²⁴ 《神學大全》，II-I, Q. 81, a. 1. 頁 358。(第八十一題「論在人方面的罪過之原因」，第一節「原祖之第一個罪是否以出生關係流傳給後代」「正解」)

²⁵ 同前註。

²⁶ 《神學大全》，II-I, Q. 82, a. 1. 頁 368。(第八十二題「論原罪之本質」，第一節「原罪是否為習性」「釋疑」)

²⁷ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 1. 頁 375。(第八十三題「論原罪之主體」，第一節「原罪是否主要是在肉身上，而不是在靈魂上」「正解」)

²⁸ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 2. 頁 378。(第八十三題「論原罪之主體」，第二節「原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上」「釋疑」2)

²⁹ 《神學大全》，II-I, Q. 82, a. 3. 頁 371。(第八十二題「論原罪之本質」，第三節「原罪是否為不當慾望或貪慾」「釋疑」)

³⁰ 同前註，頁 372。

³¹ 《神學大全》，II-I, Q. 82, a. 4. 頁 373。(第八十二題「論原罪之本質」，第四節「是否每人的原罪皆相等」「釋疑」)

³² 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 2. 頁 378。(第八十三題「論原罪之主體」，第二節「原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上」「釋疑」1。)

原罪來自於亞當，因為精子生殖力，後代子孫承接著原罪，但「原罪是以精子為工具原因」³³，即阿奎那以「主體內」的詮釋方式，指出因為原罪主體在靈魂，並非肉身，所以其「釋疑」就有「肉身不是罪過之主體，只是處罰之主體。」³⁴。一般認為藉由精子傳承的是肉體，若原罪透過精子生殖力以承接，那應該就是肉體承載了原罪。但阿奎那不這麼解釋，從「處罰」觀點解釋原罪之結果，肉體是被處罰的主體，而不是罪過本身。再者，阿奎那以吃東西為例，因為「意志」的「慾情」，讓手和嘴去取用來吃，因此「貪饕」之罪過，由意志所推動，手和嘴只是罪過的工具，故論及消化器官和內臟時，就已經沒有罪過。故有「由於第一個罪之腐化而傳到靈魂者，皆有罪過之意義；傳到肉身上者，沒有罪過之意義，而是處罰。」³⁵肉體是被處罰而非罪過之主體，故原罪的主體是靈魂。以上說明原罪的作用程序：被原罪所污染的靈魂之意志，以及被處罰的肉體。

濮榮健在解析阿奎那的原罪實在論時，指出罪（sin）與惡（evil）的不同，而惡又有自然和道德之別：「阿奎那把惡分成自然的和道德的。」³⁶「因人有自由意志，所以會犯罪。」³⁷而原罪是「善的缺乏。」³⁸人因為愛上帝之缺乏，故善與惡與宗教有關。「阿奎那認為亞當所犯的原罪是對原始正義（original justice）的缺乏，也是靈魂部分的不適當性情。」³⁹所以善的缺乏、原始正義的缺乏，與愛上帝之缺乏，即為西方對於惡的認知，也是原罪之定義。

對於「原始正義」，阿奎那說明為「原始之正義也是首先屬於靈魂之本體，那是天主賞給人性的；而人性首先在於靈魂之本體，而非在於其機能。」⁴⁰所以靈魂本體，是原罪首先作用的對象，而原始正義也是首先作用在靈魂本體。雖然生殖力是靈魂首先會接觸到的原罪主體，但是「靈魂的本體是原罪的第一個主體」⁴¹靈魂本體還是原罪會作用到的第一個主體。對此，可透過阿奎那解釋靈魂與身體之間的關係，得以理解：「因為靈魂是身體之形式；而按第一集第七十六題第六節所說的，靈魂之為身體的形式是根據靈魂之本體。」⁴²因為身體的外在形式是靈魂，而原罪首先污染的即為靈魂本體。阿奎那認為原罪的傳染有兩種過程：第一是由身體到靈魂生長程序之傳染，第二是由靈魂本體到機能完美程度之次序傳染。因為「意志與靈魂之本體的關係近，是較高的機能」所以意志是

³³ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 1. 頁 376。（第八十三題「論原罪之主體」，第一節「原罪是否主要是在肉身上，而不是在靈魂上」釋疑 2。）

³⁴ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 1. 頁 376。（第八十三題「論原罪之主體」，第一節「原罪是否主要是在肉身上，而不是在靈魂上」釋疑 1。）

³⁵ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 1. 頁 376。（第八十三題「論原罪之主體」，第一節「原罪是否主要是在肉身上，而不是在靈魂上」正解）

³⁶ 濮榮健，〈阿奎那關於原罪的實在論解析〉（《哲學評論》，第 20 輯，頁 156-167），頁 157。

³⁷ 同前註，頁 158。

³⁸ 同前註，頁 163。

³⁹ 同前註，頁 162。

⁴⁰ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 2. 頁 378。（第八十三題「論原罪之主體」，第二節「原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上」釋疑 2）

⁴¹ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 2. 頁 378。（第八十三題「論原罪之主體」，第二節「原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上」正解）

⁴² 同前註，頁 377。

先於其他機能，首先被原罪所污染的程序。

由李政達對於原始正義的解釋：「超性恩賜」、「第三種善」，即這第三種善之原始正義，是恩賜⁴³。所以原罪讓人原本的超性恩賜之人性生命，破壞了原始正義原有的和諧，產生了痛苦與死亡⁴⁴，成為「人類本性上的衰弱狀態」⁴⁵故可理解原始正義對人而言的重要性。

根據「機能是本罪的固有主體」⁴⁶之說，「機能」與「主體」的關係，機能是個體個人行動的根本，靈魂機能中的生殖機能、慾情機能、和觸覺機能，這三種機能直接受到的原罪污染最為嚴重，視覺機能是一種準備作用，視覺機能就會比觸覺機能的污染更重。⁴⁷但原罪對於人的污染，則意志先於這三種機能：「所以原罪先污染意志。」⁴⁸而且是間接的。因為身體是質料，靈魂是形式，人的靈魂是完美之最後形式⁴⁹，人性首先存在於靈魂的本體，而非在其機能。由上述可知，阿奎那論靈魂與肉體的關係，相當特殊地詮釋人的外在與內涵，足為亞里士多德獨創的「四因說」：「形式」(form)「質料」(matter)「作用因」(efficient cause)「目的因」(final cause)⁵⁰之符應。另外，阿奎那指出原罪對於「意志」的污染，是「智性」在「意志」之先，因為「推動行動方面，意志則先於智性，而意志之推動屬於罪過。」⁵¹亦為四因說理論之應用。

西方處理惡的問題：何謂惡？惡從何來？⁵²到「神義論」討論的觀點⁵³，如何解決上帝與善、人與惡的問題，即為西方宗教哲學和神學發展的主要方向⁵⁴。至於「神義論」的

⁴³ 李政達，〈聖多瑪斯論原罪與原始正義〉（《哲學與文化》，第三十九卷第一期，2012.01，頁 40-63），頁 43。

⁴⁴ 同前註，頁 42。

⁴⁵ 同前註，頁 42。

⁴⁶ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 2. 頁 378。（第八十三題「論原罪之主體」，第二節「原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上」釋疑 2）

⁴⁷ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 4. 頁 381。（第八十三題「論原罪之主體」，第四節「上述機能是否比其他機能受的污染更重」釋疑 3）

⁴⁸ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 3. 頁 378。（第八十三題「論原罪之主體」，第三節「原罪是否污染意志先於其他機能」正解）

⁴⁹ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 2. 頁 378。（第八十三題「論原罪之主體」，第二節「原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上」釋疑 3）：「3. 身體與靈魂的關係，乃質料與形式的關係。在生長過程中形式雖是最後的，但按完美和天性程度卻是居首位。靈魂之本體與機能的關係，乃主體與其依附體的關係；依附體無論按生長過程或按完美之程度，皆後於主體。故二者不能相提並論。」

⁵⁰ 〔古希臘〕亞里士多德（Aristotle，前 384 年—前 322 年）384—322B.C.E.，吳壽彭譯，《靈魂論及其他》（臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2019.06），導言，頁 2-3）「形質論」。

⁵¹ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 3. 頁 379。（第八十三題「論原罪之主體」，第三節「原罪是否污染意志先於其他機能」質疑 3）

⁵² 沈清松主編，柯志明著（《惡的詮釋學：呂格爾論惡與人的存有》，臺北市：五南圖書公司，2008.2），頁 4 註釋 5、6 引用 John Hick, 1985:38, 1985:12, 1985:37-38。

⁵³ Mark Larrimore，〈神義論、除魅，以及儒學在宗教理論中的地位〉（黃冠閔主編，《跨文化視野下的東亞宗教傳統》，臺北市：中研院文哲所，民 99.12，頁 7-35），頁 27。雖然「神義論」神學術語的出現，首見於 1710 年德國哲學家戈特弗里德·萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）之《神義論》著作（Théodicée）：「惡的起源與性質是人類無法且無需有能力解決的問題。（從當代的宗教分析哲學來看），萊布尼茲的《神義論》因而反諷地成為一種『辯護』，而不是『神義論』」

⁵⁴ 沈清松主編，柯志明著，《惡的詮釋學：呂格爾論惡與人的存有》，頁 4。

相關研究，如紀明輝《萊布尼茲神義論闡述》碩論⁵⁵、王國華〈萊布尼茲辯證的善惡觀〉⁵⁶、李麗娟〈神義論與惡的問題〉⁵⁷、林鴻信〈原因（Cause）與理由（Reason）在神義論上的意義〉⁵⁸、魏穎〈善與惡：存在與非存在—聖托馬斯·阿奎那神正論評析〉⁵⁹、以及袁先來〈多克托羅上帝之城的反神正論敘事〉⁶⁰等，皆有諸多與惡相關資料，足資參佐，唯研究範疇過於龐大，本文暫且無法述及，留待日後再行研究。

（二）中國的惡—關於荀子的性惡論與朱熹之論惡

孔子所說的「性相近也，習相遠也。」⁶¹並未明言人性的善與不善，只點出後天因素對人的重要影響。⁶²關於「性」，荀子有「生之所以然者謂之性」⁶³「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」⁶⁴之說，因此徐復觀有「人生而有即之欲望、能力等而言，有如今日所說之『本能』」⁶⁵，故提出性為天生本有之定義。

孟子的性善論，與荀子的性惡說，為中國最具代表的人性善惡論。孟子有「人性之善，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」⁶⁶之說，因為善包含在人性之中，不包含不善，自然而然地必然趨善，故為人性善論。荀子的「人之欲為善者，為性惡也。」⁶⁷當人有為善的欲望，即證明了人性是惡。而荀子的「今人之性，生而離其樸，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。」⁶⁸之說，人本性的「樸」之「資」，即實質上的樸實，在出生後就已失去、或稱逐漸喪失的樸實之本質，可確定人性之惡。至於人性之「樸」，即為《中庸》所說的「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」⁶⁹未發動的「中」之狀態，即為人性之「樸」，發動後仍能符合禮節，即為「和」的狀態。因此荀子對於善惡的解釋：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也矣。」⁷⁰惡是背亂偏頗之事，善為正直合理之事，所以也是行事節度的認定。

⁵⁵ 紀明輝，《萊布尼茲神義論闡述》（國立臺灣大學哲學研究所，碩士論文，1991.7），頁 23 註釋 1 中說明原書引用的出處及頁數：Gerhard 《Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz》，Bde V（Berlin 1875-1890）p.114。

⁵⁶ 王國華，〈萊布尼茲辯證的善惡觀〉（《中南大學學報》（社會科學版），第 19 卷第 1 期，2013.2，頁 52-57），頁 54。

⁵⁷ 李麗娟，〈神義論與惡的問題〉（吳道宗主編，《中台神學論集》，第五期，臺中市：中台神學院，2014.11，頁 128-150）。

⁵⁸ 林鴻信，〈原因（Cause）與理由（Reason）在神義論上的意義〉（《台灣神學論刊》，民 84.3，頁 37-54）。

⁵⁹ 魏穎，〈善與惡：存在與非存在—聖托馬斯·阿奎那神正論評析〉（《中山大學研究生學刊》（社會科學版），第 29 卷第 4 期，2008，頁 15-21）。

⁶⁰ 袁先來，〈多克托羅上帝之城的反神正論敘事〉（《南開學報》（哲學社會科學版），2014 年第 3 期，頁 19-27）。

⁶¹ 《論語》（《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1），卷十七，〈陽貨〉，頁二右，頁 154。

⁶² 孫旭鵬，〈荀子「性惡」實為「情惡」〉（《臨沂大學學報》，第 44 卷，第 3 期，2022 年 6 月，頁 25-32），頁 26。

⁶³ 〔清〕王先謙（1842-1917）撰，《荀子集解》（北京：中華書局，2015.3），〈正名〉，頁 487。

⁶⁴ 同前註，〈性惡〉，頁 515。

⁶⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》臺北：商務 2007 年，頁 6。

⁶⁶ 《孟子》（《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1），卷十一，〈告子〉上，頁二左，頁 192。

⁶⁷ 〔清〕王先謙撰，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 519。

⁶⁸ 同前註，頁 515-516。

⁶⁹ 《禮記》（《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1），卷五十二，〈中庸〉，頁一左，頁 879。

⁷⁰ 〔清〕王先謙撰，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 519。

對於孟荀的人性論，孫旭鵬指出「孟子認為人性向善是一種天然的本能，『失去本心』是後天的人為所致，荀子恰恰認為人性無法自然向善，『善』完全是後天所為而成的。」⁷¹前者認為人性本質只有善，沒有不善；後者則「從一種經驗的視角來審視人性之惡。」⁷²兩者各有所偏重與強調。孫旭鵬以荀子的「性惡」，為人性已發動的狀態，即人性之「趨向」⁷³，故「性惡」之「性」，應該是「情感」，而非「人性」⁷⁴，但不論是「性」還是「情」，其本質仍屬於人性⁷⁵。所以人性的「本質」與善惡無關，善惡為後天人為，而非先天的本質。⁷⁶

對於人惡的節制規範，荀子提出「今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也。」⁷⁷「今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義哉？」⁷⁸以「聖王之治」「禮義之化」，採取禮治教化，轉化人性，達到善的狀態。曾暉傑對此評論為「正因為人天生是惡的，所以須要禮義化性起偽使人為善，否則人將會朝著惡的方向行為。」⁷⁹所以「化性起偽」是荀子論人性之惡的目的，需要藉由禮義規範，方能去惡為善。

到了宋明理學之論「惡」，以「氣」「氣質」「氣稟」分析惡的根源，探討惡與氣的關係。⁸⁰朱熹認為「惡」，是受到「蔽隔」所致：「至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。」⁸¹人與禽獸是相同的性，曾暉傑對此評述為「對於荀子而言，『性』是人禽所共，並非人之所以為人的關鍵，而人之所以為人的本質在於知、在於學。」⁸²再者，朱熹的「稟得氣清者，性便在清氣之中，這清氣不隔蔽那善；稟得氣濁者，性在濁氣之中，為濁氣所蔽。」⁸³傅武光指出此為惡根源之說：「因氣稟蔽塞心性之故，心所發的情，不能中節，流為人欲。這就是惡的來源。」⁸⁴許朝陽則以此「蔽隔」之說，認為是儒家自孟子「若夫為不善，非才之罪也。」⁸⁵是傳統的性惡說之延續，且以「惡的發生：『氣的衰來衰去』與『理氣相衰』」⁸⁶為單元標題，論析朱熹所謂的經驗之惡。再者，馮

⁷¹ 孫旭鵬，〈荀子「性惡」實為「情惡」〉，頁 26。

⁷² 同前註，頁 27。

⁷³ 同前註，頁 28-29：「從『天之就』的層面來講，人性是『本始材樸』的，從『情』和『欲』的層面來講，人性又是趨向『惡』的，其實這也就如同。」

⁷⁴ 孫旭鵬，〈荀子「性惡」實為「情惡」〉，頁 25：「荀子是從人性的不同層面來談『性樸』與『性惡』的，『性樸』是人性的未發狀態，『性樸』是人性的已發狀態，實質指向『情惡』。」

⁷⁵ 同前註，頁 27：「其實，荀子的『性』和『情』本質上都屬於人性……」。

⁷⁶ 孫旭鵬，〈荀子「性惡」實為「情惡」〉，頁 25-26。

⁷⁷ 〔清〕王先謙撰，《荀子集解》，卷十七，〈性惡〉第二十三，頁 521。

⁷⁸ 同前註，頁 519。

⁷⁹ 曾暉傑，〈「性惡」即「本惡」——從「性」的定義探究荀子性惡論的意涵〉（《成大宗教與文化學報》第二十期，2013.12，頁 47-64），頁 60。

⁸⁰ 陳志強，〈「心臥則夢，偷則自行」--朱子論「惡」的道德心理學〉（《中國文哲研究集刊》，第 60 期，2022.03，頁 87-135），頁 90。

⁸¹ 〔宋〕黎靖德(?)編，《朱子語類》，一百四十卷（《景印文淵閣四庫全書》，臺北市：臺灣商務，民 72-75，700-702），卷四，頁四左，頁 700-64。

⁸² 曾暉傑，〈「性惡」即「本惡」--從「性」的定義探究荀子性惡論的意涵〉，頁 51 之註 17。

⁸³ 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，卷九十四，頁二十六左-二十七右，頁 702-14。

⁸⁴ 傅武光，〈朱子對於惡的來源的說明〉（《中國思想史論集》（台北：文津出版社，1990），頁 194。

⁸⁵ 《孟子》（《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1），卷十一，〈告子〉上，頁七右，頁 195。

⁸⁶ 許朝陽，〈掛搭與相衰：朱子的理氣型態及其對「惡」的處理〉（《東華漢學》，第 19 期，2014.6，頁 157-194），頁 163，頁 162。

友蘭對於周濂溪《太極圖說》解釋：「陽為剛，陰為柔，人稟陰陽之氣，故性亦有剛柔。剛柔失當，以及『五性感動』之不合中者，皆是惡。」⁸⁷亦以惡與陰陽之氣有關加以論述。

陳志強對於朱子的論惡，包括「人性無不善，只緣自放其心，遂流於惡。」⁸⁸，「自放其心」，放縱己心，就會流於惡，即為惡之萌發起源。⁸⁹可知「心」是朱熹論惡的關鍵。而「『惡』的現象引伸而來的常見概念（『私』、『蔽』、『偏』、『雜』），與『氣』概念的內在性質（個體性、差別性、多樣性、夾雜性）關係密切。」⁹⁰「『氣』的概念本質上蘊含著『偏』（bias）與『雜』（impurity）的可能，亦因而與『惡』相關。」⁹¹以上從「心」和「氣」的闡釋角度，論述朱熹的惡⁹²，即為所謂的朱熹論惡之「整體圖像」⁹³，所以朱子之惡有私欲、自私、蔽隔、氣質的不善……等⁹⁴。

三、「欲德」「誘惑」與「意志」「試探」—兩書惡成因之書寫舉隅

《超性學要》《神學大全》兩書在魔鬼與人惡關連性的對應篇章之目錄，如下表所示：

第一大支，第四段，卷十五「論天神」 ⁹⁵ 第二十 邪魔之罰論 第一章 邪魔之明達至昏失諸真實之知否 *第二章 邪魔之欲德為固執于惡否 第三章 邪魔有痛苦 第四章 空中為邪魔受罰之所否	第二冊論天主創造萬物：第一集 第四十四題至第七十四題 ⁹⁶ 第六十四題 論魔鬼的罪罰 第一節 魔鬼的理智是否因喪失一切真理的知識而昏瞶 *第二節 魔鬼的意志是否固執於惡 第三節 魔鬼是否有痛苦 第四節 此一天空是否是魔鬼受罰的地方
卷十五「論天神」 第二十四「邪魔之攻害」論 第一章「人為邪魔攻害否」 *第二章「凡人諸惡由于邪魔之誘否」 第三章「邪魔能作超性之奇異否」 第四章「凡邪魔為人所勝者，即不攻害人否」	第三冊論創造人類與治理萬物：第一集 第七十五題至第一一九題 第一一四題 論魔鬼之謀害 第一節 人是否受魔鬼謀害 第二節 試探是否專屬於魔鬼 *第三節 罪惡是否皆來自魔鬼的試探 第四節 魔鬼是否能以真奇蹟誘惑人 第五節 被克勝的魔鬼是否因此便受制不再侵犯

基於阿奎那關注人的意志問題，且上述兩單元的相關議題較為廣泛，故以兩書中與意志有關的書寫用語與思想要點，從「欲德」與「誘惑」，「意志」與「試探」這兩組用語之譯述書寫，說明阿奎那對於魔鬼與人惡關係之論析，呈現阿奎那論惡學理之要旨，並釐析其間與中國的性、欲觀之異同點，藉以理解利類思譯述阿奎那思想時，

⁸⁷ 馮友蘭，《中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁213。

⁸⁸ 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁七右，頁700-182。

⁸⁹ 陳志強，〈「心臥則夢，偷則自行」--朱子論「惡」的道德心理學〉（《中國文哲研究集刊》，第60期，2022.03，頁87-135），頁97。

⁹⁰ 同前註，頁93。

⁹¹ 同前註，頁93。

⁹² 同前註，頁98。

⁹³ 同前註，頁89。

⁹⁴ 同前註，頁89-90。

⁹⁵ 〔清〕（意）利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁650-666。

⁹⁶ 《神學大全》，I, Q. 64, a. 2. 頁236-247。（第一集，第二冊「論天主創造萬物」，第六十四題「論魔鬼的罪罰」）第三節「魔鬼是否欲求如同天主」，頁220；第五節「魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的」，頁224。

對於中國思想的借用與轉化，並據以為下單元中西善惡對照比較之分析。

(一)「欲德」與「意志」之說明

第一大支，第四段，卷十五「論天神」【頁 623-688】 第二十 邪魔之罰論 ⁹⁷	第二冊論天主創造萬物：第一集第四十四題至第七十四題 ⁹⁸ 【頁 236】
「邪魔之欲德為固執于惡否」二章【頁 656】	第二節 魔鬼的意志是否固執於惡【頁 240】

《超性學要》於「天神」單元論析與「邪魔」有關的罪罰，《神學大全》則於「天主創造萬物」項目下說解魔鬼與惡的關係。阿奎那在論述人的靈魂時，常見以天使魔鬼作為對比的舉說，因為天使與魔鬼實屬同類的靈界生物，而人類則為前二者截然不同類的天主創造物。但此教義不易為明清中國人所接受，故利類思在編輯歸類上，採取簡約方式，傳達天主教教義，說明「天神」犯罪即成「邪魔」，介紹魔鬼的墮落天使身份，具有譯述引薦之初傳意義。

至於兩書之對應用語，可觀察到《超性學要》「欲德」為《神學大全》的「意志」，且《超性學要》於段落行文中，更常見以「欲」⁹⁹稱說所謂的「欲德」，即現今的「意志」一詞。

唯中國對於「欲」的解釋，從《禮記》「人化物也者，滅天理而窮人慾者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。」¹⁰⁰種種違反義理的邪惡亂事，都是出於人欲。荀子對欲的論述：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。」¹⁰¹也是指出欲望是人天生即有的反應，為人本有的求，即為所謂的「欲求」¹⁰²，必須對欲求加以規範和節制，以免伴隨而來的爭、亂和窮盡。荀子也對「性」、「情」、「欲」有所辨析：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」¹⁰³以上區分為天生本有的「性」，本質之「情」，以及外在表現的「欲」。孟子有：「養心莫善於寡慾。」¹⁰⁴《二程遺書》程頤「不是天理，便是私欲……無人欲即皆天理，人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。滅私欲則天理明矣」朱熹的「飲食之間，孰為天理，孰為人慾？曰：飲食者，天理也；要求美，人慾也。」¹⁰⁵以上中國先聖哲人提及的「欲」，皆屬與天理相對比的人之求與私，必須克制或抹滅的部分，所以朱熹的「人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅，未有天理人欲夾雜者。」¹⁰⁶和「聖人千言萬語只是教

⁹⁷ [清] (意) 利類思，《超性學要》，第十一冊，卷十五，頁 650-666。

⁹⁸ 《神學大全》，I, Q. 64, 頁 236-247。(第一集第二冊「論天主創造萬物」，第六十四題「論魔鬼的罪罰」) 第三節「魔鬼是否欲求如同天主」，頁 220；第五節「魔鬼是否在自己受造的第一瞬間，就藉著自己意志的罪過而成為惡的」，頁 224。

⁹⁹ 《超性學要》第二章內文「人之欲，欲物可變而不欲，且又可以欲其反對。」

¹⁰⁰ 《禮記》(《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1)，卷三十七，〈樂記〉下，頁十右-左，頁 666。

¹⁰¹ [清] 王先謙撰，《荀子集解》(北京：中華書局，2015.3)，卷十三，〈禮論〉第十九，頁 409。

¹⁰² 這點頗似神學大全所使用的「嗜慾能力」，或稱「嗜慾」。

¹⁰³ 同前註，卷十六，〈正名〉第二十二，頁 506。

¹⁰⁴ 《孟子》(《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1)，卷十四，〈盡心〉下，頁六左，頁 261。

¹⁰⁵ [宋] 黎靖德編，《朱子語類》，卷十三，頁四左，頁 700-199。

¹⁰⁶ 同前註，卷十三，頁四右，頁 700-199。

人存天理，滅人慾，學者須是革盡人慾，復盡天理，方始為學。人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝則天理滅，未有天理人欲夾雜者。」¹⁰⁷都是對於人欲必須抹滅或克制的觀點。因為「人欲」了障蔽天理，所以必須修身去除「人欲」¹⁰⁸，讓天理良知得以實現。透過心性修養與禮節道德，就是重要的處理人欲方式，王陽明對彰顯的心本體，稱之為「良知」。而孔子的「克己復禮」，《中庸》的「致中和」「尊德性」「道問學」，《大學》「明明德」《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」都是中國向來強調的修身明德，以克制個人私欲。關於欲，中國以人之心性角度進行理解。利類思採取的譯詞，屬於歷來中國人能理解的認知，但與阿奎那所稱說的人惡仍有所差異，為呈顯西方神哲學之特性，今日《神學大全》採取的譯詞，確實有另行用語之必要。

再者，利類思的「自專」為《神學大全》的「自由意志」。這阿奎那對於人、天使及魔鬼的自由意志，都有相當多、且大篇幅的解說。關於自由意志，在「天神反義論」單元，有「天神」在被天主創造時¹⁰⁹，即具「自專」(自由意志)：「蓋若所云天神受造初頃，發自專之作用」「若必欲云天神受造之初非並受聖寵，或莫發自專之作用」「天神自專之勢態，較人自專之勢態，不能一例而論。」¹¹⁰而人與「天神」在「自專」上的差異為：「所謂人之自專，未向物之先，與向物之後，可向兩可，天神之自專，向物之先，可以向兩可，向物之後則不然，乃執定而不易也。」¹¹¹「天神」有自由意志，人也有自由意志，只是「天神」的自由意志之選擇，在其有所選擇之前，當「天神」選定後，就是堅定不移狀態；而人則不然，選定後仍有自由意志的選擇。所以根據選擇前後是否堅定不移之狀態，即可看出兩者之間的差別。對此，《神學大全》的說明十分清晰：「可是天使的自由意志之可屈向於相反的兩方，『是在選擇之前，而非選擇之後』。」¹¹²天使在選擇前有自由意志的選擇性，但選定後就堅定不移。以上，可見前者為「兩可」之詞，後者採取「相反的兩方」之說。由此可知，一為和緩差別的皆可並存，一為相反對比的顯著差異，兩者屬於不同的表述方式。所以人與天使在自由意志上的差別，《超性學要》為並存性，《神學大全》以相反性，作為人與天使在自由意志概念上的差異說明。利類思之說的包容性、或可稱模糊性，易於宗教概念的傳達，也替不同思想表述時留存著更多的彈性空間。

基於天使與魔鬼同屬靈界生物，在《超性學要》「邪魔之欲德為固執于惡否」單元¹¹³和《神學大全》「魔鬼的意志是否固執於惡」之內容說明，都可以印證阿奎那對於自由意志概念之解析，即從魔鬼角度說明：魔鬼之所以固執於惡，也是自由意志選擇後的結果，

¹⁰⁷ 同前註，卷十二，頁十三右，頁 700-185。

¹⁰⁸ 胡元玲，《朱熹思想中「存天理去人欲」之研究》，國立臺灣師範大學國文研究所，1999 碩論。

¹⁰⁹ 《超性學要》，第十一冊，卷十五「論天神」，第二十一「天神反義論」，頁 623-627，第五章「邪魔受造之初頃犯義否」。

¹¹⁰ 《超性學要》，頁 639-641：「蓋若所云天神受造初頃，發自專之作用」「若必欲云天神受造之初非並受聖寵，或莫發自專之作用」「天神自專之勢態，較人自專之勢態，不能一例而論。」

¹¹¹ 《超性學要》，頁 658：「所謂人之自專，未向物之先，與向物之後，可向兩可，天神之自專，向物之先，可以向兩可，向物之後則不然，乃執定而不易也。」

¹¹² 《神學大全》，I, Q. 64, a. 2. 頁 242：「可是天使的自由意志之可屈向於相反的兩方，『是在選擇之前，而非選擇之後』。」

¹¹³ 第二十「邪魔之罰論」之「邪魔之欲德為固執于惡否」

也是不移不易的狀態。

另外，《超性學要》的「希德」、「覺司」、「私善」、「受動」，與之對比的是「識德」、「明司」、「公善」、「施動」。至於《神學大全》提及的魔鬼執守的惡之意志，屬於意志中的固執、特殊、被動之「嗜慾能力」¹¹⁴，所以《超性學要》的「固執于惡」，具有「受動」之被推動性，即為《神學大全》所謂的「嗜慾能力」，或稱「嗜慾」，這也是魔鬼最初所犯之罪，在〔質疑〕3 指出的是「驕傲」，動機是「貪圖高位」，即自認可以似天主，但〔質疑〕3 的結論為「現在不復存在了」，所以魔鬼不再固執於「嗜慾」之惡。以上是阿奎那舉說的〔質疑〕內容。

不過，《神學大全》的〔釋疑〕3 提出魔鬼最初所犯的「嗜慾方面」的罪仍然存在，雖然魔鬼「不相信自己可以得逞」，又在〔正解〕中有「一切物的嗜慾能力」、「因為感覺嗜欲是針對特殊的或個別的善，可是意志卻是針對普遍的善」。所以「那些犯罪的惡天使卻固執於罪。」因此魔鬼的「嗜慾」之罪，是固執不變的堅持著。

針對魔鬼最初犯下的驕傲之罪，與人原罪之驕傲，兩者相較之下，魔鬼的驕傲之罪的固執不易，但人則可透過自我意識的再次選擇，省悟其驕傲之罪而改變。以上概念可從上述《超性學要》的人與天使之「自專」，與《神學大全》提及的「自由意志」，兩書說明中都有相同的意思。但《神學大全》基於西方邏輯推衍的表述方式，周詳曲折，而《超性學要》則簡潔直接，易於理解。故兩書的時代特色與傳教需求，藉由兩書相同段落的對應內容之拈出，其脈絡相當清晰明確，有助於阿奎那思想釐析。

兩書的表述差異，又可見於：對於「認知」，《超性學要》以「臆」稱之，從「天神」與人之別，區分兩者的「認知」差異。利類思採用「明達」、「明悟」二詞：「天神」的「明達」，是堅定「不易」的；而人的「明悟」則為「推論」、「不變」，為「兩可」¹¹⁵的認知模式。《超性學要》的「兩可」，在《神學大全》以「相反的兩方」稱之，前者從可能性和變化性，後者從選擇性和相反性，說明人與「天神」的認知差異。

《超性學要》《神學大全》兩書對於魔鬼的執守惡念之歸類，由篇章歸屬的劃分差異，足見兩書在傳教階段的前後特色：前者在「天神」單元述及邪魔，所以邪魔與「天神」同類，而且不時可見天使與魔鬼之對比說明，如「是故善神已向善，惡神已向惡，則固執也。」¹¹⁶由此可知，魔鬼與天使之同類，而人則屬天主造物之另一類，故在舉說推論與人相關之議題時，常見魔鬼與天使的同時並列之述，且以善神和惡神稱說天使與魔鬼，以利於阿奎那神哲思想為中國士人所接受，這是一種簡化兩類的概念。後者則在「天主創造萬物」單元中進行魔鬼內容的說明，在萬物皆為天主所造的概念下，傳揚基督宗教的思想精神，不論魔鬼或天使、善或惡，都是天主創造而成就的，這種思想在明清時期，不利於傳教之初期推廣，故利類思採取局部說明以傳遞教義。而且章節設定，雖以邪魔作為論析對象，但仍多見天使之舉說。

（二）「誘惑」與「試探」的對應

¹¹⁴ 《神學大全》，I，頁 242：「應該注意一切物的嗜慾能力，都與認知的能力相稱，」

¹¹⁵ 《超性學要》，頁 657：「臆物有變，由此推彼，可向兩可。」

¹¹⁶ 《超性學要》，頁 657-658：「是故善神已向善，則常向惡神已向惡，則固執也。」《神學大全》，I，頁 242：「那些常常依附正義的善天使，堅定於正義；可是那些犯罪的惡天使卻固執於罪。」

卷十五「論天神」 「邪魔之攻害」 第二章「凡人諸惡由于邪魔之誘否」	第三冊論創造人類與治理萬物：第一集第七十五題至第一一九題 第一一四題 論魔鬼之謀害【頁 461】 第二節 試探是否專屬於魔鬼【頁 463】 第三節 罪惡是否皆來自魔鬼的試探【頁 464】
---	---

《超性學要》「邪魔之攻害」論¹¹⁷與《神學大全》第一一四題「論魔鬼之謀害」¹¹⁸在章節上，雖未完全對應，但《超性學要》第二章「凡人諸惡由于邪魔之誘否」與《神學大全》以「試探是否專屬於魔鬼」「罪惡是否皆來自魔鬼的試探」兩節的內容，仍可探究兩者之間的關連，尤其對於「邪魔」（魔鬼）誘惑人的危害問題，透過兩書的參看互見，將呈顯更清晰的阿奎那學理。

利類思在該章標題中以「誘」定義「邪魔」對人惡的影響，《神學大全》則採「試探」以為標題用語，但內文中又多採「誘惑」敘述。「試探」與「誘惑」於中文語詞之定義，確實不同。前者指「探聽對方的意思或反應」，後者為「用技倆引誘、迷惑他人的心智。」¹¹⁹純粹就用語理解《神學大全》之試探到誘惑概念，為魔鬼對於人惡的構成，是先試探再進行誘惑，魔鬼的兩種動作之結合，即為罪惡之構成。至於《超性學要》則以人惡之關鍵：被誘惑，作為人受到魔鬼影響的方式。利類思除了標題之「誘」，尚有「誘惑」之語。

對於「試探」與「誘惑」，《神學大全》第二節「試探是否專屬於魔鬼」〔質疑〕單元中即有「試探（tentare，誘惑--針對壞目的或壞事）似乎不是專屬於魔鬼。……」說明。而接下來的三項質疑內容，皆以「試探」用詞，而非「誘惑」用語。而〔正解〕單元更對「試探」一詞直接解釋：「試探原本乃是關於某東西做試驗（experimentum）。……」對於「誘惑」之運用，僅見〔反之〕對於《得撒洛尼前書》第三章 5 節的引用：「『怕那誘惑（試探）者誘惑（試探）了你們』」，括號為「誘惑」轉成「試探」用語之說明，應為譯者的說明。再者第二節內容中的聖經夾句註解，也有「即是魔鬼，其本職是試探人。」之語。由此可知，「試探」確實為《神學大全》此節或第一一四題中，魔鬼陷人為惡的主題。另外，此節〔釋疑〕2.中有「為此，魔鬼試探，是想窺知人內心的狀況，為誘人陷入他所傾向的毛病。」即為清楚地歷程說明：因為試探，所以魔鬼會「誘人陷入」罪惡，而魔鬼對於人意志的「產生影響」，即為從「試探」到「誘惑」之罪惡構成。因此，基於魔鬼對人的試探而產生的誘惑，再到人的為惡，就是魔鬼與人的罪惡之關連性。

只是「試探」並非魔鬼獨有，天主也會進行「試探」，如《創世紀》第二十二章 1 節所說的「天主試探了亞巴郎」，《申命紀》第十三章 4 節也有「上主你們的天主有意試探你們」，阿奎那在〔釋疑〕2 解釋魔鬼與天主的試探之別，在於「天主知道人內心的狀況」，但魔鬼並不知道人的內心，「是想窺知人內心的狀況，為誘人陷入他所傾向的毛病。」所以前者為考驗，後者是誘惑。以上即為天主與魔鬼的「試探」之差別說明，《神學大全》透過縝密地邏輯推衍方式，層層解釋其間的差異，魔鬼對於人，從「試探」到「誘惑」，致使人的犯罪，但天主對人則為試探和考驗。

再者，兩書都引用《論聖教信端》經典內容，但《超性學要》僅說到「非凡惡想由

¹¹⁷ 《超性學要》，第十一冊，卷十五，「論天神」，第二十四「邪魔之攻害」論，頁 680。

¹¹⁸ 《神學大全》，I, Q.114，頁 461。（第一一四題「論魔鬼之謀害」）

¹¹⁹ 教育部《重編國語辭典修訂本》臺灣學術網路 <https://dict.revised.moe.edu.tw/>

邪魔之誘惑。」《神學大全》則進一步提到人的惡念，「有時是從我們的自由意志來的。」直接點出人的自由意志，有時是導致人產生惡念的原因。

魔鬼與人的罪惡，存在著間接性的因素，因為魔鬼誘惑第一個人犯罪，至此人類都有犯罪的傾向，但並不是所有的犯罪都是魔鬼誘惑所造成的，故說魔鬼與人的犯罪只為間接因素。《神學大全》指出魔鬼誘惑「第一個人犯罪」，所以自此全部的人類，都有犯罪的傾向。而《超性學要》則以「元祖方主命」敘述，因為元祖亞當的自比天主之原罪，從此人們「行善甚難，趨惡甚易。」將所謂的原罪再次敘明，進行天主教教義之闡釋，強調人的傲慢，妄想與天主一樣，才會人難以行善，易於向惡。由此可見，利類思對於人類原罪的強調，以及對於魔鬼間接作用產生的人惡之用意。對於原罪，將於以下單元再行引證二書內容以為說明。

至於人犯罪的直接因素，為人的「自專」(自由意志)和「覺欲」(肉性)。關於《超性學要》「自專」一詞，前單元已述及，而《超性學要》之「覺欲」與《神學大全》所使用的「肉性」一詞，則似中國對於「欲」之定義，以及《神學大全》提到的「嗜慾」概念。將《超性學要》的「蓋人性因原罪壞，人欲多過節，克且制繫于自專矣。」與《神學大全》「在這方面有許多不當，除非用理性來控制這種嗜慾；特別若天性已經腐敗。控制並疏導這類嗜慾要靠自由意志」進行參看，《超性學要》直接點出「原罪」，和人欲之未節度和克制，與《神學大全》對於「自由意志」的強調，以及「嗜慾」的控制與疏導，可見兩書之表述差別，但對於人欲與「嗜慾」之克制，皆與中國禮節教化的概念。

另外，《超性學要》「第阿尼削云：眾魔乃眾惡之所以然，達瑪則云：凡惡與污由邪魔起端。」《神學大全》「狄奧尼修在《神名論》第四章說：『眾魔鬼是他們自己及其他物之惡的原因。』大士革的若望《論正統信仰》卷二第四章也說：『一切惡意及不潔都是魔鬼構想出來的。』前者置於「疏」單元，而後者可見於「質疑」1，屬於兩書諸多的編次差異之例。因此透過兩書參看，可為不同時代譯作之理解依據。

四、試窺中西善惡觀

聖經創世故事中的夏娃，因魔鬼的誘惑，背叛上帝，食用知善惡果，因而有了人的原罪，即成西方的善惡觀：人的原罪，構成人之惡。亞當當時的本罪，流傳至日後的人類，即為原罪。所以人人類的罪有「本罪」與「原罪」兩種，前者是「現行罪」(peccatum actuale)¹²⁰或「人性的罪」(peccatum humanum)¹²¹；後者是原祖傳給後代子孫的罪，與原祖有關的罪，故稱「原罪」(peccatum originale)。原罪是「身體上的一種不正常狀態」或是「天性上的衰弱」¹²²。其形式是「原始正義之缺欠」，其質料是「貪欲」「偏情私慾」之不當慾望¹²³。基督宗教認為至善歸於上帝，只有上帝才是至善，故以人之罪惡為基礎，

¹²⁰ 《神學大全》，II-I, Q. 81, a. 1. 頁 358。(第八十一題「論在人方面的罪過之原因」，第一節「原祖之第一個罪是否以出生關係流傳給後代」「正解」)

¹²¹ 同前註，頁 358。

¹²² 《神學大全》，II-I, Q. 82, a. 1. 頁 368。(第八十二題「論原罪之本質」，第一節「原罪是否為習性」「正解」)

¹²³ 《神學大全》，II-I, Q. 82, a. 3. 頁 371。(第八十二題「論原罪之本質」，第三節「原罪是否為不當慾望或貪慾」「釋疑」)

展開其教義。

至於中國則不然，中國儒家以「人性本善」之說為主流，自孟子「人性善」、王守仁「滿街都是聖人」、到王夫之「人無有不善」，對於「善」的強調和肯定，從張載的「修心養性」，到朱熹的「格物致知」，王守仁的「致良知」，追求著至善目標，所以「『善』在中國傳統文化中，是『至善』、『至仁』，這是人的價值的最高範疇。」¹²⁴以達精神完滿的境界。因此傳統中國儒者的論述中，較常見「善」的相關評論，而「不善」也較「惡」更常被提。

所以秦家懿就曾指出：「人們因此得到這樣的印象，孟子教導人性本善，而基督教教義卻教導人性本惡。」¹²⁵張婷婷也在其原罪論著中，認為中西善惡觀的差異在於中國儒家的人性本善，強調個人的道德修養；而基督教則以外在強制意志的約束，個人自由意志的制約，對應人的本惡¹²⁶。苟小泉、劉之靜亦說西方「強調了人類的『惡』的本質，即強調人類的『原罪』」「由於肯定『惡』的存在，進而就到對於『惡』的重視。」¹²⁷認為西方文化強調人類的永恒罪孽及強烈贖罪感，較關注在惡的範疇。濮榮健認為西方的「原罪不是純粹的缺乏，而是一個朽壞的習慣。習慣（habit）是不完美的活動介於潛能和活動之間。」¹²⁸不過，阿奎那已將原罪對人性的影響加以「淡化」，強調理智存在的概念，所以「阿奎那的理性在改變信仰。」¹²⁹藉由阿奎那著述中的原罪及惡之論析，可理解西方思想之特性。

而中國的惡，據馮友蘭解釋周濂溪的《太極圖說》：「陽為剛，陰為柔，人稟陰陽之氣，故性亦有剛柔。剛柔失當，以及『五性感動』之不合中者，皆是惡。」¹³⁰上述所說的陰陽之氣的失當、不和諧，導致了惡，頗似阿奎那的「破壞了原始正義之和諧而來的不正常狀態」之疾病的原罪狀況，而今日中醫陰陽氣血理論，亦符應上述阿奎那的疾病原罪之說。

不過，中國的歷代思想家，仍有不少對於人性之惡的評述，如荀子的性惡論，以及宋明理學之朱熹、王陽明之論惡，足以為中西罪與惡之比較觀察。荀子「生之所以然者謂之性」¹³¹、「今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，則人之性惡明矣。」¹³²「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。」¹³³以及「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」¹³⁴性為天生的，不可為、不可改，若按照孫旭鵬所說的：荀子「性惡」，其實是「情惡」，雖然一般都將荀子的「性」「情」之本質，仍歸於人性¹³⁴

¹²⁴ 苟小泉、劉之靜，〈試論中西善惡觀的差異〉（《延安大學學報》（社會科學版），1998年，第2期，第20卷（總第75期），頁20-24），文中對於王門心學與勸善之間的關係，多所論證。

¹²⁵ 秦家懿著，吳有能、吳華譯，《儒與耶》（臺北市：文史哲出版社，民89.2），頁89，以「邪惡問題」為單元標題。

¹²⁶ 張婷婷，〈西歐文明探源之原罪說〉（《榆林學院學報》，第24卷，第3期，2014.5，頁88-90），頁90。

¹²⁷ 苟小泉、劉之靜，〈試論中西善惡觀的差異〉，頁22。

¹²⁸ 濮榮健，〈阿奎那關於原罪的實在論解析〉（《哲學評論》，第20輯，頁156-167），頁162。

¹²⁹ 同前註，頁159，頁166。

¹³⁰ 馮友蘭，《中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁213。

¹³¹ 〔清〕王先謙撰，《荀子集解》（北京：中華書局，2010），〈正名〉，頁412。

¹³² 同前註，〈性惡〉，頁515-516，516。

¹³³ 同前註，〈性惡〉，頁435。

¹³⁴ 孫旭鵬，〈荀子「性惡」實為「情惡」〉（《臨沂大學學報》，第44卷，第3期，2022年6月，頁25-32），

範疇，但此種界定歸類之說，與西方的靈魂概念頗為近似。西方靈魂學將人魂區分為「生魂」、「覺魂」、「靈魂」，如賴蒙篤（Raimundo del Valle, 1613-83）有「亞尼瑪，譯言魂，為生、覺、靈三者之通名也。」解釋，而「靈魂有體、有能、有行」，「體」是身體四肢，即形身之實體；「行」是施作力，行是體的功用，即「明悟行知，愛欲行善」；「能」則如「記含，並明悟、愛欲」之三能¹³⁵。因此上述荀子之情，與西方靈魂學所論的「愛欲」或「嗜慾」二欲¹³⁶相似。

朱熹的「……精氣凝則為人，散則為鬼。……天道流行，發育萬物，有理而後有氣……魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣。」¹³⁷對於人之存在關鍵，以「氣」稱之，所謂的「稟得氣清者，性便在清氣之中，這清氣不隔蔽那善；稟得氣濁者，性在濁氣之中，為濁氣所蔽。」¹³⁸故「隔蔽」之性惡說，若以西方原罪說比對隔蔽概念，人性被濁氣所蔽，如同人被原罪所污染，就是阿奎那所說的「所以原罪先污染意志。」¹³⁹原罪污染了人的意志，污染了靈魂本體，因而有了惡。又朱熹「至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。」¹⁴⁰朱熹此處所指的「性」，人禽相同的，與阿奎那所謂的魂之「覺魂」相似，並非人之靈魂，若受到形體感官所拘束，即被「蔽隔」。陳志強論朱熹的「惡」，有「則人性的表現，亦不免原罪般永恒伴隨著下墮之危。」¹⁴¹之語，即借西方原罪的永恒和墮落性，解釋人惡之現象。

阿奎那論原罪本質，有原罪就像疾病，而習性就是健康之說¹⁴²。既然原罪是人的「天性的罪」、是「天性的不正常狀態」，所以原罪可說是人的「第二天性」之習性¹⁴³。而荀子的「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」¹⁴⁴及「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。」¹⁴⁵說明著人「性」「情」「欲」三者的程序關係。其中阿奎那的「慾情」，與荀子的「情」和「欲」，在作用及表現上是相同的，但在罪惡究責上，阿奎那認為肉體是遭到處罰而無罪；荀子則傾向於因欲求而有爭紛，產生了亂窮之罪。

關於靈魂受到原罪污染的問題，阿奎那認為智性和意志為靈魂之主體，人性首先存在於靈魂的本體，而非在其機能，所以原罪首先污染到靈魂「主體」，但「機能是本罪的

頁 27：「其實，荀子的『性』和『情』本質上都屬於人性……」。

¹³⁵ [清]（西）賴蒙篤（Raimundo del Valle, 1613-83）：《形神實義》1663-1673（鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2009，第三冊，頁 1-400），頁 26-27，25-26，28。

¹³⁶ [清]（西）賴蒙篤：《形神實義》，頁 29。

¹³⁷ [宋]李道傳編，《朱子語錄》，上海市：上海古籍出版社，2016.01，頁 36。

¹³⁸ 《朱子語類》，卷 94，《朱子全書》，第 17 冊，頁 3134。

¹³⁹ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a.3. 頁 378。（第八十三題「論原罪之主體」，第三節「原罪是否污染意志先於其他機能」「正解」）

¹⁴⁰ 《朱子語類》，卷 4，《朱子全書》，第 14 冊，頁 185。

¹⁴¹ 陳志強，〈「心臥則夢，偷則自行」--朱子論「惡」的道德心理學〉（《中國文哲研究集刊》，第 60 期，2022.03，頁 87-135），頁 96。

¹⁴² 《神學大全》，II-I, Q. 82, a. 1. 頁 368。（第八十二題「論原罪之本質」，第一節「原罪是否為習性」「正解」）

¹⁴³ 《神學大全》，II-I, Q. 82, a. 1.，頁 368。（第八十二題「論原罪之本質」，第一節「原罪是否為習性」「正解」）

¹⁴⁴ [清]王先謙撰，《荀子集解》（北京：中華書局，2015.3），卷十六，〈正名〉第二十二，頁 506。

¹⁴⁵ 同前註，卷十三，〈禮論〉第十九，頁 409。

固有主體」¹⁴⁶所以「機能」是本罪的主體，而靈魂機能之作用，是由「智性」而「意志」到機能，故原罪污染靈魂的「主體」與「機能」。許朝陽指出的「惡的發生」為朱熹的「氣的衰來衰去」之說¹⁴⁷，在經驗之惡說明上，頗似機能的受到污染。黃丹以人性論角度觀察荀子的性惡，亦認為荀子的性惡是經驗主義，是情欲產生了性惡，再舉奧古斯丁的原罪觀，認為屬於先驗主義，因人與上帝之分離，因而產生了罪惡，故荀子與奧古斯丁屬於對比性的論惡¹⁴⁸。由此可知，中國的性惡觀，屬於人本主義的現實性和世俗性；而西方的原罪論，為神本主義超越性和神聖性，故中西的罪惡觀深具對比性。

關於中西思想之比對，劉亞斌、王澤穎對朱宗元原罪論的評論，可提供另一種角度的觀察：朱宗元改寫聖經中的亞當敘述，去除上帝的懲罰，僅從罪人：「既背負著苦難、疾病的現世的責任，也是人類生惡的罪魁，直接將亞當事件作為歷史轉變的動因。」¹⁴⁹人類是原罪的大惡，亞當是原罪的始祖，耶穌是唯一的沒有原罪，天主是至善的形象。因此劉亞斌和王澤穎認為「經朱氏改裝後的原罪—救贖論還是存有不少差異。」¹⁵⁰屬於融通「儒學思想」與本土歷史的「文化利用」：「利用異域文化來解決或救治社會時代與傳統文化所出現的各種問題。」¹⁵¹這就是當世信教士人們，常見的不同文化融通之解決方式。¹⁵²

對於融通後的傳教文本之書寫，汪惠娟認為利瑪竇以「聲東擊西的迂迴的方式」¹⁵³，而艾儒略則以中國哲學的氣和習概念，「無形中消融了中國學人對天主教原罪說的扞格。」¹⁵⁴就算內容上兩者大異其趣，但仍以形式、表面上的調和，處理天主教原罪信念，以及善惡根源問題。因為儒家對於罪與惡的定義差別：惡是違反禮，罪是違背天意或法律¹⁵⁵，而天主教論罪則為宗教上的罪，兩者論罪之依據確實不同。總之不論是「文化利用」，或是「聲東擊西」之稱，中西對於善惡觀之差異，確實為宗教和思想上的根本問題，僅能透過詮釋角度和取舍偏重方式，試為融通之解釋。

五、結論

利類思在《超性學要》書中引述：「第阿尼削云：眾魔乃眾惡之所以然」之語，再以

¹⁴⁶ 《神學大全》，II-I, Q. 83, a. 2. 頁 378。(第八十三題「論原罪之主體」，第二節「原罪是否首先在靈魂之本體上，而非在其機能上」釋疑) 2)

¹⁴⁷ 許朝陽，〈掛搭與相衰：朱子的理氣型態及其對「惡」的處理〉(《東華漢學》，第 19 期，2014.6，頁 157-194)，頁 163，頁 162。

¹⁴⁸ 黃丹，〈儒家性惡論與基督教原罪觀的對比探究—荀子和奧古斯丁為例〉(《青春歲月》，2014.09，頁 562-563)，頁 563

¹⁴⁹ 劉亞斌、王澤穎，〈對宗教性異域事件的接受與敘述—剖析朱宗元對原罪論的闡述〉(《浙江紡織服裝職業技術學院學報》，第 3 期，2014.9，頁 65-70)，頁 69。

¹⁵⁰ 同前註，頁 70。

¹⁵¹ 同前註，頁 70。

¹⁵² 同前註，頁 70：「如何在歷史與文化當中尋找到表述的契合點，這是明清之際入教儒士共同面臨的問題。」

¹⁵³ 汪惠娟，〈艾儒略《三山論學紀》與儒學的對話〉(《哲學與文化》，第 38 卷第 6 期，2011.06，頁 77-93)，頁 83：「只是他很含蓄地用如此聲東擊西的迂迴的方式來表達。」

¹⁵⁴ 同前註，頁 88。

¹⁵⁵ 同前註，頁 88：「違犯天意或法律的罪。儒家講倫理上的罪，一般不稱罪，而稱『過』或『惡』，是指違背天理良知而言。」

「達瑪則云：凡惡與污由邪魔起端。」之說，解釋：人的罪惡不是由魔鬼造成的結果，而是魔鬼誘發的起端原因。「第阿尼削」為狄奧尼修，「達瑪」為若望，前者說明人惡的結果，後者強調人惡的誘發起因。所以《超性學要》書中提出：「蓋非凡罪惡由邪魔誘惑，亦由自專，由覺欲致之。」¹⁵⁶之論，認為人犯下罪惡的原因，不僅是魔鬼的誘惑，還有人的「自專」「覺欲」之因素，造成了人的罪惡。「覺欲」為亞里士多德所說的「覺魂」，植物為「生魂」(vegetative soul)、動物為「覺魂」(sensitive soul)，人則為「理性魂」(rational soul)¹⁵⁷，而「覺欲」可歸為感官嗜欲之「覺魂」。今日《神學大全》中譯本以魔鬼透過「試探」到「誘惑」之靈魂污染，作用於人，產生了人的惡與罪，但「魔鬼不是一切罪惡的原因」¹⁵⁸，而是基於人的自由意志導致了罪惡的結果。

另外，在「論德性與惡習及罪」篇章中亦有魔鬼與人犯罪的關係分析：「所以，魔鬼不是罪過之直接和足實的原因，他只能以提供可欲之對象或說服的方式促成犯罪之心意」「人的意志之決定行惡，直接是在於人的意志，其次是由於魔鬼的誘說，或提供可欲的對象。」¹⁵⁹對於魔鬼在人的犯罪上，只是提供和誘發，並不是人犯罪的直接原因。而人犯罪和罪惡的直接原因，在於人的意志，再下來才是魔鬼的引誘、說服和促成。¹⁶⁰魔鬼作用於人的感官嗜慾之情慾，這就是魔鬼從人的內部，引人犯罪的方式。¹⁶¹再者，人的自由意志，雖為人的犯罪因素，但也能成為抗拒魔鬼誘惑犯罪的原因。

將利類思的說明，對應到今日《神學大全》中譯本可查索的單元中，後者雖更忠於原著，文句表述更符合士林哲學模式，但對於初接觸此類學說理論的人而言，前者無疑較後者易於理解。不過後者對於前者的「自專」「覺欲」，所採取的「自由意志」，和「肉性的腐敗」¹⁶²用語，以及皆為阿奎那學理之反覆強調與清晰呈現。因此兩書對比後的異同內容，不僅可以多角度地解釋阿奎那哲思之內涵，更具有傳教階段之時代意義。兩書與魔鬼有關的罪惡書寫篇章，能呈顯阿奎那思想學說的人之意志相關論要點，有助於阿奎那精神之釐清，皆確實傳達阿奎那哲思之要點。

《超性學要》在「天神」單元中述及「邪魔」，所以「邪魔」與「天神」同類；《神學大全》則在「天主創造萬物」單元中，說明魔鬼與天使，為天主所創造，故傳達完整的基督教義。再者，《超性學要》對於人的被誘惑而產生罪惡，直接敘明人惡的成因，並對元祖亞當的自比天主之原罪，加以強調。而《神學大全》則從「試探」到「誘惑」的魔鬼作用方式，層層縝密推衍以為論述。因此藉由單元比對，可觀察到不同傳教背景之譯述特色。因為造物者之天主概念，一時不易為中國人所接受，故利類思採取局部說明以傳遞教義。透過兩書之比對剖析，既能呈現不同時代的阿奎那學理思想之表述方式，又能藉由兩種譯本以深入理解基督宗教的神哲學要旨。

¹⁵⁶ 《超性學要》，第十一冊，卷十五，「論天神」，第二十四「邪魔之攻害」論，頁 680。

¹⁵⁷ [古希臘]亞里士多德(Aristotle, 前 384 年—前 322 年) 384—322B.C.E., 吳壽彭譯,《靈魂論及其他》(臺北市：五南圖書出版股份有限公司, 2019.06), 導言, 頁 5。

¹⁵⁸ 《神學大全》，II-I, 頁 465。

¹⁵⁹ 《神學大全》，II-I, 頁 350。

¹⁶⁰ 《神學大全》，II-I, 頁 350：「人的意志之決定行惡，直接是在於人的意志。其次是由於魔鬼的誘說，或提供可欲的對象。」

¹⁶¹ 《神學大全》，II-I, 「正解」，頁 351。

¹⁶² 《神學大全》，II-I, 頁 465。

再者，從中國的惡與西方的惡進行觀察，西方善惡觀為：因人之原罪，構成人之惡，只有上帝才是至善，至善必歸於上帝，故信仰上帝，才能至善。西方文化強調人類的永恒罪孽及強烈贖罪感，較關注於惡的範疇，故原罪論為神本主義超越性和神聖性。中國儒家的人性本善，強調個人的道德修養，屬於人本主義的現實性和世俗性。透過明清適華初傳教義的《超性學要》譯述，與今日《神學大全》中譯本之對比分析，確實足為中西善惡觀之參佐。

徵引文獻

- 《禮記》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1。
《孟子》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1。
《論語》，《十三經注疏本》，台北：藝文印書館，1989.1。
《聖經》，和合本，聖經資源中心出版。
〔古希臘〕亞里士多德（Aristotle，前 384 年—前 322 年）384—322B.C.E.，吳壽彭譯，《靈魂論及其他》，臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2019.06。
聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas，1225—1274），陳家華、周克勤譯，《神學大全》（Summa Theologica），臺南市：碧岳學社出版，民 97.08。
〔宋〕黎靖德（?-?）編，《朱子語類》，一百四十卷（《景印文淵閣四庫全書》，臺北市：臺灣商務，民 72-75，700-702）
〔清〕（意）利類思（Lodovico Buglio，1606-1682），《超性學要》，張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯第九到十二冊，鄭州市：大象出版社，2014.08。
〔清〕（西）賴蒙篤（Raimundo del Valle，1613-1683）：《形神實義》1663-1673，鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2009，第三冊，頁 1-400。
〔清〕王先謙（1842-1917）撰，《荀子集解》，北京：中華書局，2015.3。
沈清松主編，柯志明著，《惡的詮釋學：呂格爾論惡與人的存有》，臺北市：五南圖書公司，2008.2。
秦家懿著，吳有能、吳華譯，《儒與耶》，臺北市：文史哲出版社，民 89.2。
傅武光，《中國思想史論集》，台北：文津出版社，1990。
馮友蘭，《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版社，2000。
黃冠閔主編，《跨文化視野下的東亞宗教傳統》，臺北市：中研院文哲所，民 99.12。
紀明輝，《萊布尼茲神義論闡述》，國立臺灣大學哲學研究所，碩士論文，1991.7。
王國華，〈萊布尼茲辯證的善惡觀〉，《中南大學學報》（社會科學版），第 19 卷第 1 期，2013.2，頁 52-57。
李政達，〈聖阿奎那論原罪與原始正義〉，《哲學與文化》，第三十九卷第一期，2012.01，頁 40-63。
李麗娟，〈神義論與惡的問題〉，吳道宗主編，《中台神學論集》，第五期，臺中市：中台神學院，2014.11，頁 128-150。
汪惠娟，〈艾儒略《三山論學紀》與儒學的對話〉，《哲學與文化》，第 38 卷第 6 期，2011.06，

頁 77-93。

林中澤，〈聖經中的魔鬼及其社會倫理意義〉，《世界歷史》，2004 年，第 4 期，頁 89-100。

林鴻信，〈原因 (Cause) 與理由 (Reason) 在神義論上的意義〉，《台灣神學論刊》，民 84.3，頁 37-54。

苟小泉、劉之靜，〈試論中西善惡觀的差異〉，《延安大學學報》(社會科學版)，1998 年，第 2 期，第 20 卷 (總第 75 期)，頁 20-24。

孫旭鵬，〈荀子「性惡」實為「情惡」〉，《臨沂大學學報》，第 44 卷，第 3 期，2022 年 6 月，頁 25-32。

袁先來，〈多克托羅上帝之城的反神正論敘事〉，《南開學報》(哲學社會科學版)，2014 年第 3 期，頁 19-27。

張婷婷，〈西歐文明探源之原罪說〉，《榆林學院學報》，第 24 卷，第 3 期，2014.5，頁 88-90。

許朝陽，〈掛搭與相袞：朱子的理氣型態及其對「惡」的處理〉，《東華漢學》，第 19 期，2014.6，頁 157-194。

陳志強，〈「心臥則夢，偷則自行」--朱子論「惡」的道德心理學〉，《中國文哲研究集刊》，第 60 期，2022.03，頁 87-135。

曾暉傑，〈「性惡」即「本惡」——從「性」的定義探究荀子性惡論的意涵〉，《成大宗教與文化學報》第二十期，2013.12，頁 47-64。

黃丹，〈儒家性惡論與基督教原罪觀的對比探究—荀子和奧古斯丁為例〉，《青春歲月》，2014.09，頁 562-563。

劉亞斌、王澤穎，〈對宗教性異域事件的接受與敘述—剖析朱宗元對原罪論的闡述〉，《浙江紡織服裝職業技術學院學報》，第 3 期，2014.9，頁 65-70。

濮榮健，〈阿奎那關於原罪的實在論解析〉，《哲學評論》，第 20 輯，頁 156-167。

魏穎，〈善與惡：存在與非存在—聖托馬斯·阿奎那神正論評析〉，《中山大學研究生學刊》(社會科學版)，第 29 卷第 4 期，2008，頁 15-21。

《約伯記》中的對話美學

張玉燕^{*}、賴素珍^{**}、鄭惠芳^{***}、陳鳳儀^{****}

摘要

《約伯記》是一部探索人生苦難的作品，但沒有提供一個標準的答案，反而不斷引出更多值得深思的問題。若僅以邏輯思辨的方式閱讀《約伯記》，只會陷於無解的困境。本文嘗試從美學的觀點重新閱讀《約伯記》，並詮釋與分析當中的對話。我們將從四個不同的角度切入：首先，撒旦挑戰無條件信賴神的觀念，並與神打賭，然而這樣的挑戰卻引發了更進一步的反思。若將此打賭視為一種遊戲，這場遊戲超越了一般交易的限制，有助於美學與生命的探索，讓約伯有機會內省並重新啟動對話的可能性。第二，約伯的朋友透過不斷辯論，未能正確理解苦難的意義，這些無止境的爭論甚至造成了傷害。立意良善的安慰者最終成為無休止的辯論者；然而，他們的高談闊論提供了不同視角與觀點的衝突，並置各種聲音形成另一種對話的美學。第三，約伯轉向內省反思，尋求理解與真正的溝通。他尋求的不僅是慰藉或邏輯性的答案來解釋災難，而是開啟與更高神性真正對話的契機。第四，《約伯記》的最後幾章透過神的啟示，與神的大哉問「你知道嗎？」，展現了對話的最佳美學。它具體展現了對話的要素，包括臨在、正向好奇的提問，包容與和解。總之，《約伯記》生動呈現對話的美學，微妙地勾勒從懷疑、人類思維的侷限、到開悟的道路，並戲劇性地說明與自我和宇宙秩序和解的生命改變。

關鍵字：《約伯記》，對話，美學，提問，苦難

* 長庚大學通識中心副教授。

** 長庚大學通識中心助理教授。

*** 長庚大學通識中心教授。

**** 長庚大學通識中心助理教授。

(到稿日期：2023 年 9 月 27 日；通過刊登日期：2023 年 12 月 4 日)

The Aesthetics of Dialogue in *the Book of Job*

CHANG, YU-YEN*, LAI, SU-JEN**, CHEANG, WAI-FONG***, CHEN, FENG-YI****

Abstract

While *the Book of Job* is a specific examination of human suffering, it defies any definitive solution and raises a battery of questions. Since relying exclusively on logical reasoning when interpreting immense suffering can result in lingering uncertainties, we attempt to adopt an alternative aesthetic approach by scrutinizing the dialogues involving Satan and God, Job and his friends, as well as Job and God, emphasizing the following four specific concerns. First, Satan's egotistical stance contests the unwavering trust in God, but this challenge prompts an extensive reconsideration. When perceived as a metaphorical game, this challenge transcends conventional transactions and provides Job an opportunity for introspection and revitalizes the potential for meaningful dialogue. Secondly, the failure of Job's companions to grasp the profound significance of suffering, manifested through interminable debates, inadvertently results in detrimental consequences. Initially benevolent in their intentions, these comforters turn out to be relentless debaters. Nevertheless, their verbose discourses offer divergent perspectives, generating a polyphony of voices, thereby shaping the unique aesthetics of dialogue. Thirdly, Job's inward turn seeks deeper comprehension and genuine communication. His quest is not merely for solace or logical explanations for calamities but rather for an authentic conversation with a higher divine power—for the true communion and dialogue. Fourthly, the concluding chapters of *Job* epitomize the pinnacle of dialogue aesthetics through God's revelations and the probing inquiry, "Do you know?" and firmly exemplify the constituents of dialogue: presence, positive inquisitiveness, inclusivity, and a pathway to reconciliation. In a nutshell, *Job* vividly presents the aesthetics of dialogue, subtly delineates the path from skepticism, human intellectuality to enlightenment, and dramatically illustrates a transformative reconciliation with both the self and the cosmic order.

Keywords: *The Book of Job*, dialogue, aesthetics, questioning, suffering

* Associate Professor of English, Center for General Education
Chang Gung University, Taiwan

** Assistant Professor of English, Center for General Education
Chang Gung University, Taiwan

*** Professor of English, Center for General Education
Chang Gung University, Taiwan

**** Assistant Professor of English, Center for General Education
Chang Gung University, Taiwan

Introduction

*The Book of Job*¹ narrates that a man suffers unbearably—seemingly without any reason or simply because of a casual bet between God and Satan. The main theme of Job’s story is on a universal issue of the way how human beings respond to the situation of a sudden stressor, especially of extreme suffering. *Job* is classified as significant within the wisdom literature of the *Old Testament*. John B. Gabel notes that “the wisdom writings are in some ways quite ‘unbiblical’ due to their predominant focus on God’s justice” (Gabel 134). All in all, *Job* has three major issues: firstly, Job’s extreme suffering remains unanswered; secondly, the writing style is in short of a unified structure; thirdly, the characterization of the protagonist’s personality consistency. However, the resistance of the unity or integrity exactly gives *Job* its perennial value. Carol A. Newsom describes Job as a “polyphonic text” and convincingly illustrates the diverse forms integrated within this book (Newsom 5-19). In brief, this book resists a simplified interpretation. For centuries, critics puzzled over the pronounced contradictions between two parts of *Job*, hoping to delete such an unwelcome disagreement. Yet the polyphonic diversity of *Job* resides not only on the narrative and poetic genres and varying perspectives but also on dynamic communication processes composed of debates and dialogues. Instead, the coexistence of the two parties occasions the praxis of dialogue in this book. In *Twelve Steps to a Compassionate Life*, Karen Armstrong emphasizes that most religious and philosophical traditions regard dialogue as the most effective mode of communication (Armstrong 102). Similarly, in “Suffering in Judeo-Christian Tradition: Towards a Pragmatic Dialogue,” Batairwa K. Paulin studies how the unparalleled religious, cultural, and philosophical diversity depicted in the Book of Job enhances the exploration of the theme of suffering, particularly when emphasizing a pragmatic dialogue among diverse religions (Paulin 53).

We will argue that Job exemplifies the archetype of a suffering individual contending with the daunting task of reconciling conflicting perspectives. Despite fervent debates, the outcomes prove fruitless, failing to yield tangible resolutions. This circumstance prompts two disconcerting inquiries: the inefficacy of impassioned discussions in producing substantive results and the enduring enigma of numerous unresolved issues. Consequently, an intriguing proposition surfaces—an exploration of transitioning from a rigid ethical framework to a more adaptable aesthetic approach appears feasible. Our methodology deviates from a simple endeavor to rationalize unexplainable suffering. Rather, the emphasis will be on elucidating

¹ Hereafter, *The Book of Job* will be abbreviated as *Job*.

how issues are introduced, deliberated upon, and ultimately left unresolved.

The first section will investigate the thought-provoking wager between Satan and God, igniting a reconsideration of logical confines. The noticeable insignificance of humanity in contrast to the grandeur of God, delineated through a juxtaposition of the varied human perspectives, conveys a kind of aesthetics. However, due to this contrast, we might question the plausibility of dialogue with God. This is also why Satan stubbornly denies the possibility of unconditional communion and belief in God. Shifting the perspective to view this wager as a game transcends the boundaries of mere transactions, elevating discourse beyond strict rationality to encompass realms of aesthetic and existential contemplation. Satan's challenging query about Job's fear of God "for nothing" introduces an innovative path for dialogue. The multifaceted interpretations of "for nothing" produce a departure from fear, nurturing an environment for free expression and fostering an appreciative mindset. This nuanced challenge, seemingly questioning Job's trust in God, paradoxically sparks a fresh perspective, opening a dialogue rooted in understanding and liberation from conventional fears and invites a more pensive investigation and an emergence from the confines of traditional apprehensions toward a realm of deeper comprehension and mutual exchange.

In the second section, we will clarify the involved progression of Job's comforters, observing how their original intent to console Job transformed into a futile attempt. These friends initially engaged in a philosophical and theological discourse, discussing causality, morality, theology, and prosperity orientation. However, Job's story demonstrates the difficulty in achieving effective dialogue due to prevalent skepticism, self-centered debates, and inadequate understanding. Their orations lead to a cycle of futile arguments and finally reveal the discourse's incapacity to offer genuine relief. This failure underscores language's limitations in grappling with suffering, especially within rigid causal theories that portray suffering as punishment, evoking shame but lacking in real comfort. Despite the adept use of rhetorical devices to expose these limitations, the beauty emerged from the clash of opposing viewpoints within the dialogue itself. This collision of conflicting voices holds an aesthetic allure, despite falling short of delivering definitive consolation. Aesthetically, the discourse resembled a courtroom argument, which is based on multiple voices and without a conclusive resolution. In this case, the aesthetic dynamics may lie less in finding an answer than in the intricate process of discourse and the convergence of diverse perspectives.

The third section is chiefly concerned with Job's transition towards authentic communication. Job's objective is less to sway others to his viewpoint than to foster genuine

dialogue founded upon empathy and mutual comprehension. He endeavors to articulate his innermost emotions, contradictions, and conflicts through language, striving for understanding rather than engaging in contentious debate. Job's life-changing shift involves stepping away from debating with his friends and instead embracing an approach centered on exploration, inquiry, and a quest to feature life's aesthetics and the potential for sincere dialogue. His ultimate aspiration is to engage in a conversation with God, moving beyond emotional grievances to establish a novel conversational pattern fueled by curiosity—a progression not fixated on seeking definitive answers or conclusive outcomes but embodying an ongoing process of discovery and exploration.

In the fourth section, the focus will be on exploring the aesthetics of theophany. God's response to Job serves as a prime example of the aesthetics of dialogue. This creativeness is marked by a steadfast presence, deep engagement in conversation, the introduction of thought-provoking inquiries, fostering an environment for constructive renovation and the enthusiastic encouragement of fresh perspectives. Job endeavors to reconnect with divinity, turning to God with a longing to hear an inner voice—the voice of God. Across the latter chapters, God's responses refrain from offering direct answers to many of his queries, which revolve around matters defying logical explanation, transforming his dialogue with God into an enigmatic experience resembling unraveling a cryptic code. God repeatedly triggers Job with the question, "Do you know?" This voice signifies authentic and sincere communication and induces a positive curiosity that steers us toward reconciliation, comprehension, and ongoing exploration. In the narrative of *Job*, God demonstrates a majestic aesthetic, imbuing the entire universe and nature with symbolism and metaphor. This artistic approach prepares Job to encounter the convergence of aesthetics and dialogue and presents a fusion of unparalleled beauty within the conversation.

I

The bet between Satan and God, which functions as the core of the prologue of *Job*, superficially comes to hint the cause of the unmerited suffering falling upon Job. However, this book is complicated with a series of perceived disagreements such as two types of genres, flatly contradictory viewpoints, and diverse mentalities—in a nutshell, an insurmountable gap between two sides in need of reconciliation. According to Batairwa K. Paulin, in the context of *Job*, "the customary sequenced duality of violent wrath and loving compassion is disrupted, placing even divine violence under the scrutiny of justice" (Paulin 75). Job's afflictions, though

acknowledged as disproportional, serve to highlight an aesthetic contrast, illuminating the vast variance between the insignificance of humans and the grandeur of God. This sharp juxtaposition precisely demonstrates the considerable disparity between humanity and divinity and thus encourages a reexamination of aesthetics, moving away from an exchange-based logic to framing the interaction as a game—an interactive process diverging from traditional notions of fairness governed by logic. By reconceptualizing the interaction between God and humans as a multifaceted game rather than solely anchored in notions of fairness, the discourse evolves beyond a purely rational debate. The apparently disproportional suffering within this discourse extends the boundaries of rationality, fostering a space for dialogue that encompasses a broader spectrum of possibilities.

However, the unjustified afflictions are mostly undesired and questioned. Batairwa K. Paulin gives light on the disproportionate suffering as an irremovable conundrum in *Job*:

Israelites, however, rebelled against “unmerited” suffering; that is, one which is not a direct outcome of sin. They found it not only absurd but also revolting. The suffering of the innocent became a persistently debated question in the Judaic tradition. (Paulin 53)

This narrative of disproportionate suffering heuristically fosters both a practical debate among human beings and the potential for an in-depth cross-examination between humanity and the divine. From an aesthetic standpoint, hardship not only catalyzes life’s growth but also acts as the genesis of empathy and compassion. Moreover, the reception of suffering presents a direct confrontation with life’s challenges and meanings. In the face of adversity, Job recalibrates his self-positioning, eliciting comfort from his friends and, in turn, inspiring empathy and solace. Such suffering defies easy substitution by any theoretical framework; it necessitates personal or shared experiences to truly grasp its significance. In essence, suffering becomes an opportunity for personal growth and interpersonal dialogue, urging individuals to reassess the meaning and values inherent in life.

Carol Newsom suggests interpreting *Job* as a *Bildungsroman*, noting that “the rhetorical construction of the speeches guides the reader towards a more critical view of the friends and a more sympathetic view of Job” (Newsom 17-21). The aesthetic allure of life resides in its transformative essence, shaping both intellectual and spiritual dimensions while fostering a heightened sense of empathy and compassion. Embracing a growth mindset that transcends

moralistic constraints and emotional limitations, readers are invited to embark on a perceptual metamorphosis through experiences that extend beyond mere rationality. Within this narrative, orchestrated suffering by a divine force transcends its conventional role as a fidelity test, emerging as a redemptive vessel that refuses easy classification within theoretical frameworks. This experience challenges the conventional notion that genuine love is tethered to material possessions. Job's suffering becomes a poignant reminder to love one's neighbor, manifested through the comforting presence of friends. Fundamentally, suffering serves as a catalyst for meaningful interactions, and the act of friendly comfort weaves a rich tapestry of biases, emotions, aspirations, hopes, and fears—an intricate process that ultimately cultivates compassion. The imperative lies in delving into the intrinsic aesthetic meaning of suffering, extracting its teachings about compassion. Moreover, Job's suffering offers an interruption from his daily routine, creating an opportunity for dialogue with others and communion with the divine. Far from being a mere tool for fidelity testing, suffering evolves into a dynamic journey for the renewal of life. Job's personal tribulations not only deepen his appreciation for others' unhappiness but also underscore his unwavering commitment to integrity, emphasizing the higher aesthetic purpose woven into the fabric of his existence through meaningful communication.

Keally McBride, analyzing Hobbes's *Leviathan* in response to Job's inquiries about understanding human suffering, contends that "one of Hobbes's most astute observations was that the pursuit to eradicate misfortune, coupled with an ongoing inability to do so, serves as a perpetual cause of human anxiety and the foundation of secular political structures" (McBride 12). Actually, Satan's question "Does Job fear God for nothing," (*Job* 1: 9) exactly bespeaks such a universal anxiety. At the heart of *Job*'s narrative lies the incomprehensibility of sudden and overwhelming affliction, giving rise to conflicts between the theology of success and trust, as well as the juxtaposition of trust and fear. The story propounds an infinite and elevated ideal that transcends existing frameworks, urging a departure from success theology and transactional formulas. Breaking free from fear sets the stage for a new dialogue: a genuine reconnection with one's life, a critical examination of success theology, and a reassessment of formulaic perspectives. True contemplation of life's potential and the re-establishment of authentic connections may emerge only when fear is overcome. Aesthetic of dialogue can be traced back to the assumed skepticism inherent in questioning, which serves as a catalyst for exploration and the quest for answers. Fear, often stemming from concerns about diminishing fortune and unpredictable disasters, leads many into the trap of prosperity theology—a fallacious theory hinging on the belief that life's blessings are the sole guarantee of a believer's success. In

addition, it's crucial to distinguish "fear" from mere phobia. Satan stubbornly clings to the theory that a perfect individual never exists. Job stands as an ideal or an improbable archetype: a blameless, devout non-Israelite wealthy man who remarkably maintains trust in God despite losing all possessions due to a series of unfortunate events. While fear is a universal human experience, where the persistent sense of insecurity is often assumed to be mitigated by blessings, Job presents an exceptional case, diverging sharply from Satan's notion of equivalence.

In the beginning, Satan raises doubts regarding the basis of Job's reverence for God, suggesting it might solely originate from the apprehension of losing divine blessings in terms of wealth and health. However, Job adeptly sidesteps a direct refutation of this argument, implying the potential existence of unconditional love. Notably, the bet between Satan and God remains entirely concealed from the story's protagonist, Job, lending a distinctive aesthetic dimension to the narrative. Rather than vilifying Satan as the ultimate antagonist, there exists an appreciation for the daring question he poses. Motivated by skepticism, Satan presumes that despite Job's affluence, an unexplored fear lurks within him—fear that something could catastrophically go awry. Here, the manifestation of divine grace becomes apparent. The phrase "for nothing" conveys diverse connotations: devoid of cause, futile, or gratuitous. On a surface level, if belief is perceived as a transaction for blessings or favorable outcomes, it seems every action is attached to a price, rendering selfless acts seemingly implausible. Consequently, believers resemble laborers seeking remuneration. The experiment in this context appears purposeless, operating as a process "for nothing." Shifting focus away from the eventual outcome or reward and toward continual exploration and discovery within the process fosters a more insightful engagement with life and spirituality.

On a deeper level, Satan's question can be interpreted as an expression of uncertainty regarding one's trust in belief. Satan articulates the innermost apprehensions, delving into the complex layers of faith and doubt. "For nothing" means gratuitously or gratis—that is why Job's first response for losing his possessions is:

Naked I came from my mother's womb,
and naked I will depart.

The Lord gave and the Lord has taken away;
may the name of the Lord be praised. (*Job* 1:21)

Job 1:21 captures the essence of “for nothing,” signifying the concept of freedom and the absence of cost. It reminds that life itself is a form of grace. In this context, the narrative of *Job* ends with a depiction of the grace bestowed upon his life by God. This renewed perspective eloquently intertwines life, death, and faith in God, deftly articulating these themes with concise yet impactful language, evoking depth and emotional resonance while poignantly conveying life’s ephemeral nature through charged expressions. The metaphorical phrase “naked I came from my mother’s womb, and naked I will depart” plainly reveals life’s impermanence and sense of emptiness. Simultaneously, the expression “the Lord gave and the Lord has taken away; may the name of the Lord be praised” conveys an abiding faith in and submission to God. This reverence for “nothing” embodies an unwavering belief in divine providence, as seen in the acknowledgment, “You gave me life and showed me kindness, and in your providence watched over my spirit” (*Job* 10:12). Job’s recognition of divine providence highlights his primary trust in God’s guidance, ascribing his existence, received kindness, and the preservation of his spirit to the continuous care of the divine.

Does Job fear God for nothing? Satan poses an incredibly thought-provoking question, which defies a simple yes-or-no response. Instead, this skeptical inquiry creates an complicated and tragic cycle, ceaselessly oscillating between YES and NO. The continuous divergence revolves around whether Job fears God for something, does not fear God for something, fears God for nothing, or does not fear God for nothing. Satan’s question kicks off endless arguments, dragging us mere mortals into a world of unresolved grumbles and debates. The perpetually quiet atmosphere surrounding Satan’s question can create space to ponder life’s mysteries, serving as an open invitation to look into the enigmatic depths of existence until the culmination of Job’s tale.

II

When Job’s three friends, Eliphaz the Temanite, Bildad the Shuhite and Zophar the Naamathite, heard about all the troubles that had come upon him, they set out from their homes and met together by agreement to go and sympathize with him and comfort him. Christoph Levin observes that Job stands out for “its dramatic potency and theological depth” (Levin 150-54). By juxtaposing contrasting voices in these debates, *Job* encourages readers to transcend the fixed frames. Interestingly, the scenario of soothing Job turns out to be a heated debate on the significance of suffering; that is, those who utilize the moralistic argument to console others are becoming of “miserable comforters” according to Job:

I have heard many things like these;
you are miserable comforters, all of you!
Will your long-winded speeches never end?
What ails you that you keep on arguing? (*Job* 16: 2-3)

Upon the arrival of his companions seeking to console, their roles transcended mere solace-givers, assuming the mantle of persuasive rhetoricians. Within this evolution, diverse individuals invariably unveil distinct perspectives, thereby accentuating the intricate aesthetics stemming from these contrasting viewpoints. Such aesthetics fundamentally stem from what scholars delineate as conflicting discourses. These well-meaning confidants endeavor to grapple with the enigmatic plight befalling Job, traversing the realms of causality, morality, theology, and multifaceted avenues of inquiry. Through the portrayal of dramatic scenes and the dramatization of dialogues, what ostensibly presents as a debate encapsulates a novel narrative aesthetic. This narrative aesthetic permits disparate voices to reverberate, engendering a palpable tension that accentuates the constraints of human language while simultaneously unearthing its potential for boundless expansion.

The ceaseless debates marked by arrogant styles represent an alternative paradigm of linguistic aesthetics, seeking to examine phenomena that inherently resist prediction and comprehension, fundamentally dwelling within the realm of emptiness. Consequently, these persuasions cyclically iterate, striving to approach and fathom the inherently unapproachable. Amidst the discourse among these three companions, originally intended for consoling Job, the incessant process of linguistic replication and extension gradually deviates from its first intent, progressively diverging towards a contrary trajectory. Their amplified voices, bereft of meaningful substance, eventually manifest a deleterious dimension, unveiling the intricate nature of language. Language, thus, operates as both a creative instrument and a potentially destructive force. Thus Job voices out:

How long will you torment me
and crush me with words?
Ten times now you have reproached me;
shamelessly you attack me. (*Job* 19:2-3)

Eliphaz, Bildad, and Zophar exhibit rhetorical prowess in their communication styles, yet they lack mutual understanding and compassion. Despite their eloquent speeches, these discourses brim with language steeped in disgust and contempt. What appears as ostensibly friendly advice tragically morphs into a source of torment, reproach, and an assault on the listener. The ceaseless repetition of arguments and counterarguments within their debates, designed to impose silence upon one another and metaphorically “crush” the opposition, culminates in an entirely destructive, dehumanizing, and agonizing discourse. Ultimately, the equation of suffering with punishment not only proves inappropriate but also yields an irrevocably detrimental impact.

The foundational uncertainty regarding humanity’s capacity for faultlessness forms the bedrock upon which the notion of forfeiting prosperity as a form of divine retribution is predicated. Much like these three friends, a prevalent mindset subscribes to the doctrine of prosperity theology—an ideology intertwining belief with a contractual pact with the divine, promising assurance, affluence, and personal empowerment. In this framework, a human rationale emerges, viewing blessings as rewards for virtuous behavior, while contrasting this with the idea that illness and poverty arise as consequences for a supposed breach in loyalty to the divine. Yet, the conventional concept of reward and retribution is not universally applicable. Bound by a fragile link between suffering and punishment, these three speakers wrestle with comprehending Job and the nature of his hardships. Job then queries his friends:

Teach me, and I will be quiet;
show me where I have been wrong.
How painful are honest words!
But what do your arguments prove?
Do you mean to correct what I say,
and treat my desperate words as wind?
You would even cast lots for the fatherless
and barter away your friend. (*Job* 6: 24-27)

This passage encompasses rich aesthetic and dialogic elements within its language. The discourse between Job and his companions traverses multifaceted themes encompassing the intricacies of human nature, moral quandaries, and the persuasive potency inherent in language. Job’s rhetoric potentially employs symbolic language, drawing parallels between words and wind while employing metaphorical illustrations to characterize his companions’ behavior,

thereby augmenting the dialogic sophistication. Moreover, exploring the treatment of fatherless children and instances of betrayal among confidants, this passage unravels the intricate tapestry of human nature and ethical dilemmas. Job articulates a distinct sense of distress, perceiving his companions' expressions as deeply disconcerting, thereby emphasizing the emotive sway of language. The pursuit of victory in discourse supersedes the original inclination toward consolation and compassion. Their inclination toward attributing suffering as a form of punitive retribution directs their discourse towards a self-righteous stance, fixated on identifying fault rather than comprehending the multifaceted nature of suffering. Overall, the emergence of dramatic irony becomes apparent as both sides assert intellectual superiority, fracturing their erstwhile amicable relationship in pursuit of theoretical dominance. Friendship becomes a casualty in the midst of their verbal contests. Their judgment of the destitute, orphaned, or afflicted individuals reflects a methodical prioritization of personal interests over broader human considerations, akin to the notion of 'casting lots.' These interlocutors exemplify adherents of the prosperity theology paradigm, a belief system that faces critical scrutiny within the context of Job, thereby revealing its doctrinal misinterpretations. These dialogues starkly expose the pitfalls inherent in misconstrued interpretations of prosperity theology.

The stark emergence of dissenting voices exactly underscores the complexity of human anguish, showcasing its resistance to simplistic solutions. Engaging in debates becomes futile, leading Job to perceive his knowledgeable friends as "worthless physicians."

But I desire to speak to the Almighty
and to argue my case with God.
You, however, smear me with lies;
you are worthless physicians, all of you!
If only you would be altogether silent!
For you, that would be wisdom. (*Job* 13:3-5)

This passage delineates a multifaceted dialogic aesthetic by examining Job's critical valuation of his friends, his yearning for a conversation with God, and the strategic utilization of rhetorical devices within the discourse. It unfolds various layers encompassing emotive, religious, and introspective dimensions. Job employs irony and paradox, urging his friends to maintain silence while concurrently engaging them in conversation, expressing discontent, and desiring communication with God. This ironic conversational style imbues the dialogue with

complexity and intrigue. Both sides in these debates, immersed in the inherent limitations of human knowledge regarding the unknown, err by failing to acknowledge the mere tip of a vast unknown. The chasm between divine and human rationalities manifests through immense yet futile arguments and debates. This epistemological deadlock perplexes those seeking to argue, defend, and debate. Secondly, Job employs potent language, articulating feelings of being misled and accused by his friends. Metaphorically likening his friends to ineffective physicians, he enhances the emotive and imaginative impact of his expressions. The lack of mutual understanding among debaters perpetuates an inability to alleviate suffering. Job finds little solacement in the didactic reasoning presented by his three friends. However, the entirety of these debates serves as an intriguing point of comparison. Endless and fruitless human debates primarily stem from debaters' refusal to acknowledge their inadequacies while simultaneously harshly judging the opposing side as self-righteous. The futile formula of "I-am-right-and-you-are-wrong" prevails. Thirdly, the passage showcases Job's intense desire for a discourse with God and his passionate defense of his circumstances. This longing for divine dialogue and the pursuit of truth launches the religious and spiritual dimensions within the dialogic aesthetic. Job's critique of his friends and his longing for communion with God epitomize his reflective and emotional state. His plea for his friends' silence reveals his disillusionment and reproach towards them.

Keally McBride views the debates between Job and his friends as a simulated trial where "his friends encourage him to present his case before God," while Job is propelled towards deeper contemplations (McBride 14). Nevertheless, *Job* employs poetic language and generates an aesthetic through vivid and abstract language used in the form of dramatic dialogue:

How you have helped the powerless!
How you have saved the arm that is feeble!
What advice you have offered to one without wisdom
And what great insight you have displayed! (*Job* 26: 2-3)

This excerpt employs a contrasting narrative technique to both illustrate and commend specific behaviors to the reader. It articulates Job's admiration for actions involving aid to the helpless and the dispensation of wisdom, thereby accentuating the inherent value and significance of such conduct. Job grapples with unraveled experiences, presenting these themes neither wholly affirmatively nor in outright denial. Instead, Job acknowledges divine grace and suffering as facets of godly mercy, transcending human control over the unpredictable and the

unknowable. Job, employing a simple and natural narrative style, conveys genuine admiration without resorting to rhetorical embellishments, enhancing the authenticity of the praise through its emphasis on straightforward narration. Furthermore, the passage underscores reverence for an individual's intellectual acumen, emphasizing admiration for their perceptive abilities. Through its commendation of actions aiding the helpless and imparting wise counsel, the passage underscores the paramount importance of such actions. It highlights care and support for those in need, assigning significant value to meaningful dialogues. Such a scenario can be analogized to a court discourse, wherein God assumes the role of the judge, Job as the defendant, and Job's friends as prosecutors. Nevertheless, Job reveals the folly of such a contrived trial, not just due to the disparity between God and humans, but also the inadvertent assumption of the prosecutor's role as judge. Despite their intention to console Job, these friends engage in verbose speeches that ultimately fail to offer solace. They seem to forget their roles as participants in the narrative, focusing on their positions as judges or spectators rather than active contributors. Ultimately, the prolonged debates fall short in facilitating constructive dialogue.

III

Satan's challenge and the subsequent human debates create a significant deadlock, yet Job firmly maintains that his suffering is barely connected to concepts of innocence or guilt: "I say to God: Do not declare me guilty, but tell me what charges you have against me" (*Job* 10: 2). The incomprehensible suffering experienced by Job surpasses human understanding. Ironically, the well-meant words of succour shared in debates transform into a more excruciating torment, surpassing the agony induced by the loss of wealth and health. This passage clearly portrays Job's physical and emotional anguish through strong imagery and emotion, while showcasing his invaluable experience of life's injustices and suffering: "My skin grows black and peels; my body burns with fever. My lyre is tuned to mourning, and my pipe to the sound of wailing (*Job* 30: 30-31). Contained within this passage is Job's soliloquy, an intimate narrative delicately unraveling his complex emotions and relentless suffering, serving as a poignant reflection of the tumultuous anguish he endures. Job's poignant descriptions focus primarily on the immense torment he grapples with and encapsulates universal themes of anguish and despair that permeate human existence, affecting both physical and emotional aspects. Moreover, Job artfully employs vibrant metaphors to discernibly depict his excruciating physical pain, showcasing the delicate vulnerability of the human condition as his skin darkens and peels amid a burning fever, while orchestrating mournful melodies through his musical instruments and

playing the pipe in a sorrowful lamentation. These striking metaphors and evocative imagery serve as potent instruments that enhance the textual depth, allowing readers to intimately connect and grasp the depths of Job's suffering. In his wrenching expressions of bodily agony, Job unveils the weight of his emotional burden, seeking not vindication but rather a compassionate understanding and empathetic response amidst his heartfelt lamentation. His current agony provokes him to question the enigmatic and arbitrary treatment he perceives from God. Instead of scrutiny and condemnation, Job yearns for the warmth of empathy and understanding.

Job explores the aesthetics of life and the potential for genuine dialogue, challenging inherent notions about wisdom and understanding, presenting these themes as transcending the grasp of human comprehension:

But where can wisdom be found?
Where does understanding dwell?
No mortal comprehends its worth;
it cannot be found in the land of the living. (*Job* 28: 12-13)

Through a series of probing questions, this passage initiates a fundamental inquiry into the origins of wisdom and understanding, inciting readers to ponder over the essence and significance of these themes while establishing an interactive dialogue within the text that prods introspection and contemplation among its audience. Furthermore, the passage employs a tapestry of imagery and metaphors to expose the elusive nature of wisdom. By illustrating wisdom as inaccessible to mortal grasp, beyond human reach or discovery within earthly realms, the text elevates its essence to a transcendent plane, surpassing the boundaries of human cognition. Infused with powerful images that create an aura of enigma and transcendence, the narrative operates on a semantic plane emphasizing a realm beyond human limitations, where wisdom and understanding reside, thereby enhancing its artistic depth. The esteemed concepts, while acknowledged, exist beyond the confines of human comprehension, anchored in the paradox of understanding's elusiveness within the human context; true wisdom lies not in providing solutions but in the lasting process of contemplation, fostering an enduring sense of curiosity and posing challenging inquiries. The examination of transcendence prompts readers to reassess the inherent value and mystique of wisdom and understanding, alluding to their exceptional and enigmatic capabilities and urging reflection on their considerable influence. In a nutshell, this passage merges aesthetic and conversational aspects, utilizing curiosity, vivid

imagery, and thought-provoking concepts to challenge conventional wisdom, exceeding the bounds of human comprehension.

Job, instead of pursuing justice through debate, opts for immersive and meaningful communication rooted in empathy and comprehension and longs for an intimate connection with God. The essence of divine wisdom finds its embodiment in nature. Amidst extreme human suffering, Job finds himself seated among ashes, scraping his skin with a piece of broken pottery. Despite his friends' attempts to offer solutions to Job's plight, their judgmental attitudes hinder the fostering of mutual understanding. Job is aspiring to the hope of new life:

At least there is hope for a tree:
If it is cut down, it will sprout again,
and its new shoots will not fail.
Its roots may grow old in the ground
and its stump die in the soil,
yet at the scent of water it will bud
and put forth shoots like a plant. (*Job* 14: 7-9)

Job's consciousness is steeped in the motif of restoration, intricately linking his faith to the beacon of hope. The dialogue unfurls within the precincts of silence, bearing witness to a trove of substantial symbolic import and a testament to life's miraculous vigor, synthesizing intricate aesthetic and dialogic elements. Through the metaphor of a tree, this passage delicately exhibits life's purposeful resilience and its capacity for rejuvenation. Despite the trials of being felled, withering, or even exhibiting aged roots, the tree, upon sensing the faintest scent of water, exhibits an extraordinary propensity for renewal, sprouting forth new shoots. This depiction not only magnifies the aesthetic allure of nature but also infuses the text with a sublime profundity, resonating with poetic grandeur. Nestled within a framework of dialogue, this passage, crafted by Job, serves as an avenue to life's enigmatic mysteries and the precariousness of existence. The narrative of hope and resurgence amid severe adversities depicts the miraculous vitality inherent in life, suggests the possibility of revival for seemingly desolate trees under specific conditions, and thus underscores life's duality of fragility and tenacity. In addition, this mirrors life's undulating rhythms, illustrating the myriad stages within the eternal cycle of life and death and thus accentuates life's enduring and regenerative essence, encapsulating themes of hope and the timeless continuum of life. Through nature's symbolic prism, the passage underscores

life's miracles and the kaleidoscopic diversity of its various phases, prompting contemplation on the delicate interplay between life and death. In totality, this passage exudes a rich amalgamation of aesthetic charm and dialogic depth through vivid symbolism and wider allegorical connotations. Beyond merely inviting readers to ponder life's enigmas and the ephemeral nature of existence, it resonates with themes of hope and resurgence, painting an elevated picture of life's vitality and its innate miraculous quality.

The qualitative shift emerges when human rhetoric ceases. Following three cycles of debate, Job engages in introspection, voicing his bewilderment concerning the inscrutable nature of divine intervention. As the accusation of unjust suffering fails to align with reason, Job begins to consider the prospect of awaiting a private dialogue, fostering a partnership between the divine and human realms as a more favorable option. Throughout the protracted debate, Job repeatedly emphasizes the theme of hope, signifying that comprehending words transcends the realm of physical agony and torment:

Oh, that my words were recorded,
that they were written on a scroll,
that they were inscribed with an iron tool on lead,
or engraved in rock forever!
I know that my redeemer lives,
and that in the end he will stand on the earth.
And after my skin has been destroyed,
yet in my flesh I will see God;
I myself will see him
with my own eyes—I, and not another.
How my heart yearns within me! (*Job* 19: 23-27)

This passage delineates Job's genuine emotions and beliefs, incorporating various aesthetic and dialogic elements and illustrates Job's fervent desire for the inscription of his words on enduring materials. Furthermore, Job expresses unwavering faith in his redeemer and anticipates an afterlife. This infusion of the text with a transcendent quality imparts a mysterious and sacred aura to concepts of redemption and faith. The use of imagery in this passage aims to depict the belief in existence after death, highlighting themes of eternity and spirituality that transcend mortal life. Additionally, the passage deeply explores humanity and faith, reflecting both humanity's pursuit of transcendence, immortality, and contemplation of concepts such as

eternity and faith. It transcends individual issues of mortality, delving into humanity's collective pursuit of eternal existence, immortality, and faith. Acknowledging that words may not always serve as the remedy, the passage underscores their essential role as tools for conveying understanding. Job's varied responses, including lamentation, irritable speech, yearning, and bewilderment, are common psychological reactions in the face of adversity. However, amidst such a deadlock, Job's enduring flicker of hope and yearning for comprehension best exemplify his unwavering faith.

Due to excruciating torment, Job expresses emotional complaints; yet, bolstered by his unwavering faith, he ardently yearns for a dialogue with God, voicing his longing aloud.:

Even today my complaint is bitter;
his hand is heavy in spite of my groaning.
If only I knew where to find him;
if only I could go to his dwelling!
I would state my case before him
and fill my mouth with arguments. (*Job* 23:2-4)

This passage links emotional tension and aesthetic components, articulates bitter complaints about suffering alongside a fervent yearning for dialogue with God and manifests an intense desire and restlessness through impassioned words seeking this conversation. The text brims with a longing to find God and an anxiousness to engage in dialogue, exposing a deep-seated need for this interaction, the interplay between this internal emotional tension and the yearning for God creating resonance that extends beyond emotion to an artistic level. Through its depiction of yearning and seeking God, the passage exhibits a high degree of emotional tension and a passionate inner longing, showcasing its aesthetic qualities. Job acknowledges that his suffering cannot equate to an indictment borne out of divine wrath. Despite Job's seemingly stubborn declaration of "I will never admit you are in the right" and his vow to uphold his integrity even until death (*Job* 27: 5), he ultimately navigates toward a new prospect of reconciling the dichotomy between righteousness and wrongdoing. Amid human debates that offer only relative or provisional answers, Job yearns for an absolute and trustworthy comprehension through direct communication with the divine, seeking a reliable understanding; but at the heart of this dialogue lies the deconstruction of the dichotomous framework of absolute moral judgment, paving the path for a more comprehensive and unified

comprehension.

The conventional system of expected recompense and justice fails to sufficiently address the myriad issues plaguing Job, thus provoking his curiosity regarding alternative paradigms in this functioning world and how to assuage the disconcerting sense of divine detachment. The relentless, gnawing torment within Job stirs his deepest longing for a stronger connection with God. In this instance, Job serves as a model for seeking reconciliation by advocating for enduring and eternal words to be etched. Following heated discourse, Job introspectively realizes that the immediate rebuttal of every argument holds less significance compared to the deeply personal aspiration to behold God and intimately perceive divine truth. The essence of a dialogical relationship is never for a justifiable retaliation but rather an admission of non-contestation and a pursuit of reconciliation with the divine.

IV

Job superbly reveals that suffering is not simply a source of pain but also the trigger to creativity and dialogue. According to Walter L. Reed, throughout *Job*, excluding the prologue and epilogue, the characters engage extensively in talks, predominantly speaking without actively listening or responding to each other (Reed 178). Job, in his extensive exploration of suffering, unveils its dual nature as both a source of pain and a catalyst for creativity and dialogue. The inexplicable anguish he endures stands as a paradox—a conundrum and wonder that defies theoretical resolution yet beckons practical appreciation and aesthetic interpretation. Trust and empathy will emerge as foundational elements, crucial for nurturing meaningful dialogue. The dynamic narrative in *Job*, weaving through narrative, dramatic, and poetic genres, presents a mosaic of perspectives, showcasing diverse cultural and even interreligious dialogues. The appearance of the personified God in the concluding chapters serves as a prime example of dialogue, emphasizing its essence rooted in mutual intelligibility. This rendering invites both speakers and listeners to coalesce, crafting a space to articulate and comprehend the intricacies of the cosmos. Job's ordeal not only underscores the enigmatic nature of suffering but also asserts the pivotal role of empathy, trust, and mutual understanding in fostering dialogues that transcend boundaries, showcasing the richness of diverse perspectives while striving toward a shared comprehension of life's unexplained mysteries. Christoph Levin highlights that "the simplistic notion of the pious example fails to reconcile the gap between faith and lived experience" (Levin 152). The ongoing dialogue, serving as the bridge, constructs the path from suffering to felicity through a prolonged series of questions, debates, and diverse dialogues—a

journey marked by profound inquiry and relentless pursuit: “All the days of my hard service/ I will wait for my renewal to come” (*Job* 14: 14). Such a hard service can be compared to a military service and be associated with Babylonian exile (*Isaiah* 40: 2). This metaphor captures the protagonist’s enduring optimism for a forthcoming renewal amid persistent tribulations, signifies an individual’s hopeful expectation for a spiritual revival amidst adversity, and exhibits an aesthetic appeal by linking the hardship-laden present with an aspirational future. This portrayal’s contextual significance resides in showcasing resilience and faith amidst challenges, expressing a deep belief in the narrative’s core themes: enduring fortitude, unwavering optimism, and the crucial role of hope and faith in eventual rejuvenation. The theophany, shrouding Job in a soothing veil of obscurity, underscores the poignant realization that even a righteous figure like Job requires companionship and solace amidst challenging times, bringing reassurance and calmness to his troubled spirit.

The foremost principle guiding dialogue is associated with the prominence of God’s presence. However, God’s manifestation is far from serene and gentle but rather through a foreboding storm—a sincere embodiment encompassing both divine power and potential benevolence. Brenner Athalya highlights that “God’s response to Job remains, at best, enigmatic” (Athalya 129). This response unfolds through the voice within the whirlwind, employing a succession of questions rich in metaphors and tropes, ultimately establishing the template for answered lament. The theophany experienced by Job resonates with potent auditory, visual, and verbal intensity. Previous lengthy debates are characterized as “words lacking wisdom,” veiling the divine essence within life’s trajectory. God responds with a fundamental and crucial inquiry: “Do you know” (*Job* 39:1). In this context, the most fitting response is yet another question: “Will the one who contends with the Almighty correct him” (*Job* 40:1). Job transitions from a state of uncertainty to one of admiration due to these questions that stimulate a constructive sense of curiosity.

In a truly enriching dialogue, the hallmark characteristics often include constructive curiosity and thought-provoking inquiries. Comparable to Socrates, the Greatest Teacher God diverges from providing anticipated answers. However, unlike the Socratic dialectic, the wisdom dialogue doesn’t entirely disclose a process where the conclusion is inherently embedded within its premises. Human inclination often gravitates towards perplexing issues like injustice, the harsh realities of life, and a seemingly callous worldview, all contributing to an unassuageable agony. However, God employs a series of questions to awaken Job to the myriad potential perspectives, presenting infinite possibilities beyond his current understanding.

These questions call forth the need for a reevaluation of perspectives and contemplation.

Noticeably, these inquiries focus less on matters of guilt or innocence. Instances such as the divine action described in *Job* 38:26, where God waters “a land where no one lives, an uninhabited desert,” primarily indicate God’s amorality. This portrayal signifies the dialogue between humanity and the divine, illustrating a mysterious aesthetic and evokes a sense of wonder and beauty, showcasing God’s miraculous act of nourishing the desolate, uninhabited land. This metaphor is closely associated with a mystical and extraordinary power, fostering a sense of elevation. Regarding its significance within dialogue, this metaphor implies communication and interaction between God and humanity, suggesting that God’s existence transcends human understanding. The potential for interaction between the divine and humanity symbolizes divine care and compassion for desolate aspects of human life. Overall, this metaphor portrays a sense of mystery and beauty while alluding to the interaction between the divine and human and the divine’s caring nature toward human life. It emphasizes that divine providence operates naturally, outside moral constructs, revealing the limitations of human concepts of justice and morality.

Athalya Brenner contends that chapter 38 of *Job* is mainly concerned with the concept of the “duality principle.” Here, the Creator possesses the authority for both destruction and creation, birthing a harmonious cosmos from conflict and contradiction. Additionally, this chapter underscores the perpetual transformation inherent in fundamental elements like water, earth, and fire, showcasing their innate predisposition toward groundswell of change. Nevertheless, such a binary theory fundamentally falters when applied to Job’s situation, as his experiences continually defy categorization within standardized answers or human-centered theories. A series of probing questions serve to redirect Job’s awareness to the broader panorama of the world and life, meticulously orchestrated by the majestic Creator. These inquiries serve as catalysts for spiritual growth, offering a soothing approach rather than laying blame. Rather than intimidating Job into submission, God’s method involves coaxing Job away from his ego-centric viewpoint, urging him to contemplate the grandeur of the cosmos, marvel at the diversity of life forms, and behold the awe-inspiring beauty of natural phenomena. A particularly striking question posed by God is: “Who is this that obscures my plans with words without knowledge?” (*Job* 38:1) Here, the divine plan is not obfuscated by human beings; rather, Job lacked the requisite knowledge to perceive the marvels of the universe. Examined aesthetically, this verse showcases refined literary finesse, presenting an interrogative statement that generates palpable dramatic tension and serves as a catalyst for discourse about humanity’s witlessness. The utilization of this literary technique demonstrates the capacity to evoke profound emotional

experiences internally, concurrently embodying within its existential significance humanity's inherent limitations in comprehending divine wisdom and overarching plans. Its query subtly hints at the gulf between human and divine knowledge, emphasizing that divine wisdom transcends human comprehension. Additionally, Job's persistent curiosity is reflected in the interrogative nature of this verse, which serves as an open-ended inquiry kindling contemplation about the essence of divinity and its intentions, while the inherent limitations humans encounter when pursuing comprehension of the divine are revealed. Such questioning prompts introspection into the intricate interplay between humanity and the divine, fostering a quest for enlightenment and mystical comprehension. In conclusion, this verse, with its nuanced aesthetic expression, existential profundity, and interrogative essence, encapsulates humanity's quest to delineate the boundaries between ignorance and wisdom in the divine realm, igniting an unwavering pursuit of the mysterious and unfathomable.

Ultimately, the art of engaging in a fruitful dialogue can yield inspirational outcome of reconciliation and acceptance. The governing question from the deity is: "Will the one who contends with the Almighty correct him? Let him who accuses God answer him!" (*Job* 40:2) Fehler Brian illustrates that "communication human believers and their God occurs dialogically" (Brian 105). Engaging in a dialogical process not only facilitates reconciliation with the divine and re-imagining of God but also allows moments of respite within human suffering. Dialogues are opportunities for reflection and rejuvenation by the act of muting human noise surprisingly unveils the distinctness of the divine whisper. In echoing David's declaration, "I call out to the Lord, and he answers me from his holy mountain" (*Psalms* 3:4), Job fervently seeks divine response. Following a brief pause, the divine presence resonates through the expansive universe, igniting a dialogue between Job and the Almighty. This rekindled dialogue resembles a fresh start, offering a chance for rejuvenation and breathing new life into the old. Through questioning, Job connects with life's adversities and redeems suffering as a crucial aspect of humanity's spiritual journey. The divine encounter sparks self-awareness remorse, self-reflection and repentance in Job. Therefore, this reconciliation serves as a gateway to revitalizing dialogue and opening avenues for renewal.

The seeming unsolvable duality of harmony and conflicts is in fact embraced in a dynamic of practical dialogues. The happy ending sounds a bit extraneous. According to Michael V. Fox, "the prologue and the epilogue" of *Job* are "integral to the book and its fictional reality" (Fox 9). Despite differing opinions, Job and his three friends have one notion in common: the supreme existence of God. Job undergoes a marvelous transformation triggered by a pivotal

moment of connection with the vast universe, wherein a dialogue nurtures a growth mindset, leading him to discern the intrinsic beauty within his suffering:

I know that you can do all things;
no purpose of yours can be thwarted.
You asked, ‘Who is this that obscures my plans without knowledge?’
Surely I spoke of things I did not understand,
things too wonderful for me to know.
“You said, ‘Listen now, and I will speak;
I will question you,
and you shall answer me.’
My ears had heard of you
but now my eyes have seen you.
Therefore I despise myself
and repent in dust and ashes. (Job 42: 1-6)

Devoid of an explicit explanation for Job’s suffering, God presents a series of fifty-three questions, provoking Job towards steadfast fortification and transformation. The passage encapsulates Job’s odyssey of enlightenment and acknowledgment of God, rich with figurative language and aesthetic depth. Overall, it delineates the essence of transformation and awakening. Job articulates a pronounced shift in his comprehension of God, progressing from passive acquaintance to firsthand witness and grasp of God’s eminence. This evolution in perception and experience exemplifies Job’s spiritual maturation and deepened recognition of the divine. Subsequently, the aesthetic significance resides within the dialectical process of transformation. The conversation and interaction between Job and God may serve not solely as a means of discourse but also as a catalyst for revelation and realization. Through a sequence of inquiries and guidance, God guides Job to acknowledge his own limitations, leading to internal metamorphosis and contemplation. This introspective change symbolizes a renewed cognizance of self and God, underscored by humility and penitence. This passage sheds light on Job’s intimate dialogue and rejuvenating journey, marking spiritual evolution and perceptual change through facing the divine and expressing contrition. Additionally, Job’s earnest response to God’s query and his ultimate admission of “I don’t know,” coupled with acknowledging his previous shallowness, signify a novel path from mere comprehension to penetrating insight, from knowledge to wisdom, and from existence to enriched life.

Conclusion

Job serves as a valuable testament to the connected aesthetics within dialogue, which comes to unravel wisdom born from communion with the divine and emphasizing reconciliation within the fabric of individual existence and the cosmic order. Its narrative journey navigates from personal skepticism and mutual distrust among humanity towards an enabling evolution, facilitated by dialogue that transitions from uncertainty to contemplation of divine providence. Moreover, Job's unyielding introspection and questioning in his discourse with God shed light on the prized beauty of wisdom via engaging with the divine. Various literary forms within the text symbolize the dissolution of skepticism and mistrust among people and eventually embraces a shift toward embracing divine providence.

At the outset, the wager between Satan and God marks out the contrast between human insignificance and divine grandeur via questioning the plausibility of dialogue with God. Yet Job's exploration of disparities between humanity and divinity offers opportunities for self-reflection and individual maturation, challenging traditional fears and fostering an invigorating discourse. Despite discussing theology, Job's friends fail to offer comfort due to skepticism, self-centered debates, and a lack of understanding. The futile and endless debates underscore the limitations of language in addressing human suffering. It is the esthetics of transformation that Job suddenly moves from debating with friends to fostering genuine dialogue rooted in empathy and mutual understanding. Ultimately, God's responses to Job showcase a sophisticated creativity within dialogue, which involves thought-provoking inquiries and an absence of direct answers, signifies a pursuit of ongoing discovery within conversation, and symbolizes the aesthetic beauty inherent in communication and communion.

In a nutshell, *Job* manifests the aesthetic depths of dialogue via delineating the path from skepticism to enlightenment. That is, *Job* reveals the sublime beauty of wisdom derived from divine communion and signifies a full reconciliation with the self and the cosmic order. Through the evolving perspectives and narrative forms, the text echoes the telling transition from limited human reasoning to a contemplative embrace of divine providence—a leap that underscores the intricate aesthetics inherent in dialogue and the transcendence it offers to the human experience.

Works Cited

- Armstrong, Karen. *Twelve Steps to a Compassionate Life*. New York: Knopf, 2011.
- Brenner, Athalya. "God's Answer to Job." *Vetus Testamentum* 31.2 (1981): 129–37.
- Fechler, Brian. "Re-defining God: The Rhetoric of Reconciliation." *Rhetoric Society Quarterly* 33.1 (2003): 105-126.
- Fox, Michael V. "The Meanings of the Book of Job." *Journal of Biblical Literature* 137.1 (2018): 7–18.
- Gabel, John B. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York: Oxford University Press 2006.
- Levin, Christoph. *The Old Testament: A Brief Introduction*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- McBride, Keally. "State of Insecurity: The Trial of Job and Secular Political Order." *Perspectives on Politics* 6.1 (2008): 11–20.
- Newsom, Carol A. *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Paulin, Batairwa K. "Suffering in Judeo-Christian Tradition: Towards a Pragmatic Dialogue," *《哲學與文化月刊》* 46.1 (2019.1): 51-69.
- Reed, Walter L. "Dimensions of Dialogue in *the Book of Job*: A Topology According to Bakhtin." *Texas Studies in Literature and Language* 34.2 (1992): 177–96.

張玉燕、賴素珍、鄭惠芳、陳鳳儀

CHANG, YU-YEN, LAI, SU-JEN, CHEANG, WAI-FONG, CHEN, FENG-YI

心悟與觀視：《察病指南》古今怪脈儀圖析解^{*}

陳嘉璟^{**}、許博期^{***}

摘要

脈診，是中醫重要的診斷方法。醫者手觸脈動引發主觀的判讀，因抽象體會難以言說，故歷來做了許多努力。早期以文字譬喻為主描述脈象，至宋代施發《察病指南》增見具象的脈象圖示。文章以七怪脈為主，比對古脈圖與現代脈儀圖，尋其特點與限制，或能為新世代的診斷尋找更合宜的時代範式。研究發現，古脈圖是傳統脈診心象運思的表徵，有輔助文字的重要作用。科技脈儀圖，則以心臟或血液動力學為基礎，如實記錄脈搏的波動訊號，從時域到高低頻譜以揭露生理病理的訊息。比較兩者，可各見特點與限制：古圖提供他人藉以揣摩，難以盡言的脈覺體會，其譬喻文圖的運用所載意義更為豐富固是優勢所在；然也因非邏輯性的傳訊而形成多樣的表達，這非客觀化的限制，正是當代醫家的修正努力與科診儀器強調的優處。另一方面，儀器診察雖有客觀、標準化的特點，但其測值是否能涵蓋生命的整體現象亦有質疑聲音。故兩者該並行析究：在傳統理論與現代儀器之間，嘗試建構一套能銜接古今的替代理論，或許能為新世代的脈診量測，提供一個較為周全的診斷依據。而中醫的脈圖分析能進入當代，參與 W. J. T. Mitchell 圖像轉向中，生物圖像研究的子題是無疑的。

關鍵字：怪脈、脈象隱喻、觸覺心悟、科技儀圖、生物圖像

^{*} 誠摯感謝兩位匿名審委於宏觀與微觀處的寶貴提示，文章未竟之處將於日後繼續完善。

^{**} 前南臺科技大學通識中心兼任助理教授、中國醫藥大學中醫學系研究生。

^{***} 中國醫藥大學中醫學系助理教授、中國醫藥大學附設醫院中西醫結合科主治醫師(通訊作者)。

(到稿日期：2023 年 6 月 30 日；通過刊登日期：2023 年 10 月 22 日)

Mind-enlightenment and observation: Analysis of ancient and modern weird pulse diagrams in " Guidelines for Disease Detection "

CHEN, CHIA-CHIN*, HSU, PO - CHI**

Abstract

This article mainly focuses on the seven weird pulses, compares ancient pulse diagrams and modern pulse diagrams, and seeks out their characteristics and limitations, hoping to find a more suitable paradigm for the diagnosis of the new generation. Research has found that ancient pulse diagrams are representations of mental images and thoughts in traditional pulse diagnosis, and play an important role in supporting text. The technological pulse chart is based on heart or hemodynamics and faithfully records pulse fluctuation signals from time domain to high and low frequency spectrum to reveal physiological and pathological information. Comparing the two, we can see the characteristics and limitations of each: the ancient pictures provide others with an indescribable pulse-sensing experience, and the use of metaphors and pictures contains richer meanings, which is an advantage; however, it is also illogical. Forming diverse expressions through communication, this non-objectification limitation is exactly the advantage emphasized by the revision efforts of contemporary doctors and medical diagnostic equipment. On the other hand, although instrumental diagnosis has the characteristics of being objective and standardized, there are also doubts about whether its measured values can cover the overall phenomenon of life. Therefore, the two should be analyzed in parallel: between traditional theory and modern instruments, trying to construct an alternative theory that can connect ancient and modern times may provide a more comprehensive diagnostic basis for pulse diagnosis and measurement in the new generation. The pulse diagram analysis of TCM can enter the contemporary era and participate in W.J.T. Mitchell's pictorial turn. There is no doubt that it is a sub-topic of biological image research.

Keywords: Weird pulse, Pulse metaphor, Tactile awareness, Technology Pulse Chart, Bio-image

* Former adjunct assistant professor at Southern Taiwan University of Science and Technology. Graduate student at the Department of TCM University of Chinese Medicine.

** School of Chinese Medicine (Diagnostics) Assistant Professor. Dr. China Medical University Hospital. Attending Physician, Integration of Traditional Chinese-Western Medicine. (Corresponding author)

美國當代圖像學者 W.J.T.Mitchell(1942-)倡「圖像轉向」(pictorial turn)概念，主張不該僅限於藝術作品，而提現代人工智能、遺傳基因與生物工程等，相關的「生物圖像」研究議題。¹ 由是，我們也可將研究視角轉向中醫的診斷圖示，只是不限於現代儀器所測，而應該也能回望古籍的診圖。本文即在此時代圖像研究的脈絡下，從中醫的傳統與現代脈圖的分析解釋，以及由此而來兩者的對比研究，踏出中醫參與「生物圖像」研究的初階。

脈診，是最能代表傳統中醫特色的重要診斷方法，本是多元脈位點與單一診測點並存的方式。自《難經》「獨尊寸口」後，至晉·王叔和將其定於一尊，橈動脈的寸口診脈法即成脈法的主流。醫者藉手指的輕重按壓，感受人體五臟六腑的血氣盛衰以診察生理的情況，由於是手觸脈動引發心境的主觀判讀，故在傳達上是個難題，所謂：「在心易了，指下難明。」² 歷來醫家為傳達脈象做了許多努力，描述脈象早先以文字譬喻為主，至宋代施發³《察病指南》⁴，增見具象的脈象圖示，在脈圖史上具有重要的意義。(附錄一) 之後，有明代繆希雍《人元脈影歸指圖說》等續作，可為古圖之間的比較。(附錄二)

時至今日，面對日益發展的科技儀器參與到臨床診斷，傳統中醫該如何應對？古今不同診法如何選擇？下文將藉由探討脈圖，以重症七(死)怪脈為主，對《察病指南》的古脈圖與現代脈儀圖做比對，透過對特點與限制的解析，或許能尋找一個更合宜的時代範式。探論的策略，是以發生學的詮釋為主，將研究置於當代的圖像學視角，我們認為脈圖的分析應能納入 W.J.T.Mitchell 所倡，生物圖像的研究面向，但應兼及古典脈圖的討論。而在寸口脈法的特質與脈史、怪脈的發展上，將採歷史溯源式的說明。另外，古典脈象圖文略用現象學內在意識說解釋，其後再從兩類圖式的特質做對比式分析，盼能為古今脈圖的異同與診察新範，初步釐出一個簡單的輪廓。

¹ W.J.T.Mitchell 著、陳永國等譯，《圖像理論》，北京：北京大學出版社，2006 年 9 月。段煉，〈視覺文化研究與當代圖像學〉，《美術觀察》，2008 年 5 月，頁 125-128。

² 《黃帝內經》是三部九候的全身遍診法，至《難經》、晉王叔和《脈經》漸改為「獨尊寸口」的脈法。寸口，是指手腕橈動脈處，以寸關尺三部位置的浮中沉輕重按壓，來感測人體的生理病理情況。又，晉·王叔和《脈經·自序》言：「脈理精微，其體難辨。弦緊浮芤，輾轉相類。在心易了，指下難明。」可見有難以表達的困難。

³ 施發，字政卿，號桂堂，南宋永嘉人。正史無載，生卒年不詳。其為陳言（陳無擇）門人，也是永嘉醫派的代表人物。施發學術思想繼永嘉之風，體現簡易實用特色，宋淳祐元年（1241）著《察病指南》體現此特點。趙艷等，〈永嘉醫派的學術思想探析〉，《實用中醫內科雜誌》，2002 年 12 月，頁 179-180。

⁴ 古籍可見版本約八種，現存古本當以故宮善本，江戶時期傳入日本，正保三年丙戌（1646）由中野小左衛門（なかのこざえもん）所刻版本為主。今人龐境怡點評即依此。見施發撰，龐境怡點評，《察病指南》，中國醫藥科技出版社：2018 年。

一、中醫脈圖發展與怪脈源流

脈診是醫者用食指、中指與無名指的指端，觸按病人手腕處的寸關尺三個位置，診察脈動應指的形態，進而分析全身氣血臟腑的變化。寸口脈診位於橈動脈的搏動處，亦是手太陰肺經的循行部位，傳統多以此作為診斷的指導。中醫古今脈圖有發展的過程，悠久的傳統也記錄了七怪脈的脈象。

(一) 脈診的實質與原理

1. 脈象與經脈臟腑的關係

中醫的「經脈」⁵非指單一血管，而是涵蓋「行血氣，營陰陽，濡筋骨，利關節」等功能的脈管，也是連接多器官的通道。寸關尺三部，是由皮膚、皮下組織、神經與血管肌肉等組成。脈診，是從寸口上以不同壓力去推尋舉按所得的感覺。⁶脈象與臟腑的關係極為密切，西晉的王叔和完備獨尊寸口的脈法，就指出寸關尺的劃分與其分主的臟腑。現代研究發現當臟器病變時，會以固有頻率與動脈壓力、血流波，產生共振或吸收效應，造成脈壓的增強或衰減，進而影響寸關尺部壓力波脈象的共振頻率變化，即經脈內的生命基礎「氣、血」，被影響而產生變化。而寸關尺所候的是五臟六腑的「氣」，而非臟腑之脈出於何部位。脈波是隨心動週期在動脈管內振動，此會沿主動脈及分支向下、向外傳播，當壓力波傳遞到小動脈遇阻時會產生反射波。臟腑正常時，動脈樹血管內的脈波會以一定的頻率共振；但發生病變時，該臟腑細小血管發生改變，壓力波傳到病變區時，反射波會跟著變化。由於橈動脈壓力波含前進波和反射波，不同臟腑的病變會導致不同特性的反射波，故橈動脈的壓力波，可反應某臟腑的病變特徵。⁷

2. 浮中沉指觸脈壓的作用

中醫強調以不同力道獲得脈象，是與皮毛血脈、肌肉筋骨有關。⁸手指搭按皮膚上，力道由輕漸重，由淺層漸入深層，反覆體會脈動變化以判定疾病的淺深。即浮中沉部位，三空間各自密佈神經血管，病變時以各自頻率震動，擴散至同筋膜包覆層的小血管，再反射到橈動脈寸關尺三部的浮中沉位置。醫者用食、中和無名三指的指目，分別按在病人的寸關尺位置以進行診察。指膚的感覺，含接觸覺、溫度覺和痛覺等。而接觸覺又可分為觸覺、輕觸覺、壓覺與震動覺。人手有幾種皮膚觸覺接受器，這些接受器在

⁵《靈樞》第47：「經脈者，所以行血氣而營陰陽，濡筋骨，利關節者也。」第10：「經脈者，所以能決死生、處百病、調虛實，不可不通。」

⁶黃進明，《左右寸關尺橈動脈壓力波特性之研究》，臺中：中國醫藥大學中醫學系博士論文，2010年12月，頁6-7。

⁷黃進明，前揭書，頁6-8。

⁸《難經·五難》用菽豆壓代表脈壓的輕重，以候五臟之氣：「初持脈，如三菽之重，與皮毛相得者，肺部也。如六菽之重，與血脈相得者，心部也。如九菽之重，與肌肉相得者，脾部也。如十二菽之重，與筋平者，肝部也。按之至骨，舉指來疾者，腎也。故曰輕重也。」

手指的末端分布密度不同，食指和中指的指目最為敏感，故最常被使用。⁹ 壽小雲指出，脈搏主波震動，是由主波 10-18Hz 以上的諧波成分構成。指感部位，主要在橈動脈管壁及周圍組織，當生病或緊張驚恐時會明顯出現。¹⁰ 由於手指能覺知、分辨 10-20Hz 頻率範圍的震動，說明人手擁有分辨複雜脈象訊號的能力。

(二) 古脈圖與現代診儀的發展

寸口脈法，是從局部脈象感測身體的整體變化，對脈動現象的說明古已有之。脈象包括脈形，是據對脈搏的形象描述來下定義的。從《黃帝內經》、《傷寒論》、《脈經》至明代李時珍的《瀕湖脈學》，所載脈象的脈名、數目與分類都各有所異，是多說並存的型態。其次，因為是難以言傳的心象感知，故醫者嘗試做比喻性的描述。《黃帝內經》的脈象比喻方式，一直沿續到後世，給予傳統脈學以「定性」的標準，這種以文字描述的方式是比較抽象的。在測量上既憑個人的經驗體會，故有見仁見智的特徵，非但初學者難以掌握，且乏客觀化的定量定形指標。為補足純文字描述的不足，後世醫家嘗試以示意圖方式對脈象進行「定形」的傳達。¹¹ 宋代施發的《察病指南》，是較早的診斷專著¹²，字數雖少但條理清析，闡述簡明。是書不僅是脈學理論和實踐的啟蒙書，也是臨床必備的診斷指南。其載 33 幅脈圖，是今留存最早具脈象示意圖的書，對後續脈學有啟迪之功。

時序進入現代，中醫脈診也有了儀器檢測。以記描器描述脈搏的運用始於 50 年代，隨技術的進步有各式診器產生。對其認識，首需理解訊息的轉換機制。生活中的資料約有兩類：一是符號性質，如溫度計數值，呈現文字或數字的型態，二是以電腦為主的進位訊號。數位訊號會先對文字進行編碼處理，人的眼耳口鼻、皮膚等，感受到的光、音、壓、味等資訊，其訊號的強度往往是一種成比例的關係。類比資訊的特點是較為豐富與精確，而將類比訊號轉成等時間的間隔取樣，即成數位的型態。將連續性的數量以等間隔方式記錄，再將紀錄的量等效轉換相應的數位值，重點在取樣頻率(Sampling rate)，取樣不當會失真。從時域到頻譜，須透過傅立葉 Fourier 轉換，它可將疊加的各波分析出來。目前分析脈波的儀器，有時域、頻域及一、二次導函數等方法，其中以分析波形為主的「時域分析法」，與分析不同波段頻譜能量的「頻域分析法」，較為為人使用。

⁹ 「振動」(Vibration)是指物體平衡點的震盪，當物體以同一振動頻率，引動第二個對象震動，稱之共振(Resonance)。黃進明，前揭書，頁 9-13。

¹⁰ 壽小雲，〈中醫脈象振動覺〉，《北京中醫藥大學學報》，1998 年 21 期，頁 23-26。

¹¹ 施發之前，脈圖有幾項類型：如《脈經》有手檢圖的「氣口九道脈圖」，但原圖已亡佚。圖解性質的脈圖，在說明脈理、解釋方法等方面，有簡要清楚、較為具體、便於理解等特點，有利於對初學者的教導。見趙恩儉主編，《中醫脈診學》，天津科學技術出版社，天津：1992 年 7 月，頁 533-606。又，見林恒右，〈《脈經·手檢圖》脈法於中醫脈診之角色與應用〉，中國醫藥大學，中醫學系碩士論文，臺中：2013 年。此屬具象圖式前期的「文字表位(置)」的展現，呈現脈圖發展的前期型態。

¹² 施發書以脈診為主，兼及一般診法：上、中卷，言三部九候脈法、五臟六腑的四季常脈，及脈診的基本理論技巧等。中卷：按七表八裡九道脈分類法，具體論述了浮、沉、滑、數等 24 種脈象的脈形主病與七死怪脈。

(三)施發七怪脈特徵與歷史源流

宋代施發的七怪(死)脈，脈史上有十種的「十怪脈」之說。元·危亦林的《世醫得效方》載怪脈十種，始稱之。然此脈象的稱名，早已散見古典醫籍，如《黃帝內經·素問·大奇論》言：「脈至如丸泥，是胃精予不足也，榆莢落而死。」《難經·十五難》亦云：「來如解索，去如彈石，曰死。」¹³雖有七絕脈、七怪脈等名稱，但均包含於「十怪脈」內。此脈是中醫 28 脈外的非常脈象，形象表現複雜，切診難度較大不易掌握，但常可預示異乎尋常的病變。部分是某疾病的危重脈象，具重要的臨床價值。依現代生理學解釋，怪脈是心率過快或過慢，心律混亂，血管發生極大改變和心臟功能不全等，諸多因素交錯形成的脈象。它主要反映心血管的病變，部分是臨床的死亡先兆。雖是少神、無根和缺乏胃氣的脈象，有些預後較差，但以目前醫療有些可暫緩解，爭取治療的時間。¹⁴

二、《察病指南》古圖的心悟表現

從「發生學」角度來審視古脈圖，是返回具體的把脈情境，於脈象體察中藉把握運思過程的心象概念，以探察傳統診法的特質。¹⁵古脈圖解讀的根本，在於對寸口脈法的心領神會。為傳達指觸感知的心識脈象，《察病指南》有傳統醫典的譬喻性文字外，更增具象圖示以傳達難以言說的脈動體會。總體而言，傳統脈圖的傳達是一種透過喻擬、象徵的方式，以呈現融合醫者的知覺感觸，與理性思維所綜合判斷的脈象體會。因而，傳統的脈象示意圖，是一種含攝醫者心悟意會的「表現」方式。

(一) 寸口脈的特質與心象傳意

前言中醫脈診本有多元診法，後世改以單一手腕橈動脈處的診察。即從「三部九候」的「全身遍診法」，限縮於獨尊的「寸口脈」法。《察病指南》的脈法也是採用寸口脈法的診察。¹⁶《黃帝內經》時期是多種脈法並存，至《難經》以降，則專以手腕動脈的診法為主。¹⁷清代學者周學海亦云：「以此脈發源心肺，直達寸口，自首至尾，脈管之體，

¹³ 歷代怪脈敘述尚有：晉·王叔和《脈經》卷五：「脈如蝦之游……，蝦游者，冉冉沒不之所在，久乃復起，起輒遲，而沒去速者是也。」元·危亦林《世醫得效方》：「屋漏之脈，如水下滴濺地貌，胃氣榮衛俱絕，七八日危矣。」至危亦林才較全面地描指診的形貌。

¹⁴ 黃世林、孫名異，《中醫脈象研究》，臺北：知音出版社，2004年10月，頁201。

¹⁵ 不同於著重歷史中出現事件的起源說，發生學研究法重在診脈過程中的知識(認識)結構的生成，與事件概念的發生。邢玉瑞、田丙，〈中醫理論發生學研究述評(一)〉，《陝西中醫學院學報》，第35卷第5期，2012年9月，頁1-2。筆者認為，後者更能闡釋脈診的臨床運思。

¹⁶ 《察病指南》：「人迎脈在左手關前一分，(其穴在結喉兩旁同身寸之一寸五分，動脈應手者是也。)診之以候六淫。浮則為風，緊盛則傷於寒。氣口脈在右手關前一分，診之以候七情。浮則為虛為氣，緊盛則傷於食。」括號內說明，是解釋所對應原全身脈的位置。

¹⁷ 《黃帝內經·素問·五藏別論》：「帝曰：氣口何以獨為五藏主？岐伯曰：胃者水穀之海，六府之大源也。五味入口，藏於胃以養五藏氣，氣口亦太陰也。是以五藏六府之氣味，皆出於胃，變見於氣口。」而倡獨尊寸口的《難經》亦云：「十二經皆有動脈，獨取寸口，以決五藏六府死生吉凶之法，何謂也？然：寸口者，脈之大會，手太陰之脈動也。」又云：「經曰：脈有是動，有所生病」。

無曲屈，無大小，噓發之氣，適得其勻，故曰氣歸於權衡；而又得程途遠近之適中，故曰權衡以平也。《難經》之義，注重在得氣之全，以此脈發源心肺，直達寸口，心為百脈之根源，肺為宗氣之橐籥，故曰脈之大會。自首至尾，無中途歧出以分其氣，無他脈來會以攙其氣，完而不偏，純而不雜，故曰手太陰之所終始也。」¹⁸ 故獨取寸口，是因其為手太陰肺經的循行處，五臟六腑運行的起止皆於肺。且肺經起於中焦，通後天之本的脾胃，是氣血生化之源，故此處可反應全身臟腑的氣血盛衰與生理情況。

而寸口脈的診測原理，為手腕處寸關尺的三個點，再於每個點位各施以浮中沉三個不同輕重的力道來感測的。由於是手觸脈動而感知氣血，故整個診測就是一心理運思的過程。其中，傳統的診察相對於科技脈儀的運用，更凸顯醫者的主觀心識作用。《靈樞·本神》篇云：「心藏脈，脈舍神。」雖醫家言心神，均不離肉身臟器而論，但對心識的感知與活動，絕對是傳統中醫診斷的最重要運思特點。認為人的思維活動過程，是在心的主導下由五臟配合來完成的。此篇又說明了心理的運思階次：「所以任物者謂之心；心有所憶謂之意；意之所存謂之志；因志而存變謂之思；因思而遠慕謂之慮；因慮而處物謂之智。」從心的初觸外在：任物，到心憶，存志，思變，慮遠，到最後再從智悟出發，反過來應世處物的整個過程，能視為是脈象心識運思階次的認識論。

故歷代醫家，都提醒脈診時的心理要求：首是要「擬心神於指下、內視反觀」，如唐代孫思邈提內察的重要：「常當習黃帝內視法，存想思念，令見五臟如懸磬，五色了了分明。」明代李時珍亦云：「內景隧道，惟反觀者能照察之」，至清代周學海言：「故審脈者，凝神於指下伏去來頭本之勢，而脈之真象無遁，即病之升降斂散之真機亦迸露而無遁矣。」¹⁹ 其次，是「回返脈象本源、析分合參求真」。周學海認為，學者需先實測人身的脈象，再融會心中既有的綱領條目做分析，不可倚傍舊說。而病邪脈症往往是錯綜併合的型態，此時應先求細部的微芒剖析，才能做出最後的正確綜判。²⁰而在實際的診脈過程中，脈象形色是萬變的，周學海強調要「洞察微甚兼獨」，施治用藥之輕重才有所準據。²¹ 由此可知，傳統脈法的心理運思，從開始的心神凝聚，至手指觸覺的感知判斷，再與既有的脈象審析，都與心意識的運作緊密相繫。特別是面對瞬間多變的人體訊息的把握，可說傳

¹⁸ 見周學海，《重訂診家直訣·卷下·獨取寸口本義》。周氏說明得更為完整。

¹⁹ 唐·孫思邈，《備急千金要方·養性》。明·李時珍，《奇經八脈考》。清·周學海《重訂診家直訣·二十四象會通》。

²⁰ 清·周學海，《重訂診家直訣·微甚兼獨》：「講脈學者，先求脈在人身為何等物，再將脈象之綱領條目從自心中一一為之分析，不必倚傍舊說而自推見本原，……各推求其所以然之故，瞭然心中，然後彼此參互，如微甚兼獨之迭見者，亦皆有以得其變化之本，臨診自有條理，不致眩惑。」、「學者總須先求其分，再求其合，分者苟能剖析微芒，則其合者特分者為之參錯耳。若起手不知探原，拘泥文字，逐末忘本，即將脈名增為百數，亦不足以盡天下之變矣。」

²¹ 周學海，《重訂診家直訣·微甚兼獨》：「微甚兼獨者，變脈之提綱，即體察形勢之權衡也。凡物之輕重也，非特極輕、極重之并處也，必有微輕、微重者介乎其間，故微甚不可不知也。……第脈有以微見為善者，有以甚見為善者，固不盡微即皆輕甚、即皆重也，萬象之變化無定也。形形色色，舉在分分合合之中。故有一象而兼數象者，直須辨明主客，知其孰為正象，孰為兼象，庶幾施治用藥之輕重乃有所準矣。」

統診脈的臨床運思，是以心神感悟為中心的。

前述寸口脈法的特質，是將診察位點由多位置的察考，限縮於一手腕的撓動脈處，即手太陰肺經的循行路徑。施發的脈位與臟腑分候，是沿襲高陽生的《脈訣》的。而從「分經候脈法」的評論，可知相對於多診點的遍診法，寸口法具有「象徵」與「抽象」性的特質，這凸出了該診察法的心悟運思特點。²² 對於此種不易、無法傳達的脈象體會，古籍先以譬喻文字傳訊，至施發增以具象圖式表達。若藉現代主義建築大師 Ludwig Mies van der Rohe (1886-1969)的話來說，正因是難以言傳的抽象脈動內涵，故需要更具體的圖形以表徵之：“Less is more”！

(二) 心擬脈象的譬喻書寫

醫者對另一個「主體」(Subject person)——患者病象的掌握，是透過手觸的脈動感知，在心識上隱然塑成心象圖式據以判定病症。從當代以人為本的圖像書寫角度來看，傳統脈法的傳遞是以人體生理脈動的心象為據，而對脈動思維的影像(形象)的描繪。醫者心識中的觸覺思維，被圖—文的線條與語言描述所建構出來。相對於脈象本質的規律或不規律的變動，若干脈象採用譬喻方式加以呈現。脈象的譬喻法，《內經》已用文字表達²³，至宋代施發有具體圖式，形成此後脈象表顯的「圖一文」二重性特點。而文圖能為一個理解的媒介，是來自人思維過程中隱然浮現的心象概念。王弼《周易略例·明象》「立象盡意」說，言明心「象」只能意會不能言傳。作為溝通不可說脈象的角色，傳象的媒介須要具備能使接受者知解體會的功能，方能使人內化比擬以進行心靈的意向性改造。其中，相對於易計數的脈率脈(促、緩脈)，更為抽象的流利度(滑澀)脈象或重症怪脈，就常以日常生活(事物)經驗為基礎做生動的喻擬。

中醫脈象的文字譬喻，有明喻與隱喻兩類。後者省略喻詞如、像，亦為人類生活中不可或缺的認知方法。《察病指南》七怪脈，文字敘述主要多為隱喻(Metaphor)的方式。希臘語 Metaphora，有「意義的轉換」意思。即通過一事物來表達另一種事物。施發的七怪脈譬喻運用，不僅是文字，也有圖像的傳意。一般描寫精神活動的詞語，常借自描述物質活動的詞彙²⁴，這同時展現在古脈圖中。施發脈象文字主語多為隱喻(Metaphor)的型態，其後引言闡述則多為明喻的方式。如言七表脈芤脈：「喻似指按芤草葉，芤葉即蔥類，中心空虛，故名曰芤也。」(圖 1)而滑脈是：「指下尋之，三關如珠動，按之即伏，不進不退，或云往來流利，按如動珠子而有力，故名曰滑也。」(圖 2)²⁵ 兩脈圖也分別展

²² 龐境怡點評，《察病指南》，前揭書，頁 18-19。曲偉等，《分經候脈法》，北京：人民衛生出版社，2014 年 3 月，頁 43-46。筆者認為，從分經候脈法多診點的主張，對主流的寸口脈法的批評中，恰能給予後者特質的說明。

²³ 《難經》言四時之脈：「春脈弦，夏脈鉤，秋脈毛，冬脈石。」

²⁴ 因而其形成機制是：體察脈動「觸診」→ 提取適合「物象」→ 脈象與脈語、脈圖「類比」→ 確認「脈形喻象」。陳戰《〈黃帝內經素問〉隱喻研究》，人民出版社，頁 1-54。

²⁵ 「芤脈」主失血：「指下尋之，兩頭即有，中間全無。其脈浮大而軟，按之中央空，兩邊實。喻似指按芤草葉，芤葉即蔥類，中心空虛，故名曰芤也。」；「滑脈」為主吐逆：「指下尋之，三關如珠動，按之即伏，不進不退，或云往來流利，按如動珠子而有力，故名曰滑也。」

示具體的中空蔥草與累累可感的滾珠物象。

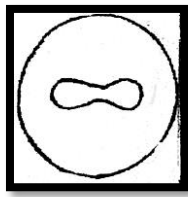


圖 1 莖脈



圖 2 滑脈

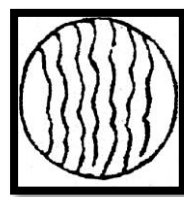


圖 3 解索脈

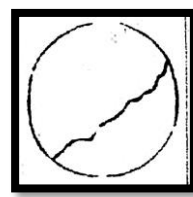


圖 4 蝦游脈

26

而七怪脈的隱喻文字，如彈石脈：「在筋肉皮，按舉皆劈劈急，曰彈石，是肺絕，死脈也。」而解索脈(圖 3)是：「在筋肉上，動數而隨散亂，無復次第，曰解索。是五臟絕，死脈也。」雀啄脈為：「在筋肉，來而數急，曰雀啄。是心絕，死脈也。」等，都是以具體可感的似石彈急、繩索散解與雀鳥啄食的物象(附錄三左圖)，來喻示心悟脈象的二重書寫。

(三) 脈觸意識的思悟階次

《察病指南》圖式對脈象心悟的表達，可說比起文字，由線條組構的脈圖更能引動觀者的心象，使人喻想、體認到變動的脈象。手觸體悟脈象，是在一段時間內的體會。一個當代中醫脈診學派(CCPD)的描述：「分別用中指和無名指的平墊，感受動脈走行的中間位置和近端位置。通過向遠側滾動食指，使手指的橈側邊緣靠近舟狀骨的近端邊緣來觸診它們。」²⁷ 故醫者在一段時間內，心識感受到的不是單一的脈動意象；而是複合多層意象，最後疊加而成對脈象的總判讀。由分經候脈法主張者對寸口脈的評論，更能凸顯具象圖像的作用。其批評獨尊寸口，是由博反約的扼要法，是「象」(心象的感悟)多於「理」(理性的運思)的。更批評王叔和的「手檢圖」是「象學上的玄學」。其言「象」，即「象徵」，是「抽象法」之意。²⁸ 然此亦可反證，寸口脈法是以心悟為主的診斷特點。

一個現象學角度的分析，或許有助於對診脈過程中心象運思的瞭解：現象學的精神是「回到事物的本身」來體會²⁹，當回到診脈活動時，會發現心意識察覺到的是一段，由許多不同脈象知覺所形成的總體會。從吾人「純粹意識」中的(意識能動者)「視者」(Noesis)，對脈象診測的實際主動投射：心的意向性(Intentionality)感知不同的「面向」(多個 Noema)中，脈象的真實面貌才會在醫者與患者脈動的互動中，藉由不同「角度」的「呈出相」

²⁶ 施發圖式多出自故宮善本書：<https://tech2.npm.edu.tw/museum/Article.aspx?sNo=02009240>

²⁷ CCPD 即「飛龍學派」，脈法可上溯至東漢的華佗。此派努力修正傳統診法，試圖將其帶入當代的醫學精神，使之朝向易於傳授的客觀脈法。Bilton K, Hammer L, Zaslawski C. Contemporary Chinese pulse diagnosis: a modern interpretation of an ancient and traditional method. J Acupunct Meridian Stud. 2013 ct;6(5):227-233.

²⁸ 認為寸口(手腕單一處)脈法，是從分經候脈法(多點位)的實際經驗中，總結出來的象徵性東西。即人身各經的脈象，在寸口處有象徵性的表現。曲偉等，前揭書，頁 43-46。按：對醫者言其法為「玄學」是十足的貶義。

²⁹ 胡賽爾要人回退到最原始的意識(純粹意識)，且是實際的去面對，依此是脈象接觸本身來體察，不可有先入為主的觀念。

(Manifestations)，被我們的「直觀」(Intuition)所綜合顯現出來。亦即，對脈象的把握是醫患之間在一段時空中的互動體會。因關連到人的心意識，強調與對象的實際接觸，故是強調意識，然又是離不開實際的「感性」經驗世界的。³⁰ 下試以「蝦游脈」文字敘述為代表，來看脈診中心識的意向性的描述與階次。³¹

主體活動	對象	初始體驗	症狀關聯體	複合體	統一體
醫家	患者	病者脈象	原信念 → 意義給予	反思直觀、綜合 前知與當下觸感	蝦脈確認 → 合參四診
醫者切脈 → 觸覺診察	診察對象 → 忠實描述體察	在皮毛， 浮而再起。 尋還退沒， 不知所在。	1 脈來甚急， 搏動無力， 起遲去速。 2 脈象節律不勻	《脈經扁鵲診諸反 逆死脈要訣》病情 本質認識：嚴重心 率混亂 → 危證脈象	脾胃絕， 死脈也。
意向行為	客觀患者	初感脈象	續察多變脈	蝦脈意象	無形之象

上述譬喻文字的描述，略現了胡塞爾(Edmund Husserl, 1859-1938)現象學內在時間意識流的分析階次。而對應的古脈圖象，是以蝦游的(部分)水紋行跡以喻擬現實動態，浮隱條去、譎怪脈象的整體脈動之姿(上文圖4)，可見圖文對脈象譬喻表達的作用。而《察病指南》開啟後續雙項表達模式，其中古圖具直觀生動的特點，凸顯脈象特徵，發揮感染效果，使客觀載體轉為具一定意義的訊息內容等方面，都有利於脈象的傳遞。它顯現了徒手把脈的臨床心象運思精神，發揮了抽象思維與具體脈象感知之間的中介功能，有助於傳統脈診的表達與現代詮釋。

由上可知，傳統診法是透過醫者觸知為始，經心識判斷構成或隱或顯的心中形象(心象)。為表達這體會故以文字或圖像展示，兩者都能引發心識想像有助於脈象理解。其中，雖皆有運用譬喻，然以點線構成的圖像又比文字更為具體，此是古圖的價值所在。由於創作與解讀，都涉及到人的形上與形下各層面，故由重點概念能知其特質。對傳統脈法的解釋，環繞「象」字的詞彙最為常見：如「意象」為人心意識呈現的影象，是緊扣脈動觸知而論的。「脈象」，是醫者心中對脈搏動態形貌的認知。「形象」，多指血流充盈脈管，為人察思後所形成的脈動樣貌，少數方指外部具體可感的形象。³²而在分經候脈法者的評論中，「象徵」說反證了寸口診法的心識體會特點。凡此都說明傳統診察是以心悟為特徵的。

³⁰ 蔡美麗，《胡塞爾》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁45-115。《察病指南》七怪脈圖，見附錄三左圖所示。宋代古脈圖的故宮善本，是當代點評版圖式的依據。不同版本之間表現大抵一致，至於細部考察有待另文分析。

³¹ 架構參考嚴名揚，王雲亭，〈中醫象思維概念化認知的意向性淺析〉，《醫學與哲學》，2017年5月，頁14-73。

³² W.J.T.Mitchell言，如「形象」是個家族，那「感知」(可見形狀)、「詞語」(隱喻)、「圖像」，有建起譜系的可能性。見氏著，陳永國等譯，《圖像學：形象、文本、意識形態》，北京：北京大學出版社2012年5月，頁6。

三、當代科學怪脈儀圖的再現視察

中醫認為心主血脈，脈搏的變化與心搏功能、脈道通利和氣血盈虧，有直接的關係。人體經絡血脈供貫全身，內連臟腑外達肌表，運行氣血周流不休。故以手指在寸口部位按壓、感覺到的橈動脈搏動與應指脈象，能反映全身臟腑的氣血狀態。科技脈搏儀以感應器測量，有時域與頻譜兩類。從時域分析圖，可觀察七怪脈在儀器脈圖上的如實描記，從高低頻譜的訊息，可知生理病理的情況。簡要地說，科技儀圖是對人體脈搏動態的客觀記實。

(一) 脈儀圖的時域頻譜分析

1. 脈波時域分析法

脈波圖的形成機轉是：當左心室收縮，引起近心端的壓力上升和血管壁擴張。在快速射血期，管腔內壓力提高造成管壁擴張，出現第一主波(P 波)。進入慢速射血期後，主動脈近心端的流入量漸低於流出量，壓力下降，此時脈波圖反轉為下降支。而在主波下降支與降中峽間會出現一「重搏前波」(T 波)，此是動脈根部被快速射血期唧出的壓力波，與往後回流的波融合所成。當心室舒張壓力下降，主動脈近心端管腔內的壓力下降，主動脈瓣迅速關閉。向心室返流的血液撞及關閉的主動脈瓣，使近心端的血容量再度稍升，造成壓力提高出現第二個波(重搏、D 波)。這週期性波動，會以同方式向末梢血管流動，沿動脈樹分支一直分布到整個動脈系統，形成管壁時張時縮的波動。脈儀分析早期以時域法為主，以心血管動力學的討論為依據。如汪叔游教授開發脈波儀，依中醫理論記錄左右寸關尺與浮中沉三部九候的脈圖，將心臟動力學的現代醫學理論與中醫脈診理論結合，並建立一套脈波判讀的標準，為中醫脈診科學化跨出了一大步。³³

2. 脈波頻譜分析法

脈波圖外觀是個連續的搏動波，但內部可能包含複雜、不同頻率的眾波。這些頻率震幅大小可能不同，沒分析無法從外觀得知。故物理學家使用頻域分析法，來探索脈波內部隱藏的訊息。藉傅立葉轉換(Fourier transform)，將複雜的週期性波動波，由時域轉為頻域，分解原不同頻率振幅的分立譜，分析波動波的性質，以反映脈波的內在血流反應。³⁴ 頻域分析，可針對低頻(0-10Hz)或高頻(10Hz 以上)的波段研究。脈波低頻分析以王唯工為代表，其發現頻譜能量大多落在 10Hz 之前，提「共振理論」，指出不同諧波對應不同的經絡臟腑。³⁵ 高頻實驗是魏凌雲的研究，HRV(心)律變異的測量，影響 PRV(脈)搏變異的研究，有高低頻比之說。³⁶ 10Hz 以上的功率頻譜，代表與疾病相關的臟腑功能異常。

³³ 黃進明，前揭書，頁 14-20。

³⁴ 黃進明，前揭書，頁 22-23。

³⁵ Wang, YYL, Chang SL, Wu YE, Hsu TL, Wang WK. Resonance : the missing phenomenon in hemodynamics. Circ Res. 1991;69:246-249. 與王唯工，《氣的樂章》，臺北：大塊文章公司，2002 年，頁 33-184。

³⁶ 分析頻率 10Hz 的頻譜能量比「SER (10)」【S(譜)E(能量)R(比)】，是最接近常態分佈，此可為常人與病人

壽小雲認為，10 Hz 以上異常諧波分量的增多，代表相關疾病的振動覺特徵回饋到寸口脈上，可見低頻(0-10 Hz)和高頻(10-50 Hz)分析皆有臨床意義。³⁷

(二) 七怪脈在科技儀圖的呈現

醫者以手指觸壓，感知患者脈搏的頻率節奏、形狀強弱等變化，獲得綜合的體認稱為脈象。它是診斷疾病，分析病情的重要指標之一。現代化的科學量測，將儀器放在切診的部位上，以不同壓力錄劃出脈象曲線即脈圖出來。脈儀的圖式，是變主觀感覺為客觀指標，以確定脈型、脈性和量的數據，掌握脈象變化的客觀規律。下為七怪脈的典籍描述與當代醫學角度的脈象分析，怪脈儀器圖部分將以時域圖像展示。³⁸

1. 「彈石脈」：文獻云脈來辟辟急數，辟辟湊指，脈體硬而堅。主病為腎肺氣絕。現代概念是一種脈率快速，血管高度硬化，表現彈性極差，脈率多在 100-160 次/分之間，為無根無胃氣之象。(圖 5)

2 「解索脈」：特徵是脈率乍疏乍密，快慢交替出現但無規律，脈力強弱不等，脈象散亂無序，如解繩索狀。主病為腎與命門氣竭之象。現代概念是一種脈律散亂，脈力大小不等，脈率時快時慢，多在 80-150 次/分之間的紊亂脈象。(圖 6)

3. 「雀啄脈」：特徵是連連急數，三五跳不等。頓然歇止，良久覆來，反覆發作。主病為脾亢氣絕。現代概念為脈搏連續快速搏動 3 次以上(或 5、6 次)後，出現一次較長的歇止，並頻頻發作的短陣性不規則脈象。(圖 7)

4. 「屋漏脈」：特徵是脈來良久一至，如屋漏水。脈位在筋肉間，適於中取，但浮沉取均應。特點是脈搏起落緩慢，形似屋漏水狀，應指三部脈豐滿有力，浮中沉取均應。一息二至(40 次/分以下)，觸診脈律多數規整。(圖 8)

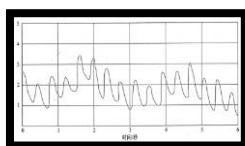


圖 5 彈石脈

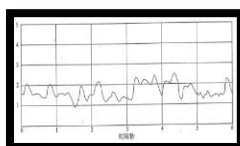


圖 6 解索脈

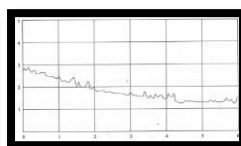


圖 7 雀啄脈

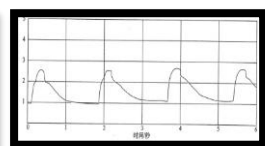


圖 8 屋漏脈

5. 「蝦游脈」：脈位浮在皮膚，如蝦游水面之淺。脈來甚急，搏動無力而隱約可見。時而躍然而去，杳然不見。此脈是速率快速(160 次/分以上)，脈位表淺，脈搏無力，並有反覆出現脈象隱沒的現象，是嚴重心律紊亂的危證脈象。(圖 9)

6. 「魚翔脈」：脈率極數，脈位淺表，浮泛無力。主病為三陰寒極，腎絕亡陽。脈率極數(160 次/分以上)，發作初期脈體尚清楚，持續時間不長則脈搏突然減弱，

的區別指標。

³⁷ 壽小雲，前揭文，1998 年 21 期，頁 24。黃進明，前揭書，頁 22-25。

³⁸ 黃世林、孫名異，前揭書，頁 35。以下七怪脈分析為黃世林書，脈儀圖示見彭清華、謝夢洲主編，《中醫脈診臨床圖解》，北京：化學工業出版社，2019 年，頁 201-233。

脈弱無力呈若有似無的現象，是嚴重心律紊亂的險惡脈象。(圖 10)

7.「釜沸脈」：是脈浮在皮膚，搏動表淺。脈來有出無入，脈率極快，息數俱無。現代概念為，心率值在 181 次/分以上，脈率極快，測數困難，脈搏搏動淺表無力。臨床上具有突然發作，突然終止的特點。(圖 11)³⁹

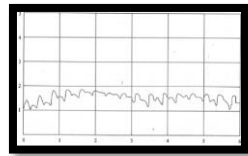


圖 9 蝦游脈

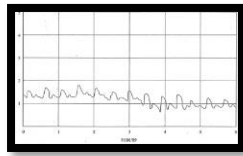


圖 10 魚翔脈

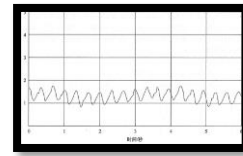


圖 11 釜沸脈

科學脈圖，是模擬中醫切診的儀器所描記的脈象信息圖。它是現代脈診客觀、標準、規範化的重要手段。圖形是脈象信息的客觀記錄，典型的正常脈圖，是由一組波群與各波之間的間期組成，代表一個完整的脈搏搏動周期。⁴⁰上述七怪脈文獻與現代意義的脈象敘述之後，對照儀器展示的圖像，其與古典脈圖顯然有不同的型態。中醫在現代化要求下，用現代語言進行規範定量，以解釋傳統理論之外，利用科技進行診察也是目標之一⁴¹，故現代脈儀圖也是值得關注的，唯在古今訊息、描述並呈的同時，該如何看待這一現象？是否有整合與融匯的可能，是值得思考的。

四、古今怪脈圖式之優劣與比較

傳統脈圖是醫者統整一段時間內，手指觸按往返探尋所總結出來的感覺圖像。相對於儀器脈圖的精準呈現，傳統脈診由心象感知所創的古典脈圖，存在怎樣的差異？比較、釐清兩者的特點之後，或許有助於探索未來臨床診脈的理想範式。⁴²

(一) 古脈圖的特點與限制

1. 古脈圖的優點特色

前述脈診是感官觸覺開始的心理活動，醫家對脈搏波動的體察，是從取脈感脈開始，一直到中途無數的判定脈象，最後到對總體脈象的確認。過程中，意識浮現出來的心象思維，是感性與理性整合後的產物。其中，脈象的獲取是由感官的直接體驗，進入到心靈的感性知覺考察，並與意識既有的知識進行對比連結，經腦思維的類比想像，再最終形成對脈象的判斷。上文略以現象學的意向分析，採蝦游脈象的體察為例，說明傳統診法的體悟過程。施發的脈圖，以自然物象引發觀者類推原醫者的脈波動態體會，是比文

³⁹ 一至七怪脈說解，參考黃世林、孫名異，前揭書，212-232。

⁴⁰ 彭清華、謝夢洲主編，前揭書，頁 18-19。

⁴¹ 朱文鋒等，〈中醫現代化的背景、可能性和目標〉，《醫學與哲學》第 10 期，1991 年第 1 期，頁 14-16。

⁴² 兩大圖式之對比，請參附錄三圖表。

字更具感通力的。古圖創作者對多元的個別訊息，是運用直觀心悟力將其統合的。而從觀圖的角度來看，視覺圖象現象學告訴我們，「視覺總是伴隨著能動的視覺場」⁴³，因此，面對「良久一至，如屋漏水；脈搏起落緩慢」的屋漏脈，以三點水滴表徵脈象的動勢之感。而觀圖者即能從視覺活動中，於圖式「能動的視覺場」中，感悟到所象徵的意涵。

古圖傳達直觀的心悟運思之外，另一個特點是與對象的互動。傳統把脈活動是在醫患之間，人--人主體間性(Intersubjectivity)的真切交流而產生的。診脈是在主客的互動過程裡，心意體察、領悟脈搏的體位性狀--即脈象的生成的，故施發雖有圖文雙項表達模式，但示意圖是具象的擬真物象，更能喚起立體的心象解悟。可說圖式發揮了不可說的脈象思維，以及具體人身脈象感知傳達的中介功能，其有助於表述診察內容與學習之外，無疑地也有益於脈象的現代詮釋。

2. 古脈圖的傳達限制

施發創作的文圖，為抽象、難以盡言的脈覺心象，提供他人能藉以揣摩想像的依據，因是非邏輯性的語言與圖像，所載意義能更為豐富寬廣是它的優勢所在。然而，從傳達的客觀性來說，以主觀心悟為主的脈診法，在本質上就有難以客觀、標準化表達的問題。將宋代《察病指南》與明代沈際飛《人元脈影歸指圖說》的怪脈圖做比對，就顯示了主觀表意在傳達上的差異。(附錄二)

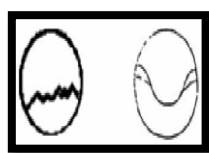


圖 12 蝦遊脈

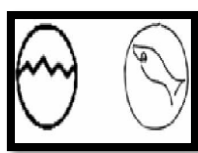


圖 13 魚翔脈圖

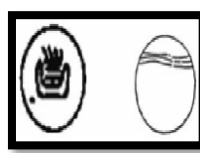


圖 14 釜沸脈

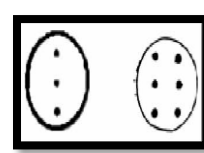


圖 15 屋漏脈 ⁴⁴

故從當代醫學講求客觀、標準化的角度來說，傳統把脈法的非邏輯性傳訊必然形成傳意上的限制。而這非客觀化的限制，正是前述當代脈診 CCPD 學派，對傳統脈法的修正與科學儀器強調的優處。沈鶴峰博士與漢默 (Leon Hammer) 醫師，試圖略變傳統診法並做時代的新詮釋。他們標準化系統內的使用方法，和術語的理論框架。從美國擴展到澳洲、歐洲、加拿大和臺灣，證實這古老技能的吸收。⁴⁵為消除古典文獻的隱喻歧義，其將每種脈象都使用現代語言進行描述。並將術語加以定義、固定，且每個質量都被賦

⁴³ 李金輝，〈視覺圖像現象學－以“視域”的發生和構造為基礎的理論範式〉，《世界哲學》，2012 年第 1 期，頁 61-72。

⁴⁴ 引自陳隋，沈澍農，〈《察病指南》與怪脈圖對比研究〉，《中國中醫基礎醫學雜誌》，南京：2014 年 6 月 20 卷 6 期，頁 712-721。概略地看，《人元脈影歸指圖說》較施發圖線條更為簡略，然僅兩處大不同，即屋漏脈以六點滴表達，此以兩倍數強調節奏性(時間)？抑或是表現手指按尋位置的脈象(空間)？另外，以實體魚形替代原有水紋線條呈現的魚翔脈象，是欲區別易於混淆的蝦游脈圖？可見不同人有不同的傳達與解讀，難有一致性的標準，兩者異同當另文分析。

⁴⁵ 該機構 2012 年出版一本臨床手冊，目的在將技能傳授給小團體，而非如傳統診法只能手把手傳給一個學徒。Leon Hammer、Karen Bilton，《當代中醫脈診精華手冊》，中國中醫藥出版社，2017 年。值得注意的是，此「小團體」若對照科學儀圖，其於分析傳達等方面仍有很大的差異。

予特定的診斷解釋與位置。⁴⁶有對東亞徒手診法做系統性的文獻回顧研究，證實了這種方向。認為要能在任何情況下以相同方法複製程序，並重新定義經典術語的清晰度。⁴⁷這是從現代科學的角度，試圖將傳統脈法朝向客觀，能重複驗證的方向前進。然而，我們認為過程中可能也會失去傳統診法的某些特點。

(二) 脈儀圖的特點與反思

當代開展的科學脈儀技術，目標在力求客觀與標準化，此有其價值與時代意義自不待言。然而，因採脈搏記描器的種類、性能和設計的不同，故所得的脈圖波形亦不甚一致，當然也就無法用統一標準來衡量各圖的正確與否。因而，對脈象儀圖的研究仍在發展中，特別是對脈圖的解釋。訊號代表的意義，由於涉及生理與病理，經客觀忠實再現所獲的脈訊數值能否周全解釋方面，目前尚處於未建立的階段。技術上，較複雜如相兼脈的辨識，仍處於起步狀態。另外，心血管與脈象關係較密切故應用較多，在其他系統的運用方面則有待發展，標準也須統一。⁴⁸可說結合多學科的研發，科技脈診器也不斷地在前進中。

參考陳智豪探討中醫脈診科學化研究討論中，可看到科技儀器的若干問題。一是現代脈儀是由心臟動力學投射入脈診理論，而建構出一套具現代心臟動力學解釋的脈象分析。然而，要如何理解和詮釋該現象的產生？能否直接化約到此？認為汪氏的困難在於資料的分析和整理，且以心臟動力學來說明五臟六腑的關係，至多也僅限心血管疾病的診斷。⁴⁹其次，是測量欲排除第一人稱直覺，朝向客觀實驗方向的檢討。當從客觀描述出發，避免直覺運用，選擇科學的標準測量，唯一能裁決的僅是不斷實驗的結果。決定何者為主導參數，僅能透過實驗加以舉證。⁵⁰

另外，儀器所得的數據，有多少能代表傳統的診斷？因脈象不是單獨的某個物理性質，而是一個現象的整體。且人體的感覺具自我調節的特性，這造成觸覺感知與機械紀錄的重大差異。⁵¹筆者認為，這表示儀器所測資料最後還是需要人的解釋與統整。再者，還需留意脈儀檢測的限制。今日人工智慧一日千里，人工智慧甚至藉科技的進步不斷地改良，直逼人類的感知能力。如運用人類感覺系統的神經生理學原理，去研發電子設備中的感官信息處理。然而，也有「莫拉維克悖論(Moravec 's paradox)」的說法：亦即，人

⁴⁶ Bilton K, Hammer L, Zaslowski C., op. cit., pp.227-233.

⁴⁷ Bilton K, Zaslowski C. Reliability of Manual Pulse Diagnosis Methods in Traditional East Asian Medicine: A Systematic Narrative Literature Review. J Altern Complement Med. 2016 Aug;22(8):599-609.

⁴⁸ 彭清華、謝夢洲主編，前揭書，頁 35。

⁴⁹ 陳智豪，《中醫脈診科學化研究：以時域分析法和血液共振理論為例》，政大哲學研究所碩士論文：2005 年，頁 80-85。

⁵⁰ 脈診是否能排除人的主觀性，是值得思考的。筆者認為，傳統診察的特點正是主體際性(Intersubjectivity)的，此言人人間的溝通交流。傳統中醫的醫-患或醫-醫關係，其親合度應是遠較西醫密切的。

⁵¹ 認為使用脈診儀，本身就隱含理論建構的要素。故人體呈現何種現象，或脈儀記錄甚麼資訊，都必須小心使用和定義。陳智豪，前揭書，頁 3-4、67-86。其實，已有針對徒手把脈做文獻回顧與檢討。Bilton K, Zaslowski C., op. cit., pp.599-609.

類獨有的高階智力，只需要非常少的計算能力，例如推理；但無意識的技能和直覺，卻需要極大的運算能力。如漢斯·莫拉維克所言：「要讓電腦如成人般地下棋，是相對容易的。但是要讓電腦有如一歲小孩般的感知和行動能力，卻是相當困難甚至是不可能的。」

52

(三) 手診與科儀圖式之比較

古今脈圖背後代表的實質，其實是人手與儀器測量的差異。在歐洲與日學者栗山茂久提出的脈圖差異，都是近似的對比觀視。⁵³Li-Chun Lee(李立鈞)言德國醫生 Samuel Hafenreffer 在 1640 年用四線譜的四線，代表醫生觸摸脈搏時的四指，並呈現出脈搏的一段樂曲，此是歐洲尚未科技化的記脈方式。其後將(1859) Étienne Jules Marey 的脈儀圖，與明代嘉靖年間 (1522-1566)《圖註王叔和脈訣》中的七表八裏圖做比對，亦顯示了不同的記脈方式，而與本文的比對有相類的情況。⁵⁴其實，將古今怪脈圖式做比較，可見各自的長處與限制：儀圖呈現二維的曲線形式，古脈圖則凸顯脈動時的立體形貌感。前者觸發的是理性思維，後者顯然更能引動感性知覺與直觀體悟，是兩者的最大差異。在主客體的相關度上，手把脈圖的運思性質，除了判斷、組合的理性之外，感覺、知覺、直覺是朝向心悟體察的不可或缺的心靈運思要素，後者，恰是科學診器所缺乏的。

而運用客觀、標準化的測脈儀器，通常是以理性的運思為主，對脈圖的各波形參數作分析理解。由於主觀性與客觀化某程度的相聯關係，筆者以為，若傾向於一方，則不免有另方面偏缺的情況；若企圖修正，則原優點也會隨之逐漸喪失。此乃人類思維的特點所致。而終究追問，當是心與物的分野；生命整體與理性科技的別異。最後，從繪畫藝術的觀察方式來看，科學儀圖注重記錄脈搏的動態，將身體的真實訊息呈現到螢幕上，是將類比訊號轉成數位，依運算規則以描繪客觀的脈象。因以客觀標準化量測為目的，故更傾向具重現現實、忠實反應身體客觀狀態的「紀實」精神，因而可視為是「再現」的方式。相對的，古脈圖從主觀心識體察出發，是心象為主為的臨床運思模式，將醫者的感性直觀融合，再予以呈現的「表現」型態。因而，施發古圖相對於診儀圖來說，它是如猶如繪畫般地存在。

五、朝向雙軌並進的診察範式

如上所述，古今診脈方式是各有特點限制的。科技脈儀診測是現代化發展的中心，然而要證明傳統中醫的精神，並非是要全盤的西化。而是要考慮目前儀器沒關注到的其

⁵² 陳思等，〈從觸覺感知到觸覺智能—漫談 2021 年度諾貝爾生理學或醫學獎〉，《中國科學雜誌社》，第 67 卷第 6 期，2022 年 2 月，頁 561-566。

⁵³ 栗山茂久言，近代歐洲早期對脈搏的視覺化，是和施發的脈圖極為不同的。19 世紀中期發明脈波計之前，歐洲醫師多偏好音樂的記錄方式。氏著、陳信宏譯，《身體的語言：從中西文化看身體之謎》，臺北：究竟出版社，2005 年。

⁵⁴ Li-Chun Lee(李立鈞), *Körper bilden: Körperdarstellungen in der europäischen und chinesischen Medizin*, S 211、254. (Bielefeld: transcript, 2019). 是書比對西方科儀圖與中國脈搏圖，辨識兩者的特質。

他，如血液、新陳代謝在血管流動的影響等層面，與其不夠完備的解釋。也或許，科學沒辦法完全解釋到生命與心！一個大差別是：傳統中醫訓練的是「人」，而西醫儀器的訓練旨在「如何操作這儀器」。李洪娟就提醒，現代脈圖研究有幾個傾向：只重組織形態，不重視能量表達。再者重脈圖的存真獲取，而缺乏對能量信號的研究。三是偏重脈波的參數衡量，而忽視脈象能量的分析。四是重單一參數，忽視全身的生理指標。還有是重視疾病與脈象的對應，略見脈象與證候的關係。(2003, 811-816) 這與陳智豪的評論是若干一致的。

然而，量化數值雖未能涵蓋全體病證現象，但仍有重要的參考意義。畢竟傳統中醫的譬喻文字描喻，以及古脈圖式的傳達，既有優點也有其限制。因而目前對脈儀圖的作用，如趙恩儉所述：當與中醫理論及整體觀結合，以反映病人的整體病理生理動態。從陰陽氣血的變化，及臟腑功能的盛衰，使傳統脈學有定性向定量方面發展的，脈學客觀化的增長。陳智豪認為，中醫脈波圖的研究是漫長而無止盡的資料分析過程，原因是缺乏能與現代醫學接合的「中醫替代理論」，或整個分析解釋過程太過依賴傳統理論所致。(2005, 83-86) 90 年代才正式開始實證醫學(evidence-based medicine)，之前只有 10-20%是有臨床實驗根據的。然亦須留意，經典的融貫不能逕與臨床診治實踐劃等號：不能略以詮釋空間來換取實證的空間。

足見傳統中醫脈診的探究，仍有努力空間。或許，傳統手診古圖與當代脈儀圖的探論，兩者該並行析究：使知性與感性並進，傳統理論與當代測量並行，最終再納入整體四診合參的總則。在新舊融合、互補並進中，一套能溝通、銜接傳統古籍與現代脈診儀器成果的新時代理論是必要的，而施發脈象圖式的精神內涵，或許能稍平衡目前理性思維主導下的醫學教育。最後，在當代圖像學轉向的風潮下，我們認為，不僅是科學脈診儀圖能進入 W.J.T.Mitchell 學者所提的生物圖像研究範圍；即便是中醫的古脈圖式也有極大的價值，值得繼續深拓。特別是古今心悟與觀視特質的對照，相信能為現代 AI 醫學圖像的發展，提供來自於人文的啟發是無庸置疑的。

附錄一：故宮善本《察病指南》圖文

蝦遊脈、魚翔脈 釜沸脈



彈石、解索、雀啄、屋漏脈



故宮善本書，為江戶時期傳日本正保三年丙戌(1646)中野小左衛門(なかのこざえもん)所刻本。

附錄二：《察病指南》與《人元脈影歸指圖說》怪脈圖比較

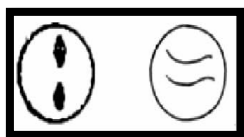


圖 1 彈石脈

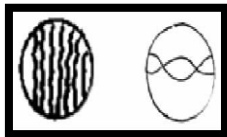


圖 2 解索脈

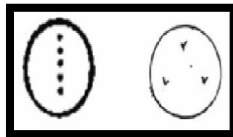
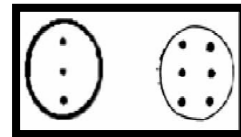


圖 3 雀啄脈



4 屋漏脈



圖 5 蝦遊脈



圖 6 魚翔脈



圖 7 釜沸脈與羹上肥脈圖

陳隋，沈澍農，〈《察病指南》與《人元脈影歸指圖說》怪脈圖對比研究〉
《中國中醫基礎醫學雜誌》，南京：2014 年 6 月 20 卷 6 期，頁 712-721。

附錄三：《察病指南》與現代診儀之七怪脈圖

	《察病指南》 古脈圖 ¹	現代脈診儀 脈象圖 ²
彈石脈		
解索脈		
雀啄脈		
屋漏脈		
蝦游脈		
魚翔脈		
釜沸脈		

¹ 竹劍平主審、施發撰、龐境怡點評，《察病指南》，北京：中國醫藥科技出版社，2018年。

² 彭清華、謝夢洲主編，《中醫脈診臨床圖解》，北京：化學工業出版社，2019年。

參考書目

一、經典古籍

- 〔漢〕《黃帝內經·素問》，〔唐〕王冰注，林億等校正，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 〔漢〕《難經》〔元〕滑壽《難經本義》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 〔晉〕王叔和，《新刊王氏脈經》，《續修四庫全書·子部·醫家類》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔唐〕孫思邈著，魏啟亮等點校，《備急千金要方》，中醫古籍出版社，1999年。
- 〔宋〕施發撰，吳承艷、任威銘校注，《察病指南》，北京：中國中醫藥出版社，2015年。
- 〔宋〕施發撰，竹劍平主審；龐境怡點評，《察病指南》，北京：中國醫藥科技出版社，2018年。
- 〔明〕李時珍，《奇經八脈考》，北京：中國醫藥科技出版社，2012年。
- 〔明〕繆希雍編，沈澍農等校注，《人元脈影歸指圖說》，中國中醫藥出版社，北京：2015年。
- 〔明〕張介賓，《類經》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 〔清〕周學海著，鄭洪新、李敬林編，《周學海醫學全書·重訂診家直訣》，北京：中國中醫藥出版社，2012年。

故宮善本書：<https://tech2.npm.edu.tw/museum/Article.aspx?sNo=02009240>

二、一般書籍

- 蔡美麗，《胡塞爾》(Edmund Husserl)，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 趙恩儉主編，《中醫脈診學》，天津科學技術出版社，天津：1992年。
- 王唯工，《氣的樂章》，臺北：大塊文章公司，2002年。
- 黃進明，《中醫脈診圖譜診斷》，臺北：知音出版社，2004年。
- 黃世林、孫明異等，《中醫脈象研究》，臺北：知音出版社，2004年。
- 栗山茂久著、陳信宏譯，《身體的語言：從中西文化看身體之謎》，臺北：究竟出版社，2005年。
- 陳智豪，《中醫脈診科學化研究：以時域分析法和血液共振理論為例》，政大哲學研究所碩士論文：2005年。
- W.J.T.Mitchell 著、陳永國等譯，《圖像理論》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 黃進明，《左右寸關尺撓動脈壓力波特性和研究》，臺中：中國醫藥大學中醫學系博士論文，2010年。
- W.J.T.Mitchell 著、陳永國等譯，《圖像學：形象、文本、意識形態》，北京：北京大學出版社，2012年。

林恒右，《《脈經·手檢圖》脈法於中醫脈診之角色與應用》，中國醫藥大學，中醫學系碩士論文，臺中：2013年。

張永賢，《中醫現代化：現代中醫診療輔助儀器研發》，臺北：惠文出版社，2013年。

曲偉等，《分經候脈法》，北京：人民衛生出版社，2014年。

黃進明，《中醫脈診學》，臺北：知音出版社，2015年。

倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》，北京：商務印書館，2016年。

Leon Hammer、Karen Bilton 著、張文淮等譯，《當代中醫脈診精華手冊》，北京：中國中醫藥出版社，2017年。

彭清華、謝夢洲主編，《中醫脈診臨床圖解》，北京：化學工業出版社，2019年。

王唯工、王晉中，《王唯工科學脈診全書》，臺北：商周出版數，2020年。

三、期刊論文

朱文鋒等，〈中醫現代化的背景、可能性和目標〉，《醫學與哲學》第10期，1991年第1期，頁14-16。

壽小雲，〈中醫脈象振動覺〉《北京中醫藥大學學報》，1998年21期，頁23-26。

趙艷等，〈永嘉醫脈的學術思想探析〉，《實用中醫內科雜誌》，2002年12月，頁179-180。

李洪娟，〈對現代中醫脈診研究的反思〉，《中國中醫基礎醫學雜誌》，2003年第9卷第2期，頁811-816。

段煉，〈視覺文化研究與當代圖像學〉，《美術觀察》，2008年5月，頁125-128。

杜國平，〈圖形推理及其社會文化功能〉，《徐州師範大學學報》，2011年1月，頁123-126。

李金輝，〈視覺圖像現象學—以“視域”的發生和構造為基礎的理論範式〉，《世界哲學》，2012年第1期，頁61-72。

邢玉瑞、田丙，〈中醫理論發生學研究述評(一)〉，《陝西中醫學院學報》，第35卷第5期，2012年9月，頁1-2。

王林玉英、王唯工等，〈脈診的過去、現在與未來〉，/ Journal of Traditional and Complementary Medicine 2 (2012) 164-185.

陳 隋，沈澍農，〈《察病指南》與《人元脈影歸指圖說》怪脈圖對比研究〉《中國中醫基礎醫學雜誌》，南京：2014年6月20卷6期，頁712-721。

嚴名揚，王雲亭，〈中醫象思維概念化認知的意向性淺析〉，《醫學與哲學》第38卷第5A期，2017年5月，頁14-73。

陳惠湄、楊仕哲，〈古代中醫脈診思維形成的可能脈絡〉，《嶺東學報》第47期，臺中：2020年12月，頁115-144。

陳思等，〈從觸覺感知到觸覺智能—漫談2021年度諾貝爾生理學或醫學獎〉，《中國科學雜誌社》，第67卷第6期，2022年2月，頁561-566。

Wang, YYL, Chang SL, Wu YE, Hsu TL, Wang WK. Resonance : the missing phenomenon

- in hemodynamics. *Circ Res.* 1991;69:246-249.
- Wang, Y. Y., Wang, S. H., Jan, M.Y., & Wang, W. K. (2012). Past, present, and future of the pulse examination (mài zhěn). *Journal of Traditional Complementary Medicine*, 2(3),164-85.
- Bilton K, Hammer L, Zaslowski C. Contemporary Chinese pulse diagnosis: a modern interpretation of an ancient and traditional method. *J Acupunct Meridian Stud.* 2013 Oct;6(5):227-233.
- Bilton K, Zaslowski C. Reliability of Manual Pulse Diagnosis Methods in Traditional East Asian Medicine: A Systematic Narrative Literature Review. *J Altern Complement Med.* 2016 Aug;22(8):599-609.
- Li-Chun Lee, *Körper bilden: Körperdarstellungen in der europäischen und chinesischen Medizin* ", S 211 、 254. (Bielefeld: transcript, 2019).

《國立彰化師範大學文學院學報》徵稿說明

(全年徵稿，隨到隨審)

每年5月、11月出刊

- 一、《國立彰化師範大學文學院學報》(以下簡稱「本學報」)是由國立彰化師範大學文學院負責發行之學術期刊，本刊以英語、國文、地理(及休閒、觀光遊憩)、美術(暨藝術教育)、兒童英語、翻譯(口、筆譯)、台灣文學、歷史研究領域為主之學術專刊，每半年發行一次(預訂每年五、十一月出版)，歡迎學術研究人員投稿。來稿刊出前，均經過正式之雙審查程序。
- 二、稿件得以英文或中文撰寫，並遵循APA或MLA最新版格式。
- 三、稿件字數中文以不超過25,000字為原則，英文以不超過15,000字為原則；中文摘要不超過600字，英文摘要不超過350字，均請由左至右橫排。
- 四、稿件版面以A4紙張，註明頁碼，一律採電腦打字，並請用Word軟體編輯(12號字，中文字體以新細明體，英文字體以Times New Roman，1倍行高，中文標點符號用全形，英文標點符號用半形，邊界採用Word預設格式)。
- 五、來稿一律請附：
 - (一)中、英文篇名。
 - (二)中、英文摘要。
 - (三)中、英文關鍵詞。
 - (四)投稿者基本資料表。
- 六、本學報可採線上審查系統或紙本方式投稿，方法如下：
 - (一) **線上審查系統投稿**：請至本學報 線上投稿系統 <http://www.journals.com.tw/ncuearts/contents/index.jsp>之「線上投稿」註冊個人帳號，並依系統指示進行投稿，無須另行繳交紙本稿件及電子郵件電子檔。
 - (二) **紙本投稿**：請將稿件電子檔以附件檔案形式電子郵件至 ncuecollegeofarts2023@gmail.com (收件人：張為舜先生)，另將稿件影印三份，連同其他文件掛號交寄至「50007彰化市進德路1號 國立彰化師範大學文學院」。
- 七、本學報稿件審查採**匿名雙審制**，文稿中請避免出現作者相關資訊，編輯委員會斟酌審稿員意見及建議後做最後決議，未獲採用者則致函通知，恕不退稿。

八、投稿若經刊載，稿件著作權歸屬本學報，本學報亦有刪改權，投稿時需繳交「投稿授權聲明書」。本學報不接受已刊登之文章，如發生抄襲、侵犯著作權而引起糾紛，一切法律問題由投稿者自行負責。

九、刊載方式：

(一) 每期刊載數量依編輯委員會商議，投稿者稿件若當期未刊載，則依序近期刊載。

(二) 來稿經審查通過後或再次審查中，作者不得要求撤稿，若撤銷，次兩期內不接受其投稿。

十、來稿刊出後，將致贈投稿者五份抽印本及當期學報一本，並附上該論文PDF電子檔，不另支稿酬。簽署著作權授權書的稿件刊登者，其文章將收錄於國立彰化師範大學圖書館機構典藏系統、國家圖書館、南華大學彰雲嘉無盡藏學術期刊資料庫、文化部、華藝數位電子期刊資料庫、凌網科技數位出版品營運平台、遠流／智慧藏學習科技股份有限公司。

國立彰化師範大學 文學院

地址: 50007 彰化市進德路1號

電話: (04)723-2105 分機 2022 / 2023 傳真: (04)721-1221

電子郵件信箱: ncuecollegeofarts2023@gmail.com

國立彰化師範大學文學院學報

第廿八期

發行人：陳明飛

總編輯：黃聖慧

主編：黃儀冠

出版機關：國立彰化師範大學文學院

出版日期：2024 年五月初版一刷

創刊年月：2002 年 11 月

刊期頻率：半年刊

本刊同時登載：

彰化師範大學文學院

網址為 <https://ncuearts.ncue.edu.tw/>

倍速線上投稿系統

網址為 <https://www.journals.com.tw/ncuearts/contents/index.jsp>

展售處：

五南文化廣場 (04)23853672

40642 台中市北屯區軍福七路 600 號

國家書店 (02)2518-0207

桃園縣中壢市合圳北路二段 95 巷 190 之 1 號(國家書店流中心)

印刷：世大影印

地址：500 彰化縣彰化市進德路 16 號

定價：NT\$500

書號：0031352 ISSN：2305-9761 GPN：2009106008

版權所有 翻印必究

NCUE Journal of Humanities

Volume 29, May 2024

Issued by College of Arts, National Changhua University of Education Edited by
Hui-shuang Su

Published by Xinxing Publishing Business Co., Ltd.

No.110, Zhuhe Rd., Changhua City, Changhua County 50075, Taiwan

Tel: 04-7256385 Fax: 04-7247074